

Title	神々の封印：アイヒェンドルフと異教
Sub Title	Die Siegel der Götter : Eichendorff und das Heidentum
Author	田中, 真奈美(Tanaka, Manami)
Publisher	慶應義塾大学独文学研究室
Publication year	1994
Jtitle	研究年報 (Keio-Germanistik Jahresschrift). No.11 (1994. 3) ,p.22- 43
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN1006705X-19940331-0022

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.

神々の封印

——アイヒェンドルフと異教——

田中真奈美

序

アイヒェンドルフに、『神々の黄昏 (Götterdämmerung)』と題した詩がある。¹⁾ この語は本来、ヴァーグナーの楽劇で知られるように、北欧ゲルマン神話に由来しているが、この詩の神々は南欧の、ギリシャ・ローマのものを指す。ヴェヌスやバッカスらが、夜明けと共に、聖母マリアの朝の光の前に色あせてしまうさまをうたっている。

この詩の挿入された初期の短編『大理石像 (Das Marmorbild)』(1819年)は、イタリアを舞台に、異教に対するキリスト教の勝利を描く。自然の諸力、人間の胸中に潜む最も根源的で直接的な暗い情念は、「デモーニッシュ(悪霊のような) (dämonisch)」と形容され、異教性と同じ側に属するものとして、アイヒェンドルフの作品にくりかえし登場してきた。カトリック詩人たる彼を思えば、その異教性が敵役として扱われることに不思議はない。しかし、「のらくら者」の生みの親がのらくら者でなかったように、創作上の設定が作者の本音とは限らない。アイヒェンドルフは本当に異教を敵視していたのだろうか。

ところで、異教とはなにを指すか。一般に、広い意味ではキリスト教以外がすべて「異教 (Heidentum)」に含まれる。しかし彼は、ユダヤやイスラムにほとんど言及していないし、ましてや仏教・神道にはなおさらである。著作で判断する限り、アイヒェンドルフには、ドイツ文学の特質の一

つとされる東方憧憬の要素²⁾が乏しく、その視野はほぼヨーロッパに限定されていた。

このことから、彼の言う異教とはキリスト教以前のヨーロッパの、古代ギリシャ・ローマ、そして北欧ゲルマンの信仰であるとの前提に立って、本稿では、アイヒェンドルフの晩年の著作、特に文学評論・文学史から、彼の異教観を探る。

1. 『18世紀ドイツの小説』

——ゲルマン人の使命——

アイヒェンドルフは1788年、フランス革命の前年に、現在はポーランドに属する上部シュレージエンのルボーヴィッツに生まれ、1844年(56才)に官職を退き、1857年に没した。隠退後の10数年間、彼の文筆活動は文学論関係が主になる。大小10数編の著述の題は、各章ごとのタイトルも含めると、「キリスト教の (christlich)」、「宗教の (geistlich, religiös)」といった類の語を持たないほうが少なく、このこと自体がすでに著者の関心のありようを示している。³⁾

そして、これも読み手を驚かすことであるが、アイヒェンドルフの文学論は、全著作の五分之一を占めるとはいえかなりの重複がある。ゆえに、ここで引用するのを最晩年の大著『キリスト教との関係における18世紀ドイツの小説 (Der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christentum)』(以下『18世紀ドイツの小説』と略)(1851年)、『演劇の歴史 (Zur Geschichte des Dramas)』(1854年)、『ドイツ文学の歴史 (Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands)』(1857年)にしぼっても、それが必ずしもそこだけに現れる文章だとは言えない。そして、題名どおり単純にジャンルに分けしているのではなく、それぞれの流れの中でのキリスト教の運命こそが主題であり、たとえば

『18世紀ドイツの小説』で小説家ではないレッシング、ヘルダー、クロツプシュトックの分析を長々とくり広げてみせたのもそのためであった。⁴⁾

試みに、その『18世紀ドイツの小説』の序から引用しよう。

世界は文化に倦み、徳や芸に飽きていた。(略)そこへひとりの子供が老獺な人々の中に現れて言った、「子供のようにならないと天国へ行けないよ。」しかしこの古代の俗物たちには、そんなことは子供じみて見えた。彼らには、地上に対するように天国へ向ける心がなかった。古代ローマの戯画コンスタンチノーブルでは、新しい教えが生ぬるく政治的に、宮廷の義務として用いられ、腐り湿った天候が古い建物の継ぎ目を全部壊してしまいうように、怖しい退屈が教養ある全ヨーロッパにのしかかっていた。そこにゲルマン諸族が自然の力のように彼らの森からやって来て、腐っていた偽りの華やぎをうち壊し、捨てられていた子供を盾に乗せて熱烈にさし上げた。そしてこの古代北欧とキリスト教の精神とが結びついて騎士道が生まれた、それはすなわち、宗教と絶えず関わることで理想化された英雄行為だった。(略)キリスト教は地上のものと天国とを生々と関係づけ、それによって地上は突然、見渡し難いほど広大なものにされた。(略)

ゲルマンの森の自然には、彼らの冒険、妖精、山の霊、水の精、巨人や小人がおり、それが古代北欧神話の予感に満ちた神々の黄昏におしよせてくる清々しい朝焼けで、不思議にきらめく光で満たされた。⁵⁾

このようにアイヒェンドルフは、退廃したローマ人に健康なゲルマン人がとって替わり、キリスト教を受け入れた経緯を、あざやかな比喻で形容する。そしてゲルマン人の中での古代とキリスト教の葛藤を、『ニーベルンゲンの歌』を例にとり、こう表現する。

