

獨逸浪漫主義の生活原理（下）

——宗教性と道徳性——

吉 田 忠 勝

三 宗 教 性

上に於いて獨逸浪漫主義は、一つの新しい主觀主義として捉えられた。しかしながら、それを眞に「新しい」立場と呼ぶ爲には、更に一つの本質的性格が顧みられねばならない。即ち、宗教性である。啓蒙主義からシュトゥルム・ウント・ドラングを経て獨逸古典主義に至る、一連の内面的人間探究は、ゲーテとシラーに於いて、一應最高の人間性理念にまで到達したと考えられる。けれども、人間が自己の内なる最高のものにまで到達し得た場合には、必然的に相對的自己そのものを超えて、無限的絕對者をば指向せざるを得なくなるであらう。この意味に於いて、人間的には自足完成せる古典主義の人間にも、一層深い魂の據り所が求められねばならなかつた。コルフの指摘する如く（Korff: Humanismus u. Romantik, S. 112, 116）、啓蒙主義を科學的フマニスムス、シュトゥルム・ウント・ドラング及び獨逸古典主義を美的フマニスムスの立場と解するならば、人間態を掘り下げてその究極の意味を捉えんとした獨逸浪漫主義は、人間性そのものの地盤を超えて絕對者にまで到達せんとする形而上學的フマニスムスとして——否、形而上學的なる意味に於いてもはやフマニスムスであることを超えたものとして把握される。元來啓蒙主義の理神論^{デイスムス}は、カント（神の要請説や宗教論）に於いて頂點に達したとはいへ、同時にまた彼によつて、所謂「信仰に餘地を與

えんが爲に知識を止揚する」(Kant: K. d. r. V. B. XXX) ことを通し、宗教の成立可能性が確證せられたのであり、獨逸古典主義の汎神論も、そこにその根據の一つを見出したのであつた。その様に古典主義にもまた、世界を神的なるものの啓示と觀る如き世界解釋が存在しはしたが、しかしここでは、人間の直接的對象はあくまで自然であり、それら兩者の交渉の場に於いて、いわば間接的に神の顯現が説かれたに止まる。即ち、自然との調和に生きる古典主義的人間は、彼自身「一切を包含し凌駕する一つの世界そのもの」(Windelband: Präludien. Aus Goethes Philosophie.)として、強いて形而上學的意識を必要とすることなく、その生の一瞬一瞬に神の啓示を觀ることが出來た。それ故、人間の更に深い根柢が求められる場合には、神的なるものの現實化せるものを崇拜の對象とする古典主義の「向世界的 weltzugekehrt」(Korff: Humanismus u. Romanik. S. 40) 立場は、逆に現實的世界からその中に示現された神的なる根柢に迫りゆかんとする、浪漫主義の「向神的 gottzugekehrt」(a. a. O.) 立場へと、移行せざるを得なかつたのである。等しく主觀主義の立場たるシュトゥルム・ウント・ドラングと獨逸浪漫主義との、最も本質的な差異もまた、ここにこそ探られなければならぬであらう。

シェリングの哲學は、その時期的展開そのものの中に、向世界の傾向から向神的傾向への推移を如實に示している。初期の自然哲學に於いて能産的自然として捉えられた絶對者は、觀念論期に於いて絶對的自覺の姿をとり、やがて同一哲學期に於いて、兩者を統一する絶對的同一性として説かれるのであるが、すでにその様な自然や精神の模索の中に、次第に根源的な神の姿が浮かび上つてきている。先ず『先驗論的觀念論』に於いては、自我の知的直觀による自己認識の過程の中に、絶對者に對する認識が語られ、次いで『私の哲學體系の敘述』に於いては、かかる自我の自己認識が、それ自體としては、むしろ絶對的無差別者の自己認識である方向が示され、更に美と眞理との共通の根源を永遠の原像に求めた『ブルーノ』は、竟にこれを「神」として語らざるを得なかつた(Bruno. säm. W. I, S. 329)のである。そして『哲學と宗教』及び『人間の自由の本質』に至つては、實在的なものが「絶對者の自己代現

Selbstrepräsentation des Absoluten] (Philosophie u. Religion, säm. W. I., S. 34) であること、換言すれば絶対者の自己認識が我々の自我自體であり、かかる絶対者の自己認識への合一こそ我々の知的直観にほかならぬ所以が、明確に説き出される。即ち、一般に絶対者の産出活動は、「絶対者そのものを實在的なものへ形象し入れること Hineinbilden、直観し入れること Hineinschauen であり、……無限者が有限者の中へ形象し入れること Einbildung des Unendlichen in das Endliche である」(a. a. O.) Hineinschauen とは、絶対者の(知的)直観作用が、同時に被直観者を生ぜしめること(直観即生産)を意味し、同様に Hineinbilden とは、絶対者が實在的なものの中に入り込み(hinein)、これを形成して(bilden)實在者を生ぜしめることであつて、神の中に於いて暗き根柢(神の存在の)と悟性とによつて發生せる個別的なるものが、自然の中へ形象し入れられてそれと一つに化せられる、所謂「一形象化 Ein-Bildung」(Über das Wesen d. menschl. Freiheit, säm. W. I., S. 362)を意味する。先に觀た構想力の働きは、ここにその最奥の姿を現わすであらう。絶対者たる神は、いわば Hineinbildungskraft (形象し入れる力)或は Einbildungskraft (形象し入れる力)により、獨立的な實在者を産出することによつて、實在者との一體形成 In-einsbildung の中に、自己自身を(知的に)直観する。そしてかかる「第一生産」(Philo. u. Relig., S. 35)に於いて、絶対者が眞に實在的客觀的となる爲には、その對像たる實在者が、絶対者と等しい生産力と直観力とをもつべきであり、相對的の自我は、自然的客觀との一體形成 In-eins-bildung に於いて、客觀の中に入り込んでこれを形成する (Einbildung) 所謂「第二生産」(a. a. O.)により、自我自身の認識(知的直観)の中に、絶対者の認識をば獲得するのである。即ち神は、對像の行なう生産的直観の中に、自己の生産的直観そのものを直観するのである。その場合第一生産と第二生産とは、もとより別個の事柄ではなくて、第一生産の中にすでに第二生産が含まれる意味に於いて、兩者があくまで唯一の生産たることは、いうまでもない。

