

神と人間を新たに結ぶ言語 — 18 世紀ドイツの言語起源論とヘルダリン —

林 英 哉

1. はじめに

フリードリッヒ・ヘルダリン (1770-1843) の詩作において、「神」という概念は非常に大きな意味を担っていると同時に、容易には理解できない複雑さを持っている。そこには、もちろんキリスト教的な意味合いが含まれている。伝記的側面から言えば、彼はテュービンゲン大学付属の神学校を修了し、結局は詩人の道を選び取ることになるが、周囲から聖職者として働くことを期待された時期もあった。その一方で、ヘルダリンは詩の中で、しばしばキリスト教的唯一神を指す「Gott」ではなく多神教的な「Götter」を用いている。これには、彼にとってもう一つ重要な参照項であった古代ギリシャの神話的世界が現れている。ヘルダリン研究においてよく知られているように、ヘルダリンは 1801 年 12 月 4 日付のパーレンドルフ宛書簡 (MA II, 912ff.) において、自らにとって「異質なもの」に親しんでこそ「固有なもの」に接近することができるという枠組みを表明し、ギリシャ的なものを学ぶ意義を主張した。ヘルダリンにおけるキリスト教像を論じた Falk Wagner は、ヘルダリンは 1790 年頃以来、詩作品や哲学的・詩学的著作においてキリスト教的モチーフについて口をつぐんできたが、ギリシャの神々という迂回路を経由することで初めて、具体的なキリスト像へ向かう新たな道筋を、1800 年頃以降の後期において獲得することができたという見方を提示している。¹

しかし、ヘルダリンが実際に考えていたのは、「異質なもの」は「固有なもの」を得るための

* 本論文は日本学術振興会および科研費 (課題番号 16J01572) の助成を受けた研究成果である。

* 本論文におけるヘルダリン、ヘルダー、ハーマンからの引用は、主に以下に示すテキストから行い、それぞれ略号と巻数、頁数 (詩・劇作の場合には行数も) で引用箇所を示す。Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. von Michael Knaupp. 3 Bde. München 1992f. [= MA]; Herder, Johann Gottfried: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. von Martin Bollacher u. a. Frankfurt a. M. 1985ff. [= FA]; Hamann, Johann Georg: *Sämtliche Werke*. 6 Bde. Hrsg. von Josef Nadler. Wien 1949ff. [= N].

¹ Wagner, Falk: *Das Bild des Christentums bei Hölderlin*. In: Lawitschka, Valérie (Hrsg.): *Turm-Vorträge 1989/90/91. Hölderlin. Christentum und Antike*. Tübingen 1991, S. 79-110, hier S. 96. Klaus Dusing もまた、ギリシャ神話的なものからキリスト教的なものへという流れを Wilhelm Michel が行った「ヘルダリンの西欧的転回 (Hölderlins abendländische Wendung)」(Michel, Wilhelm: *Hölderlins abendländische Wendung*. Jena 1923) の議論と結びつけ、同様の見方を示している。Dusing, Klaus: *Christus und die antiken Götter in der Mythologie des späten Hölderlin*. In: Dietzsch, Steffen / Tilliette, Xavier (Hrsg.): *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum*. Berlin 2006, S. 177-189, bes. S. 183-189.

単なる道具に過ぎないとか、「固有なもの」は「異質なもの」よりも重要だということではなく、その両方をともに志向することの重要性であった。この見方の嚆矢である Peter Szondi は、「対立するものの媒介」がヘルダリンにとって重要であったと述べている。² もちろん理論（書簡）と実践（詩作）との間には、差異があつて然るべきである。先行研究には Wagner 以外にも、ギリシャ神話的なものとキリスト教的なもののどちらか一方に重点を置いたものが見られ、³ それらは確かにモチーフ研究という点で意義を持っている。しかし、ヘルダリンの詩において、ギリシャ神話的なものとキリスト教的なものが混在・並存していることもまた、事実である。⁴ それゆえ、両者の同時志向性に注目する視点もまた、ヘルダリン研究において重要であることは明らかなである。例えば『あたかも祝いの日に…（Wie wenn am Feiertage…）』（1800?）には次のような箇所がある。

[…] 聖なる光線によって火を灯され、
愛の果実が生まれ、神々（Götter）と人間との作品である
歌が、両者を証だてるために、首尾よく生じる。（MAI, 263; V. 47-49）

火を灯す「聖なる光線」は、「神々」という言葉に示唆されているようにギリシャ神話的観点から見た場合、最高神ゼウスの用いる雷を示唆していると解釈することができる。しかし、その一方で、雷をユダヤ・キリスト教的唯一神エホバと結びつけるクロプシュトックの『春の祝い（Die Frühlingsfeier）』（初稿 1759）⁵ からの影響もまた、この詩には明らかに見て取れる。また、ここで神々と人間、両者の作品として挙げられているのは歌、すなわち言葉であるが、言葉が神との密接な関連のうちで語られるのは、ギリシャ神話的というよりもキリスト教的である。ただし、『ヨハネによる福音書』の冒頭「初めに言（ことば）があつた。言は神とともにあつた。言は神であつた」⁶ とは異なり、ここでは歌は神そのものではなく、人間が介在して出来上が

² Szondi, Peter: Überwindung des Klassizismus. Der Brief an Bölenndorff vom 4. Dezember 1801. In: Ders.: *Peter Szondi Schriften*. Hrsg. von Jean Bollack mit Henriette Beese u. a. Bd. I. Berlin 2011, S. 345-366, hier S. 357.

³ 例えば次の研究がそれに当たる。Ogden, Mark: *The Problem of Christ in the Work of Friedrich Hölderlin*. London 1991; Kocziszký, Éva: *Mythenfiguren in Hölderlins Spätwerk*. Würzburg 1997.

⁴ そのもっとも顕著な例の一つは、キリスト、ヘラクレス、ディオニュソス（バックス）が「同胞（Bruder）」として結びつけられていることである（『唯一者（Der Einzige）』MAI, 389; V. 50-54）。

⁵ Klopstock, Friedrich Gottlieb: Eine Ode über die ernsthaften Vergnügen des Landlebens. Fassung von 1759 (spätere Fassung *Die Frühlingsfeier*). In: Ders.: *Werke und Briefe*. Historisch-kritische Ausgabe. Abteilung Werke: I/1. Oden. Bd. 1: Text. Hrsg. von Horst Gronemeyer und Klaus Hurlbusch. Berlin / New York 2010, S. 170-181, hier S. 178. ヘルダリンは同時代の詩人の例に漏れず、クロプシュトックから非常に強い影響を受けた。『春の祝い』と『あたかも祝いの日に…』には、「祝い（Feier）」という詩全体のテーマ設定に加え、荒天や神的なものの到来のモチーフなど、非常に強い類似性が現れている。

⁶ 『ヨハネによる福音書』第1章第1節。

るものとして描かれている点には注意が必要である。このようにギリシャ神話的なものとキリスト教的なものという二つが混在・並存することで互いを相対化しているため、ここでの神概念を一義的に定義することは困難である。しかし、上の引用箇所を読めば、少なくとも、神は人間との関係において捉えることのできる概念であり、両者の媒介物である言語、とりわけ「歌」、つまり詩的言語が、それを考察する際の重要な鍵となるということは導き出すことができるだろう。ヘルダリンにおける神の概念と言語の問題はそれぞれ、現在のヘルダリン研究における主要トピックの一つとなっている。⁷ それゆえ、両者を結びつける視点もまた、重要な意義を持ちうると思われる。

こうしたヘルダリンにおける神と人間との関係、そしてそれに関わる言語の問題を論じるために、本論ではヨハン・ゴットフリート・ヘルダー（1744-1803）の言語起源論と、それに対して批判を行った、ヘルダーの師とも言えるヨハン・ゲオルク・ハーマン（1730-1788）の言語起源論を比較対象としたい。18世紀ドイツの言語起源論は、フランスにおいて先んじて展開されていた、経験論的観点から人為性を強調する言語起源論とは対照的に、神の契機を重要視したものであった。⁸ そのためヘルダーもハーマンも、ヘルダリンと同様に、言語を神と人間との関係を構築するために不可欠なものとして捉えていた。そこに、彼らを比較対象として取り上げる最も大きな理由がある。ヘルダリンは実際にヘルダー宅を訪問したことがあり、彼の著作も自身の修士論文や書簡において複数回引用・参照しているため、⁹ これまでのヘルダリン研究において、ヘルダーとの関連は議論の俎上に上ることは比較的多かったと言える。特に仲正昌樹は、ヘルダリンの言語思想を論じる中で、それがヘルダーの言語起源論との密接な類似性を持っていることを指摘している。¹⁰ 一方ハーマンについては、ヘルダリン自身による言及は

