

筑波大学博士（文学）学位請求論文

「ヒューマニズム共同体」の矛盾
—1930～40年代ドイツの政治と文学—

小野 二葉

2017年度

目次

序章	1
第一節 テーマ設定の動機.....	1
第二節 「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」	2
第三節 「共同体＝ナショナリズム」 対 「ヒューマニズム＝インターナショナリズム」	6
第四節 テニエスのゲマインシャフトに内在する問題.....	8
第五節 新たな価値としての「ヒューマニズム共同体」	12
第六節 文学における「ヒューマニズム共同体」を描く試み	14
第一部 ヘルマン・ヘッセ	24
第一章 運命愛とヒューマニズム——第一次世界大戦とヘッセ	24
第一節 ヒューマニズムへの呼びかけ	26
第二節 期待と諦め	32
第三節 カラマーゾフ論における保守の影	34
第四節 運命愛の英雄主義.....	39
第二章 共同体への奉仕——「有機体」の比喩.....	43
第一節 個人から共同体へ.....	43
第二節 1933 年のヘッセ.....	46
第三節 『ガラス玉遊戯』における「有機体」——共同体の比喩	50
第四節 『ガラス玉遊戯』における「有機体」——永遠なるものの比喩.....	54
第三章 二つのヒューマニズム、それぞれの限界	61
第一節 開いているようで閉じている	61
第二節 日本におけるヘッセの「教養主義的な」受容.....	67
第三節 『ガラス玉遊戯』における断絶が意味するもの	75
第二部 ハンス・ヘニー・ヤーン.....	78
第一章 ヤーンの共同体観	78
第一節 ウグリノ	78
第二節 ナチスをめぐるヤーンの行動	80
第三節 非同一的なものへの共感	84
第二章 共同体批判から自己の反省へ.....	90
第一節 語りのモチベーション——アイデンティティ獲得の試み	90
第二節 アウトサイダーへの「憐れみ」	92
トゥーティンに対する憐れみ.....	94
アフリカのバントゥーに対する憐れみ	95

第三節 共同体でもなくヒューマニズムでもなく	97
第三章 物語の解体と改体?	102
第一節 自己分析の限界	102
第二節 非統一的爱デンティティの獲得?	104
第三節 人間非中心主義の問題	108
第三部 トーマス・マン	116
第一章 マンの共同体観——「闘う」デモクラシー／ヒューマニズムへ	116
第一節 ワイマル共和国時代のマンのデモクラシー観	116
第二節 ファシズムと闘うヒューマニズム	121
第三節 「上からの」デモクラシー	124
第四節 イデオロギー化するデモクラシー／ヒューマニズム	129
第二章 非個人主義的ヒューマニズム	136
第一節 社会的デモクラシー	136
第二節 偽装された「主体性」	141
第三節 社会主義的ヒューマニズム	145
第四節 デモクラシーへの失望?	150
第三章 『ファウストゥス博士』における共同体	153
第一節 「フマニスト」ツァイトブロームの政治観	153
第二節 有機的共同体の表と裏——《第九》と「厳格な作曲」	155
第三節 《デューラーの木版画による黙示録》の終末観	161
第四節 反／非個人主義的ヒューマニズムに潜む危険	167
第四章 『ファウストゥス博士』における「希望」	170
第一節 《第九》のアンビヴァレンツ	170
第二節 《ファウストゥス博士の嘆き》——有機的ユートピア?	174
第三節 希望のありか	177
第四節 アードリアンの最晩年	182
終章	185
参考文献リスト	192

凡例

*以下に本論中の表記の仕方について説明する。

1. 書誌情報の表記について

脚注・参考文献リストの書誌情報の記載方法は、日本独文学会機関誌の執筆要領に準じた。

例1（欧語文献の場合）

Jan Bürger: *Der gestrandete Wal. Das maßlose Leben des Hans Henny Jahnn. Die Jahre 1894-1935.* Berlin (Aufbau) 2003

文献タイトルはイタリックにしない。

例2（日本語の単行本の場合）

高橋健二：ヘルマン・ヘッセ——危機の詩人（新潮社）1974

タイトルに二重かぎ括弧を用いない。

例3（日本語の雑誌掲載論文の場合）

有井洋司：1919年のヘルマン・ヘッセ〔福岡大学『福岡大学人文論叢』第36号第3巻、2004、763～785頁〕

論文タイトルには二重かぎ括弧を用いないが、雑誌のタイトルには二重かぎ括弧を用いる。

2. 引用の仕方について

・引用文における〔 〕は筆者の挿入を、[...]は筆者による省略を、傍点は原文のイタリックを表す（日本語文献引用の場合の傍点は原文ママ）。括弧なしの…は、原文ママ。

・かぎ括弧を用いて引用した原文中にかぎ括弧が含まれる場合、代用として< >を用い、二重かぎ括弧は書名にのみ用いる。

・ドイツ語文献に関しては、翻訳書がある場合、それを参考にしながら筆者自身が訳した文章を「引用文」として記載する。既訳をそのまま使う場合、脚注に訳本と引用箇所を記載する。

・訳文と原文を両方記載することは原則しないが、本論にとってのキーワードは原語も丸括弧に入れて記載する。

3. 略号について

ヘルマン・ヘッセ、ハンス・ヘニー・ヤーン、トーマス・マンの著作については、本文中で出典を略号で表記した。略号表は参考文献リストに合わせて記載している。

序章

第一節 テーマ設定の動機

「共同体 (Gemeinschaft)」という概念は、ナチスの「民族共同体 (Volksgemeinschaft)」の歴史がありながら、いまだその有効性を失ってはいない。現在においても、たとえばコミュニタリアニズムのなかに「共同体」のポジティブな像は生き続けているし、ドイツ本国においてさえも、たとえば「総統 (Führer)」などはあまりにもナチスの色を帯びた語として一般には使われづらくなっているのに対し、「共同体 (Gemeinschaft)」は公的・私的な大小規模のグループという意味でごく普通に使われ、とくにネガティブなコノテーションを含んでもいい。1 こうした状況はひとえに、「人びとの共同生活・共同作業グループ」という意味合いでの「共同体」が、社会性を持った存在である人間にとって、生存する上で、生活を営む上で、好むと好まざるとにかかわらず、不可欠であるというのが第一の理由だろう。人間らしい生活と「共同体」とはその意味で不可分といえる。

しかし歴史的に見てみると、「ヒューマンであること」と「共同体」とのかかわりは西欧における近代化に強く規定されていることが明らかになる。「共同体」はもともと近代化がもたらした要請であり、(現代とは違い) もっぱら「市民社会」「家族」「階級」そして「ネイション」というそれぞれ近代を象徴する概念と結びつけられていた。2 そうした中でドイツにおいて特徴的だったのは、「共同体」について積極的に発言したのが、政治家よりもむしろ文学者や作家たちであった点である。その理由は、後述するように、世紀転換期のドイツ知識人は「共同体」を政治よりもむしろ文化に属する問題としてとらえていたからである。これらのうち一方で「ネイション」と結びついた「共同体」論は、1920年代以降のドイツで急速に政治化していき、結果的にナチスの「民族共同体」の素地を作ってしまった。他方で、「ネイション」という排外的枠組みではなく、「人類」という包括的枠組みと「共同体」とを結びつける試みもまたなされていた。こうした試みを担う作家たちは、近代化にともなう社会的欠陥を補うために「共同体」を、そしてナチスに代表されるナショナリズムへのア

¹ Duden によれば、Gemeinschaft には大きく三つの意味がある。1) 相互に結びついた人々の共存・共同生活 (例: die eheliche Gemeinschaft「婚姻関係」、die freie, friedliche Gemeinschaft der Völker「自由と平和に基づく諸民族共同体」) 2) 価値観などを同じくする、相互に結びついた人びとのグループ (例: die Gemeinschaft der Heiligen「聖徒の交わり」、jemanden in eine Gemeinschaft aufnehmen「～を共同体に受け入れる」、aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden「共同体から追放される」) 3) 共通の経済的・政治的目的を追求する国家の同盟 (例: die atlantische, westliche Gemeinschaft「北大西洋の、西欧の国々による共同体」) (Vgl. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Gemeinschaft>)。

² 高橋秀寿: 再帰化する近代——ドイツ現代史試論 市民社会・家族・階級・ネイション、(国際書院) 1997、18頁参照。なお、こうした「共同体」と市民社会・家族・階級・ネイションとの結びつきは、後述するテニエスの「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」の論議から直接に導かれるものではなく、テニエスの「ゲマインシャフト」像が近代においてどのように受容されたかを示すものである。

ンチテーゼとして「ヒューマニズム」を希求し、1930年代～40年代にその知的格闘を文学作品として表現していくことになる。彼らは「共同体」に何を期待し、そこにはどのような限界があったのだろうか。そして彼らの試みは、「共同体」が必要とされた近代という時代に対しどのような問いを投げかけているのだろうか。ヘルマン・ヘッセ、ハンス・ヘニー・ヤーン、トーマス・マンの作品分析を通して、これらの問題を考えたい。

第二節 「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」

近代と「共同体」との関係を考えるに際して、また近代ドイツにおける「共同体」の問題を考えるに際しては、フェルディナント・テニエス『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト (Gemeinschaft und Gesellschaft)』(1887)をまず見ておくべきだろう。テニエスが描くゲマインシャフト像は、ワイマール共和国時代の共同体観に決定的な影響を与えたものであり、部分的には本論で扱う作家、作品にも明らかな共通性が見られる。この本ではゲゼルシャフト（ここではビジネス社会を指す）が「観念的機械的な組織」「たがいに独立した人びとのたんなる並存」と性格づけられている一方で、ゲマインシャフトは「実存的有機的な生命体」「あらゆる信頼に満ちた親密な、内輪の人間だけの共同生活」と性格づけられている。³ 高橋秀寿はこのテニエスの論を三つの観点から以下のようにまとめている。⁴

第一の観点は、個と全体の関係である。ゲマインシャフトにおいて、個は全体の分化であり、両者は相互依存の関係にある。つまり、個と個および個と全体は分離しながら結合している。器官は、「全有機体の特殊な表現または分化」であり、「有機体の統一との連関においてのみ統一として存在するものであって、有機体から分離するときはその固有の性質と力を」失う。⁵ こうして個は「より高次の生命統一体の部分統一体」として、その実存を感じることができ、個の喜怒哀楽や快＝不快、幸＝不幸は全体のものとして実感される。個は全体に同一化（アイデンティファイ）することで「帰属」感をえる。⁶

個と全体の関係について、他方のゲゼルシャフトは独立した原子から構成された統一体として存在している。ここでは、個と個および全体は結合しながら分離し、個は全体に形式的に「所属」しているにすぎない。つまり、部品・道具は「質量的にはほかの一切の素材と同一であって、原子という擬制的な単位に還元され原子の集合と考えられうるものの一定量」にすぎない。⁷ 個と個の間に内的な相互作用が存在せず、個が協約や契約によって形式的に結合しているだけのゲゼルシャフトは「万人は商人である」状態にあり、その相互行為

³ Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 6. und 7. Aufl. Berlin (Karl Curtius) 1920, S. 3 f.

⁴ なお、高橋はテニエスの理論の「理解ではなく、活用」をめざしているのが、恣意的な解釈も含まれていることをこわっているが（高橋秀寿、28頁）、高橋の解釈は端的でわかりやすくテニエスの論の本質をとらえていると思われるので、本論は高橋によるテニエスの議論の再構成を見ておくこととする。

⁵ 同書、28～30頁参照。

⁶ 同書、30頁参照。

⁷ 同書、同頁参照。

は協約的な社交や競争、敵対的な支配や搾取にはかならない。その労働力は商品として売られ、商品と交換される。全体との連関を欠くゲゼルシャフトにおいて、個は自身の幸福のみを追求する。「他人の幸福は、自分自身の幸福に連関するかぎりにおいてのみ意味を有する。したがって、他人の幸福は自己の幸福に従属せしめられ依存せしめられなければならない」。⁸

第二の観点は、意志と生の問題である。一方のゲマインシャフトにおける意志は、個と全体の生命・生命維持・生殖（再生）の意志であり、この意志に基づいて、個は全体の成長と発展に向けて行為する。テニエスはこれを「生（Leben）の統一性の原理」として、「本質意志」とよんだ。⁹ 全体との連関を有するゲマインシャフトにおいては、個の生命は全体のものとして感じることができ、生命は血液のようにただ消費・消耗されるのではなく、有機体内で再生されるものとして、くり返される。その意味でこの生命は無限性を有する。たとえばその生命体が消滅したとしても、生殖を通して全体が再生産されているかぎり、その生命は永遠のものとして実感されうる。

他方のゲゼルシャフトにおいては、意志は意図や目的、手段の体系としての「選択意志」とよばれ、その行為は追求と打算に基づく。ここにおける行為は自己の能力の減少を意味し、この減少は外面的な結果（報酬や名誉）によって償われる。そしてその生命は、歯車や潤滑油のように、目的のために消費・消耗される。その意味でこの生命は一回かぎり、有限である。「社会の歯車」や「使い捨て」という感触はゲゼルシャフトに典型的なものであろう。

10

第三に、存在論的な意味（行為と生の目的と意味）の観点において、両者はさらに大きく異なる。ゲマインシャフトでは行為と統一体の間に内的関連が存在しているために、普遍的な全体意志は個々の特殊意志となつてあらわれ、その目的追求は、個と全体の生命・生命維持・生殖（再生）の「衝動」とよばれる。目的と幸福の対象が明確であるから、行為と生の「意味」も、有機体内での「役割」も明確で、したがって個は代替不可能な唯一無二の個性として存在している。なお、この行為に対しては、ここでは統一体とその全体意志との内的連関を基準にした評価、すなわち道徳的な評価が下される。個は全体に運命として統合され、

⁸ 同書、同頁参照。ゲゼルシャフトにおいて各個人は自身の利益のためのみに働き、他に利することはない。利他的行為は、あくまで自身の損益を計算したうえでのみなされる。このとき自他の関係は所与のものではなく、交換という目的のために選択的に形成される。この交換が成り立つのは、貨幣が客観的価値の尺度として機能するからであって、ゲゼルシャフトの発展は経済における「交換」原理と「貨幣」尺度の浸透に支えられており、両者はそれぞれ「市場」の形成と「資本」の発生につながっている（Tönnies, 56 ff. ; 田中まり：テニエス『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』再考〔北陸学院短期大学『北陸学院短期大学紀要』第31号、1999、217～225頁〕219～220頁参照）。後述するように、ドイツにおいて資本主義批判がゲゼルシャフト批判に転じるのはこのような構図があるためである。

⁹ 高橋秀寿、同頁参照。

¹⁰ 同書、31頁参照。

その道徳に反するものは全体の問題として排除されることになる。¹¹

それに対しゲゼルシャフトでは、行為と統一体の内的連関を欠いているため、個は交換可能な歯車のように、機能や用途において代替可能な「死物」として存在する。「なぜなら、道具は自己を保存したり再生したりすることなく、消耗されてしまうから。しかしそれが作りだされたときと同一の（道具自体はあずかり知らぬ）労働と精神さえあれば、これによってそれと同様な道具を作りだすことができる」。¹² 統一体と全体意志との内的連関をもたないその行為に対しては、善悪ではなく、方法の正しさや賢明さ、「実現」を基準にした機能的な評価が下される。しかし逆に、個は全体に統合される運命を免れ、機能的な評価によって排除されても、代替可能なものとして他の可能性をみいだすことができる。その意味でゲゼルシャフトは解放・開放的な性格を持つ。全体との連関を欠き、「自分自身の幸福との関係においてしか肯定の理由または目的を発見できない」個は、「欲望」（＝享楽欲、所有欲、貨幣欲、貨殖欲、支配欲、名誉欲、知識欲）を目的として追求する。¹³ しかしこの個は、どうしたらその「欲望」を満たすことができるかを考えることができるが、なぜその「欲望」を追求すべきなのかという問いには答えることができない。ここにおいては、結局、享楽のための享楽、所有のための所有、名誉のための名誉、知識のための知識……といったように、この追求は自己目的化せざるをえない。「虚しさ」とは、ゲゼルシャフトに典型的な感情であろう。¹⁴

ここまでの高橋秀寿のまとめを踏まえたうえで、本論はさらに「個と全体の関係」、「意志と生の問題」そして「存在論的な意味」という高橋が抽出したゲマインシャフトの三つのポイントが、すべて倫理や価値の問題にかかわっていることを指摘したい。「個と全体の関係」において重要なのは、エゴイズムを超えた人間関係、つまり万人が万人のために存在し、行動するという人間関係である。「存在論的な意味」に関しては、「何のために生きるのか」ないし「生きるに値する人生とはどういうものか」という問いに共同体が答えを提供してくれることが期待されている。そしてこうした共同体に由来する倫理や価値規範は、世代から世代へと受け継がれ、その意味で有限の個人の生を超えた永遠性（抽象的な形での永遠の生命）を獲得しうる。「存在論的な意味」「個と全体の関係」「意志と生の問題」はそれぞれ「価値規範」「責任と調和の倫理」「永続する価値」と言い換えることができ、この三要素は、個人の欲望以外のものによって正当化される価値によって非エゴイズムの倫理が要求され、そうした倫理が構成員によって共有され、後の世代に受け継がれていくことによって、また価値に正統性を与える……というように循環する三角形をなして「共同体」を支えている。そして翻って言えば、共同体はこれらの三要素によって支えられているだけでなく、これらの要素はそもそも共同体なしには成立・存続しえない要素であるため、三要素と共同体とは相

¹¹ 同書、同頁参照。

¹² 同書、32 頁参照。

¹³ 同書、同頁参照。

¹⁴ 同書、同頁参照。

互に依存しているといえる。

共同体と「価値」がこのように緊密に結びついているとすれば、個人が自分自身を何らかの意味で「よいもの」として承認するためには、価値を同じくする人びとの共同体が不可欠だということになる。高橋秀寿が「近代化」をゲゼルシャフト化とだけとらえるのではなく、ゲゼルシャフト化が進行するにともなって、必然的にゲマインシャフトが再生産される過程でもあるという考えを提示し、その理由を「ゲゼルシャフト化が実現された社会とは、まさに悪夢にほかならない」¹⁵ からであると述べるのも、ここから理解される。完全なゲゼルシャフトにおいては、個人は自己の価値を見失ってしまうのである。「つまり、孤独感や無力感に襲われることなく、人間に＜意味＞を与え、普遍的な基準と尺度（＝道德）が共有・遵守される＜ゲマインシャフト＞の創出が不可欠であり、このような運動なしに近代が機能することはほとんど不可能であるといってよい」と高橋は指摘する。¹⁶ テニエスの「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」の構図は、価値の再構成をめぐる近代のダイナミズムを理解するためのモデルなのである。¹⁷

¹⁵ 同書、38 頁参照。ゲゼルシャフト化には、パラドックスが付きまとう。高橋はその状況を象徴する四つのタームをあげる。第一に「合理化」。これは偏見からの解放を意味し、人間が現実を予見し、統御することを可能にするが、しかしそれは一方で「意味喪失」をもたらし、「欲望」の自己目的化をまねく。第二に「分化＝専門化」。これは技術と生活の改善の前提であるが、同時にそれはそれぞれ分野が自律化し、それぞれが異なる独自のルールに従い、分化された部分相互が従うべき道德と連帯感が喪失することを意味する。しかし専門化されているがゆえに、個人の生活は他者やすべての部分にますます相互に依存していかなければならず、分化＝専門化するほど、かえって全体を統括する道德と連帯感が必要となる。第三に「個人化」。これは個人的な自由に対する拘束からの解放を意味するが、反面、典型的なゲゼルシャフトとしての市場社会や国家、いわゆる「システム」への従属を個人にもたらし、無力・孤立感を引き起こす。第四に「馴致化」。自然に従属していた前近代の社会とは異なり、人間は自然を統御し、その可能性を最大限に活用できるようになったが、この人工的な環境の中で、人間は規律と感情の自己抑制をますます必要としていく技術的な統御システムに従属していかなければならない（同書、37～38 頁参照）。

¹⁶ 同書、38 頁参照。なお、近代を価値の再構成をめぐる運動ととらえることは、とりわけ世紀転換期のドイツを理解するうえで有益である。社会変動そして敗戦によって、ワイマール共和国は特定の価値が定立されない「等価性の世界」となり、確固とした価値を求めてさまざまな思想的運動が勃興した（蔭山宏：ワイマール文化とファシズム（みすず書房）1986、110～113 頁参照）。

¹⁷ なお一般的には、テニエス自身がゲマインシャフトの具体例を家族や村落共同体、中世的な小都市の徒弟制度などに見て、他方ゲゼルシャフトの具体例を世界交易、工業や商取引に見ていることから、テニエスはこの著書で「ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへ」という歴史的発展図式を示しているとみなされる。しかしこのような解釈は、テニエスがゲマインシャフトないしゲゼルシャフトを、社会を理解する理念モデルとしてではなく歴史的実在と見なしているという誤解のもとにもなった（高橋秀寿、36 頁；田中まり、218 頁参照）。テニエスの論にマックス・ヴェーバーによる近代の「再帰性」「意味喪失」論を加え（高橋秀寿、34 頁参照）、その上で近代を「再ゲマインシャフト化」ととらえたのは高橋秀寿の卓見であり、こうしたとらえ方をする中で、近代そして現代社会を理解するためにテニエスの議論に立ち返ることの有効性が論証される。

第三節 「共同体＝ナショナリズム」対「ヒューマニズム＝インターナショナリズム」

さてしかし、ワイマール共和国ドイツにおいてはテニエスの「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」の対比はもっぱらナショナリズムの側から受容され、ひいてはナチスの民族共同体の素地を作ってしまった。なぜドイツでは、ゲマインシャフトが「ネイション」との結びつきに特化したのか。それにはネイションの形成に関するドイツ独特の歴史的事情がある。端的に言って、近代ドイツは「自由・平等・博愛」の啓蒙精神へのアンチテーゼとして、つまり英仏諸国に対するアンチテーゼとして、自国のアイデンティティを形成しようとしたのである。その際に生まれたのが、いわゆる「文明 (Zivilisation)」対「文化 (Kultur)」の構図、別の言葉で言えば「政治 (Politik)」対「教養 (Bildung)」の構図だった。「文明」と「文化」の対照図式は 18 世紀以来、ドイツ教養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。18 世紀、力をつけたドイツ市民層は、「文化」を宗教的な内面性と、「文明」を宮廷儀礼などの表面的な形式と結びつけ、前者を自らの指針とした。これによって、貴族に対抗しうるアイデンティティを獲得しようとしたのである。ナポレオンの征服以降になると、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。「文化」対「文明」の構図がナショナリズムの受け皿になったのである。¹⁸ ドイツロマン主義や保守思想は、「文明」を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、一元主義や進歩思想と関連づけ、「文化」の立場からこれを攻撃するようになる。さらに時代が下ってヴィルヘルム帝国下で産業革命が急速に進むと、「文明」は今度は新興ブルジョワジーを批判する語となり、資本主義的西欧の皮相な物質主義と同一視された。経済的エートスとしての資本主義の拒絶は一方で、西欧の政治的な価値の放棄へと短絡的に転化していき、自由主義や個人主義やデモクラシーは、すべてドイツ精神とは相いれないものとして捨て去られた。¹⁹ そして第一次世界大戦が勃発したとき、動員されたのはやはり、「文化」対「文明」の構図だった。ドイツの知識人たちは、

¹⁸ 「文化」と「文明」を対立的にとらえる考え方は 19 世紀初めになっても一般的ではなかったが、1815 年、ペスタロッチが、人間の動物性を展開させたものとして「野蛮 (Barbarei)」の延長に「文明 (Civilisation)」を置き、文明に対する文化の優位を主張したことが後世に決定的な影響を及ぼした。ペスタロッチがこの構図によって目指したのは「民族の文化 (Volkskultur)」＝「民族の教養 (Volksbildung)」の向上であった。彼は「文明による腐敗 (Civilisationsverderben)」は革命前のフランスに端を発し、革命とナポレオンの登場によってさらに悪化したと述べ、対抗勢力としてドイツ、とりわけスイスの文化に期待する。ペスタロッチの目的は独仏を対立させることなく、歴史的にはヴェネツィア、オランダ、そして当時のイギリスの文化を称揚しているが、彼の影響で、遅くとも 1935 年にはドイツ語における「文化」と「文明」の二項対立が成立することとなった (Vgl. Jörg Fisch: Zivilisation, Kultur. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 7. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Stuttgart (Klett-Cotta) 1992, S. 729 f.)。

¹⁹ 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——マルティン・ハイデガーの政治思想 (岩波書店) 1999、40～44 頁参照。

「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のである。²⁰ このように見てみると、その都度対立させられているイデオロギーの内実は変化しているが、一貫して「文明」はドイツ市民層にとっての仮想敵を示す標語であり、「文化」はつねに「ドイツらしさ」と結びつけられてきたのがわかる。「政治」と「教養」の対立も、こうした「文明」対「文化」の構図と軌を一にしている。**Bildung** は、**bilden**（形成する）という動詞から派生した名詞である。つまりこの概念においては、知識そのもの以上に知の形成の「過程」にもっぱら重点が置かれており、こうしたニュアンスは、18 世紀半ば以降には教育学の領域で前面に押し出され、やがてこの世紀の末には（実践的知の習得とは区別された）古典的教養の内面化、とりわけギリシア語やラテン語の習熟による人格陶冶という使命が、この **Bildung** なる営みに付与されるようになった。このような人格陶冶という内面志向の理想から派生したのが、「個性」の重視や「外面的・表面的なもの」の拒否、さらには「非政治性」の称揚などだった。²¹ 以上に見たような「文明」に対し「文化」を、「政治」に対し「教養」を擁護した多くの近代ドイツ知識人の特性は、裏を返せば、彼らが英仏と比べ国家（**Staat**）として国が成立するのが遅かったがゆえに、政治分野でネーションとしてのアイデンティティを獲得するのが難しかった「遅れてきた国民」（ヘルムート・プレスナー）であったことに由来する。²²

さて、第一次世界大戦敗戦は、ドイツのこうした状況を大きく変えることになった。戦勝国である英仏から「政治」が、つまりデモクラシーが入ってきたのである。政治的でないことを「ドイツらしさ」であるにとらえていたドイツの教養人たちにとって、これは受け入れがたいことであつた。そんな中、1887 年に発表されていたフェルディナント・テニエスの「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」の構図が注目されるようになった。英仏のデモクラシー（これは近代ビジネス社会＝ゲゼルシャフトとのアナロジーで理解された）ではなく、ゲマインシャフト（共同体）こそが真にドイツにふさわしい国家形態である、というふうを受容されたのである。ドイツの保守派は「文明」に対し「文化」を擁護したのと同じように、「ゲゼルシャフト」に対し「ゲマインシャフト」をアンチテーゼとして掲げた。その代表例が、メラー・ファン・デン・ブルックやオスヴァルト・シュペングラーらいわゆる「保守革命」のナショナリスティックな共同体観である。

もちろんこうしたナショナリズムに与しない人びともいた。代表例はフランス啓蒙主義

²⁰ 速水淑子：トーマス・マンの政治思想——失われた市民を求めて（創文社）2015、68～69 頁参照。；Vgl. Fisch, S. 679-774.

²¹ 村上宏昭：世代の歴史社会学——近代ドイツの教養・福祉・戦争（昭和堂）2012、99 頁参照。

²² Helmuth Plessner: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. 1. Aufl. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1974. プレスナーは、西欧の諸国民は国民（ネーション）としてのイメージを 16～17 世紀の「黄金時代」に回顧するのに対し、ドイツ人の国民としてのイメージは 19 世紀に発するという時代のずれゆえに、ドイツでは啓蒙主義の運動と国民国家の形成は内面的には結びつかず、国家に対する責任意識と精神世界に対する責任意識の二元論的対立が発生した、と述べている (Ibid., S. 14)。

的な「自由・平等・博愛」を信念とするハインリヒ・マンである。彼はヒューマニズムとインターナショナリズムをもってナショナリズムに対抗したため、弟トーマス・マンの『非政治的人間の考察 (Betrachtungen eines Unpolitischen)』(1918)の中で「文明の文士」と揶揄されることになる。先に見たように、ドイツナショナリズムはフランス的理念を連想させる「ヒューマニズム (Humanismus)」と親和性が低かったが、反対にインターナショナリズムにとって「ヒューマニズム」は、その理念的背景からいっても、「民族」ではなく「人類」をめざすという志向からいっても、根幹をなす概念だった。やがてナチスドイツ時代になると、「ヒューマニズム」は反ナチス運動全体の旗印に掲げられた。自由主義、共産主義、ユダヤ主義など、本来全く性質を異にする非保守の諸派さえも、「ヒューマニズム」の理念だけは共有していたと言ってよい。²³ こうして、「共同体＝ナショナリズム」と「ヒューマニズム＝インターナショナリズム」という当時のドイツ知識人を大きく二分する潮流が成立したのである。

第四節 テニエスのゲマインシャフトに内在する問題

このように、テニエスのゲマインシャフト論はもっぱら反デモクラシー・反英仏の文脈で理解されるようになった。テニエス自身はゲマインシャフトを称揚し、ゲゼルシャフトを否定しようと意図したわけではなかったのだが、協商側を利潤ばかり追求する「商人」として批判し、ドイツ人を精神性を備えた「英雄」とみなしたがる（ヴェルナー・ゾンバルト）²⁴ 当時の保守的風潮においては、機械的で「意味」を失ったビジネス社会とされるゲゼルシャフトは、必然的に英仏に対する貶し言葉として使われてしまった。

テニエスの言うゲマインシャフトはナショナリストによって一面的に解釈されがちであったわけだが、²⁵ それではその「一面」というのは、ナショナリストによる悪用あるいは誤

²³ Vgl. Walter A Berendsohn: Die humanistische Front. Zürich (Europa) 1946, Bd. 1. (Worms (Georg Heiz) 1976, Bd. 2). なお、文化擁護国際作家会議（1935年6月パリ）は「ヒューマニズム」を第四部会のテーマとしており（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）1991、114頁参照）、この会議を皮切りとした亡命者による「ドイツ人民戦線運動」（1935～37）も、共産主義政党と社会民主主義政党との反ファシズム統一戦線結成の試みであり、その名の通り「ヒューマニズム」を旗印としていた。ただし、ベレントゾーンはこうした運動に直接かかわらなかったトーマス・マンやステファン・ツヴァイクも「ヒューマニズム」の理念を共有していたとして、彼の言う humanistische Front に数え入れている。

²⁴ Vgl. Werner Sombart: Händler und Helden. München und Leipzig (Duncker und Humblot) 1915, S. 3-6. なお、ここでゾンバルトが「商人」として念頭に置いているのはもっぱらイギリス人である。

²⁵ テニエス自身は共和派だった。「ゲマインシャフト／ゲゼルシャフト」の対立構造と、前者を後者よりも優れているとする論は、テニエスの意図を越えて一面的に受容されてしまう傾向にあった。Vgl. Kurt Sontheimer: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. 3. Aufl. München (Deutscher Taschenbuch) 1992, S. 251; Juliane Spitta: Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee. Bielefeld

読にもとづくものなのだろうか。それとも、テニエス本来の論の「一面」を鋭く感受していたといえるのだろうか。以下に、テニエスとメラー・ファン・デン・ブルック、シュペングラーとを比較して論じるが、結論を先取りしていえば、テニエスの論はたしかにナショナリズムに直結するわけではない。しかし、共同体を有機体にたとえるというそのアナロジー自体に（テニエスの意図しない）反民主主義的要素が含まれており、それが当時のナショナリズムに受容されることによって露骨に表面化したのである。²⁶

まずは『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』で「有機体」になぞらえられている「共同体」がどのようなものなのか、テニエス自身から引用して、再確認したい。「有機的統一体としての自己」という章ではまず実際の生物としての有機体の構造についてこう述べられる。

あらゆる有機的個体は、同時にそのような基本になる有機体（細胞）の集合体である。これら基本になる有機体は、その由来と相互連関によって規定されており、そうした持続的な関係のうちにあつてさえ、みずからが属しているところの全体の形式と統一を表現し、その本質的部分を形成している [...] 全体は、これら基本になる有機体を単なる偶然として有し、これらをつくり出し、また消費によってこれらを破壊するものと考えられる [...]。²⁷

有機体内部の部分である細胞は、それだけで独立して存在することはなく、常に有機体全体の中でほかの部分と連関しあつてはじめて機能し、全体にとって必要であれば作り出され、不要、あるいは害になるのであれば破壊される。一有機的個体とその中の細胞の関係についてのこのような説明は、自然科学的事実に基づくもので何ら違和感をもたらない。テニエスはしかし、人間集団とその内部の構成員の関係にもこの論を援用する。

もし部分が、その存続中、同時に全体の生命や目的そのものでない場合には、部分は、全体の生命や目的のための単なる手段とみなされうるのであろう。それら——すなわち部分——はいずれも、全体の一部である限りにおいては同等であり、各部分がそれぞれ

(transcript) 2013, S. 193 ff. なお、テニエスは国家（Staat）をゲゼルシャフトとして描き出している（Vgl. Tönnies, 189 ff）。田中まりは「この点から見てもテニエスの理論が国家の政治的なプロパガンダであったかのようにとらえるのは矛盾であることが分かるであろう」と述べているが（田中、222 頁）、しかしテニエスとナショナリズムの関係に関して問題となるのは国家（Staat）ではなくてネイション（Nation）である。ナショナリストたちにとって重要なのは国家という組織ではなく、「有機的で実存的な」ネイションの方だったのだから、テニエスが国家をゲゼルシャフトと見なしていることは障害にはならなかっただろう。

²⁶ この節の内容に関しては、拙論：「正しい」共同体？——トーマス・マン『魔の山』のアンビヴァレンツ [日本独文学会『ドイツ文学』第 152 号、2016、122～137 頁] でも論じた。

²⁷ Tönnies, S. 141 f. 強調はテニエスによる。

自己自身を表現し、自己特有の活動をなすかぎりにおいては、多種多様である。[...] さらに個人は、その個人が所属する現実の各集団に対してこれと同様な関係にある。²⁸

ここでは「個人」が「部分」に、「その個人が所属する現実の各集団」が「全体」に、それぞれ対応している。有機的集団は、その部分である個人の連関から成り立っており、部分は集団全体の目的のための単なる手段とみなされうる。各個人の働きは全体の中でこそ位置づけられるので、個が存続させられるか消滅させられるかは全体の維持にとって必要であるかどうかには依存し、個それ自体の権利は問題にされない。社会の健全な機能のためには、個人（部分）のネットワークが必要不可欠であるという考え自体は一般的に首肯されるだろう。しかしその一方で、この論からは（テニエス自身が明言しているわけではないが）「究極の目的は個人ではなく全体の維持の方である」という実に反民主主義的な論も引き出されかねない。

ワイマール共和国時代において、ネイションとしての全体性を回復しようとする反共和主義者たちは、テニエスの共同体像に内在する、全体を志向するこうした側面をことさらに強調するようになる。代表的なものに、メラー・ファン・デン・ブルックの『第三帝国 (Das dritte Reich)』(1923)、オスヴァルト・シュペングラーの「プロイセン主義と社会主義 (Preußentum und Sozialismus)」(1919)がある。『第三帝国』では、「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」の対立項に関して、「われわれはアトム化のイメージの代わりに、ふたたび団体的イメージを支持した」と述べられる。²⁹ また著者は、保守派は、理論に過ぎなかった機械的社会主義を、実践されるべき有機的な社会主義によって克服した、と述べ、こう続ける。

彼ら〔保守的な人々〕はそれ〔有機的な社会主義〕を、グループや、ゲマインシャフトから、ネイションを構成する紐帯から理解した。[...] 彼らは〔人々を〕アトム化してしまう社会主義を、協同的社会主義 (ein kooperativer Sozialismus) にとってかえたのだ。³⁰

ここではゲマインシャフトは、マルクス主義的階級闘争を目指すのではなく、民族全体を結びつけることを志向する「有機的な社会主義」を表しているとされる。

一方シュペングラーの著作でも、マルクス主義的社会主義とは違う「社会主義」が主張される。それは、労働することで義務を果たし、個人を超えた共同体に奉仕することを要請す

²⁸ Ibid., S. 143.

²⁹ Moeller van den Bruck: Das dritte Reich. Berlin (Der Ring) 1923, S. 117.

³⁰ Ibid., S. 221. なお、「ネイションを構成する紐帯から」という箇所原語は „von der körperschaftlichen Bindung der Nation“だが、„körperschaftlich“ないし „Körperschaft“という語は、この書のネイション観においては、価値を共有する人々の結束を表す語として用いられている (Vgl. Ibid., S. 117)。

る社会主義である。その基底には、個人主義的、ないし金儲け主義的倫理ではなく、広義における精神的自由、つまり自由意志における服従をもって万人が万人のために奉仕するという倫理がある。プロイセン人の道徳意識は、個人を越えた理念、つまり「個人を越えた共同体」³¹ の理念と「全体という有機体における高い責任を負う意志」に規定されていると述べられる。シュペングラーの考える国家と国民の関係は、以下の文に端的にあらわされている。

全体が権力を所有するというのは、ドイツ人の、厳密に言うところプロイセン人の本能であった。個人が全体に奉仕する。全体が主権をもつ。国王は国家の第一の下僕にすぎぬ（フリードリヒ大王）。各人が各自の部署を守る。命令を受け、それに服従する。³²

シュペングラーの主張も「ゲマインシャフト／ゲゼルシャフト」の二項対立に通底しているのが見て取れるが、元のテニエスの論以上に、結束と全体を至上とし、個人の従属を肯定する傾向が顕著である。こうした展開の背景としては、反共和主義者たちが英仏のリベラリズムをエゴイスティックな個人主義と断定し、それに対抗するためにことさらに奉仕的な美德を強調したことがある。シュペングラーにとっても、メラー・ファン・デン・ブルックにとっても、「社会主義」は経済形態ではなく、倫理的態度を表す。³³ つまり、重視されているのは全体が個人より上位にあるべきだということだけでなく、個人が自らの意志で進んで全体に奉仕することであり、ここにこの種の共同体論のヒロイズムないし「魅力」がある。この意味で、彼らが目指したのは共同体による個人の抑圧ではなく、むしろ本論の先の用語で言うところの「責任と調和の倫理」の実践である。³⁴ しかし、結果としてそれは全体に奉仕することを選ばない自由をエゴイズムとして非難し、また見えざる同調圧力で個人の意志を操作する危険を含むという点で、個人の自由と全体への奉仕の間の真に弁証法的な統

³¹ オスヴァルト・シュペングラー（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）1992、7～103頁] 38頁。

³² 同書、49頁。

³³ Vgl. Stefan Breuer: Anatomie der konservativen Revolution. 2., durchges. und korrigierte Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1995, S. 60.

³⁴ これらナショナリストたちの意図がどれほどのちのナチズムにつながる「全体主義」的なものだったかという議論に答えを出すのは容易ではない。アルミン・モーラーはワイマール時代のさまざまな反リベラリズム潮流を「保守革命」という概念で総括しており、そこにメラー・ファン・デン・ブルック、シュペングラー、トーマス・マンを数え入れている。この概念自体がどれほど正当かはここでは議論できない。だがいずれにせよ、保守革命がどれほどナチスの台頭を準備したかという歴史的責任について「ここで立てられうる問いはつまり、ある理論は、それが意図したものと一致しない形で実現した時、どれほどその結果に対し責任があると言えるか、という問いだ」というモーラーの言（Armin Mohler: Die konservative Revolution in Deutschland. 1918-1932; ein Handbuch. 3., um einen Erg.-Bd. erw. Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1989, Bd. 1, S. 9）はここでの問題にもあてはまる。

合をなしえているとはいえない。テニエスに始まるこれら共同体論は、個と全体の調和を強調するまさにそれゆえに、共同体が持ちうる抑圧的性格を押し隠してしまうのである。³⁵

第五節 新たな価値としての「ヒューマニズム共同体」

ゲマインシャフトには、したがって本質的に「非人間的」な傾向がある。しかしすでに本論冒頭で述べたように、ゲマインシャフトは近代化において不可避の要請であって、健全な社会を目指すならばゲマインシャフト的なものをすべて否定することは不可能である。³⁶ この問題はとりわけ、ゲマインシャフトの問題がナチズムに直結する形で危機的状况を迎えつつあった 1930 年代以降のドイツにおいては極めて切実な課題となっていた。

本論は、こうした課題に取り組んだ例として、ヘルマン・ヘッセ、ハンス・ヘニー・ヤーン、トーマス・マンの文学作品を取り上げ、彼らの取り組みを「ヒューマニズム共同体」を

³⁵ なお、こうした中、当時すでにゲマインシャフトの抑圧的な面に警鐘を鳴らし、ゲゼルシャフトの利点を主張したヘルムート・プレスナーの『共同体の限界』(1924)は貴重な指摘と言える。プレスナーは「共同体に保護されるということは」「自らを主張することを断念すること」を意味すると述べ (Vgl. Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Macht und menschliche Natur. In: Gesammelte Schriften Bd.5. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1981, S. 58)、共同体の下にナショナリズムと共産主義が合体した「ラディカリズム」を批判している (Vgl. Gangolf Hübinger: Individuum und Gemeinschaft in der intellektuellen Streitkultur der 1920er Jahre. In: Das Ideal des schönen Lebens und die Wirklichkeit der Weimarer Republik. Vorstellung von Staat und Gemeinschaft im George-Kreis. Hrsg. von Roman Köster, Werner Plumpe, Bertram Schefold und Korinna Schönhärl, Berlin (Akademie) 2009, S. 7)。

³⁶ 実際、ワイマール共和国時代に勃興したさまざまな共同体運動は、近代化による人間生活の変化に対する抗議あるいは変革の要請であって、一概にナショナリズムの文脈だけで説明はつかない。1922 年に「待つ者」と題した文章でジークフリート・クラカウアーは述べている。伝統の崩壊に伴う価値の相対化によって、今の時代の人々は精神的支柱を失っている。こうした「空洞」に対する恐れから、「なんの拘束もない現在の自由な浮遊状態からの、形式に束縛される共同体への帰属による救済」へのあこがれが生じる (ジークフリート・クラカウアー (船戸満之・野村美紀子訳): 待つ者 [『大衆の装飾』(法政大学出版局) 1996、99～111 頁] 102 頁)。この救済は、一方でかつてあった伝統的な宗教生活の領域を取り戻すことによって、他方で擬似宗教的理念をもとに新たにある種の宗教的な共同体を目指すことによって、実現が期待される。このように「今日歩んでいる道がいく筋にも分かれているのは、心の要求するものがたがいに分裂していることを示すものである」(同書、同頁)。クラカウアーは、「心の新しい故郷に通ずる」と人々が期待している二、三の道を紹介する。それはたとえばルドルフ・シュタイナーの提唱する人智学(同書、103 頁参照)であったり、「共産主義の色合いを帯びたメシア信仰的な疾風怒濤精神」(同書、同頁)であったり、千年王国運動であったり(同書、同頁参照)、芸術においてはゲオルゲ・クライスであったりする(同書、104 頁参照)。「宗教的欲求に欺かれないように」事態を冷静に見極め「待つ」ことができなければいけない、と説くクラカウアーは、もちろんいずれの方向に対しても批判的である(同書、109 頁参照)。社会に共通の価値体系が失われ、全ての価値が優劣なく並列されたワイマール共和国の状況に関しては、先述のように蔭山宏の『ワイマール文化とファシズム』や同著者: 崩壊の経験——現代ドイツ政治思想講義(慶應義塾大学出版会) 2013 に詳しい。

描く試みとして論じたい。「ヒューマニズム」と「共同体」は、ここまで述べてきたように1930～40年代ドイツの知的状況を理解する上で重要な観点であり、ナショナリズムにおける「共同体」という語の流行については、古くは先にあげたゾントハイマーの研究に詳しく、左派知識人の「ヒューマニズム」に関してはディーター・マイアーの研究に詳しい。³⁷ しかし、この時代に「ヒューマニズム」と「共同体」を結びつける試みがあったことについての先行研究は多くない。³⁸ 本論はそこで、「ヒューマニズム共同体」という概念を新たに導入し、以下の二点によって、「ヒューマニズム共同体」を描く試みを性格づけたい。すなわち、1) ゲゼルシャフトよりも優れた社会形態としてゲマインシャフトを目指す。2) ゲマインシャフトの排除・抑圧の傾向をヒューマニズムの理念によって修正しようとする。この二点である。

とはいえ、ここで言うヒューマニズムは「古き良き」人文主義的伝統とは異なる。西洋的価値の一端を担うヒューマニズムをめぐっても、共同体と同様に、近代における価値の再構成が問題となるのである。ドイツ語の *Humanismus* は、ルネッサンス人文主義に端を発し、長く西洋文化を規定してきた概念であるが、その内容は時代と文脈によってさまざまに変化してきた。ドイツ古典主義 (*Klassik*) 時代において、この人文主義的ヒューマニズムは個人性の涵養、すなわちすぐれた個人の教養・陶冶 (*Bildung der Individualität*) によって人類のあるべき姿を見いだすという理想の根幹をなす概念であった。しかし、学問の細分化による自然科学と人文科学の分離、それにともなう形而上学の衰退、そして社会の工業化、デモクラシー化によって、こうした古典主義の「新ヒューマニズム」³⁹ は哲学的・社会的基

³⁷ Dieter Mayer: *Linksbürgerliches Denken. Untersuchungen zur Kunsttheorie, Gesellschaftsauffassung und Kulturpolitik in der Weimarer Republik 1919-1924*. München (Wilhelm Fink) 1981.

³⁸ この二つのワードをテーマとするものでは「(ギリシア・ローマに範をとる) 人文主義」の伝統を同じくするヨーロッパ知識人の「(精神的) 共同体」という別の領域に関する研究しか見つからなかった (Peter Gostmann und Härpfer Claudius: *Verlassene Stufen der Reflexion Albert Salomon und die Aufklärung der Soziologie*. Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) 2011; 矢野智司: 「薬としてのロゴス」あるいはまた「毒としてのロゴス」[教育思想史学会『近代教育フォーラム』第11号、2002、59～66頁] など)。とはいえ、「表現主義論争」とそれに関する研究が提示する圏域は、「ヒューマニズム」と「共同体」をテーマとする本論の問題圏とかなり近いものと筆者は感じる。「表現主義論争」において問題になったのは、表現主義の解放の契機がファシズムに直結するものであるかどうかという点であった。社会的リアリズムの立場から表現主義の前衛性を批判したジェルチ・ルカーチに対し、エルンスト・ブロッホはこれを擁護したのだが、こうした論争の経緯とはまた別に、そもそも「新しい人間」による「新しい共同体」を希求した表現主義のポテンシャルとその限界を論じることにも可能である。こうした観点からの研究は、表現主義者の共同体観は、まさにヒューマニズムの理想主義ゆえに排除の傾向を持ってしまうと指摘した内藤道雄の論文がある (内藤道雄: ユートピアの罫——表現主義時代精神共同体幻想 [京都大学教養部ドイツ語研究室『ドイツ文学研究』第36号、1991、36～58頁])。Thomas Anz: *Literatur des Expressionismus*. 2. Aufl, Stuttgart und Weimar (J.B. Metzler) 2010; 船戸満之: 表現主義論争とユートピア (情況出版) 2002 も参照。

³⁹ ドイツに限って言えば「ヒューマニズム」はおおまかに三つの段階を経て変化・発展し

盤を失ってゆく。19 世紀から 20 世紀にかけての社会的変化にともない、ヒューマニズムを批判する言説が顕著になるが、そのさい問題とされたのが個人主義とのかかわりであった。人文主義的ヒューマニズムは、個人が己の完成を目指すうえで指針となる理念であり、西洋的個人主義と互いに支え合っていたためである。人文主義的ヒューマニズムへの批判はしたがって、同時に個人主義的ヒューマニズムへの批判、個人の完成だけにまい進し、政治経済などの個人の外にある社会に無関心な態度への批判という形をとる。たとえば、マルクスが「労働者の人間性の回復」と言ったとき、すでに問題の責任は個人ではなく社会に移されており、ヒューマニズムは個人一人のものではなくなっている。また、プロレタリアートの問題と並んで、いわゆる教養市民の没落と大衆の出現によっても、社会そのものへの関心が必要となった。こうした事情を背景に、ヒューマニズムを考えるさいの関心のありかが、個人から集団へと移っていったのである。⁴⁰

つまり、近代は「望ましい集団のあり方」という同じ問題圏に、共同体だけでなくヒューマニズムもまた引き入れたのである。ここから、「ヒューマニズム共同体」において希求されるのは、「個人主義」や「啓蒙主義」と同一視されるようなヒューマニズムではなく、共同体と結合することによってこれらの概念の限界を克服するような、新たなヒューマニズムであると理解される。

第六節 文学における「ヒューマニズム共同体」を描く試み

共同体とヒューマニズムが相互に修正を施し合うような弁証法が「ヒューマニズム共同体」において目指されたのであり、こうした観点から 1930～40 年代のドイツ文学を見ることによって、当時の文学が「ヒューマニズム」対「共同体」という政治的二項対立をどのように超えていこうとしたのか、そして「真にヒューマンなゲマインシャフトとはどういうものか」という近代の問いにどのように答えようとしたのか、が初めて明らかになるだろう。

本論では、ヘッセの『ガラス玉遊戯 (Das Glasperlenspiel)』(1943)、ヤーンの三部作『岸辺なき流れ (Fluß ohne Ufer)』(1949～61) より第二部『49 歳になったグスタフ・アニアス・ホルンの手記 (Die Niederschrift des Gustav Anias Horn, nachdem er 49 Jahre alt geworden war)』(1949～50) (以下、『手記』と略記する)、そしてマン『ファウストゥス

てきたといえる。「ルネッサンス＝ヒューマニズム」(15 世紀～16 世紀)、「新ヒューマニズム」(ドイツ古典主義 (Klassik) 時代)、「第三のヒューマニズム」(1900 年ごろから) の三つである (Vgl. Hrsg. von Joachim Ritter: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit Günther Bien ... [et al.]; völlig neubearbeitete Ausg. des „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, Basel (Schwabe) 1971-2007, Bd. 3, S. 1218 f.)。

⁴⁰ Vgl. Ibid., S. 1218-1230. なお、本論では Humanismus を「人文主義」ないし「フマニスムス」ではなく、基本的に「ヒューマニズム」と表記するが、これは「人文主義」の「文」の要素が含まれていない今日的な意味での Humanismus を表現するためである (森川俊夫: Humanität の理念について [日本独文学会『ドイツ文学』第 55 号、1975、1～11 頁] 5 頁参照)。

博士 (Doktor Faustus)』(1946) を扱い、三作品をそれぞれ、近代社会における「共同体」の要請に応えつつ、それをネイションではなく「人類」と結びつけることで「ヒューマニズム共同体」を描こうとする試みと理解する。問題意識を共有するこの三作家は、たとえば何らかの結社を作ったわけでもなければ、互いに具体的連絡をとりあうような共同作業をしたわけでもなく、むしろまったく異なる個性として見られることが一般的であり、以上のような視点からこの三者がまとめて論じられたこともない。しかし、後述するように、テニエスのゲマインシャフトの持つ三側面をそれぞれに展開・精査したという意味でこの三作品を本論で取り上げるのは必然であり、1930～40年代のドイツ語で書かれた文学作品すべてを本論で網羅することは不可能であるにしても、この三作品を例とすることで、この時代に「ヒューマニズム共同体」が持っていた可能性の一端を明らかにすることは十分に可能であると考ええる。本論は、作家の实际的・具体的な共同体とのかかわり⁴¹でも、共同体に関する作家の論説でもなく、文学作品を考察の中心に置く。なぜなら、作品を通して、実在の共同体ではなくコンセプトとしての共同体を追究することで、そのロジックをつきつめることができるのみならず、そのコンセプトを突き詰めた末に明らかになる矛盾をどう提示するかという提示の仕方にこそ、「ヒューマニズム共同体」の問題の核心が現われる、と考えるからである。コンセプトを追究すること自体は、たとえば哲学的著作を著すことによっても可能である。しかし、結論を先取りして言えば、「ヒューマニズム共同体」というそもそもアンビヴァレントなコンセプトは、その課題や欠陥が指摘されるだけでは十全に表現されたとは言えず、そのアンビヴァレンツを突き詰めた末に垣間見られる（かもしれない）打開は、文学においてしか確保されえないものである。本論で取り上げる三作品は、いずれも「ヒューマニズム共同体」に期待をかけ、やがてそのコンセプトに内在する矛盾に突き当たるのだが、その矛盾をどのように表現にもたらしめているか、その表現の「仕方」にこそ、「ヒューマニズム共同体」というコンセプトへのそれぞれの解答がある。

本論の構成と各作品の位置づけを説明する。本論は三部構成を取り、第一部でヘルマン・ヘッセとその作品『ガラス玉遊戯』を、第二部でハンス・ヘニー・ヤーンと『岸边なき流れ』を、第三部でトーマス・マンと『ファウストゥス博士』を扱う。各部とも、作家の文学作品以外の発言（時事論説や手紙、日記など）のパラテキストの分析から始め、続いて作品分析に移る。その理由は、それぞれの作品の成立背景や作者の意図などをまずは必要情報として押さえないといけないというだけではなく、そうした意図が必ずしも作品の中で思ったとおりに展開していないことを指摘し、その矛盾に焦点を当てることで、理想の共同体を具現化しようとする際に生じる問題をあぶりだすためである。ヘッセ、ヤーン、マンという順番は各作品の執筆開始の順であるが、と同時に、「ヒューマニズム共同体」に内在するアン

⁴¹ ヘッセは、スイスはテッシンの「モンテ・ヴェリタ（真理の山）」における芸術家コロニーに（第一部第一章参照）、マンはミュンヘンのボヘミアのたまり場シュヴァービング（小黒康正：黙示録を夢みるとき——トーマス・マンとアレゴリー（鳥影社）2001、155～164頁参照）に、地理的にも文化的にも接点を持っていたし、後述するようにヤーンはウグリノを設立している。

ビヴァレンツの自覚が深化していく順でもある。本論では三作品を、テニエスのゲマインシャフトの三つのポイント「責任と調和の倫理」「永続する価値」「価値規範」にそれぞれ対応させて論じていく。ヘッセに関しては「永続する価値」の問題に、ヤーンでは「価値規範」に、そしてマンでは「責任と調和の倫理」に、それぞれの考察のウエイトを置く。『ガラス玉遊戯』では「ガラス玉遊戯」が永遠性の象徴として、作中で「有機体」になぞらえられるカスターリエンに対応するのだが、物語の最後にカスターリエンの外に出て行く主人公は、それでは「永続する価値」をほかのどこに見いだそうとするのか。『手記』はアウトサイダーの視点から語られるが、共同体の価値規範の彼岸に自身の存在意義を見いだそうとする主人公の試みは、はたして成功するのだろうか。そして『ファウストゥス博士』においては、責任と調和の倫理（これは作者マンの主張では「ヒューマニズム」と同義である）にもとづく共同体が音楽のメタファーに仮託されるのだが、「人間愛」を象徴する《第九交響曲》を「撤回」しようとする主人公が作曲するのは、それではどのような音楽なのか——各作品分析で中心となる問いはこのようなものとなるだろう。この問いからすでに予想されるのは、「ヒューマニズム共同体」にまつわる困難は、ヘッセよりもヤーン、ヤーンよりもマンにおいて、よりはっきりと自覚されているということである。カスターリエンの外の世界に期待をかける『ガラス玉遊戯』に対し、『手記』は共同体の価値規範を否定することが自己のアイデンティティを揺るがすことを最初から認識している。そして自己解体を極めた末に（やや唐突に）自己の再獲得の契機を導入することになる『手記』に対し、『ファウストゥス博士』は作者が理想視していた「上からのデモクラシー」（優れた為政者による上からの統治）を、はじめから、本来マンが共同体の象徴と見なしていた《第九》ではなく、十二音音楽になぞらえている点で、アンビヴァレンツの自覚がより深く作品の構成を規定していると言える。翻って、以下に述べるように、三作品の作品解釈においては、これまでの研究でもアンビヴァレンツが指摘されているのだが、このアンビヴァレンツは「ヒューマニズム共同体」という観点から光を当てること、よりよく理解できるようになるだろう。

ヘルマン・ヘッセを「共同体」と結びつけることに違和感のある向きもあるだろう。ヘッセは平和主義者として国際協調を訴えながらも、最終的には「内面性」を重んじる個人主義者であった、というイメージが一般的である。しかし『デーミアン (Demian)』(1919)以降、ヘッセが「共同体」への「奉仕」を何度も作品のテーマにしていることは、とりわけ、ヘッセの初期作品に比べ後期作品が読まれることの少ない日本では、あまり問題にされることはないのではないだろうか。ヘッセのさまざまな作品においては、実は個人の葛藤だけでなく、共同体と個人のかかわりというテーマも大きな位置を占めているのである。⁴²ヘ

⁴² 『デーミアン』では第一次世界大戦直前に「新しい高度の共同体」を予感するという記述がある（HGS3 S. 248）。第一部第三章で述べるように、ヘンリー・パクターはヘッセの共同体像が第一次世界大戦直後の若者に与えた影響を指摘しているし（ヘンリー・パクター（蔭山宏・柴田陽弘訳）：ワイマール・エチュード（みすず書房）1989、223頁）、ロバート・コナードは『デーミアン』でキーワードとして用いられる語彙（「指導者 (Führer)」 「運命 (Schicksal)」 など）に、非民主主義的でプレ・ファシズム的世界観が垣間見られるとして

ッセは晩年の作品『ガラス玉遊戯』で「共同体」をその中心テーマに据えている。そこで言われている共同体は、テニエスの言う「有機的な」共同体の性格を濃く表現しながら、ナチスの共同体のアンチテーゼである「ヒューマンな」共同体として構想されており、ナチズムを経験したヘッセが共同体というテーマと正面からどのように格闘したかを体現する作品となっている。とはいえ、作中の個と全体の関係、あるいは共同体の問題に関しては、作品発表当時から今に至るまで相反する二つの解釈が存在している。主人公ヨーゼフ・クネヒトは、カスターリエンという学芸研究者の共同体を後にするのだが、その直後突然の事故死を遂げる。作者ヘッセやヘッセを日本に紹介した第一人者である高橋健二の見方では、主人公の死は、個人を超えた大きな目的のための自発的な自己犠牲であり、肯定的に解釈される。

⁴³ 他方、村瀬裕也は、クネヒトの「呆気ない死」は、カスターリエンの内と外を「総合」しようというクネヒトの試みが「無意味な足掻きに過ぎなかった」ことを象徴的に意味している、と解釈している。⁴⁴ この議論を本論の関心にそって言いかえれば、主人公の死は「永続する価値」のための犠牲であったのかどうか、という問題となる。

ハンス・ヘニー・ヤーンという作家は、ヘッセやマンに比べれば知名度は決して高くない。

⁴⁵ ハンス・ヘニー・ヤーン (Hans Henny Jahnn)、本名ハンス・ヤーン (Hans Jahn) は、

いる (Robert C. Conard: Socio-Political Aspects of Hesse's *Demian*. In: Hermann Hesse. Politische und wirkungsgeschichtliche Aspekte. Hrsg. von Sigrid Bauschinger und Albert Reh. Bern (Francke) 1986, S. 155)。ヘッセがここで言う「ヒューマニズム」は選ばれたエリートのみを対象としたものであり (Ibid., S. 156 f, S. 164)、作中では戦争によって多くの人間が死ぬことも「新しいヒューマニティ」を生み出すために必要であるとして正当化されているというコナードの指摘は (Ibid., S. 159)、社会ダーウィニズムとの関連でたしかに興味深い。しかし大衆をエリートと対置させる『デーミアン』の発想は、本論第一部第一章で述べるように、執筆当時ヘッセがニーチェに深く傾倒していたことを念頭にまずは理解されるべきであり、ナチスと関係づけるにはより精緻な細分化が必要であると本論は考える。

⁴³ ルードルフ・フォン・ヘルシエルマン宛の 1944 年 2 月 22 日の手紙 (Vgl. Hrsg. von Volker Michels: Materialien zu Hermann Hesses Das Glasperlenspiel. 2. Aufl, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1973, Bd. 1, S. 241) ; 高橋健二: ヘルマン・ヘッセ——危機の詩人 (新潮社) 1974、227 頁参照。

⁴⁴ 村瀬裕也: 教養とヒューマニズム (白石書店) 1992、188~189 頁参照。

⁴⁵ ヤーンの評価は今に至るまで定まっていない。同時代においては、『エフライム・マグヌス牧師』を酷評したユリウス・バーブ (Julius Bab: »Unterwelt«. In: Die Weltbühne. 16. Juni 1921)、またヴァルター・ベンヤミンなどはヤーンに否定的だった一方、クラウス・マンやアルフレート・デープリンはヤーンの才を買っていたという。第二次世界大戦後、「埋もれていた天才」としてヤーンの復権が図られるが、とはいえ今日の目から見ればまだまだ保守的な西ドイツでは (東ドイツではそもそもヤーン関係の資料が乏しかった)、当時の文学界にヤーンを適応させるべく、たとえば同性愛などの問題に関しては言及しない、あるいは「無害化」といった対応がとられた。ヤーンを天才として紹介したこの時期のものには、ヴァルター・ムシュク (Eine Auswahl aus dem Werk. Hrsg. von und mit einer Einleitung von Walter Muschg. Freiburg (Moderner Buch-Club) 1959) やハンス・ヴォルフハイム (Hans Wolffheim: Hans Henny Jahnn. Der Tragiker der Schöpfung. Beiträge zu seinem Werk. Frankfurt am Main (Europ) 1966) などがある。なお、ムシュクの死後

1894年12月17日、ハンブルク近郊のシュテリンゲン(1937年にハンブルク市制に統合)に生まれ、作家としてだけでなくオルガン設計者としても活動した。第一次世界大戦中はノルウェーに亡命し、帰国後、友人らとともに「宗教団体ウグリノ (Glaubensgemeinde Ugrino)」を創設する。この「ウグリノ」は、ワイマール共和国時代の共同体流行のうちの一現象として登場してきたが、同時代の多くの共同体に見られる「閉じた」性格を越え出る契機をもはらんでいた。やがて、1919年発表の戯曲『エフライム・マグヌス牧師 (Pastor Ephraim Magnus)』が翌年のクライスト賞を受けるが、折から台頭してきたナチスは、その「猥雑な」作品世界からヤーンを「退廃芸術家」と見なした。ナチスとうまく折り合うことのできなかったヤーンは、ナチス政権下ではスイス、そしてデンマークに移住する。ヤーンは、デンマークで10年の歳月をかけ、『岸边なき流れ』三部作を執筆した。この作品は、有色人種、売春婦、同性愛者、犯罪者、動物などのアウトサイダーへの共感に貫かれており、既存の共同体に対するアンチテーゼとして読むことができる。しかしヤーン作品に関しても、集団をめぐる新たな肯定的なヴィジョンが見えてくるのかどうか評価は定まっていない。ヴァルター・ムシュクは、すべての被造物に対する善意のなかに人類自身の救済を期待するという、ヤーン独自のヒューマニズムを指摘している。⁴⁶ 他方、ウーヴェ・シュヴァイカートは、たとえばマルセル・ブルーストの『失われた時を求めて』においては、来し方を思い出すことで個人はアイデンティティを獲得するのに対し、同じく回想形式をとって

1967年にムシュクとヤーンの対談 (Walter Muschg: Gespräche mit Hans Henny Jahnn. Gebundene Ausgabe. Hamburg (Europäische Verlagsanstalt) 1967) が出版され、これもヤーンを紹介する上で大きく貢献した。とはいえ、ヤーンを(好悪の感情ではなく)冷静な分析に基づいて批判的に扱う研究はようやく90年代に入ってから見られるようになった (Vgl. Thomas Freeman: Haupttendenzen der Jahnn-Forschung. Ein Überblick. In: Archaische Moderne. Der Dichter, Architekt und Orgelbauer Hans Henny Jahnn. Hrsg. von Hartmut Böhme. Stuttgart (M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung) 1996, S. 362-380)。ヤーンに対する評価はこのようにドイツ社会の変化に応じて変遷してきたと言える。日本においては、『鉛の夜 (Die Nacht aus Blei)』が1966年に、『十三の無気味な物語』が1967年に、『岸边なき流れ』のうち第一部の『木造船』が1969年に邦訳されて以来、翻訳が途絶えていたが、2014年にとうとう『岸边なき流れ』上下巻が翻訳・出版となった(ただし第三部の『エピローグ』は下巻にあらずじが紹介されているのみ)。これまで日本にはヤーンに関する浩瀚な研究がなかったが、これを受けてこれからの数年に発展が期待される。このようにヤーン研究は、日本はおろか本国ドイツにおいてもさかんとはいえない。本論で参照した先行研究も、ヤン・ビュルガーによる伝記 (Jan Bürger: Der gestrandete Wal. Das maßlose Leben des Hans Henny Jahnn. Die Jahre 1894-1935. Berlin (Aufbau) 2003) やステファン・ダヴィド・カウファーの博士論文 (Stefan David Kaufer: „Schließlich ist Norge meine zweite Heimat geworden“. Hans Henny Jahnns Norwegen-Bild. Köln (Theiresias) 2003) などは比較的新しいが、それ以外はいまだに80年代の研究(フリーマンによる伝記 (Thomas Freeman: Hans Henny Jahnn. Eine Biographie. Deutsch von Maria Poelchau, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1986) など) 今なお史料価値の高いものがあるので、一概に悪いとは言えないが) に頼らざるを得ない面がある。

⁴⁶ ムシュクの見解については、Rüdiger Wagner: Hans Henny Jahnn. Der Revolutionär der Umkehr. Orgel, Dichtung, Mythos, Harmonik. Murrhardt (Musikwiss. Verl.-Ges) 1989, S. 209を参照。

いる『手記』では主体の脱パーソン化 (Depersonalisierung) が描かれている、と指摘している。⁴⁷ 新たなヒューマンイズムの希求という肯定的側面と、主体の解体という否定的側面との関係は、これまでの研究ではあまり明らかになって来なかった。本論は、個人のアイデンティティと共同体の価値規範の関係という新たな視座を導入することによって、既存の共同体の価値規範に異議を唱えることは、自分自身のアイデンティティの基盤をも揺るがす行為であり、したがって、新しい価値を構築しようとすることは、共同体と個の関係を脱構築することと表裏の関係にある、という認識を『手記』から取り出したい。

トーマス・マンはもともと「文明」ではなく「文化」の側に立つ愛国者だったが、その後デモクラシーへ「転向」したという経緯があり、これについてはすでに多くの先行研究で指摘されている。⁴⁸ 筆者は修士論文で、マンが、以前から抱いていた保守的な「共同体」のコンセプトを捨て、デモクラティックで「ヒューマンな」「共同体」を標榜し始めたこと、彼のその変化が長編『魔の山 (Der Zauberberg)』(1924) とも関係しあっていることを論証した。⁴⁹ ナチス政権成立後、マンは亡命先でヒューマンイズムの側に立ってファシズムと闘う姿勢を鮮明にしたが、そのヒューマンイズムはデモクラシー共同体のもとでこそ十全に機能すると主張した。『ファウストゥス博士』には、一見したところ反ナチスや「共同体」の

⁴⁷ Vgl. Uwe Schweikert: Nachwort.: Fluß ohne Ufer. 3. Bd. In: Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Uwe Schweikert, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1986, S. 1030.

⁴⁸ しばしば「転向」と呼ばれるマンの政治的方向転換に関しては諸研究がある。ハンス・ヴィスキルヒェンはこれを *Wende* と呼び、ドイツロマン主義が過激なナショナリストによって悪用され、政治的なテロリズムに墮落してしまうことに対する危機感が、マンを共和国側の「政治的啓蒙家」に転向させた要因であるとみている (Vgl. Hans Wisskirchen: Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns *Zauberberg* und *Doktor Faustus*. In: Thomas-Mann-Studien, Bd. 6, Bern (Francke) 1986, S. 90 f)。ヘルバート・レーナートとエヴァ・ヴェッセルは *Wandlung* という言葉を用い、マンは右派と左派両方のイデオロギーから自由であるために左派に歩み寄り、結果的に両者の中間を目指して軌道修正したという解釈を示している (Vgl. Herbert Lehnert und Eva Wessel: *Nihilismus der Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns „Wandlung“ und sein Essay Goethe und Tolstoi*. In: Thomas-Mann-Studien, 9. Band. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 1991, S.101-110)。ティム・レルケも、マンにとって最重要だったのはドイツ文化の存続であり、そのための道を、保守と反動を区別し、前者と民主主義とを統合することで探ったとみている (Vgl. Tim Lörke: *Die Verteidigung der Kultur. Mythos und Musik als Medien der Gegenmoderne. Thomas Mann – Ferruccio Busoni – Hans Pfitzner – Hanns Eisler*. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2010, S. 171)。山口知三は、「転身」という呼び方をし、マンの民主主義支持は古き良き保守思想を急進右翼から区別しようという愛国心から出たものであり、したがって彼の根本的な思想信条は一貫しているとみている (山口知三: 転身の構図 — 「時代の小説」としての『魔の山』の成立史と構造とについての一考察 — [京都大学文学部『京都大学文学部研究紀要』第 28 号、1989、1～105 頁]参照)。このように、研究者によって共和国支持前後のマンの変化のうちの断絶を強調するか継続を強調するかは異なるが、筆者は、マンの考えの中身は根本的に変わっておらず、「(反) 民主主義」という看板が変わったのだと見ている点で、レルケや山口の立場に近い。

⁴⁹ 拙論: 有機体/フマニテートの表裏——トーマス・マン『魔の山』が映し出す 1920 年代共同体論の諸問題 (筑波大学中間評価論文) 2013 参照。

テーマは前面に出ていない。⁵⁰ しかし、主人公アードリアン・レーヴァーキューンの作曲する音楽が、ある種の共同体のメタファーとして機能しており、その共同体は「人類と君僕で呼びあうような」ヒューマンなものである、と語られる。こうした背景から、本論文は『ファウストゥス博士』を共同体に関する小説と位置づけて論ずることができるとの立場に立つ。またそうした観点からヘッセ、ヤーンらの作品と並べて論じるとき、共同体が、実際にこの小説の隠れた、しかしきわめて重要なテーマであることが確認できるであろう。『ファウストゥス博士』における共同体の問題に関する矛盾は、以下の点に表れる。マンは音楽家小説を書くにあたって専門家であるテオドル・W・アドルノの教示を仰いだのだが、主人公の遺作《ファウストゥス博士の嘆き》には、マンがもともと考えていたものと、アドルノの助言を経て加えられたものの、二つの異なる「希望」が描かれている。⁵¹ 前者は音楽の内部に、後者は音楽の外部に見いだされるのだが、音楽を共同体のメタファーと捉えると、これは共同体内部にある希望（「責任と調和の倫理」の肯定）と共同体の外部にある希望（「責任と調和の倫理」とは別種の契機）とを並存させていることを意味する。本論は、作中で《第九》に仮託された「ヒューマニズム」に着目することによって、この二つの異なる希望が、共同体の問題に関し相反する認識を示唆していること、そしてそれにもかかわらず、両者の並存には必然性があることを論証したい。

以上に見たように、これらの三作品はそれぞれ、二つの正反対の解釈が立ち上がる余地をあえて残しているように見えるが、これらの矛盾はいずれも「ヒューマニズム共同体」という光の下で、新たな意味を持ち始めるだろう。本論が行うのは、二つの異なる解釈のうちどちらが正しいかを判断することではない。そうではなく、なぜ、二つの異なる解釈が存在し

⁵⁰ 作者マンは、この作品を「ドイツの性質（Charakter）と運命を扱った」小説として構想し、「ドイツの作曲家」レーヴァーキューンの運命とドイツの運命を関連づけようとした（Vgl. Thomas Mann: Selbstkommentare. >Doktor Faustus< und >Die Entstehung des Doktor Faustus< Hrsg. von Hans Wysling unter Mitwirkung von Marianne Eich-Fischer Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch) 1992, S. 113）。しかし、クラウス・ハーブレヒトは、発表当時ドイツの読者は、この小説に「悪魔によって（ドイツ人の）気が楽になる道」を見出したと記述している（Klaus Harpprecht: Thomas Mann. Eine Biographie. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1995, S. 1661）。つまり悪魔ないし運命という形而上的な存在に責任を押し付けることによって「気が楽になる」道ということだが、「悪」が形而上的に描かれている点から、ヘルムート・コープマンは、マンがアードリアンの生涯とドイツの運命の連関を具体的歴史的に描き出すことに失敗しているとみる（Helmut Koopmann: Der schwierige Deutsche. Studien zum Werk Thomas Manns. Tübingen (Niemeyer) 1988, S. 135 ff）。作中で「悪魔」とナチスが一对一で対応するような書き方はされていないのみならず、そもそも小説内で「悪」がどのようなものとして描かれているのか、一義的に解釈ができないような書き方がなされている。なお、『ファウストゥス博士』と「共同体」を結びつける議論であるが、マンのデモクラシー観と『ファウストゥス博士』の関係を論じた速水淑子の研究（前掲書）がおおいに示唆に富んでいるものの、「共同体」をテーマに据えた研究は寡聞にして知らない。

⁵¹ マン自身が「ファウストゥス博士の成立（Die Entstehung des Doktor Faustus）」で、アドルノの反応を受けて初めて「絶望の超越（Transzendenz der Verzweiflung）」（MGW VI S. 651）、「信仰を超える奇跡」（MGW VI S. 651）、響きが消えた後にあらわれる「夜のなかの一つの光」（MGW VI S. 651）といった表現を得たと述べている（MGW XI S. 294）；二つの異なる希望については、速水、257～265 頁に詳しい。

得るように描かれているのか、そしてこのように描かれていることが何を意味しているのか、それを考えることである。

これら三作品をまとめて扱っている先行研究は、管見では『スイス展望 (Die Schweizer Rundschau)』に掲載されたアルベルト・ホーレンシュタインの論文しかない。⁵² この研究は個人と共同体の関係をテーマに据えている点でも、本論にとって先例となっている。しかし、三人の作家を「亡命作家」というカテゴリーでとらえていること（ヘッセはスイスに帰化したのであって、亡命したのではない）にまず問題があるうえ、内容面でも、それぞれの作品の主人公を、創造性に富んでいるがゆえに「画一化された不毛な共同体」から追放されざるをえなかった者とみなしていることからわかるように、⁵³ 個人と共同体の関係をあまりにも静的な二項対立でとらえており、そのため、彼ら主人公が言う「新しい人類像」は個人の理想像ではあっても共同体に根ざしておらず、したがって実現を見ないという硬直した議論に終わってしまっている。⁵⁴ 本論は、ホーレンシュタイン論文のこうした問題をふまえ、あえて三作家が執筆当時ドイツ国外に居住していたことは強調せず、むしろ「ヒューマニズム」対「共同体」というドイツ独特の歴史的・政治的背景から彼らの作品を理解し、そして主人公たちが既存の共同体に対し否定的であるまさにその点に、新しいより良い共同体の希求を見るものである。

他方、『ガラス玉遊戯』と『ファウストゥス博士』、あるいは『岸边なき流れ』と『ファウストゥス博士』というふうに三作品のうちの二作品を比較する研究も存在する（なお、『ガラス玉遊戯』と『岸边なき流れ』という組み合わせを筆者は見ることがない）。『ガラス玉遊戯』と『ファウストゥス博士』の類似性はマン自身が言及しているのだが、⁵⁵ この二作品を比較したものには、フーベルトゥス・ティゲスのものがある。しかしティゲスは、『ガラス玉遊戯』の舞台カスターリエンは未来に設定されたユートピアであり、1930～40年代の問題をすでに克服しているので、芸術家の倫理的な責任という問題意識は『ファウストゥス博士』にはあっても『ガラス玉遊戯』には無縁であると断定しているうえ、⁵⁶ カスターリエンがナチスの共同体の対極にあるものとして構想されながら、自身が負う倫理的な責任問題を自覚していないのだとすれば、そのことをどう評価すべきかといった考察をしていない。

⁵² Albert Hohenstein: Flucht ins Inseldasein. Eine vergleichende Betrachtung dreier deutscher Romane der Exilliteratur. In: Schweizer Rundschau, Heft 7/8 1967, S. 423-434.

⁵³ Vgl. Ibid., S. 425.

⁵⁴ Vgl. Ibid., S. 432.

⁵⁵ Vgl. Mann, Selbstkommentare, S. 58 (An Hermann Hesse, 08.04.1945). ただしマンは、『ガラス玉遊戯』は保守的で、時代の危機に比して十分にショッキングなものではないと同年9月11日のアンナ・ヤコブソン宛の手紙に漏らしている (Vgl. Ibid., S. 64)。

⁵⁶ Vgl. Hubertus Tigges: "Endzeit"- und Krisen-Bewußtsein. Eine vergleichende Untersuchung zur Problemlage des Künstlers und der Kunst in Thomas Manns "Dr. Faustus", Hermann Brochs "Der Tod des Vergil" und Hermann Hesses "Das Glasperlenspiel" Berlin, Freie Univ., Diss., 1992 (Erscheinungsjahr 1993) S. 224. ただし、ティゲスはカスターリエンを否定的に評価しているのではなく、(実現するかどうかはわからない) ユートピアの構想としてそれ自体は肯定的に見ている (Ibid., S. 216)。

なお、ヤーンとマンの両作品を比較したものにはビルギット・シリングアーのもの⁵⁷ とマリオン・ベニヒハウゼンのもの⁵⁸ があるが、前者はカオス理論、後者は音楽理論に着目したもので、本論とはテーマが異なっている。

各作品を個別に扱った先行研究ではたとえば、『ガラス玉遊戯』に、ヒューマニズムの精神に基づく外部の世界とカスターリエンの「総合」の試みを見る、前述の村瀬裕也のものが挙げられる。ヒューマニズムと共同体の関係という観点は本論と同じだが、村瀬の論は「ヒューマニズム」を 19 世紀的教養主義とほぼ同義にとらえている。したがって 20 世紀の社会変化にともなう「ヒューマニズム」概念の変遷に主眼を置く本論とは前提を異にしている。

⁵⁹ ヤーンに関しては、「ウグリノ」に関する研究はあるものの、⁶⁰ 『岸辺なき流れ』を「共同体」の観点から読み解く、というアプローチはあまりない。貴重な例としては、ロスヴィータ・シープの研究が、『岸辺なき流れ』における解体する自己の身体イメージをナチスの民族体イデオロギー (Volkskörperideologie) へのアンチテーゼと解釈していて興味深いが、⁶¹ 本論はこの作品における共同体と自己の关系到さらに踏み込んで、両者は二項対立的にとらえられるだけでなく、相互に依存しあっていることを論証したい。

『ファウストゥス博士』に関しては、先に述べたように「共同体」との関係で論じているものは少ないが、本論はマンの政治観を論じた速水淑子の研究に多くを負っている。速水の研究は、デモクラシー支持へのマンの「転向」が、『ファウストゥス博士』においてさらなる転換点を迎えたことを明らかにしており、マン研究史にとって重要な成果である。これをふまえ本論は、作中で主人公が作曲する音楽が作者マンのデモクラシー観と対応関係にあるという速水の指摘⁶² を、「共同体」の観点から精査し発展させることを試みた。本論が速水論文と最も異なっているのは、十二音音楽とデモクラシーの関係の解釈と、作中でのヒューマニズムの位置づけである。速水はマンの主張する「上からのデモクラシー」を、主人公の作曲する十二音音楽に直接対応させているのだが、マンが「上からのデモクラシー」の象徴として自ら言及しているのはベートーヴェンの《第九交響曲》である。そこで本論は、作中の十二音音楽は「上からのデモクラシー」の理想形ではなく、「上からのデモクラ

⁵⁷ Birgit Schillinger: Das kreative Chaos bei Thomas Mann und Hans Henny Jahn. Ein Vergleich von "Doktor Faustus" und "Fluss ohne Ufer". St. Ingbert (Röhrig) 1993.

