

# 悲劇と時

——ヘルダーリンのソポクレス翻訳

への註解における悲劇論

四日谷 敬子

芸術史家E・パノフスキーは、芸術のもとに「感性の形態化」つまり『充実』(Fülle)と『形式』(Form)との均衡を理解し、それは方法的には時間の直観形式と空間の直観形式との交互作用であるという<sup>〔1〕</sup>。しかし諸芸術における時間的契機と空間的契機との関わりあい、とりわけ時間的契機の役割を規定しようとすると、問題はかなり厄介である。

抽象画家W・カンディンスキーは、一九二六年の理論的な著書のなかで、自分が抽象絵画へ決定的に移行したのは、絵画における時間の契機が議論の余地なく明らかになったことによると書いており、自らの芸術を音楽との親近性のうちに理解している。そして一九三〇年には、騒々しい人物画や風俗画から、より静かな風景画や静物画、そしてついに画像のなかの一点への絵画の進行を、「静けさのうちに響きを聞くこと」の能力に負うもの

としている。<sup>(3)</sup> その際カンディンスキーは、時間を「今」(to now)という点の「運動の数」(αριθμὸς κινήσεως)と解するアリストテレスの時間概念を前提しており、彼にとって「点が時間的に最も簡潔な形である」<sup>(4)</sup>。

同じ頃O・シュペンGLERは、彼の文化形態学の大著『西洋の没落』(初版 一九一八、第二版 一九三三)で、逆に音楽を造形芸術の一つに数え(それはシュリングの芸術哲学における諸芸術の体系化と一致している)、いかに音調というものが線や面と同じように「拡がりをもったもの」つまり空間的なものであるかを説いている。彼によれば、芸術を「目の芸術」(造形芸術)とか「耳の芸術」(音楽)とかで区別するのは非本質的なことで、視覚を通してであれ、聴覚を通してであれ、内的な感官への作用は何ら変わらないのである。<sup>(5)</sup>

この書におけるシュペンGLERの大きな仕事のひとつは、「自然」(Natur)としての世界形成と「歴史」(Geschichte)としての世界形成を区別し、それぞれを統べる「因果性の原理」(Kausalitätsprinzip)と「運命の理念」(Schicksalsidee)が、いかにそれぞれ空間と時間に呼応しているかを示すことであつたが、その際は、時間というものがいかに本質的に「悲劇的なもの」(das Tragische)であるかを説いた。精神的にショーペンハウアーとニーチュの系譜にあるシュペンGLERの歴史観にとって、前方にあるのは終焉(Ende)の、没落(Untergang)の必然性であり、その根底にあるのは時間の「逆倒不可能性」(Nichtumkehrbarkeit)つまりやはり撤回しがた<sup>(7)</sup>く過ぎ去るアリストテレス的な「今」の運動である。

ところで、もしも時間が本質的に悲劇的なものであるとすれば、逆に悲劇的なものは、そしてその描出としての悲劇は、本質的に時間的なものであらうか。この点でもシュペンGLERは、(一見独創的であるが、実は初期ロマン派やシュリングの「古代―近代」の議論を多く採りいれて)自らの見解を述べている。すなわち本質的に「非歴史

的」な古代人の「アポロ的」悲劇は逸話的な「瞬間」(偶然)の悲劇であるに對し、本質的に「歴史的」な近代西欧人の「ファウスト的」悲劇は伝記的な「発展」(連関)の悲劇であると。<sup>(9)</sup>時間というものの感じ方はそれぞれの文化によって異なるものの、いずれの型の悲劇も時に関係するのである。

それがいかなる時であるかという問題は、一応すでにシラーとゲーテとのあいだで議論された。シラーの一七九七年十二月二十六日付のゲーテ宛書簡にしたがえば、叙事詩は出来事を過去のこととして扱うに對し、悲劇は出来事を現在のこととして扱う。<sup>(9)</sup>シラーにとって悲劇はやはりアリストテレス的な現在的な時に関係するのである。<sup>(10)</sup>

しかしE・シュタイガーが「叙事的」(episch)、「抒情的」(lyrisch)、「劇的」(dramatisch)という詩論の根本諸概念に根源的な基礎を与えようとしたとき、彼が依拠したのは従来のアリストテレスの時間概念ではなく、まさしくハイデッガーの『存在と時間』(一九二七)の時間概念であった。すなわちシュタイガーは詩論の根本諸概念を「人間の現存在(Dasein)一般の基礎的諸可能性」として見えしめようとし、抒情的文体を「情態性」(Be-findlichkeit)や「気分」(Stimmung)に、叙事的文体を「頹落」(Verfall)に、しかし劇的文体は将来を企投する「理解」(Verstehen)に呼応せしめた。<sup>(11)</sup>もちろんハイデッガーの「時間性」(Zeitlichkeit)は、現在(Gegenwart)・既有(Gewesenheit)・将来(Zukunft)のすべての脱自(Entlass)に関わるはずであって、シュタイガーのように、ただ一つの脱自をおのおののジャンルに呼応せしめるのは、問題を単純化しすぎているといわねばならない。しかし悲劇が人間の「行為の描出」(aktions nachweis)であって、<sup>(12)</sup>しかも人間が第一義的に将来的に企投する「時間性」であるとするれば、悲劇は根源的な意味で将来的に時間的であるといえるかもしれない。

いずれにしてもヘルダーリンの悲劇論は、悲劇が卓抜な仕方<sup>12</sup>で時に関わるということ、しかもその時は人間存在<sup>13</sup>のものに関わるような時であるということ、そのことを認識していたと思われる。といってもここで採りあげる彼の悲劇論は第一次ホンブルク時代（二七九八—一八〇〇）の悲劇論ではなく、一八〇四年に刊行された彼のソポクレス翻訳への二つの註解、『オイディプスへの註解』（*Anmerkungen zum Oedipus*）と『アンティゴネへの註解』（*Anmerkungen zur Antigone*）に含まれる悲劇論である。そこで問題となっているのは、もはやヘルダーリン自身の悲劇『エムペドクレスの死』（*Der Tod des Empedokles* 一七九八—九九）のための理論的研究ではなく、ソポクレスの悲劇である。しかしそこではヘルダーリンの第一次ホンブルク時代の悲劇論が原則的に保持されているばかりではなく、さらに深化され完成されている。いかなる悲劇論においてもギリシア悲劇の解釈の深さは、そのままその悲劇論そのものの深さとなるが、ヘルダーリンはそこで「悲劇と時」についておよそ人間に可能なギリギリの洞察を、迫りくる精神の薄明から聞いとっているのである。

二つの註解は同じように構築されている。第一節は、ポエジーと悲劇において「法則的計算」がもちうる意味を論じている。第二節は悲劇『オイディプス』と『アンティゴネ』を簡単に解釈し、ヘルダーリン自身の翻訳の仕方を正当化している。そして第三節は、悲劇的なものの描出つまり悲劇の本質がどこに存するかを論じている。

われわれは、まず初めにヘルダーリンのソポクレス翻訳が本来目指しているものが何であるかを突きとめ、次に『オイディプス』の解釈、『アンティゴネ』の解釈をそれぞれ考察したうえで、ヘルダーリンが一般に悲劇を悲劇たらしめるものをどこにみているかを解明しよう。<sup>14</sup>そして最後にそのようなヘルダーリンの悲劇論の独自

性を、シラー、シェリング、ヘーゲルのギリシア悲劇解釈に対して際立たせよう。

## I ソポクレス翻訳が目指すもの

I・v・ジンクレアの仲介で、ヘルダーリンのソポクレス翻訳がヴィルマンズ社から刊行されることになったとき、ヘルダーリンの喜びは大きかったに違いない。彼の母はジンクレア宛の礼状で書いている、「貴方様の親切な御配慮の良き成果は、わたくしの不幸な長男にとりまして、とりわけそれが最初の作品が印刷に付されるという幸運を得ましてからすでに久しい時を経ておりますだけに、有難いものです。このことは息子の心の悲しい気分に大変良い効果を与えました」と (LD 293. StA 7.2. 265)<sup>(15)</sup>。

