

Th・マンとM・ルター——一つの試論のための予備的考察——

附論 Th・マン—K・バルト往復書簡について

掛 川 富 康

“... Nach meinem Dafürhalten ist »liberale Theologie« ein hölzernes Eisen, eine contradictio in adiecto. Kulturbejahend und willig zur Anpassung an die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie ist, setzt sie das Religiöse zur Funktion der menschlichen Humanität und verwässert das Ekstatische und Paradoxie, das dem religiösen Genius wesentlich ist, zu einer ethnischen Fortschrittlichkeit. Das Religiöse geht im bloß Ethischen nicht auf, und so kommt es, daß der wissenschaftliche und der eigentlich theologische Gedanke sich wieder scheiden. Die wissenschaftliche Überlegenheit der liberalen Theologie, heißt es nun, sei zwar unbestreitbar, aber ihre theologische Position sei schwach, denn ihrem Moralismus und Humanismus mangle die Einsicht in den dämonischen Charakter der menschlichen Existenz. Sie sei zwar gebildet, aber seicht, und von dem wahren Verständnis der menschlichen Natur und der Tragik des Lebens habe die konservative Tradition sich im Grunde weit mehr bewahrt, habe

darum aber auch zur Kultur ein tieferes, bedeutenderes Verhältnis als die fortschrittlich-bürgerliche Ideologie. ..." (Th. M., D. F., XI)

一 四五年ワシントン講演におけるルター

一九四三年七月に着手され一九四七年十二月に完成されたTh・マンの小説『ファウストゥス博士』は、二〇年代から四〇年代におけるドイツ社会を描写し、ナチの興隆と没落を描く、哲学者Fr・ニーチェ(1844-1900)をモデルに構想された、近代ドイツの文化・精神・宗教の断罪的自己検証の書である。^①この『ファウストゥス博士』執筆中に構想され、一九四五年五月ワシントンの国会図書館でなされた講演「ドイツとドイツ人」^②は、したがって、Th・マンのこの自己診断の内実を、小説という形においてではなく、講演という形で、直接に表白したものである。また『ファウストゥス博士』の校了後まもなくしてチューリッヒでなされた講演『われわれの経験から見たニーチェの哲学』(一九四七年)において、Th・マンは自らのニーチェ像の総括的な見解を明らかにしている。『ファウストゥス博士』では、十七世紀キリスト教史において正統主義時代といわれる時代の主要な舞台であり、また正統主義以降は敬虔主義の興隆の場所となった都市ハレ、また当時の代表的文化都市ミュンヘンを舞台として、一九二〇年代から四〇年代までの市民生活の実態が描かれるが、ルターについても多く言及されており、近代ドイツ・キリスト教思想史という実質を持つている。ワシントン講演では、ドイツの歴史的破局の歴史的原因として主に、宗教改革者M・ルターとドイツ・ロマン派が取り上げられ、批判的に分析され、ルターは、ドイツの精神的・政治的・社会的伝統の分析において最も

重要な、また最も問題的な位置を占め、その講演の内容の実質を構成している。このワシントン講演におけるルターの分析は、以下のような特質を持つている。(一)ルターは、とりわけ音楽の精神、ディオニュソスのもの出現として理解され、ルネサンス(サヴォナローラ)と宗教改革(ルター)は、ある共通した力の発現として理解される。ルターは新しい敬虔・宗教性をそのディオニュソスの深みから呼び起こした。(二)ルターの精神のこの基本的に音楽的性格は、魂の内面性と相関し、ルター以後のドイツの歴史は、ゲーテという偉大な例外はあつたにしても、社会・政治的現実から目をそらす内面性への後退として理解される。(三)この内面性への後退は、自由への感覚を持たず、もっぱら精神の、権威への隷屬的な傾向を生み出し、政治的・社会的自由における停滞を招来させて来た。(四)またルターは、その万人祭司説の故に、中世の階層的な宗教秩序からの民衆の解放の実現者、グーテンベルクとともに精神の民主化の推進者とも理解されている。フランス革命はルターのこの延長上に位置づけられる。(五)ルターは、他方、後期中世からの残存物として継受し、近世都市の中にも宿り、神経症・ヒポコンデリー・ヒステリーなどに見られる、魂の未解放な、悪しき敬虔性、その原始的性格を継受している。

他方、ルター以降、Th・マンの前世紀半ば以前の『ファウストウス博士』執筆時に至るまでのドイツの精神の展開は、ドイツ・ロマン派を主軸に、ルターとロマン派が相互親和的なものとして批判的に理解されている。ドイツ・ロマン派は、周知のように、シヨーペンハウアーとニーチェをとおして、またR・ワーグナーの音楽をとおして、初期Th・マンに本質的影響を与えていたが、二〇年代(具体的には講演「ドイツ共和国」一九二二年)以降、ドイツの歴史にとつて最も問題的な精神の姿勢・傾向・基盤として批判的に分析される。Th・マンによればドイツ・ロマン派は「憧憬に満ちた夢想的なもの」「幻想的で妖気を漂わすもの」「深淵で風変わりなもの」「高度な芸術的洗練」「あらゆる

ものを超えて漂うイロニー」を想起させるが、他方で、その「ある種の力強さと敬虔さ」、「魂の古代性」やその原始的性格を所持している——この「魂の古代性」によれば、「自分自身は、地底の世界に通じるような非合理でデモニーシユな生命力に近いところに、すなわち人間の生命の本来の源泉の近くにいと感じており、他方たんに理性的ではない世界観や世界論に対しては、自分ほもつと深い理解を持ち、聖なるものもつと深い結び付きを持っているとして反逆する³⁾」。ドイツ・ロマン主義は、「非政治的人間の考察」において言われる「文明の文士」の文学に対しては音楽の、啓蒙主義的明晰性に対しては神秘主義の反抗を意味し、さらに同時に自らを力と感ずることによって、「存在するもの」「現実的なるもの」「歴史的なるもの」、換言すれば、体制としての歴史的現実⁴⁾に味方する。それは、さらに、美辭麗句や世界美化の言辭をさげすむ精神であり、これはドイツ・ロマン主義自らの誠実さに由来するとする。ドイツ・ロマン主義に内在する、このような体制への保守的姿勢と誠実さこそ、現実主義者ビスマルクにおいて結合したもの、と判断される。さらに、このようなドイツ・ロマン主義における体制を肯定する現実主義に並んでTh・マンがその特質として指摘するのは、ドイツ・ロマン主義の「死との深い親近関係」である。これはとりわけノヴァーリスや抒情詩人アウグスト・フォン・プラーテン（1796-1835）らによって意識化され、その後の文化・社会・政治の底流に維持され続けた⁵⁾。ビスマルクの権力国家の心底に、この「死への親近性」が宿り、その文化には病菌や死の萌芽が生き続け、その大衆的姿はナチズムという形をとつたと判断される。ルターは、このようなドイツ・ロマン主義の空気によつて歓迎され、沈降しつつかあるドイツ社会・民族の英雄として歓迎される。