⁵⁸ Marion Bönninghausen: Musik als Utopie. Zum philosophisch-ästhetischen Kontext von Hans Henny Jahnns "Die Niederschrift des Gustav Anias Horn" und Thomas Manns "Doktor Faustus". Opladen (Westdeutsch) 1997.

⁵⁹ 村瀬は、外部の世界の貧困者の存在を知らず、「学問のための学問」に現を抜かすカスターリエンのあり方は、「教養的総合の指導的イデーたるべきヒューマニズムの精神の欠落」(村瀬、176 頁) である、と評価している。

⁶⁰ Jochen Hengst und Heinrich Lewinski: Hans Henny Jahn UGRINO. Die Geschichte einer Künstler- und Glaubensgemeinschaft. Mit einer Bibliografie von Arne Drews. Hannover (Revonnah) 1991.

⁶¹ Roswitha Schieb: Das teilbare Individuum. Körperbilder bei Ernst Jünger, Hans Henny Jahn und Peter Weiss. Stuttgart (Metzler und Poeschel) 1997.

⁶² 速水、227 頁参照。

シー」つまり《第九》のネガとして、マンによって自己批判的に用いられているのではないかと考えた。この解釈は、作中のヒューマニズムをどう位置づけるかという問題ともかかわってくる。速水は作中で《第九》とともに「撤回」されるヒューマニズムを、「個人の自由の勝利と解放の象徴」「市民的人文主義」と同一視しているのだが、⁶³ 本論は、ここで「撤回」されるのは、マンが理想視していた「上からのデモクラシー」の下でのヒューマニズムの方であると解釈する。これによって本論は、『ファウストゥス博士』におけるマンの自己批判・自己解体が、速水が指摘した以上にラディカルなものであることを論証したい。

これら三名の作家の試みはいずれも、「ヒューマニズム」と「共同体」という、しばしば対立的にとらえられていた概念を結びつけようとする試みであったと理解することができる。それはナチスへのアンチテーゼであり、同時に「共同体」に体现する近代化の問題に対する応答であるという二重の意味で、時代との緊張関係にある。「ネーション」などの枠組みを超えた共同体を模索し、個人主義に修正を加えようとしたこの取り組みは、近代的枠組み自体の根幹的転換を目指す試みとして、歴史的意義をも持ち得るだろう。時代の必要に迫られて彼らが行った冒険的な知の試みは、はたしてどのような結果をもたらしたのだろうか。彼らの試みにどのような意義があるのか、またそこに新たな問題や限界が生じるとしたら、それはなぜなのか、何を意味するのかを考察することが、本論文の課題となる。

⁶³ 同書、247～248 頁参照。

第一部 ヘルマン・ヘッセ

第一章 運命愛とヒューマニズム——第一次世界大戦とヘッセ

ヘルマン・ヘッセには、「非政治的」作家というイメージがつきまとっている。¹ たしかにヘッセ自身が、第一次世界大戦終戦直後に友人に宛てて「僕の務めと天職は人道のそれだ。しかし人道と政治は根本において常に相容れない」² と述べていることから、ヘッセが政治的活動を本来の自分の仕事とは考えていなかっただろうことは推測できる。しかし、ヘッセは全く政治にかかわることがなかったといえ、それは事実ではない。ヘッセの「人道」的アピールを、政治的活動と見なすことも可能だからである。ヘルガ・アブレや高橋修の研究からは、ヘッセが実際の活動において、あるいは理念において、政治の問題に深くかかわっていたことが明らかになっている。³ この場合の「人道」というのは、基本的には世界平和と国際協調をめざす、西欧に対し開かれた態度である。その点で、ヘッセは第一次世界大戦開戦に熱狂した保守派知識人とは一線を画す。しかし、第一次世界大戦前後のヘッセにおいては、民族主義においてではなく、まさに「ヒューマニズム」において、ときに保守思想との接近が見られることに、注目しなければならない。

本題に入る前にまず、第一次世界大戦前のヘッセの傾向についてごく手短かに述べておきたい。ヘルマン・ヘッセの両親は、それぞれインドでキリスト教の宣教をしていた経験を持っており、ヘッセの家には方々から伝道者が訪れてきた（ヘルマンは 7 歳の時新島襄に会った）。ヘッセの家系は父方も母方もインターナショナルな人物を多数輩出しており、やはりインドで宣教していた祖父ヘルマン・グンデルトはインドのいくつもの方言を話したし、長く日本で暮らした、いとこヴィルヘルム・グンデルトは、能や万葉や禅、とくに『碧巖録』の著訳書でよく知られている。ヘッセが幼いころからこのような雰囲気の中で育ったことを考えれば、彼のインターナショナルな傾向やインド・東洋への関心もうなずける。⁴ ヘルマン・ヘッセ自身、生涯で 3 度国籍が変わっている。父親がドイツ系ロシア人だったので、生まれたとき（1877 年）はロシア国籍、その後両親とともにスイス国籍になり（1883 年）、さらにその後神学校受験準備のため、ヴュルテンベルク州に移住、スイス国籍を捨てドイツ国民になった（1890 年）が、1899 年以降スイスに暮らし、第一次世界大戦後正式にスイス

¹ Vgl. Helga Abret: Ein Mann des Wortes und der Tat. Hermann Hesses Entwicklung während des Ersten Weltkriegs dargestellt am Briefwechsel mit Conrad Haußmann. In: Zwischen Eigen-Sinn und Anpassung. Aussenseitertum im Leben und Werk von Hermann Hesse. Hrsg. von Michael Limberg. Calw (Gegenbach) 1999, S. 89.

² 1918 年 11 月 18 日のエーミル・モルト宛の手紙。なおここで「人道」と訳されている言葉は Menschlichkeit (HGB1, S. 382) (ヘルマン・ヘッセ (ヘルマン・ヘッセ研究会編・訳): ヘッセからの手紙——混沌を生き抜くために (毎日新聞社) 1995、94 頁)。

³ Abret、高橋修: ヘルマン・ヘッセと第 1 次世界大戦——芸術家の政治的使命の進化論的定位 [北海道大学『独語独文学科研究年報』第 20 号、1993、103～117 頁] 参照。

⁴ ヘッセの家族については、高橋健二、ヘルマン・ヘッセ、12～30 頁参照。

に帰化した（1923年）。

国際的雰囲気はヘッセの幼いころからの生活の一部であり、それは現実政治への参画以前の、彼の生活態度だったようである。1907年、ヘッセは共同編集者として、ヨーロッパ協調とデモクラシーを推進するリベラルな雑誌『メルツ（März）』を創刊するが、1911年には編集から降りている。「君たちにとってメルツは君たちの強い政治的情熱と希望を表明する機関誌であり、表現手段なのだ。一方僕にとっては、政治は常に異質な分野だった」。⁵とはいえ、その後もこの雑誌に寄稿を続けているし、『メルツ』での自分の役割は「非政治的なものに限る」と強調してはいるものの、そもそも参加自体が政治的決断であると解釈することもできる。⁶ただ全体的には、およそ初期のヘッセは、集団よりはるかに個人に関心があったといえる。1904年に刊行された『ペーター・カーメンツィント（Peter Camenzind）』は彼の出世作となったが、ここで描かれている自然生活を、ヘッセは当時のワンダーフォーゲルや青年運動などとは峻別している。「共同体（Gemeinschaft）、仲間同士で群れていること（Kameraderie）や順応（Einordnung）」によってではなく、文明生活から自然への逃避によって、カーメンツィントは「詩人」になったとヘッセは言う（「ペーター・カーメンツィントについて（Über Peter Camenzind）」（1951）HGW XI S. 26）。またヘッセは、1907年から1919年頃まで「モンテ・ヴェリタ（真理の山）」というコロニーで、人智学や異教的なもの、東洋的なものに関心を示す人々の集まりに関わったと思われ、そこでバガヴァッド・ギータの翻訳やヘルマン・オルデンベルクのブッダについての本を知ったようだ。とはいえここでも、「モンテ・ヴェリタ」自体が、特殊な綱領や規律で統制されていないゆるやかな共同生活であったこともあってか、このコロニーにおいてヘッセの関心を占めたのは、「共同体」の問題ではなく、もっぱら自分個人の思想的鍛錬の問題だったように見受けられる。⁷ただその一方で、ヘッセは「個人を超えたもの」の存在に思いを巡らすこともあった。文学作品の登場人物というものについてこう述べたことがある。

それどころか、ファウストやハムレットだって、要するに脇役しか存在しないのではないかと私にはしばしば思えるのです。まるで高貴なもの、美しいもの、神聖なものは登場人物の中のどこにも存在せず、常に登場人物の向こう側や横の方に、運命と摂理のおりなす奇妙な綾と混沌の中にあるかのように思えるのです。まさに私たち不信心者がたとえ靈魂の不滅をもはや手にしていなくとも、それを個人を超えたものと見ることによって崇拜し、その分け前に与かっていると考えているようなものです。⁸

⁵ 1911年11月末、コンラート・ハウスマン宛の手紙（ヘッセ、前掲書、39～40頁）。

⁶ Vgl. Abret, S. 91.

⁷ Vgl. Martin Radermacher: Hermann Hesse – Monte Verità. Wahrheitssuche abseits des Mainstreams zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft, Vol. vi, 2011.
(http://zjr-online.net/vi2011/zjr201104_radermacher.pdf)

⁸ 1912年5月30日、ヴァルター・シェーデリン宛の手紙（ヘッセ、ヘッセからの手紙、45頁）。

ファウストやハムレットなど強烈な「個人」よりも、「運命と摂理のおりなす奇妙な綾と混沌」を上位にしている。こうしたある種形而上的なヘッセの観念は、後述するように、後により顕著になっていくのである。

第一節 ヒューマニズムへの呼びかけ

第一次世界大戦のヘッセに関しては、平和主義の立場を貫き、ヒューマニズムを訴えたというイメージが一般的である。しかしこの節では、戦争に対するヘッセの態度は非常に両義的であり、彼の言う「ヒューマニズム」にも平和主義に回収されない一面があることを指摘したい。

アブレは、第一次世界大戦中のヘッセに三段階の変化を認めている。この変化はある時点で画然と区切られるものではなく、緩やかに移行していくものだとして、彼女はそれを 1) 言葉の力を信じ、新聞・雑誌などの媒体において「中立な立場の人間」としての作家のポジションを積極的に打ち出そうとした時期 2) 1915 年以降、自身の善意の呼びかけが必ず悪意を持って曲解されることに失望し始め、また自身の発言が時局において本当に誠実であるのか自分自身疑問に感じ、政治的発言も創作活動も控えて捕虜の支援活動に専念し始める時期 3) 戦後、戦前とは違う方向性の下で、作家活動を再開する時期——に分けている。⁹ 後述するように、ヘッセ自身の発言によってこの変化は裏付けられることでもあり、本論も基本的にアブレの区分にのっとって論を進めることにする。

ヘッセは戦争に反対した平和主義者として知られている。このイメージ自体は決して間違いではないのだが、より精確を期するためにはいくつか事実関係に言及しなければいけない。開戦間もなくの 1914 年 8 月 29 日、ヘッセは国民軍に志願する。しかし強度の近視だったため、採用されなかった。それでもヘッセは 10 月に再度シュトゥットガルトで志願するが、これも拒否され、ベルンに戻って当地のドイツ大使館に非軍事的な活動への奉仕を申し出た。ドイツの一大事に、何もしないでいるのは耐えがたかったのである。そこで与えられたのが、フランスなどで捕虜となったドイツ兵のために中立国スイスから書物を中心とする物資を供給する仕事だった。開戦当時のヘッセは、知識人から学生まで多くのドイツ人が持っていた、戦争による「浄化作用」への期待を共有していた。1914 年 12 月 26 日のフォルクマル・アンドレーエ宛の手紙では、ナショナリズムのためのナショナリズムは「決して私の好むところではありません」としながらも、「戦争には倫理的に非常に高い価値があると、私は考えています。資本家による愚昧な平和から身をもぎ離されたことは、多くの人にとって良かったのです。[...] われわれの〔時代の〕雰囲気は行き詰っていたから、この変化は良いものをもたらさうでしょう」(HGB1 S. 255 f) と述べている。¹⁰ この手紙

⁹ Vgl. Abret, S. 93.

¹⁰ ただし、ヘッセはいわゆる保守的な知識人たちとは異なり、戦争がドイツのデモクラシー化を促進してくれるのではないかと期待していた (Vgl. Abret, S. 94)。

からもうかがえるとおり、当時ドイツに広まっていた「イギリスに代表される汚れた資本主義対ドイツ精神の戦い」という一種の聖戦意識を、かねてから資本主義に反対していたヘッセもまた持っていた。¹¹ こうした点から見れば、インターナショナリストヘッセでさえ、開戦直後は必ずしも戦争を全否定していたわけではなく、むしろ当時の反政治的・反資本主義的な（つまり保守的な）ドイツ知識人のディスクールを共有していたといえる。¹² ヘッセ自身がのちに、自分は決して好戦的だったことはないが、開戦当時は「批判的冷静さ」を欠いていたと、1918年6月20日のヴィルヘルム・ミューロン宛の手紙で反省している（HGB1 S. 377）。

次に取り上げる 1914年10月¹³ 執筆の記事「おお友よ、この調べにあらず（O Freunde, nicht diese Töne!）」（『新チューリヒ新聞（Die Neue Züricher Zeitung）』初出）は決して戦争賛美の文章ではないが、それでも上記のようなヘッセの微妙な態度を念頭に置いて読むべきだろう。多くの研究書で、ヘッセはこの記事がもとで、祖国の裏切り者として非難を浴び始めた、と見なされているが、これには二つの点で訂正が必要である。まず、高橋健二や高橋修が指摘するように、ヘッセが激しく批判されるに至ったきっかけはこの「おお友よ、この調べにあらず」ではなく、ヘッセ自身の述懐によれば 1915年10月10日にやはり『新チューリヒ新聞』に掲載された「再びドイツで（Wieder in Deutschland）」である。¹⁴ もう一つには、この点の方が本論では重要なのだが、この「おお友よ、この調べにあらず」は、単純に反戦をアピールしている文章とは必ずしも言い切れないのである。まずヘッセは、この記事を、文化人に向けた非政治的エッセイとして性格づける。

私はドイツ人であり、私の共感はドイツに向けられています。しかし私が言いたいことは、戦争や政治に関することではなく、中立な人々の立場と使命に関することです。私がここで中立な人々というのは、政治的に中立な諸民族のことではなく、研究者として、教師として、芸術家として、文学者（Literaten）として、平和と人類のため貢献するすべての人々をいうのです。（HGS7 S. 45）

¹¹ 1915年9月に『メルツ』に載せた「戦争弁護論（Apologie des Krieges）」では、マックス・シェーラーの『戦争の天才とドイツの戦争』を肯定的に評価しつつ、この戦争では「イギリスに由来する生命のない資本主義のもたらした破局」に対して戦うことが問題となっているのだ、と述べている。もっとも、1年後の1916年暮れには彼はこの発言を撤回しているが（高橋修、104頁から孫引き）。

¹² 村上宏昭、世代の歴史社会学、96～125頁参照。

¹³ 9月執筆とする説も多いが（HGS7では9月となっている）、本論は高橋修にならって10月執筆とする（高橋修、115頁）。

¹⁴ ヘッセは1924年『手短な履歴書（Kurzgefaßter Lebenslauf）』で、「1915年のある日、[...] この相当おずおずと表明された不平の結果、私は祖国の新聞で裏切り者の宣告を受けたのである。これは私にとって新しい体験だった」と述べている（HGS4 S. 476）。高橋健二、134頁；高橋修、115頁参照。

ヘッセが呼びかける相手は政治家ではなく、文化人である。しかし、というかだからこそ、ヘッセは文化人たちに、戦争反対の運動を起こそうと呼びかけることはしない。

他方、私たちは芸術家や学者が、戦争をしている国々に対抗すべく立ち上がっているのを見ます。今、世界が火の海になっているときに、机に向かって書いた言葉が何かの価値を持っているかのように、一介の芸術家や文学者が（たしかにその人は最良の、そして高名な人物である場合もあるかもしれませんが）、戦争に関することで何か言うべきことがあるかのように「まるでそう思っているかのように彼らはふるまっています」。

(Ibid)

接続法Ⅱ式で書かれた最後の文からは、ヘッセの、戦争反対運動に身を投じた文化人に対する冷めたまなざしが感じられる。文化人が、たとえその人が有名な人物であっても、何か言ったところで戦争は止められない、というまなざしである。とはいえ、ヘッセは、文化人はどうせ無力なのだから、手をこまねいて傍観していればよい、と言いたいのではない。この記事の最後には、文化人は戦時下にあっても敵国との文化的交流を絶やさないよう尽力しなければならない、と述べている。

その点に関しては後述するとして、まずは順にヘッセが述べているところを見ていきたい。ヘッセは、戦争反対運動に消極的ではあるが、敵国への憎悪を煽ろうとする文筆業者に対しては反感をあらわにする。そこでヘッセが言うことは独特である。

私はあらかじめ、すでに以前から「戦争前から」国境の外の世界など認めないと考えている方々を、私の批判の対象から除外しておきます。フランスの絵画に称賛が寄せられるのは何であれ我慢できない、どんな外来語でも、聞くだけで憤怒のあまり汗が噴き出してしまう、そんな人たちのことはここでは放っておきましょう。彼らは彼らで、勝手に以前と同じようにやっていたらいいのです。ですが、他の人々、つまり普段は多かれ少なかれ意識的に、人間的な文化が国境を越えて発展するようにと努めていたくせに、今突然に精神の国に戦争を持ち込もうとしている人々、この人たちは不正をはたらいており、間違った考えを抱いているのです。彼らはずっと人類に奉仕してきて、ネイションを超えた人類の理念（*übernationale Menschheitsidee*）を信じていたけれど、それはこの理念が現実の困難な出来事に直面せず、こうしたことを考え、行うことが快適で当たり前のことだった間だけだったということです。そして今、あらゆる理念のうち最も偉大なこの理念を捨てずにいることが、〔困難な〕任務になり、危険になり、生きるか死ぬかの問題になると、たちまちこの理念を放り出して、他の人の耳に心地よい調べを歌うのです。(Ibid., S. 46 f)

初めから外国嫌いな人に対しては何も言うことはない、その人はある意味首尾一貫してい

るのだからとやかく言う筋合いではない、しかし、平時は外国文化を愛し、享受していたくせに、いざ戦争中に敵国の文化がボイコットされるような事態になると、とたんに周りの風潮に迎合して敵国文化を拒否してしまう、そういう人たちは情けない、ヘッセはそう言いたいようである。またヘッセは、自分はこの時局において祖国を否定しようと思う最後の人間かもしれないと言いつつ、兵士が彼の義務を果たすのを止めようとは思わない、と言う。「今は銃撃戦の中にいるのですから、撃たれることもやむをえません——でもそれは銃撃それ自体のためにでもなく、また憎むべき敵のせいでもなく、できるだけ早く、よりよい、より高い任務に再び取りかかるようになるためなのです！」(Ibid., S. 47)。ヘッセ自身、前線に行くことを志願していたくらいだから、戦うのが自分の義務だと感じている兵士の気持ちを否定することはしない。ただし撃ちあうのは、戦争それ自体のためでもなく、憎悪のためでもなく、次の、もっと良い段階を迎えるためである。ヘッセは実際、捕虜支援事業の中で、兵士が戦後普通の生活に戻ることができるように、語学や職業訓練などの教育を受けられるようできる限りの支援をすることになる。¹⁵ つまり、先の文化人に関してもそうだが、ヘッセは、それがどのようなものであれ、己の信念を貫く人間を無碍に否定したりしないのだが、反対に、自分の意に反して長いものに巻かれる人間に対しては、厳しい批判を向けるのである。

ヘッセは次に、民族解放を旗印に戦われたナポレオン戦争のときでさえ、祖国に対し距離をとっていたゲーテを引き合いにだす。ゲーテに愛国心がなかったわけではない、とヘッセは言う。

しかし、彼が一個人としてよく知り、愛していたドイツ性に対する喜びよりも、人間性(Menschentum)に対する喜びの方が勝ったのです。彼は、思考と内面の自由と知的な良心に関し、インターナショナルな世界の市民であり、こうした世界に対し愛国心を持っていたのです。そして、彼の思想の面目躍如たる瞬間には、彼にとって諸民族の運命(Geschicke)はもはや個別の出来事としてではなく、全体の中で下位に位置付けられた運動(untergeordnete Bewegungen des Ganzen)として見えていたのです。

こうした考えを、非常事態には口にすべきではない冷たい知性主義だと非難する向きもあるでしょう。——しかしこれこそ、ドイツの最良の思想家や最良の詩人が生きた精神なのです。いつにもまして今こそ、この精神を思い起こし、この精神が発する、正義、良識、方正、人間愛(Menschenliebe)を呼び起こそうとする声に耳を傾けるべき時なのです。(Ibid., S. 48)

個別の民族の運命は、人類全体の運命の一部に過ぎない。祖国の勝敗はそれ自体が喜ばしいもの、悲しむべきものなのではなく、人類全体の中ではじめて意味をもつ。ひたすらに自国

¹⁵ ヘッセ、ヘッセからの手紙、90 頁参照 (1917 年 8 月 2 日付公開書簡「ベルンからの挨拶」)。

の勝利だけを願っている「愛国主義者」から見れば、祖国ではなく人類全体を問題にしようとした達観は、「冷たい」と感じられるかもしれないが、こうした態度こそ、対外戦争の時に忘れられがちな「人間愛」の態度なのである。このように述べて、ヘッセは、ゲーテの時代から第一次世界大戦現在の状況に視線を戻す。再び国際交流し、互いに理解し合い、学びあうために努力すべきなのは、戦地で兄弟たちが血を流して戦っていることを知っている、われわれ「机に向かって座っている」人間以外にいない。故郷（Heimat）を信じ、未来に絶望したくないわれわれにとって、わずかばかりでも平和を確保し、そのために橋を架け、道を探すことが使命である。間違っても、ペンをもって戦いの火に油を注ぎ、ヨーロッパの未来の土台をこれ以上ゆるがせにすることではない。こう言ってヘッセは、「戦時における文化人の使命」という冒頭のテーマに戻る（Ibid., S. 48 f.）。

この「おお友よ、この調べにあらず」は決して長い文章ではないのだが、それにもかかわらずさまざまに異なる要素が盛り込まれてあって、少し整理が必要である。このエッセイを分かりづらくしているのは、一つには、ヘッセは前線で戦う兵士たちを決して否定しないどころか、彼らのことを語る口調に称賛をにじませてすらいいるのだが、その一方で、にわかに戦争賛成派に回った文化人に対しては手厳しく批判している点である。先にも述べたとおり、ヘッセの第一次世界大戦に対する態度は決して賛成とも反対とも一概に言えるものではなかった。その点では確かに、彼の態度に矛盾がないとは到底言いがたい。しかし、別の観点から見れば首尾一貫している。つまり、おのれの信念のために生死を賭ける人間を彼は称賛するのである。これは一種の英雄主義と言っていいだろう。戦う兵士にも、国際交流に尽力する文化人にも両方に共感を寄せるという一見して奇妙なふるまいも、ここからきている。もう一つ、ここで指摘しておきたいこのエッセイの「難解さ」は、先のゲーテに関するくだりにある。ヘッセが最後に述べている、国際交流こそ文化人の使命であり、「愛は憎しみより高く、理解は怒りより高く、平和は戦争よりも高貴」（Ibid., S. 49）だという考えは、非常にわかりやすい。しかしその直前にある、ゲーテの「諸民族の運命はもはや個別の出来事としてではなく、全体の中で下位に位置付けられた運動」であるとする見方こそ「人間愛」だ、と述べている箇所は、それに比べて抽象度が高い。いったいヘッセは、ゲーテを引き合いに出すことで狭量なナショナリズムを戒めたかっただけなのだろうか。ならばなぜ、「民族の運命は全体の中で下位に位置付けられている」という一種の運命論などが——これは、愛国主義者ならずとも、見方によっては相当に「冷めた」意見と受け取られかねないが——ここで挿入されているのだろうか。あえてうがった見方をするならば、ゲーテのくだりで「人間愛」と呼ばれているものと、最後の「愛は憎しみより高い」という「ヒューマニズム」とは、若干の懸隔があるという印象を受けるのである。これに関しては後述する。

さて、多少の矛盾や複雑さははらみながらも、ヘッセの態度はそれでも概して平和志向であり、「おお友よ、この調べにあらず」の伝でいえば、「わかりやすい」方のヒューマニズムに関する発言が多く、また周囲からも、ヨーロッパの友好を掲げるヒューマニスト（時勢が時勢なので、こうした態度は称賛どころかもっぱら攻撃の対象になってしまったが）と見な

されていた。「おお友よ、この調べにあらず」を読んだロマン・ロランから、1915年2月26日付で共感のこもった手紙がヘッセのもとに届いた。これが二人の作家の永きにわたる交流の始まりである。その翌日付の姉アデーレ宛の手紙からも、仲間を得たヘッセの感激が伝わってくる。「彼〔ロラン〕は常にドイツ精神とフランス精神の最高の仲介者の一人と認められており、僕が折にふれ精神的な問題で意志の疎通や協調を得る努力をしていることに関心をいだいたのです」。¹⁶ 言うまでもなく、ロランとの友情は「文明」と「文化」の対立で言えば「文明」寄りの態度である。何しろ、トーマス・マンの『非政治的人間の考察 (Die Betrachtungen eines Unpolitischen)』(1918)では、兄ハインリヒ・マンやロランが「文明」側の人間として想定されているのだから。したがって、ヘッセの次のような楽天的な展望も、自民族中心主義的ではなくヨーロッパ主義的に理解される。「さしあたり僕はもちろん我が祖国に勝利だけを願っています。でもそれは他の人たちを殺すためではありません。内的に統合されるであろうヨーロッパの指導者として、あるいは強力な共同指導者として、さらに活躍していくためです」。¹⁷ のちにヘッセは失望して、「祖国に勝利だけを願っている」という言辞も「ヨーロッパの指導者として活躍してほしい」という言辞も撤回することになるのだが、それはまだ先の話である。¹⁸ ヘッセは姉に手紙を書いた翌日28日、ロランに返事を書く。ヘッセは、フランス語は理解できるが書くことができないので、ドイツ語で失礼すると断って、さっそくロランに実際的な協力を打診する。「ご存じかどうか知りませんが、スイスで国際的な展望のための雑誌を作ります。戦争当事国相互間の精神的な人々の意見交換や意志疎通を可能にするための中立の場です。[...] 私がこの雑誌の運営を任されたのですが、あなたにも協力してもらおうという皆の希望があったのです」。ヘッセは、「国際的な問題意識を持った思索家たちをも分断してしまうような愚かしい憎しみ」に遺憾の意を述べつつ、「しかしながら私は、あなたのおっしゃるくヨーロッパ精神の連合>が必要だという認識が、まもなく大きく育ってくるだろうということは固く信じています」と、ロランに賛同する。とはいえそのすぐ後で、「目下のところはしかし、政治に結びつけられる恐れのある発言は一切控えています。というのは、今はどんな善意から出た呼びかけも、悪い魔法にかかったように敵意のあるものと受け取られてしまうのですから」と率直に打ち明けている。¹⁹ 政治的に目をつけられないように気を配りながら、水面下で独仏宥和のために動く、この時期のヘッセはそういう具合に綱渡りをしていたようである。アブレは、ヘッセが独仏宥和のため、独仏の代表者の会合を根回しするなど、かなりアクティブな役割

¹⁶ ヘッセ、ヘッセからの手紙、59頁。

¹⁷ 同書、60頁。

¹⁸ ルートヴィヒ・フィנק宛の1919年4月10日の手紙では、もしドイツが勝っていたら「最悪の事態になっていただろう。この敗戦まで我が国では公認のものとなっていた、あの独善と世界支配の精神が勝利するということになったわけだから」と辛らつである(同書、102頁)。

¹⁹ 同書、61頁。この雑誌計画は実現しなかった。

を果たしていたことを紹介している。²⁰

なお、ヘッセは 1915 年 10 月 4 日にもロランに宛てて「再びまた一つのヨーロッパが生まれるでしょうし、再びまた人類一体の感情が起こってくるでしょう」と書き送っているが、²¹ まさしくこうした態度が、攻撃の対象になったことがあった。デンマークのジャーナリスト、スヴェン・ランゲ宛の私信がデンマークの新聞に無断で公開されたことがその発端だった。ヘッセの手紙のうち、反発を招いたのは「文学の分野で、自分を戦争に順応させることが、私にはできませんでした」という箇所と「私の望みは、ドイツがこれから先、武器のみによってではなく、何よりも平和のわざ（Künste）とネイションを超えたヒューマニティ（übernationale Humanität）の行為において、世界に印象を与えるようになることです」という箇所だった。このようなまったくの善意から出た発言に対し非難の刃を向ける人々がいるということ自体に、ヘッセは悲憤を抱いたようである（コンラート・ハウスマン宛の 1915 年 10 月の手紙 HGB1 S. 291）。²² この時期、「ドイツ」より「ヒューマニティ」を上位に置くことは、愛国心に反することと見なされていたのである。

第二節 期待と諦め

前節で見た限り、第一次世界大戦初期のヘッセは、事態が好転することを期待していた。1917 年 1 月 3 日のハンス・シュトゥルツェンエガー宛の手紙の時点でも、ヘッセは理想を持ち続けることの重要性を述べている。「我々の希望と信念こそ未来のよりどころなのです」というロランの言葉に励まされて、ヘッセも「僕は理念の力を信じる。なぜなら理念というものは僕にとって幻想ではなく、人類の未来をあらかじめ予感し予知することだからだ」²³ 「自由意志から、勇敢に命を賭して何事かを行えば、それは実現されるだろう」²⁴ と書いている。またヘッセは、同じ手紙の中で、世界の変化は「小賢しい知識やご都合主義や、実務政治などの道」ではなく「僕の道」を通してやってくるだろうと予言し、²⁵ じっさいの政治に働きかけることではなく、個人としての意志と行動に積極的意味を見いだしている。だからこそ、ヘッセは人道支援などの行動を伴わない「平和主義者」を批判してもいた（1915 年 10 月 13 日「ベルンからの手紙」HGB1 S. 293）。

しかしこうした「非政治的」な「人道」の態度には、つねに期待と諦めが半ばしていたといえる。ヘッセは捕虜支援事業に携わることによって、「世間に対する一つの理想的な関係をふたたび見出す」²⁶ ことになったとしてはいるが、そこに自己欺瞞が全くないとは、ヘッセ自身どうしても思えなかったようである。捕虜事業という自分の仕事を見いだして、

²⁰ Vgl. Abret, S. 101-103.

²¹ ヘッセ、ヘッセからの手紙、66 頁。

²² Vgl. Abret, S. 97.

²³ ヘッセ、ヘッセからの手紙、83 頁。

²⁴ 同書、84 頁。

²⁵ 同書、83 頁。

²⁶ 同書、92 頁（1917 年 8 月 2 日「ベルンからの挨拶」）。

「君ら親愛なる勇敢な兄弟たちに僕らの身を守り保護して貰うのが本当に不正きわまることで、内地にいる者にとって死ぬほど恥ずかしいことだという、あの愚かしくも不愉快な感情から逃れられたのだ」と言いつつ、「この感情をすっかり克服するなんてもちろんできるわけがない」と断らずにはいられない。²⁷ 戦争末期になると、ヘッセの態度はより悲観的になり、ついにロランにすらこう書き送るようになる。

生きることは困難になり苦い味がします。できる限り時事問題から離れて、時代を超越したものに向かっています。それだけに文芸がいつそう貴重なものになってきました。政治問題に愛をもって立ち向かおうとする試みは失敗でした。「ヨーロッパ」も私には理想ではありません——ヨーロッパの指揮の下で人間が互いに殺し合っている限り、人間をどのように区分けすることも疑わしく思えるのです。私はヨーロッパを信じません。信じるのはただ人間性だけ、すべての民族が関与している地上の魂の王国だけです。それを最も気高く体現してくれているのはアジア人です。²⁸

あれほど「ヨーロッパ精神の連合」を盛り立てていこうとしていたというのに、当の協力者のロランにこんな手紙を出すとは、ヘッセの率直な性格がうかがえる。それはともかく、「ヨーロッパ」ではなく、ただ「人間性 (Menschheit)」(HGB1 S. 358) だけを信じると述べているが、ここでイメージされている「人間性」は、「ヨーロッパ協調＝ヒューマニティ」としていた以前と比べ、ずいぶんと抽象的である。「すべての民族が関与している地上の魂の王国」とはどのようなものなのか。「それを最も気高く体現してくれているのはアジア人」とはどういうことか。ここに詳しい説明はないが、この点は本論で『東方巡礼 (Die Morgenlandfahrt)』(1932)、そして『ガラス玉遊戯』を扱うさいに考察することになるだろう。ここで明らかなのはただ、戦争中、自らの「人道」的行為の限界を知り、現実の「ヨーロッパ」に対する失望を抱いたヘッセは、「人間性」を現にあるヨーロッパではなく、「すべての民族」の「魂の王国」に託すようになったことである。当時は、侵略の対象としてでなく連帯の対象としてアジアに目を向けるという発想はまだヨーロッパには珍しかっただろうから、ヘッセは保守どころか非常に進歩的だったと言える。ただし、ここでヘッセが考

²⁷ 同書、75～76 頁 (1915 年 12 月 25 日「戦場への手紙」)。ほかにも、人道事業においてすら、戦争の雰囲気毒された部分がありはしなかったかと自問したり (「備忘録 (Zum Gedächtnis)」HGS4 S. 574)、自分が戦争の時期を耐えられたのは「人道的なことを行い (Menschlichkeit üben)、傷をいやす手伝いをしている気分になれる (sich einbilden) ような場所を、戦争の中に見つけたからです」と自嘲気味に (sich einbilden は「事実と異なることを事実と思い込む」という意味) 語っていたりする (HGB1 S. 557。「オットマール・シェックの思い出 (Erinnerungen an Othmar Schoeck)」(1936) より)。

²⁸ ヘッセ、ヘッセからの手紙、92～93 頁 (1917 年 8 月 4 日)。なお、「政治問題に愛をもって立ち向かう (an politische Dinge Liebe wenden) (HGB1 S. 358)」というのは、政治問題と愛を対立させる、という意味ではなくて、政治問題に対しても愛をもって取り組む、という意味。

えているのは、人類の精神的な連帯であって、政治的文脈からはすっかり遊離している。

第三節 カラマーゾフ論における保守の影

「人間性」の理念を持ち続ける一方で、しかしヘッセは、倫理的に非常にドラスティックな変化を経験することになる。ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』に関するヘッセのエッセイからは、平和主義的ヒューマニストの顔とはおよそかけ離れた、むしろ「保守革命的な」ヘッセの別の一面が見出せる。

ヘッセは 1919 年の手紙でこのように書いている。

自分自身に立ち戻り、自身の内面を整理し、とりわけ以前は嘘で覆い秘匿したことのすべてを見つめ、認識するほかはないのです。混沌としたもの、野性的なもの、本能的なもの、「悪いもの」のすべてを。私はそのために以前の美しい調和のとれた文体を失い、新たな語り口を探求しなければなりませんでした。自分の中のすべての救われぬもの、原始的なものと血みどろになって格闘しなければなりませんでした。——それらを根絶するためではなく、それらを理解し、ことばに表わすために。なぜなら、私はもうずっと以前から善悪を信ぜず、一切のものは良い、私たちが犯罪、汚辱、恐怖と呼ぶものでさえ良いと信じているからです。ドストエフスキーもやはりそのことを知っていました。²⁹

この手紙はドストエフスキーに言及しているが、ヘッセは当時このロシアの作家に並々ならぬ関心を抱いていた。いや、ヘッセだけではない。ヨーロッパで最初の包括的なドストエフスキー全集である全二十二巻のドイツ語版全集（1905-15 年刊）は、当時のドイツの知識人たちの間で、もっと言えば保守的な知識人の間で、かなり人口に膾炙していた。このドストエフスキー全集の編訳者 E.K. ラーゼン は、『第三帝国』の著者メラー・ファン・デン・ブルックの別名である。メラー・ファン・デン・ブルックにとっては、ドストエフスキーは単なる外国の作家などではなかった。彼は、自身の保守思想のヒントをドストエフスキーから得たのである。「ドストエフスキー」という名前が当時のドイツにおいてどのような符牒として機能していたかをまず指摘しておきたい。そうすることで、以下に取り上げるヘッセのカラマーゾフ論の特異さも、多少理解しやすくなるはずである。

メラー・ファン・デン・ブルックは、自身の立場を、プロレタリア革命ではなくナショナリズムによる革命、資本主義とそれを否定するマルクス主義との両方を否定する新たな革命を望む「第三の立場」と位置づける。彼がこの「第三の立場」に到達する上で、思想上の梃子となったのが、ドストエフスキーだった。彼によれば、「精神は現実にはたいしてつねに一世代だけ先行している」のであり、「ドストエフスキーが精神性の面でマルクスを引き離して奪ったリードに、いま現実が追いつきつつある」のである。ドストエフスキーは、

²⁹ ヘッセ、ヘッセからの手紙、106～107 頁（カール・ゼーリヒ宛 1919 年秋の手紙）。

人間が「悟性の誤謬」という病にかかることに気づいて愕然とし、合理主義や自由主義や西欧崇拜と闘った。また、人間が「こころの誤謬」という病にかかることにも気づいて愕然とし、社会主義や革命やアナキーと闘った、とメラー・ファン・デン・ブルックは見ている。彼によれば、ドストエーフスキーにおいてマルクス主義者や西欧かぶれの知識人ではなく「民衆」が主体となっているように、ドイツナショナリズムにおいても「国民 (Nation)」としての民衆が主体とならなければならない。彼のこうしたナショナリズムの主張は、『第三帝国』においていっそう体系化されることになる。³⁰ ドストエーフスキーはヨーゼフ・ゲッベルスの『ミヒャエル (Michael)』においても、ナショナリズムの文脈で言及される。³¹ なお、ドストエーフスキーに感化されたメラー・ファン・デン・ブルックの「第三の立場」という主張は、ワイマール共和国時代のトーマス・マンにも影響を与えたとされる。³²

当時のドイツでは、ドストエーフスキーは「保守」と同時に「革命」の符牒を帯びていた。このことを念頭に、ヘッセのエッセイ「カラマーゾフの兄弟」(1919)を取り上げたい。このエッセイには、「ヨーロッパの没落 (Der Untergang Europas)」という副題がついている。ヘッセは、ドストエーフスキーはこの長編で「ヨーロッパの没落」を予言しているのだ、と主張している。なお、シュペングラーの『西洋の没落』をはじめ、西洋文化の終焉を声高に叫ぶ論調はこの時期のドイツに多く見られ、ヘッセもその同じ問題意識を抱いていたのは間違いない。ただし、ヘッセは、自分は「ヨーロッパの没落」という概念をシュペングラーの著作以前にすでに使用していたとして、シュペングラーの影響は否定している(1920年9月のヘルマン・ミッセンハルター宛の手紙 HGB1 S. 460)。ヘッセにおいて特徴的なのはむしろ、「ヨーロッパ」的な価値が、「カラマーゾフ」という形象において乗り越えられるという主張である。

ヘッセは、『カラマーゾフの兄弟』こそ、この「ヨーロッパの没落」を最もあからさまに予言していると見ている。カラマーゾフ家の人びとは、ある新しい理想を体現している。この理想は「原初的なアジア的でオカルト的な」理想であり、これがヨーロッパの精神を侵食し、それにとって代わろうとしている。この理想は、「すべてを理解し、すべてを有効にするために、ある新しい、危険な、恐ろしい神聖さ (Heiligkeit) のために、あらゆる既存の倫理やモラルから離反すること」であるとされる。この「神聖さ」を最も強烈に表現してい

³⁰ 池田浩士：虚構のナチズム——「第三帝国」と表現文化（人文書院）2004、63～69頁参照。池田の参照元は Moeller van den Bruck: Dostojewski der Politiker. In: Das Recht der jungen Völker. Sammlung politischer Aufsätze. Hrsg. von Hans Schwarz. Berlin (Der Nahe Osten) 1932.

³¹ 池田、虚構のナチズム、167～168頁参照。

³² マンは、ドミトリー・メレシコフスキーによるドストエーフスキー論に感銘を受けたが、マンにおいてそれは「保守革命」につながると同時に、「1922年の転身」にもつながっている。メラー・ファン・デン・ブルックやゲッベルスとは異なり、ナショナリズムにひた走るのではなく、メレシコフスキーから学んだ宗教的要素を、「宗教的人間愛の第三の国 (das Dritte Reich der religiösen Humanität)」(「ドイツ共和国について」MGWXI S. 847) という言葉へ昇華させ、それをワイマール共和国に見出すのである(小黒、164～170頁参照)。

るのは、長兄ドミトリーである、とヘッセは言う。彼らのうち「もっとも犯罪者的で、おさえのきかない兄弟であるドミトリーが、まさに最も神聖で繊細かつ内的な者として、ある新しい神聖さを、ある新しいモラルを、ある新しい人間性（*Menschentum*）を予感させるのである」。彼の持つ神聖さはまた、検察官らが代表する市民的正義の虚偽を告発している（HGS7 S. 162 f）。ドミトリーは殺人者であるからこそ、ヨーロッパ的市民的モラルから離脱した、新たなモラルの告知者となるのである、とまで言いたげな口調は、調和的で「わかりやすい」ヒューマニズムを喧伝していた 1914 年のヘッセの発言内容とおおいに隔たりがある。ヘッセは続ける。この「新しい理想」は、「完全に非倫理的な（*amoralisch*）思考であり感情であるように見受けられる。神的なもの、必然的なもの、運命的なもの（*das Schicksalhafte*）を、その最悪の形にあってすら、醜悪きわまる形にあってすら、それと認識する能力、そしてこうしたものに対してもなお畏敬と神事をささげる、いやまさにこうしたものに対してこそ畏敬と神事をささげる、そういう能力である」（*Ibid.*, S. 163 f）。こうした能力を備えた「カラマーズフ（的人間）」が、新たなヨーロッパ人のモデルとなる。それは「殺人者（*Mörder*）」であると同時に裁判官であり、荒くれ者であると同時にこの上なく繊細な魂の持ち主であり、また彼は徹頭徹尾エゴイストであると同時に、徹頭徹尾自己犠牲の英雄でもある」と叙述されるような、相反する要素を同時に備えた人物像であり、彼においては「外側と内側、善と悪、神とサタンが隣り合っている」（*Ibid.*, S. 165）。

ヘッセは、カラマーズフらの良心の呵責や、キリスト教との葛藤というテーマにほとんど関心をいだいていない。このエッセイにおいては、カラマーズフは「非倫理的」な、善悪の彼岸にいるなにやらツァラトゥストラ的に超人めいた存在のように描かれている。しかし同時に、このエッセイの特異性は、「非倫理性」の強調だけではなく、ヨーロッパは倫理から離反し、没落しなければならないという認識そのものに対する一種の昂揚にこそある。ヘッセはドストエフスキーを「預言者」と呼んで、「預言者」に関する考察でエッセイを締めくくっている。預言者は市民的な健全さを失った「病人」のような感を人びとに与えるが、彼こそは人間集団の運命を先取りする、いわば「触角」なのである、とヘッセは述べる。「彼の中に一つの民族の、一つの時代の、一つの国（*Land*）あるいは地域（*Weltteil*）の器官が形成されている」。虫の体においては、触角がまず目の前にあるものを感知するように、預言者は集団のほかの人びとに先駆けて、未来を予知する。預言者は自分の見た不吉なヴィジョンを、もはや自分個人に関する事柄、たとえば自分の病気や死を予告するものとして解釈するのではなく、「全体の死に関する事柄として解釈する」。預言者は「全体の器官として、全体の触角として生きている」からである。この全体（*das Ganze*）というのは、「家族であつたり、政党であつたり、民族であつたり、または全人類であつたりし得る」（*Ibid.*, S. 177 f）。ドストエフスキーを「時代に先んじた人物」とする見方は、先のメラー・ファン・デン・ブルックに通じる。ヘッセにおいては、メラー・ファン・デン・ブルックとは異なり、資本主義とマルクス主義の否定としてのナショナリズム革命という政治的なテーマはない。しかし、ヨーロッパ的な価値に代わるものとしてドストエフスキーの作品世界（ドストエ

ーフスキー本来の作品世界というより、ドイツがメラー・ファン・デン・ブルックを経由して受容したところの、ドストエーフスキーの作品世界)を挙げるといふ発想、そして人間の主体性や善悪の判断ではなく、「運命」にヨーロッパの未来をゆだねるといふ発想、これらはおおよそ平和主義的なヒューマニストヘッセのイメージに似つかわしくない。

それとは別に事実関係として妙なのは、ヘッセがここでドミトリーを「殺人者 (Totschläger)」と呼んでいることである。『カラマーゾフの兄弟』では、三兄弟の父フョードルが殺害され、ドミトリーにその嫌疑がかかるのだが、やがて読者には明らかになるように、犯人は彼ではなく、召使のスメルジャコフ (フョードルの私生児という噂がある) だった。であるので、ここでヘッセが無実のドミトリーを「殺人者」と呼んでいる (しかも引用符もなしに) のは、小説内の事実と反しているのである。この「カラマーゾフ論」は『新展望 (Die Neue Rundschau)』にも掲載されたのだが、そこには真犯人スメルジャコフに関する記述はほとんどないに等しかった。そのため、もし『カラマーゾフの兄弟』自体を読んだことのない人が『新展望』に載ったヘッセの文章だけを読んだら、きっとフョードル殺害の犯人はドミトリーなのだと誤解しただろう (げんに、『カラマーゾフの兄弟』を読む前にこの雑誌論文を読んだ筆者はそう思い込んだ)。しかし、全集に収録された「カラマーゾフ論」には、『新展望』にはなかった以下のような段落が挿入されている。³³

もう一人の、五番目のカラマーゾフに関しては、本当なら別にもう一章設けて論じなければならぬところだ。彼は、つねに半分隠れたような形ではあれ、この本の中で無気味な主役を演じている。それはスメルジャコフ、非嫡出のカラマーゾフだ。彼こそが老人〔フョードル〕を殺した犯人である。彼は神の遍在 (Allgegenwart) を確信した殺人者 (Mörder) だ。彼は物知りのイワンにさえ、もっとも神的な事物や無気味きわまる事物を教えてやれるような人物なのである。彼はカラマーゾフの中で一番生きる能力に乏しく、同時に一番物を知っている。しかし私は、このもっとも無気味な人物である彼に関し、この考察の中で、彼にふさわしいだけの紙幅をこれ以上割いてやることができない。(HGS7, S. 173 f)

これが挿入された段落の全文である。おそらくは、雑誌に掲載したバージョンでは誤解を生みかねないと感じたヘッセが、「犯人はスメルジャコフである」と一言述べておく必要に駆られて、加筆したのである。そして元の文章の中にこれ以上スメルジャコフ論を展開する余地を見いだせなかったのも、彼に関する言及がこれほど短くきりあげられてしまったのだろう。しかしそれにしても、雑誌に寄稿した時にスメルジャコフのことを言い落すとはやはり妙である。『カラマーゾフの兄弟』自体に依拠して少し補足すると、スメルジャコフ

³³ 以下の URL で見られる論文の、S. 385 の一段落目と二段落目の間に、全集版では上の段落が挿入されている。

<http://www.archive.org/stream/1920neuerundscha01franuoft#page/384/mode/2up>

が言うには、彼が殺人に踏み切ったのは「すべては許される」というイワンの言葉があったからだ。34 イワンはキリスト教への懷疑から「すべては許される」とうそぶいてみせたのだが、彼自身は犯罪に手を染めることはなく、反対に、自分の言葉に言質をとってスメルジャコフがフォードルを殺害したと知ると、心底から衝撃を受け、自分を責める。口ばかりのイワンよりも、実行するスメルジャコフの方がずっと「非倫理的」であり、その点で「カラマーゾフ的」であるのに、ヘッセは『新展望』版では彼に言及せず、全集版でも、もっぱらフォードルとその嫡出子の三兄弟の四人を「カラマーゾフ」として名指ししている（とはいえ、三兄弟とは異なりフォードルは性格描写もされず、ほとんど名前しか出てこないが）。なぜだろうか。これはもはや推測でしかないが、スメルジャコフからは、相反する要素を同時に備え、その緊張を生産的なものにするといういわば「第三の立場」的ジレンマが期待できなかったのではないだろうか。彼の「非倫理性」は、ある種神的なものを感じさせはしても「無気味」なものにとどまり、より高次のものに発展していきそうにない（スメルジャコフはさんざんイワンを苦しめた挙句自殺してしまい、結局裁判でドミトリーの容疑は晴れない）。スメルジャコフはおよそ「英雄視」できるような人物ではない。だから、ヘッセの希望としてはドミトリーこそ「神聖な殺人者」にふさわしかったのであり、彼が犯人であるかのように書いた方が自説にとって都合がよかった。そのため真犯人スメルジャコフに関しては無視するか、それもできないなら最低限の言及だけしてお茶を濁した——と、さすがにここまで勘ぐるつもりは筆者にはない。が、しかしもしこのような意図的な改ざん（というのが言い過ぎならばミスリード）をヘッセがしたとしたら、それは当然許されることではないし、むしろ滑稽だ。また仮にもしこれが無意識のうちの改ざんだとするなら、そのときの彼の精神状態を疑わなければならなくなる（もっとも、第一次世界大戦末期のヘッセは精神的に追い詰められており、医者の治療まで受けていたのだから、ヘッセが本当に妄想を抱いていたという可能性も皆無ではないのだが）。ただ、ヘッセ自身にそうした意図があったにしろ、なかったにしろ、スメルジャコフではなくドミトリーの方が、「第三の立場」から見た英雄に仕立てやすかったと言うことはできるだろう。このように、エッセイ「カラマーゾフの兄弟」は、作者の意図はどうあれ、当時の保守的なドストエーフスキー受容と関連づけて解釈することが可能なのである。

「ヨーロッパの没落」の信念は、その後 1926 年の『オストヴァルト年鑑』（ブレスラウ）の編集部宛てた手紙にも、ほぼそのままの形で残っている。この手紙でもヘッセは、ヨーロッパは文化、道義、精神的中核をもはや持っていない、と否定的な態度を示す。そのうえ、自身作家でありながら「今日の私たちの文学全体も衰退した文化の一部であり、それゆえ客観的に無価値なものであるとしか私には思えません」と厳しい見方を示す。35 しかし現代に本当の文学が存在しないことを、私はよしとする、とヘッセは言う。「と言いますのは、

34 フォードル・ドストエーフスキー（原卓也訳）：カラマーゾフの兄弟（下）（新潮社）1978、239 頁参照。

35 ヘッセ、ヘッセからの手紙、163 頁。

没落すること、死につつある文化の残りを救おうとして作品や言葉を持ち出さないことを、私たちの課題であると考えからです」。「新しい生、新しい文化が生ずるであろうことは、私にとって自明であり」、自分は「毎日この没落を肯定しようと努めている」。このような時代にあつては、文学作品は「没落のドキュメント」にしかなりえないが、しかしそうなることによってようやく「時代によりよく役立つものとなる」とヘッセは考える。³⁶ ヘッセは没落を運命として肯定し、それを自作のスタンスにしようとしているのである。

第四節 運命愛の英雄主義

この時期のヘッセに、運命愛、善悪の彼岸というモチーフが見られることから、ニーチェそのものへ言及があるのは不思議ではないどころか、むしろ自然であるといえる。やはり1919年に、ヘッセは、「あるドイツ人によって」という匿名で「ツァラトゥストラの再来 ドイツの青年たちに一言 (Zarathustras Wiederkehr. Ein Wort an die deutschen Jugend)」という物語風の文章を発表した。³⁷ しかしこの文章も、先のカラマーゾフ論と同様、平和主義的ヒューマニズムとの著しい懸隔を見せており、「個人と共同体のジンテーゼ」にいたってそれは決定的になる。

「ツァラトゥストラの再来」は、ツァラトゥストラが第一次世界大戦後の情勢不安のドイツに再来し、若者たちに語りかける、という形式をとっている。一貫して言われているのは、運命を受け入れること、そして己自身になることの重要性である。「人間を神にするもの、人間に、自分は神であると思ひ起こさせるもの、それは運命 (Schicksal) を認識することである」(HGS7 S. 206)。キリスト教世界では、神と人間は截然とわかれていた。しかし、運命を認識する人間は、自身が神となるのだ、とツァラトゥストラは言う。とはいえ、それは神を殺して自分がその座につくという思い上がりとは何の関係もなく、むしろ神と一体となることに主眼が置かれている。祖国の敗戦と政情不安という運命に見舞われて苦しんでいるドイツの青年たちに、ツァラトゥストラは発想の転換を促す。「運命が外からやってくるとする人間は、運命に打ちひしがれてしまう。ちょうど矢に打ち当てられた野生動物が倒れてしまうように。運命が内から、そして自分自身の我意 (Eigensinn) からやってくると感じる人間は、運命によって強められ、運命によって神になるのだ。運命がツァラトゥストラをツァラトゥストラにした——運命は君を君自身にするだろう！」(Ibid., S. 206 f)。望まない運命が外からやってきて自分に襲いかかった、と感じている人間にとって運命は敵である。しかし、どんなに過酷な運命でも、自分はこうなることが必然であったし、畢竟、これが自分の望んだことでもあったのだ、と心から納得する人間にとっては、その運命は自分の内にもとから定まっていたものであり、自分に敵対するものではない。その人にとっては、運命と自由意志は対立するものではなく、二つは同じものになるのだ。この境地に至れば、運命はつらいものではなく「甘く」感じられるだろう (Ibid., S. 207)。ヘッセは同年刊

³⁶ 同書、164頁。

³⁷ 高橋健二、143頁。

行の「我意 (Eigensinn)」でも「英雄的であり得るのは、＜おのれの思い＞を、おのれの高貴な、自然な我意を、おのれの運命と一致させた個人だけである」と述べている (Ibid., S. 197)。

また ツァラトゥストラは、おのれ自身になるためには他人と群れてはいけな^いと言う。「運命によって人間がおのれ自身になるための道、それは孤独の道である」(Ibid., S. 214)。孤独に生きるとはしかし、「共同体の中で生きていけば得られるありとあらゆる甘美さ (all die Süßigkeiten der Gemeinschaft)」を断念することなので、多くの者は挫折する (Ibid., S. 216)。個人主義者ヘッセが、「共同体」ではなく「おのれ」に忠実であれと言うことは不思議ではないが、しかし「共同体」は次の言葉では一転して肯定される。ツァラトゥストラは、「祖国」を憂う若者たちが祖国の名のもとに考えているのは、結局世界における覇権や、商業主義や、政治体制の問題に過ぎないとする。ツァラトゥストラが考える祖国はこうしたものとは関係がない。「見よ、君たちの最良の先達たちが予感し愛した＜祖国＞が、君たちの前に再び姿を現すだろう」。そのとき、「君たちは孤独から共同体へと帰還するだろう」。この共同体とは、「[成熟した大人の] 男たちの共同体、国境のない国、君たちの父親たちが、神の国と呼んだような国」だとツァラトゥストラは言う (Ibid., S. 221)。ヘッセがロランに宛てた手紙で口にした「人間性 (Menschheit)」と同じような抽象性がここにも感じられる。

しかしツァラトゥストラは、じっさいのドイツとは全く無関係な話をしているのではや^りない。ツァラトゥストラは「君たちと君たちの民族」という章で現在のドイツ人を批判しながらも、若者たちを激励する。ドイツ人は上の權威に従うということに慣れ過ぎてい^る (Ibid., S. 228)。ヘッセ自身、「ドイツの平均的教養階級の信条、すなわちあの日和見的で自立していない、權威づくでどんな集団理想にでも従順に従う小市民的信条」を軽蔑しており、³⁸ 反対に、戦争中のヨーロッパの青年が「個人は何にもまして国家を優先するような掟に従い、その言いなりになって殺し、撃たなければならないのか。それとも、殺人は決して良い結果をもたらすことはない^{ひよりみ}と告げる自分の最も内奥の心の動きに従わねばならないのか」と葛藤し、「外側の指導や掟のひどいありさまを目のあたりにして、自分自身の内なる指導者を求めようと」したことを良い兆候ととらえている。³⁹ しかし、ツァラトゥストラに話を戻せば、彼が述べるのは実は、国家や民族に反逆しておのれを貫け、という思想ではないのである。先の「共同体」がそうだったように、ここでも、個人と民族が対立するのではなく、最終的には統合されることが目指されている。君たちは君たちの先生や教科書から、二つの異なる教^えを学んできた、とツァラトゥストラは言う。一つは「民族がすべてだ。個人など無に等しい」と言っており、もう一つはこれを反対にしたものだ。しかしこのような二者択一はツァラトゥストラの目にはお笑い草だ。「友よ、君たちが民族でありたいか、それとも個人でありたいかという選択肢など、そもそも存在しないのだよ！」(HGS7 S. 227)。どういうことか^いとすると、結果的に両者の求めるものは一致し得るので、どちらを取

³⁸ ヘッセ、ヘッセからの手紙、134 頁 (1921 年の「憎悪の手紙」)。

³⁹ 同書、117～118 頁 (ヘレーネ・ヴェルティ宛の 1920 年 2 月 28 日の手紙)。

るかという選択の問題にはならない、ということである。民族は、口先だけではなく行動する人々を求めている。一方の若者たちも行動したいと願っているが、それは民族が要求してきたからいやいやする行動ではなく、自分自身のためにする行動でなければならない。しかしむしろ、そういうおのれが確立した人々をこそ、民族は必要としているのではないか。

友よ、君たちの民族が、そしてすべての民族が求めているのは、おのれ自身であることを学び、おのれの運命を認識した男たちである。彼らの民族の運命〔の担い手〕たり得るのは彼らだけだ。おしゃべりや、当局からただ命令されることや、あれこれのびくびくした、無責任な役人体質に満足しないのは彼らだけだ。勇気を、向こう見ずな勇気を持ち、上機嫌で、平静で健康な楽しい気持ちで、行動に移ることができるのは、彼らだけだ。(Ibid., S. 227 f)

民族に必要なのは、組織の歯車としてただ命令に従う人間ではない。まずは個々人がおのれ自身に忠実であるべきである。そしてそういう人間こそが結局、集団においてもよい働きをするに違いない。ここでツァラトストラは、民族の自己実現と個人の自己実現のジレンマを展開してみせたのである。そしてそれは一つの民族に限らず、世界全体に敷衍される。ツァラトストラは、今巷にあふれかえっている「世界改革 (Weltverbesserung)」を叫ぶ者たちを問題にしない。過去に世界がよりよくなったときはいつでも、それは「改革者」のおかげではなく「真の意味で自己中心的な人々 (Selbstsüchtige)、君たちもそういう人々であってほしいと私は思っているが、こういう人々のおかげだったのだ」、とツァラトストラは語る (Ibid., S. 223)。

図越良平は、ヘッセの「ツァラトストラの再来」に関する考察の最後を「個人が政治にかかわるにしても、まずその前に本来的な人間のあり方の自覚と主体性の確立が不可欠であるということを、この作品は声高らかに語っているのである」と締めくくっているが、⁴⁰ おそらくここでツァラトストラ (ヘッセ) が試みているのはさらに大胆なことだろう。それは、本論の序章でも紹介した、あの保守的な共同体観と通じる論法、つまり、個人の意志で共同体に奉仕するという「ジレンマ」である。個人と全体が有機的に結合した共同体においては、「個かそれとも全体か」という二者択一ではなく、両者の自己実現が、同時に達成されるとされていた。しかし、序章でも述べたように、こうした発想は、個人が共同体とは別のところで自己実現するという選択肢を度外視しており、個と全体の調和を強要してしまう危険性を持っている。また、ヘッセの文章では個と全体に関してだけでなく、運命と個人の自由意志に関しても同じことがあてはまる。この二つは一つのものであるとツァラトストラは説く。運命を、外から来るものではなく自らのうちにあるものとして受け入れ

⁴⁰ 図越良平：ヘルマン・ヘッセの『ツァラトストラの再来 ドイツの青年に一言』について [大阪市立大学文学部西洋文学科『人文研究』第48巻、第13号、1996、91～107頁] 104頁。

ることによるジンテーゼである。しかし、運命を受け入れないという選択肢は、否定的な形でしか残されていない。「君たちは相も変わらず運命を変えようとするのか。苦悩から逃れようとするのか。成熟を拒絶しようとするのか。ならば没落するがよい！」とツァラトゥストラは断罪する（HGS7 S. 220）。まずは運命が厳然と存在し、個人はこれを「認識」し甘受することから始めなければならない。「共同体／個人」のジンテーゼと「運命／個人の意志」のジンテーゼ、この二つの相似形をなすジンテーゼの存在が、ヘッセの文章を、ツァラトゥストラというモチーフによってではなくその内容によって、当時の保守的共同体論に近づけているのである。

しかし、そもそも妙ではないか。この章の前半では、平和主義者のヒューマニストとしてのヘッセについて述べた。しかし、後半ではドストエフスキーやニーチェを借りながら「ヨーロッパの没落」を唱道し、民族と運命をともにせよと訴えるヘッセの姿がある。このどうにも埋めがたい分裂を、困難な状況下でヘッセが精神に変調をきたしたのだ、と片付けていいのだろうか。ここで思い起こしたいのが、先に本論で見た「おお友よ、この調べにあらず」にあらわれた二つの「人間愛」ないしヒューマニズムである。ヘッセは一方では、ゲーテ的運命愛を称賛し、民族の運命は「全体」の中の運動にすぎないと俯瞰していた。しかし他方では、「善意の人々の友情」（HGS7 S. 49）とインターナショナルな人道主義を支持するという価値観を、やはり保持していた。この時点で両者はすでに次元が違っていると本論では指摘した。つまり、ヘッセの分裂は第一次世界大戦開戦時にまでさかのぼるのだが、この分裂は、「おお友よ、この調べにあらず」の段階ではまだ目立ってはおらず、ヘッセの「運命愛」が、戦後（おそらく本人の意図ではなく）保守的な色合いを帯び、進歩的平和的なヒューマニズムと相いれなくなるにいたって、顕在化したのである。

第二章 共同体への奉仕——「有機体」の比喻

第一章では、第一次世界大戦時のヘッセの平和主義的ヒューマニズムと、敗戦直後のヘッセにおける、運命と自由意志の、また個人と共同体のジレンマの試みの「分裂」について述べた。とはいえ、個人と共同体の関係への言及は見られるものの、この時期のヘッセの文章では依然として、集団よりも個人が前面におかれていた。ヘッセ自身の生活においてはこの態度はこの後も変わらなかったが、しかしその後の彼の著作においては、だんだんと個人主義から離れていく傾向が顕著になっていく。『ガラス玉遊戯』も、「共同体」を大きなテーマとしており、そこで言われている内容は、もはや個人主義的なものではない。本章では、『ガラス玉遊戯』を当時の共同体に関する議論と関連づけながら、作中の共同体がどのような性質を持っているのか明らかにすることを試みる。そのさい重要なのは、作中で共同体だけでなく、タイトルにもなっている「ガラス玉遊戯」に関しても用いられている「有機体」のメタファーを、20世紀前半の政治的・文化的コンテクストから読み解くことである。

第一節 個人から共同体へ

『ガラス玉遊戯』を取り上げる前にまず、どのような経過をたどって、ヘッセにおいて「共同体」というテーマが重要になっていったのかを見ておく必要があるだろう。「ツァラトゥストラの再来」や『デーミアン』¹においても「個人の自己実現」と共同体の運命を同一視する観点があった。とはいえ、ヘッセにおいて「共同体」がはっきりと「個人」以上に前面に押し出されたのは、『東方巡礼』(1932)が最初と言っていいだろう。同じく1932年の「神学を少しばかり (Ein Stückchen Theologie)」からは、この時期のヘッセの関心が個人を超えたものへの「奉仕」にあったことがわかり、『東方巡礼』や、1932年から本格的に執筆を始めた『ガラス玉遊戯』を理解する上で重要である。

「神学を少しばかり」でヘッセは、人間のタイプを二つに分け、また人間の精神的発展の段階を三つに分けるという図式を示している。まず発展の三段階についてだが、人間が完成に至るまでの道は、まず「無垢 (Unschuld)」から始まる。これは子供の状態、責任を負わなくてよい段階である。そこから、第二段階として「罪 (Schuld)」が、つまり善悪の知識が入り込んでくる。この段階で人は、文化の、モラルの、宗教の、人類の理念の要求にさらされることになる。しかしこの段階を真剣に、そして「分化した (differenziert) 個人として」体験したものは誰でも、最後には絶望せざるを得なくなる。なぜなら、美德の実現や、完全な服従や、十分な奉仕 (Dienst) には到底届かず、正義は達成しがたく、「善く在る」ことは実現できない、という認識にとらわれるからである。このように絶望した人間には、

¹ デーミアンの母エヴァのもとに足しげく通うようになったシンクレールは、「僕たちの使命は世界の中で特別な場所を、ひょっとしたら人々の模範を、示すことだった。模範とまではいなくても、ともかくも別の新しい生き方を告知することだった。長いこと孤独だった僕は、一人でいることを味わい尽くした者だけがつくることのできる共同体を、見つけたのだ」と感じる (HGS3 S. 236)。しかしこうした「高次の共同体」の予感が、物語の最後には塹壕の中での運命共同体へと流れ込んでしまうのだが。

二つの道が用意されている。没落してしまうか、「精神の第三帝国に (zu einem dritten Reich des Geistes)」至るかである。この「精神の第三帝国」すなわち発展の第三段階は、「モラルと法の彼岸にいることの体験、恩寵 (Gnade) と救済された状態へ、ある新しい、より高次の無責任状態に突き進むこと」、つまり「信仰すること (Glauben)」の段階である。その信仰がどのような形をとるか、つまりどの宗教を信仰するかは問題ではない。あるべき信仰の内容は、ヘッセにとっては常に同じ、「われわれは自分の力が及ぶ限り善いものを追い求めなければならない。しかしわれわれには、世界が完全でないこと、自分たち自身が完全でないことの責任はない。われわれは自分たちを自ら統治しはしない、そうではなく統治されるのだ。われわれの認識を超えたところに、ある神 (ein Gott)、あるいは「それ」 (ein «Es») があり、われわれはその奉仕者 (Diener) であって、それに自らを委ねることが許されている」という態度を指している (HGS7 S. 389)。ここで言われている第三段階の「モラルの彼岸」とは、すべてを何か自分を超えた大きな存在にゆだね、それに奉仕するという態度を指している。善悪の彼岸にいるニーチェ的超人とは一見正反対の謙虚な態度のようだが、自分個人より大きなもの (たとえば運命) などと同一化せよ、さもなくば没落せよ、という発想は「ツェラトゥストラの再来」で言われていたのと同じである。「精神の第三帝国」は、その成立が目前に迫っているナチスの「第三帝国」を含意してはもちろんないし、また、メラ・ファン・デン・ブルックの「第三帝国」もヘッセの念頭にはなかっただろう。ここにはおよそ、「民族共同体」の影はないのだから。しかしいづれにせよ、ヘッセはこの言葉を注釈もなしにやや無造作に使用しているきらいはある。

もう一つの図式である人間の二つのタイプに関しては、ヘッセはそれを「理性の人 (der Vernünftige)」と「敬虔な人 (der Fromme)」と名づけている。「理性の人」は、その名の通り、理性を信じている。「彼は理性という女神の名の下で、命令すること、組織すること (Organisieren)、一緒にいるほかの人に無理強いすることの権利が自分にあると思っている。彼にしてみれば、よいことしか強制していないのだ。たとえば、衛生観念とか、モラルとか、デモクラシーとかいったものを」 (Ibid., S. 396)。ヘッセはワイマール共和国には失望していたが、いわゆる「反民主主義的」考えの持ち主ではなかった。² しかし、トーマス・マンとは違い、デモクラシー陣営にはせ参じたりはしなかった。およそ何らかの党派に属することを良しとしないのである。一方の「敬虔な人」は、人間の本分は「奉仕すること」にあると信じている (Ibid., S. 397 f)。彼は他人に無理強いすることを好まない。また、自分の抱いた理念を何が何でも実現させようとはしない。「神 (あるいは自然) はわれわれより強いので、介入したいと思わない」のである (Ibid., S. 398)。ヘッセのシンパシーが「敬虔な人」の方にあるのは明らかだが、しかし「理性の人」が否定されるわけではない。両者はそれぞれ、先の「発展の第三段階」に到達することが可能であり、そのあかつきには互いに認め合うようになるだろう、とヘッセは言う (Ibid., S. 402)。

² トーマス・マン宛の 1931 年 12 月初めの手紙参照 (ヘッセ、ヘッセからの手紙、211～213 頁)。

1932年のヘッセにおいてはこのように、「奉仕」がキーワードになっている。『東方巡礼』においてもまず重要なのは「奉仕」という概念である。ヘッセ自身が述べているところでは、この作品のテーマは「奉仕することへのあこがれ、共同体（Gemeinschaft）を探し求めること、芸術家の、実りなく孤独な名人的才能（Virtuosentum）からの解放」（「共同体を探し求めること（Suchen nach Gemeinschaft）」（1932）GWXI S. 88）であるという。執筆当時は、世界恐慌に見舞われ、ナチスドイツ成立間近の危機的時期だった。こうした危機に対し、ヘッセは政治的解決策を示しはしない。政治家よりむしろ芸術家や知識人などが彼の関心の対象であり、こうした人々を「個人を越えた全体（überpersönliches Ganze）に、ある一つの理念、そしてある一つの共同体に組み入れること」が重要であった（Ibid.）。『東方巡礼』は、ある結社（Bund）をめぐる幻想的な物語である。³ この「東方巡礼者の結社」は、現代ヨーロッパから時空を超え、彼らにとって精神的価値のある各地を巡礼する。なお、この「東方（Morgenland）」というのとはかならずしもアジアを指しているわけではなく、「純粹な精神の、永遠の価値の、超時代的国」⁴を意味する。「私たちの東方は、ある国だとか何か地理的なものだけでなく、魂のふるさとであり青春であって、どこにでもあるものであり、どこにもないものであり、すべての時代が一つになったものであった」（HGS6 S. 24）。語り手 H.H もこの結社の一員だったが、ある不可解な事情によって彼の属していた一隊はばらばらになってしまう。H.H は、自分は結社の正統な生き残りであると自認していたが、ある日かつて結社に同行していた召使（Diener）レオに再会し、実は結社はまだ存在しており、それどころか召使だったレオこそが結社の「幹部主席」であって、自分は結社では脱走者として扱われている、という衝撃の事実を知る。最後に H.H は、レオと自分の姿が背中合わせに合体している彫刻を見つける。その二重像において、自分の像はレオの像を養い強め、レオの像は大きくなり、自分のそれは小さくなっていくことを、H.H は悟る（Ibid., S. 76）。

一読したところ、この展開は語り手 H.H にとって不条理で理不尽である。しかし、作者ヘッセは、集団の論理に翻弄される個人の悲劇を描こうとしたのではない。ヘッセは 1935

³ 『東方巡礼』の中にも言及されているように、この物語で設定された第一次世界大戦後の時代は、「私たちの国は、世界の終わりや第三帝国の始まりの希望を予感した救世主や、預言者や使徒たちであふれていた。[...] また、インドや、古代ペルシャやその他東方の秘密や儀式への傾倒も、当時大いに流行していた。そしてそうした事情のために、最古のものである私たちの結社までも、大多数の人たちには、多くのあわただしく花開いたあだ花の一つと思われ、そして数年後には、それらと一緒にくたにして忘れられ、あるいは軽蔑と悪評の対象になったのだった」（HGS6 S. 13）。ワイマール共和国時代の「予言者」インフレ状態についてはウルリヒ・リンゼの著に詳しい。リンゼは、モンテ・ヴェリタの関係者でもあったグスト・グレーザーとヘッセの関係にも少しふれている（ウルリヒ・リンゼ（奥田隆男・八田恭昌・望田幸男訳）：ワイマール共和国の予言者たち——ヒトラーへの伏流——（ミネルヴァ書房）1989、93～104 頁参照）。

⁴ Hans Küng: Nahezu ein Christ? Hermann Hesse und die Herausforderung der Weltreligion. In: Anwälte der Humanität. Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll. von Walter Jens und Hans Küng. München (Kindler) 1989, S. 208.

年に読者に宛てて書いている。

私は『東方巡礼』までは、ほとんどの自作の中で、信仰よりも、私自身の弱さや困難などを証言してきました。しかし信仰は、自分の弱さにもかかわらず、生きることを可能にし、生きるために強めてくれるものです。[...] この信仰を、創作においてはじめて表現しようと試みたのが、『東方巡礼』であり、またより直接的には、インゼル社から出した詩集の最後に載っている詩〔後述する「沈思（Besinnung）」を指す〕でした。もう4年ほど前から、私はもっと進んで、もっとはっきり告白すべく、ある計画を瞑想しています。[...] おそらく、『東方巡礼』以降、私の証言は徐々に肯定的なものになっていくでしょう。（1935年11月19日のH.M氏への手紙 HGS7 S. 595 f）

『東方巡礼』は、さきの「神学を少しばかり」で述べられたヘッセの「信仰」を告白している。それは、奉仕することによって救われる、という信仰である。『東方巡礼』の中で、召使＝奉仕者レオは「奉仕することの法則（das Gesetz vom Dienen）」が存在すると言う。「長く生きたいと思うものは、奉仕しなければなりません。しかし支配したいと思うものは、長くは生きません」（HGS6 S. 28）。この伝では、H.Hがレオを養い、自分は小さくなっていくのも、決して悲劇的なことではない。H.Hは、「個人を越えた全体」に「奉仕」することによって、自分個人の生はあきらめることになっても、全体の養分となって高次の生を生き続けることになるからである。「個人を越えた共同体」が現実にはどのような結果をもたらしたか、それを知る後世の読者からすれば、『東方巡礼』のこうしたメッセージは、むしろ無気味に映るのだが――。

第二節 1933年のヘッセ

ナチス政権成立を、ヘッセはスイスで迎えた。ヘッセは第一次世界大戦時とは異なり、時局に対する発言をしなかった。なぜなら、現実世界の党派に与することではなく、精神世界を守ることこそ、「ヒューマンな」自分の使命と感じたからである。まずはヘッセ自身の言葉からその経緯を確認した後、こうした態度にどのような問題があるのか考察する。

1933年1月末、ホルスト・シュヴァルツェに宛てた手紙は、『荒野の狼』からは、単なる時代批判や時代にまつわる問題ではないもの、つまり「意味に対する信頼、不滅の人々への信仰」を学んでほしい、「不滅の人々」は、『東方巡礼』では「愛する人々、奉仕する人々」となっているが、同じものである、と書いている。⁵ 同年の詩「沈思」も、「永遠なるもの」への信仰をうたっている。「精神は神的で、永遠。／その形像であり道具であるわれらの道は、／精神に向かう。われらの最奥のあこがれは、／精神のごとくなり、その光を受けて輝くことである。[...] だが、彼らの上には永遠にあこがれと運命が／輝く。光と精神が。／そしてわれらは感じる。危ういもの、人間を／永遠なるものが並々ならぬ愛でいとしんでい

⁵ ヘッセ、ヘッセからの手紙、225頁参照。

るのを」。だから、人間同士にも愛は可能だ、とこの詩は言う。「裁きと憎悪でなく、／耐え忍ぶ愛が、」人間を聖なる目標に近づける、という言葉でこの詩は結ばれている。⁶ さきのシュヴァルツェ宛の手紙でもこう続けている。

概して私たちの時代を信じるのが容易でなければならないほど、また人心が荒廃して潤いがなくなるのを目にすればするほど、私はますますこの退廃に対して革命の声を上げる気にならず、むしろ愛の不思議な力を信じたくくなります。皆が噂をしている事柄に沈黙を守るのは大切なことです。敵意をもたずに人間や行ないを微笑みながら見守ること、たとえば仕事を忠実にこなしたり、強い忍耐力をもち、またあざけりや批判といった安っぽい報復をしないなど、ささやかな私的生活の中での愛という小さなプラスによって、この世界の愛のマイナスと戦うこと。これこそ人それぞれが歩むことのできるささやかな道なのです。⁷

ヘッセは時代の波に対し静観の構えを取ろうとしているようだ。やや自嘲気味にヘッセは言う。「つまり私は、理論上は聖人で、すべての人間を愛しているが、しかし実践上はエゴイストで、誰からも邪魔されたくないのだ」。⁸ こうした、周囲から距離を取りたがる傾向は、ナチスへの抵抗運動を展開する亡命者たちからヘッセを遠ざけさせた。「今もまた私は、心から、抑圧された人々、処罰を受けている人々と同じ側に立っている。虐げられた人々、捕えられた人々、ユダヤ人、迫害された人びとの側に。しかしそれは、私が無条件に亡命者とメンタリティを同じくしているという意味ではない！ 私はこの党派には、もう一つの党派と同じく、加わることはできない」。そして、ついでのように、自分の本はこれまでのところ第三帝国で発禁処分になっていないことを付け加えている。⁹ ヘッセは、今回は1914年の時のようには、「論争に加わり、公に活動し、批判を行ったり、抵抗したりする必要を全く感じない」と日記に書いている。¹⁰ たしかに、ヘッセは第一次世界大戦の時以上に政治的発言を控えるようになる。ヘッセの作品は、第三帝国でも刊行され続けた。すべての著作が印刷され続けたわけではなく、たとえば平和主義的な内容のものは除外されたが、ほかの反ファシズム作家とは異なり、ヘッセは第三帝国においても作家としての存在を保ったのである。ナチス政権の末期になってはじめて、紙不足を理由として、ヘッセはドイツでの刊行ができなくなったので、『ガラス玉遊戯』は、そのためドイツではすぐには出版できなかった。¹¹ ヘッセがドイツで市場を持ち続けたことは、当然ながら、亡命作家たち

⁶ 同書、248～250 頁。

⁷ 同書、225～226 頁。

⁸ Hermann Hesse: Materialien zu Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*, S. 72 f.

