慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	フリードリヒ・シュレーゲル『ルツィンデ』における感覚の問題
Sub Title	Die Thematik des Gefühls in Friedrich Schlegels Lucinde
Author	高橋, 優(Takahashi, Yu)
Publisher	慶應義塾大学独文学研究室
Publication year	2013
Jtitle	研究年報 (Keio-Germanistik Jahresschrift). No.30 (2013. 3) ,p.199- 216
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN1006705X-20130331-0199

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.

フリードリヒ・シュレーゲル『ルツィンデ』における感覚の問題[1)]

高橋　優

0. 序

フリードリヒ・シュレーゲル（1772-1829）唯一の長編小説『ルツィンデ』（1799）は発表と同時に大きな議論を巻き起こした。フリードリヒ・シュライアーマッハーが「愛によってこの作品は詩的になるばかりでなく、宗教的にも道徳的にもなる」[2)] と賛美する一方、ヘンリエッテ・ヘルツは、『ルツィンデ』が社会制度としての結婚と奔放な性愛を結びつけたために「たちまち極端に非道徳であると」[3)] 非難されたと証言している。また作品の構成についても、ノヴァーリスが批判するように「ロマン的音調には欠ける事がない—しかし全体も個々の部分も充分に軽やかかつ簡潔にして、あか抜けているとは言えない」[4)] とみなされて来た。また、20 世紀の

---

1) この論文は、日本ヘルダー学会 2012 年度秋季研究発表会で筆者が行った発表原稿に加筆、修正を加えたものである。参加者からは参考になるご意見、ご指摘を多数頂いた。この場で感謝の念を述べさせて頂きたい。また、この論文は平成 23 ～ 26 年度科学研究費若手研究（B）（研究課題名「ドイツ啓蒙主義とロマン主義の関係」研究課題番号 23720170）の成果の一部である。

2) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Rezension zu „Lucinde“. Ein Roman von Friedrich Schlegel, zit. aus: Romantheorie. Texte vom Barock bis zur Gegenwart, hg.v. Hartmut Steinecke u. Fritz Wahrenberg, Stuttgart 1999, S. 254-259, hier S. 258.

3) Henriette Herz in Erinnerungen Briefen und Zeugnissen, hg.v. Rainer Schmitz, Frankfurt a. M. 1984, S. 57.

4) Novalis Schriften (NS). Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg.v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960ff./1977ff., IV, S. 279.

研究者エルンスト・ベーラーも「この作品の最も重大な美的欠陥は、その表題の下に『第一部』と書かれていることである」[5] としており、シュレーゲルが続編を構想しつつ執筆を断念したことがこの作品の評価を貶めていると指摘している。

『ルツィンデ』は上記のように、必ずしも好意的に受容されたとは言い難い作品である。しかし、シュレーゲルがノヴァーリスと練り上げた「新しい聖書」（後述）の構想を、彼らの感覚論を手がかりに熟読すると、この作品がまぎれもなく初期ロマン派的「聖書」を意図して書かれた作品であることがわかる。本論考は、『ルツィンデ』を、シュレーゲルの提唱するロマン主義文学の理想としての「聖書」、さらには「新しい神話」の実践の試みとして位置づけることをねらいとするものである。

1. 聖書計画

1798 年 7 月 20 日、当時フライベルク鉱山アカデミーで自然科学研究に従事していたノヴァーリスは、シュレーゲル宛の手紙で、自身の自然科学研究の成果としての百科全書の構想を伝えている：

> 僕は日常生活の哲学から、ヘムステルホイス的意味における道徳的天文学の理念に到り、可視的世界の宗教という面白い発見をした。[…] 最も一般的な意味での物理学（Physik）を、ただただ象徴的に扱うことが正しい手順だと思わないか。（NS: IV, 255、以下、傍点は全て原著者による強調を示す。）

シュレーゲルはこれを受けて、ノヴァーリスの計画の本質を見抜き、シュライアーマッハーにこう伝える：「ハルデンベルクは、宗教と物理学を捏ねあわせようとしている。これは面白い炒り卵ができそうだ！」[6] そし

---

5) Ernst Behler: Friedrich Schlegel: *Lucinde* (1799), in: Romane und Erzählungen der deutschen Romantik. Neue Interpretationen, hg.v. Paul Michael Lützeler, Stuttgart 1981, S. 98-124, hier S. 116.

6) Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegel-Kreis, hg.v. Joseph Körner, Brünn, Wien, Leipzig 1936f., Bd.1, S. 7.

