

孔子とヘッセ

石橋, 邦俊

<https://doi.org/10.15017/2332599>

出版情報 : 文學研究. 86, pp.47-65, 1989-02-28. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

孔子とヘッセ

石橋 邦 俊

彼は一個の先駆者、一個の模範であった、調和の人、東と西、集中と活動を統合した人物であった。中国にながく暮らし、古代中国の知恵に親しみ、中国教養階級のエリートたちと個人的に親交を結んだが、自身のキリスト教やシュヴァーベン・テューリンゲン風なドイツ精神、イエスやプラトンやゲーテ、そして何かをかたちづくり、働きかけることへの、健康で力強い、ヨーロッパ的な喜びを忘れ、失いはしなかった。ヨーロッパの問題から逃げることも、現実の生の呼びかけを回避することも、思索家的な、審美的な静寂主義に陥ることもなく、一歩々々、双方の偉大な古来の理想を己が内に親和・融合させたのである。中国と西欧、陽と陰、思索と行動、活動力と瞑想を自分のうちに融和させたのである¹⁾。

1956年4月27日、„Die Weltwoche“紙に掲載された„Richard Wilhelm. Der geistige Mittler zwischen China und Europa“書評は、ヴィルヘルムの死後26年を経たヘッセの追悼文の趣がある。

1873年、シュトゥットガルトに生まれ、1899年から1920年、1922年から24年と二度、中国に暮らし、1930年、テュービンゲンに没したヴィルヘルムの最大の仕事は11冊にのぼる中国古典の翻訳だった。当時のドイツにあって、それが如何に破天荒な企てだったか、1910年、この叢書の嚆矢として出版された『論語』に対する、同年7月のヘッセの書評（というよりも精一杯の推薦文）が示してくれる²⁾。

イエーナのオイゲン・ディーダリクス書店が、中国の文化・宗教の、えり抜きの古典を10巻、ドイツ語訳で出版するというが、こんなこと、私た

ちには奇態な、いや全く面食らうような話で、まずは啞然とするばかりである。誰が読むのだ？誰が読みこなすのだ？そんなもの、中国学者にまかせておけば良いではないか？このような啓発を（特に古代インドについては）私たちはいつも喜んで迎えるが、こと中国の古典についていえば、全く疎遠なのである。そこから来るすべてが私たちには、自分の生や思考とはちがったりズム、ちがった生活の法則にもとづく、なじみない、別様のものと感じられるのだ³⁾。

訳文の入念さに敬意を表し、特にヴィルヘルムの序文には感銘を覚えたようだが、初めて接した中国の精神は、東方世界に少なからぬ関心を寄せていたヘッセにしても遠い存在だった。短い書評の中でその想いは数度、繰り返され、「私たちが生きるに必要なものとは異なる種類、異なる組成の大気を吸っているような気がする」⁴⁾「私たちには、見知らぬ天体の産物を眺めるようなもの」⁵⁾と表現されている。同時に、この中国精神をヨーロッパ文化の対極として見る、そこに二つの世界の統合の可能性を予感すると言うが、この時点で『論語』がヘッセにとって「割りにくいくみ」だったことに変わりない。中国思想がヘッセを魅了するのは、翌1911年の『老子』からである⁶⁾。

ヘッセに限らず、中国精神と接触するヨーロッパ人にとって、儒教とその頭目たる孔子は決して与し易い相手ではなかったようである⁷⁾。ヴィルヘルムがドイツに中国の精神世界を紹介するに際し、まず『論語』と『老子』を選んだことから察するに、彼の眼には中国精神の二大潮流が明確に把握されていたのだろう。孔子をめぐるヘッセの発言は多くないが、第一次大戦後から『シッタータ』の完成まで（所謂「内面への道」の前半）集中的にとりくんだ『老子』に比して、孔子に対するヘッセの態度には年を追って、ゆるやかな変化が見受けられる。本論ではまず、ヴィルヘルムの描き出した孔子の姿を検討し、その後にヘッセと孔子について考える（なお、本論に引用する『論語』の章別、読み下し等は、金谷治訳注の岩波文庫本に従う）。

○ヴィルヘルム訳『論語』とその孔子像

ヴィルヘルム訳『論語』„Kungfutse : Gespräche · Lun Yü“ は、ヴィルヘルムの序文に『論語』全十卷二十篇のドイツ語訳が続く。訳文は、主に朱子の新注を基礎とし、正確なものである。逐語訳にヴィルヘルムの意識・解説を加えている章もあるが、対話の状況の補足、歴史的背景の解説を主とし、ヴィルヘルム独自の解釈が強調された箇所は少ない。また、ヴィルヘルムが各章に付した簡単な標題は、構成散漫な対話集である『論語』を、ほとんどなじみのなかったであろうヨーロッパの読者に何とか近づけようという苦肉の策かと思われる。訳者の解釈を明確に打ち出した『老子』本文の訳注に比して、『論語』は、ヴィルヘルム自身、「述べて作らず、信じて古を好む」⁸⁾という孔子の信条に従ったかのように簡明である。これに対し序文には、ヴィルヘルムの孔子像がかなり明確に描出されている。

