

Hölderlins „Nacht“ (1800)

—— (1) Verschiedenes in der Stadt ——

Katsumi TAKAHASHI

Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät

Forschungsberichte der Universität Kôchi (Kôtzschi). Vol.44.

25.12.1995. Geisteswissenschaften. S.1-36 im vertikalen Druck.

Zusammenfassung

Einmal mußte Hölderlin offen seine Schwäche gestehen : „Es fehlt mir weniger an Kraft, als an Leichtigkeit, weniger an Ideen, als an Nüancen, weniger an einem Hauptton, als an mannigfaltig geordneten Tönen, weniger an Licht, wie an Schatten, und das alles aus Einem Grunde; ich scheue das Gemeine und das Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr.“ (Brief vom 12.11.1798) Es ist eben dieser Dichter, der das gemeine und gewöhnliche Leben seiner Mitbürger in der nuancenreich schattierten „Nacht“ (1800) mit so mannigfaltig geordneten Tönen heiligt. Was ihm dieses Wunderwerk ermöglicht, läßt sich in seinem Aufsatz „Grund zum Empedokles“ (1799) zeigen: „Die fremden Formen müssen um so lebendiger seyn, je fremder sie sind, und je weniger der sichtbare Stoff des Gedichts dem Stoffe, der zum Grunde liegt, dem Gemüth und der Welt des Dichters gleicht, um so weniger darf sich der Geist, das Göttliche, wie es der Dichter in seiner Welt empfand, in dem künstlichen fremden Stoffe verleugnen.“

Dieses Paradox wirkt sich vorteilhaft für den Dichter der „Nacht“ aus. Denn seine eigene Welt, nämlich das idealisierte Griechentum mit der Christusgestalt verbirgt sich tief im weiteren Gedankengang vom V.19 bis zum letzten V.160, der sich an die ganzen 18 Verse der „Nacht“ anschließt. Der Verehrer der Hochkultur läßt sich in der Stadt als „einsamer Mann“ (V.8) nieder. Dieser Fremde hat schärfere Sinne fürs alltägliche Leben als seine Mitbürger, weil es ihm allein entgegensteht, und zwar harmonisch entgegenwirkt, da er ihnen seinen reichen Schatz von antiken Kenntnissen nicht aufdrängt, sondern darüber vor der günstigen Zeit schweigt. Inzwischen werden die Mitbürger und ihre durchschnittlichen Lebensumstände durch des Dichters idealisierende Macht nach dem griechischen Ideal dimensioniert. Ein kühnes Wagnis ist es in den V.4f., daß ein reicher Kaufmann als „sinniges Haupt“ mitten in der lyrischen Schwingung ohne Widerspruch sich erhoben fühlen kann.

- 一 静かに安らう都市。ひそやかに街路には(燈火と月影の)光が満ち、
 - 二 して松明に飾られて騒然と馬車は疾駆し過ぎ去る。
 - 三 満ち足りて家路へと、昼間の飲びに別れを告げ、安らぎを求め歩みゆく人々。
 - 四 して収支得失を慮る思慮深い家長は
 - 五 悠然と和やかにわが家にくつろぐ。(黄昏の今は)葡萄も花束もなく、
 - 六 して手仕事の品々もなく安らう、(昼間は)忙しき広場の市場。
 - 七 だが他方、豎琴の音が彼方の庭園から響いて来る。恐らくは
 - 八 そこで恋人が奏で、或いは孤独な者が
 - 九 彼方の友を想いつつ、また若き日を偲びつつ。して噴泉が
 - 一〇 滔々と湧き、清冽な水しぶきをあげ送り、芳香に匂う花壇を落している。
 - 十一 ひそやかに黄昏の夜気に響き渡る晩鐘の音
 - 十二 して時刻を想い、その数を夜警は声高に呼ばわる。
 - 十三 今や又ある息吹きが到来し、林苑の樹頭を(天上へと)揺り動かす。
 - 十四 見よ! して我らの大地の影像たる月も
 - 十五 また秘蔵の莊嚴より解き放たれ、靈氣溢れる夜が到来する。
 - 十六 星辰に輝きみち(清澄な)夜は、恐らく私達などまず配慮もせず、
 - 十七 彼方で光明を放ち、驚嘆させ、人間では異邦の者として
 - 十八 山頂の上高く、悲愴かつ壮麗に立ち現われる。
- 【「パン」葡萄酒】一八〇〇年—一八〇一年、第一節、第一句—第十八句)

(2) 都市の諸相 (Verschiedenes in der Stadt)

[a] 商人と詩人 (Der Kaufmann und der Dichter)

第一句で窓辺の光にとまれ古典悲劇を読み耽ると想像される詩人は、第二句より背景に退き第六句まで隠れている。その後それに呼応する姿は第七句以下で現われる。

- 六 …… 安らう忙しき広場の市場。
- 七 だが他方、豎琴の音が彼方の庭園から響いて来る。恐らくは
- 八 そこで恋人が奏で、或いは孤独な者が
- 九 彼方の友を想いつつ、また若き日を偲びつつ。 ……

第八句の「恋人 (ein Liebendes)」や「孤独な者 (ein einsamer Mann)」殊に後者に詩人の姿はまず投影され易い。実際ヘルダーリンの伝記が何より孤独な者の生涯を告げる。また第八句の五歩格で盛り上がる所も「孤独 (einsam)」の語頭で、その前の冠詞《ein》に畳重ねられて一層と際立つ。第七句頭の「だが他方 (Aber)」を機に、これまで具象化され客観性を帯びた都市生活の諸相から、詩想は次第に主観性に彩られた心象へと転調してゆく。これまでの「都市」や「街路」、それに「馬車」や「広場の市場」など、これらは決して単なる記述描写でなく、現実の諸相と詩魂の往き交う想念である。しかしながら、この都市像では当時の外界が詩人の心の鏡に素直に映じ造形化されており、未だ詩想が内観に沈みゆくとは読めない。ところが次に来る第七句以下は事情が異なり、正にこの内省し深沈する瞑想への動静が明らかとなる。まず第七句で旋律曲線は「彼方から響いて来る (tönt fern)」において悠然としたなだらかな峰を形造り、この

うち「響いて来る (toit)」の箇所が最高潮となる。これは文字通り何処^{いずこ}ともなき「彼方 (fern)」から響き渡ってくる咽喉音と考えられる。そしてこの新たな呻吟により『パンと葡萄酒』では、第六句まで歌われた都市像の外観に映し出された内観が、次第に一層と心の中へと重心を移し、かくして心に移りゆく情緒の流れへと音調が転移するのである。

この内面世界への転調は第八句で歴然とする。すなわち「恋人」とか「孤独な者」が歌われ、人の心の動きを抜きにしては考えられない「恋 (エロース)」とか「孤独」という詩歌象徴に彩られ、詩想は主情の色合いを濃くする。そして第九句では更に「彼方の友を想いつつ、また若き日を偲びつつ」と、意識は時空を過去への追想へと向かい、第七句以下における瞑想への傾斜は決定的となる。ここでも古代ギリシア神話の知識を活用することも許されよう。例えば「恋」と「孤独」の両者を彩る古代神話なら、第一に歌人オルペウスとその妻エウリュディケーの物語を念頭に置くことができる。実にこの歌人オルペウスこそは、『パンと葡萄酒』第七句にいう「竖琴 (Saitenspiel)」の名手として古来称えられた「恋人」であり、この「竖琴」のみを頼りに亡き妻エウリュディケーを慕い乞い求め、単身あえて冥府 (ハーデース) へと招魂すべく降りていったのである。その様は『パンと葡萄酒』終結部 (第九節) で歌われている詩歌象徴に通じる (GA II.95)。

一五九 和やかに夢みて大地の腕で、かの巨人^{タイタン}が眠る、

一六〇 かの嫉み深い (冥府の番犬) ケルベルスさえもが甘露に眠っている。

ここでは酒神ディオニュソスの葡萄酒に酔い猛犬ケルベルスが眠るのに対し、他方オルペウス神話では冥府の渡し守カローンが歌人の竖琴^{ウレク}の音に聞きはれ眠ることになる。たとえ双方の情景は異なるうとも、現世から死

後の冥界へ赴くという基調、すなわち生者の圈内から彼岸の死圏への動静には変わりがない。但し『パンと葡萄酒』終結部の招魂は、「至福なるギリシア」から「至高者の息子 (des Höchsten Sohn)」、シリア人^{びと} (キリスト) が来臨する点に眼目がある。

一五五 だが、かくするうちに、松明をかざす者、至高者の

一五六 息子、かのシリア人^{びと}が、(闇夜における) 幽魂 (キリスト者) たちの下へと降りて来る。

一五七 至福の賢者たちにはそれが見え、一沫の微笑^{ほほえ}みが、(現世に) 捕われし

一五八 魂 (Seele) から輝き (leuchtet)、その光 (Licht) に賢者の目はお潤^{うる}む。

「幽魂たち (Schatten)」の夕闇をともし「光」の「輝き」は、『パンと葡萄酒』第一句における月影と燈火の光明 (Erleuchtung) を想わせ、いつとはなしに終結部は冒頭へと回帰してゆくことになる。

終結部は魂の古里ギリシアより光明が降臨する。これとは正反対に第一節は「至福」を「ギリシア」に求め内省する。先の終結二句 (第一五九句 - 第一六〇句) において冥府ハーデースが附加されるのは、現世キリスト教圏が冥界に他ならない幽魂^{シュアテン}の国 (Schattenreich) である点を確認するためである。これは「至福なるギリシア」(第五五句) にキリスト像が見い出されて後に明らかとなる。いまだ第一節「夜」には、この確認がない。それどころか「幽魂の国 (Das Reich der Schatten)」と言えは、むしろ古代ギリシア神話世界を当時十八世紀末は意味した。実際ギリシアを理想として歌ったシラーの『理想 (Ideal) と人生 (Leben)』(一八〇四年) の初稿表題が、この『幽魂の国』(一七九五年) であった (NA I.247)。しかも先輩シラーの場合、重心は明らかに人生の方にあり、理想界ギリシア

四 (4) ヘルダーリンの『夜』(高橋)

は牧歌風の「桃源郷」(Arkadien)として言わば過去に安置され、もはや未来を目指す「至福の島」(Elisium) (NA XX.472) となり難いものであった。

単に一般化した理想としてなら、幽魂の国ギリシアは有効である。ところが目下フランス革命勃発後の現実を睨み合わせると、理想界ギリシアに徹する力はシラーになく、その躍動する理念の古典界に背を向けてしまう。この証左が『散策』(一八〇〇年)の初稿『悲歌』(Elegie) (一七九五年)にすでにある。同じ二行連句詩型(Elegie)の作品でも『パンと葡萄酒』は事情を異にし、その冒頭で生成する光明は実に控え目ながらも「至福なるギリシア」に躍動する理念を孕んでいる。すると理想界ギリシアは「影なす幽魂の国」どころか、むしろ現実の革命を精神史の源で支える試金石となる。この本筋から眺めると、話題の第七句以下も第六句までと同様、そこに「一八〇〇年頃の悲哀と空想」しか見ないでは済まされない。政治上シュヴァーベン共和国実現も挫折し、文学上シラーたちヴァイマル文化圏の先達も頼りにならない。確かに現状は厳しい。『パンと葡萄酒』第七節で「乏しき時代の詩人(Dichter in dürftiger Zeit)」(第一二二句)が「盟友なく(ohne Genossen)」(第一二〇句)と語られる理由もここに在る(StA II.73)。

基調は陰影に豊んでおり、第七句の「竖琴の音」も第八句の「孤独な者」も明朗快活からは遠い所にある。すでに『ヒューペーリオン』の運命の歌』(一七九九年)終結の第三節が響いてくる(StA III.143)。

- 一六 だが私達に叶えられしは、
- 一七 何処にも安らぎ(ruhn)なき日々、
- 一八 消えゆく落ちゆく、
- 一九 苦悩する人間(Die leidenden Menschen)は、
- 二〇 盲目に(Bindings) 或る

- 二一 時より別の(時)へと、
- 二二 あたかも谷川が岩壁より
- 二三 また岩壁へと投げ出される如く、
- 二四 幾年も空漠の彼方へと。

先師シラーが『幽魂の国』第十八節の第一七五句以下で言う「現世の重き幻像(des Erdenlebens / Schweres Traumbild)」(NA I.251)は、ここで古典ギリシア悲劇の雄オイディプスを鏡に一層と研ぎ澄まされ、詩魂は言わば孤独を窓として「空漠の彼方へ(Ins Ungewisse)」と自己を放下する。

第六句までの安らぎ(Ruhe)の動機⌘: ruhet ... ruhen ... ruht ... ⌘と好対称なして、第七句より第九句にかけての詩想は「何処にも安らぎなきこと(Auf keiner Stätte zu ruhn)」に礎がある。先に恋と孤独に関連して言及した歌人オルペウスの場合でも、例えばモンテヴェルディ作曲の歌劇『オルフェオ』(一六〇七年)第三幕冒頭において、冥府への案内役をつとめる希望が、その入口でダンテの『神曲』(一四七二年)「地獄篇」第三歌の第九句を引用し、要点を指摘する。

ここより入る者は、あらゆる希望(speranza)を捨てよ²⁸⁾。

これは虚無へと絶望して自暴自棄となれ! ということではなく、『新約聖書』に収められた『ローマ人への書簡』でパウロが説くように、「眼前にある希望(ἐλπίς)は希望でない。つまり眼前のものが希望されるわけがない。むしろ眼前にないものを私達が希望する時、始めて堅忍不拔の心で待ち望む。」(267)という信仰の問題なのである。すでに先例は『マタイ福音書』第二十七章の第四六節「エーリー(Σαί)・エーリー」以下(80)にある。この一節をルター訳ドイツ語聖書に拠るバッハ作『マタイ受難曲』

(一七二九年) 第七一番(叙唱) より引用してみよう。

福音史家 「…して第九時(昼三時頃)にイエスは声高く叫び言った。」

イエス 「エーリー・エーリー・ラーマー・アザブターニー?」

福音史家 「これはつまり、『わが神、わが神、なぜ汝は私を離れて在るのか?』ということである。…」

合唱 「待て、エリアが来臨し、イエスを救うかどうか見ていよう。」

福音史家 「だがイエスは再び大声で叫び、そして事切れた^{②③}。」

「わが神(^{エーリー} ~~ネ~~)」は『詩篇』第二二歌の第二節(1104)にも見られ、その中で鍵となる「^{アザブターニー} ~~ネ~~」の「離在(^{アザブターニー} ~~ネ~~)」に、『タイ受難曲』の底本ルター訳一五四五年版聖書では「捨」とか「見捨」とも解せる動詞《verlassen》をあてている(1174)。更に啓蒙期十八世紀ヘルダーリンが愛読したクロプシュトックの叙事風詩歌『救世主』(一七四八年―七三年)第二〇歌の第一〇三〇句(一七八〇年アルトナ版)でも、「わが神(Mein Gott) : 離在(verlassen) ^{②③}」と、伝統あるルター訳が踏襲されている。「離在」が「捨」とか「見捨」より相応しい理由は、ここで『パンと葡萄酒』の神観を鑑みて、まず「隠れた神(Deus absconditus)」(『イザヤ書』第四章・第十五節)が留意されるからである(11144)。この点は第一句の月影に関し第二二九句のキリスト像に言及した折に、その隠れて働きかける姿に注目したことを想い起こせば解かる。そして神自身たる安らぎが救世主キリストに「離在」であるように、目下ヘルダーリンを想わせる『パンと葡萄酒』第八句の「孤独な者」にも希望は離れて在る。こうして「何処にも安らぎなきこと」が基調をなすが、しかし決してこれは無頼を意味せず、むしろ何時ともなしに求めているから、そうなのである。

すなわち「至福」の探求と「離在」は表裏一体である。この故にこそ中世の修道士エックハルト(一三二八年没)も「純粋な離在(abgescheidenheit)が、あらゆることを凌ぐ」と言い、この離在(Abgeschiedenheit)に「至高かつ最善の美德(tugend)」を認めたに違いない^{②④}。

こう言った「離在」へと『パンと葡萄酒』第八句の恋(エロース)や孤独はつながり、この詩想は「淋しい」とか「一人ぼっちだ」などという心理上の感傷や感慨で量るには、余りに慎ましき謹厳さに満ちている。つまり直接そのような心の動きが表立たず、情念は目立たず意識の水底を悠然と力強く流れている。この言わば生ける静謐をいざなうのが、第七句にある「竖琴の音(Saitenspiel)」と考えられる。これについては『気むずかしい人々』(一七九九年)冒頭で、ヘルダーリン自身がこう歌っている(Sta 1298)。

一 彼方から耳にするだけで、たとえ嘆き悲しんだ折とて、

二 竖琴の音(Saitenspiel)と歌声は、私の心を直ちに黙させる。

「竖琴の音(^{サイツェン} ~~プレイ~~)」とは文字通り『詩篇』の聖歌(Psalms)に通じ、この謹厳な『旧約聖書』の慎ましき力強い調べが苦難の民の心を支えるように、歌心に静かに働きかける楽音と考えられる。従って『パンと葡萄酒』第八句の恋・孤独とても敢て外に心情吐露されるのではなく、むしろ内にこもり魂の水底へと沈潜し、この深沈の「彼方」に「至福なるギリシア」も始めて問われ得るのである。

