Title	ノヴァーリスのインド受容
Sub Title	Die Indienrezeption bei Novalis
Author	中村, 元(Nakamura, Gen)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	1986
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.49, (1986. 7) ,p.56- 37
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00490001-0111

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ノヴァーリスのインド受容

中村 元

(I)

ある文化が自己とは異質の文化を認識するに至るのどのような状況においてなのであろうか？ 例えば、もしある人が自己の文化の絶対的優位に何ら疑いを挟むことがなければ、彼の視野は自づと自己の属する文化的構築物のみに限られる。だが一旦この確信が何らかのきっかけで揺るぎ始めると、彼は否応なく自己のものとは異質の文化に眼差を向けざるを得ない¹⁾。ヨーロッパ人がインド人の生活様式とその表現の仕方総体を一個の文化として承認しようとした背景には、実に以上のような経緯があったにちがいない。ドイツのインド学者パウル・ドイッセンは且て、インド人が提起するものの意義についてこう述べた。「インド人の世界観を知ることは大きな利益がある。それは我々に、我々の宗教的哲学的思考全体が偏狭な一面性に陥っているということ、ヘーゲルが唯一可能で合理的なものとして打ち立てた事物理解の仕方とは全く異った理解の仕方がまだあるのだということを理解させてくれるのである。」²⁾インド文化は、周知のように、ヨーロッパのそれとは全く異質な、独自の発展を遂げており、その中にはその精神的な基盤においてヨーロッパに匹敵し、端的にその対極にあると考えられるものが少なくない。いずれにせよ、ヨーロッパ精神にとってインドが一個の独立した精神原理として承認され、存在意義を獲得するのは、他でもなくヨーロッパ精神自らに自己の文化の基礎、即ち伝統的なキリスト教西欧の世界像が脅かされ、崩壊の危機にあるということが痛切に自覚された時であった。そして、ヨーロッパ精神史において、インドをヨーロッ

パの再生を実現する理想的規範として自己の文化に採り入れることを組織的に公然と表明したのが、他ならぬドイツ・ロマン主義であった。初期ロマン主義の領袖フリードリヒ・シュレーゲルは、その機関誌『アテーネウム』誌上でこう述べる。「古代の遺産と同様、東洋の遺産さえ我々の手に入るならば、ポエジーのどれほど新しい源泉がインドから流れてくることだろう。我々は東洋にこそ最高のロマン的なものを求めねばならない。」³⁾ ここでシュレーゲルはインドから、ルネッサンス時においてギリシャ・ローマの再発見がもたらしたような衝撃を期待していた⁴⁾ のであって、いわばヨーロッパ文化の現状批判の契機として、従ってまた自己の文化的伝統の根源に回帰する契機としてインドを把えていた⁵⁾ のである。彼のこのような態度は、従来ヨーロッパがインドならびに東洋に対して与えてきた従属的位置を想起するとき、全く特筆に価する。このような事情からは、ロマン主義者が当時抱いていた自己の文化に対する危機意識がどれほど深刻なものであったか、又その只中で序々に知られてくることとなったインドの文化と思想の内実が⁶⁾ 彼らにどれほど新鮮で震撼的なものと映ったか、が窺われるのである。

本論文では、ドイツ・ロマン主義の代表的詩人ノヴァーリスの思想と文学にインドがどのような形で影響を及ぼしているかを検証しながら、ロマン派内部での彼のインド受容の独自性を明らかにしたいと考える。

(II)

さて、ノヴァーリスにおいてインドはどのようにして注目され、受容されるに至るのだろうか?⁷⁾ 彼は自らがその雰囲気の中で成長することとなった啓蒙主義の時代を作品『キリスト教世界、あるいはヨーロッパ』の中で次のように総括する。「彼らは自然、大地、人間の霊、諸科学からポエジーを除こうとして休む暇もなく働いていた—聖なるものの痕跡を根だやしにし、あらゆる荘厳な出来事や人間の記憶を冷罵によって台無しにし、世界からあらゆる華やかな衣装を脱がそうと努めていた...彼らは光にち

なんで彼らの大きな仕事を啓蒙と名付けた」(Novalis Schriften. Hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart. 4 Bde. (1960, 1965, 1968, 1972) Bd. III, S. 516. 以下、巻次と頁数のみを表記。尚、訳文は主として牧神社版『ノヴァーリス全集』(由良君美編集構成、全三巻)に従ったが、引用の都合上、語句を一部変更したことをおことわりしておく)。このようにノヴァーリスが自己の生きる時代を、紛れもなく啓蒙主義による伝統的な靈的諸価値の分断と解体の時代として把えたとき、はるかな未知の国インドは総合として、統一として、従ってまた、根源として、故郷として、明白に意識された⁸⁾のである。彼が同じ作品で次のように述べるのは、インドをこのようなイメージで把えていたが故である。「ポエジーは着飾ったインドの如く、一層魅惑的に、一層色華やかに、書斎の悟性の冷たい、死せる山頂に向い立つ。星座きらめく天空ならぬ冷たく凍てついた海や、死せる岩肌や、霧や長い闇夜が地球の両極を不毛の地とせざるを得ないのは、インドがその中心であんなにも熱く、輝やかしく在るためなのだ」(III, S. 520)。インドはここで、「冷たい、死せる」「悟性」、即ち、啓蒙主義の皮相な合理主義と功利主義が根絶しようとした靈的諸価値の一つ―「ポエジー」の祖国と見做されている。「ポエジーの国、ロマン的な東洋が美しい哀愁を帯びて君に挨拶した」という『ハインリヒ・フォン・オプターディンゲン』(邦訳『青い花』)の記述(I, S. 283)もこのようなノヴァーリスのインド理解を物語っている。

