

ヘルダーリンの西歐ギリシア論——「至福なるギリシア」

- 〔一〕 古典ギリシアとキリスト教西歐 (6)~(7)
- 〔二〕 神話の神 (1)~(9)

内容梗概

序論 二(14)頁—三(15)頁

本論

(一) シラーの問題提起

要約	三(15)頁—四(16)頁
(1) 牧歌と毒舌	四(16)頁—六(18)頁
(2) 優美と尊厳	六(18)頁—一〇(22)頁
(3) 理想と人生	一〇(22)頁—一四(26)頁
(4) 啓蒙批評	一四(26)頁—一七(29)頁
(5) 批判精神	一七(29)頁—二〇(32)頁
(6) 自然と神	二〇(32)頁—二三(35)頁
(7) シラーの遺言	二四(36)頁—二九(41)頁
(二) 古典ギリシアとキリスト教西歐	
要約	二九(41)頁—三〇(42)頁
(1) 民族の神々と世界宗教	三〇(42)頁—三二(44)頁
(2) 悲劇の死と復活	三二(44)頁—三五(47)頁
(3) 偉大なる運命	三六(48)頁—三九(51)頁
(4) 古典神話の畏怖と荘嚴	三九(51)頁—四六(58)頁
(5) 自然の眞性	四七(59)頁—五二(64)頁
(6) 西歐選民意識粉砕	五三(62)頁—五八(71)頁
(7) 古典古代理念追求	五八(71)頁—七一(80)頁

(三) 神話の神

要約	七二(21)頁—七三(22)頁
(1) 内面の飛翔	七三(22)頁—七五(24)頁
(2) オイディプスと ディオニューソス	七五(24)頁—七八(27)頁
(3) 神話と寓意	七八(27)頁—八二(31)頁
(4) 開かれた時空	八二(31)頁—八五(34)頁
(5) 神の國	八五(34)頁—八八(37)頁
(6) 叡知直観	八八(37)頁—九八(47)頁
(7) 絶対的分裂	九八(47)頁—一〇三(52)頁
(8) 無の思想	一〇三(52)頁—一〇六(55)頁
(9) 堅固に留まる一者	一〇六(55)頁—一一二(61)頁
(10) 最深の親密性	一一二(61)頁

結論

註解(当該部の和文註のみ)

Zum Verständnis dieser Arbeit 一一七(66)頁—一三三(72)頁

※既刊部は、高知大学学術研究報告第三十三卷、人文科学、一三頁—七二頁所収(一九八五年三月刊)。

※本研究は昭和六〇年度文部省科学研究費助成(奨励研究(A))による研究成果の一部である。

高橋 克己  
人文学部独文研究室

## 展 望

古典ギリシアとキリスト教西欧との相克は、古来容易な解決を許さぬ難問として西欧意識に伸し掛かっている。本論はこの確執が生み出す西欧ギリシア論の具体例として、シラーの「神聖なる野蛮人」やヘルダーリンの「至福なるギリシア」を念頭に置き、これらの詩歌象徴の背景なす諸相を明確にしつつ、この二律背反の危機を孕む西欧ギリシア論を調和ある相互対話へともたらずべく、「至福なるギリシア」を終結し西欧意識へと現われ隠れる濃淡細やかな神人キリスト像へと考察の歩を進めてゆく。

ところで、西欧キリスト者の本質を「神聖」となす淵源は、天地万有を「無から創造」した「生ける神」であろう。もしこの在りて在る者が自然造化なす天地万有に全権もて君臨し、その造化の妙たる古典ギリシア造形(イデア)をも偶像として破壊する「ねたむ神」となれば、この「神自身」は当然「野蛮人」と呼ばれざるを得なくなる。

故にこの「神自身」が敢て天地万有に独裁者の如く表立たず、むしろ思想詩「パンとぶどう酒」の幽玄なキリスト像の如く、古典ギリシアの「昼」と西欧キリスト者の魂の「夜」とを繋ぐ黄昏の明暗の中における月影(シャイン)に似て、密やかに隠れつつも幽かにそれとなく現われる仮象(シャイン)となれば、あたかも秘蔵の荘嚴に住まいつつ森羅万象を自ら映し出す「明鏡」の秘跡として、天地万有を無に帰するのとは正反対に、むしろ有へと解き放ち「無から創造(クレアティーオー・エクス・ニヒロー)」する神となり、自身は静かに無明へと「隠れて働く(フェアボルゲン・ウィルケン)」ことにより、大(いなる慈)悲(アガペー)の神と成り得るであらう。

万古碧潭空界月

(道元「古鏡」(三二) 90 (128))

## (6) 西欧選民意識粉碎

至福なるギリシアよ！ 汝あらゆる神々の住居よ。

(「パンとぶどう酒」第四節、第五五句)

時にこの召喚を疾風怒濤の浪漫情緒を基調(二)(2)(6)として読み取ると、既に論述で示したように、思想詩「パンとぶどう酒」第四節の詩想の核心たる「畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる形式」(二)(2)(15)を裏切る「悲劇の死」(二)(2)(13)が誕生し、西欧キリスト者の意識は、楽天喜劇の「機械仕掛けの神」により「形而上の心の慰めを得て、端的に言えば、浪漫情緒の持主の如くキリスト教によりあの世での心の慰めを得て安心立命する」(二)(2)(7)ことになる。「これはならぬ！ 否である。否、三度も否である！」(二)(2)(7)と、ニーチェは「悲劇の誕生、或いは古典ギリシア精神と空無の思想(ベシミスムス)」(一八八六年)における「自己批判の試み」第七章で、自らの浪漫情緒を厳しく見据え自戒の念を深くした。これは古典ギリシア精神の「空無の思想」へと自己を開き、既成の西欧意識の殻を破り、新たな問いを顕正しキリスト者自身に突き付ける敢為な企てであった。

厳かにも汝は無垢の小声に耳を傾け、

神聖なる必然(ネメシス)に犠牲を捧げたのだ。

(ヘルダーリン「敢為の守護神」一七九三年、第六三句―第六四句)

雄弁なるこのニーチェの瞳目すべき諸著作が、西欧キリスト者の意識を次第に「空無の思想」へと開き、深沈せる思索の渦潮へと呑み込みゆく今世紀の曙光に漸く、詩人ヘルダーリンの威容なす後期の雄篇が衆目に

触れる所となった。その一世紀前に思想詩「パンとぶどう酒」が産声をあげた折には、孤高の雄篇は近世ドイツ文学の至宝として忘却の淵に深く秘蔵されたのである。時にドイツでは所謂ヴァイマル古典主義の最盛期であり、ゲーテ自身が「これは全く出鱈目(フエアトイフェルト)に人情脆い(フマーン)」と評した自作ギリシア劇「タウリスのイフィゲーニユ」(一七八七年)がむしろ古典ギリシア神話の「畏怖と荘嚴(デイノス)なる形式」に取ってかわり、古典美の光輝を陰蔽していたのである。

この陰蔽を破り明からさまな真理として「至福なるギリシア」は召喚される。後世ニーチェが辿る古典主義を克服して古典ギリシアへと理念追求(イデアリスムス)を目指す道が、既にヘルダーリンの思想詩に明示されていると言えよう。蓋しこの「至福なるギリシア」は、シラーの思想詩「ギリシアの神々」で、「悪の華(フレール・デュ・マル)」として異彩を放つ立言「神聖なる野蛮人」(一一)(1)(7)に具現された「批判精神」(一一)(5)の血脈カント哲学知(ロゴス)の証左でもある。

私達の時代は本来批判の時代である。あらゆるものが批判の前に服さねばならない。宗教は自らの神聖により、立法は自らの尊嚴により、概ね批判対象たるを逃れようと欲する。だが、そうするならば両者ともに然かるべき嫌疑を自らに対して喚起し、偽りのない尊敬を要求できなくなるのである。そのような尊敬は、理性の自由な公然とした吟味に耐えたものだけのみ理性が認可するのである。

(カント「純粹理性批判」第一版、一七八一年、序文、(一)(5)(43))

この批判精神は、時流の啓蒙知識人のように教会の教義(ドグマ)内容だとか制度、或いは現存の社会体制の批判と言った外化されたものに啓蒙批評の鋒先を向けるに安住しない。更に突き進み、そのような安逸をも打ち碎き、批判精神は内へもポイボス神アポロンの弓弩の如き熾烈なる批判の矢を放ち自己省察の淵へと沈深してゆく。

知恵の切先は知者を目指し、日輪の閃光の如く、神話の崇高で空怖ろしいメムノーン柱像を射る。すると不意に石火の如く神話(ミュートス)の音色が響き始めるのだ。——ソポクレスの旋律で!

(ニーチェ「悲劇の誕生」第九章)

正にこの「畏怖と荘嚴(デイノス)」(一一)(3)(19)なる「ソポクレスの旋律」こそが、「至福なるギリシア」の悲劇祝祭の時空に君臨する「偉大なる運命(モイラ)」(一一)(3)の基調(グルント・トーン)に他ならなかった。

古典ギリシア悲劇の誕生では、不可避(アドライステイア)の運命(モイラ)を孕む世界秩序(コスモス)が自ら微塵に解体する必然(ネメシス)なる現実を見据え直視する「敬虔(ピエタース)」(一一)(3)(22)、(一一)(5)(53)が眼目である。

見よ(エッケ)、敬虔(ピエタース)が知恵(サビエンティア)である。

(アウグスティヌス「告白」第五卷、第五章)

故に心眼は外界の多彩に幾多の啓蒙批評を加えて飛翔する雄弁を慎戒し、むしろ西欧キリスト者の自己意識を素直に厳しく見詰め直し、その意識の精神現象の淵へと深沈せる省察の錨を自己の内なる魂の水底へと降ろすのである。

外へ往くな。汝自身の内へと帰れ。現存の深奥に真理は住まう。そして、もし汝の本性が移ろい往くの見出したら、汝自身をも越えた現存の彼方へと向かえ。

(アウグスティヌス「真の宗教について」第三十九章、第七二節)

西欧キリスト者自身の自己意識をも越え、彼方へと問を発すること。これが西欧キリスト教父アウグスティヌスの云う「真の宗教(レリギ

オー)の謹厳なる慎しみであった。

思想詩「パンとぶどう酒」における「至福(ベアーティタース)」(第五五句)への間も、この「真の宗教(レリキオー)」の姿勢に倣い、西欧キリスト者「自身をも越えた現存の彼方へと向かえ」と語る。この彼方に「至福なるギリシア」が「あらゆる天上の神々の住居」(第五五句)として古典神話の畏怖と荘嚴(二二)(4)なす靈峰「堅固に留まる一者(フェスト・ブライプト・アインス)」(三三)(9)として峻厳に聳える。生ける自然(ナートウーラ・ナートウーランス)の全一なす万有(ヘン・カイ・バーン)が、造化の妙を悉く忌避する「神聖なる野蛮人(バルバロス)」の母胎なす西欧キリスト教「聖書」の「ねたむ神」(二二)(5)(47)に立ち開かるのである。

この「ねたむ神」とは、世界の中から唯一つイスラエル民族だけを選民として扱ひ、この選民イスラエル民族の族長モーセにのみ「在りて在る者(エヒイエ・アシェル・エヒイエ)」として語りかけた「生ける神」イエホヴァーに他ならない。殊にこの「唯一の神」についてキリスト者は折に古典ギリシア哲学知(ロゴス)をも越えるより根源を認めるのである。例えば「中世哲学の精神」第二版(一九四四年)でジルソンは説く。

唯一の神が在り、この神が在りて在る存在であると言うこと、これがキリスト教哲学全体の基軸なす試金石である。これを据えたのは、プラトーンでもなく、アリストテレスでさえもなく、他ならぬモーセなのである。

このイスラエル民族の族長モーセにのみ限定して語りかけた「ねたむ神」が、偏に神人キリストを道として西欧意識の神観に働きかけ、排他的な非寛容の思想を吹き込むのである。

あなたはわたしのほかに、なにものをも神としてはならない。

〔旧約聖書〕「出エジプト記」第二〇章、第三節。(二二)(10)(112)

敬虔(ピエタース)なる祈りの基底(グラウベンス・アプグルント・ティーフェ)から「清澄なる神氣アイテール」に至るまで悠久に開けた「至福なるギリシア」の生ける自然(ナートウーラ・ナートウーランス)の時空が、このように排他的な非寛容に閉じた神観に対して大きく立ち開かるのではある。

かく選民に閉じた神観を西欧詩歌において確かめようとするれば、例えば文芸復興(ルネサンス)の曙光なすダンテ(一二六五年—一三二一年)の「神曲」(一四七二年)において、その好例が見い出されよう。

#### 五五

神はここから始祖アダムの霊を(至福へと選び天へと)引き上げた。

その息子アベルの、そしてノアの(霊をも)。

律法なす神の僕モーセの(霊をも引き上げた)。

族長アブラハムやダビデ王、

イスラエル(別名ヤコブ)と共に、その父イサクと(十二人の)

息子たち、

そして(求婚の手を求め)ヤコブが(十四年)苦役をなした(妻)

ラケル、

更にその他数多くの者をも神は至福(ベアーティタース)となした。

〔神曲〕「地獄」第四歌、第五五句—第六一(句)

此所に「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」である「在りて在る者(エヒイエ・アシェル・エヒイエ)」が選んだ民にのみ約束された救済史の構図が明確に示されている。これらイスラエル人とキリスト者にのみ「至福(ベアーティタース)」は与えられるのであり、この選民を除いては、仏教徒は勿論のこと、あの崇高美なす古典ギリシア人さえも決して「至福」に至れないのである。いや天国(パラディーン)に至れないどころか、詩人ダンテにとり「至高(ソヴラーノ)の詩人」であった文芸の祖ホメロス(7)でさえ、また万学の「師範(マエストロ)」

アリストテレスにしても、高々「地獄(インフェルノ)」の第一圏たる「辺獄(リムボ)」の住人に甘んじなくてはならなかった。この「辺獄」に当然ソクラテースやプラトーンも住居を与えられており、この上にある天国への道たる「浄罪界(プルガトリオ)」にさえ一步も古典ギリシア人は足を踏み入れることが出来ないのである。

思想詩「パンとぶどう酒」で「至福なるギリシア」(第五五句)が召喚された意義は、既成のこのような中世風西欧キリスト者選民意識を木端微塵に粉碎し、この西欧選民意識に安住したキリスト者を新たに敬虔(ピエタース)なる祈り(レオリギオー)の淵へと促す点に見て取れるであろう。もはや救済は「機械仕掛けの神(デウス・エクス・マキーナ)」の如き姿で現われず、「形而上のあの世での心の慰め」の安逸は、西欧キリスト教の時空には何処にも無い。なぜなら、「至福(ベアータイタース)」はあくまで、「あらゆる天上の神々の住居」たる「至福なるギリシア」の側にしか無く、西欧キリスト者は自らの意識の奥底に始めて開かれる祈りの淵(グラウベンス・アブグルント・ティーフエ)から、この「至福なるギリシア」の「清澄なる神気アイテール」に向かい、叫びの産声をあげる以外に術が無いからである。

おお如何に私が叫んだとして、わが声音が一体、  
序列なす天使の住まう何処で聴き届けられようか？  
(リルケ「ドゥイーノの悲歌」第一歌、一九二二年、第一句―第二句)

詩人リルケ(一八七五年―一九二六年)の悲歌におけるかく超絶した歌声は、思想詩「パンとぶどう酒」で「至福なるギリシア」の召喚とともに、西欧意識に開かれる慎ましく謹厳なる祈り(レオリギオー)の淵に諧調(ハルモニアー)なして見事に木霊の反響を繰り返すと言えよう。

「至福なるギリシア」への浄罪界(プルガトリオ)なす道は、古典神

話の畏怖と荘嚴(デイノス)なる形式(二)(4)に相応しい西欧キリスト者の魂の夜における悲劇誕生(デイ・ゲブルト・デア・トラゲーディエ)に他ならない。この新生なす悲劇誕生の機因は蓋し、既に見たカント・シラーの「批判精神」(二)(5)に端緒を発している。殊にこの際、天文学における天動説から地動説へのコペルニクスの転回に相当する純粹理性批判(一)(7)(68)が顧慮されて然かるべきであろう。即ち既成キリスト者の西欧意識がしかと根を張っていた形而上の大地が、実は動き出したのである。換言すれば、認識の拠り所であった「物自体」が実は秘蔵(フエアボルゲンハイト)の荘嚴に隠れてしまったと云える。

だがしかし、この場合に常に留意されて然かるべきは、私達が正にこの……物自体そのものを、たとえ認識できないにしても、少くとも考え得る必然があると云うことである。

(カント「純粹理性批判」第二版、一七八七年、序文)

神性が既成キリスト者の西欧意識の根付く大地に安逸に保証され得ぬかわりに、むしろそのキリスト教西欧から離れた星辰の暗い過去の彼方に見い出される「至福なるギリシア」と云う「物自体(ディング・アン・ズイヒ)」に秘蔵(フエアボルゲン)されるとなると、この光明を「たとえ認識できないにしても、少くとも考え得る必然がある」と云うこと(註(77))ができればよい。此所から「ドゥイーノの悲歌」に見られた詩人の叫ぶ歌声(註(76))が聞こえる。そして正にこの叫ぶ歌声の時空が、実は「悲歌」(一九二二年以降)成立のほぼ一世紀前に既に、思想詩「パンとぶどう酒」(一八〇〇年―一年)における「至福なるギリシア」(第五五句)の召喚とともに、詩歌象徴の調べをともしない高らかに奏でられたのである。だが意味深長なこの調べは久しく実に一世紀以上近代ドイツ文化の至宝として静かに秘蔵(フエアボルゲンハイト)

の莊嚴に住していたのである。

以上の考察から明らかのように、「至福なるギリシア」は「根源現象(グルント・ウント・ウァフェノメーン)」「(二)」「(3)」「(20)」として、経験(エアファールング)において直観(アンシュウエン)され大団円を迎えるものではない。

それは経験ではありません。それは理念(イデー)なのです。

(一) (3) (21)、(三) (7) (71)

シラーのこの発言は此所で「至福なるギリシア」に正にあてはまる。この脈絡では更に、「純粹理性批判」における空間(ラウム)論を締め括る、次の「批判的注意(エアインネルング)」が喚起されて然るべきであろう。

それは——空間表象によって直観せられるところのものは決して物自体ではない、また空間は物の形式——換言すれば、物にいわばそれ自体固有であるような形式ではない、つまり対象自体は、我々にまったく知られていないのであって、我々が外的対象と呼ぶところのものは、我々の感性の単なる表象にはかならない、そしてこの感性の形式が即ち空間だといふのである。しかし空間という形式の眞の相関者であるところの物自体は、この形式によってはまったく認識せられないし、また認識せられ得るものでもない、従って物自体は、経験においてはまったく問題にならないのである。

(先験的原理論、第一部門 先験的感性論、第一節 空間論)

「経験においてはまったく問題にならない」にも拘わらず、「至福なるギリシア」は西欧キリスト者の歴史(ゲシヒテ)意識に「偉大なる運命(ゲシック)」「(第六二句)」として重く押し掛かる。このような熾烈なる西欧精神史の時空が思想詩「パンとぶどう酒」中央部(第四節—第六節)に開かれ、カントが「純粹理性批判」第一版の序文(一七八一年)で語り出だした「果てしない無限の闘争が繰り広げられる形而上学と云う戦場(カムプ・プラッツ)」が、換言すれば既に示した「存在と時間」

(一九二七年)の序論でハイデガーが焦眉の急とした「新たに燃え上がる実有(ウーシア)に関する巨人の戦闘(ギガントマキアー)」「(二)」「(5)」「(52)」が火蓋を切り、「存在(ザイン)への問を明確に繰り返す必然(ネメシス)」「(二)」「(5)」「(52)」の鋭い眼光が、畏怖と莊嚴(ディノス)なるパラス女神アテーネーの炯眼(二二) (4) (37)の如き嚴肅な視線を西欧キリスト者に向けたのである。すなわち「至福(ベアーテイタース)」を問うことこそ、「実有(ウーシア)に関する存在(ザイン)への問」の生々しい修羅場を繰り広げる現実に他ならないからである。

このように「至福なるギリシア」を、カント風「物自体」の秘蔵(フェアボルゲン・ハイト)なす重厚な基調(グルント・トーン)において攪むと、その「至福」は西欧キリスト者にとり自明の神性なす「根源現象」では有り得なくなる。だからこの経験の殻を破り、感性(アイステージス)が知性(ノエーシス)へと高まる人知の彼方に聳える霊峰「至福なるギリシア」の「英知(インテリギーベル)界」(カント)なくして、西欧意識は自らの現存の拠り所なす敬虔(ピエタース)なる祈りの基底(クラウベンス・アプグルント・ティーフエ)を開き得ないのである。かく西欧キリスト者の意識の淵源を照らす光明「至福なるギリシア」は蓋し、西欧意識に内在(イマネント)せずむしろ超越(トランスツェンデント)した彼方から働きかけるのみである。なぜなら、「至福(ベアーテイタース)」は当然彼岸(イェーンザイツ)の死圏に属するからで、生者たる西欧キリスト者は、あたかも古典ギリシア悲劇詩人ソポクレースが民族の英霊オイディプスに対するが如き敬虔な有様で、自らの歴史意識の内奥に輝く死圏「至福なるギリシア」と嚴肅に衿を正して向き合うのであり、この生死の邂逅が思想詩「パンとぶどう酒」における古典ギリシアとキリスト教西欧との対話(ディアレクティケー)の礎を据えるのである。

かく新旧の歴史的出会いの形相は、生者キリスト教西欧と死圏なす

「至福なるギリシア」との相互対話をなす。この生死の邂逅を「ドゥイーノの悲歌」第一歌（一九二二年）で今世紀の詩人ルルケは言葉巧みに次のように言い中てている。

究竟かの者たちは、もはや私達を一切求めなくなるのだ、あの早世の者たちは、

死者はこの世の習から穏やかに解離してゆく。それはあたかも子

和らかに母の乳房から離れ生い育つに似ている。だが私たち生者は、かくも威容なる。

神秘（ゲハイムニス）を求め、この荘嚴なる悲哀から、かくも度重なる

至福への歩みを辿るのだ。——この私達が果して死者なしで生きてゆけようか？

（「ドゥイーノの悲歌」第一歌、第八六句—第九〇句）

生者の死圏への不可避の依存関係が此所に見事に歌い出されている。畢竟「至福（ベアーティタース）」とは、「威容なる神秘（ゲハイムニス）」を求める生者に必定の間であり、この間を立てる生ける魂の夜（ゼーレン・ナハト）に向かい、死圏なす「至福なるギリシアの日（ターク）」（二二）（7）（105）が「畏怖と荘嚴（デイノス）なる形式」で力強く働きかけるのである。この熾烈なるポイボス神アポローンの如き英霊ギリシアの雄姿を前にして、西欧キリスト者の敬虔なる意識は、畏怖と荘嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）なす祈り（レリギオー）の淵に立ち、崇高美なすこの死圏「至福なるギリシア」に恥じることのないように嚴肅に身構えるのである。

崇高なる神々に嘉せられぬものは何であれ、光明に眼差しを向けるを許されぬ。  
神気アイテールを眼前にして、覇気を欠くものは相応しくない。

（「パンとぶどう酒」第六節、第九三句—第九四句）

#### (7) 古典古代理念追求

私達が偉大となる唯一の道、実際もし出来ることなら、他者の追跡（ナッハアームング）を許さぬ存在となる唯一の道は、古典古代を模倣（ナッハアームング）することである。

（「絵画と彫刻における古代ギリシア芸術作品模倣論」一七五五年）

十八世紀半ば過ぎに名高い「古代ギリシア模倣論」で、このように美術史家ヴィンケルマン（一七一七年—一七八年）が古典古代への道標を打ち立てたことにより、古典ギリシアへの西欧キリスト者の理念追求（イデアリスムス）の火蓋が切られたと言えよう。成程古典古代は一部の識者の教養財として、或いは豪邸の庭園のそこ此所に配置された彫塑として、幾多の姿を取り西欧キリスト者の世界を飾っていた。だがそれは数多くの絢爛豪華な富の一部を形造るに過ぎず、西欧キリスト者の意識が古典ギリシアへの止み難き依存関係へと凝集し、ここから現存の「至福（ベアーティタース）」探求が焦眉の急として追求されるには、正にこのヴィンケルマンの「古代ギリシア模倣論」の筆力を待たねばならなかった。もはや古典古代は、アリストテレス「詩学」の規範だとか、エウリーピデースの戯曲にあらわれた微妙な表現上の作法に拘泥することなく、むしろその本質から問われ、西欧キリスト者は真正面から古典ギリシアと向きあいつつ、自己の現存の根本問題を古典への問いに投入するのである。余断なきこの現存探求の修羅場、かく「新たに燃え上がる実有（ウーシア）に関する巨人の戦闘（ギガントマキアー）」（二二）（52）の只中では、古典学者の博識が単なる知的遊戯衝動へと安直な傾斜を示さぬよう、絶えず求道者の直向な問いかけが見張っているのである。

とりわけ「古代ギリシア模倣論」において、ヴィンケルマンが見詰め

る古代芸術の白眉は、「高貴なる単純と静かな偉大」なす典雅沈静の美であった。

高貴なる単純と静かな偉大、古代ギリシア彫刻のそれは同時に古代ギリシア最盛期の諸著作に備わる真の特徴である。つまりソークラテース学派の諸著作がこれである。この特質はラファエロのような卓越した偉大を形造る。実は古代人を模倣することにより、ラファエロ自身もこの自らの偉大に達したのである。

此所に云う「ソークラテース学派の諸著作」の筆頭なす雄渾なるアッティカ散文は、何よりプラトーンのソークラテース対話篇であらう。つまり古典ギリシア神話(ミュートス)の世界が、哲人ソークラテースの学知(ロゴス)の明鏡へと静まりゆく認知界がヴィンケルマンには、典雅沈静なす古典美の殿堂として映じたと考えられる。恐らく此所で、西欧キリスト者が「至福(ベアティタース)への問いで自然と辿り着く知恵(ソピアー)なす神言(ロゴス)の権化キリストが問われても不思議ではあるまい。著作の上で言葉の表面には現われて来ないのであるが、しかし哲人ソークラテース・プラトーンの学知(ロゴス)の「静かな偉大」が、古典神話(ミュートス)の畏怖と荘嚴(二)(4)と好対称をなして念頭に浮かぶならば、この熾烈なるポイボス神アポロンの如きオリュムポスの神界に悠然と立ち開か<sup>開</sup>つたソークラテース・プラトーンの学知(ロゴス)こそが、世界に宥和の調べなす神言(ロゴス)の権化キリストへの道として、古典美の中から選抜される理由が判然とするのではなからうか。この典雅沈静の美なすプラトーンによるソークラテース対話篇を、ヴィンケルマンは「ギリシア最盛(ベスト)期」の証左と看做したのであり、この古典美にこそ参学推参して不拔の精神を獲んと企てたのである。

ところが、このように「ソークラテース学派の諸著作」を「ギリシア

最盛期」の証左と看做すヴィンケルマンの観点に対しては、後世ニーチェが「悲劇の誕生」(一八七二年)において鋭い批判の刃を向けている。

確かに明知(ロゴス)にのみ関して古典ギリシアを考量すれば、アリストテレスやプラトーンの学知(ロゴス)に詩人ホメロスやアイスキュロスの神話(ミュートス)が太刀打ち出来るわけが無い。実際少なくとも後世キリスト教父は、この神話(ミュートス)より明知(ロゴス)への傾斜の必然(ネメシス)に、古典ギリシアをも凌ぐキリスト教西欧の活路を見出した。かくして西欧キリスト教の「ねたむ神」(二)(5)(47)が古典ギリシアのオリュムポスの神々を偶像として破壊してゆく、暴虐行為が正当化される下地が整ったと言えるのである。この結果として当然、「至福(ベアティタース)に関する西欧選民意識の安逸なる大団円が御神体キリスト像を錦の御旗に、神話(ミュートス)なき科学知(ロゴス)の隘路へと自閉せざるを得なくなり、鬼才ニーチェの批判精神の思う壺に嵌り込んだのである。

西欧キリスト教父が神話(ミュートス)から明知(ロゴス)への傾斜とともに明知の雄キリスト像へと深沈して行ったのとは逆に、芸術家ニーチェは詩人ヘルダーリンと同様にこの一面的な一方通行に逆流しつつ、明知(ロゴス)と神話(ミュートス)との「平衡点」なす詩歌象徴の調べを追求する。この理念追求(イデアリスムス)の成果たる瞠目すべきニーチェの術語「アポロンの」と「ディオニュソスの」が目指す古典ギリシア文化の精華が他ならぬ「悲劇の誕生」なのである。この「悲劇の誕生」を焦眉の急として古典ギリシア崇高美を追求するニーチェによれば、ヴィンケルマンが古典ギリシアの「最盛期」と見た「ソークラテース学派の諸著作」(註(84))こそ実は古典文化の終焉なす「悲劇の死」(二)(13)以外何物でも無く、ヴィンケルマンは古典古代の終焉なす結末のみに気を奪われて、その現存の全体を看過したと言ふことになる。これを端的に言えば、卓抜した理念追求(イデアリスム



ス)の雄姿にも拘わらず、ヴァインケルマンの努力はあたかも「蛮地タウリスからゲーテのイフイゲーニエが、海の彼方の故国ギリシアへと向けたあの憧憬の眼差し以上には達しなかった」(一) (7) (62)と表現され得るのである。

ところで、ヴァインケルマンのように古典美を「模倣(ナッハアームング)」(註(83))することは、同時に「他者の追蹤を許さぬ、つまり他人に模倣など出来ぬ」唯一かけがえのない存在と成ることを意味する。と言うことは、他者の追蹤を許さぬ古典美そのものに自ら成ると云うことである。かくして古典美そのものが、あたかも「物自体」(二) (6) (77)として絶対存在として実在化されたことになる。これを詩人ゲーテの術語で換言すれば、経験において直観可能な「根源現象」(一) (3) (20)として古典の本質が直知されたことになろう。これに対してはノヴァーリス(一) (4) (28)が、カント・シラーの批判精神(二) (6) (78)で以て鋭い吟味を加える。

古典古代とは未来と過去との同時の産物である。——ゲーテは自然(ナートゥーラ)をも一種の(博物学風)古典古代として観察(ペトラハテン)する。——古典古代の性格(を記述描写し)——例の寸鉄詩(エビグラム)だ。  
——古典古代は或る別世界から来る——それはあたかも天から降って湧いたのだ。

(ノヴァーリス「断章」一七九八年—九九九年)

もし「模倣」のための原形ないし原像たる「根源現象」として古典古代を実在化し絶対存在として把えろと、それはあたかも「機械仕掛けの神」の如き認識喜劇の大団円に終わってしまうとノヴァーリスは見て取る。事態はそのような安逸な結末を招かず、むしろ「未来と過去」とが真剣な対話(ディアレクティケ)なす人知の修羅場において始めて古典古代(アンティイケ)と言えろものが問われ得ると考えるのである。

故に問の場に「未来と過去との同時の産物」(註(85))として古典古代が浮き彫りにされるのであるから、後世の価値評価や意味づけを抜きにして絶対なる自己の閉鎖性へと古典古代が居直ることなく、生死の対話(二) (6) (81)として昔今の邂逅の場が繰り広げられるのである。この対話により既に示したように、古典古代はまず「物自体」の秘蔵(フエアボルゲンハイト)の荘嚴に住まう。だがそれは晴がましく「機械仕掛けの神」として現われるかわりに、死園なず過去として現在の生者に働きかけ、「生者は、かくも威容なる神秘(ゲハイムニス)を求め、この荘嚴なる悲哀から、かくも度重なる至福(ペアーティタース)への歩みを辿る」(二) (6) (81)のである。かくして古典古代はカント・シラーの言う「理念(イデー)」(三) (7) (71)として樹立され、現在キリスト者が無限なる未来に向かい理念追求(イデアリスムス)すべき生ける「過去の神性(フエアガンゲン・ゲットリヘス)」(ヘルダーリン「ゲルマニア」第一〇〇句)が甦るのである。

この生きた昨今の対話(ディアレクティケ)をノヴァーリスも「断章」(一七九八年)で次のように言明している。

古典文学は古代芸術と同様である。それは私達にもとと与えられていない。——それは本来手もとにあるものではない。——そうではなくて古典は私達により始めてもたらされねばならない。苦闘する精神豊かな古代研究により始めて、古典文学と言えろものが私達に誕生するのである。この新たに誕生した古典は、古代人自身が所有していなかったものである。

確かに、死園「至福なるギリシア」を息づかせるのは、「威容なる神秘(ゲハイムニス)を求め、この荘嚴なる悲哀から、かくも度重なる至福(ペアーティタース)への歩みを辿る生者」(二) (6) (81)たる西歐キリスト者の敬虔(ピエタース)なる祈りの基底(グラウベンズ・アプグルント・ティーフェ)なのであり、この西歐意識に開ける魂の夜(ゼー

レン・ナハト)において始めて、古典ギリシアの神々の日昼(ターク)の光明が、濃淡細やかな明暗に色彩られることが出来るのである。これを既に示したカミュの「真昼の思想」(二二)(一)で語ればこう表現できる。

西欧の夜の只中で、日輪に輝く思想が曙光を待ち望んでいる。

この古典ギリシアとキリスト教西欧との夜と昼との相互対話(ディアレクティケー)は蓋し、この相克矛盾する両者の拮抗により二律背反なす明暗が不可分の表裏一体となる所に成立する。この脈絡を更にカミュは次のように語り出だしていた。