てノヴァーリスには次のように応えている：

> 君の日常世界に対する非凡な見解に僕は大いに期待している。同様に、君が宗教と物理学を接触させようとしていることにも。[…] つまり君は、君の中心的理念は小説（Roman）においてのみ伝達可能だと思っているようだね。[…] 理念は無限に多くの方法で伝達可能だが、そのような[宗教と物理学の]照応は結局小説になるんじゃないだろうか（NS: IV, 497f.）

ノヴァーリスが宗教と物理学の綜合を始めは百科全書として構想したのに対し、シュレーゲルは最初から「小説」を念頭においている。この三ヶ月後、1798 年 10 月 20 日、シュレーゲルはノヴァーリスに対し、初めて自らの小説計画を知らせる。そこで彼は、自らの計画を「聖書」に例えている：

> 僕に関して言えば、僕の文学的計画の目的は、新しい聖書を書くことであり、モハメッドやルターの足跡をたどることだ。この冬には、軽薄（leichtfertig）な小説『ルツィンデ』を楽に書き終える（leicht zu fertigen）つもりだ。（NS: IV, 501）

さらにシュレーゲルは、自らの小説が文学の一ジャンルとしての小説に留まらず、文字通り新しい宗教の聖書となることをもくろんでいる。1798 年 12 月 2 日のノヴァーリス宛ての手紙でシュレーゲルは次のように書いている：

> 僕の聖書計画はしかし、文学的なものではなく—聖書的、徹頭徹尾宗教的なものだ。僕は新しい宗教を打ち立てる、あるいは告知するつもりだ。[…] 僕の宗教は、哲学とポエジーを飲み込んでしまうような類のものではない。この二つには、それぞれの特性の多くを相互に交換する時が来ているものの、むしろ僕はこの二つの根本芸術、二つの学問の自立性、友好関係、エゴイズム、調和を存続させる。しかし、

単なる思いつきなどではなく、哲学もポエジーも扱うことができない対象が残っていると僕は考えている。そのような対象は神だと思うのだが、神に対して僕は全く新しい見解を抱いている。(NS: IV, 507)

「時が来ている(*es ist an der Zeit*)」という表現は、ノヴァーリスの政治的アフォリスム集『信仰と愛』(1798)に所収された同じ題の詩から取った表現であると考えられる。この言葉をノヴァーリスは、ゲーテの『メルヘン』(1795)で老人が語る合い言葉から借用している。ゲーテの『メルヘン』では、有機物、岩石、鉱物、人間という自然の四領域のそれぞれの間に深淵があり、領域間を行き来することはできない。しかし一人の老人の「時が来ている」という合い言葉と共に、それぞれの自然物は老人のランプの力を得て、より高次の物質へと生まれ変わる:「全ての岩石は金に、全ての木材は銀に、死んだ動物は宝石に」[7)]。「時が来ている」という表現は、初期ロマン主義者達の共通的時代認識となった。カント『単なる理性の限界内の宗教』(1793)により、絶対的なものは理性には到達不可能であると確認されて以来、ロマン主義者達は、現象世界の事物の中に超越的なものとのつながりを見ようとする努力以外に、絶対的なものに接近する手段はありえないという確信を抱いていた[8)]。それと平行し、歴史的時間認識も変化する。イングリート・エステアレは、1800年ごろになりようやく、歴史的時間が三分割(過去/現在/未来)されたと指摘している。「現在(Gegenwart)」という名詞は、それまでただ空間的に「そこに居合

---

7) Johann Wolfgang Goethe: Märchen (Zur Fortsetzung der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten), in: Sämtliche Werke, hg.v. Hendrik Birus u.a., Frankfurt a.M. 1985ff., Bd.9, S. 1082-1114, hier S. 1089. ゲーテの『メルヘン』とノヴァーリス『信仰と愛』については以下を参照: Wolf Kittler: Die Geburt des Partisanen aus dem Geist der Poesie. Heinrich von Kleist und die Strategie der Befreiungskriege, Freiburg 1987, S. 150-180.

8) Ludwig Stockinger: „Es ist Zeit". Kairosbewußtsein der Frühromantiker um 1800, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, hg.v. Manfred Jakubowski-Tiessen u.a., Göttingen 1999, S. 277-302, hier S. 284.

わせていること」を意味する単語に過ぎなかったが、それがこのころ時間的にも用いられるようになった。その際「現在」という語は、過去の持続を保障する点ではなく、未来が象徴的に現れる点として理解された[9]。シュレーゲルの「時が来ている」という意識の背景には、キリスト教的な救済へと向かう時間意識が崩壊し、「現在」において「感覚」を通じてしか神的なものを体験することが不可能となってしまったという、初期ロマン主義者共通の認識を見ることができる。この認識が最も顕著に表れているのが、ノヴァーリス『花粉』（1798）の、以下の断章である：

> 真の宗教心にとって、我々を神性と結びつける中間項ほど必要不可欠なものはない。人間は絶対に神性と直接関わることはできないのだ。［…］私がもしその仲介者を本当に神そのものだとみなすとしたら、それは広い意味での偶像崇拝にあたる。［…］真の宗教は、あの仲介者を仲介者として受け入れ—彼をいわば神性の器官とみなし—神性の感覚的な顕現とみなすことである。（NS: II, 440/442）

