

Title	ノヴァーリスに於ける個體主義の成立：ゾフィー體驗をめぐる歴史主義的一考察
Sub Title	Growth of individualistic conception in Novalis
Author	高橋, 巖(Takahashi, Iwao)
Publisher	三田史学会
Publication year	1953
Jtitle	史学 Vol.27, No.1 (1953. 12) ,p.70- 93
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19531200-0070">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19531200-0070</a>

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.

## ノヴァーリスに於ける個體

### 主義の成立

—ゾフィー體驗をめぐる

歴史主義的一考察—

高橋 巖

### 序論、歴史主義、個體主義、浪漫主義

—人間性は彼等に於ては最も完全な融合の

うちに存する—ノヴァーリス—

一般に歴史的個體が、その事實性を歪曲されることなく、しかも時代と共に様々に描かれ續けてゆくといふことは、それら個體が、描く者の視點如何によつて、無限に新たな形姿を提出するといふことを示してゐる。しかしながら、或種の概念をあらはす名稱が、普遍化され、時代と共に生き續けてゆく過程には、單に如上の事實にとどまらず、更に他の概念を吸収し、或る場合には全く對立的な概念をも自己のものとして、それ自身變貌を遂げてゆく場合もあるのである。その發生以來一世紀にも充たぬと思はれる歴史主義<sup>(註一)</sup>といふ名稱も、當初のむしろ非難の對象とされた内

容から離れて、遂には近世最大の精神革命の理念となるに至るまでの過程には、様々の解釋と意味附與とが行はれて來たのである。<sup>(二)</sup>それ故、今日無前提的に歴史主義の意味するところを規定せんとすることは、いたづらに議論の混亂を招く以外のものではないであらう。とはいへ、今こゝでその多様な内容の悉くを、いはゞ歴史主義の歴史を述べることは至難のことであると共に、我々のテーマにとつて必ずしも必要な事柄ではない。それ故、端的に我々は次の様に規定する、—我々が浪漫主義との對比に於て述べようとする歴史主義は、マイネッケの意味するところに從つて、「その惡しき附帶的意味を全く解消」<sup>(三)</sup>した歴史主義であり、同時に、「ライプニッツからゲーテの死に至る大規模なドイツ運動に於て得られた新たな生活原理」<sup>(四)</sup>から生れた世界觀なのであると。

註一 Walter Hofer: *Geschichtsschreibung und Wehans*

chaung, 1950. S. 327 f. によれば、歴史主義といふ名稱が學

問上の用語として用いられた發端は明確ではなく、ホイスイ (Heussi) は、シュモラーの立場を歴史主義と呼んで攻撃した

Adolf Wagner: *Grundlegung der politischen Ökonomie*,

1892. のうちに見、マイネッケはヴィヨの哲學的歴史主義に關する K. Werner の著述のうちに見、O. Hinze はニーチュの「生に於ける歴史の利害」の標語に結びつけて考えてゐる

といふ。ちなみにニーチェ自身はかゝる概念を用いてゐな  
5。

2 歴史主義の概念の變遷については、W. Hofer: a. a. O.  
S. 328 ff. を見よ。彼は、一、歴史至上主義、生と現在と  
から切離された歴史主義、二、歴史的懷疑主義、實證主義、心  
理主義等々に結びつけられた様々な消極的立場、三、トレル  
チュマイネッケによる世界觀としての歴史主義に分けて考察  
してゐる。

3 Ernst Trötsch: Historismus und seine Probleme, 1922.  
S. 102.

4 Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus,  
1936. I. S. 2. 以下この書を E. d. H. と略す。なほ譯はすべ  
て菊盛英夫氏による。

さて我々はこゝで、問題の探究を行ふに當り、一應、その「悪  
しき附帶的意味」が具體的には何を意味するものであるか、考へ  
て見たいと思ふ。

先にも觸れた様に、歴史主義といふ名稱は極めて多義的なもの  
であるが、ともかくもそれが凡てを歴史的に見るといふ立場を意  
味するとすれば、「人間とその文化並びに價值に關する我々の凡  
ての思惟の根本的歴史化」<sup>(註1)</sup>といふトレルチュの定義は比較的妥當  
性をもつと考へられる。かゝる歴史化といふ現象は、すでに一九

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立(高橋巖)

世紀に於て、特にドイツで極めて顯著となり、歴史の世紀と呼ば  
れる程に、歴史學上の大きな業績を生んだ。しかしながらその歴  
史意識が深まり、人生觀世界觀に深く浸透するに及んで、この現象  
の内部に次第に大きな否定的側面が現はれて來た。何となれば、  
かゝる歴史化はトレルチュの云ふ様に——その發端に於て、歴  
史學に對する我々の熱狂が本質的に問題とされ、そして歴史學が  
數學的機械的な自然概念から解放された限りに於て、疑いもなく  
精神生活をあらゆる分野に互つて深化し、生き生きとさせ、藝術  
と文學とを初めて眞に理解することを教へ、特に國民國家の創造  
を情熱をもつて導き充たしたのである。しかし更にその素材が増  
加し、壓倒的となつて、歴史が全くどうにでも作りうると思へら  
れるやうになり、更に史料批判の論争が起るに及んで、懷疑的氣  
分が惹起され、歴史の自然科學への接近は、偉大なものや英雄主  
義に對して宿命的且敵對的に働き、歴史の大なる綜合の、藝術現  
象との親近性はそれらを相對主義に引渡し、専門的史料研究の嚴  
格な客觀性はそれらを専門家へ引渡した。解放と向上とであつた  
ものが重荷と混亂とに化したのである。<sup>(註2)</sup>即ち、端的に云へば、懷  
疑的相對主義が出現したのである。

註1 E. Trötsch, a. a. O. S. 102. なほ九頁にも同様な表現が  
ある。

2 Ibid., a. a. O. S. 10.

ニーチュはこの相對主義が及ぼす弊害を情熱的に次の様に描いてゐる。「……到るところに生成を見るやうに宣告されてゐるといつたやうな人間を思い描いてくれ給へ。さういふ男はもはや自分自身の存在を信ぜず、自己に對する信念を失ひ、一切が動く點に飛散する様を見、この生成の流れの中に自己を見失つて、れつきとしたヘラクレイトスの弟子のやうに、最後には指一本動かすことも敢てしないであらう。」<sup>(註1)</sup>マイネッケは、「私が本書(歴史主義とその諸問題)を讀み終へて後、彼(トレルチュ)に向つて、『我々はそれを六つのギリシア語の單語、即ちヘラクレイトスの言葉とアルキメデスの言葉とに要約することが出来るであらう。つまり、萬物は流轉する、我が立ちうる地點を我に與へよ、といふことである』と云つた時、彼は力強くうなづいて、『まさしくその通りだ』と云つた」と述べ、更にすぐそれに續いて、次の様に補足してゐる。「我々が人間精神の最高の所得として評價する歴史的思惟―それは、ひと度捉えられ、獲得されるや、我々の中にある一切の他の思惟をば、否應なしに且つ稍々もすれば強制的に支配し、そして我々にはそれが人類の理解のために尙ほ可能なる殆んど唯一の鍵であるやうに思はれるのであるが、―畢竟するにそれは、一切のものを流動する生の中へ解消してしまふものに他ならない。即ちそれは、自己の生の確固たる據りどころがその爲に脅かされ、そしてたゞ懷疑的な相對主義だけが残るやうに思

はれるといふ工合にして、一切のものを流動する生の中へ解消してしまふものである。」懷疑的相對主義、これこそトレルチュが歴史主義そのものによつて克服しようとしたものであり、我々がさきに、我々の意味する歴史主義の前提として述べた、「悪しき附帶的意味」に他ならぬものなのである。

註1 「生に於ける歴史の利害」秋山英夫譯一二七頁。

2 “Ernst Troitsch und das Problem des Historismus” in “Schaffender Spiegel”, 1948, S. 214. 中山治一譯(「國家と個性」一七八―九頁)による。

しかしながら今述べたやうに、この相對主義は歴史主義そのものから生れたものであつた、とすれば、當然我々の念頭には、これを否定することは同時に歴史主義そのものをも否定する結果になりはしないか、といふ疑問が生ずるであらう。一體相對主義を離れた歴史主義といふものがあるのであらうか。もしあるとすればそれは如何なる歴史主義なのか。

マイネッケの解答はかうである。歴史主義から相對主義を論理的に除き去ることは難しい。しかしもし現在と過去との融合する場が得られれば、―彼の用語を用いれば―もし反對の一致(coincidentia oppositorum)が可能ならば、我々は永遠なるものとの結びつきをうるであらう。歴史はアンチノミーの世界である。しかしもし我々がそのアンチノミーの内部へ深く入り込み、