ニーベルンゲンはなお、切り立った山のように、古代の巨人世界からそびえ立つ。そこではまだ竜が頑固に生死を賭けて、新しい穏やかな世界観と闘っている。美しいジークフリートは竜を負かし、隠されていた宝を得る。しかし彼自身は早逝し、すべては、苛酷な悲劇のように、異教の英雄世界の崩壊と共に終わる。⁶⁾

そして彼ら「蛮族 (Barbaren)」は、彼らの流儀で古代人から偉大なものを受け継ぎ、新しい光の中に置き、寓意的にキリスト教へと仲介する役目を果たした、とアイヒェンドルフは言う。

「仲介 (vermitteln)」というキーワード、そして「朝焼け (Morgenrot)」がキリスト教の代名詞であることは、他の著書でも変わらない。ドイツ人は宗教的だと言い切るアイヒェンドルフは、その祖先ゲルマン人たちの面影をたいへん清新なものとして、少なからず親愛の情をこめて伝えている。これらの引用からもそれが納得できる。

2. 『演劇の歴史』

——ギリシャと近代異教——

すべての文学は、そもそも、民族の宗教感情に根を持つ。最古の文学つまり叙事詩のものは伝説、伝説のものは神話すなわち神々への信仰である。⁷⁾

アイヒェンドルフの文学史には珍しく、ドイツに限らずヨーロッパ各国を対象としているが、まずギリシャから話は始まる。「素材の神話は象徴的なもので、神々は神秘的な自然の力、巨人は人間の心のデモーニッシュな原力、復讐の女神は表し難く怖い良心の力」⁸⁾ であり、古代の悲劇が描写するのは、「内的自由の自覚した目覚め」⁹⁾ だと言う。

その自由は、単に自然の力にすぎない彼らの神々と自分とを同列に置き、それを超えてほかの超自然的領域へ出ながら、そこですべての人間的なものの永遠の境界で、より高いはかり知れない力と共に悲劇的な葛藤へと陥る。それは、神々と人間を上から支配する、より高い世界秩序の暗い予感であり、その秩序を彼らは、神意の導きとして理解していなかったので、デモーニッシュな解釈で運命と呼ぶ。そう、彼ら英雄たちがそれによって自らの内なる神性を守るため、すべての苦しみに耐え、地上の存在を些細なものに見倣す犠牲の精神は、すで

に、まさしくキリスト教的英雄精神、諦念というものを思わせる。¹⁰⁾

ここでアイヒェンドルフは、ギリシャ悲劇のうちに、キリスト教にも通じる精神を認めている。そして、三大悲劇詩人アイスキュロス、ソポクレス、エウリピデスのうち、彼が最も高く評価するのは、「英雄たちの死を勝利のように、目に見えぬ未来の賛歌^{グロリア}で祝福する」¹¹⁾ ことを好むソポクレスであった。「キリスト教は未来、憂愁、予感と憧れ」¹²⁾ と、『18世紀ドイツの小説』でアイヒェンドルフが記したことを考えあわせれば、このソポクレス評価にも同様のキリスト教観の基盤が見てとれる。

やがてギリシャの時代は終わり、ローマへと移る。だが、「荣誉、祖国愛、慣習、法の厳格という立派な理念を生んだ」¹³⁾ 「戦いの民」¹⁴⁾ ローマ人のもとで、演劇はとうていギリシャ人におよばない。この「全く実用的で少々神経の粗い民族の真に国民的な芝居は、むしろ、パントマイムの表現や踊り、血生臭い競技場の残酷な闘い、他民族を踏みつけた容赦ない力の響きだった。」¹⁵⁾ とアイヒェンドルフは痛烈に述べ、「ローマ人たちの真の悲劇作家と呼ぶに足るのは、真にローマ的な大胆さでこの偉大な民族の悲劇的な没落を感動的に描写したタキトゥスだった」¹⁶⁾ と皮肉まじりに断じて、『古代』の章を結んでいる。

続く『キリスト教劇』の章では、中世から宗教改革前までの時代を扱うが、中心はスペインとイギリスである。スペイン文学に早くから親しみ、翻訳も手がけていたアイヒェンドルフは、少なからぬ愛情をこめてここで多くの紙幅を割き、「キリスト教に規定される近代文学の本質が、スペインのドラマで最もはっきり刻印された」¹⁷⁾ とまで主張する。

その本質とは、ホメロスによってすでに始まり、しかしキリスト教が初めて完全な純粋な形を与えたロマン主義であり、永遠と地上の仲介というキリスト教の大きな使命をおっていた。¹⁸⁾ そのような例として、人間の胸中のデモーニッシュな巨人^{テイターン}、超人的な行動力のエゴイズムが現れ、挫折し、諦念というキリスト教の英雄性が地上の存在に勝つ、そういう主題の

劇が紹介される。¹⁹⁾ なるほどこれまでに見てきたキリスト教性が典型的に表現されていることがわかるし、「仲介」がキーワードであることも変わらない。

そして、イギリスにおいてはどうか。

崩れた教会の瓦礫の上に新しい強い種属が立ち、(略)若いプロテスタントイズムが(略)ファンタジーから悟性へ、信仰から実用的モラルへと押し寄せた。しかしすべてのゲルマン族に共通した独特の深い自然感情は、その破壊的過程に逆う。(略)イギリスの劇は、この両要素の絶えまない和し難い闘いであり、その偉大な先駆者がシェイクスピアだった。²⁰⁾

ゲルマンをやはり敬虔さと結びつけている点が興味深いが、イギリスにせよスペインにせよ、天上と地上の葛藤・仲介が主要テーマであり意義であると見做されている。

次の『近代の異教劇』では、宗教改革が山場である。アイヒェンドルフの生きた時代、ドイツの文学史はカトリックかプロテスタントの立場とつながっているものという伝統に立っており、²¹⁾ 彼の一連の著述も執筆の動機は、カトリック陣営からの文学史を依頼されたことにある。²²⁾ そしてそのような著者の意図は、宗教改革批判においていよいよ鮮明になる。

