

## KLOPSTOCK CONTRA LESSING (クロプシュトック対レッシング)

— Über die Kritik des Anfangs des „Messias“ in 1751 und 1753

— 1751年と1753年における『救世主』冒頭の批評に関して

— À propos de la critique du début du *Messie* en 1751 et 1753

Katsumi TAKAHASHI

高橋 克己

*Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät*

FORSCHUNGSBERICHTE DER UNIVERSITÄT KÔCHI

(高知大学学術研究報告)

JAPAN 1993. VOL. 42. GEISTESWISSENSCHAFTEN

(平成5年, 第42巻, 人文科学篇)

Zum Verständnis von Hölderlins Oxymoron: „Heilignüchtern“

### SOMMAIRE

Dans la recension du *Messie* qu'il fit en 1751, Lessing commence par traiter son sujet sur le modèle de l'*Énéide* où Virgile s'exprime d'abord en se servant de la première personne : «Arma virumque cano, . . .» En fait, *le Messie* s'ouvre par une invocation à la deuxième personne du singulier de l'impératif, mais Lessing pense que cela n'est peut-être qu'une apparence. Pour lui, «Chante, âme immortelle, . . .» semble vouloir réellement dire «Moi, immortel Klopstock, je chante . . .» En outre, le critique s'autorise d'Horace dans *l'Art poétique* (vers 136-144) pour faire valoir toute la «modestie» qu'il peut y avoir au début d'une œuvre épique. Ceci le conduit à affirmer que le poète de *l'Odyssee* est plus humble que celui de *l'Iliade*.

Klopstock, lui, se range à l'opinion exprimée dans l'ancien livre *Du Sublime*, selon laquelle on ne voit pas dans *l'Odyssee* le pathétisme plastique de *l'Iliade*. Son idéal, dans *le Messie* (1748-1773), ce serait d'arriver à se prévaloir du feu sacré d'Homère. Au commencement de son œuvre, il n'est pas encore cet «immortel Klopstock» dont parle Lessing, mais il souhaite le devenir grâce à l'«âme immortelle» (vers 1) et à l'«Esprit Créateur» (vers 10) qu'il invoque. Une telle aspiration vers l'éternité représente plutôt de l'abnégation que de la suffisance.

Lessing fit paraître un deuxième compte rendu du *Messie* en 1753. Au vers 14, il arrête ses regards sur deux images contradictoires : «Toi, Esprit chercheur, tu pénètres dans les profondeurs de Dieu.» Il explique cette opposition de termes par le fait que «la recherche prend fin au moment-même où la pénétration a lieu.» Sa critique est rationaliste : elle ne tient aucun compte de la théologie négative de l'époque, qui mettait en valeur l'illogisme. Ce sont des «concepts tout purs» qui se présentent principalement à son esprit, donc il ne se fonde que sur la théologie affirmative d'une seule sorte d'école. Et pourtant, le raisonnement paradoxal est déjà à la mode. À preuve que les *Mémoires socratiques* de Hamann, parues en 1759, évoquent, entre autres choses, l'«intelligence vide» de Socrate. Des images contradictoires telles que celle de la «recherche pénétrante» sont considérées comme des signes précurseurs d'une conception irrationnelle de la connaissance.

#### (1) „IGNES EX HOMERO HAUSTOS“ (DIE VON HOMER ENTZÜNDETEN FLAMMEN)

Die ersten drei Gesänge des *Messias* hat Klopstock zuerst 1748 anonym und danach die ersten fünf

Gesänge unter seinem eigenen Namen 1751 veröffentlicht. Schon in demselben Jahr 1751 schreibt Lessing im *Neuesten aus dem Reiche des Witzes* unter der Überschrift *Über das Heldengedicht „Der Messias“*: „Die erste Zeile würde also, wenn man sie in den gewöhnlichen Ausdruck übersetzt, heißen: Ich unsterblicher Klopstock singe der sündigen Menschen Erlösung.“ (LW 8.139) Hier geht es um den ersten Vers des *Messias*: „Sing, unsterbliche Seele, . . .“

In diesem Fall nimmt Lessing sich den Anfang von Virgils *Aeneis* zum Muster: „Arma virumque cano, . . .“ (LW 8.138 / TB 7)

- Waffentat künde ich und den Mann, der als erster von Troja,  
schicksalgesandt, auf der Flucht nach Italien kam und Laviniums  
Küsten, viel über Lande geworfen und wogendes Meer durch  
Göttergewalt, verfolgt vom Groll der grimmigen Juno,  
5 viel auch duldend durch Krieg, bis er gründe die Stadt und die Götter  
bringe nach Latium, dem das Geschlecht entstammt der Latiner,  
Albas Väter und einst die Mauern der ragenden Roma.  
Muse, sag mir die Gründe, ob welcher Verletzung des hohen  
Willens, worüber voll Gram die Götterkönigin jenen  
10 Mann, das Vorbild der Ehrfurcht, in so viel Jammer, in so viel  
Mühsal gejagt. Kann so die Gottheit grollen und zürnen?

Weiter erklärt der Kritiker: „Die oben angeführte Stelle des Virgils (V. 1-7) ist der Inhalt, die vier darauf folgenden Verse (V. 8-11) sind die Anrufung.“ (LW 8.139)

Auf dieses Schema wendet Lessing auch Klopstocks Ansatz des *Messias* an und behauptet, daß die ersten sieben Verse dem ‚Inhalt‘ entsprechen, die daran anschließenden neunzehn Verse der ‚Anrufung‘ (LW 8.138f. / HKA IV. 4.2-6):

- Sing, unsterbliche Seele, der sündigen Menschen Erlösung,  
Die der Messias auf Erden in seiner Menschheit vollendet,  
Und durch die er Adams Geschlechter die Liebe der Gottheit  
Mit dem Blute des heiligen Bundes von neuem geschenkt hat.  
5 Also geschah des Ewigen Wille. Vergebens erhob sich  
Satan wider den göttlichen Sohn; umsonst stand Judäa  
Wider ihn auf; er thats, und vollbrachte die grosse Versöhnung.  
Aber, o Werk, das nur Gott allgegenwärtig erkennt,  
Darf sich die Dichtkunst auch wohl aus dunkler Ferne dir nähern?  
10 Weihe sie, Geist Schöpfer, von dem ich im stillen hier bete;  
Führe sie mir, als deine Nachahmerinn, voller Entzückung,  
Voll unsterblicher Kraft, in verklärter Schönheit, entgegen.  
Rüste sie mit jener tiefsinnigen einsamen Weisheit,  
Mit der du, forschender Geist, die Tiefen Gottes durchschauest;  
15 Also werd ich durch sie Licht und Offenbarungen sehen,  
Und die Erlösung des grossen Messias würdig besingen.

Nach dieser Analyse liest Lessing Klopstocks Selbstbewußtsein vom anfänglichen Imperativ des

ersten Verses ab, wie oben erwähnt. Denn er meint, daß der Messias-Sänger im Grund seines Herzens sage: „Ich singe“ (cano).

Der Sänger selbst aber hat vor Augen nicht Virgils *Aeneis*, sondern Homers *Ilias*: „Μῆνιν ἄειδε, θεά. . .“ (TB 6 / KAW 1191: Klopstocks Übersetzung)

Göttin, sing den verderbenden Zorn des Peléiden Achilleus,  
 Der unendliches Weh den Achaiern brachte, und viele  
 Tapfere Seelen der Helden sandt' in die Tief', und zum Mahl gab  
 Hunden und Vögeln den Leib. So geschah Zeus Wille, seit Zwietracht  
 5 Trennete Atreus herrschenden Sohn, und den edlen Achilleus.

Für den Imperativ „sing“ (V. 1) und die Redensart „So geschah . . . Wille . . .“ (V. 4) in der beginnenden *Ilias* gibt es Entsprechungen im zitierten *Messias*: „Sing . . . / Also geschah . . . Wille . . .“ (V. 1 / V. 5) Wie der mythische Grieche die göttliche Muse, macht der biblische Christ die „unsterbliche Seele“ zum erwünschten Ideal. Weder Homer noch Klopstock ist unsterblich von Beginn an, sondern das Erlangen einer göttlichen Unsterblichkeit, m.a.W. der Beweis für jenen Lessingschen „unsterblichen Klopstock“ gilt fürs Endziel des betreffenden Werks. Überdies möchte der Messias-Sänger eher mit selbstloser Hingebung als mit selbstbewußter Äußerung eine solche „unsterbliche Seele“ werden, wie der klassische Homer, dem er im Vergleich mit dem römischen Virgil den Vorzug gibt.