西欧は常に真昼と真夜中との間の闘争を繰り返した。西欧が墮落したのは、夜で昼を陰蔽して、この闘争を空漠化させたからである。

「夜で昼を陰蔽して、この闘争を空漠化させた」とは例えば、先のヴィンケルマンの場合のように、古典美探求において神話(ミュートス)から明知(ロゴス)への傾斜のみ取り出し「模倣(ナッハアームング)」(註(83))の対象とした経緯いんぎんに見い出され得よう。むしろ、そこに云う「高貴なる単純と静かな偉大」(註(84))なす「濃密なる造形へと結晶」(二二)(4)(25)した古典ギリシア崇高美の「充足した外面」にとらわれることなく、その内面の充溢をも現わす「生ける静謐(レベンダイゲ・ルーエ)」(二二)(2)(17)を見据え、そこに「生ける自然じぜんが今や甲冑の響きとともに自覚め、して至高なる神気アイテールから、基底なす深淵(アプグルント)に至るまで水底深く、堅固なる立法(ノモス)に則り、神聖なる温沌(カオス)から誕生し、新たな靈感を自らおのれより攬む」(二二)(3)(23)「万有の全一(ヘン・カイ・パーン)」(二二)(4)(33)へと心を開くことが肝要と言えるのである。

このような姿勢は実に、カント・シラーの批判精神を真摯に受け継いだと思われるノヴァーリスの「断章」(一七九八年―一九九年)や思想詩「パンとぶどう酒」(一八〇〇年―一〇一年)に見い出される。殊に思想詩の「至福なるギリシア」における「偉大なる運命(モイラ)」の轟く「畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる形式」において古典ギリシア像が、嚴肅なる西欧キリスト者の敬虔なる祈り(レリギオー)の基底から濃密なる造形結晶へと鑄直され、典雅沈静なる「最高の休止(ルーエ)」のみならず同時に「最高の活動(ベヴェトグング)」(二二)(2)(13)なす「生ける静謐」たる「至高の極致の明鏡へと映し出され」(二二)(2)(18)たのである。だが尚このような成果へと、時代が直ちに眼差を向けたわけではない。

ところで、近頃のさまざまな出来事が念頭に浮かんでくるので、われわれの生活でなしうる一つの見解を述べておくのが適当であると思う。すなわち、どんな学者も、カントに始まるあの偉大な哲学の動きをしりぞけ、これに抵抗し、これを軽んじたりするわけにはゆかないということである。ただし眞の古代研究家は別であろう。彼らはその研究が独特であるため、他の誰よりも格別恵まれているように思われる。……ヴィンケルマンもこの幸運を得たが、その際、造形芸術と実生活とが相共に大いに彼を助けくれたのはもとよりである。

(ゲーテ「ヴィンケルマン」一八〇五年)

辛くもゲーテがヴィンケルマンとともに最後の避難所と考えた古典古代の「静かな」牙城は、既に「至福なるギリシア」の召喚とともに、十八、十九世紀の転換点において実はず砕されていたのである。ところが既に一八〇一年、ノヴァーリスは三十歳に達する一歩手前で早世し、一八〇四年にカント、一八〇五年にシラーが世を去り、ヘルダーリンも狂気の後半生(一八〇七年―一四三年)への一歩手前で世に埋もれていた。むしろ「ヴィンケルマン」(一八〇五年)における右記のゲーテの発言の方

が、衆目に触れるところであつたと考へる方が無難であろう。例の博物学者風(一)(3)(24)の自然観察の視点からゲーテは古典古代をも「根源現象(ウァフェノメーン)」として擲もうとしていたのであり、先にノヴァーリスの言う通り、「ゲーテは自然(ナートウーラ)をも一種の古典古代として観察(ベトラハテン)する」(註(85))のみならず、古典古代探求もゲーテにあつては一種の博物学者風自然観察であつたと言へよう。このことは、例えば『ファウスト』第二部に博物学標本のように多彩に散りばめられた古典知識の宝庫が実に雄弁に物語っているのである。

ところで、ヘルダーリンの古典ギリシア体験の初期の基調は、既に見た詩歌『古代ギリシアの守護神に寄せる讃歌』(一七九〇年)における表現「陶然(トルンケン)たるマイオーンの子(ホメーロス)」(二)(5)(54)に象徴されるように、感激に溢れ靈感の高揚に身を委ねた疾風怒濤の浪漫情緒であつた。故に詩人の課題はまず冷静なる沈思へと目覚めることであつた。

深沈する覚醒(ニユヒテルンハイト)が君を去るところが、君の靈感の高揚(ベガイステルング)の限界なのだ。……深みへと落ち込むと同様に、高みへと落ちこむことも有り得る。深みへと落ち込まぬように柔軟性ある精神が、高みへと落ち込まぬように覚醒し沈深する思念(ベズィヤング)に宿る重力が妨げる。

(ヘルダーリン「省察」一七九九年)

此所には既に、後に『オイディプスへの註解』(一八〇四年)第一章で論究される「平衡(グライヒ・ゲヴィヒト)」への眼差しが見て取れる。この「平衡」とは、「一つの感性体系である人間存在全体が自然の威力(エレメント)の影響下で自己展開する様式の計測(カルキュル)法則(ゲゼツツ)」のことである。ここでは現存全体が生ける自然(ナートウーラ・ナートウーランス)の有りのままの神威(ダイモーン)に自己意識を開き、俗に閉じた分別知性の「冷たき逆説(パラドクサ)思考」とその裏に過ぎぬ「燃える感激(アフエクト)」(二)(5)(50)へと解消することなく、「陶酔(ラウシュ)と同様に冷たさ(フロスト)」(二)(5)(53)をも慎戒し、敬虔(ピエタース)なる祈り(レリギオー)の基底(アブルント・ティーフェ)において、「明鏡の水面から聖なる覚醒(ハイリヒ・ニユヒテルン)の水をしかと飲みほす」のである。

トウーラ・ナートウーランス)の有りのままの神威(ダイモーン)に自己意識を開き、俗に閉じた分別知性の「冷たき逆説(パラドクサ)思考」とその裏に過ぎぬ「燃える感激(アフエクト)」(二)(5)(50)へと解消することなく、「陶酔(ラウシュ)と同様に冷たさ(フロスト)」(二)(5)(53)をも慎戒し、敬虔(ピエタース)なる祈り(レリギオー)の基底(アブルント・ティーフェ)において、「明鏡の水面から聖なる覚醒(ハイリヒ・ニユヒテルン)の水をしかと飲みほす」のである。

## 一五

そして緑濃き木蔭に深く坐し、  
また頭の上で微風に楡の木立ちが戦ぐと、  
涼しく息吹く小川に佇ずみドイツの詩人は

かつ歌うのだ、もし明鏡の水面から聖なる覚醒の水を  
しかと飲みほすと、遠い彼方へと静聴する耳をそばだて、

魂の歌を(歌うのだ)。

【ドイツの歌】一八〇〇年一〇一年、第一五句―第二〇句

「靈感の高揚(ベガイステルング)」が「冷たい逆説(パラドクサ)思考」なす分別知の心垢たる皮肉で曇ること無き「明鏡の水面」へと至るを目指し、「深沈する覚醒(ニユヒテルンハイト)」が「思念(ベズィヤング)に宿る重力(シュヴェア・クラフト)」(註(89))の力強く働きかける「平衡(グライヒ・ゲヴィヒト)」が焦眉の急なのである。

興味深いことにヘルダーリンは、この「靈感」と「覚醒」の「平衡」を、自ら問いを立てる古典古代の芸術創作そのものの中にも見出し、一八〇一年十二月四日付友人ベールンドルフ宛書簡で、「イーリアス」の詩人ホメーロス以来の古典ギリシア芸術の性格を次のように語る。

本来民族に固有なものは、文化形式の進展において常に民族の長所たるを失つてゆく。だから古代ギリシア人が聖なる激情(パトス)に不得手なのは、こ

れがギリシア固有のものだったからなのだ。これに対して古代ギリシア人がホメーロス以来叙述の才に長けているのは、この途方もないギリシア人ホメーロスが実に精神力に富み、(ギリシアよりも寒冷な) 西欧風ユーノー女神の冷静なる覚醒(ニユヒテルンハイト)を自らの(熾烈なる日輪の如き)ポイボス神アポローン国家のために奪取し、かくも真実味をもってこの疎遠な覚醒を自己のものとしたからなのだ。

ここで詩人ヘルダーリンは学者ニーチェのように、古典ギリシア文化の淵に所謂「ディオニューソス神バックスの陶酔(ラウシュ)<sup>93</sup>」があるの無いのと問うのではない。むしろ詩人の関心は例の「詩芸術の最高峰」(二)(4)(26)に結びついていてと考えられる。あの若き日の論文『古代ギリシア人における美しい諸芸術の歴史』(一七九〇年)が目指した「詩芸術の最高峰」とは、「圧縮された短かさの中に、叙事詩の造形と悲劇の激情(パトス)とを統一したと言えるほどの無比のもの」(二)(4)(26)たる古典ギリシア抒情詩の精華ピンドロスの祝勝歌であった。この「濃密なる造形の結晶」(二)(4)(25)へと至るべく、「靈感の高揚(ベガイステルング)」と「深沈する覚醒(ニユヒテルンハイト)」との間に高次なる「平衡(グライヒ・ゲヴィヒト)」を樹立することが詩人の目標であり、この目標達成に向けて苦闘する問いかけから、古典ギリシアの本質なす「(日輪の如き熾烈なる)ポイボス神アポローン国家」に固有の「聖なる激情(パトス)」が語られ、その対極にある「西欧風ユーノー女神の冷静なる覚醒(ニユヒテルンハイト)」が話題とされているのである。

とりわけ苦闘を通し獲得されねばならないのが、「疎遠な覚醒を自己のものとした」古典ギリシア詩歌の始祖「かのホメーロス風の沈着なる精神(ガイステス・ゲーゲンヴァルト)であり叙述の才」(註(92))なのである。この「ホメーロスの乾いた真実味(トロツケネ・ヴァールハフティヒカイト)<sup>94</sup>」(シラー『素朴文学と情感文学について』一七九五

年(一九六六年)を追求し、「古代芸術作品の確実で徹頭徹尾明確で熟慮された歩み」に相応しい荘重で悠然とした古典詩歌造形をヘルダーリンが目指したと考えられるのである。

すなわち心うち明けて言う、僕はますます一層こう思うのだ。詩歌の精神と生命を表現するには、詩歌形式を真実に認識すれば、何と有益で困難も軽減されることだろうか。そして驚かすにはおれないのだ。もしあの古代芸術作品の確実で徹頭徹尾明確で熟慮された歩みを顧慮すると、何と僕たちがこんなにも右往左往していることかと。……僕のことを冷徹な理論家だと君が思ったければ、そう思うが良い。僕は自らの考えていることが何か知っているし、君と全く意気投合できるのだ、もし一面的な諸概念から取り繕い継ぎ合わせた僕たちの色褪せた美学綱要を君が火にくべてしまおうと言うならば。

(一七九九年十二月四日付ノイファー宛書簡二〇二)

ここまで決然と断言できるまでの苦闘は徒ならぬものであったろうと察せられる。自らの時代の「色褪せた美学綱要」とは他ならぬヘルダーリン自身が真剣に取り組んだ先師シラーやカントの労作以外の何であらうか。だがそれらをも凌ぐ自己認識への突破を古典ギリシア詩歌の「確実で徹頭徹尾明確で熟慮された歩み」(註(95))への沈潜もたらさなかつたとは決して言えないであろう。だが確かに一年程前には、このように語る詩人も暗中模索に七転八倒して苦しんでいたのである。

私も意欲に燃え、詩作と思索により、世界にあるこの唯一無比のギリシア人を模索するばかりだ。そして鷺鳥のように平べったい足を近代の水につけて立ち、無力にも古典ギリシアの天空へと雄飛しようと腕くばかりなので、何をなす何を語ろうとも、一層と不器用に韻の辻褃が合わず支離滅裂になる一方なのだ。

(一七九九年一月一日付弟宛書簡一七二、(二)(3)(22))

かく「支離滅裂」の絶望の淵（アプグルント）に立ちながらも、「唯一無比の古典ギリシアの天空」に漲る「清澄なる神氣アイテール」(21) (3) (21) を目指す眼差しを逸らすことなく、只管に直向に彼方の古典古代へと一意専心に問う姿勢には揺らぎのないものがあつた。中途半端な教養として西欧自我意識拡張の贅肉としてではなく、必然（ネメシス）たる「自然の真性」(22) (5) を破邪顕正せんとする求法の糧として、「至福なるギリシア」へと理念（イデー）追求する意志が燃え上がるのである。この燃焼する焦点で先師シラーの言う「最高の休止（ルーエ）と最高の活動（ベヴェーグング）」(12) (13) が見据えられ、「それを表現するのに、悟性はいかなる概念もなく、言葉はいかなる名もない不立文字の沈黙なす空無の重鎮たる生ける明鏡が至高の極致」(18) (18) として立ち開かるのである。

確かに古典古代の崇高美が、詩人ヘルダーリンには徒ならぬ物々しい姿で立ち開かつたと考えられる。例えば当該の一七九九年頃成立した論文「私達が古典古代を見るべき視点」では、このことが如実な詩人自身の苦慮として物語られている。

この際、至難に思われることは、古典古代が私達の根源（ウァッシュプルング）からの衝動に対して、全き姿で立ち開かるように思われる点である。……あらゆる諸民族没落の一般的根拠は、即ち諸民族の根源（オリゴ）なす独創性（オリギナリテート）、つまり諸民族固有の生ける自然本性（ナートウーラ）が、あの実定的に働きかける（古典古代の）諸形式に、つまり諸民族の父祖たちがもたらした（古典文化と云う）華美（ルクス）に屈伏した点にある。このことはまた私達の運命でもあるようだ。

かくして古典ギリシア「芸術作品の確実で徹頭徹尾明確で熟慮された歩み」(註(95))に目を澄ますことは恐ろしいこととなる。だがこの危機の只中で「かの畏怖と荘嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）なる形式」(22) (2) (15) が、詩人ヘルダーリンにより見据えられてゆく

のである。詩人の内奥からこの「自然の真性（メトウーア・ヴァールハイト）」(22) (5) が萌える基底では、威圧的にさえ強力に働きかける古典ギリシア詩歌と真正面から対決しつつも、同時に直向な理念追求（イデアリスムス）の問いかけにより、自らの内から自ずと古典古代と響き合う「明鏡の水面から聖なる覚醒（ハイリヒ・ニュヒテルン）の水を飲みほすドイツの詩人が歌う魂の歌（ゼーレン・ゲザング）」(註(91))が、生ける自然（ナートウーラ・ナートウーランス）の息吹きをともし響き始めるのである。

故に自らの苦境を詩人ヘルダーリンは、古典悲劇神話の雄オイディプスの如く敢て肯定するのである。

別の面から見ると、私達の置かれたこの諸事情が正に、この上なく恵まれたものと思われる。すなわち、あの形成衝動は、盲目に働くか、或いは意識（ベウスト・ザイン）の上で働くかで差異がある。もし意識の上で働けば、芸術家は自らの由来と努力目標を知ることになるのだ。

（私達が古典古代を見るべき視点）

この探求の姿勢は明らかに詩人の友ヘーゲルの思索の金字塔「精神現象学」(一八〇七年)の学知（ロゴス）に一脈通ずるものである。死圏なす「至福なるギリシア」の物々しい神威から悲雄の如く目を逸らさず、一心不乱に生者たる自己意識の根底に開ける敬虔な祈り（レリギオー）の深淵から、これを召喚し倦まず問い続ける詩作の裸形が正に、「死を厭い、荒廃からきれいさっぱりと回避する生ではなく、この死を耐え、この死の只中において自立する精神（ガイスト）の生（レーベン）」に他ならないからで、「精神（ガイスト）がこのような力量であるのは、否定的なものから目を逸らし、これは何でもないとか偽りであるとか言っ

て片をつけ、別事に移ってゆくような実定的なものであるからではなくて、精神（ガイスト）が否定的なものを直視し、この否定的なものに留

まるからこそそうなのである」(ヘーゲル『精神現象学』序論、(三)(7)(72))。

詩人ヘルダーリンが論文『古代を見るべき視点』で「この上なく恵まれた」(註(97))と言うのは、同時に「この上なく苦しい」と云うことである。事態は決して「機械仕掛けの神」の到来の如き、安逸なる「形而上の心の慰め」(二)(2)(7)なして一件落着し、喜劇誕生なす大団円の「高みへと落ち込まぬように覚醒(ニユヒテルン)し沈深する思念(ベズイヌング)に宿る重力が妨げる」(註(89))のである。この詩魂の躍動は正に、先師たる悲劇詩人シラーの血脈をひいていと看做され得るであらう。

ただ疲れをおそれない真剣な熱意にだけこたえて  
真理の深くかくされている泉がせんせんと音をたて  
ただ激しく打ちこむ鑿の鋭さのまえにだけ

堅い大理石の断面がもろく、やわらかになる。

(シラー『理想と人生』第八節、第七七句―第八〇句、(一)(3)(27))

かく厳しい思索と熟慮なす苦闘の果てに、詩人ヘルダーリンは自らの成果を先達シラーに伝えんと筆を執る。

年来私はほとんど中断なく古典ギリシア詩文と取り組んで来ました。一度これを手懸けたからには、この研究を中断することは私に出来ませんでした。この研究は当初容易に(無反省に)得られた自由を、再び(熟慮省察の後に)私が獲得するまで続けられました。そして今私は、古典文学に関心を寄せる若年層の人々に役立ち得る地位にあると思っております。とりわけ、この人達を古典ギリシア語の文学面から解き放ち、私はこの若い人達に、古典ギリシアの著作家の偉大なる明確さが、この古典古代人の精神の充溢の結果なのである点を理解させることが出来ます。

(一八〇一年六月二日付シラー宛書簡「三三」)

実は一七九九年十二月三日にシラーは、親友ゲーテが宮廷人として働く小邦ザクセンヴァイマルアイゼナハの首都ヴァイマルに転居していたのであるが、しかしヘルダーリンは残念ながらそれを知らず、当の手紙は曲折を経て一八〇一年六月十六日にヴァイマルのシラーのものに届いた。だが返事は無かった。

この経緯は様々に解かれ得ようが、実生活上の紆余曲折は本論のかかわる所ではない。むしろ此所ではシラーとゲーテとの協力になる所謂ヴァイマル古典主義が提示し、後世ニーチェの批判対象となる擬古典観(クラシズム)の範型たる「丸く収まった芸術品」(一)(3)(26)と、古典(クラシック)精神を理念追求して倦まぬヘルダーリンの「至福なるギリシア」に濃密なる造形の結晶として象眼された「畏怖と莊嚴(ダイノス)なる形式」(二)(2)(15)との齟齬へと眼差しを向けてみよう。この脈絡で詩人シラーは特異な地位を占める。一方では思想詩「ギリシアの神々」第二稿(一)(6)(54)に見られる「牧歌風現実を気安く好む趣向」(一)(1)(3)が、ゲーテ自ら言う「全く出鱈目(フエアトイフェルト)に人情脆い(フマイン)」(二)(6)(64)自作劇「タウリスのフィゲーニエ」とともに、「機械仕掛けの神」なす「或る美しい魂(シェーネ・ゼーレ)の表現たる優美(アンムート)」(シラー『優美と尊嚴』一七九三年)を形造るに終始し、生ける自然の一断面を穿つに過ぎぬ「丸く収まった芸術品」として大団円を迎えたのである。

これに反して既に見たように、実は生来の悲劇詩人シラーにとり所詮は「理想(イデアール)」(一)(3)に過ぎぬ觀念「丸く収まった芸術品」には背を向けて、哲人シラーの雄姿は、「人生(レーベン)」に「嚴肅なる必然(ネメシス)の眼差」(一)(5)(42)が君臨する「あの怖ろしくも壯麗なる悲劇」(二)(5)(40)の生ける自然の現実へと踏みこんでゆく。あの瞳目すべきシラーの美学芸術論「崇高論」で「怖

ろしくも壯麗（フルヒトバル・ヘアリヒ）」が語り出だされたのは、計らずもヘルダーリンの「至福なるギリシア」で「畏怖と莊嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）なる形式」が彫琢造形されたのと同じ十八・十九世紀の転回点であった。書簡交換による間接手段など経ずとも、「自然の眞性」(二)(5)に導かれた同郷シュヴァーベンの詩人同志が同じく古典悲劇を旨指す道を、一人は五十歳に満たぬ死（一八〇五年シラー没）に、他者は人生半ばにして狂気の後半生（一八〇七年―四三年）に向け、残り少ない歳月を苦闘と熟慮に沈深しつづ別々に両者生き別かれて歩みつづけていたのである。この両雄に微笑かけたのは決して浪漫牧歌情緒なす「ギリシアの神々」でも「イフィゲイニエ」でもなく、正に止み難い「自然の眞性（ナトゥアー・ヴァールハイト）」に導かれて國法に背き、悲劇誕生の清澄なる時空へと姿を現わす、「優美にして尊嚴（ツェルトリヒ・エルンスト）なる女主人公」たる「ソポクレス」の「アンティゴネ」(10)（ヘルダーリン「エムペドクレスの死」第一稿、一七九八年―九九年、第一―四句―第一二四句）に他ならなかったであろうと思われる。

この「優美にして尊嚴なるアンティゴネ」の古典悲劇なす崇高美こそ、本論で終始追求さるべき焦眉の急であろう。そこで再び詩人ヘルダーリンの「オイディプスへの註解」(註(90) 既出)と更に「アンティゴネへの註解」(一八〇四年)に目を向けてみよう。既に述べたように此所では、「平衡（グライヒ・ケヴィヒト）」が問題とされる。ところで、この「平衡」とは次のように論述されていた。

一つの感性体系である人間存在全体が自然の威力（エレメント）の影響下で自己展開する様式の計測（カルキュル）法則（ゲゼツ）。

（「オイディプスへの註解」第一章、註(90)）

ここで「計測法則」として樹立される「平衡」は恐らく「調和（ハルモ

ニア）」とも言えよう。だがしかし、この「調和」はゲーテ「ファウスト」を統べる「機械仕掛けの親爺神」(二)(2) (10) のように或る絶対専制君主が全てを丸く収める大団円とは異なり、丁度あたかも思想詩「パンとぶどう酒」における古典ギリシアとキリスト教西欧のように相互矛盾対立し合いながら二律背反拮抗しつづも表裏一体となり不可分の全一（ヘン・カイ・バーン）なす対話（ディアレクティケー）を基調としている。これを詩人ヘルダーリンの術語を使い一言で以て蔽えば、「調和ある対立（ハルモニーシュ・エントゲーゲンゲゼツト）」(詩歌精神のとるべき方法論 一七九九年)と表現できよう。故に、諸力が関ぎ合う相克の只中で「平衡（グライヒ・ケヴィヒト）」が問題となる。しかもこの「平衡」においてこそ、「人間存在全体が自己展開する」のである。この「自己展開」とはシラーの言葉を以てすれば、「言わば内面から理知に適う道を歩み」(一)(7) (73) と云うことである。ところで、「シラーの遺言」(一)(7) (73) として語られたこの言葉に続く「一つのギリシアを誕生させる」(一)(7) (73) ことが後世ヘルダーリンの詩作に課せられていたわけであるが、既に本論の叙述でこの遺言執行の嫡出児としてヘルダーリンが相應しい詩人たり得ることは確かめられたと思われる。すなわち、「ギリシアを誕生させる」とは、自己省察へと深沈しつづ古典ギリシアへと真摯なる理念追求（イデアリスムス）の問を立てることであった。

この理念追求の問いかけから、作品内の詩歌象徴全体の律動における「平衡」が深求される。この「平衡」へと向かう引金をヘルダーリンは「オイディプスへの註解」と「アンティゴネへの註解」において「中間休止（カエスラ）」と命名し、例をソポクレスの悲劇の双壁なす「オイディプス王」と「アンティゴネ」に取る。両作品に対するヘルダーリンの「註解」各々の第一章で同じことが語られている。此所では「オイディプスへの註解」第一章から問題点を取り出したい。

まず詩人は「オイディプス王」を念頭に置き「中間休止(カエスーラ)」が前方にある場合を説明し、次いで「アンティゴネー」を踏まえて「中間休止」が後方にある場合を説明する。

ところで、作品内の諸表象の律動の在り方がこうだとすると、つまり、常軌を逸した迅速な流れにより、作品前半の表象群が作品後半の表象群により拉し去られるとすると、その必然として、中間休止、換言すれば、この律動の流れに逆行する中断は、作品の前方に位置することになる。かくして作品の前半が後半に対して言わば守られ平衡が獲られる。蓋し、この平衡の傾きは、正に後半部が元来迅速で、前半部より重みがあると思われるので、これに対して中間休止が(前方で)働いたため、むしろ後方から前方へ向かっているのである。

今度は、作品の諸表象の律動の在り方がこうだとすると、つまり作品後半の表象群が、作品前半の表象群により圧迫されるとすると、例の中間休止は後方に位置することになる。なぜなら、(重い)前半に対して守られるべきは後半部だからである。従ってこの場合、平衡はむしろ後方へと傾くことになる。なぜなら、前半が後半に乗り出して来るので、故に平衡は後方に現われるからである。以上が計測法則である。

以上の一般的な説明は蓋し、当該の実作を念頭に置くことと理解し易くなる。

論述の前半部で前提とされている「オイディプス王」の進行は、劇の冒頭で賢者の誉高い王として現われたオイディプスの無知の知が、次第に高まりゆく緊張が織り成す劇的急転(ペリペティア)において正にオイディプス自身の自己認知(アナグノーリシス)として徐々に曝露されてゆく必然(ネメシス)過程にある。この賢者自身の無知の知が破邪顕正(二三)(3)する様は、あたかも思索書において学知(ロゴス)が次第に明知へと生育してゆく脈動に似る。当初は日常意識から出発しつつ、一見何事も無さそうなるこの常識の外観が、不可避(アドラスティア)必然(ネメシス)なす解体を余儀なくされ、理念追求(イデアリスムス)による真理のあからさまな見性が、次第に高まりゆくこの凡知解

体と比例して有無を言わさぬ裸形を呈するに至る。かくして真性の隠れなき姿が頭となる破局(カタストロペー)へと向かい諸表象は井堰切つて傾れ込む。西欧哲学知の雄アリストテレスが「詩学」において、何はさて置きソポクレスの「オイディプス王」を鏡としたのも至極自然なことに思われる。かくして、この悲劇では後半になればなるほど一層と緊張が高まり劇が盛り上がりゆくのであるから、ヘルダーリンの語るように「常軌を逸した迅速な流れにより、作品前半の表象群が作品後半の表象群により拉し去られる」(註(103))のである。故に、かく後方へと重心のかかる作品全体に「平衡」を獲させるため、「中間休止(カエスーラ)」が前方で押し掛かるのである。

この反対の場合が「註解」(註(103))で続いて語られている。この際に詩人が念頭においているのは「アンティゴネー」である。この悲劇では、既に作品冒頭において「あれか、これか」の決断を迫る破局(カタストロペー)への突破口が傷口を裂くが如き凄まじさで開かれ、兄弟に対する自然の心性に従うか、或いはそれに矛盾する国法の定めに従うかと言う相反する二者択一をアンティゴネーが実妹イスメーネーに迫る。この自ら切開した「絶対的分裂」(二三)(7)の淵へと女主人公アンティゴネーが呑み込まれゆく必然(ネメシス)過程が劇的転回の大筋なのであるが、しかし真迫せる劇的急転(ペリペティア)への傾斜は既に悲劇冒頭で大胆な形相も示されている。つまり作品全体は、冒頭で決然と響く「あれか、これか」の運命の動機に懸かっていると云える。故に、前方の決壊へとめ摺り込まぬように、作品後方で「中間休止(カエスーラ)」が押し留めるのである。

ところで、このように語る「中間休止」を詩人ヘルダーリンが概念や観念として単なる理論上措定しているわけではない。むしろ詩人はこの「中間休止」が、一人の具体的な登場人物たる盲目の予言者「テイレンアースの発言(レーデ)」に具現されていると見るのである。



両作において中間休止を形造るのはテイレンシアースの発言である。この盲目の予言者は自然の威力を監視する者として、「悲劇の誕生に君臨する」運命（モイラ）の歩みの口中へと踏み込んで来る。

〔オイディプオスへの註解〕第一章

盲目の予言者テイレンシアースにより意識の奥底なる無明の淵、すなわち悲雄の運命（モイラ）が逆巻く徒ならぬ必然（ネメシス）の現実が、真理のあからさまな形相を熟視する神言（ロゴス）の閃光に照らし出された如く明るみへともたらされる。この「中間休止」なす予言者の発言の無明の心眼を通してのみ、一条の光明が悲劇誕生の陰惨なる時空へと、あたかも稲妻の雷光の如く到来するのである。

……あの偉大なる運命が轟く。

……あの神速の運命が砕け、普遍の幸に満ちて

雷鳴とともに清澄なる大気から、眼界を過り運命（モイラ）が突入して来る。

〔「パンとぶどう酒」第四節、第六二句―第六四句、(二)(3)(21)〕

悲劇神話（ミュートス）の世界に君臨する「偉大なる運命（モイラ）」の明暗は、盲目の予言者テイレンシアースが言明する無明の神言（ロゴス）により始めて浮き彫りにされ、この「中間休止（カエスーラ）」なす明言により悲劇誕生の時空は、遂に「平衡（グライヒ・ケヴィヒト）」を得て「調和ある対立（ハルモーニッシュ・エントゲーゲンゲッツト）」（註(101)）へと高まるのである。

当然のことながら、以上の「中間休止」の考察を詩人ヘルダーリンが単に古典文献学への寄与をめざして企図したのではないことは明らかである。実はこの考察の根は更に深く、詩人自身の創作における自己認識にまで辿ると考えられる。すなわち、詩人ヘルダーリンは古典悲劇の誕生を「全く歴史記述（ヒストリアー）」の素材として、何らかの与えられた

客体として処理さるべく処理した」(一)(3)(26)）のではなく、他者に自己を見詰め、自意識の生ける鏡に他者の有りのままの現実を映さんとする自他の対話（ディアレクティケー）の場として、自らの敬虔（ピエタース）なる祈りの淵（グラウベンズ・アプグルント・ティーフェ）に、「至福なるギリシア」の召喚とともに古典悲劇祝祭なす畏怖と狂戯（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）の時空を開いたのである。故に「中間休止（カエスーラ）」は、思想詩「パンとぶどう酒」と言う実作においても考察されて然かるべきであり、実は本論が「中間休止」による「平衡（グライヒ・ケヴィヒト）」に深い関心を寄せた淵源も畢竟ここに在るのである。

「平衡」とは作品全体にかかわるのであるから、思想詩「パンとぶどう酒」全体への展望から始めよう。思想詩全体は大きく三部に分かれ、その各節と各句の数を併記して図式化すると次のようになる。

部	節	句	(句数)	句数
一 「聖なる夜」	一	一	一八(一八)	五四
	二	一九	三六(一八)	
	三	三七	五四(一八)	
	四	五五	七二(一八)	
	五	七三	九〇(一八)	
	六	九一	一〇八(一八)	
二 「ギリシアの日」	七	一〇九	一二四(一六)	五四
	八	一二五	一四二(一八)	
	九	一四三	一六〇(一八)	
三 「西欧の夜」	七	一〇九	一二四(一六)	五二
	八	一二五	一四二(一八)	
	九	一四三	一六〇(一八)	

この表から明らかなように、第三部のみ詩句の数が全五二句しか無く、他の第一部、第二部は各々に全五四句ずつの詩句が存在する。この第三部における二句の中断は詳しく見ると第七節に在り、この節のみ句数が十六と成っている。つまり他の詩節はいずれも各十八句ずつで一節を形造っているのである。諸家はこの中断二句を「錯誤(イルトゥーム)」(バイスナー註)とか「誤謬(フェーラー)」(シュミット註)と解釈して片付けているのであるが、しかし本論としては此所でむしろ敢て、この中断を形式上の「中間休止(カエスーラ)」として考察してみたいと思ふのである。

既に思想詩全体の鳥瞰図から、「至福なるギリシア」(第五五句)が第二部「ギリシアの日」の冒頭で歌われていることが解かる。そして、この「至福なるギリシア」の召喚の後に、本論の焦眉の急をなしていた「かの畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる形式」なす「偉大なる運命(モイラ)」(第六二句)が轟く「最高の盛り上がり」を迎えるのである。「この最高潮で、召喚の問いかけを視覚造形へともたらず讃歌の靈感(ベガイステルング)が燃え上がる」(シュミット註)と語られているように、思想詩「パンとぶどう酒」では、この「最高潮」を「讃歌の靈感」の頂点として前半に盛り上がりが存在している。するとこれは、あたかも先の「アンティゴネー」の場合のように、「作品後半の表象群が、作品前半の表象群により圧迫される」(註(103))と考へられる。「従つてこの場合、平衡(グライヒ・ゲヴィヒト)はむしろ後方へと傾くことになる」(註(103))。故に「中間休止(カエスーラ)、換言すれば、この律動の流れに逆行する中断は、作品の後方に位置することになる」(註(103))。かくして第七節の中断二句が、「中間休止」として注目されることになるのである。