以上の第七句から第九句にかけての詩想が、それまでの第六句までと色合いを異にすることは確かで、ここには市民生活の安らぎが欠けている。但し日常性に離反して「孤独な者」が詩想の核心へと自己閉塞してゆくのでは決してない。成程この第七句以下は次第に内観に沈みゆき、ここで

「より深層の生が響きわたる (ein Aufklingen des tieferen Lebens)」ことは事実である。ところが『パンと葡萄酒』冒頭六句に見られる「忙しい生活の価値領域が、だが崇高な精神的瞑想の生活のそれには踏みこめないものとして限定づけられている^⑧」とまでは言えない。むしろ第六句までと第七句以下の間には、両者の明暗もさることながら、双方の親密なつながりが認められる。まず第八句の「恋人」や「孤独な者」に詩人の投影を見るのは自然なことである。しかしながら本論が指摘したように、実のところ詩人は目立たず然り気なくではあるが、すでに第一句で月影と燈火の光明に浴していると想像される。

従って『パンと葡萄酒』第六句までの都市像は、いつとはなしに詩人の眼下にあり、その第七句以下に至ってようやく都市像の中にも詩人の姿が投影されると読める。その間に第二句では「松明」とともに「(宮廷)馬車」が「過ぎ去る」と歌われ、民会による共和国建設を拒む門閥の社交会が消滅の相にて黙殺された後、ひき続く第三句以下は第六句まで市民生活の安らぎが高唱される。

三 満ち足りて家路を、昼間の歎びに別れを告げ、安らぎを求め歩みゆく人々。

四 して収支得失を慮る思慮深い家長は
五 悠然と和やかにわが家にくつろぐ。(黄昏の今は) 葡萄酒も花束もなく、
六 して手仕事の品々もなく安らう、(昼間は) 忙しき広場の市場。

最高潮が第四句より第五句にかけて、「思慮深い家長は／悠然と和やかに (Wohlfrieden) わが家にくつろぐ」にある点は既に指摘した。ここで注目したいのは、その「思慮深い家長」が「収支得失 (Gewinn und Verlust) を慮る^⑨」と歌われている所である。

おおよそ歌心には縁遠いとして、「収支得失を慮る思慮深い家長」が、

「抜かりのない商人はその日の損益を思いはかる」と和訳されたこともある^⑩。また同様の読み方で、「家長」に搾取階級ブルジョワ (bourgeois) を考える論者もあり、この場合の根拠づけは第六句を睨み合わせ、「市場での営業が儲かった (die Praxis des Markts hat sich gelohnt) から^⑪」とされる。更には一般化して、「人間の活動 (man's activity) を描くすべての言葉が、ここでは潜在的に軽蔑的 (potentially pejorative) で、例えば『忙しい』『手仕事の品々』『収支得失』とある^⑫」とまで言われる。すると第七句以下に「ひき続く詩行では、もはや『昼間の歎び (Freuden des Tags)』(第三句) について語られず、それとは全く別種のもの、すなわち夜の時代における酒神ディオニュソスの歎びについて語られる^⑬」と評されるに至る。

「収支得失 (Gewinn und Verlust)」(第四句) に象徴される「人間の活動」を示す冒頭六句が、このように次の第七句以下に不似合いな異物と看做されたのは、実のところ古い。すでに十九世紀初頭一八一六年十二月、ロマン派フレンターノの日記書簡には、明白な遁世風想念に駆られて、『パンと葡萄酒』冒頭六句が「病勞 (Ernüdung) へと至る世の営み」と解されている (Sta VII. II. 434)。

冒頭六句は、現実へ向けての世の営み (das weltliche Treiben ins Reale) が、疲勞へと (bis zur Ermüdung) いたるものではないでしようか。ひき続く六句 (第七句―第十二句) は、(失なわれた) 時々の憧れ (Sehnsucht der Zeit) であり、喪失の感情 (Gefühl der Verlorenheit) ではないでしょうか。第七句に登場するのは、失なわれた無垢への回顧 (Rückblick zur verlorenen Unschuld) であり、

ロマン派詩人は第二節以下を知らず、第一節のみを『夜 (Die Nacht)』の表題の下、ゼッケンドルフ編『詩神年鑑 (Musenalmach)』(一八〇

七年)で見たに過ぎない。そのため第四節以下の「至福なるギリシア」が念頭にないので、専ら『聖書』本位の西欧キリスト者の関心から第一節は眺められている。しかも十九世紀当初この失樂園 (Paradiesverlust) の感情は、あくまで遠離穢土の厭世観に支配されており、ブレンターノが第四句の「失 (Verlust)」に濃淡細やかな喪失感情を抱いたとは考え難い。

他方ブレンターノが失樂園にも通じる「喪失の感情」を確信したのは第七句以下に他ならず、その前六句にある「世の営み」は結局のところ味気なき俗事として片付けられる。そして「喪失の感情」が「酒神ディオニュソスの歓び (Freude)」に代っても、今日に至るまで第六句と第七句に亀裂を認める見解は主張され続けているのである。ところが本論のように、詩人の心が第一句で既に人間に開かれている点を留意すれば、むしろ解釈は異なる方向をとる。この際とりわけ決め手となるのが、「収支得失を慮る思慮深い家長」(第四句)の理解とされる。確かに「家長」はブルジョワとして間違いない。但し前述の十七世紀の喜劇にある「町人 (Bourgeois)」つまり城砦都市 (Burg) の市民 (Bürger) を、それは本来意味する。また引用した「ドイツの現状」で十九世紀中葉エンゲルスが「封建貴族」に対決する「市民階級 (Bourgeoisie)」を物語る時も、この都市市民 (Citoyen) がまず念頭にあり、ゆえに「都市が農村を支配する (die Städte das Land beherrschen)」ことが、階級闘争においても目下肝心な点と考えられる。

従って、「事象世界 (Sachenwelt) の価値増大に直接比例して、人間世界 (Menschenwelt) の価値下落が加速する。」というマルクスの理論、すなわち『経済学・哲学草稿』(一八四四年)第一草稿にある「疎外された労働 (Die entfremdete Arbeit)」を、『パンと葡萄酒』冒頭の都市像にあてはめ、この疎外ゆえに人間存在が被る「離反体験 (Trennungserfahrungen)」を説くのは見当はずれである。なぜなら未だ市民階級は当時一八〇〇年頃ドイツにおいて、疎外理論の対象となるは

ど産業上成熟しておらず、すでに言及の論文でエンゲルスが認めている通り、十九世紀中頃に至ってもなお「ドイツでは農村が都市を、農業が商工業をおさえて」おり、正に「農業の優位」は揺らがず留まっているとせざるを得ない。もし『悪の華』(一八五七年)にボードレールが収めた「パリ描写」の詩句なら、例えば『黄昏』で「夕暮は共犯者のように獲物を狙う狼の足どりで密やかに忍び寄る」(第二句)が矛盾する市民社会の扉となり、やがて「疎外された労働」も、「労働者 (ouvrier) は(疲れて)背を曲げ、わが家の床へ戻る」(第一〇句)とか、「病的な悪魔らは：目覚める、さながら実業家 (gens d'affaire) の如く」(第十一句-第十二句)において証拠立てられる (BP I. 1975. 94-95)。ところが他方ドイツの場合この種の詩句は、今世紀初頭リルケ作『ドゥイーノの悲歌』(一九二二年-二二年)第一〇歌の第二節における「苦悩の都市 (Leid-Stadt)」(第十六句)の描写まで待たねばならない^⑧。

確かに孤高の詩人と綽名されるヘルダーリンを念頭に置くと、『パンと葡萄酒』第四句で「収支得失を慮る (Gewinn und Verlust wäget)」という筋が一見した所、疎遠な詩歌象徴と映るのも不自然ではない。しかし心して詩歌冒頭を読み進んでみると、実は一見疎遠なこのような現実が、見事に格調高い詩歌の響きに乗り歌い上げられているのに、思わず読者は驚く。なぜ驚くかと言えば、俗人ならぬ生粋の詩人ヘルダーリン、あの古典ギリシアの崇高美へと目差を向けて逸らすことなき稀有な魂が、然り気ない有り来たりの日常性を温かく見守りつつ静かに歌うからである。ここでは現実の生において遠く疎ったもの、全く異なる方向へと自己実現する魂同志がふと出会っている。故に「収支得失」と言っても金銭勘定の収支決算のみならず、日々の自己反省など倫理道德上の利害関心をも含む、人間の内外にわたる心の揺れなのである。

文脈に即して『パンと葡萄酒』を第四句から第五句へと更に読み進んでみると、ここにも第一句に確かめられた頭韻が目にと留まる。

四 して収支得失をおもんばかる思慮深い家長は (ein sinniges Haupt)
五 悠然と和やかにわが家にくつろぐ (Wohlfrieden zu Haus;) ...

読点が第四句末になく、第五句頭へと休止を置かず流れゆく律動において、頭韻なして「家長 (Haupt) : : わが家 (Haus)」と呼応する響きが注目に値する。このように「家長」は第四句末に重く控え、市民生活の代表者となる。但し詩人が単なる空想上の観念として「思慮深い家長」を歌ったとするならば、それは伝記上の考証を怠ったことになる。反して探求された歴史事実は、虚構を凌ぐ真迫力をもち詩想を充実させる。既に本論では第一句の「窓辺の光」に関連し、詩人の部屋がその親友ランダウエルのレストランにあると指摘した。更に「思慮深い家長」を考える際には、この豪商ランダウエルの姿をこそ筆頭に想い起こすべきである。すると通常は相互に遠く隔たっている「孤独な者」(第八句)と「思慮深い家長」(第四句)とが、微妙な明暗を織りなして邂逅する。一方は実生活の上で経済活動に励み自らの経営に手腕を発揮する商人であり、他方は内省する心の奥底から魂の歌声を上げんと古典詩文味読に余念なき思索家である。この精神の内と外との両極が、とかく日常の現実には有りがちな芸術家と市民との相克を乗り越え、『パンと葡萄酒』第一節では異質な魂同志の稀有な出会いとして成就している。この結果もはや第六句と第七句との間に差異ばかりを強調する読解は成り立たなくなると言えるのである。

何より冒頭六句における安らぎの律動 (... ruhet ... ruhen ... ruht ...) を、史実の側から裏付けるのが詩人のランダウエル邸滞在である。例えばその商館に居を構えた翌月、つまり一八〇〇年七月にヘルダーリンは母宛書簡で近況報告のついでに、自らの心中を次のように語る (Sta VI.74)。

当地にまいりましてから私は、 : 久しく見失なわれておりました
寛ぎ (Zufriedenheit) と安らぎ (Ruhe) を心に抱いております。こ

この人々は大変親切なのです。

「安らぎ」と共に「寛ぎ」が第五句頭における「悠然と和やかにくつろぐ (Wohlfrieden)」とも協和している。実際ランダウエル家での住み心地は詩人にとても良かったようで、このことは更に詩歌『ランダウエル君に』が十分に物語っている (Sta II.114)。

五 そして至福 (selig) ののだ、わが家に平和 (Frieden) を、
六 君のように、また慈みと充足を、更に安らぎ (Ruh) をも見い出す人は。

実際この作品は、詩人の友の三十一歳の誕生日(一八〇〇年十二月十一日)を祝して創作され、同月の聖夜ランダウエル邸に集った客人皆が知る旋律で歌われた模様である。

伝記につきヘルダーリン協会刊『ヘルダーリン年代記』(一九七〇年)は、「政治上ランダウエルもまた共和主義者 (Republikaner) であり民主主義者 (Demokrat) であつた^⑥。」と述べている。つまり詩人ヘルダーリンと同様に豪商も民主共和制を望み、共に前述のシュヴァーベン共和国に期待したことが、これから解かる。目下一八〇〇年頃は旧体制シュトゥットマイヤー派の巻き返しにより、政治上領邦国会が民主共和制に反旗を翻している点はずに見た。かと言って共和制の理想が何もかも実現不可能とはならない。『パンと葡萄酒』冒頭二句に関すれば、「排他的で、惨めにも少数の人々を暗い洞穴に閉じこめ、心の中だけでわくわくはらはらせ」る宮廷オペラ文化の演劇 (Spektakel) は黙殺され、正反対の共和精神が具現された古代ギリシア風の祝祭が遠望された。当面ランダウエルを扱う場合に留意されるのは、まず市民と芸術家の双方が共和する明暗である。次に豪商自身の経営において労働者との関係に「疎外された労働」が見られないことが考証される。更に経済上ドイツ全体の発展において「思慮深

「家長」の占める位置が、旧封建制下における農業の優位を温床としたハンザ都市貴族との利害対立にあることも指摘される。こうして産業革命において共和精神を話題とするのが以下の論述である。

まず『パンと葡萄酒』で第六句までと第七句以下をつなぎ、「思慮深い家長」(第四句)と「孤独な者」(第八句)とが、言わば市民と芸術家との異質な魂の出会いを形造る筋を考えてみよう。この礎には日頃ヘルダーリン自身が抱いた希望が、いつとはなしに働きかけていると思われる。すなわち詩人は誰より自らの異父弟カール・ゴックに、「思索家(Denker)」と実務家(Geschäftsmann)の相互浸透を願った。このことを告げる書簡はすでに折にふれ言及したもので、「一台の油燈と油」それに「哲学」について語る一七九六年一〇月十三日付書簡である(Sta VI.218)。

哲学をおまえは学ばなくてはいけない。たとえ一台の油燈と油を買うだけに必要なお金しか残っていないとしても、…このことは、どんな折でも兄さんが繰り返し言っていることで、おまえの考えでもあるのだ。…もし将来おまえに、思索家と実務家が然るべく一体化している(Denker und Geschäftsmann, wie es sich gehört, vereint)のを認めることが出来れば、兄さんは全体どんなに嬉しいことだろう。

兄弟二人共通の母は一八二二年九月二〇日付の遺書(Testament)において、カールの父ヨハン・ゴックの「活動的精神(der thätige Geist)」(Sta VII.1.391)について記している。恐らく詩人には欠けた持味を弟は父の「活動的精神」より譲り受けたに違いない。ゆえに詩人自身一人では実現し得ないことが、弟との交わりにおいて可能となる期待が生じる。丁度そのように豪商ランダウエルとの親睦においてこそ、この心の内と外とに大きく拡がる現存の豊かで多彩な色合いが生じ、これが『パンと葡萄酒』第四句の「思慮深い家長」を史実で支えていると思われる。

ところで「思索家と実務家」の実りある相互対話は、ヘルダーリンとランダウエルの二人にのみ限られた孤立したものでなかった。更に行政の実務に携る公務員の中にも、詩人の学識に敬意を払い、あえて「哲学の講義」を依頼する人も現われた。このことは母宛一八〇〇年六月から七月にかけての書簡に記されている(Sta VI.395)。

すでに幸運にも官庁に勤める若い人から、然かるべく願ってもない申し出があり、その人は私に哲学の講義(Stunden in der Philosophie)をして欲しいとのことで、これに対して毎月一カロリンが支払われます。

これはランダウエル邸に転居してまもない頃であるが、当時三十歳の詩人には更に後日、数歳以上年長の公務員からも「講義の申し込み」が二件あった。一八〇〇年七月二〇日頃に母に宛てた書簡にはこうある(Sta VI.397)。

またもや一件新たな講義(Lectionen)の申し込みを、ラーシュタットで知り合いました登記史グッチャー氏から受けました。

この母宛書簡では、話題のラーシュタット会議(一七九八年十一月)に領邦民会議員代表として出席したグッチャーとともに、一八〇〇年十一月末まで詩人と同じくランダウエル邸に居を構え世話になっていた教会長老会の記帳係フリュシユも、詩人から講義を受けている公務員として名が挙げられている。以上の結果から、同一八〇〇年七月の別の母宛書簡において「私は目下三人から講義の申し出を受け、どれも皆楽しいものです。」(Sta VI.398)と、詩人は語ることができたのである。

当時の実務家たちの教養の巾がうかがえる「講義の申し出」を、実はランダウエルが色々と斡旋していた模様である。このことを詩人は妹に宛てた書簡(一八〇〇年一〇月上旬)で伝えている(Sta VI.401)。

ランダウエルは私が(当地シュトゥットガルトに)留まることを強く望んでいるらしく、私がお二件か三件ほどは申し出を受け、月に約三リドル収入を増すようにと取り計らってくれた。

「思慮深い家長」ランダウエルの「慮る収支得失」(第四句)には、単に自らの商会経営にまつわる営業のみならず、更に広くこのように詩人ヘルダーリンを心から敬し、この才氣溢れ世渡りの下手な親友の生計をも苦慮せんとする巾の広さが認められる。他方フリッシュュたち公務員が帰宅する姿は、『パンと葡萄酒』第三句に投影されていると読める。