⁷ ヘルダリンの研究振興において中心的役割を担っているヘルダリン・ゲゼルシャフト（本部テュービンゲン）は、2014年に開催した国際会議において、「ヘルダリンと宗教」をメインテーマとして取り上げた。宗教において、神の概念が最も重要な位置を占めることは言うまでもない。そして、次回の国際会議（2018年）のメインテーマは「ヘルダリンの言語」を予定している。

<http://www.hoelderlin-gesellschaft.de/index.php?id=392>（最終閲覧日：2016年12月20日）を参照。

⁸ 18世紀ドイツにおける言語起源論の中心となったプロイセンの王立アカデミーは、当時フランス文化の強い影響下にあったため、コンディヤックや同アカデミーの会長も務めたモーペルテュイら、フランス人の言語起源論を議論の前提としている。彼らは、ホップズやロックらの自然状態についての議論の延長線上で「言語の起源」を考え、ア・プリオリな生得観念を否定し、経験的に考察しようとする態度を取っていた。互盛央『言語起源論の系譜』講談社 2014年、187-212頁参照。

⁹ ヘルダリンは書簡の中で、ヘルダーを訪問した際の良い印象を語っている（An Neuffer. 19. 1. 1795. MA II, 564; an Hegel. 26. 1. 1795. MA II, 568）。また、1790年に書かれた修士論文『「ソロモンの箴言」とヘシオドス「仕事と日々」の比較の試み（Versuch einer Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiodos Werken und Tagen）』において（MA II, 35f）、加えて書簡において（An Neuffer. 10./14. 7. 1794. MA II, 538）、ヘルダーの著作への言及がなされている。

¹⁰ 仲正昌樹『危機の詩学：ヘルダリン、存在と言語』作品社 2012年、201-289頁。ヘルダーとヘルダリンを扱った他の研究には、以下の著作がある。Martin, Wolfgang: *Mit Schärfe und Zartheit. Zu einer Poetik der Sprache bei Hölderlin mit Rücksicht auf Herder*. Bonn 1990; Kempter, Lothar: *Herder, Hölderlin und*

見られないものの、¹¹ Bernd Schneider が、神と人間との「対話（性）」を重視するハーマンの言語論にヘルダリンとの関連を見出している。¹²

18 世紀ドイツの言語起源論とヘルダリンとを比較検討することの妥当性は、彼らの間の類似性を主張する先行研究によって示されている。しかし、単に彼らの間の類似性ばかりでなく、差異にも目を向けるべきである。まず、ヘルダーとハーマンの言語起源論が前提とする神は明らかにキリスト教的な唯一神「Gott」である一方、ヘルダリンはギリシャ神話的「Götter」も頻繁に詩の中で用い、一義的な理解が困難であるという点、次に、ヘルダーとハーマンが言う「言語」は言語一般であるが、ヘルダリンの言う「言語」は、彼自身は「Sprache」としか言わないものの、明らかに詩的言語を念頭に置いているという点、この二つが主要な差異である。

本論は、2 章でヘルダーとハーマンの言語起源論について確認した後、3 章において、ヘルダリンと彼らの間の類似性と差異性を検討しつつ、ヘルダリンにおける神概念と言語思想とがどのように関連し、かつどこに特異性があるのかについて、彼の詩学論文や悲劇『エンペドクレスの死（Der Tod des Empedokles）』第三稿（1799）、詩『励まし（Ermunterung）』（1800）を手がかりに論じていく。そして 4 章において、それまでの考察から得られた知見から、ヘルダリンにおけるギリシャ神話的なものとキリスト教的なものへの同時志向性についてどのような解釈が可能であるか、展望を示すことを目標とする。

2. 18 世紀ドイツの言語起源論¹³

2. 1. ヘルダーの言語起源論

ヘルダーの『言語の起源について（Abhandlung über den Ursprung der Sprache）』（1772）は、人間は自ら言語を発明しようかという問題についてプロイセンの王立アカデミーが 1769 年に募集した懸賞論文に応募され、最優秀を獲った論文である。その前提となっているのは、ヨハン・ペーター・ジュースミルヒの言語起源論である。王立アカデミーにて発表された彼の議論は、

der Zeitgeist. Zur Frühgeschichte eines Begriffs. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 27 (1990/1991), S. 51-76; Gaier, Ulrich: Johann Gottfried Herder. In: Kreuzer, Johann (Hrsg.): *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Sonderausgabe. Stuttgart / Weimar 2011, S. 82-86; 田野武夫『ヘルダーリンにおける自然概念の変遷』鳥影社 2015 年、95~107 頁。

¹¹ Ulrich Gaier は、ヘルダリンがヘルダーの著作を通して、ハーマンからの影響を受けた可能性を示唆している。Gaier, Ulrich: Übertragen: Zu Hölderlins Sprachphilosophie. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 29 (1994/1995), S. 22-46, hier S. 31.

¹² Schneider, Bernd: *Hölderlins Sprachdenken zwischen Poesie und Reflexion*. Diss. Albert Ludwigs Universität zu Freiburg 2001, hier S. 51. 「対話（性）」はハーマン研究の主要トピックになっている。主なものは以下。川中子義勝『ハーマンの思想と生涯：十字架の愛言者』教文館 1996 年；Reuter, Christina: *Autorschaft als Kondeszendenz. Johann Georg Hamanns erlesene Dialogizität*. Berlin / New York 2005.

¹³ 本論では紙幅の関係上、またヘルダリン論という性格上、ヘルダーの言語起源論とそれに対するハーマンの批判のみを取り上げ、ハーマンとヘルダーの師弟関係や言語思想のさらなる深い影響関係などは扱うことができない。

『最初の言語の起源は人間ではなく創造者にのみあることを論証する試み (Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe)』(講演 1754、公刊 1766) というタイトルにも明らかな通り、人間には「言語の起源」を求めることができないことを証明し、神にそれを帰するというものであった。彼の主張によれば、言語は人間が作り発達させてきたものではなく、神から完全なものとして人間に与えられたものであった。これは、フランスの言語起源論に対する明らかなアンチテーゼとして主張されたものである。¹⁴ ジュースミルヒの議論で問題となるのは、「言語」と「理性」はどちらが先かという循環構造である。理性は言語なしには形成できないし、言語も理性なしには形成できない。循環はその内部にとどまり続ける限り、解消されえない。それゆえに、外部から切り口が与えられねばならない。ジュースミルヒはそこに「神」という存在を導入することで、その循環を停止させるのである。それゆえ彼の議論は「言語神授論」と呼ばれる。

これに対してヘルダーは反論した。彼が主張するのは、神がたとえ言葉あるいは理性を与えてくれたとしても、結局それを受け取って使用するためには先に人間に受け入れる準備が必要であり、すでに人間の中に「理性＝言葉」がなければならぬ、そのことをジュースミルヒの議論は示しているということである。よって、神を持ちだしても言語と理性の循環は解決しない。それゆえに、人間に起源を帰する必要があるのである。

神の教えを一言でも理解できるためには、ジュースミルヒ氏自身が認めているように、人間であるのでなければならなかった。すなわち、明晰に思考できるのでなければならなかった。そして、最初の明晰な思考の際には、すでに彼の魂の中に言語が存在していたのである。つまり、言語は自身の力で発明されたものであり、神の教えによるものではなかった。(FAI, 727)

人間に初めから備わっていたもの、「最初の明晰な思考」を、ヘルダーは「人間の本性の仕組みの全体を固有の理性の能力等と混同するのを避けるために、熟慮性 (Besonnenheit) と呼びたい」(FAI, 719) とする。ここでヘルダーが言及する有名な羊の例 (FAI, 723) に沿って言えば、人が羊に出会った時、羊が「メー」と鳴き、この音声によって、魂は「羊」を他から分離して同

¹⁴ Süßmilch, Johann Peter: *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, in der academischen Versammlung vorgelesen und zum Druck übergeben von Johann Peter Süßmilch, Mitglied der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1766. コンディヤックやモーペルテュイは言語を発展していくものとして捉えるため、諸言語間には発展の程度に差があるという見方へとつながっていく。王立アカデミーは、フランス語を公用語とすることでドイツ語の劣位性を証明しており、それに抗議し、ドイツ語も神から完全な形で与えられたため優劣の差はないと主張するのが、ジュースミルヒの意図であったとされる。互、209-211 頁。