⁹ Ibid., S. 74.

¹⁰ Ibid., S. 73.

¹¹ Egon Schwarz: Hermann Hesse und der Nationalsozialismus. In: Hermann Hesse. Politische und wirkungsgeschichtliche Aspekte. Hrsg. von Sigrid Bauschinger und Albert Reh. Bern (Francke) 1986, S. 56.

の不興を買った。詳しくは本論第三部のトーマス・マンを扱った箇所に取り上げるが、ヘッセは、自作をドイツで出版してくれていたフィッシャー社が、ナチスの出先機関ではないかという攻撃を受けたとき、マン、アネッテ・コルプとともにフィッシャーをかばった。結果として、この事件がきっかけでマンは「亡命宣言」を行い、反ナチスの活動を始めたのだが、このことにヘッセは失望した。ヘッセとしては、マンにも、自分とともに党派に属さない立場を保持してほしかったのである。

もしもはせ参じることのできる陣営がそこにあるのなら、すべてはそれでよいでしょう。しかしそんなものはないのです。私たちにとっては、二つの前線の間の、毒ガスが充満する空気からの逃避場所は、私たちの仕事以外にありません。そして、あなたが帝国内のドイツの読者に対して、ある意味では違法な形で及ぼす、慰めと励ましの影響力を、あなたはいまや失ってしまうでしょう——これはあなたにとっても、読者にとっても損失です。私にとってもです。私は一人の同志を失い、それをまったくエゴイスティックに嘆くのです。[...] 私はドイツ国内では、作家としてはまったく孤立してしまいます。しかし、私の力で何とかなる限りは、私はこの持ち場を守り抜きたいと思っています。(1936年2月5日 HGB3 S. 19)

このマンへの手紙からも見て取ることができるように、ヘッセ自身はナチス陣営にも、反ナチス亡命作家陣営にも、加わることをよしとしなかった。また、ヘッセはドイツ国内の読者とのつながりを失いたくなかった。ヘッセはいわば「ドイツに残っている読者たちに、彼の著作によって、ヒューマニズムの (humanisierend)、あるいは慰めの効果をもたらすことを約束した」からである。¹² ヘッセは、第一次世界大戦の時以上に、政治に直接かわからないで、精神の問題に気を配ることこそ、芸術家が為すべき「人間的」行為だという考えに固執するようになる。

芸術が人類に対して持つ機能は、人間性 (Menschlichkeit) と真理が存続し続けるように、全世界と全人間生活が憎悪と党派に、ヒトラーかスターリンかという派閥に分かれないように、気を配るということだ [...]。たとえば今日、芸術家がある党派に自分を売り渡し、あるいは買収されることでよりよい芸術家になるなどと、まじめに信じることはできないのだ。¹³

¹² Schwarz, S. 67.

¹³ 1937年2月1日の、ある若い親戚への手紙。Andrea Bartl: Geistige Atemräume. Auswirkungen des Exils auf Heinrich Manns *Empfang bei der Welt*, Franz Werfels *Stern der Ungeborenen* und Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*. Bonn (Bouvier) 1996, S. 131. から孫引き。なお、バルトルの参照元は Hermann Hesse: *Ausgewählte Briefe*. Erweiterte Ausgabe, Hrsg. von Hermann Hesse und Ninon Hesse. 3. Aufl. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1981, S. 165 ff.

政治的に発言することでしか「人間性」を守ることはできないと考えていた多くの亡命作家とはまったく異なり（トーマス・マンもその一人になったわけだが）、ヘッセは芸術と政治をきっぱり分けることこそ、「人間性」に貢献することになるのだと信じていた。こうした態度には、彼なりの強い信念と善意があった。しかし、こうした信念それ自体が正しいかどうかは措くとしても、ヘッセの態度にはどうも状況とのずれがあった感は否めない。エゴン・シュヴァルツは、亡命作家と彼らの迫害者の間の生きるか死ぬかの戦いを、ヘッセが「憎悪に満ちた口喧嘩（haßerfülltes Gezänk）」と表現していることに、「ほとんど不条理な印象さえ受ける」と書いている。ヘッセはさらに「どちらの陣営も、第三帝国の文学もドイツ亡命者の文学も、超党派的な立場からの同僚としての議論や認知に対し用意ができていないし、能力もない」と断じている。ヘッセがそこから引き出す結論は、ほとんど理解に苦しむ代物である、とシュヴァルツは言う。「だからわれわれがすべきことは、中立を保つということ、精神的な毒ガス戦争を超えて、より高貴な伝統に忠実であること、そしてできればそれを救うことだ」。シュヴァルツの言うとおり、こうしたヘッセの見方は状況の深刻さを見誤っていたというしかない。¹⁴ それどころか、尊大と受け取られても仕方のない態度ではないだろうか。この尊大さは、ヘッセがナチスによって苦しめられている人々に真に同情を寄せていた、という事実とはまた別の問題である。ある女性読者に宛てた 1933 年 3 月 19 日の手紙では、「精神を守る者の使命は精神の側に立つことであって、国民が総統によって命じられた讃歌を歌っているのに調子を合わせて同じように大声をはり上げることではないのです」と、「おお友よ、この調べにあらず」を思い出させる口調で述べ、「私は現在も将来も、壁ぎわに立たされて銃殺される人々の味方をしますが、銃殺する人々の味方はしません」と断固としてナチスを否定する。¹⁵ また、ヘッセはナチスを間接的に批判してもいた。つまり、ナチスを直接非難するのではなく、ナチスの犠牲になっている人々を支援する、という方法によってである。ヘッセは、あえてユダヤ人作家の作品の書評を、ドイツで出版されるフィッシャー社の『新展望』に載せ続けた。「ドイツの批評家でそんなことをしているのは私だけなのだ。これをさらに続けて行けるように、私はつい今しがた、スウェーデンの主要な文芸誌に年に二度、ドイツ文学の状況を報告する仕事を引き受けた」（息子ハイナー宛の 1935 年 1 月 19 日の手紙）。¹⁶ また、スイスの自宅に山のように届く、援助を願う手紙にも、できるかぎり真摯に対応した。

前章で述べた世界平和主義的ヒューマニズムと運命愛は、ここでもみられる。平和主義的ヒューマニズムにおいては、ヘッセは自分の労力を惜しまず、被害者を助けようとする。しかし他方で、現実の暴力と直接闘うのではなく、文化を保存し、人びとを慰めるあり方こそ

¹⁴ Vgl. Schwarz, S. 64 f. シュヴァルツの参照元は Hermann Hesse: Eine Literaturgeschichte in Rezensionen und Aufsätzen. Hrsg. von Volker Michels, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1975, S. 413.

¹⁵ ヘッセ、ヘッセからの手紙、228 頁。

¹⁶ 同書、243 頁。

が、「ヒューマニズム」の態度であるとされる。ナチスと亡命作家との対立を「芸術家」の位置から超然と眺め下ろすという態度が、実は尊大であり冷淡でさえある、という事実へッセは無自覚であった。どうして無自覚でいられたのかと言えば、それは現実を変えるために行動を起こさない自分の態度こそが、ヒューマンな態度であると信じていたからである。問題は、亡命作家たちと一緒に闘わなかったことそれ自体にあるのではない。それよりも、この無自覚さ、「ヒューマニズム」の名で現状追認を正当化しながら、あくまで置かれた状況の中で「人間性」に誠実であろうとすることが、消極的に現状を肯定してしまうことになるということを認識しなかった無自覚さにあるのである。

『ガラス玉遊戯』もまた、ヘッセ自身がずっと後の 1955 年に述べたように、困難な時代の中で、作者にとっての「避難場所」であり、「野蛮な力に対する精神の抵抗の表明」そして「ドイツにいる友人が抵抗し耐え抜くことができるよう可能な限りはげます」試みであったとしても、¹⁷ ナチスそのものを批判する作品ではない。とはいえ、本論は、ヘッセが作品によってはっきりとナチスを糾弾しなかったことを批判したいのではない。そうではなく、『ガラス玉遊戯』に描かれた共同体が、作者にとっても、そして作品自体においても、「無自覚に」時代と通底する問題をはらんでいることを指摘したいのである。本章の第一節では、共同体が個人より上位におかれることの問題を示唆した。この問題を、『ガラス玉遊戯』の舞台カスターリエンに関して掘り下げたい。本章第二節で述べた、ヒューマニズムが現状追認的に働く（そしてそれによって悪を助長する危険がある）という問題に関しては、章を改めて論じたい。

第三節 『ガラス玉遊戯』における「有機体」——共同体の比喻

この節から小説『ガラス玉遊戯』の分析に入る。作中で有機体にたとえられる共同体「カスターリエン」は、序章で述べたような共同体の抑圧的側面を払しょくしていると言えるのか、がこの節の分析の焦点となる。

『ガラス玉遊戯』は、未来の、架空の共同体カスターリエンを舞台としている。カスターリエンの成立時点ですでに 20 世紀は終わっていたようである。カスターリエンは、別名「教育州」（ヴィルヘルム・マイスターを念頭に置いている）とも呼ばれ、諸学芸の「名人」を頭にいただく階級制度をとっており、まさにヘッセが『東方巡礼』で予告した「精神政治（Psychokratie）」（HGS6 S. 10）を実現させたような共同体であり、『ガラス玉遊戯』冒頭には、「東方巡礼者たちに」という献辞が置かれている。『ガラス玉遊戯』は、現実の時間と空間の彼方に設定された理想都市を舞台としており、さまざまな点でユートピア小説の系譜に連なる。プラトンの『国家』にはじまって、トマス・モアの『ユートピア』、カンパネッラの『太陽の都』など、ほとんどの古典的ユートピアは私有財産を否定し、共産制を採用しているが、¹⁸ カスターリエン内でも私有財産は否定され、住人は外部から（カスターリ

¹⁷ Hesse, Materialien zu Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*, S. 295 f.

¹⁸ 山本定祐：世紀末ミュンヘン——ユートピアの系譜（朝日新聞社）1993、11 頁参照。

エンは全世界の中の一州であって、外にはごく普通の世間が広がっている) 提供された資金で質素な生活を送っている。プラトンやカンパネッラのユートピアもそうだったが、カスターリエンも官僚主義的な体制をとっている。ここでは「個人的なものを解消させ、個々の人間を教育庁や学問のヒエラルキーにできるだけ完全に組み込むことこそ、われわれの精神生活の最高原則の一つ」であるとされ、重要な人物というのは、(往々にして奇矯な面も持つ) いわゆる個性的な人物ではなく、「あらゆる独創性や特異性を超えて、普遍的なものにできる限り完全に自分を組み込み、できる限り完全に個人を超えたものに奉仕する (*Dienst am Überpersönlichen*) ことのできた人物」を指す (*Ibid.*, S. 80 f)。しかし、この『ガラス玉遊戯』という作品が、ガラス玉遊戯名人ヨーゼフ・クネヒトという個人の伝記の形をとっていることが示すとおり、この共同体では個人がまったく意味のない存在におとしめられているわけではない。真に模範的な人物に関しては、その人となり、名前、顔つき、挙措などに対して興味を持つことは許されるだろう、とこの伝記の語り手は言う。

というのも、われわれは完全なヒエラルキーの中にさえ、極度に摩擦のない組織 (*Organisation*) の中にさえ、それ自体としてはどうでもよい死んだ部分からなる機械仕掛けではなく、それぞれ特質と自由をもって生命の奇跡 (*Wunder des Lebens*) に参与している部分によって形作られ、そうした器官 (*Organe*) によって生命を与えられている一つの生き生きとした身体 (*ein lebendiges Körper*) を見るからである。 (*Ibid.*, S. 82)

無機的な部品からなる機械ではなく、それぞれが生きて活動している器官からなる身体に、カスターリエンはたとえられている。こうした発想、つまり共同体を「身体」や「有機体」にたとえる発想は、序章でも述べたように、ヘッセ独自のものではない。その先例は、古くはプラトンにまでさかのぼり、直近では、フェルディナント・テニエスの『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』があった。確認になるが、この本ではゲゼルシャフト (ここではビジネス社会を指す) が「観念的機械的な組織」「たがいに独立した人々の単なる並存」と性格づけられている一方で、ゲマインシャフトは、「実在的有機的な生命体」「あらゆる信頼に満ちた親密な、内輪の人間だけの共同生活」と性格づけられていた。¹⁹ テニエスは、有機体内部の機能のアナロジーでもって、共同体の有機的特性を説明している。有機的集団は、その部分である個人の連関から成り立っており、部分は集団全体の目的のための単なる手段とみなされうる。各個人は全体の中でこうして位置づけられ、その中で自己自身を表現し、自己特有の活動をなす。つまり、テニエスが有機体の比喻でいわんとしているのは、個は全体の中でこそ自己実現に至る、という個と全体の調和的で弁証法的な関係である。

こうした「有機的共同体」イメージは、カスターリエンにもそのまま当てはまる。カスターリエンでは、個人それ自体が独立して存在するのではなく、共同体全体に組み入れられて

¹⁹ Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, S.3 f.

はじめて機能する。ただし「機械的組織」とは異なり、個々人は死んだ部品ではなく、自分の才能や特質を発揮することで、自分自身にも共同体全体にも生き生きとした活力を与えるのである。また、本章でも見てきたように、ヘッセが折にふれて「有機的 (organisch)」という語と「組織化された (organisiert)」という語を対比的に用いているのも、テニエスの「ゲマインシャフト／ゲゼルシャフト」の発想との類似を感じさせる。²⁰

本論はヘッセに対するテニエスの影響を論証するものではないが、共同体を有機体のアナロジーで語るテニエスの論が、その後ワイマール共和国時代にどのような発展を遂げたかを述べておくことは、『ガラス玉遊戯』における共同体像を考察する上で不可欠であると考えられる。19 世紀に書かれたさきの『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』だが、ワイマール共和国時代になってからさかんにもてはやされだした。第一次世界大戦の敗戦後に導入されたデモクラシーに反発した保守的な人々が、自分たちの主張のよりどころとして利用したためである（ちなみに、テニエス自身はデモクラシーを擁護していた）。ワイマール共和国の憲法や議会制は、ドイツの政治的伝統になじまない、あまりに機械的な制度であると非難した彼らは、『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』のいう「実在的有機的な生命体」「信頼にみちた親密な水入らずの共同生活」である「ゲマインシャフト（共同体）」こそドイツにふさわしい体制であると力説した。その例は、序章でメラー・ファン・デン・ブルックやシュペングラーに見た通りである。テニエスの「有機的共同体」イメージは保守思想に引き継がれたが、注意しなければならないのは、「部分は、全体の生命や目的のための単なる手段とみなされうる」というもとのテニエスの論以上に、個に対する全体の権限が強調され、しかもそれが「抑圧」ではなく「個と全体の調和」であると強弁される傾向にあったということである。ナチスに理論的基盤を与えたとされるカール・シュミットは「全体的総統国家 (totaler Führerstaat)」という概念で、国家が個人と対立しているのではなく、すべてを包括しているイメージを打ち出した。個人のアイデンティティと、全体の同質性とが対立せず両立するよう担保するものは、シュミットにおいては血統的な統一 (rassische Einheit) であり、そこでは統率する側とされる側とが、共通の、超越的アイデンティティを持ちうる、とされた。この理論から引き出される理想の共同体像とは、必然的に「民族共同体」であり、そこでは個人を強制的に全体に従わせるのではなく、むしろ反対に、個人が市民的主体性を保ち、自ら決定し、自己実現を追求することが重要とされる。しかしその場合、個人はもはやエゴイズムからそうするのではなく、共同体の民族的目的を自分自身の目的として共有し、その共通の目的に向かって努力することで自己実現を果たすのである。²¹

²⁰ なお、トーマス・マンも『非政治的人間の考察 (Betrachtungen eines Unpolitischen)』(1918) で、同じく「非政治的芸術家」の立場から、「有機体 (Organismus)」と「組織 (Organisation)」を対置しており、ここでのヘッセとの発想の類似は明らかである。この節で紹介した、ワイマール共和国時代の共同体・有機体論に関しては私の修士論文：有機体／フマニテートの表裏でも詳しく扱った。

²¹ Juliane Spitta: Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee. Bielefeld (transcript) 2013, S. 208-216.

これはまさに、先の保守派が理想としていたような「有機的な」共同体である。ナチスは実際、「有機的 (organisch)」という語をナチス用語として使用するようになる。一例をあげるなら、アルフレート・ローゼンベルクの『二十世紀の神話 (Der Mythos des 20. Jahrhunderts)』(1930) では、民族固有の「有機的な真理 (die organische Wahrheit)」が神秘化されながら称揚されている。²² もちろん、ナチスがじっさいに行っていたのは、個人の目的を民族のそれと一致させ「ねばならぬ」という強制であり、これに従わないという選択肢は個人に用意されていなかった。あるいは、自分の意志で共同体に奉仕しているのだ、と人々に思い込ませていた。したがって、ここでは個と全体の調和という「有機的」イメージの下で、個人の主体性は意識的にせよ無意識的にせよ抑圧されていたのである。こうした危険は、もちろんナチスよりもずっと穏やかな形ではあれ、「部分は全体的手段にすぎない」としていたテニエスの論にすでに胚胎していたと言わざるをえないだろう。²³

『ガラス玉遊戯』に話を戻せば、「有機的共同体」であるカスターリエンはもちろん、ナショナリズムとは無関係であるし、厳しい規律はあっても、抑圧的であるとまでは言えない。主人公のクネヒトが最後にそうするように、カスターリエンから出ていく権利はみなに保証されている。ただ、「個人を超えた全体」に「奉仕する」ことによって個人の自己実現もまたなされる、という発想が、ワイマール共和国時代からナチス時代続く共同体観と、注目すべき（おそらく偶然の）一致をなしていることは念頭に置かねばならない。ナチスという現実がありながら、ぬけぬけと「有機的共同体」という同じイメージを用いていることが問題なのではない。問題は、「ツァラトゥストラの再来」にはじまって『デーミアン』、『東方巡礼』そして『ガラス玉遊戯』にいたるヘッセの諸作品において、一貫して描かれている「個人の自己実現と全体の自己実現の一致」という理想が、抑圧に傾く保守派の共同体像と同じ轍を踏まないという構造的な保証が、明確にはなされていないことである。げんに、『デーミアン』の「個人主義の時代は去り、新しいコミュニティが必要とされている」というメッセージが、当時の若者を魅了し、彼らがこの新しいコミュニティを「塹壕と、個人の抑圧と、国家礼賛のコミュニティと解釈した」という証言が示すとおり、²⁴ ヘッセはその時代において自作が「誤解」されることに対し予防策を講じていない。最もナショナリズムとは遠い共同体像であるカスターリエンさえも、個と全体の同一性を前提とするという時点で、それは必然的に個が全体に同一化する関係であって、全体が個によって変えられるという関係ではない。個人は共同体に変化を強いることはできず、共同体に不満がある場合は自分

²² ヴィクトール・クレムペラー（羽田洋・藤平浩之・赤井慧爾・中村元保訳）：第三帝国の言語<LTI> ある言語学者のノート（法政大学出版局）1974、144～145 頁参照。

²³ それどころか、「欠陥児が生まれた場合には、これをしかるべき仕方と秘密のうちに隠し去ってしまう」といった文章が含まれているプラトンの『国家』においてすでに、「有機的共同体」がユートピアから反ユートピアに反転する危険が潜んでいたと言える（山本定祐、67 頁参照）。

²⁴ ヘンリー・パクター（蔭山宏・柴田陽弘訳）：ワイマール・エチュード（みすず書房）1989、223 頁。

が共同体から出て行かなければならないのである。ヘッセは自作と時代との無気味な一致に、『ガラス玉遊戯』にいたるまで無自覚だったようだ。保守派の「有機的共同体」のもつ問題に対しどう答えるのか、作者ヘッセからは回答は望めないだろう。では、作品の方からどうか。実は、『ガラス玉遊戯』は「共同体」の抑圧の問題に対し、一応の回答を用意している。これに関してはしかし、小説の結末を扱う次章に考察を譲ろう。

第四節 『ガラス玉遊戯』における「有機体」——永遠なるものの比喻

『ガラス玉遊戯』において有機体にとえられているものはカスターリエンだけではない。タイトルにもなっている「ガラス玉遊戯」である。「ガラス玉遊戯」は、個々の生命を超えて永続する価値の象徴として描かれるのだが、このことは同時に、有限の生命は不滅の生命に奉仕することによってしかおのれの価値を見いだせない、という、ゲマインシャフト特有の閉鎖性を示している。

ガラス玉遊戯がどのようなものであるかという描写は、作中でもきわめてあいまいである。「ガラス玉遊戯」は、カスターリエン独自の芸術であり、カスターリエン精神の精華と見なされている。

この規則、すなわち遊戯の記号法とその文法とは、一種の高度に発達した秘密の言語であって、それにはさまざまな学問や芸術、とくに数学と音楽（ないし音楽学）がかかわっており、この秘密の言語はほとんどすべての学問の内容と成果を表現し、またそれらをたがいに結び合わせること（*zueinander in Beziehung zu setzen*）ができるのだった。ガラス玉遊戯はつまりわれわれの文化の内容と価値とをもってする遊戯であって、さながら芸術の黄金時代に画家がパレットの色彩をもって遊んだであろうように、それらをもって遊ぶのである。

語り手は続けて、ガラス玉遊戯をパイプオルガン演奏にたとえ、「このオルガンの完全さたるや、ほとんど人の考えも及ばないほどで、その手鍵盤とペダルは精神的宇宙の全体を（*den ganzen geistigen Kosmos*）打ち尽くし、その音栓はほとんど数え切れないほどあり、理論的にはこの楽器によって、精神世界の全内容が（*der ganze geistige Weltinhalt*）遊戯のうちに再現されうるだろう」（HGS6 S. 84）と述べる。ガラス玉遊戯は（どのようにしてかは具体的に述べられていないが）、学問や芸術の成果を互いに結び合わせ、それによって精神的（*geistig*）世界ないし宇宙のすべて（*ganz*）を表現しうる、究極のわざである、とされているのである。互いに結び合わせる、ということは知識と情報のたんなる羅列ではないということである。ガラス玉遊戯の重要とされる要素の一つに、「瞑想（*Kontemplation*）」がある。これは、「東方巡礼者たちの慣習」から入ってきたものとされ、この要素によって、ガラス玉遊戯は「宗教的なものへ転向」した。

もはや遊戯の中に連続して現れる理念や、精神的モザイクの全体を、素早い注意力と訓練された記憶力によって知的に追っていくだけではいけなくなり、もっと深い、もっと魂的な献身（eine tiefere und seelischere Hingabe）が要求されるようになった。すなわち、そのときどきの遊戯の主演者がしるしを呼び出すと（Zeichen beschwören）、必ずそのしるしについて、その内容、その由来、その意味について静かで厳しい観察が行われた。この観察によって、共演者はみな、しるしの内容を集中的に、有機的に（organisch）ありありと現前させるように強いられるのである。（Ibid., S. 110）

遊戯の演者も、「観衆や聴衆（Zuschauer und Zuhörer）」も、しるしひとつひとつが体現している「有機的」な総体を思い浮かべられなければいけないのである。このように、参加者全員での「瞑想」が重要であるため、ガラス玉遊戯は個人が楽しむものというより、第一義的には公の儀式という性質が強い。演者は中心的役割を果たしはするが、自分の個性を顕示するために遊戯を行うのではない。「遊戯は演者に自己（Ich）の解消をあたえ、自己は個人化（Individuation）の苦悩から解放される」。しかし他方では、「遊戯は個性（Individualität）の究極の昂進を意味する。この自己なくしては、神は世界を自らの上昇しようとする生成力で満たすことはできないからだ。ただしそれでも、個人は、高められ栄冠を授けられてはいても、より高次の、測りがたい力の手の中の一個の恭順な道具にとどまるのである」とされる。²⁵ カスターリエンという共同体と同じく、ガラス玉遊戯においても、個人である演者と、「より高次の力」との弁証法が働いているとされるのであり、このことが、ガラス玉遊戯の「有機的」な特性とあいまって、ガラス玉遊戯をカスターリエンの象徴たらしめている。

ところで、なぜこの芸術が「ガラス玉」遊戯という名前なのかというと、もともとは実際にガラス玉を並べて行う遊びとして考案されたからである、とこの伝記は述べる。音楽上の引用や、着想した主題をガラス玉で構成し、取り換え、移調し、発展させ、変化させ、他の主題を対立させる遊びだったものが、時代とともに高度に発達し、ついにはガラス玉を用いることなく、諸学芸の粋を、さながら音楽作品をつくるように構成するようになった。現在のガラス玉遊戯はしたがって、もうとうにガラスとは直接の関係がなくなっているのであるが、なお名称にその名残をとどめている、とされる。語り手は「永続的で意義深い仕組みが、かりそめの付随的なことによって名前をつけられた」にすぎないとしているが（HGS6 S. 102 f）、しかしこの「ガラス（玉）」にはもっと象徴的な意味が込められていると解釈することもできる。『ガラス玉遊戯』は、クネヒトの伝記の後に「クネヒト自作の詩」を収録している。その中の最後の詩「ガラス玉遊戯」（ヘッセが執筆したのは1933年8月1日）は「宇宙の音楽（Musik des Weltalls）」についてうたっている。

²⁵ Barbara Belhafaoui: Hermann Hesses „Glasperlenspiel“. Eine werdende Utopie. In: Hermann Hesses Glasperlenspiel. 4. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 1986. Hrsg. von Friedrich Bran und Martin Pfeifer (Gengenbach) 1987, S. 27.

[...]

秘密によってわれわれは高められる

魔法の呪文の秘密によって その魔圏では

果てしないもの (das Uferlose)、荒れ狂うもの、生命が、

透明な比喩に凝固する (Zu klaren Gleichnissen gerann)

星座のようにそれは響く、クリスタルガラスのように澄んで (kristallen)、

それに奉仕することによってわれわれの生命に意味が与えられた (In ihrem Dienst ward unserm Leben Sinn)、

(Ibid., S. 556)

ここでは、生命が「透明な比喩に凝固する」、「クリスタルガラスのように澄んで」と、「ガラス」のイメージが保持されている。さて、さきほどまでガラス玉遊戯の「有機的」性質を指摘してきたが、「ガラス」という物質自体は有機体ではない。有機体とは、専門的な定義は措くとして、生命体であるが、ガラスはそういった意味では「生きて」いない。そのうえ、この詩では「生命が透明な比喩に凝固」して「星座のように」「クリスタルガラスのように澄んだ」響きを奏でる、とある。それではここでイメージされているのは、生命が星やクリスタルガラスのようになること、生命を失うことなのだろうか。

木村直弘は『ガラス玉遊戯』の「ガラス」の表象に注目して、興味深い研究を行っている。木村は、「実は、〈水晶〉＝〈結晶〉という言葉は、20 世紀前半の芸術界の一つのトポス、美的理念を示す術語であった」と指摘する。なお、化学的に見れば、結晶質である「水晶」と非晶質（アモルファス）である「ガラス」とは異なるが、1851 年の第一回万国博覧会の会場だった、鉄骨とガラスによる巨大建造物が「水晶宮 (The Crystal Palace)」と呼ばれたように、そしてヘッセの上の詩が含意しているように、一般的イメージでは、そうした科学的差異は問題にならない、と木村はことわっている。²⁶ 「水晶」ないし「ガラス」は、表現主義におけるライトモチーフの一つであり、とくに有名なものに、建築家ブルーノ・タウトの「ガラスの家 (Glashaus)」(1914) や、作家・画家のパウル・シェーアバルトの小説『レザベンディオ (Lesabéndio, Ein Asteroiden-Roman)』(1913)、タウトに献呈された『ガラス建築 (Glasarchitektur)』(1914) がある。邦訳を通してシェーアバルトを日本に早くから紹介した独文学者・種村季弘の見解を木村は引用する。種村は、『ガラス建築』においても言及されていたエミール・ガレやティファニーのガラス美術工芸が醸し出す「脆さ、か弱さの美」と通底するシェーアバルトの「世紀転換期ガラス幻想」をも認めつつ、しかし本質的に、シェーアバルトにとってのガラスとは鉱物性物質のそれであり、「あくまでも

²⁶ 木村直弘：〈ガラス玉遊戯〉と〈十二音遊戯〉——20 世紀前半の芸術上のトポスとしての〈結晶〉をめぐる——〔岩手大学教育学部附属教育実践総合センター『岩手大学教育学部附属教育実践総合センター研究紀要』第 11 号、2012 年 3 月 31 日、41～70 頁〕43 頁参照。

＜不壊不滅＞の譬喩でなくてはならない」と指摘する。また、ヴォルフガング・ペーントによれば、表現主義者たちにとっては「クリスタルは根源的なもの、そして最も高貴なものを表彰する」ものと捉えられていた。²⁷

木村の言う「結晶」トポスを『ガラス玉遊戯』に関連づけるとなおさら、「ガラス」は非有機的性質を帯びてくるように見える。生命である有機体は、いずれ死ぬ。その一方で、鉱物であるガラスは死ぬことはない。最初から生きていないから、死ぬこともないのである。実際、『ガラス玉遊戯』ではこの遊戯の「永遠性」が強調される。理念としてのガラス玉遊戯は、カスターリエン以前に、それどころかはるか古代にまでさかのぼる、と語り手は言う。「なぜなら、偉大な理念がすべてそうであるように、ガラス玉遊戯もまた始まりをもたず、その理念自体は常に存在していたと言えるからである」。ピュタゴラスに始まってヘーゲルに至るまで、ガラス玉遊戯は予感されていた、と言う。「精密な学問ともっと自由な学問とを接近させようとする試み、学問と芸術を、あるいは学問と宗教を和解させようとする試み、それらのすべての根底には、われわれにおいてはガラス玉遊戯という形をとるにいたった、あの同じ永遠の理念（*dieselbe ewige Idee*）が存在していた」（HGS6 S. 85）。ガラス玉遊戯の核心である、すべてを総合する理念は、古代からの諸学問、諸芸術においてすでに探求されていたのであり、つまりカスターリエンが全く独自に発明した理念ではなく、もう既に存在していた理念なのである。

無機物である「ガラス」だけでなく、「永遠性」という概念もまた、一見したところ「有機体」とは平仄が合わない。しかし、先にあげた 20 世紀前半の「結晶」トポスをさらに詳しく見てみると、この「無機」と「有機」の溝を埋める発想の飛躍があったことが確認できるのである。かなり独特の論展開ではあるが、それをたどってみよう。

木村は、20 世紀の「結晶」トポス成立の背景に、世紀転換期のゲーテ自然学ルネサンスの影響を見る。キルシュナー版『ドイツ国民文学全集（*Deutsche National-Literatur*）』中の「ゲーテ自然科学論集（*Goethes naturwissenschaftliche Schriften*）」では、ゲーテは鉱物のメタモルフォーゼ（変成作用）と結晶化との関係について次のように言及する。花崗岩の最初の多様化で現れてくるのは「結晶作用」であり、それは「自然が初めて成しとげる個別化」である。自然のこうした個別化において、シダやサンゴのような有機的な形成物も登場する。植物（有機物）も、鉱物（無機物）もどちらも形態をつくろうとするのであり、つまり「物質全体が本来徹底した結晶化の傾向を示している」とされる。²⁸ つまりここでは、有機体においても無機物においても、形態をつくろうとする動きのことを（広義の）「結晶化」と呼んでいるのであり、ここでは結晶（化）という術語は、「自然における形態形成の

²⁷ 同書、46 頁参照。なお、木村の参照元は、種村季弘：訳者あとがき [パウル・シェーアバルト『永久機関 附・ガラス建築——シェーアバルトの世界』（作品社）1994] 255～256 頁；Wolfgang Pehnt: Paul Scheerbart. Ein Dichter der Architekten. In: Über Paul Scheerbart. 100 Jahre Scheerbart-Rezeption. II. Hrsg. von Michael M. Schardt und Hiltrud Steffen. Paderborn (Igel) 1992, S. 74.

²⁸ 木村、47～48 頁参照。

合法則性を象徴する上位概念となった」のである。²⁹ こうして、「有機体」と「無機物」という反対物に「結晶化」という同じ原理を見たことから、一元論的な発想の飛躍が生まれることになった。有機体に「結晶」の類縁性を見、³⁰ またその反対に、「結晶」に「生命」を見いだそうとする見方、つまり「有機」と「無機」の対立を無にするような見方がそれである。最も顕著な例として、エルンスト・ヘッケルの生物観がある。ダーウィンの進化論を自然哲学と結びつけようと試みたヘッケルは、自然界の規則的な形成の法則は、有機的なものと無機的なものの間の、自然と精神の間のシェリングが言うような意味での対応関係、ハーモニーの証明であると考えた。自然全体に魂的・精神的性質を見いだすヘッケルは、『水晶の魂——無機的生命に関する研究 (Kristallseelen. Studien über das anorganische Leben)』(1917) で、水晶(結晶)を「生きた」「魂のある」自然物とみなし、有機的・無機的な自然は、「ともに<宇宙(Universum)>を構成するものとして、統一的に、同じ発展原理に導かれているのだ」という自然観を展開した。³¹

このような発想において重要なのはしかし、「結晶＝水晶(ガラス)」に生命のイメージが付与されていることだけではなく、それがもはや個体や個人の生命を指してはいないということである。ヘッケルの一元論において、無機物にもあるとみなされているのは、生命の原理という抽象物であって、それぞれの個体のもつ具体的な生命ではない。生命の原理は個体と違って死ぬことはなく、個体が死んでも種は続いていくように、生命の営みは脈々と受け継がれていく。つまりは、途方もない年月をかけて結晶する水晶が象徴する生は「不死の生」であり、「形態をつくろうとする自然の永遠の法則」そのものである。それゆえ、シェーアバルトにおいて、ガラスが「有機体」に接近しながらも「不壊不滅」であるというのは何ら矛盾ではなくなるのである。

ヘッセの『ガラス玉遊戯』にも、上記の「結晶」トポス、また「有機体＝無機物」思想との類似が見られる。「生命が透明な比喩に凝固する」と言ったときの生命は、個体の生ではなく、クリスタルのように不滅の生命であり、それは「星座のように響く」(シェーアバルトのように、星にも半永久的生命を見ることも可能か)。ヘッセは「不滅の人々への信仰」を言っていたように、また 1933 年以降の混乱にあって永遠なるものにあこがれていたように、時代の変動や個人の生死を超えたものを切望していた。クネヒトも「遊戯の意義と偉大さに打たれた」瞬間をこう述懐している。クネヒトは言語史を勉強し、ある言語の全盛期と衰退期をたどるうち、無常の念にとらわれた。

²⁹ 同書、48 頁。

³⁰ Vgl. Peter Sprengel: Künstliche Welten und Fluten des Lebens oder: Futurismus in Berlin. Paul Scheerbart und Alfred Döblin. In: Faszination des Organischen. Konjunktoren einer Kategorie der Moderne. Hrsg. von Hartmut Eggert, Erhard Schütz, Peter Sprengel. München (Iudicium) 1995, S. 94. アルフレート・デープリンもまた、「有機的なものの中にも」、「数と幾何学を貫いている」無機物固有の「形態を作るという原則 (Formprinzip)」があるのだから、有機体は結晶に近い、と考えていた (Ibid)。

³¹ Vgl. Regine Prange: Kunstwollen und Bauwachsen. Zum Mimesiskonzept in Bruno Tauts Architekturphantasien. In: Faszination des Organischen. S. 113, Fußnote 17.

僕たちの眼前で、非常に複雑な古い尊敬すべき、多くの世代のうちに徐々に構成されていった有機体（Organismus）が、花を開くとともに、花はもう衰滅の芽を宿し、意味深く組み立てられた全建築が崩れ、退廃し、没落に向かってよろめき始めるのだった。——同時に、しかもなおその言語は衰滅しても、無に帰することなく、その青春と開花と衰退とは、僕達の記憶の中に、その言語とその歴史とに関する知識の中に保持され、学問の記号や公式の中やガラス玉遊戯の秘密な方式の中にも生き続け、いつでも再建されうるということを知って、僕は喜ばしい驚きにびくっと身震いしたのだった。

(HGS6 S. 196)

一つの言語は、生成と衰滅をもつ、有限の「有機体」に比せられる。しかし、その言語の知識が保たれるならば、その言語はガラス玉遊戯において、いわば不死の生を得るのである。本論で先に引用した詩「ガラス玉遊戯」もまた、ガラス玉遊戯の「永遠の理念」に、「不滅の生命」に奉仕することで、限りあるわれわれの生命にも意味が与えられる、とうたっている（生命が、／透明な比喩に凝固する／星座のようにそれは響く、クリスタルガラスのように澄んで、／それに奉仕することによってわれわれの生命に意味が与えられた）。前節で述べた政治的な意味とはまた違った次元においてはあがあるが、ここでもテニエス的な「有機体」イメージを見て取ることができる。ゲマインシャフトにおける意志は、個と全体の生命・生命維持・生殖（再生）の意志であり、この意志に基づいて、個は全体の成長と発展に向けて行為する。全体との連関を有するゲマインシャフトにおいては、個の生命は全体のものとして感じることができ、生命は血液のようにただ消費・消耗されるのではなく、有機体内で再生されるものとして、くり返される。その意味でこの生命は無限性を有する。たとえその生命体が消滅したとしても、生殖を通して全体が再生産されているかぎり、その生命は永遠のものとして実感されうる。ここで言われている「ガラスの」生命も同じである。個々の有機体はやがて死ぬが、ガラス玉遊戯の中で再生産されるかぎりにおいて、その生命は永遠である。カスターリエンにおける文化の継承と同じことが、カスターリエンに生きる人々に関しても言える。彼らは「永遠の理念」に奉仕することによって、いわば全体を永遠に生かすことによって、おのれに永遠の存在意味を与えるからである。

本論の第三節と第四節の内容をまとめたい。『ガラス玉遊戯』には、「有機体」の比喩がさまざまな意味をもって頻出している。この比喩を 20 世紀前半ドイツの政治・芸術双方の文脈に置いて眺めると、それこそ時代と関連した有機的な意味を帯び始める。それは一方では個と全体が調和した「共同体」の比喩であり、またガラス玉遊戯において表現されるべき「永遠の法則」にも、有機的イメージが隠されている。この二つはさしあたって別の次元の問題ではあるが、いずれの場合も「有機体」は「個人を超えたもの」という性格づけがなされている。有機体内部では細胞が死んでも身体は生き続けるように、個人が死滅しても共同体は

存続し続ける。また、個体はいずれ死ぬが「ガラス玉遊戯」が象徴する生命は不死である。むしろ、個人は共同体あるいは不滅の生命に奉仕すること（Dienst）によって、自らの有限の生に意味を与えることができる、とこの小説は訴えている。『ガラス玉遊戯』では、芸術と政治という異なる次元が、「有機体」の比喻で語られるこうした認識によって根底で結びあわされているのである。この認識はしかしまた、「全体」や「永遠なるもの」と自己を同一化することでしか、自分個人の存在意義を見いだせない、という意識の裏返しでもある。ヘッセをたんなる個人主義者と見るかぎり、彼の作品に秘められたこうした問題は理解できないだろう。『ガラス玉遊戯』における「有機体」の比喻に注目することで、一見非時代的なこの作品は、一気にワイマール共和国時代からナチス時代にかけての「個と全体」にかかわる問題圏に引き入れられるのである。

第三章 二つのヒューマニズム、それぞれの限界

ヘッセの『ガラス玉遊戯』においては、「有機体」の比喩が重要な意味を持っている。この比喩は、20 世紀前半ドイツの政治的文脈においては、しばしば個人と全体が調和した共同体を表現しており、また芸術的文脈においては、個の生命を超えて永続する生命の法則を表していた。作中のカスターリエンという共同体、またそこで行われている「ガラス玉遊戯」においては、個人は共同体あるいは不滅の生命に奉仕すること（Dienst）によって、自らの有限の生に意味を与えることができる、というメッセージがこめられており、こうした発想は、ワイマール共和国時代からナチス時代に至る時代の雰囲気とひそかに通底していることを、前章では指摘した。では、『ガラス玉遊戯』では、最後までこの共同体観が存続しているのだろうか。本章では、主人公クネヒトがカスターリエンを去ることになった顛末を中心に、「共同体」と「ヒューマニズム」が作品の中で最終的にどのように位置付けられたのかを考察する。

第一節 開いているようで閉じている

主人公クネヒトは、小説の最後でカスターリエンを去っていく。このことは一見すると、小説内で共同体が否定されたことを意味するように受け取られる。しかし、以下に考察するように、クネヒトは共同体そのものを否定したのではなく、カスターリエンよりももっと大きな共同体に奉仕することを願っているものであり、作中で共同体は否定されるのではなくむしろ拡大される。

長じてクネヒトは、「ガラス玉遊戯名人」に就任する。精力的に公務に当たるクネヒトだったが、やがてガラス玉遊戯の、そしてカスターリエンの現在のあり方に対し疑問を抱くようになり、カスターリエンを去って、学生時代の友人、プリニオ・デシニョリのつてを頼って「世間」で暮らすことを決意する。この決断は、唐突になされたものではなく、カスターリエンの外の人間とのこれまでの交流から、徐々に準備されてきたものであった。俗世間からの客人デシニョリからは、カスターリエンがいかに社会の問題からかい離して自らの殻に閉じこもっているかを批判され、ベネディクト会のヤコブス神父からは、歴史に無関心なカスターリエンの問題点を教えられた。こうして、自分の属する共同体を客観的に見ることをクネヒトは学んだのである。カスターリエン当局に対する申立書の中で、クネヒトは、自分が決断に至った根底にある憂慮を次のように説明する。

今日のカスターリエン人には、宗団の法規に対する従順さ、勤勉、培われた精神性などの点では、欠けるところがないでしょう。しかし、国民組織（Volksgefüge）へ、世界（Welt）へ、世界史へつながる自分の関係については、しばしば透察をまったく欠いてはいませんか。自己の存在の基礎を意識しているのでしょうか。生きている有機体に（einem lebenden Organismus）、葉として、花として、枝として、あるいは根として所属することを知っているのでしょうか。（HGS6 S. 454 f）

カスターリエン人の生活費、研究費はすべて外の世界の「国民」によってまかなわれているのだが、学芸にいそしむカスターリエン人は、ともすれば外部の人びとの犠牲を忘れがちで、世間全体の中での「われわれの存在と特殊な地位の意味」を十分考慮することはまれである。現状のカスターリエンでは学問が自己目的化しており、カスターリエンの教養は本来は高貴な教養であるが、「それを持っている者や代表している者の大多数の場合、〔世界全体の中での〕器官でも道具でもなく、能動的に目標を目指してもおらず、より大きいものや、より深いものに、意識的に奉仕するでもなく、やや自己享楽、自画自賛、精神的専門の育成と向上に傾いています」とクネヒトは苦言を呈する (Ibid., S. 455)。前章で述べたように、カスターリエンはそれ自体「有機体」にたとえられており、その中での個々人の働きはすべて全体の中に位置づけられるとされていた。しかしこうした構造はカスターリエンの内部でこそ機能するとはいえ、カスターリエンと外の世界との有機的連関は見られず、カスターリエンは俗世間からかい離してしまっている、とクネヒトは言うのである。外部からの資金提供で運営されているにもかかわらず、外部の世界に役立つことを研究しようという心がけもないとはいかがなものか、という批判が高まれば、カスターリエンの存在意義自体が危うくなるわけだが、むしろ、クネヒトは、カスターリエンが、経済的・政治的な外部からの要請に何でも従う、利権を争う諸団体の出先機関のようになることを望んでいるわけではない。「われわれの最高の最も神聖な任務は、国 (Land) と世界との精神的基礎を維持すること」つまり「真理に対する感覚 (Sinn für die Wahrheit) を維持すること」だからだという (Ibid., S. 456)。「真理を維持すること」ではなく「真理に対する心を維持すること」と言っており、「真理」とは具体的にどういうものかは述べられていないのがポイントだが、この点は後述する。このことは「非常時」つまり戦争や革命に際しても同様である。これについて述べた部分は、申立書の中でほとんど唯一、ヘッセが執筆していた当時の時局批判として解釈し得る箇所でもあるので、長めに引用する。

しかし、国民が危機に陥った場合、われわれはわれわれの幸福、安楽、生命を国民 (Volk) のために犠牲にする用意があるとしても、それは、われわれが精神そのものを、精神的な伝統と道徳とを、時局や国民や将軍の利益のために犠牲にする用意がある、ということを含んではおりません。自国民がしのがなければならぬ行為や犠牲や危険を回避する者は、卑怯者です。しかし、精神生活の原理を物質的な利益のために裏切る者、すなわちたとえば、二の二倍は幾つになるかという決定を権力者にまかせる用意のある者は、それに劣らず卑怯な裏切り者です！ 真理に対する感覚、知的な誠実さ、精神の法則と方法に対する忠実さを、何らかのほかの利益のために犠牲にするのは、たとえそれが祖国 (Vaterland) の利益のためであるにせよ、裏切りです。利益や標語の戦いで、真理が、個人 (Einzelmensch) や言語や芸術や、あらゆる有機的なもの (alles Organische) や精巧に高度に養成されたものと同様に、価値を奪われ、ゆがめられ、蹂

躪される危険に陥ったとしたら、反抗すること、真理を、すなわち真理を求める努力を、われわれの最高の信仰箇条として救うことが、われわれの唯一の義務です。弁士として、著者として、教師として、故意に偽りを言い、故意に虚言や偽造を支持する学者は、有機的根本原則（*organische Grundgesetze*）に背く行為をするばかりでなく、どんなに時勢即応の外観を示そうとも、自国民に（*seinem Volke*）何らの利益ももたらさず、かえって重大な損害を与え、国民の空気と大地、飲食物を腐敗させ、思想と法律を毒し、国民を破滅に陥れようとする一切の悪と敵とを助けることになるのです。（*Ibid.*, S. 467 f）

ヘッセは「共同体への奉仕」の必要性を強調していた。しかし、ここでクネヒトが言っているのは、もしもその共同体が悪しき勢力によって支配されていたら、敢然と抵抗すべきだということである。個々人が共同体全体の運命に対し無関心であることはいまいめられるが、しかし、共同体よりも上位の、絶対的な信仰箇条は「真理」であり「真理を求める努力」であるとされる。言うまでもなく、こうした態度はナチスの御用学者に欠けているものだった。1936年、当時フランクフルト大学の学長だった教育学者エルンスト・クリークは、「問題としての科学の客観性（*Die Objektivität der Wissenschaft als Problem*）」と題した講演の中で、「科学的成果を交換しあう可能性を普遍人間的な真理と客観性との表現と呼ぶのなら、ドイツ科学もまたそのような客観性を認めるにやぶさかではない」と述べておきながら、次のように方向を転じる。

科学は全人類的な、あるいは純粋に精神的な基盤それ自体なるものの上に立っているわけではありません。そうではなく、科学はそれの諸概念や方法をもって、言語、人種的な性格、その他、一民族がみずからの道を行き、みずからの意味を成就するためのさまざまな自然条件に、束縛されているのです。[...] なるほど、真理が科学の道であり形成の掟であることに変わりはありません。しかし、科学の目標は、共同体の性格および自然法則にふさわしい人間のありかたと民族的生活秩序の形成なのです。科学は、それゆえ、みずからの根底を世界観のなかに持っているのです。[...] われわれは、われわれの民族のおよび歴史的な場から永遠の真理を掴もうとすることができるのであり、われわれが誠実に真理を目指して努力するなら、真理はわれわれの性格の種にふさわしい質に应じて、またわれわれの生活の必要性に应じて、われわれに賦与されるでありましょう。¹

¹ 池田、虚構のナチズム、238～239 頁から孫引き。なお、池田の参照元は Bernhard Rust/Ernst Kriek: *Das nationalsozialistische Deutschland und die Wissenschaft. Heidelberger Reden von Reichsminister Rust und Professor Ernst Kriek*. In: *Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands*. Hamburg (Hanseatische Verlagsanstalt) 1936.

ここでは、共同体が科学のあり方を決める。普遍的な「真理」は、民族にふさわしい形でしか（つまりは、民族共同体にとって都合の良い形でしか）あらわれることを許されないのである。このような、内向きの論理に規定される学問のあり方を、クネヒトは厳しく糾弾する。現行のカスターリエンがそうであるような、世間と没交渉の蛸壺的なあり方も、反対に、ある特定の集団の利益に左右されるあり方も、否定される。クネヒトが求めるのは、「開かれた」学芸世界なのであり、それがつまり、彼がカスターリエンを去る理由である。こうした共同体観に、作者ヘッセのナチスに対する批判がどれほど込められていたかは判断が難しい。ドイツに市場を持ち続けていたヘッセとしては、明らかな体制批判を行うことはためらわれただろう。1955年になって、ヘッセは自らこう書いている。

当時私は、野蛮に対して抵抗しなければならないという欲求を満たすこともできました。最初の原稿、つまり序文の初稿には、独裁者たちを、そして生と精神が蹂躪されることを、激しく非難する箇所が何か所かありました。この、最終稿では大部分削除されてしまった宣戦布告はしかし、私のドイツの友人たちの間でひそかに書き写され、広まりました。²

真理のために反抗することを訴えた先のクネヒトの言は、たしかにヘッセが言うように独裁と野蛮への抵抗と解釈することはできる。とはいえ、作品全体の印象からいえば、このクネヒトの見解は、外部の事情が介入したことによってとってつけられたものではなく、あくまで作品内部の論理に従って挿入されていると見るべきだろう。何しろ、『ガラス玉遊戯』の完成稿では同時代的要素がほとんど捨象されているのだから、ここで作者ヘッセがクネヒトにナチス批判を展開させていると解釈するのは、不可能ではないにしても唐突の感が否めない。むしろ、クネヒトの申立書以前から作中で一貫して言われているのは、社会に対する批判ではなく、学芸に携わる者はいかに生きるべきか、真理に忠実であるとはどういうことか、という問題なのであって、ここでのクネヒトの発言も、「共同体」に向けられたものではなく、学者「個人」に向けられたものと解釈の方が自然である。

さて、かつては全学芸の粹としてクネヒトが全力を傾けた「ガラス玉遊戯」だったが、より広い視野を獲得した今となつては、彼にとってその絶対性は失われる。ガラス玉遊戯は、カスターリエンの精華である。このことは同時に、ガラス玉遊戯が、世間一般の状況から自律した、ひいては自己目的化したカスターリエンの精神態度の象徴であることを指す。世界が非常事態に陥った時には、実学から最も遠いガラス玉遊戯は真っ先に廃止されるだろう、とクネヒトは予測する。しかし、彼はガラス玉遊戯の存続に固執しない。

さて私は遊戯名人ではありますが、われわれの遊戯の終末が来るのを妨げたり、引き延

² ルードルフ・パンヴィッツ宛の 1955 年 1 月の手紙 (Hesse, Materialien zu Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*, S. 296)。

ばしたりするのを、私の（あるいは、われわれの）任務だとは、決して考えません。美しいもの、もっとも美しいものも、地上において歴史となり、現象となるとすぐ、無常なものとなります。われわれはそのことを知り、悲しみを感じることはできますが、本気で変えようとすることはできません。なぜならそれは変更できないものだからです。（HGS6 S. 470）

前章ではガラス玉遊戯は「永遠なるもの」の表現だとされていた。しかし、この時点でのクネヒトの認識では、ガラス玉遊戯さえも「永遠の生命」を持ってはおらず、ほかのすべての有機体と同じくいずれは死滅する、有限の事象とされている。永遠の価値を持つのは、ガラス玉遊戯ではなく、ひとえに「真理」のみである。クネヒトは、カスターリエンの外の世界で、一教師として教育に携わるからこそ、彼の思う「真理」に対しより誠実な生き方だと考えている。

ガラス玉遊戯のないカスターリエンは考えられますが、真理をうやまわないカスターリエンは考えられません。[...] そしてカスターリエンが危険に陥り、その貴重な宝が老朽化し、崩れ落ちれば落ちるほど、わが国（*unser Land*）は学校教師を、勇敢なよい教師をいよいよ必要とするでしょう。ほかの何物よりも、われわれは先生を必要とします。若い者に、測ったり判断したりする能力を教え、真理をうやまい、精神に従い、ことばに仕える点で、模範となるような人を、必要とします。このことは、われわれの英才学校にだけ第一に当てはまるわけではありません。英才学校の存在もいつかは終わる日が来るでしょう。それは州外の学校に当てはまることです。市民や農民や職人や兵隊や政治家や将校や支配者が、まだ子どもで、教化の可能性のある限りは、そこで教育され、仕込まれます。精神生活の基礎はそこに、国に（*im Lande*）あるのであって、研究室やガラス玉遊戯にあるものではありません。（*Ibid.*, S. 470 f）

ここでいう「国」が具体的に何を指すかはわからない。物語の舞台が未来に設定されているので、現行の「ドイツ」や「スイス」などの国がそのまま存続しているとは限らないし、地理的にも、カスターリエンが地球上のどこにあるのかは明記されていない。ともあれ、ここで言われている「国（*Land*）」とは「州外」とほぼ同義であって、間違っても国粋主義的な「国体（*Staatskörper*）」の意味ではないのは明らかである。また、先ほどから再三出ている「国民（*Volk*）」という語も、「民族」といった意味を抜き取られた「民衆」という意味で使われている。「国」も「国民（民衆）」も、特定の集団をさしてはいないのである。

以上引用した箇所からわかる通り、クネヒトは「真理」あるいは「真理をうやまう態度」を、個人の安楽よりも、共同体の利益よりも上位に置いている。そしてそうした「真理」を求める態度こそ、結果的には世界と有機的につながり、「生きている有機体に、葉として、花として、枝として、あるいは根として所属する」ことになると考えている。本論の序章で

紹介したテニエスの言説では、「有機体」はそれ自体で閉じた全体であるからこそ、「共同体」の比喩として用いられていた。ここでヘッセ／クネヒトはその有機体をあえてカスターリエンという小さな共同体から、普遍的な世界へと「開いて」しまう。これによって、テニエス以来の「閉じた、外界と区切られた内部世界」という意味合いは消滅するかに見える。問題は、ここで言われている「有機体」が、全世界にまで拡大した共同体なのか、それとも共同体のコンセプトにはもはや当てはまらない、別の社会形態なのかということである。本論の序章で挙げたゲマインシャフトとゲゼルシャフトの定義を参照しながら、詳しく見てみたい。まず、「個人と全体の関係」ないし「責任と調和の倫理」についてだが、ゲマインシャフトにおいては、個と個および個と全体は分離しながら結合している。器官は、「有機体の統一との連関においてのみ統一として存在するものであって、有機体から分離するときはその固有の性質と力を」失い、個は全体に同一化（アイデンティファイ）することで「帰属」感をえる。³ これらの特性はすべて、有機体＝世界に対し責任感をもって「葉として、花として、枝として、あるいは根として」所属せよというクネヒトの考え方にも当てはまる。第二に、意志と生の問題（永続する価値の問題）だが、ゲマインシャフトにおける意志は、個と全体の生命・生命維持・生殖（再生）の意志であり、この意志に基づいて、個は全体の成長と発展に向けて行為する。個の生命は全体のものとして感じることができ、生命は血液のようにただ消費・消耗されるのではなく、有機体内で再生されるものとして、くり返される。その意味でこの生命は無限性を有する。たとえその生命体が消滅したとしても、生殖を通して全体が再生産されているかぎり、その生命は永遠のものとして実感されうる。この点もまた、クネヒトの言う「真理をうやまう態度」が教育によって未来永劫伝達されるというイメージに合致する。前章までは「永続する価値」はカスターリエンないしガラス玉遊戯に付与されていたが、ここでは、教育によって「正しい生き方」が受け継がれていくことで、一人一人の教師が死んでも、その態度が永遠に存続する、というイメージに取って代わっている。最後に、存在論的な意味（価値規範）においても、クネヒトの抱いているイメージはゲマインシャフトに傾く。個人は全体の中で役割を持ち、それによって存在の意味を確認できる、という意味で、ここではやはり集団が個人の価値を担保する。個人の行為には、統一体とその全体意志との内的連関を基準にした評価、すなわち道徳的な評価が下される。ここでは、学者であろうと、非常時に社会に対し無関心を決め込んではならず、全体という運命共同体の一部であることを自覚しなければならない、という道徳的評価がそれである。

このように考えると、カスターリエンを批判するクネヒトの思考は、依然として「ゲマインシャフト的」発想に規定されていることがわかる。このことはしかし、ゲゼルシャフトに付与された、疎外され、消費され、存在の意味を見失った人間像に対する、いわば当然のアンチテーゼであって、クネヒトが前近代的な共同体イメージに固執しているということを経験しなくても意味しない。高橋秀寿が言うように、「ゲマインシャフト」モデルは、前近代で乗り越えられることなく、近代において、そして現代においても、繰り返し回帰してくる必然

³ 高橋秀寿、30 頁参照。

性を持っているからである。ここでクネヒトが言っている「有機体」は、全世界を包括するという意味で依然として「閉じられた」有機体であって、その意味でカスターリエンという小さな共同体は世界という大きな共同体に拡大したにすぎない。ただし、ここでは共同体の、内と外を峻別する論理はもはや機能しない。「世界」の外側に何らかの別の世界を想定していないからだ（もし想定するとしたら宇宙などだろうか）。こうして、『ガラス玉遊戯』における共同体観は、テニエス由来のゲマインシャフト観を受け継ぎつつ、さらに新たな方向に発展する兆しを見せる。ただし、その拡大された、排除の論理のない共同体がどのようなものかは、作中でははっきりとは述べられない。クネヒトの視点から書かれた申立書は、基本的には学芸に携わる者はいかに生くべきか、という個人の問題に終始し、そうした個人が集まってどのような社会を形成すべきかというところまでは及んでいない。そもそも、共同体への帰属感を人びとが持つためには、彼らに何らかの共通項がなければいけないのだが、それが何であるかはあいまいである。「人種」や「イデオロギー」ではないことは明らかだが、それでは何だろう。おそらくは、「真理をうやまう態度」や「善意」、一番包括的なところでは「人間であること」などになるのだろう。しかしそれでは、「真理をうやまわない者」は攻撃し、排除してかまわないのだろうか。あるいは善意のかけらもない、「人非人」であればどうか。また、「真理」が何であるかはあえて明示されておらず、ただ「真理をうやまう態度」が伝達されることが望まれているのだが、それでは個々人それぞれが真摯に「真理」を求めている、その内容は千差万別、決して包括的な、全人類を連帯させるようなテーマにはなりえないのではないか。こうした問題が、『ガラス玉遊戯』において深められることはない。

第二節 日本におけるヘッセの「教養主義的な」受容

さて、『ガラス玉遊戯』では「真理」とは何かが具体的に描かれることはなく、もっぱら「真理をうやまう態度」が要求される。これは作中では一貫しており、たとえば、まだクネヒトが少年だったころ、彼の恩師である音楽名人は「何か信じられる絶対的な教えはないのか、真理はないのか」という少年の問いに対し、このように答える。

「真理はあるよ、君。だが、君の求めるく教え（Lehre）、完全にそれだけで賢くなれるような絶対的な教え、そんなものはない。君も完全な教えにあこがれてはならない。友よ、それより、君自身の完成にあこがれなさい。神性というものは君の中にあるのであって、概念や本の中にあるのではない。真理は生きられるものであって、講義されるものではない。[...]」（Ibid., S. 157）

真理は生きていくうえでの態度のうちに表れるのであって、教説として明文化されるような性質のものではない。だから、そうした態度を身につけられるように自己形成しなさい、というのが名人の訓戒であった。どうして絶対的な教えを措定しようとししないのか。それは

歴史への一種の反省からきている。名人は「真理」と似たような意味で「意義 (Sinn)」についてもクネヒトに語った。

「[...] 君は教師になるにせよ、学者になるにせよ、音楽家になるにせよ、＜意義＞をうやまいなさい。しかし、それを教え得るものと考えてはいけない。＜意義＞を教えようと欲することによって、かつて歴史哲学者は、世界史の半分を毒し、フェュトン時代を招来し、そして流血の責任の一端を負うた。」 (Ibid., S. 200)

「フェュトン」とは、新聞・雑誌の文芸欄のことである。20 世紀前半、伝統が崩壊し、種々雑多な文化が花開いた (『ガラス玉遊戯』では否定的な評価しかされていないので、乱立した、というべきか) 時代を指して、作中では「フェュトン時代」という呼び名が使われている。この名人の見解に少し違和感があるのは、「流血の責任」に関し、ナチスのイデオロギーなどへの言及はなく、それに先立つフェュトン時代に帰せられていることである。たしかに、20 世紀前半に種々のカルト的教説がはびこったことが、ナチスへの伏流となった側面はあるだろうが、「民族共同体」に「意義」を付与し、その教説をばらまくことで災厄をもたらしたのは、とりもなおさずナチズムであり、それに関し言及がないのはやはり、ドイツに市場を持っていたヘッセ側の事情を勘ぐらざるを得ない。しかし、そうした外部的要因とは別に、作品内部の論理として、ここには何ものにも絶対的な権威を与えず、ただ伝統を守り、継承していくというカスターリエンの潔癖さと不毛さが表されてもいる。先に、作中では人びとの紐帯となりうる「真理」が明確に規定されていないと指摘したが、それにはこうした事情があったのである。

ともあれ、ここで取り上げたいのは、「真理」は教えられるものではなく、生きられるものである、というメッセージと「教養 (Bildung)」との親和性であり、ヘッセが戦前から戦後にかけての日本で「教養主義者」たちに受容されたという事実である。ここで唐突に日本のドイツ文学受容に話に移るのは、一見すると回り道だろう。しかし、本論のテーマである、「ヒューマニズム」が「共同体」の中でいかに実現を見るか (あるいは見ないか) を考察するのに非常に有効な例であると考えられる。

高田里恵子は、ドイツ語の *Bildung* を由来とする日本の教養主義を研究しており、『文学部をめぐる病』の中では、太平洋戦争中のドイツ文学者たちの戦時体制とのかかわりについて詳しく述べている。その話に入る前に、まずは「教養」の定義だが、ドイツの「教養市民」の歴史は割愛して、字義から説明すると、*Bildung* の動詞に当たる *bilden* は「作りあげる」という意味で、そこに再帰代名詞 *sich* が加わって再帰動詞的に使われると、*sich bilden* 「自分自身を作りあげる」となり、「人格陶冶」「自己形成」という概念が導かれる。人格、とは言っても、いわゆる「人格者」や高潔な人柄を目指すというのとは少し違って、かけがえない自分自身、とりわけその内面、簡単にいってしまえば個性、を育てることが重要となる。序章で、ドイツ教養人が西欧の「文明」に対し、「文化」や「内面性」に固執したと述べた

ことを思い起こしたい。高田はさらに、「われわれの教養の定義にとって重要なのは、自分自身を作りあげるのは、ほかならぬ自分自身だ、いかに生くべきかを考え、いかに生きるかを決めるのは自分自身だ、という認識である」と補足し、教養が伝統的身分秩序からの解放の思想として始まったことを指摘する。⁴

若いころからその作品を通して、「己自身になること」を繰り返し語ってきたヘッセが、こうした「教養」概念と親和性があることは明らかである。ヘッセの教養主義的受容はしかし、ドイツ本国においてよりも、外国語（特にドイツ語）の習得とヨーロッパ思想（その中にももちろん教養主義も含まれていた）の吸収に国を挙げて取り組んでいた明治から昭和にかけての日本において、より顕著であった。それには、芳賀檀や高橋健二といったドイツ文学者たちの尽力によるところが大きい。とくに、高橋健二は、ヘッセとは戦前から親交があり、ヘッセを最初に日本に紹介した人物として有名である。高橋がヘッセから引き出したのは、第一には「ヒューマニズム」の理想であり、戦前の彼は自由主義者であった。しかし、よく言われるように、ドイツ文学者／教養主義者の戦争中の振る舞いは、現在では評判芳しくない。

とりわけ、ファシズムの季節である昭和十年代に復活した教養主義は、今ではすっかり評判を落としてしまった。この教養主義は、日本のインテリたちにとって、ファシズムに対する心のなか（だけ）の砦^{とりで}として機能した、つまり一種の現実逃避もしくは現実追認のための場所となったと非難されるのが常である。そしてその悪評に、ドイツ文学者たちも巻きこまれてしまうのだ。仕事熱心で有能なドイツ文学者にとって、昭和十年代は、ナチスとの友好関係のおかげでひっぱりだこになっただけでなく、同時に教養主義関係の仕事で大忙しの時期でもあった。⁵

戦中、教養主義の理想はドイツ文学者たちにとっての心の支え、厳しい言い方をすれば現実逃避の場であった。しかしそれ以上に深刻なのは、本来啓かれた思想であるはずの教養主義が、ドイツ文学者たちのなかでファシズム体制とうまく折り合ってしまったことの方だろう。高田は、「戦前の自由主義者からナチスの旗振り役への変身」が断絶なく、「ごく自然に朗らかに」進行したこと、むしろ「変身ではなく、二つの相反するはずの役割を同時に引き受けていた」ことに、当時のインテリたちのある種の誠実さと、問題の根深さを見て取る。⁶ 高橋健二のヘッセへのかかわりは、こうした断層をさらに明確に浮かび上がらせるだろう、と述べて高田は、「ナチスの文化政策、とりわけ、ドイツ文化からユダヤ的なものを排除するという運動を肯定的に紹介していた高橋健二が平和主義者ヘッセをかばって書いた」1933年9月の文章を引用する。ヘッセはそこで、風刺と揶揄でナチスを批判するハインリ

⁴ 高田里恵子：『グロテスクな教養』（筑摩書房）2005、16～18頁参照。

⁵ 高田里恵子：『文学部をめぐる病——教養主義・ナチス・旧制高校』（松籟社）2001、18頁。

⁶ 同書、17頁、26頁参照。

ヒ・マンとヘッセを比べてこう書いている。「ヘッセはドイツ人であり、マンはユダヤ人であるということが凡てを語っているにせよ、ヘッセが非戦論を説くとき、皮肉も諷刺もなく如何にもひたむきで、彼一流の魂の哲学に終始しているのに反し、ハインリヒ・マンの諷刺と揶揄は定評あるところである」。⁷ なぜ血筋的にはユダヤ人ではないはずのハインリヒ・マンが「ユダヤ人」と呼ばれているのか、たんに高橋の勘違いなのか、それともあからさまにナチスの批判する知識人に「ユダヤ人」の蔑称を贈っただけなのか、それはよくわからないが（おそらく後者だろう）、反戦論者であるという点ではマンもヘッセも同じであるはずなのに、一方を貶し、他方をかばう高橋のダブルスタンダードぶりは、たしかにグロテスクである。しかしそもそも、ナチスと教養主義という相反する二人の主人に、高橋らはどうして仕えることができたのか。彼らに葛藤はなかったのか。

「大政翼賛会文化部と第一高等学校」という一章を割いて、高田は高橋健二の行動と心理を考察の中心に据えている。「大政翼賛会」は、現代の日本史の教科書的知識では、もっぱら戦時のファシズム的組織とみなされており、また実際に、最終的には体制の一部として機能してしまっていたのであるが、その発足時の意図は異なっていた。「近衛文麿を担いだ新体制運動が盛りあがる 1940 年の夏から大政翼賛会が成立する秋までのあいだは、軍部の横暴に対抗するための最後の手段として大いに期待されていたのである」。中でも、文化部ないし初代文化部長岸田國士の存在は「言論闘争との闘いのなかで自由主義的知識人たちが行使したぎりぎりの戦略」であったと言われている。⁸ つまり、体制の外から体制に抵抗するより、体制の内部に入って、内部から体制をコントロールする方が有効であると考えた末の「大政翼賛会」だったのである。岸田文化部長の苦闘虚しく、大政翼賛会文化部は空無化してしまったのだが、もはや抑止機能としては何も期待されなくなった文化部の次期部長に就任したのが、高橋健二であった。高橋健二は、その要職にあつて、エトヴィン・エーリヒ・ドヴィンガーやルードルフ・G・ビンディング、さらにはプロレタリア運動からナチスへ転向した労働詩人ハインリヒ・レルシュとマックス・バルテルなど、ナチスの体制派作家を翻訳した。これだけ書くと、高橋がすっかり体制側に変節してしまったように見受けられるが、高田が問題とするのはそこではない。高橋健二がナチスの旗振り役であったと「同時に」自由主義者でありえたこと、彼にその一人二役を演じさせしめたところの、「善良すぎる<いい加減さ>」⁹ が問題なのである。高橋健二の自覚としては、自分は心の内では軍国主義体制に批判的であり、大政翼賛会文化部長として、面従腹背を、つまり「抵抗」を貫いたのだった。だからこそ、戦後、大政翼賛会の要職にあつたかどで戦後に公職追放の憂き目に遭っても、高橋健二はそれを自分が一貫して自由主義者だったことの証として誇らしげに語りこそすれ、隠蔽したりはしない。¹⁰ 安田武は、『共同研究 転向』のなかで、ファシ

⁷ 同書、26 頁。高田の参照元は、高橋健二：所謂「アスファルト文学」について『現代ドイツ文学と背景』河出書房、1940〕49 頁。

⁸ 高田、文学部をめぐる病、65～66 頁参照。

⁹ 同書、74 頁参照。

¹⁰ 同書、78 頁参照。

ズム時代における自由主義者の転向例として山本有三を担当した時、その結論部分において、高橋健二の山本有三論を引用している。高橋健二は、「自由主義者」山本有三が「ヒューマニズム」という信念とともに、いかに果敢に軍部や官僚と戦い抵抗し続けたかを強調しているのだが、安田は高橋の見解に対しこのように述べている。

私は、高橋健二が称揚する山本文学のヒューマニズムを、多くの「マジメで、良質な読者」とともに評価したい。しかし、「あくまで積極的建設的であって、ラディカルに破壊的になったり、虚無的に否定的になる」〔高橋の言葉の引用〕ことがない、山本を含めた日本の「自由主義インテリゲンチヤ」の誠実一途のヒューマニズムが、あの熱狂的な破壊行動にたいして阻止的に働くことがなかったばかりか、自ら「積極的建設的」に協力したという歴史の事実を、今日の時点からあらためて学び直したいと思う。民族をあげての「死」への行進でありながら、不思議と死の翳の暗さをとどめなかった日本のファシズムは、「ラディカルに破壊的になったり、虚無的に否定的になる」ことのない「建設的」なヒューマニズムを支えとして、破壊と暴虐の限りを尽すことができた。

11

高田は安田の見解を引用し、「高橋健二の言葉を引用しながら山本有三について言われていることが、高橋文化部長にそのまま当てはまる。高橋健二は、自らの＜抵抗＞がファシズムへの曖昧で明るい協力となってしまったことにまったく無自覚であった」と評する。「体制内部からの抵抗」と安田の言う「積極的建設的協力」とは結果的に同じ行動を指しているであり、これが日本ファシズム内の各分子を、一義的に抵抗か迎合かに割り切れなくさせている一要因である。¹² 何度も言うように、問題は、高橋が「意に反して」体制に従ってしまったことではなく、「自分がそこに属している場所に対して、あるいは自分が恩恵を受けている状況に対して秘かに批判的なまなざしをもつ、決してその状態に入れこんでいるわけでも賛成しているわけでもないが、しかし、その状態を推進する立場にいる」という「二重スパイ」構造に自分が陥っていることを意識することなく、それゆえ自分の二重性に葛藤することもなく「あくまで能天気」でいられたということなのである。¹³

さて、本論の関心にとって最大の問題はしかし、高橋が能天気であったこと以上に、こうした態度が、実は高橋個人の穏やかで前向きな性格だけに帰することができない、という点にある。安田武が指摘しているように、日本の「自由主義インテリゲンチヤ」の誠実一途のヒューマニズムは、「誠実一途のヒューマニズム」だからこそ、置かれた状況で精一杯ベストを尽くそうと努力しこそすれ、現状を否定し、体制を打破するような攻撃力は持ちえない

¹¹ 安田武：誠実主義と文学——山本有三〔思想の科学研究会『共同研究 転向 中』平凡社、1960、248～272頁〕268頁。

¹² 高田、文学部をめぐる病、82頁参照。

¹³ 同書、89～90頁参照。

のである。自分の内面の誠実さ、つまり自分はどう生きるべきか、という個人的関心に軸足を置く教養主義では、体制への（心の中での）抵抗がそのまま迎合でもあるというショッキングな事実を認識することすらできない。その教養主義は、ヒューマニズムを標榜しながら、というかヒューマニズムに忠実であろうとするからこそ、知らず知らずのうちに反ヒューマニズムを利していることがあるのである。

長々と日本のファシズム体制と教養主義者（おもに高橋健二）とのかかわりを述べてきたが、ここでヘッセに帰りたい。高橋健二はヘッセの紹介者であり、ヘッセは日本では教養主義の文脈で受容された、ということをもってして、戦時中の高橋の態度をヘッセにもそのまま当てはめることはもちろんできない。高田は高橋の態度に関しては詳細かつ公平な評価を与えているが、日本の教養主義というテーマ設定上、高橋が敬愛していたヘッセにまでさかのぼって、高橋に見られる「誠実一途のヒューマニズム」のアンビヴァレンツの遠因をさぐるということはしていない。ここで本論は、あえて高橋の態度をヘッセに逆照射することで、ヘッセにおける「ヒューマニズム」の問題を考察したい。高橋に見られる同じ問題は、ヘッセにもみられるのだろうか。それとも、ヘッセ、あるいはヘッセの作品自体に内在する論理と、ヘッセを受容した日本の教養主義者の戦時中のふるまいとは、まったくかかわりがないのだろうか。結論を先取りして言えば、高橋の態度をヘッセの作品に本来ある性質とは無関係であるということとはできない。また、高橋がヘッセを誤解していたとも単純に言い切れないところもある。

ヘッセは戦争終盤の 1944 年 2 月に、このようなことを手紙に書いている。「私には、リルケやヘッセは読まなくても、ロシア人やユダヤ人たちではなく、自分の指導者を撃つようにと部下の兵士たちに教え込む、ただ一人の将校のほうが好ましいと思えます」。¹⁴ さて同じころの日本では、高橋健二や芳賀檀が、まさにヘッセやリルケを紹介しつつ、加藤周一言うところの「力弱い^{あし}輩の如く、激しい風に揺られながら、逆らわないことに依って折れるのを防ぎ、目立たずに迎合することに依って支えを得、辛うじて生長を続けて来た」「星莖派」的高学歴者を生み出していた。¹⁵ もっとも、ふたたび高田にならって高橋らの「誠実さ」と「能天気さ」を指摘しておくなら、高橋や芳賀はこれらの作家を現実逃避のために若者たちに提供したのではなく、若きインテリたちに、現状に対し批判的まなざしを以って向き合う態度を求めるために提供したのである。しかし、その意図とは裏腹に、自分たちを含むインテリを体制から切り離し、インテリをアウトサイダーに仕立て上げることによって、彼らを共同責任の意識から免れさせてしまったことに、リルケやカロッサやヘッセの紹介者の役割を果たしたドイツ文学者の「罪」があるのである。¹⁶ 本論が問題にしたいのは、この「罪」がひとえに日本のドイツ文学者の「罪」であって、「リルケやヘッセは読まなくても、ロシ

¹⁴ マリアンネ・ヴェーバー宛（ヘッセ、ヘッセからの手紙、289 頁）。

¹⁵ 高田、文学部をめぐる病、186 頁。高田の参照元は、加藤周一：新しき星莖派に就いて『加藤周一著作集第八巻』（平凡社）1979）23～25 頁。

¹⁶ 高田、文学部をめぐる病、190～198 頁参照。

ア人やユダヤ人たちではなく、自分の指導者を撃て」と言っていたヘッセ（念のため言うておくが、ヘッセのこの発言は日本のドイツ文学者たちに対する当てこすりではなく、殺戮を行ったのと同じ手でヘッセなどを読むドイツ将校たちへの拒否感の表明である）は無罪なのか、ということである。

『ガラス玉遊戯』の結末は、州外に出たクネヒトが、教え子であるデシニョリの一人息子ティトーとともに山に出かけた際、湖での競泳に誘われたクネヒトが心臓発作で命を落とす、というものである。この唐突であっけない主人公の死は、刊行直後から読者のあいだに戸惑いを呼び起こした。しかしヘッセ自身、そして訳者高橋健二は、主人公の突然の死を、決して意味のない無駄死にとはとらえていなかった。ヘッセは、「クネヒトの死には、もちろん何通りもの解釈が可能ですが、私にとって中心的な意味は、クネヒトが勇敢に、喜んで犠牲をささげたということです。その伝で行けば、彼は死ぬことで、少年を教育するという目的を果たせずに終わったのではなく、反対に、その目的を達成したのです」と述べている。¹⁷ 高橋は、作者ヘッセがそう言っているからといって、作品としてその通りに成功しているとは必ずしも言えない、と留保しながらも、クネヒトが少年への教育的配慮、「奉仕の心」から死んだという作者の見解はそのまま受け入れている。¹⁸ また、『ガラス玉遊戯』の訳者解説では、「クネヒトはその名にふさわしく仕える人となる。みずからを止揚するのである。最高の存在として大往生を遂げるのではなく、一私人にかえり、つつましい教育者となった後、美に魅いられた死に方をする。一種のロマン的皮肉であり、何物にも固執しない厳粛なユーモアである」と説明している。¹⁹ さしあたって、ヘッセや高橋にならってクネヒトの死を「犠牲の死」と解釈するならば、その特異性は、「犠牲」に決して悲壮な感じがなく、むしろ「厳粛なユーモア」とさえ評されるような、一種の明るさがあることである。この明るさは何に由来するのか。

クネヒトは、カスターリエンを去ることを決断する少し前、「明朗さ (Heiterkeit)」についてデシニョリに語る。俗世間の荒波にもまれ、人生の苦勞を知っているデシニョリは、クネヒトの屈託のなさに反感を覚える。その反感を察したクネヒトは言う。

君にとっては、ありとあらゆる明朗さ、上機嫌、つまり僕たちカスターリエン人の明朗さは、浅薄で子供っぽく、卑怯でさえあって、現実の恐ろしさや深淵から目を背け、単なる形式と公式の、抽象と洗練の澄み切った、整然とした世界へ逃避する態度に見えるのだろう。君は悲しそうだよ、そういう逃避もたしかにあるだろう、公式をもてあそぶだけの卑怯な、臆病なカスターリエン人もいるだろう、いや、そういう人のほうが僕たちのところでは多いかもしれない。——でも、本当の明朗さ、天上の明朗さと精神の明

¹⁷ ルードルフ・フォン・ヘルシエルマン宛の 1944 年 2 月 22 日の手紙 (Hesse, Materialien zu Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*, S. 241)