前述の書評で「これを読むのは楽しみという以上である」⁹⁾とヘッセが評した序文は「歴史的的前提」「孔子の生涯と事績」「論語の歴史」の三章よりなる。ヴィルヘルムは「彼(=孔子)の眼前にあったのは何か?」「彼の努力の目標は何であったか?」「彼が成し遂げたものは何か?」を検討し、孔子の遺産の中で人類の精神財として今日なお色あせぬものを正しく評価しようと言うのだ。

ここで私たちの注意をひくのは、孔子以前の中国社会の成立を西洋社会と対比させ¹⁰⁾、後の儒教が強調する徳目との結びつきを暗示しながら簡潔に述べた後に、くり返し、孔子の時代の中国が、従来の文化・経済体制の完全な破綻を迎えていたとしている点である。

周末期のすべてから我々が受ける印象は、どこまでも深い墮落である。それはゆっくりと、しかし確実に進行した、ある偉大な文化の全的没落と

言って良い。いたるところ怠惰が深く根を張り、古来の文化的原則すべてが完全に消滅しようとしていた¹¹⁾。

孔子はこの「没落の時代」に、古来の伝統文化を一身に統合したエネルギーな文人政治家として描かれる。しかし、その生涯は悲劇的だ。ヴィルヘルムが「孔子の Meisterjahre」¹²⁾ と呼ぶ、50歳からの順風満帆の時の輝かしさは逆に、続く長い流浪の時代（「Wanderjahre」¹³⁾）の不遇をきわだたせる。帰魯の後、孔子が成しとげた晩年の仕事（五経編纂）は彼の諦観の産物である。

その重要性を説くには、彼が余人にすぐれて古代文化の精神に通暁していたことを説明しなくてはならない。言うなれば、彼はこの高貴なる家の様々な凶面を持っていたのだ。この凶面を使って、崩壊した廃墟が無に帰するのをくい止めようと生涯試みたのである。事は成らなかった。為政者は誰一人、彼をそのために用いようとしなかった。道を変えざるを得なかった。中国文化という歴史ある建物がもはや救うべくもないのなら、崩壊にまかすよりない。しかし孔子が成しとげたのは、この古来の文化の設計図を保存することだった。いつかあらたな王が立った時、この設計図に従って、崩れさった社会の廃墟からもう一度、中国文化という建物を再建することができるのだ¹⁴⁾。

孔子は忠実な文化の護持者、伝承者となる。しかし、ヴィルヘルムは、こうした孔子の理想・遺産が中国の歴史の中で一度も実現されなかったことを認めている。周末の長い混乱に終止符を打ち、中国を再統一したのは、「孔子が理想とした君主とは何から何までほとんど正反対の、一種ナポレオンの、仮借ない現実政治家」¹⁵⁾ 秦の始皇帝だった。歴史は始皇帝のルールを進み、陶冶された人格による支配、人性の自然にもとづく「家」を基礎とした社会秩序という孔子の政治理念が顧みられることはなかった。孔子が調和のとれた人格の完

成のために重んじた中国古来の音楽も、争乱のうちに失われてしまったのである。

没落の時代に抗して生きた一種の悲劇的文化英雄というヴィルヘルムの孔子理解には、時代の把えかたにも孔子像にも、翻訳するヴィルヘルム周辺の事情が少なからず反映しているのではないかと思う。彼の第一次中国滞在は清帝国の崩壊、中華民国の成立、そして第一次世界大戦という動乱期にあたり、当時のドイツ租借地、膠州は、南のマカオ、香港同様、その時々政府と相容れぬ政治家、思想家の亡命地だった。殊に中華民国成立（1912）後、革命の温床だった南部を恐れる旧体勢派知識人がここに流れこんだ。1913年、ヴィルヘルムは自宅に „Konfuzius-Gesellschaft“ を設立、テニスコートに図書館を建てた。元政府高官、大学教授といった人々が数多く出入りしたという¹⁶⁾。彼の『論語』は1910年の出版だが、歴史の大きな蛇行の中で進められたこの仕事には来る時代の予兆が、後ろ向きのかたちで書きとめられているようにも思えるのである。

『論語』本文の訳解にもヴィルヘルムの孔子観を垣間見せる箇所がある。学而篇は、言うまでもなく『論語』全篇の巻頭にあたるが、その第一章（「学びて時にこれを習う、…」）独訳¹⁷⁾に彼は次のようなパラフレーズを付している。