初期Th・マンの文学形成は、いわゆるヴィルヘルム時代に開始されたのであるが、一般にこの帝国成立後のヴィルヘルム時代の空気は、Th・マンの「生と精神」というモチーフを借りて言うならば、「生」は、「精神」との交流を経

験することなく「生」の可能性の内にとどまり、また「精神」は「生」との生きた接触を持つことなく、自己の可能性の内にとどまり、それぞれ空虚な自己回転の圏域に定位したと分析されよう。⁽⁵⁾この点で、Th・マンのとくに三〇年代以降の文学的・思想的発展は例外をなし、「生と精神」の弁証法的関係を実体とし、この弁証法的実体はさらに西洋の伝統的ヒューマニズムの再検討へと連続する。

二 Th・マンのニーチェ受容の諸相——脱倫理化と文化・宗教への存在論的視線——

上記のTh・マンのルター像は、Th・マンのニーチェ受容に大きく規定されており、そのニーチェ像は、とりわけゲルマニスト、エルンスト・ベルトラム(1884-1957)の著作『ニーチェ——一つの神話の試み——』(一九二九年)に影響されたものである。⁽⁶⁾

ショーペンハウアーの思想と並んで、ニーチェのそれは、Th・マンが、初期から後期に至るまで大きな影響を受けた哲学者として際だつた位置を占めている。哲学者の中で、Th・マンの思想への影響の点で、このニーチェに並ぶ位置を占めるものはないといわれる。⁽⁷⁾Th・マンはニーチェを、ヨーロッパ第一級の文体をもつ散文家、批評家と評価し、知性が意志を生み出すのではなく、知性は意志に仕えるものだというショーペンハウアーの見解を受け継いだ心理学者とも性格づける。ニーチェこそ、「ロマン主義的激情」をその特質とするドイツ人のなかで、もつともドイツ的な人間と特徴づける。

しかしながら、当面のテーマであるTh・マンとM・ルターとの関係に焦点を合わせながら、Th・マンのニーチェに

対する関わりを見てみると、一方で、初期から見られる、ニーチェの新しいモラルの建設という企てに対する明白な拒否という否定的側面と、他方で、その「生」の概念の受容や、ニーチェが「ソクラテス主義」と命名した伝統的形而上学に対する批判を、道徳・理性によって構成された文化に対する批判の道具として継受している、という重要な、積極的な側面も持っている。

以下において、Th・マンとニーチェとの関わりを次の三点に整理してみたい。

(一) Th・マンによるニーチェの脱倫理化

Th・マンがニーチェの誤謬として指摘する二つの問題——Th・マンによるニーチェの脱倫理化と呼びたい——を取り上げたい。「文化とは生の高貴性に他ならず、文化の源泉、条件として、芸術と本能がそれと結びついているのに対して、文化と生の宿敵および破壊者の役を演ずるのが、意識、認識、科学および道徳である」という判断がなされる。これを前提に、マンのニーチェの脱倫理化を示す二つの判断が示される。

(i) 「生と道徳を対立物として扱うとき、この両者の間にある関係を完全に見誤っている」こと。

(ii) 「本能と知性との間の力関係の完全な、というよりは故意の⁽¹⁾としか考えられないような誤認である」こと。

つまり、ニーチェによる伝統的な宗教的価値に対する否定は、生と本能の一致を積極的に擁護し、知性や道徳による人間の統制を拒否する姿勢という形で自覚・維持された。

(二) Th・マンによるニーチェの「生」概念の受容

初期Th・マンの小説世界のモチーフは、以下に見るように、「生と精神」という対立図式の中で動いている。その両極の間を動くその動性の実体は、「生」から「精神」への圧迫や支配という方向、また「精神」の側が「生」に対して

攻勢をかける方向、という相互に対立した方向を持ち、錯綜した構造を持つている。『転落』(一八九四年)『小男フリーデマン氏』(一八九六年)『道化者』(一八九七年)『トビアス・ミンダーニッケル』(一八九七年)『墓地への道』(一九〇〇年)等では、市民性や社会性を実体とする「生」の世界から、本質的に文化・教養・芸術と親近性をもつ「精神」が疎外され、「精神」は行き場を失い、即物的な「生」によって否定される。

Th・マンは、しかし、一八九九年の九月初旬に企てたデンマーク旅行の経験をもとに、また一八九六年以降に進めたニーチェ理解によって、上記の諸短編のわずか数年後に完成を見た『トーニオ・クレーゲル』(一九〇三年)において、ニーチェから本能と意志を備えた新しい「生」の概念を、——脱倫理化した上で——肯定的に受け取り、それまで「生」に疎外されていた「精神」に、人生、「市民的なもの」を積極的に生きる可能性と根拠を与えた。¹⁰⁾この「生」の世界の発見と自己同化は、人生、「市民的なもの」を肯定的に受け取る意志的な性質を持つている。それはまた、上記ヴィルヘルム時代の「生」と「精神」が、相互に関わることなく、「生」は生の可能性の内部で、「精神」は精神の可能性の内部で、それぞれ自己回転するように閉鎖的なあり方に終始した事態から、この自己回転の外側に立ったことを意味している。¹¹⁾この蘇生せしめられた「生」の世界の保持は、Th・マンのその後の保守主義や市民性のいっそうの自覚という風に進展していく。