満ち足りて家路を、昼間の飲びに別れを告げ、安らぎを求め歩みゆく人々。

その他ランダウエル商会に関係する雇用職人(Cogel)も親方のもとから歩み(geh)つつ家路(heim)を自宅へと、また一種の家庭教師で稼ぐ詩人自身も時には「満ち足りて昼間の飲びに別れを告げ」る。この地味な勤労者の家路を歩みゆく姿が第三句で街路上にあり、これが第二句で騒然と大路を遊興へと自家用馬車で疾駆し過ぎ去る華麗な出で立ちと対になる点は、すでに指摘した通りである。ここでランダウエル邸も前述の『ドイツ史跡都市案内』で確かめておくと、それは旧市街(一七九四年頃)の西に聳える「ホスピタール教会(Hospitalkirche)」南西側を走る「学院大路(Gymnasiumsstraße)」が、第二句の馬車で騒然たる「国王大路(Königsstraße)」と交差する地点から、少し西へと入った路上脇にある。

そして詩人がここから夕暮時に憩う首都の動静に耳を傾けていると想像される。(註(14)『ドイツ史跡都市案内』第六巻に掲載の地図を参照)

翻って前掲の母宛書簡(一八〇〇年七月)で詩人は、「久しく見失なわ

れておりました寛ぎと安らぎ」が、親友ランダウエルのもとで再び見い出されたと告白していた。この昔日の「寛ぎと安らぎ」を伝記において探してみると、詩人と格別に親しい間柄となった女性ズゼツテ・ゴンタルト婦人が浮上してくる。すなわち婦人の子弟の家庭教師をヘルダーリンが勤めていた頃、つまり一七九六年一月から一七九八年九月にかけてのフランクフルト滞在期の初期こそ、正に「至福なる神々」のごとき「寛ぎと安らぎ」を詩人が享受できた時と看做される。当時一七九六年三月に親友ノイファール宛てた詩人の書簡が、このことを良く伝えてくれる(Sta VI.255)。

僕はこの上なく元氣だ。屈託なく暮している。きつと至福なる神々(die seeligen Götter)もんな生活だろう。

心通う女性との間で獲られた「至福」な充ち足りた恋(エロース)の季節が前提としてあり、その後「孤独な者」(第八句)には再び「思慮深い家長」(第四句)の下ランダウエル邸で「寛ぎと安らぎ」が見い出される。かくして稀有な「寛ぎと安らぎ」は、人生で二度ヘルダーリンに訪れたことになる。敬慕する女性ズゼツテは、すでに長編『ヒューペリオン』第一巻(一七九七年)において、詩人の筆力により気高い恋人ディオティーマへと昇華され、その死の悲劇もその第二巻(一七九九年)に収められ、すでに引用の『ヒューペリオン』の運命の歌と美しく協和する。確かに外見の華やかさにおいて恋愛体験を凌ぐものは無からう。ゆえに伝記上とかく取り上げられるのは女性ディオティーマズゼツテ体験である。ところが『パンと葡萄酒』第八句に至ると事情が変わり、その「恋人」は一層と空無を孕み充実した次元で「孤独な者」となり、これが第四句の「思慮深い家長」と見事な明暗を織りなす。成程この家長ランダウエルは詩人にとり全く別世界の住人であり、反して女性ディオティーマズゼツテこそ正に詩人の心に適う別かち難き同居人に他ならない。しかしながら逆に無縁

だからこそ「思慮深い家長」が詩想の上で靈妙に隠れて働きかけると言える。

そもそも『パンと葡萄酒』で月影やキリスト像が隠れて働きかけるのも事情は「思慮深い家長」の場合に似ている。もし太陽の晴やかさで神人キリストが現われたなら、濃淡細やかな詩想展開は台なしとなる。また『聖書』のみを専らとする教会内のように「わが救い主キリスト」などと神自身の名を濫りに唱えたり、「天にましますわれらの父よ」などと憚かることなく表明すれば、古典ギリシアの神々と微妙に譲歩し折れ合う神自身の謙虚な姿が否定されてしまう。つまり心に適う別かち難き同居人ではなく、むしろ異質な魂と互いに際立ちつつ織りなす鋭い明暗が、『パンと葡萄酒』においては求められている。但し明暗が、どきつく現われても失敗となる。この点その第二句に輝く「松明」と、第一句に充ちる光明との対比は、十分この要請に叶うものであり、また更に「思慮深い家長」(第四句)と「孤独な者」(第八句)の相互関係もそのようなものと考えられる。

意外なことに思われ易いけれども、古典期ギリシア彫刻の傑作が示すように、芸術の奥義は表わすことより、むしろ隠すことにある。但し隠すとは、隠蔽して有耶無耶にするのではなく、あくまで然り気なく隠して表わすことを意味する。このために敢て「疎遠な形姿」が作品に登場することについて、ヘルダーリンは論文『エムペドクレースの基底』(一七九七年)で次のように語る(StA IV.151)。

疎遠な形姿(Die fremden Formen)は、疎遠であればある程、より生き生きと働きかけるに違いない。すなわち詩歌作品中の目に見える素材が、その基底にある素材たる詩人の心情(Gemüth)や世界に対して、似ても似つかぬものであればある程、精神(Geist)、すなわち詩人が自らの世界で感得した神性が、詩歌に現われる疎遠な素材の中

において、より明確に表出され得るのである。

よく考えれば成程と思われるが、しかし恐らく詩人は意図して『パンと葡萄酒』に「疎遠な形姿」を配置したわけではなからう。むしろ心の奥深く根づいた逆説思考は、何ら腐心することなく歌う行為に自然と伴ったに違いない。

一応ここに「疎遠」とあるが、やはり相互に対立する者の間での話である。先に燈火の光明と松明の輝きを、大胆な類比ルソー対ヴォルテールで言いかえた場合もそうで、両者並び立ち双方が際立つのであるから、あれこれかかと問う土俵は同じと言える。但し案外この土俵は気付かれていない。まず抒情表現に商人の収支得失は出てこない。たとえ文学上それが出てきても、せいぜい喜劇作家モリエールの『守銭奴』(一六六八年)に見られる笑いと皮肉の対象となる程度で、それが『パンと葡萄酒』第四句以下のように高唱されることは稀であろう。そこで稀有な詩想が暗黙のうちに前提としている、通常の抒情表現をも一つ留意してみたい。それは詩人の友ヘーゲルが一七九六年に創作した詩歌『エレウシース、ヘルダーリンに』冒頭である(HW 1.230)。

一 わが周囲に、わが内に、安らぎ(Ruhe)が住まう。――忙しき人間たちの

二 倦むことなき憂慮は眠り、安らぎを自由が与え、

三 そして閑暇が私に(与える)――汝に感謝する、汝、わが

四 解放者、おお夜(Nacht)よ、白霧の絹紗につつまれ

五 月(Mond)が覆うのは、……

「安らぎ」を始め「夜」や「月」と詩想は『パンと葡萄酒』第一節に類似している。だがヘーゲルの場合、市民生活の日常は否定されるのみで、

「忙しい人間たちの (der geschäftigen Menschen) / 倦むことなき憂慮 (Nie müde Sorge)」に、高邁な精神の「安らぎ」など存在しないと言いたげである。従って俗界は詩想から疎外されているだけで、それが高次の「疎遠な形姿」として詩魂に迫り「より生き生きと働きかける」にまでは到底至っていない。

「あの偉大なる言葉、『私は人間なのだ (homo sum)。人間に関し私に無縁なものは何一つないと私は思ふ』(Terentius „Heautontimorumenos“ I. 1.25: RUB. 7683. S. 14)を、全き真心をこめ全く厳肅に受け取る」と、「一応ヘルダーリンは一七九九年一月一日に弟宛書簡で表明している (StA VI.307)。ところが実情は難く現に一七九八年十一月十二日付ノイファー宛書簡では本音を吐き、「僕は実生活における凡俗を余りに厭いすや否 (ich scheue das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr.)」と告白している (StA VI.289)。もし日常の俗界が詩人に罵詈雑言を浴びせれば、両者の亀裂は避け難い。正に好例が伝記にあるズエツテの配偶者ヤーコプ・ゴンタルトとの関係に見い出せる。この「仕事第一 (Les affaires avant tout)」を旨とした生粋の実務家 (reiner Geschäftsmann) ⑦) について、ホイシエレ著『ヘルダーリンの友人圈』(一九七五年)では、豪商ランダウエルと対比させつつ次のように述べている。

銀行家ゴンタルトと商人ランダウエルほど大きく食い違う人物像はまず考え難い。当然ながら前者は冷徹な現世主義者 (kühler Weltmann) であつたが、後者は実務上の人生の課題と或る高次な美意識とを結びあわせる心術を心得ていたのである⑧)。

こう書くと、いかにも銀行家ゴンタルトが異常な精神の持ち主であるかの印象を与える。しかし実際には類例として、ゲーテの長編『ウィルヘルム・マイスターの修業時代』(一七九六年)に登場する平均的実務家ヴェルナー

を考え併せるのが穩当であろう。この小説でヴェルナーは「真の商魂」と関連させ、「複式簿記」を「人間精神の最もすばらしい発明の一つ」と褒め称え、別の箇所では「わが愉快な信条 (Glaubensbekenntnis)」を告白する。「実務を整え、金を儲け、家族の者と楽しくやり、世間のことで役に立たないことには何一つ関心を払わないことなのだ。」(HA VII.37/287) 恐らく現実主義者ゴンタルトの思惑もこんな所として大過あるまい。

とかく世間知に長け経済活動に励む通例の実務家の人生観に、そもそも詩人のように深く物思いに沈み静かに思索に耽る姿が縁遠いことは世に珍しくない。むしろ稀な場合に「思索家と実務家」の両者が実り豊かな対話を始める。例えばシラーとその親友ケルナーの交誼も特筆すべき例であつた。但しケルナーは法律関係の実務家、つまり前述の登記史グッチャーや記帳係フリッシュのような公務員ないしは官僚であつた。当然これら法律関係の実務家は職責上すでに公益を代弁するのであるから、民間で経済活動に励み「収支得失を慮る」と言つた商人や銀行家とは趣を異にしている。これに対し民間の実業家は、もし銀行家ゴンタルトのように実益上の「収支得失」に余念がなければ、抒情詩歌のごとく「役に立たないことには何一つ関心を払わない」のが普通である。ところが豪商ランダウエルは異例であり、稀有の詩才が凡俗ならぬ故にこそ、その非凡な親友ヘルダーリンを俗の側から寛く包容できた。次に引く一八〇一年八月二十二日付詩人宛書簡は、このことを良く物語っている (StA VII. I. 169)。

君は全くの四面楚歌だ (Dein Schirm ist durchaus nirgends zu finden)。だが僕は諸手を拡げて君を待つ (Dich erwartet mit offenen Armen)

君のクリスティアン・ランダウエル

「思慮深い家長」は『パンと葡萄酒』第一節で「孤独な者」たる詩人によ

り入魂され、ドイツ抒情詩史上たぐい稀な詩歌象徴として後世に残る。この通常は望み得ない出来事が空想の所産などではなく、しかと現実根ざした史実の裏付けを獲ていることに留意したい。つまり豪商ランダウエルが常に「諸手を広げて待つ」「寛ぎと安らぎ」の場があり、これを礎として始めて内省する魂も日常へと心開き、普段は何気ない市民生活空間を敢て「至福なるギリシア」への窓とすることが出来たということである。

以上の実務家ランダウエルが思索家ヘルダーリンを庇護できた脈絡は、異質な魂同志が相互の違いを認めつつも歩み寄り対話し得た現実を物語る。このように並の次元では対立しているものが、稀有な邂逅の幸運により調和を目指す。このことを『パンと葡萄酒』は冒頭の都市像にのみならず、更に古典ギリシアの昼とキリスト教西欧の夜など精神上の難問にまで繰り広げてゆく。但し対立が解消されて一元化され統一されるのではなく、正に対立が形造る見事な明暗が調和を志向し、究極の平衡は丁度キリスト像の如く実在ならぬ仮象により決定される。ここでは決して或る唯一の原理が全体を丸く収め大団円をなさない。言わば中央集権ならぬ共和精神を体現し、敢て専制を厭う『パンと葡萄酒』の詩想は、幾重にも対立する微妙な心の襞を織り成しつつ、次第に複雑な西欧キリスト者の意識の淵に深まり沈みゆく。この専制ならぬ共和精神を表現している具体的な詩節は、例えば第三節の第四句以下に見い出される (StA II.91)。

四四 : : 永遠に存続する規矩 (Maass)、

四五 万人に普遍で、しかも各人固有 (の規矩) が定められ、

四六 何処に往き来しようとも自由なのだ。

「万人に普遍 (Allen gemein)」とは、形而上の哲学知が有する何処でも妥当する一般性ではなく、他にまたとない一回限りの唯一性 (Einmaligkeit) にあたり、これが「各人固有 (jeglichem ... eignes) の規矩」にお

いて実現される。当然ここで詩歌・芸術をまず念頭に置くことは確かである。

だが当時十八世紀啓蒙期は、それ以前に増して学知が芸術に親しみを抱き、まずヴォルフ学派バウムガルテンが『詩歌に関する哲学的省察 (Meditationes philosophicae)』(一七三五年)に加えて更に大著『美学 (Aesthetica)』(一七五〇年/五八年)を物す。その後本論でも引いたカントの『判断力批判』(一七九〇年)が世に問われる。いずれも真理の普遍・一般性が同時に個別・一回性と微妙に触れる精神の問題を真摯に扱ったものである。当然これには人倫社会における個人の尊厳を、今までの旧封建体制には望めぬ高次な視点から擁護する政治学や国家論も無縁でない。すると『パンと葡萄酒』第三節の第四句にある「規矩」は場合により、ルソーの『社会契約論』(一七六二年)第一書、第六章で民主共和制国家を目指す「普遍意志 (volonté générale) の至高の指導」(BP III.361)とか、カント著『人倫の形而上学』(一七九七年)「法論」第四十六章にいう「万人の心を合わせて一致した意志 (der übereinstimmende und vereinigte Wille)」(AT VI.313-314)とか、フィヒテが『ドイツ国民に告ぐ』第十三講 (一八〇八年)で説く「精神界のあの最高法則 (jenes höchste Gesetz der Geisterwelt)」などに遡及すべき (FW VII.467)。

精神の本性は人類の本質を、偏に最高度の多様な諸段階をなし、各々個人においても、また大きな全体としての個体、つまり諸国民においても表現し得た。あたかも各国民が自己を頼みとし、自らの固有性 (Eigenheit) に従い、また更にこの国民に属する個人が、国民共通の固有性とともに自らの特殊な固有性に従い、自己展開し自己形成する丁度するように、神性の現象 (Erscheinung der Gottheit) は自ら固有の鏡に自己を映し出すのである。

政治上これらは旧体制下ラテン中世風欧州統合を破り諸国民の分立を支える西欧近世市民社会の形成原理と考えられる。この脈絡をヘーゲルの論文『フイヒテ哲学体系とシェリング哲学体系の差異』(一八〇一年)では、その「フイヒテの体系の叙述」において、「最高の共同 (Gemeinschaft) が最高の自由 (Freiheit) である」(HW II.82)と要約している。

ちなみに封建制ラテン中世も一種の共同体 (Gemeinschaft) であった。しかしながら本論が指摘した耕作強制 (Flurzwang) と同業組合ギルドの抑圧 (Zunftzwang) など、営業の自由 (Gewerbefreiheit) なき旧体制は、言わば閉じられた共同体と言うべきであろう。実際その白鳥の歌と評した啓蒙期十八世紀の宮廷オペラ文化にこそ、この閉鎖的で排他的 (exclusif) な性格が具現されていた。他方ヘルダーリンが讃歌『母なる大地に (Der Mutter Erde)』(一八〇〇年)冒頭を始める時、こう言った排他的閉鎖性は打ち破られる (StA II.123)。

- 一 開かれた共同体 (offene Gemeinde) にかわり、私は詩歌を歌う。
- 二 すると歓呼する双手により
- 三 調律さながら触れらるれば、一弦が
- 四 始まりを奏する。...