幸福は自分の建てた原則を実行できるという点にあるが、それは私たちの自由にできるものではない。すべてを諦めた者にも幸福はある。過去の遺産を学びとり、実習において身につけていくこと、これも満足を与えてくれる。名声が高まり遠方から弟子が入門に来るのも喜びである。世間から誤解されていてもそねみ怒らぬ、これは実際、器量がひろいというものだ¹⁸⁾。

ヴィルヘルムがこの章につけた標題 („Glück in der Beschränkung“) と考え合わせれば、『論語』全篇が、彼の言う孔子の諦観を底流とすることになる¹⁹⁾。また、述而篇第一章（「述べて作らず、信じて古を好む。…」）の標題は „Re-

signation“である。「是れ其の不可なることを知りて而もこれを為す者か」、憲問篇第四十章、石門の門番が孔子を評したこの言葉を老年のヘッセは好んだが²⁰⁾、ヴィルヘルム訳『論語』の孔子像にも、この趣は強い。

ヴィルヘルムには1925年、『孔子』（„Kung=Tse“ Fr. Frommans Verlag）という著作がある。孔子の生涯と教えをヴィルヘルム自身の観点から詳説したもので、門外漢が軽々に論評すべき書物ではないが、ただここで筆者の眼をひくのは、『論語』に見られた孔子の生涯の悲劇性が幾分抑えられていること、孔子の宗教性、特に秘教性（Esoterik）に巻末の一章（24ページ）が当てられていることである。

彼の『論語』序文にも、孔子の宗教を論ずる箇所がある。八佾篇第十三章、子罕篇第五章、憲問篇第三十七章を引いて孔子の「天」と「天命」の自覚を指摘するが、儒家の強調する祖霊崇拜に関連して「孔子は人と神の人格的關係から力を削ぎとり、人を人の社会の組織に結びつけるのに利用する」²¹⁾と結論する。所謂、孔子の「現実主義」はこの時点ではなお、認められているのだ。

『孔子』でも以上の点は引き継がれているが、所謂「斯文の自覚」²²⁾につながる「天命」の自覚が従容たる運命への随順にまで上げられ、これによって、ヴィルヘルムが孔子の Esoterik の暗示を見いだす章句は格段に増えてくる。たとえば先進篇第十二章の「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」は、『論語』序文では（直接引用ではないが²³⁾）、彼岸よりまず現実の人生を知れと子路に論じた言葉と、ごく一般的な解釈がされているが、『孔子』ではその上に雍也篇第二十一章（「中人以上には、以て上を語ぐべきなり。中人以下には、以て上を語ぐべからざるなり」）が置かれるため、背後の孔子の方向は逆転してしまっている。また里仁篇第八章（「朝に道を聞きては、夕べに死すとも可なり」）の「道」は「世界の意味（Sinn）、タオ」²⁴⁾と老子風に解釈される。このようなヴィルヘルムの変化の中心には『易経』の研究があるようである。

『易経』の独訳（1924）はヴィルヘルムの最大の業績と言われるもので、筆者は彼の『易経』の解釈にはまだ何も言えないが、『孔子』最終章後半を見る

限りでは、孔子の世界観、人生観の最深部を開示する²⁵⁾という『易経』（おそらくは「繫辞伝」）の粗述は随所にヴィルヘルム訳『老子』を想起させる条りを含み、孔子の生涯では両者を対比させたヴィルヘルムが、ここでは二人の一致点すら指摘している²⁶⁾（たとえば前述の「道」がそうである）。孔子が老子とまみえたという「孔子問礼」説話²⁷⁾の扱いにもヴィルヘルムのこの変化は微妙に反映し、この説話の歴史的信憑性を否定し、道家の創作と断ずる『論語』序文及び翌年の『老子』解説に対し、『孔子』本文には、『史記』「孔子世家」の記事をそのまま掲げ、註10では『礼記』の叙述²⁸⁾にひかえめながら確かな信頼を寄せているようである。慎重さに変わりはないが、全面的な否定から肯定的な姿勢への移りゆきは見てとれるだろう。『易経』の思想をヴィルヘルムは、孔子と老子の接点、引いては中国思想全体の基礎と見ていたのかも知れない。

○ヘッセと孔子

『論語』もしくは孔子に関するヘッセの発言は、先に掲げた1910年の書評を除けば、どれも断片的なものである。寡見であるが、筆者が見た限りでは、孔子の名は1923年2月5日付ベルトゥリ・カペラー宛の手紙に初めて現れる。ではヴィルヘルム訳『論語』出版の後十余年間、ヘッセと孔子にはなにひとつ接点はなかったのだろうか？ヴィルヘルムは孔子を「没落」の時代に生きた哲人として描いていた。ヘッセもまた、1920年、ドストエフスキーをめぐるとの小論で「ヨーロッパの没落」を宣言した。この両者に何らかのつながりが生まれる可能性はなかったろうか？