そこで何らかの絶対者の啓示に觸れることが出来れば、もはやアンチノミーは單なるアンチノミーではなく、相對主義は單なる相對主義ではない。歴史的相對主義を解消しようとする努力は、合理主義といふ平面の世界では一つの悪循環でしかない。その解決は、「高さ」といふはゞ一つの新しい次元の導入によつて始めて可能となるのである。こゝに於ては循環は循環しつゝも或る高みへ引上げられてゆく。マイネッケは、スクルビクに捧げた論文の中で述べてゐる、—「兩者（シラーとランケ）は時間的に展開される歴史的生の水平的考察方法と相並んで、今一つの方法、即ち宗教的性格を持つ垂直的な考察方法を識つてゐたのであつて、後者こそ、それぞれの瞬間に、時間的<sub>II</sub>可變的なものから永遠なものへ通じることの出来る方法なのである。」更に歴史と現在との關係を論じた論文の結論は次の様に始つてゐる。「歴史的生は水平的にではなく、垂直的に高みに向つて努力してゆくものであるが、この高みは一般的に云つて到達されることが可能である。歴史上のそれぞれの時期や歴史のそれぞれの個的形成物には、無感覺な自然や單なるエゴイズムなどを踏み越えて、更に高次の世界へ向上しようとする魂の力が働いてゐる。此の魂の力の飛翔は或いは高いこともあらうし、或いは低いこともあらうが、然しそれが到達するところは常に完全に個性的なもの、即ち歴史上でのあらゆる先のもの及び後のものから區別される獨自のものであつ

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立（高橋巖）

て、魂の力が假りに表面上では失敗に終つてゐるやうな場合でも、尙ほそれは此の個性的なものにだけは到達するのである。）  
註1 Von Geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte, 1939. 中山治一譯「歴史主義の立場」一二四頁。

## 2 同二一頁。

かくして歴史主義の概念はマイネッケによつて、いはゞ質的變化を遂げることが出来たのであつて、この、相對主義を止揚した歴史主義、唯一的な従つて絶対的な歴史的個體への感情移入によつて生じる新しい生活感情を、彼は個體主義と名づけるのである。そしてこの個體主義の系譜、發展及び内部構造の諸相を、歴史上の問題として始めて大規模な形で叙述したものが、マイネッケ晩年の代表作「歴史主義の成立」(Die Entstehung des Historismus)に他ならない。しかしながら、純粹に歴史哲學上の問題として出發したこの歴史主義の課題が、こゝに於ては廣く人生觀、世界觀の問題にまで移行してゐるといへるであらう。生一般の問題と學としての歴史の問題とが密接不可分の關係にあり、兩者の融合といふことがマイネッケの最も本質的な問題であつたことは、彼自身屢々言明してゐるところである。ヴァルター・ホフファーに宛てた彼の書簡は述べてゐる—「私にとつて心からの望みは學問と生とを統一することでした。本能的にさうでしたが、その意識は深まるばかりでした。」(註一)「歴史主義が歴史感情のみならず、世界感情となり、生を理解することを意味するまでになるといふことは歴

(七三)

七三

史主義の決定的事情だといへよう。<sup>(三)</sup>それ故、「歴史主義の成立」が、あの反歴史的だといはれてゐるゲーテを歴史主義の頂點として記述した所以も明かであらう。「何人といへども、思惟と同時に感覺及び一般に内的生活の綜體をゲーテ程深く把握することは出来なかつた、<sup>(三)</sup>」のであり、「而して思惟と感覺との内的融合(Ineinanderwirken)こそは、歴史的感覺の基礎をなすもの」<sup>(四)</sup>だからである。それ故マイネッケの描いた個體主義の本質は、「成立」に於けるゲーテの章に於てはじめてその全き形姿を把握することが出来る。とはいへマイネッケ自身の言葉にある様に、「個體性といふものは單に論理的悟性だけでは把握されることが出来ない。それは、それ自體の中に、概念的には把握し難いものを有つてゐる。まさに此のものが、中世のスコラ學及び神秘思想に由來し、且つゲーテによつてあれ程尊重されたあの驚嘆すべき言葉、「個體は筆舌に盡し難し(individuum est ineffabile)」といふ言葉の意味に他ならない。」我々が個體主義の本質を理解せんとする場合、それがたとへば社會經濟史學の立場から外在的に爲される場合であらうとならうと、この言葉は銘記されねばならない。なぜならば我々の思惟は抽象的論理的であると同時に具象的でもありうるのであつて、この理解なしには個體主義の核心に觸れることはないからである。以下に我々はそのゲーテ的形姿を通してマイネッケの描いた個體主義の本質と問題性を、そして更にその

浪漫主義との關連性を述べて序論を結ばうとするのであるが、この場合にも、當然のことながら、かゝる制約の下にあることを附記しておく。

註1 Walter Hofer: a. a. O. S. 23.

2 Ibid. a. a. O. S. 353.

3 E. d. H. II. S. 480.

4 歴史主義の立場七六頁。

ゲーテは形態學考に於て、自己の詩的天分について次の様に述べたことがあつた、「私は次の様な才能をもつてゐた。私が眼を閉ざして視官の中心に或る花を思ひ浮べると、その花は一瞬間もその最初の形をとゞめずに變化し、その内部から更に新しい花が緑などの色のついた葉をもつて成長していつた。それは自然の花ではなく幻想的なものであり、彫刻家のロゼットの様に規則的なものであつた。この伸びゆく植物を固定することは不可能であつたが、私の好きだけ存続し、しほむことも廣がることもなかつた。」<sup>(註一)</sup>周知の如く、デイルタイはこのファンタジーの天分を、ゲーテの詩と體験との根源的基礎として見事に分析してゐるが、かゝる天分の最高度に發展された形姿は、マイネッケにとつても、ゲーテに於ける、否歴史主義一般に於ける最高の形姿なのである。單なる悟性は一般に非合理的なものの理解を曇らせる。だが同時に單なる安易な感情的把握もこゝでは退けられてゐる。「我

々が一度は敢へて試みなければならぬ命賭けの冒險」(マイネツケ)である程の精神の緊張がそこでは要求される。ノヴァーリスはこのファンタジーの世界をユニークな文章に定着してゐる。人間は取り上げたすべての仕事に對して、自己の全的な注意、すなはち彼の自我を向けなければならぬ。これが出來ればたちまち思想あるいは一個の新しい種類の知覺が、彼の中にふしぎな仕方<sup>(三)</sup>で生れて來る。それらは色を塗つたりさらさら音を立てる筆の微妙な動きや、しなやかな液體のふしぎな收縮や形成より外のものとは見えないのだ。それらはひとが印象を定着させた點から發刺<sup>(三)</sup>と四方にひろがりながら、彼の自己をも諸共につれ去つてゆく。かやうな對象即個體との一體感、絶えざる流動に於てあるものであるが、然しまた形式や形象を絶えず生み出すものであり、時には極めて確固たる、従つて外見上では成程實際また定義出來るやうな形象を生み出すかと思ふと、また時には極めてふわふわとしてまるで雲の様な形象を産み出す<sup>(四)</sup>。マイネツケのもの。この一體感を追感するものは、すでに自己があつた、世界史上獨自な、一八世紀と一九世紀との轉換期に起つた古典的浪漫的風土の中にあることを理解するであらう。そして凡てを融合しようとするこの精神のいとなきが、詩的空想的領域に自己を銷すのをやめ、廣く歴史的社會的對象へ眼を向け、この矛盾と混亂とに充ちた世界の中に深くわけ入り、その中に無限なものの啓示を感じようとする

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立(高橋巖)

時、そこに比類のない歴史主義の世界が開けて來るのである。世界を一つの個體と見、その中に離れ難く結びついて生きる自己を喜びをもつて感じるといふことは、すでにメーザーやヘルダーの體験した事柄であつたが、ゲーテはその内實を全き形姿に於て把握してゐる。「神があれ程好んで耳を傾け給ふ人類の讚歌は決して沈黙することはない。然も我々が、悉ゆる時代や地方に分布されてゐる調和的放出をば、或る時は個々の聲や合唱で、また或る時は遁走曲風に、また時には堂々たる合唱で聞く場合、我々自身が神の如き幸福を感じるのである。」(色彩論の歴史)これらの讚歌をゲーテは歴史の最も美しいものとして取上げた。そしてその場合取上げられた個々のものは、世界全體の息吹きを呼吸し、世界全體の響きに共鳴するものであつたので、他の一切のものを同時に代表してゐるべきであつた。晩年のゲーテの世界觀全體に結びついてゐるあの象徴といふ理念もこの點から把握すべきものなのである。「夢や影としてではなく、探究すべからざるもの<sup>(五)</sup>の生きた瞬間の啓示として、特殊なるものが普遍的なるものを現はしてゐる場合にこそ眞の象徴性がある。」(箴言と省察)だがこの象徴性が無時間的、永遠的なものに觸れうる爲には、或る事象が偶然によつて妨げられることなく、全き發展を遂げることが出來なければならぬ。それ故彼は自己の窮極の理念をば、一歴史主義のそれとの完全な一致を示しつつ、一シュューバートに宛て、次の様に

(七五) 七五

書き送つてゐる。「生起する一切のものは象徴であり、それは完全に自己を提示することによつて、爾餘の事柄を示すのである。」<sup>(七)</sup>完全に自己を提示するとは個體思想と發展思想との結びつきを意味するであらう。前述した相對主義の克服はゲーテに於てもかゝる形で行はれてゐるのである。

註I W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, 1921, 7  
Auf. S. 190 f.

