

ヘルダーリンの西欧ギリシア論——「至福なるギリシア」

〔一〕 シラーの問題提起 (1)~(7)

〔二〕 古典ギリシアとキリスト教西欧 (1)~(5)

高橋克己

人文学部独文研究室

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—二四(36)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欧

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—三三(45)頁
(3) 偉大なる運命	三三(45)頁—三六(48)頁
(4) 古典神話の畏怖と荘嚴	三六(48)頁—三九(51)頁
(5) 自然の眞性	三九(51)頁—四一(53)頁
(6) 西欧選民意識粉砕	四一(53)頁—四七(59)頁
(7) 古典古代理念追求	四七(59)頁—五二(64)頁

同時刊行を留保

〔三〕 神話の神

要約	五二(66)頁—五七(69)頁
(1) 内面の飛翔	五二(66)頁—五三(67)頁
(2) オイディプスとディオニューソス	五三(67)頁—五八(72)頁
(3) 神話と寓意	五八(72)頁—六〇(74)頁
(4) 開かれた時空	六〇(74)頁—六二(76)頁
(5) 神の国	六二(76)頁—六四(78)頁
(6) 叡知直観	六四(78)頁—六六(80)頁
(7) 絶対的分裂	六六(80)頁—六八(82)頁
(8) 無の思想	六八(82)頁—七〇(84)頁
(9) 堅固に留まる一者	七〇(84)頁—七二(86)頁
(10) 最深の親密性	七二(86)頁—七四(88)頁

同時刊行を留保

結論

註解(当該部の和文註のみ)
 Zum Verständnis meiner Arbeit 五四(66)頁—五七(69)頁
 五八(70)頁—六〇(72)頁

※本論全体の内容理解への見通しを顧慮して、〔三〕神話の神に関する(要約)を今回は終結部(五二頁—五三頁)に付す。なお欧文註の刊行を今回は留保する。

序 論

この人たちもまた既に見い出された答えではなく、むしろ尋ね求めるべき問いを私達に残したのです。

(セネカ「ルーキークリウスへの第四五書簡」四)

フランス革命に先立つ前年、シラーは抒情的思想詩「ギリシアの神々」の第一稿(一七八八年)において、「神聖なる野蛮人(バルバロス)」と云う大胆な表現に到達した。此所でヘラス(古代ギリシア)中心の世界像を鑑み、バルバロス(野蛮人)として、神聖なるキリスト教の精神、例えば救世主キリストを念頭に置くと、この表現は学究の脳裏を意味深長に過る。殊に西欧キリスト教世界中心の世界観の只中でこのような果敢な表現が熟した歴史的現実を省みるならば、それは尚更であろう。実際に地理上の発見以来十八・十九世紀にかけて西欧帝国主義の躍進には目覚ましいものがあり、近代自然科学知識の実学で武装した西欧思考様式は、キリスト教の布教活動と国際化の唱道とともに世界制覇を目指して、印度、中国、更には長崎までにも互る勢力権を獲得し、地球全体を植民地化せんとしていたのである。ところが、その西欧の只中でキリスト者の本性を「神聖なる野蛮人」と規定する自己反省の閃光が青天の霹靂の如く輝いたのである。

この「神聖なる野蛮人」と同じ線上の問題を孕み、「至福なるギリシア」(ヘルダーリン「パンとぶどう酒」一八〇〇年—〇一年)も、この自己省察の深みから入り出たと看做し得よう。フランス革命に続く仏英帝国主義戦争の最中に、西欧の辺境で未だ独立国ならぬ廢墟ギリシアの古典古代がどのように召喚されたのは、反動的な復古や浪漫的懐古ではなく、正に西欧意識の自己革命であり、その聖書神話的礎のコペルニク

スの百八十度の転回と考えられる。例えば文芸復興(ルネサンス)の曙光なすイタリアの詩人ダンテの「神曲」に描かれた救済史の基本構図に典型的に示されているように、キリスト者こそ「至福」に与り得るという選民意識は、中世以来の西欧精神史の歩みにおいて久しく批判検討され吟味確認された事柄なのである。ところが「至福なるギリシア」では、この世界把握が威力を喪失してしまう。ここでは神聖なるキリスト像は、もはや西欧キリスト教世界に内在せず、むしろ外から超越的にしか現われない。すなわち「至福なるギリシア」の「天上の祝祭」を終結した人格が他ならぬ神人キリストとして歌われているからで、古典古代の神々とともに神聖なるキリストも過去へと消えたのである。「近いのだ。しかもそれ故に把握し難いこの神」²⁾は、西欧キリスト者にとり最早自明の神性ではなくなり、かくして抛り所を敬虔なる祈りの深淵に立ちつくして尋ね求める地平が切り開かれたのである。

おお如何に私が叫んだとて、わが声根が一体、

序列なす天使の住まう何処で聴き届けられようか³⁾

(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)

この地平では、世界に冠たる西欧近世の時空が正に「乏しき時代(デュルフティゲ・ツァイト)」⁴⁾として了解されることになる。

このような西欧ギリシア論が展開する酵母として「神聖なる野蛮人」は考察の道標となる。ここでは唯一の枢軸が西欧圏を丸く円満に収めておらず、中枢は「離心行路(エクス・ツェントリシェ・バーン)」⁵⁾を左右へと両方に分かれ、その一つはギリシア論、もう一つはキリスト論の根幹となり、両者の拮抗対立する緊張により西欧ギリシア論の楕円が形造られることとなる。このような探求の場を詩人シラーが切り開いたのである。ここには矛盾相克する二元論を拮抗する対話の弁証力(ディアレクティケー)の両刃で展開させる熾烈なる思弁の荘嚴な思索力が力強

働いている。本論では、この「神聖なる野蛮人」を萌芽として「至福なるギリシア」に結実した十八世紀革命期の西欧ギリシア論について一考してみたい。

ところで西欧ギリシア論が目指す究竟涅槃は畢竟キリスト像である。

像とは概念や観念ではなく、造形となり象徴となる神話の神であり、故にこれは哲学や神学の問題ではなく、詩歌象徴の調べとなる。遠く古代の歴史の彼方へと心を開き、理念追求（イデアリスムス）に余念なきドイツ精神（ガイスト）が、究竟において歌い出さんと苦吟する内観キリスト像が本論の焦眉の急である。それはゲーテの戯曲「ファウスト」の大団円を丸く収める「永遠の女性」の如き神秘の靈感に甘えた浪漫情緒の地平には決して見性されぬ荘嚴なる生ける明鏡の秘跡（サクラーメーントウム）であり、正にそれ故に、苦闘する哲人シラーの批判精神が、敢て「神聖なる野蛮人」と暴言を吐き是に迫るのである。この批判精神の「悪の華（フレール・デュ・マル）」は蓋し、古典ギリシア造形の「畏怖と荘嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）なる形式」に真迫し得る詩人ヘルダーリンの幽玄靈妙なる詩歌象徴により始めて、「絶対的分裂」の只中での「最深の親密性」における宥和の仮象たる月影（シャイン）なす神人キリスト像の崇高美へと結実するのである。

万古碧潭空界月

（道元「古鏡」三二（10）（128））

本論

（一）シラーの問題提起

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を求め。

（「パンとぶどう酒」第三節、第四〇句―第四二句）

詩人シラーは思想詩「ギリシアの神々」第一稿で、自己の西欧キリスト者の本質を「神聖なる野蛮人」と規定した。この詩歌で晴やかに歌い上げられる牧歌情緒なす古代ギリシア神話のオリュムポスの神界が、この峻嚴なる西欧キリスト者の本質を形造る理知（ロゴス）の物々しい造化否定の威力と好対称をなす。当時キリスト教正統信仰を遵守した保守派シュトルベルクは、神人キリストが「野蛮人」として冒瀆されたと解し、悲憤慷慨し躍起となりシラーの毒舌に咬みつぎ、詩人に罵詈雑言を浴びせかけた。だが繊細で透明なキリスト者の意識を育くむノヴァーリスは、この正統派シュトルベルクの護教論の過激さと熱狂に徒ならぬ不安を抱き、むしろ自己の内なる宥和の神秘キリストと哲人シラーの問題提起の大胆さとの間を動揺していたのである。

ところが、啓蒙家フォルスターは興味深いことに、激怒する正統派シュトルベルクの護教論の過熱の只中に、正に自由思想を弾圧する当時の政治権力プロイセン官憲と同様の非寛容の危険を見て取り、この異端尋問に似た正統派の護教意識を格好の批判対象として取り上げた。だがしかし、啓蒙家フォルスターは哲人シラーの思想詩「ギリシアの神々」を、単に自由で豊かな想像力の所産に過ぎぬと解し、この麗しい詩歌象徴の牧歌情緒に感激することを唱道する楽観論に留まり、実は「ギリシアの

神々」と「神聖なる野蛮人」との間に横たわる「厳格な分離」による「絶対的分裂」の淵、つまり西欧意識の自己省察の深みに、敢て蓋をして事態を丸く収めてしまったのである。

これに反し、哲人カント学徒シラーの峻厳なる批判精神は、正にこの丸く収める精神の安逸を突き、親友ゲーテに向かい、「人々の心を掻き乱し、安逸を粉碎し、不安と驚愕に落とし入れねばなりません。」と説く。ここに悲劇詩人シラーの雄大な世界観が横たわり、不可避（アドラステイア）必然（ネメシス）の現実を直視して見据え、「あの怖ろしくも壮麗（フルヒトバル・ヘアリヒ）なる悲劇」の「滅びの中で生まれるもの」へと鋭い眼差を向ける。なぜなら、「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。」と詩人シラーが「理想と人生」および「優美と尊厳」に関して理解しているからである。この現実感覚ゆえに畢竟、牧歌風の浪漫情緒なす「丸く収まった芸術品」は拍子取りに過ぎなくなり、むしろ「或る無理で不自然な手術により、つまり切開と縫合により始めて扱う、不具で歪んだ数多くの表象様式が融合した奇形児」たる「神聖なる野蛮人」こそ「悪の華（フレール・デュ・マル）」として異彩を放つのである。

ところが、鬼才シラーの思想詩「ギリシアの神々」第一稿の難点を親友ケルナーが見事に論ず。つまり「神聖なる野蛮人」が異彩を放つ思想詩では、残念ながら「キリスト者の繊細な精神」が結局は反故にされてしまうとケルナーは友人シラーを批判する。例えば既に、両友の親睦の証左たる讃歌「歓喜に寄す」（一七八六年）において、美しく躍動する諧調（ハルモニアー）もて歌い出された「自然」と「神」との高次における「調和的対立」の相が、思想詩「ギリシアの神々」第一稿では遺憾なことに瓦解しているからである。

親友ケルナーの論言に一応答えて、詩人シラーは「ギリシアの神々」第二稿（一八〇〇年）を起草した。だがこの新たな表現において、逆に難点は解決されるどころかむしろ回避され、やたら晴がましい牧歌情緒が作品の前景を被う皮肉な結果と成った。実に問題提起の斬新さにおいて確かに瞠目すべき詩人シラーの西欧ギリシア論も、結局は「キリスト者の繊細な精神」に誠意もて応えるに足る抒情造形の幽玄なる深みに欠けていたと言えよう。だがしかし哲人シラーは、「現実が恵まないものを思索力を頼みとして想像力に補い、言わば内面から理知に通う道歩み、一つのギリシアを誕生させ」、「キリスト者の繊細な精神」に応えることを後世に遺言として委ねたのである、この遺言執行人として、戯曲「ファウスト」第二部（一八三二年）におけるゲーテや、思想詩「パンとぶどう酒」（一八〇〇年—一〇二年）におけるヘルダーリンが、詩人として力量を試されるのである。

(1) 牧歌と毒舌

「陰惨なる深淵から萌えるアポロン文化の精華」たる「古典ギリシア人のあの壮麗な自然に対立するもの」として、「悲劇の誕生」（一八七二年）においてニーチェは、あの後期ギリシア文化衰頹期に特有な「アレクサンドリア風明朗性」を取り出した。この明朗性は「牧歌風現実を気安く好む趣向」に適い、例えばハイネ著「ロマン派」（一八三五年—三六年）に描かれたゲーテリアポロ像に格好の実例が見い出される。

私達はゲーテがヴァイマル大公の宮廷で陽気に即興詩を囃きつつ、アドメーロス王の廷臣たちの下でのアポロに似て、金髪の宮女たちの間に座わる様を眺める。……あたかも永遠の神々のようにゲーテが才気あり、麗しく、愛嬌があり、優しく爽やかな形姿であるのを私達は至る所で見ている。……あたかも古典作品による如く、このゲーテにより古代ギリシア芸術を学べたのだ。

このような「アレクサンドリア風明朗性」は、ヘルダーの場合に一層と
屈託なき晴がましい姿をとる。

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！ このギリシア人が手にしたものは、美しい像、玩具、目の保養以外何
者でもなく……若者の夢や娘が喜ぶお伽話なのだ！ 東方の知恵は神秘の
帳を拭い去られ、ギリシアの学校や市場での甘美なお喋りや授業や口論とな
る。……ギリシアよ！ あらゆる麗しさ、愛らしさ、純朴さの原像であり模
範であるギリシアよ！ 人類の青春の精華ギリシア——滅びることなく永遠
に生き残ることができたならば！

（「人間性形成のための歴史哲学異説」一七七四年）

このような牧歌風のギリシア像の一環として、シラーの「ギリシアの
神々」も晴やかに歌われている。

九〇 美しい世界よ、汝は何処か？ 再び帰り来たれ
自然が花咲く優美な時代よ！
ああ、歌曲の妖精の國にのみ

なお汝の神話の國の足跡は残る。

（「ギリシアの神々」第二稿、一八〇〇年、第十二節、第八九句—
第九二句）

この「神話の國」の「アレクサンドリア風明朗性」は蓋し、第一稿
（二七八八年三月刊）では、別の瞳目すべき表現「神聖なる野蛮人（パ
ルバロス）」（第十五節、第一一四句）と睨み合い、当時の西欧キリス
ト教社会では、由々しく如何わしい対比を成していた。すなわち、「ギリ
シアの神々」のおめでたい晴がましさが、無垢と素朴の汚れなき純朴な
姿をとり、古代ギリシア文化圏（ヘラス）を丸く収めると、その外夷
（パルバロス）なす西欧キリスト教圏の神は、たとえ「聖書」により
「神聖」と正当化されようと、結局「野蛮人（パルバロス）」に過ぎ

なくなるのである。

一一〇 ……麗しく明朗な形姿が
不可避の必然（ネメシス）の回りでも遊び戯れ、
また嚴肅なる運命（モイラ）の眼差も
柔和な人性の薄絹の面紗により和いだのだ。

聖靈たちの怖ろしい立法により
裁きを下す神聖なる野蛮人は居なかった。

女性より生れし優しい本性なす

涙が眼を潤おすことのないような野蛮人は居なかったのだ。

（「ギリシアの神々」第一稿、第十五節、第一〇九句—第一一六句）

実際、正統派キリスト教を堅持していたシュトルベルク（一七五〇年—
一八一九年）は、シラーの歌った「神聖なる野蛮人」をキリスト像と解
して、憤らざるを得なかったのである。

シュトルベルクは、神の「冒瀆」について、「詩文の乱用」について、「有
徳を侮り蔑にせんとする精神」について、「詩神ムーサ達の杯に」盛られた
「毒」について語り、そして自らの不満を要約して次のように述べている。
「そのような詩歌の創作に陥るぐらいたら、むしろ万人の嘲笑の的となる方
が私にはまだだ。」

殊にシュトルベルクが、自然崇拜者（ナトゥラリスト）による瀆神行為
を見出したのは、第一稿の第十一節である。

贈り主が共に享受した

贈物の価値は一層と高く成り、

被造物の胸を流れた

喜びに創造主も一層と近づいたのだ。

八五

（だがしかし）、わが創造主（キリスト）が自らを私に理解できる

ように語るだろうか？

或いは、わが主（キリスト）を朦朧とした雲群の天幕が隠している
のだろうか？

理念の地で、私は探索に苦しみ疲れ、
感性の国で、実りなく探し求めているのだ。

〔ギリシアの神々〕第一稿、第十一節、第八一句―第八八句)

前半四句(第八一句―第八四句)は、自然な歎びに溢れた古代ギリシアの神々の牧歌世界が歌われている。この「アレクサンドリア風明朗性」と対峙して、後半四句(第八五句―第八八句)は西欧キリスト者シラー自身の反問である。より詳しく言えば、詩人シラーの内面の苦悶の有りのままの姿を覗かせた詩節と看做せるのである。

ところが正統派のシュトルベルクには、そのような詩人の内面の深みが働きかけなかったであろう。この既成教義の擁護者は、むしろ躍起となり詩人シラーの「ギリシアの神々」を冒瀆する。

それらの詩句は、自然崇拜者が神性に向かい立つ悲しむべき関係を物語っているのである。

以上の脈絡から、この正統派シュトルベルクの抱く啓示宗教キリスト教の神観を考へてみるに、重要な二点を取り出せる。

- 一、 神人キリストの超絶性
- 二、 神人キリストの遍在性

つまり詩人シラーの反問に見られるような、「創造主(キリスト)が自らを私に理解できるように語る」(第一稿、第八五句)などと言う要求は、神人キリストの超絶性を傷つける恐れがあると正統派は考へる。神人キリストは人知の理解を越えているからである。だが、確かにそれは人知を凌駕する神性なのではあるが、しかしながら神人キリストの叡知(ロゴス)は世に遍在し常に働きかけているのであって、シラーのように「わが主(キリスト)を朦朧とした雲群の天幕が隠している」(第一稿、第八六句)などと疑念を抱くこと自体が瀆神行為であると正統派信

仰は考へているのである。

故に、キリスト教会の十字架キリスト像は、古典古代の神々の彫像の如き「美しい」「優美」な姿を取らず、むしろ時に血ぬられた陰惨な姿(例えばエル・グレコの十字架キリスト像の油絵、一六〇五年―一〇年頃作)で立ち現われ、正統派の「崇高」にして「尊厳」なる西欧キリスト者の自己意識に適用するのである。だが詩人シラーにとっては、「美」なき「崇高」、つまり「優美」なき「尊厳」は、正に「野蛮人(バルバロス)」の特徴と思えたようである。

詩人シラーの親友ゲーテ(一七九四年來)が「十字架キリスト像」を忌避したのも恐らく同様の美意識の成せる業と考へられよう。とにかく詩人ゲーテの告白に耳を傾けてみよう。

多くのことを私は耐えられる。大抵の辛いことを、
(アポロンのような)或る神が命じるまま、私は落ち着いて忍ぶ。
だがしかし、毒や蛇の如く嫌なものが少しくある。

それは四つで、煙草の煙、南京虫と大蒜と十(十字架キリスト像)なのだ。

〔ヴォネーチア寸鉄詩〕一七九〇年、第六六番)

紀元三〇年にローマ帝国の属領で実際に磔刑に処せられたと史実が伝えるイエス・キリストの十字架像は、西欧キリスト教会の中央祭壇に懸けられ、悍しくも血ぬられた受難の姿が、繊細な感性には時折り嘔吐を催させる。子供のように健康で敏感な詩人ゲーテがこのように告白するのに、信徒なら肯げ得ようし、古代ギリシア人なら納得できるのである。

(2) 優美と尊厳

一見したところ罪もなげな「ギリシアの神々」初稿の「アレクサンド

リア風明朗性」には、以上の如き「美」と「崇高」に関する、或いは「優美」と「尊厳」に関する難問が纏わり着いてると考えられる。これは確かに容易ならぬ抜差ならぬ問題である。実際、本論の探究が「最深の親密性」(二三)(四〇)において究極に問うべきヘルダーリンの詩歌象徴による至難の造形キリスト像誕生の淵源も、実にこのシラーの問題提起に始源をもつと思われる。だが、とにかく此所では、詩人シラーの内面の苦闘へと眼差を向けることにしよう。

ところで、「優美と尊厳」あるいは「美と崇高」を問う詩人にとり、全く事態が混沌として暗中模索であったかと言うと、実はそうではない。既に問題の核心は見据えられていたのである。

ルドヴィシンのユーノー像の壮麗な容貌が我々に語りかけるものは、単なる優美でも、単なる尊厳でもありません。その両者なのであって、そのどちらかではないのです。……我々は天上的な慈仁にやすらかに身を捧げる一方で、天上の自足性は我々を脅して尻込みさせます。全き形態、完全に閉じられた創造は自己自身のなかにやすらい、住まい、あたかも空間の彼岸にいるかのように、讓歩も抵抗もありません。そこには力と戦うべき力はなく、時間性が入りこむ隙間もありません。一方で押さえがたく捉えられ、引きつけられ、他方で遠くに隔てられ、我々は最高の休止と最高の活動の状態に同時に置かれます。そしてそこに、あの不可思議な感動が生じるのです。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ありません。

(シラー「人間の美的教育について」一七九五年、第十五書簡)

自ら「表現するのに概念もなく、言葉はいかなる名もありません」と証言せざるを得ない半ば絶望的なこの筆舌尽くし難い不立文字と正に詩人シラーは果敢にも対決しており、ここに安逸な常識経験を破邪し敢然と古典芸術の靈峰へと眼差を向ける詩人の覇気が十分窺い知られるのである。

だが既に思想詩「ギリシアの神々」第一稿(一七八八年)で試みたように、今度の美学芸術論文「人間の美的教育について」(一七九五年)

においても、シラーは「優美」にして「尊厳」と見た古典芸術造形そのものを直視し実相観入を目指すことを一先づ差し控え、むしろ「美」を自然の合目的性として打ち立て、現存意識の「崇高」な道德感情の外に置き、その脈絡で事を秩序立てようと努める。この点シラーの美学探求は、哲学者カント(一七二四年—一八〇四年)の美学論文「判断力批判」(一七九〇年)にも見られる、啓蒙期の常識的な「美」と「崇高」の二元論と軌を一にしていると考えられるのである。

そこで「美」に関して、シラーは人間を叡知の相(ホモ・サピエンス)の下にはなく、むしろ遊戯の相(ホモ・ルーデンス)の下に眺めようとする。

人間の美の理想を彼の遊戯衝動を満足させるのと同じ方向で求めていくならば、決して道を誤ることはないでしょう。ギリシア民族がオリュムピアの競技において力や速さや柔軟さを競う血を流さない闘技を、また一層高尚な諸能力の闘いを楽しみ、そして一方、ローマ民族が倒された剣士やそのリビアの敵手(獅子)の断末魔の苦しみを見て楽しんだとすれば、この一事からだけでも、我々がなにゆえアプロディーテー、ユーノー、アポロンの理想的形態をローマにはなくギリシアに求めなければならないかが明らかであります。さてしかし理想はこう語ります。「美しいものは単なる生命でも、単なる形態でもなく、人間に対し絶対的形式性と絶対的實在性という二重の法則を授けることによって生ける形態、すなわち美でなければならぬ」と。したがって理性はまた、こういう要求をかがけるのです。「人間は美とまっぴら遊ぶべきであり、また美とだけ遊ぶべきである」と。

それというのも、結局一遍に打明けて言ってしまうと、人間は言葉の完全な意味で人間であるときにのみ遊ぶのであり、遊ぶときにのみ全き人間なのです。

(「人間の美的教育について」第十五書簡)

ここにも、思想詩「ギリシアの神々」と類似の問題提起が見られる。つまり思想詩での「ギリシアの神々」と「神聖なる野蛮人」との対比が、此所では「ギリシア」と「ローマ」との対立として陳述されている。そ

して、詩人シラーは「理想的形姿をローマではなくギリシアに求めなければならぬ」と明言しているのである。

この場合、古代帝国都市「ローマ」市内の名高い大劇場コロセウムでの「倒された剣士やそのリビアの敵手（獅子）の断末魔の苦しみ」が、「ギリシア民族がオリュムピアの競技において力や速さや柔軟さを競う血を流さない闘技」と対置されている。この「倒された剣士の断末魔」を、救世主キリスト等ローマ時代の聖徒の受難と置き換え、更に「オリュムピアの闘技」を古代ディオニューソス神パックスを言祝ぐ祝祭空間における古典ギリシア悲劇の誕生と読み変えたならば、思想詩において表明された「神聖なる野蛮人」と「ギリシアの神々」との好対称に新しい意味が付加されるのであろう。すなわち「不可避（アドラステイア）の必然（ネメシス）」を孕み、畏怖と荘嚴なる古典神話（ミュートス）世界に君臨した「嚴肅なる運命（モイラ）の眼差も柔和な人性の薄絹の面纱により和いだ」（二一）(1) (7) と、思想詩『ギリシアの神々』初稿の第十五節（第一一句―第一二句）が述べているように、古典詩歌芸術には十字架キリスト像に見られるような受難の血腥い痕跡が無く、詰まる所それは悲劇芸術の「美」として現象しているのである。故に、受難の「ローマ」ではなくギリシアの「祝祭悲劇の清澄なる時空にこそ詩人シラーは眼差を向け、終生この悲劇創作に精魂を傾けたと言える。実際シラーが抒情詩人である前に何よりも、「群盗」（一七八一年）や『ドン・カルロス』（一七八七年）により名高い生粋の悲劇詩人であったことを此所で改めて想い起こしておこう。

この悲劇芸術創作の意味においてこそ究竟、先程のシラーの言う「遊戯」も解されるべきであろう。

人間は……遊ぶときのみ全き人間なのです。

（註（14）参照）

だがこのためには当然「自然の真性（ナトゥーア・ヴァールハイト）」

（二一）(5) (49) に恵まれなくてはならないし、事態は決して日常生活の茶番劇へと落ち込まないのである。実際シラー自身も更に言明している通りである。

美とは、彼は遊ぶ、と。もちろん我々はここで現実の生活でおこなわれ、通常はなほだ質量的な対象にだけ向けられている遊戯のことを考えてはなりません。現実生活のなかには、ここで論じられているような美を探してもむだでしょう。（「人間の美的教育について」第十五書簡）

とは言うものの但し、人間を遊戯の相（ホモ・ルーデンス）の下に考察し始めた探求が、単にその相の下にのみ留まり、自然の合目的性に適うに過ぎなくなるならば、もはや叡知の相（ホモ・サピエンス）に対して閉じてしまい、「優美」にして「尊嚴」なる古典美に高まることなく終わるのである。実際シラーの「ギリシアの神々」の詩歌象徴の調べは、「神聖」なる西欧キリスト者の意識の淵を暗く不安にこそすれ、深沈せる幽玄な調べの光明となりその意識の淵へと深まりゆくに十分では無いと言える。正に同様の難点が、美学芸術論文におけるシラーの遊戯人間（ホモ・ルーデンス）考察にも見て取れるのである。

後にヘルダーリンが、この種の遊戯人間（ホモ・ルーデンス）論に反駁を加える理由もここにある。一七九七年十一月二日付弟宛書簡において、この詩人は前述のシラー風遊戯人間論に対抗して反旗を翻す。

僕は今日の支配的な趣味と相当な対立状態にある。だが将来にわたっても、僕の強情な考えを捨てる気はまず無い。どこまでも僕は戦い抜きたい。僕はクロプシュトックに倣い、こう考える。

遊び戯れるだけの詩人は

無知であり、自分が何であり、読者が何であるか知らない。

真の読者は子供ではなく、

遊び戯れるよりは、むしろ自らの雄々しい心魂を感じようとするのだ。

（第一四七書簡）

此所には、「崇高」にして「尊厳」ある西欧キリスト者の心魂からの巻
き返しが見られる。更にこの脈絡をヘルダーリンは、別の書簡（第一七二
書簡）で次のように詳述する。