ヘッセの「ヨーロッパの没落」は評論集『混沌を見る』（1920）に収められたドストエフスキー論（『カラマーゾフの兄弟 —ヨーロッパの没落—』『ドストエフスキー「白痴」随想』）と『クリンゾールの最後の夏』（1919）に打ち出されている。支える力を失った既製の文化体系を一旦、完全につきくずし生命の混沌に戻して、そこからもう一度、新しい秩序を模索する…当時のヘッセの

張りつめた思念を示す言葉を削ぎとってまとめてしまえば、これが彼の「ヨーロッパの没落」の基本的な見方である。「没落」はヘッセにとって「再生」を前提として把えられており、文化の必然の歩みとして、この時点では積極的に承認されている²⁹⁾。ヴィルヘルムが描いた孔子とは全く逆の方向である。

事実、ヘッセは老子にはるかに大きな関心を示した。当惑を隠せない『論語』書評に対し、同じ1910年のユリウス・グリル訳『老子』には、老子の思想は非中国的と言いたいほどに生彩に富み、東洋の思想家の中で「その倫理的理想が西方の地の我々に老子以上に同質かつ親密な者はいない」³⁰⁾と無条件の賛意を示し、翌年のエッセーでは『莊子』について、「生き生きとして美しく、活動的なその倫理はインド仏教よりキリスト教に近い」³¹⁾と評している。父ヨハネス・ヘッセを通して『老子』のことを知っていたということもあろうが³²⁾、1922年、『シッダールタ』の完成まで、『老子』はヘッセに一種の啓示の書でありつづける。同じ「没落」の時代を生きた二人の哲人ながらも、ヘッセの直面していた「没落」は個人の内なる文化の崩壊だったのだから、伝統文化の護持者として現実の政治の場に活動した孔子より、時代を越えた、ある神秘の知の体现者として、世を離れ淡々と「道」の観照に生きた老子の方が、はるかに己れに近しく感じられたのだろう³³⁾。時代と自分の新しい生の原理を求め苦闘していた『シッダールタ』執筆期、そして『シッダールタ』完成直後の手紙には老子の名がよく登場する。そして『シッダールタ』脱稿の翌年（1923）のカペラーに宛た手紙に突然、孔子が現れるのだ。

(…) キリスト教を通して神へ至る道は私にはふさがれていました。(…)
そこで私は他の道を通して神を求めたのです。そしてほどなくインドの道を見いだしました。生れつき私には親しいものであったのです。私の先祖、祖父や父母はインドに親密な深いつながりを持っていました、またインドの言葉を話しました。そののち、老子を通して中国の道を見つけました、これは眼から鱗が落ちるような経験でした。もちろん、同時に平行して、

現代の試行錯誤や問題にも同じくらい精力的に取り組みました、ニーチェ、トルストイ、ドストエフスキー、しかし最も深いものを私はウパニシャド、仏陀、孔子、老子、それから、真理のキリスト教的な形に対する以前の反感が徐々に薄らぐにつれて、新約聖書の中にも見いだしたのです³⁴⁾。

ヘッセの宗教略歴である。老子、仏陀、ウパニシャド、そして新約聖書が各々の言葉で語っている唯一の真理とは、生あるものすべてひとつであるという「万物一元 (Einheit)」の思想である³⁵⁾。ここに何故、孔子が併称されているのか？ 異質の人格であるが、孔子の偉大さをヘッセは感得していたのだろうか？ わずかに推測されるのは、『シッダールタ』の「知恵」がインド哲学と中国古代思想の対比において、後者の簡明な現実重視の姿勢（神秘家たる老子の言葉にしても！）に向けられていることだ。老子の「知恵」を身をもって体験し表現し得たヘッセに、孔子も賢者の光背を持って現れたのかも知れない。同じ「知恵」を背後に蔵しつつ、五千余言の神秘の言葉を遺し世を隠れた神話的老子と、天命と「斯文」の自覚を抱き乱世の只中を遊歴した悲劇的文化英雄、孔子の姿を考えれば、ヘッセの「知恵」はそのまま現世への「愛」につながる³⁶⁾のだから、ここに後者を新たに理解する視座が生まれたとも考えられる。しかし孔子はなお、疎遠な存在でありつづけた。

あなたの中国世界の魔術的側面が私を惹きつけます。壮麗な道徳秩序の方は、非社会的人間たる私には、賛嘆するに吝かではありませんが、どこまでも異質の世界です。そのため遺憾ながら、『易経』も部分的に近づけるのみです。時々、その深く豊かな形象の世界を、注釈の倫理的教訓とは無関係に眺めるのです。私のとまる枯枝には、家、国、天下といったつながりの世界は、残念ながら花ひらいてくれません³⁷⁾。

1926年6月4日、リヒャルト・ヴィルヘルムに宛てたヘッセの手紙である。

その3日前、ヘッセは友人ゲオルグ・ラインハルト宅で初めてヴィルヘルムと対面している。6月8日にヴィルヘルムがヘッセに送った返事があるが、おそらく1日には二人の生き方の相違、老子（「魔術的側面」）と孔子（「壮麗な道徳秩序」）のこと、そして前々年に出版されたヴィルヘルム訳『易経』が話題となったのだろう。