詩人の草稿の複写写真をも併せ掲載したフランクフルト版ヘルダーリン全集の第六卷(二三〇頁―三二二頁)からは、詩人自身が詩句の左横

傍に点を付して句数を数えた跡が見て取れる。この跡に拠ると第七節の中で、第一一三句と第一一四のみが二句連続で傍点を付されていることが解かる。通例「パンとぶどう酒」は六歩格(ヘクサメトロン)と五歩格(ペンタメトロン)の二行連句(デイスティコン)詩型、つまりエレゲイオン(エレギー)詩型から成るので、詩人は草稿の奇数句に傍点を付すのを常としている。故に第一一三句と第一一四句の付近に「中間休止」の位置がとられることにならう。この形式上の「中間休止」により、思想詩全体の句数が三の倍数で丸く収まら無く成る点が興味深い。もし中断二句が第七節を埋めるとなると、各部毎の詩句数は皆同じ全五四句ずつ、つまり三の十八倍の句数で大団円を迎える。このように全く矛盾なく割り切れてしまふ、あたかもヴィーン古典派の如き調律は、恐らく古典ギリシア悲劇の友ヘルダトリンの詩形式に相応しく無いであらう。既に本論がヘルダトリンの西欧ギリシア論展開の基調(グルント・トーン)に見た哲人カント・シラーの批判精神(一)(5)(3)(26)ほかに、矛盾を孕むことなく「丸く収まった芸術品」(二)(3)(26)ほど思想詩「パンとぶどう酒」に疎遠なものは無からう。このような観点からも、第七節の中断二句を在来の研究のように「誤謬(フェーラー)」(註(107))とか「錯誤(イルトゥーム)」(註(106))として片付けてしまふよりも、むしろ形式上の「中間休止(カエスーラ)」と看做す方が思想詩の基調に適うと思われるのである。

今迄本論では、形式上の「中間休止」として第七節の中断二句を考察したが、今度は更に本質的な内容上の「中間休止」へと眼差を向けることにしたい。これは詩歌象徴そのものにかかわるものであり、あたかもソポクレスの悲劇の予言者「テイレシアースの発言」(註(104))の如く、作品全体の明暗を際立たせ詩歌象徴全体へと一条の光明を投げかけ、「調和ある対立」なす高次の「平衡」へと「パンとぶどう酒」の詩想の律動を浄化し、それに幽玄靈妙なる陰影を与えるものである。これ

が即ち、第六節終結部（第一〇七句—第一〇八句）で詩歌象徴の調べとなり、第二部「ギリシアの日」を締め括り宥和なす神人キリスト像（二二）（五）（45）と考えられる。

或いは神自身もまた来臨し、しかも人の姿をとり、そして天上の祝祭を終結し宥和したのだ。

（「パンとぶどう酒」第六節、第一〇七句—第一〇八句）

この詩節への詳しい論究（二二）（四〇）は後に譲るが、既に述べた（二二）（六）のように「至福（ベアティタス）」が「至福なるギリシア」に在るからには、当然キリスト像も「至福なるギリシア」に顕現して然かるべきであろう。だが靈妙なことに神人キリスト像は「ギリシアの日」（第二部）の終結なのであるから、自ずと同時に「西欧の夜」（第三部）の始源となる。この始源（アルファ）にして終結（オメガ）なる神人キリスト像が、古典ギリシアの日昼からキリスト教西欧の夜との間に場を占める思想詩の本質的な「中間休止（カエスーラ）」と看做される。実に思想詩で「偉大なる運命」（第六二句）に「最高潮」（註（108））の燃え上がりを示した讃歌の靈感が、この宥和する神人キリスト像の「中間休止」（第一〇七句—第一〇八句）と「平衡（グライヒ・ゲヴィヒト）」を形造ると考えられるのである。

かくして西欧キリスト者の古典古代理念追求は、ギリシア論の只中から産声（うぶこゑ）をあげた「中間休止（カエスーラ）」を機に、神人キリストへの道となることが出来た。蓋しこれは決してお目出度い大団円ではない。なぜなら、「中間休止」なす神人キリスト像は思想詩「パンとぶどう酒」において、言わば空無の中断と表現できる盲点であり、あたかも盲目の予言者テイレシアースの無明の神言（ロゴス）の如く、「（悲劇の誕生に君臨する）運命の歩みの只中へと踏みこんで来る」（註（104））からである。故に思想詩の第六節で、古典ギリシア悲劇誕生の「天上の祝祭を

終結し宥和した」（第一〇八句、註（110））と歌われるこの神人キリスト像は、慎ましやかな外観に謹厳なる「空無を孕む内面の飛翔」（二二）（1）と看做さるべき「中間休止」の零点であり、シラーが憂慮した「詩歌の精神自らに危険となるようなあの妥協（コアリツイオン）」の産物ではなく、むしろ「最も厳格な分離に努力を傾け」（二二）（6）（49）た成果に他ならないのである。だがしかし、この「厳格なる分離」の成果がシラーの立言「神聖なる野蛮人」（二二）（1）（7）の如く、この詩人の友ケルナーの言う「キリスト者の繊細な精神」（二二）（6）（51）に齟齬するわけではない。むしろ「パンとぶどう酒」の神人キリスト像こそ、この「キリスト者の繊細な精神」に誠意もて応える契機を孕んでいると思われる。なぜなら、それは西欧キリスト者を苛立たせもしないし、かと言ってまたその西欧意識に「形而上の心の慰め」（二二）（2）（7）を与える「丸く収まった芸術品」（二二）（3）（26）でもないからである。見方によっては、思想詩「パンとぶどう酒」の神人キリスト像こそが、西欧キリスト者にとり大変厳しい造形と看做される。なぜなら、それは「至福なるギリシア」の古典悲劇祝祭の時空とともに、「過去」の死圏へと消えるからである。先の引用（註（110））にある思想詩・第六節（第一〇七句—第一〇八句）の神人キリストの「到来」は明らかに動詞の「過去」の相の下に語られていた。

或いは神自身もまた来臨し、しかも人の姿をとり

そして天上の祝祭を終結し宥和したのだ。

古典ギリシアの神々の「天上の祝祭」（第一〇八句）とともに、神人キリストも西欧意識の敬虔なる祈り（レリギオー）の淵に「希望（ホフヌング）」としてのみ顕現する。蓋しこれは人情脆い甘い「希望」ではなく、古典悲劇誕生の「畏怖と荘嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）」なる形式」に恥じめ威容なす静謐に宿る「希望」に他ならない。この脈

絡は思想詩・第六節(第九三句—第九四句、(二)(6)(82))で次のように明示されていた。

崇高なる神々に嘉せられぬものは何であれ、光明に眼差しを向けるを許されぬ。

神気アイテールを眼前にして、弱気を欠くものは相応しくない。  
 (「パンとぶどう酒」第六節、第九三句—第九四句)

あの「偉大なる運命(モイラ)が轟く」(第六二句)「至福なるギリシア」(第五五句)の「最高潮」(註(108))と「平衡(グライヒ・ゲヴェイト)」を保ち得るに足る「中間休止(カエスーラ)」なす神人キリスト像への「希望」は故に、敬虔なる祈りの深み(グラウベンズ・アブgrund・ティーフェ)から始めて問われ得る詩歌象徴の調べと言えよう。そして、この慎ましくも幽かな「希望」の調べにこそ、西欧キリスト者の神観なす試金石が宿るのであると、思想詩「パンとぶどう酒」は物語るのである。

この脈絡を「新約聖書」の「ローマ人への手紙」(第八章)で使徒パウロは次のように言葉巧みに言明している。すなわち「靈気(プネウマ)が無言の呻吟(いっしん)にして執り成す」(第二六節)「この希望(エルピス)により私達は生命を得ているのである。だが私達の眼前にある希望は希望ではない。つまり眼前のものが希望されるわけが無いのである。むしろ眼前に無いものを私達が希望する時に、始めて堅忍不拔の心で私達は待ち望むのである」(第二四節—第二五節)。詩人ヘルダーリン自身が「わが魂(ゼーレ)の人」として敬愛した使徒パウロの明言に倣い、思想詩「パンとぶどう酒」の神人キリスト像も、西欧キリスト者が敬虔なる祈り(レリギオー)の淵に立ち「堅忍不拔の心して待ち望む希望」の光明(シャイン)すなわち「眼前に無い」仮象(シャイン)と看做し得るのである。しかもこの「光明(シャイン)」は後述(三三)(10)の如

く、死圏なす「過去」における古典祝祭の「昼」へと消え隠れて、かつ西欧キリスト者の魂の「夜」に現われる明暗の両義性を孕んだ濃淡細やかな「仮象(シャイン)」(三三)(10)(120)であり、先に述べたヴィンケルマンが「模倣(ナッハアームング)」(註(83))の対象たる実在として措定した「高貴なる単純と静かな偉大」(註(84))のように、眼前に繰り広げられる西欧自我意識の所産とは趣きを異にして、正にこの自意識を突き抜けた「至福(ベアーティタース)」の彼方に「至福なるギリシア」とともに問われる「希望」の光明に他ならないのである。

### 〔三〕 神話の神

かくして全ての宗教の本質は詩歌象徴となるであろう。

(ヘルダーリン「宗教論」一七九九年)

思想詩「パンとぶどう酒」における「空無を孕む内面の飛翔」が目指す「神話の神」は、「偉大なる運命が轟く」「至福なるギリシア」の高潮において、「人と全き一体となり、死の姿をとり現前成就する無媒介直接の神(デア・ウンミッテルバール・ゴット)」である。この畏怖と荘嚴なる悲劇の誕生において、神人の徹底合一と同時に「絶対分離」をなす「最深の親密性(ディ・ティーフステ・イニヒカイト)」が見性される。この嚴肅な神觀に礎を据え本論では、在来の研究における思想詩解釈の基調なす「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」を不十分な説明として批判する。即ち此所では「感情が全てなのだ」ではなく、「明鏡(ハイリヒ・ニュヒテルン)の水面から聖なる覚醒の水をしかと飲みほし、遠い彼方へと静聽する耳をそばだて、魂の歌をうたうドイツの詩人」の精神の充溢が焦眉の急なのである。

前述の「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」が相応しいのは、恐らくヘルダーリンの前期作品、例えばディオティーマ牧歌へと結実する「ヒュペリオン」第一巻(一七九七年)であろう。ところで、この「哲学長編小説」は、ドイツ觀念論がフィヒテ「知識学」(一七九四年)からヘーゲル「精神現象学」(一八〇七年)へと展開する思想史の流れの中に身を置いている。哲学史上この過渡期を代表するシェリング自身、実は自らの同窓の学兄たちヘルダーリンやヘーゲルと類似の思考上の歩みであり、実際にこの交友圏から「最古のドイツ觀念論大系草稿」が生まれたの

である。この草稿においては「美の理念」が中心に据えられ、「あらゆる理念を包括する理性の至高の行為が美的行為である」と主張される。蓋し、この美的觀念論の象徴とも言えるディオティーマ牧歌は「ヒュペリオン」第二巻(一七九九年)における「内的事件」の展開の途上で玉砕し、新たな悲劇認識の芽生えとともに「明鏡の水面」へと詩想は深沈し、「最深の親密性」における「無媒介直接の神」へと眼差を向けるのである。

この「無媒介直接の神」が現前成就するのは、何よりもまず古典ギリシア悲劇の白眉オイディプス神話においてである。かつて賢いスピュクスをさえ知恵で凌いだオイディプスが「ポイボス神アポロンに撃たれ」て自己解体する淵源は、自らの「無知の知」があらゆる真実となる自己認識に見い出せ得る。同様の意味において、ソークラテースの所謂「無知の知」は、「イーリアス」以来の古代神話(ミュートス)世界觀の価値大系を微塵に砕く非神話化合理の始祖たる哲学知(ロゴス)の誕生に他ならなかった。故にソークラテースの刑死が、真理の明鏡ゆえの不可避必然(ネメシス)なす悲劇と看做され得るのである。

天地を何ら神話上の根柢なき「無から創造」したと解される純粹精神なす三位一体の神人キリストは、精神史上ソークラテースの「無知の知」に始まる非神話化の完成たる明知(ロゴス)そのものの権化と考えられる。故に古典古代に君臨した神話の神々は、この叡知(ロゴス)の明鏡キリストが有する、あからさまな真理の現前では、偶像として没落せざるを得なかった。ところが、キリスト教が唯一の既成宗教として俗権を獲て、堅固なる教権の城砦となり、教会体制の甲羅をまとうと、この甲羅化を砕く明鏡の真理が新たな哲学知として萌えたのである。

近世思潮における「空恐ろしくも壯麗」な認識の中で、思想詩「パンとぶどう酒」との関連で意義深いものは、就中スピノーザ「倫理学(エーティカ)」とカント批判哲学であろう。すなわち両者はともに、有限者

と無限者との間に横たわる「絶対的分裂」の淵を直視した。かくしてこの淵には、「機械仕掛けの神」の如き「形而上の心の慰め」が虹の如く懸かることなく、むしろこの「使徒としての神」の代わりに、「無媒介直接の神」が、「生ける自然」とか「定言命法」の姿をとり、「偉大な運命」の如く、神人の徹底合一と絶対分裂とが同時に織り成す「最深の親密性」へと、「清澄なる大気から眼界を過り突入して来る」のである。このような荘嚴な先哲の学知(ロゴス)を鑑み、思想詩では峻嚴な思念の靈峰「堅固に留まる一者」(第四三句)が聳え、詩想は「至福なるギリシア」(第五五句)の古典祝祭悲劇なす開かれた時空へと巨歩を進めるのである。

この「天上の祝祭を終結し宥和した神自身」(第一〇八句)が、思想詩では幽かに代名詞「彼(エア)」と歌われ、一度この代名詞は悲劇祝祭空間に君臨する「或る神」に、すなわちポイボス神アポロンとかパックス神ディオニューソスに関連する。ところが同時に、「或いはもしかすると彼自身もまた……」(第一〇七句)とある文脈上の内容から、この代名詞「彼(エア)」の奥に「神自身」たる三位一体の神人キリストが読み込まれ得るのである。すなわち先行する悲劇祝祭空間に現前成就する「無媒介直接の神」が、あたかも熾烈なる白昼の日輪の如く「清澄なる大気から」「丈夫の額に悲雄の烙印を撃つ」(第一〇五句—第一〇六句)のに対し、この「神自身」は黄昏の明澄な月影(シャイン)に似て、この夜へと移りゆく夕暮れの情緒において、「(古典ギリシアの)昼の終結を告げ消えた」(第二三〇句)のである。もしこの「神自身」が明鏡の如きあからさまな真理として「畏怖と荘嚴なる形式」をとり現前成就するとすると、この「無媒介直接の神」は万有を百雑碎の無に帰することになる。

かくして「明鏡が自ら隠れる」(道元)のが必定となり、この無明へと「隠れて働く(フェアボルゲン・ウィルケン)」ことにより、神人キ

リストの大(いなる慈)悲(アガペー)は月影(シャイン)の真諦となり、万有を無に砕くよりは、むしろ寛く包み、有へと解き放ち「無から創造(クレアティーティオー・エクス・ニヒロー)」する神威となり得るのである。しかもこの月影なす神人キリスト像は、日輪がポイボス神アポロンの如く熾烈に輝く畏怖と荘嚴なる古典ギリシア悲劇祝祭に密やかに隠れ現われつつ、その「昼」を終結し、古典ギリシアとキリスト教西欧とが矛盾相克する「敵意の只中での宥和の仮象(シャイン)」と成ることにより、シラーの云う「厳格な分離」を裏切ることなく、しかも同時に、この詩人の友ケルナーの論言「キリスト者の繊細な精神」にも誠意もて応えられ得る詩歌象徴の調べなす神話の神と成ったのである。

#### (1) 内面の飛翔

思想詩「パンとぶどう酒」におけるヘルダーリンの西欧ギリシア論では、古典ギリシアとキリスト教西欧が二律背反して表裏一体となる。即ちどちらか一方の優勢あるいは劣勢の下に対立関係が丸く収められ解消されているわけではなく、むしろ両者は拮抗し合い屹立したまま対峙している。あたかも「物自体」(二)(6)(77)が想定されて始めて現象が可能となるように、思想詩の西欧ギリシア論は「至福なるギリシア」の閃光の下に新たに照らし出される。この前提の杭が打ち込まれ、西欧キリスト者の既成の「至福(ベアーティタース)」(二)(6)(71)に関する選民思想(三)(6)(70)が百雑碎に粉碎され、新たに生きた現存の連関が西欧ギリシア論に打ち開かれたのである。ところが、この生ける現存関係を惹起する「至福なるギリシア」は、彼岸の「至福」の岸辺に、死せる者たちの靈界に場を占め、あたかも「物自体」の如き秘蔵(フェアボルゲンハイト)の静謐に住まい、決してあからさまな現実の姿を呈せず、神秘(ゲハイムニス)の帷の中に荘嚴に留まり続けて居

るのである。故に思想詩における古典ギリシア精神は経験直観可能な「根源現象(ウアフエノメーン)」「(一)」「(3)」「(20)」ではなく、むしろ現存を内に「過去」へと超越した彼方に探求さるべき理念であり、この理念(イデー)を追求して倦まぬ努力する意志(イデアリスムス)の鑿の刃金の打ち込みこそが、古典古代の生ける実相へと迫るのである。

かく理念を追い求める内省する魂の直向な努力は、安逸な「形而上の心の慰め」(二)(2)(7)に落着せず、円満なる救済なす「丸く収まった芸術品」(一)(3)(26)へと陥落しない。それはあたかも円に内接する多角形のように、理念(イデー)を目指し限り無く接近を試みるのみである。つまり「パンとぶどう酒」の古典ギリシア像は、感激した「美しい魂」(二)(7)(99)が感極まり雄弁に歌いあげた感動などと云える甘えた想念ではない。むしろそのような感激や感動は、「至福なるギリシア」の召喚とともに木端微塵となる。即ち思想詩「パンとぶどう酒」の基底では、靈感に溢れた自我意識が腫瘍の如く膨張し肥大するのとは逆に、むしろその腫瘍が古典古代の召喚とともに空無へと飛散し、それと同時に悲劇誕生により粉微塵に百雑碎と化した西欧選民意識の深淵に、始めて祈りの基底と云える敬虔(ピエタース)の碧潭が顎を開くのである。

……両の腕に抱く空無(レーレ)を、  
私達が息吹く宇宙へと放下せよ、恐らくは飛鳥が  
心を籠めた内面(イニヒ)の飛翔とともに、かく空無にうち開かれた蒼穹の  
大気を胸一杯に感ずるであらう。

(リルケ「ドゥワイーノの悲歌」第一歌、第三句―第二五句)

ヘルダーリンの「至福なるギリシア」の時空におけるこの「空無を孕み心を籠めた内面の飛翔」の礎は、既に思想詩冒頭(第一句)の都市像(一)(7)(74)に見い出される。

静かに安らう都市。ひそやかに街路に燈火がともしり、

この冒頭なして「静かに安らう都市(リンクス・ウーム・ルーエット・ディ・シュタット)」と歌われている都市内部の市街空間に「遍く(リンクス・ウーム)ゆき渡る「静寂(ルーエ)」は、四面を市壁に囲まれ、その内側に石材にて築き上げられた西欧都市特有の佇いに由来している。すなわち数階立ての石造建築物が相互に所狭しと緊密に自他ともに隣ぎ合い立ち並ぶ都市の内面空間(イネンラウム)に籠もる緊張関係から正に、「心を籠めた内面(イニヒ)の飛翔」(註(2))の母胎なす「生ける静謐(レベンディゲ・ルーエ)」(二)(2)(17)が誕生して来るのである。

思想詩の引き続く第一句後半の詩歌の調べは「……都市。ひそやかに：(……)シュタット・シュティル……」(註(3))と頭韻を成して口籠られる清音の摩擦閉塞音(シュト)の反響とともに、文字通り「ひそやかに(シュティル)」心を籠めた音色が基調となる。ここに「燈火の光明(エアロイヒトウング)」が点される。すなわち第一句後半は、「ひそやかに街路に燈火がともしり(シュティル・ヴィルト・ディ・エアロイヒテ・ガッセ)」(註(3))と歌われる。果してこのささやかな光明(エアロイヒトウング)は、路地の街燈(ラテルネ)と云うよりは、むしろ建物家屋内部からの窓辺の光と考えられよう。なぜなら実際の「窓辺の光」の方が、「街路照明(ペロイヒトウング)」よりも人の住居により近く、省察する心の内面空間(イネンラウム)をともし燈火をも示す語気「エアロイヒトウング」により相応しいと看做され得るからである。とにかく全体ここで話題としている「エアロイヒトウング」は、現実社会の街路照明に留まらず、そのような具象を契機としつつも、むしろ内なる魂を点しつつ、現存の彼方へと越え出でてゆく祈りの光明で

もある。この敬虔なる祈り(レリギオー)が、西欧キリスト者の既成意識の殻を破り、彼方の死圏なす「至福なるギリシア」へと理念(イデー)追求して向かい、既成の価値観である西欧選民意識は百雑碎に崩壊(二)(6)するのである。

この精神革命への意志は既に、思想詩冒頭の都市像に萌している。只今述べた冒頭・第一句の光明(エアロイヒトウング)は慎ましく密やかな燈火ではあるが、同時に既成の封建制下の諸価値を瓦解させつつ勃興して来た謹厳な市民意識の明鏡とも看做せる。この明鏡なす光明(エアロイヒトウング)と好対称なすのが、引き続き第二句で造形化される「松明に飾られ」た華美な宮廷オペラ文化の照明(ベロイヒトウング)である。

静かに安らう都市。ひそやかに街路に燈火がともり、  
して松明に飾られて(大路を)騒然と(幾台も)馬車が疾駆し過ぎ去る。  
【パンとぶどう酒】第一節、第一句—第二句

光の対比は同時に、場の対比となる。「ひそやかに燈火がともる街路(ガッセ)」「(第一句)と「騒然と(幾台も)馬車が疾駆し過ぎ去る」(第二句)に足る「大路(シュトラッセ)」が好対称をなしている。この光と場の明暗の下に、第一句では謹しみある厳かで敬虔な市民意識が慎ましい燈火の光明(エアロイヒトウング)の下に古典ギリシアの悲劇祝祭の時空へと深沈し、「かの畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる形式」(二)(2)(15)へと真摯な眼差しを向ける。他方、この過去の死圏へと自己を越えてゆく内面への道とは正反対方向へ「松明に飾られ、(大路を)騒然と(幾台も)馬車が疾駆し過ぎ去る(ヒンヴェーク)」「(第二句)のである。この「馬車」が目指す宮廷オペラ文化の社交広間には、高価な蜜蠟燭の裝飾用釣燭台の煌々たる照明(ベロイヒトウング)が輝く。詩人は何気なく事も無げに、かく華美へと流れ

る世俗空間を「過ぎ去る(ヒンヴェーク)」「(第二句)と歌い上げ、自ら  
は「空無を孕む内面の飛翔」(註(2))を直指して「至福なるギリシア」(第五五句)へと光陰の矢を射るのである。

五五 至福なるギリシアよ！

何処に、一体何処に輝いているのか、彼方をまで射抜く(アポローン神ポイボスの弓弩のごとき)あの神託は？

(ポイボス神アポローンの宮居す)デルポイは微睡んでいる  
何処に轟くのかあの偉大なる運命(モイラ)は？

何処にあの神速の運命は、何処で碎けるのか？ 普遍の幸に満ちて、

雷鳴とともに滑澄なる大気から眼界を過り、運命(モイラ)が突入して来るのは何処か？

【パンとぶどう酒】第四節、第五五句—第六四句

(2) オイディプースとディオニューソス

西欧意識の魂の夜に燃え上がる悲劇の誕生に見性される「古典神話の畏怖と荘嚴」(二)(4)が思想詩「パンとぶどう酒」のギリシア像の本質をなし、この「畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)」に相応しい現存の存在様式が「至福なるギリシア」とともに召喚されている。この現存様式の範型(イデー)が、他ならぬ古典ギリシア悲劇の白眉オイディプース神話と考えられる。思想詩・第四節冒頭における「至福なるギリシア」(第五五句)の召喚(二三)(1)(5)に先立つ形象が、既にこの悲劇の雄への追想を物語る。

五〇

……彼の地、あの開かれた海が轟く  
(詩神の故里)バルナソス山の麓へと、白雪が輝くデルポイ(に



宮居すボクボス神アポロンの神域) ならず巖へと、彼のオリュムポス(の神々)の国土へと、彼の(オイディプースが捨てられし)パッコス神ディオニューソス秘儀の神域) キタイロンの山間へと、

新緑の唐檜の青葉の下、実り落つ葡萄の攪擾なる地へと、彼の地には

テーベの泉が湧き、イスメーノス川が(オイディプースとディオニューソスの祖)カドモスの地(テーバイ)を滔々と流れ、彼の地から由来し今や帰郷を兆す(ディオニューソス)神(パッコス)が到来する。

〔パンとぶどう酒〕第三節、第四九句―第五四句)

父祖カドモスの建立になるギリシアの古都テーバイに纏わる形姿に溢れたこの詩節が、果してカドモスの會孫ライイオスの実子オイディプースの悲劇への追想なのか? 或いはカドモスの娘セメレーが懐胎したと伝えられるディオニューソス神パッコス神話への想起なのか? 私には論点がこの両極へと分かれるように思われる。

在来の研究は概ねパッコス神話の神ディオニューソスを念頭に置いている。例えば、「詩人がこのように言葉をつくして言うとき、その脳裏に最も強く描かれているのは、各地を遍歴して暗黒の中に生氣をもたらず酒神ディオニューソスである。そして、ギリシアの主神ゼウスの血を受けて出生したといわれるディオニューソスを思うことは、おのずから詩人の連想を古代ギリシアに移さざるをえない」(手塚富雄註)と説明される。同様の観点からシュミット註は此所に、「大行列をなし遍歴して遠方の世界にまで到る神話の神ディオニューソスへの暗示」を読み取り、この際エウリーピデースの悲劇『パッコスの信女たち(パッカイ)』を鑑みて、思想詩・第三節終結部(註(6))の第五〇句以下に次のような解釈を施している。

バルナッス山を後にして、ギリシア空間を詩想は迅速に濶歩し、両の神域なす山岳が名指しされる。神々の住まうオリュムポス山と、ディオニューソス神誕生の地テーバイ市近郊の森林山脈キタイロンである。このキタイロンに向かい神懸かりの信女たちが聖なる狂乱をなして登り、秘儀(オルギア)を祝い、エウリーピデースの悲劇『パッコスの信女』に描かれた不幸なペントウスの運命もまた成就されたのである。即ちこのキタイロンの名称とともに再び中心主題『酒神(パッコス神ディオニューソス)』が奏でられるのである。

確かに酒神ディオニューソスは神人キリストと並んで、思想詩『パンとぶどう酒』の詩想展開の枢軸を成している。思想詩の表題そのものが既に、一方で西歐キリスト者の秘跡(サクラメントム)なす「パンとぶどう酒」の聖化(コンヴェルスイオー)に関連し、この聖化の要となる神人キリストの事跡(受肉、受難、復活)を想わせると同時に、他方で天地の恵みである穀物と葡萄酒に纏わる古代ギリシアの神々、すなわち穀物など大地の豊饒を言祝ぐデーメーテル女神と酒神ディオニューソスを語り出だしている。故に第三節の終結部で論者が釈義するとき脳裏にディオニューソス神パッコスを思い描くのも無理はない。

ところが、思想詩の第三節終結部(註(6))を第四節の「至福なるギリシア」(二三)(1)(5)を睨み合わせて再考するならば、この両詩節に一貫して熾烈なる閃光を投げかけているポイボス神アポロンをも見過ごすことが出来ない。第四節でも第三節でも詩人は「デルポイ」(第五〇句と第六二句)を直接に名指し、明らかにデルポイ神域の岩山に宮居す託宣の神アポロンを喚起する。殊に第四節では、「彼方をまで射抜く(アポロン神ポイボスの弓弩の如き)神託」(第六一一句)が、「至福なるギリシア」に君臨する「偉大なる運命(モイラ)」(第六二二句)の血脈に逞しく流れている。解釈の便法は第四節と第三節を神話知識(ミュートロギアー)から別様に区分けして体裁よく整理して、例えば第四節のギリシア像に関して、「ヘルダーリンが『至福なるギリシア』

を描くのに形姿を供給し続けているのは、アポローン神と大神ゼウスである」と説明し、「ゼウスが清澄なる蒼穹を、雷鳴を轟かす群馬と迅速なる二輪馬車を駆り通過した」と云うような「ギリシア宗教の全く一般的な絵画描写で終わる」(ハリソン註) ことも出来よう。蓋し文献学のこのような便法は、「古典神話(ミュートス)の畏怖と莊嚴」(二)(三)から眼を逸らし、詩人が「生ける自然」(二)(三)の「万有の全一(ヘン・カイ・パーン)」(二)(四)(33)「なす現実を直視する心眼を、学者の博識と想像で盲目にする恐れがあると私には思われる。従って本論としては、神話知識(ミュートロギア)として流布した「一般的な絵画描写」を説明の便法とせずに、むしろ思想詩の内観へと眼差しを向けることに努力を傾けたい。そのためには、第三節終結部と第四節のギリシア像で詩人により倦むことなく追求されている理念(イデー)を読者とともに理念追求(イデアリスムス)せねばならない。そしてこの理念追求のための原像(ウァヒルト)を見い出さねばならないのである。

この脈絡を鑑みて先程のシュミット註へと翻り、「中心主題『酒神(ディオニューソス)』が奏でられる」点に着眼したこの註が、探求の過程で一体何をギリシア像に見い出しているのかを問うことから論究の糸口を掴むことにしよう。これに関してシュミット註は次のようにギリシア探求の基本姿勢を表明している。

詩人は追憶(ムネーモシネー)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感じて取り囲まれつつ、現今の乏しき時代における破壊的な威力、つまり生を空洞化し空無へと開くあの威力から自らを救うのである。

この観点からシュミット註では、思想詩「パンとぶどう酒」第三節の文  
体特徴をも次のように説明する。

靈感を得た雄飛と崇高なる高揚に相応しい性格を有し、「パンとぶどう酒」第三節は讃歌風の言い回しを取る。情熱に溢れた動き、大胆に高揚し再び急降下する律動の波、長い抑制、力強く緊張ある表象の弓形。

このように力説される「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」を思想詩読解の基調として、シュミット註は「至福なるギリシア」における「偉大な運命(モイラ)」(第六二句)が歌われた詩節(三)(一)(5)を「最高潮」と看做すのである。

最高潮をなし、稲妻を投擲する神の国(ライヒ・ゴッテス)からの全く直接的な「突入」がある。この際、直接性の思想は、「清澄なる大気」からの「雷鳴」と云う伝来の逆説表象により法外な鋭さを獲ている。ここに最高の盛り上がりがある。召喚の問いかけを視覚造形へともたらす讃歌の靈感(ベガステルング)がここで燃え上がる。

最高度に高揚した靈感の只中で語られた言葉「神の国(ライヒ・ゴッテス)」により、シュミット註は「至福なるギリシア」の批判・革命精神(二)(5)を全面的に否定することになる。つまり「至福なるギリシア」が西欧キリスト者の「神の国」に過ぎなくなれば、既存のキリスト者の意識は無反省に自意識を拡張して「形而上の心の慰め」を弥増し、安心立命を獲て感激と靈感の大団円を迎えるのである。実際シュミット註が思想詩のギリシア像に見い出したものは、この「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」(註(11)に他ならなかった)であり、畢竟「中心主題『酒神(ディオニューソス)』が奏でられる」(註(8))と言われる基調もここにありと考えられるのである。

このような「靈感高揚」の基調に反して、本論が思想詩のギリシア像に見い出したものは「絶望」の淵に立ち「至福(ベアーティタース)」を待望する「希望(エルピス)」(二)(7)(11)の慎ましくも謹厳な

「光明（エアロイヒトウング）」（二三）（1）（3）（5）であり、その濃淡細やかな「知恵（サビエンティア）」に溢れた敬虔（ピエタース）」（二二）（6）（66）なのである。故に「至福なるギリシアよ！」（二三）（1）（5）の叫び声が呼応するのは、むしろリルケの『悲歌』冒頭に他ならないと言えよう。

おお如何に私が叫んだとて、わが声音が一体、  
序列なす天使の住まう何処で聴き届けられようか？

（リルケ『ドゥイーノの悲歌』第一歌、第一句—第二句）

蓋しシュミット註のように、パッコス神話の神ディオニューソスの靈感に溢れ思想詩の基調を読み取れば、この詩人リルケの叫び声こそ、「現今の乏しき時代における破壊的な威力、つまり生を空洞化し空無を開くあの威力」（註（10））として映ることは間違ひなからう。ところが正に、このような空無を開く思想詩の詩歌象徴「至福なるギリシア」の批判・革命精神こそ、ひき続く言葉で以て、前掲シュミット註の云う「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」（註（11））を木端微塵に砕くと考えられるのである。

君は未だ知らぬのか？ 両の腕に抱く空無を、

私達が息吹く宇宙へと放下せよ！ 恐らく飛鳥が

心を籠めた内面の飛翔とともに、かく空無にうち開かれた蒼穹の大気を胸一杯に感ずるのであらう。

（『ドゥイーノの悲歌』第一歌、第二三句—第二五句）

このように峻厳な現存の自己解体の脈絡、即ちその充溢が正反対の百雑碎へと瓦解する必然（ネメシス）過程を、古典詩歌象徴の調べにおいて体現しているのが、悲劇の白眉オディプス神話に他ならないのである。

### （3） 神話と寓意

オディプスは、謎解きで人々を苦しめていた怪物スピュクスを知恵で凌駕し、賢者の誉高い王者として人々に慕われて君臨していた。オディプス神話の真骨頂は、この無類の知者の如実な無知が白日の下に暴露され晒される悲劇神話の破局（カタストロペー）に在る。結局この王者こそ人非人である化の皮が剥けてゆく真相究明のため奔走するのが実は他ならぬオディプス自身なのであり、この無類の知者は正に自ら何も知らない無知ゆえに躍気となるのである。この怖ろしい無知の知を身自らポイボス神アポロン神託の生贄と成り知者オディプスは具現してゆく。この無知の破邪顕正を、悲壮なる激情（パトス）の焰の燃え上がる只中での劇的急転（ペリペティア）と自己認知（アナグノーリス）として提示し、畏怖と荘嚴（デイノス）なる造形美を、古典ギリシアの言葉（ロゴスとミュートス）の鑿刃で彫琢し織り成してゆくの

場面場面において、畏怖と荘嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）なる造形が織り成され、悲劇は或る異端尋問を思わせ、黒死病と狂気の只中に普遍的予言精神が燃え上がる世界の言葉となる。

（ヘルダーリン『オディプスへの註解』第三章、（二）（2）（15））

この悲劇神話において、中世神学における『聖書』の如く「畏怖と荘嚴」の神言（ロゴス）を吐くのが神域デルポイに宮居すポイボス神アポロンである。古代ギリシアにおける既成の学者（ソピステース）の有意義なる博識（ドクサー）を百雑碎へと瓦解させた哲学（ピロソ피아）の雄ソークラテースの場合と同じく、此所でも神域デルポイのポイボス神アポロンの託宣（オラーケル）が知者の脳裏を鋭く過ぎる——汝自身

を知れ(グノーティ・セアウトン)!(18)

知恵の切先は知者を目指し、日輪の閃光の如く、神話の崇高で空怖ろしいメムノーン柱像を射る。すると不意に石火の如く神話(ミュートス)が響き始めるのだ。——ソポクレスの旋律で!