シュレーゲルも同様に、『イデーエン』（1800）に見られるように「神を我々は見ることができない。だがいたるところでわれわれは神的なものを見ることができる。［…］そしてあらゆる芸術家は、残りの人々にとっての仲介者である」としている[10]。従ってシュレーゲルの聖書計画は、「神性」を「現在」において「感覚的」に顕現させる試みであると言うことができる。「神の国を実現させようという革命的願望［…］から、現代の歴史が始まる。」（FS: II, 201）という言葉からも明らかなように、シュレーゲルにおいては、人類の最終目的への到達は、「新しい、永遠の福音の時は確かにやって来る」[11] と説くレッシングや、「哲学的千年王国思想」[12]

---

9) Ingrid Oesterle: „Es ist an der Zeit“. Zur kulturellen Konstruktionsveränderung von Zeit gegen 1800, in: Goethe und das Zeitalter der Romantik, hg.v. Walter Hinderer, Würzburg 2002, S. 91-119, hier S. 101.

10) Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (FS), hg.v. Ernst Behler u.a., München, Paderborn, Wien 1958ff., Bd.2, S. 260.

11) Gotthold Ephraim Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere

を提唱したカント等、従来の哲学者と異なり、漸次的に接近することのみ可能な無限に遠くの未来にあるのではない。シュレーゲルの理想はあくまでも「現在」において象徴的に体験可能なものである[13]。上掲の1798年12月2日の手紙でシュレーゲルは、「新しい宗教はすっかり魔術でなければならない」（NS: IV, 510）としている。この「魔術」という概念は明らかにノヴァーリスに触発されたものである。ノヴァーリスはハレの医学教授クルト・シュプレンゲルの著作から「魔術」という概念を学び、「魔術」を「感覚世界（Sinnenwelt）を意のままに用いるわざ」（NS: II, 546）としている。さらに「魔術的学問は、ヘムステルホイスによれば、道徳感覚を他の感覚に応用することによって生じる」（NS: III, 275）と述べる。オランダの神秘思想家フランツ・ヘムステルホイスは、宇宙と個人の合一は、五感では到達不可能な宇宙の調和的、道徳的側面を認識する「道徳器官」により実現されると唱えた。彼にとって人間の最高の幸福とは「完全性、あるいは道徳器官の感受性が養われること」であった。ヘムステルホイスにとって「道徳器官」は通常の五感とは異なるものであり、人間の完成は五感ではなく道徳器官の発達によってのみ到達可能なものであった[14]。しかしノヴァーリスは「道徳器官」を「道徳感覚」と言い換えることによって、他の感覚との断絶を否定している。シュレーゲルが「ポエジーは魔術の最も高貴な分枝である」（FS: II, 310）という時も、ノヴァーリスの「感覚世界を意のままに用いるわざ」としての魔術が念頭に置かれていたと考えられる。シュレーゲルにおける「新しい聖書」の構想は、主にノヴァーリスとのかかわりを通じて、超感覚的世界を感覚的に表現する試みとして

Schriften, Nachwort von Helmut Thielicke, Stuttgart 2003, S. 28.

12) Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg.v. Bettina Stangneth, Hamburg 2003, S. 184.

13) Vgl. Karl Heinz Bohrer: Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie, in: Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, hg.v. ders., Frankfurt am Main, 1983, S. 52-82.

14) Franz Hemsterhuis: Über den Menschen und seine Beziehungen. Ein Brief an Herrn F. Fagel, in: Hemsterhuis. Philosophische Schriften, hg.v. Julius Hilß, Karlsruhe, Leipzig 1912, Bd. 1, S. 99-208, hier S. 167/186.

の小説として具体化されていったと言える。

2. 新しい神話

「新しい聖書」と同様、シュレーゲルの文学的プログラムの最重要概念として、1800 年発表の『文学（Poesie）をめぐる会話』に登場する「新しい神話」を挙げることができる。ここでシュレーゲルは、「我々の文学には中心点が欠けている。古代人の文学にとって神話がそうであったような」（FS: II, 312）としつつ、「我々は一つの神話を手に入れる間近にいる。というよりもむしろ我々は神話を生み出すために真剣に共同作業をすべき時が来る（es wird Zeit）。」（ebd.）と、「新しい聖書」計画に続き「新しい神話」計画を提唱する。シュレーゲルに先立ち、ヘーゲル／シェリング／ヘルダーリンは、1797 ごろ『ドイツ観念論最古の体系計画』において「我々は新しい神話を持たなければならない」[15] と主張している。彼らによると「新しい神話」は、「理性の神話」とならなくてはならない。これは、『単なる理性の限界内の宗教』において「教会宗教から普遍的理性宗教への段階的移行」[16] を要請したカントを継承したものと考えられる。しかし彼らは同時に、「神話は哲学的に、民衆は理性的にならねばならず、哲学を感性的にするために、哲学は神話的にならねばならない。そうすれば永遠の統一が我々を支配する」と、民衆と哲学者を繋ぐものとしての「感性的宗教」を提唱する[17]。彼らが「感性」を重視したのは、理性による絶対的なものの把握を否定したカントを乗り越えるべく、超越的なものへの接近の手段を「感覚」に求めたためであると考えられる。その点において、彼らの「感性的宗教」は、ノヴァーリスやシュレーゲルが提唱する「神性の感覚的な顕現」としての「仲介者」信仰と同じ問題意識から生み出されたものであると言える。