人格形成に諸々の芸術が及ぼす効果については、既に数多くのことが語られ
た。だがいずれの場合も、真剣な論究では無いが如きであった。しかもそれ
は当然で、人々が芸術、殊に詩歌の本質が何であるかを考えてみなかっただ
らなのだ。人は芸術の押しつけがましい充足した外面に拘泥した。勿論
この充足した外面は芸術の本質と分かち難く結びついているのではあるが、
しかし芸術の全性格を成すなどとはとんでもない話だ。人は芸術を遊戯と看
做した。なぜなら、芸術が慎ましい遊戯の姿を取って現われたからだ。……
芸術は確かに安らぎ（ルーエ）を与える。だが芸術の安らぎは、（遊戯の場
合のような）実体の無い空虚なものではなく、生ける静謐（レベンディゲ・
ルーエ）なのだ、この生ける静謐においては、あらゆる諸力が生き生きと働
くけれども、しかし内奥において親密（イニヒ）に調和（ハルモニアー）し
ている止にそれ故に、諸力が活動（タート）しているとは認められないのだ。
芸術は人を養い、人を結びつける。だがしかし、それは各人が自己を忘れ、
各人の生きた固有の性格が前面に出ない結合なす遊戯の如きものではないの
だ。（一七九九年一月一日付弟宛）

此所にヘルダーリンが語り出だした「生ける静謐（レベンディゲ・ルー
エ）」を、美学芸術論文「人間の美的教育について」の第十五書簡にお
いて、シラーが「最高の休止と最高の活動」（註（13）参照）として認
識した点は既に見た。確かに、シラーの芸術論の眼目もまた是にあるの
である。

（フランス共和国の首都パリで）古典古代の造形芸術を見て僕は感銘深かつ
た。この体験で僕は古代ギリシア人への理解を深めるに留まらず、畢竟芸術
の極致への参入の歩を進めたのだ。この最高の状態では成程、諸概念が最高
度に動き現象するのではあるが、厳肅なる思念はそれにも拘わらず静謐に住
し、至高の極致の明鏡へと映し出される。故に、この意味における金剛不壞
が最高の印相なのだ。（第二四〇書簡）

このように、一八〇二年十二月二日付ベールンドルフ（一七七五年一
八二五年）宛書簡で、古典美についてヘルダーリンは、その本質に例の
シラーの言う「最高の休止と最高の活動」を「芸術の至高の極致」とし
て認めている。このような「生ける明鏡」の如き靈顯なす動靜の脈動が、
「優美」にして「尊厳」なる古典美に宿ると、ヘルダーリンのみならず、
実はシラーも認めている点を看過してはなるまい。更にもう一篇ヘルダー
リンの言葉巧みな語り傾聴しよう。

詩歌は人々を結び合わせる。即ち真正な詩歌が真正に働くなら、詩歌は人々
をあらゆる多種多様な苦惱と幸運と努力と希望と畏怖と結び、あらゆる所見
や過誤、あらゆる有徳と理念、人々の間にある全ての偉大と卑小と人々を弥
増しに結び合わせ、一つの生きた全体に、幾重にも個々の部分に分かれたつ
つも内奥で親密（イニヒ）に結び合う一つの全体に成るのである。なぜなら正
に是が詩歌そのものであり、またその原因であり結果でもあるのだ。

（一七九九年一月一日付弟宛書簡一七二）

動中に静を、静中に動を見ながら次第に「生ける静謐」へと高まりゆく
思念が此所でも論述を生かしている。詩人シラーが「優美」にして「尊
厳」なる古典美を追求する時、このようなヘルダーリンの姿勢を裏切る
わけではない。ただ「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」（註（13）参照）ないのである。故にシラーは実
相観入の直視を差し控え、直面する現実の傾め斜交から論立てをし、人
間を遊戯の相（ホモ・ルーデンス）から考察することにより、美の本質
を現存の内観から乖離した活動（タート）として、西欧意識が深く根付
く内なる大地から遊離させてしまったのである。これに対しては、ヘル
ダーリンのみならず、後にニーチェが「悲劇の誕生」（一八七二年）に
おいて「自らを厳肅と畏怖に向けて自己形成するにあたり」（二）（2）
（7）鋭利な批判に乗り出すことになる。このような叡知の相にあ
る人間（ホモ・サピエンス）から乖離したシラーの美意識の遊戯人間

(ホモ・ルーデンス)への傾斜を、以下本論では更にゲーテとの親交(一七九四年以降)を機に成る所謂ヴァイマル古典主義の古代芸術観を眺み合わせて考察してみることによしう。

(3) 理想と人生

感性の素直な経験を重んずるゲーテ(一七四九年—一八三二年)と理想追求を目指すシラー(一七五九年—一八〇五年)は初対面(一七九四年)において既に、両者の才能の相違を浮き彫りにした。ゲーテが自らの直観叡知による経験(エァファールング)として擲んだ根源現象(ウァフエノメーン)²⁰⁾を、カント学徒シラーはあくまで理念(イデー)であると主張した²¹⁾。ところが、両者の間に親交が成り立つ以上は、双方の歩み寄りが実際にあったと考えられる。この場合、シラーの側からゲーテへの接近を考えると、前述の遊戯人間(ホモ・ルーデンス)論も恐らく理解し易くなるのであろう。実際、美学芸術論文『人間の美的教育について』²²⁾は、一七九四年秋から一七九五年夏にかけて執筆されている。実はシラーとゲーテの初対面(一七九四年夏)が、この論文成立に先行しているのである。確かに、この初対面以来、炯眼なる知性の人シラーはゲーテの感性と分別の豊かさに対する敬意を深めてゆくと考えられる。

このゲーテへの傾斜は、一七九四年当時シラーが在住していた大学都市「イエーナの魂フィヒテ」²²⁾哲学を念頭に置くこと一層と肯けるであろう。哲学者フィヒテ(一七六二年—一八一四年)の学知(ロゴス)大系「知識学」(一七九四年春以降)は、主体的な倫理意識に色濃く彩られている。この倫理意志の色彩をシラーは、一七九四年十月二十八日付ゲーテ宛書簡において、フィヒテ思想の中心概念である「絶対我」に着目し、次のような大胆な比喻で語っている。

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。

フィヒテ哲学のこのような姿勢と、ゲーテの自然観察の態度とが好対称をなす。あたかも博物学者が筆一本で、写真以上の真迫性を孕む造化の模写を、見事な筆致で写し取るように、ゲーテの詩才は自然の妙なる萌芽の息吹きを余念なく克明に描き出そうとする。

一〇

よく見たまえ、植物が少しづつ生成し段階をふんで花咲きそして実を結ぶそのさまを。

種子からそれは現われる、大地の静寂の産み出す力もった胎によりやさしく生のなかへ放たれる瞬間に、そして萌え出る子葉のいかにもかぼそいたたずまいが

一五

永遠に活動する聖なる光の刺激に委ねられる。

種子のなかに単一なものとして眠っていた力、みずからの内部に閉ざされ、種皮にかたく包まれ、しかも始まりつつあった先の姿、その葉と根と芽、それはまだ半ば形造られただけで色を欠いていたのに――

二〇

時いたればただちに 四囲の闇のなかより。

(ゲーテ「植物の変態」一七九八年、第九句―第二〇句)

博物学者風のゲーテにとり詩作とは、現存意識の内観に宿る始源(アルケー)の理念(イデー)に形相(エイドス)を与える思念の深沈せる省察ではなく、むしろ自然本来の造化生成の有りのままを丹念に観察する経験豊かな体験において直観された「根源現象(ウァフエノメーン)」を映すことであり、「体験(エァレープニス)」と詩作(ディヒトゥング)(ディルタイ)が、詩歌創作の眼目なのである。

哲学知の必然の帰結として「理念」であるとシラーが語ることも、敢てゲーテは「経験」と解する。なぜなら、ゲーテにとり「根源現象」は

經驗直観にとり、あまりに明晰判明な客観の事実に基づく真理と思えたからである。この博物学者風の自然観を、先程からの「美」の探求に応用すると、主観の潤色を一切混ぜることなき客観の事実に基づく真理としての「美」の造形を可能にする世界観が開けて来る。少くとも、ゲーテはこの観点で「根源現象」を把握し、古典古代の「美」の「様式」(シュテイル)を理解したと思われる。そのみではない。更にゲーテはこのような「様式」の観点から「根源現象」を客観として掘み、それを詩歌象徴の調べとして造形化する姿勢を古典主義と看做し、友人シラーとの協力の下にこの姿勢を基礎づけ実証しようと努めたのである。この運動が所謂ヴァイマル古典主義である。

一七九四年夏からゲーテとの親交の下にシラーの思索は、このような一定の主義主張を理論化するのに向けられることになる。ところで、既にシラーは独自の美学論をそれ以前に展開しており、例えば「美(カロス)について」と題した芸術論「カリアース書簡」(一七九三年冬)で次の命題を樹立していた。

現象(エァシャイヌング)における自由は美と一如であります。

(一七九三年二月二十三日付ケルナー宛書簡)

更に、この「自由」についてシラーは次のように説明している。

自由であること、自然に定まること、内から定まること、これらのことは一如であります。

(同右ケルナー宛書簡)

このように既に樹立されていた命題の内実が、ゲーテとの親交で埋められることになる。

先程のゲーテの観点に立てば、「現象における自由」としての「美」の根拠たる「自然」は、意識ある自覚存在の本性ではなく、むしろ客体としての「根源現象」たる自然造化を指すことになる。博物学風に樹立

されたこの自然の本性は蓋し、あたかも自然博物図鑑の美しい挿絵のように、現意識から乖離して純粹な知的観照の客観対象と成り得る。ところで、このように意識から遊離した観照こそ正に「遊戯」であり、この観照に身を委ねる人こそ正に遊戯人間(ホモ・ルーデンス)と考えられることになるであろう。是にヴァイマル古典主義の、殊にゲーテの美意識が確立されたと見ることができよう。右の引用にある「カリアース書簡」においてシラーが言う「内から定まる」とは、この脈絡で、客体そのものの「内から定まる」と解され得る。つまり、捕われなき心眼で、客体そのものの「内から定まる」べき「根源現象」を詩作するのが、ゲーテの古典主義運動の焦眉の急なのであった。

ところで、このヴァイマル古典主義の姿勢は、現実とか歴史の只中に置かれて決断を迫られる現存の諸問題を回避する方向に向かったと考えられる。

すなわちゲーテは、唾棄すべく思われたキリスト教徒の熱狂は腹立たしげに拒否したし、またわれらの時代の哲学熱を解さず、或いは解そうともしなかつた。なぜなら時代の哲学熱により、自己自身の落ち着いた心情を掻き乱されるのを恐れていたからだ。以上の理由からゲーテは熱狂そのものを全く歴史記述の素材として、何らかの与えられた客体として処理さるべく処理した。ゲーテの手に懸かると精神(ガイスト)は質量(マテリア)と成り、ゲーテがこれに美しく感じのよい形式(フォルム)を与えた。かくしてゲーテはわが独文学の巨匠となり、書いたものは全て丸く収まった芸術品となった。……この傑作は成程われわれの愛する祖国を、あたかも庭園の美しい立像のように飾りはするが、しかしあくまで立像なのだ。それを恋することはできない。だがそれは石女(不生女)なのだ。ゲーテ文学はシラー文学のように行為を生まないのだ。

(ハイネ「ロマン派」一八三五年—一三六年)

確かに、客体そのものの「内から定まる」べき博物図鑑の挿絵や「何らかの与えられた客体として処理さるべき処理した歴史記述(ヒストリ

ア)に没頭することにより、或る程度の「落ち着いた心情」は保証されはしよう。だがしかしそれ故反対に、革命思想や哲学知(ロゴス)の激情(パトス)や狂気(三三)(3)(21)はむしろ枯渇すると考えられる。故にハイネは論述している。「ゲーテの手に懸かると精神(ガイスト)は質量(マテリア)と成り、ゲーテがこれに美しく感じのよい形式(フォルム)を与えた」と。更にハイネは、この美しい感じのよい形式を「丸く収まった芸術品」と言い中てている。これを既に引用したニーチェの用語で語れば、「牧歌風現実を気安く好む趣向」に適用「アレクサンドリア風明朗性」(一一)(1)(3)と表現できるであろう。更にニーチェの言葉を援用すると、この「美しく感じのよい形式」こそが正に、「陰惨なる深淵から明えるアポロン文化の精華」たる「古典ギリシア人のあの壮麗な自然じぜんに対立するもの」(一一)(1)(2)と説明できるのである。

かくして、思想詩や美学芸術論文においてシラーが提示した、牧歌風の罪のない遊戯性格の拠り立つヴァイマル古典主義の場が見定められたと思われる。この場にシラーは心を開いて、更にゲーテと手を結んだのである。なぜなら、この客体そのものの「内から定まる」古典主義の場が哲人シラーには「理想」として、純粹な「遊戯」として彼岸から働きかけたからである。だがしかし、これがシラーの詩作ではあくまで「理想」に過ぎず、それ以上で無かった点を忘れてはなるまい。既に述べたように、古典芸術の「最高の休止と最高の活動の状態」(註(13)参照)における「生ける静謐(レベンディゲ・ルーエ)」(註(17)参照)こそ、シラーの芸術創作が、とりわけシラーの古典悲劇が目指した「芸術の極致」(註(18)参照)であり、「優美」にして「尊厳」なる古典ギリシア造形が、大理石の巖に古代パルテノン神殿の如く聳え立つ礎なのである。この古典美の光明の下では、ポイボス神アポロンがディオニューソス神秘の真言(ロゴス)を語り、バッコス神ディオニューソ

スがアポロン神託(オラーケル)の正法眼を説く「明鏡が忽ち到来」(三三)(0)するのであるが、尚シラーは手前で手を拱いて、つまり「優美」と「尊厳」の二律背反の矛盾の中に立ち止まり、「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ありません」(一一)(2)(13)と素直に認めるのである。

このように告白せざるを得ないシラーの思考過程と、それを詩歌象徴として表現した思想詩の特色を考えてみると、唯今話題とした純粹な「遊戯」としての「理想(イデアール)」に対し二律背反をなし「人生(レーベン)」が矛盾相克して立ち開かる基本構図が見て取れる。実にこの対立拮抗する対話弁証力(ディアレクティケー)が、既に見た「ギリシアの神々」と「神聖なる野蛮人」との確執を生み出したのであり、実際一七九五年にシラーは、「理想と人生」と題する思想詩を創作し、自らの内観における二律背反の矛盾対立を一層と明確な形で打ち出すことが出来たのである。

ここでは思想詩「理想と人生」において、シラーの弁証法対話(ディアレクティケー)の筆力が十二分に發揮されていると思われる詩節を取り出して考察してみよう。

六五
 しかし堅い岩石に周囲をとりかこまれた中から
 激しく泡だち、ほとぼり出たもの
 これこそは永遠な生命の川、優しくなめらかに
 静かな美の影の国をつらぬき流れ
 銀色に輝く小波の折りめの上には
 天がアウローラとヘスペロスの姿をうつしてゆく。

生命無きものに形をあたえ、魂を吹きこむため
 あふ自然の素材と婚姻の契をむすぶため
 独創の力が製作にむかって、はつらつと燃えあがるとき
 そのときこそは精進の力を、たえず張りきらせ

七五

うまず、たゆまずたたかいつづけて
構想のもとにエレメントを屈服しなければならぬ。
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。

八〇

ついに美の領域の奥深く突き進んだとき
依然として労苦は、大理石の粉末の中に
使いこなしした素材とともに生き残っても
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ざる
恍惚とうちながめる目の前に立ちあがり
すべての懐疑も、すべての闘争も
勝利の高い確信のなかに沈黙してゆく。
そこでは、すべて人間的な欲望の滓は
ことごとくみな払いおとされている。

八五

【理想と人生】第七節―第九節、第六一句―第六六句／第七一
句―第九〇句）

「人生（レーベン）」の躍動ある理念追求（イデアリスムス）の覇気と、
その結晶たるべき「理想（イデアール）」として美の牧歌（パストラール）
とが相互に詩節を織り成している。だが詩歌象徴の脈動の本筋は力
強く逞しく、詩想の波動の基調（グルント・トーン）は腕太な曲線であ
る。勿論、うねりの間に風が来て、穏やかでなだらかな牧歌の旋律曲
線が静かに流れる。確かに、この静かな旋律は美しく歌われているのだ
が、しかしこれは魂の籠められた歌いぶりとは言えない。シラーの思索
する弁証対話力（ディアレクティケー）は此所でむしろ休憩し一息つい
て煙草を吹かしている。例えば第六三句以下がその証左となる。

これこそは永遠な生命の川、優しくなめらかに
静かな美の影の国をつらぬき流れ

六五

銀色に輝く小波の折りめの上には
天がアウローラとヘスペロスの姿をうつしてゆく。
……
これに反し、人生の苦闘する心魂が漲る口中においてこそ、正に清冽な
言水が迸るのである。

八〇

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。
恐らく「理想と人生」の最高潮は此所に見られよう。「ただ」崇高にし
て尊厳ある人生「にだけ」、「美の領域」（第八一句）は開かれると思想
詩は雄々しく高らかに気高く歌う。これに引き続く第八一句から第九〇
句に互る第九節は、この第八節終結部における最高潮の余韻に過ぎない
と看做され得るであろう。

極論すれば、美とか理想（イデアール）は哲人シラーにおいて重きを
成さない。むしろ只管ただひたすらそれに向かうべき理念（イデー）追求の無限なる
努力の汗の結晶にこそ美が崇高に輝くのであり、この崇高なる美の輝き
にこそ始めて真理が宿るのである。ここに遊戯人間（ホモ・ルーデンス）
の影は微塵だに無く、苦闘する現存意識に鍛えられた叡知人間（ホモ・
サピエンス）の雄姿が詩想の礎に立ち開かるのである。蓋しこの雄姿の
雄叫びだけが進軍喇叭のように潤おひなく吹き渡れば、詩歌象徴の調べ
は軍隊行進曲に過ぎなくなるかも知れない。

故に「美」の拍子取り（アフフ・タクト）が詩想に陰影の濃淡を味わ
い深くすべく手を差し伸べる。感性の素直な経験を重んずるゲーテとの
親交により或る程度はシラーも華麗で多彩な色調へと歩み寄る。だがこ
の歩み寄りには、「美」と「崇高」の意識が安逸な常識段階での慣れ合い
に終わるのを忌避し、むしろ敢て両者を峻厳に分ち、各々の然かるべ

き場を占めるべく、「美」は「美」として「優美」に、「崇高」は「崇高」として「尊嚴」に依り立たしめる。この二律背反した両者の対峙は蓋し、シラーの場合、思想詩「理想と人生」の最高潮が語り出だすように、「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」(第七七句—第七八句)「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」(第七九句—第八〇句)のであって、「崇高」にして「尊嚴」なる意識が宿る「人生(レーベン)」の側から、「美」しく「優美」なる「理想(イデアール)」へと向かう理念追求(イデアリスムス)に首尾一貫しているのである。

このように詩人シラーの場合、あくまで理想は理想(イデアール)として彼岸に留まり、「ギリシアの神々」の如く牧歌情緒の中に漂よっている。この漂流する「アレクサンドリア風」牧歌樂園を粉碎すべく、敢て理念(イデー)が現実は無媒介に破邪顕正せんとする熾烈なる時空は、シラーの抒情的思想詩には開けず、畢竟これはこの詩人の「自然の眞性(ナトゥアー・ヴァール・ハイト)」(二)(5)が見性される悲劇誕生の時空に委ねられている。思想的抒情の詩歌象徴においてシラーは、理念と現存が最高度の相克なして眼の当(あた)り向き合う悲劇ならでは「最深の親密性」(三)(10)へと踏み出さず、その手前に留まり、牧歌情緒を許容し「アレクサンドリア風」樂園を樹立する。故に理念追求(イデアリスムス)は、この牧歌樂園を直指す止むことなき苦闘として、あくまで此岸の「人生」の問題に解消されるのである。この一方通行においては、神人キリスト像の歌い出される余地が全く無いと言えよう。なぜなら神人キリストの来臨こそ、シラーの思想詩における「人生から理想(イデアール)」への一方通行を阻む、彼岸から此岸への働きかけであり、「理念(イデー)から生」を木端微塵に砕く神威の明鏡(三)(10)に他ならないからである。

究極シラーの問題提起は、あくまで「人生(レーベン)」の側にある、この詩人がどこまでも「人生」に踏み留まりつつも、同時に「理想(イデアール)」に向き合う所から、氣高い倫理(エートス)観が喚起される。ところが、この倫理観は専らお目出度い修身として為になるだけのものではない。むしろ正にこの倫理意識の只中にこそ、自己省察の閃光が瞬き、詩人自らの西欧キリスト者の本性を「神聖なる野蛮人(バルバロス)」(一)(1)(7)と自己認知(アナグノーリシス)する劇的急転(ベリベテイア)の物々しい思想が抒情詩歌象徴の只中に誕生したのである。既に述べたように破局(カタストロペー)として、正統派キリスト教を堅持していたシュトルベルクの奇立つ憤怒を招いた哲人シラーの問題提起のこの大胆さと斬新さこそ、どこまでも「人生(レーベン)」に踏み留まる詩人ならではの偉業と看做せるであろう。

(4) 啓蒙批評

思想詩「ギリシアの神々」第一稿における哲人シラーの大胆なる斬新な問題提起に、正統派シュトルベルクが苛立ち不満を剥き出しにして、罵詈雑言をシラーに浴びせかけた経緯(一)(1)(9)は既に見た。確かに、話題の詩歌象徴「神聖なる野蛮人」(一)(1)(7)に最高潮を見い出す、西欧キリスト者の自己省察の裸形は様々な波紋を投げかけたものではあるが、しかしこの波紋が必ずしもシュトルベルクの場合のように、外に荒々しく騒然とした形を取り現われたわけではない。むしろ繊細で透明なキリスト者の意識を抱いていたノヴァーリス(一七七二年—一八〇一年)の場合などは、逆に問題意識が内に籠もり、自己自らの内なる有和の神秘キリストと哲人シラーの果敢なる問題提起との間を動揺して迷悟の淵(二)(2)(11)に留まり、事態に対し出来ることなら「少くとも組しない」でいることを望んだのである。

顧問官シラー氏の卓越した詩歌「ギリシアの神々」に対して、ほぼ至る所
人々は悲鳴をあげ、シラー氏を無神論者だとか何か知らぬ或る主義者として
宣告を下し、神聖なる熱意に燃えてシラー氏を地獄へ真逆に投げ落とした。
賢明で党派心の無い人々は大部分が事態に対して、むしろ正しい裁決を下し
た。だが、「ドイツのメルクリウス」でヴィーランドが一瞥の批評文を書い
た他は、誰も公然と自己を主張し、信心家やその他の熱気に逸る人々が、恐
らくは神聖な信者熱に性急に浮かされて恥じようとしなかった。
(フリードリヒ・シラーの弁明)

此所でノヴァーリスが危惧している狂信なす性急なキリスト者として、
既に言及したシュトルベルクこそ相応しい信心家と看做し得よう。ノヴァ
ーリスは事態に激怒して立ち向かうよりも、むしろ真剣に問題提起「神
聖なる野蛮人」の意味を熟慮する姿勢にある。この熟慮思索のためには
「少くとも誰にも組しない」でいることがノヴァーリスには最良の賢知
であると思われたのであろう。むしろ、シュトルベルクのような罵詈雑
言をノヴァーリスは恥じているのである。

このような純真なキリスト者ノヴァーリスとは異なり、同時代の啓蒙
家フォルスター（一七五四年—九四年）は、シュトルベルクの罵詈雑言
を、むしろ自らの啓蒙批評にとり格好の批判対象と看做した。すなわち、
フォルスターは正統派キリスト者シュトルベルクのシラー弾劾に、実際
一七八八年十二月十九日に発布された「新検閲令」におけるプロイセン
官憲による「思想と良心の自由に敵対する新たな暗殺計画」と同様の非
寛容なる絶対主義の権化を見て取ったのである。このシュトルベルク批
判は一七八九年五月刊「新たな文芸学と民族学」に「或るドイツの著作
家に宛てた書簡断片」と題して発表された。表題にある「或るドイツの
著作家」とは非寛容なシュトルベルクを指す。成程このように批評は論
敵を想定してはいるが、しかし非寛容なシュトルベルクのような罵詈雑
言を論敵に浴びせかけることをフォルスターは意図していない。むしろ
その逆で、フォルスターは正に狂信を宥めようとするのである。

フォルスターはまずシュトルベルクのシラー弾劾において、「思考様
式と信仰の画一化を要求した」宗教裁判所の異端尋問に見られるような
専制的な「監視人の怖ろしい叫び声」を聴き取り、この専制絶対君主が
シラーに悪口雑言を「公然と浴びせかけ」、「シラーは神を冒瀆している
のだ」と言明」している事実に着目する。なぜなら、このような専制的
な罵詈雑言が「理性の平和な論争を、(カトリック信仰一色の十五世紀
末専制絶対王国スペインで異端摘発に血道をあげた) 国家警察組織に委
ね、言わば焚刑で片をつけようとする」怖ろしい非寛容の画一化に繋が
るとフォルスターが危惧したからである。啓蒙の闘士フォルスターには、
「思想と良心の自由」を擁護することが何よりも焦眉の急であると思わ
れたことであらう。これを根に据えて始めて十人十色の諸民族および諸
個人間の対話が成り立つからである。自説の正当性のみを万物の尺度と
する正統派シュトルベルクの姿勢こそは、既に乗り越えられて然かるべ
き絶対主義専制国家の名残りに過ぎぬ、時代遅れの頑冥不靈の我執に他
ならぬと啓蒙家フォルスターは破邪顕正したのである。実に論旨は明快
であり論述は説得力に富む代表的な啓蒙批評であると看做し得よう。

更に続く啓蒙批評でフォルスターは、シラーに罵詈雑言を浴びせる信
心家に忠告し、詩歌「ギリシアの神々」の美しい想像力の世界に推参し、
「若々しく燃える空想の翼に乗り、古代ギリシアの時代へ、更にはその
時代の思考様式の中へ自らを置き」、「詩人の筆力により感動し、心揺さ
ぶられ、或いは心とみ、魅惑される」ことを薦める。なぜなら、「私達
が万象と人格的に交わる靈感溢れた時間は、私達のような空想力を働か
す生き者にとり、不幸極まりない時間ではない」とフォルスターが考え
たからである。ここに至り、啓蒙批評は「遊戯人間(ホモ・ルーデンス)」、
(一) (2) (14) 礼讃を以て、晴やかな「アレクサンドリア風明朗性」
(一) (1) (3) の牧歌風大団円を迎え論述を丸く収める。当初は「思想
と良心の自由」を敢然と擁護し鋭く既成専制意識に立ち開か(はた)った啓蒙家

フォルスターの論述も、結まるところ「形而上の心の慰め」(二)(2)(7)を得て安心立命するに終わるのであり、空想世界への逃避行により、現存のキリスト者の魂の夜に輝くべき「神聖なる野蛮人」の「悪の華(フレール・デュ・マル)」なす光明は掻き消されてしまったのである。

確かに、フォルスター自身も問題の核心には迫っていたと思われる。

同じ花から蜜蜂は、蜜と毒とを自分にしつらえます。

(フォルスター「……書簡断片」)

