

根源としての東方

—ゲーテ時代のドイツ文学のオリエント像—

松 村 朋 彦

1

ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲル（1770-1831）は、ベルリン大学で1822/23年の冬学期から1830/31年の冬学期にかけて5回にわたっておこなわれた講義「世界史の哲学」のなかでこう述べている。「世界史は、東から西へと歩む。というのも、ヨーロッパは世界史の終わりにほかならず、アジアは始まりだからである。東それ自体はまったく相対的なものであるのにたいして、世界史にとっては絶対の東（ein Osten kat' exochen）が存在する。というのも、地球は球体をなしているが、歴史はそのまわりを回るのではなく、ある特定の東をもち、それがアジアなのである。外なる自然の太陽はここから昇り、西に沈む。だがそれにひきかえ、自意識という内なる太陽は西に昇り、よりいっそうの輝きを行き渡らせる。世界史は、無拘束な自然の意志を普遍的なものへ、主体的な自由へと陶冶してゆく過程なのである。オリエントは、ただ一人の者が自由であることしか知らなかったし、現在もなおそうである。ギリシア・ローマ世界は、何人かの者が自由であることを、ゲルマン世界は、万人が自由であることを知っている。それゆえ、われわれが世界史のうちに見る最初の形態は専制であり、第二のものは民主制と貴族制であり、第三のものは君主制である。」¹⁾

ここでヘーゲルは、東と西という空間的・地理的な対立図式を、世界史という時間的・歴史的な過程と重ねあわせるさいに、ある種のトリックを使っている。世界を球体としてとらえるかぎりには、東と西との区別は相対的なものでしかなく、そこから生まれてくる歴史像は円環的なものとなるだろう。それにたいしてヘーゲルは、太陽が東から昇り、西に沈むというプトレマイオス的な世界像に立ちもどることによって、「絶対の東」を創出し、そこから直線的な歴史過程を導き出してみせる。ここでは「絶

対の東」としてのアジアは、ヨーロッパの絶対的な優位を根拠づける役割をはたすのである。

「光は東方より (ex oriente lux)」というラテン語の成句に代表される、歴史の起源としての東方というこのトポスはしかしまた、こうしたヨーロッパ中心主義的な世界観とは逆のヴェクトルを内包するものでもあった。なぜならそこには、オリエントを西洋にとって理解不可能な他者としてではなく、自分自身の根源としてとらえなおす契機がはらまれていたからである。以下の論考では、ヘーゲルの歴史哲学講義に先立つゲーテ時代のドイツ文学のなかで、根源としての東方というトポスがどのような変容をとげてきたかをたどってみることにしたい。

2

1769年6月、24歳のヨーハン・ゴットフリート・ヘルダー (1744-1803) は、5年間にわたって教師兼牧師をつとめてきたリガの町をあとにして、フランスのナントへ向かう船に乗り込む。船上で彼の心に浮かぶ雑多な想念を記録した『1769年の私の旅日記』は、後に壮大なスケールで展開されることになるヘルダーの思想の萌芽をなすと同時に、ゲーテ時代の幕開けを告げる序曲ともなっている。

「回遊するニシンの群れ」から「移動する北欧民族の歴史」へと思いをはせるヘルダーは、こう自問する。「人類の生誕地だったのは北か南か、東か西か。どちらが人類と発明、技芸、宗教の起源だったのか。人類は東から北へと進み、氷塊の下に巨大な魚のように寒い山地で生きながらえ、強靱な力で繁殖し、その風土にしたがって残酷な宗教を生み出し、その剣と法と習俗をたずさえてヨーロッパに進出したのだろうか。もしそうだとすれば、二つの流れ (zwei Ströme) が目に浮かぶ。その一つは、オリエントからギリシアとイタリアをへて南ヨーロッパへと穏やかに流れこみ、穏やかな南国の宗教と想像力ゆたかな文学、東方的な南国の音楽、芸術、習俗、学問を生み出した。もう一つの流れは、北アジアをへてヨーロッパに入り、第一の流れをおおいつくす。」(H9/2-17f.) 半世紀後のヘーゲルが、世界史の東から西への歩みを太陽の運行に見立てるのにたいして、ヘルダーはそれを川の流れになぞらえる。太陽が唯一者と

しての絶対性を保つのはことなり、川は複数の流れへと分岐し、それとともにオリエントもまた多種多様な空間へと差異化されてゆく。「最初の地点はどこだろうか。エデンかアラビアか、中国かエジプトか、アビシニアかフェニキアか。最初の二つについては、アラビア語が古ヘブライ語の娘であり、人類の最初の記録がアラビアの装いをまもっていないことが立証されれば決着がつく。次の二つは、ギーニュの仮説にしたがって、中国がエジプトの娘であることが立証されるか、エジプト文明がインドやペルシアをへて初めてアジアに広まったことがわかれば決着がつく。最後の二つは、ルドルフその他が主張したように、アビシニアがエジプトの娘にすぎず、その逆ではないこと、フェニキアがアジアかエジプトの娘であり、そのアルファベットが示すようにモーセより古くないことがわかれば否定される。」(H9/2-18) 根源としてのオリエントのはらむ複数性、多元性をそのまま受け入れようとする姿勢と、歴史的な序列をあたえることによってそれを一元化しようとする意志、この二つの相反する志向が、若いヘルダーの「世界形成の普遍史」(H9/2-19)の構想を特徴づけているのである。

歴史の根源へと向けられたヘルダーのまなざしは、『言語起源論』(1772)にも明瞭に見てとることができる。むろんこの論考の意図は、言語の起源を特定の地域や民族のうちに求めようとするのではない。ヘルダーは、ジュースマルヒの主張する言語の神的起源を否定する一方で、動物的な感情の叫びから人間の分節言語が成立したと考えるコンディヤックの見解をも批判し、言語を人間に固有のものとしてとらえようとする。「人間はわれわれにとって、われわれの知るかぎり唯一の言語を使う生物であり、まさしく言語によってすべての動物から区別される」(H1-711)からである。ヘルダーは、「内省力(Besonnenheit)」(H1-719)、すなわち外界の事物のしるしを識別する人間理性の働きのうちに言語の起源を見いだそうとする。「人間は、彼に固有の内省力の状態におかれ、この内省力(反省)を初めて自由に働かせたとき、言語を発明した」のであり、「したがって言語の発明は人間にとって、彼が人間であるのと同様に自然なことである」(H1-722)。

こうして、民族や文化の相違をこえてすべての人間が共有する「内省力」のうちに言語の起源を見いだそうとする点において、ヘルダーの言語起源論は普遍主義的な性格をもっている。だがその一方で彼は、さまざまな地域や民族のもとに見られる言語

の多様性を、歴史的な発展の結果としてとらえようともころみる。「言語が古く、根源的であればあるほど、言葉の根幹にはさまざまな感覚が入り混じっている」(H1-752)と主張するヘルダーは、そうした「強烈で大胆な比喩」にとむ言語の典型としてヘブライ語の例をあげる。「いわゆる神の言語であるヘブライ語は、こうした大胆さにすっかり刻印されているので、オリエントはそれを自らの名で呼ぶ栄誉を担っている。だが、こうした比喩にとむ精神がほかのどこにも見られないかのように、それをアジア的と呼ぶべきではない。すべての原初的な言語のうちに、それは生きている。(・・・)オリエントの住人であれ、北アメリカの住人であれ、情熱的な民族は自らの心情をそのような比喩によって表現する。だが、そのもっとも深い基盤においてそのような比喩をもっとも多く示し、その言語がもっとも貧しく古く根源的であった民族は、疑いなくオリエントに存在したのである。」(H1-752f.) ここには、言語の起源を世界各地に遍在するものとしてとらえようとする姿勢と、それをオリエント、とりわけヘブライ語のうちに定位しようとする意志とが奇妙なかたちで並存しているのである。

言語の進化について、ヘルダーは次のように述べる。「アラビア語は疑いなく、その最初期の祖先よりはるかに洗練されている。われわれのドイツ語は疑いなく、古代ケルト語より洗練されている。ギリシア人たちの文法は東洋語のそれよりすぐれており、またそうなるのが当然だった。なぜなら、ギリシア語は東洋語の娘だからである。ラテン語はギリシア語より、フランス語はラテン語より哲学的である。巨人の肩の上に乗った小人はいつだって、巨人自身より大きくみえるではないか。」(H1-807) ここでヘルダーのまなざしは、過去から現在へと向かう言語の発展と、はるかな彼方に横たわる言語の起源の両者へと向けられている。そしてそれはまた、「理性即言語 (ratio et oratio)」(H1-727)の原理にしたがって、動物的な感情の言語と人間の分節言語とを峻別する一方で、「人類の最初の言語は歌であった」(H1-740)と主張し、始原の言語としての民謡の世界へと遡行していったヘルダーの言語観それ自体がはらんでいる両義性でもあった。だが、それを矛盾と呼ぶのは当たらないだろう。むしろこうした両極のあいだの緊張関係こそが、ヘルダーの『言語起源論』を支えているのである。

『1769年の私の旅日記』で構想された「人類形成の普遍史」の最初の試みである『人類形成史異説』(1774)の冒頭でヘルダーは、「人類全体の起源は一つである」と主張

し、それをアダムとイヴに始まる旧約聖書の物語の舞台となった「恵まれた風土」(H4-11)と「族長時代という英雄たちの時代」(H4-12)のうちに見いだそうとする。「永遠に、族長たちの住んだ地方とその幕舎は、人類の幼年期の黄金時代でありつづけるだろう。」(H4-14) 「東洋 (Morgenland) よ、お前こそはそれにうってつけの、神によって選び出された土地だ。」(H4-16) ここでヘルダーが「東洋」もしくは「オリエント」と呼ぶものは、旧約聖書のヘブライ人たちの世界にほかならない。そして、人類の幼年時代としてのオリエントという見地から、「オリエントの専制」(H4-15)というステレオタイプは、近代ヨーロッパ人の無理解の産物として否定される。「最初の穏やかな父権支配のもとでは、やさしい子供の心をもった東洋人こそが、もっとも幸福で従順な生徒ではなかったか。すべてが母の乳として、父のぶどう酒として味わわれた。すべてが子供の心におさめられ、神の権威によって封印された。人間の精神は、単純で力強く高貴な最初の叡智と徳のかたちを獲得したが、それに類するものはわれわれの哲学的で冷淡なヨーロッパ世界にはおそらく、いやまったく存在しない。われわれはもはやそれを理解し、感じとり、いわんや享受することができないからこそ、それを嘲り、否定し、誤解するのである。」(H4-17)

ヘルダーの叙述は、人類の幼年時代としてのオリエントから、「少年時代」(H4-19)としてのエジプトへと移ってゆく。族長時代の遊牧生活にかわって、ナイル河岸の肥沃な土地で「農耕」が営まれ、「定住」と「土地所有」、「産業」と「技芸」、「秩序」と「勤勉」と「市民道徳」(H4-20)が生み出される。それに続いて「最初の商業国家」を築き、「初めてアジアの彼方へと世界を拡張し、植民をおこなって諸民族を結びつけた」(H4-24)フェニキア人は、「成長した少年」と呼ばれ、そのあとに「美しいギリシアの青年」(H4-26)が登場する。「オリエントの父権的専制」から「エジプトの土地同業組合」と「フェニキアの半貴族制」をへて、「ギリシア的な意味における共和国という美しい観念」(H4-27)が誕生する。そして最後に、「人間の諸力と活動の壮年時代」(H4-30)を実現するのはローマ人である。「ギリシア人、フェニキア人、エジプト人、東洋人と競うことを、ローマ人はけっして主たる関心事にはしなかった。だが、彼ら以前に存在したもののすべてを男らしく応用することによって、何というローマ世界が生まれたことか。」(H4-31)

こうしてオリエントからエジプト、フェニキアをへてギリシア、ローマへといたる人類史の過程を描き出したヘルダーは、「歴史上もっとも幸福だった民族はどれか」という問いにたいしてこう答える。「ある時代、ある状況のもとで、どの民族にもそのような時期があった。それ以外には、幸福な民族なるものはどこにも存在しない。」(H4-38) 「オリエントの羊飼いと家父長、農耕と技芸の達人、船人、競走者、世界の征服者、それらを比較することが誰にできようか。月桂冠かそれとも幸福な家畜の眺めか、商品を積んだ船かそれとも勝ち取った軍旗かが問題なのではない。それを必要とし、希求し、獲得した魂、それ以外のものは何も獲得しようとしなかった魂が問題なのである。どの国民も、その幸福の中心を自分自身のうちにもっている。どの球体も、その重心を自分自身のうちにもっているように。」(H4-38f.)

