

博士論文 平成 24 年度 (2012)

トーマス・マンの政治思想
——失われた市民を求めて

慶應義塾大学大学院 法学研究科

速水淑子

目次

凡例	—————	v
序章	—————	1
第一節	問題の所在——市民的人文主義の遺産	1
第二節	トーマス・マン研究史における本稿の位置	5
1.	資料の充実と研究の細分化	5
2.	ニーチェとショーペンハウアーの影響	9
3.	市民性および政治的コミットメントの評価——DDRにおける	11
4.	市民性および政治的コミットメントの評価——ドイツ連邦共和国における	13
5.	市民性および政治的コミットメントの評価——現代的意義の模索	16
6.	市民性および政治的コミットメントの評価——日本における	21
7.	市民性に関する本稿の立場	24
第三節	方法——小説家の政治思想	26
1.	マンの思想世界の歴史的把握	26
2.	思考の「型」への注目	27
第一章	芸術家と市民	
初期作品における市民の諦念から芸術家のイロニーへの移行	—————	30
第一節	マンハイムの「ロマン化」概念	30
第二節	マンの市民的世界における諦念のエートス	31
第三節	中世都市市民の政治性	35
第四節	市民 (Bürger) の概念史におけるマンの市民像の位置	37
第五節	『ブッデンブローク家の人びと』における市民像	38
第六節	初期作品における市民的世界の崩壊	41
第七節	市民の「諦念」から芸術家の「イロニー」へ	45
第二章	共感と政治	
『非政治的人間の考察』における内面性と政治の分離	—————	51

第一節	『非政治的人間の考察』をめぐる研究史	51
第二節	文明に対する文化の防衛戦——『非政治的人間の考察』前史	55
第三節	存在への共感としての「審美主義」の擁護	58
第四節	「政治的精神」に対する批判	64
第五節	内面的領域と政治の分離	66
第六節	イロニー的政治とその矛盾	68

第三章 共和国のエートスを求めて

革命期および『魔の山』執筆時における有機体概念の発見 ————— 73

第一節	マンの共和国支持をめぐる評価	73
第二節	フランスとドイツの間にあるドイツ ——『非政治的人間の考察』から『魔の山』執筆再開まで	77
第三節	西と東（一）——セテムブリーニとショーシャ	84
第四節	西と東（二）——セテムブリーニとナフタ	87
第五節	中間にあるドイツ——ハンス・カストルプの有機体論	90
第六節	デモクラシーのエートスとしての「有機体への共感」	95

第四章 個人と社会（一）

教養概念と共同性をめぐるドイツ精神史 ————— 102

第一節	内面性と政治の結びつき	102
第二節	『魔の山』の教養小説としての性格をめぐる議論	103
第三節	ガーダーマーの教養論	105
第四節	ドイツ近代における教養（Bildung）の概念史	108
第五節	ディルタイの教養小説論	112
第六節	ルカーチの教養小説論	114

第五章 個人と社会（二）

『ゲーテとトルストイ』を中心とした一九二〇年代の教養論 ————— 119

第一節	告白と教育の結びつき——人間性の体験	119
第二節	教養、文化、人間性概念における社会性の喪失	124
第三節	社会主義への期待	128
第四節	二つの人文主義	129

第五節	新しい人文主義の担い手としての社会主義 ——人文主義の命脈をめぐる問いに対する各政治思潮の態度	134
	1. 人文主義そのものを否定する蒙昧主義	134
	2. 旧来の人文主義を支持する保守主義	135
	3. 社会主義	136
	4. 議会制デモクラシー	139
第六節	個人と社会	140
第六章	非合理性と真理	
	「雪」と「黄泉下り」における認識論的探求と物語論	142
第一節	非合理主義とナチズム	142
第二節	進歩としての反動と反理性主義	146
第三節	二つのエピソードの概観	151
	1. 雪	151
	2. 黄泉下り	152
第四節	普遍的原型	153
第五節	真理と物語	157
第六節	非合理性と真理をめぐる精神史におけるマンの認識論の位置 ——ウェーバー、マンハイム、ベンヤミン、カーラーとの比較から	160
第七節	共通感覚と形而上学	163
結語		166
参考文献		169
初出一覧		183

凡例

一、マンの小説、戯曲、詩、論説については以下を参照し、下記の略号を用いる。

Thomas Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, (Frankfurt a. M. 1974).

(括弧内にローマ数字で巻号をアラビア数字でページ数をあらわし、本文中に記す。必要と思われる場合は、作品名と発表年を巻号の前に付す。)

-----, *Goethe und Tolstoi. Vortrag zum ersten Mal gehalten September 1921 anlässlich der Nordischen Woche zu Lübeck*, (Aachen 1923).

(GT と略記し、略号とページ数を記す。)

-----, *Goethe und Tolstoi. Zum Problem der Humanität*, (Berlin 1932).

(GT1932 と略記し、略号とページ数を記す。)

二、マンの日記については以下を参照し、下記の略号を用いる。

Peter de Mendelssohn (Hersg.), *Thomas Mann. Tagebücher 1918-1921*, (Frankfurt a. M. 2003).

(*Tagebücher 1918-1921* と略記し、日付をアラビア数字で年月日の順に記し、ページ数を記す。)

----- (Hersg.), *Thomas Mann. Tagebücher 1933-1934*, (Frankfurt a. M. 2003).

(*Tagebücher 1933-1934* と略記し、日付をアラビア数字で年月日の順に記し、ページ数を記す。)

----- (Hersg.), *Thomas Mann. Tagebücher 1935-1936*, (Frankfurt a. M. 2003).

(*Tagebücher 1935-1936* と略記し、日付をアラビア数字で年月日の順に記し、ページ数を記す。)

三、マンの書簡、インタビューについては、一で挙げた全集の他、以下を参照し、下記の

略号を用いる。ただし以下の書籍に含まれず二次文献から重引する書簡については、そのつどの脚注において出典を示す。

Herbert Wegner (Hersg.), *Thomas Mann. Briefe an Paul Amann 1915-1952*, (Lübeck 1959).

(*Briefe an Paul Amann* と略記し、日付をアラビア数字で年月日の順に記し、ページ数を記す。)

Inge Jens (Hersg.), *Thomas Mann an Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910-1955*, (Pfullingen 1960).

(*Briefe an Ernst Bertram* と略記し、日付をアラビア数字で年月日の順に記し、ページ数を記す。)

Erika Mann (Hersg.), *Thomas Mann. Briefe Band 1. 1889-1936*, (Frankfurt a. M. 1961).

(*Briefe 1889-1936* と略記し、宛先人、日付、ページ数の順に記す。日付はアラビア数字で年月日の順に記す。)

Hans Wysling unter Mitwirkung von Marianne Fischer (Hersg.), *Dichter über ihre Dichtungen. Thomas Mann. Teil II, 1918-1943*, (München/ Frankfurt a. M. 1979).

(*Dichter über Dichtungen II* と略記。)

Volkmar Hansen, Gert Heine (Hersg.), *Frage und Antwort. Interviews mit Thomas Mann. 1909-1955*, (Hamburg 1983).

(*Frage und Antwort* と略記。)

四、引用文における「□」および「□」は筆者の挿入を、「……」は筆者による省略を、「／」は改行を、傍点は原文のイタリックをあらわす。

序章

第一節 問題の所在——市民的人文主義の遺産

本稿の目的は、ドイツの作家トーマス・マン (Thomas Mann, 1875-1955) のワイマール期を中心とした亡命以前の政治思想を、市民性とのかかわりを軸にあきらかにすることである。

一九八一年、『思想』誌上で行われた座談会で脇圭平は、近代文明への原理的批判、近代合理主義と科学主義の克服という一九二〇年代に広く共有されたモチーフが、一九六〇年代後半以降、ふたたびアクチュアリティをもちはじめたと述べている¹。同時に脇は、一九二〇年代への関心の高まりにもかかわらず、ワイマール期ドイツにおいてもっとも著名な作家であったはずのトーマス・マンが研究の表舞台にはあられなく、いわば傍流となっていることを指摘する²。脇はマンの目指したものを、近代的な合理主義、啓蒙主義、実証主義精神と、ロマン主義的、有機的、非合理主義的精神との総合であったと総括する³。こうした総合の希求は、ワイマール期のみならず一八世紀以降のドイツ精神史を貫く基本的な志向性とみなすこともできよう。それにもかかわらず、マンが今日ではワイマール研究の傍流に属し、生前においても若い世代から冷淡に遇されたのはなぜだったのか。その理由を脇はマンの市民的人文主義への固執に求める。脇の言葉を借りれば、マンは「同時代の前衛的モダニストの多くが、とっくに見切りをつけ、死刑宣告を下してしまった一九世紀的なドイツの市民的人文主義の伝統のなかから今なおなにが引き出せるか、つまり時代の運命を逆手に利用していわば歴史的黄昏を創造的黄昏に転化する道を、執拗に模索するところにミッションを求めた⁴」。しかしマンが拠り所とし、また時代に抗して守ろうとし

¹ 荒川幾男、生松敬三、上山安敏、脇圭平「座談会 一九二〇年代を考える」『思想』一九八一年十一月号、三頁。

² 荒川他「座談会 一九二〇年代を考える」四頁。

³ 荒川他「座談会 一九二〇年代を考える」一〇頁。

⁴ 荒川他「座談会 一九二〇年代を考える」一二頁。

た市民的人文主義は、すでに当時の人びとの目にも時代遅れのものと映っていた⁵。市民的人文主義の諸価値の失効と比例して、それに依拠したマンのアクチュアリティも失われてしまったのではないかと脇は分析する⁶。

市民的人文主義の諸価値が崩壊する一九二〇年代の時代状況を、蔭山宏は『ワイマール文化とファシズム』においてより詳しく論じている。蔭山はワイマール文化を、「一九世紀的な状況が、そしておそらくはルネサンス、宗教改革の時代以来、長期にわたってきずきあげられてきた、知的、精神的な構えがある意味で根底的に崩壊してしまった心的状況のうえに成立する文化的思想世界」とみなす⁷。第一次世界大戦と帝政の崩壊、そして空前のインフレーションは、これまでかろうじて統一性を保っていた市民層を社会的経済的に分裂させた。このことは中産階級を社会的基盤として統一的な社会階層をなしていた知識人（大学教授と、大学外の文化産業に依存した新型の知識人の双方を含む）の内部分化を一層進めることにもなった。それに伴って市民層と知識人の統一を理念的に支えていた伝統的な教養の理念も力を失った⁸。市民層の内部分化は大衆社会の形成と相即的に生じた。文化産業の新しい需要者となった大衆に対して、旧来の古典主義的教養理念は訴える力をもたなかった⁹。

伝統的な教養理念を中心とした知的世界の崩壊とともに生じたワイマール文化の原状況を、蔭山は「等価性（*Gleichberechtigung*）の世界」¹⁰、あるいは「心情のアナーキー」¹¹と表現する。人びとの意識空間にはその人を行動に駆り立てる様々な力が存在するが、通常はそうした力の多様性は伝統によってある程度秩序付けられている。伝統は意識空間において核となる中心の力を選別し、「正当性」の意識を形成する。伝統に由来する正当性の意識は歴史的に条件づけられており、具体的には「神」、「形而上学」、「道徳」、「人間の理

⁵ 脇の発言を受けて荒川幾男はそれを、「いわゆる右翼も左翼もいっしょに古典ユマニスムスの基本教義といっしょに全部排除されて、そのあと何が残っているか〔……〕。それに代るようなものはない、それに代るものをみんな模索したのだろうけれども」と表現している。荒川他「座談会 一九二〇年代を考える」一三頁。

⁶ 同様の評価を、三島憲一は一九四五年のマンの講演「ドイツとドイツ人」に与えている。三島はこの講演に教養主義的人文主義を基調とした一九世紀的な調子を聞き取り、それがすでに過去のものであり、敗戦直後のドイツにとってアクチュアリティを欠く訴えであったと指摘している。三島憲一『戦後ドイツ』岩波書店、一九九一年、二四一―二六頁。

⁷ 蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』みすず書房、一九八六年、八八頁。

⁸ 蔭山『ワイマール文化とファシズム』九一―九三、一五五―一五七頁。

⁹ 蔭山『ワイマール文化とファシズム』九六頁。

¹⁰ この概念は劇評家ベルンハルト・ディーボルドの概念を発展させたものである。蔭山『ワイマール文化とファシズム』九七頁以下。

¹¹ 蔭山『ワイマール文化とファシズム』五七頁以下、二〇〇―二〇一頁。

念」、「個性的自我」といった形で、順次意識空間の中心を占めてきた¹²。しかし「等価性の世界」においては、意識空間における複数の力がどれも中心的存在になりえず、等質的なものとして無秩序に並存している¹³。これらの力はもはや正当性の中心たる地位をめぐって互いに争うこともない。別の言い方をすれば、正当性を志向する意識そのものが失われており、ウェーバーの言う「神々の闘争」さえここでは成立しえない¹⁴。

こうした「等価性の世界」ないし「心情のアナーキー」は一方で、「技術的一義性の世界」と相即不離の関係にある¹⁵。この点に関してはカール・シュミットに即して若干の説明を加えたい。シュミットは一六世紀以来のヨーロッパの精神史を神学的なものから形而上学的なものへ、そしてさらに人道的道徳的なものを経て経済的技術的なものへという価値の中心領域の転移として読み解いた¹⁶。精神的領域のあらゆる概念、さらに政治における友敵関係の基準は、各時代の中心的領域における価値によって、その具体的内容を定義されてきた¹⁷。中心領域の転移は、宗教戦争以降数世紀にわたる平和を求める試みのなかで生じてきた。人びとはその意味をめぐって争いが激しい領域のかわりに、平和を可能にするような最小限の一致が見出される領域を、新しい中心領域として選び出す¹⁸。今日において「技術」が中心領域であるということは、他の領域がかつてそうであると期待されたように、技術が中性的な平和と和解の領域として考えられていることを意味する。ただしシュミットは、「技術」はこれまで中心を占めてきた他の領域と根本的に異なる性質を有していると指摘する¹⁹。すなわち技術はたんなる道具であり、技術的合理性の観念は、人間的あるいは精神的な意味を供給することができないという点において特異である²⁰。技術において「精神的中立性は精神的虚無に到達している」のである²¹。こうした技術の一義的

¹² 蔭山『ワイマール文化とファシズム』一〇一—一〇二頁。

¹³ 蔭山『ワイマール文化とファシズム』一〇三頁。

¹⁴ 蔭山『ワイマール文化とファシズム』一〇四—一〇五頁。

¹⁵ 蔭山『ワイマール文化とファシズム』一〇四頁。

¹⁶ Carl Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in: Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, (Berlin 1963), S. 80f. [田中浩、原田武雄訳「中性化と非政治化の時代」『合法性と正当性』未来社、一九八三年、一四六—一四七頁。]

¹⁷ Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, S. 84-87. [「中性化と非政治化の時代」一五二—一五六頁。]

¹⁸ Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, S. 88. [「中性化と非政治化の時代」一五八頁。]

¹⁹ Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, S. 90. [「中性化と非政治化の時代」一六一頁。]

²⁰ Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, S. 90. [「中性化と非政治化の時代」一六一頁。]

²¹ Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, S. 92. [「中性化と

あるいは無意味性ゆえに、技術的合理性の時代において意識世界には価値の中心が与えられず、様々な力が等質的に並立する「等価性の世界」が生まれることになる²²。

さてここまで市民的人文主義の諸概念が失効したワイマール期の原状況を、蔭山とシュミットに即して「等価性と技術的一義性が表裏一体となった世界」と特徴付けてきたが、社会における共通の価値尺度の不在は、二〇世紀を通じて多くの思想家の考察の対象となってきた。「先験的無故郷性」²³（ルカーチ）、「芸術作品の真正さの失効」²⁴（ベンヤミン）、「空虚さ」²⁵（ブロッホ）、「ニヒリズム」²⁶（プレスナー）、「手すりなき思考」²⁷（アールント）といった概念は、それぞれ差異を含みながらも同一の思想的原状況を表現したものとみなせよう。

本稿の課題は、このような原状況に対する応答としてマンの思想の軌跡をたどることである。その内容をあらかじめ総括すれば、マンの思想的歩みは、よるべき価値基準が失われた等価性の世界で実存的社会的中心をどこに求めるかという問いに、市民的世界の遺産を救い出すことで答えようとするものであった。マンは市民的諸価値がリアリティを失い社会的基盤を失ったという現状を認識し（第一章）、一時期は「政治」を技術的なものと

非政治化の時代」一六四頁。]

²² 「等価性の世界」と「技術的一義性の世界」が表裏一体となった原状況に対する働きかけとして、蔭山は三通りの可能性を提示している。第一に、等価性の世界自体を否認する方向、第二に等価性の世界に居直る方向、第三に等価性の世界をふまえつつそれを乗り越えようとする方向である（一〇八頁）。この三通りの反応を示唆したうえで、蔭山は第三の方向として、ブレヒト、ベンヤミン、ブロッホなどのアヴァンギャルドを挙げる（一一〇頁以下）。これらの思想家ないし思想潮流の特徴は、「等価性の世界」という現状認識から出発し、秩序を形成せず浮遊している様々な力の断片の間から偶然的瞬間的に立ち現れるものに新たな可能性を求める点にあった（一一四―一一七頁）。またターゲット派に代表される保守革命的思考様式も（動態性を強調する方向と、社会的に支える力を強調する方向の二方向間での揺らぎを伴うとはいえ、）基本的にはこうした方向性に属するものと分析される（一七二頁以下）。

²³ Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, (Neuwied am Rhein 1963), S. 68. [原田義人、佐々木基一訳『小説の理論』ちくま書房、一九九四年、六六頁。]

²⁴ Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Erste und Zweite Fassung*, (1936), in: Benjamin, Tiedemann/ Schweppenhäuser (Herg.), *Gesammelte Schriften, Bd. I-I*. [野村修訳「複製技術時代の芸術作品」『ボードレール他五篇』岩波書店、一九九四年。]

²⁵ Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, (Zürich 1935). (=Bloch, *Gesamtausgabe Bd. 4*, (Frankfurt a. M. 1962), S. 228.) [池田浩士訳『この時代の遺産』筑摩書房、一九九四年、二九九頁。]

²⁶ Helmut Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, (Stuttgart 1969), S. 116. [松本道介訳『ドイツロマン主義とナチズム』講談社、一九九五年、二二一頁。]

²⁷ Hannah Arendt, On Hannah Arendt, in: Arendt, Melvin A. Hill (ed.), *The Recovery of the Public World*, (New York 1979), p. 336.

らえ、政治と切り離された内面的領域において、失われた市民性のエートスであった「あらゆる存在に寄せる共感」を主張したが（第二章）、次第に政治と内面的世界が共有しうる新しい価値基準を求めるようになった。新しい価値基準を求めるこの試みの成果が、有機体への共感を中心にすえたマンの人間論、宇宙論、国家論であり（第三章）、一九世紀的な教養概念と人文主義概念の再生、教養および人文主義と「社会主義」との結合であった（第四章、第五章）。しかし、そうした諸価値のリアリティをかつて支えていた市民的世界の「伝統」や「コモンセンス」はすでに失われている。そこでマンはこれらの諸価値を、基本的には形而上的な真理として主張することになる。その際マンはこの形而上的な真理を認識する方法として、根源的なものや神話の力を強調することになった（第六章）。

本稿の目的は上記のようなマンの精神的軌跡を追うことにある。マンが向き合った等価性と技術的一義性の世界という原状況は現代日本においても一定程度あてはまり、こうした原状況と格闘したマンの軌跡から、われわれは等価性の世界への反応の諸パターンとその問題点を学ぶことができると思われるからである。

このように本稿ではマンの思想を「歴史的に与えられた社会的思想的原状況」に対する応答として読み解く立場を採る。こうした広範なコンテキストに加え、各章においては、より局所的な政治的社会的コンテキストが参照される。次節にみるように、マン研究においては、現実の政治と時局に疎い「無知な魔術師」（ゴーロ・マン）²⁸としてのマン像も存在してきた。しかし本論でみるように、マンの小説と論説の大部分は同時代の政治状況への応答として読み解くことができる。たしかにマンの回答は一見してわかるようには意図されておらず、多くの解釈の余地を残し、さらにときにあまりにもユートピア的と思われる。しかしその執筆活動が時局への自覚的な応答であったという意味においては、マンはどれほど迂遠な形であっても「政治的作家」（ゾントハイマー）であると考えられるためである。

さてここまで本稿の目的を、マンの向き合った社会的思想的原状況を振り返ることで説明してきた。続いてこうした本稿の視角とそこから浮かび上がると期待されるマン像が、これまでのマン研究に対してどのような関係にあるのかを説明したい。

第二節 トーマス・マン研究史における本稿の位置

1. 資料の充実と研究の細分化

マンの研究文献は膨大であり、その研究史は「ほとんど收拾がつかない (fast uferlos)」

²⁸ Golo Mann, *Der Bruder zur Linken. Zur Neuauflage von Heinrich Manns ‚Ein Zeitalter wird besichtigt‘*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21. September. 1974.

²⁹といわれるほどである。しかし幸いにもわれわれは、年代ごとの研究状況総覧に特化した単著および論文を参照することができる³⁰。そこでまず単純化の危険をあえて冒し、これらの研究史研究を手掛かりにいくつかの研究をとりあげ、マン研究の潮流が約一世紀の間におよそどのような模様を描いて展開してきたかを振り返りたい。その際、本稿が問題とするマンと政治および市民性をめぐる議論については、その研究史を個々の研究により即した形で確認するよう努める。ただし個々の作品解釈における個々の論点のうち本稿にとって重要と思われるもの、たとえば『ブッデンブローク家の人びと』の時代認識をめぐる論争（第一章）、『非政治的人間の考察』の評価をめぐる議論（第二章）、マンの共和国支持の評価をめぐる論争（第三章）、『魔の山』の教養小説としての性格をめぐる議論（第四章、第五章）、「雪の夢」の意義をめぐる議論（第六章）等については、本論各章において個別に言及することにしたい。

マンの作品は、作者の存命中よりすでに、個別の作品にたいする寸評を超えた考察の対象となってきた。『ブッデンブローク家の人びと』が出版されてから五年後にははやくも、今日までマン研究の大きなテーマの一つであり続けてきたライトモチーフ手法に関する論究が発表されている³¹。さらに一九三〇年代初頭には本格的なマン研究の草分けとなった、マンをロマン主義との関連から論じたハンブルガー³²と、『魔の山』における時間、神話、哲学、心理学の問題およびその複眼的思考を扱い、マンのイロニー概念がニーチェからうけた影響を分析したヴァイガントの著作が刊行された³³。一九三〇年代からマンが亡くなる一九五五年頃までは、マンの作品の展開に従って研究対象もシフトし、初期作品以来の

²⁹ Helmut Koopmann, Forschungsgeschichte, in: Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann Handbuch*, (Regensburg 1990), S. 941.

³⁰ 一九六八年までの研究状況については、Herbert Lehnert, *Thomas-Mann-Forschung. Ein Bericht*, (Stuttgart 1969)が、一九六九年から一九七六年までの研究状況については、Hermann Kurzke, *Thomas Mann Forschung, 1969-1976. Ein kritischer Bericht*, (Frankfurt 1977)が、一九七六年から一九八五年までの研究状況については、Hermann Kurzke, *Tendenzen der Forschung seit 1976*, in: Kurzke (Hersg.), *Stationen der Thomas Mann Forschung. Aufsätze seit 1970*, (Würzburg 1985), S. 7-14 が、一九九〇年までの研究史概観のためには、Koopmann, *Forschungsgeschichte*, S. 941-976 が、二〇〇八年までの研究史（研究機構を中心とした）概観のためには、Holger R. Stunz, *Ein Jahrhundert Thomas Mann Forschung. Akteure, Themen, Wandel*, in: Kalus W. Jonas/ Stunz (Hersg.), *Die Internationalität der Brüder Mann. 100 Jahre Rezeption auf fünf Kontinenten(1907-2008)*, (Frankfurt a. M. 2011), S. 27-44 が挙げられる。

³¹ コープマンは、Alexander Pache, *Über das Leitmotiv bei Thomas Mann*, in: *Hamburger Nachrichten*, (Juni 1906)をマン研究の嚆矢として挙げている。Koopmann, *Forschungsgeschichte*, S. 943.

³² Käte Hamburger, *Thomas Mann und die Romantik. Eine problemgeschichtliche Studie*, (Berlin 1932).

³³ Hermann J. Weigand, *Thomas Mann's Novel, Der Zauberberg. A Study*, (New York 1933).

市民性の問題を扱ったルカーチの諸論考³⁴、『ワイマールのロッテ』を中心としたカッシーラーの議論³⁵、ヨセフ小説をヒューマンイズムの作品と位置づけるハンプルガー³⁶、『ファウスト博士』を論じたハンス・マイヤーら³⁷、同時代の思想家が次々とマンを論じた。

生前の研究はもとより、一九六〇年代までの研究は文献的制約を受けざるを得なかった。しかし一九五九年以降、チューリッヒにあるスイス連邦工科大学附属トーマス・マン・アルヒーフの資料が使用されはじめ、一九六〇年代には書簡の整理と公刊が進んだ。一九六〇年代後半以降、これらの資料をもとに影響研究と典拠研究がさかんに行われるようになった。こうした研究は年々充実し、トーマス・マン・アルヒーフが編集する『トーマス・マン研究』の一九六七年に出版された第一巻は、典拠研究を集めた論集となっている。(この叢書は今日まで一年に一冊の割合で刊行され、もっとも重要な資料研究、単著、テーマごとの論集を含んでいる。)

マンの死後二〇年にあたる一九七五年にはさらに、マンの遺言にしたがって、一九一八年から一九五五年まで(一九二二年はじめから一九三二年末までの日記はマンの手によって破棄された)の膨大な日記が公開され、一九七七年以降一九九五年まで、メンデルスゾーンおよびインゲ・イエンスの編集のもと、詳細な注釈とともに順次公刊されてきた。

資料の充実は、詳細な伝記記述を可能にした。マンの書簡とメモを読み込んだ一九七五年のメンデルスゾーン『魔術師——ドイツの作家トーマス・マンの生涯』はその成果であった³⁸。メンデルスゾーンの伝記は彼の死によって未完に終わったが、ハープレヒトはそれを引き継ぐ形で、日記研究の成果を織り込み、一九九五年に非常に詳細な伝記『トーマス・マン——伝記』を完成させた³⁹。また一九九九年には、情報量においてはハープレヒ

³⁴ Georg Lukács, Thomas Mann über literarische Erbe, in: *Internationale Literatur* 5 (1936), S. 56-66; Auf der Suche nach dem Bürger, in: *Internationale Literatur* 6/7 (1945), S. 58-75; Zur Tragödie der modernen Kunst, in: *Aufbau* 5, Heft 1 (1949), S. 59-79, Heft 2 (1949), S. 154-169. これらの諸論考はのちに一冊の書籍としてまとめられた。本稿は以下より引用する。Lukács, *Thomas Mann*, (Berlin 1953). [青木順三訳「トーマス・マン」『ルカーチ著作集 第五巻』白水社、一九六九年、三八七頁—五一七頁。]

³⁵ Ernst Cassirer, Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über „Lotte in Weimar“, in: *The Germanic Review* 20 (1945), S. 166-194. [塚越敏訳『ワイマールのロッテ』論『トーマス・マン全集 別巻』新潮社、一九七二年、二四一—二七一頁。]

³⁶ Käte Hamburger, *Thomas Manns Roman „Joseph und seine Brüder“. Eine Einführung*, (Stockholm 1945).

³⁷ Hans Mayer, Thomas Manns Roman „Doktor Faustus“, in: *Literatur der Übergangszeit, Essays*, (Berlin 1949), S. 164-176.

³⁸ Peter de Mendelssohn, *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, (Frankfurt a. M. 1975).

³⁹ Klaus Harpprecht, *Thomas Mann: eine Biographie*, (Reinbek bei Hamburg 1995). [岡田浩平訳『トーマス・マン物語 (一) ——少年時代からノーベル賞受賞まで』、『トーマス・マン物語 (二) ——亡命時代のトーマス・マン』、『トーマス・マン物語 (三) ——晩年のトーマス・

トに劣るが叙述としてはマンの内的発展の分析により踏み込んだクルツケの『トーマス・マン——芸術作品としての生涯』が刊行されている⁴⁰。

資料の充実と研究の蓄積は、マン研究の細分化と専門化をもたらした。個々の作品における典拠研究や特定の人物との影響関係研究は、今日に至るまでマン研究の一方の主流をなしているといえよう。二〇〇一年よりアルヒーフの協力のもと順次刊行されマン研究の新たな底本となりつつあるフランクフルト版注釈付き大トーマス・マン全集 (GKFA) は、このような地道な研究の成果である⁴¹。(二〇一五年に全三八巻が揃う予定となっている。) こうした細分化と専門化は、ときに全体像の把握を困難にした。クルツケは一九七七年の時点で次のように述べていた。

「トーマス・マン以上に、細部の知識が高度に蓄積されている作家もいなければ、全体像がはっきりしない作家もない。マン研究は一方で、高度に専門化されている。典拠研究は資料の蓄積によってすでに非常に些末なことにいたるまで浸透しており、その生涯のほぼ各日にいたるまで情報が手に入り、ほとんど知られていない謎めいた引用も正体を暴かれている。他方でこれらの情報のほとんどは細部以上のものになっていない。細部分析の豊潤さと正確さに比べて、総合の成果は驚くほど少ない。多くの者にとって、トーマス・マンはある種ドイツ文学研究の練兵場に見える。そこではその意味を問うことなく鍛錬が積み重ねられているのである。」⁴²

ただしいうまでもなく、こうした細部に関する正確な研究が現在のマン研究に与えている恩恵ははかりしれない。とりわけマンと政治のかかわりを対象とする研究にとって、ウィズリングによる初期の未完の論文『精神と芸術』と『フリードリッヒと大同盟』のメモの整理 (1967)⁴³、同時代のマンに対する発言の抜粋を集めたシュレーターの『同時代の判断におけるトーマス・マン』 (1969)⁴⁴、ボン大学との関係を軸に同時代の政治史のなかにマンの足跡を追うヒュービンガーの『トーマス・マン、ボン大学、時代史——作家の生

マン』三元社、二〇〇五、二〇〇六、二〇〇八年。]

⁴⁰ Hermann Kurzke, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, (München 1999).

⁴¹ Heinrich Detering, Eckhard Heftrich, Hermann Kurzke, Terence James Reed, Thomas Sprecher, Hans Rudolf Veget und Ruprecht Wimmer (Hersg.), *Thomas Mann, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke, Briefe, Tagebücher*, (Frankfurt a. M. 2001ff.).

⁴² Kurzke, *Thomas-Mann-Forschung, 1969-1976: Ein kritischer Bericht*, S. 18f.

⁴³ Paul Scherrer/ Hans Wysling, *Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns*, (Bern/ München 1967).

⁴⁴ Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit. Dokumente 1891-1955*, (Frankfurt a. M. 2000).

涯から見たドイツの過去の三章』(1974)⁴⁵は、日記と書簡と並んで参照すべき資料研究となっている。

2. ニーチェとショーペンハウアーの影響

細分化と専門化の一方で、マンの思想世界の総体を扱う試みも存在した。そうした試みのなかで大きな潮流を作ってきたのが、マンにおけるニーチェとショーペンハウアーの影響をたどる研究である⁴⁶。マンに影響を与えたとされる多くの思想家および作家のうち、ニーチェとショーペンハウアーはとりわけ初期から研究の対象とされてきた。本稿では両者がマンに与えた影響の消息を詳細に追うことはしないが、一九七〇年代後半以降、両者の影響の評価とマンの政治姿勢の評価が密接にかかわりつつ論じられる傾向にあるため、その歴史を簡単に振り返っておきたい。

この分野に先鞭をつけたのは、一九五八年のヘラーによる『トーマス・マン——反語的ドイツ人』であった。ここでヘラーは、ショーペンハウアーとニーチェの哲学がマンの作品の個別の描写に用いられているだけでなく作品構造そのものを規定していると指摘した⁴⁷。一九六〇年代にはヘラーの枠組みを発展させたハンブルガーの研究が公刊され⁴⁸、一九

⁴⁵ Paul E. Hübing, *Thomas Mann, die Universität Bonn und die Zeitgeschichte. Drei Kapitel deutscher Vergangenheit aus dem Leben des Dichters 1905-1955*, (München/ Wien 1974).

⁴⁶ 本稿ではショーペンハウアーとニーチェの影響について立ち入ることはないが、先行研究の理解のために前者の形而上学と後者の悲劇論を振り返っておきたい。

ショーペンハウアーの形而上学においてもっとも重要な原理は、行く先を知らず制御されていない混沌とした衝動としての「生への意志」である。この意志は、さまざまな個々の形式に分裂し現象の世界を表象する傾向を持つ(「個別化の原理」)。それゆえこの意志は世界を形成しようとする欲望とすることができる。この欲望は決して満たされることはなく、そのため世界は苦悩と苦痛と不幸の場となる。しかしこの意志の世界を客体化することによって、人間は苦悩から逃れることができる。世界の表象としての性格を認識する能力、言い換えれば審美的な観照の能力が、衝動としての意志を客観化することを人間に可能にする。Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 1, 2*, (Zürich 1977)。〔西尾幹二訳『意志と表象としての世界ⅠⅡⅢ』中央公論新社、二〇〇四年。〕

このショーペンハウアーの形而上学を批判的に継承する形で、ニーチェはギリシア悲劇を論じた。ニーチェは古代ギリシアにおける「ディオニュソス的なもの」に世界の形而上的な一体性の認識と個別存在の否定への誘惑を見出し、「アポロ的なもの」に個別化の原理の神格化と自己救済を見出す。「ディオニュソス的なもの」によって世界の一体性を認識した人間は、ショーペンハウアーにおいては、禁欲と苦行による世界の否定によってはじめて救済される。しかしニーチェは、世界の一体性を認識した人間が「アポロ的なもの」によって個別の存在をふたたび肯定する道を、世界の一体性を見抜きながらも世界(ニーチェの言い回しに倣えば「生」)をたたえる芸術家の道に見出している。Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, (Leipzig 1872)。〔秋山英夫訳『悲劇の誕生』岩波文庫、一九六六年。〕

⁴⁷ Erich Heller, *Thomas Mann. Der ironische Deutsche*, (Frankfurt a. M. 1959)。〔前田敬作、山口知三訳『トーマス・マン——反語的ドイツ人』筑摩書房、一九七五年。〕

六三年には資料の裏付けのもとより実証的にニーチェの影響とマンの多重視点性を強調したプッツの研究が発表された⁴⁹。

一九七〇年代には、ニーチェとショーペンハウアーの影響を機軸に、神話と心理学の役割に注目し、マンの分析的啓蒙的側面と対照的な、非合理的側面を重視する諸研究が相次いで刊行された。ディールクスは、『トーマス・マンにおける神話と心理学の研究——「ベニスに死す」、「魔の山」、「ヨセフ三部作」に寄せた遺稿に即した諸研究』（1972）において、初期以来の作品の理念構造にショーペンハウアーの影響を見出し、特にヨセフ小説における神話と精神分析の影響を論じつつ、その人間性の理念がショーペンハウアーとニーチェのジンテーゼにあたりと論じた⁵⁰。一九六〇年代末からマンにおける神話と心理学についての研究を発表していたウズリングは、『自己愛と幻想的存在形式——「詐欺師フェーリクス・クルルの告白」について』（1982）において、ニーチェとショーペンハウアーの影響の分析から出発し、マンにおける自己愛の二面性、世界に対する逃避的な無力さと肯定的な全能さという二面性を描き出した⁵¹。クリスティアンセンは、『非形式、形式、超形式——トーマス・マン「魔の山」とショーペンハウアー哲学』（1978）において、『魔の山』におけるショーペンハウアー哲学の影響を詳細に追った。クリスティアンセンは、『魔の山』の作品構造を、脱個人化を志向し非合理的でアジア的なものと位置づけられる「非形式」と、市民的個人主義を目指し、理性的で西歐的なものとして現される「形式」、そしてスペイン的なものによって表現される「超形式」によって説明し、作品が最終的に非形式の勝利として描かれていると主張した⁵²。

⁴⁸ Käte Hamburger, *Der Humor bei Thomas Mann. Zum Joseph-Roman*, (München 1965).

⁴⁹ Peter Pütz, *Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann. Zum Problem des ästhetischen Perspektivismus in der Moderne*, (Bonn 1963). [佐藤彰訳「ニーチェとトーマス・マンにおける芸術および芸術家としての実存——現代における美学的遠近法的視点設定主義の問題に寄与するために——（その1）」『リュンコイス 34』二〇〇一年、一一五—一三〇頁、「同（その2）」『リュンコイス 35』二〇〇二年、一〇一—一三〇頁、「同（その3）」『リュンコイス 36』二〇〇三年、八—一〇〇頁、「同（その4）」『リュンコイス 37』二〇〇四年、一四—一六六頁、「同（その5）」『リュンコイス 38』二〇〇五年、六—七三頁、「同（その6）」『リュンコイス 39』二〇〇六年、三五—四八頁、『リュンコイス 40』二〇〇七年、一〇五—一三五頁、「同（その7）」『リュンコイス 41』二〇〇八年、二四七—二七三頁、「同（その8）」『リュンコイス 42』二〇〇九年、九七—一二八頁。]

⁵⁰ Manfred Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum „Tod in Venedig“, zum „Zauberberg“ und zur „Joseph“-Tetralogie*, (Bern/ München 1972).

⁵¹ Hans Wysling, *Narzißmus und illusionäre Existenzform. Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull*, (Bern/ München 1982).

⁵² Børge Kristiansen, *Uniform-Form-Überform. Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauerschen Metaphysik*, (Kopenhagen 1978). 同書の増補版として、Kristiansen, *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*, (Bonn 1986).

ショーペンハウアー哲学のマンの思想世界における規定的な役割を強調するこれらの研究は概して、マンの政治に対する態度を及び腰で否定的なものとして評価する傾向にあった⁵³。それに対して、マンにおけるショーペンハウアー哲学の影響を相対化しようとする対抗潮流も存在した。これらの研究はマンのショーペンハウアーからの距離に応じて、そのデモクラシー支持をより肯定的に評価する傾向にあった。

たとえば『トーマス・マン——伝統の使用』(1974)において、リードは、ショーペンハウアーの影響と非合理性と神話の役割が過大視されていると明言した。リードは『魔の山』の退廃小説から教養小説への展開がマンの理性の共和主義者への展開と並行関係にあると論じ、また、ヨセフ小説の意図を、同時代の非合理主義に対する啓蒙的立場からの批判として位置づけた⁵⁴。『ドイツにおける古典的現代小説』(1983)においてコープマンもまた、『魔の山』の教養小説としての性格を強調し、この作品をむしろ啓蒙的意図を持ったショーペンハウアー批判と位置づけた⁵⁵。

『魔の山』におけるショーペンハウアー哲学の位置づけは、一九二二年の共和国支持がどの程度内在的に必然性のあるものであったのか、あるいはどの程度たんに時局的なものであったのかをめぐる議論と結びついていた。この点については本稿第三章において、マンの共和国支持と『魔の山』の並行性を分析することで私見を披瀝してみたい。

また、マンにおける、ショーペンハウアー的、ディオニソスの、非合理的要素と、それに対立するアポロ的、啓蒙的、理性的要素が、神話と精神分析のテーマのもとでどのような配置にあるか、またそれがどのような政治的意図のもとに配置されたかについては、本稿第六章において、マンの認識論に注目することで、上記の対立を仲介しうる解釈を試みたい。

3. 市民性および政治的コミットメントの評価——DDR における

ところで、このようなニーチェとショーペンハウアーの影響を中心に、神話、精神分析、形而上学、イロニーといった特徴を論じる研究は、主に西ドイツで展開してきたものだった。これに対して DDR では、マルクス主義的歴史哲学の枠組のもとでのマンの市民性の評価が研究の機軸をなしていた。

ブルジョワ小説の批判者、あるいは反ナチスのヒューマニストとして、マンは DDR では政権から容認された作家に含まれていた。マンの非社会主義的ないし保守的側面は、い

⁵³ たとえば、Børge Kristiansen, *Geschichtsfatalist mit schlechtem Gewissen. Thomas Mann und der Nationalsozialismus*, in: *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 3*, (Frankfurt a. M. 1990), S. 95-117.

⁵⁴ Terence J. Reed, *Thomas Mann. The Uses of Tradition*, (Oxford 1974).

⁵⁵ Helmut Koopmann, *Der klassisch-moderne Roman in Deutschland*, (Stuttgart 1983).

まだ発展途上のものとみなされるか、マンのブルジョワ性のあらわれとして解釈された。マンはブルジョワ性の代表者として批判されると同時に、ブルジョワ性の批判者として称揚された⁵⁶。マンに対する正負の評価の混在を、クルツケは、ブレヒトとルカーチのリアリズムをめぐる論争、すなわち一九三〇年代後半の表現主義論争の枠組みの延長とみなしている⁵⁷。すなわち、ブレヒト（ブロッホ）陣営は、ブルジョワ作家マンに批判的であり、ルカーチ陣営はブルジョワ性の解体を描きヒューマニストへの成長をとげた作家としてマンに好意的であった。ここでは表現主義論争には立ち入らず⁵⁸、三者がマンをどう評価していたかを確認しておきたい。

一九四五年の「市民を求めて」においてルカーチは、マンの作品を「市民的ドイツの内的問題性」を示すものとして読み解いた⁵⁹。ルカーチの議論は、「市民」と「ブルジョワ」の区別に基づいている。この「市民」と「ブルジョワ」の区分の問題性については、第一章において指摘したいが、ここではさしあたりルカーチの議論の概要のみを確認しておきたい。ルカーチは、「かつてはドイツの誇りであり、現在はドイツを再生し光栄ある遺産を有機的に継承する源泉となるべき市民文化の担い手」として、ブッデンブローク家が代表する都市貴族的市民性を位置づける⁶⁰。この古き良き市民性は、ハーゲンシュトレーム家が代表する、残酷で非人間的な資本主義の担い手たるブルジョワと対比される⁶¹。ブルジョワの台頭とともに、都市貴族的市民の存在は困難になり、自覚的な厳しい努力によってのみ市民としての体面を保つことができる。しかし厳しい自制によってかろうじて可能になる市民性は、内的には破綻しており、マンは、第一次世界大戦時には古き良き市民文化からの逸脱を余儀なくされた。しかしこの逸脱ののち、マンは真に新しい市民の道を歩むことができた。それはデモクラシーへの道であり⁶²、ドイツにシトワイヤンを求める道、それも社会主義ともに求める道であった⁶³。このような、デモクラシーと社会主義への発展を可能にしたのが、ブルジョワ的なものとは異なる、市民文化の伝統であったとルカーチは述べる。

ルカーチのマンに対する肯定的評価に比べて、ブレヒトがマンに批判的であったことは

⁵⁶ Lehnert, *Thomas-Mann-Forschung. Ein Bericht*, S. 73ff.

⁵⁷ Kurzke, *Thomas Mann Forschung, 1969-1976*, S. 11.

⁵⁸ 表現主義論争をめぐる論説として以下を参照。池田浩士「表現主義論争とリアリズム論」池田編訳『表現主義論争』盛田書店、一九六八年、二七三—三一頁；Christina Ujma, *Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus: Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, (Stuttgart 1995), S. 163-242.

⁵⁹ Lukács, *Thomas Mann*, S. 9. [「トーマス・マン」三九六頁。]

⁶⁰ Lukács, *Thomas Mann*, S. 18. [「トーマス・マン」四〇七頁。]

⁶¹ Lukács, *Thomas Mann*, S. 41. [「トーマス・マン」四三八頁。]

⁶² Lukács, *Thomas Mann*, S. 28. [「トーマス・マン」四二〇頁。]

⁶³ Lukács, *Thomas Mann*, S. 41. [「トーマス・マン」四三八頁。]

よく知られている。ブレヒトはワイマール期よりマンと不仲で⁶⁴、カルフォルニアのサンタモニカでマンとごく近くに暮らした亡命時代も、マンに批判的であり続けた⁶⁵。ブレヒトのような激しい敵愾心は持っていなかったが、ブロッホも亡命時代にはマンに批判的であった。「トーマス・マンのマニフェスト」(1947)では、マンが創刊した亡命雑誌『価値と尺度』の序文に対し、革命的語彙そのものを断念するマンの姿勢を批判している⁶⁶。

これらの議論はマンの市民性をマルクス主義との距離ではかるという基本的な視角に限定されていた。しかしこうした限定にもかかわらず、マンの市民性を歴史に位置づけるという意味で、これらの議論は本稿にも示唆を与える。第一章における『ブッデンブローク家の人びと』の歴史叙述に関する議論は、DDRにおける議論、ルカーチ、マイヤー⁶⁷、デールセン⁶⁸、クチンスキー⁶⁹の議論を批判的に受け継いだものである。

4. 市民性および政治的コミットメントの評価——ドイツ連邦共和国における

マンと市民性概念のテーマは西ドイツにおいても論じられ、DDRにおいてと同様に、マンの政治的態度に対する正負の評価のひとつの基準点となってきた。

ヴァルター・イェンスは論説「最後の市民」(1977)において、マンの市民性を啓蒙的進歩的なものとして理解し、それがマンの政治意識の先駆性、すなわち共和国を支持し、ファシズムを批判し、社会主義と資本主義の問題を取り上げることが可能にしたと論じた⁷⁰。こうした論旨はマンの市民性を社会主義的意識の萌芽をはらむ土壌として評価する点

⁶⁴ Hans Mayer, *Thomas Mann*, (Frankfurt a. M. 1980), S. 386-400.

⁶⁵ Golo Mann, Die Brüder Mann und Bertolt Brecht. Einige Klarstellungen zu den eben veröffentlichten „Arbeitsjournalen“, in: *Die Zeit*, 23. Februar 1973, S. 17f.; Herbert Lehnert, Bert Brecht und Thomas Mann im Streit über Deutschland, in: John M. Spalek/ Joseph Strelka (Hersg.), *Deutsche Exilliteratur seit 1933. Bd. I. Kalifornien*, (Bern 1976), S. 62-88.

⁶⁶ Ernst Bloch, Thomas Manns Manifest, in: *Die neue Weltbühne*, Jg. 33, Nr. 37, (Prag/ Zürich/ Paris 1937), S. 1153-1158. [本庄史明訳「トーマス・マンのマニフェスト」『ナチズム地獄と神々の黄昏』水声社、二〇〇八年、二五九—二七三頁。]

⁶⁷ Hans Mayer, *Thomas Mann. Werk und Entwicklung*, (Berlin 1950).

⁶⁸ Inge Diersen, *Untersuchungen zu Thomas Mann. Die Bedeutung der Künstlerdarstellung für die Entwicklung des Realismus in seinem erzählerischen Werk*, (Berlin 1959).

⁶⁹ Jürgen Kuczynski, Thomas Mann. Zwei Studien über die gesellschaftliche Entwicklung eines Humanisten des deutschen Bürgertums- unter besonderer Berücksichtigung auch von Fragen der Wirtschaftsgeschichte, der politischen Ökonomie und der Politik allgemein, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1963/4*, (Berlin 1964), S. 11-56. [青木順三訳「トーマス・マン——ドイツブルジョワ・ヒューマニストの社会的成長に関する二つの研究」『トーマス・マン全集 別巻』一三九—一九三頁。]

⁷⁰ Walter Jens, Der letzte Bürger, in: Eckhard Heftrich, Helmut Koopmann und Beatrix Bludau (Hersg.), *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München – Zürich – Lübeck*, (Frankfurt a. M. 1977), S. 628-642.

で、ルカーチの議論と共通するものとみなせよう。

ヴァルター・イエンスのようにマンのデモクラシー支持と反ナチ闘争を高く評価し、マンの歩みに非政治的な保守主義者からデモクラットへの成長をみる立場は、初期のマン研究において支配的なものであった。アンデルシュはすでに一九五二年に「政治家としてのトーマス・マン」⁷¹で時宜に応じたマンの政治への関与を評価した。フリンカーは『今日から見たトーマス・マンの政治的考察』(1959)⁷²において、マンのブルジョワ批判に注目し、マンの西ドイツへの不信を、ナチズムの台頭を許した西欧的ブルジョワ性が生き延びていることへの不信として解釈した。ゾントハイマーの「政治的作家としてのトーマス・マン」(1958)⁷³、および『トーマス・マンとドイツ人』(1961)⁷⁴は、マンと政治のかかわりを包括的に論じた著作であったが、同様に、デモクラシーの擁護者かつ反ナチ闘士としてのマン像を描き出している。こうした像はシュレーター『トーマス・マン』(1964)⁷⁵にも共通していた。

一九五〇年代から六〇年代初頭におけるマン研究を考える際に留意すべきは、戦後の西ドイツにみられた、マンをはじめとする亡命者に対する拒否的態度である。ナチス時代にドイツ国内にとどまり、沈黙によってあるいは積極的にナチス政権を容認することになった大部分のドイツ国民は、国外からナチスドイツを批判し続けるマンら亡命者に決して好意的ではなかった⁷⁶。(マン自身も「国内亡命者」が歓迎されナチス時代の反省を忘れたかに見える西ドイツにたいして、マンには受け入れがたい共産主義的ドグマを奉ずる東ドイツに対してと同程度に批判的であった。)ゾントハイマー、フリンカー、シュレーターらのマン評価は、こうした一般的な風潮への抗議でもあった。

一方で一九七〇年代に入ると、マンの保守的側面についての批判的論調が増えるようになる。そこでは、マンの一九一四年から一九一八年までのナショナリスティックで保守的

⁷¹ Alfred Andersch, *Die Blindheit des Kunstwerks*, (Zürich 1979), S. 9-27.

⁷² Martin Flinker, *Thomas Manns politische Betrachtungen im Lichte der heutigen Zeit*, (s' Gravenhage 1959).

⁷³ Kurt Sontheimer, Thomas Mann als politischer Schriftsteller, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 6. Jahrgang, Heft 1, Januar, (München 1958).

⁷⁴ Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen*, (Frankfurt a. M./ Hamburg 1965).

⁷⁵ Klaus Schröter, *Thomas Mann*, (Reinbek bei Hamburg 1964). [山口知三訳『トーマス・マン』理想社、一九八一年。]

⁷⁶ マンは終戦後もドイツに住むことはなかったが、終戦直後にはマンの帰国をめぐる、いわゆる「国内亡命者」をめぐる議論が生じた。ティース、ハウスマンらは自らを「国内亡命者」と称し、母国を見捨てた作家としてマンを批判した。Frank Thieß, *Die innere Emigration*, in: *Münchener Zeitung*, 18. August 1945. (=Schröter, *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, S. 336-338); Frank Thieß, *Der Weltdeutsche und „die Innere Emigration“*. Frank Thieß antwortet Thomas Mann. in: *Ruhr Zeitung*, 5. Januar 1946. (=Schröter, *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, S. 338-343.)

な戦争諸論文が取り上げられ、一九二二年の共和国への転向が懐疑の目で見られ、一九三三年から一九三六年までの政治的沈黙と人民戦線からの距離が問題視された。マンをブルジョワ作家と批判したブレヒトの皮肉が繰り返され、マンの非政治的審美的側面が批判され、その政治へのコミットメントは「遅すぎ、少なすぎた」⁷⁷と評された。

こうした議論に属するものとしては、ケスティング「トーマス・マンあるいは自称エリート」(1975)⁷⁸、ヴァルザー「至高の生の手段としてのイロニーあるいは至高者の生の手段」(1976)⁷⁹、ペーリッヒ「遅すぎ、少なすぎた——トーマス・マンと政治」(1976)⁸⁰、西ドイツに亡命後のハンス・マイヤーによる『トーマス・マン』(1980)⁸¹、ラニツキ『トーマス・マンとその一族』(1987)⁸²、ヴァルザー『自信とイロニー』(1996)⁸³が挙げられる。先に挙げたハープレヒトの伝記も、マンの非政治的審美的態度への批判的論調に貫かれている。

クルツケによる『失われた非合理性を求めて——トーマス・マンと保守主義』(1980)は、こうしたマンの非政治的姿勢を、保守主義の一般的理論のなかに位置づける試みであった⁸⁴。クルツケは近代における保守主義を、意味と存在が一致する「意味の生内在」が存在したかつての生活形式が失われてしまった世界で、あくまでも理性や概念や抽象性を媒介せずに、生の直接的な把握をめざす精神態度と規定する。クルツケはマンの作品の歩みもこのような試みのひとつとして読み解く。その結果、マンの共和国支持は抽象的で理性的なものとして、マンの本来の志向性とはことなる二次的なものとみなされる。クルツケはリベラルなヒューマニストかつ社会民主主義者に成長をとげたマンという一九七〇年代半ばまで支配的であった像を反転させ、マンが生涯にわたって、失われた非合理性を求める道の途上にあり、非政治的、非デモクラシー的、非啓蒙的な思考を抱いていたと指摘した。

このようにマンの政治態度をめぐるのは、保守主義者からデモクラットと反ナチ闘士へ

⁷⁷ Walter Boehlich, *Zu spät und zu wenig. Thomas Mann und die Politik*, in: Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.), *Text + Kritik, Sonderband Thomas Mann*, (München 1976), S. 45-60.

⁷⁸ Hanjo Kesting, *Thomas Mann oder der Selbsterwählte. Zehn polemische Thesen über einen Klassiker*, *Der Spiegel*, 26. 5. 1975, S. 144-148.

⁷⁹ Martin Walser, *Ironie als höchstes Lebensmittel oder: Lebensmittel der Höchsten*, in: *Text + Kritik, Sonderband Thomas Mann*, S. 5-26.

⁸⁰ Boehlich, *Zu spät und zu wenig. Thomas Mann und die Politik*.

⁸¹ Hans Mayer, *Thomas Mann*.

⁸² Marcel Reich-Ranicki, *Thomas Mann und die Seinen*, (Stuttgart 1987).

⁸³ Martin Walser, *Selbstbewußtsein und Ironie*, (Frankfurt a. M. 1996). [州崎惠三訳『自己意識とイロニー——マン、カフカ、正負のアイデンティティー』法政大学出版局、一九九七年。]

⁸⁴ Hermann Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität. Thomas Mann und der Konservatismus*, (Würzburg 1980).

成長を遂げた作家と、非政治的な審美家であり続けた保守的芸術家という、二つの対照的な像が存在してきた。こうした二つの像を仲介する叙述として挙げられるのが、マンと政治のかかわりを、論説を中心に据え、当時の政治的社会的コンテクストに照らしつつ、包括的に描いたゲルテマーカー『トーマス・マンと政治』（2005）である⁸⁵。ゲルテマーカーは、マンが生涯にわたって保守的で非政治的な審美主義者にとどまっており、その政治思想はデモクラシー、選挙権、議会主義、自由、平等とは実際にはほとんどかかわりのないものであったと評価する。一方でゲルテマーカーは、マンが生涯にわたり政治状況に敏感で、常に政治的コミットメントを強いられているよう感じ、（それがいかに歴史的、政治的知識を欠き、ときに非論理的でナイーブな試みであったとしても）実際に政治的であろうと努めた様子を描き出している。

こうしたマンの「政治性」と「非政治性」をめぐる議論において本稿は（「理性の共和主義者」としての評価等、個別の点においては異なる立場をとるが）、基本的にゲルテマーカーに賛同し、本来の審美主義的で非政治的な傾向にもかかわらずあえて時代の要請を受け政治について思考し発言した作家としてマンを理解する。ただしゲルテマーカーがマンの現実政治へのかかわりに関する記述を中心に、政治に対する彼の及び腰の姿勢を強調するのに対し、本稿はむしろ、マンの政治的思考の努力に重点をおきたい。そして政治的、社会的、思想的な時代の問題に応えようとするこの努力が、論説だけでなく小説の構造そのものをも規定していることを示したい。

5. 市民性および政治的コミットメントの評価——現代的意義の模索

これに対してレーネルトは一九七〇年代以来、従来左派の論者から批判的に扱われてきたマンの市民性における「中間」や「イロニー」の概念に、より積極的な政治的意義を見出す立場を展開している。レーネルトはマンの内部におけるショーペンハウアー的無時間的形而上的思考と市民的啓蒙主義の義務観念の葛藤に注目を促す⁸⁶。ここでレーネルトが市民性とみなしたものは、理性的義務観念、都市市民的な自由、理性、和議の徳の重視といった特徴であった⁸⁷。こうした視点は一九九一年のヴェッセルとの共著『人間親和のニ

⁸⁵ Manfred Görtemaker, *Thomas Mann und die Politik*, (Frankfurt a. M. 2005).

⁸⁶ Herbert Lehnert, Die Künstler-Bürger-Brüder. Doppelorientierung in den frühen Werken Heinrich und Thomas Manns, in: Peter Pütz (Hersg.), *Thomas Mann und die Tradition*, (Frankfurt a. M. 1971), S. 14-51; Lehnert, Der Taugenichts, der Geist und die Macht: Thomas Mann in der Krise des Bildungsbürgertum, in: Heftrich, Koopmann und Bludau (Hersg.), *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München-Zürich-Lübeck*, S.75-93.

⁸⁷ Herbert Lehnert, Thomas Mann und die Bestimmung des Bürgers, in: Heftrich, Koopmann und Bludau (Hersg.), *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München-Zürich-Lübeck*, S. 643-658.

ヒリズム——トーマス・マンの「転向」と論文「ゲーテとトルストイ」』でさらに展開され、一九一八年から一九二五年の転換期に、マンが教養市民的価値規範を問い直し、そこから教養市民層の創造的な多元的思考と、イデオロギーからの自由という原理を見出すにいたった過程が検討されている⁸⁸。

レーネルトのように、和議と平衡と中庸の感覚にマンの市民性と政治思想の中核を見出す議論は、マンと親交のあったリュヒナーの「トーマス・マンと政治」(1949)⁸⁹、ビッテルリ『国民社会主義についてのトーマス・マンの政治的著作』(1964)⁹⁰、フェスト『無知な魔術師——トーマス・マンとハインリヒ・マン』(1985)⁹¹にすでに部分的に見出されるが、とりわけ近年にいたって大きな比重を占めるようになってきた。その際近年の研究は、マンの政治思想の当時の政治状況に照らした評価を越えて、こうしたマンの中庸やイロニーの概念に現代的意義を見出す傾向にある。そうした研究としてここではフェヒナーとヘルマンの議論を紹介したい。

フェヒナー『トーマス・マンとデモクラシー——作家のデモクラシーにかかわる発言の転換と連続性』(1990)⁹²は、マンの法律あるいは政治にかかわる発言を、初期から最晩年にいたるまでの代表的な作品と論説のなかに個別に追うとともに、選挙、大衆、教養、人間性、中庸といった概念にたいするマンの発言を概念ごとに論じたものである。作品同士あるいは諸概念間の関連の解明は二次的な地位におかれているが、全体像の断念とひきかえに、個々の作品および概念についての叙述の簡潔さと正確さを手に入れている。フェヒナーは、ゾントハイマーに倣ってマンの時局における政治的先見性——ワイマール期におけるデモクラシー擁護、ナチ独裁と共産主義独裁という全体主義への警告、デモクラシーにおける社会主義的要素の必要性、ヨーロッパ統一の可能性——を高く評価するとともに⁹³、それが今日にも通じる政治的知見であると述べる⁹⁴。フェヒナーはデモクラシーを、多義的で、非統一的で、システムではとらえきれない、支配者が同時に被支配者であるとい

⁸⁸ Herbert Lehnert/ Eva Wessell, *Nihilismus der Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns „Wandlung“ und sein Essay Goethe und Tolstoi*, (Frankfurt a. M. 1991).

⁸⁹ Max Rychner, *Thomas Mann und die Politik*, in: Rychner, *Aufsätze zur Literatur*, (Zürich 1966), S. 251-304.

⁹⁰ Urs Bitterli, *Thomas Manns politische Schriften zum Nationalsozialismus 1918-1939*, (Aarau 1964).

⁹¹ Joachim Fest, *Die unwissenden Magier. Über Thomas und Heinrich Mann*, (Berlin 1985).

⁹² Frank Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie. Wandel und Kontinuität der demokratierelevanten Äußerungen des Schriftstellers*, (Tübingen 1990).

⁹³ Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, S. 351.

⁹⁴ Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, S. 356.

う矛盾をはらんだ構築物とみなす⁹⁵。こうしたデモクラシー理解によって、彼はしばしばその不明瞭さを批判されてきたマンのデモクラシー概念を再評価する。それはたしかに不明瞭で多義的であるが、そうした多義性とゆらぎこそデモクラシーの本質をあらわしていると評価を反転させるのである⁹⁶。

ヘルマンの『陽気な背信者——トーマス・マン その政治思想の諸局面』(2003)⁹⁷は、マンの政治思想の現代的な意義づけに、より大きな紙幅を費やしている。ヘルマンは芸術家の政治思想を、現実政治と区別される「知識人の政治」の一種と捉え、その重要性を強調する。それは現実政治の利害関係の上位にあつて、道徳的な理念ないしユートピアを提示する役割を持つ⁹⁸。こうした政治概念を可能にするために、ヘルマンは次の三点からマンにおける政治的なものを評価する。

第一にヘルマンは政治概念を決断から解放する。政治は決断を必要とし審美的なものは決断を必要としないという政治観をヘルマンは批判する⁹⁹。たしかに日常的な政治行為においては決断が強いられるが、政治に関する批判的創造的考察の領域においてはそうではない¹⁰⁰。こうした政治理解をもとに、ヘルマンはマンの多義性、多元性、イロニーの概念を非政治的なものととらえるのではなく、政治的に意義あるものとして評価する¹⁰¹。第二に彼は、ポストモデルネをモデルネの合理化と啓蒙のプロジェクトを批判するアンチテーゼと捉える見方を否定する。彼はむしろ、モデルネを多元化と個別化の過程と捉え、モデルネが急進化することでポストモデルネを作りだしたと考える¹⁰²。このような理解に基づきヘルマンは、マンをその多義性と非決定性ゆえにむしろポストモデルネの萌芽を孕むモデルネの作家と評価し¹⁰³、そのイロニーを「モデルネのプロジェクト」として理解しようとする¹⁰⁴。すなわち、真理と思われるものについての独善と確信の拒絶というマンの「イロニー」を啓蒙的原理とみなし、モデルネの政治思想あるいはデモクラシーの政治思想として評価するのである¹⁰⁵。第三にヘルマンは、モデルネの思想の形態として芸術ないし小説を理解する¹⁰⁶。というのも、小説は一義性とドグマを断念し、多義性と多元性を可能に

⁹⁵ Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, S. 357.

⁹⁶ Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, S. 357.

⁹⁷ Berndt Herrmann, *Der heitere Verräter*, (Stuttgart 2003).

⁹⁸ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 38f., 74.

⁹⁹ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 48.

¹⁰⁰ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 49.

¹⁰¹ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 50.

¹⁰² Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 89f., 112.