定するための「しるし (Merkmal)」(ebd.)、あるいは「しるし語 (Merkwort)」(FA I, 724)を見出す。この「しるし語」を引き出す機能こそが「熟慮性」、あるいは「反省 (Reflexion)」(FA I, 722)なのである。その後、再度「メー」と鳴くものに出会った時、再び魂の中にその「しるし語」が与えられることで追認としての識別が行われ、「メーと鳴くもの」という名付けがここで完了される。こうして「人間は、人間に固有である熟慮性の状態に置かれて、この熟慮性 (反省) を初めて自由に働かせて、言語を発明した」(ebd.)のである。

ヘルダーにとって言語は人間起源であるから、同意語がむやみに多いことや、あるイメージに対してちょうどいい言葉が見つからないことといった言語の不完全さを指摘することで、ジューズミルヒが主張したような神の秩序を言語に認めない (FA I, 755f.)。すなわち、彼にとって言語は、初めから完成したものでは決してなく、変化していくものなのである。¹⁵ しかしながら、ヘルダーにとって「言語の起源」が人間的であり、そのことと言語が変化していくことが結びつくとしても、彼が言語を神から完全に切り離したわけではなかったことには注意しておく必要がある。ヘルダーはこの論文の最後で、言語神授説は、神の「最も低俗で最も不完全な擬人化」(FA I, 809)であり、神への冒瀆であると痛烈に非難した後、以下のように述べている。

人間に起源を求める説は、神を最も偉大な光の中で示すものである。すなわち、神の作品である人間の魂は、それが神の作品であり、人間の魂であるがゆえに、自力によって言語を創造し、創造し続けていくのである。人間の魂は一個の創造者として、神の本質の姿 (Bild seines Wesens) として、この理性の感覚を自ら作るのである。従って、言語の起源は、それが人間的である限りにおいてのみ、神的なものと呼ぶに相応しいものとなるのである。(Ebd. 強調はヘルダー)

ヘルダーは聖職者かつ神学者であり、彼のジューズミルヒ批判もまた、神の言語を知るためには人間の言語があらかじめ必要とされるという考えから出発していたため、神それ自体を言語から排除することはなかった。¹⁶ ヘルダーによれば、神による創造物である人間が、神を模倣

¹⁵ 麻生建によれば、「個人の段階と民族の段階、あるいは人類全体として見ても、理性と言語は発展し、成長し続けるものであり、したがって、そのことを『言語起源論』においてヘルダーは、理性と言語を無時間的に捉える言語神授説に反駁するために、さまざまな観点から論じているのである」。麻生建『ドイツ言語哲学の諸相』東京大学出版会 1989年、50頁。

¹⁶ ヘルダーの議論にとって神の存在は大前提であり、そもそも詳細に議論する必要がなかったとも言える。Gaierの言うように、ヘルダーにとって神が教える言語は、人間によって言語として承認され、人間の記号体系の中で再構成される必要があり、このことが議論の中心になったため、後で見ていくようにハーマンの議論にとって重要である神の存在は、ヘルダーの議論では二次的なものにどまっていたのである。Gaier, Ulrich: *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*. Stuttgart 1988, S. 148.

する形で言語を「創造し続けていく」ことこそが「神の本質の姿」を示す。言語は人間が創造できるものであるがゆえに、言語を繰り返し新たに創造し、「言語の起源」を反復していくことで、神と人間との結びつきもまた、繰り返し証だてられることになるのである。

2. 2. ハーマンの言語起源論

一方ハーマンは、ヘルダーの言語起源論について、二つの書評と『神のかつ人間的な言語の起源に関する薔薇十字の騎士の遺言 (Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache)』(1772)¹⁷ という論考、計三つの著作の中で批判を展開している。彼は、書評の一つの中で、先ほど引用した神の契機を強調する一節について「ここ！　ここ！（ファラオの命にかけて！）ここに神の指がある！」¹⁸ (N III, 18) と指摘し、言語の人間起源を主張するヘルダーの議論もやはり神の契機を含んでいたことを暴露する。そして、「言語の起源」を人間に帰することが神の威光を証だてることになるという、ある意味回りくどいヘルダーの議論とは異なり、ハーマンは『神のかつ人間的な言語の起源に関する薔薇十字の騎士の遺言』において、神の契機をより直接的に主張する。

いかなる自然の現象も言葉であり、[...] 人が初めに聞いたもの、目で見たもの、観察したものの、手で触れたものは、生き生きとした言葉であった。というのも、神は言葉であったからだ。この言葉が口と心の中にあることで、言語の起源は子どもの戯れのように自然で、身近で容易なものであったのだ [...]。(N III, 32)

自然現象すべてが神であり、神が言葉そのものであるという表現は、『ヨハネによる福音書』の冒頭に由来するのは明白である。ここにおいては「言葉」すなわち「神」が「言語の起源」と

¹⁷ この論考は、タイトル『薔薇十字の騎士の遺言』にも現れている通り、純粋な批評というよりも、いくらかフィクション性を帯びている。表題頁には、著者ハーマンの名前が記されておらず、この著作は「風刺画原稿 (Caricaturbilderurschrift)」を「導師の雑用係 (Handlanger des Hierophanten)」が訳したものだとか書かれている (N III, 25)。また、出版年も初版には 1770 年と誤ったものが記載され、ヘルダーの論考以前に書かれたという体裁が取られている (ebd.)。そのため、この論考の中では他二つの書評とは異なり、ヘルダーの言語起源論に対する直接的な言及が意図的に避けられている。Elfriede Büchsel は、この著作には、ヘルダーよりも、人間は言語を発明できるかという問題設定をした王立アカデミーの方を批判するという意図が現れていると見なしている。Büchsel, Elfriede: *Johann Georg Hamann. Über den Ursprung der Sprache*. Berlin 1963 (= Blanke, Fritz / Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt*. Bd. 4), hier S. 34. 一方、宮谷尚実は、時間的な意味でジュースミルヒとヘルダーの間にこの論考を位置付けることは、言語神授論と人間起源論の間という内容面での位置付けにも対応していると評価している。宮谷尚実『ハーマンの「へりくだり」の言語』知泉書館 2013 年、100 頁。

¹⁸ この箇所は、旧約聖書『出エジプト記』第 8 章 15 節において、エジプトを襲う災いが「神の指の働き」であると、魔法使いがファラオに対して指摘したという部分を受けている。宮谷、98 頁参照。

して考えられているように見えるが、しかしハーマンの狙いは、この論考のタイトルにも示されているように、「神のかつ人間的な言語の起源」を主張することであった。ここで注目しなければならないのは、ヘルダーが「意識の最初のしるし (Merkmal) が魂の言葉 (Wort der Seele) であった。この魂の言葉とともに人間の言語 (die menschliche Sprache) が発明された」(FA I, 723) と考えているように、ハーマンもまた、「言語 (Sprache)」を「言葉 (Wort)」から区別し、「言葉」が人間の中に与えられることで「言語」が生まれるという見方を提示していることである。神としての「言葉」は、人間が聞いて、見て、観察して、触れることで、人間の「言語」になる。つまり、神的なものは人間的なものに変わる、いやそれどころか、「神的なものはしかし、すべて人間的なものでもある。[...] この神のかつ人間的な〈属性の融通〉 (communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum) は、我々の認識すべてと目に見える経済性全体の根本法則であり主たる鍵なのである」(N III, 27)。「属性の融通 (communicatio idiomatum)」とは、「属性または性質の共有」を意味し、神性と人性の両方がキリストにおいて現れている様を指す神学用語であった。¹⁹ 神学者でもあるハーマンは、神学的見地から「言語の起源」を捉えようとし、キリストと同様に言語においても、神と人間とが相互に関わるコミュニケーション性を見出したのである。

そして、この神と人間との結びつき、コミュニケーション性を考える際には、「神のへりくだり (Kondeszendenz / Herunterlassung / Erniedrigung)」というハーマンの概念について考慮しなければならない。ハーマンは、1758 年ロンドンにて、聖書を読みなおすことで決定的回心を経験した。彼は、「この書物の靈感は、父の創造と、子が人になったこととまさに同じくらい、偉大な神の自己卑下 (Erniedrigung) とへりくだり (Herunterlassung) である」²⁰ ことを見出した。無限的な存在である神は、人間にも理解可能な有限なる姿を聖書という言語的テキストにおいて示し、人間のレベルまでへりくだってきた。それは、神が世界を創造したことに加え、神の子であるキリストが人として現れたことにも見出されるのである。ハーマンはまた、書簡の中で、言語において記号と観念とが全く別のものであるにもかかわらず結びついていることにも「神のへりくだり」が現れていることを指摘した後、それをキリストと関連させている。

もともと神は、我らを彼の姿に似せて創られたのではあるが。我々はこれを失ったので、彼は我々自身の姿を取られた。子どもらのように肉と血の体を備え、泣くこと、回らぬ舌でしゃべること、語ること、読むこと、詩作することを、本当の人の子のごとくに学ばれ

¹⁹ A・リチャードソン／J・ボウデン 編『キリスト教神学事典』(古屋安雄 監修、佐柳文男 訳) 教文館 2005 年、419 頁。

²⁰ Hamann, Johann Georg: Ueber die Auslegung der heil. Schrift. In: Ders.: *Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition*. Hrsg. von Oswald Beyer und Bernd Weißenborn. München 1993, S. 59.