古代の古典文学は、中世を通じて決して滅びたわけではなかった。(略)古代の英雄や美德は、新しい見解のもとに取り入れられてそれによって仲介された。古い神話は、キリスト教の単なる装飾として奉仕、すなわち異教がキリスト教に順応させられたのである。

このキリスト教の流れと平行してすでに中世にも息づいていたものは、人間の本性にある古くからの亀裂に根を持つ否定の精神であった。²³⁾

この精神が宗教改革により初めて自覚され、名称と独立の価値を与えられたとアイヒェンドルフは説く。そして、古い異教と新しいキリスト教との反動が大きいところ、すなわちルネサンスのイタリアでは、宗教改革以

前からプロテスタンティズムが胎動していたとする。²⁴⁾

しかし、この新しい傾向に(略)古代への奇妙な誤解を加えてすべてを混乱させることは、フランス人の役目として取っておかれた。²⁵⁾

17世紀のフランスの悲劇作家たちはギリシャ悲劇を素材としたが、それはキリスト教を無視した人工の異教性だったとして、フランス古典主義が批判される。内的真実、本当らしさにおいて、シェイクスピアのほうがかこれら擬古典劇に優ると簡単ながら触れている²⁶⁾のは、ボードマーに始まりレッシングを経由して確立された、ドイツ文学界でのシェイクスピア観を反映する。

ところで、ここまで各国の状況が述べられてきたが、ごく大まかに国ごとに評価を分けてみよう。ドイツは別格として、肯定的評価はスペイン、イギリスに、否定的評価はイタリア、フランスに向いている。これは、旧教国・新教国の分類とは一致しない。詩人の一貫したカトリック主義が、国家ごとの枠組みや形式の問題でないことを示している。

最終章『近代』では、異教そのものへの言及には乏しい。劇作家に限らずロマン主義者たちが批評の対象になるが、ここで留意すべきはノヴァーリスの引用である。ノヴァーリスの文学についてアイヒェンドルフが常に肯定しているのではないが、²⁷⁾彼の次のような言葉、「人生の至高のものは宗教であり、宗教の最も肯定的な表現はカトリック教会である。」²⁸⁾そして宗教改革が信仰と知の乖離、諸民族の宗教からの失墜、聖書の俗化を招いたという批判を、共鳴をこめて紹介する。²⁹⁾

総括すれば、『演劇の歴史』で確認できることは、アイヒェンドルフのギリシャ悲劇への高い評価、それに対してローマへの軽視、そしてフランス古典主義を例にする、宗教改革を経てからの「人工の異教性」への批判であった。

3. 『ドイツ文学の歴史・第1部』

——北と南そして宗教改革——

詩人の没年に発表された『ドイツ文学の歴史』は、後半つまり第2部が1847年の『ドイツにおける近代ロマン主義文学の倫理的宗教的意義 (Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland)』からの再録で成り立っているが、質量ともに、彼の文学観の集大成と言える。そして前半は、後半のロマン主義の準備段階として扱われる。³⁰⁾ その「準備」である第1部にも古代像の描かれる箇所は多い。その中核をなす一節を抜き出してみよう。

ドイツ人とは、ヨーロッパで最も徹底的内面的で、従って瞑想的でもある民族で、行動よりも思考の人々である。(略)ものごとをその全体の深みで捕える傾向は、ゲルマン諸族の本来の天職のようだ。彼らの深い自由感情に接して、かつてローマ人の世界帝国は崩れたのだった。キリスト教に初めて全き価値を認め、世界史上の効力を与えたのはゲルマン諸族である。(略)宮廷恋愛は、ドイツではラテン系の国よりも栄えなかったが、彼らの恋はラテン人よりも厳粛で貞潔だった。(略)理念が彼らの剣、文学が戦場なのである。³¹⁾

このように序は始まる。誇らしげとすら言える筆致で、ゲルマン人ひいてはドイツ人の気質と使命を堂々と宣言し、『古代民族の異教性』の章ではローマ人とも対比させる。

中世の性格をつくる犠牲的な忠誠^{トロイエ}という徳は(略)我々の最古の英雄詩つまり『ニーベルゲンの歌』にも反映している。陰鬱なハーゲンは、彼の女王ブルンヒルトへの忠誠からジークフリートを殺し、主人たちと共に、確かに死を予見しながら、ためらわずフン族の国へ赴く。一方ブルグントの王たちは、ハーゲンを引き渡して我が身の自由を買収するよりは、生命と領土を捨てるのである。³²⁾

ここでの「自由」は即物的なもので、釈放や命ごいと言い替えてもよか

ろう。アイヒェンドルフは、ゲルマンとローマの比較の中で、自由の意味の違いにも重点を置いている。彼の解釈によれば、ゲルマン人の間にも貴族・自由民・奉公人の区別はあったが、この「奉公人 (Dienstmann)」は、「あまりに実際的で世知にたけた民族」³³⁾ ローマ人の考える自由民とも奴隷とも違っていた。その「ローマ的な意味」の自由とは、身分や行動の外的なものを指し、一方ゲルマン的なそれは内面の、つまり精神の自由にはかならない。少なくともアイヒェンドルフにはそのように思われていた。

それは我々にあの美しい森の静けさから吹いてくる、ある不滅の自由感情のさわやかな息吹であった。³⁴⁾

このように、「美しい森の静けさ (die schöne Waldeinsamkeit)」というアイヒェンドルフ独特の修辞法を駆使して、精神の自由³⁵⁾と、それのもたらす名誉と最終的な勝利をこの詩人は讃える。先ほど引用した箇所にあつたように、ブルグントの王たちが命と引き替えにして守ったのはそのようなものであった。血生臭い復讐に彩られた『ニーベルンゲンの歌』ではあるが、少なくともこの点においてアイヒェンドルフの評価は高い。