¹⁸ 高橋健二、ヘルマン・ヘッセ——危機の詩人、227 頁参照。

¹⁹ 高橋健二：解説『ヘッセ全集 9 ガラス玉演戯』（新潮社）1982、429～436 頁〕 435 頁。

朗さは、それとはまったく別物なのだ。[...] この明朗さは、おふざけでも自己満足でもなく、最高度の認識と愛、あらゆる現実の肯定、あらゆる深淵の縁に立って目覚めていること、聖者と騎士の美德であって、乱しがたく、年を重ねるにつれ、死期が近づくにつれ、ますます増し加わるものなのだ。(HGS6 S. 418 f)

そう言ってクネヒトは、あらゆる芸術は、認識の苦悩を経て最後には明朗さに到達するのだ、と述べる。ここで言われている「深淵の縁に立って目覚めている騎士」の形象などは、ニーチェを連想させる。第一章で述べたように、ヘッセはニーチェに傾倒していた。やがてクネヒトは、ツァラトゥストラ的口ぶりで、「運命愛」を語り始める。

本当のガラス玉遊戯者は、熟した実が果汁を滴らせるように、明朗さにあふれていなければならない。彼はまず音楽の明朗さを身につけていなければならない。その明朗さとは、勇敢であること、世界の恐怖や火炎のまっただ中を、朗らかに微笑みながら歩み、踊っていくこと、祝祭的に (festlich) 犠牲を捧げることにほかならないのだ。(Ibid., S. 420)

ここで言われている「勇敢さ」は、現実と闘う勇敢さではなく、恐ろしい現実を微笑みながら受け入れ、華々しく自分を犠牲にする「勇敢さ」である。クネヒトのこの見解に沿って解釈すれば、彼がカスターリエンとガラス玉遊戯に見切りをつけたのも、少年の前で溺死したのも、究極的にはガラス玉遊戯者にふさわしい「明朗な」犠牲であったことになる。現実には殉じる覚悟があるからこそ、クネヒトはガラス玉遊戯を延命しようと試みなかったのだし、普通であれば「無念の死」であるはずの事故死も、肯定的に解釈される余地が出てくるのである。

『ガラス玉遊戯』に一貫しているのは、成行きに身をまかせ、それに不満を言うでもなく、朗らかに受け入れる、という態度である。一見反抗的にも受け取れるクネヒトの出奔も、実は彼の身勝手というのとは少し違って、「彼の今回の行動の＜恣意 (Willkür)＞は、本当は奉仕であり服従であって、彼は自由に向ってではなく、新しい、未知の、無気味な拘束に向かっているものであり、逃亡者ではなく召喚された者、我意から (eingenwillig) ではなく、服従心から、主人としてではなく、犠牲者として」カスターリエンを去るのである (Ibid., S. 490)。

「明朗」な態度は、現実に対し抗議や告発を行うことはない。どうにもならない状況を嘆くことすらしない。自分が置かれた状況の中で、自分がどのような心構えでいるかが重要なのであって、事態を変えようと努力することはしない。ここには、戦時中の日本のドイツ文学者と同質の誠実一途さがある。もちろん、ヘッセや『ガラス玉遊戯』に、高橋健二らの能天気な態度の責任があるとは言わない。しかし、彼らがヘッセを教養主義的に受容し、それによって戦時中を「朗らかに」生きることができた根底にあったのは、必ずしもヘッセに対

する誤解・曲解とは言い切れなかっただろうということである。ヘッセ作品にも（そして、政治的な抵抗はヒューマニズムの理念を汚すものだと思っていたヘッセ自身にはなおさら）、現実の破壊行為に対する「明朗な」ヒューマニズムの無力さが内在している。さらに深刻なことに、そうした無力さを問題視しない態度が、反ヒューマニズムを積極的あるいは消極的に利してしまう危険があることに無自覚なのである。

第三節 『ガラス玉遊戯』における断絶が意味するもの

『ガラス玉遊戯』における「共同体」と「ヒューマニズム」の問題をまとめたい。作中では、最終的に、カスターリエンという小さな共同体に閉じこもることは否定される。しかし、ゲマインシャフト的発想は依然として作品を規定しており、「より大きな」共同体が求められる。一方、クネヒトの「明朗に」運命に従う姿勢には、第一章で述べた、運命愛とヒューマニズムを結びつけるヘッセの発想がふたたび表れていると言える。この発想に、日本における誠実一途で建設的な「教養主義」／ヒューマニズムも、遠くつながっている。

このように考えると、「共同体」とのかかわりにおいて、『ガラス玉遊戯』の「ヒューマニズム」は二つの異なる方向に向かうことになる。一つには、カスターリエン内だけの安寧のためではなく、世界全体との交渉の中で、世界全体の人びとの幸福のために何をすべきかを問う態度であり、これは第一章で紹介した「おお友よ、この調べにあらず」でいうところの、国際協調と世界平和を志向する（ごく普通の）ヒューマニズムである。他方、『ガラス玉遊戯』には、粛々と運命に従う主人公の姿——自分を犠牲にすることで、何らかの形で全体に貢献することができるのだらうとぼんやりと予感している——がある。こちらは、「おお友よ、この調べにあらず」における「運命愛的」ヒューマニズムに相当する。作中では、この二つの異なる「ヒューマニズム」のあいだにある断絶は、埋められることはない。この断絶ゆえに、主人公の突然死に対する解釈も定まらないのだ、と本論は考える。つまり、（ごく普通の）ヒューマニズムの考えによれば、州外に出てまだ何も具体的な仕事を成し遂げていないうちに死ななければならないということは、「世界の人びとの役に立ちたい」という願いが果たされなかったことを意味するのだが、反対に、「運命愛」的視点に立てば、クネヒトは犠牲になるべくして犠牲になり、それによってもう十分に役目を果たしたのだ、ということになるのである。

このように、『ガラス玉遊戯』では、作者ヘッセ自身の第一次世界大戦時から続く内的矛盾が、解決されないまま存続していることになる。それによって、作品の調和はたしかに損なわれた。それだけでなく、（普通の）ヒューマニズムに相容れない「運命愛」などという要素があるために、ヘッセの作品は厄介な問題に巻き込まれてしまう。1907年生まれで、ワイマール共和国の若者として同時代的にヘッセを愛読していたヘンリー・パクターは、『ワイマール・エチュード』の一章を割いて、ヘッセを再読した感慨をつづっている。パクターはユダヤ人であるため、ナチス時代にはアメリカに亡命したのだったが、自分も含めた同時代のドイツ人たちのヘッセに対する「誤解」を次のように分析する。われわれは「人間

はゲームである」というヘッセの理論を受け入れなかったし、受け入れることができなかった。それを理解すらできなかった。「このようにしてわれわれは、体制はゲームである、とヘッセが言ったと誤解した。その上、われわれの多くが、さらにもっと悪いもの、すなわち宿命を信じた」。

思うにこれがドイツ人の欠点なのである。すなわち、われわれの宿命を支配する何か暗い力を引き合いに出して、肩をすくめて責任を忘れてしまうところが。それこそが、ドイツの若者にヒトラーを準備させたのである。そういう見方を支持するのは、ヘッセでもニーチェでもないのに、二人とも誤解されてしまったのである。ことにヘッセの物語の不幸な結末を誤解したら、人間は運命を受け入れ、運命づけられたものには従わなければならないと考えるかもしれない。²⁰

「運命愛」は、あの時代には決して個人的な人生解釈だけの問題ではすまない、責任逃れの方便と紙一重にあった。おそらく、この点においてパクターの念頭にあるのは『ガラス玉遊戯』ではなく『デーミアン』などの比較的初期の作品であると思うが、本論の考察からいえば、『ガラス玉遊戯』にもある程度共通する構造を見いだせる。パクターは誤解されてしまったヘッセの「不運」について、しかし最後に次のように疑問を投げかける。

しかし、それは不運だろうか。二つの異なる国の、二つの異なる世代が、一人の作家を、このように完全に誤解したのは偶然であろうか。初めにわれわれを誘惑した罪が、彼にもあるのではないだろうか。心の底では人道主義者でありながら、人道主義者の価値観にそって作られた文化を、彼は拒絶したのである。偉大な古典的作家のようなインテリでありながら、彼は人間の知的能力に頼ることを非難して、後に続々と出る反主知主義の書物のための道を拓いた。²¹

ここでパクターの言っている「二つの異なる国の、二つの異なる世代」というのは、ワイマール共和国時代のドイツの若者と、1960年代のヒッピー文化全盛期のアメリカの若者を指す。言うまでもなく、太平洋戦争中の日本のドイツ文学者は含まれてはいないのだが、本論としては彼らもこの列に加えるにやぶさかではない（そうすると、ヘッセはいつどこへ行っても誤解される作家ということになるが）。ヘッセは「心の底では人道主義者であった」というパクターの見解に本論も同意する。ヘッセの基底には、虐げられる人々に同情し、世界平和を願う至極まっとうなヒューマニズムがあった。しかし彼はそういう自分を裏切って、「人間の知的能力に頼ることを非難して」、人知を超えた「運命」に唯々諾々と従い、さらにそれを人にも勧めるようなところがあり、さらに、そのことが時代の中ではらまされる問

²⁰ パクター、ワイマール・エチュード、222 頁。

²¹ 同書、223 頁。

題性に無自覚だった。これは作者ヘッセにも、ヘッセの作品にも、程度の差こそあれ当てはまる。

ヘッセの「ヒューマニズム」には、二つの方向性がある。「運命愛」の方向と世界平和の方向である。前者の限界はここまで指摘した通りであるが、後者にも限界がある。世界平和志向のヒューマニズムは、一見すると共同体の排除の論理を止揚している。しかし、「有機的」な共同体が依然として望まれているかぎりでは、個人と全体の同一性を担保するような共通項が必要となるはずだが、その共通項がいかなるものかは、『ガラス玉遊戯』では明示されない。仮に、同じ「真理」の共有というものが前提になっていれば、それは人びとを結びつけるうえで有効であっただろう。しかし、「真理」が何かは言明されない、というか、言明されてはならない。絶対の真理とはこのような教えである、と提示されたとともに、それは独善となり、はては排除と抑圧の論理として機能し、「流血の責任の一端」を負うことになりかねないからである。「共同体」でありうるためにはみなが共有する「真理」なり価値観なりが必要なのだが、それを措定してしまうと、共同体の悪しき側面がよみがえってしまうからできない。このジレンマゆえに、『ガラス玉遊戯』は「真理」ではなく「真理をうやまう態度」を人びとの共通項として求めようとする。しかし、そもそも「真理」があいまいであるのにその「真理」を「うやまう態度」が人びとの紐帯として現実にならざるを得ないのかという疑問、さらには、真理をうやまう「態度」に焦点を当てることで、結局個人の問題に収斂してしまうのではないかという疑問、これらの疑問には、『ガラス玉遊戯』はついに答えられないままなのである。『ガラス玉遊戯』は、ヘッセの願望とは裏腹に、「真理」を非常にアンビヴァレントなものとして描いている、と言える。一方ではそれは、守るべき「永続する価値」であり続ける。万人が目指すべき方向性を指し示しているこの動作は、『ガラス玉遊戯』を啓蒙主義の伝統に連らせている。しかし他方、音楽名人やクネヒトの慎重な口ぶりを精査すれば、その「真理」は具体的な中身の無い、あるいは融通無碍なものとしてしか描くことができないことが見えてくる。「運命愛」か世界平和かという先に述べた対立は別にしても、もしも作中で「真理」が具体的に描かれていれば、クネヒトの死は「真理」への奉仕だったのか、それとも「無意味な足掻き」²² だったのかなどという議論はそもそも起こらなかっただろう。「真理＝価値」は、一方では依然「永続する」ものとして、他方では空虚なものとして、骨組みだけで存続している。『ガラス玉遊戯』は、「ヒューマニズム共同体」を描こうと試みる中で、その意図とは裏腹に、近代という価値の再構成の運動が、再構成すべき内容を失いつつあることを暗示しているのではないだろうか。とはいえ、普遍的真理の内容を描くことができないということをもって『ガラス玉遊戯』に脱近代性を見て取ることは可能であっても、それは作者・作品が自覚的に提示している認識とはいえない。「大きな物語」への批判（もちろんまだこの概念は存在していなかったが）を意識的行ったのは、次に取り上げるハンス・ヘニー・ヤーンである。

²² 村瀬、188頁参照。

第二部 ハンス・ヘニー・ヤーン

第一章 ヤーンの共同体観

ヘルマン・ヘッセを扱った前部では、共同体が普遍的真理に具体性を付与することがなければ、それは翻って、真理によって共同体に一貫した方向性が担保されることもないことを意味している、という示唆を『ガラス玉遊戯』から取り出した。それでも外見上は「永続する価値」を掲げ続けているヘッセに対し、ヤーンは共同体や個人のあり方を規定する「価値規範」を、最初から疑問視する。その取り組みには、開放と解体の両面がある。彼はすべての生物が平等に扱われる共同体を構想し、その構想を「ウグリノ」という団体で実現しようとした。この「ウグリノ」およびヤーンの考え方においては、テニエス的なゲマインシャフトとは明らかに異なって、非同一的な構成員からなる集団が想定されている。テニエス的なゲマインシャフトにおいては、構成員の同一性（人種や思想を同じくするなど）が、人びとを結びつける不可欠の要素であったが、ヤーンの考えは多様な人種、それどころか動植物にまで開かれている。解体的な面は、個人の存在意義が、共同体に限らずいかなる上位の存在からも保障されないという認識にラディカルにあらわれる。「ウグリノ」が短命に終わったのは、メンバーにとって、サークル内で自身の存在意義を獲得するという意識を得る機会に乏しかったことも原因の一つとされている。ヤーンの共同体観は実現困難であることが明らかになったわけだが、開放と解体が一体となったその認識は、ポストモダニズムにまで届く射程が含まれている。

第一節 ウグリノ

ヤーンの共同体観を、まずは彼らが設立した「ウグリノ」から見てみたい。トーマス・フリーマンによる伝記や、ヘングストとレヴィンスキーの研究では、ウグリノの成立から解体に至る経緯が中心に述べられているが、ここではそうした評伝的側面よりも、ヤーンの思考の特異性がウグリノにどのようにあらわれているのかを考察する。第一次世界大戦後、ヤーンは友人のゴットリープ・ハルムスとともに亡命していたノルウェーから帰国し、ウグリノを実現すべく具体的な行動に出る。1919年、ヤーンはハルムス、彫刻家フランツ・ブーゼとともにハンブルク郊外のエッケルに移住する。そこで木造小屋を改築して、まずはブーゼのアトリエを作った。これを皮切りに儀式を行う場所や墓所など膨大な建物群を建設しようと考えていたが、これは資金難その他の現実問題で実現せず、結局ウグリノの建物計画のうち実現したのはこのアトリエだけだった。当初の計画ではウグリノは「当時の空気を支配していた没落ムードに抗して、ドイツを、ヨーロッパを、そして遠い未来には全世界を、倫理的・美的に刷新しようというヤーンの計画」の出発点となるべき「芸術家共同体」として設立された。¹ ウグリノのおもな活動内容は、芸術作品の制作と継承、また芸術体験の提供

¹ Vgl. Thomas Freeman: Hans Henny Jahnn. Eine Biographie. Deutsch von Maria

(オルガンのコンサートには外部の者も訪れた)であり、芸術体験をメンバー共通の基盤とすることで、既存の哲学からの解放をめざした。² ウグリノは、「人々に一致をもたらそうとし、そこでは人々は互いに敵対することなどできなくなる。それゆえ彼らはウグリノについて語ることはほとんどできない、しかしそれゆえにいっそう、体験することができるのである」とヤーンは語る。³ ウグリノは、体験されるものである。その体験とは、ある種の新しい宗教観の共有である。「ウグリノは一種の宗教共同体 (Glaubensgemeinschaft) であるが」、「創造と創造主に対し恐ろしい矛盾におちいつているような、あの手の宗教共同体とは違うのである」とヤーンは宣言する。どうということかという、既存のキリスト教教会は、創造と創造主 (ただしヤーンが考えているのはキリスト教の人格神ではない) を本当にはうやまっていない、なぜならキリスト教世界では人間だけに特権的地位が与えられ、被造物であるという点では人間と同じはずの、ほかの生物たちはないがしろにされているからである。ウグリノの掟は「殺すな、姦淫するな」ではなく、もっと根本的な、生物尊重の態度である。「神の創造を敬うべきであり、侮辱してはいけない。人間を敬え、人間は生きているからだ。動物を敬え、動物は生きているからだ。樹木を敬え、石を敬え、石の何百万という結晶の中には神の精神が満ちているからだ」。⁴

ヤーンは共同体を構成するものの共通項を「生物 (石さえもヤーンにおいては生氣あるものとみなされている) であること」という究極の最大公約数に設定している。共同体はしばしば、何らかの共通の特性でもって構成員を取捨選択し、彼らの間に、選ばれた特別な存在であるという意識を醸成するものだが、ウグリノはそうではない。ヤーンは「選ばれたグループを志向するのではなく、またフランスの神、ドイツの神、アメリカの神 [つまり各国民のために別個に存在する神] を求めたり、あるいは金持ちのための神、貧乏人のための神を求めたりして派閥化するのでもない、という状態になるよう考慮された、ある種宗教的な結びつき」⁵ の必要を訴えていた。

ウグリノは、メンバーがもともと持っていた共通項で結束を担保するような共同体では

Poelchau, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1986, S. 131. なお、「ウグリノ」という名前の由来には諸説ある。ヤーン自身はヴァルター・ムシュクとの対談でこの名前は自分で考えたのだと主張している。しかし、エルンスト・ハルトのトリスタン劇『おほかのタントリス』に出てくる「ウグリン (Ugrin)」から着想を得たということもあり得る。「ウグリノ」という言葉の初出は 1913 年のヤーンのドラマ『君と僕 (Du und Ich)』である。1914 年の日記にはウグリノは北海の島にある城として描かれている。この島は、アトランティスよろしく海に沈んだのち、再び浮き上がるということになっている。海によって外界を遮断したこの世界を、当時のヤーンは両親や社会から抑圧された若者たちの逃避場所として夢想していた (Vgl. Ibid., S. 120)。

² Vgl. Jan Bürger: Der gestrandete Wal. Das maßlose Leben des Hans Henny Jahnn. Die Jahre 1894-1935. Berlin (Aufbau) 2003, S. 77 f.

³ Hans Henny Jahnn: <Ugrino>: Schriften zur Kunst, Literatur und Politik. Erster Teil. In: Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Ulrich Bitz und Uwe Schweikert, Hamburger Ausgabe, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1991, S. 121.

⁴ Ibid.

⁵ Jahnn, Der Dichter und die religiöse Lage der Gegenwart. a.a.O., S. 764.

なかった。では、「宗教共同体」としてその宗教の奥義を伝えることによって、メンバーに選民意識を植え付けたのかというと、これもまたそうではなかった。宗教団体においてはしばしば、通過儀礼を経ることによって位階が上がり、それにもなつてその宗教の奥義を徐々に深めていくことによって、集団への帰属意識をますます強化していく、というシステムが働いているものだが、ウグリノはこうした方式を取らなかった。このことは結局、外部から募集して集めたに過ぎない下位メンバーに疎外感をもたらし、ウグリノの瓦解にもつながったとみられている。⁶

ウグリノは 1920 年代半ば以降、資金提供者だった化学工場経営者エルンスト・エッガースが破産して以降資金繰りが厳しくなり、退会者が増え、1933 年に正式に解消してしまう（ウグリノの芸術活動のうち出版部門は、ウグリノ出版社として存続）。ウグリノの解体にはしばしば、資金難やメンバー間の不和（思想的な対立というより痴情のもつれ）などの外的な要因が指摘される。しかし、上に見たような共同体自体に内在する要因によるところも大きかっただろう。ウグリノは、メンバーの同質性を担保する条件を「生物である」というあまりにも緩やかな要素に求め、また組織内での地位の上昇などのわかりやすい満足感をメンバーに与えることができなかった。つまり、集団の中での位置づけ、意味づけを各個人に明示せず、まさにこの自分がかけがえのない価値あるものとして全体の中で位置づけられるという経験を提供できなかったこと、ここにウグリノ解体の遠因があると思われる。

しかしこのことは、単なる組織運営上の失敗ではなく、ヤーンの共同体観から必然的に引き出される帰結である。端的に言って、テニエスのゲマインシャフトの重要な要素である「共同体が個人の存在の意味を提供する」という点が、ヤーンには欠けている。しかしその「意味の欠如」こそ、個々人のあり方を統一的な方向に回収してしまうテニエスのゲマインシャフトとは異なる視点を提示するのである。

第二節 ナチスをめぐるヤーンの行動

この節では、ナチス台頭・政権成立に対しヤーンがどのように反応したかを追っていくが、本論の目的は、ヤーンが反ナチスであったかどうかを評価することではない。むしろ、後の目から見れば問題も多い彼の行動とは別の次元で、ヤーンの思考内容を再評価する必要があると考える。

フリーマンは、「もしもヤーンがドイツにとどまっていたとしたなら、強制収容所送りになっていたであろうことはほとんど疑いを入れない」⁷と考えている。ヤーンはナチスが政

⁶ Vgl. Freeman, S. 163. なお、ウグリノにも位階制度は存在していたが、幹部 (Oberleitung) はヤーンとその友人たちによって牛耳られていた。こうした点は共同体としてのウグリノの特性にではなく、ヤーンの個人的な閉鎖性や運営能力の低さに原因を求めるべき点ではある (Vgl. Jochen Hengst und Heinrich Lewinski: Hans Henny Jahnn UGRINO. Die Geschichte einer Künstler- und Glaubensgemeinschaft. Mit einer Bibliografie von Arne Drews. Hannover (Revonnah) 1991, S. 86)。

⁷ Freeman, S. 284.

権を掌握する前は、公の場でヒトラーらナチスの危険を警告していたからである。1931 年 12 月、ヤーンはドイツ民主党 (Deutsche Demokratische Partei) の派生グループ急進民主党 (Radikaldemokratische Partei) に加入する。このグループは共産主義的ではない左派リベラルと平和主義を特色とし、反ユダヤ主義撲滅を目指していた。20 年代末から 30 年代初めにかけて、ハンブルクのクリオ・ハウスでの政治討論会で、平和主義と国際協力を支持する発言をする一方で、ヤーンはナチスに暴動と残虐さを事とする権力欲を見て取り、反ナチスの態度を明らかにした。ヤーンは決して民主主義を支持していなかったのだが、⁸ 芸術の自由を奪うナチズムの脅威に対抗すべく、それに代わる勢力としてリベラルの側に立ったのだと考えられる。ナチスの方とは言えば、(決して流行作家ではなかった) ヤーンを脅威には感じなかったが、それでも彼をユダヤ人芸術家の代表者 (ヤーン自身はユダヤ人ではない)、「退廃芸術」家と見て快く思わなかった。⁹

ヤーンの警告むなしく、1933 年 1 月にナチス政権が誕生する。全権委任法成立から一か月後の 1933 年 4 月 29 日に、ヤーンは妻エリノア宛の手紙にこう書いている。

1933 年 4 月……新しい状況は精神に活動の余地を残さなかった。ドイツ全体がより高い代価を払わないですむように、私は新しい総統にはもっと広い視野を持ってもらいたい。イングランドでは新ドイツに対する不興が高まっている。最後の友人たちからも見放されるようだ。そうしたらドイツは自給自足を強いられる憂き目にあうだろう……東では戦争の危機が迫っている……すべての希望はアメリカとイングランドに託された……ことの大小を問わず混乱と憎悪が増している。人間性 (Menschlichkeit) は消えうせてしまうだろう。¹⁰

ナチスの下で「人間性」が脅かされる、と書いているが、ヤーンが諸外国のドイツに対する不興の要因とみているのは、さしあたってはユダヤ人迫害ではなく、芸術への規制だった。「文明世界を対ドイツで一致させたのは、ユダヤ人迫害ではなく、自由精神に対するこの象徴的行為 [焚書]」だとヤーンは言う (ヒルマー・トレデー宛 1933 年 6 月 20 日、JB1, S. 542)。

以上に見たように、ヤーンはナチスを支持しないどころか、はっきりと反対していた。し

⁸ 「例えば条約とか、協定とか、つまりはお役所仕事 (Bürokratie) が [ヨーロッパの] 没落を食い止められるのではないかという希望は、残念ながら買い被りである」。「財界人、政界人、党役員、銀行家、大企業家、外交的なセクト主義者」と言ったいわゆる各界の指導者たちは「いいかげんに第一線を退くべきである」。彼らは「いつも個々の事柄ばかりにかまけて、一度も全体を見ようとしなかった」(Jahnn, Aufgabe des Dichters in dieser Zeit (1932), a.a.O., S. 800 f)。このような論調は、民主主義を「機械的」で「全体性を見失っている」と批判していたナショナリストたちと選ぶところがない。

⁹ Vgl. Freeman, S. 284.

¹⁰ Ibid., S. 285 から引用。フリーマンの参照元は Brief Jahnn's an Ellinor Jahnn, 29. April 1933, im Besitz von Signe Trede-Jahnn.

かし、いざナチス政権が発足すると、その態度は大きく変わった。ヤーン自身は共産党に加入したことはなかったが、共産主義者との近い関係から、共産主義者と目されていたことも十分に考えられるうえ、ヤーンの妻がユダヤの血を引いていたので、彼にとって状況は不利だった。そのような状況で、ヤーンは引き続きナチスに抵抗するのではなく、ドイツで自分の本が禁書になることは避けるため、必死に立ち回ろうとした。1933年当時、ヤーンは自作のうちどれもブラックリストに載っていないと友人たちに懸命に説明している。¹¹ 北欧を舞台とした『ペルージャ (Perrudja)』を、ヤーンが「典型的にゲルマン的」「原ドイツ的 (urdeutsch)」であると言いたて、「非常に多くの政党メンバーが、無条件で<詩人>ヤーンの味方をしている」とまで言っている手紙が残っている。¹²

簡単に 1933 年のヤーンの動きを説明しておく。3 月 17 日、ハンブルクのヒルシュパークの自宅が初めて家宅搜索される。ゲシュタポは見つかったピストルとはがき一枚を押収して去った。4 月 15 日からヤーンはデンマークへ「オルガン関係の商用で」旅行し、テオドア・フロベニウスのところに、続いて 5 月 1 日から作家カリン・ミヒャエリスのところに滞在した。ミヒャエリスはそのころ、ドイツのユダヤ系や共産主義の作家を招いて、いわばナチスからかくまっていた。ここでヤーンはドラマ『貧しさ、豊かさ、人間そして動物 (Armut, Reichtum, Mensch und Tier)』の大部分を書いた。その一方で、ドイツに向けて手紙を書いては何とか帰国のめどをつけようと努めていた。デンマークに長居したくなかったのだ。というのも、ミヒャエリスのところには当時ブレヒトも滞在しており、ヤーンは彼の仲間とみなされて決定的に共産主義者の烙印を押されるのを恐れたのである。ヤーンはデンマーク滞在を亡命などではなく、商用旅行だと強調している。¹³ しかし一方で、ユダヤ系や共産主義者の亡命者とは違って、「本当に迫害されてきたわけではない」自分に対し、現地の人々が冷たいと不満を漏らしてもいた。「私はブレヒトのように共産主義の立場をとることはできないから、ここでの見通しは暗いだろう」(モンナ・ハルムス宛の 1933 年 5 月 21 日の手紙、JB1, S. 526)。6 月末、ヤーンはデンマークのボルンホルム島を訪れる。ヤーン夫妻は 1933 年 9 月からヴァルター・ムシュク夫妻の招きでチューリヒに滞在する。

¹¹ Ibid., S. 291 から引用。フリーマンの参照元は、Brief Jahnns an Oscar Walcker vom Juni 1933; Brief Jahnns (Blankenese) an Hilmar Trede vom 15. Juli 1933 (beide In: Staats und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg)。

¹² Ibid., S. 291 から引用。フリーマンの参照元は、Brief Jahnns an Alfred Bierschwale (undat. 1933?, In: Staats und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg)。なお、ヤーンは、1933 年 6 月 20 日のトレーデ宛の手紙でナチスの文学的センスのなさをこき下ろしているが、それでも「人は自分を、そしてよりよいドイツを擁護しなければならないということ、ドイツ文化のポジティブな面を、勇気を持って支持せずにはいけないということ、この点で君と同意見だ」と書いている。その上で「ペルージャははっきりと北欧的な作品であるということ、これはユダヤ人だって疑わないだろう」としている。つまり、ヤーンは表向きナチスに媚びるような態度を見せることもあるが、本当に支持したいのはナチスのナショナリスティックな文化ではなく、本当の、「よきドイツの」文化の方である、という態度だった (Vgl. JB1, S. 543 f)。

¹³ Vgl. Jan Bürger, S. 308.

スイスに滞在中も、ヤーンにとっての関心事は自分の本がドイツで刊行されるかどうかということだった。亡命文学のための国外の出版社から本を出したら、もうドイツで出版する芽はなくなってしまうと恐れたヤーンは、プラハのアンナ・ゼーカース（彼女をクライスト賞に指名したのはヤーンである）、アムステルダムのカウス・マン（ヤーンのファンだった）など、頼ることのできそうなつてがあったにもかかわらず、あえてその選択をしなかった。1933年の12月11日、チューリヒでペンクラブ主催の催しに出たヤーンは、そこでトーマス・マン（本論第三部で詳述するが、この時のマンはまだ「亡命宣言」を行っていなかった）と会話をし、「ドイツやドイツの読者との関係が途絶えないように」しようということで意見が一致した（MTB 33-34 S. 266 f）。¹⁴ 翌年4月、ヤーンらはデンマークのボルンホルム島に農場を買って、本格的な「亡命生活」が始まることになる。ヤーンは結局、ドイツに短期間滞在することはあったが、ナチス時代を外国で過ごすことになり、それに伴って1938年3月、帝国作家会（Reichsschrifttumskammer）を退会させられることになる。小文の雑誌掲載を除き、彼が第三帝国で出版できたのは唯一、1940年5月にライプツィヒのペイン出版社でハンガリーの作家アーロン・タマーシの『ゼークラーの王の息子』のドイツ語訳を出したのみである。結果的に国外生活を余儀なくされたヤーンであったが、それはいわゆる政治的な理由による亡命ではなかった。ユダヤ人でも共産主義者でもなく、また命を懸けてナチスの不正と闘おうというつもりもなかったヤーンにとっては、政治的な信念ではなく芸術家としての自由が第一だったのだ。

ヤーンはドイツとのつながりを失うまいと懸命に立ち回ろうとし、ときには「自己否定をも辞さなかった」。¹⁵ ヤーンは「コネがある何人かの友人〔ヤン・ビュルガー注：つまりナチス党员〕と一緒に、私を中傷する噂に立ち向かって、明らかな不正行為に対し抗議」しようと考えてさえいたという。¹⁶ しかし、国内では包囲網が狭まり、かといって国際的な名声があるわけでもないヤーンにとっては、ドイツにとどまるのも亡命するのも厳しい状況だった。窮地に陥ったヤーンは、ユダヤ人をねたむ発言までしている。ユダヤ人にとっては、政治的な、あるいはその他の理由で移住した人々よりも亡命は楽だろう、なぜならユダヤ人は「故郷を失ったのではなく、むしろ世界の連帯に迎えられたのだから」（先のヒルマー・トレデ宛の1933年6月20日の手紙、JB1, S. 542）。ちなみに、ヤーンは1920年代にベルリンでクルト・ヒラーと口論になった後、ハルムス宛の手紙で「15分の〔口論の〕結果必然的に、彼はウグリノの最初の敵になった。彼は何も害を加えられはしない、第一に彼は完全ユダヤ人（Vollblutjude）だし、第二に共産主義者だし、第三

¹⁴ なお、日記にマンは Hans Henny Jahnn を Hans Henning Jahn と異表記している。ヤーンの方は、マンが亡くなってから3年後、エーリカ・マンに1933/34の冬のチューリヒで彼女の父にあったことを述懐している（Vgl. JB2, S. 970）。

¹⁵ Vgl. Jan Bürger, S. 309.

¹⁶ Ibid., S. 310 から引用。ビュルガーの情報源は、Unveröffentlichter Brief. Pfingsten 1933, vermutlich 4. oder 5. Juni. In: Handschriftenabteilung der Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky in Hamburg. Nachlaß Hans Henny Jahnn (Konvolut Hilmar Trede, ohne Sign).

に馬鹿だからだ…。〔…〕ここまでのネガティブな特性はアーリア人の間には見られない、うわべの忌まわしさがここまでひどくはないからだ」とののしっている。¹⁷ ヤーンの反ユダヤ的言動は、過大評価も過小評価もしてはいけないだろう。先に述べたように妻エリノアはユダヤの血を引いていたし、ウグリノの協賛者にはユダヤ人の友人も多かったことから、ヤーンが私生活で徹底してユダヤ人を毛嫌いしていたとは考えにくい。彼の反ユダヤ発言は、むしろその時々の中つ当たりの性格が強い。もっとも、だからといって罪がないということにはもちろんならない。はっきりした信念のない者ほど、簡単にルサンチマンに流され、そのことに対する罪悪感が希薄だからである。

ナチスが政権を取る以前は公然とナチスを批判していたのに、政権発足後は手のひらを返したようにおもねろうとするヤーンの態度は、格好がよくないというだけでなく、ナチス時代の彼のテキスト（講演や文学作品）に対し読者に先入見を抱かせるに十分なものである。ナチスに対してペンをとって闘ったかどうかという基準で見ると、ヤーンへの肯定的な評価は望めない。しかし、そのような基準で見た時に漏れ落ちてしまうような側面にこそ、ヤーンの思考の射程の広さが含まれている。本論が焦点を当てたいのは、ヤーンのナチスに対する個人的な反応という次元を超え、さらにはナチスに賛成あるいは反対という次元を超える、ヤーンのテキストが持つ批判的視座である。その視座はナショナルな共同体や自己陶冶といった近代の産物をフィクションとして暴き出すという点で、近代の枠すら超えていこうとする。

第三節 非同一的なものへの共感

ヤーンは1935年ノルウェーで「この時代における詩人の使命（Aufgabe des Dichters in dieser Zeit）」というタイトルで講演を行う。この講演ではそのタイトル通り、詩人（Dichter）は現代社会に対しどのような認識を提示すべきなのかという問いが主題なのだが、本節ではそうした主張の基盤になっているヤーンの間人観に焦点を当てたい。ここから、先に述べた「統一的な意味の欠如」も理解されるはずである。

ヤーンはこの講演で、一方では多様な人種、さまざまな動植物を含む非同一的な世界観を提示し、他方では、アイデンティティ（自己同一性）の確かさを疑問視することによって、統一的な意味を剥奪された個人像を描き出す。そしてこうした「非同一的」なもの（多様な人間や動物という意味での非同一性と個人のアイデンティティの非同一性という、一見次元の異なる「非同一性」ではあるが）に対する共感を「ヒューマニズム」の名で呼ぶ。このおよそ啓蒙主義的ではない「ヒューマニズム」は、その開かれた性質からポストモダン的な視点を感じさせる。¹⁸

¹⁷ Freeman, S. 152 から引用。フリーマンの参照元は、Brief Jahnn's (Frankfurt) an Gottlieb Harms, undat. 1920 In: Staats und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg.

¹⁸ ひとくちに「ポストモダン」と言ってもその定義はさまざまであり、また哲学で言うところのそれと文学で言うところのそれとは、強調する側面も、該当する年代も異なる。本論

ヤーンは、人種に自己のアイデンティティを求め、それによって自己を特別視しようとする思想を大衆化の反動であると看破する。

われわれの孤独な小部屋から、隣人に、多くの人々に、国々に、拡大する〔経済〕成長がもたらす〔国際的な〕大きな連関に目を向けるとわかるのは、われわれは数が増大するにしたがって大衆 (Masse) になったということだ。そしてもっと悪いことには、われわれはほかの人々から離れようと〔国際的な地平から外れた〕谷間へ落ち込み、自分たちを個人とか、白人とか、黄色人種とか、黒人とかインディオであるとか言って差別化することで、この〔大衆化の〕呪いから逃れようと企んでいるのである。¹⁹

このような人種による差異化に対してヤーンは「ヒューマニズム」を持ち出すのだが、その論は「自由・平等・博愛」の精神とはまったく趣が異なる。

ぞっとするようなもの、恐ろしいもの、苦々しいもの、そして本当に自然なものが待ち構えるあらゆる道や回り道 (auf allen Wegen und Abwegen) において、詩人は憐れみのヒューマニズムの開拓者である (der Schrittmacher des Humanismus des Erbarmens)。彼は人間に対する、動物に対する、木と石に対する慈悲を要求する。²⁰

ヤーンのヒューマニズム観は、理性ある存在として人間を動物と区別する、従来のヨーロッパ的人間観とは異なる。そのような傲慢を捨て、動物や自然との関係を改善することが、彼

は、スチュアート・シム編著『ポストモダニズムとは何か』に依拠しつつ、ポストモダニズムのもっとも一般的な特性を、18世紀以来ずっと西洋文化を支配していたリベラル・ヒューマニズム的なイデオロギーである「啓蒙のプロジェクト」に抵抗し、普遍化傾向のある理論 (ジャン＝フランソワ・リオタール言うところの「大きな物語」「メタ物語」) に対し批判的な態度をとるところ、に見ることとする (スチュアート・シム編著 (杉野健太郎他訳) : ポストモダニズムとは何か (松柏社) 2002、3～4頁参照)。そのうえで、一般に1960～90年に文学界を席卷したと言われる「ポストモダニズム文学」の諸特徴「時間的無秩序・時間感覚の侵食・広範で無意味なパステル・使用・物理的記号を断片化する単語の前景化・観念同士の散漫な結合・パラノイア・循環論法・論理的に異なる言説レベル間の区分消失」(同書、209頁) よりもまずは、哲学的懐疑主義としてのポストモダニズム (同書、11頁参照) に着目する (ただし、次章以降で考察するように、『手記』には上に挙げたポストモダン文学の特徴のかなりの部分が当てはまる)。ポストモダニズム哲学に関して本論で最も重要な点は「大きな物語」への懐疑 (リオタール) と、二項対立的な発想に潜む自己矛盾を暴くことで、その二項対立によって成立している論理を内側から崩していく脱構築 (ジャック・デリダ) の二点である。本論では、ヘッセ、ヤーン、マンの各作品がリオタールの、あるいはデリダの思想にどれほど合致しているかという突き合わせは行っていない (そうした作業は、よって立つ座標軸をあらかじめ決めていようポストモダニズムとは平仄が合わないか考える) が、ここで「ポストモダニズム」という概念を導入することによって、「近代 (モダン) の転換をめざす」各作品の性格をよりよくとらえられると期待する。

¹⁹ Jahn, Aufgabe des Dichters in dieser Zeit (1935), a.a.O., S. 669.

²⁰ Ibid., S. 670.

の言うヒューマニズムにおいては不可欠の要素である。

新しいヒューマニズムは、紙の合意や紙の学識を身につけるだけでなく、知識から害ではなく益をもたらすよう、身の振り方をわきまえるように、人間に要求する。例えば有史以前、ある動物を聖なるものとして扱うことが宗教の掟で決まっていたとしたら、それゆえ人間は、残酷さを制限するような有益な行動をとっただろう。こうした大昔の秩序の方が、現代のどんな動物愛護法（Tierschutzgesetz）よりも祝福されている。動物愛護法は所詮表面的なルールであって、決して人々が心から動物を大事にするようにはならないからである。²¹

ヤーンのヒューマニズムは人種差別に対し啓蒙主義を持ち出すのではなく、これらの立場が自明としている人間中心的な考え方を根底から覆してしまう。ヤーンの間人観は、人間は理性によって物事をすべて正しく理解できる、という精神の万能主義を徹底的に批判する。その一端が現われているのが、身体に対する精神の優位という考え方への不信である。ヤーンは、身体的変化は精神にも影響を及ぼさずにはいないと主張する。たとえば「内分泌の障害が人間そのものまで変えてしまうという認識の前では」「行動における首尾一貫性」という人間に備わっていると思われていた属性は疑問視される、と述べる。²² 心臓移植すら可能になろうとしている現代においては、「魂の不変性が確固たる教義として掲げられ、善行や悪行が個人の功績あるいは個人の責任として記録されていた時代とは、生の経過や悲劇（Tragik）に関し異なる種類のイメージが持たれなければならない。人間の魂、つまりその存在が表すところの総体は、変化しうるのだ」。²³ おそらく、作中での臓器のイメージが念頭にあったのだろうが、ヤーンが続く文中で高く評価する作家はジェームズ・ジョイスである。

ジョイスが彼のユリシーズで、ごく普通の人間を意識のさまざまな層をぬっていく迷走の対象にしたのには、相応の理由があったに違いない。こうした描写の手法や目的に対し、人は反論したものだ。いわく、意識の下層にあるもの（das Untere）や外見には目立たないような思考や感覚を好んでほじくり出すことが存在の目的であるはずがない。そうだ、作家は時間的に制限されているもの、〔表現の〕強度において制限されているものを拡大し激しいものにすることで、人生における〔さまざまなことの〕単なる目録を作ったに過ぎない、と。もちろん、このような批判はばかげている。まるで普通

²¹ Ibid., S. 682. この発言は、ナチスが 1933 年に定めた動物愛護法を念頭においていると思われる。ナチスが「動物愛護」に熱心だったことは有名だが、それはユダヤ人迫害と連動しており（ナチスはユダヤ教の屠畜法を、「残酷だ」としてやり玉に挙げていた）、ナチスが本当に動物を「愛して」いたのかははなはだ疑問である。

²² Ibid., S. 687.

²³ Ibid., S. 688.

の人間の来し方をたどること、人生のあらまほしき経過を描くことが作家の仕事でもあったかのような言いぐさではないか。²⁴

よく知られているように、ジョイスの『ユリシーズ』は「意識の流れ」の手法などを用いた実験的な作品である。ヤーンはジョイスの身体イメージや「意識の流れ」を例に、人間の精神のあり方には首尾一貫した物語など付与できないと主張しているのである。

このようなヤーンの考えはしかし、自己の連続性に対する不信の表明であり、理性によって自己や自己を取り巻く世界に関し首尾一貫した理解を獲得するようになったという人類の「啓蒙」の歴史を真っ向から否定するものである。こうした考えは、「啓蒙」に対するモダニズムからポストモダニズムにかけての反省を、かなり早い時期に言語化したものといえるだろう。たとえば、『異邦人 (L'Étranger)』(1942)の著者アルベール・カミュは、同年の評論『シーシュポスの神話 (Le Mythe de Sisyphe)』で、人間はこの世界を理解したいと熱望するが、理解することはできないという「不条理」の認識を提示した。ヤーンの「一見すると何らの原因にも帰着しえない顛末を、痛みを伴うにもかかわらず肯定することほど、認識する者にとって難しいことはない」²⁵という認識は、カミュ的な「不条理」の哲学に通じるところがある。しかしヤーンは、ある意味でカミュ以上に反啓蒙的と言える。カミュは、「人生には意義などない」という「不条理な運命」をはっきりと意識して生き抜いていくことを「人間の偉大さ」「勇氣」ととらえる。²⁶つまりカミュは人間の無力さを意識しながらも、人間中心主義を固持しているといえる。サルトルをしてカミュを「ユマニスト」と呼ばしめたのも、この点と無関係ではないだろう。²⁷ヤーンはしかし、「たとえ〔一見〕悲劇的な様相を呈していようとも、世界のハーモニーを認識し、これを明らかにし、称賛する」芸術のあり方を肯定し、あまつさえ芸術はそうにしかありえないと声明する。²⁸ヤーンは人間の理解力の限界を悲劇的なことだとしながら、その状態に抵抗しようとしなない。カミュであればおそらく、ヤーンのこうした態度を「世界と人間との相いれぬ状態を破壊してしまう〔現実の不条理への〕同意」²⁹つまり、不条理を追認し、人間の主体

²⁴ Ibid.

²⁵ Jahn, Aufgabe des Dichters in dieser Zeit. (1932), S. 793. 1935年の講演に先立って、ヤーンは1932年に同タイトルで講演を行った。

²⁶ アルベール・カミュ (清水徹訳)：『シーシュポスの神話』(新潮社) 1969、78～80頁、96頁参照。

²⁷ ジャン＝ポール・サルトル (窪田啓作訳)：『異邦人』解説『サルトル全集 第11巻』(人文書院) 1965、82～99頁 92～93頁参照；白井浩司：解説『アルベール・カミュ (窪田啓作訳)』(新潮社) 1954、132～143頁 140頁参照。

²⁸ Jahn, Aufgabe des Dichters in dieser Zeit. (1932), S. 793. なお、「ハーモニー (Harmonie)」とはいわゆる古典主義的な「調和」の概念とも、予定調和の概念とも異なる、ヤーンに特有のキー概念であり、人間の理解を超えた、この世界の摂理を指す。

²⁹ カミュ、『シーシュポスの神話』、49頁。

性すら放棄しているとみなして批判するだろう。ヤーンは反啓蒙主義から人間非中心主義へと踏み出すのである。

したがって、「この時代の詩人は、ある新しい、非古典的なヒューマニズムの神話を作り出すのである」³⁰ というヤーンのことを、ファシズム批判や個人主義への信仰告白と解釈する論は、³¹ 講演の趣旨からずれていると言わざるをえない。ヤーンがここで展開している人間観は、個人の側に立って権力と闘うといういかにも民主主義的な政治態度には回収されえない。むしろ、そのような首尾一貫した意図や意味が成立するための前提条件である、人間の自己同一性や理解力に疑問を呈する姿勢である。

では、ヤーンがここで言っている「ヒューマニズム」とはどのようなものなのか。あらためて先の引用を繰り返すと、

ぞっとするようなもの、恐ろしいもの、苦々しいもの、そして本当に自然なものが待ち構えるあらゆる道や回り道 (*auf allen Wegen und Abwegen*) において、詩人は憐れみのヒューマニズムの開拓者である (*der Schrittmacher des Humanismus des Erbarmens*)。彼は人間に対する、動物に対する、木と石に対する慈悲を要求する。³²

「ウグリノ」時代から、ヤーンは人間と他の生物を平等なものとみなしていた。本節の考察に従えば、こうした考えの根底には人間理性への不信があると推測できる。同じく肉体的な存在であり、不可解な事態に直面してもそれを完全に理解することはできないという点で、人間も動物も同じであるという、生き物としての無力さの認識である。ヤーンの「憐れみのヒューマニズム」もここから理解できる。(カミュのように) 人間の無力さを認識することから「人間の偉大さ」を引き出そうとするのではなく、人間の無力さを認識することで、生きとし生けるもののよるべなさに共感し、同類相哀れむのが、ヤーンの「ヒューマニズム」であると言える。こうした態度は、もはや古典的な「ヒューマニズム」の枠組に収まるものではなく、むしろ「ヒューマニズム」が自明ではなくなったポストモダニズムの議論を先取りしていると言えるかもしれない。ポストモダニズムは一方では、知識を基礎づける確実な基盤の存在を疑問視する「反基礎づけ主義 (anti-foundationalism)」と、核心に至るものを何ももたない「非本質主義 (non-essentialism)」を基本としているため、「倫理的・政治的な良き目的、すなわち普遍的な世界平和」のような大儀を持たないものとみなされた(ジャ

³⁰ Jahn, Aufgabe des Dichters in dieser Zeit. (1935), S. 683.

³¹ Vgl. Jan Bürger, S. 342. ヤーンは講演「この時代における詩人の使命」直後の 1935 年 3 月 9 日の日記で、「権力の側に立つことはできないと、詩人ははっきり自覚しなければいけない。そのことが彼に、訴えられた側と対峙するさらなるきっかけをもたらすだろう。彼はどの党派にも属することはできないし、属してはいけない。そのため、彼は実際以上に立場を弱くするだろうが」と書いている (JWT7, S. 697) が、この講演からもヤーンの実際の行動からも、明確な反ナチスの姿勢を読み取るのは難しい。

³² Jahn, Aufgabe des Dichters in dieser Zeit. (1935), S. 670.

ン＝フランソワ・リオタールの言う「ポストモダンの条件」やフレドリック・ジェイムソンによるポストモダニズム批判)。とはいえ、ポストモダニストと目されるすべての人が倫理的な理想というものに無関心かというとはそうではなく、認知の限界を示してきた西洋哲学の死を宣言することで、個々の差異を重視し他者に開かれた倫理観を強く打ち出す思想（ジャック・デリダやエマニュエル・レヴィナス。デリダは人間非中心的な「動物倫理」についても語った）も存在する。³³ 従来のヒューマニズムが普遍的な（したがって万人に共通する同一的な）倫理であったとするなら、人びと、そして生き物の多様なありかたを強制的に同一化しない、開かれた倫理が必要となるのであり、ヤーンの「ヒューマニズム」にもこのような啓蒙主義批判的な倫理が垣間見える。

最後に、共同体の観点から見たヤーンの特異性をさらにはっきりさせるために、本論第一部で取り上げたヘッセにおける「運命愛」と比較してみたい。個人には逆らえない力の存在を肯定するという点で、ヘッセとヤーンは共通している。ヘッセにおける「運命愛」においては、個人の自己実現と全体の目的とが一致させられうる（だから個人は全体のために自己を犠牲にすることもやぶさかではない）と本論は指摘したが、しかし同じことはヤーンには当てはまらない。ヤーンにおいては、個と全体の目的の一致は成り立たない。そのような統一的な意味は、最初から解体されてしまっているのである。人間や動植物は悲劇に見舞われるが、それは何らかの大義名分によって意味づけられることはない。ヤーンは二つの意味で、「同一性」を基盤にするテニエスのゲマインシャフト観を根底から解体する。多様な人種や動植物さえも含む「非同一的な」者同士の共感と、統一的な意味に回収されることを拒む「非同一的な」思考がそれである。

³³ 新田玲子：ホロコーストの影響とポストモダン——ウォルター・アビッシュの分析を中心に〔広島大学アメリカ・エスニック文学・プロジェクト研究センター『アメリカ・エスニック文学研究』第2号、2006、69～86頁〕71頁；同著者のWalter Abish's Postmodern Strategies in *Double Vision*. In Relation to His Humanism and the Holocaust. 〔広島大学大学院文学研究科『広島大学大学院文学研究科論集』第71巻、2011、29～41頁〕34頁参照。リオタールは（小林康夫訳）：ポスト・モダンの条件——知・社会・言語ゲーム（水声社）1986、8頁参照。なお、デリダの「動物倫理」についてはパトリック・ロレッド（横田祐美子訳）：人間の倫理は供犠的か——倫理の脱構築をめぐるデリダとレヴィナスの論争〔首都大学東京人文科学研究科『人文学報 フランス文学』512-15巻、2016、141～165頁〕を参照。

第二章 共同体批判から自己の反省へ

前章では、非同一的なものに対するヤーンの共感を指摘したが、それは小説『岸辺なき流れ』第二部の『49歳になったグスタフ・アニアス・ホルンの手記』（以下、『手記』と略記）を構成する要素となっている。この小説は同性愛者、有色人種、売春婦、犯罪者、動物など「共同体」から漏れてしまうアウトサイダーへのまなざしに貫かれており、主人公は、生まれ育った市民社会から逃れ出ること、自分がそれまで自明としてきた共同体の価値規範に対する批判的な視座を獲得する。しかし共同体への批判は、手記に己の来し方を執筆していく中で、彼の自己に対する疑問へと跳ね返ってくる。前章では、非同一的なものたちの世界と非同一的な自己像という、次元の異なる二つの「非同一性」がどのような関係にあるのか考察しなかったが、この両者の関係こそが以下の作品分析の鍵となる。この問いは裏を返せば、構成員に「同一性」を強いる共同体というものと、個人のアイデンティティ（自己同一性）とはどのような関係にあるのかという問いでもある。ヤーン研究はこれまで、リュウディガー・ヴァーグナーのように政治から切りはなした美学的方向か、¹ ロスヴィータ・シープのように「ナチスへの抵抗か、追認か」という政治的二項対立に当てはめる方向かに大別されており、政治的問題の脱構築を作品に見る研究はほとんど見られなかった。² しかし本論は、共同体の価値規範と個人のアイデンティティは表裏一体の関係をなしており、共同体を批判するならば自己自身を批判し吟味しなければならない、という認識を『手記』から取り出すことを試みる。

第一節 語りのモチベーション——アイデンティティ獲得の試み

『手記』は、『岸辺なき流れ』第一部『木造船』の約30年後に、『木造船』の登場人物グスタフによって書かれたという設定になっており、「十一月」から「十一月、ふたたび」までの計13章に加え（章のタイトルになっている月は、その章をホルン（グスタフ）が執筆した時の月。つまりホルンは13か月かけて手記を書いたことになる）、「グスタフ・アニアス・ホルンの亡き母への手紙」、そしてホルンの死後の処理を記録した「公正証書」が「編者」の手でおさめられている。

最初の章「十一月」は、ホルンが手記を執筆するに至った経緯を語っているが、そこで描かれる動機は、前章で指摘したヤーンの間人観とは異なり、自己の一貫した同一性を見いだしたいという熱意である。ライス号（『木造船』の舞台）沈没から27年後、ファスタホルム

¹ Rüdiger Wagner: Hans Henny Jahn. Der Revolutionär der Umkehr. Orgel, Dichtung, Mythos, Harmonik. Murrhardt (Musikwiss. Verl.-Ges) 1989. ヴァーグナーの研究はヤーンの「ハーモニック思想」（世界の全現象に音楽的な法則を見いだす思想。ヨハネス・ケプラーやハンス・カイザーなどの系譜に連なる）を中心としている。

² ヤーン作品にポストモダニズム性を見る研究は、寡聞にして知らない。シープは、『手記』中で新陳代謝が機械のメカニズムにたとえられていることを指摘しており（Schieb, S. 172）、この点など機械（ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの対比で言えば、ゲゼルシャフト）と正反対のものとして構築された「民族体」イデオロギーの脱構築であると評価してもいいところだと本論は考えるが、シープはそのような方向で論を進めていない。

島（バルト海上の架空の島）に一人で暮らすホルンは、港町ロートナのホテルのレストランで一人の男に出会い、親交を結ぼうとして自らライス号の話をし始める。ホルンはライス号の沈没以降、自分の婚約者エレナを殺した犯人であるトゥータインとともに暮らしていた過去がある。そのことを知ってか知らずか、男は犯罪者をかばっていたホルンを挑発するように「人びとは正義を求めますが、自らが幸せでいるためには若干の犠牲者が押しつぶされても、目を逸らしさえすればいいのです」と言い放つ。「そんなのは本当の幸せじゃない、うわべだけの幸せですよ」（JWT2, S. 179）と反駁するホルンを、男は思い出以外に財産を持たない、現在の貧しい人間だと嘲笑し、「もし何か悩みがあるのでしたら、伺いますよ。わたしはおしゃべりじゃないし、おそらく気づいたと思いますけど、とても忘れっぽい質でもありますからね」と切り返し、ホルンをぎょっとさせる。「まるで無情（Mitleidlosigkeit）そのものが、人間の、同類に対する憎しみが口をきいているかのように思えた。それは同類の行為に対する告発だった」（Ibid., S. 181）とホルンは感じる。

結局口論の末ホルンは男と別れるが、嵐の中徒歩で帰路につきながら、まだ心の中で男と闘っていた。たしかに、自分の人生は「自ら選び取ったわけではなく、ただ拒否しなかっただけの節操のない（tugendlos）人生だった」「偶然の出来事を甘んじて受け入れ、それに自らを合わせてきた」とホルンは認める。しかし「実際また一片の後悔もわたしは見いだせなかった。自分のことを語るときには、いわばモラルというものが失せていた。自分についての〔善し悪しの〕判断は、些細なこととして口に出されなかった」（Ibid., S. 185）。運命を受け入れるのが自分の役目であって、その限りでは何をしようが善も悪もない。そう思っていたホルンは、今まで過去を釈明する必要に迫られなかった。しかし例の男が軽蔑したことでホルンの思い出は希薄なものにされようとし、「それがわたしという存在を矮小化し、貧困一色に覆われるに違いない〔過去を持たない〕瞬間の中へ押し込めようとしている」のが分かった（Ibid.）。ホルンは過去の記憶を擁護しようとして考える。あの男の言うとおりに、人間は肉体の変化とともに変わってしまうとしても、「われわれの肉体はすでになくしてしまっただが、われわれの知らないどこかもっとも奥深いところにしまっておかれたさまざまな感情の拭い去れない存在、われわれの魂の記憶」がある（Ibid., S. 186）。「そしてこの記憶が、いまだ解明されない体験や治らぬ苦痛（Schmerzen）や満たされない欲求の総和であるわれわれの存在を、いきなりわれわれの前にぶちまけるのだ。われわれが星々のために流す涙、肉体を備えたわれわれの仲間の屈辱的な苦悩のために流す涙、無防備な者や動物のために流す涙」（Ibid., S. 186 f）——記憶こそ、生きる者の苦痛を形にしてとどめるものであり、時がたって奥深くしまい込まれてはいても忘れえない記憶があるのである。ホルンは、思い出そうとしなければいけない、と自らに言い聞かせ、手記を執筆しはじめる。

ヤーンがハルムスの墓碑が完成した時にしたスピーチにこんな言葉がある。「人を人たらしめるのは、その人の記憶である。[...] そして彼が自分の記憶を失うなら、彼は自分自身を失ったのだ、そうなれば彼の性格も変わり、枯れてしまう」。³ ホルンが手記の執筆によ

³ Vgl. Uwe Schweikert: Nachwort. : Fluß ohne Ufer. Teil 3, Epilog. Bornholmer

って果たそうとした目的は、運命に翻弄された者たちの苦痛を埋もれさせないこと、そして過去を書くことでほかならぬ自分のアイデンティティを獲得することである、と言える。

第二節 アウトサイダーへの「憐れみ」

ヤーン自身が述べていた「憐れみのヒューマニズム」は、『手記』をも規定している。しかし、アウトサイダーへの共感、小説内では既存の共同体に対する批判だけでなく、自己自身への批判をも引き起こすことになる。直線的に新たな価値の構築へと向かうのではなく、新たな価値を求める個人がよって立つところの、自己対共同体という二項対立が解体されるのである。

ロートナから帰った続く数日も、ホルンはいまだに例の男と心の中で言い争っていた。⁴「罪」は犯そうと思ってするものではなく、突然人間を襲って人間が罪を犯すように強いるのだ、だから我に返った人間は犯行が行われてしまったという紛れもない事実の前に愕然とする。この場合、被疑者が自白したとしてもそれは後悔や責任からではなく、罪と罪を犯した者とを同一視する「権力者たちが自らの無病息災のために調えた硬直した法律」(JWT2 S. 193) がそれを強いるからである、とホルンは考える。彼の思考はやがて個々の犯罪にとどまらず、文明批判にまで及ぶ。ホルンの心の中で例の男が、なぜ罪と罰にそんなにこだわるのか、今自分が安穩に暮らせているのだからそれでいいではないか、と尋ねると、ホルンは答える。

いったい未開の、野蛮な時代は過去のものとなったのでしょうか？ 拷問は廃止されたのでしょうか？ 万事が歴史の始まった当時のままです。尊敬すべき屠殺業者は、動物の魂について確固たるイメージを持っています。生きながらにして火あぶりにされる者の口にかまされる猿ぐつわは、悲鳴を押し殺すための道具であって、苦痛を抑えるためのものではありませんでした。筋肉を麻痺させる毒薬は、生きたまま解剖される犠牲者たちを死人に見せかけるためのものでした。苦痛は今は沈黙しているとしても、本当は何十倍にも増しているのです。(Ibid., S. 194)

法律は権力を縛るのではなく、反対に時の権力が暴力をふるうための道具になっている、法の名の下で行われる陰惨な拷問は、文明社会が消し去ることのできなかった、野蛮な一面を

Aufzeichnungen. In: Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Uwe Schweikert. Hamburg (Hoffmann und Campe) 1992, S. 1039 から引用。

⁴ この男が小説上で実在していることは、ホルンと男が口論しているのをレストランの主人が仲裁しようとしたことから明らかであるが、単なる一個人としてではなく、もっと抽象的な意味合いを帯びた人物、『手記』の中で「彼 (ER)」と呼ばれてさまざまな人の形をとって現れるホルンの「対立者」の一形態として登場していると見ることができる。「彼」はそのときどきでホルンの「死神」であったり、「人格神」であったりあるいはホルンとペアになる人物、トゥータインやアヤックスであったりする。

表している、とこの時期のヤーン自身述べている。⁵

しかしホルンはもともと、ハンブルクの中流以上の家庭出身の大学生で、ライス号の事件以前は、社会一般の法的規範とマナーを自明のものとして受け取って来た。ここで述べているような「弱者」の立場は、本来の彼には無縁のものだった。彼は自分が子どものころ受けてきた教育を思い起こす。例えば不衛生を嫌うようにしつけられた。そして「弾圧を受けている人びと、檻の中の動物たち、売春宿の売春婦たち、リンチを受けている黒人たちの味方になりたいという、心に秘めた熱烈な願望を公言すること」(JWT2, S. 194 f) はご法度だった。つまり彼らに対する「愛を恥じなければならぬ」かったのだ。ここでいう愛とは、弱者の味方をしたいばかりに自分の社会的地位を危険にさらすような、そういう無謀な愛のことで、そうした行動は称賛されるどころか、むしろ眉をひそめられるのである。市民社会では、はみ出し者は同化を強いられるか、それができなければ忌避される。市民階級のホルンが教えられてきたこうした「羞恥心」はしかし、逃避行中のさまざまな「下流の」人びととの出会い、そして何より殺人者との深い友情を語ることを困難にする。それはこれまでの倫理感から言えば「恥辱」にまみれた交流になってしまうからだ。「恥辱は、わたしの財産と言ってはこれしかない、記憶の正確さを憎むだろう。恥辱はこう耳打ちしようとする。もしもこの倫理と節度を、つまり恥辱に基づく倫理と節度を、わたし自身とわたしのたどった運命との間におかないならば、罪を問われることになるぞ、と」(Ibid., S. 195)。

ここでのホルンの葛藤は、倫理の問題が感情の領域(愛、憐れみ、羞恥心)の領域に転移・侵犯するがゆえの葛藤である。彼は自分個人の感情を確認する際に、生まれ育った集団から植え付けられた倫理に言及せずにはいられない。羞恥心や愛や憐れみといった、一般に個人の心の領域に属しているとみなされる感情は、この倫理を基準としてはじめて理解されている。つまり、倫理に照らして正当な感情(羞恥心)あるいは倫理に照らして正当ではない感情(愛や憐れみ)と評価されるのである。⁶ 彼の思考はこのように、共同体からもたらされた倫理という枠組みから出発せざるをえないのだが、それにもかかわらずその枠組みに反対しようとするので葛藤が生じる。ロスヴィータ・シーブは、ホルンが不衛生への嫌悪を克服したことを、ナチスの衛生観へのアンチテーゼとして肯定的に評価しているが、⁷ 共同

⁵ ヤーンは 1935 年 3 月 9 日の日記に書いている。「裁判や司法に関するこれまでのすべてのハンドブックは、倫理(Ethik)と何の類縁性も持っておらず、むしろ権力行使の道具になっている、と認める勇気のある者はほとんどいない。〔司法と権力の関係に関し〕他の集団の行いよりも自分たちの方が優れていると自惚れる理由があるようないかなる国家も、共同体も、部族集団も、宗教団体も、私は知らない。各種民主主義も、何らかの世界観を展開する法人組織も、この点では独裁制と同じくらい疑わしいものだ。司法の犠牲になるのはいつでも、弱者である」(JWT7, S. 696)。

⁶ 一般にコミュニタリアンと目されるチャールズ・テイラーは、著書『自我の源泉』で「倫理」(テイラーの言葉では「善」)による思考の枠組みが近代的アイデンティティの土台となっており、この枠組みを失うことは思考するための主体を失うことを意味する、と論じている(チャールズ・テイラー(下川潔・桜井徹・田中智彦訳): 自我の源泉——近代的アイデンティティの形成(名古屋大学出版会) 2010 参照)。

⁷ Schieb, S. 142 ff.

体の価値規範への抵抗は、そのように単純な個人対全体の構図では捉えられないことは、しかし作品自体が暗示している。たしかに、ホルンは自分の人生を後悔していないことを明言するため、自分がその中で生まれ育った倫理を克服し、過去を赤裸々に記録することを決心する。「恥じて忘れるのが簡単なのはわかっている。でも忘れるつもりはない。それくらいなら〔自分の思考の〕混乱の中で死ぬ危険の方がましだ（in meinen Wirrnissen umzukommen）」（JWT2 S. 195）。しかし、この言葉が図らずも示唆しているのは、倫理を克服しようとするのが混乱をもたらすこと——それも生死にかかわる混乱をもたらすことである。倫理は彼の思考の枠組みだった。その枠組みを壊そうとすることは、彼の思考に致命的な混乱をもたらさずにはいないだろうと、ホルンは予感している。

トゥータインに対する憐れみ

市民社会に溶け込んでいたホルンにとって、初めて深い交流を持った「異質な他者」は、孤児だった貧しい二等水夫トゥータインだった。「人間のあらゆる罪に対して下される世間の判決」を、トゥータインと分かち合うことを決意した（Ibid., S. 234）ホルンは、このように考え始める。「わたしは今城壁を巡らした文明の広場から出ていこうとしているのだと悟った。これからはどんなおぞましいことを考えてもよいのだ、どんな恣意的な考えだって、実行されうることとして受け取ってよいのだ」（Ibid., S. 250. 「一月」）。トゥータインとの関係がきっかけで、彼の目には、今まで存在していたのに見えていなかった文明の影の側面が見えてきた。それはたとえば歴史上の数々の過酷な出来事だった。戦争や国家反逆の罪では多くの人が大義名分のもとに殺される一方、犯罪者は必要以上に残虐なやり方で処刑された。

贗金づくりの胃の腑にはどろどろに溶けた鉛が流し込まれた。泥棒は生きたまま煮えたぎる油の中で釜茹でにされた。幾多の文化や民族が絶滅した。トゥータインの場合は去勢されて絞首台に引いて行かれたかもしれない。トゥータインと何ら変わるところのない、同じ生命を持った何十万という人間が、そのようにして生涯を閉じたのだ。死刑執行人の手がひょいと伸ばされ、恐ろしいほど横着にトゥータインをつかみ、彼を血祭りにしかねなかった。——わたしはこれらの人道的とは言えない（wenig human）、しかし、決して嘘ではないイメージに慣れなければならなかった。わたしの中にある品性、わたしがこれまでおもに相手にしてきた選り抜きの心地よい事実、進歩と人類の高邁な目標という嘘が、没し去られなければならなかった。（Ibid）

「文明」の防護壁の向こう側には、進歩の歴史の裏側が開陳されていた。ホルンがこれまで帰属していた集団から抜け出るとともに、その集団が掲げ、集団内の人間は特に疑問を持たずに信じていた啓蒙主義もまた、彼にとっては瓦解せざるを得なかった。

わたしはすでに秩序と法に対して敬意を払う気持ちを失った。一個人の弱い立場に立って、〔自らの頭で〕考えることを試みる変節者だ。——自分が時代の動向と措置に依存していることを知りながら、人びとが話し、教え、告げ、それにのっとって裁き、それに囲まれて死ぬ、そういう言葉が耳の中で鳴り響いているのに、そのような言葉をもはや信じない人間だ。(Ibid., S. 288)

ホルンは、文明社会という共同体の秩序を信じるのではなく、「一個人の弱い立場に立って考える」ようになった。彼は弱者の側に立って「共同体」を批判し始めている。しかし、物語は「共同体」の告発へと直線的に進むのではない。なぜなら、自分が今まで属してきた共同体を批判するということは、自分自身のアイデンティティを揺るがす行為だからである。信じられる規範を失ったホルンは、それにとまって自分の来し方を整合的に語ることが難しくなったのに気付く。「そして今やわたしの記憶は、数々の情景を隙間なく結び合わせることができない。いたるところにほころびと、困惑と、優柔不断が口を開いている」(Ibid)。先に述べた「羞恥心」のこともそうだが、これまでの倫理や考え方のシェーマを失い、以前の自分と違う自分になると、いざその変化の前後の記憶を語ろうとしても、一貫した自分の「物語」を構成できなくなってしまうのである。ホルンの手記の目的のひとつはアイデンティティの獲得であると述べたが、書くことはここでは、書き手にアイデンティティを獲得させる以前に、むしろ自己の連続性の齟齬を明るみに出させ、一度アイデンティティを解体させている。

アフリカのバントゥーに対する憐れみ

ブラジルのポルト・アレグレ（「十二月」「一月」）、アルゼンチンのバイア・ブランカ（「二月」）と流れ歩き、ホルンとトゥータインは船でアフリカにやってくるが（「三月」）、ここでも「憐れみ」が自己反省を誘発する。ケープタウンで、ホルンはバントゥー（アフリカの一族）がヨーロッパ人の監視のもと、船に石炭を積み込む労働をさせられているところに居合わせた。ホルンは強いワインを飲んで、安穩とその光景を眺めていようと思っていた。しかし、石炭をかごからこぼした一人の労働者が、監視役のヨーロッパ人に蹴り飛ばされて海に落ちるのを目撃してしまう。彼はすぐに海から這い出て労働に戻った。ホルンは手すりのところで労働者たちを眺め続け、「そしてある種の熱心さで、この運搬人たちの血統や素性を突き止めようとした」。しかし「彼らに共通の特徴を確認することしかできなかった。すなわち故郷を追われたプロレタリアートだということ」(Ibid., S. 369)。やがてホルンの考察は、ケープタウンのバントゥーから離れて一般化していく。

強い立場にある人間が自分より弱い立場の人間を足蹴にするのを見たのは、これが初めてではなかった。この種の情景は繰り返される。わたしは多くの愉快ならざる出来事の傍観者だったり協力者だったりしたことがあるし、話を聞いたことはもっとたくさ

んある。確かに最初のうちは、人権侵害のケースは無限に多種多様であるように思えた。しかしのちに運命というものは繰り返しを身上とするのだということに気がついた。

(Ibid)

ホルンは、子どものころ学校の行き帰りの道で見た光景を思い出す。左官が左官見習いを、シュナップスを盗み飲みしたと言って尻を思いっきり蹴り、少年は 30 秒ほどして鼻からどくどくと血を流し始めた。その時ホルンは、鼻血の原因は蹴られて支柱にぶつかったせいだと信じていたが、後から考えてみれば、若者はどこかにぶつからなくても、突然鼻血を出ることがあるものだ。のちに学友が試験中に鼻血を出して答案用紙を血だらけにしたし、そこから 2、30 年後、エーギル（「六月」に登場するスウェーデンの架空の街ハルムベリの若者。トゥータインの下男になる。「三月」の段階ではまだ登場していない）が乾草を運んでいるときに、やはり頑張りすぎて鼻血を出した。ホルンは鼻血からの連想で最後にはだいぶ種類の違うエピソードに脱線してしまったが、「いくらか長い生涯の道のりを歩むと、一連の同じもしくは類似の出来事を同義語としてまとめることができる」とひとくくりにしてしまう (Ibid., S. 370)。

しかし、自分が書いた文章を読み返したホルンは、違和感を抱く。「最後の数ページの内容は、わたしの発言の信ぴょう性を疑わしいものにするように思える」(Ibid., S. 370 f)。

「わたしが描いていると称している人間はわたし自身ではなかった」(Ibid., S. 371)。ホルンは考える。自分はケープタウンで人間社会や道德のことを気かけながらも、自分の幸せと心の平安が乱されるのを恐れていた。貧富の格差や人間が牛馬のように働かされる現実を前にして「わたしは際限のない同情の爆発 (Ausbruch eines grenzenlosen Mitleids) を恐れた」。もしも同情が爆発してしまったら、もはや自分だけ安穏と暮らしてはいられなくなってしまう。ましてや虐げられる者たちの肩を持とうとしたら、それは自分の身を脅かすことになるだろう。「同情に身を裂かれる危険、自分以外の人間たちが神の名にふさわしくない困窮に見舞われていることにもはや耐えられない危険、不正義と生身を切り裂く苦痛に自虐的にかかわりあおうとする危険、そんな危険が、絶えずわたしを狙っていた」。だから「わたしは偽りの慰めで妥協することから、まやかしの見解でごまかすことへと逃げた」。バントゥの話を書いているときにだんだん脱線したのも、耐えきれなくなって「人為的に気持ちの持ちようを変えることによっておのれを防衛した」のだった。「自分自身に対する嫌悪感が高まったときは、わたしという被造物の生は、自己保存 (Selbsterhaltung) の本能によって辛くも維持されてきた」(Ibid)。あまりに強い同情が沸き起こると、自己保存の本能が警告して、自分の身を危うくするような真似をしないように自分を抑制してきた。その際同情を鎮めるために、この手のことは繰り返される、この世界とはそうしたものだ、というふうに一般化して割り切ることが必要になった。この伝で言えば、見習いが上司から体罰を受けるのも、黒人労働者が搾取されるのも、(ここでは一切触れられてはいないが) ユダヤ人が迫害されるのも、みな「運命」の名の下でひとしなみにされてしまう。その意味で、

同情の爆発を恐れてまやかしの見解に逃げようとするホルンも、傍観者として「運命」の進行に加担してしまっていると言える。しかし、一連の出来事と自分の考えを「書く」ことによって、彼自身が自分の欺瞞に気づき、おのれの自己保存があやうい綱渡りにすぎないことを自覚するのである。「書く」ことは、白人による黒人の差別を批判するだけでなく、批判しているホルン自身の姿勢にメスを入れる行為でもある。ホルンはヨーロッパ市民社会のルールとは違う、自分なりの「憐れみ」に基づく倫理を構築しようとしているのだが、白人中心主義を他者に対する憐れみによって批判して事足れり、とはならない。先ほども述べたように、このような自己反省は、ホルンに統一的で確固とした信念を獲得させるのではなく、むしろ彼の自己をゆるがすものなのだが、それは同時に独善に陥ることを防ぐ非常に倫理的な機能を持つ。

第三節 共同体でもなくヒューマニズムでもなく

自己を脅かす反省的思考は、たとえば人種差別に対する容認／反対といった二者択一的立場への同化をも許さない。「これが正しい立場だ」という認識に至りそうになると即、自己反省がそれを解体してしまうので、ホルンは何らかの「正しい思考の枠組み」に安住することができない（まるで岸边なき流れに漂っているように）。そのことが最もよく表れているのが、人種差別批判からヒューマニズムに至り、さらにそのヒューマニズムさえも退けられてしまう以下の述懐である。

ホルンは 15 歳になろうというとき、豪商の息子である友人のついでで人間動物園（*Menschenschau*）を見たことを回想する。そこにはアフリカ人、インド人、南太平洋の島民、セイロン人のグループが、彼らの集落を再現したセットの中で見世物に供されていた。ホルン少年は、まがい物のダンスを見せ、本当は退屈でたまらないだけなのにわざと野生人のようにふるまう大人のソマリア人たちを「おそらく軽蔑していたのだろう」。しかし、集団の中の 12 歳の少年にだけは強く心が惹かれた。その少年はよく発達した身体をしていて、ホルンは言葉がほとんど通じないながらも、彼を見るために動物園に足しげく通った。ホルンは当時抱いた非理性的な考えを思い出す。「わたしは驚を放してやりたかった、虎を放してやりたかった、彼〔ソマリアの少年〕を放してやりたかった。わたしは彼の仲間になりたかった（*Ich wollte eine Gemeinschaft mit ihm*）。もっとも、それがどういうことになるか皆目想像できなかったが」（*Ibid.*, S. 363 f.）。しかし結局、「エチオピアの友人〔ヤーンはソマリア人とエチオピア人を同一視している〕を人間へと解放する、その方途をわたしは見つけられなかった。たしかに柵はよじ登って越えられる。けれどもその後どうなるかはまったくの闇で、どんな思い上がり（*Einbildung*）もそれを照らすことはできなかった」（*Ibid.*, S. 364）。ホルン少年は動物園に足を向けなくなり、豪商の息子に絶交を言い渡した。

そこまで書いて、現在のホルンは自分の書いた数ページを読み返してみた。

たとえ好意的であるにせよ、アフリカの住人と自分とは違うのだと思うのは間違っ

いる、という認識がわたしにはある。スタンリーが1870年にザンジバルに到着した時、彼はこう書いているのではないか。「わたしはこの地で、黒人もわれわれと同じ人間なのだ、彼らもほかのすべての人間と同じく、情熱と感情を持った人間なのだと知った」。わたしは柵を取り払って考えなければいけない。[...] 同情 (Mitleid) でできた織物、黒い肢体を見るひそかな楽しみでできた織物を引き裂かなければならない。[...] 異質なものに惹かれる甘っちょろい心はおしまいになければいけない。(Ibid., S. 364 f)

ホルン少年は、ソマリアの少年を驚や虎と同じく、美しい動物として好いていた。ホルンは動物を人間より劣ったものとはみなしていないので、彼を動物として扱うことに悪意はなかった。しかしそれは、ソマリアの少年を自分とは違う存在として、目の楽しみの対象として愛でていたにすぎず、ホルンにまったくそのつもりはなくても、植民地主義的な異国趣味と選ぶところがない。⁸ そしてそのことに気づいた以上、ホルンが自身のよりどころとしていた「弱者に対する同情」すらも自己批判の俎上に上らざるをえないのである。「黒人の中に流れているのは人間の血だ、抑圧と貧困という眠りから目を覚まさせる必要があるが、ひとたび目覚めれば、再びごうごうと音を立てて創造性をほとばしらせる能力のある血だ」。ホルンは、自分が初めて肉体関係を持った女性である黒人の14歳の少女エゲディ(「二月」に登場。見知らぬ男たちに殴られたが走って逃げ、行方が分からなくなる)のことを思う。「罪の程度を思えば、わたしもとるに足らないわけではない。[...] しかしそれは一人の人間、わたしと同じ一人の人間であり、苦悩の砦だったのだ」(Ibid., S. 365)。

ホルンは「書く」ことを通じて自身の隠された偏見に気づき、黒人解放とヒューマニズムの見地に到達した——と読者が思う間もなく、しかし記述は次のように続く。

エゲディ。わたしは混乱している。あれはもう終わったことなのだ。そして彼女は消えてしまった。それはそのようである (Es ist wie es ist)。わたしは発情期の動物の雄のようにふるまった。後悔の余地はない。わたしは勘定を払えなくて悩まされている。わたしは自分に消化できる範囲のことすら知らない。それは決して名誉なことではない。わたしは、若い男がときどきするように、私生児が生まれることを恐れて逃げ出したりはしなかった。彼女の方が山へ、森へ逃げたのだ。[もし彼女を追っていったら] わたしは森林病になっていただろう。ひょっとして彼女は死んだのかもしれないが、わたしはそれを知らなかった。わたしの想像には何のプランも浮かばない。現実にはわたしに届くことはなかった (Die Wirklichkeit hat mich nicht einmal erreicht)。しかも現実を取り返すことができない。それは過ぎ去った時間なのだ。私はただ書くだけだ。そのようであった (so ist es gewesen)、と。それはわたしの前でそうだったというにすぎない。わたしは暴漢に殴られなかった。わたしは14歳ではなかったし、アフリカ人の両