¹⁰³ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 96f.

¹⁰⁴ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 103, 112.

¹⁰⁵ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 114.

¹⁰⁶ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 139

する形式だからである¹⁰⁷。

このようなヘルマンの政治、モデルネ、小説理解はローティの理論によって補完されている。ローティの議論は、自己創造の語彙を通訳不可能で審美的なもののみならず、それゆえその上に人間の連帯を築くことは不可能であると考えたものであった¹⁰⁸。別の言い方をすればローティは、超歴史的で超個人的で普遍的な「真理」や「神」や「理性」や「人間性」といったものは存在せず、それゆえそのような普遍性への到達を目指しその基礎の上に公共性を築く試みを断念すべきであると考えた。そこでローティは、自己創造の領域と人間の連帯の領域を切り離し、前者を私的なものとみなし、後者を人びとが創造し共有しその上に連帯を築く公共的なものと位置づけるよう提案する。こうした社会構想によって、「リベラルなアイロニスト」という存在形式が可能になるとローティは述べる。

「アイロニスト」とは、自己創造の領域における私的な価値観（「終極の語彙」）が絶対的なものではなく、他の語彙と置き換え可能な偶然的なものであることを知っている人びとを指し、「リベラル」とは人が受ける残酷さの減少を希望する人びとを指す。アイロニストの立場からすれば、この希望も私的な価値観、他の何かによって基礎づけることのできない個人的な「終極の語彙」のひとつである。そこで「リベラルなアイロニスト」は、自らの希望を実現するために、自らが望む「残酷さの減少」を「理論」によって普遍的規範として主張するのではなく、「エスノグラフィ、ジャーナリストによるレポート、漫画、ドキュメンタリー・ドラマ、そしてとくに小説」¹⁰⁹といった「物語」によって、他者の想像力に訴える戦略をとる。

ヘルマンはローティの「リベラルなアイロニスト」とマンの「市民」を重ね合わせる¹¹⁰。マンの公共の場でのデモクラシー支持と、私的な領域における審美的で非合理的な態度を、ヘルマンは競合ないし矛盾するものとはみない。そうではなくむしろ、異なる語彙が並立するマンの思考のなかに、ヘルマンはローティの構想と重なり合う「イロニー的政治」をみる¹¹¹。

ヘルマンは一方でマンの思想的歩みのなかにモデルネの政治の困難さを見出す。マンの作品と思想は、イロニー的な複眼的思考と確実さへの憧れという二つの極の間をつねに揺れ動いていた¹¹²。マンは社会の秩序と連帯のために新しい人文主義を訴えたが、それは決

¹⁰⁷ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 140

¹⁰⁸ リチャード・ローティ、齋藤純一、山岡龍一、大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性』岩波書店、二〇〇〇年。

¹⁰⁹ ローティ『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性』七頁。

¹¹⁰ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 121.

¹¹¹ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 122.

¹¹² Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 126.

して形而上的なものではなく、その内容は懐疑とイデオロギーからの自由であった¹¹³。また、それが小説において普遍的なものとして描き出されるように見えるときでも、つねにパロディとして単に演出として主張されていた¹¹⁴。しかし、ナチズムの台頭によって政治的緊張がますます、マンは前者の極から後者の極へと近づいて行く。マンは人間性の理念を普遍的に妥当する基準点として主張し、具体的な政治的立場をあきらかにするが、同時にその思想からはイロニー的創造性と独創性が失われていった¹¹⁵。ヘルマンは遊戯性と多元性を失ったマンの反ファシズムの政治言説よりも、イロニー的不決断を高く評価する¹¹⁶。なぜならヘルマンにとって、デモクラシーとは多元性と懐疑に基づく政治秩序であるためである。「モデルネのデモクラシーは本質的に、トーマス・マンによってイロニー的に叙述された政治の実行であるということは、疑い得ないように思われる。根本においてデモクラシーはただイロニー的にのみ可能であるように思われる」¹¹⁷とヘルマンはマンを評価する。

上記の諸研究で強調される中庸と平衡と和議を目指す姿勢は、たしかにマンの思想の重要な側面を表している。しかしながらマンの政治思想は多義性、イロニー、非政治性、非決断へ向かおうとする自身の傾向（それは中心的価値をもたない時代の一つの帰結ともいえる）に抗して、政治的、道徳的、実存的価値の中心を求める試みであった。たしかにマンは『非政治的人間の考察』において、内面性と政治を截然と区別し、内面的領域における審美主義あるいはイロニーを擁護した。しかし『非政治的人間の考察』 擱筆から一九三三年までのマンの歩みは、いったんは切り離れた個人の内面的領域と社会的領域をふたたび結びつけようとする試みであった。本論でみるように、この試みの成果は、宇宙論、人間論、認識論における二項対立の緊張を残した形でのジンテーゼとして表現される。マンがこのような結びつきを求めたのは、『非政治的人間の考察』に見られるように、彼が政治における暴力の契機と、政治における決定の問題を重視したからに他ならない。政治的緊張が高まり、内面性の高みに逼塞することが不可能な時代にあつて、マンは個人的な自己完成性の理念と両立しうる政治的社会的な価値基準を問わざるをえなくなったのである。そしてそのような思想的歩みにおいてマンが重視したのは、デモクラシーないし共和政（マンはこの二つを区別していない）を支えるエートス、個人の内的完成と社会的連帯の有機的な結びつきを可能にするようなエートスの涵養であった。その意味で本稿は、多義性とゆらぎと非決断の姿勢にマンの政治思想の現代的意義を見出すフェヒナーとヘルマンとは

¹¹³ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 126

¹¹⁴ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 127.

¹¹⁵ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 127-131.

¹¹⁶ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 128.

¹¹⁷ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 128.

正反対の立場を採ることになる。

6. 市民性および政治的コミットメントの評価——日本における

続いて、日本におけるマンの政治的立場に関する研究を振り返っておきたい。

一九五五年、高橋義孝は『現代ドイツ文学』のマンの章において、マンのデモクラシー擁護の諸論文を取り上げ、マンがこの時期、『非政治的人間の考察』で自ら非難した「文明の文士」に変容したと述べる¹¹⁸。高橋はマンのデモクラシー擁護を、「ああいう論文しか書けぬトーマス・マンとは退屈きわまる一老文士にすぎぬ」と否定的に評価する¹¹⁹。その上で高橋は、資料上の制約によって判断することはできないとしながら、『非政治的人間の考察』とアメリカ時代の間で断絶を見出し、その非連続的な展開を文学が政治の犠牲になった悲劇と考えるか、あるいは単にマンが「老衰」したと考えるかどちらかであろうと述べている¹²⁰。

この高橋の議論を暗に（しかし明確に）批判して、佐藤晃一は『トーマス・マンの世界』（1962）に収められた諸論文で、マンの反ナチス闘争とデモクラシー論を高く評価した¹²¹。ここで佐藤はマンの政治思想を「個人主義的ヒューマニスト」からそれが社会化された「民主主義的ヒューマニスト」への展開と捉え、その一貫性と発展を素描している¹²²。こうした佐藤の姿勢はすでに『トーマス・マン論』（1948）でも、部分的にあきらかになっていた¹²³。また「抵抗の歴史——独裁者と闘うマン一族」（1954）において、トーマス、ハインリヒ、クラウス、エーリカを中心としたマン家の人びとの反ナチズムの活動と亡命生活を、一九二六年から一九四五年までの政治情勢に照らして描き出してもいた¹²⁴。

¹¹⁸ 高橋義孝『現代ドイツ文学』要書房、一九五五年。

¹¹⁹ 高橋『現代ドイツ文学』九八頁。

¹²⁰ 高橋『現代ドイツ文学』九八頁。

¹²¹ 佐藤晃一『トーマス・マンの世界』大修館書店、一九六二年。高橋はマンのデモクラシー論を批判するとともに、それを好意的に評価する日本の知識人を「見るも哀れ」と評している。高橋、前掲書、九八頁。これに対して佐藤は、以下のように名前を挙げずに高橋の議論を取り上げ、その見方を批判している。「ところが、彼〔(マン)〕の政治論文をくだらないと批評する利口者がいるから面白い。〔……〕芸術家トーマス・マンが、『自由に描く』ことをやめて、つまらない政治論文を書いたのは、芸術家たることから逸脱した悲劇なのか。そして、その政治論文をありがたがって読む敗戦日本の「知識人」は、見るも哀れな茶番を演じているのか。——二〇世紀はもはやゲータ時代ではない。政治に背を向けていることが文芸の花を咲きほこらせることでもない。政治に関心を持たない者は悪い政治を与えられる——。むしろ、トーマス・マンとともに、いっさいの精神的態度には政治的なものが潜在していることを確認するほうが、悲劇的ではないのだ。」佐藤、前掲書、一四一頁。

¹²² 佐藤『トーマス・マンの世界』一四七—一五四、二一〇—二一三、二一六頁。

¹²³ 佐藤晃一『トーマス・マン論』講談社、一九四八年、九三—一〇七、二四四—二七一頁。

¹²⁴ 佐藤晃一「抵抗の歴史——独裁者と闘うマン一族」『ドイツ抵抗文学』東京大学出版会、一

また、多田真鋤は『近代ドイツ政治思想史序説』（1966）の一章をマンの政治観の概観にあて、初期から晩年までのマンの政治思想の歩みを、政治権力に対して文化的領域を確保するためのヒューマニズムの一貫した試みとして読み解いている¹²⁵。マンが文化と政治の二元的対立を社会主義の政治という第三の次元において統合しようとしたとする多田の議論の骨子は、本稿の視座と共通するものである。

一九七〇年代には、『非政治的人間の考察』とのちの共和国支持の関連（変化と継続）にとりわけ関心が寄せられた。前田敬作と山口知三による『非政治的人間の考察』の「解説」（1970）は、『非政治的人間の考察』を一種の教養小説として読み、そこに「十字架、死、墓穴」のペシミズムから「イロニー」のヒューマニズムへの発展、「ショーペンハウアー、ニーチェ、ワーグナー」からゲーテへの展開を（萌芽的な形であるとしても）見出す¹²⁶。その上で両氏は、同書における、共和政を拒否する戦いを通じて、共和国という重荷を担う責任が形成されるというパラドクスを強調した。

脇圭平もまた、『知識人と政治』（1973）において、『非政治的人間の考察』から「ドイツ共和国について」にいたるマンの変化を、デモクラシーに対するドイツロマン主義の擁護から、ドイツロマン主義によるデモクラシーの弁証への展開と解釈し、それを政治が宿命になった時代におけるドイツの知識人が共通して背負わされた苦悩の道の表現の一つと位置づけている¹²⁷。

ドイツにおいて伝記研究が進展しつつあった同じころ、一九七七年には、菊森英夫による詳細な伝記が発表された¹²⁸。菊森の評伝は、一九三三年までのマンの歩みに加え、一九三三年以降の亡命期のマンの逡巡を先駆的に論じた。一九九〇年代にはいると、この亡命期のマンの政治とのかかわりについて、より踏み込んだ考察が行われるようになった。

山口知三は『ドイツを追われた人びと——反ナチス亡命者の系譜』（1991）¹²⁹において、亡命期のマンの政治活動を、小説出版、亡命雑誌発刊の問題を軸に、クラウス・マンやレーオポルト・シュバルツシルト、ヘルマン・ヘッセ、シュテファン・ツヴァイクら亡命文学者とのかかわりにおいて詳細に描きだし、「政治の領域においてつねに一歩か二歩遅れて登場する」¹³⁰マン像を際立たせた。

九五四年 [= 『トーマス・マン全集 別巻』八五—一三七頁]。

¹²⁵ 多田真鋤「トーマス・マンの政治観」『近代政治思想史序説』慶應通信、一九六六年、一〇五—一三六頁。

¹²⁶ 前田敬作、山口知三「解説」、トーマス・マン、前田、山口訳『非政治的人間の考察（下）』筑摩書房、一九七〇年、三三三—三六九頁。

¹²⁷ 脇圭平『知識人と政治』岩波書店、一九七三年。

¹²⁸ 菊森英夫『評伝トーマス・マン』筑摩書房、一九七七年。

¹²⁹ 山口知三『ドイツを追われた人びと——反ナチス亡命者の系譜』人文書院、一九九一年。

¹³⁰ 山口『ドイツを追われた人びと』二七四頁。

宮田光雄は「反ナチ亡命の思想形態」（1992）において、亡命期のマンの政治論、とりわけその「戦闘的ヒューマニズム」の概念を時宜に応じた政治的メッセージとして評価する一方で、『ヨセフとその兄弟たち』を手掛かりに、「啓蒙的独裁」というマンのデモクラシー観に潜む危険性を指摘している¹³¹。

一九九〇年代半ば以降、豊富な資料に基づいた詳細な『魔の山』研究が相次いで出版された¹³²。そのなかで下程息『「ファウストス博士」研究——ドイツ市民文化の「神々の黄昏」とトーマス・マン』（1996、第二版 2000）¹³³は、『非政治的人間の考察』から『ファウストス博士』に至るマンの文学的思想的發展を、社会的コンテクストに照らして論じている。下程の議論は、マンにおける非政治的で保守的な側面を強調することでユーモアと人生肯定というマンの「生」の側面とは異なる「負」の側面を追い、それによって『ファウストス博士』を解釈しようとするものだった¹³⁴。下程はドイツ市民文化を本質的に非政治的なものとして捉え、マンが一貫して滅びつつある非政治的市民文化の伝統を守ろうとしたと論じる。下程はマンのデモクラシー支持を、心情における非政治的保守主義と「補正物」¹³⁵としての理知におけるデモクラシー支持として捉え、その試みの矛盾を指摘した。

友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代——「魔の山」とその周辺』（2004）¹³⁶は、『非政治的人間の考察』から『魔の山』出版後にいたるマンの思想的営為を一九二〇年代の政治社会状況のなかに位置づけるものであった。

友田の議論はとりわけ次の二点において本稿に重要な示唆を与える。第一に友田は、『非政治的人間の考察』から「ドイツ共和国について」にいたるマンの変化と継続を、「ゲーテとトルストイ」を中心とした『魔の山』執筆前後の一連の論説、日記、書簡の分析によってあきらかにする。その際、マンのメラー・ファン・デン・ブルックとの関わりやドイツ革命への反応を検討することで、マンが中間の立場とジンテーゼの実現を共和国に託すにいたった過程が描き出されている。本稿は中間の立場とジンテーゼへの志向性が共和国支

¹³¹ 「反ナチ亡命の思想形態——トーマス・マンの場合」『法学』第五五卷六号、一九九二年（＝「反ナチ亡命と抵抗文学——トーマス・マンの場合」『現代ドイツ政治思想史研究 宮田光雄思想史論集 六』創文社、二〇〇六年、二一—二七一頁）。

¹³² 武井勇四郎『時の美学——「魔の山」の構成時間とその受容』法政大学出版局、一九九四年、洲崎恵三『トーマス・マン——神話とイロニー』溪水社、二〇〇二年、田村和秀『魔法の山に登る——トーマス・マンと身体』関西学院大学出版会、二〇〇二年、福元圭太『「青年の国」ドイツとトーマス・マン』九州大学出版会、二〇〇五年。

¹³³ 下程息『「ファウストス博士」研究——ドイツ市民文化の「神々の黄昏」とトーマス・マン（第二版）』二〇〇〇年、三修社。

¹³⁴ 下程『「ファウストス博士」研究』三〇—三一頁。

¹³⁵ 下程『「ファウストス博士」研究』一八三頁。

¹³⁶ 友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代——「魔の山」とその周辺』人文書院、二〇〇四年。

持を導いたとする友田の視角を受け継ぎつつ、さらに新たに、その立場が『魔の山』における人間論と宇宙論として具体的に展開されていることを提示したい。

第二に同書では、一九二〇年代における非合理性への関心に対するマンの立場、神話を人間的なものに機能替えするというマンの立場が、バツハオーフェン・ルネサンスとの関連ならびに、エルンスト・ユンガーの『魔の山』批判を通じて論じられている。本稿では、この点について友田に同意しつつ、さらに、神話の機能替えというマンの立場が、これまであまり注目されて来なかった、真理と非合理性をめぐる独自の認識論として表現されていることをあきらかにしたい。

最後に、二〇一〇年に出版された浜田泰弘『トーマス・マン政治思想研究』¹³⁷を振り返っておきたい。同書は考察対象をマンの論説に限定し、その同時代における政治的意義を同定するものであった。浜田は『非政治的人間の考察』から晩年にいたるまでのマンの論説における政治的発言を丹念に辿るとともに、各論説が発表された背景となる伝記的、文化政策的コンテクストをあきらかにしている。これらの叙述のなかで浜田は、妥協、調和、中庸、均衡を旨とするマンのデモクラシー論とヒューマニティー概念を強調し、それが世界デモクラシー論にまで展開していったと論じる。浜田は、調和や中庸といったマンのデモクラシー観の特徴とされる要素について、マンの個別の発言の意味を時事的コンテクストに照らして解明している。

ただし同書は、個別の発言を支えるマンの思想世界の解明を必ずしも目指していないように思われる。そのためときに、マンの「中庸」や「均衡」が、(おそらく著者の意図に反して、)その時々に対立軸をレトリック上でのみ折衷する姿勢として受け取られかねない印象を与える¹³⁸。これに対し本稿では、マンの個別の政治的発言は、マイクロコスモスとしてのマンの思想世界に支えられており、多くの重要な政治的発言は、マンの宇宙論、人間論、認識論をあきらかにしてはじめてその意味があきらかになると考える。そしてマンの思想世界の構造をあきらかにするためには、浜田が考察の対象から除外した小説作品の分析が不可欠であると思われる。この点については本稿の方法とかわるため、本章第三節において説明を加えたい。

7. 市民性に関する本稿の立場

さてここまで先行研究に対する本稿の立場を整理してきたが、最後に市民性に関する本

¹³⁷ 浜田泰弘『トーマス・マン政治思想研究 [1914-1955]——「非政治的人間の考察」以降のデモクラシー論の展開』国際書院、二〇一〇年。

¹³⁸ 浜田『トーマス・マン政治思想研究 [1914-1955]』一一五、一三〇、一三五、一五〇、一七二頁。

稿の基本的な立場をあらかじめ説明しておきたい。

本節第三節から第五節にかけてみたように、マンの「市民性」はマン研究の初期からDDR とドイツ連邦のどちらにおいても多くの論者によって論じられてきたが、「市民性」の意味するもの（ブルジョワ性、反ブルジョワ性、非政治性、政治性、啓蒙主義、ロマン主義、リベラリズム、多元的思考、義務観念等）は、それ自体論議の対象となってきた。

この点について本稿では、マン自身が市民性をどのように理解していたかを確認することから出発したい。蓋しマンの市民性概念は、中世都市市民を脱政治化し、一九世紀の教養市民層の特徴を付け加え、それによってブルジョワと市民の区別を（政治的基準ではなく）文化的基準によって行おうとするものであった。このような概念的操作によって得られた市民性は史実とは異なるユートピア的な性格を帯びる。ユートピアとしての市民的の世界においては、存在するもの、社会道徳に適うもの、自己実現の三者が予定調和的に一致し、あらゆる存在を肯定する「市民的諦念」のエートスを維持することが可能であった。しかし現実にはこのような一致は望めない。マンはこうした矛盾を市民的世界の崩壊として描き、その際に「芸術家」に社会から超越した特権的地位を与え、世界をありのままに肯定する市民的諦念のエートスを引き継がせた。このように、市民的世界の予定調和が不可能となった世界で、現実から離れ、世界の外部から存在を肯定するまなざしが、「芸術家のイロニー」であった。本稿ではこのように、マンの市民性を、予定調和的で非政治的な市民的世界のユートピアにおける諦念のエートスによって特徴づけ、それが芸術家のイロニーへの変容しつつ引き継がれたとの立場を採る（第一章）。

市民的諦念と芸術家のイロニーはともに（前者は非政治的ユートピアの住人であるがゆえに、後者は現実の世界の外部に存在するがゆえに、）非政治的な精神態度であるが、このような精神態度はユートピア的な理念として、あるいは現実から超越した形而上的な理念としてのみ可能であり、現実には政治とのかかわりが問題にならざるをえない。この問題はマンにおいてはまず、第一次大戦の勃発とともに顕在化した。マンは『非政治的人間の考察』において、政治と内面的領域を截然と切り離し、後者において芸術家のイロニーを可能にしようとした（第二章）。

しかしこうした政治のあり方を可能にすると思われた「官憲国家」たる帝国が崩壊すると、マンはあらゆる存在に向けられていた共感を、一定の範囲に限定し、社会の内部でのその実現を可能にしようと試みる。その結果、マンの市民性の概念は、諦念とイロニーの持っていた抽象性を失い、具体的な内容を持ち始める。ロシアとドイツにおける一連の革命をきっかけとして、マンは東の共産主義と西の議会制デモクラシーの間に、ドイツに独自の政治的形態を探るという課題を自らに課すようになった。マンはこうした課題の受け皿としてワイマール共和国に期待を寄せるようになった。その過程でマンは、共和国ない

しデモクラシーに反対して主張した内面性と政治の分離を再考することになった。東西の間にドイツの共同体を見出すという課題に導かれて、マンは生命と共同体についての見解を獲得し、個人性と社会性を両立させるエートスとして、有機体への共感を主張した（第三章）。

その際にマンは、一九世紀的な教養概念と人文主義を参照し、その内容に依拠するとともに、その非社会性を批判する。マンは一九世紀の教養市民層が有していた人文主義の価値が社会性を失い特殊内面的なものになっていた点を批判し、社会と政治への責任の意味で「新しい人文主義」と「社会主義」の結合を訴えるようになる。しかし一九世紀的な人文主義の諸概念が非政治的なものとなった背景には歴史的な経緯があったわけであり、そのような過程を一気にくつがえそうとするマンの試みは、アナクロニズムの危険をあえて冒すものだった（第四章、第五章）。

そこでマンは、新しい人文主義のかかげる人間性の内容を、現象の世界とは別の形而上的な世界に求めるようになる。すなわちマンは宇宙論と生命論に支えられた自らの「人間性」の理念を、ひとびとが無意識のうちに従っている、また従うべき、時空を超えた「原型」として主張することになるのである（第六章）。

第三節 方法——小説家の政治思想

1. マンの思想世界の歴史的把握

続いて本稿の方法について説明したい。本稿の課題は、先に素描した二〇世紀初頭ドイツにおける社会的思想的原状況と、より局所的なその都度の政治的問題への応答として、マンの思想を読み解く点にある。その意味で筆者は、マンの政治思想をそれ自体で独立した普遍的な理論や体系としてではなく、歴史的な現象として扱い、マンの思想世界の歴史的把握を目指す。そのために本論では二種の異なる位相での考察が試みられる。

第一はマンの思想世界の内在的な理解である。ここではマン自身の向き合っていた思想的、社会的、政治的課題の解明を通じて、マンの個々の発言の意図に即した理解が目指される。マン自身がどのような課題と向き合っていたかを同定するためには、当該のテキストと関連するマンの作品、日記、私信を参照するとともに、伝記的ならびに社会的政治的コンテクストを参照することが有効であろう。むろんここで扱われる課題は、マンの向き合っていた多くの課題——政治的、社会的、思想的、文学的、個人的課題等、発言の際に念頭に置かれていたと推測される様々な課題——のうち一部にすぎない。そのなかからここでは、マンの思想的歩みを拠るべき価値基準の失われた時代への応答として読むという、本研究の目的に資すると思われる課題にのみ、焦点をあてることになる。

このように特定の問題への応答として個別の発言を解釈する姿勢は、とりわけマンの場合に有意義であると考えられる。マンは「グリルパルツァー追悼」(Huldigung für Grillparzer, 1922)のなかで、芸術の魅力を「仮装」、「幻惑」、「偽装」に求め、「秘められた讃歌である饒舌もあり、深奥では賞賛である誹謗もあり、陰で忍び笑いがなされている厳粛さもある」(X 427)と説明する。つまり、マンの作品では形式と内容のあいだに「ずれ」が設けられており、それは芸術作品だけでなく論説におけるマンの語り口にも共通している。形式と内容あいだの距離は、程度の差こそあれどのような発語にも存在し、われわれは日常においては無自覚的に、形式(テキスト)を発語の周辺の意味関連(コンテキスト)のなかに位置づけることで、その距離を埋めていると考えられる。マンの場合はこの距離が意識的にきわめて大きく設けられているわけだが、個々の発言を、マンの他の作品との関係で読むと同時に、日記、私信、社会的政治的コンテキストから同定された特定の課題への応答として読むことで、マンの意図から大きく逸脱した解釈を避けることができると期待される。

こうした歴史的再構成を目指す際に、本稿では、マンの思想をすでに完成した静態的世界として見るのではなく、時系列に沿って変化する動的なプロセスとして見る。マンの政治思想に注目する場合、その理論や体系それ自体よりも、マンが社会的政治的原状況およびその時々を思想的社会的課題と格闘のなかで思想世界を形成し変遷させていった「軌跡」のなかに、われわれにとって学ぶべきものがあると思われるからである。

第二はマンの思想的営為の思想史上の位置づけである。ここではマンの意図そのものを問題とするのではなく、(マンの意図に即してあきらかにされた)その思想を、より大きな思想史的コンテキストとの比較において評価することを目指す。具体的には、「市民」(Bürger)、「教養」(Bildung)、「人文主義」(Humanismus)、さらに不十分な形ではあるが「イロニー」(Ironie)をめぐる概念史を、比較的長い時間の幅をとって振り返り、(マンが自身の思想の概念史上の意義を自覚していたか否かにはかかわりなく、)マンの思想がそれをどのように継承あるいは革新したのかに光を当てたい。

2. 思考の「型」への注目

このように本稿では、(一)マンの思想的変遷の歴史的再構成と(二)その思想史的位置づけを目指すわけだが、その際問題となるのが小説作品の扱いである。マンは小説作品に劣らないほど多くの論説を残しており、論説のみを取り上げてその政治思想を論じることもあるいは可能かもしれない。しかし筆者は小説作品を無視することはできないと考える。マンは、論説では断片的にしか言及されない議論を、小説作品においてより具体的かつ詳細に展開することが多く、さらに、小説における個別の叙述にとどまらず、小説の構造そ

のものを通じて、その思想を表現する場合があるためである。

ただし芸術作品である小説を論説と同様の方法で扱うことはできない。そこで本稿ではマンの思想世界を便宜的に、(一) 世界の把握の仕方ないしは理論、(二) 肯定否定の判断をともなう信念や価値観、(三) 個別の社会事象や人物に対する見解や態度という三つの位相の総体として捉え、小説を扱う際の指針としたい。(一)の位相には複数の理論や世界観が並立的に存在しうる。これは世界の出来事を把握するためにマンが持っている諸パターンと言い換えることもできる。それに対して(二)と(三)はそれぞれ、それらの諸パターンないし個別の事象に対するマンの価値評価を指す。各価値評価は、時間にともなう変化や一時点におけるマンの心中での葛藤があるとしても、基本的には一義性と一貫性を志向するものと前提される。このような区別に基づき本稿では、価値判断を伴う(二)と(三)の位相においては、論説、日記、私信を主な典拠とし、理論や思考の型である(一)の位相を扱う場合は、小説における語り手ないし登場人物の見解や小説の構造を、論説と並んで参照したい。

具体的には、論説、私信、日記を手掛かりに、同時代のコンテクストに照らして、マンの向き合っていた思想的、社会的、政治的課題を同定し、その問いへの答えを論説と小説作品の双方を手掛かりにあきらかにする。ただし小説中に見出される答えは、マン自身の見解としてではなく、マンの世界の把握の仕方の一部、価値中立的な「型」として扱う。これらの型に対して、マン自身がどのような評価を下し、どれを自身の見解として採用しているかは、小説ではなく論説、私信、日記を手掛かりにあきらかにする。このような方法をとることで、論説では断片的にしか表現されていないマンの見解としての「型」を、小説の構造や、登場人物と語り手の発言によって補足することができる。

こうした方法は、マンの特徴に由来する三つの理由から、マン研究において有効と思われる。第一の理由は論説と小説の関係に由来する。マンは「一六年」(Sechzehn Jahre. Zur amerikanischen Ausgabe von >Joseph und seine Brüder< in einem Bande, 1948)において、論説を小説の「副産物」(XI 672)と位置づけ、他の外的事情に促されて書いた論説であっても「根本的には、その小説にむけて自分を強めるという以外の目的をもっていない」(XI 672)と述べる。このように論説が小説の副産物としての性格を持つために、論説と小説にしばしば共通の議論が見出されるのである。

第二の理由はマンのライトモチーフ手法と関係する。『『魔の山』入門』(Einführung in den >Zauberberg<, 1939)で自ら説明するように、マンはリヒャルト・ヴァーグナーに倣ってライトモチーフを導入し、小説のなかの人物、場所、事柄などに一定の形容詞や副詞を結びつけ、それを繰り返し用いた。こうした型通りの言葉(Formelwort)を繰り返すことで、マンは物語の全体構造を象徴的に暗示できると考えていた(XI 611)。こうした型通

りの言葉は、小説作品だけでなく、論説においても用いられているため、マンが同一とみなした思考や議論の型を、ライトモチーフを手掛かりに辿ることができるのである。

第三の理由はマンの物語論とかがわっている。第六章で論じるように、マンは、世界には歴史や地理を越えて普遍的に妥当する「原型」が存在すると考えていた。この「原型」は、無意識のうちに反復されている事実的なものであると同時に、誰もが従うべき規範でもある。ただしこの「原型」は日常生活においては意識されず、忘却されている。こうした隠された原型を、物語ることによって再現前化するのが、「祝祭」としての小説であるとマンは述べる。小説を一定の「型」の再現前化と捉えるこうした物語論を反映して、マンの作品には（ライトモチーフに拠らない箇所においても）同一の構造や議論がしばしば登場するのである。

第一章 芸術家と市民

初期作品にみる市民の諦念から芸術家のイロニーへの移行

第一節 マンハイムの「ロマン化」概念

マンは一八七五年、リューベックに三代続いた貿易商の家に生まれた。ロストックで穀物商を営んでいたマン家は一八世紀末にリューベックに移り、一七九〇年、マンの曾祖父が紹介を設立すると、巧みな商業取引と婚姻関係の強化によって三代のうちに急速に政治力を獲得した。父トーマス・ヨーハン・ハインリヒ・マンは市参事会員を務め、市政の中心を担っていた。ただしマン家が政治的に絶頂にあったこの時代、その経済はすでに停滞しはじめ、マンがギムナジウムに在籍していた一八九一年、父トーマス・ハインリヒが他界すると、遺言にしたがって商会は解散された。マン自身も（成績不振のためもあって）実科に進み、退学後に移り住んだミュンヘンでは、一時期、保険会社の事務見習いとして勤務した。

この市民的な出自は、自伝的な作品を書き続けた作家にとって、たえず立ち戻る思想的なよりどころとなった。マンは故郷リューベックと商会が自らの「人生の最初の枠を形作った」（*Deutschland und die Deutschen*, 1945, XI 1130）と考え、市民性を「全人間的なものの故郷」（*Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters*, 1932, IX 298）として思想の基礎に据えることになる。

本稿の目的は、こうしたマンの「市民性」のイメージの原型を初期作品および『非政治的人間の考察』（*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918）のなかに探り、思想史的コンテクストに位置づけることで、その歴史的意味を確認することである。

以下に見るように、マンは中世都市市民の生活形式と芸術家の「イロニー」に共通のエートス、「存在するものをそのまま肯定する姿勢」と、そこから帰結する非政治性を見出した。ただしマンの考える市民的世界は、歴史的な現実とはやや異なるものだった。マンハイム（*Karl Mannheim*）の用語を借りれば、マンは「市民」の概念に「ロマン化」を行っ

ているのである。

マンハイムの「ロマン化」とは、一つの事実を通常の意味よりも高度の次元で意味づける思想的な技術と説明を指す¹³⁹。ロマン化はとりわけ、対象となる個別の体験が状況の変化によって存亡の危機にさらされたときに、しばしば生じる。現象としては衰退を免れない個別の体験は、意味づけられることで思想として救い出される。しかしその代償として、個別の事象は理念化の過程で一定程度、脚色と変形をほどこされる。その結果、歴史的な現実と思想として体系化された体験との間にある種のギャップが生じることになる。

市民的世界を論じるマンの思想にも、同様のギャップが認められる。マンの描き出す市民的な世界は、現存した一定の体験のあり方を反省的に取り上げたものではあるが、完全に歴史的な現実であるとはいえない。結論を先取りすれば、マンは実際には政治的であった都市市民を非政治的に解釈し、それによって共同体の内部に限定されていた共感の範囲を無制限に拡大することになったのである。

本章ではまず、マンの市民的世界の原理を『非政治的人間の考察』「市民性」の章における議論を手掛かりに検討し、それが論理上は政治の契機を要請することを確認したい（第二節）。続いて、マンが考察の対象とした中世的な都市市民が実際には政治的な存在であったことを歴史的に確認したい（第三節）。そのうえで、マンが市民をあえて非政治的に解釈した社会的思想的背景とその意味を市民の概念史に即して検討する（第四節、第五節）。そして最後に、市民的生活形式の崩壊とともに、市民の「諦念」のエートスが芸術家の「イロニー」へと形を変えて受け継がれていく様子を、初期作品を参照しつつ振り返りたい（第六節、第七節）。

第二節 マンの市民的世界における諦念のエートス

マンの出世作となった『ブッデンブローク家の人びと』(*Buddenbrooks. Verfall einer Familie*, 1901) は、リューベックとマン家をモデルにした四代にわたる都市商人の年代記である。『ノイエ・ルントシャウ』(*Die Neue Rundschau*) に掲載された随筆「略伝」(*Lebensabriß*, 1930) においてのちに回顧されるように、マンはこの小説の執筆を通じてドイツの都市市民の歴史を「形象化することにより初めて体験し」(XI 140)、自らの思想の基礎に「市民」の概念を据えることになる。続いて執筆された中編と小編集、たとえ

¹³⁹ Karl Mannheim, *Das Konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch historischen Denkens in Deutschland*, (1927), in: Mannheim, Kurt H. Wolff (Hersg.), *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, (Berlin 1964), S. 459f. [森博訳『保守主義的思考』筑摩書房、一九九七年、八七―九〇頁。]

ば『トニオ・クレーガー』(*Tonio Kröger*, 1903)、『ヴェニスに死す』(*Der Tod in Venedig*, 1912)も、おしなべて都市市民階級を出自とした主人公の問題的な「市民性」を主題とするものであった。これらの作品において「市民性」がどのように描き出されているかはのちに詳しくみることにし、ここではまず、マンが思い描く市民的世界の構造を、『非政治的人間の考察』の「市民性」と題された一章を手掛かりにあきらかにしたい。

この「市民性」の章において、マンは初期から小説の主題としてきた「市民」の概念をはじめて反省的に考察する。その際マンの議論を大きく規定したのが、シュトルム(Theodor Storm)を論じたルカーチ(Georg Lukács)の論文「市民性と芸術のための芸術」(*Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, 1911)であった。論文のなかでルカーチは、「市民性」を前工業時代の生活形式から考察する。ルカーチによれば、工業化以前のドイツには社会全体の利益と各人の仕事の利益が予定調和的に一致する共同体が存在した¹⁴⁰。共同体のなかで人びとは自明のうちに市民であり、世襲の職業の誠実な遂行によって生活と心情の安定を同時に得ることができた¹⁴¹。ルカーチはこうした世界をブルジョワ的な生活形式と対比させ、「気分に対する秩序の支配」、「一時的なものに対する持続的なものの支配」、「感動によって生きる独創性に対するおだやかな労働の世界」、「生活における倫理の優位」と特徴づける¹⁴²。

こうした社会では一切の事象があるがままの姿で受動的に承認される。なぜなら、安定した倫理的価値評価の領域が外的な抵抗を許さない運命のようなものとして存在し、個人に対して機械的に作用するために、社会的道徳が「呼吸と同じほど自然な生の機能」¹⁴³となり、倫理にそむく行為や認識がそもそも考えられもしないためである¹⁴⁴。道徳が運命であれば、運命の帰結として存在するあらゆるものが、それが存在するという理由だけで道徳的な正当性をも有することになる。この「存在すること」、「道徳にかなったこと」、「自己を実現すること」が完全に同義である世界では、社会道徳ともアイデンティティーの実

¹⁴⁰ Georg Lukács, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, in: Lukács, *Die Seele und die Formen. Essays*, (Berlin 1911), S. 133f. [川村二郎訳「市民性と芸術のための芸術」『ルカーチ著作集 第一巻』白水社、一九六九年、一一五頁。]

¹⁴¹ Lukács, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, S. 121-123. [「市民性と芸術のための芸術」一〇五—一〇八頁。]

¹⁴² Lukács, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, S. 125. [「市民性と芸術のための芸術」一〇八頁。]

¹⁴³ Lukács, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, S. 143. [「市民性と芸術のための芸術」一二五頁。]

¹⁴⁴ Lukács, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, S. 141-146. [「市民性と芸術のための芸術」一二二—一二六頁。]

現とも齟齬をきたすことなく、あらゆる存在を肯定することができる¹⁴⁵。こうした予定調和を支えるエートスが、社会規範と社会制度からの逸脱を断念する「諦念」(Entsagung)あるいは「断念」(Regignation)である¹⁴⁶。

マンは『非政治的人間の考察』のなかで、「わたしとしては、これを賞賛するだけでなく、このなかに自分自身を再認識することも許していただけるだろうか」(XII 104)とルカーチの論文を評価し、市民性に関する定義を採用する。マンは、『市民』という概念そのものをその純粋な姿において再生させ、その品位を回復させる」(XII 135)ため、ルカーチと同様、市民とブルジョワを区別する。「ブルジョワ」が「芸術的美感というものを持たない成金者、頑迷で、実利しか考えていない人間」であるのに対し、「市民」とは「教養個人主義」を身につけた「人文主義時代の精神的産物」であり、芸術とかかわりを持っている(XII 135)。故郷の街リュウベックの家父長的な制度における職人と、人文主義的な教養を身につけた芸術家とは、マンにはほぼ同じ存在と思える(XII 142)。マンにとって市民的な世界は、市民であること、倫理的であること、美の名匠であることが同義語をなす場所である(XII 115)。ボヘミアンが自己完成のために社会規範を否定し、ブルジョワを嘲笑しなければならないのに対し、市民は所与の職業を受動的に遂行することのうちに社会的な道徳と自己完成の意識を矛盾なく実現することができる。こうした市民の「諦念」のエートスを、マンはプロテスタンティズムを背景とした職業義務の意識と結びける(XII 145ff.)。

マンはこうして、ルカーチの市民的生活形式論に基づいて、市民的な世界と、その世界を支配する存在するものをありのままに肯定する諦念のエートスを説明する。しかしどのような社会においても、実際には社会規範から逸脱する行為や人物が存在するはずである。このような逸脱はマンの市民的世界に対する脅威にはならないのだろうか。

そこでマンの市民的世界像にひそかに埋め込まれている装置が、予定調和の概念である。市民的な世界においては、規範からの逸脱が運命の形をとった絶対的権威の介入によって予定調和的に矯正されるのである。たとえば家業に疑問を持ったブッデンブローク家の人びとは、当然の報いとして没落を運命づけられる。運命としての予定調和という観念が存在するがゆえに、逸脱の危険は通常、「諦念」へと導かれることで回避される。

「存在するものの肯定」という精神態度と予定調和の概念の結びつきは、マンないシル

¹⁴⁵ Lukács, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, S. 146-148. [「市民性と芸術のための芸術」一二五—一二七頁。]

¹⁴⁶ Lukács, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, S. 139. [「市民性と芸術のための芸術」一一九頁。]

カーチの市民的世界像に特有のものではない。マンハイムは、両者が相即不離のものとして登場した近代の思想史を次のように分析する。近代以降、社会の動態化にともない前進を目標とする進歩主義が登場すると、それに対抗して、停滞を目標とする保守主義的精神潮流が自己を体系化しようとした¹⁴⁷。進歩主義が事物と環境を「当為」として眺めるのに対し、保守主義はすべてを必然的に成長してきた「存在」として眺める¹⁴⁸。ここでは、現存する事物と環境が必然的なものと考えられるがゆえに、一切の現存するものを甘んじて受け容れる宿命論的な傾向が前面に押し出されることになる¹⁴⁹。

しかしこの現状肯定的な傾向は、保守主義の「自由」概念と衝突しかねない。進歩主義は革命の気運とともに、あらゆる人間の政治的平等を前提とした「平等的自由」の概念を主張した¹⁵⁰。これに対抗すべく保守主義は、「質的自由」の概念を主張した。内的素質において不平等である人間にとって、各自の内的な原理を發展させることこそ、真の自由であるというのである¹⁵¹。この「質的自由」の概念は、その内面性ゆえに、無秩序な主観主義と隣接している¹⁵²。この「内面性」と「秩序」の間に潜む矛盾を乗り越えるために、保守主義は「自由」の主体を個人から有機的共同体へと移し変え、さらには内面的な自由と外的秩序の完全な一致を前提することになる¹⁵³。ここに、両者の一致を可能にするべく、「神」もしくは「予定調和」の概念が導入されるのである¹⁵⁴。

こうしたマンハイムの議論からあきらかなように、予定調和は事実ではなく、論理的要請としての当為である。そして神や運命の存在しない（あるいは存在するとしても、その働きを直接は目にすることができない）現実において、予定調和を担保するのは、「諦念」のエートスであるとともに、政治的、社会的な強制力であった。「存在」と「道徳」と「アイデンティティー」の幸福な一致は、運命の外部、すなわち道徳にそむく事物がそもそも認識の対象にすらなりえないという仮構のもとにはじめて成り立つ。正確に言えば、「存在すること」が道徳的なものではなく、道徳的なもののみが存在を許されている。存在することそれ自体を肯定するといっても、その存在の範囲は社会規範と政治権力によって限界づけられているのである。

「諦念」という言葉のなかには、共感をもって受け入れるというニュアンスと、存在す

¹⁴⁷ Mannheim, *Das Konservative Denken*, S. 418f. [『保守主義的思考』三二―三四頁。]

¹⁴⁸ Mannheim, *Das Konservative Denken*, S. 436. [『保守主義的思考』七〇頁。]

¹⁴⁹ Mannheim, *Das Konservative Denken*, S. 436. [『保守主義的思考』七一頁。]

¹⁵⁰ Mannheim, *Das Konservative Denken*, S. 430. [『保守主義的思考』三六頁。]

¹⁵¹ Mannheim, *Das Konservative Denken*, S. 430f. [『保守主義的思考』五七―五八頁。]

¹⁵² Mannheim, *Das Konservative Denken*, S. 431f. [『保守主義的思考』五九頁。]

¹⁵³ Mannheim, *Das Konservative Denken*, S. 432. [『保守主義的思考』六〇頁。]

¹⁵⁴ Mannheim, *Das Konservative Denken*, S. 433. [『保守主義的思考』六一頁。]

るものをしづしづ受け入れるというニュアンスが、ともに含まれている。社会規範と内面の要求が離れれば離れるほど、「諦念」は後者の意味に近づく。不承不承のあきらめが共感に変わるためには、社会規範と内的な要求が互いに補いあうような社会的、政治的な仕組みが存在しなければならない。逆に、内面性と社会規範との乖離があまりにも大きくなり、諦念の限界を超えたときには、政治権力による抑圧か、社会制度の崩壊が生じることになる。マンの描く市民的世界には、本来、政治の契機が欠かせないはずである。

論理構造の矛盾をめぐるこうした考察は、マンの描き出す市民像が歴史的に妥当なものであったのかという疑問を生じさせる。そこで次節では、マンが考察の対象とした中世都市市民の非政治性あるいは政治性が、歴史的にどのように評価されるかを確認したい。

第三節 中世都市市民の政治性

一二世紀から一五世紀にかけて中世自由都市の独立と自由を担ったのは、十字軍遠征を契機に台頭した商人とくに遠隔地商人だった。彼らは司教たる領主から権力を奪い、数世紀にわたる抗争のすえ、一四世紀ごろおおむね自治を獲得する。一四世紀から一五世紀にかけて最盛期を迎えた都市は、(一) 帝国または領邦の代表会議に代表者を送るなど政治的独立性を有し、(二) 都市内部のギルドやツンフトの法を制定し、(三) 参事会を中心に自律した行政を執り、時として裁判権を有することになる。さらに、(四) 市民に対する課税権力を持ち、(五) 広範な市場監督権を有していた¹⁵⁵。こうした自由都市における諸権利の主体としての法的な資格概念が「市民」であり、そのなかで参事会を中心に政治を担ったのが、遠隔商業を営む名望家たちだった¹⁵⁶。

一八七一年のドイツ帝国成立以降、帝国の庇護の下で、ドイツの資本主義は急速に発展を遂げる。しかし、ドイツ帝国の経済的発展を担った中産階級から、かつての都市市民のエートスは失われていた。レーリヒ (Fritz Rörig) は市民の変容を次のように表現する。

「自己の運命を自らの手で切り開き、広い地域で活躍した市民の誇り高く毅然たる生き方に代わって現れたものは、それに続く数世紀の臣民たちの狭量で卑屈な態度であ

¹⁵⁵ マックス・ウェーバー、世良晃志郎訳『都市の類型学』創文社、一九七二年、二五九―二八八頁、鯖田豊之『ヨーロッパ封建都市』講談社、一九九四年、一二三頁。

¹⁵⁶ Hans Planitz, Frühgeschichte der deutschen Stadt (IX.-XI. Jahrhundert), in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt.* Bd. 63, 1943, S. 5-19. [林毅訳「ドイツ中世都市の成立」『中世ドイツの自治都市』創文社、一九八三年、九―一七頁。]

った。[……] その生活様式は、ドイツ市民階級の後期の墮落現象であり、市民階級そのものを特徴づけるものではなかった。」¹⁵⁷

帝国に依存した新たな中産階級が台頭する一方で、中世的な都市経済は崩壊していく。三〇年戦争を経て、都市は領邦国家体制に組み込まれ、衰退を始める。産業革命は都市経済のなかに編入された伝統的な企業形式を揺るがし、新たに生まれた企業は都市ではなく国家に政治的な支柱を求めた。ブレーメン、ハンブルクと並んで最後まで自治を許されたりユーベックでも、衰退の様相は変わらなかった。

このように、一二世紀以降の商業の発展とともに力をつけ、領主との抗争をへて政治的な地位を獲得した都市市民は、近代国家の成立とともに、中央集権化によってその政治的権力を失い、非政治化していった。

こうした都市市民の歴史を振り返ると、マンの市民概念には、都市市民が本来有していた政治性が抜け落ちていることが分かる。史実に反して、マンは次のように述べる。

「ドイツの歴史において聖職者と騎士の時代のあとにつづく市民時代、すなわちハンザの時代、都市の時代は、純粹に文化の時代であって、政治的な時代ではなかった」
(XII 114)

たしかにマンは、シュトルムやウーラントが政治的情熱を持っていたことを否定しない (XII 233)。しかしそうした事実を挙げつつもなお、「市民時代全体は文化時代であって決して政治的時代ではなかった」 (XII 234) と述べる。シュトルムが故郷の町の独立運動に参加したことも、マンにおいては「生の形而上的な諸価値を大切にいとおしむこと」 (XII 117) と非政治的に解釈されてしまう。小説においてトーマス・ブッデンプロックが市参事会員として市政に携わったことも、『非政治的人間の考察』においては無視される。

それでは、マンはなぜ史実に反して、中世都市市民をモデルとする市民的生活形式を、非政治的なものと解釈したのだろうか。次節では、市民 (Bürger) という概念を取り巻いていた当時の言語状況を振り返ることで、マンの「市民」解釈の社会的、思想的背景と意義をあきらかにしたい。

¹⁵⁷ Fritz Rörig, Luise Rörig (Hersg.), *Die Europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, (Göttingen 1955), S. 124f. [魚住昌良、小倉欣一訳『中世ヨーロッパ都市と市民文化』創文社、一九七九年、一六〇—一六二頁。]

第四節 市民 (Bürger) の概念史におけるマンの市民像の位置

先述したように、市民 (Bürger) はもともと、都市共同体における政治的な身分を指していた。しかし、都市の政治的権限が主権国家に奪われるにつれて、市民は政治的な力を失っていく。そうした実態と並行して、Bürger の語も、政治的な身分の意味を国家臣民 (Staatsbürger) あるいは帝国臣民 (Reichsbürger) という新語に譲り渡し、私的、経済的な概念に変化してしまう¹⁵⁸。フランス語では、ブルジョワ (bourgeois) がドイツ語の Bürger と、シトワイヤン (citoyen) がドイツ語の国家臣民 (Staatsbürger) とほぼ同じ運命をたどる。ブルジョワもシトワイヤンも、本来は都市の政治的な身分を指していた。しかし、絶対主義下で第三身分が政治的力を失い、ブルジョワという言葉が政治的な意味を失うと、ブルジョワほど頻繁に使われていなかったシトワイヤンの語が、ルソーや百科全書派によって、あらためて公的、政治的個人の意味を与えられたのである¹⁵⁹。

一九世紀には、ヘーゲルやマルクスが Bürger をブルジョワと言いかえ、古い身分制や地方的拘束を残す都市市民階級は俗物 (Spießbürger) と批判的に呼ばれるようになる¹⁶⁰。労働者は普遍的な国家臣民 (Staatsbürger) の政治的権利を求め、有産階級たるブルジョワすなわち Bürger を攻撃しはじめる¹⁶¹。Bürger は自らの社会的地位が労働者層によって脅かされればされるほど、君主制的、官僚主義的国家に熱心に順応し、自ら政治の担い手たることを断念した¹⁶²。

こうして Bürger 概念の非政治化が進む一方で、一八世紀末ごろ、たんなる Bürger と区別される「教養ある市民」(gebildeter Bürgerstand, gebildete Stände, die Gebildeten) の概念が登場する¹⁶³。「教養」(Bildung) とは、たんに学問的な知識を指すものではなく、

¹⁵⁸ Manfred Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhard Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1*, (Stuttgart 1972), S. 683-694, 700. [河上倫逸、常俊宗三郎編訳『市民社会の概念史』以文社、一九九〇年、一五一—一六三、一七一頁。]

¹⁵⁹ Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, S. 683, 692-694. [『市民社会の概念史』一五一、一六一—一六三頁。]

¹⁶⁰ Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, S. 719. [『市民社会の概念史』一九三頁。]

¹⁶¹ Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, S. 717. [『市民社会の概念史』一九〇—一九二頁。]

¹⁶² Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, S. 724. [『市民社会の概念史』一五一、一九九頁。]

¹⁶³ 教養概念と教養市民の歴史については本稿第四章および第五章で詳論するが、ここではさしあたり以下を参照。野田宣雄『ドイツ教養市民』講談社、一九九七年、Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, S. 699ff. [『市民社会の概念史』一五一、一六九—一七〇頁。]

各人の個性の調和的な発展と完成を意味している。教養概念の歴史は、神の姿が個人の魂に宿ると考えた神秘主義や、その流れを汲む敬虔主義にさかのぼることができるが、それを世俗化し上述のような意味で用いたのは、一八世紀に貴族に対する優越性を獲得しようとした一部の市民であった。彼らは、貴族の儀礼を浅薄な形式主義と批判し、内面的な陶冶こそが真の高貴さに繋がると主張した。教養を通じた市民の精神的な貴族性という考え方は、一九世紀には、保守主義的ロマン主義者の身分制擁護に引き継がれる。一八世紀のゲーテやシラーが貴族に対する市民の優越を目指したのに対し、一九世紀の彼らはおなじ「教養」の概念によって、財産を有する私的な個人たるブルジョワや大衆に対して自らの身分を守ろうとした。

以上のように **Bürger** の語は、マンの時代すでに、自治の権利を有する中世的都市市民の意味よりも、政治的役割を持たない有産階級を意味するフランス語のブルジョワジーと同義に用いられていた。**Bürger** の対立概念は、公的、政治的個人を意味する国家市民 (**Staatsbürger**) あるいはシトワイヤンであったが、他方、たんなる **Bürger** と区別される身分として、教養市民の概念が存在していた。

これに対しマンは、**Bürger** をあえてブルジョワと区別し、すでに失われてしまった自由都市市民の意味とあらためて結びつけた。しかしその際、マンは中世自由都市市民が本来持っていた政治性を否定し、一八世紀以降のものである教養市民の特徴を取り込んだ。こうして、政治的な身分であった都市市民は、もっぱら内的に特徴づけられることになる。マンにとって、政治はもはや都市とは無関係な、国家の事柄である。「ドイツ市民は、今日では国家臣民 (**Staatsbürger**) であり、帝国臣民 (**Reichsbürger**) である」(XII 136) ことを、マンはすでに認識している。しかし、政治を国家とのみ結びつけるために、マンは中世的自由都市における自治を捉える概念を失うことになったのである。別の言葉で述べれば、マンは **Bürger** の概念から都市市民の意味が失われようとする時代にあって、それを「ロマン化」することで救い出そうとした。このロマン化の過程で、本来の政治的含意は捨象され、その代わりに内面的な教養が文化の概念が重視されることになったのである。

第五節 『ブッデンブローク家の人びと』における市民像

マンの市民像の歴史的妥当性は、『ブッデンブローク家の人びと』の歴史小説としての評価をめぐって、これまでも論争の対象となってきた。そこでここで、この小説の歴史認識について検討を加えておきたい。

プロイセン軍の御用商人として成功した老ヨハン・ブッデンブロークは、「頭脳が明晰で、

陽気で、素朴で、ユーモリストで、強靱」(I 522)な商人である。彼は、合理的で実際的な一八世紀の思考を表すように、孫娘トーニが話す雷についての迷信に腹を立て、商人仲間の破産について息子ヨハンが語る運命観を、「観念に過ぎない」(I 25)と一蹴する。

それに対して息子ヨハンは、「非日常的な、商人らしからぬ、微妙な感情を知り育てた一門最初の人間」(I 259)とされる。彼は年齢を重ねるとともに信心に目覚め、一日二回家族と雇人を集めて聖書の一節を聞かせ、聖職者を次々と屋敷に泊めるようになる(I 42f.)。しかし基本的に、ヨハンは父と同じように、「確固として疑念を持たずに己の職業に足を踏まえている男」(I 472)である。仕事にあたって彼は、父親の静かで粘り強い精励を真似(I 77)、営業規模は小さくなったものの(I 79f.)、商会の財産を増やした(I 256)。

三代目のトーマスは、祖父や父と異なり、すでに自分の職業の意義を疑っている。彼はそれでもなお、象徴に生きる理想主義によって自らを支え、模範的な市民の体面と家業を維持する努力を、片時も休まず続けた。しかし商会はしだいに傾き、親族の失敗によって財産は減り、ブッデنبローク家の誇りであった邸宅は、新興の商人ハーゲンシュトレーム家に売却されることになる。そしてトーマスの息子ハノーは、繊細で、家業に関心を示さない病弱な子供として育ち、トーマスの死後、幼くして病死する。

後年、マンはこの自作を「市民性の年代記」(XIII 141)と呼び、「一市民家庭の没落史」(XI 313)を通じて、「一九世紀のハンザ同盟の生活図」のみならず、「ドイツ市民一般の一篇の精神史」、さらには「ヨーロッパ市民一般の一篇の精神史」(XI 383)を描いたと振り返っている。

ディールセン(Inge Diersen)とマイヤー(Hans Mayer)は、こうしたマンの自作の位置づけを支持する。ディールセンは、「ブッデنبローク家の歴史、この一家の一回だけの存在である各個人の特殊な運命のなかには、一九世紀における市民の発展の一般的傾向が反映している」¹⁶⁴とマンの解釈を支持し、マイヤーもまた、『ブッデنبローク家の人びと』は単に一家族の没落を意味するのみならず、同時に自由都市市民階級の没落の歴史でもある¹⁶⁵と述べる。

しかし、ブッデنبローク家の歴史と市民性の歴史を重ね合わせるマンの見解が歴史的に妥当かを疑う声もある。その代表的な論者が、クチンスキー(Jürgen Kuczynski)である。クチンスキーは、「この作品は、市民の歴史にとって徹頭徹尾非特徴的であり非典型的

¹⁶⁴ Inge Diersen, *Untersuchungen zu Thomas Mann. Die Bedeutung Künstlerdarstellung für die Entwicklung des Realismus in seinem erzählerischen Werk*, (Berlin 1959), S. 21.

¹⁶⁵ Hans Mayer, *Thomas Mann. Werk und Entwicklung*, (Berlin 1950), S. 42.

である」¹⁶⁶と、ブッデンブローク家の歴史に「市民」を見出す解釈を否定する。マイヤー、ディールセンとは異なり、クチンスキーは老ヨハンとヨハン・ブッデンブロークの形象を市民の原型とみなすことはできないと指摘する。というのも、「ブッデンブローク家は、ゲーテの青年時代のフランクフルトの市民階級などのような封建的支配者としての市民、都市貴族、『自由都市市民階級』(das reichsstädtische Bürgertum)」ではない。そうではなく彼らは、「取引所で取引し、商業資本を穀物取引に投下して利潤を上げることに努める商業ブルジョワジー (Kaufmannsbourgeoisie)」¹⁶⁷であり、小説の舞台となった一九世紀、ドイツ帝国の商業ブルジョワジーは一般に没落どころか未曾有の発展段階にあったためである¹⁶⁸。

クチンスキーの疑義は二点にわたっている。第一に、ブッデンブローク家を自由都市市民階級の典型とみなすことへの批判であり、第二に、ブッデンブローク家の没落を一九世紀の一般的傾向の典型とみなすことへの批判である。

第一の批判に対しては、しかし、中世自由都市を担った市民は、貿易商という意味で「商業ブルジョワジー」そのものであったと反論することができるだろう。穀物取引を行うブッデンブローク家を、都市市民の典型とみなすマンの位置づけは歴史的現実には反してはいない。クチンスキーが反証としてあげるゲーテも、ゲーテ自身は商人ではなかったにしても、祖父の代に商業で財をなした家柄であった。

一方、第二の批判、ブッデンブローク家の没落がドイツ帝国のブルジョワジーの勃興に逆行しているという指摘は、的を射ているように思われる。第二の批判に対する再反論を可能にする要素として考慮すべきなのが、ブッデンブローク家に対抗する新興の商家としてハーゲンシュトレーム家を登場させ、その勃興を、ブッデンブローク家の没落と対比的に描いているという事実である。この両家の栄華の変転を、ルカーチはマンの言葉を借り

¹⁶⁶ Jürgen Kuczynski, Thomas Mann. Zwei Studien über die gesellschaftliche Entwicklung eines Humanisten des deutschen Bürgertums – unter besonderer Berücksichtigung auch von Fragen der Wirtschaftsgeschichte, der politischen Ökonomie und der Politik allgemein, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1963. Teil IV*, (Berlin 1964), S. 28. [青木順三訳「トーマス・マン——ドイツ・ブルジョワ・ヒューマニストの社会的成長に関する二つの研究」『トーマス・マン全集 別巻』一六〇頁。]

¹⁶⁷ Kuczynski, Thomas Mann, S. 30. [青木訳「トーマス・マン——ドイツ・ブルジョワ・ヒューマニストの社会的成長に関する二つの研究」一六三頁。]

¹⁶⁸ 中村も、クチンスキーの論考を参照しつつ、『ブッデンブローク家の人びと』が一九世紀の典型的なドイツ市民階級の変遷過程を示してはいないと主張している。中村昌子「トーマス・マンにおける Bürgerlichkeit」『芸文研究』四二巻、一九八一年、一七八—二〇一頁。

て、「ドイツ市民のブルジョワへの変質」を描いたものとみなした¹⁶⁹。こうした評価を可能にしているのは、先述したマンおよびルカーチによる「市民」と「ブルジョワ」の区別である。ここでは職業上の利益追求と倫理の遵守が一致する生活形式を持ち、富の担い手であると同時に文化と道徳の担い手でもありうる存在が、伝統的な「市民」とみなされる一方で、文化と倫理を欠いたたんなる富裕層が、新興の「ブルジョワ」とみなされる。このように都市市民の指標を教養と文化と倫理に求めるのであれば、ブッデンブローク家の没落は、ドイツ帝国の発展と反比例して衰退する都市市民の運命を反映しているということもできよう。

しかし、「市民」(Bürger)の概念史を通じてみたように、「市民」の指標は本来、文化的倫理的な差異ではなく、社会的政治的な資格の有無にあった。都市市民から政治的権力が奪われ、市民のアイデンティティーを定める政治的社会的な目安が失われたとき、それでもなお市民を大衆や新興の富裕層から区別するために用いられた指標が、文化や教養といった非政治的な概念であった。その意味で、ブッデンブローク家の没落は、たしかにクチンスキーの批判の通り、現実の都市市民の歴史的過程をたどってはいない。市民とブルジョワを区別する指標は文化や教養ではなく、政治的権力の有無に求めるべきだからである。ただし、だからといって、ブッデンブローク家の歴史を、時代や場所にかかわらず普遍的に生じうる一家族の盛衰史にすぎないとみなすこともできない。マンがブルジョワと市民の区別の指標を文化と教養の有無に求めたのは、概念史的な背景に導かれてのことだったからである。したがって、『ブッデンブローク家の人びと』で描かれているのは、史実としての都市市民の没落過程でもなく、歴史とは無関係な普遍的現象としての一家系の没落でもなく、歴史上の特殊な一時点において「ロマン化」された都市市民層の没落なのである。

第六節 初期作品における市民的世界の崩壊

マンによってロマン化された市民的な世界は、「存在すること」、「道徳的なこと」、「自己を実現すること」の三者が一致する予定調和的な世界だった。しかし市民的世界において、肯定の対象となる「存在するもの」は、実際には政治体制によって限界が設定されていた。それは論理上の要請としてそうであると同時に、歴史的にもそうであった。しかしマンは、市民的な世界から政治という境界線をはずすことで、肯定の対象を無制限に広げた。それ

¹⁶⁹ Georg Lukács, *Thomas Mann*, (Berlin 1953), S. 17. [青木順三訳「トーマス・マン」『ルカーチ著作集 第五巻』四〇六―七頁。]

とともに、マンの考える市民的な予定調和は、ユートピアになってしまう。

初期のマンの小説の登場人物は、こうした予定調和の自明性を疑い始めた「迷える市民」たちである。本節では市民的な世界のユートピア性があらわになったとき、「市民」にどのような選択肢が残されるかを、ブッデンブローク家のトーマス、クリスティアン、ハノーの形象を通じてあきらかにしたい。トニオ・クレーガーの台詞を借りれば、マンの初期作品の主人公は、市民階級に出自を持ちながら、「知るために生まれてきたわけではないのに知るという宿命を受け」(VIII 300)、市民としてのアイデンティティを疑うよう強いられる。この「認識の嘔吐」(VIII 300)とともに、社会道德への、自我への、現実への懐疑がいっせいに始まる。

ヨハンの長男トーマス・ブッデンブロークは、商人の仕事を疑わなかった父祖と異なり、自分の生活が「狭隘」で「卑小」だと感じている(I 362)。弟のクリスティアンは、「どんな実業家も結局はいかさま師だ」(I 318)とあって商人仲間の輦轡をかう。「確固として疑念を持たずに己の職業に足を踏まえている男」(I 472)であった父や祖父と異なり、トーマスとクリスティアンは、使命感の根拠を疑っている。

市民的な規範や価値観が力を失うなかで、トーマス・ブッデンブロークは、「象徴に生きる」ことを決意する。商会にそむいて小売店の娘と結婚した伯父の死に顔を前に、トーマスは考える。

「理想主義を持つ人間なら、ひそかな熱意を燃やししながら、[……] 由緒ある名前とか商会の看板といった抽象的な財貨をはぐくみ、育て、守り、名誉と力と栄光の座につかせることができる [……] もちろん由緒ある名前といっても、穀物の商売を繁盛させる程度のことで、尊敬され好感を寄せられ有力になったところでちっぽけな世界でのことにすぎない[……] しかしこの地上のいっさいは比喻にすぎないのだ。」(I 276f.)