それぞれの民族や時代に固有の価値をみとめる立場から、それらのあいだの比較や序列化をしりぞける点に、ヘルダーの多元的思考の核心はある。だがその一方で、人類史を人間の成長段階になぞらえる彼の思考は、歴史的発展の観念をうちにはらんでもいる。人類の「より高い意味における明らかな進歩と発展」(H4-41)について、ヘルダーはこう語る。「エジプト人は東洋人なしにはありえなかったし、ギリシア人は彼らを土台とし、ローマ人は全世界の背中の上に立ち上がった。それはまさしく進歩であり、絶えざる発展であった。個々の民族がそれによって得をしたわけではないにせよ。」(H4-42) ここには、多文化主義と進歩的歴史観とが、あやうい均衡のうちに共存している。だが、『人類形成史異説』から『人類史哲学論考』(1784-91)へと向けて人類史の構想がさらに拡大されてゆくにつれて、この均衡はしだいにアポリアの様相を呈しはじめるのである。

地球の生成からヨーロッパ近代の成立へとおよぶ壮大なスケールをもったこの未完の著作の第1巻を、ヘルダーは地球の形状から説きおこし、人類発祥の地について次のように述べる。「もっとも高く幅広い山脈と、その背後に海が一度も押し寄せたことのない平地を有していたがゆえに、アジアが最初に居住可能な土地となった。こうしておそらくは、この山地のふもとやふところの恵まれた谷間のどこかに、人間が最初に選んだ居住地があったのである。」(H6-42) 『人類形成史異説』ではユダヤ・キリスト教世界に限定されていた「オリエント」が、ここではペルシアからインド、ティ

ベットをへて中国、日本へと広がる「アジア」へと拡張されるのである。

第6巻でヘルダーは、「地球の尾根をなすアジアの諸民族」についてこう述べる。「地球の尾根をなすこのあたりに、人類が最初の居住地を見いだしたのであれば、もっとも美しい人種もまたこの地に求めたくなるが、われわれのこの期待は裏切られる。」(H6-216) この諸民族に属する中国人と日本人の身体的特徴を、ヘルダーは次のように描き出す。「中国人がその身体にほどこす細工は、モンゴルの特徴にかかわっている。あの諸民族には、奇形化した足や耳がみとめられる。おそらくは誤った文化から、この地方の多くの民族にふつうに見られるあの不自然な纏足や、あのおぞましい耳の歪曲のきっかけが生まれたのである。自分の容姿を恥じてそれを変えようとし、変更をくわえられた部分がこのうえなく醜惡な美点としてついには受けつがれていった。(・・・)日本人は中国文化圏に属する民族だが、おそらくはモンゴルに由来している。容姿はおしなべて悪く、短頭で、目は小さく、だんご鼻で、頬は扁平で、ひげはほとんどなく、脚はたいてい曲がっている。その統治形態と知恵は暴力的な強制にみち、ただその国にのみ適合したものである。」(H6-219)

こうしてステレオタイプ化された極東の諸民族に対置されるのが、「美形民族」と呼ばれる中央アジアの諸民族である。「もっとも高い山地の中心部に、世界の樂園のようにひっそりとカシミール王国がある。肥沃で美しい丘が、ますます高くなる山々にとりまかれ、その最後の山は万年雪をいただいて雲間にそびえている。ここには美しい小川や川が流れ、大地はすこやかな薬草や果実に飾られ、島や園はさわやかな緑をなし、すべてが家畜たちでみたされ、有害な野獣はこの樂園から排除されている。ベルニエが言うように、ここは乳と蜜の流れる無垢の山地と呼ぶことができ、この地の人種はこの自然に恥じないものである。カシミール人はもっとも才知にとむインド人とみなされ、文芸にも学問にも、実務にも技芸にも同様にすぐれ、もっとも容姿の美しい人々であり、女性たちはしばしば美の典型である。」(H6-222) 美醜を基準にして、中国とインドのあいだでアジアは二つの極に分断される。それゆえ、第10巻で「人類がアジアで発生した」(H6-390) ことを歴史的に立証しようところみるヘルダーは、「創造主が、その穏やかで無防備な被造物を据えおかれた園はどこにあったのか」(H6-415) という問いにたいして、「この始原の地はインドの山間地方でなければならなか

った」(H6-416)と結論づける。ここには、人類の起源をインドに見いだすことになるドイツ・ロマン主義のオリエント観がすでに先取りされているのである。

オリエント像のこうした二極分解の背景をなしているのは、ある民族や文化の特性をその周囲の環境から説明し、理解しようとする風土論の思想である。²⁾ それは一方では、ヨーロッパ中心主義から距離をとることを可能にする。ヘルダーは、ヨーロッパ人の植民者たちを次のようにきびしく批判する。「おお、ダイダルスの息子たち、地上の運命の独楽であるお前たちよ、諸民族に人間らしく、慈悲深く幸福を授ける才覚を手にしなが、ほとんどいたるところで高慢にして反抗的な利欲がお前たちを別の道へと導いたのだ。異国を訪れてその地の人々に同化するすべを心得ていた者たちはみな、彼らの愛と友情を享受したのみならず、最後にはその土地の人々の生活様式がまちがっていないことを見いだした。だが、そのような者はごくわずかだった。ヨーロッパ人がその土地の人々から、＜彼はわれわれと同様に物のわかった人間だ＞とたたえられるに価したことは何とまれであったことか。」(H6-284)

だがこうした思考は他方では、風土による影響を固定したものとしてとらえる危険をもはらんでいる。「山地の背後にある円形の中国は、画一的で閉ざされた国である。さまざまな民族からなるすべての省は、古い国家組織の原則にしたがって治められ、互いに競い合うこともなく、きわめて従順である。日本はかつてのブリテンのような島国で、すべての異国人に敵対し、荒海の岩のあいだに孤立している。山々と野蛮な民族にかこまれたティベットの、何世紀ものあいだ圧制にあえいでいるバラモンたちの国も同様である。ヨーロッパではどんな岩壁も打ち破って成長する学問の芽が、こうした国から吹き出ることがあるだろうか。彼ら自身がこうした樹木の果実を、彼らの周囲のものや政治的安全を、いやそれどころか彼らの国すら奪い取るヨーロッパ人の危険な手から受け取ることがあるだろうか。それゆえささやかな試みののち、どのかたつむりも殻のなかに閉じこもり、蛇がもたらすものであれば、どれほど美しい薔薇であっても軽蔑するのである。」(H6-461f.) ここでは、中国のみならずインドをも含むアジアの停滞に、ヨーロッパの発展が対置されるだけではない。アジアを「かたつむり」に、ヨーロッパを「蛇」に、そしてヨーロッパがアジアにもたらす恩恵を「薔薇」になぞらえる比喩は、植民地主義を批判する一方で、それを正当化する論理を

もうちにはらんでいるのである。³⁾

世界の拡大が同時にその序列化をもたらし、ヨーロッパ中心主義を相対化しようとする思考が、逆にそれを強化してしまうというパラドックスを、ヘルダーの『人類史哲学論考』は示している。だが同時にまたそれは、多文化主義と進歩的歴史観、相対主義と普遍主義のあいだのアポリアを通じて、現代のわれわれにアクチュアルな問いを投げかけてもいるのである。

3

1789年5月、フリードリヒ・シラー（1759-1805）はイエーナ大学の歴史学教授に就任する。教授就任講義『普遍史とは何か、いかなる目的のためにそれを学ぶのか』を、この年の『ドイツ・メルクール』誌に掲載したのを皮切りにして、シラーは翌年、彼自身の編集になる雑誌『ターリア』に3篇の歴史論文を発表する。そのうちの最初の1篇にあたる『モーセの使命』（1790）は、旧約聖書『出エジプト記』に描かれたモーセによるヘブライ人たちのエジプト脱出の物語を、啓蒙主義的聖書解釈の立場から読みなおそうとする試みである。この論文の冒頭で、シラーは次のように述べている。「モーセによるユダヤ国家の建設は、歴史にしるされたもっとも記憶に価する出来事の一つである。それは、それをなしとげた悟性の強靱さによって重要であるばかりか、それが現在にいたるまで世界におよぼした帰結によっていっそう重要である。地上の大部分を支配している二つの宗教、キリスト教とイスラーム教は、いずれもヘブライ人たちの宗教に依拠しており、それなしにはキリスト教もコーランもありえなかったのである。」さらにシラーは、「われわれはモーセの宗教に、われわれが今日享受している啓蒙の大部分を負っている」と述べ、モーセが民衆にもたらした「唯一神の教え」を、「自分自身にゆだねられた理性が遅々たる発展ののちによりやく見いだした貴重な真理」（Si6-451）と呼ぶ。こうしてモーセは、神の啓示をうけた預言者としてではなく、一神教の創出によってユダヤ民族を統合するという「世俗的な意図をもった、したたかな啓蒙主義者」⁴⁾としてとらえなおされるのである。

シラーによれば、モーセの啓蒙は、彼がエジプトでうけた教育のたまものだった。

イエーナ大学の同僚でもあった哲学者カール・レオンハルト・ラインハルトの著作『ヘブライの秘儀、あるいは最古の宗教的フリーメイソン』（1787）にしたがって、シラーは一神教の起源をエジプトに見いだそうとする。⁵⁾「エジプトは歴史上最初の文明化した国家であり、最古の秘儀はもともとエジプトに由来するものであるから、最高の存在がただ一つであるという最初の観念が初めて人間の脳裏に生まれたのもまた、おそらくはこの地においてであろう。」(Si6-458) エジプトの民衆が信奉する多神教との衝突を避けるために、「新しい危険な真理は小さな限られたサークルの占有物とされ、それにふさわしい理解力を示した者を民衆のなかから選び出して仲間にくわえ、真理それ自体には不浄な者の目をかわすために神秘的な装いをまとわせ、自らその能力を身につけた者のみがそれを取り去ることができるように」(Si6-459) との配慮がなされる。秘密の教えの内容は、「意味深長な象形文字であるヒエログリフ」のうちに隠され、こうしてエジプトの秘儀が誕生し、「イシスとセラピスの神殿」(Si6-460) がその本拠とされる。「イシスの古い立像のもとには、＜われはそこにあるものである (Ich bin, was da ist)＞という言葉がしるされており、サイスのピラミッドには、＜われは今あり、かつてあった、将来あるであろうすべてである、死すべき人間でわがヴェールを持ち上げた者はない＞という太古の奇妙な碑文が見いだされた。セラピスの神殿に入門を許されたのは、ヤーオ (Jao) もしくはヤハホ (J-ha-ho) の名を胸もしくは額にいただく者のみだったが、それはヘブライのイエホヴァ (Jehovah) とほとんど同音で、おそらくはまた同じ内容をもつ。エジプトでは、このヤーオの名ほど畏敬の念をもって口にされる名はなかった。」(Si6-461) エジプトの秘儀を伝授されたモーセは、ユダヤ民族にそれを広め、こうしてエジプトの神ヤーオがユダヤの神イエホヴァとなったというのである。

人類の幼年時代としてのヘブライ人から少年時代としてのエジプト人へというヘルダーの『人類形成史異説』の図式は、ここでは転倒される。いやそればかりではない。文明の発展を人間の成長段階になぞらえて描き出したヘルダーとはことなり、シラーはユダヤ教の成立を、選ばれた少数者のための「純粋な理神論」(Si6-462) であったエジプトの秘儀が、モーセによってユダヤの民衆の知的水準に合わせて変形されてゆく過程としてとらえようとする。「彼はそれゆえ自らの神に、ヘブライ人たちの理解力と

彼らの現在の要求が今まさに必要とするような特性をあたえてやる。彼は自らの神ヤーオを、それを広めようとする民衆とその状況に適合させ、こうして彼のイエホヴァが生まれるのである。」(Si6-468f.)　そしてこの論考を、シラーは次のようにしめくくる。「それゆえ彼は、世界と後世のために秘儀の漏洩者となり、それまで少数の賢者たちの占有物であった真理を一民族全体のものとする。むろん彼は、彼のヘブライ人たちに、この新しい宗教とともに、それを理解するための悟性も同時にあたえてやることはできなかった。その点で、エジプトの秘儀参入者たちは、彼らより大きな利点をもっていた。秘儀参入者たちは、その理性によって真理を認識したが、ヘブライ人たちはせいぜい、やみくもにそれを信じることしかできなかった。」(Si6-474)　こうしてシラーは、ユダヤ教の成立をエジプトの理性宗教からヘブライ人の盲信への変質としてとらえることによって、ユダヤ・キリスト教の権威を相対化するのである。

シラーの『モーセの使命』の典拠となったラインハルトの著作『ヘブライの秘儀、あるいは最古の宗教的フリーメイソン』のタイトルが明瞭に示しているように、18世紀後半のヨーロッパにおけるエジプトへの関心は、古代の秘儀を再興しようところみるフリーメイソンの運動と密接にかかわっていた。⁶⁾ モーツァルトの『魔笛』に代表されるこうした思想潮流は、ヴィーンの詩人ヨーハン・バプティスト・アルクシンの『＜真の和合＞の兄弟たちへ』(1785)と題する詩からも明瞭に見てとることができる。『魔笛』のザラストロのモデルになったとも言われるイグナーツ・フォン・ボルンが主宰するフリーメイソンのロッジ「真の和合」への加入にさいして、アルクシンガーがそのメンバーたちに捧げたこの詩のなかで、主人公の楽人オルフェウスはギリシアからエジプトのメンフィスへと旅立ち、「秘められた叡智の門」をたたく。入門を許された彼は、やがて「少数の選ばれた者だけに定められた部屋」へと導かれる。部屋の中央には、「真理」という名の「高貴な女性」が立っている。

その顔はヴェールでおおわれていたが、

優美なその女性からは神々しい香りが吹きよせてきた。

お前にヴェールを取り去る勇気があるか、

驚き感動した若者に、祭司長はそう言う。

若者は進んでゆき、
彼女の顔からヴェールを引きおろし、
彼女を恋人として抱きしめ、彼女に
永遠の誠を誓い、それをけっして破ることはなかった。
だが、女神がその裸身を神聖ならざる者の前に
さらすことがないのを知っていたので、
(後の時代にも、愚者をまどわすことのないように、
すべての民族の賢者たちはその用心深さを見習ったし、
今もなお見習っているのだが、)
彼は女神のエジプト風の衣装を
ギリシア風に仕立てなおした。⁷⁾

こうして「エジプト風の衣装」を「ギリシア風に仕立てなおす」ことによって、エジプトの秘儀は西方へと伝えられたというのである。

ノルベルト・クラットは、アルクシンガーのこの詩が、シラーの詩『ヴェールをまとったサイスの像』(1795)の典拠となったと主張する。⁸⁾ モチーフや語彙の類似以外には実証的な論拠を欠いているこの仮説の当否はともかくとして、アルクシンガーの詩に典型的にあらわれている「自らの努力によって真理のヴェールを取り去ることができるというフリーメイソンのオプティミズム」⁹⁾ にたいする警告が、シラーのこの詩にこめられていることは確かだろう。この詩の主人公は、「知への熱い渴望に駆りたてられてエジプトのサイスへおもむき、祭司たちの秘められた叡智を学びとろうとした若者」(Si1-242)である。彼は導師の前で、「真理」の「すべて」をわがものとしたいという熱い思いを口にする。

二人はそうように語りながら、
ある人気のない丸天井で立ちどまった。
そこではヴェールをまとった巨大な像が
若者の目にとまった。不審に思った彼は、

導師を見つめて言う。

このヴェールの背後には何が隠されているのです。

「真理」というのがその答えだ。若者は叫ぶ、

私は真理だけを求めているのに、

どうしてそれがヴェールをまとっているのです。

「それは神に問うがよい」、と導師は答える。

「神は言う、死すべき者がこのヴェールを

取り去ることはない、私自身がそれを掲げるまでは、と。

そして、神聖ならざる罪深い手で、

神聖にして禁じられたヴェールを早まって掲げる者は、

と神は言う」、どうなるのです？「真理を見るのだ。」

奇妙な神託だ。あなたご自身は

一度もヴェールを掲げたことはないのですか。

「私か、断じてない。その誘惑を感じたこともない。」(Si1-242f.)