(ニーチュ「悲劇の誕生」第九章、(一)(5)(47)、(二)(6)(65))

古典ギリシアの知者のみならず西欧キリスト者においても、この「汝自身を知れ!」という神言は意味深長である。ヘルダーリンが思想詩「パンとぶどう酒」で「至福なるギリシア」の閃光の下に明るみに出そうと努めるのも、実はこの神言の奥義に外ならないと考えられる。既に「西欧選民意識粉碎」(二)(6)において見たように、西欧キリスト者は「至福なるギリシア」の閃光により、自意識滅却の劇的急転(ペリペテイア)を引き受けることにより、既存の安逸なる拠り所が百雑碎へと瓦解し、深遠なる祈りの淵(グラウベロス・アブグルント・ティーフエ)が顎門を開くのを眼の当にし、始めて自己認知(アナグノーリス)の「明鏡の水面から聖なる覚醒(ハイリヒ・ニヒテルン)の水をしかと飲みほす」(二)(7)(91)のである。

このような悲劇誕生の眼目を、ヘルダーリンは詩歌「光のどけき碧空の下……」において次のように巧妙に表現している。

あの王者オイディプスは眼を一つ多く持ち過ぎなのだろう。この男の苦しみ、それは筆舌尽くし難く、言語を絶し、表現不能である。(だがしかし、もし(ソポクレスの)悲劇がそのようなものを描けば、それは現われる。それが私にどう思われようか? 汝を私は今想い出しているのか? 東洋のようになに何物かの極が細流のように私を拉致去る。そうだからこの苦しみが、これが知者オイディプスのものなのだ。

西欧意識も「眼を一つ多く持ち過ぎ」ることにより、思想詩「パンとぶどう酒」の「至福なるギリシア」に、正に信知が関ぎ合う谷間から輝く

曙光を見る。この三つ目の眼光こそ古典ギリシアとキリスト教西欧が矛盾相克する只中から見性される光明であり、直向に問う西欧キリスト者の魂の夜なす心の深淵に、真摯な祈りの基底がかくして開かれたのである。この脈絡から私は、哲学者ハイデガーの「形而上学入門」(一九五三年)における次の論述に注目したい。なぜなら此所で哲人が、本論の焦眉の急である。「古典ギリシアの現存(ダーザイン)」の本質なす契機を語り出ださんと努力して、右記引用の詩歌「光のどけき碧空の下……」の当該の箇所と言及していると考えられるからである。

だが私達はオイディプスを偶然没落したに過ぎぬ人間と看做すべきではない。私達はオイディプスにおいて、かの古典ギリシア現存の形を掴まねばならない。あの形姿においては、その現存の根源を成す激情が極めて広汎に荒々しく乗り出している。この激情(パトス)こそ、存在(ザイン)の隠蔽を解き、存在そのものへと迫る戦闘に乗り出すのである。ヘルダーリンは詩歌「光のどけき碧空の下……」で予言者風にこう語っている。「王者オイディプスは眼を一つ多く持ち過ぎなのだろう」と。この「多く持ち過ぎた眼」こそ、あらゆる偉大な学問の根本条件であり、また諸学の唯一の形而上学的基礎である。古典ギリシア人の知と学問とは、この激情(パトス)なのである。

ここでは古典ギリシアの悲劇の誕生が、西欧の現存・思索・学知の原像(ウァヒルト)として位置づけられている。この悲劇の現存へと迫り、その神話(ミュートス)を理知(ロゴス)の鑿刃で彫琢造形せんとする形而上哲学の仕事は、名著「形而上学入門」に譲ることにして、本論としては再び思想詩の第三節から第四節にかけてのギリシア像に話題を戻すことにしよう。

このギリシア像において詩人ヘルダーリンの関心が酒神ディオニュソスに無いとは云えない。だがしかし留意すべきは、思想詩「パンとぶどう酒」の詩想が、想像と博識の両翼に乗り空想に天翔る甘美な夢想な

す「神話物語（ミュートーデース）」（二）（4）（27）の途上に現われるディオニューロス像には無縁であることである。成程確かに、パッコス神話の神ディオニューロスは思想詩における諸々の詩歌象徴の根底に深く横たわる。しかしこれは直接あからさまに描写（ベシュライベン）されると云うよりは、むしろ諸表象の背後に隠れた神の莊嚴に留まり歌われていると見る方が適切であろう。例えば、思想詩の第三節終結なす第五四句で「（ディオニューロス）神（パッコス）」が歌われている姿がこのことの証左となるであろう。

彼の地から由来し今や帰郷を兆す神が到来する。

【パンとぶどう酒】第三節、第五四句、（三）（2）（6）

蓋しこれは暗示と言うよりは、むしろ明示と考えられる。先行する文脈から、既に「カドモスの地」（第五三句）たる古都テーバイやパッコス神ディオニューロス秘儀の神域「キタイロンの山間」（第五一句）などの形象がパッコス神話の神ディオニューロスを告げており、「彼の地から由来し今や帰郷を兆す神」（第五四句）が、ディオニューロス神パッコス以外には考え難いからである。

ところが敢てこれを暗示なす表現と看做し、寓意（アレーゴリアー）風に解すると、この「到来する神（デア・コメンデ・ゴット）」（第五四句）を、例えばベツォールド註のように、「ディオニューロス神ではなく、来たるべき神、来たるべき時代の神」と云う風に説明できるであろう。更にベツォールド註は続けて評釈する。

私達の諸々の理想（イデアール）はギリシアに由来し、このギリシアの理想に未来が属している。この理想へと私達は帰趨すべきである。

このベツォールド註によれば、「来たるべき時代」とは、「ギリシアの理想」が再び来たるべき時であり、「来たるべき神」とは、その「理想

（イデアール）」の再来に他ならない。更にベツォールド註は、この考えを「ヘルダー流の思想の一つ」と看做し、ヘルダーの名著「人類史哲学考」（一七八四年—九一年）における基本命題「人類の英霊（ゲーニウス）」は様々な形態をとり常に若返り、諸民族、諸々の世代や種族において再生を繰り返す」（第二卷、一〇七頁）<sup>(22)</sup>を、思想詩「パンとぶどう酒」第三節の終結部なす第五四句解釈の座右の銘としたのである。

既出のシュミット註の云う「神の国（ライヒ・ゴッテス）」（三）（2）（12）の場合と同様に、このヘルダー流の「再生を繰り返す若返り」の思想の場合も、古典ギリシアとキリスト教西欧が離反相克する西歐意識の表裏構造が開けるための明暗に欠けると言える。ベツォールド註によれば、「到来する神」（第五四句終結）とともに「至福なるギリシア」（第五五句冒頭）の召喚は、「人類の理想（イデアール）」再来への晴やかなる呼びかけに他ならず、眼差しは未来における理想実現の明るい希望へと虹の橋を懸けるのである。実にこの樂觀的現存感は、既に見た「人間性形成のための歴史哲学異説」（一）（1）（5）におけるヘルダーの古代ギリシア観に如実な「アレクサンドリア風明朗性」（二）（1）（3）<sup>(23)</sup>なして謳歌されていたのである。

人類史上ギリシアは最も麗しい青春と処女盛りの楽しい一時にいつまでも留まるだろう。……万事が青春の歓楽、愛らしさ、遊び戯れ、そして恋愛なのだ！……

ベツォールド註によると、西欧キリスト教世界にも、「ギリシアの理想（イデアール）」の再来が期待されるという樂觀的見通しが勝利を占めることになる。すると既に本論が考察した新旧の神々（古典ギリシアの神々と西欧キリスト教の神）の相克矛盾により高まる緊張孕む西欧ギリシア論の熾烈なる詩想の二律背反構造は、遺憾なことに思想詩「パンとぶどう酒」において全く等閑視されることにならざるを得ないであろう。

かくして此処では、もはや「至福(ゼーリヒカイト)」が彼岸への「希望」において理念(イデー)追求されず、むしろ「幸福(ゲリュックゼーリヒカイト)」へと質的転換を起し、現存のキリスト教西欧において「若返り再生」する此岸の問題に過ぎなくなるのである。ところが、正にこの此岸へと向けられた眼差しに對してこそ、思想詩における「至福なるギリシア」の召喚は自省を促し、既存の西欧自意識を百雑碎へと誘うのである。

既成の自意識が百雑碎へと玉碎し、無知の知を自覚見性する悲劇誕生の破局(カタストロペ)へと劇的急転(ペリペティア)を辿るオイディプス神話が、この脈絡で息を吹き返す。この古典ギリシア世界では、「偉大なる運命(モイラ)」「(二)(三)」の直撃により、既成の現存が百雑碎へと瓦解し、自己認知(アナグノーリシス)の「明鏡の水面」へと目指す。この明鏡の顕正により玉碎した敬虔なる意識の水底からは、詩歌の音声(おんこゝろ)が、「父なる神気アイテールよ!」と、リルケの悲歌風の産声(うぶこゝろ)「(三)(2)(13)」をあげるのである。

……あの偉大なる運命が轟き、  
……あの神速の運命が砕け、普通の幸に満ちて  
雷鳴とともに清澄なる大気から、眼界を過り運命(モイラ)が突  
入して来る。

六五 父なる神気アイテールよ! ……

父よ! 清澄なる者よ! この言葉は久遠の彼方まで響き渡るのだ。

〔パンとぶどう酒〕第四節、第六二句―第六九句)

ここに晴やかな大団円を迎える理想達成の「アレクサンドリア風」な牧歌の旋律を聴き取れば、「至福なるギリシア」の詩想は、ベツォルト評に云う「ヘルダー流の思想の一つ」として丸く収められ、その内蔵する革命・批判的思索力を失うであろう。これに反して思想詩の「清澄な

る」性格は、ニーチェが「悲劇の誕生」で巧みに言い中てた「古典ギリシア人の壮麗なる『清澄』さ、すなわち『陰惨なる深淵から萌え出ずるアポロン文化の精華』(一一)(1)(2)」であり、我執を放下し自己を慎ましくして直向に問う倦むことなき理念追求(イデアリスムス)が前提とする心魂の空無への開けを覚醒するのである。

このような理念追求の過程で「パンとぶどう酒」の詩想は、西欧ギリシア論の原像オイディプス神話に邂逅する。この原像(ウァビルト)の背後にこそ古典ギリシアの神話の二柱の神格、先程から話題のデルポイ神域に宮居すポイボス神アポロンとテーバイ生誕のパッコス神ディオニューソスが荘嚴なる明暗を織り成す。「悲劇の誕生」においてニーチェが、古典ギリシア精神の本質的契機として語り出だした両神の靈威ダイモーンは、正にヘルダーリンの思想詩でギリシア像に象眼された悲雄オイディプスの没落する「畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる造形」(註(16))に見事に明示されていると言えよう。つまり、テーバイに由来するパッコス神話の神ディオニューソスも、デルポイ神殿に宮居すポイボス神アポロンも、必然性を孕んだ詩想展開において明示されているのであり、寓意(アレゴリア)風に暗示されているのでは決して無いと云うことである。

それは歌うべきであつたらう。この「新たな魂」は——語るべきでは無かつたのだ!

(ニーチェ「悲劇の誕生」「自己批判の試み」一八八六年、第三章)

この「自己批判の試み」においてニーチェが目指した意図は、既にヘルダーリンの思想詩「パンとぶどう酒」(一八〇〇年—一八〇一年)の詩想展開において、散文学術表現を凌ぐ確さで達成されていると見ることが出来る。なぜなら此所には、雄弁な無駄口を慎しむ拔差しならぬ詩想が、古典ギリシア神話の畏怖と荘嚴(ダイノス)なる形式に一脈を通じ、古

典交響曲の楽想の如く脈々と「生ける静謐」(一)(2)(17)の「水底を力強くうねり流れており、学者ニイチェが「歌うべき」ながら、「語る」に過ぎなかった思想を、何ら喧伝することのない落ち着いた深沈の水底から悠然と響かせているからである。

#### (4) 開かれた時空

この水底の諧調(ハルモニアー)の血脈なす基調(グルント・トーン)は、デルポイ神域に宮居すポイボス神アポロンと、古都テーバイに由来す酒神バックス・ディオニューソスの織り成す二様の波動が形造り、西欧ギリシア論の焦眉の急なすオイディプス神話へと的が絞られてゆく。この悲劇神話の雄への眼差しが現存の基底深く洞察の眼光を射る場は蓋し、酒神バックス・ディオニューソスに捧げられた新春の祝祭悲劇上演の場なす開かれた野外劇場である。ところで、古代ギリシアのこの開かれた祝祭劇場は、西欧十八世紀オペラ文化の閉じられた屋内劇場と好対称をなす。殊に十八世紀啓蒙期当時の西欧歌劇場は、座席の位置次第で、視覚効果のみならず音響効果も相当左右される。例えば、個人専用の着替室(ガルデ・ローベ)まで付いた門閥用の特別座席から、天上棧敷(ガレリー)の立見席に至るまで、差別特権化に手が込んでいて、有利な席であればある程、高価で利点が多い仕組みなのである。

このような特権主義の権化と看做し得る西欧歌劇場と好対象なす古代ギリシア野外劇場には、差別特権へと閉じることのない開かれた共和精神の原理が確かめられる。例えば、一八〇〇年頃二万を僅かに下回る詩人ヘルダーリンの故郷シュヴァーベンの領邦国家ヴェルテムベルクの首都シュトゥットガルトの人口を皆収容できた古代ギリシア野外劇場に比べ、当時のシュトゥットガルト歌劇場の収容可能人員がそれを遙かに下回るものであったことは疑いがないと思われる。しかも古代ギリシア野外

劇場は素朴で、西欧歌劇場のような豪華な装飾品(装飾用釣燭台)など無く、また形において歌劇場のような円筒形ではなく、精緻な数学知識により案出された楕圓状をなし、身を乗り出す危険を冒しても舞台全体を見ることができない「西欧歌劇場の両翼なす天上棧敷のように差別された劣悪な観覧席はここに無く、例えば今尚残存する歴史遺物エピダウロス劇場では、舞台前面の合唱席(オルケーストラ)で燐寸を擦る音も紙をくしゃくしゃにする音もすべて、最も遠く離れた最上段の観客席にまで聞き取れる仕組みなのである。この古典古代の「開け(ダス・オッフエネ)」(第四一句)へと「パンとぶどう酒」第三節の詩想は雄飛せんとする。

#### 四〇

神々しい焰もまた昼となく夜となく

破邪(アウフ・ツィ・ブレッヘン)せんと迫る。来たれ、かの開け

(ダス・オッフエネ)を顕正せんため、

久遠の彼方までも自然(アイン・アイゲネス)を求め。

「パンとぶどう酒」第三節、第四〇句―第四二句)

ここで未だ抽象語で「開け(ダス・オッフエネ)」と語られたに過ぎない一般的表現は、やがて第三節の詩想展開において具体的なギリシアの地名の地響きとともに「開かれた海」(第四九句)として具象化される。

#### 五〇

それ故、地狭イストモスへと赴こう。彼の地、あの開かれた海が轟

(詩神の故里)パルナッス山の麓へと、白雪が輝くデルポイ(に

宮居すポイボス神アポロンの神域)なす巖へと、

彼のオリュムポス(の神々)の国土へと、彼の(オイディプスが

捨てられしバックス神ディオニューソス秘儀の神域)キタイ

ローンの山間へと、

新緑の唐檜の青葉の下、実り落つ葡萄の撓撓なる地へと、彼の地

には

テーベの泉が涌き、イスメーノス川が、(オイディプースとディ  
ニユースの祖) カドモスの地(古都テーバイ)を滔々と流  
れ、  
彼の地から由來し今や帰郷を兆す(パックス神話の)神(ディオニュ  
ーソス)が到來する。

四

五五 至福なるギリシアよ! ……  
(「パンとぶどう酒」第三節―第四節、第四九句―第五五句)

こうして語り出だされてゆく古典ギリシア悲劇祝祭の時空へと、「空無  
を孕む心を籠めた内面の飛翔」(二三)(1)が開かれている。この飛翔の  
礎となる西欧の時空は既に略述したように、思想詩冒頭の都市像の只中  
に萌している。殊に冒頭なす第一句で語られる「静かに安らう都市」の  
「ひそやかに街路にともる燈火(エアロイヒトゥング)」(二三)(1)(3)の  
慎ましくも謹厳な光明こそ、「至福なるギリシア」への道標なす心の  
燈火と考えられる。この空無を孕む内面の飛翔へと開かれた燈火の光明  
に照らされ、意識の高揚は沈深せる謹厳な慎ましさを畏み、主情のあか  
らさまな吐露を自ら謹慎し、詩想の水底を力強く流れうねりつつも、表  
相に現われることなき秘蔵(フェアボルゲンハイト)の莊嚴に住してい  
ると言えよう。

ところで、このように開かれた西欧意識を、「至福なるギリシア」が  
決して呑みこむのではない。その最高潮に見性される古典ギリシア悲劇  
神話の雄オイディプースの現存に如実に示されているように、「至福な  
るギリシア」に属する英霊の現存もその祝祭の時空において西欧意識に  
対して開かれていのである。だが古典ギリシア現存と西欧キリスト者  
とが直接に生者同志のように手を繋ぐことは無い。前者は過去の死圏に

住し、後者は生者の圏内に生き残る。このように対立しつつ両者は互い  
に開かれていながら生死の邂逅をなすのである。ここにもヘルダーリン  
詩想の基本命題「調和ある対立(ハルモーニッシュ・エントゲーゲンゼツ  
ツト)」<sup>(28)</sup>が実現されていると言える。即ち、西欧意識が一方的に古典ギ  
リシア現存の範形(イデア)を「模倣(ナッパアムング)」(二二)  
(7)(83)して開かれているのでは無い。故に西欧意識は、今日の観  
光事業が過去を模造するような野外劇場の考古学風祝祭において開か  
れるのではなくて、むしろ「静かに安らう都市」の街路にひそやかに  
ともる燈火の光明(エアロイヒトゥング)の下、古典古代を理念(イ  
デア)追求しつつ内省する魂の夜において目覚め開かれて居るのであ  
る。

三〇

然かり、聖夜には花冠と詩歌を捧げるのが相應しい。  
即ち迷悟の者たちや死者たちに夜が神聖であり、  
聖夜そのものは全く自由無碍なる精神を永遠の本質となす故。  
だが聖夜は遅疑逡巡の折に  
暗闇に住まう私達に何か拠り所を在らしめんと、  
瑣事忘却と聖なる酔いを恵み、  
滔々たる言葉(ロゴス)を、崇高なるダイモン神エロースの徒  
の如く  
三三 微睡なき言葉を恵み、満満と溢れる杯を、果敢なる生を、  
神聖なる想起をも恵むのだ。夜に目覚めて踏み留まるように。  
(「パンとぶどう酒」第二節、第二八句―第三六句)

ここで「言葉(ヴォルト)」(第三四句)に敢て「ロゴス」と訳語を附す  
のは、私が此所でプラトンの対話篇「饗宴(シユムポシオン)」にお  
ける哲学(ピロソピア)の雄ソクラテースの覚醒した現存と学知  
(ロゴス)を念頭に置いているからである。既成の学者(ソピステース)  
の有意義な博識(ドクサー)を破邪しつつ真理顕正へと向かうこの先覚  
者こそ、プラトンの「饗宴」によれば「エロース神の徒」(第三四句)



の鏡であり、学問の師、参学の先達に他ならない。

思想詩に云う「夜に目覚めて踏み留まる（ヴァッヘント・ツィ・プラインベン・バイ・ナハト）」（第三六句）とは、この学知（ロゴス）顕正への覚者ソークラテースの心魂に倣いて、現存の内面に「明鏡の水面から聖なる覚醒（ハイリヒ・ニューヒテルン）」（二）（7）（91）を開くことである。故に、「聖なる酔い」（第三三句）とは、博識と想像の双翼で空想の世界へと天翔る甘美な夢想などでは決して無く、西欧時空の魂の夜に目覚め、古典ギリシアとキリスト教西欧の二律背反し矛盾相克する現実を直視して見据え、この難問を問い続けるべき翹氣をもちたらず靈活の氣（ガイスト）なのである。

かつまた胸中に心魂を秘しても無駄なのだ。無駄に過ぎぬのだ、

翹氣（ムート）をなお私達が抑えようとも……

（「パンとぶどう酒」第三節、第三七句―第三八句）

かくして思想詩の第二節終結（第三六句）に云う「神聖なる想起」とは、理念追求（イデアリスムス）の探求過程で現存の既成の殻を打ち破り開かれた真性（アレテーア）を顕正せんとするソークラテースの語る理念（イデア）想起（アナムネーシス）を思わせる。<sup>32</sup>蓋し、この顕正は既存の意識に留まる者には当然、狂気（マニアー）として映ずるのである。だが正にこの「狂気（マニアー）」こそ新たな心の「開け（ダス・オッフエネ）」（註（26））に他ならず、既成の現存意識が百雑碎へと瓦解する只中から打ち開かれる真性が破邪顕正する人知の自然なる必然（ネメシス）なのである。

正にそれ故！ 聖なる夜に、歓呼する狂気（マニアー）が不意に襲うと、  
狂気の歌人は、世人の嘲りを嘲けり返すに躊躇しないのだ。

（「パンとぶどう酒」第三節、第四七句―第四八句）

この「狂気（マニアー）」（第四七句）とは、靈感の高揚による自意識の帝国拡張や陶醉（ラウシユ）銘酹では決して無く、既に述べた悲劇神話の雄オイディプスの如く「眼を一つ多く持ち過ぎ」（三）（3）（20）た運命（モイラ）の必然（ネメシス）故に、既存の自意識が玉砕し、新たな存在了解なす「明鏡の水面から聖なる覚醒（ハイリヒ・ニューヒテルン）」の水をしかと飲みほす（二）（7）（91）に至る激情（パトス）であり、止み難い靈威エロースである。これをプラトーン・ソークラテース流に語れば、「古典ギリシア人の知と学問とは、この激情（パトス）なので」（三）（3）（21）あり、この狂気（マニアー）へと繋がる理念追求（イデアリスムス）の「神聖なる想起（アナムネーシス）」（第三六句）に他ならないと言えよう。

正にこれは想起（アナムネーシス）であり、……いま私達が在る（エイナイ）と云うものを低く見て、有りて有る（オン・オントリス）ものの方へ頭をもたげるのである。

（プラトーン「パイドロス」二四九c）

歴史が物語る如く、既成の神々を信奉していた多数のアテーナイ人は、ソークラテースの批判・革命的学知認識（エピステーメー）を瀆神の狂気沙汰として死に値する罪で弾劾し、事実ソークラテースは既存意識の代表者たちの判決により毒を飲み冥界へと赴いたのである。ところが、既成の古代ギリシア神話世界が哲人の無知の知の威力により百雑碎へと瓦解する只中から誕生した理念追求（イデアリスムス）の学知への狂気（マニアー）こそが、新たに生まれ来たる西欧意識へと開かれており、今尚キリスト者の自意識にも強く働きかけているのである。

以上の論述を踏まえて再び、先に問題としたシュミット註（三）（2）（10）に戻ることしよう。実はその註解の基本姿勢を示す言辭が正に、只今話題とした「神聖なる想起」（第三六句）に関連しているからで

ある。

詩人は追憶(ムネーモシユネー)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形姿に靈感を感じ取り囲まれつつ、現今の乏しき時代における破壊的な威力、つまり生を空洞化して空無へと開くあの威力から自らを救うのである。

私がプラトーンの対話(ディアレクティケー)篇の雄ソークラテースの説く「想起(アナムネーシス)」に関連せしめた思想詩・第三節の「神聖なる想起(ハイリヒ・ゲデヒトニス)」(第三六句)を、シュミット註はむしろ神話知識(ミュートロギアー)から、追憶の女神ムネモシユネーへと結びつけ、本論とは正反対に、内面へとうち開かれる「空無」からむしろ逃避し、古典ギリシアとキリスト教西欧との二律背反する矛盾相克の必然(ネメシス)を、「神の国」(二三)(2)(12)の一言で丸く収めたのである。ところでこの「神の国(ライヒ・ゴッテス)」は、シュミット註で不意に出現する言葉ではない。実にこの「神の国」こそは、若きヘルダーリン自身の書簡に瞥見される注目すべき「合言葉」なのであった。

### (5) 神の国

僕たちが「神の国(ライヒ・ゴッテス)」と云う合言葉を交して別れて以来、折に触れ君が僕のことを想い出してくれたと僕は確信している。各人がどんなに変わろうとも、確かにこの合言葉で僕たちはお互いを認め合えることだろう。

(一七九四年七月十日付ヘーゲル宛書簡八四)

この発言の折に、詩人ヘルダーリンが精魂傾けていた研究対象をも同書簡は明示している。

ぼくは目下かなり集中して仕事をしている。カントとギリシア人達が唯一とも言えるほどの読書なのだ。殊にカント哲学の美学方面に造詣を深めようと思は努めている。

このような古典味読と美学研究の成果が結実したと考えられる詩人の哲学小説「ヒュペーリオン」第一巻(一七九七年)には、当該の「神の国」が一層キリスト教国らしく「新たな教会」と名指しされ、「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」(二三)(2)(11)に溢れて雄弁に物語られている。

お天からの雨よ！ おお靈感(ベガイステルング)よ！ 汝は諸民族の新春を私達に再びもたらすであろう。国家組織の命令では汝を招来できない。ただ国家は汝を妨げなければ良い。然らば汝は到来するであろう。汝の到来は全能の歓喜とともに、黄金色の雲に私達を包み不死の高みへと運ぶであろう。すると私達は驚嘆し反問するのだ。「私達はかつての心貧しいままなのか？」と。かつては星に向かい尋ねたのだった。「星辰の彼方に私達の新春が萌えるのだろうか？」と。君は私に尋ねるのか？「この新春の到来は何時なのか？」と。それは時の寵児、この上なく若々しく美しい時の娘、新たな教会が、この汚れ老い朽ちた諸形態の中から誕生し、神性に目覚めた感情が人間に新生を人心に麗しい青春を再来させる時なのだ。それが何時なのか！私には到来を予告できない。なぜなら私には予感すら無いからだ。だが確かに来るのだ。確実に。死は生の伝令であり、私達は今、病いの床に伏している。だから健やかな自覚めは近いのだ。その時こそ始めて私達は生きて在り、諸精神の根源が見い出されるのだ！

(「ヒュペーリオン」第一巻、第一書)

確かに此所には、新たな自己存在あるいは共同体を志向する変革の思想が兆している。だが感激に色彩られた「靈感」一色の高揚には詩文ともども底力が欠け、畏怖と荘嚴なる「希望」(二二)(7)(III)の光明が射し込むに足る明暗なす濃淡細やかな「絶望」の淵が体裁よく蓋を被われ、正に「形而上の心の慰め」(二二)(2)(7)が「機械仕掛けの神(デウ

ス・エクス・マキーナ」(二二)(2)(8)として登場する。引用に云う「新たな教会」の言表に如実に示されているように、伝来の在り来たりのキリスト者の意識に向かい雄弁に語りかけ叱咤激励しているに過ぎず、詩人ヘルダーリン自身が現実生活で忌避し続けた管区牧師の説教と基本的に区別できると思われない。右に言う「新たな教会がこの汚れ老い朽ちた諸形態の中から誕生し、神性に目覚めた感情が人間に神性を人心に麗しい青春を再来させる」などと云う件は、恐らく新教・旧教問わず、西欧の政治集会においても、また教会の祭壇上でも耳に出来はしまいかと思われる程である。詩文の思想の切先は未だ鈍く、自己自身へと刃を向ける力なく現状維持の体制を打破できず、結局キリスト者の自意識肯定を未来にまで約束し活気づけているに過ぎないのである。「端的に言えば、浪漫情緒の持主の如くキリスト教により心の慰めを得て安心立命する」(二二)(2)(7)とニーチェの言葉で説明して間違いないであろう。

これ故に此所「ヒュペーリオン」第一巻には、未だ「至福なるギリシア」の革命思想(二二)(6)が垣間見られることなく、むしろそれに代わり、甘美な牧歌世界への夢想逃避行が企てられていると見ることが出来る。

夢想(トロイメン)するならば人は神である。

〔ヒュペーリオン〕第一巻、第一書

渾然一体とした靈感(ベガイステルング)の全能に比べれば、如何なる熱意ある人の勤勉も実際何と無力なことか。

〔ヒュペーリオン〕同巻、同書

このような「靈感」と「夢想」の万能を保証する論拠は、

私達の内部に一切が在る。

〔ヒュペーリオン〕同巻、同書

と言う存在了解である。これは言葉を換えて云えば

私達の内部に神が宿る。

〔ヒュペーリオン〕同巻、同書

と表現される。この脈絡を更に具象的に説明しているのが、次の件であろう。

おお君たち最高善を探求する人たちよ、叡知の深みに、行為の雑踏の中、過去の暗闇に、未来の迷宮(ラビュリントス)に、墓穴の中に、或いは星辰の彼方に、君たちはその名を知るだろうか？ 一にして全なる者の名を？

その名は美なのだ。

君たちは知っていたらどうか？ 君たち自身が欲していたものを。それは私は未だ知らない。だが私には予感があるのだ。新たな神性の新しい国(ノイエス・ライヒ)の予感が。

〔ヒュペーリオン〕同巻、同書

感じ易い読者の心の琴線に優しく触れる、この「美」の「神」の「国(ライヒ)」の告知を皮切りに、作品はディオティマ牧歌へと奔走する。このように、靈感||夢||内なる神||美、と連繋した想念において話題となる「神の国」は純粹主観における叡知直観(二二)(6)のなす美的観念として考えられ、この観念の絆が右に言う「一にして全(ヘン・カイ・パーン)」の同一性と看做せるのである。

成程、言葉の上でこの「一にして全」は、既に「古典神話の畏怖と莊嚴」において見た「万有の全一(ヘン・カイ・パーン)」(二二)(4)(33)と同じである。だがその基調(ゲルトント・トーン)は全く異なる。すなわち、此所で云う「一にして全」が西欧キリスト者の浪漫情緒に甘えた

「靈感(ベガイステルング)」(註(36))に過ぎないのに対し、既に論述した「万有の全一」は「明鏡の水面から聖なる覚醒(ハイリヒ・ニュヒテルン)の水をしかと飲みはず」(二)(7)(91)「生ける自然(ナートゥーラ・ナートゥーランス)」(二)(3)(23)の「清澄なる神氣アイテール」(二)(3)(23)へと開かれた現存全体を意味するからである。この畏怖と荘嚴なる現存全体が西欧キリスト者の浪漫情緒に甘えた「一にして全」なす「靈感」を粉微塵の百雜碎へともたらずべく峻嚴なる姿で立ち開かると言えよう。だがしかし、この大業は後期ヘルダーリンの成果であり、初期の古典ギリシア体験の基調は西欧キリスト者の神観を揺るがす力なく「夢想(トロイメン)」(註(37))に雄飛するのである。詩人の友人ノイファーへの書簡から一例を引こう。

少なくとも、至福をもたらす自然の懐から、或いは(老哲ソークラテースが青年パイドロスに詩神ムーサ達の狂気を語るプラトーン対話篇「パイドロス」の舞台である)イリソス河畔の篠懸の木プラタナスの森から帰って来た神々しい時間には尚のことだ。ぼくはそこでプラトーンの弟子たちと一緒に横たわり、この壯麗な哲人が始源世界の暗い彼方を彷徨するため飛翔するのを見送った。また眩惑を感じながらもこの哲人に従い、幽玄の深みへと靈界の果てまでも僕は赴いた。そこには世界霊が自らの生命を自然の千の血脈へと注ぎこみ、また流出した諸力が測り知れぬ循環を経て戻る場所なのだ。(以上プラトーン「ティマイオス」三四B一三七C参照。)或いは(死に臨みつつも清澄なる心をもち、魂の不死を語り続ける)ソークラテース(の毒)杯に陶酔し、(以上プラトーン「パイドロン」参照。)更には(プラトーンの)「饗宴(シユムポシオン)」でのソースラテースとの友好の集いに酔い、青年たちが感動に満ちて甘美な熱弁で、聖なるダイモーン神エロースに奉仕しているのに耳を傾けた。その際には、ふざけ者のアリストバナエースが茶化した神話を述べ、そして最後には師の神々しいソークラテース自身が天上の知識でダイモーン神エロースの本質を青年たちに教えるのである。

(一七九三年七月付ノイファー宛書簡六〇)

確かにこの書簡は、古典詩文に対する感動を物語る点においては実に見

事な筆力をうかがわせる。だがこれはあくまで感動であって、表現は未だなお古典詩文そのものに肉迫する「濃密なる造形へと結晶する」(二)(4)(25)に至ってはいないのである。

以上「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」(二)(3)(2)(11)を初期ヘルダーリンの表現に確かめたが、但し全体がこのような「靈感(ベガイステルング)」の高揚一色で塗り潰されているわけではない。

私達の心も、彼方の至福の幻影を前にして沸き立ち、果敢に歓呼して私達の精神もまた飛翔して突き進み、梓を粉碎したのだ。だが振り返ると、悲しい哉、そこには無限の空無(レーレ)が存在していたのだ。……わが生を見遣ると、あらゆることの究極は何であるか? 無(ニヒツ)なのだ。わが精神が高揚する時、あらゆることの至高存在は何か? 無(ニヒル)なのだ。

(「ヒュペーリオン」第一巻、第一書)

このように「空無」への眼差しは時に鋭く輝くのではあるが、未だこれが「空無を孕む内面の飛翔」(二)(3)(1)へと深まるには時の熟するのを待たねばならない。慎しみはあるが甘美なディオティマ牧歌を基調とする「ヒュペーリオン」第一巻では、折に触れて不意に語られる「空無」が詩想に孕まれるには至らず、あくまで「空無」があたかも不慮の出来事として現われるに留まり、むしろこの「空無」からの逃避行なす恋愛や感激が主流となるのである。

この逃避行の姿勢は、作品第一巻の母胎となる「ヒュペーリオンの青春時代」(一七九五年)において一層と明確に語られている。

君が大好きな考えは、かつて存在した壮麗な人々のように成ることだ。この考えをしかと掴み、意気消沈するな! 中途で決して満足してはいけない! つまらぬ事で道草を食うな! 静かにして、君の時が来るまで待て! 君の英雄たちとの交友に生きよ! そのような交友をこの世の人たちのもとに直ちに見出すのは難い。君自身を大切に秘しておけ、若い魂よ! 君はこの世に属していないのだ。この世界とあまり係わるな! 君の時が来て、こ

の世に君が働きかけるまで。より良き時代の歴史で君の心を養い、現今の人達の中には何も求めるな!