しかし一八〇四年の復活祭の市にヘルダーリンのソポクレス翻訳が刊行されたとき、古典文献学者J・H・フォスの息子H・フォスは、B・R・アベケンに宛てて書く、「貴方はヘルダーリンのソポクレスに対して何といわれますか。この人間は気でも狂っているのですか。それとも彼はただそのように装っているだけなのです。それに彼のソポクレスは、まずい訳者に対する隠れた諷刺詩でもあるのですか。先立っての夜わたしはシラーと一緒にゲーテ宅にいて、ふたりをこの翻訳で大いに饗応する (regalieren) ことができました。『アンティゴネー』の第四コロスを読んで御覧なさい。——シラーがどんなに笑ったか、貴方は御覧になるべきでした。また『アンティゴネー』第二〇詩行『何のです、あなたは赤い語を色づけていられるみたいね』 (Was ist's, du scheinst ein rotes Wort zu färben?)<sup>(16)</sup>を。この箇所をわたしはゲーテに、彼の光学への一寄与として推奨しておき

ました。彼の光学のために、わたしは自分の古臭い読書のなかから見つかったものをすべて彼に伝えることにしているのです」と (LD 317. StA 7.1. 303 v)。ヘルダーリンがヴァイマルでの上演のための尽力を期待していた友人シェリングは、一八〇四年の夏ヘーゲルに宛てて書く、ヘルダーリンは依然として「著しい精神錯乱のうちにある。ソポクレス翻訳は彼の零落した精神状態を全面的に表わしている」と<sup>(U)</sup>。そしてヘーゲルも、一八二〇年以來ベルリンでヘルダーリン詩集の刊行に尽力していたE・W・ディーストに、「内的な精神錯乱の頻繁な痕跡」を理由に、ソポクレス翻訳の再版は控えるように忠告した (LD 451. StA 7.2. 544)。しかしこの翻訳で本来問題となっていたのは何であつたか。

ヘルダーリンは出版者ウィルマンズに宛てて書いている。「わたしは、ギリシア芸術がいつもそれで間に合せてきた国民的因襲と欠陥によって、つまりこの芸術が否認してきた東方的なもの (das Orientalische) をもつと際立たせ、この芸術の欠陥が現われるときはそれを改良することによって、われわれに異質なギリシア芸術を、観客読者に対して普通描出するよりも、もっと生き生きと描出することを願っています」と (An Wilmans (28. 9. 1803). Nr. 241. StA 6.1. 434)。

ヘルダーリンはすでに一八〇一年十二月四日付の第一のポエーレンドルフ宛書簡で書いていた。「本来的に国民的なものは、教養が前進するにつれてますます乏しい長所となるだろう。ギリシア人たちは聖なるパトス (das heilige Pathos) を意のままにすることがより少なかった。なぜならばそのパトスは彼らに生来のものだったからである」。それに対してギリシア人たちはホメロスからして「描出の才能」 (Darstellungsgabe) に優れていた。「なぜなら、この非凡なひとは十分に魂あるひとで、西<sup>ウ</sup>欧<sup>ウ</sup>的<sup>ウ</sup>な、<sup>ウ</sup>ジ<sup>ウ</sup>ュ<sup>ウ</sup>ノ<sup>ウ</sup>ー<sup>ウ</sup>的<sup>ウ</sup>な<sup>ウ</sup>冷<sup>ウ</sup>静<sup>ウ</sup>な<sup>ウ</sup> (Nüchternheit) を自ら

のアポロンの国のために獲得し、そのようにして異質のもの (das fremde) を真に我がものとしたからである」。ところがギリシア人たちは「異質のもの」の習得にあまりに専心しすぎ、「独自のものの自在な駆使」において失敗したのである。それに対してヘスベリア人たちの課題は逆に、何よりもまずギリシア的なパトスを真に我がものとし、そのうえでそのパトスを生来の明白な描出と綜合することであつた。

このボエーレンドルフ宛書簡でギリシア人たちが疎かにしたといわれた「国民的なもの」つまりパトスは、さきのヴィルマンズ宛書簡では「東方的なもの」と呼ばれている。それはつまり太陽が昇り、西方よりも熱い地方の「天空からの火」(Feuer vom Himmel) である。<sup>(18)</sup> ヴィルマンズ宛の別の書簡では、ヘルダーリンはソポクレス翻訳で「離心的な熱狂に対して (gegen die exzentrische Begeisterung) 徹底的に書き、こうしてギリシア的な単純 (die griechische Einfach) を達成した」と書いてゐる (An Wilmans (2. 4. 1804). Nr. 245. StA 6.1. 439)。W・シャードヴァルトは、この「離心的な熱狂に対して」はその「方向に向けて」(auf... hin) の意であると解釈している。<sup>(19)</sup> するとヘルダーリンは、ギリシア人たちが疎かにしたパトスを通り抜けて、「単純さ」つまり明白な描出との綜合を達成したということになる。すなわちヘルダーリンがソポクレス翻訳を通して企てていることは、まさしくかの第一のボエーレンドルフ宛書簡がヘスベリア芸術の究極的課題としたこと、「独自のもの」に他ならないのである。

そのことは、アウグステ公女への献辞からも明らかとなる。ヘルダーリンは一八〇三年の讃歌『パトモス』(Palmos) はヘッセン＝ホンブルク方伯に捧げたが、ソポクレス翻訳はアウグステ公女に捧げた。この公女はパトリ画家として暮らそうと考えたこともあるひとで、心ひそかにヘルダーリンに好意を寄せ、妹のプロイセン公

妃マリアンネの回想によれば、その窓辺には「緑色に装丁された『ヒュペリオン』の本が置いてあった」ひとである<sup>(20)</sup> (LD 520. StA 7.3. 119)。ヘルダーリンは彼女への献辞のなかで、まず彼がこの仕事を選んだ理由を、「それはたしかに異質ではあるが、しかし堅固なそして史的な諸法則に拘束されているからである」と述べている。ヘルダーリンは、『オイディプスへの註解』の第一節でも、「近代のポエジーにはとくに修練と職人的なものが欠けている」という認識から、「ポエジーを古代人たちの技術(メーカネー)にまで高めること」の必要性を説き、「美を産み出す法則的計算 (der gesetzliche Kalkül) やそのほかの手続き」を我がものにしようとし、熱心に研究する (StA 5. 195)。しかしそれは、献辞がさらに続けていうように、将来「われわれの王侯の父祖たちや彼らの座や聖なる祖国の天使たち」を歌うためなのである (StA 5. 120)。それゆえヘルダーリンはヴィルマンズに、その「内容が直接祖国または時 (das Vaterland oder die Zeit) に関するような」いくつかの抒情詩をも約束している (An Wilmans (8. 12. 1803). Nr. 242. StA 6.1. 435)。この「時」とは祖国の転換に関わるような「荒々しく引きさらう時」(die reißende Zeit)である。すなわちヘルダーリンがソポクレス翻訳という「異質のもの」を通して追究しているものは、まさしくヘスperia芸術の「独自のもの」に他ならないのである。

## II 『オイディプス』の解釈

ヘルダーリンは、一八〇二年十一月の第二のポエーレンドルフ宛書簡で、ギリシア人たちは、人間の個性性を脅かす「天空の火」(das Feuer des Himmels)という「強力な要素」(das gewaltige Element)から身を守るため

に、「規則」(Regel)を必要としたといっているが(Nr. 240. StA 6.1. 432)、『オイディプスへの註解』の第一節はこの思想を再び採りあげていると思われる。「ひとつの感覚体系つまり人間全体が要素の影響のもとで己れを展開するときの法則、計算、仕方、また表象や感覚や推論がさまざまな継起のうちに、しかも或る確実な規則にしたがって次々と生じてくるときの法則、計算、仕方は、悲劇的なもの(das Tragische)においては、純然たる継起的連鎖であるよりも、むしろ釣りあい(Gleichgewicht)である」(StA 5. 196. 傍点筆者)。そのような「悲劇的なもの」の描出である悲劇の諸表象の本来きわめて無拘束な継起を釣りあいのうちに保ち、もはや「諸表象の交替」をではなく、「表象そのもの」を現われしめるのは、「詩の韻律で中間休止(Cäsur)と呼ばれるもの、つまりリズムを中断する純粋な語」であるという。

ヘルダーリンの解釈では、『オイディプス』でも『アンティゴネ』でもそのような「中間休止」として機能してドラマを二つの部分に区切るのは、「自然の威力の監視者」たる盲目の予言者ティレシアスの言辞である。

