

# プロテスタンティズムとしての西洋古典文献学

——ヘルダーリンとニーチェ

平野篤司

## 1

ヘルダーリンとニーチェの二人をもって18世紀末から19世紀末にわたるドイツロマン派の精神史の根幹を語ることは、十分に可能である。ヘルダーリンの生年(1770年)と没年(1843年)をニーチェのそれ(1844年生まれ、1900年没)に繋ぎ合わせれば、この時代は、ほとんど覆うことができる。しかし、若干の指摘<sup>(1)</sup>はあるもののニーチェがヘルダーリンについて触れている痕跡はほとんど窺えない。ニーチェの精神的師表ともいふべきヘルダーリンについて、もし本当にその著作の断片なりとも接していたならば、このような事態は考えられない。自らの精神上の系譜に自覚的であり、対象に過剰なまでの思い入れをこめ、しかもこのことを語ってやまないニーチェがヘルダーリンの言語に接していたとは到底思えないのである。ニーチェの同時代人である作曲家のブラームスがヘルダーリンの宿命的な傑作「運命の歌」を合唱つきの管弦楽曲<sup>(2)</sup>に仕立てていることなど、ほとんど偶然としか思えないほど、この詩人の名は世に知られていなかった。生前1826年にグスタフ・シュヴァープによる詩集、死後1846年

---

(1) 片山敏彦「ドイツ詩集」(1984年 みすず書房)における指摘など

(2) ブラームス(1833-1897)は、1868年から1871年にかけてこの曲を仕上げている。

にクリストフ・シュヴァーブの手による作品集が出版されているが、その後1867年のディルタイによるヘルダーリン論はあるにしても、この詩人の再発見、あるいは真の発見は、20世紀の1910年代になってはじめてゲオルゲクライスの一員でもあるノルベルト・フォン・ヘリングラートによってなされている。ヘリングラートは、詩人の本格的なはじめての全集を構想し、刊行に着手したのである<sup>(3)</sup>。この仕事の背後には、師たるゲオルゲが守護神のように控えていた。こうして、ヘルダーリンとニーチェは時代を大きく跨いでゲオルゲにおいて確実に一本の糸で結ばれることになる<sup>(4)</sup>。

しかし、ニーチェとヘルダーリンの現実世界での接点はなかったにせよ、この二人の詩人の精神的絆は、驚くほど明瞭である。生まれ育った地域は、それぞれザクセン、シュヴァーベンと異なるものの、双方ともプロテスタント信仰の篤い風土である。ニーチェは、その中でも求心的な敬虔主義の中心地にあって、牧師の息子として生まれ、牧師になるべく教育を受けている。ヘルダーリンもプロテスタントの教会関係者の息子であり、なかならずく母親から牧師になることを当然のこととして期待されていた。二人とも、幼い頃に父親を亡くし、母親と妹を中心とする女系家族のなかで育てている。とりわけ母親の力が生活の上でも、精神的にも圧倒的に強い。そして、不思議なくらい母親には従順であり、その負託を果たすべく誠実な努力をつくし、立派な成績を収めている。しかし、また二人とも職業選択の決断をまえにしてあえて母親の期待に背く行動を取っているという点で

---

(3) Friedrich von der Leyen: Norbert von Hellingrath und Hölderlins Wiederkehr, Hölderlin-Jahrbuch 1958/1960 に詳しい。ウィルヘルム・ミヒェル (Wilhelm Michel) も1910年代から先駆的にヘルダーリンを紹介しているが、ヘルダーリン受容、ヘルダーリン研究の礎を築いたのは、ヘリングラートである。

(4) 詩魂としてヘルダーリンを本格的に受け止めたのは、ヘリングラートのテキストを通じてのゲオルゲである。

も同じような行路をたどっている。ここには、フロイト派の精神分析家なら喜んで取り上げたくなるようなモチーフがあることは紛れもない。だが、論者は、この個人の自己形成史を単に個人のもののみならずべきではないと考える。いわばヘッケルの「個体発生は系統発生を繰り返す」の命題を、この二人の特異な個人史のなかに読み取り、ヨーロッパ精神史の問題へと展開しようとするのである。

## 2

幼児期、少年期に非常に熱烈な敬虔主義的キリスト教プロテスタントの家に生まれ育ったことは、精神の原型を形作る上で決定的な刻印を与えたことは想像に難くない。それも、母親に対して反抗的ならともかく、きわめて従順な息子としては、一生涯を方向付けるほどの影響を受けたに違いない。しかし、この熱烈なキリスト教信仰は、このような一途で純粋な魂に、驚くべき展開を惹き起こしたのである。二人の詩人とも人にかかわることがらを根底まで掘り下げずにはすまない宿命的な志向性を生まれもって備えているというほかはないが、環境がそれを加速させたのも事実だろう。このような魂において、ニーチェの場合、キリストは反キリストとなり、ヘルダーリンにあつては、英雄ヘラクレスや熱狂と陶酔のディオニュソス神へと変貌を遂げている。