た。彼は我々を模倣されたが、これは我々に彼を模倣するよう鼓舞するためであった。²¹

「我々が彼の姿を失った」とは、認識の木の実を食べたことに由来する人間の墮罪（Sündenfall der Menschheit）によって、神の似姿として創られたという性質（Gottesebenbildlichkeit）が傷つけられたことを指している。これによって人間は神とのつながりを失ったが、今度は神がへりくだり、「我々自身の姿」を取る、つまり人間キリストとなることで、彼によって人間の墮罪は贖われ、神と人間との結びつきが回復された。そして、その際に重要な役割を果たすのが、言語なのである。キリストは単に人間の姿を模倣しただけでなく、人間の言語行為の発展（「泣くこと、回らぬ舌でしゃべること、語ること、読むこと、詩作すること」）を模倣した。そしてそのことは、逆に人間がキリストの言語行為を模倣することを促すことになる。こうして相互的対話・コミュニケーションの結果として、神的かつ人間的な言語が創り上げられていくのである。

2章をまとめる。ジュースミルヒは神に、ヘルダーは人間に「言語の起源」を置いたが、そうした相互排他的二項対立構造をハーマンは批判し、神と人間とのコミュニケーション性を強調した。「言語の起源」は神か人間かのどちらかに帰せられるものではなく、その二つの相互作用によって言語は生まれるのである。しかしやはり見逃してならないのは、ヘルダーもまた、人間に起源を帰すことで神の重要性を強調したのであり、その議論には神が前提とされていたということである。ヘルダーは、人間が言語を創造し変化させていくことで神とのつながりが繰り返して証だてられていくことを主張した。ハーマンは、一旦絶えたつながりをキリストが回復し、それと同様の「神のへりくだり」としての機能を、言語もまた持っているとなしていた。ハーマンの議論は、彼自身の意図とすればヘルダー批判として行われたものであったが、実際はヘルダーの議論の趣旨を完全に否定したわけではなく、神と人間との結びつきの証左を言語に見出すという点に類似性を持っていたのである。²²

もっとも、彼らが神との結びつきについてこれほど強調して語っていることの背後には、その結びつきがもはや自明なものではなくなっていることが透けて見える。しかし、それが表に現れることはなく、言語は神と人間の結びつきの証左としてもっぱら肯定的に評価される。後

²¹ An Gottlob Immanuel Lindner. 9. [3.?] 8. 1759. In: Hamann, Johann Georg: *Briefwechsel*. Bd. 1. Hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden 1955, S. 394.

²² ヘルダー自身もハーマン宛の書簡の中で、ハーマンが自分の議論の意図を理解していないことに不満の声を上げている。「[ハーマンの批判の：引用者注]すべてが私にはわからない。[...] 神が人間を通じて言語に作用することを、誰が疑問に思う、あるいは思ったというのか。」An Hamann. 1. 8. 1772. In: Herder, Johann Gottfried: *Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803*. Unter Leitung von Karl-Heinz Hahn. Hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv). Bd. 2: Mai 1771-April 1773. Bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold. Weimar 1977, S. 209.

で見ていくように、ここにこそ、ヘルダリンとの間の差異が現れるのである。

3. ヘルダリンの言語思想

3. 1. 認識と言語

ここまでヘルダーとハーマンの言語起源論を見てきたが、ヘルダリンはこの議論の流れに直接的に属するわけではなく、「言語の起源」を扱った論考を書いているわけでもない。しかし、詩人である彼にとっては、言語、とりわけ詩的言語がどのようにできあがるのかという問題は、避けて通ることができなかった。1798 年から 1800 年にかけてのホンブルク時代に書かれた詩学論文『詩人が一度精神を意のままにするならば… (Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig...)』に含まれている『表現と言語についての覚書 (Wink für die Darstellung und Sprache)』

(以下『覚書』)と題された箇所において、ヘルダリンは、言語の美しさをいかに判断するかという詩的言語に関する美的問題について取り組もうとし、その際に言語がいかに生起するかについて論じている。ヘルダリンは、「特定の無限性から普遍的な無限性への移行」にこそ、言語において「最も美しい瞬間」が存在すると述べる (MA II, 96)。そして、このことを説明するために、彼は言語と認識との関係に注目する。それは、ヘルダリンによれば、「認識が言語を予感するように、言語は認識を想起する」(ebd.) という一文に要約される。言語と認識とを媒介するのは「予感」と「想起」という正反対に向かう二つの思考形態であるが、それらは正反対に向かうという点で表裏一体をなしている。²³ そしてヘルダリンもまた、ヘルダーと同様に、反省という言葉を用いて言語が生じる過程を議論する。

認識が言語を予感するのは、それが (1) 生の、すなわち認識が内包されている特定の無限性の、いまだ反省されざる純粹な感覚であった後、(2) 認識が内的な反省と努力と詩作の不協和音の中で反復され、そして今や、自己を内的に再発見し再生産しようとするこのような無益な試みの後で、自らの時間も持たなければならないこのような黙する予感の後で、認識が自己自身を超えて、全体的な無限性において自らを再発見するようになる後のことである [...]。(MA II, 96)

ヘルダリンはここで、二段階の反省²⁴ という図式を提示している。(1) は第一段階の反省が行

²³ ヘルダリンはカントからの思想的影響を強く受けているが、予感と想起の表裏一体性という彼の言語思想の根幹をなす部分にもまた、Johann Kreuzer が指摘するように、カントとの関連が見て取れる。Kreuzer, Johann: Einleitung. In: Hölderlin, Friedrich: *Theoretische Schriften*. Hrsg. von Johann Kreuzer. Hamburg 1998, S. VII-LIII, hier S. XXXII (Anm. 36).

²⁴ Bruno Liebrucks によれば、ヘルダーの議論にもまた、二段階の反省が現れている。すなわち、対象に「注意を向ける」(FA I, 723) 反省と「それに注意していることを意識する」(ebd.) 反省である。Liebrucks,

われる前の原初の状態を指しているが、それがまず経験することになるのが、反省の第一段階目、(2)「内的な反省 (innerliche[s] Reflectiren[])」である。なぜ内的かということ、その場合、認識は外的なものに関わらず、単に自己そのものの内部にのみとどまるという意味であると思われる。したがって、その「自己を内的に再発見し再生産しようとする」反省が「無益な試み」であるのは、内的な自己もまた、外的なものとの区別によってしか存在しえないからであると言える。まだこの段階では「言語」は「予感」されてはいないが、次の段階に至った時、認識が自らの内部にとどまるのではなく、「自己自身を超え出て、全体的な無限性において自らを再発見するようになる」。これが二段階目の反省である。それは、後で「創造的な反省 (schöpferische[] Reflexion)」(MA II, 98) と言い換えられる。こうした二段階の反省を経て、認識が「特定の無限性」から「全体的な無限性」に移行することで、言語が予感されるのである。

そして、ここで注目しなければならないのは、ヘルダーとハーマンが問題としていたのは人間の言語一般であった一方、ヘルダリンにおいては、言語が「成功した作品、創造物」(MA II, 97) と呼ばれているように、明らかに詩的言語が問題となっている点である。

すなわち、詩人が自らを、その原初の感覚の純粋な音調とともにその内的及び外的な生の全体の中に包含されていると感じ、その世界の中を見て回ることによって、この世界は、彼のあらゆる経験や知識、直観、思惟の総体は、人為と自然は、彼にとって、世界が彼の内部及び外部において自らを描き出すのとちょうど同じくらいに新しく未知のものとなり、すべては、初めてであるかのように、まさにそれゆえに包含されず、未規定で、ただ素材と生に溶解して、彼の前に現れるのである […。](MA II, 98f.)

