

Novalis の »Hymnen an die Nacht« に関する 研究のための試論

平 井 俊 夫

1

»Welcher Lebendige, Sinnbegabte, liebt nicht vor allen Wundererscheinungen des verbreiteten Raums um ihn, das allerfreulichste Licht — mit seinen Farben, seinen Strahlen und Wogen; seiner milden Allgegenwart, als weckender Tag. Wie des Lebens innerste Seele atmet es der rastlosen Gestirne Riesenwelt, und schwimmt tanzend in seiner blauen Flut — atmet es der funkelnde, ewigruhende Stein, die sinnige, saugende Pflanze, und das wilde, brennende, vielgestaltete Tier — vor allen aber der herrliche Fremdling mit den sinnvollen Augen, dem schwebenden Gange, und den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen. Wie ein König der irdischen Natur ruft es jede Kraft zu zahllosen Verwandlungen, knüpft und löst unendliche Bündnisse, hängt sein himmlisches Bild jedem irdischen Wesen um. — Seine Gegenwart allein offenbart die Wunderherrlichkeit der Reiche der Welt.«
(1. Abschnitt der 1. Hymne)

»Hymnen an die Nacht« は上に引用したようにまず »Licht« への讃辞をもって始まっている。第1の »Hymne« のこの »Licht« を讃える最初の Abschnitt をどのように読むか、それによって6篇の »Hymnen« から成るこの作品全体に対する展望に大きな差異が生じてくると思う。そこで私はまず »Hymnen an die Nacht« の論攷のうち、最も重要なもののひとつとされている Max Kommerell の解釈¹⁾に眼をむけてみたい。Kommerell はこの作品について

1) „Novalis. Hrsg. von G. Schulz“ の Einleitung において、編者の Schulz は次のように記している。„Im ersten Jahr des zweiten Weltkriegs schrieb Max Kommerell seine große

て二度筆を執っている。初めのものは1942年に出版された Heinz Otto Burger 編纂の »Gedicht und Gedanke. Auslegungen deutscher Gedichte« に採録されており²⁾、二度目の論及は彼自身の著書 »Gedanken über Gedichte« (1943) においてなされている。前者のほうが遙かに精細であり、後者はいわば前者の要約、あるいはそのエッセンスを抽出したものとみることが出来る。したがってこれら二つの論攷のあいだに論旨の差異はなく、多少のニュアンスの違いがみられるにすぎない。言いかえるならば、後者のほうがより明快な輪郭をもった主張が前面に押し出されているといえる。さて、この二つの »Hymnen an die Nacht« 論において、Kommerell は第1の »Hymne« の最初の Abschnitt をどのように解釈しているだろうか。彼によれば、冒頭におけるこの »Licht« への讃辞は »das gemeinübliche Begreifen³⁾« の提出であり、Novalis が真に自己の内部に開示された世界を歌いあげるための修辭的技巧としての逆措定である。反対立場をまず ironisch に賞讃するというあの Platon の案出した方法に似ているというのである。そして Kommerell はこのことは自己の内部の確信から出発するのではなく、まず時代の »die Bewußtseinsformen« を自家薬籠のものにしたのちに、はじめて反対の思想を打ち出してくる Novalis の精神の展開のあり方に照応していると言っている。要するにこの »Licht« への讃辞は »das heimlich schon widerrufene Preisen⁴⁾« だというのが Kommerell の考えである。のちに Peter Küpper が »Hymnen an die Nacht« は »ein durchgehend antithetisches Gedicht⁵⁾« だと明快に言っているように、この考えに立てば、»Hymnen an die Nacht« における »Tag« と »Nacht« とを »eine eigenartige Dialektik⁵⁾« として最初の »Hymne« から一貫性をもって捉えることは出来る。だがそうした場合、第1の »Hymne« に始まって最後の第6の »Hymne« へと向う展開が、そもそもの最初から These — Antithese の »Antagonismus« として直線的に拡がってゆくことになりはしまいか。Kommerell はこの作品は二つの部分に大きく分つことが出来ると述べている。

Interpretation der »Hymnen an die Nacht«, die das Bedeutendste enthält, was je über diese Dichtung gesagt wurde, und die doch zugleich ein bemerkenswertes zeitgeschichtliches Dokument ist.“ (S. XVII)

2) 本論文においては、右記の書物に採録されたものに依っている。Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. von G. Schulz. Darmstadt 1970

3) K. I, S.178

4) K. I, S.185

5) P. Küpper: Die Zeit als Erlebnis des Novalis, S.13

そして冒頭の「Tag」と第5の「Hymne」の始めの「Antike」とは、一方は詩人の運命の問題として、他方は「Menschheitsgeschichte」の問題として互いに照応し、いずれも「die trügerische Welt eines Vorzustands」であると言うのである⁶⁾。それに対する私の考えはいまは述べるにおくことにしたいが、Kommerellのこの主張は、作品全体の展開が直線性を持つことになりはせぬかという私の疑問を解消してはくれない。それというのも、私は作品がSyntheseへと集約してゆく進行の仕方が直線的になることが気にかかるのであり、いま述べたKommerellの見解は、その進行に伴う展開の拡大を語っているにすぎないからである。

それでは何故に詩的展開を直線的に理解しうるような解釈に抵抗を覚えねばならないのか。その理由は私にはNovalisの作品展開の基本像は円、あるいはより正確に言えば螺旋であると考えられるからである。もっとも簡明な例をまず挙げてみたい。

「Die Lehrlinge zu Sais」のなかに通常「Hyazinth und Rosenblüte」と呼ばれている清澄なMärchenが挿入されている。このMärchenは、少年「Hyazinth」と少女「Rosenblüte」とが無心の愛に生き、獣も鳥も、花々や樹木も、岩も石たちもみな二人の愛を祝福しているという、いわば楽園の状況でもって開始される。しかし、或る時或る男が異国から訪れて来たのをきっかけとして、「Hyazinth」は悲しみにくれる「Rosenblüte」を残して遠国への旅に出てしまう。長い旅ののちによりやく「Hyazinth」は「der geheiligte Wohnsitz der Isis」にたどり着き、そこに住む「die himmlische Jungfrau」に出会う。そしてその「Jungfrau」のヴェールをかかげてみると、それはほかならぬ「Rosenblüte」であったというのが結末である。比類ない美しさをたたえたこの短いMärchenは発端と終りとが円のように閉じるのである。しかし両端の吻合ではなく、結末はいっそう高次の次元へとどいていると見なければならぬ。

また未完に終わったRoman「Heinrich von Ofterdingen」もHeinrichの旅立ちはすなわち帰郷であることを、第1部第2章の出立の場面がすでに次のように暗示している。

6) K. II, S. 450 f

»Die Wunderblume stand vor ihm, und er sah nach Thüringen, welches er jetzt hinter sich ließ, mit der seltsamen Ahndung hinüber, als werde er nach langen Wanderungen von der Weltgegend her, nach welcher sie jetzt reisten, in sein Vaterland zurückkommen; und als reise er daher diesem eigentlich zu⁷⁾.«

そして第2部の Heinrich と Cyane との問答がいっそうそれを明確に語る
のである：

»,Wo gehen wir denn hin? “ — „Immer nach Hause.“«

この言葉は »Heinrich von Ofterdingen« という Roman の根本思想であるばかりでなく、Roman の構造そのものをも規定していると言える。たとえば、冒頭第1章において Heinrich は夢を見るが、その夢は Roman 全体の内容の先取りであると考えてよく、さらに夢自体の内容が発端への回帰を表している。すなわち、Heinrich が光の降りそそぐ洞穴のなかで沐浴をする夢は、その強い erotisch な表象と相いまって、»hieros gamos« の模倣として創造原点の想起、ないしは自己内における反復と考えることが可能である⁹⁾。沐浴の場面は次のように描かれている。

»jede Welle des lieblichen Elements schmiegte sich wie ein zarter Busen an ihn. Die Flut schien eine Auflösung reizender Mädchen, die an dem Jünglinge sich augenblicklich verkörperten¹⁰⁾.«

そしてこれにつづく »Tageslicht« のなかに咲き出る »die blaue Blume« の夢は、洞窟内での沐浴という »Anfang« の夢に誘われてあらわれた »Ende«

7) N-S I. 1, S.111

8) N-S I. 1, S.229

9) Eliade によれば »les galeries des mines“, »les embouchures des rivières“, »grottes“, »cavernes“ 等は »la vagina de la Terre-Mère“ の象徴であり、それら »labyrinthe“ や »caverne“ へはいつてゆくことは »un retour mystique à la Mère“ である。そして »caverne“ は »initiation“ の場であるとともに、また或る種の »mariages mythologiques“ が行われる場所であった。そして、そういう »mariage“ は »une imitation de l'union exemplaire: la hiérogamie cosmique“ だと説かれている。(M. Eliade: Mythes, rêves et mystères p.228 f)

10) N-S I. 1, S.102 f

の愛の夢にほかならない。そして Heinrich が床について最初に見たさまざまな夢の走馬灯はおそらくこの »Anfang« と »Ende« という両端をむすぶ行路なのである。このように冒頭の Heinrich の夢に先取りされた Roman 全体の内容は、他に挿入されている Märchen などにおいても同様の繰りかえしを行いつつ、全体として重層的構造としての »immer nach Hause« であることによってその展開は円を描く、おそらく螺旋状に高次の気圏へ立ち帰ってゆくことになる。Novalis の Fragmente のなかのある言葉を図式的に利用してみるなら、»Monotonie« — »Disharmonie« — »Harmonie« という段階で螺旋を描いて成立すると考えられるのである¹¹⁾。

詩においては、Märchen や Roman とは異った視点に立たねばならないのが通常であることは言うをまたぬが、しかし、この 6 篇の »Hymnen« が »der in strenger Einheit verfaßte Zyklus¹²⁾« であり »eine geschlossene Einheit¹³⁾« であるとの認識に立つとき、そしてさらには »der Inhalt eines kleinen Kosmos¹⁴⁾« がその構成のなかに含まれていると考えるならば、いま記して来たような Novalis の作品の基本像をこの »Hymnen an die Nacht« においても考慮のなかに入れて支障はないのではないか。そうした場合、Kommerell の出発点はどういうことになるだろうか。先ほどの図式を適用すると »Disharmonie« が »Hymnen« の出発点として捉えられているように思われる。私は、そのように考えずにおれぬ一つの裏付けとして、冒頭に引用した第 1 の Abschnitt に歌われる »der Fremdling« についての Kommerell の解釈を採りあげたいと思う。Kommerell においては »der Fremdling« = »der Mensch« ということが自明の前提となっており、何故に »der Mensch« が »Fremdling« と呼ばれているかと言え、人間は第 1 の Abschnitt で歌われるような »Tag« の世界とは異った、他の秩序の世界、すなわち »Nacht« の国にその故里を持っているからというわけである¹⁵⁾。こうした解釈は、第 1 の Abschnitt に関する彼の見解からの当然の帰結というか、或いはむしろ双方相い補いあうものと言ってよいと思われる。そしてまた、われわれがこの »Fremdling« という語そのものにスポットをあててみた時、すでにその語義からして Kommerell の

11) N-S II. 2, S. 546 f

12) K. II, S. 174

13) H., S. 225

14) H., S. 226

15) K. II, S. 451

述べるところに疑念を入れる余地は無いかにみえる。一般的に言っても、この地上の世に人間は所詮客人にすぎぬという思想は別段珍しくはなく »Hymnen an die Nacht« の構想に影響があったと言われる Edward Young の »Night Thoughts on Life, Death, and Immortality« における »stranger« という語を顧慮するほどのこともないほどである。また一方、Novalis の »Der Fremdling« と題された著名な詩をはじめ、他の全著作でのこの語の用い方を検討してみた時にも、一見特別に変った結論が出るというふうにも見えない。そのためであろうか、Heinz Ritter は Novalis はこの語を »つねに同じ意味に« 用いていると断定する¹⁶⁾。そして Ritter によれば、Novalis の著作中に数少く現れるこの »Fremdling« という言葉の意味は »Heinrich von Ofterdingen« の第2部の以下に引用する個所においてもっとも明確に語られているという。 »Pilgrim« が愛する女の幻影と邂逅したあとの心情が述べられる個所である。

»Zukunft und Vergangenheit hatten sich in ihm berührt und einen innigen Verein geschlossen. Er stand weit außer der Gegenwart, und die Welt ward ihm erst teuer, wie er sie verloren hatte, und sich nur als Fremdling in ihr fand, der ihre weiten, bunten Säle noch eine kurze Weile durchwandern sollte¹⁷⁾.«

»Der Fremdling« という表題の詩もまた、上記引用文における »Fremdling« の持つ意味と同じ内容をその主題としている。したがって、全体的な結論としては、この語そのものはとりわけて Novalis に特有な意味があるというわけではなく、問題はこの一語にこめる詩人の想いの深さの度合いだということに或いはなってくるのかも知れない。ただししかしここで、Ritter の場合、論理が奇妙な進行の仕方をしていることに一応注意しておく必要があると思う。Ritter は Novalis の弟 Karl von Hardenberg の、兄 Novalis の Biographie のなかの一文をも傍証として援用しつつ、このように Novalis においては »der Fremdling« という語は一定の意味で用いられているから、したがって第1の »Hymne« の »der Fremdling« もその例外ではないというふうに論理を進め

16) R. I, S.127, R. II, S.103

17) N-S I. 1, S.226 f

るのである。Ritter の論攷は Handschrift の綿密な検討を基盤としつつ、Friedrich von Hardenberg の伝記的なデテールを常に作品に投影させようとする。或いは作品の向う側にそういうデテールとの背馳が起らぬかどうか慎重に検討するのである。だから彼の »Hymnen an die Nacht« の考察もそれぞれの »Hymne« の成立時期についての詳細な考証を抜きにしては成立しないのであって、第1の »Hymne« における »der Fremdling« の理解も、作品の内部そのものからというよりは、伝記的な事実をも含めての傍証による証拠固めともいうべき方法を通すのである。その Philologie はまことに精密と言わねばなるまいが、作品の解釈というところに視点を据えた場合、その論理は転倒していると考えずにおれない。すなわち、»Hymnen an die Nacht« に歌われる »der Fremdling« の解釈の帰結が他と一致するから、Novalis はこの語を一定の意味に用いていると結論づけうるのであらうと思う。