Vom idealisierten Homer zeugt Klopstocks Brief an Bodmer vom 10.8.1748 (HKA-Br.I.14 / 201): „Quam saepe tunc desideravi promissam Tuam de Sublimi tractationem, et adhuc desidero. Miltonus vero . . . quum improvisus in manus mihi incidisset, ignes ex Homero haustos excitavit penitus, animumque, ad caelum et religionis poesin, extulit.“ (Wie oft habe ich dann Ihre versprochene Abhandlung über das Erhabene herbeigesehnt und tue es noch! Milton aber . . ., der mir unversehens in die Hände fiel, hat die von Homer entzündeten Flammen hoch aufschlagen lassen und mich dazu geführt, den Himmel und die Religion zu besingen.) Unter den „von Homer entzündeten Flammen“ verstehen wir jene Eigenart des „größeren Dichters“, die das klassische Buch der Antike *Über das Erhabene* „Ausbruch des göttlichen Geistes“ (ἐκβολή τοῦ δαιμονίου πνεύματος) im 33. Kapitel (RUB 8469. 82f.) nennt. Dieses begeisterte Pathos vernachlässigt Lessing, um die römisch vernünftige „Bescheidenheit“ zu beachten, „die nach der Vorschrift des Horaz in dem Eingange des Heldengedichts herrschen soll.“ (LW 8.140)

Die normative Poetik (*De arte poetica* 136-144) behält der Kritiker im Kopf (LW 8.140): „Nec sic incipies, . . .“ (GVD 24-27):

Man fange kein Gedicht so stolz und schwülstig an,  
 Als jenes Stümpers Kiel aus Unverstand gethan:  
 Ich will von Priams Glück und edlen Kriegen singen!  
 Was wird der Praler doch für Wunderwerke bringen!  
 Er kreißt, wie jener Berg, der eine Maus gebahr.  
 140 Wer sieht nicht, daß Homer hier viel bescheidner war?  
 Ihr Musen! zeigt mir den, der Trojens Burg bestritten,  
 Und nach der Teukrer Fall so vieler Völker Sitten;

So manche Stadt gesehn. Hier folgt das Finstre nicht  
 Auf heller Blitze Glanz; der Dampf erzeugt das Licht.  
 Er fängt ganz niedrig an, um destomehr zu steigen,  
 Und wird allmählich schon die größten Wunder zeigen:

Lessing glaubt, „daß Horaz hier dem epischen Dichter den Rat gibt, nicht als ein Großsprecher anzufangen; nicht als jener kykliche Poete: Ich will das Glück des Priamus und den edlen Krieg besingen; sondern bescheiden wie der Dichter, der nichts verwegen unternimmt: Sage mir, Muse, den Mann, der nachdem Troja eingenommen worden, viele Städte und vieler Menschen Sitten gesehen hat.“ (LW 8.140f.: *Odyssee* Ges. 1. V. 1-3. Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, ... TB 6)

Der „bescheidene“ Homer ist der Dichter der *Odyssee*, an deren von Horaz und Lessing zitierten Anfang auch Virgil im oben erwähnten V. 8 der beginnenden *Aeneis* denkt. Im Gegensatz zur „bescheidenen“ *Odyssee* steht nach Lessing der „großsprecherische“ Ansatz der *Ilias*: „Das sechssilbige Πηληϊάδεω, das viersilbige Ἀχιλλῆος, das ebenso lange Οὐλομένην, der imperativus ἄειδε, den schon der Sophiste Protagoras als zu befehlerisch getadelt hatte, klingen in der Tat weit großsprecherischer, als: Fortunam Priami cantabo et nobile bellum. (Ich will das Glück des Priamus und den edlen Krieg besingen)“ (LW 8.141). Ganz anderer Ansicht ist der Verfasser vom Buch *Über das Erhabene* über die *Ilias* und *Odyssee* als Lessing: „Aus dem gleichen Grund, so denke ich, erfüllte Homer, als er die *Ilias* im Zenit seiner Dichterkraft schuf, das ganze Werk mit dramatischem Leben und Kämpfen, bringt dagegen in der *Odyssee* meist nur Erzählung, wie sie das Alter liebt. ... Hier nämlich besitzt er nicht mehr die gleiche Energie wie in jenen Gesängen der *Ilias*, nicht die immer durchgehaltene, niemals abfallende Höhe, nicht die gleiche Flut sich jagender Leidenschaften, auch nicht die Gewandtheit und rednerische Kraft, die dichte Folge lebenswahrer Bilder, nein, ...“ (Kap. 9. Abschn. 13: RUB 8469. 28f.) Obwohl wir bei Klopstock die plastisch „dichte Folge lebenswahrer Bilder“ einer *Ilias* vermissen, können wir mindestens seine „ignes ex Homero haustos“ für eine pathetische „Flut sich jagender Leidenschaften“ halten, um in diesem Zusammenhang das lebendige Verhältnis zu verstehen, wie er dem Dichter der *Ilias* nacheifern möchte.

## (2) „EINSAME WEISHEIT“ UND „FORSCHENDER GEIST“

Lessing behandelt noch einmal den Anfang des *Messias* in den *Briefen* (1753). Die vorbesagte Rezension von 1751 geht in den 15. und 16. der *Briefe* über. Im 18. Brief tritt die Kritik in ein neues Stadium ein. Über die V. 13f. weist der Scharfsinnige dem *Messias*-Sänger logische Widersprüche nach: „Ich glaubte, wo ein Durchschauen stattfindet, höre das Forschen auf, und das Forschen selbst könne wohl von einem endlichen Wesen, nicht aber von dem Geiste Gottes gesagt werden. Zweitens war ich mit der tiefsinnigen Weisheit, die ebendiesem Geiste beigelegt wird, durchaus nicht zufrieden. Ich konnte mich nicht enthalten, zu fragen, ob der Geist Gottes erst zu Winkel gehen müsse, wenn er nachdenken wolle? Ich gab mir selbst die Antwort, daß tiefsinnig und einsam gleichwohl das Höchste wären, was man von der menschlichen Weisheit sagen könne; ... Allein aus dieser Antwort, welches doch die einzige ist, die man wahrscheinlicher Weise vorbringen kann, schloß ich eine gänzliche Unbrauchbarkeit der wahren Dichtkunst bei gewissen geistigen Gegenständen, von welchen man sich nicht anders als die allerlautersten Begriffe machen sollte.“ (LW 8. 147)

Dieser intellektualistische Standpunkt, der von den „allerlautersten Begriffen“ abhängt, beruht wohl auf der positiven Theologie einer lateinischen Scholastik. Hiervon zeugt z. B. die Definition des Thomas Aquinas in *Summa theologica* (1265-74): „Deus est ipsum esse per se subsistens.“ (ST 1. 4. 2 : 1. 85) Durch eine scholastische Analyse unterscheidet Lessing streng das „endliche Wesen“ vom „Geiste Gottes“. Solches Entweder-Oder prägt sich auch in seiner berühmten Aussage aus: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle! ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!‘“ (*Eine Duplik* 1778. I: LW 23. 58) Diesem rationalistischen Dualismus ergibt Klopstock sich und korrigiert den Text: „Rüste mit deinem Feuer sie, du, der die Tiefen der Gottheit / Schaut, und den Menschen aus Staube gemacht zum Tempel sich heiligt!“ (*Der Messias*. Ges. 1-5. 1755. Ges. 1. V. 13f.: HKA IV. 4. 5)

Angesichts des aufklärerischen Verstandes erklärt der Messias-Sänger sich für besiegt, da auch dieser in den Bannkreis der positiven Theologie geraten ist. Aber bald befreit sich Hamann von diesem intellektualistischen Bannkreis und entwickelt seine paradoxen Gedanken in den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* (1759): „Ihre gesunde Vernunft . . . stieß sich daran, daß der Schönste unter den Menschenkindern ihnen zum Erlöser versprochen war, und daß ein Mann der Schmerzen, voller Wunden und Striemen, der Held ihrer Erwartung seyn sollte.“ (RUB 926. 35) Nicht nur der biblische Gottmensch, sondern auch der griechische Philosoph verkörpere gerade den paradoxen Geist: „Sokrates hatte also freylich gut unwissend seyn; er hatte einen Genius, . . . dessen Stimme er glaubte, und durch dessen Wind, der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.“ (RUB 926. 55) Schon um 1300 erwähnt Meister Eckhart als paradoxer Denker das „Sein des Nichts“ in einer Predigt, um in Zwiespalt der beiden Extreme zu vermitteln, obwohl sie sich in der positiven Theologie polarisieren müssen: „Paulus stuont uf von der erden unde mit offenen ougen sach er niht. . . . Er sach niht, daz was got. Got ist ein niht und got ist ein. . . . wan er noch diz noch daz ist. . . . er sach daz niht, des lieht alliu lieht sint, des wesen alliu wesen sint.“ (*Surrexit autem Saulus de terra*: ME 82 / 84)

