

Title	浪漫主義と敬虔主義
Sub Title	Romanticism and Pietism
Author	横山, 寧夫(Yokoyama, Yasuo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1951
Jtitle	哲學 No.27 (1951. 8) ,p.155- 191
JaLC DOI	
Abstract	In this essay I intend to show the characteristics of German Romanticism especially. from the idea of Novalis, and to examine how the psychological tendencies of German Pietism influenced upon them. This .esiayi consists of four chapters as follows: 1. Gemut. At first, the outlines of Novalis' "magic idealism " are clarified and the concepts of Gemut are defined. Still more the tradition of symbolic Weltanschauung is treated together with mystical religious character which will,solve the symbolic world. 2. Ironie. First I presented the Friedrich Schlegel's Philosophy and his romantic Irony, and, in comparison with it the idea of Irony of Novalis is studied from the new standpoint as the emotional co-ordinate concept in the hope of finding the passivity of the harmony of this antinomy. 3. Pietism. Here I examine the natures of German Pietism, above all its contradicated features,-namely, asceticism and joy of life, self-distress and elegance, self-denial and self-affirmation etc. and seek the reason'for this ,paradoxical nature. 4. Religion. We cannot think German Romanticism without religion. Here the essence of religion of Novalis is cohipared with that of Pietism, and other external and internal likeness is presented as a whole.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000027-0155">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000027-0155</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.

# 浪漫主義と敬虔主義

横山寧夫

1

浪漫主義は単に歴史上の思潮ではない。人間が夢みる力を有する限り、それは常に吾々の魂の底に憧憬として郷愁として残されているものである。勿論夢は現実とならねばならぬ。然し冷厳な現実の凝視から更に不死鳥の様に新しい憧憬が生ずるであらう。それはバンドーラの筐の隅に「希望」として潜んでいたものであつた。然し其の理論の一つの確乎たる形式を吾々は歴史的背景と共に十八世紀末から十九世紀にかけての精神運動の中に、就中独逸浪漫派に見出す事が出来る。<sup>(1)</sup>それは文芸の運動であると共に哲学的思索を欠いていなかつたが、其処では「凡ゆる哲学も終に詩となる」ものでなければならなかつた。ノブーリスが、感覺的な心の微睡める能力を覚醒せしめて神秘的なものに積極的に働きかける「魔術的観念論」と名付けたものも一つの典型的な浪漫主義的思想である。此の小論は浪漫主義理論の中心であるゲミニウトとイロニイの構造及びその宗教性を明らかにし、これに独逸敬虔主義の神秘主義的思想

が如何に影響していたかを考察しようとする。此の場合、私は浪漫主義の理論家としてのフリードリッヒ・シュレーゲルよりもノヴァーリスに近く立つてこれを解したのであるが、此の意図は特に次章に於いて明らかになるであろう。

ノヴァーリスの思想の散花たる「断章」の劈頭に「此の類いの断章を言葉通りに取ろうとする人は実直な人であろうが、自ら詩人を以て任じてはならぬ。……今は文学の無礼講である。云々」とある。是が哲学の領域迄押しすすめられた時、人はその快樂的な知識欲を想うであろう。後に丁抹の哲人から攻撃された、主観の樂天的な確信は兎も角浪漫派の出発点であつた。自我の根據に理論的に考察されたものをでなく実践的な活動能力を置いた点に於いて浪漫派は一応フイヒテの影響を受けている。意思こそ精神の中心の力である。それは自由であるのみならず、全能である。凡ゆる不可能事は「吾々の精神の怠惰である」。然し此の意思中心は浪漫派の核心ではない。フイヒテの自我は考える自我であつた。然しノヴァーリスの自我は感ずる自我である。「実体をフイヒテは理解しない。それ故創造的精神の他の半分が彼には欠けている。恍惚がなければ哲学全体も大したものではない。」ノヴァーリスはフイヒテの様に観念論を基礎付けようとはしなかつた。彼は少くとも最初からそれを獲得しえたと信じ、彼の思惟が事実と矛盾しているという意識は無かつた様である。彼は美的意識及び形而上学にのみ興味を有して居り理論的な自我の活動に於ける法則の限界を破壊した。此の点先驗的観念論から區別される所以である。肉体が精神に従う可き魔術の世界では自然法則を廃棄する事によつて自然自体を变化せしめる事が出来る。芸術家は彼の力によつて生産の法則を創り出し、それを以て心情性或は世界自体を形成するのである。彼の方の中に此の器官を有するものが天才である。「魔術とはかかる天才性ゲニアリタートの状態を云う。素材に生を与えるのは人間のみである。フイヒテによつて立てられた理論的意識はノヴァーリスには価値

なきものであり、超克する可きものであつた。フイヒテの世界では自我が一切であり自然は意識の外に押出された。然し自然に意義を与え、凡ゆる感覺的表面の背後に超感覺的な意義を読み取るのが浪漫主義者の態度であつた。彼は創造されたものに形象と生命を与える創造者ではなく、創造されたものの解釈者、現実世界を透視してそれを吾々の心に経験する事の出来る高次の世界との間に懸る象徴として解釈する *Other* である。<sup>(2)</sup> 自然は勿論自我であるが、それは眞の自我のもう一つの形式である。

自我は超論理的なものであり、その中に吾々は本源的な親近性を有つと共に又云いようもなく離れている。それ故その中に吾々を正しく発見せしめる「実相心理学」(Real n Psychology) <sup>(3)</sup> が必要である。それは云わば吾々の魂の内容を秩序付け、その関連を説明しようとする心理学である。従来の想像悟性理性などは「吾々の内なる宇宙の不十分な分割機能」にすぎない。「これ迄かくも人間の内面世界が不十分に無爲に取扱われて来た事は寧ろ不思議なことである。」ノブリスによれば内面の根本機能として本来の創造的なもの、即ち天才性が存在するのである。此の天才性こそ意識される経験的自我に対して、より、高き自我である処の観念的自我である、それは人間性質の本源的な中心である。「天才とは空想された対象を實在の対象の様に論じ取扱うる能力である。」かくて眞の認識は内からの啓示によつてのみ基礎付けられる神祕的な行爲である。その本源は自らの内を聴く覗き入る「氣高い衝動」を有する者によつて体験され、<sup>(4)</sup> 迄は意識されない。此処にノブリスが、自我の知的直観に就いてのフイヒテの理論を超えて出る点がある。自己自身との内的融合、自己対話——この対話こそ啓示であり、此処から生ずる学がより高き知識学である。現実的自我は観念的自我即ち眞の内的汝との魂の対話に於いて神祕的に高められる。此の関係は「人間の自然に対する關係、或は賢人の小兒に対する關係」である。人間がより高い自我に等しくならんと憧れることは認識し得ざる精

神的本質である。哲學することは觀念的自我による實在的自我の刺戟である。即ち實在的自我に対して、「それが自覚し覺醒し精神たるべく催促する事である。」内的世界は人間に対しては故郷である。それ故にこそ哲學は本来「郷愁」であつた。私は「青い花」の不思議な對話を想起する。„Wo gehen wir denn hin?“, „Immer nach Hause.“ 旅人の喜びは故郷を想ふことである。吾々の魂はたえず根元に繰り、本源との一体に還元しなければならぬ。

此の漂渺とした直接的な内的世界を見出すのは直接的な内省である。そして此の兩世界を結ぶ魔力の紐は愛でもあつた。ガエテに於ける如く此岸的愛は彼岸に向う道であつた。ハインリヒはマチルデに云う。「お前は神だ。私の希みを神に導き、それによつて私に神を啓示し、それによつて神は私に彼の愛の充溢を知らせるのだ。」(オフティルディングン) 然し外界も内部から眺められねばならない。兩者は相互に結び付いて居り、兩者は互に顧みる事によつて存在する。「外界は神祕的に高められた世界であり、恐らくその逆も眞である。」凡べて認識されるものはそれ自身への還帰である。靈魂と世界の「ただ二つの要素が存在し、是等に対する現象の領域は一つある(総合的な力としての愛)」のみである。然し此の二元の統一は完成性としてではなく課題性として、即ち根源的には活動としてみられているのであり、此の点シエリングよりも寧ろフイヒテに近く立つている様に思われる。吾々の内に有する世界計画の創造、これこそ人生の本来の意味である。従つて此の内的還帰は受動的でありつつ又同時に積極性を有しなければならぬものである。「吾々は全く自我である事は出来ない。吾々は自我になりうるし又自我になるべきである。吾々は自我になることの萌芽である。」自我は完全な自己意識であり、そして自我は自ら最大の謎である。それ故自我の解決は他の凡べてのものとの解決である。「吾々がもし自らを理解するならば、吾々は世界を理解する事が出来るだろう。吾々と世界とは不可分に繋がれているからである。吾々は神的萌芽である。」此の爲に現實的自我は自らを放棄しなければ