両者のこの展開にあつて重要な節目となるのは、キリスト教文化ともうひとつの西洋文明の源泉たるギリシャ文明の相克である。そもそも、この二つの世界ほどあい異なるものはない。アウエルバッハが「ミメシス」において西洋文化の原典としてあげているのは、旧約聖書と「イリアス」「オデュセウス」である<sup>(5)</sup>。その意義は、もちろんそれぞれの古典に内在

---

(5) Erich Auerbach: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur 1946

するものの重要さではあるが、同時にあい異なる二つの世界の原型がそこにあるからであろう。その意味では、ヨーロッパは決してひとつの原理によって成り立つものではないのである。

では、その二つの世界の違いとは何か。それは、キリスト教世界のきわめて求心的なあまりにも人間中心的ありようとギリシャ神話の自然的宇宙的ひろがりとの対照である。両者とも同じ宗教あるいは神話という言葉で括れるとは思われないほどにそれぞれの世界の趣は異なる。

キリスト教も古代ギリシャの神話世界も西洋にとっては、東方に生じたものである。キリスト教は、母体となったユダヤ教も含めてオリエント起源であるから地理的な関係から言えば、より東方ということになるだろうが、ギリシャ神話のモチーフをギリシャ土着ではなく、中央アジアなどかなり東方に求めるのは、ケレーニーをはじめとして20世紀の神話学ではもはや定説となっている<sup>(6)</sup>。じつは、こうした見方は、古代ギリシャ像の質的転換を経たものであって、古来から一貫したものとはいえない。

14世紀にイタリアの地で起こったルネッサンスは、人文主義(Humanism)ではあるが、必ずしも人間中心主義とはいえない。なぜなら、それは古代ギリシャ・ローマ芸術の、とりわけギリシャ古典の再生であって、それが原理として依拠するものは、自然の諸力なのであるから。ある意味で、ギリシャ神話は、自然の、そして宇宙の神格化である。もちろんひとがそれに関与しなければ、いかなる神話も生じ得ないが、かといって、それが人の内部あるいは人と人の関係性からのみ生ずるものでもない。人はそこに自然の有機的な力、生命力を認めることだろう。ルネッサンスの自由と解放は、それに向かつての運動であり、それまでのキリスト教による人間中心的世界観からの転回でもあったということが出来る。ひとはまさに春の甦りを実感し、経験したわけである。もちろんルネッサンスが反キリスト教の姿勢をとることはなかった。しかし、人々のキリスト教に対

---

(6) Karl Kerényi: *Auf den Spuren des Mythos* 1967 など

する見方は、確実に変化しており、キリスト教世界をより瑞々しいものとして感じることもあれば、新たなプロテスタンティズムという宗教改革を惹き起こしたり、また一方では自然科学の発達を促すことにもなった。そこに内在していたのは、あまりにも人間主義的なキリスト教に突きつけられた古代ギリシャの自然宗教あるいは神話という契機である。そして、ひとびとはより自由に自らの感覚と思考で、特にキリスト教の神への信仰をないがしろにすることなく、人間現象と自然現象とを観察することとなった。自然を中核とするギリシャ文化に当時の人々が見たのは、直観的にせよ、その中でもより根源的な東方起源の自然力、生命力ではなかったかと思われる。

しかし、その後18世紀半ばにいたるまで、そのようなことが意識的に捉えられることはなかったようである。久しくヨーロッパを支配していたのは、より表面ではないにせよ前面に現出する古代ギリシャのイメージであって、これを定式化したのがヴィンケルマンの「気高い単純さと静かな偉大さ」という古代ギリシャの美の特徴づけなのである<sup>(7)</sup>。ゲーテもそのギリシャのイメージは、基本的にこの情熱的な碩学に負っている。ヴィンケルマンなくしては、ゲーテもシラーも含めて当時のギリシャに対する関心が一挙に高まることはなかったことは確実であろう。かれは、その意味でまさしく古典主義の生みの親でもある。

しかし、仔細に見れば、ゲーテの古典期の代表作といわれる「イフィゲーニエ」でも、「ファウスト」でも、特にその第二部では、ギリシャ観が表層的ではなく、一様でもないことは容易に感じられるはずである<sup>(8)</sup>。神に対する供犠や罪の連鎖と贖罪、すべてを生み出す母体ともなる母たちの国の存在など、禍々しくも不気味なロマン派好みのモチーフが見え隠れする。これらは、ギリシャの世界の深層にうごめく流動的な、あえて言えば

---

(7) Johann Joachim Winckelmann: Geschichte der Kunst des Altertums 1764

(8) Johann Wolfgang Goethe: Iphigenie 1787, Faust 1832

暗い自然力に支えられたものである。ゲーテは、やはり最上の意味での古典主義を体現したひとなので、そのなかにはほとんどあらゆる要素が、その両極端を含めて包摂されてしまうのである。したがって、ロマン主義者たちでさえいかにゲーテに対立しようとしても、彼の懐に包まれてしまうということである。それに、ゲーテは、有無を言わさぬ言語の造形者であった。こうした原理的なことについてあからさまに語る必要はなかったのだ。ゲーテにあっては、後にニーチェが二つの芸術原理の一方というか、根源的な原理というか、しきりに強調するディオニュソスのものは、それと明示されずともすでにデモーニッシュなものとして捉えられていたのである<sup>(9)</sup>。