ここで言われているのは、「言語が認識を想起する」様子である。言語はすでにある認識から生じたものであるが、この言語による想起を通して「この世界は […] 新しく未知のもの」として、「すべては、初めてであるかのように」感じられるようになる。仲正は、この「包含されず、未規定で、ただ素材と生に溶解して」いる状態を、ヘルダーが「感覚の傍らをかすめ過ぎていく様々な像の、漂うような夢の全体」(FA I, 722) と表現する言語誕生以前の原初的狀態と見なし、「創造的な反省」を通して「言語が発生した原初の瞬間を擬似的に再体験する」²⁵ と述べている。しかし、ヘルダリンは、「いかなるものも所与 (gegeben) であるとは想定せず、いかなる実定的な (positiv[]) ものからも出発しない」(MA II, 99) ことが必要だと考えているため、原初の瞬間の単なる擬似的な再体験を求めているわけではないことは明らかである。彼が言っ

Bruno: *Einleitung. Spannweite des Problems. Von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung*. Frankfurt a. M. 1964 (= ders.: *Sprache und Bewußtsein*. Bd. 1), S. 63.

²⁵ 仲正、216 頁。

ているのは、言語を通して、世界が今までとは全く変わってしまったかのように、認識自体が新しいものとなるということなのである。ここに「創造的反省」、そしてその産物としての詩的言語が持つ、真の意味での創造性が示されている。

そしてその詩的言語は、Karin Dahlke が言うように、本当に発生する瞬間までは詩人はただ予感することしかできない（前ページの段落引用では、二段階の反省の後で「言語が生じる」のではなく、「言語を予感する」としか言われていなかった）ような、「来るべき言語（die kommende Sprache）」²⁶ と呼ぶべきものである。それゆえ詩的言語は、後で問題にされるように、「未来的なもの」に関わってくるのである。

3. 2. 神と人間を切り離した言語

『覚書』において述べられている言語が生じていく過程は、同時に、人間の成長や陶冶と照応するものとしても捉えられている（MA II, 98）。これは、一連の『ヒュペリオン』プロジェクトで取り上げられた「陶冶（Bildung）」（『ヒュペリオン断片（Fragment von Hyperion）』MA I, 489）というテーマが「言語」という新たな関心事に移行していく、その過渡期に当たっていることをよく示している。そしてその言語の発生と成長との結びつきは、同じホンプルク時代に書かれた悲劇『エンバドクレスの死』の第三稿においても現れている。

私が幼子だった頃、私は知らなかった、何が
異質なものとして、日の光の下、私の目の周りにうごめいていたのかを
そして素晴らしいことに、包み込んだのである
この世界の偉大なる諸形姿、喜ばしいものたちが、
胸の中にある未経験で眠っている私の心を。
そして驚きながら私はしばしば水が流れるのを聞いた
そして太陽が咲くのを見た、そしてそのもとの
静かな大地の若き日に火が灯されるのを。
その時、私のうちに歌（Gesang）が生じ、そして明るくなったのだ、
詩作する祈りの中で私の夢うつつの心が。
現前している異形のものたち、
自然の神々（Götter der Natur）を名前で呼んだ時、
そして私にとって、精神が言葉の中で、形象の中で

²⁶ Dahlke, Karin: *Äußerste Freiheit. Wahnsinn, Sublimierung, Poetik des Tragischen der Moderne. Lektüren zu Hölderlins „Grund zum Empedokles“ und zu den „Anmerkungen zum Oedipus“ und „zur Antigone“*. Würzburg 2008, S. 418.

至福のものの中で、生の謎が解けた時に。

そのように私は静かに育ったのだ、そして別のものが
すでに準備されていたのだ。(MA I, 898; V. 387-402)

「異質なもの」を知らなかったというのは、自己と他者の区別がついていない状態を指していると思われる。つまり、認識がまだ反省されておらず、自己が「未経験で眠っている」原初の状態、すなわち「この世界の偉大なる諸形姿、喜ばしいものたち」と呼ばれる神的なもの人間とが、一体となって結びついた状態のことを意味している。その後、流れる水、輝く太陽という認識が反省されることで、「水」「太陽」という、自己と区別された他者の認識が生じる。そして、それが「歌 (Gesang)」の発生へとつながっていく。したがって、『覚書』で言われていた言語の生じ方の枠組みが、ここでおおまかに踏襲されていると言ってよいだろう。

実はヘルダーもまた、最初の言語は「歌 (Gesang)」であり、その後、言語がある程度秩序付けられるようになって、まだ歌としての性格を残していたと考えている (FA I, 740ff.)。しかし、そこから先がヘルダリンの特異な点である。この箇所では個人の成長過程における言語の発生が問題とされているが、「別のものがすでに準備されていた」という言葉を転回点に、個人から人間全体へと視野が広げられていくことになる。「父が息子を認識せず、人間の言葉がもはや理解されるようなものではなくなった」時、「去って行く私の民の神」の「暗示」を受けた (MA I, 898; V. 412-415)。「父と息子」は「神と人間」のことを意味しており、²⁷ すなわち、人間の言葉が理解されなくなったというのは、バベルの塔の崩壊後のように人間同士が互いを理解しなくなったというよりも、神がそれを理解しなくなったこと、そして、そのために神と人間とのつながりが消失したことを意味していると解釈すべきだろう。「彼がかつて降りてきた上方に／黙している星々を見上げるだけであった」(MA I, 899; V. 417-418) という詩句においては、星々が何も言わず輝くだけの夜が、神のいなくなった時を暗示している。

では、なぜその不和は生じてしまったのだろうか。「この世界の偉大なる諸形姿、喜ばしいものたち」に包まれた「素晴らしい」原初の状態においては、まだ両者の間に亀裂は生じていなかった。したがって、「自然の神々」に名付けがなされる行為、つまり人間の言語の発生こそが、自己と他者との区別を通じて神と分離される発端となったと思われる。こうした言語の否定性について意識的であるという点に、仲正はヘルダーとの間の大きな差異を見出している。²⁸ ヘルダリンは、言語を詩的言語としてのみ問題とするため、言語の否定性とは、すなわち詩的言

²⁷ 『パンと葡萄酒 (Brod und Wein)』や『パトモス (Patmos)』では、「父」は明らかに神として現れている。「父がその顔を人々から背け、／悲しみが正當にも大地の上に始まった時」(MA I, 380; V. 127-128)、「すべての上で支配する／父はしかし、愛するのだ」(MA I, 453; V. 222-223)。

²⁸ 仲正、208 頁。

語の否定性のことを意味する。したがって、ヘルダリンにとって詩的言語は、創造的性格だけでなく、破壊的性格を持ち合わせた両義的存在であったのである。²⁹ それは、詩的言語が、肯定的にせよ否定的にせよ、何かを変容させてしまうことを意味している。その何かとは、世界をいかに認識するかということであり、言い換えるなら、外的世界としての神と内的自己としての人間との間の関係のことである。詩的言語が特別視されるのは、この神と人間との関係を変容させる性格を持つからなのである。

加えてここで思い出しておきたいのが、ハーマンが、墮罪によって人間が神の姿を失ったと述べていたことである。墮罪とは人間が認識を得たことであり、またヘルダリンの考える自己と他者の分離は、認識による言語の生起によるもののため、これらには本質的な類似性が存在する。そしてハーマンは、キリストとして現れた「神のへりくだり」がこの神と人間との間の分離を解消し、両者を再度結びつけていると見なしていた。では、ヘルダリンにおいてはどうか。

3. 3. 「未来的なもの」 — 神と人間の結びつきの新たな生起

『エンペドクレスの死』では、不和に陥っている「自然 (Natur)」と「人為 (Kunst)」の和解のために、エンペドクレスは犠牲となると構想されていたことが、『エンペドクレスの基底 (Grund zum Empedokles)』という論考に示されている (MA I, 870f)。ヘルダリンにおける「自然」という概念は、「自然の神々」という言葉に示されているように神的なものに関わっているため、「神」という概念と同じく非常に重要かつ複雑である。³⁰ 『あたかも祝いの日に…』では、「[…] いくつもの時代よりも古く／西と東の神々の上にあるもの、／自然が […]」 (MA I, 262; V. 21-23) と言われており、「自然」は、「ギリシャ神話」や「キリスト教」という文脈に位置する神を超えた、原初の状態における神的存在のことを指していると解釈できる。したがって、「自然」と「人為」が和解するということは、神的なもの与人間的なものが原初の状態のように結びつくことを意味していると理解できるだろう。

しかし『エンペドクレスの死』は未完に終わり、ヘルダリンは、この構想を悲劇の形で完成させることができなかった。一方、ほぼ同じ時期に書かれた詩『励まし』もまた、同じテーマを扱っている。これは彼の数ある詩の中ではそれほど取り上げられることのない詩であるが、神と人間の結びつきと言語との関係を理解するために適した詩である。

²⁹ 「財貨のうち最も危険なもの、言語 (der Güter gefährlichstes, die Sprache)」 (『森の中で (Im Walde)』 MA I, 265; V. 8) という詩句には、その両義的性格が非常によく現れている。

³⁰ ヘルダリンにおける「自然」概念についての研究は、田野『ヘルダーリンにおける自然概念の変遷』の他、以下の論文がある。Büttner, Stefan: Natur. Ein Grundwort Hölderlins. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 26 (1988/1989), S. 224-247; Birkenhauer, Theresia: „Natur“ in Hölderlins Trauerspiel „Der Tod des Empedokles“. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 30 (1996/1997), S. 207-225.