カール・ハインツ・ボーラーはしかし、シュレーゲルの「神話」は、

---

15) Mythologie der Vernunft. Hegels Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus, hg.v. Christoph Jamme und Helmut Schneider, Frankfurt a.M. 1984, S. 11-14.

16) Kant: ebd., S. 165.

17) wie Anm. 14.

『体系計画』における「神話」とは異なり、「理念に仕える」ものではなく、従って「理性の神話」ではないという点において新しい、と指摘し、『体系計画』とシュレーゲルの「新しい神話」との間の決定的な違いを浮き彫りにする[18]。シュレーゲルにおいては、「神話」は、理性の束縛を受けず、理想を現在において感覚的に提示する手段である：

> 一つの大きな利点を神話は具えている。いつもは意識から永遠に逃れて行くものが、ここではしかし感覚的、精神的に、見て、留めておくことができる［…］。
> 神話の織物の中で、至高のものは現実に形成されている［…］。
> 理性的に思考する理性の歩みと法則を止揚し、我々を再び空想の美しい混乱へと、人間本性の根源的カオスへといざなうことが、あらゆるポエジーの起源なのだ。（FS: II, 318f.）

小説『ルツィンデ』において、主人公ユーリウスは、「時は来た（*die Zeit ist da*）。神性の内なる本質は啓示され、表現され得る。あらゆる秘跡はあらわになり、恐れは止むだろう」（FS: V, 20）という幻想の声を聞く。これを察知するのは、その直前にユーリウスに開かれた、聴覚、視覚、触覚を統合した新しい感覚である：

> 私の中には、一つの新しい感覚が開かれたようだ。［…］私は自らの中に沈潜し、新しい感覚の奇蹟を見た。それは、内へと向けられた精神的な目のように澄んではっきりとしていた。しかしながらその知覚は、聴覚のように内的で静かであり、触覚のように直接的であった。（FS: V, 19）

『ルツィンデ』の、従来明らかにされていなかった主題の一つは、全てを現在において直接的に把握すべく、諸感覚を統合し新たな感覚を形成するプログラムを提示することであると言える。従って『ルツィンデ』は、

---

18) Bohrer: ebd., S. 56f.

シュレーゲルが提唱した「新しい聖書」及び「新しい神話」における「感性的宗教」の実践形態に他ならないのである。

3.『ルツィンデ』における「感覚」

小説『ルツィンデ』冒頭、ユーリウスから恋人にして妻ルツィンデに宛てた手紙で、ユーリウスはこう回想する：

> 私は見た。そして全てを同時に享受した。力強い緑、白い花、黄金色の果実を。そして同じく私は精神の目で、唯一永遠の恋人をさまざまな姿で見た。時にはあどけない少女として、時には花盛りの、愛と女らしい活力に溢れた女性として、時には真面目な男の子を腕に抱いた威厳ある母として。（FS: V, 7）

ユーリウスはルツィンデの中に、「少女」、「花盛りの［…］女性」、「母」の姿を同時に見る。ユーリウスがルツィンデを捉える媒体は、時間を超越した統覚であり、ユーリウスの統覚は、現在において超感覚的なものを感覚的に捉え、表現する、という初期ロマン派の理想の表れである。ここでユーリウスは、全てを同時に享受する感覚を「精神の目」と表現し、「この感覚（Gefühl）、あるいは思考（Gedanke）にあっては、誰も私を妨げることはできない」（ebd.）と続ける。「精神の目」は、「見る」だけではなく「全てを［…］享受する」点で、五感の綜合であるばかりでなく、「精神」「思考」をも統合した超越的感覚であると言える。「我々が生と呼ぶものは、およそ永遠に内的な人間にとっては、ただ一つの思考であり、不可分の感覚（Gefühl）なのだ。彼にとっては［…］最も深く最も完全な意識の瞬間が存在する」（FS: V, 12）という言葉からも、一瞬のうちに全てを享受する、五感と思考を統合した感覚がこの小説の大きな主題となっていることがわかる。