ここではすでに、商会の維持は自明の使命ではなく、意識され、一定の距離をもって眺められる使命に変わっている。トーマスはこうした決意のもと、大胆な取引と「洗練された挙措、相手の心をとらえる愛想のよさ、巧みな会話の進め方」(I 268)で商会をもりたて、ついに市参事会員に選ばれる。

弟のクリスティアンは兄と対照的な性格である。彼は芝居好きで、落ち着きがなく、自分の心身の些細な変化に過剰な反応を示す。クリスティアンはたびたび、「自分の舌や食道や四肢や、それどころか思考力さえ突然麻痺するのではないかという、つかみどころはないが、しかし抑えがたい恐怖感」(I 663)に見舞われる。彼はいくつもの商売に失敗し売

春婦と結婚した挙句、精神病院で生涯を終える。ルカーチの表現を借りれば、クリスティアンの内面を支配しているのは、頼るべき価値基準を見失った個人が陥る「人格の自己解体」、「感情のアナーキー」の危機である¹⁷⁰。

こうした弟に対してトーマスは不快感を隠さない。トーマスにとって弟は「出来損ない」であり「われわれ一族の身体の疾患」(I 321)である。「左半身の神経が全部短すぎる」(I 578)と苦しみを訴えるクリスティアンに、トーマスはそれが「自分の状態を大事にし、養い、話題にする」(I 578)自己意識の過剰にすぎないと批判する。クリスティアンに向けられたこの怒りは、トーマス自身がうちに秘めた不安の表現でもある。一見非の打ちどころのない市民であるトーマスのなかにも、実際には、クリスティアンとおなじ「感情のアナーキー」がひそんでいる。トーマスは弟に、自分がいまようになったのは「お前のような人間になりたくなかったから」だといい、いつも疎んじていたのは「お前から自分の身を守る」ためだったと説明する (I 580) ¹⁷¹。

共通の危機を抱えた兄と弟の違いは、クリスティアンが人間として破滅し解体するところで、トーマスは厳しい自制によって「体面を保とうとする」点にある。一方にアイデンティティーの解体があり、他方に、解体にともなう「感情のアナーキー」を押しとどめるための「自制」(Haltung)がある。「迷える市民」(Verirrter Bürger) (VIII 305) たるトニオ・クレーガー、「努力のモラリスト」(Moralisten der Leistung) (VIII 454) たるアッシェンバッハ、シュピネル氏やアルプレヒト王子も、この自制による市民的自我の自己形成の系列に位置づけられる。

ルカーチが指摘するように、マンが描き出した自制の姿勢は、プロイセン化されたドイツにおける誠実な知識人の精神的な生活条件と密接に結びついていた¹⁷²。マンはその後、「戦時随想」(Gedanken im Kriege)、『非政治的人間の考察』等の論文において、この自制の姿勢を、ショーヴィニスティックな愛国主義と結びつけて称揚することになる。しかしマンは厳粛な自己抑制を背負った登場人物に英雄的な相貌を与える一方で、この時期すでに、「自制」によって形成された市民像の内的破綻を暴露している。強靱な「自制」が帰結するのは、もはや老ヨハンやヨハンのような感傷のない自然のままの市民ではなく、演技者としての市民である。

トーマス・ブッデンブロークは、外的な事実というよりは、自分の幸運と成功は終わってしまったという観念のために、疲労し絶望に支配されるようになる。内心の不安と空虚

¹⁷⁰ Lukács, *Thomas Mann*, S. 18f. [「トーマス・マン」四〇七―四〇八頁。]

¹⁷¹ 同様の記述は (I 266) にもみられる。

¹⁷² Lukács, *Thomas Mann*, S. 22. [「トーマス・マン」四一三頁。]

さにもかかわらず、強い義務感にうながされて、彼は体面を保つための努力をつねに強いられる。病的なまでに身支度にこだわることで、トーマスは絶望的な気分をかりうじて立て直す。毎朝一時間半を費やす髪や髭や服装の手入れは、舞台に備える俳優の支度と重なって見える (I 414f.)。こうした厳しい自製の生活の末、トーマスは虫歯のために、泥水に顔を突っ込んであつけなく絶命する。

マンはトーマス・ブッデンブロークの身繕いの不自然さ、アッシェンバッハの死、アルプレヒト王子の自意識を描き出すことによって、「自制」の倫理自体の無価値さと非現実性に対して、徹底的な批判を下している。のちに「略伝」で自身の学校生活を振り返って述べるように、マンはもともと、プロイセン的自製の精神に対して批判的な感情を抱いていた (XI 98f.)。プロイセン精神への批判は、『ブッデンブローク家の人びと』の終わりに、ハノーの学校生活としても描かれている (I 721f.)。

ルカーチは、クリスティアンの「感情のアナーキー」とトーマスの「自制」を、対立する形象と位置づけた。しかし、二つの形象は対立するものというよりも、後者を前者を乗り越えるための方策のひとつと見るほうが自然であろう。「自制」によるプロイセン的自己形成を、社会的政治的アイデンティティー確立へむけての努力だとすれば、他方に、もはや社会的なものとの繋がりを失った、もっぱら内的なものにまなざしをむける自己形成の方向がある。トーマスの息子ハノーは夢想的で、体が弱く、家業に関心を示すことなどない。逆に、ブッデンブローク家とこれまで無縁だった音楽にのめりこみ、職業や社会への関心を失い、ますます内省的になる。ハノーは一五歳でチフスに罹り、ブッデンブロークの歴史は終わる。

厳しい「自制」に耐えられないハノーのような人物にとって、自己形成は社会と完全に切り離されたかたちで行われる。内面性と政治的領域との分離の過程を、のちにマンは講演「リヒャルト・ワーグナーの苦悩と偉大」(Leiden und Größe Richard Wagners, 1933)においてヴァーグナーに典型的に見出し、次のように述べる。

「彼はドイツ市民の道を辿った。つまり革命から幻滅へ、厭世主義へ、権力の及ばない諦めきった内面性への。」(IX 418)

このように、ロマン化された市民的世界がそのユートピア性を露わにすると、そこには、(一) クリスティアンのように内面的にも社会的にも破滅するか、(二) トーマスのように自制によって義務としての社会的な自己形成をはかり、それを象徴にまで高めることで内面的な完成を目指すか、(三) ハノーのように社会的なものと内面的なものを切り離し、

後者においてのみ自己形成を目指すという、三通りの可能性が残される。

このうち第三の道を、マンは「市民」から「芸術家」への発展の道と位置づける。次節ではまず、『ブッデンプロック家の人びと』に続く中編の登場人物の形象を通じて、芸術家という存在形式を規定するエートスを、「イロニー」という概念で説明していることを確認したい。そして、この市民から芸術家への展開の過程で、市民的生活形式を規定していた「諦念」のエートスが、芸術家の「イロニー」へと形を変え、引き継がれていることをあきらかにしたい。

第七節 市民の「諦念」から芸術家の「イロニー」へ

初期作品における形象、トニオ・クレーガー、道化者、シュピネル氏、アッシェンバッハ、アルプレヒト王子、ジローラモは、トーマスやクリスティアン、ハノーと同じ、市民的生活形式からの逸脱者と位置づけられる。彼らは一様に、自らが疎外された「精神」に毒されない、自然のままの「生」(Leben)、社会道徳から外れない健全な市民性にあこがれのまなざしをむける。同時に彼らは、自身のまなざしが一方的であり、「生」と自らが一致する可能性のないことも自覚している。

厳しい自己鍛錬によって高い名声を得た作家のアッシェンバッハは、ホテルのベランダから、レストランの隅の席から、入り組んだヴェニス¹の街の家々の陰からタドッジオを眺め、あこがれの気持ちに懊悩する。ひそかに詩を書くトニオ・クレーガーは、英雄のように馬に乗れば泳ぎもするハンス・ハンゼンゼンを、陽気で美しくダンスの上手なインゲ・ホルムを、日覆いのおりた窓の前に立ってひそかに慕う。作家となった彼は、画家のリザヴェータにいう。

「あなたを人びとから切り離すイロニーと不信と反抗と認識と感情の深淵が、次第に口を大きく広げる。あなたは孤独で、そうなるともはや了解しあうことはない。なんという運命だろう。もし心²がその運命を恐ろしいと感じるだけの生气、愛情を保っているとすれば」(VIII 297)

ここではまず、社会道徳と社会秩序にかなうものと内面的なものが完全に分離されている。また同時に、道徳的なものと社会秩序にかなうものが、深淵をへだてた内面性の世界から、憧れをもって眺められている。しかし彼らが憧れる「尋常な秩序にかなったもの」(VIII 297)は、もはや幻想でしかない。「憧れの迫り行く先には誰もいない」(VIII 1062)と、『フィ

オレンツァ』(Fiorenza, 1905)のロレンツォはいう。このように彼らの憧れは、決して満たされることのない、ユートピアに対する憧れの性質を帯びる。そしてこのように内面性の領域に引きこもった「迷える市民」の「生」に対するこのような関係、分離と永遠の憧れからなる関係を、マンは「イロニー」と呼ぶ。

「イロニー」はドイツにおいて、初期ロマン主義を主導した概念のひとつであった。一八世紀末、フリードリッヒ・シュレーゲル(Friedrich Schlegel)は、ソクラテスの「エイロネイア」概念を発展させ、体系的な哲学から逸脱する思考に不可欠な要素として、イロニーを挙げた¹⁷³。ここでイロニーは、天才的な詩人にのみ可能な、あらゆる地上の制約を越え、自分自身を越えて、高所からすべてを見渡す情緒として説明される。それは同時に、自我の同一性をたえず破壊し、自己から逃走し、自己を超越してゆく運動として、絶対的の自我を前提とするフィヒテ哲学の批判的展開を可能にする概念でもあった¹⁷⁴。

永遠の自己超越としてのイロニー概念は、その隆盛につれて、二つの方向に展開した。第一に、ヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)やキルケゴール(Søren Kierkegaard)が批判したように、優越的態度で他のすべての人間を見下し否定する態度である。こうした態度は、自分自身は中身をもたないような精神態度にとどまるか、より徹底されれば、自我そのものを否定する自己破壊へと陥ることになる¹⁷⁵。第二の方向は、シュレーゲル自身がそうしたように、自己超越の終点として、「神」や「宗教」の名であらわされる神秘主義的概念を設定することである¹⁷⁶。

自己破壊ないし神秘主義へと流れ込むこうした危険をはらんでいたとしても、ロマン主義以来、イロニーは基本的に、自己と世界から距離をとり、たえずそれを否定することでそこから超越しようとする志向性として捉えられてきた。こうしたイロニー理解は、マンがイロニーを論じるにあたり影響をうけたと推測される、ニーチェとショーペンハウアーにも共通していた¹⁷⁷。

¹⁷³ Friedrich Schlegel, Hans Eichner/ Ernst Behler (Hersg.), *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe Bd. 2*, (Paderborn 1967), S. 147f.

¹⁷⁴ 伊坂青司『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』御茶の水書房、二〇〇〇年、九八—一〇五頁。

¹⁷⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik. Erster Band, in: Hegel, Hermann Glockner (Hersg.), *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden Bd. 12*, (Stuttgart 1971), S. 100-107. [長谷川宏訳『美学講義(上)』作品社、一九九五年、七〇—七五頁。]、ゼーレン・キルケゴール、飯島宗享、福島保夫、鈴木正明訳『キルケゴール著作集 第二巻』白水社、一九六七年、一五六—一六一、二〇三頁。

¹⁷⁶ 伊坂『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』一〇五頁。

¹⁷⁷ Helmut Koopmann, Humor und Ironie, in: Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann Handbuch*, (Stuttgart 1990), S. 848ff.

マンのイロニー概念も、自己と世界からの距離意識をその中核に持つ。しかしロマン主義的イロニーが基本的には自我と世界に否定的なまなざしをむけるのに対して、マンのまなざしはむしろ肯定的である。『非政治的人間の考察』においてマンは、「イロニーはエロスのなものである」(XII 568)と述べる。そしてエロスとは、「価値を度外視してある人間を肯定すること」(XII 568)である。迷える市民が健全な市民性に寄せるまなざしが、精神による生への憧れとして描きだされたことは先述したが、マンはその「精神による生の肯定」(XII 569)をイロニーのまなざしと解釈する。こうしたマンのイロニーは、対象の無条件な肯定という意味で、むしろ「愛」と「憧憬」と重なる性格を持つ¹⁷⁸。

このようにマンのイロニー概念が対象を肯定する志向性としてあらわれるのは、それが市民的世界のユートピアにおける「諦念」のエートスを受け継いでいるためである。一八世紀末のロマン主義者がイロニーによって市民社会の因襲からの自由を求めたとすれば、二〇世紀初頭のマンにとっては、イロニーの前提となるべき慣習的共同体としての市民社会自体がもはや自明のものではなくなっていた。マンにとってイロニーは、市民的な「諦念」に見られた「あらゆる存在に対する肯定のまなざし」が、市民的生活形式の崩壊後現実から拒絶されるようになった世界で、なお対象を肯定しようとする状態を指しているのである。

市民的な「諦念」が秩序の内部での肯定であったのに対し、「イロニー」は秩序の外部からの肯定である。先述したように「諦念」を可能にする市民的な世界には、内面性と社会規範の乖離を一定の範囲に収めるために政治の契機が欠かせなかった。一定の社会制度によって内面性と社会規範とのある程度の一致が果たされているからこそ、共同体の内部の人びとは存在するものをそのまま受け入れることができたのである。しかし、内面性と社会規範との一致を担保する社会制度が崩壊し、それを修復する政治的な力も失われたとき、マンは存在するものを肯定する態度それ自体に自己実現の道を求めた。すなわち、マンの思想世界において「イロニー」は、ユートピア的な市民的生活形式が崩壊したのちも、自我を社会の外部に置くことで、引き続き世界を肯定する役割を担ったといえよう。

市民的な世界から迷いだし、その外部から世界に対してなおも共感をよせる主人公たちが、そろって芸術家であるのは偶然ではない。『非政治的人間の考察』においてマンはイロニーを、芸術家の視線として説明する。

¹⁷⁸ 『アンフィトリオン』におけるユーピテルのアルクメーネに対する寵愛によせて、マンは「クライストの『アンフィトリオン』」(Kleist's >Amphitryon<, 1927)において次のように述べている。「ここには絶対的な、評価を行わない愛の、愛着と苦痛とに充ちたイロニーの全容がある。愛は価値を与える力であるから、対象の価値については問わない。愛は存在し——この存在こそ至上のものである」(IX 212)。

「事物をその神意にかなった状態のなかで自足しているものとして、晴れやかに他を眺めつつ、同じく晴れやかに眺められることを要求する権利をもつものとして見るのがもはや二度とできなくなってしまった芸術家気質、このような芸術家気質が芸術家特有の任務の遂行になお特別に適しているとは、私は信じない。」(XII 572)

こうしたイロニーの性質、のちの小論「小説論」(Die Kunst des Romans, 1939)の言葉を借りれば「いっさいの否定にさえ通じるいっさいの肯定、太陽のように明るく晴れやかにすべてを包み込む視線」(X 353)としてのイロニーの性質は、マンにとって「ほかならぬ芸術の視線」(X 353)を規定するものである。

『ホッホラント』(*Hochland*)の主宰者として知られるカール・ムートは、『トニオ・クレイガー』を評して、「芸術のための芸術理論の実践における頂点」であるとともに「その最終的な克服のはじまり」と位置づけた¹⁷⁹。一九世紀初頭にフランスでおこり、ドイツでもゲオルゲ(Stefan George)によって代表された「芸術のための芸術」運動は、芸術家を実生活から切り離し、孤高の高みに引き上げた。実生活からの芸術の自律と、芸術家の社会における特権的地位というこの思潮があったからこそ、マンは世界の外から世界を肯定するという「イロニー」の概念を主張できたのである。芸術家であるマンは、「芸術の視線」としての「イロニー」によって、中世的な市民社会の終焉以降、抛るべき基準を失い、崩壊の危機にある自我に、自ら自分を肯定する権利を与えることができた。

ところでマンのイロニーは通常、距離意識と相対化の精神、極端な両極の間を目指す精神と捉えられ、筆者もそれに異を唱えるわけではない¹⁸⁰。ただしここで検討しておきたいのは、このように捉えることから生じるマンのイロニーの政治的な意義付けである。

距離意識、相対化と中間の精神としてのマンのイロニーは一方でしばしば、後年のナチス批判とデモクラシー支持に結び付けられ、政治的意義を高く評価される。たとえばメーリング(Reinhard Mehring)はマンが「絶対的な価値の相対化」¹⁸¹を行った点にデモク

¹⁷⁹ Karl Muth, Vom kalten Künstler. 1904, in: Klaus Schröter, *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, (Frankfurt a. M. 2000), S. 39.

¹⁸⁰ 辻邦夫『トーマス・マン』岩波書店、一九九四年、一七二頁、吉用宣二『「非政治的人間の考察」——その動機とイロニー』『ドイツ文学研究』一〇号、一九七八年、五六頁、浜田泰弘「トーマス・マンの政治的転回に関する一考察」『成蹊大学法学政治学研究』一五号、一九九六年、一四四頁、下程息『「ファウスト博士」研究——ドイツ市民文化の「神々の黄昏」とトーマス・マン(第二版)』二〇〇〇年、三修社、一六一頁、Ernst Bisdorff, *Thomas Mann und Politik*, (Luxembourg 1966), S. 62.

¹⁸¹ Reinhard Mehring, Thomas Manns Bekenntnis zur Demokratie, in: Christoph

ラシーとの親和性を見出し、ヘルマン(Brendt Herrmann)は、ローティエ(Richard Rorty)によるアイロニストの定義を介して、マンのイロニーをリベラリズムの基礎に据える¹⁸²。たしかに、イロニーに含まれる距離意識や相対化への志向性は、絶対的な真理の名のもとで権力が濫用される危険を回避するのに役立つであろう。

他方で、マンのイロニーはその現実逃避的な側面ゆえに非難の対象となってきた。たとえばクリスティアンセン(Børge Kristiansen)は、マンのイロニーを「事実的なものもとの運命主義的な屈服」、「すべての政治努力の不毛さの確信」¹⁸³と解釈する。ハープレヒト(Klaus Harpprecht)にとっては、マンが「人間の知覚や問題の近くで居心地が悪くなるとしばしば企てる、小心翼翼として冷やかな拘束性のない状態への遁走」、「さまざまな矛盾、くいちがい、自分自身への疑念、またとりわけ他人の生活との隔たりなどがあると、それを隠蔽しようとして、即座にむやみに深く考えもせずもちだした困惑の表現にほかならないもの」¹⁸⁴とみえる。ヴァルザー(Martin Walser)にいたっては、「遊戯的にのみ自己を危機に追い込み、実際上の過誤の可能性を生まない、市民性生活特権の正当化の手段」、「不参加の正当化」、「何もしないという自由」¹⁸⁵と酷評する。こうした批判は、これまで本稿において辿ってきた、社会から自己を切り離すことでイロニーが可能になった過程を参照すれば、とりわけ的を射ているように思われる。マンのイロニーは、「物からはなれ、物の上にたゆたい、物にほほえみかける」(X 352f.)だけで、物に働きかけることはない。市民時代の終焉が、「存在の肯定」のまなざしを現実から乖離させ、現実逃避的なものにしてしまったからである。

上記のような一見相反する二通りのイロニー評価を比較するとき、政治的危機にあつてより問題となるのは、後者の評価であると思われる。芸術家のイロニーにおいて、社会と道徳にかかわりなく形成された自我は、外部からの圧力に抵抗する力を持たない。イロニーの前提である(芸術家の)内的領域の自律は、実際には権力の庇護のもとではじめて保たれうるものだった。存在すべてを肯定する「イロニー」も、そうした態度を不可能にす

Gusy (Hersg.), *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik*, (Baden-Baden 2000), S. 143-145.

¹⁸² Brendt Herrmann, *Der heitere Verräter*, (Stuttgart 2003), S. 121f.

¹⁸³ Børge Kristiansen, *Geschichtsfatalist mit schlechtem Gewissen, Thomas Mann und der Nationalsozialismus*, in: *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 3*, (Frankfurt a. M. 1990), S. 108, 111.

¹⁸⁴ クラウス・ハープレヒト、岡田浩平訳『トーマス・マン物語(一)——少年時代からノーベル賞受賞まで』三元社、二〇〇五年、一三八頁、一六五頁。

¹⁸⁵ マルティン・ヴァルザー、洲崎恵三訳『自己意識とイロニー』法政大学出版局、一九九七年、一七三頁、六三頁。

る思想や社会制度には、反対の声をあげざるを得ない。マンの「イロニー」はたしかに、芸術家の自律的存在をゆるすような平時にあつては、政治におけるドグマを相対化する機能を果たすかもしれないが、そうした自律的存在形式が危機にさらされたとき、自ら身を守るすべを知らない。こうしたイロニーのアポリアは、第一次世界大戦の勃発とともに、現実のものになる。権力に保護されることで可能であつた内面性の自律を誇る芸術家は、戦争を機に、保護者たる権力のための闘いに、足を踏み入れることになるのである。

第二章 共感と政治

『非政治的人間の考察』における内面性と政治の分離

第一節 『非政治的人間の考察』をめぐる研究史

第一次大戦を契機に、マンは、権力の庇護のもとで成り立っていた芸術家の「イロニー」を守るため保護者である権力の擁護にむかった。本章ではその様子を、一九一五年に起筆され一九一八年に出版された『非政治的人間の考察』(*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918) を中心にあきらかにしたい。

以下ではまず、『非政治的人間の考察』の受容史を振り返り、本稿の目指す立場を説明する(本節)。続いて、同書の前史として、大戦勃発から同書の起筆にいたるまでの一連の論説の主張を概観する(第二節)。そのうえで、同書における「審美主義」と「政治的精神」の対立構造を確認するが、その際、この「審美主義」概念の内容が、前章でみた市民の「諦念」と芸術家の「イロニー」と重なり合っていることを示したい(第三節)。続いて、「審美主義」の反対概念である「政治的精神」を、マンの「政治」概念の特徴を示すものとして位置づける(第四節)。そのうえで、『非政治的人間の考察』の社会構想として、マンが内面的領域と政治を分離し前者において「審美主義」を守ろうとしたことを示したい(第五節)。ただし同書は同時に、「審美主義」と政治を結びつける「イロニー的政治」の構想を展開している。本章では最後に、この構想が失敗におわっていることを指摘したい(第六節)。

『非政治的人間の考察』が出版された一九一八年、おりしもドイツは大戦で協商に敗北を喫した。人びとは巨額の賠償とインフレに喘ぎ、フランスへの遺恨とワイマール共和国に対する不満が広まっていた。こうした不満と遺恨に、『非政治的人間の考察』は恰好の受け皿を提供した。初版六千部はたちまち売れ、一九一九年末までに一万四千部、一九二〇

年までに一万八千部が世に出回った¹⁸⁶。世論は『非政治的人間の考察』を「精神に対するポグロム」¹⁸⁷、「啓蒙主義的精神とその功利主義的の道徳に対する激しい反対、〔……〕近代精神に対する戦い」¹⁸⁸、「政治と民主主義に鋭く反対し〔……〕自由と平等の概念に反対〔する本〕」¹⁸⁹と受け止めた。一九一九年夏、マンはナショナリズムの牙城であったボン大学から名誉博士号を授与される。表向きは『ブッデنبローク家の人びと』(*Buddenbrooks. Verfall einer Familie*, 1901)の著者としてであったが、実際には『非政治的人間の考察』を顕彰する意味が強かったという¹⁹⁰。のちにマンが「自由を求める精神的欲求から反啓蒙主義に武器を供給してしまった」(XI 819)と振り返るように、『非政治的人間の考察』が反デモクラシーと好戦的なナショナリズムの「武器庫」¹⁹¹となった感否めない。

これに対して戦後の『非政治的人間の考察』研究はおおむね、こうした否定的イメージを修正することに力を入れてきた。修正の方法は大きく二種に分けられる。一つは、デモクラシーを批判することによってデモクラシーを促進するという同書にこめられた「意見」と「存在」(XII 491)の二重性の指摘である¹⁹²。マンは最後に執筆された「序文」において「私の行動は私の思想と意見に正確には一致せず、この本で『デモクラシー』というまったく比喩的な名で呼ばれているもの〔……〕にドイツが進歩していくのを、私自身が自らの本質の一部分でもって推し進めるべき定めを負っていたし、いまも負っているのではないだろうか」(XII 40)と述べる¹⁹³。クルツケ(Hermann Kurzke)らは、こうしたマ

¹⁸⁶ 脇圭平『知識人と政治』岩波新書、一九七三年、六七頁。

¹⁸⁷ Kurt Hiller, Taugenichts-Tätiger Geist, in: Klaus Schröter (Herg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, (Frankfurt a.M. 2000), S. 74.

¹⁸⁸ Alois Dempf, Die ‚Betrachtungen eines Unpolitischen‘, in: *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, S. 82.

¹⁸⁹ Neue Preußische Zeitung, 7. Dezember 1919, in: *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, S. 89.

¹⁹⁰ Paul Egon Hübinger, *Thomas Mann, die Universität Bonn und die Zeitgeschichte*, (München/ Wien 1974), S. 46.

¹⁹¹ Martin Havenstein, *Thomas Mann*, (Berlin 1927), S. 233.

¹⁹² 吉用宣二「『非政治的人間の考察』その動機とイロニー」『ドイツ文学研究』一〇号、一九七八年、五七頁、下程息『「ファウストス博士」研究』三修社、一九九六年、九二頁、Hermann Kruzke, *Thomas Mann, Das Leben als Kunstwerk*, (München 1999), S. 255, Hermann Kurzke, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in: Helmut Koopmann (Herg.), *Thomas Mann Handbuch*, (Stuttgart 1990), S. 695.

¹⁹³ 以下も参照。「イロニーは知性主義の位置形式であり、イロニー的保守主義知性主義的な保守主義である。そこにおいては存在と作用とがある程度矛盾し、それがデモクラシーや進歩と闘うその闘い方によって、デモクラシーや進歩を促進することがあり得るのである。」(XII 584)

ンの姿勢に、一九二二年以降の共和国支持の布石を見出すのである。

もう一つは、マンの批判が政治体制としてのデモクラシーそのものには向けられていないとする主張である¹⁹⁴。この主張は二種の異なった論旨を併せ持つ。第一は、マンが批判したのはデモクラシーのカリカチュアにすぎず、その後実現したワイマール共和国のようなデモクラシーに反対するものではないとする主張である。こうした批判は、『非政治的人間の考察』のデモクラシー像にワイマール共和国の鏡像を見るアンダーシュらの見解に異議を唱えるものとみなせよう¹⁹⁵。第二は、マンのデモクラシー批判とナショナリズムは精神的次元のみを扱うもので、政治的主張ではなかったという解釈である。もっとも、こうした指摘は非政治的主張が政治的に作用することを否定するものではなく、修正というにはあたらないかもしれない。

これらの修正や留保はどれも適切である。しかしこうした主張は、『非政治的人間の考察』の否定的イメージを部分的に和らげたにすぎない。より大局をみれば、同書は依然として、すでに多くの論者に指摘されているように、第一次大戦前後におけるドイツ知識人の反主知主義に通じる文明批判とナショナリズムの一典型であり、精神と政治を分離するルタートゥム以来のドイツ政治文化のあらわれであるといえよう¹⁹⁶。なぜなら、たとえマンがその「意見」と異なる「存在」であり、その意見も精神的次元に限定されているとしても、『非政治的人間の考察』は現実の政治問題においては、断固として保守主義的ドイツ性の側に立っているからである。

むしろ考えたいのは、政治思想史において『非政治的人間の考察』が、上記以外の視点ではほとんど取り上げられないことである¹⁹⁷。この本のなかには、反デモクラシー的ナショナリズムと政治的無関心の一典型として以外に、今日の政治思想に寄与しうる何かを見

¹⁹⁴ 浜田康弘「トーマス・マンの政治的転回に関する一考察」『成蹊大学法学政治学研究』一五号、一九九六年、一四二頁、Frank Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, (Berlin 1990), S. 46; Martin Flinker, *Thomas Mann's Politische Betrachtungen im Lichte der heutigen Zeit*, (Hague 1959), S. 27; Kurt Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen*, (Frankfurt a. M./ Hamburg 1965), S. 53ff.

¹⁹⁵ Alfred Andersch, *Die Blindheit des Kunstwerks*, (Zürich 1979), S. 45.

¹⁹⁶ 日本におけるこうした『非政治的人間の考察』解釈については以下を参照。舟越歌一「両大戦間の思想」恒藤武二編『ヨーロッパ思想史』法律文化社、一九八七年、二一〇—一二頁、萩原能久「近代世界における公私関係の変容と政治の可能性」萩原編『ポスト・ウォー・シティズンシップの構想力』慶應大学出版会、二〇〇五年、一七頁、松本礼二他『近代国家と近代革命の政治思想』、放送大学教育振興会、一九九七年、一二五頁。

¹⁹⁷ 日本における例外的な研究として以下を参照。蔭山宏「トーマス・マンの『非政治的人間の考察』をめぐって」『三色旗』一九八七年一月、二一—二四頁、半澤孝麿『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』岩波書店、二〇〇三年、一八四—一八五頁、半澤『ヨーロッパ思想史のなかの自由』創文社、二〇〇六年、一六〇頁。

出すことができないのだろうか。

戦後の研究が行った修正の試みは、『非政治的人間の考察』のナショナリズムと反デモクラシーの行間から、その「何か」を汲み取ろうとした努力の証ともいえる。しかし彼らは、ナショナリズムと反デモクラシーの反対側に『非政治的人間の考察』の新たな意義を見出そうとした。裏返せばそれは、マンの擁護したものをすべてを否定してはじめて得られる意義である。そのために彼らは結局、マンがデモクラシーに反対することによって守ろうとしたものを、捕らえることができなかった。

こうした試みとは逆に、『非政治的人間の考察』の投げかける一定の志向性を、反デモクラシーとナショナリズムの覆いのむこうに、透かし見ようとする議論もある。『非政治的人間の考察』におけるイロニー概念が保守主義的な政治観の免罪符にすぎないと看破したヴァルザー (Martin Walser)¹⁹⁸、『非政治的人間の考察』の基底にショーペンハウアー哲学に支えられた審美的観照を見出し、それが政治的な保守主義と結びつく際の論理的飛躍を指摘したヘラー (Erich Heller)¹⁹⁹、『非政治的人間の考察』以降のマンの政治活動を貫く精神態度として「事実的なものへの運命主義的屈服」を強調したクリスティアンセン (Børge Kristiansen) などである²⁰⁰。本稿の視点は彼らの眼差しにもっとも近い。彼らは『非政治的人間の考察』が擁護する「非政治的なもの」の性格を正しく捉えていると思われる。ただしこれらの研究も、その非政治的なものと「政治」の関係を積極的に考察してはいない。

近年、そのような試みを行ったのが、メーリング (Reinhard Mehring) とヘルマン (Berndt Herrmann) である²⁰¹。すでに序章でふれたように、両者はそれぞれに、マンの非政治的なもの、すなわちイロニー概念の背後に、デモクラシーとリベラリズムに親和的な精神態度を見出そうとする。しかし、両者がマンの「イロニー的政治」(メーリングは「審美的政治」と呼ぶ) に与える高い評価は、再考を必要とするように思われる。これについては第五節および第六節において検討を加えたい。

¹⁹⁸ Martin Walser, *Selbstbewußtsein und Ironie*, (Frankfurt a. M. 1981). [洲崎惠三訳 『自己意識とイロニー』法政大学出版局、一九九七年。]

¹⁹⁹ Erich Heller, *Thomas Mann. Der ironische Deutsche*, (Frankfurt a. M. 1959). [前田敬作、山口知三訳、『トーマス・マン』筑摩書房、一九七五年。]

²⁰⁰ Børge Kristiansen, *Geschichtsfatalist mit schlechtem Gewissen Thomas Mann und der Nationalsozialismus*, in: *Thomas Mann Jahrbuch. Bd.3*, (Frankfurt a. M. 1990).

²⁰¹ Berndt Herrmann, *Der heitere Verräter*, (Stuttgart 2003); Reinhard Mehring, *Thomas Mann. Künstler und Philosoph*, (München 2001); Reinhard Mehring, *Thomas Manns Bekenntnis zur Demokratie. Skizze einer philosophischen Gesamtbetrachtung*, in: Christoph Gusy (Hersg.), *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik*, (Baden-Baden 2000), S. 134-154.

こうした受容史のなかで本章がめざすのは、ナショナリズムと保守主義の背後に『非政治的人間の考察』の守ろうとした「非政治的なもの」を探ること、具体的には、第一章で描き出した芸術家のイロニーが、この本においてどのように描かれているかをあきらかにすることである。そして第二に、この「非政治的なもの」が同書において「政治」と切り結ぶアンビヴァレントな関係を明らかにするよう努めたい。

第二節 文明に対する文化の防衛戦——『非政治的人間の考察』前史

一九一四年、第一次世界大戦が勃発すると、ドイツの知識人は戦争を熱狂的に歓迎した。彼らは大戦を西欧的啓蒙主義に対するドイツ精神の戦いと捉え、「一七八九年の理念」に対抗する「一九一四年の理念」を声高に叫んだ²⁰²。マイネッケ (Friedrich Meinecke)、シュモラー (Gustav von Schmoller)、ゾンバルト (Werner Sombart)、レントゲン (Wilhelm Conrad Röntgen) といった名高い学者達がドイツ軍による中立侵犯を弁護する「九三人の知識人宣言」を行い、開戦を歓迎する「ドイツ大学教授のアピール」には三千を超える署名が集まった²⁰³。詩人たちは戦争を讃え、「戦争 (Krieg) と勝利 (Sieg)、苦しみ (Not) と死 (Tod) の韻を合わせた詩」が街にあふれた²⁰⁴。

開戦時の熱狂をマンも他の知識人と共有していた。宣戦布告の四日後に、マンは兄ハインリヒに、「かくも偉大な出来事を体験できるというまったく予期していなかった幸運に感謝すべきではないだろうか」²⁰⁵と書き送った。さらに一二月、雑誌ノイエ・ルントシャウ (*Neue Rundschau*) に『戦時随想』 (Gedanken im Kriege, 1914) を発表し、翌一九一五年初めには『フリードリヒと大同盟』 (*Friedrich und große Koalition*, 1915) を、六月には「スウェーデン書簡」と通称される『スウェーデン日報』によせた記事 (An die Redaktion des „Svenska Dagbladet“, 1915) を、八月には小論『戦争によせて』 (Gedanken zum Kriege, 1915) を発表した。一連の論説のなかでマンは、大戦を西欧型の「文明」に対するドイツ的「文化」の戦いとして捉え (XIII 528)、攻撃的なナショナリズムを展開す

²⁰² 「一九一四年の理念」という概念は、プレング (Johann Plenge) に由来する。この理念を宣伝した団体として、野田は「ドイツ学者芸術家連盟」と「ドイツ教会、一九一四年」を挙げている。前者は右派から多数派社会民主党にいたる約千人の知識人を擁する大きな団体で、より小規模な後者には、マイネッケ、トレルチ (Ernst Troeltsch)、ラーテナウ (Walther Rathenau) らが名を連ねていた。野田宣雄『ドイツ教養市民』講談社、一九九七年、四三頁。

²⁰³ 脇『知識人と政治』二一一二二頁。

²⁰⁴ 脇『知識人と政治』二二頁。

²⁰⁵ *Briefe 1889-1936*, an Heinrich Mann, 1914. 8. 7, S. 112.

る。

マンの用いた「文明」(Zivilisation)と「文化」(Kultur)の二項対立は、二〇世紀初めのドイツで一世を風靡した図式だった²⁰⁶。「文明」と「文化」の対照図式は一八世紀以来、主に市民層のイデオロギーとして、さまざまな文脈で用いられてきた。一八世紀、力をつけたドイツ市民層は、宗教的な内面性の涵養のイメージと結びついた「文化」を自らのアイデンティティーを定める概念とし、宮廷儀礼を内実とする「文明」概念をそれに対置させた。内面的な文化と表面的な文明を対置させることで、市民層は貴族から自らを区別するアイデンティティーを獲得しようとした。ナポレオンの征服以降になると、文化と文明の対立はナショナリズムと結びつき、外見的装飾と儀礼を意味する「文明」がフランスと、深遠な内面性を意味する「文化」がドイツと関係づけられた。「文明」はフランス啓蒙主義思想によくみられる普遍主義、合理主義、一元主義や進歩主義と関連づけられ、ロマン主義、保守主義思潮が「文化」の名によってしばしばそれを攻撃した。ヴィルヘルム帝国下で産業革命が急速に進むと、「文明」は新興ブルジョワジーを批判する語となり、皮相な物質主義と同一視された。一九世紀末になるとさらに、「文化」は一方で大衆から、他方で大学教育を通じて専門化した学者から、教養市民層が自らを区別する指標として用いられるようになった。第一次世界大戦の勃発とともに、ドイツの知識人はこぞってこの対照を動員し、「文明」を協商側の思想的姿勢を象徴する概念として使用し、それに対して「文化」をドイツ性のスローガンとして用いた。

マン自身はこの対立概念をニーチェから受け継ぎ、大戦前から考察の対象にしていた。その様子をわれわれは、「精神と芸術」(Geist und Kunst)と題する未完に終わった芸術論のメモに見ることができる。この論文は一九〇八年に着手され、構想段階で中断された。ただし一九一三年には一部が、「芸術家と文士」(Künstler und Literat)という題のもと『三月』(März)誌上に発表されており(X 62ff.)、さらにマンの死後、未発表のメモもウィズリンクによって整理されている²⁰⁷。これらの断片からは、「文明」と「文化」の比較によって自分の芸術的な位置を確認しようと試みるマンの姿がみてとれる。

大戦以前から温めてきたこの概念上の対立を、マンは「戦時随想」において、政治的な

²⁰⁶ Jörg Fisch, Zivilisation, Kultur, in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd. 7*, (Stuttgart 1992), S. 679-774; リチャード・ウォーリン、小野紀明、堀田新五郎、小田川大典訳『存在の政治』岩波書店、一九九九年、四〇―四四頁。

²⁰⁷ Hans Wysling, „Geist und Kunst“, Thomas Manns Notizen zu einem Literatur-Essay, in: Paul Scherrer/ Wysling, *Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns*, (Bern/ München 1967), S. 123-233.

対立とみなし、芸術家としての自己探求をナショナルな戦いに置き換える。マンは詩人の立場から、ドイツの戦争目的を権力と精神の統合と位置づけ、戦争を賛美する (XIII 551)。マンによれば、それを妨害しようとするのが、浅薄な「文明」を掲げて対抗するイギリスとフランスである。マンは両国がデモクラシーの名のもとにドイツの権力支配と軍国主義を批判していることを非難する。ドイツの市民的自由は、イギリスとフランスからの強制によってではなく、ドイツが自ら勝ち取るべきである (XIII 543f.)。こうした論旨はその後に続く「スウェーデン書簡」および「戦争によせて」においてもかわらない。

一連の好戦的な随想に対し、当時スイスで平和活動を行っていたロマン・ロラン (Romain Rolland) が非難の声をあげた²⁰⁸。さらに、マンの兄ハインリヒが、『ゾラ論』を通じ間接的に、弟を激しく批判した²⁰⁹。マンはとりわけ後者の批判に応答する形で、『非政治的人間の考察』の執筆を開始した。

マンはこの大部の書に、それまでの小説と未完に終わった論文のテーマをすべて盛り込んだ。そのため『非政治的人間の考察』は、「ハインリヒ (「文明の文士」 (Zivilisationsliterat) と呼ばれる) とトーマス」の兄弟喧嘩にとどまらず、「フランスとドイツ」の対立、「一八世紀と一九世紀」の対比、そして著者自身の「ひとつの胸に宿った二つの魂」 (XII 20) の葛藤として展開することになった。マンは本来性質の異なるこれらの対立軸を重ねあわせ、「社会と精神」、「文明と文化」、「文学と芸術」、「ブルジョワと市民」、「政治 (デモクラシー) と審美主義」といった対照的な価値概念によって説明しようとする。これらの概念の組み合わせは一定せず、「精神」 (Geist)、「政治」 (Politik)、「芸術」 (Kunst) の概念が二重の意味で用いられるため、マンの述べる対立図式を鵜呑みにすることはできない。しかしマンの立場は基本的に、前者に対して後者を擁護すること、つまり、主知的で啓蒙的な「文明」と「政治 (デモクラシー)」に反対し、有機的で保守的な「文化」と「非政治性」を擁護することのなかにあった。そしてこれらの議論を通じてマンが擁護したのが、前章でみた「市民の諦念」とその変形としての「芸術家のイロニー」であった。

第一次世界大戦は、生活の規則正しい繰り返しと一定の規範に支えられた市民的な世界を完全に破壊した。共同体のなかで各人の役割が固定化し、世襲職業の遂行が共同体の安定につながるとともに個人に心情の安定をもたらす。こうした「道徳」、「社会制度」、「内的完成」が一致する市民的世界は、前章でみたように、現実には政治権力によって共同体

²⁰⁸ ロマン・ロラン、宮本正清訳「戦いを越えて」『ロマン・ロラン全集 一八』みすず書房、一九五九年、一七頁、六一―六二頁。

²⁰⁹ Heinrich Mann, Zola-Essay, in: *Geist und Tat*, (Berlin 1931). [「ゾラ」『歴史と文学』小栗浩訳、晶文社、一九七一年、一三一―二二七頁。]

の枠組みを担保されてはじめて成り立つものだった。中世的都市において可能であったこうした生活形式は、人口の増大と資本主義の発展、そして中央集権化に従い、すでに崩壊しつつあった。共同体内部の市民は徐々に非政治化し、すでに自ら共同体を守る力をもたなかったが、ヴェルヘルム帝国の安定した政治状況は、市民的な生活形式の存続をかるうじて可能にしていた。しかし開戦は市民時代に最後の一撃を加えた。すべての権限が諸連邦からベルリンに集まり、総力戦下の戦力となった大衆が発言権を増した。戦時の物資不足は経済統制を強め、資本主義的自由経済を清算した²¹⁰。『非政治的人間の考察』の言葉を借りれば、戦争は当時の人びとにとって、「世界の根底をくつがえすような出来事」、「地球の歴史上のもっとも猛烈な地殻変動、決定的な破壊、崩壊」(XII 215)であり、「今日の世界」と「昨日の世界」²¹¹の間のすべての橋を打ち壊す出来事だった。

マンは『非政治的人間の考察』のなかで同書を、「過去においてあったもの、ある期間はそのようであるのが正しかったもの、しかしこれ以上そうであり続ければ、自分の古さを感じずにはいられなくなるものに寄せる回顧」(XII 216f.)と位置づけ、のちにも「大規模の退却戦[……]ドイツ的、ロマン主義的市民性の、最後の、そして最も遅かった戦闘」(Kultur und Sozialismus, 1928, XII 640)と振り返っている。この市民性が、ロマン化された市民性であり史実と異なることは、前章でみた通りである。マンは『非政治的人間の考察』で市民性を非政治的な概念として主張し、これに対して「デモクラシー」と「文明」の概念を政治的なものとして対置することになる。

第三節 存在への共感としての「審美主義」の擁護

『非政治的人間の考察』は、「序言」、「抗議」、「非文学的な国」、「文明の文士」、「自己省察」、「市民性」、「『正義と真理に抗して』」、「政治」、「美德について」、「人間性についていくらか」、「信仰について」、「審美主義的政治」、「イロニーとラディカリズム」の一四章からなる。マンは「抗議」から最終章までを順に仕上げ、最後に「序言」を付した²¹²。

²¹⁰ Golo Mann, *Deutsche Geschichte des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts*, (Frankfurt a. M. 1963), S. 595-606. [上原和夫訳『近代ドイツ史(二)』みすず書房、一九七七年、九〇-九七頁。]

²¹¹ Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, in: *Zweig, Gesammelte Werke in Einzelbänden Bd. 4*, (Frankfurt a. M. 1981), S. 8. [原田義人訳『昨日の世界』みすず書房、一九九九年、六頁。]

²¹² クルツケによるテキストおよび日記と書簡の照合と分析から、各章の執筆年代は以下のように推定される。「序言」一九一八年二月から一九一八年三月一二日まで。「抗議」および「非文学的な国」一九一五年九月から一九一五年一二月まで。「文明の文士」およそ一

比較的短いはじめの二章、「プロテスト」と「非文学的な国」において、マンはまず、デモクラシーと文明を代表するローマ的フランス的理念と、それに抵抗するドイツという図式を定立する (XII 42ff.)。ローマ的西欧が、高潔な身振りと美しい言葉で人間性を語りデモクラシーと革命を賛美する「文学的」な存在であるのに対して、ドイツは対抗する理念を言葉で表すことができない「非文学的」な存在であるとマンは述べる (XII 49ff.)。

一方でドイツ国内には、こうした図式にあてはまらない人物が存在する。それが続く章で紹介される「文明の文士」である。彼はドイツ人でありながら、ローマ的西欧を代表し、ドイツの軍国主義を批判し、ドイツのデモクラシー化を目指している (XII 53ff.)。「文明の文士」に対するマンの口調は辛辣である。しかし実際には自分のなかにも「文明の文士」と共通の志向性が存在しているのではないかと、マンは疑う (XII 68)。そこで続く「内省」において、マンは自作と自身の来歴を振り返り、自分自身のなかにある「文明の文士」的要素を確認する (XII 69ff.)。それはマンの母方のラテン的出自 (マンの母ユーリアは、ポルトガル系ブラジル人の娘であった) にはじまり、マンが作家であるという事実、さらに、非ドイツ的なものへ向かうコスモポリタンの傾向のなかに見出される (XII 70)。そしてまさにこの、ドイツ的なものを超えてヨーロッパ的なものへと向かうコスモポリタンの傾向のなか、マンはドイツ性のもう一つの特徴を見る (XII 71)。このコスモポリタンの精神を代表する三人のドイツ人、ニーチェ (Friedrich Nietzsche)、ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer)、ヴァーグナー (Richard Wagner) を、マンは自らの思想の基礎を作った人格として紹介する (XII 72ff.)。さらにマンは、これまでの自作の検討を通じて、非文学的であるはずのドイツ性を知性と言葉によって解体するという文士的な作業に、自らが携わってきたことを認める (XII 101)。

それにもかかわらず、第一次大戦の勃発とともに、マンは文士的なものを裏切り、ドイツのデモクラシー化に反対の声をあげた (XII 102)。続く二つの章、「市民性」および『正

九一六年一月から一九一六年六月以降まで。「自己省察」およそ一九一六年五月から一九一六年八月までに執筆され、一月までさらに修正された。「市民性」一九一六年一〇月二三日から遅くとも一九一六年一月まで。『正義と真理に抗して』早くとも一九一六年夏から間歇的に一九一七年末まで。「政治」遅くとも一九一六年一月から一九一七年六月まで。「美德について」冒頭は一九一六年一月に発表された文章を用いているが、執筆は一九一七年六月から一九一七年一九一七年夏ごろまで。「人間性についていくらか」一九一七年夏ごろから一九一七年晩夏まで。早くとも一九一八年まで増補された。「信仰について」おそくとも一九一七年一〇月から間歇的に一九一八年五月末まで、「審美主義的政治」一九一七年一月、「イロニーとラディカリズム」一九一七年一二月。一九一八年一〇月半ばに完成稿が仕上がったとされる。より詳しい執筆年代は以下を参照。Kurzke, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 681-684.

義と真理に抗して』において、マンはその理由を分析し、自己弁明を試みる (XII 102ff.)。マンはまず前者の章で、自らの出自でもあるドイツ「市民」を、非政治的で保守的な存在として描き出し (XII 114f.)、その非政治性がショーペンハウアー、ニーチェ、ヴァーグナーにも受け継がれていると論じる (XII 118ff.)。

後者の章では、ラガルド (Paul de Lagarde)、バレス (Maurice Barrès) らを援用しつつ、大戦勃発時に表明した自らのナショナリズムが擁護される (XII 149ff.)。具体的には、「戦時随想」、「スウェーデン書簡」、『フリードリヒと大同盟』の三論文に寄せられた批判への弁明、ロランの批判に対する自己弁明と、ハインリヒ・マンが寄せた批判への再批判が行われる。

これらの弁明ののちに置かれた「政治」の章でマンは、(以下で詳論するように)「政治」を「審美主義」の反対物として定義しようと試みる。この章で提示された政治と審美主義の対立を補足する議論として、マンはさらに三つの章、「美德について」、「人間性についていくらか」および「信仰について」を加える。「美德」、「人間性」、「信仰」は、文明の文士が愛用する概念であるが、マンはこれらの概念をあらためて定義することで、自らの手に取り戻そうとする。

このように、同書は第一章から第七章まで、「政治」対「審美主義」という対立軸をめぐる展開する。しかし続く「審美主義的政治」においてにわかに、この図式は「まやかしの対立」(XII 544)とされてしまう。これは原理そのものから原理を体現する人物の在り方へ論点移ったためである。この章では、「政治」対「審美主義」という原理の対立はそのままに、「文明の文士」が、本来相いれない「政治」と「審美主義」を一体化させ、それによって「美德を盾にした中途半端で臆病な審美主義」(XII 547)と、「芸術を盾にした中途半端で臆病な美德主義」(XII 547f.)に陥っていると批判される。

この「審美主義的政治」の章において、マンは南方的で享樂的な「ルネサンス的審美主義」、「ディオニソス的な生の礼賛」、「放埒な生」などと関連付けられる芸術家の存在形式と、北方的プロテスタント的世界に特徴的な「市民的良心」を持つ芸術家の存在形式を対立的に描き出す (XII 537ff.)。マンが批判した「審美主義的政治」は、前者の型の芸術家が政治化したものであった。それに対してマンは最終章「イロニーとラディカリズム」において、後者の型の芸術家の存在形式を政治に応用しようとする (XII 568ff.)。それが、急進的な「審美主義的政治」と対比される、保守的な「イロニー的政治」である。

本書は「格闘、模索、霧のなかに踏み込んでの戦い」(XII 10)であり、その模索の過程を記した「日記の一種」(XII 10)であると説明される。マンは書きながら考え、執筆の過程で自らの立場を少しずつ修正していく。そうした変化の軌跡は、たとえば本稿第三章で

論じるようなロシア像の変化と、それにもなうデモクラシー評価の幅の広がりに見てとることができる。また、章を下るにしたがって、個人攻撃的な表現が少なくなり、論理的考察に比重が置かれていく様子にも、マンの思考の変化はあらわれている。このように『非政治的人間の考察』は自己修正の過程をへながら執筆されたが、同書にはたしかにマンが自ら述べるように、「有機的な、全体を通じてつねに存在しているひとつの根本思想」(XII 10)が存在している。以下ではそれを、市民の諦念と芸術家のイロニーを受け継いだ「審美主義」的精神態度の擁護と、政治的精神への批判として整理してみたい。

マンは第八章、「政治」において、デモクラシー擁護における独善を非難し、「審美主義」(Ästhetismus)という対抗概念を打ち出している。ここでの「審美主義」は、美醜を判断基準とした価値体系という一般的な意味にとどまらない。また、たとえばゾントハイマーが述べるような「どんな進歩の信仰も嫌うペシミスティックな基本的態度」²¹³ともいいきれない。マンは明確な定義を避けつつも、それを仮に「平和に対しても戦争に対してもまったくおなじようにディレクティブ的に共感(Einfühlsamkeit)し、愛と自由な観照をもって沈み込む(vertiefen sich)〔態度〕」(XII 224)と表現する。マンは審美家の代表者と位置づけるシューペンハウアーを引き、「自然」と審美主義を同一視する立場から次のように述べる。

「自然〔審美主義〕は、シェークスピアやゲーテのようなものである。この二人の作品においては、いかなる登場人物も〔……〕登場して意見を述べている間は、その立場は是認される。というのは、その人物は自然の被造物とまったく同じように、内在的原理に基づいて発展してきたため、かれの話すことも行うことも、自然な、したがって必然的なことと受け取られるのである。」(XII 226)

自然界に存在するものすべてを自然の必然性の帰結とみなし共感をよせるこうした態度は、前章で見た市民の諦念と芸術家のイロニーに共通のものでもあった。こうした精神態度を、マンは次節でみるような排他的なデモクラシーの美德に対し擁護しようとするのである。

この精神態度についての説明を、別の例を通じても確認しておきたい。マンは「審美主義」の説明として、トルストイの立場を紹介する。トルストイによれば、世界は善と悪が交じり合って波打つ混沌の海原である。その海原に人間が引くすべての善悪の境界線は仮想にすぎない。しかし神はそうした矛盾のすべてに、無限の高みから完全な調和を与えて

²¹³ Kurt Sontheimer, Thomas Mann als politischer Schriftsteller, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 6. Jahrg., 1. Heft, Januar, (Stuttgart 1958), S. 9.

いる (XII 226)。マンはこの立場を「なにが善でなにが悪であるかについての政治的断言」(XII 230) よりも、より宗教的だと評価する。マンはこうした態度を畏敬の念に根差した懐疑と呼び、それを審美主義の本質とみなす (XII 230)。

こうした精神態度は他の概念の定義にも共通している。マンは「イロニー」を「事物を、その神意にかなった状態のなかで自足し晴れやかに他を眺め他からも晴れやかに眺められる権利をもつものとしてみること」(XII 572)、あるいは「エロスの行為」(XII 568) と定義する。ここで「エロス」は、「価値を度外視して人間を肯定すること」(XII 568) を指している²¹⁴。また真の「信仰」は、「神への [……] まったき多面性、形成的な原理、全知の公正さ、すべてを抱擁する愛」(XII 504) への信仰と説明される。

こうした精神態度を説明するもうひとつの例は、「寛容」(Toleranz) をめぐる議論である。マンは「人間性」、「デモクラシー」、「美德」といった高邁な抽象理念が、理念にそぐわない現実に対して排他的であることを批判する。そもそも、理念に適合するがゆえに現実を肯定するという寛容のかたちを、マンは認めない。彼は次のような逸話を紹介し、コメントを加える。

「フランスの農夫が、彼の畑で働いているドイツ人捕虜たちについて次のように言った。『虫けらめ、なぐり殺してやりたいところだがそうもいかない。やつらもやはり人間なのだから』[……] ここでは、悪意ある野蛮と愚かしい粗暴が、きわめて交渉で高貴で哲学的自由思想的であると感じられている人間性という理念によって、まさにかろうじて抑制されている。[……] そこは、人間性が実際には自明ではない領域、人間性が知的道徳的功績として、涙を誘う独善の機会としてあらわれるような、名高いデモクラットの領域である」(XII 448f.)

マンはこうして、抽象理念による形式的な寛容が、感情による十分な共感を伴わない点を非難する。

これに対し真の寛容は、「危険で有害なものにも心を開いている (dem Gefährlich-Schädlichen offen)」(XII 390, 399, 402) ことである。『ワイマールのロッテ』(Lotte in Weimar) のなかで後年、マンは寛容をさらに二種類にわけている。ひとつは「温厚さからくる寛容 (Tleranz [...] aus der Milde kommt) で、これは「自分も過ちを犯すことがある、自分も寛大さを頼りにしているという感情からくる」(II 411) ものである。しか

²¹⁴ 同様の定義は「クライストの『アンフィトリオン』」(Kleists >Amphitryon<, 1927) にも見られる (IX 212)。

しこの種の寛容は、対象を悪とみなす直観に矯正を加えた上で寛容に至るという点で、抽象理念に基づく寛容と変わらない。マンが真の寛容と考えるのは、もう一つの形態、あらゆる存在をその価値を度外視して肯定する寛容、「愛からくる寛容 (Toleranz [...] aus der Liebe kommt)」、あるいは「無関心もしくは軽蔑と愛の結びつきからくる寛大さ (Duldsamkeit)」(II 411) である²¹⁵。善意と価値を度外視した無関心な寛容が、どのようにして可能なのか、『非政治的人間の考察』で紹介される逸話をみてみたい。

「私は二人の傷痍軍人が街を歩いてくるのを見かけた。盲人と片腕だ。[……] 私はぞっとした。なんというひどい目にあったのかと思った。いや恐ろしい、狂気、犯罪、陵辱だ。二度とこんなことがあってはならないし、ありはしないだろう。／私は近づいて行って、二人のそばに立ちどまった。どんなときでも、眼の前にあらわれた生に対しては、好奇心からではなく、ひそかな畏敬の念をもってそのなかに沈みこむ (vertiefen sich) べきである。近づき、そばにとどまるべきである——共感 (Sympathie) と真理愛をもって、誇張した言葉を慎みながら。離れていると、生は激越な印象を与え、『恐ろしい』、『狂気』、『犯罪』、『陵辱』といった乱暴な言葉を口走らせる。近寄れば、生は思っていたより素朴で控え目で非修辭的で、つねにいくらかのフモールをたたえおり、つまりはるかに人間的である。」(XII 471)

ここで「生」は、「精神」と区別され、精神によって対象化された現象の世界のことを指す。マンは、「生」すなわちあらゆる存在に肯定に値する何かが普遍的に見出せると考える。その何かとは、それを直接感受することで、対象が善悪の判断とかかわりなく受け入れられるようなものである。

この逸話はときに、「軽率でしばしば突飛で不条理で[……] 公開しないほうがよかった」『非政治的人間の考察』の箇所のうち「もっとも耐え難い」部分と嘆息され²¹⁶、「人間的な躊躇の敷居をすべて取り払う死の即物化」に通じる「べとつくような低俗さ」と酷評される²¹⁷。しかし、マンがあえてこの逸話を紹介したのは、それが同書の中心的主張を含ん

²¹⁵ 同様のゲーテの寛容に関してマンは「ゲーテとトルストイ、人間性をめぐる断章」(Goethe und Tolstoi. Fragmente zum Problem der Humanität, 1925) および「市民時代の代表者としてのゲーテ」(Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters, 1932) において、「彼は温厚さなくして寛容である」(Er ist tolerant, ohne milde zu sein!) という『ゲーテ対話録』における観察を引用している (IX 120; IX 317)。

²¹⁶ Manfred Görtemaker, *Thomas Mann und die Politik*, (Frankfurt a. M. 2005), S. 40.