(三) 文化に対する宗教的存在論的優位の認識¹²⁾

この認識は、とりわけ『ファウストゥス博士』において適用され展開されているが、ニーチェの処女作『悲劇の誕生』において表明された、明晰な悟性(理性)や古典主義的造形秩序の象徴とされるアポロ的世界に対するディオニュソス的世界の、音楽の世界において具象化される、理性や道徳によって構成されたものに対する、いわば存在論的な

優位の思想に由来すると判断できる。

この作品『ファウストゥス博士』の物語の語り手、カトリック教徒であり、ギムナジウムの古典語教師S・ツアイ
トブロームのギリシャ旅行の回想記は、(ニーチェの言うディオニュソスの世界と本質的親近性を持つ)宗教的敬虔と
はなにか、また文化とはどのように生み出されるものかを的確に、また要約的に表している。それはこの作品の主人
公、作曲家A・レーヴァーキューンの友人であるこの人物が国家試験終了後に企てたイタリア・ギリシャ旅行の回想
記に記されている。「それはわたしがアクロポリスから、かつて秘儀に参加する会衆が頭にサフランの花冠を飾りイ
アッコスの名を唱えながら歩いて行ったあの聖道を見下ろした瞬間、そして秘儀そのものが行われる場所、エウレプー
レスの神域の、岩が覆いかぶさった、冥府に通じる地の裂け目の縁に立った瞬間であった。その時わたしはオリュン
波斯神族時代のギリシャ精神が地下の神々に捧げた秘教的帰依の中に現れている生感情の充実を仄かに感知し、のち
にしばしば、ギムナージウムの教壇から最上級生に向かって、文化とは本来、夜の妖怪的なものを敬虔に秩序づけつ
つ、あえて言えば宥めつつ、神々の礼拝に組み入れてゆくことなのだと説明したのであった¹³」。また他のところでは、
教養層と結びついた(ロマン派的)音楽は、音楽が本来の姿で場を占めていた祭祀共同体から遊離され、その祭祀共
同体の存在論的基盤から乖離し、文化として、宗教の代用物の位置に据えられたという。「実は音楽そのものがあらゆ
る芸術と同じように救済を必要としているのだから、つまり文化が解放された結果、言い換えれば、文化を宗教の代
用物にまで高めた結果である厳肅な孤立からの、『公衆』と呼ばれる教養エリートだけと結びついた孤立からの救済を
必要としているのだから、この教養エリートは間もなくなくなるだろう、それはすでにいなくなっている」。音楽が
宗教の代用物へと変質したことは、音楽のもつ本来のディオニュソスの性質が、ディオニュソスがそこに住む存在論

的基盤から遊離し、近代の教養市民層の精神的基盤へと平板化されたことを意味する。¹⁴⁾

三 初期マン文学におけるモチーフ「生と精神」の二重性——「生」の振幅と「精神」の振幅について——

初期Th・マン文学に見られる「生と精神」のモチーフは、ヴィルヘルム時代の精神的状況の中でTh・マンが自らの状況に對峙し構想した文学的姿勢であるが、近代以降の歴史を振り返ると、Fr・シュライエルマツハー(1768-1834)やS・キルケゴール(1813-1855)、あるいはK・バルト(1886-1968)など近代から現代へかけての思想家の中で、その超克が指摘された問題、つまりロマン主義に根付いた美や芸術から敬虔主義や超越的神観に依拠しながら、前者の問題性を指摘する問題構成に収斂している。Fr・シュレーゲルの美的ロマン主義と決別したシュライエルマツハー、人生行路の諸段階において「美的段階」から「宗教的段階」への移行を求めたキルケゴール、さらにこれら兩者の批判者という歴史的位置づけを持ちながらも、シュライエルマツハーのロマン主義を、またその後裔たる実存主義的神学者たちを、超越神と伝統的ドグマの新しい解釈学的構成によつて、批判的に超えようとしたバルト、これら近代から現代へかけてのキリスト教思想家も、総じてロマン主義と敬虔主義の関係の問題、狭義には美と倫理の問題に對峙したことに帰着する。この意味で、Th・マンの「生と精神」のモチーフとこれによつて提起された問題は、十七世紀以来の、より包括的な、ドイツ・ロマン主義と敬虔主義という問題圏域に包括される。¹⁵⁾

(一) 初期Th・マン文学におけるモチーフ「生と精神」とはなににか

ルターにおいては悪しき敬虔性、「魂の古代性」といわれる精神のあり方が支配しているという、さきのTh・マンの

指摘は、Th・マンの長年にわたる、主にドイツ・ロマン派の分析とルターの思想の宗教文化的検証から獲得されたものである。そして、そのような宗教的敬虔に対するネガティブな視線はすでに初期のTh・マン文学のモチーフ、いわゆる「生と精神」というフレーズで表される事態の中に潜在していると考えられる。それ故、以下において、初期Th・マン文学に見られるモチーフ、「生と精神」のモチーフの錯綜した構造を明らかにし、このモチーフのヴァリエーション、ニーチェの「生」概念の受容による変質、さらにルター批判の核心ともいえるその敬虔性に対する批判が、初期のTh・マンの「精神」のモチーフの中に潜在していることを、見てみたい。

(二) 初期Th・マン文学における「生」のモチーフとはなにか

「生」とは市民生活の精神的・肉体的・活動的基盤であり、芸術や文化には疎遠な人間存在の基盤である。「生」の世界は「精神」の世界の対極に位置する。「転落」「小男フリーデマン氏」「道化者」「トビアス・ミンダーニッケル」等、『トーニオ・クレーゲル』に先行する作品に描かれた世界は、市民生活の、いわば外的基盤を構成する「生」に対して疎外関係に置かれた、「精神」の世界に生きる人間の宿命的とも言うべき姿が描かれる。音楽、文学的趣味、孤独、道化、自己軽蔑、煩惱、世に染められない純粹な精神等といった世界が「精神」の世界であり、それはこの「生」の対極に位置づけられ、「生」そのものは、絶えず「精神」に対する勝者の位置にある。しかし続く『トーニオ・クレーゲル』は、このような「生」によって「精神」にもたらされた疎外の状況からの転換点を形成し、この作品においては、「精神」は「生」に疎外されたあり方から、より高次の意志によって自覚を持つて肯定された「生」(Ⅱ「生B」)との連携へと肯定的に、自己変節を経験する。¹⁶⁾