Im Gegensatz zur intellektualistischen Scholastik gehört Meister Eckhart zur byzantinischen Tradition der negativen Theologie mit paradoxen Gedanken. Was jene von Lessing kritisierte „tiefsinnige einsame Weisheit“ (V. 13) betrifft, können wir u. a. dem „einsiedlerischen Quietisten“ (ἡσυχαστής) Beachtung schenken, der in der Spiritualität der griechischen Orthodoxie eine große Rolle spielt. Palamas (ca. 1296-1359), der repräsentative Denker des byzantinischen Mittelalters, befaßt sich mit der Verteidigung der „einsiedlerischen Quietisten“ (Hesychasten) in seiner *Triade*, um gegen den scholastischen Rationalismus der italienischen Frührenaissance zu polemisieren. Die von diesem mittelalterlichen Orthodoxen hoch geschätzte Schrift des 6. Jahrhunderts *Scala Paradisi* enthält den berühmten Satz über den „Hesychasten“: „Solitarius seu quietis et solitudinis studiosus is est qui naturam incorpoream corporis sui domicilio (quod sane paradoxum et rarum est) circumscribere et concludere conatur.“ (PG 88. 1097f.) Das „Paradoxon“ (παράδοξον), die unkörperliche Natur in seines Körpers Wohnsitz hineinzubekommen und einzubegreifen, ist das Endziel der „quietistischen Einsamen“ (Hesychasten). Dieses kann man als eine „tiefsinnige einsame Weisheit“ bezeichnen. Auch Jesu Verborgenheit und Einsamkeit in Klopstocks *Messias* erinnern uns an die „Hesychasten“: „Jesus verbarg sich vor diesen Entweihten. Zwar lagen hier Palmen / Des ihm

begegnenden Volks; zwar klang dort ihr lautes Hosanna; / Aber umsonst. . . . Gegen die östliche Seite Jerusalems liegt ein Gebirge, / Welches schon oft den göttlichen Mittler auf seinen Gipfeln, / Wie ins Heilige Gottes, verhüllt, wenn er einsame Nächte / Unter dem Anschauen des Vaters in grossen Gebeten durchwachte.“ (Ges. 1. V. 30-32 / V. 42-45: HKA IV. 4. 9 / 11f.) Im Hintergrund steht der paradoxe Gedanke des Johanneischen Evangeliums: „Das war das warhaftige Liecht / welchs alle Menschen erleuchtet / die in diese Welt komen. Es war in der Welt / vnd die Welt ist durch dasselbige gemacht / vnd die Welt kandte es nicht.“ (Ev, Joh, 1. 9f.: BG 2. 297) Könnte der Messias-Sänger diese Tradition der negativen Theologie gut berücksichtigt haben, mußte er weder die „einsame Weisheit“ noch den „forschenden Geist“ weggelassen haben.

### QUELENNACHWEIS

- LW Lessings Werke in 25 Teilen. Stuttgart 1925-1935.  
 HKA Hamburger Klopstock-Ausgabe 1974ff.  
 KAW Klopstocks Ausgewählte Werke in einem Band. München 1962.  
 GVD Gottscheds „Versuch einer critischen Dichtkunst“ (4. Aufl. 1751)  
 BG Biblia Germanica 1545 nach Luther.  
 ME Meister Eckharts Predigten und Traktate. Leipzig 1857.  
 ST Summa theologica 1265-1274. Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der ST. Bd. 1. Köln 1934 (ST I. 1-13).  
 TB Tusculum-Bücherei (Urtext / Deutsch)  
 „Ilias“ (1961 / 6. Aufl. 1977)  
 „Odyssee“ (1955 / 5. Aufl. 1977)  
 „Aeneis“ (1955 / 4. Aufl. 1979)  
 RUB Reclam-Universal-Bibliothek. Stuttgart.  
 „Vom Erhabenen“ (RUB 8469) Griechisch / Deutsch. 1988.  
 (13) Ἀπὸ δὲ τῆς αὐτῆς αἰτίας, οἶμαι, τῆς μὲν Ἰλιάδος γραφομένης ἐν ἀκμῇ πνεύματος ὅλον τὸ σωματίον δραματικὸν ὑπεστήσατο | καὶ ἐναγώνιον, τῆς δὲ Ὀδυσσεΐας τὸ πλέον διηγηματικόν, ὅπερ ἴδιον γήρας. ὄθεν ἐν τῇ Ὀδυσσεΐᾳ παρεϊκάσαι τις ἀν καταδυομένῳ τὸν Ὅμηρον ἠλίφω, οὐ δίχα τῆς σφοδρότητος παραμένει τὸ μέγεθος. οὐ γὰρ ἐτι τοῖς Ἰλιακοῖς ἐκείνοις ποιήμασιν ἴσων ἐνταῦθα σφίξει τὸν τόνον. οὐδ' ἐξωμαλισμένα τὰ ὕψη καὶ ἰζήματα μηδαμοῦ λαμβάνοντα, οὐδὲ τὴν πρόχουσι ὁμοίαν τῶν ἐπαλλήλων παθῶν, οὐδὲ τὸ ἀγχίστροφον καὶ πολιτικὸν καὶ ταῖς ἐκ τῆς ἀληθείας φαντασίαις καταπεπικνωμένον, ἀλλ' οἶον ὑποχωροῦντος εἰς ἑαυτὸν Ὠκεανοῦ καὶ περὶ τὰ ἴδια μέτρα ἐρημουμένου τὸ λοιπὸν φαίνονται τοῦ μεγέθους ἀμπώτιδες κἀν τοῖς μυθώδεσι καὶ ἀπίστοις πλάνος. ~ (14) λέγων δὲ ταῦτ' οὐκ ἐπιλέλησμαι τῶν ἐν τῇ Ὀδυσσεΐᾳ χειμῶνων καὶ τῶν περὶ τὸν Κύκλωπα καὶ τινῶν ἄλλων, ἀλλὰ γήρας διηγούμαι, γήρας δ' ὅμως Ὅμηρου· πλὴν ἐν ἅπασιν τούτοις ἐξῆς τοῦ πρακτικοῦ κρατεῖ τὸ μυθικόν. [183'/183'] *Περὶ ὕψους* 28  
 „Sokratische Denkwürdigkeiten / Aesthetica in nuce“ (RUB 926) 1968.  
 PG Patrologia Graeca. Paris 1857-1866.

Manuscriptum receptum 1. 9. 1993

Edium pronuntiatum 27. 12. 1993

古典ギリシアの真善美の理想の下に、両詩人の代表作を比べ、どちらにも共通な精神の在り方を取り出してゆき、何より「神眼の直下」に形造られた「純粹な明澄」に焦点をあてて論述した。

32・ハラール対ポーブ——理性、迷信、不信仰についての考え(一七三二年)と『人間論』(一七三三年—三四年)の比較(一九九三年6月30日刊・高知大学人文科学部人文学科編『人文科学研究』第1号)……分業化の結果ハラールは独文学会、ポーブは英文学会ぐらいでしか扱わず、また両学会ともロマン派には研究熱心でも、ハラール達18世紀啓蒙期の詩人と取り組むことは稀であった。そこで筆者は、学際化の今日、この分業化の欠点を克服すべく、単に専門のみならず、哲学や仏文学にも広がる学識をふるい、殊にカントとヴォルテールを加味して、ハラールの理性論とポーブの人間論を多角的に比較検討し、それらの成立した風土をも掘り起こした。

33・Klopstock contra Lessing — Über die Kritik des Anfangs des „Messias“ in 1751 und 1753. (一九九三年12月28日刊・高知大学学術研究報告、第42巻、人文科学篇)……ふつう独文学史上この対立項は一応、情感溢れる詩人と鋭い批評家の対立を示す。だが両者の背後に控える精神史の伝統にも筆者は関心を広げ、『救世主』冒頭の書評を再吟味してみた。問題点は、完全と不完全等を峻別する理知本位のレッシングが、あくまで西方ラテン語圏の肯定神学に依拠し、理知をも越えた神秘を尊ぶ東方ギリシア語圏の否定神学を顧慮していない所にある。従って東方の伝統の下に、理知本位の啓蒙批評が再批判された。

34・Die Beschauung im „seligen Griechenland“. (一九九三年12月28日刊・高知大学学術研究報告、第42巻、人文科学篇)……『パンとぶどう酒』は「至福なるギリシア」と「乏しき時代」との対比が際立つため、とかく一種アウグスティヌス風の魂の明暗の下に眺められ易い。一応ラテン語圏の神学なら、この基調で済む。ところが「闇は光を掴めず」という東方ギリシア語圏の光の神学に一脈通ずる「至福なるギリシア」は、やはり同時に、白黒を分ける西方神学が読み取る心の暗さから独立した純粹な光明界を形造る、と本論は主張し、その光の観想に焦点をあてた。

35・ドイツ文学におけるアポカスタシスの諸相——クロプシュトックの『救世主』からヘルダーリンの『パンと葡萄酒』まで(1)歴史上の背景。(一九九四年春刊・新世社刊『エイコーン——東方キリスト教研究』第11号)……ふつう西洋の古代や中世を研究する哲学筋の成果が載る学術雑誌に、近代文学研究家としては筆者が初めて参与した。これは教父学を専門とする当学術雑誌の編集長が、筆者の西洋古典

の学識に信頼を置き、精神史上重要な万物復帰の思想につき、単に古代中世に限らず、18世紀ドイツ文学へも展開する過程の叙述を委任して実現したものである。そこで本論はまずその歴史背景に関し、ルターと教父達を軸に問題点を常に原典を踏まえて整理した。