しかし私たちは理解し合えると思います。私は古代中国の幾人かの人物を思いうかべるのです。莊子などのように世間と全く没交渉であった人々です。孔子はこの人たちのためにずいぶんつらい思いをしました。また、実によく理解していました（弟子たちに見せた態度以上に）。³⁸⁾

世の喧噪を避け一人生きるヘッセのあり方と、世間と交わる自分のようなあり方³⁹⁾を、対立ではなく、ヴィルヘルムはここで、共にひとつの人生観から出た二様の生き方と見なし、老莊的隱賢者と孔子の対比になぞらえている。1925年の『孔子』で孔子と老子の一致点を指摘していたことが想起されよう。ヘッセとヴィルヘルムの生き方は、もとより単に二人の人生観の相違のみに帰せられるものではないが、ヴィルヘルムは„Tao“と天命の自覚者たる孔子に親近感を抱いているようである⁴⁰⁾。ヘッセが自らのあり方を離れることはなかった、しかし元来、対極を認めていこうという意識の強いヘッセであるから、ヴィルヘルムと孔子が重なり合うことによって、彼なりに孔子を理解する布石が置かれたのではないだろうか。

1929年7月、ハインリヒ・ヴィーガントに宛てた手紙では孔子と老子が中国の二大賢人として並置される。

呂氏春秋ととりちがえて莊子を手に入れたとのこと、もちろん不運の反対です。莊子は中国の最も優れた書のひとつで、私の評価では偉大な創始者にして賢者たるあの二人、孔子と老子に次ぐものです。今日までの歴史

の中で荘子に匹敵するだけの作品を生み出した民族はヨーロッパにも多くはありません。アメリカなど言わずもがなです⁴¹⁾。

同年の『世界文学文庫』でも、ヘッセは『老子』『荘子』とともに『論語』を推奨している⁴²⁾。1932年の次の手紙を見れば、これが単に形ばかりの尊敬の念から生まれたものではないことがわかる。

あなたは私の本にある思想の予感を見つけ、私をその教師だと思っ
らっしゃる。ですが、これは精神的な人間すべての思想であり、政治家や
将軍や「指導者」のそれとは正反対のものです。福音書や中国の賢者（特
に孔子と老子）の箴言、荘子の寓話、それから、バガヴァド・ギータのよ
うなインドの幾つかの教訓詩には、この思想がすばらしく精確に（言葉に
表し得る限りでの話ですが）表現されています。この思想はあらゆる民族
の文学をひそかに貫道しているのです。（…）私たちの無名の教団にも英
雄的精神はありますし高く評価されていますが、私たちが評価するのは信
仰のために死ぬ者であり、自分の信仰のために他人を死なせる人間ではあ
りません。イエスが神の国と呼び中国人がタオと呼んでいるのは、他人の
祖国を犠牲にしてでも自分に仕えよと命ずるような祖国ではなく、あら
ゆる矛盾をふくめた、世界という全体の予感、生あるものすべてひとつで
あるという神秘の予感です。この予感とも観念とも知れぬものが数多くのイ
メージで表現され、うやまわれているのです。その多くの名のひとつが「神」
なのです⁴³⁾。

1923年の手紙の内容がはっきりと繰り返され、『ウパニシャド』の金言 „tat
twam asi“ が端的に表わしている「万物一元」の思想は、「あらゆる民族の文学
をひそかに貫道している」と捉えられている。「私たちの無名の教団」という
言葉と考えあわせれば、この手紙全体にこの年刊行された『東方巡礼』の理念

の反映が見えてくる。

『東方巡礼』執筆期はヘッセの文学にあって、ひとつの転換点であった。所謂「内面への道」の諸作品で中心人物の背後に遠望されるに止どまっていた世界が、この作品にいたって初めて、作品の中心に「結社」というかたちではっきりと具体的に提示された⁴⁴⁾。結社はヨーロッパ世界に生きる文学者たるヘッセの中で消化され深化した「中国の知恵」の文学的表現である。その背景には詩精神を排撃する文明世界との深い乖離感があり、その求めるところは時代に抗して詩を守り、詩精神の発現である人類の精神財を保持することである⁴⁵⁾。おそらくここにヘッセと孔子の確かな接点がある。周末期の文化・国家秩序の崩壊期に、伝統文化の護持者として五経にその精髄を遺した孔子は、古今東西を貫く人類の精神世界への奉仕者となるのである。残念ながらヘッセにこの符合の自覚があったのかどうか、定かではない。ヘッセ自身は何ひとつ明言していないのだ。しかし1931年、モンタニョーラを訪れた高橋健二に老子より孔子を好むと述べたというヘッセを考えれば⁴⁶⁾、『東方巡礼』成立のころ、孔子をめぐるヘッセの側に大きな変化があったと推測できよう。人類の精神文化を護る者という自覚が、一種の諦念に支えられて、その中心にあると筆者は思う。