(三) 初期Th・マン文学における「精神」のモチーフとはなにか——「精神」から「精神A」及び「精神B」への分裂へ「精神」(Ⅱ「精神A」)は、たしかに一方で、文学そのものや芸術の育成される基盤であり、たえず現実生活の中から迫り来る「生」にその充盈感や解放感を与えようとする自己解放の努力あるいはこれへの憧憬の姿勢である。また、Th・マンは、このような「生」とは対照的に、自己解放・自己充足へ向かつて進む「精神」の努力や憧憬のなかに、その枯渴した姿、もはや「生」に充足、解放、慰めを与える「精神」(Ⅱ「精神A」)ではなく、「生」から疎外された結果、ただ批判や禁欲に終始するありかた、換言すれば「精神」がその枯渴性に陥る可能性を認めている。他方、「生」の中にも芸術や文化に親近性を持つ可能性があり、このような充足した「生」の姿というものに遭遇し、芸術や文化に充足させられた「生」(Ⅱ「生B」)に直面して、この「精神」(Ⅱ「精神B」)は、倫理性や宗教性を自己の砦としてこのような「生」に自らを対峙させ、もっぱら、今度は芸術や文化に充足した「生」(Ⅱ「生B」)を批判する。Th・マンは、このような「精神」の自己分裂、枯渴した「生」に充足、解放、慰めを与えるとする「精神」(Ⅱ「精神A」)から、それ自身充足の変質を経験した「生」に対して、ただ批判的精神と宗教的禁欲・倫理的リゴリズムに終始する「精神」(Ⅱ「精神B」)への分裂を経験することによって、敬虔主義以来、近代の文学あるいは思想が、その克服を目指す、芸術と倫理の相克の問題に参与したのである。¹⁸⁾

(四) ニーチェ体験後のTh・マンの「生」概念——「トニーオ・クレゲル」から「フィオレンツァ」へ——
『トニーオ・クレゲル』の世界は、「生と精神」の素朴な、直接的な対立・拮抗から解放された、高次な・新しい「生と精神」の関係を暗示している。旧き「生」(Ⅱ「生A」)から疎外された「精神」(Ⅱ「精神B」)を抱えながらも、「生きよう」とする意志が、旧き「生と精神」の対立・拮抗を乗り越え、蘇生した「生」が、「精神」を含むようになる。

それは旧き「生と精神」の「生」が一度死んで、創作のための蘇生した「生」を経験することである。女性芸術家リザヴェータ・イヴァーノヴァに向かってトーニオ・クレーゲルは言う、「リザヴェータさん……私の心の目の前には、秩序と形成を、待ち焦がれている未生の幻のような世界が浮かび上がってきます」⁽¹⁹⁾。

「生A」 Leben gegen Geist 「精神A」
 「生B」 Leben (für Kunst) gegen Geist (Kritik, Askese) 「精神B」

このような、一方における「精神」の枯渇化、つまり、「精神」の、社会に対するたんなる批判精神への後退、倫理的リゴリズムへの硬直化、および他方における芸術や文化に充足させられた「生」（＝「生B」）の充実を、——「トーニオ・クレーゲル」よりも前進させて——両者を相互に両極として対立させながら描いたのがTh・マンのただ一つの戯曲『フィレンツァ』（一九〇五年）である。後期ルネサンス期のフィレンツェの芸術家、修辭学者、文献学者を自己の周りに呼び寄せ、自らは彼らのパトロンとして振る舞うロレンツォ・イル・マニフィコ、他方貧しい教育的出自を背後に持ちながら、粗野な口調で民衆の精神ばかりでなく貴族層にも、宗教的敬虔へ向けて訴えることのできる力を持つ、フィレンツェ社会の改革を志向するジローラモ（サヴォナローラ）、両者において、初期Th・マンの主要なモチーフ「生と精神」は逆転させられている。「生」（＝「生B」）が、かつての「精神」が求めていた内実を肉体化する場所となり、「精神」（＝「精神B」）は、その充実した内実から狹隘な、「精神」ならぬ精神の皮相な機能のたんなる器へと変質させられている⁽²⁰⁾。このような新しい、蘇生した「生」の次元の肯定的な自己同化の背後には、その根拠として、上記のような、ニーチェ哲学からの「生」の積極的理解の他、『ブッデンブロークス』による若くして獲得した文学的成功、さらに兄ハインリヒと共にしたイタリア体験などが考えられる⁽²¹⁾。

四 Th・マンのルター像——ニーチェ受容を考慮しつつ——

以上、ワシントン講演に表されたTh・マンのルター批判の要点、Th・マンのルター像を規定しているニーチェのTh・マンによる受容の特質を考察し、さらにルターの敬虔性に関するTh・マンの批判が、そこに由来すると見られる、Th・マンの初期文学のモチーフ「生と精神」の構造と変質を考察した。以下においては、これらを前提に、Th・マンのルター像の特質を、「生と精神」のモチーフから見たTh・マンのルター像、ルターの音楽的性格の問題、ルターの宗教性の敬虔の質の問題、さらに政治的・社会的自由の関連でのルターに対するTh・マンの見解、を整理してみたい。