「共同体」は場合により宗教上の、あるいは文芸上ないしは学術上の、ないしは市町村など公共体を意味する。いずれにおいても前述の祝祭 (Fest) のごとく開かれ (offen) ついてはならない。この点ランダウエルが「諸手を拡げて待つ (erwartet mit offenen Armen)」と言われた詩人との交友圏も、一種この「開かれた共同体」に他ならない。確かに『パンと葡萄酒』第一節は第八句の「孤独な者」に焦点をあてる限り暗い。但し「思慮深い家長」(第四句)との明暗を本論のように読み取るならば、

その暗い詩節が明かると、都市像と、あくまで対立しながら協和している全体が把握されることであろう。

こうした共和精神の観点は、別に『パンと葡萄酒』第五節の第八四句に「一にして全 (Eines und Alles)」(StA II.92)とあり、前述の「至福なるギリシア」の神々、つまり「隠れなき真性に包まれ」(第八一句)で「啓き示された者たち (die Offenbaren)」(第八三句)の本性にも宿る。これを更に換言すれば、長編『ヒューリオ』第一部の第三〇書簡にある「ヘーラクレイトスの多様の一者 (ev δαφερων εαυτω)」(StA III.82)とか、『詩歌精神の方法論』(一七九九年)で話題の「生きた統一における調和ある対立 (das Harmoniscentgegensetzte in der lebendigen Einheit)」(StA IV.260)とか、また一七九八年十二月二十四日付シンクレーア宛書簡の次の一節を挙げることができる (StA VI.301)。

かくしてまたそれ故に次のことが明らかである。各個が全体と親密に結びつき、この各個と全体との両者が唯一の生きた全体を形造る。だがこの全体は徹底して個別化 (durch und durch individualisirt) され、この個別の全く独立した諸部分から成り立ち、しかもこの諸部分は正にかく親密 (innig) に永遠 (ewig) に結びついているのである。

殊に芸術の領域で話題の観点は留意され、先輩シラーも一七九三年二月二十三日付ケルナー宛書簡、所謂カリアース書簡における風景論で、「全体」が「各個の自由 (Freiheit) の成果」たるべきことを説き、「或る風景に収まるものは皆 (Alles)、全体に関連させられて然るべきですが、その中の各個物は皆 (alles Einzelne) それ自身に固有の規則の下に立ち、それ自身に固有の意志に従う風でなくてはなりません。」と述べる^③。また『ドイツ建築術について』(一七七二年)でゲーテも眼前に聳えるシュトラースブルク大聖堂について、「あたかも永遠な自然の業のごとく、極めて些

細な筋一本にいたるまで、すべて形姿 (alles Gestalt) であり、すべてが全体を指している」(HA XII.12)と驚嘆し、同様のことを語っている。一応ヘルダーリンも以上の各個と全体の調和ある対立を創作で実現しようとする。だが『パンと葡萄酒』の「至福なるギリシア」が示すように、究極は「威厳ある悲劇形式 (die ehrwürdige tragische Form)」にあり、詩人は一七九九年七月三日付ノイフー宛書簡で、この点を次のように論じている。「かくして詩歌諸形式のうち最も厳格な(悲劇)形式があり、これが焦眉の急として目指す点は、いかなる飾り気もなく、各個が固有の全体 (ein eigenes Ganze) をなす濁りなき偉大な諸音調が十中八九、諧調なして転移しつつ進展することなのだ。」(Sta VI.339)

こうして後には「至福なるギリシア」の悲劇祝祭において共和精神も研ぎ澄まされる。目下ランダウエルとの関連でそれは詩人との親睦にまず確かめられた。次は詩人の友ランダウエルの商会経営を考えあわせ、ここにも一種の共和精神を探ってみよう。この分析のための資料としては、一八二〇年に始めて設立された統計・地誌局 (Statistisch-topographisches Bureau) が一八三二年に刊行した『ヴュルテムベルク年鑑 (Württembergisches Jahrbuch)』に収められた「ヴュルテムベルク王国内工場目録 (Verzeichniß der im Königreich Württemberg befindlichen Fabriken und Manufakturen)」が有効と考えられる。この「工場目録」からは、「ランダウエル絨毯毛織物商会 (Landauensche Fußteppiche- und Wollwarenhandlung)」に関して次のことが解かる。

製品は絨毯。工場内労働者なく、工場外労働者八名。商会設立一七九七年⁽²⁾。

ここに言う商会の製品である「絨毯 (Fußteppiche)」の製作には、確かに相当な高度の技術が必要であったと考えられる。すると「工場外労働者八

名」としては、織物職人の親方 (Webermeister) を想定するのが適切であろう。実際このように在来の手仕事職人と新興の資産家とが手を結んでいた当時一八〇〇年頃の経営形態を、社会経済史の上では「問屋制度 (Verlagsystem)」と呼び、「個々の独立した手工業 (Handwerk) と工場制手工業 (Manufaktur) との間に位置する資本主義の発展段階⁽³⁾」と看做している。つまり資本主義勃興期に、これは殊に話題のヴュルテムベルクなど西南ドイツで見受けられた経営形態であり、決して大規模な工場への集中形態ではない。

従って世紀の変わり目一七九七年に新たに創設された「ランダウエル商会」においては、資産家であった経営主クリスティアン・ランダウエルに対し八名の手工業職人が全き従属関係に立たず、各々個人が親方として固有の在り方を保持しながら、更に雇用職人との関係をも含めて、相互に調和ある対立の様を呈していた可能性が高いと想像される。少くとも『パンと葡萄酒』第三句に映る労働者の姿が、このことを保証している。

満ち足りて家路を、昼間の飲みに別れを告げ、安らぎを求め歩みゆく人々。

更に「ランダウエル商会」を、工場制手工業の中で分類してみよう。すると労働集中管理を旨とする中央集権型の「集合工場」より、それはむしろ「多数の労働者が結構に暮らしてゆける」と言われる「分散工場」と考えられる。この分類はマルクス著『資本論』第一巻(一八六七年)第七篇「資本の蓄積過程」の第四章「いわゆる本源的蓄積」にある。

幾百の人々が一人の経営主の下で働く大規模工場を、通常は集合工場 (vereinigte Manufakturen) と呼んでいる。…この集合工場 (Die vereinigte Fabrik) は一人あるいは二人の企業家に巨万の富をもた

らす。… 他方、分散工場 (die getrennte Fabrik) では誰か一人が富むのではなくて、多数の労働者が結構に暮らしてゆけるのである^④。

確かに『資本論』での精緻な分析を待つまでもなく、すでに『百科全書 (Encyclopedie)』第一〇巻 (一七六五年) の「工場制手工業」の項で、ほぼ百年前に「集合工場 (Manufacture réunie)」に関して、「この大工場 (grande manufacture) では、鐘を叩く一撃の下に全てが執り行なわれている。」と、巧みな比喻で叙述されており、他方また「分散工場 (Manufacture dispersée)」についても、「この小工場 (petit fabrique) では、職人が親方の仲間 (camarade) であり、親方とは同僚 (son égal) との如く生活する」と物語られている^⑤。このように「集合工場」の中央集権型画一的専制が、「分散工場」の共和精神と好対称をなす。そして取りも直さず「ランダウエル絨毯毛織物商会」が、正にこの「分散工場」の一形態と看做されるのである。

前掲の『ヴェルテムベルク年鑑』所収の「工場目録」から、「ランダウエル商会」の設立が「一七九七年」であると確かめられた。この設立時期は当該の西南ドイツの領邦シュヴァーベン地方においては決して遅いものではない。むしろ当地方の資本主義勃興期を代表する先駆的企業として、「ランダウエル商会」が「一七九七年」に創設されたことと見受けられる。例えば話題の「工場目録」によると、この一七九七年よりも早く設立された企業が、首都シュトゥットガルトに見い出されないことから、「ランダウエル商会」が手工業から工場制手工業へと進展する産業革命に先駆けて創設されたことが肯ける。実はこの産業革命の初期は、一七八九年勃発のフランス革命の余波を受けた政治革命シュヴァーベン共和国実現が企図された頃でもある。やがて産業革命は十九世紀となると政治革命と歩調を合わせ、一八三〇年の七月革命、更には一八四八年のフランス二月革命とド

イツ三月革命へと、市民社会形成は既成の封建制中央集権に丸く収まった専制の殻を破り、新たな調和ある対立を実現すべく議会制民主主義共和国ドイツ (Republik Deutschland) を目指し実質あるものとなってゆく。これに先駆けドイツでは本論が述べたように、バッハやカントたち才人の努力も加わり、フランス語と王朝ブルボン風の専制が十八世紀末に大打撃を被る。

- 九八 偉大なる収穫の日が始まり、
- 九九 暴君の座 (Tyrannensuhle) は朽ち、
- 一〇〇 暴君の奴隷 (Tyrannenknechte) が徴る^{あひ}、
- 一〇一 わが同胞は英雄の如く集こ、
- 一〇二 ドイツの血と祖国愛が燃える。

一七九二年ヘルダーリンは『自由への讃歌』終結部でこう歌う (S. 1142)。やがてベートーヴェンの『英雄交響曲』(一八〇四年) も高らかに響き、皇帝ナポレオンが俗物として見下されるのも間近である。

本論の関心は当面ランダウエルを念頭に置き、近世ドイツ産業革命における経済面へと向けられる。すでに文化面では一八〇〇年頃に統一がドイツにあり、母国語による哲学や詩歌、それに古典派ドイツ音楽などの成果が、何ら異国文化に依存せぬ固有の充実を示していた。しかし経済や政治の面では、小邦分立 (Kleinstaaterei) ゆえに現実上まとまりの悪い情勢を示していた。辛くも政治上の小ドイツ統一は一八七〇年に軍事力により漸く達成されるのであるが、それに対して経済上のまとまりは一八三三年に成立した関税同盟 (Zollverein) が翌一八三四年から一八六七年にかけて実効を増してゆく経過を目安にすることができ。すなわち当時はドイツと一言で云っても小邦分立の時代であり、今日ドイツと称する国土は凡そ三百程にも互る政治単位に分かれ、このうち五十程の帝国自由都市を除

く二百五十程が領邦国家であり、合計この三百程が各々独自の関税を物品にかけていた模様である。従つてドイツの中を商品が流通するとなると、幾重にも互る関税の網の目に捕われることになり、各小邦を経る毎に商品が割高となり経済流通が悪くなるのが実情であつた。

この現状で得をしていたのが、北海に面していたハンザ都市の富豪と考えられる。すなわち海上では内陸のように関税がかからずに商品が運べ、何よりまず先進工業国イギリスの織物製品がハンザ都市には容易に入手できた。そして織物工業製品に対しては、東欧にかけての内陸穀倉地帯から農奴制や大農地主 (Junker) 支配の下での安価な農作物や畜産製品を交易のため運んで来れば良く、この後進農業地帯と先進工業国との間を仲介する中継貿易で、北海ハンザ都市の富豪は栄えていた。すでに言及した『ブデンブローック家の人々』に登場する都市貴族もこの類である。かくして中継ハンザ海外貿易を軸とした経済活動は、一方で工業先進国の繁栄を一層と助長し、飛躍的産業発展を大英帝国に専ら約束するとともに、他方では内陸部での旧封建体制の温床たる農業優位を決定ならしめ、内陸ドイツ独自の産業革命の進展を阻むものとなる。この点は前述の『ドイツの現状』(一八四七年)でエンゲルスが批判した「農業の優位」を考え併せれば一層と納得できる。繰り返すところなる。「イギリスは農産物を全く輸出しておらず、絶えず外国から輸入しなければならない。…この仏英両国の富の源泉は就んずく工業製品の輸出である。これに対してドイツは工業製品をほとんど輸出しておらず、夥しい穀物、羊毛、家畜を輸出している。…農業の政治上の代表は、他の欧州諸国と同様ドイツでも、大土地所有者たる封建貴族であり、この貴族の専制支配に適う政治形態が封建制である。」(1)ここでエンゲルスは封建貴族 (Patricius feudalis) にのみ言及しているが、更に只今話題としたハンザ都市の富豪たち都市貴族 (Patricius civilis) をも含み置くと、封建制の温床たる「農業の優位」とともに、中継ハンザ海外貿易に根ざした両貴族の勢力が、内陸ドイツ独

自の工業発展を阻み、仏英など産業先進国に対するドイツの後進性を裏付け、これら諸外国とドイツとの経済面における調和ある対立への努力に水を差す障壁となつていたことが解かる。

この脈絡で興味深く思われるのが、『パンと葡萄酒』冒頭の都市像が形造られつつあつた一八〇〇年秋十一月初旬に公刊された政治論文、フィヒテ著『封鎖商業国家 (Der geschlossene Handelsstaat)』である。一見この書名「鎖国」は「開国」と比べる時、自由な通商を拒む時代後れの考えを論述した著作を思わせる。確かに当時アイルランドをも併合 (一八〇一年) し、海外植民地争奪戦に勝ちどきを挙げていた大英帝国の高度経済成長を積極的に評価するならば、通商の自由へと開国を促進しない政治論は反動と映じる以外に術はない。なぜなら「或る見えざる手により導かれ (led by an invisible hand)」(スミス『国家論』一七七六年、第四書、第二章)で、巧妙に繰られていられると思われる自由放任 (laissez-faire) の経済活動こそ「諸国民の富 (The Wealth of Nations) (2)」の源泉と考えられたからである。同旨をカントも『永遠平和のために』(一七九五年)補遺第一「永遠平和保証について」において主張する (AT VIII.368)。

それは商業精神 (Handelsgeist) であり、この精神は戦争と共存し得ず、そして早晩どの国民をも支配するのである。

なるほど内陸東欧の穀倉地帯と大英帝国産工業製品との中継貿易で栄えていた海港都市ケーニヒスベルク在住のカントが、「永遠平和のために」「商業精神」を肯定したのも不思議とは思われない。これに反して内陸ドイツの領邦ザクセンの寒村に貧しい職工の子として生まれたフィヒテは、「商業精神」による資本主義が正に帝国主義へとつながり、「永遠平和のために」なるどころか、むしろ「この精神が戦争と共存」と指摘し、ここに「偏く見受けられる密やかな商業戦争 (allgemeiner geheimer

Handelskriege)」を見る。これは『商業封鎖国家』(一八〇〇年)第二書の第六章である(FW III.468)。

この密やかな商戦は暴力行為へとつながる。… 相争う商業利害関係がしばしば諸々の戦争の眞の原因である。

単に「商業利害関係(Handelsinteresse)」と言っても抽象的だが、ここで先程から話題とした大英帝国の経済発展に軍事拡張が伴っていた点を顧慮するならば、無制限の自由放任な商業精神を否定的に見直し、あえて「鎖国」を説くフィヒテの主張に一理あることが解かる。殊にエンゲルスの批判した「農業の優位」が内陸ドイツに封建制の残存する温床となり、しかもドイツが言わば大英帝国の商業資本の植民地として後進地域に甘んじねばならなかった当時としては、『ドイツ国民に告ぐ』第十三講(一八〇八年)でフィヒテが、「ドイツ人相互の一致とともに、国内の独自性と国内商業の自立(innere Selbständigkeit und Handelsnabängigkeit)がそれに次ぐ繁栄への道なのである。」(FW VII.467)と力説したのも、観念でなく現実であったと看做される。すなわち前述の北海ハンザと内陸ドイツとの対立から考えると、「ドイツ国内の独自性と国内商業の自立」を生み出す母胎として、ドイツ内部での関税の撤廃と内地工業の保護育成こそが、ドイツ産業発展を約束する具体策として思い浮かぶからである。

正にこの連関において、内陸ドイツの新興企業家ランダウエルが浮かび上がってくる。なぜなら一七九七年に創設された「ランダウエル絨毯毛織物商会」の発展にとり、取りもなおさずドイツ内部での関税の撤廃と内地工業の保護育成こそが鍵となるからである。果して実際十九世紀ドイツ史の現実はこの方向をとり、次第にハンザ都市の中継貿易の意義は失なわれてゆき、その都市貴族は『ブデンブローック家の人々』に描かれた当家的ように没落してゆく。そしてこの際十九世紀を通じて、ドイツ関税同盟が

促進され、やがてドイツも仏英に追いつかんばかりの先進工業国に成長してゆくことになる。この十九世紀ドイツ資本主義の展開にともなう産業革命の躍進につれ、旧来の中継ハンザ海外貿易を動脈とした経済構造が崩れてゆき、これとともに内陸ドイツ独自の工業発展の時代が到来する。この新たな時代に先がけ一七九七年に、「思慮深い家長」が「ランダウエル商会」を設立したと考えられる。久しく中継ハンザ海外貿易を主軸として、ドイツには産業先進国から織物など工業製品が内陸からの農畜産物と引き換えに流入し、ドイツは言わば大英帝国の植民地たる工業後進国に甘んじねばならなかった。ところが新たなドイツ産業革命の進展する時代には、経済上のこの専制を破き、仏英など工業先進国との経済面における調和ある対立を目指し、ドイツ国内産業が育成されてゆく。そしてこの産業革命の力が、先にエンゲルスのいう「貴族の専制支配」たる「封建制が解体」する母胎となり、同時に市民社会形成の原動力となつてゆく。本論が『パンと葡萄酒』第四句に読んだ思慮深い家長ランダウエルの姿は、このような十九世紀資本主義西欧市民社会形成への展望の下に、一層と意義深く映じてくる。実際ドイツ文学史上の稀有の詩才をも温かく包容できた実務家ランダウエルの力量は、恐らく経済活動において十分中広い視野と遠い将来への見通しの下に発揮された事と思われる。すでに留意した「政治上ランダウエルもまた共和主義者であり民主主義者であった」という点に関しては、ここで宮廷と結託せず市民層とともに未来を指した豪商を想定してみよう。すると未だ経済成長なき封建制下十八世紀前半における宮廷ユダヤ人(Hofjude)の悲劇が対比される。それはしかも話題の領邦ヴェルテムベルクでの出来事である。すなわち豪商ヨゼフ・ジュス・オッペンハイマーは宮廷ユダヤ人として重用され、枢密財政顧問官(Geliebter Finanzierat)にまで出世する。だが人々の羨望的となり、挙げ句の末は政權交代を機に一七三八年二月四日に、公衆の面前で絞首刑にされてしまう。当時は恐らく宮廷に取り入るのが、豪商の実力を発揮する最も有効

な道だったのであろう。しかし一七八九年フランス革命が勃発した後のドイツ産業革命・草創期には事情が異なり、毛織物商人ランダウエルのように生育し発展する市民社会と歩みをともにしながら、稀有の詩才をも庇護し得た豪商が出現したのである¹⁹⁾。

故に思慮深い家長・専制の「家父長的統治 (vaterliche Regierung)」に組するとは考え難い。なぜならカントが『理論上は正しくとも実践で役に立たぬ』という俗説について²⁰⁾ (一七九三年) と題した論文で述べているように、これこそ正に「考えられる限り最大の専制支配」に他ならぬからである (AT VIII. 290-291)。