シェリングは、根據たる限りの存在者と、實在する限りの存在者とのあらゆる二元性以前に、絶対的無差別性たる

「根源底 Urgrund 或は無底の底 Ungrund」(U. d. W. d. m. Freiheit. S. 406)を認め、かかる世界の根源をば、究極に於いて非合理的なるものとして捉えたのであるが、他の多くの浪漫主義者達は、更にかかる非合理主義的思辨の立場をも超えて、人生の最後の安息を純粹なる信仰に求め、絶對的歸依の感情に、最高の地位を與えずにはおかなかつた。シュライエルマッヘル——彼は浪漫主義的宗教性の點火者であるよりもむしろその代辯者であろうが——によれば、宗教の本質は思惟でも行爲でもなくて、純粹なる直觀と感情であり、宗教とは、「小兒の如き受容的態度を以つて、宇宙の直接の影響によつて捉えられ充たされようとする」(Schleiermacher: Über die Religion. II. Deutsche Bibliothek. S. 37)こと、換言すれば、「無限的世界のすべての力と無限の生命とを、私自身のものゝ如く感ずる」(op. cit. II. S. 54)ことにほかならない。そしてかかる無限的宇宙の直觀たる「宗教は、無限者に對する感官と趣味である」(op. cit. II. S. 36)故を以つて、現代人が眞の宗教をもち得る爲には、何よりも先ず啓蒙主義思想による感官の壓迫を除去しなければならぬ。偉大なる藝術作品の觀照が、何事にもまして宗教(宇宙との一體化)を支える(op. cit. III. S. 122)所にもまた、ここに存する。シュライエルマッヘルに於いては、美的直觀を含む一切の生活體驗は、かかる純粹なる宗教感情——晩年には無限者に對する「絶對憑依の感情」(Schleiermacher: Der christliche Glaube)にまで徹底した——によつて支えられており、彼の所謂「無限的宇宙の直觀」たる宗教は、F・シュレーゲル等によつて唱えられていた「無限への衝動」と結び付き、遂に浪漫主義思想の中心的地位を占めるに至つたのである。ノヴァーリスに於いても、「我々の思索は、超地上的な神的精神による、地上的精神の電流化(接觸)」(Novalis: Fragmente)であり、人間の心は、いわば「宗教的器官」(op. cit.)にはほかならない。彼にあつては、自我は神の顯現であり、そして「私と神性との間の交互作用の結果が世界」(op. cit.)であつてみれば、先に觀た彼の魔法的觀念論もまた、「神は私がそれを信する瞬間に存在する」(op. cit.)という如き、魔法的宗教論との關係に於いて顧みられねばなるまい。また浪漫的生活の最高の據り所の一つたる愛は、魔法や神秘主義を成立せしめる根因であるのみならず、まさに「世界史の最後の目的であり、

宇宙のアーメンである」(Op. cit.)とも考えられたが、しかしそのことは、浪漫的愛が單に人間愛であることを超え、神の愛に連なることによつてのみ、可能でなければならない。蓋し神こそ、愛そのものなのだからである。「神は愛であり、愛は最高の實在——本源である。」(Op. cit.)かくて流動的無限性の體驗としての宗教は、ノヴァーリスにとつて、一切の生活現象を島とも浮かべる無限の大洋であり、所謂渾沌の統一は、ここにその地盤を見出し得たというべきであろう。

絶對者たる神が、原像的・即目的に直觀される場合に眞が成立するならば、それが對像的・實在的に直觀される場合に美が成立する。その意味に於いて、美もまた神の流出であり、事物の形相を神に於ける如き絶對的姿を以つて描出することにほかならない。シェリングによれば、「あらゆる藝術の直觀の原因は神そのものであり」(Schelling: Philo. d. Kunst. § 23. S. 386)、シラーに於いて「現象に於ける自由」であつたものは、彼に於いては「現象に於ける神」である。また天才は、カントに於いては「主觀の中なる自然」(Kant: K. d. U. § 46. S. 382)であつたが、シェリングに於いては、「人間に内在する神的なものの das inwohnende Göttliche des Menschen」(Schelling: Ph. d. K. § 63. S. 400)として、いわば「主觀の中なる神」である。従つて、本來感性的なる構想力が、自らの中に悟性性を探り當て、詩情と技術との統一に個々の藝術作品を成立せしめる、無意識の意識としての藝術活動は、神に於ける自然(神の存在の根據)が、自らの暗黒の中に閉じ込めてある神の本質たる悟性(光)を意志し憧憬することを通して個別的實在者を發生せしめる(Schelling: U. d. W. d. m. F.)如き、究極的な神の創造活動にまで、遡源されなければならぬであろう。一般に浪漫主義は、唯美主義の如く解釋せられるが、浪漫主義者にとつては、「藝術は人間の遙か上にあるもの」(Wackenroder)として、單なる人間の營みを超える神の言葉であり、それによつて絶對者に至らんとする無限の憧憬の表われでもあつたのである。その意味に於いてはフーフの如く、「宗教なくして藝術はあり得ないというのが、浪漫主義の第一原理の一つであつた」(R. Huch: Die Romanik. II. S. 345)と、いふべきであろう。しかしな

がら逆にまた、浪漫主義の宗教性には、多分に藝術的關心が介在したことも、否定できない。ノヴァーリスの『聖歌』中の「マリアの歌」(Marienlieder)を始め、浪漫主義者達のマリア禮讃は、彼等が一七九八年の夏、相携えてドレーステン畫堂のラファエルの聖母像 (Sixtinische Madonna) に詣でたことに由来している。恰もラファエルの「マドンナ」が、彼の愛人フォルナリーナ Fornarina の聖化であつた如く、ノヴァーリスの「マリア」も、聖化された戀人ゾフィー Sophie にほかならなかつた。また「彼(救世主)は星なり、彼は太陽なり、永久の生命の泉なり。草・石・海・光より、彼の稚兒めく面輪ぞ輝く。」(Novalis: Götliche Lieder.)の一節が、ノヴァーリスの蔽うべからざる非クリスト教的汎神論の表われとして紛々たる議論を醸し、或いは一般に浪漫主義的クリスト教徒達が、クリスト教公認神學者から、假面を被つた汎神論者と目されていたことも、周知の事實である。これ、浪漫主義者の宗教性が、往々「藝術的カトリシズム Kunstkatholizismus」とも呼ばれる所以である。更に、美の眞なる所在を絶對者に求めたシエリングも、美に求めらるべき目的論 Teleologie から、恰も神智學 Theosophie への飛躍を想わしめる意味に於いて、本來の藝術的立場からは、當然ゾルゲルの現象學的批判を蒙つてしかるべきであつたであらう。それ故、「藝術家のみが人生の意義を測知し得る」(Novalis: Fragmente.) という場合の藝術が、少なからず廣義のそれであつたと同様に、「宗教なくして藝術はあり得ない」という場合の宗教も、必ずしも狹義の教會信仰を指すものではなかつたであらう。即ち浪漫主義に於いては、藝術と宗教とは、等しく無限的時間を通して絶對者を憧憬するものにはかならず、その何れの道に於いてにせよ、その一種音樂的なる無限的旋律を生きることこそ、あらゆる浪漫主義的生活の究極の念願でなければならなかつた。本來の、独逸浪漫主義は、一面に於いて、「藝術家はすべての人間の上に立つ」(op. cit.)と説きつつも、哲學や宗教との密接なる關係によつて、所謂藝術至上主義から脱し得ると同時に、他面に於いて、その形而上學的性格から最高の生活原理を神に求めゆきながら、しかも固有の藝術的要求の故に、純粹なる教會信仰から區別されるべきものであつた。いわば前期浪漫主義の「藝術家は、シュライエルマッヘルの教會に屬した」(op. cit.)