帰宅した若者は、「知への燃える欲情」(Si1-243)にとらわれて、真夜中に一人で像のもとを訪れる。

彼はおぼつかない足どりで近づき、

無遠慮な手でもう聖像に触れようとする。

そのとき彼の全身は熱く、また冷たくなり、

見えない手が彼を押しつける。

不幸な者よ、何をしようとするのだ。

彼の内面の忠実な声が叫ぶ。

神聖な者を試そうとするのか。

神託は言う、死すべき者がこのヴェールを

取り去ることはない、私自身がそれを掲げるまでは、と。

だがその同じ神託が、こうつけ加えなかったか。『私は、神に聞か
このヴェールを掲げる者は真理を見るのだ、』と。神に聞かぬ者は、
その背後に何があろうとも、私はヴェールを持ち上げる。神に聞かぬ者
(彼は声高に叫ぶ) 私は真理を見たい。神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
見たい、と長いこだまが彼を嘲るように響きわたる。

彼はそう言って、ヴェールを取り去った。神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
「すると」、と君たちは問う、「何があらわれたのです。」神に聞かぬ者は、
私にはわからない。意識を失い青ざめて、神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
彼がイシスの台座に横たわっているのを、神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
翌日祭司たちが見つけた。神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
彼がそこで何を見聞きしたかを、神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
彼の口は一度も語らなかった。永遠に神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
彼の人生の快活さは失われ、神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
深い悲嘆が彼を若くして墓場へと連れ去った。神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
性急に問いつめようとする者たちに、神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
彼があたえた警告の言葉はこうだった。神に聞かぬ者は、神に聞かぬ者
「罪をおかして真理を求める者に災いあれ、
真理は彼にとって、もはや決して喜ばしいものではないだろう。」(Si1-244)

アルクシナーの詩ではオルフェウスに開示された真理が、ここでは若者にたいし
て禁じられる。真理のヴェールを掲げたいという欲望は、彼に罪と死をもたらすこと
になる。ここにはカント哲学の影響を容易に見てとることができるだろう。¹⁰⁾ ヴェー
ルの中味は何だったのかという問いにたいして、「私にはわからない」と答える語り手
は、性急に真理を求める啓蒙主義のオプティミズムにたいして、人間の認識能力の限
界をつきつけるのである。

だがその一方で、『モーセの使命』のなかでも引用されていたサイスの碑文に「私自
身がそれを掲げるまでは」という一句をつけ加えることによって、シラーは単なる不

可知論からも距離をとろうとする。真理を認識する可能性は、ここではヴェールそれ自体のもつ特性と密接にかかわっている。ドイツ古典主義の文学においてヴェールのモチーフは、隠蔽と開示の両義性をはらんでいるからである。シラーの詩『生のポエジー』（1795）では、「薔薇色の夢のヴェールが生のできた顔から落ちると、世界はありのままの姿、すなわち墓場となってあらわれる」（Si1-90）。だがむしろ、ヴェールは悲惨な現実をおおい隠す仮象であるだけではない。詩『芸術家たち』（1788/89）では、「真理」の化身である「恐ろしいほどに壮麗なウラーニア」は、「優美という帯を身にまとい」、「美」（Si1-209）となって人間の前にあらわれる。ケルナーにあてた1789年2月9日付けの手紙のなかでシラーは、この詩の主要理念は「真理と道徳に美のヴェールをまとわせること」（Si1-1008）であると述べている。さらに、ゲーテの詩『献げる言葉』（1784）では、「ほとんどすべての人の目に、その輝きが苦痛となる」（G1-10）真理の女神は、「このうえなく清らかなヴェール」をまとってあらわれ、「真理の手から詩のヴェールを受けとるがよい」（G1-11）と呼びかける。ヴィンセント・J・ギュンターの言葉を借りるなら、「詩のヴェールは世界をおおい隠すのではなく、見るすべを心得た者に世界を開示する」¹¹⁾。『ヴェールをまとったサイスの像』の若者は、ヴェールを通して真理を見るすべを理解せず、性急にヴェールを取り去ろうとしたがゆえに、悲運に見舞われることになったのである。

だが、こうしてドイツ古典主義の精神を体現するシラーのこの詩が、ほかならぬエジプトを舞台としているのはなぜなのだろうか。エジプト学者ヤン・アスマンは、「この若者は明らかにギリシア人である」としたうえで、この詩のうちに「エジプトとギリシア、敬虔な注意深さと知を渴望する好奇心の対比」¹²⁾を読みとろうとする。「神聖ならざる罪深い手で、神聖にして禁じられたヴェールを早まって掲げる者は、（・・・）真理を見るのだ」という導師の言葉のなかで、「見る」という動詞がこの詩のなかでただ一ヵ所強調されていることは、ここで問題になっているものが真理それ自体ではなく、視覚のみによって真理をとらえようとする態度であることを暗示している。それにたいして、見ることへの欲望にたいする警告は、「彼の内面の忠実な声」となり、「嘲るように響きわたる」「長いこだま」となって、若者の聴覚に訴えかける。¹³⁾アスマンによれば、「エジプト人が、見る目のみならず、聞く耳と従順な良心によって

もまた世界と対話をかわすのにたいして、若者はその視覚的な認識への衝動によって聞く耳を失っている」¹⁴⁾のである。

だが、ギリシア的認識欲にたいするエジプト的敬虔の優位を描き出すこの詩では、エジプトという空間は奇妙な両義性にいろどられてもいる。ヴェールの中味が真理であると同時にタブーでもあったように、サイスの神殿はヨーロッパ人にとって根源であるにもかかわらず、いやむしろ根源であるがゆえにこそ到達不可能な聖域なのである。ちょうどこの詩と同じ年に書かれたシラーの美学論文『素朴文学と情感文学について』(1795)において、自然と人間とが一体であった古代が、近代人にとって回帰不可能な黄金時代であったのと同じように。アルクシンガーの詩のオルフェウスが、女神を恋人として故郷へ連れ帰ることによって、エジプトとギリシアを結びつけることに成功したのとは対照的に、シラーの詩の若者は、二つの世界の媒介者となることを許されない。ここではエジプトとギリシア、東方と西方はきびしく分断されている。根源としての東方へと好奇のまなざしを向けることへの忌避、それはこの詩の主題であると同時に、ドイツ古典主義のオリент観を特徴づけてもいるのである。

4

ヘルダーは、1795年8月22日にシラーにあてた手紙のなかで、『ヴェールをまとったサイスの像』の内容に異議を申し立てる。「どうしてヴェールを掲げてはならなかったのでしょうか。どうして神はいまいな言葉でそれを禁じ、そのことによってかえって罪へと駆りたてたのでしょうか。(・・・) 真理がそのヴェールを心ならずも掲げられたとき、丸天井に忍びこんだ哀れな若者がそれを一目見て狂気におちいり、破滅するというのならいいでしょう。彼の目が見えなくなり、あるいは彼の前で真理がますます巨大にそそり立つというのなら、どうぞお好きなように。ただ、祭司によってそれが禁じられ、罪とされるというのは、私にはどうしても納得できません。」¹⁵⁾ ここでヘルダーが擁護する真理への渴望は、一人のロマン主義者によって受けつがれる。ノヴァーリスことフリードリヒ・フォン・ハルデンベルク(1772-1801)は、16歳のころ書かれた小文『熱狂について』(1788)のなかで、ヘルダーの口調を模倣するかのよ

うに、東洋についてこう語っている。「ぼくがここで語ったこうしたことはすべて、人類と言語と文芸の故郷であり、それゆえ熱狂の故郷でもある東洋にのみあてはまる。東洋という根幹から、すべては地上の他の地域や地方に移植され、接ぎ木された。東洋という土地、その風土のすべてが、人類と諸技芸および学問の幼年時代にはとりわけふさわしかったのだ。」(N1-99f.)

ヘルダーによって東方への目をひられるとともに、1790年から1年間イエーナ大学で学び、親しくシラーの教えをうけたノヴァーリスは、1798年の始めごろから『サイスの弟子たち』と題する小説を書きはじめる。サイスにあるイシスの神殿で師とその弟子たちがかわす対話から成り立つこの未完の小説は、「あの大きい暗号文字の一部であるように思われる」「不思議な形象」にかんする次のような省察から語り出される。「それらの形象のうちには、この不思議な文字の鍵、その文法が予感される。だがその予感自体、はっきりした形をとろうとはせず、より高次の鍵となろうとはしないようだ。人間の感覚には、万物溶解液がふりかけられているらしい。ほんの一瞬だけ、人間の願望と思念は凝縮するかにみえる。こうして予感が生まれるが、すぐにまたすべてはもとのように、人間のまなざしの前でかすんでしまう。」(N1-201) エジプトのヒエログリフを連想させる「暗号文字」を解読したいという願望は、イシスのヴェールに隠された真理への渴望に通じるものである。それゆえこの小説の第1部「弟子」は、次のような言葉で結ばれる。「かの地のあの銘文によれば、死すべき者はヴェールを掲げることがないというのなら、われわれは不死の者になろうとしない。ヴェールを掲げようとしない者は、真のサイスの弟子ではない。」(N1-204) そして、第2部「自然」に挿入されたメールヒェンのなかで、ノヴァーリスはシラーの詩『ヴェールをまとったサイスの像』を大胆に書きかえようところみるのである。

「昔々、はるか西方に一人の若者が住んでいた」(N1-214) とこのメールヒェンは語り出される。主人公の若者ヒアシンスと恋人のバラの花は、自然と一体化した幸福な日々をおくっている。だがこの幸福は、「異国から来た男」(N1-215)によって破られる。彼はヒアシンスに「異国や見知らぬ土地のこと、驚くほど不思議な事どものことをあれこれと物語り」、「誰にも読めない一冊の小さな書物」を残して立ち去ってゆく。それ以来、ヒアシンスはバラの花のことをかまいもせず、いつも一人で物思いにふけ

るようになる。「森に住む不思議な老婆」の手で書物を火のなかに投げこまれたヒアシンスは、「万物の母であるヴェールをまとった乙女」(N1-216)、「聖なる女神(イシス)」(N1-217)のもとへと旅に出る。長い旅の果てに「イシスの聖なる住まい」(N1-217)にたどりついた彼は、「天なる乙女」の前に立ち、「軽やかな輝くヴェール」(N1-218)を掲げることになる。ヴェールの背後に、彼は何を見たのだろうか。

1798年5月に書かれたこのメールヒェンのための覚え書きには、次のようにしるされている。「一人の者がやってのけた。サイスの女神のヴェールを掲げたのだ。だが、彼が見たものは何か。彼が見たのは奇跡のなかの奇跡、自分自身だった。」(N1-234)ここでは、西方から東方への旅は、円環を描いて自分自身へと回帰する。だがそれはまた、ナルシスティックな自己閉塞をも意味している。同じ年の7月から8月にかけて書かれた覚え書きでは、ヴェールの中味は次のように変更される。「彼がなかに入って見たのは、微笑みながら彼を迎える彼の花嫁だった。あたりを見回すと、彼は自分の寝室にいた。窓の下ではいとしい夜の音楽が、＜静かな抱擁＞、＜やさしく溶けあう抱擁＞、＜謎を解く口づけ＞、甘美に解けゆく秘密にあわせて響いていた。」(N1-234)ここでは「自分自身」は「彼の花嫁」へと変貌し、自己愛は相互的な愛へと開かれる。だがその一方で、サイスへの旅は夢のなかの出来事へと内面化され、恋人たちが再会をとげる「彼の寝室」は、外の世界から遮断されたままである。