(一)「生と精神」のモチーフから見たルター——ジローラモ(サヴォナローラ)とルター——

その精神の根底に悪しき敬虔性、「魂の古代性」やその原始的性格を見るTh・マンのルター批判の特質は、上記の「生と精神」における「精神B」の系列においてルターを捉えていることである。充足した「生B」にたいして枯渇化した「精神B」が、貧しく、それに対する批判にのみ終始し、いわば人間性の喪失——さらにこれとの連関で「自然」の喪失をも含めて——という代価を払って対峙することへの拒否である。この意味で、一九〇五年に完成した戯曲『フィオレンツァ』において「生」の充足の具象化としてのロレンツォ・デイ・メデイチに対してジローラモの存在は暗示的である。この意味で、四五年のワシントン講演において、そのルターに対する連帯の拒否を表明し、同時にジョヴァンニ・デイ・メデイチに好意的な姿勢を表明したことは、四十年の隔たりにおいても、『フィオレンツァ』のモチーフと重なり、実質的に暗示的である。また、クロニクおよびTh・マンの自己証言をしてみると、「生」への意欲、「生」に対する肯定は、Th・マンがニーチェの思想、イタリア体験、その文学的成功などから理論的・体験的に習得したも

のであることがわかる。さらに三十年以降のあたらしい政治的・社会的状況に対して、かつて文学、音楽、芸術等の場であり、「生」から疎外されていた「精神」は、伝統的ヒューマニズムに対して構想された新しい「戦闘的ヒューマニズム」の構想に連続していく。

(二) ルターとディオニュソス——「音楽性」の化身——

「ドイツの本質の巨大な化身、マルティン・ルターは、並外れて音楽的でありました」²³。Th・マンのルター像の根底には、ワシントン講演に見られるように、ルターを根本的に音楽的な思想家と見る視点があり、これは明らかに、ニーチェの『悲劇の誕生』などに見られるディオニュソスの世界の擁護と、当時のドイツ文化における、この世界の体現者と目されたR・ワグナーへのニーチェの期待のTh・マンによる自己同化、とが重なって得られた見解である。この音楽性は、ドイツ精神・文化の根底に、歴史的に長期にわたって育成され継受され醸成されたものであり、ドイツ・ロマン派においてその世界的な意義を獲得するまでになる。このことから見れば、キルケゴールが、そのドン・ジョヴァンニ論のなかで音楽性のデモニッシュな性格を見事に描き出したこととは対照的に、一般に、ドイツ精神の他方のマエストロ、ファウストが音楽性と結びつけて論ぜられることがないのは、歴史の忘却とも言うべきものだ、とも言う²⁴。さらに興味深いことは、ドイツ・ロマン派において音楽は、高度に技術化され反省された形での歌曲・リートと言われるものを形成してきたが、これは民衆的なもの——この民衆なるものは、Th・マンの見解では、魂の未解放、伝統的な悪しき敬虔性の宿る場所である——と結びつかずに受領されてきたのに対し、フランス歌曲は、歌謡的で民衆を喜ばすものとなっているという、Th・マンの認識である。このようなドイツとフランスの歌曲・歌謡それぞれの間に見られる質の相違とそれらの担い手の社会階層の相違についての指摘は、Th・マンのヒューマニズム理解が、

ドイツ文化と対照されたフランスや地中海圏の文化の認識を通じて自覚、形成されていったことと関連して重要である。⁽²⁵⁾

(三) 敬虔性の問題——文化・宗教の存在論的基盤への視線——

ルターがその思考や行動において音楽的性情に刻印されていることは、ルターの敬虔性への指向が、ディオニュソスの世界、文化の存在論的基盤と触れあっていることを意味している。このような敬虔性やこれに親近性を持つ文化(Kultur)は、理性をより深い根底において支配する意志や衝動の代償物として、「衝動を慰撫する礼拝(Kultus)」「辻那生」として生み出される。このことは、Th・マンによつて分析・析出された敬虔性は、「生と精神」のモチーフにおける「精神」やその変質された延長上にあるにしても、その実質においては、換言すれば、存在論的な見方からすれば、この「精神」と同じ地平にあるものではなく、「精神」や道徳、理性などによつて構成され産出された、ニーチェが言う「アポロ的世界」の根底にある、この世界とは質的に異なつた、一層深い次元に位置する。Th・マンによつて析出されたルターの敬虔性は、その意味で、文化といわれるものの基底——存在論的に見れば、時間の上でも事柄の上でも文化に先行している——をなす次元に関わっている。しかも、その敬虔性は、反ヒューマニズム、悪しきものという実体をもつてしていると判断されている。⁽²⁶⁾この敬虔性はまた、Th・マンによれば、ゲーテなどの説く世界市民主義とは対照的に、いまだ啓蒙されていない民衆に広く維持される魂のあり方であると受け取られている。⁽²⁷⁾Th・マンの敬虔性への視線は、このように、一貫してネガティブなものであるが、以下においてルターからTh・マンに至る文学史の中に位置する敬虔性に関する若干の異なる意見に耳を傾けてみよう。

ルター以後、敬虔性に深い関心を示した文学者としては、ゲーテの他、フリードリヒ・G・クroppシュトック(Friedrich G. Kroppshoek)

1803)『メシアス』あるいはヨハン・K・ラーファーター(1741-1801)などがあるが、ここではゲーテの敬虔主義に対する姿勢をTh・マンのそれとの対照という意味で注目したい。ゲーテは、ルターがそうであったような、音楽性とこれに対応した内面性によって支配されてきたドイツ人の政治的・社会的意識に対して、希有な例外として「自然」の回復を図り、これと対応して、政治的世界に対する内面的な無関心からの解放を図った人物として、Th・マンにとり大きな意味を持つ。²⁸⁾周知のようにゲーテは、母親の友人カタリーナ・クレッテンベルクを通してハレの敬虔主義を認知し、「美しき魂の告白」なる一章を、『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』に書き記した。²⁹⁾ここにはハレのツインツェンドルフ派の敬虔主義の実体が描写されている。当時の社会は、宮廷の人々さえ、文化とか教養と言われるものから遠かったが、「わたし」はツインツェンドルフ派の敬虔主義によって人生の基礎が据えられたという。また『詩と真実』のなかで、ゲーテ自身の精神的経験として、急進的敬虔主義者(J・ヴァルマン)と言われるゴットフリート・アルノルト(1666-1714)とその著『非党派的教会と異端の歴史』(1694)に言及し、ここに描かれた狂気、異端者の精神、反逆の精神といった精神の次元へ開かれた肯定的な関心を示している。Th・マンは、ゲーテにおいて、ドイツの歴史上希有な「自然」の回復というものが遂行されたと言い、ゲーテをTh・マン自らの世界観の形成に寄与した人物として積極的に承認しているが、このような内面性と対照された外界そのものである「自然」に対して見られる精神の積極的姿勢は、Th・マンにおいては、ゲーテがその価値を認めた内面性、精神、魂の領域に対しては向けられなかった、と言うべきであろうか。³⁰⁾