24・Schillers „Spaziergang“ (1795) und Hölderlins „Archipelagus“ (1800) — Gründung einer bürgerlichen Gesellschaft. (一九八九年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第38巻、人文科学篇)……ドイツ思想詩について在来の研究はシラーを完成した模範とし、シラー以降の発展に配慮を怠った。これを本論は不十分とし、かつ近年にわかに盛んとなったフランス革命とドイツ文学に関する研究を加味した。そして一七九五年の『散策』でシラーが結局は、革命に協和する古代ギリシアの激動する社会とその再来を拒んだのに対し、敢て一八〇〇年の『多島海』でヘルダーリンがこの再来を念願し、新たな市民社会形成を目指した点を筆者は明示した。

25・『パンとビュッヘン酒』第二節「聖なる夜」その六——エレウシース。(一九九〇年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第39巻、人文科学篇)……ヘルダーリンの「夜」の神秘的性格は、この詩人にヘーゲルが捧げた詩「エレウシース」と共通の密儀風閉鎖空間を念頭に置いて解釈されてきた。本論は一応この種の読解を容認しつつも、エレウシースの密儀では隠れた神祕が、古典ギリシア芸術において顕正したとする後年のヘーゲルの指摘を重視し、ヘルダーリンの「夜」が密儀と古典の両面を併せ持つと論証した。就く「夜」に既に古典造形の萌芽を指摘した点が筆者の創見に他ならぬ。

26・„Romanisieren“ und „Idealisieren“ — Über die erste Strophe von Hölderlins „Brod und Wein“. (一九九一年刊・Akten des 8. Internationalen Kongresses der IVG: Internationalen Vereinigung für Germanische Sprach- und Literaturwissenschaft · Indicum社・München刊、第7巻)……年来の書物一冊分相当の研究成果の骨子を、国際学会誌上で欧米等の諸学者にも示し、わが国の学術が物まね上手な模倣の業でなく、長い思索の過程である点を本論は示した。その創意は、とかく「ロマン化」の方向で理解されていた詩節を、筆者が古典派シラーの「理想化技法」を加味して解釈した点にあり、この結果ロマン派の『夜の讃歌』と通底する隠れた神祕が、古典ギリシアに繋がる明澄な真理と表裏一体の関係で掴まれるに至った。

27・ヴィーラント再考——ヘルダーリンの関心圏より。(一九九一年10月5日刊・日本独文学会中国四国支部編『ドイツ文学論集』第24号)……近年シラーたち古典派のみを尺度としない多彩な見方が文学研究に導入される中で、次第に注目を浴びつつあるヴィーラントを本論は取り上げ、その意味をヘルダーリンを鏡に探求した。研究史上ヴィーラントを古典派の観点で過小評価しない諸家は既に輩出しているものの、更に古典派をも越えた次元に関連づけることは暗中模索の段階である。そこ

で筆者は年来の研究を踏まえ、シラー達以上に古典ギリシアに迫ったヘルダーリンを範とした。

28・ドイツ思想詩の黎明・その三——ハラー『アルペン山脈』(一七二九年)。(一九九一年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第40巻)……ハラーの詩歌で最も有名な『アルペン山脈』は、文学史家により教訓詩の典型とされるのみならず、いわゆる「詩的絵画」の見本と評されてきた。しかし筆者は以上二点を肝要とせず、むしろ本質を詩想の深層における意識の流れに見て、これをドイツ思想詩の萌芽とした。従って、表立つ描写や箴言風文体の奥に、「内なる人間」の魂の形成を可能にする「内的完全性の発展」を本論は認め、これに詩人自身すら気付いていない点を重要とした。

29・Die Rettung der Dämonen — Über Klopsstocks „Messias“ (1748-1773) und Goethes „Iphigenie“ (1787). (一九九二年12月28日刊・高知大学学術研究報告、第41巻、人文科学篇)……クロープシュトックの『救世主』は『聖書』と係わり、ゲーテの『イフィゲーニエ』は別種の古典に関連するとの二分法からは、両者を相互につなぐ「ダイモーンの救済」という主題は出て来なかった。しかも西欧キリスト教圏は古代ダイモーンを悪霊として罰する伝統を有し、この伝統を破る着想には馴染めぬ傾向がある。ところが『聖書』と古典ギリシアの相互浸透に着目する筆者は、この伝統と対立する所に両作品の獨創性を発掘してみた。

30・Wiederkehr zum Lichte — Schillers „reine Dämonen“ und Hölderlins „seelige Götter“. (一九九一年12月28日刊・高知大学学術研究報告、第41巻、人文科学篇)……シラーの『芸術家』では、キリスト教の伝統で悪霊とされたギリシアの神々が、「より純粋なダイモーン達」として天上に復帰している。そして註釈には『パンとぶどう酒』におけるヘルダーリンの神々を、このシラーの神々から区別した例が見られなかった。だが実際「より純粋」な天上の神々と異なり、パンの女神と酒神バックスとは、むしろ大地の神々であり、これらをも至福とする方が一層と厳しく既成宗教に対立する点を本論は指摘した。

31・Passio pura — Hölderlins „seeliges Griechenland“ und Keats „griechische Urne“. (一九九二年12月28日刊・高知大学学術研究報告、第41巻、人文科学篇)……既に英文学会の筋では、イギリス・ロマン派学会に「キーツとヘルダーリン」と題した論文があり、これは他の類例と同様ロマン主義の圏内で両詩人を論じている。これでは双方の詩魂の源ギリシアが軽視されるとの批判から、筆者は独文学会の筋として、



類は、それ自体を自己完結した作品として鑑賞しようとする、興味が沸きにくい。しかし後にシラー達の思想詩において展開する理念の萌芽を、ハラーに見い出すなら事情が変わってくる。筆者は洞察した。そこで通例の文学鑑賞が率先して扱う教訓や描写に留まらず、本論は敢て意識の深層で問われている形而上の難問をも手がけ、こうして精神史の伝統へも視野を広げ、とかく修辞上に偏した文学研究にここで新機軸を開いた。

17. 『パンとぶどう酒』第一節「聖なる夜」その四—晩鐘と時禱。(一九八八年6月4日刊・高知大学学術研究報告、第37巻、人文科学篇)……全18句の『パンとぶどう酒』第一節の中央部には、都市の噴泉、教会の晩鐘、時を告げる夜警が登場する。これらは普通ロマン派ブレントナーが18世紀初頭に、通世風の無常観をこめて受け取って以来、あてどなき無限の彼方へと憧れる詩想として読み解かれ易い。筆者は一応こうした観点にも一理あるとしつつも、実は噴泉などが詩人の心根に有情の生命感を与え、しかも革命期の躍動を告げる都市の諸相と協和し得る表象である点を指摘した。

18. Schillers „heiliger Barbar“ und Holderlins „stiller Genius“. (一九八八年10月10日刊・高知大学学術研究報告、第37巻、人文科学篇)……『ギリシアの神々』と言え、やはり神々に焦点があてられ、ギリシアを美化したシラーの理想化技法が称えられるのが常であった。この通説と違い、本論はむしろ「神々」の対極にある唯一神を示す「神聖なる野蛮人」の方に重心を置き、ここにシラーならではの分析の見事な批判精神を指摘した。そしてヘルダーリンも、あくまでシラーの批判精神を継承したとし、とかくシラーと異なる純粹な抒情性のみ力点を置く通説を筆者は批判した。

19. Horchen und Vernehmen — Über den V.13 in Holderlins „Prod und Wein“. (一九八八年11月28日刊・高知大学学術研究報告、第37巻、人文科学篇)……「息吹きが林苑の樹頭を天上へと揺り動かす」とある。『パンとぶどう酒』第13句につき、例えばバイスナー氏(一九五一年)は句末の「上へ」(am)という表現を重視したり、またシュミット氏(一九六八年)は「息吹き」が「聖書」の「霊」を連想させると指摘するなど、これまで実証本位の語釈しかなかった。そこで本論は、視覚造形見事なギリシアとの対比の下、古エッタ以来ゲルマニアの特性である静聴に留意し、この観点で詩句を意味づけた。

20. 『生のなかば』論補遺—アイブル『鏡後への眼指』(一九八三年) 批判。(一

九八九年11月1日刊・日本独文学会中国四国支部編『ドイツ文学論集』第22号)……心理分析に巧みなアイブル氏は、『生のなかば』前半をそれ自体で丸く収める在来の解釈を不十分と批判し、ここに『鏡後への眼指』を認め、更に後半に目覚めた意識の破局を指摘した。これに対し筆者は後半の破局を、心理の裏面へと廻り込んだ『鏡後への眼指』というより、むしろ真理の明鏡に直面して破滅せざるを得ぬ現存の悲劇として捉え、この古典ギリシア悲劇にも紛う悲壮美にこそ、ヘルダーリンならではの創作の真髓を見い出した。