さてそれはそれとして、先ほども記したように、Kommerell の »Fremdling« の解釈は第1の Abschnitt を »die trügerische Welt eines Vorzustands«, すなわちこの Abschnitt が歌う »Licht« は虚偽の世界だとする彼の見解と切りはなすことは出来ず、したがって論理的に一貫しているわけであるが、ここで Kommerell とは異った第1の »Hymne« の解釈を検討してみたいと思う。ただ先取りして言えば、この解釈もまた »der Fremdling« = »der Mensch« ということは自明と考えられており、私はこの等式に抵抗を覚えずにおれぬために、ここにひとまずそのことについての疑問だけを提出しておくことにする。冒頭に引用したように、第1の »Hymne« の最初の Abschnitt に歌われる »Fremdling« は、ただ »der Fremdling« と記されているのではなく、»der herrliche Fremdling« となっている。そしてその後 »mit den sinnvollen Augen, dem schwebenden Gange, und den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen« という形容がつづくのである。この »Fremdling« は何故に »herrlich« なのか、なぜその眼は »sinnvoll« で足どりは »schwebend« なのか、どうして唇は »tonreich« なのか——この疑問に Kommerell も Ritter も、次に検討しようと思う Friedrich Hiebel その他私の読みえた限りでの総ての文献は一致して何らの解釈も下していない¹⁸⁾。これらの形容語はそれほど自明なのであらう

18) Kommerell はこの第1の Abschnitt における „Beiworte“ について言及しているが、„Fremdling“ に対する形容については何も述べていない。(K. I, S.179)

か。あるいはこの詩のリズム上の効果や視覚的聴覚的印象、或いは作品の彫琢度といったことを度外視すれば、»der herrliche Fremdling mit den sinnvollen Augen, dem schwebenden Gange, und den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen« という詩行はたんに »der Fremdling« と書きかえてしまっても意味の上では変りはないというのだろうか。作品の理解とはそういうものではあるまいと思う。

第1の »Hymne« は三つの Abschnitt から成っている。最初の Abschnitt は既述のように »Licht« への讃辞であったが、第2の Abschnitt へ移ると一転して »Nacht« への下降が歌い出される。三つのうちもっとも短いこの Abschnitt の基調は次の一行であろうと思われる。

»In den Saiten der Brust weht tiefe Wehmut¹⁹⁾.«

すなわち、夜への下降は深い悲しみのむせびを呼びさまし、そのむせび泣く胸裡を過去の想起が夜霧のように満してゆくのである。そして最後に不安な問いかけをもって Abschnitt を閉じる。

»In andern Räumen schlug die lustigen Gezelte das Licht auf. Sollte es nie zu seinen Kindern wiederkommen, die mit der Unschuld Glauben seiner harrren?¹⁹⁾«

この Abschnitt では、まだ »Licht« への断ち難い愛惜がただよっているが、第3の Abschnitt へはいると »Nacht« のなかに全く新しい世界が開示されるのであって、おおよそ第1と第2の Abschnitt を合せたほどの行数を持つこの最も長い Abschnitt はまず次のように歌い出される。

»Was quillt auf einmal so ahnungsvoll unterm Herzen, und verschluckt der Wehmut weiche Luft? Hast auch du ein Gefallen an uns, dunkle Nacht?¹⁹⁾«

19) N-S I.1, S. 55

或る新しいものの予感が夜への親密の心を眼ざめさせ、眼ざめた者の眼にやがて »ein ernstes Antlitz« が見えてくる。それは »der Mutter liebe Jugend« であってその確認は昼への別離を喜びをもって満してゆく。この Abschnitt のなかほどで次のように歌われる。

»Wie arm und kindisch dünkt mir das Licht nun — wie erfreulich und gesegnet des Tages Abschied — Also nur darum, weil die Nacht dir abwendig macht die Dienenden, säetest du in des Raumes Weiten die leuchtenden Kugeln, zu verkünden deine Allmacht — deine Wiederkehr — in den Zeiten deiner Entfernung²⁰⁾.«

上記の引用は、先ほど引いた第2の Abschnitt の末尾と同じように、夜空に輝く星晨が歌われているが、その趣きはかなり異ったものとなっている。ここにはもはや不安な心のそよぎは無く、夜への堅い帰依があらわれている。だから、これに続く行において夜が開示してくれる »die unendlichen Augen« のほうが星晨の光よりも »himmlischer« であると歌われるのである。上に引用の個所の一部を、のちに私の論を述べるにあたって再びとりあげたいと思うし、またその目的もあってここに引いたわけだが、さしあたってはこの Abschnitt の終りへ早速に眼を向けると、この »Mutter« としての夜、»Weltkönigin« としての夜がよこしてくれた »die zarte Geliebte« との »unio sacra²¹⁾« としたの愛の歓喜が歌われて第1の »Hymne« は終る。最後の数行を引用しておきたい。

»sie [die Weltkönigin] sendet mir dich — zarte Geliebte — liebliche Sonne der Nacht, — nun wach ich — denn ich bin dein und mein — du hast die Nacht mir zum Leben verkündet — mich zum Menschen gemacht — zehre mit Geisterglut meinen Leib, daß ich luftig mit dir inniger mich mische und dann ewig die Brautnacht währt²¹⁾.«

さて、Friedrich Hiebel は »Hymnen an die Nacht« を »Heinrich von

20) N-S I. 1, S. 56

21) Ebd.

Ofterdingen» の第 1 部第 9 章、すなわち最終章で Klingsohr が語る Märchen、一般に »Klingsohrs Märchen« と呼ばれる Märchen に対比させて次のように言っている。

»In den wesentlichen Grundzügen finden wir jedoch die Hymnenmotive als verinnerlichte Metamorphose der Märchenbilder²²⁾.«

そして第 1 の »Hymne« の »Licht« と »Nacht« とをこの Märchen の »Arctur« と »Sophie« とに照応させるのである。»Die lange Nacht war eben angegangen.« という言葉で始まるこの Märchen は、先ず北方の王 »Arctur« の住む氷雪に閉ざされた国を描き出すが、この国は天上の気圏に存在するかつての Paradies であると考えることが出来る。今は凍てはてたこの国を数ページ語ったのちに、話は地上界—— »zu Hause²³⁾« ——へ移ってゆく。しかしいったい »いままさに長い夜が始まったばかり« のこの »Eisen« の時代はどういうわけで到来したのか、理由づけめいたものは何も語られはせず、われわれはただ、それは »Arctur« 王の妃 »Sophie« が王のもとを離れて地上界にいるためだとしか知ることが出来ない。そして »Sophie« が再び王のもとへ戻るためには »Fabel« の働きがなければならず、氷の国に眠る王女 »Freya« の呪縛を »Eros« が解いてやる必要がある。錯綜した展開をみせるこの Märchen は、結局最後に »Sophie« が »Arctur« のもとへ戻り、»Eros« と »Freya« が新王夫妻として王位に就くことによって氷は融け、王国に爛漫の春が訪れるという結末になる。したがってこの Märchen もまた、私がさきに記したように一つの螺旋を形成する。Märchen 展開の出発点はたしかに »Arctur« と »Sophie« とがすでに訣れた時点におかれてはいるが、»Die lange Nacht war eben angegangen.« という書き出しが暗示しているように、»Arctur« と »Sophie« とがともに王国を支配していた時の記憶が濃く宿されているのであり、語り出される前のその記憶がむしろ物語の真の出発点であろうと思う。さて、この Märchen の »Arctur« と »Sophie« とに第 1 の »Hymne« の »Licht« と »Nacht« とを対比させる Hiebel の見解によると、»Nacht« の国へ下降してゆく時、

22) H., S. 230

23) N-S I. 1, S. 204

»Nacht« の世界が開示されてくる時、つまり第2の Abschnitt および第3の Abschnitt において、すでに引用したように、二度夜空の星晨が歌われているが、この遙かな別界の光が »Arctur« 王の国だと言うのである²⁴⁾。Märchen のなかで »Sophie« が地上の国にいるのと同じように、»Hymne« において »Nacht« は »die Weltkönigin« として現われ、Märchen の »時« が »Eisen« の時であったように、第1の »Hymne« は、Hiebel の意見では »der Urbeginn allen Daseins²⁵⁾« なのである。敷衍して言えば、»Licht« = »König« (Arctur), »Nacht« = »Königin« (Sophie) という等式が成立し、したがって、Märchen の隠れた出発点である »Arctur« と »Sophie« とが共にいた »時« が予定されうることになる。だから »Licht« は »Nacht« によって、あたかも Platon の対話篇のように否定さるべきものとして »ironischerweise²⁶⁾« に提出されているのではなく、復活を待ち望んでいるのだと言わねばならない。だから Hiebel は第1の »Hymne« の冒頭で讃辞を送られる »Licht« は »das wahre Licht²⁷⁾« であると明言する。その理由づけは特別になされてはいないが、»Licht« を »Nacht« の反対概念としての »Tag« と同一に考え、両者の »Antagonismus« によって »Hymnen an die Nacht« という作品が展開されるとする解釈に対して、この見解は根本的な疑念を提出していると言わねばならない。»Licht« をおしなべていちように »Nacht« との相対概念と考えるのは妥当でないように思われる。例えば先ほども触れたように Heinrich von Ofterdingen の冒頭での Heinrich が見る »Anfang« としての沐浴の夢も、»Ende« としての »die blaue Blume« の夢も、ともに »Licht« に満ちあふれて現れるのである。Novalis には »zwei Arten des Lichtes« があることはすでに Paul Kluckhohn が言及しており²⁸⁾、»Hymnen an die Nacht« がしりぞける »Licht« も、それは例えば第4の »Hymne« で歌われるように »Nacht« に相対する日常的 »Tag« としての光の世界なのであって、或る絶対的な意味を担う »Licht« ではないと考える。こうして冒頭の »Licht« の解釈に關す

24) H., S. 230. „Arctur“ は北方の国の王であるが、また同時に „牛銅座“ の α 星であり、この星座の上方に „北冠座“ がある。

25) H., S. 230

26) K. II, S. 451

27) H., S. 244

28) P. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, S. 497 f

るかぎり、Hiebel の主張は Kommerell の見解と大きく異なるのである。ところで夜空の星を Kommerell はどう解釈しているか、次に引用してみたい。

»Das gemeine Wissen wird umgekehrt, die Abwesenheit des Lichts begrüßt und die Sterne werden geschmäht als ein ohnmächtiger Versuch des Lichts, auch innerhalb der Nacht die Zeichen seiner Wirkung aufzupflanzen²⁹⁾.«

私は Kommerell のこの意見には首をかしげずにおれない。8 ページに引用したように、第2の Abschnitt の終りでなぜ »Sollte es [das Licht] nie zu seinen Kindern wiederkommen, die mit der Unschuld Glauben seiner harren?« と歌われるのだろうか。この時はまだ »Nacht« の国への »Einweihung³⁰⁾« を受けていないからと言うのだろうか。それでは、第3の Abschnitt で何故に »Säetest du [das Licht] in des Raumes Weiten die leuchtenden Kugeln, zu verkünden deine Allmacht — deine Wiederkehr — in den Zeiten deiner Entfernung.« と歌われるのか。»zu verkünden deine Allmacht — deine Wiederkehr — « が »ein ohnmächtiger Versuch« だとは考え難く、とりわけ »deine Wiederkehr« という言葉をも ironisch に解釈せねばならぬ必然性は見あたらない。むしろこの言葉を正面から受取ることによって Hiebel 的理解も生まれてくるのではないか。

作品解釈と直接関係のあることではないが、Ritter が綿密に philologisch な追求を行った結果、帰着させた或る結論がひとつの面白い暗示を与えてくれる。Novalis は1797年12月26日に Siebeneichen から Friedrich Schlegel に宛てて書翰を送っているが、そのなかに次のような言葉が綴られている。

»Zu einem Traktat v o m L i c h t e ist vieles fertig. Das Licht wird nur der Mittelpunkt, von dem ich mich in mancherlei Richtungen zerstreue³¹⁾.«

ところが、この »Traktat vom Lichte« なるものは、今日に至るまで、Philolog たちのあらゆる努力にもかかわらず発見されておらず、そこで Ritter

29) K. I, S.181

30) K. II, S.450

31) N-S I. 4, S.220

は、この手紙の真実性と原稿が紛失したとは考えられぬ事情とを前提とし、Handschrift の精密な検討を通してこの »Traktat vom Lichte« は »Die frühen Hymnen an die Nacht« であるとの結論を導き出してくる³²⁾。そしてその著書のなかで »Die Lichthymnen« として復元を試みているのである³³⁾。それによれば、のちに »Hymnen an die Nacht« として成立をみたもののうち、»Hymne« 1, 2, 4 と、5 の冒頭——古代世界とその没落——の部分とが骨子的に含まれている。Ritter はまた »Die Lehrlinge zu Sais« との比較検討なども加えて、この »Lichthymnen« は、最終的な加筆修正を経て »Athenäum« 誌上に発表された »Hymnen an die Nacht« とは異り、何ら »bekennend« な、»persönlich« な要素は持っていないと主張する³⁴⁾。すなわち、のちに成立年時としてはもっとも古い現在の第3の »Hymne« にあたる »Urhymne« が付け加わることによって始めて »persönlich« な色彩を帯び、かつ同時に »der christliche Impuls³⁵⁾« がはいつて来ることによって作品の性格そのもの変わることになる、そして最後に »Hymnen an die Nacht« として発表された作品は »verchristlichen³⁶⁾« された »Poesie« であるが、»Lichthymnen« は »unpersönlich« な »eine Auseinandersetzung mit dem Licht und seiner Welt³⁷⁾«, つまり »Traktat« にほかならないと言うのである。この Ritter の所説は作品解釈にあたって、或る一つの間接照明を側面から与えてくれるように思う。作品が最終的に成立するまでの経緯や、またその過程において作品がどう変貌していったかということに興味があるというのではない。»Hymnen an die Nacht« のいわば原型にあたる作品が F. Schlegel に宛てた手紙の一文に相応ずるとする、その点に私の関心は集まるのである。Ritter の説を一応受容してみた場合、どういうことが考えられるか。Novalis はこう記しているのである：

»Das Licht wird nur der Mittelpunkt, von dem ich mich in mancherlei Rich-

32) R. I, S. 132 ff, R. II, S. 94 ff

33) R. II, S. 97 ff. Ritter のこの復元の試みには学問的な根拠づけが欠けているという意見がある。
„seine [Ritters] Rekonstruktionsversuche entbehren wissenschaftlicher Fundierung.“
(W., S. 626)