天のこだまよ！ 聖なるころよ！ なぜ、
なぜお前は死すべきものたちの間で黙りこくっているのか？
そして、まどろんでいるのか、神々を失ったものたちから (von den Götterlosen)
日ごと夜の中へと落ちていくように言われて？

かつてのように、母、大地はお前に対して花咲いてはいないのか？
明るい大気 (Äther) に星々が花咲いてはいないのか？
そして権利に至るところで行使してはいないのか、
精神と愛は、今そして常に？ (MAI, 277; V. 1-8)

「こだま (Echo)」、すなわちエコーは、オウィディウスの『変身物語』によれば、もともとは女の妖精ニンフであった。³¹ エコーが「お前」と呼ばれて擬人化されているのには、そのことも含意されていると思われる。彼女は自ら話すことができないため、他の誰か (何か) が音声を発することを必要とする。つまり、天が何も語らないからこそ、エコーもそれを繰り返すことができないのである。それゆえ、なぜ「天が黙っている」と直接的に言われないのかという点が問題となる。ここで示唆されているのは、天にいる神的なものが実際には何かを語っている場合であっても、人間はその声を直接聞くことはできず、反響によってしか聞くことができないということである。そして、その反響すらも、今は人間のものには届かない状態になっている。天自身が語らなくなっているのか、実は語っているのに反響しなくなったのか、それとも反響がどういうわけか消えてしまっているのか、ここではその原因は不明である。なぜ黙っているのかと問われるだけで答えが提示されないことによって、それがたった一つの答えには収斂しない、開かれた問いとしての性格を帯びる。

また、「天のこだま」が「夜の中へと落ちていく」ことには、神とのつながりを失った時としての夜というモチーフが現れている。第二連で言われている「花が咲く (blühen)」というモチーフは、ヘルダリンにとって言葉の生成と密接に関わってくるものであり、³² 夜において、かつてのように花咲かなくなってしまった大地と天は、かつてあったはずの言葉による神との結びつきの喪失を表している。しかし、ここでの言葉は人間の言葉ではなく、神的なものの言葉を指しているという点には注意しておかなければならない。また、「神々を失ったものたち」と

³¹ オウィディウス『変身物語』上巻 (中村善也 訳) 岩波文庫 1981 年、113 頁以下。

³² 「今こそ、今こそ、そのための言葉が花のように生じなければならない」(『パンと葡萄酒』MAI, 376; V. 90)。「生き生きとした花は、タフタの布地に描かれた花よりもゆっくりと生じてくる。そしてそのように、生き生きとした言葉もまた、表に出てくる前には私たちの胸の中でゆっくりと動いているのだ」(an den Bruder. 28. 11. 1798. MAI II, 715)。

神が複数形で言われているように、キリスト教的な神とは意味合いを異にしている。

このように第一連と第二連では、切り離された神的なもののつながりが強調されている。しかし、天上のものたちは決して完全に消滅してしまったわけではない。

お前だけがもはやいないのだ！ しかし天上のものたちは促すのだ、
そして静けさを作りながらびいっているのだ、不毛な荒野のまわりにあるように、
我々のまわりにある自然の息吹が、
すべてを明るくするもの、魂に満ちたものが。

おお、希望よ！ まもなく、まもなく森だけではなくるのだ、
神々の賛辞 ([d]er Götter Lob) を歌うのは。というのもその時が来るからだ、
人間の口から、魂が、
神的な魂が、自らを新しく告知知らせる時が。(MAI, 277; V. 9-16)

第三連の「お前 (du)」は、エコーのことを指していると解釈できる。今はエコーだけがいなく（聞こえなく）なっているのであり、その元となる「天上のものたち」は変わらずに存在している。しかし、今はその言葉が人間へ伝えられなくなっているのである。そのために、「我々」は「不毛な荒野」のようになっているが、それでも「自然の息吹」は、人間の耳には「静けさ」を形成しながら消え去ることなくそこにいる。「自然の息吹 (Othem der Natur)」とは、仲正によれば、創世記の冒頭にて神がアダムに吹き込んだ息吹のことを指しているという。³³ しかし、「すべてを明るくするもの、魂に満ちたもの」への言い換えからしても、ここでの「自然」が何か神的な存在と結びついていることは明らかであるものの、それをキリスト教的な見方にのみ還元する必要はないと思われる。

そして第四連にて、今度は明確に肯定的な予感が語られる。「森」を「自然」を代表するものとして理解するならば、この森が述べる「神々の賛辞」こそ「自然の息吹」としての、神との結びつきに他ならないだろう。今は「森」だけが賛辞を述べているが、まもなくそれは、「人間の口」からも発せられるようになる。しかし、それが「今」ではなく「まもなく」であるという点には注意が必要である。それはいまだ実現されていないという意味で、「希望」なのである。そして、「神的な魂」が自らを「人間の口」から新しく告知するという点も重要である。神が自ら語り出すのではなく、人間に語らせるという関係性は、第三連の「促す」においても示唆されていた。神の言葉の間接的な現れとして、人間の言葉は存在する。

³³ 仲正、262 頁。

我々の日々は再び、花のようにあり、
そこでは、交替の中で分け与えられてその似姿を
天の静かな太陽は見て
喜ばしきものたちの中で自らも喜びながら、光は自らを知る。

それから、より愛をもって、死すべきものたちとの絆の中で
元素は生き、それからようやく豊かに、
敬虔な子らの感謝のもとで、大地の
力、無限なるものは展開していく。

そして、言葉もなく支配し、知られることもなく、
未来のことを準備している彼、神（der Gott）、精神は、
人間の言葉において、美しき昼に
再び名前で、かつてのように、自らを名付けるのである。（MA I, 277f.; V. 17-28）

第五連以下では、第四連で言われていた来たるべき「時」において、何が起こるのかが述べられる。まず第五連では、夜が明けて太陽が姿を見せ、花が再び咲き誇るような日々が生じる。ここでの花も、やはり言葉と結びついている。『励まし』の草稿におけるこの部分は以下になっている。「言語のうち多くのものが泉のように湧き上がり／花と同じく我々の日々はあるのだ。」³⁴ そしてここでヘルダリンは、ハーマンと同じく、「似姿（Ebenbild）」について言及する。天上の存在である「太陽」が再び神の「似姿」としての人間のことを見るようになるということもまた、神と人間との結びつきの生起を表していると言える。加えて太陽は、「似姿」のみならず「自ら」もまた、知るようになる。このような相互作用を通して、人間との間の「絆（Bunde）」が「より愛をもって」、すなわちより強固なものとなって現れるのである。

そして、神は夜のうちに「未来のこと＝未来的なもの（Zukünftiges）」を準備する。この未来への期待は、黙示録的な観点から、すなわちキリスト教的な観点から理解することも可能であるが、ここでの「神（der Gott）」は、通常無冠詞で言われるキリスト教的「神（Gott）」とは異なっている。一方ギリシャ神話的視点から見れば、最高神ゼウスのことを指していると解釈することもできるが、「精神（Geist）」をゼウスと同一視できるかには疑問が残る。やはり、ヘルダリンの神概念をある特定の文脈にのみ回収することは困難であると言わざるをえない。神は、今「言葉もなく支配し」ているため、彼が「未来的なもの」を準備していることが人間にはわ

³⁴ Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Bd. II/2. Hrsg. von Friedrich Beißner. Stuttgart 1951, S. 453.

