

# 「ロマン主義文学の歴史について」

アイヒェンドルフの文学論 (一)

吉田 国臣

## 序

ゲーテが「古典的世界は健康的であり、ロマン的世界は病的である」と言ったとき、彼の念頭にあったのは、ホメロスもニーベルンゲンも共にその世界が力強く新鮮で、健全だと認める一方、近代人の大半が弱々しく虚弱で病的であると断定したからであるが、その言葉は自ずと近代文学全般をロマンティックなものと規定する結果となっている点に注意しなくてはならない。確かに彼の言葉をまつまでもなくロマン主義の近代的主観的傾向は良く知られた文学史的対象である。またロマン主義は古典主義と対照的に論じられるのが常であった。しかし一方では両者が元来共通の根から生じたものであり、互いに有機的な関連を持つ統一体であるとも理解されている。特に後者の立場からすると、ドイツロマン派の主観主義と個性や感情の尊重、法則無視および自然との融合感、シュトゥルム・ウント・ドラングに共通の、言いかえればハーマン、ヘルダー以来の反啓蒙主義、反合理主義運動の継続とも見られる。確かにロマン主義はシュトゥルム・ウント・ドラングの「自然に帰らん」とする素朴な情熱の氾濫に比して、より理的であり、批判的、諷刺的で近代的教養を

尊重する傾向を持つといわれる。ところがロマン主義のそうした特徴にもかかわらず、若々しく革命的で未来を孕んでいるというシュトゥルム・ウント・ドラングに較べて、ロマン主義の中世志好、カトリック主義の要素は後向きの反動的傾向を持っているという理由で、ハイネなどから非難されたのであった。

ところでロマン主義のその反動的傾向というものが実際にはどういうものだったのだろうか。一般的にみてロマン主義に対する理解は、この運動の現象面に重きを置き過ぎてか、ロマン主義と言えば日常性からの逃避、有限な現実から目を背けた夢幻の世界に対する憧憬、時代に逆らって中世を讚美し、過去に沈思する反近代性などが思い起される。そうしてともすればロマン主義運動の底流にある、深い時代認識と、それに基く批評精神、また国家主義と誤解されがちな、伝統を踏えた民族精神の高揚と、それらによって支えられる新しい共同体への志向などが忘れられがちである。一旦下された上記のような否定的な評価が伝統となり、それらの特徴即ロマン主義といった定評が行き渡ってしまったためであろうか。そうした傾向とと相まってロマン主義研究も比較的遅れていると言っても過言ではなからう。

一方ロマン主義に対する新しい角度からの研究と評価も全くない訳ではなかった。例えばヨーゼフ・ケルナー (Josef Körner) 等の動きである。彼自身新しい豊かな資料を提示し、批評的な、時代を認識し、時代と関係を持った新しいロマン主義像を提唱したのであった。このような見地に立ってフリードリッヒ・シュレーゲルも再評価されるに至った訳である。拙論においても以上の観点から特に後期アイヒェンドルフの評論活動に焦点を合せて従来のロマン主義観に対する再考を試みたいと思う。それと同時に叙情詩人としてのアイヒェンドルフ像に、別の面を加える可能性を探りたいと思う。フリードリッヒ、シュレーゲルにおいてもそうだった様にロマン派詩人とカトリック教会との結びつきは、従来消極的な評価を下される根拠になっていた。そのようなロマン主義理解に対し、根本的な転換を要求するものこそ、アイヒェンドルフのロマン主義文学観である。彼のロマン主義観はノヴァーリスとF・シュレーゲルのそれとを継承し、或る面では

深化させたものである。そしてややもすると互いの関連性が見失なわれがちな、前期及び後期ロマン派の運動に相互の内的関連を与えるものである。彼の意図は更にロマン主義に、その全体を統一的に把握する視点を与え、且つ歴史的な見地から確固とした位置づけを行うことにあった。そうした事情からもうかがえる如く、彼の主張するロマン主義という考えそのものが従来の文学研究でともすればかたよりがちなロマン主義像に別の積極的な視点をうかがわせるものでもあった。そして彼のロマン主義観が始めて明確な形をとって発表されたのが、本論でとりあげることにした『ドイツにおける近代ロマン主義文学の歴史について』(Zur Geschichte der neuern romanischen Poesie in Deutschland 1846)である。

そこで拙論においてはまずアイヒェンドルフのロマン主義文学観の形成と『ドイツにおける近代ロマン主義文学の歴史について』の成立の経緯を一章に簡単に述べ、次いで二章でこの論稿の内容を考察したい。次に三章ではこの著作において示された彼の近代文学観の特徴とも言うべきものを述べるつもりである。そのことによって彼の文学観の輪郭が少しでも明瞭になれば幸いである。

## 一、アイヒェンドルフの近代文学観の成立

アイヒェンドルフの文学史的著述はすべて晩年のものである。しかし彼の近代文学観の根本は初期の小説『予感と現在』(Ahnung und Gegenwart 1815)に現われているように、既に彼の青年時代において輪郭が形成されていた。その後も大筋には変化がなかったと思われる。それは当初からロマン派の影響下に育まれ、忠実にその本質を継承発展させたといっても過言ではないと思われる。ことに理論面ではノヴァーリスと後期フリードリッヒ・シュレーゲルに負うところが

大きいが、彼自身その後を継いでロマン派の宗教的側面を一段と深く把握したのであった。ところで彼のそうした特徴を決定づけたのは、やはり青年時代の体験であった。すなわちハイデルベルクに於けるロマン派の詩人達、ブレンターノ (Clemens Brentano 1778—1842)、『アルニム (Achim von Arnim 1781—1831)』、なかでもゲルス (Joseph Görres 1776—1848) との出会い、彼自身の告白に明らかな如く、終生変らない強い影響を与えたのであった。二十才そこそこのアイヒェンドルフにとって、その体験は体系的思想的なものというよりも、生の根源を揺り動かすような実存的な体験であったらしい。模索的な青年期の彼はゲルスとの邂逅を契機にして、自分の進むべき方向を発見したのである。彼はゲルスの人格の中に宗教的な体験と世俗的な体験との合一を見たのである。また同時に自己のロマン派詩人としての自覚と使命を覚醒されたものと思われる。彼が後にロマン派の詩人の使命は「魔法の言葉」(Zauberwort) の表出であると述べているが、この思想の発端はゲルスの刺激によるものであった。ゲルスの思想というのは要言すれば、可視的な現前の現象世界の背後に、驚くべき深遠な過去の世界が沈んでおり、それは今も生きて現在に働きかけているというものである。それは過ぎ去った遙かな世紀が民謡の中から我々に語りかけてくる如く、驚異に満ち、神秘的なものである故、合理的な理性にとっては理解が難しいものでもある。アイヒェンドルフはこの思想を内的に体験し、後に例の有名な「まどろめる歌」(das schlafende Lied) として表現した。この歌はアイヒェンドルフにとっては幼年時代を過したルボーウィッツ城 (das Schloß Lubowitz) での内的体験でもあり、事物の内奥もしくは心と、詩人の内面との共感でもあった。ここにおいては彼岸と現世の障壁はとりはらわれて、すべての対立は不滅の愛の神秘のうちに消滅してしまうのである。ロマン派の詩人はこの歌の心をもって自然の中に自己の内面と同一のものを発見し、自然と思いをひとつにすることができるという。神の手になる同じく被造物として共に救済を希求するのである。アイヒェンドルフはこの詩に於いて単に理性的なだけの人間には隠された真理を暗示しているのである。ここにアイヒェンドルフのロマン主義文学観を解く鍵があるよ

うに思われる。この世の万物の中には永遠なものの芽が隠されており、詩人はそれを覚醒させる「魔法の言葉」を発見しなければならぬ。この Zaubervort はアイヒェンドルフによれば、人間の心の中にある「不壊の宗教的感情」(unverwüsthliche religiöse Gefühl) より具体的には「カトリック的志操」(katholische Gesinnung) を人々の心に再び呼び覚ますものであった。それこそが不滅な存在を人々の心に予感させるものであった。この感情が目覚めるとき、朽つべきものの堅い障壁は溶解し、彼岸と此岸が共鳴する神秘が生じるといふ。<sup>4</sup>

ところでアイヒェンドルフのこの思想は上述の如く決して合理的に認識された理念ではなく、むしろ非合理的な存在体験ではあったが、他のロマン派詩人達との接触によって、より明確な認識に達して行きもしたのである。すなわちハイデルベルク以外にもアイヒェンドルフは青年時代から晩年に至るまで、そうした機会を持つ場があったのである。ウィーンがそれである。中でも比較的長期の滞在となった一八一〇年の一〇月から一八一三年の七月迄と、一八四六年の一〇月から一八四七年の六月に及んだ二つの逗留は、その滞在日数の短い割には内面的に重大な意義を持つものであった。一八一〇—一三年のときには彼は既に因習へと硬化したロマン主義から脱して時代と袂を別ち、自分の道を進んでいた。そして独自の様式を發展させ自己の文学的世界を築きつつあった。小説『予感と現在』の成立はその頃のことであった。またその地で F・ジュレーゲル夫妻に会っている。ウィーン逗留を機にアイヒェンドルフの芸術的精進が遂げられたのである。