のであろう。

ところで、傳統因襲の無視を叫ぶ浪漫主義者達の、フランス革命に對する少なからざる同情が、やがて理性のの名の下になされた新しい罪惡とナポレオンの壓迫の増大とによつて漸く消え失せるや、一種反動的に、國民意識の高揚や文學・歴史研究の隆盛とともに、獨逸文化の源泉たるゲルマン的中世が、浪漫主義的光の下に異様に輝き始めた。また浪漫主義そのものが、ルソー的な個人的自然主義からヘルダー的な民族的自然主義へ移行したことも、その中世主義の一つの契機と考えられる。かくて、ローマ教會が文化統一の中心勢力となつていた中世の「クリスト教國」(Novalis: Die Christenheit od. Europa.) が讚美せられ、そしてこの様なカトリック的中世への憧憬は、やがて多くのカトリック改宗者を生み出すに至つた。古き形式性に生きんとした古典主義が、むしろ内面性を尊重する新教と結び付き、傳統形式の破壊に新生面を拓かんとした浪漫主義が、逆に傳承的なる舊教に接近したのは、一つには、前二者が現世と神、時間性と永遠性との調和に關し、後二者がそれらの分裂に關し、或る種の共通性を有したことに由るのであろうが、何れにせよ浪漫主義者達がカトリック教會に一つの據り所を見出すに至つたということは、或る意味に於いて、前期浪漫主義から後期浪漫主義への推移をば、物語つてゐる。即ち浪漫主義者の宗教觀は、恰もF・シュレーゲルに於いて縮圖的にみられる如く、無限者に對する無形態の憧憬感情から、それを新しい神話によつて象徴的に把握せんとする試みに移り、最後にその實現としての既成宗教(多くはカトリック)に向う經過を辿る(Wolfgang Liepe: Das Religionsproblem im neuen Drama von Lessing bis zur Romantik.)のであるが、かかる個人的無形性から社會的具體性への進行は、浪漫主義そのものが主觀中心から客觀中心へと重點を移動させて行つたことと、決して無縁の事柄ではない。既説の如く浪漫主義の「内化性」は、單なる個別的自我性に盡きるものではなく、それを通して無限的絕對者を憧れゆくものでありはしたが、その孤獨感が激しく身を苛むとき、それは自然や社會や歴史への——或る場合には最大の敵であつた舊き傳統すらへの——自己開放に結び付かざるを得なかつたのである。古典主義者が、

自ら宇宙の規準たり得ることによつて自足閉鎖的であり得たに對し、自己を超える無限的なるものへの不斷の追求に思ひ煩う浪漫主義者が、外的なるものへの開放的協和性に心の安息を求めたのは、必ずしも不自然ではなかつたであろう。かの浪漫的共同感情や浪漫主義的國家觀もまた、かかる具體的客觀主義の一連の現象であつたが、ただノヴァーリスの「詩的國家」、ヘルデルリンの「美的教會」、ミユラーの「君主的國家形態」など、あらゆる浪漫的共同體を支配する原理は、例えばシラーの「美的國家」(Schiller: U. d. ästh. Erz. d. Menschen. 27. Br.)の支柱たる、理性性を藏せる遊戯衝動の如きものではなくて、どこまでも純粹なる信仰と愛の感情 (Novalis: Glauben u. Liebe.) にほかない。かくして神は、浪漫主義者に對して有機的協和を授ける力であり、中世クリスト教國への憧憬は、宗教と學問との背離せる近代から、再び兩者が統一されて一つの宗教の下に全歐洲が榮える如き未來のクリスト教國の建設をのぞむ、豫感と希求との表われたるべきものであつた。とはいへその様な宗教的客觀主義も、やがてはひたすら中世的な薄明と神秘への果敢なき憧憬に墮しゆくのである。

(註) 浪漫主義的國家觀には、古典主義より受け繼がれた有機體思想の影響も認められる。またクルックホーン (Kluckhohn: Persönlichkeit u. Gemeinschaft.) などの指摘する如く、前期獨逸浪漫主義にもすでに國民的意識や共同體理念が存在していたという事實については、一般に客觀的なるものに據り所を求めんとする萌芽が、すでに前期に於いて準備されており、それが後期に至つて強く前面に押し出されたのであると、考えるほかはあまい。

四 道 徳 性

ゲーテはその詩に詠う。「極と極とが觸れ合う瞬間に、無限の靜止が感知される。それ故神に感謝せよ、おんみら時間の子らよ、神が永遠に極を分離していることを。」(Goethe: Gott, Gemüt und Welt.)「過去と未來とを、自然は知らない。現在こそ、その永遠なのである。」(Goethe: Natur.) またシラーの人間像の原型は、質料衝動 Sachtrieb と形

式衝動 *Formtrieb* との二元的對立を綜合する遊戲衝動 *Spieltrieb* であり、それは時間性と永遠性とを統一するものであつた (Schiller: U. d. ä. E. d. M. 14. Br.)。彼等古典主義者は、現在の瞬間そのものの中に永遠性を體驗し、各瞬間に停止を命じて、いわばそれを彫刻化することにより、自己の存在を永遠化せんとしたのである。そこではもはや、過去・現在・未來の區別は影をひそめる。この様な兩極性デュアリテットに基づく超時的立場に對して、一體的無限的憧憬の中に永遠性を求めんとするのが、浪漫主義者である。シュトゥルツの、かう如く (F. Strich: Deutsche Klassik u. Romantik)、永遠性 *Ewigkeit* の概念が完成 *Vollendung* と無限性 *Unendlichkeit* とに分けられるならば、前者、即ちそれ自體完成しもはや何らの變化をも必要としない永續が、古典主義的性格であるに對し、後者、即ち終結も完成も識らない無限的な生成の繼續こそ、浪漫主義の性格でなければならぬ。古典主義者が、時間的流轉の底に端的に永遠の本體を捉えて、これに形姿を與えんとするに對し、浪漫主義者は時間の無限的な旋律をそのままに體驗せんとする。その體驗は、F・シュレーゲルの思惟作用であれ、ノヴァーリスの夢であれ、ティークの遊戲衝動であれ、或いはシエラ エルマツヘル の信仰であれ、いずれもそれ自體として自己目的的であり、彼等は過程を欲して結果を欲しなかつた。二重性デュアルに根ざす均衡と靜止とを越え、無限定的な不可分性と行きつくことなき生成とを通して、過去から未來へと不斷に動きゆく歴史の潮流を身裡に感じ、自らその一つの波たらんと冀うのが、浪漫主義者であつた。この様に無限的な歴史の潮流に身を潜め、恰も「ハインリッヒ」の如く過去から未來に至るあらゆる自然と精神との變轉を體驗することによつてのみ、かの無限的生命に參入することが出来る、考えられたのである。當時の學問諸領域に於ける歴史學派の抬頭も、單に民族意識による傳統への回顧の故のみではなかつたであらう。