だがしかし、フォルスターは自らのこの命題を樂觀的見通しの下に解したに過ぎなかった。つまり「蜜蜂」に刺されないように「蜂蜜」だけを味わおうと言うのである。これは、既に見たシラーの思想詩「理想と人生」における基調「ただ……にだけ」(一)(3)(27)の論理の正に百八十度逆である。

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

八〇 堅い大理石の断面がもろく、やわらかになる。

(「理想と人生」第八節、第七七句―第八〇句)

むしろシラーの思想詩に見性される熾烈な時空では、フォルスターの結論とは正反対に、事態はむしろ悲劇的見通しで解される。つまり「ただ」「神聖なる野蛮人」の「毒針」に刺された場合「にだけ」、「ギリシアの神々」の「蜜」の甘さが身に沁みて感じられる。このようにシラーは主張していると考えられる。

成程フォルスターは詩歌の本質を基本的には正しく擷んでいたと思われる。話題の「……書簡断片」では次のように主張されている。

詩人の本領は想像力の所産である。詩人の想像力は現実存在するものを内

奥で擷み、再び明瞭な生きた形姿へと統一する。……だが詩人の内観が直観に刻印し、直観を新たに刻まれた可能な造形として再び活かすのである。

此所でフォルスターは、シラーの「ギリシアの神々」のような言わば「美しい」「優美」な造形のみを念頭に置いていたのであろうが、シラー自身は同時に「神聖なる野蛮人」の如き「奇形児(ミスゲブルト)」をも、わが詩歌精神の所産と考えている点に留意せねばなるまい。

もし私が宗教ないしは道徳の欠陥から、美しく調和した全体をまとめるとしますと、私の芸術作品はこれと申せましよう。つまり、これは不道徳ないしは無神論でないこともないのです。それはつまり、正に私がこの両つの対象であります宗教と道徳を、現実には在るがままの形では扱わないからです。すなわち或る無理で不自然な手術により、つまり切開と縫合により始めて扱うのです。「ギリシアの神々」で私が日陰に置いた神は、哲学者の神ではありませんし、また単なる大衆好みの為になる幻像でもありません。あの(神聖なる野蛮人の)神は、不具(ゲブレヒリヒ)で歪(シーフ)んだ数多くの表象様式が融合した奇形児(ミスゲブルト)なのです。他方、私が日向に置いた「ギリシアの神々」は、古代ギリシア神話の知識(ミュートロギアー)から人好きのする特徴をのみ選び、一つの表象様式にまとめあげたものに過ぎないのです。

(一七八八年十二月二十五日付ケルナー宛書簡)

親友ケルナーに向かいシラー自身がこのように述べているのが興味深い。語調からシラーが「単なる大衆好みの為になる幻想」とか「神話知識(ミュートロギアー)から得られたに過ぎない人好きのする特徴」などにはあまり関心を示さず、むしろ「不具(ゲブレヒリヒ)で歪(シーフ)んだ数多くの表象様式が融合した奇形児(ミスゲブルト)」たる「神聖なる野蛮人」に注意を払っていることが読み取れる。成程詩人は、フォルスターの言う「蜜と毒」(註(35)参照)とを調査した。だがしかしこの際、「無理(ゲヴァルトザム)な手術」である自由な「切開と縫合」に芸術家シラーが熱を入れていることは明らかで、「理想と人生」

を歌うこの詩人には、むしろ「ただ」「毒」「にだけ」力が籠められていると言つても過言ではあるまい。カント批判哲学に始まる「時代の哲学熱」(一一)(3)(26)に燃えた哲人シラーの芸術作品はそれ故、ゲーテの場合の如き「丸く収まった芸術品」(一一)(3)(26)ではなく、正に「発酵(ゲールング)と解体(アウフ・レーズング)」(ヘルダーリン)の生ける作品であり、既に引用した『ロマン派』の論述においてハイネが言明しているように、「石女(不生女)」ではなく、「行為を生む」(一一)(3)(26)文学なのである。

(5) 批判精神

人々の心を掻き乱し、安逸を粉碎し、不安と驚愕に落とし入れねばなりません。

(一七九七年八月十七日付ゲーテ宛書簡)

前述の「毒」(一一)(4)(35)について詩人シラーはこのように明言している。正統派キリスト者の既成意識に捕われていた信心家シュトルベルクは正に哲人シラーの思う壺に嵌まり込んだことになる。ところで、シラーが小手先で策を弄したわけではない。無反省なシュトルベルクが無思慮にも、哲人シラーの果敢な立言「神聖なる野蛮人」の構想力の偉容に度胆を抜かれ、この「奇形児」(一一)(4)(37)の「毒針」に刺激されて悲憤慷慨せざるを得なかつたのである。なぜなら、哲人シラーとともに自由な精神の批判の深みへと降りてゆくには、信心家シュトルベルクがあまりに既存の価値観に安住し過ぎていたからである。

このように哲人シラーが、安逸なる日常意識への陥落を木端微塵に粉碎せざるを得ない礎には、悲劇詩人シラーの悲壮な世界観が横たわっていると考えられる。この悲壮とは、不可避(アドラステイア)必然(ネメシス)の現実を直視し、眼差をこの現実から逸らさない雄姿であり、

「神聖なる野蛮人」としての西欧キリスト者の自己意識の内観を見据える謹厳にして謙虚なる絶望の深淵である。この魂の夜の淵に立つ現存にこそ始めて、「あの恐ろしくも壮麗なる悲劇が、あの(古典ギリシア悲劇の如く)あらゆるものを粉微塵に瓦解させ、再び創造し、また再び瓦解させる有為転変の悲劇、あの(大自然の神威の如く)次第に底から呑みこんでゆくかと思つと、不意に襲来する破壊の悲劇」が、「発酵(ゲールング)と解体(アウフ・レーズング)」(一一)(4)(38)の相の下に、生の現実を破邪顕正し安逸なる意識に宿る無知の知を白昼の下に曝け出すのである。

角突き合わせ、われらに立ち現われよ、悪しき宿運よ。われらを取り囲む諸々の危険に無知ゆえではなく——なぜなら、この無知は畢竟ついには知となる必然(ネメシス)にあるのだから——むしろ諸々の危険を知ることにより始めて救済(ハイル)がわれらに存在するのだ。この無知の知へとわれらを励ますのが、あの怖ろしくも壮麗(フルヒトバール・ヘアリヒ)なる悲劇、あらゆるものを瓦解(ツェア・シュテレン)させ、再び創造(エア・シヤフエン)し、また再び瓦解させる有為転変の悲劇、次第に底から呑みこんでゆくかと思つと、また不意に襲来する破壊の悲劇であり、運命(モイラ)と格闘する人類の悲壮(パトス)なる絵巻物、幸運が留処なく逃げる絵巻物、掘り所から足を抄われた絵巻物、不正が勝ち誇り無垢が蹂躪される絵巻物である。歴史がこのような絵巻物を不断に開陳し、悲劇芸術が歴史に倣い、われらの眼前にこれらの絵巻物を繰り広げるのである。

(シラー「崇高論」一八〇一年)

崇高美を探求するこのような筆力に哲人シラーの存在論がくつきりと浮き彫りにされている。生々しい実存の現実を直視する哲人シラーの眼前には、「丸く収まった芸術品」(一一)(3)(26)が立ち並ぶ牧歌風庭園は、忽ちにして知性の明鏡なす真理のあからさまな到来により、逆巻く嵐に見舞われ、安逸なる「アレクサンドリア風明朗性」は根こそぎ掻き消された後に、始めて古典ギリシア悲劇の祝祭空間におけるが如き、熾

烈なるポイボス神アポロンの日輪が、清澄なる明鏡の碧空に輝き渡るのである。現存は厳しく悲劇詩人シラーの炯眼の下に、かく晴やかに心開いて古典古代の時空へと眼差を向けているのである。

思想詩「ギリシアの神々」第一稿において、悲劇詩人シラーは「あの怖ろしくも壮麗なる悲劇」(註(40) 参照)を、劇場のような現存意識の外にはなく、西欧キリスト者の内観の只中で練り広げる。既成の西欧キリスト者の神観は救世主たる神人キリストの十字架像に懸かっている。詩人シラーの友ゲーテが「毒や蛇の如く嫌なもの」(一)(1)(12)として忌避した十字架キリスト像を、むしろ哲人シラーは「神聖なる野蛮人」として手摺みにし、詩歌象徴の調べに乗せて万人の考量に委ねたのである。

地理上の発見以来、十字架の東漸を徒ならぬ事と見る仏教徒には意味深長なシラーの釈義も、無反省な西欧キリスト者には無礼千万の愚行としか映らないであろう。だが歴史は事実をあらゆるさまな真実として曝露する。「カトリック教一色の専制帝国スペインからの」共和国オランダ独立史(一七八八年)や「三十年戦争史」(一七九三年)の著述で名高い歴史家でもあった詩人シラーが、歴史の証言に盲目であるはずがない。専制帝国スペインが南米の伝承文化を根切りにし、そこに十字架キリスト像の教会を次ぎ次ぎと打ち建て植民地化していった十六世紀の征服史は、鹿兒島へのイエズス会キリスト教宣教師ザビエルの渡来(一五四九年)とともに特筆すべき近代十字軍の成果を物語る。戦国時代が続く西欧キリスト教が仏教に優勢を占めていたならば、わが国の神社・仏閣は焼かれ、或いは教会に改造され、国風文化のみならず、孔孟の教え老荘の思想、或いは大藏経も塵芥に帰したかも知れない。実に西洋史では、このようなことが聖戦の名の下に公然と行なわれ、事実レスボスの麗しい甘美なサッポアの抒情詩は無残な断片の切れ端が辛うじて残存するに過ぎないのである。

その時は、世界の真正の主(と崇められたキリスト)が、十字架の旗じるしを天上の城砦に据えつけ、(古代ギリシアの神々の聖像などを目の敵とした)偶像破壊の狂信者たる修道士の黒衣の二団が、神殿を破壊し、聖殿から追い出された神々を、焰と呪いで迫害し続けた。

(ハイネ「流刑の神々」一八五三年)

自らの西欧の精神史を振り返り、ハイネがどのようにに述懐する内容に狂はあるまい。

古典ギリシア悲劇の雄オイディプスの場合(三)(3)と同じく「無知の知」ほど怖ろしいものは無いであろう。自ら有徳の知者として真相究明に乗り出し、詰まる所の破局(カタストロペ)で、自らこそ背徳の極悪人であることが明るみに出る。このような不可避の悲劇誕生の必然(ネメシス)を孕んで、シラーの思想詩「ギリシアの神々」における果敢な立言「神聖なる野蛮人」は、西欧キリスト者の自己意識の眼前に突きつけられている。このような思想詩に開ける思索する煉獄の浄罪界の焰に焼かれ、無反省な西欧キリスト者の自己意識は安住を許されず、自らの「神聖なる」キリスト教伝教活動の只中に、鬼神をも怖れさせる「野蛮人」の残虐行為を認めないわけにはゆかなくなる必然(ネメシス)の渦に吞まれるのである。

必然(ネメシス)の眼差は厳肅である。

戦慄なくして、人の手は摺みかからぬ、

一八五 運命(モイラ)の荘嚴なる神秘の霊の中へは。

(シラー「ヴァレンシュタインの死」一七九九年、第一八三句―第一八五句)

古典悲劇の雄篇「ヴァレンシュタイン」三部作(一七九八年―九九年)の終結第三部で、悲雄ヴァレンシュタイン自身がこのように語る言葉の中にこそ、哲人シラーの学知(ロゴス)の有する「否定的なもの物々しい力量(マハト)」(三三)(7)(72)が見事に詩歌象徴として造形化され、悲劇詩人シラーの峻嚴なる現実直視の威力が具現されていると言

えるであらう。

ところで、話題の「神聖なる野蛮人」と云う斬新な立言に見られる学究の批判精神は、一人シラーに固有なものであらうか。否それはむしろ、既成の諸価値を解体し、専制封建体制を根底から覆し、新たな市民社会の胎動を告げる啓蒙思潮の成果と見ることができよう。

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、立法は自らの尊厳により、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に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)

詩人シラーの果敢な立言に劣らず、先哲カントの批判精神にも、先のフォルスターの「……書簡断片」(一)(4)に見られたような通俗啓蒙の甘さは見られない。殊に独文学史上では、カント批判哲学が大胆に切り開いた心の深淵を、厳肅なる自己解体の相の下に真剣に受け取った詩人クライスト(一七七七年—一八一一年)の所謂カント危機が瞠目に値しよう。

実際一八〇一年三月二十三日付姉宛書簡で、若きクライストは自らのカント批判哲学との出会いを、次のような切羽詰まった悲劇詩人ならではの言葉で語り出だす。

カント哲学の重荷が良心に押し掛かった愚かな犠牲者の一人に僕は数え入れられそうです。……この世では真理が私達には何一つ解からないと云う思想が、……この思想が僕の魂の聖殿を震撼させたのです。——僕の唯一最高の目標は消沈してしまい、僕にはもはや何一つ目標がありません。

この若きクライストに見られるような希望と絶望(二)(7)(111)を

裂く深い淵の濃淡を彩やかに、思想詩「パンとぶどう酒」(一八〇〇年—〇一年)第四節終結部(第七二句—第七三句)でヘルダーリン(一七七〇年—一八四三年)は、古典悲劇誕生の「至福なるギリシア」(第五五句)の時空(二)(3)における神々の到来を、荘嚴な畏怖が「深く震撼(ティーフ・シュッテルン)」するあからさまな真性(アレーティア)の破邪顕正として歌い上げている。

即ち、かくして古典ギリシアの神々が帰来する。深く震撼させてかくの如く

陰影から解き放たれ、あからさまな姿で人間へと神々の日が到来する。

「パンとぶどう酒」第四節、第七二句—第七三句、(二)(4)(32)

真理があからさまな姿で到来する「必然(ネメシス)の眼差は厳肅である。戦慄なくして、人の手は掴みかからぬ、運命(モイラ)の荘嚴なる神秘の壺の中へは」(註(42))と悲劇詩人シラーが歌いあげた正にそのことが、若きクライストの稀有の神観において成就され、此所にシラーが「崇高論」(一八〇一年)で言う「あの怖ろしくも壮麗なる悲劇」(註(40))の誕生が一八〇一年春に、若き天成の悲劇詩人クライストにおいて自己展開しようとしている。悲劇誕生の危機を孕むカント批判哲学の怖ろしい「この思想の切先が射た」若きクライストの心中では、止み難い破局(カタストロペー)への劇的急転(ペリペティア)なす古典オイディプス悲劇(三)(3)の如き自己認知(アナグノーリシス)の焰が燃え上がり、クライストは「それ故に自らの至聖の内奥に深い傷を負ったと感ずる」(一八〇一年三月二十二日付姉宛書簡)のである。

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。

(ニーチュ「悲劇の誕生」第九章)

「自らの至聖の内奥」でカント批判哲学の有する「理性の自由な公然とした吟味に耐え」(註(43))ねばならなかった若きクライストには蓋し、既に「あの怖ろしくも壮麗(フルヒトパール・ヘアリヒ)なる悲劇」(註(40))の認識が萌え、安らぎを奪われ炸裂した心魂の生ける躍動が、強靱に張り詰めた峻厳なる文体様式の母胎となり、稀有の硬質な表現へと煮詰まってゆくのである。その破滅の破天荒はあたかもヘルダーリンの「ヒュペーリオン」の運命の歌(一七九九年)に一脈通じ、シラーの用語を援用すれば「理想(イデアール)」から「人生(レーベン)」への没落なして、この世へと降臨し受肉し受難した神人キリスト像への道標を成しているのである。

天上の精霊たちは運命のない世界にやすらっている、
寝入っている赤子のように。

つつましい蕾のうちに

けがれもなくまもられて

そのいのちは

とわに花咲いている、

そしてそのやすらかな眼は

変わらぬしずかな

明るさをたたえてかがやいている。

だが わたしたちは定められている、

どこにも足をやすめることができないように。

過ぎてゆく 落ちてゆく

悩みを負う人の子は、

ひとときまたひとときと。

ものぐるおしい谷水が

岩から岩になげうたれ

はてはその跡も

知られぬように。

【「ヒュペーリオン」第二巻、第二書】

(6) 自然と神

故に詩歌の精神にとり、私はこれ以外の救いを知りません。つまり現実の俗世から身を引く詩歌の精神は、自らに危険となるようなあの妥協(コアリツイオン)をすするかわりに、最も厳格な分離(ディ・シュトルンクステ・ゼブラツイオン)に努力を傾けなければなりません。

(一七九五年十一月四日付ヘルダー宛書簡)

このように悲劇詩人シラーがヘルダーに向かい「厳格な分離」を説くのも、本論のこれまでの論述から納得ゆくであろう。熾烈な哲人シラーの批判革命精神の「否定的なもの物々しい力量(マハト)」(二二)(72)は、正統派シュトルベルクを始めとする既存西欧意識の安逸を破り、新たな探求の峻厳なる悲劇空間をキリスト者の内観に樹立したのである。思想詩「ギリシアの神々」で歌い上げられた「神聖なる野蠻人」(二一)(1)(7)こそは、このような哲人シラーの「厳格な分離」を事とする「詩歌の精神」の大胆にして斬新な敢為が、詩歌象徴の調べとして見事に結晶した思索の成果と言えよう。

確かに、威厳あるカント学徒シラーにとり、「シュトルベルクの愚昧なる言行(ソティーズ)」(一七八八年十二月二十五日付ケルナー宛シラー「書簡」)は何ら顧慮に価しない無思慮な罵詈雑言として片づけられた。だがしかし、親友にして良きシラーの理解者ケルナー(一七五一年—一八三二年)の忠告に見られる繊細な心配りには詩人も敬服せざるを得なかったろうと思われる。

誹謗の類は除きたいと思いました。これらは単に無教養な教養学(ドグマティック)の問題ではありますが、しかしキリスト者の繊細な精神には関係しないからで、あなたの詩歌「ギリシアの神々」の真価を何ら高めもしませんし、あなたの労作に香辛料を振る結果を招くに過ぎない、あなた自身が必要

ともしない器用上手（ブラヴーラ）の名望を「ギリシアの神々」に与えるだけだ。

（一七八八年四月二十五日付シラー宛ケルナー書簡）

流石シラーの理解者ケルナーは、詩歌象徴の本質へと切り込んで来る。確かに斬新なシラーの歩みには瞠目すべきものがある。しかしながら、大胆に「神聖なる野蠻人」を打ち出す礎は、「アレクサンドリア風明朗性」なす「ギリシアの神々」の牧歌情緒に過ぎない。一方に目出度い牧歌の丸く収まる大団円があり、他方に毒舌なす批判精神が蟻局を巻く。確かに、このような果敢な問題提起は、西欧キリスト者の自意識に反省する良き機会を与えるかも知れない。ところが、牧歌と毒舌の二律背反は、矛盾対立する意識を喚起こそすれ、更に一歩進めて背理（パラドクサ）を対話（ディアレクティケー）へともたらす開かれた討究の場が、シラーの思想詩「ギリシアの神々」には欠けているのである。

実際この開かれた対話の場を樹立することは困難には違いない。だが恐らく親友ケルナーは、シラーの詩才にとり全くそれが不可能とは考えなかったであろう。なぜなら両友のロシュヴィツ（ドレーステン近郊）での親交（一七八五年）を機に実った、詩人シラーの名高い讃歌「歓喜（フロイデ）に寄す」（一七八六年「タリーア」誌刊）で既に、対話の可能性が開かれていたからである。すなわち、思想詩「ギリシアの神々」における「神々」と「神聖」とに分裂した「美」と「崇高」、言葉を換えて言えば「優美」と「尊厳」の意識は、むしろ讃歌「歓喜に寄す」では「自然」（第二六句）と「神」（第三二句）との「調和的対立（ハルモニシユ・エントゲーゲゼツツト）」（ヘルダーリン）の相の下に諧調（ハルモニアー）なして宥和（フエアゼーヌング）されていたからである。

二五 歓喜を生きとし生けるものは

自然の胸中の乳房より飲む、

善きものも悪しきものも

自然の薔薇咲く面影に做う。

自然は我らを慈み、葡萄の房を、

死の試練を耐えた無二の親友を恵む。

快楽は虫蠅に与えられ

神の眼前には叡知天使ケルビムが控える。

（「歓喜に寄す」第三節、第二五句―第三二句）

この気高い讃歌において高次の「調和的対立」の相の下に均衡を保つ現意識の「美」と「崇高」の感情が蓋し、思想詩「ギリシアの神々」第一稿では、峻厳なる哲人シラーの批判精神の有する「否定的なもの物々しい力量」による「厳格な分離」（註（49））の結果、宥和なき「絶対的分裂」（三）（7）に陥り、親友ケルナーの諭言「キリスト者の繊細な精神」を包容する余裕を持たなかったと言えよう。

確かに、この「厳格な分離」による「絶対的分裂」を宥和（フエアゼーヌング）する崇高美の探求が、詩人シラーの古典芸術との格闘の究極目標であった点は既に見た（一）（2）（13）等）。だがこの至難の業を成就するには哲人シラーでさえ、「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ありません。」（一）（2）（13）と告白せざるを得なかったのである。だが、親友ケルナーが友誼の証として、この難中の難を所望している。詩人シラーは何とか対処しなければならぬ苦慮の只中で七転八起しつつも実は七転八倒したかも知れない。とにかく、抒情詩人シラーは、この高次な要求には応えられ無かったのである。

その代わりに「ギリシアの神々」第二稿（一八〇〇年刊「詩歌集」所収）では、既成の西欧キリスト者の神観に抵触するような果敢な表現は削除され、「アレクサンドリア風明朗性」（一）（1）（3）なす牧歌情緒が前面に彷彿たる姿を現わしたのである。例えば、初稿（一七八八年）

には見られなかった第二稿の詩節(第六節)には、典型的な「アレクサンドリア風明朗性」の牧歌情緒が色濃く漂う。

暗闇の威厳とか悲しむべき諦観は
汝等ギリシアの神々が成す昼間の晴やかな仕事から追放されていた
のだ。

皆の心は幸福な鼓動を奏でて然るべきであった。
なぜなら、幸福なる者は汝等ギリシアの神々と縁結んであったから
だ。

四五 汝等の時代には、神聖なるものは美以外に無かったし、
神たる者は、いかなる歡喜をも恥じず、

そこでは恥じらいに顔を紅に染める詩神カメトネが、
そこでは優美の女神グラーティアが君臨していたのだ。

【ギリシアの神々】第二稿、第六節、第四一句―第四八句)

詩歌の調べは平版で躍動なく、何か義理でも創作したような詩節であり、同じ詩人が靈感の高揚に飛翔して讚歌「歡喜に寄す」を奏でたとは信じ難いほど、この第六節の抒情象徴は化石として風化している。たとえ「神聖なるものは美以外に無かった」(第四五句)と歌いはしても、詩歌造形の説得力に欠け、ただ単に無駄口を述べたに過ぎないとしか読めない。また詩想の内実が豊かになつたわけでも無い。ただ峻厳な立言「神聖なる野蠻人」の角を取り、或る程度丸く収めようとして、「神聖なるものは美以外に無かった」とか「暗闇の威厳とか悲しむべき諦観」(第四一句)と言いかえたに過ぎず、あくまで「悲しむべき暗闇」が西欧キリスト教世界として把えられ、初稿と相変わらず否定的な側面から眺められているのである。

殊に遺憾なのは、名高い初稿の第一九一句と第一九二句が除かれてしまったことである。すなわち、第二稿で削除された当該の二句は次のように語られている。

古代ギリシアでは神々が一層人間らしかったのだ、
人間が(キリスト教西欧よりも)一層と神々しかったのである。³⁵⁾

【ギリシアの神々】第一稿、第二四節、第一九一句―第一九二句)

見方によっては、西欧キリスト者にとり大變手厳しい言葉に違いないが、しかしこの立言も、先程の「神聖なる野蠻人」と同様に精神史の必然(ネメシス)を巧みな表現で言い中てた成果に他ならない。故に歴史の必然なす展開過程を哲学大系として樹立したヘーゲル(一七七〇年―一八三一年)は正に哲人シラーのこの発言に着眼して次のように論述を展開するのである。

ギリシアの神々は人間的なものとして表象されるが、するとこの擬人化は、その欠点だといわれる。しかし、これに対しては早速いねばならない。それは、精神的なものとしての人間がギリシアの神々の本質をなしているものだということ、したがってまさにこの点でギリシアの神々が一切の自然神はもとより、唯一で最高の本体というような一切の抽象神の上位に立ち得るものだということである。実際、他面からいえば、ギリシアの神々が人間として表象されるということは、キリスト教の神にはそれが無いのに対して、その長所とも見られるのである。シラーは唱っている、

神々がまだ人間的だったので、
人間もずっと神的だった。³⁶⁾

【歴史哲学】第二部、ギリシア世界、第二篇、第二章)

ここに「自然」と「神」との問題が「人間」を礎として展開されようとする。此所に西欧意識特有の立言の仕方が開陳される。

何事にもまして僕たちは、あの偉大なる言葉「私は人間なのだ。人間に関するもので私に無縁なものは何一つ無いと私は思う。」を、全き愛と全き真剣さで受け取る。

(一七九九年一月一日宛ヘルダーリン書簡一七二)

この「人間」を「至高の畏怖と莊嚴」(二二)(4)(39))において擱む古

典ギリシア悲劇誕生の時空については後述するとして、既に述べたように殊に詩人シラーの場合、単なる「理想(イデアール)」には力が籠もらず、畢竟関心は「生(レーベン)」「(一)」「(3)」「(27)」の側にある。但し、この関心はゲーテの場合の如き「体験と創作」による「根源現象」(一)」「(3)」「(20)」を経験として直観することにより大団円を迎え「丸く収まった芸術品」(一)」「(3)」「(26)」の完成に向かうのではない。むしろ哲人シラーは、あらゆる人知の経験を理念追求(イデアリスムス)の真迫により破邪顕正せんとする。だがしかし、理念(イデア)を追求すべく、むしろ現実なる生(レーベン)の大地(ガイア)にしかと踏み留まるのである。蓋し、この自然の荘嚴なる大地を踏みしめるのは、単なる大自然の懐へと回帰する浪漫風神秘情緒(ゲーテ「ファウスト」結句「永遠の女性」(三)」「(64)」)をも粉碎せんがためである。敢て理想にも安住せず、危うく大地にも天空(ウーラノス)にも呑み込まれることなく、詩人シラーは「人間」として「生」に踏み留まるのである。「したがってまさにこの点でギリシアの神々が一切の自然神はもとより、唯一で最高の本体というような一切の抽象神の上位に立ち得る」(註(56))と哲学者ヘーゲルも力説しているのである。

例えば三位一体なる神人キリストが、ここに言う「唯一で最高の本体」として、中世哲学知の集大成なすアキナス(一二二五年―七四年)の『神学大全(スンマ・テオロギアエ)』(一二六五年―七四年)第一部・第四問・第二項で次のように定義されている。

神(デウス)は、自存する存在(エッセ)そのもの(イプスム)である。

このような中世スコラ神学のご概念として樹立された神観に対し、文芸復興(ルネサンス)以降の努力はむしろ「感性的表象」として新たな神人キリスト像を探求する。前述の哲人シラーの「厳格な分離」(註(49))により「神聖なる野蛮人」(一)」「(1)」「(7)」として造形された神人キリ