さてその晩年に至って、すなわち一八四六年に再びウィーンの地を踏んだ頃、彼の創作力は弱まっていたとはいえ、精神的活力は衰えていず、詩的創造の直観は批評的省察に席を譲っていたのである。この詩人から批評家への転向はウィーンにおいて実現が決定的となる。その直接的動機はヤルケ(Karl Ernst Jarcke 1801—52)とその一団であった。ヤルケはもとベルリンで刑法学の教授であり、一八三二年にメッテルニヒの召聘によってウィーンに來たのであった。彼はオーストリア宮庭と国家の官房で顧問としてゲンツ(Friedrich von Gentz)の後任となった。また一八三八年にはゲレス

(Guido Görres) とフィリップス (George Philips) との「カトリック系時評誌『歴史政治誌』 (Historisch politische Blätter) の創刊に参画している。彼は同誌の「時局」(Zeitläufte) に於いて政治的社会的な問題についての考察に健筆をふるっていたのである。アイヒェンドルフとヤルケの邂逅は一八三八年のことだろうといわれるが、当時アイヒェンドルフはウィーンに滞在中で、メッテルニヒとその信任者ヤルケを訪れる公的機会を得たことが確かめられている。更に一八四四年にはアイヒェンドルフがカルデロン<sup>6</sup>の翻訳のため、出版者を尋ねるにあたり、ヤルケの援助を依頼することになった。その際に両者の関係は更新され、ヤルケはコッタ (Cotta) 書肆にその仲介の労を囑ることができた。ヤルケがその旨を伝えている一八四四年二月一日付の書面で、彼はシュティフター (Adalbert Stifter 1805—68) のノウヴェレに対する教示に添えて、ゲルツァー (Johann Heinrich Gelzer 1813—89) 流の文学史を「ただその敬虔主義を除いた形で書いてみたら」、と書き送っている。ヤルケ自身は詩人ではなかったけれども、文学の優れた理解者であり、アイヒェンドルフの文学活動にも以前から関心を寄せていて、彼のロマン主義観にも理解を示していたようである。そして自分が政治方面で果していることを文学の領域でアイヒェンドルフに実現してもらいたいと望んだのであった。こうした訳で批評家としてのアイヒェンドルフを我々はヤルケの刺激と骨折りとに負っていると考える所以である。その際ヤルケの激励がアイヒェンドルフの元来持っていた素質に触れたのだとはいえ、もしもヤルケが詩人を無理にでもその仕事に向かわせなかったとしたら、彼の本質のその面はこのような展開をみるには至らなかつたかも知れないのである。こうしてヤルケの仲介でアイヒェンドルフは一八四六年に『歴史政治誌』の共同執筆者となった。そして同年から一八四八年の間に八篇の批評的な傾向を持つ文学史的論文を書いたのであった。これらの諸論文中『ドイツにおける近代ロマン主義文学の歴史について』(Zur Geschichte der neuern romantischen Poesie in Deutschland 1846) は最初に発表されたものであり、量的にも最も長いもので『歴史政治誌』上に三回に分けて掲載された。それはまたアイヒェンドルフの文

学観が初めて総括的に述べられたもので、近代ロマン主義文学の前史の考察から出発し、その大きな精神運動の継承と盛衰を把握しようとしたものでもあった。更にこの論文は後に『ドイツにおける近代ロマン主義文学の倫理的宗教的意義について』(Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland 1848)と題され、一冊の書物に拡大されてまとめられたのである。

アイヒェンドルフはこの論文において己れの信ずる正統的なロマン主義文学とはどういうものであるかを世に問うたのである。そこでは彼の青年時代の体験を基にしなから、ロマン主義運動の盛衰を独自の観点から論述している。ところで何故アイヒェンドルフはこの主題を取りあげることになったのか、その直接の動機を原典の中から探ってみよう。すると当時世間一般に広まっていたロマン主義に対するひとつの誹謗を是が非でも退けようという著者の強い意図が見出されるのである。すなわち「ロマン主義は例の宇宙的な展望によって新世代の目から、ドイツの自然と文化を奪い、彼らを政治的に無気力にし、焦眉の問題に対する無関心の原因となる静観的神秘主義(Quietismus)に耽らせた」というものである。こうした時代のロマン主義に向けられた断罪への反論から出発して、ロマン主義の本質が実際にはどのようなものであったかを示そうというのが、この論文の骨子であった。そしてこの運動が根のない偶発的なものでないことを示すために、歴史的な展望を与えようと文学史を書いたのである。そこでまず注意を要するのは、アイヒェンドルフの意図はロマン主義運動の表面的な現象や成果ではなく、あくまでもこの運動の本質を探ることにあつた点である。この運動の上辺の様相に限ってみれば、あたかも華麗な打ち上げ花火の如く、夜空に高く登り、四囲にすばらしい光輝を放った後、忽ち星空の中に跡かたもなく消え去ってしまったと言えるのであつた。次いで本文を引用すると、「急激な転変は何に由来するのだろうか。この文学が流行したかとみるまに廃れてしまったのは一体如何なる咎によるのだろうか……みるものに奇異の念を懐かせるようなこの現象を理解するために歴史的必然性とロマン主義の豊饒、罪、及び贖いを以下の略述において

実証しようと思う。」と論文の主題が述べられている。これらの言葉から明らかな如く、アイヒェンドルフの問題としてゐるのは素材の提示でも、厳密な歴史的な立場からの分類でも、また事実の確認でもなく、審美的ないしは心理学的な諸現象の解明でもなかった。彼にとり重要なのはまずロマン主義運動という現象の内部構造の関連を認識すること、それを解明し、そこから得た観点よりドイツ近代文学を総合的に批評することであつた。

このように確固とした自己の見解に基く、ドイツ近代文学の批評によってアイヒェンドルフは何を期待したのでらうか。彼は後年『ドイツ小説史』(Der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christenthum 1851) 中で述べている。「批評はすべてそれが直ちに生産的かつ予言的に新分野に手を伸ばすことなく、単なる否定で満足しているなら、それ自体不毛なものである。」この言葉から彼が時代の現実に対して積極的に働きかけようとしている姿をみる事ができる。事実彼はこの論文の結びにおいて初期シュティフター文学の中に彼の主張するロマン主義の反映を見出し、世間に向つて力強く推奨している。

## 二、『ドイツにおける近代ロマン主義文学の歴史について』

本章ではアイヒェンドルフの『ドイツにおける近代ロマン主義文学の歴史について』を、その叙述の順序に従つて考察していくことにしたい。これ迄叙述の混乱を恐れ、彼の主張するロマン主義文学の概念について語ることを、意図的に避けてきた。そこで今小論の具体的な内容の考察に入るに先立って、その表題に関連し簡単な説明を添えようと思う。

前章でも触れたようにアイヒェンドルフのロマン主義文学観は、初期ロマン派のそれと直結している。ことにF・シュレーゲルの文学と宗教とは密接な相互関係にあるという考え、またロマン主義文学はその本質からすると一種のキリスト



教文学であるという見解を継承している。そして彼が一八〇〇年頃あたかも打上げ花火さながら天に向けて登って行くのを見た例の文学を、「近代、ロマン主義文学」(die neuere romantische Poesie)と呼んでいることである。そしてその文学の誕生にキリスト教的情感の更新並びにキリスト教的、カトリック的な信仰へのすべての希望を結びつけたのである。

このロマン主義的、キリスト教的な文学は、アイヒェンドルフの見解に従えば、世界及び人間の営みに対する倫理観宗教観を立証する筈であった。この愛と情感の文学は古い教会に対する熱烈な郷愁をその根底に持ち、同時に偉大な宗教的かつ詩的な理想が完成する未来への憧憬によって生命を与えられるような文学であると彼は考えていたのである。またこうした文学観を産み出すに至った底には、中世文学における宗教と文学との一致と、宗教改革を経て合理主義と主観主義によるその一致の破壊、そしてロマン主義による再度の一致への憧憬といった図式があるのである。常に過去が未来に向けて働き続けているという例の思想である。アイヒェンドルフは中世のキリスト教文学をロマン主義文学の原型と考えたために、ロマン派の文学を「近代、ロマン主義文学」(die neuere romantische Poesie)と呼んだのである。

アイヒェンドルフによればそもそも「ロマン主義文学」はキリスト教によって初めて可能なものであり、中世文学はその生命の核心をキリスト教の内に蔵しており、人間的なものと神的なものとの融合を目指したものであった。ミンネザング (Minnesang) とヴォルフラムの『バルチヴァール』の中に現世と彼岸の一致の極が実現されているという。しかしながらアイヒェンドルフの主張する調和、一致とは静的なものを指すのではない。むしろ不滅のものに向っての憧憬的な苦悩に充ちたものである。それ故アイヒェンドルフのキリスト教的、ないしはロマン主義的文学は常に未来の文学、予感と憧憬の文学である。

次にこの文学史論稿の構成を簡単に述べておきたい。この論文は三章に分けられている。そして第一章はいわばロマン主義運動の源、前史についての論述である。時代的には啓蒙主義とその反動としてのシュトゥルム・ウント・ドラング期