21. 『パンとぶどう酒』第一節「聖なる夜」その五—林苑と盟約。(一九八九年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第38巻、人文科学篇)……『パンとぶどう酒』第一節の中央部における教会の晩鐘や息吹く林苑は、往時のドイツの姿を想わせ、これが古代ギリシアを目指す。だが詩人の姿勢が懐古調でなく、むしろ伝承の遺産を新たな市民社会形成の礎として生かそうとするものである点を、本論は指摘し、例えば「ロマン氏(一九二九年)が「保守的文化理念」の代表とみなしたヘルダーリンを、むしろフランス革命の理念を継承し、これを躍動する古代に結びつけた詩人として見直してみた。

22. ドイツ思想詩の黎明・その二—ハラー『朝の思い』(一九七五年)。(一九八九年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第38巻、人文科学篇)……『朝の思い』に關し筆者は、敢て初稿と改稿を対比して、改稿後ハラーが削除した詩句にこそ斬新な点を見出した。更に当詩歌の新しい面として本論は、第38句以下に表現された巨象と大鯨に着目し、これを後の時代にシラーが生涯驚嘆し続けた点を重視した。問題は巨体と魂の靈妙な結びつきに強い形而上の関心を払う点にある。筆者はハラーに端初を發するこの点を、ドイツ思想詩の展開にとり肝要とし、文学研究を哲学の領域へと広げた。

23. Die Christusgestalt in Holderlins „Prod und Wein“. (1800-1801). (一九八九年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第38巻、人文科学篇)……今迄キリスト像を論じる時、『パンとぶどう酒』の詩句そのものは問題とされず、常に一般論が目立っていた。これに対し本論は何より第107句で微妙にギリシアの神々とキリスト教の唯一神との間を揺れ動く男性三人称単数の代名詞に焦点をあて、ここにこそギリシアとキリスト教西欧との繋ぎとなるキリスト像を確認した。同時に当代名詞が、ヘルダーリンの詩論で要となる中間休止の理論の実践である点も筆者が国際的に始めて指摘をした。

つ。すると美しい自然に彩られた前半にやたら情趣が指摘され、後半に結晶したヘルダーリンならではの悲壮美が留意されない。筆者はこの原因を、前半と後半を相互に補い合う表裏一体として掴まず、前半のみに丸く収まる詩想を求める傾向に見た。そして後半の悲壮美をこそ重視する本論は、これをも含む作品の全体を美しいと評した。

9・内省と光明——『パンとぶどう酒』第一節「聖なる夜」その一（一九八六年2月28日刊・高知大学学術研究報告、第34巻、人文科学篇……都市像の描写として片付けられ気味な『パンとぶどう酒』冒頭を、内省する魂に映じ深化された高次の現実として本論は考察した。例えば「燈火」を「淡い油燈の光」とする英訳では、昔日の浪漫情緒しか醸し出せず、ここで慎ましくも厳やかに生育する市民意識が留意されない。ところが実は月影の光明をも宿す話題の燈火に浴した都市像では、新時代を開く生成があり、しかも旧体制の宮廷文化には望めない響きが高鳴る、と筆者は指摘した。

10・ヘルダーリンの西欧ギリシア論——「古典ギリシアとキリスト教西欧」(6) (7) / 「神話の神」(1) (9) (一九八六年3月29日刊・高知大学学術研究報告、第34巻、人文科学篇)……シラー学徒としてヘルダーリンは、理想界ギリシアと現実との亀裂を抉り出すけれども、このまま二元論に留まるシラーと異なり、敢て対立の只中に調和を目指す。この際ヘルダーリンならではの純粹な抒情性の表出が一役買うことは当然だが、同時に作品に平衡あらしめる詩人の中間休止の理論も重要である。従って普通とかく感情に重きを置きすぎる通説が、つい抒情と理論の相互補完性を見落としてしまったことを、ここで筆者は指摘した。

11・松明と燈火——思想詩「パンとぶどう酒」冒頭の都市像における光の対位法：(一九八六年5月31日刊・日本18世紀学会編『年報』第1号)……『パンとぶどう酒』第1句で月夜に映えて点る心の「燈火」を、本論は詩人の魂の古里ギリシアを指し生成する光明と、他方その第2句の華麗な「松明」を、詩句の文字通り「馬車」と共に「過ぎ去る」と読み取った。そして宮廷オペラ文化を象徴する松明と、その対極にある心の燈火を、筆者はドイツ文学の専門外にある対立項、即ち18世紀の軽妙洒脱な貴族ヴォルテルと、共和国の謹厳な市民ルソーとに呼応させ、学際化の促進に尽した。

12・シラー対クライスト——『ギリシアの神々』と『唯一神礼讃』(一九八六年11月10日刊・日本独文学会中国四国支部編『ドイツ文学論集』第19号)……シラーの『ギ

リシアの神々』が、それ自体十分豊かな内容を有するせいもあって、その論敵クライストの『唯一神礼讃』は余り吟味されずに打ち捨てられていた。そこで筆者はこの詩を当時の雑誌より直接引用するため、ドイツ国立シラー博物館よりその複写を取り寄せ、その内容を詳細に検討した。この結果、こうした論敵の成果をも丁寧に見比べてみる方が、当時群を抜いていたシラーの独自性を一層と明確に取り出せることを本論は示した。

13・『パンとぶどう酒』第一節「聖なる夜」その二——「思慮深い家長」(一九八六年11月28日刊・高知大学学術研究報告、第35巻、人文科学篇……学際化の今日、ここでは抒情詩研究に社会経済史の資料を活用し、詩想の内実へと切りこんだ。即ち『パンとぶどう酒』の基本理念である「対立ある調和」を、第4句の「思慮深い家長」に確かめるべく、この家長の背後に控える詩人の友ラングヴェルの商会経営に焦点をあてた。すると商会は8名の親方と経営主とで構成され、この相互の間は主従関係というより、むしろ比較的共和主義風で互いに対等な立場により成り立っていたと推された。

14・ヘルダーリンの西欧ギリシア論——「神話の神」(10) (一九八六年12月27日刊・高知大学学術研究報告、第35巻、人文科学篇)……『パンとぶどう酒』では悲劇性の表出を眼目とし、その最高潮は第62句に「轟く偉大なる運命」に確かめられる。そして運命の国ギリシアを完成するキリスト像は第107句で、この「運命」と睨み合い、「運命の歩みの只中へと踏みこんでくる」と言える。これを本論は、詩人が古典ギリシア悲劇に見出した「敵意の只中での宥和」という理論を、実作に応用した成果と考え、今まで専ら悲劇論でのみ扱われていた理論を抒情表現にまで敷衍した。

15・『パンとぶどう酒』第一節「聖なる夜」その三——「離在」と「噴泉」(一九八七年9月26日刊・高知大学学術研究報告、第36巻、人文科学篇)……『パンとぶどう酒』第一節は、第6句までの都市の諸相に対し、第7句以下が内省へと向かう。但し筆者は、在来の研究が大体この前後に断絶を見たのに対し、むしろ双方の内なるつながりを重視した。つまり第6句までを単なる都市の外観の描写でなく、第7句以下で内省する魂と響き合う詩人の心象と本論は考えた。殊に第4句で「収支得失を慮る思慮深い家長」と、第9句の「孤独な者」とが、ここで異質な者同志の稀有な出会いを形造る。

16・ドイツ思想詩の黎明(ハラー「スイス詩歌の試み」)その一・序言(一九八七年11月28日刊・高知大学学術研究報告、第36巻、人文科学篇)……ハラーの教訓詩

研究紹介(一九七八年秋より一九九四年春に至る高橋克己の左記業績は、全て個人による単著の学術論文である)

学術論文(紹介文は約二〇〇字)

1. ヘルダーリンの『パンとぶどう酒』における「ギリシア的」なもの、「祖国的」なものについて。(一九七八年10月30日刊・日本独文学会中国四国支部編『ドイツ文学論集』第11号)……詩人は祖国ドイツと古代ギリシアが、相互対立しつつ高度な緊張を織り成す点に重心を置いている。ところがドイツの独文学会筋の研究成果は、余りに祖国の意義を力説しようと努めるために、とかく古代ギリシアを軽視しがちとなる。その具体例として本論は、『パンとぶどう酒』に関する定評あるシュミット氏の研究(一九六八年)を祖上にのせた。批判的的は、詩人が心の糧とした古典古代を、氏がそれに相応しく追体験していないことである。

2. Eine Betrachtung über das „seeilige Griechenland“ in Holderlins „Brod und Wein“ - „das große Geschick“ als Höhepunkt. (一九七九年2月13日刊・高知大学学術研究報告 第27巻、人文科学篇)……『パンとぶどう酒』の中心で歌われた古代神話世界はローマでなくギリシアにある。ところが博識な古典教養を強味とする諸家、西独のバイスナー氏(一九五一年)や英国のハリソン氏(一九七五年)は、ウェルギリウスやホラーティウスを混入して、結局的外れな解明に終っている。そこで本論としては、ヘルダーリンの詩魂を揺り動かすに足る純粹な古典神話に焦点をあて、この言わばギリシア精神の真髄を押さえた上で、上述の諸家を批判してみた。