### 3

ゲーテ以降、古典古代ギリシャのイメージを主題として明確に転換したのは、「悲劇の誕生」<sup>(10)</sup>におけるニーチェであり、かれはまさに生と美に関する価値の転倒<sup>(11)</sup>を敢行したのである。そのやりかたは、いささか常軌を逸した途轍もなく荒々しいものであった。しかし、確かにニーチェの論じ方は、愛憎とも極端に拡大された、とても古典的とは言いかねるものであったが、おそらくそうでもしなければ、なかなか拓けることのない新たな次元が問題になっていたのだ。ここに、ニーチェの問題があるとともに、この主題自体の問題があり、それらがひとつに結ばれたところに抜き差しならぬ精神史上のドラマが生まれたのである。

もちろん、ニーチェの前にヘルダーリンがいたことを忘れてはならない。この詩人の道行きをたどることが、やはりそのままヨーロッパ規模の、あ

---

(9) Goethe: Dichtung und Wahrheit, Eckermann: Gespräche mit Goethe など

(10) Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik  
1872

(11) Nietzsche: Also sprach Zarathustra 1883-1885

るいは世界規模の思想的、美学的一大転換を跡づけることにもなるのだから。しかも、ヘルダーリンの場合、この転換はまさに詩作において実現されているのであり、それ以外のものではない。その鮮烈な軌跡の例を「パンとぶどう酒」において確認することができる<sup>(12)</sup>。この壮麗な詩篇において、ディオニュソス神は、イエス・キリストとひとつに溶け合うのである。ヘルダーリンの近くには享楽主義的傾向を持ったディオニュソス神の熱烈な使徒ハインゼのような友人がいたにもせよ、ディオニュソス神とイエス・キリストを同一視しえたのは、詩人ヘルダーリンただ一人、空前絶後のことであった。ニーチェにあってもディオニュソス神讃仰は紛れもないが、まさかそれをキリストに一体化することは思いもよらぬことであつたろう。そのような痕跡は、「悲劇の誕生」にはいささかも見られない。このような詩人の存在を知ったならば、さぞかしさしものニーチェも仰天したことだろう。

ヘルダーリンとニーチェのディオニュソス神あるいはディオニュソス的なものへの圧倒的な思い入れは、人為に対して自然的なもの、機械的、無機的なものに対して生命的、有機的なものの擁護であって、その根源を西洋文明の揺籃の地ギリシャはおろか、東方、果てはインドないしは中央アジアに見ている。それは、古典時代のギリシャもそれなりの闘争と生成の成果であるという認識なのだ。東方から生命と自然の根源である火と酒がもたらされて、ギリシャの地は沸き立つ。だが、それにとどまらず、自足していた文明の世界が震撼され、突き崩される。自然と文明の闘争が起こるのだ。ギリシャ神話においてゼウスの世界秩序が確立される前の、神々というか、半神あるいは巨人族たちの争いは、まさにこのような成り行きを反映しているといえよう。このような認識は、少なくともヘルダーリンの「パンとぶどう酒」が書かれるまでは、異端的思想としてのみ生きなが

---

(12) Friedrich Hölderlin: Wein und Brot

(13) ヘルダーリンは、名高いペーレンドルフ宛の書簡のなかでも、光は東方からもたらされたということをしきりに強調している。

らえ、一般的な了解の地平に至ってはいなかった<sup>(13)</sup>。西洋の思想は、求心的なキリスト教によって人間の内外にある自然を排除してきたのである。しかし、思想といえども自然に支えられていることは言うまでもない。母なる自然は、人の思想の世界に反逆し、異議申し立てを行い、その再構成を迫る。この自然の声を聴き取ったのがヘルダーリンであり、ニーチェではなかったかと思われる。

そもそも近代西欧にとっての古代ギリシャは、反措定であって、それに照らし出されることによって、反省作用が惹き起こされ、自らのありようを見定めるとともに、さらに豊かなものへと向けて自己変革を遂げるべき契機をつかみうるものだったのだ。ここで、ゲーテの「ファウスト第二部」における破天荒なファウストとヘレナの結びつきを考えてもよい。ゲーテ自身は、ギリシャのみならず、西東詩集<sup>(14)</sup>においてはベルシャとの出会いを通じて、計り知れない富を得ている。それは、ひいては詩語としてのドイツ語およびドイツ文学を鍛え上げることにもなったのである。ゲーテは、ドイツとギリシャそしてオリエントへと架け橋を渡したが、ヘルダーリンも、ギリシャを仲立ちにして、オリエントはおろかインドあるいは中央アジアまでにわたる壮大な虹の架け橋を構想したのだといえよう。ニーチェの想像力も、「ツアラツストかく語りき」においてベルシャまで飛翔している。

#### 4

だが、あらためて、古典古代のギリシャというトポスを考えてみるべきであろう。ゲーテにしる、ヘルダーリンにしる、あるいはニーチェでも、ただ古代ギリシャを振り仰ぐばかりではなく、さらにはるか東方にまでその詩的想像力が及んでいることは驚くべきことであろうが、やはり經由地