で、合理主義精神の支配的な時代として全体を把握しながら、その対極的な要素を「主観性」(Subjektivität)に代表させて論じている。ただそれらの双方を共に宗教改革以来の反宗教的な要素としている。そしてこの時代の頂点とも完成ともいうべきゲーテ、シラーをもってこの章を閉じる。その際それがどのような形で次代、即ちロマン主義と結びつくかが、その章の主題となっており、内容的に言えば次章の導入部的な意味しか認められない。しかしアイヒェンドルフの批評眼が、ある面で最も深い洞察力を示している部分かも知れない。

第二章はノヴァーリスとF・シュレーゲルを中心にして、いわゆるロマン派の形成を解説する。けれども両者の取りあげられた角度が、一般的な見地からすれば偏っていると云えるかも知れない。前者は主として、彼の論文『キリスト教界またはヨーロッパ』(Die Christenheit oder Europa, Ein Fragment 1799)の面から考察され、後者は同書との関連が特に本文中に指摘されている訳ではないけれども、主としてカトリックに改宗した後に力点を置いて評価されている。そうしたことから両者はアイヒェンドルフによってロマン派の唱導者として評価されつつ、同時にアイヒェンドルフ自身のロマン主義の特質を暗示する形になっている。

最後の第三章ではアイヒェンドルフの主張するロマン主義文学の体现者としてアルニムが、またロマン主義衰退の原因を招来した詩人としてティークが論じられている。そして結論部とも言うべきところで現代のロマン主義文学の闘士を初期シュティフター像の中に期待して筆を置くのである。

## 1

アイヒェンドルフは第一章でロマン主義に先立つドイツ文学界の諸現象を概観している。彼はまず諸現象の背後にあってドイツ国民の内面生活を導いているものとして、第一に宗教改革とそれによって生じた様々な精神上の葛藤を指摘する

が、いわゆる啓蒙主義を宗教改革に密接した現象として把握している。プロテスタンティズムそのものの中に否定的な主観性を無制限に解放しようという危険を洞察し、更にその否定的な主観性を原理にまで高めてしまったプロテスタンティズムによって合理主義の弊害が勢いを得、やがては宗教の主観的合理化が助長される結果になったという。そしてこの宗教の領域内に主観的合理的傾向が浸透することによって、ドイツ的精神の中核に動揺が生じてきたと述べる。そしてまずシュトゥルム・ウント・ドラングもそうした関連において省察されている。そこで彼の表現にしばらく耳を傾けてみよう。

「十八世紀の七〇年代に文学という境界の定められた領域をのみだして現われ出てきた、いわば尊大なプロメテウスの申し子に目を向けてみよう、彼らは文化や因襲の埒を悉く破り捨てて出てきたのである。同様にして、人間の本性に基く理性宗教を己れの中からつむぎだすために、キリスト教に於てその積極的なものを棄てたのと同じく、文学に於ても主観の無条件の自由が自力で支配するものとされた。かの最も根源的な、最も直接的な諸力すなわち予感の能力、予言力、本能、要するに主観の中のあるデモーニッシュなもの、つまり当時人々が天才と呼んだものが伝統の悉くに対立して、自らの内に法則を持つ、独創的な全く新しい創造物を自然同様に生み出す筈であった。人間がそれを越えたより高いものに照して測られるのではなく、人間の理想となった天才的な個性によって世界が量られた。そんな訳でこんどはこの至上の主観をあらゆる障害から解放せんと、教会内のまた国家社会や学問芸術の中での歴史的諸形式に対して存亡をかけた闘いが展開された。」<sup>11</sup> これらの表現に明らかなように、アイヒェンドルフによればシュトゥルム・ウント・ドラング時代の源動力となったのは宗教改革に端を発する主観の無条件の解放と、人間の本性の神格化を主張する天才的個性であった。しかしこの主観の無条件の自由と天才的精神は両立しなかった。前者は否定的なもの、破壊的なものであるのに対し、後者は創造的、建設的なものであった。アイヒェンドルフは否定的な主観性が、当時のドイツ国民に外から課せられた啓蒙主義の弊害を払拭するのには大いに威力を発揮したことを認める。しかしそれは否定や破壊に寄与することはできても創造的

な行爲には関知するところがなかった。「新しいものを創り出す段になると主観という神は力不足であった。」<sup>12</sup>と言っている。他方「ただ一人の天才はこのシュトゥルム・ラント・ドラングの喧騒の最中であつて、これら発酵する諸要素のすべてを素材として芸術的に使いこなす術を心得ていた。」<sup>13</sup>すなわち「ゲッツ」、「ファウスト」、「ヴェルテル」におけるゲーテである。一方主観を無制限に解放したものはその極端さの故に亡び去つた。レンツ (Reinhold Lenz 1751—92) は狂気に、クリンガー (Friedrich Maximilian Klingler 1752—1831) は嫌悪と徹底的な世界蔑視に陥つたのであつた。

ところでこの主観に徹底的に攻撃された啓蒙主義は壊滅したのだろうか。そうではなかつた。すなわち主観が自己否定に終つたころ「久しくいい気味だとはかり傍観して冷静な悟性は彼らの後に生き残つた」<sup>14</sup>のである。「そのため文学界は七年間の不毛の時期を迎えた」<sup>15</sup>というのは十八世紀のドイツ通俗哲学において、たとえばベルリンのニコライ (Friedrich Nicolai 1733—1811) の著述に明白になつた。あの一面性や視野の狭さのことであるが、それは倫理学の基礎を幸福主義 (Eudaimonismus) に置く芸術観、文学観となつて現われたのである。この幸福説は文学芸術を教訓や談話の手段におとしめ、良い詩人となるために守るべき諸原則などを造りだす有様であつた。

こうした浅薄な合理主義精神の支配する時代であつて文学は必然的に低調であつた。それ故アイヒェンドルフはこの時代の代表的詩人であるヴィーラント (Christoph Martin Wieland 1733—1813) についてさえ酷評を辞さず、「プラトニックな愛と現世的な愛との中庸の考えが案出された、すなわち哲学的に磨きあげられた、気取つた不決断と小胆な色目という二重に嫌悪を感じさせる肉感性、徳について多弁な色好みとでもいうべきもので、その描写はシュライエルマッヒャハ (Friedrich Schleiermacher 1768—1834) がいみじくも述べた如く、野卑な本性をのぞかせている」<sup>16</sup>と評している。彼はこのヴィーラントの文学の背後にも粉飾された合理主義精神を追及しているのである。

またアイヒェンドルフはこのいわば優美の詩人に対して、「ドイツ詩人中最も優美ならざる詩人」<sup>17</sup>としてフォス Johann Heinrich Vog 1751—1826) を組上にのせて言う。「フォスもまた額に汗をにじませて例の宿命的な効用論と取組むことで、身を減ぼしたのであった。しかし彼はヴィーラントのように位の高い貴族のためではなく、民主的にも社会の下層に向って努力したのであった。……それは国民の習俗を改良するためであり、素朴な歌謡の喜びを広めるためであった。」<sup>18</sup>しかしながらその企ては彼が馬丁の田園詩やなにかを詩作し、ドイツの百姓を詩的に描写しようという絶望的な試みをするに及んで、ついには滑稽な破綻に終ったと言っている。

また一方でこのようなドイツ化された啓蒙主義が勢力を伸長する直前に例の天才時代が「感傷」(Sentimentalität) という落し子を残していったというのである。すなわち「真実なもの偉大なものには耐えられない感情のこと」<sup>20</sup>でその代表はラ・フォンテーヌ (August Lafontaine 1758—1831) とティジヒ (Christoph August Tiedge 1752—1841) であるという。そしてこの感傷がドイツ文学界を風靡した後には、合理的悟性はすべてを味けないものとしてしまい、キリスト教を純然たる道徳の上に据えてしまっただけからは、第二の災害として徳という散文を文字界に生み出し、その退屈さの故にその必然的な対立物である軽薄なものを呼びよしました。これらの代表がそれぞれイフランド (August Wilhelm Iffland 1759—1814) とコッツェブー (August Kotzebue 1761—1819) であった。アイヒェンドルフは前者を評し「彼はこの不毛の時代にあつて道徳のもったいぶった長談議に加えて、多感な感傷というラベンダー香水を豊かに注いだ。またこうしてドイツでは市民的なメロドラマ、もしくはイフランド風のものその後にはロマン主義者の呼んだものが栄えた。」<sup>21</sup>というのである。また後者については「彼の文学の最も顕著な特徴は精神的道徳的な無頓着であり、理解できないもの、あるいは己れを悩ますものはすべて上品に笑いとばす類いの尊大さであった。」<sup>22</sup>といている。

さてアイヒェンドルフはこのようにロマン主義成立以前のドイツ精神界及び文学界の様相を述べた後、いよいよロマン主義の機縁を語ることになる。そこで彼は「我々は前述の概観ではほとんど不愉快なもののみを挙げることになってしまったかも知れないが、それは我々の意図がかの古き良き時代の主だったもの及び一般的な特色を示すものだけを一般の人々の記憶に呼び覚ますことであつたからである。しかしこの瓦礫の山の下にはともかくも当時既に、次代の穀種が埋れていたのである。それを後世のために播いたのは三大大才であつた。すなわちレッシング、ハーマン、ヘルダーである。」と主張している。