「離心的な迅速さ」または「熱狂の迅速さ」が悲劇の前半を引きさらうときには、「前半がいれば後半に対して守られるために」、中間休止はずっとまえのほうに置かれなければならない。それが『オイディプス』の法則である、といわれる(StA 5. 196. 265)。たしかに『オイディプス』では前半の進行が本質的に迅速で、カタストローフェは後半で長々と描かれ、オイディプスの狂乱になおも対立するのは、単に召使いの単純な言葉や農夫たちの忠実な言葉にすぎない。

ヘルダーリンが悲劇『オイディプス』にみるものは、シラーがギリシア悲劇にみるような単なる運命悲劇ではない。彼にとってオイディプスは、仮借なき威力の単なる道具ではなく、ドラマの行為を自らの意志で終わ

りまで導いていく主体である。そのようなオイディプスの行為の発端とみなされるのは、オイディプスの神託解釈の場面である。「全体の理解可能性はとりわけ、オイディプスが神託をあまりにも無際限に（zu unendlich）解釈し、瀆神（nefas）にまで誘われる場面を注視することに基づいている」（Sta 5. 197）。その神託をヘルダリーンは次のように訳している。

王者ポイボス神はわれらに明らかに命ぜられました、

この地に培われた土地の穢れを

払え、不治の悪疫を養ってはならぬと。

ヘルダリーンにしたがえば、この神託はさまざまに解釈されたはずのものであり、したがって単に一般的な意味で、「厳正な純正な裁きを行え、良き市民的秩序を保て」というほどのことを意味しえたはずのものである。ところがオイディプスはそれを「神官的に」（priesterlich）、つまりあたかも自分が神官でもあるかのように、「いかなる浄めによってか、云々」と解釈した。そのようにして彼は神託の一般的な内容を或る特殊な事例へと適用し、「こうして神託には必ずしも属さないライオスの死の事件が神託と結びあわされる。しかしオイディプスの精神は、それにただちに続く場面で、怒りにみちた予感のうちに、すべてを知っているかのように、本来瀆神であることを口にする。すなわち彼は一般的な命令を疑りぶかく特殊なものに解釈して、ライオスの殺害者に適用する」（Sta 5. 197）。神託を「あまりに無際限に」解釈するとは、一般的な命令を特殊なものとして解釈す

るという意味であり、そのようなすべてを知っているかのような「神官的」態度に、ヘルダーリンは「瀆神」をみるのである。

ヘルダーリンの解釈では、神託はライオスの殺害者を捜せとは命じなかった。アポロン神はただ良き市民的秩序を保てと命じたにすぎない。ところがオイディプスは「神官的に」、つまり自らをアポロン神の明白な知と同視して、質問によってクレオンをして神託とライオスの死を結びつけるようにしむけた。しかもオイディプスはかつて起こったことを「罪」と捉え、「ついでその罪をも無制限なものと解する」(ed.)。つまり限界なきもの、知らずに犯された犯行という限界を超えたものと解する。こうしてオイディプスは「瀆神」を犯す。自らの破滅を招くのは、彼自身なのである。

これに続く場面は、オイディプスのたもつすべてを知ろうとする格闘にすぎない。それゆえに彼と予言者テイレシアスとの対話にあるのは、「怒りにみちた驚くべき好奇心」、「己れが担いうる以上のものや捉えうる以上のものを知ろうとする」知以外の何ものでもない (StA 5. 198)。知が、そして非知への「怒り」がオイディプスのパトスである。また彼と使者との遣りとりにあるのも、「意識を求める常軌を逸した追求」(StA 5. 199)、「意識を求める精神病的な問い」(StA 5. 200)である。ここでの「意識」とは、自らのアイデンティティーというほどの意味であろうが、同時にドイツ観念論哲学でいわれる「意識」への批判も聴きとれる。R・ボェッシェンシュタインは、このようなヘルダーリンの『オイディプス』解釈にあるのは、単に自らのアイデンティティーを異常なまでに追求する態度への断罪ではなく、狂気の淵から自己自身を取りもどそうとする詩人自身との同一視であると解釈する。<sup>(2)</sup>しかしそうは思われぬ。ヘルダーリンは、ソポクレスの悲劇のふたりの主人公のうち、た

しかにアンティゴネーには深い共感を抱き、その悲劇性を緊密な愛情をもって解釈しているが、オイディプスの解釈にはそのような共感を感じられない。むしろその根底にあるのは、やはり彼のイェナ時代（一七九四―九五）の断片『判断と存在』（*Urtheil und Seyn*）以来のフィヒテの知識学に代表される観念論への批判であろう。「まさしくこのように一切を探ろうとすること、一切を解釈しようとすることがまた、オイディプスの精神が最後に使者や召使いの粗野な単純な言葉に倒れる所以である」（Sta 5. 201）。

### III 『アンティゴネー』の解釈

ヘルダーリンにしたがえば、『アンティゴネー』は、『オイディプス』とは反対に、「離心的な迅速さ」が悲劇の後半にあって、中間休止がずっとあとのほうに置かれなければならない悲劇である。「なぜならば、始めに対していわば守られなければならないのは、終わりだからである」（Sta 5. 196）。たしかに『アンティゴネー』では、クレオンとアンティゴネーとの対立にしても、ハイモンのアンティゴネーへの移りゆきにしても長々と展開され、カタストローフェはごく短く描かれるにすぎない。

また『オイディプス』ではただひとりの主要人物がドラマの行為を担っているのに対して、『アンティゴネー』では、「そこからドラマのさまざまな人物が行為することになる二つの相対立する性格」が登場する。「一つは反神者（Antitheos）を性格づけるもので、そのときひとは神の意中のことをしながら神に反する態度をとり、最高者の精神を無法則に認識する。もう一つは運命に対する敬虔な懼れで、したがって確固と定立されたもの（実定

的なもの」としての神を敬う。〔……〕より多く最初の意味で行為しているのがアンティゴネーであり、第二の意味で行為しているのがクレオンである」(StA 5. 268)。ヘルダーリンにとって、アンティゴネーとクレオンとの対立は、法的なものでも道徳的なものでもなく、宗教的なものである(断片『宗教について』参照)。それは、彼らの対立を、人倫性の内部での男の法則と女の法則、国の掟と家の掟との対立として実体的に捉えたヘーゲルの『精神現象学』(二八〇七)における解釈と対蹠的である。

解釈される最初の詩行から、いかなる意味でアンティゴネーが「反神者」であるかが明らかとなる。

なぜおまえは不埒にもこの掟を破ったのか。

わたしのゼウスさまがその掟をわたしに与えられたのではないからです。

この家にはいまでも死の神々の権限があります、云々。

アンティゴネーはゼウス神の掟を守るために国の掟を破ったが、そのとき彼女は、ヘルダーリンの翻訳では、神を「わたしのゼウスさま」と呼んだ(ギリシア語原文には「わたしに」(μοι)はあるが、「わたしの」はない<sup>(22)</sup>)。それが「神の意中のことをしながら神に反する態度をとる」ということ、「最高者の精神を無法則に認識する」という「反神者」の態度である。つまりヘルダーリンの解釈では、アンティゴネーは神をあまりにも私的に呼んで、エムペドクレスと同じ「親密性の過剰」(Übermaß der Intimität) (StA 4.1.149) と云うヒュプリスを犯したのであ

る。この瞬間こそ悲劇的生起の始まるとき、時の靈 (der Geist der Zeit) が「最も強力に目覚める」ときである。そのとき「人間は己れを最も強く堅持せねばならない」。なぜならば、「そのとき時の靈は荒々しく現われる。つまり平穩な日々での靈のように人間をいたわるのではなく、永遠に生き続ける名状しがたい混乱と死の世界の靈として情容赦ない」からである (StA 5. 266)。それはまさしく『オイディプスへの註解』第三節で言われる「神の不実」(göttliche Unreue) の時である (StA 5. 202)。

しかしヘルダーリンは、さきのオイディプスの瀆神のときと違って、「誰が知りましょう、あの世には別の慣わしがあるかもしれないということ」というようなアンティゴネーの毅然とした答のうちに、「不幸のなかでの愛すべきもの、思慮深いもの、夢幻的に素朴なもの」を見出している。また彼は、「岩に変わっていったニオベ」に自らを比すアンティゴネーの「崇高な嘲り」に、「アンティゴネーの最高の特徴」、「最高級の美」をみてとる (StA 5. 266 f.)。