34) R. I, S. 133

35) R. II, S. 176

36) R. II, S. 177, S. 182

37) R. I, S. 133

»Licht« が核だということがここで主張されている。ただし、この言葉は手紙の一節だということによって保留条件が付されていることは否むことが出来ず、私の考えでは、作品の理解ということに主眼を置くとき、一般に書翰や日記は補助的な意味しか持つことができない。手紙や日記メモの類いで作品の解釈を裏付けることは、一見、詩人の詩心に沿っているかに見えるが、出来上がった作品は詩人の思惑をはなれて一人歩きするものだという事実を忘れると思わぬ陥穽におちいりかねないのである。したがって心してこの言葉を取りあげるとして、しかもなお、ここには或る大切な発想が語られていることを覆うことはできない。すなわち、展開の過程においてどのように止揚されてゆくにせよ、»Licht« は核としての意義を担うのであり、否定することを予定したうえで提出されるのではないということである。さらに言えば、たんに中心点となるにすぎぬとしても、»Licht« はいっさいの思考の、或いは詩想の出発点だという意義を失うことはない。»Hymnen an die Nacht« が、その思想において原型からどれほど遠いところへ行きついたか、したがって原型と考えるる»Lichthymnen« についての詩人の私的な言葉にどれほどの意味があるか、そういう疑問を排除し去ることは出来ぬけれども、»Hymnen an die Nacht« における最初の »Hymne« の冒頭の Abschnitt での »Licht« への讃辞は基本的出発点の表明であると考ええる。これは正真正銘の出発点であって、それなくしては第2の Abschnitt 以下全部の »Hymnen« が »Zyklus« としては成立しなくなるほどのものと思われ、したがって Kommerell のように »die trügerische Welt« として措定されているとは、私には考えることが出来ない。また、Kommerell 自身、この »der Preis des Lichts am Anfang« はその »Ausdruck« そのものはけっして »ironisch« でも »fühllos« でもないと言っているが、それは彼の立論と矛盾しはしないだろうか³⁹⁾。

私は最初の Abschnitt での »Licht« を »das wahre Licht« だとする Hiebel の見解に共鳴するが、しかしそれならば、なぜ »das wahre Licht« のなかにいながら »der Mensch« は »Fremdling« でなければならないのか、

38) N-S I. 4, S. 220

39) K. I, S. 179

Hiebel は何も語っていない。Hiebel はここで撞着におちいつていると思う。Kommerell や Hiebel のみならず、私の繙きたかぎりでの諸家の見解に対する根本的な疑問として、そもそもこの »der herrliche Fremdling« を »der Mensch« だとしなければならぬ必然性があるのだろうか。

私は Gerhard Schulz が指摘するのとは異った意味において、»Heinrich von Ofterdingen« の »Paralipomena« のなかの次の言葉に注意したいと思う⁴⁰⁾。

»Die Hesperiden sind Fremdlinge — ewige Fremden die Geheimnisse⁴¹⁾.«

また »Klingsohrs Märchen« の終りのところで、氷雪が融けて王国が花咲く春のなかに蘇った時、Hesperiden がふたたび戻ってくるという場面がある⁴²⁾。Hesperiden は神々の国で黄金の林檎を守る者たちであり »Eden« の住人なのである。»Fremdling« は必ず »Mensch« でなければならぬという根拠は見あたらない。私は »der herrliche Fremdling« は »der erste Mensch«, »der Urmensch« であると考え。そして »Urmensch« は »androgyn« である。

2

»Urmensch« を androgyn と考える神話は多分きわめて古くかつ普遍的なものであって、そのためほとんどすべての宗教的 Anthropologie の基底をなしていると考えられる。そして Ernst Benz が述べるように »Mythus« は »Logos« の »Urstoff« であり、つねに »Logos« となることを要求するものであるとすれば、この神話は、人間原型の形而上的、宗教的、神学的思弁の mythisch な素材として汲みつくしえぬ泉を湧き出させており、人類の始源への近代科学的基盤に立つ探究は、ついにこの充溢を越えることは出来ぬように思われる。»Urmensch« の »Androgynität« とは、Mircea Eliade の言葉を借りて言えば、存在の初めは充足であったということ、しかもそれは »coincidentia oppositorum« としての全体性を表す普遍的な公式だということになる⁴³⁾。

40) W., S. 611: Anm., S. 31

41) N-S I. 1, S. 243

42) N-S I. 1, S. 214, S. 218

43) M. Eliade: Mythes, rêves et mystères, p. 233 f. ただし、ここで Eliade が語っているのはむしろ神性の „androgyné“ である。

しかしまた »Urmensch« という点に重心をすえて考えてみると、この神話は人間原初の完全性ということのみでなく、同時にその喪失の痛苦と回復への期待という倫理的課題を性の Metaphysik とともに、われわれに提出していると言える。そして人間の行路はすなわち帰郷のためにあり、旅程は円を描かねばならぬということの象徴像ともなっている。しかし »der androgyne Urmensch« の神話からこうした思考が可能なものとして生まれてくるためには、androgyn という言葉に明確さが与えられねばならず、それがなされた時に初めて、帰還への思索と憧憬とが archaisch な宗教の普遍的公式から訣れることが出来るのだと考えられる。すなわち »androgyn« は »hermaphroditisch« とは別だという確認が必要となる。

Novalis に »ein realer Psycholog⁴⁴⁾« と呼ばれたばかりか、Schiller の »An die Freude« の詩行をもじった讃辞⁴⁵⁾まで呈されたカトリックの神学者、そしてみずから »Professor der Liebe⁴⁶⁾« と称した Franz von Baader は »Androgyne« の概念を思索の中心に据えた、Romantik の重要な思想家であるが、彼は »Vorlesungen über Societätsphilosophie« のなかで次のように言っている。

»Durch die hiemit gewonnene Einsicht können Sie aber zu einer andern, nemlich zu jener in die Identität des Begriffs des Ternars als der geschlossenen Individualität oder geschlossenen Formation mit dem Begriffe der Androgyne gelangen, so seltsam und neu Ihnen auch diese Zusammenstellung dünken mag. Damit Sie aber durch ihr eigenes weiteres Nachdenken zu dieser Einsicht gelangen, muss ich Sie vor Allem warnen, den Begriff der Androgyne (des Zusammengeschlossenseins des activen und reactiven Principis, des ternaren Centrums mit der Peripherie in é i n e individuelle Essenz, Natur und Gebilde) ja nicht mit seiner Caricatur, dem Hermaphroditismus, zu vermengen und zu verunreinigen, in welchem umgekehrt die Differenz oder Nichteinheit der Geschlechtseigenschaften oder der Persönlichkeit in ihrer höchsten Entzündung sich zeigt und anstatt der reinen é i n e n, und in sich vollendeten Formation

44) N-S II. 2, S. 593

45) Seine Zauber binden wieder, / Was des Blödsinns Schwert geteilt. (N-S I. 4, S. 241)

46) B-S. W. Bd. 15, S. 637

das Gegentheil derselben, die höchste Difformität oder Monstrosität hervortritt⁴⁷⁾.«

上記引用文の始めに記されている »die hiemit gewonnene Einsicht« というのは, »Eingang« と »Ausgang« との »Zusammensein«, すなわち »Λόγος ἐνθετος« と »Λόγος ἔκθετος«, »Sohn« と »Sophia« との »Identität« が »Formationsgesetz« であるという認識である。そして, Baader においては »Formation« と »Existenz« とは同一概念であるから⁴⁸⁾, この »Gesetz« はすなわち »Existenzgesetz« でもある。»Sophia« の問題についてはのちに触れたいと思うが, この引用文における Baader の見解は, 時間のなかに »Formation« されたすべての存在者は »das Active«, »das Reactive« という »Dualismus« を逃れることが出来ない, しかしこの »Dualismus« を »der polare Dualismus« にしてしまうのは一種の抽象化であり, そういう抽象化は »der active Prinzip« と »der reactive Prinzip« とを »Coordination« の関係においてのみ見ることに帰因していて, これら二つの »Prinzipien« はむしろ »Subordination«, »Subjection« の関係のもとに置かれねばならないという考え方に基いている⁴⁹⁾。そして, 一つの全体が解消して生じた »部分« は, けっしてもともと »全体« のなかに胚芽として含まれていたのではなく, それらは全体的存在の崩壊から生まれたものである, それと同じように二原理の発生する根源には一つの全体としての存在があった, »Formations-Centrum⁵⁰⁾« が存在した。Baader はそのように考え, そしてその »Centrum«, すなわち »Formations-, Existenz- oder Manifestations-Grund⁵¹⁾« を »Androgyne« として捉えるのである。したがって Baader の考える »das primitive Gottesbild⁵²⁾« としての »Urmensch« の »Androgyneität« は, 神性の »Androgyneität« を当然予定していると言える。しかしそれは Baader の思想が, Jakob Böhme, Friedrich Christoph Oetinger, Louis Claude de Saint-Martin を三つの直接的な源流として持っているということとは関係なく, 一般に androgyn 思想すべてに共通して言える

47) B-S. W. Bd. 14, S.141 f

48) Ebd., S.132

49) Ebd., S.95 ff

50) Ebd., S.135

51) Ebd., S.135, Anmerkung

52) Ebd., S.142

ことであると思われる。そのことを簡明に書き記した Benz の言葉を引用しておきたい。

»Bezeichnenderweise verbindet sich mit allen androgynen Ideen — auf jeder Stufe der historischen Entwicklung des religiösen Bewußtseins —, jeweils ein Gottesverständnis, das die Polarität des Geschlechts auch in der Gottheit wirksam sieht, sei es, daß die Gottheit als das himmlische Paar erscheint, sei es, daß sie selbst, wie noch die ägyptische Isis, androgyne Züge trägt, sei es im Judentum die Lehre von der himmlischen Sophia, sei es im Christentum die Sophienlehre und vor allem die Mariologie⁵³⁾.«

ところで、Baader が主張したこの »Androgyne« と »Hermaphroditismus« との根本的な相違については、20世紀ロシアの神秘思想家 Nikolaj Berdjajew がいっそう明快な口調で次のように語っている。

»Aber die heilige, mystische Idee der Androgyneität hat ihr gefährliches Zerrbild im Hermaphroditentum. Die traversierte Androgyneität nimmt in „dieser Welt“ die Form des Hermaphroditentums an. Jedes Hermaphroditentum ist aber verzerrte Mißbildung, Unterschlebung, Pseudo-Sein. Die Offenbarung der himmlischen Androgyneität mußte darum eben esoterisch bleiben, weil die Gefahr bestand, daß sie im irdischen Hermaphroditentum ins Vulgäre gezogen werden konnte. Bereits Franz von Baader hat dieses tief erfaßt. Androgyneität ist Gottesebenbildlichkeit des Menschen, sein übernatürlicher Aufstieg. Hermaphroditentum ist animalische, naturhafte Vermengung zweier Geschlechter, zu höherem Sein nicht umgestaltet⁵⁴⁾.«

Baader の言う »das ternare Zentrum« としての »Androgyne« が »Sein« であるのに反して、»Hermaphroditismus« は »der active Prinzip« と »der reactive Prinzip« とが互いに »Coordination« の関係に立ち、それがたんに癒

53) B., S. 13

54) B., S. 292

着合成したに過ぎぬものであるから、それは »diese Welt« の枠から一步も外へ出ることができず、したがってグロテスクな奇形であり、»Pseudo-Sein« でしかないと言うわけである。この根本思想に立って Berdjajew は社会的な問題に眼を向け、いわゆる婦人解放運動はその »Idee« を両性の深い敵対関係に基かせているがために »androgyn« の美しさとは無縁であり、所詮は »hermaphroditär« な戯画であって、この運動によって婦人は精神的肉体的に »Hermaphrodit« になろうとしているのだときめつけている。婦人解放の運動に対して、Berdjajew のこの意見がどれほどの説得性を持つか否かは別の問題として、ここで思いおこされるのは、Friedrich Schlegel の女性観ないしは男性観に対する Ricarda Huch の見解であろう。Paul Kluckhohn が指摘しているように⁵⁵⁾、ここには明らかに »androgyn« と »hermaphroditisch« との混同ないしは区別の無視を見てとることが出来る。Huch は F. Schlegel の »Ueber die Philosophie An Dorothea« のなかの文を引用し、それを Böhme、あるいは Baader の »Androgyne« の思想に呼応するものとしている⁵⁶⁾。»der androgyne Urmensch« の神話が暗示されたりしているとはいえ、F. Schlegel の主張が眼目とするところは、男性と女性との本質の差異を誇大に両極化する思想をしりぞけ、むしろ相互が歩みよるところに Harmonie を見出そうということなのである。F. Schlegel に決定的な影響を与えたのは、のちに兄 Wilhelm と結婚し、最後には Schelling の妻になった Caroline Böhmer だと言われるが、その Caroline を Huch は »ein androgyner Typus⁵⁷⁾« と呼んでいることなども、Huch のこの言葉への理解が厳密でないことをあらわしていると思う。F. Schlegel が »sanfte Männlichkeit«, »selbständige Weiblichkeit« と言うとき、そこに Huch が引きあいに出して言っているような Böhme や Baader の »Androgyne« が影を落していると考えすることは出来ない。F. Schlegel の言葉は、あくまでも地上に営為する男女相互の »Coordination« としての関係にかかわる問題であり、それに反して、»Androgyne« は流竄と帰郷の思想の根源像としてのみ意味を持ちうるのである。Berdjajew が »Androgyneität« の啓示は »esoterisch« に止まらねばならぬと言っているのもそのためである。

55) P. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe. S.354 f, S.551

56) R. Huch: Die Romantik. S.188 f

57) Ebd., S.189

先ほど Benz の言葉を引用して、»androgyn« としての »Urmensch« の思想は、すなわち »Androgyneität« としての »Gottheit« の把握と不離なものであることに触れたが、この照応関係の一典型をわれわれはユダヤの神秘思想 »Kabbala« のなかに見てとることができる⁵⁸⁾。