完成されたメールヒェンでは、この結末は次のように描かれる。「この世ならぬ芳香のもとで彼は眠りこんだ。ただ夢だけが、彼をもっとも聖なるもののもとへ導くことができたからである。奇妙なものにみちた無限に続く部屋をぬけ、魅惑的な響きと交替する和音のなかを、彼は夢に導かれていった。彼にはすべてが旧知でありながら、見たこともないほど壮麗に思われた。この世の最後の名残りも空中にかき消え、彼は天なる乙女の前に立つと、軽やかな輝くヴェールを掲げた。すると、バラの花が彼の腕に飛びこんできた。遠くからの音楽が恋人たちの再会の神秘と憧れの吐露を取りまき、この恍惚とした場所から異国的なもののすべてが消えうせた。ヒアシンスはそれから久しくバラの花とともに、喜んだ両親と仲間たちのもとで暮らし、あの奇妙な老婆の助言と火のおかげで数知れない子孫に恵まれた。というのもそのころ人々は、ほしだけの子供を授かったからだった。」(N1-218)

ここではヒアシンスは、イシスの神殿に到達して初めて眠りにおちる。「夢を見ている夢を見ると、目覚めは近い」(N2-232) というノヴァーリスの有名な断章が示しているように、夢は現実の対立物ではなく、相乗されることによって高次の覚醒へといたる通路なのである。アルクシンガーの詩のオルフェウスと同様に、ヒアシンスもまたヴェールの背後に恋人を見いだす。だが、エジプトの地で初めて恋人とめぐりあったオルフェウスとはことなり、故郷に残してきた恋人とサイスで再会をはたすヒアシンスの歩みは円環を描く。「女神の衣装をギリシア風に仕立てなおす」オルフェウスが、東洋を西洋へと取り込もうとするのにたいして、ヒアシンスにとって女神イシスと恋人バラとは一体である。彼は、サイスの神殿から再び故郷へと帰還する必要すらない。「すべてが旧知でありながら、見たこともないほど壮麗に思われる」、「この恍惚とした場所から異国的なものすべてが消えうせた」とき、異国は故郷へと変貌をとげるのである。

シラーの詩とは対照的に、ノヴァーリスのメールヒェンがハッピーエンドに終るのは、ヒアシンスの認識欲が愛に根ざしているというだけの理由からではない。¹⁶⁾ シラーの若者が、視覚のみによって真理をとらえようとしたのにたいして、「さわやかな飲み物」(N1-217) で渴きをうるおし、「この世ならぬ芳香」のもとで眠りこみ、「魅惑的な響きと交替する和音」に導かれて、恋人を「彼の腕」に抱くヒアシンスは、五官の統合を体現する存在である。こうして、自己と他者、現実と夢、故郷と異郷、認識と愛といった二極を重ねあわせるロマン主義的思考は、古典主義によって分断された東方と西方を再び一つに結びあわせるのである。

『サイスの弟子たち』の執筆を中断したノヴァーリスは、1799年11月、『ハインリヒ・フォン・オフターディンゲン』と題する新しい小説にとりかかる。中世のドイツを舞台とするこの小説の冒頭部は、「ヒアシンスとバラのメールヒェン」のそれと驚くほどよく似ている。「異国の人」が彼に語ってきかせた「青い花」(N1-240) に心を奪われたハインリヒは、夢のなかにあらわれたその花を求めて、アイゼナハから母の故郷アウクスブルクへと向かう旅に出る。小説は、この旅のあいだのさまざまな出会いや体験を描いた第一部「期待」のみが完成され、ノヴァーリスの夭折によって第2部「実現」は未完のまま残される。だが、ティークによる報告やあとに残された覚え書き

から、小説全体のおおまかな構想を見てとることができる。ハインリヒは、「戦乱で破壊されたイタリアに来て、将軍として軍隊の先頭に立ち」、「嵐によってギリシアへ押し流され」、「幼年時代からあこがれていた東洋へといたり、エルサレムを訪ね、東洋の詩に親しみ」、「さまざまな経験をつんでドイツへ帰る」¹⁷⁾ ことになる。「いつも故郷へ」(N1-373) と向かうハインリヒの旅は、「ヒアシンスとバラの花のメールヒェン」で描かれた西方と東方の合一を、さらに壮大なスケールのもとに実現するはずのものであったのである。

東方にまつわる人物やモチーフは、この小説の第1部にすでにさまざまなかたちであらわれてくる。第4章である城を訪れたハインリヒは、十字軍の騎士たちと知り合いになる。彼らは、「この世ならぬあのキリスト教生誕の地が、まだ不信心者たちによって無法にも占領されていることへの憤懣」をぶちまけ、城主はハインリヒに「新たな十字軍遠征」(N1-277) への参加を呼びかける。「皇帝みずからが、われわれの軍勢を東洋へと導かれるだろう。ヨーロッパ中に新たに十字架の呼び声が響き、勇猛な信仰心がいたるところでわきおこっている。あと1年もすればわれわれは、大いなる壮麗な町エルサレムに居並び、祖国のワインをくみかわして故郷を思っているかもしれない。私の城でも東洋の娘に会うことができるだろう。彼女たちは、われわれ西洋人にはいとも優美にみえるが、そなたも剣をうまく使うすべを心得ていれば、美しい捕虜に不自由することはあるまい。」(N1-277f.) ここでは、西洋と東洋、キリスト教と異教の対立に、西洋人男性とその欲望の対象としての東洋人女性という図式が重ねあわされるのである。

だが、こうしたヨーロッパ中心主義的な十字軍観は、幼な児とともに東洋から連れ去られてきた女性ツリーマの登場によって打ち破られる。リュートをつまびきながら彼女がうたう望郷の歌は、十字軍騎士たちの戦いの賛歌とは対極をなしている。彼女はハインリヒを前にして、「彼女の同国人たちや祖国の讃美」を語り、「人々の高貴な心、生のポエジーにたいする彼らの純粋で強い感受性、自然の不思議で神秘的な優美さ」、「豊かなアラビアの地のロマン的な美しさ」を描き出す。「そこでは自然はより人間的で理解しやすく思われます。明澄な現在の下のおぼろげな記憶が、世界の姿にくっきりとした輪郭をあたえてくれ、こうして二重の世界を楽しむことができます。ま

さにそれゆえに世界は重苦しさや暴力を失い、私たちの五官が生み出す魅惑的な詩や寓話となるのです。」(N1-283) こうして、ヨーロッパ人たちの征服の対象としてのエルサレムに、詩の故郷としてのオリエントが対置されるのである。

互いに対極をなすこの二つのオリエント像は、他方ではまた、西洋を男性として、東洋を女性として表象するという点で表裏一体をなしているようにも思われる。だが、「女性化されたオリエント」¹⁸⁾としてのツリーマは、エドワード・W・サイードが『オリエンタリズム』で批判するような、西洋のものの言わぬ他者、「受動的で、生殖力にとみ、女性的で、無言で仰臥した東方」¹⁹⁾の体現者ではない。彼女はヨーロッパ人の十字軍観を鋭く批判して、次のように語る。「私の同国人たちが残酷だなどという話を信じないでください。捕虜たちがこれほど寛大に扱われたところはなく、エルサレムに詣でるあなたたちの巡礼者たちも親しく迎えられました。ただ、それに価値する人はまれでした。たいていは無用な悪人で、その巡礼を悪事によって汚し、そのために当然の報いをうけたのです。キリスト教徒たちは、安んじて聖なる墓に詣でることができたはずです。皆を憤激させ、限りない悲惨を広め、東洋を西洋から永遠に隔ててしまう、恐ろしい無益な戦争など始める必要はなかったのです。」ハインリヒの心から、「戦いへの熱狂はすっかり消えうせ」、彼は「彼女の救い手になりたいという激しい使命感」(N1-284)をいだく。アリス・クツニャーが指摘するように、この小説では詩の化身である「女性の声を聞く」²⁰⁾ことによって、主人公は詩人となる道へと導かれるのである。

別れにさいしてツリーマは、ハインリヒにリユートを贈ろうとする。そのリユートは、ハインリヒに生き写しである彼女の兄が、「ペルシアのさる高名な詩人のもとへおもむいた」(N1-282)さいに、彼女のもとに残していったものだった。こうしてリユートは、東洋と西洋の二人の詩人を結びつけるものとなる。だがハインリヒは、「彼女にとってかくも大切なこのリユートを受けとることを拒み」、そのかわりに「未知の文字が刺繍された金のリボン」を受け取り、母親の「ヴェール」(N1-285)を彼女に贈る。「ヒアシンスとバラのメールヒェン」で、読めない書物が火にくべられ、イシスのヴェールが掲げられたのとは好対照をなすこの場面は、ハインリヒが詩人としての自己実現からまだ遠く隔たっていることを物語っているのである。

続く第5章で、老鉞夫の案内で洞窟のなかへと降りたったハインリヒは、そこで暮す一人の隠者とめぐりあう。フリードリヒ・フォン・ホーエンツォレルンと名乗る彼は、かつて十字軍遠征に参加し、妻のマリーは「オリエントで二人の子供を産んでくれた」。だが、彼らの「人生の喜び」だった子供たちは、帰途の「船旅と西洋の厳しい気候」にむしばまれて世を去り、やがて妻も彼の「腕のなかで安らかに突然息を引取った」(N1-310)。こうして彼はひとり洞窟に引きこもり、隠者の暮らしを始めたのだった。西洋から東洋をへて、再び西洋へと帰還する彼の人生の軌跡は、ハインリヒ自身のそれを先取りするものでもある。それゆえ小説の第2部では、隠者の死んだ娘ツィアーネがハインリヒの前にあらわれ、隠者は「あなたのお父さんでもあるのよ」(N1-373)と語るのである。

書物にとりまかれて暮す隠者のもとでハインリヒは、「ラテン語かイタリア語にいくらか似ているようにみえる、外国語で書かれた一冊の書物」に目をとめる。「彼はその言葉を学びたいと心から願った。というのも、一語も理解できなかったが、その書物はことのほか彼の気に入ったからである。表題はなかったが、めくってみるといくつかの挿絵が見つかった。それは、彼には奇妙に見覚えがあるようで、よく見ると、人物たちのなかに自分自身の姿がかなりはっきりと見いだされた。彼は驚き、夢を見ているような気がしたが、何度見ても自分と瓜二つであるのは疑いようもなかった。やがてある絵に、洞窟と隠者と老人が自分のかたわらに描かれているのを見いだしたときは、自分の目が信じられなかった。(・・・)終わりのほうでは、彼はより偉大で高貴になっているように思われた。彼はギターを腕にかかえ、方伯夫人が彼に花輪をさしだしていた。彼は皇帝の宮廷や船上にあって、すらりとした愛らしい娘とむつまじく抱擁をかわし、荒くれた男たちと戦い、サラセン人やモール人と親しげな会話をかわしていた。」(N1-312) この不思議な書物について隠者は、「プロヴァンス語で書かれた」「ある詩人の不思議な運命についての小説で、文芸がさまざまな状況のもとで描かれ、たたえられている」と説明する。「この写本には結末が欠けている。私はこれを、ある友人の遺品のなかに見つけてエルサレムから持ち帰り、彼の形見にとっておいたのだ。」(N1-313)

この写本は、書物のなかの書物として、この小説全体の構想を映し出す鏡となって

いるだけではない。西方の言葉で書かれ、エルサレムをへて再び西洋へと持ち帰られたこの書物は、西洋と東洋との統合というこの小説の主題を体現するものでもある。だが、ヒアシンスが「誰にも読めない一冊の書物」を火にくべて旅に出なければならなかったように、ハインリヒもまた、「この書物を読めるようになり、それを完全な私たちで手に入りたい」(N1-312)と願いながらも、書物を隠者のもとに残してまた旅を続けてゆかねばならない。なぜなら、その書物の内容を生きることによって初めて、彼は読者から作者へと変貌し、未知の言語を読み解き、未完の書物を完成させることができるからである。

隠者の写本とハインリヒとのあいだの関係は、小説『ハインリヒ・フォン・オプターディングゲン』とその読者とのあいだにもまたあてはまる。²¹⁾ ノヴァーリスの『雑録集』の最後の断章で言われているように、「真の読者は拡大された作者でなければならない」(N2-282)。ノヴァーリスの未完の小説を読み解き、それを完結させる作業は読者へとゆだねられている。そして、隠者の写本の挿絵に「荒くれた男たち」との「戦い」と、「サラセン人やモール人」との「親しげな会話」の両者が描かれていたように、この小説のオリент像は、征服の対象と友愛の場、戦闘の舞台と詩の故郷という二つの極のあいだをゆれうごきながら、読者へと向けて開かれているのである。

5

ノヴァーリスの『サイスの弟子たち』の冒頭で、「暗号文字」について語る声にたいして、別の声がかう答える。「言語が理解できないのは、言語が自分自身を理解せず、理解しようとしなからだ。真のサンスクリットは語るがために語る。語ることがその喜びであり本質であるからだ。」(N1-201) 「暗号文字」が意味によってみたされた記号であるのにたいして、ここでは「真のサンスクリット」は意味から解放された記号の戯れにほかならない。そして、「暗号文字」を読み解きたいという願望が、1822年にヒエログリフの解読に成功するフランス人ジャン・フランソワ・シャンポリオン(1790-1832)によってかなえられるとするなら、「サンスクリット」への関心は、1786年にイギリス人ウィリアム・ジョーンズ(1746-94)がカルカッタでおこなった講演