ここで、「感覚」に対して „Gefühl“ という言葉が使われていることからも明らかなように、シュレーゲルは、超越的感覚を触覚に見いだしている。18 世紀になり、五感の中で特に注目されたのは、それまで最も下等な感覚とみなされていた触覚であった。近代初期に至るまで、触覚は、性愛と

結びつく感覚であるため、神学的、道徳的に最も罪多き感覚とされてきた[19]。ナタリー・ビンチェクによると、18 世紀中葉以降、全身を感覚器官とする触覚は、外界と内界をつなぎ、他の諸感覚を統括する感覚として注目されるようになる。触覚は、視覚、聴覚とは異なり、対象と身体との直接の接触を継起として働く感覚であるが、対象との「接触（Kontakt）」により感覚が働くという触覚のメカニズムは、他のあらゆる感覚の説明にも用いられており、それゆえ全ての感覚の作用は最終的には触覚の基本モデルに還元されうる[20]。18 世紀以降、触覚が感覚の総体として理解された理由の一つは、対象との関係において最も直接的である触覚のモデルに従って他の全ての感覚の分析が行われたという点にある。ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーによれば、「触覚」は、時間、空間の制約を受けずに「直接的現在」[21] を知覚する人間の最も根源的な感覚である。『言語起源論』においてヘルダーは「触覚は全ての感覚の根底にあり、極めて多様な感覚に対し、えもいわれぬ解きがたい強固な絆を提供する」と述べる[22]。シュレーゲルが五感の統覚を触覚に見いだしたのは、ヘルダーを始めとする啓蒙主義的感覚論に依拠したものであると考えられる。『ルツィンデ』においては、「幼いヴィルヘルミーネの性格描写」という章で、少女が初めて人形に触れた時をユーリウスが回想する場面に、最も根源的な感覚としての触覚のモチーフが取り入れられている[23]：

---

19) Eva Kimminich: Synästhesie und Entkörperung der Wahrnehmung. Bemerkungen zu einer historischen Entwicklung in Europa vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 24/I (2002), S. 71-109, hier S. 84.

20) Natalie Binczek: Kontakt: Der Tastsinn in Texten der Aufklärung, Tübingen 2007, S. 7f./318.

21) Johann Gottfried Herder: Zum Sinn des Gefühls, in: Werke in zehn Bänden, hg.v. Günter Arnold u.a., Frankfurt a.M. 1985ff., Bd. 4, S. 233-242, hier S. 235.

22) Herder: Über den Ursprung der Sprache, in: Werke, Bd. 1, S. 744.　この引用に関しては以下を参照：杉山卓史：ヘルダーの共通感覚論ム共感覚概念の誕生ム『美学』第 57 巻 1 号 (2006), S. 1-14.

23) ヘルダーとフリードリヒ・シュレーゲルの「触覚」については以下を参照：武田利勝：「掴みえないもの」を「掴む」ということ—ヘルダーとフリードリヒ・シュレーゲルにおける〈Gefühl〉の概念—『ワセダ・ブレッター』Nr.

> 天上の笑みが彼女の小さな顔に花ひらくと、彼女はすぐにその色の塗られた木製の唇に心からの口づけをしたのだ。確かに！愛するものを全て知りたい、どんな新しい現象も、できるだけその最初の構成要素に分解するため直接口に入れたい、というのは、人間本性の奥深くに根ざしている。健康な知識欲はその対象をすっかり把握し、最も奥まで入り込み、噛み砕くことを望む。それに対し、手で触れることは、外の表面に留まっているにすぎない。掴むこと（Begreifen）は全て、不完全な、間接的な認識しか与えないのだ。しかし才気にみちた子供が自分の似姿を眺め、手で掴もうと、この理性の最初にして最後の触手（Fühlhörner）を通じて自らの位置を確認しようと努めているのは、興味深い見物である。（FS: V, 15）

「口づけ」により、対象の「最も奥まで入り込む」ことで、少女は触覚を通じて対象を把握する。これはヘルダーが「視覚」を、「並列（*neben einander*）」、「聴覚」を「継起（*nach einander*）」、触覚を「内部に入り込むもの（*in einander*）」を捉える感覚と定義したことに依拠した表現であると考えられる[24]。「口」という最初の最も直接的な触覚器官と異なり、「手」で掴むことは文字通り「把握」することであり、理性による抽象化を伴う。しかし、触覚の主体が口から手へと移行することで、触覚は「理性」をも吸収した統覚へと形成されて行く。

だがシュレーゲルの統覚としての触覚は、ヘルダーと全く同じものではない。ヴィルヘルミーネの触覚は、口づけという幼児の「愛」の表現と結びついている[25]。ヘルダーは、肉体的な愛は神によって人間に与えられた最高の善であるはずの「独立した個々の存在」[26]を破壊してしまうと主張

13, 2006, S. 27-45.