⁸ シープも、『手記』におけるホルンの異国趣味とその失望を指摘しているが、それをホルン自身の反省とはとらえていない (Schieb, S. 134 ff)。

親の娘でもなかった。わたしは妊娠させられなかった。わたしは森へ逃げなかった。わたしは虚空を見つめている。わたしの問いに対する答えはない。(Ibid)

何とも、先ほどの感動的な結論を裏切ってくれる書きぶりである。「それはそのようである」「それはそのようであった」というフレーズは、黒人女性に対する共感やヒューマニズムの宣言といった意味づけを、テキストからはぎ取ってしまう。無責任とも見えるこの転調はしかし、単にホルンの身勝手さを表現しているのではない。「現実は私に届くことはなかった」というのは、エゲディのつらい運命が、ただ「それはそのようである」だけで何らかの意味を付与して理解できるものではなく、したがって自分にはそのはっきりとした輪郭をつかむことができない、という呆然とした感覚を指していると考えられる。

「それはそのようである」は、『手記』の中で何度も繰り返されるフレーズであるが、ところでこれは、カート・ヴォネガットがベトナム戦争中に自身の第二次世界大戦の体験（特にドレスデン空襲）を題材に書いた『スローターハウス・ファイヴ (Slaughterhouse-Five, or the Children's Crusade)』(1969) 中の「そういうものだ (So it goes)」というフレーズに似ている。宮本文は

作品の中に散在する奇妙なアイディアや仕掛けは、全て意味を解体する方向に機能する。戦争を雄々しく描く言説やそれを正当化する論理などとパラダイムを同じくしないために、ヴォネガットは違う次元の言葉を生み出そうとする。その中で一番目を引くのはトラルファマドール星人の時間観と「そういうものだ」(So it goes) というフレーズである。⁹

と述べる。このフレーズはすべての死や破壊行為の直後に繰り返され、その無感動さが読者に抵抗感を与えるのだが、宮本文によれば「この抵抗感こそ意味付けがないことに対する欲求不満の表れであり、死や破壊行為に多くの言葉が費やされ、あまりに多くの意味付けがなされてきたことの証なのだ」。また、機械的なほどあらゆる死に対して平等に「そういうものだ」と繰り返されることで、平坦なリズムが生まれる。

そもそも 13 万 5 千人がいつぺんに死んだとき、それと見合うだけの重さで死を受け止められるような感受性を持ち合わすのはほとんど不可能だと想像できる。平坦に続くそのリズムは、感じることができずにただ呆然としている感覚を、何かで覆い隠すことなくそのまま伝えているのだ。「物語」に仕立てて呆然とした感覚を紛らわすのではなく、その憂鬱をじっと眺めている姿は、単に虚無的というのではなく、むしろドレスデ

⁹ 宮本文：「自己という現象」の自壊：カート・ヴォネガットの『母なる夜』と『スローターハウス 5』を中心に [東京大学大学院総合文化研究科附属アメリカ太平洋地域研究センター『アメリカ太平洋研究』第 3 号、2003、163~177 頁] 165 頁。

ンの記憶と共にその後を生き延びようとする意思さえ感じさせる。¹⁰

ホルンの「それはそうである」も、彼を書く手記からわかりやすい物語性をはぎ取る。ホルンにとっても出来事は意味の分かる現実として迫って来ず、彼は「虚空を見つめる」しかない。ここでは批判・解体の対象は啓蒙主義的ヒューマニズムにまで及ぶ。ホルンの記述は、植民地主義などの白人共同体の論理だけでなく、(一見文句のつけようのない) ヒューマニズムの論理にも取り込まれるのを拒む。本論の序章では、人びとに同一性を強い、非同一的なものを排除しようとする共同体の論理を修正するものとして、ヒューマニズムとの結合が目指されたと述べた。この試みは啓蒙主義的なヒューマニズムでは担いきれないことが、ここで明らかになる。ヒューマニズムという善意の理念すらも、統一的な意味を与えるという意味では同一化を強いてしまうのである。ではなぜ、善意の理念すらも同一化を強いてはいけないのか。それは、「それは一人の人間、わたしと同じ一人の人間なのだ」という先のホルンの言葉——よりもよって一番感動的な言葉なのだが——が図らずも示しているように、相手と自分との同一性を前提とするために、他者との間にある、解消したくても完全に解消することができない隔たりを見えなくしてしまうからである。「わたしは暴漢に殴られなかった。わたしは14歳ではなかったし、アフリカ人の両親の娘でもなかった。わたしは妊娠させられなかった。わたしは森へ逃げなかった」というくだりは、しょせん他人事だという無関心を表現しているのではなく、彼女の方がずっとつらい境遇に置かれているが、自分はそれに対して何もできない、だから彼女は自分と同じ人間だと耳障りのいいことを言ったところで偽善にしかならない、という気持ちの裏返しなのではないだろうか。ここには、「経済的窮乏ならびに政治的抑圧から人類を解放しようと努力してきた」リベラル・ヒューマニズムは、「一時期は賞賛に値するものであったかもしれないが、次第に人間を抑圧し、ある型にはまった思考や行動に人間を押し込めようとするようになった」というポストモダニズムの認識がすでにみられる。¹¹

植民地主義も啓蒙主義的ヒューマニズムも拒否される。ではほかに代替案が示されるかというと、何も示されない。前章では、ヤーンの「ウグリノ」を非同一的共同体として紹介したが、『手記』のこの箇所では、非同一的共同体すら予感されない。市民社会的共同体や白人至上主義的共同体を否定して、その代わりに同性愛者や売春婦や有色人種や動物が連帯する「憐れみのヒューマニズム」による共同体を描く、ということをあえてしていないのである。おそらくそれは、口にされたたとんこの非同一的共同体さえも批判と解体の対象になってしまうことが予想されるからだろう。

『手記』を執筆することでホルンは、共同体の彼方に自己アイデンティティを見つけようとしたが、反対に自己を理解することの困難に直面する。それは共同体と共有していた価値

¹⁰ 同書、166～167頁。

¹¹ シム、3～4頁参照。

規範を一度失うからであり、その価値規範こそがそれまでの彼の自己同一性を担保していたからである。価値規範とは、共同体内の同一の倫理観であり、個人はこの倫理観をもとに自己を認識する。したがって、共同体の同一化から逃れようとする彼の試みは、必然的に自己同一性を自ら解体していかざるをえないのである。

第三章 物語の解体と改体？

前章では、ハンス・ヘニー・ヤーン『岸辺なき流れ』第二部『49 歳になったグスタフ・アニアス・ホルンの手記』の中で、共同体の彼岸にアイデンティティを獲得しようとする主人公の試みが、自己批判によって解体されていくプロセスを考察した。小説の進行とともに、主人公の自己解体はさらに進んでいく。彼は、もう自己の物語を書くことができないと吐露するが、その反面彼の自己像は別の局面に入っていく、アイデンティティの喪失と獲得が表裏をなしているようである。しかしそれは「共同体」や「自己」の虚構（フィクション）を暴いてきたはずのヤーンが、単に虚構の世界に退行したことを意味しているのではなく、フィクションの解体が新たなフィクションへと変容する様を示している。

第一節 自己分析の限界

自己反省を繰り返すことによってホルンの自己は解体されていくのだが、この執拗な思考はしかし、「我思う、ゆえに我あり」という意味では、彼の自己のよりどころとなっていた。ところが、ホルンの執念深い思考力は肉体的な要因によって阻害される。激しい頭痛である。この頭痛に関してはかなり初めの方（「十一月」）から言及があるのだが、ホルンの老化と死を予告するものとして、徐々に程度が深刻になっていく。ある日、激しい発作に見舞われた後でホルンは唐突にライス号にまつわる「謎解き」を挿入する（「五月」）。ライス号は謎の積み荷を運んでおり、その中身をめぐって船員たちの暴動が引き起こされたのだが（『木造船』）、積み荷の正体は 30 年近くたった今もわかっていなかった。しかしホルンは、積み荷の正体は植民地の原住民暴動を圧制するためのガス爆弾だったと明かし、それを示唆する「老将校」の報告書の存在にまで言及する。しかし、この挿話は読者に違和感を抱かせる。ライス号の謎の一端という『岸辺なき流れ』の小説世界にとってかなり重要であるはずの謎が、なぜ唐突に何の伏線もなく解明されるのか。だいいち、ホルンはどうしてそのようなことを、事件から 30 年もたってから、バルト海の島にいながらにして知ることができたのか。当時の事件関係者がホルンに書き送ったという記述はないし、ホルンは彼らと疎遠にしているのでそれは考えにくい。ここは、ホルン自身が頭痛から回復する途中で「死」が「わたし自身がまだよく目を通していない考え」を「腐敗性の唾液でひとなめした」と記述していることから（JWT2, S. 659）、これらの考えは死の危険に脅かされたホルンの脳が生み出した妄想だと推測する方が自然だろう。ホルン自身、自身の思考力の混乱にショックを受けている。

自分自身との会話を続けようとしている。しかしそれはもうほとんど成功しない。さまざまな形をとる出来事の現実と同時性、それらはわれわれが深くとらえようとすればするほど、ますますなじみのないものになっていくようなのだ。——ほとんど苦痛といってもいいほどの虚しさがわたしの周りに広がっていく。まるでわたしの目が、何かが現われるのを何度も見なければならぬことにうんざりして、見たものをもはや処理

できないかのようだ。(Ibid., S. 665)

これは前章で述べた、現実をとらえることができない虚しさと同質のものだが、ここではホルンの思考はもはや自己反省すらできず、おそらくは妄想によって引っ掻き回されている。この混迷はアヤックス・フォン・ウフリ（最終的にホルンの脳天を殴打して彼を死に至らしめる）の登場によってさらに深まる。

フォン・ウフリの登場とともにわたしの独白の動機づけがかなり意味を失ってしまった。わたしの物語を貫く赤い糸がほどけてしまった。ルーレットで遊ぶ普通の人間〔「十一月」に登場した、ロートナのホテルの男〕の指摘が、身の証を立てようというわたしの決意の源でありえたということも、わたしにはもうほとんど理解できない。[...] アヤックス・フォン・ウフリとの出会いの有害な展開を日々のメモの形で書き留めておく習慣の代償として、わたしは苦い解体感を抱かなければならなかった。（「十一月、ふたたび」 JWT3, S. 495 f）

と書いて、ホルンは自分の物語が解体してしまったことを認める。

アヤックスがホルンのアイデンティティの解体に重要な役割を担っていることは確かだが、しかし本論が述べてきたように、ホルンの自己は最初から解体をはらんでいた。解体していく自覚の上に自己確認が成り立っていた側面すらある。ホルンが自分の物語をコントロールできなくなっていったのは、作品を貫くこの解体のプロセスの帰結であって、アヤックスの存在はそのアレゴリーにすぎない。

ホルンは共同体の価値規範の「同一化」から逃れようとして、「自己同一性」の混乱に陥った、と前章で指摘した。ではこの、自身の思考をコントロールできないという混乱の新たな段階は、「同一化」の問題とどのようにかかわっているのだろうか。ホルンが獣医リーエンに向かって述べる「わたしの貧弱な頭脳の弱点」にその手掛かりが見つけられるかもしれない。

ときどき、体験したことのはっきりした輪郭がつかめません。塩辛いものを塩辛くないと感じたり、もう決定して撤回できないことを繰り返すことのできる習慣のように考えたりします。何より、物事を概念によってとらえることができず、〔したがってそもそも〕ものを考えることができないと、ときに感じます。わたしには、記憶の中に、あるいは将来の計画の中に、それなくしては記憶も計画も無価値になってしまうような、そんな決定的なもの、本質的なものがしばしば欠けています。(Ibid., S. 415)

物事を概念によってとらえることができないとは、個々の例を上位の分類のもとに整理できないということであり、たとえば「塩辛い」という概念がなければ、いくら塩気のあるも

のを食べても「塩辛い」と認識できない。つまり個別の事例と概念とを同定（アイデンティファイ）できないのである。言葉がなければわれわれはそもそも考えることができないのだが、具体的なものの名前だけでなく、概念があつてはじめて思考になる。さらにそれは、「塩辛い」といった単なる状態を指す概念よりも、質的な価値にまつわる概念に顕著である。たとえば「尊厳」や「勇気」や「残忍さ」といった概念を知らなければ、自分や他人の行いを自分はどう評価するのか、どのように理解するのかを自分自身でとらえることができない。そうした概念を持たなければ、「効果的に熟慮できなくなるだろうし、然るべき仕方の問題の焦点を絞ることもできなくなる」、¹つまり「それなくしては記憶も計画も無価値になってしまうような、そんな決定的なもの、本質的なものが欠けている」状態になるだろう。実際、ホルンの発言や記述は、しばしば具体例の羅列に陥り、それらをもって要するに何を言いたいのか收拾がつかなくなる（たとえば JWT3 S. 372 ff）。

「同一化」から逃れようとするホルンの思考は、ついに思考の基盤である概念と事物の同定からも逃れていく。前章の倫理と感情に関する箇所、ホルンの思考は共同体の価値規範を出発点とせざるを得ないことを指摘したが、共同体の価値規範を解体するホルンの試みは、価値にまつわる概念による同一化（同定）の圏域からも逃れようとし、その必然的な結果として、「十一月」で彼がすでに予感していたように）思考に致命的なダメージを負わせたのである。

第二節 非統一的アイデンティティの獲得？

ホルンの思考を貫いていた自己反省・自己分析が機能不全に陥ったことは、彼の記述の変化にも表れている。しかし、彼の思考力が衰えるのと反比例するように、ホルンは別の形の「自己」像を獲得していくかに見える。

「7月5日」の章で、ホルンとトゥータインはそれぞれの子ども時代のことを語り合う。トゥータインの記憶にあいまいな点が多いのに対し、ホルンは自分の母の子ども時代のエピソードまで見てきたように克明に語る。さらに妙なことに、ホルンは地下室に転落した後の、記憶から抜け落ちているはずの一年間のことまで、伝聞形式ではなく自分自身の記憶として語ってしまう。ホルンはトゥータインに言う。「母が嘆き悲しむ声が今でも聞こえる、<どうしてお前はハンカチを探しているの？ 自分の手に持っているじゃないの>と言ったときの声が」（Ibid., S. 105）。もちろん、ショックで記憶がなくなったとはいっても、断片的に思い出せることがあるということ自体は不思議なことではないのだが。

しかし、ホルンが子ども時代を回想しそれを現在の自分と結びつけるやり方は、これまでの自己解体的な語りに対し、自己の人生に一貫した物語性を付与しようとする方向に向かっている。たとえば、ホルン家のかかりつけ医とその妻の話は、「三月」で登場した老医師とその娘の話を繰り返している（起こった時系列からいえば、先取りしている）。医者や妻の娘の遺体に防腐処理を施し、皮膚を指で押してもびくともしないくらい硬くする

¹ テイラー、67頁。

(JWT2, S. 417, JWT3, S. 22)。この遺体処理のモチーフは、トゥータインがエレナの身体をタール漬けにしたこと、そしてホルンがトゥータインの身体に防腐処理をしたことにも繰り返される。ホルン家のかかりつけ医のエピソードを聞いたトゥータインはしかし、「それは（つくり）話（eine Geschichte）だ」（JWT3, S. 24）、「人は自分のものも他人のものも区別がつかないものだ。[...] われわれの脳髄の中に場所を占めているものは、われわれの所有物なのさ」（Ibid., S. 25）と返答する。トゥータインの発言からは、トゥータインがそういう意図で発言したかどうかとは別に、かかりつけ医の話が実はホルン自身がとりつかれている死体処理のイメージからねつ造された作り話なのではないかという解釈が立ち上がってくる。ホルンは、人生で何度も遺体処理に遭遇したことを強調することによって、それを自分の人生を貫いている運命と見なそうとしているが、ここではそうした意味付けが妥当なのかどうか、もはや自分で精査してはいない。手記を書いている時点のホルンは、ここでは自己批判するコメントを挟んでいないのである。

同じことがコンラートとトゥータインの類似についても言える。コンラートは屠畜屋の息子で、ホルンは子どものころ彼に好意を寄せていたのだが、今では彼の姿かたちを思い出せないという。

たぶん茶色い髪と黒っぽい瞳を持っていた。[...] 彼はわたしにはあらがえない美しさを持っていたはずだ。なぜなら私の心のなかにすでにイメージされていた完璧さに、その美しさはぴたりと一致したからだ。想像の中の彼の姿、想像の中の彼の顔、想像の中の彼の手——それは影のようなものだが、ほかの誰かの影でもありうる。[...] あるいはわたしは、あの時すでに、後の運命に向けて準備させられていたのだろうか？ あのかぎは、茶色い髪と黒っぽい目を一瞥することしか許されていなかったということか？ そして痩せて褻ができた、生き生きした殺人者の手をまだはっきりと見ることは許されていなかったから、屠畜業者の手と二重写しにして見ていたということなのか？ （Ibid., S. 94）

ホルンの想像の中で、コンラートの姿はどうしてもトゥータインの姿（茶色い髪と黒っぽい瞳）に重なってしまう。そしてコンラートとの出会いを、トゥータインとの出会いの準備だったのではないかと考える。ホルンはここでも、自分の人生を貫く隠れた意味を見いだそうとしているのだが、しかしこの記述からだけでは、ホルンがコンラートの姿をトゥータインに寄せて改ざんしたのか、それとも本当にホルンと「茶色い髪と黒っぽい瞳」の男の運命的な結びつきが提示されているのか、読者には判断できない。

自己分析機能の衰えたホルンの記述はかえって、しばしばこのように一貫した物語を構築しようとする方向に傾く。このことをどう評価すべきだろうか。もちろん、記憶を失っているはずの期間の記憶を語っていることや、トゥータインの発言から推測されるように、すべては脳機能に障害を持った主人公の妄想で、信賴するに足りないと判断することもで

きる。そう考えるならば、ホルンの自己同一性の物語もトゥータインとコンラートの謎めいた同一性も、どちらも虚構だということになり、小説そのものは依然としてアイデンティティの再獲得ではなく、反対にその徹底した解体に向かっていると解釈することになるだろう。

しかし以上のような解釈が成立する一方で、この小説にはそれに収まりきらない仕掛けが施されている。非連続的時間と人格の拡散・拡大である。ある日、ホルンが居間の扉を開けるとそこにトゥータインがいた。トゥータインは生きていたころとまったく同じ様子をしており、生前と同じ身のこなしで自室へと入っていった。我に返ったホルンが追いかけてみると、そこにはもう彼の姿はなかった。ホルンはこの現象を、死者がよみがえったのではなく、時間が逆行しているのだと解釈し (Ibid., S. 488)、激しく動揺する。

時間が非直線的・非一方通行的に流れるという理性的理解を超越した体験は、ホルンの自己同一性を新たな次元で揺さぶる。自己の連続性というのは、時間が連続的に流れる限りにおいてのみ保証されるものだからである。以下のエピソードでは「逆行」ではなく「デジャヴ」を介して、ホルンが「自分の全生涯を後悔した」(Ibid., S.500) 体験が語られる。これまでホルンは、人生を後悔などしていないと証明しようとしてきたが、このデジャヴのエピソードでは、ホルンは自分個人の生涯にもはや固執していない。とはいえ彼は、自身の存在意義を見つけることを放棄したのではなく、反対に自己の統一的で閉じたアイデンティティを乗り越えたところに、全く別次元の意味を見いだそうとするのである。

ホルンはある大きな町の近傍を散策していて、最初の故郷を強烈に思い出させられた。「この小道を行けば、一人ぼっちで世界の果てまでたどり着けそうな気がした。こういう小道を、わたしは子供のころにも歩いたに違いない——」(Ibid)。やがて白亜の館が目の前に現れ、ホルンは涙を流す。彼自身はこのような館に出入りしたことはなかったが、彼は祖先の記憶を自分の記憶であるかのように思い出すのである。

わたしが動揺して泣いたのはきっと、わたしの血の過去が突然暴露されたからだけではなかった。郷愁だけがわたしを強いたのではなかった。わたしは消えてしまった祖先たちを、まざまざと感じたのだ。[...] ああ、われわれが孤独に寄せる信頼がこうも屈辱的に破られるとは！ われわれは無限の中へ、未知の中へ歩み入っていくけれども、予期せぬ出来事に取り囲まれることはないだろう。予期せぬことではなく、既知のことがわれわれを出迎える。われわれの背後にいたと思われていた人類が、われわれの前にいる。われわれは、われわれの足が歩んできた道が円であることを知る。(Ibid., S. 501)

自分が生きていないはずの時間を体験するこのデジャヴを介して、主語は「わたし」から「われわれ」という集合的なアイデンティティに移る。ここでは時間は直線的に流れるのではなく、循環的に流れる。

先ほどの解釈で言えば、これらはホルンのアイデンティティの解体以外の何物でもない。

しかしそれは、「一枚岩の自我という伝統的な観念」を前提する限りにおいてである。テイラーは、「一枚岩の自我という伝統的な観念からの脱出が＜生きられた経験＞を真に取り戻すための条件であるという考え」が 20 世紀文学において繰り返し現れる重要なテーマとなったと述べる。こうした文学作品は、「例えばムージルがそうであるように、通常のアイデンティティの概念を疑問に付すことになる経験の断片化へと、あるいはプルーストに見られるように、統合の新たな形、つまり時間に住まう新たな様式へと」読者を連れて行く。²

『失われた時を求めて』の最終巻におけるプルーストのエピファニーもまた、物語性という私たちにはおなじみの様式を省くものとなっている。そのエピファニーを離れては、そしてそれに先立っては、プルーストの生をよくあるような成功譚へと、一連の作品を創造して「作家」になったというような成功譚へとまとめ上げることはできない。〔訳者注：エピファニーを離れては〕取り戻すことのできない過去と、結合しようとして無駄にされた時間という二重の意味で、彼の生とは「失われた時」にほかならない。時間を超越するという仕方で、遠く隔てられたエピファニーの瞬間を記憶によって結び合わせるという仕方で筋立てる以外には、彼の生に意味を与えることはできない。³

テイラーによれば、プルーストの『失われた時を求めて』は単なる失ったものへの郷愁を表現しているのではなく、「人格を横断し、あるいは時間をまたいで広がるような統一」を目指している。それによって「モダニズムにおける経験の回復は、一般に認められているようなアイデンティティや時間の感覚との深い断絶を、また奇妙でなじみのない一連の再秩序づけを伴っていた」。⁴

ヤーンの『手記』ははたして、人格を横断し時間をまたいで自己同一性を再獲得する「モダニズム的」物語なのか。それともそのような物語性や生の意味などを否定した「ポストモダニズム的」物語なのか。⁵ 本論はどちらであると断定することはしない。むしろ『手記』のこの両義的性格は、モダニズムとポストモダニズムの連続性のドキュメントであると言

² テイラー、515 頁。

³ 同書、518 頁。

⁴ 同書、同頁。

⁵ またしても『スローターハウス・ファイヴ』と比較するなら、非連続的時間は作品が意味を持ちそうになるのを防ぐための仕掛けであって、新たな虚構世界を構築するための仕掛けではない。『スローターハウス・ファイヴ』では「トラルファマドール星人」の持つ非連続的時間観によって、「時にはどれほど死んでいるように見えても我々は永遠に生きているのだ」という考えが示される。しかしこの考えによって、戦争で死んだ人々も実は生き続けている、という救済が示されるというよりはむしろ、この考えは作中で留保がつけられる（宮本文、169 頁）。新田玲子は、トラルファマドール星人の存在は、戦争で心に傷を負った主人公ビリーが「認知的不協和の軽減」のために信じ込んだ「嘘」だとみなしている（Kurt Vonnegut's Fantasy Strategy in *God Bless You, Mr. Rosewater*. [広島大学大学院文学研究科『広島大学大学院文学研究科論集』第 75 巻、2015、31～41 頁] 参照）。

えるだろう。このテーマは、本論の最後に終章で詳しく扱う。

第三節 人間非中心主義の問題

しかしこの両義性は、ありとあらゆる意味を解体する「非物語」さえも、意味を新たに付与する「物語」と背中合わせでありうるということを示している。『手記』はたしかに、いかなるイデオロギーにも回収されないような構造を備えた作品である。しかしそのような作品が、イデオロギーそのものといえるある過激な思想と無気味な類似を見せていたらどうだろうか。

ホルンは獣医リーエンと話していて、つい躍起になって特異な自説を展開する。人類の進歩というものを信じないホルンの描く将来像は非常に悲観的である。

〔人間の〕数が増えれば増えるほど苦しみも増します（さらに快樂（Lust）も増します）。大都市の荒廃ぶりを考えてみてください！ 医者の大群！ 病院という名の死亡施設！（大都市では交合は止むことを知らない。）しかしこれらもいずれ滅びるでしょう。すべての人間が犠牲になるでしょう。いえ、すでに犠牲者なのです。憎しみ、不誠実、駆け引き、権勢欲、恐るべき同情（Mitleid）の欠如——（JWT3, S. 468）

またホルンは、技術を手にした人間が思い上がって動物より自分たちを上位において、好き勝手にしているのが許せない。ホルンは願う「ただ人間が荒廃させ、〔動植物から〕篡奪した土地の一部だけは人間から奪い返したい。——なぜなら人間は唯一の動物であってはならない、数える価値ある唯一の数字であってはならないからです」（Ibid., S. 469）。同じようなことをホルンは手記のいくつかの箇所でも繰り返して述べている。「人類の歩む道に後戻りはない。人類の数は減少することはないだろう。動物は本来彼らのものである土地を奪い返すことはないだろう——白人が黒人に財産を返すことはないように」（Ibid., S. 433）。「四月」でも「大地を荒廃させ、動物を絶滅に迫りやり、国家に血なまぐさい殺戮をする権限を与える人間の繁殖力を、何とか抑える手立てはないものか？」（JWT2, S. 487）と自問している。

人類が殖えすぎるのは地球の生態系に悪影響を及ぼす、というのは当時のヤーン自身の考えでもあった。機械化による大規模な農業について、ヤーンは1934年11月21日の日記に苦々しくこう書いている。「人類は、出生数を調整し一定の人口を保つように取り決めない限り滅亡してしまうだろう。一定の人口を基準として生産〔量〕も決められない限り、混乱はいつまでも続くだろう」。人間の「数が増えれば増えるほど、不幸も大きくなる」。ここでヤーンが批判の対象にしているのは、技術に頼んで森を開拓し植民地を広げるヨーロッパ人である。「野生の動物のための土地が必要だ。黒人やインディオは白人のかかたについた泥ではないのだ」（JWT7, S. 661）。本論第一章で見た通り、人間を動植物より上位におかない生物観が、ヤーンの「ヒューマニズム」の根幹をなしていた。『手記』の続編である

『エピローグ』の登場人物で生物学者のフローデも、「人類の近い親類であるほとんどすべての哺乳類が、猟銃やわなや生命空間の掠奪（Entzug des Lebensraumes）によって徐々に消滅させられていること」を非難し「〔人間による〕単独支配は、単独権力は、単独形式は間違いなく滅亡への道をたどるでしょう」と警告している（JWT3, S. 839）。ヤーンは手紙で「動物に権利を認めなければ、〔人類の〕進歩の新たな一步など望めない。動物がいなければ人類も生きられない」（ルートヴィヒ・フォス宛、1946年5月22日）と断言している。ヴァーグナーはこの発言を受けて、「こうした熟慮からついに、すべての被造物に対する善意のなかに〔人類に〕課せられた滅亡からの救済を見るという、ヴァルター・ムシユクが『エピローグ』のあとがきでヤーンのヒューマニズムと名づけたあのスタンスが引き出される」と指摘している。⁶ これはいうなれば「人間非中心的ヒューマニズム」とでも呼ぶべきスタンスである。

こうした「人間非中心的ヒューマニズム」は、第一章ですでに述べたように西洋の近代的ヒューマニズムとはまったく異なっており、むしろ環境問題がクローズアップされた戦後以降の議論に近い。たとえばディープ・エコロジーの根幹は自然が人間にではなく、人間が自然に合わせるという発想である。こうした発想は、しかしディープ・エコロジー以前に、しかも国家規模で実現されたことがあった。ほかならぬ、ナチスの環境政策である。藤原辰史は、その研究の冒頭で1935年6月26日に公布されたナチスの「帝国自然保護法」を引用している。

今も昔も、森や野原の自然は、ドイツ民族の憧憬であり、保養地である。／昔と比べると、故郷の景観は根本的な変化を遂げ、その植物相も、集約的な農業や林業、一面的な耕地整理と針葉樹林の植林によってしばしば変質した。植物相の生命空間が減少することによって、多種多様な、森や野原を活気づけていた動物世界も次第に消えていった。〔...〕／ドイツ帝国政府は、最も貧しい民族同胞にさえもドイツの自然の分け前を確保することをみずからの義務としている。それゆえ、帝国政府は、下記の帝国自然保護法を制定し、ここに公布する。

藤原によると、フランスの哲学者リュック・フェリーは『エコロジーの新秩序——樹木、動物、人間』（1992）でこの「自然保護法」と「ディープ・エコロジー運動」との類似性、親和性を見いだしている。ディープ・エコロジーとは、1973年、ノルウェーの哲学者アルネ・ネスが提唱した世界観で、「浅いエコロジー」がもつぱら「＜発展＞を遂げた国に住む人々の健康と物質的豊かさの向上・維持」ばかりに力点を置き、「人間中心主義」を脱しきれていないのに対し、「人間」のかわりに「生命」を中心に据える。「別の言い方をすれば、人間、

⁶ Rüdiger Wagner: Hans Henny Jahnn. Der Revolutionär der Umkehr. Orgel, Dichtung, Mythos, Harmonik. Murrhardt (Musikwiss. Verl.-Ges) 1989, S. 209. 手紙も同所から孫引き。もとの手紙は Staats und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg 所蔵。

動物、植物の平等、すなわち＜生物圏平等主義＞を原則として、その多様性を認め共生を目指す」のである。⁷ しかもネスの主張では、人間は自然よりも軽視されるのではなく、むしろ自然と一体化することによって「拡大した自己」を体験することができるという。しかし、そこにこそディープ・エコロジーの陥穽があるとフェリーは見る。

このディープ・エコロジーとナチズムとの類似性を、リュック・フェリ〔引用ママ〕は、「帝国自然保護法」の「文化的なものと自然的なものの混同」という点にみている。フェリは明瞭には述べていないが、民族のアイデンティティをそのまま体現するものとして自然を捉えている「自然保護法」のあり方が、ディープ・エコロジーの「拡大自己実現」論と一致するのである。また、両者とも、自然を美化しすぎる傾向にあり、自然の「最良の部分」だけでなく「最悪の部分」をも受容した自然観ではない、と批判する。フェリはこうした比較に基づき、ディープ・エコロジーやそれに類するエコロジー思想が実は「全体主義の怪しげな魅力」に屈しやすい、と重要な指摘をする。例えば、エコロジストのウィリアム・エイキンは、地球の環境にとって最適な人口を推定し、現人口の九〇%の「除去」を公言している〔フェリ 1994: 138〕。まさに、「エコロジストの夢」は「悪夢に変わる」のである。⁸

人間を特別扱いせず、生態系の一部としか見なければ、地球全体のために現人口の何割かは除去されるべし、という「全体主義的な」発想にも至りかねない。また、「拡大した自己」イメージは、本論が何度も指摘してきた、個と全体の自己実現の一致という「共同体」にしばしば内在する欺瞞と異なるところがない。しかし、本論にとって重要な点はそれだけにとどまらない。藤原はさらに指摘する。

しかし、ナチスのディープ・エコロジー的性質を指摘するのであれば、決して見逃してはならない「自然保護法」のつぎの一説をフェリは素通りしている——「ドイツ帝国政府は、どんなに貧しい民族同胞にもドイツの自然の分け前を確保することを自らの義務とみなしている」。ディープ・エコロジーの目標のひとつとして、アルネ・ネスは、「生物圏平等主義」を人間にまで適用し貧富の差を解消することも挙げているが、ナチスは、この課題を、ネスより 40 年も前に、「ドイツ民族」という枠内ではあれ、「自然保護法」のなかから欠落させることをしなかった。言い換えれば、ナチスは、「民族共同体」という枠組みのなかで、「人間と人間の平等」と、「生命あるものの平等」の両立を、この法律によって実現しようとしているのである。ナチス・エコロジーは、フェリ

⁷ 藤原辰史：ナチス・ドイツの有機農業——「自然との共生」が生んだ「民族の絶滅」（柏書房）2005、11～12 頁参照。引用部の藤原の参照元は Reichsgesetzblatt, Teil 1. 1935. S.821.

⁸ 同書、13 頁。藤原が参照しているフェリの著作は Luc Ferry: Le nouvel ordre écologique : L'arbre, l'animal et l'homme. (Éditions & Grasset Fasquelle) Paris, 1992 (邦訳＝〔フェリ 1994〕加藤宏幸訳)。

が考えるよりもずっと多元的で、ディープ・エコロジーほど人間を自然のなかに埋没させていない。⁹

ナチスは、民族間の平等、とくにアーリア人とユダヤ人の平等には真っ向から対立するが、その代わり「ドイツ人の間での」平等、そして「人間とそれ以外の生物」の間の平等をエコロジー的目標として掲げていた。「平等」という、一見すると「ヒューマニズム」の専売特許であるかのような理念は、共同体内での平等という形でナチスの建前としても機能していたのである（ナチスがホワイトカラーとブルーカラーの連帯など、数々の「平等」を演出したことは知られている）。

つまり、＜第三帝国＞は、「人間中心主義」から「生物圏平等主義」へという未知の領域に踏み込む実験を、国家規模で、しかもディープ・エコロジーが登場する 40 年前に、法律上においてはじめて断行した国家なのである。言い換えれば「人間」だけではなく、人間も動物も植物も包括する「生命」を国家の軸に据えようとしたはじめての試みなのである。¹⁰

「民族共同体」の枠内での「生物圏平等」の主張とはすなわち、生態系全体が有機的に関連しあった「生命共同体」(Lebensgemeinschaft)を「民族共同体」(Volksgemeinschaft)と同一視する発想である。¹¹ 共同体内部での有機的連関を強調する一方で、共同体の外部にある存在は峻別されるというのは、まさにテニエスの「有機的ゲマインシャフト」の論理である。共同体内の生命が尊重される一方で、「ユダヤ人の＜生命＞は家畜の＜生命＞よりも軽い」。それはたとえば、生きている動物を輸送するときは必要な空間や食料や水分に配慮することが「動物保護法」で決まっていた反面、ユダヤ人を家畜列車に詰め込んで、劣悪な環境のもと収容所に送り続けたこと、また麻酔なしの生体解剖は動物には禁止されていた反面、強制収容所では麻酔なしの殺害とその直後の解剖が行われていたこと、などのグロテスクなコントラストにあらわれている。「人間中心主義からの脱却が、人間の人間に対する＜謙虚さ＞や人間の生命の尊重をもたらすのではなく、人類史上まれにみる人間への＜凶暴さ＞に帰結した」こと、「人間の生命を史上まれにみるほど軽視した国家が、動物の生命をこれほどまでに尊重」したことの裏にはどんな思考回路があったのか。¹² 端的に言えば、それは人間とその他生物との境目をあいまいにする思考だったと言える。

藤原は、ナチスの「人種主義」を考える際にナチスが好んで用いた「生命法則」という語の重要性を指摘している。「生命法則」(Lebensgesetz)という語は、ナチスの農業政策で提

⁹ 同書、同頁。

¹⁰ 同書、14 頁。

¹¹ 同書、170～172 頁参照。

¹² 同書、15 頁参照。

唱された多角的農業形態を貫く理念であると同時に、有機的な自然界の法則、さらには血による遺伝の伝承を重視する生物学的な「法則」として人種主義の文脈でも使われていた。

ナチズムの人種主義は、人間だけの世界に収斂するものではない。ナチスは、「人種」を語る言葉と同じ言葉で「動物」や「植物」や「土壌」について語っている。これは、ダレー〔リヒャルト・ヴァルター・ダレー。1933年6月29日に食糧・農業大臣に就任〕が、『血と土からの新貴族』で述べていたように、除草の対象を草ばかりでなく人間にも適用させたことや、農民がフォークで掃き出す対象として人間を当てはめたナチ党の選挙ポスターにも垣間見られる〔図は省略〕。つまり、いわゆる狭義の「人種主義」では捉えきれない「生態学的」な意味合いがナチスの人種主義にはつねにつきまっており、「生命法則」という語にはまさにこうしたあり方が込められているのである。これは、冷徹な大量殺戮へと連なるナチスの「人種主義」が、決して生命感覚の鈍麻から生じたものではなく、むしろ「生命」の充溢と氾濫と過剰から生まれていることを意味している。ユダヤ人の「生命」を「もの」のように処理する精神を支えていたものは、ドイツの農場、農法、農民、土壌をいかに細部に至るまで「生命力」のみなぎったものにしていくか、という溢れんばかりの生命観だったのである。¹³

農場で作物がきちんと育つために雑草をとるように、ドイツの「血」がより純粋に力づくで繁栄するように、邪魔になる人間を「除草」する。ナチスの生命観の根底には、このように生態学を短絡的に人間に当てはめる思考があった。先の「生命空間」(Lebensräume)に關しても、その有機的生態系イメージと、それと表裏をなす「排除」は本質的な要素であった。「生命空間は、人間ばかりでなく、木々も、森も、河も、小川も、家畜も、土壌微生物も、栽培植物も、みなが構成員として想定されているのである」。その一方で、他民族は「排除」される。「生命空間とは、人種においては排他的、自然においては開放的なのである」。¹⁴ここから、「ホロコースト」と動物への権利付与との関係性についても、「人間の殺害の無感覚さを創出するために、動物と人間の境界を曖昧にした」という見方ができる。「人造の法律よりもメタレベルに設定されている<生命法則>は、人間のみならず、生物一般の法則を示した。それによって、人間を自然界の掟に従わせることが、自然界の弱肉強食や適者生存の人間世界への適用を容易にしたことはありうるかもしれない」と藤原は分析する。¹⁵

藤原の議論を踏まえると、ヒトラーの『続・わが闘争』の以下のような発言にも、上記のような生命観が根底にあると見ることができるだろう。ヒトラーは、食糧確保のため産児制限を行おうとする政策を批判する。

¹³ 同書、96～98頁。

¹⁴ 同書、204～205頁。

¹⁵ 同書、253頁。

というのはこうすることによって、その民族は自然の摂理とは逆行する道をとらんとしているからである。一方では自然の力が、この世に生を受けた多数の人間のうち、健康でもなく抵抗力もない人間を、生存闘争の中で生き残らせておいて、その一方で産児制限をし、なおかつ新しく生まれてきた子どもに関しては、実際上の価値や内面的品位があるのかについてはおかまいなしに、とにかく生き延びさせようとしているのである。そのうえわれわれ人間の人道主義は単に虚弱者に尽くすばかりで、それとともに実際には人間の存在を破滅させ恐るべきものとなり果ててしまう。¹⁶

虚弱な子（ナチス的には「生きるに値しない生命」）を「人道主義」の名の下で庇護することは、結局民族全体の弱体化を招く、だから人口は増えるがままにして、そこで強者が生き残る「自然淘汰」に任せる方がよい、とヒトラーは言う。ヒトラーは、スパルタでは病弱な、あるいは障害を持った子どもを「破棄すなわち処理」していたことを、「この手法は現在われわれが抱いているどうしようもない妄想に比べると、実際のところ、何千倍もヒューマンであるといえるのだ」と言ってはばからない。病弱な人間を生き永らえさせる一方で、産児制限をして「何十万もの健康に生まれてくるはずの子どもたちに、初めから命を与えないという有様」よりも、ヒトラーの考えでは、弱い子どもを「処理」したほうが「ヒューマン」だというのだ。¹⁷ こうした、およそ人道的な「ヒューマニズム」とは相いれない主張は、先に述べたような、人間もほかの生物も「生命」の名の下でひとしなみにしてしまう、短絡的な「生態学」から発したものである。「生命法則」は個人の痛みになど頓着しない。弱肉強食のむき出しの自然をよしとするのである。

これまで本論が挙げてきたヤーンの生命観から、「生物圏平等主義的な」要素を見つけることはたやすい。ウグリノでは、動植物も石などの無機物も、生命あるものとして人間と同列におかれた。『貧しさ、豊かさ、人間そして動物』でも『手記』でも、馬が人間と同じかそれ以上に愛すべき存在として描かれている。『手記』でトゥータインが次のように発言しているのも、一登場人物の考えである以上に作者の生物観を反映していると見ていいだろう。

神のまえでは——僕は神を信じていると言っているんじゃない——、人間を殴り殺すのも馬を殴り殺すのも変わりはない。カニでもクモでも神には等しく大切だ、きれいな金色の目をしたガマガエルだって、少なくとも大切であるという点で変わりはない。——深海にいる怪物だってそうさ。われわれの内臓はそれなのに牛も羊も、アヒルもガチョウも消化してしまう。われわれはみな血で汚れているんだ。たいていの人間はそれを知らないし考えもしない。だけどぼくはいつもそう考えているんだ。なぜなら人間を殴

¹⁶ アドルフ・ヒトラー（平野一郎訳）：続・わが闘争—生存圏と領土問題（角川書店）2004、41頁。

¹⁷ 同書、42頁参照。

り殺すことは特別な殺害だ、戦争の時だけ許される、国家や警察だけが犯罪者に対して行使できる——個人には正当防衛の時だけ認められる——異常なことだとみなすように育てられてきたから。(JWT3, S. 99)

動物を屠畜することは当然で、人間を殺すことは重罪だとみなされる。それはしかしひとえに、人間中心主義的なヒューマニズムの枠内のことであって、人間もその他の動物も、大切な命であることに変わりはないはずである、とトゥータインはひそかに考えてきた。ヤーンの人間観は人間とその他生物とを平等にあつかう。その点ではたしかに、ナチスの生命観と軌を一にする。

もちろん、ナチス・エコロジーとヤーンの相違もまた明らかである。ヤーンは「憐れみ」という言葉で個体の痛みに対する切実な関心を語ってきた。人間の増大意欲に対するヤーンの危機感は、ヒトラーの生存圏 (*Lebensraum*) 思想とは正反対である。「ある民族が生存していくのに必要とするパンは、その民族が自由に使うことができる生存圏の大きさによってきめられてしまう」、¹⁸ だから「人間が民族の将来を確実に推測できるのは、唯一この人口増加によってのみなのだ」「人口増加は、生存圏の増大すなわち生存圏の拡大によってのみ解決される、といえるのではなかろうか」、¹⁹ 人口を増やし続けなかつその分の食料を賄うためには生存圏を広げる、すなわち領土を広げるしかない、そのためには「闘争を行う決意と、血を投入することを必要とする」²⁰ とヒトラーは宣言する。この発想はのちの東方植民政策へとつながっていく。自分の生存圏 (*Lebensraum*) を拡大するということは他者の生存圏を奪うということであり、ホルンの言葉を借りれば「恐るべき同情の欠如」以外の何物でもない。

さらに、作中人物の発言・思考のレベル以上に決定的にヤーンをナチスから分けるのは、小説の語り自体がもつ解体の構造である。前半では語り手ホルンの自己批判によって、後半では語り手の信頼性に対するさまざまな留保の仕掛けによって、この小説はいかなるイデオロギーにも、「物語」にも一義的に回収されることを拒む。つまり、作者ヤーンや登場人物ホルン、トゥータインが生命平等主義を口にしていて、即『手記』をナチスと同一視することはできないのであって、どれほど類似したことが述べられていても両者は別物である。ではヤーンの「人間非中心的ヒューマニズム」とナチス・エコロジーの類似が示唆するものは何か。それは、「人間非中心的ヒューマニズム」それ自体の善悪ではなく、それを口にする者が自身の思想の相対性を知っているかいないかが問題であるということ、裏を返せば、同じ概念をめぐるイデオロギーは解体されもすれば維持されもするということだろう。

¹⁸ ヒトラー、34 頁。

¹⁹ 同書、35 頁。

²⁰ 同書、37 頁。

自己の物語はしばしば大きな物語（統一的な意味を与えてくれる、「共同体」や「ヒューマニズム」といった枠組み）に接続し、相互に強化しあう。したがって、この大きな物語を批判するならば、必然的に自己自身を批判しなければならないことになる。そしてそうすることによって単に共同体／ヒューマニズムに賛成あるいは反対といった次元とは異なる言説を生み出すことができるのである。宮本文は、多木浩二や三浦雅士を参照しつつ、戦争反対の言説は「平和のために闘う」というパラドックスに陥りやすいからこそ（三浦雅士）、ヴォネガットが「＜戦争を生み出す言説＞を＜自己＞という物語として捉え、＜自己＞を批判的に壊していくことによって＜戦争を生み出す言説と次元を異にする言説＞を生み出すことに成功した」ことを評価している。²¹ ヤーンにおける「自己」に関してもかなりの部分で同じことが言えるだろう。

ただし、『手記』では自己を批判的に壊していく過程が自己を再構成する過程と表裏一体となっている。ホルンは統一的な自己を失うが、それは狭い自己から脱出して時間や人格をまたぐ拡大した自己にいたる、という物語と背中合わせにある。ここに自然環境の中での「拡大した自己」イメージとの親和の余地も出てくる。もし『手記』の解体的・批判的側面を高く評価するなら、こうした「物語」が存在する余地があることは、この作品の徹底性を損なうものとしてネガティブにしか評価できないことになる。しかし、はたしてそれは妥当なのだろうか。むしろこの「物語」のしぶとさは、本論で「統一的な意味」と呼んでもうばら排他的な性格を付与してきたところのものが、実は非同一的なものをのみこんで新たな意味へともたらしってしまうほどに包括的な力を持っていることを示唆しているのではないだろうか。近代化の下で自然から疎外された人びとに対し、ナチス・エコロジーの「生命共同体」や「人間非中心主義」が持ちえただろうある種の「魅力」は、こうした包括的な世界観の力だったに違いない。ホルンの混乱した自己同一性も、まったくの無意味の世界に突入するのではなく、非同一的なものを含む同一性という、言語矛盾的だからこそより広い世界の中で意味づけられうる。しかしヤーンの『手記』がナチス・エコロジーと次元を異にしているのは、何らかの統一的な意味に一義的に取り込まれるのを語りの構造によって予防しつつ、「意味」の持つ強力な魅力を暗示することに成功しているという点である。

²¹ 宮本文、164頁。

第三部 トーマス・マン

第一章 マンの共同体観——「闘う」デモクラシー／ヒューマニズムへ

序章でも述べたように、ヘルマン・ヘッセ、ハンス・ヘニー・ヤーンの非政治的態度とは異なり、トーマス・マンは共同体にデモクラシーを導入することで、ヒューマニズムを担保しようとした。ではマンは、デモクラシーという要素によって、全体と個人の関係を真に調停することに成功したのだろうか。マンは、1922年の講演『ドイツ共和国について (Von deutscher Republik)』(以下『共和国』と略称)で共和制民主主義の支持を表明した。マンのこの行動は、研究者からは「転向」「転進」などさまざまな呼び方をされるが、マンはこれを境に考えをすっかり変えたわけではない。むしろ、デモクラシーという新しい標語の下で、マンは「有機的共同体」という以前から抱いていた国家イメージを保持し続けたのである。しかし、この「有機的かつデモクラティックな共同体」というイメージは、ファシズムの台頭によって矛盾を露呈し始める。一つには、民衆からの支持というまさにデモクラティックな基盤の上にヒトラー政権が誕生したこと、二つには、ヒューマニズムを守るまさにそのために、デモクラシー陣営はファシズムに対し「戦闘的」にならざるをえないということである。一つ目の矛盾には、マンは「衆愚政治」とデモクラシーを区別することで応えようとする。「下からの」民意の実現ではなく、デモクラシー精神における「上からの」啓蒙を、マンは要請する。しかし、このような「デモクラシー」は、むしろ「啓蒙された独裁」の様相を呈することになる。二つ目の矛盾には、マンは「戦闘的ヒューマニズム」を正当化することで応える。ヒューマニズムの敵に対してヒューマニズムは寛容であってはならない、という主張は、当時の状況にあって強い説得力を持っていたが、これによって、外部に敵を設定し、内部の論理を正当化するというゲマインシャフト固有の硬直性がよみがえることになる。「ファシズム共同体」対「デモクラシー共同体」という対立軸を意識的に打ち出していく1930年代半ば以降のマンの行動を見ることによって、一人マン個人のデモクラシー観だけでなく、この時期のデモクラシーの、精確に言えばイデオロギー化したデモクラシーの問題点が浮かび上がってくるのである。

第一節 ワイマル共和国時代のマンのデモクラシー観

よく言われているように、1922年以前のマンは明らかに保守の立場に立っていた。1914年の第一次世界大戦開戦を、マンはほかの多くの知識人とともにナショナリズムの熱狂をもって迎えた。『非政治的人間の考察 (Betrachtungen eines Unpolitischen)』(1918年刊。以下『考察』と略称)は、敗戦を目前にしながら、それでも「ドイツ」を擁護しようとしている。ここで展開されるのは、英仏の「文明」に対しドイツの「文化」を優位に置き、デモクラシーをドイツにそぐわない政治制度として批判するという、当時の典型的な保守の思想である。さらには、ナショナルな「共同体」を「有機体」にたとえるという発想において

も、マンはメラー・ファン・デン・ブルックやシュペングラーなどと共通点を持っていた。

マンは言う、人は単に一個人 (Individuum) であるだけでなく、形而上的な存在であり、超個人的なもの (das Überindividuelle)、普遍的なものを担っている。そして同じことがネイション (Nation) についても、そして国家 (Staat) が「ナショナルな生命の結晶であるかぎりにおいては」、国家についても言える。ネイションは単なる個人の集合体ではなく、「ネイションの文化 (Nationalkultur) と呼ばれる、ナショナルな生命の奥深くから有機的に発展した精神的・芸術的・宗教的産物」という固有の価値を有する (MGW XII S. 248)。それゆえ、非政治的な個人の領域を代表する芸術家と、「ナショナルな共同体の法的権力 (die rechtliche Macht einer nationalen Gemeinschaft)」である国家 (Staat) の間にさえ、高度な連帯があるのである (Ibid., S. 247)。マンはまた、民主主義的な西欧の個人主義とは異なるドイツ独特の個人主義について述べる。西欧的個人主義においては「自由」と「義務」は対立する原理のように考えられるだろうが、ドイツにおいては違う。個人の自由において果たす義務というものがあるからだ。

自由、義務、再び自由、これがドイツである。[...] ドイツには独特の個人主義がある。その独特なところは、国家社会主義 (Staatssozialismus) と呼ばれる倫理的な社会主義 (この倫理的な社会主義は人権擁護家的・マルクスの社会主義とは一線を画すのだが) とうまく調和するということにある。というのも、この社会的原理と敵対するのは啓蒙を掲げる個人主義、西欧のリベラルな個人主義だけだからである。 (Ibid., S. 279 f)

「西欧のリベラルな個人主義」ではなく、「(マルクス主義ではない) 社会主義」と調和するような「ドイツ独特の個人主義」、つまり個人の自由において全体に対する義務を果たすという意味での個人主義は、序章で挙げたシュペングラーの論にもみられたものである。西欧に対しドイツを擁護する中で、この時代によく見られた「倫理的な社会主義」と共同体を支持する論調にマンも与していたことが見て取れる。¹ マンは、西欧民主主義体制を単なる機械的な「組織」と呼ぶ一方で、こうしたドイツにおける個人と国家の調和的關係を「有機体」と呼ぶ。

「組織」——精神に富んだ言葉だ！「有機体」—— 真に生命の言葉だ！というのも、有機体は部分の総体以上のものであり、そしてこの「以上のもの」こそ精神であり、生

¹ マルクス主義ではない、一種の倫理的態度としての「社会主義」は本論で挙げた以外にも、ヘルマン・カイザーリング、グスタフ・ランダウアーなどこの時代のほかの反リベラリズムの論に多く見られる。とはいえ、この時期のマンにおける「社会主義」理解とそれに対する態度は様ではない。たとえばレーテ共和国の動きについて 1918 年 11 月 12 日の日記では「西欧のブルジョア共和制と金権政治を越えるもの」 (MTB 18-21 S. 74) として共感している一方、1919 年 2 月 28 日の日記では「過激な文士気取りの同盟に対する反感」をあらわにしている (Ibid., S. 164)。

命なのだから。(MGW XII S. 280)

次の引用部分も同じことを強調している。マンは、啓蒙主義と進歩の精神だけを絶対視する「文明の文士」のいう、「すべての精神人の連帯による、精神の組織化」を否定したうえで、以下のように述べる。

しかしながら、「すべての精神人の連帯」というものがある、しかしそれは精神的な種類のものではなく、ましてや民主主義的な種類のものではない。この連帯は有機的なものであり、体質的なものである。[...] この連帯は高貴な者たちの仲間関係であり、痛みを知る者たちの兄弟愛的関係である。(Ibid., S.322)

「組織化」(ゲゼルシャフト化と同義と考えていいだろう)などの機械的なイメージに対抗して、「有機的なもの」を生命あるものとして支持し、その「有機体」において国民はそれぞれの責任を果たし、全体を調和へともたらすと主張する、これは当時のナショナリスティックな「有機的共同体」思想そのものである。

マンは『ドイツ共和国について』でデモクラシー支持を表明したことで、こうした保守の論理から辛くも脱したかに見える。² しかし、民主主義者になったマンがその後「共同体」という語を使わなくなったかという点、そうではない。『共和国』でマンはウォルト・ホイットマンの次の言葉を引用している。

完全なる個人主義の理念というのはじっさい、共同体の理念を最も深いところで性格づけ、色づけるものである。[...] というのはわれわれが強力な共同体化や強力な結束を支持するのはもっぱら、あるいはひとえに、次のような目的のためだからである。すなわち、われわれがいかなる事情の下でも連合の統一を要求するのと同じように、個々

² しばしば「転向」と呼ばれるマンの政治的方向転換に関しては諸研究がある。ハンス・ヴィスキルヒェンはこれを **Wende** と呼び、ドイツロマン主義が過激なナショナリストによって悪用され、政治的なテロリズムに墮落してしまうことに対する危機感が、マンを共和国側の「政治的啓蒙家」に転向させた要因であるとみている (Vgl. Wisskirchen, S. 90 f)。ヘルバート・レーナートとエヴァ・ヴェッセルは **Wandlung** という言葉を用い、マンは右派と左派両方のイデオロギーから自由であるために左派に歩み寄り、結果的に両者の中間を目指して軌道修正したとみている (Vgl. Lehnert und Wessel, S.101-110)。ティム・レルケも、マンにとって最重要だったのはドイツ文化の存続であり、そのための道を、保守と反動を区別し、前者と民主主義とを統合することで探ったとみている (Vgl. Lörke, S. 171)。山口知三は、「転身」という呼び方をし、マンの民主主義支持は古き良き保守思想を急進右翼から区別しようという愛国心から出たものであり、したがって彼の根本的な思想信条は一貫しているとみている (山口、転身の構図、1～105 頁参照)。このように、研究者によって共和国支持前後のマンの変化のうちの断絶を強調するか継続を強調するかは異なるが、本論では、ゲマインシャフトを重視するマンの考えの中身は根本的に変わっておらず、「(反) 民主主義」という看板が変わったのだと見ている。

の人間の独立をもまた促進するためである。(MGW XI S. 835)

共同体は依然として肯定されている。しかしここでは、共同体の根底にあるのは個人主義であり、個人を保証するものとして共同体があるとされる。またドイツらしい国家に関しても、『考察』とは異なる見解が述べられる。

しかしドイツ的、あるいは一般にゲルマン的であるのは、なんといっても国家を形成する個人主義の本能、個々の構成員一人一人を人間として扱う共同体の理念、われわれが、内的には人間的であると、国家的には貴族的であると同時に社会的 (sozial) であると形容する、フマニテートの理念です [...]。つまりは自由と平等を統合すること、「真の調和」、一言で言えば、共和国です。(Ibid)

個人主義や自由は、ここでは共同体の下位におかれてはいない。そして国家を形成する共同体の理念は、自由、平等そしてフマニテートという西欧的な枠組みに組み入れられ、「共和国」と名前を変えられている。

ではマンは共同体よりも個人が優位にある、というふうに変えたのだろうか。この講演でマンは、ホイットマンと並んでノヴァーリスを引き合いに出し、ロマン主義者ノヴァーリスを、なんとデモクラシーの作家として描き出している。その根拠としてマンはノヴァーリスの次の言葉を引いている。「個人は全体のうちに生き、全体は個人のうちに生きる。ポエジーを通して、最高度の共感と共同活動、すなわち有限なるものと無限なるものとの極めて緊密な共同体が成立する」(Ibid., S. 837 f)。個人と全体はポエジーを通じて一体となっている。個人は全体に奉仕することを強いられているのではない。というのは、ノヴァーリスいわく、共和国においてはすべての人が自分の個人的な生が国家というより大きな生と結びついていると感じ、「自分の狭い自己を、巨大な全体の前にはほとんど思わず忘れてしまうほどである」からである (Ibid., 838)。「義務」という言葉はもう使われていないが、この講演においてもやはり依然として個人と全体の目的は一致しているとされ、両者の調和が強調されている。これは依然として「有機的共同体」のイメージであると言える。この講演では『考察』で否定された「ドイツの」という形容詞と「デモクラシー」という名詞の組み合わせが「有機的に正しい組み合わせ」(Ibid., S. 825) と評価され、(性愛的な形で)「一切を抱擁するデモクラシー的精神」が「有機的なものとの共感」、つまり人間に対する関心、フマニテートと同義と見なされる (Ibid., S. 845)。先に見た「ドイツ独特の個人主義」は否定されるのではなく、「デモクラシー」の中に組み込まれ、「共同体」「デモクラシー」「ヒューマニズム」の有機的三位一体へともたらされるのである。

そもそもなぜ、マンがこのような左旋回を敢行したかということ、ドイツおよびヨーロッパ各国の反動勢力の台頭を憂慮したからだった。マンは『ゲーテとトルストイ (Goethe und Tolstoi)』(1921) で批判する。イタリアのファシズム体制はその古代的な身振りや偽装に

もかわらず「フマニテートを敵視するその本質を」ごまかせてはいない (MGW IX S. 166)。スペインの軍事独裁体制はさらに極端である。そして「エスニックな宗教」であるドイツ・ファシズムは、

国際的なユダヤ性だけでなく、人類に影響を与える権威としてのキリスト教にもはつきりと敵対的だということ、またこの民族的宗教の説教師たちは、私たちの古典文学が掲げるフマニズムスに対し好意的にはふるまっていないということ、つまりこれは民族的異教、ヴォータン信仰であって——敵意をこめて言いあらわせば（そして私たちは敵意を込めて言いあらわしたいのですが）ロマン主義的野蛮だということ (Ibid., S. 169)

をマンは強調する。

マンは「有機的共同体」という本来ナショナリズムと結びつけられていた理念を、反対の陣営の言葉「ヒューマニズム」と結びつけることによって、反動勢力との差異化をはかり、「有機的共同体」のポテンシャルを救い出そうとしたと評価することができる。³ そのためマンは、ナショナリズムに対抗するべくコスモポリティズムを、そして恐怖の共同体に対抗するべく、「フマーンな」共同体の必要性を訴えた。マンは「精神的ヨーロッパを目指す有機的発想を保持するコスモポリティズム」(MGW XII S. 608)のもとに「人間の秩序、礼儀作法そして威厳ある共同体」(Ibid., S. 624。「独仏関係の問題 (Das Problem der deutsch-französischen Beziehungen)」(1922))、「人類の組織体 (Menschheitsorganisation)」(「ヨーロッパ運命共同体 (Europäische Schicksalsgemeinschaft)」(1923) MGW XIII S. 569)の実現を要求するようになるのである。

³ なお、マンにおける「有機体」「有機的なもの」に着目する研究はこれまでもあったが、それらは主に『共和国』や『ゲーテとトルストイ』にそって、ノヴァーリスやゲーテとのかわりを強調するものだった(速水、114～120頁；Vgl. Keita Fukumoto: Das Organische und das Unorganische bei *Doktor Faustus* – Das III. Kapitel als Paradigma des gesamten Romans - Hrsg. von der Japanischen Gesellschaft für Germanistik: Redseligkeit und Stillschweigen in Text Thomas Manns. Neue Beiträge zur Germanistik. Bd. 15, Heft 1. Tokyo (iudicium) 2016, S. 118, 129)。もちろんこれらの議論は正当であるが、本論は『考察』から一貫して存在する「有機的共同体」をテニエスのゲマインシャフト論と関係づけることで、新たな視座を提示したい。これによって、それまでの研究ではもっぱら「ヒューマニズム」とだけ結びつけられて肯定的に評価されてきたマンの「有機体」イメージに、政治的な両義性を見ることが可能になるだろう(ちなみに、共同体のテーマからは少し離れるが、千田まや：動物から人間へ、人間から動物へ——トーマス・マンとダーウィニズム(一)[希土同人社『希土』第32号、2007、2～19頁]；同著者：『魔の山』第五章における生物学的人間像について——トーマス・マンとダーウィニズム(二)[希土同人社『希土』第33号、2008、69～132頁]；同著者：『魔の山』の生命観とドイツ優生学——トーマス・マンとダーウィニズム(三)[希土同人社『希土』、第34号、2009、169～199頁]は、マン作品における有機体像の社会ダーウィニズム的側面に言及していて興味深い)。

第二節 ファシズムと闘うヒューマニズム

反動勢力の台頭に対するマンの憂慮は的中し、1933年にナチ党が政権を掌握し、ワイマール共和国は終焉を迎える。マンは同年、国外に講演に出かけたおり、娘エーリカからの警告を受けて帰国を見合わせ、そのまま実質的な亡命生活に入ったが、はじめはドイツ国内との衝突を避け、亡命作家たちから距離を置いていた。1933年にクラウス・マンは、伯父ハインリヒ・マン、アンドレ・ジッド、オルダス・ハクスリーを顧問にいただいた反ナチス抵抗の亡命雑誌『ザムルング (Die Sammlung)』をアムステルダムから創刊したが、創刊号を手にしたトーマス・マンは、ドイツから送られてきたS・フィッシャー社の『ノイエ・ルントschau (Neue Rundschau)』誌を読んだ直後に、「亡命ジャーナリズムのしばしばヒステリックな憤懣と、恭順で (submissive) <再建>に協力しているドイツ国内の作家たちとの態度との中間に、思慮深い道を見いださねばならない」と9月3日の日記に記している (MTB 33-34 S. 167)。このような微温的態度をとっていたマンだったが、やがて、自分にはドイツ政府を決然と批判する責任があるのではないかと思ひ悩むようになる。1934年7月8日には、一年と少しばかりの内心の逡巡の後ようやく「ヒトラー主義」が「下劣、墮落の果ての蒙昧、血なまぐさい汚辱の点で最低のもの」であるとはっきりしてきたと述べ (Ibid., S. 463)、7月31日には、ヨゼフ小説の執筆を中断して「自分の魂を救うために<タイムズ紙>に根本的立場を表明する公開状を書いて、全世界とりわけ及び腰のイギリスに対し、恥さらしなベルリン政権と縁を切るように懇願する」ための政治論文を執筆しなければという思いに駆られる (Ibid., S. 488 f)。この論文は結局完成しなかったが、この時期のマンが、ナチス政権に対する憤激と、ナチスの横暴を傍観する国際社会に対する不満を抱いていたことは、当時の日記からも明らかである。同日の日記にはまた、「ひょっとして今が本当にその時なのではないか、ひょっとして私こそが、ドイツをここで方向転換させ、良識ある諸民族の共同体 (die Gemeinschaft gesitteter Völker) に再び導きいれなければいけないという務めにふさわしいのではないか」 (Ibid., S. 489) という自負と責任がにじんでいる。山口知三は、マンが明確な態度表明に至ったのには、レオポルト・シュヴァルツシルトの批判 (『ダス・ノイエ・ターゲブーフ (Das Neue Tagebuch)』に1936年1月25日付で掲載されたマンへの公開書簡) が大きな役割を果たしているとしている。それは亡命者のなかでのマンの立ち位置の急所を突く論難だった。シュヴァルツシルトは「世界ではフマニストとして認められ、同時に第三帝国内でも容認してもらえる作家であるためにはどうすればよいかという処方箋」をいつまでもその処方箋通りに服用している人間は「間違いなく名声の衰弱死を招くであろう」と書いて、こう詰め寄る。「トーマス・マンよ、あなたがこのような事柄に手を貸すことは、とりもなおさず、あなた自身の仕事の信用を失墜させることであり、言葉と行動とがいかに乖離しうるものであるかの痛ましい実例を示すことに他ならない」。⁴

⁴ 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) 1991、165～166頁参照。この発言はフィッシャー社のスイス移転計画に端を発する一連の論争の中での

マンはついに、1936年2月3日の『新チューリヒ新聞 (Neue Zürcher Zeitung)』で決定的な発言を行う。

現在のドイツの政権からは、ドイツにとっても、世界にとっても何らよいことは期待しえないという深い確信は、無数の人間的、倫理的、美学的な個々のケースに関する観察や印象によって日ごとに裏付けられ育まれてきましたが、この確信こそが私にこの国を避けさせてきたのです。あえて全世界の前で私のドイツ国籍を剥奪したものかどうか三年間迷い続けているあの連中よりも、私の方がドイツの精神的伝統により深く根ざしています (MB 89-36 S. 413)。

これは明らかに「亡命宣言」であり、ナチスドイツとの妥協の可能性を自ら完全に断ち切る決意表明であった。⁵ そして以後は、シュヴァルツシルトの「第三帝国内でも容認してもらえるフマニスト」という批判を返上するかのように、「戦闘的ヒューマニズム」「戦闘的デモクラシー」を訴えていくのである。

ではマンの言う「戦闘的ヒューマニズム」「戦闘的デモクラシー」とはどのようなものだったのだろうか。マンが最初にこうした理念を主張したのは、1935年4月ニースで開かれた「知的協力委員会」の会議のための原稿であった。この会議には、マン自身はフィッシャーからの働きかけを受けて参加を見送ったのだが、原稿の内容はすでに「亡命宣言」後の決然とした態度を先取りしている。なお、原稿は最初、講演録にフランス語で発表されたのち、1936年11月に「ヨーロッパに告ぐ (Achtung, Europa!)」という題で『新ウィーン・ジャーナル (Neue Wiener Journal)』にドイツ語が発表された。この講演でマンは、「ヨーロッパ文化の崩壊」、すなわち「今や世界中に氾濫している常軌を逸した蛮行と、歳の市にみられるような原始的衆愚的粗暴さの大波 (Riesenwelle der primitiv-massendemokratischen Jahrmarktsroheit)」(MGW XII S. 771) は、戦争以前にすでに始まっていたものだと述べる。「一時代前の教養ある世界の人たち」が、この野蛮行為の前になすすべなく引き下がっ

された。シュヴァルツシルトラ亡命作家側は、フィッシャー社にナチスの出先機関ではないかと嫌疑をかけ、マン、ヘルマン・ヘッセ、アネッテ・コルプはこれに反駁した。これに応じて、シュヴァルツシルトはマン一人を名指しして反論し、あまつさえ彼を亡命作家側に引き入れようとした。この顛末は山口、同書、134～175頁に詳しい。

⁵ とはいえ、フィッシャー社との契約は継続し、マンは自作のほとんどをその後もフィッシャー社から出した。山口は、トーマス・マンの1922年のデモクラシー支持表明を「転進」と表現しているが、この「亡命宣言」に関しても同じ表現をあてている。トーマス・マンという作家は「状況が不利になったからといって、追いこまれたからといって、ただちに全面的に自説を撤回して＜転向＞するなどということは考えられない。そうではなくて、しかるべきタイミングと、しかるべき機会をとらえて、あくまで自分の生きかたの一貫性を確保しながら、状況にあわせて軌道修正し、＜転進＞をはかるのが、彼のやり方である」(山口、ドイツを追われた人びと、171頁)。本論も、マンの「宣言」前後の彼の独自の思想の継続性を強調する立場から、山口の「転進」説に同意する。

ていくのを見るにつけ、大きな不安に襲われる、とマンは言う。それは伝統的な人文主義の立場の弱さを露呈しているようにマンには思われるからである。「すべてのヒューマニズムのなかには虚弱さの要素があり、それは、狂信の軽蔑、寛容 (Duldsamkeit)、懐疑への愛など、要するにヒューマニズムの生来の穏便な態度と関連しているのだが、これは場合によってはヒューマニズムの命取りとなる」(Ibid., S. 778 f)。だから今ヒューマニズムは弱腰でいてはいけない、とマンは主張する。

今日必要なのは戦闘的なヒューマニズム (ein militanter Humanismus)、自らの雄々しさを発見し、自由、寛容および懐疑の原理は恥も懐疑も持たないファナティズムによって悪用され、踏みにじられてはならないのだという見解に貫かれたヒューマニズムであろう。ヨーロッパのヒューマニズムはその理念を勇敢に再生させる (streitbare Wiedergeburt) 力を失い、戦闘的な生の新鮮さのなかで (in kämpferischer Lebensfrische) 自分自身の魂を自覚することができないとすれば、それは滅びゆくであろう。(Ibid., S. 779)

ヨーロッパのヒューマニズムは、その理念を守るために「戦闘的」にならなければならない、ヨーロッパ各国は、各地で台頭するファナティズムに毅然とした態度で臨まなければ、自らの滅亡を招くだろう、こうした主張はマンの「亡命宣言」の後何度も繰り返される。「ヒューマニズムとヨーロッパ (Humanismus und Europa)」(1936) では、「ヒューマニズム (フマニスムス)」は今日、文献学ではなく「ファナティズムに対立する概念」(MGW XIII S. 634) と規定し直されるべきだと述べ、そして最後に、ヨーロッパとヒューマニズムの密接な結びつきを改めて強調する。

今日最も必要とされるものは、自由と寛容と懐疑の原理を、恥も懐疑も持たないファナティズムによって悪用され踏みにじられてはならない、という見解に満たされた、戦闘的なヒューマニズム (ein militanter Humanismus) でありましょう。これはまた、戦闘的なヒューマニズムこそが自らを守る権利と義務を持つのだ、という見解です。ヨーロッパとはヒューマニズムの理念と密接に分かちがたく結びついた、一つ概念です。しかしながら、ヒューマニズムが自らの雄々しさを発見したときに、つまり、自由とは自由の宿敵であり破壊をはかる者への放免状のごときのものであってはならぬ、という認識に基づいて行動するときにはじめて、ヨーロッパはヨーロッパたりうるでしょう。(Ibid., S. 635)

「ヒューマニズム」は「自由」を尊重する立場であるが、しかしこちらの「自由」を破壊しようとする「自由」を相手に認めることは断じてすべきでない、という主張が「戦闘的」のゆえんである。ヒューマニズムを守るためには、「自由」や「寛容」の理念に忠実であろう

とするあまり敵に好き放題させていては本末転倒であって、「戦闘的ヒューマニズム」を身につけたヨーロッパこそ、「真のヨーロッパ」である、とマンは言う。ここから、マンは個人的にナチスドイツに反対するだけでなく、ヨーロッパの国際世論を巻き込んで、ファシズムに対し厳しい態度をとるべきだとアピールしていることがうかがえる。

亡命作家たちの「ヒステリックな」論調になじめず、距離を置いていた時点では、マンの立場はヘッセのそれと近かった（だからこそヘッセは、本論第一部でも指摘したようにマンの「亡命宣言」に失望した）。しかしマンは「亡命宣言」を境に、「中間」の道を探る微温的なヒューマニズムから、ヒューマニズムの敵を糾弾するためらいを捨てた「戦闘的」ヒューマニズムへと態度をあえて政治化させた。微温的なヒューマニズムにある、事態の深刻さを矮小化してしまう傾向は、ヘッセに関する章ですでに指摘した。であるからこそ、ここでのマンの決断はたしかに一定の説得力を持つ。

第三節 「上からの」デモクラシー

「ヒューマニズム」に関し態度を政治化させたように、マンは「デモクラシー」に関しても修正の必要を感じていた。1926年の「パリ訪問記」は、パリで非公開の講演を行ったときの模様を報告している。賓客の集まる晩さん会で、マンはドイツ大使との雑談の中でこのようなことを言った。

私は誰もが考えていることを言った。それ〔デモクラシー〕は今日ではむしろある意味では障害物であると。「もし政府が好きなようにやれたら、もし政府が安定していてもっと自由に行動して差し支えなく、たくさんの大衆扇動家に対する顧慮に縛られていず、国家主義者たちのご機嫌をうかがわずに済むとしたら、私たちはもっと進んでいるでしょう。今日ヨーロッパに必要なのは啓蒙された独裁（die aufgeklärte Diktatur）なのではないでしょうか？」（MGW XI S. 26）

今日でもデモクラシーの難点とされるのが、小政党が乱立したり議論が紛糾したりして、なかなか物事が決まらないということである。もし理性と善意と能力のある政権にすべてがゆだねられていたら、ナショナリストたちの出る幕はなくなってよっぽどことがスムーズに良い方に行くのだが、という思いは、デモクラシーを支持してはいても、国民社会主義自由運動やドイツ民族自由党の動きを苦々しく思っていたマンやその他一般の左派の人々の本音だったかもしれない。

概して、マンが「デモクラシー」と呼んで支持しているのは選挙や議会といった制度のことではなく、「ヒューマン」で「社会的」な統治や「ヨーロッパの協調」といった理念のことである。ナチスが国会選挙で第二党に躍り出た後の、1930年の「ドイツの呼びかけ——理性に訴える（Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft）」では議会制民主主義の必要性を暫定的に認めつつ、このように述べる。

つまりこのように、どっと流れ込んでくる精神的なもの、似非精神的なものに養われ、目下のところ取りまとめて国民社会主義と称され、大きな宣伝力を実証したこの運動は、世界を支配している常軌を逸した野蛮、歳の市にみられるような原始的衆愚的粗暴さの大波 (*Riesenwelle der primitiv-massendemokratischen Jahrmarktsroheit*) とまじりあっていますが、この大波は、人類に襲いかかる、激しく錯雑な、同時に神経を鼓舞陶酔させる諸々の印象の産物であります。(MGWXI S. 878)

「ヨーロッパに次ぐ」と全く同じ「歳の市にみられるような原始的衆愚的粗暴さの大波」という言い回しが使われている。この「衆愚的 (*massendemokratisch*)」という語からは、デモクラシーの枠内で大衆扇動がゆるされてしまうというジレンマを感じ取れる。ファシズムに対して今は現行のデモクラシーを擁護するよりほかないが、このデモクラシーにはファシズムを止められるだけの威力もなければ、自らの内部が徐々にポピュリズムに侵食されていくのを防ぐ予防装置もない、ということをマンは (はっきり口に出さないまでも) 感じているようである。

マンは「亡命宣言」をきっかけに、ファシズム (ナチズム) 共同体対デモクラシー共同体の対立軸を、意識的に鮮明に打ち出し始め、後者を留保なく支持しはじめるが、⁶ そのさい、おそらくは自身 *massendemokratisch* という言葉で表していたデモクラシーに対する危惧を払しょくしたいという意図をもってこう述べる (1938 年の「来るべきデモクラシーの勝利について (*Vom kommenden Sieg der Demokratie*)」)。

⁶ とはいえ、マンの葛藤が垣間見られる文章もある。エッセイ「兄弟ヒトラー (*Bruder Hitler*)」(1938 年ころ執筆) でマンは、芸術家になりそこなったあげく政治家としてドイツに災厄をもたらしたヒトラーを、「いささか不快で不面目な兄弟」と呼び (MGW XII S. 849)、ヒトラーに対し自分が抱かざるを得ない「関心 (*Interesse*)」には、「自己規律を受けた一つの衝動が結びついており、そこには再認 (*Wiedererkennen*) への、同定 (*Identifikation*) への、共同責任告白 (*Solidaritätsbekenntnis*) への、ユーモラスで禁欲的な萌芽が見られる。そして私はこれを憎悪よりも道徳的に優れたものと感じている」と告白している (MGW XII S. 846)。ヒトラーは不吉な、憎むべき人物なのだが、しかし彼を自分とはまったくの他人であるとして安んじて断罪することはできないし、彼の姿を見るにつけ、自分の胸に手を当てて良心に問う態度の方が、もっと道徳的であるように思う、という感慨をマンは捨てきれない。とはいえ、こうした芸術家の逡巡にも明朗な未来が来ることを確信している、と最後にマンは言う。大衆を魅了するヒトラーの手管が「黒魔術」としての芸術であるとすれば、そのような芸術を軽蔑するであろう一つの未来が到来しつつあることを自分は信じたい、いや、自分はそれを確信するものである。「芸術家精神は将来、これまでよりもより明確に、より幸福に、より明るい魔術として、すなわち、精神と生の間の、天かける、錬金術的な、月にも似た (*mondverwandt*) 仲介者として自らを認め、示すことであろう。しかしながら、仲介の役を果たすものはあくまで精神である」(Ibid., S. 852)。こうした「精神と生」をあわせもつ「仲介者」としての芸術家像は、のちに『ファウストゥス博士』でアドリアン・レーヴァーキューンも口にするようになる。

たとえばデモクラシーを多数決の原理であるとしたり、文字通り——直訳的に「民主政治 (Volksherrschaft)」と規定したりするのは、ずいぶん誤解を招きやすい処置と申さねばなりません。民主政治というあいまい極まる言葉は、衆愚政治 (Pöbelherrschaft) を意味するようにさえ取られますから、——そしてそれこそむしろファシズムの定義にほかならぬことになりましょう。(MGW XI S. 916 f)

Pöbelherrschaft という語を、1936 年までくり返し使用していた massendemokratisch (直訳すれば「大衆民主主義」という語に代えて用いたのは、デモクラシーと衆愚政治／ファシズムとの距離が実は遠くないことを勘づいているからこそその意識的な差異化なのではないだろうか。

「衆愚政治」を忌避するマンが代わりに呈示する政治は、それではいったいどのようなものだったのだろうか。マンは、独裁がプロパガンダによって民衆を支配するのに対し、デモクラシーは民衆を「教育」と語った(「来るべきデモクラシーの勝利について」)。「必要にせまられればみな考えることをはじめるものだ、ということは疑いのないところだが、ただ問題はどのように考えるかということである」(「ヨーロッパに告ぐ」MGW XII S. 774)。

「零落し、所有権を奪われ、貧困にさいなまれて復讐心で固まっている中産階級、下層中産階級の大衆 (Mittelstands- und Untermittelstandsmassen) が考えることを始め、神秘主義を実践しはじめると何が起きるか」目の当たりにしてきたマンからすると、「われわれの世紀の 20 年代と 30 年代に起こった非合理的なものの大衆化 (Die Popularisierung des Irrationalen) という現象はおそらく人類史上最も悲惨で、もっとも滑稽なお芝居であろう」(Ibid., S. 774 f)。マンは、一般大衆が放っておいても「正しい」考え方を身につけるだろうなどという信頼は抱いていない。そこでデモクラシーにおける上からの「教育」、「考えることを教える」ことが必要になるのである。

「ニューヨークのドイツデーでの講演」(1938) でマンは、「デモクラシーは私たちにとって、形ばかりの骨組みでもなければ政治的ドグマでもありません。そうではなくて、デモクラシーは私たちにとって、政治的なものや社会的なものはヒューマンな全体性 (die humane Totalität) の一部をなすに過ぎないと認識する態度こそを意味するのです」(MGW XI S. 946) と述べている。デモクラシーが尊重するのは、全体性は全体性でも、国家の全体性ではなく、さまざまな要素(その中にはもちろん、個人的なものもあれば社会的、政治的なものもある)の複合体である、トータルとしての人間である。同様な考えに基づいてマンは、デモクラシーは国民に「教育」をもたらすが、独裁制は大衆を「プロパガンダ」をもって支配する、と対比する。「しかるにデモクラシーは、たとえ人間をいかに悪と考えようとも、人間性への善意だけは失いません。デモクラシーはあくまで人間を高めようとします。人間に考えることを教え (denken lehren)、人間を解放し、文化に特権を与えて、それを民衆の中まで持ち込もうとします。——一言でいえば、デモクラシーの目的は教育であります」(MGW XI S. 920)。それに対し、これとちょうど反対の、人間に対する敵意と軽蔑に

満たされた概念が「プロパガンダ」である、とマンは言う。「これ〔プロパガンダ〕は〔民衆を〕愚昧化し、麻痺させ、平らにならし、＜画一化（gleichschalten）＞しようとしか考えません。——しかもそれがただ戦争をする能力を強めるためであり、すべてがまず独裁的体制の勢力維持のためにのみなされるのであります」（Ibid）。デモクラシーが行うのは啓蒙であって、民衆を教え導く。独裁制は反対に民衆の思考能力を停止させ、プロパガンダを押し付ける。どちらも「上から」民衆に作用するが、大きな違いはそこに善意があるかどうかである。マンはまた「私はプロパガンダが時として教育の精神において、すなわちデモクラシーの精神において、行われうることを否定するものではありません」と認めつつ、「しかしデモクラシーはどこにおいても、たぶんこのアメリカにおいても、かかる意味のプロパガンダをほとんどやった例はないように記憶します。独裁者の手によって、プロパガンダは冷笑的人間軽蔑の道具となったのであります」として、「プロパガンダ」をもっぱらネガティブに評価する（Ibid）。

ここで素朴かつ重要な疑問が生じる。デモクラシーというのは本来、選挙や議会制度によって、直接的間接的に政治に民意が反映される仕組みを言うはずである。しかしマンの言う「デモクラシー」には民意の反映という要素はほとんど見いだせない。もちろん、そこには民意が反映された結果、ナチス政権が誕生してしまったという苦い現実があり、マンが「衆愚政治」を忌避したのはその意味でもっともである。しかし、「下からの」民意ではなく「上からの」教育が決定力を持つ政治形態というのは、そもそも「デモクラシー」と呼べるだろうか。それはむしろ、マン自身が正直にも口にした、「（啓蒙された）独裁」と呼ぶべきものではないだろうか。

マンは実際、自ら考えるデモクラシーの「デモクラシーらしくない」性質を隠そうとしない。「来るべきデモクラシーの勝利について」において、「デモクラシーとアリストクラシーを対立項とみなすことは生にとってあまり妥当ではありません」とはっきり述べている。「もしアリストクラシーが真にそしてつねに＜よき人々、最善の人々による支配＞を意味するならば、それは私たちがデモクラシーの名のもとに理解するものそのものでしょうし、したがって望ましいものであるということになるでしょう」。ここで言う「アリストクラシー」とは、身分や出自とは関係がない。精神が高貴（貴族的）であり善であることが重要とされる。「マサリックや、ローズヴェルト、レオン・ブルムらデモクラットたちは、人格的・人間的にみても、また政治家としてみても、間違いなくヒトラーやムッソリーニのようなタイプよりも貴族的です」（MGW XI S. 923）。マンの思うデモクラシーは、アリストクラシーと矛盾しない。むしろデモクラシーはアリストクラティックな要素を欠いてはいけない。

精神のより高い生を敬わず、それに規定されてもいないデモクラシーにおいては、デマゴギーが蔓延して、ナショナルな生の水準が無知で未教化な水準に堕してしまいます、これでは教育の原理がゆきとどかず、〔教養的意味での〕下層部を文化と呼べる水準まで引き上げ、上層部の水準が〔その国の文化水準の〕スタンダードとして認められるよ

うになることなど望めません。(Ibid., S. 924)

マンにおいて、デモクラシーは大衆の文化的教化・引きあげがなければ、ヒトラーの文化政策と同じ「デマゴギー」にすぎない。

続いてマンは、ヒトラーの公共事業とローズヴェルトのそれとを比較する。前者は巨大建築を建設する一方で一般の人々の住宅難を解決できていない、これが国民「社会主義」の実体である。しかしアメリカの「新住宅建設計画」の方は国民全般の利用厚生をその目的としている、と評価する (Ibid., S. 927 f)。ローズヴェルトのある種「社会主義的」な福利公共政策は、マンの考える「啓蒙された独裁」のイメージと重なる。マンはローズヴェルトを「善の政治家」(「フランクリン・ローズヴェルト (Franklin Roosevelt)」(1945) MGW XII S. 943) と呼んでヒトラーらファシストたちと対置しているが、ローズヴェルトにも彼らに劣らない「独裁的な」手腕があったことを認め、むしろそれを積極的に評価している。ローズヴェルトは「貴族的でありながら民衆の友で、老練な大衆操作においてはヨーロッパの独裁者たちと互角であり、生まれながらにして彼らの対置者 (Gegenspieler)、偉大な善の政治家」である、とマンは評する(「ファウストゥス博士の成立 (Die Entstehung des Doktor Faustus)」(1949) MGW XI S. 216)。「善の政治家」であれば、上から「大衆を操作 (Massenlenker)」していようが、それは強いリーダーシップとして肯定されるべきである、とマンは考えているようである。

講演「運命と使命 (Schicksal und Aufgabe)」(1944) では、デモクラシーの性格をさらに明確に「上からのもの」と規定している。

私はデモクラシーを「下からの」要求や同一化であるとはあまり思いません。そうではなくそれは「上からの」善意、正義、共感であります。たとえばミスター・スミスとかリトル・ミスター・ジョンソンとかいう〔ごく平凡な〕人間がベートーヴェンの肩をたたいて「よう、元気かい」と呼びかけるような光景を、私はデモクラティックだとは思いません。これはデモクラシーではなく、単なるずうずうしさ、慎みの感覚の欠如です。しかしベートーヴェンが「抱き合え、幾百万の人々よ、この口づけを世界中に！」と歌うのは、これはデモクラシーです。というのも、彼はこう言うことだってできるからです。「私は偉大な天才で、まったく特別な存在だ。しかし人々は雑魚の集まりにすぎない。私という人間は彼らを抱擁するにはデリケートに過ぎる」。しかし彼はそう言う代わりに、人々はみな兄弟であり天の父の子である、自分もまたその一人である、と宣言したのです。これこそデマゴギーや大衆におもねった宣伝などとはかけ離れた、デモクラシーの至上の形です。(MGW XII S. 933)

デモクラシーは、優れた人間が凡庸なその他の人々に歩み寄ること、つまり上からの恩恵として表される。ここで優れた人間として、政治家ではなく芸術家ベートーヴェンが、デモク

ラシーの兄弟愛の具現化として彼の《歓喜の歌》が例として挙げられているのには、芸術の領域と政治の理念とを結びつけるマン独特の感覚が現れている。この引用部には、マンの大衆への冷めた（見下したとまでは言わなくとも）まなざしと、ヒューマニズムとの微妙な関係がにじみ出ている。元来保守的なマンの政治観において、大衆への不信感はデモクラシーへの支持を表明した後もなお尾を引いていた。⁷ ヒトラーが多くの層に支持されたという事実はこの不信を裏付ける結果となってしまったが、マンは国民に対する非難はあまり行っておらず、世論を形成した知識人をもっぱら批判している。このことは、政治的に責任があるのはエリート層であって、大衆は受け身的に教化される対象であるというマンの発想から説明されうる。⁸ マンのアリストクラシーはつまりは、専門教育を受け、能力もある一部のエリートに政治をゆだねようという提案である。このエリート指導層によるデモクラシーは、速水淑子の指摘するように、

実際のところ政治体制としてのデモクラシーとはほとんどかかわりがない。善き統治者が有する権力の正統性は、国民に由来しているわけではなく、偉大な統治者の資質に由来している。また、権力行使を制限するために、憲法に類する統治の仕組みが備えられ、それが国民の承認を得ているというわけでもない。[...] 近代デモクラシーが現実には代議制における選挙権の拡大として発展してきたのに対して、マンのデモクラシー概念には代議制も選挙権も存在していない。⁹

マンにとっては、善き統治者、指導者の要請はデモクラシー国家観に矛盾するのではなく、むしろデモクラシーの欠陥を補うものと考えられた。それはいわば「デモクラティックな独裁」といった様相を呈するが、この発想には言うまでもなく、おおいに疑問の余地がある。マンは、大衆が権利を濫用する危険については執拗に強調している。¹⁰ しかし一方で、どんな優れた為政者にも人間的弱さはあり、間違ふこともあれば権力を悪用する誘惑に陥ってしまうこともある、という危険について、あまり考慮を払っていないようである。また、マンの理想をファシズムと分けるのは、ひとえに為政者に「善意」があるかどうかという点である。しかし、では「善意」の名の下であれば強権的な政治はどこまでも許されるのか、という別の問題も浮上する。

第四節 イデオロギー化するデモクラシー／ヒューマニズム

さきに挙げたように、マンは、デモクラシーは「教育」するのであって「プロパガンダ」

⁷ Vgl. Frank Fechner: Thomas Mann und die Demokratie. Wandel und Kontinuität der demokratierelevanten Äußerungen des Schriftstellers. (Duncker und Humblot) Berlin, 1990, S. 314.