ローマ人は、ギリシャ人以上に、自分たちの神々を地上へと、人間の情熱の輪へと引き寄せる。彼らのオリンポスの、過剰な寓話の覆いを突き抜けて、本来の核に目を向け、その核を民間信仰の道徳基盤として受け取らねばならないのなら、このオリンポスはただの子供じみた宗教ごっこに見えてくる。(略)サルタンのような気まぐれで、今日エウローペをさらい、明日は恋愛沙汰ゆえにパリスに雷を落とすゼウスまたはユピテルよりも、至高の裁き手で不正の復讐者たる「万物の父」ヴォータンの理念、古代ゲルマンの永遠の正義の理念のほうが、どれほど果てしなく偉大で深く真実であることか。(略)ギリシャ人の彼岸は単に、この世の存在の霧のような影絵芝居にすぎない。それに対し、ゲルマン人のヴァルハラとは、戦いや虜囚の身にあっても英雄然として死を恐れさせない喜ばしい確信なのである。

これら神話の精神を最も直接に我々にかいま見させるのは『エッダ』であり、その精神は奇妙に異質で、かつそれでいて親しいもの

だ。(略)『エッダ』の中を支配するのはある悲劇的な憂愁で、その中に、キリスト教の影響は歴史的に示されてはいないが、我々は神的真実の予感をまごうことなく認めることができる。³⁶⁾

神話の展開として、神々は宿敵巨人族との戦いに滅んでいった。歴史上の事実として、人間たちはキリスト教に改宗していった。神々は二重の意味で黄昏を迎える。

この神々の姿は、新しい朝焼けの前に色あせ、英雄歌は消えていった。(略)しかし、英雄たちや伝説への暗い追憶は民族の中に残り、自然の響きと『エッダ』の悲劇的精神、偉大な没落は、のちの民族叙事詩と中世の騎士文芸の基本テーマを形造っていくのである。³⁷⁾

以上のように、国粹的と誤解されそうなほどゲルマン人に好意的な描写で『古代』の章は終わる。アイヒェンドルフの、少なくとも初期作品には確かに愛国的要素が混入してはいるが、³⁸⁾のちにその熱は醒めてゆき、祖国かぶれや狂信には彼は厳しく警告を発するようになる。

なお、ゲルマン人を語る際の彼の語彙、「清々しい (frisch)」、「若々しい (jugendlich)」、「深い (tief)」は、ドイツ人が同時代からすでにアイヒェンドルフの文学に見てきたイメージでもある。³⁹⁾そしてアイヒェンドルフ作品の受容のされ方は、ドイツの歴史の推移につれて、ドイツ人自らが意識する国民性と関連してきた。⁴⁰⁾つまり、ドイツ人の自画像とアイヒェンドルフの像とが重ねられてきた。そこへ、アイヒェンドルフによるゲルマン・ドイツ人像までも加わる。ロマン的で宗教的でドイツ的な詩人という、世の人々の自分に対する評価を十分に知っていたであろうアイヒェンドルフは、清新で敬虔なゲルマン人像を描いてみせることが、ますます己の既存のイメージを強め、悪くすると民族主義にさえ結びつけられかねないことを感じていたはずである。それを老境の著であえて描いたのは決して迎合ではなく、誤解される不安も押しつけるほどに、心の底から確信していたからと見てよかろう。

次の章『闘争と過渡』では、徐々にキリスト教の光が濃くなっていく。

南方の民族のほうがドイツ人よりも早くキリスト教を知ったが、ローマでは民族・宗教が混在していたので、「ゲルマン人の若々しく深い把握によって初めてキリスト教はヨーロッパに根づいたと言える。」⁴¹⁾ と、ここでも再び、広い意味での同胞を持ち上げる。

『キリスト教文学』の章でも主旨はおおいに重なる。「物質的エゴイズム、人間の情熱の自由、自然の脅威、絶対の自助、血に飢えた絶え間ない復讐」⁴²⁾ に基いた北欧の古代異教の英雄たちの活動は、キリスト教の受容によって精神化され、のちには、「キリスト教に浄化された英雄行為が、中世文学の本来の対象」⁴³⁾ になってゆく。『ニーベルンゲンの歌』でも「キリスト教の光が、雷雨の夜の稲妻のように、すべてを様変わりさせほとんど幽霊のように照らし出す」⁴⁴⁾ とアイヒェンドルフは表現しているが、この「稲妻」はこの詩人の小説でも幾度も使われたモチーフであり、『大理石像』では、魔性のもの、異教の女神ヴェヌスの危険な本性を露にするはたらきを持っていた。⁴⁵⁾ この比喩は、ジャンルは違ってもまさしく同じ著者の手になっていることを感じさせると同時に、この文学史の流れが、ゲルマン精神の讃美から、アイヒェンドルフ本来の大前提であるキリスト教の側へと寄ってきていることを象徴している。

『世俗の方向』では、信仰心の衰えと共に騎士道とミンネザングの花もしぼんだことを、そして『宗教改革の文学』ではその衰退を激化を扱う。宗教改革が伝統を断ち混乱を招いたくんだり『演劇の歴史』と同じなので省略しよう。ここでは、文学の素材が、カトリックとプロテスタントの対立に全く中立の地であるギリシャ・ローマの古代にもどり、聖者のかわりに古代の英雄・神々・神話をおいた⁴⁶⁾ という文脈で「異教」が浮かび上がること、そして「永遠のユダヤ人」と「ファウスト」のモチーフを、アイヒェンドルフが「デモーニッシュ」の語で修飾していることを指摘するに留めたい。