「インド人について」に由来するものである。インド在住の裁判官であり、彼自身が設立したアジア協会の会長でもあったジョーンズは、この講演のなかで、サンスクリットがギリシア語とラテン語とのあいだに、「動詞の語根においても文法形式においても、偶然の産物ではありえないような著しい類似」をもつことを指摘し、この3つの言語が「おそらくはもはや存在しないある共通の起源に由来する」²²⁾と主張した。そして、ジョーンズのこの発見にもとづいて「比較文法」(Se8-137)を提唱し、アンドレーアス・ポラシェックの言う「ドイツのオリエンタリズムの言語論的転回」²³⁾をもたらしたのが、フリードリヒ・シュレーゲル(1772-1829)だった。

1800年に『アテネウム』誌に掲載された『文学についての会話』の一部をなす「神話についての議論」のなかで、シュレーゲルはすでにこう述べている。「オリエントの財宝が、古代のそれと同じようにわれわれに近づきやすいものであればよかったのに。包括的かつ深い感覚をもち、彼らに特有の翻訳の才をそなえた幾人かのドイツの芸術家が、ますます愚鈍で野蛮になりつつある国民にはほとんど利用するすべもない機会をうまくとらえてくれたなら、ポエジーの新たな源泉がインドから流れこんでくることだろう。オリエントにわれわれは、最高にロマン的なものを求めねばならない。」(Se2-319f.) こうしてシュレーゲルにとってオリエント、とりわけインドは、ロマン主義文学の源泉となるのである。

1802年から04年にかけてシュレーゲルは、1798年のナポレオン・ボナパルト(1769-1821)によるエジプト遠征以来、ヨーロッパにおけるオリエント研究の拠点をなしていたパリに滞在する。パリ国立図書館で数多くの一次資料にふれた彼は、アジア協会のメンバーでもあったインド生まれのスコットランド人アレクサンダー・ハミルトンからサンスクリットの手ほどきをうける。1804年にケルンに移住したのちもシュレーゲルのインド研究は続けられ、『インド人の言語と叡智について』(1808)となって実をむすぶのである。

この著作の第1巻「言語について」の第1章「インド語全般について」の冒頭でシュレーゲルは、ジョーンズの発見にしたがって、サンスクリットが「ラテン語、ギリシア語ならびにゲルマン語、ペルシア語とのきわめて大きな類似」をもち、「その類似が共通する数多くの語根のみならず、もっとも内的な構造や文法にまでおよんでいる」

ことから、これらの言語の「共通の起源」を主張したうえで、こうつけ加える。「さらにそれらを比較すると、インド語がより古いものであり、他の言語はより新しく、インド語から派生したものであることが明らかになる。」(Se8-115) ジョーンズが、「おそらくはもはや存在しないある共通の起源」の存在を想定したのにないて、シュレーゲルはここでサンスクリットをヨーロッパ諸言語の根源の位置にすえるのである。

シュレーゲルによると、ヘブライ語にはインド語と共通する語根が見られるが、それは両者のあいだの「根源的な類縁性」を立証するものではなく、「ヘブライ語の文法はバスク語のそれと同様に、インド語の文法とはまったくことになっている」。また、北アジア、南アジア、アメリカの言語は、「インド語族と本質的な類似をまったくもたず」、「それらを共通の起源に帰せしめる可能性は見当たらない」(Se8-117)。こうして「言語の起源の複数性」²⁴⁾が確証され、インド・ヨーロッパ語族の発見と比較言語学の誕生へと道がひらかれるのである。

第4章「内的構造からみた言語の2つの主要類型」でシュレーゲルは、「意味の副次的規定が語根音の内的変化、すなわち屈折によって示されるか、それともそのつど固有の語をつけ加えることによって示されるか」(Se8-153)によって、言語を2つの類型に分類する。前者はインド・ヨーロッパ諸語によって、後者は中国語によって代表される。そしてシュレーゲルは、前者を「有機的」、後者を「機械的」(Se8-149)と呼ぶことによって、両者のあいだの関係が対等なものではないことを暗示する。「私が言語の主要類型の一方をもっぱら称揚し、他方を無条件におとしめようとしていると考えるのは誤解である」とことわりながらも彼は、「研究が進展したあかつきには、屈折がその構造を支配する言語が全般において優位をしめることが認められるであろう」(Se8-163)と主張するのである。

第5章「言語の起源について」で彼は、インド・ヨーロッパ諸語の起源について次のように述べる。「この言語自体が、人間の状態はどこにおいても動物的な愚鈍さから始まり、長年にわたる努力のはてにやっとあちこちにわずかな理性が芽生えたというものではないことを立証している。それはむしろ、どこにおいてもというわけではないにせよ、少なくとも本研究においてわれわれがさかのぼってきたこの地においては、最初からこのうえなく明晰で緻密な内省力が存在していたことを示している。なぜな

ら、この言語はそうした内省力の産物だからである。(・・・)われわれは、言語の自然的起源に反対しているのではない。言語がもともと同一であり、すべての言語が最初は同じく未開で粗暴であったという主張に反対しているのである。」(Se8-169) ヘルダーの『言語起源論』のキーワードだった「内省力」という言葉をもちいることによって、シュレーゲルはここでヘルダーの言語観に批判をくわえる。ヘルダーが始原から現在へといたる言語の変化を、進化と洗練の過程と見ていたのとは対照的に、シュレーゲルはそれを、サンスクリットのもつ明晰さと緻密さがしだいに失われてゆく過程としてとらえなおそうとする。ヘルダーが言語の起源を民族や文化をこえて遍在するものとしてとらえようとしたのにたいして、シュレーゲルはそれを複数化し、差異化し、序列化することによって、インドからヨーロッパへと向かうただ一つの系譜のみを特権化する。その結果、『人類史哲学論考』のヘルダーがすでに先取りしていた、インドと中国のあいだでのオリエントの分断が、比較文法という学問的な装いをまとうて正当化されることになるのである。

この著作の第2巻「哲学について」でシュレーゲルは、「言語と同様に、神話のうちにも内的構造、基本組織が存在し、その類似性はいかなる外的な発展の相違にもかかわらず、似かよった起源をさし示す」(Se8-193)と述べて、インドの神話や宗教のうちにヨーロッパのそのの根源を見いだそうとする。だが、第1巻の比較言語学的考察と比較するなら、第2巻の比較神話学・宗教学の試みは成功しているとはいいいがたい。エルンスト・ベーラーによれば、シュレーゲルは、「もともとインドの文化のうちに原初の宗教の痕跡を見いだすことができると考えていたが、期待された一神教のかわりに、それが変質して生まれた汎神論、二元論、＜占星術的な迷信＞、輪廻説、流出説に突き当たり、最終的にユダヤ・キリスト教の伝承をインドの叡智の上においた」²⁵⁾のである。

著作の最後をしめくくる第3巻「歴史的理念」の第4章「オリエントおよびインド研究全般ならびにその価値と目的」でシュレーゲルは、「聖書はヨーロッパの思想と教養をオリエントの古代に結びつける本来のきずなである」としたうえで、「インドの古代とモーセの書および啓示全般との関係」(Se8-295)について論究する。「最古の哲学、すなわちオリエントの思想の歴史は、聖書のもっとも美しく教示にとむ外的注釈であ

り」(Se8-297)、「旧約聖書における古来のキリスト教的な説明方法が唯一正しいものであり、そのことは、オリエントの精神史の完全な知識によって外側からもまた確証される」(Se8-299)と彼は主張する。「真理の痕跡、神的な真理の個々の痕跡はいたるところに、とりわけオリエントの最古の体系のうちに見いだすことができる。だが、全体の連関を見いだすことができ、混入した錯誤が完全に取り除かれているのは、キリスト教のみである。キリスト教のみが、理性のあらゆる知や妄想より高次の真理と認識を開示してくれるのである。」(Se8-301) こうして、シュレーゲルはインドからユダヤ・キリスト教世界へと帰還をとげ、オリエントはヨーロッパへと取り込まれてゆくのである。

『インド人の言語と叡智について』が公刊された1808年、シュレーゲルはカトリックに改宗する。彼のインド研究と改宗とが表裏一体をなしていることを、同時代人たちの目は見逃さなかった。ゲーテは1808年6月22日にツェルターにあてた手紙のなかで、この著作についてこう書きしるす。「彼はあからさまなカトリック・キリスト教への信仰告白を、世界と人類と文化の歴史にかんするすばらしい見解に織りまぜるすべを心得ていました。それゆえこの書物は、彼のカトリック教会への改宗宣言とみなすことができます。」²⁶⁾ ハイネもまた、その著書『ロマン派』(1836)のなかでこう述べている。「この書物にこめられた下心だけは非難しておかねばならない。それはカトリック信仰のために書かれたのだ。その秘儀のみならず、カトリックの位階のすべてとその世俗権力との戦いをも、彼らはインドの詩のうちに見いだしたのだ。」²⁷⁾

だが、人類の宗教と神話の起源をモーセの啓示のうちに見いだそうとするシュレーゲルの試みは、比較言語学の成果とは矛盾をきたすことになる。旧約聖書の言語であるヘブライ語は、インド・ヨーロッパ語族には属さないからである。この矛盾を解決するために、晩年のシュレーゲルは言語の類型にかんする見取り図を書きあらためる必要にせまられる。²⁸⁾ 1828年にヴィーンでおこなわれた講義『歴史の哲学』のなかで彼は、「3層からなる言語ピラミッド」(Se9-139)の構想を提示している。「このピラミッドの土台にして下層の広い基礎をなす言語は、もっぱら1音節の語根と基礎語しか知らず、中国語のようにあらゆる文法を欠いているか、ごく単純で不完全な文法構造のきわめて粗野な原初形態しかもたないものである。」(Se9-139f.) 北東アジアか

らアメリカ、アフリカに分布するこの「言語の幼年段階」に続く「第2段階のきわめて高貴な諸言語」は、「多様でありながら互いに顕著に似かよった、インド・ペルシア、ギリシア・ラテン、ゴート・ゲルマン語族」である。「ここでは語根はたいい少なくとも2音節であり、こうして内的な力動性と生氣と生産力にとむ語根は、きわめて豊かな文法的発展を可能にする。」(Se9-140) 「第3にして最後の段階をしめるのは、いわゆるセム系諸語、すなわちヘブライ語、アラビア語とそれに類する方言であり、これがあのピラミッド全体の終点にして頂点をかたちづくる。」 セム系諸語の特質は、「すべての語根が3音節であり」、「預言的熱狂と深い象徴的意味にとりわけ適している」点にある。「ヘブライ人のより高い精神的使命にとって、彼らにくだされた預言的啓示と約束を表現するのにヘブライ語はとりわけ適している。この点でまた、セム系諸語全体をピラミッド全体の頂点とみなすことができる。」(Se9-141)

ここでは、『インド人の言語と叡智について』の2類型の上にセム系諸語をおく3層構造の図式によって、インド・ヨーロッパ諸語の優位は相対化される。だがそれはけっして、ユダヤ・キリスト教世界の最終的な勝利を意味するものではない。セム系諸語のなかには、ヘブライ語とならんでアラビア語もまた含まれているからである。比較言語学の成立によるオリエンタリズムの学問化は、オリエント像の精密化をもたらしただけではない。複数化され、差異化されることによって、根源としてのオリエントは西洋人にとってますますとらえがたいものへと変貌してゆく。言語と宗教の起源をめぐるシュレーゲルの彷徨の軌跡は、そのことを何よりもあざやかに物語っているのである。

6

1814年6月、イルム河畔の湯治場ベルカに逗留していたヨーハン・ヴォルフガング・ゲーテ(1749-1832)は、オーストリアのオリエント学者ヨーゼフ・フォン・ハンマー(1774-1856)の翻訳になる、14世紀ペルシアの詩人ハーフィス(1326-90)の詩集を読んで大きな感銘をうける。この年と翌年の二度にわたる故郷ライン・マイン川地方への旅と、フランクフルトの銀行家の妻マリアンネ・フォン・ヴィレマーとの出会

いを契機として、オリエントにまつわる詩の数々が生まれ、『西東詩集』（1819）が成立する。この詩集の成立のきっかけとなったハーフィスが、ペルシアの詩人であったことはけっして偶然ではない。比較言語学の新たな認識によれば、ペルシア語はサンスクリットとならんでインド・ヨーロッパ語族に属している。ゲーテはシュレーゲルのインドに、ヨーロッパのもう一つの根源としてのペルシアを対置しようところみるのである。²⁹⁾ それゆえ、『西東詩集』にそえられた『注解と論考』の「古代ペルシア人」の項で、拝火教徒たちの「高貴で清らかな自然宗教」（G3/1-149）をたたえるゲーテは、「それゆえこの宗教には多年にわたって負うところが多く、東方世界の西部地域により高い文化が広まったのもそのためである」と述べたあと、こうつけ加える。「私にとってもっとも驚嘆に価するのは、インドの偶像崇拜がすぐ近くにあるという致命的な事実が、それらの町に影響をあたえなかったことである。注目すべきことに、バルヒとバミアンとはすぐ隣りあっているが、バミアンでは愚劣きわまる巨大な偶像が作られ崇められていたのにたいして、バルヒでは清らかな火の神殿が維持され、この宗門の大修道院が築かれ、多数の僧侶たちが集まってきたのである。」（G3/1-152）

だがそれと同時に、この詩集はナポレオン戦争によるヨーロッパの動乱からオリエントへの逃走の試みでもあった。³⁰⁾ 詩集の最初におかれた「歌びとの書」の劈頭を飾る詩「遁走」で、ゲーテは自らの想像上の東方旅行を、622年のムハンマドのメッカからメディナへの移住になぞえらえる。

北も西も南も瓦解する。

玉座はくだけ、王国はゆらぐ。

逃れよ、清らかな東方で

族長時代の空気を味わい、

愛と酒と歌のもと、

キゼルの泉で若返ろう。

あの清らかにして正しい地で、

人類のさまざまな種族の

根源の深みへと分け入ろう。
そこでは人々はまだ神から
天上の教えを地上の言葉で受けとり、
頭を悩ますこともなかった。

人々は父祖を高く敬い、
異教のつとめは拒絶した。
若さゆえの制約を楽しもう。
信仰は広く、思念は狭く、
そこでは語られた言葉ゆえに、
言葉はかくも大切にされた。

羊飼いたちに混じり、
オアシスで元気を取りもどそう、
隊商と歩みをともにし、
ショール、コーヒー、麝香を商うとき。
荒野から町へと
すべての道に足を踏みいれよう。

岩山の悪路の上り下りでは、
ハーフィスよ、お前の歌が慰めとなる、
隊長が陶然として、
らばの高い背中から歌をうたい、
星々の目を覚まし、
盗賊どもを驚かせるとき。

聖なるハーフィスよ、
浴場や酒場ではお前を思いおこそう、

愛しい女がヴェールを掲げ、
揺れる巻毛に龍涎香がかおるとき。
詩人の愛のささやきには、
フリーさえ心を乱すがよい。
こうした詩人のわざをねたみ、
邪魔だてしようなどと思うなら、
知るがよい、詩人の言葉は
天国の門のまわりを、
いつもかすかに叩きつつ漂い、
永遠の生を請いねがっているのだ。(G3/1-12f.)