ばならないこの自己犠牲こそ哲学の初まりであり無限性への生命の拡張である。自我の高貴性は無限にそれ自らを超えて高まつて行く処に存するのである。

以上ノヴーリスの魔術的觀念論の意図を趾付けて来たが、竟竟、意思と魔術的思惟能力を融合せしめる魔術的教習を以て外的な事物を思想に、思想を外的な事物に自由に変化しうるものが魔術的觀念論者なのである。即ち此処に於いて自我と外界との根本關係は、芸術家の美的な創造力に近く立つている。精神は神祕的な力であり魔力の泉である。その本源を開発する処に人間の全規定が存在する。而して彼の内なる力を使用する事によつて彼は又道德的な人間として目覚める。「感動のある高さに於いて人は自ら助力なしに有徳であり天才的である。」「最大の善は想像力の中に存在する。気分即ち不定の感覚が人間を幸福ならしめるので、「一定の感覚と感情が幸福ならしめるのではない。」「不安の概念と對比せよ。人間は単に人間でも人間以上でもあるべきではない。人間は宇宙の如きものであつて、「同時に規定されたもの、規定されないものである事が出来るし、又あるべきである。」「規定された存在は規定されないものを意味し、又各規定性を受入れる能力の中に立つているのである。これは芸術家のみが爲し得る。芸術家が内面的に、「視る」という事は明らかに創造的な行爲である。故に絶対的な創造世界は詩の世界である。此の世界に於いてこそ人間はよりよく生き且努力する事が出来る。未知なもの、神祕的なものこそ凡ゆるものの結果であり始源である。於是「詩こそ正しき絶対的な現実である。詩的であればある程益々眞実である。」「これが、ノヴーリスの哲学の核心であつた。哲学は世界創造者の觀想的な敘述ではなく唯一本質の創造的な進出及び生成である。それは考え出す事ではなく詩作する事である。「思惟は感情の夢に過ぎない。それは色褪せた灰色の弱い生命である」(「ザイスの学徒」)

此の感ずる吾こそ魔術的自我であり、換言すれば情緒である。それ故ノヴーリスの情緒が単に受動的な詩的感情で

はなく、世界を体験し眞に認識する力であり積極的に世界を支配し変形するものである事が理解されよう。「吾々のゲミニートに於いては凡べてが独特に適意に潑刺と結び付いている。」「ゲミニート。すべての精神力の調和。イロニイの盡全体の同じ気分と調和的な動き。」此の断章から察知される限り、ゲミニートは何等かの意味での調和である。イロニイの問題は次章に譲るとして私は此处で此の調和の意義を更に考えてゆきたい。勿論調和の前提として対立という意味に於いてはイロニイに関係して来るであろうが、尖锐化した機智によつてこれを捉え理論的な高揚の中に生きてゆく事はむしろフリードリッヒ・シュレーゲル等の仕事であつた様に思われる。より詩人として薄明を愛したノヴーリスの世界を私は象徴主義の側面から捉えて行き度いと思う。

凡そ最高のものは言語を絶する故にそれはただ象徴的にのみ表現する事が出来る。浪漫主義は一種の象徴主義である。青い花は詩の或は宇宙靈魂の象徴である。「凡べての姿に音調を、すべての音調に姿を」(ノヴーリス)「愛は甘々音色」(テイーク)、「建築は氷れる音楽」(シュレーゲル)等々、此の様な次元の異なる世界が感情的に融合された最も明澄直截な言葉が概念的に何等の確証も爲し得ないという処に浪漫派が概念的論理を輕蔑した所以がある。

元來、象徴主義の本質は、象徴そのものが意味と感性、本質と現象の統一であり、而も兩者は正しい正当さを以て強調される故に、その力は二つの相反する方面に展開される。即ち神的なものを現実化する歡喜から現実主義的個性主義的傾向に向う可能性と、具体的な現象から神的な根源に向う觀念的形而上学的傾向である。これは、既に、独逸敬虔主義<sup>ピエチスム</sup>に行われた象徴的な聖書解釈、更に、ハアマン、ヘルデル等の象徴的世界觀にその伝統を見出す事が出来る。ヘルデルはハーマンによりつつ敬虔主義とシャフツペリイの——これは更にプロテイノスに遡るのであるが——世界を若きゲエテに導いた。然しシュトルム・ウント・ドウランクでは、「感情がすべてだ。名とは大空の灼光をつつ

みかくす響きと煙」であつた。即ち夢想を説明しようとしなかつた。然し浪漫主義者は感情のみでなく、感情の分析者即ち、靈の予感者のみでなく徹頭徹尾靈の透視者であつた。然しその傾向にもゲミユートが中心であつた事は明らかであろう。重要な事は判断でなく直観である。論理の領域に存在するのは眞理か誤謬かであるが、情緒の領域ではただ覚醒か錯覚かが存在するのみである。此処に象徴的世界觀の伝統が強く影響している事は明瞭である。

敬虔主義の象徴主義的聖書解釈に就いては後述するが、ハイマンに於いても「すべて有限なる被造物は事物の眞理と本質とを譬喩によつてのみ覗う事が出来る」という事は中心点であつた。<sup>(5)</sup>然しハイマンに於いて新しい点は倫理的な性格を有つ基督教の象徴主義とは異つて、象徴主義の美的性格が強調された。彼は精神的な意味のみならず感情的形態に對して言葉の美しさに感動した。此の象徴価値に基礎付けられた感覚と意志の世界は聖であるという事（これは神祕主義的信心を以てするルツターの繼續である——ウンゲル）は、啓蒙思潮の現世への熱情と基督教の感性的な熱情との神に於ける結合である。神は非合理的なものである故に吾々は神の本質を理性を以てではなく、生命の根源から盛上る暴風の中に経験しなければならぬ。即ち「最善最大なものは吾々に要求するに頭痛を以てする事なく脈動を以てする。」アウグステイヌスの同心は現世逃避の意志であつたが、ハイマンのそれは現世への情熱の變化した解釈であつた。

ハイマンからヘルデルへの過程は宗教的象徴主義の現実主義への移行である。ヘルデルの世界ではハイマンの神は消え去つた。世界は現実的であり単なる譬喩でなく充実した象徴である。神的なものは常に譬喩に於いてのみ把握しうるとするならば絶対的認識価値は要求出来ず、象徴的世界觀の徹底的な適用は相對主義に陥る。此の事によつて基督教の独断論と偏見は破れ去る。これはヘルデルの言語哲学によく表現されている。<sup>(6)</sup>ハイマンに於いては神が人間に



語りかけ、人間は言語を作る道具であつた。然しヘルデルは言語の起源を全く人間的であると考へ、言葉を入陽の立場から心理主義的に解釈する事によつて神なものとは人間の本質から理解されねばならないとする。即ち創造的形成力を強調して各個体の中から湧上る根源的なものを神性の顕現としたのであつた。

浪漫派の詩人はこれを一層神秘的なものに結びつける。浪漫主義者は情緒に於いて永生の戦慄を感ずる。此処には絶対者と人間が断絶を保ちつつ然も直接に結びつく自覚的立場はみられないが、何れにせよ象徴の表出は能動的な心的楔機との相互媒介によつてのみ可能であり、象徴活動はこの兩者の内在と共に超越によつて超論理的な三次元の世界を構成するものであるからには、此の象徴の世界には、二次元的論理世界の機能である概念的認識は入り込む事は出来ない。それは自己超越によつて直観しうるのみである。ノヴーリスに於いて此の象徴的世界を解するものはゲミユートであり、観念的自我であつた（譬喩を解く方程式。魔術的数学。情緒は愛の問いである。そして此の愛は敬虔的なもの、否宗教そのものであつた。「私はゾフィーに宗教をもつてゐる。愛ではない。絶対的愛。心胸にでなく信仰に基づいてゐる愛は宗教である。」愛する人は神と我との仲保者である。それは自然を生かし、一切の人間のものを繋ぐ形而上学的神秘的関連である。永遠の思想なしに愛は考へられない。絶対者はそれに近付こうとする能動性が受動的であり、敬虔的である程その本質を自ら啓示する。より高貴なものの中に自己を見失ひ、正にその事によつて再び自我がより高貴なものの中に発現する在り方を、浪漫的ゲミユートは神秘主義的意味に於いて示すものである。然し同時にその愛が自然世界に働きかけて無意識に思われる様なものに新しい生命を賦与する積極的側面が見失われなくてはならないであらう。

此の象徴の世界にF・シユレーゲルはイロニツシユに、ノヴーリスはより情緒的に生きたと云えよう。此の情緒は

仲保的な意味をもつが、それは概念的意味での媒介ではない。吾々は生々とした現実の中に感情的な対立を体験する最大の喜びの中に底知れぬ不安を醜なるものの中に美を直観する。眞のゲミニウトは媒介であると共に眞理である。「情緒、即ち内部の世界の全体的な表現に他ならぬ。」世界と情緒とは同一であり、「一切のものは情緒の中に最も独特な、快い、靈活な状態で結合されている」のである。此の媒介の下に考えられるアンテイノミイはノヴリースに於いては魔術的觀念論に於ける現実的自我と觀念論的自我の対立として存在したのではなからうか。此の分裂は完全な自我への期待、觀念的自我への憧憬を内在するものであろう。要求は同時に欠亡である。予感<sup>予感</sup>は常にこの期待から生ずる。此の分裂に結末を与えるのは「魔法の一種」であつて、世界はこのゲミニウト、気分によつて整えられる。

それ故ゲミニウトによる調和は概念的な止揚ではなく、即ち理性の自己展開として示されるのでなく、寧ろ現実的自我の自己放棄によつて、絶對的愛によつて神祕的予感として与えられるのである。そして同時に予感とは事物を洞察する作用である。かくてゲミニウトの積極性は感性的な受動性から更に高められたより高次のものであり、此処に人間の魂の淨化への道がある。「自己放棄は……純正な高揚の根據である。第一步は内部への瞥見と自己の抽象的靜觀。ここに立止るものはただ半ば陥つてゐるにすぎぬ。第二步は外部への効果ある瞥見。……」即ち觀念的自我の自覺によつて眞の世界が開けて来る。其処では凡ゆる対立、又自負と敬虔の対立をさえ超えて瞬間の中に凝結され永遠化されるのである。それは高い意味で兩者を包み同時に兩者を保有しない。瞬間は永遠を包み、永遠は瞬間に還る。かくて情緒の積極性は「先へ」であると同時に「後へ」をも意味する。憧憬は郷愁であり、希望は亦追憶である。「吾々の内にこそ諸世界をこめての永遠性があり、過去があり、未來がある。それ以外の処にはない。」かかる認識こそ自然の祕密を解くものであつた。此の意味でノヴリースの主著或はザイスの子弟の童話に輪廻の思想を認めるのは不当では

