

«Pain et Vin» (1800-1801) de Hölderlin et la restauration origénienne  
— Par égard pour Heinse (1749-1803) et les romantiques, Novalis (1772-1801)  
et Brentano (1778-1842) —

ヘルダーリンの『パンと葡萄酒』（1800年-1801年）とオーリゲネース風アポカタスタシス  
— ハインゼ（1749年-1803年）、そしてロマン派のノヴァーリス（1772年-1801年）と  
ブレンターノ（1778年-1842年）を顧慮して—

Hölderlins „Brod und Wein“ (1800-1801) und die origenistische Wiederbringung  
— Mit Rücksicht auf Heinse(1749-1803) und die Romantiker, Novalis(1772-  
1801) und Brentano(1778-1842) —

TAKAHASHI, Katsumi

高橋 克己

*Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät*

人文学部独文研究室

*Section de Philologie allemande de la Faculté des Lettres*

FORSCHUNGSBERICHTE DER UNIVERSITÄT KÔCHI (Kôtzschi)

高知大学学術研究報告

BULLETIN ANNUEL DE L'UNIVERSITÉ DE KÔCHI (Kôtschi)

JAPAN 1999. VOL.48. GEISTESWISSENSCHAFTEN

日本. 平成11年. 第48巻. 人文科学篇

JAPON 1999. TOME XLVIII. SCIENCES HUMAINES

#### Table des matières : Inhalt

«Pain et Vin» (1800-1801) de Hölderlin et la restauration origénienne — Par égard pour Heinse (1749-1803) et les romantiques, Novalis (1772-1801) et Brentano (1778-1842)

Tomus 48. Pagina 21-28

SUPPLEMENTUM: Phasen der Apokatastasis in der deutschen Dichtung — Von Klopstocks „Messias“ (1748-1773) bis zu Hölderlins „Brod und Wein“ (1800-1801). In japanischer Sprache im vertikalen Druck mit deutscher Zusammenfassung im horizontalen Druck

Tomus 48. Pagina 28-64

#### SUMMARIUM

復帰の問題は『パンと葡萄酒』を回り、一方キリスト教中世へと沈潜するロマン派の詩魂に異教圏ギリシアを見直す道を示すと共に、他方ハインゼのような異教圏にむしろ親しむ啓蒙期の知識人に新たにギリシア聖由でキリストへ至る心の軌跡を描く、この両面で考えられる。そこで筆者は当詩歌が古典悲劇と救世主受難を眼目とし、世俗化した異教神話や教会宗教の贅肉を削ぎつつ、話題の双方に異質な世界への突破口を開いた点を指摘した。

## ZUSAMMENFASSUNG

Dieses gedankenlyrische Griechengedicht wurde dem Verfasser des „Ardinghello“ (1787), Wilhelm Heinse(1749-1803) gewidmet: „Brod und Wein. An Heinze“. Dieser Freund des Dichters, den „der oberste Gott“ (V.23) vom heiteren Olymp „sehr liebet“ (V.23), entspricht dem „besonnenen Tag“ (V.24) und „klaren Auge“ (V.25). Also ist er ein Augen- und Verstandesmensch wie Goethe(1749-1832), obwohl er sein eigenes Wesen eines Mephistopheles nicht so scharf analysieren konnte, wie dieser Dramatiker des „Faust“ (1808/1832). Nun hält ihm der Dichter der „Nacht“, nämlich der ersten Strophe von „Brod und Wein“ einen Spiegel vor: „Aber zuweilen liebt auch klares Auge den Schatten“ (V.25). Einerseits befreundet sich Hölderlin mit dem aufklärerischen Augenmenschen; andererseits stimmt seine nuancierte „Nacht“ in der unendlichen Sehnsucht mit dem Romantiker überein: „Besonders ist die Nacht klar und sternenhell und einsam und eine rück- und vorwärts tönende Glocke aller Erinnerung“(Brentanos Brief vom 21. 1. 1810 : Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Bd. 7. 2. Teil. S.407).

Da sich Brentanos christliche Ahnung sehr langsam im Gedicht erfüllt, spürt Heinse keine besondere Anhängigkeit seines Freundes: „Ich weiß es aber, eigene Schuld / Ists! Denn zu sehr, / O Christus! häng' ich an dir“ (Hölderlin „Der Einzige“ 1.Fas. 180If. V.48f). Vor dem Verstandesmenschen verbirgt sich ein unschuldiger Weg, der durch das „seelige Griechenland“ (V.55) nach der verborgenwirkenden Christusgestalt, dem Gipfel der tragischen Selbstaufopferung führt: „Warum zeichnet, wie sonst, die Stirne des Mannes ein Gott nicht, / Drückt den Stempel, wie sonst, nicht dem Getroffenen auf? / Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.“ (V.105-108). Hier geht es um keine „griechische Heiterkeit“ des „obersten Gottes“, sondern um „die aus einem düsteren Abgrunde hervorwachsende Blüthe der apollinischen Cultur“(Nietzsche „Die Geburt der Tragödie“ 1872. Kap. 17): Oedipus, Antigonä und Christus, dessen „Herrlichkeit“ (δόξα) ins „Leere“ (κένωσις) am Kreuz greift: „...auch in Christo Jesu, der in Gottes Gestalt seiend ... sich selbst ἐκένωσε (leerte), Knechts Gestalt annehmend, ...er erniedrigte sich ... bis zum Tode, ja Tode des Kreuzes.“ (Phil. 2.6-8)

Nicht jener klare Verstand des Augenmenschen, sondern dieses „Leere“ (κένωσις) Christi kann den „frohlukkenden Wahnsinn“ (V.47) einer Antigonä vom „seeligen Griechenland“(V.55) mit dem gewissenhaften „Dämon des Sokrates“ in Einklang bringen, so daß „der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.“ (Hamann „Sokratische Denkwürdigkeiten“ 1759. Abschn. 2). Wie Goethes tüchtiger Teufel sich am reinen Pathos des Doktors die Zähne ausbeißen muß, mag der heidnische Augenmensch der christlichen „Wiederbringung“ (Ἀποκατάστασις) in der fragenden Einladung nachgeben: „Oder er kam auch selbst ...“ (V.107). Im Zentrum steht das im Streit von Hellas und Hesperien vermittelnde „Leere“ Christi, das vielmehr die irdischen Gottheiten von Brot und Wein, Demeter und Dionysos heiligt und diesen jene rosafarbige Gesellschaft des „obersten Gottes“ (V.23) gegenüberstellt. Eben in diesem Sinne sieht sich Goethe, „der deutsche Jupiter“ (le Jupiter allémand) nach Heine („De l'Allemagne“ 1835. III : Säkularausgabe. Bd. 8. S.214/Bd. 16. S.94), selbstkritisch im titanischen „Prometheus“ (1774) an: „Bedecke deinen Himmel, Zeus, / ... / Muß mir meine Erde / Doch lassen stehen, / ... / Hast du die Schmerzen gelindert / Je des Beladenen? / Hast du die Tränen gestillet / Je des Geängsteten?“ (V.1/V.6f./V.39-42)

«PAIN ET VIN» (1800-1801) DE HÖLDERLIN ET LA RESTAURATION ORIGÉNIENNE—PAR ÉGARD POUR HEINSE (1749-1803) ET LES ROMANTIQUES, NOVALIS (1772-1801) ET BRENTANO (1778-1842) Katsumi TAKAHASHI

La brillante victoire des dieux olympiens dans le relief de Pergamon équivaut à l'hégémonie terrestre de l'Empire romain. D'ici on voit, d'un côté la vulgarisation mythologique des divinités antiques et l'apothéose idolâtre de l'empereur dans les «Métamorphoses» d'Ovide († A.D.18), et de l'autre côté l'adoration des philosophes idéalistes dans l'éloquence cicéronienne. Ça s'est réduit à la prédominance de l'intelligence humaine sur la nature. Un type représentatif de la supériorité intelligente n'est que Zeus, le «Dieu suprême» (vers 23) de «Pain et Vin» (1800-1801) de Hölderlin. Il y a en effet un contraste entre lui et les divinités des céréales et des vignes, Déméter et Dionysos, en outre, il s'oppose au «fils du Très-Haut» (vers 155-156), c'est-à-dire Jésus-Christ qui «descend, en porteur de torche, chez les ombres» (vers 155-156), les habitants de ce bas monde. Le résultat est que le Sacré-Coeur est plus éloigné du Zeus olympien que des divinités de «Pain et Vin»: Cérès et Bacchus. Cela se doit suivant l'autocritique de Hölderlin dans ses «Remarques sur Antigone» (1804), car «nous vivons sous le règne du Zeus qui est plus proprement lui-même, ce Zeus qui non seulement *érige une limite* entre cette terre et le monde farouche des morts, mais encore *force plus décisivement vers la terre* l'élan panique éternellement hostile à l'homme, l'élan toujours en chemin vers l'autre monde, ... » (*Œuvres*. Gallimard 1967. p.963).

Ce Zeus mondain symbolise l'impérialisme et prend partie contre la piété du calviniste bernois dans les «Pensées sur la Raison, la Superstition et l'Irréligion» (1729) de Haller: «Les héros de l'âge d'or ont bientôt gagné le ciel, après beaucoup de triomphes, au moyen de ruses et de flatterie; le monde adorait à mort le conquérant vivant qui l'avait ravagé et le Jupiter de Babel était digne du supplice de la roue.» (vers 143-146: «Essai des poèmes suisses» Deuxième édition 1732). Le poète de «Pain et Vin» prend au sérieux ce ton grave de son précurseur du lyrisme des idées, tandis qu'il n'en est rien quant au favori du «Dieu suprême» (vers 23), Wilhelm Heinse (1749-1803) que Hölderlin tutoye dans le vers 23: «Ô miracle, ô faveur de la Nuit sublime!... (vers 19//vers 22) Les sages même n'ont point l'intelligence de ses desseins, car tel (vers 22//vers 23) Est le vouloir du Dieu suprême qui t'aime de grand amour, et c'est pourquoi (vers 23//vers 24) Plus qu'elle encor le jour t'est cher où règne ta pensée. (vers 24//vers 25) Mais parfois le limpide regard lui-même goûte l'ombre, et devançant l'heure (vers 25//vers 26) Il quête le sommeil comme une volupté,» (op. cit. p.808). Le «limpide regard» (vers 25) est le mot clef rapportable aux «yeux de Goëthe» dont parle Heine dans la quatrième partie de son histoire des idées «De l'Allemagne» (Paris 1835): «Son apparence était harmonieuse, nette, agréable, noblement conçue, et on pouvait étudier sur lui l'art grec, comme sur une antique. Ce corps plein de dignité, n'était jamais courbé par une rampante humilité chrétienne; les traits de ce visage n'étaient pas contractés par une mystique mortification; ces yeux n'étaient pas voilés par la timidité du pécheur; ...Les yeux de Napoléon avaient cette vertu; aussi suis-je convaincu que c'était un dieu. Les yeux de Goëthe devaient être aussi divins dans l'âge le plus avancé que dans sa jeunesse. ...On veut avoir remarqué un trait glacé d'égoïsme à sa bouche, mais ce trait est propre encore aux dieux éternels, surtout au père des dieux, au grand Jupiter, à qui j'ai déjà

comparé Goëthe.» (Säkularausgabe. Bd.16. Berlin/Paris 1978. S.142).

Les deux spiritualités contrastent vivement entre elles dans le dessin puissant du styliste. Il sait bien caractériser Goëthe par l'antichristianisme: «Les orthodoxes étaient indignés contre le vieux païen, ainsi qu'on nomme généralement Goëthe en Allemagne;...Ils virent en lui l'ennemi le plus dangereux de la croix, qui, ainsi qu'il le disait lui-même, lui était aussi désagréable que les punaises, l'ail et la fumée de tabac; c'est du moins le sens de la Xénie («Epigrammes. Venise» 1790. Numéro 66: Artemis-Gedenkausgabe. Bd.1. Zürich 1950. S.235) que Goëthe n'a pas craint de publier au milieu de l'Allemagne, ...» (Säkularausgabe. Bd.16. S.136). Dans l'entretien avec Hölderlin, Heinse joue le rôle de ce «vieux païen»; il y a loin de sa pensée au Sacré-Coeur du Crucifié, à l'«humilité chrétienne», à la «mystique mortification» et à la «faveur de la Nuit sublime» (vers 19) de «Pain et Vin». Il est à l'antipode de l'âme romantique de Clemens Brentano (1778-1842) qui écrit à Ph.O. Runge le 21 janvier 1810: «Jamais peut-être la haute tristesse méditante n'a été si magnifiquement exprimée. Parfois ce génie devient obscur et sombre dans le puits amer de son cœur; mais (Œuvres citées de Hölderlin. p.1105/p.1106) le plus souvent, son apocalyptique étoile Mélancolie brille, merveilleusement touchante, au-dessus de la vaste mer de ses émotions. ... la *Nuit* en particulier est limpide, éclairée d'étoiles, solitaire, une cloche d'ancienne mémoire retentissant à la fois pour le passé et l'avenir; je la tiens pour l'un des poèmes les plus accomplis qui soient au monde.»

Le romantique ignorant du titre dédicatoire: «Pain et Vin / À Heinse» n'a reçu que la première strophe (vers 1-18) intitulée «La Nuit» dans l'«Almanach des Muses» (1807) de Seckendorf. Il n'avait pas la moindre idée de la «Grèce bienheureuse» (vers 55) et de l'image nuancée du Crucifié humilié en accord avec Antigone, Œdipe et les autres héros de la tragédie grecque dans le vers 107 de «Pain et Vin»: «Ou bien il est venu aussi lui-même, prenant la forme humaine, (vers 107/vers 108) accomplir et fermer la Fête divine.» (Sixième strophe). Il s'agit ici d'unir l'âme bienheureuse d'Antigone, d'Œdipe ou d'Électre et le Sacré-Coeur du Crucifié à l'exemple de Simone Weil («La Source grecque» Paris. Gallimard 1953): «Et le dialogue sublime en trois vers où Électre s'émerveille successivement de la présence du bien-aimé aux trois sens, vue, ouïe et toucher. Les répliques d'Oreste: *Bien-aimée, j'en suis témoin; Plus jamais ailleurs n'interroge; Ainsi désormais aie-moi toujours*, n'ont de sens que de la part de Dieu.» («Plaintes d'Électre et reconnaissance d'Oreste» p.55). Malgré que Brentano ne puisse pas toucher le noeud du problème de l'histoire des idées, il a le pressentiment des profondeurs du poème dans la lettre citée au-dessus que l'«apocalyptique étoile», en évoquant une principale figure héroïque de la tragédie, «brille, merveilleusement touchante, au-dessus de la vaste mer des émotions» de la «Grèce bienheureuse» que d'après Hölderlin Jésus-Christ a accomplie.

«Heinse, le célèbre auteur d'*Ardinghello* est également avec nous. C'est vraiment un homme tout à fait parfait. Rien de plus beau qu'une telle sérénité dans la vieillesse.» (Lettre de Hölderlin à son frère le 6 août 1796: Œuvres citées. p.392). Ce «vieux païen» avec la belle «sérénité dans la vieillesse» est un des enfants de la nuit à la fin du Siècle des Lumières dont la philosophie s'émancipait toujours trop au gré de l'Église. Au contraire de lui, le romantique s'ensevelit dans la Nuit mystique: «Si le mystère de la nature et la genèse des substances attireraient déjà par eux-mêmes les esprits curieux, combien l'intérêt qu'on portait à ces muets compagnons se trouvait-il rehaussé par l'art singulier de leur fabrication, par les lointains

horizons romantiques d'où on les faisait venir ou par le caractère sacré de leur antiquité. ... L'âge moderne, au contraire, avec («Romantiques allemands I» Gallimard 1963. p.391/p.392) son facile bien-être, ne présente plus que l'image insignifiante et plate de la vie journalière.» (Novalis «L'Attente» de l'«Ofterdingen» 1799-1800. Chapitre II). Ce devancier de Brentano touche au fond de l'âme romantique: «De plus en plus haut s'élevait en lui ce doux désir (Sehnsucht), ...Son cœur palpitait d'un désir infini, et la plus douce anxiété le pénétrait devant cette demeure des siècles éternels.» («Les Disciples à Saïs» 1798. II: op.cit. p.364). Ses «Hymnes à la Nuit» («Athenäum» 1800) ont en effet fomenté la «Nuit» de «Pain et Vin». Une chose est sûre. C'est que la Nuit mystique agit en profondeur chez Hölderlin et se cache au «limpide regard» (vers 25) de Heine. Celui-ci se déclare pour le Zeus mondain: «Toute mon essence est jouissance et activité; la tête sereine, toujours pleine d'idées claires, d'images charmantes et de belles vues fascinantes, et mon cœur battant ressemble à celui d'une jeune bacchante dans la première ivresse d'amour en toute liberté.» («Ardinghello et les îles de bonheur» 1787. Cinquième partie: Reclam-UB 1975. S.364). Il est à noter que Heine, le vieillard d'une étonnante vitalité de l'âge de Goethe(1749-1832) et Novalis(1772-1801), le poète mort à la fleur de l'âge, se situent aux deux pôles de la deuxième strophe (vers 19-36) de «Pain et Vin».

C'est par l'intermédiaire de Hölderlin que le romantique aussi bien que le «vieux païen» retrouveront une sorte de Paradis perdu, puisque celui-ci se sent étranger dans la communauté ecclésiale et celui-là ne veut pas laisser éclipser le christianisme des «lointains horizons romantiques» par la floraison culturelle de la Grèce mythique. Il y a deux caractères bien contrastés: le Crucifié qui «descend, en porteur de torche, chez les ombres» (vers 155-156) et le «Dieu suprême» (vers 23), «Zeus qui est plus proprement lui-même, ce Zeus qui ... *force plus décidément vers la terre* l'élan panique éternellement hostile à l'homme, l'élan toujours en chemin vers l'autre monde». C'est la «Grèce bienheureuse» (vers 55), où les héros cèdent à l'«élan panique en chemin vers l'autre monde»: «Où brillent-ils, où donc, les oracles frappant au loin comme l'éclair? (vers 61/vers 62) Delphes dort, et la voix du grand Destin, où sonne-t-elle? (vers 62/vers 63) Où le dieu prompt? Lourd d'un universel bonheur, où, de quels cieux en fête (vers 63/vers 64) Jailli, frappe-t-il les regards de sa splendeur tonnante? (vers 64/vers 65) Éther, ô Père! ...» (Œuvres citées. p.810). À présent que Hölderlin se pose comme un «poète au temps des tribulations» (vers 122), où le Dieu des chrétiens, ainsi que le «Zeus qui est plus proprement lui-même», fait son entrée épanouie dans ce monde d'ici bas, il doit se souvenir du déclin de l'Antiquité «lors de la victoire définitive du christianisme, c'est-à-dire au III<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle, ... , lorsque le vrai Dieu parut avec la croix, et que les iconoclastes fanatiques, la bande noire des moines, brisèrent les temples et lancèrent l'anathème contre les dieux proscrits.» (Heine «De l'Allemagne» Neuvième partie. Les dieux en exil: Säkularausgabe. Bd.17. S.128).

Malgré que Heine soit saisi de crainte par le «zèle iconoclaste des premiers chrétiens» (op.cit. S.114), il admet leur point de vue «que ceux-ci ne devaient et ne pouvaient épargner les vieux temples et les antiques statues, car dans ces monuments vivaient encore cette ancienne sérénité grecque et ces mœurs joyeuses qui, aux yeux des fidèles, relèvent du domaine de Satan.» (op.cit. S.114). Le poète de «Pain et Vin» est un prédécesseur de Nietzsche, l'auteur célèbre de «La naissance de la tragédie» (1872) qui a élagué les éléments de l'hellénisme: «Cette ancienne sérénité grecque est un contraire de la <naïveté> magnifique des anciens Grecs plus antiques et

solennels» (Chapitre 17: Kritische Gesamtausgabe. 3 .Abt. Bd. 1 . S.111). Cette «naïveté» correspond bien d'après Nietzsche à la «fleur de la culture apollinienne, cette fleur poussante hors du fond du gouffre lugubre» (op.cit. S.111): «Ici se présentent à notre vue, dans la symbolique suprême d'art, ce monde apollinien du beau et son fond, la sagesse épouvantable du compagnon de Dionysos nommé Silène. Nous comprenons, par intuition, leur nécessité réciproque. ... (Chapitre 4 : op.cit. S.35/S.36) ... Et voilà! Apollon ne pouvait pas vivre sans Dionysos!» («La naissance de la tragédie»). Cette réciprocité nécessaire du dionysiaque «épouvantable» et de l'apollinien «solennel» ne peut se présenter que dans la tragédie attique des «formes épouvantablement solennelles» : «Dans les scènes, les formes épouvantablement solennelles, le drame, comme celui d'un procès d'hérésie — tout cela en tant que langue pour un monde, où parmi la peste et le dérèglement du sens, et un esprit de divination partout exacerbé, en un temps de désœuvrement, le Dieu et l'homme, afin que le cours du monde n'ait pas de lacune, et que *la mémoire de ceux du ciel n'échappe pas, se parlent dans la figure tout oublieuse de l'infidélité*, car l'infidélité divine, c'est elle qui est le mieux à retenir.» (Hölderlin «Remarques sur Œdipe» 1804. Chapitre 3 : Œuvres citées. p.958).

Le poète de «Pain et Vin» invite non seulement le «vieux païen», Heinse, mais encore le romantique, soit Novalis, soit Brentano, à sa «Grèce bienheureuse» pour s'interposer dans le conflit entre l'hellénisme et le christianisme. Il ne manque pas ici la dernière touche dans la forme inexprimable de Jésus-Christ que le poète ajoute supplémentairement aux vers 55-106 rapportables à la Grèce d'Œdipe et des autres héros tragiques, en interrogeant son cœur et sa mémoire dans l'histoire des idées: «Ou bien il est venu aussi lui-même, prenant la forme humaine, / Accomplir et fermer la Fête divine.» (vers 107-108). L'essentiel, c'est que le Crucifié ineffable ne se fait pas désigner par son nom. Au mieux, le pronom personnel nous suggère le Rédempteur sans en avoir l'air. On dirait qu'il est la lune blanche, à peine visible, dans le ciel encore bleu à l'heure du crépuscule. Si le favori du Zeus mondain fait preuve de tolérance à l'égard du Crucifié effacé et discret au milieu de la «Grèce bienheureuse», son érudition peut s'allier à la religion positive, et cependant cette réhabilitation du Dieu chrétien dans le cœur du «vieux païen» présuppose la transformation de la compréhension de l'hellénisme, à savoir que l'intelligence grecque cède sa place à sa qualité potentielle, au démon familier de Socrate par exemple. La découverte de l'«intelligence vide d'un Socrate» a fait époque concernant cette transfiguration: «Socrate avait été bien ignorant; il avait un génie, ... l'intelligence vide d'un Socrate, aussi bien que le sein d'une Vierge pure, peut devenir féconde.» (Hamann «Mémoires socratiques» 1759. Chapitre 2: Reclam-UB 1968. S.55; Sämtliche Werke in 6 Bänden. Historisch-kritische Ausgabe. Wien. Herder 1949-1957. Bd.2. S.75). Il y a une prémisse majeure que Socrate passe généralement pour le type du rationaliste qui entre en scène dans le chapitre 13 de «La naissance de la tragédie»: «Les rouages monstrueux du socratisme logique se donnent du mouvement pour ainsi dire *derrière* Socrate.» (Nietzsche: op.cit. Bd. 1 . S.87). En outre, ce «socratisme logique» s'accompagne de «l'avidité de connaissance immodérée d'optimisme sur le modèle de Socrate» (Chapitre 15: op.cit. S.98) d'après Nietzsche. Ces deux éléments socratiques vont de pair jeter les fondations des sciences occidentales, dont les pionniers sont les créateurs de la «théologie affirmative», Augustin(354-430) et Thomas d'Aquin(1225-1274) par exemple.

La «Cité de Dieu» (413-426) augustinien établit les bases de la doctrine orthodoxe de la

théologie polémique. C'est le point que l'histoire universelle marche et continue tout droit et chaque rénovation spirituelle tranche dans le vif pour chercher avec acharnement à couper toute l'hérésie par la racine: «L'histoire universelle marche à partir de l'Orient vers l'Occident, car l'Europe est simplement la fin de cette histoire, l'Asie le commencement. ... Ici se lève le soleil extérieur et physique, et il se couche en l'Europe occidentale. On voit ici le soleil intérieur de la conscience de soi qui se lève en répandant un éclat plus haut.» (Hegel «La philosophie de l'histoire» 1822 sqq.: Werke 1832-1845. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1969-1971. Bd.12. S.134). Certes, l'élitisme européen se débarrasse volontiers de l'opinion nuancée de l'«intelligence vide d'un Socrate» dans le triomphe de sa propre «conscience de soi», mais l'esprit positif se complète par la «puissance énorme de la négative»:«C'est l'énergie du penser, du Moi pur. ... La beauté faible hait l'intelligence, ... C'est la vie de l'Esprit qui n'a pas peur de la mort, ni ne se protège nettement de la dévastation, mais supporte la mort, dans laquelle elle se conserve. L'Esprit (Geist) ne remporte sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans le déchirement absolu.» (Hegel «Phénoménologie de l'Esprit» 1807: Werke. Bd. 3. S.36). Le philosophe augustinien de l'histoire s'anéantit au fond dans l'«Antigone de Sophocle» (Hegel: op.cit. S.322) parmi les «génies clairs en eux-mêmes sans deux faces, les formes célestes sans tache» (op.cit. S.321) et rompt finalement avec le théologien affirmatif de la religion positive pour s'entremettre dans la querelle des Anciens et des Modernes.

Hölderlin introduit le «vieux païen» comme l'âme romantique à la «Grèce bienheureuse» de «Pain et Vin», afin que tous les deux y rencontrent une «puissance énorme de la négation» dans l'«intelligence vide d'un Socrate» et les belles «scènes, les formes épouvantablement solennelles» de la tragédie. Cette capacité négative s'accorde de plus avec le Sacré-Cœur que l'Apôtre des gentils nomme la «pensée (νοῦς) du Christ» dans sa première épître aux Corinthiens (La Bible de Jérusalem sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris. Cerf/Desclée. 1973/1975. p.1773: 1 Co 2.16):«Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus: (Ph 2.5 / 6) Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. (6 / 7) Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, (7 / 8) il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix! (Épître aux Philippiens. 2.5-8: La Bible de Jérusalem. p.1824). La paraphrase du texte essentiel se trouve dans la note marginale au bas de la page 1824 de la «Bible de Jérusalem»: *Il s'anéantit lui-même, littéralement il se vida lui-même*. Le point le plus important est la «vacuité» (κένωσις) du Crucifié qui est équivalent à ce pronom-là personnel de Hölderlin: «Ou bien il est venu aussi lui-même, prenant la forme humaine, / Accomplir et fermer la Fête divine.» («Pain et Vin» vers 107-108). Le pronom montre de la retenue dans son apparition pour être digne de cette «vacuité» du Dieu chrétien. Ce qui est vide, c'est comme l'«intelligence» (νοῦς) grecque d'un Socrate, ainsi la «pensée (νοῦς) du Christ» dans la «vacuité» (κένωσις) du Crucifié. Voici le noeud du problème de la «restauration (ἀποκατάστασις) universelle» quant au poème dédicatoire «Pain et Vin / À Heine»:«Dieu, lui, a ainsi accompli ce qu'il avait annoncé d'avance par la bouche de tous les prophètes, que son Christ souffrirait. (Ac 3.18//20) ... Il enverra alors le Christ qui vous a été destiné, Jésus, (20/21) celui que le ciel doit garder jusqu'aux temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes.» (Actes des Apôtres. 3.18-21: La Bible de Jérusalem.

p.1693).