インドは又ノヴァーリスにおいて、当時の合理主義・功利主義的価値観により葬り去られようとしたいま一つの靈的価値―「宗教」とも関係づけられる。彼は友人ユストに宛てた手紙の中でこう書く。「宗教とは、決して曇らされることのない私たちの内なる東洋なのです」(IV, S. 341f.)。ここでは東洋(インド)は「宗教」の故郷であり、従って、宗教こそ東洋的生の形式に他ならない、というノヴァーリスの認識が示されている。このことは又、彼が「数学」を宗教として引合いに出すとき、再確認される。「東洋においてこそ純粋の数学は本来の故郷にある」(III, S. 594)―「純粋な数学とは宗教に他ならない」(III, S. 594)。それ故、「ポエジー」と「宗

教」は共にインドをその祖国としているのである。そしてこのことは、両者がインドにおいて実は一つのものであり、そこにおいて原初の統一を確保しているということを意味する。「詩人と祭司は太初にはひとつであった。後代になって彼らは分離したにすぎない。だが真の詩人はつねに祭司である。真の祭司がつねに詩人であったのと同様である——そして未来は古い事態を再びもたらすのではないか?」(II, S. 444 f.)。ノヴァーリスはここでインドに直接言及してはいないが、ポエジーと宗教、即ち詩人と祭司の一致の規範をインドのバラモンに求めていたのであって、このことは、A. L. ウィルソンも指摘する通り⁹⁾、この断章の直前にインドのカースト制¹⁰⁾を論じた断章、「インドの幾つかの地方では將軍と祭司が分裂しており、將軍は二次的な役割をつとめた」(II, S. 444)があることから推察されよう。

以上のようにノヴァーリスにとってインドは何よりもまず、ポエジーと宗教が尚統一を保っている故郷として現われており、それが啓蒙主義に代表されるヨーロッパ近代の合理主義的世界観を乗超えるものとして構想されている限りで、当時のロマン主義全般の問題意識を端的にいい表わすものであった。だが、ノヴァーリスのインド像は、いうまでもなく、単にロマン主義世代に共通する時代感情を代弁しているばかりでなく、さらに彼独自の仕方 で形成され、変容を遂げていくのである。以下ではこのことを彼の『断片』世界の中でさらに検証してみたい。

(III)

「靈界の午睡は花の世界である。インドでは人々は未だに睡んでいる。彼らの聖なる夢は乳と蜜に取囲まれた庭なのである」(II, S. 564)。インドはここで「靈界」、「午睡」、「花」、「夢」、「乳」、「蜜」といった豊富な表象と結びつけられているが、これらこそ、ノヴァーリスがポエジーと宗教の国インドについて具体的に思い描いたイメージなのであって、彼の詩的想像力によるインド理解を端的に物語っている。インドは彼において

「花」に象徴され¹¹⁾、又、「午睡」や「夢」、「靈界」という語によって表わされるように、一見して、極めて静的・受動的なイメージで扱えられる。だが彼がインドにみてとったこのような受動性は、通常それに認められるような否定的なものではなく、むしろ、作品『夜の讃歌』で「夜」と「眠り」を讃えた詩人にとって当然にも、積極的に称賛すべき態度と見做されており、ある種の、より高度な認識上の態度を意味しているのである。ちなみに、ノヴァーリスは『オフターディンゲン』の中で、「人間の歴史に通じる」のには「経験」と「直観」という「二通りの道」があることを示しながら、ハインリヒに次のように語らせている。「第一の道を往く旅人は、長たらしい計算をしてそれからそれへと一つづつ見出してゆくのですが、第二の道を往く旅人は、凡ゆる問題の性質をいきなり端的に直観して、その生きた複雑な連関から観察し、…容易に他のものと比較することができるのです」(I, S. 208)。してみると、ノヴァーリスがインド人の受動性のうちに見た認識上の態度とは、他でもなく詩的直観のそれであって、彼の次の断片の記述はこのことを物語っている。「(怠惰と予感から生じた)東洋の神秘的ドグマティズム——認識より高度な伝達——知的静寂主義——恩寵ならびに知の体系——受動的体系——間接的活動体系」(III, S. 441)。もしかするとノヴァーリスはインド人のこのような「神秘的ドグマティズム」、「知的静寂主義」と呼ばれる受動性のうちに、ヨーガやこれに伴う瞑想の技術を思い浮べていたのかも知れない。というのも彼の愛読書であった『シャクンタラー』¹²⁾の中には、苦行者(ヨーギ)の瞑想による直観や透視の描写¹³⁾が時として出てくるからである。そして、ノヴァーリスがインド人に認めたこのような受動性がサーンキヤ哲学に代表されるインド思想の中で至高の精神(プルシャ)に帰せられている¹⁴⁾のを想起するとき、ノヴァーリスは『シャクンタラー』の描写を通してこのようなインド哲学の根本原理を予感していたのだと考えられる¹⁵⁾。周知のように、インドの神話や文学は深い哲学的宗教的基盤を有しており、これを比喩的象徴的に表現しているものが少くないのである。従って、彼のインド人の受動性をめぐる考察は、それがインド思想の根幹に到達しえていることを示す

と同時に、又ノヴァーリス自身の思想の端的な表われでもあるという限りで、両者の思想における内的類縁、本質的共通性を明るみに出すのであって、それはノヴァーリスのインド受容における不可欠な要素を形造っているのである。