(7) ない。ハイน์リツヒは「青い花」、即ち宇宙靈魂に攝取せられる事によつて永遠に同時的な輪廻の世界に入つてゆくのである。浪漫的人間は歴史を区分のない一生命と視、又己れが自我の歴史だとも體驗していた。シュートリヒの表現を藉りれば、魂は時々此の時間に立歸つて浪漫的人間にかく告げる。魂こそは汝の本来の生命、汝本来の歴史である。

それ故にこそ魂の存在を知る汝の予感が生れるのだ。魂が時代の変化を経つつ輪廻するという事、それが汝の魂の統一である。汝は過去にも居たし亦未來にも居るであろう。汝は時間の一部分ではなく時間そのものであり、無限性の目標へと淨化の道を歩んでいるのだ、と。それに時間を輪廻するものではなく空間を向上昇化するもので、ファウストに対して新しい活動の地盤である。(8) かくて死は敵でも運命でもなく内部から辿りつく目標であり、浪漫的人間に救済を与える者であり、かくてノヴーリスに於いて死と基督とは合一する途が開かれるのである。「夜の讃歌」 浪漫主義は氣分的には逆にペシミズムを基盤にするものと私は確信するが、この情緒の詩的な宗教的な性格によつて不安よりも高い意味での喜悅が根源的なものとして浪漫的な情緒の中に動いていた様に思われる。

註(1) 此処に歴史的背景というのは次の様な事情がある。即ち此の時代 仏蘭西革命の熱狂も過ぎり、獨乙の封建諸侯はナポレオンに対する國民的昂揚の氣運を自己の勢力に利用しようと努めた。獨乙市民階級の形成が市民の側からでなく、上から与えられたものであるということ(シヌモラー)は浪漫派の時代でも同様である。かくて市民社会は國民的意識に燃え乍らその指導を旧來の封建國家に委ねなければならなかつた。更に第二の矛盾は、彼等はその社会的解放を外國に負うていたが、然し市民社会は彼等の解放者に対して戦わねばならなかつたという処に胚胎する。「然もかかる戦は彼等の抑圧者(諸侯)への奉仕となりえたのみであつた。彼等は反動の勝利を助けたが、勝利の分前には与らなかつた。」(メーリング)此の封建勢力の支配が彼等に前途の希望を失わしめた。かくて國民的理想はユンカーの支配した「月光に照された中世の夜」に反味する。そして又新しい時代を起す様な大きな革命が未だ黎明の中にある時「そうした時代感情の人間は当然牧歌的な状態に眷戀たりえなくなる。」(シュートリヒ) 古典主義は派を作らなかつたが、然しロマンテイカアが派を作つたという事は社会学的にも重要

であらう。(括弧内の Novalis. Fragmente は特殊な箇所の外は、小牧・渡辺訳「断章」及び飯田訳「断章」を参照した。類を避け番号は特に示さない。)

- (2) H.A.Korff: Humanismus und Romantik. は独ノマンニスムスの発展を通して此の問題の簡潔な解明を与えている。
- (3) じれいじの異色見解を採るが、W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung に拠る。
- (4) N.Hartmann, Philosophie des deutschen Idealismus.
- (5) H.A.Korff: Geist der Goethezeit. Bd 1. 或は R. Unger, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens 言語理論に於てノーマンはマンニスムとは対立的関係にあるが、F. シュレーゲルとは親近性を有する。
- (6) J. G. Herder; Abhandlung über den Sprache.
- (7) 例えば W. Dilthey 前掲書 → Novalis の「註」に於ける R. Haym との論争など参照。
- (8) F. Strich: Deutsche Klassik und Romantik.

2

浪漫主義者は直接に生命の中に入り込み、其の中で再生しようとした。その主観的自由や自律的な創造的自我の思想はフリードリツヒ・シュレーゲルに於いてもフイヒテの影響の下に考えられる。それは対外的には形式宗教や形式道德への、即ち啓蒙主義的俗人主義への反抗として表現されるが、その最も尖鋭化された浪漫的理論は就中初期のシュレーゲルの道德的価値の問題に於いて現れている。道德的意識の第一のものは自由の衝動、義務とは関係ない内的な法則性の知覚、「道德性の最初の衝動は積極的規律性と因襲的合法性とに対する背馳と心緒の限りなき易戦性」である。それ故俗人は眞の道德的人間を悖徳の標本と見做すような事が起つて来る。然し若し人間がその固有の意義を明確に認識すれば道德性の眞の源泉は誤認される事はない。此の点既にヘムステルホイスは心の器官に就いて述べ心的

世界の閃く領域を見たが、シュレーゲルもこれに影響されつつ更に個人的特性の充溢をより大胆に主張した。道徳的偉大の自然のままの「本能が存在する。それを吾々はゲミユートと名付ける。」それが成熟した時、それは凡べてのものに対する心情を有する事が出来る。ゲミユートを有しない者は単に彼の平凡さに相応する平凡なものを把握するに過ぎない。一般の同情は道徳的精神の偏狭な原理である。全人間性の内に行爲し、狭小な見解によつて生活への蔑視に自ら墮さない人間こそ自由不羈である。人間の本質は義務や命令の下で發育するものではなく、「最高の召喚としてこの個人の育成と發展とを駆立てるのは神的なエゴイスムである。」エゴイスムには低い衝動や快樂主義が附隨しているが（ルチンデ）シュレーゲルの新しい道徳の理念は個性の特別の価値を否定する事は出来ぬというのみであるからである。ただ此の爲に極端な逆説が必要であり、怠惰の讚美、四部結婚の容認等すべてこの類に属するものである。然し「逆説に対し感性なき道徳性は平凡である。」道徳的生活はただ内にのみ存在し、人間はその理念に従つて生活する限りに於いてのみ生きているのである。ペルーフは人間が努力して獲得するのではなく、彼がそれを有している時のみそれを充たす事が出来る。シュレーゲルにとつて人間は無限な小宇宙であつた。而してその形而上学的意義は人間の自己發展である。

人間の本質には自己を超えて現実に高まろうとするものがある。それは、人間性一般からではなく人間に於ける原初的なものによつてのみ爲しうるのである。その原初性は道徳的であり、「これ無くして如何なる理性のエネルギーもなくゲミユートの美しさもない。」シュレーゲルに於いて此の本質は必ずしも明確ではないが、無しそれが実践理性の自律でなく現実的な充満に於ける個人的人間精神の自律であることは疑無い処であろう。此処に於いても詩と哲学との統一が翹望されるのである。

無限なるものは芸術との創作する美の本質であり、同時に哲学者の求める眞の本質であるが無し有限と無限は靜的には分離してゐるとしても生動性に於いてそれは同一である。無限性は有限性を以て一となる処のものでなければならぬ。哲学者の本来の仕事は直観であり、「知的直観は理論の至上命令である。」宇宙を人間は解明する事は出来ない。唯直観しうるのみである。シュレーゲルは彼の哲学を「四環哲学」と名付けた様に、哲学の本質は循環的構造を示している。即ち其の中に在る凡べてのものは発端にして而も結果であり、又結果は発端である。云わば凡べてのものはそれ自らに戻つて来るのである。然し一方主観的なものの本質と客観的なものの本質は此の關係から包括される事によつて、即ち有限者と無限者が同一化される事によつて、シュレーゲルは一つの中心点に發しその周圍を旋回するものに生ける統一を与え、個々の点ではなく全体を把える様な世界觀を創り出そうとした。哲学は楕圓である。その中心は理性の自己法則である。哲学はその環を包括し、その理念の統一に於いて内的に結合する四環的なものであらねばならない。——此の綜合哲学には体系的理論は欠けているが、然しその原型的な高みえの衝動はプラトンのエロスを髣髴せしめる。

人間の自由と動性（即ちフイヒテが人間及び發展的な字活動に対して設けた要請）は文學理論に適用された時、シュレーゲルはこれを「進展的普遍的文學」と名付けた。進展的とは常に完成される事なく流動的であるという意味であり、普遍的とは形式的にも内容的にも一切を包括する意味である。それは無限の対象の中に没入してしまふ様に見えるが、他面「一切の現實的關心や理想的關心から離れ詩的反省の翼に乗つて、表現されるものと表現するものの上高くその中央に漂う」如きものでなければならぬ。此の詩的直観は自己を常に自己の作品及び創造の上に高め批判的に兩者を觀察すること、即ち精神の自由奔放と客観性との結合を意味する。