24) Herder: Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions Bildendem Träume, in: Werke, Bd. 4, S. 257.

25) Cornelia Hotz-Steinmeyer: Friedrich Schlegels Lucinde als „Neue Mythologie“. Geschichtsphilosophischer Versuch einer Rückgewinnung gesellschaftlicher Totalität durch das Individuum, Frankfurt a.M., Bern, New York 1985, S. 30/173.

し、統覚としての触覚に官能性を付与することはなかった。しかし、シュレーゲルは、感覚と思想の統合を官能と快楽により表現しようと試みる。ユーリウスはルツィンデの夢に「精神の恍惚と官能の至福」という「ロマン的惑乱」（FS: V, 7）を見いだし、ルツィンデに「おまえは私たちの最初の抱擁を忘れたのか。一瞬のうちに愛はある。完全に、永遠に、あるいは全くない。あらゆる神的なもの、あらゆる美しいものはすばやくて軽やかなのだ」（FS: V, 32）と語る。ユーリウスは官能的な愛の恍惚の一瞬に、触覚を通じて超感覚的なものを把握しようとする人物として描かれている。小説『ルツィンデ』に関し、シュレーゲルは「恍惚の哲学。［…］ルツィンデ」（FS: XVI, 215）、「ルツィンデ　エロチックな文芸（*Dichtung*）」（FS: XVI, S. 354）、「神話的—エロチックな小説」（FS: XVI, 232）と表現しており、「あらゆる完全な小説はわいせつ（obscön[sic]）でなければならない。それはまた、絶対的なものを恍惚と官能の中に提示しなければならない」（FS: XVI, 133）と述べている。『ルツィンデ』に描かれる官能の世界は、絶対的なものを感覚的に提示しようとするロマン主義的神話のプログラムの実現の試みであり、その「わいせつ」な内容も完全に意図されたものである。

マンフレート・エンゲルによると、フィヒテは主観と客観の統一を「絶対的な根底に基礎づけたが、その根底を［…］誤って自我と名付けてしまった」。それに対し「絶対的なものは文芸の中でのみ感覚的／官能的（sinnlich）に確認されうる」という認識がシュレーゲルの「新しい神話」の動機である[27]。フィヒテによると「絶対的なもの」は、証明されることも規定されることもできないため、必然的に「考え」られなくてはならない[28]。しかし絶対的なものを「考える」時、自我は強制的に自らの限定性、

---

26) Herder: Liebe und Selbstheit. Ein Nachtrag zum Briefe des Herrn Hemsterhuis, in: Werke, Bd. 4, S. 413.

27) Manfred Engel: Der Roman der Goethezeit. Band 1, Anfänge in Klassik und Frühromantik: Transzendentale Geschichten, Stuttgart, Weimar 1993, S. 397f.

28) Johann Gottlob Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, hg.v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, S. 91.

及び絶対的なものの到達不可能性を認識させられる。「自我における不可能の表出は『感情（Gefühl）』と呼ばれる」[29] とフィヒテは述べる。シュレーゲルは「触覚」としての „Gefühl“ に、思考を統合する働きを持たせることで、フィヒテにおける思考と感情の対立を解消しようと試みたのだと考えられる。シュレーゲルがフィヒテの感情としての „Gefühl“ に「触覚」という意味を付与したきっかけは、ヘルダーの触覚論との出会いにあると考えられる。しかしシュレーゲルの „Gefühl“ には、ヘルダーの „Gefühl“ にはない、官能的意味が備わっている。

シュレーゲルがフィヒテ哲学の克服を「官能」に見いだしたきかっけの一つは、ヘムステルホイスであると考えられる。『欲求について』（独訳 1781）においてヘムステルホイスは、「二つの主体が享受しつつ互いを思い、互いを統一された一つの存在とみなす」ことで「魂」が「客体」と一つになると述べ、「魂」は「器官（Organe）」という仲介を通してのみ対象に触れられると主張し、思弁的な憧れと肉体的な欲求を結びあわせた[30]。シュレーゲルはその組み合わせ方に関し「ヘムステルホイスの美学は道徳哲学的であり、彼の道徳は美的である」（FS: XVIII, 116）、「ヘムステルホイスはポエジーと哲学を結びつけた」（FS: XVIII, 286）と評価している。『ルツィンデ』における官能的な性愛の描写は、官能の中に主体と客体、自己と世界、現世的なものと神的なものの対立の解消を求める試みであると言える。ユーリウスはルツィンデへの手紙でこう語りかける：

> 世界のための感覚（Sinn）が、われわれにようやく正しく開かれたのだ。おまえは私を通じて人間精神の無限性を知り、私はおまえを通じて結婚と生、そしてあらゆる事物の素晴らしさを学んだのだ。[…] 我々のように互いを愛するなら、人間の本性もまた本来の神性へと帰って行く。（FS: V, 67）

---

29) ebd., S. 289.