L'apocatastase origénienne, la «restauration parfaite de toute la création» (Origène «Traité des Principes» Tome I/II/III/IV/V. Sources Chrétiennes. N° 252/253/268/269/312. Paris. Cerf 1978/1978/1980/1980/1984. Tome III. Livres III et IV. p.233/p.232: *perfecta uniuersae creaturae restitutio*. III. 5. 7) synchronise hic et nunc la Passion du Christ et la «fin bienheureuse» eschatologique: «Car la bonté de Dieu, selon ce qui lui convient, invite tous les êtres et les attire à la fin bienheureuse» (op.cit. Tome I. Livres I et II. p.229/p.228: *Benignitas enim dei secundum quod se dignum est, prouocat omnia et adtrahit ad beatum finem*. I. 8. 3). Cet origénisme ne veut pas dire aucune uniformisation vis-à-vis de «Pain et Vin» de Hölderlin: «Une mesure est là toujours, commune (vers 44/vers 45) À tous, et chacun cependant reçoit en propre son destin.» (Œuvres citées. p.809). Mais plutôt il s'agit d'une coïncidence des opposés: «C'est justement parce que dans un produit la part du particulier ne peut jamais être complètement distinguée de la part qu'y tient le tout, que chaque objet particulier est intimement lié à un tout et qu'ils ne font tous deux qu'un seul ensemble vivant, *intégralement individualisé*, et constitué *de parties à la fois autonomes et intimement, éternellement unies*.» (Lettre de Hölderlin à Sinclair, le 24 décembre 1798: Œuvres citées. p.687). Nous avons déjà opposé Heine et le romantique. Tous les deux se rencontrent dans la pensée vide ou l'intelligence du poète dont la passion a fini par lui troubler la raison au plus tard depuis 1807 jusqu'à l'année 1843 de sa mort. Sa folie confine à son génie; ainsi il balance la première moitié normale de sa vie 1770-1807 et le reste fou. Il n'y a que lui pour faire un poème pareil à «Pain et Vin» (1800-1801): «Et qui pourrait mépriser le mépris, sinon ce triomphant (vers 47 / vers 48) Délire qui saisit les chanteurs soudain dans la nuit sainte?» (Œuvres citées. p.809 sq.). À la suite de cette troisième strophe (vers 37-54), il délire de joie sur la «Grèce bienheureuse» (vers 55) dans les «formes épouvantablement solennelles» de la «voix du grand Destin» (vers 62), où les héros cèdent à l'«élan panique en chemin vers l'autre monde», comme nous avons déjà remarqué au-devant. Il est hors de doute que dans sa passion pure ne se faufille aucun esprit méphistophélique du «grand Jupiter, à qui j'ai déjà comparé Goëthe» (Heine: op.cit. Bd.16. S.142). Voici le secret de concilier l'âme romantique sans tache, aussi bien que Heine.

## PHASEN DER APOKATASTASIS IN DER DEUTSCHEN DICHTUNG — VON KLOPSTOCKS „MESSIAS“ (1748-1773) BIS ZU HÖLDERLINS „BROD UND WEIN“ (1800-1801)

Katsumi TAKAHASHI

### (1) Geschichtliche Hintergründe

Der protestantische Reformator vom Thesenanschlag und der puritanische Barockdichter vom „Verlorenen Paradies“ (1667) stimmen der intoleranten Orthodoxie in der Ablehnung der „Wiederbringung der Dämonen“ zu. Diese origenistische „Apokatastasis“ rechtfertigen die pietistischen Epen, Petersens „Uranias“ (1720) und Klopstocks „Messias“ (1748-73). Ihnen geht der mystische Meister Eckhart mit gutem Beispiel voran. Der Schwerpunkt liegt in der zweideutigen

„Apokatastasis“ (Apg 3.21). Darunter verstehen die Orthodoxen die völlige Erneuerung am jüngsten Tag, wo die Dämonen nach Luthers „Catechismus“ (1529) „vertilget“ werden sollen.

Im „Gottesstaat“ (21. 23) lebt Augustinus im festen Glauben an die ewige Strafe der höllischen Dämonen, denen Milton offenkundig auch die „Ionischen Götter“ (I.508) zuzählt. Die Origenisten sind darüber Ansicht, daß alle erschaffenen Substanzen, wie Eckhart schreibt, „niemer vertilget“ und allerletzt „ze gote“ wiedergebracht werden. Sogar den „Urheber des Bösen selbst“, nämlich Satan heilt Gottes Benignität nach der „Großen Katechese“ (383ff.) des Gregor von Nyssa. Aufvierte Jahrhundert des toleranten Gregor folgt die Zeit der orthodoxen Säuberungsaktion der Anathemata von Nestorios, Pelagios und Origenes.

### (2) Petersen und Klopstock

Der Pietist Spener traut Johanna und Wilhelm Petersen 1680. Ihr wird das Geheimnis der „Apokatastasis“ (Wiederbringung) 1685 offenbart. Unter ihrem Einfluß schreibt Wilhelm „Das ewige Evangelium der allgemeinen Wiederbringung aller Creaturen“ (1699), das dreibändige Buch vom „Mysterium der Apokatastasis aller Wesen“ (1700-1710) und das hexametrische Epos „Uranias, qua opera Dei magna ad apokatastasin celebrantur“ (1720). Die ersten beiden bezieht Leibniz in der „Théodicée“ (1710) auf den Ausspruch des Origenes, wonach sogar die gefallenen Engel zuletzt heilig und selig werden, und macht selbst den Plan zur „Uranias“ 1711.

Im Grunde stimmt Leibniz wohl nicht Petersens radikalem Origenismus zu, aber er ist kein Todfeind der Verworfenen, wie Bayle im „Dictionnaire historique et critique“ (1696), der ihre Apokatastasis streng ablehnt und sich auf ihre totale Vernichtung freut. Nach der „Théodicée“ verdammt Gott die Verworfenen, weil sie „unverbesserlich“ (impénitents) sind. Diese Unverbesserlichkeit paßt nicht im Fall des reuevollen Teufels namens Abbadonaa in Klopstocks „Messias“ (1748-1773). Freudig begrüßt jene „reine und unschuldige Zeit“ der „Empfindsamkeit“ in der Mitte des 18. Jahrhunderts die origenistische Rettung des gefallenen Abbadonaa.

### (3) Lessing, Hamann etc.

Im Interessenbereich von Lessings „Leibniz, Von den ewigen Strafen“ (1773) steht „Leibnitii Praefatio“ als eine Gutheißung der Bestrafung der Verdammten im Gegensatz zu Soners „Demonstratio theologica et philosophica quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam“ (1654): „Beweis der Ungerechtigkeit der ewigen Strafen“. In der toleranten Aufklärungszeit denkt Leibniz sich wohl wenige Verdammte, aber er stimmt nicht mit dem radikalen Origenisten in der Wiederbringungstheorie der Apokatastasis überein. Auf diese Streitfrage bezieht Lessing Eberhards „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden“ (1772). Nach der Orthodoxie läßt Dante die griechischen Weisen im höllischen „Limbo“ („Inferno“ 4.86ff.) der „Divina Commedia“ (1319) wohnen, von wo aus Christus die Gerechten der Bibel zur „Seligkeit“ (Beatitudo) wiedergebracht habe. ber Eberhards „bessernde Sokratische Hlle“, nämlich eine Art des „Fegefeuers“ (Purgatoriums nach Dante), schreibt Lessing, „daß auf diese Weise Hlle und Himmel in eines fließen und sich jeder Sünder sonach trösten könne, über lang oder kurz dennoch einmal in Himmel zu kommen.“ brigens interessiert der „Dämon des Sokrates“ kaum den rationalistischen Lessing, sondern den Verfasser der „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (1759). Es ist dieser Magus im Norden, der den „Dämon“, den Stein des Anstoßes für die

Augustinischen Orthodoxen, mit der seligen Reinheit Mariä vereinigt und dem „seeligen Griechenland“ Hölderlins die Bahn geebnet hat.

#### (4) Goethes „Faust“ und „Iphigenie“

Nach der volkstümlichen Sage, der Marlowes „Doctor Faustus“ (1604) folgt, kommt dieser deutsche Doktor in die Hölle, da er den Bund mit dem Teufel namens Mephistopheles geschlossen hat: „No end is limited to damned souls.“ (Akt 5. Sz. 2. V.172) In den „ewigen Strafen“ (aeterna supplicia) stimmt er mit dem verdammten „Tantalos“ (Platon „Gorgias“ 525C-E) überein, dessen „Apokatastasis“ (Wiederbringung) und gute Besserung Goethes „Iphigenie auf Tauris“ (1787) brennend wünscht, wie „una Poenitentium, sonst Gretchen genannt“ zur Mutter Gottes um die Erlösung ihres Geliebten am Ende von Goethes „Faust“ (1832) betet: „Vergönne mir, ihn zu belehren.“ (V.12092) Hier geht es um den pädagogischen Origenismus, nach dem „nichts unheilbar für den Schöpfer ist“ („De Principiis“ 3. 6. 5): „Denn die Güte Gottes (Vgl. Röm. 2. 4) ermuntert, wie es seinem Wesen entspricht, und lockt alles hin zu dem seligen Ende.“ (ibid. 1. 8. 3)

Goethes „Urfaust“ (ca. 1773-1775) der Sturm-und-Drang-Zeit hängt zwar von der Gretchen-Tragödie ab, aber hat zugleich den Wissensdurst mit Lessings „Faust“ (ca. 1759) gemein. Bei Lessing „sollte es auch nur durch das Licht sein, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug.“ („Die Erziehung des Menschengeschlechts“ 1780. § 65). Diesem aufklärerischen Intellektualismus fehlt die „lebendige Quelle“ reinen Pathos, „die durch eigene Kraft sich emporarbeitet“ („Hamburgische Dramaturgie“ 19. 4. 1968) und sich effektiv für Goethes „Faust I“ (1808) auswirkt: „Erquickung hast du nicht gewonnen, / Wenn sie dir nicht aus eigener Seele quillt“ (V. 568f.). Goethes „lebendige Quelle“ reinen Pathos wird durch das Erlebnis des idealisierten Griechentums in „Faust II“ (1832) noch mehr purifiziert und fördert den „immer strebenden“ Doktor in seiner Beseligung: „Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen.“ (V.11936f.)

#### (5) Schillers „Idee des Schönen“

Goethes sizilianisches „Neugriechenland“ (12. Apr. 1787) hat zwar keine Entsprechung im hellenischen Erlebnis Schillers, den höchstens jener am Beispiel eines Gipsabgusses des „kolossalen Junokopfes, wovon das Original in der Villa Ludovisi steht“ (6. Jan. 1787), in die marmorne Bildhauerkunst eingeführt hat, aber in der Ideenwelt begreift der letzte schneller als der erste: „Es ist weder Anmuth noch ist es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer Juno Ludovisi zu uns spricht; es ist keines von beyden, weil es beydes zugleich ist.“ („Ästhetische Erziehung“ 1795. XV : NA 20. 359). Auf diese Weise wird dieser Denker ein bedeutender Kopf auf der Suche nach dem idealisierten Griechentum, das in Hölderlins „seeligem Griechenland“ gipfelt, und nimmt eine bevorzugte Stellung in Hofmannsthals „Griechenland“ (1922) ein: „Bis vor kurzem noch, als das Schiff sizilisches, »großgriechisches« Gewässer befuhr – war Goethe mit uns. Er bleibt zurück, wie der italische Strand hinter uns zurückbleibt. Mit einem Mal fühlen wir ihn als Römer. ... – und ist es nicht Schillers kühne und große Seele vor allem, die in uns aufsteht? Seine Visionen der Antike, diese immer sich wiederholende stürmische Forderung, irgendwo auf Erden die Idee des Schönen, die zu erfassen sein inneres Auge so stark war, verkörpert zu finden –“

Vom ästhetischen Blitz aus griechischem Himmel getroffen fühlt der scharfsinnige Dichter sich

als „heiliger Barbar“ im christlichen Abendland und versucht seinen eigenen Intellektualismus zu überwinden: „Dessen Stralen mich darnieder schlagen, Werk und Schöpfer des Verstandes! ...nimm die ernste strenge Göttin wieder, die den Spiegel blendend vor mir hält; Ihre sanft're Schwester sende nieder, spare jene für die andere Welt.“ („Die Götter Griechenlandes“ 1788). Von Schillers Höllenqual um des „heiligen Barbaren“ nämlich „Schöpfers des Verstandes“ willen geht seine origenistische Apokatastasis (Wiederbringung) aus und setzt jene griechische „Idee des Schönen“ zum Ziel. Denn „irgendwie wächst das Böse (κακόν) von innen heraus, ...sooft etwa vom Schönen (καλόν) der Seele Entfernung entsteht.“ (Gregor von Nyssa „Oratio Catechetica Magna“ 386-387). Sein anderes Gedicht „Die Künstler“ (1789), dem wohl der höllische Urgrund fehlt, zeigt uns aber genauer den Weg zur „seligen Vollendung“. Geistesgeschichtlich gehe es um die Geburt der „zweyten höh'ren Kunst“ der Griechen nach der „ersten Schöpfung“ von Himmel und Erde. Diese „höh're Kunst“ nehme schon die „selige Vollendung“ vorweg, die nach meiner Lesart dem Inhalt des letzten Satzes der hebräischen „Genesis“ (2.3) entspricht: „Bara Elohim la-assôt“ (Gott schuf, um zu vollenden). Die zu vollendende Schöpfung ist die Aufgabe der „Künstler“ nach dem Ideal der griechischen „höh'ren Kunst“ und der Endzweck Schillers.

#### (6) Hölderlins „Brod und Wein“ (1800-1801)

Mitten im „seeligen Griechenland“ (V.55-108: Str.4-6 vom neun strophigen Gedicht „Brod und Wein“) wendet der Dichter sich mit einer bescheidenen Frage an die Lesser, u.a. seinen Freund, Wilhelm Heinse(1749-1803), dem er dieses gedankenlyrische Gedicht gewidmet hat: „Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an (V.107/V.108) Und vollendet' und schloß tröstend das himmische Fest.“ In einer Ober-Schicht kann der Weingott als Deus ex machina auf offener Bühne erscheinen, aber in verborgensten Tiefen des menschlichen Herzens liegt uns der gekreuzigte Gottmensch im Sinn: „Jhesus Christus ... (Phil 2.5 / 6) Welcher / ob er wol in göttlicher gestalt war / hielt ers nicht fur einen Raub / Gotte gleich sein / (2.6 / 7) Sondern eussert sich selbs / vnd nam Knechts gestalt an / ward gleich wie ein ander Mensch / vnd an geberden als ein Mensch erfunden / (2.7 / 8) Ernidriget sich selbs / vnd ward gehorsam bis zum Tode / ja zum tode am Creutz.“ (Luther-Bibel 1545. II.364). Schon in der ersten Strophe (V.1-18) ahnt der romantische Brentano(1778-1842) Hölderlins „apokalyptischen Stern Wermuth“, der ihm „wunderbar rührend glänzet“ (Brief vom 21. 1.1810), und träumt sich „wie ein Kind im Schooße der Mutter unter ihrem Herzen, mit keinem Schmerz, als dem des Lebens überhaupt“ (Tagebuchbrief vom Dezember 1816 : Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Bd. 7. 2. Teil. S.433) zu Weihnachten.

Heinses „klares Auge“ (Str. 2. V.25) ist in diesem Zusammenhang des Romantikers Gegenpol: „All mein Wesen ist Genuß und Wirksamkeit; heiter der Kopf immer voll heller Gedanken, reizender Bilder und bezaubernder Aussichten, und das Herz schlägt mir wie einer jungen Bacchantin im ersten ganz freien Liebestaumel.“ („Ardinghello und die glückseeligen Inseln“ 1787. Teil 5 : Reclam-Ardinghello 364). Dieser heidnische Geist wird ins „seelige Griechenland“ eingeladen, dessen „himmlisches Fest“ der Gekreuzigte „tröstend schloß“, während Brentano, nichts vom selig griechischen Fest ahnend, nur die erste Strophe mit dem Titel „Die Nacht“ als Zwillings der „Hymnen an die Nacht“ (1800) des Novalis kennt, der in der fünften Hymne glaubt, daß das heitere Griechentum von der christlichen Seelennacht überwunden wurde. Eigentlich hat Hölderlin sich mit diesen romantisierenden Hymnen eingehend auseinandergesetzt. Deswegen lädt er die beiden

Romantiker wie Heinse ins „seelige Griechenland“ ein. Zwar lassen sich die romantische Seele und der heidnische Geist kaum miteinander vereinbaren, aber hierin greift der Dichter von „Brod und Wein“ vermittelnd ein. Die griechische Heimat der schönen Seele versöhnt er also mit der romantischen Sehnsucht nach der unendlichen Ferne, um zwischen dem Griechentum und Christentum zu balancieren. Denn er ist wohl der einzige Griechenfreund, der ein restloses Geständnis ablegt: „Ich weiß es aber, eigene Schuld (V.48/V.49) Ists! Denn zu sehr, (V.49/V.50) O Christus! häng'ich an dir“ („Der Einzige“ 1.Fas. 1801-1802). Dank dieses unendlichen Schuldbewußtseins des Freundes mag auch Heinse mit der Möglichkeit seiner origenistischen Apokatastasis (Wiederbringung) zum romantisch fernen Christentum rechnen. Auf der anderen Seite ebnet der Dichter der „Nacht“ den Romantikern die Bahn der Apokatastasis zur griechischen Heimat der schönen Seele.

\* **Erstdruck:** (1)Geschichtliche Hintergründe („EIKΩN – Studien zum Östlichen Christentum“ Nagoya. Schinseisy. Vol.11. 20. 5. 1994. S.40-51) / (2)Petersen und Klopstock („EIKΩN“ Vol.14. 30.12.1995. S.93-103) / (3)Lessing, Hamann etc. („EIKΩN“ Vol.15. 30. 7. 1996. S.77-88) / (4)Goethes „Faust“ und „Iphigenie“ („EIKΩN“ Vol.17. 20. 7. 1997. S.94-106) / (5)Schillers „Idee des Schönen“ („EIKΩN“ Vol.19. 30. 7. 1998. S.117-129) / (6)Hölderlins „Brod und Wein“ („Forschungsberichte der Universität Kôtzschi“ Vol.48. „Geisteswissenschaften“ 27.12.1999. S.39-33 im horizontalen Druck)

(Manuscriptum receptum 1. 10. 1999)

(Editum pronuntiatum 27. 12. 1999)

**Liste der Veröffentlichungen des Katsumi TAKAHASHI im Jahre 1999: Nr.59-61.**

59. Schillers „Sendung Moses“ (1790). In deutscher Sprache mit japanischer, französischer und englischer Zusammenfassung. In: Forschungsberichte der Universität Kôchi (=Kôtzschi). Vol. 48. 27. 12. 1999. Geisteswissenschaften. S. 1-20 im horizontalen Druck.

60. «Pain et Vin» (1800-1801) de Hölderlin et la restauration origénienne – Par égard pour Heinse (1749-1803) et les romantiques, Novalis (1772-1801) et Brentano (1778-1842). In französischer Sprache mit japanischer und deutscher Zusammenfassung. In: Forschungsberichte der Universität Kôchi (=Kôtzschi). Vol. 48. 27. 12. 1999. Geisteswissenschaften. S. 21-64 im horizontalen Druck.

61. Fr. Stolbergs „Auserlesene Gespräche des Platon“ (1795-1796) – Im Zusammenhang mit Goethe, Schiller und Hölderlin. In: Forschungsberichte der Universität Kôchi (=Kôtzschi). Vol. 48. 27. 12. 1999. Geisteswissenschaften. S. 65-78 im horizontalen Druck.

空無を孕んだ知性ヌースにおいて息吹いている点を、彼ハインゼも認識するに至る  
のである。

註

- (1) Hallers Gedichte, Frauenfeld, Huber 1862, S. 50; V. 143-146.
- (2) Hölderlins Frankfurt Ausgabe 1975ff. Bd. 6, 1976, S. 203-262.
- (3) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe, 1946-1985, Bd. 2, S. 90-95.
- (4) Pater: Works, Vol. 1, London (Macmillan) 1922, p. 179/p. 190-191.
- (5) Goethes Hamburger Ausgabe, München (Beck/dtv) 1982, Bd. 12, S. 118, alles, ..., als ein Lebendiges für die Lebendigen, ... ein Leben selbst.
- (6) Goethes Hamburger Ausgabe, Bd. 5, S. 16/Bd. 1, S. 44-46.
- (7) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe, Bd. 2, S. 153-156 (Erste Fas.).
- (8) Biblia Germanica 1545, II, 257, Math. 19, 17/387, Rom. 3, 30 etc.  
\* Grimm: Deutsches Wörterbuch, II, 1862, Sp. 356, „LUTHERS bibel verwendet nur einig, niemals einzig, ...“ (EINZIG S項)
- (9) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe, Bd. 1, S. 305, „Wurzel alles Übels“
- (10) Novum Testamentum graece ... (註(一)), S. 503/S. 429.
- (11) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe, Bd. 7, Teil 2, S. 434; Dok. Dez. 1816.
- (12) Platons Werke (註(9)), Bd. 7, S. 64; *δημοσιος Πατρις* ...
- (13) Petzold, Emil: Hölderlins Brod und Wein, Ein exegetischer Versuch, Sankt 1896-1897, Faksimile-Nachdruck, Darmstadt 1967, S. 119.
- (14) Schillers Nationalausgabe 1943ff. Bd. 1, S. 247-251/Bd. 2, 1, S. 363-367.
- (15) Heines Säkularausgabe, Bd. 8, 1972, S. 8/S. 35, „Der Allemagne“ IV, Bd. 16, S. 110, la période des arts, née de Goethe/Bd. 16, S. 135.
- (16) Heines Säkularausgabe, Bd. 8, S. 214, Der deutsche Jupiter/Bd. 16, S. 94, Goethe à Weimar ... Le Jupiter allemand resta...
- (17) Nietzsches Kritische Gesamtausgabe 1972ff. Abt. 3, Bd. 1, S. 3/S. 111, die aus einem düsteren Abgrunde hervorstrebende Blüthe der apollinischen Cultur 6 枝樹は蕾なると、griechische Heiterkeit“

研究紹介(一九九九年の高橋克己の個人発表)

学術論文 59・61

59. Schillers „Sendung Moses“ (1790). (一九九九年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第48巻、人文科学篇、横組1頁-20頁)：近世ドイツ文学の関心圏を西欧精神史の諸相へと開く一環として、当論はシラーのモーセ論(一七九〇年)を取り上げた。まず同時代十八世紀のフランスのヴォルテールやイギリスのウォーバトンの成果を踏まえて彼が、親しいイエズス会士ライオンホルトの学識に助けられ、通説の保守派ユダヤ教徒モーセを敢て啓蒙家として擲み直した点に筆者は注目し、この際ヴォルテールの『歴史哲学』を彼が直接参照し、第一の批判の対象とした事実を重視した。

60. «Pain et Vin» (1800-1801) de Hölderlin et la restauration origénienne — Par Gérard pour Heine (1749-1803) et les romantiques, Novalis (1772-1801) et Brentano (1778-1842). (一九九九年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第48巻、人文科学篇、横組21頁-64頁)：復帰の問題は『パンと葡萄酒』を回り、一方キリスト教中世へと沈潜するロマン派の詩魂に異教圏ギリシアを見直す道を示すと共に、他方ハインゼのような異教圏にむしろ親しむ啓蒙時代の知識人に新たにギリシア聖由でキリストへ至る心の軌跡を描く、この両面を考えられる。そこで筆者は当詩歌が古典悲劇と救世主受難を眼目とし、世俗化した異教神話や教会宗教の贅肉を削ぎ、話題の双方に異質な世界への突破口を開いた点を指摘した。

61. Fr. Stolbergs „Auslesene Gespräche des Platon“ (1798-1796) — Im Zusammenhang mit Goethe, Schiller und Hölderlin. (一九九九年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第48巻、人文科学篇、横組65頁-78頁)：実際シユトルベルクは相当な学識と教養を備えた才人であり、例えは彼の残したプラトーン訳はゲテも活用したはずである。だが、いざ反シユトルベルクで論陣を張ると、ゲテはこの訳業の欠点に専ら焦点をあて、何ら長所を認めようとしなかった。当論は、確かに否定できないその欠点を、ヘルダーリン達ギリシア通との対比で明示しつつも、あくまで彼の業績として、古典ギリシアをキリスト教西欧に橋渡した点を高く評価した。

公刊された直後、早速これと取り組んだ労作ベツォルド註（一八九六年—一八九七年刊、復刻一九六七年）において、当該の第一〇七句以下は、そのように専ら古代ギリシア本位に読み取られたのである。その碩学の註解一一九頁から引用してみよう。「第一〇五句から第一〇八句にかけて、ヘルダーリンの念頭にあつたと思われるのは、就んずくエウリーピデースである。このエウリーピデースが、他の悲劇詩人よりも頻繁に神々を舞台に登場させ、この *teus ex machina*（機械仕掛けの神）を類なく不断に活用したことは周知のことである<sup>(15)</sup>」と説明され、あくまで古代ギリシア悲劇の時空は、その異教圏それ自体で閉じ完結し丸く収まったものと了解されている。本来ハインゼの古代ギリシア観も、こうした自己完結形であつたのではなからうか。