近代人は個々の意識を以て内部の調和を得るには余りに自己分裂的である。浪漫主義者は永遠的な客観的法則を求めようとせず、又体験もしていなかつた。ただ無限な創造的な歴史の発展を求めるのみである。そして此の努力は生活と詩とを一致させようとする努力、無限の彼方にある青い花への憧憬に存していた。近づくことは出来ても到達する事の出来ない努力、此処に常に満たされる事のない憧憬の苦惱がある。然し調和とは相互の結合なる故に浪漫主義者は相度の極端の間をさまよう事によつて調和の理想に近づき得ると考えていた。かかる方法で一面性の危険が避けられ、此の二元論の上に正しい眞理愛と多面性の表示がある。此の極端の動搖に於けるプロテイウスの性格にはすべての瞬間に於いて自己を自らの上に高めようとするというフアウスト的意識がある。<sup>(2)</sup>それは自然の統一を破壊した認識がそれにも拘らずより高い段階に於ける結合の手段であり救済であるという事である。そして此の概念の中には世界を巨大な集合の中に包括しようとする欲望と、体系を離れて生命をその神祕的な刺戟の中に味い盡そうとする欲望とが同時に存在する。精神と自然との対極が古典的人間に於いて均衡を保つていたとすれば浪漫的人間は一方の極から他の極に交互に投げ交される。精神の無限の高みと感覺的な無限に低い処を彼等は漂遊する。後年のF・シユレーゲルは悟性と意志、理性と空想との内的相剋を神祕的な問題として解釈しようとしていた。人間はその創造の直後、神の一体性からかかる相剋に転落した。かかる相剋の意識が浪漫的イロニイの根柢をなすものであり、然もそれ故に神祕的意識への一体性が望まれるのである。此の内的矛盾の外に更に人間と世界との、即ち内的無限性と外的制限性とが対立する。此処に於いて芸術と生活との間の葛藤が生ずる。ノヴトリスは此の兩者の間をよく生き抜く事が出来たが、多くの繊細な魂は此の悩みに堪える事が出来なかつたのであつた。

浪漫的イロニイはかかる相剋の意識にその根柢を有している。此のイロニイの見解には諸家によつて多少のニニア

ンスの相異があるがその原理となるものはフイヒテの世界創造的世界定立的自我の自由にある様に思われる。即ち一方では人間の思う凡べてを創造し、かくて自我によつて最初に定立されたところの客観的なものを再び否定し、何故ならそれは人間が定立したから、一方に於いて完全な恣意によつて世界を定立する。それを高く押進める無制約的精神の創造的否定的慰戲、これがシュレーゲルの考えていたイロニイであつた。その仕方は浪漫主義者が自我を或時は創造的空想として或時は概念的規定的思惟として、或時は情感的な情緒として受入れるという事、又それが或時は形式を或は法則を或は力を創造し且之を否定するといふ事もこれに由来する。(3) 悟性と情緒、自然と形式とは関連し、かかる仕方の上に粗野なるもの空虚なるものが避けられるのである。(4)

故に浪漫的イロニイは積極的は自己を自己自身の上に高める要請と、消極的には人間が有限者に捉われている限り決して無限者を把え得ないといふ諦念的意識の結果に結びついている。自らの不充分性を意識した人間は自己限定を以てこれを告白し自我を超越する。然しそれは表面的には自我を放棄し乍ら最も自由な自己確定と動性とを有するものである。「ソクラテスのイロニイは完全な表現というものの非能力性と必然性、非制約者と制約者の解消し難い矛盾相剋の感情を含み且喚起する。」然しシュレーゲルのイロニイは自我の自由性に根據をもつ芸術家の創造的恣意の確信であり、又人生と自己の創造の上に微笑を以て超越することを意味し、且それを恣意的に破壊する能力をも意味する。(5) イロニイはシュレーゲルには否定としてではなく充満として働く。「哲学はイロニイの本来の故郷である。人はイロニイを論理的美しさと定義するであらう。」かくてシュレーゲルに於いて哲学の最も重要な点は眞理でも認識でもなく美である事が認められる。それは哲学と詩との神祕的な合一である。然し浪漫的イロニイは無限者との統一・対立の根本体験の根據に発したものである。即ち、絶対的世界の理念と現実の作品に表現されたものとの距離の意識であ



る。浪漫派の詩人は特にシュレーゲルに於いては最早シュトルム・ウント・ドウランクの詩人とは異つて感情的なものを知的な把握によつて支配しようとする遙かに意識的な要素が加わつて来ていた。箇々の感情は如何に烈しくても人生の全体性と永遠の運動性の把握は忘れられていなかつた。シュレーゲルによればイロニイは「無限に満たされた混沌の絶えざる活動に於ける明確な意識」である。それは終にカオスではあるがその中には沈滞ではなく活動が見出される。それに打勝つのは唯天才的な主観の自由な創造があるのみである。カオスも矛盾と同様に古典的調和の代りとなるものである。浪漫派は宇宙の均衡状態を求めず、むしろ根源的な諸力が混乱し錯綜する状態を求めていた。此のカオスは自己の胎内から新らしい創造物が無限に生れ出る様な愛の接触を待ち望んでいる。そして更にイロニイとの接触が望まれる。これによつて理性の法則が破棄され、再び幻想の美しき混乱に、即ち人間本来の原初的混沌にひき戻す事が出来るであらう。(6) かくて浪漫的イロニイは一切の人生の全体の把握を目標とし、一切をより高い関係の中に統一として体験しようとする努力の表現として現われるのである。

従来、此の自己棄却による自己超越は理智であり表面的であるとされている。それ故例えばブリュツゲマンの示すように、イロニイのイロニイが始まる処でイロニイは頽廢してしまふ。R・フーフもイロニイを大部分悟性の所産として(8) 然しそれはシュレーゲルに於いても単なる慰戯ではなく、慰戯と眞面目の混合を示している。クローネンベルクの説明によれば、イロニイは眞面目さをイデー(カント的イデーをシュレーゲルは「イロニイ迄完成された概念」と名付けている) 純粹な主観性、絶対的なものから感じ慰戯(或は晴れやかさ)を対照の鋭さから感ずるのである。それ故シュレーゲルはイロニイを或時は神性なものとし、或時は超絶的な Buffonerei (ブッフオンはイタリーの喜劇役者)と規定したのであつた。私は此処にニイテエの言葉を想起する。大いなる事物はひとがそれに関して沈

黙するか、大きく語るといふ事を要求する。その大きくとは即ち皮肉に、また無邪気さを以てといふ意味である。」  
〔「権力への意志」〕皮肉とはイロニイであり、無邪気さとは自己を端的に肯定する生の立場であつた。それは同一の  
両面であるが、若しも浪漫主義者を天才人の知的な浪漫主義と詩人のポエジイのそれ（私はこれをより本質的なもの  
と考える）とに區別出来るとするならば、シュレーゲルは前者を従つて皮肉の要素を、ノヴァリスは後者を従つてそ  
の無邪気さの要素を彼のゲミニウトに於いてより強く所有していたと謂うるのである。前節に示した象徴の世界に  
於ける在り方に就いて兩者にかかる相異を見出す事が出来る。然し此の兩者が類型として考えられる事によつて単に  
量的な相異である事はイロニイの自体の有する二面性に於いても明らかである。前者は主観の優位を以て臨むより知  
的な立場であり、後者は詩的想像力の優位は前提しているがよりナイーフであり敬虔的である。

事実テイクヤブレントノ等の戯曲は「脱線のイロニイ」であり、「すべて眞面目にとらぬこと」が標語であつた。  
自我優越感を以て対象に向い、それが没我に入らず自嘲或は遊戯に終つてゐる。現実的には或はこれが浪漫的イロニ  
イの眞の姿であつたかも知れない。然乍ら私には「青い花」に於けるノヴァリスの純眞な宗教に近い愛、或は怪奇と  
技巧をこらしたホフマンの諸作の蔭に流れるユリアへの清純な愛などを心奥く感ずると、反つてその素朴敬虔性従つ  
てその限りに於ける積極性が浪漫的イロニイの眞の本質の様に感ぜられてならないのである。ノヴァリスはイロニイ  
の語を余り用いないが、彼のイロニイは高貴なものと同置、凡ゆる価値差別の撤廃であつた。浪漫化  
するとは平俗なものに気高さを与え、有限なものに無限の外見を与える働らきである。思惟の上ではパラドックスで  
あるが、それがイロニイと名付けられるのは情緒的な立場に於いてである。<sup>(9)</sup>「凡ゆる精神力は情緒に於いて調和され

る。

此の現実我と觀念我のかかる浪漫的対立はヘーゲルの体系に現われる矛盾の原理とは全く別個のものである。(後年に於けるアダム・ミュラーの対立論も此の意味に於いてではない。「何物かが現実的に存在すれば、それに対立するものが対現的に或は觀念的に対立する。云々」)従つてこれは理論的な嚴密性に於ける対立ではないが然しその故に本質的でないと云う事は出来ないであろう。何故なら前述した様にノヴーリスの自我は思惟する自我よりも感ずる自我の方がより本質的であつた。思惟は反つて感情の夢である。そしてこの感情は単なる主観ではなし、積極的に働く主体性を意味していた。既述の彼の断片から知られる様に情緒とイロニイは殆ど同義語に考えられる。又彼が「F・シュレーゲルが截然とイロニイとして特性付けたものは私の考えによれば思慮即ち沈着な心構えの結果その特性に他ならぬ、シュレーゲルのイロニイは私には純正なフモールであると思われる。……」と述べているのも此の間の消息を語るであらう。(11)

イロニイをフモールに近づける事によつてイロニイの慰戲的側面を否定しない迄も敢て輕視するのはノヴーリスに於ける感情的対立(これはむしろ美的直観によつて対立する)綜合に於ける情緒的な立場に於いてである。シュレーゲルに於いて明確に概念化されたイロニイの理念を再びノヴーリスの側に引寄せることには異論もあらうが、悟性が感情の夢である時、概念的対立は反つて空虚であり盲目である。イロニイはゲミュートの客観化に逆う知的な積極的表現であると私は解する。最高の積極性は最高の消極性としてわれ現ねばならぬ。ゲミュートの本質に於ける敬虔性は既に闡説したが、ノヴーリスに於けるイロニイをかく解するのは不当ではないであらう。愛による自己止揚によつて、自我の笑が無我の笑に上昇した時フモールは生れる。シラーは嘗て人生は眞剣であるが芸術は明朗であると云つた。フモールはこの明朗性が形而上学的に高められて有限性と無限性の諧謔的達観として現われたのである。これは