スト像は、正にこの「感性的表象」に逆行する概念の「抽象神」の野蛮さに起因している。すなわち、感性の自然な造形を回避し、果ては血腥い十字架キリスト像として結実する反自然の非感性的表象を、詩人シラーの友ゲーテも「毒や蛇の如く嫌なもの」(一)」「(1)」「(12)」として忌避したと思われる。故に古典ギリシアの神々のように神人キリスト像も崇高美として現象(エァシャイネン)しなければならぬのである。あたかもイタリア・ルネサンス絵画の巨匠レオナルド(一四五二年―一五一九年)の名画「最後の晩餐」やバッハ(一六八五年―一七五〇年)の大曲「マタイ受難曲」の神人キリスト像の如き幽玄靈妙なる崇高美として現象しなければならぬのである。この脈絡を留意し哲学者ヘーゲルは、古典ギリシアとキリスト教西欧との「厳格な分離」による「絶対的分裂」(『精神現象学』序論(三)」「(7)」「(72)」)のみならず、両者の共通性をも考量するのである。

ギリシアの宗教とキリスト教との共通な点についていえば、次のことは両者共にいい得る。それは、もしも神がその姿をこの世界に現わすとすれば、その自然性は精神の自然性でなければならないことであり、だから感性的表象にとっては、それはまさに人間だということである、というのは、人間以外の如何なる形態も精神的なものとして現われることはできないからである。なるほど神は太陽とか、山とか、木とか、その他いろんな生物の形をとって現われるが、こういう自然現象は精神の形態ではない。神はむしろ主観の内面においてのみ覚知され得るものである。もし神そのものがそれに相応しい表現をとるとすれば、その資格あるのは、ただ人間的形態のみである。というのは、人間的な形態になつてはじめて精神の光が射しはじめるからである。しかし、そうすると今度は、神はどうしてもその姿を表わし、現象しなければならぬものかという問題が起るが、それに対しては必然的に「そうだ」と答えなければならぬ。なぜなら、現象しないものは本質的な存在ではないからである。

〔歴史哲学〕第二部 ギリシア世界、第二篇、第二章)

(7) シラーの遺言

確かに精神現象として、哲学者ヘーゲルの説くように「神そのものが、人間の形態になって、どうしてもその姿を表わし、現象しなければならぬ」と言うは易しい。だがしかし、古典ギリシアの崇高美に相応しい形で「神(テオス)よ! 現われよ(プロパネーティ)。(ヘルダーリン『アンティコネーへの註解』一八〇四年)と言いつけるのは難い。詩人シラーの苦闘にも拘わらず、この難題に対しては、「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ありません」(11)(12)(13)と嘆かしたものである。更に思想詩「ギリシアの神々」の改作にも拘わらず、シラーは牧歌情緒なす遊戯人間(ホモ・ルーデンス)の枠組み(11)(14)を打ち破り、叡知人間(ホモ・サピエンス)へと破邪顕正する力量なく途絶えたのである。

むしろ、この難問は後世に委ねられる。例えばヴァイマルの友ゲーテは、親友シラーを失い(一八〇五年)、「自らの半身」を喪失したと自覚した程なのであるから、詩人シラーの遺言執行人としての第一人者であろう。とりわけ詩人ゲーテの生涯をかけた畢竟の大作「ファウスト」第二部(一八三二年)がその証左と成るべきであったと思われる。だが果してヴァイマル宮廷人ゲーテ(11)(14)には、この荷が重過ぎたようである。鬼才ニーチェ(一八四四年—一九〇〇年)の古典ギリシア論「悲劇の誕生」第二〇章の言葉を援用すれば、詩人ゲーテの成果は「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しなかった」と巧みな比喩で言い中ることが出来るであろう。実際、無比の親友シラーを文字通り「自らの半身」として失って後のゲーテの暗い人生行路においては、例えば「ファウスト」第二部の「皇帝の宮城」(第一幕)や「古典ギリ

シア風ヴァルプルギスの夜」(第二幕)などに見られるように、オペラ仕立ての遊戯衝動に任せた優雅なる社交趣味(プレスイオズイテ)の「アレクサンドリア風」(11)(13) 牧歌情緒が基調となる。とりわけ、主人公ファウストの「死と救済」に関する山場なす戯曲の大団円でも、この宮廷風オペラ情緒は不動の基調として留まり続けていると思われる。年来ゲーテ研究に勤しむ識者の「ファウストの死と救済」に関する「解釈の試み」に耳を傾けてみよう。

ところで、ドイツの研究者はこの場面にも深い意味を読みとろうとする。われわれはそういう解釈に反対する証拠をあげることはできないが、それに賛成する気にもなれない。確かなことは、この一場の見どころが天使たちとメフィストとのオペラ仕立の戦いであり、おまけにこの戦いには、贖罪の女たちまでがそしらぬ顔で手をかしているということである。そのやりとりが宗教的な装いをこらしているだけに、官能と諧謔の味わいが一層加わっていることに注意しなければならない。それがこの一場の芸術的趣向であるが、それはここだけに限られてはいない。ドクトル・マリアヌスの次の折りは、きびしい修業ゆえの高い精神性に包まれているにかかわらず、この人物のきわめてリアルな世間知と、さらには愛欲的体験が息づいているのを感じさせる。

官能の弱みに引きずりこまれると
救われるのはなかなかむずかしい。
情欲の鎖を
誰が自分で引きちぎれよう。
なめらかな床が斜めになつていと
つい足をすべらせてしまう。
秋波を送られ、やさしくささやかれたら
誰が心をまどわされずにいられよう。

(小栗浩「ファウストの死と救済——解釈の試み」)

このような「アレクサンドリア風明朗性」(11)(13)に、哲人シラーの遺言を執行するだけの余裕はまず見られない。事実このような明

朗性の舞台裏は実に暗く、「ファウストが最後に到達した」「人知の究極の帰結」が、じつはすこぶる手前勝手な、自己中心的な妄想から抜け切っていない」(前掲「解釈の試み」)からである。詰まるところ「世間知と、さらには愛欲的体験が息づいている」「官能と諧謔の味わい」においては、生ける明鏡の秘跡(サクラメーメントウム)たる神人キリスト論の芽生えは難く、分別知(フエアシュタント)と皮肉(イロニー)と「燃える感激(アフエクト)」に色彩られた「彼の大きいなる修辞(レトリカ)と抒情(リュリカ)の場景」(二二)(50)(51)が織り成す人生劇場が、多様なオペラ仕立ての展開を繰り広げるに終始するのである。

そもそも哲人シラーすら未踏の難問キリスト論に、分別あるゲーテの「世間知」とか「体験」とか「諧謔」(註(63))などで踏み入むのを期待すること自体が困難に思われる。実際ゲーテ自身が、このことを十分自覚していたと考えられるのである。

シラーは何事にも束縛されず、何事にも制約されず、何事にも自らの思想の雄飛を引摺り下ろされることは無い。自らの内観に生きる偉大なる見解をシラーは常に自由無碍に遠慮躊躇い無く表現する。あれが真正正銘の人間だったのだ。私達もあのようにになりたいものだ!——私達はと言うと、シラーとは異なり、常に制約を感じている。私達を取り巻く困りの人々や事物が私達に影響を与える。……かくして幾重もの気配りにより無力となり、何か偉大な私達の本性に在るはずのものを自由無碍に表現できない。私達は様々な対象(ゲーゲンシュタント)の奴隷(スクラヴェ)なのだ。

(一八二八年九月十一日付ゲーテ対話録)

このように親友ゲーテが心を籠めて語り得た哲人シラー像を念頭に置くと、詩人ヘルダーリンの先師シラー讃歌が理解し易くなるであろう。

シラー

神々が汝を育てたのだ、若者よ、

かく古典ギリシアのオリュムポスの神々にも比せらるるに恥じぬ、正に「対象の奴隷」から「自由無碍」なる詩人シラーの雄渾なる精神を考へる場合、十八世紀啓蒙思潮における「対象(ゲーゲンシュタント)の奴隷(スクラヴェ)」からの解放者として先哲カントを忘れることが出来ないであろう。

哲人カントは自らの生きた啓蒙十八世紀の意義を、正にこの「対象の奴隷」から「自由(フライハイト)」へと「解放(ベフライウング)」される自主独立(アウトノミー)の自己(アウト)立法(ノモス)に見て取り、「啓蒙(アウフクレールング)」の意味を次のように覇気ある言葉で語り出だす。

啓蒙とは、人が自ら自身に責任がある未熟から出て成熟することである。未熟とは無能、すなわち他の指導が無ければ自らの知性を行使できない無能を言う。未熟に留まらざるを得ぬ自己責任は正にこの無能に在る。成程、無能の原因が知性の欠乏なら自然のことゆえ仕方が無いが、しかし実は、他の指導なしで自らの知性を行使せんとする決断と勇氣が欠けているのである。果敢なる叡知人間(ホモ・サピエンス)たれ! 勇氣もて君自身の知性を主体的に行使せよ! ——これがすなわち啓蒙の道標なす言葉である。

(「啓蒙とは何か?」に於いて「一七八四年」)

通俗啓蒙の唱導する役に立ち為になると言う類の人間教育とか人格形成のための指導書も、既成道德修身もろとも哲人カントの啓蒙の道標なす立言の前には微塵に砕け、あらゆる「対象(ゲーゲンシュタント)の奴隷」から自由無碍なる自立の学知樹立が、謹嚴なる叡知人間(ホモ・サピエンス)の理念追求(イデアリスムス)の姿勢から遠望される。正に新たな近代ドイツ文化の哲学知(ロゴス)なすカント批判哲学は、このような叡知人間(ホモ・サピエンス)の覇気の下に始めて物々しい力量を発揮するのである。

一七八七年刊「純粹理性批判」第二版の序文で、自らの批判哲学をカ

ントは、天文学における天動説から地動説への転換をなすコペルニクス（一四七三年—一五四三年）の革命思想に関連つけて次のように説明している。

これまで私達の認識（エァケントニス）は全て、様々なる対象（ゲーゲンシュタント）に依り樹立されねばならないと考えられていた。……私達はこう考へる。「諸対象が私達の認識に依り樹立されねばならない」と。……かくして是は正に（天動説を覆した）コペルニクスの中心思想の血脈を伝えることになる。

この客体の側から主体の側への組み変えは蓋し、浪漫感情の疾風怒濤なず主情吐露をむしろ止血する「空無を孕む内面の飞翔」（二三）（一）である。在来の認識は、例えば大地から眺める星辰の天空に位置づけられた星座に見られるように、既成意識が見定めたものを実在として絶対化して定立した。例えば絶対空間・時間や因果律がその証左となる。更に定立されたものは既成意識により絶対的な実在として感じられる。この実在感情を礎にしてこそ、疾風怒濤なず浪漫情緒の主情吐露が迸り出るのである。

近寄るすべのない岬々たる山脈から、人が踏み入れたことのない砂漠を経て、未知の大洋の果てにいたるまで、創造主の精神は吹きわたたり、その息吹きを聞き取って生きるものには、どんな微小なものであってもよろこびを感じてゐるのだ。

（ゲーテ「若きヴェルテルの悩み」一七七一年八月十八日付書簡）

天動説と同じく大地に根ざした実在意識が、このような「創造の息吹き」を聞き取り、生ける「よろこびを感じ」、浪漫情緒に安心立命し「形而上の心の慰め」（二二）（二）（七）を得て大団円を迎えるのである。なぜなら、寄り辺ないと思われる主観の側からではなく、確乎として抜くべからざる大地に根ざした客観の側から保証される実在意識こそが不動と感じられるからである。

ところがコペルニクスの革命思想の血脈をひくカント批判哲学では、この実在意識が底をすくわれ、今まで堅固に留まると思われて来た大地に根ざす実在感が拠り所を失ない、逆さまに百八十度倒転し空無に宙吊りになるのである。既に見た若き悲劇詩人クライストの所謂カント危機（二一）（五）（44）を振り返ってみよう。

この世では真理が私達には何一つ、全く何一つ解からないと云う思想が、……この思想が僕の魂の聖殿を震撼させたのです。——僕の唯一最高の目標は消沈してしまい、僕にはもはや何一つ目標がありません。

（一八〇一年三月二十三日付姉宛クライスト書簡）

若きクライストの言う「真理」とは、大地に根ざした客体の側から「経験」なり「直観」により「根源現象」（二一）（3）（20）として擱んだ実在意識と考えられる。哲人カントの批判精神が、この大地に根ざす天動説の如き実在感を木端微塵に粉碎したのである。勿論、絶対空間・時間とか自然法則と考えられた因果律も、或る絶対根ざす一種の天動説に過ぎない。現存意識が安逸に依り立とうとするこのような基底に、カント批判哲学の「空無を孕む内面の飞翔」が新たに厳肅な絶望の深淵を切り開き、空無へと放下した自由無碍なる哲人シラーの如き雄飛を成したのである。

先程の親友ゲーテによる哲人シラー礼讃に見られる言葉「シラーは何事にも束縛されず、何事にも制約されず、何事にも自らの思想の雄飛を引摺り下ろされることは無い」（註（65））は、正にこのような先哲カント革命思想の脈動を伝える理念追求（イデアリスムス）の破邪顕正と看做されよう。この先達の意義を詩人ヘルダーリンは的確に把える。

カントは僕たちドイツ人のモーセであり、僕たちを王国エジプト風の弛緩から解き放ち、自由で孤独な思弁哲学の砂漠へと連れ出し、神聖な山岳から威力（エネルギー）ある立法（ノモス）を下すのだ。

（一七九九年一月一日付弟宛書簡一七二）

カント批判哲学の自由無碍なる思弁哲学の砂漠には、「創造主の精神」や「その息吹き」(註(60))の感じられるような甘い泉は無い。だが正にそれ故にこそ、星辰の彼方へ向けて「空無を孕む内面の飛翔」が公平無私な自由意志の証左たる「道德律」を立法として「無限(ウンエン トリヒカイト)」に理念(イデー) 追求するのである。

精神の国そのものなす玉杯より

八〇 泡立ちのぼる——無限(ウンエン トリヒカイト)。

(シラー「友情」一七八二年、第一〇節、第七九句—第八〇句より「靈(ゼーレ)」を「精神(ガイスト)」にかえて、ヘーゲル「精神現象学」一八〇七年、終結部に引用)

詩人シラーの友ゲーテは、かく「泡立ちのぼる」哲人シラーの理念追求(イデアリスムス)なす「無限」の苦闘に脱帽し、自らを謙虚に「王国エジプト風の弛緩」(註(70))にある「対象(ゲーゲンシュタント)の奴隸(スクラヴェ)」(註(65))と自認し、自己には及び難い親友シラーの雄姿を敬愛をこめて回顧したと考えられる。

他方、思想詩「パンとぶどう酒」(一八〇〇年—一〇一年)でヘルダーリンは、既にシラーの遺言を執行すべく、このカント学徒の自由無碍なる思想の雄飛を追う。

四〇

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。
霸氣をなお私達が抑えようとも、(先哲カント・シラーの如き)
師範にしても(私のような)若輩にしても、すなわち誰が
それを妨げ得よう、また誰が私達に歓喜を禁じ得ようか?
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、覇正せんため、
久遠の彼方までも自然を求め。

【パンとぶどう酒】第三節、第三七句—第四二句)

「心魂(ヘルツ)」「(第三七句) から「覇氣(ムート)」「(第三八句) を以て溢れ出する「歓喜(フロイデ)」「(第三九句) を歌う止み難い詩節の躍動は、思はず先師シラーの気高い讃歌「歓喜(フロイデ)に寄す」(一一)(6) (53) に第三節既出) の基調を伝える。

歓喜よ、美しい神々の火花よ、

至福の島エーリュシオンの娘よ、

私達は焰に酔い踏み入るのだ、

天上の娘たる歓喜よ、汝の聖殿へと。

【「歓喜に寄す」第一節、第一句—第四句)】

既に述べたように「自然と神」(一一)(6) を高次の「調和的対立」(一一)(6) (52) において歌いあげた、厳しい倫理(エートス) 意識に支えられた美しい情熱(パトス) の詩歌象徴の調べにおいて、思想詩「パンとぶどう酒」は讃歌「歓喜に寄す」に倣う。だがしかし、先師の志を継ぐ在り方はこの場合、あたかもベートーヴェンの第九交響曲(一八二二年—二四年) の「合唱」を踏まえた後世ブラームスの第一交響曲(一八五五年—六二年) の如く、師範の理念を一層と重厚に調律し直し、先人の直情径行の韻律トロカイオス(強弱格) 詩節を、二様の韻律ダクテュロス(強弱弱格) とスポンデイオンス(強強格) との基音が巧みに織り成すヘキサメトロン(六步格) とペンタメトロン(五步格) の対句(ディステイコン) に仕上げているのである。

ところで、引用にある思想詩「パンとぶどう酒」第三節の詩想が目指す「至福なるギリシア」(第四節、第五五句) への旅立ちは、当然のことながら当時ゲーテのような門閥にのみ許された経費の高む特権化された外国旅行とは相当に趣きを異にした、むしろ熟慮と思索の詩歌象徴の調べが織りなす西歐意識の内面の歴史への旅に他ならない。実に詩想の語勢なす「覇氣(ムート)」「(第三八句) が、自己の外なる外国世界に刺激を求めめる観光旅行者の異国趣味なす浪漫情緒を「破邪せんと迫る」

(第四一句)のである。

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を求め。

〔パンとぶどう酒〕第三節、第四一句―第四二句〕

この内面への旅へと自己意識を深沈すべき西欧キリスト者は、まず先哲カント・シラーの批判精神(一)(二)(5)により「様々な対象の奴隷」(註(65))から自由無碍へと解放され、真摯なる「至福なるギリシア」への問いかけへと一意専心に只管と沈潜してゆかねばならない。このために思想詩「パンとぶどう酒」冒頭では、慎ましくも謹厳な自己探求に相応しい場をとまず密やかな「燈火の光明(エアロイヒトゥング)」がまず歌い出されるのである。

静かに安らう都市。ひそやかに街路に燈火(エアロイヒトゥング)がともる。

〔パンとぶどう酒〕第一節、第一句〕

夕暮の黄昏に遍ねく憩う都市の只中で、詩想が心を籠めて眼差を落とすのは、「大路(シュトラッセ)」ならぬ「街路(ガッセ)」であり、しかもこの街路の町角で密やかに点る窓辺の燈火の光明(エアロイヒトゥング)である。静謐の内奥から親密に慎ましく立ち現われるこの謹しみある厳かな光明(エアロイヒトゥング)の下で古典古代への嚴肅にして真剣な問が立てられ、思想詩「パンとぶどう酒」に固有の西欧ギリシア論が、次第に悠然と生育する自然の躍動さながらに力強く自己展開して来るのである。

究竟においては神人キリスト像をも歌いあげるべきこの西欧ギリシア論の道標(道標)なす先師シラーの遺言は、古典芸術の崇高美に適い、詩人シラーの友ケルナーの諭言「キリスト者の繊細な精神」(一)(二)(6)(51)にも誠意もて応えらるべき時空を西欧キリスト者の心意識の深みに開くこと

である。このためには、いくら資産を投入して考古学の発掘をしたとて無駄であることに変わりはないし、外国遍歴をして新奇な体験を創作に盛ったところで徒勞に終わることは言うまでもない。故に哲人シラーは親友ゲーテに向かい心を籠めて忠告し、至難なる西欧ギリシア論への内面の旅へと誘うのである。

さて、あなたはドイツ人として生まれ、あなたのギリシア精神が北欧ドイツの創造に投げ込まれました。かくなる上は、あなたに残された選択は次の他にはありません、つまり自ら北欧芸術家となるか、或いは現実が恵まないものを思索力を頼みとして想像力に補い、言わば内面から理知に適う道を歩み、一つのギリシアを誕生させるかのどちらかなのです。

(一七九四年八月二十三日付ゲーテ宛書簡)

結局「ファウスト」において、古典ギリシアへの憧憬に焦がれ浪漫情緒の疾風怒濤を滅却できない主人公ファウストと、北欧の暗い風土ならでの見事な悪魔造形メフィストフェレスとの二律背反の矛盾相克を、外側からなる絶対者「主なる機械仕掛けの親爺神」(二)(2)(8)とか「永遠の女性」(二)(2)(12)により一件落着の大団円を迎えることなく、むしろ自らなる自然の高次なる宥和(フエアゼーヌンゲ)へと成熟させることの出来なかつた詩人ゲーテの場合、詰まるところ哲人シラーの忠告にある一方の選択「自ら北欧芸術家となる」方面を取ったとすれば、畢竟の大作「ファウスト」の面目は十分に保たれたと見ることができよう。

だがしかしながら、哲人シラーの言う他方の選択にある「現実が恵まないものを思索力を頼みとして想像力に補い、言わば内面から理知に適う道を歩み、一つのギリシアを誕生させる」ことは、「対象の奴隷」(註(65))と自認するゲーテには荷の重過ぎた内面の道であつたと考えられる。実は、詩人シラー自身も、抒情思想詩の調べにおけるこの道では中途で課題を放棄してしまつたのである。だが「幾重もの気配りに

より無力と」(註(65))なることなく、「何か偉大な本性に在るはずのものを自由無碍に表現」(註(65))する仕事は後世に委ねられ、「アレクサンドリア風明朗性」(一)(1)(3)の牧歌情緒に解消することなく、「陰惨なる深淵から萌えるアポロン文化の精華」たる「古典ギリシア人のあの壮麗な自然」(一)(1)(2)を求め、「言わば内面から理知に適う道を歩み、一つのギリシアを誕生させる」(註(65))べく難問が詩人シラーの遺言として残されたのである。

それにドイツの詩歌(ゲザング)は従う。

(ヘルダーリン「パトモス」初稿、第十五節、第二二六句)

果して、詩人シラーの親友ケルナーの諭言「キリスト者の繊細な精神」はどのような道を辿り、誠意もて応えられ得るのか。以下ヘルダーリンの西欧ギリシア論「至福なるギリシア」へと眼差を向けながら、この難問が深沈する万古碧潭の淵へと次第にゆっくりと降りてゆくことにしよう。

(二) 古典ギリシアとキリスト教西欧

西欧は常にこの真昼と真夜中との間の闘争を繰り返して来た。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。……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。

(カミュ「真昼の思想」)

古典ギリシアとキリスト教西欧の二律背反する矛盾対立は、今日のギリシアにおいて眼の当にすることが出来る。洋の東西から夥しい数なしで、崇高な古典美の殿堂へと巡礼が古代遺跡を訪れる。だがこの遺跡は今日のギリシアの習俗と無縁であり、古代オリュムピアの神苑は出雲大社のような民族信仰の素朴な巡礼地ではない。あらゆる造形芸術の美を忌避する「聖書」の「ねたむ神」が荒れ進ぶイスラエルの砂漠から西欧古典古代へと蒙古人の如く襲来し民族信仰を根絶にしたからで、詩人シラーが巧みにも「神聖なる野蛮人」と言い中てた淵源がここにある。今日ギリシアの習俗はもはや、優美にして尊嚴なる古典美の神話世界と絶縁した「ねたむ神」の君臨するキリスト教会に結びついており、古典古代の神域は言わば「生ける屍」として考古学博物館の様相を呈しているに過ぎないのである。

この現状を憂慮して思想詩「パンとぶどう酒」の「至福なるギリシア」に着目すると、一見これが今は亡き古代ギリシアへの憧憬なす浪漫情緒の疾風怒濤と映る。確かに、思想詩における詩歌象徴の躍動には止み難く生育する形成が読み取れるのではあるが、しかしながら、これが実は「濃密なる造形の結晶」(ニーチェ)として「畏怖と莊嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる形式」(ヘルダーリン)に高まっている現実を看過せないのであろう。つまり此所では「感情が全てなのだ」(ゲー

テ)ではなく、「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」が激情(パトス)の狂気の中の正気(ロゴス)として詩想の髓を成しているからである。この精髓から畏怖と荘嚴(デイノス)なる悲劇の誕生が見性される。本論は古典ギリシア詩歌の白眉なすこの「畏怖と荘嚴なる形式」に輝く崇高美へと眼差を向け、まず第一に悲劇神話の雄オイディプスに見い出される「至高の畏怖と荘嚴(デイノタトス)なる苦惱(パトス)」「ソポクレース」「オイディプス王」に、更に叙事詩の雄篇「イーリアス」に顕現するポイボス神アポローンの「白銀の弓から轟く畏怖と荘嚴(デイノス)なる反響」とか、パラス女神アテーネーの「熾烈に燦めく畏怖と荘嚴(デイノス)なる両眼」に留意し、この「自然の真性(ナトゥーア・ヴァールハイト)」から古典美を見据える。

この「畏怖と荘嚴」なる崇高美にして始めて、「生ける自然(ナートゥーラ・ナトゥーランス)が今や甲冑の響きとともに目覚め、して崇高なる神氣アイテールから、基底なす深淵(アプグルント)に至るまで水底深く、古典古代の如き堅固なる立法(ノモス)に則り、神聖なる混沌(カオス)から誕生し、新たなる靈感を自ら、万有を生み出だす自然が再び擱む」と言える。この時空にして始めて「ポイボス神アポローンに撃たれた」(ヘルダーリン)と言明し得る「自然の真性」が燃え上がり、現存全体が飾らぬ偽りなき本性を破邪顕正するのである。もはや古典ギリシア芸術の崇高美は、単に「高貴なる単純と静かな偉大」(ヴィンケルマン)なす「形而上の心の慰め」に一件落着した大団円を迎えず、謹厳にして敬虔(ピエタース)なる祈りの深淵(グラウベン・アプグルント・ティーフエ)から擱み直されることになる。

この祈り(レリギオー)の淵なす万古碧潭の「絶望」において待ち望む「希望(エルピス)により生命を得ている」(パウロ)のであり、究竟涅槃なす神人キリスト像もこの基調(グルント・トーン)において始めて詩歌象徴の調べと成り、「機械仕掛けの親爺神」(「ファウスト」)の

心垢を削ぎ取る。思想詩「パンとぶどう酒」では、この神人キリスト像が内容上の「中間休止(カエスーラ)」として、あたかも古典悲劇における「運命(モイラ)の歩みの只中へと踏み込んで来る盲目の予言者テイレシアースの発言」(「オイディプスへの註解」)の如く無明の神言(ロゴス)の零点を成し、作品全体に「平衡(グライヒ・ゲウイヒト)」を獲させんとして、詩想の讃歌燃焼が「最高潮」に達する「偉大なる運命(モイラ)」に立ち開かる。かくして、「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」(「註解」)し、「言わば内面から理知に適う道を歩み、一つのギリシアを誕生させる」(シラー)と同時に「キリスト者の繊細な精神」(ケルナー)に誠意もて応えられ得る神人キリスト像が芽生えたのである。

(1) 民族の神々と世界宗教

一九八二年夏八月下旬に古都アテーナイに滞在した折、私は実に夥しい数の観光客がわが国をも含む洋の東西から古典ギリシア建築の殿堂パルテノン神殿へと連日列をなして訪れるのに驚嘆した。実に多種多様な民族が、東南アジアから中近東に至るまで西欧文化圏外の諸地域から、このアテーネー女神の聖殿アテネウムへと詰めかける。仏教徒にせよ、回教徒にせよ、古代ギリシアの神々を奉ずる古代の習得とは無縁の衆生を——私達にせよ、今日のドイツ人にせよ、今日のギリシア人にせよ、万人を牽きつけるこの古代神殿の魅力は何であろうか。それは西歐古典特有の崇高美なのであり、この優美と尊嚴なる美の殿堂を目指し、東洋からも西洋からも旅の巡礼者たちが例年飽きることなく次から次へと到来する。古典ギリシア文化に親しむ私もその一人として、哲学の雄ソークラテースを想い起こしつつ、神殿へと至る白い大理石の階段を感無量で登り詰めた。恐らく悲劇詩人アイスキュロスやソポクレースも思