否ハインゼのみならず、当時ヴァイマル古典主義のギリシア像、およびそれに倣つた美意識も、そうしたものであつたと考えられる。例えば後に『理想と人生』（一八〇四年）と改題されたシラーの名詩『幽魂の国』（一七九五年<sup>(16)</sup>）の何処となく余所余所しいゼウスの神界オリュポス、あのベルガモンの巨神戦の英雄ヘーラクレースが晴やかに天界に迎えられる明朗な天国に、それは代表される。または一七八八年の初稿における「神聖な野蛮人」（第一一四句）とか「知性の創造主」（第一九四句）と言つた既成宗教の神への挑戦（5）註（31）を控え、シラーが無難で当り障りなき姿へと改めた再稿『ギリシアの神々』（一七九三年筆、一八〇〇年刊<sup>(17)</sup>）にも、そうした自己完結形ギリシア像は見事に形造られている。やがて十九世紀に『ロマン派』（一八三三年）で俊才ハイネが、こうした「ゲーテ風の芸術時代」（*Goetheische Kunstperiode*）を批判する中で、こう記している。「ゲーテが書いたものは全く *ein abgerundetes Kunstwerk*（丸く収まった芸術作品）となつた<sup>(18)</sup>」。

前述の『プロメーテウス』（註（6））における姿勢もさることながら、結局ゲーテこそ当時文壇で「ドイツのゼウス<sup>(19)</sup>」と尊名されるに相応しい *Augenmensch*（眼の人）であり、*Verstandesmensch*（分別知に長けた人物）と考えられる。この点は彼の化身メフィストフェレスにおいて十全に証明され得る。他方ハインゼに悪魔の分別知を自分自身に自覚する程の反省力は期待できないけれども、詩人ヘルダーリンの友として恥ずかしくない古代ギリシア通の彼が、就く『パンと葡萄酒』で対話の相手に選ばれていることは確かである。この際ハインゼの教養が先に触れた「ゲーテ風の芸術時代」を代表するものであつたと考えるなら、その対極に置かれる「ソークラテースのような人物の空無を孕んだ知性ヌース」が目指す「至

福なるギリシア」が、一層と悲劇の狂気を孕んで際立ってくる。

「正にそれ故！ 聖なる夜に、*fröhlicke Wahnstimm*（歓呼する狂気 *Wahnstimm*）が不意に襲うと、歌人は世人の嘲りを嘲り返し得る」と、『パンと葡萄酒』第三節の第四七句以下で歌われ、文字通り *Spott*（嘲り）を被り、狂気の後半生へと転落してゆく詩人と、分別知に長けた眼の人ハインゼとの間に、明瞭な対峙が成される。そして悲劇の古代ギリシアにおける空無を孕んだ至福へといざなう詩人の筆力に心動かされ、次第に既成の「丸く収まった芸術作品」に自己閉塞し得ぬ新たな精神界ギリシアに向かうハインゼが、くり返し例の第六節をしめくくる第一〇七句以下を読み直す時、その一瞥の折には察知しなかつた「彼」における転調に恐らく気付いたことであろう。すなわち後にニーチエが槍玉に挙げた「ギリシア風明朗性」（*Griechische Heiterkeit*）では至り得なかつた究極の「神自身」へ、むしろ空無ケノーシスを本質とした「悲劇の誕生」（*Geburt der Tragödie*）する「至福なるギリシア」を道として、異教徒ハインゼも友に手を引かれて辿り着くと云える。そして引き続き『パンと葡萄酒』第七節の第一〇九句から終結部（第九節の第一六〇句）まで、詩人は異教徒が西欧キリスト教と相互浸透する局面を切り開きつつ歌い継ぐ。ここで大筋の詩想は、万物復帰オリゲネース主義の壮大な構図を西欧精神史の上に繰り広げながら、失楽園の悲哀を浮上させたり、復楽園の希望を抱かせたり、微妙な音調の転移を織り成し、ヘルダーリンならではの陰影（*Nuance*）に豊んだ多彩な魂の世界を形造る。恐らく純朴なキリスト教徒と、その対極にある明敏な教養人ハインゼを結び得る有効な絆、それが空無ケノーシスを孕んだ「パンと葡萄酒」の詩魂であり、この狂気すれすれをゆく魂の人ヘルダーリンを前提としてこそ、教会の神に親しめぬ異教徒の心にも、いつとはなしに十字架の神の空無ケノーシスが芽生えると言える。その上で「乏しき時代」（第七節の第一二二句）と負の側から眺められる現実も、反対の正面で「西欧の果実」（第九節の第一五〇句）と掴み直され得る可能性が開ける。「見よ！ 私達がそれなのだ。私達が、*Fucht von Hesperien*（西欧の果実）なのだ。」と、今日の底本の第一五〇句にある所を、詩人は別稿で「*Orkus*（冥府）で、*Elysiun*（至福の島）なのだ。」とも歌っている。どちらとも決め難い両義性の中で、至福はギリシアなのかキリストなのか？ 異教徒ハインゼの心は揺れ動く。と同時に反復して味読する過程で、この至福へと至る道が、異教徒に固有なギリシア風明朗性ではなく、むしろ悲劇の誕生する空無ケノーシスの方に伸びており、ソークラテースのダイモーンも、その

明らかな彼には、その第一節で歌われた「噴泉」などが、プレントラーノの洞察した深層においてではなく、まずは表層の次元で受け取られたことであろう。とは言うものの彼ほどの感受生豊かな才人が、表層の理解に留まったままであったとは考え難い。勿論ロマン派と異なり彼は啓蒙家に近い。しかしながら明らかな分別人間にも、どことなく割り切れない不思議な心の動きを思わず喚起するのが、ヘルダーリン特有の詩想展開である。

かくして『パンと葡萄酒』第一節の十八句を前提にして、第二節冒頭の第十九句で、「不可思議なのだ。」(Wunderbar ist...)と歌い継がれる時、この「不可思議」という言葉は唐突でもなく、また押しつけがましくなく、詩人の友ハインゼに素直に受容されたに違いない。ここで即ち啓蒙家に近い彼と、その対極にいるロマン派ノヴァーリス達の仲間ヘルダーリンとの間に、対立し緊張を孕みながらも心と心の通う対話が成立していると見受けられる。そこで『夜』の詩人は、対話の相手ハインゼに親密な表象を第二節で繰り広げつつ、表層のギリシア神話世界から、その深層へと徐々にいざなわれてゆく。「不可思議なのだ、その崇高な夜の恵みは、誰一人知らない。：。そのように夜は動かす、世界を、そして希望を抱く魂をも：。即ち、そのように事を望むのが、der oberste Gott (至上の神)、とても汝を慈しむ神なのだ。それゆえ夜より汝には、思慮分別の昼が好ましい。だが時折また Klare Auge (明澄な目)も Schatten (陰影)を好み、：。」(第一九句以下)

「明澄な目」は、ゲーテ同様ハインゼに相応しい形容であり、それに対しロマン派好みの「陰影」が「夜」の詩人に固有な要素として浮かび上がる。こうした明暗の中にあつて、ハインゼを格別に慈しむ「至上の神」は、「思慮分別の昼」に似合うオリュムポス神界の長ゼウスと読み取れる。或いはプラトーン風に、その対話篇『ティーマイオス』四一Aで登場する *Timon* (父)なる造物主デーミウールゴス (*δημιουργός*) の例の範例イデアを眺めつつ世界構築を成し遂げた神を考えても良いだろう。いずれにしても理知の明かると協和する古代ギリシアの神格であり、こうした意味での *noös* (知性) の人ハインゼが「汝」として呼びかけられ、次第次第に『パンと葡萄酒』の詩人により、この *Verstand* (分別) の人が例の新約の「キリストの心」(*noös Christou*)へとつながられてゆく(6)の註(10)。

肝要なのは、前述の「空無を孕んだ知性ヌース」(*der leere Verstand*)へと、オリュムポス風の明朗なハインゼの知性が転ずる点である。この空無の零点が、先程言及した『パンと葡萄酒』第一〇七句の「彼」(er)と考えられ、ここで異教徒

ハインゼの心に十字架の神への思いが点る。すると教会の神には無縁と思われた心の内実が、その十字架の神へと結びあわされ、思いがけぬ復帰の可能性が開かれてくる。確かに、啓蒙主義の大きな特色は、教会離れであり、その神キリストから心が疎遠となってゆく。そのような過程の中で『アルディンググロ』の著者も、究極の「至福」(*Seeligkeit*)を現世の心垢で覆ってしまい、結局は「幸福」(*Glickseligkeit*)しか組上に乗せることの出来ない心の貧困へと転倒してしまい、古代ギリシア神話の深層へ十全な眼指を向けることができなかつたと言える。

ヘルダーリンは説教せず、いわんや叱責などせず、いつとはなしに理知本位の親友を、例の空無ケノースの方面へと案内してゆく。その道は長いのであるが、すでに触れた第一〇七句の「彼」(er)に戻ると、この代名詞こそ古代ギリシアからキリスト教西欧への転調の只中に生動している。「至福なるギリシア！」と言う呼びかけ一〇六句に至るまで、第五五句における「至福なるギリシア！」と言う呼びかけ以来、全一六〇句の『パンと葡萄酒』中央部(第四節、第六節、第五五句、第一〇八句)は、焦点を悲劇にあて、オイディプスやアンティゴネを念頭に置いて神と人との断絶および相互浸透が関心の的となっている。従つて、第一〇五句で悲雄を撃つと歌われている「或る神」(*ein Gott*)は、ポイボス神アポロンのような古代ギリシアの神であり、一応これを踏まえ、第一〇七句の代名詞「彼」は、微妙な両義性の中を揺れ動く。

文法上で第一〇七句の「彼」は、それに先行する第一〇五句の「或る神」と、男性の単数形という共通性を有して呼応する。と同時に第一〇七句が、「或いはもしかすると彼もまた来臨した、神自身しかも人の姿をとり」と続く所から、久しく表題から人と成りし十字架の神を予想していた読者の脳裏にはキリストが浮上する。しかし反対に教会の神とは別の靈威を期待する異教徒ハインゼの場合、それほど素直にキリストへの道は伸びていない。そして『パンと葡萄酒』の詩人は自らの親友のこうした心の動きを十分尊重して、決して「パンと葡萄酒」の詩人は自らの親友自身のみ「唯一者」を表立てて提示しない。すると話題の第一〇七句以下の転調に気を留めず、あくまで古代ギリシア関係のこととして「彼」をも解し、ハインゼな場合によつては、この「人の姿」を悲劇の舞台上に直接登場する古代ギリシアの神の姿と取り、普通は隠れて現れない「神自身」が目に見える形となる上演を思い浮かべたかも知れない。

実際一八九四年から一八九六年にかけて初めて『パンと葡萄酒』の全一六〇句が

ありながら … *caro et inchoare* (自身を空しく) *magis solio agitur* (僕  
たる人の姿をとり) … *et cretius caro* (低く自身を下げた) … *Magis  
dantur, dantur de oratione* (死に、十字架の死に至るまで)』と、パウロ達  
は記している。この「僕の姿をとり」が何より『パンと葡萄酒』第一〇七句の  
「人の姿をとり」の内実をなす、と言うのが筆者の読みである。そして中心に、空  
無(ケノーシス)の思想があり、実は「至福なるギリシア」のイデア界をも、こ  
うした空無を孕んだ詩想で掴むのが適正と考えられる。

すでに「ソークラテース追憶録」(一七五九年)において逆説の妙を示したハー  
マンが、「ソークラテースのような人物の *der leere Verstand* (空無を孕んだ知  
性ヌース)は、清浄な処女マリアの懐と同じく(神性を宿し)実り豊かとなること  
ができる」(3)の註(10)と書いた点を見た。この空無ケノーシスを孕んだ *poiesis*  
(知性や精神)の根底に、*Dionon des Sokrates* (ソークラテースのダイモン)を、  
ハーマンは据えている。恐らく『プロメテウス』の天神ゼウス達には望み得ぬ当  
の空無ケノーシスは、他方ヘルダーリンが『パンと葡萄酒』の礎に置く「キリスト  
の心や精神 (*voes Xristos*)」(『コリント人への第一書簡』二・一六)にこそ  
固有な本質とみなされ得る。そして空無ケノーシスを孕んだ神人キリストに倣い  
(*imitatio Christi*)、表面上ゼウス達のように晴やかなヴィンケルマン著『ギリシ  
ア模倣論』の深層に、「何か新しいものを発見する *desire* (欲望)よりは、むしろ  
喪失した何かを再獲得したい *wistful sense* (物思わしげな感性)」を、敏感に察  
知することが肝要である。

『パンと葡萄酒』でも、こうした表層の神界オリュムポスの明朗さから、古代ギ  
リシア神話の深層へと、心を向けることが詩想展開の要となる。それは哲学から神  
話へ、合理性の権化から「ソークラテースのダイモン」への道であり、天上の神  
ゼウス達に対する大地の復権に他ならない。まず思想詩冒頭は、夕暮の薄明に安ら  
う都市の動静から始まり、例えば前述(4)の註(5)の *lebendige Quelle* (生け  
る泉)が大地から湧く姿を、ヘルダーリンは第九句から第一〇句にかけて次のよう  
に歌っている。「そして Brunnen (噴泉)が、滔々と湧き、清冽な水しぶきをあげ  
送り、芳香に匂う花壇をうるおしている」とあり、何気ない市井の日常ではあるが、  
その在り来たりの表象の中に不可思議な生命の躍動を見出し出している。但し、詩人  
の歌いぶりは、レオナルドの『最後の晩餐 (Ultima Cena)』(一四九五年—一四  
九七年)を思わせる黄昏の情緒に包まれ、この噴泉の躍動も表立たず、静謐の中に

秘めた力を宿している。

そして詩想は、現実の生の諸相に開かれていながらも、同時に遁世の方向を目指  
す反俗の読者、例えば十九世紀初頭のロマン派詩人プレントナーの心の琴線にも触  
れ得た。実際一八一六年十二月の日記書簡で彼は、『パンと葡萄酒』第九句以下に  
言及する。もともと彼は本来の表題も知らず、ただ都市の諸相が歌われた第一節の  
十八句のみを『夜』の表題の下に知っていただけであった。「滔々と湧く噴泉は、  
正しき義人たちが飲んで元氣となる *wiger Quell der Verheißung* (約束の永遠  
の泉)について語っているのではないだろうか?』とあり、無限への憧憬に駆  
られたロマン派詩人は、すでに詩想の深層へ眼指を向け、情景と心底で響き合う魂  
の根元でキリストへの問いを発している。これは但し、あくまで鋭く繊細な魂を有  
した詩人プレントナーの場合である。そうした人物を『パンと葡萄酒』は念頭に置  
いていなかった。むしろ表題を知っても尚キリストを直ちに思い浮かべない人、日  
頃キリスト教よりは異教圏ギリシアに理想を見ていた親友に向かい、ヘルダーリン  
は当詩歌で語りかけていたのである。

さて当の詩人の友に捧げられた『パンと葡萄酒』の表題の傍には、この献呈の旨  
を示して「ハインゼに」と明記されている。文学史上この人物は長編小説『アルディ  
ングロと幸福の群鳥』(一七八七年)で名高い文筆家で、またルネサンス期イタリ  
アの詩人アリオストの大作『狂えるオルランド』を独訳した碩学でもあった。一七  
七〇年生まれヘルダーリンより二十歳以上も年上の彼は、ゲーテと同じ一七四九  
年生まれで、ゲーテ同様 *Augenmensch* (眼の人) と言い得る所謂オリュムポス  
風の明朗な性格の詩人である。こうした *Verstandesmenschen* (分別ある人々)  
の対極に、狂気の後半生(一八〇七年—一八四三年)をテュービンゲンの史跡ヘル  
ダーリンの塔で送った『パンと葡萄酒』の詩人や、三十歳に満たず夭折したロマン  
派の『青い花』の作者ノヴァーリス(一七七二年—一八〇一年)達が在る。この明  
暗は生と死、ないしは昼と夜のそれである。

先に検討したゲーテが自らの皮肉がましい分別知の化身メフィストフェレスに  
限界を設け、愚かなファウスト博士の理想主義に道を開いた時、悪魔にも縁がある  
*Glückseligkeit* (幸福)の殻を突き破り、何らかの「至福なるギリシア」(*Salige  
Griechenland*)を目指した点を留意すべきである。他方ハインゼの「幸福な群鳥」  
(*glückselige Inseln*)が至福(*Saligkeit*)へ転ずる場が、彼の友により『パンと  
葡萄酒』と題して、なかならず彼ハインゼに捧げられた詩歌と考えられる。恐らく

selbst)と呼び、「かくして私達に残された彼の遺産は全て、die Lebendigen (生命ある者ら)のための ein Lebendiges (生命)として書かれたのである。」と説いている。未だ『救世主』には望めなかつた古典古代との絆、即ち『パンと葡萄酒』の「至福なるギリシア」(第五五句)へと伸びる新たな生命線が、『ギリシア模倣論』と共に生育し始めたと言え、この線上で『イフィゲーニエ』(一七八七年)におけるゲートも『ギリシア人達の国を魂で探しつづ』(4)註(14)、オリウムボス神域より追放されたタンタロスの復讐アポカタスシスを折願する。

「詩人たちは歌っています。Übermut (傲慢)と Untreu (不誠実、*Untraue*) がタンタロスを、ゼウスの食卓から、古き牢獄タルタロスの屈辱へと突き落した、と。ああ、彼の一族全体がゼウス達オリウムボス神族のErbfeind(憎悪)を背負ったのです。」(第三三三句―第三三五句)と、イフィゲーニエは物語る。ここで聖なる源は、古代ギリシア神話プロメテウス物語に似て、むしろ巨神ティーターン族にあり、彼らをギガントマキアー(巨神戦)で打倒し牢獄タルタロスに幽閉した天神オリウムボス族の側でない。同様ヘルダーリンの場合でも、パンの大地母神デーメテルや葡萄酒のパッコス神ディオニューソスの方に聖性は宿り、キリストに結びつく。つまり言わば正義の味方ゼウス達がベルガモン遺跡の如く、巨神戦の英雄としてローマ帝国さながらに称えられる観点は、啓蒙と革命の時代十八世紀ゲート達が組するものではない。

帝国ローマの政治権力に似て、あくまで外から規定するゼウス達オリウムボス神族に対し、ゲートの疾風怒濤期に成る詩歌『プロメテウス』(一七七四年)の巨神は魅力を抱かず、むしろ内から沸き出る生ける泉の源たる Erde(大地)の方に深い結びつきを覚える。実際この詩歌の第一句で「ゼウスよ、汝の天(Himmel)を」と語る一方、他方プロメテウスは第六句で「わが大地」(meine Erde)を自らの礎としている。そして雷神ゼウスに向かい第三八句以下で、「汝を敬う? 何のために? 汝は重荷を負った者の苦痛を和らげたことがあるのか? 不安に戦く者の涙を静めたことが汝にはあるのか?」と、巨神は語る。

『プロメテウス』におけるゼウスへの不満の背後に、十字架を背負った慈みの神キリストへの思いを読み取ることは、不自然であるまい。同様ヘルダーリンの『パンと葡萄酒』でも、直接あからさまに名指しされない十字架の神が、詩想の根底を支えていることは否定できない。表面上ギリシアが表立ち、その天界オリウムボスより、むしろ大地の神や巨神に重心がかかる。だが心の奥で大地と、人と成り

し神キリストが深く結びつく。この結び目をなすのが『パンと葡萄酒』では、古代ギリシア悲劇の誕生する場に他ならない。しかも悲劇の時空を踏まえた中央部(第五五句―第一〇六句)に、言わば付け足しのごとき二句が加わり、この第一〇七句と第一〇八句が直接キリストを語るのではなく、むしろ代名詞で密やかに暗示する点が、ヘルダーリン特有の歌い方である。

「或いはもしかすると彼もまた来臨した(Oder er kam auch)、「神自身(selbst)しかも人の姿をとり(und nahm des Menschen Gestalt an)……」と「何より問いかけるように、押しつけがましくなく歌われていることが絶妙である。すなわち万物復帰の可能性を狭めるのが、この「神自身」の圧倒的な魅力であり、唯一無比の人格と考えられ、これをいかに控え目に出すかが詩人の課題であった。他方ヘルダーリン自身は「唯一者」(初稿一八〇一年)と題する讃歌の第四八句から第五〇句にかけての三句でこう告白している。「だが私は知っている。eigene Schuld(固有の罪)なのだ! つまり余りに、おおキリストよ! 私は汝に愛着を抱きすぎているのだ」とあり、詩人の赤裸な心情が吐露されている。この他を排斥せざるを得ぬDer Einzige(唯一者)、これが「聖書」の語る「一なる神」(ルター訳でder einzige Gott)と異なると、ヘルダーリンは考えた。

すなわち詩人自身一七九九年の詩「あらゆる悪の根源」でこう歌っている。「Einig(協和一致)が神々しく善である。全体いずこより人々の下に例の欲望は来たのか? ただEiner(唯一の人格)、Eines(唯一の存在)のみ有れ! という欲望はいずこより?」とある。成程キリストは神自身と言えようが、しかしながら『パンと葡萄酒』では「至福なるギリシア」(第五五句)と協和一致する方向で、その神自身が問い求められている。つまり昔日ギリシアを異教圏として地獄に据えた「神曲」や『救世主』における無比の唯一者キリストは、今や晴やかな日輪のごとき雄姿を取らず、あたかも夕暮の薄明にいずこもなく点る白き月影に似て、あくまで隠れて現われ、いつとはなしに異教圏ギリシアの天界復帰を許容するに至る。かくして竟に異教圏も「至福なるギリシア」と成る。

厳然とヘルダーリンの心に「唯一者」として宿る「ただ唯一の人格、唯一の存在のみ有れ」という例のSucht(欲望)、「これを「固有の罪」と自覚する詩人は、これを十字架にかけたと言い得る。即ち『ピリピン人への書簡』二・六一―八で話題のKreuz(神の謙虚さによる空無)を孕んだ神自身の姿が、『新約聖書』ではこれに関連する。「またイエス・キリストにおいても、彼がJohann theos(神の姿に)

レースの体系も、共にその基本性格は合理性に置かれていた。それは人知や理性の力を抛り所として制覇する欲望を暗黙のうちに正当化する強者の論理を骨子としており、もし政治軍事上これが野放しとなれば、正に諸悪の根源と化するのであった。そして本来キリストはこうした人間の知性に歯止めをかける側で十字架を背負い、あえて弱者の立場で覇権を挫く神聖な抛り所であろう。つまり『聖書』の救世主の敵側にいるのは、異教國の巨神チチらよりむしろ天神ゼウス達と考えられる。

「黄金時代の英雄たちはやがて、幾多の勝利の後に、策略と追従により天界オリュムポスへと推参した。世は必死に崇拜した、生きて世を荒廃せし者を。そしてパベル(パビュローン)の天神ゼウスは……」と歌ったのは、ヘルダーリンの思想詩上の先輩ハラード、右引用の典拠は『理性、迷信、不信仰についての考え』(一七二九年)第一四三句以下である。以下これから『パンと葡萄酒』をめぐる復帰アポカタスタシスを扱う場合も、こうした脈絡を十分留意しておきたい。すなわち大地や自然の側の靈性に宿る酒神ディオニューソス達は、『パンと葡萄酒』において、その対極オリュムポス神界の天神ゼウス達ほどは、聖なる源キリストから遠く離れていないと言える。そこで詩人が配慮する点は、当詩歌を捧げた親友ハインゼ、この言わばゼウスの寵児における聖なる源への復帰アポカタスタシスの可能性に他ならない。以上の点を念頭に置いた上で、まずは当詩歌の特色に注目してみよう。

詩歌『パンと葡萄酒』は、ゲートの『イフイゲーニエ』のように仕上げられ完成した韻文と違い、実作者により公刊された決定稿がない。大胆な比喩で語れば、それはソークラテースの先人(Vorgänger)ヘーラクレイトス達が残した諸断片に似た面があり、プラトンの対話篇のように出来上った作品には無い魅力を持っている。例えば残存する教篇の草稿の中から、読者が各々自由に校本を作り上げること可能である。以前フランクフルト版全集(一九七五年以降刊行)が出る迄ドイツ語圏外で草稿段階を問題にすることは困難であった。しかし今日では『パンと葡萄酒』の草稿類は、手稿の写真とその読みも印刷した重宝な形で世界中どこでも吟味できるようになった<sup>2)</sup>。勿論すでに一応の目安は出来ていた。草稿執筆の一八〇〇年頃から九〇年以上たった一八九四年と一八九六年に初めて『パンと葡萄酒』全一六〇句が公刊される。これが整えられ、一九一六年に歴史批判版で印刷された後、今日の底本シュトゥットガルト版全集(一九四六年―一九八五年<sup>3)</sup>)に収められ、『パンと葡萄酒』はここから引用される。

勿論この底本の『パンと葡萄酒』(一八〇〇年―一八〇一年)を念頭に置いて考

えるのであるが、しかし同時に底本の決定稿と異なる別稿も留意しつつ、唯一の形にのみ固定してゆくのでなく、言わば生成過程にある開かれた創作段階の諸相を含みながら考察する方が興味深い。さて本題の万物復帰アポカタスタシスに関連した『パンと葡萄酒』の創意として挙げられるのは、この詩歌で始めて『聖書』の核心キリストが、ギリシア神話世界に直結された点である。昔日キリストは『救世主』(一七四八年―一七七三年)において歌人クロープシュトックの心情から入り出た言葉に包まれ高唱され、この折アバドナも地獄から天国へと復聖することが出来た。彼もミルトン同様ギリシア古典に造詣の深い人文教養を身につけた詩人として、その古典芸術遺産から幾多の恩恵を受けていた。例えば『パンと葡萄酒』も『救世主』も、ホメロスが『イーリアス』で始めた六歩格ヘクサメトロンヘクサメトロンの律動に乗り歌い出される。そのほか修辭上の形式面でギリシアは最良の範例だったのであるが、この諸形式を満たす内実の神話世界観となると、ダンテ以来それを敬して遠ざけ、『神曲』同様『救世主』でも結局ギリシア世界は、キリストと関係が薄い(3)レッシング、ハーマン等々53頁の註(4)から註(6)にかけて参照)。

一八七一年トロイアー発掘をシュリーマンが始める百年以上前一七五五年ヴィンケルマン著『ギリシア模倣論』(3)註(9)が、『救世主』に代表される「純粹かつ無垢な時代」(2)註(12)に相応しい清浄な古典精神を目指し産声をあげる。彼の栄光は生誕地 *Standa* が、隣国フランスの『イタリヤ絵画史』(一八一七年)や『赤と黒』(一八三〇年)の文豪の筆名 *Standa* に選ばれたことや、また批評家ペイターの傑作『ルネサンス』(一八七三年)終章を飾るヴィンケルマン頌など、影響の甚大さ、および教多の礼讀者により伺い知られる。奇しくも批評家は書いている。「彼の心：そこには恒に、何か新しいものを発見する欲望よりは、むしろ喪失した何かを再獲得したい物思わしげな感性があるようだ。… *Enthusiasm* (靈感・熱狂) — 『パイドロス』(二四五A 『女神ムーサの狂気』(5)註(28)の広義なプラトーン風意味でのそれが、ギリシア世界に君臨する彼の *divinatory power* (予見し見抜く洞察力)の秘訣だった。」と『ヴィンケルマン』(一八六七年<sup>4)</sup>)にあり、久遠の理念イデアに憧れる彼のエロース(止み難い心の動き)に焦点が当てられている。ヴィンケルマンの理念追求が一種アポカタスタシスに通じる復帰を目指す失樂園の意識から出ている点の指摘が興味深い。それは忘却した理想イデア界へ駆り立てるプラトーン風エロースに呼応するもので、これを『ヴィンケルマン』(一八〇五年)の「企画された諸著作」においてゲートは「生命そのもの」(*ein Leben*