---

(14) Goethe: West-östlicher Divan 1819

としてのギリシャは圧倒的な重要な位置を占めていたといえよう。それは、西欧の写し鏡たるギリシャ自体がそもそも東方の力を受けて自己変容した結果だったということなのである。ギリシャ神話の多神教的世界が、ゼウスを頂点とした秩序を保ちながらも自然の諸相をその実質とし、荒ぶる自然力を恣にしていることは、あらためて確認すべきことがらである。文明が自然によって支えられているというべきか、あるいは脅かされているというべきか、その関係はまことに緊張に満ちていてその世界の豊かさを保障している。このことを詩言語によって発見あるいは認識したのが、ヘルダーリンであり、論述という散文言語で過剰なまでに論じたのがニーチェといえようか<sup>(15)</sup>。いずれにしても、言語によって成し遂げた革命的な認識の転回である。アレクサンダーとウイルヘルムのフンボルト兄弟ならいざ知らず、彼らの生涯にわたる移動範囲はいかに広げても西欧内であり、かなり限られていることを思えば、その詩的想像力の強度には驚嘆を禁じえない<sup>(16)</sup>。このような古代ギリシャ内部における構造的展開への洞察なくしては、いかにこの二人の激越な情熱をもってしても、その後のヨーロッパが震撼されることはなかったであろう。

## 5

では、つぎに、このような転回がヘルダーリンおよびニーチェにあって詩的に、あるいは学術的にどのように生成してきたかということを仔細に

---

(15) ニーチェの自己省察のなかにあって、ゲオルゲも引用し、オマーージュをささげている言葉がある。それは、「語るべきではなかった。歌うべきであった。この新しい魂は」であるが、ニーチェが詩人たりえたかどうか、考えてみれば、痛切なことである。

(16) とくにヘルダーリンは、歩くのが得意でよく動いた生涯ではあったが、その動く範囲は、かなり限られている。あれほど懂れてやまぬギリシャはおろか、イタリアにさえ、足を踏み入れてはいない。彼の地図は、言葉と幻視のなかに繰り広げられたのである。

検討する必要がある。ゲーテの場合はその受け皿があまりにも大きいので別個に扱わなければならない。ことは、ふたたび二人の詩人の個人史にかかわる。

ヘルダーリンは、故郷シュワーベンのドイツにしては豊かな自然に親しみ、ギリシャ神話を子守唄のように受容していたことは、なによりも「故郷」、「マイン川」、「ネッカー川」、「シュツットガルト」などの詩篇<sup>(17)</sup>に鮮烈に見てとれる。地名の列挙がそのまま詩人の神話的風景を喚起し、浄化された世界を繰り広げる。論者は、もとより言語の世界であることは承知の上で、ここに実際のドイツの風景よりも圧倒的に美しい自然を見る思いを禁じえないのである。いかなる紀行文もこれを凌ぐことはできないおそらく最上の地誌であろう。これらの作品で特徴的なのは、ドイツ シュワーベン地方の風景がそのまま、ギリシャへ移行したり、またギリシャからドイツの地へとたちまちのうちに帰還したりという変幻自在な往還の相である。これは、そもそも「ヒュペーリオン」などにもみられるヘルダーリン固有の Vision とも呼ぶべき地理学的論理であって、その原型がこのような若いときの作品にも鮮やかに確認できるということなのだ。幻視といえはまさにそれにほかならないが、なまじのリアリズムにはおよびもつかない土地の地理を深く語っているのである。距離の隔たり、古今の落差、夢と現の懸隔などさまざまなほとんど絶対的な障壁がそのまま維持されつつ、メールヘンのような詩的神話的統一を成し遂げている。詩人は、幼い頃よりシュワーベンの自然の懐に守られることで、ギリシャの自然神と交流していたのだ。そこにあるのは、すでにディオニュソス的とはいえないまでも、十分に動的な自然である。

しかし、ヘルダーリンが幼少期よりギリシャの神々をシュワーベンの地の霊とともに身近に感じていたのは事実としても、果たしてそれだけで後の壮麗な詩篇に至るまでのヘルダーリンのギリシャ讃歌というか彼のギリ

---

(17) Hölderlin: Heimat, Der Main, Der Neckar, Stuttgart

シヤ神話の世界の成り立ちを解き明かすことができようか。この問題は、おそらくギリシヤ神話の世界をいかに詩人の言葉に沿わせて跡づけてみても、ただ内部の論理だけではかなわないのだ。それには、西洋文明のもうひとつの源、すなわちキリスト教のことを考え合わせなければならない。ここでまた、詩人の幼年時代から少年青年時代の宗教的環境に思いをいたしてみなければならない。

すでに述べたように、ヘルダーリンはプロテスタントの敬虔主義的な家庭に育っている。二歳にして司教館務めの父を亡くしている。その後母親はニュルティンゲンの市長と再婚するが、やがてまもなくこの第二の父親も他界してしまう。母親の手によって大事に育てられ、まじめで優秀な生徒として、将来牧師になってほしいという母親の期待を一身ににない、それを果たすべく懸命な努力をしている。実際、名高いチュービンゲンの神学校にも通っている。キリスト教に対してもまた母親に対してもきわめて忠実であり、少年にありがちな反抗的な様子はかけらも見られないほどである。ニーチェのような反キリスト者という姿勢をとるわけでもない。それでは、なぜ彼は、母親からのかねてよりの再三に亘る教会の牧師職に就く勧めを拒んだのか。母親が管理する亡き父親からの息子への遺産を別とすれば、これといって生計の手立てとなるものを終生持たなかったヘルダーリンが牧師になることだけは、頑として受け入れなかったようにも見えるのだ。このようなヘルダーリンの姿勢に対しては、三つのことが考えられると思われる。