就中ジャンパウルの「美学入門」に見出される。フモールは有限性と無限性の裂目の上に成立する。然し眞の裂目は自我と世界の間存するのではなく、神と世界との間に存する。そしてその裂目の意識はフモールに基礎付けられている。かくてジャン・パウルはフモールを、此の裂目を先づ意識に呼かける基督教的<sup>(12)</sup>世界観から導き出した。然し出発点は異つても帰する処は一である。ジャン・パウルと浪漫派との対極を考慮し<sup>(13)</sup>つつ尙私は彼とノヴリースの親近性を感ずるのである。

私は詩的な情緒の中に生きている宗教的人間が、眞の宗教人となりえない苦惱の表現をイロニイの中に見る。特にノヴリースは哲学者であるには余りにも情緒的なものを有ち、徹底的な快樂主義者であるには余りにも清教徒的な美しさを有ちすぎていた。此の二元的な在り方は消極的には自嘲を胚胎する所以でもあるが、積極的には常により高い調和が求められねばならない。その分裂的な苦惱を越えて詩と哲学と宗教との統一された領域に自己を推進めるのは理性でなく予感である。かくてイロニイは弁証法の萌芽を有するとはいへ意味の世界に直結する事によつて、概念的論理的対立の上ではなく象徴的或は感情的対立としてゲミニートの基盤の上に構成されたものと考えられよう。

イロニイが時によつて幾様にも解されている事は既に述べたが、情緒的な立場に中心を置く時それはノヴリースの概念により近づく。ファイヒテの二元論は多少影響する処があつたが、ファイヒテに於いては客観的理念は主観的素質への勝利を結果するに反して、シュレーゲルやノヴリースの求めたのは概念的思惟によつては捉えられない個性的理念である。それは理性の内面的必然性の上に立つものではなく自由なフアンタジイによつて逆説的に押進められたものである。それはノヴリースの「より高い論理学」であろう。此処では概念的同一矛盾律に従う必要はない。「矛盾の命題を根絶する事は恐らくより高い論理学の最高の課題である。」「より高い哲学は自然と靈との婚姻を司る。」「於是、独

逸観念論の世界からは全く離れて来る。イロニイに於ける対立が感情的な対立である限り、最早此処にフイヒテの影響を認める事は出来ないであろう。

パラドキシイ、フモール、ヴィッツは浪漫的イロニイの特殊な形式を示すものである。逆説は客観的に無制約的に妥当する人間の意義からの自由な主観の独裁的な高揚を意味する。機智は道徳的な高揚に於ける主観的なものが或一点に於いて客観的なものを恣意的に把握する事を示すものであるが、此の機智に就いて尙説明を加えておかう。特にシュレーゲルに於いてはこれは重要な役割を有する。此の場合の機智は滑稽でも単なるユーモアでもなく精神的な一形式であり、其処からイロニイの眞の意味が理解されるのである。

機智とは判断の様に知的な感情であるが、敏速性と適切性とを以て特徴付けられる。是は判断の様に特殊な知識には結び付かず、逆に或る素朴な無智から起るものである。そしてその概念の敏速性は宇宙的な知的感情に、即ち人生の制限的な領域にはなく人生一般にその場を有している。それ故機智はそれ自身に於いては機智でない処の「健全な感覚」或は「自然的知性」を表わす。而して機智の主要な特性であり判断と本質的に區別されるものはその無意識性である。それ故子供でも機智的でありうるのである。その無意識性は直ちに天才との親和力を証明するものであるが、然し機智のみでは完全な創造力ではない。それは最も変化多き対立の形式に於いて自らを示し、イロニイの本質的な要素である時に重要な意義を有するのである。直接的な感情は多種多様の形姿を呈するが、機智はその多種多様の源泉である処のものに自らを適合せしめ暗示せしめる。<sup>(15)</sup> アテネウム断片によれば、「機智とはフアンタジイの現象、その外的電光である。かくて機智に内在する神性と神祕主義が機智に相似する事実が理解される。」それは、「束縛された精神の爆發」であり、「論理的社交性」であり、「断片的天才性」である。其の中に於いて思惟は自らを放棄する。ノ

ブーリスに於いても機智は判断とは區別されるがより創造的に解されている様である。「晴れやかな魂の中には機智がない。機智は均齊の障碍を示すものだ。機智は障碍の結果と同時に復旧の方法である。」それは親和性の原理であると同時に凡ゆる対立を溶媒するものである。然し此の機智がその本質に於いて無意識であるという事自体がイロニイに於ける自己止揚の受動性を示しているものといえよう。純粹に、或はノブーリスの意味で考えられた浪漫的イロニイは反つて深く敬虔的なものではなかつたであらうか。「吾々は吾々自身について何一つ知る事は出来ない。凡べて眞の知識は吾々に与えられたものでなければならぬ。(活動的な作用と怠墮の高揚)勿論それは無知の自覺の上に立つソクラテスのイロニイから區別されるであらうが、デミユートの有する消極的な積極性の表現として、単なる理性の慰戯ではない事は認められねばならないであらう。感情に優位を置く人間にとつて対立は直觀的に或は情緒的に揚棄される。それが力弱きものであつたか否かは別として究極的には人間に対する根源的覺醒を目標とするのであり、かくてそれは神祕主義に相通するものがある。それ故吾々は此処に浪漫主義の宗教性が如何に敬虔主義と相關性を有するかという事を考察するに就いて、先づ独逸敬虔主義の性格に一瞥を与えておかなければならない。

(註1) 「ゲーテの後をうけた世代は抽象的な全然理想主義的な哲学の影響の下に生長した。此の世代は虚構を糧としていた。……(デイルタイ)此の時代は到る処で一切が功利と經濟の原理によつて左右されていた。「功利は道德に存在さえも与える事を惜んだ。それ故道德は虚構の道德であつた。……えの意味に於いてF・シュレーゲルが一つの道德を立てようという願望を有つていたとしても左程奇怪には聞えない。」(チーグラー)然し浪漫主義運動が反市民的であつてもそれは飽迄精神的なものであつた。「彼等は俗人主義を哲学的には有限と解し範疇的には偏狹と解した。彼等は主義に対して彼等自身の無限の憧憬を主張した」(ブランデス)但し法則形式に対する無拘束性が極端化されると一切が眞面目であると共に戯れとなるのである。「此処に於いて人々は皮肉であると共に貴族的であつた。」(チーグラー)。彼等が個性を強調する時に、それは政治的束縛ばかりでなく淺薄な合理主義的社会にも反抗した。然し彼等の市民的地位の惨めな状態が彼等をして反動的に封建勢力に結びつかしめ

井原の語の終結を原由とするのである。

- (2) O. Walzel; Deutsche Romantik.
- (3) T. Gundolf; Romantiker. → F. Schlegel
- (4) H. Cysarz; Erfahrung und Idee.
- (5) P. Kluckhohn; Die deutsche Romantik.
- (6) F. Strich; Deutsche Klassik und Romantik.
- (7) T. Brüggemann; Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment.
- (8) R. Huch; Die deutsche Romantik.
- (8) 例えば「イロニーの精神に対する關係が、ノヴォールのダシニートに対する如きものである」(F. Gundolf; Shakespeare und der deutsche Geist) という見方と多少の相異がある。
- (9) Die Herdflamme. 19Bd, A. Müller; Ausgewählte Abhandlungen.
- (11) 成瀬教授はイロニーとノヴォールの本質的相違を指摘されている。『疾風怒濤と獨乙浪漫主義』卓説聴く所多いが、ここでは、ハノヴォールの言葉の儘に解する。
- (12) J. Paul; Vorschule der Ästhetik. (1801) 同 F. Strich; Deutsche Klassik und Romantik によぶ。
- (13) R. Unger; Jean Paul und Novalis.
- (14) M. Kronenberg; Geschichte des deutschen Idealismus.
- (15) F. Schlegel; Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes. 飯田
- ノヴォールの思想に就くは特に「Gespräche über die Poesie. 飯田安氏訳の断章「ロマン的人間」及び
- N. Hartmann; Die philosophie des deutschen Idealismus 等に負う処多し。

独逸敬虔主義 (Pietismus) は十七世紀末、カルヴァイニズムの基盤の上にたてられた神祕主義運動の支流である。此の宗団運動は国際的なものであり、その形態は国民的個人的信仰性によつて規定されたが、宗派を超えて人間独自の最深の信仰性に基礎付けられている事が特長である。此の運動は大體神祕的再生派として現われた。それは神祕的內面性の生々として涸渇する事のない源泉から新しく創造され再生された人間を把えようとする。生命は神的純粹性から直接に体験され精神化されねばならない。これは教義論の形式主義に対する感情的自己主張であり、むしろ中世の思秘主義に近いのであるが、此の生活感情に於ける主觀主義的個人主義的形態をコルフがシュエトルム・ウント・ドウランク運動の先驅として捉把した事は周知のことである。<sup>(2)</sup>