タンタロスの娘ニオベは、自分が子であることを女神レトーに対して誇ったために子供たちをすべて殺され、その死を嘆き悲しむあまり、シピュロン山の頂で石と化した。ヘルダーリンはこの「プリュギアのニオベの運命」を、「無垢の自然の運命」、つまり本来は無機的で「意識をもたないものが、運命に遭って意識の形式をとったもの」の一つと解する。「そういうものの一つが涸からびて不毛となった土地である。それは元来は豊かな豊饒性のうちにあつたが、太陽の光の作用をあまりにも強力に受けたために、涸からびて不毛となるのである」(StA 5. 267 f.)。

それに対してアンティゴネーは、ニオベとは逆に、「普通以上に英雄的諸関係や激情のうちにあって、非有機

的なもの（自然）に近づく」（StA 5. 268）。アンティゴネーは死に直面して誇りをもって自らをニオベと並べる。そのような仕方では彼女は神のまえに自己を主張する。ヘルダーリンは、そのようなアンティゴネーの態度のうちに、オイディプスのときとは逆に、運命の苦悩のなかでの偉大さを認識する。そしてそこでの有機的なもの（意識）の無機化（無意識化）に、むしろ確固不動の意識の保持をみるのである。彼はいう、「ひそかに苦しんでいる魂にとつての大きな一時凌ぎとなるのは、その魂が最高の意識に達したときに意識を離れるということである。そして現前する神が現実はその魂に掴みかかるまえに、しばしば冒瀆的でさえある大胆な語を發してその神に相まみえ、そのようにして精神の聖なる生きた可能性を保持する」と（StA 5. 267）。それは「変転する時に対するきわめて確固とした留まり」、一見して「英雄的な隠遁者生活」（意識の放棄）のうちの「最高の意識」の達成なのである（StA 5. 268）。

コロスは、アンティゴネーが自らを神にも等しいニオベと比したことを非難する。「何といつてもあの方方は神聖に語られる方、神聖なお生まれの方です。ところがわたしたちは大地であり、この世の生まれのものです」（StA 5. 240. v. 862-863）。しかしコロス自身がアンティゴネーをダナエに比す。

アクリシオスは、その娘ダナエを青銅の塔に閉じ込めた。というのは孫が彼を斃すであろうとの予言があったからである。しかしゼウスは屋根を通して黄金の雨となって降り注ぎ、こうしてダナエはペルセウスを産み、彼が世界を巨人たちから浄化した。

καὶ χρόνος ταχέως

ὅκε χρόνος χρυσόφρετος. (v. 949-950)

ヘルダーリンはこの詩行が、「彼女はゼウスのために黄金色に流れる生成を司った」と訳されるべきであることを知っていた（呉茂一訳では、「黄金の雨から、ゼウスの胤を宿していたのに」）。しかしそう訳さずに「彼女は時の父（Vater der Zeit）のために／黄金の時を告げる時鐘（Stundenschläge）を数えた」と訳した。この自らの訳を正当化して彼はいう、「そのことをわれわれの表象仕方に一層近づけるためである。（……）われわれは神話を至るところで証明できるものとして描出せねばならない」と（Sta 5. 268）。「黄金色に流れる生成」つまり光線によって時は塔に閉じ込められた孤独な者に「数えられる」ものとなる。ヘルダーリンはそのようなギリシア的な直接的な時の捉え方に、「時鐘」というヘスペリア的な人為性をもち込む。O・ペッゲラーは、それを単なる無意識のアナクロニズムではなく、意識的なものと解する。つまりヘルダーリンは、ダナエの「英雄的な隠遁者生活」に、故郷ニールティンゲンでの自らの孤独と、その孤独な者に時を告げる塔の鐘の音を意識的に採り入れたのである。ヘルダーリンの共感にみちた次の言がこのペッゲラーの解釈を支持している。「しかし時（Zeit）が苦悩のうちに数えられるとき、時はいつもそうである。なぜならば、そのとき心情はむしろ時の変遷を共に感じながらそれに従い、こうして単純な時間の歩み（Stundengang）を把握するのであって、悟性が現在から将来を推論するわけではないからである」（Sta 5. 268）。

#### IV 悲劇の本質

『オイディプスへの註解』第三節でいわれる、「悲劇的なものの描出は主に次のことに基づいている。すなわち神と人間というような恐ろしいもの (das Ungeheure) が結合し、自然の威力と人間の最内奥が怒り (Zorn) のうちで無際限に一体となる。ついでそのことを通して無際限の一体化 (Einswerden) が無際限の分離 (Scheiden) によって浄化されることが把握されるということである」と (StA 5. 201)。<sup>1)</sup>『アンティゴネーへの註解』でも同じ思想が述べられる、「悲劇的な描出は「……」次のことに基づいている。すなわち直接的な神が人間と全く一つになること、「……」無際限の熱狂が無際限に、言いかえれば諸対立のうちで、意識を止揚する意識のうちで、神聖に分離しつつ自己を捉え、神が死の形態において現在のなることである」と (StA 5. 269)。

悲劇を悲劇たらしめるものの描出が、自然と芸術または神と人間との一体化と分離であること、それはすでに一七九九年夏のヘルダーリン自身の悲劇のための理論的研究『エムペドクレスへの根底』 (*Grund zum Empedokles*) で詳細に論じられた。また一七九九／一八〇〇年冬のイエナの古典文献学者C・G・シュッツ宛の書簡草稿でも、「神と人間が一体のように思われる。そのあとに人間のあらゆる恭順とあらゆる誇りを惹き起こすひとつの運命が続き、そして最後に一方に天上のものたちの尊崇を、他方に浄化された心情を人間の所有として残す」と明快に語られた (Nr. 203. StA 6.1. 382)。

しかしヘルダーリンは今や二つの註解で悲劇の本質を一層鋭く把握する。まず神は「恐ろしいもの」と呼ばれ

る。神的自然の威力は、今や人間の最内奥に摑みかかる無気味な威力として捉えなおされている。W・ミヒルは『ヘルダーリン伝』で書いている。「ソポクレス翻訳への」『註解』がこれまでのあらゆる反省を超えていくところ、それは神々に関する一定の経験である。〔……〕神性の尺度には人間は適合しないこと、そのことが註解では新たな鋭い表現で言い表わされる。古代の神々の非人間性、彼らの純粹な天文学的威力存在が以前よりももっと明瞭に彼の目に入ってきたのである」<sup>(23)</sup>。しかし人間も「恐ろしいもの」と呼ばれるとき、それは『アンティゴネー』第三コロスの冒頭

πολλὰ τὰ δευρὰ κούδεν αὐ-

θούρου δευότερον πέλει (v. 332 f)

を想起せしめる。ヘルダーリンはこの詩行を、「恐ろしいものはあまたある。たが／人間よりも恐ろしいものはなご」(Ungeheuer ist viel. Doch nichts / Ungeheurer als der Mensch)と訳している。ソポクレスによれば、その存在が無気味という意味では、人間以上に恐ろしいものはない。ヘルダーリンのかつての友人シェリングも『自由論』(一八〇九)で人間のうちに「最高の天空」とともに「最深の深淵」をみた。そのようにどちらも恐ろしいもの、しかし全く異なる意味で恐ろしいものが一体となることは、異なることを思い知らされるという意味で、やはり恐ろしい出来事である。ヘルダーリンはそれを「怒りのうちで」の出会いとしている。「怒り」は「神の不実」の時の神のパトスであるとともに、自らの皮肉な運命を解き明かそうとするオイディプスのパトス

でもある。W・シャーデヴァルトはそれを魂の脱目的状態と解している。<sup>(24)</sup> こうして神との「親密性の過剰」のうちに限界を踏みはずした人間は神から突き返され、神的なものが全く人間の意のままにはならないことを認識させられる。神と人間は無限に分かたれている。神は人間にはただ「死の形態」においてのみ、つまり個別的な人間の死においてのみ現われる。神が現われるとき、人間は「死者たちの住む離心的圏域へ」と引きさらわれるのである (StA 5. 197)。アリストテレスのカタルシスは、ここでは形而上学的に捉えなおされている。