神が »die Coniunctio des Männlichen und Weiblichen⁵⁹⁾« という »Konzentration« ないしは »Kontraktion« によって自らを開示するという考えは »Kabbala« の思想的基底を形成している。Gershom Scholem によれば、キリスト教の Mystik と異り、»Kabbala« においてはもともと »Gott« と »Mensch« との関係を »Sexualsymbol« によって捉えようとする考えはきわめて稀であり、それに反比例して、神性のそれ自身への内的関係の記述が »die Sprache des Sexus« によってなされる傾向が著しいということである⁶⁰⁾。人間の生における性の »Mysterium« は、神性の »Ich« と神性の »Du« との »Liebesbeziehung« のたんに一シンボルでしかないと見るからである。そして »En-Sof« — »das Unendliche« — すなわち »der verborgene Gott⁶¹⁾« の、世界への »Manifestation« のあらゆる諸経過のなかで、»hieros gamos« — »die heilige Verbindung« des Königs und der Königin — がもっとも中心をなすものであり、神の内部における »die zeugende Kraft« と »die empfangende Kraft« との結合という形による神性の »Abgrenzen«こそが »Weltprozeß« の根源だというわけである。そして神の自己限定によって生じた »Urraum« のなかへ溢れ込む »En-Sof« からの神性の光は、»Adam Kadmon« — »der Urmensch« — として最初の »Konfiguration« を獲得することになる。したがって »Adam Kadmon« は神が自らの告示を開始する最初にして最高の形式であり、そして »Mikrokosmos« として、»Makroanthropos« たる »der lebendige Gott« のすべての »Potenzen«, すなわち10の »Sefiroth« を溢出させている。しかしこの »Adam Kadmon« を存在論的な領域から神話的領域へ、Baader の言葉で言えば »Formation« すなわち »Manifestation« の地平へ移して考えてみたとき、これらの »Sefiroth« のうち、最下位に位置する二つの »Sefiroth«, 第9位の »Sefira« — »Jessod« と第10位目の »Sefira« — »Sche-

58) 以下 „Kabbala“ についての記述は、主として G. Scholem の諸著に依っている。

59) Sch. I, S. 153

60) Sch. II, S. 246 f

61) Sch. II, S. 234

china« との »Harmonie« にこそ存在の十全な展開が期待されることになる。なぜなら, »Jessod« — der »Grund« aller wirkenden und zeugenden Kräfte Gottes — は »Schöpfung« において上位すべての »Sefiroth« がそこに集まって »König« となる »Sefira« であり, »Schechina« — »Einwohnung« Gottes in der Welt — は »ein Aspekt Gottes« として »Schöpfung« における »Königin« であるとされているからである。だが創造の原点におけるこの »Androgyneität« という形による神の »Konzentration«, すなわち »Formations-Centrum« の形成は, 同時に神の »Zurückziehen« ないしは »Rückzug« にほかならないというのが »Kabbala« の根本的な創造観, 世界観となっている。一般的に言えば, 究極的なリアリティーの開示はその隠蔽ないしは追放と同義だというパラドックスであり, そしてそれは世界構造そのものの不可避的経緯と考えられている⁶²⁾。すなわち »Etwas von Gott selber ist von Gott selber exiliert⁶³⁾« という事態が, そもそもの世界の起点において生ずるのであり, 神性の »Potenz« に関して言えば »der männliche Prinzip« と »der weibliche Prinzip« の分裂, すなわち »das Exil der Schechina« という状況が世界の根源において生起するということである。神の »eine Potenz« であり »die Gegenwart und Immanenz Gottes in aller Schöpfung⁶⁴⁾« である »Schechina« は, Hypostase としては, »Königin«, »Tochter«, »Mutter« であり, 要するに »das Ewig-Weibliche« であるが⁶⁵⁾, この »Tochter des Lichtes« は創造の出発点において永遠の光の国から追放されて闇の虜囚とならねばならない。これを anthropologisch な原点から言えば, »Adam ha-Rischo« — »Adam der Bibel« — は »Adam Kadmon« の照応態として自らに与えられた »Androgyneität« を保持する自由に耐ええなかったということになる。»Adam ha-Rischo« は »創世記« 第1章27節と第2章第21, 22節との記述の矛盾に対する解釈から »androgyn« と理解されるのである。Adam 創造のこの二つの記述を併記してみる。

»Gott schuf den Menschen in seinem Bilde,

62) Sch. I, S.151, Sch. II, S.260, S.293

63) Sch. I, S.141

64) Sch. II S.236

65) Sch. II, S.250 f

im Bilde Gottes schuf er ihn,
männlich, weiblich schuf er sie.⁶⁶⁾«

»Er senkte auf den Menschen Betäubung, daß er entschlief,
und nahm von seinen Rippen eine und schloß Fleisch an ihre Stelle.
Er, Gott, baute die Rippe, die er vom Menschen nahm, zu einem Weibe
und brachte es zum Menschen.«

また、第5章第1, 2節では次のように記されている。

»Am Tag, da Gott den Menschen erschuf,
machte er ihn in Gottes Gleichnis,
männlich und weiblich schuf er sie
und segnete sie
und rief ihren Namen : Adam, Mensch ! am Tag ihrer Erschaffung.«

聖書の文献批判では、第1章第27節と第5章第1, 2節とはともに »Priesterschrift« に属し、第2章第21, 22節は »Jahwist« によるものとされ、したがって二文献の重複ということになるが、»Adam Kadmon« と »Adam ha-Rischo« とは正確に照応するとする »Kabbala« の Anthropologie によれば、第1章第27節および第5章第1, 2節の »Adam« は »Androgyne« としての神話像を形成することになる。

例えば15世紀末から16世紀へかけてのイタリア・ルネッサンスの思想に大きい影響を与えた Sephardi の Jehuda Abarbanel (イタリア名・Leone Ebreo, Leo Hebraeus) を例にとれば、彼はその著名な »Dialoghi d'Admore« において前記引用の »創世記« の記述の矛盾について注意を喚起したのちに次のように述べる。

»Er [der heilige Mose] will sagen, daß Adam, das ist der erste Mensch, den

66) 以下「旧約聖書」からの引用はすべて右の独訳に依っている。Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Köln 1954.

Gott am sechsten Tage der Schöpfung schuf und der ein menschliches Wesen (supposito = Hypostase) war, in sich Männlein und Weiblein ohne Scheidung umfaßte, und deshalb heißt es, daß Gott Adam „nach dem Bilde Gottes schuf, Männlein und Weiblein schuf er sie“. Einmal gebraucht er den Singular (Adam, einen Menschen), das andere Mal den Plural (Männlein und Weiblein schuf er SIE), um zu zeigen, daß Adam ein einziges Wesen war und Männlein und Weiblein zusammen enthielt⁶⁷⁾.«

このように anthropologisch な原点に立つ »Adam ha-Rischo« は »Androgyne« であったが、しかしその »Adam« は »der männliche Prinzip« と »der weibliche Prinzip« とがともに »Subordination« の関係に立っている »Androgyneität« という自己の全体性に背く行為を犯すことになる。すなわちこれを神との関係において言えば、»Jessod«, »Schechina« という二つの »Sefiroth« の象徴的代理としての »der Baum des Lebens« と »der Baum der Erkenntnis« とを一体として保持することを放棄し、専ら »erkennen« という欲望、すなわち »Schechina« への恋慕へと傾斜したと言わねばならない⁶⁸⁾。しかし »Adam« は »das primitive Gottesbild« であるから、このことは同時に自己の »Androgyneität« の放棄につながることになる。したがって創造の起点において生じた亀裂は »Adam« の墮罪によって反復され、人間の流竄を帰結することになる。そのため流竄の果ての帰郷は »Androgyneität« の回復ということにあるが、しかしそれは、ただに行路の完了ということに止まらず、創造原点の亀裂の修復という究極の完成と同義となる。»Schechina« は闇の虜囚から解放されて光の領土へ、すなわち »König« のもとへ、»Vater« の膝下へ戻らねばならない。その帰還の実現こそは神に向っての人間の至高の応答であり、また同時に人間の永遠の帰郷とも一致する。

このように »androgynische Spekulation« は »Anfang« はすなわち »Ende« であるという円環の思想であって、»Kabbala« においてその典型を見ることができる。より正確に言えば、創造の原点に生じた亀裂とはすなわち神が »Katharsis« を要求したしるしなのであり⁶⁹⁾、したがって »das Exil der Schechina«

67) B., S. 39 f

68) Sch. II, S. 253

69) Sch. I, S. 151, Sch. II, S. 293

は世界は最初から救済さるべきものとして創造されたということの象徴であるから、この思想は円環というよりはむしろ螺旋と考えねばならない。歴史という視点から、Scholem はこのことを »ein in allen Rückschlägen doch stetiger Fortschritt gegen das messianische Ende⁷⁰⁾« という言葉で表現している。

»androgynische Spekulation« は、ヨーロッパ精神史の内部において、»Kabbala« のほかにいま一つの »Ansatzpunkt« を Platon の »饗宴« に持っていると考えられる⁷¹⁾。すなわち Aristophanes の語る »Urmensch« の神話である。Aristophanes は »完全なものへの欲望と追求⁷²⁾« がエロスであると規定するが、その主張には »われわれの太古の姿« として、そういう »まだ二つに分けられぬ完全なもの⁷³⁾« が存在したという前提が裏打ちとなっているわけであり、»アンドロギュノス« をその一種とする »Urmensch« の神話もそのためにこそ語られるのである。だからここでもまた志向は無限に大きい円を描いて原点へ回帰しようとする。Abarbanel の »Dialoghi d'Amore« は Platon のこの »Urmensch« の神話と »Adam« 創造の »Kabbala« 的解釈という、西欧精神史における »androgynische Spekulation« の二大源流のもっとも重要な合流とされているが⁷⁴⁾、しかし Sephardi である Abarbanel の »der androgynische Urmensch« の考察には、当然のことながら、»Christus« との関連は見ることができない。

しかし、まさにその関連において、Baader は Aristophanes の説話を »hermaphroditisch« な思考形態として斥けようとする⁷⁴⁾。部分は »全体« のなかに胚芽として含まれているのではなく、全体的存在の崩壊によって初めて生じるとする Baader の思想からすれば、Aristophanes 的な »完全なものへの欲望と追求« は »hermaphroditisch« でしかない。なぜなら、Aristophanes は、人間は »一人一人が人間の割符⁷⁵⁾« であり、»恋人といっしょになり熔融されて二人が一人になること⁷⁶⁾« が原型への復帰だと述べるからである。Baader の考えによれば、より高次の存在が予定されねばならない：

»Aber nicht darin besteht diese Integration, dass sich beide wechselseitig aus

70) Sch. I, S.157

71) B., S.15

72) „プラトン全集 第5巻〔岩波書店〕1974“ S.53

73) B., S.15

74) 本文25ページに引用。

75) „プラトン全集 第5巻“ S.51

76) Ebd., S.53

sich, sondern dass sich beide aus einem und demselben Höheren (Androgynen) ergänzen; wie im Einverständniss nicht Einer dem Anderen ein Stück der Idea gibt, sondern Jeder dem Anderen nur behilflich ist, dass dieselbe Idea ganz in Jedem wohnt⁷⁷⁾.«

つまり一般的に図式化して言えば、一つの全体的存在 »C« があり、それが分裂して »das active a« と »das passive b« とに分れた場合、その »a« と »b« とは直接には再びもとの »C« に戻ることはできない、»ein gemeinschaftlich unterschiedenes drittes, c« が必要である、»drei in Eins« という形を必ずとらねばならないというのが Baader の基本的な考えであり⁷⁸⁾、この考えは »androgyn Spekulatio« の展開のなかにおいて、»Christus« は »androgyn« であるという思想を不可避なものとして持つことになる。Jakob Böhme に源を有するこの思想は、もちろん »Urmensch« の »Adam« は »androgyn« であるという思想的前提なしには成立することは出来ず、»der zweite Adam« たる »Christus« は »Adam« が喪失した »Androgynität« を修復する存在だからである。Baader の言葉を引用してみたい。

»Wenn übrigens P a u l u s (I. Corinth. 11.) sagt: „dass im Herrn weder der Mann ohne das Weib, noch dieses ohne jenen sei,“ so zeigt er uns diesen Herrn als den Restaurator und Begründer unserer verlorenen androgynen Natur; denn in der Auferstehung wird nicht ein Mann und ein Weib zusammen geleimt werden, um einen ganzen Menschen zu machen (wie A r i s t o p h a n e s die P l a t o n i s c h e Androgynē bereits missdeutete), sondern den zuvor Männergewesenen ist Christus (der lebendigmachende und alles vollendende Geist) die Braut, nicht, indem Er sich mit ihrer (halbirten) Thiermannheit vermählt, sondern indem Er diese aufhebt, und den Weibergewesenen ist Er Bräutigam, ihre Thierweibheit aufhebend⁷⁹⁾; «

また »Pietismus« の »Laienprediger«, Michael Hahn (1758—1819) は、明

77) B-S. W. Bd. 9, „Vorlesungen über spekulative Dogmatik. Fünftes Heft“ S. 221, Anm. 2

78) B-S. W. Bd. 7, „Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis“ S. 237, Anm.

79) Ebd., S. 238

快に、単純に、素朴に次のように歌う。

Der Herr mit doppelter Tinktur
Kann jedem Menschenleben,
Und jeder menschlichen Natur
Die schöne Hälfte geben.
Was also Adam uns verscherzt,
Erlangt man, wenn man Jesum herzt,
Ach, laß uns nach ihm streben! ⁸⁰⁾

Hahn が自己の教団のために作った数多くの *geistliche Lieder* は今日なおその教団において歌われていると言われ、それらの歌は上記引用例に見られるように *»der androgyne Adam«* とその修復者 *»Christus«* というテーマに貫かれている。Böhme 以降のこのキリスト教的な *»androgyne Spekulation«* の伝統は、Hahn のみならず、18世紀において、Pietismus、とりわけ Oetinger をはじめとする *»Württembergischer Pietismus«* の Theosophie に受け継がれ、この世紀の重要な思想的伏流を形成するのである。その根幹となる *»Sophienlehre«* は *»Adam«* の *»Androgyneität«* とその喪失という思想の必然的な展開であって、*»androgyne Spekulation«* による原型への回帰の志向が思想的に高度な純化をとげて現れたものと見ることができる。*»die himmlische Braut«*、*»die Jungfrau Sophia«* への愛をもっとも熱烈に歌いあげた者として、とりわけ Gottfried Arnold (1666—1714) の名が著名であるが、さまざまに語られ、さまざまに歌われるこの天上の *»Sophia«* とはいったい何なのであろうか。

»der androgyne Mythos« によれば、*»Adam«* は眠りにおちてそのあばら骨から *»Eva«* を得るまでは *»androgyn«* であった。このことは、言葉を換えて言えば、*»Adam«* の最初の墮落は、*»Eva«* とともに禁断の木の実を食べる以前にすでに決定的なものとしてあったということである。なぜなら *»Eva«* の創造は *»androgyn«* という *»Einheit«* から *»Vielheit«* への移行を意味するからであり、その根因は *»創世記«* 第2章第18節～第20節の解釈に求められる。18世紀において *»der androgyne Urmensch«* の思想を Pietismus のなかに広