まずレッシング (Gottfried Ephraim Lessing 1729—1781) について、「彼は全体的な混乱の中において未層有の錯綜した教養の要素を分析し、それに秩序を与えることに着手した。そこで彼は詩もまたその当時のフランス流のさかしらな尻理屈から解放し、それより後詩は道徳や悟性につかえるべきものではなく、詩そのものの美が独自の存在理由を持つとされた。」<sup>24</sup>と云つてその業績を讃えている。その理由はレッシングが合理主義の克服という、後のロマン主義の土台を用意したということであつた。なぜなら「彼は特に現代風の神学者達の浅薄な合理主義を言葉に尽せない程嫌つていた。彼はその兄への手紙の中で次のように言っている、『人々は私を理性的なキリスト者にするにかこつけて極端に非理性的な哲学者にしてしまう。——人間の明察が宗教体系に向けて程すばらしく發揮された状態は啓示の核心に通ずる。またレッシングの次の言葉を引用する。『信仰の恭順のもとに理性が完全に把握された状態は啓示の核心に通ずる。あるいはむしろ理性の降服とは啓示の真理によって理性が保証されるや否や理性の限界を認識することに他ならないのである。』」<sup>26</sup>と。

一方ハーマン (Johann Georg Hamann 1730—1788) について、「彼にとって理性と文学はその根本においてひとつのもの、即ち神の言葉であつた」<sup>27</sup>と評して、同時に彼の本質である例の統一的、全体的人間把握、すなわち偉大な世界連関

の器官として、感覚的であると同時に精神的な存在としての人間観を支える思想的基盤を次の言葉にみている。『宗教の根底は我々の全実存の内にあるのであって、認識的諸力の領域外にあるものである。』というものであった。またヘルダー(Johann Gottfried Herder 1744—1803)は、「ハーマンが予感的にまたしばしば全く無形式に書きとめたもの、この孤立的な深い思想をやわらかに暖めるような感受性で受けとめ、時代の要求に合わせて形を整え、広い世間に紹介した」<sup>29</sup>のであったという。しかしまたそのことによって宗教的空洞化がやむをえなかつたといっている。つまり「ヘルダーの宗教は人間性の普遍的宗教であり、それはすでにキリスト教の最も外側の境界に存在するものであった」<sup>30</sup>からである。もっともアイヒェンドルフはヘルダーのあの自然や歴史に対する有機的な理解や、文学作品の中の始源的なもの、個有なものを探り出したこと、すなわち民族文学の評価などの功績を見逃してはいない。

次にアイヒェンドルフはゲーテ、シラーに言及して本章を閉じている。彼の言葉に従えば「両者はまさに一緒にあって時代の主な潮流の成果と総体を詩的に深化して表現している」からであった。彼らは例のシュトゥルム・ウント・ドラング時代の天才達の生き残りであり、あの喧噪が文学界を去った後「新たな始動を目指して自己の能力を蓄積するため、長らく沈黙を守っていた」<sup>32</sup>のであった。他の多くの天才達が極端な主観性に溺れて自滅するか、平板な現実と安易な妥協をしたのに対し、ゲーテは自己に恵まれた天才を忠実に育んだ。しかし「彼の文学は自然が与えられる価値あるものすべてを与える。しかしそれ以上のものを与えはしない。その調和がその美であり、その美はその宗教である。そこでそれは無頓着に変容をとげて最も高貴なもの、自然な象徴的表現にまで達し、その前で内気に沈黙する」<sup>33</sup>のであった。シラーはそれと全く反対にカントによって理論的根拠を与えられた概念的理理想を追求し、それになつた芸術的形姿を技巧的に造りあげた。その結果彼の文学は自己観照の文学であった。それにもかかわらずゲーテをも凌いで時代にもはやされた理由は、彼が美事な修辭を駆使し、己れ自身を哲学化しようとする文章で読者を魅了したからだという。シラーはそのこと

によつて味けない合理主義を香り高い詩作品において克服し、時代の要請に答えることで他の詩人達の追隨を許さない程であつたという。さてアイヒェンドルフの兩詩人に対する終極的評価は次のようであつた。「シラーはキリストのないキリスト教を求め、あるより高い仲介によらずに、ただ単に自律的・倫理的な自由によつてのみ感覺的なものと不可視のものとの和解を求めた。その自由に向つて芸術は人間を教育するはずであつた。しかし芸術はこの一面的な方途上で必然的に理想と現実の永久に満されない葛藤に陥らざるを得なかつた。——これに対してゲーテにとつてはこの葛藤は存在しなかつた。多様な形態を持つ自然が彼にとつての啓示のすべてであり、詩人はこの世界精神の鏡に過ぎない。しかし自然はその本質において、己れを超えた不可視のものに向つての隠された闘争として、神秘的なものである。彼がいかにまがこうとも自然が神秘的であることを感じた。そこで自然がその日々の営みを象徴的表現で完結するのに倣つて彼はファウストの第二部における仕事を教会の不完全なアレゴリーで終えた。——兩詩人はそれぞれ自分の偉大な使命を、そのほとんど大詰めにまで導いたがなおあの声<sup>34</sup>が欠けていた。それは二つの見解のより高次の和解を現象に導く例の呪文を敢えて表出するものであつた。」ここで言う二つの見解とはいふまでもなくゲーテの現実性とシラーの理想主義のことであり、例の声とはまさにロマン主義の宣言であつた。

## 2

前節にみた通りアイヒェンドルフの意図するロマン主義の淵源は深く広いものである。しかしロマン主義とは一体どういふものなのか、未だ明らかにされていない。これまでに於いて彼はただロマン主義の種子がレッシング、ハーマン、ヘルダーによつて播かれたということ、また彼らに刺激されて、合理主義の支配的な時代は、その二つの側面をシラーの空疎な理想主義とゲーテの象徴的な自然詩において最盛期を迎えたが、それはまたアイヒェンドルフにとつて合理主義時代



の限界を示すに過ぎなかった。それ故彼によればここに満足も安寧も見出せないドイツ精神の興隆は必至のことであった。ところで一七七〇年頃にハーマン、ヘルダーによって刺激されたシュトウルム・ウント・ドラングは、一面においてプロテスタントの敬虔主義 (Platismus) の開拓した「主観」、言いかえれば個人的感情の分野を母胎としていたとも言える。合理主義的な啓蒙主義思想によって抑圧された人間の本性の自然な要求が他に求めるところがあったとしても不思議ではない。それではロマン主義はこの運動の継続であったのだろうか。確かに共にハーマン、ヘルダーに結ぶ面がある。しかるに両者の間には、いわゆる古典派の芸術的展開が介在している事実と、啓蒙主義の継承者であって、同時にこれの克服者であったカント哲学の思想界における勝利があった。それにもかかわらずロマン派の詩人達は満たされない憧憬に己れの身をも喰む思いだったとアイヒェンドルフは主張する。また一方ハーマン、ヘルダーらは例の根元的諸力によって宇宙の核心、すなわち神的生命へ肉迫しようとしたが、その核心がキリスト教であることを自覚していた。ただ彼らはカントの理性を自覚せず、むしろそうしたもの否定する傾向があった。ただ一人レッシングが理性のために殉教した。このレッシングの衣鉢を継いだのが、ロマン派の発想者であり、闘士であったF・シュレーゲルであったという。彼はハーマン、ヘルダーの如く理性蔑視の態度を取らず、あくまでも理性に目覚めた近代人の立場を放棄することなく、近代的教養の道歩んだのである。そういう訳でロマン主義の発祥はあくまでも近代的な内容を持つものであった。それ故アイヒェンドルフはロマン主義がゲーテとシラーの業績を否定するのではなく、またその反動でもないと言っている。むしろ両者の総合を目指すところに、ロマン主義の役割を認めようとした。古典主義が究極においてギリシア文学を典範とする自然的教養にもとづくのに対し、ロマン主義は分析的な近代の悟性を維持しつつ主観を克服しなければならず、人為的教養を根本とすべきであった。シラーはそのために自由の観念論を用意した。しかしロマン派の詩人達はそれに飽き足らず、自己の心の深層に、更には自国民の過去に遡っていった。そしてついに彼らの憧憬の根源に、主観的な合理化によって抑

圧された信仰を発見した。またその最もドイツ的な精神に訴えるものとして倫理的宗教的な徳性の覚醒への使命を自覚した。アイヒェンドルフは次のように述べている。「ドイツ民族文学の古い伝説集を再び聞き、ひっそりとした城の霊達を示して、至るところの静寂の中にドイツの意義とドイツの権利とを自覚めさせたのは、あの静観的なロマン主義者ではなかったか。それともあなたの方はもうあのF・シュレーゲルが絶えず道徳的な腐敗からの復帰を警告して発した、例の男性的な悲嘆と烈しい歌を忘れたのか。それはまるで目に見えない召集の如く、すべての人々の心を貫いたではなかったか。」<sup>35</sup>