(四) Th・マンにおける中世、ルネサンス、宗教改革

Th・マンは前世紀二〇年代から周知のものとなる、神学にも深い理解を示した社会学者E・トレルチやM・ウェー

バーらの、宗教改革をルネサンスに対峙させ、前者に近代への突破の真のエートスを見る見解には直接は与していない。むしろTh・マンは、一方で、ニーチュと同様、ルネサンスと宗教改革は、この両者にもに或る共通した力が、二つの相互に異なる形で発現した歴史的現象として見ている。「ルター」の改革はルネサンスの一つの添え木、倫理的な傍溪、ルネサンスの宗教的なものへの応用である⁹¹。しかしTh・マンは、他方で、この見解は、「ルターの仕事が文明や啓蒙主義の意味での純粹な解放であったとは決して思えない」という理由で、条件づきでのみ受け入れることができるという。宗教改革の中には、「妨害と中断」、「中世への逆戻り」、「保守的な、いや反動的な運動」が見られるからであると言う。そして、カールイルの見解、宗教改革を経験しなかつた国（スペイン、イタリア、フランス）は、後世に革命や政治的自由への欲求という宗教改革の代用物とも言うべきものを志向し、政治的熱狂を生み出した、という見解に理解を示し、宗教改革への没頭は、これとは逆に、政治上の静寂主義を招来させたとする。換言すれば、Th・マンは、宗教改革のなかに歴史的に「後退的なもの」と「前進的なもの」の二つの相互に対立する面を見ている。ルターに見られる魂の未だ啓蒙化されていない古代的性格は、十三世紀、中世末期のドイツの諸都市の中に宿り精神的疾患として残存した。他方またTh・マンは宗教改革の万人祭司説のなかに、徹底したデモクラティジュールクへの志向が表明され、この精神はフランス革命と連続すると見ている⁹²。

(五) 自由の問題——ゲーテと「ルター——エラスムス問題」

Th・マンによれば、ルターは、その音楽的性格、これに対応した内面性への集中によつて、政治的・社会的自由が開かれた視線とは疎遠なドイツ精神の体现者である。内面性への集中は、意志に対しても自らを「奴隸」の位置に置き、「自由」への開かれた窓を持たない。このようなルター像から、Th・マンはルターよりもジョヴァンニ・ディ・メデイ

チやエラスムスに賛意を表し、伝統的な「ルターとエラスムス」の対立を何ら必然的なものとは承認しないと言う。一般に、ルターとエラスムスの対立は、意志における神への隷属かそれとも人間に内属した自由意志の肯定か、という視点によって論議・判断されているが、このようなTh・マンの判断の背後には、ルターにおける政治的・社会的自由への感覚の欠如に対抗して、この感覚の欠如を不備なものと思わず見解がある。Th・マンがE・ベルトラムから学んだトポスに「ルターのローマ旅行とゲーテのローマ旅行」、これから生じた「ルターのローマ像・ローマ概念とゲーテのローマ像・ローマ概念」というものがある。Th・マンも二十代初め以来経験した、感性を覚醒させる場所としてのイタリアの特別な意味を、ルターとゲーテにおいて検証している。ゲーテは言う、「わたしは言うことができる、本来人間がどんなものであるかをローマにおいてだけ感じた、と。感受のこの高さ、この幸福には、その後わたしは二度とふたたび到達したことはない」。これとは対照的にルターは記している、「ローマに近づけば近づくほど、キリスト者は邪悪になる」⁽³³⁾。

そしてTh・マンは、伝統的な「ルターかエラスムスカ」という二者択一を回避し、ルターにおける内面性への集中とこれに対応した「自由」の感覚の欠如に対照された、ゲーテにおいて推進されたドイツ精神の歴史の中での希有な出来事、つまり「自然」の世界の積極的な受容・回復の出来事に注目する。Th・マンは、上記のような、敬虔主義に対するゲーテの柔軟な、生産的な理解に学ぶことは出来なかつたのとは対照的に、ゲーテから学び、自分の世界観の形成に本質的・積極的な意味を持たせたのは、ゲーテが遂行した「自然」の回復という問題である。しかもこの「自然」の回復、換言すれば「自然」というものをテーマ化し、人間性に対するその積極的な意味を探索するという姿勢は、ゲーテにおいて巨大な規模で推進されたと言う。また「自然」の回復という事態は、ルターに対照されたエラス

ムスという名辞がもつ宗教的・文化的なインプリケーション——自由意志の肯定、ヒューマニズムと文献学の結合、人間性と修辭学の関係の意味等々——を視野に入れて考える必要がある。Th・マンは、ゲーテに、ワイマールを訪ねてきたシャルロット・ケストナーら友人との食卓で、「明るい直観を誘う鉱石」について言わせている、「眞の存在とは、自分自身のなかで、自分自身において活動し作用する結果、生成と存在、活動と成果、過去と現在とが同一のものになり、そこに現れる持続が、持続であると同時に不断の増加であり完成であるような存在でなければならぬ」と思う³⁴。この文章はゲーテが人間の内的魂の分析を通して外界の自然に視線を向けた結果からではなく、自然に内在する生成と成長のダイナミズムに精神をゆだね、そのことによつて直接触発されて生まれたものであろう。