恐らくこの脈絡を礎として、思想詩「パンとぶどう酒」の詩想を読み解く論者もあろう。実際に例えば既に本論で紹介したペツォルド註(三)(3)(22)やシュミット註(三)(2)(10)がその証左となると考えられる。すなわち、「再生を繰り返すヘルダー流の若返りの思想」(ペツォルド註)の場合も、またシュミット註の言う「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」(三)(2)(11)を基調とした「神の国(ライヒ・ゴッテス)の直接性の思想」(三)(2)(12)の場合も、共に不可避の現実との二律背反する矛盾相克の只中から心魂の彼方へと理念(イデー)追求する熾烈なる閃光を放つことなく、むしろその現実との必然(ネメシス)なす相克を媒介せずに、むしろ現実に対し背反して乖離し、無媒介・直接に理想世界の实在性を抱き込み事態を丸く収めようとしているからである。実際、この両者の註解には、「ヒューペーリオン」第一巻の只中に兆す「無限の空無」(註(43))の思想の萌芽すらなく、例えばシュミット註の場合など、決然とこの「空無」の思想の不可避(アドラステイア)必然(ネメシス)なす突入から身を逸らし、「崇高な形姿に靈感を感じて取り囲まれつつ、現今の乏しき時代における破壊的な威力、つまり生を空洞化し、空無へと開くあの威力から自らを救う」(三)(2)(10)ことを力説して、革命的思想詩「パンとぶどう酒」を「丸く収まった芸術品」(二)(3)(26)へと落としてしまっているのである。

#### (6) 叢知直観

ところで、前述の「ヒューペーリオン」第一巻に見られた牧歌の旋律は、十八世紀書簡体世俗小説と関連した文芸思潮の流れにおいてよりは、む

しろ当時啓蒙期から新時代にかけての思想樹立なす精神運動との脈絡で理解されるのが本筋であろう。実際、先哲カントに始まる新たな古典哲学樹立への胎動の只中で、ヘルダーリン、ヘーゲル、シュリング達は、テュービンゲン神学院の同窓の友として集い、先覚者の学知(ロゴス)と格闘しつつ、新生なす思念の意味到思(ベズイヌング)を目指して努力していたのである。先程引用(三)(5)(35)した、詩人ヘルダーリンが精魂傾けていた対象に再び注目してみよう。

ぼくは目下かなり集中して仕事をしている。カントとギリシア人達が唯一とも言える読書なのだ。殊にカント哲学の美学方面に造詣を深めようと努めている。

(一七九四年七月十日付ヘーゲル宛書簡八四)

ここに新思潮の渦の目が明確に示されている。此所では明らかに、哲学理論や倫理問題よりも、むしろ美の判断へと関心が向いている。しかもヘルダーリンたちの場合、判断を下す側には、カント批判哲学が控え、判断を下すべき課題として古典の雄ギリシア詩文が、徹底した吟味鑑賞に十全に耐えられる濃密なる造形美の結晶として聳えていた。このように探求の糸口と鏡とが明示された事が、ヘルダーリンたちの歩みを容易ならしめたと言える。先行する世代は、諸外国から押し寄せる様々な思潮により左右に揺られ、明確な探求の対象に集中して一意専心に問い続けることが出来ず、例えばアリストテレスやラシーヌの規範が浮上するかと思えば、ミルトンやクロプシュトックの奔放が驚嘆されたり、またスピノーザの思想の森が天を衝くかと思えば、経験論の懐疑により独断の微睡(まどろみ)から覚まされると云う風に右往左往していたのである。

ヘルダーリンたちの問題意識は、明らかに「カントとギリシア人達」の仕事に負う所が大である。それは、あくまで自然(ピュシス)として存在(オン)を問うた古典古代が、美をあくまで感性(アイステーシス)

の造形(イデア)力により浮き彫りにし、後世に名工の神品として意味を有すると同時に、他方で徹底して自由の理念(イデア)を追求し続けたカントが、そのような感性の現象(パインメナ)を問うべく、「物自体」等の独自の理性哲学の仮説により、幾何数学の厳密さに匹敵し得るほど堅固な学知(ロゴス)の大伽藍を建立したからである。ヘルダーリンたちは言わばこの大聖堂の荘嚴に住し、説教あるいは演奏し、その祭壇に自ら据えた古典古代の造形美の神品に相応しい表現へと到るべく苦闘したのである。ところが初期の活動は、主観性観念論の大伽藍の閉じた系の聖堂内で自己陶醉し、その靈感の高揚に身を委ねるに留まり、実はこの大聖堂が、外界の埃にまみれた汗の結晶である現実を十分呑みこめず、外界の主観性に閉じていたと云える。故にこの外界と内界との隔たりを真摯な対話(デアアレクテイケー)で埋めるべく「空無を孕む内面の飛翔」(二三)(1)が後期の労作に課題として委ねられるのである。このような見通しを持ち、此所では当面の初期活動に絞ることにしよう。

このヘルダーリンたちの初期の仕事が、カント哲学知(ロゴス)を礎としながら、自らの探求方向を見定めようとして努力している姿は、例えば五歳年少の友シェリング(一七七五年—一八五四年)が、学兄ヘーゲル(一七七〇年—一八三一年)に宛てた書簡文中に垣間見られる。

現在僕は哲学に熱中しています。哲学は未だ終結していません。カントは結論を出しましたが、しかしその前提を抜きにして誰が結論を理解できるでしょうか。……僕たちは哲学を更に前進させねばなりません! — カントは万事片をつけました。——しかし、人々がそれに気付くとも言うのでしょか? 人々の眼の前で万事を噛み砕かねばなりません。人々が手でそれを掴めるように! 実際、現在至る所に居るカント学の先生たちは、文字面に拘泥しています。……興味深いのは、この学者先生がカントの道徳律をどう説明して辻褃を合わせるかです。実は辻褃が合う前に、あの機械仕掛けの神(デウス・エクス・マキーナ)が躍り出るので。——あの天上に座す、個

と人格性の本質(を成す僕たちキリスト者の神)が!<sup>19</sup>  
(一七九五年一月六日付ヘーゲル宛書簡)

カント哲学は形式造形において堅固な大伽藍である。シェリングの書簡によると、当時の「カント学者」は、この伽藍の造形力に目を奪われ、この聖堂の内部空間を充たすべき御神体の靈気の吹き込みには気付かず居たことになる。この靈気を吹き込むべき御神体が、他ならぬキリスト者の「個と人格性の本質」をなす「機械仕掛けの神(デウス・エクス・マキーナ)」なのである。このようにしてカント哲学はキリスト教弁神論の一環として理解されることになる。キリスト者においては、人間存在の分かち得(デューイドウム)ない個人(インデイトウドゥム)が現存の核をなし、人格(ペルソナ)がその容貌の外皮を形造る。この「個と人格性の本質」とは、人間意識の統一性としての「一にして全」(二三)(5)(41)と考えられ、シェリングによると、この「一にして全(ヘン・カイ・パイン)」なす御神体「機械仕掛けの神」がカント哲学の大聖堂内に靈気を吹きこむことになるのである。

この「一にして全」なる「美」(二三)(5)(41)の権化たる統一された人格なす個人が、ヘルダーリンの哲学小説「ヒュペリオン」では言わば永遠の女性ディオティーマ像として登場する。

最高善、……一にして全、……美、……新たな神の国……おおディオティーマ、ディオティーマ、天上の本質よ!<sup>20</sup>

【ヒュペリオン】第一巻、第一書

この感動的な浪漫情緒なす牧歌表現の裏付けをなす、現実のディオティーマ体験について、詩人は友人ノイファに宛てた書簡で、自らの魂の事実を雄弁に物語る。

優しさと気高さ、安らぎと生氣、そして精神と心構と容姿とが、この人の本質においては、唯一の至福なる全一を成しているのだ。僕のこの言葉は信じるに足る。この世でこのような人が予感されることは稀だし、このような人を再び見つけるのは至難の業だ。

(一七九六年六月下旬頃、第一二三書簡)

現実の自然な感性の結実たるディオティーマ体験が、詩人の内観には一種の古典ギリシア造形の典型と映じたことは否めない。蓋し、この体験は、世間で偶然突発した椿事ではなく、久しく古典ギリシア世界に親しむ詩人自らの心魂の奥底で温められ育くまれてきた理想(イデアール)が稀有な出会いを機に、期せずして詩人の意識内に結晶したのであり、年来の理想探求の求道心に獲られた造形に他ならないのである。

ゲーテが何処かで言っている。「意欲(ルスト)と愛(リーベ)が偉大な行為の双翼だ」と。

(一七九六年六月二日付弟宛書簡二二二)

現実の女性ディオティーマとの恵まれた平安たる日々(一七九六年―九八年)の開花期に、ヘルダーリンが思いがけず「イフィゲーニエ」の詩句(第六六五句以下)を口走るのも不思議ではない。実際、ゲーテの古典古代探求と自己省察の成果「タウリスのイフィゲーニエ」(一七八七年)では慧眼ゲーテ自身が「これは全く出鱈目に(フェアトイフェルト)人情脆い(フマーン)」と自評した人道の「機械仕掛けの神」の牧歌風主旋律が作品の大団円を丸く収める。確かに、この「個人と人格性の本質」(註(45))と同様に、女性ディオティーマ体験においても、「古典ギリシアの魔の山(ツァウバー・ベルク)へと至る魔門を打ち破るに成巧し得ず……蛮地タウリスからゲーテのイフィゲーニエが海の彼方の故国ギリシアへと向けたあの憧憬の眼差し以上には達せず」(註(50))「古典ギリシア本質の中核へと推参し、ドイツ文化とギリシア文化との間に永続する

ダイモン神エロースの絆を結ぶ」には、なお更にこの女性ディオティーマ牧歌が自と百雑碎へと瓦解する必然(ネメシス)なす「純粋な内的事件」(二三)(5)(61)へと作品が成熟しなければならぬ。これは蓋し哲学小説「ヒュペーリオン」第二巻(一七九九年)において、「生の顔貌にかくも深く刻みこまれた暗く隠れた特質」(二二)(5)(62)が破邪顕正され、「生ける自然」なす「万有の全一(ヘン・カイ・バーン)」があらゆるまな真理として開かれ萌えるなかで、詩想が「清澄なる神気アイテール」(二三)(3)(23)へと純粋透明に浄化してゆくまで待たねばならない。

ところが、充足した日々においては、女性ディオティーマと云う「個と人格性の本質」が詩人ヘルダーリンの美意識には、全てであり唯一比の存在を意味したことは否めない。

遙かなる憧憬に満ち溢れて私が

あの唯一無比の形姿に息を吹きこんでいかぬわけがあるうか?

(ゲーテ「ファウスト」第七四三八句―第七四三九句、(二)(2)(4))

更に詩人は、自らのディオティーマ||ギリシア体験を規矩として哲学・美学方面の批判に乗り出す。既に述べたように、この場合、専らカント批判哲学が眼前に浮上する。例えば「美に寄せる讃歌」(一七九一年)の表題の下に、詩人ヘルダーリンはカントの「判断力批判」(一七九〇年)からの引用を掲げるのである。

自然は自らの諸々の美しい形式で私達に象徴(フィグーア)として語りかけ  
る。この暗号読解能力は私達の道德感情に賦与されている。カント

(「美に寄せる讃歌」第二稿)

現実の美的体験を踏まえた詩人にとり、「自然の美しい形式」の範型

(イデア)は、女性ディオティーマリシニア像に外ならない。問うべきは、この美しい形姿象徴(フイグーア)の意味づけを成す意識の現象である。ところで、カント批判哲学の枠組みでは、美の判断があくまで「道徳感情」に従属せられ、美意識は内観意識に裏打ちされざるを得なくなる。詩人ヘルダーリンはこの脈絡を乗り越え、美の存在に意識内観からの自由解放を保証しようとする。例えば現実の女性ディオティーマとの邂逅(一七九六年)以前に既に、ヘルダーリンは「靈感」と「狂気」に基づきプラトーン対話篇を解釈することにより、「カント哲学の限界」を乗り越えようとする。この場合の導師は同郷シュヴァーベンの先輩シラーである。

多分僕は君に美的理念について論文を送ることが出来る。その論述はプラトーンの「パイドロス」への註解に当たり得るだろう。……根底においてこの論文は、美と崇高の分析論となるべきで、僕の論述によれば、カントの分析論が簡素化されると同時に、他の論述が多面化されるだろう。このことは既にシラーが著書『優美と尊厳について』(一七九三年)で部分的に為したことなのだ。だがしかし、シラーはカント哲学の限界をいま一步踏み出せていない。僕の考えによれば、むしろシラーは踏み出すべきだったと思う。

(一七九四年十月十日付ノイファー宛書簡八八)

先師シラーが礎とするカント哲学では、第一批判『純粹理性批判』(第一版 一七八一年、第二版 一七八七年)で自然界の現象や経験を取り扱いかい、現象や経験が成立する契機として、自意識の根底にあり現象を主体的に秩序づける「先験(トランスツェンデンタル)的統覚(アペルツェプツイオン)」と、現象の背後に控え経験を客体の側から基礎づける「物自体(ディング・アン・ズイヒ)」(二二)(6)(77)との二元論を両柱に学知を樹立した。カント哲学を批判的に継承するシラーの場合も、この二元的な基本構造は変わらない。故に美は美、崇高は崇高として、また優美は優美、尊厳は尊厳として、更に言うなら、ギリシア

の神々はギリシアの神々(一)(1)(6)として、神聖なる野蛮人は神聖なる西欧野蛮人キリスト者(二)(1)(7)として、「あれか……これか」として扱わざるを得ず、シラーの友ケルナーの言う「キリスト者の繊細な精神」(二)(6)(51)に誠意もて応えられないのである。後世ヘルダーリンはこの難点を突かざるを得ない。

更に論述を進めると、在来(の形而上学において、世界にそれ自体実在する者たる客観として絶対化された「物自体」が秘蔵(フエアボルゲンハイト)の静謐なる莊嚴に住し、現実へのあからさまな君臨が粉碎されるカント批判哲学では、自然の合目的性あるいは因果律が、意識の内なる「先験的統覚」により秩序づけられる主観となり、美はこの主観の秩序・調和として把握される。他方、崇高の感情は、実践理性の道徳意志に拠る。道徳意志は、カント哲学の第二批判『実践理性批判』(一七八八年)で論述される内なる道徳律を以て、「英知(インテリギーベル)界」(二)(6)(80)へと至る唯一の明鏡として、主体の公平無私な純粹意志の発現を目指す道徳行為が自意識を彼方へと超越する地平に開かれる。蓋しかくして人知を核としつつ、崇高への意志は主体の内なる道徳律へと向かい、美の造形は客体である自然へと向かい、美と崇高の感情は両極分解することになる。

この分裂に和解と宥和をもたらすこと。これが詩人ヘルダーリンの目標となる。

自然と私達の内なる神性ととの間に平和と一致を樹立すること。

(『ヒューペーリオン』韻文稿、一七九四年—九五年)

詩作と思索の課題が此所に明示されていると言えよう。殊に現実の女性ディオティーマ体験(一七九六年)を経て、詩人ヘルダーリンは「カント哲学の限界」を踏み越えるべく、「実践理性の助けを借りぬ叡知(インテレクトゥアル)直観(アンシヤウウング)」へと眼差しを向ける。



哲学書簡におきまして私は、私達の思考と現存とが基づく諸々の分離（トリング）を説明する原理を見つくるつもりです。これはまた彼の抗争を解消（フェアシュヴィンデン）することのできる原理で、主客の間の、自我と世界との間の、また正に理性（フェアヌフト）と啓示（オッフエンパールング）との間の抗争を——理論上、私達の実践理性の助けを借りる必要なしに、徹知直観において解消することのできる原理で、このために私達は美意識（エステーティツシャー・ズイン）を必要とします。

（一七九六年二月二四日付ニートハンマー宛書簡一一七）

十八世紀啓蒙思潮の集大成とも言えるカント批判哲学は蓋し、良識に根ざした認識（エピステメー）と倫理（エートス）を論究の眼目としてゐる。故に、美的体験のような一見日常意識から離れた現実の解明は、その付録とならざるを得ない。即ちカント哲学では、美学論が認識論と徳論の真善なす批判大系を試金石として、この土台の上に辛うじて築かれてゐる。敢てヘルダーリンは「理論上」、この土台を取り払おうとする。もしカント哲学大系を遵守するなら、この敢行が空中の樓閣に過ぎなくなるのだが、しかし詩人ヘルダーリンはむしろカント哲学を逆立ちさせ、学問・哲学から宗教や芸術を説明するかわりに、逆に芸術および宗教、とりわけ詩芸術から学知を導出しようとする。

（畜類とは異なる）人間の美、すなわち神々しい美しさの初子は芸術である。芸術において神々しい人間は自ら若返り甦る。……美の次女は宗教である。宗教は美への愛なのだ。知者は、美そのもの、この無限なる美、万有を腕に抱く美を愛する。……あたかも大神ゼウスの頭から処女神アターネーが誕生したように、知恵を愛する哲学は、無限にして神々しい存在（ザイン）の詩作（ディヒトゥング）から沸き出るのだ。……靈感（ベガイステルング）の時にのみ万有が最も親密（イニヒスト）に協和する事実を経験しない人は、懷疑する哲人にさえならないだろう。……北欧では、感情が熟する前に、既に分別知（フェアシュタント）を持たねばならない。……分別知は精神美を欠けば、如才ない徒弟の如く、親方の至上命令に盲目に従い、粗材から垣を

組み、組み立てた棚を釘で止め、親方が手懸ける庭園の枠を囲うだけなのだ。……理性は精神美と心の麗しさを欠けば、あたかも家長に備われ奴隷を支配するだけの監視人の如きものだ。……単なる分別知からは、いかなる哲学も誕生しない。なぜならば、知恵を愛する哲学は、既存の事柄に限られた目先の認識を越えている。……単なる理性からは、何ら哲学は生まれえない。すなわち哲学は、可能な素材を統一したり区別したりして、終わることなき進歩を盲目的に要求する科学以上のものだ。

（「リュベリーオン」第一巻、第二書）

確かに此所でカント批判哲学を乗り越える旨が唱導されているのはあるが、しかし乗り越える礎をカント哲学が築き、その礎の上に乗り、そこを更に詩人ヘルダーリンが踏み越えようとしている点を見逃すことができない。実にこの踏み越しは不安定なものである。なぜなら自ら足を置く礎をつく返そうとしているからである。ところで、この礎としてヘルダーリンがカント哲学から学んだものは、つまり「単なる理性からは、何ら哲学は生まれえない」と云うことである。故にカントが「純粹理性」を批判しその限界を定め、科学知の限界設定を成したと見ることができ。この限界設定の動機は何か？ と言う脈絡がヘルダーリンにとっては何眉の急となり、この動機を先にシェリングがヘーゲルに向かい「前提」（註（45））と説明したのである。

詩人ヘルダーリンは明らかに、この「前提」なす動機に「無限にして神々しい存在（ザイン）の詩作」（註（56））を見てゐる。「知恵（ソピアー）を愛する哲学（ピロンピアー）」（註（56））は、シェリングの言うようにその「結論」に過ぎないと考えられる。すると哲学知（ロゴス）の内奥に、「精神（ガイスト）美」（註（56））が「渾然一体とした靈感（ベガイステルング）の全能」（三三）（5）（38））なして君臨すると主張できるのである。この「精神美」の君臨する場は、ヘルダーリンの哲学論文「判断と存在」（一七九五年）によると、「徹知直観における最も親密（イニヒスト）な主客の統一（フェアアイニグング）」にお

いて見出しされることになる。

判断(ウァタイル)は最高の厳密な意味において根源的分離であり、観知直観における最も親密な主客の統一が分かれることである。この根源(ウァ)分離(タイル)により始めて客観と主観が分かれたのである。……「我は我なり」と云う命題が、この根源分離の概念に最適の例である。但し、この分離は理論上の判断の場合である。なぜなら、実践上の判断の場合は、これが自己自身ではなく、非我である他者に対立するから(根源的ではないのである)。……存在(ザイン)は主客の統一を表現する。主客がその部分に留まらず、全き姿で統一される場合、……この場合にのみ、観知直観の場合と同様、存在そのものが話題となり得るのである。

ここでは分析を事とする思索・認識行為が詰まるところ分別行為として扱えられ、認識判断に先行して存在そのものが考えられている。つまり「根源(ウァ)分離(タイル)」なす認識判断(ウァタイル)の成立以前に遡求すると、そこに主客の統一として存在(ザイン)が「在りて在る者(エヒイエ・アシエル・エヒイエ)」(二)(6)(68)として現前成就していると言うのである。

このような全一の存在(ザイン)が観知直観に映ずると、「ヒューベリオン」第一巻、第二書(註(56))に言う「精神(ガイスト)美」が考えられる。詩人はこの「精神美」を横や斜めから吟味したり、あれこれ分別して判断(ウァタイル)するのではなく、むしろ素直に受け入れ受容しようと主張しているのである。この吟味から受容への百八十度の転回なす契機として、この脈絡では哲学者フィヒテの「知識学」(一七九四年以降)が浮上すると考えられる。

この冬の始めにフィヒテに本腰を入れるまで、哲学と取り組むとはしばしば頭痛が少々したものだ。お前も知る通りカント哲学に熟を入れて、受容する前に吟味することに慣れていたので、この頭痛は尚更のことだった。

(一七九五年四月十三日付第宛書簡九七)

ところで、この「吟味」から「受容」への百八十度の転回は、考え方によると、既存の形而上学の視点を百八十度コペニクス的に転回したカント批判哲学(一)(7)(68)を更に百八十度転回させるのであるから、再びカント以前の既成西欧形而上学への逆戻りを意味すると言えよう。こう考えると、フィヒテ「知識学」の契機は、カント哲学が提起した「物自体」をその秘蔵(フエアボルゲンハイト)から現実へと取り出し、言わば「存在そのもの」(註(57))として西欧意識の明るみへともたらす点にあることになる。この場合、フィヒテ哲学の大前提なす「絶対我(ダス・アプゾルター・イッチ)」の解釈が鍵となるのである。

当該のフィヒテ「知識学」において、「絶対我」は無制約の大前提であるから、「我」とは言うけれども、自我意識ではない。故にこれを「者」と言おうが「物」と言おうが「神」と言おうが、一見大同小異に思われる。ところで敢てこれを「絶対我」と表現する所にフィヒテ哲学の独自性がある。一面では此所に主体意志行為を重んずる倫理(エートス)道徳意識が色濃く伺えると同時に、他面で選民にしか語らぬキリスト教神学をも包括し得る普遍学への強い志向が読み取れるのである。実はこの両面において、ヘルダーリンがフィヒテと格闘していると考えられる。

※後者の普遍学の問題に関しては、(三)(8)をも参照。

フィヒテの「知識学」が強い倫理意識に支えられている以上、その分だけ自然観が乏しくなるのは当然の帰結と言えよう。このようなフィヒテ哲学のあり方を、詩人シラーは一つの比喻による人為行為で説明している。

自然世界はフィヒテにとり、自我が投げ、省察により再び受け取る球に過ぎないのです。

(一七九四年十月二十八日付ゲータ宛書簡)

この大胆な比喩で語られているように、フィヒテ「知識学」では、自然哲学が痩せてしまう結果となる。この傾向がヘルダーリンの自然観と衝突せざるを得ないことは言うまでもない。なぜなら、詩人ヘルダーリンには、むしろ自然として存在を問いつつ、その自然存在を諧調（ハルモニアー）なして統べる結び目の神性ウーラニアを愛でることが本務に思われたからである。

輝く処女神ウーラニアは、靈妙なる帯で、歡喜に酔い狂う万有を結び合わせる。……荒れ狂う自然の四大も、ウーラニア女神の合図のもとに寄り集い、愛により結ばれたのだ。

（ヘルダーリン「調和の女神に寄せる讃歌」一七九〇年—九一年、標語）

ここで自然万有の秩序なす「愛の無限の理念」（二三）（9）（100）に関して、詩人ノヴァーリスがフィヒテ哲学に落胆するのも至極当然のことに思われるのである。

残念なことだ。私はフィヒテにおいて、この観点「愛の無限の理念」を何ら見い出さないのだ。この創造の息吹きを何ら感じないのだ。

（一七九六年七月八日付フリードリヒ・シュレーゲル宛書簡）

かく厳しく浪漫感情を寄せつけぬフィヒテ哲学には、カント哲学同様に倫理（エートス）意識の堅い扉が控えている。だがもしこの倫理の扉を美意識へと開けば、「創造の息吹き」や「ウーラニア女神の靈妙なる帯」が認められるであろう。少くとも先の論文「判断と存在」（註（57））の論述においてヘルダーリンはそう考えていると思われる。すなわち分別判断（ウァタイル）成立以前の根源まで遡れば、「理論上で叡知直観において」（註（55））、あからさまに「存在（ザイン）そのもの」が自然の全一として顕現する旨がこの哲学論文の骨子だからである。この論

文中の「我は我である」という「根源分離（ウァタイル）」を示す「理論上の判断」で、明らかにヘルダーリンはフィヒテ哲学の「自我（イヒヒ）」を念頭においていると考えられる。だがしかし、詩人はこの哲学命題により、あくまで「自己意識（ゼルプスト・ベウストザイン）」のみしか考量し得ていないのである。かくして、実は西欧キリスト者の「自己意識」をも越えてゆかんとする普遍命題「絶対我」は、西欧自我意識へ中へと丸く収められ、むしろこの自我意識をも突き破らんとする理念（イデー）としての物々しい威力を失ってしまうことになるのである。

このように詩人ヘルダーリンは先哲フィヒテの命題「我は我である」を「自己意識」の「同一性（イデンティテート）」の次元で擱んでおき、この「自我」の奥に更に「絶対存在（ダス・アプゾルルテ・ザイン）」を見い出す。ところで翻り考えてみるに、このヘルダーリンの言う「絶対存在」こそ正にフィヒテ哲学の大前提なす「絶対我」の一つの解釈と看做される。そして、この解釈によると、「絶対我」から「自我」の倫理（エートス）側面が拭い去られるとともに、「叡知直観における最も親密な主客の統一」（註（57））として「絶対存在」が実在化されるのである。

こうなると、カント哲学に云う「物自体」と「失驗的統覚」とが直結され、「主客が全き姿で統一される」（註（57））ことになり、かくして思想史上、再び超越神実在論（デイスムス）への巻返しが成立すると言える。つまり「我思う故に我在り（コーギト・エルゴ・スム）」（デカルト）と云う言辞に表明される思念と存在の一致の順序が逆になり、むしろ中世風に「我在る故に我思う（スム・エルゴ・コーギト）」と読みかえられ、思念と存在が同一の根源である「在りて在る者（エヒイエ・アシェル・エヒイエ）」（二二）（6）（68）、すなわち「絶対存在」たる超越神に結びつけられ、既存の西欧キリスト者の意識は安心立命を獲て、

「形而上の心の慰め」(二二)(2)(7)を新たにするのである。而して西歐意識の榎木舞台に颯爽と登場する「叡知直観」が、「機械仕掛けの神」(二二)(2)(8)として大団円を丸く収めるのである。

達成不可能なことが、ここでは事実となり、名状し難きことが、ここで成し遂げられた。

(ゲーテ「ファウスト」結句「神秘合唱」第二二〇六句—第二二〇九句)

このような「悲劇の死」(二二)(2)(13)を、ヘルダーリンの哲学小説「ヒュペーリオン」第一巻では、最高潮な女性ディオティーマ牧歌が象徴し、あたかも「ファウスト」第二二二〇句に登場する「永遠の女性」(ダス・エーヴィヒ・ヴァイプリヘ) (二二)(2)(12)の如く西歐意識の浪漫感情を満足させるのである。

比所で十八世紀啓蒙期の西歐精神史を振り返ると、実は既にカント哲学(二二)(7)(68)が、当該の「永遠の女性」なる「絶対存在」との根を分断することにより、浪漫情緒の心情吐露を止血し、この形而上における悲劇の誕生(二二)(5)(44)の只中から「空無を孕む内面の飛翔」(二三)(1)が萌え出で、新たな理念追求(イデアリスムス)の学知(ロゴス)が誕生したのである。この瞠目すべき精神革命を、ハイネは巧みな比喩で次のように的確に把えている。

死刑執行人の斬首剣がちらつくと、暗闇の幽霊どもが恐怖に襲われると言う。だがもしカントの「純粹理性批判」が眼前に突きつけられたら、この幽霊どもは始めて真正正銘の恐怖に怯えるに違いない！この書物がドイツで超越神実在論(テイスマス)を処刑した斬首剣なのである。率直に言ううと、フランス人諸君、諸君は私達ドイツ人に比べると、手緩く温順だ。(一七八九年勃発のフランス大革命で)諸君は高々国王(ルイ)を一人斬首(一七九三年)したに過ぎない。ところが、(王権神授説を楯として君臨した絶対君主制下の)この国王は、斬首される前に、(哲人カント第一批判の斬首剣により)すでに(一七八一年、自己存在の礎たる超越神実在神論の)首を切られていたの

である。

(「ドイツ宗教・哲学史考」一八三三年—一八三四年、第三書)

ところが「超越神実在神論」は再び、浪漫感情の疾風怒濤により復古されんとしている。西歐キリスト者の「形而上の慰め」を斬首し、浪漫情緒の心情吐露を止血した先哲カントの批判精神が微睡み始める。

だが聖夜は……

微睡なき言葉(ロゴス)を恵み、

神聖なる想起を恵むのだ。夜に目覚めてあるように。

(「パンとぶどう酒」第二節、第三一句—第三六句、(三)(4)(30))

深沈する自己省察の眼差しは、「永遠なる女性」ディオティーマ牧歌をも玉碎(「ヒュペーリオン」第二巻)し、むしろ古典神話の畏怖と莊嚴(二二)(4)なす悲劇誕生の開かれた時空(二三)(4)へと向かう。靈感の高揚と想像力の豊満に甘えた「叡知直観」の微睡みから魂の夜に目覚め、思想詩「パンとぶどう酒」は現実の不可避必然(ネメシス)なす自己認知(アナグノーリシス)へと西歐意識が劇的急転(ペリペティア)なす悲雄オイディプース神話(二三)(3)(19)の如き狂気(マニアー)と激情(パトス)を指すのである。

このように詩人ヘルダーリンの古典ギリシアへの問いは、西歐意識の根幹なす伝来の形而上の根張りに留まらず、更にこの根を破り古典悲劇神話の大地(ガイア)へと「空無を孕む内面の飛翔」(二三)(1)をなす。この深淵への内省は蓋しカント批判哲学には欠けている。なぜなら、カントは既存の形而上の根を切断し、自然の光に照らされた理性の幹に付随する枝として、美と崇高の感情を提示し得たに留まったからである。故にヘルダーリンたちはまず、切られた根を接木することに尽力する。だが考えてみるに実はこの接木の努力は、カント哲学による既成の形而上の根の切断と新たな理念追求(イデアリスムス)により始めて覚醒さ

れたと言えるものである。この新たな接木の努力の成果が、今迄見た「観知直観」の下に展開された初期ヘルダーリンの存在論であり、これは一説に詩人の構想の下にシェリングが叙述しヘーゲルが浄書したと推される『ドイツ観念論体系草稿』（一七九六年）において一層明確な表現を獲得するのである。

自意識ある自由な本質とともに同時に新たな世界が——無から誕生する。——この無からの創造は考え得る唯一の真正な創造である。……最後に一切を統一するのは、プラトーン哲学の高次な意味における美の理念である。哲学者は正に詩人と同様、美（アイステーシス）の力を所有せねばならない。美意識の無い人間は、文字面に拘泥する我らの哲学学者である。精神哲学は美の哲学である。美意識を欠けば、精神の豊かさは無くなり、歴史についてさえ精神豊かに論述できない。……詩文は故に一層と崇高な尊敬を得る。詩文は終始不変であり、人類の教師である。なぜなら、哲学や歴史が存在しなくなるうとも、詩芸術だけは他のあらゆる諸学や諸芸よりも生きのびるからである。……天上から高次の精神が送られ、我々の下にこの新たな（美の）宗教を樹立せねばならない。