アイヒェンドルフはまず近代ロマン主義を既にその主な方向の全域に渡って表現した詩人として、ノヴァーリスを論じている。彼こそが近代的な教養というものは、その内奥においてキリスト教に根づけられるべきであると説き、またもしもこの教養なるものが将来に意義を持ち、永続するものであるなら、その根底であるキリスト教に必然的に復帰しなければならぬということを真先に自覚した詩人だとしていた。そこでアイヒェンドルフはノヴァーリスの『キリスト教界またはヨーロッパ』からの引用に多くの紙面を割いている。特にその中心を成すのは、ノヴァーリスがプロテスタントの信条中にキリスト教の没落を指摘したことである。『彼らは自分達の処置がもたらす必然の結果を忘れていた。分離すべからざるものを分離し、分割しがたい教会を分割し、普遍的キリスト教的な結合から不遜にも己れの身をもぎ離した。その結合によってのみ、またその結合の中においてのみ真に永遠的な再生は可能であったのにか。かくて宗教はその偉大な政治的和解的な影響力を失い、いわゆるプロテスタンティズムの継続によって、まったく矛盾した存在に——恒久的に宣言された革命政治になった。——宗教改革とともにキリスト教は崩壊した。』<sup>36</sup>

ノヴァーリスも敬虔主義的家庭に育ったが、ゲーテとは別の方途をとり、カトリック信仰に向った。彼は人間の諸関係すなわち此岸の生のすべてを貫き神聖化する力としてカトリック的キリスト教的な文学を希求した。彼にとっては「官能的な世界神化も、ゲーテが古典的な自己満足によって思いのままにした造形的な形式美」<sup>37</sup>も眼中になかった。彼は不滅の

神的内容を求めていた。それ故『オフターディンゲン』(Heinrich von Ofterdingen 1799)において「その世俗的な  
 関連、結婚、国家、生業その他とともに現実の生を、その本源的な、より高次の意義と隠された美の中に把握しようと努  
 めた。同様にして自然の中にある地上的なもの『声なき声』(die gebundene Stimme)と『霊の目』(Geisterblick)  
 を解放しようとした。」<sup>38</sup>その詩的な表現こそがメルヒェンであった。

こうしたノヴァーリスの思想の中にアイヒェンドルフはロマン主義とはカトリック的キリスト教的な文学であるとの確  
 信を踏づけたのである。しかしながらなおノヴァーリスが未だに凡神論的なキリスト教神話を主張しようとしたり、自然  
 哲学の神秘に傾斜する危険を内包していた事実もまた見逃さなかった。それ故アイヒェンドルフはこのノヴァーリスの不  
 安定な姿の中に、いわゆる前期ロマン派の本質と限界を洞察していた。「文学は彼らをカトリック教会の門前に、密森の  
 中に埋れた、とうの昔に忘れられた神殿の前に導いていった。従って彼らがその多くは倫理的なものである彼らの使命を、  
 主として美的なものと考えたとしても、そして可視的な現実の教会の代りに、夢幻の薄暮の中で新しいキリスト教神話と  
 も言うべき、単なる教会の詩的象徴で満足しようと努めたことがまれでなかったとしても、驚くには当らない。」<sup>39</sup>と述べて  
 いる。それというのも彼らロマン主義者らの生立ちが、元々北方人のプロテスタントであり、彼らの求めていたものとは  
 全く異質な環境に育ったこと、そのため彼らの努力が自覚を伴わない予感の、不確かな試みや手探りであったことを指  
 摘するのであった。アイヒェンドルフはこの前期ロマン主義者の宗教的な体験と覚醒を、この新しい精神運動の精髓とみ  
 なしているのであった。彼らこそゲーテにあってはその象徴的な意味において最も美しい形体をとって現われた可視的な  
 自然の本性と、不可視のものとの世界との仲介を大胆に企てたのである。そして同時にロマン主義運動は宗教的欲求に基く  
 全人間的な世界観上の一大革新を企図するものであるという意識が目覚め始めたのである。確かにヴァッケンローダー  
 (Wilhelm Heinrich Wackenroder 1773—98) 及びティーク (Ludwig Tieck 1773—1853) はこの中世芸術への開眼

は一面において審美的芸術的立場からなされたかも知れない。しかしゲーテ、シラーの象徴や理念に満足できず、もっと本質的な内容を求め、より滋養分の豊かなものを求めつつ、飢のために自己の精神をすりへらしていた、例の新しい世代は、自己の涯しない憧憬の根源に、積極的なものとしての宗教的欲求に突当たったのであった。積極的なもの、確実なものはずべて古き宗教の産み出したものないしはそれを予感させるものばかりであった。ここにまずカトリックキリスト教の黄金時代がロマン派の目でみられる第一歩がなされたのである。そしてこれはヴァッケンローダーの『心情の吐露』(Herzensergießungen eines Kunstliebenden Klosterbruders 1797)やティークの『シュテルンバルト』(Franz Sternbalds Wanderungen 1798)よりもノヴァーリスの一七九九年の断片的論文『キリスト教界またはヨーロッパ』において一層深い宗教的感情の発露をみたのである。

アイヒェンドルフが何故にこの論文を強調して取挙げたかを解明することによって彼のロマン主義に対する観点をみることができるのではなからうか。ノヴァーリスが恰かも予言者の如くロマン派の詩人達のカトリック改宗を示唆しているだけでも非常に意義深い論文であることは多言を要しない。しかしながらノヴァーリスは決して中世カトリックに復帰することを力説しようとしたのではない。彼はむしろ中世を原始的無意識の調和時代とみなし、それが歴史的必然ともいふべきプロテスタンティズムの勃興を経て、新たな調和に向うべきことを説いたのであった。それ故ジェスイット派の復活に期待するところが大きかったのである。キリスト教または一般に宗教を喜ばない啓蒙思想の打倒によって、失われた調和が回復されることを述べたのであった。

ところがF・シュレーゲルを始め彼の仲間がノヴァーリスのこの意見に対して初めは十分な理解を持たなかったことはこの論文が二、三の曲折を経た後、遂に『アテネウム』に掲載されなかつた一事によつても知られる。そのことは当時彼らの間にカトリックの色彩が如何に稀薄であつたかを証すものであろう。それ故アイヒェンドルフがF・シュレーゲル

を論じる際に、丁度この論文が書かれたころから説き起して、その影響が現われ始めて後のシュレーゲルに焦点を合わせていることに注意する必要があるだろう。アイヒェンドルフはロマン主義理論の完成者として後期シュレーゲルを称揚する。彼がノヴァーリスの後を継いで、その弱点を克服したと評価する。すなわち「彼こそがレッシングと同様の近代的懷疑精神によってロマン主義の精神過程のすべてを仮借なき徹底性をもって、その究極にまで押し進めたのであった<sup>40</sup>」という。ここでしばらくアイヒェンドルフがF・シュレーゲルをどう理解していたか彼自身に語ってもらおう。「かくしてシュレーゲルはロマン主義を闘いながら通り貫けたと言ってよかるう。しかし彼がロマン主義の極度の徹底性に関して、その徹底性の恐ろしい誤りを知ったとき、もう一度ロマン主義の中のすべての偉大なものと真実なものとを厳格に把握し、それらをその本源に戻したのもまた彼であった。加うるに彼にはその力と権力が備っていた。それというのも、彼がロマン主義を内面的に体験したことは他の誰にも較べられないからである。彼に至るまでのロマン主義は予感的で、不確かなカトリシズムの象徴的解釈によって、生全体の聖化を求めたに過ぎなかった。それに反してシュレーゲルは、すべての生の成熟作用が既に千年以上も前から、徹底的かつ美的に、古き教会の中で静かに働き続けていたことを、またロマン主義は教会からその尊厳と資格を受けるときにのみ、真理であり、その使命を満たすことができるということを認識した。それ故F・シュレーゲルによってロマン主義の本来の創始者によって、この運動が真に宗教的な力となったのであり、さながらカトリシズムの感情と詩的な意識となった。今やすべての学問や生活関係における教会のあの神的な力をあらわにし、意識にのぼらすことが、彼の生の課題となったのである<sup>41</sup>」。

以上のようにアイヒェンドルフはF・シュレーゲルの教会復帰をもって、ロマン主義の終極的な目標が明確にされたと主張している。そしてこの教会との生きたかかわりあいにおける芸術、学問、生活の再生といった問題がロマン主義の課題となった。それはどこまでも現実的な生の一新であって、抽象的な学説でも様式でもなかった。そのことを裏づけるた

めにアイヒェンドルフはシュレーゲルの次の言葉を引用している。『真理はひとつの生きものである。それは生からのみ創られ、生によってのみ得られる。憧憬あるいは愛は始源であり、すべての高い知及び神的な認識の根である……』<sup>42</sup>ここでこの教会との現実的なつながりを重視せず、むしろ主観的な理想を優先させようとするジャン・パウル (Jean Paul Friedrich Richter 1763—1825) をローマン主義とは本質が異なるものとみなすのであった。それ故アイヒェンドルフは彼の文学作品『見えないロッシ』(Die unsichtbare Loge 1791~3) を評して、そこに企図された教育と教養の計画は「現世的なものを否定する一種の文学的な禁欲説である。」<sup>43</sup>といい、また「ローマン主義者が主張するのは生きていくキリスト教であり、ジャン・パウルの言っているのは人道主義の抽象的宗教である。」と糾弾している。