ヘルダーリンは、いずれの註解においても、このような悲劇の公式化のあとに、対話 (Dialog) に対するコロス (Chor) の機能に言及している。ギリシア悲劇のコロスの機能については、当時多くの議論が為された。シラーはその『メッシーナの花嫁』(二八〇三)の有名な序文「悲劇におけるコロスの使用について」で、コロスを「行為全体を担ってその行為に同伴する唯一の理想的人格 (eine einzige ideale Person)」とみなした。<sup>(25)</sup> それに対して A・W・シュレーゲルは、一八〇八年のウィーンでの『劇芸術と文学に関する講義』(二八〇九—一〇)の第五講義で、コロスを「理想化された傍観者」(der idealisierte Zuschauer) と解した。<sup>(26)</sup> そしてさらにヘーゲルはベルリン時代 (一八一八—二二) の『美学講義』でこのシュレーゲルの見解に反対して、コロスを「人倫的英雄的な生と行動との現実的な実体そのもの」と捉えたが、しかし近代悲劇におけるコロス使用の意義を主張するシラーには同調しなかった。<sup>(27)</sup>

ヘルダーリンにおいては、いずれの悲劇のコロスも、抗争する「対話」に対する「対立物」として捉えられている。すなわち彼にとって悲劇は上述のように、単に人間たちの抗争をではなく、神と人間との一体化と分離を描くものである。「それゆえにいつも抗争する対話があり、それゆえにコロスが対話に対する対立物としてある。

「……」すべては言辞に対する言辞であり、それは相互に止揚しあう」(StA 5. 201)。そのようにしてコロスは、「反対によつて」(per contrarium) 根底に生起している形而上学的な一体化を指し示すのである (vgl. An C. G. Schütz (1799/1800). Nr. 203. StA 6.1. 382)。ヘルダーリンは、『オイディプス』のもろもろのコロスに、「その怒りにみちた感覚でまさに聴き手の魂を引き裂かずにはおかぬ」対話とは反対に、「悲嘆、平静、宗教性、善意の偽り」(……)、そして完全な疲弊に至るまでの憐れみ」を聴取する (StA 5. 201)。

『アンティゴネ』のコロスは、英雄の格闘する身体に現前する神を了解しうるものにする機関として捉えられている。コロスは「神的に格闘する身体の苦悩する機関」として、無際限の闘争に方向もしくは力を賦与する。そういう機関は欠くことができない。なぜならば、神は悲劇的に無際限の形態をとるときも、身体に絶対的に直接的な仕方ですれを伝達することはできないが、しかも了解されうるように捉えられねばならないから、もしくは生き生きと我がものにされねばならないからである」(StA 5. 270)。言いかえるならば、ギリシア悲劇の行為は英雄の身体の格闘であり、その身体には神が現前しているとみなされている。しかし神の現前は人間には直接的には了解されない。それゆえに格闘する身体には、(その行為に能動的に参加するのではなく) その行為を受動的に受けとる機関が必要である。そのような機関がコロスなのである。<sup>(26)</sup>

しかしそれにしてもこのような悲劇的生起はなぜ必然的に起こらねばならないのか。ヘルダーリンはこの問いに対して、第一次ホンブルク時代には、『詩型の区別について』(Über den Unterschied der Dichtarten) で、「根源的に一なるもの」(das Ursprünglich einige) の「感知可能性」(Fühlbarkeit) のためと答えた。そしてそのような一なるものの自己分割の究極的根拠を「ゼウス、の怒意」(Wille des Zeus) にみつけた (StA 4.1. 268)。それに

対して『オイディプスへの註解』は、途切れ途切れの語句によってではあるが、しかし思想的にはもっと迫力ある仕方での問題に立ち入っている。すなわち悲劇が前提する時は、ヘルダーリンが彼自身の時代にみえたような「無為の時」(müßige Zeit)である。それは人間たちがもはや神的な諸力への近さにはない時、ひとびとが重要な「他のこと」については眠っている時代(Dichterberuf. v. 12)、「頑迷固陋な家政」に忙しく立ち働いている時代である(An den Bruder (1. 1799). Nr. 172. StA 6.1. 303)。<sup>202)</sup> そのような時には神々も人間たちも互いに「不実」(untreu)となる。神々は人間たちを見捨て、人間たちも神々を忘れる。こうして「ペストと意味の混乱」と一般に点火された予言者の精神」が支配する。そのとき悲劇的生起が神性の新たな顯示として起こるのである。それが起こるのは、まさしく「世の成りゆきに間隙が生じないため、そして天上のものたちの記憶(Gedächtnis der Himmlischen)が消失しないためである」。というのはカタストローフにおいて感知される神の現在、人間の記憶に深く銘記される、つまり「神の不実(göttliche Untreue)は最もよく保持されうる」から(StA 5. 202)。<sup>203)</sup> そして「誠実」(Treue)を準備しうると考えられるからである。——この『註解』と同じ頃の一八〇三年秋に書かれた最後の讃歌『ムネーモシュネー』(Memnosyne)には、「だがあまのことが／保持されねばならない。そして誠実が必要となる」(Vieles aber ist / Zu behalten. Und Noth die Treue.)とある(3. Fass. v. 13-14. StA 2.1. 197)。<sup>204)</sup>

悲劇の時においては、英雄は「反神者」つまり「神の意中のことをしながら神に反する態度をとる」者となる。ちょうどアンティゴネーが神を「わたしのゼウスさま」とあまりにも私的に呼んだように、反神者は神を「無法則に」認識する。——しかし神に反するこの態度は、実は「神聖な仕方で」起こっている(StA 5. 202)。言いか

えれば、神によって惹き起こされている。神は反神者を突き返す。ヘルダーリン自身が南フランスの太陽のもとで「アポロンが自分を打った」という恐ろしい経験をもつだけに、この箇所解釈は真に迫っている。神に打たれる危険のゆえに、アンティゴネーは「最高の意識に達したときに意識を離れる」、つまりすべての感情が抹消されるといわれたが、そのような「苦悩の最極端の限界では（……）」ただ時間か空間という諸制約だけが存立しているだけである」といわれる。それはダナエと、ダナエに比されたアンティゴネーが、そしてニュルティンゲンのヘルダーリン自身が孤独のうちに全身で感じとったあの「時間の歩み」である。「このような限界では、人間は全面的にその瞬間のうちにあるがゆえに我を忘れ、神は時以外の何ものでもない (nichts als Zeit) がゆえに我を忘れる」(StA 5. 202)。ヘルダーリンにとって神は時に他ならない。

ヘルダーリンが神をどのように捉えているかという問題は、ひとつの大きな、そして難解なテーマである。<sup>29</sup> 神は「不死なるもの」として永遠ではないか、と思われるかもしれない。しかし神は神としては「隠れた神」(deus absconditus)であって、時と歴史を通してのみ自己を顯示するというのは、旧約の、そしてキリスト教の神把握である。神的なものもまた過ぎ去るという認識は、ヘルダーリンの一七九八年十一月二十八日付の弟宛書簡(Nr. 169. StA 6.1. 294)以来、一七九九年の『ハイペリオン』(Hyperion)第二巻(StA 3. 150)でも、そして一八〇二年の『平和祭』(Friedensfeier v. 50-51)でも繰り返される認識である。シラーや初期ロマン派、そしてシェリングの芸術哲学などでギリシア的教養は非歴史的な「自然」の教養として捉えられてきたが、ヘルダーリンはそのようなギリシアの非歴史的世界観に対しても、自然の威力もそれが人間世界に介入したときには歴史となると考える(vgl. Von der Fabel der Alten. StA 4.1. 292)。彼は、神は時であるという認識によって、ゼウ

スとキリスト教の神を一つに思惟しようとしているのである。

しかし、より精確には「時」であるのは人間であって、神は「時の父」である。ヘルダーリンはすでに悲劇『エムペドクレスの死』の第三章稿（一七九九年秋）で、ゼウスを「時の主」（Herr der Zeit）と呼んでいるが（StA 4.1. 136. v. 378）『アンティゴネー』の翻訳では、この神を「時の父」（Vater der Zeit）<sup>1</sup> または「大地の父」（Vater der Erde）と訳している（StA 5. 245. v. 987; 230. v. 626）。そのわけは、『註解』でいわれるように、この神の本来の「性格は、永遠の傾向に反してこの世界から他の世界へ入って、いこうとする努力を、或る他の世界から出てこの世界へ入って、いこうとする努力へと転ずること」にあるからである（StA 5. 268）。