附論 Th・マンとK・バルトの往復書簡について——危機の三〇年代とルター

ゲルマニスト、教父学者、またK・バルトの思想に関する優れた解釈者として知られている、スイスのH・U・フォン・バルタザールは、一九五六年、バルトの七十歳祝賀論文集に寄稿した論文『キリスト教的ウニヴェルサルismus』において、バルトの神学者としての姿勢は、初期から後期まで一貫して、聖書と新聞という相互に異なる両極を動いていることがその特質であると指摘している。換言すれば、一方における聖書の啓示的次元への集中、他方における社会的・政治的現実という世俗の領域に展開した現実の出来事を神からの問いかけとして受け取るという、世俗文化への開かれた姿勢、この両極の間に定位されると指摘している。この場合、啓示に拘束されながらも、その拘束性を、啓示に拘束された思维の内側から、世俗の領域へと自己脱皮させていく動的な姿勢は、とりわけアウグスティヌスを

契機に自由学芸とキリスト教とのプログラム化されたキリスト教共同体の出現に先行する、オリゲネスなどの教父の思想と親近性があると指摘される (H. · U. v. Baltasar [1956], S. 266ff.)。

Th · マンのキリスト教に対する関わりは、後期の作品『選ばれし人』において見られるように、キリスト教文化に関する歴史的理解、またキリスト教と文化との関わりについての構造的な理解を示し (Th · マンの『選ばれし人』〔一九五一年〕は、中世ドイツの詩人ハルトマン · フォン · アウエ [c.1160-c.1210] によって、フランス中世における作者不詳のグレゴリウス伝説が中高ドイツ語に書き換えられたものを基に、Th · マンが創作したものであり、中世アキテーヌ王国における異教世界とキリスト教の緊張関係を、贖罪と恩寵の下に悲劇的に描いている〔K · ハープレヒト、Ⅲ、三六二頁以下〕、基本的に肯定的なものである。またとりわけ対ナチ闘争において、Th · マンの思想的境界は、内面性に対する外的世界および政治的 · 社会的「自由」の回復を、ゲートに依拠しつつドイツ精神の宿命的課題として受け取り、このプロセスにおいて、ゲルマン的世界から、西欧世界へ、地中海文化圏へと拡大された視野を入れた姿勢を獲得した。この意味で、Th · マンは言葉の正統的な意味においてのヨーロッパ文学者として定位される。このような Th · マンの、ヨーロッパ文化理解の中で、キリスト教もその本質的 · 積極的な位置を占めている。ニーチエ、フアシズムを経験した Th · マンの、初期から見られる地中海文化へのパースペクティヴを視野に入れた、ヒューマニズムの新しい理解と、その最晩年におけるキリスト教とその世界観に対する最終的な肯定的確認に至るまでのプロセスとその特質の解明は、Th · マン研究の一つの課題であるが、以下においては、Th · マンとルターの関係についての試論のための予備考察であるという性格を持つ本論の附論として、Th · マンとほぼ同時代人の上記の神学者 K · バルト (1886-1968) との、ルター解釈をめぐる、相互に収斂する線を追ってみた。

*

(二) K・バルト「今日の神学的実存」(一九三三年七月)とTh・マン

三十年代の政治的社会的経験を通して、Th・マンとバルトは、両者に共通したルターへの懷疑的姿勢を通して、ルターとルタートゥームに関して共通した理解の地平へと積極的に収斂していく。Th・マンは、一九三三年七月、バルトが「今日の神学的実存」を発表した際、ただちにこの神学的エッセイが、当時の政治・社会状況下でもつ重要な意義に注目し、神学者バルトそのものに格別な注意を払っている。この論文「今日の神学的実存」は、主にバルトによって、ナチ国家と教会の同質化に抗議して、一九三三年七月二十四―二十五日に起草されたものであり、「ドイツ的キリスト者」への真の抵抗は「国家も教会も造り出すことのできない救いのために」「神の言葉」に依拠することにあることを表明したものである。この判断には弁証法神学者のバルトではなく、『教会教義学』プロレゴメナ第一巻第一分冊のバルトの思考が反映している。Th・マンは、当時、一九三三年『ヨセフとその兄弟』第一巻を執筆中であつたが、八月二日には、ドイツ国内の政情と自身の身に迫る危険とから、スイスからドイツ(ミュンヘン)への帰国の断念を表明する文章を書き始めた時点である(G. Heine/P. Schommer [2004], S. 251. K・ハーブレント [二〇〇六]、第五章)。当時バルトは、その政治的判断をも含め、神学的思考を排他的に啓示に集中させていたが、このバルトの判断に、文学者Th・マンが特別に積極的な呼応を示したということは、Th・マンの判断が状況の問題の核心へ迫るほどに浄化されていたことを示すといえよう。

P・de・メンデルスゾーンの編集したTh・マンの日記(Bd. II, 163, 167, 172, 247, 586, 660; Bd. III, 238, 560; Bd. IV, 27, 29, 31, 34, 331, 350, 558, 644, 757, 767; Bd. VI, 271, 731 et al.) に於ける「上記の4つの状況」のTh・マンの

ルトへの言及、またG・ハイネ、P・ショマーによるクロニクを整理し、さらに、Th・マンとバルトとの、書簡を通じた、わずかながらも注目すべき接触の事実を整理してみたい。

(二) Th・マンの日記におけるバルトへの言及

1933. 8. 29. 「夕方、格別な同感をもってバルトの「今日の神学的実存」を読む。なんたる、大胆な、敬虔な人間なのだろうか。ドイツの指導者に対抗するバルトの皮肉に溢れた懇懃さはまさに愉快なものだ」。

1933. 9. 3. 「こうしたことすべてを顧みて、ただ一つの大いなる慰めは、横になりながら、バルトの書を読むことだ」。

1933. 9. 7. 「バルトの仮どじの冊子「今日の神学的実存」の数頁を読む」。

1933. 11. 10. 「カール・バルトは、〈新チューリッヒ新聞〉にルターについて書いているが、同感する」(この記事はバルトの《Lutherfeier》(1933, ThExh, S. 8-12) に収録された)。クラウス・マン宛の一九三三年九月一日付の手紙では次のように書く。「それ(息子クラウスの編集する雑誌 *Sammlung* にシュペングレーについての一文を寄稿すること)が無理ならば(ヨセフ物語は快調に進んでいるが)、神学者バルトの冊子「今日の神学的実存」(一九三三年)に関してぜひ簡単な報告を書きたいと思う。この半年のあいだドイツにおいて発言され印刷されたものの中でもっとも素晴らしいもの、もっとも喜ばしいものだ。この人物がいまなお健在でいるのは驚くべきこと、素晴らしいことだ。ヘルマン(フィッシャー書店主)がこの書物を送ってよこした」(Peter de Mendelssohn [1997], Bd. 3, S. 298.)。メントルスゾーン(S. 460の索引)は、この冊子として、二つのもの「今日の神学的実存」と「福音の自由だまっ」(《Für die Freiheit des Evangeliums》)を挙げているが、^(註)後者だっしは、E. Busch (1975), S. 240ff. を参照。