30) Franz Hemsterhuis: Über das Verlangen, in: Der Teutsche Merkur, Windmond 1781, S. 99-122, hier S. 101.

それゆえ『ルツィンデ』は「わいせつ」であると同時に「宗教書」（FS: XVI, 238）とも表現されており、「作品全体は表現不可能なものを表現する試み」（FS: XVI, 241）である。「ルツィンデは完成するが、もしかしたら全く小説としてではなく、独自の形式の作品として—全く形のないポエジーとしてかもしれない」（FS: XVI, 354）とシュレーゲルは述べる。すなわちルツィンデは「ロマン主義文学は発展的総合文学である。［…］ロマン主義文学は未だ生成の途上にある。それどころか永遠にただ生成し続け、決して完成されることがないというのが、ロマン主義文学のそもそもの本質である」（FS: II, 182f.）というシュレーゲルのロマン主義文学論の核心的理念の体現であると言える。「世界のための感覚」についてシュレーゲルはある断章でこう説明している：

> 一人の人間が他の人間のための無限の感覚を有するのと同じく、人類は向こうの世界のための—彼岸世界のための一つの感覚を有する。［…］向こうの世界はもうここにある。こちらの世界とか向こうの世界とか言っている間は、世界のための感覚を全く持ち合わせていないのだ。（FS: XVIII, 285）

つまりユーリウスとルツィンデに開かれた「世界のための感覚」は、現世のみのための感覚ではなく、超越的世界をも把握する感覚である。そして「神性」への回帰は、歴史の果てにある究極目的ではなく、官能によって瞬間としての現在において体験可能なものとなる。ヘムステルホイスは『欲求について』において、「欲求する魂の端的な目的は、魂の本質と、欲求の対象の本質を、最も確実に、最も完全に一体化させることである」としながら、「だが今の状態の魂では、そのような一体化への努力は、器官を通じてのみ可能となる」[31] と述べる。ヘムステルホイスにとって、感覚器官による享受は、神との一体の認識の前段階として理解されていた。

ヘムステルホイスの見解は、プラトンの『饗宴』におけるソクラテスの話に依拠していると考えられる。ソクラテスはディオティーマに教わった

---

31) Hemsterhuis: Über das Verlangen, S. 101.

こととして、「美しい肉体」から「美しい行為」へ、さらに「美しい知識」へ、そして「美そのものの知識」へと段階を登ることが「正しいかたち」であると述べる[32)]。プラトンにおいても「美しい肉体」への愛は「美そのもの」への愛の前段階とみなされていた。それに対し、シュレーゲルが『ルツィンデ』において展開する官能的な愛は、神的なものの認識の前段階とは想定されておらず、まさに神的なものの認識そのものに他ならない：

> 熱狂したディオティーマはソクラテスに愛の半面しか明らかにしなかった。愛は無限なものへの単なる静かな欲求ではない。愛はまた、美しい現在の聖なる享受でもあるのだ。愛は単なる混合や死すべきものから不死なるものへの移行ではなく、両者の完全な合一なのだ。不安な欲求の妨げを微塵も受けない純粋な愛、一つの不可分で単純な感覚（Gefühl）が存在するのだ。（FS: V, 60）

4. 終りに

以上見て来たように、小説『ルツィンデ』の主題は、現在という瞬間において感覚により超感覚世界を把握する試みであり、それはフリードリヒ・シュレーゲルが提唱した「新しい聖書」及び「新しい神話」のプログラムに則ったものである。その奔放なエロティシズム、小説として体をなしていない構成、及び官能について敢えて語らないシュレーゲルの理論的著作との内容的乖離から、『ルツィンデ』は不当な扱いを受けて来たと言える。『ルツィンデ』のわずか一年後に後に発表された『難解について』（1800）においてシュレーゲルは（恐らく批判を受けて）、『ルツィンデ』において「若者の無思慮から」「愛の本質」を「単純かつ赤裸々」に書いてしまったと自己批判している（FS: II, 364）。シュレーゲルが『ルツィンデ』の続編を構想しながらも実現に踏み切らなかったのは、それが「新しい聖書」として、「新しい神話」として構想されたことが理解されなかっ

---

32) Platon: Symposion. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hg.v. Thomas Paulsen und Rudolf Rehn, Stuttgart 2006, S. 121/123.