むしろ現実の東方は、この時期けっして戦乱と無縁だったわけではない。サイードが『オリエンタリズム』で指摘するように、「オリエントを支配し、再構成し、威圧するための西洋の様式」³¹⁾としての近代オリエンタリズムの成立に決定的な影響をおよぼしたものは、1798年のナポレオンによるエジプト遠征にほかならなかったからである。³²⁾ 東方遠征者としてのナポレオンの姿は、『西東詩集』のなかにもあらわれる。「ティムールの書」の詩「冬とティムール」(G3/1-70)では、ハーフィスの同時代人でもあった暴君ティムールの没落が、1812年のナポレオンのロシア戦役と重ねあわされる。ハーフィスがティムールに拝謁したと伝えられるのと同様に、ゲーテは1808年にエルフルトで、栄華をきわめるナポレオンと対面していた。そして、ナポレオンの敗北と時を同じくして成立したこの詩集は、この二人のあいだのもう一つの対決の記録として読むことができる。東方への遠征者ナポレオンにたいして、オリエントへの内的亡命者ゲーテは、異文化への越境のもう一つの可能性を提示しようところみる。そしてそれゆえにこそゲーテの逃走は、現実のオリエントへの旅ではなく、「人類のさまざまな種族の根源の深みへと分け入る」旅、「そこでは人々はまだ神から天上の教えを地上の言葉で受けとり」、「語られた言葉ゆえに、言葉はかくも大切にされた」、言語の起源への旅となるのである。

第4聯で詩人は旅の商人の仮装を身にまとい、こうして西方から東方への亡命者は、二つの世界を媒介する交易者となる。『注解と論考』の序文で、ゲーテはこう述べている。「旅人が持ち帰るものすべてが、自国の人々を少しでも早く喜ばせるようにと、彼は商人の役割を引き受け、品物を見ばえよく並べ、あの手この手で買い気をそそのめるのである。」(G3/1-139) そして、商人が詩人であり、オリエントが「詩の国」(G3/1-137)であるからには、ここで商われる品は何よりもまず詩にはかならない。最晩年のゲーテは、国家や民族の枠をこえた文学の相互交流としての「世界文学」の理念を、しばしば「相互交換」(G22-434)や「精神的交易」(G22-870)といった商業の比喩によって表現することになる。『西東詩集』にあらわれる旅の商人の表象は、「文化や国家をこえたそうした文学的交流の早期の一例」³³⁾をなしているのである。

第5聯以降ではハーフィスの名が呼び出され、「語られた言葉」から「詩人の言葉」へと主題は移行する。詩人の歌は、「星々の目を覚まし、盗賊どもを驚かせる」だけではない。「詩人の愛のささやき」は、イスラームの天上の乙女フーリにすら恋心をいだかせる。ノヴァーリスの「ヒアシンスとバラのメールヒェン」では、イシスのヴェールがヒアシンスの手で取り去られたのにたいして、ゲーテの詩ではヴェールを掲げるのは「愛しい女」自身である。「女性化されたオリエント」は、ここではヨーロッパ人男性の欲望の産物ではない。ゲーテの詩にマリアンネが自作の詩で応え、ズライカがハーテムの対等なパートナーとなるように、男性と女性、西洋と東洋のあいだの対話が、この作品をつらぬく基本原理なのである。³⁴⁾それゆえにこそ、「詩人の言葉」は宗教の垣根をこえて、詩人をイスラームの天国へと導き入れる。そして、『西東詩集』全体の主題を集約するこの詩が、詩についての詩ともなっているように、この詩集全体が文学の自己省察をなしているのである。³⁵⁾

「歌びとの書」の詩「歌と形象」では、東西の詩法のあいだで対話がかわされる。

ギリシア人なら粘土をこねて
像をつくり、
わが手になった息子に
夢中になるのもよい。

だがわれわれの喜びは、
ユーフラテスをまさぐり、
流れる水のなかを
あちらこちらとさまようこと。

こうして魂の火が消えると、
歌が鳴り響こう。
詩人の清らかな手に汲まれて、
水は玉となるだろう。(G3/1-21)

第1聯のギリシア人が、「粘土」を「像」へと造形するのにたいして、第2聯で東洋人としての「われわれ」に同化した詩人は、「流れる水」へと身を投じる。だが、こうして東西の詩法を対比し、古典主義からの脱却を宣言することによってこの詩は結ばれるのではない。第3聯では、「魂の火」と水との出会いから「歌」が誕生し、「水」は「玉」へと変容する。こうして二つの世界は一つに統合され、そこから第三のものが生み出される。そして、「水」と「火」というこの二つの創造原理は、「歌びとの書」の最後におかれた二篇の詩「汎生命」と「至福の憧れ」では、新たな生命をもたらす「嵐の雨」と再生をもたらす「炎の死」(G3/1-24)へと変容をとげ、壮大にこの書を締めくくることになるのである。

「歌びとの書」が、東西の詩のあいだでかわされる対話であったとするなら、その次におかれた「ハーフィスの書」で、ゲーテはハーフィスとの対話をこころみる。この書の最初の詩「異名」(G3/1-28)では、文字通り西洋の詩人とハーフィスとの対話のかたちをとって、コーランの暗記者ハーフィスに、聖書通としてのゲーテ自身が重ねあわされる。詩「限定を知らず」で二人の関係を「双生児」と呼び、「全世界が没落しようとも、ハーフィスよ、私はお前と、ただお前とだけ競いあいたい」(G3/1-31)というたうゲーテは、「さあ歌よ、自らの炎をあげて響きわたれ、お前はより古く、より新しいのだから」(G3/1-31)とこの詩をしめくくる。フランクフルト版ゲーテ全集の

『西東詩集』の注釈者ヘンドリック・ビールスは、最終行のこの撞着語法を、ゲーテの詩は「古代にまでその根源をさかのぼることができる」がゆえに「より古く」、ハーフィスの詩より「500年近く後に成立した」がゆえに「より新しい」(G3/1-1004)と解釈している。だが同時にまた、根源からの隔たりという点で、ゲーテの詩はハーフィスの詩より老いている一方で、未来へ向けて開かれているという点で、より若くもある。時空をこえた二人の詩人の出会いは、古いものと新しいもの、老いと若さとの弁証法をうちにはらんでいるのである。

そして、そのあとにおかれた詩「模作」でゲーテは、ハーフィスの詩の模倣をこころみる。

お前の押韻法になじんでみたい (finden)、
くり返しもういはいすまい、
まず意味を、それから言葉を見いだそう (finden)。
同じ音が二度響いてはならない、
特別な意味を固めるのでなければ。
誰よりも恵まれたひと、お前は何とたくみなのだろう。

というのも、一つの火花が帝都を焼くこともある。
炎が憤怒にみちてわきたち、
自ら風を生み、その風のなかで燃えたち、
だが火花はもう消えて、星々のもとへ消えていった。
ちょうどそのように、あなたからあがった火花は永遠に燃えて、
一人のドイツ人の心を新たに鼓舞してくれた。

あてがいぶちのリズムにも魅力はある。
才能はそれを楽しみもするだろう。
だがすぐにいとわしく思えてくる、
血も心もかよわないうつろな仮面。

精神さえ喜びはしない、

新たな形式を心に掛けて、

あの死んだ形式に終止符をうたないかぎりは。(G3/1-32)

第1聯の「同じ音が二度響いてはならない、特別な意味を固めるのでなければ」という詩句は、ビールスが指摘するように、「同じ押韻語からつねに新たな意味のニュアンスを引き出す」(G3/2-1007) ペルシアのガゼレの押韻規則を意味している。第1行と第3行でfindenという同じ語を異なった意味でもちいることによって、ゲーテはこの押韻法を自ら実践してみせる。だが同時にまたこの詩句は、ゲーテによるハーフィスの模倣が同じ詩法の単なる反復ではなく、そこから「特別な意味」を生み出す創造行為でもあることを物語っているのである。³⁶⁾ 第2聯にあらわれる火のイメージについてもまた同じことがいえる。「帝都を焼く」「火花」は、モスクワを炎上させたナポレオンのロシア遠征を暗示している。だが、「ティムールの書」の詩「冬とティムール」にもあらわれる、すべてを焼きつくす暴君の炎のイメージは、ここでは詩人ハーフィスがゲーテの心にともした創造の炎へと変容をとげるのである。

第3聯の「あてがいぶちのリズム」については、これまで解釈が分かれてきた。それがペルシアのガゼレの詩形をさすとする従来の読み方を批判して、ハンス・ビューリツは「ゲーテの見解では、ガゼレが要求するのは固定したリズムではなく、押韻にすぎない」と主張し、逆にこの箇所ギリシア・ローマの「古典詩形(ヘクサメーター、デイスティヒョン)へのきびしい拒絶」³⁷⁾を見てとっている。互いに相容れないこの二つの解釈にたいして、ビールスはこの箇所をハンマーによるハーフィスの翻訳と関係づけ、そこからハンマーにたいするゲーテのひそかな批判を読みとろうとする。ハンマーはハーフィスの詩の翻訳にさいして、「表現や比喩のみならず、リズムや聯の構成においてもできるだけ原文に忠実であること」をめざしたが、そのさい「ペルシア語の原文には対応しない<あてがいぶちのリズム>をもちいて、しばしばその韻律の図式をクロップシュトックのオードの例にならって詩の前に提示している」(G3/2-1009)という。そのように見るなら、ゲーテによるハーフィスの模倣は、ハンマーの翻訳の「死んだ形式」に、「新たな形式」を対置する試みとしてとらえることができる

のである。

カタリーナ・モムゼンは、ゲーテのハンマーにたいする両義的な態度の背景に、ハンマーとディーツの論争があったことを指摘している。ハインリヒ・フリードリヒ・フォン・ディーツ（1751-1817）は、コンスタンティノーブルでプロイセンの公使をつとめたのち、ベルリンでオリエント研究に従事していた。ハンマーが1809年から刊行を始めた『オリエントの宝庫』にディーツが寄稿したことが機縁となって、この二人のあいだにオリエント研究をめぐる激しい論争が展開され、「愛好家」を自称していたディーツは、「オリエント学者」としてのハンマーから厳しい批判をうけることになる。自らの『色彩論』をめぐる、「専門家たちに迫害されるディレクタント」³⁸⁾の悲哀を経験していたゲーテは、この論争を注意深く見守り、表面上は「中立の立場」を保ちながら、じっさいには「断固としてディーツを支持していた」³⁹⁾とモムゼンは主張する。それゆえ、ゲーテはハンマーにたいして距離をとる一方で、ディーツとはその死にいたるまで親密な文通を続けたのである。

ハンマーにたいするゲーテの批判は、『注解と論考』ではいっそう顕著なものとなる。「専制」の項でゲーテは、「ヨーロッパ人の感覚にとってけっしてなじむことができないのは、主君や上位の者にたいする精神的・精神的従属関係であり」、「この点を完全に明らかにしないかぎりには、ペルシアの文学が全体としてわれわれに首尾よく受け入れられることはありえない」（G3/1-186f.）と述べる。ハンマーがその著書『ペルシアの美的修辞術の歴史』（1818）のなかで、オリエントの詩人たちにみられる君主や英雄にたいする大げさな礼賛を「まったくの偶像崇拜」⁴⁰⁾としてしりぞけたのにたいして、ゲーテはそれをオリエント文学に特有の比喩表現として理解しようとする。オリエントの詩人たちが、「スルタンの前だけではなく恋人の前でも同様に深く、さらに頻繁に卑下する」（G3/1-187）ことを指摘したうえで、ゲーテは次のように述べる。「さらに研究が進めば、次のような憶測が実証されるかもしれない。初期の詩人たちはこうした表現をずっと控え目に扱っていたが、後代の詩人たちは同じ場面で同じ言葉をくり返すうちについには乱用にいたり、真面目ですらないパロディーとして愛好するようになり、最後には転義表現が対象からかけ離れ、両者の関係を考えることも感じとることもできなくなるのである。」（G3/1-188）