既に引用した一七九五年一月六日付ヘーゲル宛書簡でシェリングが述べた「個と人格性の本質」（註（45））が、ここでは「自意識ある自由な本質」と言い換えられ、「天上から送られ、新たな宗教を樹立せねばならない」「新たな世界」がこの関連で叙述されている。既に述べた「神の国」（二三）（5）（35）や「新たな教会」（二三）（5）（36）に呼応するこの「新たな世界」が、「美意識」を礎とした「無からの創造（クレアータイオー・エクス・ニヒロー）」として、あたかも「機械仕掛けの神」（註（45））の如く樂觀的見通しの中で語られている。

ついに美の領域の奥深く突き進んだとき

彫像は、素材との激しい苦闘のかけなくすつきりと、無から飛び出た（ようにかると）恍惚とうちながめる目の前に立ちあがりすべての懷疑も、すべての闘争も勝利の高い確信のなかに沈黙してゆく。  
（シラー「理想と人生」第九節、第八一—第八八句、（二）（3）（27））

この「美意識」の殿堂に「観知直観」が智天使の如く控えている。諸学・諸芸万事の根に「高次の意味における美の理念」が据えられ、この「美」の殿堂に「創造の息吹き」（註（61））が始めて感じられ、倫理（エートス）意識は美（アイステーシス）的体験を経てのみ成立する。「体系草稿」は、このような美（アイステーシス）の観念論（イデアリズム）を表明し、倦むことなき哲人カント・シラー風理念追求（イデアリスムス）にとり「理想（イデアール）」（二）（3）にしか過ぎない「観念（イデア）」の泡を美神アプロディーテーとしてむんずと擲んだのである。

この「観念論体系草稿」へと結実した思索の歩みにおいて、既に見たヘルダーリンに劣らぬ日進月歩の躍進を成していたのが五歳年少のシェリング（一七七五年生）である。殊に世俗での名声で初期シェリングは、同窓の学兄ヘーゲルやヘルダーリンたちを遙かに凌ぎ、公刊した著作の分量でも群を抜いていた。但しシェリングの場合は、どの著作も諸説を要領よくまとめ雄弁に叙述する才能が勝を占めていた。故にシェリングは、フィヒテ哲学の祖述から始め、学兄ヘルダーリンたちに学びつつ、自らの哲学書の叙述を展開していたと考えられる。実際ヘルダーリンが自己の全身全霊を投入した現実での女性ディオティーマ体験から「高次における美の理念」（註（66））を自己展開したのに対し、シェリングの場合はこのような現実裏打ちされた魂の必然（ネメシス）が欠落していたのである。

敢て貴殿にシェリングの著書『世界靈(ヴェルト・ゼーレ)について』を献呈させていただきます。この本には大変に見事な見解が含まれておりますが、しかしただ一層と心をこめて望むらくは、著者が経験(エアファールング)の裏付けを得て詳細に記述して一層より解からせると良いのではないかと思われます。

(一九七八年六月二十一日付フォークト宛ゲーテ書簡)

哲学書の中では殊にシェリングの著作を最(ひま)に理解も深かった詩人ゲーテが、このように初期シェリングの欠点を語るに誤りは無いと思われる。ここで話題の「世界靈(ヴェルト・ゼーレ)」については後に「堅固に留まる一者(フェスト・ブライプト・アインス)」「(三)」「(9)」を問う中で、ゲーテの思想詩「一者と万有」(三)」「(9)」「(10)」において歌われた形で取りあげることにして、此所では「世界靈について」(一九七八年)以前のシェリングの著作に注目してみよう。

前述のヘルダーリンの「ヒュペーリオン」別稿や哲学論文「判断と存在」と同年に成立したシェリングの著作のうちの一つ「哲学原理としての自我、あるいは人知における無制約者について」(一九七五年)では、フィヒテ「知識学」の「絶対我」を、既に見た「叡知直観」における「無制約」な「絶対存在」として解する方向が見定められている。

絶対我は故に単なる形式原理ではないし、また理念や客体でもない。それは純粹自我であり、叡知直観における絶対現実性と定義される。

(「哲学原理としての自我」第十五節)

主観と客観との両面から現象を考察するカント批判哲学を継承するフィヒテ「知識学」にあつては、「絶対我」とそれを可能ならしめる「叡知直観」とは、あくまで理念(イデー)追求の無限なる努力過程の果無き彼方に「堅固に留まる一者(フェスト・ブライプト・アインス)」「(三)」「(9)」の如く峻厳に聳え立つ霊峰なのであるが、しかし主客の対立を「叡

知直観」により乗り越えようと努めるシェリングの場合、それはヘルダーリンが「判断と存在」で云う「絶対存在」(註(62))や哲学小説「ヒュペーリオン」第一巻で言う「無限にして神々しい存在」(註(56))とか、或いは「観念論大系草稿」に在る「美の理念」(註(66))と同様に、不可分で無二の「絶対現実性」(註(68))なのであり、詩人ヘルダーリンが「ヒュペーリオン」第一巻創作時に念頭に置いていた至高の言葉「美」(註(56))と一如であると考えられ得よう。これは「純粹自我」(註(68))の純粹主観に宿る「叡知直観」においてのみ扱えられる観念(イデー)にはかならず、既に見たシラーの思想詩「理想と人生」(一)」「(3)」の「人生(レーベン)」の観点から見据えれば、牧歌風浪漫情緒なす「理想(イデアール)」に過ぎないものと看做され得よう。

このような観念論(イデアリズム)をシェリングは懸命に理論化しようとする、更に「哲学原理としての自我」と同年に刊行された別の著作「独断論と批判論に関する哲学書簡」(一九七五年)では、「純粹自我」の「叡知直観における絶対現実性(アプゾルテ・レアリテート)」(註(68))が「無媒介直接(ウンミッテルバル)の経験(エアファールング)」として、「魂の抜けた死せる体系に生命(レーベン)を吹き込み得る」「創造の息吹き」(註(61))として叙述される。

最も厳密な意味での無媒介直接の経験(ウンミッテルバル・エアファールング)、つまり外に何ら原因なく、あらゆる客観因果律から独立(ウンアプヘンキヒ)した経験(エアファールング)から、私達の学知は由来せねばならない。この原理——直観と経験——のみが、魂の抜けた死せる体系に生命(レーベン)を吹き込み得るのであり、私達の認識が戯れる最も抽象的な概念でさえ、この生命(レーベン)と現存(ダーザイン)に関係する唯一無比の経験に依存しているのである。

(「独断論と批判論に関する哲学書簡」第八)

此所から、芸術家の創造力なす「直観と経験」に学知認識の原型が見い

出されると説くシェリング「先験観念論体系」(一八〇〇年)までさほど遠くはない。かくして唯美観に色濃く彩られた浪漫美学が、理論哲学と実践哲学とを統合すべき「芸術哲学」(フィロソフィー・デア・クンスト)(一八〇二年)を説くことになるのである。

この通く認められ如何なる仕方においても否定し去り難いこの教知直観(インテレクトゥアル・アンシャウウング)の客観化が芸術(クンスト)そのものである。なぜなら美の直観が正に客観化された教知直観なのであるから。……かくなる直観が全哲学の機関(オルガノン)である。だがこの直観は感覚(セインス)ではなく教知(インテレクトゥス)に属し、客観をも主観をも対象とせず、それ自身は主観とも客観ともならない絶対的同一(ダス・アプゾルト・イテンティッシェ)を対象とし、この純粹なる内観(インネレ・アンシャウウング)そのものは自己反省して自らを対象化することもできないのである。

(先験観念論体系)第六部「哲学の普遍機関(オルガノン)の演繹、或いは先験観念論の根本命題に依る芸術哲学の基本命題」第三章「全哲学体系への芸術の關係」

#### (7) 絶対的分裂

只今シェリングが「哲学書簡」(二三)(6)(69)で言うところの「直観(アンシャウウング)と経験(エアファールング)」とは、「絶対現実性」なす「絶対存在」の「教知直観」であり、それと一如をなす「無媒介直接の経験」である。これを詩人ヘルダーリンの哲学小説「ヒューペーリオン」第一巻を中心とする「観念論体系草稿」の思想圏の言葉で示せば、端的に「美」と一言で以てこれを蔽うことが出来よう。成程シェリングの叙述に関して言えば、先程の詩人ゲーテの洞察(二三)(6)(67)にあるように、「経験(エアファールング)の裏付けを得て詳細に記述して一層より解からせる」文才が欠けていたと言えるのであろうが、し

かしながら詩人ヘルダーリンの「ヒューペーリオン」第一巻に結実した女性ディオティーマ像に関してこれはあてはまらないであろう。実際ディオティーマ体験こそが、初期ヘルダーリンの著述では真正正銘の「経験の裏付け」なのであり、この詩人の初期活動は、この女性ディオティーマ像に終結し宥和され完成すると見て間違ひなからう。確かに感受性の乏しくない読者なら、この麗しい女性ディオティーマ牧歌に「高次な意味における美の理念」(二三)(6)(66)の頭正を見い出すであろう。敢て詩人ゲーテの「色彩論」(一八一〇年)の用語でこれを表示すれば、哲学小説「ヒューペーリオン」第一巻で甘美な最高潮な女性ディオティーマ像こそ「根源現象(ウアフエノメーン)」(一一)(3)(20)と表現できよう。

だが詩人ヘルダーリンは、この牧歌情緒なす女性ディオティーマ像により、「心を慰められて、嚴肅と畏怖に向けて自己形成するあらゆる努力にも拘わらず、形而上の心の慰めを得て、端的に言えば、浪漫情緒の持主の如くキリスト教により心の慰めを得て安心立命する」(二二)(2)(7)ことなく、更に理念(イデー)追求の必然(ネメシス)なす道程を歩み続ける。当然この道標(道標)なして先達カント学徒シラーの炯眼が鋭く「美」の観念論(イデアリズム)の急所アキレス腱を熾烈なるポイボス神アポローンの弓弩(二二)(4)(35)の如く射抜く。

それは経験(エアファールング)ではありません。それは理念(イデー)なのです。

(ゲーテ「シラーとの初対面——幸運な出来事」一七九四年)

ここに理念追求(イデアリズム)の閃光が稲妻の如く、「教知直観」による「経験(エアファールング)」の殻を突き破り、「空無を孕む内面の飛翔」(二三)(1)が始まる。

……あの偉大なる運命が轟き、  
……あの神速の運命が砕け、普遍の幸に満ちて  
雷鳴とともに清澄なる大気から眼界を過り、運命(モイラ)が  
突入して来る。

六五 父なる神氣アイテールよ！……

【パンとぶどう酒】第四節、第六二句―第六五句、(三)(3)(23)

壮年四十五歳に達せんとしていたゲーテは理念(イデー) 顕正により既存の自意識が百雑碎へと瓦解するのを眼前としつつも、尚シラーとの出会いを「幸運な出来事」(註(71))として新たな精神の邂逅へと実らせる心情の余裕を持ち合わせていた。故に親友シラーの死(一八〇五年)においてゲーテは文字通り「自らの半身を今や失なう」(一)(7)(61)と言いだしたのである。

ところがこれに反し、学兄ヘーゲルが大海亀の歩みにも似た堅忍不拔な足取りで、あたかも小兎の如き早熟駿足シェリングの学知の急所アキレス腱を踏み碎いた衝撃の折、つまり「精神現象学」(一八〇七年)の熾烈な新たな認識が燃え上がった時には、「幸運な出来事」には恵まれず、同窓の知己は袂を分かち訣別した。若き日に「神の国(ライヒ・ゴッテス)」(二)(5)(35)の合言葉による「叡知直観」で結ばれた初期の盟約は、かくして左右に亀裂し、この「絶対的分裂」の淵から「否定的なもの」の物々しい力量を孕む新たな学知ヘーゲル哲学が萌え出たのである。

否定的なもの、物々しい力量、それは思惟(デケンケン)すなわち純粹自我の威力である。彼の非現実を敢て死と呼ぶなら、この死は最も畏怖に値する(フルヒトバルスト)と言える。そして、この死をしかと掴むには、最大の力を要求するのである。力無き美は知性(ロゴス)を憎む。なぜなら知性が、力無き美に能力以上のことを要求するからである。しかし、死を厭い、荒廃からきれいさっぱりと回避する生ではなく、むしろこの死を耐え、この死の只中において自立する生が、精神(ガイスト)の生(レーベン)なので

あり、絶対的分裂(アブゾルルーテ・ツェアリッセンハイト)の只中においてこそ、精神は真理を獲得するのである。精神(ガイスト)がこのような力量(マハト)であるのは、否定的なものから目を逸らし、これは何でもないと偽りであるとか言っただけ、別事に移ってゆくような実定的なものであるからではなくて、精神が否定的なものを見据え、この否定的なものに留まるからこそそうなのである。

(ヘーゲル「精神現象学」序論)

此所では古典神話の畏怖と荘嚴(二)(4)が明知(ロゴス)に受肉したと言つて恥じめ西歐古典哲学の雄姿が「実定(ポズィティブ)的な安逸に立ち開かる。かくして、ヘルダーリンやシェリングの言う「叡知直観」にはヘーゲルの云う「絶対的分裂」が、ゲーテの言う「経験」にはシラーの云う「理念」が、「否定的なもの」の物々しい力量」として働きかける。「精神(ガイスト)がこの否定的なものを見据え」直視せず、「あたかも鉄砲玉のように、絶対知から無媒介直接に始まる靈感(ベガイステルンク)」(ヘーゲルの云うシェリング哲学)を専らとする、既成の西欧キリスト者の自意識に、「洞察を与えず、むしろ為になる有難い信心(エアパウング)を与える」に過ぎない頭末をヘーゲルは、同窓の学友たちの語り出だした「叡知直観」の要請を念頭に置き、次のように浪漫風「感情が全てなのだ」(ゲーテ「ファウスト」第三四五六句)を批判する。

そういう要求に押されて、哲学は、実体の閉じられた姿を開いて、これを自己意識に高めることをしないうようになってしまふ。同じように、混沌とした意識を、考えぬかれた秩序に、また概念の単純な姿にかえてやるうとはしない。むしろ思想が分離したものをごたまぜにし、区別する概念を抑えつけ、実在を感情として回復することになる。洞察を与えるよりも信心を与えることとなる。美しいもの(シラー)、神聖なもの、永遠なもの(シェリング)、宗教、愛など(シラー、ヘルダーリンなど)は、喰いつくよるこびを呼びさますのに必要な餌である。つまり、概念把握ではなくて忘我が、ひややかに



進んで行く事柄の必然性ではなく、わき立つ靈感が美体の豊かさを支え、それをたえず拵げるものだとすることになる。(総じてロマン主義的な、感傷的な態度をさす。)

(檜山欽四郎訳ヘーゲル「精神現象学」序論)

このヘーゲルの言う「ひややかに進んで行く事柄の必然性」を詩人ヘルダーリンが「古代芸術作品の確實で徹頭徹尾明確で熟慮された歩み」(二三)(7)(95)に見出し、「明鏡の水面から聖なる覚醒(ハイリヒ・ニューヒテルン)の水をしかと飲みほす」(三三)(7)(91)いささつに閑しては既に本論で考量した通りである。このような必然(ネメシス)の厳肅な眼差(一一)(5)(42)を感した精神(ガイスト)の脈動が「精神現象学」として、あたかもベートーヴェン(一七七〇年—一八二七年)の『英雄(エロイカ)交響曲』(一八〇四年)の如く想念を迸らせ、新たな躍進を思想界が遂げようとする正にこの一八〇七年、詩人ヘルダーリンは精神病患者と判断され、大学町テュービンゲン市の指物師ツィンマーマンの世話の下、所謂ヘルダーリンの塔での罪のない狂人としての後半生(一八〇七年—一四三年)を送り始めた。

早合点の解釈は、詩人ヘルダーリンの仕事を哲学者シェリングの初期活動と同値に置いた。確かに詩人の生存中に公刊された唯一の書物「ヒューペーリオン」、殊にその第一巻を瞥見するのみならば、円満な大団円に丸く収まる当時の浪漫感情の表出として、ヘルダーリンの詩想が片づけられるかも知れない。例えば現に右記の檜山訳ヘーゲル「精神現象学」より引用の箇所が、「総じてロマン主義的な、感傷的な態度」の一例として「ヘルダーリン」に言及しているのがこの証左となるであろう。また本論で既に言及した此所百年の思想詩「パンとぶどう酒」解釈の代表例であるペツォールド註解(一八九六年—一九七年、(三三)(3)(22))とシュミットの研究(一九六八年、(三三)(2)(10)・(12))においても、このような浪漫的見解は不動である。確かに狂気の詩人として久しく衆目

に触れることなく、ヘルダーリンの詩群とりわけ靈峰なす後期の雄篇は近世ドイツ文化の至宝として忘却の淵なす秘蔵(フェアボルゲンハイト)の莊嚴に住していた。だがしかし、それらの意味深長な釈義は、次第に広汎な視野の下に解明されつつある。考えてみるに、実は思想詩「パンとぶどう酒」成立(一八〇〇年—一〇一年)が、「精神現象学」刊行(一八〇七年)に先立つこと数年である。すなわち、哲学者ヘーゲルの労作に先行して秘蔵の内ではあるが既に「至福なるギリシア」の召喚とともに、安逸な西欧意識の浪漫感情が「否定的なもの物々しい力量(マハト)」(註(72))により震撼させられる熾烈なる時空が思想詩に開かれ、「空無を孕む内面の飛翔」が十八・十九世紀の転換点で既存の西欧キリスト者の脳裏を意味深長に過ぎたのである。やがて『英雄交響曲』の誕生(一八〇四年)とともにヴィーン古典派の円満に丸く収まる和声は決定的に砕かれ、ブラームスやブルックナーへと至る新たな壮大な楽曲形式が萌え出する時代が到来する。ヘルダーリンの詩想は、この新時代の楽想へと脈を通じて開かれていたのである。

ところでヘーゲルの場合、暫らく俊才シェリングの影武者として働き、例えば「フィヒテ哲学体系とシェリング哲学体系の差異」(一八〇〇年)とか「信仰と知」(一八〇二年)などを物しつつ、堅実に先人の学知を丹念に咀嚼し、遂に若き日の甘き盟約「神の国」の浪漫感情を粉碎した思索の金字塔「精神現象学」を打ち建てた。類似の道を詩人ヘルダーリンは人に知られぬ孤独の中で古典ギリシア詩文とともに歩んだ。一時結実した「ヒューペーリオン」第一巻における女性ディオティーマ理想像と、この浪漫感情の必然なす不可避の玉砕を機に、詩想は牧歌による現実の潤色に甘んぜず、詩人の内観に打ち開かれる祈りの深淵から「空無を孕む内面の飛翔」(三三)(1)を指し召喚された「至福なるギリシア」が、詩歌象徴の調べとして幽玄靈妙な明暗を濃くし、ここに籠められた豊かな思想内容は陰影を深く、濃密なる造形結晶が「古典ギリシアとキリス

ト教西欧」の如き峻厳に對峙する表裏構造を成して聳え立つのである。

時代精神の動静はかくも類似している。だが悲雄オイディプスの如く「ポイボス神アポロンに撃たれ」(二) (5) (43) た詩人ヘルダーリンが救いなく没落の淵へと深沈してゆくのに対し、文学界の長老ゲーテ同様に、学知の大成者ヘーゲルの場合にも、「ファウスト」終結部に似て、究極で西欧キリスト者の樂觀思想が勝利を占め自意識を内へと閉じる。言わばヘーゲルにとり、古典ギリシアの青年時代は、壮年キリスト教西欧が繁茂する幹であり、非西欧なす東洋の幼年時代がその根をなすのではあるが、しかし一度「絶対精神」が西欧で自己展開してしまうと、この根幹は、繁茂する西欧学知(ロゴス)の頭腦の下位に置かれる四肢胴体に過ぎなくなる。かくして頭腦なす西欧意識が文化財として撰取した四肢胴体を使役することが肯定され、実定(ホズィティーフ)的な西欧選民意識の拠り所を成す。この点から見ると、詩人ヘルダーリンの古典ギリシアへの問いが、このような西欧学知(ロゴス)専制に立ち開かる革命神話(ミュートス)として意味を担うことになる。蓋しこの革命神話は忘却の淵に埋もれ、西欧学知(ロゴス)なすヘーゲル哲学が十九世紀に君臨するのである。この君臨の下では古典ギリシアも神人キリストも、西欧自意識を裏付ける思潮に他ならず、過去の死圈も生者の意識へと呑み込まれてゆくのである。

この経緯がヘーゲル『歴史哲学講義』で詳述される。このように世界の史の必然として西欧意識の学知(ロゴス)が正当化されれば、今度は、現実の西欧が理性の力により肯定されるのも当然の帰結と言えよう。

理性的であるものこそ現実的であり、  
現実的であるものこそ理性的である。

(ヘーゲル『法哲学講義』一八二一年、序論)

この「理性」も「現実」も基本的に、西欧理性であり西欧の現実である

ことを看過することはできない。なぜなら、ここでヘーゲルが「偉大な精神(ガイスト)」として西欧学知(ロゴス)の祖「プラトーン」を考え、更にこのロゴスを神人キリストの出現による西欧意識の誕生なす「世界史転回の基軸(アングル)」(三) (00) (114) に結びつけているからである。かくして古典ギリシアと向きあう姿勢は、本論で既に述べた美術史学ヴィンケルマンの場合(二) (7) (83) (84) に類似して、その終結なす未知(ロゴス)において古典古代を丸く収め完結した結果において西欧意識に取り込んだと言えるのである。

この脈絡から西欧意識の完成としてヘーゲル哲学を考えると、ヘーゲルの「哲学知の百科全書」(一八一七年)第一部「論理学」(第八章)に見い出される次の命題がとりわけ矚目に値することになる。

存在(ザイン)の真理は、無(ニヒツ)の真理と同様、故に両者の統一であり、この統一が生成(ヴェアデン)である。

「絶対精神」が自己展開し「生成」して「統一」された歴史上の現実として何よりヘーゲル哲学が念頭に置いているのは、「理性」の「現実」たる西欧キリスト者の意識である。この西欧意識の誕生において、死圈なす「無の真理」たる「至福なるギリシア」と生者圈キリスト教西欧の「存在の真理」とが統一されると言うことである。かくしてヘーゲル学知(ロゴス)によりカント哲学に始まる理念(イデー)追求の嵐が静まり、「新たに燃え上がる実有(ウーシアー)に関する巨人の戦闘(ギガントマキアー)」(二) (5) (52) が丸く収まる大団円を迎えたとする。詩人ヘルダーリンの思想詩「パンとぶどう酒」に萌え西欧意識そのものをも彼方の「至福なるギリシア」へと越えて問いつづけんとする「空無を孕む内面の飛翔」(三) (1) は中途で途絶え、詰まるところ「否定的なものを見据え、この否定的なものに留まる精神(ガイスト)」(註(72))が「生成」なす「統一」に安住することになろう。こうしてヘー

ゲル哲学も、既成キリスト教弁神論として観念論（イデアリズム）の円環を閉じることになるのである。

実際、若き青春の日々以来ヘーゲルも親友ヘルダーリンとともに、沸き立つ宗教感情が発酵する只中で、古典神話の畏怖と荘嚴（二二）（4）なす現存の解体オイディプス悲劇誕生へと眼差しを向け、この「眼を一つ多く持ち過ぎ」（二三）（3）（20）た三つ目の悲雄の「激情なす苦惱（パトス）」と狂気（マニアー）（二二）（3）（19）に「古典ギリシア人の知と学問」（二三）（3）（21）を見出し出したと思われる。

だが両者の相違は、ヘーゲルが振り返り見て閉鎖したのに対し、ヘルダーリンは前を見やり開けたのである。

（ハイデガー「形而上学入門」第四章「存在の限定」第三節「存在と思考」）

詩人ヘルダーリンが思想詩「パンとぶどう酒」の「開かれた時空」（二三）（4）において自己を空しくして古典古代に心を開き、そこから召喚した悲劇神話の雄たる三つ目の英霊オイディプスの現存を、哲学者ヘーゲルはあたかもゲーテのファウストの如く、一度は呼び出したにも拘わらず結局は顔を背けたことになる。

霊 わしを呼ぶのは誰だ？

ファウスト（顔を背け） 怖ろしい顔だ！……災いだ！ 私にはお前

が耐え難いのだ！

霊 お前が興奮して息弾ませ、わしに会いたい、わしの声を聞きたい、わしの顔を見たいと懇願したのではないか。お前の魂の強い願いに牽かれて、わたしはここに来たのだぞ！

（「ファウスト」第四八二句―第四八九句）

霊の畏怖と荘嚴に恐れ「ファウストは崩おれながら」（第五一四句）も既存の西欧意識の神言を口走る。

私は神の似姿なのだぞ！

（「ファウスト」第五一六句）

この神言（旧約聖書「創世記」第一章、第二六節―第二七節）を言明する西欧キリスト者の意識裏では、「あの機械仕掛けの神が、あの天上に座す個と人格性の本質が躍り出る」（二三）（6）（45）のである。

「空無を孕む内面の飛翔」（二三）（1）で「ヘルダーリンが開けた」（註（78））にも拘わらず、分別知溢れた「ヘーゲルが閉鎖」（註（78））した意味はこの脈絡で理解できる。西欧キリスト者は「神の似姿」として「個と人格性の本質」を把握する。この本質は、無限なる絶対者が有限存在に介入することを前提としている。西欧弁神論はこの無限と有限との間の絆を求め、無限なる絶対超越神から有限なる現存に何らかの内化した働きかけがあると信じる。モーツアルトの「魔笛」（一七九一年）のザラストロやゲーテの「ファウスト」の「主なる親爺神」（二二）（2）（8）に見られる、万事を丸く収める「機械仕掛けの神」の根拠が此所にある。「单子（モナド）論」（一七二四年）などの弁神論において、哲学者ライプニッツ（一六四六年―一七一六年）は「予定調和（アルモニ・プレタブリ）」の糸により、後には一世紀後ヘーゲルが正反合の弁証法（ディアレクティク）の糸でもって、無限者と有限者との間に横たわる「絶対的分裂（アプゾルター・ツェアリッセン・ハイト）」（註（72））の綻びを縫い合わさんと努めたのである。

これに反して、古典ギリシア哲学の雄ソークラテースの対話（ディアレクティケー）には、このようなヘーゲル弁証法（ディアレクティク）の甘さが見られない。実際、この古典対話（ディアレクティケー）の有した「否定的なもの物々しい力量」（註（72））により、古来の神話（ミュートス）世界のギリシアの神々と新たな学知（ロゴス）の神ダイモンとの間に、不可避（アドラステイア）必然（ネメシス）の「偉大なる運命（モイラ）」（二二）（3）を孕んだ「絶対的分裂」の深淵が開かれ、哲人ソークラテースはこの悲劇誕生の顎門に呑み込まれ毒を飲み刑

死したと言える。故に古典ギリシア神話の畏怖と莊嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)の現存(二)(4)を直指し「至福なるギリシア」を召喚する詩人ヘルダーリンは、むしろこの「絶対的分裂」の破綻をこそ濃密なる造形の結晶へと彫琢せんと努め、思想詩「パンとぶどう酒」に「古典ギリシアとキリスト教西欧」(二)(二)との間に横たわる敬虔(ピエタース)なる祈りの淵(グラウベンス・アプgrundト・ティーフエ)を切り開くのである。この明鏡の水底に無機(マーテリア)造形の裸形が峻厳に聳える。

聖なる覚醒の明鏡(ハイリヒ・ニユヒテルン)の水面へと。

翹壁(カウフマウ)の直立シ  
無言(ムン)冷酷(カウ)風(フ)ニ  
礫(グレン)ミ軋ル風見。

(ヘルダーリン「生のなかば」第七句―第十四句)

### (8) 無の思想

思想史でヘーゲルやライプニッツが弁証法や「予定調和」の糸により縫合せんと努めた「絶対分裂」(三)(7)の綻びは、実は既にスピノーザやカントの学知(ロゴス)の物々しい威力により寸断されていたのである。例えば後年カントがプロイセン政治権力により宗教論発表を断念(一七九四年)させられたり、先師カントを継承したフィヒテが無神論の嫌疑(一七九八年)を受け翌一七九九年にイエーナ大学教授職を去らざるを得なかったのも故なしではない。

フィヒテの思弁著作——「全知識学の基礎」(一七九四年)は……君の強い関心を牽くだろう。当初僕はフィヒテに独断論(ドグマティスムス)の嫌疑をかけていた。もし僕の推量が許されるなら、フィヒテは岐路に立っていたと思えるし、或いは今もなお立っているように見える。——フィヒテは理論において、意識の事実を越えようとしているのだ。……フィヒテの「絶対我」はスピノーザの云う「実体(スブスタンティア)だ。……絶対我として僕はいかなる意識も持たない。僕がいかなる意識も持たない限りにおいて、つまり僕が僕自身にとり無(ニヒツ)である以上、絶対我は僕にとり無(ニヒツ)なのだ。

(一七九五年一月二十六日付ヘーゲル宛書簡)

親友ヘーゲルに向かいヘルダーリンは、このようにフィヒテ哲学の性格を叙述している。この場合「独断論」を「スピノーザ」哲学と考えれば、これは同時に無神論(アティスムス)とも言われる。此所に言う無神論とは当然、西欧キリスト教有神論が命名したものであるから、厳密に言うると非キリスト教無神論であり、非キリスト教世界観の意味での無世界観である。故にヘルダーリンが「フィヒテは理論において、意識の事実を越えようとしている」と語るのを、本論の脈絡で換言すれば、既成のキリスト者の西欧意識を開き、フィヒテが「空無を孕む内面の飛翔」(三)(1)を企てていると読解できよう。

既成の西欧意識にとり危機となるこの「空無を孕む内面の飛翔」をフィヒテ哲学に予感したのはヘルダーリンのみではなく、若冠シュリングもこれを「(キリスト者の)人格性の粉砕」に結びつけたのである。学兄ヘーゲルに向かいシュリングは次のように語る。

神は絶対我に他なりません。この絶対我は、あらゆる理論的なものを空無化した以上、理論哲学においては従って零(ゼロ)です。人格(ペルソナ)性は意識の統一により生じ、意識は客体なくして不可能です。だが絶対我としての神には全く客体がありません。つまり客体があれば、絶対では無くなるからで、——故に人格神(キリスト)は存在せず、僕たちの努力の結

晶は、僕たち（キリスト者）の人格性の粉碎、絶対領域なす存在への移行となりませんが、しかしこれは永遠に不可能なです。

（一七九五年二月四日付ヘーゲル宛書簡）

詰まるところシェリングは、「個と人格性の本質なすあの機械仕掛けの神」(二三)(6)(45)へと、すなわち「叡知直観」における「美」の觀念論(イデアリズム)へと逃げこむ。なぜなら、シェリングには「キリスト者の」人格性の粉碎が、文字通り「永遠に不可能」と思えたからである。だがこれに反して西欧キリスト者の「意識の事実を越え」(註(82))、より包括的な普通学を目指すフィヒテの「知識学」においては、在来の西欧キリスト教弁神論により正当化される西欧自我意識を「絶対我」の空無なす零(ゼロ)点(註(83))へと超克しようとするのである。ところで、弁神論と普通学の結びを縫合する外科手術は一旦ライプニッツの「予定調和」説により成し遂げられたものではあるが、しかし内科・批判哲学の眼光は此所にも不可避必然(ネメシス)の破綻を見た。この際、先師カントよりも急進性を孕む故に、フィヒテが非キリスト教無神論の嫌疑(一七九八年)を一層と強く受けたと考えられる。つまり学知(ロゴス)の構造において、カント哲学の形式造形の大聖堂では、西欧キリスト教弁神論演奏の音響効果が殺がれると云う嫌疑がさ程起こらなかつたのに反し、フィヒテ哲学の大伽藍では何処かで、この弁神論演奏の音響が「絶対我」の零点なす風穴を通して空無の「清澄なる神気アイテール」(二三)(3)(23)へと洩れ、既存の西欧キリスト者の自意識に不安を掻き立てたと言えよう。

啓蒙期十八世紀末にフィヒテが主体の側からなしたこの非キリスト教無神論への「空無を孕む内面の飛翔」が、実は十七世紀に既に客体(実体)の側からスピノーザ(一六三二年―一七七一年)の主著『幾何学秩序により証明された倫理学(エーティカ)』(一六七七年)により成し遂げら

れていた。事実、十八世紀西欧において、無神論ゆえ物議を醸し出した点で、スピノーザ哲学はフィヒテ哲学を凌駕していた。殊に古い西欧意識が比較的良く残存していたドイツ文化圏においては、例えば文筆家レッシング(一七一九年―一八一年)がスピノーザ哲学思想を信奉したことが、知識人には衝撃となり内面の苦悩へと結びついたのである。

レッシングがスピノーザ哲学の信奉者だった。(西欧で)正統(のキリスト教)の神概念にレッシングは反し、この(既成の)神概念を受容できなかったのだ。一者と万有(ヘン・カイ・バーン)！これ以外のことをレッシングは知らなかつた。……スピノーザ哲学の精神は恐らく古言「無(ニヒル)からは無が生ずるのみ(アー・ニヒロー・ニヒル・フィット)」以外何者でもない。この古言を最も抽象化して考え、スピノーザはこう看做す。「有限なるものにおける、どの生起、或いはどの転移においても結局、無(ニヒン)から何か或るもの(アイン・エトヴァス)が措定されているに過ぎない」と。故にスピノーザは、無限なるものから有限なるものへと移行は全て斥けるのである。

(ヘルダーリン「スピノーザ思想に関するヤコービの書簡考」一七九一年)