⁸ Vgl. Ibid., S. 315.

⁹ 速水、217 頁。

¹⁰ Vgl. Fechner, S. 325.

を押しつけるものではない、と述べていた。しかし、第二次世界大戦がはじまり、アメリカの参戦まであと半年に迫っていた 1941 年 6 月に行ったラジオ放送「アイアムアメリカン (I am American)」では、様子が変わってきている。ちなみに、マンは 1938 年 9 月からアメリカに移住していたので、この時点で 3 年近くアメリカに在住していたことになる。マンは、アメリカン・デモクラシーが若者の心にあまり響いていないのではないかという世間の声に対し、アメリカの成果と魅力をもっと効果的にアピールしたほうがいいのではないかと述べる。少し長めに引用する。

デモクラシーが民衆を啓蒙するのに、持てる手段のすべてを、たとえそれがプロパガンダという手段であっても、使ってはいけないなどという理由はありません。なぜなら、野蛮に対し文明を守るというデモクラシーの使命は、今日かつてないほど〔重要〕だからです。若い人々が、いわゆる全体主義的な (totalitär) 諸政府の表面的な快進撃に深く感銘を受けていること、だからこそ、私たちは私たちのアメリカの政治形態に若者たちの信頼をつなぎとめ、その信頼を強めるために、打てる手はすべて打たなければいけないということ、これには疑問の余地はありません。私は、デモクラシーの真実かつ本物の理想なくしては、人間の尊厳も、個人の幸福も、正義や安全もありえないのだということを、老いも若きもみな理解してくれることを望みます。(MGW XIII S. 711 f)

野蛮から文明を守るためには、デモクラシーがプロパガンダに手を出すのもやむを得ない、個々人の人権にしろ、安全な生活にしろ、それは社会がデモクラシーに貫かれているからこそ保証されるのだ——このようにマンは、個人を守るためにはまず、デモクラシーという共通の価値を守っていくことが重要であると言いたいのである。「アメリカに特有の共同体精神」を言う次の発言も、こうした文脈から理解できる。¹¹

¹¹ 「共同体」に関係すると思われる箇所をもう一つ挙げる。マンは、「自由の概念は今日変わりつつあります」として、「私たちは今日、個人の要求を、友好的な、自発的な譲歩によって、みな要求に合わせなければいけません」と呼びかける。ここでマンが、全体が絶対に個人はそれに合わせるべし、という全体主義的な発言をするかといえばもちろんそうではない。「ごく簡単な例をあげましょう。もし私が一晩中ラジオをかけっぱなしにする自由を持っていたとしたら、それによってほかの人はぐっすり眠る自由を失ってしまいます。私の言っていること、お分かりいただけますかね？ アメリカ人はすでに、こうして高度に (in hohem Maße) 個人の自由を自制することによって、最大多数にとってのベストに (zum allgemeinen Besten) 自分を合わせているのです」。しかし「他人に迷惑をかけてはいけない」という非常に一般的なマナーの話に落とし込んだところに、かえってマンの (アメリカ人に対する?) イロニーや、さらには「デモクラシーにも公共の利益という概念があるのは、常識で考えて当然だ。ドグマでも何でもなし」という言外のニュアンスを感じるのは、深読みのしすぎだろうか。ちなみに次の段落の最後には、「たとえば、私たちにとって害になるようなことを言うために言論の自由を用いるような人々には、言論の自由を認めるべきではないと思います。デモクラシーの自由の概念は決して、デモクラシーを滅ぼす自由を含むものであってはなりません」という (真面目な) 話をしている。(Ibid., S. 713)

私や私の家族ほどの期間アメリカで暮らした人ならだれでも、アメリカは非常に確固としたナショナルな統一（eine ganz fest umrissene nationale Einheit）を、アメリカだけに特有の忠誠の共同体精神（Gemeinschaftsgeist der Loyalität）を持っているということを、認めずにはいないでしょう。（Ibid., S. 712）

マンがファシズムにデモクラシーを対抗させるさいにどうしても陥らざるをえなかったジレンマがここには表れている。ワイマール共和国時代は「中間」のエートスを提唱し、¹² 亡命生活の最初のうちは「ヒステリック」な亡命ジャーナリズムと「恭順」なナチス迎合作家との「間」に位置を占めようとしていたマンが、自ら党派的な二分法に身を投じたということそれ自体、マンの政治的姿勢に深刻な影響を及ぼさざるをえなかった。ファシズムのえげつなさと差異化するためには、デモクラシーをイデオロギー化したくはなかったマンだったが、「戦闘的」である以上は敵を想定し排除するという性格を否定することはできないし、そのためには相手と同じ手段に出ることも、「目的が手段を正当化する」という論理のもとで容認されてしまうのである。またここでは、異質なもの（ここではファシズム）を外部に設定し、それを排除するという共同体に固有の論理が、まさにデモクラシーの名の下で発動していることも見逃せない。

ところで、マンが陥っていたのと同じジレンマは、デモクラシーの盟主であった当のアメリカの情勢にもみられるものだった。デモクラシー対ファシズムの構図はもちろんマンオリジナルの発案ではなく、第一次世界大戦直後から第二次世界大戦期まで（あるいは東西冷戦の時まで）国際社会はこの二項対立に規定されていたと言ってよい。以下に三宅昭良ののちとって、アメリカにおけるデモクラシーとファシズムの接近を見ていきたい。三宅は著書『アメリカン・ファシズム』を「アメリカにファシズムはあったのか」という問いから始めている。この問いに対する答えはもちろん、「ファシズム」をどう定義するかによる。たとえば、イタリア・ファシズムに見られた「マルクス主義と国民主義の融合体、哲学的には意志論、経済的には開発主義のイデオロギー」と定義するなら、それはアメリカには存在しなかったし、もう少し広く考えて、日独伊枢軸国の共通項をくくりだし、とりわけその膨張主義に焦点を当てる場合にも、やはりアメリカに「ファシズム」はなかったことになる。この定義はしかし、と三宅は言う。

いずれも「ファシズム」を暗黙のうちに「民主主義」との対立概念として設定し、その

¹² 『ゲーテとトルストイ』では、西欧とアジアの「中間」にあるドイツに関して、「市民的な世界の中央に居住している民族は欺く民族であり、抜け目のない民族、両方の側へのイローニッシュな留保をこととする民族です。その民族の気質としては、衷心から、どちらにもくみせず、対立項の間を揺れ動くのです」と述べられている（MGW IX S.171）。

ことによって問いそのものを無効にしようとするものである。つまり、その前提にたつかぎり、アメリカは「民主主義」の体現者として、あらかじめ免罪されているのだ。ここには先の世界大戦を連合国側が「民主主義」対「ファシズム」の戦争と位置づけたことが反映しているように思われる。¹³

連合国側が打ち出したこの善悪二項対立の図式は、戦後世界にまで受け継がれ、西と東は互いに相手を「ファシズム」と重ね合わせて憎悪した。つまりどちらも「民主主義」を標榜し、相手を「ファシズム」呼ばわりすることで正義は自分たちの側にあることを主張したのだが、はたして「ファシズム」と「民主主義」はそれほどにも鋭角的に対立するものなのだろうか。この問いに対し三宅は、「ファシズム」は「民主主義」の外部ではなく、内部にある問題だと指摘する。ヒトラーの政権掌握は、民主主義のルールにのっとって合法的になされた。他方、戦争中に連合国側が民間人を標的にして行った攻撃は、帝国主義的植民地主義的利害を民主主義の原理に優先させた最悪の例である（さすがに三宅は、原爆投下とホロコーストとを比較したりはしていないが）。なにより、

敵を外部につくる態度ほど「ファシズム」的なものはない。その点でいえば、「ファシ

¹³ 三宅昭良：『アメリカン・ファシズム——ロングとローズヴェルト』（講談社）1997、5頁。なお、ファシズムの定義であるが、山口定は「ファシズムとは何か」という問いをめぐる浩瀚な研究の中で、ファシズムをまず運動、思想、体制の三つのレベルに分け、以下のように特性を述べている。運動としては「指導者原理」の下で武装組織を持ち、街頭での暴力支配と示威行進・大衆集会とを結合した政治的大衆運動である（山口定：『ファシズム』（岩波書店）2006、18、26頁参照）。思想については、国民社会が陥った深刻な「統合の危機」を、ナショナリズムの激しい高揚と強烈な「指導者」崇拝によって克服しようとし、その際「共同体の敵」として、マルクス主義的社会主義運動に対しても、既成の伝統的支配層に対しても激しく敵対するという二面性が見られること、が挙げられる（同書、28、150頁参照）。体制に関しては、画一化、組織化、自由の抑圧、「新しい秩序」と「新しい人間」の形成に向けての大衆の「動員」、既成の支配層の反動した部分と急進的大衆運動との政治的同盟、が挙げられる（同書、32～33頁参照）。後述するロングの運動・思想・体制は、山口定のいうこれらの特性をごく一部（エスタブリッシュメントを敵に仕立て上げて中間層の味方を装う、政敵はどんな手段を使ってでも排除するなど）しか備えていないので、山口の言う意味での「ファシズム」には必ずしも合致しない。しかし、山口定の研究は、日独伊の体制をあらかじめ「ファシズム」と措定したうえで、これらに共通する背景や特性を取り出すという意味で非常に緻密ではあっても、デモクラシー諸国にもファシズム的な運動が見られたことに関しては、本人が述べているようにつつこんだ検討はなされておらず（同書、308頁参照）、デモクラシーとファシズムの関係に関しても、全体主義はデモクラシー化がある程度進んだ国家において出てくる（同書、311頁参照）と指摘しているものの、自由・平等・民主主義・権利をすべて自分に都合のいいように読み替えてしまうファシズムの我田引水を、民主主義の側は思想レベルで論破しなければならない、という方向でしか述べられていない（同書、329頁参照）。したがって、デモクラシーの内部にあるファシズムという三宅の視点は、山口定の問題設定を超えるものであり、ロングをファシスト的とみなす三宅の論は、新たな問題を提起する上で有効であると本論は考える。

ズム」を外部化する戦中の「民主主義」もまた、すぐれて「ファシズム」的だったのである。「ファシズム」は「民主主義」の外部などでは決してない。むしろそれは内部の問題なのである。別言すれば、それは「民主主義」と民衆政治の問題なのである。そしてそのように考えるならば、アメリカにも「ファシズム」はたしかにあったのである。

14

共同体の内と外をわけ、内側が外からの脅威にさらされていると言って大衆の恐怖をあおるのは、ユダヤ人の脅威からドイツ民族共同体を守るというナチスのプロパガンダに顕著である。しかし、トーマス・マンの例を挙げるまでもなく、デモクラシー陣営も、ファシズムという外からの脅威を想定しているところでは、同じ傾向を免れない。そして上の引用で「＜民主主義＞と民衆政治の問題」と表現されているのはすなわち、本論でいえば、トーマス・マンが「衆愚的 (massendemokratisch)」という言葉で懸念を表した、デモクラシーとポピュリズムの隣接関係を指す。

ファシズムとは、「＜民衆の支持＞によって＜民主主義＞をほりくずす構造のことにほかならない」。¹⁴ この問題を三宅は、ヒューイ・ロング (1893-1935) とフランクリン・ローズヴェルト (1882-1945) の対比を軸に論考していく。ロングは、その実ミニ・ファシスト (国家権力には到達しなかったファシスト) ひしめいていた当時のアメリカにおいて、代表的ファシストであり、ルイジアナ州選出連邦上院議員として同州の民衆から絶大な支持を受け、ローズヴェルトをも恐れさせた人物である。彼は富の再分配を掲げ、エスタブリッシュメントの打倒と反大企業のキャンペーンを張った。35歳でルイジアナ州知事になると、数々の公共事業と福祉政策で民衆救済をアピールする一方で、報復人事を徹底的に行って議会の掌握し、権力の集中をはかった。1930年の上院選に当選すると、国政の場でローズヴェルト大統領を悩ませた。ロングが、ローズヴェルトの政策が不十分なのは側近がウォール街と結託しているからだと言口をきわめて攻撃し、連邦人事掌握を狙って動き出すにあたって、両者の亀裂は決定的になった。ロングの例が、ナチスドイツを考える本論においても興味深いのは、デモクラシーの国アメリカにもファシズム政権が誕生する必要条件 (十分条件ではないかもしれないが) がそろっていたということである。

ではアメリカには何があったか。大恐慌と SOW [ロングが提案した富の共有計画。富裕層にかかる税率が非常に高い] とそしてロングがそろっていた。陰謀理論と紙一重の階級怨嗟をかれが巧みに操れば、われわれが救われるためには少数の富者の人権が犠牲になることも仕方がないという発想が、多数の貧者に出来^{しゅつたい}なかったという保証はどこにもない。¹⁶

¹⁴ 三宅、6～7頁。

¹⁵ 同書、29頁。

¹⁶ 同書、132頁。

階級怨嗟をてこに大衆を動かすロングの手法は、自己の外部に敵を作る行為であり、それは「ファシズム」の指標の一つといえる。ルイジアナは実際、ロングの独裁体制が敷かれていた。やがてロングはローズヴェルトをターゲットに大統領の座を狙うようになる。これが実現していれば、アメリカは恐るべき政治体制に導かれていたかもしれない。

しかし、デモクラシーに内在する欠陥を考えるうえでより深刻なのは、ロングが最初から「ファシズム」を胚胎しその要素を隠そうとはしなかった一方で、ローズヴェルトの方も、ロングとの闘いの中で「ファシズム化」していったという指摘である。ロングはニューディール法案の審議をたびたび議事妨害し、連邦議会を自己宣伝の場に利用しつつ、来る大統領選の準備を着々と進めていた。ルイジアナのアンチ・ロング陣営の方策は、ロングを阻止するには連邦介入か暗殺しかないというところまで緊迫した。事実、34年の9月、ローズヴェルトはルイジアナへの軍事介入を考えていたという。司法省に憲法違反の疑いがあると指摘されて実行はしなかったが、これを受けて連邦議会はルイジアナが合衆国憲法言うところの民主政体といえるかどうか調査の準備に入った。このときの議会の決定によっては、ローズヴェルトは今度こそ、満を持して軍隊によるルイジアナ占領に踏み切ることができたかもしれない。¹⁷ もしそうなら、それはきっと「ルイジアナを圧制から救うための」「正しい選択」だったと政権によって正当化されていただろう。¹⁸ これはもちろん仮定の話でしかないが、全体として1935年前後の連邦政府が体现していたデモクラシーは、一步間違えば「ファシズム」に転落する危険につねにさらされていたということだけは言えるだろう。もちろん、三宅の著書においても、ローズヴェルトの潜在的ファシズム要素よりもよほど、ロングの横暴さの方が現実的な危険としてきわだっちはいる。こうした手合いを野放しにはできなかったということは多くの人々が納得するところだろう。しかしだからこそ、三宅の次の指摘は心に留めなければいけない。

「民主主義」が「ファシズム」に対抗するには、自ら「ファシズム」に身を落とす以外にない。ファシズムのもうひとつの恐ろしさはこの一点にある。だが、「身を落とす」には、二つのやり方がある。一つはそれを自覚的に、苦渋の選択として受け入れる態度である。そして戦いのあと、そのことを些^{いささ}かもごまかさず、「身を落とした」ことの責任をどこまでも引き受けることである。ではもう一つの態度は何か。「ファシズム」に誘発されて、われ知らずに「ファシズム」に身をやつしてしまう態度である。¹⁹

両者の違いはすなわち、自己を批判的に見る視点があるかどうかである。そして「われわれがどちらの道を選ぶかは、まさに＜民主主義＞と民衆政治の＜内部の問題＞として発生す

¹⁷ 同書、171～172頁参照。

¹⁸ 同書、175頁参照。

¹⁹ 同書、95頁。

るのである」。²⁰

当時のアメリカにおけるこのような問題は、規模は違えどマンのデモクラシー観の中にも存在する。マンは、ファシズムとデモクラシーを対立させ、両者を分ける指標としてヒューマニズムを挙げた。そのさい、マンはファシズムとデモクラシーがまったく異なる別の理念ではなく、両者が地続きにあることに気づいていたために、あえてこの二つを切り離そうとした。しかし、無理に切り離そうとするまさにそのことによって、マンはかえって「デモクラシー」と「ヒューマニズム」そのものに内在する矛盾を露呈させてしまう。衆愚政治を避けるため、「下からの」民意の実現ではなく、デモクラシー精神における「上からの」啓蒙を要請すれば、むしろそれは独裁に近づかざるを得ない。また、ヒューマニズムの敵に対してヒューマニズムは寛容であってはならない、という主張は、本来「包括」を謳い「敵」を設定しないはずのヒューマニズムの理念と矛盾する。マンは、集団を同一の価値のもとに統一し（そのためには独裁は有効な体制である）、外部に敵を設定し、内部の論理を正当化するという方向に、やむをえず走り始めた。1922年にデモクラシー支持を表明したさいに克服したかに見えたゲマインシャフトに特有の硬直性が、まさに「デモクラシー」「ヒューマニズム」との三位一体の中でよみがえってきたのである。

²⁰ 同書、97～98頁。

第二章 非個人主義的ヒューマニズム

前章では、「デモクラシー」と「ファシズム」を二項対立的に考えることの矛盾に、マンは意図せずして突き当たったのではないかと推測した。マンの言うデモクラシーは、「上からの統治」と「戦闘的」性格のために、敵であるところのファシズムと構造的に似通っている。¹ しかしマンは、「ヒューマニズム」の強調によってなおもファシズムとの差異化をはかろうと試みる。マンは社会全体の幸福を目標とする「社会的デモクラシー」を主張する。ここでも、個人が自発的に全体に貢献するという「責任と調和の倫理」が提唱されるのだが、問題は、マンの言う「ヒューマニズム」が「有機的共同体」に内在する抑圧の契機の歯止めとなっているかということである。しかし以下の考察からは、「ヒューマニズム」が、個と全体の抑圧的関係をかえって見えにくくしているという深刻な状況が示唆される。

第一節 社会的デモクラシー

マンはファシズム共同体に対抗するために、デモクラシー国家の国際連帯を主張する。これは1920年代から主張していた「ヨーロッパ」諸国協調の考えを深化させたものであるが、同時に、各国家の「自由」よりも国家間の「協調」を優先する点で、「個」より「全体」に重心を置いている。

マンは1938年アメリカで行った講演「来るべきデモクラシーの勝利について (Vom kommenden Sieg der Demokratie)」で、「デモクラシーを社会的なものに刷新することがデモクラシーの勝利の条件であり、それなくして勝利は保証されません」としたうえで、「それ〔デモクラシー〕のなかにはすでに共同体が息づいています。これは、あらゆる政治の最終目標であり、最期には政治を止揚するのです。その共同体とはすなわち、諸民族の共同体 (die Gemeinschaft der Völker) です」(MGW XI S. 941) と宣言している。速水によれば、デモクラシーを軸としたヨーロッパの連帯を求めるマンの議論がより鮮明になるのは、ミュンヘン会談後の宥和政策によって、国際社会においてナチスが事実上野放しにされた38年9月以降であるという。² ミュンヘン会談の結果を受けて、マンは「この平和 (Dieser Frieden)」を著し、宥和政策と内政不干渉原則 (マンの論で言えば、デモクラシーの敵にも自由を認めてしまう、誤った寛容さ) に遺憾の意を表す。1939年には、マンは自身が発行する雑誌『尺度と価値 (Maß und Wert)』第3年次の序言で、「すべてを拘束する道德律の下における自由な、しかし相互に責任を持つ諸民族の、確固たる共同体」(MGW XII S. 818) を訴える。

「諸国家のデモクラシー (Staatendemokratie)」(Ibid., S. 820) あるいは「超国家的デモクラシー (übernationale Demokratie)」(MGW XII S. 888. 「この戦争 (Dieser Krieg)」)

¹ 独伊ファシズムは、たしかに「下からの」大衆運動に始まるが、最終的には (既存の支配層と結託した) 指導者による「上からの」統制に吸収されることから、やはり「上から」の性格を強く持つ (山口定、34～35頁参照)。

² 速水、214頁参照。

の構想は、

宥和政策をとる国際社会への訴えであると同時に、ナチスの国際秩序構想への明確な対抗意識のもとに提示されたものであった。ヒトラーはゲルマン民族のための生存圏（Lebensraum）の確保という「新秩序」構想のもと、帝国主義的拡大を続けたが、ナチス政権内には経済的統合を中心に据えた、ヨーロッパ統合を掲げる議論も存在していた。³

1939年9月に英仏が宣戦布告すると、マンは「この戦争」の執筆を始め、そのなかでより具体的に、諸国家の自由と相互責任のジンテーゼ、ナショナルな個性を持った文化と社会的平等のジンテーゼが成しとげられたヨーロッパの「コモンウェルス（Commonwealth）」（MGW XII S. 890）ないしは「ヨーロッパ連邦国家（Europäische Konföderation）」（Ibid., S. 887）を提案する。これは「すべての国家が＜自決権＞の絶対性を放棄するかわりに、共同体のみが提供することのできるような、幸福と、労働の保障と福祉の平等という利益を享受する」同盟である（Ibid., S. 890）という。マンはこれにナチズムの国際社会構想を対比させ、それが自給自足的（autark）な諸生存圏に世界を分割し、支配民族と被支配民族に世界を二分する暴力帝国を志向していると批判する（Ibid., S. 890 f.）。

ヨーロッパ諸国の協調といえば、具体的には国際連盟がすぐに思い浮かぶ。しかし実のところ、マンは国際連盟にまったく満足していなかった。ウィーンの労働者の前で行った講演（1932）でマンは述べる。諸国民が望むのは「平和、仕事、パン」が保証される「社会的な（sozial）」デモクラシーだが、各国政府は一般国民の声を聞くよりも「外交上の覇権争い（diplomatische Machtintrige）」に明け暮れている。各国政府が「祖国の名のもとに」自国民にとって切実な社会的な生活の問題をないがしろにしている現状では、デモクラシーは実現しているとはいいいがたい。であるから、「ジュネーブの国際連盟（Völkerbund）とは違う国際連盟が必要でしょう。国民の平和の意志を実現しない各国政府に対抗するような諸国民の連盟（ein Bund der Völker）です」（MGW XI S. 900）。ここマンが「社会的な」デモクラシーを口にしたのは、労働者に対するリップサービスではなく、英仏西欧の「人道主義的」な国家とは違う、「社会的」な国家像をマンが独自に思い描いていたためである。速水は、「旧来の人文主義としての人道主義的修辭的人文主義と、新しい人文主義との区別は、マンのフランス分析のなかにとりわけ明確である」と指摘する。⁴ フランス内部には、ポアンカレやクラルテ運動が代表する保守的な人文主義の立場と、急進党のエリオにみられるような反ブルジョワ的社会主義の立場とがあるとマンは考え、この社会主義思想に自らのイメージする「新しい人文主義」との親近性を見いだしている。ただしそのさいの「社

³ 速水、215頁。なお速水は遠藤乾編：ヨーロッパ統合史（名古屋大学出版会）2008、69～72頁を参照している。

⁴ 速水、161頁。

会主義」はマンに独特のものである。マンは「社会主義信奉 (Bekenntnis zum Sozialismus)」(1933) で、「政治的社会的なものはヒューマンなものの一分野」(MGW XII S. 679) であると述べて、「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最も差し迫った要求を前にして、もはや頭を天上の事物の砂の中につっこみはせず、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、義務に従った決心以外の何物でもありません。(Ibid., S. 681)

つまりここでは、社会主義とは「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」。⁵ マンの言う「社会的デモクラシー」では自然、個人よりも公共性に焦点があてられている。「価値と尺度」第3年次の序文でマンは述べる。

デモクラシーというのは、不安定な、人間によってその都度問い直されねばならない自由と平等との法的な釣り合いであって、これはすなわち個人主義的な原理と社会的な原理との釣り合いを意味している。そして今日では、鋭敏な精神はみな、自由と平等の関係においては、平等の方に、経済的な公正の方に、つまり個人的なものから社会的なもの側へと天秤が傾いているのを感じている。(MGW XII S. 819)

デモクラシーにおいては「自由・平等・博愛」が一息に語られることが多いが、そもそも「自由」と「平等」はいつも必ず両立するわけではない。この両者のバランスをとることこそがデモクラシーの役目である。そして今日、各個人の「自由」以上に社会全体の「平等」の方が喫緊の課題であることは、事態を観察する目には明らかである。この「自由」と「平等」の関係は、国際社会というもっと大きな規模でも同じことがいえる、とマンは指摘する。個々の国の自由が行き過ぎると、諸国家間の関係はアナーキーな無秩序状態になる。「アナーキーは社会的に無制約な状態の個人主義である。各民族国家が無制限の主権に固執すること、これがヨーロッパの存在を脅かすアナーキーの正体である」(Ibid)。このような個人主義は消え失せなければならない、このような個人主義が消えうせることこそ今回の戦争の目的である、とマンは解釈する。

民族国家の自己顕示欲は犠牲を払わなければならない。それは国家主権の理念の制限を、いやナショナルな理念そのものの制限を意味する社会的な犠牲である。この戦争が起こったのが必然であるならば、その成果として国家間デモクラシー (Staatendemokratie) が、自由と平等との、ナショナルな固有の生のあり方と国際的な責任との新しい創造的な調停が見出されるような国家間デモクラシーが誕生しなければならない。(Ibid., S. 820)

⁵ 速水、165 頁。

諸国家の主権が制限されることで、国際間のデモクラシーが保証される。この考えは「この戦争」(1939)ですでに示されたものであり、そこでは「国家間デモクラシー」は「コモンウェルス」や諸国家の連邦という形態をとった「共同体」という名で呼ばれ、これらは「共同体のみが提供することのできるような、幸福と、労働の保障と福祉の平等という利益」を提供するとされていた(MGW XII S. 890)。同様の主張は1944年の講演「運命と使命」でも繰り返されている。「民族国家の主権は、大きな全体のため、共同体(Gemeinschaft)のために、いくばくかの制約という犠牲を要求されているのです」(MGW XII S. 937)。ここでは「コモンウェルス」が各国政府よりも政治的決定において上位におかれ、国際関係の安定を無視して各国が勝手にしないように規制する、というイメージが提示されている。⁶

「西欧」に対し「ドイツ」の独自性を熱烈に擁護する『考察』までの主張と、個々の国家の主権が多少制限されても、国際社会というより大きな共同体の規律が優先されるべきである、というここでの主張は驚くほど隔たっているように見える。しかし今まで述べてきたことを思い出してみるなら、国際社会という大きな共同体という発想は、実は規模を拡大した「有機的共同体」の発想にはかならない。まず、個々人の、あるいは各国のエゴイズムは制限され、全体の秩序が優先されるべきだ、という「社会的デモクラシー」は、あの「倫理的な社会主義」をナショナリズムではなくコスモポリティズムと結びつけたものである。また、指導部のもとでの平等(つまりある種のダブルスタンダードなのだが)が図られる、という点で、「上からのデモクラシー」と「(社会的)国家間デモクラシー」は相似形をなしている。どちらの場合も、程度の差こそあれ、「導く者」と「従う者」の二層に分かれているのである。たしかにマンは、ドイツ国民に向けて、独裁に抵抗せよと呼びかけている(MGW XII S. 897)。しかしそれはあくまでヒトラーの非人間的な独裁に対して抵抗せよということであって、政府がもっとまともでありさえすれば、マンは国民に政治的運動を要求したりはしない。「時代遅れのヘゲモニー思想の妄想から覚め、政治的に毒を抜かれたヨーロッパ」こそ、「政治のことをよく知らないドイツ国民が、幸福、愛そして名誉を獲得するのにうってつけの世界」であると述べていることからそれはうかがえる(Ibid)。国民一人一人が政治的リテラシーを身につけ、権力の濫用を抑止するべきだ、という発想はマンにはないのである。「マンの考えるデモクラシーの最も高度に発展した段階は、政治のない世界、つまり

⁶ マンは、「平等の理念が自由の理念よりも完全に優越してしまっているような社会主義に、私が人間的な理想を見てはいないことは、あなた方もご存じでしょう」(MGW XII S. 934)と述べて、自由の理念をないがしろにするつもりはないことを念押ししている。マンが平等を訴えるのも、自発的な譲歩によって「自由」を制限することでかえって個人的なものを救うという発想が前提にある(MGW XII S. 819)。またフェヒナーは、マンの目指したのは決してナショナルな特色の均一化ではなく、ましてやどこか一国の考え方をほかのすべての国におしつけるものではないと断っている。むしろ、各国が自国のナショナルな特性に合わせて応用でき、どのような国家間の関係にも適用可能な原理として、デモクラシーが採用されるのである(Vgl. Fechner, S. 344)。しかしそうはいっても、マンの発言の中には平等化の中で自由がどのようにして担保されるのかという具体策は示されない。

＜脱政治化され統一された世界＞という古くからのイメージをなぞるものであり、＜非政治的人間＞の考えに——もちろん、インターナショナルに規模を拡大してだが——回帰するのである」とフランク・フェヒナーは指摘している。⁷ そこで描かれるのは、個人がより高次の権威に抵抗するのではなく、それと調和することによって、ヒューマンな世界が訪れるというユートピアである。なおこの考えは、やがて戦後世界を見据えてヨーロッパを越えて「世界デモクラシー」にまで拡大することになる。

「社会的デモクラシー」は、マンの文学作品の中にも登場する。『ヨゼフとその兄弟 (Joseph und seine Brüder)』最終巻の『養う人ヨゼフ (Joseph, der Ernährer)』で、エジプトの政治家になったヨゼフが実行する独裁的計画経済は、文学における、啓蒙された支配者による平等な財の分配と統治の例である。ヨゼフのこの政策がローズヴェルト大統領のニューディール政策をモデルにしていることは、マン本人が明言している（「16年——アメリカ版一卷本『ヨゼフとその兄弟』」によせて (Sechzehn Jahre. Zur amerikanischen Ausgabe von *Joseph und seine Brüder* in einem Bande)」（1948）MGW XI S. 680）。マンはこのヨゼフ像を積極的にデモクラシーの理想と結びつけようとしているが、同時に、ヨゼフは政治的権力闘争を超越した、「超政治的」な存在として別次元の位置を占めている。⁸ 若いころは夢想家だったヨゼフの「芸術家的自我」はひどく「自己中心 (Egozentrität)」的であったが、その自我がもつ

共感と友好的な性格によって、というのもそれ〔芸術家的自我〕はそれらを決して否定してはいないのでから、それ〔芸術家的自我〕は成熟しつつ己の道を社会的なものの中に見つけ、異国の民と自らの隣人のための慈善家、養う人となります。ヨゼフの中で自我は不遜な絶対性から集団的なもの、共有的なものへと回帰し、芸術家気質 (Künstlertum) と市民の、孤立化 (Vereinzelung) と共同体 (Gemeinschaft) の、個人と集団の対立はメルヒェンの中で止揚されます。ちょうど、私たちが希望し、私たちが意志するところでは、未来のデモクラシーにおいて、自由なそしてそれぞれ異なるネイションの協働において、法の平等が支配するもとでそうした対立が止揚されるようにです。（「ヨゼフとその兄弟——講演 (Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag)」（1942）Ibid., S. 666 f）

ヨゼフ一人の中で体現された諸対立の止揚は、将来の国際協調（国家間デモクラシー）の理想を先取りしたものである、とマンは自己宣伝する。

1943年に書かれた短編『掟 (Das Gesetz)』にも、マンの考える政治家像が反映されている。イスラエルの民をエジプトから導き出すモーゼは、マンの言うフマニテートを指針とする指導者であり、ヨゼフ同様、あるべき理想の政治家像として、現実にいるヒトラーに対置

⁷ Fechner, S. 342.

⁸ Vgl. Fechner, S. 214, 218.

させられている。⁹ 神から告げられた十戒を公布し、民を統率するモーゼもまた、民衆の利益のために支配を振るう指導者として、マンによって肯定的に描かれている。¹⁰ 第二次世界大戦中に刊行された作品における政治的メッセージは、経済的・精神的領域における「社会的デモクラシー」の必要性を訴えていたマン自身の主張と方向性を同じくしていると言っていだろう。

第二節 偽装された「主体性」

マンは、個人主義は全体の秩序のためにある程度制限されるべきだと主張していた。そうになると当然、ではマンの主張は全体主義とどう異なるのかという疑問が生じてくる。ここでファシズムと自説を分ける指標としてマンが持ち出すのは、「自発性」である。マンは、「＜歓喜力行団 (Kraft durch Freude) ＞、無知蒙昧の衆愚政治 (Massen-Demokratie)、愚鈍で、人種を鼻にかけた、無知ゆえの幸福 (unwissend-glücklich)、個人などあったものじゃない」と 1941 年 11 月 23 日の日記に記している (MTB 40-43 S. 351)。「歓喜力行団」というのは、ナチスの組織「ドイツ労働戦線 (DAF)」の下部組織で、加盟員とその家族の福利厚生に関する施策とその実行を受け持っていたが、とくに旅行をはじめとする余暇活動のオーガナイズが評判となった。マンはここで、ナチスの提供する余暇活動に参加し楽しむことは、個人の自由の発露でも何でもなく、「無知ゆえの幸福」にすぎないと批判しているのである。一方で、マンはアメリカの戦時国債に関する文章の中で、「自発的な犠牲を払ってくれる人々がいるからこそ、真のデモクラシーが生き延びられるのです」と述べる。そうした自発的な協力は、現在ドイツで行われていることとは違う、とマンは強調する。

ドイツ人も、彼らは私の以前の同国人ですが、彼らも彼らの国のために多くを犠牲にします、それはもう恐ろしく多くを。しかしそれは自発的にしているものではありません。自発的であるかのように見せかけられているときでさえ、その背後にはいつもゲシュタポと強制収容所が控えているのです。アメリカでは反対に、そしてほかのデモクラシー国家でも、自発性というのは核心部分をなします。「国防貯蓄債権 (Defense Saving Bonds)」(1942) MGW XIII S. 731)

ドイツ人が国のために払う犠牲は強制されたものである。その一方で、アメリカの国債を買うという行為は、「それを国家に示すことがすなわちわれわれ自身の自己表現になる数少ないこと」のうちのひとつであり、「自分自身の実際的な利益が国家のそれと一致する」ような行いである、とマンは言う (Ibid., S. 731 f)。戦時国債を買うのは国のためであるだけでなく自分自身のためにもなるのだから、そこに強制的な性格はない、ということになるのである。マンは、ナチス下のドイツ民族は「本当に——少なくとも瞬間的には——統一的で、

⁹ Vgl. Fechner, S. 319 f.

¹⁰ Vgl. Ibid., S. 215.

強く自覚を持ち実行力を備えた、自己の内部で調和し相乗効果を持った国体 (Staatskörper) となって現れるでしょう」と認めつつも、その連帯感はある種の洗脳の結果にすぎないと非難する。個人の幸福、自由、生命は何ものでもなく、「個人は——たしかに最初は暴力によってですが、しかし暴力はしだいに人間の内部にまで作用を及ぼします——、思考も、感情も、意志も行動も徹頭徹尾全体にささげること、肉体と魂と、財産と生命とを尽くして全体に奉仕することを義務づけられているのです」(「来るべきデモクラシーの勝利について」MGW XI S. 934)。マンはナチズムの、抑圧と服従の面を強調して倦むことがない。

しかし、ナチスが大衆の自発性を奪い、恐怖で身動きをとれなくしていたというのは、一面的な事実にはすぎないことはさまざまな研究で言われているところであり、むしろナチスは国民の「自発性」を喚起することを怠らなかった。ナチス時代が「よい時代だった」という記憶は、戦後も人々の口から聞かれたという。ナチスはブルーカラーとホワイトカラーの差別をなくし、両者をともに「国民的労働」に携わる労働者であると宣伝した。生活の現場でのこの平等化、身分差別の撤廃は、職場でも学校でも、「自発性を持って主体的に課題と取り組む意欲」を触発することにつながった。こうした平等化の実感から、多くの人々がナチス時代に「生き甲斐を覚えることができた」という記憶を戦後も持ち続けたという。¹¹ 生き甲斐に関して言えば、生活困窮者を救うためにナチスが呼び掛けたボランティア活動「冬期救済事業 (Winterhilfswerk)」も、「自発的なボランティア精神、それをする本人が大きな充実感を覚えるボランティア精神に、共同体のための＜自己犠牲＞という精神が注入されたこと」を重要な特徴としていた。¹² もっとも、この冬期救援活動も、のちに法律が制定されたことで宣伝省の指導の下でさまざまな制約を課されることにはなったのだが。

ナチスの大衆掌握の巧みなところは、非政治的領域で、いわば警戒心を持たせずに、合意を形成してしまうところである。その例のひとつが、先にもあげた「歓喜力行団」による余暇活動である。ナチス時代前後の人々の生活実態を研究した山本秀行は、ケルレ村とホーホルマルクという二つの地方自治体の資料を定点観測的に論証しているのだが、そのうち共産主義勢力が強く、もともとはナチスに批判的だったホーホルマルクにおいてさえ、「歓喜力行団の旅行だけはよかった」という声が聞かれたことに注目する。たしかに、個人で旅行するよりも費用は割安だったが、しかしそれ以外にもからくりがある。亡命社会民主党の情勢報告書『ドイツ通信』(1935年11月)の分析を山本は紹介している。余暇活動は、もともと、労働者の生活や労働者仲間の結びつきと密接不可分なものだった。それが、ナチス時代になると、余暇が労働や生活から切りはなされて、余暇として組織されるようになった。そして人びとは、自立性を喪失して、歓喜力行団のような余暇組織や制度に、依存する傾向をつよめる。お仕着せの余暇活動が、人びとから「ほんとうの結びつき」を奪っているのだ。さらに『ドイツ通信』を見ていくと、根っからの社会民主主義者でありながら、歓喜

¹¹ 池田浩士：ヴァイマル憲法とヒトラー——戦後民主主義からファシズムへ（岩波書店）2015、121頁参照。

¹² 同書、143頁。

力公団の余暇活動に心動かされずにいなかったという報告が載っている。報告者は、ナチスが主催する行事であるにもかかわらず、参加者はナチ党と関係のない普通の人々で、活動中に「ハイル・ヒトラー」という挨拶を聞くこともなかった、つまりナチ的なものをまったく感じないで済んだことに驚き喜んでいた。しかしもちろんこれも、ナチスによる、人間生活のすべての領域に対する全面的な統制の一環であった。山本は考察する。ナチスとしても、自分たちのイデオロギーに積極的に賛同する人々だけでなく、もっと広く国民の心をとらえる必要があった。「それには宣伝などを、政治やイデオロギーを正面にかかげたものから、もっとソフトな、非政治的なものに転換する必要があった。一方、人びとのほうでも、密告の恐れのある政治的なものをさけ、気のおけない私的空間や<政治から自由な空間>、つまり非政治的領域への逃げこみをはかった」。しかし、「非政治的領域こそは、人びとが避難した先であると同時に、ナチスが人びとを組織しようとして手ぐすねをひいてまっている所でもあったのである」。歓喜力行団は強制組織ではなく、参加は各人の自由だった。こうして、自分の意志で非政治的な余暇活動を楽しんでいるだけだったはずが、結果的にはナチズムを評価してしまうことになる。¹³ つまり、余暇活動組織に参加することで、本当の結びつきではなくお仕着せの結びつきの中に組み込まれ、非政治的な雰囲気気に気を許してナチスを評価してしまうことになるのだが、こういったことすべてをあたかも自分の意志で選んでそうしたかのようにうまく思いこまされていた、という状況が浮かび上がってくる。このように、ナチスの統治の内実は強制と服従ではなかった。「自発的」な行動で充実感を得、主体性を失ったのではなく獲得したと感じた人も多かったからこそ、支持を集めたという面がある。とはいえもちろん、その主体性を反体制側に発揮することは許されなかったのだから、人々に与えられたのはあくまで「お仕着せの自由」にすぎなかったのは言うまでもない。

個人と全体とは一致しており、そしてその一致は個人が「自発的」に選び取ったものであると思い込ませる、こうした意識操作によってナチスの行った抑圧は見えにくくされる。翻って、デモクラシーの方はどうか。マンは先に、デモクラシーにおいては、国民は自分の意志で全体に奉仕しているとして、ナチズムにおける「無知による幸福」との違いを強調していた。しかし、国民の「自発性」という点はまさにナチスドイツも意を用いていた。そして反対に、「無知による幸福」という点においては、アメリカン・デモクラシーも決して無関係ではないのである。

マンは、ローズヴェルトを「上からのデモクラシー」の体現者として称賛していた。しかし、この賛辞をローズヴェルトが歓迎したかどうかは、実は疑わしい。というのは、フランクリン・D・ローズヴェルトは、「トップ・ダウンではなくボトム・アップ」の政治を訴えて大統領に就任したからである。彼が選挙運動中に行った、一般に「忘れられた人々」演説として知られている 1932 年 4 月 7 日の演説を引用する。

¹³ 山本秀行：ナチズムの記憶——日常生活からみた第三帝国（山川出版社）1995、159～164 頁参照。

この不幸な時代にあつては、忘れられた人々、つまり組織を持たないがしかし社会にとって不可欠な経済的ユニットとなる人々のためのプランが必要である。それは1917年の〔宮本陽一郎注：連合軍への参加を決めた〕プランと同様にボトム・アップのプランでなければならない、トップ・ダウンであつてはならない。そしてもう一度経済のピラミッドの底辺をなす忘れられた人々に信頼を置くようなものにしなければならない。¹⁴

ローズヴェルトが掲げたのは「上からのデモクラシー」ではなく「大衆」を代弁する「下からのデモクラシー」だった。

ローズヴェルトの「下からの」政治というスローガンは、しかし大衆に「忘却」させることと表裏一体であつた。「機械、エンジニアリング、そして忘却はローズヴェルトのニューディールを支えるイデオロギーとすることができる」と宮本陽一郎は言う。¹⁵ ある意味でニューディールの経済政策を先取りした、ロイ・シェルダンとエグモント・アレンズの著書『コンシューマー・エンジニアリング——繁栄のための新たなテクニック』（1932）は次のように述べる。

……忘却が……この国の生活に満ち溢れている。毎日衣服や家具や自動車や美容の最新ファッションが、1600万人もの熱心な観客を前にスクリーンに映し出される。新聞に喧伝され、雑誌の挿し絵となり、ラジオで解説され、最新の流行と最新の機具が人びとの生活のなかに……怒涛のごとく流れ込む。これこそ現代アメリカのテンポと呼ぶべきものである。¹⁶

さらに、テクノロジーの中での忘却というモチーフは、バズビー・バークレーのミュージカル映画『1933年のゴールドディガーズ（Gold Diggers of 1933）』のフィナーレに象徴的に反映されている、と宮本は指摘する。「忘れられた男」というナンバーは、上に見たローズヴェルトの「忘れられた人々」をターゲットにした選挙運動と直接に関係している。

バズビー・バークレーの演出は、国に裏切られ浮浪者に転落した帰還兵士のルサンチマンを黒人女性の歌うブルースで増幅し、第一次世界大戦の戦場に声援に送られて旅立つ兵士たちの姿、戦場での体験、大恐慌の悲哀を回想し、そして最後には退役軍人たち

¹⁴ 宮本陽一郎：『モダンの黄昏——帝国主義の改体とポストモダニズムの生成』（研究社）2002、176頁から孫引き。宮本の参照元は Samuel Rosenman, ed.: *The Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt*, Vol. 1. New York (Random House) 1938, pp.624-627.

¹⁵ 宮本、『モダンの黄昏』、179頁。

¹⁶ 同書、180頁から孫引き。宮本の参照元は、Roy Sheldon and Egmont Arens: *Consumer Engineering. A New Technique for Prosperity*. New York (Harper and Brothers) 1932, p. 53.

の行進を彼の専売特許とも言うべき機会仕掛けの回転舞台で幾何学的な運動に抽象化し、さらには最後のショットでは、まるでタービンかあるいは歯車のような未来派的なデザインに昇華してしまう。

「当時のジャーナリズムはこのフィナーレを誰もが共感しうる愛国的なものと評価している」のだが、「＜私の忘れられた彼氏を思い出して＞という歌詞にも関わらず、ボーナス・マーチはこの幾何学的機械的構図の美のなかで忘れられるのである」。¹⁷ ローゼンヴェルトの大衆政治は、「下からの」デモクラシーを掲げながら、テクノロジーのなかでの「忘却」を促進する。集団的無意識は、政治権力にあるいは文化的表象に媒介されることによってかえって忘却される。「大衆」の主体性は、ここでは称賛されると同時にひそかに空洞化させられているのである。¹⁸

このように考えると、マンがローゼンヴェルトを、彼の自己宣伝に反する形で「上からのデモクラシー」の体现者とみなしたことは実に屈折している（もちろんマンは、あくまでポジティブな意味で言っているのだが）。しかしマンは、「下からの」デモクラシーを騙るローゼンヴェルトの政治を「上からのデモクラシー」であると看破することで、図らずも民衆政治における国民の「自発性」がはらむ問題を暗示することになる。マンは、なおも個と全体の有機的調和関係にこだわることで、ドイツ・ファシズムとアメリカン・デモクラシーの「似てはいけないものの類似」¹⁹ を、皮肉にもほのめかしてしまっているのである。

第三節 社会主義的ヒューマニズム

マンがファシズムとの闘いのなかで掲げていたのは、「ヒューマンな」有機的共同体であり、第一節で述べたように、これは「全体のために個人が自らの意志でエゴイズムを放棄する」という倫理的な社会主義を基盤としている。しかし、序章で指摘したように、「倫理的な社会主義」はナショナリズムと結びついたときにはしばしば全体至上主義に傾く。では、マンは「ヒューマニズム」を持ち出すことによって、この問題を解決しているのだろうか。

ヒューマニズムの文脈で「社会的デモクラシー」を述べる時のマンは、ときに「デモクラシー」以上に「社会的」の方にアクセントを置く。『パリ訪問記』（1926）で「そして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フマニテート（die Humanität von morgen）においては、ロマン的な国家主義の要素とつり合い

¹⁷ 宮本、モダンの黄昏、177 頁。ボーナス・マーチというのは、大恐慌で失業した退役軍人たちが、第一次世界大戦の補償金の繰り上げ支給を求めて行ったデモ。フーヴァー大統領はこれを軍事制圧し、国民の支持を決定的に失った。結果、「忘れられた人々（退役軍人たち）」へのシンパシーをアピールしたローゼンヴェルトが選挙で地滑りの勝利を収める。

¹⁸ これはまさに、アドルノが「文化産業」と呼んで批判したものである。大衆文化ではなく、ヨーロッパの伝統的な文化に愛着をもっていたという点で、アドルノとマンは趣味を同じくするが、マンがニューディール的な（隠蔽された）上からのデモクラシーを支持したのに対し、アドルノは産業の中で人びとが自らの思考を奪われている状況を批判した。

¹⁹ 宮本の表現。モダンの黄昏、150 頁。

をとるに十分なほどに強い新理想主義の諸要素が入り込むだろうということより確かなことではないのだ」(MGW XI S. 51)と述べているが、この「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フマニテート」は、徐々にはっきりと「社会主義」と結びつけられるようになる。「自由の問題 (Das Problem der Freiheit)」(1939)では、晩年のゲーテを引き合いに、社会主義とヒューマニズムの結合を描写する。「デモクラティックな倫理から、社会主義的 (sozialistisch) な倫理へという、明らかに精神的に必然的な移行」がゲーテの晩年の作品には見られる、そして『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』は、「集団主義的な予言 (kollektivistische Prophetie)」の閃光がある、とマンは言う (MGW XI S. 958)。

全人類があつてはじめて人間的なものが完成するのです、個人 (der einzelne) は一機能になります、共同体 (Gemeinschaft) の概念、共産 (Kommunität) の概念が前面に出て来ます。そしてこの概念と同じく音楽で明るくされている教育州の精神は、イエズス会的・軍隊的とも社会主義的ともいうことができるでしょう。(Ibid)

ここでは、個人的なものから社会的なものへ関心が移っていくという教養小説の定石が、「社会主義的」な共同体のイメージに結実しているとされている。マンにおいてエゴイズムの対蹠物として設定された「社会主義」は、全人類の幸福を願うという点で、「ヒューマニズム」と不可分である。マンはスターリン政権に明らかな拒絶反応を示していたとはいえ、²⁰ 理念としての共産主義への態度は必ずしも否定的ではなかった。ロシア革命は、かつてフランス革命がそうだったように、歴史的プロセスであって、全体主義的であることをもってナチスのファシズムとロシアのコミュニズムを同列に並べることは、「よくても表面的な見方、悪くするとファシズムそのもの」である(「デイヴィッド・マッコイに (An David McCoy)」(1945) MGW XIII S. 778)とマンは言う。マンの見方では、ファシズムとロシアの社会主義とは、そのフマニテートに対する態度からして大いに異なっている、ロシアの社会主義は、平和を願い、建設的労働と公正な賃金、財産の共有、つまり幸福の向上と苦悩の減少そして教育による国民の精神的向上に心を砕いたが、こうしたことすべてはファシズムの政策目標と鋭いコントラストをなしているからである。であるので、ロシアの共産主

²⁰ マンは「社会主義」にシンパシーを寄せてはいるが、ボルシェヴィズムには警戒感を抱いていた。トロツキストに対しソ連が1936年8月に行った「粛清」は、共産系の亡命者たちにとってショッキングな出来事であったが、マンは8月20日の日記に「モスクワ放送によって不愉快になる。＜トロツキスト＞裁判についての報道だが、その嘘八百も甚だしいプロパガンダは、同種のファシストたちのやり口も顔負けである。そのスタイルにおいて両者はまったく通じている。情けなく、悲しいことだ」と強い口調で非難している (MTB 35-36 S. 356)。この事件後、ソ連との関係に苦慮したマンは、つかず離れずの距離を保つことにする。モスクワで発行される亡命雑誌『ヴォルト (Das Wort)』には協力を続けていたが、その一方で親ソ派に対し「距離をとっておくことが必要だ。ハインリヒ〔・マン〕の姿勢はあまりにも積極的すぎる」と日記に記している (MTB 37-39 S. 74)。

義は「核心部においては」「人道的 (humanitär) でデモクラティックな運動だった」とマンは言う。やがて専制をもたらしたとはいえ、専制がこのまま続くことはないはずで、ロシアの社会主義は「考える人々を育てた (denkende Menschen erziehen)」のだから、必然的に自由への道を歩むものと言える、とマンはロシアを擁護する (Ibid., S. 778 f)。

ハンス・ヴィスキルヒェンは、エルンスト・ブロッホのようにマンも、コミュニズムの中にユートピア的・終末論的要素を見だし、それを資本主義の物質論を補完するものとして必要とみなしていたと指摘する。²¹ 講演「運命と使命」では、コミュニズムについての考察が重要な位置を占めている。コミュニズムといえば、19 世紀にプロレタリア階級による支配を前提として打ち立てられたという一般の理解があるが、「しかし同時に、コミュニズムはヴィジョンとしてはずっと古くからあり、その一方で未来世界につながる要素をも含んでいるのです」とマンは考察を始める。「ずっと古くから、というのは、中世末期の宗教的民衆運動がすでに終末論的・共産主義的な性格を持っていたからです」。財産共有、階級にかかわらず課せられる労働の義務、税の廃止など、その主張はすでに「共産主義的」であり、この意味で、コミュニズムはマルクスや 19 世紀よりも歴史が古い。しかし、マンは、自分の子孫が暮らす未来の社会もまた、共産主義的な要素抜きには考えられないのだ、と言う。「つまり、地上のもろもろの財産に対する共通の所有ないし享受の権利という基本理念なしには、また、階級差別がしだいに解消されていくことなしには、さらにはすべての人が労働の権利と義務を有するということなしには」未来の世界を思い描くことは難しい、という限りにおいて、「コミュニズムは未来に属する」というのである (MGW XII S. 935)。

個人主義的自由は所有の概念と密接に結びついていますが、これはこれまで、どれほど集団からくる要求に順応せざるをえなくなったでしょう、そしてはっきりそれとは自立たないながら、時の流れの中でじっさいどれほどそうしてきたことでしょう。[...] 自由と平等という近代デモクラシーの基本両概念の間に、新たな均衡が求められているのです。そして民族国家の主権は、大きな全体のため、共同体のために、いくばくかの制約という犠牲を要求されているのです。 (Ibid., S. 936 f)

「民族国家の主権は、大きな全体のため、共同体のために、いくばくかの制約という犠牲を要求されている」という考えは、本章で述べた「社会的デモクラシー」による来るべき世界共同体のヴィジョンである。「共同体 (Gemeinschaft) とは共産 (Kommunität) のことであり」、マンの考えでは世界は「共産主義的」な形態へと必然的に変化していく。

すなわち共有性、相互依存と相互責任、この地上にある財産の享受に対する共通の要求権を特徴とした生活形態へと変化していくでしょう、しかもそれは、地球上の空間が融

²¹ Vgl. Hans Wißkirchen: Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns *Zauberberg* und *Doktor Faustus*. Thomas-Mann-Studien, 6. Band. Bern (Francke) 1986, S. 137.

合することによって、技術の発達によって世界全体が狭く、親密になって、すべての人がその世界の共通の居住権を持ち、すべての人がその世界の管理にかかわることになる、ということによって必然的にもたらされる結果なのです。(Ibid., S. 937)

マンは講演を新しいヒューマニズムの描写で締めくくる。新しいヒューマニズムは「己のいい面しか見ないナイーフさにひたって自己満足したり、人間生活をバラ色の眼鏡で見たり」はしない。新しいヒューマニズムは「美辞麗句を連ねるようなことはせず、すべての人間存在に共通する悲劇性について知っているでしょう」。そして「新しいヒューマニズムは己の宗教的特質を否定しないでしょう、というのも人間の尊厳という理念において、個々の魂の価値という理念において、ヒューマンなものは宗教的なものへと超越するからです」。「共感と義務のパトス」がそこにはあり、「すべての思考と行動を根底で支えるこのようなパトスなくしては、今日の苦闘から生じるはずの、あのよりよい、より幸福な世界ないし諸民族の共同体 (Völkergemeinschaft) の建設は、不可能であるように思えます」(Ibid., S. 938 f)。

以上に見たような、「共同体」と密接に結びつけられた「コミュニズム」は、やはり「倫理的な社会主義」の性格を保持しているが、これをメラー・ファン・デン・ブルック的な「第三帝国」と差異化しているのが、「宗教的人間愛」という要素である、と言える。しかし、以下に先行研究を参照しながら明らかにしたいのは、この「宗教的人間愛」は、マンを保守革命から切りはなす免罪符となっているというよりも、むしろそれとの密かな緊張関係を示す符牒となっているということである。

小黒康正は、ロシアの作家ドミトリー・メレシコフスキーのいう「第三の国」が、第一次世界大戦期のドイツと日本に与えた影響を指摘する。ドイツでもっとも強い影響を受けたのが、『第三帝国』の著者メラー・ファン・デン・ブルックであった。マンの場合、メレシコフスキーにもメラー・ファン・デン・ブルックにも強い関心を抱いていたが、「自己の古い保守的な理念を新たな政治状況に適応させようとする意識」から、『ドイツ共和国について』で「宗教的人間愛の第三の国 (das Dritte Reich der religiösen Humanität)」(MGW XI S. 847) としての「共和国」を擁護した、と小黒は考察する。『魔の山』の主人公を「新しいものを求めての戦い」に送り出すというマンの考え (MTB 18-21 S. 201) は、この「宗教的人間愛の第三の国」を創作において展開する試みであった。しかし、黙示録的な戦火の中で、「いつかは愛が生まれてくるであろうか」という問いで閉じられるこの小説は、「愛の新しい言葉」のために死ぬという主人公のヒロイズムを、「一方で共和国を擁護するマンの新たな所信表明でありながら、他方で保守革命的な理念の密かな継承」として解釈させるアンビヴァレンツをはらんでいる、というのが小黒の見解である。²²

²² 小黒康正：第一次世界大戦期の日本とドイツにおける「第三の国」——イプセン、メレシコフスキー、トーマス・マン [日本独文学会『ドイツ文学』第 154 号、2017、103～121 頁] 113～118 頁参照)。

ヴィスキルヒェンは、「運命と使命」に関し、『魔の山』の時代から変わらないく中世的
コミュニズムの「イメージ」がここでも再認められる」と指摘している。²³ ヴィスキルヒェ
ンが言っているのは、『魔の山』の登場人物イエズス会士レオ・ナフタ²⁴ が体現する「中世
キリスト教的コミュニズム」のことである。たしかに、「宗教」と「コミュニズム」の結合
は、ナフタの造形以来マンにはおなじみのものであり、ここから、ゲーテの教育州が「イエ
ズス会的・軍隊的とも社会主義的ともいうことができる」という「自由の問題」中の発言も
理解されうる。しかし、「運命と使命」にナフタの痕跡を見ようとするのは、ヴィスキル
ヒェンの意図とは裏腹に、読者に不穏な感じを抱かせる。なぜなら、ナフタが宗教コミュニ
ズムと結びつけて語っていた「ヒューマニズム」は、テロリストの論理にほかならないから
である。『魔の山』では「自由・平等・博愛」の西欧的デモクラシーを体現する文士ロドヴ
ィコ・セテムブリーニと、「神の国」を招来するためのプロレタリアートによるテロルを唱
道するイエズス会士ナフタが激しい論戦を繰り広げる。ナフタはセテムブリーニの言う人
道主義を批判して、それとはおよそ異なった考えを「ヒューマニズム」として持ち出す。そ
れは、宗教的熱狂の中で共同体のために自己を犠牲にすることこそ人間精神にふさわしい、
それゆえ「人間的な」行為であるとする考えである。ナフタの考えでは、超個人的な、超自
我的な理念の下では「つねに個人の生命などはより高い思考のために無造作に犠牲にされ
るだけでなく、むしろ個人自ら進んで、ためらうことなく投げ捨てられようとするものだが、
これこそ人間にふさわしい、したがってより高い意味で人間の正常な状態である」（『魔の山
（Der Zauberberg）』MGW III S.637）。これは、あの「倫理的な社会主義」が過激化した
ものであると言える。

「運命と使命」は、コミュニズムへの共感を告白しながらも、最終的にはデモクラシーと
コミュニズムの折衷を要請している²⁵ ので、当然、ナフタと完全に立場を同じくするわけ
ではない。しかし、マンがここで「社会主義」あるいは「共産主義」のもとで主張している
ヒューマニズムが、脱個人主義的性格を持っていることは見逃せない。前節では、国民が「主
体的に」国に関わるというヒューマンなイメージが、かえって抑圧を隠蔽していることを指
摘した。ここでも、「大きな全体のため、共同体のために、いくばくかの制約という犠牲を

²³ Wißkirchen, S. 137.

²⁴ マンが 1921 年 12 月に読んだメレシコフスキー編著『反キリスト ロシアとボルシェビ
ズム』がナフタの人物像に影響しているという（小黒、第一次世界大戦期の日本とドイツに
おける「第三の国」、115 頁、脚注 35 参照。小黒の参照元は Friedhelm Marx: »ICH ABER
SAGE IHNEN... « Christusfiguration im Werk Thomas Manns. In: Thomas-Mann-
Studien XXV. Hrsg. von Thomas-Mann-Archiv der ETH Zürich. Frankfurt am Main.
2002, S. 112 f.）。

²⁵ 「共産主義的」形態に移行した世界が、世界全体で共有する基本法、「人権についてのマ
グナ・カルタ」は、「アメリカの基本的人権の宣言（Bill of Rights）」を手本とするべきであ
るとマンは述べる（MGW XII S. 938）。つまりは、個人の権利を保障しながら、未来の共同
生活のために諸国のすべての国民を縛る、デモクラシーとコミュニズムを折衷したような
ものであるべきだ、ということだろう。

要求」する「共感と義務のパトス」は、「倫理的な社会主義」のヒロイズムとデモクラティックなヒューマニズムの「似てはいけないものの類似」を暗に示唆しているのではないだろうか。

第四節 デモクラシーへの失望？

マンが思い描いた「社会的デモクラシー」による世界共同体は、第二次世界大戦が終結した後も、実現しなかった。マンの願望とは裏腹に、東西対立の時代が始まったのである。

1943 年時点ではマンは、アメリカが戦後世界の中心になることを望んでいた。アメリカの独立宣言が保証する人権の中には「幸福追求権」があるのだが、これはヨーロッパの憲法などには見られない、アメリカ独自の“Kindness”の精神から来たものだ、とマンは説明する。さらに新たな戦後世界の国際機関の名称である「国際連合 (United Nations)」は、「アメリカ合衆国 (United States of America)」に倣って作られた造語なのではないか、とマンは持論を述べる。アメリカは、「地球上でもっとも強い力を持つ国」であり、「来るべき状況の形成に最も強い影響を行使しうる国」であって、しかも「幸福の追求」を「人間にとって不可侵の権利」とみなす善意ある国家である、とマンは言う（「カインドネス (Kindness)」 MTB 40-43 S. 1092 f.）。

しかし、ローズヴェルトが 1945 年に亡くなった後、アメリカのデモクラシーはマンの目には様相を変えてしまった。アメリカはローズヴェルトの下では「市民的時代の形式的デモクラシーを、平和的な革命によってデモクラティックな社会主義へと移行させつつあるように見えた」。しかし、戦争に勝ってからというもの、「倫理的活力の深刻な停滞に陥っている」ようである（「デイヴィッド・マッコイに」 MGW XIII S. 779）。共和党が東西対立をあり、アメリカの外交が帝国主義的な、「デモクラティックな精神」とは関係のない方向に進んでしまうことを、マンは恐れた (Ibid., S. 781)。マンはアメリカ国内の情勢に、ファシズム前夜の兆候を見るようになる。「インフレーションが猛威をふるった末の運命的な顛末、デモクラシーを担う中間層の貧困化、彼らが恨みを募らせた、非理性的な (irrational)、どんなデマゴギーも真に受けてしまう大衆 (Massen) に変貌してしまうこと」の末に、ファシズムと戦争がこの国でも繰り返されなければいけないとしたら、ドイツの過ちから何も学んでいないことになるではないか (Ibid., S. 782)、とマンは危惧する。

とはいえ、マンはこの時点ではまだ、アメリカのデモクラシーそのものに対する信頼を失ってはいなかった。「デモクラシーへの信頼とは人類への信頼 (Menschheitsglaube) であり進歩への信頼」であって、これが「アメリカへの信頼を成り立たせている核心部」(Ibid) であるとマンは述べている。しかし他国の戦後処理にアメリカが介入するさい、法の支配に対する感覚が鈍っているのを感じ始める。マンの印象では、アメリカは戦後イタリア政府とフランス政府から左派勢力を締め出すことによって、それぞれの国の国民の自由意志を抑圧してしまった (MTB 46-48 S. 656 f. 1947 年 11 月 21 日に関する注)。ドイツに関しても、マンはアメリカの介入を手放しで歓迎してはいない。ドイツが一国で立ち直るのは困難だ

という感触もあって、マンは、ヨーロッパ連邦設立に望みを託し、その連邦の中に（もちろん自治を認められた独立国としてではあるが）ドイツも受け入れてもらうことが一番良いのではないかと考えた。「このドイツはヨーロッパ連邦（Europäische Föderation）の一員となり、さらには——それを私は望んでいるのですが——新たな戦争なしにいつか達成されるであろう世界連邦（Weltföderation）の一員となるでしょう。私は新たな中央集権的ライヒ（Zentralisiertes Reich）には反対です」。この「ヨーロッパ連邦」は、「経済的統一（Wirtschaftseinheit）」を伴う「緩やかな連邦（Eine lose Föderation）」であるとマンは語る。²⁶ その一方で、マンはアメリカのマーシャル・プランを「理想的な善意」と語りつつも、明らかに留保的な態度をとる。「マーシャル・プランは多くのヨーロッパ人には、アメリカのヨーロッパに対する政治的・経済的支配の道具としてとらえられています」。²⁷ 浜田泰弘は、マンが「戦後のヨーロッパが、米ソ両基軸から一定の政治的中立を保ち、特にアメリカに政治的・経済的に依存することがない地域として、経済統合の実現に基づいた自律的・緩やかな連邦国家として再建されることを望んでいたと捉えられよう」と説明している。²⁸ たしかにマンは、この時期も「世界国家（Welt-Staat）」を望んではいたが、それはもはやアメリカをモデルとしたものではなく、戦後アメリカの「墮落したデモクラシーと警察国家に対する代替案」として、各国のナショナルな国家理念が希薄化することを意味していた（MTB 46-48 S. 198. 1947 年 12 月 19 日）ロシアの Kommunismus もアメリカのデモクラシーも、古色蒼然とした経済ドクトリンになってしまっていて、世界を正しい方向へ導いているようには見えない。両システムの妥協こそ模索されねばならない、それなくして真の世界デモクラシーは達成されえない、とマンは語る（「ハイマンのインタビューに答えて（Interview mit Heimann）」 MTB 46-48 S. 567. 1947 年 5 月 4 日に関する注）。これも一見、東西の妥協によって諸国家のナショナリズムが制限された世界が実現する、という以前の発想と同じようだが、以前は Kommunismus に関してもデモクラシーに関しても肯定的であったのに対し、ここではどちらも批判の対象となっている。

マンはついに、「デモクラシー諸国家はくだめになってしまった（versagen）>から」自分は『非政治的人間の考察』に戻ってしまおうか、と思い悩んでいる（MTB 46-48 S. 120. 1947 年 4 月 27 日）と日記に記す。政治的な物事に対する疲労の色は、アメリカがファシズム化する危険を前に、自分は「またしても自由の殉教者になるつもりはない」（Ibid., S. 575, S. 165. 1947 年 5 月 28 日に関する注）という言葉からもにじみ出ている。状況はマン

²⁶ V・ハンセン、G・ハイネ編（岡元藤則訳）：トーマス・マンは語る（玉川大学出版部）1985、267～268 頁；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）、2010、270 頁参照。

²⁷ ハンセン・ハイネ、286 頁；浜田、270 頁参照。マンは概してトルーマン大統領の反共封じ込め政策に批判的で、西ヨーロッパとアメリカの軍事同盟でもある北大西洋条約機構（NATO）締結に反対する声明にも署名（1949 年 4 月 11 日の DENA-ロイター電）している（浜田、278 頁 注 14 参照）。

²⁸ 浜田、270～271 頁。

にナチス政権前後のドイツを思い出させたが、あの時のように自由のためにファシズムと闘う気力は、1947年のマンにはもうほとんど残っていなかった。マンに、『非政治的人間の考察』に戻ってしまいたいとまで言わしめたのは、何だったのだろうか。おそらくそれは、たんに理想のデモクラシーが実現しなかったという失望だけではない。この無気力は、マン自身がデモクラシーに内在する矛盾を以前からうすうす感づいており、そしてそれがついに顕在化してしまったことに由来するのではないだろうか。その矛盾とはつまり、内側からは「衆愚政治」に掘り崩され、外側では仮想敵に対し排外的になりがちな傾向のことである。戦中までは、ナチスドイツと闘う必要から目をつぶってきたこれらの矛盾を、マンは戦後になってまで糊塗する気力はなかったのだろう。

マンは最終的に、国内の反共産主義キャンペーンによってアメリカを追われることになる。新たなファシズムはマッカーシズムという形をとり、しばしば戦後アメリカの反動的・反共的傾向を批判してきたマンをも標的とした。「反トーマス・マン・キャンペーン」と称されるような運動がおこり、マンの反論も空しく、マッカーシズムが頂点に達した1950年代初頭にマンへの攻撃は激化した。アメリカはマンにとって、もはや自由な言論活動を保証する国ではなくなりつつあったのである。²⁹ マンは1951年に「フリーランサー宣言」を行い、今後はいかなる政治集団にも参加しないこと、言いたいことは自分個人の名前と責任でのみ発言することを公言した（「ある若い日本人へ（An einen jungen Japaner）」（1951）MGW XII S. 970）。翌1952年、マンはついにアメリカを離れ、東西ドイツのどちらでもなく、スイスを居住地に選ぶことになる。

マンはデモクラシー国家アメリカの内部に台頭した反動勢力——*massendemokratisch*という言葉で危惧しながら、アメリカに関しては意図的に目をつぶってきた潜在的危険——から言論の自由を脅かされ、公の政治活動からは身を引くことになった。マンがこの勢力に対しても「闘うデモクラシー／ヒューマニズム」を持って対抗しえなかったのは、今や顕在化したアメリカのファシズムが、自分が掲げていたこのスローガンと同根であることを、苦々しい思いで認識していたからではないだろうか。共同体とヒューマニズムが相互に修正しあうような「ヒューマニズム共同体」を構想したマンの試みは、それが基盤としているデモクラシーとファシズムの二項対立が掘り崩されてしまったとき、ともに危機に瀕することになったのである。

²⁹ 浜田、275～276頁参照。

第三章 『ファウストゥス博士』における共同体

「ヒューマニズム共同体」を目指すマンの試みは図らずも、デモクラシーとファシズムを二項対立的にとらえ、前者を善とし後者を悪とすることの矛盾に突き当たった。『ファウストゥス博士』におけるヒューマンな共同体の理想は、一見すると、マンが実際に直面したであろうこの矛盾とは無関係に口にされているかに思える。しかし、マンは芸術上の「打開」を達成するために悪魔と契約して破滅する架空の作曲家、アードリアン・レーヴァーキューンの人生を、ナチスに支配されたドイツの破局という現実と重ね合わせているだけでなく、調和的でヒューマンな《第九》ではなく十二音技法を、コミュニズム的ユートピアではなく救済のない終末観を、主人公に選ばせている。『ファウストゥス博士』は、「ヒューマニズム共同体」によって立つところの「責任と調和の倫理」を、個に対する全体の優位を象徴するモチーフと結びつけることによって、脱構築しているのである。

第一節 「フマニスト」ツァイトブロームの政治観

『ファウストゥス博士』の副題は、『一友人によって語られたドイツの作曲家アードリアン・レーヴァーキューンの生涯』である。この「一友人」つまり語り手ゼレーヌス・ツァイトブロームは、人文学を教えるギムナジウム教授だったのだが、ナチス政権に批判的な姿勢から、教職を退いて亡き友人アードリアン・レーヴァーキューンの伝記を執筆している。

「フマニスティッシュな」語り手に「デモニッシュなもの」の描写をゆだねるということ、これはこれだけでも「滑稽な着想」だとマン自身が語り手に対して距離を取った発言をしている (MGW XI S. 164)。以下に考察するように、ツァイトブロームは必ずしも作者マンと完全に立場を同じくするわけではなく、彼が作中で代表する「市民的」ヒューマニズムは作品内でははじめから乗り越えられたものとして描かれているのである。¹

ツァイトブロームという語り手の存在、「純粋な、〔語る対象への〕愛を持った、フマニスティッシュな魂によって」、この作品では「何かとても反フマニスティッシュなもの、陶酔と破局」が語られることになる、とマンはヘッセ宛の手紙で説明している。² とはいえ、フマニストツァイトブロームと彼によってその「反フマニスティッシュな」人生を語られるアードリアンとの間には、ある意味で「同一性」があるとマンは言う (MGW XI S. 204)。そ

¹ このような「乗り越えられてしまった」語り手によって作品が語られていることの意味は、相澤啓一：「語りえぬ衝撃」を語る戦後ドイツ文学の系譜（筑波大学博士論文）2008、96～108 頁で詳しく分析されている。ナチス後の作家たちが、「小説の形式は語りを求めているのに、もはや語られ得ない」という認識を持ちながらも、何らかの形で語り続けるために戦略を模索した、その知的格闘が相澤の論文の考察対象であり、『ファウストゥス博士』には、作者から語り手へのイロニーに基づく語りによる「小説の自己破壊を通して小説を成立させていった仕掛け」（同書、98 頁）が指摘されている。作品が「作品存在のあらゆる自明性や、＜古典的＞美の規範などからはおよそかけ離れた危うい肯定性の上にかろうじて成立している」ところにこの作品の「すぐれて現代的な諸相」（同書、107 頁）がある、と相澤は見ている。

² 1945 年 4 月 8 日付 (Mann, Selbstkommentare, S. 58)。

れというのも、二人は作者マンの異なる一面をそれぞれ具現化しているのである。マンは書いている。「彼〔ツァイトブローム〕がジャコバン的・ピューリタンの美徳に対し嫌悪を抱いていたこと、1919年の革命的ロシアに対し傾倒を示しながら、最終的には西欧の側を選んだということ、これらのことは私自身の〈変遷（Entwicklung）〉の状況にかなり精確に対応しています」。³ 一方のアードリアンに関しては「アードリアン・レーヴァーキューンの不穏な人生は、ドイツの犯罪、時代の危機、芸術の危機などの象徴であるだけでなく、異なる状況に移され、ずらされ、ゆがめられているとはいえ、私自身の人生のデモニッシュな再現であり暴露」なのだと述べている。⁴ ヴィスキルヒェンは、ツァイトブロームがデモクラシーへの「転向」などをはじめとするマンの「公のスタンス」を反映しているならば、アードリアンはロマン主義への愛着と克服というマンの「私的な領域」を反映しているとしている。⁵ フェヒナーも、ツァイトブロームはもっぱらマンの「市民性」を、アードリアンはマンの芸術家の側面を、それぞれ表しているとみなしている。⁶ この両者の「同一性」に関してはまた、ヘルムート・コープマンは作者マンの亡命者ゆえのアイデンティティの分裂との関連を見ている。⁷ しかし、マンの「共同体」観や「ヒューマニズム」観とのかかわりから、本論は、ツァイトブロームはマンの「市民的ヒューマニズム」に、アードリアンはマンの「有機的共同体」（これは野蛮に陥ったロマン主義と呼ばれるファシズムにも隣接している）と非個人主義的ヒューマニズムにそれぞれ対応していると考える。

ヴィスキルヒェンの指摘の通り、ツァイトブロームの政治観はおおむねマンが公言している政治観をなぞっているが、それはあくまでごく一部である。1914年の第一次世界大戦勃発時、ツァイトブロームは戦争に「〔人々の〕共働のうちに新しい、より高次の生が獲得される一つの犠牲行為」（MGW VI S. 399 f）を見て、出征する。帝政ドイツはツァイトブロームの目には、「正義と法、人身保護令、自由と人間の尊厳」とがともかくもまだ名誉を保っている国であった。文化は国家権力から自由であったが、その若い担い手たちは、「今勃発したような一つの大きな民族の戦いの中に、国家と文化とが合一するような一つの生の形式への打開の手段を見ていたのだった」（Ibid., S. 400）。ツァイトブロームのこうした反応は、マンを含む保守的な知識人たちが第一次世界大戦開戦に対して示した賛同と一致している。戦争に幻滅して、第一次世界大戦敗戦後にはその政治観を変えていかざるを得なかったマンの葛藤もまた、ツァイトブロームは共有している。西欧諸国はドイツを監督して、市民的デモクラシーの軌道に乗せ、ドイツの政治がロシア的プロレタリア的なものに変質しないよう目を光らせていた。元来保守的なツァイトブロームは、「中庸の人間であり、教養の子である私は、たしかにラディカルな革命や下層階級による独裁に対し生来の拒否感

³ マックス・リュヒナー宛 1947年12月24日付の手紙（Ibid., S. 143）。

⁴ ハンス・ライジガー宛 1947年9月4日付の手紙（Ibid., S. 118）。

⁵ Vgl. Wißkirchen, S. 198.