『近代の宗教哲学の文学』の章では、異教そのものへの言及はほとんどなくなる。シュトゥルム・ウント・ドラングの「高慢なプロメテウス青

年」⁴⁷⁾の標榜した、主観の無限の自由を支配すべき、当時「天才」と呼ばれていた力をも、彼は「デモーニッシュ」と表現しており、このような無拘束さは、アイヒェンドルフにおいて常に否定されるべきものであった。⁴⁸⁾ また、宗教改革が主観の力を過大なものにしたという批判で、古代をひきあいに出す。

古代の悲劇にも同様に理想化があったが、しかしそれは古代の宗教基盤のうちで厳しく行われており、人間的なものは(略)精神的にも高められ強められ、主人公は純粹に人間的なままで、怖しく悲劇的な葛藤を生む、より高い力に従っていた。それに対し近代の悲劇は、主人公を自ら神とさせ、神のすべての導きから独立させようとする。⁴⁹⁾

こうして、古代なりの敬虔さと近代の混迷とを対比させ、あくまでも宗教改革批判は続くのであった。

4. 『近代ロマン主義』

——デモーニッシュな人々並びにハイネ——

『ドイツ文学の歴史』第2部、『近代ロマン主義』(Die neuere Romantik)』では、ノヴァーリス、シュレーゲル兄弟を始め、広義のロマン主義者たちが数多く論じられる。序にあたる部分でロマン主義が次のようにたとえられていることに注目したい。

華やかな打ち上げ花火のように空に駆け上り、一瞬、夜の地をみごとに照らしてあとかたもなくなった。⁵⁰⁾

この比喩は、アイヒェンドルフの初期の長編『予感と現在 (Ahnung und Gegenwart)』(1815年発表)の、重要登場人物ロマーナの人生を表した言葉、「きらめきまたたきながら空に駆け上り、群集が驚嘆し喝采する頭上で、光も熱も残すことなく無数の火花へと碎け散る打ち上げ花火」⁵¹⁾を思

いおこさせる。「ロマーナ (Romana)」という非ドイツ的で南国的な名は、一見してもその中にローマ (Roma) が含まれていることがわかる。事実、名が体を表し、南国的な風情を持つ美女で、主人公への恋に自滅する不幸な存在であった。一方、ロマン主義 Romantik の Roman もまた隠れていると見るのは、上記の類似表現からして唐突ではあるまい。⁵²⁾ ロマン主義は、本来のキリスト教的秩序、ドイツ人の使命から逸脱して主観に溺れてしまったことがその衰退の原因である、とアイヒェンドルフは見ていた。この没落を異国的雰囲気包んで象徴するのが「ロマーナ」の名と生涯であった。

このように、アイヒェンドルフの著作で絶えず意識されている「デモーニッシュ」が、彼の論じた詩人たちのうちで特に重要視されているのは、ブレンターノ、クライスト、ホフマンである。情緒不安定な友人ブレンターノについて彼は言う、「ブレンターノの全生涯は、彼の中の反カトリック的なデモーニッシュなものとの闘いであった。」⁵³⁾、「ブレンターノの特有の意義は、己の中のデモーニッシュなものを、ほかの多くの人々のように天才的な徳として美化したりたくみに精神化したりしようと努めるのではなく、絶えず、自分を本当に不幸にする異教的な宿命のように憎んだことにこそある。」⁵⁴⁾

そして「ほかの多くの人々」の一人がホフマンであり、アイヒェンドルフが言うには、「ブレンターノと違い、己の中のデモーニッシュなものとの闘うのではなく、むしろ偏愛をもって、変に誤解した義務感からそれを育て(略)促すことを人生の使命としていた。」⁵⁵⁾

「ロマン主義の夜の面の代表者」⁵⁶⁾たるクライストはプロテスタンティズムから生じる亀裂の戯画であり、祖国の不幸な運命を契機として、彼の中の暗いもの、「内的破壊」、「慰めのない深淵」は狂信的な愛国主義へと転じ、「憎しみの文学」を生んだ⁵⁷⁾——等々、アイヒェンドルフによって否定的な言葉が次々と並べられながら、その筆致には多分の同情が混じっているのは、クライスト本人の非業の死のゆえばかりではない。「彼の苦

しみは真実で、十分に理由のあるものだった。彼が悲しんだのは無価値なことではなく現世の人生の至高のもの、祖国、権利、名誉のためであった。」⁵⁸⁾

この三者への評を比べると、アイヒェンドルフが、「デモーニッシュなもの」それのみでマイナス評価を与えるのではないことがわかる。それと闘って抑える自制心や真摯な苦しみを伴うなら、相応の意義を持ち、神の高みを目ざすものとして認められる。そしてこういった見地は、これまで見てきた彼の古代異教観、ギリシャ悲劇やゲルマンの英雄歌の中にもキリスト教への連続性を認めて評価する姿勢とも一脈通じると言えよう。

このようなアイヒェンドルフの異教の見方は、同時代に全く異った立場から文学史を著したハイネと対照的である。アイヒェンドルフは、ギリシャ人・ゲルマン人をいわばキリスト教徒予備軍として重んじたのに対し、ハイネは、民間伝承に対する愛着⁵⁹⁾と、キリスト教批判から、そのキリスト教に駆逐された古代ギリシャの神々やゲルマンの民間信仰への愛惜をつづった。この差は、両者ともにある『神々の黄昏』の題の詩にますますはつきりとする。本稿冒頭で述べたように、アイヒェンドルフの『神々の黄昏』は、キリスト教の穏やかな勝利をテーマとしていた。ところがハイネのそれは、太古の巨人が深淵から昇り出て神や天使を追い落とし、世界は闇に包まれてしまうという、残酷な光景を描いている。⁶⁰⁾ その他、ハイネの『ギリシャの神々 (Die Götter Griechenlands)』は、アイヒェンドルフとは逆に、明らかに古い神々に肩入れして彼らの没落をうたう。⁶¹⁾ この対比には、自他共に認めるカトリック詩人アイヒェンドルフの、キリスト教への攻撃に毒舌をふるうハイネの、それぞれに面目躍如たるものがあるが、また同時に、「反宗教の陣営をも宗教的思考の呪縛下に置いていた」⁶²⁾キリスト教の光と影がいかに強かったかも感じられる。