2 E. Troeltsch und das Problem des Historismus, a. a. O. S. 225. 中山譯一九七頁。

3 Novalis: Die Lehrlinge zu Sais, Friedemanns Novalis Werke, II, S. 41. 山室靜譯による。

4 歴史主義の立場、九一頁。

5 E. d. H. II, S. 581.

6 a. a. O. II, S. 582.

7 a. a. O. II, S. 582.

更にゲーテは共同體に關する彼の思想に於て、歴史主義の爲に極めて重要な理念を齎してゐる。彼にとつて人間は、全體の中に自己の反映を見、自己の中に全體を感じうる時にのみ愉悅と幸福とを持つことが出来るのであつた。「人類は集つて始めて眞の人間であり、」(詩と眞實)「たゞ凡ての人間のみが人類を形作るにすぎない」(ヴァイルヘルム・マイスター修業時代)のである。この

ことはゲーテの至高の生活感情であつたと云ひうるが、このことの理解はそれ程容易ではない。なぜならば、「もちろん人は概して普通には並存及び共存の概念を有するだけで、融合及び混合の感情はもつてゐない」<sup>(註一)</sup>からである。

註I E. d. H. II, S. 571.

更にこの融合及び混合の感情が愛によつてのみはじめて呼びさますことが出来るといふことも我々の課題にとつて重要な事柄であらう。「若し我々が、我々の友人の有する最も個性的なものを理解しようと欲するならば、感覺と感情とが協働しなければならぬ。否それどころか、人間の魂全體が共に振動しなければならぬ。そしてこれと同じことが歴史上の諸々の個性にも妥當する。」<sup>(註二)</sup>「ひとは自己の愛するものの他は何も學び知りはしない」<sup>(註三)</sup>といふゲーテの有名な言葉もこゝで想起されるであらう。しかしながら、當時愛のこの本質を最も深く體驗して自己の思想の核心的理念にまで高めたのは他ならぬノヴァーリスだつたのである。「愛は世界史の究極の目的であり、宇宙のアーメンである。」<sup>(註四)</sup>と彼は自己の世界觀の中核を端的に表現してゐる。まことに彼は、「愛によつて始めて人生のより深き關連を信じ、自然の一部となることを信じた」<sup>(註五)</sup>のである。この、愛の思想と、自然と歴史との一體感とを以てこの兩者を結びつける有機體の思想、この三者がいはいと短三和音として響く時、我々はノヴァーリスに於ける最もユニ



一ヶな個體主義に出合ふのである。

註1 歴史主義の立場、七六頁。

2 同、七六頁及び E. d. H. II, S. 572.

3 Novalis' Werke, herausgegeben von Hermann Friedemann, III, S. 183.

4 Paul Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, 1922, S. 469.

最後に我々は、ゲーテに於て、歴史が自然と如何なる關係にあつたかを考察せねばならない。けれど自然こそはゲーテに對して常に最高の理念を啓示してゐたのである。ゲーテにあつては、凡ての事象は自然を尺度としてはかられ、それによつて評價されたのであつて見れば、歴史も亦自然の形式の下に認識されたと見るのは妥當であらう。勿論ゲーテは、歴史をあの「神即自然」といふ至高存在の重要な一環として捉へたのであつたが、彼が自然觀察で得た「生れつゝある理念」の「或る純粹にして健全なる發展」を、そこから捉へることは難しかつた。その困難の最大原因は歴史の偶然性の中にあつた。歴史の中に生起する個體は屢々この爲さまたげられ、或る事象の必然的發展は屢々この爲めに挫折した。ゲーテの反歴史的態度といはれるものの主要な根據はこゝにあつたのである。勿論彼は—そこにはネオ・プラトニズムの理念も考へ

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立(高橋巖)

られるのであるが、—あらゆる現象の中に永劫に働く自然と人間の精神を見、偶然を偶然として認めもしたのである。しかしこのことは彼の歴史への不満を蓋ふに足るものではなかつた。殊に戦争に對しては、偶然を法則にまで高めることを妨げる最大原因であるとして、嫌惡の情をかくさなかつた。ゲーテはマイネッケと同様、「より高次の精神的な生の價値、即ち文化價値」を歴史本來の對象と考へてゐたので、「どの人が死に、どの民族が没落するかは私にはどうでもよい。そんなことに心を勞するやうでは阿呆といはれても仕方がない」(ミュラーとの對話)とか、「世界史は凡そ存在するものうち最も不合理なものだ」(同上)といふ烈しい非難の言葉さへ生れたのである。しかしながら、一體偶然の中には、彼が認めえたより以上の生命と内的法則とがなかつたであらうか。この課題に於て正にゲーテより一步先へ進み得たのは、他ならぬ前期浪漫派の歴史觀であつた。歴史主義の領域で彼等がゲーテを凌駕しえたとしたら、それは正にこの點に於てのみであらう。そして彼等にそれを爲さしめたものは有機體思想であつたと私は考へる。ノヴァーリスはゲーテとは正反對に、次の様に云ふことが出來た、「凡ての歴史は世界史でなければならぬ。」なぜならば歴史は個々の事實や個人からは到底説明しえないものだからである。そして世界と歴史とを統一的に把握しようとする浪漫派の立場は必然的に歴史の必然性へのはげしい探究に

(七七) 七七

向はせるであらう。ゲーテに於て要求された歴史の大地への從屬は浪漫主義によつて解放され、外的自然の歴史に對する作用は薄れる。フィヒテによつて影響され、しかも完全に影響されつくすことなく、彼等は自然と歴史との新しい融合を求めるのである。フィヒテ的な觀念論的目的論と、ヘルダー、ゲーテの自然論的歴史觀との間に、浪漫的歴史主義はユニークな姿で立つてゐる。しからばそれは如何なるユニークさなのか。彼等の歴史觀は如何なる基礎の上に發生し、如何に開花し、如何にして最高の理念を獲得していつたか。

註1 E. d. H. II, S. 552.

2 a. a. O. S. 542 參照。

大小の事物の中に永劫に、  
自然と人間の精神が働いてゐる、  
然もこの兩者こそ、目にはつかぬが、一切の世界を照し出す  
天上のあの原光の反射なのだ。

マイネッケはこの詩の中に、「彼(ゲーテ)の新プラトン主義の最も簡にして要を得た證據」を見てゐる。

3 Kausalitäten und Werte in der Geschichte, in Schaffender Spiegel, S. 75.

4 E. d. H. S. 551.

5 a. a. O. S. 544.

6 Albert Poetsch: Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung, 1907. S. 95.

周知の如く歴史主義の成立はゲーテの章で終つてゐる。しかし歴史主義自體は、上述の素描でも判るやうに、更に發展していつたのである。その發展の道は、マイネッケ自身示してゐるやうに、「ニーブール、ヴィルヘルム・フォン・フンボルト、シュライエールマッヘル、初期及び後期の浪漫主義者たち、並びに彼らと近接して立てる研究者たち」(註1)からランケへと續いてゆく。

註1 歴史主義の立場、一四四頁。

以下私の課題は、いはゞ歴史主義といふ拋物線の頂點に位するこれらの人々のうち、特に優れた詩性とデミュートによつて最も純粹な浪漫性を表示し、ゲーテをして未來の詩の帝王になつたであらうと云はしめた、ノヴァーリス(フリードリヒ・フォン・ハルデンベルグ Friedrich von Hardenberg)を通して、この歴史主義成立史への一考察を行はふとすることにある。

ノヴァーリスに於ける個體主義への成立

かつてゲオルク・ジンメルは、表現と思想との關係について、問題なのは、何と云つたかといふことではなくて、如何に云つたかといふことだ、といふ意味のことを述べたことがある。凡庸な者の言葉も偉大な個性のそれも、又異なる立場から語られた言葉でさへ屢々同一の表現をもつて表はされることがあるのである。

それらの言葉の違いを理解するためには、それらが如何なる生の深みから發した言葉であるかを把握することが出来なければならぬ。「この種の斷章を言葉通りに取らうとする人は、實直な人ではない。」<sup>(註一)</sup>「この種の斷章を言葉通りに取らうとする人は、實直な人ではない。」が、詩人をもつて自ら任じてはならない」とは、ノヴァーリスの言葉であるが、自分の行ふ精神のいとなみの表現しがたき緊張、矛盾、アンティノミー等を表現せんが爲に、人は屢々逆説的にさへ語るのである。それ故我々が或る個性を眞に理解せんがためには、その表現のみならず、その體驗をも理解せねばならない。周知の如く、かゝる意味での體驗の理解といふことは、ドイツ以来、精神史的考察の根本的前提とされるに至つたのであるが、我々が今、ノヴァーリスについて若干の考察を行ふに當つても、この事實を特に想起せざるを得ないのである。ノヴァーリス程に、體驗と表現との關係が密接である場合は稀であつた。始めヘルンフト派の雰圍氣とロココ風の生を享受する生活様式との中に育つて、特にその兩者を高き統一にまで齎すこともなく、兄弟達からは「浮氣者のフリッツ」<sup>(註二)</sup> (Fritz der Flatterer) と呼ばれてゐたノヴァーリスが、遂には、ドイツの精神的風土を一變せしめたといはれるゲーテ時代の最大の代表者の一人となるに至るには、あのゾフィー・フォン・キーン (Sophie von Kühn) との愛と死の體驗が必要であつたのである。

註一 Blütenstaub より Friedemann, III. S. 25.