人類の精神史の底流たるひとつの「知恵」の体現者というヘッセの孔子像は、この後、終生、変わらなかった。1935年11月19日の手紙にも次の条りがある。

もちろん、つきつめて言えば、個々の真の信仰の中核をくりかえし新たに、自分の立場で明確化する必要はないと私は思います。人間とは何であるか、何でありうるのか、如何にして己れと自らの生を意味 (Sinn) で満たし、聖化できるのか、宗教はすべてこのことを説いたのです。これは、孔子にも、一見、逆の立場にあると見える老子にも、聖書にもウパニシャドにもしるされています。人が信じ、己れの支えにできるすべてが、そこにあります⁴⁷⁾。

「一見、逆の立場にある老子」という言葉に、この二人の賢者が、その外面は別様ながら同じ「知恵」を持つ者として現れているのがわかる。興味深いのは、孔子への敬意をヘッセが語る時、孔子の言葉が問題にされることだ。1945年、『我が愛読書』の一節。

中国にみごとな文学的文献がある、人間普遍の精神を中国的に表わした書物がある、そしてそれが私の他に代え難い愛読書となるばかりか、一種の精神の避難所、第二の故郷となるなどとは、三十を過ぎるまで予感すらしなかった。しかしそこで思いがけぬことがおこったのだ。それまでリュッケルト自由訳の『詩経』以外、中国文学のことは何ひとつ知らなかった私が、リヒャルト・ヴィルヘルムたちの翻訳を通して、あるものに親しみ、それなくしてはもう生きる術を見失ってしまうほどになってしまった。それは老荘の賢者像である。二千五百年以上もの時を超えて、中国語など一語も解さず、一度も中国に行ったことのない私に、古代中国の書物に自分の様々な予感の確証と言うべきもの、自分に合った精神風土、精神の故郷（それは、私が生まれ育った土地と言葉だけが与えてくれていたものだった）を見出す幸福が恵まれたのだ。列子や孟子、そしてすばらしい莊子が伝えるこうした中国の賢人老師たちはパセティックな作家たちと反対だ。素朴で民衆と日常に近く、ことごとしいことは何もせず、隠逸と知足の生活を好む。そして彼らの言葉たるや、三嘆するよりない。たとえば、老子の偉大なライヴァル、体制家にして道德家、法の制定者、礼の護持者、古代の賢人の中でただ一人、いささか仰々しいところのある人物、孔子は、折々こう評された、「うまく行かぬと知って、なお、これを為す者ではないか？」このような一種のおおどかさ、フモール、素朴さを、これに似た例すら私は他の文学に知らない。⁴⁸⁾

古代中国精神世界の何がヘッセを惹きつけたのか、ここにはっきり読みとれ

る。神秘の知を蔵しつつ、非現実の世界に逃れるのではなく、むしろその知をバネとして現実の中を飄々と漂う素朴な生のあり方…孔子はここで「いささか仰々しいところのある人物」と愛情をもって眺められている⁴⁹⁾。高橋健二にもヘッセは、老子の逆説的表現はさほど珍しくないと言ったという⁵⁰⁾。『シッダールタ』期のインド哲学との対比に現われていたように、ヘッセにとって中国思想の最大の魅力は、現象世界への素朴な志向にあった。またそれは、ヘッセの詩人としてのあり方に適切な表現を与えてくれるものであった⁵¹⁾。一旦その「知恵」が自分の中で確立された以上、問題はそれを生きることである。現象の背後の存在を指し示す老子の晦暝たる言葉より、現実を生きた孔子の言葉の簡潔さが、ヘッセの心にかなうようになったのだろう。ヘッセと孔子と、二人の生き方が重なり合うならば、なおさらである。

『論語』を初めて目にした1910年から、孔子に対するヘッセの立場が確定されたと思われる『東方巡礼』執筆期までのおよそ20年間、おそらくヘッセの孔子像が根本的に変更されることはなかっただろう。変化は常にヘッセの側にあった。当惑にも共感にも、明言されることは稀だが、その指し示すものは当然ながらヘッセの折々の立場である。『シッダールタ』執筆のころ集中的にとりくんだ『老子』と老荘の賢者像への愛着と憧憬はヘッセを離れなかったが、後年の発言には同等の立場に立つ者としての余裕と親近感が感じられる。老子は、「東洋の知恵」が『シッダールタ』にヘッセの言葉で書きとめられた時、完全に消化されてしまった⁵²⁾。これは孔子には当たらない。孔子はどこまでも異質の人格であったろう、1945年の時点でもヘッセの言葉にはこころなしか、緊張がある。