当時衆目の触れるところとなったヤコービ(一七四三年―一八一九年)著「スピノーザ思想に関する書簡」(一七八五年)を祖述しつつ内心動揺を隠せない若きヘルダーリンの直面したスピノーザ哲学とは、有限者(人)と無限者(神)との「絶対的分裂」なす魂の淵を、幾可数学の厳密さで論証し西欧意識の彼岸へと「空無を孕む内面の飛翔」なす無の思想に他ならなかつた。すなわち、人が現実存在と看做すものも「結局、無から何か或るものが措定されているに過ぎない」のである。

五蘊皆空。……色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。……諸法空相。……究竟涅槃。

(玄奘訳「般若心經」)

スピノーザの云う「神の叡知愛(アモル・デーイ・インテレクトゥアー

リス<sup>(86)</sup>」とは、人性の情緒や靈感に甘えた「愛の無限の理念」(二三)(61)などではなく、むしろその人性の垢脂を殺ぎ削る倫理(エートス)観想(テオリアー)の裸形を経て始めて「永遠の相の下に(スプ・アエテルニターティス・スベキエー)」、「生ける自然(ナートウ・ラ・ナートウ・ランズ)」として開ける実体の大悲であり、この「生ける自然」とは、現存意識の安直な牧歌風大団円を丸く収める喜劇の誕生ではなく、むしろ既成意識の百難碎への自己解体を契機として慎ましく謹厳で敬虔なる祈りの淵から「空無を孕む内面の飛翔」を指す魂の悲劇に「生ける」べき時空なのである。この「生ける自然」(二)(23)に始めて「古典神話の畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)」(二)(4)が靈峰なして聳える脈絡は既に本論で述べたとおりである。この靈峰に至るに未だ日暮れて道遠しの若きヘルダーリンには、スピノーザの無の思想が重く心に押し掛かったと考えられる。すなわち、若き未熟な心魂の中に育くまれ続けていた「永遠と神(人キリスト)に向かう願望」が、有限者と無限者との間の心垢の絆を断ち切る不安に慙念を抱き、既成の西欧風救済観を放下<sup>げんげ</sup>すること難く、若き詩人は内心で大いに悩むのである。

最近、スピノーザに関する書物とスピノーザ自身の著作とが手に入りました。この前世紀の偉大で高貴な人物は、しかしながら厳密に申しますと神を否認した人(ゴッテス・ロイグナー)です。確かに理性で詳細に吟味すれば、但し心情(ヘルツ)を放下した冷徹な理性の話ですが、スピノーザ哲学の理念に到達する必然を私は認めます。もっともこれは何もかも説明しようとする場合に限りません。ところが私にはわが心情(ヘルツ)の信仰が残りました。この信仰には、永遠と神に向かう願望が矛盾することなく与えられています。私達が望み願うことにおいて正に私達は一番迷うのではないのでしょうか。このことは私の説教でも語られております。この迷宮から私達を助け出してくれるのは誰でしょうか? — キリストです。キリストは奇跡により、自らが公言する正にその神なのです。

(一七九一年二月十四日付母宛書簡四一)

スピノーザの非キリスト教無神論が語る「無からは無(アー・ニヒロー・ニヒル)」(註(84))と云う無の思想は当然、永遠なる神界から有限なる現存への「奇跡(ミラークルム)」による介入をも斥ける。かく空無へと放下<sup>げんげ</sup>した敬虔なる倫理(エートス)思想には、そのような「生ける自然」に反する「機械仕掛けの神」の入る余地は全く無い。そのみではない。有限なる人間が、わが世界わが思想と信じるものも実は「無から何かが拮定されているに過ぎない」(註(84))と説く無の思想、から推せば、既存の西欧キリスト教が約束する「救済」も無いのである。

ところで、このような無の思想を、スピノーザの「倫理学」にのみならず、カント批判哲学にも見出すのは困難なことではない。つまりカントが主体の側から現象を秩序づけたとした「先験的統覚」が、何か或る絶対の力により保証されているわけでないし、この「統覚」が様々に形造る外界が、あくまで十人十色の世界であり、各人の自由な構想力による神話の神に他ならず、また客体の側から見て現象の背後にある「物自体」が認識され得ないのであるから、現象として生じたいかなる神話の神とて、確実な客観の拠り所を有するわけではないからである。従って、絶対空間・時間(ニュートン)であれ、相対性理論(アインシュタイン)であれ、学知を仮説としてあたかも空中の楼阁の如く築いているに過ぎないのである。

色卽是空。空卽是色。

この有限者の拠り所の無さを、スピノーザもカントも必然(ネメシス)不可避として素直に認めつつも、しかし虚無思想の皮肉(イロニー)や懷疑(スケプシス)なす泥沼に転落しているわけではない。むしろ向かう方向は理念(イデー)追求として在る。つまり「神の叡知愛」と「道

「徳律」により、既成の西欧キリスト者の意識を滅却して彼方へと開き自己の殻を突き破る「空無を孕む内面の飛翔」が現存の姿勢を毅然と決定するのである。

無有恐怖。遠離一切顛倒夢想。究竟涅槃。

(9) 堅固に留まる一者

以上のような無の思想としてスピノーザ哲学を念頭に置き、「一者と万有（ヘン・カイ・パーン）」(三)(84)を考量すると、「生ける自然（ナートウーラ・ナートウーランス）」(三)(88)としての「究竟涅槃」が眺み合わされる。思想詩「パンとぶどう酒」の詩想では、「至福なるギリシア」の死圏に「究竟涅槃」たる「生ける自然」(三)(23)が在り、そこを指す現存の西欧意識は、「自らを厳肅と畏怖に向けて自己形成するにあたり」(二)(7)、自己を空しくして、既成の殻を突き破り脱皮しようとする。このような自己超克の敬虔なる心魂が見晴かす霊峰として、第四節の「至福なるギリシア」(第五五句)への途上で「堅固に留まる一者」が歌い出される。

堅固に（フェスト）留まる（フライプト）一者（アインス）。

（「パンとぶどう酒」第三節、第四三句）

此所では意味内容なす概念ばかりではなく、霊峰なす峻厳なる詩語の響きにも留意したい。静聴すると、一語、一語、理念（イデー）追求の鑿刃が鋭く打ち込まれ、古典ギリシアの始源以来、万有の根源（アルケー）を問う理念追求（イデアリスムス）の学知（ロゴス）が焦眉の急とした「一者（ヘン）」が、此所では莊嚴な詩歌象徴の響きと成り、何ら自意識の経験なす直観になど依存しない理念造形の三連峰を形成している。

ここで語られる「堅固に留まる一者」の峻厳な詩歌象徴は、未踏の霊峰を想わせる超絶した概念を惹起し、カントの公平無私なる定言命法なす「道徳律」やスピノーザの厳正な倫理（エートス）なす「神の叡知愛」へと繋がる畏怖と莊嚴なる無の思想として、思想詩における「空無を孕む内面の飛翔」の久遠の彼方に造形化されていると言えよう。このように有限なる現存とは深淵を隔てて、「堅固に留まる一者」が毅然と久遠の彼方に聳え、来たるべき「至福なるギリシア」(第五五句)の召喚とそれに必然と伴なう西欧選民意識の百難碎への瓦解(二)(6)を、あたかもデルポイに宮居すポイボス神アポロンの託宣（オラーケル）の如く予感させているようである。これは例えばベックマン評にある「箴言（シュブルッホ）」や「格言（ヴァイスハイツ・ヴォルト）」などと言う分別知の産物ではなく、むしろヘルダーリン詩歌ならでは見られない、言わば狂気の只中で正気なす真言（ロゴス）ともも表現できよう。哲人プラトーン風に語れば「実有（ウーシア）をも越えた彼方」(三)に始めて顕正されるとも言える「堅固に留まる一者」の超絶した卓越性の下に「生ける自然」を指す「空無を孕む内面の飛翔」は、理念追求の力で既成のキリスト者の殻を破邪せんと、「至福なるギリシア」へと西欧意識を開かんとする。

四〇

神々しい焰もまた昼となく夜となく

破邪せんと迫る。来たれ、顕正せんため、

久遠の彼方までも自然（アイン・アイゲネス）を求め。

堅固に留まる一者（アインス）。南北の極地であれ、

真昼であれ夜中であれ、永遠に存続する唯一の規矩（アイン・マール）

四五

万人に普遍にして、各人にもまた各様の（規矩）が授けられ、

何処へ行き帰来しよう、誰も自由である。

（「パンとぶどう酒」第三節、第四〇句—第四六句）

此所にスピノーザ・カントの無の思想(三三)(8)の「規矩」が語られていると私は読む。すなわち、それは「自由(リーベルタース)」と解せる。カント批判哲学の「道徳律」が目指す倫理(エートス)「自己(アウト)立法(ノモス)」(二)(7)(67)は、自由(リーベルタース)な無私の徳行(ウィルトゥース)に他ならず、スピノーザの「倫理学」を締め括る第五部は「人間の自由(リーベルタース)について」と題され、この終結部で例の峻厳なる倫理(エートス)なす「神の教知愛(アモル・デー・インテレクトゥアリス)」(三)(8)(86)が課題とされる。この「自由」とは文字通り「解放(リーベルタース)」であり「解脱」であり「涅槃(ニルヴァーナ)」であると考えられる。これは例えば社会政治上の出来事としては、フランス大革命における人権宣言(一七八九年)の採択がその証左であり、別に哲学思想史上では本論の焦眉の急たる「空無を孕む内面の飛翔」が顕著な題目すべき好例である。革命の人権宣言にしても「空無を孕む内面の飛翔」にしても、もはや人間存在は西欧キリスト者の意識にとられぬ自由無碍な相の下に探求されており、かくして漸く敢て国際的視野の下に問題提起が成され得る時空が開けたと言えるのである。思想詩「パンとぶどう酒」第三節に「堅固に留まる一者(フェスト・プライプト・アインス)」(第四三句)は、そのような「自由・解放・解脱・涅槃」を理念(イデー)追求する求道心が、久遠の彼方に遠望する道標として聳える霊峰なのである。

「堅固に留まる一者(Fest bleibt Eins)」(註(94))と、「一者(アインス)」の語頭が第四三句で大文字となっているのは、その後で語られる意味深長な二語「自然(ein Eigenes)アイン・アイゲネス」(第四二句)と「規矩(ein Maß)アイン・マース」(第四四句)を理念として繋ぐ結果の「アイン(唯一)」を、厳然とした概念「一者(アインス)」で濃密に造形化したためであり、これは多義性を孕む具象表現を最高度に捨象した哲学知(ロゴス)の威力である。古典ギリシ

ア哲学より明知(ロゴス)は、この「一者(ヘン)」の霊峰を目指して参学した。ここで敢てプラトーン(紀元前四二七年―三三七年)やプローティノス(西歴二〇五年頃―二七〇年頃)の労作を枚挙するまでもなからう。つまり哲人は、世界の多彩に眩むことなく、具体化された諸物の贅肉の脆さを殺ぎ削り、「堅固に留まる一者(ヘン)」への求道心が、既成ギリシア世界の現存了解「万有の全一(ヘン・カイ・パン)」(二)(4)(33)なす古典神話(ミュートス)の畏怖と莊嚴(三)(4)たる濃密な造形結晶(二)(4)(25)の殻をも突き破り、古典古代世界全体(パン)なす「実有(ウーシアー)をも越えた彼方」(註(93))へと自己を放下したのである。実に神人キリスト像(二)(7)(110)が、この「空無を孕む内面の飛翔」の彼方に始めて問われ得、西欧精神史の「中間休止(カエスラー)」(二)(7)(102)なす空無の「零(ゼロ=0)」(三)(8)(83)たる無明の神言(ロゴス)として、「(悲劇の誕生の時空に君臨する偉大なる)運命(モイラ)の歩みの只中へと踏み込んで来る」(二)(7)(104)のである。この古典古代神話(ミュートス)の畏怖と莊嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる自己解体の如実な造形として、古典ギリシア詩歌象徴の白盾オイディプス神話(三)(3)が浮かび上がる。正にこの悲雄の自己認知(アナグノーリシス)が劇的急転(ペリペティア)なして破局(カタストロペー)へと向かう抜き差しならぬ古典悲劇誕生の必然(ネメシス)なす「生ける自然(ナートウーラ・ナートウーランス)」(三)(8)(88)の「万有の全一(ヘン・カイ・パン)」の只中から、彼方に「堅固に留まる一者(ヘン)」が謹嚴なる哲人の眼差しで凝視されていると云えるのである。

「一者(アインス)が堅固(フェスト)に留まる」と言えるのは、あくまで敬虔な祈りの「空無を孕む内面の飛翔」から見てそう言い得るのであって、もしこの祈りの淵が安逸なる浪漫感情の疾風怒濤なす帝国拡張の嵐に吞まれ、楽大なす「機械仕掛けの神」による「形而上の心の慰め」(二)



(2)(7)により蓋を被われ丸く収められれば、むしろ「堅固に留まる」ゆえに辛くも甲羅化して脆くも亀裂を生じ崩壊せざるを得ない。従って、この安逸な概念の甲羅化へと詩語「堅固に留まる一者」をもたらさないうために、読者はこの詩歌象徴の調べ「フェスト・ブライプト・アインス」に静聴し、あたかも哲人カントの説く「物自体」(二)(6)(77)の如く秘蔵(フェアボルゲンハイト)の荘厳に住まう理念(イデー)として「一者(アインス)」を幽玄靈妙なる深みで掴まねばならないのである。

これに反して諸家の註解はほとんど、この「アインス」を単に「一つのこと」を示すに過ぎぬ抽象語と解している。後述するシュミット註もペツェルド註も共にこの観点から詩語「フェスト・ブライプト・アインス」を見ており、畢竟これが「一つのこと」として、引き続き第四四句で語られる「唯一の規矩(アイン・マース)」の言い換えとして片づけられているのである。この観点を顧慮すると、当該の箇所(第四三句―第四四句)は一応次のように訳せよう。

堅固に留まる一つのこと……

……それは永遠に存続する唯一の規矩、

この読みは詩歌象徴の律動と調和し難い。すなわち、「永遠(イムマー)に存続(ベシュテエット)する唯一(アイン)の規矩(マース)」はむしろ悠然となだらかに下りゆき、句点(。)ではなく読点(、)、西歐風には(・)ではない(∪)を付され、完結し引き締まらないまま次の第四五句へと流れこむ

四五 ……永遠に存続する唯一の規矩、  
万人に普遍にして……

これに対して第四三句前半なす詩歌象徴「堅固に留まる一者」は、中間休止(和訳での丸(。))が原典では(∪)と表記)により塞き止められ、

厳然と峻絶して靈峰「堅固(フェスト)に留まる(ブライプト)一者(アインス)」を形造り、峻厳なる理念(イデー)の調べなして聳え立つのである。故に、この詩語「一者(アインス)」を単に「一つのこと」を示すに過ぎぬ抽象語と解するならば、理念(イデー)追求(イデアリスムス)の詩想に反し、色褪せた抽象一般概念の貧弱な骸骨が残るに過ぎなくなるのである。

以上の脈絡を念頭において此所では、諸家の研究から当該の詩節に關しても、思想詩「パンとぶどう酒」に關する今世紀の代表的註解であるシュミット註へとまず眼を向けてみよう。この註解が思想詩の基調を、「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」(三)(2)(11)に見ている点は既に本論で論究の対象とした。この観点を踏まえて、当該シュミット註では思想詩の第四三句以下を把える。但しこの際、本論が焦眉の急とした「堅固に留まる一者」(第四三句)には深入りせず、シュミット註は第四四句の「規矩(マース)」に焦点を絞り詩節を解釈する。

堅固に留まり永遠に存続するこの「規矩」は、「眞昼」でも「夜中」でも、つまり燃える現在にせよ、神々の顕現(あるいは神の啓示)が不在の日食にせよ、人間が歴史に繋がれていることである。現実にはこの運命的な(歴史の)絆が在るにも拘わらず、私達は精神においては前進できる。すなわち現在では誰もが想像力に照らされた王国、つまり実現の土地と時空を保有でき、この実現の王国に向かい自らの思想を逍遙させるのである。

このような甘美な「想像力」の「逍遙」による樂觀的見通しの下に、シュミット註が賞揚するのを「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」と看做して間違いないであろう。かくして思想詩の詩歌象徴は浪漫感情の充溢として内実を空洞化され、「一者(アインス)」は単なる「一つのこと」として抽象化された貧しい概念に終わることになり、また「至福なるギリシア」へと西欧キリスト者の既存意識を開く「空無を孕む内面の飛翔」の本質なす「自由(リーベルタース)」たるべき「唯一の規矩(アイン・

「マース」も、むしろ束縛としての「歴史」の「運命的な絆」たる鎖となるのである。かくして幽玄なる詩想の靈妙なる調べは、遂に丸く収まった「想像力」の「逍遙」として大団円を迎えざるを得ないと言えよう。

次に思想詩『パンとぶどう酒』に関する前世紀(一八九六年―一九七年)の労作ペツォルド註へと移ろう。このペツォルド註も前述シュミット註と同様に、「規矩(マース)」(第四四句)において、註釈者自身が思想詩の基調と解した「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」に齟齬する内容を読み取っている。つまりこのような感情の充盈に抗して理知の定言「堅固に留まる一者。……永遠に存続する規矩」(第三三句―第四四句)が異分子として介入し、「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」なす思想の感興を殺ぎ、満ち進む情緒の嵐を塞ぎ止めていると解するのである。このペツォルド註の論点は、「万人に普遍的規矩」(第四四句)と「各人に各様の(規矩)」(第四五句)との両者を対立の相の下に見る点である。

四五 ……永遠に存続する唯一の規矩、  
万人に普遍にして、各人にもまた各様の(規矩)が授けられ、

ペツォルド註では「唯一の規矩(アイン・マース)」(第四四句)を一般的普遍的な「道德(モラル)判断の、或いは道德価値の尺度」と解し、「各人各様の(規矩)」(第四五句)を十人十色の「情操(プシューケー)が達成する能力の度合い」と把える。後者の「情操能力」を思想詩の例の基調「靈感を得た雄飛と崇高なる高揚」と見るペツォルド註は、既に言及した「ヘルダー流の思想」(二三)(3)(22)に拠り所を見出し、「個の独自性」を尊重し擁護するヘルダーの思想に敵対する対極としてカント哲学を位置づける。すなわち、カントの「道德律」を貧しい抽象性の枠組で把えた限りの「万人に普遍にして、永遠に存続する唯一の規矩」と看做す。このようにペツォルド註は「情操」や「道德」と言う分

別知で以て、思索と熟慮なす哲学知(ロゴス)の詩歌造形に代えたのである。殊にペツォルド註の力説する所は、思想詩の根底に同時代の著名な神学者シュライエルマハー(一七六八年―一八三四年)の『宗教論』(一七九九年)に通ずる観想(テオリアー)を説み取り、この観想の拠り所を「ヘルダー流の思想」に見い出している点である。

この指摘は大変興味深い。実にシュライエルマハー『宗教論』は思想詩『パンとぶどう酒』(一八〇〇年―一八〇一年)とはほぼ同時期の十八・十九世紀の転換点で執筆されている。成程ペツォルド註が、思想詩の基調に読み取る「独自の心情(ヘルツ)の想念」を「力強く弁護する人をシュライエルマハーに見い出す」(96)のも不思議ではない。但しこれはヘルダーリンの詩想を「ハイムが理解したような『浪漫詩文の傍系(ザイテ・トリプ)』」(二二)(5)(62)と看做しての話である。だが本論が究明した古典神話の畏怖と荘嚴(二二)(4)なす思想詩の「空無を孕む内面の飛翔」(二三)(1)は、正にこの観点を百雑碎に粉碎し、むしろシュライエルマハー『宗教論』の浪漫感情とは正反対の古典造形の巨匠として詩人ヘルダーリンを近代ドイツ文化史上位置づけるのである。

このような事情はともかくとして、本論としてはペツォルド註の云う「力強く弁護するシュライエルマハー」(註(96))の言葉に一度耳を傾けてみよう。

宗教の本質は、思惟でもなく行為でもなく、直観(アンシャウング)であり感情(ゲヒュール)である。……直観に全てが由来せねばならない。……どの直観も本性上、感情と結びついている。

〔宗教論〕第一講

既に述べた「教知直観」(二三)(6)に基ずく「感情が全てなのだ(ゲヒュール・イスト・アレス)」(二三)(7)(74)と云う浪漫感情が、此所では「宗教の本質」として雄弁に語り出だされている。更にシュライエル

マハーは、この「感情と直観」を裏付ける根拠として、世界の只中で脈々と働きかける絶対なる「唯一の神の行為」たる「世界精神」を考える。

世界のあらゆる出来事を唯一の神の行為と看做すこと、これが宗教である。…世界精神(ヴェルト・ガイスト)を愛で、よるこんでその働きを見やること、これが私達(キリスト者)の宗教の目標なのである。

【宗教論】第二講

此所ではもはや「堅固に留まる一者」の峻厳な靈峰は、「感情」の雲と「直観」の霧に隠れ、「唯一の神」が世界に内在する動者「世界精神」として、現存を底から突き動かす。実際このようなシュライエルマハー「宗教論」の思想が、ヘルダーリンの「パンとぶどう酒」の詩想の裏付けになるとは考え難く、それに依拠するペツォルド註が正鵠を射ているとは思われないのである。

ところで、この「宗教論」において神学者シュライエルマハーは更に、自らの浪漫感情をスピノーザ哲学の解釈にも導入する。

諸君、私と共に感歎に、あの排斥された神聖なるスピノーザの靈に髮束を捧げられよ!

【宗教論】第二講

久しく非キリスト教無神論として「排斥されたスピノーザ」哲学を、神学者シュライエルマハーはむしろ西欧キリスト教弁神論へと取り込もうとする。この解釈からすると、峻厳なる倫理(エートス)意識を孕む「生ける自然」(三三)(8)(88)が「一者と万有(ヘン・カイ・パーン)」(三三)(8)(84)は、本論が見出し出した無の思想(三三)(8)を百八十度転回した、正反対の有の思想として全く別様に解されることになる。実はこの有の思想を念頭に置いてノヴァーリスは、フィヒテ「知識学」には見い出せなかった「創造の息吹き」(三三)(6)(61)を、ス

ピノーザ「倫理学」に発見したのである。

スピノーザとツインツェンドルフは生命の弦楽の躍動を、愛(リーベ)の無限の理念として探求し、この理念ゆえに自らを、自らのためにこの理念を、この(世の)花糸(シュタウプ・ファアデン)に実現する方法を予感したのだ。

(一七九六年七月八日付フリードリヒ・シュレーゲル宛書簡)

「在りて在る者(エヒイエ・アシェル・エヒイエ)」(二二)(6)(68)に對する信仰と、この生ける神(イエホヴァー)に由来する「創造の息吹き」を感知する「情操(プシューケー)能力」(註(96))が、このような甘美で麗しいスピノーザ解釈を生んだと考えられる。

この浪漫感情とは裏腹に、十九世紀の変革(一八三〇年七月革命)なす現実において苦闘する鬼才ビューヒナー(一八一三年―一三七年)により、スピノーザ哲学は政治革命思想をも孕む無神論にまで鑄直されるのであるが、しかしこの新たな時代を生む急進性こそ実は十九世紀西欧浪漫感情の帝國拡張の波に吞まれ悲劇誕生の必然(ネメシス)に直面せざるを得なかったのであり、むしろ浪漫情緒の「感情と直観」(註(97))に潤色され、何ら西欧キリスト者の自意識を「空無を孕む内面の飛翔」(三三)(1)へともたらず底力無く、既成キリスト教の神観を励まし既成体制に呑み込まれてゆく有神論スピノーザ哲学像こそ勝ちどきをあげたのではなかったらうか。例えばその証左として次に掲げるゲーテの思想詩「一者と万有(アインス・ウント・アレス)」(一八二一年)を見てみよう。

無限なるものの中に自らを見い出さんと、  
個体はよるこんで消えてゆくだろう。

世界靈(ヴェルト・ゼーレ)よ、来たり、我らを買け!

さらば、世界精神(ヴェルト・ガイスト)そのものと格闘すること

が  
我らの諸力の高き召命となる。

これに手をかし、良き靈たちが導く、  
至高の名工(たるこの靈)たちが穏やかに手を取り、  
万有を古今創造し続ける造物主のもとへと誘う。

一〇

一五 永遠なる生きた活動が働き、  
無かったものも、今や生成せんとする。

永遠なるものが万象の中で働き続けている。

つまり万有は無に帰さねばならない、  
もし有に固執せんとするなら。

(「一者と万有」第一句―第二四句)

この詩想を補足した「遺言」(一八二九年)において一層この有神論は  
不動となる。

いかなる本性も無に帰することは無いのだ!  
永遠なるものが万有の中で働き続けている。

『ファウスト』においてゲーテが万有の根源(ロゴス)を「活動(ター  
ト)」(第二二三七句)と訳す根拠をなす世界観たる万有神論(パンテイ  
スムス)が、この思想詩「一者と万有」とその「遺言」詩篇に明示され  
ていると言えよう。

右記の詩節に見られるとおり、万有の根源に「活動」を認める万有神  
論(パンテイスムス)において、ゲーテが「無」の思想を根本的に斥け  
ていることは確かである。既に見た「迷う努力人間」(二二)(2)(9)  
を専らとする『ファウスト』を統べる「機械仕掛けの親爺神」の断言

「良き人間は……正道を踏み外さない」に顕著な例が見られるように、  
現存は「迷悟」(二二)(2)(11)や「有無」の複眼に開けることなく  
「迷える有」へと閉じて明暗の濃淡に欠け、詰まるところ「機械仕掛け  
の親爺神」の「活動(タート)」により「丸く収まった芸術品」(二二)  
(3)(26)として「形而上の心の慰めを得て、端的に言えば、浪漫情緒  
の持主の如くキリスト教によりあの世での心の慰めを得て安心立命する」  
(二二)(2)(7)のである。

一五

永遠なる生きた活動が働き、  
無かったものも、今や生成せんとする。

(「一者と万有」第一五句―第一六句)

このようなゲーテの万有神論が美しい詩歌象徴の調べとして、当代名う  
ての説教牧師シュライエルマハー(註(97)―(99))の雄弁をも凌ぐ  
響きを獲得していると思われる例として「ファウスト」第一部の「マル  
テの庭」の場に注目してみよう。主人公のファウストは、「神を信じて  
いますか?」(第三四二六句)と云う純朴な女性キリスト教徒マルガレー  
テ(恋人グレートヘン)の質問に対して、「キリスト者の繊細な精神」  
(二二)(6)(51)に反することなくこの恋人キリスト教徒を説得し魅  
惑しようとするような熱弁を振う。

万物を包むもの、

万物を保たせるものであれば、

それが、おまえをも、わたしをも、自身をも

包み、保たせるのではないか!

天はあの上のほうで丸天井をなしているではないか。

地はこの下にゆるがず横たわっているではないか。

そして永遠の星は

あちこちに登ってくるではないか。

おまえと目と目を見あわしている、

三四四〇

三四四五

三四五〇

あらゆるものが、  
おまえの頭と胸に迫って行き、  
永遠の秘密のうちに、おまえのそばで、  
見えないように、見えるように、働いてはほしくないか。  
おまえの胸がどんなに大きくても、その力で胸が満たされ、  
その気もちがおまえがまったく祝福されたように感じる時、  
それを、おまえの心のままに名づけるがいい。  
幸福とでも、心とでも、愛とでも、神とでも！  
わたしはそれをあらわす名まえを  
知らない。感情がすべてだ。

三四五五

名まえは、天の火をおぼろに包む  
ひびきと煙にすぎないんだ。

以上の雄弁への註解として、ゲーテは女性キリスト教徒マルガレーテの言葉を直ちに繋げる。

三四六〇

おっしゃることは何もかもほんとに美しくけっこうですわ。  
牧師さんも、あらかたそのように申します。

〔ファウスト〕第一部、第三三三八句―第三四六〇句)

哲人カント・シラーの批判精神(一) (5)により「空無を孕む内面の  
飛翔」(二三) (1)へと開かれた「最も厳格な分離」(二三) (6) (49)  
なす「絶対的分裂」(二三) (7)の淵、すなわち「死を厭い、荒廃からき  
れいさっぱりと回避する生ではなく、この死を耐え、この死の只中にお  
いて自立する精神(ガイスト)の生(レーベン)」の敬虔なる祈りの深  
み(グラウベンス・アプグルント・ティーフェ)は、方有神論(パンテ  
イスマス)の言明「感情が全てなのだ」により「善生」へと閉じ、現存  
の不可避(アドラステイア)必然(ネメシス)なす「悪」への問いが浪  
漫感情の雲霧により隠蔽されてしまった。かく浪漫風疾風怒濤が逆巻く  
十八・十九世紀の転換点において、思想詩「パンとぶどう酒」は敢然た

る眼差しを古典神話の畏怖と荘嚴(二) (4)へと向け、自己を空しく  
滅却して彼方の明鏡「至福なるギリシア」の神人キリスト像を理念(イ  
デー)追求すべく、久遠なす無の霊峰「堅固に留まる一者」を凝視する  
のである。

(10) 最深の親密性

結 論

今回同時刊行を留保

註 解

(歐文註は今回同時刊行を留保)

(二) 古典ギリシアとキリスト教西欧

(6) 西欧選民意識粉砕

- (63) 全集、第一卷、一七八頁。(三)(40)(107)。
- (64) 一八〇二年一月十九日付シラー宛書簡。記念版、第二〇卷、一九四九年、八七二頁。(三)(6)(49)。
- (65) 全集、第三部、第一卷、六三頁。(一)(5)(47)。
- (66) 『告白』(トイブナー古典叢書)一九六九年、八一頁。
- (67) キリスト教文書集、ラテン編、第三二卷、一九六二年、二三四頁。シュトゥットガルト版・原典『旧約聖書』「出エジプト記」一九七三年、第三章、第十四節、「エヒエ・アシェル・エヒエ」(八九頁)。
- (68) ヴェルテムベルク聖書協会刊・原典希羅対訳『新約聖書』一九三〇年、「マタイ福音書」第二六章、第六三節、「生ける神」(七六頁)。右記原典「申命記」一九七二年、第五章、第二六節、「生ける神」(八八頁)。
- 山田晶『在りて在る者』創文社、一九七九年、二八頁参照。
- (三)(4)(34)。(三)(9)(93)。
- (69) ジルソン『中世哲学の精神』第二版、一九四四年、五一頁。
- (70) 前掲和訳『聖書』一〇二頁。(三)(40)(112)。
- (71) ダンテ、作品集(ダンテ協会編)一九六〇年、四五六頁―四五七頁。
- (72) 『旧約聖書』「出エジプト記」第三章、第十五節。前掲和訳『聖書』、七七頁。
- (73) 『神曲』「地獄」第四歌、第八八句。作品集、四五七頁。
- (74) 『神曲』「地獄」第四歌、第一三一句。作品集、四五八頁。
- (86) 『神曲』「地獄」第四歌、第一三四句。作品集、四五八頁。
- (76) 全集、第一卷、六八五頁。(三)(2)(13)。
- (77) 作品集、第三卷、一七頁。
- (78) 『純粹理性批判』(岩波文庫)篠田英雄訳、一九六一年―六二年、上

卷、九六頁―九七頁。作品集、第三卷、五七頁。

(79) 作品集、第四卷、七頁。

(80) 『純粹理性批判』、先験的方法論、第二章 純粹理性の規矩(カノン)、第二節 最高善の理想(イデアール)について。第二版、八三九頁。作品集、第三卷、五二六頁。

(81) 全集、第一卷、六八八頁。

類似の詩想は『パンとぶどう酒』第七節、第一〇九句―第一二二句にも見い出される。

一〇〇 ……成程、神々は生きている。だが頭上高い別世界(なす死圏)に住する。限りなくそこで働きかけ、ほとんど気にかけていないようだ、私達生者のことなど。

(82) 全集、第二卷、九三頁。(全集、第二卷、九三頁)

(7) 古典古代理念追求

- (83) 『模倣論』(レクラム文庫)一九六九年、四頁。
- (84) 『模倣論』一二二頁。
- (85) 著作集、第三卷、六八頁。
- (86) 全集、第二卷、一五二頁。
- (87) 著作集、第二卷、四〇六頁。
- (88) 中央公論世界の名著、第三八卷、ゲーテ、小栗浩訳、一九七九年、四五六頁。作品集、第十二卷、一一九頁。
- (89) 全集、第四卷、二二三頁。
- (90) 全集、第五卷、一九六頁。
- (91) 全集、第二卷、二〇二頁。
- (92) 全集、第六卷、四二六頁。
- (93) 全集、第三部、第一卷、二二頁―二三頁。
- (94) ヴァイマル版全集、第二〇卷、四三三五頁。
- (95) 全集、第六卷、三八〇頁。
- (96) 全集、第四卷、二二二頁。
- (97) 全集、第四卷、二二二頁。
- (98) 全集、第六卷、四二二頁。