## 3

アイヒェンドルフは第三章でローマン主義の性格を「カトリック的志操」(Katholische Gesinnung) という言葉で表現し、それをローマン主義文学及び詩人を批評する際の基準にしている。この言葉の中に彼の主張するローマン主義の核心を籠めて表現している。この「志操」のみがノヴァーリス、F・シュレーゲルの目差した真のローマン主義に対する確信を、生命ある、詩的現象に導くことができるはずであった。それは現実的生に実質化されたカトリック信仰の精髓でもあろうか。

アイヒェンドルフが本来のローマン主義詩人と呼称するのはアルニム (Achim von Arnim 1781—1831) とティークである。特に前者を最も純粋で健全なローマン主義の代表者としてあげている。彼をいわゆるロマン派の様式に忠実な詩人としてではなく、その文学作品中に行渡っている基調によってローマン主義の具現者である<sup>44</sup>とみなしている。彼の文学に

は型にはまった装飾や虚偽がないこと、聖なるものに対する怠惰な媚態が感じられないことを指摘する。要するにアルニムの文学に漂っている志操の自主性と真実さを言っているのであるが、それこそが彼を他の詩人に卓抜させているのだという。

さてロマン主義文学のもう一方の代表者ティークについて、アイヒェンドルフはこの詩人によってロマン主義へ罪と死が招来されたと主張している。彼に従えばティークは思想の豊かなノヴァーリスがいわば謎の如く暗示したものを、驚くべき老練さと、豊かな才能を通じて文学の中に導入したのであった。ところがまさにその文学的領域にロマン主義の新しい危険が潜んでいたのであった。アイヒェンドルフはティークの懐疑的性格と、冥想や疑念をもてあそぶ傾向を指摘する。ティークは何事にあれいともたやすく融け込んだ。余りにも簡単に自己を没入させたのである。そこにアイヒェンドルフは危険を感じた。「ティークがいともたやすく、また気まぐれにロマン主義の志向に入り込んだとき、あの二重性格は……必然的にノヴァーリスとF・シュレーゲルにあって全く真摯に意図されたロマン主義を、深刻な分裂へと追い込んでしまった。」<sup>44</sup>そしてこの軽薄な二重性格が例のイロニーに転ずるに及んで、ロマン主義の本質である宗教的要素に対する無関心となって表面化したのであった。なぜならティークの作品にはどこにも宗教的な明確な態度が発見できないと、アイヒェンドルフは言っている。すなわち著者の意図は我々の前をすり抜けて、対置された見解の劇的な闘争に逃げ込んでしまうというのである。

そうしてティークに対する評価は次のようなものとなった。「こうした傾向の中に既にロマン主義の密かな衰退があった。ロマン主義の企図したものは『志操』という最も内奥の標識からのみ、すなわち宗教的生活の最も深い根から築きあげられるのであった。ロマン主義の課題は半ば倫理的なものであった。しかるにロマン派の詩人達はロマン主義を単に審美的に把握したに過ぎなかった。彼らがティークによって提唱されたイロニイの優雅と協調することに気を取られて内容

をおろそかにしている間に、除々にの内容は単なる形式と化した。この形式が定式となることは避けられず……：ロマン的手法 (romantische Manier) なるものが生じた。<sup>45</sup>」そしてその根本の原因は彼らが教会の前に立たされたときに、正統な熱情から出発せず、神秘的なものや、積極的なものの周囲に漂う、美的な上への聖性を求めたことに帰すると主張する。彼らはシュトゥルム・ウント・ドラングの詩人が異教の神話を持出したのに対して、キリスト教的な神話をもたらし、一言で言えば彼らがその根底において持っていなかった信仰を弁護したのだと、アイヒェンドルフは主張するのであった。「それ故彼らの不確かな姿勢、このつくられた、脈絡のない不自然なカトリックは常に満ち足りることがなく、絶えず自己自身を越えて行くのである。」<sup>46</sup>と結んでゐる。

いずれにせよロマン派の詩人についてアイヒェンドルフは教会への真の復帰、すなわち無制限な主観性の内的な克服という観点から厳格な裁定を行っているのである。しかし彼は結局はロマン派が誤った方向に向って破滅への道を急進したと認めざるを得なかった。そこでF・シュレーゲルと同じく「ヴェルナー (Zacharias Werner 1768—1823) は多様な迂路を経た後、目覚めて教会に復帰した。しかし彼以後のロマン派は初期ヴェルナーによって開かれた道を取って教会からはますます遠ざかり、ロマン主義の全体的意義を認め、それに意を注ぐことがなかった。そしてF・シュレーゲルやヴェルナーの究極のロマン主義がキリスト教の積極的なもの、即ち教会を、生活、芸術、学問に再び開放し、有効なものにするという根本的課題を帯びていることに、ついに気づかなかつた」<sup>47</sup>と結論を下さざるを得なかった。また「この自然な地盤 (教会) が一旦押しやられてしまうと、各自が無政府的に独自の文学的好みに従って己れのカトリックに形を与え始めたのであった。そして除々にあの神秘主義とカトリック的象徴及びプロテスタントの敬虔主義との奇妙な混合が生じたのである。」<sup>48</sup>とも言う。

さてアイヒェンドルフはこのようにロマン派の詩人達がロマン主義の中心課題に背を向けたばかりでなく、逆に積極的



なものの解体に加担することで、その罪を身に招いたのだと解した。その傾向はノーベン (Otto Heinrich Graf von Loeben 1786—1825)・フケー (Friedrich de la Motte Fouqué) やミューラー (Adolf Müllner 1774—1829) によって更に深まり、クライスト (Heinrich von Kleist 1777—1811) に至って、ロマン主義の内面的な虚偽は、動揺や狼狽の末に例の分裂した精神となって表面化したという。それはまたロマン派の最終段階の徴候で、初期のロマン主義の大胆な確信や清新さは全く失なわれてしまっているのであった。「クライストの偉大な才能は自負と絶望の間において祖国の不幸なめぐり合せに接し、死を賭して努力したが、世界とその様々な現象をロマン主義者がかつてしたように、至高のものに照してはかるだけの信仰的勇氣をもはや持っていなかったのである。」<sup>49</sup>

ところがその同じ分裂を天与の領分として詩作品に具体化したのがホフマン (E. T. A. Hoffmann 1776—1822) であった。しかしアイヒェンドルフにとって、それはもう狂気以外の何ものでもなかった。それ故この妄想三昧から次代のニヒリズムへはあとの一步であった。そして最後に軽薄なイロニーという小悪魔をすべての文学に添えることによって、ニヒリズムへの橋渡しをしたのがハイネ (Heinrich Heine 1797—1856) であった。それによってロマン主義はその内実の空虚を時代から見抜かれ、且つ見捨てられることになった。アイヒェンドルフによれば真実なる文学は結局、才能だけでなく、例の「志操」に依存するものであった。それに関連してアイヒェンドルフはウィルヘルム・シュレーゲル (August Wilhelm von Schlegel 1767—1845) がフケーに宛てた一八〇六年の手紙を引用しているが、そこではこれらロマン主義末期の傾向が指摘されている。即ち彼らがあたかもシュトウルム・ウント・ドラング期の詩人群、なかでも初期ゲーテやクリンガー、レンツ等が、自分達の内面の深みを表現することよりも、上辺の性急さや情熱の描写に全幅の信頼を置いたのと同様にして、遊戯的で無内容の夢想的「想像力」(Phantasie)を彼らの文学の主要素としてしまったことが述べられている。またアイヒェンドルフはロマン主義衰退の原因は単に詩人達の不実な裏切りにあるのではなく、むしろ同時代

の無関心さにあると主張している。「苛酷な時代にあつてロマン主義文学の響きは消失した。ただ少数の人々の心にだけ聞きとられたに過ぎなかった。なぜならその響きはカトリックの意識に訴えたのだったが、まだその意識は覚めておらず、いずこにおいても成熟していなかったからである。それはあたかも春のおとずれを待つべきだった早咲きの花の様に萎れる運命にあつた。」<sup>50</sup>

しかしノヴァーリスの予言に従えば「すべての積極的なものの破壊から宗教が新しい創造の女神として燦然たる頭を現わす」<sup>51</sup>筈であつたと言う。それはまた不可視的なある力、何人も発見したり、あやつったり、整理したりできないもの、ロマン派の詩人達が夢想したけれども自らのものとする事ができなかったもの、すなわち「カトリック的志操」の復活であつた。一方それに敵対するものも同じく、瓦礫の中から姿を現わした。すなわち古き合理主義の怨恨のごとくが、これ迄は節操を保っていたけれども、今やむきだしの異教となつて反旗をひるがえしたのである。アイヒェンドルフにとつて、この両陣営のいずれに勝利があるのかは、ノヴァーリスの予言によつて定められていた。そしてカトリック的志操の闘士をシュティフターにみたのであつた。彼はシュティフターの短編中に、殊に習作集の中に当時の文学とは異質のものを発見した。すなわちロマン主義の素姓である。彼の文学は「ロマン派の瓦礫の山の中からその宗教的な世界観、愛の精神的な把握と、自然に対する親密な理解だけを捨いあげること成功した。近代的な分裂の痕跡も、うぬぼれた猥雑さ、あるいは道徳的な実験を試みる自虐性などは、この健全な文学には無縁である。」<sup>52</sup>「このような点をアイヒェンドルフはシュティフター文学におけるロマン主義の血統と認めたのである。そしてシュティフターの作品をいくつか引用しているがそれはこの小論中の比較的多くの紙面を占めている。その自然観を示すものとして『喬木林』(Hochwald)の一節を引用し、またシュティフター文学の本質のすべてを示すものとして『コンドル』(Der Condor)の一節を引用する。『……あの天の心ともいべき星々が、唯一の途方もない紐帯、すなわち重力によつて結ばれている如く、地上の心もまた、同