オリエントの文学をそれ自身の内部から理解しようとするゲーテの姿勢は、「警告」の項では、「オリエントの詩人たちをギリシアやローマの詩人と比較する」ヨーロッパの批評家にたいする批判となってあらわれる。「われわれはオリエント人たちの詩のあり方を評価するすべを知り、彼らの最大の長所をみとめているのだから、彼らは彼ら自身と比較し、その領域内で敬うべきであって、ギリシア人やローマ人がいたことは忘れなければならない。」そして、「われわれが心から願うのは、フィルドゥーシをホメロスと比較しないでほしいということである」(G3/1-201) というゲーテの言葉は、直接ハンマーの『ペルシアの美的修辭術の歴史』へと向けられているのである。⁴¹⁾

「抗議」の項では、ゲーテはハンマーのこの著書の表題にたいして異議を申し立てる。詩は「修辭」でも「術」でもなく、「目標も目的ももたない、興奮し高揚した精神の真の表現」であると主張するゲーテは、「われわれが咎めるあの表題によって、詩はその威厳を奪われてしまう」と述べる。「そのようなふるまいは、芸術の区分にさいして芸術家の意見を聞かないことに由来する。文献学者は文学作品をまず文字として手に入れ、書物として目の前にし、それを並べて整理するのが彼らのつとめなのである。」(G3/1-205) 「ゲーテの作品にみられる、文献学者にたいするもっとも激しい攻撃」⁴²⁾であるこの一節は、『注解と論考』が書かれねばならなかった理由を端的に示している。「詩を理解しようと思う者は、詩の国へ行かねばならない。詩人を理解しようと思う者は、詩人の国へ行かねばならない」(G3/1-137) というそのモットーは、オリエントが詩の故郷であるということだけではなく、文献学者の占有物となったオリエントを詩人の手によって奪回しようという意志を物語っているのである。

ハンマーをはじめとするオリエント学者たちによって当時制度化されつつあった学問的オリエンタリズムが、オリエントを西洋の価値観によって裁断しようとする傾向を免れていなかったのにたいして、ゲーテは詩人として、そしてまた「愛好家」として、徹底してオリエントへの接近をこころみる。「転義表現から比喩への移行」の項で、ゲーテはこう述べる。「われわれがこのうえなく壮麗な精神のこうした産物にあずかるうとするなら、われわれは自己をオリエント化しなければならない。オリエントがわれわれの方へ来てくれることはないだろう。」(G3/1-200) ここで言われている「自己のオリエント化」は、サイードが批判する「オリエントのオリエント化」⁴³⁾、すな

わち西洋人によってステレオタイプ化されたオリент像とも、ハンマーらのオリエン
ト学者たちによる「オリエンの西洋化」とも対極をなすものである。そしてそも
そも、オリエンの文化や芸術の歴史と特性を概観し、『西東詩集』それ自体の自己省
察である「将来のディーヴァン」とゲーテ自身の旧約聖書研究の成果である「荒野の
イスラエル」をあいだにはさんで、ヨーロッパ人によるオリエン旅行とオリエン
ト研究の歴史をたどり、翻訳論によってしめくくられる『注解と論考』は、単なる『西
東詩集』の注釈にはとどまらず、近代オリエンタリズムの自己反省をなしているの
である。

『注解と論考』の最後をかざる翻訳論のなかで、ゲーテは翻訳を三つの種類もしくは
時期に分類して次のように述べる。「第一の種類は、われわれをわれわれ自身の感覚に
おいて異国に親しませてくれるものであり、そのためには簡素な散文訳が最適である。」
「第二の時期」は、「異国の状況に身をおきはするが、じっさいはただ異質な感覚をわ
がものとし、自分自身の感覚によって再現しようとする」とのものであり、ゲーテは
それを「パロディ的翻訳」(G3/1-280)と呼ぶ。それにたいして「最高にして究極の
ものと呼ぶべき第三の時期」は、「翻訳を原典と同一化させ、一方を他方の代用にでは
なく、その等価物にしようとする」ものである。「この種の翻訳は、最初はきわめて大
きな抵抗にあった。というのも、原典に密着する翻訳者は、多かれ少なかれ自国民の
独自性を放棄し、こうして第三のものが生まれるが、それを理解するためにはまずも
って大衆の趣味を涵養する必要があるからである。」(G3/1-281) そして、ゲーテは
次のように述べてこの項をしめくくる。「原典と同一化しようとする翻訳は、最後には
行間逐語訳に近づき、原典の理解をきわめて容易にしてくれる。それによってわれわ
れは原文へと導かれ、いや追い立てられ、こうして最後には、異国のものと自国のも
の、既知のものと未知のものととの接近が描く円環が完結するのである。」(G3/1-283)

このように、原典に密着した翻訳を、自国語に同化させる翻訳より上位におく翻訳
観は、この時期のドイツに共通してみられる傾向だった。⁴⁴⁾ シュライアーマッハーは、
「翻訳のさまざまな方法について」(1813)のなかで、「作家をできるだけそのままにし
ておいて、読者を作家の方へ近づける」翻訳を擁護し、「読者をできるだけそのままに
しておいて、作家を読者の方へ近づける」⁴⁵⁾ 翻訳を否定する。ヴィルヘルム・フンボ

ルトもまた、『アガメムノーン』翻訳への序文（1816）のなかで、翻訳のみたすべき第一の要件を「純然たる忠実さ」のうちに求め、「翻訳はある種の異質さを身におびるものである」⁴⁶⁾と主張する。だが、「われわれの民族の使命は、異質なもののへの敬意と仲介者としての性格からして、異国の学問芸術のあらゆる精華を自国のそれとともに自国語のうちに統合し、ヨーロッパの中心部に保存されるべき大いなる歴史的全体を作り出すことであろう」⁴⁷⁾というシュライアーマッハーの言葉が端的に示しているように、ここでは翻訳の究極の目的は、諸文化の仲介者としてのドイツ語をより豊かなものへと発展させることにおかれている。こうした翻訳観は、異文化とのあいだの境界をその内側から拡張しようとするものであるといえる。それにたいして、同じく原典に密着した翻訳を上位におきながらも、ゲーテの翻訳観はそれとは逆の方向へと向かうものである。「翻訳を原典と同一化させる」ことによって、ゲーテは異文化とのあいだの境界をその外側へと向けて乗り越えようとするのである。

だが、ゲーテの翻訳論が『西東詩集』の『注解と論考』の一部をなすものであることを考えるなら、それをこの詩集の自己言及としてとらえることもまた可能だろう。ゲーテがハンマーによるハーフィスの翻訳の「死んだ形式」に、自らの詩を「新たな形式」として対置したことを思いおこすなら、異文化と自文化との出会いから「第三のもの」を生み出す第三の翻訳は、ゲーテの『西東詩集』それ自体がめざすものであると考えられるからである。⁴⁸⁾ こうしてゲーテの翻訳論は、狭い意味での文学の翻訳をこえて、文化の翻訳全般にかかわる異文化理解の方法論としてとらえなおすことができるのである。

だが同時にまた、翻訳を一方では「第三のもの」を生み出す弁証法的な過程として、他方では「原典との同一化」へと帰着する円環運動としてとらえることによって、ゲーテの翻訳論はある種のアポリアをはらんでいるように思われる。文化の翻訳において、「原典との同一化」はどのようにして実現されるのだろうか。そしてそもそも、異文化理解において「原典」とは何を意味しているのだろうか。サイードは、「オリエンタリストのオリエントは、あるがままのオリエントではなく、オリエント化されたオリエントである」⁴⁹⁾と批判する。だが、異文化であれ自文化であれ、文化が人為的に構築され、表象されたものであるかぎりには、「あるがままのオリエント」なるものは、

西洋人にとっても東洋人にとっても実在しない。その意味で、異文化理解とは原典のない翻訳にほかならず、「異国のものと自国のもの、既知のものと未知のものと」の接近が描く円環は、永遠に完結することのない堂々めぐりともなる。こうして、文学の翻訳を文化の翻訳へと拡張することによって、ゲーテの翻訳論は、異文化理解という行為自体がはらんでいるアポリアを浮き彫りにすることになる。だがそのアポリアは同時にまた、『西東詩集』を生み出した母胎でもあったのである。

7

最晩年のゲーテは、『パリア』(1824)でインドの伝説を取り上げ、『中国・ドイツ歳時記』(1829)では極東にまで足をのばす。だが、根源としてのオリエントについてゲーテが語った最後の言葉は、『ノヴェレ』(1828)のうちに見いだすことができるように思われる。1797年に『狩り』という表題の叙事詩として構想され、30年後に短編小説として完成をみたこの作品では、同時代のドイツの小さな公国に、東方の刻印をおびた人物たちがじっさいに姿をあらわすことになるからである。

小説は、秋の霧につつまれた城の朝の情景から語り出される。「森に住む平和な獣たちを不意の行軍で不安にさせる」(G8-534)べく、大公が狩りに出発したあと、若い公妃は叔父の老侯爵と従者のホノーリオとともに、馬で町へと遠乗りに出かける。「見本市と呼んでもよいような大きな市」(G8-533)でにぎわう町には、「大きな板ばりの小屋」がたち、なかからは猛獣たちの「耳をつんざくばかりの咆哮」が聞こえてくる。「極彩色の巨大な絵看板」には、「けばけばしい色とどぎつい姿」で「あの異国の獣たち」(G8-539)が描かれている。「恐ろしく巨大な虎が黒人に跳びかかり、彼を引き裂こうとしていた。ライオンは重々しく威厳をもって立ち、自分にふさわしい獲物が見当たらないと言わんばかりだった。」(G8-539f.) 看板に描かれた猛獣たちに関心を示す公妃にたいして、叔父が皮肉をこめて答えるように、この絵は「いつも恐ろしいものによって刺激されたい」(G8-540)市民たちの願望の投影なのである。

だが、この看板が引き起こした不吉な予感現実のものとなる。市場に火の手があたり、見世物小屋から逃げ出した虎が、「ついさっき描かれているのを見たとおりの姿

で」(G8-544)、一行の前にあらわれる。射撃の腕を誇るホノーリオは、公妃をかばって虎を撃ち殺す。「若者は美しかった。公妃が楯や輪突きの試合でよく見たとおりの姿で、彼は馬を駆ってきた。ちょうどそのように、馬場を駆け抜けながら彼が撃った弾は、杭の上におかれたトルコ人の首の、ターバンの真下の額を射抜き、すばやく馬を駆った彼は、抜き身のサーベルで黒人の首を地面から刺しあげたものだった。」(G8-545) ここで公妃の脳裏に浮かぶトルコ人や黒人のイメージは、見世物小屋の看板の絵と同様に、サイドが批判する「オリエンタ化されたオリエンタ」にほかならない。⁵⁰⁾そしてそれは、異国から来た旅回りの一家の登場によって打ち破られるのである。

一行の前に、「色とりどりの奇妙な衣装」をまとった女が、「手に笛をもった」「黒い目と黒い巻毛の男の子」とともにあらわれ、虎の死骸にとりすがって泣き叫ぶ。「ここに横たわっている虎の主人兼世話係」(G8-546)だった彼女は、「短くとぎれとぎれの自然な言葉」でその死を悼む。「それをわれわれの言葉に翻訳しようとしても無駄なことだろうが、そのおおよその内容を隠しておくわけにはいかない」と語り手は注釈をさしはさみ、女の言葉を再現してみせる。「かわいそうに、お前は殺されてしまった。そんな必要はなかったのに。お前は馴れていて、おとなしくすわって私たちを待っていただろうに。お前の足の裏は痛み、爪にはもう力がなかった。力をあたえてくれる熱い太陽がなかったのだ。お前ほど美しい虎はいなかった。今のお前ほど立派な虎が、堂々と横たわって眠っている姿を見た者はいない。だがお前は死んで、二度と立ち上がることはない。朝日の輝きにお前が目を覚まし、口をあけて赤い舌を出すと、お前は私たちに微笑んでいるようだった。唸りはしても、お前はじゃれながら女の手や子供の指から餌をもらうのだった。どんなに長いこと、私たちはお前と旅をしてきたことだろう。どんなに長いこと、お前の存在が私たちには大切で、役に立つものだったことだろう。」(G8-547)

やがて、「女と子供と同じように色とりどりの奇妙な衣装をまとった」(G8-548)男が登場し、狩から戻った大公に、逃げたライオンを殺さないでほしいと願い出る。男は「自然な情熱」(G8-551)をこめて、神の栄光と自然界の秩序を讃美する。その語りは、目の前にある「岩山」から始まり、「小川」と「川」をへて「大海」へと向かい、さらに動物界へと移ってゆく。「蜜蜂」、「蟻」、「馬」、「ライオン」が呼び出されたあと