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立 (高橋巖)

2 P. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, 1922. S. 463.

我々が、歴史主義との關連の下に、ノヴァーリスの思想を檢討せんとする場合にも、一七九七年に於けるこの體驗の以前には、重要な理念を見出すことは困難なのである。とはいへ、三〇年にみたぬ彼の短い生涯の大部分を占めるこの時代をす通りすることは許されないであらう。當然のことながら、こゝにも後年の思想を準備し、制約した諸要素はあつたのであつて、それらの考察から我々の研究は始められねばならない。その際先づ第一に、彼の生活環境が我々の視野に浮ぶ。彼の血統、彼の家庭、彼の生ひ立ちほどの様なものであつたのであらうか。

フリードリヒ・フォン・ハルデンベルクは、下ザクセンの男爵ハインリヒ・ウルリヒ・エラスムス・フォン・ハルデンベルクの子として、一七七二年五月二日、下ザクセンのヴィーダーシュエット (Wiederstedt) に生れた。彼の家柄は、他の浪漫主義者達とは異り、祖先はワルトブルクやホーエンシュタウフュンの歌合戦の時代にまでさかのぼる極めて古い貴族であつた。一七世紀にこの家は伯爵家と男爵家とに分れ、前者からはプロイセン改革當時の傑出した政治家、カール・アウグスト・ハルデンベルクが出た。詩人の屬してゐる後者は、世俗的な男爵家に對して、つとに

敬虔主義的傳統を引継ぎ、祖母はヘルンフト派の熱心な信者であつた。しかしながら彼の父は若い時から啓蒙時代の世俗的合理的影響をうけ、一時は軍人として七年戦争に従軍したこともあつた。後、彼は辭職してヴィーダーシュテットに隱退し、そこで若い婦人と結婚したが、この最初の妻はまもなくその地方に流行した天然痘のため死んでしまつた。彼はこの運命の打撃によつて、長らく彼の母が望んでゐた回心を體驗した。「すさんだ粗野な生活の後に、一七六九年、妻の死に際して、私ははげしいおのきと共に目覺め、自分の魂の状態についてはげしい不安におそはれた。」<sup>(註一)</sup>と彼は後に述べてゐる。彼はこれを轉機として、嚴格な規律と靜肅な生活とを遵守する家庭の敬虔主義的傾向を更に強化したのであつた。新しく迎へられた心のやさしい第二の妻も、この點では彼に劣るものではなかつたらしい。それ故詩人の成長してゆく當時のこの家庭には、殆んど外部から訪れる者もなく、ロココ風な社交のにぎわいなどみぢんも見られなかつたといふ。

註一 Friedrich Heibel: *Novalis, der Dichter der blauen Blume*, 1951. S. 17.

一方、彼の父が好んで交際した數少い家庭の一つに、父の心服してゐた伯父の家があつた。ドイツ騎士團に屬してゐた伯父は、「正直一途な性格をもつてゐた」<sup>(註二)</sup>が典型的な啓蒙時代の社交家であり、ノヴァーリスに虚榮と社交とへの關心を呼び起した。この

敬虔主義的な彼の家庭と啓蒙主義的な伯父の家庭、當時の精神史上多大の意義をもつこの二つの傳統は、はからずも目覺めつゝあつた詩人の鋭敏な感受性に等しく作用していつたのである。しかしその結果は容易に想像しうる如く、この健全な青年の魂を現世的合理的傾向へ向はしめ、敬虔主義的傾向は次第に背後へ退いていつた。一七九三年彼は弟エラスムスに宛て、次の様に書いてゐる。「おかしなことだね、二人ともライプツイヒでは世俗の劇場で輝かしい役割を演じたのに、今では一人(ノヴァーリス)はヴィッテンベルクでラテン語といふくみを割つてゐる……俗人の社會は素晴らしい。誇張された青くさい考へなどひとりで、一定の活動や實行の背後にかくれてしまふのだ。」<sup>(註三)</sup>我々はこの言葉の中から、後年の思想の如何なる痕跡をも見出すことは出來ないであらう。とはいへかゝるノヴァーリスの半面には、「より深い原動力として個體思想の一層下に潜在してゐて、彼の魂をば個體思想に向はしめる」<sup>(註四)</sup>敬虔主義的作用がないわけではなかつた。彼が愛に對して、つとに繊細な理解をもつてゐたことはよく知られてゐる。一七九三年の母への書簡にも、「私はたゞ家族を通してしか祖國と結ばれてゐません」といふ表現が見られるが、更に、同年、當時自殺の觀念にとりつかれてゐたフリードリヒ・シユレーゲルに宛てた書簡には、彼のやさしい思ひやりと豊かな愛情とが遺憾なく表されてゐる。「君が犠牲者として死なねばなら

ないのですつて……僕は君の考への美しさには無限の畏敬の念を持ちます。しかし僕は人生がいつまでも美しくありうることも知つてゐるのです。生きてゐてくれたまへ。そして自然の腕に抱かれたまへ。自然は君の爲に十分な場所もつてあるし、又愛にも缺けてはゐません。僕の全本質ともいふべきものは、生への心からの感情であり、又僕の心の中や周りにある凡てのものへの信仰と信頼となのです。」

註1 Novalis Gesammelte Werke, herausgegeben von Carl

Seelig, 1945. V. S. 278—279. An den Geh. Finanzrat

J. W. von Opper, Anfang Januar 1800. なほこの書簡で彼

はかなり詳しく自分の生い立ちを述べてゐる。

2 a. a. O. S. 185. An den Bruder Erasmus, August 1793.

3 歴史主義の立場、一七一頁、なほマイネッケはここで敬虔主義の作用として、次の事柄をあげてゐる。「自己自身に於ける、孤獨及び静かな沈思への集中的沈潜、『時を得たる自己省察』、友人たちの有つてゐる小さな、此の上なく小さな特質を、愛によつて理解しつゝ観察すること、愛する共同体一般への憧憬」

4 Novalis Gesammelte Werke, a. a. O. S. 182. An die

Mutter, Ende Juni 1793.

5 a. a. O. S. 179. An Fr. Schlegel, Ende März 1793.

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立（高橋巖）

さてこの生活環境に由來する諸影響に次いで、彼の歴史主義の成立過程に及ぼしたと思はれる他の強力な作用は觀念論哲學、殊にフイヒテの知識學から來た。一七九四年、フイヒテは「全知識學の基礎」を出版したが、その後まもなくノヴァーリスはこの書の研究に取りかかり、一七九四、五、六年に互つて綿密なノートをとつてゐる。我々がこゝで先づ注意すべきことは、この時代に彼が次第にカントから離れていつたことであらう、同時に、先驗的なるものへの關心と共に、啓蒙思潮からの脱皮が行はれてゆく。ノヴァーリスの後の發展の基礎となるこれらの時代については綿密なあとづけが要求されるのであるが、それには先づ知識學の正しい理解の上に立つて、彼の研究ノートを詳細に検討してゆかなければならない。このことは今自分のよくなしうるところではないが、ノヴァーリスが如何なる點で最も本質的にフイヒテ（殊にその知識學）の影響をうけたかといふ事柄については或る程度推量することが出來よう。その際先づあげらるべき史料は、一七九六年七月八日のフリードリヒ、シュレーゲルへの書簡であつて、彼はそこで自分を覺醒してくれたのはフイヒテであつたと述べてゐる。<sup>(註1)</sup>ところが先にも述べた様に、當時のノヴァーリスから特に思想の獨自性を見出すことは出來ないのである。それ故當然こゝで、彼のこの覺醒が如何なる意味で云はれたものであるか、問題となるであらう。一般に思想内容を我がものとする爲には自

らの生との必然的な結びつきによつて、それを確信にまで高めることが出来なければならぬ。單なる知識としての思想などはその人の思想内容とは何ら關係のないものである。ノヴァーリス自身後年このことを、「我々を幸福にするのは知だけではなく、知の質であり、知の主觀的性質である。完全な知は確信である」と述べてゐる。我々はかゝる前提に立つて、ノヴァーリスのこの覺醒が思想内容に關するものではなくして、思考形式に關するものであらうと推量するのである。普遍的な判斷の形式ならば他から學ぶことも出来るであらう。先に引用した一七九六年七月八日付の書簡が、更に、自分かものはや「かつてのやうに、たゞ一者のみを求めて足もとを見失ふ」ことはないと述べてゐるのも、この事を間接的に示したものとはいへやう。この様に考へて來ると、想起される點も多い。彼の多くの斷章の形式は知識學からの影響を明かに示してゐるのである。

註1 Seelig: a. a. O. V. S. 214.