80) B., S. 207

く伝播させる有力な手段となった »Die Berleburger Bibel« (1726—1742) は上記の個所について次のように注釈をほどこしている。

1. Buch Moseh, Cap. II. 18—20

Es ist nicht gut/daß der Mensch allein sey. . . /Notwendig muß eine Ursache und Veränderung vorhergegangen seyn/es muß was vorgegangen seyn/warum es nicht gut war. Denn GOtt hatte ihn doch allein geschaffen, und ins Paradis gesetzt. Und Cap. 1/31 heißt es ausdrücklich: es war alles sehr gut. So muß denn was anders zu dem guten Geschöpf GOTTes/das allein geschaffen war/gekommen seyn/dadurch es nicht gut worden/allein zu seyn. Und was sollte dieses wol anders seyn als die Verbildung in die Thiere und ihre zweyfache Gestalt und getheilte Eigenschafft; und darauf erfolgte Neigung/wodurch er seine Liebe von GOtt abgezogen hatte/und/da er die Creaturen um sich herum gesehen/und wie sie sich geliebelt/inwendig eine Lust in sich erwecket/auch was äusserliches creatürliches zu verlangen. Umdeßwillen hatte es GOtt für gut befunden/die Eva aus ihm herauszunehmen/von ihm zu scheiden/und äusserlich zu seiner Gehülffin zu verordnen/an welcher er seine Lust hätte, damit er selbige nicht anderswo ausgehen und ausbrechen liesse. War also eben darum nicht gut/den Menschen allein zu lassen; der sich leicht mit andern Creaturen hätte einlassen können⁸¹⁾.«

すなわち、»創世記« 第1章第27節で神は人間を »allein« として創造し、そして最後に第31節においてすべてを良しと見たにもかかわらず、第2章第18節にいたって、人間が独りでいるのは良くないと言ったのはどういう理由によるのか、この記述の矛盾を解く鍵を第2章第18節～第20節に求めようという思想である。もちろん、そのためには21ページ以下でも少しく述べたように、第1章第27節において創造された »Adam« は »androgyn« だという思想的前提がなければならない。そしてその »Adam« は »海の魚と、空の鳥と、地に動くすべての生き物を治めよ« (第1章第28節) との使命を神から授けられたが、その最初の仕事が、第2章第19、20節に述べられるように、それら生き物を命名

81) B., S.145 f

することであった。なぜなら「命名」とは支配権の確立であり、命名されるそれらを自己の手中に収めることだからである。しかし万物を治めるためのこの初めの作業はそのまま「Adam」にとって最初の重大な誘惑となる。すなわち、「Adam」は生き物たちの雌雄に分れた姿、「zweyfache Gestalt und getheilte Eigenschaft」に接して自己のうちにもそれへの夢と欲望が眠ざめ、そのため「自分自身を愛し⁸²⁾」、「内部が外部を愛し⁸³⁾」、「外部が内部を愛する⁸³⁾」という「androgyn」としての「Einheit」を失おうとするのである。「Einheit」に倦んで「Vielheit」を夢み、生の多様を、その「Gegensätzlichkeit」を生きたいと望む「Adam」は、ここにおいて神の愛の直接的な流入を拒むという結果を招くこととなり、したがって自らがそれによって神と結ばれていた「der innere Gehilfe⁸⁴⁾」、「diese Jungfrau (Sophia oder himmlische Menschheit)⁸⁵⁾」は没落し、「Adam」において没落した「Sophia」は天上の気圏へ去って「Adam」を罰する。すなわち、「Sophia」の喪失は「Adam」にとって新しい状況の到来を意味するのであり、自らがもはや一人でいることが出来なくなった瞬間に「Adam」はひとりになるのである。「Androgynität」の喪失という「Sophia」の犠牲において「Adam」には「der äussere Gehilfe zur Selbstmultiplication⁸⁶⁾」、すなわち「Eva」が与えられたが、しかしこうして地上的生の時間へ一步を歩み出した「Adam」にはかつての「Einheit」はもはや永久に失われてしまっている。「der androgyn Adam」は「der Mann Adam」と「das Weib Eva」とに分れたのであるから、「Eva」によってもとの全体性に戻ることはできない。「Sophia」を回復するほかに道はなく、しかしそのためには生の気圏を去る必要がある。なぜなら「Sophia」は天上に去って時間の支配する生の気圏内には「Eva」しかいないからである。

ここにおいて明らかなことは、その回復への憧憬をはらむかぎりにおいて、「der androgyn Urmensch」とは、愛はその本質上死を内包し、愛と死は同義となるという思想の神話像だということである。だがこの神話像はただ一度だ

82) „er [Adam] liebte sich selber“ (J. Böhme: Von der Menschwerdung Jesu Christi 1 T. c. 5 §2—3 S.1318/1319. In: B., S.57)

83) „das Innere liebte das Äußere...und das Äußere liebte das Innere“ (J. Böhme: Mysterium Magnum c.18 S.2818/19 §7—8. In: B., S.58)

84) B-S. W. Bd. 7, „Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis“ S.229

85) B-S. W. Bd. 4, „Sätze aus der erotischen Philosophie“ S.177

86) B-S. W. Bd. 7, „Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis“ S.229

け現実となったと考えられている。M. Hahn の明快な言葉を引用しておきたい。

»Jesus, der Herr vom Himmel, war der himmlische Mensch, die göttliche Sophia, eine wahrhafte Jungfrau, welche doch ihren Mann, den Adam, wieder suchte ; und das trieb sie lange Zeit, und fand ihn in Maria, welche den Gesalbten gebar. Mit dem vereinte sie sich in eine Person ; diese war dann ein jungfräulicher Mann und eine männliche Jungfrau. An dieser Sophia blieb Christus treu und ganz hangen mit Verleugnung aller äußern Dinge ; und weil in der Sophia Gott war, so war Gott in Christo, und konnte die Welt mit sich selber versöhnen in ihm⁸⁷⁾.«

3

第3の »Hymne« は »Hymnen an die Nacht« 全体のいわば »Urhyrne« であると考えられている。その理由は、Ritter が復元を試みたような形において⁸⁸⁾、この »Hymne« がもっとも早い時期に成立していたらしいという chronologisch な根拠にのみ基くものではない。或いはむしろその点は二義的であるとさえ考えても差支えなく、もっとも重要なことは、われわれがこの »Hymne« に »Hymnen an die Nacht« 全体の成立を促したばかりか、詩人 Novalis の誕生そのものと深くかわり、Novalis 文学のアルファにしてオメガとなる、或る決定的な事件を読むことが出来るからである。そしてそれはたんに人生の或る時期に起った、生涯を左右するほどの運命的な出来事という一般的な諸例とはかなり趣きを異にし、いわば »Erweckung« とも言うべき事件であって、宗教的な意味あいの濃いものとして考えねばならない。»Hymnen an die Nacht« はこの »Erweckung« を核とし、»Erleuchtung« を経て »Einweihung« へと晶出していった高度に純粋な結晶体なのである⁸⁹⁾。

われわれが Novalis の伝記的事実に眼を向けてみたとき、その短く波瀾のない生涯の記録のなかから、或る決定的な意味を持つものとして、一人の少女

87) B., 203f

88) R. II, S.71 f. 註 33) 参照。

89) H., S.64

の名が浮かびあがってくる。Novalis の婚約者で、1797年3月19日、相識ってわずか二年余のうちに病没した Sophie von Kühn である。この時 Novalis は24歳、Sophie は15歳であった。愛する婚約者の死という世間の事例そのものとしては別段珍しくもない出来事であるが、しかしこの体験が Friedrich von Hardenberg において持ちえた意味は稀有と言えるものである。Hardenberg の歎きがどれほど大きいものであったかは、当時の彼の書翰や日記を繙けば充分であろうし、また問題は痛苦の真実性や悲歎の密度といったことにあるのではない。文学の問題に置きかえて言えば、詩人 Novalis が、Sophie の死の体験を或いは永遠の歎きの歌として、また或いは鎮魂の調べとして、さらにはまた運命への怨嗟としていかに自己の文学に定着結晶させたかということが問題となるのではないということである。Sophie von Kühn の死以前においては、Friedrich von Hardenberg はまだ詩人 Novalis ではなかったということは chronologisch にも事実であるが、しかし Sophie の死の体験とその歎きそのものが詩人 Novalis を誕生させたとも言えることは出来ないと考える。第3の「Hymne」の冒題は次のように歌われている。

»Einst da ich bittre Tränen vergoß, da in Schmerz aufgelöst meine Hoffnung zerrann, und ich einsam stand am dürrn Hügel, der in engen dunkeln Raum die Gestalt meines Lebens barg — einsam, wie noch kein Einsamer war, von unsäglich Angst getrieben — kraftlos, nur ein Gedanken des Elends noch. — Wie ich da nach Hülfe umherschaut, vorwärts nicht konnte und rückwärts nicht, und am fliehenden, verlöschten Leben mit unendlicher Sehnsucht hing: —⁹⁰⁾«

Sophie という »die Gestalt meines Lebens« の死の体験が Novalis に直接与えたものは、»ein Gedanken des Elends«, すなわち喪失の痛みに染めあげられた悲惨の思いと、もはや此の世に無縁の存在となったという追放流竄の自覚のほかに何も無く、そのため彼は消え去った生命に »unendliche Sehnsucht« をもって執着するほか方途を持たないのである。Sophie の死後5日目に Karoline Just に宛てた手紙が語るように、Sophie の死は彼にとって »ein immer-

90) N-S I. 1, S. 57

währendes Rätsel⁹¹⁾»として止まる。死が生とけっして相容れることのない解き難い謎として Novalis の前に立ちはだかったと言うことであって、Sophie の死の一月後から約二月半にわたって書きつけられた、暦上の日付と Sophie 死後の日数とが併記されている日記 »Journal« において、彼が繰り返し »der Entschluß« という言葉で死への決意を書きとめ、それをもって »Zielgedanke« であるとしたのも、それは Sophie との再会のためであるとはいえ、生と死は排除しあうという認識を根本に据えているからであると考えられる。この Novalis の死への意志は妄念や感傷からは遠く、自己破壊への衝動とは無縁のものであるが、しかしこの意志が実際の行為へと向うことを停止し、生と死とを分つ帳をかかげることへと向けられた時に、はじめて Novalis の文学が花を開くのであり、その機縁となった体験をこそ決定的な事件と呼びたいと思う。この »Erweckung« は1797年5月13日に訪れる。この日（Sophie 死後 56日）の日記に次のように記されている。

»Ich fing an in Shaksp [eare] zu lesen — ich las mich recht hinein. Abends ging ich zu Sophien. Dort war ich unbeschreiblich freudig — aufblitzende Enthusiasmusmomente — das Grab blies ich wie Staub vor mir hin — Jahrhunderte waren wie Momente — ihre Nähe war fühlbar — ich glaubte, sie solle immer vortreten⁹²⁾.«

すなわち、この日、Novalis は Friedrich Schlegel から送られて来た、その兄 Wilhelm の翻訳になる Shakespeare の »Romeo und Julia« を耽読し、夕刻、Sophie の墓へ出かけてそこで幽明の界が吹きはらわれて Sophie に出会うという体験をするのである。もちろん幻覚体験には相違ないが、その意味は重大であって、Ritter の考証によれば、この同じ日に Novalis が受取ったと推測される弟 Karl の手紙がこの体験の意味をあらかじめ解説してみせているような趣きがあるので、ここに引用しておきたい。

»Ein Augenblick, und man wär — d o r t, lieber guter Fritz, in der ewigen

91) N-S I. 4, S.185 f

92) N-S I. 4, S.385

Umarmung unserer Geliebten. . . . Man hat Minuten, a b e r s e l t e n, wo man durch den Dunst der paar Jahre, die sich zwischen uns und unserm Grabe drängen, leicht hindurchblickt, wo sie einem so kurz scheinen, als wenn man sie verlebt hätte ; könnte man sich dieses helle, leichte Durch-Schauen angewöhnen, . . . gewiß würde uns der Tod leichter und süßer werden. . . .⁹³⁾»

»dieses helle, leichte Durch-Schauen« という、時間と空間の諸拘束が破棄され、高次の次元が開示されるというこの覚醒の体験は、日記の記述をほとんどそのままに、第3の »Hymne« の後半において歌われ、»der erste, einzige Traum⁹⁴⁾« として »Hymnen an die Nacht« 全体の結晶核を形成している。夢がすなわち覚醒なのであって、これはけっして言葉を弄しているわけではなく、覚醒の原点としての »唯一の夢« への不断の回帰とその夢の永遠の所有のためにこそ、第2の »Hymne« が専らそれを歌うように、夜と眠りが希求されるのである。しかし、幽冥界の Sophie との邂逅が何故にそれほどまでに重大なのか、»唯一の夢« としてどのような意味を持つのか、またそもそも Sophie とは何者なのかということが問題となる。

われわれはここで、Novalis が Sophie von Kühn に出会い、やがてその死の体験にいたるまでの期間が、おおむね彼が Fichte の哲学の研究に没頭していた時期と相重なることに注意を向けねばならない。»das Herzenserlebnis seiner Seele⁹⁵⁾« としての Sophie 体験と、»das Erkenntnisstreben seines Geistes⁹⁵⁾« としての Fichte 哲学との出会いがその時期を等しくしているわけであるが、しかしこの両者は、一方は魂の体験の出来事として、他方は精神の認識の問題として相離れて存在したのではない。この二つはむしろ盾の両面としてあったと言えるのであり、そのことは Novalis 自身の言葉からもうかがうことが出来る。1796年7月8日に F. Schlegel に宛てた手紙のなかに次のような言葉がしたためられている。

»Mein Lieblingsstudium heißt im Grunde wie meine Braut. Sophie heißt sie — Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem

93) R. II, S.72

94) N-S I. 1, S.57

95) H., S.125

eigensten Selbst. Seit jener Bekanntschaft bin ich auch mit diesem Studio ganz amalgamiert⁹⁶⁾.»