敬虔主義の自己体験は近代の汎神論的世界觀の完成を意味するのではなく、「客觀化されない」「形式化されない」独自の生活感情である。それは形而上学的認識ではなく感情や意志に基づくものであり、宗教的体験がその方法的出發点であつた。此の感情的基督教は眞の現實性を再びその本源的な內性に於いて発見したのである。宗教改革は「信仰によつて義とせらる」事による羅馬教会の外面的な宗教信仰の破壊であつたが、それは云わば信仰の基礎付けを變化させたものであつた。然し今や信仰そのものが敬虔主義に於いて問題となつて來たのであつた。

其の自己感情は亦プロテスタント的權威及び近代合理主義への根本的對立として進められた。然しそれは神祕眞理を單に個人的体験のみに求められた無教義なものではない。それは唯その実践的信仰が理論から獨立して深く內面化されている事を示すに外ならないのである。內的体験を無視した象徴主義は此處では重要ではない。歴史的啓示はそれが直接に深い內面性に於いて現實化された時初めて意義を有するのである。

敬虔主義は抽象的可思惟的神解釈と宗教的体験的解釈との間を、又知性の認識能力と信仰の認識能力との間を厳密



に區別した。これは心的方と心的根據に就いてのエツクハルトの區別の類比である。信仰は認識されぬ表現されぬ神祕的な「何ものか」であり、眞の基督者の中にのみ任んでいる精神である。「神聖な精神の内的存在」「吾々の内なる基督」は認識出来ないが、然し活動的に全人間を規定する力である。此の感情的強調の側面は後述する如く主観的な救済の確かさを獲ようとする見解に達するが、信仰の実践が余り強調された爲に、教義は余り重要性を有しなくなつた。何故なら神学の知識を有しないものでも信仰は保持し得、又神学の知識によつても、救済の保証は無いからである。かくて信仰の実践者達は教会から離れた家庭集会(Konventikel)によつて結ばれようとした。即ち教派を離れ神の意志に従う生活を行う事によつて自己の再生に確信をもちつづけようとし、此の眞実に悔悛した者たちのエクレンスは禁慾を強化する事によつて神との交わりの喜悅を味わうとしたのである。<sup>(3)</sup> 然し此處に先づ敬虔主義に於いて認められる。次の諸傾向、即ち世界逃避的な禁慾と生活の欣び自責的な罪の苦しみと仏国的な優雅、極端な熱狂的な自己否定と自己高揚等の背反的分裂的性格は如何に解さる可きかについて考察しなければならぬ。

一般に神秘主義は一つの場合、それを思惟可能性の意識に於いて眞実であるとする。然し此の思惟可能性は、それ自身の含む存在不可能性というものの証明ではなく、たとへそれ自身が理性からは思惟しえられないものであり、理性からの必然性はないものであるにせよ、その概念の対象は現実性を有しているという事を許容しているのである。此の矛盾は神秘として扱えられるのみであるが、それ故神秘主義がその理論のアンティノミイを意識している處では此のアンティノミイを知らしめる形式が必要である。此の形式は逆説である。神秘主義は逆説に於いて超越する。<sup>(4)</sup> 例へば「神は凡べてであり無である」の如き。それは合理性を拒絶しつつ独断的にその眞なる事を主張する。それは直接間接にも神の啓示をその源泉にするのである。

更に敬虔主義的自己感情は、神に充たされている感情と神放棄との絶えざる不確定性の中を動揺していた。敬虔主義者は休みなき分裂した心の中の荒れ狂う戦いによつて最後の自覚に到達するのである。此の二元性は人間の新しい生命力の悲惨な破局から開示される。それは近代の二元論的生活感情世界感情に於ける兩極を示すものといえよう。即ちユペルニクスの発見は人間をアトム的存在として感ぜしめると同時に、他方近代の人間は全世界の精神的中心は己れの内性に基づくとするプロメテウスのファウスト的個人主義を意識している。クロプシュトツクの言葉や道徳法則を超えた星空に就いてのカントの言葉はそれ自身同じ事を言つているのである。

此処に禁慾の本質を明らかにする事は敬虔主義的自己感情の心理学的意義に対して重要である。中世的神祕主義及び古プロテスタント的禁慾に於いては「心情性」「肉体」「世界」は同義語であり、禁慾は自然と根本的な対立を示し人間の世界探究の衝動を押殺するものである。クウェーカー的神祕主義の方向は神的恩寵の直接的感情よりも意志放棄の内的意識の内に存在した。神的感情は神的恩寵の自由意志的偶然的な附加物に過ぎない。各信仰者は来世の淨福を此岸的世界内に於ける神の御栄えの爲の行爲によつて確認する。然し何れにせよ無制約な破滅としての世界の評価は共通である。宗教改革は現世無関心的道徳を現世界へ引戻したが、然しそれは現世的価値を自己目的として積極的に認めただけではなく、それが世界から分離する事を無信仰と認めただけである。<sup>(5)</sup>それは決して世界の美や文化財の価値を意味したものではなかつた。敬虔主義的禁慾はトレルチによれば、カルヴィニズムの厳格な下グマ的禁慾から緩和され、その曖昧さは以前のそれとは対立するのであるが、その理論は常に古基督教的下グマと、個々の敬虔主義者を義とする個人の意義という二重の性格を有していたのである。

敬虔主義の受動的自己否定的動機は神が人間の中に関係しているという風に信するのであるが、宗教的自律性に於

いて而も受動的な形式が望まれていた事は重要である。生活關係世界關係に対する敬虔主義的形式は Deussen-Mach 的因果關係として示す事が出来る。それはテルテユリアススの「不合理なる故に吾信す」という心理的形式であり、意志を放棄する程良く知り得るといふ確信に立つものである。自我は衝動的生産的な力ではなくして、外的状態や偶然によつて、超現實的個人的影響によつて規定される。此の逆説的な宗教性は消極的主知主義として指示されるがこの關係は当時の感傷主義に接近した所以である。これと共に敬虔主義者が聴くと信じている。神祕的な内的な声は客観的な明白な感情を以て来るのではなく神祕的な楔機が入つて来る。此処に強調されている意志放棄は決して自由意志的ではなく、神的因果性に逆に引込まれるのである。此の感情はカルヴィニズムの人格感情との対決によつて更に明らかになるであらう。カルヴィンの人間は自らを神の選民として感じ世界に於ける神的使命の高い感情を有している。神性の無限の力への信仰の直接的な依存關係が大きい程彼は選民である事の人格感情の高まりを感じる。然し敬虔主義の自己感情はカルヴィンの予定説とは反対に贖罪と神との交わりを直接に感じ享受しようと努力した。而して前述した如く神聖の感情は自己意志的でなく、その解決意識の無制約的な前提である。敬虔主義者は来世ではなく、直接的現在に於いてそれを知つていた。

敬虔主義者に於いて世界否定は決して自己否定とは同一でない。此の感情は最高の価自意識と失われた生活確信の間の絶えざる動搖を明らかにする。カルヴィンの自己確信の代りに今や苦惱に充ちた不確実性、内的分裂葛藤が生れて来た。此処に自己否定的生活感情は一つの新しい生活感情が生れる。敬虔主義は神の前の無価値を絶えず強調しつつ而も自己否定のみを固執する事は出来ず、其処に積極的な生命理想を創造する処の生命一般に対する意志が存在し、其処から新しいエネルギーが否定された自我にそそぎ込むのである。悔悟の苦惱と自己昂揚との休みなき分裂、

ここに禁慾と生活の欣びとの敬虔主義的・二元論の基礎が存在する。此の内的葛藤を起す苦しみの感情は宗教的に云えば罪の意識である。然し此の苦しみの感情は積極的感情に於いて、即ち「快樂」に於いて形成される。第二の段階に於いては彼はその苦しみの感情を内的に享受しようとする。即ちその苦しみを軽くしようとするのではなく、それを自己苛責に於いて歓喜を以て呑み込むのである。従つてその懺悔方法は苦惱に充ちた感情や倫理的罪惡感を意志的に創り出そうとする。此処に敬虔主義的懺悔体験がルツターの義認理論と対立する点がある。ルツターに於いて悔悛と信仰は不可分的行爲であつたがシュペーナーやフランケに於いて此の兩者は分離された。然し苦しみの感情を創り出す事は彼等には自己目的でなく倫理的淨化及び再生の目的に対する手段であり、感情生活の拒否ではなく、力強い感情の最後の生産、それによつて自ら高揚せしめられる様な努力を意味するのである。かくてシュペーナーは至福感情を神的恩寵と見做さない。同様に敬虔主義の出身であつたカントは結果或は至福感情ではなく、義務遂行の意識に道德の標識を掲げたのであつた。行爲は外的な法則の遂行でなくそれを基礎付ける意義によつて、評価されるのである。

更に此の敬虔主義的自己形成に就いて歴史的イエスとの關係を考へる事が重要である。彼等によれば、罪の克服は救済の信仰的容認によつてのみ起るのではなく、基督と共に直接的な深い「魂の底に還ること」に於いて爲されるのである。ヘルンフウト兄弟団に於いても人間的個人的基督崇拜が宗教的体験の中心となり、神的人間性の神祕ではなく特殊な人格性と個人主義が宗教的關心を動かしていた。基督がその苦惱の生活を以て神に対して爲した事は各人が神に対して爲さねばならぬ原型的な途であり、各人は基督の如く生活し行爲しなければならぬ。かくて確立された眞理を直ちに信ずる事ではなく、個人の最高の人格に於いて救世主の犠牲が直ちに与えられるという事の中に近代個人

主義が明らかに表現されているであろう。然し敬虔主義がその基礎を近代的個人主義の形式として表現し乍ら、それが本来の自我の精神的内容ではなく自己放棄が、即ち基督の人格性によつて高められている事によつて自律性に倫理理想が最高の転換を行うのである。

註(1) 此処に略述せらるものは主に「H. R. G. Günther; Psychologie des deutschen Pietismus (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 4Bd) に拠る処多く、同著者の「Jung-Stilling. Eine Beitrag zur Psychologie des Pietismus (1948)」も参照した。尚心理的解釈について A. Ritschel の大書「宗教社会学的研究として」M. Weber, 殊に E. Troeltsch (Ges. Schr. Bd) 精神史的研究として R. Unger や C. Janetzky 等の有名な研究が示す所を参照せよ。

(2) H. A. Korff: Geist der Goethezeit 第一卷は敬虔主義の名称を一般的に与えず、独自の方法で Sturm und Drang の歴史的源泉を説明している。

(3) M. Weber; Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. kap. II.