2 Friedemann: a. a. O. III. S. 88.

3 Seelig: a. a. O. S. 214.

フイヒテの知識學の根本教義は、端的にいつて自我の事行 (Tathandlung) にあるといへやう。即ち、唯一無前提的なる絶對我は道德的課題によつて先づ自己自らを措定する。しかしこの措定は、自我そのものの制限となる故、それに對立する非我といふ

事物の世界が措定される。かくして絶對我は個我と非我とに分れるが、この兩者はより高き統一へ齎されるのである。かゝる事行の三段階、即ち絶對我、そこから演繹された個我と非我、新しき絶對我といふ發展の圖式はノヴァーリスによつて繼承された考へられる。彼はこの知識學のシェーマを抽象的に考察するのみならず、廣く宇宙全體のあらゆる事象に適用しようとした。次の斷章の一部は、彼が自我を如何に考へてゐたかを示すであらう。「フイヒテの自我はロビンソン (クルーソー) で、知識學の叙述と發展とを容易ならしむるための科學的な作り話である。歴史などの初めも斯様である。哲學的な自然の描寫—孤立せる原理或いは概念の描寫であり、どの概念も一つの自我である。自我は普遍なる思维の分子である。各々の概念をフイヒテの自我形式によつて取扱ふこと。」(傍點は引用者による) かゝる取扱ひに相應した彼の斷章は無數に見出される。例へば、宇宙を彼は次の様に思惟する。「間接的な (有機的) 認識、接觸及び亭受は第二期である。第一期は混沌の時期である。第三期は綜合の時期、即ち直接的に間接的な認識、享受及び接觸である。」<sup>(註)</sup>「抽象する前は、凡てが一であるが、この合一は獨立的且自主的な存在の或る自由な結合なのである。群衆から社會が生れた。混沌は或る多様な世界に變化した。」<sup>(註)</sup>更に彼の晩年の歴史哲學的論文「キリスト教世界或いはヨーロッパ

「パ」のテーマは無罪過の統一的な世界、宗教と理性との分裂時代、新たな宗教的統一の時代といふ三段階に於て示され、彼の世界觀を端的に表示するヒヤシンスとバラの寓話も同様に、兩者の幸福な結びつきの時期、世界の神秘を知らうとする要求に基く別離の時期、再び愛人を見出した第三の時期といふ風に、この三段階のシェーマに相應してゐるのである。

註1 岩波文庫版、斷章、上、一〇四頁。

2 Friedemanns Novalis' Werke, III. S. 71.

3 a. a. O. III. S. 72.

さて、以上からも判る様に、知識學の辯證法的論理はノヴァーリスの思考形式の基礎となつたが、先にも述べた様に、この思考形式の中に、ノヴァーリスの獨自の思想内容が容れられるためには、一つの決定的な體驗が必要であつたのである。一七九四年一月、ノヴァーリスは、テンシュテットからほど遠からぬグリーニンゲンで、ゾフィー・フォン・キューンといふ一人の少女に出會つた。この少女についてテイクは、「この美しき、そして不可思議な愛らしさに充ちた姿の最初の一瞥は彼の全生命を決したのだ。彼を貫き、そして彼を靈化した感覺は、彼の全生命の内容となつたと云いうる<sup>(註一)</sup>」と述べてゐるが、ラファエルの或る肖像に似てゐたといはれるゾフィーの面影は、多くの人々にも深い印象を與へたやうであつた。ノヴァーリス自身この當時を回想し

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立（高橋巖）

て、後年、「今や愚かしき輕薄な時代は去りました。そして私は自分が人生への第一歩で、高貴この上もない容姿に接し、永遠にその姿に捉へられたのを知りました<sup>(註二)</sup>」と述べてゐる。とはいへ、ゾフィーへの彼の愛は、當初はそれ程深刻なものではなかつたやうである。一七九六年の秋頃書かれたクラリセ (Clarisse) といふ表題のゾフィー素描は、彼女に對する當時の感情が素直に表現されてゐて興味があるが、そこで我々が第一に氣付くことは、彼の愛が極めてこまやかではあるが、全く地上的な、いはゞどこにでもあるやうなたぐいのものであつたことである。「彼女の早熟。彼女はすべての人に氣にゐることを求めてゐる。父に對する彼女の柔順と恐怖。彼女の禮儀、しかも無邪氣な眞ごころ。病氣中の彼女の身ぶり、彼女は何について話すのが好きか。見知らぬ人への丁寧さ。慈善。子供っぽい遊びへの傾向。彼女は何ものであらうともしない。それでゐて何もものである。彼女の顔―彼女の姿―彼女の生命、彼女の健康―彼女の上手な處世術。卒直さ。彼女はまた本當に反省するやうにはなつてゐないらしい。私も或る時期になつてやつとさうなつたのだから。彼女の結婚への恐怖。彼女の喜び方―悲しみ方<sup>(註三)</sup>」等々。ディルタイは「氣まゝなこの上なく可愛らしい娘の姿をこれ以上はつきり見ることは出来ない<sup>(註四)</sup>」と述べ、一方リカルダ・フーフは、かれが大層自慢にしてゐた氣まぐれな乙女を丁寧<sup>(註五)</sup>に分析してゐるが、そのすべては他のどの少女

(八三) 八三

についても云いうるやうなことばかりだ、と云つてゐるが、とにかくノヴァースが全く卒直に記してゐるこの短文からは、後に「キリストとゾフィー」<sup>(七)</sup>とさへ考へられた、崇高な宗教的に高められた偶像の姿は少しも見られないのである。我々は、このクラリセのゾフィーと後に彼の理想像となつたゾフィーとの間に、前期と後期との、彼の世界觀上の相違を容易に認めることが出来る。

註1 飯田安譯、「ノヴァース日記」一〇—一一頁。

2 D. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe, S. 465.

3 Seelig: a. a. O. V. S. 281. An den Geh. Finanzrat

J. W. von Opperl, Anfang Januar, 1800.

4 Seelig: a. a. O. V. S. 98—99.

5 Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, S. 278.

6 北通文譯「獨逸浪漫派」八五—八六參照。

7 Friedemann: a. a. O. IV. S. 120.

一七九六年の夏、ゾフィーは肝臓潰瘍 (Lebergeschwür) の手術をうけたが、その経過ははかばかしくなく、ノヴァーリスはゾフィーを見舞ふ度に彼女の病いの重くなつてゆくのを見なければならなかつた。そしてこの悲しい事實は彼のゾフィーへの愛をますます強めると同時に、彼女に對する見方を徐々に變へていつたのである。「ゾフィーがもう數日しか生きられないといふ確信をもつてグリニューニンゲンから歸つて來た。……今はじめて僕は知

つたが、彼女は僕のやすらいと活動と全生命の礎石であつたのだ。生の倦怠は恐ろしい、僕にはそれが果てしないもののやうに思はれる。」<sup>(註一)</sup>と彼はフリードリヒ・シュレーゲルに書き送つてゐる。彼の全存在を震撼させたこの悲しみは、彼をいはゞ限界狀況へ導びいていつた。一七九七年三月一九日、ゾフィーは死んだが、このことは彼の比類なき人間形成の内實を決定する最大の運命となつた。彼の悲しみを表した幾つかの書簡は今日もなほ人の心を強くうつものがあるがそれにもまして、この悲しみのさ中に生きた彼の生活態度は我々に深い感銘を與へずにはおかない。彼はゾフィーの死後、もはや自己に何の生きる意義をも見出すことが出来なかつたので、<sup>(註二)</sup>残された生涯を、彼女への憧れによつて追死しうる程にたゞゾフィーのみを心に描き續けて生きようと望んだ。「彼女の姿は私のよりよき自我であるべきですし、又事實さうなのです。……私が眞により高き人間であらうと望むなら……天上的な熱狂が私の胸を充すべきではないでせうか。かくも現世的になげく私は何ものなのでせうか。私は神に、かくも早く私に永遠への使命を告知されたことを感謝すべきではないでせうか。……彼女の死と私の追死とはより高い意味での婚約ではないでせうか。」<sup>(註三)</sup>(三月二八日、カロリーネ・ユスト宛)「私が私の以前の全存在を忘れねばならぬといふことは確かです。大地を私はかくも愛しました。私は眼前にある愛すべき光景をかくも心から享受し