ヘルダーリンにとって、「死への憧れ」（Todeslust）（*Stimme des Volks*. 2. Fass. v. 19）<sup>2</sup> 放縦に向かう憧れ（*Sehnsucht ins Ungebundene*）（vgl. *Mnemosyne*. 3. Fass. v. 13）は、死すべき者に固有な自然の衝動である。そのようにして死すべき者は天上の神々への素早い帰還を願う。それに対して神々は、本来はそのような死すべき者の憧れを阻止し、彼らの時間的生をいたわるものである。

だが天上の神々は 少なからず人間たちを慈しんでいる、  
彼らは人間たちから愛されて愛し返す。

そして彼らはしばしば 人間たちが長いあいだ  
光のなかで楽しむようと 人間の進路を阻まれる。

（*Stimme des Volks*. 2. Fass. v. 29—33）

このように「大地の父」は、「この大地と死者たちの荒々しい世界とのあいだを守るばかりではなく、永遠に人間に敵対的な自然の行程をその行程が他の世界へ入っていきこうとする途中で、より決定的に大地のほうへ強い」(Sta 5. 269)。<sup>2)</sup>ところ

しかしあまりにも

放縦が死に懂れると、

天上のものは眠りにおち 神の誠実は、

分別は 欠ける。

(*Griechenland* 2. Fass. v. 14-17)

「無為の時」には人間は神々に対して不実であり、神々も人間に対して不実となる。本来は人間の時間的生をいたわるはずの神的なものも、今や「荒々しく引きさらう時」となって自己を顕示する。そのとき時の転換が起る。

第一次ホンブルク時代末期の論文『消滅における生成』(*Das Werden im Vergehen*)は、いかに「観念的想起」(*idealistische Erinnerung*)としての悲劇が歴史のなかの或る世界の「没落」(*Untergang*)を、或る新しい世界への「移行」(*Übergang*)として見えしめるかを論じていた。『アンティゴネーへの註解』では、そのような時の転換は「祖国的転換」(*vaterländische Umkehr*)として捉えられる。この表現は二義的である。

(一) まず第一に、「祖國的轉換」とは、『アンティゴネー』という悲劇の内部で、それが「祖國的な事柄」、「一種の祖國的な轉換」であるかぎりでは、「騷擾」を意味する。それは「宗教的、政治的、そして道德的」形式全体に関わる「あらゆる表象仕方と形式との轉換」である。この轉換は人間によって惹き起こされるわけではない。というのは「一切の抛りどころをもたない全面的な轉換は、認識する存在者としての人間にとって許されない」からである。それにもかかわらず人間は「時の靈の力」に捉えられ、この轉換に従うように強いられるのである (Sta 5. 271)。それゆえに『オイディプスへの註解』では、「そのような瞬間には人間は自己と神を忘れ、もちろん神聖な仕方ではあるが（つまり神によって惹き起こされてではあるが）、裏切者のように方向轉換する」といわれている (Sta 5. 202)。そのような時の轉換からひとつの新しい「理性形式」(Vernunftform) が形成される。それは「荒々しく成立するときは諸対立のうちに呈示されるが、あとで人間的な時 (humane Zeit) になると、神的な運命から生まれた堅固な見解として妥当する」。ヘルダーリンは悲劇『アンティゴネー』で形成されるそのような新しい形式を「共和的」(republikanisch) と呼んでいる (Sta 5. 272)。——悲劇は「神の不実」を観念的に想起して、人間の記憶に銘記させ、時の轉換における古い形式の消滅を新しい形式の生成として見えしめる。そのような意味で悲劇は将来指示的である。

(二) しかし「祖國的轉換」という語は、このようなギリシア的なものを超えて、さらにヘスペリア的なものへの轉換を意味するように思われる。ここでもヘルダーリンはギリシア世界とヘスペリア世界との本質的相違を、根本において第一のボエーレンドルフ宛書簡と同じように、次のように定式化している。「ギリシア的諸表象の主要傾向は自己を捉えることができること (sich fassen zu können) である。なぜならば、そのことに（自己を捉

ええないことに」彼らの弱さが存したからである。それに対してわれわれの時代のもろもろの表象仕方を導く主要傾向は、何かを打ち当てることができること (etwas treffen zu können)、運命をもつことである。なぜならば、運命をもたないこと、デュスモロンということがわれわれの弱さだからである」(StA 5. 268)。第二のポエーレンドルフ宛書簡では、ギリシア人たちは自己を捉えるために「英雄的身体」をもち、その「力技的性格」によって自らに彫塑的形態を与えようとしたと洞察された。そして今この『註解』でもいわれる、「それゆえにギリシア人はまたより多く命運と力技的な徳をもっている。またこのものを「……」本来的な長所として、そして真面目な徳としてもっている」と (StA 5. 270)。

ここでわれわれは、このようなギリシア世界とヘスペリア世界との相違が「時の父」たるゼウスの人間への異なる関わりあいとして捉えられる難解な箇所遭遇する。——すでにみられたように、「時の父」ゼウスは本来は人間の「死への憧れ」を大地のほうへ曲げもどし、人間の時間的生をいたわるのであるが、「無為の時」には逆に「荒々しく引きさらう時」となって自己を顕示し、人間を死の「離心的圏域」へと引きさらう。しかしこの「時の父」はさらに歴史的にも人間の努力を異なる方向に操縦していると思惟される。すなわちギリシア人たちは「離心的熱狂」(パトス) からやってきて、ヘスペリア的な「描出の明白さ」を求め、両者の総合において失敗した。つまり彼らのゼウスは彼らを「異質のもの」へと赴かせはしたが、「独自のもの」へと曲げもどしはしなかったのである。それに対してヘスペリア人たちは「より本来的なゼウス」(der eigentlichere Zeus) のもとにあるといわれる。このゼウスこそは人間に敵対的な道を「より決定的に大地へと強い」、人間の時間的生に拠りどころを与えるゼウスである。ヘスペリア人たちは「冷静さ」からやってきて、ギリシア的な「天空からの火」を

求めるが、究極的には「独自のもの」へ帰還して両者を綜合することを課題とする。「このこと（人間の道を大地へと強いること）」は、本来的な祖國的な諸表象を大きく変え、われわれの詩芸術は祖國的でなければならぬので、われわれの詩芸術の素材はわれわれの世界観にしたがって選ばれる」（StA 5. 269）。

こうしてヘルダーリンは、ギリシア悲劇と「より本来的なゼウス」のもとで産み出されるべきヘスペリア芸術との相違を述べる。まずギリシア人の「力技的な彫塑的な精神」は、「より感性的な身体を襲い捕える」語しか識らない。「ギリシア的に悲劇的な語は、それが襲い捕える身体が実際に殺害するという仕方、殺害的に、*事実的*（*factisch*）である」（*ebd.*）。このヘルダーリンの洞察は、シューペンガーの次のような文化形態学的洞察と一致している。「わたしは運命の理念の古代的な捉え方を思い切ってユークリッド的と名づける。實際運命によって驅り立てられ打たれるのは、オイディプスの感性的現実的人格、彼の『經驗的自我』、というよりもむしろ彼の身体である。（……）ソクラテスのラオコーンの悲劇では、純然たる魂の苦悩は疑いもなく問題ではなかった。アンティゴネーは身体として没落する。なぜならば彼女は兄の身体を葬ったからである」<sup>30</sup>。もちろん年代的には、シューペンガーのほうがヘルダーリン的なのである。

それに対して「より本来的なゼウス」つまりより本来的な「時の父」のもとにあるヘスペリア人においては、語は「より精神的な身体」を襲い捕えるのでなければならない。それは「語に基づく實際の殺害」ではなく、「より多く（精神を）殺すという仕方で事実的（*factisch*）」でなければならない。つまり「より多く『コロノスのオイディプス』のような趣きで終わらねばならない。その結果靈感を受けた口から発せられる語が恐ろしい」のである（StA 5. 269 f.）。そのときには身体の殺害は余計なものとなり、生をより精神的に変転させるであ