- (30) Hofmannsthal's Prosa I-W. Frankfurt am Main (Fischer) 1950-1955. Prosa W. 1955. Goethe mit uns... (S.152/S.153)... ihn als Römer. Der große Kopf der Juno... (S.153/S.158)... Schillers kühne und große Seele... (S.158/S.159)... die Idee des Schönen, die zu erfassen sein inneres Auge so stark war,...
- (31) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe 1946-1985. Bd.2. S.90-95. V.55.
- (32) 嵯峨 茂雄『S. 嵯峨』Die Christusgestalt in Hölderlins „Brod und Wein“ (Forschungsberichte der Universität Kochi. Vol.38. Geisteswissenschaften. 27. 12. 1989. Heft 1. S.1-46). Internationale Hölderlin-Bibliographie (IHB) hrsg. vom Hölderlin-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek. Liste Nr.263. S.9. B.n.81.I.d.-Nr.318405.3 / 1990.
- (33) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe. Bd.6. S.241. Brief 139. 20. 6.1797.
- (34) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe. Bd.4. S.298 (Idee der Schönheit).
- (35) Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. Bd.4. Stuttgart (Kröner) 1960. S.72-73(Zitat): „Gedächtnisrede auf Schiller“
- (36) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.213 (Schöne) / S.214 (Seelen).
- (37) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.201-203; Teil I.
- (38) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.210-214; Teil III.
- (39) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.212: Schönheit... Kunstwerk.
- (40) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.202 (der Erschaffende) / S.203.
- (41) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.209 / S.206 / S.208 / S.212 / S.213. immer schön er Schöne der Dichtung Blumenleiter still hinauf-
- (42) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.204 (die erste Schöpfung) / S.205 (die erste Kunst aus der Natur... zweyte höh're Kunst).
- (43) Biblia Hebraica Stuttgartensia 1967-1977 (三冊(㊦)) S.3.
- (44) Patrologia Graeca 45 (三冊(㊦)). 24D (*καὶ*) / 26A (bonum).
- (45) Xenophon: Memorabilia / Erinnerung an Sokrates. Tusculum-Bücher. München (Heimeran) 1962. 2.Aufl. 1977. A. 6.14.... *μακάριος... ἐστὶ καλοκαὶ ἀγαθόν*... (S.74 / S.75)... schien er selbst glücklich zu sein und seine Hörer zum Schönen und Guten hinzuleiten.
- (46) Cicero: De officiis. Stuttgart(Reclam) 1992... honestum (S.16:1. 5. 14

- / S.426)... das *honestum*. Damit gibt Cicero *καλόν* wieder...
- (47) Schillers Nationalausgabe. Bd.6. S.325 (Grobinqvisor, ein Greis von neunzig Jahren und blind, auf einen Stab gestützt).
- (48) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.203 / S.204 / S.207 / S.212 / S.202.
- (49) Luthers Weimar-Ausgabe 1883ff. Bd.18. S.743: Quodsi a regno et spiritu Dei alienum est, necessario sequi, quod sub regno et spiritu Satanae sit, cum non sit medium regnum inter regnum Dei et regnum Satanae...
- (50) Enchiridion Symbolorum. Editio XXXVI. Freiburg i. B. (Herder) 1965. S.271 / COSL (三冊(㊦)). Tom.46 (1969). p.87: Augustini Enchiridion XVIII.69. fideles per ignem quendam purgatorium,...
- (51) Novalis: Schriften. Leipzig (Bibliographisches Institut) 1929. Bd.2. S.90. voll heiligen Eifers ihn geradezu der Hölle übergeben....
- (52) Goethes Hamburger Briefe-Ausgabe. München 1988. Bd.1. S.195. durch den Geist der reinheit... / S.198. unendliche Gefühle...
- (53) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.12. S.244-249. S.249 (Kritik).
- (54) Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedrich... Stolberg. 20 Bände. Hamburg 1824-1825. Hildesheim (Olms) 1974. Bd.17-Bd.19.
- (55) Platons Werke (三冊(㊦)). Bd.5. S.66 (*μαρτα*) / S.188. Phaidoros 245A / 277E (*ἀνταγώνιστος καὶ ἀδύνατος*).
- (56) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe. Bd.5. S.269 (heilig sich scheidend).
- (57) Deutsches Museum. 8. Stück. August 1788. S.97-106. S.104 / S.97.
- (58) Schillers Nationalausgabe. Bd.1. S.190-195. Die Götter Griechenlandes (Der Teutsche Merkur. März 1788. S.250-260) V.1-200.

- (59) ヘルダーリンの『パンと葡萄酒』(Hölderlins „Brod und Wein“)
- 古代ヘルニズム文化が紀元前後ローマにおいて人文教養の種々なつて以来、その神話と哲学の中心は天上界オリュムポス風の明朗な理知が君臨する所であった。やがて異教圏ローマ帝国が四世紀にキリスト教化する時、この世界宗教が特別ギリシアから護教用に取り入れたプラトーン哲学も、また聖戦の十字軍遠征に続く中世十三世紀アーモース・マンローナーヌ達が生きた形而上学者アリストテ

教の啓示の友プラトーン」と題した論文(印刷はフリードリヒ没年一八一九年の後、その全集が公刊された一八二四年—一八二五年のあと一八二六年<sup>(2)</sup>)を執筆し、当フリードリヒの訳業「精選プラトーン対話篇」(一七九五年—一七九六年刊<sup>(3)</sup>)を酷評する。つまり靈感(Enthusiasmus)とか「女神ムーサの狂気」の類の非合理的な面がなく、むしろ「究明」(Anspruch)と教説(Anspruch)に相応しい合理性において「私達は批判」(Kritik)を要求する<sup>(4)</sup>と云うのがゲーテの立場である。

詩人であるゲーテやシラーにとりムーサの狂気が大切な点は大前提なのだが、それにも拘らず「神聖な靈感に亀裂が入る」(ヘルダーリン「アンティゴネーへの註解」一八〇四年、第三章<sup>(5)</sup>)と云うに迄シユトルベルクが踏み込めない点が問題なのである。即ち「ギリシアの神々」を論じる時フリードリヒが推賞する「シラーの輪唱歌『歓喜に寄す』(後にベートーヴェンの第九交響曲の終楽章で高唱される讚歌<sup>(6)</sup>)」に見られるような「心魂が溶け込みゆく Seltsame Momente (幸福の時機<sup>(7)</sup>)」に留まり、「気高くする生き生きとした感情<sup>(8)</sup>」すなわち「靈感」(Begeisterung<sup>(9)</sup>)に浸っているだけでは、結局シラー自身も「芸術家」の雄弁に呑まれ自己陶醉しているに過ぎないと言える。そこで西欧キリスト者の意識を究明(Anspruch)するため、敢えて彼は古典ギリシアの明鏡に自意識を映し出そうとする。

真理の明鏡に映えるのは西欧キリスト者シラー自身の鋭い知性に根を張る創造主である「汝の光輝が私を打ちひしぐ、知性の業にして、知性の創造主」(Schöpfer des Verstandes)よ。汝を求め格闘せんため私に翼を与えよ、秤を(も与えよ)汝を量るため—あるいは私から除いてくれ、敵そかて過酷な女神を再び除いてくれ、(明)鏡(Spiegel)を眩むばかりに私の(眼)前に突きつける(この叡知の)女神の優しき妹(たる感性美の女神)を(むしろ)降臨させ、姉は別世界に取って置いてくれ」(第一九三句—第二〇〇句<sup>(10)</sup>)と、懇願する調子で「ギリシアの神々」終結部は締め括られている。こうした苦悩に疎遠なシユトルベルクが、たとえ原典ギリシア語をシラー以上に熟知していようとも、伝承された神話世界観に反逆したプラトーン哲学の究明と教説を十分理解できたとは考え難い。正にゲーテが彼を批判している点もここにある。従って「芸術家」なら彼を憤慨させる批判精神を持たず、丸く納まって無難なギリシア讃歌なのであろうが、他方これと対をなす「ギリシアの神々」の方は彼に激語を発せしめ、その心に地獄を切り開くことのできた画期的な意欲作なのである。

とりわけ当時の保守派に衝撃を与えたと思われる点は、例の「知性の創造主」

(第一九四句)が第一二四句で「神聖な野蛮人」(heiligbar Barbar)と呼ばれ、古典美のギリシア神話世界に對置された点であらう。「麗しく明朗な形姿が、不可避のネメシス(必然)の回りでも遊び戯れ、また嚴肅なるモイラ(運命)の眼指も、柔和な人性の薄絹の面紗により和らいだのだ。聖靈たちの恐ろしい立法により(大審問官のように)裁きを下す heiligbar Barbar (神聖な野蛮人)は居なかった。」(第一〇九句—第一一四句)と歌われ、感性美の古里を否定せざるを得ない野蛮人、つまり北欧プロテスタント文化圏の理知派シラー自身が、古典の明鏡の法廷へと召喚されている。彼の先例は当然ルターで、この宗教改革者がミケランジェロ達イタリア文芸復興の芸術家の成果に、悪魔の業しか見なかった事実がこのことを良く物語っている。故に詩人自身こう「ギリシアの神々」で歌い継ぐ。「皆あの精華は凋落した、北方の冬の息吹により。唯一者を富ますため就く、この神々の世界が減びたに違いない。」(第一五三句—第一五六句)

熱血漢シユトルベルクは忿激やるかたなき心情をぶちまけることで、シラーを地獄に落とさんばかりに激怒して、その気分を静めたことであらう。ところが他方シラーの魂の深淵は、そのような情緒の高揚などで片付かぬ暗い心地獄を意識し、その鋭い知性が弥が上にも本人を野蛮人と自覚させる。そして復讐アポカタスタシスの光明は、この深淵で叫ぶ詩魂へと彼方ギリシア世界から一条の筋なして射し込んでくる。この時はじめて「美の理念」と言えるものが心眼に宿る。すでに触れた「ギリシア」でホフマンスタールが語ったように「実際シラーの inneres Auge (内在の目)は、この美の理念(die Idee des Schönen)を掴むほど逞しかった<sup>(1)</sup>」のである。そして彼に続く世代のヘーゲルやヘルダーリン達が信じたのも、この「美の理念」に他ならず、これをめぐってドイツ観念論哲学・理想主義文学が多彩な展開を遂げる。その中で「精神現象学」(一八〇七年)や「美学」(一八一七年以降)でアンティゴネーの姿を理念追求したヘーゲルの影響が当時は群を抜いていたのであるが、目下ヘルダーリンを発掘した今日、彼のみならずヴァイマル古典派シラー達の成果も色褪せるのである。

#### 註

- (1) Schillers Nationalausgabe. Weimar 1943ff. Bd. 20. 1962. S. 359.
- (2) Goethes Hamburger Ausgabe. München (Beck / dtv) 1982. Bd. 11. S. 154. Ausgab des kolossalen Junokopfes (6. 1. 1787. Rom)

心魂の地獄した地獄を想わせる。しかしながら詩人は闇夜の冥界にまごう現存に住まいながらも、自らの近代プロテスタント精神を敢て「西欧の果実」(第一五〇句)と、一抹の希望を込めて掴み直す、この複眼がシラーには欠けており、それ故アポカスタシスは「芸術家」の場合、やや暗れがましい啓蒙主義一色の彩りを帯びている。すなわち「芸術家」における「光明への復帰」(第六八句)は礎として、地獄にも紛う「乏しき時代」の意識を持たず、結局シラーが「後の光明への復帰(Wiedertehr zum Lichte)」は(第六八句/第六九句)感性の難路を辿り」と歌う際、この復帰アポカスタシスは、大審問官の時代ならぬ光の世紀の出来事となる。従って、むしろ地獄と天国の中間地帯、つまり煉獄(Purgatorium)が現世の只中に開かれると云うべきであろう。

ところで既に(3註(15))ゾナー著『諸罰の永遠性を反駁する証明』(一六五四年)を組上り載せたレッシングが「ライプニッツ、かの永遠の諸罰について」(一七七三年)の中で批判した点(3註(2))がここで思い併される。即ち彼は当著で更に「ソークラテースの新たな弁明、或いは異教徒たちの至福に関する考察」(一七七二年)の作者エーバーハルトの説く「善導するソークラテースの地獄」を扱ひ、「この調子で地獄と天国が一つに融合して、どの罪人も結果として早晚とにかく、いつか天界入りする慰めを獲る。」と論じ、結局これは「カトリックが信じ教える中間状態」たる煉獄に他ならないと指摘していた。さて浄罪界とも言われる煉獄は、新教プロテスタントの宗教改革者ルターが例えば『奴隸意志論』(一五二五年)の中で、「さて神の国と聖霊に無関係なものは、必然的に悪魔サタン(Satan)の国と悪霊の支配下にあるものに帰着する。なぜなら神の国とサタン(Satan)の国との間に *dinn regnum* (中間の国) は無いのであるから。」と明言している通り、厳しく彼により拒否されたものであるが、それもそのはず、この煉獄こそ免罪符販売に動しんだ教皇庁の理論的支柱だったからである。即ち免罪符も有効な煉獄の道であり、この当の浄罪界を公認したのもカトリック教会だった。

煉獄公認の原資料は二二五四年三月六日付ローマ教皇の書簡で、こう記されている。一即ち(東方教会の)ギリシア人たちは、このような *purgatio* (浄罪) の場が、自分たちの博士たちの著作において、明白な固有な名詞で述べられていないと言うけれども、しかし私達はこれを、聖なる教父たちの伝統と權威(例えばウグステイヌスの『提要』六九に言ふ *ignis purgatorius* を典拠に基いて、*Purgatorium* (浄罪の煉獄) と名付け、将来ギリシア人たちの下でも、この名称で呼ばれること

を望む。」とあり、この後リヨンにおける第十四回公会議(二二七四年)で法王の意向が正当化されたこと、西方ラテン教会は考えた。この結果ダンテが『神曲』(二二一九年)の中央部で、喜劇に相応しい楽天主思想の橋として「煉獄」を堂々と歌い上げることが出来たのである。

ダンテ同様シラーの詩篇も、悲劇と言うより喜劇の名に値する楽天主思想を表明しているものの、その礎に *Inferno* (地獄) が欠落している点が特色である。何と言っても「神曲」の心臓部とも言ふべき「地獄」は格別に生彩を放っており、量的には全体の三分の一ながら、他の「煉獄」と「天国」を併せた分と釣り合う内実を備えている。そこで「芸術家」の考察に際しても、この作品と対をなすシラーの別の思想詩「ギリシアの神々」(一七八八年)を留意し、この詩篇を機因としてキリスト者の心に開かれた地獄を思い併せることにより、一層と「シラーの果敢で偉大な魂」に迫つてみたい。つまり「芸術家」と「ギリシアの神々」の複眼でもって「美の理念」を問う時、やがて「パンと葡萄酒」に結実する詩想の全体が中広く見渡せると思われるからである。そして後輩ヘルダーリンが先輩シラーに大いに依存していた実情もここから見えてくることであろう。

発表当時すでに物議を醸し出した点において、「ギリシアの神々」は「芸術家」のみならず、他の思想詩を遙かに凌ぐ逸品である。その様を良く物語るのが、ノヴァーリス著「フリードリヒ・シラーの弁明」であり、これによると、「ほぼ至る所で人々は、卓越した詩——『ギリシアの神々』に関し悲鳴をあげ、シラーを無神論者だとか、何か知らぬ或る主義者との宣告を下し、神聖なる熱意に燃えて、シラーを *Hölle* (地獄) へと真逆(真逆)に投げ落とした。……だが『独逸メルクル』で(その編者) ヴィーラントが一瞥の批評文を書いた外は、誰も公然と自己(の立場)を主張し、信心家やその他の熱氣に逸る人々が、恐らくは神聖な *Enthusiasmus* (信者熱) に性急に浮かされていゝのを恥ようとなしなないのだ。」とある。

注目すべき筆頭は今日の保養地シュトルベルクを姓とした封建貴族で、その妹アウグステに昔日ゲーテは「純粋性の精神」(一七七五年十月二十六日付書簡)を、当フリードリヒに「無限の諸感情」(一七七五年九月十九日書簡)を、告白するほど親密な関係にあった。ところが一七九四年七月以来シラーとの交友の深まりは事態を急変させ、ゲーテは、一七八八年三月に「独逸メルクル」に発表された「ギリシアの神々」に対し「一七八八年八月『独逸ムゼウム』で憤りをまじえて開陳されたシュトルベルクの「神聖な信者熱」を念頭に置き、一七九六年「キリスト

なく探究し続けることであつて、近代科学の理論性がもたらす飽くことなき知識の増大とは趣を異にする。すなわち「至福なる完成」とは、恒に一意専心に問い求められるべきものであつて、自己の手に積み重ねられるものではない。

従つて、古典文化遺産の意味を心の底で探りつつ、常に既成の自己の殻を破り、無限の彼方へと越えてゆく。この様な魂の動きを示すのが、「芸術家」で好んで用いられている比較級と考えられる。例えば第四一三句以下、「ますます広汎に思想と感情がひとお豊かな調和の流れとなり、より満ちた美の大河へと開かれる」とか、第四二六句以下、「恒に一層と純粋な形式と、一層と純粋な音調により恒に一層と高き高みを通り、そして恒に一層と麗しき美を貫き、詩歌の花の諧は静かに立ち昇りゆく」とかがそれである。

ひとたび創造の根源から乖離したにも拘らず、死すべき「人間」は「芸術家」として新たな創造へと向かう道を保証されている。その様は「芸術家」の場合二段階へとなつており、シラーは「最初の創造」(第一三八句)が「直接」自然から誕生した最初の芸術「第一五三句」として芽生えた後、更にギリシア古典が「より高き第二の芸術」(第一五九句)として開花し、客観造形見事な様式美へと円熟する旨を述べる。もしヘブライ語「創世記」二・三を締め括る「創造した神は、ラ・アソート(仕上げるために)」という言葉を、ここで話題の「第二の芸術」に関連させれば、問題の仕上げの内実は既に古典ギリシア芸術における「至福なる完成」(selige Vollendung)が余型として先取りし、近代の芸術家シラー達に理想形態の範例を示していると解せる。

確かに、綱領としては良く出来ている。しかし頭で構想した「芸術家」の「至福なる完成」(第二九二句)を、心の底で「至福なるギリシア」と掴み、この失楽園をキリストが完成(Vollendung)していると見直すには、「パンと葡萄酒」の詩想展開を待たねばならない。とは言ふものの、先輩シラーの大胆な問題提起と目の付け所の良さが、後輩ヘルダーリンに狂うことなき指針を与えていることも事実である。双方とも理想界ギリシアに焦点が当てられ、この範例に倣い仕上げるためにこそ芸術家が美を目指す教育(ästhetische Erziehung)の先頭に立つ。なぜなら古代ニュッサの教父グレゴリオスが『大教理講話』(三八六年―三八七年)第五章で説くように、「悪」は「美から魂の速く離れること」に外ならないから、その逆を行く至福なる完成への道こそアポカタスタシスの回帰に相応しいからである。大筋で悪(Kakon)の対極に善美(Kalokagathia)という古代ギリシアの

理想を掲げ、この「善か(美)たるものから魂の遠離」(animae recessus ab eo quod bonum est et honestum)に言わば地獄を見る観点は、「芸術家」にも「パンと葡萄酒」にも共通している。当面十八世紀啓蒙期という寛容の時代から歴史を振り返ると、シラーの史劇「カルロス」(一七八七年)を印象深く締め括る大審問官(Großinquisitor)が暗躍した宗教裁判の盛時一七世紀が念頭に浮かび、これとの対比で古代ギリシアに關し、「そこでは神聖なる殺意が、炎を掻き起こすこともなく、そこでは如何なる無垢の血も、祭壇で煙ることがなかった」と、「芸術家」第八〇句以下で歌われている。そして啓蒙時代とは、この暗い前世紀に近づき、曙光なす光の世紀(Stärke des Lichters)に他ならず、美の花咲いた古典古代を魂や心の古里とし、「芸術家」の場合には、「夜の黒い面紗に被われた不可測の世界」(第一〇五句)から、造形見事な芸術時代が誕生した歴史への回顧となる。

ここで古典ギリシア芸術時代について、シラーは明るい面のみ注目せず、それが夜から誕生したのみならず、「更に弧線を、未来の夜を貫く」(第二四五句)で引き伸ばし、広く生死の両面にまたがる点をも物語っている。このように「パンと葡萄酒」に似て光明界ギリシアが、夜から生まれ夜へと延びる筋で表象されている点は注目に値する。そして更に「芸術家」でシラーは、自らの直面していた西歐十八世紀を留意しつつ筆を運ぶ第三部(第三五一―第四八二句)において、「夜」が孕む「謎」の深みを、古典ギリシア伝来の「高貴な形式」と対置させ、「一高貴な形式をそこで完成し、一層と美しい謎が夜から立ち現れ、弥々世界は豊かになり」(第四一八句―第四二〇句)と歌い継ぐ。つまり「形式がそこで完成したとしても、なお汲み尽くし難い「夜」の深淵に受容されれば、「一層と美しい謎」として継承され得ると言うことである。ここでも綱領は実に立派な出来栄と言えらる。しかし「芸術家」において意味深長に解された「夜」を、実際の詩歌象徴の調べに乗せ歌い上げたのは、まず「夜の讃歌」(一八〇〇年刊)におけるノヴァーリスであり、ここで「一層と美しい謎が夜から立ち現れ」て、西歐キリスト者の意識の根を「夜」の大地においてしかと掴む。そして讃歌刊行の直後ヘルダーリンが「パンと葡萄酒」(一八〇〇年―一八〇一年)で「夜」(第一部)から「ギリシアの昼」(第二部)をへて「西歐の夜」(第三部)へと張られた心の琴線に触れ、西歐意識の「弧線を更に未来の夜を貫く」で引き延ばすのである。

近世キリスト教西歐は「パンと葡萄酒」の中で、まず古典ギリシアの「美から魂の速く離れ」た「乏しき時代」(第一二二句)と暗い面から眺められ、言わば

るのを見出すこと。実際シラーの内なる目は、この美の理念を掴むほど逞しかった。――<sup>3</sup>。やがて彼の心眼に宿る「美の理念」を、自らの深いギリシア体験と結びつけ、「至福なるギリシア<sup>4</sup>」を「パンと葡萄酒」(一八〇〇年―一八〇一年<sup>5</sup>)で歌うのが彼の後輩ヘルダーリンである。

さて理想世界ギリシアに詩人が画面点睛なすキリスト像を象眼するのが「パンと葡萄酒」であるが<sup>6</sup>、他方シラーの場合は「美の理念」(die Idee des Schönen)があくまで精神史の過去となつてしまつた彼方の異文化圏ギリシア古典古代に留まつたままで、西欧キリスト者の実存に深く根づいていない。とは言うものの理念追求の敢為はヘルダーリンをして、シラー宛書簡(一七九七年六月二十日付)において、「先生に私は依存しており、越えられませぬ」(von Ihnen abhängig und überwindlich<sup>7</sup>)と告白させる迄に至つてゐる。確かに、彼の「美の理念」こそは、ヘーゲルとシェリングがヘルダーリン先導の下に著した『ドイツ観念論体系草稿その一』(一七九六年)の主題ともなり、「最後に一切を統一するのは、プラトーン哲学の高次な意味における Idee der Schönheit (美の理念)である」と表明されている。そして、後世の教養人が指摘したシラーの inneres Auge、つまり心眼が掴んだとされる「美の理念」、これを追求するシラーの観念論、すなわち理想主義が、生動する詩歌象徴の調べとなり、そこに万物復帰を旨指すオーリゲネース神学と協和する要素が見い出される作品、それを例示するとすれば恐らく「芸術家」(一七八九年)を指して他にないであらう。

実際パーゼルの史家ブルクハルトも著名な「シラー記念講演」(一八五九年)で「芸術家」に触れ、「これは多分これまでに編まれた das höchste Programm (最高の綱領)です」と称えている。そこで後輩ヘーゲル達の Systemprogramm (体系草稿)の礎と看做せる当詩歌から析出される異端オーリゲネース主義に着目してみよう。まず滔々と沸くシラーの想念が「至高の美の輝く座をしかと見据え」(第四五九句以下)、「唯一の真理の盟約の中へと、ただ一条の光の流れへと帰帰する」(第四八〇句以下)と歌われている『芸術家』終結部(第四六四句―第四八一句)に耳を傾けたい。「美しき魂(の人々)が美を感じたものは、卓越し完璧であるに違いない。果敢な雄飛なして高く、汝らの時空を越え飛翔せよ。彼方には既に、汝ら(芸術家)の心を鏡として、来るべき世紀の曙光が白み始めている。幾千にも絡み合い交錯し、豊かで多彩な道また道を辿りついに到来し、今や汝らを腕に抱き出迎える、崇高なる永遠の玉座において。あたかも七色の柔和な光線なして、白色光が屈折す

るように、あたかも七色の虹の光が、白色光へと溶け入るように、そのように幾千にも多様で明澄な彩り成しつづ遊び戯れ、陶然とした眼指を囲み魔笛のごとく、かく滔々と唯一の真理の盟約の中へと、ただ一条の光の流れへと帰帰するのだ!<sup>8</sup>」。