たことに起因するのかもしれない。だが、シュレーゲルの初期著作活動全体を「発展的総合文学」とみなすのであれば、理論的著作で実現出来なかった官能世界の描写を『ルツィンデ』において実践したことで、両者の間に緊張感が生まれ、両者がそれぞれ「詩的反省の翼」（FS: II, 182）の一翼となり、「発展的総合文学」に新たな地平が開かれたと言える。ハインツ・ゴッケルは『ルツィンデ』は「新しい神話の小説にはならなかった」と断言しており、その原因はフリードリヒ・シュレーゲルの「絶対的概念性（absolute Begrifflichkeit）」にあるとしている[33]が、『ルツィンデ』は「概念（Begriff）」では表現しえないものを感覚的に表現する試みであり、理論的著作も『ルツィンデ』も「新しい神話」の一翼を担っていると言える。

（宇都宮大学非常勤講師）

33) Heinz Gockel: Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik, Frankfurt am Main 1981, S. 304f.　なお、「幼いヴィルヘルミーネの性格描写」の引用から明らかなように、シュレーゲルは „Begriff“ の原義である触覚的意味にも留意していた。その事実からもゴッケルの „absolute Begrifflichkeit“ という用語法には議論の余地がある。

Die Thematik des Gefühls in Friedrich Schlegels *Lucinde*

TAKAHASHI, Yu

Lucinde (1799), der einzige Roman von Friedrich Schlegel (1772-1829), galt nach Henriette Herz als „nur eine Verklärung der sinnlichen Liebe“ und wurde „sofort als höchst unsittlich verschrieen [sic]“. Friedrich Schleiermacher andererseits schätzte ihn so ein: „Durch die Liebe eben wird das Werk nicht nur poetisch, sondern auch religiös und moralisch“. Die Tatsache, dass der Roman so unterschiedlich bewertet wurde, ließ Schlegel wohl darauf verzichten, die geplanten Fortsetzungen zu schreiben. Nur ein Jahr nach dem Erscheinen der *Lucinde* übte Schlegel in dem Essay *Über die Unverständlichkeit* (1800) Selbstkritik. Er meinte, dass er in *Lucinde* „so naiv und nackt [...] aus jugendlicher Unbesonnenheit die Natur der Liebe [...] dargestellt“ habe. Den „gravierendsten Schönheitsfehler dieses Werkes“ sieht Ernst Behler darin, dass „unter seinem Titel der Zusatz ‚Erster Teil‘ steht“.

Die vorliegende Arbeit versucht jedoch, diesen eher gering geachteten Roman als einen wesentlichen Bestandteil des literarischen Projekts von Friedrich Schlegel zu betrachten. Wenn man seine Romanentwürfe berücksichtigt, kann man bemerken, dass die von Henriette Herz kritisierte „Verklärung der sinnlichen Liebe“ eine durchaus angestrebte Thematik des Romans ist: „Jeder vollkommene Roman muß obscön [sic] sein; er muß auch das Absolute in der Wollust und Sinnlichkeit geben“. Nach Ludwig Stockinger waren die Frühromantiker der Überzeugung, dass „es einen anderen Weg zur Transzendenz des Absoluten als den über die Dinge der Erscheinungswelt nicht gibt“. Diese Überzeugung äußert Novalis sehr deutlich: „Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein

Mittelglied – das uns mit der Gottheit verbindet. Unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben in Verhältniß stehn. [...] Wahre Religion ist, die jenen Mittler, als Mittler annimmt – ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält – für ihre sinnliche Erscheinung". Friedrich Schlegels *Lucinde* stellt folglich einen Versuch dar, das Absolute als ein sinnlich erfahrbares darzustellen. In diesem Sinne gilt *Lucinde* zweifelsohne als ein Element des literarischen Projekts von Friedrich Schlegel, dessen Ziel eine „neue Bibel" bzw. „neue Mythologie" zu schreiben war.

„Ein neuer Sinn schien mir aufgethan", sagt der Protagonist Julius, und der „sah so klar und bestimmt, wie ein geistiges [...] Auge: dabey waren aber seine Wahrnehmungen innig und leise wie die des Gehörs, und so unmittelbar wie die des Gefühls." Dieser „neue Sinn" ist keine Mischung aus drei Sinneswahrnehmungen, sondern „ein untheilbares Gefühl", das alle anderen Sinne in sich integriert und als das Medium der sinnlichen Erfahrung des Absoluten gilt. Der Hochschätzung des „Gefühls" bei Schlegel liegen unter anderem wohl die von Herder angestellten Überlegungen über das Gefühl zugrunde, wobei dieser zwar das Gefühl als das Wahrnehmungsorgan der „unmittelbaren Gegenwart" bewertet, aber nicht als das Organ der sinnlich-körperlichen Liebe betrachtet. Die hauptsächliche Originalität in *Lucinde* von Friedrich Schlegel liegt wohl darin, dass Schlegel darin die Thematik einer sinnlichen Wahrnehmung des Absoluten durch das Gefühl mit der der „Verklärung der sinnlichen Liebe" verbunden hat. In diesem Sinne gilt *Lucinde* als *„mythisch-erotischer Roman"*.