ました。今このことをあきらめるのは難しいことには違いありません。しかし不可視の世界への使命、神への、そして人間のもつ最も崇高なものへのこの好ましき接近、それは私に償ひをする<sup>(四)</sup>ことが出来るでせう。」(三月二八日、ユスト夫人宛)「私がこれまでは現在のうちに生き、地上的な幸福のうちに生きたとしても、今後私は全く眞の未來のうちに、そして神と不死とへの信仰のうちに生きねばなりません。私をこの世から全く切り離すことは私には非常に難しいこと<sup>(五)</sup>でせう。この世界を私はかくも愛をもつて研究して来たのです。」(三月二十九日、ユスト宛)彼にとつては時にこの自己に課した要求は全く充たされた様に思へたのであるが、彼の生への愛着は時とすると抑へることの出来ぬ烈しさでこの要求に抗つたのである。我々はこの年の四月一六日から始まる彼の日記に、當時のこの生と死との戦いが何の飾るところもなく記されてゐるのを見る<sup>(六)</sup>ことが出来る。

註1 Seelig: a. a. O. V. S. 215. An Fr. Schlegel.

2 Vgl. a. a. O. V. S. 217. An Prof. K. L. Woltmann,

den 22. März. 「私がまだ朝焼の空を見やつてゐる中に、夕方私が私をつゝんでしまいました。私の悲しみは私の愛と同じ様に限りがありません。三年の間といふもの、彼女は常に私の思想そのものでした。彼女だけが私を生に、地上に、そして仕事に結びつけてゐたのです。彼女と共に私は凡てのもの

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立(高橋巖)

から引きはなされてしまいました。なぜなら私はもはや殆んど自分自身をもつてゐないので。」

3 a. a. O. V. S. 224.

4 a. a. O. V. S. 226 f.

5 a. a. O. V. S. 228.

6 Vgl. a. a. O. V. S. 331 ff. 「彼女は絶えず私のそばにゐます。私のなほ行ふことのすべてを、私は彼女の名に於て行います。……」(四月一三日、ヴィルヘミーネ・フォン・テュンメル宛)、「僕の愛は遂に地上的なもの凡てを焼きつくす焰となつた。」(五月三日、フリードリヒ・シュレーゲル宛)

生の力と死者への愛とのこの烈しい戦いはノヴァーリスに課された最大の試練であつたが、彼はこの苦惱のさ中を少しも安易さに墮すことなく生きていつた。五月一〇日、彼は生の力に抗して、より固くゾフィーに結ばれようとして、彼の「よりよき自己の搖籃」<sup>(註1)</sup>たるグリーンニンゲンへ行つた。そしてその地にあるゾフィーの墓の傍で、五月一三日、彼を神秘主義へ導いた「閃めく様な熱狂の瞬間」を體驗した。「夕方、ゾフィーのところへ行つた。そこで感じた私の喜びはとうてい書くことが出来ない。私は閃めく熱狂の瞬間を持つたのだ。墓を塵の様に吹きとばした。數世紀は數秒間に等しかつた……」

註1 Seelig: a. a. O. V. S. 221. An Karoline Just, den 24.

(八五) 八五

März, 1797.

2 Friedemann: a. a. O. IV. S. 109. なほ「夜の讚歌」第三章、ハインリヒ・フォン・オフテルディンゲン (Friedemann

版第二卷一七二頁以下)はこの體驗を詩化してゐる。

數世紀は數秒間のやうだつた。この表現は、ゲーテが過去と現在との一體感について語つた「詩と眞實」の言葉を想起せしめな  
いであらうか。「然し私の心の中では非常に強烈でありながら、あまり顯著には外へ現し得なかつた感情は、過去と現在とを一つに融合させる感じであつた……」<sup>(註一)</sup>マイネッケはこの言葉に歴史主義の眞髓を見出し、「以後ゲーテの歴史的思惟に關して探究するすべてのことは、そもそもこの言葉の單なる註釋にすぎない」とま  
で述べてゐるのである。だが我々はハインリヒ・フォン・オフテルディンゲンの第二部を讀むとき、このゲーテの言葉に更に似て語られる次の様な言葉に出會ふ。「……そして巡禮は自分が再び充實した意義深い世界にゐるのを見た。そして今や彼にはすべてが前よりも遙かになじみ深く、予言的であるやうに思はれたので、死は生のより高き啓示のやうに思はれ、自分自身の無常迅速の存在を無邪氣な明るい感動で眺めた。未來と過去とは彼の内部で接觸し、密接に結合した。」<sup>(註二)</sup>こゝに於て我々はゲーテとノヴァーリスとの構想力に於ける或る種の類似に氣づくのである。一般に或る對象を把握するに際して、精神と魂とのあらゆる力を一つ

の例外もなく共働せしめ、かくしてその對象と一體となつて自らを或るより高次の世界へ引き入れるといふ傾向は兩者に生得的なものであつた。序論で、ゲーテのファンタジーと比較して引用した「ザイスの學徒」の言葉はこの生活態度を極めて纖細に描いたものといへるであらう。ところでゾフィー體驗がこの生活態度と如何に密接に結びついてゐるものであるかは明かであらうと思はれるが、歴史主義の觀點にとつて、この結びつきは極めて重要な意義をもつのである。すでに明かなやうに、元來ノヴァーリスの生は他の多くの詩人達に見られる現實否定的な傾向からは遠いものであり、その生きんとする意志は極めて強固なものがあつたのである。それ故この意志の力は、あの全的精神の集中によつて高められた状態に向ふといふ傾向に結びつくことなしには死者への憧れと融合することは出来なかつたであらう。それなしには悲劇的な二者撰一しか考へることが出来ない。ところが彼の構想力が、墓地での體驗に於て、生への意志を彼岸に於ける生への意志に死せるゾフィーと共に生きんとする意志にまで擴大したのである。それ故我々はこの體驗の内實を、生と死の、此岸と彼岸の、そして瞬間と永遠の融合であつたと規定することが出来よう。それ故彼は自殺を決意したにも拘らず、その社會への關心と死への憧れとは互に否定し合ふことなく兩立したのである。

註一 歴史主義の成立、下、三一八頁。

2 同、下、三一八一—九頁。

3 Friedemann: a. a. O. II. S. 173.

とはいへかゝる高められた瞬間といふものは持續しうるものではない。グリーンニンゲンでのこの感動が静まり、やがてテンシユテットへ戻つて業務に服するやうになつてからは再び現實の世界が彼の心の一角に介入して來た。再び生と世界との意味を究め、此岸に於ける形而上的なものの本質を把握せんとする意欲が彼の心に起つて來た。しかしゾフィー體験によつて融合の感覺を得てからは、世界は彼の前に全く新たな姿を提示した。我々は先にフィヒテの影響について見て來たが、その時は思考形式しか問題とはなり得なかつた。しかし今やフィヒテの「自我」の意味が十二分にも感得され得るやうになつたのである。この年の五月二十九日、テンシユテットからグリーンニンゲンへ向ふ途中で、彼は我々の問題性にとつて極めて重要な或る內的體験を得た。「シユラークバウムとグリーンニンゲンの間で、私はフィヒテの自我の本來の意味を把へる喜びをもつた」と彼は記してゐる。かくてこの時代に徐々に作られつゝあつた「花粉」の諸斷章の一つに於て、自我の窮極の意味を次の様に述べる事が出來たのである。

—「想像は未來の世界を、高い所にか低い所にか、或ひは輪廻に於て、われわれに對して置く。われらは萬有をぬけて旅することゝを夢みる。では、萬有はわれらの中に存するのではないのか？ わ

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立（高橋巖）

れらの精神の深みをわれらは知らない。内部へと秘密の道が通つてゐる。永遠はその世界と共に、また過去と未來とは、われらの中にあるか、然らずんば何處にもない。外界は影の國であり、彼女はその影を光の國へ投げかける。いまは勿論われらには内部がこのやうに暗く寂しく混沌として見えるが、この暗黒が通りすぎた影の實體が押しつけられた時、どんなにかわれらには一變して映じることであらう。われらは嘗てなかつたほど多くを享受するであらう。何故なら、われらの精神は缺乏に苦しんで來ただから。」內的世界のかゝる深き姿は勿論フィヒテの自我そのものを表示してはゐないであらう。成程彼の認識論上の基礎は確かにフィヒテの認識論上の基礎でもあつた。フィヒテによれば、凡ての體験は、唯一つの、あらゆる意味に於て絶對的な原則の上に存在すべきであるならば、かゝる原則は觀念的存在以外のものとは思はれなかつた。なぜならば、たとへば A || A なる命題に於て、「若し A ならば」と「A あり」との間に存在する必然的、思维的關連は自我のうちになければならない。A は自我のうちで定立する限りに於て存在する。換言すれば一切の存在は自我を媒介としない限り必然的とはなりえないのである。だがかくして自我を媒介として必然的となつた存在の内容は、ノヴァーリスとフィヒテとでは大いに異つてゐたのである。リカルダ・フーフが述べてゐるやうに、「自然はわれわれの精神の百科全書的な、組織的な索引