索しながらアテーナイ市民としてこの道を辿ったに違いないと物思いに耽りつつ私も、イタリアの印象深い中世都市フィレンツェやヴェネツィアをさえ忘れさせる古典美の至聖所パルテノン神殿へと、詩人シラーの讃歌「歓喜に寄す」(一)(7)(3)を内耳で「第九交響曲」(ベートーヴェン)の旋律とともに静聴しながら何度も歩を進めた。数度ならず十度、二十度と。

この古典美への巡礼の折に私は、神殿の北麓に異様な建物を見出し、興味深いことに土地の人は、パルテノン神殿同様に、この中世の建築物(十一世紀初期)をも「ナオス(聖所)」と呼んでいる。だがしかし古典美への巡礼を牽きつけるには、この聖所(ナオス)はあまりに魅力に乏しい。そもそも優美と尊厳からは程遠く、それはあたかも茹で蛸の如き姿で、ぶつぶつした吸盤まがいの薄赤味があった石を継ぎ合わせた外観を呈しており、古典古代の広場(アゴラ)の北西の小高い丘に聳えるヘーパイストス神殿と、アテーネー女神パラスの神殿アテネウムとを結ぶ直線のほぼ中点に位置し、上は女神の神殿から見下され、下は近年日進月歩の勢いで復元されつつある古代アゴラ(広場)の威容に圧倒されて見る影も無い。だが異彩を放つこの中世キリスト教の遺物は取り壊されることなく、古代アゴラの片隅に小さくなって残存されているのである。なぜなら実は今日の近代ギリシア習俗は、むしろこのギリシア正教の聖アポストリ(使徒)教会に結びついているからであり、今日のギリシア人の冠婚葬祭にはもはやアテーネー女神もポイボス神アポロンも何ら関与せず、唯一者なる正教会の神人キリストのみが宗教界に君臨しているのである。

今日のギリシアにおいてこのような顕著な例をとる民族固有の神々と世界宗教との確執は、一種の神仏分離思想として考えることができる。私達の歴史では近世明治帝国における非寛容な排仏毀釈において確かにこの類例はある。だがこの画一化は私達の国の歴史では例外的な狂気沙汰

に過ぎない。古代以来、仏教思想はわが国の神々への民族信仰を根絶やしにしなかったし、むしろ神仏混淆とさえ言える程お互いに強く影響し合うことはあっても、睨み合い弾圧し合うことは少なかったと考えられる。例えば、今日通例に見られる冬正月の神社への初詣でと。夏八月の盂蘭盆に代表される習俗は、神仏の二律背反や矛盾相克を意味しないであろう。正にこのような温和な宗教風土に育つ私達には、今日のギリシア宗教が大変由々しく映る。だがしかしこの由々しい現状こそが正に今日の近代西欧における宗教的現実の縮図と看做せるのである。

既に見た古都アテーナイから離れ、ペロポネソス半島の田野の中に、古代競技場として名高いオリュムピアを訪れると、ここが確かに白砂の大石の塵にまみれた古都アテーナイとは趣きを異にして、自然の林苑の中に位置しているの思わず伊勢神宮を想い起こさせる。だがしかし、此所は考古学者の興味をそそる廃虚が林苑の只中に広がり、折れた石材が死体のようにころころ転がる凄まじさを示している。

國破山河在城春草木深²⁾

廃虚遺跡の残影のみなら、さ程驚くには値しないであろう。むしろより深刻な問題は、古典古代の神々の風土と、今日のキリスト教ギリシア習俗の間に何ら対話なき断絶のみが在る点である。つまり、伊勢神宮を想わせるような古代オリュムピアの自然の奥深い林苑へと、実際に誰一人として今日のギリシア人は詣でないのである。参拝が無ければ神楽もない。ただ考古学資料の陳列館が立派に建立され、古典古代を固定化して記述する死せる意識の墓所が顎を開くのである。

……轟然と武具甲冑がもはや響かず、

オリュムピアでは戦闘競技の黄金馬車も、もはや疾駆しないのか。

(パンとぶどう酒) 第十八節、第一〇〇句—第一〇一句)

古典ギリシアとキリスト教西欧との間に生ける絆を求め、このように悲

壮にヘルダーリンは歌い上げる。ところが、風土に根ざした民族の神々と自然に結びついた習俗を、今日のギリシアに見い出すのは難い。すなわち異教を排斥する中世キリスト教の専制は、これ程までに甚だしかったのである。かくして古典古代は今日のギリシアにおいて、生ける死屍として残存するのみである。

今日の古典美への巡礼が如実に物語るように、古典ギリシア文化の威光には目覚ましいものがある。この威容を粉碎するのに、人性の自然に根ざした方法では恐らく他の文化は古典ギリシアにとても太刀打ちできないであろう。故にギリシア正教が古典美の神々に勝利を収めるには、相当不自然で風土の自然に反する道が択ばれたと考えられる。実際ポイボス神アポロンに象徴される古典造形の視覚美に逆らい、今日のギリシア正教会の儀式では、中近東の回教徒の礼拝に似て聖像に直接接吻する触覚の文化と、強い香を聖堂内に振り播く嗅覚の文化が主流をなす。古典ギリシアに親しみその造形美をギリシアの本質と考える者にとり、この正教会内陣で触覚と嗅覚が織り成す異様な雰囲気は、ギリシアにおいて、あたかもギリシアに居ないが如き錯覚を催させる。それ程に正教会の儀式は異国風の情緒に包まれている。これに反して、古典美パルテノン神殿は、ギリシア国土の大地(ガイア)に堅固に根つき自ら莊嚴に聳えている。あたかも白い大理石なす岩山に自然と生え出ずるかのよう生成の神秘を告げアテネウム神殿は古都アテーナイの象徴として、古典ギリシアの偉大なる生ける自然(ナートウーラ・ナートウーランス)の風土から萌え出ずるのである。

すでに思想詩「ギリシアの神々」(一一)で哲人シラーが解剖して見せた、自然と神との矛盾相克は、実に今日のギリシアにおいて如実な姿をとり見性される。一方には大地に根ざした生ける自然の感性(アイステーシス)が知性(ノエーシス)溢れた高次の造形(イデア)へと結晶した古典美パルテノン神殿が白い大理石の丘に聳え、諸国から無数

の美への巡礼者たちを牽きつづける。地方、その體には自然に反し、あたかも茹で蛸の如き聖アポストリ教会の異様な姿が、古典美への巡礼に水を差し異彩を放っている。確かに、古典ギリシアの崇高美に逆らい、感性の自然らしさを振じ曲げ、大地(ガイア)に深く根ざした古典古代オリュムポスの神々の伝承からギリシア人を挽き離し、その自然な伝承に由来し結びつく民族意識を根切りにしたギリシア正教会こそ、正に詩人シラーが「ギリシアの神々」で造形化した「奇形児(ミスゲブルト)」「(一)(4)(37)」たる「神聖なる野蛮人(バルバロス)」「(一)(1)(7)」そのものの権化と看做し得よう。

(2) 悲劇の死と復活

前述したように今日のギリシアにおいて、矛盾相克する西洋精神史の生々しい二律背反の現実には、民族宗教のオリュムポスの神々から神人キリストへと信仰の中心が移りゆく熾烈なる宗教戦争の修羅場の物凄さを如実に物語っている。だがこのような歴史時間への嚴肅な省察へと深沈せずとも、古典古代の優美と尊嚴は既に、素朴な心情の巡礼に力強く働きかける。すなわち、ただ感じ求める心には古典ギリシアのオリュムポスの神界が現実に関力をもち得るのである。

七四四〇

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か？
あの永遠の本性、神々にも見紛う
かくも偉大にして優しく、かくも気高くて愛らしい(ヘレネーを)？
汝がかつて見たヘレネーを私は今日この眼にしたのだ。
かくも美しく魅惑あり、かくも渴望させる美しい女性を。
今や私は身も心も如何とも仕難く呪縛された。

七四四五

私は生きてゆけない。もしヘレネーを獲ることが出来ぬならば。
(ゲーテ「ファウスト」第二部、第二場、第七四三―七四四
五句)

今日パルテノン神殿を仰ぎ見る者の中にも、恐らく詩人ゲーテのこのような心情の波動に揺られ胸高鳴らせて古典美の殿堂へと歩みを進める疾風怒濤の浪漫感情の持ち主もあるう。確かに西欧精神史に造詣の深くない仏教徒にしても回教徒にしても、自らの「感情(ゲヒュール)が全てなのだ」(「ファウスト」三四五六句)と言える側面があるからである。このような浪漫情緒を基調としたゲーテ風の観点から古典古代ギリシアに憧憬を抱きつつ、ヘルダーリンの思想詩「パンとぶどう酒」における「至福なるギリシア」の止み難く生育する詩歌の躍動を把えることも可能であろう。

五五

至福なるギリシアよ！ 汝あらゆる天上の神々の住居よ、
かくして真実なのか、かつて私達が青春に聞いたことは？
莊嚴なる祝祭の間！ 敷床は大海原！ そして食卓は山岳なす、
まことに唯一無二の習俗ゆえ太古に建てられし時空！

(「パンとぶどう酒」第四節、第五五句―第五八句)

現実にヘレネーを獲て掻き抱くファウストの如き「至福なる」全一感情に満たされて感極まり「至福なるギリシアよ！」と発語されたと読めば、これは靈感の高揚ゆえ感激した魂に与えられた「形而上の心の慰め」を意味することになるであろう。かくしてヘルダーリンの詩想も「浪漫詩文の傍系(ザイテン・トリープ)」「(二)」「(5)」「(62)」と看做され、古典古代ギリシアに憧れる魂の心情吐露と解されるのである。

このような浪漫詩人の中に恐らく一面、「音楽の精髓からの悲劇の誕生」(一八七二年)を物したニーチェも加えられ得るであろう。だがしかし鬼才ニーチェは後の「自己批判の試み」(一八八六年)において、一旦ファウストのように「形而上の心の慰め」を得て安心立命した自己自身を厳しく見詰め直すのである。

この背後には、既にお決まりの浪漫情緒の大団円(フィナーレ)が奏でられ

始めているのだ。……

「……こうしていかにわがわががあるうか。むしろ必要なのだ。この(現代の牧歌風アレクサンドリア)文化に生きる悲劇的人間が、自らを厳粛と畏怖に向けて自己形成するにあたり、或る新たな芸術たる形而上の心の慰めをもたらす悲劇芸術を、自らに獲られたヘレネーとして渴望し、ファウストとともに次のように叫びあげることが必要なのだ。

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にわがわががあるうか？」

「いかにわがわががあるうか？」……否、三度も否である！ 君たち若き浪漫情緒の持ち主よ、いかにわがわががあるのだ！ ところが大いにあり得ることだ。そのように(ゲーテの「ファウスト」の如き)大団円を迎えること、君達がそのような大団円を迎えること、つまり文字通り「心を慰められ」て、厳粛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(あの世での)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。……これはならぬ！ 否である。

(「悲劇の誕生、或いは古典ギリシア精神と空無の思想」(ペンシスムス)一八八六年「自己批判の試み」第七章)

この「(あの世での)形而上の心の慰め」を演劇において具体化したのが所謂「機械仕掛けの神(デウス・エクス・マキーナ)」であろう。例えば、ゲーテの戯曲「ファウスト」では、冒頭の「天上の序曲」で「主」なる親爺神がこの「機械仕掛けの神」の役を演じ、終結で「ファウストの死と救済」(二)」「(7)」「(63)」なす大団円では「永遠の女性」が「機械仕掛けの女神」の役を演ずる二段構えとなっている。

「ファウスト」第一部の冒頭で晴やかな姿で登場する「主」なる親爺神は、悪魔メフィストフェレスに「自らの下僕たるファウスト博士」を委ね、その際に名高い教訓的な説教を打つ。その代表例を一つ挙げよう。

人間は努力する限り迷うものだ。

〔ファウスト〕第三一七句)

良き人間は暗い衝動に駆られようとも、
正道を踏み外さないものだ。

〔ファウスト〕第三一八句—第三一九句)

この立言の只中に既に「機械仕掛けの神」が登場している。すなわち「正道」とか「良き人間」が無条件に飛び出して来る。これは無思慮な日常表現にあり勝ちな断言であり、神言(ロゴス)とは程遠い俗見である。実に仏法ならば「人間は努力する限り迷うものだ」とした言明に終わらない。例えばわが国の仏師たる道元は更に歩を進め、「正法眼蔵」で一層と広い現存の様相へと眼差を向ける。

諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりになく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。仏道、もとより豊儉より跳出せるゆへに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法す、みて自己を修証するはさとりなり。

〔正法眼蔵〕第一「現成公按」二二五二年)

「天上の序曲」において、「正道を踏み外さない正しい人間」として断言された「迷う努力人間」のみ語る機械仕掛けの「主」なる親爺神の説教臭い心垢は、迷いの単眼を迷悟の複眼へと開眼したならば、万法の迷悟ある時節を現存の焦眉の急と説く仏師の峻厳なる学知(ロゴス)の鑿刃に贅肉を削がれ得たであろう。だが「努力する限り迷う」努力人間ファウストは、常に「機械仕掛けの親爺神」の絶対なる威力の下に守られ続け、俗界を悪魔メフィストフェレスの想像と博識の双翼に乗り、快樂の疾風怒濤の嵐に吞まれ、西欧自我意識の帝国拡張を目指して倦むこと

なき苦闘へと身を委ねる。その果て悪魔には地獄落ち必定と思われたにも拘わらず、迷う努力人間ファウストは畢竟、機械仕掛けの女神なす「永遠の女性」の登場する終幕において、実は始めから「機械仕掛けの親爺神」により定められていた天国行きの筋書き通り、幸福なる大団円を迎えるのである。

永遠の女性(ダス・エーヴィヒ・ヴァイプリヘ)が
われらを天上へと引き上げる。

〔ファウスト〕第二部、第二二一〇—第二二二二句)

音楽家リスト(一八一一年—一八六六年)の「ファウスト交響曲」(一八五七年)やマーラー(一八六〇年—一九一一年)の「第八交響曲」(一九〇七年)の最終楽章で、実に感動的な旋律で奏で歌われたこの「永遠の女性」結句こそ、正に「形而上の慰めを得て、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」戯曲「ファウスト」の大団円を丸く収めるのである。

だがしかし、この「丸く収まった芸術品」(一)(3)(26)を締め括る大団円の只中で、実は「悲劇(トラゲーディエ)が死んだ(トート)！」
〔悲劇の誕生〕第十一章)と言えるのである。

何処に、一体何処に輝いているのか、彼方をまで射抜く(ポイボス神アポローンの弓弩のごとき)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(モイラ)は何処で碎けるのか? 普通の幸に満ちて、雷鳴とともに、清澄なる大気から限界を過り、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、第六一—第六四句)

「至福なるギリシア」(第五五句)の召喚の下に理念追求される詩想の焦眉の急が此所にくっきりと明確な造形の下に浮き彫りにされている。

つまり此所で追求される古典造形を詩人ヘルダーリン自身の言葉で語れば、「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」であり、この厳格なる古典形式において始めて、「安逸の時代に、普遍なる予言精神が燃え上がり、世界の脈動に何ら空隙あらしめまい、天上の神々への想起を絶やさまいてして、神と人とが（悲劇の誕生という）万事を忘却せしめる（神の）不信実と云う形式で相互透入するのである。なぜなら、神の不信実が最も良く記憶に保持されるからである。」（「オイディプスへの註解」一八〇四年、第三章）。

前述の「機械仕掛けの神」が筋書き通り幸運なる大団円をもたらす信仰の「安逸な時代に燃え上がる普遍的な予言精神」を孕み「至福なるギリシア」の詩想は、「普通の幸に満ちて、雷鳴とともに、清澄なる大氣から眼界を過り突入して来る神速の運命（モイラ）」を、古典ギリシア悲劇造形に相応しい「畏怖と荘嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）なる形式」なす詩歌象徴の脈動において渴望する。すなわち、崇高美なす古典悲劇精神の死滅せる「安逸の時代に、普遍なる予言精神が燃え上がり、世界の脈動に空隙あらしめまい、天上の神々への想起を絶やさまいてして、神と人とが万事を忘却せしめる（神の）不信実と云う形式で相互透入する」悲劇の誕生が此所での眼目である。とりわけ悲劇神話の雄オイディプス（二三）(2)の壮絶なる叫び声が、詩人ソポクレスの古典劇から反響して来る。

ポイボス神アポロンが是を、アポロン神だったのだ、親しい者たちよ、あの神が災禍苦難なす私のこの苦惱（パトス）を完遂したのだ。

【オイディプス王】第一三三九句—第一三三〇句

古典ギリシアの知者オイディプスこそ、「ポイボス神アポロンに撃たれた（ゲシュラーゲン）」⁽¹⁷⁾と言える悲雄の象徴であり、この悲雄の厳肅なる不可避（アドラステイア）必然（ネメシス）の現実を、絶妙なる

古典悲劇詩人ソポクレスの詩歌象徴が余念なく克明に肉筆で追求したのである。「パンとぶどう酒」の詩想が「至福なるギリシア」の召喚の下に直視するのは、この稀有の悲劇に彫琢造形された古典美であり、この古典ギリシアの崇高美ゆえに、「偉大なる運命」（第六二句）が「普通の幸に満ちて」（第六三句）いると語り得るのである。

かくして、靈感の高揚へと身を委ねる浪漫情緒は、「悲劇の死」として謹慎せられ、むしろ崇高なる古典美の「厳肅と畏怖に向けて自己形成」（註（7））を目指す「パンとぶどう酒」の詩想は、「形而上の心の慰め」による安心立命を微塵に玉碎するのである。正に此所に哲人シラーの雄姿が覗く。

故に詩歌の精神にとり、私はこれ以外の救いを知りません。つまり現実の俗世から身を引く詩歌の精神は、自らに危険となるようなあの妥協（コアリツイオン）をするかわりに、最も厳格な分離（ディ・シュトレンクステ・ゼブラツイオン）に努力を傾けなければなりません。

（一七九五年十一月四日付ヘルダー宛シラー書簡、（一）(6) (49)）

「畏怖と荘嚴なる形式」（註（15））なす古典ギリシア悲劇の誕生こそ、此所で詩人シラーの言う「最も厳格な分離」の詩歌象徴の白眉に他ならないと思われる。これに対して、此所に言う「詩歌の精神自らに危険となるようなあの妥協」とは、勿論先程ニーチェの言う通り、「大団円を迎えること、つまり文字通り「心を慰められ」て、厳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あの世での心の慰めを得て安心立命する」（註（7））と云うことである。思想詩の「至福なるギリシア」が、そのような甘い靈感の高揚に解されるのは、崇高なる古典美を追求して余念なきヘルダーリンの詩の本質が、しかと見据えられていない場合であると言えよう。

(3) 偉大なる運命

ヘルダーリンの思想詩「パンとぶどう酒」における「至福なるギリシア」の詩想は、前述の如く、「偉大なる運命（モイラ）」（第六二句）の轟く詩節でその本体を如実に現わす。これを文字通り、悲劇詩人ソポクレスの古語で示せば、「ヘー・メガレー・モイラ（偉大なる運命）」（『ピロクテーテース』第一四六六句）と表現できる。ここでは文献学上の博識の成せる語呂合わせが重要なのではない。ここで肝心なのはむしろ古典詩人ソポクレスの絶妙なる筆致により彫琢造形された古典ギリシア悲劇の「畏怖と荘嚴なる形式」（二）（2）（15）であり、その古典形式の白眉なすオイディプース神話こそが「至福なるギリシア」の詩想の精髓を形造る母胎と考えられるのである。

おお畏怖と荘嚴（テイノス）なす苦惱（パトス）が人には見える。

おお是こそわが見性せし何にもまして至高の畏怖と荘嚴（テイノタトス）なる苦惱（パトス）だ。

如何なる狂気（マニア）が、おお不幸なオイディプースよ、汝を擱んだのだ？

如何なる神威（ダイモーン）が、この上なく大なる雄飛を成して、神の不信実（デュス・ダイモーン）なす汝の運命（モイラ）に襲いかかったのか？

〔オイディプース王〕第二二九七句—第三〇二句

ここで言う「神の不信実（デュス・ダイモーン）」こそ、既に引用したヘルダーリンの『オイディプースへの註解』（二）（2）（15）における悲劇論の眼目であった。

この悲劇誕生の焦眉の急は次の如く語られていた。

安逸の時代に、普遍なる予言精神が燃え上がり、世界の脈動に何ら空隙あらしめまい、天上の神々への想起を絶やさまいとして、神と人とが（悲劇の誕

生という）万事を忘却せしめる（神の）不信実と云う形式で相互透入するのである。なぜなら、神の不信実が最も良く記憶に保持されるからである。

〔オイディプースへの註解〕第三章

このように古典ギリシア悲劇の誕生における知者オイディプースの自己解体に見性される神と人との「最も厳格な分離」（一）（6）（49）は蓋し、同時に神人両者の「相互透入」による「最深の親密性（ディ・ティーフステ・イニヒカイト）」（三）（10）の証左でもある。

悲劇性の表出は殊に次の点に依拠する。つまり、神と人とが一体と成り、無際限に自然の威力と人間の内面の最深部とが、怒りにおいて一体となるような途方も無いことが、無際限の分離により無際限の一体化が浄化（カタルシス）されることにより自覚される点である。自然（ピュシス）の記述者（ソポクレス）は、思慮（ヌース）深い筆致で物したのだ。

〔オイディプースへの註解〕第三章

この「自然（ピュシス）」の記述（グラマ）とは、現存が安直には擱みかからぬ畏怖と荘嚴なる不可避（アドラストイア）必然（ネメシス）の「生ける自然（ナートゥーラ・メートゥーランス）」（三）（8）（88）が有する正面な形相を眼の当たりに直視することである。従ってこれは、既に見た博物学風のゲーテ流自然観察（一）（3）（24）の場合のように対象を「何らかの与えられた客体として処理するべく処理した歴史記述（ヒストリア）」（一）（3）（26）の如き描写（ベシュライブング）の産物ではない。もし古典ギリシアの自然（ピュシス）がそのような「丸く収まった芸術品」（一）（3）（26）として大団円を迎えるならば、正に古典ギリシア悲劇の死を招く皮肉な結末を迎えることになるう。

故にむしろ、批判精神に燃える詩人シラーが、この必然（ネメシス）の鋭い眼光を、悲劇『ヴァレンシュタイン』第三部で歌い上げた見事な詩節（一）（5）（42）に此所では注目したい。

必然(ネメシス)の眼差は嚴肅である。

戦慄なくして、人の手は掴みかからぬ、

運命(モイラ)の莊嚴なる神秘の壺の中へは。

〔ヴァレンシュタインの死〕第一八三句—第一八五句〕

思想詩「パンとぶどう酒」の「至福なるギリシア」に「轟く偉大なる運命(メイラ)」(第六二句)とは、かく峻厳なる古典悲劇の崇高美を目指す詩歌象徴である。この眼目をヘルダーリンは「オイディプスへの註解」で「畏怖と莊嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)」(二)(15)と明言した。この「シュレックリヒ(畏怖)」の強音「レ」は、喉彦の奥で暗く反響するオ・ウムラウト(母音オの変音)である。この「畏怖と莊嚴」を詩人シラーは既に引用された美学芸術論文「崇高論」(一一)(5)(40)で「怖ろしくも壯麗(フルヒトバール・ヘアリヒ)」と言明した。両詩人の表現はともに実相観入の妙言であり、ここに詩才の閃光が煌めいている。かく巧みに言い中てられた崇高美の本質、すなわち「陰惨なる深淵から萌えるアポロン文化の精華」たる「古典ギリシア人のあの壯麗な自然」(一一)(1)(2)こそ、「あの怖ろしくも壯麗(フルヒトバール・ヘアリヒ)なる悲劇、あらゆるものを瓦解させ、再び創造し、また再び瓦解させる有為転変の悲劇、次第に底から呑みこんでゆくかと思うと、また不意に襲来する破壊の悲劇、運命(モイラ)と格闘する人類の悲壯(パトス)なる絵巻物」(一一)(5)(40)の只中で破邪顕正されるのである。

ところで、ここで関心的である古典ギリシア悲劇誕生の時空が、今日の西独におけるパイロイト祝祭劇場のような特権化された閉鎖した空間と同一視されてはならない。むしろ古典祝祭劇の時空は開かれ放たれて蒼穹へと突き抜ける。この清澄なる碧空の大自然の大气(アイテール)の下へと諸人が来たり、古典悲劇の「畏怖と莊嚴なる形式」へと心ある者は慎しみある謹厳なアイスキュロス風の眼差を向けるのである。思

想詩「パンとぶどう酒」成立に先立つ十八世紀西歐に栄えた、モーツアルト(一七五六年—一九一年)の「フィガロの結婚」(一七八六年)に代表される世俗オペラ文化は、当時の演劇芝居と同様に屋内に閉じられた華麗なるヴェルサイユ宮廷風の裝飾広間で舉行される。この裝飾広間は碧空に開けぬ堅牢な室内ゆえ、華美で豪華な蜜蠟蠟燭の煌々と輝く裝飾用釣燭台に照らされた人工空間である。この人工空間へと、微に入り細を穿った宮廷風出で立ちが繰りこみ権勢と富の象徴たる特権空間を埋め尽くす。このような世俗オペラ文化の人工空間を睨み合わせて、始めて思想詩の「至福なるギリシア」の天地悠久に開かれた時空(二三)(4)が、当時の歴史現実から浮き彫りにされるのである。

五五 至福なるギリシアよ！ ……

莊嚴なる祝祭の広間！ 敷床は大海原！ そして食卓は山岳なす、
まことに唯一無二の習俗ゆえ太古に建てられし時空！

…… あの大なる運命が轟く。

…… 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气から、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！ かく叫び舌から舌へと言葉は翺んだ、
幾重にも。この生(レーベン)を一人で担える者は誰もいなか
た。

分有されて、このような富は歡喜となる。見知らぬ者とも取りがわ
して、

それは歡呼となる。睡りつつ言葉(ロゴス)の力は生育する。
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。

七〇 証は、父祖から伝来され、的を射て、創造的に下って来る。
〔「パンとぶどう酒」第四節、第五五句—第七〇句〕

古典祝祭悲劇の時空は、第五七句に明示されている。その時空をなす「莊

厳なる祝祭の広間一の「敷床は大海原！そして食卓は山岳なす」天地悠久なるオリュムポスの神界に開かれているのである。このような大自らの諸力（エレメント）への開けが、不可避（アドラステイア）必然（ネメシス）の現実をも素直に見据える古典ギリシア悲劇の誕生を可能にする天地悠久自然造化の母胎であり、この母胎に抱かれた祝祭悲劇の時空に「清澄なる神気アイテル」（第六五句・第六九句）への雄叫びが、「偉大なる運命」（第六二句）の轟きとともに万有（ヘン・カイ・パーン）に木霊して高鳴るのである。