一般に浪漫主義者を、所謂「クリスト教的」と「ディオニソス的」とに分類することが許されるならば、かかる歴史的な向無限的精神も、一應兩者に於いて異なつた表われ方を示すであらう。先ずクリスト教的世界觀に立つ者は、現在を有限無常として感じ、過去と未來とに眼を注いだ。自己の求めゆく無限性が現實的經驗に於いては捉えられ得

ない事に思い至るや、やがて彼等は時空形式の彼方の無限性に解脱せんと試みざるを得なくなるのである。現在は制約され閉鎖されており、無限性が追求される爲には、「遠隔 Entwehnung (我々自身からの)」(Novalis: Fragmente) がなければならぬ。「人々は實際には、すべての過去とすべての未來との中に住んでおり、現在の中のどこにも住んでいない。」(op. cit.)「すべては遠く隔つてこそ、詩となる。遠隔作用 aktio in distans。遠くの人々、遠くの出來事など、すべてが浪漫的となるのである。」(op. cit.)まこと彼等に於いては、「すべての作用は、思索作用さえも、遠隔作用に還元される。」(op. cit.)であろう。浪漫主義者に共通なかの夜の讚美もまた、かかる遠隔作用と別個の事柄ではない。夜は、空間的時間的な閉鎖的限定の否定として、過去と未來、追憶と豫感を喚起する。「光には時が測り限られたれど、夜の支配には時所はあらず。」(Novalis: Hymnen an die Nacht. 2)夜によつて有限的な時空形式は超えられ、肉の眼が力を喪う代わりに、裡に神々しい「無限の眼」(op. cit. 1)が啓かれる。それは、もはや互に隔てられた個別的事物の存在を見るのではなくて、歴史の無限的潮流の中に身をおき、萬象の永劫なる根源的生成に思いを潜めることによつて、「かの墓丘の暗き懷に湧き出する水晶の波」(op. cit. 4)をば、掬ひ得るのである。えもいわれず神聖にして幽玄なる夜は、あらゆる宇宙的存在の母胎であり、すべては太初たる渾沌から産まれ、光もまた夜の暗黒から生じた。シュリングの「神の中なる自然」が、光に先行する「永遠に暗き根柢 ewig dunkler Grund」(Schelling: U. d. W. d. n. F. S. 358)として、全被造物の母胎たることも、同様の意味を有するであろう。この様な夜の幽冥と神秘との愛好は、やがて夜と死との同一視を招來し、死への憧憬を惹起する。ノヴァーリスの『夜の讚歌』の成立には、天逝せる戀人ゾフィーとの彼岸に於ける合一への情熱が、一つの重要な契機となつており、夜と死とは、ともに愛人との最高の結合術たる意味を擔つていた。「華燭へと、死は我を呼ぶ」(Novalis: Hymnen a. d. Nacht. 5)のである。そしてかかる彼岸のゾフィーへの追慕は、同時に天上の花嫁たる神女ゾフィーに對する、ヤーコプ・ベーム以來の普遍的憧憬をも含み、死は神的無限性への、最も端的なる媒介者と目されるに至つた。「私はゾフィーに宗

教をもつ——愛ではなく。絶対的なる愛は……宗教である。」(Novals: Fragmente.) 現世は假の宿であり「異郷 die Fremde」(Novals: Hymnen a. d. Nacht. 6.)であつて、我々は死により、「墓丘」「めぐし花嫁」或いは「愛するイエス」「父の御胸」(a. a. O.)と呼ばれる、會ての故郷に立ち歸り得るのである。ゲーテに於いては、石棺のおかれた「過去の部屋」の標語にすら「生きることを忘れるな」と記されている(Goethe: W. Meister.)如く、永遠性は永遠の生命を現在の生きることによつて求められた。これに對し浪漫主義者は、死への憧憬を通して永遠性を追いつくのであり、彼等にとつては「生は死の發端であり、死の爲に存在する。」(Novals: Fragmente.)死は、いわば時間性から無限性への、最も浪漫的なる轉移の瞬間である。かくて夢や夜や死をテーマとする浪漫的詩作は、有限的時空形式の彼方に於いてあらゆる過去と未來とを現在化する「無限的時間」を、換言すれば「過去と未來とを溶解によつて一致せしめる或る形而上的現在」(Op. cit.)をば、創作せんとするものであり、すべてを無限的に纏滲たらしめるかの想像力は、かかる有限性から無限性への轉移を可能ならしめる、最高の魔法的力であつたのである。

けれども、創造的行爲性を缺く傍觀的解釋者にあつては、如何に彼等自身にとつてその生が空虚とは感じられないにしても、それを充たすものは現實逃避的な夢と幻想であり、無爲と無目的の漂泊こそ、浪漫的憧憬の端的なる表われにほかならなくなつていつた。『シュテルンバルトの遍歴』(Tieck, Wackernoder: Franz Sternbalds Wanderungen.)は、マイステルの遍歴の如き、豊富な生活體驗を通しての高い諦ニヒターゲン 觀への道程なのではなくて、専ら遠隔への憧憬に終始する無目標の放浪である。夜の讚美の如きも、本來は啓蒙的合理主義の散文的分別知や分析的悟性(光)を破壊して、愛と信仰に満ちた永遠の世界を招來せんとする(『オフテルディングゲン』第一部、クリングスオールの語る童話)、未來への創造的希求であり、詩的精神による第二の黄金時代の實現に對する「期待」(同第一部表題)を意味するものであつたし、同様に死もまた、「終局であると同時に發端」(Novals: Fragmente.)として、「死の中には永遠の生命が知らされておき」(Novals: Hymnen a. d. Nacht. 5.)『オフテルディングゲン』には魂の輪廻の思想が示されていた。しか