じく唯一の途方もない紐帯、愛によって結合されている。』このシュティフターの文学をアイヒェンドルフは「愛の文学」(Poesie der Liebe)と呼んで当時流行の、彼の言葉に従えば「憎悪の文学」(Poesie des Hasses)に対立させている。また次のように述べている。「我々の記憶するところでは、カトリックについての明確な記述は彼の書物の中にはない。しかしすべての非教会的なものとは全く無縁のもの……我々が今日確信をもってカトリック的志操と呼べるものが、まるで何気なく呼吸している目に見えない空気のように、作品全体を包んでいる。宗教的な感情の詩的な秘密とは、まさに春の息吹き如く、野や森や人の心を暖めながら、あたりくまなく照らすことにより、それらをして苛酷な地上から目を転じさせ、花さそう楽の音も高き天上を仰がせるものである。」<sup>54</sup>

アイヒェンドルフがくり返し主張するカトリック的志操とはまさに上述の言葉にうかがえるように、ロマン主義文学にとって不可欠の要素である。しかしまた何か理論の如く觀念的に把握できるものでもない。それはロマン主義文学を成立させる前提条件ではあるが、芸術の様式そのものではない。彼自身本章の結びで述べているが、ロマン派の提唱した様々の様式や、後にハイネが中世的なものとして否定した遺産を文学的に生かすことができるのは、新たに強められたカトリック的志操であった。

ところでアイヒェンドルフはロマン派の再興を期待したのであるうか。彼のロマン主義文学観からすると自らそうではないことが分るのであろう。当代の虚偽に満ちた空想的な文学に対抗する真実な文学の誕生はロマン派の蘇生によるのではなく、静安で単純な、真理の全能と無垢の美によるのであり、また宗教的に靈感を受けた世界観、人間観によるのだという。その世界ではすべて葛藤は消失し、道義と美、徳と文学とが一致するはずであった。それ故彼のいうロマン主義文学は常に新らしく詩人によって発見され続けていくものであるとも述べている。だから彼はシュティフターの文学もまたロマン派の文学だとはいっていない。むしろ彼独自のロマン主義観に合致する文学であり、ロマン派の果せなかつた希望を

実現しつつある文学として、ロマン派の系統を認めたのであった。それ故アイヒェンドルフの観点に立てばロマン主義文学の生れる可能性が常に未来に期待されているようである。しかしながらそのためにはまずドイツ国民の内面的覚醒が起らなければならなかったのである。

### 三、アイヒェンドルフの近代文学観の特徴

本章ではアイヒェンドルフの文学観の特徴を前章で紹介した小論稿に関連して簡単に触れてみたい。既に述べた如くアイヒェンドルフの近代文学観はロマン派の唱導者であったノヴァーリスとF・シュレーゲルにおける宗教的側面、ことにカトリック教会との結びつきを基盤として展開したものである。しかしながら彼がそうした文学観を形成するに至った直接的動機は、彼自身の人生観、世界観であったと言っても過言ではない。なんとなれば一章で触れたように、彼の青年時代、ハイデルベルクにおけるロマン派詩人としての開眼とその後の生涯での精神的文化的かつ政治的宗教的な諸々の豊たか生き生きとした体験がロマン主義運動の宗教的使命を増々強く確信させるに至ったことである。アイヒェンドルフはいわゆるロマン派の正統的な文学観の中に自己の体験の解明と確証を得た訳である。彼はそれら先人の業績をその後の自分の体験と思索を通じて咀嚼し、同時に彼独自の文学観を形作っていったのである。そしてその中核は前章でみたロマン主義文学観として把握され、後の一連の文学史的著述の発端とも根底ともなったのである。

ところで二章で考察した『ドイツにおける近代ロマン主義文学の歴史について』は所謂ロマン派の文学運動を批判的立場から概観したものである。それ故アイヒェンドルフ自身の近代文学観が直接語られているとはいえないであろう。しかしその批判的判断の中に彼の文学観が反映していると言ってさしつかえないのではなからうか。彼は小論稿の冒頭の部

分に述べている。即ち「文学はすべて民族の内面史の表現、いわばその精神的形体にすぎない。しかして民族の内面史とは民族の宗教である。それ故一民族の文学はたゞその時々<sup>55</sup>の宗教的な立場との関連においてのみ評価され、また理解されるのである……」とある。この表現はまた小論が発表された翌年に発行された『ドイツ近代ロマン主義文学の倫理的宗教的意義について』においても踏襲されている。そこには更に次のような言葉もある。「宗教的な感情と確信は総じて、そこから一国民の全体的教養が推進される、神秘的な芥子粒であるから、文学はそれが宗教に反対している場合でも、一国民の精神的宗教的な生の反映である。」<sup>56</sup>そして彼の生涯の最後に書かれた例の『ドイツ文学史』(Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands 1857)には次のような表現となっている。「文学は、……不滅のもの、そして常にまたどこにあっても意味深いものの間接的な、すなわち感覚的な表現にすぎない。それはいかなるときにも美しいものであり、地上的なものを包み、微笑で充たすものである。この不滅のもの、意味深いものはまさに宗教である。そしてそのための芸術的な器官は人間の胸の中にある不壊の宗教的な感情である。」<sup>57</sup>我々はこれらの表現に接するとき、既に紹介したアイヒェンドルフのロマン主義文学の記述を思い起こすことができるであろう。彼はロマン主義の本質を新しい哲学的思想としてでも、新しい言語的手法の拡大や主題の展開として理解した訳でもなく、地上的なものと不滅なものとの文学における融合を考えていたのであった。しかし彼が文学と宗教の結びつきについて言及する際に問題となったのは詩人の信仰告白ではなくて、作品が神的なものを如何に反映しているかということであった。それ故プロテスタントとかカトリック的とかというものかなたで諸精神は例のキリスト教的志操の中に相会する筈であった。たゞ彼は真に意義のあるキリスト教的な生と詩の前提はプロテスタント教会においてよりもカトリック教会において見出されるという意見を隠そうとはしなかった。カトリック教会にとつて、また同時にロマン主義にとつては「生の全域を宗教的に」聖化することが問題なのであるという。それに反してアイヒェンドルフはルターを厳しく批判する。彼の文学的な意義を十分認めながらも、

彼によって喚起された批判の精神は生全体における宗教的なものの貫徹という目標に逆らうものとして非難した。彼はそこにすべてを均一化し、高い生と感情をことごとく破壊する近代的合理主義の前段階を見ていた。その合理主義は人間的な知性や理性の支配下にそうしたものを隷属させるからであると。他方アイヒェンドルフはアルニムの如きプロテスタントの文学を「本質においてカトリック的な」文学と呼んでいる。彼はその中に志操の自主性、真実さ、豊かな心情、喜びに満ちた信仰、不滅の希望、真の勇氣等を認めて高く評価したのである。それをカトリック的志操の反映とみたのである。この志操という言葉の中にアイヒェンドルフは人間の高尚な諸徳性のすべてを籠めて表現している。すなわち男性的な確実性、誠実、高尚なものに対する信仰、犠牲をいとわないこと、キリスト教界の偉大な共同社会に適合する用意等である。また彼の考えに従えばこのカトリック的な志操は個性的な生の全体に浸透するときそのような特徴となって表てに現われる如く、それが同時に民族の特性となって始めて完全なものとなる。そこで彼にとっては民謡というジャンルが非常に意義深いものとなったのである。それでまた後年「文学史」の中で「宗教的な確信が本来に生きて一民族の内奥にまで浸透しているところでは、どこにあっても信仰は教会での信心のみで満足することはない。そしてあたかも心が身体を、同時に生活様式の相貌を規定する如く、まずその愛と憧憬、おそれや様々な期待を文学の中に芸術的に表現しようと努めるものである。その文学こそはいずれにせよ民族の精神生活の反映である。」<sup>58</sup>と述べている。

アイヒェンドルフは文学の民族的特性と宗教的特性を切離して考えることができなかつたのである。そのため彼はヴィーラントやホフマンの文学を拒否した。それは、彼らの作品中にカトリック的志操とドイツ精神の特性を見出すことがほとんどできなかつたからであろう。一方異教徒としてのゲーテを独特な条件付きではあるが、偉大な芸術家として称讃することができた。またテイクの悲劇性を、次の点にみていた。すなわちこの天賦豊かな詩人は純正なロマン主義と合理主義との葛藤に自己を喪失して、イロニーのとりことなってしまったのである。他方彼は既に民族の内面生活において