- (99) ヴァイマル版全集、第二〇巻、二八九頁。
  - (100) 全集、第四巻、七頁。
  - (101) 全集、第四巻、二六〇頁。(三三)(4)(29)。(一一)(6)(52)。
  - (102) 特に「オイディプスへの註解」第一章参照。全集、第五巻、一九六頁。
  - (103) 全集、第五巻、一九六頁。
  - (104) 全集、第五巻、一九七頁。
  - (105) 全集、第二巻、九〇頁―九五頁。
  - (106) 全集、第二巻、六〇四頁。
  - (107) ヘルダーリンのエレギー「パンとぶどう酒」一九六八年、八頁。
  - (108) 前掲書、八六頁。(三三)(2)(12)。
  - (109) 歴史批判版フランクフルト版全集、第六巻、一九七六年、二三〇頁―二三二頁。
  - (110) 全集、第二巻、九三頁。(二)(5)(45)。(三三)(10)(113)。
  - (111) ヴェルテムベルク聖書協会刊・原典希羅対訳「新約聖書」(二)(6)(68)四〇七頁。
  - (112) 一七九五年十一月九日付エーベル宛書簡一〇六。全集、第六巻、一八四頁。
- (三) 神話の神
- (1) 全集、第四巻、二八一頁。
- (1) 内面の飛翔
- (2) 全集、第一巻、六八五頁―六八六頁。(三三)(2)(14)。
  - (3) 全集、第二巻、九〇頁。
  - (4) 以上の思想詩における都市像の諸問題に關して詳しくは、筆者の別論、「パンとぶどう酒」冒頭の都市像(高知大学学術研究報告、第三三巻、人文科学、二二頁―七〇頁、一九八四年三月刊)を参照されたい。
  - (5) 全集、第二巻、九一頁―九二頁。
- (2) オイディプスとディオニューソス
- (6) 全集、第二巻、九一頁。(三三)(4)(27)。
  - (7) 「ヘルダーリン」第六章。著作集、第二巻、一九八一年、一五五頁。
  - (8) ヘルダーリンのエレギー「パンとぶどう酒」(二)(7)(107)六三頁。

- (9) 「ヘルダーリンとギリシア文学」一九七五年、一〇四頁―一〇五頁。
  - (10) 前掲書、五三頁。
  - (11) 前掲書、六四頁。
  - (12) 前掲書、八六頁。(二)(7)(108)。
  - (13) 全集、第一巻、六八五頁。(二)(6)(76)。
  - (14) 全集、第一巻、六八五頁―六八六頁。(三三)(1)(2)。
- (3) 神話と寓意
- (15) アリストテレス「詩学」一四五〇A。希独対訳レクラム文庫、一九八二年、二三頁。
  - (16) 全集、第五巻、二〇二頁―二〇三頁。
  - (17) プラトーン「ソークラテースの弁明」や「プロトタゴラス」等を参照。
  - (18) 岩波「ギリシア・ローマ引用語辞典」(一九六三年)二四頁では、ディオゲネース・ラーエルティオス「著名な哲人の生活と意見」併びに各学派の要綱(三世紀初期成立)第一巻の第四〇節を典拠にして、古代ギリシア七賢人の筆頭ソローンの言葉「グノーティ・サウトン」をまず掲げ、その下に同義の「グノーティ・セアウトン」をもソローンの発言として引用して在る。
  - (19) 全集、第三巻、第一巻、六三頁。(二)(5)(47)。(二)(6)(65)。
  - (20) 全集、第二巻、三三三頁。
- この詩歌は実作として公認されているわけではない。例えばバイスナー編シュトゥットガルト版では、実証的な観点からこの詩歌が実作として疑わしい(ツヴァイフェルハフト)とされている(全集、第二巻、三七二頁―三七四頁)し、ミート編ハンザー版全集(一九七〇年)にも、和訳「ヘルダーリン全集」(一九六六年―一九九年)にもこの詩歌は拾われていない。確かに学術的実証の正確さを唯一の尺度とする今日の文献学においては、そのような処置が止むを得ないのかも知れない。しかし私には、この作を真として確証するよりも、むしろ偽作として斥ける方が一層困難に思われる。望むらくは作の真偽問題が、実証文献学の慎重なる専門家の留保にではなく、学問と詩歌に動しむ諸氏の活発な批判活動に委ねられて在るべきであると私は考える。
- (21) 「形而上学入門」第四部「存在の限定」第二章「存在と仮象」、八一頁。
  - (22) ヘルダーリンの「パンとぶどう酒」一八九六年―一九七年、一九六七年複製、九六頁。

- (23) 全集、第二卷、九二頁。(三)(10)(115)。
- (24) 全集、第三部、第一卷、一一一頁。(一)(1)(2)。
- (25) 全集、第三部、第一卷、九頁。

(4) 開かれた時空

- (26) 全集、第二卷、九二頁。(一)(7)(72)。
- (27) 全集、第二卷、九二頁。(一)(2)(6)。(三)(2)(6)。
- (28) 以上の脈絡に関する詳論は、筆者の別論、「パンとぶどう酒」冒頭の都市像(二)(1)(4)。(三)市民(3)祝祭とオペラ文化(四九頁―五五頁)を参照されたい。
- (29) 全集、第四卷、二六〇頁。(一)(7)(10)。(一)(6)(52)。
- (30) 全集、第二卷、九二頁。
- (31) 全集、第二卷、九二頁。(一)(7)(72)。
- (32) プラトーン「パイドーン」七二E「私達には学ぶこと(マテーシス)が想起(アナムネシス)に他ならない」(学術書籍協会編・希独対訳「プラトーン作品集」一九七二年―八二年、第三卷、五四頁)。
- (33) 全集、第二卷、九二頁。
- (34) 作品集、第五卷、八四頁。(一)(6)(68)。

この脈絡で「詩歌の女神(ムーサ)たちの狂気(マニアー)」「(パイドロス」二四五A)も語られている。作品集、第五卷、六六頁。

(5) 神の国

- (35) 全集、第六卷、一二六頁―一二八頁。
  - (36) 全集、第三卷、三二頁。
  - (37) 全集、第三卷、九頁。
  - (38) 全集、第三卷、一四頁。
  - (39) 全集、第三卷、一七頁。
  - (40) 全集、第三卷、一七頁。
  - (41) 全集、第三卷、五二頁―五三頁。
  - (42) 全集、第六卷、八六頁。
  - (43) 全集、第三卷、四五頁―四六頁。
- 類似の脈絡は同時代の書簡体小説ゲーテ作「若きヴェルテルの悩み」(二七七年)における一七七一年八月十八日付書簡(作品集、第六卷、五一頁―五三頁)参照。
- (44) 全集、第三卷、二〇八頁―二〇九頁。

(6) 叢知直観

- (45) へーゲル書簡集、一九五二年―六〇年、第一卷、一四頁。
  - (46) 全集、第三卷、五二頁―五三頁。
  - (47) 全集、第六卷、二二三頁。
  - (48) 全集、第六卷、二〇八頁。
  - (49) 一八〇二年一月十九日付シラー宛書簡。記念版、第二〇卷、一九四九年、八七二頁。(一)(6)(64)。
  - (50) 全集、第三部、第一卷、一二七頁。(一)(7)(62)。
  - (51) 全集、第三部、第一卷、一二五頁。
  - (52) 全集、第一卷、一五二頁。
- カントの「判断力批判」では、当該の箇所が次のように論述されている。「こう言われるかも知れない。『このように道徳感情との親近性において美学判断を説明するのは業とらし過ぎるゆえに、この判断を、自然が自らの諸々の美しい形式で私達に象徴として語りかける暗号の真正な読解と看做すわけにはゆかぬ』と。(第一部 美学的判断の批判、第一篇 美学的判断力の分析論、第二章 崇高の分析論、第四二節 美に対する知性的関心について。作品集、第五卷、三〇二頁)。
- (53) 全集、第六卷、一三七頁。
  - (54) 全集、第三卷、一九〇頁。
  - (55) 全集、第六卷、二〇三頁。
  - (56) 全集、第三卷、八〇頁―八三頁。
  - (57) 全集、第四卷、二二六頁。
  - (58) 全集、第六卷、一六四頁。
  - (59) ヴァイマル版全集、第二七卷、一九五八年、七四頁。(一)(3)(23)。
  - (60) 全集、第一卷、一三〇頁―一三一頁。
  - (61) 著作集、第四卷、一五三頁。(三)(9)(100)。
  - (62) 全集、第四卷、二二七頁。
  - (63) デカルト(一五九六年―一六五〇年)「方法序説」(一六三七年)第四部。作品・書簡集(プレヤード版) 一九五三年、一四七頁。
  - (64) 作品集、第三卷、三六四頁。
  - (65) 全集、第八卷、一九七二年、一九三頁―一九四頁。
  - (66) ヘルダーリン全集、第四卷、二九七頁―二九九頁。
  - (67) 記念版、第十九卷、一九四九年、三四五頁。
  - (68) 作品集、第一卷、一九二七年、一三三頁。原典版、第一卷、二〇八頁。



(69) 作品集、第一卷、二四二頁—二四三頁。原典版、第一卷、三一八頁—三一九頁。

(70) 作品集、第二卷、一九二七年、六二五頁。原典版、第三卷、六二五頁。絶対的分裂

(71) 「シラーとの初対面」 記念版、第二二卷、一九四九年、六二三頁。「幸運な出来事」 作品集、第一〇巻、五四〇頁。(一)(3)(21)。

(72) 作品集、第三卷、三六頁。

(73) 作品集、第三卷、三三頁。

(74) 作品集、第三卷、一一〇頁。(二)(2)(5)。(三)(9)(104)。「初稿ファウスト」(一七七五年) 第一二四八句。作品集、第三卷、四〇七頁。

(75) 世界の大思想、第一巻、ヘーゲル「精神現象学」、河出書房新社、一九七三年、一八頁。

(76) 作品集、第七巻、二四頁。

(77) 作品集、第八巻、一八八頁。結論(3)。

(78) 「形而上学入門」 第四部「存在の限定」 第三章「存在と思考」九六頁。

(79) 作品集、第三巻、二三頁—二四頁。

(80) 「旧約聖書」「創世記」第一章、第二六節—第二七節参照。

(81) 「单子論」 第七八章。「哲学文庫」第二五八巻、一九五六年、六二頁。全集、第二巻、一一七頁。

(82) 短詩「生のなかば」と思想詩「パンとぶどう酒」との両詩想展開の呼応に関しては、筆者の別論、西欧の夜——「乏しき時代」(一) 明鏡と水底——ヘルダーリン「生のなかば」論(高知大学学術研究報告・第三四巻、人文科学、一九八六年、九五頁—一四〇頁)を参照されたい。

(83) 全集、第六巻、一五五頁。

(84) ヘーゲル書簡集、第一巻、二二頁。

(85) 全集、第四巻、二〇七頁。内容はヤコビ著「スピノーザ思想に関する書簡」(一七八五年)より引用しつつ祖述。ヤコビ作品集、第四巻、第一分冊、一八一—一九九頁、一九八〇年復刻、三九頁以下参照。

(86) 「般若心経」(岩波文庫) 一九六〇年、一〇頁—一二頁。

(87) 「倫理学」第二部、定理四十四、系二。「エーティカ」二二〇頁。

(88) 「倫理学」第一部、定理二十九、備考。「エーティカ」七二頁。

(89) 全集、第六巻、六四頁。

(90) 「般若心経」一二頁。

(91) 堅固に留まる一者

(92) 全集、第二巻、九一頁。

(93) ヘルダーリン「パンとぶどう酒」、上掲「ドイツ抒情詩」(一)(1)

(94) 「国家」五〇九B。作品集(三)(4)(32) 第四巻、五四四頁。

(95) 前掲書(二)(7)(107) 五九頁。

(96) 前掲書(三)(3)(22) 九〇頁—九四頁。

(97) 「宗教論」(レクラム文庫) 一九六九年、三五頁と三七頁と四五頁。原典版、五〇頁と五四頁と五六頁。

(98) 「宗教論」四〇頁と五四頁。原典版、五七頁と八〇頁。

(99) 「宗教論」三八頁。原典版、五四頁。

(100) 著作集、第四巻、一五三頁。(三)(6)(61)。

(101) 「ダントンの死」第三幕、第一場。及び「スピノーザ覚書」

(102) 作品集、第一巻、三六八頁—三六九頁。

(103) 作品集、第三巻、四四頁。

(104) 河出書房世界文学全集、第二巻、ゲーテ「ファウスト」高橋健二訳、一九六八年、九七頁。作品集、第三巻、一〇九頁—一一〇頁。(二)(2)(5)。(三)(7)(74)。

(昭和六〇年・一九八五年八月一〇日受理)  
(昭和六一年・一九八六年三月二九日発行)

sind für „Brod und Wein“ wohl vor allem die in Spinozas „Ethica“ und in Kants kritischer Philosophie von Belang. Beide Philosophen postulieren eine „absolute Zerrissenheit“ zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen denen kein „metaphysischer Trost“ kein Regenbogen der Hoffnung wie ein „deus ex machina“ vermitteln kann. Anstatt dieses „Gottes eines Apostels“ (III (10) 117) bricht „der unmittelbare Gott“ in der Gestalt der „natura naturans“ oder des „kategorischen Imperativs“ in „die tiefste Innigkeit“ der „absoluten Zerrissenheit“ und der restlosen Vereinigung von Gott und Mensch zugleich wie „das große Geschick“ „aus heiterer Luft über die Augen herein“ (III (10) 115).

Derjenige, der in „Brod und Wein“ dieses „himmlische Fest“ der Tragödie „vollendet“ und schloß“ (V. 108), erscheint nur als „er“ (V. 107): Dies ist wohl eine provisorische Beziehung für solch „einen Gott“ (V. 105) der „schröcklichfeierlichen“ Tragödie, wie z.B. Apollon oder Dionysos, aber im Kontext „Oder er kam auch selbst ...“ (V. 107) vom Inhalt her im Verborgenen zugleich auch Christus. Im Gegensatz zum vorhergehenden „unmittelbaren Gott“ des tragischen Festspielraums, der wie glühende Sonne „aus heiterer Luft“ „den Stempel dem Getroffenen aufdrückt“ (V. 106), steht „er selbst“ wie klarer Mondschein in der Abenddämmerung, der in dieser Zwitterzeit „des Tags Ende verkündet“ (V. 130). Wenn „er selbst“ als „spiegelreine Wahrheit“ in seinen „schröcklichfeierlichen Formen“ vergegenwärtigt werden könnte, würde vor dem Angesicht des „unmittelbaren Gottes“ das Weltall in Nichts zerfallen.

So wird es klar, daß „sich die spiegelreine Wahrheit selbst verbirgt“ (III (10) 127) und die Liebe Christi, in der „spiegelreinen Wahrheit“ des Mondscheins „verborgenwirkend“ (III (10) 123) das Weltall nicht etwa in Nichts auflöst, sondern es ganz im Gegenteil großmütig umfängt, um es aus dem Nichts zu befreien (creatio ex nihilo). Überdies erscheint Christus als „stiller Genius“ (III (10) 124) im himmlischen Feiertag der „schröcklichfeierlichen“ Tragödie, um Hellas und Hesperien zum Zwiegespräch einzuladen, und „vollendet“ und schloß tröstend das himmlische Fest“ (III (10) 113), „so daß in diesem Moment, in dieser höchsten Feindseeligkeit die höchste Versöhnung wirklich zu seyn scheint“ (III (10) 120). Mit diesem „Schein“ vom „Gott der Mythe“ erfüllt Hölderlin „das verfeinerte Christentum“, wobei er nicht nur „die strengste Separation“ Schillers aufrecht erhält, sondern auch zu dem Ziel gelangt, „so gleichsam von innen heraus und auf einem rationalen Wege ein Griechenland zu gebären“.

bruchs und hohen Aufschwungs“(III(2)11), den die bisherige Forschung für den Grundton der Hölderlinschen Gedankenlyrik hielt, als unzulänglicher Erklärungsversuch anzusehen. Denn hier geht es nicht um einen „Sturm und Drang“ der Seele: „Gefühl ist alles“, sondern um jene Geistesfülle des „deutschen Dichters“, der „singt, wenn er des heiligen nüchternen Wassers / Genug getrunken, fernhin lauschend in die Stille, / Den Seelengesang“ (II(7)91).

Der „Charakter des begeisterten Aufbruchs und hohen Aufschwungs“ prägt sich wohl in Hölderlins früherer Dichtung heraus und kommt im ersten Band des „Hyperion“ (1797) zur Reife, in dem die Diotima-Pastorale überwiegt. Dieser „philosophische Roman“(II(5)62) bildet auch eine Übergangsstufe in der Entwicklung des deutschen Idealismus von Fichtes „Wissenschaftslehre“(1794) zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“(1807). Der repräsentativste Philosoph dieser Übergangsperiode, Schelling, stand damals in seinem Denken seinen älteren Freunden, Hölderlin und Hegel sehr nahe. In diesem Freundeskreis entstand „das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, in dem die „Idee der Schönheit“ im Mittelpunkt steht, und man behauptet, „daß der höchste Akt der Vernunft, . . . . ein ästhetischer Akt ist“(III(6)66). Dieser ästhetische Idealismus, den die Diotima-Pastorale verkörpert, bricht im zweiten Band des „Hyperion“ (1799) konsequenterweise zusammen. Der dichterische Gedanke gelangt zur tragischen Erkenntnis, versenkt sich „ins heilignüchterne Wasser“ (III(7)81) der kühlenden Besinnung und erblickt den „unmittelbaren Gott“ der „tiefsten Innigkeit“.

Dieser „unmittelbare Gott“ vergegenwärtigt sich vor allem im Oedipus-Mythos der hellenischen Tragödie. Der Zusammenbruch des von „Apollo geschlagenen“ Oedipus, der dereinst sogar die Sphinx an Weisheit übertraf, beruht auf der Erkenntnis seiner eigenen Unwissenheit, die so zur „spiegelreinen Wahrheit“ wird. In ähnlichem Sinn gilt in der entmythologisierenden und rationalisierenden Philosophie und Wissenschaft, die die bisherige, seit der „Ilias“ gängige Auffassung der Mythenwelt für völlig wertlos erklärt, die Sokratische „Erkenntnis der Unwissenheit“ als eine offenkundige Wahrheit. Daher läßt sich aufgrund der wissenschaftlichen Erkenntnis der „spiegelreinen Wahrheit“ Sokrates Hinrichtung als unvermeidliche Tragödie ansehen.

Der christliche Gott, der nun Himmel und Erde nicht mehr aus mythischem Grund geschaffen (creatio ex nihilo) hat, gilt als Verkörperung der „spiegelreinen Wahrheit“ selbst, die zur Vollendung der rationalisierenden Entmythologisierung seit der Sokratischen „Erkenntnis der Unwissenheit“ wurde. Deswegen gab die christliche Wahrheit der Offenbarung die vorher regierenden Götter der Mythe als dämonische Götzen dem Untergang preis. Als aber das Christentum als einzig übrigbleibende Religion zur weltlichen Macht gelangte, indem es die Kirchengewalt politisch festigte und gleichzeitig der weltlichen Hierarchie ideologisch den Rücken stärkte, zeigten sich auch Ansätze einer neuen „spiegelreinen Wahrheit“ in der Gestalt philosophischer Erkenntnisse, die dann später diesen feudalen Gedankenkonformismus zerschlug.

Von den „furchtbar herrlichen“ Erkenntnissen seit dem Ausgang des Mittelalters

In Hölderlins „heilig-nüchterner“ Besinnung erscheint das hellenische Wesen nicht mehr als „edle Einfalt und stille Größe“, der nach Winckelmann „die vorzügliche Größe eines Raffaels“ (II (7) 84) entspreche, sondern es sind „apollinische Erscheinungen, in denen sich Dionysus objectiviert“ (II (4) 25), wie etwa die „furchtbar herrliche“ Erscheinung des Phoebus Apollon mit seinem „silbernen Bogen“ („Ilias“ I. 49 : II (4) 35) :

*δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο.*  
(Schröcklichfeierlicher Klang tönte silbernen Bogens.)

Im Einklang mit dieser Anschauung der „apollinischen“ „Naturwahrheit“ (II (5) 49) vom klassischen Griechentum schreibt Hölderlin in einem Brief: „wie man Helden nachspricht, kann ich wohl sagen, daß mich Apollo geschlagen“ (II (5) 43).

Solch hellenische „Naturwahrheit“ aber „ist nicht vorhanden“, sondern wird erst „durch fleißiges und geistvolles Studium der Alten“ (II (7) 87) hervorgebracht und zwar in der unermüdlichen Auseinandersetzung des „heiligen Barbaren“ mit den „Göttern Griechenlandes“, „indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt“ (III (7) 72). Inmitten dieser folgerichtigen „Geburt der Tragödie“ aus der Glaubensabgründtiefe des deutschen Geistes bildet das Christusbild von „Bröd und Wein“ „die Cäsar oder die gegenrhythmische Unterbrechung“ (II (7) 103), und „tritt ein in den Gang des Schicksaals“ vom „schröcklichfeierlichen“, „seeligen Griechenland“, wie einst in Sophokles Tragödien „Tiresias“ „als Aufseher über die Naturmacht“ (II (7) 104), um die Brücke eines „heilig-nüchternen“ Gleichgewichtes von Hellas und Hesperien ins unendliche Jenseits zu schlagen. Dieses gedankenlyrische Christusbild ohne jeden „metaphysischen Trost“, das eine Glaubensabgründtiefe fürs abendländische Seelenheil aufschließt, steht zum „verfeinerten Christentum“ wohl nicht in Widerspruch.

### [ III ] „GOTT DER MYTHE“

So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.  
(Hölderlin „Über Religion“: III. 1)

Im Höhepunkt des „seeligen Griechenlandes“ von „Bröd und Wein“, „wo tönet das große Geschick“ (III (10) 115), wird der „Gott der Mythe“ „der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen“ „in der Gestalt des Todes, gegenwärtig“ (III (10) 117). In dieser „schröcklichfeierlichen“ „höchsten Feindseeligkeit“ erscheint zugleich „die tiefste Innigkeit“ von Gott und Mensch: es entsteht eine Einheit aus restloser Vereinigung und „absoluter Zerrissenheit“ (III (7) 72), so „daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget“ (II (3) 20). Angesichts dieser „furchtbar herrlichen“ Gottesanschauung ist der „Charakter des begeisterten Auf-

So gelang es Schiller nicht, die Antithetik von Hellas und Hesperien in ein „harmonischentgegengesetztes“ Gleichgewicht zu bringen: sie blieb einer Nachwelt überlassen, die aus einem „verfeinerten Christentum“ und dessen erhabener Würde „gleichsam von innen heraus und auf einem rationalen Wege ein Griechenland zu gebären“ ( I (7)75) versuchte, wie Hölderlin in „Brod und Wein“ (1800-01) oder Goethe in „Faust“ (1832).

## (II) HELLAS UND HESPERIEN

Das Abendland lag fortwährend in diesem Kampf zwischen Mittag und Mitternacht. Es entwürdigte sich erst mit der Verlassung dieses Kampfes, mit der Verfinsterung des Tages durch die Nacht. . . . . Inmitten der hesperischen Nacht erwartet der sonnenhelle Gedanke seine Morgenröte.

(Camus „La Pensée de Midi“: II. 1)

Im heutigen Griechenland wird jedem Besucher eine Diskordanz zwischen klassischem Griechentum und orthodoxem Christentum augenfällig. Aus der ganzen Welt, selbst aus dem fernöstlichen Japan, wallfahren zahlreiche Bewunderer der hellenischen Kunst zu den antiken Ruinen; doch hat mit diesen mythischen Göttersitzen der Glaube der christlichen Griechen nichts zu tun. Der Götterhain in Olympia ist für die Griechen kein „Heiliger Hain“ mehr, wie etwa für uns, Japaner ein schintoistischer Wallfahrtsort, sondern vielmehr ein archäologischer Ausstellungsraum. Denn der „eifersüchtige Gott (θεὸς ζηλωτῆς)“ ( II (6)70) der christlichen Bibel, der seinen Anhängern jegliche mythische Götterverehrung verbietet, stürmte, ähnlich wie später die Mongolen aus der öden Mitte Asiens, aus der Wüste Israels hervor, gegen die himmlischen Mächte der antiken Welt, und rottete jede Volksreligion aus. Dieser „eifersüchtige Gott“, dem ja Schillers „heiliger Barbar“ entspricht, steht im Zentrum der christlichen Universalreligion, und mithin auch des griechischen orthodoxen Glaubens. Aber er hat mit der volksreligiösen „Anmut und Würde“ ( I (2)13) der klassischen Antike nichts mehr gemein.

Dies ist der Hintergrund, vor dem in „Brod und Wein“ das verlorene Altertum als „seeliges Griechenland“ ( II (2) 6 ) beschworen wird. Nur scheinbar entspringt das Griechenbild dieser Gedankenlyrik empfindsamer Schwärmerei; im Grund ist der dichterische Schwung; mit seinem pathetischen Grundton den „zum Bilde verdichteten“ ( II (4)25) „schröcklichfeierlichen Formen“ ( II (2)15) im gedankenlyrischen Höhepunkt durchaus angemessen. Hier handelt es sich natürlich nicht um einen „metaphysischen Trost“ ( II (2) 7 ), wie z.B. um ein „naives“ Einigkeitsgefühl mit dem Weltall: „Gefühl ist alles“ ( II (2) 5 ), sondern vielmehr um eine „heilige nüchterne“ Besinnung auf „den sichern, durch und durch bestimmten und überdachten Gang der alten Kunstwerke“ ( II (7)95) in der „Allmacht der ungetheilten Begeisterung“ ( III (5) 38).

## (I) SCHILLERS FRAGESTELLUNG

Daher weiß ich für den poetischen Genius kein Heil, als daß er sich aus dem Gebiet der wirklichen Welt zurückzieht und anstatt jener Koalition, die ihm gefährlich sein würde, auf die strengste Separation sein Bestreben richtet.

(Schillers Brief an Herder den 4. Nov. 1795: I(6) 49)

In der ersten Fassung von „Die Götter Griechenlandes“ (1788) beschrieb Schiller den christlichen Menschen d.h. auch sich selbst als „heiligen Barbaren“ (I(1)7). Im Gegenspiel zu diesem entmythologisierenden und rationalisierenden Naturfeind, der die himmlischen Mächte der Antike vor ein Ketzergericht zitiert, steigen aus unschuldiger Idylle die olympischen Götter in verklärter Gestalt empor. Stolberg, ein heftiger Verteidiger des evangelischen Triumphes über die mythische Götterwelt, greift Schiller in seinen „Gedanken ...“ (I(1)8) heftig an, da ihm dieser Hellenenfreund ein anti-christlicher Gotteslästerer zu sein scheint. Bei solchem Eifer gegen den Heidenfreund wurde freilich sogar Novalis unwohl, so daß dieser frommherzige Romantiker schließlich meinte, „wenigstens unparteiisch zu sein“ (I(4) 28).

Forster sah dagegen in Stolbergs „heiligem Eifer“ (I(4)28) „einige neuere Attentate gegen die Denk- und Gewissensfreyheit“ (I(4)29), die „den friedlichen Streit der Vernunft einer heiligen Hermandad überlassen, die ihn etwa mit dem Holzstoß entscheidet“ (I(4) 31). Doch fand Forster in Schillers Gedankenlyrik, nicht das „Gift“ einer tragischen Erkenntnis, sondern nur den „Honig“ (I(4)35) einer „jugendlich glühenden Phantasie“ (I(4)32), und übersah daher wohl die eigentliche Auseinandersetzung des „heiligen Barbaren“ mit den „Göttern Griechenlandes“.

Denn Schiller zieht das „Gift“ dem „Honig“ vor und macht entschlossene Front gegen die „Leute“: „Man muß sie incommodieren, ihre Behaglichkeit verderben“ (I(5)39). Die folgenden Verse zeugen von diesem tragischen Ernst:

Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,  
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born,

(„Das Ideal und das Leben“ 8.Str. V.77-78: I(3)27)

Hier spielt das „naive“ Ideal eine idyllische Nebenrolle: es ist nur ein beifälliger Auftakt zum „furchtbar herrlichen Schauspiel“ (I(5)40) des „sentimentalischen“ Lebens.

Aus dieser Sicht erscheint der „heilige Barbar“ als „eine aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammen gefloßene Mißgeburt“: eine „Fleur du mal“, „nach einer gewaltsamen Operation, d.i. nach Absonderung und neuer Zusammenfügung“ (I(4)37) entstanden. Mit dieser „Mißgeburt“ stimmt jedoch „das verfeinerte Christentum“ (I(6)51) kaum überein, so daß Schiller „Die Götter Griechenlandes“ 1793 neu faßt und 1800 veröffentlicht. Diesmal steht aber ganz das Idyllische als „abgerundetes Kunstwerk“ (I(3)26) im Mittelpunkt, während das so wichtige Zwiegespräch des „heiligen Barbaren“ mit den „Göttern Griechenlandes“ in den Hintergrund tritt.

## Zum Verständnis dieser Arbeit

### AUSBLICK

Vor die Aufgabe, die Antithetik von Hellas und Hesperien in ein „harmoniscent-gegengesetztes“ Zwiegespräch zu verwandeln, sieht sich das abendländische Denken seit alters gestellt. Ausgehend vom christlichen „heiligen Barbaren“ und dem „seeligen Griechenland“ untersucht diese Arbeit verschiedene Hintergrundperspektive jenes Widerspruchs und schließlich den „stillen Genius“, der als Vollendung des „seeligen Griechenlandes“ dem abendländischen Bewußtsein im „verborgenwirkenden“ Namen Christi „erschienen“ ist und „schwand“ (III (10)124).

Den ursprünglichen Grund für das „heilige“ Wesen des abendländischen Christentums legt der „lebendige Gott (θεός ζῶν)“ (II (6)68), der Himmel und Erde schuf, die also keinem mythischen Urquell entsprungen sind. Wenn er aber das Weltall ganz nach Belieben regiert, wie etwa ein autoritärer Tyrann der europäischen Moderne sein Land, und zudem die Götterbilder der mythischen Kunst zu Götzen erklärt und ausrottet, mußte er „Barbar“ genannt werden. In „Die Götter im Exil“ (1853) beschreibt Heine sehr einprägsam, wie „der wahre Herr der Welt sein Kreuzbanner auf die Himmelsburg pflanzte, und die ikonoklastischen Zeloten, die schwarze Bande der Mönche, alle Tempel brachen und die verjanzten Götter mit Feuer und Fluch verfolgten“ (I (5)41).

Im Gegensatz zu diesem „eifersüchtigen Gott (θεός ζηλωτής)“, der die hellenische Götterwelt um ihre „Anmut und Würde“ beneidete, vermag der „verborgenwirkende“ Christus als „stiller Genius“ das „himmlische Fest“ des „seeligen Griechenlandes“ mit „zärtlichernster“ (II (7)100) Großmütigkeit zu umschließen. Die Liebe Christi wahrt die mythische „Anmut und Würde“ der hellenischen Klassik, denn „er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet“ und schloß tröstend das himmlische Fest“ (III (10)113).

Im Hinblick auf eine spätere Analyse des „zärtlichernsten“ Christusbildes von Hölderlins „Brød und Wein“ untersucht diese Arbeit zuerst Schillers Fragestellung in Bezug auf den „heiligen Barbaren“ in „Die Götter Griechenlandes“. Ähnlich wie in Raffaels Gemälde „Die Verklärung Christi“ verkörpert der „Herr“ einen „deus ex machina“ (II (2)8), der als „metaphysischer Trost“ die Problematik in einem „abgerundeten Kunstwerk“ auflöst, wie in Goethes „Faust“, zwar in einer idyllischen „Koalition“ von Hellas und Hesperien: „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan“ (II (2)12). Weil Schiller „anstatt jener Koalition, die ihm gefährlich sein würde, auf die strengste Separation sein Bestreben richtet“, tut sich ihm eine Kluft „absoluter Zerrissenheit“ zwischen dem „heiligen Barbaren“ und den „Göttern Griechenlandes“ auf.

HELLAS UND HESPERIEN BEI HÖLDERLIN  
— „SEELIGES GRIECHENLAND“

- [ II ] DAS KLASSISCHE GRIECHENTUM UND  
DAS ABENDLÄNDISCHE CHRISTENTUM (6)~(7)  
[ III ] „GOTT DER MYTHE“ (1)~(9)

TAKAHASHI, Katsumi

(Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät)

INHALT

EINLEITUNG S. 2 - S. 3

HAUPTTEIL

[ I ] SCHILLERS AUFBRUCH

- Zusammenfassung S. 3 - S. 4  
(1) Idylle und Giftzunge S. 4 - S. 6  
(2) „Anmut und Würde“ S. 6 - S. 10  
(3) „Das Ideal und das Leben“ S. 10 - S. 14  
(4) Eine aufklärerische Kritik S. 14 - S. 17  
(5) Der kritische Geist S. 17 - S. 20  
(6) Natur und Gott S. 20 - S. 23  
(7) Schillers Postulat S. 24 - S. 29

[ II ] DAS KLASSISCHE GRIECHENTUM UND DAS  
ABENDLÄNDISCHE CHRISTENTUM

- Zusammenfassung S. 29 - S. 30  
(1) Volksgötter und Universalreligion S. 30 - S. 32  
(2) Der Tod der Tragödie und ihre Wiedergeburt S. 32 - S. 35  
(3) „Das große Geschick“ S. 36 - S. 39  
(4) „Die schrecklichfeierlichen Formen“ S. 39 - S. 46  
(5) „Naturwahrheit“ S. 47 - S. 52  
(6) Abbruch des europäischen Elitismus S. 53 - S. 58  
(7) Die Antike als Idee S. 58 - S. 71

[ III ] „GOTT DER MYTHE“

- Zusammenfassung S. 72 - S. 73  
(1) „Innigerer Flug“ S. 73 - S. 75  
(2) Oedipus und Dionysos S. 75 - S. 78  
(3) Mythos und Allegorie S. 78 - S. 82  
(4) Der offene Raum S. 82 - S. 85  
(5) „Reich Gottes“ S. 85 - S. 88  
(6) „Intellectuale Anschauung“ S. 88 - S. 98  
(7) „Die absolute Zerrissenheit“ S. 98 - S. 103  
(8) „A nihilo nihil“ S. 103 - S. 106  
(9) „Fest bleibt Eins“ S. 106 - S. 112  
(10) „Die tiefste Innigkeit“

} Zur späteren Veröffentlichung  
vorbehalten

SCHLUSS

Quellennachweis