ひとつは、先に述べた少年期の故郷シュワーベンと古代ギリシヤがひとつに緋い交ぜになった楽園のイメージがあまりにも強烈であって、そこに少年ヘルダーリンは、自然の世界の豊かさを感じ、直観的にはあれディオニュソス的なものを見ていたのではないかということだ。その証拠としては、先にあげた初期の輝かしい抒情詩で十分だと思う。そうだとするならば、極度に求心性の強い、また自然性が排除されかねないキリスト教、特にプロテスタンティズムに息苦しさ、あるいは抵抗感を覚えたとしても

不思議ではあるまい。次に、ヘルダーリンの母親に対する関係である。すでに述べたように母親から現実的にしっかりと守られるいっぽう、この母親は、父親不在の分をはるかに凌駕するほど、母親思いの優しい息子に対して強大な力を振るったのかもしれない。息子から母親宛の手紙の文面など、反抗的とはいえなが、妙にそっけない場合があるのだ。生来の気質からしても、また時代の子としても自由を志向してやまないヘルダーリンは、特に経済上の理由から母親から離れることもできず、かなり屈折した複雑な思いをいただいていたのではないと思われる。母親に対して愛情が薄いというわけではまったくないのだが、強力な母親に対するひそかな抵抗を試みていたのではないか。そして、もうひとつ見過ごすことのできない要素があると思われる。それは、ヘルダーリンが自分にとってかわりのある課題を非常に深く受け止める傾向の強い詩人であったということである。それは、たんなる理性的な理解といったところでことがらを終わらせるのではなく、問題を文字通り全身全霊をもって受け止めたということである。その際、自然に向かって解放されつつあったヘルダーリンの感覚が彼にキリスト教、少なくとも制度化されたプロテスタンティズムのなかへと無媒介的に突き進むことを許さなかったのではないだろうかと思像されるのである。そもそも、深く根底的にものごとを捉えざるを得ない人は、所与の主題をそのまま素直に受け入れるということではないのだ。むしろ、対象を一旦は否定したり、解体したりすることによって、それを再構成し、その真実の一端を明らかにしようとする。かくして、ヘルダーリンの全身において受け入れられたキリスト教は、変容を余儀なくされる。真に対象を生かすためには、ある意味でそれを殺さなくてはならぬという残酷なパラドックスが存在するのだ。ヘルダーリンによるキリストの死と再生のドラマである。もちろんこれは、詩人自身も変容させずにはおかない。ある意味では、詩人のなかにおいて、その存在に即して、キリストの受難と復活のドラマが展開したのだ。キリストの受難とは、人の罪を一身に負うというばかりではなく、自然へと身をひらき、それと融合すること

でもある。かくて、生ある限り、彼は自身を変容させ、あらたな存在としてよみがえるのである。これは、詩人の詩作に即していえば、自然と結びついた古代ギリシャを触媒とするキリストの変容と復活ということになる。だが、残酷なことに、キリストは詩篇のなかで復活しても、生身の存在としての詩人は、確実に滅んでゆく。これほどキリストに倣う生き方もないだろう。少なくとも、所与の教えを素直に守り、牧師という聖職に身をささげることからは、「キリストに倣いて」<sup>(18)</sup>の生涯は生まれ得なかったことは確かなことだと思われる。生活の困窮は、詩の成就によってあがなわれたのだろうか。

しかし、注目すべきは、ヘルダーリンの内面におけるキリストの復活には触媒として古代ギリシャが呼び出されたということは、決してキリスト教と古代ギリシャのどちらか一方が優位にあることを意味しないということだ。だからこそ、「パンとぶどう酒」におけるディオニュソス神としてのキリストや、「唯一者」<sup>(19)</sup>におけるヘラクレスとしてのキリストという前代未聞のイメージが生み出されたのであろう。両者はヘルダーリンにおいてほとんど融合しているといってもよい。これを詩的弁証法と呼んでもかまわないと思う。

また、融通無碍な地理往還についてはすでに触れたが、これも詩言語におけるアジアとヨーロッパの弁証法的統合といえるのではないか。「ライン」<sup>(20)</sup>や「漂泊」<sup>(21)</sup>における詩的運動性には目を見張るものがある。ドイツの風景がそのままギリシャに移行したり、そうかとおもえば、一瞬のうちに元に戻ったりの例は枚挙にいとまないほどであり、それはめまいを起こしかねないほどの強度を持った幻視である。さらに、詩人の視線は、ギリシャを見据え、それを超えて東へ東へと向かう。地理的な往還の規模が