ノヴァーリスのインド思想との基本的類似という印象は、彼の次のような「マイクロコスモス」のイデーにおいて一層強められる。「我々の肉体は世界の一部、もつとうまくいえば一分肢である。即ちそれは全体とのアナロジーを、一言でいえばマイクロコスモスという概念を表わしているのである。宇宙は全く、肉体、魂、精神において人間存在のアナロジーである。人間は同一本質の縮小であり、宇宙はその拡大に他ならない」¹⁶⁾ (II, S. 650 f)。彼のこのような個と宇宙の把握の仕方はヴェーダーンタ(ウパニシャド)の梵我一如説(アートマン=ブラフマン)、即ち個の総体は宇宙の総体(一者)に等しいという学説¹⁷⁾と全く合致する。従って、この合致の背後にやはりノヴァーリスの『シャクンタラー』読書を想定しうるのは、彼の思想のサーンキヤ説との対応の場合と同様である。周知のように、『シャクンタラー』の基調イメージは、ノヴァーリス自身があるとき「人間、動物、植物、岩石及び星辰、元素、音響、色彩が一家族のように集い、一種族のように行動し、話をする」(I. S. 368)と表現したような、全自然、全被造物が一つとなって形成する愛と平和と喜び¹⁸⁾なのであって、彼はこれを他ならぬインド固有のイメージとして『シャクンタラー』の中から採り出し、さらに彼自身の思想形成に役立てたのである。「マイクロコスモス」のイデーがさらに倫理的な位相で捉えられるとき、次の見解が現われる。「人間的なものを何ら非難してはならない。一切は善である。ただ、いつでも、どこでも、誰にでも、というわけにはいかないのだ」(II, S. 235)。一切の事物のうち一者(神)が見出される以上、全ては全き善であり、それは人間本位の善悪の判断を超えている。ノヴァーリスのこのような倫理観は、ウパニシャド以来インド思想が一貫して提起してきたものと全く合致する。というのも、それは、「ブラフマン(一者)はあらゆるモラルの区別を超越しており、又人間は本質的にブラフマンと同質であるが故に、同

様にその本質においていかなる善と悪をも乗超えている」¹⁹⁾と主張してきたからである。

さらに、ノヴァーリスの「輪廻」(再受肉)に関する見解も、彼のインド思想との内的類縁を物語るに十分である。というのも「哲学的に展開された再受肉の教えを有する唯一の哲学は、他ならぬインド哲学だ」²⁰⁾からである。フォルスター訳の『シャクンタラー』は輪廻に関する見解を本文と注の中で提供している²¹⁾ので、ノヴァーリスはこの書物を契機としてこの考え方に親しんでいたと思われる。彼はインド人と同様、「生」と「死」が絶対的断絶を意味するものでは決してなく、一つの連続した流れの一部分だと考えている。彼はいう、「あらゆる生命は絶えざる流れである。生命は生命からのみ来たる」(II, S. 575)。従って、「生は死の始まり」(II, S. 417)であり、我々が生まれ、死ぬことにおいては何物も失われたり、付け加えられたりするとはなく、「一切は自づから永遠なのである」(III, S. 436)。してみると、生きる者にとって「死」の意味とは、それによって「生が強められる」(III, S. 559) ことにあるのであり、生と死を繰り返すことにより自己の完成に到達することにある。「此世で完成に達しなかった者はもしかすると彼岸に辿りつくのかもしれない——あるいは再度此世の人生を始めねばならないのかもしれない。此世での生がその結果であるような死があつた世に存在するのではなからうか?」(III, S. 62)。このようにノヴァーリスにとって「輪廻」とは自己の究極的完成、自己実現に至る積極的な契機と見做されている。なるほど、インド人にとって「世界過程」とは「これといった目的や新しい展開もなく、絶えず同一の地点に回帰する」ものと考えられており、個人はこの中で必ず「母胎、出生、病、死の苦悩を繰返し経なければならぬ」。²²⁾従って、彼らにおいてはこのような生と死の無限の連鎖—輪廻を究極的に断つことこそ、希望の中心であり、救済の条件であつたと思われる。しかし、だからといってこのことは、P. Th. ホフマンがいうように「ドイツ・ロマン派が力強い人生の肯定者である」のに対し、「インド人は人生否定者だ」²³⁾ということにはならない。というのもインド人にとっても輪廻の絆からの脱出は、現世の自己の完成へ

の努力を前提しており、その努力は、人生がどのようなものであれ、これを無条件に肯定し、全面的に受け容れることなしには十全に発揮されえないからである。このように輪廻説は、ノヴァーリスにおいてもインド人にあっても、生と死を連続的な流れと見、又この故にこそ、そこに自己の究極的な完成に至る努力を要請しているのであって、そこに両者の基本的な一致を見てとることができるのである。

以上のように、ノヴァーリスは『シャクンタラー』の中にインド精神の最深部から発する哲学の根本原理を観照し、彼自身の思想をより明確な形で再認識する機縁を見出した。この意味で、彼の『シャクンタラー』読書は『断片』にみられた彼のインド思想との内的な一致を解く鍵であり、又、彼の詩的想像力によるインド受容のあり方を端的に示しているのである。

(IV)

さて、ノヴァーリスはこのようにして得られた「インド」とその諸表象、諸理念を更に詩的想像力の中でどのように結実させようとするのであろうか？ いいかえれば、それらを文学作品としてどのように総括し、位置づけようとするのであろうか？ 以下ではこのことを『ハインリヒ・フォン・オプターディングゲン』の中で見ていきたい²⁴⁾。

ルートヴィヒ・ティークの『ハインリヒ・フォン・オプターディングゲンの続篇についての報告』によれば、続篇では次のような「インド」ないし「東洋」への言及を見ることができる。「ハインリヒは英雄時代と古代を理解した後に、幼年時代から憧憬の情を寄せていた東洋へ赴く。彼はエルザレムを訪れて東洋の詩を学び知る…彼は東洋の少女の家族と邂逅する…最もかけ離れて最も異質なギリシャ、東洋、聖書及びキリスト教の伝説がインド及び北方の神話の回想また暗示と連結されることになっていた」(I, S. 366)、また「ハインリヒはフリードリヒの宮廷へ赴き、…皇帝とアメリカ及びインドについて幽晦な談話を交換する」(I, S. 366)。そして「インドの植物が歌われ、新しい光明に照らされたインドの神話」(I,