²¹⁷ Klaus Harpprecht, *Thomas Mann. Eine Biographie*, (Reinbek 1995), S. 420. [『トー

でいるからであった。悲惨な光景を前に立ち止まり、そのなかに身を沈め、ありのままに受け入れる心の動きは、マンが同書を通じて擁護した精神態度の一例である。どんな存在にも肯定に値する何かを見出し、裁いたり批判したりすることなく、あるがままの姿に寄せる共感、『詐欺師フェーリクス・クルルの告白』(*Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, 1954)の言葉を借りれば「存在への共感」(Allsympathie) (VII 548)の眼差しが、そこには表現されている。

第四節 「政治的精神」に対する批判

この「すべての存在に共感する精神」の反対概念として、マンは「政治的精神」の概念を展開する。それは「審美主義」の対立概念とされる「政治」(XII 222)、「道徳」とは異なる『『美德』あるいは『美德ぶること』』(XII 421)、真の信仰に対する「デモクラシーへの信仰」(XII 494)、「イロニー」に対する「ラディカリズム」(XII 568)のなかにある。

マンは国家と政治を関連付ける定義を退け、政治を「審美主義の反対物」(XII 222)と定義する。「政治的独善的意志が、審美家的に拘束されない観照に対して絶対的優位を持っているような精神」(XII 323)が、「政治的精神」である。審美家があらゆるものに共感を寄せるのに対し、政治家は「自分の『教義』に楯突くすべての精神と自分との間に絶壁のごとき一線を画し、背徳と美德とを峻別する」(XII 323)。しかも彼らの美德は「フモールや優しさや共感(Sympathie)や飾り気のない人情味、つまり愛」を欠く「机上の高邁さ」にすぎない(XII 395)。共感する精神が「危険で有害なものにもひらかれている」のに対して、「政治化した精神」の特徴はその独善性にある(XII 383)。文明の文士にとって「この世にはただ一種類の精神しか、一つの精神そのものしか存在しない」(XII 321)。

そして「唯一の理性、唯一の政治、唯一の精神、すなわち彼の精神しか存在しない、存在できない、存在してはならないというドグマから生じる結論と要求は、[……]権力の奪取、真理と正義と自由と幸福——ひとことでいえばデモクラシー共和制を広めるため[……]自分と異なる考えを持つ精神を破門し追放すること」(XII 386)である²¹⁸。この破門と追放は最終的には「政治的殺人」(XII 579)に帰結する。このように「政治的精神」のもう一つの特徴は、暴力をもちとわず「望ましいものに奉仕する」(im Dienste der

マス・マン物語 (一) ——少年時代からノーベル賞受賞まで』岡田浩平訳、三元社、二〇〇五年、三七〇頁。]

²¹⁸ この「政治化」は「正義と真理に抗して」における括弧つきの「精神化」と同一の過程である。そこでの「精神」は実質的に「政治的精神」を指している。

Wünschbarkeit) (XII 22, 23, 24, 26) その行動主義にある。

こうした「政治的精神」の定義には、マンの「政治」概念の次のような特徴があらわれている。第一に、マンは政治を審美主義の反対概念と位置づけることで、政治における価値決定の問題を想起させ強調する。第二に、価値の実現に際して生じる物理的な排除を指摘することで、価値決定の背後にある暴力の契機を指摘する。第三に、政治を国家論に枠組みから解き放つことで、社会における政治的なものの偏在性を示している。

このようなマンの「政治」概念は、政治の持つ境界線設定機能をあらわしたものと捉えることもできよう。境界線の内部の最適化をはかるために、定められた基準にそぐわない要素を外部に出し庇護の対象から外すとともに、内部には同質性を強いる²¹⁹。このような政治の働きは、マンと同時期に、シュミットが友敵関係を決定する主権概念を政治の本質に据えることで際立たせ²²⁰、ベンヤミンがすべての法の前提に暴力をみることであきらかにしたものであった²²¹。

マンが「政治的精神」を批判するのは、それが境界線によって排除と抑圧に与するからだけではない。「政治的精神」が自らの引く境界線を絶対化し、その排他的な性格を不問に付す点こそ非難の根拠である。こうした精神は具体的には「啓蒙主義と進歩との精神」(XII 321)、「フランス革命に全盛した精神、革命の精神」(XII 51)、そして「デモクラシーの精神」(XII 56)としてあらわれる。マンにとってデモクラシーは「政治の支配」(XII 232, 303)であり、「政治化とデモクラシー化は結局同じひとつのこと」(XII 235)である。

このようにマンは「政治的精神」を啓蒙主義とデモクラシーに結びつけて批判する。しかし両者を結ぶ論理はかならずしも説得的ではない。むしろそれはあらゆる政治体制に付随する陥穽であり、政治の一般的特質を示すものと言えよう。たとえばクンデラ (Milan Kundera) は、「政治的精神」と同様の内容を持つ「キツチュ」の概念を、「あらゆる政治家、あらゆる政党や運動の美的な理想」と位置づけている²²²。「キツチュ」とは、人間にふさわしい世界の基準に従って、それにあてはまらないものを生活から除去し、除去されたものが存在しないかのように振舞うことを指す。その基準を象徴する標語は、「兄弟愛、平等、正義」、「排泄の否定」、「死の否定」である。(偶然にもこのうち二つはマンの「政治

²¹⁹ 杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、二〇〇五年、一七五頁。

²²⁰ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, (München 1932). [『政治的なものの概念』田中浩、原田武雄訳、未来社、一九七〇年。]

²²¹ Walter Benjamin, *Zur kritik der Gewalt*, in: Benjamin, Rolf Tiedemann/ Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), *Gesammelte Schriften II - I*, (Frankfurt a. M. 1977). [野村修訳「暴力批判論」『暴力批判論』岩波書店、一九九四年。]

²²² ミラン・クンデラ、千野栄一訳『存在の耐えられない軽さ』集英社、一九九八年、三〇八―三五〇頁。

的精神」の基準と重なっている。)それはカトリック、プロテスタント、共産主義、ファシズム、民主主義、国家、フェミニズムなど様々な価値と結びつく。「キツチュ」があらゆる政治理論と結びつくように、論理的には、「政治的精神」もデモクラシーと啓蒙主義にのみ結びつくわけではないように思われる。なによりマン自身が、のちにナチズムと共産主義を批判するにあたり、『非政治的人間の考察』のデモクラシー批判の論理を繰り返すのである。

第五節 内面的領域と政治の分離

それではマンは、「共感する精神」を現実の社会においてどのように守ろうとしたのだろうか。続いて以下では、『非政治的人間の考察』における社会構想を検討したい。

ただし、『非政治的人間の考察』の主眼はあくまでも「共感する精神」のために「政治的精神」の別名たる「デモクラシー」に抗議の声を挙げる点にある。後年、マンは「パリ訪問記」(Pariser Rechenschaft, 1926)において『非政治的人間の考察』を振り返り、「あれを書いた動機は実際には政治的なものではなく、純粹に精神的なものであった」(XI 42)と述べた。この言葉の通り『非政治的人間の考察』は、政治的社会的な装いにもかかわらず、もっぱら倫理的、内的なものにかかわっている。マンが試みたのは、「真理、自由、正義、平等、理性、美德、これらのものをひっくるめた幸福」(XI 42)を掲げるデモクラットの独善性に対する抗議、精神という内面的領域にデモクラシーのプロパガンダが排他的に侵入することへの抵抗だった²²³。したがってデモクラシーに代替しうる社会構想を示すことは、副次的な問題にすぎない。マンは最後まで、「ドイツ人の特性を発展させる制度がどのようなものであるか、具体的に述べることはできない」(XII 431)とことわる。

しかし『非政治的人間の考察』全体を通して、マンは一つの確信を繰り返している。それは、「共感する精神」を守るためには内面的領域と政治を分離しなければならない、という主張である。

この主張の背後には、「民族生活」、「近代国家」、「デモクラシー」の三段階からなるマンの歴史認識が存在する。「民族生活」は、前章で詳論した市民的生活形式に基づいている。それは中世都市を念頭においたドイツ的共同体の原型としてイメージされる。マンは、ルカーチの論文「市民性と芸術のための芸術」に拠りながら、それを世襲の職業の誠実な遂

²²³ 以下も参照。「私を苛立たせるのは、デモクラシーの思想のもとに世界を体系化し、今や独善家として生きている精神的な自己満足者である。[……] 文明の文士の不動の美德と暴君的頑迷さに対してである。」(XII 330f.)

行が生活と心情の安定をもたらす「市民性」(Bürgerlichkeit)の世界として描き出す。その特徴は、社会全体の利益と各人の利益の一致、すなわち自己完成の感覚と社会規範の予定調和的に一致にある。ここでは「精神的なもの(一種の宗教的理念)が民族生活の基底をなし国家を形成してきた」(XII 289)といわれるように、内面的価値と政治の統一が自明のうちに達成されている。

これに対して「近代国家」の権力は、すでに形而上的価値を失っている。「近代国家は党派的に寛容になっただけあって、もはや特定の世界観を代表せず、よかれあしかれ諸階層間の利害調整をする仲裁機関となった。政治生活と〔……〕宗教生活の一致などは確保されるべくもない」(XII 249)とマンは言う。

精神と政治が分離された近代国家には、二つの可能性が生じることになる。一つは「デモクラシー」の可能性、すなわち、精神を政治化することで両者をふたたび結びつける可能性である。これを精神の独善的支配としてマンが非難したことは、すでに前節に見たとおりである。これに対し、マンは精神的なものと政治的生活との一致を否認するもう一つの可能性を主張する(XII 260)。一旦失われた「民族生活」を取り戻すことを、マンはもはや期待しない。「芸術家や精神的な人間が国家に寄せる関心の度合い〔……〕は、国家が形而上的性格を持つ程度に比例する」(XII 249)。近代国家が形而上的性格を失った以上、精神や哲学やすぐれた思想は政治のなかに求めるものも言うべきものももはや持たない(XII 269)。かわって人は社会的領域以外のところに、政治から切り離された内面的領域に、形而上的宗教を求める必要がある(XII 326)。

マンにとって個人の内面的領域は、「国家や政治生活より文句なく上位の領域」(XII 247)である。人間の宥和は、政治によってではなく、形而上的な宗教によってはじめて可能になる(XII 361)。だからこそ、精神的生活を政治的生活から分離し、政治的生活には自身の宿命の道を進むにまかせ、精神的生活をその宿命から解放し、晴れやかな独立性へと高めることがどうしても必要だとマンは主張する(XII 269)。マンが考える精神と政治の関係は、「高次の精神的文化を自然的基盤〔(政治)〕から切り離し、後者の大部分を罪深いものと決め付けることによってこれを原理的には虐待しつつ実際には斟酌する」(XII 582)というものである。マンにとって国家は、共感する精神を可能にするための必要悪にすぎない。それは「精神的なものであるよりはむしろ技術的なものであり、いわば一個の機械であって、これを操作し監視するのはその道の専門家に任されるべき仕事」(XII 149)である。こうしてマンは「悪名高い『官憲国家』を「ドイツ民族にふさわしい当然な国家形態」として擁護することになる(XII 30)。

ところで、マンは『非政治的人間の考察』執筆以前から、プロイセン国家には疑問を呈

していた²²⁴。『非政治的人間の考察』においても、マンはプロイセン国家にかわる国家像として、ドイツ的デモクラシーを模索している。それは非中央集権的で (XII 279)、普通選挙のかわりに「功績、年齢、教養程度、精神的位格などを考慮にいれ慎重に定められた多元的選挙制度」(XII 268)を導入し、「貴族主義的淘汰」によって「人格的序列と社会的序列との一致」(XII 258)を図るような国家である。しかしマンはこうした構想を漠然と語ったあと、その実現可能性を否定する。そしてこのようなデモクラシーが不可能である以上、残された道は政治と精神の分離しかないと繰り返すのである (XII 269)。

メーリングは、マンが『非政治的人間の考察』において、個人の「善き生」の構想をナショナルなエートスへと一般化し、それを国家の政治と適合させようとしたと解釈する²²⁵。たしかにマンは、権力と精神の一致した「民族生活」を高く評価する。しかしマンは一方で、そうした一致がもはや不可能であることを認識している。『非政治的人間の考察』の政治思想はむしろ、「善き生」の構想と政治権力の不一致を認めるところから始まっている。ただしマンが道徳的な自己理解を政治に反映させたというメーリングの解釈は、一面では正しい。なぜなら次節に見るように、マンは内面的領域から截然と切り離れたはずの政治に、「共感する精神」をふたたび持ち込まざるを得なくなるからである。

第六節 イロニー的政治とその矛盾

内面的領域と政治を分離し、政治を「原理的には虐待しつつ、実際には斟酌する」、このような政治のありかたを、マンは文明の文士の審美主義的政治と区別して、「イロニー的政治」(ironische Politik) (XII 578)と呼ぶ。

文明の文士の政治が、政治的精神に従って独善的に現実の生を裁断するのに対し、イロニー的政治は、「精神と生との中間者であり仲保者」(XII 571)の役をつとめる。『非政治的人間の考察』では、これまでに見た対立する二つの概念、「政治的精神」と「共感する精神」のどちらかを指すわけではなく、両者に共通する基本的な性格を指す際にも、「精神」という言葉が使われる。それは、無自覚的な「生」と「自然」から自己を引き離し、対象を認識し批評し裁く人間の心の働きである (XII 91f., 100)。マンがイロニー的政治を指して「精神と生の仲保者」と述べる時、ここでの「精神」は世界から距離をとってそれを眺めることであり、「生」は精神に眺められる世界を指すと考えられる。「精神」と「政治」

²²⁴ 『ブッデンブローク家の人々』における描写 (I 721f.)、自身の学校生活の回想 (X 199)、一九一五年の書簡 (*Briefe an Paul Amann*, 1915. 3. 25, S. 26ff.) を参照。

²²⁵ Mehring, *Thomas Mann. Künstler und Philosoph*, S. 176f., 223; Mehring, *Thomas Manns Bekenntnis zur Demokratie*, S. 143f.

の分離を前提としたこの文脈では、「生」は現実の社会的生活を指すことになる。イロニー的政治は、思想と現実の間の妥協であり (XII 579f.) 宥和、仲介、調停の原理 (XII 582) と説明される。

「精神と生の仲保者」というイロニー的政治の役割に、マンは芸術との類似を見出す。マンは『非政治的人間の考察』で、素朴な芸術から感傷的な芸術への移行というシラーの図式を踏襲し、「芸術」を二種類に分類している。一つは『フィオレンツァ』(*Fiorenza*, 1906) に登場するような精神を知らない芸術家であり、もう一つはトニオ・クレーゲルやアッシェンバッハのように、認識によって世界から引き離された「迷える市民」としての芸術家である。マンは後者の精神と結びついた芸術を、イロニー的政治の原型とみなす。

『素朴な』芸術は、生や美や英雄や偉業の称揚であり頌讃だった。それはみごとに美化され純化された真実に自らの似姿を見ることのできる鏡を生に提供した。生はこれを見ることで自身への新たな意欲をもやした。[……] 芸術の性格を複雑にしたのは、芸術と精神、純粹精神、批判的で否定的で破壊的な原理との結合だった。[……] 芸術は、文芸はそれ以来、もはや生であるだけではあきたらず、同時に生の批判でもあるようになった。」 (XII 569f.)

素朴さを失った芸術は、「生の賞賛であると同時に、生の批判的、倫理的な否定」 (XII 571) という性格を持ち、政治と同じ「精神と生の仲保者」になる。

芸術と類比的に語られるこの「イロニー的政治」の概念を、ヘルマンは高く評価し、そこに芸術と政治のよき関係を見る²²⁶。ヘルマンによれば、審美主義の反対物としての政治観は政治の概念を不当に切り詰めており、それを克服するような知識人や芸術家の比較的中立で非特殊な「政治」が存在する。それは、彼らに固有の反省的、審美的言説を支配的な政治に対置し、上位の視角から批判するような政治、つまり、政治を理念的な尺度と価値ではかる「理念政治」である。ここにおいて審美主義と政治の対立は解消される。というのも、芸術は政治から自律した「ユートピア的で美的な理念の国」を提示することで、現実的即物的な利害政治の世界としての政治に「審美的―道徳的規範的矯正」を加え得るためである。

しかし、マン自身による「芸術」と「政治」の親縁性の強調にもかかわらず、マンの議論からはむしろ両者の相違が浮かび上がってくる。芸術のイローニッシュな性格について、マンは次のように言う。

²²⁶ Herrmann, *Der heitere Verräter*, S. 38ff.

「芸術は〔……〕急進的批判的な精神との結合によっても生を刺激するという本性をついぞ失ったことがなかった。芸術は、たとえ異なったありようを望もうとも〔……〕生を感覚的、超感覚的な自己観照へと、このうえなく強烈な自覚と自負へと導くことによって生自身への新たな歓喜と新たな意欲を生に吹き込み、鼓舞するはたらきを持たざるを得ないだろう。」(XII 570)

精神を知ることで見イロニーとなった芸術は、結局、生の側に戻っていく。かたやイロニー的な政治について、マンは次のように言う。

「政治とは、必然的に仲介と現実的な成果とへの意志であり〔……〕にもかかわらず、つねに自分の反対物の反対物でありつづけるためには、すなわち、破壊的な無条件主義の、急進主義の反対物であり続けるためには、けっして力 (**Kraft**) を欠いてはならない」(XII 578)

イロニー的な政治は「力」を欠かない。これが、自らの価値のためにそれ自身に反するものを力によって排除することを意味するのなら、その行為は政治的精神が自己の価値に反するものを排除する過程と大差ない。独善的な精神が現実化の過程で「妥協」したとしても、その妥協もまた、何らかの価値判断を前提にせざるを得ない。精神と生の間立つとされたイロニー的な政治は畢竟、精神（この場合は「政治的精神」）の側に立つことになる。本来対立する「審美主義」と「政治」を結びつけようとする場合、現実には妥協を強いられるはつねに「審美主義」の側であり、「政治」の側ではない。

こうしてマンの意図に反し、イロニー的な政治は文明の文士の政治に似通いはじめる。『非政治的人間の考察』におけるマンの戦略は、「共感する精神」を政治から切り離し、内面的領域に庇護しようとするものだった。しかし即物的なものとして価値から切り離された政治も、やはり何らかの基準に基づいて「力」を振るう。イロニー的な政治の場合、政治は、非政治的領域に排除された「存在への共感」を守るという役割を担っている。本来、「存在への共感」はあらゆるものに対して寛容に接するがゆえに、自身を破壊するような行為や存在に抵抗するすべを持たない。「来たるべきデモクラシーの勝利について」(Vom kommenden Sieg der Demokratie, 1938)におけるのちのマンの言葉を借りれば、それは「すべてを赦しすべてを放任する寛容」(XI 938)、「一切に及ぶ、一切の人文性を刺し殺そうという決意にさえも及ぶような寛容の精神である人文性の贅沢」(XI 937)である。

しかしマンは『非政治的人間の考察』において、「存在への共感」を「信仰」として、真の精神として守ろうとする。そのため、あらゆるものを寛容するはずの精神は、その普遍的な共感を守るために、それに反対する精神態度に攻撃を加えることになる。この場合、「存在への共感」を否定する原理は「政治的精神」そのものである。こうしてイロニー的政治は、絶対的な困難に陥る。イロニーであり続けようとするれば政治ではありえず、政治であろうとすればイロニーは破壊されるのである。

こうした困難性を別の形で描いたものとしてここで、ウェーバー (Max Weber) の議論を想起したい。ウェーバーは『宗教社会学』の「中間考察——宗教的現世拒否の段階と方向の理論」において、普遍的な救済宗教の「無差別主義的な愛」(Liebeskosmismus)²²⁷と現世の諸領域の価値とが衝突し、さまざまな形で妥協する過程を描いた。

ウェーバーによれば、宗教的な救済の理念は、合理的かつ情動的に徹底化されるほど、社会集団の制約を乗り越え、しばしば自分の属する信仰上の団体の制約さえも乗り越えて、普遍主義的な同朋意識にいたる²²⁸。この無差別主義的な同朋意識は、経済、審美性、性愛、学問、そして政治といった現世の諸領域の価値と対立する。なかでも政治は、無差別主義的な同朋意識の「悪しきものに力を以て手向かうな」という聖句に対して、「たとえ力によっても、正しきものの勝利を助くべし。しからざれば不正の責任は汝自身の負うところとならん」という原則を対置する²²⁹。政治における「正しさ」は、無差別主義的な同朋意識の側からみれば、つねに疑わしいものである。ウェーバーは次のように述べる。

「権力闘争において相対峙する集団ないし権力は自社がそれぞれ大真面目に『自分の言い分が正しい』と主張する、そういったまさしく合理的国家にとって典型的な現象は、主義一貫した宗教的合理化の側から見れば、つねに倫理の猿真似にすぎない。」²³⁰

「無差別主義的な愛」とマンの「存在への共感」をただちに同一視することはできない。しかし両者は、伝統的な共同体の権威が失墜するとともに、共同体の範囲内に限定されていた愛や共感の対象が、境界のない無差別的なものに拡大するという構図を、すくなくと

²²⁷ Max Weber, *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und religiöser Weltablehnung*, in: Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1*, (Tübingen 1920), S. 543. [大塚久雄、生松敬三訳「中間考察——宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」『宗教社会学論選』みすず書房、一九七二年、一一二頁。]

²²⁸ Weber, *Zwischenbetrachtung*, S. 543f. [「中間考察」一一二頁。]

²²⁹ Weber, *Zwischenbetrachtung*, S. 546f. [「中間考察」一一八頁。]

²³⁰ Weber, *Zwischenbetrachtung*, S. 547f. [「中間考察」一一九頁。]

も共有している。そしてこのように境界線をもうけることなくあらゆる存在によせる愛もしくは共感の原理が、「正しさ」の基準を打ち立てる政治の原理と相いれないという見解においても、両者は一致している。

ウェーバーは、こうした無差別主義的同朋倫理と政治の矛盾に対して、首尾一貫した解決は二つしかないと述べる。暴力の行使を命ずる神を導入することで同朋倫理を犠牲にするか、同朋倫理を貫くためにいっさいの政治的行為を拒絶するかとの二つである²³¹。このようなウェーバーの議論に照らしてみれば、マンの「イロニー的政治」は、無差別主義的同朋倫理と政治を両立させようとしたために、論理的には首尾一貫しないものとなったと言うことができよう。

『非政治的人間の考察』でマンが試みたのは、デモクラシーとともに時代を席捲しようとしている「政治的精神」に対し、「すべての存在に共感を寄せる精神」を擁護することだった。そのためにマンは、政治から切り離された内面的領域で「共感する精神」を守ろうとした。内面的領域と政治的領域の区別は、市民的世界の崩壊後、現実と乖離することになったこの共感を、社会と無関係な形で擁護するためのものであった。ただし、このような政治のあり方を「イロニー的政治」として主張するマンの試みは、失敗におわっているといわざるを得ない。

しかし「イロニー的政治」を構想させたマンの志向性、すなわち何らかの形で内面的領域と社会的領域の再統合をはかろうとする志向性は、その後のマンの思考を規定することになる。その過程でマンは、無差別にひろげた共感の対象を「有機体」、「共同体」、「人間性」といった概念を用いて限定していく。『非政治的人間の考察』の執筆を終えたマンは、内面的領域と社会的領域の不可分性を訴えるなかで、両者を位置づけうる宇宙論、人間論、認識論を構築するとともに、それをドイツにおける人文主義の伝統の延長に位置づけようと試みる。次章ではまず、『非政治的人間の考察』擱筆後のマンが、内面的領域と政治の分離という主張を放棄するにいたる思想的道のりを追うことにしたい。

²³¹ Weber, *Zwischenbetrachtung*, S. 549. [「中間考察」一二二頁。]

第三章 共和国のエートスを求めて

『非政治的人間の考察』 擱筆から

『魔の山』 執筆期間における有機体概念の発見

第一節 マンの共和国支持をめぐる評価

『非政治的人間の考察』(*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918) でデモクラシーに反対し君主制を支持したマンが、一九二二年に講演でワイマール共和国を支持したとき、人びとは驚き、マンを無節操な裏切り者と批判した²³²。本章では、第一次大戦後におけるトーマス・マンの思想的変遷をとりわけ彼のドイツ、ロシア、フランスに関する見解に注目しつつあきらかにする。そしてその際、マンが自らの宇宙論と人間論に基づいて『非政治的人間の考察』における内面性と政治の分離を放棄するにいたったことを示したい。

この時期のマンの政治思想をめぐるのは、二つの点が主に議論されてきた。第一は、保守的君主主義者からデモクラシー的共和主義者へというマンの政治的立場の変化をめぐる評価である。マンが「ドイツ共和国について」(*Von Deutscher Republik*, 1922) を行ったときから今日にいたるまで、マンがこの講演を以て「転向」したのかどうか、論争の対象となってきた²³³。しかしマンの日記が公開された一九七五年以降、「転向」か「継続」という二者択一的な議論は減り、変化と継続性のどちらをも認めつつ、思想の変化の細

²³² たとえば以下を参照。Friedrich Hussong, Saulus Mann, in: *Der Tag*, 15. Oktober 1922 (=Klaus Schröter (Herg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit. Dokumente 1891-1955*, (Frankfurt a. M. 2000), S. 99ff.); Otto Werner, Mann über Bord. Zu Thomas Mann's Vortrag: Von Deutscher Republik, in: *Das Gewissen*, 23. Oktober 1922 (=Schröter (Herg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, S. 103ff.; Hanns Johst, *München-Ausburger Abendzeitung*, 28. November 1922 (= Kurt Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen*, (Frankfurt a. M./ Hamburg 1965), S. 68.).

²³³ 「継続」と「転向」をめぐる見解の対立については、以下に詳しい。Frank Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie. Wandel und Kontinuität der demokratierelevanten Äußerungen des Schriftstellers*, (Berlin 1990), S. 291ff.; Berndt Herrmann, *Der heitere Verräter. Thomas Mann, Aspekte seines politischen Denkens*, (Stuttgart 2003), Amk. 34, S. 29f.

部を分析する傾向が強まった。こうした研究動向に沿い本章でも、マンの思想の変遷過程を、同時期に公開された論説に加え日記と私信の分析を通じてあきらかにする方法をとる。

第二の点は「理性の共和主義者」(Vernunftrepublikaner)としてのマンの評価にかかわる。一九二二年以降のマンはしばしば、本来は君主主義の存続を望んでいたが、情熱からではなく諦念から、共和国を不可避の運命として支持した「理性の共和主義者」と評価される。「理性の共和主義者」という言葉は一九一九年、マイネッケ (Friedrich Meinecke, 1862-1954) によってはじめて用いられ²³⁴、他に選択肢がなかったがゆえに共和国を受け入れた知識人、政治家、実業家らを指す用語として用いられた²³⁵。その代表的な人物としては、マイネッケの他に、シュトレゼマン (Gustav Stresemann, 1878-1929)、トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923)、ラーテナウ (Walter Rathenau, 1867-1922)、そしてトーマス・マンが挙げられる。理性の共和主義者としてのマン像は、トーマス・マン研究者の間でもほぼ共有されてきた²³⁶。

マンの思想世界については、その二項対立的思考様式がすでに多くの先行研究によって指摘されている。理性、啓蒙主義、生、健康、デモクラシーとリベラリズムが一方の範疇に同定され、感情、非合理性、ロマン主義、死、病気、保守主義がそれに対照させられる。マンを「理性の共和主義者」とみなすか否かという問いは、こうした二項対立的諸概念のジンテーゼを求めるマンの試みをどのように評価するべきかという問いとかかわっている。マンを「理性の共和主義者」とみなす立場はしばしば、マンのジンテーゼに対する否定的

²³⁴ Friedrich Meinecke, *Verfassung und Verwaltung der deutschen Republik*, in: *Die Neue Rundschau* 30, Januar, (Berlin 1919), S. 2.

²³⁵ たとえば以下を参照。Peter Gay, *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918-1933*, (Frankfurt a. M. 1970), S. 44; Walter Laqueur, *Weimar. Die Kultur der Republik*, (Frankfurt a. M. 1976), S. 235; Hagen Schulze, *Weimar. Deutschland 1917-1933*, (Berlin 1982), S. 130.

²³⁶ Keith Bullivant, *Thomas Mann: Unpolitischer oder Vernunftrepublikaner?* in: Bullivant (Hersg.), *Das literarische Leben in der Weimarer Republik*, (Königstein 1978), S. 17; Hermann Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität. Thomas Mann und der Konservatismus*, (Würzburg 1980), S. 177; Hermann Kurzke, *Thomas Mann, Das Leben als Kunstwerk*, (München 1999), S. 350; Reinhard Mehring, *Thomas Manns Bekenntnis zur Demokratie. Skizze einer philosophischen Gesamtbetrachtung*, in: Christoph Gusy (Hersg.), *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik*, (Baden-Baden 2000), S. 145; Reinhard Mehring, *Thomas Mann: Künstler und Philosoph*, (München 2001), S. 189f.; Manfred Görtemaker, *Thomas Mann und die Politik*, (Frankfurt a. M. 2005), S. 48, 51; Horst Möller, *Meinecke-Stresemann-Mann. Drei Wege in die Weimarer Republik*, in: Andreas Wirsching/Jürgen Edger (Hersg.), *Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik, Politik, Literatur, Wissenschaft*, (Stuttgart 2008), S. 265ff.; 浜田泰弘『トーマス・マン政治思想研究 [1914-1955]』国際書院、二〇一〇年、一六三頁。

な評価と結びついてきた。そこでは、マンのジンテーゼの試みはしばしば失敗に終わっていると評価される。マンはショーペンハウアーとニーチェの影響をうけた保守主義的、ロマン主義的、非合理主義的理念への共感を決して捨て去ったことはなく、対立項であるデモクラシーに対する支持は表面的なものでしかなかったと主張される²³⁷。マンの思想世界において感情と理性のふたつの領域は引き裂かれたままで、彼の共和国支持は「理性」の領域でのみ行われ、「感情」の領域では行われなかったとするのである。

本章においてはこうした見解とは異なり、一九一八年以降のマンが個人の内面的領域と政治の分離という従来の主張を放棄し、情熱なき共和主義者に対して批判的であったことを示したい。マンはむしろ、新しく生まれつつある共和国の感情的基礎、共和国ないしデモクラシーのエートスを作り出すことに力を注いでいた。共和国の感情的基礎を求めるマンの試みは、西と東の中間に位置すべきドイツ的共同体の探求と並行して行われた。マンの東と西のイメージは、上記の二項対立的諸概念と重なり合う部分が多い。そのため東西の間にドイツ的共同体とそのエートスを求めるマンの探求は、思想世界における対照的な諸概念のジンテーゼを求める道のりと重なり合うことになった。以下では、マンが小説『魔の山』(*Der Zauberberg*, 1924)において、この二重の課題、西と東の間に位置するドイツにふさわしい哲学的、倫理的、政治的立場を見出すと同時に、共和国の感情的基礎を探るという二重の課題を達成したことを示したい。

上記のような「理性の共和主義者」をめぐる通説に対して、ウィルシングとエーダーが編集した『ワイマール共和国における理性の共和主義』は、「理性の共和主義」が単なるプラグマティックな態度ではなく「一つの政治原理」であったこと、そして「その基礎は批判理性的、市民社会的に基礎づけられた理性の倫理であり、具体的な政治社会的モデルの実現を目指すというよりは、自由で、理性的で、それゆえ批判的で議論の能力を持った人間の形成を目指していた」²³⁸ことを主張している。報告者の立場は、マンの共和国支持が

²³⁷ Walter Boehlich, *Zu spät und zu wenig. Thomas Mann und die Politik*, in: Heinz Ludwig Arnold (Hersg.), *Text + Kritik, Sonderband Thomas Mann*, (München 1976), S. 55; Martin Walser, *Ironie als höchstes Lebensmittel oder: Lebensmittel des Höchsten*, in: Arnold (Hersg.), *ibid.*, S. 10; Børge Kristiansen, *Unform· Form· Überform, Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*, (København 1978), S. 285ff.; Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität*, S. 177; Kurzke, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, S. 350; Hans Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns Zauberberg und Doktor Faustus*, (Bern 1986), S. 101ff.; Wisskirchen, *Nietzsche-Imitatio. Zu Thomas Manns politischem Denken in der Weimarer Republik*, in: *Thomas Mann Jahrbuch Band 1*, (Frankfurt a. M. 1988), S. 57; Klaus Harpprecht, *Thomas Mann. Eine Biographie*, (Reinbek 1995), S. 507ff.

²³⁸ Andreas Wirsching, „Vernunftrepublikanismus“ in der Weimarer Republik. Neue Analysen und offene Fragen, in: Wirsching/ Eder (Hersg.), *Vernunftrepublikanismus*

単なる甘受ではなく積極的な政治思想の提示を伴っていたという点で、さらに上記のような人間の理想像をマンも共有していたと考える点で、同書の主張に沿うものである。ただし筆者は、マンが上記のような意味での「理性の共和主義」の主張にとどまらず、むしろそれを超えて、共和国の感情的な基礎の必要性を訴え、その基礎を自ら探求した点に注目したい²³⁹。

本章ではまず第二節において、一九一八年の『非政治的人間の考察』出版から一九二〇年の『魔の山』執筆再開までの期間に、自身が向き合うべき課題をマンがどのように措定したかをあきらかにしたい。ロシアとドイツにおける革命の経験を通じて、マンはフランスともロシアとも異なるドイツに独自の政治を求めることを自らの課題として見出した。このことを示すために第二節では、特にマンの二つのロシア像に注目したい。

続いて第三節から第五節では、マンが小説『魔の山』において自らに課した課題とどのように取り組んだかを示したい。蓋しマンは小説において、フランス（西）とロシア（東）の対照をショーシャ、セテムブリーニ、ナフタの形象を通じて繰り返し、主人公ハンス・カストルプの知的立場のなかに西と東の中間に位置するドイツ的共同体のモデルを描き出している。ハンス・カストルプの中間への志向性は、これまでもたびたび指摘されてきた。しかし彼が獲得した中間の立場の内容はしばしば不明確なまま残されてきた。あるいは、ハンス・カストルプの立場はナフタとセテムブリーニという二人の教育者の間で定まらず揺れ動いていると評価されてきた²⁴⁰。このような従来の評価を一步進め、本章では、

in der Weimarer Republik, S. 15.

²³⁹ 以下の研究も同じく、マンの立場が理性の共和主義を超えているとみなしている。Georg Lukács, *Auf der Suche nach dem Bürger* (1945), in: *Georg Lukács Werke Bd. 7*, (Berlin 1964), S. 522f.; Kurt Sontheimer, *Thomas Mann als politischer Schriftsteller*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 6. Jahrgang, Heft 1, Januar, (München 1958), S. 13; T. J. Reed, *Thomas Mann. The Uses of Tradition*, (Oxford 1976), pp. 292-298; 友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代』人文書院、二〇〇四年、一五三頁; Wolf Lepenies, *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*, (Frankfurt a. M. 2008), S. 153.

²⁴⁰ たとえば以下を参照。Lukács, *Auf der Suche nach dem Bürger*, S. 528f.; Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, (London 1959), p. 411; Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, (München 1962), S. 395; Reinhard Baumgart, *Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns* (München 1964), S. 144f.; Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen*, S. 81f.; Helmut Jendreich, *Thomas Mann. Der demokratische Roman*, (Düsseldorf 1977), S. 312; Hans Mayer, *Thomas Mann*, (Frankfurt a. M. 1980), S. 121f.; Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, S. 336f.; Joachim Fest, *Die unwissenden Magier. Über Thomas und Heinrich Mann*, (Berlin 1985), S. 54; Wolfgang Michael, *Thomas Mann auf dem Weg zur Politik*, (Bern/ New York 1985), S. 59f.; 浜田『トーマス・マン政治思想研究』一二九頁以下、一六七頁以下。

ハンス・カストルプがセテムブリーニとナフタのどちらにも対抗する形で自身の知的立場を具体的に定めることに成功していると論じたい。

続いて最後に第四節において筆者は、ハンス・カストルプが獲得した立場が「ドイツ共和国」において繰り返されていること、そしてこの立場が個人の内面的領域と政治の分離という従来の主張を放棄させ、理性からだけではなく感情的基礎に基づいて共和国を支持することをマンに可能にしたと論じたい。

これらを論じる前にここで、本章における方法論的立場について説明しておきたい。以下の議論で筆者はまず、マンの論説、日記、手紙を手がかりに、マンが小説執筆中に向き合っていた課題を再構成する。続いて、マンが自らに課したこの課題——西と東の間にドイツ的共同体を見つけること——と、小説『魔の山』の間の対応関係の検証を通じて、作者の意図の特定の一面に光を当てる。すなわち『魔の山』を作者が執筆なかに自らに課した次のようないくつかの問いへの回答の試みとして解釈する。西と東の間に位置する国としてドイツの哲学的、倫理的、政治的立場はどこにあるのか。個人の内面と共同体を結びつける適切な方法はどのようなものか。第一世界大戦後のドイツにおいて、発掘され涵養されるべきエートスはどのようなものかといった問いである。

こうした方法論的立場をとるがゆえに、小説全体の包括的な解釈を提供することはここではできない。たとえば多くの重要な登場人物は言及されず、以下で扱うショーシャ、セテムブリーニ、ナフタについても、筆者の視角からとらえられる限定的な一面を描き出すにすぎない。こうした視角上の限界を補うために、本章ではとりわけ本稿で論じることのできなかつた主題について、脚注においてできる限り先行研究を紹介するよう努めたい。

第二節 フランスとロシアの間のドイツ——『非政治的人間の考察』から『魔の山』執筆再開まで

一九一八年、マンは一九一五年から取り組んできた『非政治的人間の考察』の執筆を終えた²⁴¹。この長大な論説において、マンは個人の精神的な領域と国家を截然と切り離すことを主張した (XII 149, 269)。マンはデモクラシーを、あらゆる人間の事柄、とりわけ人間の内面的な事柄を政治化する思想として批判した (XII 232ff., 303)。マンは第一次大戦前からプロイセン的な軍国主義的精神には反感を覚えていた (I 72f.; X 199)。一九一五年

²⁴¹ 『非政治的人間の考察』の執筆年代については、以下を参照した。Kurzke, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in: Helmut Koopmann (Hrsg.), *Thomas Mann Handbuch*, (Stuttgart 1990), S. 681ff.

にすでにマンは君主政の時代は終わりつつあり、ドイツのデモクラシー化は不可避であると示唆していた²⁴²。しかし『非政治的人間の考察』において、マンは個人の内面的領域を政治の支配から保護するためにドイツ帝国を擁護した。というのもマンにとってドイツ帝国は、政治家と官僚のみが政治にかかわり、社会の他の構成員は政治に煩わされることなく内面的な自由を享受することができる政治体制と思われたからである (XII 30)。

第一次大戦の敗戦とそれに続く君主政崩壊のちにも、マンはいまだに、個人の内面的領域は政治から切り離されるべきだと信じていた。共和国の誕生を予感しつつ、マンは日記に次のように記している。

「政治的領域におけるデモクラシー的文明の世界的勝利が事実であり、したがってドイツ精神の維持が問題であるとき、精神的でナショナルな生活の政治的な生活からの分離を、一方の他方に対する完全な無関心を勧める、というのが私の立場だ。」²⁴³

同様の記述はその一週間後の日記にもみられる²⁴⁴。マンはこうして二つの領域の分離をはっきりと支持している。ここには、二つの領域を分離することでできることならば非政治的人間として内面的領域に逼塞していたというマンの希望を見ることもできよう。政治と内面性の分離という主張を維持する限り、マンのデモクラシーへの評価は消極的なものにとどまらざるをえない。というのも、マンにとって「デモクラシー」と「共和政」はつねに、個人の内面性と政治の一致によって特徴づけられる概念だったからである (XII 386)。その意味でマンは敗戦から革命勃発までの期間、共和国の成立を望ましくはないがやむをえない運命として捉えていたといえよう。マンが共和国を全面的に肯定するためには、内面的領域と政治の分離という主張を放棄するか、「デモクラシー」および「共和国」の理解を変更する必要があった。以下にみるように数年間の思想的格闘のすえ、マンは分離の主張を完全に放棄し、「デモクラシー」ないし「共和国」の全面的な支持者となるにいたる。このような根本的な転向は、どのように可能であったのだろうか。

一九一八年一月三日以降の一連のドイツ革命のなかで、マンは新しい共和国に次第に積極的な期待を寄せるようになる²⁴⁵。同時にマンは内面的領域と政治の新しい関係を支える思想的基礎を求め始める。その際に大きな役割を果たしたのが、フランスともロシアとも異なるドイツ独自の政治を同定するというマンの試みだった。

²⁴² *Briefe an Paul Amann*, 1915. 3. 25, S. 27f.

²⁴³ *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 10. 5, S. 24f.

²⁴⁴ *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 10. 12, S. 31.

²⁴⁵ *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 11. 12, S. 73f.

こうした試みの萌芽はすでに『非政治的人間の考察』にあらわれている。『非政治的人間の考察』第一章で、マンはドストエフスキーのドイツに関する議論を紹介する (XII 42ff.)²⁴⁶。ドストエフスキーによれば、ヨーロッパ文明は人類の普遍的統合というローマ的理念によって形成された。ローマ的理念はキリスト教と結びつき、教会分裂ののち西欧に引き継がれ、発展してフランス革命にいたった。一方ドイツはこの普遍的統合に対してつねに抗議する存在であった。その抗議の歴史は古代のアルミン王にはじまり、ルターの宗教改革を経て、ドストエフスキーの時代にまで続いている。

マンはこのテーゼに賛意を示し、第一次世界大戦における協商とドイツの対立をローマ的理念とゲルマン的理念の対立、文明の帝国主義に対するドイツの抗議とみなす。しかしロシアが非ローマ的理念の側に分類されるこの枠組みでは、露仏同盟を説明することができない。そこでマンは「協商」陣営のロシアを、「西欧流にリベラル化された」、「西欧の道具」(XII 48) としてのロシアと説明せざるをえなくなる。

「ロシア的なもの」をめぐる問題は、ロシア革命勃発とともにさらに困難になる²⁴⁷。一九一七年二月および三月にケレンスキーのもとでブルジョワ革命が生じた後に書かれた一九一七年三月二五日付の私信で、マンは次のように驚きを表す。「ロシアでブルジョワ革命？ なぜそんなことが可能なのか。ブルジョワジーはいないはずなのに！」²⁴⁸。ロシア像をめぐるマンの困惑は『非政治的人間の考察』にもあらわれる。一九一七年六月ごろに執筆された章「政治」と一九一七年七月から八月にかけて書かれた章「人間性について」でマンは、「国家や社会や政治としてのロシア」(XII 299) にはふれないことにすると述べ、「デモクラシー的共和国になる一九一七年まで」(XII 298) のロシアのみを論じると宣言する。ここで語られるロシアはいまだに、ドストエフスキーのロシア、「キリスト教的柔和さと謙虚さ、苦悩と同情に基づいた、宗教的容貌を持ったロシア」(XII 438) である。この本来のロシアに対して、今日のロシアにおいて「ドストエフスキーは忘れられている」(XII 441)。マンは次のように述べる。

²⁴⁶ マンのドストエフスキー像については以下に詳しい。Hermann Kurzke, Dostojewski in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in: Eckhard Heftrich/ Helmut Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für Hans Wysling*, (Frankfurt a. M. 1991), S. 138-151; Wißkirchen, „...die Wahrheit, die niemand vernachlässigen darf...“. Thomas Manns politische Entwicklung im Spiegel seiner Dostojewski-Rezeption, in: *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 13*, (Frankfurt a. M. 2000), S. 9-26.

²⁴⁷ マンのロシア革命に対する反応については以下に詳しい。Hermann Kurzke, Thomas Mann und die russische Revolution, in: Heftrich/ Hans Wysling (Hersg.), *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 3*, (Frankfurt a. M. 1990), S. 86-94.

²⁴⁸ *Briefe an Paul Amann*, 1917. 3. 25, S. 52.

「われわれは、目前にせまっているロシアのデモクラシー的社会的共和国の宣言が、ロシアの国となにか真剣なかかわりを持っているとは信じない。——否、もしもそも魂的なもの、精神的なものが、権力政治的な同盟の正当化の基礎となるべきであり、またなりうるとすれば、ロシアとドイツこそ手を結ぶべきであろう。」(XII 441)

こうしてマンは、革命後のロシアを本来のロシアからの逸脱として周辺化し、ドイツとロシアの親縁性をあくまでも強調する。上記の引用にみられるようなドイツとロシアの同盟を望む姿勢は、一九一七年一二月半ばまでに執筆された最終章「イロニーとラディカリズム」の末尾でも変わらない(XII 587)。ロシア革命を「非ロシア的」な出来事とみなすことで、マンは「フランス」対「ドイツとロシア」という構図を維持しようとしたのである。

一方、二月革命の数ヶ月後からソヴィエト政権成立までに執筆された『非政治的人間の考察』後半部分において、マンはトルストイとゲーテの比較を通じ、ドイツとロシアの相違についても論じ始める。一九一七年九月から一〇月に執筆された章「信仰について」では、晩年のトルストイのユートピア的無政府主義が強調され、力を増しつつあるソヴィエトと関連づけられる(XII 519, 529, 532f.)。本来のロシアを代表するドストエフスキーに対して、トルストイは「社会福祉の増進」、「啓蒙主義」といった特徴において「文明の文士」と共通しており、その意味で「協商」すなわちローマ的理念の側に分類される(XII 533)。ただしマンはスラヴの大家トルストイをザパトニキ(zapadniki)と位置づけることはできない。そこでトルストイはドストエフスキーのロシアとは異なるもう一つのロシアを代表する人物として位置づけられることになるのである(XII 533)。

同時にマンはトルストイとゲーテの比較において、「教養」をドイツに独自の概念として強調する。それは(一)絶対的なものへの懐疑を基本的態度としながら、(二)どれも一面的でしかありえないさまざまな思想からさしあたり特定の立場を選び発展させてゆく過程である(XII 505f.)。このような態度は、自らの立場の一面性を自覚している点で「文明の文士」の懐疑を知らない信仰と区別されるとともに(XII 507ff.)、特定の立場を採用し発展させるという点で、一切の理念や原則を疑問視し絶対的な自由をたたえるトルストイの相対主義からも区別される(XII 502ff.)。

こうして『非政治的人間の考察』において次第に明確化しつつあった東(ロシア)とも西(ローマ・フランス)とも異なるドイツの像は『非政治的人間の考察』擱筆後、ドイツ革命の経験のなかでさらに重要性をます。ミュンヘンでは一九一八年一月七日、ドイツ独立社会民主党(Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands)党首である

アイズナー (Kurt Eisner) がバイエルン首相となり、ヴィッテルスバッハ王朝の廃止を宣言した。ベルリンでは一月九日、シャイデマン (Philipp Scheidemann) が共和政を宣言し、翌日、ドイツ独立社会民主党と社会民主党 (Sozialdemokratische Partei Deutschlands)、民主党 (Deutsche Demokratische Partei) からなる臨時政府が発足し、社会民主党党首エーベルト (Friedrich Ebert) が代表に就任した。バイエルン首相アイズナーは私有財産を廃止せず、また議会と協議会 (レーテ、ソビエト) を併せ持つ選挙制度を採用した。ベルリンにおいても、レーテと議会の二重権力状態が存在していた。これらの折衷的なシステムはマンの目に、ロシア的要素としてのレーテと、西欧的要素としての議会の組み合わせと映ただろう。マン「ドイツの革命は革命ではあっても同時にドイツ的である。フランス的粗暴ではないし、ロシア的共産主義的酪酊でもない」²⁴⁹と述べる。

さらに一月一二日には、新しく生まれた共和国を、「社会的共和国は西のブルジョワ共和国と金権性を超えており、フランスがはじめてドイツに政治的に後塵を拝したのだ」²⁵⁰と評価し、ドイツにおける社会的共和国の誕生を政治の領域でドイツがフランスに先んじる絶好の機会ととらえる。一方でマンは誕生しつつある共和国がロシア的なものになることも望まない。「アナーキー、賤民支配、プロレタリアート独裁ならびにそれにともなうロシア風のすべてのこと」²⁵¹にマンは嫌悪を示す。フランス的なブルジョワ議会主義への憎しみと、プロレタリアート独裁への恐怖の間で、マンは「ボルシェヴィズムと西側の金権政治の間に『何か新しいものを政治的なもののなかに見出す』こと」²⁵²をドイツの課題とみなす。

こうした姿勢は、ベルリンでスパルクス団の蜂起が鎮圧された一九一九年一月から一九一九年二月初めにワイマール共和国が成立する時期においても、一九一九年四月から五月にかけてバイエルンで生じたレーテ革命の期間も基本的に変わらない。マンはレーテが、たんなる議会主義を超えた『政治における何か新しいもの』、とりわけなにかドイツ的なもの」²⁵³を実現しうるのではないかと、レーテ革命に好意的に反応する。共産主義に対する希望をマンはしばしば表明する。西欧流のデモクラシーに未来はなく、社会主義ないし共産主義こそ未来を担う理念であるという確信を、マンは繰り返し日記に記す²⁵⁴。しかし

²⁴⁹ *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 11. 10, S. 67.

²⁵⁰ *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 11. 12, S. 74.

²⁵¹ *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 11. 19, S. 84.

²⁵² *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 12. 3, S. 100.

²⁵³ *Tagebücher 1918-1921*, 1919. 3. 3, S. 166.

²⁵⁴ たとえば「社会主義の、いな、共産主義の理念は未来に属する理念であり、それと対照的に、古い西側によって代表されるデモクラシーが疑いなく未来に属してはいないということは、疑問の余地がない。」(*Tagebücher 1918-1921*, 1918. 11. 29, S. 98.) といった

他方で、マンのプロレタリアート独裁への嫌悪が変化したわけではない²⁵⁵。彼の共産主義への期待は協商的なものへの反感によって動機づけられており、共産主義はもっぱら「否定すべきものの否定」²⁵⁶、すなわち協商的なものへの否定としてとらえられている²⁵⁷。

こうしたマンの問題意識は同時代の思想家にも広く共有されていたものだった。ドイツ的社会主義を求めるといふ姿勢についていえば、それは、クルティウス (Robert Curtius) が一九三二年に指摘したように、ワイマール期を通じて知識人の間でいわば自明の課題であった²⁵⁸。さらに、このドイツ的社會主義を西欧的なリベラリズムとロシア的な共産主義の間に見いだすべきとする見解に議論を限定してみても、同様の見解は当時人気のあったいくつかの著作、たとえばシュペングラー (Oswald Spengler) の『プロイセン主義と社会主義』(*Preußentum und Sozialismus*, 1919)²⁵⁹、カイザーリンク (Hermann Keyserling) の『ドイツの真の政治的使命』(*Deutschlands wahre politische Mission*, 1921)²⁶⁰、ブル

記述を参照。さらにレーテ革命期には、「スパルタクス、共産主義、ボルシェヴィズムにおける健康で人間的でナショナルで反協商的で反政治的なものに対する関心が増している。私の『USP との結びつき』に関する噂は無意味なものではない。」(*Tagebücher 1918-1921*, 1919. 3. 22, S. 176.) と述べ、物議を醸した「共産主義万歳！」(*Tagebücher 1918-1921*, 1919. 3. 24, S. 178.) という記述もあらわれる。同時期の私信にも、「私の理解する『共産主義』には、多くのよきもの、人間的なものが含まれている。その目的地は最終的に、国家、つねに権力国家であろう国家の解消そのものであり、世界の非政治化を通じた世界の人間化と浄化である」と、共産主義への共感を示している (*Briefe 1889-1936, an Josef Ponten*, 1919. 3. 29, S. 158.)。レーテ共和国の末期にも、「革命的プロレタリア」への共感を、プロレタリア支配への嫌悪と併記している (*Tagebücher 1918-1921*, 1919. 4. 20, S. 206.)。

²⁵⁵ 一九一九年一月にはリープクネヒトとルクセンブルクを「野蛮な社会主義者」と呼び (*Tagebücher 1918-1921*, 1919. 1. 9, S. 130)、市民的な精神と無縁なマルクス主義的プロレタリア支配に懸念を示している (*Tagebücher 1918-1921*, 1919. 1. 11, S. 132)。マンはマルクス主義における「救世主的なもの」にも危惧を抱いていた (*Tagebücher 1918-1921*, 1919. 2. 2, S. 143)。

²⁵⁶ *Tagebücher 1918-1921*, 1919. 4. 15, S. 199.

²⁵⁷ ほかにたとえばマンは次のように記す。「私はバイエルンをひどく滑稽に思うし、狼藉以上のものをほとんど目にしない。だが私は協商を認められないし、それが協商に敵対的である限りにおいて、私はほとんど共産主義を愛している。」 *Tagebücher 1918-1921*, 1919. 4. 5, S. 186.

²⁵⁸ 「ドイツの未来に対する責任を引き受けようとする者は、ナショナルなものと社会的なものを鉄の意志を以て結びつけなければならない。われわれが意志するのまったく同じことである。[……] すでに述べたように、それはあらゆる必要不可欠なことと同様、自明のことである。」 Robert Curtius, Nationalismus und Kultur, in: *Die Neue Rundschau* 12, Dezember, (Berlin 1931), S. 740.

²⁵⁹ Oswald Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, (München 1919).

²⁶⁰ Hermann Keyserling, *Deutschlands wahre politische Mission*, (Darmstadt 1921), S. 34, 52f.

ック (Moeller van den Bruck) の『第三帝国』 (*Das dritte Reich*, 1923) ²⁶¹にも見いだすことができる。日記のなかでマンが象徴的に繰り返す「政治のなかになにか新しいものを見いだす」²⁶²という言い回し自体が、『ヨーロッパ新聞』 (*Europäische Zeitung*) からの引用である。これはミハリスキ (Heinrich Michalski) とグライヒェン (Heinrich von Gleichen) によって創刊された新聞で、グライヒェンはリンク・クライス (*Ring-Kreis*) の雑誌「ダス・ゲヴィッセン」 (*Das Gewissen*, 1919-1920) および「デア・リンク」 (*Der Ring*, 1928-1933) を刊行したことで知られている²⁶³。これら同時代の知識人とマンの影響関係については、すでにそれぞれ詳しく検証されているためここでは立ち入らない²⁶⁴。ここでは単に、マンの問題意識が同時代の知識人のあいだに広く共有されたものであったことを確認するにとどめたい。

要約すれば、一九一八年半ばから一九一九年前半にかけての体制移行期、マンは一方でロシアのなかにアナキズム的エートスをその基礎に持つ共産主義的プロレタリア独裁を見、他方でフランスのなかに個人主義とリベラリズムのエートスに基づいた議会主義デモクラシーを見、ドイツがそれらのどちらとも異なる新しい政治体制を実現することを期待した。このような希望とともに、マンは『魔の山』の執筆再開を決断する²⁶⁵。次節では、マンが小説執筆を通じてこの課題にどのように取り組んだかを見てみたい。

以下の作品分析では、各登場人物の思想があたかもひとつの学術記事に示された議論であるかのように扱われる。このような小説と登場人物への接近方法に対しては、文学研究と思想史研究の双方から疑義が呈せられるかもしれない。しかしながら、すでに序章で述べたように、トーマス・マン研究においては、このような方法が例外的に可能であるように思われる。第六章で論じるように、マンは物語の意義を普遍的で永遠の原型としての真理をそのつど新しい形で現前させる点に求めている。このような物語論を実践するかのよ

²⁶¹ Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich* (Berlin, 1923), S. 68.

²⁶² *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 12. 3, S. 100; *ibid.*, 1919. 3. 3, S. 166.

²⁶³ *Tagebücher 1918-1921*, Amk. 94, S. 610.

²⁶⁴ マンのシュペングラー受容については、以下に詳しい。Herbert Lehnert/ Eva Wessel, *Nihilismus der Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns „Wandlung“ und sein Essay >>Goethe und Tolstoi<<*, (Frankfurt a. M. 1991), S. 45ff.; 千田まや「トーマス・マンとシュペングラー (一) —— 「文化」と「文明」を中心に」『和歌山大学教育学部紀要 人文科学』第四九集、一九九一年、一四三—一五九頁、「トーマス・マンとシュペングラー (二) —— 1919—20年のマンの『保守性』について」『和歌山大学教育学部紀要 人文科学』第五〇集、二〇〇〇年、一三一—一四七頁。カイザーリンクとの影響関係については、以下に詳しい。Lehnert/ Wessel, *ibid.*, S. 36; Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, S. 92ff.. ブルックおよびリンク・クライスとの関係については以下に詳しい。Lehnert/ Wessel, *ibid.*, S. 61ff., 友田『トーマス・マンと一九二〇年代』九六頁—一六頁。

²⁶⁵ *Tagebücher 1918-1921*, 1919. 4. 17, S. 200f.

うに、マンは複数の作品や論説のなかでしばしば同一の言い回しを用い、また同じ見解を表明している。これらは論説や日記や手紙においてはマン自身とマンが共感を寄せる人物あるいはマンの論敵の見解として表明され、小説においては語り手あるいは登場人物の見解として表明される。このような思想のパターンの繰り返しはマン自身の思想を理解する際の大きな助けとなる。マンは小説家であり、論文や講演においては断片的にしか語られない理念や思想が小説においてより詳しくより明確に表現されていることが多いからである。

以下に見るようにマンは『非政治的人間の考察』で採用した西と東の対照を、ショーシャ、ナフタ、セテムブリーニの形象によって繰り返す。さらに語り手はドイツの青年ハンス・カストルプに西と東の間に自らの立場を見つけるように強いる。このような対応関係を手掛かりに次節では、ハンス・カストルプの思想がロシアともフランスとも異なるドイツに独自の共同体像を探すマンの試みへの回答の一つであると仮定する。繰り返しになるが、以下の分析はマンが小説執筆再開以前に自らに課した問題への回答の一つを見つけるという限定的な意図のもとにのみ行われるのであり、小説全体の包括的解釈を目指してはいない。

第三節 西と東 (一) : セテムブリーニとショーシャ

『魔の山』においてドイツの青年ハンス・カストルプは、七年にわたって滞在することになったサナトリウムで、国際色豊かな患者たちと社交し、生と死と人間についてさまざまな考察を行う。西と東の対立は、小説ではまずイタリア人セテムブリーニとロシア人ショーシャ夫人の対比として描かれる。人文主義者であるセテムブリーニは、理性と批評的精神を至上のものとし、進歩と啓蒙を信じている (III 92f.)。彼の祖父はカルボナリとして革命を煽動した政治家であり、セテムブリーニ自身も文明の精神によってデモクラシーを普遍化し、世界共和国を実現させることを目標としている (III 214ff.)。

二人の相違は「道徳」に対する見解に顕著に表れる。セテムブリーニにとって道徳とは、あらゆる苦悩から人類を解放するための努力を意味する。あらゆる苦悩からの解放は彼が所属する団体、「進歩促進連盟」(のちにフリーメイソンであることがあきらかになる)の目標でもある。この連盟は人間の文明化と進歩のための社会活動を促進することを使命としている。セテムブリーニは連盟が主導する壮大なプロジェクト、『苦悩の社会学』と題された百科事典の文学部門を担当している。この百科事典では、世界の一切の苦悩が分類整理され、その原因が突き止められ、それを解消するための手段が提案される予定である (III

341ff.)。

これにたいしてショーシャ夫人に代表されるロシア人はまったく異なる道徳観を持っている。セテムブリーニによれば、ロシア人は苦悩に対して忍耐と同情を以て向き合う (III 340)。そしてセテムブリーニの分析を裏付けるように、ショーシャ夫人はハンス・カストルプに、道徳は美德のなかにはなく「危険で有害なものにも心をひらいている」(III 473) ことのなかにあると話すのである。ショーシャ夫人のこのフランス語の言い回しは、『非政治的人間の考察』においてドイツ語で繰り返されたものであった (XII 390, 399, 402)。ハンス・カストルプはこのイタリア人とロシア人の対比を夜と昼の対比と感じ、「ホルシュタインの湖上に小舟を浮べて、西の岸のガラスのような昼の明るさから、東の空の霧のたちこめた月夜へ、困惑して呆然としたまなざしを移したときのような気持」(III 226) を思い出す。

セテムブリーニはショーシャ夫人を批判するが、ハンス・カストルプは彼女を熱烈に恋してしまう。その強い感情は、彼がギムナジウム時代に同級生のヒッペに抱いた感情の再燃でもある。ヒッペとショーシャ夫人は外見が似ているだけでなく (III 174, 176)、二人への感情が人類の繁殖という目的にそぐわない「非理性的なもの」と考えられる点でも共通している (III 182f.)。ヒッペの場合には同性への愛であり、ショーシャ夫人の場合には、病気の女性への愛であるためである²⁶⁶。ハンス・カストルプにはサナトリウムを訪ねる前から、こうした非理性的な愛、夜の世界への愛の素地があった。彼の祖父は進歩に忠誠を誓ったセテムブリーニの祖父とは異なり、過去と死に仕えていた。それはたんにハンス・カストルプの祖父が保守的な人物であったという意味だけでなく (III 38)、彼が孫に与えた印象からしてそうであった。ハンス・カストルプの思い出のなかで、祖父はつねに、「原」(Ur) という音と結びついていた。それは墓穴と納骨堂の音であり、現在の生活とすでに地下深くに沈み込んでしまった生活との結びつきを意味する音であった (III 36)。さらに幼いハンス・カストルプの目に、彼の祖父はこの世にはただ仮の姿で暮らしているだけであって、死によってその本来の姿、祖先から代々受け継いできた伝統的な衣装に身を包んだ肖像画の祖父の姿に戻って行ったように映った (III 41ff., 216f.)。このようにして彼の祖父は、死に対する尊崇と、過去が繰り返し現在化し永遠に回帰するという時間構造を象

²⁶⁶ 「結婚について」(Über die Ehe, 1925) においてマンは同様に、同性への愛はそれが生殖に結びつかないがゆえに、死の世界に属すると論じている (X 198f.)。また、「ドイツ共和国について」(Von Deutscher Republik, 1922) では、ホイットマンの同性愛をロマン主義的愛とみなし、それが「死への共感」の変種であると論じられている (XI 849)。同時期のドイツにおける同性愛とナショナリズムの結びつきについては以下を参照。福元圭太『「青年の国」ドイツとトーマス・マン』九州大学出版会、二〇〇五年。

徴している (III 35ff.)。とりわけ、死と病気が人間を高貴にするという考えはハンス・カストルプになじみ深いものであった。この「死への共感」は第七章において、ハンス・カストルプのシューベルト「菩提樹」(*Lindenbaum*) への愛として表現される (III 906ff.)。このような死と夜の世界への愛着ゆえに、言い換えれば、危険で有害なものにも心をひらこうとする態度のゆえに、ハンス・カストルプはショーシャ夫人に恋をし、セテムブリーニの道徳観に居心地の悪さを感じるのである。

二人の登場人物の立場は『非政治的人間の考察』における対比、文明の文士によって代表されるような啓蒙とデモクラシーと政治による世界の普遍的統合を目指すロマン的理念と、ドストエフスキーに代表されるような「本来の」ロシアの対比と、多くの点で重なり合っている²⁶⁷。もちろん、セテムブリーニは「文明の文士」と同一ではなく²⁶⁸、ショーシャ夫人はドストエフスキーのロシアを代表するばかりではない²⁶⁹。しかしながら、マンガがこの二人の形象を通じて西と東の対照を表象しようとしたことは次のようなセテムブリーニの説からも疑いえないように思える。セテムブリーニはこの対照を次のように整理する。実力と権利、暴政と自由、盲信と知識、停滞と進歩という二つの原理が世界支配をめぐる相争っている (III 221ff.)。前者はアジア的原理であり、無為、不動性、永遠の繰り返しが続く時間といった概念と結びついている。後者はヨーロッパ的原理であり、ここでは批判精神、改革活動、理性、啓蒙、科学が、完全性に向けた進歩を促進している (III

²⁶⁷ ノイマンは、ドイツ語版ドストエフスキー作品集に寄せたブルックの序文が、ショーシャ夫人のスラヴ的、アジア的イメージに影響を与えたと指摘している。Arthur Moeller van den Bruck, *Die Voraussetzungen Dostojewskis. Zur Einführung in die Ausgabe*, in: F. M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, (München/ Leipzig 1909), S. XII; Michael Neumann, *Der Zauberberg Kommentarband, 5-2*, (Frankfurt a. M. 2002), S. 78f.

²⁶⁸ セテムブリーニのモデルとしては、セテムブリーニ (Luigi Settembrini, 1813-1887)、マッツィーニ (Giuseppe Mazzini, 1805-1872)、ミュラー・ライヤー (Franz Müller-Lyer, 1857-1916)、ゼンドリーニ (Paolo Enrico Zandrini, 1879-) が指摘されている。Daniel Jütte, "Placet experiri". Ein unbekanntes Vorbild für Lodovico Settembrini, in: *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 20*, (Frankfurt a. M. 2007), S. 209-215; Neumann, *Der Zauberberg Kommentarband, 5-2*, S. 83-88; Wißkirchen, "ich glaube an den Fortschritt, gewiß." Quellenkritische Untersuchungen zu Thomas Manns Settembrini-Figur, in: Thomas Sprecher (Herg.), *Das "Zauberberg"-Symposium 1994 in Davos*, (Frankfurt a. M. 1995), S. 81-116. セテムブリーニの思想の典拠については、以下も参照。Rainer Scheer/ Andrea Seppi, *Etikettenschwindel? Die Rolle der Freimaurerei in Thomas Manns Zauberberg*, in: Wißkirchen (Herg.), *Neue Studien zum Werk Thomas Manns*, (Würzburg 1991), S. 54-84.

²⁶⁹ ショーシャ夫人のもっとも重要な役割の一つは、彼女がベアトリーチェのように、一人の男性を黄泉への、夜と死の世界への旅に案内する点にある。Neumann, *Zauberberg Kommentarband, 5-2*, S. 80f.