からない。しかし、夜が明けて「美しき昼」がやって来た時、神は再び人間にわかるように語り出す。「人間の言葉において」神が名付けられることは、表面的には、人間が自らの言葉で神を名付けているように見えるだろう。しかし、その行為の主体は、神自身なのである。

『エンペドクレスの死』では、人間による名付けが神と人間との間を切り離す端緒であることが示されていたが、神が人間の口を通して人間の言葉で行う名付けが「再び」行われるものであるならば、そのことは、人間による名付けよりも前、すなわち原初的一体化の段階において、すでに一度目の神の原初的な名付けが行われていたことを意味するだろう。これは、ヘルダーとハーマンの議論において、「言語 (Sprache)」の元とされていた「言葉 (Wort)」に相当する。ここに示唆されているのは、原初状態においてまず神自身による名付けがあり、それを終わらせるきっかけとなった人間による名付けの後、未来における神による人間の口を通しての名付けが期待されるという三段階の弁証法的運動である。この三段階目には、Schneider の言うように「人と神との間の対話としての言語が発生する」³⁵ 様子が現れており、ここに神との相互的コミュニケーションとして言語を想定するハーマンとの類似性を、明確に読み取ることができる。

しかし、Schneider は見逃しているが、ハーマンが結びつきの回復をキリストにおいてすでに起こったこととして想定する一方、ヘルダリンは、それを未来において起こるものとしている点には注意する必要がある。ヘルダリンにおける「未来的なもの」を理解するために参考になるのは、Hans-Georg Gadamer の議論である。彼によれば、詩人は「未来的なもの」のしるしを読み取ろうとするが、それはかつてあったことを知っているからだという。³⁶ つまり、『覚書』で取り上げられていた「予感」と「想起」の表裏一体性が示すように、「未来的なもの」の予感はいわば「過去のなもの」の想起なのである。「彼の見る未来的なものは、いまだ到来しない時代のいまだ隠されたままになっている出来事ではない。[...] 彼の歌は未来的なものについて歌うだけではなく、歌それ自身が、未来的なものがそのうちで自らを時熟 (zeitigen) させなければならない本質的な出来事なのである。」³⁷ したがって、ヘルダリンの詩こそが「未来的なもの」そのものの、つまり、「神々と人間との間の失われた結びつきとつながりの回帰 (Rückkehr der

³⁵ Schneider, S. 178.

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: Hölderlin und das Zukünftige (1947). In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 9: Ästhetik und Poetik II, Hermeneutik im Vollzug. Tübingen 1993, S. 20-38, hier S. 37. Gadamer の師であった Martin Heidegger も、この『励まし』を解釈する中で、ここでの「希望」とは「予期されないもの ([d]as Unverhoffte)」「考え出されえないもの (Unausdenkbares)」に向けられたものでは決してないと述べている。Heidegger, Martin: *Aufzeichnungen und Entwürfe: „Ermunterung“*. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 75: Zu Hölderlin, Griechenlandreisen. Hrsg. von Curd Ochwadt. Frankfurt a. M. 2000, S. 289-295, hier S. 295. これを言い換えれば、予想もつかないようなものを期待するのではなく、考えるもの、すでに知っているものを想起することが「希望」の内実だということである。

³⁷ Gadamer, S. 37.

verlorenen Verbindung und Bindung von Göttern und Menschen)」³⁸ という出来事そのものを生じさせる場として機能するのである。

しかし、Gadamer のこの解釈は、20 世紀前半に支配的であった、ヘルダリンを黙示録的詩人として解釈し、彼の詩を特別視・神聖視する流れを明らかに引き継いでおり、その妥当性を注意深く吟味する必要がある。³⁹ ここで考慮しなければならない点は、「未来的なもの」の持つ否定的性格である。Gadamer が言うところの、歌それ自身が「未来的なもの」の熟していく場であるということは、逆に言えば、「未来的なもの」がいまだ準備されている段階にあることを示唆しているに他ならない。「未来的なもの」は、すでに起こったことでは決してなく、まだ起こっていないことであるという点で、常に「未来的なもの」にとどまり続けるのである。それゆえ、現在それについて語っているヘルダリンの『励まし』という詩においては、厳密に言えば、その「未来的なもの」は生起しておらず、その生起は絶えず未来へと先送りされていくのだと言わざるをえない。

しかしその一方で、「未来的なもの」だからこそ持ちうる肯定的意味がヘルダリンにとって重要であったことは、再度強調されねばならない。神による人間の言葉を通しての名付けを原初の状態の回復と見なす仲正は、その状態を「〈言葉〉が自然物のように〈意識〉に支配されることなく、自然に“生じ”、自然に“成長し”、自然に“流れていく”」⁴⁰ ことだとしているが、しかし、ヘルダリンは、人間の反省意識から生じた言語こそが、世界が「新しく未知なもの」として、それまでとは全く異なったものとして現れることを可能にすると述べていなかっただろうか。それは過去の反復のようであっても、実は同じものを単に繰り返しているわけではない。「人間の口から、魂が、／神的な魂が、自らを新しく告げ知らせる」(強調は引用者) のである。

3 章をまとめる。ヘルダリンは、人間の言語が存在していない原初的狀態では神と人間とが結びついていたが、その後人間の言語が生じたことで、その結びつきが断たれてしまったと見なしていた。彼は、神との原初的結びつきが再び生じるという「未来的なもの」を期待する。しかし、言語がすでに生じてしまった今となつては、それを抜きにしてその原初的狀態を考えるとなど、もはやできはしない。そのことを受け入れた上で、言語を媒介とした結びつきの生起を考える必要がある。かつて神との結びつきを断ってしまった詩的言語は、そうした神と人間との関係を変容させる性質を持つからこそ、今度は神が語りだす場となつて、神と人間とを新たに結びつけることが期待できる。そしてそれゆえに、言語一般を考えたヘルダーやハーマンとは異なり、詩的言語がヘルダリンにとって特別な意味を持つのである。

³⁸ Ebd., S. 33.

³⁹ Gadamer がここで前提としているのは、彼の師である Heidegger のヘルダリン解釈である。上の引用部で用いられている「時熟 (zeitigen)」も Heidegger の用語である。

⁴⁰ 仲正、262 頁。

4. おわりに

これまで見てきたように、ヘルダー、ハーマン、そしてヘルダリンは、言語を神と人間との関係に関わるものとして捉えていた。ヘルダーは、人間が今後も言語を創造し続けていくことで神の創造者としての性格を繰り返し模倣し、それこそが神の威光を示すことになる主張した。ハーマンは、墮罪によって神との結びつきが一度失われるもキリストがそれを回復した、という原罪をめぐる神学的見識と、神と人間の相互的コミュニケーションとして生じた言語とを、同じ「神のへりくだり」の現れとして見出した。一方ヘルダリンは、言語が神と人間を分離させた結果、今もまだその分離の状態にあると考え、未来において言語を媒介にして結びつきが新たに生起する予感を語る。つまり、ヘルダリンは、ヘルダーにおける言語による結びつきの反復的証明と、ハーマンにおける分離と結びつきの回復という二つの契機をちょうど結びつける形で、未来における、神と人間との相互的な言語の生起を考えたと言えるだろう。

しかし、その結びつきは一度失われて以来、いまだ再び実現されることはなく、絶えず未来へと先送りされていくものでもある。したがって、ヘルダリンにおける「未来的なもの」というモチーフは、未来への希望という楽観的で肯定的なイメージを表面上は示しながらも、同時に否定性も必然的に含意しているのである。この否定性はまた、神と人間とを分離させたと思なされている言語においても現れている。しかし、言語が神と人間との関係性を変容させる性質を持つからこそ、逆に新たに結びつける肯定的可能性もまた、期待することができる。このような言語の両義的側面を見出す態度は、ヘルダーとハーマンの言語起源論には見られないものであり、ヘルダリンの言語思想において特徴的であると言える。

また、ヘルダーとハーマンはキリスト教の枠内で神を考えていたことは明らかであるが、一方のヘルダリンは、ギリシャ神話的なものとキリスト教的なものを同時に志向することで、神概念をどちらか一方にのみ回収することができないものにさせていた。これはヘルダリンにとって、どのような意味を持っていたのだろうか。このことを理解するための重要な示唆を、彼の言語思想を論じる中で明らかになったもう一つの志向、すなわち、神自身だけが自らを名付け、神と人間とが結びついていた原初の状態が新たに生じることの志向が与えてくれるかもしれない。この原初の状態においては、人間の言語はまだ生じておらず、「ギリシャ神話」と「キリスト教」という名も存在しないため、神的なものはそのどちらにも回収されえないものとして存在していた。それゆえこの神は、「いくつもの時代よりも古く／西と東の神々の上にあるもの」としての「自然」概念に示されているように、ギリシャ神話的なものやキリスト教的なものより古く、それらを超えた存在であると言える。