S. 367) 等々。さらに『オプターディンゲン』の補遺でも「インド」、「東洋」をめぐる次のようなメモがみとめられる。「シャクンタラーのような韻文のこの上なく驚異的なドラマ」(I, S. 341), 「輪廻」(I, S. 342), 「東インドの植物——若干のインド神話。シャクンタラー」(I, S. 343), そして「様々な国々と時代のポエジー。オシアン。エッダ。東洋のポエジー」(I, S. 345) 等々。こうしてみると、インドのモチーフ、インドの事物が『オプターディンゲン』の第二部でその筋立てに重要な役割を果たすことになっていたということは疑う余地がない。この印象は、「第二部においては歴史がたえず日常的なものから最も奇跡的なものへと逸脱し、そしてこの両者が相互に説明しあい、補足しあっている」(I, S. 360) という事情を考え併せるとき、一層強められる。というのも、「日常的なものから最も奇跡的なものへ」、即ち散文からポエジーへの移行が問題であるとき、ノヴァーリスは、既にみた通り、他ならぬそのポエジーの故郷をインドにこそ見ていたのであるから。

ティークの報告によれば『オプターディンゲン』はまた「種々雑多な事件を述べていながら、たえず同じ色調を保ち、青い花を想起させるはずであった」(I, S. 366) という。ノヴァーリスとインドの関係を論じた P. Th. ホフマンや S. ゴマーフェルト、D. W. ダウアーらが一致して指摘する²⁵⁾ように、もし「青い花」と「インド」が同一のもの、即ち、ロマン主義的な夢と理想を表わしているとすれば、ノヴァーリスが「青い花」によって示そうとしていたのは実に「インド」そのものではなかったか、という推定も可能になる。ノヴァーリスにとって「インド」が「花」に象徴される国であったことは既に述べた。従って、彼のうちでこの二つの言葉にはイメージの上で強固な連想関係があったことは確実である。A. L. ウィルソンはその著作『神話的イメージ。ドイツロマン主義における理想——インド』で「青い花という象徴にインドが及ぼした影響は疑う余地がない」²⁶⁾ と指摘しながら、「花」のみならず「青」という色彩もインドを連想させること(例えば、インディゴという名のインドの染料は藍色をしており、又、インド神話においては「青」は、クリシュナ・アヴァタラ

(化身)としてのヴァイシュヌ神が青い身体を持つものとして描かれるように、極めて重要な役割を果たしていること、など)を示し、さらに青い花の由来をめぐるこれ迄ブランデス、ヒーベルらが行った寄与を受けて、ノヴァーリスにとって「青い花」とは実は「インド」の「青い蓮の花」を意味していたのだ、という結論を引出そうとしている²⁷⁾。彼のこのような解釈が傾聴に価することは、青い蓮の花という表象が古来インド人に周知のものであり²⁸⁾、しかも『シャクンタラー』の中にその記述が出てくる²⁹⁾ことから、示される。『シャクンタラー』を熟読していたノヴァーリスにとってインドの青い蓮の花は、恐らく馴染みのイメージとなっていたであろうし、彼が青い花を想起する時には、つねに蓮の花のイメージが浮び上っていたのかもしれない。とすれば、彼のうちでは「青い花」と「インド」の間にしっかりとしたイメージの結合が出来上っていたと見ることができ、『オフターディングエン』においてたえず保たれるべき「同一の色調」、たえず想起されるべき「青い花」とは実に「インド」に他ならず、従って「インド」はその第二部のみならず小説全般にわたって、何らかの重要な役割を引受けており、『オフターディングエン』全体が「インド」の諸表象を基礎として描かれている、という解釈が可能になってくる。この事は、インドが引合いに出されていない場合でも、否それどころかインドではない別の地名が挙げられている箇所ですら、ロマン主義的憧憬の地が問題となっている限り、妥当するのである。以上のことを念頭において小説中に現われてくる「インド」を辿ってみたい。

「期待」と名付けられた『オフターディングエン』の第一部、第一章で主人公ハインリヒは次のような夢をみる。「彼ははじめに見極めのつかない遙かな国、荒果てた見知らぬ土地の夢を見た。彼は訳が分らぬ位軽々と海の上を飛んでいった。奇怪な動物の姿を見た。種々様々な人間に交って、戦乱のうちに、凄じい混雑の中に、また静かな小屋のうちに生活した、…彼は複雑多様を極めた生活を経験し尽して死んだが、それから再び生き返って激しい熱情のこもった恋をした…」(I, S. 196)。異国を彷徨し、輪廻を体験するという夢の内容がインドのイメージを想定して書かれたのか

もしれないという印象は、この描写の直前に次のような記述が置かれているのを見るとき、一層強められる。「私は且て動物も、植物も岩石も人間と言葉を交わした古代の話を聞いたことがある」(I, S. 195)。自然の中の全被造物が一つに融合し、平和を形成するというイメージは『シャクンタラー』の基調イメージであり、ノヴァーリスがこれをインド固有のものとして見ていたことは既に触れた。この後で主人公は同じ夢の中で青を基調とする背景の中で青い花に出会う。小説の冒頭におけるこのような描写からこそ、ハインリヒを遠くから招き彼に遍歴の出発を促す「青い花」とは実にポエジーの故郷たる「インド」なのだ、ということが見てとれるのである。従って、「インド」は紛れもなく『オプターディンゲン』におけるストーリー展開の根本原因であり、いわばその起爆剤となっているのである。