3. ヘルダーリンの『アンティゴネ』訳の古典ギリシア精神。(一九七九年10月30日刊・日本独文学会中国四国支部編『ドイツ文学論集』第12号)……ヘルダーリンの『アンティゴネ』訳は、古代ギリシアの原典に宿る悲壮美を湛えていて名高い。そこで本論ではこれを具体化するために、作品の最高潮とみなせる第八二三句以下11句を取り上げ、原典と一緒に比べてみた。この際、実証本位で訳語の正確を旨とするヴィリゲ氏(一九六六年)と、七五調を駆使して平家物語風の悲哀を滲ませた呉氏(一九六〇年)の翻訳を、言わば触媒として加えた。すると古典美に親和するヘルダーリン訳の持味が出た。

4. 『パンとぶどう酒』冒頭の都市像。(一九八四年3月10日刊・高知大学学術研究報告、第32巻、人文科学篇)……あつう抒情詩として鑑賞される『パンとぶどう酒』の場合、その冒頭の都市像は関心の的とならなかった。また研究上この都市像に留

意しても、おおよそ詩魂には疎遠な外界として片付けられた。筆者はこうした通説に異議を唱え、一見疎遠に映る外界の都市像が、実は詩想の内に秘められた精神と深くかわる点を指摘した。例えば後に高唱される古典ギリシアの共和精神は、この都市像を介して革命後の共和制実現と呼応する形で活きてきた。

5. LANDAUER - „ein sinniges Haupt“ in Holderlins „Brod und Wein“ (1800-1801). (一九八四年10月1日刊・日本独文学会編『ドイツ文学』第73号)……専門家による和訳全集で学会の識者により「抜かりのない商人」と翻訳され、ヴァックヴィッツ氏の研究(一九八二年)で搾取階級を示すと解された言葉を、本論は「思慮深い家長」と読み、そして他ならぬ詩人の親友ラングウエルを、この背後に見た。それのみならず筆者は、一八三二年刊の年鑑に収録された工場目録に着目し、一七九七年創始のラングウエル絨毯毛織物商會に分散工場型で問屋制の形宮形態を確かめ、この共和精神を詩想解明に役立てた。

6. Über den Ansatz von „Brod und Wein“ - „Kings um ruhet die Stadt“. (一九八四年11月1日刊・日本独文学会中国四国支部編『ドイツ文学論集』第17号)……ドイツ抒情詩史上ゲーテの「なべての峯に憩いあり…」を、英国のウィルキンソン女史(一九四九年)は絶賛し、ここに「完全な静寂」を認めた。だが人里離れた大自然に抱かれた絶対の境地は、死の姿をのぞかせる、と本論は指摘し、むしろ『パンとぶどう酒』冒頭の都市像に兆す「生動する静謐」に軍配をあげた。さらに敢て祈りと言える心境も、前者の寂靜の無よりは、むしろ絶えず寄せ返す波動に和する後者の内面の律動にあると筆者は主張した。

7. ヘルダーリンの西歐ギリシア論——シラーの問題提起(1) (7) / 「古典ギリシアとキリスト教西歐」。(一九八五年3月25日刊・高知大学学術研究報告、第33巻、人文科学篇)……古代ギリシアを魂の故里とするヴァインケルマン以来の伝統の中で、シラーの持前は理想界ギリシアとの断絶を深く意識する点にあり、実はシラー学徒ヘルダーリンも、この断絶を自覚して、ここから生まれる悲壮美を詩想の核としている。ところが純粹な抒情性を強調する通例のヘルダーリン解釈は、その「至福なるギリシア」にシラー学徒ならではの心の裂け目を見落としてきた。そこで本論は話題の魂の亀裂を礎として西歐ギリシア論を始めた。

8. 西歐の夜「乏しき時代」——ヘルダーリンの「生のなかば」論。(一九八六年2月28日刊・高知大学学術研究報告、第34巻、人文科学篇)……とかく「生のなかば」は、作者の人生の有為転変で読み解かれ易く、幸福から悲慘へと転じた伝記が表立

く、詩人が『救世主』を歌おうとする時に、英雄叙事詩では就く『イーリアス』が心を占めていた点も、一七四八年八月一日付のボードマーに宛てたラテン語の書簡から解かります。そこで詩人は、ボードマーの訳した『失樂園』に触れ、「これが立所にホメーロスから溢れた焰 (ignis ex Homero hausus) を心の奥にまで燃え立たせた」と告白しております。

こうした「ダイモーンの靈氣」の進りには留意せず、レッシングは冷静な『アエネーイス』冒頭を規準に、『救世主』冒頭を分析し、それを二つに分けます。それは資料(1)で引用文の右にaとbで区別してあります。すなわち批評家によれば、初めの七句は内容梗概で、何を歌うのかを明らかにし、それに続く第八句以下は神の靈 (Geist) への呼びかけとされます。これは『アエネーイス』冒頭の七句でウェルギリウスがローマ建国を物語る旨を述べ、その後で第八句において詩歌の女神ムーサに呼びかけているのを念頭に置いたものです。そうしますと『救世主』の歌い出しは、『アエネーイス』が「我は歌う」(cano)と始めていますから、敢て「我、不滅のクロプシュトゥックが歌う」と直説法で言い換えられます。

成程ウェルギリウスに倣えば、自我意識が出ます。但し『アエネーイス』の場合、この自我意識は控え目の表われであります。つまりローマの詩人には、詩歌の父ホメーロスのような神々との生きた関係が失なわれておりますから、敢て高邁に「歌え、女神よ」とせずに、慎しく「我は歌う」となっております。他方クロプシュトゥックはキリスト者です。従って、第一句で歌い出します「不滅の魂」こそは、『イーリアス』の女神ムーサに相当する切実な願望的のです。すなわち『救世主』の詩人は「不滅の魂」を既に所有しているのではなく、正に乞い求めて、その憧れの対象に呼びかけていると読み取れます。

こんな具合ですから、「不滅の魂」に対し『救世主』の詩人の置かれた状況は、詩歌の女神ムーサに対しホメーロスの占める位置に似ています。だから『イーリアス』にクロプシュトゥックは尚り、その古典に漲る「ダイモーンの靈氣 (reivud)」を第一とします。ところが批評家レッシングの関心は別の所にあります。その第十六書簡(資料(8))に転じますと、今度はローマの「詩論」で名高いホラーティウスから批評の尺度が取り出されます。それは「控え目」(Bescheidenheit)の要請で、「大言壮語する者として歌い始めるなかれ」と言うことです。この観点から非難されるのは、正に『イーリアス』冒頭です。この歌い出しを原典で引用した上で、レッシングは六音節の「ペーレーイアデオ」など長々とした歌いぶり、それに「歌

え」という高邁な命令口調が大言壮語の証拠であると批判しています。

『イーリアス』冒頭は大言壮語、しかし同じ詩人ホメーロスの作品として伝わる『オデュッセイア』の方は逆に、むしろ控え目の権化とされています。但し、これはあくまでローマの「詩論」を規準にしての話です。実は別の観点があり、クロプシュトゥックはこちらに従っています。それは既に触れておきました「ダイモーンの靈氣 (reivud)」を重視する『崇高論』の立場です。後の時代の詩人ヘルダーリンもこの観点から古典ギリシアを把え、ホメーロスと言えは何より『イーリアス』の詩人に他なりません。最後に『崇高論』の語る『イーリアス』と『オデュッセイア』に注目しておきましょう。それは資料(9)にございます第九章の第13節です。ここでは詩人の絶頂期 (Oxun) に創作された『イーリアス』に比べ、『オデュッセイア』には老年の特質が指摘され、こう述べられます。「すなわち詩篇『イーリアス』には溢れるあの緊迫、平版にならず決して格調が落ちることなきあの崇高さ (sublimitas)、途絶えることなき悲壮美 (tragicus) のあの進りが、もはや『オデュッセイア』には見られない。」とあり、例の「ダイモーンの靈氣」が『イーリアス』にこそ宿る点が強調されています。その「ダイモーンの靈氣の進り」については、第三三章の第五節からの引用文が物語ります。ここに併せて先程触れましたボードマーにクロプシュトゥックが宛てた一七四八年八月一日付書簡も掲げました。文面に「さいます『ホメーロスから溢れた焰』 (ignis ex Homero hausus)、それは明らかに『オデュッセイア』でなく、『イーリアス』に由来する古典ギリシアの聖火であり、これを伝えることがクロプシュトゥックやヘルダーリン達の課題なのでした。

平成五年(一九九三) 九月一日受理  
平成五年(一九九三) 十二月二十七日発行

世主』冒頭に関しては、クロプシュトックの感受性とレッシングの知性、とが両極分解している様に見受けられます。

その感受性には反省が欠けており、鋭い知性に難点を突かれると動揺してしまいました。しかしながら『救世主』を批判する知性の側にも問題があります。すなわち余りに理詰めの思考で押し切れるため、『聖書』の本質にある背理(παράλογος)までも排除するに至りました。他方クロプシュトックは無自覚ながら、この背理を思わず口に出したものの、後で素面の分別に従い削ってしまいました。だがやがて分別知が否定した逆説の妙を正当化し、これを詩歌の肝心要の所で生かす時代が到来します。その例が資料(7)にございます。