生き生きと若々しい自己認識が、新鮮な清水さながらに迸る爽やかな出来栄を、『芸術家』は示しており、これだけ瑞々しい抒情の息吹きは他の思想詩にまず見い出せないであろうし、シラー自身の作品においても他の時期のものには前にせよ後ろにせよ期待できないと思われ。実に時期も時期であった。満四十六歳に達する半年程前―一八〇五年五月に没するまで肺病と闘いつつも四児の父となつた彼が婚約(一七八九年)し結婚(一七九〇年)した当時、それは啓蒙と革命の息吹く特筆すべきフランス革命勃発(一七八九年七月一四日)の頃でもあった。この上昇気流に乗り『芸術家』では、十八世紀啓蒙期における西欧人を始めから「時の完熟せし息子」(第六句<sup>9</sup>)と積極的に肯定し、声高らかに歌い出された雄弁な詩句は、「美の曙光なす門を通りてのみ、汝は踏み入る、認識の国土へ」(第三四句、第三五句<sup>10</sup>)と、「美」から「認識」へと至る往相の第一部(第一句―第九句<sup>11</sup>)の基調を表明する。他方この「芸術家」第三部(第三五句―第四八一句<sup>12</sup>)では還相を示し、その第四〇四句以下において、「学知(認識)が美へと円熟し、芸術作品へと高貴化される<sup>13</sup>」との目標が立てられ、既に見た第四五九句以下の終結部が高唱される。この時シラーがキリスト教や「聖書」を気に懸けながら美の古里ギリシアを話題にしている点が重要である。その双方の相互浸透は第六六句以下で例えば、「創造主が自らの面前から、人間を死すべき身へと追放し、――神々が面を人間から背けた時――<sup>14</sup>」と歌われる場合に確かめられる。つまり失樂園の内実を詩人は、美の古里ギリシア喪失と結びつけ自らの時代の課題を復樂園に見ていると云うことである。そして復樂園を徹すれば当然オーリゲネースの万物復帰アポカタスタシスに帰着することになる。すると一限り生きた魂が、「至福なる完成」(第二九二句<sup>15</sup>)へと至る。「永世への祈念が、諸人の魂の盟約を告げた」(第二〇八句以下<sup>16</sup>)と歌われている筋が注目に値する。

魂の不滅への意志は啓蒙期十八世紀には、限りなき進歩を頼む思想として躍進し、シラーの「芸術家」もこの進歩的思想を唱導した成果と見る事ができる。つまり「人間の心は、諸々の新たな衝動に突き動かされ」(第二六七句<sup>17</sup>)、この衝動が、「芸術家よ、汝らの創造圏を拡大してゆく」(第二六九句<sup>18</sup>)とある通りである。但し、無限の進歩とは「芸術家」の場合、古典ギリシア芸術に倣い崇高美を倦むこと

- (10) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.3. S.114f. / Bd.5.S.54.
- (11) Vulgata. Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) 1969 / 1983.
- (12) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.5. S.48 (schöne Seele: V.1493) / S.50 (reine Seele: V.1583). belles ames (美しき魂たち) の四行『蘇ヒロヤード』(1776年)の主人公を誦んだのはルノーとイグ。Pléiade 版 Rousseau 全集 Tome 2. Gallimard 1964. p.27.
- (13) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.6. S.10 (Homer) / S.48 / S.82 (Ossian... den Homer) / S.104 / S.108 (Ossians Seele).
- (14) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.5. S.8 (mit der Seele suchend) // Bd.11.S.150 (von innen heraus) / S.250 (Sizilien).
- (15) Goethes Hamburger Briefe-Ausgabe in 4 Bänden. München (Beck / dtv) 1988. Bd.2. S.344 (12.5. 1798 an Schiller).
- (16) Hölderlins Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe (註(9)) 1946-85. Bd.2. S.153. Was ist es, das / An die alien seeligen Kisten / Mich fesselt, ...
- (17) Hofmannsthals Prosa I ~ W. Frankfurt am Main (Fischer) 1950-55. Prosa IV. S.157: Die homerischen Götter und Göttinnen treten fortwährend aus der hellen Luft hervor; nichts erscheint natürlicher, sobald man dieses Licht kennt. ... Aber hier erkennen wir: es gibt ein Mysterium im vollen Licht. Dieses Licht umfängt Gestalten mit Geheimnis und mit Vertrautheit zugleich.
- (18) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.13. S.367. 『色彩論』解説(註)
- (19) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.11. S.266. (Urpflanze).
- (20) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.10. S.540. „Glückliches Ereignis (ルノーの採花圖)“ (20.7.1794). „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“
- (21) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd.3. S.263 (Kernerblick)
- (22) Feuerbach „Das Wesen des Christentums“ Stuttgart (Reclam-Universal-Bibliothek) 1969. Kap. 27. Anm. 14. S.382: Die Lehre einiger Kirchenväter, wie z. B. des Origenes, des Gregors von Nyssa, daß die Strafen der Verdammten einst enden würden, stammt nicht aus der

christlichen oder kirchlichen Lehre, sondern aus dem Platonismus. Ausdrücklich wurde daher auch die Lehre von der Endlichkeit der Hellenstrafen nicht nur von der katholischen, sondern auch protestantischen Kirche (Ausgb. Konfess. Art. 17) verworfen.

(5) ルノーの『美の理念』(Schillers Idee des „Schönen“)

『聖書』に通暁した古典ギリシアの友として、ヘルダーリンに次いで名が挙がるのは大抵の場合ゲーテであり、普通シラーはそのゲーテの二番煎と看做され易い。例えばゲーテと親交を結んだ一七九四年夏七月の翌一七九五年に公刊した『美を指す人間教育書簡』(ästhetische Erziehung) 第十五で彼が、優美 (Anmuth) かつ尊厳 (Würde) の化身として絶賛してゐるユノー女神像 (Juno Ludovisi) にしても、実の所ゲーテが『イタリア旅行』で一七八七年一月六日付ローマよりの書信において、「その原物がルドヴィシ邸にある女神ユノーの巨頭の模像」と言っている複製のことであり、この大理石ならぬ石膏の塑像をヴァイマルに持ち帰ったゲーテに見せてもらっただけなのである。ところが模写を通してはあつても、本来ギリシア芸術が目指した理念を掴む段になると、彼は旅行をした友より一層と真相に肉迫する言葉を探し出してしまふ。その第十五書簡でシラーはこう説く。「それは優美でも尊厳でもありません。ルドヴィシ邸のユノー女神像のような素晴らしい顔から私達に語りかけてくるもの、それはそのどちらでもありません。なぜなら、それは同時に両者だからです。」

成程ギリシア体験とか、経験された古典古代と言うことになれば、時代を超えて原典を深く読んだヘルダーリンとか、シチリア島で「新たなギリシア」(4註(14))に邂逅したゲーテに匹敵するものをシラーは持たない。それにもかかわらず彼は、教養人ホーフマンスタールによりゲーテ以上の地位を『ギリシア』(一九二二年)で与えられる。「つい今しがたまで船がシチリアの『大ギリシア』の水上を走っていた限りはゲーテが私達と一緒だった。彼をもイタリアの海岸をも私達はあとにする。不意に私達は彼をローマ人と感じる。ルドヴィシ邸にあつた女神ユノーの巨頭が私達と彼の間にはある。私達は覚えていたのだ。彼が決して本当の古典古代を、前五世紀の彫刻作品を見なかつたことを。——そしてシラーの果敢で偉大な魂が何より、私達の心に立ち現れてくるのではなからうか? 彼の古典古代観、絶えず再三まるで風のように到来する要請、それは地上のどこかに美の理念が体现されてい

太古の至福の岸辺へと私をつなぎ止めるのは、……そこではアポローンが歩んでいた……<sup>19)</sup>と、この「中空」の不可思議を素直にヘルダーリンも讃歌「唯一者」初稿(一八〇一年一〇二年)の冒頭で問う。これより一世紀以上の後ホーフマンスタールは、甦る古典文化遺産アクトロポリスの丘の上に立ち、その紀行文「ギリシア」(一九二二年)を物し、「充ち溢れる光の神秘」(Mysterium im vollen Licht)としてこれをつかみ、「ホメーロスの神々は男女ともども常に明るい大気から立ち現れてくる。この光に通曉すると、これ以上に自然なものは何一つ現象しなくなる」と述べている<sup>20)</sup>。

「根源現象」(U'phanomen<sup>21)</sup>)として、シチリアのパレルモにおいて「根源植物」(一七八七年四月十七日<sup>22)</sup>)を眼の当にしたゲレーテにとり、この極めて自然な現象が「新たなギリシア」における「充ち溢れる光の神秘」の下で直観されたことは想像に難くない。それ故シラーが彼の描くこの「象徴的植物をその眼前」に思い浮かべた時「それは Erfahrung (経験) ではありません。それは Idee (理念) です。」と主張して譲らなかつたのにも一理ある<sup>23)</sup>。これが少なくとも一種の精神現象であることは確かだが、至つて自然に体験されるギリシア風の光の神秘とも言い得る。そして「イフィゲーニエ」にせよ、「ファウスト」第二部にせよ、その主人公が息吹くのは以上の「充ち溢れる光の神秘」の下なのであり、これこそ古典期ゲレーテの魂に生気を与える「生ける泉」に他ならぬと考えられる。

そして第一部のマルガレーテ悲劇では暗躍できた悪魔メフィストフェレスも、第二部のギリシア世界では分が悪くなり、とんと奮わなくなる。例えば第八七三六句以下でスパルタの合唱は、ポルクキースの娘に化けたメフィストフェレスに向かいこう歌う。「怪物よ、教えて汝は美と肩を並べ、汝を識者、ポイボス(神アポロン)の眼前で示そうとするつもりか? とにかくとどんどん出ておいで、なぜなら醜悪な者は神の目に入らぬのだ/あたかも彼の聖なる眼が未だ/決して影など目にしてないように<sup>24)</sup>。」とあり、ここでホーフマンスタールが「ギリシア」で語つた「充ち溢れる光の神秘」が踏まえられていることは確かである。もはや悪とか罪責意識から屈折してくる善など寄せつけぬ純粹な光明界ギリシアにあつては、新教プロテスタントや旧教カトリックが重視する「地獄」は空洞化し、三世紀オーリゲネースが説き、四世紀ギリシア教父クレリゴリオス達により支持された万物復帰アポカタスタシスの諸相が展開してくる。かくして北方の博士ファウストも古典ギリシアの光明に浴することにより、恋人マルガレーテの祈りに重ねて新たな救済の可

能性に開かれたことになる。

結局ゲレーテ及びシラー達のキリスト教は、つまるところギリシア精神との協和一致の下に寛容となり、ついには万物復帰のオーリゲネース主義を承認する方向にある。これに対し正統派のキリスト教を擁護する立場に留まる者は、次に引く「キリスト教の本質」(一八四一年)の著書フォイエルバッハのように、例えば「プラトーン主義」の名の下にこの異端を斥けることになる。「例えば、オーリゲネース、ニエツサのクレリゴリオスのような若干の教父たちの教え、即ち Strafen der Verdammten (劫罰へと定められた者達の受ける刑罰) がいつか終わるだらう」という説は、キリスト教ないし教会の説ではなく、プラトーン主義に由来するものである。それ故また明白に、その Höllestrafen (地獄の刑罰) の有限性を説く教えは、旧教カトリックのみならず、新教プロテスタントの教会(一五三〇年アウクスブルク信仰告白の第十七条、(1)歴史上の背景 63 頁下段、62 頁上段の註(13)に引用)によつても排斥された。(第二十七章、脚註 14<sup>25)</sup>)とある。だがプラトーン主義を話題とする著者が、十分ギリシア体験を踏まえているかどうかは、疑問とせざるを得ない。

註

- (1) Marlowe: Complete Plays and Poems. Everyman's University Library. London (Dent) 1976. p. 274-p. 326 (Dr. Faustus). p. 277 / p. 324f.
- (2) Lessings Werke. Leipzig 1925-35 (2) 註(5) Teil 4. S. 58-60 ほか
- (3) Goethes Werke. Hamburger Ausgabe (2) 註(31) Bd. 3. S. 474f.
- (4) Lessings Werke in 25 Teilen. Leipzig 1925-35. Teil 23. S. 58f.
- (5) Goethes Hamburger Ausgabe. München (Beck/dtv) 1982. Bd. 3 S. 18. ... er strebt. / S. 359. ... strebend sich bemüht ...
- (6) Lessings Werke 1925-35. Teil 4. S. 407.
- (7) Lessings Werke 1925-35. Teil 4. S. 275-425.
- (8) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd. 3. S. 26 / S. 47 / S. 20 / S. 146.
- (9) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd. 3. S. 420 / S. 145 / S. 363.
- (10) Goethes Hamburger Ausgabe. Bd. 5. S. 8: IPHIGENIE AUF TAURIS / EIN SCHAUSPIEL (戯) ... mit der Seele suchend. 原語イビーネゲイアは、ドイツ語圏ならイフィゲーニエ、仏語圏ならイフィジエニーとして、和訳においても流布している呼称に従う。

ら、自分の昔日の恋人ファウストの救われてゆく姿を描かせ(第二二〇八四句以下) ている。

確かに、折りが救済へと橋渡しする点では、『ファウスト』同様ゲーテの別の劇『タウリスのイフィゲーニエ』(一七八七年)<sup>55)</sup>も注目に値する。しかも万物復帰アポカタスタシスには、このギリシア劇も深く係わっている。それは娘イフィゲーニエが、父アガメムノーンを殺した母クリュタイメーストラと叔父アイギストス、この叔父の父テュエステースへの復讐としてその実の子らを料理してこの父に食せしめたアトレウス(イフィゲーニエの祖父)、これらの元祖にして神々に呪われた所業である名高いタンタロス等々の魂を氣遣つて展開する神話劇である。そして究極は呪いの源タンタロスと、神々の父ゼウスとの和解が、その末裔イフィゲーニエが祈りにより希求する所に他ならない。古来オイディプス一族と共にタンタロス一族はギリシア悲劇の素材として抜きん出ており、クリュタイメーストラが輝くアイスキュロスの悲劇『アガメムノーン』(前四五年)、紀元一世紀ネロに殺されたローマ人セネカが残した美子を食らう陰惨な劇『テュエステース』など、この呪われた一族に取材した芸術作品は多く、ゲーテの『イフィゲーニエ』もエウリーピデースの前例(前四一〇年頃)を踏まえた傑作である。

なるほど一応はギリシアにあやかっている。ところが内実は西欧キリスト者の魂の劇的葛藤が中心を成しており、その響きは古典ギリシア悲劇の典雅沈静の美と異なり、むしろ『ファウスト』悲劇の第一部を想わせる躍動に満ちている。その悲劇の第一部(第三五八七句以下<sup>56)</sup>)で Mater dolorosa (苦しみの聖母) 像にすぎず、「お助け下さい! 私を恥辱と死からお救い下さい! (rette mich……!)」(第三六一六句)と請い願うマルガレーテに似て、イフィゲーニエもその祈りの最高潮でオリュムポスの神々に向かい、「わが魂に宿る汝らの似姿を救いたまえ (rettet euer Bild in meiner Seele)」(第一七二七句<sup>57)</sup>)と、心の底から叫ぶ。こうした箇所が劇中いわば「深淵より我は叫んだ (De profundis clamavi)」(旧約聖書『詩篇』一一九・一二)と云うに相応しい切実な局面であろうが、ここで鑑賞力のある読者なら同時に、神が「わが魂を深い地獄から (ex inferno) 救い出した」(『詩篇』八五・一三<sup>58)</sup>)と表明するに至る契機をもつかむであろう。しかも救済が清らかな処女の schone Seele (美しき魂<sup>59)</sup>)にのみ留まるものでなく、この reine Seele (純粹な魂<sup>60)</sup>)の援助により、一層と罪深いファウストや、母と叔父を殺害し、父アガメムノーンの復讐を遂げたオレステースも魂を浄化され

るに至る、とゲーテは構想している。そして先程の「救い」(Retung)の祈りが効を奏し、博士は恋人により、弟は姉により、地獄落ちから免れる、と解釈するのは的外れではない。但し、そう読み取る限りでは、一七八六年以降イタリア旅行により自ら甦るのを深く体験した詩人ゲーテ自身の魂の足跡が未だ汲み取られていない。すでに「若きヴェルテルの悩み」において、古典ギリシアの光明界は、主人公の「わがホメーロス」(一七七年五月十三日付)たる『オデュッセイア』を介して「死に至る病 (Krankheit zum Tode)」(一七七年八月十二日付)に治癒力を及ぼしていた。ところが「(北欧の暗い)オシアンが、わが心の中で(南欧の)ホメーロスを押し退けてしまった」(一七七年十月十二日付)と語られる頃から破局への道は避け難くなり、「僕は死のう」(Ich will sterben)という決意は、「現われよ、汝、オシアンの魂の壮麗な(闇の)光よ!」(終結部)と暗い感激に酔う中で揺らがぬものとなり、ヴェルテルは自殺への破局へ突進してゆく<sup>61)</sup>。

いわゆる疾風怒濤の危機を乗り越えるため、詩人ゲーテは世間の例に倣つてメフィストーフレス風の分別知へと較替えするだけで満足できる程の俗人ではなかった。一層と切実な自己形成 (Bildung) の願望が捨て難く、彼は『イフィゲーニエ』第二二句の言葉に従えば、「ギリシア人達の国を mit der Seele suchend (魂で探しつつ<sup>62)</sup>)」、自己の教養の根源体験を求めて南欧へと旅立った。一七八六年十二月二十日付でローマにてゲーテは、「私を von innen heraus (内面の底から) 作り変える Wiedergeburt (再生) が絶えず働き続けている。」と述べており、更に一七八七年四月十二日バレルモで、「実に悲しいことに我らの青春は、das Gestaltlose Palatina (形なきパレスティナ) と、形が乱れたローマに限定されていたのではなかったか! シチリアと Neugriechenland (新たなギリシア) が私に今や再び新鮮な生命を希望させてくれる。」と告白している<sup>63)</sup>。

普通イタリア旅行として知られる「新たなギリシア」への巡礼において、ようやく『イフィゲーニエ』にも決定的な「形」(Gestalt) が叶えられる。これは「聖書」の「形なきパレスティナ」(偶像破壊のエルサレム)にも、古典古代の正当な継統者を自認する「形が乱れたローマ」(西欧の人文教養の發祥地)にも望めぬもので、究極の所で魂を癒し甦らせる光明界は詩人にとり、やはり造形美の古里ギリシア以外には求め難い。一七九八年五月十二日、ヴァイマルより盟友シラーに宛てた書簡の冒頭で彼は早速ホメーロスの『イーリアス』に触れ、「神々があちこち逍遙していた Zwischenraum (中空)」を話題としている<sup>64)</sup>。「何なのだから、

レッシングの博識の物凄さは、名著『ラオコーン』(一七六六年)一冊からも十分伺い知ることができる<sup>⑤</sup>。歴代の文献から縦横無尽に引用する彼の学力には、カントどころか北方の博士ハーマンをすら寄せつけないものがある。ましてやゲーテやヘルダーリンに至っては物の数ではない。他方これら天才時代の詩人達には、レッシング自身が欠いていると告白した「生ける泉」が「固有の力」として備わっている。特にベートーヴェンの交響曲に通じる響きを持つヘルダーリンの思想詩(Gedankenreize)類の場合、これこそが創作力の源となり、メフィストフェレス風の白けた分別知が入り込む余地など無い。

この点ゲーテは巧みな自己分析から、その分別知を有効な本節としつつも、やはり悪魔の踏み込めない神聖な領域から目を逸さぬ智慧を有し、どう考えても愚かな博士ファウストを、通説なら地獄落ちとすべき所であるが、これに反して逆に「救済」の方向に位置づけた。その根拠は分別知の科学者ヴァーグナーに対し、その師ファウスト博士が語る第五六八句以下、「生氣を君は獲ずに終わる、／もしそれが君に *aus eigner Seele quillt* (固有な魂から湧く) のでないなら<sup>⑥</sup>。」という発言に見い出される。

引用の『ハムブルク演劇論』(一七六八年四月十九日)において理知本位の啓蒙家が自己批判から取り上げた契機、あの「固有の力」による「生ける泉」が、ここでは新たな魂により命を吹き込まれる。しかし他方メフィストフェレスとヴァーグナーには、この進り出る詩魂が全く疎遠で不可解なものに留まり続け、こうした分別知の領域には愚かな博士ファウストの情熱など、せいぜい茶番劇の種として片付けられる。こうして悪魔の理知と博士の情熱は平行線を辿ってゆくことになるが、但し、メフィストフェレス自身ファウストへの自己紹介で告白しているように、実は「あの力の一部、いつも悪を意欲し、いつも善をもたらず(力の一部)<sup>⑦</sup>」(第一三三五句以下)に過ぎない、とゲーテは考えている。そして『ファウスト』の劇展開は、この悪魔の本性を裏書きして、大団円は「努力する限り迷う」と言われるに相応しい者の「救済」に終わり、メフィストフェレスはまふまふと主なる神に連れてやられるに至る。

以上ゲーテの『ファウスト』は全体の筋立てからすれば、ダンテが地獄から淨界をへて天国へと昇る自らの詩篇をそう呼んだように、コメディア(喜劇)に他ならない。しかし作者自身は自作を「悲劇の第一部<sup>⑧</sup>」(前半)と「悲劇の第二部<sup>⑨</sup>」(後半、第四六二三句、第一二二二句)に分け、前半ではファウストゆえ惨めな最

期を迎えた娘マルガレーテの物語を扱っており、もともと初稿『ファウスト』(一七七三年、七五年頃)では、この娘の死でもって悲劇が締め括られていた。しかも後の『悲劇の第一部』(一八〇八年刊)で加筆された「彼女は救われた!」(第四六二二句)という「天上からの声」が初稿には無く、ただ単に「彼女は裁かれた!」<sup>⑩</sup>と云う悪魔メフィストフェレスの声のみが終曲を奏で、暗い鬱陶気を残す。当時一七七四年に公刊して多くの読者を獲た小説「若きヴェルテルの悩み」で、現実に物議を醸し出した青年の自殺に取材したゲーテが、また『ファウスト』初稿(Urfaß)でも不倫の娘による嬰兒殺しと云う、実際あの頃に社会の注目的となった事件を拾い上げ、こうした人生の破滅劇でもって当時一七七〇年代の疾風怒濤期を彩ったのである。

翌十九世紀にパリでベルリオーズが『ファウストの劫罰』(La Damnation de Faust) (一八四六年)においてゲーテのマルガレーテ悲劇を作曲した時、この音楽家の趣向が古典期のゲーテ(初回イタリア旅行一七八六年以降)より、むしろ疾風怒濤期の彼に近かったことは確かである。これに対しドイツ語圏のリストが一八五七年に『ファウスト交響曲』を発表した時は、ファウスト、マルガレーテ、メフィストフェレスの三者の性格像を並べ、この最終楽章にはファウスト、救済の大団円『山岳の溪谷』から歌詞を選び高唱させた。もはや破局の悲劇よりは、敢えて喜劇と呼べる大団円の方に比重は移る。そして今世紀マラーが第八交響曲(一九〇七年)の後半・第二部で『ファウスト』終結部のドイツ語に無類の旋律をつけ歌い奏でた時、かつて地獄落ち必定と思われたマゴスの魂を、天使群が悪魔メフィストフェレスの手から奪い去るのを、不当な魂のだまし討ちと理解し、不満を表明した聴衆は少なかつたに違いない。

さて不倫の娘マルガレーテも、メフィストフェレスに劣らぬ見事な作者の創作物である。結局ファウストゆえ、母や兄も死なせ、ついに自分の赤子まで殺してしまふ不幸な娘こそ、最も鋭く悪魔メフィストフェレスと対立している。そして敢えて悲劇と言える厳肅な調べを『ファウスト』が奏でるのも、まずはこの娘の死ゆえであろう。従って、ファウスト救済に疑問を抱く者でも、マルガレーテ救済に異議をさしはさむことは稀である。そこで『ファウスト』終曲の救済劇の立役者として好んで取り上げられるのが、愛称グレートヘンで知られる不倫の娘マルガレーテなのである。実際ゲーテも『山岳の溪谷』に「かつてグレートヘンと呼ばれた悔悛の女性」を登場させ、まず聖母マリアに向かい祈らせ(第一二〇六九句以下)てか

本はゲーテの生誕地マイン河畔フランクフルトで一五八七年に公刊されるが、早速これが一五九二年にイギリスで訳され、この英語訳に影響された劇作家 Marlowe (マローウ) が、『ファウスト博士 (Doctor Faustus)』(初版一六〇四年) を創作する。このファウストが冒頭の第一幕・第一場で、「健全な魔術師 (sound magician) は、a demi-god (一種の半神) だ」(第六二句) と独白する時、一応キリスト教以外にも善なる靈性が存在することを認めていることになる。但し、その終結なす地獄落ちの場 (第五幕・第二場) を締めくくる独白において、主人公みずから「ファウストは damned (劫罰を受け) る必然にある」(第一四五句) と述べ、結局キリスト教の関心圏へとマローウは読者を誘ってゆき、「劫罰を受けた魂 (damned souls) に有限な終わりはない」(第一七二句) とまで発言する。しかしながら同時に、この第二場の独白には、「何らかの終わりを、わが止むことなき苦しみに与えよ」(第一六九句) という神への祈りもあり、実際マローウの『ファウスト博士』は勸善懲惡の説教に収まつてしまわないものを持っている。

この点十八世紀ドイツのファウスト像は、既成宗教の教訓から更に大きく離れる。まず啓蒙の旗手レッシングの悲劇『ファウスト』断片は、彼の一七五九年二月十六日付の『最新文学書簡』(2) ベーターゼンとクロプシュトック 58 頁下段の註 (5) にベーターゼンの『ウーラニアアース』との関連で既出) その十七に引用された第二幕・第三場など、僅かな創作成果しか残っていないが、その目指す所は明確と言えらる。すなわち先に「人類の教育」(一七八〇年) を中心として要約した「善導」の「教育」というオーリゲネーの万物復帰アポカタスタシスに結びつく思想が、『ファウスト』の場合もレッシングにあつては重要となる。(3) レッシング、ハーマン等 50 頁上段の註 (17) 参照。その『人類の教育』第九二節にある通り「人類をその完成へと近づける悠然たる大車輪」が眼目であり、何よりも各人各様の「わが Vervollkommnung (完成化) の歩み全体」(第九六節) に焦点があてられる。

すると理知本位の啓蒙家レッシングにあつては、「人間の Verstand (分別知性) そのものが持ち込んだ光明」(第六五節)こそが、「わが完成化の歩み全体」の全面に出てくる。そして知性の光明に照らされた彼の『ファウスト』の取る道は、例の名高い彼の『一つの答弁 (Eine Duplik)』(一七七八年) の言葉へと的が絞られてゆく。つまり「或る人が所有する真理、あるいは所有していると思つてゐる真理ではなく、その人が真理に至るために骨折つた誠実な労苦が、その人の価値をなす。即ち、真理の Besitz (所有) とは、*Nachforschung der Wahrheit* (真理の

探究) により、その人の諸力は増し、この点にのみ、その人の immer wachsende Vollkommenheit (常に生育する完全性) は存するのであり、他方その所有は滯らせ、怠惰にし、高慢にする。——もし神がその右手に alle Wahrheit (全き真理) を、その左手には、唯一つとも止むことなき Trieb nach Wahrheit (真理を求める衝動) を——但し、常に永遠に思い違ひをしようとすう付録つきで——その掌中に持ち、私に「選べ！」と言ふなら、私は謙虚に神の左手にすがり、「父よ、(左手の方のものを) 下さい! (右手の) 純粋な (全き) 真理は実に汝一人のためのものなのですから!」と言ふであらう<sup>(2)</sup>。

「常に生育する完全性」を礎に、場合によつては前述 (3) レッシング、ハーマン等々 51 頁以下) のラザロを見上げる金持ちに似て、「常時、自己完成へと向き直り、引き続きどの瞬間においても一層とますます自己完成へと近付き」ゆくレッシングのファウスト博士に固有なもの、それは「止むことなき衝動」に力を獲た「真理の探究」である。ここに十八世紀ドイツ理想主義の基調があり、これを後にゲーテも自らの『ファウスト』で受け継ぐ。まず「天上の序曲」で主なる神が悪魔メフィストフェレスに向かい、「人は努力する限り迷う (Es irrt der Mensch, solang er strebt.)」(第三二七句) と、格言風名文句を吐く。そして終結部の「山岳の峽谷」で「ファウストの不滅 (の魂) (Faustens Unerstlichkeit) を担う天使たちがこれに応じ、「常に strebend sich bemüht (努力し労苦する) 者、/ その者を我らは erlösen (救済する) ことができ」(第一一九三句以下) と歌う。

ここで「努力 (Streben) と「止むことなき衝動」(reges Trieb) は表裏一体であり、併せて「生育する完全性」に係わつてゐる。だが理知本位の啓蒙家レッシングと、その後の新たな天才時代を担う世代には、「生育」の内容面で大きな違いがある。そして啓蒙家自身このことを十分意識していたようである。例えば彼の『ハムブルク演劇論』(一七六七年一六八年) の中には、こんな文面がある。「私は俳優でもないし、詩人でもない。私には自らの中に lebendige Quelle (生ける泉) が感じられない。その泉とは、eigene Kraft (固有の力) により自らを仕上げてゆく、固有の力により実に豊かで新鮮で純粋な光明に浴して勢よく芽吹くものだ。他方すべてを私は圧力機と配管により、自分自身の中から押し出さねばならない。もし私に幾分か学識がなく、他人の宝を謙虚に借り、他人の Feuer (焰) で自らを温め、眼鏡で私の視力を強めることができなかつたら、私は実に貧しく冷たく近視眼的となつたことであらう。」(一七六八年四月十九日<sup>(3)</sup>)。

naturam incorpoream corporis sui domicilio (quod sane paradoxum et rarum est) circumscribere et concludere conatur.....