ろう。そのような意味でヘスベリア芸術はより本来的に将来指示的でない。

#### IV ヘルダーリンの悲劇論の独自性

シラーの悲劇論は、アリストテレスの悲劇の定義から出発しつつ、なぜ悲劇において「苦しみ」(Leiden)を見るのが「楽しみ」(Vergnügen)を喚び起こすのかということを、主にカントの道徳哲学と「崇高」(das Erhabene)の理論で基礎づけることを関心事としている。彼は古代悲劇を「運命への盲目的服従」とみなし、主観性を基礎とする近代悲劇においては、そのような運命への不満は脱落し、劇の終わりの主体の自由な行為によってカタルシスは遂行されると考えた。<sup>(41)</sup>しかしこのようなシラーの悲劇論は、悲劇を悲劇たらしめる「悲劇的なもの」がどこに存するかということの考察が欠けている点で、不行き届きである。英雄が感性的に受苦しつつも精神的に自由な行為に出るということは、それ自体としては「悲劇的」でも何でもないからである。

それに対してシェリングは、すでに一七九五年の論文『独断論と批判主義に関する書簡』で、「悲劇的なもの」の本質を明瞭に洞察していた。「不可避免的な犯罪に対する罰をも進んで担い、こうして自らの自由そのものの喪失によってまさしくこの自由を証明すること、そしてなおも自由な意志を宣言して没落すること、それは偉大な思想であつた」。<sup>(42)</sup>もちろんシェリングの念頭にあるのは、『オイディプス』である。彼は『芸術哲学』講義(一八〇二/〇三、一八〇四、一八〇五)でもこの同じ思想を繰返し、「悲劇的なもの」の本質を同一哲学的に自由と必然との無差別と規定している。それが観客の感動を喚び起こし、共に苦しむ魂のカタルシスとなるのである。た

だシエリングにとってこのような意味での「悲劇的なもの」は近代悲劇にはもはや見出されない。近代悲劇を統べるのは、「悲劇的なものと喜劇的なものとの混合」であり、近代のエポスたるロマンへもどろろとする傾向であって、そこにあるのはもはや自由と必然（運命）との闘いではなく、自由（犯罪）と自由（復讐）との闘いにすぎない。<sup>(33)</sup>

ヘーゲルのギリシア悲劇との関わりあいはいは古い。彼がすでにギムナジウム時代からソポクレスの悲劇、とりわけ『アンティゴネー』を愛読し、翻訳も試みたことは有名である。<sup>(34)</sup>そしてヘルダーリンがホンブルクに移って悲劇『エムペドクレスの死』に没頭していた頃、ヘーゲルはフランクフルトに残って、草稿『キリスト教の精神とその運命』（一七九八—一八〇〇）でギリシア悲劇の「運命」概念によってイエスの生と死を把握しようとした。ギリシア悲劇は「恐れ」と「憐れみ」を喚び起こす。なぜならギリシア悲劇は「美しい存在者の必然的な過失の運命」（アンティゴネー、イエス）を描くからである。それに対してマクベス（ユダヤ民族）の運命はただ「嫌悪」を喚び起こすばかりである。それは「自然そのものから歩みでて、異質の存在者たちに執心し、それらに仕えて人間本性のあらゆる聖なるものを蹂躪し、殺害し、ついに自らの神々に見捨てられ、自らの信仰そのものにおいて粉碎されねばならなかった」者の運命である。<sup>(35)</sup>

しかしヘーゲルのギリシア悲劇の解釈は、本格的には『精神現象学』でなされる。そこでは彼は悲劇を悲劇たらしめる「悲劇的なもの」を、古代ギリシアの「人倫性」（*Sittlichkeit*）に固有のものとみなしている。人倫性にはいろいろな人倫的威力（*sittliche Mächte*）があつて、すべての威力は等しく権限を有するが、おのおのの威力は一面的である。したがって人倫性における行為は、一つの威力に決定することによってそれ自身一面的たる

ことを免れず、必然的に他の人倫的威力に對する「負い目」(Schuld)となる。<sup>(36)</sup>すなわち単に行爲一般がではなく、おのおのの神的威力そのものが一面的であるようなギリシア的人倫性の内部での行爲が必然的に負い目的であり、したがって悲劇的なのである。<sup>(37)</sup>

ところで人倫性の「世界狀態」(Weltzustand)にあつては、近代国家のように普遍と個別は分離しておらず、浸透しあつてゐる。<sup>(38)</sup>そこでは近代のカントの道徳哲学におけるような行爲の意図(知)と行果との區別はない。<sup>(39)</sup>人倫的意識は、オイディプスのように、知らずに犯した犯罪にもすべての責任を負う。しかしまた人倫性においてはまさしく普遍と個別が一体であるがゆえに、「和解」も可能である。すなわち人倫的意識が自らの負い目を承認することは、その一面性を廃棄することであり、没落すること、つまり人倫性へ帰還することなのである。<sup>(40)</sup>

しかしこのように「悲劇的なもの」がギリシア的人倫性に固有なものであるとすれば、近代には悲劇は不可能となるであろう。實際ヘーゲルは、すでにフランクフルト末期に、シラーの『ヴァレンシュタイン』(一八〇〇)について書いていた、「それは神義論としては終わつていない。〔……〕嫌悪すべきことだ。〔……〕身の毛もよだつほど恐ろしい」<sup>(41)</sup>と。この悲劇が彼にとってそれほどに恐ろしいのは、それがギリシア的人倫性においてのみ可能であつた「和解」をもちや達成しないからである。『美学講義』でもいわれている、近代悲劇の和解は道徳的結末がもたらす「単に悲痛な和解」ではないと。<sup>(42)</sup>

そればかりではない。ヘーゲルはギリシア悲劇の和解にも不満足なのである。一八〇五／〇六年の『精神哲学』で爲された絶対的精神における芸術、宗教、哲学の位階づけを前提する『精神現象学』は、「宗教」の章でもう一度ギリシア悲劇に言及し、ギリシアの芸術宗教をキリスト教の啓示宗教から區別する。『美学講義』でも

いわれる、たしかに『コロノスのオイディプス』は、「その主観性のゆえにすでに近代的なものに軽く触れる内的な宥和」を示す「古代の最も完成した例」であるが、しかしオイディプスの変容は「キリスト教の宗教的な和解」の「魂の変容」に比すれば、依然としてなおも古代的な実体的統一の回復にすぎない<sup>(43)</sup>。こうしてヘーゲルは『宗教哲学講義』で明瞭に、芸術のもたらす和解に対してキリスト教の「より高次の和解」を要求する<sup>(44)</sup>。

しかしながら、もしもポエジの、そして芸術の最高のものたるギリシア悲劇の和解が不満足なものであって、われわれが「より高次の和解」をキリスト教に求めねばならないとすれば、それは芸術そのものへの「絶対的要求」が失われたことを意味する。ヘーゲルのギリシア悲劇の解釈は、単に近代悲劇の否定的評価にばかりではなく、彼の「芸術の終末のテーゼ」に通ずるのである。

それに対してヘルダーリンにとっては、ギリシア悲劇の解釈を通して追究されたヘスぺリア芸術の可能性は、アクチュアルな問題である。

ヘルダーリンにおいては、ギリシア悲劇を悲劇たらしめる「悲劇的なもの」は、ヘーゲルにおけるように、神的威力そのものの一面性と他の威力への必然的な負い目ということではなく、その神的威力との同一視に、つまり「親密性の過剰」に存する。神の意中のことをしながら、まさしくそれが神に反するということのうちにみられる。オイディプスについていえば、それは神託（神の意中のこと）を神官的に（神に反して）解釈することであり、アンティゴネーについていえば、それはゼウスの掟を守りながら、ゼウスを「わたしのゼウスさま」と「無法則に」認識することである。そしてそれは究極的には、神と人間との一体化はすなわち分離であるという認識に集約される。

そのようなヘルダーリンの悲劇論の独自性は、そのような悲劇を悲劇たらしめるものが、全体としてまさしく「時」として経験されたことに存するであろう。単に過ぎ去る時というアリストテレス的な時間経験ではない。むしろすべての感情が抹消されるような限界状況——それもまたひとつの「充たされた時」(erfüllte Zeit)である——のうちで、自らの存在が過ぎ去る時の場所となったような時間経験である。それはまさしくハイデッガーの謂う人間の現存在の「関心」(Sorge)としての時以外の何ものでもない。E・シュタイガーも、「悲劇的なものは、究極的な包括的な意味で問題であるもの、つまり人間の現存在がそれに懸かっているものが砕けるとときに起こる」といつているが、ヘルダーリンの悲劇論において「悲劇的なもの」として経験されている「時」とは、まさしくソポクレスがそれ以上に「恐ろしい」(Dionysos)ものはないといった人間存在そのものがそれであるような時であり、そこから開示される歴史の開けであるといえるのである。