それはレッシングの『救世主』批評から数年後、一七五九年に出ましたハーマンの『ソークラテース追憶録』でまず確かめられます。つまり「空虚な知性」(leere Verstand)こそが「実り豊かとなる」とか、「待望の英雄」である「最も美しき者」(キリスト)が、「傷だらけで蚯蚓ばれで一杯の者」に他ならぬと言う所に、『聖書』の背理が生かされています。また皆様も良く御存知の『生のなかば』(一八〇五年)の真中にある第七句の表現、「聖なる(陶酔の中の)目覚め」は、ヘルダーリンの残した逆説の妙を代表するものでありましょう。勿論これも東方ギリシア語圏の神秘思想に親しみますと、例えばそこに示されましたニュッサの教父テレーゴリオスの『雅歌註解』(三九〇年頃)などに見られる古来の矛盾語法(Σοφισμός)だと解かります(PG 四四・八七三B/九九二A等)。

(2) 「歌え、不滅の魂よ、…」(Sing, unsterbliche Seele, …)

さて今迄お話し申し上げた中に「πνεύμα(霊)の感受性(αισθησις)」と言う話題がありました。これをギリシア神話風に言い換えると、「ダイモーンの靈氣」(δαίμων πνεύμα)となります。この出典はロンギノスの著作として伝わる『崇高論』第三章の第五節で、この古代の優れた美学論文は『イーリアス』を古典の鏡として、その見事な造形力に加えて、この「ダイモーンの靈氣」を重視しています。ここで『救世主』冒頭、つまり資料(1)にございます歌い出し、「歌え、不滅の魂よ、…」を考察する場合、殊に氣に留めるべきなのが、この『イーリアス』に由来する「ダイモーンの靈氣」と考えられます。

ところが批評家レッシングは、この「ダイモーンの靈氣」に無頓着のまま、『救

世主』の歌い始めに色々苦情を述べました。それ故でもありません。クロプシュトックは歌い出しに関する限り、批評家が何を言おうと、後に書き改めることをしませんでした。一応レッシングの批評を資料(8)で御覧下さい。これは一七五三年の『書簡』で初めて刷られたものでありません。その初出は二年前の一七五一年で、その時に「英雄(叙事)詩『救世主』について」と題されていました。従って批評家は、歴代の英雄叙事詩を色々引き合いに出して、『救世主』を吟味します。

まず第十五書簡でレッシングが引用しますのは、ローマ建国を歌ったウエルギリウスの叙事詩『アエネーイス』であります。いかにも西方ラテン語文化圏らしく、第一の範例はギリシアでなくローマから取られています。確かに当時クロプシュトック達にとり、英雄叙事詩と言え、何よりウエルギリウスのものが念頭にあったことは否定できません。例えば『救世主』に先駆けて類似の詩想を展開した敬虔主義者ペーターゼンの叙事詩『ウーラニアス』(一七二〇年)を思い起こして下さい。このラテン語の六歩格ヘクサメトロンで書かれた作品が、『イーリアス』でなく『アエネーイス』を模範としたことは確実です。それ程ギリシアの方が新しいものと映りました。丁度それは私達の国の場合ですと、本居宣長が一七六四年から一七九八年にかけて『古事記傳』を著すまで、むしろ『日本書紀』の方が尊ばれたのに似ています。

今ではまず『古事記』でありますように、英雄叙事詩と言えれば何より『イーリアス』です。ところが今日の常識は、いずれも十八世紀の成果と考えられます。特に古典ギリシアの発見は、十八世紀のドイツでなされたと言っても誤りないであります。勿論それは精神の発見でありまして、単に古典語を近代語へと翻訳したのなら諸外国の方が早かったわけですから、そこで想い出してくださいと、名高いヴァンケルマンの『ギリシア模倣論』が出たのは一七五五年でした。つまり目下話題の『救世主』およびその批評より後です。ですから、それから『アエネーイス』でなく、むしろ『イーリアス』にあやかろうとしている点は重要です。ところが、レッシングはこの肝心要の所を見落としたようですよ。

第一に「歌い出しを見てみましょう。資料(1)を御覧下さい。「歌え、不滅の魂よ、…」とは、「怒りを歌え、女神よ、…」(Μηνῶν δαίμον, θεά, …)と始まる『イーリアス』冒頭を踏まえています。また『救世主』第五句で、「かくして永遠なる者の意志が成就した」とあるのも、そのようにゼウスの意志が成就した」と歌われている『イーリアス』第一歌の第五句を想わせます。このように詩句に現われた結果だけな

もの」であると『神学大全』（1の4の2）のように定義されます。

当時十八世紀においては理路整然とした分析批評が説得力を有したようで、『救世主』の詩人も矛盾が指摘されると、その表現を削ってしまいました。ところが神秘思想における否定神学の伝統を自覚するならば、その必要はなかったと思われる。しかし西方ラテン語文化圏の場合は、とかく理知本位の肯定神学が表立ち易いものです。そして修道院が教育施設となり、学問上の認識の世俗化が容認されます。これに対し東方ギリシア語文化圏では、名高い霊峰アトスに顕著な非世俗化と神秘思想が基調をなし、肯定神学より否定神学が重んじられます。

ここでは『救世主』の「孤独な知恵」に関し、資料(4)においてキリストに倣う孤独な者(hoykayonts)に触れておきましょう。なぜなら孤独の中でこそ体得される逆説の妙が話題とされているからです。それは六世紀の著作「楽園の梯子」からで、著者はギリシア語の梯子(stigmas)に因んでクリーマコスと呼ばれています。問題なのは第二七段目で、「孤独な者は、肉体ならざるものを、肉体の住居に宿さんと努め競い合う者である」とあり、このことを著者は堂々と「背理」(trudogogov)と呼んで憚りません(PG 八八・一〇九七B)。これは言わば坐禅に通ずるものですが、果して有限と無限、完全と不完全を峻別する啓蒙時代の教養人レッシングには、これが辻褄の合ぬことと思われたことでしょう。だが『救世主』の詩人が「孤独な知恵」を歌った時には、たとえ自覚していなかったにせよ、どこか心の奥底で東方ギリシアの孤独な者(hoykayonts)につながる逆説思考が働いていたに相違ありません。

さもなくば資料(1)の『救世主』冒頭で歌われた「不滅の魂」(unsterbliche Seele)が、神につながらなくなることでしよう。しかも魂と神を結びつけるものは、クロプシュトックの場合、プラトーンやアリストテレスが打ち出す知性(voyg)でなく、むしろ感受性(aisthous)に他なりません。もし知性が君臨するならば、レッシングの優位は揺らぎません。ですが感受性に重心が移れば、立場は逆転します。そこで資料(5)にはこの関連で興味深い霊峰アトスの『聖山文書』(一三〇四年一四一年)を示しました。ここでは何よりも、「知性(voyg)を越えて神を目指す神秘的合一」と「純粹な祈り」が求められ、これを実践するのが他ならぬ孤独な者(hoykayonts)とされています(PG 一五〇・一二二八C)。そして『聖山文書』の著者パラマースは、「孤独なる聖者たちの弁明」と題した三部作で、この神秘と祈りの場が「revejat (霊)の感受性(aisthous)」(1の3の21)に、つまり文字通り漢字でい

う靈感にあると述べ、この靈感の伝統こそが正統なキリスト教に脈打っていると指摘しています(一五五頁)。

果して『救世主』も、こうした靈感の成果でなかったら、知性が作り上げた頭の産物に過ぎなくなることでしよう。但し、プラトーン風に神を「最高の純粹な諸概念」により考えるレッシングには、感受性に神の霊が宿ることが正に矛盾であり背理(trudogogov)に他ならず、理に適わぬ故に斥けられることとなります。そして『救世主』の詩人までもが、この合理化の波に乗せられ、冒頭の第十三句以下を大中に書き変えてしまいました。と言うことは、歌うと言う行為で神秘思想につながるながらも、未だ詩人の反省する意識は西方ラテン語文化圏における理知本位の考え方に制約されていたわけです。

既に資料(1)で御確認いただきました通り、結局クロプシュトックは「孤独な知恵」と共に、「探求する霊」が「見透す」という表現も除きました。ここにも二律背反の矛盾語法が認められるからです。しかし詩人が表現した時、その典拠となっていたはずの『聖書』の言葉そのものも背理(trudogogov)を含むと読み取れます。それは資料(6)に掲げました。『第一コリント書簡』(2の10)における使徒パウロの言葉です。「神の聖なる」霊(Geist)は探究する、あらゆることを、そして神性の深みをも」とあり、探し求めることと見透すことの双方が一体化して探し究める神の働きを、使徒は結果だけでなく、究めるといふ過程をも含んだ働きの全体において掘んでいると考えられます。つまり探索と究明を体裁よく分離する分別知でパウロは神の働きを把握していないと言うことです。従って、分別知にとり、これは背理(trudogogov)と映ります。