(4) H. Pflaum; Rationalismus und Mystik in der Philosophie Spinozas.

(5) E. Troeltsch; Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.

4

ノブーリスがシユライエルマヘルの内に感じた親近性は、心情の奥深く感得されたドグマの無い信仰性にあつた。両者共に幼少時代をヘルンフウト的敬虔主義の雰囲気の中に生長し、其の神祕主義的な根本確信に於いては一致していた。就中ノブーリスは敬虔主義者ニングシユテイリングの著作を愛読していたといわれる。自己の内部に沈潜し明

晰な思慮を以て吾々の内なる神の声を聴くこと、これがノブリスに於いて最高の認識に到達する途であり、シユライエルマヘルに於ける宇宙体験であつた。(然しシユライエルマヘルに於ける神は「宗教論」、特に第二講——畢竟或種の直観の仕方である。彼に於いては關係が本質よりも、又、宇宙に対する態度が宇宙そのものよりも重要なのであつた。「有限に於いて無限と合一し、殺那に於いて永遠であること」これは宗教の不滅ではなく教養の不滅であるといふグンドルフの言は一応正しい<sup>(1)</sup>)。宇宙の神の直観、其処から生ずる全き帰依の感情、即ち神或は宇宙の活動に対する受動的な魂の放開状態の体験、これはシユライエルマヘルの幼年時代を厄んでいた敬虔主義、就中ヘルンフウト派の宗教体験或は一般に神祕主義の根本体験である。従つて此の「直観」といふ言葉はフィヒテやシェリングの知的直観よりも寧ろ中世哲学の愛の概念に接近しているのである。(2) (フィヒテに於いては自我は自己を其処に展開せしめる爲にのみ非我、現実、世界を必要とする。此の意味でフィヒテは浪漫主義者ではない。有限世界に於ける無限者との合一、宇宙への帰依をシユライエルマヘルは神祕主義的意味に於いて「花嫁の抱擁」と呼んだ。有限者は無限者の表出であり、特に人間性はその最も優れたものである。そして「人間性は愛の中のみ、且愛によつてのみ見出されるものである。……」これに似た言葉をF・シユレーゲルに見出す事が出来るが、シユライエルマヘルの人間性は誇らかな人間でなく謙虚な人間の言葉であつた。これに尙浪漫的な色彩を加えたものとして此処にノブリスの宗教性を中心に敬虔主義との關係を求めたいと思ふ。

ノブリスの宗教性を理解する爲に先づ彼の論文「基督教国一名欧羅巴」(「思索」所載、山室靜氏訳)より之を見るのが至当であらう。度々紹介もあるがその大要は、嘗て欧羅巴が基督教国として、一人の首長の下に純眞素朴な共同社会が形成されていたが次第に宗教の没落が初まり、宗教改革を以て基督教は滅びた。何故なら彼等は分離すべから

ざる教会を分離せしめ、基督教を全く恣意的に取扱つて聖書の至上権を唱えたからである。即ち現世的な言語学が宗教に容喙し、科学の破壊的な影響が顯著に現われて来た。近代思想は因襲への、殊に宗教への反抗に外ならない。最初はカトリックに対してであつたが、後には宗教心一般への憎惡に移つて行つた。第二の宗教改革が起らねばならない。それは国境を越え、新旧両世界の媒介となる様なものでなければならぬ。而して独逸にはその新らしい時代が暗示としてではあるが、現われ始めている。そしてノヴーリスはその唱導者としてシユライエルマヘルを推挙する。

此の思想は「オフテイルディンゲン」に於いてクリングスオールの語る童話を想起せしめる。嘗て世界が完全な調和を保ち鳥獸も草木も人間と睦み合つた無邪気の時代があつた。然し人然の悟性がポエジイに敵対する力として擡頭してから、此の融合は破れ世界は結えず分裂に惱まねばならなかつた。人類は再び第二の黄金時代を招来しなければならぬ。それには愛と詩の力とを挨つより外ない。ソフィーこそ永久に心情の祭司である。

「欧羅巴」の最初の部分は、恰も八世紀の僧侶が説教している様であり、宗教的外面形式性はその儘受納されている様に見えるが、これは彼のゲミニートの理論から尙深く解釈されねばならないのである。即ち、ゲミニートの生活はそれが停止する程強く集中される。無別限な感情を主義とするものはより強く自分自らを感じようとする。例えば彼には健康よりも病気の方が好ましい。何故ならば病人は健康なものよりも常に自分の肉体を感じているからである。

病気こそ対高の唯一の生である。「生とは精神の病気である」更にノヴーリスは樂慾的なもの(ein wollüstiges Wesen)を讚美する。何故なら樂慾は緊張せる病的な自己感情、快と不快との間の未決定な鬭争に他ならないからである。「人間が病気或は苦痛を愛し始める瞬間、恐らく彼はその中に大いなる樂慾を、最高の積極的な快感を全身に於いて感ずるのである。」敬虔主義に於ける罪の意識は樂慾を伴える精神的病気であつたが、ノヴーリスの所謂病気の樂慾に相應

するものといえよう。基督教は宗教の中で最も樂慾的である。……人間は自己を罪あるものと感ずれば感ずる程愈々基督教的である。神との直接の一合こそ罪及び愛の目的である。此の感情から、白昼の光よりも夜の薄明への愛好が生ずる。夜の快き戦慄、この恐怖から自己感情強烈に現われて来る。然しこれは「始めに恐怖の感情が生じ、次に快が生ずる」(ブランデス)のではなく、前後には無關係なその両者によつて成立つ根源的感情である。此の夜に対する情熱に宗教的神祕の核心が存する。神祕はより多く樂慾的なものである。例えば聖歌八番)官能的自我のエクスタシー、即ちその神祕主義は、敬虔な陶醉に於いて、その精神の傾向は内面的であり、宗教上の儀式に於てもそれ等の象徴的儀式の意味を眞に感ずる限り、外部的な教義は別に排斥しない。それは现实生活に於いては純植物的生活を意味するが、然しそれが華なる靜寂でなく光に対する向上的傾向を含む時に意義を有する。此の点ノブーリスは「ルチンデ」に於けるシニレーゲルを一步進めているのである。

神と自然と自我の、此の三者は一であるという浪漫的混合はノブーリスの思想の中で新しい内容を得たが、それは論理的に演繹されたものではなく、有機的に生起し、それ故心理的には必然的である処の無意識的に生れた秩序である。<sup>(4)</sup>それはカオスではあるが、そのカオスの中に創造的な衝動が動いている事は見逃せない。それは凡ゆる積極的ものの否定の本源的意味に於いてである、それは自然的衝動の作用である。崇敬への衝動。高次の世界への器官が無制約的に作用する時にそれは超感覺的なものとの直接的な結合を生み出す。その形成に最も深く關係するのがファンタジイであつた。眞に人間的なものを明らかならしめるものとしての神性、これが此の美学的宗教性の核心である。詩に対する心情は神祕的なものに対する、啓示に対する心情に外ならない。詩と宗教は一である。かくて嘗てプラトンのエロスと基督教的アガペの媒体としてのマリア崇拜が此処に美の神的変容として現われるのである。此の芸術家的



人間の憧憬から象徴的なものへの心情が理解される。中世紀はこの心情を所有していたとノヴーリスは云う。最初に万物は生々とし、確實なものに不確實なものが、感じ得るものに感じ得ざるものが附着して居り、かくて死は生あるものとなり、日常生活はより高い魔術的生活に引き上げられるのである。より高きもの、其の名は神であり、自然の又人間の目標である。繰返すが人間がかかる目標に達しようという事は心的本質が彼の魂の中に作用する事を示す。此の受動性は本来の意味で宗教的である。

眞の宗教になる爲に哲学は先づ詩にならねばならない。純粹思惟の領域を超えて無限の領域に入るとき、哲学は宗教となる。人は屢々浪漫主義を中世の再生と呼ぶが、中世の明確な信仰心や道德的宗教心を此の詩的直観や感傷(愛)と対比した時、その距りを感じる事が出来よう。然し「聖なるもの」は詩と密接に結び付く事によつて美の世界に生きたる事が出来た。これはノヴーリスが美的なカトリシズムに惹きつけられた所以であつた。ルツターの文字信仰は無味乾燥なものへ平俗化し、本源への心情に、即ち詩的な言葉に欠けていたと彼には思われた。然し形式的教会組織への反抗としての感覺に於いては彼はプロラスタントでもありえたのである。宗教改革に於ける「分割すべからざるもの分割」という非難はただ美しい理想像の破壊に対する詩的忠誠を示すものに外ならない。この美とは芸術への愛の信仰を物語るものであり、元来カトリックには関係ないものである。