ハインリヒは遍歴の途上で色々なエピソードを聞き、又体験するが、それらは以下にみるように必ず何らかの形で「インド」を連想させるものを含んでおり、作者が小説の土台にインドという理想的イメージを置き、これを絶えずその中に注入しようとした結果ではないか、との印象を抱かせる。第二章で、主人公に同伴した商人が彼に語って聞かせた次のような楽人の物語もやはりこのことを強く感じさせる。「太古の時代に、今のギリシャ帝国のある地方では、…森の隠れた生命、樹の幹にひそむ精を呼びさまし、荒果てた土地で死んでいる草木の種子を刺激して花咲く園をつくり出し、残忍な動物を馴らし、野蛮人に秩序と礼儀の習慣をつけさせ、穏やかな好みと平和の諸芸術をそれらの人々の心に起させ、激流を静かな流れに変え、死んだ岩石さえ律呂正しい舞踏の運動に引入れた詩人があったということです」(I, S. 211)。ここで言及されているのは、全自然を一つに融合させる詩人の役割であって、この融合のイメージがノヴァーリスにおいてはインド固有のものとして見做されていることは既に触れた通りである(周知のように、インドは古代においてギリシャ帝国の一地方をなしていた)。この直後の、「詩人たちは、同時に予言者でもあれば、祭司であり、立法者であり、また医者でもあった」という記述や、「人間以上の高い存在さえも彼らの魔術のために地上に引きおろされて、詩人たちに未来の秘

密を教え、あらゆる事物の調和と自然の機構、…あらゆる生物に内在する効能と治癒力を彼らに啓示した」(I, S. 211) という記述がインドのパラモンを指している³⁰⁾ことは、もはや疑う余地がない。

第三章の冒頭で商人たちが物語る「もう一つの話」—王が娘を詩人と結婚させる物語もやはり、作者のインドのカースト制への理解を示すものであり、次のような描写とともに「インド」を暗示していると考えられる。「王はきわめて古い東洋の王族の出でした。王妃は有名な英雄ルスタンの血統の最後の苗裔だったのです」(I, S. 215)。さらに行方不明になった王女を連れて異国風の身なりをした詩人が王の前に現れて歌う歌の主題は次のような、いわばキリスト教終末論の図式に則ったインド思想の諸テーマである。「世界の起源、星辰、植物、動物、人間の生成、全能の力をもつ自然との共感、太古の黄金時代…災厄の終末、自然の若返り、永遠の黄金時代の再来」(I, S.225)。なるほど、この物語の舞台は物語の最後で「アトランティス」と言及されているが、それは「どこにでもあってどこにもない故郷」(II, S. 564) であって、ノヴァーリスがアトランティスのイメージをインドから借用していることは明らかである。

第四章でハインリヒは東洋の女性ヅリマと出会うが、彼女の故郷は「到る所で爽やかな泉が湧いて、古い森豊かな森の中で、密生した芝、きらめく石の上を涼々と流れ、音楽的な声をもった色さまざまの禽が多く、又記念すべき、古い時代の種々の遺物が人々の心を引きつける」(I, S. 236) ような土地である。ヅリマは勿論、アラビアの女性であるが、彼女の語る故郷は、むしろ「自然の驚くべき神秘的な美しさに対する同胞の純粋でつよい感受性」(I, S. 236) という言葉とともに、豊かな自然と高度な古代文明を備えた「インド」に対してノヴァーリスが抱いていたイメージを表現しているように思われる³¹⁾。

第五章で老鉞夫とともに洞窟に入ったハインリヒは、隠者ホーエンツォルレルン伯を発見する。伯爵は東洋に産出される宝石について語った後、彼を隠者となるよう運命づけた妻と子供の死を次のように物語る。「私のマリーは東洋にいる時すでに二人の子供を産んでいました。子供は私たち

夫婦の一生の喜びでした。ところがこの航海と荒いヨーロッパの空気が子供の生命を散らしてしまいました。ヨーロッパに到着して数日後に私は二人の子を葬りました」(I, S. 263)。このように、「東洋」は隠者の身の世話の中に登場してくるのであるが、この「東洋」がやはり「インド」を意味していることは、同様に風土の比較が試みられている『キリスト教世界あるいはヨーロッパ』で、ヨーロッパと比較されているものが紛れもなく「インド」であること(III, S. 520)から明白である。その後、主人公は隠者の蔵書のさし絵の中に自分自身と近親者、知人を発見して驚愕する。ここではインドの靈魂輪廻説が、ストーリー展開の新たな要素として採り入れられていると同時に、インドのイメージを持続させる契機としても役立てられているのである。以上でみたように、ハインリヒが故郷チューリングゲンからアウグスブルグに至る遍歴の途上で見聞するエピソードは、ことごとく「東洋」すなわち「インド」に関係を有しているのであって、それは、主人公が詩人となる過程を描く小説『オフターディンゲン』のストーリー展開の中で絶えずポエジーの故郷たる「インド」がその原動力ならびに推進力として形を変えて幾度も啓示され、想起される必要があったことを物語っている。

第六章でハインリヒ一行は終着点アウグスブルクに到着する。晩の宴の席で、彼は詩人クリングスオールとその娘マティルデを知る。宴の後、床についたハインリヒは眠りにつく前にこう考える。「自分の心持は青い花を見たあの夢のときと同じではないか。マティルデとこの青い花との間には何という不思議な関係があることだろう。花萼の中から私の方へ向かってかじげたあの顔はマティルデの気高い顔だった」(I, S. 277)。このような「マティルデ」の「青い花」との合致は、彼女がその本質において東洋(インド)の女性であり、従ってまた、インドをその故郷とするポエジーの精神を体現していることを意味している。小説の続篇についてのテークの報告にみられる「青い花。東洋の女性。マティルデ」(I, S. 368)というメモは、このことをはっきりと物語っている。そうであればこそ、主人公は詩人として大成するためにマティルデとの愛を体験する必要があ

ったのである。夢の中でハインリヒがマティルデと結ばれる場所は見知らぬ水面下の大陸である。「彼はマティルデを抱きよせた。——『あの河はどこにあるの』とハインリヒは涙を流しながら叫んだ。『青い河波が私たちの上にあるのが見えないのですか』彼は上を見た。青い大河が静かに二人の頭の上を流れていた」(I, S. 278 f.)。ここで二人を包む色彩は「青」一色であって、それは、ポエジーの故郷たるインドがここでは直接言及されるかわりにもっぱら「青」という色彩を通してシーンに関係づけられていることを物語っている。なるほど水面下の大陸は、やはりアトランティスを想起させるが、そこでは「花や樹々が彼に話しかける」(I, S. 278)との表現にもみられる通り、「インド」の理想的イメージが投影されていることは明白である。