言わば子供たちに対する家父長権のような、国民に対する好意 (Wohlvollen) の原理に基づくが如き統治、すなわち家父長的統治 (imperium paternale) では、従って臣民が、自らにとり真に何が有益か有害かを判断できぬ未成年の子供同然で、全く受動的に振舞わざるを得ず、いかに幸福たるべきかに関しては専ら国家元首の判断を、またこの元首が何を欲しようとも専らその親切を期待するのみであり、このような家父長的統治は、考えられる限り最大の専制支配 (der größte denkbare Despotismus) である²¹⁾。

政治上のみならず経済面においても「共和主義者であり民主主義者」であり得た「思慮深い家長」は、旧体制下での啓蒙専制に具現された「家父長的統治」に代わる新たな人倫統治のあり方を求めていたに違いない。この要請に応える政治上の特筆すべき出来事が、フランス革命下での王制廃止、すなわち共和制樹立 (一七九二年九月) と旧ブルボン王ルイ^{第16世}斬首 (一七九三年一月) であった。殊に諸外国の「家父長的統治」が皆この共和国フランスを敵視し、反動勢力として結託し王政復古を目指した結果、四面楚歌

のフランス人民は祖国 (patrie) のために自ら進んで抗戦した。つまり心の内からの必然により、何ら「家父長」の命令に依存しない「祖國的統治 (vaterländische Regierung)」が、ここに誕生したと見ることができる。

「家父長的統治」を専制と断じたカントが、『俗説について』の論文で称揚するもの、この「祖國的統治 (imperium patrioticum)」である (AT VIII. 291)。

家父長的ならざる祖國的統治 (imperium non paternale, sed patrioticum) のみが正に、諸権利の資格ある市民のため、同時に統治者の好意を顧慮して考え出され得る唯一のものである。祖國的 (Patriotisch) とは、つまり国民の誰もが (国家元首も例外とせず) 公共体を母なる懷と、あるいは国土を父なる大地と看做す考え方であり、この生まれ育った祖国を誰もがまた言わば貴重な遺産として後世に残さねばならないと言える。それは取りも直さず各人が自らの諸権利を公共体の (普遍) 意志に拠る立法により守るためであり、決して統治者の無制限な (絶対) 恣意に従属する事態を正当とは看做さないのである。

ここで力説されている「家父長的ならざる祖國的統治 (Nicht eine vaterliche, sondern eine vaterländische Regierung)」の原理は、正に冒頭の詩歌象徴「思慮深い家長」(第四句) のみならず、『パンと葡萄酒』という作品全体の基調と協和しうる指導理念であろう。殊に冒頭の都市像に係の深い政治面においては、フランス共和国 (Republique) の誕生とその余波が、それと正反対に解体へと向かう神聖ローマ帝国の断末魔と睨み合い、新旧交代の明暗を織りなす。「もし (神聖ローマ帝国の首長) オーストリアの軍隊が勝利を占めると、悪く酷い時代になる。王侯の権力乱用 (Missbrauch fürstlicher Gewalt) が甚しく手に負えなくなるだろう。お

地をも母胎として、この双方の源から滔々と湧き出でてくる。恐らく砂漠の民にとり、「生ける水の噴泉 (Brun lebendiges wassers)」(『創世記』第二章、第一九節、115) は、このようなものを意味したのであろう。そして「生ける水 (Lebendes Wasser)」(40) が「生ける神 (Lebender Gott)」(『申命記』第五章、第二六節、296) につながり、苦悩する預言者には唯一なる神こそ「生ける水の源泉 (die lebendigen Quelle)」(『エレミア書』第二章、第三節、1136) に他ならなかった。目下ヘルダーリンとの関連では、これがシュヴァーベンの敬虔主義に結びつくことを留意しておきたい。なぜならランゲン著『ドイツ敬虔主義の語彙』再版(一九六八年)に、「源泉、『聖書』では、神が生ける源泉 (lebendige Quelle) とあり、この意味は敬虔主義の場合も当語の原義 (Grundbedeutung) をなす。」と指摘されているからである(5)。

万物の根源 (Ursprung) は水 (Wasser) である説を、イオーニア学派タレースが主張したとアリストテレスは『形而上学』九八三Bで述べている(6)。また抒情詩人ピンダロスも『オリュムピア祝勝歌』第一歌冒頭で、「この上なく貴きは水なれど (Αδριον κείν' ὕδωρ) …」(BT I.1971.2) と、同旨を開陳している。このように古来より貴重とされる「水」ゆえ、話題の「噴泉」の意味は大きい。しかも第九句末の「噴泉」で『パンと葡萄酒』第一節は始めて、自然そのものの息吹きに直接触れる。成程すでに第一句後半は月影の光明に充ちている。しかし実のところ詩想展開上、「月も/また秘蔵の莊嚴より解き放たれ」るのが、第十四句以下なのであるから、第一句で直接に目につくのは、「都市」とその「燈火のともる街路」に他ならない。それに加わり、第二句では「松明」と「馬車」、第三句では「家路を歩みゆく人々」、更に「家長」(第四句)や「広場の市場」(第六句)とか「庭園」(第七句)など、様々な形象が『パンと葡萄酒』第一節を彩って来ているのであるが、それらは皆あくまで各々人間の生活空間に限定された表象に留まっている。これらと趣を異にして、「噴泉」は

大地の奥底とつながり、そこから生成してくる。

目立たぬが力強い「噴泉」の詩句は、同じ動詞『rauschen』が別様に響く。第二句と対比する時、一層と内実の意味が浮き彫りにされる。つまり第二句では「松明に飾られて騒然 (rauschen)」と(大路を幾台もの宮廷)馬車 (die Wagen) が疾駆し過ぎ去る (hinweg)」のであるから、贅沢な俗気に溢れた社交広間のどよめきをも混じえて宮廷オペラ文化が消滅の相にある。この言わば人工・楽園を目指す第二句と対比され、大地自然の懐からは「噴泉が滔々と湧き、清冽な水しぶきをあげ送り (rauschen)、芳香に匂う花壇を繕っている」(第九句-第一〇句)。この際に生成する「噴泉」は、第二句の「過ぎ去る (hinweg)」を睨んで、いよいよ「滔々と湧き (immerquillend)」いずる。更に双方の限定語、「飾られて (geschmückt)」(第二句)と「清冽な (frisch)」(第一〇句)との対比も鮮明である。同様の人工と自然との明暗は、『マタイ福音書』第六章の第二八節以下で語られる神言にも、どきつくはないが鋭く現われている(14)。

野の百合 (Kornblume) を見よ (汝ら)。…(宮廷の)栄華を極めたソロモンでさえ、正に一輪の百合ほどにも着飾っていなかったのだ。

神の子キリストによれば、絢爛豪華なソロモン王朝の宮廷ユダヤ文化とて、泡の如き虚飾に過ぎず、「一輪の百合」に見られる真正な自然の慎しみ深い莊嚴な姿と比べれば、単なる人工の産物に他ならない。こう言った自然の真正な姿として、『パンと葡萄酒』第九句以下の「噴泉」も、第二句で示される目立つ権勢の出で立ちと対峙することになる。

その第二句と第一〇句における人工対自然を象徴するのが双方の前置詞句で、一方は「松明に (mit Fackeln)」とあり他方は「芳香に匂う花壇を (an duftendem Beet)」とある。更に後者は「送り (rauschen)」いでる「噴泉」と共に、目下の週目とは違う「祝祭の日 (Festtag)」には、新教

三 (22) ヘルダーリンの『夜』(高橋)

徒・ヘルダーリンの属した「教区民 (Gemeinde) の (神を) 畏み怖れる歌
声」の響き (rauschen) と協和し合ったことであろう。実際ヘルダーリン
もこう歌っている。

一六 祝祭の日には、また (庭園の花壇の) 花もひそやかに (Blumen in
der Stille) 、

一七 恐らく常より麗しく咲き匂いし、また明澄に湧き迸りし生ける噴泉
(lebendige Brunnen) 。

一八 彼方に響きしは (Fern rauschte) 、教区民の (神を) 畏み怖れる歌
声 (schauerlicher Gesang) 、

一九 そこでは聖なる葡萄酒さながら、黙示の言葉が
：

「宥和する者 (Versöhrender) よ、…」と始まる当草稿 (StA II.130) は、
前述の讃歌『平和の祝祭』初稿にあたる。従って眼目は開かれた祝祭空間
にあり、その「(神を) 畏み怖れる歌声」の響き (rauschen) も清澄なる
蒼穹の大気を浴び、あの閉じられた排他的特権オペラ会場に向け「騒然
(rauschen) と馬車が疾駆し過ぎ去る」(第二句) のとは、たとえ動詞
《rauschen》の文字面が同じであっても、その内実が全く異なるのである。

以上《rauschen》という動詞には三様の相が確かめられた。そのうち
「噴泉」と「畏み怖れる歌声」との両者は、目立つ門閥の俗界と睨み合い、
その「迸り」と「響き」が俗界の喧噪を浄める。引用した祝勝歌で古代詩
人ピンダロスが「この上なく貴きは水なれど、…」と歌った時、まず念頭
にあったのは託宣の神アポローンが宮居す神域デルポイの「カスターリアー
源泉」など浄めの水であったに違いない。『多島海』でヘルダーリンは、
この神域の源泉を次のように歌う (StA II.109)。

二一〇 (詩神の古里) パルナッス山へ私は赴きたい。そしてもし樫の暗
き林苑で、

二一一 微光を帯び、迷える私に、そこでカスターリアー源泉 (Kastalias
Quelle) が現われるなら、
：

詩想展開は『パンと葡萄酒』の場合も、すでに見た第五〇句以下で「パ
ルナッス山麓へと、白雪が輝くデルポイの巖へと、…」とある通り、同じ地
平線オリュムポスの神界を目指している。但し第一節の都市像においては、
この方向を明確に指す形姿がなく、後に来る「至福なるギリシア」(第五
五句) への道は表層に出ず、むしろ深層に隠れている。当面の「噴泉」に
関しても、それは何より首都シュトゥットガルトの噴泉が踏まえられてい
る。ゆえに市内に散見される現実の噴泉も無視できない。だが問題の要点
はこの場合、『パンと葡萄酒』第九句の「噴泉 (Brunnen)」が、単数でな
く複数であることで、この複数による表記は先の『平和の祝祭』初稿にお
ける「生ける噴泉」(第十七句) にも認められる。そして現実至今日でも
旧市街を散策し、中央駅から南西へ歩み、シラー広場と市庁舎前中央広場
をへて、エーバーハルト通り五三番地ヘーゲルの生家あたりまで、千メー
トルにも及ばない区域を見回しただけでも、十ヶ所を下らない「噴泉」を
見つけることができる^⑧。しかしながら詩想を読み解く上で大切なものは、
数多くの「噴泉」がある場所を詳細に考証することではなく、むしろ現実
の噴泉から詩魂が抱く心象を明らかにすることである。それゆえ『多島海』
第二二一句の「カスターリアー源泉」が、浄めの水という意味で『パンと葡
萄酒』第九句の「噴泉」に関連することになる。更に伝記資料をも踏まえ
ると、この両者の関連は密なものとなる。それは詩人の三歳年長の友マー
ゲナウが、一七九〇年頃のテュービンゲン神学院時代を描いた『交友回想
録』(著者没後七一年一九一七年初刊) である (StA VII.1.396-397)。

今やシラーの歌『歓喜に寄す (An die Freude)』(一七八六年) が歌い出されんとしていた。ところがヘルダーリンは望んだ。僕たちがまず(詩歌女神ムーサ達とポイボス神アポロンに縁ある)カスタリアー源泉 (kastalische Quelle) で、自分たちの罪惡 (Sünden) を皆ぬぐい浄める (reinigen) べきことを。庭園の傍を流れていた所謂「哲学者の噴泉 (Philosophen Brunnen)」これがヘルダーリンの言う「カスタリアー源泉 (kastalischer Quell)」だった。僕たちは庭園を通り、その源泉へと赴き、顔と手を洗った。莊重にノイファーは悠然と歩を進めた。ヘルダーリンが言うには、「シラーのこの歌を、不浄な者 (Unreiner) は誰一人歌ってはならぬ」とのことであった。… 何と我々はかくも至福 (so seelig) であつたことか! アカデーメイア風の交友よ、…

浄める源泉はここで明確に「噴泉 (Brunnen)」と呼ばれ、しかも「哲学者」が踏まえている。当然ルソーとかカントが念頭にあることは言うまでもない。若い頃だけに反俗の姿勢が如実に表立って現われており、類似の情懷は尚いらず立ち気味の未熟な詩『荒野にて記す』ですで見え通りである。他方『パンと葡萄酒』は熟成の作で、『交友回想録』に表明された士気を内にこめて表層に目立たせず、いつとはなしに高邁な精神の脈動をそれとなく伝える。この点から見ても第九句以下「噴泉」の詩句は意味深長であり、決して芸術上や修辞上の完成になど終始せぬ生ける思念の証左と看做されるのである。

ところで諸行無常万物流転を説く解釈によると、只今の「生ける噴泉」も引き続いて歌われる「晩鐘」(第十一句)とともに、「ロマン派風詩歌 (romantische Poesie) の二大主題、彼方 (Ferne) と逝く時の流れ (Verfließen der Zeit) のそれ」と解釈され、「噴泉は、常なる生成 (Werden)

と常なる消滅 (Vergehen) を物語り、晩鐘は、その音響が、時の大なる脈動を感じせしめる^③」と言つことになる。更に同じ観点は第十二句で「時刻 (Stunden) を想い、その数を声高に呼ばれる夜警 (ein Wachbar)」にも及ぼされ、「晩鐘や夜警の叫び声が強く主張する点は、時の断性や無常性 (time's divisions and its transiency) を知っていることであり、これらの音響は従つて、変転する時間性 (temporality) の真正な意識をいざなう^④。」と説明がくる。

十一 ひそやかに黄昏の夜気に響き渡る晩鐘の音
十二 して時刻を想い、その数を夜警は声高に呼ばれる。

第九句末の「噴泉」から第十二句に至るまでを、このような「時の脈動 (Puls der Zeit)」で掴み、その「時の断性や無常性」に重心を置くならば、確かに「常なる生成と常なる消滅を物語り」えよう。これに対し本論は史実の考証から「滅びの中で生まれるもの」を「パンと葡萄酒」第一節に読みとり、専ら消滅 (Vergehen) を第二句の豪奢な出で立ちの中に見る。この結果として第一句で月影と燈火の光明がひそかに生成 (still wird …) するのを始め、その光明の下にある第二句以外の都市像は「思慮深い家長」(第四句)も「孤独な者」(第八句)も含み皆、基本的に消滅というよりむしろ生成 (Werden) に本質を有することになる。ゆえに引き続き「噴泉」(第九句)にしても、更に「晩鐘の音」(第十一句)や「声高に呼ばれる夜警」(第十二句)も、あくまで生成の基調で読み取られる。それらが一見したところ消滅と映るのは、全体として詩想展開が第一節の場合でも、例外なく「至福なるギリシア」の開かれた悲劇祝祭を目指すという本筋に気がつかないためである。この「至福」への道が目立たず深層に隠れており、それとなく幽かに玄く指示されているに過ぎないので、それは止むを得ないとも言えよう。殊に『パンと葡萄酒』第一節のみを

「夜」の表題で知り、第二節以下の詩想展開に不案内であったロマン派ブレントナーの場合、それは尚更のことである。すでに言及した一八一六年十二月の日記書簡で、ロマン派詩人はこう書いている (StA VII. II. 434)。

(第九句から第一〇句にかけて) 滔々と湧く噴泉は、正しき義人たちが飲んで元氣となる約束の永遠の泉 (ewiger Quell der Verheilung) について語っていないでしょうか? この義人たちを (第十一句の) 晩鐘は、響き渡る音を蔵する世界により、待ち望み (harren) そして祈る (beten) よう警告し、(第十二句の) 夜警は時が満ちた (Erfüllung der Zeit) のを声高に告げ知らせしているのではないのでしょうか?