339) ²⁷⁰。

『魔の山』前半において、「ドイツ」たるハンス・カストルプは、ドストエフスキー的な「本来のロシア」に強い愛着を覚え、「ローマ的理念」に対して批判的な態度をとる。この態度は、第二節でみた『非政治的人間の考察』におけるマンの態度と呼応している。しかしショーシャ夫人への愛が第五章最終節「ワルプルギスの夜」でひとつの頂点を迎えた後、彼女は唐突にサナトリウムを出て行ってしまふ。そして第六章第二節で入れ替わるように登場するのがナフタである。

第四節 西と東 (二) : セテムブリーニとナフタ

登場してすぐ、ナフタはセテムブリーニによって「東方的」な見解を持つ人物、静寂主義、神秘主義といったショーシャ夫人と共通する特徴を持つ人物と位置づけられる (III 522)。オーストリアとポーランドの国境の小さな集落でユダヤ人の家庭に育ったナフタは、幼いころ村人たちに父を惨殺され、早くに母を失った。その鋭利な批判精神と革命的傾向によって師であるラビと不和になったナフタは、一六歳のとき、神父に見込まれてイエズス会の寄宿学校に入学し、カソリックに改宗した。ナフタは神父を目指したが、サナトリウムからの退院の目途がつかないため、ついに療養所を出て、いまはダボスの高校でラテン語を教えている (III 608ff.)。ナフタは、同じく完治をあきらめてサナトリウムを出たセテムブリーニが間借りしている村の仕立屋のもう一人の下宿人である。同宿の二人はしばしば議論を戦わせ、それぞれ自分の流儀でハンス・カストルプを教育しようとする。二人の論争、とりわけ彼らの世界と生命と政治に関する見解は、ハンス・カストルプの立場を理解するために不可欠であると思われるため、本節をその再構成にあてたい。

セテムブリーニとナフタのもっとも大きな相違は、前者が一元論的な世界観を奉じるのに対して、後者が徹底した二元論的世界観を主張する点にある。ナフタにとって世界は精神と自然の敵対的な分裂からなっている。彼は自然としての現象の世界と超越神としての精神をまったく切り離されたものとする (III 519f.)。こうした二元的思想ゆえに、ナフタは近代自然科学を批判する。というのも近代自然科学においては、自然がそれ自体で存在すると前提されており、自然の外部の超越的存在が認められないからである。ナフタは

²⁷⁰ これらの原理は、アジアが広大であるという事実に起因する。セテムブリーニによれば、アジアは空間において広大であるだけでなく、時間においても広大であり、彼らは待つことをいとわぬ。それに対してヨーロッパは、空間的にも時間的にも制約されている。ヨーロッパ人は土地と時間を最大限に利用しなければならない。それが彼らに進歩の促進を動機づけている、とセテムブリーニは分析する (III 339ff.)。

近代自然科学がその基礎とする「世界を構成する最小の原子」という概念を疑い、あらゆる知識は主意的であると主張する。客観的真理が存在しない以上、知識は特定の信仰、自然と精神の間にある人間の特権的地位という信仰を基礎に組み立てられるべきである、とナフタは言う (III 551f.)。人間は厭世的禁欲的な態度を貫き、「自然にたいするいっさいの恭順を拒む」ことで、「自然から精神を意識的に解放する」(III 548) ことができるのである。禁欲による自己救済を人間の使命と考えるナフタにとって、肉体は悪であり精神によって否定されるべきものである。こうした態度は、生、健康、自然、肉体を歪めてみせるゴシック趣味へのナフタの好みと一致している (III 546)。

これに対してセテムブリーニは、自然は精神であるという一元論を奉じている。彼は形而上学を認めず、世界には超越的な外部など存在しないと考える。神を含めあらゆる形而上的思考は、社会改良への努力を眠らせるという点で悪である。真理は世界の全体を分解し再構成することで到達可能であり、科学的知見をもとに人間は自然を制御し進歩と啓蒙に貢献するべきである (III 713)。

自然と精神の関係をめぐる見解の相違は、二人の「病気」と「死」に対する態度にも反映される。ナフタによれば、人間はもともと不死に作られながら、原罪によって死すべきものに墮落した (III 627)。人間であることはすでにそれだけで病気であり、人間は健康すなわち自然に帰ることは決してできない。死すべき人間にできることは、自然との対立を自覚する精神を通じて自己を高貴化すること (III 642f.)、死すべき肉体を否定する精神の声に従うことだけである (III 627f.)。こうしたナフタの思想をセテムブリーニは死と生を分離するものだと指摘する。生と死が敵対的な原理と捉えられるとき、死は生の風紀と規律と体面を解体しひとを淫蕩 (Lust) へと解放する悪しき誘惑に変わる (III 569f.)。このように批判するセテムブリーニは、反対に、健康と生こそ人間を高貴にすると信じて疑わない (III 643f.)。こうしたセテムブリーニの思想をナフタは、生が自己目的とされているためにそれを超える意義と目的が問われない陳腐な思想であると批判する (III 640f.)²⁷¹。

こうしたナフタとセテムブリーニの世界観の相違は、政治的論争に発展し、そこでますます先鋭化する。セテムブリーニはデモクラシーと人類の科学的知見に基づいた完成を目指し、目標にそぐわないすべてのものを抹殺すべきだと主張する (III 712)。これに対し

²⁷¹ ナフタの思想の典拠としては、ノヴァーリスとニーチェに加え、ブルガコフ (Sergej Bulgakow, 1871-1944)、カーラー (Erich von Kahler, 1885-1970)、アイケン (Heinrich von Eicken, 1846-1890) が挙げられている。Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, S. 56ff.; Wysling, *Der Zauberberg*, in: *Thomas Mann Handbuch*, S. 408f.; Neumann, *Zauberberg Kommentarband*, 5-2, S. 93-97. ノイマンの『魔の山』注釈は、ナフタの発言のほぼすべてについて、詳細な典拠を挙げている。Neumann, *ibid.*, S. 267ff.

てイエズス会士たるナフタは、支配も被支配も、法も罰もなく、国家も暴力もない「人類の理想的な原始状態」(III 555)、「国家も階級もない神の子の状態」(III 559)への回帰を望む。こうしたナフタの共産主義は、贈ったりもらったりすることを当然と思う連帯と共同所有の感覚として、ショーシャ夫人にも共通するエートスである(III 824)。ただし、ショーシャ夫人においてはあくまでも非政治的なものにとどまっていた理念を、ナフタは独自の方法によって実現しようとする。ナフタが主張するのは、すべての世俗的・道徳的秩序を解体するテロルによって、精神と自然の二元的な対立を「一時的に止揚」(III 559)することである。そしてナフタによれば、プロレタリアートこそが、この恐怖政治の担い手である(III 557ff.)。

ナフタの政治思想は、ファシズムの原型、保守革命主義、虚無主義、あるいは中世的共産主義など、さまざまに解釈されてきた。ただし本章では、西と東の間に位置するハンス・カストルプの立場をあきらかにするため、「並はずれて多層的な形象」²⁷²のうち一つの面にのみ光を当ててきた²⁷³。ナフタはショーシャ夫人と入れ替わるように登場し、夫人と同様にセテムブリーニが代表する西方的なものと同様に東方的なものに代表されるのだが、最終的には夫人と全く異なる形で東方的なものを代表することになる。キリスト教信仰と共産主義的恐怖政治が組み合わされたナフタの思想は、マンのロシア革命解釈のひとつとみなすことができる。『非政治的人間の考察』においてドストエフスキーが代表した「本来のロシア」は、『魔の山』ではショーシャ夫人が代表していた。それに対してナフタは、『非政治的人間の考察』で「非ロシア的」とされていた革命的ロシア、あるいはトルストイが代表する「もうひとつのロシア」の役割を担っているのである。セテムブリーニはドイツの青年に、この新しい対立の間で西か東かの二者択一を迫る。

「さあ、決定を下さなければなりません——ヨーロッパの幸福と未来にとって重大な意義を持つ決定です。そしてこの決定を下すことはあなたの国に委ねられているのです。それはあなたの国の魂のなかでなされなければなりません。東と西の中間に位置しているあなたの国は、その本性を獲得しようとして相争っている二つの世界のいずれかを選ばなければなりません——決定的に、意識的にどちらかひとつを選び取らなければなりません。」(III 714)

²⁷² Wysling, *Der Zauberberg*, S. 408.

²⁷³ ナフタの中世的共産主義については、ブルック (Moeller van den Bruck) のほかに、ランダウアー (Gustav Landauer) およびブロッホ (Ernst Bloch) との類似性が指摘されている。Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, S. 81.

こうして、『非政治的人間の考察』における西と東の政治思想の対立が、セテムブリーニとショーシャの形象においてと同様、セテムブリーニとナフタを通じて、ここでも再び繰り返されている。さらに、これらの政治的立場はいまや、それぞれに対応する世界観と生命観によって支えられている。このようにして、マンは彼が向き合っていた課題、西側の議会主義デモクラシーと東側の独裁の間になにか新しいものを見出すという課題を、自身の作品においてたんに再現しただけでなく、それを展開させているのである。

第五節 中間にあるドイツ：ハンス・カストルプの有機体論

これまでにみたような小説と論説の間の理念的布置の類似から、東西の間にドイツ的な政治を見つけるという課題が、ハンス・カストルプに託されているのではないかとの推測が導かれる。そこでこのような仮定に基づき、本節ではハンス・カストルプの思想的展開の軌跡を追ってみたい。

ナフタとセテムブリーニの論争の以前から、ハンス・カストルプは彼なりに自身の立場を築きつつあった。その鍵となるのが、ハンス・カストルプが子供のころから不思議に思ってきた、生、精神、物質、病気、死にかかわる「神聖で不浄な秘密」(III 382)である。

早くに肉親を亡くしたハンス・カストルプは、幼い頃から死を身近に感じ、死に対する二種類の感情を育んできた。ひとつは葬儀や人びとのしめやかな態度に象徴されるような敬虔で神聖で荘重な感情である。そしてもうひとつは、亡くなった祖父からかすかに漂う腐臭に象徴されるような冒瀆と卑猥の感情であった (III 44f.)。

ハンス・カストルプはサナトリウム滞在中に同様の二重の感情をたびたび味わい、その背後にある事情に強い関心を抱く。レントゲン室で自分の肉体を覗き見たとき、彼は敬虔の情と冒瀆の強烈な快感 (Lust) を同時に味わう (III 306)。それからしばらくして、院長の部屋でコーヒー挽に施された性的な装飾に顔を赤らめた後にも、ハンス・カストルプは、古代人が同じような装飾を棺に刻んでいたことを指摘し、古代人にとっては淫猥なものと神聖なものが同じだったに違いないという見解を披露する (III 366)。何よりも、サナトリウムの誰もがかわりを持っている「病気」という現象が、ハンス・カストルプに同じ二重の感情を呼び起こす。「病気はひとを高貴にする」という彼の以前からの見解と一致するように (III 137f.)、ベルクホーフにおいても重病人ほど尊敬される「貴族的」(III 286) 風潮が存在している。一方でハンス・カストルプには、ベルクホーフにおいてしばしばみられる市民的規範からの逸脱、「だらしなさ」、「ふしだら」、「放縦」が、患者たちが病気で

あるという事実とかかわっているように思われる (III 131, 318f.)²⁷⁴。

ハンス・カストルプはまず、ドイツ人医師ベーレンスとの対話から生命と死と形式の関係についての認識を得る (III 370ff.)。死とは生命が腐敗によって無機化合物へと分解することであり、酸化作用の一種である。一方生命は細胞蛋白の酸素燃焼であり、これもまた酸化作用である (III 371)。その意味で生と死は同じものということもできる (III 371)。しかしやはり区別もあり、それは生命においては物質が交代しながらも形が持続するという点にある (III 372)。この「形式」概念のなかに、ハンス・カストルプは、あらゆる人文主義的職業の基礎を見出す (III 362f.)²⁷⁵。

ベーレンスとの対話に飽き足りないハンス・カストルプは、その後自ら生物学や物理学や医学の専門書を取り寄せ、無機物からの生命の発生、さらには非物質からの物質の発生の秘密にまで考察を進める (III 382ff.)。そこで彼は、生命とは不断の変化によって形態を維持する「物質熱」に他ならないというベーレンスの教えを再確認し、生命を「物質の淫蕩な姿、存在のみだらな形式」 (III 385) だと感じる。なぜなら、無機物からの生命の発生がどのように可能だったのかはわからないにしても、生命は「なんらかの事情で肉欲 (Wollust) に目覚めた物質」 (III 385) ということができるからである。同時にハンス・カストルプは、「病気」とは生命の活動が異常に昂進し形式を維持できなくなることだと理解する (III 397f.)。

こうした理解をもとに、彼は次のように結論をください。(一)非物質から物質への移行は、第一の偶然発生であり、ここでは、未知の浸潤すなわち病気による快感のために、精神的なもの、つまり非物質的なエネルギーの密度が増加し、その組織が病的に肥大する。(二)非有機的な物質から有機体すなわち生命への移行は、第二の偶然発生である。ここでは非有機的な物質がその身体性を昂進させ意識を持つにいたったのであり、これは物質の伝染性疾患とみなされる。(三)有機体における病気は、その身体性の陶酔的な昂進であり淫蕩な強調、すなわち生命の放縦な形態である。(四)これらの移行はすべて、純潔を失った精

²⁷⁴ この二重の感情について、マンは「医学の精神」 (Vom Geist der Medizin, 1925) においても言及している (XI 591-597)。

²⁷⁵ 生命は精神の病気の種類であるという考えの典拠としては、ブランデス (Georg Brandes) のノヴァーリス解釈が指摘されている。Georg Brandes, *Die romantische Schule in Deutschland*, (Berlin 1900); Neumann, *Zauberberg Kommentarband*, 5-2, S. 234f, 401ff. マンのブランデス受容については以下を参照。Hans Joachim Sandberg, *Tradition oder Fortschritt? Zum Problem der Wandlung Thomas Mann im Lichte der Brandes-Rezeption des Dichters*, in: *The Activist Critic*, (Copenhagen 1980), S. 169-190; Steven R. Cerf, *Georg Brandes' View of Novelis. A current within Thomas Mann's Der Zauberberg*, in: *Colloquia Germanica* 14, (Tübingen/ Basel 1981), S. 114-129; Lehnert/ Wessel, *Nihilismus der Menschenfreundlichkeit*, S. 84-86.

神が悪へ、すなわち肉欲 (Lust, Wollust) と死へ向かう道のりの途上にある (III 398)。要約すれば、物質は精神の、生命 (形式・肉体) は物質の、病気 (死) は生命の、過剰な昂進あるいは淫蕩と愛の表現である。そしてこれが精神と物質と生命と病気と死にかかわる「神聖で不浄な秘密」(III 382) なのである²⁷⁶。

ナフタの登場以前、第五章までにこのような認識を獲得していたハンス・カストルプは、第六章でナフタとセテムブリーニの論争を傾聴しながら、どちらの立場にも満足できない。精神、物質、生命、死 (病気) を、欲情 (Lust) にむかう衝動の連なりという単一の過程に位置づけるハンス・カストルプの見解は、セテムブリーニの見解ともナフタの見解とも調和しない。たとえば、一方で、生命と病気のどちらもが欲情 (Lust) の過剰の結果であるとするハンス・カストルプの見解は、生命を病気の種類とみなすナフタの理解と一定の類似性を示している。他方で、精神と現象の世界 (物質、生命、自然) を欲情の昂進という単一の過程でとらえるハンス・カストルプの見解は、ナフタの二元的見解とは異なり、むしろセテムブリーニに類似している。こうした両者からの距離が、ハンス・カストルプが第六章でナフタとセテムブリーニの見解を聞きながら、どちらにも満足できないでいる理由である。彼は両者の中間に「人間的な」ないしは「フマーンな」調停をはかる要素があるのではないかとおぼろげに感じる (III 722)。両者の論争について自分なりの立場を定めようとでかけた雪山で、遭難し有名な「雪の夢」を見る (III 677ff.)。

彼はまず、太陽の輝く風景のなかで幸せに、礼儀正しく振舞う人びとを見る。そのなかのひとりの瞬きに誘われて、明るい景色の奥にある神殿に足を踏み入れた彼は、そこで、二人の醜い老女が半裸で血まみれの子供を貪り食べている光景をみる。夢うつつのうちに、彼は次のような見解に達する。

「僕が夢にみたのは、人間と人間の優雅にも聡明で慇懃な共同体、その背後の神殿では残忍な血の宴が演じられる共同体の地位だった。彼ら、太陽の人びとが互いに礼儀正しく魅力的なのは、ほかならぬこの残忍さをひそかに慮ってであろうか。それならこれは、彼らが引き出した頭のいい、実に洗練された結論だということができるだろう。[……] 死の混乱 (Durchgängerei) は生のなかにもあり、それなくしては生が生で

²⁷⁶ 「フマニオーラ」および「研究」の二章で展開される自然科学的見解の典拠については、ノヴァーリスの他に、ヘアヴィク (Oscer Herwig)、ヘルマン (Ludimar Hermann)、リップシュツ (Alexander Lipschütz)、カメラー (Paul Kammerer)、ヘッケル (Ernst Heckel)、マイヤー (Max Wilhelm Meyer)、ベルシェ (Wilhelm Bölsche) といった同時代の科学者の著作が指摘されている。Malte Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen, Naturwissenschaft im Werk Thomas Manns*, (Frankfurt a. M. 2004), S. 75, 307.

なくなるだろう。そしてその中間にこそ、神の人たる人間の立場がある——混乱 (Durchgängerei) と理性の中間に——、なぜなら人間だけが高貴であって、対立が高貴なのではないからだ。人間は対立物の主で、対立物は人間を通して存在する。したがって人間はそれらよりも高貴なのだ。[……] 理性は死を前にすると愚かしい存在になる。なぜなら理性は美德以外のなにものでもないが、死は自由、放逸、奇形そして逸楽だからである。[……] 僕は心のなかで死への忠誠を守ろう。だが死とかつてあったものに対する忠誠は、もしそれがわれわれの思考と陣取りに決定的な影響を与えるのであれば、ただ悪意と暗黙の情欲と人間への敵意にすぎないことを明白に記憶しよう。人間は善意と愛のために、その思考に対する支配を死に譲り渡すべきではない。」
(III 684ff.)

ここでハンス・カストルプはまったく新しい概念的区別を行っている。彼は第五章において、単なる物質から生を発生させその形式を維持させる衝動と、形式を崩壊させ死にいたらしめる衝動が同じ「酸化」であるという認識を獲得していた。しかし彼はここで前者を「愛」(Liebe)、後者を「逸楽」(Lust, Wollust) と呼び区別する (III 686)。この区別によって人間の位置はより厳密に定義される。人間はあらゆる生命と同じく、「愛」によって自らを作り出して支え、「逸楽」によって自らを滅ぼす。ハンス・カストルプは世界における人間の位置を「混乱 (Durchgängerei) と理性 (Vernunft)」(III 685) の間に見出す。この発言の直前に彼は、理性は美德でしかなく死は「混乱」(Durchgängerei)、「逸楽」(Lust)、混沌であると述べている (III 685)。人間が「混乱と理性」の間にあるとされるとき、これは、有機的なものとも物質ともかかわりを持たない単なる「精神」(Geist, Vernunft) から生じ「放逸」(Lust, Wollust) によって死にいたる、そのつかの間に形あるものとして存在する人間の有機的な活動を説明しているのである²⁷⁷。

²⁷⁷ ハンス・カストルプはサナトリウムに帰ると雪の夢のヴィジョンをすぐに忘れてしまう。雪の夢で学んだことを否定するかのように、死と逸楽に身を任せることへの彼の愛着はますます大きくなる。とりわけショーシャ夫人が、アジアの特徴を持ったペーペルコロンとともにサナトリウムに戻ってきて以降、その傾向は目立って強まる。ついには語り手も、ハンス・カストルプとショーシャ夫人の親密な場面に前に、愛と逸楽の区別を行う努力を放棄してしまう (III 831f.)。ハンス・カストルプの自墮落な態度と並行して、サナトリウムの雰囲気もますますだらしのないものになってゆく。同じく東方の出身で、愛と逸楽には区別などないと考えるドクター・クロコフスキーが中心となって、サナトリウムではオカルトの試みが繰り返される (III 907ff.)。語り手はこうしたサナトリウムの雰囲気を、「時間のない生活」、「死んだ生活」、「巨大な鈍感」と表現する (III 872)。この鈍感さには不機嫌と短気さと喧嘩と結びついており (III 947ff.)、最終的には小説末尾の第一次世界大戦の勃発にいたる (III 984ff.)。ただし本稿ではさしあたり、雪の夢でハンス・カス

この「愛」と「放逸」の区別により、ハンス・カストルプのナフタおよびセテムブリーニからの距離はより明確になる。ナフタの人間性の概念は、混沌と放逸と死への解放に帰結した。セテムブリーニの人間性は、精神と理性と美德のなかにもみ存在した。これらのどちらとも異なり、ハンス・カストルプの人間性は、放逸と理性の間にある有機的な活動のなかにも存在するのである。

ハンス・カストルプの人間性の探求はさらに、共同体と国家の探求へと発展する。彼は放逸と理性の間にある人間像を「神秘的な共同体と吹けば飛ぶような個別性の間」(III 685)にある国家と言い換える²⁷⁸。ここで「神秘的な共同体」が、ナフタの主張する神の国を実現するための共産主義的恐怖政治を指し、「吹けば飛ぶような個体」がセテムブリーニの信奉する楽観的な自由主義的個人主義に関連付けられていることはあきらかである。この二つに対し「雪の夢」でハンス・カストルプが見たのは、「形式と礼節」をわきまえた「礼儀正しく親しみのある共同体と美しい人間国家」だった(III 686)。この共同体の人の礼儀正しきは背後で演じられる残忍な血の宴を慮ってのことだろうと、ハンス・カストルプは考える(III 686)。人間が自らの形を維持するために「愛」と「逸楽」を区別し後者に転落する傾向を戒めるように、人間の共同体もともすれば逸楽、淫蕩、放逸へと転落する傾向を有している。この死の宴の抗いがたい誘惑を知るがゆえに、夢のなかの「太陽の子」らは、共同体の形式を維持するために礼節を重んじる。

このように『魔の山』においてマンは、共産主義的恐怖政治と自由主義的議会政治をそれぞれ東方的、西方的なものとして位置づけた上で、独自の宇宙観と人間観によって両者の中間にある共同体像を描きだし、ドイツの青年に託したのである。

第三節および第四節でみたように、マンは『魔の山』において、ドイツの青年が東西のどちらからも区別されるドイツに独自の共同体像を探求するという構図によって、当時自身が向き合っていた課題を再現している。このような類比から本節では、主人公の見解にこの課題に対するひとつの答えが与えられているのではないかとの推測のもと、彼の立場を検討してきた。すでにみたようにハンス・カストルプはセテムブリーニともナフタとも異なる自身の世界観を獲得し、それを理想の政治と共同体についての見解にまで発展させ

トルプが獲得した生命に関する見解に注目したい。というのも、この雪のヴィジョンは「ドイツ共和国について」で繰り返され、マンの共和国支持の基礎を提供していると思われるからである。

²⁷⁸ ヘアヴィクは、有機体の細胞結合と国家のアナロジーが、よく読まれたロマン主義の著作とモニスムにおいてもしばしば用いられていたことを指摘している。ここではとりわけベルシェ(Wilhelm Bölsche)との類似性が指摘されている。Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen*, S. 116, 125.

た。こうした彼の歩みから、ハンス・カストルプの立場がマンの向き合っていた課題にたいする回答の一つであるとの推測は裏付けられたように思われる。

しかしながら、われわれはマンがハンス・カストルプと同じ立場を採ったと結論づけることはできない。たとえ両者がおなじ課題と向き合っていたとしても、小説の登場人物の立場をその著者の立場とただちに同一視することは難しい。それゆえ次章では、マンが共和国支持を公言した「ドイツ共和国について」をとりあげ、この講演においてハンス・カストルプの生命、人間性、共同体に関する見解が、マン自身の新しい政治思想の基礎として使用されていることを確認したい。

第六節 デモクラシーのエートスとしての「有機体との共感」

マンがベルリンで講演「ドイツ共和国について」を行ったとき、彼はなお『非政治的人間の考察』の著者、保守主義の代表者のひとりと捉えられていた²⁷⁹。しかし講演の冒頭で、マンは聴衆のドイツの青年たちに向かって共和国支持を明言する (XI 819)。

しばしば指摘されるように、マンの共和国支持に際しては、いくつかの外的要因が働いた。一九二二年一月に、兄ハインリヒとの和解がかなったこともそのひとつである²⁸⁰。兄との和解はマンに、これまでもっぱらハインリヒの領域として攻撃してきた共和国に歩み寄る可能性をひらいた。また、一九二二年三月に、マンは共和国大統領エーベルト (Friedrich Ebert, 1871-1925) と個人的な知遇を得、好意的な印象を受けている (XI 827)。さらに一九二二年九月には、他の共和国支持者とともに、内務省局長ブレヒト (Arnold Brecht) と内務大臣ケスター (Adolf Köster) が、政権を支持するようマンのもとに直接説得に向かっている²⁸¹。また、マンはブルックを中心とする保守革命グループと交際し、一時は共感を抱くものの²⁸²、次第に距離をおくようになった (XI 314)。何よりも、講演

²⁷⁹ マン自身も講演のなかで、『非政治的人間の考察』ゆえに、自分が保守的で反共和主義的な知識人と考えられていることを認めている (XI 828)。マンの共和国支持に対する、同時代の驚きと批判の様子は以下に収められた新聞や雑誌の記事に見ることができる。Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit. Dokumente 1891-1955*, (Frankfurt a. M. 2000), S. 99ff. こうした批判ゆえに、講演を *Die Neue Rundschau* 上ではじめて活字にした際に、マンは自身の転向に関する弁明を付け加えることになった (XI 809ff., 1172)。

²⁸⁰ Kurzke, *Thomas Mann: das Leben als Kunstwerk*, S. 271.

²⁸¹ Paul Egon Hübinger, *Thomas Mann, die Universität Bonn und die Zeitgeschichte*, (München 1974), S. 84.

²⁸² Thomas Mann an Arthur Moeller van den Bruck, undatiert 1919, cite from Barbara Beßlich, *Wege in den >Kulturkrieg<. Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914*,

でも言及されるように (XI 824)、一九二二年六月に外務大臣ラーテナウが保守派の青年に暗殺された事件を機に、マンは反共和主義的右派の思想の危険性をとりわけ強く自覚するようになった²⁸³。

これらの外的要因の重要性は否定すべくもない。ただしここではむしろマンの見解の転換の内的な論理に注目し、マンが共和国を支持するにあたりどのように以前の彼の立場との一貫性を保ち、どの点で修正を加え、どのような新しい思想を付け加えたのかといった点に注目したい。結論を先取りすれば、マンの思想は、個人の内面性と政治の分離という従来の主張を完全に放棄し、むしろその統合を訴えるようになった点において決定的に変化している。二つの領域の統合は、『非政治的人間の考察』におけるマンの主張によれば、デモクラシーあるいは共和国の核心であった。再統合を支持することでマンはいまやデモクラシー的共和国の側につくことができるようになった。そしてこのような根本的な変化を可能にしたのは、実践的あるいは時宜的な決断だけでなく、『魔の山』で獲得された新しい政治思想であった²⁸⁴。

講演においてマンは、ドイツに広範に存在する共和国への敵意について次のように分析する。人びとが共和国を拒絶するのはそれがドイツの本性に反するものと感じられているためである。マンはこの反感の理由をドイツ帝国時代の市民層の典型的態度に見出す。彼らは国家にかかわる事柄を精神的な領域から切り離し、政治的無関心を誇っていた。マンはこうした態度を批判し、いまや運命は人びとに共和国に対する責任を負わせたと主張する (XI 821f.)。こうした批判のなかにわれわれはすでに、個人の内面性と政治の再統合へのマンの訴えを見出すことができる。国家と個人の内面性の再統合の訴えと、ドイツ市民層における政治的無関心への批判は、一九二二年以降、ますます強調されるようになる²⁸⁵。

(Darmstadt 2000), S. 120.

²⁸³ *Briefe an Ernst Bertram*, 1922. 7. 8, S. 112.

²⁸⁴ ヘアヴィクもまた、マンの共和国講演におけるハンス・カストルプの自然科学研究の果たす役割の重要性を指摘している。Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen*, S. 122-128.

²⁸⁵ 一九二二年以降のほぼすべての論説において、マンは「個人的内面的なものと、人間の共同生活の外的秩序のどちらの領域も含む人間性」(「社会主義信奉」(*Bekenntnis zum Sozialismus*, 1933) (XII 679) の概念に言及している。一九三〇年代には、マンはこの再統合の主張をナチス批判へと展開する。そこでマンは、ナチスの台頭は、部分的にはドイツ人の政治的無関心と政治的未成熟に帰せられると論じる。ドイツ人は政治と内面的事柄を分離し、政治を野蛮なことと軽蔑してきたがゆえに、いったん政治にかかわろうとすると、悪魔のようにふるまわなければならないと感じてしまう。その結果がナチスの台頭であると分析するのである。政治的無関心とナチスの台頭の関係についてもっとも明確に述べた箇所として、以下を参照。「価値と尺度——第一年次への序言」(*Maß und Wert. Vorwort zum ersten Jahrgang*, 1937) (XII 803f.)、「思考と生活」(*Denken und Leben*, 1941) (X 367)、「ドイツの聴者諸君！一九四一年八月」(*Deutsche Hörer! August 1941*)

『非政治的人間の考察』における分離の主張を振り返れば、これはマンにとって劇的な転換である。それではマンはこの転換を聴衆の前でどのように正当化しているだろうか。結論を先取りすれば、マンは、(一) デモクラシーは人間性の別名であり、(二) 人間性とはドイツ的中間を表す概念であるという論理によって、自身のデモクラシー支持を正当化している (XI 830)。ここでの人間性がなにを意味し、なぜデモクラシーは人間性と同一視されているかについて、以下で詳しく検討しよう。

マンはホイットマン (Walt Whitman) を参照しつつ、デモクラシーは機構や制度を整えるだけでは機能せず、人びとの心、感情、信仰に根をはり、「その中心からつねに溢れてくるような [……] 独自の永遠の泉」(XI 832) を掘りあてることが欠かせないと述べる²⁸⁶。この泉の水脈をマンは、「欲情的 (wollüstig) 思想家」(XI 844) と呼ぶノヴァーリスの思想に見出す (XI 832)。マンはノヴァーリスの言い回しを借りながら、『魔の山』でハンス・カストルプの共同体像の基礎となった諸理念を繰り返す。すなわち、(一) 生命と死はともに酸化であり、この酸化は「愛」もしくは「欲情」(Wollust) によって進められている (XI 844)。(二) 生命 (有機体) は混沌へむかう元素の衝動に対して、形式を保持しようとする義務の総体である (XI 851)²⁸⁷。そしてこの「有機体に対する共感」(XI 845) が、マンがこの講演で「人間性」と呼ぶものにあたる。「有機体への共感」ないし「人間性」が死と病気と放逸への共感と背中合わせになっているという点でも、ここでの見解はハン

(XI 1013)、「運命と使命」(Schicksal und Aufgabe, 1944) (XII 926)、「ドイツとドイツ人」(Deutschland und die Deutschen, 1945) (XI 1140f.)。

²⁸⁶ マンは、「ハンス・ライジガーのホイットマン集」(Hans Reisigers Whitmans-Werk, 1922)、「ドイツ共和国について」、「ドイツからの手紙——第四の手紙」(Briefe aus Deutschland. Vierter Brief, 1924)において、人間性とデモクラシーの結びつきを、ホイットマンを通じて発見したと述べている (X 626f.; XI 831; XIII 297)。ただしヴィズキルヒェンは、一九〇九年の時点ですでにマンが私信においてホイットマンに言及していることから、この時期のホイットマン受容はマンのデモクラシー支持にとって単に二次的な役割を果たしたにすぎないと示唆している。*Briefe 1889-1936*, an Walter Opitz, 1909. 8. 26, S. 78; Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, S. 87f.

²⁸⁷ このモチーフは、「オカルト体験」(Okkulte Erlebnisse, 1924) (X 135-171)、「ウィーンにおける労働者の前での講演」(Rede vor Arbeitern in Wien, 1932) (XI 898)、「ドイツを憂える」(Leiden an Deutschland, 1933-1934) (XII 740)、日記 (*Tagebücher 1933-1934*, 1934. 7. 10)、「価値と尺度——第一年次への序言」(1937) (XII 799f.)でも繰り返されている。さらに、晩年の小論「無常礼賛」(Lob der Vergänglichkeit, 1952)では、『魔の山』の宇宙論を繰り返したうえで、「これがその通りであるかどうかはともかく、人間がこれをその通りであるとして振舞うなら、どんなによいであろうか」(X 386)と述べられている。この見解は最晩年の未完の小説『詐欺師フェーリクス・クルルの告白』(*Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, 1952)において、クック博士によっても繰り返されている (VIII 538ff.)。

ス・カストルプの見解と一致している (XI 844) ²⁸⁸。

「有機体への共感」ないしそれと同一視される「人間性」がどのようにデモクラシーの泉すなわちエートスとなるのか、この講演においては実はあまりよく示されていない。おそらくこの点に、共和国をドイツ・ロマン主義と結び付けようとするマンの試みが失敗に終わっている、あるいは保守的なドイツのイメージをあたかも共和主義的なものとする虚偽宣伝でさえあるという批判のいわれがあろう²⁸⁹。

「有機体への共感」と「デモクラシー」を結びつける論理は、実際にはこの講演ではなく『魔の山』に見出される。ハンス・カストルプによれば有機体とは、理性と放逸の間で愛によって形式を維持する存在であった。そして理性と放逸がそれぞれ西のセテムブリーニと東のナフタに属する概念であったことから、その中間にある有機体は西と東の間にあるドイツ的概念とみなされることになった。さらに、理想の共同体も、まさに有機体と同様に、理性と放逸の間でその形式を維持する存在であった。それはセテムブリーニの原子的個人主義でもなく、ナフタの神秘主義的全体主義でもないという点で、有機体と同じように、東西の間に位置している。有機体と共同体の間にはこのような並行構造が存在した。こうして有機体への共感が東西の間にある理想のドイツ的共同体のイメージと結び付けられたのである。

たとえば、ドイツ共和国がその中間に位置するべき二項対立的理念をマンがどのように表現しているかみてみよう。

「審美主義的個別化と、個性の一般的なものへの埋没の間に、神秘主義と倫理の、内面性と国家性の間に、倫理的なもの、市民的なもの、価値に対する死と結びついた否定と、明晰明瞭に倫理的な理性の俗物にほかならないものの中にあって、それ〔(人間性)〕は真にドイツ的中庸〔……〕である。」(XI 852)

「審美主義的個別化」、「倫理」、「理性の俗物」は、西側のセテムブリーニの特徴を表し、「個性の一般的なものへの埋没」、「神秘主義」、「倫理的なもの、市民的なもの、価値に対する死と結びついた否定」は、東側のナフタの特徴を表している。そしてデモクラシーと同一視される「人間性」が、それらの中間に位置づけられる。しかしこの引用においてマンは、西と東の対照とは対応しない「内面性と国家性」という組み合わせを挿入してい

²⁸⁸ 「有機体への共感」の典拠としては、ブランデスのノヴァーリス解釈の他に、ビールショヴスキー (Albert Bielschowsky) のゲーテ解釈が挙げられている Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen*, S. 57-59.

²⁸⁹ Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, S. 101ff.

る。ここでは雪の夢と同様、東と西の間の中間の立場が、一見したところ唐突に、個人の感情的領域と国家の再統合と同時に達成されている。この同時性を可能にしているのが、有機体と共同体の間の並行的な理解であった。

有機体への共感に基づいた共同体においては一方で、共同体内部の個人性は維持される。というのも有機体への共感が、共同体を混沌と個人性の否定から守るからである。他方で各々の成員の社会意識、マンが「社会的エロス (soziale Erotik)」(XI 833) と呼ぶ共同体に奉仕する個人の意識も維持される。というのも、そこに暮らす人びとは、理性だけでは共同体が不可能であることを知っているためである。愛が単なる理性を有機体に変えその形態を維持するように、有機体への共感によって原子的な個人は共同体を形成しその形態を維持することができるのである。

マンが『非政治的人間の考察』においてデモクラシーと共和国を批判したのは、デモクラシー的な共和国においては個人の精神的領域が完全に政治に支配されてしまうのではないかと恐れたためであった。しかしながら、有機体と共同体に並行的な構造を見出す見解とともに、マンは個人性と社会意識を両立させうる道を見出した。さらに、新しいマンの思想においては、社会意識は単に個人性と両立しうるだけでなく、むしろ共同体を維持するために必要な要素とみなされる。このようにしてマンは従来の分離の主張を放棄し、再統合を訴え、そしてこれによって、共和国を支持することが可能になったのである。別の言葉で言えば、マンは、個人性と社会意識を両立させうる、また、両立を不可避とするようなエートスを見出したがゆえに、国家と個人の内面性の統合として定義されるデモクラシーないし共和国を支持することになったのである。

共和国講演において、マンは共和国の具体的な制度についてほとんど語っていない。それどころか、ノヴァーリスの言い回しを引用しつつ、マンは、共和国なき王はなく、王なき共和国はないとさえ述べる (XI 812)。こうした発言は、マンが実際には君主主義者でありたいと感じていたと疑わせるに、あるいはすくなくとも、マンの「デモクラシー」および「共和国」理解が問題的なものであったことを疑わせるに十分なものである²⁹⁰。実際にマンはさまざまな機会に、彼の考える理想のデモクラシーを、人民による統治というよりは啓蒙された独裁として描き出している²⁹¹。このことをかんがみると、デモクラシーの

²⁹⁰ Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, S. 95; Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität*, S. 175; Möller, Meinecke- Stresemann- Mann- Drei Wege in die Weimarer Republik, S. 266; 友田『トーマス・マンと一九二〇年代』一六一頁; Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, S. 86.

²⁹¹ マンは『非政治的人間の考察』において、彼の望む理想のデモクラシーは、上から来るものであって下から来るものではないと示唆している (XII 485)。啓蒙された独裁とい

重要な条件であろう人民の自己統治への信頼が、マンには完全に欠けているように思われる。しかしながら、あるいはそれゆえに、ドイツの共同体を探求する過程で、マンの関心はおもに、個人の内面性と共同体を結びつけるエートスを見出し涵養する点にむけられた。そしてワイマール期にそうであったように、政体そのものへの敵意が人びとの間に広範に共有されているとき、共和国とデモクラシーを機能させるエートスを涵養することは、もつとも重要な課題のひとつであったのである。

ロシアとドイツにおける一連の革命をきっかけとして、マンは、東の共産主義と西の議会制デモクラシーの間に、ドイツに独自の政治的形態を探るという課題を、自らに課すようになった。マンはこうした課題の受け皿として、生まれつつあるワイマール共和国に期待を寄せるようになった。しかし敗戦直後のマンは、個人の内面性と政治の分離という従来の主張、『非政治的人間の考察』においてデモクラシーと共和国に反対して掲げられた主張に、いまだ固執していた。それゆえドイツ的共同体の探求は、マンにとって、個人の内面性と政治の関係性を再考する道なりとならざるをえなかった。

この探求は、『魔の山』において展開された。主人公はここで、人間の生命と共同体についての見解を獲得する。人間の生命は他の有機体と同様に、理性から生じ逸楽へと解体するそのつかのまに、有機的活動によって維持される形態のことを指す。そして人間の共同体は、原子的な個人から生まれ逸楽と混沌へと解体する誘惑に抵抗して有機体への共感によって維持される形態のことを指している。この共同体の概念は、ショーシャないしナフタとセテムブリーニの間、すなわち東と西の間、個人の尊厳を解体する神秘主義的共同体と、原子的個人主義の中間に位置していた。

共同体と有機体あるいは人間性に関するこうした見解を獲得したマンは、個人の内面性と政治の分離という以前の主張に固執する必要がなくなった。というのも、有機体との共

う計画は、一九二六年の「パリ訪問記」(Pariser Rechenschaft, 1926)でも繰り返される(XI 26)。マンが議会制をはじめて公に容認するのは、一九三〇年の「ドイツの訴え」(Deutsche Ansprache, 1930)においてであり、議会制以外の選択肢がすべて全体主義に陥らざるをえないという現状認識ゆえの、消極的な容認であった(XI 876)。このように議会制を容認したのちも、マンは日記に、政治的原理としてのリベラリズムはファシズム以前にすでに失効しており、啓蒙された独裁こそ願わしいとの見解を繰り返している(Tagebücher 1935-1936, 1936. 8. 13.)。この見解は、小説『ヨセフとその兄弟たち 養う人ヨセフ』(Joseph, der Ernährer, 1936)において、計画経済と啓蒙された独裁の組み合わせとして描き出される(V 1582, 1759)。ニュー・ディール政策を参考としたこの政治像を、マンは「デモクラシーの理想主義の思想的世界」(Briefe 1889-1936, an Rene Schickele, 1937. 11. 27, S. 185.)と位置づけている。一九四三年にもマンは「運命と使命」において、理想的なデモクラシーは、下から来るのではなく上から来るものであると繰り返している(XII 933)。

感に基づいた共同体においては、個人性は政治と分離されずとも維持されえるからである。新しいマンの立場において、二つの領域の統合と両立はむしろ不可欠といえる。それゆえ、マンは「ドイツ共和国について」において、彼自身が以前に誇っていた政治的無関心を批判し、二つの領域の統合を訴え、それとともに共和国を支持したのである。共和国支持にいたるまで、マンは彼の思想世界の全体を再構築する長い道のりを辿らなければならなかった。東と西の間にドイツ的共同体を見出すという課題に導かれて、マンは有機体への共感をドイツ的エートスとして見出し、この知的かつ感情的な基礎とともに、以前の分離の主張を放棄し、共和国を十全に支持することができたのである。

第四章 個人と社会（一）

教養概念と共同性をめぐるドイツ精神史

第一節 内面性と政治の結びつき

『非政治的人間の考察』（*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918）から「ドイツ共和国について」（*Von Deutscher Republik*, 1922）にいたる過程において、マンはフランスともロシアとも異なるドイツ的な政治の実現を新しく生まれた共和国に期待するようになった。その際問題となったのが、個人の内面にかかわる事柄と政治権力を完全に分離すべきという『非政治的人間の考察』の主張だった。マンにとって共和国ないしデモクラシーとは、政治的無関心を許さず「危険で有害なものに心をひらいていること」を許容しない態度、あらゆる精神的価値を政治的価値から判断する「精神と政治の一致」を意味していた。共和国に新しいドイツ的政治の実現を期待するようになったマンは、この『非政治的人間の考察』以来の分離の主張の見直しを迫られる。この時期のマンの主要な課題のひとつは、この個人の内面的領域と政治の截然たる分離という自らの立場を修正し両者の新しい関係を定めることだった。

その試みの一つが前章でみた有機体論と共同体論であった。ここでマンはドイツ的なエートスとして、個人性と共同体意識の両立を可能にする「有機体への共感」を提示した。しかしながらこのようなエートスが『魔の山』（*Der Zauberberg*, 1924）で展開された宇宙論と人間論によってのみ支えられると考えるのはあまりにナイーヴであろう。共同体への奉仕と個人主義を結びつけるエートスを支える思想的な力として、マンはこの時期「教養」（*Bildung*）および「人間性」（*Humanität*）という二つの概念に依拠しようとする。市民的人文主義の中核ともいえる二つの概念の新しい解釈を通じて、マンは市民層と社会主義陣営の双方に訴えかけようとする。すなわち市民層に対しては、これらの概念が非政治的なものとなっていることに反省を促し、社会主義陣営に対してその担い手たることを望むのである。

マンは、人間的なものは内面的な領域と社会的領域のどちらをも包含しており、一方に

のみ関心を向けていては人間性は完成されないと考える。この人間性理解は両者を分離すべきという以前の自身の主張を正面から否定するものであった。マンの自己批判は同時に、両者を分離してきたドイツの歴史そのものへの反省を促す。マンは、内面的領域への逼塞と政治への無関心という『非政治的人間の考察』で展開した立場が、ドイツ市民層に特徴的な精神態度であったと指摘する。そのうえで彼はドイツ市民層に向けて、こうした精神態度を修正し、内面的な自己涵養という伝統を損なうことなくそれを社会的政治的関心に結び付けるべきと主張する。そして両者を結びつける要として、「教養」の概念に大きな期待を寄せるのである。

ところで、個人的内面的な自己涵養と共同性の獲得という一見相反する過程の共存は「教養」概念に長く帰せられてきたものだった。本章でみるように「教養」は「趣味」および「共通感覚」と並んで、特殊な個人を普遍的な共同性に結びつける役割を期待されてきた。しかしこれらの概念は二〇世紀初頭には社会的意義を失い、もっぱら個人的内面的な領域に属する概念とみなされるようになっていた。マンはこうした精神史を反省すると同時に、教養概念と共同性の結びつきを再び想起させようとする。この試みはさらに、すでに過去のものとなつてつた教養と人間性概念を中心とした人文主義 (Humanismus) の伝統の擁護へと繋がっていく。

本章では一九二〇年代および三〇年代の「教養」をめぐるマンの言説と、内面的個人的涵養と社会的政治的意識を架橋するマンの試みの予備的考察として、ドイツ近代における教養の概念史を振り返りたい。以下ではまずガーダマー (Hans Georg Gadamer) の議論を手掛かりに、教養と共同性の関連をめぐる精神的伝統をより広い文脈から検討したのち (第三節)、ドイツ近代精神史において教養概念が社会的意義を失うにいたった歴史をふりかえる (第四節)。続いて、教養に対するペシミズムが支配した二〇世紀初頭にあらわれたルカーチ (Georg Lukács) とディルタイ (Wilhelm Dilthey) による教養小説論の意義を検討したい (第五節、第六節)。

第二節 『魔の山』の教養小説としての性格をめぐる議論

ところで、本論に入る前に、一九二〇年代を代表する作品『魔の山』を、「教養小説」と位置づけることの是非について触れておきたい。『魔の山』を教養小説と呼ぶことができるか否かについては、現在にいたるまでさまざまな見解が存在する。ここではそのなかから、教養小説としての『魔の山』解釈に対する二つの異論をとりあげたい。第一の疑義は、ハンス・カストルプの教養の過程が、従来の教養小説のような社会的経験を通じてではなく、

豪華なサナトリウムでのたんなる「おしゃべり」を通じて達成されている点に向けられる。たとえばクルツケはこのことから、『魔の山』においては「教養小説の人生経験が審美的な感覚の洗練へと退化している」²⁹²と指摘する。そのため教養の過程の末に辿りつく「雪の夢」の普遍性が、社会性を有さず瞬間的にのみ現れ持続することのない無時間的で断片的な夢にとどまらざるをえないというのである。ハンス・カストルプの歩みが、従来の教養小説の主人公のような積極的な社会経験を欠くという指摘は、たとえばマイヤーによってもなされている²⁹³。

ハンス・カストルプが雪の夢で辿りつく普遍的理念がただちに忘れられてしまうという点は、多くの研究者によって指摘される第二の疑義ともかかわっている。雪の夢は主人公によって忘れられるだけでなく、小説の構成としても結末ではなく中間におかれている。そして結末では雪の夢の理念を否定するかのようになり、ハンス・カストルプが死への共感を象徴するシューベルトの「菩提樹」を口ずさみ、話者が彼を戦場に置き去りにする。

この夢の忘却と結末の問題をクルツケは、『魔の山』の成立事情から説明する。よく知られているように、『魔の山』は当初、悲劇としての『ベニスに死す』(*Der Tod in Venedig*; 1912) と対をなす「サチュロス劇」(XI 608) として構想され、『非政治的人間の考察』による中断を経て、共和国成立後に再び書き継がれた。小説再開にあたり、マンは没落の小説として書き出した『魔の山』を教養小説として位置づけるようになった。そこで教養小説への転向後に書かれた雪の夢は、「退行小説と教養小説の矛盾」²⁹⁴を孕まざるを得ず、結末においてイロニーに否定されていると、クルツケは解釈する。

同一の問題をクリスティアンセンはむしろ、『魔の山』に一貫したショーペンハウアー的構造を見出すことで説明する。クリスティアンセンによれば、『魔の山』を規定する原則は、「引き出された立場への徹底した否定」²⁹⁵であり、「形式」の世界を止揚し「無形式」の領域へと方向づける「否定弁証法」²⁹⁶である。『魔の山』の世界は根本的にニヒリスティックであり²⁹⁷、その意味でこの小説は教養小説ではなく「脱教養小説」²⁹⁸と呼ばれるべきである。

²⁹² Hermann Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität, Thomas Mann und der Konservatismus*, (Würzburg 1980), S. 133.

²⁹³ Hans Mayer, *Thomas Mann*, (Frankfurt a. M. 1980), S. 121.

²⁹⁴ Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität*, S. 172.

²⁹⁵ Børge Kristiansen, *Uniform- Form- Überform, Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*, (København 1978), S. 285.

²⁹⁶ Kristiansen, *Uniform- Form- Überform*, S. 274.

²⁹⁷ Kristiansen, *Uniform- Form- Überform*, S. 288.

²⁹⁸ Kristiansen, *Uniform- Form- Überform*, S. 286.

雪の夢の無時間的性質とその忘却の意味については、第六章において当時の認識論をめぐる議論の文脈を参照しつつ私見を披瀝したいが、ここではさしあたり、『魔の山』における教養過程の非社会性と未完性がこれらの異論において指摘されていることを確認したい。というのもこうした疑義は、たんに『魔の山』の問題性を示すにとどまらず、二〇世紀初頭における教養概念と教養小説ジャンルそのものが抱えていた問題性を示唆すると思われるからである。すなわち個人と個性の社会における完成への歩みという教養小説の主題自体が、すでに現実の社会状況からかけ離れたものになっているという問題である。『魔の山』の言葉を借りれば、『何のために』という問いに時代が答えを有していない時代」(III 50)には、どのような生の目的も究極的にはむなしなものにならざるをえない。第二節第一項でみるように、自己と社会が特定の目的を共有することで達成される教養の過程も、基本的にはこうした基礎づけのなさによって掘り崩される危険をはらんでいる。問題は実社会における自己完成の不可能性だけでなく、自己完成と個人の理念そのものが疑義にさらされている点にある。本章第五節および第六節でみるように、自己完成の理念の危機という問題は『魔の山』に固有のものではなく、ディルタイにおいてもルカーチにおいても教養小説概念とともにつねに論じられてきた要素だった。そこでここでは『魔の山』の教養小説としての資格をこれらの問題性ゆえに疑うことはせず、社会における自己完成の問題性自体を教養小説の主題と捉えた上で、マンの教養と教養小説に関する議論を追ってみたい。

第三節 ガーダマーの教養論

ガーダマーは『真理と方法』において、「教養」(Bildung)、「共通感覚」(sensus communis)、「判断力」(Urteilkraft)、「趣味」(Geschmack)という一連の人文主義的理想が慣習的な共同存在と個人の相互性を前提とすることを指摘している。

ヘーゲル(Friedrich Hegel)によれば教養とは、特殊的な個人が自己の特殊性と部分性を犠牲にし、より普遍的で共同的なものへ自己を高める精神の運動である²⁹⁹。こうした定義に従えば、教養は必ずしも専門的な知識の習得を前提とせず、個人が世界で生まれ育っていくなかで誰もが歩まざるをえない道のりと理解できる³⁰⁰。個人が生まれ育っていく世界は個人の存在の以前にすでに言語や慣習や制度によって人為的に形成されている。われわれはこれらの慣習や制度を、言葉を覚えるのと同様に身に着けていかなければならない

²⁹⁹ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen 1990), S. 15ff.

³⁰⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 17f.

301. その過程でわれわれは自分自身や自分の私的な諸目的から距離をおき、他者であれば持つかもしれない視点を考慮し、自分のものとは異なったより普遍的なものに自分の視点を高めていく³⁰²。

留意すべきは、ここで言う「普遍性」が論理的に基礎づけられる真理でも固定された尺度でもなく、他人ならば持つかもしれない視点として特殊かつ具体的に想定されるという点である³⁰³。その意味で教養は、アリストテレスの区分に従えば理論的知識（σοφία）と区別される実践的知識（φρόνησις）にあたる。実践的知識は単なる推論能力ではなく、倫理的な徳である³⁰⁴。というのも具体的な状況を把握しそれに適切に対応するためには、自分だけでない他の人々が追及する目的に眼前の問題を包括させることが必要であり、そのようにして行われた行為が正義とみなされるからである³⁰⁵。このときに実践的知識を方向づけ導くものが「普遍的なもの」の内容であり、実際には個人がそこに投げ込まれている慣習的存在（sittliches Sein, ἔθος）がそれにあたる³⁰⁶。

こうした事情は教養と密接な関係にある「共通感覚」の理念についてもあてはまる。ガダマーはヴィーコ（Giambattista Vico）の議論に従い、共同体の感覚としての共通感覚の性格を明らかにする³⁰⁷。ヴィーコは、アリストテレスがプラトンの「善のイデア」に対抗して実践的知識を主張したように、デカルト（René Descartes）の数学的真理に対抗して、深慮（pludentia）や雄弁術（eloquentia）といった人文主義的理念を擁護した³⁰⁸。ヴィーコによれば、人間の意志に方向性を与えるのは理性という抽象的一般性ばかりではなく、むしろ真理らしきものによって培われる共通感覚である³⁰⁹。共通感覚は、個人が属する共同体におけるそのつど具体的な共通性に支えられている。この共同体はあるいは一つの集団であり、あるいは民族、国民の集合、さらには全人類を含むこともありえる³¹⁰。これはあらゆる個人に生来備わっている能力ではなく、意志と行動に方向性を与える倫理的な徳である。共通感覚は共通の幸福と正義についての感覚であり、生活の共同性のなかで獲得され規定される良識である³¹¹。共通感覚に基づいて、個々人は対象について正しいか

³⁰¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 20.

³⁰² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 22f.

³⁰³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 26.

³⁰⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 25ff.

³⁰⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 27.

³⁰⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 27.

³⁰⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 24ff.

³⁰⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 26.

³⁰⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 26.

³¹⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 26.

³¹¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 27.

誤りか、してよいか悪いかについて判断を下すのである³¹²。

このように、共通感覚およびそれに基づいた判断力は、教養と同じく共同性を前提とし、社会的道徳的要請としての機能を持つ。同様の機能を有してきた概念として、ガーダマーはさらに「趣味」を挙げる³¹³。趣味は私的な好みをつねに反省し良き趣味を目指す点で、単なる私的な特性ではなく妥当性要求を持った社会的現象である³¹⁴。ただし、趣味の持つ社会性は他者の異口同音の判断に依存するような共同体感覚ではない。後者のような共同体感覚が経験的な一般性に基づく単なる「流行」(Mode)であるのに対して、趣味は理想的な共同体の同意に対する確信に基づく規範的性格を持つ³¹⁵。

ガーダマーは、社会的徳としての趣味と共通感覚の伝統がイギリスやロマン語圏で今日まで生き続けていることを指摘する³¹⁶。ヴィーコと同時代に共通感覚に依拠することでウィットやユーモアの社会的意義を高く評価したシャフツベリ (Anthony Ashley Cooper, the Third Earl of Shaftesbury) は、一八世紀の思潮に著しい影響を及ぼした³¹⁷。シャフツベリが論じた社会的かつ精神的な徳としての「共感」は、とりわけハチソン (Francis Hutcheson)、ヒューム (David Hume)、アダム・スミス (Adam Smith) らスコットランド学派に受け継がれた。スコットランド学派は、哲学的思弁の行き過ぎ、すなわち形而上学とその懐疑論による解消の双方に強く反対し、コモン・センスに基づいて新しい体系を構築しようとした³¹⁸。こうして展開されたコモン・センスないしグッド・センスに含まれる道徳的モチーフは、フランスやイギリスにおいては今日でもまだ残っている。その証左としてガーダマーは、一八九五年に行われたベルクソン (Henri Louis Bergson) の講演、自然科学ならびに言語および法思想における抽象化を良識の名において批判した彼の講演を挙げている³¹⁹。

このようにガーダマーは、教養、共通感覚、趣味、判断力という互いに関連しあう人文主義的概念が、共同体と個人の相互関係のなかで創造されると同時に、両者に対する規範として機能する役割を果たしてきたことをあきらかにする。しかしアリストテレス以来の共通感覚の伝統がイギリスやロマン語圏においていまだ命脈を保っているのに対して、ドイツにおいて共通感覚の社会的政治的内容が受容されることはなかったとガーダマーは指

³¹² Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 37.

³¹³ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 41.

³¹⁴ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 42f.

³¹⁵ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 42f.

³¹⁶ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 32.

³¹⁷ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 30.

³¹⁸ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 30f.

³¹⁹ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 31f.

摘する。ドイツにおいて共通感覚の理念は完全に脱政治化され、本来の批判的意味を失い、もっぱら一つの理論的な能力として机上の学問に組み込まれてしまった³²⁰。こうした事情は趣味と判断力の場合にもあてはまる。その顕著な表現を、ガーダマーはカントの判断力批判と趣味論にみる³²¹。カントにおいて判断力と趣味は、万人が生来有する普遍的能力へと抽象化され、それが本来持っていた道徳的な意味は捨象されてしまっているのである³²²。それでは、教養の概念の場合はどうであろうか。次項では諸文献における教養概念の用例を詳細に追ったフィアハウスの議論を主に参照しつつ³²³、近代ドイツにおける教養の概念史を、その共同性との関係に注目しながら辿ってみたい。

第四節 ドイツ近代における教養の概念史

ドイツにおける教養概念の歴史は、一三世紀後半にはじまる神秘主義にさかのぼることができる。一四世紀前半、エックハルト (Meister Eckhart)、ゾイゼ (Heinrich Seuse)、タウラー (Johannes Tauler) ら神秘主義者は、この概念に、墮落以前の無垢な人間像を取り戻す努力としての「再形成」と、神の像を人間のうちに感じ取る「超形成」という二重の意味を込めた³²⁴。ここにはすでに教養概念を後々まで定める二つの特徴がみてとれる。それは第一に、対他的に働くと同時に対自的にも働くという双方向性である。つまり、教養は対象を形成 (bilden) すると同時に自身を形成する (sich bilden) ことを意味する。第二に神秘主義者の教養概念には、不完全な個人が完全性を目指して努める、あるいは目指すよう促されるという、個人の完成への志向性がすでに表明されている³²⁵。

ただしここで形成の拠り所となる普遍性は、共同体の慣習や他者との相互性によって規定されるのではなく、超越的な神との個人的で内面的な対話によって規定されていた。超越者との個人的内面的な関係に規定される教養概念が、人間同士の相互関係のなかで理解されるようになったのは、一七世紀末以降、シュペーナー (Philipp Jakob Spener)、アルノルト (Gottfried Arnold) ら敬虔主義者によってのことであった³²⁶。当時のルター派教

³²⁰ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 32.

³²¹ Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 36ff.

³²² Gadamer, *Warheit und Methode*, S. 48ff.

³²³ Rudolf Vierhaus, *Bildung*, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1*, (Stuttgart 1972), S. 508-551.

³²⁴ Vierhaus, *Bildung*, S. 509.

³²⁵ Rolf Selbmann, *Der deutsche Bildungsroman*, (Stuttgart 1984), S. 2.

³²⁶ Vierhaus, *Bildung*, S. 510.

会は、領邦国家に対する妥協とともに保守化し、教会によって権威的に与えられる教理解釈と説教を受け入れる形式的なものになっていた。敬虔主義者はこれに対して個々人の内面に根ざした敬虔を実践することを訴えた。敬虔の実践は、小さな集会における祈祷を中心にそれを超え、個人的集団的な社会的実践として現れた。こうした社会的実践とともに、これまでもっぱら神から人間への作用と捉えられてきた教養は人間同士の作用にまで拡張され、部分的に世俗化されることになった。

教養概念の世俗化は一八世紀半ば以降ますます進み、教養は「教育」(Erziehung) ないし「啓蒙」(Aufklärung) の含意に近づいて行った³²⁷。教養の語は、教育者による具体的な実践として、さらには個人の自己涵養としての意味で用いられ、最終的には個人の理解力と判断力の形成をさすようになった。こうして教養概念が超越的な神から離れ世俗化されるとともに、教養が拠り所とする普遍性も、神ではなく人間同士の相互作用と慣習から生まれる共同性に規定されるようになった。このような教養と共同性の結びつきは、社会全体の幸福が教養を通じて実現できると考えた啓蒙主義の人間観に端的に見て取ることができる。こうして啓蒙主義とともに、教養による個人と社会の相即的な改善という理念が一世を風靡するようになった。

批判的能力を持った個人への成長ないしそうした個人の育成という啓蒙主義の教養観は一八世紀末、フランス革命を通じて確立するとともに、それに対する批判を呼び起こした³²⁸。革命への危機感は教養概念を政治的に保守化させ、貴族と一部の市民からなる教養身分は、教養を既成秩序に資するものに限定しようとした³²⁹。教養を規定する共同性は、当時の政治的社会的状況を反映して、現実には領邦国家における国民概念に担われた。教養は国民教育として主張され、国家と社会に対する個人の義務と役割の習得が重視されると同時に、国民のそれぞれに社会的身分に応じた教育が必要であるとする分業的かつ実用主義的教育観が唱えられた³³⁰。こうした教養理解はのちに、ドイツ連邦としてのナショナルな意識を涵養するために教養を重視したフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte) に引き継がれることになった³³¹。

教養の政治的社会的意義が既成秩序に資する国民教育へと収斂する一方、ヘルダー (Johann Gottfried Herder) は同時期、個人および諸国民の内からの「自己形成」の契

³²⁷ Vierhaus, *Bildung*, S. 512.

³²⁸ Vierhaus, *Bildung*, S. 522.

³²⁹ Vierhaus, *Bildung*, S. 524f.

³³⁰ Vierhaus, *Bildung*, S. 513.

³³¹ Vierhaus, *Bildung*, S. 526f.

機を強調することで、内面的な発展のプロセスとしての教養像を確固たるものにした³³²。個性と内面的志向性を強調するこうした教養観は、フランス革命と啓蒙主義の普遍性と政治性への反動でもあった。ヘルダーが明確化した個性と発展という教養理解は、古典主義、ロマン主義、理想主義、新人文主義における教養理解を共通して特徴づけることになる。一九世紀はじめには、フンボルト (Friedrich Wilhelm von Humboldt) が、あらゆる人間がその内的価値を最大限に高め人間性の完成を目指すという普遍的教養の理想をかかげ³³³、ヘーゲルが教養を哲学的原理にまで高めた³³⁴。その過程でこの概念はしだいに、「啓蒙」(Aufklärung)、「教育」(Erziehung)、「進歩」(Fortschritt)といった政治的社会的含意を有する啓蒙主義の語群を離れ、「精神」(Geist)、「文化」(Kultur)、「人間性」(Humanität)といった語群とより密接に結び付くようになった³³⁵。

啓蒙主義から離れるとともに教養概念はルネサンス以来受け継がれてきた人文主義の伝統にのっとり、その理想像を古代ギリシア、ローマ(とりわけ古代ギリシア)世界に求めるようになった³³⁶。その様子はヴィンケルマン (Johann Joachim Winckelmann) やヴィーラント (Christoph Martin Wieland)、フンボルトらの古典研究、ゲーテ (Johann Wolfgang Goethe) や シラー (Friedrich Schiller) の文学作品、ヘーゲルの哲学にまで、明らかに見て取ることができる。人文主義の影響とともに、教養人の重要な条件として古典語の素養が求められることとなった。古代ギリシアの言語、文化、芸術に関する知識を重視する姿勢はとりわけ一八世紀末の新人文主義に著しく、そのなかで古典の素養の研鑽という教養の実態と、身分や職責に応じた政治的社会的教育というもうひとつの教養概念の懸隔が問題化するようになった³³⁷。教養における実用主義的側面(職能教育)と理想主義的側面(人間性の普遍的な完成と古典語教育)の懸隔が広まり、大学教育の充実を通じて後者の力が強くなるにつれ、教養は社会的学問的エリートにのみ可能な贅沢品としての性格を強めていった。一八一〇年以降のプロイセンにおけるギムナジウムの拡充は、この傾向をさらに強めた³³⁸。

ところで、一八世紀半ばから一九世紀にかけて、教養が時代の主導概念となった背景には、重商主義を通じた市民層の台頭があった。彼らは貴族に対抗しうる社会的アイデンティティのよりどころを教養に求めた。認知されつつあった教養身分という新しい身分には、

³³² Vierhaus, *Bildung*, S. 515ff.