---

(18) Thomas a Kempis: de imitatione Christi

(19) Hölderlin: Der Einzige

(20) Hölderlin: Der Rhein

(21) Hölderlin: Die Wanderung

ますます大きくなる。「しかし、私は目指したい、コーカサスを」(「漂泊」)とか「鷲は、インダス川より飛来し、雪積み重なるパルナスの山を越え、イタリアの聖なる丘の上を高々と、父神のため生贄を熱心に探し求める」(「ゲルマニア」<sup>(22)</sup>)、「王者の心は、矢も盾もたまらずラインをアジアへと駆り立てた」(「ライン」)など、とても尋常とはいえぬ広がりを与えられるが、詩人の魂の坩堝の中では、その広がりこそが現実であり、真実なのだ。この魂の志向性は、自然と生命の源と思われた東方への熱烈な憧憬に裏打ちされている。しかしそれにしても、これは、あるいはありえたかも知れぬシュワーベンの牧師の生活圏とはいかに隔たった世界であろうか。だが、同時にこれは、詩人の自然と生命への強い憧れ、そして、映し鏡としての自らの出自としてのドイツおよびキリスト教に対する自覚がなければ、決してありえなかった飛躍であり、一途な詩人はそれを言葉において成し遂げたのである。

## 6

それでは、やはり古代ギリシャによってキリスト教を打ち据えたニーチェの場合は、どうだろうか。ニーチェのキリスト教批判およびドイツ批判は、あまりにもよく知られた事実である。その思想的輪郭は、ヘルダーリンにおいて見てきたことと相通ずるものを持っているといえるだろう。やはり彼も、自らの血肉となったものを批判せねば済まないのである。そして、皮肉なことに批判の対象をより深く理解し、鮮烈な形で自らの身において引き受け、そのものを生きてしまうのである。

ニーチェのキリスト教に対する反感の言辞は激烈である。その強さと執拗さは、普通の程度をはるかに超えるもので、ほとんどその対極の愛情告白に近い。しかし、考えてみれば、愛情なくしての批判ほどむなしなもの

---

(22) Hölderlin: Germania

はないだろう。ニーチェは、激しい批判という形でしか愛情を表すことができなかったのである。「アンチキリスト」<sup>(23)</sup>、「このひとを見よ」<sup>(24)</sup>などの題目は、それだけですでにキリストに対する密着の度合いを語っている。また、「ツァラトストラかく語りき」における福音書のスタイルのパロディーなど、ほとんど痛々しいほどの心情告白である。ニーチェは憎悪という形で、キリストそのものを生きてしまったのだ。これは、一途の愛情告白よりもはるかに苦く屈折した深い心情を表しているといえよう。彼は、超人を主張したが、批判するキリストを乗り越えたとは、どうしても思われないのである。

ニーチェはそのなかで生まれ育ち自らの血肉と化しているはずのプロテスタンティズムとのかかわりがあまりにも深く、それから離れることなどありようもなかったが、まさにこのことが憎悪という感情を惹き起こしている。「自己批判の試み」とは、「悲劇の誕生」なかでのまさに自己批評の言葉であるが、ニーチェはこのような自己懲罰的志向性から生涯逃れることはできなかったのではないか。しかし、ヘルダーリンとの際立った違いもある。ニーチェの場合もキリスト教の反措提として古代ギリシャの世界が対置されるのだが、その問題提起がヘルダーリンのようにギリシャ文明の深部をえぐり、そこを突き抜けてさらにはるかな東方へと想像力を飛翔させることはなかったのだ。これは、ヘルダーリンという詩人の構想力によってのみ可能なことだったと思う。ニーチェは、その点「あまりにも人間的」に過ぎたのではないか。たしかに、彼の場合も東方にモチーフを求めている。だが、それはもはやギリシャとは縁もないペルシャ（「ツァラトストラ」）であったりする。こうしてみると、どうしてもヘルダーリンにおけるキリスト教、ギリシャ、アジアという様々なトポスを貫くひとつの強靱な論理が際立ってくるのだ。ニーチェにおけるキリスト教は、彼

---

(23) Nietzsche: Anti-Christ

(24) Nietzsche: Ecce Homo

の人生という孤立した主題であり、ギリシャと切り結ぶことはなかったの  
であろう。この点で、もしニーチェがキリストとディオニュソス神を一体  
化させるような破天荒な想像力の詩人ヘルダーリンを知っていたならば、  
驚嘆を禁じえなかったことだろうと想像されるわけである。なにせ、ニー  
チェは、「神は死んだ」と昂然と言いつち、その埋め合わせとして超人を  
持ち出してくるのだが、この神はもちろんキリスト教の神であり、この論  
議にギリシャの神々は姿を現さないのだから。ニーチェが自然に根を持つ  
ギリシャ神話の多様性の世界に全面的に心を開いたとはいえないのではな  
かろうか。彼の関心は古代ギリシャでも、近代的人間的解釈がなされやす  
いギリシャ悲劇に収斂していくのである。そのさい、超越的なものは影を  
ひそめ、世界に実存として在る人間の問題へと求心的に収束される。その  
反面、ヘルダーリンの世界を特徴付けている聖なるものがニーチェからは  
失われていったのではないか。ニーチェがあまりに人間的というのは、こ  
のような意味である。