- (12) Hamann: op. cit. S.35. Ihre gesunde Vernunft... Erlöser... SW 2. 68.  
 (13) Hölderlin's Stuttgarter Ausgabe. Bd.1. S.178 (Nemesis).  
 (14) Hegel: Werke 1832-45. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1969-71. Bd.3. S.321 (himmlische Gestalten) / S.322 (Antigone des Sophokles).  
 (15) 煉獄のこころは後に「ミラーの『芸術家』(一七八九年)との関連を一層詳しく論述。本論(5)の44頁から39頁にかけてミラーの「美の理念」を回る。  
 (16) Origenes vier Blicher von den Prinzipien. Lateinisch / Deutsch. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1976. S.226f. (1.6.3) / S.452f. (2.11.6): Pg. Tom.11. 169B(1.6.3) / 246A(2.11.6). nonnulli etiam in ultimis temporibus et per maiora ac graviora supplicia... reparati et restituti eruditionibus... (S.226 / S.227) so werden manche in der ersten Epoche, andere in der zweiten, einige in der letzten durch besonders schwere Strafen hindurch ... in einen besonders harten Reinigungsprozess wiederhergestellt und wieder eingesetzt; sie erhalten zuerst die Erziehung von Engeln, dann ... (S.227 / S.452) in loco aliquo in terra ... paradisi ... schola animarum, ...

(4)ゲーテの『ファウスト』や『イフィゲーニエ』

(Goethes, 'Faust' und 'Iphigenie')

十八世紀ドイツ啓蒙期に主流であったレッシング風の理知本位の思潮に満足できず、敢えてカントの論敵ハーマンの逆説思考に軍配を挙げた詩人が、『ファウスト』(初稿一七七三年〜七五年頃、前半一八〇八年刊、後半絶筆一八三三年)の作者ゲーテである。つまり問題を単刀直入に述べると、言わば Verstand (分別知) の化身メフィストフェレスが悪魔の力をもつてしても、結局その対極にいる愚かな博士ファウストの Passio pura (純粹な情熱) には勝てなかったと言える。興味深いことは、当時十八世紀 de Voltaire (ヴォルテール) に負けずとも劣らぬ如才なき Parvenu (成り上がり) von Goethe (ゲーテ) が、結局メフィストフェレス流

の世間知に限界を設け、この点ではカント批判哲学と共に、啓蒙主義の理知の彼方に信仰の領域を確保したことである。そしてギリシアに疎いカントと異なり、正に当時としては破格の古典教養を身につけていた逆説家ハーマンの方に、ゲーテは組した。

勿論メフィストフェレスの方が、『ファウスト』では、主人公の博士より生彩を放っており、ゲーテ自身は深く悪魔の分別知に根を張っている。それ故ヘルターリンのようなギリシアに対する無垢な情熱と比較すると、その純度は低いのであるが、それだけ広汎に世間知を包みこんだ詩才には、英雄交響曲(一八〇四年)のような研ぎ澄まされた悲壮美は望めぬものの、一種オペラ「ドン・ジョヴァンニ」(一七八七年)に通じる聖か俗か、即ちキルケゴールの Enten eller (あれか、これか)に十二分に応えるものを持っている。そこで万物復帰アポカタスタシスに関しても、この『ファウスト』の場合は、何より世俗の分別知を睨み合わせて考えてゆくのが穏当であろう。例えば当時の世間知に君臨していた宗教上の通念からすれば、悪魔と血の盟約を結び、キリストの「パンと葡萄酒」(体と血)の盟約を無視したファウスト博士が、地獄に落ち永遠の劫罰を受けることは当然であったと言える。

もともとゲーテが子供の時に親しんだ民衆本の魔術師ファウスト博士の物語も、教会や聖職者の意向を汲み、勸善懲惡の観点から、「悪魔に抵抗せよ(Widerstehet den Teufel) 然らば悪魔は汝から逃げ去る」(新約聖書「ヤコブの書簡」四・七。一五四五年ルター訳、後半三九四頁左段)という教訓を垂れるものであった。これは既にエーバーハルト著「ソークラテースの新たな弁明、或いは異教徒たちの至福に関する考察」(一七七二年)に関連して述べた点、すなわち、「(キリスト教徒以外の)異教徒たちの美德は何であれ皆、輝かしい悪徳に過ぎなかった、と言う「神の国」五・一二以下の)アウグスティヌスの理論(Theorie Augustinus)」を柱として考えると、『使徒行伝』八・九〜二四で異端視されたサマリヤの Magos (魔術師あるいは博士) シモーンに先例がある。しかし見方を変えれば一種ダイモーン風のこうした霊界とのかかわりは、画一的に悪の方向ではかり解釈しない方が実り豊かとなる(3)レッシング、ハーマン等々53頁上段の「輝かしい悪徳」参照。

特にルターと同時代に生きた Paracelsus (パラケルスス) や Faustus (ファウスト) と言った錬金術に結びつき異才を放つ博士(マゴス)が、その後ドイツ等の文人や芸術家を魅了した事実は、詩人らがマゴス達の Magie (魔術) を単なる悪徳として片付けなかったことを物語っている。例えば、『ファウスト博士』の民衆

正され復帰せらるる」のである<sup>16)</sup>。

要は「善導」の「教育」に重点があり、この点レッシンクの「人類の教育」(一七八〇年)<sup>17)</sup>も、たとえタイモーン達を度外視した人間本位のものではあるが、やはり一層の完成を目指す点で注目し得る。その第九二節では、「人類をその Vollkommenheit (完成)へと近づける悠然たる大車輪」が、第九六節では人類の一人レッシンク自身の「わが Vervollkommnung (完成化)の歩み全体」が語られる。この際も「教育」は「善導」である。但し「善」の源は他ならぬ「心の内なる純粹さ」(Eine innere Reinigkeit des Herzens)にあり、これを「来世を鑑み」て教えたのが、レッシンクによればキリストであった(第六一節)。そして第四節にあるとおり、「Erziehung (教育)は aus sich selbst (自己自身の内から)獲得し得ぬようなものを何一つ人間に与えない。」のであるから、教育の目標は何より「内なる自己」の充実<sup>18)</sup>と考えられる。この場合レッシンクのように「人間の Verstand (知性)そのものが持ち込んだ光明」(第六五節)に主眼を置く理知本位の啓蒙家なら、ハーマンが「ソークラテースのタイモーン」に関連して説いた「空無を孕んだ知性」より、むしろ「充実した知性」を尊び、おおよそ合理性に反する「人類の教育」に組み込まなかったことであろう。

#### 註

- (一) Leibniz: Essais de Théodicée. Paris (Garnier-Flammarion) 1969. P.148 / p.189 sq. / p.276 sq. / p.285 sq. / p.483. 「無眼の証」(châtiment infini) 及び Voltaire 著 Dictionnaire philosophique (1764) Paris (Garnier-Flammarion) 1964. p.175 sq. の「地獄」の項には、カルヴァン派教徒エグノーの牧師が「Les damnés (劫罰を受けた者たち)がいくつか grace (神の恵み)を獲得しよう」と説いた人の記述があり、軽妙洒脱な啓蒙家ヴォルテールは落ちとして「女中」たち庶民には「永遠の地獄」(l'enfer éternel)を信じさせる方が「良」とする聖職者を登場させ、その者に牧師をたごなせしめる。
- (二) Leibniz, Von den ewigen Strafen" 1773. Lessings Werke. 25 Teile. Leipzig 1925-35. T. 21. S.138-161 (Anm. S.871f.).
- (三) Hölderlins Stuttgarter Ausgabe 1946-77. Bd.6. S.86 (Br. 21 / 23. 7.1793). 同様の表現は Le divin Socrate, maître du divin Platon (神々

のヘントーンへの師、神々、ソクラテース) 及び Voltaire の Lettres philosophiques 1734: Mélanges. Paris (Gallimard) 1961. p.37 (Lettre 13) で皮肉まじりの口先で語っている。

- (4) Dantes Werke. Italienisch / Deutsch. München (Vollmer) 1974. Inferno. Canto 4. S.75-78. Socrate e Platone (V.134).
- (5) Milton. Paradise Lost. London (Longman) 1968 / 1971. Book 3. p.140-189: J.Miltons Episches Gedichte von dem Verlohrnen Paradise. Deutsch nach Bodmer. 2. Aufl. 1742. Buch 3. S.104-140.
- (6) Klopstocks Hamburger Ausgabe 1974f. Abt. Werke IV. Der Messias. Bd.1. Ges.1-10 der Götchenausgabe von 1799. S.149f.
- (7) Patrologia Latina (= PL) Paris (Migne) 1844-1855 (Tom.1-217), 1864 (Tom.218-221:Index). Tom.1. Tertullianus. Apologeticus. 22 // PL. Tom.41. Augustinus. De civitate Dei. 5.12 sqq. (vitium) / 8.14 sqq. (De daemone Socratis).
- (8) Platons Werke. Griechisch-Deutsch. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)1971-81 // Hesiodi Carmina. Stuttgart (Teubner) 1913. 1967 // Sophokles. Tragödien und Fragmente. Griechisch-Deutsch. München (Heimeran) 1966 // Palamas. Défense des saints hésychastes. Grec-Français. Leuven(Spicilegium) 1959. 1973. p.657 / p.656:l'essence suressentielle de Dieu. ... des énergies révélatrices et des puissances de cette Suressentialité (τέρεγονοτήτης:p.657), ...
- (9) Winckelmann „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“ Stuttgart (Reclam) 1969. S.22 (Sokrates' Schule) : Sämtliche Werke 1825-1829. Bd.1. S.34. §. 88. \* Hamann „Sokratische Denkwürdigkeiten“ etc. Stuttgart (Reclam) 1968. S.55 (Dämon des Sokrates) : Sämtliche Werke in 6 Bänden. Wien (Herdter) 1949-1957. Bd.2. S.75 = SW 2. 75.
- (10) Hamann: op. cit. S.49 (Empfindung) / S.55(Genius). SW 2. 73/75.
- (11) Patrologia Graeca (= PG)Paris (Migne) 1867-66. Tom.88. Climacus. Scala Paradisi. Gradus 27(Col.1097B) ..... τὸ παρὰδοξον..... (1097B/1098C) ..... Solitarius seu quietis et solitudinis studiosus is est qui

スは肉体ならざるものを、肉体の住居の中に宿さんと努める者であり、このパラドクソン(背理)を実現せんとする者である」などに、矛盾語法が生きているのを確かめることができるからである<sup>11)</sup>。確かに『聖書』に、こうした逆説の妙の源がある。この点に関しては『ソークラテース追憶録』でハーマンが、イエスについてこう述べている箇所を引用するのが相応しかろう。「彼らの健全な理性(gesunde Vernunft)が躓くのは次の点だ。人の子らの中で最美の者が彼らに救世主として約束された。そして(受難により)傷だらけで、みみずばれで一杯の苦痛の男が、彼らの待望の英雄たるべきだったのだ<sup>12)</sup>」。

かつては異教徒として、キリスト教の靈性には無縁とされたソークラテースが、ハーマン独自の背理思考により東方ギリシア教父の関心圏へと引き込まれ、その「空無を孕んだ知性」が無知を「実感」する所に「至福」への道が切り開かれる。この際ダイモーンの声(Shimme)が導き手となって、意味深長なソークラテースの死を目指し悲劇が展開する。この脈絡はギリシア風に、ヘルダーリンの詩歌「敢為の守護靈に」(一七九三年)の言葉ならば、「敵かにも汝はder Unschuld leise Shimme(無垢の小声)に耳を傾け、神聖なるネメシスに犠牲を捧げた。」(第三句以下)と表現できる<sup>13)</sup>。やがて『精神現象学』(一八〇七年)でヘーゲルが「汚れなき天上の姿」(makellose himmlische Gestalten)の象徴と見た「ソボクレーアのアンティゴネー」など、悲雄オイディプース達が哲人ソークラテース以上に重視される時代が来る<sup>14)</sup>。しかし未だハーマンやレッシングの頃には、せいぜいプラトンの師が「至福」を享受する程度なのであった。

再びレッシング著『かの永遠の諸罰について』の中でエーバーハルト著『ソークラテースの新たな弁明』が論じられている箇所を目をやると、すでに本論で触れた「アプラーハームの懐」に関する記述にゆきあたる。ここで話題なのはエーバーハルトの説く「善導する諸罰の体系」(System der bessenden Strafen)で、結局は「諸罰」も「善導」に他ならぬとするこの考えに拠ると、万物復帰(アポカタスタシス)が保証されると言うものである。とにかく文面にはこうある。「地獄にいる金持ちは常に善を目指し得よう。彼は罰を受けた最初の瞬間から常時、自己の Vollkommenheit(完成)へと向き直り、引き続きどの瞬間においても一層とますます自己の完成へと近付き得たであらう。この故に彼は、(アプラーハームの懐にいた)ラザロを念頭に置けば居たはずの地獄に留まることを止めるのか? 他方ラザロは Seligkeit(至福)を自ら感受した最初の瞬間を起点とし、とかくするう

ちに金持ちと同じ歩調で、より一層と高次の完成へとにわかには赴いたと言える。」とあり、まず第一に注目に値するのは、ダンテが地獄に据えた「アプラーハームの懐」が、むしろ天国の一つの場とされている点である。なぜなら既にラザロが初めての「至福」をここで享受しているからである。

次に要点に移ると、引き続き文面にも、「この調子で地獄と天国が一つに融合して、どの罪人も結果として早晚とにかく、いつか天界入りする慰めを獲る。」とあるように、天国と地獄は相対化されて絶対値を失い、至福なる者も罪人も各人各様に自己完成を目指し上昇することが肝心となる。こうなると問題の中心はレッシングの指摘するように、「旧教カトリックが信じ教える Jener mildere Zustand(かの中間状態)」であり、エーバーハルトの説く「善導するソークラテース的地獄」(die bessende Sokratische Hölle)もこの「煉獄」(Fegfeuer)という事になる。さて「神曲」でダンテが、恐怖の戦標をさそうおぞましい「地獄」(Inferno)と、清浄無垢でこの世のものと思えぬ「天国」(Paradiso)との中間において高唱した「煉獄」(Purgatorio)は、文字通り「浄罪界」とも和訳される。もしゾーナー著『諸罰の永遠性を反駁する証明』の主旨を汲めば、地獄の劫罰は無くなるわけであるから、「地獄」に代わり「煉獄」が浄罪の場として重要な位置を占めることになる。そして実の所このように「地獄」を有名無実と為し、敢えて「煉獄」に専ら関心を注げば、結局オーリゲネースに倣い万物復帰(アポカタスタシス)を主張することになるのである<sup>15)</sup>。

オーリゲネースの復帰につき、その内容に関しては諸説が成り立ち、問題を人間に限定したり、或いは悪魔とされたダイモーンをも話題とするなど様々であるけれども、そもそも復帰(アポカタスタシス)を目指す過程が「善導」の道であることに変わりはない。そしてオーリゲネース自身は「諸原理論」一・六・三で、「諸教育により矯正され復帰せらる」(reparati et restituti eruditioibus)と述べ、「教育」(パイデアアー)が「善導」をなすとしている。先にレッシングがアプラーハームの懐にいるラザロに言及した箇所では、「至福」の「より一層と高次の完成」を話題としたように、『諸原理論』二・一・一六でも「ルカ福音書」二三・四三において十字架上のイエスが隣の罪人と共に赴くと語った「樂園」(paradisus)を、「教育の場」(eruditioinis locus)とある「魂の学校」(schola animarum)とみなし、聖化された者たちの一層の自己完成を物語っている。他方サタンのような重罪人も「最後の時に、しかも他より重く過酷な諸罰を介して、――諸教育により矯

以下に着目すると、ここで論じられている「ソークラテースのダイモン」(Daemon Socrates)も、それに劣らず正統派教父の躰きの石と考えられ重要である。すなわち教父たちが「ダイモン」を、神や神々から遠ざけ、専ら「悪霊」の一種として断罪すればするほど、彼らはソークラテースのダイモン(守護霊)が息吹くギリシア神話世界に疎遠となつてゆくばかりだったからである。

プラトーンの手になる「ソークラテースの弁明」三二Dにある「何か神々しくダイモン風のもの」(θεῖον τι καὶ δαιμόνιον)という表現、その四〇Aで「ダイモン風のものが「神」と同義で使われている例からも、古代ギリシア人が「ダイモン」と「神」を余り区別していなかったことが解る。実際ヘーシオドスの「神々の誕生」二二〇で「不死の神々の中で最美の神エロース」と歌われるものを、プラトーンは「饗宴」二〇二Dでディオティマーに「偉大なるダイモン」(Μαίαντες)と定義させている。この点ギリシア悲劇の白眉とされるソポクレスのオイティプースやアンティゴネを念頭に置くと、神とダイモンは、丁度十三世紀の東方ギリシア教父バラマースが『三部作』三・二・七で析出した「存在の彼方にある神の本質」(ἡ θεογονία οὐκὰ τοῦ θεοῦ)と「啓き示された(神の)諸力(ἐνεργεία)」とのように区別されると解り易い<sup>50)</sup>。

【国家】五〇九Bでプラトーンがソークラテースに、究極の最高善を「存在の彼方」(ἐπέκεινα τῆς οὐρανόσ)に位置づけさせたように、根源の神は先の古典悲劇において隠れており、それは言わばダイモン(神のエネルゲイア)として現実の力をふるうと読み取れる。丁度そのように「ソークラテースの神」も隠れつつ、その力をダイモンの声(φωνή)により伝える。当然ギリシア芸術も、その美の本質(ウーシアー)は神秘の中にあるが、その美の力(エネルゲイア)は、鑑賞力のあつた識者に迫ってくる。恐らく「神の国」の著者には、こうした審美眼が欠けていたのである。他方、アウグスティヌスが詩人を追放する点で高く評価する【国家】五九五A・六〇八Bの作者は、むしろ詩歌芸術の祖ホメーロスに対する「敬愛の念」(φιλία καὶ αἰδώς)を断ち難いと告白している(五九五B)。つまり伝承された神話世界とイデア(理念)は親密な絆で結ばれ、詩歌など芸術と哲学思想は競合関係にあり全体としてギリシア古典を形造る。だが西方ラテン教父は、この古典世界から自説に都合の良い点のみを取り上げ、ダイモン等の不都合な点は切り捨てたと見える。

そこで十八世紀ドイツで古典ギリシアがその根底から掘り起こされる時、その目

標は結局ダイモンをも含んだ神話世界全体が蘇る点に据えられる。この点ヴィンケルマンの名高い「絵画と彫刻におけるギリシア芸術作品模倣論」(一七五五年)は、言わば天使のごとき画家ラファエロに協和する「ソークラテース学派の諸著作」に焦点をあてたために、結局ソークラテースのダイモンに認められる神話世界の基底にまで目配りすることが出来なかつた。この頃は丁度クロプシュトックの「救世主」冒頭五歌章(一七五一年刊)やその続編(第六歌第一〇歌、一七五六年刊)が好評を博し、その清浄な神気圏に無垢な熾天使の群れが飛び交い、感じ易い読者の心を捕えていた時期である。だが新たな疾風怒濤の時代を告げるハーマン著「ソークラテース追憶録」(一七五九年)は、敢えて時流に抗して、正に「ソークラテースのダイモン」(Daemon des Sokrates)を正面切って取り上げる<sup>51)</sup>。

しかも当時レッシング達のような西方ラテン語圏の知性、即ち中世スコラ哲学風の合理性を重んじる啓蒙家を論敵としたハーマンには、理知本位の人々には欠落しがちな東方ギリシア教父達に関する相当な学識が備わっていたと考えられる。例えば前述の『三部作』一・三・二で十三世紀バラマースが指摘する東方ギリシア語圏における「靈感」(αἰθέριος θεωρητικὴ)の伝統につながると思われる言葉に、「ソークラテースの無知(の自覚)は(認識知でなく)Empfindung(実感)であつた」という表現がある。ハーマンもバラマース同様、「魂の情感部分の清澄」を理知分別よりも重視しているように見受けられる。そして「ソークラテースのダイモン」に関してハーマンは、こう述べる。「彼には或るGenius(守護霊)があり、この知己を彼は信頼し得て、これを自らの神として敬愛し畏怖した。この守護霊から来る平安は彼にとり、エジプト人やギリシア人のあらゆる Vernunft(理知)を凌ぎ、その声を彼は信じ、その息吹きにより、der leere Verstand eines Sokrates(ソークラテースのような人物の空無を孕んだ知性)は、清浄な処女マリアの懐と同じく(神性を宿し)実り豊かとなることができる」とあり、無垢な実感としての無知が根本に据えられ、その「実り豊かな懐」が「空無を孕んだ知性」とされている<sup>52)</sup>。

もし理知本位の西方ラテン語圏の伝統なら、こうした矛盾語法を斥けることであろう。だが敢えて西方の伝統を破る疾風怒濤の闘士は、パラドクサ(背理)を肝心の所で活用し、逆説の妙を示す。この点もまた東方ギリシア語圏の特色とみなされる。実際バラマースも『三部作』一・二・六で言及している六世紀のクリーマコス著『楽園の梯子』(Scala Paradisi)の第二七段目の名言、「ヘーシユカステー

トのみならず、レッシングにおいても、異教徒ソークラテースが地獄で劫罰を受けるより、むしろ、「至福」に近い所にいることは確かなようである。勿論ヘルダールのように心底から「神々しきソークラテース」(der göttliche Sokrates)と表明するほど深く古典ギリシアが体験されているわけではない。しかしながら賢者の代表として、この非キリスト教徒が啓蒙期十八世紀の開明的な人たちに尊敬されていたことは明らかである<sup>30</sup>。

古代ギリシアのアテーナイ市において「ソークラテースの弁明」は、神話世界の保守派を説得するために為された。目下十八世紀のドイツにおいて、その『新たな弁明』(Neue Apologie)は、非寛容な正統派キリスト者を論敵として繰り広げられる。この論争の問題点は、ハルナック著「ソークラテースと古代教会」(一九〇四年)を参照した注解(註(2)) Lessings Werke, 21, 872)によると、「エーバーハルトのソークラテース弁明の意味は、古代キリスト教にとり(就く東方ギリシア語圏内で)自明であったソークラテース尊重への回帰である。他方テルトゥリアヌスやミニキウス・フェーリクス(二〇〇年頃)よりこのかた西方ラテン教会筋では、自然を越えた信仰に由来せぬゆえ、「ローマ人への書簡」一四・二三で言われている「信仰に由来せぬものはすべて罪である」との観点から)異教徒たちの美德は何であれ皆、輝かしい悪徳に過ぎなかった、と言う『神の国』五・一二以下の)アウグステイヌスの理論が培われた。」と説明されている。

こうした西方ラテン教父たちの意向は、ダンテの『神曲』(一二三九年)の『地獄』(四・八六以下)に良く反映している。もともと地獄とは言え、ソークラテース達が住んでいるのは、その最良の場で、『地獄』四・四五において、「辺獄」(Limbo)と呼ばれている。ここには詩人ホメーロスを初めとし、ギリシアの賢者達が居り、この中にはヘルダールが悲劇作品の主人公に選んだエムペドクレースも名指しされている。成程ダンテが辺獄を「劫罰」の場として描いているようには見受けられない。しかし「至福」はここで享受され得ない。この点に関しては、『地獄』四・五二以下に、キリストの地獄下りへの言及があり、アダム達がここから天上へと連れ出され、「至福」(beatus)とされた旨の記述がある。すると辺獄は、『ルカ福音書』一六・一二で言及された「アブラハムの懐」と考えて良さそうである。もはや『聖書』の義人たちは救済されて、ここに居ない。そのかわりに言わば異教圏の義人ソークラテース達を、ダンテは辺獄に住ませ、この賢人たちに敬意を表したと言える<sup>31</sup>。

明確な唯一キリストへの「信仰」に支えられていないため、モーセもノアも一旦は地獄に来て、ここから言わば天界へ復帰(アポカタスタシス)すると、『神曲』では考えられている。だが異教徒ソークラテース達は、復帰して至福となることが出来ない。と言うのがダンテの見解であった。おおよそ『失楽園』(再版一六七四年、独訳再版一七四二年)の第三書でミルトンも、そのように彼ら賢者を扱っているように見受けられる。その再版に附された「内容梗概」で即ち「虚栄の辺獄」(Limbo of Vanity)と呼ばれている所がそれで、ここに「エムペドクレース、そしてフラトーンの言うElysium(至福の島)を憧れて海中に身を投じた者」(第四七一句以下)が、「隠者や修道士」(第四七四句)と共にいる。すなわち古代神話世界および旧教カトリック世界の愚者や聖人に、この「愚者たちの楽園(Paradise of Fools)」(第四九六句)があてがわれており、彼らに「至福」は拒否されていると判断できる<sup>32</sup>。

こうした事情は、クロプシュトックの『救世主』(一七四八年―七三年)に至っても、その基本線に変わりは無さそうである。その第七歌では一応ソークラテースが、イエスを裁くピラトの妻ポルティアの夢枕に立ち、受難する救世主および聖徒たちのことを物語る重要な役目を果たす(第四〇四句―第四四七句)。だが古典古代の賢者は、Elysium(至福の島)は存在せず、また冥界の河畔における裁き手たちも存在しない。それらは脆弱で不確かな姿の幻影に過ぎなかった。そこで裁いているのは別の裁き手なのだ。」と告げ、自らの伝承世界ギリシアを否定してしまう。その理由は、古典古代の神々を凌ぐ「或る一層と優れた高次の霊」(die Höherer / Höherer Geist)が現われ、世界が全く新たな変貌を遂げるからである。更に「救世主」のソークラテースは、自分たちの賢者よりキリスト教の聖徒の方を見えて、こう語る。「私は受難する者たちが苦悩する姿を見たのだ! 実際、彼らの受難は崇高であった。彼らは、私たちの周囲の人々より一層と優れた人々だった<sup>33</sup>。」

以上キリスト教圏を中心とした世界観において、結局ソークラテースは光明界の住人に加われなかった。そこで敢えてエーバーハルトが『新たな弁明』を物し、『異教徒たちの至福』を見直す。その「至福」を否定する伝統が、アウグステイヌスの『神の国』など西方ラテン教父の思想に宿る点は既に見た。理由は古典古代の賢者一般にあてはまるもので、そもそも彼らがキリスト教の「信仰」に触れていないからであった。成程この点は確かに要点であるが、しかし『神の国』八・一四

ニ派が理性偏重ゆえ、その責に限界を設けた」(Les sociens, déferant trop à la raison, ont mis des bornes à ces supplices) ところが弾劾やれよ云々 (Tome 13, p. 362)。

- (9) Holderlins Stuttgarter Ausgabe 1946-85, Bd.1, S.28; Mein Vorsatz, 1787, V.11 (Pindars Flug) / V.12 (KlopsockgröÙe)
- (10) Coleridge: Biographia Literaria 1817, Oxford (Univ. Press) 1907 / 1954, Vol.2, p.180 (Salvane's Letter 3). ... the Messiah ...
- (11) 『救世主』S底本註、Hamburger Klopsock-Ausgabe 1974ff. Abi. Werke IV, Bd.4 (Ges.1-5) / Bd.5 (Ges.6-20), 1984 / 1986.
- (12) Goethes Hamburger Ausgabe, München (Beck / div) 1982, Bd.9, S.398 (ein reiner Jüngling) / S.518 (eine reine und unschuldige Zeit).