しやがて大部分の浪漫主義者達は、夜が明日の世界の母胎であり、死がより高い生への發端であることを忘れて、それらへの無反省的憧憬に耽溺し、想い出と豫感とによる現實逃避から、憂愁と無氣力の陰に次第に未來への緊張を失いゆき、無限性に對する本來の生動的憧憬は、偏に過去への回顧的憧憬に變貌し去つたのである。そしてかかる夢幻的無法則的道德の宣揚は、遂には「おおお怠惰……汝をもち汝を抱くものは幸いなるかな、汝聖なる宝玉、淨土より衆生に残されし唯一の神に類う斷片」(F. Schlegel: Lucinde.) という如き、怠惰の禮讚ともなる。流動性は、或る意味では沈滯と偏頗とから無限の進展を護るものであろうが、浪漫主義の「プロトイス Proteus」(Tieck: Die Geschichte des William Lovell.) 的性格は、むしろその様な進展を支える人間性そのものの否定を通して、「ウィリアム・ローヴェル」の如き道德的虛無主義にも至り得るのである。

クリスト教的浪漫主義者の、無限性へのかかる超越的憧憬の立場に對し、ディオニソスの浪漫主義者は、過去の餘韻と未來の始音に耳傾け、自ら無限的旋律の一音として共鳴しながらも、あくまで生そのものの中に無限性を追求せんとする。従つてそこに成立するものは、理念と現實との矛盾に根ざした、空しき足掻きにほかならない。この立場には、或る意味で現世享樂的なるものも敷えられようが、その場合にも問題は、現象的經驗の背後に精神的無限性を追求して果さず、再び經驗界に立ち歸つて現世的快樂の中に感覺的無限性を探求せんとするところであり、その性格はどこまでも矛盾的たるを免れない。成程古典主義の基調も二重性^{ドブルフェイス}であり、そこにも、所謂諦觀に根ざす一抹の暗影が漂いはした。しかし、ゲートはアポロを詠い、浪漫主義者はディオニソスを歎ずる。前者は、アポロに均衡と秩序を謝する靜朗の歌であり、後者は、ディオニソスに無限的生への陶醉を祈る激情の詩である。もし浪漫主義的幸福と呼ばれるものがありとすれば、それは無限的憧憬が無法則的なる歴史の動きに一致する、一瞬の偶然にこそ見出さるべきものであろうが、假令かかる幸福が獲られたにせよ、彼等は決してそこに止まりはしなかつたであらう。それ故いかに魔法的想像力を以つてしても、無限性と現在性との間には、解き難い矛盾が残らざるを得ない。古典主

義者の二重性に成立したものは、自足的現在性に由來する靜的な調和と幸福であつたが、クライストやヘルデルリンの二重性から生ずるものは、戰鬪的にしてしかも破局に終る巨人主義である。即ち彼等は、人間に形式性と閉鎖性とを與えたアポロに對し、敬意と同時により多くの敵意を以つて闘いを挑み、人間的限界を打破して無限性を勝ち得んことを試みる。しかしその場合の無限性は、期待に滿ちた憧憬の對象ではなくて、その無限性と（自ら無限的たらんが爲に對置する）制限性との間の解き難い矛盾を人間に課し、彼をして兩極間の不斷の往來に破滅せしめる、苛酷なる悲劇的「運命」である——ティークの『エックベルト』やヴェルナーの『二月二十四日』やミュルナーの『二月二十九日』などの運命悲劇の流行をも想うべし。理念と現象との間の對立は、相互移行による何らかの統一可能性を残す場合には、かの浪漫的イロニーを成立せしめるでもあろうが、しからざる場合には、救い難い内的分裂と痛ましい犠牲とを強要せずにはおかない。無限性に對する彼等の憧憬は、確かに強烈なる意志の姿をとりはしたが、彼等を挑戰的態度に驅り立てたものは、超個人的運命に對する無謀なる反抗的衝動であり、その意志はあくまで感情的非創造的性格のものであつた。かくて、クリスト教的浪漫主義が、遠隔作用によつて現實から遊離し、夜と死と過去の境にさ迷い入つたとすれば、ディオニソスの浪漫主義者は、逆に現實そのものの中に無限性の實現を闘い取らんと試みつつ、力盡きて破滅の淵に沈淪せざるを得なかつたのである。その何れの道を選ぶにせよ、所詮浪漫主義的生活は、それ自體の内面的矛盾によつて蝕まれた、非建設的なる死への道程であつたといわねばなるまい。

一般的に言つて、カントの理性的なる嚴肅主義の道德に對し、全人的なる自由を求めて道德と美との結合を説いたのが、シラーであり浪漫主義者であつた。即ち、前者が感性の謙抑の下に理性の自由を確立したに對して、後二者は理性と感性とのおのずからなる調和の下に、感性の自由をも主張するのである。けれども、これら三者の關係は、更に詳細に考察されなければならない。カントは、その目的論に於いても明らかな如く、道德をば一切の存在の究極目的として最高の地位に置くのではあるが、同時に彼は、絶對的全體たる最高善の名の下に、徳に幸福が結合すること

を求め (Kant: K. d. p. V. Diakritik.)、また宗教論に於いては、シラーの『優美と尊嚴について』への批評を兼ねて、「最も重要な原理については二人は一致している」ことを認め、徳が確立された後にグラチエン(優美の女神)がそれに伴うことを理想として説いてゐる (Kant: Die Religion innerhalb d. Gr. d. b. V. Cassirer Ausg. Bd. VI. S. 161 f. Anmerk.)。その意味ではカントの最高の理想もまた、シラーと同様に、道德と美との一致であつたと考えられる。ただししかしカントに於いては、自然的傾向性が完全に克服せられ、義務の遂行が確立されて始めて、「道德的に方向づけられた理性が、構想力を通して感性を共に遊動シュビドゥに引き入れる」(p. a. O.) べきであつて、美はそれ以前に道德に干渉してはならない。従つて徳と福との結合と同じく、道德と美との結合も、一般的には現世に於いて不可能視されざるを得ないであろう。ところでシラーにとつては、道德と同時に美が問われ、理性と感性とは最初から一致しなければならぬ。しかも彼の標榜するものは、カントの道德的人間に對する美的人間であり、美を含んだ道德であるよりは、あくまで道德を内に藏した美である。カントに於いては、理性的なるものが感性性を宿して美的道德へ高まる方向がとられたに對し、シラーに於いては寧ろ、『藝術家』(Schiller: Künstler)などにみられる如く、感性的なるものが理性性を宿して「道德的美」(Schiller: Kallias, 19. Fabr.) へと高まる方向が説かれる。ここに、カントには存しなかつた、感性そのものの道德性が觀取されるのである。