格別ブレントナーが『聖書』の神観を踏まえて「夜」の詩想を汲み取っている点は、特筆に値する。なぜなら『パンと葡萄酒』という表題を知らずに、その第一節からすでにこのように解する所に、当ロマン派詩人とヘルダーリンに共在する精神風土が偲ばれるからである。ここに修辞上の文芸学が今日とかく踏み込むに至らぬ宗教の沃土があり、この豊かな土壌を精神史上で切り開いた所に、ブレントナーの解釈が持つ強味があると言える。

だが『聖書』そのものは、必ずしもロマン派風の厭世観に根ざしているわけでない。むしろ『聖書』こそは、既成の世界を変えてきたし、少くとも『パンと葡萄酒』に和する『聖書』は将来も「滅びの中で生まれるもの」を見据えることを教える。この点ロマン派ブレントナーの解釈は微妙な地平に立つ。それが冒頭六句の都市像に見られる日常性を、「疲労 (Ermüdung) へといたる」に過ぎぬ言わば死・圏と看做したことは先に見た。従って過世こそが生者の圏内なのであるから、この圏内には諸行無常とか万物流転などの響きはない。つまり後世ロマン派風と言われて挙げられる「変転する時間性」や「常なる消滅」などは、『パンと葡萄酒』の「噴泉」や

「晩鐘」を念頭に置くブレントナーが関与せぬ死・圏の諸相に他ならない。むしろ当ロマン派詩人はそれらの形象に生きた至福・圏への契機として、「約束の永遠の泉」とか「待ち望みそして祈る」ことを認める。更に「夜警は時が満ちたのを声高に告げ知らせている」のであるから、すでに『パンと葡萄酒』は第十二句にして、「時 (Zeitpunkt) が満ち、神の国 (Gott-Reich) が近付いた。回向し福音を信ぜよ」(『マルコ福音書』第一章、第一五節、85) と言うことになる。

他方ヘルダーリン自身は、ロマン派ブレントナーのように性急に焦らず、むしろ「疎遠な形姿」つまり「詩歌作品中の目に見える素材」の中に「精神」すなわち「詩人の心情や世界」を、大切に秘蔵の莊嚴に密やかに隠している。このことは『エムペドクレスの基底』より引用して先に論述したことである。ところがブレントナーは、この「詩人の心情や世界」をすでに第十二句で予感し語り出だす。この切羽詰ったロマン派の心情をも実の所、『パンと葡萄酒』は第一節「夜」だけ取ってみても十分満喫させる。成程それだけ豊かな宗教性を第一節「夜」が内包し、それ自体で『パンと葡萄酒』全一六〇句を暗示し予感させることは確かである。ところが詩人は未だ黙して自らの「心情や世界」を直接ここでは表明しない。だがやがて次第に着実で地道な詩想展開を通して、ついに「至福なるギリシア」(第五五句) も言葉となり、「時が満ち、神の国が近付いた。回向し(至福なるギリシアの)福音を信ぜよ」と来る。ロマン派ブレントナーが「待ち望み (harren) そして祈る」のは来世の彼岸に向けてであるけれども、「乏しき時代」ではあっても『パンと葡萄酒』の詩人ヘルダーリンは、あくまで今この時 (hic et nunc) に踏み留まり、「神の国」たる「至福なるギリシア」が生きた現実となるのを「待ち望み」、そして第七節の終結部でこう歌う (StA II. 94)。

一一一 かく待ち望み (harren) して何を為しこの間に、して言うべき

か

一二二 知らぬのだ私は、して何のために詩人が乏しき時代に？

第一二二句の色調の暗さに気を取られ、「至福なるギリシア」に盲目となつては、『パンと葡萄酒』全体を考察できない。つまり宮廷オペラ文化へ奔走したり、あるいは革命時代に躍動する現実に向ける趨勢が強力であっても、「詩人が乏しき時代に (Dichter in dürftiger Zeit)」おいて直面すべき「至福なるギリシア」の理想は播らざる留まっていた。しかも話題の「詩人」は、単数ならぬ複数であり孤立していない。そして「至福 (Makárhoi)」なのだ、乏しき (πτωχοί) 汝らは。つまり神の国が汝らのものであるから。『ルカ福音書』第六章、第二〇節、160) と、神の子キリストも『聖書』で説くように、乏しさと至福は表裏一体なのである。

再び話題を『パンと葡萄酒』第十一句に戻すと、ここの「晩鐘」が格別ブレンターノに宗教の本質を告げ、「待ち望みそして祈る (beten)」よう警告し「た点が興味深い。話題の日記書簡 (一八一六年十二月) の前の方にも目をやると、当ロマン派詩人が『パンと葡萄酒』第一節「夜」を「最も好きな詩歌 (das liebste Gedicht)」と呼び、「この詩歌は私に平和 (Frieden) を与え、わが頭上に天 (Himmel) を張りわたし、その下で私は母の懷に抱かれその胸下にある子供のよう横たわります」と述べ、この第一節を正に「祈り (beten)」のための祈禱書つまり時禱詩集 (Stundenbuch) としていたことが解かる (StA VII. II. 433)。この際ブレンターノがその第十一句の「晩鐘」を中心にして、第二節「夜」を受容していたことは、数年前一八一〇年一月二十一日付ルンゲ宛書簡において、すでに明らかとなっている (StA VII. II. 407)。

殊に「夜」は明澄で星辰に輝き、孤独で、そして過去へまた未来へとあらゆる想い出の響く晩鐘 (tönende Glocke) です。そもそも優れた

た詩歌とは、このようなものを言うのです。

「響き渡る晩鐘の音 (ertönen gelaute Glocken)」(第十一句) は、特別に中世風観光都市ローテンブルクへなど赴かなくても、今日シュトゥットガルトの町中でも毎晩耳にすることができ。それは日頃の市民生活の中で美しく響き渡る教会の晩鐘の音で、あちこちの教会で鳴らされ、市内のどこにいても自然と聴こえてくる。あえて説教したり教訓を垂れるような態とらしさは微塵だになく、いまなお日常生活に協和しながら存続している。この在り来りたる佇いに「祈り！」をもふと誘う美を見出した点に、『パンと葡萄酒』の詩人の非凡な才が発揮されている。

その詩歌の魅力を多少なりとも修辭上で考察してみると、まず第十一句冒頭が然り気なく「ひそやかに (Still) :」と限定づけられている点、事情が第一句後半冒頭「ひそやかに (still) :」と同じである。いずれも艶消しの悄で幽かて玄く翳ある陰影を帯び、言わば実在ならぬ仮象の如く光明や音響が目立たず慎ましくも謹厳にそれとなく広がるようになっている。次に音響そのものに関して言えば、変母音 (e: と o:) と二重母音 (ei) が豊かにたゆとう律動の波となり、「ひそやかに黄昏の夜気に響き渡る晩鐘の音 (Still in dümmiger Luft ertönen gelaute Glocken)」(第十一句) が際立つ。同様の効果は、第一句後半の二重母音 (eu) による「燈火 (と月影の光明) がみちる街路 (die erleuchtete Gasse)」の所にも、また先に見た第七句の最高潮「響いて来る (tönt)」にも確かめられるものの、やはり第十一句における変母音二つと二重母音との数珠つなぎには優るものでない。更に以上の中で第七句の「響いてくる (tönt)」と第十一句の「響き渡る (ertönen)」は、後に「至福なるギリシア」で讃歌燃焼の極みに「轟く (töne) 偉大なる運命」(第六二句) に呼応するものである。

名高いシラーの『鐘 (Glocke) の歌』(一八〇〇年) 冒頭に付された標語に、「われ生者を呼ぶ (Vivos voco)。われ死者を悼む (Mortuos plan-

go.)。われ稲妻を砕く(Fulgura frango.)」(NA II.1.227)とあるように、『パンと葡萄酒』第十一句で「響き渡る晩鐘の音」も生者と死者の両圏へと、更に大自然へと拡がりゆく調である。但し全九節が漸く一八九四年に印刷された『パンと葡萄酒』を、その第一節「夜」についてだけ親しんだブレンターノには、果して目の「晩鐘の音」が一体どこに向かっているのか? 明確に判断できなかったと思われる。それ故に前掲のルンゲ宛書簡(一八〇一年一月二十一日)には、「過去へまた未来へとあらゆる想い出の響く晩鐘(eine ruck- und vorwärts tönende Glocke aller Erinnerung)」とあり、「過去」とか「未来」と言っても当所なき空漠とした「後方(rückwärts)」や「前方(vorwärts)」に過ぎない。類似的のロマン派風の無限への憧憬に駆られゲーテの『ファウスト』第一部(一八〇八年)における「夜(Nacht)」の場面では、「復活祭の始まる時刻」(第七四五句)を告げる「鐘の音(Glockenton)」(第七七三句)が話題となる(HA III.30-31)。

七七三 あの少年の頃には、かくも予感に満ち、溢れんばかりに鐘の音が響き渡り、
七七四 そして祈り(Gebet)が、燃える悦楽だったのだ。

少年ファウストにも劣らぬ若き純真な魂で、ロマン派ブレンターノは『パンと葡萄酒』第一節「夜」に心酔した。その胸には「かくも予感に満ち(so ahnungsvoll)」、溢れんばかりに鐘の音(des Glockentones Fülle)が響き渡り、そして祈りが燃える悦楽だった」ことが、先に言及した日記書簡(一八一六年十二月)より、手に取るように解かる。そこには正に「祈り」が宗教の本質となり、第十一句の「晩鐘」を要として『パンと葡萄酒』の詩魂に迫っている。だが死・闇・ギリシアが甦り生者の魂に彷彿と現われる兆しは、このロマン派の無限への憧憬に見い出されない。

事情は文字通り「無限の憧憬(unendliche Sehnsucht)」を『ザイスの学徒』(一七九八年—一九九年)第二章(NS I.26)で語ったノヴァーリスの場合も変わらない。つまり理想界ギリシアがパルテノン神殿ながら聳える『パンと葡萄酒』と異なり、このロマン派詩人の代表作『夜の讃歌』はギリシアを克服された過去と看做す。なぜなら『夜の讃歌』その五によれば、この古典古代は死の豊かさを内包できぬ「古き世界(alte Welt)」に留まり、結局その生命溢れる姿として「愕然とさせる夢幻(entsetzliches Traumbild)」に過ぎないからである(NS I.60/62)。これに反して死・闇の空無を孕む『聖書』の神キリストの受難と復活こそ「新たな世界の誕生(Geburt der neuen Welt)」(NS I.62)を告げる要石に他ならない。大体ブレンターノも似たような『聖書』の神観を礎として、ロマン派ノヴァーリス風の「夜」として『パンと葡萄酒』第一節を理解したと思われる。ゆえに無限の憧憬はこの場合、来世の彼岸へ向けて「待ち望みそして祈る」なかに宿ることになる。実際ノヴァーリスにおいて憧憬の対象が夭折した恋人ゾフィーであり、この少女の死に神の受難が重ね合わされていることを考えあわせれば、当時一八〇〇年の今この時に「在来のもを全て恥じいらせる志操と思考法の来たるべき革命」として「至福なるギリシア」の福音を歌う詩人との相違は明らかである。

ともあれ興味深いことは実の所、『夜の讃歌』が『パンと葡萄酒』執筆の少し前に印刷されており、恐らくヘルダーリンは十分この讃歌を留意して自らの創作に筆を初めたと考えられる点である。すなわち『夜の讃歌』全六歌は一八〇〇年夏八月にシュレーゲル兄弟の文芸誌『アテネウム』第三巻の第二分冊で公刊される。その後一八〇〇年秋に『パンと葡萄酒』が歌い始められる。この思想詩が讃歌から受け継いだもの、それはロマン派ブレンターノの詩魂に働きかけ、それを揺振った予感させる力、無限への憧憬を掻き立てた濃淡細やかな想念である。これをノヴァーリスは『断章』(一七九八年)で「ロマン化」と呼ぶ(NS II.335)。

世界はロマン化される必然にある。かくして根源の意味が再び見出される。ロマン化 (Romantisieren) とは質的累乗で高めること (qualitative Potenzierung) に他ならない。… 私が俗なものに崇高な意味を、日常に対し神秘にみちた外観を、既知のものに未知の尊厳を、有限なものに無限の陰影 (unendlicher Schein) をあたえるなら、こうして私はロマン化しているのである。

『夜の讃歌』と比べてみると、ここで要請されている「質的累乗で高めること」のなかで、『パンと葡萄酒』第一節「夜」の方が優る点として、「俗なものに崇高な意味を (dem Gemeinen einen hohen Sinn)、日常に対し神秘にみちた外観を (dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen) あたえる」ことが挙げられる。実際ノヴァーリスは讃歌で俗な日常など取り上げていない。反して『パンと葡萄酒』第一節の都市像には、「街路」や「収支得失」など在地来りの表象が溢れており、第十一句の「晩鐘」にしても例外ではない。

それら都市の諸相が「ロマン化」の力により根源から照らし出される限り、その光明の果てに神を予感し「待ち望みそして祈る」のは正鵠を射ている。この意味なら『パンと葡萄酒』第一節「夜」は、一種の『夜の讃歌』である。ところが第一節「夜」には、ロマン派ブレンターノたちの関与しない神秘ギリシアへの道もあり、この筋がゆき着く悲劇祝祭の時空において『聖書』の神キリストも問われる。また前述の悲劇祝祭における共和精神に呼応して、第一節の都市像の中で何が果して「滅びの中で生まれるもの」かも明らかとなる。就く古典ギリシア悲劇に焦点をあてるヘルダーリンは、他ならぬ悲劇の誕生に「至福なるギリシア」の精髓を見るわけであるから、とかく生者の圏内へと閉じたとされる古典古代を死圏へと開く。なぜなら悲劇においてこそ両圏の相互浸透が可能となり、この「悲劇性の

表出」が極致に至る時に「神は死の姿において現われる」からである。このことを美学論文『アンティゴネーへの註解』(一八〇四年) 第三章で、ヘルダーリンは次のように語る (StA V.269)。

悲劇性の表出 (Die tragische Darstellung) は、『オイディプースへの註解』(一八〇四年) でも示したように、次の点による。つまり無媒介直接の神 (der unmittelbare Gott) が、人と全き一体 (ganz Eines mit dem Menschen) となる点である。すなわち (これに対して) 使徒の神 (Gott eines Apostels) は、より間接的 (mittelbarer) であり、これは最高の精神に宿る最高の (分別) 知性 (höchster Verstand in höchstem Geiste) であるから (問題とならない)。ところで神と人との一体は、無限の靈感 (unendliche Begeisterung) が無限に自らを掴むことである。無限とは、意識を揚棄 (aufhebt) する意識の中で諸々の相克により、神聖 (heilig) な靈感そのものに亀裂が入る (sich schendend) ことである。かくして神は死の姿 (Gestalt des Todes) において現われる。

「無限の靈感」は別の面、ノヴァーリスが述べる先程の「無限の憧憬」に通じ、この筋で『パンと葡萄酒』のロマン化が通世の詩人ブレンターノの心を掴んだ。他方これは古典ギリシア悲劇を鏡にして、その神観と『聖書』との内なる結び目をも探し求める。

要点は「無媒介直接の神」を「死の姿」において把え、これを「使徒の神」と峻別することにある。『夜の讃歌』におけるノヴァーリスなら、『聖書』の神キリストのみをその受難における死の姿で特別視して、他の神々はアポロンであれディオニューソスであれ留意されない。ところが『パンと葡萄酒』の悲劇祝祭においては、その三者とともに「無媒介直接の神」となる。なぜなら悲劇オイディプースが「死の姿」において滅びる時に、

悲劇の「神は現われる」と考えられるからである。勿論アポロンは悲劇の舞台上に登場しない隠れた神 (Deus absconditus) に留まり、あくまで「悲劇性の演出」の深層において「無媒介直接の神」となる。事情は「離在 (アーザブ)」との関連ですで見たと十字架上のキリストの「死の姿」でも同じく、神自身は隠れている。但し『聖書』によれば神自身は同時に救世主キリストに他ならない。そこで神々とは異なる唯一神の場合は、異例なことに神の死 (Gott ist tot) が、十字架上の受難において成就されることになる。

従って『パンと葡萄酒』第六節の第一〇七句から第一〇八句にかけて、始めて神自身キリストが幽かに玄く問いかけるように歌われる時、「人の姿をとり」と記されている言葉の内実は、「死の姿」に他ならない (StA II.93)。

一〇七 或いはもしかすると神自身も来臨し (Oder er kam auch selbst),
しかも人の姿をとり (und nahm des Menschen Gestalt
an),
そして天上の祝祭 (たる至福なるギリシア) を終結し有和した

一〇八 だ。

未だ「死の姿」をとらぬアポロンやディオニューソスは、当然ヘルダーリンの神観によれば「人の姿」もとらずに隠れた「無媒介直接の神」であり、ましてや晴れの檜舞台に颯爽と登場する「機械仕掛けの神 (Deus ex machina) ③」などでない。むしろ「機械仕掛けの神」は一種の「使徒の神」であり、詩人の「最高の精神に宿る最高の (分別) 知性」の産物と看做される。更に別の「使徒の神」が『聖書』にあり、それは「福音書」ならぬ使徒パウロたちの書簡に根を持つ。

しかしながら「私達はだがキリストの精髓 (Weisheit) を持つ」と、使徒

パウロが『コリント人への第一書簡』第二章の第十六節 (429) で述べる時、この「精髓」を先程の「最高の精神に宿る最高の (分別) 悟性 (Verstand)」と解するのは中世スコラ哲学など思弁形而上学の筋であろう。実際十三世紀思弁哲学の巨匠トマス著『神学大全 (Summa theologiae)』第一部「神論」第十二問の第二項によれば、「神 (Deus) はまた (分別) 知性能力の創造主 (auctor intellectivae virtutis) であり、しかも「第一の (根源) 知性 (primus intellectus)」に他ならない^④。このことは後に啓蒙期十八世紀シラーの『ギリシアの神々』初稿 (一七八八年) 終結部の第二五節においても、その第一九四句に『聖書』の唯一神が「知性の創造主 (Schöpfer des Verstandes) (NA I.195) と語られて示される。但し『聖書』の神は、必ずしも知性本位に捉えられない。例えば旧教カトリック公認 (Vulgata) ラテン語ヒエロニモス訳聖書では、話題の使徒パウロの言葉「キリストの精髓」が「キリストの心意 (sensus Christi) (II.1771) とされ、これと同様ルター訳一五四五年聖書でも「精髓 (Weisheit) が「心意 (sinn)」というドイツ語に翻訳されている (II.345)。