だから Fichte の哲学の研究が、当時の Novalis にとってどれほど大きい精神の問題であったにしても、それは一つの思想をそれ自体において客観的に把握し、かつそれと対決しようという態度ではなく、むしろあえて言えば、その根本は Sophie という »魂の体験« の »認識« のためにあったということが出来る。しかしもちろんそれは二者のうち一方が主であり、他は従であり手段であったということではなく、まして Novalis 自身の自覚にとって、一方は他方のためにあったなどというのではない。したがって言葉を逆転させて、Sophie は Fichte の哲学の研究という »精神の認識« を »体験« するためにあったと言ってもさして支障はないかもしれない。»自分の考えを明確にするための適当な手段とみなしたから、彼は フィヒテ の言葉を用いた のである⁹⁷⁾« という Armand Nivelle の意見はけっして誇張ではない。

そしてこの »体験« と »認識« という両面から Novalis が追い求めたものは、究極の »Ich« とは何かということであった。

»Was ist Ich ?/ Absolutes thetisches Vermögen/D[ie] Sphäre des Ich muß für uns alles umschließen. Als Selbst Gehalt kann es Gehalt erkennen. Das Erkennen deutet auf sein Ichseyn. Als Grund alles Bestimmens für d[as] Ich, oder aller Form ist es mithin Grund seiner eignen Bestimmung, oder Form. Kürzer : es ist eine selbständige Bestimmung des Gehalts — damit hat es sich selbst alle Bestimmung gegeben⁹⁸⁾.«

このようにして Novalis は »Ich« を追いはじめる。そして抽象的な思弁が dialektisch に繰り返され、そこにあらわれる »認識« へのもどかしさは、時として言葉の遊戯かと思われるほどであるが、しかし、彼の思考の焦点となるのは、どうして »das absolute Ich« が »ein empirisches Ich« となるのか、両者はどのような関係に立つのかという、»eine hieroglyphistische Kraft⁹⁹⁾« と

96) N-S I. 4, S.153

97) H., S.124

98) N-S II. 2, S.104

99) N-S II. 2, S.107

しての »Ich« の、それ自身への関係の問題であり、ここに Sophie という »体験« が交叉してくる必然的な源がある。なぜなら、Novalis は Sophie をほかならぬ »自己« 自身とみなしているからであり、例えば Karoline Just へ宛てた手紙に次のような言葉がみえる。

»Ich habe mein Ich so mit I h r e m Bilde amalgamiert, daß ich keinen Atemzug ohne Sie tue¹⁰⁰⁾.« (den 10. April 1796)

»Ihr [Sophiens] Bild soll und wird mein bessres Selbst sein — das Wunderbild, das in meinem Innern von einer ewigen Lampe erleuchtet wird und das mich gewiß retten wird...¹⁰¹⁾« (den 28. März 1797)

さて »das absolute Ich« が »das Unendliche« から »das Endliche« へと移行して »mittelbares Ich« となる理由を、Novalis は »das absolute Ich« の構造そのもののなかに求める：

»Wie kommt aber das absolute Ich ins Endliche, wo es sodann nach seinem eignen Gesetze mittelbares Ich wird?

Das absolute Ich ist Eins und getheilt zugleich.

Insofern es getheilt ist muß es ein empirisches Bewußtseyn haben — kurz mittelbares Ich seyn. Das getheilte Ich muß doch verbunden seyn — und zwar durch den Trieb Ich zu seyn¹⁰²⁾.«

»Ich« は、»Ich« となるために »getheilt« でなければならない。しかしその »das getheilte Ich« は »das Getheilte« であるから当然 »Theilen« の掟に従う。そして »das reine Ich« の無いところにはいかなる掟も存在しないのであるから、そのため »das getheilte Ich« のあるところには必ず »das reine Ich« が存在する。»das reine Ich« すなわち »das absolute Ich« は、したがって »Eins und getheilt zugleich« ということになる... Novalis のこの思弁はひっ

100) N-S I. 4, S.146 (文中の „Ihrem“, „Sie“ は Sophie を指す。S.508 Anm.)

101) N-S I. 4, S.188

102) N-S II. 2, S.126

きょう Fichte の抽象の埒内に止まるのだろうか。私はここに前記引用の文と一見ほとんど同じ内容に見える別の Fragment の一節を引用してみたい。

»Unser Ich ist Gattung und Einzelnes — allg[emein] und bes[onders]. Die zufällige, oder einzelne Form unsers Ich hört nur für die einzelne Form auf — der Tod macht nur dem *Egoismus* ein Ende. Die einzelne Form bleibt nur für das Ganze, insofern sie eine Allgemeine geworden war. Wir sprechen vom Ich — als Einem, und es sind doch Zwey, die durchaus verschieden sind — aber absolute Correlata. Das Zufällige muß schwinden, das Gute muß bleiben. Das Zufällige war zufällig, das wesentliche bleibt wesentlich¹⁰³⁾.«

先ほども記したように、この文を前の引用文と同じ内容を別の言葉で表現したものと見ることは可能と思うが、しかしそれは記述の内容のみを抽出して来た場合のことであって、私には両者のあいだには、その相似にもかかわらず大きな懸隔があると思われてならない。すなわち、共に Fichte の »Die Wissenschaftslehre« と取り組む Novalis の思索の軌跡でありながらも、前者は Fichte を媒体とする認識の抽象性に終始し、後者は記述の背後に Sophie がひかえている。その思索は純粋な認識の問題のみではなく、重病の Sophie を憂える彼の »直接的な個人的体験の哲学的克服の試みを示唆¹⁰⁴⁾« していると言わねばならない。そうでなくて、どうして »der Tod macht nur dem *Egoismus* ein Ende.« といった記述が割り込んで来たり出来るだろうか。そしてさらに重要であると思われるのは、前記引用文は、そのあと改行して次に引用する数行へ移行しているということである。

»Was du wirklich liebst, das bleibt Dir.

Man weiß nicht, was man wünscht, wenn man das Zufällige fixiren möchte — über *Liebe*¹⁰⁵⁾.«

これらの記述は »Ich« についての思索のなかに Sophie がはいつて来てい

103) N-S II. 2, S. 248 f

104) W., S. 735

105) N-S II. 2, S. 249

ることの確かなしるしであると思われるが、しかしそれはただに「認識」の問題を「体験」が裏打ちしつつあるといったことではなく、「Ich」への思索のなかに新しい観念が参加し、その思索そのものを変化させて新たな展望を与えようとしていることを意味している。すなわち、「Ich」とは何かという問は、「Liebe」への思念を凝らすことなしには答ええぬところまで来たということであって、そして「Liebe」という Ideeこそは Fichte の哲学に欠除し、Novalis の思想のすべてを形成するものなのである。したがって Hiebel が着目しているように、Novalis の Sophie 死後の日記「Journal」のなかの1797年5月29日、30日（Sophie 死後 72, 73日）の日記に記されている言葉は読みすごしえぬ意味を秘めている：

»Zwischen dem Schlagbaum und Grüningen hatte ich die Freude, den eigentlichen Begriff vom Fichtischen Ich zu finden¹⁰⁶⁾.«

当時 Tennstedt と Grüningen の間を往き来していた Novalis は5月29日の午後3時半、Tennstedt の町を出て約10キロの道のりを Grüningen へ向って、すなわち Sophie と初めて相識った Rockenthien 家の館のある、いまは亡き Sophie の眠っている村へ向って出掛けてゆく。そして二年半まえ、Sophie を知って二週間後の12月の始めに、当時 Tennstedt の郡役所の「Aktuaris」だった彼が、町から馬をとばしてこの村までゆき、村の女に彼女への手紙を託して戻ってくる途上で心にとめておいた「der Baum vor Lützen=Sömmern¹⁰⁷⁾», つまり上記引用文の「der Schlagbaum」のあるところまでやってくる。そしていよいよ Grüningen へはいいこうとするその時、Novalis は Fichte の「Ich」の本当の意味を理解できたと言うのである。それ以上は何も語られていない。しかしだからといって、われわれはこれを謎の言葉としてそのままに置いておくことは出来難いのではないか。どのような解釈がなされるにしろ、この言葉は「認識」と「体験」とが完全な一致をみた、あるいはより正確に言えば、高次の統一を獲得した「Erleuchtung」の瞬間の記載であることだけは確かであろう。しかし34ページに引用した Karoline Just への二通の手紙が率直に

106) N-S I. 4, S. 391

107) N-S I. 4, S. 372 f

告白しているように、Novalis は自分の »Ich« を Sophie の姿と »amalgamieren« してしまっているものであり、Sophie は彼の »bessres Selbst« なのである。それでは Novalis という »ein empirisches Ich« は »ein getheiltes Ich« として、もう一人の Sophie という »ein getheiltes Ich« と »amalgamieren« されているのだろうか。また、そのため両者は »Correlata« の関係に立つのだろうか。しかし前章において記した Baader の見解が正しいとすれば、部分はいかに相寄っても全体的存在となることはなく、したがって Sophie が »ein getheiltes Ich« である限り、Novalis の »Ich« がどれほど Sophie と »amalgamieren« されたところで、それは所詮感傷でしかなく、究極的な意味はほとんど無いと言わねばならない。また、Novalis が »Fichte-Studien« の Fragment で記している »Correlata« には »absolute« という形容詞が付されており、それは »Einzelnes« どちらの »Correlata« ではなかった。Novalis と Sophie との »Amalgam« が意味を持ちうるためには、Sophie は絶対的高みにまでのぼる必要がある。Sophie は »das reine Ich« とならねばならず、また »Ich« の思弁の側から言えば »das absolute Ich« は Sophie にならねばならない。»考えにふけりながら (in Gedanken)« »der Schlagbaum« のそばをすぎて Gröningen へとはいってゆく Novalis を訪れた »die Freude, den eigentlichen Begriff vom Fichtischen Ich zu finden« とはそういうことではなかったのだろうか。すなわち、»認識« という思弁の抽象性の枠内にあったあいだは、ただ観念としてのみ存在しえた »das absolute Ich« を »体験« が »Hypostase« へと変質させたということであり¹⁰⁸⁾、また »体験« という心情の直接性のなかでは、Sophie とは喪失でしかなかったにもかかわらず、»認識« はそれを永遠の实在へと変貌させることが出来たということなのであろう。言葉を換えていえば、Sophie への愛は宗教にまで高まったということである。

この同じ年の秋頃から Novalis の思想的研究は、Fichte から、以前より関心のあった Hemsterhuis へと重心を移すが、その頃に書かれた »Fragmentblatt¹⁰⁹⁾« に次のような言葉がみえる。

108) 或る断片のなかで Novalis は次のように記している : „Die Hypostase versteht Fichte nicht —und darum fehlt ihm die andre Hälfte des schaffenden Geistes.“ (N-S II. 3, S. 465. „Das Allgemeine Brouillon“)

109) N-S II. 2, S. 343

»Ich habe zu Söfchen Religion — nicht Liebe. Absolute Liebe, vom Herzen unabhängige, auf Glauben gegründete, ist Religion¹¹⁰⁾.«

Sophie という神性の »Hypostase« へと変質した »das absolute Ich« へ »Ich« は回帰しようとし, »absolute Correlata« としての両者を結ぶこの志向を Novalis は »absolute Liebe« と呼んでそれを »Religion« にほかならないと考える。そしてこの回帰の, »absolute Liebe« の成就の, 最初の唯一の保証が5月13日の Sophie の墓前における体験であって, それを可能にしたのは »Enthusiasmus¹¹¹⁾« であった。»Enthusiasmus« という言葉は, その本来的な意味においては, Hemsterhuis の研究メモのなかにすでに現れるが¹¹²⁾, しかしのちに Dieterich Tiedemann の著書¹¹³⁾を媒介として Plotin の思想に親しむにいたって, Novalis はこれを »Ekstase« という概念として捉えるにいたる¹¹⁴⁾。そして5月13日の墓前での出来事は, この »Ekstase« が »intellektuelle Anschauung« にとってかわる最初の体験であったと言わねばならない。したがってそれは »das absolute Ich« を Sophie という Hypostase として覚知しえた5月29日の Grüningen への途上の体験と呼応して, »die absolute Liebe« としての, Novalis の Eros の宗教の開示を告知しているといえる。

第3の »Hymne« の »der erste, einzige Traum« が »Ekstase« による »unio mystica« として »Hymnen an die Nacht« 全体の核であるのならば, この »Zyklus« は »das reine Ich« への »Ich« の回帰であり, かつそれは愛によってのみ可能なのであるから, 無限に大きい円を描く原型への復帰という »Androgyne« の夢でなければならない。そしてその »das reine Ich« は神性の Hypostase であり, »Ich« にとってはもはや経験世界にかつて存在した Sophie ではなく, »die verlorene himmlische Braut« としての »die Göttliche Sophia« なのである。

ここで興味あるのは, Novalis は »die himmlische Sophia« を説く多くの Mystiker たちと逆の方向をたどったということであって, Böhme をはじめと

110) N-S II. 2, S. 395

111) N-S I. 4, S. 385

112) N-S II. 2, S. 373

113) Dieterich Tiedemann: Geist des spekulativen Philosophie, Bd. I—VI, Marburg 1791—1797

114) H.-J. Mähl: Novalis und Plotin. S. 397 f

して、John Pordage (1607—1681) や Jane Leade (1623—1704), Johann Georg Gichtel (1638—1710), G. Arnold, M. Hahn, Johann Jacob Wirz (1778—1858) 等, すべて »Visoinäre« であり, 光背につつまれた »die himmlische Sophia« の Vision がかれらには決定的な意味を担うために, 地上の女 »Eva« は無価値としてしりぞけられるのである。この禁欲の論理は, 性の発生は »Androgynität« という全体性の喪失の結果であり, したがって墮落が原因であるから, もとの全体性の回復のためにはひたすら Vision として現れる »die verlorene himmlische Braut« にのみ愛を捧げねばならないというのであり, この »Sophia« への愛の表現が, たとえば Arnold の詩のようにどれほど erotisch であっても, 現実の Eros そのものは排除される。ところが, Benz によればこの »Eros そのものの独自の純化« といういま一つ方向があり, そしてそれは »現実の恋人が天上のソフィアの姿にまで高められるという形« をとって現れるというのである¹¹⁵⁾。Benz も述べているように, 一般に »Romantiker« の女性観ないしは Eros 観の特徴はこの方向においてあらわれており, 例えば Huch が引用している Ferdinand Solger の妻への手紙などはその好例かもしれない¹¹⁶⁾。しかし, この反対の方向を進んで Mystik にまで到達したのはおそらく Novalis のほかになく, Novalis は一つの極限と言ってよい。しかも彼はこの Sophie = die himmlische Sophia の思想を徹底的に首尾一貫させて実生活のうえにもそれを反映させようとしたと考えられる。すなわち, Novalis は Sophie の死後一年半余にして Julie von Charpentier と婚約をするのである。この第二の婚約のゆえに, 彼の Sophie への愛が真実なものではなく, 幻想にすぎなかったと考えるのは思考の顛倒であり, Sophie の意味を理解しないばかりか, 一般に »Romantiker« たちの結婚観を無視するものと言わねばならない。Julie との婚約こそ彼の Sophie 体験が実生活上にもたらした論理的な帰結であって, »Romantiker« の結婚観ないしは恋愛観に大きな影響を与えた Baader の, 次に引用する言葉がおそらくそのもっとも適切な解説となる。