「ドイツの全詩人の中で、私が最も感謝しているのはゲーテである。最も私を刺激し、最も私を悩ませ、元気づけ、否応なく従わせ、また、反発させたのはゲーテである」⁵³⁾、1932年、『ゲーテへの感謝』の冒頭にヘッセはこう記した。その内容は異なっているかも知れないが、ヘッセにとって、孔子もゲーテ同様、決して同化されぬ、そのくせ折りにふれ対峙し検証せずにはいられぬ相手だっ

たのだらう。

使用テキスト及び主要参考文献

- ・ Kungfutse : Gespräche · Lun Yü. Aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm, Eugen Diederichs Verlag 1982.
- ・ Richard Wilhelm : Kung=Tse Leben und Werk, Fr. Frommanns Verlag 1950.
- ・ 金谷 治訳注『論語』岩波文庫 1976.
- ・ 木村 英一訳注『論語』講談社文庫 1987.
- ・ 白川 静著『孔子伝』中央公論社 1980.
- ・ 加地 伸行編『論語の世界』新人物往来社 1980.
- ・ Laotse : Tao Te King Das Buch vom Sinn und Leben. Übersetzt und mit einem Kommentar von Richard Wilhelm, Eugen Diederichs 1982.
- ・ Hermann Hesse : Gesammelte Werke in 12 Bänden, Suhrkamp Verlag 1970 (以下, G. W. と略す).
- ・ H. Hesse : Gesammelte Briefe Bd. 2, Suhrkamp 1979 (以下, G. B. と略す)
- ・ Volker Michels (Hrsg.) : Materialien zu Hermann Hesses ›Siddhartha《 Bd. 1, Suhrkamp 1977 (以下, M. zu ›Sid.《と略す).
- ・ V. Michels (Hrsg.) : Materialien zu Hermann Hesses ›Steppenwolf《, Suhrkamp 1979 (以下, M. zu ›St.《と略す).
- ・ D. F. ラック他著『東方の知』平凡社 1987.
- ・ Adrian Hsia : Hermann Hesse und China, Suhrkamp 1981.

註

1) M. zu ›Sid.《 Bd. 1, S. 246.

2) 事実, この叢書の刊行継続にはヘッセの書評が少なからぬ推進力を与えたい。

1929年12月30日, リヒャルト・ヴィルヘルム宛書簡 (G. B. Bd. 2, S. 235) 参照。

- 3) M. zu ›Sid‹ Bd. 1, S. 47f.
- 4) Ebd., S. 47.
- 5) Ebd.
- 6) Vgl. „Über mein Verhältnis zum geistigen Indien und China“, M. zu ›Sid‹ Bd. 1, S. 306.
- 7) D. F. ラック「中国像の変容」(『東方の知』所収) 82頁にレッグの例が引かれている。
- 8) 『論語』述而篇第一章。
- 9) M. zu ›Sid‹ Bd. 1, S. 47.
- 10) Vgl. „Lun Yü“, S. 7f. . 中国の場合、農業を基礎とした未開墾地への平和的侵入が社会発展の基盤になる。集団の力を前提とするこうした事情のため共同体の基本細胞は「家」であり、ここから家父長制にもとづく社会組織が形成される。西洋ではこれに対し、民族共同体の基礎は武装集団であり、個人が共同体の最小の細胞として権利を担っていた。
- 11) „Lun Yü“, S. 12.
- 12) Ebd., S. 17.
- 13) Ebd., S. 20.
- 14) Ebd., S. 22.
- 15) Ebd., S. 29.
- 16) Wolfgang Bauer (Hrsg.) : Richard Wilhelm, Botschafter zweier Welten (Eugen Diederichs, 1973) に収められている Bauer の序文を参照されたい。
- 17) „Lun Yü“, S. 37. ヴィルヘルムの独訳は次のとおり。

Glück in der Beschränkung

Der Meister sprach : “Lernen und fortwährend üben : Ist das denn nicht befriedigend? Freunde haben, die aus fernen Gegend kommen : Ist das auch nicht fröhlich?”

Wenn die Menschen einen nicht erkennen, doch nicht murren : Ist das nicht auch edel?"