引用した『アンティゴネーへの註解』でヘルダーリンが「使徒の神」と言う時、これは「(分別) 知性」本位の思弁哲学が継承する『聖書』の神と考えられる。当然その対極に「無限の靈感」に拠る「無媒介直接の神」があり、この言わば靈感の神は『聖書』なら「死の姿において」「人の姿をとり」て十字架上で受難した「キリストの心意」に宿ることになる。そして使徒パウロの言う『聖書』の「精髓」を宗教改革者ルターの「心意」と解すれば、ヘルダーリンが母宛一七九一年二月の書簡で述べる敬虔主義の筋、すなわち「心のこもらぬ冷たき (思弁哲学の) 理性 (kalte vom Herzen verlassene Vernunft)」に拠らぬ「わが心の信仰 (Glaube meines Herzens) (StA VI.64) が浮上し、これが「無限の靈感」の母胎となる。従って詩人はパウロを一七九五年十一月九日付エーベル宛書簡で「見えない闘争する教会 (unsichtbare streitende Kirche)」に結びつけ、「わが魂

の人物 (der Mann meiner Seele) に「今日」の追従者らが自分たちに無知であるのに劣らずほとんど理解していない使徒 (Apostel) (StA VI.116) と称えることができた。ここで詩人は西方ラテン教会の思弁哲学による「最高の精神に宿る最高の (分別) 知性」を下位に置き、「心」や「魂」に基づく「無限の靈感」を優先する。この点ではロマン派のブレンターノやノヴァーリスも同じ戦線に立ち、思弁哲学ならぬ詩歌芸術においてこそ「キリストの精髓」を問うと言える。

但し格別ヘルダーリンが双方のロマン派詩人と異なるのは、『聖書』の神キリストの精髓を、他ならぬ異教の神々が君臨する古典ギリシア悲劇誕生の時空にも認める点である。これは使徒パウロを始め教父アウグスティヌスたちにも見られない新たな聖書理解と考えられる。だが哲学者プラトーンたち以降の思弁形而上学の筋を吟味し、その (分別) 知性本位の神論 (Theologie) を不十分と批判した観点は、実のところ教会の歴史において古い。そして魂や心の底から信仰を握み直し靈感を重視したのが、西方ラテン教会ならぬ東方ギリシア教会の伝統である。例えば四世紀の教父ナジアンゾスのグレーゴリオスの『第三十二講話』第十二章には、「神について語る (καλεῖν)」よりも、むしろ「自らを神に向け浄めてゆく (καθαίρειν)」ことが大事とされる⁸⁵⁾。文字通り『詩学』一四四九Bで「悲劇 (τραγῳδία)」を論じたアリストテレスが、その眼目とした「浄め (καθαίρειν) (RUB 7828. 18) が教父の関心の的でもある。但し教父は悲劇をヘルダーリンのように「清澄なる神事礼拝」(既出シュッツ宛書簡)と見ない。むしろ異教の祝祭は偶像崇拜として斥けられたからである。ところが近代ドイツの詩人は敢て異議を申し立てる。果して古典ギリシア風の「悲劇性の表出」よりも優れて「浄め」を現実化できるものなどあるのであろうか? と。

少くとも思弁哲学ならぬ文芸の場合、殊に西欧の近世ではラシーヌの『フェードル』(一六七七年)やゲーテの『タウリスのイフィゲーニエ』

(一七八七年)に顕著なごとく、「浄め」は古典ギリシア悲劇を抜きにして考え難い。『パンと葡萄酒』第五五句で「至福」が他ならぬ「ギリシア」に宿るのも、まずは「悲劇」による「浄め」ゆえである。すでに第一節「夜」にも一種の浄めがあり、とりわけ第十一句前後の詩節にブレンターノがそれを汲み取ったことは先に確かめた通りである。だがロマン派の詩人は、それが更に「至福なるギリシア」にまで辿られることを知らず、単に「聖書」との関連においてのみ「無限の靈感」を心に抱いたのであった。往時十四世紀ギリシア教父パラマースが東ローマ帝国都ビザンティオン陥落(一四五三年)の百年程前に大著『三部作』で東方教会の伝統を振り返った時、その念頭にあったものは何より「魂の情感 (παιθος) 部分の清浄 (καθαρότης)」であり、これをパラマースは由緒ある教父たちが「靈感 (πνεύματος αἰσθησις) (pneumatikḗ)」と呼んだとしている。そして「靈の感覚」つまり靈感による「神観 (θεωρία)」こそが求められ、これに比べ「神学の神論 (θεολογία)」は劣るとされる⁸⁶⁾。この立論を徹底させれば、少くともヘルダーリンの場合なら、(分別) 知性本位の思弁哲学のみならず、教理講話や説教も到底その「浄め」の業において、詩歌芸術の精華ギリシア悲劇性の表出に及ばないこととなる。他方ロマン派たちも教父たちも、このように既成キリスト教圏を「至福なるギリシア」へと突破するに至らない。ゆえに『パンと葡萄酒』第三節の第四〇句以下でこう歌われた。「神々しい焰 (Göttliches Feuer) もまた屋となく夜となく迫る / (至福なるギリシアへの) 出立 (Aufzubrechen) を。ならば来たれ! 開かれた時空 (das Offene) を私達が眺めるために。」(StA II. 81)

前述の旧体制下宮廷オペラ文化とともに既成キリスト教圏も、「至福なるギリシア」へと「開かれた時空」から眺めるならば、前者は封建的特権へと後者は専ら『聖書』へと閉じられた世界である。勿論ブレンターノたちロマン派詩人が宮廷オペラ文化に奔走するなどとは想像し難い。むしろ

詩人たちは『パンと葡萄酒』第一節「夜」の方に無辺無量の感慨を抱く。ところが所詮ノヴァーリスたちロマン派詩人を纏む「無限の靈感」には、古典ギリシアの福音が欠如している。他方シラーたち古典派の眼前には、古都アテーナイの中心アクロポリスの丘にバルテノン神殿が今日なお聳える如く、理想界ギリシアは揺らがず留まっている。その『ギリシアの神々』においても詩人の姿勢は、ゲーテの『イフィゲーニエ』第十二句が語る通り、「ギリシア人の国を魂で探しつつ(Das Land der Griechen mit der Seele suchend.)(HA V.7)」と言った所であろう。すでに一七五五年ヴィンケルマンの『絵画と彫刻におけるギリシア芸術模倣論』が公刊されて以来、『パンと葡萄酒』成立に至るまで約半世紀の歳月が経過している。この間一七六六年刊『ラオコオン』第二十六章で、レッシングはヴィンケルマンの仕事に「歴史の松明(Fackel der Geschichte)」(LW IV.409)を認める旨を公言し、この新時代の胎動を小論『いかに古代人は死を形造りしか』(一七六九年)の終結部でこう表明する(LW XVII.36)。

誤れる理解に基づく宗教のみが、私達を美から遠ざけ得る。もし宗教が私達を再び美へと連れ戻すなら、それは真正な宗教、つまり正しく理解された真正な宗教の証左なのである。

美の古里ギリシアへ^{メタノイ}回向し、そこへ帰郷を目指す宗教が、やはり『パンと葡萄酒』でも求められ、その美の宗教との新たな盟約が課題なのである。

目下話題の「響き渡る晩鐘の音(ertönen geläutete Glocken)」(第十一句)も従って、後に美の古里ギリシアで「轟く偉大なる運命(tönet das große Geschick)」(第六二句)にも繋がる開かれた性格を宿す。すると通世ロマン派風の「無限の憧憬」は、同時に『ギリシア芸術模倣論』以来の古典への憧憬に重ね合わされる。この点ヘルダーリンの古典ギリシアを指す「無限の憧憬」こそは、先輩ゲーテたちをも凌ぎ遙かに徹底しており、

言わば全身全霊で美の古里へと理念追求してゆく。すなわちロマン派詩人たちに見られる「無限の憧憬」が『パンと葡萄酒』では否定されているのではなく、一層と形式面で純化され「至福なるギリシア」への無限の憧憬として現実の力、つまり封建制下キリスト教西欧の既成意識を解体し、新たに心魂を美に向けて形成する力、すなわち人文教養(humanistische Bildung)を獲得するのである。

『美を目指す人間教育(gästhetische Erziehung des Menschen)について』と題した一連の書簡(一七九五年)でシラーが試みたことも、『パンと葡萄酒』の「至福なるギリシア」に結実する古典への道にある。前述の『アンティゴネーへの註解』で乗り越えられるものとされた「(分別)知性(Verstand)」が、ここでは正に「美を目指す教育」を受けるべき対象とされ、第八教育書簡において「(分別)知性の啓蒙(Aufklärung des Verstandes)」についてシラーは語り、これを更に「心(Herz)を通り頭(Kopf)へ向かう道」と言い換える(NA XX.332)。つまり思弁哲学に欠如した心臓が、美の古里ギリシアへの探究過程で始めて問われると言うことである。この「啓蒙」とは、ロマン派が万有の根源に迫る仕方と異なり、地道に今の時より道を少しずつ切り開く。従って根源の光明が言わば叙知直感により予感し先取りされることはないものの、この光明を探し求め倦むことなき理念追求(Idealismus)の努力がなされるのであるから、この探究過程はロマン派とは別の意味で「無限」と言えよう。これをシラーは詩歌『友情』(一七八二年)終結部で「泡立ちのぼる無限」(第六〇句)と歌っている(NA IIII)。

五八 よしんぼ至高の者(das höchste Wesen)が無類無比であらうとも、
五九 靈魂の国そのものなす玉杯より

六〇 その者を目指す泡立ちのぼる(Schäumt ihm)——無限(die Unendlichkeit)。

「靈魂の国 (Seelenreich)」(第五九句)は地上にあり、これが『パンと葡萄酒』では「乏しき時代」にある現実となる。そして「至高者の息子(キリスト)」(第一五五句以下)が住まう「至福なるギリシア」を、西欧キリスト教圏の「幽魂たち (Schatten)」(第一五六句)が渴望する。この影なす幽魂の代表が、光明界ギリシアを無比の理想とする詩人ヘルダーリンであることは言うまでもない。

只今シラーとの関連で確かめた「啓蒙」の筋に、古典派ゲテたちの理想界ギリシアが認められる。ここで「泡立ちのぼる無限」は実際ロマン派の「無限の憧憬」に期待されない。ところが『パンと葡萄酒』にそれは先輩シラーたちより啓蒙の遺産として受け継がれ、敢てドイツ思想詩(Gedankenlyrik)として当作品が話題とされる時には、この無限な思念の脈動が中心に来ることになる。類例は『英雄』を始めとするベートーヴェンの交響曲類など、十九世紀ドイツ音楽の壮大で雄渾な形式美にあり、これはヴァーグナーの楽劇よりはむしろブラームスの室内楽に継承されるものである。ゆえに「形相の国 (Das Reich der Formen)」(NA II,118)とシラーが呼んだ古典ギリシアの造形力を忘れ、何らかの「陶酔と有耶無耶 (ebenso Berauschesendes als Besehendes)」に耽るならば、それは『パンと葡萄酒』の場合でも「反ギリシア主義 (Antigriechenthum)」にしてロマン主義 (Romantik)」として、ニーチェの「悲劇の誕生」における「自己批判の試み」(一八八六年)の思う壺にはまらざるを得なくなる^⑧。実は先に見たロマン派プレントナーによる第一節「夜」の受容がこれであり、すでに論述した通りそれでは詩想の半面しか汲みつくしたことになる。そこで「泡立ちのぼる無限」が古典派シラーの筋より取り出され、不十分な「無限の憧憬」も漸く補完されたのである。

とは言うものの『パンと葡萄酒』第一節の全貌を穿つことは、ロマン派のみならず古典派だけでも出来ない。なぜなら幽かで玄い濃淡細やかなロ

マン派好みの陰影は、所詮シラーたち古典派に望み薄である。一応プレントナーたちロマン派が歴史上ヘルダーリンの「夜」を発見し、ドイツ古典派の巨匠たちはそれに無頓着だったため、まず『パンと葡萄酒』の詩人と言えば一種ノヴァーリス風の「無限の憧憬」を基調に想像され易い。ところが思想詩史上この詩人は先輩シラーに固有の「泡立ちのぼる無限」を礎としており、順序として無辺無量の陰影 (Nuance) を後から加味した模様である。例えば詩人の一七九八年十一月十二日付ノイファー宛書簡では、正に陰影を求めて苦悶する創作の現場が次の告白から偲ばれる (Sta VI,289)。

僕に欠けているのは、力よりも軽み、理念 (Ideen) よりも陰影 (Zi-
ancien)、基音よりも多彩に秩序づけられた音色、光 (Licht) より影
(Schatten) なのだ。

恐らく『パンと葡萄酒』ほど「多彩に秩序づけられた音色 (mannigfaltig geordnete Töne)」の宝庫は他にあるまい。但し稀有な創作において始めてヘルダーリンにしても希望が叶ったと考えるべきであろう。つまり第一節「夜」のような円熟した芸術作品にまで至る努力の道は峻いものであったと思われる。

ところで引用の書簡にある「理念」という言葉から連想されるのは、シラーが詩論『素朴文学と情感文学について』(一七九五年—九六年)で述べた「理念 (Ideen)」によりわれわれを感動させる「情感詩人 (sentimentalische Dichter)」である (NA XX,436/453)。この啓蒙期十八世紀の「情感」を第一に『パンと葡萄酒』は継承し、何より当作品はドイツ思想詩の成果として留意される。しかし後世十九世紀の詩風は「理念よりも陰影」を求める方向にあり、このことは一八八二年ヴェルレーヌの『詩法 (Art poétique)』第四節(第十三句—第十四句)において、表

立つ「色彩」ならぬ微妙な「陰影」の優位として示される(BP 1962.327)。

十三 すなわち陰影(Nuance)を一層と求めよう、
十四 色彩(Couleur)ならぬ陰影こそを、

まずヘルダーリンの「夜」は「陰影」の見事さにおいて、ロマン派ブレンターノたちの心を掴み、第一級の芸術作品として認められた。ところが『夜の讃歌』のような「ロマン化」とともに、実は先輩シラーたち古典派の諸理念(Ideen)とその基音(Hauptton)ギリシアをも、『パンと葡萄酒』第一節は内包している。そして「理念」と「陰影」、「基音」と「多彩」に秩序づけられた音色の双方が縦横に織り成す総合芸術として、この思想詩は一重に古典派にもロマン派にも偏せず、しかも両者の要請を満たす稀有な成果となっているのである。

話題を再び『パンと葡萄酒』第一節の中央部に戻すと、その「噴泉」(第九句)と、「晩鐘」(第十一句)に続いて「夜警」(第十二句)が目にとまる。すでに一八一六年十二月の日記書簡でブレンターノが、「夜警は時が満ちたのを声高に告げ知らせている」と解した点は確かめた。つまり万物流転を説き「時の分断性や無常性」を強調するのは正反対に、ロマン派詩人は『聖書』に基づく消滅ならぬ生成の相において、「時が満ち、神の国が近付いた。回向し福音を信ぜよ」という内なる声を耳にした。そして至福なる生者の住居は遁世の彼方にあり、この至福を「待ち望みそして祈るよう警告し」ているのが、ブレンターノによれば第十一句の「晩鐘」である。あとは「至福」が厭世観から解放され、「在来」のものを全て恥じいらせる志操と思考法の来たるべき革命(Geine künftige Revolution)の礎として「ギリシア」が据えられれば、『パンと葡萄酒』本来の詩魂に迫ることができる。だが最後の一步が踏み出されぬまま、ロマン派詩人は旧体制下キリスト教圏に留まる。

それはともかく予感し本題を先取りする点において、ブレンターノは生粋の詩人と言える。しかも豊かな感受性は単に『パンと葡萄酒』第一節を味読して解釈するだけに留まらなかった。実際一八一〇年一月二十一日付ルンゲ宛書簡でも、「それら『夜』の「晩鐘」などのことを体験しつつ、私の心には一篇の詩歌を創作したい願望(die Begierde, ein Gedicht zu erfinden)が、ふと思いがけず生じました」(StA VII.11.407)と、ブレンターノは語っているし、後の日記書簡(一八一六年十二月)でも同旨を「この(夜の)歌を新たに詩作する(dieses Lied nochmals zu dichten)のは、きっと素晴らしい課題でしょう」(StA VII.11.435)と述べている。果して「願望」は叶えられ、「素晴らしい課題」は実行に移された。その『パンと葡萄酒』第一節(第一句―第十八句)につながる『ヘルダーリンの夜の続篇』は、次のように始まる(StA VII.11.539)。