カントも或る意味では個人主義者でありはしたが、その所謂個人とは、普遍的理性的なる道德的人格を意味するものであつて、彼に於いて美が道德と結合し得ずに終つたのも、美が道德と同様の客觀的普遍性をもち得ないと考えられた故であつた。シラーは、かかる理性主義を斥けて理性と感性との調和を説き、美と道德との一致を求めて兩者の結合の全體を「美的」と呼んだが、しかしその「美的人間」もまた、やはり普遍的理念であるほかはなかつた。これに對して浪漫主義者は、カントからシラーへの方向を更に推し進めて、道德的なるものを美的なるものに從屬せしめ、個別性を強調することによつて、普遍的個人主義を特殊的個人主義へと徹底せしめるに至つた。もとより浪漫主義的

立場には、例えばシュライエルマッヘルの如く、一面個性と自由創造とを重視しつつ、他面理性による自然の形成を以つて善と見做す如き、いわばカントの人格主義と浪漫主義的美的享受との中間的立場も存しはしたが、多くはF・シュレーゲルと同様、天才的恣意以外の如何なる道德や法則をも認めようとはしなかつた。等しく美的立場を目指しながら、古典主義と浪漫主義とは、かくて道を異にせざるを得なかつたのである。

シラーは、例えばアテネ人 (Ü. d. ästh. Erz. 6. Br. Philo. Bibli. Schüler: Philo. Schriften u. Gedichte. 3. Aufl. S. 172) や女性 (Ü. Anmut u. Würde. S. 135) や小兒 (op. cit. S. 146) などに於いて、生まれながらの素朴なる「美しき魂 schöne Seele」(理性と感性との調和)を認めはしたが、彼の求めるところは、その様な自然形態としての調和から厳しい分裂(近代文化や大人の世界)を経て到達すべき、自覚形態としての調和にほかならなかつた。そしてかかる理想としての「美しき魂」にあつては、一度困難なる対象に遭遇して理性と感性との調和が不可能になる場合には、直ちに理性が意志規定の舵をば取り上げるのであつて、その場合美しき魂は確實に「崇高なる魂 erhabene Seele」に移行するのである (op. cit. S. 141)。これに反し、氣分的にのみ善をなす如き「氣質の徳 Temperamentslugend」(a. a. O.) は、如何に美しき魂と類似の外観を呈するにせよ、苦境に立ち至るや、感性が意志に對して完全なる強制力を行使し、重大なる義務をも放棄して顧みないのであつて、この様に崇高なる魂の裏付けを有するか否かが、眞の「美しき魂」と單なる「氣質の徳」とを判別する、確實なる試金石と考えられた。ところでルソー(彼はシラーにも影響を與へはしたが) 以來の浪漫主義者は、一應理性と感性との調和を求めながら、結局は自然形態としての素朴なる調和に墮極端なる自由への憧憬のあまり、次第に理性性を没却して義務觀念を喪失し、シラーの最も懼れた「氣質の徳」に墮していつた。ルソーの一見原始禮讚と考えられるものは、成程彼の美的自然感情の表われであり、人間の本質たるべき自由或いは「美しき魂 belle âme」の表明ではあつたが、それにもせよ彼の美しき魂には、「逡巡するところなく自己の心情に身を委ねる」(Rousseau: Julie, ou la nouvelle Héloïse. partie 5. lettre II.) 如き、一種本能的氣質的なる性格

を見逃すことは出来ない。浪漫主義者達には、シラーとは異なつた悪しき意味に於いて、「理性的魂である前に美的魂であることを欲し、正しくあるよりも氣高いヘイデルといわれることを欲する」(Schelling: U. d. W. d. m. F. S. 393) 如き、ヘルバルト的「趣味道德 Geschmacksmoral」の危険性が認められる。また彼等がシラーと同様好んで「遊戯シュビエル」を口にする場合にも、一方シラーのそれが、「義務と運命と、いう二重の嚴肅に適用される時に大きい深い意味をもち来る」(Schiller: U. d. ästh. Erz. d. M. 15. Br. S. 212) ものとして説かれ、苦境に於いてすら性格の調和的全體性を示し得る如き、人間境地の極致を意味するものであつたに對し、他方浪漫主義者のそれは、専ら氣質的放縱性への辯明に盡きる如きものであつた。もとよりシラーの「美しき魂」も一つの理念にほかならず、我々の現實生活に於ける義務と傾向性との確執に、直ちに解決を與えるものではあり得ないが、それにもまして浪漫主義者の説く葛藤なき調和は、およそ單なる一個の夢想にすぎぬであろう。カントが「(美的) 道德」の立場、シラーが「道德的美」の立場に立つならば、概して浪漫主義者は、嚴密なる意味での道德性を缺く「無道德的美」の立場への、換言すればキエルケゴールの所謂「美的實存」の立場への危険性を免れ難いといわねばならない。

しかしながら浪漫主義にも、道德性への途がないではなかつた。それは、かの宗教性である。「シェライエルマッヘルがいみじくも述べた如く、宗教は最高の道德であり、「道德的感情は……我々の中にある本来の神性の感情にほかならない。」(Novalis: Fragmente.) 既説の如く、浪漫主義者の中に少なからざるカトリック信奉者が現れるに至つたのも、彼等が無拘束の放恣に耐え難くなり、確乎たる生活の據り所を希求した結果であつたが、その宗派の新舊に拘らず、浪漫主義者をして道德的健全性を得しめるものは、ほかならぬ宗教性でなければならなかつたであろう。かかる宗教道德の一つの在り方を、我々はシェリングの自由意志論の中に觀ることが出来る。シェリングによれば、善と惡との對立を義務命令によつて解かんとした、カントの「自己隨意的道德性 selbstbeliebige Sittlichkeit」(Schelling: U. d. W. d. m. F. S. 392) の立場を以つてしては、合理的なるものと非合理的なるものとの間の眞の統一は、不可能