- 18) Ebd..
- 19) ヴィルヘルムは1911年に出版された『老子』でも、その第一章を全篇の基礎と見なし、その注釈で独自の解釈を提示している。
- 20) 『我が愛読書』(1945. G.W. Bd. 11, S. 282) 及び1945年2月末のA. シュレンカーへの手紙 (G.B. Bd. 3, S. 264)。
- 21) „Lun Yü“, S. 28.
- 22) 『論語』子罕篇第五章、この「斯文の自覚」については白川静著『孔子伝』を参照いただきたい。
- 23) „Lun Yü“, S. 27.
- 24) Ebd., S. 60. ヴィルヘルムがこの章に付した標題は „Das Beste in der Welt“, 「道」は „Wahrheit“ と訳されている。孔子の生の理想を垣間見せる一節だろう。『孔子』では „Wahrheit (Tao)“ とされ (S.167), この章句全体が運命へ随順の言葉と解されている、つまり、「道」を知り、「道」が死を望むならばそれに従おうというような。
- 25) „Kung=Tse“, S. 171.
- 26) Ebd., S. 185.
- 27) 若年の孔子が周を訪れ、老子に礼を問うたという説話は『礼記』會子問第七、『史記』孔子世家第十七、『孔子家語』觀周第十一、『莊子』天地篇、天道篇、天運篇、田子方篇、知北游篇、外物篇に採録されている。
- 28) 『礼記』は孔子が老子と葬礼に立ち会った時、日食があったと伝える。ヴィルヘルムはこの記事を重視し、道家風の趣のない『礼記』の記述に信を置いている。『孔子』註7ではこの日食を前518年と仮定、孔子の周都への旅、老子との会見にも年代的に合致すると見なしている („Kung=Te“, S. 192)。
- 29) 1921年10月のノイマン訳 „Die Reden Buddhas“ 書評参照 (M. zu Sid.《 Bd. 1, S. 140ff..)

- 30) G.W. Bd. 12, S. 29. 短いながらも、インド哲学、西洋哲学との簡単な対比によって、ヘッセの中国思想への関心の中心を示してくれる書評である。
- 31) Ebd., S. 26.
- 32) 『世界文学文庫』(G.W. Bd. 11, S. 197ff..) 参照。
- 33) 1921年11月8日付ロマン・ロラン宛書簡 (M. zu Sid.《 Bd. 1, S. 142) 及び同年12月25日の „Chinesische Betrachtung“ (Ebd., S. 144) 参照。また、ヴィルヘルムの『老子』解説の、次の条りを当時のヘッセはどう感じとっただろうか? 「どんな時代にも、人の生という無常なる現象に囲まれつつも一切の思惟を超えた生成する宇宙の永遠の意味に眼を上げ、そこに安らいを見だし、厳肅なる生というものを、元来何ら本質的な価値を有さぬが故に、もはや厳肅にうけとめず、飄々と生きる術を会得した幾たりかの思想家がいたのである。その彼らも独行者であった」(S. 19.)
- 34) M. zu Sid.《 Bd. 1, S. 180f..
- 35) 拙論「ヘッセと「東洋」 — 『シッダールタ』期のインド・中国像—」(『九州ドイツ文学』第一号, 70~93頁) 参照。
- 36) 『シッダールタ』において、この「知恵」は、「生の最中において一瞬々々、「一」の思想を思い、「一」を感じ、「一」を呼吸できるという、ある種の心構え、能力、秘術」(G.W. Bd. 5, S. 454) あるいは「事象の川、生命の川をよしとし、ともに悩み、ともに喜び、流れに身をゆだねつつ「一」に帰属する」(Ebd., S. 459) という表現に定着されている。
- 37) M. zu Sid.《 Bd. 1, S. 194.
- 38) G.B. Bd. 2, S. 143.
- 39) ヴィルヘルムはカイザーリンクの「叡知の学校」のメンバーとなったり、フランクフルト大学に中国研究所を設立、1924年より中国語の教授を勤めるなど、精力的な活動を展開している。ヘッセは初め、あまり好感を抱いていなかったようである。
- 40) この年の末、12月7日から9日まで、ヘッセはフランクフルトのヴィルヘルム

宅に逗留している (M. zu »Sid.《 Bd. 1, S. 75)。

- 41) M. zu »Sid.《 Bd. 1, S. 199.
- 42) G.W. Bd. 11, S. 345.
- 43) M. zu »Sid.《 Bd. 1, S. 207f..
- 44) 1932年3月末, アルフレド・クーペーン宛て書簡参照 (G.B. Bd. 2, S. 330)。
- 45) 拙論「転換点としての『東方巡礼』」(九州大学文学部「文学研究」第八十五輯 67~97頁) 参照。
- 46) 高橋健二訳『春の嵐』(新潮文庫) 解説, 229頁。
- 47) M. zu »Sid.《 Bd. 1, S. 215.
- 48) G.W. Bd. 11, S. 281f..
- 49) 『論語』 憲問篇第四十章のこの批評 (「是れ其の不可なることを知りて而もこれを為す者か」) は老荘的隠賢者の口から出た言葉でも, もとより孔子の言葉でもないが, 引用節の末尾から察するにヘッセは孔子の自己批評, もしくは孔子の是認した評言と考えているようだ。
- 50) 高橋『春の嵐』解説。
- 51) 拙論「ヘッセと「東洋」」参照。
- 52) 1922年7月22日付 Th. ウンガー宛書簡, 同年7月8日付 G. ラインハルト宛書簡 (M. zu »Sid.《 Bd. 1, 159f.), 1931年6月 F. シーラー宛書簡 (ebd., S. 158f.).
- 53) G.W. Bd. 12, S. 145.