一九 ああ夜は私を慰めぬ。私は夜を知っている。私は待ち、夜は近づく。
二〇 あたかも捕われし者へ忍び寄る夜警(Wächter)の如く。

二一 ここに(葡萄酒の)杯がある。そう夜は語る。この杯をあなたの涙で充たしなさい。

二二 此所のこの石を胸に抱きなさい。そうすれば石はあなたのパンとなるであろう。

文字通り「パン」と「葡萄酒の」杯を、ここでロマン派詩人は話題とし、先行する第一節の読解で礎とした『聖書』の神観を一層キリストへと強く結びつけている。未だ詩人は本来の表題である『パンと葡萄酒』を知らず、その第一節のみを「夜」の題名で親しんだに過ぎない。しかし鋭い詩人の直感力は『夜の続篇』で、すでに本題を先取りして歌い上げている。但し「捕われし者」(第二〇句)から明らかに、現世は牢獄であり、「パ

ンと葡萄酒」は此岸に「捕われし者」に対する形而上の慰め (Trost) に過ぎなくなる。すなわち続篇の第十九句に「夜は私を慰めぬ (sie tröstet mich nicht)」とある通り、先の「夜警」(第十一句) から「時が満ちた」と察知でき、その前の「晚鐘」(第十一句) とともに「待ち望みそして祈る」としても、未だ究極の慰めを求めるブレンターノの心は満たされない。故に『夜の続篇』冒頭で「最後の晩餐」におけるキリストの我が体 (dein Leib) と我が血 (dein Blut) の「我が血 (to alina jou)」、つまり『バタイ福音書』第二十六章の第二六節以下にいう「パン (artos)」と「葡萄酒」の杯 (potis) (3) が歌い出されざるを得なかったと思われる。とにかく基調には厭世観があるものの、このように本題の「パンと葡萄酒」に辿り着いた所に、ロマン派詩人ブレンターノの面目躍如たるものがあることは間違いない。しかしながら形而上のロマン派風慰めからは、決して「滅びの中で生まれるもの」が『パンと葡萄酒』第一節に生成してこないのである。

実のところ「晚鐘の音」(第十一句) にしても、第一句後半の燈火と月影の光明が目立たず「ひそやかに生成する (still wird :)」のと文字通り同じく、「ひそやか (still) に … 響き渡る」ために、その謹厳な底力は余りに留められることなく見過され易い。ところが慎重しくも力強い音響の世界は、控え目ながら『パンと葡萄酒』第一節「夜」の中央部を、その第十一句より第十三句にかけて着実な歩どりで広がりゆく。

十一 ひそやかに黄昏の夜気に響き渡る晚鐘の音

十二 して時刻を想い、その数を夜警は声高に呼ばわる。

十三 今や又ある息吹きが到来し、林苑の樹頭を (天上へと) 揺り動かす。

前述の『ドイツ建築術について』(一七七二年) と題した論文で、眼前のシュトラースブルク大聖堂に驚嘆する詩人ゲーテの言葉を頼りに、話題の引用した詩句に関し想像を逞しくしてみよう。すると第十一句にある人工

の建築と、第十三句で自然の「息吹き」を孕む「林苑の樹頭 (Gipfel des Hains)」が協和し合う。すなわち聖堂のそそり立つ「巨大な壁 (ungeheure Mauer)」を、ゲーテは「崇高に聳え樹枝を四方へ拡げた神木 (Baum Gottes)」になぞらえている (HA XII.10)。確かに神の家である教会と「神木」には、互いに通い合うものがあり、どちらも垂直方向に高き上なる天を目指している。

こうして『パンと葡萄酒』では、第十三句の「林苑の (神木の) 樹頭」と、第十一句の「晚鐘」が鳴る教会の尖頭とが、同じく北欧ドイツの神性を目覚めさせる。これを古典古代の神性と対比して、ゲーテは『箴言と省察』第八七で次のように語る (HA XII.37)。

古典古代の神殿は神を人間の中に収斂させ、中世の教会は高きに神を求める。

一方ギリシア芸術が有限の中に無限を内包させたとすれば、他方ドイツ芸術は「無限の憧憬」に駆られて有限を越え出でてゆく。但し曖昧模糊とした空漠の彼方に拡散することなく、古典ギリシアの友ヘルダーリンは悲劇による「無限の靈感」を通じて神を求め (streben nach dem Gott)、しかも「死の姿」において人間を「無媒介直接の神」の本質へと収斂 (konzentrieren) させてゆく。ここに古典ギリシアとキリスト教西欧ドイツとの相互浸透があり、これを幾重にも多様に『パンと葡萄酒』は繰り広げ、その思想詩としての本務を果たす。

この際のドイツ思想詩に特有な思念の脈動、あの英雄交響曲にも似た情操の多岐にわたる普遍化を推進する力、これを表わすには恐らく『歴史哲学講義』(一八三七年) 序論でヘーゲルの説く「理性的意志」が適切であろう (HW XII.67)。

理性的意志 (der vernünftige Wille) のみがこの普遍なる者であり、自己自身の内部で自己規定し自己展開し、自らの諸契機を有機的分肢として解釈する。このようなゴティック式の聖堂建築 (gotischer Dombau) について、古典古代人は何一つ知らなかったのである。

『パンと葡萄酒』が単なるギリシアの亞流とならずにすむ可能性が、この「古典古代人は何一つ知らなかった」「ゴティック式の聖堂建築」に宿る「理性的意志」に求められる。そして第十一句の「晩鐘」から第十三句の「林苑」にかけての音響空間が醸し出す風土ドイツに、これを日常で裏付ける地盤が見い出される。当然この意志の古里は『聖書』を抛り所とした中世キリスト教ドイツにあり、一般に啓蒙期十八世紀はこれを野蛮な暗黒時代として片付けた。ところが正に「野蛮な旧体制のゴティック式遺跡の直下で活ける生命が伸び伸びと育まれる」と考えたのが、先の『ドイツ建築術について』を物したゲーテであり、次の断片草稿『ドイツの偉容』(一七九七年)を残したシラーである (NA II.1431)。

ドイツ人の威厳は決して王侯の頭上に存しなかった。政治上の価値を遠離し、ドイツ人は自ら固有の価値を樹立した。よしんば(神聖ローマ)帝国 (Imperium) が滅んだとて、ドイツの尊厳は揺らがず悠々と留まろう。その尊厳は人倫の偉容 (sittliche Größe) であり、それが住まうのはその国の文化と気質である。…この(精神の)国がドイツに咲き、溢れる生育を示す。そして野蛮な旧体制のゴティック式遺跡 (gotische Ruinen einer alten barbarischen Verfassung) の直下で、活ける生命 (das Lebendige) が伸び伸びと育まれるのだ。

「活ける生命」とは『パンと葡萄酒』の場合でも、『ドイツの偉容』にお

いてと同じく、慎ましくも謹厳な「人倫の偉容」に宿る。これを先輩シラーは散文体草稿で語るに過ぎないけれども、敢て後世ヘルダーリンは『パンと葡萄酒』第一節において「ドイツの尊厳」を目立たぬが底力ある「人倫の偉容」として歌うと言える。

不思議と第一節「夜」には、とかくシラーに見られる教訓調の詩句が見られず、また教会の中で「パンと葡萄酒」を雄弁に物語る説教調も影をひそめている。しかしながらシラーの言わんとする所、あるいは説教牧師が説かんとする所が、静かな瞑想の国ゲルマニアの風土から、にじみ出てくるのがヘルダーリンの当作品の真骨頂であろう。すなわち第一句の燈火と月影の光明に始まり、第十一句で「響き渡る晩鐘の音」や第十三句で「ある息吹きが揺り動かす林苑の樹頭」に至るまで、詩想は決して甘美な陶酔感へと解消せず、敢て謹厳なシラーの言葉で「帝国が滅んだとて、ドイツの尊厳は揺らがず悠々と留まろう」と表明するに恥じない「人倫の偉容」を湛えている。そして今なお何処のドイツの町に投宿したとしても、ここでヘルダーリンが歌い上げている詩の言葉は、市井に無理なく自然に反響してゆく。恐らく『人間性促進のための書簡』第八集(一七九六年)末尾を飾り、ヘルダーが述べた次の言葉も良くこの詩歌にあてはまるであろう。「どの時代においても、またいかなる言葉においても、詩歌は或る国民の様々な過誤および完全性の精華であり、その国民の様々な物の考え方の鏡であり、その国民の努力目標たる至高のものの表現であった。…多様な思考様式や努力や願望を蔵すこの画廊において、私達は諸時代および諸国民を、その政治史とか戦史と言った慰めなき失望の道乗りにおいてよりも、確実に一層と深く知ることになる。すなわち後者において私達国民に関し見ることは、せいぜい支配と殺戮に過ぎないのに対し、前者では国民がいかに思考し、何を願望し欲したのか、どのように自ら喜んだのかを学ぶのである^(註)。」

註解

ヘルタースリンに関する引用は、フレンターノなどの場合も含め、基本的に
 Samliche Werke. Stuttgart(Kohlhammer)1946-1977/1985. ちから用じ、例
 えば『ヘルタースリン全集』第1巻は第1巻の九〇頁 (StA II.90-と略記) に典拠が
 ある。

引用文献は、Reclam-Universal-Bibliothek (RUBと略記) / Deutsche
 National-Litteratur (DNLと略記) / Deutsche Literaturdenkmale des 18.
 und 19. Jahrhunderts (DL.Dと略記) / Bibliotheca Scriptorum Graecorum
 et Romanorum Teubneriana (BTと略記) / 文誌 Tusculum-Bücher (TBと
 略記) / Bibliothèque de la Pléiade (BPと略記) は、巻数と頁にせよその頁
 数を示す。

『聖書』は、旧 Deutsche Bibelgesellschaft と正統の諸版を用じ、Biblia
 Hebraica Stuttgartensia / Septuaginta (Vetus Testamentum graece
 iuxta LXX interpretes) / Novum Testamentum graece et latine /
 Vulgata / Biblia Germanica 1545 (Luther-Bibel の複製) など、その各々
 の巻数や頁数のみを典拠として示す。

左記の文筆家たちの引用は、その略号に巻数や頁数などを加えて略記する。

Platon: Werke (Griechisch/Deutsch) auf der Textgrundlage der
 „Oeuvres complètes“ (Paris 1955-1974). Darmstadt (Wissenschaftliche
 Buchgesellschaft). 1971-1981. (PWと略記)

Kant: Werke. Unveränderter Abdruck von „gesammelten Schriften“ (Hg.
 Preussische Akademie der Wissenschaften). Akademie-Textausgabe.
 Berlin (Gruyter) 1968. (ATと略記)

Lessing: Werke. Nachdruck der „Werke“ (Bongs Goldene Klassiker
 Bibliothek 1925/1929/1935). Hildesheim (Olms) 1970. (LWと略記)

Goethe: Werke. Hamburger Ausgabe. München (Beck/dtv) 1981/1982.
 (HAと略記)

Schiller: Werke. Nationalausgabe. Weimar 1943ff. (NAと略記)

Fichte: Werke. Nachdruck der „sämtlichen Werke“ (Berlin 1845-1846).

Berlin(Gruyter) 1971. (FWと略記)

Hegel: Werke auf der Textgrundlage der „Werke“ (1832-1845). Frank-
 furt am Main (Suhrkamp) 1969-1971/1979. (HWと略記)
 Novalis: Schriften. Leipzig (Bibliographisches Institut) 1929. (NSと略記)

〔第43巻 縦組37頁に続く〕

- (88) Dante : Opere. Firenze (Società Dantesca) Seconda ed. 1960. p.452.
- (89) Bach „Matthäus-Passion“ Urtextausgabe auf der Grundlage der ,
 Neuen Ausgabe sämtlicher Werke' hrsg. vom Johann-Sebastian-Bach-
 Institut Göttingen und vom Bach-Archiv Leipzig (Serie II. Bd.5) Kassel
 (Bärenreiter) 1973. Nr.71(BWV). S.252-254.
- (90) Klopstock: Ausgewählte Werke. München (Hanser) 1962. S.443.
- (16) Eckhart: Die deutsche Werke. Stuttgart (Kohlhammer) Bd.5. 1963.
 S.400-401.

(36) Schmidt, Jochen: Hölderlins Elegie „Brod und Wein“. Berlin
 (Gruyter) 1968. S.35/S.41.

冒頭六句に光明を見ながら論が「孤独な者」に離在を認めなくとも不思議では
 ない。従って悲劇の誕生を要する「至福なるギリシヤ」への道におけると、
 論が力説するのとは、その悲劇を目指す空無を孕む内面の飛翔となぐ、むしろ苛酷
 な「死すべき時代」の現実から想像力により逃避するところである。そして論五三
 頁はつい説く。「詩人は追憶の力により、神々しく充実した過去の時代の現存を
 眼前に思い浮かべ、古代の英雄や半神や詩人たちの崇高なる形姿に靈感を抱いて
 取り囲まれつつ、現今の時代における破壊的な威力、つまり生とその意味を空幻
 化する威力から自らを救うのである」

(33) 四巻本『ヘルタースリン全集』(河出書房新社) 共同訳 (一九六六年—六九年)
 第二巻 一〇九頁。

(34) Wackwitz: op. cit. S.30.

(35) Simon, Martin: Fr. Hölderlin. The Theory and Practice of
 religious Poetry. Stuttgart (Heinz) 1988. p.127.

(36) Schmidt: op. cit. S.35.

三 (36) ヘルダーリンの『夜』(高橋)

- (37) Marx/Engels: Werke. Ergänzungsband I. Teil 1. S.510-511.
- (38) Wackwitz: op. cit. S.29.
- (39) Rilke: Sämtliche Werke. Hrsg. vom Rilke-Archiv. Frankfurt am Main (Insel) 1955-1966. Bd.1. S.721-722.
- (40) Hölderlin. Eine Chronik in Text und Bild. Schriften der Hölderlin-Gesellschaft. Bd.6/7. Frankfurt am Main (Insel) 1970. S.389.
- (41) Hölderlin. Eine Chronik in Text und Bild. S.371-372.
- (42) Heuschele, Otto: Hölderlins Freundeskreis. Stuttgart (Theiss) 1975. S.86.
- (43) Schiller: Sämtliche Werke. 5 Bde. München (Hanser) 1965-76. Bd.5. S.422.
- (44) „Württembergisches Jahrbuch“ (1832) und „Stuttgarter Firmenbuch“ (1832) im Stadtarchiv Stuttgart.
- (45) Meyers Enzyklopädisches Lexikon. Bd.24. 1979. S.484.
- (46) Marx/Engels: Werke. Bd.23. 1962. S.774-775.
- (47) Encyclopédie. Tome X. Neuchâtel (Faulche) 1765. p.60-62.
 語彙の共和精神を説く所、編集者ト・マゾロヤ中心として諸作家を強力にまとめた『百科全書』そのものの基本姿勢はよく現われている。このト・マゾロヤが五巻(一七五五年 Paris 刊)に収められた『百科全書』の頭、ト・マゾロヤが表明している。「仕事は文筆家と技師家の仲間とみなさるべきにちがいない。諸氏は別個 (épars) に、各人それぞれ分担 (chacun de sa partie) に携わり、人類共通の利害関心と同一の喜びをもちあわねよう。」(p.636)°
- (48) Smith: The Wealth of Nations. London (Methuen) 1904/22. Voll. P.421.
- (49) Stevers, Leo: Juden in Deutschland. Hamburg (Ein Stern) 1977. S.115-126.
- (50) Nietzsche: Kritische Gesamtausgabe. Berlin (Gruyter) VI.Abt. Bd.1. 1968. S.132.
- (51) Langen, August: Der Wortschatz des deutschen Pietismus. 1954. 2.Aufl. Tübingen (Niemeyer) 1968. S.319.
- (52) Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. von Diels und Kranz.

1903. 6.Aufl. 1951. Bd.1. S.76-77.

- (53) Schmid, Marion: Stuttgart. Großstadt zwischen Wald und Reben. Regensburg (Schmid) Städtebildband 3. Rückseite vom Titelblatt.
 上記図説の中心図は署名「Br」や「噴泉」や「ク」で示す°
- (54) Schmidt: op. cit. S.35.
- (55) Unger, Richard: Hölderlin's Major Poetry. The Dialectics of Unity. Bloomington (Indiana University Press) 1975. p.70.
- (56) Pezold, Emil: Hölderlins Brod und Wein. Sankt 1896-97. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1967. S.119.
 本論は批判する箇所(一一九頁)は以下の通り。「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ったと思われるのは、就んずヘウリーリヤデースである°。このヘウリーリヤデースが、他の悲劇詩人よりも頻繁に神々を舞台に登場させる。この『機械仕掛けの神 (deus ex machina)』を類なく不斷に活用したことは問題の中心である°」
- (57) Aquinas, Thomas: Summa theologiae 1625-1274 I.12.2: Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Bd.1. Graz/Wien/Köln (Sytiria) 3.Aufl. 1934. S.210.
- (58) Gregorius Nazianzenus „Oratio XXXII“ XII: Patrologiae cursus completus (Ed. Migne) 1844-66. Patrologia Graeca. Tomus 36. col.188.
- (59) Palamas, Gregorius: Triades. Leuven (Spicilegium Sacrum Lovaniense) 1959/73. p.153-155 (1.3.21)/p.487 (II.3.49).
- (60) Nietzsche: Gesamtausgabe. III.Abt. Bd.1. 1972. S.15.
- (61) Herder: Sämtliche Werke. Berlin (Weidmann) 1877-1913. Nachdruck. Hildesheim (Olms) 1967-68. Bd.18. S.137.

平成七(一九九五)年九月一日受理
 平成十(一九九五)年十二月二十五日発行