⁶ Vgl. Fechner, S. 246.

⁷ コープマンによれば、「アイデンティティの二重化（Identitätsduplizierung）」は亡命文学にしばしばみられるモチーフだった（Vgl. Koopmann, S. 104 ff）。

を抱いている。そもその考え方からして、それを無政府状態や衆愚政治 (Pöbelherrschaft)、つまり文化の破壊以外のイメージで想像するのが難しいのである」と述べるが、しかしそのすぐ後でこれを修正する。伝記を書いているナチス政権下の状況と比べると、ファシズムの方がボルシェヴィズムよりももっと悪質な「人間の屑による支配」であったことは、彼の目にも明らかなからだ (Ibid., S. 451)。「ロシア革命は私を震撼させた。しかし、その原理が、私たちの首を足下に踏みにじっているあの勢力の原理に比べて、歴史的に見て優越していることは、私の目には一点の疑いもなかった」。したがって、当時市民的デモクラシーのある階層が、ロシアを警戒するあまりファシズムの危険を看過してしまったことは、ツァイトブロームには「私が人間の屑と呼ぶものといそいと盟約を結んで、完全にこれに適応したように見えた」。しかし、結局は同じデモクラシーの指導者たちが、人間の屑による支配を人類に対する極限の悪とみなしてこれと闘うことを決意してくれたのだから、「これらの人びとには感謝してもらいたくないくらいである」。さらにツァイトブロームは言う。

そしてこのことは、西側諸国のデモクラシーが、彼らの諸制度が時代に追い越されてしまっているにもかかわらず、また彼らの言う自由の概念が、新しいもの、必然的なものに対してかたくなであるにもかかわらず、本質的には人類の進歩の、社会の完成に向かって努力する善意の軌道の上にあり、その本質からして、刷新し改善され、若返り、より正しい生の状態に移行する能力を持っていることを証明している (Ibid., S. 452)。

ツァイトブロームは、西側諸国のデモクラシーは「時代に追い越されてしまっている」と認識しながらも、ファシズムでもなく現行のデモクラシーでもない第三の案を提示することはできず、結局「追い越されてしまっている」デモクラシーに頼るしかない。また彼は、ファシズムとの対比においてボルシェヴィズムにも譲歩を示すが、デモクラシーと Kommunismus の折衷という大胆な構想を打ち出すわけではない。ツァイトブロームはいわば作者マンの政治的思考回路を「途中まで」たどっているが、教養市民であり続ける彼は、マンが行きついた「非個人主義」にまではついていくことができないのである。

第二節 有機的共同体の表と裏——《第九》と「厳格な作曲」

中庸の人ツァイトブロームがマンの市民性を反映しているとしたら、アードリアンはマンのよりラディカルな面と対応しており、彼が音楽に託そうとする「人間への道」も、ツァイトブロームのヒューマニズムとは異なる性質のヒューマニズムである。アードリアンが作中で何らかの政治的見解を支持することはほとんどないが、しかし悪魔と契約した天才を、ナチスドイツの政治的背景から解釈する研究は数多い。まず作者の意図からして、『ファウストゥス博士』は「根本的にドイツの性質 (Charakter) と運命を扱った」小説⁸ であ

⁸ 1947 年 7 月 19 日ジャックス・メルカントン宛の手紙 (Mann, Selbstkommentare, S. 113)。

り、「ドイツの作曲家」レーヴァークューンの運命とドイツの運命を関連づけようという試みであったが、これは当初研究者の間に批判を巻き起こした。『ファウストゥス博士』に対する最初期の考察として、ルートヴィヒ・マルクーゼは、アードリアンの悲劇とドイツの破局を並行させることで、アードリアンがファシズム的な色合いを、第三帝国が天才的な色彩を帯び、それによってナチスドイツに音楽的天才という形容を贈ってしまうことになるのではないかと憂慮する。⁹ マン本人も、「私の小説が、ドイツ人の〈デモニー〉なるものによってドイツ人にへつらう新しいドイツ神話の創造を助けるという危険」(MGW XI S. 181)を自覚していた。ハープレヒトはよりはっきりと、小説が「悪魔によって気が楽になる道」を示すことで、敗戦後のドイツ人におもねるところがあったと評している。¹⁰

しかし、アードリアンとナチスドイツとの関係は、単純な一対一の対応ではない。本論は、速水にならってアードリアンをナチスとだけでなくデモクラシーとも対照することによって、アードリアンおよび彼の音楽が提示する「共同体」像を掘り下げたい。結論を先取りすれば、アードリアンを介してナチスとデモクラシーという正反対の極であるはずものがオーバーラップして見えるということが、この章の考察の核心部分である。

アードリアンは、未来の芸術と共同体の関係について、この小説の中ほどで重要な発言をしている。まず彼の発言の背景になっている歴史を確認しておく、芸術は、かつては画家や音楽家や詩人などの作者個人に権利が帰せられるのではなく、共同体の所有物だった。前史時代には芸術は共同体の祭祀の中で宗教的な役割を果たし、王侯が出現した時代にはその威光を高める作品によって政治的な役割を担った。その後近代の「市民文化」は芸術に権力からの自律を可能にした。しかし、19世紀の末以降、ドイツの教養市民層は深い危機に陥っていく。その要因となったのは、社会的には工業化の進展とそれにとまなう大衆社会の出現、政治的には教養市民層のコントロールに服さないカトリック勢力(中央党)および社会民主主義勢力(社会民主党)の台頭、学問の分野では自然科学・技術の発展にとまなう古典的・人文的学問の優位の動揺、また学問の細分化にとまなう「人格の全的陶冶」という教養理念が色あせていったことなどがある。¹¹ 文化の担い手であった教養市民層の没落は、

⁹ 速水、224頁参照。速水の参照元は、Ludwig Marcuse: Der unerlöste Faust. In: Aufbau, Jg. 14. Nr. 3, Januar 1948, S. 12. なお、この批判の趣旨を耳にしたマンは、「読者が混乱し刺激されていることはわかっている」と1947年12月4日の日記に書いている(MTB 46-48 S. 191)。

¹⁰ Vgl. Harpprecht, S. 1661. なお、コープマンはより慎重だが、小説の中では「悪」の正体ははっきり書かれておらず、その悪がどこからやってきたのか、ドイツ市民文化の歴史とそれとはどういう関係にあるのかという問いにも明確な答えは与えられていないと指摘し、そしてこの「多義性」こそは、マン自身が現実に対する説明不能に陥っていることを露呈しているのだ、と解釈している(Vgl. Koopmann, S. 135 ff)。

¹¹ 野田宣雄: ドイツ教養市民層の歴史(講談社学術文庫)1997、37～38頁参照。ちなみに、ヘッセの『ガラス玉遊戯』も、教養市民没落後の大衆文化の爛熟期(フェュトン時代)を開く新たな芸術形式の希求、という同じモチーフを持っているが、『ファウストゥス博士』とは異なりヘッセにおいては「個人の人格陶冶」の理想がよみがえらされている。この点はヘッセの方がより保守的と言えるだろう。

当然芸術にも深刻な影響を及ぼさずにはいなかった。教養市民が共有していた芸術鑑賞のさいの約束事は大衆には求められないというだけではなく、芸術の自律性もまた、市民社会という前提なくしては成り立たない。芸術が自律性に固執したところで、大衆に理解されなければ誰からも顧みられなくなって芸術の存在自体が危うくなるからである。「音楽が——音楽は一切の範例であった——その尊敬すべき孤立から歩み出て、卑俗に墮することなしに共同体を発見し」、音楽の素養のない者にも理解できる言葉を語ることを切望したのは、感傷であっただろうか、とアードリアンはツァイトブロームらとの談話で語る（MGW VI S. 427）。「精神の冷たさから新しい感情の冒険世界（Wagniswelt neuen Gefühls）への打開（Durchbruch）を達成する人、その人はたしかに芸術の救済者と呼ばれねばならないだろう」（Ibid., S. 428）とアードリアンは語る。つまり「文化解放の成果であり、文化を宗教の代用物にまで高めた結果である厳粛な孤立」「＜公衆（Publikum）＞と呼ばれる教養エリートだけと結びついた孤立から」芸術が救済されること、芸術が「＜民衆（Volk）＞への、すなわち、非ロマン的に言えば、人間への（zu den Menschen）道を見つけること」が喫緊の課題なのである（Ibid., S. 428 f）。¹² アードリアンは声を震わせながらこう締めくくった。

芸術の生の感情はすっかり、信じてくれたまえ、変わるだろう。それももっと明朗で謙虚なものに（ins Heiter-Bescheidenere）変わるだろう、——それは不可避のことだ、そしてそれは幸福なことなのだ。[...] 未来は芸術を、芸術自身はふたたび自分を、一つの共同体（eine Gemeinschaft）への奉仕者とするようになるだろう。その共同体は「教養」よりも多くを包括し、文化を持たない、いやひょっとしてそれ自体が文化であるだろう。僕たちは今そういうことを想像するのは難しいが、いつかはこのようになるし、それが自然になるのだ。苦悩のない芸術、精神的に健康で、悲痛でなく親しみやすく、人類と君僕で呼び合うような（mit der Menschheit auf du und du）芸術が…。（Ibid., S. 429）

未来においては、芸術は市民文化時代のように芸術家個人のものではなく、ふたたび共同体のものにならなければならない、そうすることで、芸術は人類に貢献するのである、というアードリアンの構想は、作者マンが政治の分野で主張している、「個人主義」を克服したヒューマニズムの理想を、芸術の分野で語り直しているようである。「教養」は芸術を享受するための条件ではもはやなく、「人類と君僕で呼びあう」ような「人間への道」に行く芸術

¹² ここで Volk という語が使われているからといって、これがすなわち「ドイツ民族」を表しているとは考えにくい。ツァイトブロームと異なり、アードリアンは第一次大戦の愛国的熱狂から距離をとっていたということもさることながら、ここで彼が「人間」「人類」という言葉を口にしてしていることから、Volk も、アードリアンの意識の中では volkstümlich、つまり一般人にとっても親しみやすい、という程度の意味合いで言われていると見るのが自然だろう。とはいっても、作者マンがナチスとの並行関係を念頭に、意識的に Volk という二義的な語を選んでアードリアンに言わせたこともまた、疑問の余地のないところである。

は、すべての人間に、すなわちすべての民族と階級に開かれている。さらに、「もっと明朗で謙虚」という言葉からは、「兄弟ヒトラー (Bruder Hitler)」(1938 年ころ執筆) でヒトラーの「黒魔術」と対置された芸術像、「芸術家精神は将来、これまでよりもより明確に、より幸福に、より明るい魔術 (hellerer Zauber) として、すなわち、精神と生の間の、天かける、錬金術的な、月にも似た仲介者として自らを認め、示すことであろう」(MGW XII S. 852) というマンの言葉が連想される。この箇所だけを読めば、アードリアンをナチスと同一視するなどのもつてのほかで、むしろ彼の提示する共同体イメージは、マンがナチスのオールタナティブとして提示したそれに近い。

では、アードリアンの言う「打開」をもたらず音楽とは、具体的にどのようなものなのだろうか。マンは架空の作曲家アードリアン・レーヴァーキューンの音楽にリアリティを持たせるため、アーノルト・シェーンベルクの十二音技法を借用し、小説中ではこれを「厳格な作曲 (strenger Satz)」という呼び名でアードリアンに構想させている。十二音技法とは、ごく簡単に説明すると、平均律における十二の半音の任意の順列を操作して作曲する技法である。楽曲全体は、この順列(基本形)の反行や逆行やフーガをもちいて、何らかの形で基本形と関連するように構成される。その結果、どの音も他の十一音すべてが現れるまでは反復を許されず、全体の構成においてモチーフと無関係な音は登場を許されないことになる。このような規制ゆえに、「もはや自由な音符は存在しない」(MGW VI S. 256) ことになる、とアードリアンは説明する。そもそもなぜこのような「自由でない」作曲をする必要があるのかといえば、因習から解放され、作曲家の主観にゆだねられた自由な作曲が、かえって自発性と創造性に枯渇しているという危機感が、アードリアンにはあるからである。彼はいわば自由の弁証法といったものを披歴する。

いつか、自由は自分一人で創造的でいられる可能性に絶望し、客観的なものに庇護と安全を求めるようになる。自由はつねに、弁証法的な転換に傾くのだ。自由はやがて、拘束の中におのれを見いだし、法則、規則、強制、組織に従属する中でおのれを実現するようになる。——その中でおのれを実現するようになるとはつまり、従属しているからといって自由であることをやめるわけではないのさ。(Ibid., S. 253)

この考えにツァイトブロームは即座に反論する。自由は自分が自由であるかのように思いこんで従属することに不満を持たないのかもしれないが、「革命から生まれた独裁がもはや自由ではないのと同じように、実際にはそれはもはや自由とは言えないよ」(Ibid., S. 253 f)。しかしアードリアンは、それは政治の世界の話であって、芸術では事情が違う、芸術においては「主観的なものと客観的なものが識別不可能なまでに絡み合っている」(Ibid., S. 254) と言って意に介さない。

「従属の中でおのれを実現するようになる」という発想は、いわば音楽において「有機的共同体」の発想を踏襲していることになるだろう。速水は、『ファウストゥス博士』におい

て十二音技法は「上からのデモクラシー」と対応関係にある、という見解を示す。まず速水は、ここでは十二音技法が人文主義や市民文化の代替案として登場していることに注目を促す。近代音楽において中心的な役割を果たしていた調性や和音といった概念は人文主義と共通の歴史を有している。すなわち、世俗化によって生じ、仮に設けられた基準を自明のものと受け入れうるような安定した社会を前提に生き延び、「因習が破壊されあらゆる客観的な拘束力が解体した時代」(MGW VI S. 253)、「社会情勢の徹底的な不安定性、問題性、非調和性」(Ibid., S. 241)を前に危機に瀕するという歴史である。¹³ 教養市民層によって支えられていた人文主義の没落と調性的音楽の危機とは、軌を一にしているのである。そこで新たに、調性と和音の概念を持たない(十二音すべての決められた順列によって作曲されるので、もはや「ハ長調」とか「イ短調」といった調性は生じえないし、したがってそれぞれの調に関連した和音進行というものもない)十二音音楽が考え出された。「調性と和音の概念をもたない十二音技法は、基音と和音による秩序の維持というバッハ以降のホモフォニーの理念を否定しており、その意味で<文化からの解放>あるいは<人文主義の否定>とみなすことができる」。しかし同時にこの技法は「従来の和音と調性による規制とはまったく異なる規制原理を取り入れることで、音楽に秩序を取り戻す」のである。¹⁴ このことから速水は、音楽の問題においてはアードリアンの「厳格な作曲」が、政治の問題においてマンが提示する「上からのデモクラシー」と同様の位置を占めている、という見方を示す。

「非政治的な市民的生活形式の危機」にさいして「上からのデモクラシー」が提案されたように、「調性の危機」に対しては新たな規則——それはあらかじめ決められていて、個々の音符は其中でしか自由を発揮しえないという点で「上から」であると言える——「厳格な作曲」が提案されるのである。¹⁵ 速水は、『ファウストゥス博士』の肯定的な要素が「三〇年代後半以降のマンの政治論、とりわけ<上からのデモクラシー>論と結びつき、それがファシズムの特徴としても用いられることで、マン自身の政治構想を相対化している」という重要な指摘を行っている。¹⁶ 「厳格な作曲」は、小説では「打開」をもたらす手段として肯定的に描かれ、「上からのデモクラシー」と対応関係にある。しかし、小説や音楽といった芸術においてはたしかに可能であるかもしれないが、政治的には(ツァイトブロームが懸念するように)問題をはらんでいる。「そこでは共同体への奉仕が個人の自由に優先され、客観的な規則が個人の自由を抑圧する。それはなにかんづくナチズムを含むファシズムの特徴でもある」。¹⁷

ここで、速水が提示する十二音技法と「上からのデモクラシー」の対応関係を改めて検証してみたい。結論から言えば、本論は両者に同一性を見る速水の見解に、同意する。しかしそれは、たんに厳格な統制という性格に帰せられるものではなく、もっと屈折した、そして

¹³ 速水、233～234 頁参照。

¹⁴ 同書、239 頁参照。

¹⁵ 同書、227 頁参照。

¹⁶ 同書、227 頁。

¹⁷ 同書、246 頁。

自己批判を含む対応関係である。端的に言えば、「厳格な作曲」は、マンが理想視していた「上からのデモクラシー」そのものではなく、そのネガであり、「上からのデモクラシー」を基盤として構想された「有機的共同体」に潜在していた全体主義的な契機を暗示するものである。

まず、音楽とデモクラシーを結びつけて解釈することの正当性だが、これはマン自身の発言を考えればさほど飛躍してはいない。第一章でも引用したように、「運命と使命」では、「上からのデモクラシー」はベートーヴェンの《第九》のイメージを借りて語られている。

私はデモクラシーを「下からの」要求や同一化であるとはあまり思いません。そうではなくそれは「上からの」善意、正義、共感であります。たとえばミスター・スミスとかリトル・ミスター・ジョンソンとかいう〔ごく平凡な〕人間がベートーヴェンの肩をたたいて「よう、元気かい」と呼びかけるような光景を、私はデモクラティックだとは思いません。これはデモクラシーではなく、単なるずうずうしさ、慎みの感覚の欠如です。しかしベートーヴェンが「抱き合え、幾百万の人々よ、この口づけを世界中に！」と歌うのは、これはデモクラシーです。というのも、彼はこう言うことだってできるからです。「私は偉大な天才で、まったく特別な存在だ。しかし人々は雑魚の集まりにすぎない。私という人間は彼らを抱擁するにはデリケートに過ぎる」。しかし彼はそう言う代わりに、人々はみな兄弟であり天の父の子である、自分もまたその一人である、と宣言したのです。これこそデマゴギーや大衆におもねった宣伝などとはかけ離れた、デモクラシーの至上の形です。(MGW XII S. 933)

しかし注意しなければならないのは、ここで「上からのデモクラシー」ないし「共同体」の象徴として挙げられている音楽は、十二音技法で作曲された現代音楽ではなく、ベートーヴェンの《第九》であるということである。そもそも、もし仮にマン自身が「上からのデモクラシー」と十二音技法を結びつけて語ったとしたら、妙な印象を与えるだろう。十二音音楽は、統一的な意味を排除することを志向した、およそ非有機的な感じを与える音楽である。

「上からのデモクラシー」をもってマンが目指した「有機的共同体」とは、むしろ正反対の形象に思われる。世界中の人びとの友愛という物語を提示してくれる《第九》の方が、当然「有機的共同体」の象徴にふさわしい。

しかし、ここで前章までに述べてきたことを思い出してほしい。「有機的共同体」は、そのヒューマンなイメージの裏に、抑圧を隠していた。「上からのデモクラシー」と全体主義は、いわばコインの表裏である。であるならば、「人間への道」を目指すアードリアンが、《第九》ではなく「厳格な作曲」を選ぶということ、そしてその「厳格な作曲」が抑圧の契機をはらんでいるということは、まさにこの表裏一体の関係を言外に指し示しているのではないだろうか。¹⁸ アドルノは、十二音音楽におけるむき出しの厳格な構成が、社会にお

¹⁸ 十二音音楽自体に「有機的」であることの二面性（調和と抑圧）が内在していると言え

ける抑圧を暴露しているとして、その批判的機能を高く評価した（この点は次章で詳述する）。ここでマンがアードリアンにヒューマンな共同体を語らせたうえで、それをあえて十二音音楽に仮託させていることは、マンが《第九》に託した共同体／ヒューマニズムのイメージが、いずれ裏の顔を暴露されること（小説内では《第九》の「撤回」）を予告していると解釈できる。

第三節 《デューラーの木版画による黙示録》の終末観

作中でアードリアンが作曲した《デューラーの木版画による黙示録》（以下、《黙示録》と略記）というオラトリオもまた、ユートピア的共同体思想の非ユートピア的な面を暴露するという機能を持たされている。名前の通り、この曲は世界の終末を予告するキリスト教の黙示録に題材をとったものであるが、ツァイトブロームは、アードリアンがこの曲を作曲した当時の 1920 年代の社会を支配しつつあった不穏な世界観とこの曲との、内容的な関連を語らずにはいられない。両者はともに、市民的時代の終焉と恐怖の到来を告知するものだったからである。小説内では XXXIV 章（この章はさらに三つの部分に分かれている）が《黙示録》の記述に当てられているが、マンはこの章に 1946 年 1 月から取りかかり（MGW XI S. 247）、「レーヴァークューンのこの非道な終末作品の分析を、それと無気味なつながりを持つ、善良なツァイトブロームの時代体験（クリトヴィス家における最も悪質なファシズムの談話）の叙述と絡み合わせたい」（Ibid., S. 243）と考えた。

ここでツァイトブロームがした時代体験、つまりクリトヴィス家での談話というのは、ジクストゥス・クリトヴィスという図案家で美術収集家の家に集まったさまざまな分野の学者や芸術家、つまりはかならずインテリたちによって行われた、プレ・ファシズム的な談話を指す。クリトヴィス家に集まった人間の中には、政治における「自由な諸制度」を信じている者は一人もいなかった。自由が自己主張をするためには、自由は自由を、つまり自由の敵の自由を拘束しなければならない、すなわち自らを止揚しなければならないのだから、自由は内的に矛盾しており、信じることはできない、人権に内在する自由への情熱があらかじめ放棄されるのでない限り、自由は自己止揚に至る運命なのだ、というのが彼らの意見であった（MGW VI S. 485）。自由の敵の自由を制限しなければいけない自由など、矛盾しているから信じるに足りない、という意見は、言うまでもなくマン自身の「戦闘的デモクラシー」と正反対の意見である。クリトヴィス家の談話ではさらに、時代の趨勢は自由の放棄に、独

る。「曲のすべての細部をその曲全体の大きな基本構図に関連づけることができ、その結果、曲にふさわしい有機的な形式を作り出すことができた」（エリック・ソーズマン：20 世紀の音楽（東海大学出版会）1993、171 頁）という意味で、十二音音楽は調性音楽に劣らず「有機的」である。この「有機的」性質は「抑圧的」性質と表裏の関係にある。これだけでは「有機的共同体」のメタファーではあってもそのネガである、とはいいがたい。十二音音楽が調性音楽より批判的契機を持ち得るのは、「抑圧」を「統一的意味」によって隠蔽することなく、厳格な構成をむき出しにする（上述したように「非有機的」な印象を与える）からであり、本論が「ネガ」と呼ぶゆえんもここにある。

裁と暴力に走るのだという認識が披露され、しかもそれが憂慮すべき事態としてではなく、歓迎すべき事象であるかのように語られる (Ibid., S. 485 f)。そこでは

個人という理念に結びついた諸価値、すなわち真理、自由、権利、理性は完全に失効させられ放棄され、あるいは過去数世紀においてとは全く違った意味において採用された、つまり、それらは青ざめた理論から引きはがされ、新鮮な血液を注がれて相対化され、暴力、権威、信仰による独裁というはるかに高位の審級に関係づけられたのである、——しかもそれは昨日今日の反動的な流儀によってなされたのではなく、いわば、人類が神政的中世的な状態への斬新極まる遡行をなしとげた、といったふうに行われたのである。[...] 逆行と進歩、古いものと新しいもの、過去と未来が一つになり、政治的右翼が次第に左翼と合一したのだ。(Ibid., S. 489)

個人という概念と結びついた諸価値、つまりフマニストツァイトブローームが市民的伝統として愛着している諸価値は、「真理と共同体との間に」「一つの嘲笑的な深淵」(Ibid., S. 487)が開いている世界にあっては否定される。

ツァイトブローームにとってクリトヴィス家での談話と《黙示録》との親近性に気づかされたことは、「市民文化に代わるその対蹠物は野蛮ではなくて共同体である、という私の友の言葉をこの上なく苦痛な疑惑に引き渡すようなある審美主義」の体験であった (Ibid., S. 495)。アードリアンが作曲した《黙示録》にも、「後期文化的な、[社会の] アトム化の中で共同体を熱望しつつ行われる祭祀的なものの復興」(Ibid) があらわれている、とツァイトブローームは戦慄しながら認める。祭祀的、つまり前文化的な原始段階への遡行は、たとえば咆哮のような効果を上げる人声のグリッサンドなどによって表現される (Ibid., S. 497)。しかしこの曲はただ原始状態へと逆行しているのではなく、これまでの音楽の発展を包括し、批判してもいるのである。というのは、この曲では「不協和音があらゆる崇高なもの、真摯なもの、敬虔なもの、精神的なものの表現にあてられ、和声的なもの調性的なものは地獄の世界に、したがってこの関連においては通俗的なもの、常套的なものの世界のために取りおかれている」からである (Ibid., S. 498)。音楽の「魔術的律動的な原始状態からそのもっとも複雑化した完成に至るまでを包括しようとする」この作品はしたがって、「血みどろの野蛮とも冷血の知性とも」非難されるにふさわしいものになる (Ibid., S. 496)。ここでは「最も古いものと最も新しいものとの合一」(Ibid., S. 499) が示されるのである。

「野蛮」という非難はまた、この曲の「氷のように冷たく感じられる大衆的近代性 (Massen-Modernität)」「あえて侮辱的な言葉を使えば、ストリーム・ライン」¹⁹ に関連

¹⁹ 「ストリーム・ライン」はもちろんナチスの「合理化」された非人道性を感じさせる言葉である。しかし、マンは連合国側にもその要素を認めていた。マンは、第二次世界大戦の行方を注視するツァイトブローームに、アメリカの生産機械 (Produktionsmaschine) は全力をあげずともすべてを圧殺できる武器を大量に生産できるのだから「神経をすり減らしたデモクラシー諸国がこの恐ろしい道具を行使するすべを心得ているとは、愕然とするような、

するのだろう、とツァイトブロームは述べる。ツァイトブローム自身はこの曲を「野蛮」であるとはどうしても認めようとししないのだが、宗教的な幻想を表現したこの曲は「神学的なものをほとんど裁きと恐怖 (Richten und Schrecken) としか理解しない」、終末の光景は、黙示録の書き手であるヨハネによって「即物的に、リポートのように」伝えられると描写している (MGW VI S. 500)。アードリアンとその作品を愛してやまないツァイトブロームの目から見ても、《黙示録》は、本来キリスト教が強調する「救済」の肯定的要素が希薄な、恐ろしいカタストロフィーと感じられるのである。《黙示録》においては、「感動的な」要素すらも、一義的に希望を約束するものとして評価されはしない。《黙示録》の第一部の最後には、「地獄の哄笑」 (Ibid., S. 501) が用意されているのだが、この地獄的な笑いの阿鼻叫喚はそれに続く第二部冒頭の、子供たちの合唱による「宇宙的な天体音楽」 (Ibid., S. 502) と対をなしている。この合唱は「近づきがたく天上的で未聞の、希望なき憧れによって心を満たす優美な響き」なのだが、「聞く耳を持ち見る目を持っているものにとっては、その音楽的実質から言って、またしても悪魔の哄笑なのである！」 (Ibid)。というのは、この「天使の響き」には、「厳格な照応を見せつつ地獄の哄笑にもあらわれない音符は一つもないのである」 (Ibid., S. 503)。これは技法的には、アードリアンがのちに《ファウストゥス博士の嘆き》で完成させる「厳格な作曲」の片鱗を見せているが、《黙示録》の内容をさらに戦慄すべきものにしているのは、「地獄」と「天国」は対立するものではなく、同質のものであるというこの暗示である。

このように見る限り、《黙示録》はもっぱら救いのない破滅を表現した恐怖の音楽という印象をまぬがれない。読者は恐れおののくツァイトブロームの記述を通してしかこの作品を知ることができないのだから、なおさらである。しかし興味深いことに、《黙示録》ないし『ファウストゥス博士』の終末論的イメージについては、二つのまったく異なった見方が存在する。速水は《黙示録》の破壊的な性格に注目して、こう解釈する。

《黙示録》の用いる調性の否定という音楽上の手法は、人文主義の否定という意味を与えられ、政治的には暴力的独裁を象徴する。形式の破壊によるアナーキーと、その帰結としての暴力的独裁という恐怖政治のイメージは、二〇年代には共産主義的独裁すなわちボルシェヴィズムにあてはめられていたが、『ファウストゥス博士』執筆時期には、同様にナチズムの特徴として挙げられるようになる。²⁰

冷水を浴びせられるような経験である」と XXVI 章で書かせている (MGW VI S. 336)。マンがこの章を書いているちょうどその時、ドイツは終戦を迎えたのだが (MGW XI S. 222)、アードリアンの深海旅行と「天体」旅行を報告する次の XXVII 章をしめくくったときに日本に原爆が投下され、マンに衝撃を与えた。「この無気味なく武器」を日本に勝つために使用する必要はもはや全然なかった」「その使用は、ただ、日本に対する勝利にロシアが参加するのを出し抜くために必要だったに過ぎない」とマンは批判している。とはいえ、「アメリカがナチスドイツの物理学との競争に勝ったことは、やはりよいことではあった」とも述べているが (Ibid., S. 233)。

²⁰ 速水、242 頁。

作者マンの意図としても、語り手ツァイトブロームの印象としても、《黙示録》はナチズムの暴力的独裁と結びつけられているのだから、こうした否定的な見方はもちろん正当である。しかし一方で、マンにおいては「ブロッホのように、 Kommunismus のユートピア的・終末論的モメントが、物質主義的理論の欠陥を補うものとして必要とされていた」とするヴィスキルヒェンのような見方もある。²¹ マンが Kommunismus に関心を持っていたことは、たしかに前章で指摘したとおりである。『ブロッホの生涯』でトーマス・マンとエルンスト・ブロッホの個人的・思想的接点について紹介している好村富士彦も、「マンの『ファウスト博士』に顕著に見られる終末論的イメージこそは、ブロッホの初期の『ユートピアの精神』以来ずっと彼の著作の基調をなすユートピア的終末論と同じ性質のものであり、同じヨーロッパの精神的伝統に由来している」と考えている。²² こうした二つの異なる意見が存在するのはしかし、どちらが正しいという問題ではなく、ましてや解釈者の政治的信条の問題に帰せられるものでもない。このような相違はむしろ、《黙示録》に両義的な性格が与えられていることを示す証左なのである。

ここで、戦間期のドイツにおける「終末論」をとりまく状況を概観してみたい。マン自身、《黙示録》を「最も悪質なファシズムの談話と結びつけたい」と述べる一方で、このオラトリオの「内的範囲をできるかぎり終末論的なもの一般へと拡大して、できるかぎり＜黙示録文化＞全体を取り入れるようにし、世界の終末に関する一切の予告の一種のレジュメとして表現しなければならない」という意図をも持っていた (MGW XI S. 248)。これに関して、マンがアードリアンに《黙示録》を作曲させた時期が 1920 年代であることは、示唆的である。というのは、ワイマール共和国時代の最初の数年間には続々と「預言者」や「聖者」のたぐいが登場し、世界の終末と救済を説くさまざまな教義が大流行したからである。少し長くなるが、雰囲気伝えるため参考までにリュディガー・ザフランスキーから引用する。

カールスルーエには「原初の渦巻」と名乗る救世主がいて、宇宙エネルギーに関与させてやると信者たちに約束した。シュトゥットガルトでは「メンシェンゾーン（終末的審判者としてのイエスの意）」が精力的に活動し、救済をもたらす菜食主義の晩餐に人々を招いた。デュッセルドルフでは新しいキリストが世界の終末近しと説き、アイフェル高原に身を隠すよう呼びかけた。ベルリンでは「精神の修道士」ルートヴィヒ・ホイサーが大広間を聴衆で一杯にし、原始共産主義的な意味での「徹頭徹尾一貫したイエス倫理」を奨励したり、愛のアナーキズムを宣伝したり、みずから「指導者」役を買って出たりした——それが「民族、帝国、人類がより高度な発展を遂げるための唯一の可能性」なのである。この数年間に無数に現れた預言者やカリスマたちは、ほとんど全員が千年王国説と黙示思想に染まっていた。それは大戦末期の革命に迷わされた者たちであり、

²¹ Wißkirchen, S. 137.

²² 好村富士彦：ブロッホの生涯——希望のエンサイクロペディア（平凡社）1986、211 頁。

世界再生の決定論者であり、野生化した形而上学者であり、イデオロギーと代理宗教を扱う年の市の商売人である。品位に気を配る人々はこうした猥雑な騒ぎからは距離を保っていたが、しかしその境界線は極めて曖昧だった。²³

こうした諸々の現象、ジークフリート・クラカウアーが批判した「共産主義の色合いを帯びたメシア信仰的な疾風怒濤精神」は、ブロッホの『ユートピアの精神』にもナチズムの「千年王国」思想にも、どちらにも帰結し得るものだった。²⁴ ナチスによって「千年王国」が僭称されるという状況を前に、ブロッホは「第三帝国 (Das dritte Reich)」や「フューラー」といった概念をキリスト教的社会主義革命の側に奪い返そうとした。「原型における第三帝国は、キリスト教的異端の社会革命的な理想の夢を、すなわち、第三の福音とそれにふさわしい世界についての夢を、もっていたからである」。²⁵ 好村は、「ファシズムの手から神話を取りもどし、それを人間的なものに＜機能転換＞する」というブロッホの考えと同じものを、トーマス・マンにも見出せると考えている。²⁶ たとえば、マンは1942年6月19日の手紙の中でこう述べている。「ヨセフ物語にファシズム的解釈を与えようと欲する人は、私

²³ リュディガー・ザフランスキー（津山拓也訳）：ロマン主義——あるドイツ的な事件（法政大学出版局）2010、355～356頁参照。

²⁴ 「共産主義の色合いを帯びたメシア信仰的な疾風怒濤精神」（クラカウアー、103頁）という言葉でクラカウアーが指していたのは、ブロッホ流のユートピア精神であった。しかし1920年代半ば以降、クラカウアーのブロッホ評は好転する。彼は、「資本主義やファシズムのイデオロギーを＜暴露（entschleiern）＞するのみならず、マルクス主義が排除するものを＜保存（bewahren）＞しようとするブロッホに共感を寄せるようになった」という（吉田治代：黙示録、ユートピア、遺産——エルンスト・ブロッホにおける「（第三の）ライヒ」論——〔日本独文学会『ドイツ文学』第154号、2017、82～102頁〕82～83頁参照）。

²⁵ エルンスト・ブロッホ（池田浩士訳）：この時代の遺産（水声社）2008、356頁；Vgl. Wißkirchen, S. 129. 吉田は、ブロッホの「第三のライヒ」はメラー・ファン・デン・ブルックのそれともそれほど隔たってはいなかったが、ナチスに抗して「第三のライヒの原史」を書くブロッホは、「ソ連に＜第三のライヒ＞を求める＜過激主義＞に自ら陥りつつも、ドイツの＜黙示録的ナショナリズム＞という、1914年以降の継続的な危機に対して、＜メタ宗教的な知と良心＞を保ちつづけた」と評している（吉田、93～99頁参照）。

²⁶ ブロッホとマンの個人的交流について。ブロッホは、マルクス主義者でありながら、マンが主宰する、左翼的な方向から意識的に距離を置いている雑誌『価値と尺度』にも寄稿したことがあり、二人の間には交友関係があった（好村、209頁参照）。1943年にモスクワでドイツ人亡命者や捕虜によって結成された「自由ドイツ国民委員会」と翌年ニューヨークで発足した「民主ドイツのための協議会」に関する姿勢では、二人はかなり隔たりを見せているが、ブロッホはマンに対する敬愛を持ち続けた（好村、206～208頁参照）。また、ブロッホは「芸術家小説の哲学的考察」で『ファウストゥス博士』をとりあげて、アードリアン作品のユートピア的性格を積極的に評価している。「というのも、どんな末世もいまだかつて単に没落だけであったためにはないからであり、どんな末世のなかにも黄昏と曙の弁証法的な二明りが存在していたからである。そして、曙にもたしかに《木版画による黙示録》がないわけではなく、さらには、高く尾をひく孤高の結尾音が、にもかかわらず、あとひいていないわけではない」。エルンスト・ブロッホ（片岡啓治・種村季弘・船戸満之訳）：芸術家小説の哲学的考察〔『異化』（現代思潮社）1976、86～108頁〕103頁。好村211頁も参照。

に冷たくあしらわれるでしょう。なぜなら、私がそこで自負し得るところのすべては、この物語によって神話がファシズムの手から取りかえされ、エルンスト・ブロッホの言うように、
<機能転換されている (umfunktioniert) > ことなのですから」(MB 37-47 S. 262)。²⁷ さらに好村は『ファウストゥス博士』の終末論的イメージに関しては、「第三帝国」とか「フューラー」とかいう、本来は民衆の革命的願望を表す終末思想の中心的シンボルを、「反動の手からたたき落とし」、民衆の手の下で本来の革命的な姿にもどすことを、「マンもブロッホも反ファシズム思想闘争上の重要な課題として認識していたのである」とまで述べている。²⁸

好村が言うように、ブロッホだけでなくマンも「民衆の手の下での革命」を望んでいたかは、これまでマンの「上からのデモクラシー」を考察してきた本論の立場からすれば疑問であるが、たしかに両者の間には一定の親近性が見られる。ブロッホは著書『ユートピアの精神』で、「革命的プロレタリア」によってもたらされる未来像を描写する。

もはや空しい結果になることのない諸民族自身の連邦的接近が、遠い星へ向けられた視座の統一が、世界共和国の^{ムルティ・ヴァエルズム}多元的結合が生じるのだ、それによって閉ざされた諸文化の浪費が中止され、モラルの名のもとに結ばれる同胞さえ生まれることが可能になるようにと。そしてついには国家のない、〔訳者注：慰撫者としての〕^{ボリス}聖^{パラクレートス}霊的なものに満たされた教会の再生が、人間の生のなかの兄弟的なものを新たに召命しつつ、人間として同じ道を歩む者同士の精神的な国家連合の統一のしるしを保持しつつ、出現する。

29

「革命的プロレタリア」によってもたらされるか、「上からのデモクラシー」によってもたらされるかという大きな違いはあるにせよ、「諸民族の連邦的接近」「世界共和国」などの理念は、亡命期のトーマス・マンのデモクラシー論を連想させる。

しかし、こうしたコミュニズム的終末論の言説をふまえたうえで作品分析に戻ると、マンがブロッホのユートピア思想を共有していたという論証可能な事実以上に、ここで問題となるのはむしろ、それにもかかわらず《黙示録》は、あえて非ユートピア的な恐怖の世界をも表現しているという矛盾である。前節で、アードリアンの共同体観は十二音技法に媒介されることで、「有機的共同体」の表の面（調和的でヒューマンな面）と裏の面（見えざる同調圧力で巧みに隠されている、抑圧的な面）とを二重写しにしているという仮説を述べた。《黙示録》にもこの二重写しの構造が見られる。この曲に対する対照的な解釈が示すように、ここではユートピアとディストピアとが表裏一体である。マンは、クリトヴィス家の談話と《黙示録》を、関連づけるのではなく対立させることで、ファシズム共同体に対抗する

²⁷ 好村、210～211 頁も参照。

²⁸ 同書、212 頁参照。

²⁹ エルンスト・ブロッホ（好村富士彦訳）：ユートピアの精神（白水社）1997、350 頁。

ユートピアを提示し、ブロッホ的・ヨゼフ的にファシズムの神話を〈機能転換〉するという描き方を、一義的に行うことはしなかった。《黙示録》が、「厳格な作曲」によって暴露するのは、「天国」と「地獄」の同一性であり、終末論的ユートピアそれ自体がテロリズムと背中合わせにあることが示唆される。それは、社会主義的デモクラシー／ヒューマニズムの裏面にはナフタ的テロリズムが存在するという、前章で指摘した問題を、小説で深化させたものとも言える。

第四節 反／非個人主義的ヒューマニズムに潜む危険

自由主義と議会主義が批判され、個人に対して共同体が優先され、共同体に奉仕するものが真理とみなされ、暴力が礼賛されるクリトヴィス家での談話は、「テロルによる共産主義的独裁を論じたナフタの議論」(MGW III S. 555 ff) の繰り返しであると速水は指摘している。³⁰ 前章でも述べたように、マンにおけるナフタの痕跡は、マン自身が提唱する「社会主義的」なヒューマニズムを相対化しうる。《黙示録》に関しては「人類と君僕で呼び合うような」ヒューマニズムではなく、むしろシュレップフースという登場人物の反個人主義的なヒューマニズムとの類似が示される。このシュレップフースというのは、アードリアンとツァイトブロームが大学生時代にその講義を聞いた神学講師であり、ナフタ的な人物の一バリエーションでもある。彼はその名が示す通り (Schlepp-Fuß は足を引きずっているという意味)、悪魔的な雰囲気を持った人物として描かれている。シュレップフースは神の下での人間の「自由」について語った。神は人間に自由意志を与えたが、同時に、罪を犯しえないという能力は与えなかった、人間は自分の意志で神に逆らい、罪を犯すことができる、敬虔であるためにはしたがって、罪を犯すことができるのにあえてしない、つまり自由を行使しないでいるほかない、とシュレップフースは語る。ツァイトブロームはこう言ったときのシュレップフースの口ぶりに、「この自由の不行使が、一種の生の衰弱、神の外にある被造物〔としての人間の〕存在の強烈さが減少することを意味する」というニュアンスを聞き取った (MGW VI S. 136)。しかも、ナチスドイツの傍若無人な民族の闘争を現に経験しているツァイトブロームが当時を振り返ると、シュレップフースの言う「自由」には、純粹に神学的な意味のみならず、もっと世俗的な意味、国際社会のなかでドイツが罪を犯す「自由」を正当化するようなあてこすりが含まれていたように思われてならなかった。「自由」はシュレップフースの手にかかると、近代の理性や自由精神とはまるで正反対の意味に変えられてしまうのである。ツァイトブロームは、「私は、誰かがすべてを自分のものにしようとして、相手の口から言葉を奪ってその意味を転倒させ、それによって概念自体を混乱させるのを憎む。それが今日では破廉恥極まるやり方で行われている」と怒りを込めて記している。ある種の人間は、「自由、理性、フマニテートについて」、これらの観念を汚さぬために、語ってはならないとツァイトブロームは続けるが、しかしシュレップフースは「ほかならぬフマニテートについても語ったのだった」。彼の提示する中世における「フマニテート」も、

³⁰ 速水、240～241 頁参照。

近代的なフマニテート理念とはすっかり意味を変えられていた。「フマニテートは自由精神の発明などではまったくなく、自由精神の専売特許でもない、フマニテートはそれよりずっと以前からあったもので、たとえば宗教裁判の活動は極めて感動的なフマニテートの精神に満たされていたのだ」ということを学生たちにわからせるのがシュレップフースの意図であった (Ibid., S. 137)。シュレップフースは、悪魔にそそのかされた人びとが尋問を受けた末に、肉体の滅亡と引き換えに魂の救済を得るために火刑に処せられるのを「暖かなフマニテート」 (Ibid., S. 138) と呼んではばからない。彼の考えでは、本来、フマニテートは自由精神や個人の尊重などとは別物であり、肉体よりも魂の救済に努める方が「人間的な」ふるまいなのである。

このような「フマニテート」観は、マン作品のなかでは『魔の山』の登場人物ナフタによってもすでに提示されている。セテムブリーニが、宗教裁判官コンラート・フォン・マールブルクの、宗教の支配に邪魔になるものはすべて血祭りにあげようというその狂信ぶりを引き合いに出して、「剣と火刑のための薪の山を、あなたはまさか人間愛の道具だなどとは言わないでしょう」とナフタに言うと、ナフタはこう答える。「修道院はそうした装置を、有害な市民からこの世を浄化するために用いたのです」 (MGW III S. 549)。宗教裁判の残虐さも、宗教的に見てよりよい世界をもたらすという目的にかなっているという点で、「人間愛」の精神にもとづくものであるというのだ。「イエズス会士の僧帽に似た」 (MGW VI S. 133) 幅広のソフト帽をかぶったシュレップフースも、ナフタの思考回路を踏襲している。マンが神政的中世をあつかうさいは、この反近代的反個人主義的なヒューマニズムが、暗黙の前提となっていると言ってよいだろう。

《黙示録》もまた、神政的中世の世界観への遡行を示している。さきに、この曲は「神学的なものをほとんど裁きと恐怖 (Richten und Schrecken) としか理解しない」というツァイトブロームの印象に言及したが、シュレップフース／ナフタの中世キリスト教観をふまえると、この「裁きと恐怖」は、それ自体「救済」と表裏一体となっているとも考えられる。それは「世界を救済するための恐怖 (Schrecken zum Heile der Welt)」であって、³¹ 個々人の命が失われるような試練なくして、神の国は来ないのである。³² したがって、《黙示録》に「救済」が暗示されているとしたら、それは反近代的な、反個人主義的な「ヒューマニズム」である。そしてこの反個人主義的なヒューマニズムは、「市民的フマニスト」であるツァイトブロームの戦慄をとおして、ファシズムと関係づけられながら報告されるので

³¹ Ottmar Hertkorn: Glaube und Humanität im Werk Thomas Manns. Darstellung und Bewertung. Frankfurt am Main (Herchen) 1995, S. 27.

³² 《黙示録》で音楽技法的に表現された「地獄の哄笑」と「天使の合唱」の同質性も、悪が猛威を振るわなければ善を招来できない、すなわち善と悪、神と悪魔とは結託している、という認識を暗示している。ナフタは「神と悪魔とを二つの別々の人物、ないし原理である」と考えるのは間違いで、「実際は、両者は一つなのだ」と語っている (MGW III S. 640)。シュレップフースも、「善がなければ悪はまったく悪ではなく、悪がなければ善はまったく善ではないだろう」と言って善悪を相対化してしまう (MGW VI S. 139)。

ある。

本章では『ファウストゥス博士』における、一方ではツァイトブロームの語りに媒介され、他方では十二音技法に媒介された脱構築の機能を指摘してきた。アードリアンが「人間への道」を口にした後作曲したのは、どういうわけか「血みどろで冷血」な《黙示録》だった。この落差が意味するのは、個人主義的「ではない」、共同体に重点を置いた「ヒューマニズム」（作品の内外で展開される、「有機的共同体」の理想）が、恐怖の世界に反転するという潜在的な危険である。この危険を読者に知らせるのは、市民的ヒューマニズムを体現するフマニスト、ツァイトブロームであるが、《黙示録》は市民文化の後に共同体を招来するという内容からいっても、人文主義や市民文化と同一視される調性が否定されるという音楽上の手法からいっても、ツァイトブロームのヒューマニズムを無力化している。市民的ヒューマニズムは乗り越えられてしまっているのだが、「有機的共同体」もまた、それが意図したようなヒューマンなものとして描かれることはない。二つのヒューマニズムがそれぞれに破たんしている、この二重の破たんが小説『ファウストゥス博士』を規定している。しかしこの二重の破たんは、作品が「ヒューマニズム共同体」の矛盾を、それにふさわしい表現にもたらそうとした痕跡であると、本論は解釈する。

第四章 『ファウストゥス博士』における「希望」

前章では、小説『ファウストゥス博士』における十二音技法が、「上からのデモクラシー」や「社会主義的ヒューマニズム」など、当時作者マンが掲げていた理念のネガであるという仮説を立てた。十二音技法に含まれている全体主義的性格、そして作中でアードリアンが作曲する《デューラーの木版画による黙示録》にあらわれた共同体像がおびるファシズム的性格は、マンの抱いていた「有機的共同体」の裏面を暗示する。本章では、小説の終盤、アードリアンがベートーヴェンの《第九交響曲》の「撤回」を宣言し、遺作《ファウストゥス博士の嘆き》（以下、《嘆き》と略称する）を作曲する部分に焦点を当てる。《第九》の撤回宣言において、小説中での「デモクラシー」と「フマニテート」の概念はさらなる転換を迎えるかに見える。《第九》は、最終楽章の「歓喜の歌」に象徴されるように、「人類愛」をうたい上げた曲であり、ナチス政権誕生前夜の欧米では、デモクラシーのシンボルとして政治的にも喧伝された。アードリアンが《第九》の「撤回」として作曲した《嘆き》も、こうした文脈を念頭に分析する必要がある。一方で語り手ツァイトブロームは、この曲で、アードリアンがかねてから目指していた音楽上の「打開」、つまり十二音技法の徹底が実現していると告げる。それは「厳格な構成」から感情豊かな「表現」が生まれるという弁証法を示しているとされる。こうした「打開」の達成が、ツァイトブロームによって肯定的要素として讃嘆されることは、個と全体の調和というユートピアを描くことであり、《第九》の「撤回」と矛盾している。しかし、《嘆き》において、ファウストゥスに対する何らかの「救済」の可能性は示されているのか、という問題においては、このユートピアとは別の、もう一つの「希望」が示唆される。

第一節 《第九》のアンビヴァレンツ

小節の終盤で、アードリアンは《第九》の「撤回」を宣言する。《第九》といえば作者マンが（上からの）デモクラシー／ヒューマニズムの象徴として挙げていた音楽であり、これを自作の主人公に「撤回」させるということは、すなわちこれらの理念に対する疑義の表明と理解される。その疑義とはどのようなものなのだろうか。この節では、しばしばヒューマニズム、デモクラシーと結びつけられてきた《第九》がナチス時代に陥らされたアンビヴァレンツを、『ファウストゥス博士』における《第九》の撤回宣言に読み込みたい。

甥ネポムクの死に、強いショックと自責の念を抱いたアードリアンは、ツァイトブロームにこう告げる。

人が人間的なるもの（das Menschliche）と呼ぶものは、善であり高貴であるにもかかわらず、あつてはならないのだ。そのために人々が闘い、そのために人々が圧政の城を襲撃し、目的を達成した人々が歓声を上げて告げ知らせたもの、それはあつてはならない。それは撤回されねばならない。僕がそれを撤回しよう。（MGW VI S. 634）

そしてアドリアンは「人間的なるもの」の象徴である《第九交響曲》を撤回すると宣言し、《嘆き》を作曲する。第二次世界大戦末期、手記を執筆中のツァイトブロームはこう慨嘆する。

かつて牢獄の子であるわれわれが、喜びの歌《フィデリオ》、《第九交響曲》を、ドイツ解放の——ドイツの自己解放の——黎明を祝う歌と夢想した年月があった。今はこれだけがわれわれに役立ち、これだけをわれわれは魂の底から歌い得るだろう。つまり地獄の子の嘆き、主観から発しながら不断に広がっていき、いわば宇宙を包んでしまうような、かつて地上で歌われた中で最も恐ろしい人間と神の嘆きだけを。(Ibid., S. 643)

ここでいわれている「ドイツの自己解放」が、具体的に何を指しているのかは明らかではない。直近では、ドイツ民族の「解放者」を僭称したナチスが当然念頭に置かれているだろうが、¹ ベートーヴェンとその作品は、19 世紀のドイツにおいては国家アイデンティティのよりどころであり、20 世紀においては国際協調と友愛のシンボルとして称賛される、というさまざまな政治的受容を経験してきたからである。

エステバン・ブッフの研究によると、《第九》は、作曲者ベートーヴェンの意図からしてすでに「ある種の政治的夢想」であり、「理想的政権に関する論（ディスクール）」であった。² 彼の死後、市民時代には、「身体障害をもアンシャンレジーム期の音楽法則をも乗り越えることができたこの偉大な聾者の生涯と作品のなかに」「闘いと進歩、個人の意思の肯定、万人の和睦への希い」という市民政治の理想に合った像が仮託されることになる。³ 以後も、ありとあらゆる政治イデオロギーに、《第九》は利用される。19 世紀、音楽は政治的に遅れていたドイツ国民にとって、アイデンティティを形成し把握する上でとくに重要な要素となった。「イタリアにナポリがあり、フランスに革命があり、イギリスに艦隊があるように、ドイツ人にはベートーヴェンの交響曲がある」というローベルト・シューマンの言葉は、ドイツ人の自負を表現している。⁴ これがさらにナショナリズムに発展すると、作品に顕在する「人類愛」の理念との兼ね合いで、ベートーヴェンは緊張関係におかれることになる。

¹ マンは、ナチズムは「ドイツの解放運動」を名乗っていたが、その実態は民族的エゴイズムに過ぎず、解放どころか内部における不自由を強いていた、と批判している（「ドイツとドイツ人 (Deutschland und die Deutschen)」(1945) Vgl. MGW XI S. 1136 f)。また、「ヒトラーに派遣されてチューリヒ、パリ、ブダペストでベートーヴェンを指揮する嘘」を非難し、「本来ドイツ人の自己解放の日のための祝祭劇であるベートーヴェンの《フィデリオ》はどうしてこの 12 年間、ドイツでの上演を禁止されなかったのでしょうか」と憤慨している（「私はなぜドイツに帰らないか (Warum ich nicht nach Deutschland zurückkehre)」(1945) MGW XII S. 958)。

² エステバン・ブッフ（湯浅史・土屋良二訳）：ベートーヴェンの『第九交響曲』——〈国歌〉の政治史（鳥影社）2004、7 頁。

³ 同書、10 頁。

⁴ 同書、146～147 頁参照。

ベートーヴェンは、その「普遍性」ゆえにドイツ国内にとどまらず他の国々でも受容が進んだが、それはドイツ国内での「国民文化と世界精神の結合を可能にした」という開放的な方向に向かうこともあれば、⁵ 「ヨーロッパの衰退」に対する一種の解毒剤としてあがめられたリヒャルト・ヴァーグナーをベートーヴェンの系列におき、両者の系譜を最も過激なナショナリズムのことばで賛美する言説が生じたこともあった。⁶ また、ベートーヴェンに社会主義革命的性格を見いだそうとするフリードリヒ・エンゲルスからクルト・アイスナーに至る系統も存在した。⁷ このように、ベートーヴェンはさまざまな形で解釈され利用されたが、1927年の没後百年祭は、世界規模で国際色豊かに祝われたという点で際立っている。ウィーンでの百年祭には 36 か国の代表が参加し、明白な国際主義の雰囲気の中で行われた。⁸ ブッフはこう述べる。

ベートーヴェンを国際的な友愛の象徴とする考え方はこの時代の欧米の民主主義者すべてに共通しており、その論理の展開では、マルクス主義的解釈と変わりなかった。一方、共和主義者となったカトリック右派はベートーヴェンを全世界に影響を及ぼす道徳的模範とすることを怠らなかった。ドイツのナショナリスト右派の一部までもが、ベートーヴェンをドイツの理想主義の遺産だと考えてはいても、ベートーヴェンの遺産に対する人類全体の権利を外交的には認めることとなった。要するに、一九二七年のこの一週間には、世界中がベートーヴェンを愛し、ベートーヴェンはすべての人のために貢献し、音楽のもとで、少なくとも一瞬は「すべての人間は兄弟になった」のである。

9

「ベートーヴェン」という象徴のもとで、さまざまな政治イデオロギーが同床異夢の状態にあった。それはある種の折衷や外交的融和を一瞬だけ体現しえたのだが、しかし依然として矛盾をはらまされていた。本論で言えばマンの《第九》＝デモクラシー論も、こうした事情と軌を一にしている。

これほどの影響力を持った偉大なドイツの作曲家を、ナチスが利用したいと思うのはいわば当然のことだった。《第九》だけに限ってみても、ヨーゼフ・ゲッベルスの提唱で、1937年、ヴィルヘルム・フルトヴェングラー指揮ベルリン・フィルハーモニー管弦楽団の演奏による《第九》がヒトラーの誕生日を祝った。《第九》はナチス体制下のコンサートホールで頻繁に演奏され、1941年から1942年にかけての統計によれば全交響曲中、もっとも演奏回数が多い作品であった。とはいえ、「ベートーヴェンに関して、公式に正当性を認める一枚岩のように堅固な表現としての<ナチスのイメージ>を描くことはできないで

⁵ 同書、150頁。

⁶ 同書、201頁参照。

⁷ 同書、202～203頁参照。

⁸ 同書、229頁参照。

⁹ 同書、237頁。

あろう」とブッフは言う。¹⁰ ヒトラーはヴァーグナーを熱愛するようにはベートーヴェンを愛好していなかったし、ベートーヴェン自身は明らかに「アーリア人」ではなかったことも、ベートーヴェンがナチスのイデオロギーに即結びつくのを防いだ。また 1941 年、おそらく暴君殺害を正当化するストーリーが自分にとって都合が悪かったからだろうが、ヒトラーは自ら《ウィリアム・テル》のあらゆる上演を禁止している。さらに、ほかならぬ《歓喜の歌》の人類愛が、ナチスの人種主義とは相いれないものとして一部の純粋主義者の間では問題視されたのである。もっとも、ここで言う「人類」を、ユダヤ人や黒人など、ナチスが「下等な人間」のレッテルを貼った人種を除いた人類、と規定すれば国民社会主義のイデオロギーと矛盾しなくなるのではあるが。¹¹

このように《第九》の政治的文脈を見てみると、この曲に「上からのデモクラシー」の理想を仮託したマンの発言は、一面的に過ぎるということになるだろう。しかしここで本論が主張したいのは、《第九》がナチスに利用され、「非人間的」なものに堕した（だから撤回しなければならなかった）ということではない。事態は正反対であった。《第九》がナチスドイツに生きる人びとに与えてしまった「偽りなしの」感動、そのヒューマンイズムのアンビヴァレンツがここでは問題になるのである。以下は岡田暁生が、当時のベルリン・フィルハーモニーのドキュメント映画の一シーンを描写したものである。

^{かき} 鉤十字の旗の下で《第九》や《ニュルンベルクの名歌手》前奏曲を指揮するフルトヴェングラー。涙なしでは聴けない感動的な演奏。死に魅入られたような目をして聴き入る聴衆。あちこちに負傷兵と思しき人々もいる。そして熱狂的な拍手を送るゲッベルスらの姿が映し出される。確かにここには、あらゆる身分階級を超えて、音楽の感動によって結ばれた共同体が存在している。おそらく臨席していたすべての人々が、「この芸術、ここに集った人々のためなら、命を投げ出すことも厭わない」と思ったのではないだろうか。誤解を恐れずに言えば、《第九》がこれほどまでに偽りのパトスなしに響く場を、私はほかに知らない。¹²

臨席していた人びとの感動は、強制されたものではなく心からの人間的な感情だった。外部から見れば全体主義国家のプロパガンダであろうとも、内部の人間にとってはこの感情体験こそがリアルなのであり、それをしも否定してしまうとしたら、非人間的のそしりを受け

¹⁰ 同書、254 頁。

¹¹ 同書、255 頁参照。

¹² 岡田暁生：音楽の聴き方——聴く型と趣味を語る言葉（中央公論社）2009、185 頁。また岡田は、まさに『ファウストゥス博士』の《第九》の撤回を引き合いにしてこう述べている。「《第九》における＜すべての人々が参加できる祝典＞は、ほとんどシュプレヒコールすれすれの単純化と集団化によって可能になったと言え、誇張が過ぎるだろうか。[...]＜音楽の万人への開放＞という理念が本当に実現された時、それは＜集団に熱狂的に没入する快感＞ともいべきものと紙一重のものになったのである」（同著者：西洋音楽史——「クラシック」の黄昏（中央公論社）2005、127～128 頁）。

るだろう。

上に述べた《第九》が持つアンビヴァレンツを、さらに壮絶な仕方で経験した人びともいる。絶滅収容所の少年合唱団員で、当時4歳だったある子どもは、ただひとり生き残ってから、自分が歌の起源も意味も知らないで「ユダヤの歌《希望》」として歌っていた歌が、ベートーヴェンの《第九》のものであったと知らされる。そして50年後、彼はあのような場所で、あのような曲を選んだ理由を理解したいと今も思い続けていると告白している。

時々、私はこれこそが普遍的価値の精神による見事な表現だったと思う。それは人類が未だかつてなしたことの無いもっとも非人間的な行為からも生き延びることのできるものだ。それはまた犯罪と大衆に対する暴力に直面した精神の抗議と抵抗だったのだ。

しかし私は、時々、この解釈を疑わしく思うときがある。おそらく、この選択は極端な皮肉であり、ほとんど悪魔的な仕草であろう。

そして彼は、この二つの解釈はアウシュビッツを生き残った者たちとこうした思い出を持っている子どもたちにとって「おぞましいアンビヴァレンツ」をなしていると告げるのである。¹³

1927年の人類友愛の夢は、その後諸国でのファシズムの台頭を防ぐことができず、デモクラシー・ヒューマニズムの曲《第九》は、その対極の非人間的犯罪の片棒を担がされた。そして非人間的犯罪の片棒を担がされたからといって、《第九》のヒューマニズムは損なわれることなく、むしろもっともリアルに体験される。エゴイズムを捨て、仲間のために尽くしたいと自発的に欲求する、これはマンが《第九》に託した「責任と調和の倫理」に基づくヒューマンな共同体そのものではなかっただろうか。本論は「ヒューマニズム」による反ヒューマニズムの隠ぺいを繰り返し指摘してきたが、《第九》が象徴する問題はさらに深刻である。ここでは反ヒューマンな状況下でこそヒューマニズムが最も真正なかたちで発現してしまうからである。ヒューマニズムが偽装されたものでも強制されたものでもなく真正であるからこそ、悪魔的である。すなわち「善であり高貴であるからこそ」それはあってはならない——と、このように考えた場合、『ファウストゥス博士』における《第九》の撤回は、まさにマン自身が《第九》に仮託したデモクラシーとヒューマニズムをアンビヴァレントなものとして暴き、拒絶するものだ、そのように解釈しても無理がないように思えるのである。

第二節 《ファウストゥス博士の嘆き》——有機的ユートピア？

では、アードリアンが作曲したとされる《嘆き》は、どのような音楽だったのだろうか。この曲でアードリアンは、ついに「厳格な作曲」を完成させる。《第九》の撤回から考えれば、もはや音楽における「有機的共同体」が調和的肯定的に描かれることはありえない、と

¹³ ブッフ、264～266 参照。なお、引用した証言は同書、265 頁からの孫引き。

予想できる。しかし、《嘆き》に関してはむしろ、音楽上の「打開」（拘束からの自由の誕生）が宣言される。

ツァイトブローームは《嘆き》を「裏返しにされた《喜びに寄せる歌》」だと語る。《第九》の第四楽章では管弦楽が声楽に移行していくのに対し、《嘆き》では反対に合唱から次第に、最終楽章の管弦楽へと移行する（MGW VI S. 649）。《第九》では、最終楽章に先行する器楽曲楽章でまず「苦しみ」が表現され、最後の合唱で世界中の人びとの苦しみからの解放が歌い上げられる。葛藤からその解決に至る行程を叙述することは、交響曲というジャンルの変革の核心にあるものであり、それこそが音楽史に対してベートーヴェンがなした主要な貢献の一つであるとされている。¹⁴ 《嘆き》は葛藤からその解決へ、という古典的な音楽の展開（これはまた、古典的な文学作品における典型モデルでもある）を踏襲せず、最後まで嘆きは嘆きのままである。ツァイトブローームは、友の遺作を読み返しながら（アードリアンの作品群はナチス時代には禁止されていたので、《嘆き》が演奏されているのをツァイトブローームは聴くことができなかった）¹⁵ 幾度も、アードリアンがネポムクの死の際に言った言葉、それはあつてはならない、善、喜び、希望、それはあつてはならない、それは撤回されるだろう、僕がそれを撤回しよう、というあの痛ましい言葉を思い出していた。「疑いなく、これはベートーヴェンの《第九》を念頭に、もっとも暗鬱な意味において、その対蹠物として書かれたのである」とツァイトブローームは述べる（MGW VI S. 649）。

しかし一方で、ツァイトブローームは《嘆き》に沈痛さだけを見ているのではない。この曲において音楽上の「打開」が達成されているからである。十二音の決まった音列からすべての音が演繹される、「もはや自由な音は一つもない」（Ibid., S. 645）最も厳格な構成から、表現が「再獲得される」（Ibid., S. 643）。「拘束からの自由の誕生」（Ibid., S. 644）という《嘆き》が到達したこの地点は、創造的観点から、音楽史的な、また個人的な完成という観点から見れば、最高の勝利を意味する、とツァイトブローームは興奮を抑えきれない（Ibid., S. 643）。

ああ、何という奇跡、何という深い魔性の機知だろう！——ほかならぬ形式の徹底性のために、音楽は言葉として解放されるのである。ある意味では、概略的、音素材的な意味では仕事は作曲が始まる前に終わってしまい、作曲は何ものにも拘束されずに行われることができる。つまり、構成の彼方、もしくは、構成の完璧な厳格さの中で再獲得された表現に身をゆだねることができるのである。ファウストゥスの嘆きの作曲者は、あらかじめ組織された素材の中で、何ものにも妨げられずに、あらかじめ設定された構成を顧慮することなく、主観性（Subjektivität）のままにふるまうことができる。こう

¹⁴ ブッフ、128 頁参照。

¹⁵ 実際、十二音技法の創始者シェーンベルクはユダヤ人であり現代音楽家でもあるため、彼の作品はナチスから「退廃音楽」の烙印を押されていた。マンがアードリアンに十二音音楽を作曲させたということからして、アードリアンをナチスと同一視することはできない。

してこれは彼の最も厳格な作品、極端な計算の作品であると同時に、純粹に表現的なものである。(Ibid., S. 646 f)

「深い魔性の機知」として称賛されているのは、音列からすべての音が導かれるという主観の入る余地のない形式から、表現として主観性が解放されるという弁証法であり、これはアドリアンの語った「従属の中でおのれを実現するようになる」という自由の弁証法の実現である。

マンは《嘆き》を描写するにあたって、アドルノの助言を最大限利用した。「構成から表現へ」という発想自体が、アドルノの音楽論に由来することは間違いない。ただ興味深いのは、シェーンベルク論に代表されるアドルノの音楽哲学と、マンが《嘆き》に体现させた音楽像とが、必ずしも一致しないことである。アドルノの考えでは、後期シェーンベルクでは、十二音技法という形式と主観性とが調和することなく、かえって両者の拮抗があらわになることに意義があるのである。「彼〔シェーンベルク〕の天分は、ぼっかり口をあける統合的な作曲の空虚さに気づかざるをえなかった。最後の方の作品は、どうしたら構成が、嘆きを発する主観性をあわれに思っ譲歩したりすることなく、表現となりうるか、という問題を提起する」。¹⁶ 構成と主観性のジレンマは、従来の芸術作品においては積極的に目指されたが、シェーンベルクの時代にはそれは空虚となった。主観性は構成の客観性のもとで、解放され思う存分自己を発揮するのではなく、むしろ客観性にがんじがらめになることでしか、自己の存在を知らしめ、作品に表現を与えることはできない。ここでは主観性と構成は調和的關係ではなく、対立的關係にある。そしてこの対立關係こそが、十二音音楽の決定論的性格を自ら批判する機能をもつ、すなわち「全体的抑圧のイデオロギーではなく、その抑圧の像を描いてみせる」のである。「現実の宥和されざる像として、それは現実との公約数をもたなくなる。と同時に、当然な判決の不当さに対して異議を申したてるのである」。¹⁷ 十二音音楽は自らの全体主義的性格を隠さないが、それによって全体的抑圧を肯定しているのではなく、反対に不当な状況を明るみに出し、それを告発しているのである。それは「全体性に対する拒絶」であって、「断絶、ことに十二音技法と表現との明白な矛盾が、作曲家にとってそのような意味の暗号となるのである」。¹⁸ アドルノにとっては、構成が即表現にはならない。そうではなく、「体系の強制が存在しているという事実を、主観性の不可能性を通じて表現することが、アドルノにとっての表現の解放であり、〈嘆き〉なのである」と速水は説明する。しかし、マンは《嘆き》で「体系の強制の内部での表現の解放を、むしろ体系と主観性の奇跡的な一致として描き出している」。速水の見解では、こうした「和解」は、「アドルノにとって受け入れがたいものであっただろう」。¹⁹ このように見る限り、少

¹⁶ Theodor W. Adorno: Philosophie der neuen Musik. Gesammelte Schriften Bd. 12. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1975, S. 95 f.

¹⁷ Ibid., S. 109.

¹⁸ Ibid., S. 114.