ここに啓蒙十八世紀を代表する王国フランス宮廷風の世俗オペラ文化に立ち開かる詩人の祖国なす大地ゲルマニアの底から生育する「敬虔（ピエタース）」の歌声が聞こえて来る。史家はこれを所謂「敬虔主義（ピエティスム）」の名の下に一括し、詩人ヘルダーリンやシラー、更には哲人カントの精神風土として強調するのである。このような十八世紀敬虔主義運動の究明に関しては他の諸家の労作に委ね、本論としてはむしろ詩人ヘルダーリンの「敬虔（ピエタース）」が古典ギリシア悲劇の崇高美と如何なる意味でかかわっているのかを問うことにしたい。

おお、ギリシアよ！ 汝の独創（ゲニアリテート）と敬虔（ピエタース）とともに汝は何処へ行ってしまったのか？ 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、何をなし何を語るうとも、一層と不器用に韻の辻褄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）

ここに言う「独創」と「敬虔」は表裏一体をなした不可分の一性である。「独創（ゲニアリス）」たる淵源が「守護神（ゲニウス）」への祈りの基底（グラウベンス・アプグルント・ティーフエ）に由来するからである。叡知人間（ホモ・サピエンス）が此所では、真摯に「祈る人（ホ

モ・レリギオースス）」の「敬虔（ピエタース）」なる深い淵の濃淡色彩やかに把え直されている。この「祈る独創的天才（ホモ・レリギオースス・ゲニアリス）」の師範が他ならぬ「至福なるギリシア」なのである。

俗流アレクサンドリア風ヘレニズム解釈では、とかく「祈り（リレグオー）」の欠落した古代ギリシアの「独創」が唱道され、「祈り」の「敬虔（ピエタース）」なる深淵は、所謂ヘブライ精神に専ら帰せられる。思想詩の立言「至福なるギリシア」は正に、このような俗見に立ち開かる。本論で既に言及した十八世紀啓蒙の通俗アレクサンドリア風ギリシア解釈（一一）（1）（5）を思い起こしてみよう。

万事が青春の歡樂、愛らしさ、遊び戯れ、そして恋愛なのだ！ このギリシア人が手にしたものは、美しき像、玩具、目の保養以外何者でもなく……若者の夢や娘が喜ぶお伽話なのだ！（ヘブライ民族の「旧約聖書」に見られるような）東方の知恵は神祕の帳を拭い去られ、ギリシアの学校や市場での甘美なお喋りや授業の口論となる。

（ヘルダー「人間性形成のための歴史哲学異説」一七七四年）

思想詩「ギリシアの神々」で哲人シラーが単なる理想（イデアール）に過ぎぬ美の戯れとして提示した「遊戯人間（ホモ・ルーデンス）」（一一）（2）（14）としての古代ギリシア現存が、此所ではヘルダーの軽快で雄弁な筆致により浮き彫りにされている。かくして古代ギリシア像は、言わば十八世紀啓蒙オペラ文化の一環としてお目出度い幸福なる大団円を迎え、哲人シラーの批判精神が「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）」（一一）（6）（49）として斥けた牧歌情緒なす「機械仕掛けの神」が樂觀の安逸なる地平に躍り出るのである。

この風潮に対して、「自らの危険となるようなあの妥協をするかわりに、最も嚴格な分離に努力を傾けねばなりません」（一一）（6）（49）と、悲劇詩人の姿勢を厳かに樹立する哲人シラーを師範とし、思想詩「パン

とぶどう酒」において詩人ヘルダーリンは、「至福なるギリシア」における「厳格な分離」の証左たる古典ギリシア悲劇の誕生に眼差を向ける。蓋し前述の如く、「畏怖と荘嚴（シユレックリヒ・ファイアーリヒ）なる形式」なす古典祝祭悲劇の時空こそ、天地悠久自然の母胎へと諸手を広げ打ち開かれた「清澄なる神氣アイテール」（第六五句・第六九句）の性格に特色づけられているのであり、屋内裝飾の華美へと閉じた十八世紀啓蒙オペラ文化に対し、「敬虔（ビエタース）」なる祈りの基底（グラウベンス・アプグルント・ティーフェ）たる深淵から、「清澄なる神氣アイテール」が輝く蒼穹なす天空に至るまで、悠久なる生ける自然（ナートウーラ・ナートウーランス）の天地万有（ヘン・カイ・パーン）において立ち開かるのである。

二五 生ける自然（ナートウーラ）が今や甲冑の響きとともに目覚め、
して至高なる神氣アイテールから、基底なす深淵（アプグルント）
まで水底深く、

古典古代の如き堅固なる立法（ノモス）に則り、神聖なる混沌（カ
オス）から誕生し、
新たなる靈感を自ら、
万有を生み出だす自然（ナートウーラ・ナートウーランス）が再び
擱む。

（ヘルダーリン「あたかも祝祭の日に……」一七九九年）

思想詩「パンとぶどう酒」第四節で召喚された「至福なるギリシア」（第五五句）の「清澄なる神氣アイテール」（註（21））の下には、かく生ける自然（ナートウーラ・ナートウーランス）が諸手を天地万有（ヘン・カイ・パーン）に大きく広げるのであり、この悠久たる天地自然の只中で熾烈に燃えるポイボス神アポロンの如き日輪の眼光が輝く白昼の碧空に、バックス神ディオニューソスに捧げられた新春の復活を言祝ぐ古典ギリシア祝祭の時空が開け、「偉大なる運命」（第六二句）が蒼穹に轟くのである。

(4) 古典神話の畏怖と荘嚴

前述の「敬虔（ビエタース）」なる祈りの「深淵から萌えるアポロン文化の精華」たる「古典ギリシア人のあの壯麗な自然」（一）（二）（1）（2）に関して、「悲劇の誕生」第八章でニーチェは「バックス神ディオニューソスが自ら客観化されるポイボス神アポロンの現象」と云う言い方で次のように説明している。

バックス神ディオニューソスが自ら客観化されるポイボス神アポロンの現象は、もはや合唱団の音楽のような、

永遠の海、
織り成す変転、
燃える生命、

（ゲーテ「ファウスト」第一部、第五〇五句—第五〇七句）

ではない。あの感受されるだけで、決して濃密なる造形へと結晶すること無き力、靈感に溢れた酒神ディオニューソスの神官が、神の近さを感じするに過ぎないあの力ではないのだ。今や前景から神官に語るのは、叙事造形の的確さと堅固さである。今やバックス神ディオニューソスはもはや力によってではなく、叙事造形の雄として、ほとんどホメーロスの言葉で物語るのである。

此所でニーチェが語り出そうとしている古典ギリシアの崇高美こそ、本論が当初から見詰め続けている正法眼である。これを美学芸術論文「人間の美的教育について」で詩人シラーは、「最高の休止と最高の活動」と説明しつつも、更に進んで「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ありません」（一）（2）（13）と正直に告白せざるを得なかった。少なくとも抒情の詩歌象徴においてシラーは、この「濃密なる造形」を彫琢できなかったのであり、それを実現すべく

厳肅なる哲人シラーの遺言(一)(7)が後世に委ねられたのである。

この遺言執行の嫡出児たらんとして、鬼才ニーチュは「悲劇の誕生」の叙述において苦闘する。当時の文献学が古典古代を「全く歴史記述の素材として、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)のに対し、まずニーチュは浪漫感情に燃える疾風怒濤の求法の嵐の焰を突きつけた。だがしかし、この雄飛により実は吹き飛ばされて、後に「自己批判の試み」をせざるを得ない、浪漫情緒に丸く収まった「機械仕掛けの神」なす「形而上の心の慰め」(二)(2)(7)に落ちこんでしまった。つまり時代の散文実証(ポズィティブ)精神の裏側をなすに過ぎぬ既成キリスト者の安逸なる意識の大団円へと墮り込んだのである。

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、何をなし何を語ろうとも、一層と不器用に韻の辻褄が合わず支離滅裂になる一方なのだ。

(ヘルダーリン「第一七二番簡」(二)(3)(22))

このような自覚から、「あの感受されるだけで、神の近さを感じするに過ぎず、決して濃密なる造形へと結晶すること無き力」(註(25))を破邪し、敢て歩を進め、「諸概念が最高度に動き現象するのではあるが、厳肅なる思念はそれにも拘わらず静謐に住し、至高の極致の明鏡へと映し出される」(二)(2)(18)とこの「生ける明鏡」の現実へと、哲人シラーの遺言執行人は眼差を向ける。なぜなら、この「生ける自然(ナートウーラ・ナートウーランス)」の明鏡なす「濃密なる造形の結晶」(註(25))へと高まる神威(ダイモン)が古典ギリシア芸術に宿るからである。

確かに未熟さゆえ直視はしていかないにしても、しかし少なくとも予感(アーヌング)を抱いて、弱冠ヘルダーリンはこの「濃密なる造形の結晶」を、古典ギリシアの抒情詩人の雄ビンドロスの讃歌に見出し出して

たと考えられる。

ビンドロスの讃歌を私は、詩芸術の最高峰であると言いたいほどである。作品の容量からすれば叙事詩や劇に及ばないけれども、しかし正にそれ故にビンドロスの讃歌は、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になっており、正にこの故に、この古典讃歌の威力を自らの靈魂に輝きわたらせることのできる読者は、ビンドロスがこの統一を成し遂げたと言えるほどの物々しい力と緊迫とを、この古典讃歌から受けるのである。

(「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)

ここに詩人ヘルダーリンの出発点が明示されている。詩人の追求する正法眼は、漲り溢れる悲壮美(パトス)が真迫する物々しい力量(エネルゲイア)を、揺らぎの無い「生ける明鏡」の重鎮なす静謐へと沈深させ、造形結晶へともたらずべき理念(イデア)に顕正である。この脈絡をニーチュが先程、「今やパッコス神ディオニューソスはもはや力によってではなく、叙事造形の雄として、ほとんどホメーロスの言葉で物語る」(註(25))と説明しているのである。

ここに言う叙事詩人ホメーロスとは当然、熾烈なポイボス神アポローンの如き日輪が輝く雄渾悲壮なる英雄の時空なす詩編「イーリアス」の歌人であり、落日の太陽の如き老人のたわい無い無神話物語(ミュートーデース)を繰り広げる遍歴譚「オデュッセイア」の作者ではない。既に西歴紀元一世紀頃に成る瞠目すべき美学論文「崇高論」において、この脈絡が言葉巧みに論じられている。

すなわち、詩篇「イーリアス」に溢れているあの緊迫、平板になることなく調子が落ちることの決してないあの崇高さ、途絶えることなき悲壮美(パトス)のあの進りは、もはや「オデュッセイア」には見られない。……偉大さの引潮が見られ、更に神話物語(ミュートーデース)や信じ難いもの間を迷うことになる。

(ロンギノス「崇高論」第九章、第十三節)

この立言が実証なき空言に終わらないために一例を次に挙げよう。
例えば、「オデュッセイア」の第十六歌では、パラス女神アテーネーが、
あたかも超自然の変化たるお伽話の妖精か魔女の如き「機械仕掛けの神」
として、魔法の「黄金の杖」で自然物を変異させる。

アテーネー女神は近付いた。女神の姿は美しく背が高くして手先の器用な女性
に似ていた。……まさに女神が眉で顔くと、神々しいオデュッセウスはそれ
を認めた。……かく言うアテーネー女神は黄金の杖で彼を撫でた。オデュ
ッセウスの外衣がまずよく洗濯されたものになった。更に女神は彼の胸の囲り
に下着を被せ、オデュッセウスの姿を大きく若たしくした。彼の肌に艶が
出、頬の皺も伸び、あごの鬚も黒くなった。

〔オデュッセイア〕第十六巻、第一五七句—第一七六句

雄篇「イーリアス」における久遠なる天地自然が次第に悠然と生育する
力に代わり、遍歴譚「オデュッセイア」では、空想の観念（ファンタスマ）
が飛び交う。これも一篇の牧歌情緒なす想像の戯れと看做すことが出来
よう。既に見た啓蒙オペラ文化（二）(3)にも、この類の空想への甘
えが見られ、正にこの甘えに対して、「生ける自然」（ナートゥーラ・ナ
トゥーランス）を畏み怖れる慎ましく謹厳な敬虔（ピエタース）なる祈
り（レリギオー）の霊峰が立ち開かつたのである。この「生ける自然」
の「必然（ネメシス）の眼差は厳爾である」（一）(5) (42)。

……畏怖と荘嚴（ディノス）にパラス女神アテーネーの両眼は熾烈に燦め
いていた。

〔イーリアス〕第一部、第二〇〇句

遍歴譚「オデュッセイア」の空想（ファンタスマ）とは好対称をなし、雄
篇「イーリアス」の神威は擬人化されてだれることなき「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)）にお
いて表出される。この畏怖と荘嚴（ディノス）に燦めくパラス女神アテー
ネーの熾烈なる両眼は、あたかも万有造化を百雑碎へと木端微塵に粉碎

する「生ける明鏡」（三）(40) (105) の稲妻の如き閃光もて、自然力に
燃え盛り怒れる悲雄アキレウスの猛威を、静謐にして「濃密なる造形」
へと「結晶」（註(25)）させるのである（註(37)）。

そもそもこの悲雄「アキレウスの破滅なす怒り」を歌うことこそが、
英雄叙事詩「イーリアス」の主題であった。

怒りを歌え！ 女神（ムーサ）よ！ ペレウスの子アキレウスの
（怒りを歌え！）

その破滅なす（怒り）は、無数のギリシア兵に苦難を与え、
多数の剛毅なる英雄たちの靈魂を冥府へと送り、

悲雄たちを野良犬や猛禽どもの餌食として
犠牲に供した。大神ゼウスの意志はかくして完遂したのだ。

それはまず双驚なす両雄が、雌雄を争い分裂して以来のこと、
神々しいアキレウスと英雄たちの元帥アトレウスの子（アガ멤ノー
ン）とが（争い分裂して以来のこと）

〔イーリアス〕第一歌、第一句—第七句

この雄渾なる英雄叙事詩冒頭の性格を色濃く規定するのが「怒り（メ
ニス）」である。正にこの「怒り（メニス）」こそ、既に述べた「至
福なるギリシア」召喚の下に「偉大なる運命が轟く」（二）(3) (21)）、
思想詩「パンとぶどう酒」の古典ギリシア悲劇誕生の時空における、神
人の「無際限の一体化」とその「最も厳格な分離」（二）(6) (49)）の
主要契機であった。

悲劇性の表出は殊に次の点に依拠する。つまり神と人とが一体と成り、無際
限に自然の威力と人間の内面の最深部とが、怒りにおいて一体となるような
途方も無いことが、無際限の分離により無際限の一体化が浄化（カタルシス）
されることにより自覚される点である。自然の記述者は、思慮（ヌース）深
い筆致で物したのだ。

（二）(3) (20)

「神々しい（ディーオス）アキレウスの怒り（メニス）」を、崇高で
美しい叙事造形の結晶として後世に残した詩人として、歌人ホメーロス

も「思慮(ヌース)深い自然の記述者」の一人に数え入れられるであろう。

前掲の雄篇『イーリアス』冒頭(註(30))に関して、ヘルダーリンは美学論文『詩作様式の相違について』(一七九九年)において、叙事詩の外観の「素朴」の只中に、「悲壮」で「英雄風」な「基調」を読み取る。

外觀(シャイン)は素朴(ナイーフ)な叙事詩(エポス)の基調(グルント・シュティムング)は、悲壮(パトス)で英雄(ヘーロース)的で非有機的(アオルギシュ)な方向をとる。……かくして、この詩歌は基底音(グルント・トーン)を英雄(ヘーロース)的に始め、「怒りを歌え(メーニナ・エイデ)女神(テ・アー)よ!」——して英雄叙事詩となり得るのである。

崇高なる悲壮美(パトス)が雄渾なる叙事造形の濃密なる結晶として、生ける自然の造化の妙と雌雄を争う古典ギリシア芸術の時空は、詩歌の父ホメーロスの英雄叙事詩『イーリアス』冒頭の歌声とともに産声を高らかに蒼穹に向かい上げたのである。

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。

七〇 この太古の

証は、父祖から伝来され、的を射て、創造的に下ってくる。すなわち、かくして天上の神々が帰来する。深く震撼させてかくの如く

陰影(レーテ)から解き放たれ、あからさまな姿で人間へと神々の日が到来する。

【パンとぶどう酒】第四節、第六五句―第七二句、(一)(5)(45)

叙事詩造形特有の所謂ホメーロス風明るく「清澄なる」(第六九句)性格は蓋し、「深く震撼(ティーフ・シュッテルン)させる」(第七一句)に足る靈魂の漲り溢れる悲壮(パトス)と表裏一体をなし崇高なる

古典美を形造る。この古典ギリシアの崇高美に輝ける神々の誕生(テオゴニア)こそ、「陰影(レーテ)から解き放たれ」(第七二句)、「あからさまなる開け(オッフエンバル)」なす「万有の全一(ヘン・カイ・パーン)」として「真理(アレーティア)」が顕正することに他ならないと言えよう。

八五

……だがやがて隠れなき真理(アレーティア)として神々そのものが到来する。人はこの幸に慣れてゆき、日昼の光明に慣れ、あからさま(オッフエンバル)な神々へと眼差を向け、すでに久しく万有の全一(ヘン・カイ・パーン)と呼ばれた神々の顔を直視する。

【パンとぶどう酒】第五節、第八一句―第八五句)

かく「あからさまな真理(アレーティア)」(第八一句)なして「深く震撼(ティーフ・シュッテルン)させて」(第七二句)「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)において来臨する叙事造形の神々を考量して始めて、古典ギリシアの時空を攪む意味深長なる言葉「万有の全一(ヘン・カイ・パーン)」が根源(アルケー)から把握されるであろう。かくして、近世の浪漫風全一感「感情が全てなのだ(ゲヒュール・イスト・アレス)」(二)(2)(5)に育くまれた現存の安逸への甘えなす「アレクサンドリア風明朗性」(一)(1)(3)は破邪され、悲壮(パトス)雄渾にして陰影濃く「陰惨なる深淵から萌えるアポロン文化の精華」たる「古典ギリシア人のあの壮麗な自然」(二)(1)(2)が、「万有の全一(ヘン・カイ・パーン)」なす神話の神々として顕正するのである。

この古典ギリシアのオリュムポスの神々の中で、畏怖と荘嚴なる古典造形美の時空を、あたかも熾烈なる日輪の如く雄飛するのは輝けるポイ

ポス神アポロンに他ならない。既に示したように、悲劇の雄オイディプスを撃つたのも、このポイボス神アポロンであった。

ポイボス神アポロンが是を、アポロン神だったのだ、親しい者たちよ、あの神が災禍苦難なす私のこの苦惱(パトス)を完遂したのだ。
【オイディプス王】第一三一九句—第一三三〇句、(二)(2)(16)

このような悲痛はオイディプスに留まらず、ホメーロスの英雄叙事詩『イーリアス』に活躍する英雄たちの精華とも言うべき「ディーオス(神々しい)アキレウス」(註(30))をこそ襲撃する。親友パトロクロスを撃ち取った敵方トロイア・イーリオンの勇将ヘクトールを目標に、詩篇『イーリアス』の焦眉の急「アキレウスの破滅なす怒り(メーニス)」(註(30))は燃え上がる。蓋し、この「怒り(メーニス)」の燃焼は、宿敵ヘクトールのみならず、怒れるアキレウス自身をも呑みこむ神威(ダイモン)である。ところで、この英雄たちに悲劇が誕生する畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる時空に君臨するのも、熾烈なる日輪の如く焼き尽くすポイボス神アポロンに他ならない。言わば「神々しいアキレウス」もヘクトールも究竟この神の操る人形絡線(マキーナ)に過ぎないと云う空怖らしい認識(グノーシス)が、古典ギリシアの哲理(ロゴス)であったと言えよう。

従って、「悲劇の死」(二)(2)(13)の母胎なす「機械仕掛けの神(デウス・エクス・マキーナ)」こそは、正にこの哲理(ロゴス)に反する戯言(ざれごと)と看做される。なぜなら、神が機械仕掛けの絡線(マキーナ)であるのではなく、人間こそが、とりわけその精華たる悲雄(ヘーロー)こそが神の絡線(マキーナ)に過ぎないのである。故にこの悲壮(パトス)なる現存に関してこう言われるに最も理(ロゴス)がある。

生者(しやうた)たらざること、これが全ての理(ロゴス)に優る。だがもし生者(しやうた)たらば、

来し方(しよた)へ石火の如く消え行くこと、実に是が次に優る。

【ソポクレース】コロノスのオイディプス】第一二二四句—第一二二八句より、ヘルダーリン「ヒュペーリオン」第二巻冒頭に引(用)

かく生者(しやうた)必滅(めつ)の理(ことわり)を直向(ひたむき)に見据え問いつつ悲劇誕生の時空へと心開くと、これが古典ギリシア現存の敬虔(ピエタース)なる祈り(レリギオー)であった。此所では皮肉(イロニー)で茶化す斜視の暗示は陰を潜め、全てが明示であり直視であり、悪魔や天使など介入の余地なく、人は人として神は神として峻厳に対峙し、相克拮抗の只中で矛盾対立なす悲劇の必然(ネメシス)を浮き彫りにしている。確かにこの畏怖と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーリヒ)なる時空においては、「牧歌風現実を気安く好む趣向アレクサンドリア風明朗性」(一)(1)(3)なす「機械仕掛けの神」が偶像として木端微塵に瓦解せざるを得ないであろうし、浪漫情緒に「形而上の心の慰め」(二)(2)(1)(3)を恵む大団円なす「丸く収まった芸術品」(二)(2)(26)など手懸けられる隙も全く無いであろう。

再び「イーリアス」に戻ると、母なる女神テティスの願いによれば、不死に留まるべく生まれたはずの「神々しいアキレウス」も畢竟、ポイボス神アポロンの弓弩の犠牲としてアキレス腱を射抜かれ砂塵に塗れる運命(モイラ)の必然(ネメシス)なす嚴肅な眼差(二)(2)(5)(42)の下にある。このトロイア・イーリオンの神威(ダイモン)たる「怖ろしくも壯麗(フルヒトバル・ヘアリヒ)」(二)(2)(5)(40)なるポイボス神アポロンを、叙事詩人ホメーロスは雄篇『イーリアス』第一歌冒頭において真先に歌いあげる。

神々の住居(すまひ)オリュムポスの頂から、怒れる心でポイボス神アポロンは降り下り、

四五

弓弩を両肩に担い、外被ある矢筒を持っていた。
正に弓弩は怒れる神ポイボスの肩上で反響し、
震撼しつつアポローン神は闇夜の如く到来したのである。
して(ギリシア人たちの)船から遠く離れて坐し、(ギリシア軍)
の中へと目掛けて失を放った。
畏怖と荘嚴(デイノス)なる反響が白銀の弓から轟いた。
【「イーリアス」第一歌、第四四句―第四九句】

引用を締め括る第四九句「**デイネト・テクラン・ゲイゲネ・タルギレ・
オイオビ・オイオ**」の六歩格(ヘクサメトロン)の響きに、古典ギリシ
アの神観が濃密なる造形結晶として浮き彫りにされていると言えよう。
とりわけ意味深長な言葉が、既に本論で事あることに登場している
「**畏怖と荘嚴(デイノス)**」【「イーリアス」第四九句】である。振り返
ると、壮絶なる悲劇の雄**オイディプス**の破局(カタストロペー)を特
色づけたのも、この形容詞「**デイノス**」とその最上級「**デイノタトス**」
であった。

おお**畏怖と荘嚴(デイノス)**なす**苦惱(パトス)**が人には見える。
おおこれこそ**わが見性せし何にもまして至高の**畏怖と荘嚴(デイノタトス)****
なる**苦惱(パトス)**だ。

如何なる**狂気(マニア)**が、お**お不幸なる**オイディプス****よ、**汝を擱んだ**
のだ?
如何なる**神威(ダイモン)**が、この上なく大いなる**雄飛**を成して、
神が**不信実(デュス・ダイモン)**なす**汝の運命(モイラ)**に**襲いかかった**
のか?