に終らざるを得なかつた。それらはむしろ、本來的に同一でなければならぬ。即ち、神的なるものを紐帶として、闇き原理（我性）が光に繋がれている關係——これを宗教性 *Religiosität* と呼ぶ——に於いて始めて、自由性は單なる恣意性を超え、神の聖なる必然性と一致し得るのである。そこでは、神的に必然的なものを自由意志的 *Irrwillig* に肯定——これを良心性 *Gewissenhaftigkeit* と呼ぶ——し、正しきものに對する、一切の選擇を絶した最高の決斷をもつことのみが許される。當爲によつて、正しく行爲せんが爲に正しく行爲するのではなくて、その様に行爲せずにはおれないが故に、正しく行爲するのである。この場合に始めて、ノヴァーリスもいう如く、「我々の純粹なる道德的意志は、神そのものの意志であり」(Novalis: Fragmente)、「世界の一切の善は、神の直接の活動である」(op. cit.) ことが出来るのであろう。この様に *Gewissenhaftigkeit* が即ち *Religiosität* である如き、換言すれば「心術の不拔なる嚴肅の中に神的愛の一閃が沈み入る」(Schelling: U. d. W. d. m. F. S. 394) 如き、良き意味での狂熱或いは英雄主義にこそ、浪漫主義道德の歩むべき道があつたと考えられる。「最大の善は想像力の中にあり」(Novalis: Fragmente)、「實踐理性は純粹なる想像力である」(op. cit.) という如き「想像力の倫理」は、*Einbildung* (想像) を以つて神の *Einbildung* (既説の如く絶対者が相對的實在者の中に形象し入ること) に參畫する、かかる宗教道德の姿をとるほかはなかつたであらう。古代ギリシャのカロカガティア以來の善美調和の探求は、かくて一つの新たな段階に到達した。即ち浪漫主義の形而上學的性格は、美と道德との根基を更に宗教性に求めゆくことによつて、いわば美的の宗教的 *ästhetisch-religiös-moralisch* なる独自の立場を現出したのである。とはいへ、シェリングすらもやがて『神話と啓示の哲學』に没理性的傾向を辿りゆくのであつて、一般に趣味に耽溺する美的性格が道德的更には宗教的性格を包越し去り、或いは宗教性そのものが結局は中世的情調への沈潜に終る如き浪漫主義者にあつては、道德も宗教も、所詮無爲の諦念と神秘的薄明の中に、力を失いゆくほかはなかつたのである。ヘーゲルもまた、客觀的精神たる倫理の上に絶対的精神たる藝術を位置付けることによつて、多分に浪漫主義的性格を示しはしたが、し

かし浪漫主義に極まつた個人主義が彼を介して全體主義に所を譲りゆく意味に於いて、或いはすべての對立を綜合する彼の徹底せる論理性の故を以つて、もはや浪漫主義は彼によつて超克されたといふべきであらう。

五 結 語

ヘーゲルに従えば、藝術様式は、象徴的・古典的・浪漫的の三つに分類される。即ち、無限的精神が未だ自己の無限性を自覺せず、不確定なる理念が自らに適合する外的形態を見出し得ないで、無縁なる外的形態をば強いて自己に適合せしめんと努める（崇高的・建築的）場合に、象徴的様式（東洋的、未だ美でない）が成立し、次いで理念が明確なる自己規定性を有するに至り、自らに適合する外的形態を獲得して、内容と形態とが完全に一致する（彫刻的）場合に、古典の様式（古代ギリシャ・ローマ的）が成立する。ここに至つて藝術美は、最高の完成を示すのである。けれども、古典の様式に於いて一定の外的形態に表現される内容は、被限局的なる精神にほかならず、やがて精神が絶対的精神として自己の無限性を自覺するに及び、それはもはや外的形態との相即關係を超え、自由なる精神性をば、精神的形態それ自體の中に直接的に表現せんとする（音楽的・文藝的）に至る。ここに浪漫的様式（クリスト教的・ゲルマン的）が成立するのである。この場合には、美的對象は單なる感覺性を脱し、理念の顯現としての自律的なる内的必然性を有するのであり、美的觀照者もまた、單なる主觀的精神たることを超えて絶対的精神の無限性に參ずるのであつて、シラーの「現象に於ける自由」とカントの「無關心性」とは、ここに於いて確かに、一つの新しい意味を見出し得たのであつた。とはいえかかる浪漫的様式に於いては、古典の様式にみられる如き内容と外的形態との統一が、より高い意味に於いてではあれ再び破れ、絶対的精神の「感覺的」顯示たるべき藝術は、やがて現象性や表象性の捨象を通してもはや美たることを超え、一層高次の宗教的領域へと向かわざるを得なくなるのである。従つて、本來「有限に於ける無限」たるべき浪漫的藝術は、ヘーゲルによつて一應體系的に基礎付けられ、様式的には象徴的

と古典的との綜合として最高の地位を與えられながら、しかも藝術の本質そのものからは、すでに頂點を過ぎて自己超脱の時期に入り來つた不完全なる類型として、論ぜられるに終つたのである。成程浪漫主義藝術が、現象的には表現され難い無限的なるもの表現として、「譬喩的」(F. Schlegel) 或いは「象徴的」(W. Schlegel, Schelling) 性格を有したことは確かである。しかしながら理念と現象、精神と形態との對立は、必ずしも直ちにその藝術を卑しくするものではないであらう。自然客觀性と形式性とを重視した古典主義藝術が、浪漫主義藝術を経て、再び客觀的形態を尊重する寫實主義に移行し、次いで現われた現代の抽象美術 [art abstrait] や超現實主義 surréalisme の中に、更に新しい寫實への反省が擡頭しつつある様に、藝術様式の史的展開が、ヘーゲルの精神現象學體系とは異なつた意味に於いて、やはり辯證法的發展として把握され得るならば、理念と現象との對立を孕む浪漫主義藝術もまた、他の諸時代の藝術と同等の存在價値をもち得るものと考へらるべく、單に最盛期たる古典主義藝術の殘滓、乃至は専ら宗教性への前段階に盡きるものであるよりも寧ろ、事實幾多の優れた作品を遺せる藝術史上の一大開花であつたことは、否定すべくもないであらう。ただ、浪漫主義的な世界認識の「美學的構成」が、ヘーゲル的な「哲學的構成」によつて克服されたということは、その後の文化史上に於ける藝術の位置付けに關して、一つの示唆を與えるものではあつた。

浪漫主義の諸特性中、その「歴史的意識」がヘーゲルやマルクスの辯證法の成立に(クローチエ「歴史敘述の理論と歴史」羽仁譯三四六・三五二頁)、またその國民的意識に連なる「社會的意識」が現今の社會學の成立に(Wiese: Soziologie; Geschichte u. Hauptprobleme. Kapitel II.)、夫々少なからぬ影響を與えたことなども、見逃し得ない浪漫主義の功績ではあつたが、しかし我々のより多く注目すべきは、それに於いて、生レベが自己目的なる不斷の流動として把握されたことである。即ち、「一切の生命は絶ゆることなき一つの流れであり」(Novalis: Fragmente)、しかも律動的(韻律的・拍節的)であつて、各個人はこの世界の無限的律動をば、自らの内なる無限の律動的憧憬として體驗するのである。