神が「時の父」であるとは、神は「時」としての人間存在にその「誠実」においても「不実」においても積極的に介入するということ、「誠実」においては「いたわる」という仕方、で、「不実」においては「荒々しく引きさらう時」として介入するということ、そのようにして時と歴史を送るということである。人間は「神の不実」という限界状況にあつては、単に悟性で時間を知るのではなく、彼の全存在が「時間の歩み」そのものとなる。ヘルダーリンは、「そのような限界では人間は全面的にその瞬間のうちにあるがゆえに我を忘れる」と表現している。それはまさしく人間が投げ出された剥出しの存在となることにおいて脱自的となり、自らの存在が「時」そのものであることが開示される瞬間である。そのような卓抜な瞬間は「充たされた時」以外の何ものでもない。普通には、「充たされた時」は肯定的な出会い(二体化)のうちにのみあると考えられがちである。しかし何ら

かの否定性を伴わずにはおかない深い経験、別離や他者の死の経験（分離）もまた、言い尽くせぬ認識をわれわれに残すという意味で「充たされた時」である。悲劇の、そして芸術一般の可能性は、そのような広い意味での「充たされた時」が破り開かれることに懸かっている。それがわれわれがヘルダーリンの悲劇論から汲み出している認識である。

## 註

- (1) E. Panofsky: *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*. Hrsg. von H. Oberer und E. Verheyen. Berlin 1992. 50.
- (2) Vgl. W. Kandinsky: *Punkt und Linie zu Fläche*. 7. Aufl. Bern-Bümplitz 1973. 34. Fn. 1.
- (3) W. Kandinsky: *Essays über Kunst und Künstler*. Hrsg. von M. Bill. 3. Aufl. Bern 1973. 150 f.
- (4) Arist.: *Physica*. Δ 11.
- (5) W. Kandinsky: *Essays über Kunst und Künstler*. 34.
- (6) O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1963. 282 ff.
- (7) *Ibid.* 155, 170, 377.
- (8) *Ibid.* 408, 170, 190.
- (9) Vgl. F. Schiller: *Werke*. Nationalausgabe. Hrsg. von B. v. Wiese. Weimar 1943 ff (=NA). Bd 29. Nr. 180. 177.
- (10) Vgl. auch P. Szondi: *Theorie des modernen Dramas*. In: *ders.: Schriften I*. Hrsg. von J. Bollack und andere. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1989. 19.
- (11) E. Staiger: *Grundbegriffe der Poetik*. 2. Aufl. Zürich 1951. 213, 224 f.
- (12) Arist.: *De arte poetica*. 1449 b 24.

- (13) 第一次ホップルク時代の悲劇論はすでに拙著『歴史における詩の機能——ヘーゲル美学とホルダーリン』（理想社一九八九）の第三章第3節「一四一一―一七四頁で考察した。
- (14) 解釈にあたっては、次の諸論文を参照した。——
- M. Corssen: Die Tragödie als Begegnung zwischen Gott und Mensch: Hölderlins Sophokles-Deutung.* In: *Hölderlin-Jahrbuch* (=HJb.) 3 (1948/49), 139–187;
- W. Schadewalt: Hölderlins Übersetzung des Sophokles.* In: *Über Hölderlin.* Hrsg. von J. Schmidt. Frankfurt a. M. 1970. 237–293.
- W. Binder: Hölderlin und Sophokles.* In: HJb. 17 (1969/70), 19–37;
- O. Pöggeler: Hölderlins Antigone-Übertragung im Spiegel von Hegels und Heideggers Sophokles-Deutung.* (Referat von 1985, unveröffentlichte Miss.);
- K. Düsing: Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel.* In: *Jenseits des Idealismus.* Hölderlins letzte Homburger Jahren (1804–1806). Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Bonn 1988. 55–82.
- F. Lönker: Unendliche Deutung.* In: HJb. 26 (1988–89), 287–303.
- (15) *StA = F. Hölderlin: Sämtliche Werke.* Große Stuttgarter Ausgabe. Hrsg. von F. Beissner. Stuttgart 1943 ff.
- (16) *Sophokles: Antigone.* v. 20: τίς ἐστὶ; ὁμοῖός τίς τοι καὶ χαλκίδος ἔργος; じねはイヌメーネーの台詞で、可哀しい訳では「何ですの、確かに何か、よくない報せを秘しているのわ。」となる（『ギリシア悲劇全集2』人文書院 昭和三九年 一一九頁）。ホルダーリンは *καὶ χαλκίδος* という動詞の「この意味」を *to search for the purple-fish* と *to search in the depths of one's mind* (Liddle and Scott's Greek-English Lexicon) を取り違えたのである。W・シャーデヴァルトはこの箇所を「おまりの逐語記のために、かえってギリシア語の意味を逸した例として挙げている（*W. Schadewalt: op. cit.* 244）」。
- (17) Vgl. An F. Wilmans (28. 9. 1803 und 8. 12. 1803). Nr. 241 und Nr. 242. StA 6.1. 434 ff.
- (18) Vgl. W. Binder: *Hölderlins Hymne 'Die Wandlung'.* In: HJb. 21 (1978/79), 184.
- (19) *W. Schadewalt: op. cit.* 268.
- (20) アウグスティン女とホルダーリンとの関係については、vgl. G. Kurz: „Hyperion“ auf dem Fenster. Auguste von

- (1) Hessen-Hornburg und Hölderlin. In: *Hornburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Stuttgart 1981. 48 – 66.
- (2) Vgl. R. Böschenstein: *Hölderlins Oedipus-Gedicht*. In: HJb. 27 (1990 – 91), 144.
- (3) *Sophokles: Antigone*. v. 450: οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κρηῖστας τάδε.
- (4) W. Michel: *Das Leben Friedrich Hölderlins*. Bremen 1940 (Nachdr.: Darmstadt 1963), 490.
- (5) W. Schadeewaldt: *op. cit.* 262.
- (6) Schiller: *NA*. 10. 7 – 15, bes. 15.
- (7) A. W. Schlegel: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von E. Böcking. Leipzig 1846 (Nachdr.: Hildesheim, New York 1971). Bd 5. 77.
- (8) Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Bd I–III. Theorie Werkausgabe. Bd 13 – 15. Frankfurt a. M. 1970 (= Ästh.). III. 541.
- (9) Vgl. M. Corssen: *op. cit.* 148.
- (10)  $\epsilon\kappa\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\mu\phi\epsilon\sigma\tau\iota\kappa\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\mu\phi\epsilon\sigma\tau\iota\kappa\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\mu\phi\epsilon\sigma\tau\iota\kappa\eta\varsigma$  vgl. W. Binder: *Hölderlins Patmos-Hymne*. HJb (1967 / 68), 92 – 127.
- (11) O. Spengler: *op. cit.* 169 f.
- (12) Schiller: *NA*. 20. 157; vgl. hierzu W. Schadeewaldt: *Antikes und Modernes in Schillers „Brau von Messina“*. In: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft*. 13 (1969), 304.
- (13) Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart, Augsburg 1856 (=SW). I. 337.
- (14) Schelling: *SW*. V. 697, 719, 722.
- (15) Vgl. K. Rosenkranz: *G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844 (Nachdr.: Darmstadt 1971). 11.
- (16) *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. von H. Nohl. Tübingen 1907 (Nachdr.: Frankfurt a. M. 1966), 260.
- (17) Vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg 1952 (=Phän.). 334.
- (18) Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von G. Lasson. Hamburg 1966 (=Religionsphil.). II/1. 154.

- (38) Vgl. Hegel: *Ästh.* I. 242 f.
- (39) Vgl. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1967. 108. 8. 118.
- (40) Vgl. Hegel: *Phän.* 336 f.
- (41) Hegel: *Frühe Schriften*. Theorie Werkausgabe. Bd 1. 618–620.
- (42) *Ibid.* III. 567f.
- (43) Hegel: *Ästh.* III. 551 f.
- (44) Hegel: *Religionsphil.* II/1. 157.
- (45) E. Staiger: *op. cit.* 188.