【「**オイディプス王**」第二二九七句―第二三〇二句、(二二)(三)(19)】

この古典悲劇合唱(コロス)の白眉なす**珠玉の言語彫琢**の只中で重ねて
意味深長に、形容詞「**デイノス**―**デイノタトス**」(第二二九七句―第
二二九八句)が響き渡り、**神威(ダイモン)**なす**ポイボス神アポローン**が
「**不信実(デュス・ダイモン)**」(第二三〇二句)なす**悲雄**オイディプ****

スの**悲壮なる運命(モイラ)**の**苦惱(パトス)**が**浮かび上がる**。更にこ
の**悲劇を締め括る合唱歌**でも、この**空怖ろしい形容詞「**デイノス**」**は繰
り返されることになる。

何と、**オイディプス**は**畏怖と荘嚴(デイノス)**なる**悲運の荒波**に**吞まれて**
しまったのだ。
【「**オイディプス王**」第一五二七句】

この**畏怖と荘嚴(デイノス)**こそ、**古都アテーナイの象徴バルデノーン**
神殿アテネウムに**宮居す**、**パラス女神アテーネーの叡知(ソピアー)**が
宿る熾烈なる炯眼の属性でもあった(註(29)参照)。

女神(メナ)は**(アキレウスの)**背後に立ち、**ペーレウスの子(アキレウス)**
の**亜麻色の髪を擱んだ**。

アキレウスにだけ**女神は顛正し**、他の者たちの唯一人**(女神の姿を)**
見なかった。

驚愕して**アキレウス**は**後ろを振り向き直ちに認めた**
二〇〇 **パラス女神アテーネーを**。**畏怖と荘嚴(デイノス)**なる**女神の両眼**
は**熾烈に燦めいて**いた。
【「**イーリアス**」第一歌、第一九七句―第二〇〇句】

更に**大自然の猛々しい神威(ダイモン)**を**造形したと云える雄篇「**イー****
リアス」の佳句にも、形容詞「**デイノス**」は**然かるべき場を占めて登場**
する。

黒雲のもとに**疾風より養なわれたる迅速なる波**が**快速の船を襲い**、**船は全く**
泡沫に吞まれ、**畏怖と荘嚴(デイノス)**なる**疾風**は**帆に吼え**、**水夫たちは恐**
怖に心うち震わせる。

【「**イーリアス**」第十五歌、第六二四句―第六二八句】

この古語「**デイノス**」を近世ドイツ語で表現するに、恐らく詩人**ヘルダー**
リンの「**オイディプス註解**」(二)(2)(15)に現われた術語「**畏怖**
と荘嚴(シュレックリヒ・ファイアーヒ)」に優る言明はあるまい。

確かにこれは、悲劇詩人シラーの美学論文『崇高論』(一) (5) (40) における用語「怖ろしくも壮麗(フルヒトバール・ヘアリヒ)」をも話勢において浚ぐ妙言であると言えよう。

このように詩人が一言で以てこれを蔽うのに対し、学者は諸概念を連ねてこれに迫ろうとする。例えば神話宗教学論文『聖なるもの』(一九一七年)において、神学者オットーは、この形容詞「デイノス」を「異常に翻訳困難な言葉」と規定しつつも、次のような説明を試みている。

この語義の礎は、荘嚴なる神威(ヌミノゼ)の不気味である。この契機が自ら展開すると、やがてそれは空怖ろしくて戦慄すべき、如何とも仕難くて威圧する、激烈で稀有な、不可思議で驚嘆すべき、ぞっとさせ魅惑する、神々しくて靈威(ダイモン)を思わせ、「物々しい威力(エネルゲイア)」となる。真に荘嚴なる神威(ヌミノゼ)に対して畏み怖れる感情を、「不可思議なる存在」である人間を前にして、そのあらゆる諸契機に従い、ソポクレスは悲劇合唱(コロス)の歌で目覚めさせようとする。

畏怖と荘嚴(デイノス)なることは数多くあれども、しかしながら人間より以上に畏怖と荘嚴(デイノテロス)なるものは無い。
〔アンティゴネー〕第三三二句―第三三三句

既に一七九九年一月一日付弟宛書簡(一) (6) (57) でヘルダーリンが西欧意識の基本性格を次の表現に見出し出しているのを考察した。

私は人間なのだ。人間に関するもので私に無縁なものは何一つ無いと私は思う。

このように「人間」に強い関心を寄せる西欧キリスト者の意識にとり、人間を「至高の畏怖と荘嚴(デイノタトス)なる苦悩(パトス)」(二) (3) (19) において造形化した古典ギリシアの言葉(ロゴスとミュートス)が、何故に靈峰なして聳えるのが此所で理解されるであろう。すなわち「至福なるギリシア」で「睡りつつ生育する言葉の力」(二) (3)

(21) に西欧キリスト者の意識が懸かっていると見え、正に詩人ヘルダーリンはこれを謙虚な面持で素直に認め、この生きた古典依存の現実を畏怖と荘嚴なる詩歌象徴の調べに乗せた先覚者と看做され得よう。古典ギリシアはもはや、ゲーテの『ファウスト』第二部におけるような博識と想像を多彩に潤色する神話知識(ミュートロギア)の教養、すなわち西欧自我意識の帝国拡張の辺土ではない。否それはむしろ、西欧キリスト者が熾烈なる理念追求(イデアリスムス)の彼方に目指すべき「究竟涅槃」(三) (8) (90) に他ならず、この涅槃の果てに始めて西欧キリスト者の焦眉の急たる神人キリスト像の荘嚴なる秘跡(サクラメーン トウム)なす崇高美も見性され得るのである。

この理念追求(イデアリスムス)の先覚者ヘルダーリンの言葉を鏡に古典ギリシアを指す哲人ハイデガーは更に、先哲カント・シラーの批判精神(一) (5) を受け継ぎ、先に掲げたソポクレス『アンティゴネー』の意味深長なる妙言(註(39))の釈義をなす。すなわち、「在り来たり(ゲロイフィヒ)の」現存解釈に挑み、その「居心地よい安逸を粉碎」することが眼目なのである。

人間は一言で以てこれを蔽えば、至高の畏怖と荘嚴(デイノタトス)なる不気味(ウン・ハイムリヒ)の上ないものである。人間に関するこの立言は、人間を自らの現存の窮極の限界と峻厳なる深淵から擲む。……この不気味なもので以て私達は彼の放下を理解する。つまり「秘かな安逸(ハイムリヒ)」から、言い換えると、土着(ハイミッシュ)の住み慣れた(ゲヴォント)在り来たり(ゲロイフィヒ)の危険(ゲファール)の無い状態から(空無へ)の放下である。……なぜなら人間は当初大抵、住み慣れた土着の限界に留まるが、しかしやがてその限界を越え出し外へ歩み出すのである。つまり人間は激烈(ゲヴァルト)なる行為で以て、土着の限界を踏み越える。しかも正に威圧する意味における不気味なるものの方向に進路をとるのである。……歴史(ゲシヒテ)の場に抜きんで立ち、人々は同時に祖国(ポリス)を失い、都市なく、孤一独で、不気味(ウン・ハイムリヒ)なものとなり、現存全体の只中で出口(アウス・ヴェーク)無く、同時に規定なく限界なく、

建説なく資格なくなる。なぜなら人々はこの全てを創造者として新たに樹立せねばならないからである。

〔形而上学入門〕第四章「存在の限定」第三節「存在と思考」

この釈義において、古典神話の「畏怖と莊嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）なる形式」(二)(2) (15) (19) ならず悲雄オイディプスやアンティゴネーの「至高のデイノスなる苦悩（パトス）」(二)(2) (3) (19) が見据えられていることは疑い無かる。

古典ギリシア悲劇の誕生は当然ながら、悲雄の破局（カラストロペー）へと落ちてゆく没落の必然（ネメシス）を克明な筆致で描く。

過ぎてゆく 落ちてゆく

悩みを負う人の子は、

ひとときまたひとときと。

ものぐるおしい谷水が

岩から岩になげうたれ

はてはその跡も

知られぬように。

（ヘルダーリン「ヒュペリオンの運命の歌」(二)(5) (48)）

この脈絡を哲学者ハイデガーも、「祖国（ポリス）を失い、都市なく居所なく、孤一独で、不気味なものとなり、現存全体の只中で出口（アウスヴェーク）無く、同時に規定なく限界なく、建説なく資格なくなる」(註(40))と述べる。だがこの没落（ウンター・ガング）の動脈は同時に、解き開かれる成育（アウフ・ガング）を孕む。すなわち、没落し深沈せる淵（アプグルント）の陰影（レーテ）によりくっきりと映し出されて、真理（アレテーア）なす「清澄なる神気アイテール」(二)(3) (21) の時空が、現存の「畏怖と莊嚴なる形式」(二)(2) (15) の只中に開けるのである。

生ける自然（ナートゥーラ）が今や甲冑の響きとともに目覚め、
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）

二五 に至るまで水底深く、
古典古代の如き堅固なる立法（ノモス）に則り、神聖なる混沌（カ
オス）から誕生し、
新たなる靈感を自ら、
万有を生み出だす自然（ナートゥーラ・ナートゥーランス）が再び
掘む。

〔あたかも祝祭の日〕第三節、(三)(3) (23)）

かく「滅びの中で生まれるもの（ダス・ヴェアデン・イム・フェアゲーエン）」(ヘルダーリン)が古典神話（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）なる祝祭悲劇の時空に誕生する「万有の全一（ヘン・カイ・バーン）」(註(33))を形造り、西欧キリスト者の意識の淵に立ち開かるのである

かく莊嚴なる祝祭讃歌「あたかも祝祭の日」……第七節において、ヘルダーリンは「詩人たち」(第五七句)に向かい、更に「畏怖と莊嚴なる形式」への覚醒を呼びかけ、ともに古典祝祭の峻嚴なる時空に立ち尽くさんとする。

だが私達に相応しいのは、神の雷光の下に立ち、
汝ら詩人たちよ！ 直向に頭を晒して踏み留まることだ。

〔あたかも祝祭の日〕……第七節、第五六句―第五七句）

蓋しこの直向な呼びかけには、上から見下ろし説教を垂れる「機械仕掛けの親爺神」(二)(2) (8) の心垢が見られない。そのように居直るには、事態はあまりに嚴肅である。すなわち優美と尊嚴に輝くパルテノン神殿アテネーウムの如き威容もて、畏怖と莊嚴（デイノス）の造形なす古典ギリシアの神々が、「清澄なる大気アイテール」の蒼穹から西欧キリスト者の意識の淵を「怖ろしくも壯麗」なる炯眼で見守り続けているからである。

(5) 自然の真性

詩人ヘルダーリンが口先だけで悲劇誕生の時空を造形化したのではないことは、衆目の一致する所である。この詩人の詩歌象徴は先師シラーの場合と同様に、詩人自身の歩んだ厳しい人生行路と軌を一にしている。殊に狂気の後半生（一八〇七年―四三年）へと向かう熾烈なる三十代前半の旅路において、「アポロン神に撃たれた」と言明した書簡は諸家により折に触れて引用され、詩人の実存を映し詩作の実相に触れる鏡の如き役割りを果たしている。この一八〇二年十二月二日付の友人ペーレンドルフ（一七七五年―一八二五年）宛書簡の執筆の折、詩人ヘルダーリンは人生の半ばとも言える三十二歳であった。

激しい自然の威力が、天上の焰が、人々の静寂が、その人々の自然の中における生活が、そして人々の慎しさと充足とが、僕を終始擱んだのだ。古典古代の悲雄（ヘーロス）に倣い、僕は恐らくこう言えるだろう。「ポイボス神アポロンが僕を撃ったのだ」と。

（第二四〇書簡）

この嚴肅なる古典風自己認知は、詩歌象徴の調べにおいても必然（ネメシス）の叫びとして、「至福なるギリシア」の祝祭悲劇の時空に轟くのである。

一〇五 なぜ西欧の時空では、丈夫トウヂウの額に或る（ポイボス神アポロンの如き）神が、

古典古代の如く悲雄の烙印を撃たぬのか？⁴⁴

（「パンとぶどう酒」第六節、第二〇五句―第一〇六句）

ここで読者は「或る神（アイン・ゴット）」（第一〇五句）に留意すべきである。即ちこの表現が古典古代の神話の神（二三）を明示するから

である。これに対して、西欧キリスト教の唯一神は決して「或る（ポイボス神アポロンの如き）神（アイン・ゴット）」として規定される神性ではなく、続いて第一〇七句で語られる無限定なる「神自身（ゼルプスト）」に他ならない。

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、第二〇七句―第一〇八句）

こうして第一〇七句と第一〇八句において、古典古代の神界を「終結し宥和した」神人キリストが歌われており、この思想詩第六節を締め括り中央第二部の「ギリシアの日」（二）（7）（105）を閉じる終結なす二句（第一〇七句―第一〇八句）は、それに先行する第一〇六句までと好対称をなす。つまり、それ迄に第一〇六句までで語られて来た古典ギリシア祝祭悲劇の時空と対比して、第一〇七句で西欧キリスト教に固有なる神観が登場するのである。従って、和訳ヘルダーリン全集・第二巻に附された「パンとぶどう酒」第一〇五―第一〇八句に関する次の註解が、正鵠を射ているとは思われないのである。

神が兄弟殺しのカインを罰したように。これも神と人間との直結の姿である。詩人の眼光はギリシア古代だけではなく旧約時代におよんだ。第一〇七行。さらに、深くつつんだ表現で、ここにキリストがはじめて言及される。

（手塚富雄註）

この註解によると、「アイン・ゴット」（第一〇五句）が「或る神」ではなく「唯一神」と考えられるが、ならばむしろ無冠詞で不定冠詞「アイン」を除いて「神（ゴット）」とのみ表記されることにより、「神自身」が指示され得たと思われる。

確かに第一〇五句と第一〇六句の詩想を、「神と人間との直結の姿」（手塚註）として把えた限りでは正しいと思われる。だがしかし、神人

合一とその「最も厳格な分離」(一)(6)(49)が、思想詩「パンとどう酒」の悲劇祝祭空間における「畏怖と莊嚴(シユレックリヒ・ファイアーリヒ)なる形式」(二)(2)(15)に相応しい言語造形に到り得たかを問うならば、「旧約聖書」は古典悲劇「オイディプス王」や「アンティゴネー」に遙かに及ばない。すなわち「聖書」には、「永遠の海、織り成す変転、燃える生命」(「ファウスト」第五〇五句―第五〇七句)の如き「神の近さを感じするに過ぎない、あの感受されるだけで、決して濃密なる造形へと結晶すること無き力」(二)(4)(25)が支配しているからである。実際「旧約」の「ねたむ神」が、このことの淵源を言明している。

あなたは自分のために、刻んだ像を造ってはならない。上は天にあるもの、下は地にあるもの、また地の下の水のなかにあるもの、どんな形をも造ってはならない。それにひれ伏してはならない。それに仕えてはならない。あなたの神、主であるわたしは、ねたむ神であるから、わたしを憎むものには、父の罪を子に報いて、三、四代に及ぼし、わたしを愛し、わたしの戒めを守るものには、恵みを施して、千代に至るであらう。

〔旧約聖書〕「出エジプト記」第二〇章、第三節―第六節

かく詩歌象徴および全ての造形美を忌避し、イスラエルの荒野砂漠に君臨するこの「ねたむ神」こそ正に、思想詩「ギリシアの神々」で哲人シラーが言い中てた「神聖なる野蛮人(バルバロス)」(一)(1)(7)の母胎に他ならないであらう。

「野蛮人(バルバロス)」とは、古典ギリシア造形の崇高美に敵対して、中近東イスラエルの荒野砂漠から西欧に蒙古人(モンゴル)の如く雪崩れ込み、古代の優美と尊嚴なる古典美の造形結晶を盡く粉碎し尽くさんと異端偶像破壊に躍起となった「ねたむ神」と解せる。このイスラエルの神は、自然造化の妙を「ねたむ」砂漠の叫びであり、本来は中近東の荒野なす自然に留まるべき神威であったかも知れない。ところが中世には正にこ

の外夷(バルバロス)なる「ねたむ神」が西欧キリスト者の意識に、自然造化の妙に敵対した峻嚴なる精神として、あたかもポイボス神アポロンの託宣(オラーケル)の如き神言(ロゴス)として働きかけたのである。

この反自然な精神の成す、造化との「絶対的分裂」(三)(7)は蓋し、新たな文芸復興(ルネサンス)の目覚めとともに、生ける自然(ナトゥーラ・ナートウーランス)の孕む精神(ガイスト)として、崇高美なす神人キリスト像が追求されるに及んで乗り越えられる。西欧キリスト教ローマの神域ヴァティカン法王国のシステイーナ礼拝堂に君臨するイタリア・ルネサンス絵画の巨匠ミケランジェロの手になる名画「最後の審判」(一五三七年―四一年)等の靈峰が正にこの証左となる。西欧キリスト教徒の中には今尚ローマ教皇へと神域ヴァティカン巡礼の歩を進める者が居ることは確かである。だがしかし、洋の東西から聖域システイーナ礼拝堂へ無数の旅の巡礼を牽きつける淵源は他ならぬ天才ミケランジェロの精神が、自然造化の妙として熾烈なるポイボス神アポロンの如き雄姿にて顕在した復活(ルネサンス)の名画なのである。すなわち此所でこそ、生ける自然(ナトゥーラ・ナートウーランス)が精神(ガイスト)を孕み「発酵(ゲールング)と解体(アウフレーショング)」(ヘルダーリン)を繰り返しつつ、「今や甲冑の響きとともに目覚め、して至高なる神気アイテールから、基底なす深淵(アプグレント)に至るまで水深深く、古典古代の如き堅固なる立法(ノモス)に則り、神聖なる混沌(カオス)から誕生し、新たな靈感を自ら、万有を生み出だす自然が再び攪む」(二)(23)からである。

このような古典神話の「畏怖と莊嚴なる形式」の復活(ルネサンス)には、当然それに相応しい現存に「自然の真性(ナトゥーラ・ヴァールハイト)」が宿らねばならない。この脈絡を、天成の悲劇詩人シラーに向かい、友人ゲーテが次のように語っている。

あなたの創作状況を私は実に良く思い浮かべることが出来ます。或る生々しい病理学風の関心が無くしては、私にも或る悲劇の局面と取り組むことが決して成功しませんでした。ですから私は悲劇の局面を探すよりはむしろ回避しました。恐らくまた古典古代人の長所だったに違いありません。最高に悲壯（パトス）なものもまた古典古代人の場合は、美（アイステーシス）の遊戯に過ぎなかったかの如きです。つまり私達の場合そのような作品を生み出すには、自然の真性（ナトゥーア・ヴァールハイト）が共に働かねばなりません。成程私自身、自分に或る真性の悲劇が書けるか知るに十分なほど自らを解かっているのですが、しかし悲劇を手懸けようとするだけで恐怖に襲われ、創作を企てるだけで自ら破壊するのではないかと甘うじて確信する程度なのです。

（一七九七月十二月九日付シラー宛書簡）

「必然（ネメシス）の眼差の厳粛」（一一）（5）（42）を前にして、西歐キリスト者の現存は岐路に立つ。或いは若きクライスト（一一）（5）（44）以下の如く、「この（現代の牧歌風アレクサンドリア）文化に生きる悲劇的人間が、自らを嚴肅と畏怖に向けて自己形成する」（二二）（2）（7）なかで「戦慄もて運命（モイラ）の莊嚴なる神秘の壺の中へ纏みかかり」（二一）（5）（42）、自らの「畏怖と莊嚴」なる「自然の真性」を「あの怖ろしくも壯麗なる悲劇」（一一）（5）（40）の崇高美へと高めるか、或いはゲーテの「ファウスト」の如く、「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」（二二）（2）（7）し、「冷たい逆説（パラドクサ）思考」（メフィストフェレス）と「燃える感激（アフエクト）」（ファウスト）の双翼で羽ばたき、「彼の大きい修辞（レトリカ）と抒情（リュリカ）の情景」へと突き進み、「そこで主人公の情熱と弁証力が中広く力強い大河と成り溢れ漲り」（「悲劇の誕生」第十二章）、詰まるところ「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）なす精進（アンシュ

トレングング）から自らは免除されたと看做すのである」（⁵²ハイデガー「存在と時間」序論、第一章、第一節「存在（ザイン）への問いを繰り返す必然（ネメシス）」）。

確かに詩人ヘルダーリンにとっては、「冷たい逆説（パラドクサ）思考」（メフィストフェレス）と「燃える感激（アフエクト）」（ファウスト）の組み合わせは、自らの敬虔（ピエタース）なる祈り（レリギオー）の基調に齟齬するものであったと考えられる。

たかりとす
只管ギリシア人の如く敬虔（ピエタース）であれ！

五 神々を慈み、友好の情もて人々を想え！

陶酔（ラウシュ）と同様に冷たさ（フロスト）をも厭え！

教えを垂れたり描写（ベシユライベン）するな！

（「若き詩人たちに寄す」一七九八年）

このように語るヘルダーリン自身、実は未熟な創作段階では靈感の高揚に陶然とし、古典古代への「燃える感激（アフエクト）」（註（50））に心酔していたのであり、その折は濃密な造形の精華ホメーロス「イーリアス」も、「感情が全てなのだ（ゲヒュール・イスト・アレス）」（二二）（2）（5）の壺の中に入り、「陶然（トルンケン）たるマイオンの子（ホメーロス）」⁵³として扱えられたのである。

ああイーリオンよ！ イーリオン（トロイアの母なる大地）よ！

如何に汝は嘆いたことか、敗北のトロイアの大地よ、汝は

イーリオンの子らの血汐にぬれて！

今や汝は心慰められた。汝には響くのだ、

偉大でしかも温かい彼の詩人の心さながら、

彼のマイオーン子（ホメーロス）の歌声が。

【古代ギリシアの守護神に寄せる讃歌】一七八〇年、第七節）

かく形而上で「心慰められ」（第五五句）た若きヘルダーリンの英雄的ギリシア像は、感激の波に吞まれ、「あの感受されるだけで、決して濃

密なる造形へと結晶すること無き力」(二)(4)(25)に留まる。このような若年の小守歌は、別の詩歌『ギリシア』(一七九三年—九四年)でも、倦むことなき高揚感を吐露するのである。その結びは次のように締め括られている。

ああ！これがわが最後の涙であれ、
それは神聖なるギリシアゆえに流れたのだ。
おお運命(モイラ)の女神たちよ、鉄を研ぎ鳴らせよ！
わが心はずでに死者たちの仲間なのだから。

〔ギリシア〕第七節、第六一句—第六四句)

このような浪漫情緒な疾風怒濤の心情の嵐の只中にあっても、実はこの怒濤の嵐が折に凝固し濃密なる造形を目指すこともあった。只管に燃燃する魂には、分別心垢の「冷たさ(フロスト)」(註(53))が水を差すかわりに、むしろ滅却の果てに火もまた涼しい透明な結晶が凝固するからである。

疾風怒濤の神聖なる嵐の果てに、
微塵に瓦解せよ、わが(生の)牢獄なす圍壁よ、
して壮麗さを増し、より自由無碍に沸き立て、
わが精神(ガイスト)よ、未知の國を目指して！⁵¹

〔運命〕一七九三年—九四年、第十一節、第八一句—第八四句)

瞳目すべきは、詩想が感激一色に閉じることなく、むしろそれが「微塵に瓦解」(第八一句—第八二句)した「未知の國を目指して」(第八四句)「空無を孕む内面の飛翔」(三三)(1)が芽生えている点である。この詩句が、詩人の異父弟カール・ゴック(一七七六年—一八四三年)により、死後ヘルダーリンの墓碑銘として選ばれたのも理由なきことではなからう。まだ後期の雄篇へは日暮れて道遠しの感を免れないが、それにも拘わらず既に此所には、詩人ヘルダーリンならではの悲壯(パトス)なる崇高美が垣間見られ、畏怖と荘嚴なる「自然の眞性」(註(49))

へと向かい、詩想は徐々に熟して来ているのである。

ところが詩想遍歴の道は、古典神話の「自然の眞性」の只中へと直情徑行に突き走るのみならず、時折は氣候温順な牧歌情緒へと腰を落ち着ける。この種の詩歌の代表作が、「自然に寄す」(一七九五年)と考えられよう。

四五 おお自然よ！ 汝の美の光に照らされ、

勞苦なく桎梏なく膨んだのだ、

愛の王者の如き果実が、

あたかも牧歌の古里アルカディアでの収穫に似て。

〔自然に寄す〕第六部、第四五句—第四八句)

確かに、かく温和なるアルカディア風牧歌情緒も、ヘルダーリン詩歌の一角を成す。特にこの一角で際立ち円熟した形象として衆目の一致する所が所謂ディオティーマ像であろう。この女性像は或る意味で、より高次の宥和の白眉なす神人キリスト像(三三)(10)への道を成している。故に当然のことながら女性ディオティーマ像は、古典ギリシアの「畏怖と荘嚴(デイノス)なる形式」に恥じぬ威嚴を備えた理想像であり、これを巷の経験で体験するのは難い。この女性名ディオティーマは、雄渾なる古典ギリシア詩文プラットフォーム『饗宴(シュムポシオン)』(二〇—D—二—二B)から取られている。すなわち哲人ソクラテースに靈威ダイモンなす止み難い力量エロース神の本質を教えた知恵ある女祭司の名がディオティーマである。故に詩人ヘルダーリンのディオティーマ牧歌において理念(イデー)顕正さるべきも究竟このダイモン神エロースに他ならない。

ダイモン神エロースよ、連戦連勝の神よ！

靈威エロース神よ！⁵²

(ソポクレース「アンティゴネ」第七八一句—第七八二句)

「実有(ウーシア)に関する巨人の戦闘(ギガントマキア)」が新たに

燃え上がる」(註(52))が如き安住なき時空が、ダイモン神エロースとともに開ける。従って、先の引用にある詩歌『自然に寄す』第六節が物語るように、ディオティーマ牧歌の基調も、「形而上の心の慰み」(二)(2)(7)への安住と言うよりは、むしろ自然の全一の生命へと開花する田園(パストラール)交響曲なのである。

ひさしいあいだ枯れしぼんで閉ざされていた
わたしの心は いま美しい世界に挨拶する。
その枝々は芽ぐみ つぼみをつける、
新しい生命のみなぎりに。

五

そうだ、わたしはもういちど生に帰ってきた
さながら大気と光をあびて
わたしの花たちのきよらかな力が
古い殻を破って躍り出たかのように。

【ディオティーマ】中間稿、一七九七年、第一節、第一句―第八句

冒頭に云う「ひさしいあいだ枯れしぼんで(ランゲ・トート)そしてティーフ・フェア・シュロッセン(深く閉ざされていた)」(第一句)が牧歌の基底を成す。更に第一節の結句「古い殻を破って(アウス・デア・デュレン・ヒュルゼ)躍り出た(プリヒト)」(第八句)が再びこの「深く閉ざされていた」基底から詩節を締め括る。詩歌におけるディオティーマ牧歌の「新しい生命のみなぎりに」(第四句)は、この「深く閉ざされていた」基底から「大気(ルフト)と光(リヒト)」(第六句)の明朗へと向かい諸手を拡げるのである。

此所には既にささやかながら、生ける自然(ナトゥーラ・ナトゥーランス)の万有の全一(ヘン・カイ・バーン)へと目指す「自然の真性(ナトゥーア・ヴァールハイト)」(註(49))が垣間見られる。この真性が、「古い殻を破って躍り出た」(第八句)と迄は言い得ないまでも、少くとも此所で「芽ぐみつぼみをつける」(第三句)とは表現できよう。確かになお西欧キリスト者の意識は、自己の現存に閉じた明暗により、

映し出されているに過ぎず、「清澄なる神気アイテール」への「空無を孕む内面の飛翔」(三)(1)は途絶えている。だがこの閉塞状況を打破せんと、長編『ヒュペーリオン』の第二巻(一七九九年)では、一度その第一巻(一七九七年)において浪漫感情の疾風怒濤なす高潮が、気高いディオティーマ牧歌へと膨らみ「形而上の心の慰め」の天国(パラディース)を掠めたのを踏まえ、必然(ネメシス)のことながらこの波動が畢竟玉碎する「純粹な内的事件」を悲劇の誕生さながらに扱うのである。

この作品において頂点的な意味をもつディオティーマとの相愛を自発によって決意された別離で結んだこと、言い換えればそれを純粹な内的事件として扱ったことは、この作品の最も美しいところで、ゲーテの『ウェルテル』に比べてこの作の優位を認めるとすれば、何よりもこの点にあるとしなければならぬ。それでは主人公ヒュペーリオンの内的必然性とは何か。それを正確に示すのはその作品そのもののほかにはないが、ここで極度に要約して再言するならば、愛の確認によって到達されたかに見える生命の十全の高揚と活動は、愛の状態の静的な持続によつては保証されず、それが坐して委えてゆくよりは、敢えて自らを破って生命のやむことのない発展を実現してゆかねばならぬという彼の自覚と衝迫である。

(手塚富雄「ヘルダーリン」第四章)

かく「自然の真性」の「自覚と衝迫」が、悲劇誕生の時空に破邪顕正する「ヒュペーリオンの内的必然性」は、既に引用した『ヒュペーリオン』第二巻冒頭に掲げられたソクレス「コロノスのオイディプース」の言葉と共鳴することは間違いないであろう。

生者たらざることを、これが全ての理(ロゴス)に優る。だがもし生者たらば、来し方へ石火の如く消え往くこと、実に是が次に優る。(二)(4)(34)

この共鳴弦を言葉巧みにディルタイ(一八三三年―一九一一年)が名著『体験と創作』(一九〇五年)で次のように掻き鳴らす。

ヘルダーリンの主人公は英雄の本性を有し、全体へと働きかけようとして、

しかし詰まる所は自らの思索と詩作へと投げ返されたのである。……「ヒュペーリオン」は、ハイムが理解したような「浪漫詩文の傍系（ザイテン・トリープ）」では無い。……正にこの点に、すなわち生の顔貌にかくも深く刻み込まれた暗く隠れた特質を、この長篇において初めて詩人が明るみに出した点に、……この作品本来の意味が在る。生そのものから生が解明され、生の中に内包された諸価値をその力と限界から意識することへと歩を進める。……そして、この生の解明の叙述において詩人には或る新たな哲学長編小説（フィガロゾフイシャー・ロマン）の形式が誕生したのであり、この形式が後世ニーチェの「ツァラトゥストラ」において最も力強い反響を得たのである。