「実現」というタイトルの小説第二部で、巡礼者ハインリヒが娘ツィアーネと交わす対話は次のようである。「『どうしてあなたは僕を知っているのだらう』——『ずっと昔から。それに私の前のお母さんもその時からいつもあなたのことを話していました。』——『もう一人お母さんがいるのだった?』——『そうです。でもほんとは同じ人なのです』——『お前のお父さんは誰だったの?』——『ホーエンツォルレルン伯爵です』——『その人なら私も知っている』——『ご存知のはずですわ。あなたにもお父さんになるのですから』——『僕の父はアイゼナハにいるのだよ』——『あなたにはもっと沢山の御両親があるのですわ』」(I, S. 325)。第一部第五章で隠者の書物の絵の中に暗示されていた靈魂輪廻説は、ここで第一部と第二部の登場人物を互に関係づけ、両者をつなぐ契機として物語の展開に直接関与している。即ち、ツィアーネは第一部の東洋の女、そしてマティルデであり、またアーシュラマのグル(導師)と覚しきジルヴェスターは第一部では鉞夫なのである。ハインリヒがマティルデを失ったことを思い起しながら、生あるものが必ず死に定められ、永遠に輪廻を繰返さねばならぬ理由をジルヴェスターに尋ねるとき、老人はこう答える。「乾からびた全世界一面にこの緑の、神秘的な愛の毛氈が敷かれているのだ。春の来るたびに毛氈は新しくなる。そしてそこに書かれた不思議な文句は、東洋の花束のように恋

人だけが読めるのだ」(I, S. 329)。ここでは、全世界の変転と輪廻は実に「愛」に起因するのであり、この永遠の流転を繰返す世界の本質は「愛」に他ならず、このことは自然、とりわけ「花」の中に端的に認められ、だからこそ、この世界の究極の本質、秘密は「愛」を知った者、「恋人」だけに「東洋の花束」のように解き明されるのだとの認識が示されている。「インド」はこのように、「輪廻」とその謎を解く鍵である「花」を通して場面に関係づけられるのである。

第二部の続篇でインドが果たすことになっていた重要な役割については既に触れた。そこでは、『オフターディングン』の冒頭で主人公が垣間みた夢が最終的にことごとく現実となる。「彼は青い花を発見する」(I, S. 368)。かくして「童話の世界が完全に姿を現わし、現実の世界そのものは童話のように見られる」(I, S. 368)。「人間、動物、植物、岩石及び星辰、元素、音響、色彩が一家族のように集い、一種族のように行動し、また話をする」³²⁾(I, S. 368)。これは、小説の冒頭でハインリヒを遍歴へ駆立てたロマン主義的理想たるインドのイメージと全く同じものであって、それは、第二部の続篇においては童話でも現実でもあるような絶対的世界の現実そのものとして打立てられるのである。

以上のように、『オフターディングン』において「インド」は個々の描写の中で偶然に登場するのではなく、全篇をつらぬいて、詩人となるべきハインリヒの前にポエジーの故郷として、理想的イメージの中でその都度必然的に現出してくるのであり、従って、構造的にも小説の枠組を端的に規定するものとして機能しているのである。

(V)

これまでみてきた通り、ノヴァーリスにとって「インド」はまず、ヨーロッパ文化の自己批判と根源への回帰に至る契機として受容され、そして『シャクンタラー』読書を介してノヴァーリスの思想の核心へと関係づけられ、さらに『オフターディゲン』をはじめとする彼の文学創作の中に定

着させられたのである。こうしてみると、ノヴァーリスにおいて「インド」がどれほど広汎かつ深刻な影響を及ぼしていたか、ということが明らかとなる。さらに、ノヴァーリスのこのようなインド受容のあり方を辿ってみて確認されるのは、その方法的独自性である。H-J. メールは、ノヴァーリスの哲学研究において特徴的な、自分に合った思想を採り入れて、異質な要素を排除するという彼特有の方法に言及している³³⁾が、それは彼のインド受容の仕方においてもやはり遺憾なく発揮されているのであり、彼のインド思想との内的類縁を説明するものなのである。それは、同じドイツ・ロマン派の、彼の友人でもあったフリードリヒ・シュレーゲルが基礎づけ、その兄 A. W. シュレーゲルがこれを受継ぐこととなった分析的批判的なインド受容とは著しく異なっており、詩的想像力によるインド理解、即ち詩的実存的、神秘的直観的なインド受容³⁴⁾とでも呼ぶべきものである。ノヴァーリスは「インド」を決して学の対象として扱ったのではなく、ヨーロッパの悟性的認識方法によってこれを把握することはなかったのである。この故にこそノヴァーリスは、シュレーゲル兄弟のインド学の開始以来、ヨーロッパのインド学者が繰り返し犯してきた誤ち、即ち、ヨーロッパ人の認識方法に基いてインドの精神遺産を判断し、価値づけるという誤ち³⁵⁾から完全に免れていたのである。むしろ、ノヴァーリスのインド理解は徹底して主観的実存的(ここで主観的というのは勿論、自己の内的真実に基礎を置くという意味である)であったからこそ、彼はインド精神を自己の生存に関わるものとして真正に受容しえたのである。ドイツロマン派のインド受容がひとりノヴァーリスにおいてのみ文学作品として結実しえたという事実は、紛れもなくこのことを物語っている。要するに、ノヴァーリスのインド受容において問題であったのは、想像力の中でインドを体験し、内化し、わがものとするのであって、それは実に、想像力の中で インドと一つになり、インドそのものを生きることに他ならなかったのである。『オプターディンゲン』においてみられたように、ノヴァーリスのロマン主義的想像力がインドによってこそ喚起され、又インドにおいてこそその最も適切な表現の契機をみ出したことを考えるとき、ノヴァーリ