却説、更に「歐羅巴」に於いてノヴーリスは基督教を、宗教を生み出す要素、宗教への歡びとして、亦仲保者一般として、更に基督、聖母及び聖者たちへの信仰として、規定している。その何れを択んでも又三つとも択んでも同じ事である。これはリイペに於ける浪漫派の宗教的發展の三段階、或はシュライエルマヘルの宗教論に於ける宗教の三つの發展楔機(5)にも相應するが、此処に重要なのは汎神論的神祕的な神と基督教的信仰を調和せしめる仲保者の理念で

ある。

ノブーリスの断章（「花粉」一七九八年。従つてシユライエルマヘル「宗教論」刊行より以前）に次の言葉がある。「眞の宗教性にとつて何よりも必要なのは神と吾々を結ぶ仲保者である。人間は神と直ちに結び合わされるものではない。人間はその仲保者を選ぶに當つては全く自由でなければならぬ……」仲保者を不必要とする理神論は邪宗である。「宗教の本質は仲保者の待性に関係しているのでなく、ただ仲保者の見方の中に、即ち彼への関係の中に存する。……眞の宗教はかの仲保者を仲保者として許容し、彼を云わば神の器官として、その感覺的表現として示す。」ノブーリスの解する汎神論とは一般の解釈とは異つて、「凡べてが神の器官、仲保者であるという理念」であり、「一神論は反對に世界には我等に対して唯一つのその様な器官が存在する」という事である。汎神論と一神論は矛盾する様に見える。「然し若しも吾々が一神論的仲保者を汎神論の仲介世界の仲保者にするならば、それ等の合一を実現する事が出来るのである。そして此の仲介世界は一神論的仲保者を通して中心点を見出すのである。」クルツクホーンの云う様に、かかる仲保者が二重の意味をちうるのは、基督の信仰と自然に神を体験せしめる自然への関係とが合流し得るという確信であり、彼の体験から割り出された思想であつた。<sup>(6)</sup>此の考へからすると万有、即ち岩石植物すべてが悉く神に到る段階である。かくて神論に於ける仲保者を汎神論に於ける仲保者界（自然万有をさす）の仲保者たらしめ、新旧兩教のみならず凡ゆる宗教の調和が完成する。ノブーリスは此の仲保者を、「……此の殿堂の靈は遍在的祭司……」という。再び想起しよう。「ゾフィーこそ永久に心情の祭司なれ。」かくて此の仲保者はゾフィーである。ゾフィーは愛であり従つてゲミニウトであるが此処では永遠の叡智をも意味する。そして亦ゾフィーへの愛は宗教であつた。此処にエロスとアガペは一になる。

此の愛と叡智の合一は、「ひととは人間の中に神を求めねばならない」という眞意を表現しているのではなからうか。これは敬虔主義亦広く神祕主義の主観性と連るであろう。完全性と全体性はそれを信じ、実現しようとする人間の觀念の内以外に何処に存在するであらうか。ただ汝の心霊の内に神を求めよ。心霊は永遠の自我より成り、その内に神性の萌芽がある。かくてノヴーリスの基督教に対する内面的関係には基督教的情調に対する親和的な理解と享樂の無限の欲求が現われている。これがシュライエルマヘルの基督教とは全く異なる点である。ノヴーリスの故郷である神祕的世界は彼には基督教に於いて薄明の内から歩み出て来る様に思われた。そして彼が基督教であり、然も基督者ではないという逆説的な答えが基督教の歴史的理念的内実の中に差界が存していたのみならず、その確信の形式が異つていたという事を吾々はデイルタイと共に主張するに躊躇しないのである。(7)

畢竟ノヴーリスの神は自然神であつた。それは自然の内的生命をゲミニートの充溢の中に受入れ自然の暗い神祕な感情の中に沈んでゆくものである。彼は神に対する仲保者を自由に求めねばならなかつた。個人の魂にのみ関心を持つた浪漫主義者の理想は完全な自由である。然しそれは人間の孤立を意味するのでなく、社交的な鬱困氣の中にその個性が正しく形成される故に社交への衝動は常に彼等の内に潜んでいた。宗教というものはない。人は正しい宗教を建てねばならぬ。宗教は多くの人間の結合によつて齎されるものでなければならぬ。各人の神の体験の話を頌ち合う精神的人間の結合が必要である。此処にも明らかにヘルンフウトの敬虔主義の主観主義の色彩が示されている。

ノヴーリスの神祕的な思惟世界に於いては自然、即ち本質的に神祕的な全体が求められた。自然との関係の生活、万物の魔術的統一、凡ゆる事物に話しかけられること、これ等は肉体に於いては把えられない。心情を以て全体の内に覚醒する事はこの本源的なものを再生する事である。これはゾフィーの死及び彼の弟の死によつて一層彼に第二の

生活を覚醒せしめた。靜かな冥想の中に肉体から解放され、ただ彼岸に方向付けられた意志の力を以て彼は苦惱の日記を書綴つた。彼は恰も神祕主義の如き晴れやかさと内的な憩ひとの間の、愛の内的な沈潜と死との間の二重生活を感じていた。此のノブーリスに於ける宗教的表現と情熱的な表現との混淆は、彼が何よりもヘルンフウドの環の中に動いていた事を示すものである。彼の内的人間の信仰的道德的再生は彼には日常の仕事であり、亦ベルーフでもあつた。(8)

J・ナドラーは精神的歴史的な生活に於ける血統、土地、気候などの影響を重視しつつ浪漫主義への諸系列を詳細に検討して居り、亦ウンゲルの「ハーマンと浪漫主義」も間接的に参考になるが、此処ではそれに立入る事を差控えようと思う。

独逸浪漫派の有する諸特性、即ち本源的な精神、現世逃避の意志、主観性など等に於いてそれが独逸神祕主義の影響、就中敬虔主義の伝統はかくて明らかである。綜括的に之を示せば、浪漫主義は先づ消極的には悟性的啓蒙主義、論理的なもの有限的なものへの対立に於いて、積極的には天才の支配、暗冥への、無限なものへの傾向と心情として規定される。独逸神祕主義は、純粹な主観性の宗教として、又純粹な主観性と内面性の芸術として、最後に純粹主観性の哲学として(プラトン化された思惟方法と主観的觀念論)規定される。此処で云ふ「主観的」といふ言葉は性格学的に、世界観ではなく生活に対する心的態度を意味する。浪漫主義はそれとの内的結合を意識している。然し浪漫主義が古い神祕主義と區別される点は、後者が一般に主観的現世的であるにも拘らず尙多くの点に於いて神話的なもの外面的宗教的伝統に依存して居り、移行段階の凡ゆる徴候を有していたに反し、浪漫主義に於いては最早かかる徴候や外面的な影響は殆ど消滅し、ゲーテやシラーの異教主義に基礎付けられていた事である。然し古典派との対立に於

いて浪漫主義に於いては哲学と芸術と共に宗教が人間の精神活動の固有な現象形式として認識される様になつた。これはシュライエルマヘルの宗教講演以前に浪漫派の中に生動していた理念である。而してその宗教性は新しい形式を以て彼等の情調の中に動いていたのであつた。此の宗教性を離れて浪漫主義は理解する事は出来ない。然もその宗教性と感傷主義との混淆を吾々は敬虔主義の伝統の下に理解しうるのである。

独逸浪漫派の宗教性に関連して、無形の憧憬から有形の成立宗教への移行、即ち、彼等の晩年に於けるカトリックへの転向の問題及びその世界観一般への批判的検討は此処では最早論外に属する。ノブリスに就いては些か触れる処があつたが、芸術家——天才こそ神の眞の仲保者なりとし、宗教は教養の生々とした世界靈魂であると云つた初期のF・シュレーゲルの「ロマン的サウルからカトリック的パウロ」への転向或はアダム・ミュラーのそれに於ける宗教と政治の結合に関しては稿を改める必要がある。アイヘンドルフも晩年にはカトリックに接近するが、彼が浪漫主義の根本概念は郷愁であつて、失われた故郷即ち一切を包含するカトリック教会に対する憧憬であると云う様に究極的には美的な世界観は他の浪漫主義者をも規定していたのである。浪漫的なものは流星の様なはかないものであり、論理的思惟の厳密性はなくリアリストの眼には一際輝やきその周辺を照らしつつ然し更に流れて消え去つた儘忘れられてしまうものである（ヤスパース）が、然しその光は浪漫主義者の心には常に郷愁として、而も亦未来の黎明を予感せしめる導きの星として永遠に残されているのである。神祕主義者が直接に神と合一し得たと感じた様に、浪漫主義者には結対者に対する距離感と決意性は欠けていた。然し永遠に満たされる事のない有限者の悲劇性にも拘らず、絶望の眼にうつる神的な予感を彼等は常に確信していたのである。

- (1) F. Gundolf; Schleiermachers Romantik.
- (2) P. Kluckhohn; Die deutsche Romantik
- (3) G. Brandes; Deutsche Romantik.
- (4) A. von. Martin; D. s. Wesen der Romantischen Religiosität.
- (5) Liebe; Das Religionsproblem im neueren Drama. Schleiermacher; Reden über die Religion  
 尚此の問題については成瀬無極氏「疾風怒濤と独の浪漫主義」
- (6) P. Kluckhohn; Die deutsche Romantik.
- (7) W. Dilthey; Das Erlebnis und Dichtung
- (8) J. Nadler; Die berliner Romantik.
- (9) J. Nadler; Literaturgeschichte der deutsche Stämme und Landschaften. 及び前掲書。
- (10) R. Unger; Hamann und die Romantik 此の關係に就いて簡潔な問題史的素描が試みられている。
- (11) M. Kronenberg; Geschichte des deutschen Idealismus.