ここに言う「英雄（ヘーロース）の本性」が、本論で話題としてゐる「自然の真性」と考えられよう。古典ギリシア神話（ミュートス）の畏怖と荘嚴（シュレックリヒ・ファイアーリヒ）なる悲劇祝祭の時空へと西欧キリスト者の意識が自己を開くには、「生の顔貌にかくも深く刻み込まれた暗く隠れた特質」（註（62））が解き放たねばならない。この解き放ちは換言すれば、「敢えて自らを破って生命のやむことのない発展を実現してゆかねばならぬという自覚と衝迫である」（註（61））。かくして西欧意識は自己のキリスト者としての殻を破り、その既成の諸価値を木端微塵に粉碎する驕氣を孕み、彼方の「至福なるギリシア」へと超え出てゆく必然（ネメシス）の嚴肅なる眼差（二）（5）（42））に見据えられたことになる。

必然（ネメシス）の眼差は嚴肅である。
戦慄なくして、人の手は攣みかからぬ、
運命（モイラ）の荘嚴なる神秘の靈の中へは。

（シラー「ヴァレンシュタインの死」第一八三句—第一八五句）

(6) 西欧選民意識粉碎

(7) 古典古代理念追求

今回同時刊行を留保

(三) 神話の神

〔要約〕のみ今回は掲載

かくして全ての宗教の本質は詩歌象徴となるであらう。

（ヘルダーリン「宗教論」一七九九年、全集、第四卷、二八一頁）

「神話の神」とは「空無を孕む内面の飛翔」が目指す古典ギリシア神話の「畏怖と荘嚴なる形式」の只中に破邪顕正する「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「無媒介直接の神」が、運命（モイラ）の如き不可避必然（ネメシス）の神威ダイモンとして襲来する悲劇誕生の時空で、神人合一分離なす「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。この峻厳な神観を礎とする思想詩「パンとぶどう酒」の理解は、在来の研究の基調、つまり想像と博識の双翼にて靈感の高揚な疾風怒濤の浪漫情緒「感情が全てなのだ」(ゲート)に色彩られた思想詩解釈の盲点を突く。故に本論では、西欧精神史において神話(ミュートス)世界が、叡知の明言(ロゴス)の有する「否定的なもの物々しい力量」(ヘーゲル)により自己解体し、万有の全一(ヘン・カイ・パーン)が不可避必然(ネメシス)の「絶対的分裂」へともたらされ、この亀裂の淵から「無の思想」の萌える局面に着眼し、これを思想詩読解の礎となす。

この局面はまず「至福なるギリシア」の只中に開かれる。すなわち「汝自身を知れ!」と言う「無知の知」の自己認知(アナグノーリシス)が劇的急転(プリペティア)をなし、破局(カタストロペ)へと突入する運命(モイラ)悲劇の雄オイディプース神話の神は、「死の姿をとり現前成就する」無の思想である。この空無を孕み賢者オイディプースの知恵が実は盲目の無知に過ぎなかったことがあからさまな真実として破邪顕正される必然(ネメシス)過程を悲劇の肉筆が余すところなく描くのである。更に本論は、この「無知の知」の無の思想が、既成の神話(ミュートス)世界の正義(ディケー)秩序を真二つに裂いた哲学知(ロゴス)の雄ソークラテースにおいて「死の姿をとり現前成就」した西欧精神史の局面を考察し、古典劇の悲雄にもまごう哲人ソークラテースの「無知の知」に具備した「否定的なもの物々しい力量」を考量する。

実に叡知(ロゴス)の「明鏡」に忽ち遇う既成意識は「百雑碎」に瓦解する。この「明鏡」のロゴスの権化が西欧精神史では他ならぬ神人キリストである。この神人キリストの明知(ロゴス)が西欧古典古代の神話(ミュートス)世界観を微塵に砕いた「無の思想」と考えられる。ところが、キリスト教が既成宗教として俗権を獲て堅固なる城砦となり教

会の甲羅をまとうと、この甲羅化を砕く「無の思想」が西欧の時空に哲学知(ロゴス)として萌えたのである。

思想詩「パンとぶどう酒」との関連では、近世思想の霊峰スピノーザとカントの哲学知(ロゴス)における「空無を孕む内面の飛翔」が目撃すべき点となる。つまり、有限者と無限なる絶対者との間に横たわる「絶対的分裂」(ヘーゲル)を峻別した両哲学思想の威厳は、既成宗教の教義教条が保証する「機械仕掛けの神」の安逸なる「活動(タート)」(ゲート)への信仰を無に帰せしめるのである。かく荘嚴なる先哲の学知(ロゴス)を思想詩も体現せんとし、峻厳なる霊峰「堅固に留まる一者」を畏み怖れつつ、「至福なるギリシア」の古典祝祭悲劇の開かれた時空へと詩想の巨歩を進めるのである。

西欧精神史の難問キリスト像が思想詩では、「至福なるギリシア」の「天上の祝祭を終結し宥和」した「神自身」として、直接名指しされることなく、幽玄に隠れて現われる、靈妙な両義性の只中にある。ところで「明鏡」たる「神自身」の叡知(ロゴス)の権化キリストの顕現は蓋し、万有の全一(ヘン・カイ・パーン)を「百雑碎」に粉碎する畏怖と荘嚴なる「無の思想」に他ならない。故にむしろ「明鏡が自ら隠れる」(道元)のが必定であり、この無明への隠れにおいて万象を「無から創造(クレアティーオー・エクス・ニヒロー)」する神人キリストの大悲(アガペー)は月影(シャイン)の真諦と成り、日輪がポイボス神アポローンの如く熾烈に輝く古典ギリシアの神々の「昼」を終結し、古典ギリシアとキリスト教西欧が矛盾相克する「敵意の只中での宥和の仮象(シャイン)」と成るのである。かくして、詩人シラーの友ケルナーの諭言(一一)は誠意もて応えられ、「キリスト者の繊細な精神」に相應しい神人キリスト像が、畏怖と荘嚴なる古典詩歌象徴の調べと成ったのである。

註 解 (欧文註は今回同時刊行を留保)

序 論

- (1) セネカ (紀元前四年頃―後六五年) 『道德書簡集』 一九七九年、二九二頁。
 - (2) ヘルダトリン (一七七年―一八四三年) 『パトモス』 第一稿 (一八〇一年―一〇二年) 第一節、第一句。シュトゥットガルト版全集、一九四六年―七七年、第二卷、一六五頁。以下「全集」とのみ表記。
 - (3) リルケ (一八七五年―一九二六年) 『ドゥイイーノの悲歌』 (一九二二年―二二年)。リルケ文庫編全集、一九五五年―六六年、第一卷、六八五頁。(一)(6)(76)。(三)(2)(13)。
 - (4) 全集、第二卷。九四頁。
 - (5) ヘルダトリン『ヒューベリオン (タリーア断片)』 (二七九四年) 冒頭。全集、第三卷、一六五頁。
 - (6) ボードレール (一八二二年―六七年) 『悪の華』 初版 (一八五七年) 第二版 (二八六一年)。全集 (プレヤード版)、第一卷、一九七五年、一頁。
- 本 論
- (一) シラーの問題提起
- (1) 全集、第二卷、九二頁。(二)(7)(72)。(三)(4)(26)。
 - (2) ニーチェ (一八四四年―一九〇〇年) 『悲劇の誕生』 (第十七章)。全集 (批判版)、第三部、第一卷、一九七二年、一一一頁。
 - (3) 『悲劇の誕生』 (第十九章)。全集、第三部、第一卷、一一二頁。
 - (4) ハイネ (一七九七年―一八五六年) 『ロマン派』 第一書。全集 (世紀記念版)、第八卷、一九七二年、四三頁。

- (5) ヘルダー (一七四四年―一八〇三年)、作品集 (東独版)、第三卷、五六頁―五九頁。
 - (6) シラー (一七五九年―一八〇五年)、ハンザー版五卷本全集、一九六五年―七六年、第一卷、一九六五年、一七二頁。
この第二稿は『詩歌集』 第一版 (一八〇〇年) に収められている。詳細に当該の箇所は第一稿でもほぼ同じ内容を示す。表現が異なるのは一箇所、「神話の国の足跡」(第二稿) が「黄金の足跡」(第一稿) と相違するのみ。全集 (ヴァイマル版)、第一卷、一九四三年、一九四頁参照。
 - (7) ヴァイマル版全集、第一卷、一九三頁。
 - (8) シュトルベルク『シラー氏の詩「ギリシアの神々」に関する意見』は雑誌『ドイツ・ムゼウム』(二七八八年)の八月号(九七頁―一〇五頁)に所載。ヴィーゼ『シラー「ギリシアの神々」』(『ドイツ抒情詩形式と歴史』 第一卷、一九五九年) 三二四頁参照。
 - (9) フォルスター、作品集、第三卷、一九八〇年、註解、七八三頁。
 - (10) ヴァイマル版全集、第一卷、一九二頁。
 - (11) シュトルベルク、前掲『ドイツ・ムゼウム』(註(8)) 一〇二頁。
 - (12) ゲーテ (一七四九年―一八三二年)、アルテミス記念版、第一卷、一九五〇年、二三五頁。
- (2) 優美と尊厳
- (13) シラー『美学芸術論集』石原達二訳、富山房百科文庫、第十一卷、一九七七年、一五四頁―一五五頁。ヴァイマル版全集、第二〇卷、一九六二年、三五九頁―三六〇頁。古典神話の名称等を本論では以下、なるだけ古代ギリシア名に統一する。
 - (14) 前掲『美学芸術論集』一五二頁―一五三頁。ヴァイマル版全集、第二〇卷、三五八頁―三五九頁。
 - (15) 前掲『美学芸術論集』一五二頁。ヴァイマル版全集、第二〇卷、三五八頁。
 - (16) 全集、第八卷、二五四頁―二五五頁。クロープシュトックからの典拠は、ヘルダトリン自身が所有していたクロープシュトックの詩集『ドイツ知識人共和国』(一七七四年)の「最後の国会の歴史」よりの寸鉄詩「全く良き所見」で、ほぼ文意は同じ。原典との異同の詳細は欧文註を参照。クロープシュトック歴史批判版全集、作品篇、第七卷、第一分冊、一九七五年、一〇八頁参照。

- (17) 全集、第六卷、三〇五頁。
- (18) 全集、第六卷、四三二頁。
- (19) 全集、第六卷、三〇六頁。

(3) 理想と人生

- (20) ゲーテ「色彩論」(一八二〇年)。ハムブルク版作品集、一九八二年、第十三卷、三六七頁―三六八頁。(三)(6)(70)。
- (21) ゲーテ「シラーとの初対面」。記念版、第二卷、一九四九年、六二―二頁。(三)(7)(71)。

- (22) ヘルダーリン、一七九四年十一月付ノイファー宛書簡八九。全集、第六卷、一三九頁。
- (23) ヴァイマル版全集、第二七卷、一九五八年、七四頁。(三)(6)(59)。
- (24) 和訳全集、潮出版社、一九七九年―八二年、第一卷、三三八頁―三二九頁。田口義弘訳。作品集、第一卷、一九九頁。

- (25) 五巻本ハンザー版全集、第五卷、四〇八頁。
- (26) 全集、第八卷、三五頁―三六頁。
- (27) 平凡社世界名詩集大成、第六卷、ドイツ篇、第一分冊、一九六〇年、一三三頁―一三四頁。小栗孝則訳。五巻本ハンザー版全集、第一卷、二〇二頁―二〇三頁。

(4) 啓蒙批評

- (28) 著作集、一九二八年、第二卷、九〇頁。
- (29) フォルスター、作品集、第三卷、三六頁。
- (30) フォルスター、前掲書、四五頁―四六頁。
- (31) フォルスター、前掲書、四一頁。
- (32) フォルスター、前掲書、四五頁。
- (33) フォルスター、前掲書、四五頁。
- (34) フォルスター、前掲書、四六頁―四七頁。
- (35) フォルスター、前掲書、四五頁。
- (36) フォルスター、前掲書、四四頁。
- (37) ヴァイマル版全集、第二五卷、一九七九年、一六七頁。
- (38) 一七九七年一月一日付エーベル宛書簡一三三。全集、第六卷、三二九頁。(二)(5)(48)

(5) 批判精神

- (39) ヴァイマル版全集、第二九卷、一九七七年、一一七頁。

- (40) ヴァイマル版全集、第二二卷、一九六三年、五二頁。
- (41) 著作全集(ウルシュタイン版)、一九八一年、第十一卷、四〇一頁。
- (42) ヴァイマル版全集、第八卷、一九四九年、一八四頁。
- (43) 作品集(アカデミー全集版に拠る)、一九六八年、第四卷、九頁。
- (44) 作品・書簡全集(ハンザー版)、一九七七年、第二卷、六三四頁―六三六頁。
- (45) 全集、第二卷、九二頁。(二)(4)(32)。
- (46) 作品・書簡全集、第二卷、六三四頁。
- (47) 全集、第三部、第一卷、六三頁。(二)(6)(65)。
- (48) 和訳全集、河出書房新社、一九六六年―一九六九年、第三卷、一三三頁、手塚富雄訳。全集、第三卷、一四三頁。

(6) 自然と神

- (49) ミヒェル「ヘルダーリン伝」一九四〇年、一九六七年複製、二一八頁
- (50) ヴァイマル版全集、第二五卷、一九七九年、一六七頁。
- (51) 前掲「ドイツ抒情詩」(一)(1)(8)第一卷、三三三頁。
- (52) 「詩歌精神の方法論」(一七九九年)。全集、第四卷、二六〇頁。(三)(7)(101)。(三)(4)(29)。
- (53) ヴァイマル版全集、第一卷、一九四三年、一七〇頁。
- (54) 五巻本ハンザー版全集、第一卷、一七〇頁。
- (55) ヴァイマル版全集、第一卷、一九五頁。
- (56) 「ヘーゲル」歴史哲学(岩波文庫)中巻、武市健人訳、一九七一年、一四三頁―一四四頁。作品集(一八三二年―一四五年版作品集に依る)、一九六九年―七一年、第二二卷、三〇四頁。
- (57) 全集、第六卷、三〇七頁。この引用の典拠はローマの喜劇詩人テレンティウス作「自責者(ヘアウトン・テイーモール・メノス)」第一幕、第一場、第二五句。
- (58) 「神学大全」一九五六年、二二頁。
- (59) 前掲「歴史哲学」中篇、一四四頁―一四五頁。全集、第二二卷、三〇四頁―三〇五頁。

(7) シラーの遺言

- (60) 全集、第五卷、二七一頁。ソポクレス「アンティゴネー」一一四九句では、「大神ゼウスの子(ディオニューソス神バクコス)よ! 現われよ(プロパネーティ)!」(トウスクラム古典叢書「ソポクレス」)

(三〇八頁)とある。

(61) シラーの死(一八〇五年)に関するツェルター(一七五八年—一八三二年)宛一八〇五年六月一日付書簡でゲーテは次のように述べる。「私は私自身を失ったと思った程でした。今や唯一の友を、その親友とともに私の半身を私は失いました。本来なら新たな生き方を始めるべきなのでしょうが、しかしながらそのために私の歳ではもはや道がありません」と。記念版、第一九卷、一九四九年、四七九頁。

(62) 全集、第三部、第一卷、一二七頁。(三)(6)(50)。

(63) 関西ゲーテ協会編『ゲーテ年鑑』第一五卷、一九七九年、二二二頁—二二三頁。

(64) 前掲『ゲーテ年鑑』第一五卷、二〇四頁。

(65) 記念版、第二四卷、二七九頁。

(66) 全集、第二卷、三二六頁。

(67) 作品集、第八卷、三五頁。

(68) 作品集、第三卷、十一頁—十二頁。

(69) 和訳全集、潮出版社、第六卷、四五頁、神品芳夫訳。作品集、第六卷、五一頁。

(70) 全集、第六卷、三〇四頁。

(71) ヴァイマル版シラー全集、第一卷、一一一頁。ヘーゲル作品集、第三卷、一九七〇年、五九一頁。

(72) 全集、第二卷、九一頁。(三)(4)(31)。

(73) ヴァイマル版全集、第一卷、一六九頁。

(74) 全集、第二卷、九〇頁。

(75) ヴァイマル版全集、第二七卷、一九五八年、二五頁—二六頁。

(76) 全集、第二卷、一七二頁。

(二) 古典ギリシアとキリスト教西欧

(1) カミュ(一九一三年—一六〇年)『反抗の人間』(一九五一年)。論文集(プレヤード版)、一九六五年、七〇—三頁。

(1) 民族の神々と世界宗教

(2) 吉川幸次郎『新唐詩選』(岩波新書) 一九六五年、一八頁。

(3) 全集、第二卷、九三頁。

(2) 悲劇の死と復活

(4) 作品集、第三卷、二二七頁。

(5) 作品集、第二卷、一一〇頁。(三)(7)(74)。(三)(9)(104)。

(6) 全集、第二卷、九一頁—九二頁。

(7) 全集、第三部、第一卷、一五頁—一六頁。

(8) 作品集、第三卷、一七頁。

(9) 作品集、第三卷、一八頁。

(10) 作品集、第三卷、一八頁。

(11) 道元(一〇〇—一五三年)『正法眼蔵』上卷(岩波日本思想大系、第十二卷)、一九七〇年、三五頁。

(12) 作品集、第三卷、三六四頁。

(13) 全集、第三部、第一卷、七一頁。

(14) 全集、第二卷、九三頁。(三)(1)(5)。

(15) 全集、第五卷、二〇二頁—二〇三頁。

(16) トイブナー古典叢書『ソポクレス』第一卷、一九七五年、一七四頁。

(17) 全集、第六卷、四三三頁。(三)(5)(17)。

(3) 偉大なる運命

(18) トウスクルム古典叢書『ソポクレス』、一九六六年、六三八頁。

(19) トイブナー古典叢書『ソポクレス』、第一卷、一七二頁—一七三頁。

(20) 全集、第五卷、二〇一頁。(三)(10)(116)。

(21) 全集、第二卷、九一頁—九二頁。(三)(3)(23)。

(22) 全集、第六卷、三〇七頁。

(23) 全集、第二卷、一一八頁。

(4) 古典神話の畏怖と荘嚴

(24) 作品集、第三卷、二四頁。

(25) 全集、第三部、第一卷、六〇頁。

(26) 全集、第四卷、二〇二頁—二〇三頁。

(27) オックスフォード古典叢書『崇高論』一九五五年、一三頁。

(28) トウスクルム古典叢書『オデュッセイア』一九五五年、四三八頁。

(29) アッシュェンドルフ古典叢書『イーリアス』一二頁。(二)(4)(37)。

(30) 前掲『イーリアス』五頁。

(31) 全集、第四卷、二六七頁。

- (32) 全集、第二卷、九二頁。(一)(5)(45)。
 (33) 全集、第二卷、九二頁。
 (34) 全集、第三卷、九二頁。
 (35) 前掲「イーリアス」六頁。
 (36) トイブナー古典叢書「ソポクレス」第一卷、一八一頁。
 (37) 前掲「イーリアス」十一頁―十二頁。
 (38) トウスケルム古典叢書「イーリアス」一九六一年、五二六頁。
 (39) オットー「聖なるもの」一九四七年、五〇頁。
 (40) ハイデガー(一八八九―一九七八)「形而上学入門」一九五三年、一四頁―一七頁。
 (41) 全集、第四卷、二八二頁。
 (42) 全集、第二卷、一九九頁。

(5) 自然の眞性

- (43) 全集、第六卷、四三二頁。(三)(2)(17)。
 (44) 全集、第二卷、九三頁。(三) 00 (113)。
 (45) 全集、第二卷、九三頁。(二)(7)(110)。(三) 00 (113)。
 (46) 和訳全集、第二卷、一四頁。
 (47) 日本聖書協会編「聖書」一九五五年。一〇二頁。(三) 00 (112)。
 (48) 一九七七年一月十日付エーベル宛書簡二三三。全集、第六卷、二二九頁。(一)(4)(38)。
 (49) ヴァイマル版シラー全集、第三七卷、一九八一年、一九八頁。
 (50) 全集、第三部、第一卷、八〇頁。
 (51) 全集、第三部、第一卷、八一頁。
 (52) 「存在と時間」一九六三年、二頁。
 (53) 全集、第一卷、一五五頁。
 (54) 「古代ギリシアの守護神に寄せる讃歌」第六節、第四二句。全集、第一卷、一五六頁。
 (55) 全集、第一卷、一五六頁。
 (56) 歴史批判版フランクフルト版全集、第二卷、一九七八年、二〇二頁。
 (57) 全集、第一卷、一八六頁。
 (58) 全集、第一卷、一九二頁。
 (59) トウスケルム古典叢書「ソポクレス」、二八六頁。
 (60) 和訳全集、第一卷、二四八頁、手塚富雄訳。全集、第一卷、二二六頁。

- (61) 著作集、中央公論社、第一卷、一九八〇年、二七〇頁。
 (62) 「体験と創作」第八版、一九三二年、三九頁。
 「浪漫詩文の傍系」は、ハイム「ロマン派」(初版、一八七〇年)第三巻「浪漫主義最盛期」第一章(二八九頁―三二四頁)のヘルダーリン論(第四版、一九〇年、三四一頁―三七六頁)の表題(二八九頁)である。第四版、三四一頁参照。

(昭和五九年・一九八四年九月三〇日受理)
 (昭和六〇年・一九八五年三月二五日発行)

Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen?

(Rilke „Duineser Elegien“ I. 1f.)

In dieser neuen Horizont gilt der Zeitraum der europäischen Moderne als „dürftige Zeit“, der fürs überragendste Beste der Welt angesehen war, wie das „Deutschland über alles“ in der imperialistischen Expansionszeit der nationalsozialistischen Eliten.

Als fermentierende Gedankenhefe für die dialektische Auseinandersetzung von „Hellas und Hesperien“ wird der „kein heiliger Barbar“ in Schillers „Die Götter Griechenlandes“ gehalten. In dieser Gedankenlyrik schließt kein einziger Herr „Deus ex machina“ („Faust“) die komplizierte Besinnungsjahre der dramatisch dialektischen Tragik ab. Das einzige Zentrum des runden Kreises des europäischen Bewußtseins zieht sich auf die „exzentrische Bahn“ auseinander, die der abendländische Christenmensch mit gespannter Aufmerksamkeit auf seine eigene zerrissene Katastrophe von einem Punkt zum anderen durchläuft, um sich zur elliptischen Bahn von „Hellas und Hesperien“ zu brechen. Der Ausgangspunkt dieser „exzentrischen Bahn“ bricht in der dramatischen Dialektik Schillers aus, der in seiner Gedankenlyrik die dualistische Spannung zwischen „Hellas und Hesperien“ durch seine spekulative Denkkraft und antagonistische Auseinandersetzungsmacht entwickelte. Angefangen mit diesem zum „seeligen Griechenland“ zu treibenden Keim der Problematik möchte ich mir in dieser Arbeit die zur versöhnenden Reife zu bringenden Auseinandersetzung von „Hellas und Hesperien“ in der 18. Jahrhundertwende überlegen.

Zum Verständnis meiner Arbeit

Im vorigen Jahr des Ausbruchs der Französischen Revolution (1889 ff.) stellte Schiller eine fragwürdige These „kein heiliger Barbar“ im Erstdruck seiner Gedankenlyrik „Die Götter Griechenlandes“ auf. Diese These prägt sich dem Wissenschaftler tief ein, falls er jene Anschauung berücksichtigt, das antike Hellas zum Mittelpunkt der Welt zu machen, um einen „heiligen“, christlichen Geist wie z. B. den Erlöser, Jesum Christum für einen „Barbaren“ anzusehen. Je ernster er überdies an die geschichtliche Tatsache denkt, daß diese denkwürdige These gerade mitten in der herrschenden Weltanschauung Europas heranwuchs, nach der die Christen im Mittelpunkt der Welt stehen, desto bedeutungsvoller kann der „heilige Barbar“ auf den wissenschaftlichen Kopf einwirken. In der Tat machte der europäische Imperialismus damals bedeutende Fortschritte: Die europäische Denkweise, die sich mit der modernen Erkenntnis der praktischen Naturwissenschaft aufrüstete, wollte mit der Ausbreitung des christlichen Missionsbereichs ihre Einflußsphäre über Indien und China bis zum japanischen Land vergrößern, um die Welthegemonie über die ganze Erde zu erwerben. Aber gerade über dieses europäische Bewußtsein brach der Versuch einer Selbstkritik „heiliger Barbar“ wie ein Blitz aus heiterem Himmel herein.

Wahrscheinlich kann man glauben, daß auch der Hervorruf „Seeliges Griechenland!“ in Hölderlins „Brod und Wein“ (1800-01) aus derselben Besinnungstiefe der abendländischen Selbstkritik herausrang, wie „kein heiliger Barbar“. Eben in vollem Gang des imperialistischen Kriegs zwischen Frankreich und Britannien rief der deutsche Dichter die klassische Antike des verfallenen Griechenlandes in den geistesgeschichtlichen Raum der abendländischen Moderne hervor, das noch kein unabhängiges Land in der abgelegenen Gegend Europas blieb. Dieser Hervorruf zeugt aber weder von reaktionärer Restauration, noch von romantisch träumerischer Nostalgie, sondern gerade von einer selbstkritischen „Gärung und Auflösung“ des bisherigen Bewußtseins und zwar von einer kopernikanischen Wendung seines biblisch mythologischen Fundaments. Seit dem europäischen Mittelalter hat man den herkömmlichen Elitismus schon lange geprüft und bestätigt, ausschließlich nur die Christen zur seligen Erlösung auszuwählen. Dieser mittelalterliche Gedanke der monopolistischen Erlösung, der in der Renaissance-Zeit wie z. B. in Dantes „Divina Commedia“ tief eingewurzelt blieb, dauerte noch hartnäckig in der Zeit, wo das „seelige Griechenland“ hervorgerufen wurde.

Dieser europäische Elitismus aber triumphiert nicht mehr in der kopernikanischen Umwälzung des Hölderlinschen Gedankens. Der heilige Christus=Gott wirkt nicht mehr immanent auf die europäische Christenheit in „Brod und Wein“. Ganz umgekehrt erscheint „er selbst“ eher von außen her d. h. als rein transzendente Gottheit, die „das himmlische Fest“ des „seeligen Griechenlandes“ schließt. „Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott“, der fürs christliche Abendland kein selbstverständliches „Grund- und Urphänomen“ (Goethe) wurde, so daß erst deswegen der eigentliche Horizont für den Christenmenschen sich aufschließt, in der er im unbegründeten Abgrund stehen bleibt, um nach seiner eigenen geistigen Stütze zu suchen:

HELLAS UND HESPERIEN BEI HÖLDERLIN
— „SEELIGES GRIECHENLAND“

(I) SCHILLERS AUFBRUCH (1)~(7)

(II) DAS KLASSISCHE GRIECHENTUM UND
DAS ABENDLÄNDISCHE CHRISTENTUM (1)~(5)

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 schröcklichfeierlichen Formen“	S. 39 - S. 46
(5) „Naturwahrheit“	S. 47 - S. 52
(6) Abbruch des europäischen Elitismus	
(7) Die Antike als Idee	
(III) „GOTT DER MYTHE“	
Zusammenfassung	
(1) „Innigerer Flug“	
(2) Oedipus und Dionysos	
(3) Mythos und Allegorie	
(4) Der offene Raum	
(5) „Reich Gottes“	
(6) „Intellectuale Anschauung“	
(7) „Die absolute Zerrissenheit“	
(8) „A nihilo nihil“	
(9) „Fest bleibt Eins“	
(10) „Die tiefste Innigkeit“	
SCHLUSS	
Quellennachweis	

Zur späteren Veröffentlichung
vorbehalten