失なわれつつあった信仰心の反映として後期ロマン派の詩人達の矛盾を解き明したが、クライストやハイネに、明瞭な近代的ニヒリズムの兆候を指摘した。

なお補足すればアイヒェンドルフのこうした文学観から後の「文学史」への展開が予測されるのである。というのは彼がロマン派という言葉に限られた文学運動の現象を考察していくうちに、いつしかロマン派の最も中心的な性格、即ちカトリック教会という時代を超えた存在とのつながりに到達したとき、逆にロマン派自体の歴史的な位置が明瞭に見通せることになったのである。その認識への道程は決して理念を先行させ、それに合せて現実を撰択するといのではなかった。むしろ現実の内部に自己の体験を位置づけようとしたのである。ロマン派の思考法が既に、現実の洞察に際し、過去の総ての伝統に充たされた立場を要求した。F・シュレーゲルに於けるロマン派は自らの首尾一貫性から、文学に於ても人間の自然的且つ精神的な全領域を要求した。同様にアイヒェンドルフの文学観の発展過程を辿ってみると、初期の詩的な個人的な体験は、その後の公職活動を経て視界が拡大されると同時に、自己の立場を明確に意識する時と場を与えられたのである。このような部分的、一時的な現実を、より高次の全体的関連に編入しようとする傾向はロマン主義の特徴でもあった。そこでアイヒェンドルフの根本的姿勢に、文学を普遍的、神的な秩序内に位置づけようとする意図を探るのは自然なことであろう。しかしだからといって彼が文学を絶対化しようとか、いわゆる「教会の侍女」にするといったことを考えていたとは思えない。彼の主張した宗教的なもの、カトリック的志操なるものは決して自然的、自律的な人間のうちに内在するものではなかった。むしろ超自然的な領域に属するものであった。しかしそれだからこそすべての此岸的なものを支える力を持っている筈であった。文学もまた例外ではありえなかつたのである。彼の考えに従えばロマン主義文学が超自然の光によって照明されずには存在し得なかつた如く、文学そのものも自立的存在ではありえなかつたのである。

## 結び

いままで述べてきたことからアイヒェンドルフの文学観の輪廓は理解されると思う。彼はまずロマン主義が単なる文学上の現象ではないことを確信していた。それはむしろノヴァーリスが告知した如く、全体的な生の内面からの更新を目指していた。またこの文学的運動の数々の特徴の中で、再度強められたカトリックの意識は見過されてはならなかった。そうした意味ではロマン主義は保守的であったかも知れない。しかしそれは理性に偏重した一面的な啓蒙主義によって、その内面を毀損された人間精神の必然的な復権でもあった。これまで隠されていた、より深い人間精神の裏面すなわち感情と想像力が新たに甦らされた。その後偉大な過去の世界を伴い、拡大され補足された人間像は新たに世界的関連に結びつけられた。かの人間精神のデモニーニッシュな根元的諸力は、それを越えたより高きものの仲介なくしては、たとえ調和的な全体を形成したとしても、空虚な象徴を完成するに過ぎなかった。しかし自然なものはその秩序を守り、そのうちにある天与のものを育てた後、世界を一つの秩序として経験する。それ故、そこには神的なものへの発展が予感されたのである。自然的経験的世界の完成がそのまま自己の限界を示すことによつて、その世界の背後のものに向かつて新たな探求への道を開いたのである。すなわちロマン派の出発点が用意された。そして遂に彼らは自分達の心の最も深いところに不壊の宗教的感情を発見したであった。アイヒェンドルフにとつてロマン主義文学の本質がドイツ文学の精髓に迫るものであればあるほど、民族の精神構造のもっとも深い部分、即ち宗教的なものとの結びつきが大きな意味を持つてくるのは当然であった。そこで彼は歴史的な視点からロマン主義文学の由来を解き明すことに意義を感じた。しかし彼にとつて歴史的事実そのものは彼の世界観、文学観の妥当性を、世人に証明するための素材に過ぎなかつたらう。彼が文学史的論稿において企てたことは、己れの終生追い求めてきた、文学的宗教的な理想をその深奥において極めること、またその妥当性を弁明し、台頭しつつあった自由主義的な合理主義者の攻撃から弁護することであった。また彼の青年時代から専念し



てきたのは、例の文学的であると同時に宗教的な世界を詩的に形象化することでもあった。その世界は、より高次の存在を求める憧憬と希望によって充たされているべきであり、そこにおいては此岸的な存在は彼岸の真理によって照明される筈であった。

ところで右のようなロマン主義の深い意味はどこにあるのだろうか。まず彼らが既に十八、九世紀に除々に勢力を伸長しつつあった近代的合理主義を根本とする人間中心主義の行きつくところを洞察し、更にその限界を乗り越える道を模索していたことである。彼らはドイツ観念論の難点を早くから意識し、古典派の擬古主義の此岸的単一性を逸早く見破っていたのであった。またアイヒェンドルフは「若いドイツ」の詩人達が、再び此岸の世界観へ逆行するのをみて、十九世紀末から二十世紀に至る危機を予測したのであった。そうした観点からロマン主義の課題は現代にも生きていると言えるのである。

## 注

- 1 Eckermanns Gespräche, 2. April 1829.
  - 2 *Joseph von Eichendorffs sämtliche Werke*, Regensburg, 1962 (訂正 H. K. A. —— Historisch-Kritische Ausgabe —— 略称) Bd. 8/1, S. 21. 参照
  - 3 H. K. A. Bd. 8/1, S. 193.
  - 4 H. J. Lüthi: *Dichtung und Dichter bei J. v. Eichendorff*, Bern 1966, S. 14f.
  - 5 H. K. A. Bd. 8/1, Einleitung
  - 6 ノロラスタメントの立場から
- Die deutsche poetische Literatur seit Klopstock und Lessing Nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten 1841を著した。

- H. K. A. Bd. 8/1, S. 169. Vorbemerkung 巻頭  
 7 H. K. A. Bd. 8/1, S. 24.  
 8 a. a. O. S. 5.  
 9 a. a. O. Einleitung 巻頭  
 10 Otto Keller: *Eichendorffi Kritik der Romantik*, Zürich, 1954, S. 15f. 巻頭  
 11 H. K. A. Bd. 8/1, S. 6.  
 12 a. a. O. S. 6—7.  
 13 a. a. O. S. 7.  
 14 a. a. O. S. 8.  
 15 Ebenda  
 16 a. a. O. S. 9.  
 17 a. a. O. S. 9—10.  
 18 a. a. O. S. 9. ヤンナー (Jahann Georg Sulzer 1720—79) の効用論 (Nützlichkeitstheorie) 巻頭。  
 19 a. a. O. S. 10.  
 20 a. a. O. S. 11.  
 21 a. a. O. S. 12.  
 22 Ebenda  
 23 a. a. O. S. 13.  
 24 a. a. O. S. 14.  
 25 a. a. O. S. 15—16.  
 26 Ebenda  
 27 a. a. O. S. 17.  
 28 Ebenda  
 29 a. a. O. S. 18,

30	Ebenda
31	a. a. O. S., 19.
32	a. a. O. S., 8—9.
33	a. a. O. S., 19.
34	a. a. O. S., 21.
35	a. a. O. S., 24.
36	a. a. O. S., 25.
37	a. a. O. S., 26.
38	Ebenda
39	a. a. O. S., 22.
40	a. a. O. S., 29.
41	a. a. O. S., 31.
42	a. a. O. S., 33.
43	a. a. O. S., 34.
44	a. a. O. S., 38.
45	a. a. O. S., 40.
46	a. a. O. S., 41.
47	a. a. O. S., 43.
48	Ebenda
49	a. a. O. S., 44.
50	a. a. O. S., 47.
51	Ebenda
52	a. a. O. S., 48—49.
53	a. a. O. S., 51.

- 14 a. a. O. S. 52.  
 15 a. a. O. S. 5—6.  
 16 Joseph von Eichendorff: *Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland*. Leipzig 1847, S. 269.  
 17 Joseph von Eichendorff: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands* Erster Theil. Paderborn 1857, S. 20—21, od. H. K. A. Bd. 9.  
 18 a. a. O. S. 61.

### 参考文献

- J. Körner: Zur Romantikforschung, in: *J. K., Marginalien I*, Frankfurt am Main 1950.  
 J. Müller: Romantikforschung I, *DU 15* 1963 4Beilage; Romantikforschung II, *DU 17* 1965. Beilage; Romantikforschung III, *DU 20* 1968 2. Beilage.  
 H. Panghg.: *Begriffsbestimmung der Romantik*, Darmstad 1968 (Wege der Forschung 150).  
 W. Mauser: Eichendorf-Lit. 1959/62, *DU 14* 1962, 4. Beilage u. Eichendorf-Lit. 1962/67, *DU 20* 1968, 3. Beilage.  
 P. Stöckleinhg.: *Eichendorff heute. Stimmen der Forschung mit einer Bibliogr.*, München 1960.  
 H.-E. Hass: Eichendorf als Literarhistoriker, in: *Jahrbuch für Ästhetik u. allg. Kunstwissenschaft 2*, 1954.  
 R. Brinkmannhg.: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*. Stuttgart 1978.  
 A. Riemen: Heines und Eichendorfs Literarhistorische Schriften. Zum geistesgeschichtlichen in der Restaurationszeit, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie 99*, 1980.