³³³ Vierhaus, *Bildung*, S. 519ff.; 536.

³³⁴ Vierhaus, *Bildung*, S. 534f.

³³⁵ Vierhaus, *Bildung*, S. 516.

³³⁶ Vierhaus, *Bildung*, S. 518f.

³³⁷ Vierhaus, *Bildung*, S. 519f.

³³⁸ Vierhaus, *Bildung*, S. 530f.

貴族だけでなく市民の一部も含まれていた。市民による教養概念への期待は、とりわけ三月前期に、政治的影響力と社会的可能性への期待と結びついたが³³⁹、一八四八年の革命の挫折以降、市民層の保守化とともにもっぱら非政治的な概念へと収斂していった。

市民層はさらにプロレタリアートの台頭を前に、革命に対する危機感から、啓蒙主義や新人文主義の教養理念のなかに含まれていた個人の自由と平等への信仰というデモクラシー的要素への否定的感情を強めていった³⁴⁰。一九世紀半ばには、教養概念はむしろ市民層がプロレタリアートに対して自らを区別するための拠りどころとされるようになった。教養はすでに社会的有用性を直接に目指すものではなくなっていたが、日常生活に不要な贅沢品であるというまさにその理由によって、「教養ある者」(Gebildete Stände) という一種の社会的身分を示す社会的標として機能した³⁴¹。その過程で教養の内容は当初の人間完成の理念から遠ざかり、単なる学識の有無へと形骸化していった。ニーチェ (Friedrich Nietzsche) が行った「教養俗物」(Bildungsphilister) 批判は、このような形骸化した教養に向けられたものだった³⁴²。

こうして敬虔主義とともに広まり啓蒙主義と新人文主義のもとで最盛期を迎えた教養概念は、一九世紀末にはペシミズムに彩られることになった。教養概念はその神秘主義的由来ゆえに、その初期から個人的内面的涵養の性格を強く持っていた。それに対して個人がそれとの対話の中で自らを養う普遍性が神から共同体へと世俗化していくとともに、教養はガーダマーが論じたように社会的徳としての性格を獲得するようになった。しかし教養概念が本来持っていた個人的内面的性格は世俗化によっても失われることはなく、これが個性の普遍的完成の理念と社会における自己完成の理念の間の矛盾をもたらすことになった。教養の社会的性格は、一八世紀から一九世紀初頭までは、教養を通じた社会改革と政治改革をも含意していたが、三月革命が失敗に終わり教養概念の主な担い手となった市民層が非政治化するとともに、むしろ懐疑のまなざしに向けられるようになった。教養概念は普遍性や啓蒙の理念と結びついた社会的政治的志向を持つ概念としてよりも、個性と内面性への志向として理解されるようになり、一九世紀末にはさらに、社会的徳としての性格を失った単なる学識へと形骸化した。

前項におけるガーダマーの議論は、近代的な人文主義的理想のひとつとして教養概念に注目し、その共同性との相即不離の関係を示すものだった。しかし本稿でみるように、初期の教養概念はむしろ、特殊内面的な修養として理解されており、それが社会的徳として

³³⁹ Vierhaus, *Bildung*, S. 543f.

³⁴⁰ Vierhaus, *Bildung*, S. 548.

³⁴¹ Vierhaus, *Bildung*, S. 547f.

³⁴² Vierhaus, *Bildung*, S. 549f.

の性格を獲得したのは、ようやく一八世紀に入つてのことだった。たしかに、特殊的な個人がより普遍的な視点との比較のなかで自身の見方を反省し、自己をより普遍的なものに近づけていく過程というガーダマーの教養理解は、初期の神秘主義者においても妥当する。ただし、この普遍性が個人の属する共同体によって担われるようになったのは近代以降であった。そのため近代の教養の概念史においては、個人の内面的な完成を目指す志向と、社会的徳として共同性への展開を目指す志向が、互いにせめぎ合うことになった。古典語学習を中心とした普遍的な人間個性の完成の理念と、職能教育を中心とした国民教育の理念の対立は、こうした歴史的事情を反映したものと位置づけられよう。両者のせめぎ合いのなかで、社会的側面が次第に劣勢となり、内面的完成の理念が全面化した流れは、ドイツにおいて共通感覚と趣味の社会性が受容されえなかったというガーダマーの指摘と呼応している。

教養の過程における社会的アイデンティティの獲得および共同体的徳の涵養が、いったんは理想として掲げられながら、最終的に挫折を運命づけられた状況は、一九世紀末から二〇世紀初頭の教養小説論により詳しく見ることができる。以下ではそのなかから、ディルタイとルカーチの議論をとりあげ、二つの教養小説論に共通してみられる社会と個人の関係性の問題とその困難性を明らかにしたい。

第五節 ディルタイの教養小説論

教養の理想が疑義にさらされ教養に対するペシミズムが広まった一九世紀末から二〇世紀初頭、「教養小説」(Bildungsroman)あるいは「教育小説」(Erziehungsroman)を論じる二つの著作がディルタイとルカーチによって公にされた。

「教養小説」ということばはすでに一九世紀初めに用いられていたが³⁴³、この概念をはじめて包括的に論じ普及させたのはディルタイであった。ディルタイはこの概念を『シュライエルマッハーの生涯』(*Das Leben Schleiermachers*, 1870)でとりあげ、一八六五年から一八七七年の間に執筆された評論集、『体験と創作』(*Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 1906)でより明確に論じた。このなかで彼は教養小説を、内面的修養を志向するドイツ思潮の表現ととらえ、一八世紀末から一九世紀初めに発表された一連の小説、ゲーテ『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』(*Wilhelm Meisters*

³⁴³ Fritz Martini, *Der Bildungsroman. Zur Geschichte des Wortes und der Theorie*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 35, (Halle 1961), S. 44f.

Lehrjahre, 1796)、『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』 (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1821)、ジャン・パウル (Jean Paul) の『ヘスペルス』 (*Hesperus oder 45 Hundsposttage*, 1795)、ティーク (Ludwig Tieck) の『シュテルンバルト』 (*Franz Sternbalds Wanderungen*, 1798)、ノヴァーリス (Novalis) の『青い花』 (Heinrich von Ofterdingen)、ヘルダーリン (Friedrich Hölderlin) の『ヒューペリオン』 (*Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*, 1797, 1799) をその例として挙げる。ディルタイは教養小説に共通の筋を次のように説明する。

「青年が幸福な薄明の内に人生に踏み入り、自分に近い魂を求めて、友情と恋愛に遭遇する。だが、いまや世間の厳しい現実と闘うようになり、こうしてさまざまな生活経験を経て成熟し、自分自身を見出し、世界における自分の使命を確信するようになる」³⁴⁴

このよく知られた定義は、ディルタイの文学論全般と深くかかわりあっている。ディルタイの文学論それ自体は直接にはこの評論集の各所で断片的に語られるにすぎず、むしろ評論集のほとんどを占める個々の作家および作品解釈の作業が彼の理論の実践にあたるのだが、以下ではできるだけ簡潔にディルタイの見解をたどってみたい。

『体験と創作』という評論集のタイトルが示唆するように、ディルタイは文学 (*Dichtung*) を体験 (*Erlebnis*) の表出として捉える³⁴⁵。ここでいう体験とは、「個人的体験」、「他人や事物など外的世界の状態の理解」、「理念による経験の拡張と深化」の全体を指す³⁴⁶。言い換えれば、体験は、個人の有限性という所与と、それゆえに生まれる永遠性への憧憬とがもたらす動態的な過程である。個々の人間は生と死によって時間的に限界付けられるとともに、自己が置かれている日常的な生活関係によっても制限されている。この有限性は人間に、永続するもの、事物の重みから解放されたものへの憧れを呼び起こす³⁴⁷。そこで人間は想像力によって、現象の生活関係から切り離されそれ自体で完結した仮象の世界を作り出す。その世界の中で人間は、日常世界では実現することのできない様々な可能性を自由に体験することができる³⁴⁸。こうして自己は、対象によって制限された体験から出発し、想像力による対象の理解を通じて永続性への憧れをみだし、それによって自己の体験を修

³⁴⁴ Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, in: *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften XXVI*, (Göttingen 2005), S. 252.

³⁴⁵ Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 115.

³⁴⁶ Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 122f.

³⁴⁷ Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 115.

³⁴⁸ Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 127f.

正、拡大する。こうした動態的な「体験」が創作の土台である。ディルタイの教養小説の定義はまさに、こうした体験の過程を敷衍し、小説の過程として述べなおしたものである。体験において個人を超えた普遍的なものへの憧憬が大きな役割を果たすのと同様に、教養小説においては単に有限な個人の現実が表現されるのではなく、主人公の生涯を通じて普遍人間的なものが意識的に描き出される³⁴⁹。

こうした定義のみに注目すれば、ディルタイのいう教養小説は、教養に対するペシミズムが広まる時代にあつて、過ぎ去った時代のあまりにもナイーヴな芸術形式と感じられるかもしれない。しかしディルタイは、普遍的な理想をへて修正拡大された自己が辿りついた使命が、ノヴァーリス、ティーク、ヘルダーリンのすべての場合に、詩人としての生活であったことを指摘する。こうした教養小説の帰結に、ディルタイは当時のドイツの政治社会状況を反映した「私生活の利害関係の領域に制限された教養の個人主義」³⁵⁰をみる。すなわち、当時のドイツの青年たちは、軍隊や官僚による国家権力の発現を自己を制限する外部からの暴力と感じ、それに対して普遍的理想を掲げて戦う覚悟をしたものの、結局その戦いに堪ええず、内面的領域に逼塞したと考えるのである³⁵¹。

その意味でディルタイの教養小説論は、すでに教養が社会的機能を期待されなくなった教養のペシミズムの時代から教養の理想主義の時代を振り返り、この概念が最盛期にあつてすでに社会および共同体における個人の完成という理想を放棄せざるをえなかったことを指摘している。

第六節 ルカーチの教養小説論

ディルタイがヘルダーリン論において教養小説を定義してから四半世紀以上をへて、ルカーチは「教育小説」の概念を用い、このジャンルの社会的および歴史的な性格をより際立たせた。ルカーチは『小説の理論』(*Die Theorie des Romans: ein geschichts-philosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, 1963)において、それぞれの時代には先験的な歴史哲学的状況があり、それに適した芸術形式が存在するという前提から出発する³⁵²。小説を規定する歴史哲学的状況を説明するにあたり、彼は古代ギリシアと近代を比較する。

³⁴⁹ Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 253.

³⁵⁰ Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 253.

³⁵¹ Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 253.

³⁵² Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, (Neuwied am Rhein 1963), S. 34, 53.

古代ギリシアにおいて、世界は閉鎖的な形而上的統一に支えられ、自我と世界、心情と行為のあいだには本質的な一致があった³⁵³。すべての存在の意味は、形而上的原型によってあらかじめ与えられており、あらゆる行為と心情は個人の意図や選好とかかわりなく形而上的故郷への帰還であった³⁵⁴。こうした歴史哲学に対応する芸術形式が、ホーマーに代表される叙事詩であった。超越的現実と経験世界が一致するがゆえに、世界の全体を叙述するためには、隠されている形式を明確化し物語るだけでよかったのである³⁵⁵。

しかし近代において存在に意味を与える形而上的統一は永遠に失われてしまった。世界を解釈し、世界と自我を結びつけ、自我の本質を定めるための拠り所である形而上的統一は、もはや存在しない³⁵⁶。こうした歴史哲学的状況のもとで、完結した世界と生の全体性を形象化する古代ギリシアのような叙事詩は成り立ちえない。ただし、叙事詩の持っていた志向、生と世界の全体性を形象化しようとする志向は存在し続ける³⁵⁷。全体性が存在せず形象化すべき形而上の本質そのものが失われている以上、新しい叙事文学すなわち小説の課題は、全体性が失われているという事態を描き出すこと、形而上的無故郷性を描き出すことである³⁵⁸。

「小説の内的形式は一つの過程として把握されたのであるが、この過程は問題的となった個人の自己自身をめざす遍歴であり、ただ存在しているというだけで、それ自らにおいて異質的であり、個人にとっては無意味であるような現実にとらわれて目が曇っている状態から、明晰な自己認識に至る道である。この自己認識に到達したのちには、発見された理想が生の意味として生内在のうちに光輝きはするが、しかし、存在と当為との間の分裂は止揚されないし、自己認識が生じる場においても、すなわち小説の生の場においても、止揚されることはない。そこではただ、近似の極点が、すなわち人間がかれの生の意味によってきわめて深くかつ強烈にくまなく照らされている状態が可能であるにすぎない」³⁵⁹

小説をこのように捉えた上で、ルカーチはその類型化を試みる。世界がもはや超越的価

³⁵³ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 26f.

³⁵⁴ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 25f.

³⁵⁵ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 42.

³⁵⁶ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 32f.

³⁵⁷ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 57f.

³⁵⁸ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 68ff.

³⁵⁹ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 79. 訳文は以下の邦訳を使用した。原田義人、佐々木基一訳『小説の理論』ちくま書房、一九九四年、九五―九六頁。

値との関係を持たない以上、あらゆる理想は現実との接点をもたない主観的で抽象的な確信になってしまう。現実とかかわりを持ちえない主観的抽象的理想を持った主人公が、それにもかかわらず外界における理想の実現を求めて行動し敗北する様子を描いた小説を、ルカーチは「抽象的理想主義」(der abstrakte Idealismus)³⁶⁰と分類する。ただしこうした型の小説が成功するためには、たとえば『ドン・キホーテ』においてそうであったように、形而上の本質がわずかにでも命脈を保っており、理想が失われつつある価値体系からとられたものである必要がある³⁶¹。さもなければ、理想が完全に個人的な妄想となるか一般化して内容を失い、理想に導かれた行動と現実の疎隔があまりにも広がることで芸術的な質を保つ緊張感が失われてしまうからである³⁶²。

理想が現実からますます離れ抽象化が徹底されると、主観的確信はもはや外界とかかわりを持たない閉ざされた宇宙を形作るようになる。主観的確信は外界との軋轢や葛藤をさけ、すべての行動をあきらめる³⁶³。敗北を運命づけられたユートピア的夢想と憧憬のむなしさに対する絶望的な洞察を描くこうした小説の型を、ルカーチは「幻滅のロマン主義」(die Desillusionsromantik)³⁶⁴と名付ける。ここでは内面性が外部において自己発見する可能性ははじめから打ち捨てられる。本質の追及はもっぱら個人の内面においてのみ行われるが、けっして成功することはない³⁶⁵。

この抽象的理想主義と幻滅のロマン主義の中間にルカーチが位置づけるのが³⁶⁶、「教育小説」(Erziehungsroman)³⁶⁷の型である。抽象的理想主義と幻滅のロマン主義においてと同様ここでも、小説は世界と個人における形而上の本質の喪失という歴史哲学的状態を、その失われた状態のままに叙述しようと志向する。ただしここでは、理想に導かれる個人の行動の挫折や問題的な個人の内的絶望だけでなく、個人と具体的な社会的現実の和解が描かれる³⁶⁸。この和解はむろん、古代ギリシアにそうであったような先験的な和解ではない³⁶⁹。世界と個人はつねに危険にさらされており、主人公は周囲の人々が現実の前に降伏し、適応能力を欠くために没落する様子を目にする³⁷⁰。しかし個人が救われる道は存在す

³⁶⁰ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 96.

³⁶¹ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 103f.

³⁶² Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 105.

³⁶³ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 114f.

³⁶⁴ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 119.

³⁶⁵ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 114ff.

³⁶⁶ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 135.

³⁶⁷ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 138.

³⁶⁸ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 135f.

³⁶⁹ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 136.

³⁷⁰ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 138f.

る。それは世界に向かって積極的に働きかけようとする意欲と、世界を受け入れる能力との均衡によって可能になる³⁷¹。主人公は内面性と世界の先験的な不一致を洞察し、一方では社会の生活形式を諦念のうちに受容し、他方では内面性を心情の内に限り自らのために温存する³⁷²。こうした主人公の運命は、(幻滅のロマン主義でそうであったような) 模倣不可能な孤独な歩みではなく、可能性としてあらゆる個人に開かれている³⁷³。この普遍的な可能性ゆえに、主人公の和解は、他の人々の人間形成にも役立ち、それ自体教育の手段となり、共同体の救済にまでつながる³⁷⁴。ここでの共同体は、古代ギリシアにおけるような素朴で自明で自然な連帯ではなく、孤独な個性を忘却させる神秘主義的な共同体体験でもない。そうではなく、個々人の諦念と教養の過程を経て戦いとられた成熟、人間性の理想である³⁷⁵。

ルカーチの小説論は、個人における現実と普遍的理想の緊張関係を主題と見る点でディルタイと基本的な姿勢を共有している。しかし、ルカーチの教養に対する態度はディルタイよりもいっそう悲観的である。経験世界のよすがとなる超越的理想世界が失われているという彼の議論の枠組みが、すでに教養の完成の不可能性を示唆している。こうした議論の前提ゆえにルカーチは、ディルタイが小説一般と教養小説を定義において区別していないのに対し、「教育小説」を小説のなかの一類型としてより狭く定義する。より狭く定義された教育小説ジャンルにあてはまる小説は、ルカーチによれば、現実にはいまだ存在していない。ディルタイが教養小説に含めた多くの作品は、ルカーチの定義に従えば、むしろ幻滅のロマン主義に分類されることになろう。ルカーチの教育小説の語り手と主人公は、本来個人的で孤独な運命を、普遍的なものとして表現するという、それ自体矛盾した課題を背負っている。そのためルカーチ自身が指摘するように、教育小説はほとんどの場合、主人公の運命の普遍性を描き出すことに失敗し、幻滅のロマン主義に近づいていく³⁷⁶。教育小説の試みの唯一の例として挙げられる『ウィルヘルム・マイスター』でさえ、その結末において「要請としては普遍妥当的であるかもしれないが、純粹に個人的な体験にとどまる体験」としての塔の結社を、「現実の、存在している本質規定的な意味として措定する」ことで失敗におわっていると、ルカーチは指摘するのである³⁷⁷。

このように、二〇世紀初頭の二つの教養小説論はともに、社会（世界）と自我を結びつ

³⁷¹ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 138.

³⁷² Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 140.

³⁷³ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 139.

³⁷⁴ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 139.

³⁷⁵ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 136f.

³⁷⁶ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 140.

³⁷⁷ Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 147.

ける確固たる価値秩序が失われた状況において、両者の和解を達成するための要として「教養」の働きに期待するとともに、それがいかに困難な課題となっていたかを浮かび上がらせる。

ドイツの敗戦以降、個人の内面的領域と社会的政治的なものの架橋を試みていたマンもまた、「教養」にその橋としての役割を期待した。しかし、ディルタイとルカーチが歴史をふりかえることでその期待を裏切られ、ペシミスティックな結論を引き出したのと異なり、マンは教養概念それ自体に含まれる、個人的内面的自己涵養と社会性の結びつきを想起し、その実践の様子を新たな形の教養小説において描き出そうとする。次章ではこうしたマンの試みを『ゲーテとトルストイ』(Goethe und Tolstoi, 1921)を中心とした一九二〇年代の教養論および人文主義論のなかに追うことにする。

第五章 個人と社会（二）

『ゲーテとトルストイ』を中心とした一九二〇年代の教養論

第一節 告白と教育の結びつき——人間性の体験

内面的領域と政治の分離という『非政治的人間の考察』（*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918）以来の主張を見直し、両者の新しい関係を模索していたマンは、共同体と個人を結びつけるエートスとして、「教養」（*Bildung*）と人文主義（*Humanismus*）の伝統に依拠しようとする。しかし前章で見たように、一九世紀のドイツの歩みは、教養概念が政治性を失い、人文主義が社会から乖離していく過程でもあった。そのなかであえて、「教養」を自己完成と社会的連帯を両立させる要として主張するために、マンは教養概念とそれが属する人文主義の伝統に対する批判的反省を迫られることになった。

本章ではまず、マンが「教養」をドイツ的なものと位置づけ、そのなかに個人的な自己涵養と社会的意識を結びつける役割を見出したことを確認する（第二節）。前章でみたように、こうした教養の働きは実際にはマンの時代すでにリアリティーを失っていたわけだが、マンはこうした現実は無自覚だったわけではない。ドイツの市民層の非政治性と、教養と文化概念における社会的側面の欠落を、マンは批判的に描き出す（第三節）。こうした現実に対抗して、マンは教養と人文主義が社会的連帯の涵養に結びつくことを期待するわけだが、そうした結びつきを可能にする政治体制として、マンは「社会主義」に期待を寄せる（第四節）。マンはドイツ人文主義の歴史を振り返り、そこに、実生活から乖離した修辭的潮流と、社会と内面性の統合をめざす（真にドイツ的なものとされる）もうひとつの潮流という、二つの伝統を見出す（第五節）。その上でマンは、第一の形の人文主義が過去のものになりつつあると考える。しかしマンは人文主義そのものを否定するわけではない。むしろ、人文主義そのものの否定は恐怖政治に帰結すると、マンは強く警告する。そして現代にふさわしい新しい人文主義を、第二の伝統の延長上に見出そうとするのである（第六節）。

さて、マンの教養概念への注目は『非政治的人間の考察』にすでにみることができる。

第三章でみたように、ロシア革命以降のマンの課題のひとつは、西（フランス・ローマ）とも東（ロシア）とも異なるドイツに独自の政治を見出すことだった。『非政治的人間の考察』後半において、マンはトルストイ（Lev Nikolayevich Tolstoy）とゲーテ（Johann Wolfgang Goethe）の比較を手掛かりに、フランスだけでなくロシアからも区別されるドイツの思想的位置をあきらかにしようと試みた。その際ドイツの独自性を表す特徴としてマンが挙げたのが、ゲーテに範をとった「教養」の概念であった。教養の過程は、あらゆる絶対的なものをしりぞけ、さまざまな思想や見解を一面性を免れえないものとする点で、「文明の文士」が代表するフランス的な（とマンは考える）啓蒙主義的教条主義とは大きく異なる（XII 505f.）。一方で教養は、トルストイが代表するようなアナキズムの相対主義からも区別される。なるほど教養過程において絶対的なものは排除される。しかしこうした懐疑的相対主義的態度はニヒリズムへと陥るのではなく、むしろ思想の一面性を進んで受け入れ特定の思想や立場をさしあたり追及することを要請する（XII 505）。

『非政治的人間の考察』においてこのように定義された教養は、『魔の山』（*Der Zauberberg*, 1924）において主人公ハンス・カストルプによって体現されることになる。第三章で論じたように、この小説を通じてマンはドイツの青年を西（セテムブリーニ）と東（ショーシャ夫人およびナフタ）の間に立たせ、西とも東とも異なるドイツの位置をあきらかにしようと試みた。その際ハンス・カストルプは、『非政治的人間の考察』での定義をたどるように、眼前に差し出されるさまざまな思想や立場を次々と「試験採用」（*placet experiri*）（III 139）し、それによって自己の思想を養っていく。こうした「試験採用」の立場は、『非政治的人間の考察』における教養の定義と重なり合う。

『魔の山』の主要な課題の一つが「教養」であり、この小説が「教養小説」たるべく意図されたことは、マンの発言からもあきらかである。『魔の山』は当初、悲劇としての『ベニスに死す』と対をなすサチュロス劇として構想され（XI 607f.）、『非政治的人間の考察』による中断をへて、共和国成立後にふたたび書き継がれた。小説再開にあたりマンは、病气と死への共感に支配された没落の小説として書き出した『魔の山』を教養小説として位置づけるようになったのである³⁷⁸。

³⁷⁸ 以下の日記の記述はその転機を示している。「夕方、自然研究者としてのゲーテについてのビールショヴスキー（Bielschowsky）の章を読んで、魔の山の意味と理念が本当にあきらかになった。それは、詐欺師〔フェーリクス・クルル〕と同様、パロディ的なやり方で、人文主義的・ゲーテ的教養小説である。そしてハンス・カストルプは、W・マイスターの特徴を帯びてさえいる。私の彼に対する関係が、ゲーテの彼が繊細な同情をこめて「哀れな犬」と呼んだ主人公に対する関係と似ているように。」 *Tagebücher 1918-1921*, 1921. 6. 15, S. 531. 『魔の山』発表後にも、『ドイツ医学週報』に寄せた「医学の精神」（*Vom*

ただし『魔の山』における教養過程は、『非政治的人間の考察』にはみられない二つの新たな側面を有している。第一に『魔の山』においては、教養が単なる内面的な自己涵養を超え、個人の内面性と社会性を架橋する役割を担わされている。『非政治的人間の考察』においてマンは、フランス的な「政治的精神」とドイツ的なものを対置する構図ゆえに、ドイツの理念である「教養」を非政治性と結び付けていた (XII 506)。しかし『魔の山』において教養の過程はむしろ政治への関心と結びつく。その具体的な表現は、ハンス・カストルプの歩みにみて取ることができる。政治に関心を持たず、社会の出来事よりも自己の内面を重視し、「危険で有害なもの」(III 473) に愛着を覚えていた主人公は、サナトリウムでの教育鍛錬の結果、ついには理想の共同体を求め、国家を「人間性の最高の段階」(III 685) とみなすまでになる。第二に、こうした教養の歩みが『魔の山』ではマンの認識論的立場とあらたに結び付けられ、通過儀礼の契機が強調されている。この第二の点については第六章において当時の非合理主義思潮との関連から詳しく論じたいが、ここではまず、マンが教養概念における社会的側面を強調するにいたった点について、当時のマンの論説を参照しつつあきらかにしたい。

『魔の山』第五章の執筆後に準備された講演原稿『ゲーテとトルストイ』(*Goethe und Tolstoi*, 1921) と「告白と教育」(*Bekenntnis und Erziehung*, 1922) は、西とも東とも異なるドイツの位置を探求し、その中心的な特徴を「教養」に求める点で、『非政治的人間の考察』後半部分および『魔の山』と方向性を一にする。前者はリューベック北方週間の講演として起草され、『ドイツ展望』(*Deutsche Rundschau*) に掲載されたのち、単行本としても出版された論説であり、後者はフランクフルト大学で行われたより短い講演をもとにしている。この二つの論説は多くの部分で重複しており、一九二五年に大幅な増補改訂のうえ出版された『ゲーテとトルストイ、人間性の問題についての断章』(*Goethe und Tolstoi. Fragmente zum Problem der Humanität*, 1925) では、「告白と教育」の内容が組み込まれることになる。そのためここでは両者を同時に扱うことにしたい³⁷⁹。

一九二一年と一九二二年の二つの講演において、マンはゲーテとトルストイとルソー

Geist der Medizin, 1925) や、プリンストン大学の学生のために自作を解説した「魔の山入門」(*Einführung in den >Zauberberg<*, 1939) において、同小説を教養小説と位置づけている (XI 595; XI 616)。

³⁷⁹ 『ゲーテとトルストイ』(1921) と「告白と教育」(1922) の主張に相違がないわけではない。ゲーテとトルストイを対比する一九二一年の講演では、告白と教育の結びつきとその社会性への展開を論じるにとどまっているのに対して、ルソーとゲーテを対比する一九二二年の講演では、マンは明確にこの過程を「人間性」概念と結び付けている。この間のマンの思想的展開については以下に詳しい。友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代——「魔の山」とその周辺』人文書院、二〇〇四年、一三四—一四五頁。

(Jean Jacques Rousseau) を取り上げる。まずみて取れるのは、『非政治的人間の考察』以来のフランスとロシアとドイツの比較が、ルソーとトルストイとゲーテの形姿を通じて行われていることである。マンは、ルソーを西側の合理主義とラディカルな革命主義と結び付け (GT 36, XIII 257)、トルストイを東側の博愛主義的アナキー、共産主義独裁と結びつける (GT 35f.)。そのうえでゲーテの教養概念を手掛かりに、そのどちらからも区別される、個人主義を前提とした全体への奉仕というドイツ的共同体像を語る (GT 38f.; XIII 254ff.)。

しかし両講演の論点は三者の相違にとどまらない。マンは、ルソーとトルストイとゲーテの共通点に注目することで、告白と教育の結びつきという新たなテーマを設定する。そしてこの新しいテーマを通じて、『非政治的人間の考察』では截然と分離されていた個人の内面性と社会的政治的領域をふたたび架橋することを試みるのである。

ルソー、ゲーテ、トルストイの共通性は、彼らがそろって告白者であり教育者でもあるという点にある (GT 10)。トルストイは『幼年時代』 (*Detstvo*, 1852)、『少年時代』 (*Otrochestvo*, 1854)、『青年時代』 (*Yunost'*, 1856) によって、ゲーテは『詩と真実』 (*Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, 1811) によって、ルソーは『告白』 (*Les Confessions*, 1782) によって知られる自伝作家である。これらの作品に限らず彼らの全作品が、自らの告白という性格を持っている (GT 10)。同時に、ルソーはその教育小説『エミール』 (*Emile ou de l'éducation*, 1762) によって知られ、トルストイは理論としてだけでなく実践においても熱心なアマチュア教育者であった (GT 10)。そしてゲーテについていえば、彼の『ファウスト』 (*Faust, der Tragödie erster Theil*, 1806; *Faust, der Tragödie zweyter Theil*, 1831)、『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』 (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1796)、『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』 (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1821) は、人間形成を描いた「教育の詩」であった (GT 10f.)。

なぜ三人の告白者は同時に教育者でもあったのだろうか。マンはこの問いに答えるため、告白の背後にある二つの志向性を次のように分析する。告白ないし自伝には二つの要素がひそんでいる。それは第一に、自分自身を世のなかにさらけ出したいという衝動、人びとに知られ愛されたい、長所だけでなく悪徳も含めて愛されたいという絶対的な愛の要求に基づいている (GT 12)。第二に、第一の要素と一見逆説的にみえるとしても、告白は、自分自身を改善しようとする意志と結びついている。自伝あるいは自伝的教養発展小説において、作者は自分を主人公のうちに客体化し、そこに不完全で改善すべき自分の肖像を見出す (GT 22; XIII 252f.)。その様子をマンは、ゲーテがヴィルヘルムを自分の「愛する肖像」と呼びながら、他方で「あわれな犬」とも呼んだ逸話を用いて説明する (GT 22f.; XIII

252f.)。作者の自我は、自伝の主人公の自我と一致すると同時にそれを超え、対象化された自我を形成し教育してゆく。こうした客体化と教育の過程は個人的内面的な自己形成の理念を超え、社会と政治への参加を通じての自己形成という理念に流れ込んでゆく (GT 23f.; XIII 253f.)。というのも自己愛は、人間への愛、さらには世界への愛、言い換えれば自己がそのなかで自我を形成する外界への愛と切り離すことができないからである (GT 15)。自己への愛は、「世界という大いなる汝に対する愛」(GT 15)を養うと同時に、それを前提としている。

こうした自己形成への志向と外界の改善への志向の結びつきについて、マンはワイマールで一九三二年に行った講演「作家としてのゲーテの生涯」(Goethe's Laufbahn als Schriftsteller, 1932)において、より詳しく語っている。ここでマンは、なぜ作家がしばしば教育的機能を果たすのかという問いに対して、それは作家が人格的な調和を達成した模範であるためではなく、むしろ彼が病的なまでに調和を欠き問題性を抱えているためであると答える。作家は自身の個人的な問題性を告白することで、はからずしも時代の普遍的な問題性を表現し、自身の窮状と格闘することで意図せずして世界の改善を欲することになる。作家にとって世界はより広い自我であり、それゆえ個人的な告白によって「より広い自我、すなわち国民」の教育的連帯が可能になるというのである (IX 340ff.)³⁸⁰。

マンはこのように、(一) 間主観的自我の概念に基づいた利己主義と利他主義の止揚と、(二) 自我の客体化による自我の拡張の可能性によって、自己涵養と社会的意識の結びつきを説明し、自伝的教養小説をその実践と捉える。告白者が目指すのはさしあたり、個人的で内面的な自我の涵養、すなわち自己愛に基づいた「自分の生の救済と正当化」(GT 23; XIII 254)にすぎない。しかし彼はそれによっではからずしも人びとを教え、社会の連帯を欲するとともにそれを可能にし、自己の人間性の実現を国家にも期待するようになる。こうした内的領域から政治へという教養過程の展開を、マンは「告白と教育」において「人間性の体験」と表現する (XIII 254)³⁸¹。ハンス・カストルプが「雪の夢」で到達し (III 685)、「告白と教育」を皮切りに、ベルリンでの「ドイツ共和国について」(Von Deutscher Republik, 1922)、ミュンヘンでの「ドイツ共和国の精神と存在」(Geist und Wesen der Deutschen Republik, 1923)においても繰り返される、「人間的なものの最高の段階、国

³⁸⁰ 同様の過程は、ザルツブルクのモーツァルト祭において行われた晩年の講演、「芸術家と社会」(Der Künstler und die Gesellschaft, 1952)においても繰り返し描かれている (X 393f.)。

³⁸¹ この表現は、『フランクフルト新聞』(Frankfurter Zeitung)に掲載された「ハンス・ライジガーのホイットマン集」(Hans Reisigers Whitman-Werk, 1922)で初めて用いられた (X 627)。

家」(XIII 255; XI 831; XI 856) という認識は、人間性の完成に向けた内面性から政治への展開というこの教養過程の理解に基づいていた。

こうしたマンの議論は、自我の客体化によって自身の視点をより普遍的な視点に近づけていくというヘーゲルによって定式化された「教養」の働きを、告白と教育の連関として描き出したものとみることができよう。マンの議論において、自己涵養が共同体の改善へと結びつく道のりは、マン自身がしばしば「驚き」(GT 23)、「恩寵」(IX 341)と表現するように、半ば偶然的なものとして捉えられている。しかし第四章でみたように、教養の過程において、より普遍的なものに近づくために自我が仮に採る他者の視点は、実質的には、自らが属するさまざまな慣習の共同体に規定される。告白者の自己改善が社会的意識と結びつき、社会の改善への志向性に展開するというマンの教養小説論は、教養、共通感覚、趣味、判断力といった人文主義に属する概念のなかにガーダマーが見出した、個人と社会の弁証法的関係を繰り返すものとみなせよう。

しかしすでにみたように、教養概念の歴史は、こうした個人と社会の弁証法的関係という理想が次第に現実味を失っていく過程でもあった。また、個人的で内面的な自己完成と社会性を架橋し両者を同時に実現するという教養の理想は、ルカーチとディルタイが向き合った課題でもあったが、教養小説の歴史をふりかえった彼らは、この課題の実現にそろって悲観的な見通しを提示するにいたった。「教養」ないし「人間性の体験」の不可能性を示すようなこうした現実に対してマンはどのような見解を持っていたのだろうか。

第二節 人文主義的諸概念における社会性の喪失

マンもまた、教養から社会的側面が捨象され、教養と人文主義の理想が力を失ってきたドイツの歴史に無自覚であったわけではない。マンは第一次大戦後のドイツで、とりわけ若い世代において「人文主義」と「教養」がもはや過去の遺物と捉えられていることを指摘する。すでに一九二一年の『ゲーテとトルストイ』において、マンはドイツ人の間に広まる「市民的で人文主義的でリベラルな、ルネッサンスにうまれ、フランス革命とともに権力を手にした時代が終わりを告げたという感情」(GT 47f.; IX 165)を指摘している³⁸²。

³⁸² 教養と人文主義概念が失効したという国民感情について、マンはワイマール期、「独仏関係の問題」(1922)、および「ドイツ共和国の精神と存在」(1923)、「ドイツの訴え」

(Deutsche Ansprache, 1930)でも言及し(XII 618f.; XI 859; XI 877)、ヒトラーの政権獲得後にも、「ヨーロッパに告ぐ」(Achtung, Europa!, 1935)および「価値と尺度——第二年次への序言」(Maß und Wert. Vorwort zum zweiten Jahrgang, 1938)において、それが「一世代全体が嘲笑をもって応える」(XII 768)のような、「生に忠実な青年なら肩をす

そしてこうした教養への拒否感の理由をマンは、教養が社会性を失ってきたドイツの歴史に求めるのである。

さらにヒトラーの政権獲得後、一九三三年から終戦までの数多くの論説で、マンはドイツ人、とりわけドイツ市民層の非政治性がナチズムの台頭を招いたと分析するようになる³⁸³。こうした分析は、終戦後も続けられ、大作『ファウスト博士』(*Doktor Faustus*, 1947)はまさにこの問題を主題とした作品といえる。そのなかで特によく知られているのは、第二次大戦終戦直後にワシントンで行われた講演「ドイツとドイツ人」(*Deutschland und die Deutschen*, 1945)であろう。そこでマンはドイツ人とドイツの歴史について、社会と政治の事柄を精神の高みから蔑視し内面性に逼塞してきた歴史ゆえに、ドイツ人は本来実生活と理念の相互的な妥協であるべき政治を、悪、虚偽、殺人、欺瞞、暴力そのものと感じてきた、と述べる。そのため彼らには、ひとたび政治に身を投じれば「政治のためにまさに悪魔にならねばならない」(XI 1140)と考える傾向があり、ヒトラーとともにそれを実行するに至ったと、マンは分析する(XI 1126ff.)。

こうしたドイツ市民層の非政治性を批判する議論は、『魔の山』の執筆再開以前にすでに予感され、『魔の山』執筆を通じて獲得されたものだった。とりわけ、告白と教育の結びつきに基礎を置いた人間性概念が確立した一九二二年以降、マンは近代ドイツにおける内面性と社会性の分離と人文主義および教養の非社会化の歴史を批判的に概観するようになる。ここでは一九二〇年代における代表的な議論として、まずミュンヘン大学で共和主義学生同盟主催のラーテナウ追悼式典に際して行われた一九二三年の講演「ドイツ共和国の精神と存在」を参照したい。

この講演でマンは、ドイツ人とくにその市民層が、「教養、文化および人間性」の概念か

くめる先祖の時代の流行おくれの没趣味ながらくた」(XII 813)と捉えられていることを指摘している。

³⁸³ たとえば、一九三三年から一九三四年までの日記を抜粋して発表した「ドイツを憂える」(*Leiden an Deutschland. Tagebuchblätter aus den Jahren 1933 und 1934*) (XII 760f.)、一九三七年から三年にわたりマンが主宰した亡命雑誌の冒頭に掲げられた「価値と尺度 第一年次への序言」(*Maß und Wert. Vorwort zum ersten Jahrgang*, 1937) (XII 803f.)、「政治の強制」(*Zwang zur Politik*, 1939)という題で、シュバルツシルト(*Leopold Schwarzschild*, 1891-1950)がパリで主宰していた亡命雑誌『新日報』(*Das Neue Tagebuch*)に掲載され、のちに改題された「文化と政治」(*Kultur und Politik*) (XII 854)、『ヴァージニア季報』(*Virginia Quarterly Review*)に掲載された「思考と生」(*Denken und Leben*, 1941) (X 367)、一九四三年にワシントンで行われた講演「戦争と未来」(*The War and the Future*)をもとに、「ドイツとは何か」(*What is German?*, 1944)という題で『大西洋月刊誌』(*Atlantic Monthly*)に掲載され、のちにドイツ語で「運命と使命」(*Schicksal und Aufgabe*, 1944)とされた論説(XII 926f.)に、こうした分析が見られる。

らあまりにも早く政治的社会的要素を締め出してしまったことを指摘する (XI 856)。「ドイツ人のもっとも美しい性質、もっとも高名な性質、彼がもっとも誇る性質は、その内面性である」(XI 854) とマンは言う。ドイツ人は内面への沈潜を西欧的な社会批判に對置し、ドイツに独自の教養概念をあらわす特徴として誇っている。こうした「沈思、個人主義的な文化意識、自分自身の自我の涵養、形成、深化、完成、ないしは宗教的にいうならば自分自身の生の救済と正当化に向けられた感覚、精神の主観主義」(XI 854) のもとで、政治を含む外的世界は卑俗なものと感じられ、意図的に無関心の対象とされてきた。このようにしてドイツにおいては長らく、政治的要素が教養概念のなかに受け入れられなかった。マンは、こうした政治的要素の拒絶が、第一次大戦前後のドイツにおける共和国への拒絶につながっていると分析する (XI 855)。内面性を誇り政治的要素を軽蔑する精神態度が、ドイツ市民に内面的なものから政治的なものへの横断を要求する共和国を「非ドイツ的」なものと感じさせたからである。同時期に『フランクフルト新聞』(*Frankfurt Zeitung*) に掲載された二つの小論、「世界政治における自然法と人間性」(*Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, 1923)³⁸⁴、および「憲法記念日のための引用」(*Zitat zum Verfassungstag*, 1924) においてもマンは同様の指摘を繰り返している (XII 627; XII 630f.)。

一九二〇年代末以降の論説『プロイセン年報』(*Preußische Jahrbücher*) に掲載された「文化と社会主義」(*Kultur und Sozialismus*, 1928)、およびウィーンの労働者会館における講演のあと『労働者新聞』(*Arbeiter Zeitung*) に掲載された「ウィーンにおける労働者の前での演説」(*Rede vor Arbeitern in Wien*, 1932) において、マンは「教養」概念をめぐって行ったものと同様の議論を、「文化」(*Kultur*) 概念に焦点をあてて展開している。マンは文化を市民的教養時代に属する概念とみなし、教養とほぼ同義に、「直接的にはそうはみえないとしても間接的に世界を助ける、内面的な個人の美学的道徳的な洗練であり高貴化であり内面的な個性の向上」(XI 893; XII 644) と定義する。文化は教養と同様、純粹に個人的で内面的な自己陶冶への志向から始まり、共同性と社会性の育成に帰結する。

しかしこうした内面性から社会への横断は、ドイツ史において、部分的に見出されたにすぎず、文化はむしろ社会的生活を物質主義と軽蔑し内面的領域に逼塞する市民の貴族主義的態度と結びついた (XI 894f.)。こうした内面性への逼塞によって、市民的保守主義は

³⁸⁴ これは、マンがアメリカの文芸雑誌『ダイアル』(*The Dial*) に連載した「ドイツからの手紙——第四の手紙」(Thomas Mann, German Letter. December, 1923, in: *The Dial*, vol. 76, no. 1, (New York 1924), pp. 58-65.) (=Briefe aus Deutschland. Vierter Brief, 1923, XIII 297ff.) の一部を抜粋し、『フランクフルト新聞』に掲載したものである。

生活との生き生きとした接触を失ったとマンは述べる (XI 895; XII 647)。

亡命の契機となった一九三三年のワグナー講演 (Leiden und Größe Richard Wagners, 1933) では、ドイツ市民層の非政治化の決定的契機が一八四八年革命の失敗であったことを、よく知られた次の文章で表現している。「彼はドイツ市民層の道を辿った。革命から幻滅へ、ペシミズムと諦めきった権力に保護された内面性へと」(IX 418f.)。

さて、このようにマンは「教養」と「文化」の概念に即して、ドイツ人の内面性と非政治性の歴史をたどるわけだが、ドイツ人が誇ってきたこの政治的無関心は、「ドイツ共和国の精神と存在」においていまやむしろ欠如とみなされる。その際にマンは、当時の青年に愛されていたヘルダーリンの『ヒューペリオン』(*Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, 1797, 1799) を引合いに出す (XI 855)。ヒューペリオンのよく知られた嘆き、ドイツにおいて個々人はそれぞれ断片であって「人間ではない」という嘆きを³⁸⁵、マンは一八世紀末のドイツで教養および人間性概念に政治的要素が欠如していたがゆえの嘆きと解釈する。この台詞にマンは、完全な人間性は内面的なものだけでなく外的なもの、社会的政治的なものをも含んでいるという認識を聞き取る (XI 855)。こうした認識がより積極的に表現されている作品として、マンはゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』を評価する。マンはそこに告白と教育の結びつきの理想的な姿、内面性の涵養から共同性の覚醒への有機的な展開をみる (XI 855)。そしてここに、もっぱら内面性の告白を担ってきたドイツ教養小説の伝統における「驚くべき例外」を見出し、それを未来の先取りとみなすのである (XI 856)。

このようにマンは一方で「教養」と「文化」の概念のなかに、個人的内面的自己涵養が社会的連帯を促進する理想的な人間性の過程を見出すが、他方でドイツ史の現実のなかに、こうした人文主義的理想の挫折をみとめる。そのうえで、すでに過去のものとなされつつある「教養」と「文化」を、その理想的な姿においてふたたびよみがえらせようとするのである。内面性と社会性の双方を有する人間性の認識は、ワイマール期以降のマンの思想の中心を占めることになる³⁸⁶。

それでは、こうした人間性をめぐる認識は、マンにどのような政治的態度をとらせたか

³⁸⁵ Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, (München 1997), S. 205.

³⁸⁶ たとえば、「社会主義信奉」(Bekenntnis zum Sozialismus, 1933,)、「価値と尺度——第一年次への序言」(Maß und Wert. Vorwort zum ersten Jahrgang, 1937)、「文化と政治」(Kultur und Politik, 1939)では、「政治的社会的なものは人間的なものの一領域である」というまったくおなじ表現が繰り返され (XII 678; XII 808; XII 853)、個人的内面的な領域と外的社会的領域の統合が訴えられている。

ろうか。結論を先取りすれば、マンは一方で、帝国時代を懐古する非政治的な市民層と、社会的に無制約な利己的な資本主義の支持者をともに、人間性における社会的側面を捨象しているとして批判する。そして他方で、ファシズムとボルシェヴィズムをともに、人間性的一部分にすぎない政治的なものに人間性のすべてを譲り渡しているとして批判することになる。次節以下ではマンが二つの人文主義の区別によってこうした批判を行い、「人間性」の理想にふさわしい政治形態として「社会主義」を選んでいる様子をたどりたい。

第三節 社会主義への期待

ドイツ市民層が内面的領域に逼塞してきた歴史に対する批判は、たとえば「文化と社会主義」(1928)でマン自身が認めているように(XII 641f.)、『非政治的人間の考察』において内面性と政治の分離を主張したマンの公式な自己批判でもあった。

それではマンを含め多くのドイツ市民が分離していた内面性と社会性を人間性概念のもとで統合することは、『非政治的人間の考察』での主張を完全に否定し、「文明の文士」の立場を認めフランス式のデモクラシー的共和国を支持することにつながるのだろうか。両者の統合は「文明の文士」的な共和国に帰結する、あるいはそれを前提とするものなのだろうか。

これに対するマンの答えは否である。マンが西欧(フランス・ローマ)的な自由主義、議会主義、デモクラシーの思想にも、ロシア的な共産主義、プロレタリアート独裁、アナキーの思想にも同意せず、ドイツに独自の政治を求めていたことは第三章で検討した通りである。そこで述べたように、ドイツに独自の政治を基礎づけるものとして、マンは『魔の山』を通じ新たな宇宙論と人間論を提示した。ただしその具体的な表現がどのような政治形態をとるかについて、『魔の山』は詳しく語っていなかった。しかし同時期の論説においてマンは、内面性と社会性の統合を可能にする政治体制として「社会主義」への支持を明言している。

「社会主義」に未来をみる立場は、すでに一九一八年から一九二〇年の日記の記述に見出される。マンは『ヨーロッパ新聞』(*Europäische Zeitung*)を参考に、社会主義と共産主義をナショナルおよびインターナショナルな連帯と理解したうえで³⁸⁷、社会主義と共産主義のドイツ的形態を探ろうとしている。

「社会主義それどころか共産主義の理念が、理念としては未来のものであることは疑

³⁸⁷ *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 11. 26, S. 94.

いない。反対に、古い西欧によって代表されるデモクラシーには、もはや間違いなく未来はない。ドイツは外に対しても内に対しても、この新しい理念を十分に自分のものにしてゆかなければならない。」³⁸⁸

こうした立場は、「[中世に親和的な反動と人文主義的啓蒙の争いの] ジンテーゼは（共産主義的）未来にあるようにみえる」³⁸⁹という『魔の山』執筆再開にむけた日記の記述につながっていく。社会主義のドイツ的形態を求める姿勢は、一九二〇年のアンケートへの回答「バイエルン国立劇場をどう考えるか」（>Was dünkt Euch um unser bayerisches Staatstheater?<, 1920）においても（XIII 565f.）、同時期の日記においても繰り返される³⁹⁰。

このように漠然とした形で未来を託すようになった「社会主義」と、ドイツ的なものの中心理念としての「教養」あるいは「文化」を、マンは一九二一年の『ゲーテとトルストイ』以降、告白と教育が社会性へと展開する人間性概念の確立と並行して、次第に結びつけるようになる。結論を先取りすれば、マンは社会主義を個人的内面的な自己涵養と社会的連帯の結びつきと捉え、そこに旧来の非政治的ドイツ市民層の立場とも、西欧型のブルジョワ資本主義の立場とも、ファシズムともボルシェヴィズムとも異なる道を見出すことになるのである。

第四節 人文主義の命脈をめぐる問いと二つの人文主義

このようにマンは最終的には、内面的個人的自己涵養が社会性へと展開する過程としての「教養」を、「古い西欧によって代表されるデモクラシー」とボルシェヴィズムの双方から区別される「社会主義」に期待することになるわけだが、「社会主義」と「教養」を結びつけるこの試みにおいてまず注目すべきは、人文主義の命脈をめぐる次のような問いである。

「地中海的・古典的・人文主義的伝統は人類の問題であり、それゆえ人類とともに永遠であるのか、あるいはそれはたんに一つの時代、市民的でリベラルな時代の精神形式および付属物にすぎなかったものであり、この時代とともに滅びてしまうものなのか。」

³⁸⁸ *Tagebücher 1918-1921*, 1918. 11. 29, S. 98.

³⁸⁹ *Tagebücher 1918-1921*, 1919. 4. 17, S. 200.

³⁹⁰ *Tagebücher 1918-1921*, 1920. 1. 19, S. 369.

(GT 45; III 720; IX 166)

この問いは、一九二一年の『ゲーテとトルストイ』においてはじめて用いられ、『魔の山』ではナフタによってたてられ、一九二五年の『ゲーテとトルストイ、人間性をめぐる断章』でも繰り返されている。ここには、リベラルで市民的な時代とその精神形式としての人文主義、啓蒙、個人主義、自由の理念がいまや滅びつつあるという、ヨーロッパ各地に漠然と広がる認識が前提とされている。

こうした黙示録的意識に対して、マンは人文主義および教養理念に二つの潮流を見出すことで、人文主義の生き延びる道を探ろうとする。以下では、一九二一年の『ゲーテとトルストイ』および一九二二年の「告白と教育」、さらに『新メルクール』(*Der Neue Merkur*)に掲載された一九二二年の論説「独仏関係の問題」(*Das Problem der deutsch-französischen Beziehungen*)を手掛かりに、マンの二つの人文主義の内容を整理したい。

一方の立場は、「ヴィンケルマン的」(GT 46)と呼ばれる、普遍的人間の理想と古典語教育を掲げた教養観および人文主義観である。この普遍的理想の特徴のひとつは、知識人の普遍的教養を「水でうすめ」、大衆にもあまねく行き渡らせようとする教育観にある(GT 47)。この第一の教養理念ないし人文主義観を、マンは「文学的修辭的にその本質を有するデモクラシー」と結びつける(GT 43)。こうして第一の教養概念および人文主義は、「告白と教育」において教養と有機体の理念を欠くとされたルソー的「人道主義的」(*humanitär*)なものに近づいていく(XIII 255)。

修辭的人文主義と文明の文士のデモクラシーの結びつき、人文主義的(*human*)なものとの区別される人道主義的(*humanitär*)なものとの結びつきは、「独仏関係の問題」にもっともあきらかにみて取れる。マンはここで、ヨーロッパ各地と同様フランス国内にも広がる、西方的ローマ的文明への絶望と、東方すなわちモスクワへの期待を取り上げる(XII 613)³⁹¹。この西側への落胆は人文主義の危機と直結している(XII 618)。ここで言われる人文主義は、「進歩の理念、啓蒙主義、文明、デモクラシー、市民のリベラリズムと呼ばれるもののすべて、つまり西欧の文士のブルジョワジーの合理的人道主義的七つ道具と結びついた人文主義」(XII 619)を指す。あるいはニーチェが『反時代的考察』において教養俗物主義として批判したような、進歩と文明と合理性の概念と結びつき、実生活から隔

³⁹¹ 同様の発言は「ダンテについて」(*Über Dante*, 1921) (X 867) および、一九二二年一月一〇日のインタビューにもみられる。「西欧のリベラリズムは破産したのであり、新たな形態、新しい運命はヨーロッパの東方から来る。」(*Frage und Antwort*, S. 50.)

離された大学における古典研究を一方の柱とし、社会の進歩のための自然法則の発見を他方の柱とする人文主義を指す (XII 620)。

この第一の人文主義の定義においては、マンが『非政治的人間の考察』において敵対させた二つの思想的態度が、巧妙に一つの陣営にまとめられている。『非政治的人間の考察』においてマンは、「精神の政治化」をめざす文明の文士を批判し、それに「精神と政治の分離」を対置した。しかしここでは、ヴィンケルマン的人文主義をその精神生活の社会からの乖離ゆえに批判し、それをいささか強引に、文明の文士の修辞的人道主義的デモクラシーと結びつけるのである。

このことは、「ブルジョワ」(bourgeois)と「市民」(Bürger)のどちらもが、この第一の人文主義の担い手とされている点にもあらわれている。第一章でみたように、マンは初期作品および『非政治的人間の考察』において、「ブルジョワジー」(bourgeoisie)と「市民層」(Bürgertum)を「文化」や「教養」の概念によってあらわされる内面的自己涵養の有無によって区別していた。この区分は一九二〇年代にはすでに背景に退き、ブルジョワの語が用いられること自体が少なくなる。しかしあえてブルジョワの語が用いられる場合、たとえば「独仏関係の問題」(1922)や「市民性」(>Bürgerlichkeit<, 1930)においては、それは「ナイーヴで抽象的な理想教条主義」(XII 605)、「人道主義的インターナショナルリズム」(XII 607)、「ラディカルな共和国」(XII 607)、「修辞」(XII 607)、「協商精神」(XII 614)、市民的(bürgerlich)なものと区別された「インターナショナルな資本主義」(XI 412)と結び付けられ、なお批判すべき概念として用いられている。また、マンはボルシェヴィズムの防衛線としてファシズムに期待する風潮を、「この平和」(Dieser Friede, 1938)、「文化と政治」(Kultur und Politik, 1939)、「運命と使命」(Scicksal und Aufgabe, 1944)において批判したが、その際、ファシズムにそうした機能を期待する「西側の保守的な資本主義」(XII 930, 931)を、「ブルジョワ」と表現している(XII 832; XII 859)³⁹²。このように一九二〇年代においても、マンは「市民」と「ブルジョワ」をゆるやかに区別し、後者を「文明の文士」あるいは西方的なもののイメージと結び付けて捉えていた。

『非政治的人間の考察』においてマンが「市民」を「ブルジョワ」に対して擁護したのに対して、一九二〇年代のマンは、両者を(別々の理由から)ともに、滅びつつある第一の人文主義の担い手として反省の対象にするようになる。マンは一方で、ドイツの市民層

³⁹² ただし同様の文脈において、マンは「ブルジョワ」ではなく「市民」の語も用いている。たとえば、アメリカ合衆国の各都市で行われた講演、「来たるべきデモクラシーの勝利について」(Vom kommenden Sieg der Demokratie, 1938) (XI 925f.)を参照。

を社会から隔離された内面性や精神生活への逼塞ゆえに批判する。そして他方で「ブルジョワジー」を、修辞に偏し抽象化してしまった人道主義的啓蒙主義と、社会的に無制約な資本主義ゆえに批判する。第一章で振り返ったように、歴史的にみれば、「市民」(Bürger)と「ブルジョワ」(bourgeois)は事実上同一の社会階層を指す概念であり、両者を区別するマンの議論は、理想化され現実には存在しない市民を、現実の市民すなわち「ブルジョワ」と対比させることで可能になっていた。一九二〇年代におけるマンの「市民」と「ブルジョワ」に対するそれぞれ異なる批判も、実際には一つの階層としての「市民」すなわち「ブルジョワ」の二つの側面を別々に論じたものとみなせよう。

それでは、こうした第一の人文主義と区別される第二の人文主義はどのようなものであろうか。『ゲーテとトルストイ』においてこの第一の修辞的伝統に対置されるのが、ゲーテの教養観および人文主義観である。マンは、『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』における「教育州」に、古典語教育が存在していないことに注目を促す(GT 45f.)³⁹³。さらにマンは、ゲーテがヴィンケルマン的な普遍的な人間完成の理想を「柔弱なもの、ディレクタント的に放縦で享乐的なもの」と批判し、職業教育をより重視したことを指摘する(GT 46)。前章でみたように、一八世紀末から一九世紀初頭にかけてのドイツでは、教養概念における二つの側面、つまり身分や職責に応じた職能教育を中心とした実用主義的側面と、普遍的な人間性の完成をめざし高等学校における古典語教育を中心に据えた理想主義的側面の矛盾が問題化していた。マンはこの人文主義観の対立を想起し、一方を文明の文土的デモクラシーと結びつけるとともに、実用性と有能性を重視したゲーテの人文主義観を、「社会的であってデモクラシー的政治的ではない」と評価する(GT 46f.)。そしてその社会性の中心に、告白と教育の結びつきによる個人的内面的自己涵養から共同性の涵養への展開を位置づける³⁹⁴。

一方で、「独仏関係の問題」において、第一の修辞的人文主義と対置されるのは「合理性と古典の結合」に対する「ディオニソスの爆発」を強調したニーチェである(XII 620)。このニーチェの思想の延長上に、マンは自らの時代の新しい思潮を対置する。すなわち、

³⁹³ これは、マカーリエの文庫の箴言に、教養の基礎としての古典語の存続を望む項目があることを考えれば、いささか恣意的な解釈と感じられる。こうした恣意性のなかにも、ゲーテを範に教養と実生活をふたたび結びつけようとするマンの意図をみて取ることができる。『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代(下)』岩波文庫、二〇〇二年、三一三頁。

³⁹⁴ 同様の図式は、「市民時代の代表者としてのゲーテ」(Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters, 1932)において、シラーとゲーテの対比によって展開されている。ここでマンは、ゲーテの個人的な感覚的リアリズムに基づいた市民性と人間性に、シラーの抽象的な理念から出発する情熱を対置する。そして後者をフランス的なものと形容するのである(IX 297ff.)。

ゲオルゲやパンヴィッツの思想、あるいは「新しい道徳性、宗教性、共同性、肉体化された人間性の実現のためのサークル」(XII 620) といったドイツの青年による思想運動を位置づけるのである。

ゲーテの実用主義的教養観とニーチェからゲオルゲに至る人文主義批判の思想的系譜という、一見繋がりのない二つの立場は、「ヴィンケルマン的」な実生活から乖離した修辭的人文主義を批判し新しい人間性と人文主義の実現を追求する思想として、共同の戦線を形成する。こうした結びつきゆえに、マンは一九二二年の「ドイツ共和国について」において、ゲーテ、ヘルダーリン、ゲオルゲをひとまとまりに扱い、彼らの力を借りて「新しい人間性の実現」を期待するのである(XI 828)³⁹⁵。ただしその際、マンはニーチェとゲオルゲの政治蔑視を指摘し、それを批判する(XII 648)。そしてニーチェに関しては、のちに「大地に忠実であれ」、「もはや頭を天上の事柄の砂のなかに突っ込んでいるのをやめ、大地に意義を与える頭、大地の頭を自由にあげよ」(XII 809) というツァラトウストラの言葉をよすがに、むしろ彼を社会的関心の必要性を訴えた思想家として読み直そうと努めることになる³⁹⁶。

このようにマンは、ドイツの教養概念および人文主義の伝統の内部で二つの潮流を区分し、一方の実生活から乖離した人文主義をフランス・ローマ的な文学的修辭的なものと結び付け、他方を真にドイツ的なものとして際立たせる。そして後者の特徴を、普遍的人間の完成をかかげた抽象的な理想主義に対する反旗と、実生活と精神生活ないし内面性と社会性の統一に見出すのである。

さて、こうした人文主義の二つの潮流をめぐる議論をたどれば、人文主義の命脈をめぐる問いに対するマンの答えは明確であるように思われる。マンは一方で「市民的でリベラルな時代の精神形式および付属物」としての第一の人文主義をすでに命脈のついたものとみなす。しかし他方で、マンは「地中海的・古典的・人文主義的伝統が人類の問題であり、それゆえ人類とともに永遠であるのか」という問いには、然りと答える。個人主義、自由主義、民主主義、自由、人格といった人文主義的概は、修辭的人文主義の時代が終わっても生き延びる価値があり、生き延びることができるとマンは考える(XI 859)。それゆえ彼はドイツの人文主義の歴史におけるもう一つの系譜、ゲーテ、ニーチェ、ヘルダーリン、

³⁹⁵ ゲーテ、ヘルダーリン、ニーチェをとともに扱い、彼らが自由主義者ではなかったにもかかわらず「人間性」の擁護者でありその系譜の延長に新しい人文主義を期待する議論は、「ドイツ精神の精神と存在」(XI 860) にもみられる。

³⁹⁶ 同様の引用に拠りながら、マンは終戦後の講演、「われわれの経験からみたニーチェの哲学」(Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, 1947) において、あえてニーチェの文化概念を「社会主義」的なものとして論じている(IX 703f.)。

ゲオルゲらの系譜を参照し、その延長上に新しい人文主義とその実現を図るのである。

第五節 新しい人文主義の担い手としての社会主義——人文主義の命脈をめぐる問いに対する各政治思潮の態度

1. 人文主義そのものを否定する蒙昧主義

さてそれでは、マンはこの新しい人文主義の担い手をどのような政治体制に求めたのだろうか。ゲーテ、ニーチェ、ヘルダーリンの系譜に連なる新しい人間性と人文主義に期待する視点から、マンは人文主義に対するヨーロッパ各地のいくつかの政治思潮の態度を批判し、最終的に「社会主義」にその実現を託す。本節ではとりわけロシア、フランス、ドイツにおける諸思潮を、人文主義への問いという観点から、マンがどのように評価したのかをあきらかにしたい。

人文主義に対するロシアの立場はマンにとって明白である。すなわち、「ロシアではあきらかにそれはほろびた」(GT 48)³⁹⁷。マンはロシア革命を、普遍的な文明の理念を掲げ人道主義的に社会の進歩を目指したフランス革命の延長とはみない。そうではなくむしろ、ピョートル大帝によって進められたロシアのリベラル化、西欧化に対する、「源ロシア的」なものの反抗、受動的で宗教的な博愛主義的アナーキズムの反抗のあらわれと解釈する(GT 32ff.)。しかしこうした反抗は、ボルシェヴィズムという僭主制的恐怖政治の形態をとり、人道主義的人文主義の否定を超えて人文主義そのものまで否定することになった(GT 47f.)。

同様の反人文主義的立場としてマンは一九二一年の『ゲーテとトルストイ』で述べたロシアのボルシェヴィズムに加え、一九二三年には「ドイツ共和国の精神と存在」においてイタリアのファシズムとハンガリーの反動に言及し(XI 858)、一九二五年にはさらに、『ゲーテとトルストイ、人間性をめぐる断章』でスペインの軍事独裁体制に(IX 166)、同書と「ドイツとデモクラシー」(Deutschland und die Demokratie. Die Notwendigkeit der Verständigung mit dem Westen, 1925)においてドイツのファシズムに言及している(IX 169f.; XIII 577)。

「ドイツ共和国の精神と存在」で、マンはこうした反人文主義的政治思潮に一定の真理を認める。というのもこれらの思潮は人道主義的人文主義が時代の要求に応え得ない状況を正しく認識し、それを何らかの形で克服しようとしているためである(XI 859)。しか

³⁹⁷ この人文主義に対するロシアの立場は、『魔の山』におけるナフタの立場と同一である(III 554, 631 u.a.)。

しこうした的確な時代認識にもかかわらず、マンはそこに含まれる「何か人間的におぞましいもの」(XI 859)を強く批判する。マンはそこに、「個人主義ではなく共同体、自由ではなく拘束、絶対的な命令、恐怖政治」を見出し、それが絶対的なものを渴望するあらゆる時代の危険であると指摘する(XI 859f.)。

人文主義そのものを否定するこうした思潮、「蒙昧主義」(Obskurantismus)(XI 859)と呼ばれる政治思潮の台頭とともに、マンは人文主義それ自体の擁護を積極的に訴えるようになる。それはたとえば、トレルチ(Ernst Troeltsch)を追悼した「世界政治における自然法と人間性」(>Nurrecht und Humanität in der Weltpolitik<, 1923)および、ほぼ論旨を同じくする「ヨーロッパ運命共同体」(Europäische Schicksalsgemeinschaft, 1923)における、「人間的有機体の啓蒙主義理念」(XII 629; XIII 569)の擁護や、一九二五年の増補された『ゲーテとトルストイ、人間性をめぐる断章』における「いまはドイツにとって反人文主義的な態度をとるときではない」(IX 169)という発言にあらわれている。さらに一九二六年に発表された旅行日誌「パリ訪問記」(Pariser Rechenschaft, 1926)、および一九二七年の「若者へのことば」(Worte an die Jugend, 1927)では、リベラリズム理念の新たな形での再生を望み(XI 79; X 890)、同年の講演「ワルシャワのペンクラブで」(Im Warschauer Pen-Club, 1927)では、人間性の理念が用済みであるという考えに反対している(XI 406)。これらの論調は、人文主義そのものを否定する「蒙昧主義」の台頭への危機感から生まれたものであった。

2. 旧来の人文主義を支持する保守主義

ただしここで擁護される人文主義や啓蒙主義理念は、人道主義的修辭的人文主義を指すのではない。マンはこうした発言によって「西側」に未来を見出したのではなく、その視線はあくまでも、西と東の中間に向けられている。たとえば一九二六年の「パリ訪問記」では、ロシア人亡命者の逸話を紹介し、次のように述べている。

「[ロシア革命の]非人間的容貌から、[……]もう一つの選択肢、きわめて市民的で反動的な容貌へと突き動かされねばならないのだろうか。フリーメイソンの会議用の平和主義は、かつて真実であったとしても、今日もはや真実ではない。そして今日ソヴィエトが資本主義的な西欧や『国際連盟』の諸政府にあてた覚書の一つ読むだけで、どちらの側に『理念』があり、どちらの側に老化、つぎはぎ、行き詰まりがあるかを感じるには十分である。」(XI 89)

旧来の人文主義としての人道主義的修辭的人文主義と、新しい人文主義の区別は、マンのフランス分析のなかにとりわけ明確である。マンはフランス内部に、上記の問いに対する二つの立場を見出す。ひとつは、ポアンカレ (Raymond Poincaré) やクラルテ運動 (Clarté) が代表する保守的なフランスの立場である。彼らの立場については、クルティウス (Robert Curtius) の論文に多くを負う「独仏関係の問題」(1922)³⁹⁸や、増補された一九二五年の『ゲーテとトルストイ、人間性をめぐる断章』で詳しく論じられている。彼らは「市民的でリベラルな時代の精神形式」としての人文主義、マンが修辭的人道主義的人文主義と批判する人文主義をいまだに信奉している (XII 604ff.; IX 166ff.)³⁹⁹。第一次大戦はフランス側にとって一七八九年の革命の理念の継続と完成を目指すものであったが、彼らはいまや自国の勝利ゆえに、いよいよ古典的合理主義的伝統に甘んじている (IX 166)。彼らは自身の人道主義の普遍性を標榜し、世界の文明化を目指す観点から、現在のドイツに対して過酷な態度を崩さない (IX 168)。

この旧来の人文主義を担う政治勢力に、マンは帝国時代を懐古するドイツの保守的な市民層をも含める (IX 168)。ドイツの市民層の非政治化の歴史を、第一の人文主義の趨勢と結び付けてマンが論じたことは、前節でみた通りである。

3. 社会主義

フランスにおけるもうひとつの立場は社会主義陣営に見出される。マンは上記のようなフランスの保守的ブルジョワ的人文主義への落胆が、フランス自身をも含むヨーロッパ各地に広がっていることを指摘する (XII 613f.)⁴⁰⁰。この黙示録的意識から、新しい希望として息づいているのが、社会主義の思潮である。これをマンは一九二五年版の『ゲーテとトルストイ、人間性をめぐる断章』において、フランス保守主義の人道主義的人文主義に対する、反ブルジョワ的でプロレタリア的な革命と位置づけ、そこに「より高次の精神的で若いフランス」(IX 167)を見出す。

こうした新しい思潮に位置する政治家として、マンは(その対独宥和政策を評価する)急進党のエリオ (Édouard Herriot) を挙げている。一九三二年に末尾のみ改訂された『ゲーテとトルストイ』(Goethe und Tolstoi, 1932)ではさらに、これらのフランス社会主義思潮に「ドストエフスキー、精神分析、ホイットマン、ニーチェ、さらにドイツの青年解放運動が持つような非古典的な力」(GT1932 145)が関与していると述べることで、新し

³⁹⁸ Robert Curtius, Deutsch-Französische Kulturprobleme, in: *Der Neue Merkur* (Juni 1921).