»J. B ö h m e hat nachgewiesen, dass und wie, nachdem der Mensch ins Ir-

115) B., S. 25 f

116) R. Huch : Die Romantik S. 233

dische gelüstend und aus seinem jungfräulichen (Gottes-) Bild in das Mannes- und Weibesbild verstattet und verbildet ward, ihm doch diese Jungfrau (Sophia oder himmlische Menschheit) sich wieder ins Lebenslicht als ein in der Nacht leuchtend Gestirn (Engel oder Guide) einsetzte oder vorstellte, als ihn in und aus seinem Elend (Fremde) zur verlornen Heimath wieder weisend (Weisheit ist Weiserin). Als solcher Gehilfe (aide), Weiser, Leuchter und Führer steht nun diese Jungfrau sowohl in jeder Mannesseele als in jeder Weibesseele. Wenn aber selbe sich in einer Mannes- und Weibesseele insonderheit und solidair verbindet, so ist hiemit ein Verlöbniß und Bund wahrhafter Liebe und Ehe geschlossen, wie schon in Folge einer siderischen Phantasmagorie diese Solidarität und Identität der Jungfrau als desselben innern Gehilfen und Engels beider dem Liebhaber selber unter der Form der Geliebten, dieser unter der Form des Liebhabers erscheint. Wie denn dieses meistens aus Schuld (Unreinheit, Untreue und Unverstand) der Liebenden von ihnen nicht fixirte Durchblicken der himmlischen Jungfrau die Ekstase der Liebe und ihren Silberblick begreiflich macht. Der höhere, die Zeit übergreifende Zweck der Liebe ist also eben diese solidaire Wiederherstellung (Incarnation) des für den Menschen zum unleibhaften Geist gewordenen Gottes- oder Jungfrauenbildes in beiden Liebenden, womit sie beide zu Kindern Gottes sich wiedergebären¹¹⁷⁾.«

上記の引用文はまた、人間はこの世界において流竄の身であること、そしてそのわけは人間が性を存在の条件として担い、かつ自己のかつてあった »Androgyne« としての存在が記憶に痛く蘇るからであること、愛は »Androgyne« 回復のためにあり、回復のためには、かつて自分がそれによって »Androgyne« でありえたところの »Jungfrau« を愛慕せねばならぬということを語っている。要するに、愛の完成は帰郷であり原型の回復であること、愛にとって本来の表象は想起にほかならぬことを »androgyne Idee« は端的に教えるのであり、 »der androgyne Urmensch« は宗教的 Anthropologie にとって »Postulat« とならねばならない。そしてこの »Postulat« は、存在論的地平から歴史的視野

117) B-S. W. Bd. 4, „Sätze aus der erotischen Philosophie“ S.177

へ拡大されたとき、»Urzeit« という概念となってあらわれる。Novalis のみならず一般に »Romantiker« にとって »Urzeit« とは、Hans-Joachim Mähl が Wilhelm Emrich の言葉を援用して指摘しているように »Prähistorie« や »realmythische Vorzeit« ではなく »Postulat« なのである。以下に Mähl の言葉を引用してみる。

»Er [der romantische Begriff der „Urzeit“] ist mehr eine notwendig zu fordernde und dichterisch erschaute als eine historisch aufweisbare Urgestalt alles Lebens, ein *Postulat*, das den absoluten Ausgangspunkt der Geschichte und letztlich ihr Zielbild deutlich machen soll¹¹⁸⁾.«

この Postulat としての »Urmensch« および »Urzeit« がそれぞれ第1の »Hymne« と第5の »Hymne« との冒頭において歌われていると考えたい。すなわち、第1の »Hymne« の最初の Abschnitt は »Ich« の存在論的原点の提出であり、第5の »Hymne« の冒頭の、韻文詩へ移行するまでの部分が »Wir« の歴史的原時点、すなわち »das goldene Zeitalter« の提示と見るわけである。

第1の »Hymne« の最初の Abschnitt と第5の »Hymne« の冒頭部分に照応関係をみる見解の代表的なものは、第1章のはじめにも記したように、Kommerell であろうと思う。すなわち前者の »Tag« と後者の »Antike« とはともに »die trügerische Welt eines Vorzustands« であり、否定されねばならぬものとして提示された世界であると解釈するのである。しかし、今ここで一応第5の »Hymne« の冒頭部分にのみ限って考えてみることにしたいが、»das goldene Zeitalter« そのものが Novalis によって »die trügerische Welt« と考えられていたというのでもない限り、この論は説得性に乏しいと思われる。Kommerell の見解はこの »Antike« は上述のような意味での »Urzeit« ではないという立場から来るものと思われるが、しかしわれわれは »Antike« が次のように歌われていることに注目せねばならない。

»Alle Geschlechter verehrten kindlich die zarte, tausendfältige Flamme, als

118) H.-J. Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, S.313

das Höchste der Welt¹¹⁹⁾.«

»Flamme« を至高者として尊崇していた世界とはどういう世界なのか、またそもそも »Flamme« はどういう意味を持つのかということが考えられねばならず、結論を言えば、Novalis において »Flamme« とは »ein Topos der Synthese und Harmonie¹²⁰⁾«, »ein Symbol von Verbindung und Harmonie¹²¹⁾« なのである。二、三の例を挙げてみたい。

»Der Act des sich selbst Überspringens ist überall der höchste — der Ursprung — die *Genesis des Lebens*. So ist die Flamme nichts, als ein solcher Act——¹²²⁾«

»Die Flamme verbindet das Getrennte und trennt das Verbundene¹²³⁾.«

»Alle Synthesis ist eine *Flamme* — oder Funken — oder Analogon derselben¹²⁴⁾.«

しかし上記の例もさることながら、先ほど引用した第5の »Hymne« の »Flamme« の意味をもっとも明快に解説しているのは、この同じ »Hymnen an die Nacht« の第6の »Hymne« の第4聯目の詩行であろうと思う。

Die Vorzeit, wo die Sinne licht
In hohen Flammen brannten,
Des Vaters Hand und Angesicht
Die Menschen noch erkannten.
Und hohen Sinns, einfältiglich
Noch mancher seinem Urbild glich¹²⁵⁾.

119) N-S I. 1, S. 60

120) W., S. 633, Anm. 26

121) Ebd., S. 685, Anm. S. 122, 9

122) N-S II. 2, S. 556

123) N-S II. 3, S. 85

124) N-S II. 3, S. 440

125) N-S I. 1, S. 65

したがって Mähl が述べているように、第5の »Hymne« の始めに歌われる »Antike« は »sein [Novalis'] Idealbild eines vergangenen goldenen Zeitalters¹²⁶⁾« としての »Vorzeit«, »Urzeit« であり、»Harmonie« の世界であって、»die trügerische Welt eines Vorzustands« とする思考には同感的になることは出来ない。しかしそれでは詩人の想像力が定着させた »Urzeit« は、何故に、また何のために没落しなければならないかということが問題となる。

第5の »Hymne« は、既述のように、冒頭において »das goldene Zeitalter« としての古代世界を歌ったのちに韻文に移行し、この世界の »ein entsetzliches Traumbild¹²⁷⁾« を3聯の Stanzen で歌いあげる。すなわち、古代世界にとって »Tod« は »Unhold«, »die grause Larve«, »die ewge Nacht« であり、謎であったことが歌われる。Schiller はその詩 »Die Götter Griechenlands« においてギリシャの神々の没落を哀惜しているが、Novalis のこの Stanzen は Schiller の歎きに対する答と見られており、そして Kommerell は、Novalis にとってギリシャの神々とは »Deutungen« であった、それ自体真正にして完結した世界解釈であったと述べる。そしてさらに続けて、しかし世界とは解釈された世界ということであるから、»Tod« が謎として残るという、»eine Lücke« を含む世界解釈は十分に »total« なものではなく、それ故にこの謎を解決しうる新しい世界解釈の到来のために古代は滅びなければならなかったと説くのである¹²⁸⁾。

しかし Kommerell のこの見解は第5の »Hymne« がうたう »Antike« を »歴史« という視点のなかに捉えようとしている、あるいは Emrich の言葉を借りていえば »Prähistorie«, »realmythische Vorzeit« として捉えようとしていると言わねばならず、»Postulat« としての »Urzeit« という観点に立てば、»Tod« は謎であったと歌うこの Stanzen に対する解釈も異って来ずにおれない。謎としての »Tod« とは、»total« でない解釈体系としての古代世界そのものが自己の内部に包蔵していた没落の因ではなく、この世界への外部の侵入、あるいはこの世界の外部への覚醒を表わすものにほかならない。すなわち »Tod« は時間とともに発生するものであるから、この Stanzen は »Urzeit« が »Zeit« のなかへ歩み出てゆくことの必然をうたう歌であり、そしてその必

126) H.-J. Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, S.388

127) N-S I. 1, S.60

128) K. II, S.453

然であることをこの »Hymne« の冒頭が »ein eisernes Schicksal« という言葉で表現していると考えることが出来る。したがって、第1の »Hymne« と第5の »Hymne« の »Antike« をうたう部分との照応関係を考えると、Kommerell の言うように、後者が »die trügerische Welt eines Vorzustands« として前者の第1の Abschnitt に呼応し、かつこの両者がそれぞれの »Hymne« の冒頭に »ironischerweise« に提出されているというふうに見るのは妥当ではなく、先にも記したように、両者はいずれも原点としての意味を持って照応しており、したがって謎としての »Tod« をうたう »Stenzen« の部分は第1の »Hymne« の第2の Abschnitt に応ずるものと考えられる。Stenzen が »Urzeit« の »Zeit« への出発の歌であるのに対して、第1の »Hymne« のこの Abschnitt は »Urmensch« の »Mensch« への覚醒をうたうからである。あるいはむしろ逆に、»Hymnen an die Nacht« が »Zeit« のなかにある »Ich«, »elend« な »Einsamer« としての »Ich« に発想の起点を持つとするならば、第1の Abschnitt はその »Ich« が見た原型の夢だというべきかも知れない。いずれにしても、Hiebel の指摘を待つまでもなく、第2の Abschnitt において初めて »Ich« が現れることは看過してよいことではなく、以下第4の »Hymne« まで、つねに »Ich« が歌う主体として現れ、そしてそれは第5の »Hymne« の前半三分の二の »Antike« からキリスト復活までの叙述部分をはさんで、後半三分の一を占める韻文詩と最後の第6の »Hymne« との、歌う主体としての »Wir« に応ずるのである。

さて、この »Ich« は夜のなかに現れる。すなわち »Ich« と »Nacht« とは詩のなかに同時に現れるのであり、しかもそのとき天空には星晨が光をともしるのである：

»In andern Räumen schlug die lustigen Gezelte das Licht auf.«

夜空の星の意味については、第3の Abschnitt がうたう次の言葉をそのままに受取り、第1章で疑問を提出したように、Kommerell に従って »ein ohnmächtiger Versuch des Lichts« と解する考えは取らずにおきたいと思う。

» ... säetest du [das Licht] in des Raumes Weiten die leuchtenden Kugeln, zu

verkünden deine Allmacht — deine Wiederkehr — in den Zeiten deiner Entfernung.«

すなわち、天上の星は時間内への「存在」の開示、つまり「Dasein」の開始と同時に「Zurückziehen」した神性の「Licht」の反照であり、「Klingsohrs Märchen」の世界が「Die lange Nacht war eben angegangen.」という言葉によって幕を開くように、世界は「Nacht」とともに始まるのである。したがって「Nacht」はそれが「Nacht」であるがために聖なのではなく、いつの日にか「Licht」の国への帰還を約束するからこそ神聖なのであって、そのため世界のなかに「Urmensch」は「das wahre Licht」につつまれて「der herrliche Fremdling mit den sinnvollen Augen, dem schwebenden Gange und den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen」として夢に現れるのである。或いは言葉を換えて言えば、帰還は円を描くがゆえに、「Urmensch」という原型の夢が夜へのひたすらな下降を強いるのかもしれない。因みに、「Die Lehrlinge zu Sais」に「Urvolk」の「jene heilige Sprache」について語られる個所があり、かれら「Urvolk」の言葉は「ein wunderbarer Gesang, dessen unwiderstehliche Töne tief in das Innere jeder Natur eindringen」であったと述べられているが¹²⁹⁾、「der herrliche Fremdling」の「tonreiche Lippen」という形容への連想に注意しておきたいと思う。

ところで、世界が「Nacht」とともに開示されたのであれば、現存在の確認は、それが確認として止まるかぎり、流亡の想いをかきたてられるほかはなく、「In den Saiten der Brust weht tiefe Wehmut」と歎くほかに方途を持たない。しかし「Klingsohrs Märchen」が「Arctur」王の妃「Sophie」が地上界に滞留しているところから始まるように、「König」としての神性の光が星晨を残して天界へ「Rückzug」するに際して「Königin」を世界内へ遺棄していった、すなわち創造の起点において神性の「der weibliche Prinzip」が放逐された、ほかならぬその時と場所とにおいて世界が開示されたのであり、「Kabbala」の言葉を借りれば「das Exil der Schechina」が創造の根源において起ったのであるから、存在者はこの世界に残されていった「Königin」の「Funken¹³⁰⁾」を探

129) N-S I. 1, S. 38, H.-J. Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, S. 355

130) Sch. I, S. 155 f

し求め »Königin« をふたたび天界へ戻さねばならない。なぜなら »Königin« の »Exil« はそのまま »Seele« の »Exil« だからである。したがって »Königin« の »Tochter« である »Funke« との »unio mystika« は »Seele« の帰郷となり、その »Ekstase« が、第1の »Hymne« の最後の Abschnitt, すなわち第3の Abschnitt で歌われる。

私にふしぎに思われるのは、この第3の Abschnitt において »Ich« が闇のなかに見る »ein ernstes Antlitz« は、自明のことのよう、女人の幻影とされ、それ以上の解釈がなされていないことである。最終稿である »Athenäumsfassung« においてはじめて書き加えられたその個所をここに引用してみたい。

»ein ernstes Antlitz seh ich froh erschrocken, das sanft und andachtsvoll
sich zu mir neigt, und unter unendlich verschlungenen Locken der Mutter
liebe Jugend zeigt¹³¹⁾.«

夜の »liebe Jugend« としてのこの »ein ernstes Antlitz« はたんに神秘的な幻影というだけに止まらず、相重なる観念として »月« を考えることが出来るのではないだろうか。もっとも、私は上記引用の言葉が、視覚像として »月« のイメージを強いると主張したいのではなく、むしろ »月« という表象を排除せねばならぬ根拠がない限り、一つの »意味« としての »月« を女人の幻のうえに重ねてみてもよいのではないかと言うのである。