5. 『ルツィウス』

——救済の叙事詩——

さて、以上のようなアイヒェンドルフの文学論における異教観をふまえたところで、彼の最晩年の数少ない創作⁶³⁾から、三つの短い叙事詩に一瞥を与えてみよう。『ユリアン (Julian)』(1852年)、『ロベールとギスカール (Robert und Guiscard)』(1855年)、『ルツィウス (Lucius)』(1857年)である。

『ユリアン』は、題が示すように、「背教者ユリアヌス」として知られる古代ローマ4世紀の皇帝ユリアンが、キリスト教を捨てて異教の復活を企て、その傲慢のゆえに没落する物語である。初版本の表紙は、キリスト教の優位を表して、天使と十字架が異教の神殿や神々の像の頭上に輝いている。⁶⁴⁾ この作品の結び、「あなたの胸の中できらめいている^{デーモン}魔物に気をつけなさい、魔物が突然暴れ出して、あなた自身を引き裂いてしまわぬように。」⁶⁵⁾ は、同詩人のフランス革命を背景にした短編『デュランデ城 (Das Schloß Dürande)』の最後の文と、さらには『ドイツ文学の歴史』でのクライストの章の一部と、全く同じ意味内容を持つ。⁶⁶⁾

その、『デュランデ城』とクライストとの関連をなお端的に示すのが『ロベールとギスカール』である。なぜなら、これも革命が舞台で、題名は露骨に、断片に終わったクライストの戯曲『ローベルト・ギスカール (Robert Guiscard)』をもじっているからだ。

そして最後の『ルツィウス』は、1世紀のローマ、キリスト教徒がまだ迫害されていた時代を扱う。騎士ルツィウスが、ローマとは相いれないと思いきりこんでいたこの新しい教えに心に向け、最後には、けなげな信徒たちのために戦い死んでゆくという展開である。祖国ローマの腐敗を嘆く愛国者のルツィウスに、彼の小姓で心に信仰を抱く少年が「いつかこの偉大なローマの上に、もう一つの朝焼けの炎が上がります」⁶⁷⁾ と返す言葉がテーマを象徴している。

また、主人公の名も見過ごせない。「ルツィウス」は光を意味し、とりもなおさずキリスト教の希望である。その一方、神に背いて失墜したもと大天使ルツィファーンの名もここに重なっており、この二重性に至上の仲介と救済が託されていると読むのはうがちすぎであろうか。

ところで、これら三つの作品は時代背景がそれぞれ異っているものの、作者の意図においてはまとまりがある。ユリアンの姿には、作者が自分の同時代に感じとって危惧したもの、つまりプロテスタンティズムの衣をまとった異教性が体现されており、⁶⁸⁾『ロベールとギスカール』を彩ったフランス革命も、アイヒェンドルフの解釈では、宗教改革から続いている、政治・宗教面における、人間の神からの過激な独立であった。⁶⁹⁾そして、キリスト教の黎明期にさかのぼった『ルツィウス』の草案に「当時の異教的ローマの(現在の)合理主義」⁷⁰⁾と記されていることは、ここでもやはり作者が自分たちの現代と歴史的状況とを結びつけていたことを証明している。

人類の歴史を救済の歴史と見做すアイヒェンドルフが、⁷¹⁾その歴史の一環を描くために最後に選んだ叙事詩という形式は、当時、ビーダーマイヤー期の流行であった。⁷²⁾しかし詩人自身はこの形を、「過去の文学」、⁷³⁾「事実が語り、個人は謙虚に退く」⁷⁴⁾ものと言っている。多くの文学論の筆を執りつつあった彼の目には、過去かつ流行の叙事詩というものは両義的で、過去と現代を重ね合わせる目的のために適切なものに映ったのではあるまいか。

結 び

以上見てきたように、アイヒェンドルフは古代や異教それ自体を決して低く見てはいない。ギリシャ人・ゲルマン人はいわばキリスト教以前のキリスト教徒であった。しかし近代、キリスト教は分裂し、それと共にプロテ

スタンティズムと結びられて利用された異教は、もはや無垢ではありえない。そのような近代のほうが、彼にとってははるかに和し難いものとなっている。

作品中では、初期の小説でも晩年の叙事詩でも、異教はキリスト教の勝利をうたいあげるための引き立て役の観が否めないが、これは彼の時代意識の表れであった。キリスト教の伝統的基盤が揺らぎ、確かに物質化・非精神化していく時代に、著作を通じて異教の警鐘を鳴らし続けることを、アイヒェンドルフは己の使命と心得ていた。古代の精神が復活させられて、反カトリックの旗印と化してはならない。それゆえアイヒェンドルフは、自分が高貴さを認めた神々や英雄たちを、あくまでも過ぎ去った時代の遺物として、朝焼けの前の闇の中に封じ置こうと努めたのである。

注

アイヒェンドルフの作品の引用は、Joseph von Eichendorff. Werke. 4Bde. I. Gedichte · Versepen · Dramen · Autobiographisches / II. Romane · Erzählungen / III. Schriften zur Literatur / IV. Nachlese der Gedichte · Fragmente · Tagebücher. München: Winkler Verlag, 1978. に依る。以下、W. I. / II. / III. / IV. と略記する。