³⁹⁹ 「パリ訪問記」(1926)にも同様の記述がある (XI 42)。

⁴⁰⁰ 以下も参照。 *Frage und Antwort*, S. 50.

い人文主義との親縁性が強調されている。このフランスにおける社会主義陣営に、マンは独仏の歩み寄りと協調の可能性を見出す (IX 168f.)。

ドイツにおいても、マンが新しい人文主義の担い手として期待するのは「社会主義」である。一九二一年の時点で、マンは上記の問いに対するドイツの答えを「未定で不確定」(GT 48)と留保している。これに対して一九二五年の改訂版では、同じ問いに対して、ファシズムの反人文主義に対抗し、同時に人道主義的人文主義を拒否するために、ドイツにおいて対立しあっている二つの党派、社会主義陣営と「人文主義的陣営」と呼ばれる非政治的文化的な市民層の協力を説く (IX 168)。一九二〇年代後半以降、「文化と社会主義」(1928)、「ドイツの呼びかけ」(Deutsche Ansprache, 1930)、「ウィーンにおける労働者の前での講演」(1932)、「社会主義信奉」(Bekanntnis zum Sozialismus, 1933)において、「社会主義」とその具体的な担い手としての社会民主党に賛同するマンの語調はより強くなる。

ただしマンはその際、ドイツの左派を無条件に称揚するわけではない。マンは一九二一年の『ゲーテとトルストイ』で、ドイツの社会主義が「その精神的生命をあまりに長い間くだらない経済的唯物論のなかで消耗してきた」(IX 170)と嘆く。社会民主党はこの時期、第二インターナショナルを受け継いだ一九二三年以来の社会主義労働者インターナショナルの原則にしたがっていた。そこではいわゆる機械的唯物主義に基づき、歴史法則に従って不可避免的に革命が生じるとされた。また、共産党は一九一九年以来のコミンテルン(第三インターナショナル)の原則に従っていた。彼らはすでに現代はマルクス主義的歴史法則の最終段階であると考え、前衛(党)の指導によってプロレタリアートの意識を覚醒させれば革命を完遂することができると訴えた。こうした既存の社会主義陣営における唯物論的歴史法則の偏重を考えれば、マンの批判はあながち的外れではない⁴⁰¹。

これに対してマンは、マルクス主義を次の二点において批判する。第一に、マルクス主義が救済宗教の性格を有している点である。これに対してマンは、「宗教や形而上学が救済と呼ぶものはこの地上にはなく、永遠のうちにある」(XII 807)と批判する。第二に、マルクス主義の階級理論にマンは賛同しない。マンによれば、「偉大な芸術家や思想家はつねにある程度その出身階級の放蕩息子」(XII 808)であり、マルクス主義は階級的制約を超え出る人間の精神の可能性を否定するものと思われた。そしてマンが階級を超え出る精神の可能性について述べる時、それは非政治的であったドイツの市民層に、社会主義への

⁴⁰¹ 既存の社会主義陣営の唯物史観偏重への批判は、ブロッホのような左派の側からも行われている。Ernst Bloch, Zusammenfassender Übergang: Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu Ihrer Dialektik, Mai 1932, in: *Erbschaft dieser Zeit*, (Zürich 1935), (=Gesamtausgabe Bd. 4, (Frankfurt a. M. 1962), S. 104-164.)

支持を求める訴えと密接に結びついていた。

マンは、先に挙げた一九二〇年代後半以降の一連の社会主義への賛意を表す論説で、保守的なドイツ市民層に対して、社会主義に対する「唯物主義」という蔑視をやめるよう説得を繰り返す。マンは次のように述べる。

「個人的な内的世界と社会的な世界のこうした価値比較的な対照、つまり形而上学と社会主義の比較、社会主義が非敬虔的で非神聖な唯物主義的なものでありシロアリの幸福への意志であるとされるような比較は、今日許されない。」(XI 895f; XII 679)

マンは文化概念を守るためには市民的な保守主義に委ねて固守しようとするよりも、社会主義とともに新たな形で発展させることが望ましいと訴える (XII 649; XI 884)。市民的な保守主義は、すでに生活との接点を失ってしまった。それに対して社会主義には社会的なものと文化を結びつける力があると、マンは期待する (XII 648; XI 884)。

こうしてマンは、市民層を中心とした保守派と社会主義陣営の双方に、新しい人文主義にむけた変容を求める。よく知られた「カール・マルクスがフリードリヒ・ヘルダーリンを読む」(IX 170; XII 649) べきであるという一見唐突な命題は、この期待の表現であった。ここで言及されるヘルダーリンは、先に述べた『ヒューペリオン』よりも『エンペドークレスの死』(*Der Tod des Empedokles*, 1798) を意識していると推測される。マンは一九二四年の演説「憲法記念日のための引用」(*Zitat zum Verfassungstag*, 1924) で、エンペドークレスが王座に就くことを拒み、共和主義的な理想の共同体をうたった詩行を紹介し、それを絶賛する (XII 630ff.)⁴⁰²。そのうえで、ワイマール共和国とその憲法の側につくことを明言しながらも、あえて「ワイマールの羊皮紙も、この魂の真の表現とその意志であるには不十分である」と述べる (XII 634)。「マルクスがヘルダーリンを読む」という表現は、この演説ののちにはじめて用いられはじめるからである。

こうしてマンは第一に、ヨーロッパ各地の軍事政権、ファシズム、ボルシェヴィズムを、人文主義そのものに反対する「蒙昧主義」と位置づける。第二に、フランスの啓蒙主義的リベラリズムと、軍国主義的ドイツ（それは内面性と政治を截然と切り離すドイツ市民層の伝統に基づいていた）の王政復古への期待をともに、実生活と接点を持たない古い人文主義を支持する政治態度として位置づける。そして第三の新しい人文主義、「デモクラシーの彼岸であるばかりでなくファシズムの彼岸でもあるに違いない明日の人文主義」(XI 51)

⁴⁰² Friedrich Hölderlin, *Der Tod des Empedokles. Erste Fassung*, in: Friedrich Beissner (Hersg.), *Hölderlin Sämtliche Werke Bd. 4-1*, (Stuttgart 1961), S. 62, 65f.

の担い手として、独仏の「社会主義」陣営に期待する。

ただしその際の「社会主義」はマンに独特のものであった。それは第一に、内面的領域と外界への関心のどちらをも有した人間性という理想、「新しい人文主義」の理想と関連している。マンは「社会主義信奉」（1933）において、「社会主義」を次のように定義している。

「社会主義とは、物質や社会的集合生活のもっともさしせまった要求を前にして、もはや頭を天上の事物の砂のなかに突っ込みはせず、地上に意義を、人間的意義を与えようとする人たちに味方する、義務にしたがった決心以外のなにものでもない。」

(XII 681) ⁴⁰³

社会主義はここでは、社会問題への関心と社会的連帯を目指す志向と同義である。

マンの「社会主義」の第二の特徴は、人道主義的修辭的伝統に対抗的な立場をとっていることである。亡命期のマンは、分配を市場に委ねる放任主義的なリベラリズムを「金権主義」として批判し、デモクラシーの内部で自由よりも平等に重点を置くべき時代が来たと訴えるようになる⁴⁰⁴。こうした「社会主義」の経済政策的側面については、一九二〇年代の段階では明確に述べられていない。ただし、『非政治的人間の考察』においてマンが人道主義的修辭的デモクラシーと利己的な資本主義を結びつけて論じていたことを想起すれば、「社会主義」のなかにすくなくとも何らかの形で社会的に制約された資本主義という理念が含まれていたことは推測できるだろう。

4. 議会制デモクラシー

ところで、第三章でみたように、『魔の山』執筆前後のマンは、西の自由主義的議会主義デモクラシーと、東の共産主義的プロレタリア独裁のどちらからも区別されるドイツ的な政体を探求していた。「社会主義」への支持がゆるぎないものであったのに対して、マンの議会主義デモクラシーへの支持には疑わしい部分が多い。一九二六年の「パリ訪問記」ではなお、「啓蒙された独裁が望ましい」（XI 26）として、『非政治的人間の考察』における「デモクラシーは下から来るのではなく、上から来る」（XII 485）を彷彿とさせる発言を

⁴⁰³ 同一の文章は「価値と尺度——第一年次への序言」（1937）にもみられる（XII 809）。

⁴⁰⁴ たとえば、「来たるべきデモクラシーの勝利について」（1938）（XI 925ff.）、「自由の問題」（Das Problem der Freiheit, 1939）（XI 970）、「価値と尺度——第三年次への序言」

（Maß und Wert. Vorwort zum dritten Jahrgang, 1939）（XII 819）、「この平和」（Dieser Krieg, 1940）（XII 887）を参照。

行っている。

しかしドイツ革命の体験と『魔の山』執筆をへて、新しい人文主義を担う具体的な政治体制として、マンは暫定的に、議会主義的デモクラシーを容認するようになったと思われる。一九三〇年の「ドイツの呼びかけ」で、マンは「西欧型の議会主義政体」について、「ドイツ国民がその固有の性格に基づいて、政治において新しく独創的なものを考案することに成功するまでは、歴史的伝統をもった体制をきわめて個性的なものとすることによって最善のものにしていく以外にない」と述べ、議会主義デモクラシーを支持している (XI 876)。

すでに本節でみたように、この時期のマンは『非政治的人間の考察』で文明の文士が代表した人道主義的デモクラシーにまだ否定的な見解を抱いていた。それにもかかわらずマンが議会主義デモクラシーに対していわば妥協したのは、それを乗り越えようとしたヨーロッパ各地の試み、すなわちボルシェヴィズムと軍事独裁とファシズムが、ことごとくマンに受け入れ難いものであったためであった (XI 876)。

マンが具体的な政治勢力としてワイマール共和国を支持していたことは疑いえない。前章でみたように、一九二二年の「ドイツ共和国について」はワイマール共和国を機能させるために共和国のエートスを求める試みであった。また共和国与党の政治家、たとえば「ドイツ共和国について」(1922)ではエーベルト (Friedrich Ebert) を (XI 811 u.a.)、「ドイツ共和国の精神と存在」(1923)ではラーテナウを (XI 853)、「ドイツの呼びかけ」ではシュトレゼマン (Gustav Stresemann) を (XI 886)、マンはそれぞれ明確に支持している。ワイマール共和国はマンにとって、新しい人文主義とその政治思潮としての表現である「社会主義」を実現させる政体として、もっとも潜在力を秘めた選択肢であった。

第六節 個人と社会

このように、第一次大戦後からワイマール共和国末期にかけて、マンは「教養」および「人間性」(そしてそれらを包含する「人文主義」)の議論を通じて、内面的自己涵養を重視する個人主義と、社会問題への関心と連帯を重視する「社会主義」の両立を目指そうとした。この二つの立場はドイツにおいて長く対立し排除しあうものと考えられ、マン自身もそのように捉えてきた。そこで二つの立場を架橋するためにマンが目にしたのが、ゲーテの教養小説に見出される「告白」が「教育」と結びつき、個人的な自己涵養への志向が社会的意識へと展開する過程であった。マンはこの過程を「人間性の体験」と名付け、マンの考える人文主義、実生活とのつながりを失った、あるいは内面性に根を持たない人道

主義的な古い人文主義に対して新しい人文主義の中核に据える。

歴史をふりかえれば、ガーダマーが指摘するように、教養、文化、趣味といった人文主義的諸概念は本来、個人と共同体の弁証法的な運動を実際に担い、あるいは少なくとも担うことを期待されてきた。ただし、こうした人文主義の理想は次第に形骸化し、二〇世紀初頭、とりわけ第一次世界大戦後には、その失効と終焉が囁かれるまでになっていた。一九世紀末から二〇世紀初頭に登場した教養小説論は、問題的になった個人と社会の弁証法的関連を新たに問い直す試みだった。マンの教養と人間性をめぐる議論は、このような人文主義の伝統を想起させ、その失効と終焉が疑い得ないと思われる時代にあって、なおその意義を主張しようとしたものだった。

こうしたいわば時代に逆らう試みを成就させるために、マンは担い手の問題を重視する。つまり人文主義の担い手を、旧来の担い手である非政治的市民層から社会主義陣営に移すべきと考えるのである。ここで「社会主義」は、フランス保守派の古典的合理主義と人道主義、共産主義およびファシズム、そして非政治的ドイツ市民層の保守主義のどれからも区別される思潮として唱えられ、内面的涵養を重視する個人主義と社会的意識の両立と社会的連帯をその主な内容とするものだった。

ルカーチやディルタイが教養小説の歴史を振り返り、個人の内的完成と社会性の両立、あるいは個人の社会における自己完成の困難性を強調したのに対して、マンは教養の前提かつ目標としての共同性をふたたび可能にするべく、政治思潮としての「社会主義」と、政治体制としてのワイマール共和国に期待をよせた。

しかし、教養の土壌となるべき既存の価値秩序ないし「趣味」の感覚が崩壊し、「個人」や「人格」の概念さえも疑義にさらされるようになったのちの世界で、教養が拠り所とする普遍性をふたたび見出すのは容易なことではない。こうした普遍性は本来、具体的な慣習的存在によってあらかじめ与えられているからこそ可能であった。しかしこうした慣習的存在自体が危機にさらされるなかで、マンは教養のよすがとなる普遍性を、現象の世界とは別の形而上的な世界に求めるようになる。その試みが、次章におけるマンの「真理」をめぐる試みであった。

第六章 非合理性と真理

「雪」と「黄泉下り」における認識論的探求と物語論

第一節 非合理主義とナチズム

「非合理性」(Irrationalität)と「真理」(Wahrheit)は、二〇世紀初頭ヨーロッパにおいて思想および政治の世界を席捲した時代の主導概念であった。本章の目的は二つの概念に対するマンの立場の検討を通じて、ワイマール期におけるマンの思想的政治的位置をあきらかにすることである。

その際に手がかりとなるのが、ワイマール期におけるマンの二つのエピソード『魔の山』(*Der Zauberberg*, 1924)「雪」(Schnee, 1921-23年執筆)⁴⁰⁵および『ヨセフとその兄弟たち ヤコブ物語』(*Joseph und seine Brüder. Die Geschichten Jaakobs*, 1933)「序曲 黄泉下り」(Höllenfahrt, 1926-27年執筆)⁴⁰⁶と、それぞれの小説執筆と並行して発表された二つの論文「現代精神史におけるフロイトの位置」(*Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte*, 1929)および「フロイトと未来」(*Freud und die Zukunft*, 1936)である。この二つのエピソードと二つのフロイト論は非合理性と真理に関するマンの見解を象徴的に反映したものであるからである。

以下ではまず同時代の哲学的および政治的背景を概観し、第二節以下においてマンの見解をあきらかにしたい。筆者が目指すのは、二つのエピソードの分析を通じ、マンが非合理性と真理の問題に答えるために「物語」(Erzählung)の概念を媒介として用いた様子を

⁴⁰⁵ 「雪」の執筆時期は一九二一年後半とされる。一九二一年五月二六日付の日記で、マンは、「雪」が含まれる第六章の素材を整理していると書いており、同年一二月二一日付の日記に、第六章を書き終えつつあるとの記述がある。*Tagebücher 1918-1921*, 1921. 5. 26, S. 523; *Ibid.*, 1921.12.21, S. 555f. 「雪」の執筆終了時期については以下を参照。Hans Bürgin/ Hans Mayer (Hersg.), *Thomas Mann. Eine Chronik seines Lebens*, (Frankfurt a. M. 1980), S. 71.

⁴⁰⁶ 「黄泉下り」の執筆時期については以下を参照。*Briefe 1889-1936*, an Erika Mann, 1926. 12. 23, S. 261; *Ibid.*, an Ernst Bertram, 1926. 12. 28, S. 262f.; *Ibid.*, an Jakob Horowitz, 1927. 6. 2, S. 271.

示すことである。第七節においては、こうした見解を同時代の思想家と比較することで、ワイマール期ドイツの思想的政治的状況におけるマンの位置を同定したい。ここでは真理と非合理性に関してマンと同様の課題に取り組んだ思想家として、ウェーバー (Max Weber)、ベンヤミン (Walter Benjamin)、マンハイム (Karl Mannheim)、カーラー (Erich Kahler) を取り上げる。本稿はただし、これらの思想家とマンの間に直接の影響関係があったと主張するわけではない。(たとえばカーラーの場合は実際に影響関係にあったわけだが、その点を重視することはしない)。本稿が目指すのは、同時代の知識人との比較によって当時の知的布置におけるマンの位置を浮かび上がらせることに限られる。

一九二二年、マンはあるアメリカの雑誌に、第一次大戦敗戦後のドイツの知的状況について以下のように報告している。

「なにもかもが流動している。世紀の転換期にはすでに発見されたものを証明し精巧化すること以外に何も残されていないように見えた自然科学は、あらゆる点においてなにか新しいものの始まりに立っている。[……] 彼らは広く素人のあいだに通俗的な反響を呼び起こしている。芸術は完全な危機にあり、ときに絶滅の瀬戸際に立っているようであり、ときに新しい形式の創造の可能性を見せるようでもある。諸問題は互いに関連しあい、別々にしておくことはできない。精神的なことについて知らずに単に政治家として存在することはできないし、社会的意識に無関心な審美家、『純粋な芸術家』も存在することはできない。人間そのものについての問い、その他のすべてのことは単に副次的な問いであるにすぎないような問いが、今ほど予兆的に、定言的に、人生をまじめに考えるものの目の前に立ち現れたことはなかった。[……] 読むことは情熱になった。それも娯楽や気晴らしのためではなく、精神的な武器を求めて、あるいは真理への関心からそうなったのである。」⁴⁰⁷

自然科学、芸術、政治、哲学といった諸領域の区別は曖昧になり、かつてあった価値基準はその信頼を失っている。「なにもかもが流動している」時代にあつて、人間性そのものと真理の問題が机上に上がっているとマンは述べる。

諸領域の垣根を越えた「真理」の問題への関心がどのようにあらわれたのか、ここで同

⁴⁰⁷ Thomas Mann, German Letter. November, 1922, in: *The Dial*, vol. 73, no. 6, (New York 1922), p. 648. ドイツ語版は「ドイツからの手紙——第一の手紙」(Briefe aus Deutschland. Erster Brief, 1922) (XIII 264f.) を参照。同様の言い回しは一九二四年の論説「シュペングラーの所説について」(Über die Lehre Spenglers, 1924) にもみられる (X 173)。

時代の二つの発言をとりあげたい。一九三四年の講演において、量子論における不確定性原理で知られたドイツの物理学者ハイゼンベルク (Werner Heisenberg) は、経験主義的で合理主義的な古典物理学が、観察における不可避の不安定的要素を勘案した新しい物理学にとってかわられようとしていると説明し、この自然科学の画期的な変革によって、長らく問われることのなかった問いがふたたび問われはじめたと述べている⁴⁰⁸。すなわち、思考によって現実を把握することはできるかという問いが、ふたたび浮上しているというのである。同じ年、ドイツの哲學家であるハイムゼート (Heinz Heimsoeth) は、合理的関係の解明が優先され形而上学が排斥された一世紀ののちに、二〇世紀においては、人間の経験の動的な全体性と科学のジレンマが求められるであろうと述べている⁴⁰⁹。

二つの発言はともに、真理の問題をめぐって、合理的推論では完全に捉えることのできない世界の非合理的な要素をその非合理性にもかかわらず理解することは可能かという問いを提起している⁴¹⁰。ここで非合理性とは、「人間の精神の内部あるいは世界の一部に人間の理性によっては捉えきれない領域が存在するという広範な意識」を指している。ハイゼンベルクとハイムゼートの問題提起は、より広い歴史的視野から見れば、啓蒙主義的合理主義への反動であり、一八世紀および一九世紀に隆盛をきわめた自然科学における経験主義的方法と機械論的世界観への反動であった。一八世紀および一九世紀に知識人のあいだに広く共有されていたのは、自然科学の進歩とともに人間はその理性によって現象界を把握できるようになるという期待であった。こうした科学観に対する反動的思考は、すでにロマン主義とともに始まり、急速な工業化につれて既存の生活形式や価値体系が崩壊する状況に危機感を抱いた知識人から広く支持されていた。ワイマール期、第一次世界大戦での敗北によって既存の価値体系と生活形式が完全に崩壊すると、「非合理性と真理」に対する関心は広くドイツ社会全体に行き渡ることになった。こうした問題意識は「全体性への渴望」(ピーター・ゲイ)として、あるいは人類の起源への関心としてあらわれた⁴¹¹。「生の哲学」が勃興し、フロイトの「無意識」概念が注目を浴びた。多くの神秘主義的あるいは

⁴⁰⁸ Werner Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. Drei Vorträge*, (Leipzig 1936), S. 5-26.

⁴⁰⁹ Heinz Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, (München/ Berlin 1934), S. 206f.

⁴¹⁰ 「真理」概念の定義は、二〇世紀初頭においてそれ自体が激しい論争の対象であった。本章で検証するように、マンは「真理」(Wahrheit)という言葉で、世界と人間性の普遍的な性質であり個人が従うべき規範として用いた。非合理性と真理の定義の他の形のうちいくつかは、本章第七節において検討される。

⁴¹¹ Peter Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, (New York 1968), chapter 4, 'The Hunger for Wholeness', pp. 70-101.

はオカルト的結社が結成され⁴¹²、制御不可能な自然法則と人間の本能の力を強調する「モニズム」あるいは「社会的ダーヴィニズム」がもてはやされた⁴¹³。

これらの知的趨勢は、「人間の精神の内部あるいは世界の一部に人間の理性によっては捉えきれない領域が存在するという広範な意識」という意味の非合理主義を越えて、理性の力を拒絶するような「反理性的」思考形式の流行を助けることになった⁴¹⁴。ワイマール期における反合理主義の隆盛が国民社会主義の勃興を導いたことは、ルカーチ (Georg Lukács)、マンハイム、プレスナー (Helmut Plessner)、ハーバーマス (Jürgen Habermas) をはじめ多くの論者によって検証されている。これらの議論に示されている反合理主義とナチズムが結びついた道筋をあえて整理すれば、次の二通りの経路が浮かび上がろう。

第一の経路は、反合理主義が反共和国の姿勢を経由してナチズムにいたるというものである。当時、デモクラシーと議会主義はしばしば、合理主義と啓蒙主義の伝統と関連付けて論じられた。そのために、人間理性と啓蒙主義への不信がデモクラシーおよび議会主義への敵意へと展開し、さらにそれらを採用したワイマール共和国に対する不信感に帰結した。その結果、共和国を転覆させるための手段として、国民社会主義に期待が寄せられることになったとするのである⁴¹⁵。

第二の道筋は、非合理主義が決断主義と「生物学的本能」への盲信を経由してナチズムにいたるというものである。キリスト教、人文主義的伝統、歴史的進歩への信仰、実証主義的科学への信頼といった既存の価値基準の崩壊は、国民社会主義の非合理的で本能的な「決断」や「宣言」を信じることを容易にさせた。その際人びとは、あらゆる既存の価値基準への信頼を失ったのち、人種理論のような人間の生物的要素と自然法則の不可避性のみを、最後に残された真理として絶対視することになったのである⁴¹⁶。

これら二つの経路はともに、全体性への欲望と人間の起源への関心に対して国民社会主義が一種の回答を与えたと感じられたがゆえに、そしてこれらの関心に応えうる選択肢が

⁴¹² マン自身が一九二二年にミュンヘンで開催されたオカルト集会に出席している。その体験は論説「オカルト体験」(Okkulte Erlebnisse, 1924, X 139ff.) に詳しい。

⁴¹³ Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism*, (New Jersey 2004).

⁴¹⁴ Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, (München 1978).

⁴¹⁵ *Ibid*, Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, (Berlin 1926).

⁴¹⁶ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, (Berlin 1954), Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie, dritte, vermehrte Auflage*, (Frankfurt a. M. 1952), Helmut Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, (Stuttgart 1962), Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, (Neuwied 1963), Gasman, *ibid*.

他にはないと感じられたがゆえに、人びとの心をつかんだことを示している。

ワイマール期およびナチス政権下において、勃興する反合理主義思潮の政治的危険性を認識した知識人たちは、非合理性への広範な関心を、のちに国民社会主義に変容していく反合理主義に対抗するための武器として用いようと試みた。非合理的な力をナチズムの手から奪い取り社会主義の原動力としようとしたブロッホ (Ernst Bloch) とティリッヒ (Paul Tillich) の試みは、その代表的な例と言えよう⁴¹⁷。同時代を生きた小説家として、マンもこうした試みを行った一人であった。

第二節 進歩としての反動と反理性主義

一九二〇年代初頭、マンは台頭しつつある反合理主義思潮に対して、それが反人間的な政治的帰結をもたらしかねないと警告をはじめていた。一九一九年の時点で、マンは非合理的思潮に親和的な結社のひとつに共感をよせていたが、次第に危機感を抱くようになる⁴¹⁸。とりわけ一九二二年にユダヤ系の外務大臣ラーテナウ (Walther Rathenau) が右派の青年に暗殺された事件は、反理性主義思潮に対するマンの危機感を呼び覚ました⁴¹⁹。一九二二年の講演「ドイツ共和国について」(Von Deutscher Republik, 1922) およびそれに続く論説において、マンは明確にワイマール共和国を支持するとともに、シュペングラー (Oswald Spengler)、ボイムラー (Alfred Baeumler) といった同時代の反合理主義思想への懸念を表明した⁴²⁰。さらに一九三〇年代にはいると、反合理主義思潮が国民社会主義に精神的な支柱を与えていると指摘し、警告の調子を強めていった⁴²¹。

⁴¹⁷ Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, (Zürich 1935). Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, (Potsdam 1933). ティリッヒの社会主義論については以下を参照。蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』みすず書房、一九八六年、二九三—三三五頁。

⁴¹⁸ Thomas Mann an Arthur Moeller van den Bruck, undatiert 1919. 以下より重引した。Barbara Beßlich, *Wege in den >Kulturkrieg<. Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914*, (Darmstadt 2000), S. 120. のちにマンは「私の時代」(Meine Zeit, 1950)において、非合理的思潮への接近とそれに警戒を抱くようになった自身の体験を語っている (XI 314)。

⁴¹⁹ *Briefe an Ernst Bertram*, 1922. 7. 8, S. 112.

⁴²⁰ 「ドイツからの手紙——第一の手紙」(1922) (XIII 260ff.)、「ドイツ共和国について」(1922) (XI 840ff.)、「シュペングラーの所説について」(1924) (X 172ff.)、「現代精神史におけるフロイトの位置」(1929) (X 256ff.)。

⁴²¹ 例えばマンは一九三〇年、「ドイツの訴え」(Deutsche Ansprache. Appell an die Vernunft, 1930)において、「大衆の感情と信念としての国民社会主義は、その支持者の大多数にとっては無意識のことであっても、もし精神的源泉から援軍があらわれなかったとすれば、今示しているほどの力と規模を勝ち得なかったであろう」(XI 876f.)と述べる。

反合理主義的思潮を強く非難する一方で、マンは非合理主義への共感を完全に放棄したわけではなかった。というのも、死、エロス、病気、過去、ロマン主義といった非合理主義としばしば結びつくモチーフは、マンが創作の初期から親しんできたものだったからである。同時代の多くの人々と同じくマンにも、人間と世界における非合理的要素への関心は、前世紀のナイーブな進歩主義世界観に対する適切な反動と思われた⁴²²。

非合理主義一般への共感と、それが導きうる政治的帰結への危機感の間で、マンは合理主義と非合理主義の二者択一を拒絶し、非合理主義を二つに区分しようと試みることになる。すなわち、あらゆる合理的思考に反対し理性の力を否定する「反理性主義」と、非合理主義のなかでも啓蒙的意志と結びついたある種の非合理主義を区別しようとしたのである⁴²³。

ここではその試みのなかからまず、「現代精神史におけるフロイトの位置」を紹介したい。この講演は一九二九年、民主主義学生クラブの招待によりミュンヘン大学において行われ、同年の『精神分析運動』(*Die Psychoanalytische Bewegung*) に掲載された。この講演のなかでマンは、啓蒙的意図を有する非合理主義と反理性的傾向を持った非合理主義を区別し、後者を批判すると同時に前者を擁護する。マンはまず、一九世紀をたんに合理主義的、主知主義的、機械主義的世紀とみなし、現代の非合理主義を一九世紀への正当な反動と考えるような、広く受け入れられている歴史観に異議を唱える。そしてそうした歴史観に代わり、一九世紀がむしろ現代と同じく非合理主義思想を持っていたことを示そうとする。それは「夜のように暗黒なもの、神聖で根源的なもの、生命を孕んでいるが前意識的なものへの偉大な回帰」(X 261)であり、浅薄で陳腐と感ぜられる理想主義と楽天主義、結局は無力な精神と理性に対して、「神聖な過去と死の豊饒さ」、「魂の深奥の諸力、情熱のダイ

また、以下においても同様の主張を行っている。「現代精神史におけるフロイトの位置」(1929) (X 299ff.)、「われわれの時代におけるドイツの作家の使命」(*Vom Beruf des deutschen Schriftstellers in unserer Zeit*, 1931) (X 306ff.)。

⁴²² たとえばマンは、一九三〇年の「庭の樹木」(*Die Bäume im Garten. Rede für Pan-Europa*, 1930)において、「今日ふたたび、あまりにも純粋な知性主義に対して、過ぎ去った世紀の、夜を忘れた昼の理知崇拜に対して、機械主義であると同時にイデオロギー的である世界観に対して、沈みつつあるあるいはすでに沈んでしまった時代の浅薄な進歩信仰に対して、いたるところで、生命的非合理的な、生の信仰のような、いな、生の神秘主義のような反動が、問題になっている」(XI 865f.)と述べる。同様の主張は以下にもみられる。「現代精神史におけるフロイトの位置」(1929) (X 261)、「われわれの時代における作家の精神的状況」(*Die geistige Situation des Schriftstellers in unserer Zeit*, 1930) (X 303f.)、「ドイツの訴え」(1930) (XI 877)。

⁴²³ 「ヨーロッパの人間性について」(*Von europäischer Humanität*, 1927) (XII 637f.)、「現代精神史におけるフロイトの位置」(1929) (X 256ff.)、「庭の樹木」(1930) (XI 861ff.)、「礼節の再生」(*Die Wiedergeburt der Anständigkeit*, 1931) (XII 649ff.)。

ナミズム、非合理的なもの、無意識」(X 261)を強調するような傾向である。

マンはこうした傾向に共感を隠さない。彼は現代においても、「理念を持たず人類の高邁で深遠な諸問題に背を向けた専門化」(X 269)よりも、「物事を広く概観することへの憧れ」(X 269)を高く評価し、「抽象性、批判主義、研究方法の無味乾燥」(X 269)に対して、「直接性と結びついた学問、生の研究」(X 269)により多くを期待する。

そのうえでマンは、一九世紀の非合理主義と現代のある種の非合理主義を区別する。一九世紀の非合理主義の特徴として、マンは、ノヴァーリスとニーチェに共通する「意識化と分析による解体を通じて未来に向かって進む意志」(X 265)をあげる。ノヴァーリスとニーチェにおいて、非合理的なものへの関心は、最終的には「啓蒙主義のための新たなより強力な守護神」(X 258)となった。同様に、精神分析はなによりも医学の一分野であり、あらゆる苦悩の混乱とゆがみのなかから人間的なものを復活させようとする人道的傾向、救済と治癒への志向性、人類愛的な意味での「啓蒙主義」(X 275)の性格を持っている。

精神分析に見られる啓蒙的側面の重要性は、『魔の山』においてセテムブリーニの口からも語られる。彼は精神分析に興味を示すハンス・カストルプに、次のように警告する。

「精神分析は啓蒙と文明の手段としてはよきものである。愚昧な迷信を打破し、自然な偏見を解消し、権威を覆す点ではよきものである。換言すれば、それが解放し、洗練し、人間化し、奴隷に自由を獲得させる点ではよきものである。しかし精神分析が行動を妨げ、生命を形成する能力を持たず、かえって生命の根源を損傷するならば、それは悪、非常な悪である。そのとき、精神分析は異常に厭うべきものになる。それは本来その母胎ともいうべき死とおなじように厭うべきもの——墓穴と、その醜悪な解剖に近いものになる危険がある。」(III 311)

セテムブリーニと同じくマンも、非合理主義にみられる理性への不信が、理性への憎悪に転じる危険を指摘する。

そうした危険性を孕む思想としてマンは、アルント (Ernst Arndt)、ゲレス (Joseph Görres)、グリム兄弟 (Grimm) の歴史学、カールス (Carl Gustav Carus)、ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer) の形而上学、ツェーガ (Georg Zoëga) クロイツァー (Friedrich Creuzer)、ミュラー (Karl Otfried Müller)、バッハオッフエン (Johann Jakob Bachofen) の影響下にある民俗学を挙げる。そして、これらの思想の延長上に、シュペングラーとクラゲス (Ludwig Klages) に代表される現代の思潮を位置づける。彼らは理性を憎み、理性を放棄するよう主張し、未来の革新的な目標への信仰をすべて否定する。

「精神が単に生の無力な敵にすぎず、自然、衝動、権力、本能こそが世界を形成するものであり、この発見がもっとも新しいものであるとすれば、すべての古いものを新しいものとして、理性以下のものを真の救いとして主張できる」(X 272) とマンは述べる。

それに対して、精神分析やロマン主義における非合理主義への関心を、マンはニーチェの言葉を用いて、「進歩としての反動」(X 258) と呼ぶ。それが「反動」であるゆえんは「非合理性」への関心を有し「根源」、「過去」、「原始的なもの」への回帰である点にあり、「進歩」であるゆえんはその回帰が単なる復古ではなく生まれつつある新しいものを助けようとする意志を持っている点に、「理性」、「啓蒙」、「理想」といった概念への信頼を基盤としている点にある (X 260)。

このようにマンは理性でとらえきれない領域の存在を認める非合理主義一般のなかで、理性と啓蒙の力を認めそれに価値を置く「進歩としての反動」と、非合理性の存在を認めることが理性への憎悪と理性の否定に転ずる「反理性主義」を区別するのである。

同様の反理性主義批判は、同時期のシュペングラー論にもみることができる。一九二二年の「ドイツ共和国について」の後半で、マンは『西洋の没落』(*Der Untergang des Abendlandes*, 1918, 1920)⁴²⁴の著者シュペングラーを強い語調で批判する。マンは一九一九年に『西洋の没落』を読み、日記には共感と批判が交互にあらわれるが⁴²⁵、一九二二年の講演以降、厳しい批判を繰り返すようになる (X 172ff.; XI 840ff.; XIII 260ff.)。

シュペングラーはベストセラーとなった『西洋の没落』において、ダーヴィンの進化論を歴史解釈に応用し、植物の成長と枯凋という自然法則を世界史にあてはめて論じた。シュペングラーによれば、世界史はいくつかの「文化」の集まりである。それぞれの「文化」は互いに独立しており、生成、成熟、死滅という一連の同じ自然法則に従う。その法則に基づいて予測すれば、西洋文明は現在衰退の段階にあり、その運命は誰にも変えることができない。この自然法則は人間とはまったく無関係に存在し、人間はそれを変更することができない。こうしたシュペングラーの見解をマンは、「精神と人間に反抗して僭越にも自然の側に味方し、自然の名において人間に対して自負心たっぷりの激しい言葉をあびせかけては、それによって自分はなんと厳格で高貴であることかとうぬぼれている」(XI 840f.) と批判する。そして文明に反対し自然の名で語るシュペングラー自身が、実際には「主知主義、合理主義、相対主義、因果律」といった「文明的」な精神態度に規定されていることを指摘する (X 179)。

⁴²⁴ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes Bd. 1*, (1918 Wien); *Der Untergang des Abendlandes Bd. 1 und 2*, (1922 München).

⁴²⁵ *Tagebücher 1918-1921*, 1919. 6. 22, S. 271; *Ibid*, 1919. 7. 13, S. 281; *Ibid*, 1919. 7. 24, S. 283; *Ibid*, 1919. 8. 11, S. 292f.; *Ibid*, 1919. 12. 23, S. 348.

こうしてマンは、自然と社会の諸現象に法則を発見する理性の試みが決定論に行き着くと、逆説的に理性の主体性の否定に陥ることを指摘する。フロイト論においてマンは、人間の理性では制御しきれない非合理的な領域の存在を認めると同時に、その領域に対する理性の主体的関与を主張した。こうしたマンの立場にシュペングラーの議論は二重の意味で対立している。第一に、マンが世界を因果律や法則によって完全に把握することは不可能だと考えるのに対し、シュペングラーは把握できると考えている。第二に、マンが非合理的領域は、人間の理性では完全には把握できないものの、理性を用いた意識化によってある程度制御できると考えるのに対し、シュペングラーはそうした人間の主体的関与の可能性を認めない。つまり、マンは世界全体の把握という第一の意味では理性の無力を承認し、世界の制御という第二の意味では理性の可能性を認めるのに対し、シュペングラーは第一の意味で理性の全能を承認し、第二の意味では理性の完全な無力を主張しているのである。

この時期のマンの課題はそれゆえ、理性の有効性を認めつつ、非合理的な存在を否定しない形で、「何もかもが流動している時代」に拠るべき価値基準を見出すことにあった。こうした課題と取り組むなかで、マンは第三章以下でみたような新しい人間性への信仰を表明するようになる⁴²⁶。

この新しい人間性の探求は、ワイマール期に彼が執筆した長編小説、『魔の山』と『ヨセフとその兄弟たち ヤコブ物語』の主要なテーマとなっている。二つの小説はともに、次のような基本的な問いを提起する。過去の価値基準がもはや力を失い、新しい基準がまだあらわれていない時代にあって、人間が頼るべき価値はどこにあるのか、という問いである。『ヨセフとその兄弟たち』について論じた「ヨセフとその兄弟たち、講演」(Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag, 1942)のなかでマンは、二つの小説に共通する歴史的背景を説明している。それはマンによれば、「不確実性と冒険と苦悩の時代」、「人間についての問い、人間性そのものの問題を無視することが誰にもゆるされない」ような時代である(XI 657)。

『魔の山』の主人公ハンス・カストルプは、「どこへ、という問いに時代が満足な答えをもっていない」(III 50)不透明な時代に、高山のサナトリウムに滞在する。『魔の山』における他の患者たちとの交流のなかで、彼は自ら「陣取り」(Regieren)と名付ける長い精神的冒険に乗り出してゆく。この精神的探求は人間性への道のりである。「ヨセフとその

⁴²⁶ 「現代精神史におけるフロイトの位置」(1929)(X 268f.)、「われわれの時代における作家の精神的状況」(1930)(X 299ff.)、「フマニオーラとフマニスムス」(Humaniora und Humanismus, 1936)(X 339ff.)。

兄弟たち、講演」(1942)においてマンは、ハンス・カストルプの冒険が人間の本質と人間性の問い、「自分自身についての、それがどこから来てどこへ行くのか、その本質と目的、その宇宙における位置、その存在の秘密、人間性の永遠の謎についての」(XI 658) 問いに導かれていたと説明している。同じ問いは『ヨセフとその兄弟たち』を主導する問いでもある。一九三一年の論説「宗教性についての断片」(Fragment über das Religiöse, 1931)において、マンは明確に、執筆中の小説が『魔の山』と同一の主題、「人間性の問題、人間の謎」(XI 425) を扱っていると述べている。以下に論じる二つのエピソードは、それぞれの小説の概要とも呼べる性格をもっており、この人間性への問いと密接に結びついている⁴²⁷。

第三節 二つのエピソードの概観

1. 「雪」

二つのエピソード「雪」と「黄泉下り」は、同一の問いに導かれているだけでなく、その内容と構造においても注目すべき類似性を有している。

『魔の山』において語り手は、主人公が迷い込む雪山の風景を、海や海辺のようにかぎりなく単調なものと記述する。そこは「死の静けさ」([die] Totenstille) (III 656, 659)、「原始の沈黙」(das Urschweigen) (III 657)、「原始の静けさ」(d[ie] Urstille) (III 658) に支配され、訪れる者の命を非情に奪う。しかしこの荒涼とした景色はハンス・カストルプの共感を呼ぶ。というのも雪山を支配する不気味な静寂は、患者仲間のナフタとセテムブリーニが繰り広げる人間の本性をめぐる論争のなかで、彼がすでに予感していたものだからである。人間の本質を問う彼らの論争は、大海原や雪山と同じく、「道なきところ、きわめて危険なところ」(III 659) へ通じていた。ハンス・カストルプはこの共感に誘われて、雪山を彼の混乱した思考を解決するためにふさわしい舞台と感じ、「神の人 (Homo Dei) にふさわしい位置と国家」(III 659) を見いだすよう義務づけられた人間にとって絶好の場所であると感じる。

吹雪のなかあえて歩を進めたハンス・カストルプは、道に迷い、時間の感覚を失う。思わず口にしたポートワインも手伝って、彼は酩酊し、眠り込んで、死と生と人間性についての長い夢をみる。はじめに彼は、太陽の光が降り注ぐ地中海地方を思わせる風景のなか

⁴²⁷ この序章の難解さに異議を唱えた『ヨセフとその兄弟たち』の編集者に対して、マンは書簡で、「黄泉下り」が小説全体にとって重要であることを強調している。Thomas Mann an Tor Bonner 1933. 2. 14, in: *Dichter über Dichtungen II*, (München/ Frankfurt a. M. 1979), S. 129f.

で、幸福で礼儀正しい人々を見る。しかし彼らの一人の目配せに促され、その奥にある神殿に足を踏み入れた彼が目にしたのは、二人の醜い老女が血まみれになって子供を貪り食べている光景だった。恐怖のあまり逃げだし、雪のなかで目を覚ましたハンス・カストルプは、まだ夢うつつに、いま夢に見たすべてを前もって知っていたように感じる。そこで彼は、自分が大きな魂の小さな一部分であり、夢は個々の魂によって見られるばかりでなく、「無名で共通に」(anonym und gemeinsam) (III 684) にみられるものだと推測する。そこで彼は本稿第三章第五節でみたような人間性の理念、理性と放逸の中間にあって愛によって形式を維持する人間性の理念を手に入れる。この理念を確認した直後、彼は自分が夢を最後まで見終わり「終点に達した」(III 686) と考えて、目を覚ますことを決意する⁴²⁸。夢から醒めた彼は、再び力を取り戻し、サナトリウムに急いで戻る。そしてその日の夕方には夢見たことをすっかり忘れてしまう。

2. 「黄泉下り」

一方、二千頁を超える『ヨセフとその兄弟たち』は、次のような問いかけで始まる。「過去の井戸は深い。底なしと言ってはいけないだろうか？」(IV 9)。この小説の序章にあたる「序曲 黄泉下り」において、語り手は人間存在と宇宙の始まりを探索する。しかし過去の井戸は深く、底に達することはできないように思われる。人間存在の始原、歴史や文明の発端は、探れば探るほど無限に後退してゆく。どんな過去もそれに先立つさらなる過去を有している。いわゆる「始原」と呼ばれるものは、すべて相対的な始まりにすぎない (IV 18)。そのため過去を探る際には、相対的な発端で満足するか、無限に背後へさかのぼって行くことしかできない。そこで語り手は、古すぎてはっきりしない、人間の記憶を絶する時代に対して古代エジプト人が与えた「ゼトの時代」という概念を紹介する (IV 21)。そしてこの概念が人間の歴史のどの時点にもあてはまりうると確認したうえで、「いっさいの事物の始原は遠くゼトの時代のうちに横たわっている」 (IV 23) と述べ、この概念を採用することにする。つまり、背後へ背後へとさかのぼる無限の探求を断念し、相対的な発端で満足しようとするのである (IV 38f.)。それを語り手は、「時間の井戸は、われわれが追い求めている終点すなわち発端に辿りつく前に、その底をみせる」(IV 38f.) と表現する。かくして彼は魂と精神と物質に関する次のような神話を語り始める (IV 40ff.)。

原初において「魂」は神のそばで幸福と平安にみちて暮らしていた。しかしおろかにも魂は形態を持たない物質の世界におりて行ってしまふ。はじめ魂と物質は互いになじまず、

⁴²⁸ ハンス・カストルプは次のように考える。「これをもって僕は目を覚まそう……。というのもこれをもって僕は最後まで夢を見終えて目標に達したのだから」(III 686)。

ともに苦しんだ。神はそれを見かねて魂と物質の間に割り入り、地上に世界を作ることにした。神は世界のなかに形態を作り出し魂に肉体を与えた。こうして物質と魂からなる人間という形態も生まれた。しかし同時に、神は人間という器のなかに、自身の神性の一部である「精神」を送った。精神の使命は、物質にとらわれた魂に自らの状態を悪と認識させ、平安と幸福に満ちた本来の世界に戻ろうとさせることである。この精神の使命が実現し、魂が肉体を捨てる時、魂も物質も形態を失い、世界はふたたび消滅することになる。

語り手はここでいったん、「過去への『遡行』」(IV 42)が終点に達し、人間の過去のなかの過去があきらかにされ、天国の時と場所、墮落と知恵と死に関する知識が「純粋な真理の形式」(IV 42)を獲得したと宣言する。この物語にはさらに続きがある。神に派遣された精神は、地上で活動するうちに、世界の破壊者という自分の役目をやりきれなく思い始め、肉体を持つ魂への「許されざる恋慕」(IV 44)から、生命と形態を弁護するようになる。そして神自身も、そのような精神の背信に同情と共感を覚え、それを寛大に放置することになった。この続きを語り終えたのちに、語り手は、「人間成立の歴史の真相についての憶測やその説明の究極の可能性」(IV 49)を、先の魂と精神の「真理の形式」に加え、あきらかにしたと締めくくるのである。

第四節 普遍的原型

上記のように要約される「雪」と「黄泉下り」について、第一に指摘されるのは、そのどちらもが同一の人間像を提示していることである。両者はともに、「雪」においては血の宴として、「黄泉下り」においては魂の物質と形式への憧れとして、禁じられた非合理的な欲望を描き出している。さらにこの両者において、理性は非合理性の世界を規制する原理と位置づけられ、人間存在は理性的な側面と非合理的な側面のどちらをもあわせもつものと描かれている。こうした人間概念をわれわれは、「雪」においては、自己節制によって行き先を知らない欲望を克服する太陽の人びとの像のなかに、「黄泉下り」においては、理性の像と、魂の欲望を批判すると同時に是認する神の像にみることができる。このようにマンは、一方で非合理性の存在を認識しつつ、他方でなお理性の力を拒絶しない人間の像を提示している。この人間性の理念が、「理性」(Vernunft)ないし「精神」(Geist)と「放逸」(Lust)ないし「混乱」(Durchgängerei)の間で「愛」(Liebe)によって形態を保つ有機体の理念と、さらにそれを支える宇宙論(物質は精神の、生命は物質の、病気と死は生命の、過剰な昂進あるいは淫蕩と愛の表現である)の一部であることは、すでに第三章

で確認した通りである⁴²⁹。

二つのエピソードの共通点として第二に挙げられるのは、両者がともに、人間性の本質をめぐり見解に到達するために類似した方法論を用いていることである。いいかえれば、両者はともにどのようにして「真理」に到達しようかという認識論的問題を扱っている。

このことは、雪の夢がナフタとセテムブリーニの間の長い論争 (*operationes spirituales*, III 646ff.) の直後におかれ、雪山の景色が彼らの議論と重ね合わせられていることからあきらかである。セテムブリーニは、科学的知識とりわけ進化論とむすびついた進歩史観を奉じ、科学の役割は目的のための手段を提供することであると信じている。自然の仕組みを理解しその知識によって自然を支配しようという意図のもと、客観的な真理は分解と再構成によってあきらかになると彼は主張する (III 217ff., 337ff., 523ff.)。それと対照的にナフタは客観的真理の存在を否定する。彼にとってあらゆる知識は信仰に基づいている。その際、知識が基礎とすべき信仰をナフタは宇宙における人間の唯一無二の地位に求める (III 550ff., 959ff.)。すなわち人間は超越的な精神と自然の抗争の場であるという意味で、宇宙において唯一無二の地位を有していると考えるのである。このように二人の論争は知識、認識、真理をめぐって繰り広げられ、ハンス・カストルプはその決着をもとめて雪山に出かけたのである。

「雪」と「黄泉下り」は、セテムブリーニの科学的実証主義とも、ナフタの宗教的主意主義とも異なる第三の可能性を示唆している。両者はともに、現象の観察や歴史的事実の検証といった「科学的」方法をとるのではなく、かといって主意主義的な決断にすべてをゆだねるわけでもない。そうではなく、二つのエピソードが共通してとる立場は、夢や陶酔といった非合理性の世界のなかに人間が規範として仰ぐべき普遍的な原型が存在するというものである (III 684ff., IV 38f.)。

二つのエピソードに共通する構造を思い出してみたい。「雪」において、ハンス・カストルプは、死の気配が支配する果てしない雪山で道に迷う (III 656ff.)。彼はそこで眠り込み、夢を見る。夢のなかで彼は人間性の本質を見だし、それを人間が従うべき規範とみなす。彼は生き延び、目を覚まし、サナトリウムに帰還する。そして帰りつくとともに、

⁴²⁹ こうした人間性の観念は、精神と自然の中間に位置する人間性として、この時期のマンの論説でも頻繁に繰り返される。たとえばマンは一九二五年、「ゲーテとトルストイ、人間性をめぐり断章」(Goethe und Tolstoi. *Fragmente zum Problem der Humanität*, 1925)において、カントをもじって次のように述べている。「労苦なき自然は野蛮であり、労苦なき精神は根のない、空虚なものである。精神と自然の互いに憧れに満ちて行く道りにおける高次の出会い、それが人間である。」(XI 138) 以下も参照。「宗教性についての断片」(1931) (XI 425)。

ただちに夢にみた内容を忘れてしまう。「黄泉下り」において、語り手は、歴史の始まりを訪ねる無限の道のりの途中で道に迷う (IV 18ff.)。その道をあらわすために用いられる「井戸の底」という比喩は、それが死の世界、黄泉の国と通じていることを示している。語り手は歴史的事実を追求することをあきらめ、そのかわりに、人間の本質についての神話を語り、それを人間が従うべき規範とみなす。井戸の底から戻ってきた語り手は、ようやくヨセフについての物語を始める (IV 49)。

どちらの場合にも語り手はまず、真理と人間性の始源を探す長い旅路の途中で、読者を茫漠とした雰囲気連れ出す。そこで語り手は夢や神話といった方法によって時間の領域(われわれが暮らす現象の世界)を離れ、人間性をめぐる見解を語るのである。同時に語り手はこの知識をもって探索の最終点に到達したと宣言する。さらに彼はこの終点を、過去の世界に見いだされる普遍的な原型とみなすとともに、未来の世界において人間が従うべき規範として位置づけるのである。

神話的なものは典型的であり、さらに規範的でもあるという見解は、「人間精神の一体性」(Die Einheit des Menschengeistes, 1932)、「ヨセフとその兄弟たち、講演」(1942)といった、同時期の他の文献でも繰り返される (X 751ff.; XI 656ff.)⁴³⁰。なかでも重要と思われるのは、一九三六年のフロイト生誕八十年祭に際してウィーンで行われ、同年『イマゴ』(Imago) に掲載された講演「フロイトと未来」である。

マンはフロイトの思想とショーペンハウアーの形而上学がともに、理性と精神に対する本能あるいは意志の優位を教えたと指摘する (IX 484ff.)。ショーペンハウアーにとって盲目的意志が知性に優先するように、フロイトにおいては、エスの世界、無意識の世界が決定的な役割を果たしている。マンはまず、『続精神分析入門講義』(Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1932)「心的人格の分析」(Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit) にしたがって、フロイトの精神分析を次のように解釈する⁴³¹。原始的で非合理的なエスの世界、無意識の世界には、世界のさまざまな欲動と欲求がひしめいている。この領域は価値判断も善悪の区別も知らず、時間の経過とそれに伴う心象の変化を知らない。それに対して自我は、エスの世界の一部として、エスと外界の関係を保つ役割を果たす。つまり、エスがさまざまな欲望の盲目的充足へとひと

⁴³⁰ 「ヨセフとその兄弟たち、講演」(1942)でも、マンは次のように述べている。「それが生の原規範と原型であるという意味で、典型的なものはすでに神話的なものである。そのなかに生が入り込み、そのなかで生が無意識のうちにその輪郭を再生産する、無時間的な枠組みであり太古から与えられている形式である。」(XI 656)

⁴³¹ Sigmund Freud, Anna Freud (Hersg.), *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Band 15. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, (Frankfurt a. M. 1968).

をかりたて身を滅ぼしてしまわないように、外界を観察し記憶し欲求と行為の間に思考を挟み込む。こうして、自我は無意識の世界を支配する盲目の欲求に対して現実原理をもとに修正を加える。エスの世界へのエネルギー給付は、欲求や欲動を意識化することによってはじめて止む。精神分析の治療効果はこの意識化を促すところにある⁴³²。

エスと自我をめぐる議論を紹介し終えたマンは、神話と精神分析の関連に話題を転じる (IX 492ff.)。フロイトは一九一二年、『トータルムとタブー』 (*Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1912) において、精神分析の方法を人類史の理解にまで拡大した。すなわち、個人の幼年時代にさかのぼることが無意識の世界の意識化を助けるように、「原始的」な部族の慣習を理解することで、「文明化」された社会においては隠されている欲望や無意識の領域を明示化しようとしたのである⁴³³。マンによれば、深層心理学における「深さ」という概念は三つの異なった位相を有している。それは第一にそれぞれの瞬間における個人の魂の一部であり、第二に個人の人生における幼年時代であり、さらに第三に人類の歴史における始源をも意味している。マンはこの始源を、「原時間、神話のわが家であり、生の原規範と原型の基礎である、かの時間の井戸の底」 (IX 493) と呼ぶ。この無意識の神話の深みにおいては、「無時間的な型、そのなかに生が入り込み、そのなかで生が無意識のうちにその輪郭を再生産する敬虔な形式」 (IX 493) が重要な役割を果たす。神話におけるこのような型は、「現実のなかに姿をあらわすより高次の真理へのまなざし、永遠のもの、常在するもの、つねにあてはまるものについての微笑みかけるような知識」 (IX 493) とみなされる。

マンは世界と人間についてのこの究極の見解は、経験主義的あるいは実証主義的な方法によっては到達できない日常の世界から切り離された次元に存在すると強調する。これが、「雪」において世界と人間性についての洞察がただちに忘れ去られてしまうことの原因であり、「黄泉下り」において人間と世界の始源についての洞察が歴史の観点から見れば単に

⁴³² マンは自我とエスをめぐる議論の概観を終えるにあたって、自我を騎手に、無意識を馬にたとえたうえで、あえてフロイトにはない次のような見解を付け加える。つまり、「時には、[自我が馬になって] 無意識という騎手に乗り回されることがあり、[……] そしてこのいくらか法に外れた仕方で、場合によっては、もっともよく前進することができるのである」 (IX 486) という。このコメントは『魔の山』『雪』を示唆していると推測される。ハンス・カストルプは、善悪の区別に無関心で非合理的で原始的な雪山に翻弄されたあげく、夢のなかではじめて生と死の対立の上位に立つ人間という認識に至り、命を救われたのである。

⁴³³ Sigmund Freud, Anna Freud (Hersg.), *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Band 9, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, (Frankfurt a. M. 1968).