ここで皆様の中には、レッシングが「神の右手の真理すべて」よりも、むしろ「真理の探索(Nachforschung)」をこそ願った文面を想い起こされる方もおられることでしょう。それは一七七八年の『或る答弁』においてでありました。こうした有限性の自覚が、『救世主』を批評する時にも基本となつていくようです。完全に無限な神と、有限にして不完全な人間との間には、越え難い断絶があります。この点クロプシュトックには、こうした断絶の意識が薄いようです。そのため高邁な魂の歌声でキリストのたいなる業に肉迫せんとする心構えで読者を強く牽きつけますけれども、つい勇足が出てしまうようです。つまり魂の底から湧く霊気の進りと、同時に冷静な目覚めの意識との両方が、相互に働き合つて始めて、ヘルダーリンの『パンと葡萄酒』のような円熟した作品が可能となります。しかし今回話題の『救

はじめに

こここのところ神秘思想が脚光を浴び、理路整然とした哲学や神学に片寄らぬ研究が求められるようになりました。勿論ドイツで神秘思想家と言えば、まずエックハルトですが、この筋は脈々と流れて、敬虔主義 (Pietismus) にまで至ります。そこで十八世紀ドイツ文学で敬虔主義を話題としますと、何よりクロプシュトゥックの『救世主』が浮上します。これを今回は啓蒙主義と対決させてみようと思います。つまり鋭い知性の持主レッシングによる『救世主』批評を、一つ神秘思想をも包んだ広いキリスト教の伝統を鑑みて、吟味してみます。するとエックハルトを異端として切り捨てた狭い西方ラテン語文化圏の理知本位の考え方が、中世スコラ哲学や啓蒙主義も含めて、反省を迫られることとなります。そして見直されますのが、東方ギリシア語文化圏に花開いた神秘思想であります。皆様の中には三年前一九九〇年秋に、私がヘルダーリンのギリシアに関しまして、東方ギリシア教父の神秘思想を御紹介申し上げたシンポジウムを御記憶の方もおられることでしょう。それは私が属しております中国四国支部が、鳥取大学で秋の研究発表会を担当しました折に、「真善美 (Kakogashia) の諸相」と題した企画においてでありました。

それでは本題に移ろうと思えます。クロプシュトゥックもレッシングも皆様良く御存知ですから、伝記などの説明は省略します。ただ『救世主』冒頭三歌が発表されましたのが、一七四八年でありました点は御確認下さい。この時クロプシュトゥックは満二十四歳になります。つまり私達ですと修士論文を提出する頃です。また後に『救世主』をレッシングが、一七五三年の『書簡』で批評いたしました時、この新鋭の批評家も同じ年頃でした。ですから二人の仕事には、若々しい瑞々しさが漲り、各々の長所と欠点が素直な型で出ています。一方は滔々と魂の歌声を奏で、他方は鋭い分析の刃を見せます。

(1) 「孤独な知恵」 (Einsame Weisheit) と「探求する霊」 (forschender Geist)

御手元の資料(1)には、一七四八年に出ました初版の『救世主』冒頭が引用してあります。これはそのまま一七五一年のハレ版『救世主』冒頭五歌に受け継がれます。そして話題のレッシングの批評があり、その結果クロプシュトゥックは第十三句以下を書き改めたようです。今回まず取り上げますのは、特に資料(1)で下線を施した部

分です。その下に一七五五年のコペンハーゲン版『救世主』冒頭五歌の第十三句以下を引用しました。比べていただくと、お解かりのように、下線部の言葉は削られて、別な風に変えられております。そして以後このまま決定版まで、つまり一七九九年から翌年にかけて公刊されましたゲッティンゲン版『救世主』全二十歌にまで持ちこたれます。

次の資料(2)には、この書き換えを促したと考えられますレッシングの発言を掲げました。その論旨は理に適ったと言う点では明快です。すなわち「Durchsehen (見透すこと) が生じる所では、Forschen (探求) が止む」という風に、論理上の整合性が表に出ております。更に「孤独な知恵」に關しましてレッシングは、「神の霊 (Geist) は思索せんとする時に、片隅 (Winkel) へ赴くべきか？」と、疑念を呈します。つまり「神の知恵」は「孤独」でなく、「孤独」なのは「人間の知恵」に過ぎないと言う意見です。

これに対し『救世主』のキリスト像は、むしろ孤独な姿を取っています。先程御覧いただいた資料(1)の改稿後を決定版で引き続き見て参りますと、第三二句に「イエスは身を隠していた」と、ルター訳『ヨハネ福音書』(12の36)を踏まえた表現があり、あくまで隠れて働きかける神の子に焦点が当てられます。更に第四五句以下を御覧下さい。「イエスは einsame Nacht (孤独な夜また夜) を、父 (なる神) を眺めつつ、祈りながら真剣に目覚めていた。」とあり、ここでも文字通り孤独に力点があります。こうしてイエスの大いなる業は、目立つことなく密やかに行なわれます。丁度ヨハネが福音書の冒頭 (1の10) で申しますように、「(神の) 光は世にあったが、世 (の人々) は光を知らなかった。」というところで、これが「孤独な知恵」と考えられます。

他方レッシングは、このように光つていて見えぬ光と言った逆説を背理として斥け、資料(2)にごさいます。「最高の純粹な諸概念 (Die alleräussersten Begriffe) を念頭に置いておられるようです。このことは十三世紀の『神学大全』に代表される中世スコラ哲学に通じ、そもそも神は何であるとか説く肯定神学を想わせます。この対極に否定神学があり、例の神秘思想家エックハルトの説教には、こちらの方が生きています。その例が資料(3)にあり、「神はこれでもないし、あれでもない」と、明確に肯定神学が否定されています。そして話題の『使徒行伝』(9の8) でパウロが見た神を、エックハルトは「無の存在」と呼んでいます (ME 八二/八四)。だが純粹な知性概念で表わせば、無と存在の共存は理に適わず、むしろ「神は存在その

付録：SUPPLEMENTUM

(一九九三年五月十四日、日本独文学会・平成五年度・春季研究発表会、学習院大学における口頭発表。Vortrag beim Frühlingskongreß der Japanischen Gesellschaft für Germanistik an der Gakushuin-Universität in Tokyo den 14. Mai 1993)

クロプシュトックの『救世主』冒頭に関するレッシングの批評をめぐり

Über Lessings Kritik des Anfangs von Klopstocks „Messias“

高橋 克己

TAKAHASHI Katsumi

要旨(約八〇〇字)

〔第42巻 横組〕

はじめに

16 頁

(1) 「孤独な知恵」(einsame Weisheit) と「探求する霊」(forschender Geist)

15 頁

(2) 「歌え、不滅の魂よ、…」(Sing, unsterbliche Seele, …)

15 頁—13 頁  
13 頁—12 頁

要旨 (SUMMARUM) 約八〇〇字

レッシングは一七五一年の批評文で『救世主』冒頭16句を分析し吟味を加え、この際ホラーティウスの『詩論』を範とし、『詩論』が力説する「控え目」を重んじ、「大言壮語する者として歌い始めるなかれ」という規準を立てる。すると高邁な「イーリアス」冒頭に做った『救世主』冒頭は過小評価される。しかもレッシングは、「歌え、不滅の魂よ、…」と始まる『救世主』冒頭に「我、不滅のクロプシュトック」という自我意識の発露を見ている。ところが本来クロプシュトック自身は、「歌え、女神よ、…」と祈りにも似た無我の心で歌い出された「イーリアス」冒頭にあやかり、自作にも「ホメーロスから溢れた(古典の聖)火」を伝えることに専心し、おおよそ表立って「我が歌う」という姿勢はない。と本論は指摘し、敢て『救世主』の歌い出しを『崇高論』等に認められる「靈感」の伝統の下に見直し、余りに分別知に重きを置き過ぎるレッシングの分析批評を不十分とする。

更に一七五三年の『書簡』でレッシングは、論理上の整合性を求め、「見透す」とが生じる所では、探求が止む」という理由で、『救世主』冒頭の第14句にある「探求する霊」と「見透す」との両立を認めない。これは神と人、完全と不完全等を峻別し、「最高の純粋な諸概念」を礎とする肯定神学に做う明敏な知性が、こうした二律背反の矛盾語法を斥けるからである。だが一七五九年のハーマン著『ソークラテース追憶録』の「空虚な知性」とか、一八〇五年のヘルダーリン作『生のなかば』の「聖なる(陶醉における)目覚め」等に見られる逆説の妙を本論は重視し、『救世主』における話題の矛盾語法を、こうした背理をも活用する否定神学の伝統の下に正当化する。そして本論は、理知本位の肯定神学や、ローマ風の分別知を後楯とするレッシングの批評が、あくまで西方ラテン語文化圏に固有であり、この合理性の圏内で吟味する限り、結局『救世主』冒頭は正しく理解できないと主張する。