（八七） 八七

または見取圖である、といふノヴァーリスの言葉にはフィヒテもそのまゝ署名することが出来たであらう。しかし、フィヒテが「財寶の目錄だけで満足する」種類の者であつたに反して、ノヴァーリスは財寶そのものを觀察し、加工し、利用することを要求してゐた<sup>(三)</sup>のである。彼は、「世界は浪漫化されねばならない。さうすれば、人は根源的な感覺を再發見するだらう。浪漫化するとは質を高めるといふこと以外の何ものでもない<sup>(四)</sup>。」と述べてゐるが、かゝる浪漫化された世界こそノヴァーリスの自我の世界でなければならなかつた。「すべての個人は流出組織<sup>エマナチオン</sup>の中心<sup>(五)</sup>」であり、「世界は靈の宇宙的比喩、その象徴的形象<sup>(六)</sup>」なのである。以上の事柄から我々はノヴァーリスの把へた世界が、スピノザーヘルダーゲーテの能産的自然の理念からも離れて立つてゐたことをも理解するであらう。當時の彼のノートの大半が、フィヒテとヘムステルホイス、スピノザ、ゲーテに向けられてゐた事實が示すやうに、彼はこの自己體驗を契機として、觀念論と汎神論との融合を求めたのである。それ故「自我非我、これはすべての科學と藝術の最高命題<sup>(七)</sup>であり、「ある一つの自我は、それが非我である限りに於てのみ自我であり、その他の場合は、たとへ何であらうとも、自我だけではないのである。」<sup>(八)</sup>この、自我と非我、觀念論と汎神論との融合と共に、我々は魔術的觀念論の世界に入るのである。「人間は非我を自己に等しくせんと求むる如く、より高き自我に等し

くならんと憧れてゐる。この事實は説明出来ない。各自はこれを自ら經驗しなくてはならぬ。より高き人間のみが遭遇するであらうものはより高き種類の事實である。人間達は然しこれを自己の中に喚び起すやうに努むべきである。是に仍つて生ずる科學はより高き知識學である。」<sup>(九)</sup>このより高き知識學を彼は魔術的觀念論と名づけた。それはより深き自己沈潜によつて得た意識をもつて非我の世界へ感情移入し、—我々は再びこゝであのザイスの學徒の言葉を想起するのであるが—かくして自我を非我もろともより高き世界へ融合せしめんとするものであつた。これは彼の神秘主義の内實である。それ故に彼は述べてゐる、魔術的觀念論的に「哲學することはすべての他の啓示の根據である。」<sup>(一〇)</sup>と。

註1 Friedrich Hebel: a. a. O. S. 54.

2 Friedemann: a. a. O. III. S. 114. なほ譯は山室靜氏による。

3 北通文譯「獨逸浪漫派」一九〇頁。

4 Friedemann: a. a. O. IV. S. 83

5 飯田安譯「斷章」五三頁。

6 同七七頁。

7 Friedemann: a. a. O. III. S. 57.

8 岩波文庫版、斷章(上)一〇七頁。

9 同、斷章(中)二二—二三頁。

さて長い間の精神の緊張、自己否定の背後からかくして浪漫的な世界感情が油然と湧いて来た。この時から彼は全く反時代的に生きるやうになり、ひたすらたゞ心情との對話のみを繰返した。

次第に心情は豊かに發展していつた。「彼は著しく變つた。その顔は一層長くなり、いはゞこの世の床から、まるでコリントの花嫁のやうに、よろめき立つてゐる。その彼の眼は、見靈者のそれのやうに、色もなく、眞直に輝いてゐる。」<sup>(註一)</sup>とこの頃の彼を、フリードリヒ・シュレーゲルは描いてゐる。

註1 Dithey: a. a. O. S. 286.

更に別な作用がゾフィー體験を契機として融合の感覺を深化した。即ち愛の理念がそれである。ノヴァーリスの世界觀にとつて、愛が如何に重要な意味をもつものであるかは如何に強調しても強調しすぎることはない。それどころが彼の思想は獨自な形に高められた愛の理念そのものであつたとさへ云いうるのである。だがこの愛への理解も、ゾフィーを知る以前では生の深みに根ざしたものでなく、「浮氣者フリッツ」の名が示すやうに、ロココ的な社交氣分に結びついた比較的淺はかなものであつた。ところがゾフィーとの交際は彼の愛の思想を一變したのである。ゾフィーの死後三日目、ヴォルトマンに宛てた有名な書簡は死者への嘆きに充ちてゐるが、その中に、「不幸な者は或る高められた平等

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立(高橋巖)

感から、あらゆることを正直に暖く、疲れた愛の心に抱きしめま<sup>(註二)</sup>す」といふ表現が見られ、又その一週間後には、ユストへ宛てた不幸が友情と愛とに對する我々の感覺を、かくも増加するといふこと、かゝる感覺をより覺醒することによつて少くとも増加するやうに見えるといふことは、私の甘苦い認知でした。……ゾフィーへの憧憬は彼女の死後著しく増加いたしました。そしてこの憧憬と共に友情の感情も著しく高まりました。」と書き送つてゐる。ゾフィーに對して感じた個人的愛は今や彼女を永遠化し、普遍化するることによつて、普遍的な愛を育生していつた。「より小さく、より徐々に我々がはじめればはじめる程、益々完全である。そしてこれは徹頭徹尾眞理である。……もしも人が一つのことを愛することを理解するならば、我等はすべてを最もよく愛することを理解する。」<sup>(註三)</sup>といふ斷章の理念もこの事を物語つてゐる。愛によつてはじめて人間の内の生活は豊かになり、人間は最も獨自なものを意識し、新しき世界は彼のうちに開かれる。マイネッケも亦、シュライエルマツヘルに於ける個體思想の成立を述べるに當つて、彼が「愛といふ強力な接合劑によつて、個體思想と共同體思想とをこの上なくピツタリと織り混せて、個體と共同體とが相互に不可分離のものたること」<sup>(註四)</sup>を意識したことがその歴史主義成立の決定的要因であつたと述べてゐる。又ノヴァーリスの自然に對する―それ故に歴史に對する―認識態度が最も端的に表現され

てゐる「ザイスの學徒」も亦愛を融合に結びつけて描いてゐる。そこでは、愛の要素は水として讚美され、水の流動する性格は愛の本質の象徴的形姿であると考へられてゐる。なぜなら愛こそは對立するものを結びつけ、融合への烈しい憧れを充すからである。「陶然と酔へるものは、流動的なるものの此世ならぬ歡びを遺憾なく知つてゐる。」<sup>(五)</sup>それ故彼にとつてより高きものへの融合は愛によつて始めて可能となるのであつた。

註1 Seilig: a. a. O. V. S. 218.

2 Seilig: a. a. O. V. S. 227—228.

3 Friedemann: a. a. O. III. S. 145.

4 歴史主義の立場、一四九頁。

5 Die Lehinge zu Sais, Friedemann: a. a. O. II. S. 48.

さて以上の事柄から事物を融合に於て把へるといふノヴァーリスの傾向が、歴史主義の最も生命ある根源、即ち魂の開放状態<sup>アラウガシニコッセンハイ</sup>(Aufgeschlossenheit)の極めて個性的な表示であつたといふことが明かとなつたであらう。今やこの融合への感覺は有機體思想として自らを具體化する時、彼の歴史主義の全き姿を提示するのである。ノヴァーリスの斷章の一つは述べてゐる、「或るものがより多様に個體化され、ばされる程、他の個體との關係はますます多様となり、その全體と隣接とはますます異つて来る。」<sup>(六)</sup>異なる生をうけ入れ、自己と他を生動的な關連の下に見ようとする