(3) レッシング、ハーマン等々 (Lessing, Hamann etc.)

クロプシユトックが『救世主』全三〇歌を完結し、その第十九歌で墮天使の神界への復帰(アポカタスタシス)を高唱した一七七三年、レッシングは『ライプニッツ』かの永遠の諸罰について』と題する論文を発表し、この中で『ライプニッツの序文』(Leibnizii Praefatio)を初めて公刊する。本来この序文はゾーナー著『aeterna impiorum supplicia』(不敬な者たちの永遠の諸罰)は神の正義でなく不当を証する旨の神学上および哲学上の証明(一七五四年)に付されたものであるが、その印刷はライプニッツ存命中(一七四六年—一七六六年没)にはなされず、一度一七二五年にモスハイムが企図したけれども果たされず、結局一七七三年にまで引き伸ばされた。一応ライプニッツは『弁神論』の本論二六六でゾーナー(一七二二年—一六二二年)に触れ、その話題の書を『諸罰の永遠性を反駁する証明』(Démonstration contre l'éternité des peines)と題して紹介し、こう解説している。「この証明が依拠しているのは、かなり古い古された原理で、つまり無限の罰には(存命中)有限な罪が不釣合の旨である。出版はオランダだと思われる当著を手渡された時、私が答えた点は、罪の持続が罰の原因だと言えは十分であり、故ゾーナー氏が失念していたこの考察がなされるべきだと言ったことである。」

『罪の持続』(La durée de la couppe)を『弁神論』の本論八一の言葉で換言すれば、「神に見放された者たちが地獄への劫罰へと定められている理由は、impénitents (悔い改めない)と認められるからである。」となる。すなわち、何度その

機会があっても、悔い改めない限り「罪の持続」は不可避と見做される。そして『弁神論』の著者は本論二六七で引く論旨、つまり「罪が止まぬゆえ罰も止み得ぬ」(non cessante peccato, non potest cessare poena)という線であらう。その本論二八二には、「les bienheureux (至福なる者たち)が罪を犯さず、悪魔たちと les damnés (劫罰を受けた者たち)が罪を犯し、神自身が最善を選ぶことは必然である」という意見が見られる。この際ライプニッツが「悪魔たち」と並べて、その仲間に入っている「劫罰を受けた者たち」で、まず念頭に置くべきは異教圏のダイモーン(神霊)達であらう。それと言ったのも『弁神論』の本論一三四で重視される「神の善意」を鑑みると、「神が全ての人間を救おうと望んでいる」とする意向から、どうも人間は「劫罰」から免れ得ると考えられるからである<sup>(1)</sup>。

問題の『ライプニッツの序文』にも、こうした『弁神論』の意向が現われており、その中には、「故に罪が永遠なら当然罰も永遠である」(Quare si aeterna sunt peccata, justum est, ut aeternae etiam sint poenae)という文面が見られる。従って、ライプニッツはゾーナーの主張、つまり「不敬な者たちの永遠の諸罰は不当」との説に尽く賛成しているわけではない。但し、この寛容の時代において彼が、厳格な正統派と歩調を合わせているはずはない。すなわち「劫罰を受けた者たち」の範囲は狭くなっており、かなりの数の非キリスト者にも、「至福なる者たち」への道が開かれていると思われる。この点では『ライプニッツの序文』を一七七三年に紹介したレッシングの場合、この至福へと至る異教圏の道は更に一層と多岐にわたると見受けられる。例えば『救世主』(一七四八年—一七三三年)の悪魔アバドナの楽園復帰を彼が容認したことは十分肯けるし、実際「かの永遠の諸罰について」の中には、「Wiedbringung (アポカタスタシス)の友」にとり「自分たちの考えを公言すること」が、当一七七三年の地点では「困難でなく」なってきたとも述べられている<sup>(2)</sup>。

ところで「かの永遠の諸罰について」において論者レッシングが話題としている書物の中にエーバーハルト著『ソークラテースの新たな弁明、或いは異教徒たちの Singkat』(至福)に関する考察(一七七二年)があり、論者は「永遠の諸罰」を狭いながらも認めるライプニッツの説に反論する当著を吟味している。但し、一般論で普遍化された問題が扱われているので、異教圏内の一人の特殊な非キリスト教徒ソークラテースのことは話題の中心にない。だが興味深いことに、エーバーハルト



天分に負うと共に、他面『救世主』が息吹いた時代の雰囲気にも拠る。通例ドイツ文学史上「感傷」(Empfindsamkeit)の時代とされる当十八世紀中葉を、「純粹かつ無垢な時代」とゲーテは『詩と真実』第三部(一八一三年)の第十二章で呼び、『救世主』前半十歌(一七四八年―五六年刊)を正に「純粹かつ無垢」(rein und unschuldig)と評し、その後半十歌(第十一歌―第二〇歌、一七六八年―七三年刊)は前半十歌に及ばないとしている。そして『詩と真実』第二部(一八一二年)の第一〇書でゲーテは、「万事がクロプシュトゥックにおいて合致し、そのような時代を築くことになる。この人物は心身両面において ein reiner Jüngling (純粹な若者)であつた。」と述べている。<sup>121)</sup>

さて「純粹かつ無垢な時代」に「純粹な若者」が、オーリゲネーヌの説く復帰の思想を造形化しようとする。勿論クロプシュトゥックは「弁神論」も「ウーラニアース」も手にしている。だが正統派キリスト者の意向はなお常識に君臨し、結局ペーターゼンのような徹底した万物復帰は歌つても少数の関心をひくに過ぎない。そこで『救世主』の詩人は、魔王サタンの圏内から、最も天使に近い悪魔一人のみを悔い改めさせ、天界へ復帰させる。その楽園帰還は「一応、一七七三年に『救世主』最終部(第一六歌―第二〇歌)が公刊された時、その中の第一九歌(第九一句―第二三五句)で漸く衆目に触れるに至る。しかし実際この大団円一四五句は既に、冒頭五歌章が発表された一七五一年に執筆されていたことが、今日でも残存する草稿の筆写(h 34)により確認できる。この筆写の元となる詩人自身の自筆草稿は伝わっていない。とは言うものの肝要な点は、一七七三年に印刷されたものと、一七五一年の筆写とが大同小異であり、その基本線に何ら変わりがないことである。

取りあえず一七五一年の筆写で、話題の墮天使アバドナの天界復帰に関する詩節に触れてみよう。その要点は第二二九句―第二三二句にかけて記された言葉にあり、「永遠に死んだ者らの一人」(einer der ewig Toten)であるアバドナ(Abbadon)が、「再び永遠なる幸福」(Wieder zum ewigen Heil)に至り、正に感傷の時代が求めた終曲が奏でられる。成程これが大団円であることに間違いない。しかしながら全二〇歌中、その第五歌章しか公刊されぬ地点一七五一年に、草稿段階では大団円が訪れていたのが興味深い。また更に障目すべきは、只今の終曲が書かれる前に密かに詩人の心では、アバドナ救済が方向づけられていたようで、この点を物語るの、一七四七年の詩人自筆の草稿(H 2)である。

勿論この自筆草稿は当時の読者の手の届かぬ所にあつたので、一七四八年初版の

『救世主』冒頭三歌章でアバドナを知つた者には、クロプシュトゥックの本音は不明確であつたと考えられる。まず公刊された第二歌で問題とすべき詩節を追つてみよう。それは第七八一句で言及される「復帰！」(Widerkehren)を願う墮天使アバドナが、大気圏を「絶望」(第七五九句)と「希望」(第八二二句)との間を傷悴して漂い、最後イエスのいる橄欖山(Olberg)へと向かう箇所、とりわけ結びの第八二三句以下八句が注目し値する。「今やアバドナは疲弊し、或る気高き日輪の上に立ち、そこから深淵を覗きこんだ。そこにひしめくのは星また星で、あたたかも灼熱する海原のようであつた。或る惑星が接近してきた。はやそれは気炎を吐き、すでにその Welgericht (世界の審判)は近付いていた。そこへアバドナは突進し、共に Vergahen (滅び)んとした。だが彼は滅びず、永遠の心痛で氣を失い、沈んでいった。それは言わば ebeinvoller Berg (骸骨だらけの山)、そこで人間らが殺戮し合つたその山が、地震で陥没することく次第にアバドナは大地へと下降していった。」

第八二九句の「骸骨だらけの山」をめぐる暗い雰囲気は、印刷され衆目の触れる所となつた『救世主』を見る限り変わりなく、せいぜい字句だけが後の改訂版(アルトナ版一七八〇年と決定稿ゲツシエン版一七九九年)で「白骨の山」(Gehirge weiß von Gehörn)と言ひ換えられているに過ぎない。そして第八二八句の「彼は滅びず」(er verging nicht)という表現は、必ずしも救済への方向を指し示さず、取りかたによっては「無に帰される」ことなく「彼は劫罰を受け続けた」とも解せる。ところが一七四七年の自筆草稿では第八二八句より第八三〇句にかけて、「だが彼は滅びず、その長い絶望の後、Wieder besänftigt (再び心安らかとなり)、それは言わば怒り猛る雷雨の後に、平和の虹が取り巻くことく、アバドナは大地へと下降していった。」とあり、とりわけ第八二九句より第八三〇句にかけて跨がる「平和の虹」(ein Regen / Mit dem Bogen des Friedens)に「天界への復帰の希望が垣間見られる。」

だが詩人は公刊された『救世主』第二歌では読者に、墮天使アバドナ救済を匂わせる表現を控えた。しかし敢て「平和の虹」が示されなくとも、その第八二八句で「彼は滅びず」とあるのを、一方的に劫罰への筋で解した読者は当時稀であつたと考えられる。先程ゲーテが「純粹かつ無垢」と呼んだ感傷の時代における『救世主』受容は、むしろ反対に正統派よりもオーリゲネーヌの方を支持したと見受けられるからである。それほど時代は寛容であつたし、それにも増して何よりも詩人クロプ

系」(systema)に求めるライブニッツの場合、「相当に逆説を含む神学」(Theologia satis paradoxica)は他人事に思われたと考えられる<sup>10)</sup>。

恐らく「悔い改め」など無縁だからこそ、悪魔(ディアボロス)なのであろう。数学の明証性と「至純の宗教」を理想とする哲学者は、結局のところ逆説思考を背理として斥けざるを得ない。つまり悪の根源サタンの類は地獄止めとなる。とは言うものの寛容なライブニッツは一七二一年すでに、自らの死後刊行されることになる「ウーラニアース」(こゝではopera Dei magna(神の大業)が、—unquam ad apocatastasin(アポカタスタシスに至るまで)——英雄叙事詩風の(六歩格ヘクサメトロン)の詩で賛美される。(一七二〇年)への構想を提示している。「しばしば私はこんな着想を抱きました。即ちウエルギリウス(の英雄詩『アエネーイス』)の様式で、『ウーラニアース』と題した大叙事詩が書かれ、その歌の内容は神の国と永遠の生命というものです。詩人は天地創造と地上楽園で歌い始めることになりましょう。第三と第四と第五の書は、言わばアダムの墮落とキリストによる人類の救済、そして短い教会史を含み得ましょう。——第八書で審判の日と罪人らの劫罰、第九と第一〇と第一一の書で至福となった者たちの歓喜、——第一二書はこんな描写で締め括られます。即ち万物が復帰し、悪しき者すら善へと導かれ、幸福と神へと引き戻されると言うものです。——こんな大叙事詩を創作すれば詩人は不滅となるでしょうし、結果として素晴らしい効果が生じ、人々の魂は改善の希望により感動し、真正の敬虔さも養われ得ましょう<sup>11)</sup>。」

『弁神論』の著者は、一応ベーターゼンのような徹底したオーリゲネーヌ主義者と一線を画し、魔王サタンも含む全面的な万物復帰に組しようとはしない。だが他方ライブニッツは、『弁神論』で万物復帰論者と正反対の所にいる論敵ペールをも反駁せねばならなかった。例えば『歴史批評辞典』(初版一六九六年、第一版一八二〇年—二四年、独訳一七四一年—四四年)における「オーリゲネーヌ」の項でペールは、「Les réproposés(神に見放された者たち)がいつか sautes(救われる)だろうと言うのは、その者たちが aenantis(無に帰される)だろうと言うよりも、道徳にとつては一層と危険である<sup>12)</sup>。」とする牧師の意見を引き、これを「オーリゲネーヌの教義のうちの一つに関する une observation très solide(実に堅実な所見)」として評している。この「神に見放された者」の救済に対する『弁神論』の考えは、その本論八一で既に示した通り、あくまで「悔い改め」に重心が懸かっていた。この点ペールはライブニッツより、むしろ正統派に通ずる厳し

さを示し、悪い者たちが「救われる」より「無に帰される」ことを望んでいるように見受けられる<sup>13)</sup>。

結局ライブニッツは、厳格なペールと寛容なベーターゼンとのいずれにも従わず、言わばその中道をいく。但し、「神の無限の善意」(本論一三四)を『弁神論』においてどこまでも信頼し続ける哲学者が、どちらかと言えば後者の寛容な面を育んだことは確かである。この方向において浮上するのが、ドイツ文学史上ヘルダーリンにより、ピンダロスと並び称された「救世主」の歌人クロプシュトックである。その生年一七二四年はカントと同じであるが、この哲学者が「純粹理性批判」(初版一七八一年)で漸く活躍し始めるとき、すでに「救世主」(一七四八年—七三年)に代表されるクロプシュトックの成果は出揃っており、その仕事は既に終焉を迎えていた。実際ドイツ文学に通じた英国ロマン派の俊才コルリッジも明けすけに、「僕は『救世主』を読んだ——冒頭四歌章だけ。」と、「サティレインの書簡」(一八〇九年)その三で告白している<sup>14)</sup>。と言うことは、「救世主」冒頭三歌章(一七四八年)刊行と、その冒頭五歌章(一七五一年)刊行が重要と考えられる<sup>15)</sup>。

本論で話題の悪魔の「復聖」との関連では、何より「救世主」第二歌が注目し得るけれども、この宗教叙事詩の基本性格は第一歌を彩る「変容せし神気の大河」(第二〇五句)と、この神気圏を往き交う「無数の熾天使たち」(第一三〇句)に象徴されている。これは『弁神論』の序文で説かれた「純粹な光明」をいわば感性化し、可視の美で表現した成果とみなせる。そして「純粹な光明」を重視する故に、例の「詩篇」に協和するアウグステイヌス風の魂の闇夜により裏付けられる。点は、「救世主」第四歌の第七三句以下におけるタボル山頌により裏付けられる。「成程シオンは神の前で甘美に憩い、なるほどあの橄欖山は偉大な救世主を包容し、その時イエスは祈りつつ苦闘していた。成程モリアの峰は高々と神の至聖所を担い、その下で戦っている。だがユダヤのどの山岳にも増して、タボル山は壯麗である。神の前に広がるタボル山、それは崇高な(キリストの)変容(Verklärung)を証している。」と歌われ、橄欖山のゲッセマネの園よりもタボル山が高次のものとされている。

こうして「救世主」では、罪意識よりも変容が、闇よりも光が、悪よりも善が表立ち、清澄なる神気キリシマの銀河さながらに、純粹な抒情の流れが詩想を貫く。敢えてピンダロスと並び称される理由もここにあり、この溢れる抒情性においてクロプシュトックはベーターゼンを遙かに凌駕したと言える。これは一面で詩人自身の資質や

き天使、つまり墮天使たち)に至るまで、皆が究極は神聖かつ至福となるであろう」という「オーリゲネースの見解」(sentiment d'Origène)に結びつく。そして『全被造物の遍き復帰の永遠の福音』に言う「永遠の福音」(εὐαγγέλιον αἰώνιον)を話題とする。「ヨハネ黙示録」一四・六に述べられた先の「審判」も、結局は「皆が究極は神聖かつ至福となるであろう」という線て理解されることになる。

更に『弁神論』の本論一八では、その「予定調和」(harmonie préalable)の原理を活用した「才気ある人物」が、ライプニッツ自身は承服できない「神学」を樹立したとあり、その説によると「cet ange réconcilié (当の復聖された天使)の栄光は、墮落以前よりも一層と大いなるものとなるであろう。」とまで述べられている。確かに『弁神論』の本論一二や本論一四七におけるライプニッツの主旨、つまり「闇が色彩を引き立てる」(Les ombres rehaussent les couleurs)とか、「悪を活用し、一層と偉大な善へと役立つ神の知恵」(sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien)という線からゆけば、罪の意識が強いだけ一層と救済への怒も広く開かれるはずである。そして考え方次第では chute (墮落)が罪責の念を深めると言える。少なくとも「詩篇」一一九冒頭で、「深淵より我は叫んだ」(De profundis clamavi)と言われている場合、これと同時に神が「わが魂を深い地獄から (ex inferno) 救い出した」(「詩篇」八五・一三)ということも考え併せうる。すなわち罪深さと恵み深さは相関しており、ここに一種の比例関係を読み取ることも可能であろう。

ところで『弁神論』の著者は、「神の無限の善意」(本論一三四)を重視しながら、結局その主張は、「神が全ての人間 (tous les hommes) を救おうと望んでいる。」(本論一三四)という点に問題を絞ってゆく。つまり人間に焦点があてられ、天使や神々の方は余り正面切って扱われない。ただし、基本線は『弁神論』の本論八一において「Les réprouvés (神に見放された者たち) は, damnés (地獄での劫罰へ)と定められている。その理由は彼らが, impenitents (悔い改めない)と認められるからである。」と記されている。肝心な点は「悔い改め」と考えられる。従って、一応ライプニッツの場合でも、「復聖された天使」は存在可能となる。だが『弁神論』序文の冒頭で話題とされる「純粹な光明」(la pure lumière)とか、「至純の宗教」(la religion la plus pure)という無垢な面を第一とすれば、罪責意識から屈折して出てくる「復聖」はやはり二義的なものとならざるを得ないであろう。

この点ベーターゼンの師シェーバーナーは、その一六七五年の著『敬虔なる願望』(Pia Desideria)において、「生きることににより、そして正に死ぬことににより、そして劫罰を受けることにより (damando)、神学者が誕生する。」と、ルター『詩篇への Operations』(一五一九年—二一年)の一節(「詩篇」五・一二)を引用しており、正統派アウグスティヌスにつながる魂の闇夜を、救済への有効な道としている。こうした敬虔主義の意向を汲めば、ベーターゼンが説く「全被造物の遍き復帰」は、至純の光明界そのものの充溢からと言うより、むしろ光と対峙する罪意識の側から構想される。すると「復聖された天使」こそ復帰の精華となる。就く「劫罰を受け」た最大の墮天使が、「悔い改め」て天界に復帰する点こそ関心の的となるはずである。つまり結局サタンも救われる。と言うことは魔王の完敗を意味する地獄の空洞化が目論まれることになる。

実際ベーターゼンは散文の著作のみならず、更に韻文をも手懸け、その叙事詩『ウーラニアース』(一七二〇年)において万物復帰を歌う。そして他ならぬライプニッツが、この創作に荷担していたのである。それは彼が一七二六年に没する数年前、つまり『弁神論』刊行の翌一七二一年のことで、この協力の事実は後にまで話題とされる。一例を引くと、一七五九年一月八日付の『最新文学書簡』(Brieftage neueste Literatur betreffend)その八でレッシングがこう語っている。「ベーターゼンは博識かつ聡明な人物であり、人並みでない poetisches Genie (詩才の持主)だ。その『ウーラニアース』(Uranias)は、卓越した箇所満ちており、この作品を褒めるのに次の点を指摘するにしくはない。すなわち当詩歌の Plan (構想) はライプニッツが自ら立てたのであり、その後この叙事詩を改良する労を厭わなかったのも彼なのだから<sup>5)</sup>」。

文人レッシングと同様、哲学者ライプニッツもベーターゼンに関し、「確かに才気ある詩人だ」(Est certe Poeta spiritus)と認め、一七二二年一月六日付書簡において、その略歴をも紹介しつつ、話題の『ウーラニアース』にまで言及している。「ベーターゼンは、かつてリユネブルク教区監督官でしたが、公然と Chiliasmus (千年王国説)を擁護したため解任されました。その後、その大著『万物のアポカタスタシス』(全三巻、一七〇〇年—一〇年)で、オーリゲネースの教説までも擁護した彼は、実際学識豊かな企てとして、神学に関する『ウーラニアース』と題した詩を歌おうと企てています。この中で彼は、相対に逆説を含む自らの神学を体系立てて物語ることになりました」とあり、数学のような明証性を「体

- (23) CCSL 48, 788 (De civitate Dei. 21.23).  
 (24) Origenes... Prinzipien. S.656; SC 268, 244.  
 (25) PG 45.69B-C (Oratio Catechetica Magna 26); PG 45.92B(OCM 35); PG 44, 188C / 189B (De hominis officio); PG 45.584A(Contra Eunomium 3); PG 46, 69C (De anima et resurrectione) etc.  
 (26) Meister Eckhart: Die deutschen Werke. Bd.5. Traktate. Stuttgart (Kohlhammer) 1963, S.111 (Von dem edeln Menschen). Doch spricht Origenes, ein groß meister: wan got selber disen sämen ingesaet und ingedrucket und ingeborn hât, so mac er wol bedeckt werden und verborgen und doch niemer vertilget noch in im verleschet; er glüet und glenzet, lühtet und brinet und neiget sich äne underlâz zo gote....  
 (27) Eckharts Deutsche Predigten und Traktate hrsg. u. übers. von Quint, Josef. München (Hanser) 1963, S.449 (Bulle Johans XXII.). Auf dem Acker des Herrn... müssen Wir die geistliche Pflege so wachsam und besonnen ausüben, daß, wenn irgenwann ein Feind auf ihm über den Samen der Wahrheit Unkräuter sät, sie im Entstehen erstickt werden, bevor sie zu Schöblingen verderblichen Keimens aufwachsen, damit, nachdem der Same der Laster abgetötet und die Dornen der Irrtümer herausgerissen sind, die Saat der katholischen Wahrheit fröhlich aufgehe....