すでに觀た如く、天才性による「自己内化 [Erinnerung]」が同時に世界認識であり得、ノヴァーリスの「我」が主題と客觀とを包括するいわば絶対的自我を意味したのも、畢竟生をばかかする不斷の律動的流動として解釋する、その固有の立場によるものであつた。そしてこの立場は、生ける具體的現實としての生を非合理的に捉えんとする所謂生の哲學や實存主義の、一つの重要な成立契機となつたのである。もとよりヘーゲルもまた、同様に生を一つの流動と解したが、しかし彼は、生の非合理的契機をば神秘的ならざる合理的體系の中に包攝し、内容的には浪漫主義と等しくクリスト教的神性の立場に立ちながら、あくまでそれを論理的なるものとして展開することによつて、すでに浪漫主義とは袂を分かつていた。これに對してキエルケゴールの實存主義の立場は、成程惡しき意味に於ける浪漫主義的な美的享受の立場(美的實存)を超え、實存の不安絶望を、改めて倫理的・宗教的に究明せんとするものではあつたが、しかしあらゆる矛盾を餘りにも巧みに止揚するヘーゲルの辯證法に反對し、その客觀的ロゴスの立場によつては醫され難い魂の悩みを、むしろ浪漫主義的な個別的パトスの立場に據つて解決せんとした意味に於いて、實存主義の萌芽は、まさに浪漫主義の中にこそ胚胎していたといふべきであらう。獨逸古典主義が、アプリアリに決定された人間性を以つて萬物の基準・限界となし、それによつて普遍的眞理を樹立せんとするフマニスムの立場であるならば、實存主義は、主觀的個別的眞理を求めてかかる恒常的人間性を否定し、それを超えて神或いは無へ向わんとする故を以つて、むしろサルトルの主張 (Sartre: L'existentialisme est un humanisme) とは逆に、反フマニスム的立場として理解さるべきものであらうが、獨逸浪漫主義は、その獨創的想像性による普遍的法則への反抗と、無限的向神性による人間の限界の不斷の破壊とにより、もはやフマニスムであることを止めんとする點に於いて、前兩立場の架橋的役割をば果たすものであつた。理念と現實との分裂たるシラーの所謂「情 感 的」立場に始まり、ヘーゲルによつて「被限定的形態よりの超脱」として把握され終つた獨逸浪漫主義は、「人間性 Humanität」中心の立場に對し、それを踏み越えて無限的なるものに向わんとする、いわば「限界破壊 Grenzabrechung」の立場であり、

やがてそれは、完全に人間性を否定し去る「超越性〔Transzendenz〕」の立場に連なるのである。また、一般に生の哲學や實存主義が、古典主義の説く調和的美に對し、専ら虚無的な分裂的醜を抉らんとするものであるとすれば、ゾールの「美のはかなさ〔Hinfälligkeit〕」(Solger: Erwin. Bd. I. S. 10) がそれら兩者の間に介在することも、同様に指摘せられてよいであろう。

ともあれ獨逸浪漫主義は、前期より後期へ移るに従い、健全なる自然有機體説もやがて神智學の中に没し去り、募りゆく感情的主觀性の故に、本來健全なるべき想像性やイロニーも單なる現實逃避的移り氣に墮し、更にその宗教性が極度の神秘性に溺れゆくと共に、未來への創造を旨としたクリスト教的中世への傾倒も只管遁世的な懐古的遠隔性に至るに及んでは、遂におのずから崩壞の道を辿るほかはなかつた。かくて爛熟し頽廢し切つた獨逸浪漫主義は、恰もマラーの「大地の歌」の終曲の如く、„Ewig“ (永遠に) を繰り返しながら、盡きぬ名残りを惜しみつつ消えゆくのである。

〔完〕

(筆者 京都府立醫科大學〔倫理學〕助教授)

* Die Lebensprinzipien der deutschen Romantik.

von Tadakatsu Yoshida

H. A. Korff erklärte, daß die Aufklärung ein Objektivismus (vermöge des Verstandes), die Sturm-und-Drang-Bewegung ein Subjektivismus (vermöge der schöpferischen genialischen Kraft), und die deutsche Klassik ein neuer Objektivismus (vermöge der gestalterischen sittlichen Kraft) war. Dann was für ein Ismus ist denn die deutsche Romantik? Und was sind ihre Lebensprinzipien, was ist die wesentlichste Kraft, die sie begründet?

1. Die gefühlsmäßige Subjektivität. Das „Ich“ bei der Romantik ist nicht bloß relativ sondern auch absolut, bedeutet nämlich die subjektive Seite des ursprünglichen Lebens des Universums. Das solche Ichheit stützende Hauptvermögen ist das schaffende Genie, das doch nicht ein dunkler Drang ist wie dasjenige in der Sturm-und-Drang-Bewegung. Es ist so bewußt, daß es im Verlauf der unendlichen Schöpfung oft über sich selbst nachdenkt. Und die Einbildungskraft ist die Hauptkraft des romantischen Genies. Sie ist die Kraft der In-eins-bildung, die alle Schöpfung dadurch verwirklicht, daß sie die Identität des Realen und des Idealen ursprünglich möglich macht. Also kann man die deutsche Romantik als einen neuen Subjektivismus begreifen, der durch die Einbildungskraft von bewußtem Charakter begründet wird.

2. Die Religiosität. Eine Reihe der Forschungen nach Humanität, von der Aufklärung bis zur deutschen Klassik, wurde durch Goethe und Schiller vollendet. Allein nach der Erlangung der höchsten Humanitätsidee muß man über solche relative Humanität zum Absoluten weitergehen. Folglich ist die Religiosität ein wesentlicher Charakter der deutschen Romantik. Die Einbildungskraft läßt sich auch als die produktive Kraft Gottes, d. h. die Kraft der Einbildung (Hineinbildung) des Unendlichen in das Endliche erklären. Die Schönheit und die Kunst in der deutschen Romantik sind die Emanation Gottes und der Ausdruck der Sehnsucht nach Gott.

3. Die ästhetisch-religiöse Moralität. Die deutsche Romantik war eigentlich gesund und schaffend. Sie war in demselben Sinne religiös-moralisch, wie

der Mensch durch seine „Einbildung“ an der „Einbildung“ Gottes teilnahm; sie hatte solchen Enthusiasmus, wie die Religiosität der Gewissenhaftigkeit. Also hat die Forschung nach der Einheit des Guten und der Schönheit (*καλοκαγαθία*) in der deutschen Romantik eine neue Form gefunden: ästhetische religiöse Moralität. Aber das romantische Leben wurde allmählich ungesund. Die christlichen Romantiker entflohen der Wirklichkeit durch die transzendente Sehnsucht nach der Unendlichkeit, und die Dionysischen, die die Unendlichkeit innerhalb ihres Lebens verfolgten, mußten den Untergang dadurch herbeiführen, daß sie dem überindividuellen Schicksal unbesonnen widerstrebten. Sie priesen bald die Faulheit lob, bald gingen sie sogar zum moralischen Nihilismus über.

Auf jeden Fall betrachtet die deutsche Romantik das Leben als den ununterbrochenen Fluß, der ein Selbstzweck ist, und sie steht auf dem Standpunkt des Pathos, der Einzelheit und der Grenzabbrechung (Überschreitung der Humanität). Deswegen spielt sie auch die Rolle des Vermittlers zwischen dem Humanismus und dem Existenzialismus.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XL, No. 7, & No. 8.