そしてここでも »Klingsohrs Märchen« を考えてみたいのだが、そのなかに »Eros« と »Ginnistan« が旅に出て »Ginnistan« の父 »Mond« を訪れるところがある。二人は »Mond« の »Schatzkammer« —— これは »das Reich der Träume« と解されている¹³²⁾ —— にはいり、その或る丘の上から »ein romantisches Land« を眺める¹³³⁾。その移りかわる光景は »Klingsohrs Märchen« のみならず、この Märchen が挿入されている »Heinrich von Ofterdingen« の根本思想を集約的に視覚像として提出していると言われ、不可避な死の運命にさらされる楽園が混沌をくぐり抜けてふたたび永遠の愛の調和にいたるまで

131) N-S I. 1, S. 56

132) W., S. 717, Anm. S. 237, 1

133) N-S I. 1, S. 202 f

の情景が描き出される。その最後の場面を引用してみたい。

»Himmel und Erde flossen in süße Musik zusammen. Eine wunderschöne Blume schwamm glänzend auf den sanften Wogen.... In dem Kelche lag Eros selbst, über ein schönes schlummerndes Mädchen hergebeugt, die ihn fest umschlungen hielt. Eine kleinere Blüte schloß sich um beide her, so daß sie von den Hüften an in e i n e Blume verwandelt zu sein schienen¹³⁴⁾.«

つまり、最後にいたり着いた調和像は愛の完成としての »Androgyne« であり、そしてその姿は »月« が支配する国において現れるのである。ここにおいて、Platon の »饗宴« における Aristophanes の言葉が思い出されてくる：

»そもそも男性は太陽の子孫、女性は大地の子孫、そして両性を分有しているもの〔男^{おとこ}女^{おんな}〕は月の子孫であった¹³⁵⁾。«

したがって、愛の完成を具現する »月« を象徴とする »zarte Geliebte« を送り出してくれる »夜« は »die hohe Verkündigerin heiliger Welten, die Pflegerin seliger Liebe¹³⁶⁾« として讃えられねばならない。

しかし第2章の終りでも記したように、»Androgyne« としての »Urmensch« とそれへの帰還としての愛の思想は、地上の »Eva« との »Coordination« の関係に基づくものではなく、»die Göttliche Sophia« としての »die verlorene himmlische Braut« の回復を求めるものであるから、それは内部に死を包蔵せずにいることは出来ない。死を免除されて成就しうるのは Märchen などの仮構の世界においてのみであって、したがってまたそういう世界においてのみ愛の完成に伴う »Königin« の追放の解除、»König« のもとへの復帰ということも現実となることが出来る。

Eros の愛は死を内蔵し、かつ »der androgyne Urmensch« の原型への回帰という愛の形而上学を持たねばならないのである。第5の »Hymne« のうたう »Antike« にとって »Tod« が謎であった根拠もここにあるのであって、»Urzeit«

134) N-S I. 1, S. 203

135) プラトン 全集 第5巻 S. 48

136) N-S I. 1, S. 56

には、また »Urmensch« には、愛の形而上学が存在する理由がない。それらは原点であり回帰点だからである。途上にある者にこそ愛は不可避的に存在する。したがって途上者は死の意味を求めねばならず、愛は死においてあることが第4の »Hymne« において確認されたのちに、この »Hymne« においてすでに予示されているように、»Christus« が死の意味を解決しえた者として第5の »Hymne« において歌い出される。第5の »Hymne« の中ほどで »Sänger« が »Wunderkind« にむかって語りかける言葉が、その前後の散文から浮き出て Stanze となっているのもそのためである。なぜならこの Stanze は死は謎であったとうたっていた3聯の Stanzen に呼応し、その解決を告げているからである。最終行は次のように歌われる。

Du bist der Tod und machst uns erst gesund¹³⁷⁾.

»Du bist der Tod« とは »Du bist die Liebe« ということであり、死が愛と同義となることによって、すなわち復活によって、時間は克服されて »Urzeit« への帰還が完成する。»Hymnen an die Nacht« の最後の »Hymne«, すなわち第6の »Hymne« はこの »Urzeit« への、»Hymne« のなかの言葉でいえば »Vorzeit« への帰還の歌である。最終聯を引用してみたい。

Hinunter zu der süßen Braut,
Zu Jesus, dem Geliebten —
Getrost, die Abenddämmerung graut
Den Liebenden, Betrübten.
Ein Traum bricht unsre Banden los
Und senkt uns in des Vaters Schoß¹³⁸⁾.

»die süße Braut«, »Jesus«, »der Geliebte« — この三つの言葉はどのようにつながるのだろうか。一般的な言葉の用い方としては、この三つを共に »Christus« と理解するのが普通であると思われるが、しかし Novalis の思想

137) N-S I. 1, S. 62

138) N-S I, S. 66

にとってはこの »die süße Braut« は »die Geliebte« であり、したがって »die verlorene himmlische Braut«, »die Göttliche Sophia« であり、biographisch な事実への照応から言えば、神性の »Hypostase« へと高められた Sophie であって、第1の »Hymne« から第4の »Hymne« までに応じている。»Jesus«, »der Geliebte« は第4の »Hymne« の後半の韻文詩と第5の »Hymne« とに応じ、もちろん »Christus« であるが、»Sophie« と »Christus« との関連についての Novalis の基本的な考え方は、断章集 »Blütenstaub« のなかの Nr. 74 の »Fragment« から読みとることができる。この »Fragment« において、Novalis は真の宗教性というものは必ず »Mittler« を要求するものであると述べたうえで、真実の宗教は二律背反的に »Pantheismus« と »Monotheismus« とに分れるようであると論を進める。ただここで注意を要するのは Novalis の言う »Pantheismus« とは、彼みずからも断っているように、通常の意味では用いられておらず、むしろ »panentheistisch¹³⁹⁾« ともしうべき意味を持つものであって、Novalis 自身の言葉によれば »die Idee... , daß alles Organ der Gottheit, Mittler seyn könne, indem ich es dazu erhebe¹⁴⁰⁾« なのである。さてこの »Pantheismus« と »Monotheismus« という両者の関係について Novalis は次のように記している。

»So unverträglich auch beyde zu seyn scheinen, so läßt sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler zum Mittler der Mittelwelt des Pantheism macht, und diese gleichsam durch ihn centriert, so daß beyde einander jedoch auf verschiedene Weise nothwendig machen¹⁴¹⁾.«

すなわち、Novalis はここで »Mittlerschaft« の二重性ということを主張しているのであって、これこそは Novalis の Sophie 体験がゆきついた究極点であり、Sophie 死後の日記 »Journal« の7月30日 (Sophie 死後104日) という日付の前の行に記されている言葉 »Christus und Sophie« の意味なのである。なぜなら Novalis が »Organ der Gottheit« へと »erheben« したのは Sophie のほかにないからである。

139) N-S I. 1, S. 63* f

140) N-S II. 2, S. 443, 445

141) N-S II. 2, S. 445

5月29日の Gröningen への途上でえた »die Freude, den eigentlichen Begriff vom Fichtischen Ich zu finden« はついに »Christus und Sophie« という »Einweihung« へ到達したと言わねばならない。そして, Novalis のこの »Mittlerschaft« の二重性ということの真の意味, »Christus und Sophie« という言葉のもっとも真実の意味は »androgynische Spekulation« によってのみ捉えることができると考える。第2章の末尾に引用した M. Hahn の言葉とともに, »創世記« 第3章第15節に関連して Baader の記している次の言葉が »Christus« と »Sophia« との関係について証^{あかし}しているからである。

»Wenn nemlich schon Adam dieses Weib als den äusseren Gehilfen zu seiner Ausbreitung und Selbstmultiplication nur darum erhielt, weil er sich von seinem inneren Gehilfen abkehrte (die Ehe mit diesem brach), so blieb ihm doch letzterer in jenem äusseren Gehilfen (im äusseren Weibe) verwahrt, wenn schon contrahirt (aufgehoben), das heisst eben, wie die Schrift sagt, als Weibessame; wesswegen denn auch der Versucher sich im zweiten Stadium der Versuchung zuerst an das Weib als die Trägerin dieses Weibessamens machte, aber seinen Zweck nicht erreichte, weil letzterer doch in der Folge als Ave aus der Eva sich über den Schlängensamen, diesen tödtend, erhob. Denn derjenige, welcher in der Jungfrau Maria geboren wurde, ist derselbe, welcher aus Adam wegen dessen Fall weichen musste¹⁴²⁾.«

したがってここでいま一度第6の »Hymne« の最終聯に眼をむけると, »zu der süßen Braut, zu Jesus, dem Geliebten« は結局同じことになり »des Vaters Schoß« への帰郷となる。»Vater« とは »das himmlische Vaterland« であり¹⁴³⁾, »Geistliche Lieder« の第1の »Lied« が次のように歌っている。

Nun sahn wir erst den Himmel offen
Als unser altes Vaterland¹⁴⁴⁾,

142) B-S. W. Bd. 7, „Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis“ S. 230 f

143) W., S. 640, Anm. 12

144) N-S I. 1, S. 68

こうして第1の »Hymne« の第2の Abschnitt を閉じる次の問いかけの言葉は答えを得ることが出来たのである：

»Sollte es〔das Licht〕nie zu seinen Kindern wiederkommen, die mit der Unschuld Glauben seiner harren?«

第3の Abschnitt に記されていた »deine 〔des Lichtes〕Wiederkehr« は »Hymnen an die Nacht« という »Zyklus« の終りにおいて実現をみたと言わねばならない。

＊

付記・Novalis の全集としては、従来、1929年に Paul Kluckhohn の編集によって出版された4巻本がもっとも信頼しうるものであったが、1960年以降、前記 Leipzig 版の増補改訂版が全5巻の予定で Stuttgart から出版されつつある。しかし現在までのところ、第3巻までしか発刊されておらず、かつ既刊の第1巻 „Das dichterische Werk“ はすでに絶版となり、本年（1975年）秋にその改訂版が出版される予定である。そのため本論文においては、Novalis の „Das dichterische Werk“ と „Briefe“ 及び „Tagebücher“ は Leipzig 版のそれぞれ Bd. 1, Bd. 4 を, „Das philosophische Werk“ は Stuttgart 版の Bd. 2, Bd. 3 をテキストとした。ただし „Das dichterische Werk“ からの引用に際してはつねに Stuttgart 版を参照した。

テキスト及び主な参考文献（括弧内は略符号）

Novalis : Schriften. Im Verein mit Richard Samuel hrsg. von Paul Kluckhohn.
Nach den Handschriften ergänzte und neugeordnete Ausgabe. 4 Bde.,
Leipzig 1929 (N-S I. 1, 2, 3, 4)

Novalis : Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. von Paul Kluckhohn (+) und Richard Samuel. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband. Stuttgart 1960—, Bd. 1, 2, 3 (N-S II. 2, 3)

Novalis : Werke. Hrsg. und kommentiert von Gerhard Schulz. München

1969 (W.)

Baader, Franz von : Sämtliche Werke. Systematisch geordnete, vollständige Ausgabe. Hrsg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 16 Bde., Leipzig 1854 (B-S. W.)

Benz, Ernst : Adam. Der Mythos vom Urmenschen. München-Planegg 1955 (B.)

Diez, Max : Novalis und das allegorische Märchen (1933). In : Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970, S. 131—159

Dilthey, Wilhelm : Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing Goethe Novalis Hölderlin. 15. Aufl. Göttingen 1970

Eliade, Mircea : Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957

Eliade, Mircea : Mythes, rêves et mystères. Paris 1957

Feilchenfeld, Walter : Der Einfluß Jacob Böhmes auf Novalis. Berlin 1922

Haering, Theodor : Novalis als Philosoph. Stuttgart 1954

Hamburger, Käthe : Philosophie der Dichter. Novalis Schiller Rilke. Stuttgart 1966

Heftrich, Eckhard : Novalis. Vom Logos der Poesie. Frankfurt am Main 1969

Hiebel, Friedrich : Novalis. Zweite überarbeitete und stark vermehrte Auflage. Bern 1972 (H.)

Huch, Ricarda : Die Romantik. Blütezeit, Ausbreitung und Verfall. Tübingen 1951

Kluckhohn, Paul : Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik. Halle 1922

Kommerell, Max : Novalis' »Hymnen an die Nacht« (1942). In : Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970, S. 174—202 (K. I)

Kommerell, Max : Gedanken über Gedichte. Frankfurt am Main 1943 (K. II)

Kuhn, Hugo : Poetische Synthesis oder ein kritischer Versuch über romantische Philosophie und Poesie aus Novalis' Fragmenten (1950/51). In : Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970, S. 203—258

Küpper, Peter : Die Zeit als Erlebnis des Novalis. Köln 1959

- Lukács, Georg : Novalis (1907). In : Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970, S. 20—35
- Mähl, Hans-Joachim : Novalis und Plotin (1963). In : Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970, S. 357—423
- Mähl, Hans-Joachim : Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Heidelberg 1965 (M.)
- Rehm, Walther : Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbstdeutung und Totenkult bei Novalis—Hölderlin—Rilke. Düsseldorf 1950
- Ritter, Heinz : Die Datierung der „Hymnen an die Nacht“. In : Euphorion 52 (1958 • 59), S. 114—141 (R. I)
- Ritter, Heinz : Der unbekannte Novalis. Friedrich von Hardenberg im Spiegel seiner Dichtung. Göttingen 1967 (R. II)
- Ruge, Arnold und Echtermeyer, Theodor : Novalis (1839). In : Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970, S. 1—19
- Safran, Alexandre : Die Kabbala. Gesetz und Mystik in der jüdischen Tradition. Übersetzt von Johannes Isenrings. Bern 1966
- Scholem, Gershom : Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960 (Sch. I)
- Scholem, Gershom : Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main 1967 (Sch. II)
- Scholem, Gershom : Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt am Main 1970
- Scholem, Gershom : Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Frankfurt am Main 1973
- Schulz, Gerhard : Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis) (1963). In: Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970, S. 283—356
- Schulz, Gerhard : Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970
- Unger, Rudolf : Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur

Romantik. Frankfurt am Main 1922

Unger, Rudolf : Das Wort „Herz“ und seine Begriffssphäre bei Novalis (1937).

In : Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970, S. 160—173

Walzel, Oskar : Die Formkunst von Hardenbergs »Heinrich von Ofterdingen«

(1915/1919). In : Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1970,

S. 36—95

Weiss, Victor : Die Gnosis Jacob Böhmes. Zürich 1955