この回収不可能という共通する性格に着目して考えるならば、ヘルダリンにおけるギリシャ神話的なものとキリスト教的なものの同時的志向を、原初の状態の志向と結びつけて理解することができるかもしれない。言い換えれば、ヘルダリンがギリシャ神話的なものとキリスト教

的なものの両者を混在させることによって、その両者に回収されることのない原初の状態の神へ向かおうとしていた可能性である。もちろん、同時的志向と原初的状態の志向の二つの間には、簡単に接続することができない差異がある。つまり、単にギリシャ神話的なものとキリスト教的なものが同時に並存しているという場合、そのどちらか一方にのみ回収することは不可能であるが、ある時はこちらに、別の時はあちらにというように条件付きで回収することは可能である。その一方で、原初の状態においては、「ギリシャ神話」も「キリスト教」も存在しないため、無条件にどちらにも回収することができないのである。

もっともヘルダリンは、原初の状態を志向していたとは言っても、それがそのまま再現されることを望んでいたわけではなかった。人間の言語によって、それがまだ存在しない原初の状態におけるように神が名付けられることを、彼は「未来的なもの」と呼んでいたが、その「未来的なもの」は絶えず先送りされていくものであり、それが生じることをただ期待する他ないものであった。しかしその一方で、ヘルダリンは原初の状態における神的なものを「自然」として、「西と東の神々の上にあるもの」として名付けようとしていた。それは、人間がすでに言語化している神との差異の中で、少しでもその原初的存在を浮かび上がらせようとする試みだったのではないだろうか。この差異化は、比較対象があつて初めて可能になる。つまり、ギリシャ神話的なものとキリスト教的なものを同時に志向することは、回収不可能という原初の状態と共通する性格をあぶり出すだけでなく、差異化に必要な比較対象もまた与えているのである。したがってこの同時志向性は、人間の言語を通じて原初的状態が新たに生じるという「未来的なもの」に、少しでも近づこうとする意志の現れであると言えるのではないだろうか。

これは、Szondi が言うような「対立するものの媒介」とは別の仕方で、ヘルダリンのギリシャ神話的なものとキリスト教的なものの同時志向性を捉える、新たな視点である。「対立するものの媒介」あるいは「調和的に対立するもの (d[as] Harmonischentgegengesetzte[])」(MA II, 82) は、「ギリシャ神話」と「キリスト教」というモチーフ上の関係以外にも現れる、ヘルダリンの詩作の根幹をなす思想である。⁴¹ そのため、「対立するものの同時志向を通じて、どちらでもない別のものへ向かう」という見方は、ヘルダリン研究の多方面にわたって援用できる可能性を持っている。しかしそれはまだ、解釈の一つの可能性として提示されたものに過ぎず、彼の他の詩や理論的著作の解釈を通じた広範な議論によって、その論拠を積み重ねていくことが必要不可欠である。本論では紙幅の都合上、その必要性を指摘するにとどめ、さらなる議論は別の場に譲ることとしたい。

⁴¹ Vgl. Stefā, Niketa: *Die Entgegensetzung in Hölderlins Poetologie*. Würzburg 2011.

Sprache als neue Verbindung der Menschen mit Gott

— Hölderlin und die Sprachursprungstheorien im 18. Jahrhundert —

HAYASHI Hideya

In der Dichtung Friedrich Hölderlins (1770-1843) spielen die Begriffe ‚Gott‘ oder ‚Götter‘ eine bedeutende Rolle, doch ist ihnen eine große Ambiguität eigen. Christliche und griechisch-mythologische Bedeutungen werden miteinander vermischt. Falk Wagner behauptet, dass Hölderlin erst über die Vermittlung durch die griechischen Götter sein neues Christus-Bild erreichen konnte. Tatsächlich aber lässt sich beobachten, dass Hölderlins Interesse nicht vom einen zum anderen wechselt, sondern er sich an beiden gleichzeitig orientiert. Um den Begriff „Gott“ bei Hölderlin zu erhellen, kann man ihn von der Beziehung zwischen Gott und Menschen her diskutieren, z.B. anhand von *Wie wenn am Feiertage...* („von heiligem Stral entzündet, / Die Frucht in Liebe geboren, der Götter und Menschen Werk / Der Gesang, damit er beiden zeuge, glückt“). Dabei muss man unvermeidlich auch die Sprache, insbesondere die poetische Sprache, als Medium zwischen Gott und Menschen in die Diskussion einbringen.

Um die Problematik der Beziehung zwischen Gott und Menschen, die in Hölderlins Dichtung entwickelt wird, näher zu untersuchen, greift die vorliegende Studie die Sprachvorstellungen des 18. Jahrhunderts auf, insbesondere die Sprachursprungstheorien von Johann Gottfried Herder (1744-1803) und Johann Georg Hamann (1730-1788), und vergleicht sie mit dem Sprachdenken Hölderlins. Was diese alle verbindet, ist, dass sie die Sprache für notwendig halten, um eine Verbindung zwischen Gott und Menschen herzustellen. Freilich denken Herder und Hamann über Gott und Sprache anders als Hölderlin: Sie bleiben im Rahmen des Christentums. Indem diese Studie die verschiedenen Überlegungen zur Sprache miteinander vergleicht, versucht sie, das Charakteristische von Hölderlins Denken über Gott und Sprache herauszuarbeiten und darzustellen.

Zuerst werden die Sprachursprungstheorie Herders und Hamanns Kritik an ihr ins Auge gefasst. Beide Positionen legen auf verschiedene Weise dar, wie sich die Sprache als ein Mittel, Gott und Menschen zu verbinden, begreifen lässt. Dann wird untersucht, ob oder

inwieweit Hölderlins Auffassung des Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Sprache der Diskussion Herders entspricht. Untersuchungsgegenstand ist hier Hölderlins *Wink für die Darstellung und Sprache*. Der Fokus liegt auf der Behauptung Hölderlins, dass man sich durch die Sprache an die Erkenntnis als etwas Neues erinnert. Damit hängt auch das Motiv der Trennung und des Wiederaufbaues der Verbindung zwischen Gott und Menschen zusammen. Bernd Schneider übersieht in seiner Untersuchung einen wesentlichen Unterschied zwischen Hamann und Hölderlin. Hamann glaubt, dass Christus für die Menschen die Verbindung wiedererlangte. Hölderlin hingegen denkt, dass die Verbindung immer noch verloren ist, und hofft, dass sie sich in Zukunft wieder ereignen wird, wie er in *Ermunterung* ausführt. Hölderlin erinnert sich durch Sprache an die vergangene verlorene Verbindung und erahnt ein zukünftiges wiedergewonnenes Verhältnis.

Hans-Georg Gadamer und Masaki Nakamasa haben hier eine Hoffnung auf das Wiedererlangen der ursprünglichen Verbindung hineingelesen, aber das Zukünftige, das Hölderlin in Wirklichkeit annimmt, unterscheidet sich vom bloßen Wiedererlangen des Vergangenen. Sprache erzeugt eine Erkenntnis, die nicht fest sondern variabel erscheint. Daher denkt Hölderlin an eine neue Verbindung zwischen Gott und Menschen, die in Zukunft durch die Sprache hervorgebracht wird. Darin besteht der Unterschied zu Herder und Hamann, die nicht an einer bestehenden Verbindung zweifeln. Es ist mit andern Worten ein Geschehen, das sich weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart ereignet und immer auf eine unbestimmte Zukunft hin verschoben werden muss. Der ‚das Zukünftige vorbereitende Gott‘ als Motiv enthält hinter dem optativen und positiven Bild der Hoffnung auf die Zukunft einen unaufhebbaren Abstand zum christlichen Gott.

Gleichzeitig bewahrt Hölderlin aber auch den christlichen Gottesbegriff als ‚Logos (Wort)‘. Hölderlins Gottesbegriff lässt sich nicht eindeutig definieren, aber die Untersuchung seines Sprachdenkens zeigt doch, dass er versucht, Gott nicht als das zu begreifen, was nur zu einem bestimmten Kontext führt, nämlich der griechischen Mythologie oder dem Christentum. Hölderlin setzt seine Hoffnung darauf, dass sich der ursprüngliche Zustand wieder und doch neu ereignet, ein Zustand, in dem weder die griechische Mythologie noch das Christentum existieren. Um sich dem Göttlichen im ursprünglichen Zustand zu nähern, lässt er in seinen Gedichten mythologische und christliche Motive gleichzeitig erscheinen. Die Entdeckung dieser neuen Auffassung in der Hölderlin-Forschung steht im Zentrum der vorliegenden Studie.