で、最後に「人間」(G8-550)が登場する。「けれども人間は、ライオンを手なずける
すべを知り、このもっとも残虐な生き物も、神の似姿である人間には畏敬をいただきます。
同じく神の似姿である天使たちが、神とそのしもべである人間に仕えているので
す。ライオンの穴のなかでもダニエルさまは恐れませんでした。毅然としてさわがず、
恐ろしい吠え声も敬虔な歌を妨げることはありませんでした。」(G8-550f.) そして、
旧約聖書「ダニエル書」の「ライオンの洞窟のダニエル」のモチーフは、父親の語
りから子供の歌へと引きつがれてゆく。

穴のなか、この堀のなかから

預言者さまの歌が聞こえてきます。

天使たちがはげましてくれます。

ダニエルさまはこわがっておいででしょうか。

あちこちからライオンたちも

寄り添ってきます。

やさしく敬虔な歌が

ライオンたちの心をとらえたのです。(G8-551)

女の激しい嘆きから、男の荘重な語りをへて、子供の素朴な歌へと高められてゆく
この小説の展開は、子供が笛をふき、歌をうたいながらライオンと睦みあう最後の場
面で頂点に達する。「森の暴君であり、動物界の専制君主である恐ろしいライオンの顔
に、親愛と感謝の表情を見てとることができるとするなら、それがここで現実のもの
となった。じっさい子供は神々しく、強大な勝利者のようにみえた。ライオンは、力
を秘めているので敗北者にはみえなかったが、馴致されたもの、自らの平和な意志に
従ったもののようだった。」(G8-555) こうして、暴力によって自然を征服しようと
した文明人たちに、自然と人間との融和を体現する旅回りの一家が対置されるのであ
る。

彼らの言葉とふるまいは、旧約聖書のモチーフや語法にいろどられている。『ノヴェ
レ』における「東洋的なもの」に着目するヘルマン・メイアーは、この作品が最初

に構想された1797年の春は、ゲーテが20年ぶりに旧約聖書研究を再開し、ヴァイマル図書館からヘルダーの『ヘブライ文学の精神について』（1782/83）を借り出した時期にあたっていることを指摘する。⁵¹⁾ それから30年後にこの作品が完成されたとき、最晩年のゲーテが若き日のヘルダーとの出会いを思いうかべていたであろうことは想像にかたくない。だがそれでは、根源としてのオリエントをめぐるゲーテの旅は、シュレーゲルのそれにも似て、最後にはユダヤ・キリスト教世界へと帰着したということになるのだろうか。

ゲーテがこの作品の素材を再び取り上げた1826年は、『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』（1829）の執筆の時期にあたっていた。この年の10月の日記には、ゲーテが『ノヴェレ』の口述と並行して、アメリカの作家ジェイムズ・フェニモア・クーパーの代表作『最後のモヒカン族』（1826）を読んでいたことがしるされている。⁵²⁾ 1755年から63年にかけてのフレンチ・インディアン戦争時代のアメリカを舞台にしたこの小説の結末で、デラウェア族の先住民たちが、モヒカン族の酋長アンカスの死を悼む場面は次のように描かれている。「身分が高く、資質をそなえた一人の少女がこのつとめのために選出され、死んだ戦士のすばらしさを、あの東洋風の比喩をもちいて控え目に語った。それはおそらく、インディアンが反対側の大陸からもたらしたもので、この二つの世界の古い歴史を結びつけている。彼女はアンカスをモヒカン族のピューマと呼び、彼の鹿革靴は露のうえに跡を残さず、その跳躍は若い鹿さながらで、目は深夜の星より明るく輝き、戦いの雄たけびは雷神マニトウのように勇ましかったとたたえた。（・・・）＜デラウェア族の誇りよ、どうしてお前はわれわれのもとを去ったのか＞、屍となったアンカスがまだ生きているかのように、彼はアンカスの聞こえない耳に語りかけた。＜お前が生きていた時は、森のなかの太陽のようだった。お前の栄光は、真昼の光より明るかった。若々しい戦士よ、お前は行ってしまった。だが、百人のヒューロン族が、お前があゝの世へ向かう道から茨を取り除いている。お前が戦うのを見た者には、お前が死ぬことが信じられなかった。このウッタワに戦い方を教えてくれたのはお前だった。お前の足は、鷲の翼のようだった。お前の腕は、松の木の枝より強かった。お前の声は、マニトウが雲間で語る声のようだった。＞」

『ノヴェレ』のなかで虎の死を悼む旅回りの女の言葉には、この場面の残響を聞きと

ることができる。⁵³⁾ アメリカ先住民と東洋を結びつける語り手の注釈は、ゲーテ自身の意にそうものでもあったことだろう。すでにヘルダーは『言語起源論』のなかで、オリエントの言語と北アメリカの言語との共通性を指摘し、言語の起源を遍在するものとしてとらえていた。東方の刻印を身におびながら、「流浪の民」⁵⁴⁾として特定の民族や国家に属することのない旅回りの一家は、そうした遍在する根源の体現者なのである。

だが、この小説のなかで東洋とアメリカが重ねあわされていることの意味は、それだけにはとどまらない。作品の結末近く、公妃への秘められた情熱を克服して旅に出ようとするホノーリオに、旅回りの女が語りかける。「ホノーリオはぼんやりと、太陽がその軌道を描いて沈みはじめるあたりを眺めていた。＜西の方をご覧くださいね＞と女は言った。＜よいことです。あそこには仕事がたくさんあります。急ぎなさい。怠ってははいけません。あなたは打ち勝つでしょう。でもまず、自分自身に打ち勝つことです。＞これを聞いて、彼は微笑んだようだった。（・・・）赤みをおびた太陽が、彼の顔を照らしていた。これほど美しい若者は見たことがない、と女は思った。」（G8-553）ホノーリオのまなざしは、新大陸へと向けられている。そして、女が語る自己克服のモチーフは、彼を『遍歴時代』の諦念者たちと結びつけるのである。⁵⁵⁾

ホノーリオの顔を美しく染める「赤みをおびた太陽」は、この作品の結末では「太陽の最後の日ざし」となって、ライオンと睦みあう子供を「神々しく」（G8-554）照らし出す。東方の刻印をおびた一家、宮廷人ホノーリオ、そして西方に広がる新世界、三つの世界を一つに結びあわせながら沈んでゆく太陽は、世界が東と西という二つの極から成り立っているのではなく、地球が球状をなしていることをあらためて思いおこさせる。こうしてわれわれは、冒頭でふれたヘーゲルの『歴史哲学講義』へと立ち戻る。ヘルダーに始まるゲーテ時代のドイツ文学のオリエント像は、近代オリエンタリズムの成立と歩みをともにする一方で、その自己反省の試みでもあった。そしてそれゆえにこそ、ベルリンのヘーゲルが、「絶対の東」について語ることによって、西洋の絶対的優位を根拠づけようとしたちょうどそのころ、ヴァイマルのゲーテは、西と東を相対化し、その境界を越えてゆこうとこころみていたのである。

注

テキストは次の版を使用し、引用箇所は略号、巻数およびページ数を本文中に示す。

Johann Gottfried Herder: Werke. 10 Bde. Frankfurt a.M. 1985-2000. (H)

Friedrich Schiller: Werke und Briefe. 12 Bde. Frankfurt a.M. 1988-2004. (Si)

Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. 3 Bde. München 1978. (N)

Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. 35 Bde. München 1958- (Se)

Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. 40 Bde. Frankfurt a.M. 1985-99. (G)

- 1) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Bd. 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. S. 134.
- 2) Vgl. Gonthier-Louis Fink: Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive. In: G. Sauder (Hg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg 1984. S. 156-176.
- 3) Todd Kontje: German Orientalisms. Ann Arbor 2004. p. 80.
- 4) Peter-André Alt: Schiller. Leben – Werk – Zeit. Bd. 1. München 2000. S. 615.
- 5) Jan Assmann: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Frankfurt a. M. 2000. S. 186ff.
- 6) Vgl. Jan Assmann: Die Zauberflöte. Oper und Mysterium. München 2005.
- 7) Zitiert in: Norbert Klatt: „...des Wissens heisser Durst“. Ein literarkritischer Beitrag zu Schillers Gedicht „Das verschleierte Bild zu Sais“. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 29(1985), S. 98-112, hier S. 111.
- 8) Ebenda, S. 107.
- 9) Ebenda, S. 109.
- 10) Ebenda.
- 11) Vincent J. Günther: Der Dichtung Schleier. In: Arcadia 13(1978), S. 255-267, hier S. 261.
- 12) Jan Assmann: Das verschleierte Bild zu Sais – griechische Neugier und ägyptische Andacht. In: Aleida und Jan Assmann(Hg.): Schleier und Schwelle. Bd. 3. Geheimnis und Neugierde. München 1999. S. 45-66, hier S. 58.
- 13) 神尾達之『ヴェール/ファロス 真理への欲望をめぐる物語』、ブリュッケ、2005年、61-62ページ参照。
- 14) Assmann: Das verschleierte Bild zu Sais, S. 59.
- 15) Johann Gottfried Herder: Briefe. Bd. 7. Weimar 1982. S. 180.
- 16) Herbert Uerlings: Novalis. Stuttgart 1998. S. 173.
- 17) Tiecks Bericht über die Fortsetzung. In: Novalis: Heinrich von Ofterdingen. Stuttgart 1987. S. 177-189, hier S. 183f.
- 18) Kontje, a.a.O., p. 95.
- 19) Edward W. Said: Orientalism. New York 1979. p. 138.
- 20) Alice Kuzniar: Hearing Woman's Voices in „Heinrich von Ofterdingen“. In: PMLA 107(1992), pp. 1196-1207.
- 21) 宮田眞治「覚醒へ向けての夢想—『ハインリッヒ・フォン・オフターディンゲン』試論(1)」、

- 京都大学大学院独文研究室『研究報告』第4号(1990)、69-116ページ、102ページ以下参照。
- 22) Sir William Jones: Discourses and Essays. New Delhi 1984. p. 9.
 - 23) Andrea Polaschegg: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin 2005. S. 143.
 - 24) Ebenda, S. 188.
 - 25) Ernst Behler: Das Indienbild der deutschen Romantik. In: GRM 18(1968), S. 21-37, hier S. 28.
 - 26) Goethes Werke. IV. Abt. Bd. 20. Weimar 1896. S. 86.
 - 27) Heinrich Heine: Die romantische Schule. Stuttgart 1984. S. 63.
 - 28) 酒田健一「インドとヘブライとの狭間で—フリードリヒ・シュレーゲルの《言語起源論》—」、『Waseda Blätter』11(2004)、3-24ページ、6ページ以下参照。
 - 29) Polaschegg, a.a.O., S. 371.
 - 30) Vgl. Adolf Muschg: Goethe als Emigrant. Zum „West-östlichen Divan“. In: A. M. : Goethe als Emigrant. Auf der Suche nach dem Grünen bei einem alten Dichter. Frankfurt a. M. 1986. S. 73-104.
 - 31) Said, a.a.O., p. 3.
 - 32) Ebenda, p. 76.
 - 33) Anne Bohnenkamp: Goethes poetische Orientreise. In: Goethe-Jahrbuch 120(2003), S. 144-156, hier S. 147.
 - 34) Gabriele Schwieder: Goethes „West-östlicher Divan“. Eine poetologische Lektüre. Köln 2001. S. 120ff.
 - 35) Vgl. Ingeborg Hillmann: Dichtung als Gegenstand der Dichtung. Zum Problem der Einheit des „West-östlichen Divan“. Bonn 1965; Monika Lemmel: Poetologie in Goethes west-östlichem Divan. Heidelberg 1987.
 - 36) Antonella Nicoletti: Übersetzung als Auslegung in Goethes „West-östlichem Divan“ im Kontext frühromantischer Übersetzungstheorie und Hermeneutik. Tübingen 2002. S. 327.
 - 37) Hans Pyritz: Goethe-Studien. Köln 1962. S. 197.
 - 38) Katharina Mommsen: Goethe und Diez. Quellenuntersuchungen zu Gedichten der Divan-Epoche. Berlin 1961. S. 15.
 - 39) Ebenda, S. 17.
 - 40) Ebenda, S. 45.
 - 41) Ebenda, S. 47.
 - 42) Ebenda, S. 49.
 - 43) Said, a.a.O., p. 49.
 - 44) 三ツ木道夫「ゲーテ時代の翻訳論—翻訳の方法と歴史的使命」、『広島ドイツ文学』第14号(2000)、47-62ページ参照。
 - 45) Friedrich Schleiermacher: Sämtliche Werke. 3. Abt. Bd. 2. Berlin 1838. S. 218.
 - 46) Wilhelm von Humboldt: Gesammelte Schriften. 1. Abt. Bd. 8. Berlin 1909. S. 132.
 - 47) Schleiermacher, a.a.O., S. 243.
 - 48) Nicoletti, a.a.O., S. 410.
 - 49) Said, a.a.O., p. 104.
 - 50) Kontje a.a.O., p. 128.

- 51) Herman Meyer: Natürlicher Enthusiasmus. Das Morgenländische in Goethes „Novelle“. Heidelberg 1973. S. 19f.
- 52) Goethes Werke. III. Abt. Bd. 10. Weimar 1899. S. 257.
- 53) Gerhard Schulz: Exotik der Gefühle. Goethes „Novelle“. In: G. S. : Exotik der Gefühle. Goethe und seine Deutschen. München 1998. S. 105-128, hier S. 114.
- 54) Ebenda, S. 115.
- 55) Dieter Borchmeyer: Höfische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe. Adliges und bürgerliches Wertsystem im Urteil der Weimarer Klassik. Kronberg 1977. S. 343.