¹⁹ 速水、260 頁。ただ、《嘆き》で描かれているような宥和的性格を、アドルノ自身が拒絶

なくとも、《嘆き》で言われている「表現の解放」とアドルノが自著で指示していたそれとは隔たりがある、ということは間違いない。

本論にとって重要な問題点としてここで思い起こしてほしいのは、十二音音楽が、トーマス・マンの抱いていた「有機的共同体」のイメージのネガであるという、前章での指摘である。十二音音楽では、客観性と主観性が分かちがたく絡み合い、自由が奪われるのではなく止揚される、とアドリアンは語った。同じようにマンは、「上からのデモクラシー」では、大衆は指導者によって上から統治されるが、優れた統治のもとでこそ個々人はその主体性を発揮する、という個と全体の弁証法的関係を標榜した。《嘆き》で、「徹底した構成」と「主観性」の調和が達成されているということは、それはすなわち「上からのデモクラシー」の、音楽上での実現を意味することになる。そしてこれは「打開」としてツァイトブロームによって明らかに肯定的に語られている。しかし本論の解釈は、ここで一つの矛盾に突き当たる。《第九》が十二音音楽によって撤回されるとはすなわち、「有機的共同体」が謳っているヒューマニズムが、「裏返しにされる」つまり裏面を暴かれることを意味しているのではないか、と本論は推測してきた。たしかに、苦しみが歓喜へと移行することの決してない《嘆き》は、ファウストゥス博士の暗鬱な末路という文学的内容においては、《第九》と対蹠的である。しかし、「上からのデモクラシー」という《第九》に仮託された理念は、「歓喜」とともに撤回されることはなく、むしろ（あくまで芸術的・抽象的意味においては）十二音音楽の中でその実現を見ており、しかもそこにあるかもしれない抑圧の契機については言及されないのである。このことは、全体主義に対する十二音音楽の批判機能という、アドルノ哲学が提示する問題を捨象した結果、個と全体の調和というユートピア的イメージが無批判に採用されるという——道徳的に見て疑わしい——状況を示唆しているのである。

第三節 希望のありか

《嘆き》の描写をするツァイトブロームは、一方でこのようにも言う。「徹底的な (total) 構成から表現が——嘆きとしての表現が——生まれるという芸術の逆説に、この上なく深い救いのなさ (Heillosigkeit) から、きわめて微かな疑問としてにすぎないとしても、希望が生まれるという宗教の逆説が照応するとは言えないだろうか？」それは希望のなさの彼方にある希望、絶望の超越 (Transzendenz der Verzweiflung) であって、絶望への裏切りではなくて信仰を越える奇跡なのだろう、とツァイトブロームは続ける。そして、《嘆き》の最終部を自分とともに聞いてほしいと訴える。最後に残って作品を閉ざす一つのチェロ

したとも限らない。現にアドルノ自身が、マンのために作成した《嘆き》のスケッチで、作曲の作業は「あらかじめ組織された素材のなかで、なにものにも妨げられずに、あらかじめ設定された構成を顧慮することなく、主観性に身を委ねることになる」と書き送っている（速水、第8章の注80から孫引き）。マンはそれを素直に採用したのである。とはいっても、もし《嘆き》をアドルノがアドバイザーとしてではなく最初から自分自身で書いていたら、現にあるマンの《嘆き》とは違ったものになっただろうとは想像される。

の高いト音が消えた後、「沈黙と夜」がおとずれる。しかし、「微かに震えながら沈黙の中に漂っている音、もはや音ではなく、ただ魂だけがなお耳を傾ける余韻、悲しみの最後の響きであったものが、もはや悲しみの響きではなくなり、その意味を変えて、夜のなかの一つの光となるのである」(MGW VI S. 651)。徹底的な構成から表現が生まれるという「芸術の逆説」に関しては、前節でみたようにツァイトブロームはかなり積極的に語っていた。しかし、「この上なく深い救いのなさから」希望が生まれるという「宗教の逆説」は「きわめて微かな疑問としてにすぎない」と留保がつけられている。「芸術の逆説」が、先に述べたようにあまりにも肯定的であるがゆえに道徳的問題をはらむとしたら、「宗教の逆説」とここので呼ばれているものは、どうだろうか。そもそもそれはどのようなものなのだろうか。

《嘆き》に希望の要素があるかどうかは、アードリアンの魂に救済の可能性が示唆されているかどうか、そしてドイツに救済の可能性が示唆されているかどうかという問題に敷衍される。ツァイトブロームの願望は、留保を重ねたうえで「きわめて微かな疑問として」口にされるにすぎないが、マンが講演「ドイツとドイツ人」やヴァルター・フォン・モーロ宛の手紙で述べた所信ははるかに断定的である。「ドイツとドイツ人」では、ナチズムを清算することで「社会的世界改革への道」が開かれるのではないかと、という希望的観測が述べられる。

世界経済、政治上の国境線が持つ意味の減少、国家活動一般のある種の非政治化、人類が実際に統一体であるという意識の目覚め、世界国家に対する人類の最初の注目、——市民的デモクラシーを超えるこうしたあらゆる社会的ヒューマニズムのために、今大きな努力がなされていますが、これがドイツの本質に無縁であり、相反するものであるはずがあるでしょうか。(MGW XI S. 1147 f)

亡命中マンが繰り返し主張していた世界規模の共同体とヒューマニズム、その実現に、ナチズムから解放されたドイツが寄与するという最も望ましい将来像が描かれる。とはいえ、マンはナチスの退場をもってドイツの罪をなかったことにしたいのではない。同じ講演で「善いドイツと悪いドイツの二つがあるのではなく、ドイツは一つだけである。最良のものが悪魔の奸計で悪しきものになったのだ」(Ibid., S. 1146)と述べているように、マンは、善きドイツ(ナチスではない良識あるドイツ人)はナチスという悪いドイツに虐げられていた被害者である、とはせず、むしろドイツ全体の共同責任を追及している。しかしだからこそ、ドイツにやり直しのチャンス、「恩寵」が与えられるよう願ってやまないのである。ドイツへの帰国を要請するヴァルター・フォン・モーロ宛の手紙(「私はなぜドイツに帰らないか」というタイトルで発表された公開書簡)でマンは、ナチスと結託していた国内のドイツ人たち、とくに政権下で著書を発表していた作家たちを批判し、ドイツに帰るつもりがないことを明言する。しかしそれでも、悪魔と血書を交わしたドイツに関してすらも、「恩寵はどんな血書よりも強いのです。私はそれを信じ、ドイツの現状がどれほど絶望的に見えようと、

希望がどれほど破壊しつくされたように見えようと、ドイツの未来を信じます」と断言している (MGW XII S. 961)。

作者マンの公的な発言とはまた別に、小説中の《嘆き》において「恩寵」に当たるような希望があるのかどうかという問題は、研究史においても活発に議論されてきた。その中で、アドルノやベンヤミンに依拠した美学的観点からの研究には、希望が「ある」としている説が多いのが興味深い。本論も、同じように美学的視点をを用い、《嘆き》には希望が示されているということを論証するが、しかしここでは、マンが公に言っているような「ドイツがデモクラシーに参画するという希望」とは別の、デモクラシーの「外」にしかありえない「希望」の存在を指摘したい。

先にマンとアドルノの差異を指摘したが、これは先行研究でもしばしば言われている点である。下程息は、マンはアドルノの音楽論をあまりにも自己流に解釈しており、アドルノが言う、十二音音楽の内容と構成の不一致からくる自己超越の契機を、理解できたとしてもそのままの形で自作に取りこむことはできなかったのではないかと考えている。そして、《嘆き》で提示される希望は、宗教のアンビヴァレンツ、つまり神的で形而上的な「恩寵」に関わるものであって、本来のアドルノの音楽論とはほとんど関わりないものと見ている。

20

ヴィスキルヒェンと速水は、マンとアドルノとの差異を認めている点ではやはり下程と同じであるが、「夜のなかの一つの光」に表されている「希望なき希望」のレファレンスをベンヤミンに見ている。「夜のなかの一つの光」は、ベンヤミンの『親和力』論で言及される流れ星の形象を思い起こさせる。ゲーテの『親和力』は、結婚相手以外の異性に惹かれてしまう4人の男女をめぐる物語なのだが、その悲劇的なクライマックスを迎える直前の場面で、愛し合う二人の頭上を流れ星が流れる。当人たちはそれに気づかないし、物語のなかでは恋人たちが結ばれることはついにない。「希望なき人びとのためにのみ、希望はわたしたちに与えられている」²¹ という謎めいた一文でベンヤミンは論考を終えているが、これを速水は「星は救済を断念した二人のために流れるが、本人たちがその光に気づくことはない。流星が示す希望は語り手によってはじめて認められ、その実現は物語の外に託される」と解釈している。²² 流れ星が示す希望は、物語のハッピーエンドを予告するものではない。ではどのような希望かと言うと、物語の中でそれが実現しない以上、それがはっきりと具体的に示されることは決してないのである。ただ星が流れるというその叙述においてのみ、希望は表現されるのであり、この「最も逆説をはらんだ最もはかない希望」は、「太陽が光を失うにつれて、薄明のなかに宵の明星が昇り、夜をもちこたえて輝くように」姿を現す。

²⁰ 下程息：『ファウストゥス博士』研究——ドイツ市民文化の「神々の黄昏」とトーマス・マン（三修社）1996、498～499頁参照。

²¹ ヴァルター・ベンヤミン（浅井健二郎訳）：ゲーテの『親和力』『ベンヤミン・コレクション1——近代の意味』（筑摩書房）1995、39～184頁] 184頁。

²² 速水、261頁。

23 マンがベンヤミンの『親和力』論を読んだという直接の証拠はないが、《嘆き》の最後の「夜のなかの一つの光」はベンヤミンの影響であると推察される。24 速水は、この「光」において、構成の徹底から表現が生まれるという音楽技法上の打開とは「別に」希望が示唆されていること、これは打開が《嘆き》という作品の「中に」あるのとは異なり、楽器音がすべて鳴りやんだ作品の「外に」あらわれること、に注意を促している。25

下程、ヴィスキルヒェン、速水がマンとアドルノとの違いを強調するのに対し、ペーター・ブリンケンパーはあえて、《嘆き》にアドルノ音楽哲学の実現を見ようとしている。《嘆き》は、「十二音技法に対するメタ批判を含む、アドルノの音楽哲学の志向が組み入れられているという限りで、同時に新音楽のテストメント (Testament) なのである」。26 つまり《嘆き》においては構成と表現とが亀裂なく調和しているのではなく、表現の中に構成に拮抗する要素があるのであり、具体的には、「エコー効果」や「嘆きの身ぶり」が構成という全体性から逃れる要素である、とブリンケンパーは見る。エコーは音楽的にも文学的にも、制御不能の警告、不随意の想起、予期せぬ再来、無意志的記憶 (mémoire involontaire) に相当する。27 またブリンケンパーは、アドルノのシェーンベルク論ではどちらかといえば周辺的なテーマである「身ぶりのなもの」による表現に着目する。28 ブリンケンパーは、《嘆き》においても、アドルノが言うような構成の強制的な性格があらわになっていると前提したうえで、表現の解放は「ただ嘆きの身ぶりとエコーの形象においてのみ、適切な形であらわされる。嘆きとして表現は、主観性が実際は、自らに指示を下す秩序計画の、素材に敵対的な理想主義のもとで苦しんでいるのだということを、言葉によらずに明らかにするのである」と断言する。29 徹底した秩序を目指す十二音技法の理想主義は、じつはユートピアを指し示しておらず、主観性は虐げられており、その主観性の苦しみは、ただ嘆きの身ぶりとエコーにおいて表現されうる、とブリンケンパーは解釈する。こうして、《嘆き》の音楽中には、構成に対する自己批判の要素があるとブリンケンパーは考えるのである。しかし、ブリンケンパーが構成に拮抗する要素として挙げるものは、音楽的観点ではなく、ほとんど文学的観点に依拠しているという感は否めない。エコーの機能にしる嘆きの身ぶりの機能にしる、それは人間の自然状態を想起させるというイメージに多くを拠っている。つまり、本来アドルノが行っているように（そしてブリンケンパー自身が本当は目指していたように）音楽技法の中での主観と客観の緊張関係を指摘するのではなく、「自然が人間に対してよびかける」30 とか「人間は嘆くことによって自らを解放する」とかいったストーリー

23 ベンヤミン、ゲーテの『親和力』、182 頁；Vgl. Wißkirchen, 192 f.

24 Vgl. Wißkirchen, 193；速水、261 頁参照。

25 速水、260～261 頁参照。

26 Peter V. Brinkemper: SPIEGEL&ECHO. Intermedialität und Musikphilosophie im „Doktor Faustus“. Würzburg (Königshausen&Neumann) 1997, S. 289.

27 Vgl. Ibid., S. 302.

28 Vgl. Brinkemper, S. 306 f.

29 Brinkemper, S. 340.

30 「人間の声を自然の声として再現する (Zurückgeben) と同時に人間の声の実質が自然

一を、音楽自体の分析とは別に構築している印象があるのである。本論としては、やはりヴィンセント・ヴァン・デル・ヴェーデル、下程、速水が言うように、《嘆き》にアドルノの音楽哲学がそのまま実現していると見るのは難しいのではないかと結論づけざるを得ない。³¹ ただ、ブリンケンパーの見解を検討することによってわかったことがある。「打開」（全体と個の調和）とは別の肯定的要素（希望）があるとしたら、それは「宗教的逆説」にしる、ベンヤミン的星の光にしる、エコーに表れた自然の嘆きの声にしる、厳格な構成の「外」にしかありえないということである。

《嘆き》には全体性の契機と全体性から逃れる契機が両方存在している。前者は個と全体が調和したユートピアとしてあらわれ、これはマンが夢見た「上からのデモクラシー」と「非個人的ヒューマニズム」に照応する。後者は、その調和の圏域の外に、きわめて微かな形であらわれる「希望」であって、これは「全体」の調和を破壊するほどの力を持たないが、全体に取り込まれることなく存在している。速水はこの二つを「まったく異なる二つの＜奇跡＞」として並置させているが、³² 本論のこれまでの論証をふまえると、この「まったく異なる二つの＜奇跡＞」が並存していることにさらに政治的な意味を読み込むことができる。《第九》の撤回が予告されながら、「上からのデモクラシー」は撤回されず、かえって「打開」が達成されてしまったのは、結局、ファシズムに対抗するものとしてのデモクラシーを、たとえそれが全体主義に近づく傾向を内在させていようと、決定的に否定するわけにはいかないということ、むしろファシズムに代わる政治として期待できそうなものは、依然としてデモクラシー以外に見つからないこと、を暗示しているのではないだろうか。速水の言葉を借りれば、

マンにとってナチズムすなわち「野蛮」は、人文主義という形式すなわち「文化」が逸楽へと解放されたことによって生じた「混沌」を意味していた。十二音技法は、この混沌と野蛮に対してふたたび形式を与える新しい文化として、たしかに抑圧的傾向を有し、恐怖政治に帰結する危険はあるとしても、なお肯定的なものとしてとらえられてい

の声であることを露呈させるエコー」は自然が人間たちに答える声である、とツァイトブローームは描写する（MGW VI S. 644）。

³¹ そもそも、「嘆き」というタイトルからして、「ドラマ性」や任意の感情を表現する企図からはまったく離れているウィーン楽派とは大きく隔たっている。十二音音楽は本来、意味を排除する音楽であり、非有機的な印象を与える。《嘆き》はそれに対し、意味が明確に付与され、そして全体と個々の音は有機的な関係にある。やはり、マンが構築した音楽は、そのスタイル（ベートーヴェンの系譜、合唱つき、などという描写からはむしろ後期ロマン派音楽（タイトルからしてすでに、マーラーやR.シュトラウスなどのプログラム音楽）に近い）からいっても志向性（全体性の抑圧を暴露するのではなく、ジンテーゼを目指す）からいっても、アドルノが評価したシェーンベルクの音楽とは相当に異なっている（なお、以上のロマン派音楽、ウィーン楽派に関する分析は、小川美登里先生のご教示に多くを拠っている）。

³² 速水、262 頁。前者の希望は肯定的な社会像を描きたいというマンの欲求に、後者の希望はより禁欲的なアドルノの立場に帰せられる（同書、260～262 頁参照）。

た。³³

そして構成の「外に」希望があるということは、すなわち「全体」の外に——その「全体」がファシズム的なものであれデモクラシー的なものであれ——希望があると期待されるということである。この希望は、いまだにはっきりとした形をとらない。なぜなら、ファシズムもデモクラシーも否定し、あらゆる共同体の彼岸（全体の外）にあるような、人間の新たな存在の仕方を、具体的に思い浮かべることはできないからである。ただ「希望」と言っている以上、思い描けないことと存在しないこととは同義ではなく、まだ想像することもできないユートピアをそれでも信じるところに救済がある、という考え方もできる。《嘆き》の二つめの希望はこうして、マン自身の「上からのデモクラシー」「非個人主義的ヒューマニズム」を越え出ていく契機を示しているのである。

第四節 アードリアンの最晩年

アードリアンは、《ファウストゥス博士の嘆き》完成後、民衆本のファウスト博士に倣うようにして、人々の前で最後の演説を行う。それに続いて彼は新曲を披露すべくピアノに向かうのだが、涙が彼の頬を伝い、アードリアンは嘆きの絶叫を残して昏倒する。目覚めた彼は、廃人同然になっていた。悪魔との契約の24年間が過ぎ、アードリアンの精神的・創造的年月は終わったのである。梅毒からくる痴呆状態にあるアードリアンは、精神病院からの退院後、はじめはプファイフェリングの下宿先でシュヴァイゲシュティル夫人に、その後は生まれ育ったブーヘル屋敷で実母に看護されることとなった。母のもとでアードリアンは「頼りなげな、頑是ない子供」に戻ったのである（MGW VI S. 670）。ところでその前に、アードリアンが自殺を試みる（実際の本人の意図としてどうだったのかはわからないが、少なくともそう解釈できる）という事件があった。アードリアンは、母親がプファイフェリングに迎えに来るということを聞かされて、屋敷を抜け出し、近くにある池に首まで浸かるほど深く入っていた。アードリアンは結局下男に助け出されたが、ツァイトブロームはこの行動に、「疲れ果てた魂が精神的退位によって獲得する安逸」「優しい屈辱」をアードリアンが受け入れる前の、「誇りの残滓」、「本能的な憤激」を見ようとしている（Ibid., S. 671）。また、ツァイトブロームの「ほとんど確信に近い直観」によれば、アードリアンの自殺の試みには、初期プロテスタンティズムにはよく知られていた救済の方途、すなわち悪魔と契約した者は、最悪の場合「肉体を放棄する」ことによってその魂を救済し得るという仮説が潜んでいる、という。「おそらくはアードリアンは一つにはこの考えに従って行動したのである、そして人びとが彼の行動を阻止したのが正しいことだったのかどうかは、神のみぞ知るところである」（Ibid., S. 673）。³⁴ ともかくも、それがアードリアンの自発性の最後の発露と

³³ 同書、256～257頁。

³⁴ 本論第三章では、「魂の救済のためにその人の肉体を葬ることは暖かい人間性の行為である」という、シュレップフースの中世キリスト教的ヒューマニズムを紹介した。自殺の試み

思しきもので、実家に帰って以降のアドリアンはもう勝手なことはせず、母親に対して「この上なく従順な (lenksamst) 子供」になっていた (Ibid., S. 674)。

アドリアンの最晩年をどう見るか、一義的な評価は避けたいと思う。民衆本のファウストゥスは脳みそや目玉を抜き取られた死体で発見されるが、³⁵ アドリアンの様子にはそういう意味での無残さや残酷さはない。しかしまた、ゲーテのファウストのように救済され天に上げられたとも書いてはいない。非常に曖昧で、微温的とすらいえる。ツァイトブロームはたしかに、精神が失われた友を見るに忍びなく思っているが、しかし筆者の印象を述べさせてもらえば、アドリアン本人は幸せだったのではないかとすら思うのである。アドリアンの様子は次のように書かれている。「彼はほかの誰よりも彼女 [シュヴァイゲシュティル夫人] に信頼を寄せていた。彼女と手に手を取って、修道院長の間か裏手の庭に座っているのが、明らかに、彼には最も満足のいく状態なのだった」 (Ibid., S. 672)。実家に帰ると、庭の菩提樹も彼を迎えてくれた。この木がアドリアンの生まれた季節にいっせいに開花して素晴らしい芳香を放つと、「彼は懐かしそうな様子 (Zeichen der Empfänglichkeit) をみせるのであった」 (Ibid., S. 674)。ブーヘル屋敷の人びとは安心して、木蔭のベンチに座って日がな一日ぼうっとしているアドリアンをそっとしておき、時々母親が彼と腕を組んで近辺を散策すると、彼は「行きかう人にいつでも手を差し出し、母親もそれを止めなかった」 (Ibid., S. 674)。芸術の打開を目指すという使命を負った天才的作曲家アドリアン・レーヴァーキューンは、ようやく精神の負担から解放され、穏やかな日々を迎えたのだ、よかったではないか、とそんな気がしなくもない描かれ方なのである。それは、主体性はなくとも、なんでも任せきりにして安心していられる幸福であって、もちろん文脈はまったく違うが、エリート政治のもとで大衆は政治にかかずらわず安心して生活できる、というマンの「ヒューマニズム」を念頭に置くとなおさら、ツァイトブロームの悲嘆とは裏腹に、アドリアンの最晩年はある種の幸福な状態を表現しているのではないかという印象を捨てきれないのである。もっとも、裏を返せばこれは、そうした幸福は主体性や意志を放棄しなければ得られないのだ、というメッセージとも受け取れる。そうだとすればこれは「上からのデモクラシー」の痛ましいパロディなのだろうか。

トーマス・マンは亡命中、「上からのデモクラシー」や非個人主義的ヒューマニズムを提唱したが、こうしたスタンスは、まさにファシズムとの闘いの中でファシズムに接近してしまう。このジレンマをマン自身が公の場で口にすることはなかったが、小説『ファウストゥス博士』には、ファシズム対デモクラシーの二項対立を脱構築しようとする試みを見いだすことができる。マンは、十二音音楽を媒介にして、共同体に奉仕し人類と「君僕で呼びあう

が阻害されたことによって、シュレップフース的ヒューマニズムは達成されなかったことになる。

³⁵ 藤代幸一責任編集 (松浦純訳) : ドイツ民衆本の世界 (3) (国書刊行会) 1988、177～178 頁参照。

ような」芸術を、あえてその対極の、恐怖と抑圧の世界に関連づけた。しかし、「打開」の達成によって理想の共同体イメージが構築されるにいたって、一度この脱構築のプロセスは中断する。他方で、この共同体に取り込まれることのない、共同体の「外」にある別の希望の存在もまた示唆される。《嘆き》にあらわれた二つの異なる希望は、「共同体」と「ヒューマニズム」を結合させる試みを突き詰めたときに生じる矛盾の所在を示している。共同体の論理の中で発動されるヒューマニズムのアンビヴァレンツを認識しながら、それにもかかわらず「共同体」に固執するか、それともそうした問題を回避するために「共同体」を描くことをやめるか、という進退窮まる状態がそれである。『ファウストゥス博士』に描かれた「希望」は、「希望」であるにもかかわらず、こうした容易に解決できない問いを残すのである。

終章

筆者が 2013 年に『魔の山』に関して修士論文を書いていたころは、「共同体」も「ヒューマニズム」もどちらも「一昔前のテーマ」と見られがちだった。何しろ「民族共同体」に関する批判的研究はドイツ本国でも日本でも数十年前に研究しつくされてしまった感があったし、ここ数年のトーマス・マン研究の中で「ヒューマニズム」（「人間愛」などいろいろな訳語があるが）を中心に据えたものも、寡聞にして知らなかった。筆者としても、自分の研究テーマがどのようなアクチュアリティを持つのか説得的に説明するのが難しかったほどだ。ところがこの博士論文の執筆時期（2016～2017 年）、アクチュアリティはドイツ文学研究という専門範囲を超えて、現実世界から迫ってきた。ドイツ留学中の 2015 年の秋、中東からヨーロッパに多くの難民が押し寄せてきた。それをきっかけにした欧米各国の反応——2016 年のイギリスの国民投票の結果、同年のアメリカ大統領選の結果、そして 2017 年のドイツ連邦議会選の結果——は、筆者の目には共同体の内／外の境界をどこに引くかという問題をめぐる結果に見えた。自分の研究テーマはにわかにアクチュアリティを帯びたわけだが、言うまでもなく、このような形でそうなるのはまったくうれしくない。排外的ナショナリズムは、現代においても、つまり善きにつけ悪きにつけグローバル化したこの時代においても克服されていなかったのだ。そして寛容さを失いつつある社会に向けて、改めて人道的な提言がなされねばならなくなった。

だからといって筆者は、現代の国際情勢が第二次世界大戦前に逆戻りしたと一足飛びに断定したいのではないし、現代社会の問題に関し具体的な提言を行うつもりもない。それにまた、極右勢力の台頭はゲマインシャフトの観点からだけでなくゲゼルシャフトの観点からも考察されなければならない。¹ ただ、「共同体」や「ヒューマニズム」という概念を盛

¹ 高橋秀寿は、「かつてその名のもとに命までもかけることができた政治・文化・歴史・道徳——存在論的なくゲマインシャフト>であるドイツ・ネイションに対して、いまや新世代は——<豊かさのショービニズム>が示しているように——ゲゼルシャフト的な関係をとっている」（高橋秀寿、200 頁）としてネイションからの「解除」を指摘している（同書、同頁）。とはいえこの現象は「近代的なゲマインシャフト」からの「解除」ではあっても「解放」ではなく、「労働の主観化も、新しい労働倫理—条件も、女性解放も、プロレタリア・ミリューからの<解放>も、市場、国家、技術—管理体制などのゲゼルシャフト、いわゆる<システム>の論理とけっして矛盾しているわけではない。すでに指摘してきたように、この<解除>は第三次産業—情報社会において生き抜いていくための条件でもある。国家と市場、すなわち<システム>は<近代的なゲマインシャフト>から<自由>になった個人を<自由>に駆使できることが可能になり、むしろその論理を貫徹している。この<解除>された<自由>な個人は孤立し、無力にその論理に従属しなければならなくなったのである」（同書、219～220 頁）。こうしたなかで、「意味」を与える新たなゲマインシャフトは、所与のものではなく主観的に選択されるものとして再生産されるのであり、極右はそうした選択肢の一つではありうる、と高橋は述べている（同書、222 頁参照）。もっとも、20 年前の高橋の研究でもって、現在言われている「ナショナリズムの再燃」「〇〇ファースト」の流行をすべて説明できるのかはわからない。

んに議論しながらも、ポストモダンの到来によってそれらの概念とともに終わりを告げた（かに見える）モダン（Moderne）とは、あの時代とはいったい何だったのだろうかと振り返ることは決して無益ではないだろう。

本論では、1930～40年代において「ヒューマニズム共同体」に何が期待され、そしてどのような限界が指摘されたかを、ヘルマン・ヘッセ、ハンス・ヘニー・ヤーン、トーマス・マンの作品から分析した。それによってわかったのはしかし、「ヒューマニズム共同体」の限界だけでなく、後述するように近代の限界でもあった。

第一部では、ヘルマン・ヘッセとヘッセの長編『ガラス玉遊戯』を扱った。ヘッセは個人主義者と見なされることが多いが、彼が目指したのは個人と共同体、個人の自由意志と運命、など相反するもののジンテーゼだった（第一章）。『ガラス玉遊戯』の舞台は、「カスターリエン州」という、外界から隔離された、学者と芸術家からなる特殊な共同体であり、共同体の中でこそ個人はその能力を十全に発揮し、存在意義を見いだすという「有機的な」関係が強調されていた。しかし「有機体」にたとえられる共同体、そして「ガラス」に象徴される永遠の生は、個人は共同体あるいは不滅の生命に奉仕すること（Dienst）によってしか、自らの有限の生に意味を与えることができないというメッセージを含んでいる（第二章）。『ガラス玉遊戯』における「有機的共同体」という表象はやがて、カスターリエンという小さな共同体から、カスターリエンを含む全世界という大きな共同体へと移行する。しかしそこでは、個人と全体の同一性が前提とされていながら、人びとの同一性を担保する共通項があいまいになっており、それはヘッセが「精神をうやまう態度」という言葉で表した「永遠の価値」の定義のあいまいさにもつながっている。このことは、「共同体」の成立を根底から揺るがす一種の欠落であり、この欠落こそが「ヒューマニズム共同体」の一つの限界を暗示している（第三章）。

第二部で扱ったハンス・ヘニー・ヤーンは、ヘッセ作品に暗示された共同体の限界に対し、逆説的に問題提起する。つまり、非同一的なものを含む共同体は可能ではないのか、あるいは共同体に同一化されない個の在り方は可能ではないのかと問うのである。「ウグリノ」をはじめとしたヤーンの思考においては、個人はその存在意義を共同体からも自己の主体からも獲得することができない。これによってヤーンはテニエスのゲマインシャフト観も近代的自我像も越えるポストモダンの視座を提示する（第一章）。『岸边なき流れ』第二部『49歳になったグスタフ・アニアス・ホルンの手記』においては、自己のアイデンティティを共同体の外に見いだそうとする主人公の試みは、まさに彼が自身の過去を記述する中で挫折する。自分が拠りどころとしてきた共同体の「価値規範」を解体する試みは、必然的に彼の自己同一性を混乱させるのである。作中では既存の共同体はおろか、ヒューマニズムも、そしてヤーン自身が目指した非同一的なものを含む共同体さえもポジティブな像を結ぶことはない（第二章）。主人公の自己はさらに解体されていくが、その一方で彼は時空や人格をまたぐ「拡大した」自己像を獲得するかに見える。しかしこの拡大した自己像は、共同体と自己の同一化とも境を接していた。『手記』はその語りの構造によって、何らかの統一的意

味に回収されることを避けながら、非同一的なものすら包括する共同体が、ヤーンの当初の理想とは裏腹に新たな抑圧を生み出す可能性を示唆する（第三章）。

第三部はトーマス・マンのデモクラシー観と『ファウストゥス博士』の関連を考察の中心とした。マンは共同体におけるヒューマニズムを担保するものとしてデモクラシーを置こうとするのだが、こうした態度は、ヘッセ・ヤーンがいかなる政治陣営にも与そうとしなかったことと対照的である。結果的にマンは、先の二人以上に「ヒューマニズム共同体」の矛盾により具体的な形で直面せざるを得なくなるのだが、その経験が『ファウストゥス博士』を、その構造からしてこの矛盾にふさわしい表現たらしめることになる。まず、悪しき共同体（ファシズム）に善き共同体（デモクラシー）をもって対抗するという図式を打ち出そうとするがゆえに、マンはジレンマに陥った。衆愚政治に対し「上からのデモクラシー」を、ヒューマニズムの敵に対し「戦闘的」ヒューマニズムを主張することで、マンの共同体像は独裁と排除の傾向を持ってしまうのである（第一章）。個人が自発的に全体に貢献するというマンの共同体観は、まさに「責任と調和の倫理」にもとづく「有機的共同体」に合致している。しかしそこに内在する抑圧的側面は「ヒューマニズム」によって回避されるよりもむしろ、「主体性」やマン独特の「社会主義」のもとで隠蔽されてしまう（第二章）。『ファウストゥス博士』には、こうした共同体観を「非有機的な」十二音音楽に仮託することで、作者マンが公にかかっていた、悪しき共同体（ファシズム）に善き共同体（デモクラシー）をもって対抗するという二項対立を脱構築しようとする試みを見いだせる。ヒューマンな共同体は、作中ではそのまま実現することはなく、その対蹠物であるはずのナチズムやテロリズム的終末観と関連づけられる（第三章）。ベートーヴェン《第九交響曲》の「撤回」は、共同体の暴力がもっとも効果を上げるのは、ヒューマニズムが十全に発揮されるときであるという戦慄すべき認識を示唆する。主人公の遺作《ファウストゥス博士の嘆き》では、個と全体の調和という「有機的共同体」の理想が達成される一方で、共同体の「外に」ある希望が微かながら予感される、という一貫性の欠如が見られる。本論はこの点を、内在的矛盾を抱えた共同体にそれでもなお固執すべきか否か、という葛藤のあらわれと解釈した（第四章）。

1930～1940年代に執筆されたこれら三作品は、「ネイション」という枠組みをはずし、個人主義への疑問を呈することで、新しい共同体像・ヒューマニズム像を提示しようとした。しかし、「責任と調和の倫理」「永続する価値」「価値規範」というテニエスのゲマインシャフトの三要素を、開かれたヒューマンな共同体の中で継承していこうとすると、三作品のいずれもがジレンマに陥ってしまう。『ガラス玉遊戯』は、人類全体にまで拡大された共同体は価値の永続性をどう担保するのかという課題に突き当たる。『手記』は、個人のアイデンティティは共同体からもたらされる「価値規範」と不可分であるために、同一化されない個人のあり方はただ文学の語りの構造によって辛うじて担保されるのみで、現実世界では実現困難であるという認識を示唆する。『ファウストゥス博士』は、「責任と調和の倫理」である「ヒューマニズム」が、共同体の抑圧に加担してしまうという問題意識を持ちながら、

その問題を別様の共同体像によって乗り越えることには成功していない。こうした限界に突き当たるとき、三作品に共通しているのは、共同体とヒューマニズムが結合することで、後者が前者を修正するのではなく、むしろ前者の特性を強化してしまうという構造である。共同体の排他的な性質は、ヒューマニズムによって是正されると期待されていたが、しかし実際は、ヒューマニズム自体が排除や同一化の契機になりえてしまう上に（第二部第二章）、そういった抑圧を「全体に対する主体的な貢献」の名のもとに見えにくくしてしまう危険がある。この逆説については、ヘッセにおける運命愛（第一部第三章）やマンのデモクラシー観（第三部第二章）で指摘した。しかも、ヒューマニズムが共同体の論理を強化するということは、ヒューマニズムが単に共同体に利用されているということを指しているとは限らない。ヒューマニズムにおいて共同体はその権力を最大限に行使することができるというだけでなく、ヒューマニズムの方も、そもそも人間集団の存在を前提としている以上、共同体においてこそ真正のパトスをもって発現しうるのである。『ファウストゥス博士』における《第九交響曲》の「撤回」は、ヒューマニズムが共同体に利用されてしまうからではなく、「全体に対する主体的な貢献」こそ、それなしにヒューマニズムが成立しない要素であるならば、ヒューマニズムは本質的に「非人間的」でありうるものであり、したがって「あつてはならない」ものである、という認識を暗示しているのではないだろうか（第三部第四章）。「ヒューマニズム共同体」を描く試みは、この二つのコンセプトが結合することによって、両者の問題が解消するのではなく、反対に深化してしまうことを浮き彫りにした。

しかしここで注意しなければならないのは、「上からのデモクラシー」を十二音音楽にたとえ、本来デモクラシーの象徴であったはずの《第九》を撤回するほどに、自身の「共同体」と「ヒューマニズム」の理想を解体しようとするトーマス・マンが、「解体されない」部分を残しておいたかに見えることである。このことは、ヘッセにも、そして三人のうちもっともポストモダンに見えるヤーンにも言えることである。『ガラス玉遊戯』の主人公の死は、唐突で無意味であるとも「全体への奉仕」の達成であるとも解釈できる。『手記』は、自己の徹底的な喪失を描いているとも、拡大した自己の獲得を描いているとも言える。そして『ファウストゥス博士』では、《第九》が撤回され、共同体の「外」にあるかなきかの希望が託されると同時に、《ファウストゥス博士の嘆き》では「打開」が達成されてしまう。これらの作品のいずれもが、このようにあえて矛盾に満ちた結末を用意していることをどう考えたらよいだろうか。

まず言えるのは、「共同体」や「ヒューマニズム」といった枠組みが、批判に耐えきれなくなりながらもまだかろうじて命脈を保っていた（あるいは辛うじて生きてはいてももはや死に体だった）時代のはざまのドキュメントがこれらの作品であるということだろう。モダンからポストモダンへの移行期と言いかえてもよい。² 三作品はいずれも、価値の再構成

² 本論中でも述べたが、本論はモダンの核心を、文化的「進歩」を求めて不断に努力する「啓蒙のプロジェクト」に見る。序章で強調した「価値の再構成」の運動がこれである。他方、ポストモダンとは、不断の努力によって進歩がもたらされるというこの近代的信念に疑義を

を目指したという点できわめてモダニズム的作品であった。ゲゼルシャフト化に対する再ゲマインシャフト化の運動に顕著に表れているように、たえざる自己批判と価値の再構成こそが近代であり、三作品に見られるような「ネイション」や「個人主義」という近代の枠組みを批判する動きもまた、反近代ではなくむしろ近代そのものであった。³ 新たな価値として、『ガラス玉遊戯』は「真理」を、『手記』は「憐れみ」を、『ファウストゥス博士』は「上からのデモクラシー」を導入したのだが、これらをいずれも相対的に評価しつつ、なおも既存の価値に対する有効なオルタナティブであるという動作をとっている点で三作品はモダンであり、結末が矛盾に満ちていることさえも、何らかの価値を絶対視しない「たえざる自己批判」の継続という意味では、やはり依然としてモダンである。

だが、他方でこれらの作品は、共同体やヒューマニズムの本質にかかわる矛盾を指し示した点で、もはやこれらの枠組みが批判の対象にすらなりえないということ、つまりモダニズムの終わりをもほのめかしている。ヒューマニズムと共同体をともに生かそうとする「ヒューマニズム共同体」の試みは、反対にヒューマニズムと共同体の内的矛盾を一度に指し示すことになった。「非人間的」ゲゼルシャフトよりも優れて「人間的」であるべきゲマインシャフトが、調和と責任によって構成員を結びつけるがゆえに抑圧の契機をはらむとすれば、共同体というコンセプト自体が、自身の、そしてヒューマニズムの内的矛盾（ヒューマンであろうとするまさにそれゆえに非ヒューマンになってしまう）の前に自壊してしまうはずである。この問題は、善悪の二項対立の上に「大きな物語」を構築するという近代的な思考の本質的な限界を指し示している。したがって、この問題を提起した作品は、もはや共同体・ヒューマニズムそれ自体の、そして近代の終焉を告知しているとすら言うことができるだろう。「ヒューマニズム共同体」を描こうとしたこれらの作品は、近代の継続と挫折をその結末に表現したことによって、宮本陽一郎言うところの「モダンの黄昏」の二重の光（Zwielicht）を放っており、⁴ こうしたアンビヴァレンツに満ちた作品群が、1930～40年

呈するものであり、本論ではその特性として、とくに「大きな物語」への懐疑とその脱構築に着目した。

³ ユルゲン・ハーバーマスによれば、「モデルニテート（現代性）」なる表現は、そのつどの時代が自分自身を「旧」から「新」への移行の結果として理解しているということの表れであって、啓蒙時代の人びとも、その前の時代の人びとに比べて自分たちを「モダン」だと感じていた。そのため、ハーバーマスの言うモダンは19世紀末から20世紀前半という歴史区分に限定されない、過去から現代（ハーバーマスの執筆時）まで不断に続く自己更新の運動である。この（自己）啓蒙のプロジェクト、つまり近代のプロジェクトは未完のまま今も続いているので、ハーバーマスの考えでは、現代はポストモダンではなく依然としてモダンであるべき、ということになる（ユルゲン・ハーバーマス（三島憲一訳）：近代——未完成のプロジェクト『思想』（岩波書店）第696号、1982年6月、88～107頁）参照）。本論は、近代を自己批判と自己啓蒙の運動であるにとらえる点でハーバーマスに同意するが、後述するように、共同体やヒューマニズムの本質的問題は、自己批判という近代的アプローチではもはや解決できないと考える点で、やはり、モダンは終焉を迎えたのだという立場をとる。

⁴ モダニズムそれ自体の中に自らを脱構築する要素が内包されているのであり、その意味で

代を「モダンの黄昏」たらしめ、ポストモダンへと開く一端となった。「モダン」「ポストモダン」という画然とした時代区分が先に存在しているのではなく、個々の作品が創作されることによって初めて時代の（非）連続性が見えてくるという意味で、ここでは時代と作品の関係は「時代から作品が理解される」以上に「作品から時代が理解される」関係と言える。

これらの作品はモダンからポストモダンへという時代のダイナミズムを体現しており、モダンとポストモダン両方の特質を備えている。ここにはまた、歴史的意義だけでなく文学的意義がある。それは共同体やヒューマニズムという枠組みを、文学にしかなしえない形で内側から崩しつつ、今なお解決されない問題として再提起していくのである。

池田浩士は『ファシズムと文学』の「あとがきにかえて」で、「国民」はナチスの虚像によってたぶらかされていたのではなく、ナチスドイツの生活環境こそ「国民」にとって現実だったのだという、後世の研究者がしばしば忘れがちな事実を指摘している。「ヒトラーのドイツにたいして＜真のドイツ＞の担い手をもって任じていた」亡命作家たちも、「＜30年代＞の代名詞のように考えられがちな」フランクフルト学派も、「この現実を撃つことができなかった」と池田は言う。⁵ 本論に引きつけて言えば、フルトヴェングラー指揮の《第九》に感動しているドイツ国民に対して、外側にいる人間が、そんな感動はまやかしかだ、君たちは利用されているにすぎないと警告したところで、彼らに届くことはないだろう。彼らにとってその感動は、外野に何と言われようと否定することのできない、心の底からの人間的感情だからだ。⁶ 「良いドイツ」と「悪いドイツ」の二つがあり、自分は良いドイツを代表している、などとは信じていなかったトーマス・マンは（「ドイツとドイツ人」 MGW XI S. 1146）、たしかに「亡命作家」ではあったが、このあたりの消息を認識していたのだろう。

しかし、「現実」の外から「現実」を撃つことができないのと同じように、「現実」にどっぷりと漬かって無批判になっている視点からも「現実」を撃つことはできない。池田は「＜国

はモダンとポストモダンは連続している。宮本陽一郎は「モダン」「1930年代」「1929～33年」という三つの時代区分を操作することで、モダンとポストモダンの区切りを「非連続性に立脚した分析から出発し、かつその限界を明らかにすることにより、連続性と非連続性の輻輳として」、開かれたかたちで記述した（宮本陽一郎、モダンの黄昏、335頁）。モダンが終わってポストモダンが始まるのではなく、両者の間の境界線は、歴史的プロセスを伴う長い「黄昏」なのである（同書、337頁参照）。

⁵ 池田浩士：『ファシズムと文学——ヒトラーを支えた作家たち』（白水社）1978、314頁。

⁶ もっとも、「外野」が存在するかどうかは議論の余地がある。第三部第四章で引用したように、フルトヴェングラーの《第九》は今なお、「《第九》がこれほどまでに偽りのパトスなしに響く場を、私はほかに知らない」と岡田暁生に言わしめているのだし、ほかの例を挙げれば、レニ・リーフェンシュタールの諸作は発表当時国際映画賞を多数受賞し、アメリカでさえ公開されている。「戦後」が構築されるなかでリーフェンシュタールは受けるべき批判を受け、問われるべき責任を問われたが、その一方で同時代においてこうした芸術が（ドイツの内と外で）どのように人々を感動させてしまったかを問うことは非常に難しくなってしまった。この問題をあつかうには、まさに「感動」をそれとして認めることによって問題の深刻さを浮き彫りにする『ファウストゥス博士』に暗示された手法を、共同体の内／外という区分を脱構築しつつ適用することが必要なかもしれない。

民>の現実を現実的な現実として認め、しかも操作の客体におとしめられないような契機をこの現実のなかに形成すること」が前ファシズム状況における文学の課題でもあったと述べている。⁷ 本論が序章で「ヒューマニズム共同体」というテーマに関して、歴史でも哲学でもなく文学作品に着目する意義があると述べたのも、まさにこのような意識からである。すなわち、コンセプトを突き詰めた末に明らかになる矛盾を、単に欠陥として切り捨てるのも、ましてや目をつぶるのも、問題の核心に触れることにはならないのであり、矛盾は矛盾として表現されなければならないのだが、それは文学というメディアを通して初めて可能になる、という意識である。先の池田のテーゼを本論の問題意識に引きつけてアレンジするなら、「ヒューマニズム共同体」の切実さをそれとして認め、まさにその実現を模索することによって、この理念のなかに矛盾を見つけ出し、それを表現すること。これが、三作品それぞれが行ったことだった。作品に解体されざる部分——それは三者共通して、「全体の中での自己実現」という人間にとって抜きがたい願望なのだが——をあえて残しつつ、その願望自体を物語の構造というメタの次元で批判の対象にする。現実と化した「構築物」は外からも内からも撃つことができない。ならば、外も内も含みこむことによって自らを二重構造化した作品のみが、現実に対応しうるだろう。その二重構造によって作品が自らを矛盾に引き裂くとき、「現実」の矛盾もまた露呈されるに違いない。

⁷ 同書、315 頁。

参考文献リスト

*本論で参考または引用した文献を以下に挙げる。ヘルマン・ヘッセ、ハンス・ヘニー・ヤーン、トーマス・マンに関する一次・二次文献はそれぞれ独立した分類とし、一次文献の出典については本論中で使用している略号表をはじめに記載した。共同体やヒューマニズムといったテーマに関わる文献は、本論中のすべての章に関わるものであるので、あえて「序章（あるいは終章）に関する文献」といった分類にせず、「その他の文献」に含めることとした。欧語文献については編著者のアルファベット順、日本語文献については編著者の五十音順に表記している。

<第一部 ヘルマン・ヘッセ に関する文献>

一次文献

1. ヘッセの小説、論説、詩については以下を参照し、下記の略号を用いる。

Hermann Hesse: Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1968

引用のさいは括弧内で HGS と略記したうえ、アラビア数字で巻号を、S. 00 の形でページ数を表す。

—— Gesammelte Werke. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1970

引用のさいは括弧内で HGW と略記したうえ、アラビア数字で巻号を、S. 00 の形でページ数を表す。

2. ヘッセの書簡については以下を参照し、引用のさいは括弧内で HGB と略記したうえ、アラビア数字で巻号を、S. 00 の形でページ数を表す。

Ursula und Volker Michels (Hrsg.), Hermann Hesse: Gesammelte Briefe. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1973, Bd. 1.

——(Hrsg.), Hermann Hesse: Gesammelte Briefe. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1979, Bd. 2.

——(Hrsg.), Hermann Hesse: Gesammelte Briefe. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1982, Bd. 3.

——(Hrsg.), Hermann Hesse: Gesammelte Briefe. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1986, Bd. 4.

3. 本論中でとくに重要な文献（執筆順）

O Freunde, nicht diese Töne! (HGS7)

Die Brüder Karamasoff oder der Untergang des Europas. (HGS7)

Zarathustras Wiederkehr. Ein Wort an die deutschen Jugend. (HGS7)

Ein Stückchen Theologie. (HGS7)

Die Morgenlandfahrt. (HGS6)

Das Glasperlenspiel. (HGS6)

なお、日本語訳は適宜（高橋健二訳）：ヘッセ全集（全 10 巻）（新潮社）1982～83 を参照した。

二次文献

・ 欧語文献

Andrea Bartl: Geistige Atemräume. Auswirkungen des Exils auf Heinrich Manns *Empfang bei der Welt*, Franz Werfels *Stern der Ungeborenen* und Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*. Bonn (Bouvier) 1996

Hrsg. von Sigrid Bauschinger und Albert Reh: Hermann Hesse. Politische und wirkungsgeschichtliche Aspekte. Bern (Francke) 1986

Hans Küng: Nahezu ein Christ? Hermann Hesse und die Herausforderung der Weltreligion. In: *Anwälte der Humanität*. Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll. von Walter Jens und Hans Küng. München (Kindler) 1989

Hrsg. von Michael Limberg: Zwischen Eigen-Sinn und Anpassung. Aussenseitertum im Leben und Werk von Hermann Hesse. 10. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 1999. Bad Liebenzell/Calw (Bernhard Gegenbach) 1999

Hrsg. von Volker Michels: Materialien zu Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*. 2. Aufl, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1973, Bd. 1. (1974, Bd. 2)

Hrsg. von Martin Pfeifer: Hermann Hesses *Glasperlenspiel*. 4. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 1986. Bad Liebenzell/Calw (Bernhard Gegenbach) 1987

Martin Radermacher: Hermann Hesse – Monte Verità. Wahrheitssuche abseits des Mainstreams zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, Vol. vi, 2011

(http://zjr-online.net/vi2011/zjr201104_radermacher.pdf)

Hrsg. von Eva Zimmermann: „Der Dichter sucht Verständnis und Erkanntwerden“. Neue Arbeiten zu Hermann Hesse und seinem Roman *Das Glasperlenspiel*. Bern Berlin Bruxelles – Frankfurt am Main – New York-Oxford – Wien (Peter Lang) 2002

・ 日本語文献

有井洋司：1919 年のヘルマン・ヘッセ [福岡大学『福岡大学人文論叢』第 36 号第 3 巻、2004、763～785 頁]

ジークフリート・ウンゼルト（滝沢寿一訳）：彼の言葉は若者たちの言葉だ——ヘッセの現代への影響力——〔滝沢寿一ほか共編『ヘルマン・ヘッセをめぐる——その深層心理と人間像』（三修社）1982、99～111頁〕

木村直弘：〈ガラス玉遊戯〉と〈十二音遊戯〉——20世紀前半の芸術上のトポスとしての〈結晶〉をめぐる——〔岩手大学教育学部附属教育実践総合センター『岩手大学教育学部附属教育実践総合センター研究紀要』第11号、2012年3月31日、41～70頁〕

図越良平：ヘルマン・ヘッセの『ツァラトゥストラの再来 ドイツの青年に一言』について〔大阪市立大学文学部西洋文学科『人文研究』第48巻、第13号、1996、91～107頁〕

鈴木三郎助：ヘルマン・ヘッセとロマン・ロランの往復書簡——平和への道〔上智大学ドイツ文学会『上智大学ドイツ文学論集』第50号、2013、141～151頁〕

高橋修：ヘルマン・ヘッセと第1次世界大戦——芸術家の政治的使命の進化論的的定位〔北海道大学『独語独文学科研究年報』第20号、1993、103～117頁〕

高橋健二：ヘルマン・ヘッセ——危機の詩人（新潮社）1974

田中裕：ヘルマン・ヘッセ——人生の深き味わい（KKベストセラーズ）1997

ヘンリー・パクター（蔭山宏・柴田陽弘訳）：ワイマール・エチュード（みすず書房）1989

ヘルマン・ヘッセ研究会編・訳：ヘッセからの手紙——混沌を生き抜くために（毎日新聞社）1995

村瀬裕也：教養とヒューマニズム（白石書店）1992

<第二部 ハンス・ヘニー・ヤーン に関する文献>

一次文献

1. ヤーンの小説、戯曲、論説、日記については以下を参照し、引用のさいは括弧内でJWTと略記したうえ、アラビア数字で巻号を、S. 00の形でページ数を表す。

Hans Henny Jahn: Werke und Tagebücher in sieben Bänden. Hrsg. von Thomas Freeman und Thomas Scheuffelen, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1974.

2. ヤーンの手紙については以下を参照し、引用のさいは括弧内でJBと略記したうえ、アラビア数字で巻号を、S. 00の形でページ数を表す。

Hans Henny Jahn: Briefe. Hrsg. von Uwe Schweikert, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1994.

3. ハンス・ヘニー・ヤーンの著作は以下も参照。

Hans Henny Jahn: Ugrino und Ingrabanien. Romanfragment. Hrsg. von Rolf Burmeister, Frankfurt am Main (Heinrich Heine) 1968

Schriften zur Kunst, Literatur und Politik. Erster Teil. In: Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Ulrich Bitz und Uwe Schweikert, Hamburger Ausgabe, Hamburg (Hoffmann

und Campe) 1991

Frühe Schriften. Deutsche Jugend, norwegisches Exil. In: Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Ulrich Bitz und Uwe Schweikert, Hamburger Ausgabe, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1993

4. 本論中でとくに重要な文献（執筆順）

<Ugrino> : Schriften zur Kunst, Literatur und Politik. Erster Teil. In: Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Ulrich Bitz und Uwe Schweikert, Hamburger Ausgabe, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1991

Der Dichter und die religiöse Lage der Gegenwart. a.a.O.

Aufgabe des Dichters in dieser Zeit (1932). a.a.O.

Aufgabe des Dichters in dieser Zeit (1935). a.a.O.

Das Holzschiff. (JTW2)

Die Niederschrift des Gustav Anias Horn, nachdem er 49 Jahre alt geworden war. (JWT2, 3)

Epilog. (JWT3)

なお、日本語訳は適宜（沼崎雅行・松本嘉久・安家達也・黒田晴之訳）：岸辺なき流れ（上・下）（国書刊行会）2014 を参照した。

二次文献

・ 欧語文献

Julius Bab: »Unterwelt«. In: Die Weltbühne. 16. Juni 1921

Marion Bönninghausen: Musik als Utopie. Zum philosophisch-ästhetischen Kontext von Hans Henny Jahnns „Die Niederschrift des Gustav Anias Horn“ und Thomas Manns „Doktor Faustus“. Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) 1997

Christa Bürger: Die moderne Ästhetik und das Böse. Versuch über Hans Henny Jahn. In: Archaische Moderne. Der Dichter, Architekt und Orgelbauer Hans Henny Jahn. Hrsg. von Hartmut Böhme, Stuttgart (M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung) 1996

Jan Bürger: Der gestrandete Wal. Das maßlose Leben des Hans Henny Jahn. Die Jahre 1894-1935. Berlin (Aufbau) 2003

Thomas Freeman: Hans Henny Jahn. Eine Biographie. Deutsch von Maria Poelchau, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1986

—— Haupttendenzen der Jahn-Forschung. Ein Überblick. In: Archaische Moderne. Der Dichter, Architekt und Orgelbauer Hans Henny Jahn. Hrsg. von Hartmut

- Böhme, Stuttgart (M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung) 1996
- Jochen Hengst und Heinrich Lewinski: Hans Henny Jahn UGRINO. Die Geschichte einer Künstler- und Glaubensgemeinschaft. Mit einer Bibliografie von Arne Drews. Hannover (Revonnah) 1991
- Stefan David Kaufer: „Schließlich ist Norge meine zweite Heimat geworden“. Hans Henny Jahnns Norwegen-Bild. Köln (Theiresias) 2003
- Walter Muschg: Gespräche mit Hans Henny Jahn. Gebundene Ausgabe. Hamburg (Europäische Verlagsanstaltung) 1967
- Armin Schäfer: Biopolitik des Wissens. Hans Henny Jahnns literarisches Archiv des Menschen. Würzburg (Königshausen&Neumann) 1996
- Thomas Scheuffelen: Hans Henny Jahn im Exil. Exilmotive in seinem Roman „Fluß ohne Ufer“ und eine Chronik von Leben und Werk 1933-1945. München (München Univ., Diss.) 1972
- Roswitha Schieb: Das teilbare Individuum. Körperbilder bei Ernst Jünger, Hans Henny Jahn und Peter Weiss. Stuttgart (Metzler und Poeschel) 1997
- Birgit Schillinger: Das kreative Chaos bei Thomas Mann und Hans Henny Jahn. Ein Vergleich von "Doktor Faustus" und "Fluss ohne Ufer". St. Ingbert (Röhrig) 1993
- Uwe Schweikert: Nachwort.: Fluß ohne Ufer. Bd. 3. In: Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Uwe Schweikert, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1986
- »Das Ganze ist die Musik« Musik in Hans Henny Jahnns »Fluß ohne Ufer«. In: Beziehungszauber. Musik in der modernen Dichtung. Hrsg. von Carl Dahlhaus und Norbert Miller, Darmstadt (Carl Hanser) 1988
- Jochen Vogt: Struktur und Kontinuum. Über Zeit, Erinnerung und Identität in Hans Henny Jahnns Romantrilogie „Fluss ohne Ufer“. München (Wilhelm Fink) 1970
- Rüdiger Wagner: Hans Henny Jahn. Der Revolutionär der Umkehr. Orgel, Dichtung, Mythos, Harmonik. Murrhardt (Musikwiss. Verl.-Ges) 1989
- Hans Wolffheim: Hans Henny Jahn. Der Tragiker der Schöpfung. Beiträge zu seinem Werk. Frankfurt am Main (Europ) 1966

・ 日本語文献

- 北村優太：ハンス・ヘニー・ヤーン『エフライム・マグヌス牧師』における光〔早稲田大学大学院文学研究科『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第2分冊』第26号、2012、151～162頁〕

＜第三部 トーマス・マン に関する文献＞

一次文献

1. マンの小説、論説については以下を参照し、引用のさいは括弧内で MGW と略記したうえ、ローマ数字で巻号を S. 00 の形でページ数を表す。

Thomas Mann: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1990

2. マンの日記については以下を参照し、引用のさいは括弧内の略号とともに、S. 00 の形でページ数を表す。

Peter de Mendelssohn (Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1918-1921. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1979 (MTB 18-21)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1933-1934. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1977 (MTB 33-34)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1935-1936. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1978 (MTB 35-36)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1937-1939. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1980 (MTB 37-39)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1940-1943. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1982 (MTB 40-43)

Inge Jens (Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1944-1946. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1986 (MTB 44-46)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1946-1948. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1989 (MTB 46-48)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1949-1950. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1991 (MTB 49-50)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1951-1952. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1993 (MTB 51-52)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Tagebücher 1953-1955. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1995 (MTB 53-55)

3. トーマス・マンの書簡は以下を参照し、引用のさいは括弧内の略号とともに、S. 00 の形でページ数を表す。

Erika Mann (Hrsg.), Thomas Mann: Briefe 1889-1936. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1962 (MB 89-36)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Briefe 1937-1947. Frankfurt am Main (S. Fischer) 1963 (MB 37-47)

——(Hrsg.), Thomas Mann: Briefe 1948-1955 und Nachlese. Berlin (Fischer) 1965 (MB 48-55)

4. 本論中でとくに重要な文献 (執筆順)

Betrachtungen eines Unpolitischen. (MGW XII)

Von deutscher Republik. (MGW XI)

Der Zauberberg. (MGW III)

Pariser Rechenschaft. (MGW XI)

Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft. (MGW XI)

Bekenntnis zum Sozialismus. (MGW XII)

Achtung, Europa! (MGW XII)

Vom kommenden Sieg der Demokratie. (MGW XI)

Schicksal und Aufgabe. (MGW XII)

Deutschland und die Deutschen. (MGW XI)

Warum ich nicht nach Deutschland zurückkehre. (MGW XII)

Doktor Faustus. (MGW VI)

Die Entstehung des Doktor Faustus. (MGW XI)

なお、日本語訳は適宜トーマス・マン全集 (全 13 巻) (新潮社) 1971~72 を参照した。

二次文献

・ 欧語文献

Petre V. Brinkemper: SPIEGEL&ECHO. Intermedialität und Musikphilosophie im „Doktor Faustus“. Würzburg (Königshausen&Neumann)1997

Frank Fechner: Thomas Mann und die Demokratie. Wandel und Kontinuität der demokratierelevanten Äußerungen des Schriftstellers. (Duncker und Humblot) Berlin, 1990

Keita Fukumoto: Das Organische und das Unorganische bei *Doktor Faustus* – Das III. Kapitel als Paradigma des gesamten Romans - Hrsg. von der Japanischen Gesellschaft für Germanistik: Redseligkeit und Stillschweigen in Text Thomas Manns. Neue Beiträge zur Germanistik. Bd. 15, Heft 1. Tokyo (iudicium) 2016

Klaus Harpprecht: Thomas Mann. Eine Biographie. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1995

Yoshiko Hayami: Erzählen oder Schweigen? Thomas Mann und Theodor W. Adorno zum *Doktor Faustus*. Hrsg. von der Japanischen Gesellschaft für Germanistik: Redseligkeit und Stillschweigen in Text Thomas Manns. Neue Beiträge zur

- Germanistik. Bd. 15, Heft 1. Tokyo (iudicium) 2016
- Ottmar Hertkorn: Glaube und Humanität im Werk Thomas Manns. Darstellung und Bewertung. Frankfurt am Main (Herchen) 1995
- Helmut Koopmann: Der schwierige Deutsche. Studien zum Werk Thomas Manns. Tübingen (Niemeyer) 1988
- Herbert Lehnert und Eva Wessel: Nihilismus der Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns „Wandlung“ und sein Essay Goethe und Tolstoi. Thomas-Mann-Studien. Bd. 9. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 1991
- Tim Lörke: Die Verteidigung der Kultur. Mythos und Musik als Medien der Gegenmoderne. Thomas Mann – Ferruccio Busoni – Hans Pfitzner – Hanns Eisler. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2010
- Yasumasa Oguro: *Der Zauberberg* und *Doktor Faustus* als apokalyptische Zwillinge – Thomas Manns Kampf um ein drittes Reich - Hrsg. von der Japanischen Gesellschaft für Germanistik: Redseligkeit und Stillschweigen in Text Thomas Manns. Neue Beiträge zur Germanistik. Bd. 15, Heft 1. Tokyo (iudicium) 2016
- Hrsg. mit einem Nachwort und Erläuterungen von Klaus Schröter: Thomas Mann im Urteil seiner Zeit. Dokumente 1891-1955 2., unveränderte Aufl. Thomas-Mann-Studien. Bd. 22. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 2000
- Hans Wißkirchen: Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns *Zauberberg* und *Doktor Faustus*. Thomas-Mann-Studien. Bd. 6. Bern (Francke) 1986
- Hrsg. von Hans Wysling: Selbstkommentare. >Doktor Faustus< und >Die Entstehung des Doktor Faustus<. Unter Mitwirkung von Marianne Eich-Fischer Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch) 1992

・ 日本語文献

- 相澤啓一：「語りえぬ衝撃」を語る戦後ドイツ文学の系譜（筑波大学博士論文）2008
（井手 貢夫・ 青柳 謙二訳）：ヘッセ＝マン往復書簡集（筑摩書房）1972
- 小黒康正：黙示録を夢見るとき——トーマス・マンとアレゴリー（鳥影社）2001
- 第一次世界大戦期の日本とドイツにおける「第三の国」——イプセン、メレシコフスキー、トーマス・マン [日本独文学会『ドイツ文学』第 154 号、2017、103～121 頁]
- 小野二葉：有機体/フマニテートの表裏——トーマス・マン『魔の山』が映し出す 1920 年代共同体論の諸問題（筑波大学中間評価論文）2013
- 「正しい」共同体？——トーマス・マン『魔の山』のアンビヴァレンツ [日本独文学会『ドイツ文学』第 152 号、2016、122～137 頁]
- 下程息：『ファウストゥス博士』研究——ドイツ市民文化の「神々の黄昏」とトーマス・マン（三修社）1996

- 田村和彦：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）2002
- 千田まや：動物から人間へ、人間から動物へ——トーマス・マンとダーウィニズム（一）[希土同人社『希土』第32号、2007、2～19頁]
- 『魔の山』第五章における生物学的人間像について——トーマス・マンとダーウィニズム（二）[希土同人社『希土』第33号、2008、69～132頁]
- 『魔の山』の生命観とドイツ優生学——トーマス・マンとダーウィニズム（三）[希土同人社『希土』、第34号、2009、169～199頁]
- 友田和秀：トーマス・マンと1920年代——『魔の山』とその周辺（人文書院）2004
- 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）2010
- 速水淑子：トーマス・マンの政治思想——失われた市民を求めて（創文社）2015
- V・ハンセン、G・ハイネ編（岡元藤則訳）：トーマス・マンは語る（玉川大学出版部）1985
- 福元圭太：「青年の国」ドイツとトーマス・マン——20世紀初頭のドイツにおける男性同盟と同性愛（九州大学出版会）2005
- 山口知三：転身の構図——「時代の小説」としての『魔の山』の成立史と構造とについての一考察 [京都大学文学部『京都大学文学部研究紀要』第28号、1989、1～105頁]
- 山室信高：ネイションとしてのドイツ（？）——第一次世界大戦期におけるトーマス・マンとマックス・ヴェーバーの国民意識の比較（前編）[一橋大学『一橋研究』第25号第2巻、2000、99～127頁]
- 同（後編）[一橋大学『一橋研究』第28号第1巻、2003、57～72頁]

＜その他の文献＞

・欧文文献

- Theodor W. Adorno: Philosophie der neuen Musik. Gesammelte Schriften Bd. 12. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1975 (Th. W. アドルノ（渡辺健訳）：新音楽の哲学（音楽之友社）1973)
- Beethoven. Philosophie der Musik. In: Nachgelassene Schriften, Fragment gebliebene Schriften. Bd. 1. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1994 (T.W.アドルノ（大久保健治訳）：ベートーヴェン——音楽の哲学（作品社）1997)
- Thomas Anz: Literatur des Expressionismus. 2. Aufl, Stuttgart und Weimar (J.B. Metzler) 2010
- Hannah Arendt: Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft. 3. Aufl. München (Piper) 1993 (ハナ・アーレント（大久保和郎訳）：反ユダヤ主義（全体主義の起原1）（みすず書房）1981、同（大島通義・大島かおり訳）：帝国主義（全体主義の起原2）（みすず書房）1981、同（大久保和郎・大島かおり訳）：全体主義（全体主義の起原3）（みすず書房）1981)

- Walter A. Berendsohn: die humanistische Front. Zürich (Europa) 1946, Bd. 1. (Worms (Georg Heiz) 1976, Bd. 2)
- Stefan Breuer: Anatomie der konservativen Revolution. 2., durchges. und korrigierte Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1995
- Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart (Klett-Cotta) 1992, Bd. 7.
- DUDEN: <https://www.duden.de/>
- Albert Holenstein: Flucht ins Inseldasein. Eine vergleichende Betrachtung dreier deutscher Romane der Exilliteratur. In: Schweizer Rundschau, Heft 7/8 1967
- Gangolf Hübinger: Individuum und Gemeinschaft in der intellektuellen Streitkultur der 1920er Jahre. In: Das Ideal des schönen Lebens und die Wirklichkeit der Weimarer Republik. Vorstellung von Staat und Gemeinschaft im George-Kreis. Hrsg. von Roman Köster, Werner Plumpe, Bertram Schefold und Korinna Schönhärl, Berlin (Akademie) 2009
- Heinrich von Kleist: Über das Marionettentheater. In: Sämtliche Werke und Briefe. Band 2. Hrsg. von Helmut Sembdner. 7., ergänzte und revidierte Aufl. München, Wien (Carl Hanser) 1984
- Helmut Lethen: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1994
- Heinrich Mann: Voltaire – Goethe. In: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Bd. XI. Berlin (Aufbau-Verlag) 1954
- Dieter Mayer: Linksbürgerliches Denken. Untersuchungen zur Kunsttheorie, Gesellschaftsauffassung und Kulturpolitik in der Weimarer Republik 1919-1924. München (Wilhelm Fink) 1981
- Armin Mohler: Die konservative Revolution in Deutschland. 1918-1932; ein Handbuch. 3., um einen Erg.-Bd. erw. Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1989, Bd. 1.
- Robert Musil: Bücher und Literatur [15., 22., 29., Oktober 1926]. In: Gesammelte Werke 8. Essay und Reden. Hrsg. von Adolf Frisé. Reinbek (Rohwohlt) 1978
- Reiko Nitta: Walter Abish's Postmodern Strategies in *Double Vision*. In Relation to His Humanism and the Holocaust. [広島大学大学院文学研究科『広島大学大学院文学研究科論集』第71号、2011、29～41頁]
- Kurt Vonnegut's Fantasy Strategy in *God Bless You, Mr. Rosewater*. [広島大学大学院文学研究科『広島大学大学院文学研究科論集』第75号、2015、31～41頁]
- Hans-Martin Pleßke: Verteidiger des gefährdeten Menschentums. Über Ernst Wiechert.

- In: Deutsche Autoren des Ostens als Gegner und Opfer des Nationalsozialismus. Beiträge zur Widerstandsproblematik. Hrsg. von Frank-Lothar Kroll, Berlin (Duncker&Humbolt) 2000
- Helmuth Plessner: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. 1. Aufl. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1974 (ヘルムート・プレスナー (松本道介訳): ドイツロマン主義とナチズム——遅れてきた国民 (講談社) 1995)
- Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Macht und menschliche Natur. In: Gesammelte Schriften Bd.5. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1981
- Regine Prange: Kunstwollen und Bauwachsen. Zum Mimesiskonzept in Bruno Tauts Architekturphantasien. In: Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne. Hrsg. von Hartmut Eggert, Erhard Schütz, Peter Sprengel, München (Iudicium) 1995
- Hrsg. von Joachim Ritter: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit Günther Bien ... [et al.] ; völlig neubearbeitete Ausg. des „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, Basel (Schwabe) 1971-2007, Bd. 3.
- Hermann Schüller: »Naivität und Gemeinschaft«. In: Die Erhebung. Jahrbuch für neue Dichtung und Wertung. Hrsg. von A. Wolfenstein. 2. Buch. Berlin, 1920
- Werner Sombart: Händler und Helden. München und Leipzig (Duncker und Humblot) 1915
- Kurt Sonthheimer: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. 3. Aufl. München (Deutscher Taschenbuch) 1992 (クルト・ゾントハイマー (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) 1976)
- Juliane Spitta: Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee. Bielefeld (transcript) 2013
- Peter Sprengel: Künstliche Welten und Fluten des Lebens oder: Futurismus in Berlin. Paul Scheerbart und Alfred Döblin. In: Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne. Hrsg. von Hartmut Eggert, Erhard Schütz, Peter Sprengel. München (Iudicium) 1995
- Emanuel Swedenborg: Himmel, Hölle, Geisterwelt. Eine Auswahl aus dem lateinischen Text in deutscher Nachdichtung von Walter Hasenclever. Berlin (Die Schmiede) 1925

Hubertus Tigges: "Endzeit"- und Krisen-Bewußtsein. Eine vergleichende Untersuchung zur Problemlage des Künstlers und der Kunst in Thomas Manns "Dr. Faustus", Hermann Brochs "Der Tod des Vergil" und Hermann Hesses "Das Glasperlenspiel" Berlin, Freie Univ., Diss., 1992 (Erscheinungsjahr 1993)

Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 6. und 7. Aufl. Berlin (Karl Curtius) 1920 (フェルディナント・テンニエス (杉之原寿一訳): ゲマインシャフトとゲゼルシャフト——純粹社会学の基本概念 (上・下) (岩波書店) 1957)

Kurt Vonnegut, Jr.: Slaughterhouse-five, or The children's crusade. New York (Delacorte Press) 1969 (カート・ヴォネガット・ジュニア (伊藤典夫訳): スローターハウス 5 (早川書房) 2010)

Peter V. Zima: Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne. Tübingen u.a. (Francke) 2010

・日本語文献

ジョルジョ・アガンベン (上村忠男訳): 到来する共同体 (月曜社) 2012

芥川也寸志: 音楽の基礎 (岩波書店) 1971

ベネディクト・アンダーソン (白石隆・白石さや訳): 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行 (リブレポート) 1992

飯田哲也: テンニエス研究——現代社会学の源流 (ミネルヴァ書房) 1991

池田浩士: ファシズムと文学——ヒトラーを支えた作家たち (白水社) 1978

—— 虚構のナチズム——「第三帝国」と表現文化 (人文書院) 2004

—— ヴァイマル憲法とヒトラー——戦後民主主義からファシズムへ (岩波書店) 2015

伊藤洋典: 「共同体」をめぐる政治学 (ナカニシヤ出版) 2013

今出敏彦: 公共性の現在を理解するために [現代キリスト教思想研究会『宗教と公共性』2006、9～19 頁]

ロルフ・ヴィーガスハウス (原千史・鹿島徹訳): アドルノ入門 (平凡社) 1998

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——マルティン・ハイデガーの政治思想 (岩波書店) 1999

宇野重規: リベラル・コミュニタリアン論争再訪 [東京大学社会科学研究所『社会科学研究』第 64 号第 2 巻、2013、89～108 頁]

大泉唯: オーウェン・ラブジョイの職業教育論——雇用対策と民主主義 [立教大学史学会『史苑』第 74 号第一巻、2014、35～58 頁]

大澤真幸編: ナショナリズム論の名著 50 (平凡社) 2002

岡田暁生: 西洋音楽史——「クラシック」の黄昏 (中央公論社) 2005

—— 音楽の聴き方——聴く型と趣味を語る言葉 (中央公論社) 2009

- 奥谷浩一：ハイデガーのヒューマニズム論 [札幌学院大学人文学会紀要、第 99 号、2016、77～110 頁]
- 小野清美：保守革命とナチズム——E・J・ユングの思想とワイマル末期の政治（名古屋大学出版会）2004
- 蔭山宏：ワイマール文化とファシズム（みすず書房）1986
- 崩壊の経験——現代ドイツ政治思想講義（慶応義塾大学出版会）2013
- アルベール・カミュ（窪田啓作訳）：異邦人（新潮社）1954
- （清水徹訳）：シーシュポスの神話（新潮社）1969
- 菊池理夫：現代コミュニタリアニズム入門——共通善の政治学・政策科学 [千葉大学公共研究センター『公共研究』第 5 号第 4 巻、2009、54～68 頁]
- 空閑厚樹：持続可能なコミュニティ運動に基づくコミュニタリアン・バイオエシックスの検討 [生命倫理学会『生命倫理』第 22 号第 1 巻、2012、34～41 頁]
- 熊坂元広：環境倫理学における自由の概念とその問題 [一橋大学『一橋社会科学』第 4 号、2008、73～107 頁]
- ジークフリート・クラカウアー（船戸満之、野村美紀子訳）：大衆の装飾（法政大学出版局）1996
- ヴィクトール・クレムペラー（羽田洋・藤平浩之・赤井慧爾・中村元保訳）：第三帝国の言語<LTI> ある言語学者のノート（法政大学出版局）1974
- ピーター・ゲイ（亀嶋庸一訳）：ワイマール文化（みすず書房）1999
- 好村富士彦：ブロッホの生涯——希望のエンサイクロペディア（平凡社）1986
- 児島由理：<文化>対<文明>——第一次世界大戦における独仏知識人の言説戦争—— [東京大学比較文学・文化研究会『比較文学・文化論集』第 16 号、1999、57～83 頁]
- 佐藤和夫：<政治>の危機とアーレント——『人間の条件』と全体主義の時代（大月書店）2017
- リュディガー・ザフランスキー（津山拓也訳）：ロマン主義——あるドイツ的な事件（法政大学出版局）2010
- ジャン＝ポール・サルトル（窪田啓作訳）：『異邦人』解説 [『サルトル全集 第 11 巻』（人文書院）1965、82～99 頁]
- スチュアート・シム編著（杉野健太郎他訳）：ポストモダニズムとは何か（松柏社）2002
- ドミニク・シュナペール：市民の共同体——国民という近代的概念について（法政大学出版局）2015
- オスヴァルト・シュペングラー（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）1992、7～103 頁]
- 杉山有紀子：シュテファン・ツヴァイク『ロッテルダムのエラスムスの勝利と悲劇』試論：自由のイデオロギー化とヒューマニズムの問題をめぐって [東京大学大学院ドイツ語ドイツ文学研究会『詩・言語』第 77 号、2013 年 1 月、15～40 頁]

- ペーター・スローターダイク（仲正昌樹編訳）：「人間園」の規則——ハイデッガーの『ヒューマニズム書簡』に対する返書（御茶の水書房）2000
- エリック・ソーズマン（松前紀男・秋岡陽訳）：20 世紀の音楽（東海大学出版会）1993
- 高田里恵子：文学部をめぐる病——教養主義・ナチス・旧制高校（松籟社）2001
- グロテスクな教養（筑摩書房）2005
- 高橋哲哉：デリダ——脱構築（講談社）1998
- 高橋秀寿：再帰化する近代——ドイツ現代史試論 市民社会・家族・階級・ネイション（国際書院）1997
- 田中まり：テニエス『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』再考〔北陸学院短期大学『北陸学院短期大学紀要』第 31 号、1999、217～225 頁〕
- 田村栄子・星乃治彦編：ヴァイマル共和国の光芒——ナチズムと近代の相克（昭和堂）2007
- チャールズ・テイラー（下川潔・桜井徹・田中智彦訳）：自我の源泉——近代的アイデンティティの形成（名古屋大学出版会）2010
- 徳永恭子：時間的な世界の終わりと空間的な世界の果て——クリストフ・ランスマイヤーにおける周縁の時間制、気候を中心に〔日本独文学会『ドイツ文学』第 154 号、2017、122～139 頁〕
- フォードル・ドストエフスキー（原卓也訳）：カラマーゾフの兄弟（上・中・下）（新潮社）1978
- 土場学：公共性と共同性のあいだ——公共性の社会学の可能性〔立教大学『応用社会学研究』第 48 号、2006、127～138 頁〕
- 内藤道雄：ユートピアの罫——表現主義時代の精神共同体幻想〔京都大学教養部ドイツ語研究室『ドイツ文学研究』第 36 号、1991、36～58 頁〕
- ジャン＝リュック・ナンシー（西谷修訳）：無為の共同体——バタイユの恍惚から（朝日出版社）1985
- 西村智：物語行為のミメシス——Sherwood Anderson の“Death in the Woods”と“I want to Know Why”における一人称形式——〔名古屋大学文学部『名古屋大学文学部研究論集 文学』第 40 号、1994、63～75 頁〕
- 新田玲子：ホロコーストの影響とポストモダン——ウォルター・アビッシュの分析を中心に〔広島大学アメリカ・エスニック文学・プロジェクト研究センター『広島大学アメリカ・エスニック文学・プロジェクト研究センター研究成果報告書』第 2 号、2006、69～86 頁〕
- 野田宣雄：ドイツ教養市民層の歴史（講談社学術文庫）1997
- ユルゲン・ハーバーマス（三島憲一訳）：近代——未完成のプロジェクト〔『思想』（岩波書店）第 696 号、1982 年 6 月、88～107 頁〕
- アドルフ・ヒトラー（平野一郎訳）：続・わが闘争——生存圏と領土問題（角川書店）2004
- 平井正・木村靖二・岩村行雄：ワイマール文化——早熟な「大衆文化」のゆくえ（有斐閣）

1987

- エーバーハルト・ヒルシャー（大川勇・奥田敏広・山根宏訳）：文学的世界像——七人のドイツの作家たち（クインテッセンス出版）1995
- 藤代幸一責任編集（松浦純訳）：ドイツ民衆本の世界（3）（国書刊行会）1988
- 藤原帰一：デモクラシーの帝国——アメリカ・戦争・現代世界（岩波書店）2002
- 藤原辰史：ナチス・ドイツの有機農業——「自然との共生」が生んだ「民族の絶滅」（柏書房）2005
- エステバン・ブッフ（湯浅史・土屋良二訳）：ベートーヴェンの『第九交響曲』——〈国歌〉の政治史（鳥影社）2004
- 船津衛：自我のゆくえ〔日本社会学会『社会学評論』第48号第4巻、1998、407～418頁〕
- 船戸満之：表現主義論争とユートピア（情況出版）2002
- モーリス・ブランショ：明かしえぬ共同体（朝日出版社）1984
- エルンスト・ブロッホ（片岡啓治・種村季弘・船戸満之訳）：芸術家小説の哲学的考察〔『異化』（現代思潮社）1976、86～108頁〕
- （好村富士彦訳）：ユートピアの精神（白水社）1997
- （池田浩士訳）：この時代の遺産（水声社）2008
- ヴァルター・ベンヤミン（浅井健二郎訳）：ゲーテの『親和力』〔『ベンヤミン・コレクション1——近代の意味』（筑摩書房）1995、39～184頁〕
- 保坂稔：ナチス環境思想のインパクト——ドイツ環境運動と緑の党〔長崎大学『長崎大学総合環境研究』第10号第2巻、2008、15～23頁〕
- 細見和之：アドルノ——非同一性の哲学（講談社）1996
- ホルクハイマー＝アドルノ（徳永恂訳）：啓蒙の弁証法——哲学的断想（岩波書店）2007
- ジョージ・マイアソン（野田三貴訳）：エコロジーとポストモダンの終焉（岩波書店）2007
- 三浦雅士：主体の変容——現代文学ノート（中央公論社）1982
- 三島憲一：戦後ドイツ——その知的歴史（岩波書店）1991
- 現代ドイツ——統一後の知的軌跡（岩波書店）2006
- ベンヤミン——破壊・収集・記憶（講談社）2010
- 歴史意識の断層——理性批判と批判的理性のあいだ（岩波書店）2014
- 三宅昭良：アメリカン・ファシズム——ロングとローズヴェルト（講談社）1997
- 宮本文：「自己という現象」の自壊——カート・ヴォネガットの『母なる夜』と『スローターハウス5』を中心に〔東京大学大学院総合文化研究科附属アメリカ太平洋地域研究センター『アメリカ太平洋研究』第3号、2003、163～177頁〕
- 宮本直美：教養の歴史社会学——ドイツ市民社会と音楽（岩波書店）2006
- 宮本陽一郎：モダンの黄昏——帝国主義の改体とポストモダニズムの生成（研究社）2002
- アトミック・メロドラマ——冷戦アメリカのドラマトゥルギー（彩流社）2016
- 務台理作：現代のヒューマニズム（岩波書店）1961

- 村上宏昭：世代の歴史社会学——近代ドイツの教養・福祉・戦争（昭和堂）2012
- 森川俊夫：Humanität の理念について〔日本独文学会『ドイツ文学』第 55 号、1975、1～11 頁〕
- 安田武：誠実主義と文学——山本有三〔思想の科学研究会『共同研究 転向 中』（平凡社）1960、248～272 頁〕
- 矢野智司：「薬としてのロゴス」あるいはまた「毒としてのロゴス」〔教育思想史学会『近代教育フォーラム』第 11 号、2002、59～66 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）1991
- 山口定：ファシズム（岩波書店）2006
- 山本定祐：世紀末ミュンヘン——ユートピアの系譜（朝日新聞社）1993
- 山本秀行：ナチズムの記憶——日常生活からみた第三帝国（山川出版社）1995
- 吉田治代：黙示録、ユートピア、遺産——エルンスト・ブロッホにおける「(第三の) ライヒ」論〔日本独文学会『ドイツ文学』第 154 号、2017、82～102 頁〕
- ジャン＝フランソワ・リオタール（小林康夫訳）：ポスト・モダンの条件——知・社会・言語ゲーム（水声社）1986
- ウルリヒ・リンゼ（奥田隆男・八田恭昌・望田幸男訳）：ワイマル共和国の予言者たち——ヒトラーへの伏流——（ミネルヴァ書房）1989
- パトリック・ロレッド（横田祐美子訳）：人間の倫理は供犠的か——倫理の脱構築をめぐるデリダとレヴィナスの論争〔首都大学東京人文科学研究科『人文学報 フランス文学』第 512 号 15 巻、2016、141～165 頁〕
- 脇圭平：知識人と政治（岩波書店）1973