しかし、ニーチェの場合でもそのギリシャ研究の背後にあったモチーフ  
は、やはりかれ自身に内在するキリスト教であり、それへの違和感であっ  
たことは否定しがたいことだと思われる。ルター派プロテスタンティズム  
の牙城ともいうべき風土に生まれ育ったニーチェは、ヘルダーリンとおな  
じく、幼時に父を失い母親によって養育され、牧師になるようにというそ  
の負託にこたえるべく、神学校に通う。だが、大学では文献学を専攻した  
のである。ここにすでに彼の独自性が表れていると思われる。ヨーロッパ  
における文献学は、そもそもギリシャ・ローマ古典あるいはキリスト教の  
聖書をその対象とし、厳密なテキストの校訂と作成そしてそのための解釈  
が任務であった。ニーチェは、古典文献学の対象として、ギリシャ古典を  
選んだのである。その出発点においてキリスト教に対する憎悪があったと  
は言いきれないが、違和感があったはずである。それは、自分に内在する  
あまりに求心的な、自然を排除する傾向の強いキリスト教にたいする批判  
であり、また圧倒的に強力な母親に対するひそかな反抗心のあらわれでも

あつたろう。それに対して、古代ギリシャは彼にキリスト教よりもはるかに豊かな自然性をもたらしてくれたといえよう。その先に立ち現れてきたのは、デオオニユズ神である。

## 7

だが、そこに至るプロセスをみておいたほうがよかろう。ニーチェは忠実な文献学学徒であったが、彼は文献学に対して何をもたらしたのか。そして、その方法はいかなるものだったのか。

ニーチェといふとかならずといっていいくらいに取りあげられるエピソードがある。ボン大学で古典文献学を学び、師リッチェ教授にしたがってライプツィヒ大学に移った弱冠 25 歳のニーチェは、1869 年師の推薦によってバーゼル大学の古典文献学の員外教授として迎えられた。当時、まだ彼は学位と教授資格取得の準備中であった。異例の抜擢であろう。それ以前に発表した「ディオゲネス・ラエルフィオスの典拠について」などの研究論文が認められた結果である。バーゼルに赴任してすぐに「ホメロスと古典文献学」という題の就任講演を行っており、好評を博したという。ニーチェがそれまでは、古典のテキストを厳密に読むということが基本である文献学にまことに忠実だったことがわかるだろう。

しかし、やがてまもなく 1872 年真の意味での処女作「悲劇の誕生」を発表する。これはニーチェにとって決定的な第一作であり、著者の本領をこれほど鮮烈にあらわしたものはほかにはないだろう。ところがこの著作については毀誉褒貶はなはだしく、少なくとも学会では、評判が芳しくなかった。メンドルフの批判はもとより、師リッチェルまでもが書評を拒否している始末である。正統的な古典文献学の立場からは受け入れがたいものがあつたことは事実である。だが、ここにこそニーチェの面目は躍如としている。なぜなら、彼はあえて師を裏切ってまでも、まさに文献学のありようをこそ根底的に問うているのだから。

たしかに、これは事件といってもよい著作なのである。それはニーチェの個人史においても、文献学の歴史においてもそうである。ニーチェは、「かつて古典文献学なりしもの哲学となる」<sup>(25)</sup>と高らかに宣言しているが、学問に忠実な弟子は、おそらく忠実なあまりかえって、その対象を転覆させてしまうのである。この著作によって、ニーチェははじめてニーチェたりえたのである。

しかし、それにしてもこの論文の基調は、穏やかではない。たとえばその論の運びに見られるバランスの悪さである。ニーチェは、まずは芸術の原理を展開し始める。アポロンのものとディオニュソスのものという二つの原理を提示し、その拮抗と相乗作用によって芸術作品が成り立つことを述べている。論理的には、アポロンのものとディオニュソスのものは、対等なものであるはずだが、著者の後者に対する思い入れは法外に深く、二つの原理のバランスを破っている。アポロンの神に由来する力について述べるところでも、いつのまにか論はディオニュソス神をめぐる話へと変じてしまうことがたびたびある。これでは、学術論文の構成としては、確かに批判を免れることはあるまい。それに、当時の帝国成立を目前にしたドイツにおける文化へのベシミズムに裏打ちされた批判がかなり大きなバイアスをかけられて論の前面に出てくる。ドイツ擁護と批判の書という趣もある。要するに、古典的な論文ではないのである。

では、なぜニーチェは、自らの文献学者の立場を危うくしかねない書物を公刊したのか。彼は、古典文献学は、哲学となり、「およそ一切の文献学的活動は、哲学的世界観によって圍繞されていなければならぬ」<sup>(26)</sup>という。忠実な文献学徒であったニーチェは、自らのよりどころたる文献学のありようそのものを問題視していたのだ。厳密なテキスト批判に基づく文献に終始する学に対する批判なのである。そこに欠落していたのは、それ

---

(25) Nietzsche: Homer und klassische Philologie 1869

(26) 同上

にかかわる者の世界観であり、その者が生きているという証である。それがなければ、古典文献学は、文明の残渣を整理するだけの学問になってしまうのではないか。対象に自己を投入してこそ拓けてくる古典の世界があるのではないか。また、それは自己の世界を拓くということにも通ずるであろう。しかし、ドイツに限っても文献学の方法論的拘束力はあまりにも強い。このままでは文献学そのものが成り立たなくなるという危機感を若き学徒は持っていたことには疑いはない。生きた文献学というか、文献学の再生をこそ求めたのではないか。