- 1) W. I., S. 252-256.
- 2) 藺田香融 「ドイツ文学における「東方的」要素——一つの断想的試論——」(創文社『ドイツ文学における東方憧憬』1975年 3-31頁) 8-12頁を参照。
- 3) Vgl. Alfred Riemen: Literaturkritik als Religions- und Gesellschaftskritik. In: 1788 Joseph von Eichendorff 1857. Ich bin mit der Revolution geboren. . . (=JER). Ratingen: Eichendorff-Gesellschaft, 1988 (S. 334-347), S. 335.
- 4) Vgl. Eugen Thurnher: Eichendorffs „Geschichte des Romans“. 1962. In: Ansichten zu Eichendorff. Beiträge der Forschung 1958 bis 1988 (=AE). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1988 (S. 67-86), S. 83-86.
- 5) W. III., S. 175-176.
- 6) Ebd., S. 176.
- 7) Ebd., S. 379.
- 8) Ebd., S. 381.
- 9) Ebd., S. 380.

- 10) Ebd., S. 380-381.
- 11) Ebd., S. 382.
- 12) Ebd., S. 177.
- 13) Ebd., S. 385.
- 14) Ebd.
- 15) Ebd., S. 386.
- 16) Ebd.
- 17) Ebd., S. 400.
- 18) Vgl. W. III., S. 400.
- 19) Vgl. Ebd., S. 410.
- 20) Ebd., S. 422.
- 21) 平井正「文学史記述の歴史におけるアイヒェンドルフの位置」(日本独文学会『ドイツ文学』57号 1976年 11-20頁) 13頁を参照。
- 22) 富田武正「文学史家としてのアイヒェンドルフ」(日本独文学会『ドイツ文学』56号 1976年 21-31頁) 23頁を参照。
- 23) Ebd., S. 430-431.
- 24) Vgl. W. III., S. 431.
- 25) Ebd., S. 432.
- 26) Vgl. W. III., S. 434.
- 27) 渡辺芳子「アイヒェンドルフのノヴァーリス論」(日本アイヒェンドルフ協会『あうろ〜ら』11号 1993年 14-21頁) 14頁を参照。
- 28) W. III., S. 484.
- 29) Vgl. W. III., S. 485.
- 30) 富田武正上掲論文 30頁を参照。
- 31) W. III., S. 529.
- 32) Ebd., S. 547.
- 33) Vgl. W. III., 546.
- 34) W. III., S. 546.
- 35) アイヒェンドルフのこのような「精神の自由」重視は、彼が歴史的・政治的著作で「身分制度としての「貴族」を擁護したのではなく、自立した「精神の貴族」を擁護した」こととも表裏をなしていると考えられる。
 桑原聡「アイヒェンドルフのリベラリズム批判の意味するもの——『われもまたアルカディアにありき』を中心に(本論二及び結)——」(新潟大学人文学部独文研究室 RUNEN の会『RUNEN』23号 1990年 1-34頁) 14頁。
- 36) W. III., S. 551.
- 37) Ebd., S. 552.

- 38) たとえば、断片に終わった戯曲『ヘルマンとトウスネルダ (Hermann und Thusnelda)』(1811年と推定)は、古代ゲルマンの英雄ヘルマンの、ローマ支配に対する戦いを題材としており、当時の作者の念頭にナポレオン占領下のドイツがあったことは想像に難くない。
Vgl. W. IV., S. 761.
- 39) 久保田功「『愛すべき詩人』アイヒェンドルフと彼の『近代ロマン主義論』——受容史にみられる問題点を中心に——」(金沢大学文学部『金沢大学文学部論集』文学科篇 創刊号 1981年 29-62頁) 39頁を参照。
- 40) 桑原聡「アイヒェンドルフのリベラリズム批判の意味するもの(序)」(『RUNEN』21号 1988年 55-77頁) 58-59頁および久保田功「抒情詩人 J. v. アイヒェンドルフと彼の時代意識」(『金沢大学文学部論集』文学科篇 8号 1988年 23-61頁) 24頁を参照。
- 41) W. III., S. 553.
- 42) Ebd., S. 559.
- 43) Ebd., S. 560.
- 44) Ebd., S. 562.
- 45) 田中真奈美「昏い炎——アイヒェンドルフの小説におけるデモーニッシュなものの流れ——(1)」(慶応義塾大学独文学研究室『研究年報』第8号 71-85頁) 79頁を参照。
- 46) Vgl. W., III., S. 608-609.
- 47) W. III., S. 717.
- 48) 内的自由の尊重に対して、外的な無制限の自由は一貫して戒められており、出版についても同様であった。桑原聡「アイヒェンドルフのリベラリズム批判の意味するもの(本論一)」(『RUNEN』22号 1989年 21-53頁) 51頁参照。
「彼は、「若きドイツ」派によって喧伝された「自由な作家存在」を風刺中で揶揄した」(Wolfgang Frühwald: Der Regierungsrat Joseph von Eichendorff. 1979. In: AE (S. 239-276.), S. 269)
そしてそれ以前、『のらくら者』出版の数年後にも、出版についての保守的な見解を示している。
Vgl. Klaus-Dieter Krabiel: Zwischen Liberalismus und Restauration Eichendorffs Schriften zum Presserecht und die preußische Zensurgesetzgebung. In: JER. (S. 7-26.), S. 297.
- 49) W. III., S. 743.
- 50) Ebd., S. 752.
- 51) W. II., S. 181.
- 52) 久保田功「『予感と現在』と時代批判者としてのアイヒェンドルフ」(『金沢大

学文学部論集』文学科篇 10号 1990年 55-87頁) 76頁を参照。

「アイヒェンドルフが「近代ロマン主義 die neuere Romantik」と言う時、それは当時のよく使われた表現である。遅くともシュレーゲル兄弟以来、^{アンティーク}古代の文学を古典的 klassisch と言い、キリスト教に影響された、特にヨーロッパ中世の文学をロマン的 romantisch と称するのが普通だった。だから「近代ロマン主義」は、今日の我々が一般にロマン主義と呼ぶ、当時の最新の時代を意味している。」 Katalog. In: JER. (S. 27-264.), S. 237.