スのインド受容こそは、彼のロマン主義的想像力の本質とその至高の輝きを垣間みせるものなのであり、従ってまた、想像力に根ざす彼の思想の核心と方法の独自性を端的に明らかにするものなのである。

註

- 1) 中村 元著、『比較思想論』(岩波書店、1960)、54 ページを参照のこと。
- 2) Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1894, I, S. 36
- 3) Athenäum. Hrsg. von A. W. Schlegel und Friedrich Schlegel. Stuttgart. Nachdruckauflage. 1960 S. 103. 尚、ここで「インド」は「東洋」という語で置換えられているように、ロマン主義者にとって東洋とは、事実上インドを意味していた。このことは、東洋においてヨーロッパ文化に真に匹敵し、これと対峙しうるのは唯一インドの文化のみである、との当時の彼らの世界認識を端的に物語っている。
- 4) Vgl.: Benz Ernst: Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus. In: Euphorion. Bd. 46 1952 S. 289.
- 5) ロマン主義のこのようなインド像の形成に決定的な役割を果たしたのは、いうまでもなくヘルダーである。彼は『人間性形成のための歴史哲学異説』(Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit) で東洋を「全人類の幼年時代」と呼び、ヨーロッパが還帰すべき故郷と見做している。J. G. Herder Sämtliche Werke. Bd. 5 Hrsg. von B. Suphan. Berlin 1891 S. 483 (邦訳『世界の名著、続(7)』、小栗浩・七字慶紀訳、中央公論社、1975、82 ページ)。この点については、Glasenapp, Helmuth von: Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart, 1960 S. 14 を参照。
- 6) ヨーロッパの体系的インド研究は英国の W. ジョーンズ、Ch. ウィルキンズらにより、1784 年ベンガル王立アジア協会設立とともに開始され、サンスクリットのオリジナルテキストから翻訳が行われた。これについては、Halbfass, Wilhelm: Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel. 1981 S. 77 ff. を参照のこと。
- 7) ノヴァーリスが利用しえたインド文献について確認できるのは、カーリダーサの『シャクンタラー』(W. ジョーンズの英訳をゲオルク・フォルスターが独訳して、1791 年に出版したもの)のみであるが、インドに関する記述を有する『人間性形成のための歴史哲学異説』(1784)、『歴史哲学のための諸理念』(Ideen zur Philosophie der Geschichte. 1787)をはじめとするヘルダーの著作やフリードリヒ・マイヤーの『諸民族の文化史』(Zur Kulturgeschichte der Völker. 1798)なども彼の目にとまっていたかもしれない。この点については、Goldammer, Kurt: Novalis und die Welt des Ostens. Stuttgart 1948 S. 24 を参照のこと。尚、フォルスター訳の『シャクンタラー』には詳細な注が施されており、ノヴァーリスはこれだけで、インド文化全般の大雑把だがか

なり正確な知識を得ることができたはずである。

- 8) この点については、Immoos, Thomas: Pansophie (「上智大学ドイツ文学論集」21号), 1984. S. 10 を参照のこと。尚、ノヴァーリスをはじめとするロマン主義者にとってインドがイメージの上でヨーロッパのキリスト教中世と結びつく理由は、彼らが置かれていたこのような状況からこそ説明できる。
- 9) Wilson, A. L.: A mythical image. The ideal of India in German Romanticism. Durham 1964 p. 148
- 10) フォルスター訳の『シャクンタラー』の注にはインドのカースト制に言及したものがあつた(例えば、Bramen, Braminen の項)ので、ノヴァーリスはこれについて正しい知識を持っていたと思われる。Vgl.: Forster, Georg: Sakuntala. In: Georg Forsters Werke, Bd. 7 Bearbeitet von Gerhard Steiner. Berlin 1963 S. 393
- 11) ノヴァーリスにおいて「インド」が「花」に喩えられるのは、『シャクンタラー』読書の結果によるものであろう。そこでは数多くの花々が登場し、象徴的な意味を担っているのである。
- 12) 『シャクンタラー』がノヴァーリスの生と作品にきわめて深刻な影響を及ぼしたことは、彼の婚約者ゾフィーがこの名で呼ばれていたこと (Vgl. IV, S. 422) や、後でふれるように、『オプターディンゲン』の補遺で繰返し言及されていることなどから、全く明らかである。
- 13) 例えば、ヘーマクータ山の霊域で修業するカッシャパ(マリーチャ)は瞑想によって得た透視力により、シャクンタラーの不幸がドウルヴァーサス仙の呪いのせいであることを知る (Forster, Georg: a. a. O., S. 384)。
- 14) 「数論派は有を二分して、精神の方面を神我 (purusa) と称し、物質の方面を原質 (prakrti) と名付けて二元論を取り... 神我を何等の活動性を有せず、全く非作者であるとなす」(宇井伯寿著、『インド哲学史』、岩波書店、昭和7年 123 ページ以下)。
- 15) ノヴァーリスのインド思想との対応については、Hoffmann, P. Th.: Der indische und der deutsche Geist von Herder bis zur Romantik. Tübingen 1915 S. 63 ff. ならびに Sommerfeld, Susanne: Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen. Zürich 1943 S. 29 ff. を参照のこと。
- 16) それは、万物の実体は一つであつて、神のみが存在する、という認識を示す。『宗教歌』ではこのことが次のように歌われている。「彼は星、彼は太陽、彼は永遠の生命の泉、雑草から、石から、海から、光から、彼の天真の顔が光り輝やく」(I. S. 174)。ノヴァーリスはここで救世主イエスを歌っているのであるが、その言い回しは全く、アトマンについて歌われたウパニシャドの次のような描写を想起させる。「それは白鳥として光明の中におり... 人間の中におり、広い空間におり... 蒼穹にいる」(『世界の名著 (1)、バラモン教典・原始仏典』、服部正明訳、中央公論社、昭和44年、146 ページ)。してみると、このイデーは、神認識とは自己認識に他ならないことを表わしているのであつて、そうであればこそ「マイクロコスモス」のイデーはノヴァーリスにおいて「最