だが、それにしてもそのやり方は、ほとんど暴力的といえるほど、あまりにも情熱的かつ激しいものであった。「悲劇の誕生」は、そのパトスで成り立ったニーチェのマニフェストともいえよう。少なくとも、このある意味で文学的な作品において、作者の自己投入の強さに圧倒されないものはないと思う。遺憾ながら対象がくっきり見えてくるというわけではないが、抜き差しならぬ学問上の、そして人生上の問題提起がなされていることには疑いない。その根本問題とは、生きるということである。キリスト教に規定され、ショーペンハウアーの厭世哲学に深甚な影響を受けたニーチェにとって自らの生きるという問題は、あまりにも大きかったのである。文献学のありように関する根底的な批判は、このような、いわば個人的な動機によって支えられていたといえよう。だがまさにそのようなやり方をニーチェはあえて採ったのであり、またそうでなければ、文献学が震撼されるということもなかったのである。

たしかにここには、微妙な問題がある。単に客観的な学問というものがあるわけではなからうが、かといって主観のほしいままな展開が学問というわけでもなく、対象をそれとして解明しながらも、おのずとその成果にその人のありようが反映されるというところに学問の要諦はあるのだろうが、実際の作業としては、容易ではない。しかし、しかと確認しておかなければならないのは、対象に対する自己投入がない限り、何も始まらない少なくとも生きた学問にはならないということだ。

では、ニーチェはなぜかくも激しく自己投入したのか。それは、それだけ当時の学問が硬直化していたことを意味する。特にその分野が文献学ならなおいっそうのことである。しかし、ここで注意したいのは、古典文献学の学徒たるニーチェがその学問から距離を置いて、それを批判的に見ていたのではないということだ。むしろ実情は逆であって、彼は、文献学の課題をまさに正面から受け止め、それに切り込んでいったと考えるべきである。当時の学会からすれば、暴力的闖入者とも取られかねないやりかたこそ、実はその学問に息を吹き込む方法だったといえよう。実際に、禍々しい光を放つ「悲劇の誕生」は、確実に西洋古典の世界を革新することになったのだから。それも、そのテーマ、すなわちディオニュソス的なものに基づく生命的なものの芸術的造形ということにふさわしいディオニュソス的やり方で敢行されたのである。これは、ヴィンケルマンによって唱導されたアポロンの世界観を根底から転覆するものであった。本格的な学問としての西洋古典学および神話学は20世紀に入りオットー、ケレーニーなどにより着実に、そして地道に展開され新たな知の世界を切り拓いていくが、おそらくニーチェという起爆剤がなければ、それは起こらなかったか、その展開ははるかに遅れてしまったことだったろう。ある意味で、古典文献学はニーチェによってよみがえったのである。

たぶんニーチェのような心性の者にとって、それが最も愛する対象をこそ傷つけ、解体せずには済まないのである。もちろん、当人が無傷で済むはずはない。いや、一番の深手を負うのはその人自身である。その結果、自らを犠牲にささげてもその対象のよみがえりを果たすのである。これこそ、もっとも深い愛の実践ではあるまいか。ヘルダーリンにも窺える情熱と受難というテーマはニーチェにおいて再び劇的な変奏を伴いながら繰り返されたのである<sup>(27)</sup>。これは、ニーチェが批判してやまなかつたキリス

---

(27) 拙論「情熱と受難——ヘルダーリンの世界——」(成城法学17号 2003年)を参照されたい。

トの生き方そのものではなからうか。古代ギリシャもキリスト教もニーチェの内なる糧であり、自分自身であり、彼はそれに対する懲罰と愛という形でしかかわりえなかったのであろう。一種のキリストに倣いてである。そして、真の意味でのプロテスタントでもある。自分自身の生のありようを突き詰めていくことが、そのままが世界の歴史的展開を反映し、また時には世界そのものを変えてゆくという過程が古典文献学研究者ニーチェにおいて確認できる。

そして、またニーチェの先駆者ヘルダーリンももうひとつのきわめて似たやり方で、内なるキリストと古代ギリシャを養い育て、外の世界へとそれを解き放ち、新たな宇宙を拓いていったのである。それにしても、ニーチェがヘルダーリンを知らなかったことには、深く人の心をゆするものがある。なぜなら、それぞれの魂がそれぞれ別個に自身の身において、自分の問題として展開したものが、深い意味での相似性と親近性を表し、人の普遍的な原理を抉り出し、それを真の生きた姿で世界に向かって提示したのだから。二人の詩人とも、真の意味でのプロテスタントとして自然を包摂する宇宙における人の象徴的な生き方を実践したとも言えよう。その範例は、キリストに、ギリシャにあったが、大事な点は二つの魂ともそれらを自身の体験として根底的に生きなおし、自らのキリスト像、ギリシャ像を作り上げたことによって、対象自体の新たな輝きを、命を見出したということだ。古典と文献学への問いによってそれに命を与えたともいえよう。ただし、その方法は、尋常とはいえないものであった。激しい懲罰と愛である。ここにひとつのヨーロッパの精神の典型を見る思いがする。