この感情は、彼のみならず一般に浪漫主義者の歴史感情、世界感情に極めて特徴的な刻印を押し付けてゐるといへるであらう。ノヴァーリスにとつては如何なる孤立した個體も考へられず、すべてのものは相互に規定し合ひ規定され合つてゐた。それ故、ハインリヒ・フォン・オフテルディンゲンが洞窟で出合つたホーエンツォレルン伯は青年時代、くめどもつきぬ創造の泉にさゝへられて、夢想的な孤獨の生活へ入つていつたが、「然しやがて私は悟りました。隱遁の生活には豊富な經驗を携へて行かねばならない、若い心は孤獨ではゐられない、そのみか、同胞との交りがあつてはじめて或る程度の獨立が得られるのだ、といふことがわかりました。」<sup>(三)</sup>と述べてゐる。ノヴァーリスの生活の中にも我々<sup>(四)</sup>はかゝる共存の理念の發露を見ることが出来る。例へば一七九八年一月七日、彼はフリードリヒ・シュレーゲルに宛てて書いてゐる、「君の手紙は僕達の共同存在の必要性への確信を強めてくれた。君が僕のうちにますます君を見出す時、僕も亦ますます君を認める。」<sup>(四)</sup>綜合存在への要求は確かに浪漫的性格の本質であつたと考へられよう。浪漫主義者は熱烈に、「社會衝動」、「至上の同情」、「協同活動」、「眞の交際」、「至上の共感の願望」更には「共同攻撃」、「共同怠惰」等々をしきりに問題にしてゐるが、これらの言葉は、個的自我が異なる生との不思議な一體感を感じる時人は自らの高められた感情をもつといふあの理念に照應してゐる

る。ノヴァーリスの表現を使へば、「共同體、多元論（フルリアリスムス）は我々の最奥の本質であり、恐らく各人は私の考へ、爲すところに独自の興味をもち、私は他の者の思想に独自の興味をもつ（五）」のである。それ故超個體的なもの、文化や社會の本質は、各人が諸々の個體の獨自性のうちに深く感情を移入し、相互に深き關心をもつて生きるところにのみ存するのである。その時、それはもはや個々の生の單なる集合を超えた創造的綜合として現はれ、化學でいふ化合物のやうに、新しい獨自性を擔つてゐるのである。それ故ノヴァーリスは「對話」に於て述べてゐる、「ねえ君、君は化學者といへませんね。もし化學者なら、君は二つのものの眞の混合といふものが、兩者であると同時に兩者以上の第三のものなのだといふことを知つてゐるでせうから。」我々はかゝる點に歴史や社會を論理的形而上的に規定する觀念論哲學と浪漫的世界觀との相違を、そして亦、マイネッケが前者に對して魂のあたゝかさに缺けてゐるといつて非難した言葉の意味をも理解するであらう。

註1 歴史主義の立場、一四一頁。

- 2 Albert Poetsch: a. a. O. S. 53.
- 3 Friedemann: a. a. O. II. S. 113.
- 4 Seelig: a. a. O. V. S. 259.
- 5 Poetsch: a. a. O. S. 56.
- 6 Friedemann: a. a. O. IV. S. 152.

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立（高橋巖）

7 歴史主義の立場、一三七頁以下参照、特に一四三頁。

更にこの問題は廣く宇宙のあらゆる現象に適用される。即ち、すべて存在せるものは個體としての獨自性をもつと共に、それら個體の集團は同時に一つの新たな高次の個體的性格を持つのである。個々の個體は筆舌につくし難く、それ自身絶對的な自己目的をもつてゐるが、しかしそれらはより高次の個體に結びつくことによつて、自己のより高き本性を目ざすことが出来るのである。かゝる意味に於て全體はその各肢體の機能であるが、その全體も、個々の肢體の自律的な働きに於てはじめて統一された個體となるのであるから、各肢體は全體の機能でもあるのである。かゝる個體と全體との獨自な二元論は浪漫主義の特徴とも云ふべきものであり、ノヴァーリスに限らず、一般に浪漫主義者が歴史に向ふ時、その立場はこの所謂有機體思想に相應したものである。彼等にとつて、凡そ歴史は綜合的に扱はねばならないが、その場合、たゞ歴史的個體のうちに深く入り込み、それを追體しうる時のみ歴史的生を綜合的に形造ることが出来るのである。そしてその多様な歴史的諸個體の綜合も独自の個體と見做される。ヘーゲルの表現を用ひれば、個體的なるもののみが現實的なのである。それ故浪漫的歴史感覺は、「歴史的個體」の直接の觀照のうちに成立するのであり、歴史學は人間の一群を個體として性格づける藝術と考へられるに至る。

更にこの歴史的感覺は歴史の個體相互の關連性への感覺をも育てた。ノヴァーリスは人間が自分自ら規定された歴史の個體であるといふ確信を次の様に述べてゐる。「我々は父から財産をうけとるやうに、父の重荷をも擔つてゐる。しかして人間は事實過去と未來とのうちに生きてゐるのであつて、現在のうちに生きてゐるのではない。」<sup>(註)</sup>歴史がとりあげた如何なるものも彼にとつて過ぎ去つてはゐないのである。すべては歴史に於て無限に作用し続ける。この歴史的世界の内的關連性は前期浪漫派の人達をばげしく歴史研究にかりたてゝゐる。彼等にとつてすべての歴史的存在は、或る本體の肢體なのであり、自らも亦すべてのうちに流れる共通の歴史的生命の通過點なのである。かくして歴史家たるもの主要課題は、「全體に於ける關連、意味及び意義」、「時代の統一」、「貫き通る糸」を見出すことではなければならない。或いはフンボルトが浪漫主義によつて深められた歴史意識をもつて後に公式化した様に、歴史家は「各々の事件を或る全體の一部分として、或いは同じことであるが、各々の事件に際しては歴史一般の形式を表示すべき」<sup>(註)</sup>なのである。

註1 Friedemann: a. a. O. III. S. 191.

2 A. Poetsch: a. a. O. S. 65.

3 a. a. O. S. 65.

以上すべてのことがらは、ハインリヒ・フォン・オフテルデイ

ンゲンに於ける歴史の代表者、ホーエンツォレルン伯の言葉に見出すことが出来るであらう。彼は、歴史をして歴史たらしめ、様々の偶然を結びつけて快い有益な全體となすことを忘れてゐるやうな歴史家を非難する。歴史に對する本當の感覺をもつて、「すべてを文字通りに取つたり、勝手な夢想で本來の秩序を亂したりしない時にのみ人は過去のものと未來のものとの秘やかなぎづなを認める」<sup>(註)</sup>のである。歴史の眞の關連、その結果の深い意味等を正當に記述し得んがためには、彼には歴史家はどうしても藝術家でなければならぬ様に思はれる。それ故彼は藝術的に高揚した時には、ゲーテの言葉、「瞬間は永遠なれ！」をそのまま繼承して、次の様に歌ふことが出来た。

神を觀する幸うけて

心を襲ふ惱みとてなく

あはれ婦人のうちなる女王は

われに眞實の心を賜ふ

愁いに泣きし幾年に

拙き調べも琢かれて

永遠に互りて消えやらぬ

姿はそこに刻まれぬ



歲月の長き流れも

たゞ瞬間と思はれぬ

こゝ去りていつか往くとき

心うれしく想いおこさん

かくして浪漫主義は歴史認識を世界観に結びつけ、そのことを通して自らを歴史主義に結びつけるのである。「キリスト教世界或いはヨーロッパ」は云つてゐる。「私は君達に、歴史へ赴けと命ずる。その教訓にみちた脈絡の中に似かよつた時代を探し、類比の魔杖を用いることを習ひ給へ。」

註1 Friedemann: a. a. O. II. S. 115.

2 a. a. O. II. S. 112. 譯は小牧健夫氏による。

3 a. a. O. IV. S. 141. 譯は山室靜氏による。

以上でこのつたない考察を終へることにしたいと思ふ。「ノヴァーリスに於ける個體主義の成立」といふこの考察のテーマは、更に詳しく検討すれば更に深き形姿を表示するであらう。我々の考察が一面的であるにとどまり、又この課題にとつて必要な多くの理念やそれに結びつく事實の分析をも試みずに終つたことも承認せねばならない。だが我々は序論に於て歴史主義を、新たな生活原理から得た世界観であると規定しておいた。現代の歴史主義の課題が何よりも個體性と發展との意義を歴史の流れのうちに究めて、自己の世界観の爲に確固たる基礎をきづくことにあるとす

ノヴァーリスに於ける個體主義の成立 (高橋巖)

れば、以上ノヴァーリスの思想の發展を通じて述べて来た我々の課題もこれで初めに歸つたわけである。ノヴァーリスも亦彼の個性を眞に生かしきることによつて、この歴史主義の理念を我がものとする事が出来た。そしてこの、世界観に對する歴史の意義を、一たとへ普遍妥當的な客觀性をもつてではなかつたにしても一極めて情熱をこめて力強く主張したといふことこそ、浪漫主義の、そしてノヴァーリスの、歴史主義に對する最大の功績であつたのである。

### 寄贈交換雜誌目錄

天理大學學報	一〇	天理大學人文學會
ヒストリア	六、七	大阪歴史學會
歴史地理	八四ノ一、二	日本歴史地理學會
史 林	三六ノ一、二	史學研究會
西日本史學	一四、一五	西日本史學會
基督教史學	三	基督教史學會
岩手史學研究	一四	岩手史學會
史學雜誌	六二ノ五一〇	史學會
人文研究	四ノ四	大阪市立大學文學會
史 潮	四八	大塚史學會

(九三)

九三