高のもの」(II, S. 594) たりえたのであり、ノヴァーリスの哲学「魔術的観念論」の核心を形成しているのである。

- 17) 『汝が即ちそれである』という句は『吾は即ち梵である』という句とともに... 自己の我において万有の根本を捕え得ること、従って宇宙万有一切を捕え得ることを示すものである」(宇井伯寿著、前掲書、35 ページ以下)。
- 18) このような雰囲気は、シャクンタラーが子鹿や蔓草に愛情を注ぎながら暮らすマハーリシ・カンナ(サンスクリットではカンヴァ)のアーシュラマ(庵)全体から感じ取れる。
- 19) Deutsch, Eliot: Advaita Vedānta. Honolulu 1973 p. 100. ちなみに、現代におけるインド哲学の第一人者であったラーダークリシュナンが、ヒンドウイズムは非倫理的であるとのシュヴァイツァーの非難に対し、次のように答えたとき、彼はこのようなインド哲学の精神を代表していたのである。「内奥において実在は善でも悪でもないし、道徳的でも不道徳でもない。それらの区別は実在そのものに属するのではなく、... 人間に属するのである。それらは象徴的なものである。善悪はこの世に属し、実在は善悪を超越しているから、人間にとっては象徴から実在に移ることが問題となる」(『シュヴァイツァー著作集、第9巻』、中村元・玉城康四郎訳、白水社、1957年)。
- 20) Benz, Ernst: Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie. In: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. 1951 S. 192
- 21) それは、例えば、本文ではドゥシュマanta(サンスクリットではドゥシャンタ)王の台詞、「乞ひ願わくは、わがために輪廻の絆を断ちたまえ」(Forster, Georg: a. a. O., S. 385), また注では Seele, Zeremonien の項 (Ebd., S. 422, 433) にみられる。
- 22) J. ゴンダ: 『インド思想史』、鏗淳訳(富山房、昭和56年)、69 ページ。
- 23) Hoffmann, P. Th.: a. a. O., S. 67. インド人を人生否定者と断ずるホフマンの主張は根拠がない。もし彼が正しいとすれば、例えば『バガヴァッド・ギーター』の中心思想である「カルマ・ヨーガ」のイデーは説明できなくなる。即ち、そこではシュリー・クリシュナがアルジュナに解脱に至るための積極的行動の意義を説いているのである。この点については、Glaser, Helmuth von: a. a. O., S. 149 f. を参照のこと。
- 24) もう一つの文学作品『ザイスの学徒』においても、ノヴァーリスがインドの諸表象をその中に生かそうとしたことが窺える。ちなみに小説の構想をメモしたその補遺には次のようにある。「古代のコスモゴニー。インドの神々」(III, S. 590)。
- 25) Hoffmann, P. Th.: a. a. O., S. 66. Sommerfeld, Susanne: a. a. O., S. 28. Dauer, D.W.: Early Romanticism and India as seen by Herder and Novalis. In: Kentucky Foreign Language Quarterly. 12 1965 p. 223.
- 26) Wilson, A. L.: a. a. O., S. 155.
- 27) Ebd. S. 166 ff. 尚、以下の、小説中におけるインドのイメージの考察には、

引続きウィルソンの論証を参照した。

- 28) 例えば、伝統的ヨーガの教義において臍の部分にあるとされるチャクラ(神経叢)は青い蓮の花で表わされる。これについては、M. エリアーデ：『ヨーガ(2)』(エリアーデ著作集第10巻、立川武蔵訳、せりか書房、1975)、62ページを参照のこと。
- 29) Forster, Georg: a. a. O. S. 297
- 30) インドの神話伝説においては、神々がバラモンや苦行者の魔術的力に意のままに操られる、という逸話が数多くみうけられるが、それは「神々は正しく適用された儀礼の呪術的力に服する」と考えられるからである(マックス・ウェーバー：『アジア宗教の救済理論』、池田昭訳 勁草書房、昭和49年 63ページ)。
- 31) ちなみに、『ザイスの学徒』の舞台であるザイスは、ゴルダマーの指摘によれば古代エジプトの町だという(Goldammer, Kurt: a. a. O., S. 11)。だが、グル(師匠)とその弟子たちをめぐるその世界は、むしろ『シャクンタラー』にみられるカンヴァのアージュラマを彷彿させるのであって、それはここでヅリマの語るアラビアがインドのイメージを喚起しているのと全く同様なのである。
- 32) 尚、三井光弥はこれを「浪漫派特有の夢と童話の世界の産物であって、それは詩的ではあっても何等宗教或は思想的な根拠を有するものではなかった」(『独逸文学に於ける仏陀及び仏教』、第一書房、昭和10年、48ページ)と断じているが、この描写こそノヴァーリスの哲学宗教観をこの上なく端的に象徴していることは、既に見ておいた通りである。
- 33) Mähl, Hans-Joachim: Novalis und Plotin. In: Novalis. Hrsg. von Gerhard Schulz (=Wege der Forschung Bd. 248) Darmstadt 1970 S. 370
- 34) Vgl.: Behler, Ernst: Das Indienbild der deutschen Romantik. In: Germanische=romanische Monatschrift. Bd. XVIII Heidelberg 1968 S. 25 f.
- 35) このような誤りは、既に見た通り、インド人の思想と宗教が人生を否定し、倫理を否定するものだ、と断定することのうちに最も顕著に現れている。