- 53) W. III., S. 491.
- 54) Ebd., S. 835.
- 55) Ebd., S. 892-895.
- 56) Ebd., S. 499.
- 57) Vgl. W. III., S. 869-874.
- 58) W. III., S. 876.
- 59) 大沢慶子「文学史家としてのハイネ」(日本独文学会『ドイツ文学』57号 21-29頁) 25-26頁を参照。
- 60) Vgl. Heinrich Heine: Sämtliche Schriften. Band 1. München Wien: Hanser Verlag. 1976. S. 150-152.
- 61) Ebd., S. 205-207.
- 62) 平井正上掲論文 17頁。
- 63) 完成した叙事詩は三つのみだが、草案に留ったものが幾編もあり、その中には、三十年戦争時代にそれぞれプロテスタントイズムとカトリックのために戦いあう二人の主人公を扱った作品が存在する。Vgl. W. IV., S. 199.
- 64) Vgl. Joseph von Eichendorff. Leben und Werk in Texten und Bildern. Von Wolfgang Frühwald und Franz Heiduk. (=LW) Frankfurt am Main: Insel Verlag. 1988. S. 239.
- 65) W. I., S. 409.
- 66) Vgl. W. II., S. 831. / III., S. 874.
- 67) W. I., S. 447.
- 68) Vgl. Katalog. S. 248-249.
- 69) Ebd., S. 252.
- 70) W. IV., S. 208.
- 71) Vgl. Katalog. S. 251.
- 72) Vgl. LW. S. 74.
- 73) W. III., S. 579.
- 74) Ebd., S. 703.

(慶応義塾大学非常勤講師)

Die Siegel der Götter

—Eichendorff und das Heidentum—

Manami Tanaka

In Eichendorffs Romanen und Erzählungen spielen oft das Heidnische sowie das Dämonische eine feindliche Rolle gegen das Christliche. Aber hält er wirklich das Heidentum für einen Feind? Das kann man anhand seiner Schriften zur Literatur, die er in der späteren Zeit geschrieben hat, untersuchen.

In *〈Der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland in seinem Verhältnis zum Christentum〉* sagt der Dichter, die gesunden germanischen Völker kamen ‚wie eine Naturgewalt von ihren Waldbergen herab‘ und zertrümmerten die falsche Pracht des morschen Rom. Sie nahmen herzlich, anders als die Römer, den neuen Glauben an und aus dem Bündnis des altnordischen Geistes mit dem christlichen entstand das Rittertum. ‚Morgenrot‘ ist das Symbol des Christentums, ‚Vermittelung‘ ein Schlüsselwort, und das frische Bild der Germanen behandelt Eichendorff sehr liebevoll.

In *〈Zur Geschichte des Dramas〉* steht des Dichters Ansicht nach die Dramengeschichte Europas. In der alten griechischen Tragödien sieht Eichendorff ‚die Opferfreudigkeit‘, ‚das christliche Heldentum der Entsagung‘. Er macht auf bemerkenswerte Weise die Kontinuität zum Christentum klar. Beim Deuten der Dramen von Spanien und England nennt er die Konflikte und Vermittlungen des Ewigen und Irdischen als Thema und urteilt positiv darüber. Dagegen kritisiert Eichendorff die italienische Kunst in der Renaissance und den französischen Klassizismus wegen des ‚künstlichen Heidentums‘. Und er wiederholt die Kritik an der Reformation, die das menschliche Subjekt hochmütig gemacht habe.

In <Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands> manifestiert Eichendorff zunächst den frommen Charakter und die Aufgabe der Germanen, dem Christentum die lebendige, ‚weltgeschichtliche Wirksamkeit‘ zu geben. Durch den Vergleich mit den Römern betont er die tiefen inneren Freiheitsgefühle seiner Ahnen. Ihren Glauben an das Jenseits beherrscht ‚eine freudige Zuversicht, die in Schlacht oder Gefangenschaft heldenmütige Todesverachtung erzeugt.‘ Das erinnert den Dichter an ‚eine Ahnung der göttlichen Wahrheit.‘ Dadurch können die Leser verstehen, daß er auch in den heidnischen Germanen das christliche Heldentum sieht. Wenn er die anderen Dichter der Romantik erwähnt, kommt es seinem Urteil sehr darauf an, ob jeder Dichter seinen Dämon in sich bekämpfen oder verschönern will. Für Eichendorff könnte das Dämonische mit der Kontrolle und dem Ernst positiv sein.

In seinen spätesten Werken, drei kleinen Versepen, versucht Eichendorff ein modernes Problem einzuführen, obwohl diese Epen historische Hintergründe haben. Das Problem ist das Antichristentum namens Protestantismus nach der Reformation, gegen das er unversöhnlich kämpft.

Wie schon gesagt, findet Eichendorff die Heiden im Altertum selber nie feindlich. Aber wenn man das Heidnische wieder erwecken würde, würde man es mit dem Protestantismus verbinden und mißbrauchen. Um dies zu verhindern, hat er die Götter und Helden, die er hoch achtet, nur als Vergangene behandelt. So müssen die heidnischen Figuren in seinen Werken die feindlichen Rollen bekommen. Eichendorff übernahm die Aufgabe, vor der unchristlich werdenden Zeit zu warnen.