相対的な始まりでしかないこととされること理由である⁴³⁴。

一方で原型の存在するこの形而上的領域は、人間にも接近可能なものである。というのも、人間は非合理的な側面と合理的な側面のどちらをも持ち合わせており、その非合理的な側面を通じて、(非合理性の世界にのみあらわれる) 形而上的次元と結び付けられているからである。

それでもなお次のような問いが残っている。もし形而上的な真理が、死の危険や陶酔に身をさらすことでしか到達しえないものであるならば、われわれはそれをどのように表現し、どのように他者に伝えることができるだろうか。この問いの答えはマンの物語に関する議論のなかに見出される。

第六節 真理と物語

この問いに対する最初の手掛かりは、マンの論文「現代精神史におけるフロイトの位置」(1929) のなかに見出される。

この論文のなかでマンはプロセルピナにふれる (X 267)。ローマ神話の女神プロセルピ

⁴³⁴ ウィズリングが述べるように、雪の夢はトーマス・マン研究における永遠の「悩みの種」(Crux) である。Hans Wysling, *Der Zauberberg*, in: Helmut Koopmann (Hrsg.), *Thomas Mann Handbuch*, (Stuttgart 1990), S. 411. とりわけ、ハンス・カストルプが夢を忘れてしまう理由は、さまざまに解釈されてきた。

たとえばクルツケは、雪の夢の見解の道徳的な内容が、瞬間的にのみあらわれ具体的な政治事象の前では消えてしまう政治的審美家の道徳であり、雪の夢が忘れられてしまうという事実は、政治的審美家の道徳教説への批判を示していると述べる。この政治的道徳は、ハンス・カストルプが自らの社会経験を通じて獲得したものではなく、神話的で無歴史的な道を通じて得られたものである。そしてこの種の道徳こそ、マン自身が『非政治的人間の考察』において批判したものであったためである。Hermann Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität. Thomas Mann und der Konservatismus*, S. 153f., 173ff.

クリスティアンセンは、『魔の山』の構造を、登場人物のあらゆる立場の徹底的否定として分析する。それゆえハンス・カストルプの夢の忘却はこれらの撤回のひとつと解釈される。「雪」における人間性の見解は、単に希望としてのみ存在し、「陣取り」の問題の解決には寄与してないとされるのである。Børge Kristiansen, *Uniform-Form-Überform. Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauerschen Metaphysik*, (Kopenhagen 1978), S. 276ff.

この点に関して友田は、『魔の山』における二重の時間構造に注目する。『魔の山』には、高揚の瞬間にのみあらわれる別の時間次元が存在し、そこでは第一次大戦後の来たるべき世界の理想が予見されていると友田は分析する。そのうえで友田は、雪の夢の見解をこのような予見された未来の理想の一つとして位置づけている。友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代』人文書院、二〇〇四年、一八七—一九一頁。

ナは、ギリシャ神話におけるペルセポネと同じく、さらわれていった冥界へ下り、冥府の王の妃になるが、地母神である母の力で、一年のうち半分を地下で暮らし、残りの半分を地上で暮らすことを許された。黄泉の国へ下りふたたびこの世に戻ってくるというプロセルピナのモチーフは、「雪」および「黄泉下り」の主題と呼応している。

このモチーフはヨセフ小説全体の構造にもあてはまる。小説のなかでヨセフは、「死の国」(Totenreich) (IV 583) である井戸に落とされ、井戸の底から再び救い出される。ヨセフは助け出された後も家族からは死んだと信じられていたためある意味ではいまだ「墓穴」(IV 674) にとどまっており、ひいては「死の国」(IV 414, 675) であるエジプトで過ごしたのち、物語の終わりごろにようやく父親と再会する。

また、井戸の底でヨセフに希望を与えたのは、「原型 ([das] Urgeprägte[]) の繰り返しと帰還」(IV 581) という存在理解と、原型としてのオシリスとイシュタルの神話であった (IV 583)。エジプト神話におけるオシリスは、殺され引き裂かれたのちイシスによって蘇らされた神である (IV 292f.)。そしてバビロニアの神話におけるイシュタルは、死んだタムツを黄泉から連れ戻しタムツが一年のうち三分の一を地下で、別の三分の一を地上で暮らせるようにした神であった (IV 447ff.)。どちらの神格もプロセルピナと同じく、死の国からのよみがえりの逸話を有している。

このモチーフはさらに、『魔の山』全体の構造にもあてはまる。ハンス・カストルプは死と病の世界であるサナトリウムを訪れ、新しい人間性の理解を獲得して、平地であるこの世界に戻ってくる。セテムブリーニは高山サナトリウムに滞在しはじめたばかりのハンス・カストルプにむかって、冥府を訪れたオデュッセウスを引合いに出し、登ってきたと思うのは錯覚で、「無にして無意味な死者たちの住む深淵に降りてきた」のだと教える (III 84) ⁴³⁵。

このような議論から、二つのエピソードにおける形而上的領域と日常世界の関係はより明確になる。マンは二つのエピソードと精神分析に共通の構造を見出す。精神分析は、「冥府」にあたる根源と過去に立ち返ることで生に新しい活力を与える。精神分析において患者が無意識の世界に降りていくように、われわれは形而上的な真理を求めて非合理的な「冥府」へ降りていき、再び日常生活の領域に帰還する。この意味で、「忘却」は「喪失」と同

⁴³⁵ 「無にして無意味」(nichtig und sinnlos) は、ホメロス『オデュッセイア』第一一歌において、訪れたオデュッセイアに対して、ハデスに暮らすアキレスが、ハデスの死者たちを形容した言い回しである。マンはこの表現を、「オカルト体験」でも用いている (Okkulte Erlebnisse, 1924, X 138)。ホメロス、松平千秋訳『オデュッセイア (上)』岩波文庫、一九九四年、二九九頁。(邦訳では「なんの感覚もない骸、果敢なくなった人間の幻にすぎぬ者たち」。)

一ではない。もしもう一度ハンス・カストルプが死と非合理性の世界に降りて行けば、ふたたび真理が見出されるはずである。

この真理を伝達する形式として、マンは「物語」に注目する。「黄泉下り」の末尾で語り手は、物語の意義は現象世界を超えた領域にある普遍的な原型を描き出す点にあると示唆する。神話の対象は過去の世界、いいかえれば死んだ世界である。しかし「死」を時間の外に出ることととらえれば、それは無限性と遍在性を獲得することでもある。そして無限性と遍在性はまさに生の性格でもある。なぜなら生の本質は「ある」ということだからである。この観点から次のことがいえる。「魂の個々にとらわれた状態を死が打ち破るとき、全ての生が魂のものになる」(IV 53)。しかしこの生と死の秘密は、すべての人々に理解されるには難解すぎると語り手は述べる。そこでこの神話の秘密を再現前化するために祝祭が重要な役割を果たす。そして語り手によれば、物語もそうした祝祭の一種なのである (IV 54)。

同一の思想は、「フロイトと未来」においてより詳細に展開されている。ここでマンは、あるフロイト学派に属する学者の論文を引用する (IX 491)⁴³⁶。彼は古代の伝説と伝記記述、特に芸術家の伝記が、型通りの逸話や特徴を繰り返し利用していることに注目する。そしてこのことから、古代の人々にとっては既成の型の繰り返しが伝記記述の信憑性を支える重要な役割を果たしていたと結論する。マンはこの見解に賛同し、古代の人々は自分たちの生活における正しさと尊厳の基準を、超時間的な型を無意識から意識化し繰り返すことのなかに求めていたと論じる。マンは「祝祭」をその象徴的な行為と位置づける。「黄泉下り」末尾の議論を繰り返しつつ、彼は祝祭を「過去の現在化としての回帰」(IX 497)、「時間の止揚」(X 497)と定義し、物語の行為を一種の祝祭とみなす。神話学者ケレーニイ (Karl Kerényi) に宛てた一九三九年二月一六日付の書簡において、このことはよりはっきりと述べられている。マンは「神話的な祭祀という意味での祝祭であり、太古の出来事 (Urgeschehen) の陽気で厳粛な繰り返し」(XI 648)こそが、彼の小説の主要な主題であると告げるのである。マンはケレーニイに、この小説の主人公は「祝祭のヨセフ」と呼ばれるべきだとさえ述べている (XI 648)⁴³⁷。

⁴³⁶ ヴォルターズによれば、ここで言及されているのは以下の論文である。Ernst Kris, *Zur Psychologie älterer Biographik*, in *Imago*, Bd. 21, Heft 3, (Wien 1935), S. 320-344. Dierk Wolters, *Zwischen Metaphysik und Politik*, (Tübingen 1998), S. 144.

⁴³⁷ 「あらかじめひとこと——私の『ヨセフとその兄弟たち』」(Ein Wort zuvor. Mein >Joseph und seine Brüder, 1928)においても次のように述べている。「私にとって問題であるのは、無時間的な永遠の現在としての神話の存在である。それは、回帰の理念であり、肉体化することの、そして「祝祭」の理念である」(XI 628)。ディールクスが指摘するように、この立場は実際には、フロイトよりもユング (Carl Gustav Jung) により近いもの

第六節 非合理性と真理をめぐる精神史におけるマンの認識論の位置——ウェーバー、マンハイム、ベンヤミン、カーラーとの比較から

それではこうしたマンの見解は、同時代の知的状況においてどのような位置を占めるのだろうか。ここでは、マンと同様、人間の理性ではとらえきれずむしろ人間の理性が一部はそれに支配されているような力、すなわち非合理的な力が存在すると考えた同時代の思想家が、真理と非合理性についてどのように考えたかを概観し、マンとの比較を試みたい。

第一に、マンの物語に関する見解は、現象の世界を仮象ととらえ形而上的世界に普遍的な真理が存在すると主張する思考形式のひとつと位置づけることができる。この点で彼の非合理性と真理に関する見解は、同時代の幾名かの思想家から明確に区別される。たとえばマックス・ウェーバーは、マンと同じく、社会的諸関係と諸行為は、経験的事実を集めそこから真理を演繹するという方法を通じてだけでは把握することができないと考えた⁴³⁸。しかしウェーバーは、社会学的な真理はあくまでも、「典型的概念にとどまり、出来事の一般的な規則を求める」ことにすぎず、現象の世界の理解のみを目指すべきだと主張した⁴³⁹。ウェーバーは社会的諸関係と諸行為を理解するために形而上的な「理念型」を使用することを提案する⁴⁴⁰。ただし彼は繰り返し、この形而上的な理念型は単に現象する事実を理解するための道具、人びとがそれによって共感と推論の能力を用いつつ社会的現象を理解するための道具にすぎないとことわっている⁴⁴¹。ウェーバーにとって真理とは世界の限られた部分に秩序を与える思想である⁴⁴²。このようにしてウェーバーは、非合理的な

である。ディールクスは、マンはここでは意図的にユングの名を避けていたと推測する。反ユダヤ的な政治態度を公にしていたユングの立場に意図せず与してしまう危険を回避したとするのである。Manfred Dierks, *Thomas Mann und die Tiefenpsychologie*, in: Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann Handbuch*, S. 296-299.

⁴³⁸ Max Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, (Tübingen 1922), S. 208f.

⁴³⁹ Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, (Tübingen 1960), S. 16. 以下も参照。Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 177.

⁴⁴⁰ Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 190-192, Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, S. 7.

⁴⁴¹ Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 193-200.

⁴⁴² Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 213.

要素としての感情を考慮にいれようとする一方で、全体性の問題は避けようとする。こうした認識論的態度の背景には、限定された人間の感覚で無限の存在の全体を把握することは不可能であるというウェーバーの確信があった⁴⁴³。

マンハイムにとっても、真理への道は、時間と空間を超えた形而上的領域ではなく、歴史的社会的領域に見出すべきものであった⁴⁴⁴。マンハイムにとって、真理とは全体としての世界の現実と個人の意識が一致することを意味していた⁴⁴⁵。マンハイムによれば、あらゆる思想は部分的性格を免れない。というのも、世界の現実とは動的であり、静態的な構造をもつ意識はすべて、現実の後れを取ってイデオロギーとなるか、現実を追い越してユートピアとなるか、どちらかの形で真理から逸脱することを避けえないからである⁴⁴⁶。それでもなおマンハイムは、世界の理解における非合理的で無意識の要素を、理性によって制御することは可能だと信じている⁴⁴⁷。なぜなら、マンハイムの見解においてこれらの非合理的な要素は世界の観察者の社会的政治的立場に由来しているからである⁴⁴⁸。それゆえそれぞれの思想の社会的歴史的背景を考慮することによって、われわれは限定された理解の枠組みを打ち破り、全体性を目指すことができるのである⁴⁴⁹。

真理を現象界に限定するこうした社会学的な試みはたしかに存在したが、当時流行していたのは、むしろ、マンのような形而上的思考であった。たとえば、『ドイツ哀悼劇の根源』(*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928)「認識批判的序説」(*Erkenntniskritische Vorrede*)においてベンヤミンは、真理がそれ自体として現象界ないし経験的世界に見出されるという見解に異議を唱えた⁴⁵⁰。こうした見解に対してベンヤミンは、人間の理性によっては捉えきれない諸理念の世界の存在を主張し、この理念的世界を真理とみなした⁴⁵¹。この諸理念の世界を記述するために、われわれは現象の世界を個別の要素に分割し、その個別の諸要素をあたらしくつなぎ合わせなければならない⁴⁵²。そのためにベンヤミンは、人間の理性によって作られた「概念」を利用することを提案する⁴⁵³。現象の世界、真理、

⁴⁴³ Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 171, 177, 184, 206f., 213f.

⁴⁴⁴ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, (Bonn 1929), S. 43-49, 63.

⁴⁴⁵ Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 49-66.

⁴⁴⁶ Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 49-54, 119.

⁴⁴⁷ Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 54-66, 164f.

⁴⁴⁸ Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 74f..

⁴⁴⁹ Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 63-66, 119-121, 164-168.

⁴⁵⁰ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften I. I.*, (Frankfurt a. M. 1978), S. 209, 213f., 215, 216.

⁴⁵¹ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 209, 213f.

⁴⁵² Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 214f.

⁴⁵³ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 212, 214f.

概念の三者の関係は、星々と星座の関係で説明される。すなわち、それぞれの星座が個々の星々から成り立っているように、それぞれの理念は星座 (Konstellation) として、その諸要素の配置 (Konstellation) として現れる⁴⁵⁴。

同様にカーラーは、ウェーバーの『職業としての学問』への応答として書かれた『学問の使命』 (*Der Beruf der Wissenschaft*, 1920) において、経験的な現象の世界に真理を求める姿勢を批判した⁴⁵⁵。歴史をさかのぼって始原に到達しようとする試みや、現象の世界を次々と分割し世界の最小の要素に到達しようとする試みは、カーラーによれば、終わることがなく、不毛である⁴⁵⁶。カーラーが信じる学問の使命とは、そのような試みにかわって、形而上的な原型ないし存在の理念としての真理を探し求めることである⁴⁵⁷。この原型は時間的な始まりであると同時に空間の始まりでもある⁴⁵⁸。形而上的な諸理念の世界は層構造をなしており、諸理念の各層の上により高次の諸理念の層が次々と重なり、全体として大きなドームの形をしている⁴⁵⁹。このドームは外界に存在するのではなく、むしろわれわれの内部に存在している⁴⁶⁰。諸理念のドームが認識者の一部であるがゆえに、認識者は感情と信仰を用いて諸理念を見ることができ、その構造を把握することができる⁴⁶¹。

カーラーの場合もベンヤミンの場合も、真理そのものは形而上的世界に存在しており、われわれが通常生活している仮象にすぎない現象の世界と真理の存在する形而上的世界が異なったものであると考える点で、マンと一致している。この点でマンの真理に対する立場は、ショーペンハウアーと共通するだけでなく、ショーペンハウアーが参照した、カントの「物それ自体」の理論およびプラトンのイデア論とも類似している⁴⁶²。

しかしながら、どのように真理に接近するかという点において、これらの思想家には重要な違いがある。ベンヤミンにとって、真理は最終的に誰によっても把握されえないものである。それゆえベンヤミンは、「どのように真理を把握するか」を問うのではなく、「どのようにそれを記述するか」を問う⁴⁶³。この目的のために、ベンヤミンは「概念」を用いることを主張するが、概念それ自体は真理そのものではない⁴⁶⁴。諸概念と真理の間には架

⁴⁵⁴ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 214f.

⁴⁵⁵ Erich Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, (Berlin 1920), S. 16f., 54.

⁴⁵⁶ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 17.

⁴⁵⁷ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 12f.

⁴⁵⁸ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 12ff.

⁴⁵⁹ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 14, 80ff., 94ff.

⁴⁶⁰ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 98.

⁴⁶¹ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 81f., 99.

⁴⁶² マンの論説「ショーペンハウアー」(Schopenhauer, 1938)も参照 (IX 528-80)。

⁴⁶³ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 208, 214.

⁴⁶⁴ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 214f.

橋しえない裂け目があると考えるがゆえに、ベンヤミンは、真理の記述においては「中斷」と「非連続性」が不可欠であると主張する⁴⁶⁵。

これに対してカーラーは、形而上的な真理は個人が見ることができ理解することができる何かであり、個人は観照によってその真理と一体化し「全人」となることすらできると考える⁴⁶⁶。この観点において彼は、概念や単なる理性の使用を拒絶する。というのも「概念」や「理性」は真理の有機的な結びつきを破壊するものだからである⁴⁶⁷。そうではなく、われわれは生き生きとしたものを掴み取るために「理念」と「知恵」と「感情」を用いなければならないとされる⁴⁶⁸。

マンの立場は一方でカーラーにかなり類似している。マンもカーラーも、真理は原型として存在すると考える。しかし両者は次の点で大きく異なっている。マンは、真理は非合理的な背景の前で、すなわち陶酔を通じて、あるいは無意識の領域や夢のなかで見出されると主張し、物語によってそれを意識の領域に持ち込むことができると考えた。このようにマンにおいては、無意識的で非合理的で夜の世界に属する領域と、意識的で合理的で昼の世界に属する領域は、鋭く二項対立的に捉えられており、この二つの異なる領域を架橋するために物語が重要な役割を果たしている。それと対照的に、『学問の使命』においてカーラーは「合理的」で「抽象的」な諸概念を拒絶し、「見ること」、「感じること」、「知恵」をその代わりに採用することで、二つの領域を結合しようとする。二つの領域間の緊張はここでは完全に失われる。この意味でマンの立場は、二つの領域の結びつきを主張しつつもが決して融合することのないベンヤミンの見解により近いと言えよう。

第七節 共通感覚と形而上学

ワイマール期、マンは非合理性、全体性、人間の本性に対する関心を同時代の人びとと共有していた。しかし反理性主義思潮の台頭を前に、マンはこれらの問いや関心のもつ潜在的な政治的含意に警告を發した。それゆえ彼は非合理性への関心の潜在的な力を、ワイマール共和国の精神的支柱となりうる新しい人間性のために用いることを試み、この人間性理念をもって社会の心と感情を獲得しようとした。

本章で論じた二つのエピソードは、こうしたマンの努力と密接に結びついていた。「雪」および「黄泉下り」においてマンは、人類すべてが分かち合うべき、そして実際に分かち

⁴⁶⁵ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 209, 212.

⁴⁶⁶ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 40, 80f., 98.

⁴⁶⁷ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 18ff.

⁴⁶⁸ Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 56f., 99f.

合っている原型としての真理という見解を展開した。この真理は、死や陶酔のイメージと結びついた時間と空間を超えた世界に存在し、夢や神話といった非合理的な文脈のなかで瞬間的にのみ触れることができるが、日常的な世界においてそれを保持することはできない。それゆえ、真理は語られ、描かれ、現前化されることによってのみ伝達されうる。

こうした真理観はウェーバーやマンハイムのような社会学者の真理観とは大きく異なる。マンの真理観は、われわれの暮らす現象の世界を仮象のものと捉え、その代わりに形而上的な世界を認識するよう求める。こうした立場はカーラーやベンヤミンの場合と同様に、実践的というよりはむしろ観照的である。しかし形而上的世界と現象の世界を融合させようとするカーラーとは対照的に、マンは現象界において形而上的な真理に接近するためには、物語ることによってそれを繰り返し現前化しなければならないと強調した。

留意すべきは、マンの物語論において真理が限られた人々にのみ知られる何かとみなされている点である。それゆえこうして伝達された真理の内容が、もし現実政治の領域に適應されるならば、「真理」に到達することのできる「選ばれた」少数の人々が、その形而上的な教義を人々に矯正するという危険な事態を容易に招来するだろう。たとえば、『ヨセフとその兄弟たち』についての講演で、マンは社会的政治的状况にふれ、ナチス政権下においては真理と現実の懸隔があまりにも広がり、そこでは現実がもはや現実とは呼べなくなっていると述べる (XI 669)。形而上的な真理に権力の正当性の源泉を求めることは、たとえばナチスの行為に抵抗する有力な手段となりうるとしても、同時に、「真理」を僭称する恣意的な権力行使に道を開く論理としても用いられうる。

「形而上的」真理の概念は、歴史上しばしば、真理に関する「共通感覚」的な理解が崩れつつある時代に前面に出てくる。さらに多くの場合において、こうした形而上的真理の内容として主張されるのは、まさに失墜しつつある共通感覚的価値体系である。たとえばプラトンが、唯物論の脅威に抗して、ピュタゴラス学派の宗教的伝統にある不死のアイデアと魂の輪廻の信仰を擁護するためにアイデア論を主張し⁴⁶⁹、カントが、趣味の多様性が論じられ、趣味のもつ規範的・道徳的含意が失われつつある時代に、趣味を超越的な美的判断力として主張したように⁴⁷⁰、マンの「形而上的」真理も、前時代にはほとんど自明であった価値基準、すなわち人文主義に支えられた市民層の価値基準（ただしマンによって社会的側面を強調された「新しい人文主義」）を支持するものであった。まさに消え去ろうとしている共通感覚的な価値基準を形而上的真理として主張することで、これらの三人の思想家

⁴⁶⁹ Hans Georg Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, (Stuttgart 2000), 54ff. [箕浦恵了、國嶋貴美子訳『哲学の始まり』法政大学出版局、二〇〇七年、五一頁以下。]

⁴⁷⁰ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik Bd. 1. 6. Auflage*, (Tubingen 1990), S. 48ff.

は共通して、それを時代の変化から救いだそうとした。このようにみると、彼らの試みは、論理的要請というよりも、むしろ実践的意図に基づいた保守的思考と位置づけられよう。

こうして、予定調和的な市民的世界の崩壊ののち、なお市民的世界のエートスに依拠しつつ、中心となるべき価値を求めたマンの思想的歩みは、宇宙論、人間論の構築と、それを人文主義の伝統に位置づけ、新しい担い手を社会主義陣営に求める試みをへて、さらにこの人間性の理念を形而上的真理として主張するにいたったのである。

結語

マンが初期作品および『非政治的人間の考察』において思い描いた市民的世界は、歴史的には存在したことの無い「ロマン化」された社会であった。そこでは存在すること、社会道徳に適うこと、内面的な自己実現の三者が一致し、三者の齟齬は予定調和的に調整される。こうした予定調和的社会においては、社会的規範に反する行為や存在がそもそも前提とされていない。そのためここでは「規範を定め規範から外れたものを排除する」という（マンが『非政治的人間の考察』で論じた）意味での「政治的なもの」が働く余地がなかった。

ヴィルヘルム帝国を経験したドイツ知識人にとって、こうした非政治的な社会像は一定のリアリティを有していた。マイネッケが指摘するように⁴⁷¹、そしてマン自身が一九二〇年代以降、批判的に描き出したように、三月前期の理想主義が挫折したのち、市民層の大部分は、政治の領域は技術的に訓練された官僚による事務と赤裸々な権力闘争が支配するに任せ、自らは権力に保護された内面的領域に逼塞することとなった。彼らの政治的に無力な生活形式が、非政治的な市民的世界像に一定の信憑性を与えていたのである。

このようなユートピアを信じる立場から、マンは『非政治的人間の考察』において、政治を内面的生活と比して二次的なものとみなし、政治と内面的領域を截然と切り離すことを主張した。政治を拒絶し非政治的なユートピアを訴える主張は、主張の内容が非政治的なものであったとしても、それを訴える行為を通じて政治的な作用を果たしうる。マンは『非政治的人間の考察』において非政治的な市民的世界を主張したが、この非政治的ユートピアを社会的に実現するために「悪名高い『官憲国家』」(XII 30)を擁護し、結果として「自由を求める精神的欲求から反啓蒙主義に武器を供給する」(XI 819)ことになってしまった。一九二〇年代以降、マンはこうした帰結を批判的に振り返り、ドイツ市民層の政治的無関心を批判し、のちにはドイツ人の非政治的態度とナチズムの結びつきを論じる

⁴⁷¹ Friedrich Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, (Wiesbaden 1965), S. 19-86. [矢田俊隆訳『ドイツの悲劇』中公文庫、一九七四年、二二―九六頁。]

ようになる。

第一次世界大戦後、市民的世界のユートピア的なあり方がもはや仮構としても信憑性をもちえなくなり、その理念としての力が完全に失われたと思われた時、マンはロシア革命とドイツ革命に応答する形で、物質と生命と人間の成り立ちを説明する宇宙論を構築し、その宇宙論を通じて、個人的内面的自己涵養と社会的関心を結びつけるエートスを支持するにいたった。

マンの宇宙論において、精神（理性）、物質、生命（形式・肉体・有機体）、病気、死は、同一の過程上のさまざまな局面として捉えられる。精神から死にいたる過程は、マンによれば、「淫蕩」（Wollust）と「愛」（Liebe）によって進められる「酸化」である。すなわち物質は精神が、生命（形式・肉体・有機体）は物質が、病気（死）は生命が、その酸化過程を異常に昂進させたことの帰結である。マンはこの酸化過程が死に向かって異常に昂進することを「淫蕩」（Wollust）あるいは「欲情」（Lust）と呼び、おなじ酸化過程ではあるが有機体の形態を維持しようとする働きを「愛」（Liebe）と名づける。こうして、「逸楽」（Wollust）と「愛」（Liebe）を区別し、前者の誘惑を退け「有機体への愛」によって形式を維持しようと努めることを、マンは人間性の規範とする。

さらにマンは、有機体と共同体の類推を通じて、社会的に無制約な原子的個人主義と、個別性が全体に解消される混沌の中間に、共同体の形式を維持する「有機体への共感」を位置づける。そして個別性と共同性の共存を可能にするこの「有機体への愛」を、ドイツのエートスとして主張することになったのである。有機体への共感、信憑性を失った予定調和の理念にかかわって個人的内面的な自己涵養と社会的連帯を結びつける要として、自己完成の追及と社会的規範の遵守が一致する市民的世界像の中核的理念になった。そしてそのような理想を実現する政治体制として、マンは共和国を支持することになったのである。

この理念を支えるため、マンは教養と人文主義の伝統に助力を求めた。人文主義的諸概念は、個人の意識と慣習的共同体の規範が批判的に互いを参照しつつ相即的に発展するという理想的過程を共通の前提としている。実際には、この過程はドイツにおいて順調に展開してきたとは言い難く、むしろ教養と人文主義の歴史はそうした理想の蹉跎の例に満ちていた。また仮に、教養と人文主義的諸理念が個人と社会の調和的なあり方を一定程度助けるとしても、個人と社会の間に生じるあらゆる矛盾が政治的な強制力に頼らず解消されるようになることは、現実の社会においては不可能であろう。その意味で、個人と社会を結びつける教養と人文主義の理念も、予定調和的な共同体と同じく、その内容としては非政治的な（それゆえユートピア的な）ものである。

しかし教養と人文主義の伝統に依拠しつつ個人と社会を結ぶエートスを訴えるマンの営為自体は、きわめて政治的な意図を有していた。マンはそれによって、(一) 個人を共同性に埋没させる「蒙昧主義」(ボルシェヴィズム、ファシズム) を批判すると同時に、(二) 社会的に無制約な利己主義的自由主義(フランス保守主義) を批判し、さらに(三) 政治と内面性を切り離すことができるという幻想の上に立ったドイツ保守主義を攻撃した。他方でマンは、社会的連帯への関心という観点から「社会主義」を支持し、その実現をワイマール共和国に期待した。

マンはさらにこうした理念を基礎づけるため、認識論にまで考察の範囲を広げて行く。マンは人間性と共同体の規範を独自の宇宙論と人間論のなかに位置づけたが、その際この世界像の信憑性を担保するために、教養と人文主義の伝統に依拠するとともに、生物学、医学、物理学、民俗学、宗教学など同時代のさまざまな分野の諸研究を参照し、またそうした諸研究がさらに発展して新しい人文主義の大きな潮流を作ることを期待した。しかし一方でマンの時代は、「真理」という概念自体への不信、人間の拠るべき規範が存在するという観念自体への不信に覆われていた。こうした不信は「理性」への不信と結びつき、のちに国民社会主義に流れ込んでいくような反理性主義思潮の台頭を招いた。こうした反理性主義思潮に対抗して自らの宇宙論と人間論を基礎づけるために、マンは精神分析と各地の豊饒神話を手がかりに、どのようにして「真理」に到達しうるかという認識論的問題に取り組んだ。そこでマンが展開したのが、「真理」は現象の世界とは異なる形而上的世界に「原型」として存在しており、それを把握するためには陶酔や夢といった非合理的な経験を必要とするという考え方であった。さらにマンが重視したのは、非合理的な経験を通じて獲得したその「原型」の認識を、理性によって意識化し、言語によって再現前化することであった。こうして、マンは個人的内的自己涵養と社会的連帯の並存を可能にするエートスとそれを支える宇宙論と人間論を、人間が普遍的に従うべき「原型」とみなし、物語を通じてそれを繰り返し再現前化することに、自身の使命を求めたのである。

参考文献

トーマス・マンの文献については凡例に記し、ここではそれ以外の本文および注で用いられた文献のみを記す。

Alfred Andersch, *Die Blindheit des Kunstwerks*, (Zürich 1979).

Hannah Arendt, On Hannah Arendt, in: Hannah Arendt, Melvin A. Hill (ed.), *The Recovery of the Public World*, (New York 1979), pp. 301-339.

Reinhard Baumgart, *Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns* (München, 1964).

Walter Benjamin, *Zur kritik der Gewalt*, (1921), in: Benjamin, Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hersg.), *Gesammelte Schriften, Bd. II- I*, (Frankfurt a. M. 1977). [野村修訳「暴力批判論」『暴力批判論』岩波書店、一九九四年。]

-----, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, (1928), in: Benjamin, Tiedemann/Schweppenhäuser (Hersg.), *Gesammelte Schriften, Bd. I- I*, (Frankfurt a. M. 1978). [浅井健二郎訳『ドイツ悲劇の根源 (上)』筑摩書房、一九九九年、浅井訳『ドイツ悲劇の根源 (下)』筑摩書房、一九九九年。]

-----, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Erste und Zweite Fassung*, (1936), in: Benjamin, Tiedemann/Schweppenhäuser (Hersg.), *Gesammelte Schriften, Bd. I-I*. [野村修訳「複製技術時代の芸術作品」『ボードレール他五篇』岩波書店、一九九四年、五九—一二二頁。]

Barbara Beßlich, *Wege in den >Kulturkrieg<. Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914*, (Darmstadt 2000).

Ernst Bisdorff, *Thomas Mann und Politik*, (Luxembourg 1966).

Urs Bitterli, *Thomas Manns politische Schriften zum Nationalsozialismus 1918-1939*, (Aarau 1964).

Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, (1935). (=Bloch, *Gesamtausgabe Bd. 4*, (Frankfurt a. M. 1962).) [池田浩士訳『この時代の遺産』筑摩書房、一九九四年。]

-----, Thomas Manns Manifest, in: *Die neue Weltbühne*, Jg. 33, Nr. 37, (Prag/Zürich/ Paris 1937). [本庄史明訳「トーマス・マンのマニフェスト」『ナチズム 地獄と神々の黄昏』水声社、二〇〇八年。]

Walter Boehlich, Zu spät und zu wenig. Thomas Mann und die Politik, in: Heinz

- Ludwig Arnold (Hersg.), *Text + Kritik, Sonderband Thomas Mann*, (München 1976), S. 45-60.
- Georg Brandes, *Die romantische Schule in Deutschland*, (Berlin 1900).
- Arthur Moeller van den Bruck, Die Voraussetzungen Dostojewskis. Zur Einführung in die Ausgabe, in: F. M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, (München/ Leipzig 1909).
- , *Das dritte Reich*, (Berlin 1923).
- Hans Bürgin/ Hans Mayer (Hersg.), *Thomas Mann. Eine Chronik seines Lebens*, (Frankfurt a. M. 1980).
- Keith Bullivant, Thomas Mann: Unpolitischer oder Vernunftrepublikaner? in: Bullivant (Hersg.), *Das literarische Leben in der Weimarer Republik*, (Königstein 1978), S. 11-27.
- Ernst Cassirer, Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über >>Lotte in Weimar<<, in: *The Germanic Review* 20(1945), S. 166-194. [塚越敏訳 『ワイマルのロッテ』論 『トーマス・マン全集 別巻』新潮社、一九七二年。]
- Steven R. Cerf, Georg Brandes' View of Novels: A current within Thomas Mann's *Der Zauberberg*, in: *Colloquia Germanica* 14, (Tübingen/ Basel 1981), S. 114-129.
- Robert Curtius, Deutsch-Französische Kulturprobleme, in: *Der Neue Merkur*, Juni (München 1921), S. 145-155.
- , Nationalismus und Kultur, in: *Die Neue Rundschau* 12, Dezember, (Berlin 1931), S. 736-748.
- Alois Dempf, Die ‚Betrachtungen eines Unpolitischen‘, in: Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, (Frankfurt a.M. 2000), S. 81-83.
- Manfred Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum >>Tod in Venedig<<, zum >>Zauberberg<< und zur >>Joseph<<- Tetralogie*, (Bern/ München 1972).
- , Thomas Mann und die Tiefenpsychologie, in: Helmut Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann Handbuch*, (Stuttgart 1990), S. 284-306.
- Inge Diersen, *Untersuchungen zu Thomas Mann. Die Bedeutung der Künstlerdarstellung für die Entwicklung des Realismus in seinem erzählerischen Werk*, (Berlin 1959).
- Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, (1914), in: Dilthey, Gabriele Malsch (Hersg.), *Gesammelte Schriften XXVI*,

- (Göttingen 2005). [柴田治三郎訳『体験と創作 (上)』岩波書店、一九六一年、柴田訳『体験と創作 (下)』岩波書店、一九六一年。]
- Frank Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie. Wandel und Kontinuität der demokratierelevanten Äusserungen des Schriftstellers*, (Tübingen 1990).
- Joachim Fest, *Die unwissenden Magier. Über Thomas und Heinrich Mann*, (Berlin 1985).
- Jörg Fisch, Zivilisation, Kultur, in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hersg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd. 7*, (Stuttgart 1992), S. 679-774.
- Martin Flinker, *Thomas Manns politische Betrachtungen im Lichte der heutigen Zeit*, (s' Gravenhage 1959).
- Sigmund Freud, Anna Freud (Hersg.), *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 9, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, (Frankfurt a. M. 1968). [須藤訓任、門脇健訳『フロイト全集 第一二巻』岩波書店、二〇〇九年。]
- , *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 15. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, (Frankfurt a. M. 1968). [高橋義孝、下坂幸三訳『精神分析入門 (下)』新潮社、一九七七年。]
- Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen 1990). [轡田収、麻生建、三島憲一、北川東子、我田広之、大石紀一郎訳『真理と方法——哲学的解釈学の要綱 (一)』法政大学出版局、一九八六年、轡田、卷田悦郎訳『真理と方法——哲学的解釈学の要綱 (二)』法政大学出版局、二〇〇八年、轡田、三浦國泰、卷田訳『真理と方法——哲学的解釈学の要綱 (三)』法政大学出版局、二〇一二年。]
- , *Der Anfang der Philosophie*, (Stuttgart 2000). [箕浦恵了、國嶋貴美子訳『哲学の始まり』法政大学出版局、二〇〇七年。]
- Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism*, (New Jersey 2004).
- Peter Gay, *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918-1933* (Frankfurt a. M., 1970). [亀嶋庸一訳、『ワイマール文化』みすず書房、一九九九年。]
- Manfred Görtemaker, *Thomas Mann und die Politik*, (Frankfurt a. M. 2005).
- Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, (Neuwied 1963). [細谷貞雄訳『理論と実践——社会哲学論集』未来社、一九九九年。]

Käte Hamburger, *Thomas Mann und die Romantik. Eine problemgeschichtliche Studie*, (Berlin 1932).

-----, *Thomas Manns Romas >>Joseph und seine Brüder<<. Eine Einführung*, (Stockholm 1945).

-----, *Der Humor bei Thomas Mann. Zum Joseph-Roman*, (München 1965).

Klaus Harpprecht, *Thomas Mann. Eine Biographie*, (Reinbek bei Hamburg 1995). [岡田浩平訳『トーマス・マン物語 (一) ——少年時代からノーベル賞受賞まで』三元社、二〇〇五年、岡田訳『トーマス・マン物語 (二) ——亡命時代のトーマス・マン』三元社、二〇〇六年、『トーマス・マン物語 (三) ——晩年のトーマス・マン』三元社、二〇〇八年。]

Martin Havenstein, *Thomas Mann*, (Berlin 1927).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik. Erster Band*, in: Hegel, Hermann Glockner (Hersg.), *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Bd. 12*, (Stuttgart 1971). [長谷川宏訳『美学講義 (上)』作品社、一九九五年。]

Heinz Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, (München/ Berlin 1934). [北岡武司訳『近代の形而上学』法政大学出版局、一九九九年。]

Werner Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. Drei Vorträge*, (Leipzig 1936). [田村松平訳『自然科学的世界像』みすず書房、一九九四年。]

Erich Heller, *Thomas Mann. Der ironische Deutsche*, (Frankfurt a. M. 1959). [前田敬作、山口知三訳『トーマス・マン——反語的ドイツ人』筑摩書房、一九七五年。]

Berndt Herrmann, *Der heitere Verräter*, (Stuttgart 2003).

Malte Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen, Naturwissenschaft im Werk Thomas Manns*, (Frankfurt a. M. 2004).

Kurt Hiller, Taugenichts-Tätiger Geist, in: Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, (Frankfurt a.M. 2000), S. 72-74.

Friedrich Hölderlin, *Der Tod des Empedokles. Erste Fassung*, in: Friedrich Beissner (Hersg.), *Hölderlin Sämtliche Werke Bd. 4-1*, (Stuttgart 1961). [谷友幸訳『エムペドークレス』岩波書店、一九五三年。]

-----, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, (München 1997). [青木誠之訳『ヒュペーリオン——ギリシアの隠者』筑摩書房、二〇一〇年。]

Paul Egon Hübinger, *Thomas Mann, die Universität Bonn und die Zeitgeschichte. Drei Kapitel deutscher Vergangenheit aus dem Leben des Dichters 1905-1955*,

- (München/ Wien 1974).
- Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, (London 1959). [生松敬三、荒川幾男訳『意識と社会——ヨーロッパ社会思想 1890-1930』みすず書房、一九七〇年。]
- Friedrich Hussong, Saulus Mann, in: *Der Tag*, 15. Oktober 1922 (=Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit. Dokumente 1891-1955*, (Frankfurt a. M. 2000), S. 99-102).
- Helmut Jendreich, *Thomas Mann. Der demokratische Roman*, (Düsseldorf 1977).
- Walter Jens, Der letzte Bürger, in: Eckhard Heftrich, Helmut Koopmann und Beatrix Bludau (Hersg.), *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München – Zürich – Lübeck*, (Frankfurt a. M. 1977), S. 628-642.
- Daniel Jütte, “Placet experiri”. Ein unbekanntes Vorbild für Lodovico Settembrini, in: *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 20*, (Frankfurt a. M. 2007), S. 209-215.
- Erich Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, (Berlin 1920).
- Hanjo Kesting, Thomas Mann oder der Selbsterwählte. Zehn polemische Thesen über einen Klassiker, in: *Der Spiegel*, 26. Mai 1975, S. 144-148.
- Hermann Keyserling, *Deutschlands wahre politische Mission*, (Darmstadt 1921).
- Børge Kristiansen, *Uniform - Form - Überform. Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauerschen Metaphysik*, (Kopenhagen 1978). 同書の増補版として、Kristiansen, *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*, (Bonn 1986).
- , Geschichtsfatalist mit schlechtem Gewissen. Thomas Mann und der Nationalsozialismus, in: *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 3*, (Frankfurt a. M. 1990), S. 95-117.
- Helmut Koopmann, *Der klassisch-moderne Roman in Deutschland*, (Stuttgart 1983).
- , Forschungsgeschichte, in: Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann Handbuch*, (Stuttgart 1990), S. 941-976.
- , Humor und Ironie, in: Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann Handbuch*, (Stuttgart 1990), S. 836-853.
- Ernst Kris, Zur Psychologie älterer Biographik, in: *Imago*, Bd. 21, Heft 3, (Wien 1935), S. 320-344.
- Jürgen Kuczynski, Thomas Mann. Zwei Studien über die gesellschaftliche Entwicklung eines Humanisten des deutschen Bürgertums- unter besonderer

Berücksichtigung auch von Fragen der Wirtschaftsgeschichte, der politischen ökonomie und der Politik allgemein, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1963/4, (Berlin 1964), S. 11-56. [青木順三訳「トーマス・マン——ドイツブルジョワ・ヒューマニストの社会的成長に関する二つの研究」『トーマス・マン全集 別巻』一三九——九三頁。]

Hermann Kurzke, *Thomas Mann Forschung, 1969-1976. Ein kritischer Bericht*, (Frankfurt 1977)

-----, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität. Thomas Mann und der Konservatismus*, (Würzburg 1980).

-----, Tendenzen der Forschung seit 1976, in: Kurzke (Hersg.), *Stationen der Thomas Mann Forschung. Aufsätze seit 1970*, (Würzburg 1985), S. 7-14.

-----, Thomas Mann und die russische Revolution, in: Heftrich/ Hans Wysling (Hersg.), *Thomas Mann Jahr Buch Bd. 3* (Frankfurt a. M., 1990), S. 86-94.

-----, Betrachtungen eines Unpolitischen, in: Helmut Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann Handbuch* (Stuttgart 1990), S. 678-695.

-----, Dostojewski in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in: Eckhard Heftrich/ Koopmann (Hersg.), *Thomas Mann und seine Quellen: Festschrift für Hans Wysling*, (Frankfurt a. M. 1991), S. 138-151.

-----, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, (München 1999).

Walter Laqueur, *Weimar. Die Kultur der Republik*, (Frankfurt a. M., 1976).

Herbert Lehnert, *Thomas-Mann-Forschung. Ein Bericht*, (Stuttgart 1969).

-----, Die Künstler-Bürger-Brüder. Doppelorientierung in den frühen Werken Heinrich und Thomas Manns, in: Peter Pütz (Hersg.), *Thomas Mann und die Tradition*, (Frankfurt a. M. 1971), S. 14-51.

-----, Bert Brecht und Thomas Mann im Streit über Deutschland, in: John M. Spalek/ Joseph Strelka (Hersg.), *Deutsche Exilliteratur seit 1933. Bd. I. Kalifornien*, (Bern 1976), S. 62-88.

-----, Der Taugenichts, der Geist und die Macht. Thomas Mann in der Krise des Bildungsbürgertum, in: Heftrich, Koopmann/ Bludau (Hersg.), *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München – Zürich – Lübeck*, (Frankfurt a. M. 1977), S.75-93.

-----, Thomas Mann und die Bestimmung des Bürgers, in: Heftrich, Koopmann und Bludau (Hersg.), *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München – Zürich –*

- Lübeck, (Frankfurt a. M. 1977), S. 643-658.
- Herbert Lehnert/ Eva Wessell, *Nihilismus der Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns „Wandlung“ und sein Essay Goethe und Tolstoi*, (Frankfurt a. M. 1991).
- Wolf Lepenies, *Kultur und Politik: Deutsche Geschichten*, (Frankfurt a. M. 2008).
- Georg Lukács, Bürgerlichkeit und l'art pour l'art, in: Lukács, *Die Seele und die Formen. Essays*, (Berlin 1911), S. 121-169. [川村二郎訳「市民性と芸術のための芸術」『ルカーチ著作集 第一巻』白水社、一九六九年、一〇五—一四四頁。]
- , *Thomas Mann*, (Berlin 1953). [青木順三訳「トーマス・マン」『ルカーチ著作集 第五巻』白水社、一九八七年、三八七—五七二頁。]
- , *Die Zerstörung der Vernunft*, (Berlin 1954). [暉峻凌三、飯島宗享、生松敬三訳「理性の破壊」『ルカーチ著作集 第一二巻』白水社、一九八七年、『ルカーチ著作集 第一三巻』白水社、一九八七年。]
- , *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, (Neuwied am Rhein 1963). [原田義人、佐々木基一訳『小説の理論』ちくま書房、一九九四年。]
- Golo Mann, *Deutsche Geschichte des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts*, (Frankfurt a. M. 1963). [上原和夫訳『近代ドイツ史 (一)』みすず書房、一九七三年、上原訳『近代ドイツ史 (二)』みすず書房、一九七七年。]
- , Die Brüder Mann und Bertolt Brecht. Einige Klarstellungen zu den eben veröffentlichten „Arbeitsjournalen“, in: *Die Zeit*, 23. Februar 1973.
- , Der Bruder zur Linken. Zur Neuauflage von Heinrich Manns ‚Ein Zeitalter wird besichtigt‘, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21. September. 1974.
- Heinrich Mann, Zola-Essay, in: *Geist und Tat*, (Berlin 1931). [小栗浩訳「ゾラ」『歴史と文学』晶文社、一九七一年、一三一—二二七頁。]
- Karl Mannheim, Das Konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch historischen Denkens in Deutschland, (1927), in: Mannheim, Kurt H. Wolff (Hersg.), *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, (Berlin 1964), S. 408-508. [森博訳『保守主義的思考』筑摩書房、一九九七年。]
- , *Ideologie und Utopie, dritte, vermehrte Auflage*, (Frankfurt a. M. 1952), [高橋徹、徳永恂訳『イデオロギーとユートピア』中央公論社、一九七九年。]
- Fritz Martini, Der Bildungsroman. Zur Geschichte des Wortes und der Theorie, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Bd. 35*, (Halle 1961), S. 44-68.

- Hans Mayer, *Literatur der Übergangszeit. Essays*, (Berlin 1949).
- , *Thomas Mann. Werk und Entwicklung*, (Berlin 1950).
- , *Thomas Mann*, (Frankfurt a. M. 1980).
- Reinhard Mehring, Thomas Manns Bekenntnis zur Demokratie. Skizze einer philosophischen Gesamtbetrachtung, in: Christoph Gusy (Hersg.), *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik*, (Baden-Baden 2000), S. 134-154.
- , *Thomas Mann. Künstler und Philosoph*, (München 2001).
- Friedrich Meinecke, Verfassung und Verwaltung der deutschen Republik, in: *Die Neue Rundschau*, 30, Januar (Berlin 1919).
- , *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, (Wiesbaden 1965). [矢田俊隆訳『ドイツの悲劇』中公文庫、一九七四年。]
- Peter de Mendelssohn, *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, (Frankfurt a. M. 1975).
- Wolfgang Michael, *Thomas Mann auf dem Weg zur Politik*, (Bern/ New York 1985).
- Horst Möller, Meinecke- Stresemann- Mann- Drei Wege in die Weimarer Republik, in: Andreas Wirsching/ Jürgen Edger (Hersg.), *Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik, Politik, Literatur, Wissenschaft*, (Stuttgart 2008), S. 257-274.
- Karl Muth, Vom kalten Künstler, (1904), in: Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, (Frankfurt a. M., 2000), S. 37-40.
- Michael Neumann, *Der Zauberberg Kommentarband, 5-2*, (Frankfurt a. M. 2002).
- Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik*, (Leipzig 1872). [秋山英夫訳『悲劇の誕生』岩波文庫、一九六六年。]
- Alexander Pache, Über das Leitmotiv bei Thomas Mann, in: *Hamburger Nachrichten*, Juni, (Hamburg 1906).
- Hans Planitz, Frühgeschichte der deutschen Stadt (IX.-XI Jahrhundert), in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Germ. Abt. Bd. 63, 1943, S. 1-91. [林毅訳「ドイツ中世都市の成立」『中世ドイツの自治都市』創文社、一九八三年、三一一二〇頁。]
- Helmut Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, (Stuttgart 1969). [松本道介訳『ドイツロマン主義とナチズム』講談社、一九九五年。]
- Peter Pütz, *Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann: zum Problem des ästhetischen Perspektivismus in der Moderne*, (Bonn 1963). [佐藤彰

訳「ニーチェとトーマス・マンにおける芸術および芸術家としての実存——現代における美学的遠近法的視点設定主義の問題に寄与するために——（その1）」『リュンコイス 34』二〇〇一年、一一五—一三〇頁、「同（その2）」『リュンコイス 35』二〇〇二年、一〇一—一三〇頁、「同（その3）」『リュンコイス 36』二〇〇三年、八一—一〇〇頁、「同（その4）」『リュンコイス 37』二〇〇四年、一四一—一六六頁、「同（その5）」『リュンコイス 38』二〇〇五年、六一—七三頁、「同（その6）」『リュンコイス 39』二〇〇六年、三五—四八頁、『リュンコイス 40』二〇〇七年、一〇五—一三五頁、「同（その7）」『リュンコイス 41』二〇〇八年、二四七—二七三頁、「同（その8）」『リュンコイス 42』二〇〇九年、九七—一二八頁。]

Terence James Reed, *Thomas Mann. The Uses of Tradition*, (Oxford 1974).

Marcel Reich-Ranicki, *Thomas Mann und die Seinen*, (Stuttgart 1987).

Manfred Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Otto Brunner/ Werner Conzel/ Reinhard Koselleck (Hersg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1*, (Stuttgart 1972), S. 672-725.

〔河上倫逸、常俊宗三郎編訳『市民社会の概念史』以文社、一九九〇年。〕

Fritz Rörig, Luise Rörig (Hersg.), *Die Europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, (Göttingen 1955). 〔魚住昌良、小倉欣一訳『中世ヨーロッパ都市と市民文化』創文社、一九七九年。〕

Max Rychner, Thomas Mann und die Politik, in: Rychner, *Aufsätze zur Literatur*, (Zürich 1966), S. 251-304.

Hans Joachim Sandberg, Tradition oder Fortschritt? Zum Problem der Wandlung Thomas Mann im Lichte der Brandes-Rezeption des Dichters, in: *The Activist Critic*, (Copenhagen 1980), S. 169-190.

Rainer Scheer/ Andrea Seppi, Etikettenschwindel? Die Rolle der Freimaurerei in Thomas Manns Zauberberg, in Wisskirchen (Hersg.), *Neue Studien zum Werk Thomas Manns*, (Würzburg 1991), S. 54-84.

Friedrich Schlegel, Hans Eichner/ Ernst Behler (Hersg.), *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe Bd. 2*, (Paderborn 1967).

Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, (Berlin 1926). 〔稲葉素之訳『現代議会主義の精神史的地位』みすず書房、二〇〇〇年。〕

-----, *Der Begriff des Politischen*, (München 1932). 〔田中浩、原田武雄訳『政治的なものの概念』未来社、一九七〇年。〕

-----, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, in: Schmitt, *Der*

- Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, (Berlin 1963), S. 79-95. [田中浩、原田武雄訳「中性化と非政治化の時代」『合法性と正当性』未来社、一九八三年、一四三—一六九頁。]
- Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 1, Bd. 2*, (Zürich 1977). [西尾幹二訳『意志と表象としての世界 I II III』中央公論新社、二〇〇四年。]
- Klaus Schröter, *Thomas Mann*, (Reinbek bei Hamburg 1964). [山口知三訳『トーマス・マン』理想社、一九八一年。]
- (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit. Dokumente 1891-1955*, (Frankfurt a. M. 2000).
- Hagen Schulze, *Weimar. Deutschland 1917-1933*, (Berlin 1982).
- Rolf Selbmann, *Der deutsche Bildungsroman*, (Stuttgart 1984).
- Kurt Sontheimer, Thomas Mann als politischer Schriftsteller, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 6. Jahrgang, Heft 1, Januar, (München 1958), S. 1-44..
- , *Thomas Mann und die Deutschen*, (Frankfurt a. M./ Hamburg 1965).
- , *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, (München 1962). [河島幸夫、脇圭平訳『ワイマール共和国の政治思想——ドイツ・ナショナリズムの反民主主義思想』ミネルヴァ書房、一九七六年。]
- Oswald Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, (München 1919). [桑原秀光訳「プロイセン主義と社会主義」『シュペングラー政治論集』不知火書房、一九九二年。]
- , *Der Untergang des Abendlandes Bd. 1 und Bd. 2*, (1922 München). [村松正俊訳『西洋の没落 第一巻』五月書房、一九七一年、村松訳『西洋の没落 第二巻』五月書房、一九七一年。]
- Holger R. Stunz, Ein Jahrhundert Thomas Mann Forschung. Akteure, Themen, Wandel, in: Kalus W. Jonas/ Stunz (Hersg.), *Die Internationalität der Brüder Mann. 100 Jahre Rezeption auf fünf Kontinenten (1907-2008)*, (Frankfurt a. M. 2011), S. 27-44.
- Frank Thieß, Die innere Emigration, in: *Münchener Zeitung*, 18. August 1945. (=Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, (Frankfurt a.M. 2000), S. 336-338.)
- , Der Weltdeutsche und die >>Innere Emigration<<. Frank Thieß antwortet Thomas Mann. in: *Ruhr Zeitung*, 5. Januar 1946. (=Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, (Frankfurt a.M. 2000), S. 338-343.)

- Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, (Potsdam 1933).
- Christina Ujma, *Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus. Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, (Stuttgart 1995).
- Rudolf Vierhaus, Bildung, in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhard Koselleck(Hersg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1*, (Stuttgart 1972), S. 508-551.
- Martin Walser, *Selbstbewußtsein und Ironie*, (Frankfurt a. M.1996). [州崎惠三訳『自己意識とイロニー ——マン、カフカ、正負のアイデンティティ』法政大学出版局、一九九七年。]
- , Ironie als höchstes Lebensmittel oder: Lebensmittel der Höchsten, in: *Text + Kritik, Sonderband Thomas Mann*, (München 1976), S. 5-26.
- Max Weber, Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und religiöser Weltablehnung, in: *Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1*, (Tübingen 1920), S. 536-573. [大塚久雄、生松敬三訳「中間考察——宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」『宗教社会学論選』みすず書房、一九七二年、九七—一六三頁。]
- , Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: *Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, (Tübingen 1922). [富永祐治、立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波書店、一九九八年。]
- , *Soziologische Grundbegriffe*, (Tübingen 1960). [清水幾太郎訳『社会学の基本概念』岩波書店、一九七二年。]
- , Johannes Winckelmann (Hersg.), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie 5., rev. Aufl.*, (Tübingen, 1976). [世良晃志郎訳(部分)『都市の類型学』創文社、一九七二年。]
- Hermann J. Weigand, *Thomas Mann's Novel, Der Zauberberg. A Study*, (New York 1933).
- Otto Werner, Mann über Bord. Zu Thomas Manns Vortrag: Von deutscher Republik, in: *Das Gewissen*, 23. Oktober 1922. (=Klaus Schröter (Hersg.), *Thomas Mann im Urteil seiner Zeit*, (Frankfurt a. M. 2000), S. 103-105.)
- Andreas Wirsching, „Vernunftrepublikanismus“ in der Weimarer Republik. Neue Analysen und offene Fragen, in: Wirsching/ Jürgen Eder (Hersg.), *Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik. Politik, Literatur,*

- Wissenschaft*, (Stuttgart 2008), S. 9-26.
- Hans Wißkirchen, *Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns Zauberberg und Doktor Faustus*, (Bern 1986).
- , Nietzsche Imitatio. Zu Thomas Manns politischem Denken in der Weimarer Republik, in: *Thomas Mann Jahrbuch Band 1*, (Frankfurt a. M. 1988), S.46-62.
- , “ich glaube an den Fortschritt, gewiß.” Quellenkritische Untersuchungen zu Thomas Manns Settembrini-Figur, in: Thomas Sprecher (Hrsg.), *Das “Zauberberg”-Symposium 1994 in Davos*, (Frankfurt a. M. 1995), S. 81-116.
- , „...die Wahrheit, die niemand vernachlässigen darf...“. Thomas Manns politische Entwicklung im Spiegel seiner Dostojewski-Rezeption, in: *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 13*, (Frankfurt a. M. 2000), S. 9-26.
- Dierk Wolters, *Zwischen Metaphysik und Politik*, (Tübingen 1998).
- Hans Wysling, „Geist und Kunst“, Thomas Manns Notizen zu einem Literatur-Essay in: Paul Scherrer/ Wysling, *Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns*, (Bern/ München 1967), S. 123-233.
- , *Narzißmus und illusionäre Existenzform. Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull*, (Bern/ München 1982).
- , Der Zauberberg, in: Helmut Koopmann (Hrsg.), *Thomas Mann Handbuch* (Stuttgart 1990), S. 397-922.
- Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, in: Zweig, *Gesammelte Werke in Einzelbänden Bd. 4*, (Frankfurt a. M. 1981). [原田義人訳『昨日の世界』みすず書房、一九九九年。]
- 荒川幾男、生松敬三、上山安敏、脇圭平「座談会 一九二〇年代を考える」『思想』一九八一年十一月号。
- 池田浩士「表現主義論争とリアリズム論」池田編訳『表現主義論争』盛田書店、一九六八年。
- 伊坂青司『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』御茶の水書房、二〇〇〇年。
- リチャード・ウォーリン、小野紀明、堀田新五郎、小田川大典訳『存在の政治』岩波書店、一九九九年
- 蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』みすず書房、一九八六年。
- 「トーマス・マンの『非政治的人間の考察』をめぐって」『三色旗』一九八七年一月号、二一—二四頁。

- 菊森英夫『評伝トーマス・マン』筑摩書房、一九七七年。
- ゼーレン・キルケゴール、飯島宗享、福島保夫、鈴木正明訳『キルケゴール著作集 第二巻』白水社、一九六七年。
- ミラン・クンデラ、千野栄一訳『存在の耐えられない軽さ』集英社、一九九八年。
- 佐藤晃一『トーマス・マンの世界』大修館書店、一九六二年。
- 佐藤晃一『トオマス・マン論』講談社、一九四八年。
- 佐藤晃一「抵抗の歴史——独裁者と闘うマン一族」『ドイツ抵抗文学』東京大学出版会、一九五四年 [= 『トーマス・マン全集 別巻』八五—一三七頁]。
- 鯖田豊之『ヨーロッパ封建都市』講談社、一九九四年。
- 下程息『「ファウスト博士」研究——ドイツ市民文化の「神々の黄昏」とトーマス・マン (第二版)』二〇〇〇年、三修社。
- 杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、二〇〇五年。
- 洲崎恵三『トーマス・マン——神話とイロニー』溪水社、二〇〇二年。
- 千田まや「トーマス・マンとシュペングラー (一) ——「文化」と「文明」を中心に」『和歌山大学教育学部紀要 人文科学』第四九集、一九九一年、一四三—一五九頁。
- 「トーマス・マンとシュペングラー (二) ——一九一九—二〇年のマンの『保守性』について」『和歌山大学教育学部紀要 人文科学』第五〇集、二〇〇〇年、一三一—一四七頁。
- 高橋義孝『現代ドイツ文学』要書房、一九五五年。
- 武井勇四郎『時の美学——「魔の山」の構成時間とその受容』法政大学出版局、一九九四年。
- 多田真鋤『近代政治思想史序説』慶應通信、一九六六年。
- 田村和秀『魔法の山に登る——トーマス・マンと身体』関西学院大学出版会、二〇〇二年。
- 辻邦夫『トーマス・マン』岩波書店、一九九四年。
- 友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代——「魔の山」とその周辺』人文書院、二〇〇四年。
- 中村昌子「トーマス・マンにおける *Bürgerlichkeit*」『芸文研究』四二巻、一九八一年、一七八—二〇一頁。
- 野田宣雄『ドイツ教養市民』講談社、一九九七年。
- 萩原能久「近代世界における公私関係の変容と政治の可能性」萩原編『ポスト・ウォー・シティズンシップの構想力』慶應大学出版会、二〇〇五年、一五—二七頁。
- 浜田康弘「トーマス・マンの政治的転回に関する一考察」『成蹊大学法学政治学研究』一五号、一九九六年、一二三—一四八頁。

- 『トーマス・マン政治思想研究 [1914-1955]——「非政治的人間の考察」以降のデモクラシー論の展開』 国際書院、二〇一〇年。
- 半澤孝麿 『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』 岩波書店、二〇〇三年。
- 『ヨーロッパ思想史のなかの自由』 創文社、二〇〇六年。
- 福元圭太 『「青年の国」 ドイツとトーマス・マン』 九州大学出版会、二〇〇五年。
- 舟越耿一 「両大戦間の思想」 恒藤武二編 『ヨーロッパ思想史』 法律文化社、一九八七年、二〇四—二二七頁。
- ホメロス、松平千秋訳 『オデュッセイア (上)』 岩波書店、一九九四年。
- 前田敬作、山口知三 「解説」、トーマス・マン、前田、山口訳 『非政治的人間の考察 (下)』 筑摩書房、一九七〇年、三三三—三六九頁。
- 松本礼二、川出良枝 『近代国家と近代革命の政治思想』、放送大学教育振興会、一九九七年。
- 三島憲一 『戦後ドイツ』 岩波書店、一九九一年。
- 宮田光雄 「反ナチ亡命の思想形態——トーマス・マンの場合」 『法学』 第五五卷六号、一九九二年 (= 「反ナチ亡命と抵抗文学——トーマス・マンの場合」 『現代ドイツ政治思想史研究 宮田光雄思想史論集 六』 創文社、二〇〇六年、二一一—二七一頁)。
- 山口知三 『ドイツを追われた人びと——反ナチス亡命者の系譜』 人文書院、一九九一年。
- 吉用宣二 『「非政治的人間の考察」——その動機とイロニー』 『ドイツ文学研究』 一〇号、一九七八年、四九—六〇頁。
- 脇圭平 『知識人と政治』 岩波書店、一九七三年。
- リチャード・ローティ、齋藤純一、山岡龍一、大川正彦訳 『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性』 岩波書店、二〇〇〇年。
- ロマン・ロラン、宮本正清訳 「戦いを越えて」 『ロマン・ロラン全集 一八』 みすず書房、一九五九年。

初出一覧

ただしすべて大幅に加筆修正を行った。

「初期トーマス・マンにおける『存在への共感』——市民の『諦念』から芸術家の『イロニー』へ」『法学政治学論究』七二号、二〇〇七年三月。(第一章)

「共感と政治——トーマス・マン『非政治的人間の考察』の政治思想」『法学政治学論究』八〇号、二〇〇九年三月。(第二章)

Between East and West. Thomas Mann's Quest for a German Community after World War I, in: *Journal of Political Science and Sociology*, No. 18, February 2013. (二〇一二年十二月現在では未刊行) (第三章)

Thomas Mann on Irrationality and Truth, *Journal of Political Science and Sociology*, No. 14, March 2011. (第六章)