(2) ペーターゼンとクロプシュトック (Petersen und Klopstock)

そもそも敬虔主義といえは、まず「敬虔なる願望」(Pia Desideria)を一六七五年に公刊したシュペナー(一六三五年―一七〇五年)が思い浮かぶ。この立役者を「新教プロテスタントのスコトス・エリウゲナ」と、ハイネは「ドイツ宗教・哲学史考」(一八三三年―三四年)第二書で呼んでいる。但し、詩人ハイネが同時に、「新教の Pietisten (敬虔主義者たち)は、Mystiker ohne Phantasie (空想力の欠けた神秘家)である」と指摘している点も見逃せない。なぜなら、「空想力」の領域で、クロプシュトックの「救世主」(一七四八年―七三年)が浮上するからである。すなわち敬虔主義が思想史上、敢て詩人の空想力の所産と言える域にまで達するには、「救世主」やゲーテの「美しき魂」を待たなければならぬ。

とは言うものの逆に、こうした古典の成立背景として敬虔主義は重要な役割を担っている。ここでは話題のアポカタスタシスとの関連で、敬虔主義のエリウゲナと称されたシュペナーの周辺を探ってみよう。

取り上げる人物ペーターゼン(一六四九年―一七二七年)は、一六八〇年シュペナーの司式により五歳年長のヨハンナと挙式をあげ、「敬虔主義における「戦友結婚」の模範例」をなしたとされる。なぜ夫妻ともに扱いかと言うと、実は人文教養の修得においてヨハンナが先輩格をなしており、問題のアポカタスタシスについても、この万物の復帰の神秘にまずヨハンナが触れたと考えられるからである。それは結婚後五年目の一六八五年とされ、ヨハンナの告白によれば、この時に例のオリゲネスが説く「全被造物の完璧な復帰」が奥義として啓示された模様である。この背景には、「失楽園」の詩人ミルトンにも関連する「千年王国説」(χίλιας)による終末論があり、「ヨハネ黙示録」二〇・四に描かれている「審判」(κρίμα)が念頭にくる。ここでは「生命の書に記名されていない者」(二〇・一五)が「悪魔」(ディアボロス)の投げ込まれた「火の池」(二〇・一〇)へと投げ込まれると記されている。

ここで厳格な正統派と、オリゲネス支持者は、解釈を異にする。この点については、すでにルターやアウグスティヌスとの対比で万物復帰の提唱者について述べた通りである。さて当時の著名な「弁神論」(一七一〇年)の本論一七でライプニッツは、この頃のオリゲネス復活に触れ、原題ギリシア語の「アポカタスタシス・パントーン」のミュステリオン「全三巻(一七〇〇年―一〇年)と、匿名の書「全被造物の逼き Wiederbringung (復帰)の永遠なる福音」(一六九九年)に言及している。著者がヴィルヘルム・ペーターゼンであることを勿論ライプニッツは良く知っていたはずである。ところが「弁神論」の哲学者はペーターゼンの名前を出さないで、軽くその著作二点に触れているのみである。恐らく深入りして異端に自分自身が係わるのを、ライプニッツは避けたのであろう。

とにかく全三巻の『万物のアポカタスタシスの神秘』という表題にある「神秘」(ミュステリオン)は、「ローマ人への書簡」一一・二五に典拠があり、ここで使徒パウロは「異教徒たちのブレローマ(「至福」の完成)」(plenitudo Gentium)の時に「イスラエル人は皆が救われるであらう。」(一一・二五―二六)と説いている。この「神秘」が「弁神論」の哲学者ライプニッツによれば、「善がやがて万事において至る所で勝利を占め、理性的被造物は *mauvais anges* (悪し

- (3) 引用のルター訳は、各々原典複写版(一九八二年／一九六七年)の右記ドイツ聖書協会刊に拠る。
- (4) 日本聖書協会刊『聖書』(一九五四年―五五年)「新約聖書」一八五頁、……万物更新……(こうした訳語の影響と思われるが、工作舎刊ライネブニッツ著作集の第六卷(一九九〇年)一三四頁(『弁論』本論一七)には、『ウーラニウス』の著者ペーターゼンの書『アポカタスタシス・マンターン』が『万物更新』と訳されている。しかし当著は『万物復帰』と和訳する方が、むしろ適切であろう。
- (5) Luthers Werke. Weimarer Ausgabe 1883ff. Bd.30. I.S.200. ※以下ルター訳『聖書』は、特に断らな限り、一五四五年版『聖書』(決定版)が定本。
- (6) Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutsche Bibelgesellschaft. 1967-77. 旧約(ヘブライ)語原典は新書より引用。
- (7) Septuaginta. Stuttgart(Deutsche Bibelgesellschaft) 1935. 旧約キリスト語訳は、七十人訳より引用。
- (8) J.Miltons Episches Gedichte von dem Verlohrnen Paradiese. Faksimiledruck der Bodmerschen Übersetzung von 1742 (2.Aufl.). Stuttgart (Meizler) 1965. S.30 / S.112: Paradise Lost. Longman Annotated English Poet. London 1971. The Ionian gods (l. 508: p.74) / man therefore shall find grace,... (III. 131f. p.150)
- (9) Platons Werke. Griechisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der „Oeuvres complètes (Collection des Universités de France)“ (Paris. Les Belles Lettres. 1955-1974) Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1971-1981. やは本より引用。
- (10) Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels hrsg. von Walther Kranz. 6. Aufl. Berlin (Weidmann) 1951. Bd.1. S.177: Herakleios Fragment 119.
- (11) Paradise Lost. p.87: Verlohrnen Parad. S.47. Pandämonium...  
Hauptburg Satans...  
※原典(一)『註(一)』(Säktularausgabe) は、その『ルンネン宗教・神学叢書』(Bd.8. S.145f.) に次のように記されている。… Peterskirche… von diesem Gotteshause könnte man vielleicht eher als von dem

- Kölnr Dome behaupten, daß (S.145/S.146) es durch den Teufel erbaut worden.
- (12) Haller. Versuch Schweizerischer Gedichte. 9. Aufl. Göttingen 1762. Faksimiledruck. Bern (Lang) 1969. S.67.
- (13) Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 8. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1979. S.72.
- (14) Luthers Werke. Weimarer Ausgabe 1883ff. Bd.26. S.509.
- (15) Corpus Christianorum. Series Latina (=CCSL). Turnhout (Brepols) 1954 sqq. Tom.32(1962). p.218 (De vera religione. 26.49).
- (16) Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Griechisch · Lateinisch / Deutsch. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1976. S.258: Sources Chrétiennes (= SC) 252(1978). 228.
- (17) Patrologia Graeca (= PG). Paris (Migne) 1857-66. 14.49C-D. ※ wir werden verkeret in dasselbige Bilde... (II Cor 3.18)
- (18) Origenes...Prinzipien. S.216 / S.222:SC 252. 196 / 200.  
※ホーニヤネースは、eruditio (教育) を industria (精励) が重視された例として『諸原典論』I・四・12 eruditio atque industria(SC 252.166) をその「更なる reparati et restituti eruditioibus (諸教育による修復)」の「復元」の例として『諸原理論』I・六・11(SC252.202) として、disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum suae beatitudinis) が述べられている。また paradisis (樂園) での eruditio (教育) は、その「schola animarum (諸魂の学校) が考えられる(II・11・16: SC252.408)」。勿論その中心では、restitutio omnium (万物復帰) の時 eruditio (教育) が来る(III・六・九: SC268.252/254)。
- (19) Origenes...Prinzipien. S.556 / S.638: SC 268 (1980). 146 / 232.
- (20) Enchiridion Symbolorum. S.142: Origenes... Prinzipien. S.824 (Appendix 1. Canones IX contra Origenem. 9).
- (21) CCSL 48(1955). 783 (De civitate Dei. 21.17).
- (22) Enchiridion Symbolorum. S.77 / S.124.

の教理(ドグマ)は、第一回公会議(三三五年)でニカイア信条が受諾されて以来、第二回(三八一年)、第三回(四三二年)、第四回(四五一年)と公会議が重ねられることにより、一定の方向に定まって来ている。この間に、アレイオスもネストリオスもベラギオスも、次々と破門される。この肅正の時代を代表するアウグスティヌス(三五四年―四三〇年)の大著『神の国』二二・一七にも、寛容派(misericordias)の中でも他より寛大なオリゲネース(misericordiorum... Origens)の名が挙げられ、「彼は悪魔さえも、またその使者たちも、相当長い然るべき重罰の後に、その呵責より解放され、しかも神聖な天使たちの仲間に加えられるべきと信じていた」とあり、「彼を教会が排斥したのは不当ではない」と主張されている<sup>23)</sup>。既に四〇〇年頃からオリゲネース排斥運動が続いていたことは正統派の原典資料集からも解かる<sup>24)</sup>。この方向の推進者アウグスティヌスが『神の国』二二・二三で、「ダイモーン達の将来の罰が永遠だと信じられる信仰」(fides, qua creditur sempiternum daemorum futurum esse supplicium)を告白するのも不思議ではない<sup>25)</sup>。

問題は、使徒パウロの『第一コリント書簡』一五・二六において、「最後の宿敵、つまりタナトス(死)が減ぼされる」と述べられている所にある。ここで正統派なら、「宿敵」である「ダイモーン達の将来の罰が永遠だ」と信じ、更に一層と厳正なら、「罪も死も地獄も vertiget(根絶)される」ことを祈る。これに対し『諸原理論』三・六・五の著者は、「創造神にとり insanabile(不治)なものは何一つ無い」と考え、「実際、最後の宿敵が減ぼされるといふことは、その宿敵の substantia(実体)、つまり神が創造したその実体が消滅するという風にはなく、その宿敵の企図と意思、すなわち神ではなく宿敵自身から生じた企図と意思が壊滅する、という風に理解すべきである」と説く<sup>26)</sup>。確かに、「創世記」冒頭の天地創造において、神は被造物を再三トープ(善し)とし、繰り返し祝福してゐる。このように本来は善い被造物の実体(substantia)を、あくまで「至福な終末へ招喚し、かつ誘導する」のが、「神の善意(Benignitas)」に他ならないと考え、オリゲネースは万物復帰(アポカタスタシス)を提唱する。

すでに言及したウルガータ聖書の訳者ヒエロニモスも当初はオリゲネース礼讃者であった。だが世の趨勢に倣い、この教父もアウグスティヌス同様、オリゲネースを弾劾することにより、正統派の師表と仰がれるに至る。この例から見て取れるように、四世紀までは教会もオリゲネースを殊更に異端視しなかつた

と見受けられる。殊に東方ギリシア教会では、ニュッサの教父クレイゴリオス(三三五年頃―三九五年)の『大教理講話』を始め、「諸原理論」の思想を継承した著作が四世紀に存在する。実際この『大教理講話』二六でクレイゴリオスは、「いま悪の状態にある者たちの始源へのアポカタスタシス(ἡ εἰς τὸ ἀρχαίων ἀνομιὰν ἀποκατάστασις)」を扱い、「神が人と成りし大いなるミユステリオン(神秘)」において、「神は人を悪から救うのみならず、悪の張本人自身をも癒す(καὶ αὐτὸν τοῦ τῆς κακίας ἐσθέρην ἰάμενος)」と述べ、結局サタンも至福へと復帰する可能性を示している<sup>27)</sup>。

以上のオリゲネース風アポカタスタシスを思想史上ドイツで考えると、まず留意されるのは一三三九年に法王が断罪文を草した相手エックハルト師である。師の論文『高貴な人について』では事あるごとに「偉大なる師オリゲネース」が引き合いに出される。その中に神は被造物の実体を破壊しないと説く先の『諸原理論』の考えもあり、エックハルトは神自身に由来する「種子は覆われて隠されようとも、niemer vertiget(決して根絶され)ることが無い」としている<sup>28)</sup>。これと正反對に法王の断罪文は異端の「雑草が有害な萌芽へと生長する前に、その生え始めに erstickt(窒息)される」ようにすべき旨を冒頭から主張している<sup>29)</sup>。当時十四世紀の地点では、法王が師を異端として排斥することに成功した。ところが宗教改革(一五二七年)がやがて法王の至上権を否定し、更にはルターの權威も失墜する啓蒙と革命の時代になると、正統派キリスト者の意見も理性の公然とした吟味批判の対象とされるに至る。この時オリゲネースが説いた万物復帰の思想を真剣に取り上げるのは、エックハルト以来の神秘思想の流れにある敬虔主義にかかわる人々である。

註

- (1) Novum Testamentum graece et latine editit Nestle. Stuttgart (Württembergische Bibelsanstalt) 1906. 1930. 新約の原典は本書に拠る。
- (2) Vulgata. Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) 1969/1983. ※当のウルガータ聖書をローマ教会が「真性」であると公認した一五四六年四月八日付文書は「Enchiridion Symbolorum. Editio XXXI. Freiburg. i. B. (Herder) 1965. S.365. statut et declarata, ut haec ipsa vetus et vulgata editio... pro authentica habeatur,... (1506)

者と悪魔には地獄落ちと永劫の罪を宣告する」ことにある。そして「悪魔および罪人が、永遠の苦悩を受けない」と説く「再洗礼派」は受け入れられぬものとして「排斥され」<sup>19)</sup>る。こうした点に関してルターは既に『キリストの晩餐について、信仰告白』(一五二八年)の終結部で、次のように述べている。「最後に私は全ての死者が、敬虔な者も悪人も両方とも、最後の審判の日に復活すると信ずる。……かくして敬虔な者は永遠にキリストと共に生き、悪人は永遠に悪魔とその使者たちと共に死ぬ、と言うことになる。すなわち私は、悪魔たちもまた最後には至福へと到る、と教える人々に同意しないのであるから。」と、ルターはタイモーンの天界への復活を全く認めない。<sup>20)</sup>こうなると例の「使徒行伝」三・二二にある「アポカタスタシス・パントーン」は、おおよそ「万物復帰」などではなく、むしろ正に「万物更新」に他ならない。故に、ひとたび滅んだ古代ギリシア神話の神々は決して返り咲かない。つまり文芸復興ルネサンスは、宗教改革により否定される。

確かに、ルターが格別に重んじた教父アウグスティヌスも「真の宗教について」(三九〇年)二六・四九において、「幾多の人々」が「内なる再生復活に至る」(renascuntur interius)ことを述べた時、「ついに可視的な(肉体の)死の後、全体が丸ごと更新される(totum instaurantur)に至る」ことを話題としている<sup>21)</sup>。やはり「真の宗教について」でも、ルターの場合と同じく、「アポカタスタシス」と言えば、まず「更新」が念頭に置かれているようである。すると文芸復興(Renaissance)と言葉つきは同じでも、正統派教父アウグスティヌスが説く「再生復活」には、かつてキリスト教の擡頭と共に滅んだ神々の「復帰」は望めないことになる。結局ギリシア神話世界は、正統派キリスト教徒を基準にする限り、今日パルテノン神殿がアクロポリスに聳える様に甦らない。ならば古典ギリシアの復興に余念なき今日、逆にキリスト教は正統派に固執するならば、時勢に乗りおくれることになりはしないだろうか。

だが実の所キリスト教の伝承は、正統派の資料だけに限定されるほど貧困なものでない。その好例がオリゲネス(一八五年―二五三年頃)の著作群で、この視界から眺めるキリスト教は多彩に異教圏と触れ合う。目下ここで話題の「アポカタスタシス」も、このギリシア教父によれば正に「万物復帰」を意味する。例えば「諸原理論」一・八・三で教父は、「すなわち神の *Berousias* (善意) が、……万物を至福な終末へと招喚し、かつ誘導する」と述べ、「至福な終末」へ向けての「万物復帰」を扱っている<sup>22)</sup>。更にギリシア語原典が残存する『ヨハネ福音書』の

註解」一・一六でオリゲネスは、「例のアポカタシス(復帰)における、その道程の究極も、テオレーティコン(観想)へと入り終結する、と私は思う」と語り、この観想(*theōrēsis*)の内容を、「正に唯一キリストが父なる神を知ること、その神を知ること、全てその者たちは完璧に神の子キリストへ変容せらる。」と説明している<sup>23)</sup>。つまり究極の観想とは、いわゆる至福直観に相当する *Visio Dei* (見神) のことであり、アポカタスタシスの目標がここに据えられている。

再び「諸原理論」一・六・二にもどると、オリゲネスは「だから常に終末は始源に似ている」と説き、歴史をルター達のような直線型更新でなく、むしろ円環構造において終末で始源へと「復帰」するものと見ている。ここでは従って、「改革され(reformari)て戻り、復帰せらる(restitui)」と語られ、後生アウグスティヌスのように、「全体が丸ごと更新される」ような風でなく、再教育による万物の復帰(*Restitutio*)こそが言わば宗教改革(*Reformatio*)なのである<sup>24)</sup>。更に「諸原理論」の別の箇所(三・二二・二三)でオリゲネスは、「魂が不滅かつ永遠である」と前置した後、「あるいは至高善から極悪へと墮落することも、あるいは最悪状態から至高善へと *reparetur* (甦生せらる) ことも可能である」と論じている<sup>25)</sup>。確かに、プラトーンの描いたソークラテースが『パイドーン』一〇七Cで説くように、「魂が不滅」(*ψυχή ἀθάνατος*)ならば、「諸原理論」に言う「復帰」もいつか可能であろう。ところが『マイ福音書』一〇・二八には、「ゲヘナ(地獄)で魂をも体をも滅ぼす力ある者を、むしろ汝は畏れよ」とあり、この「聖書」にあるイエスの言葉を素直に取ると、悪しき魂は神により根絶され得ると言える。そもそも万物が「無から創造」(*Creatio ex nihilo*)されたのなら、逆に再び「無へと復帰」しても不思議ではない。しかし他方オリゲネスが説く「神の善意」は、むしろ無の正反対にある「至福な終末」を目指す万物復帰(アポカタスタシス)を採用する。これを「諸原理論」三・五・七では、「全被造物の完璧な復帰」(*perfecta universae creaturae restitutio*)と呼んでいる<sup>26)</sup>。

結局オリゲネスは異端として、第五回公会議(ビュザンティオン、五五三年)で破門宣告を受ける。これは正統派の原典資料集において、まず勅令(五四三年)として現われる。その中で話題の「復帰」に関する条項には、「ダイモーン達や不敬な人々の刑罰が一時的であるとか、この刑罰にいつか終極があるだろうか、すなわちダイモーン達、あるいは不敬な人々のアポカタスタシス(復帰)があるだろうか」と、言ったり考えたりするのは破門されてあれ<sup>27)</sup>とある。すでに正統派

みな一切が根絶されることを希求することであろう。すでに『エゼキエル書』二八・二二―一九に好例がある。ここでは「神の楽園」(Justgarten Gottes)で至福を享受していた者が、罪を侵して聖所を汚し、楽園から追放されて地獄落ちとなり、ついには「滅亡」し、nimer mehr aufkamen (もはや決して生起せず)」と記されている。もはや墮天使が至福なる天界へ復帰することは不可能であり、その者は『マタイ福音書』二五・四一で述べられている通り、「ディアボロス(悪魔)」とその使者たちに用意されている永遠の火の中へ」と投げこまれ、この地獄の劫火もろとも消え去るのみである。

この非寛容な神観は『出エジプト記』における異教殲滅に呼応する。この場合は古代ギリシア等の「エローヘーヘム(神々)」「(二三・二四)の「ペセル(彫像)」「(二〇・四)が破壊され、こうして異教の神々、例えばパラス女神アテーネーやポイボス神アポロンが断罪されて地獄落ちとなり、もはやこれら神々が至福なる天界へ復帰する道は途絶える<sup>(60)</sup>。このペセル(彫像)をエイドロン(偶像)と明示したのは、ギリシア正教会公認の七十人訳聖書であり、この概念を踏まえてルター訳一五四五年『聖書』には、「汝はGötzen(偶像)を引き倒し、破壊すべし」(二三・二四)とある<sup>(61)</sup>。こうして、ミルトンの『失樂園』(一六六七年)第一書の第五〇八句でも、「イオーニアの神々」(die Ionschen Götter)<sup>(62)</sup>が、魔王サタン達と共にダイモン(悪霊)として地獄止めとされている。結局ギリシアの古代には善美であった神々も、ミルトンによれば一種の墮天使と看做されてしまう。

更に『失樂園』第三書で詩人は、唯一神にこう述べさせる。「だから人間は、Gnade(神の恵み)を見出し出して然るべきだが、墮天使たちは違う。」(第一三一句以下)<sup>(63)</sup>とあり、「人間」のみは悪魔に唆された故に救われ得るけれども、神々たちダイモンには天界へ復帰する可能性が無いとの旨である。翻って古代ギリシアでダイモンとは神に他ならない。例えば、プラトンの『パイドロス』二四七Aには、「神々とダイモン達の軍勢」が語られ、『ソークラテースの弁明』三二Cでは神の声が「神々しくダイモン風のもの(ダイモニオン)」とされ、『饗宴』二〇二Dで話題の恋の神エロースは「偉大なるダイモン」(Δαίμων ἕρως)と呼ばれている<sup>(64)</sup>。また両人の哲学における先輩ヘーラクレイトスは、「人間にとつてのエートス(本質)はダイモンである」(DK 一一九)との断片を残している<sup>(65)</sup>。実際プラトーン自身も『ティマイオス』九〇Aで、神が人に叡智(σοφία)をダイモンとして与えた、と語っている。

おそらく使徒パウロは紀元後になっても、こうした古代ギリシア神話の風土を十分尊重していたのであろう。実際この使徒が古都アテナイでパルテノン神殿の聳えるアクロポリスの麓の丘、軍神アレースの岩山(アレイオス・パゴス)で、「アテナイの人々よ、万事につけ皆さんは、とてもダイモンを畏み恐れておられるように見受けられます。」と切り出したことは、『使徒行伝』一七・二二に記されている。この「デイスイ・ダイモン」(Deumoloi)は後に、公認ウルガータ聖書で「迷信深き」(superstitiosus)と訳され、大体ルターの訳語(Abergläubig)もこれに近い<sup>(66)</sup>。ところが本来パウロは敬神の念の篤い古都の人々の心に宿るダイモンを、決して迷信として斥けず、むしろ「使徒行伝」一七・一三に言う「知られざる神(Gods)への道として大切に扱っている。勿論パウロの神はダイモンを凌駕する。但し、これはダイモンを否定しることではない。

他方ミルトン達にとり、ダイモンたる神々は悪霊に他ならず、ひとたび唯一神により否定されて地獄落ちとなれば、もはや二度と天界への復帰は叶えられない。ここで歴史は直線をなして更新しつつ、次から次へと異端を切り捨ててゆく。ルターの場合なら、ローマ教会カトリックも迷信として、結局は悪魔の支配圏へと突き落とされる。こうして新教プロテスタントの側では、清教徒ミルトンが「あらゆるダイモン達の殿堂」(Pandemonium)と『失樂園』第一書の第七五六句で名付けた悪魔達の城砦を以て、ローマの聖ペテロ教会を連想させ、<sup>(67)</sup>カルヴァン派の詩人ハラが「理性、迷信、不信仰についての考え」(一七二九年)と題した教訓詩で、迷信の神話世界へとカトリックを直結する。「貪欲、虚言、豪奢、そして非難される事が黄金で飾られて祭壇に坐り、聖なる香を享けた。今や世は神殿や林苑に満ち、更に神々も集まった。そして貴金属に飾られ、やがて祭司(Priester)は俗衆の視線を捕え、かつ、自ら神の如く俗衆に崇拜されんことを望んだ。……真理は深い闇に被われ、理性は下女となり、知恵は躓きとなった。かくして前世は、考えられるに値する力を奪われ、万事は迷信(Aberglaube)の頸木へと屈したのだ。」(第一四九句―一六〇句)<sup>(68)</sup>とあり、こうした「祭司」と異なるのが新教プロテスタントの「牧師」(Pastor)と言うことになる。

結論はルター派の場合なら、一五三〇年のアウグスブルグ信仰告白(Konfession)の第十七条でキリストの再来に関し、こう記されている。大切なのは「最後の審判におけるキリスト」であり、キリスト来臨の目的は「全ての死者を甦らせ、信仰ある選ばれし者に永遠の生命と永遠の歡喜を与え、神を畏れぬ不信仰の

# ドイツ文学におけるアポカタスタシスの諸相 Phasen der Apokatastasis in der deutschen Dichtung

——クロプシュトゥックの『救世主』から

ヘルダーリンの『パンと葡萄酒』まで

—— Von Klopstocks „Messias“ (1748-1773) bis zu

Holderlins „Brod und Wein“ (1800-1801) ——

高橋 克 氏

YAKAHASHI, Katsumi

はじめに (Vorwort)

万物復帰 (アポカタスタシス) とは、『使徒行伝』三・二二に由来し、三世紀オリーゲネースにより真剣に取り上げられ、後に教会から異端として排斥された思想である。これが啓蒙の時代ドイツ語圏において、どのように継承発展されたかをここでは扱う。宗教史上啓蒙期は何より寛容の時代である。従って、正統派によつて正に寛容ゆゑ弾劾されたオリーゲネースの思想が、この啓蒙の時代に支持されるのも不思議ではない。但し、『弁神論』の著者ライプニッツがそうであるように、多くはオリーゲネースの説く万物復帰を正面に押し出すのを控えた。この点では啓蒙期の寛容思想の闘士レッシングも例外でない。

ところが詩人たちの努力は、悔悛の悪魔アバドナの楽園復帰を始めとし、十八世紀ドイツ文学を異端オリーゲネース主義で色濃く染める。これにはヴァインケルマン以降ドイツの清浄心がつかんだギリシア精神が一役買う。もはや神々は、ミルトンの『失樂園』に描かれたような悪魔の仲間なのでなく、やがてヘルダーリンの『パンと葡萄酒』において「至福なるギリシアの神々」となる。また神々の敵タンタロスも、ゲーテの『イフィゲーニエ』の「美しき魂」の悲願から見ると、万物復帰に無縁とは言えない。

レッシングすら地獄止めとした悪霊タンタロスをも、啓蒙時代の徹底したオリーゲネース主義は天界へ復帰させる。このような清浄心の源を考えると、見逃せないのがドイツ敬虔主義 (Pietismus) である。有名なゲーテの「美しき魂」が、この

新教プロテスタントの思潮に棹さすものであることは周知のことであろう。そこでこの種の代表、墮天使アバドナ救済を歌ったクロプシュトゥックの『救世主』をまず扱う。この際見逃せない先人が叙事詩『ウーラニアース』の作者ペーターゼンで、この敬虔主義者が万物復帰を提唱した書物『万物のアポカタスタシスの奥義』等に触れる前に、ここではオリーゲネースの見解を、正統派の巨頭二人、アウグスティヌスとルターの発言と突き合わせる。

## (1) 歴史上の背景 (Geschichtliche Hintergründe)

「万物復帰」とある『使徒行伝』三・二二の名詞「復帰」(ἀποκαταστασις) が、一五四六年にローマ教会カトリックが公認したヒエロニムス訳ウルガータ聖書では名詞で、「復帰」(restitutio) と直訳されている<sup>3)</sup>。また当ウルガータ聖書を権威としない宗教改革者ルターも、一五二二年『九月聖書』(新訳のみ)以降、一五四五年『聖書』最終決定版に至るまで、話題の名詞に対応する訳語として、動詞の過去分詞で「復帰」(erwidder bracht) とか erwidderbracht) をもちいでいる<sup>3)</sup>。すなわち新教プロテスタントでも旧教カトリック同様に、聖書原典を素直に訳している点では変わりない。

但し、『使徒行伝』における「復帰」の意味内容となると、正統派キリスト者ならむしろ出典箇所を「万物更新」と和訳した日本聖書協会刊『聖書』の解釈を取るであろう<sup>3)</sup>。「アポカタスタシス」は「更新」として受け取られ、ユダヤ教からキリスト教に継承された救世主メシア来臨の思想に結びつけられる。すると眼目は、何もかもが根底より改められ、殊更に新しくなる点に求められる。例えば「マタイ福音書」で物語られるキリストの来臨が念頭に浮かぶ。それは「即ち稲妻のごとく……そのように人の子のバルシアー(来臨)もあるであろう」(二四・二七)とか、「思いがけぬ時に人の子は来るであろう」(二四・四四)と語られている。要はノアの洪水さながら気づかぬうちに、突然に知らぬ間の出来事として、復活したキリストが神の国と共に到来するということである。こう解された「アポカタスタシス」は、善悪が峻別される最後の審判における世の終末を意味する。これをルターは「大教理問答書」(一五二九年)で論じた時に、「ついに悪魔の国が gar zerstört (全滅) され、罪も死も地獄も vertilget (根絶) される」ことを祈願している<sup>3)</sup>。厳正なキリスト者なら、新教であれ、カトリックであれ、ギリシア正教であれ、ルターのように究極を考え、悪魔の国である地獄が無に帰し、悪しき者は霊も人も