1937. 2. 14. 予定された雑誌「尺度と価値」の共同編集者だ、K・バルトの名を挙げている(他は、Prof. Muschg, Strich,

Ottokar Fischer)。

1937. 2. 18. ベーザンの医者 Dr. Johannes Ritz-Stern 並びに催されたパーティーで Th・マンとバルトは対面する。この記事。音楽家 R. Serkin, A. Busch と同席。

1937. 2. 21. バルトに宛てて「たんなる共同編集者」になることを依頼する手紙を書き直す。

1937. 3. 2. K. Fiedler 牧師から手紙が来て、同封された第三帝国を擁護しバルトに反対する新聞記事を読む。

1938. 12. 12. ラウシュニングについてのバルトの意見を読む(編集者 I・イエンスは、この記事の意味は不明としているが、われわれとしては、バルトが「教会と今日の政治問題」[邦訳、二八一頁]のなかで、ナチによる国会議事堂放火事件をラウシュニングが肯定的に受け取っている「H・ラウシュニング、菊盛英夫・三島憲一訳『ニヒリズムの革命』筑摩叢書「一九七二年」]ことに対して批判的に言及している事実を Th・マンが注目したことであると解したい)。1939. 1. 24. バルトの「教会と今日の政治問題」に目を通す。このバルトの講演は、ドイツの告白教会を擁護して、イスの福音主義教会の救援団体の会合でなされた (P. de Mendelssohn, Bd. 4, S. 350, 767)。1945. 11. 1. Th・マンはバルトと共にインタヴューを行い、「ドイツ神学者たちの魔的・鬼神論的なおしゃべり」の句を記す。

1947. 6. 7. Th・マンは、戦後にチューリッヒで開催される第一回国際ペンクラブの会議のために、バルトにも参加を呼びかけていた (Inge Jens, Bd. 7, S. 583)。Th・マン自身は「われわれの経験に照らして見たニーチェの哲学」の初稿を講演。

*

Th・マンの日記（一九三三年八月二十九日）におけるバルトの姿勢への注目は、四年後におけるTh・マンのバルト宛の書簡（一九三七年二月二十二日付）における接触を生み出す。Th・マンはその後ドイツの状況の悪化を憂慮し、雑誌『尺度と価値』の発刊を企画する（創刊号から第三号までに寄せた序文が訳出されている。全集XI, S. 561-578）。Th・マンは、この雑誌の賛同者としてバルトに協力を求める。一九三七年二月二十二日、亡命先のスイスのキュスナハトからバーゼルに書簡を送り、極度に悪化するドイツ文化の避難所として、自由な精神に基づいたドイツの雑誌（隔月刊）の必要性が大きくなったことを告げる。この雑誌は、論争的というよりも建設的な性格を持ち、「ドイツ文化と人間性に基づいた思想の尊厳と権威一般」に役立つべきことが意図され、バルトに協力を求めた。これに対しバルトは一九三七年三月一日、「Th・マン博士」への断りの返書を認め、この断りの判断の理由として、目下自分〔K・バルト〕は、ドイツ告白教会との連帯が一番重要であり、もし『尺度と価値』に連名すれば、バルトのドイツでの出版が禁止される、またTh・マンがこの雑誌の精神的基盤として掲げる「宗教」とか「プロテスタントイスマス」という用語は、目下「教会と神学」の最大の関心事にとって十分ではない、と記している（K・ハープレヒト〔二〇〇六〕、一八〇頁以下はこの経緯について言及し、バルトはTh・マンの「文化キリスト教」に違和感を持たなかったとしているが、この記述はバルトの書面そのものの内容と異なる）。

Th・マンは、その後一九三七年十一月一日、亡命滞在先の合衆国プリンストンからバーゼル在住のバルトに書簡を送り、ヒトラーと彼のヨーロッパへの支配を考慮し、「文化と文明にとっての危機」について、九月十六日、パリにおいて会議（「新ドイツ同盟」）を開いたが、共産主義者、カトリック神学者、社会民主主義者の出席にもかかわらず、

プロテスタントの側から、また市民の民主主義者の参加者がいなかったことを顧みて、バルトに合同委員会に出席し、代表者の一人として名を連ねることを求めた (Reg. II, S. 151, 24ff.)。これに対しバルトは一九三八年一月九日、同僚F・リープとの協議のため返書が遅延したことを詫びつつ、今回もTh・マンの申し入れを受けられないことを告げ、その理由として、まず自分たち (バルトやリープら) はスイス人であつてドイツ人でないから共同できないのではない、またプロテスタント教会を民主主義者とかドイツ国民派 (Deutschnational) と並ぶ一つのグループとして考えることにも問題を感じず、たとえこの二つが肯定されたとしても、われわれは委任を受けていない、ということを行っている (これらK・バルトの二通のTh・マン宛の書簡に関して、筆者はK・バルト・アルヒーフ「バーゼル」のH II A・ドレヴェース氏および遺稿委員会のD・ツェルヴェーガー氏により、書簡の文面を認知する機会を得た。ここに記して両氏に深謝する)。Th・マンは、これに対し同年一月二十九日に礼状を認め、バルトの論文「今日の神学的実存」は「西洋におけるナチの犯罪に抗議する自由で力強いドイツの最初の発言」——この表現はバルトの「今日における教会と政治問題」による——であるとし、Th・マンはバルトの一貫した姿勢に深い印象を受けたと記している (Bueglin/Mayer [1980], Bd. II, S. 279.)。バルトの側におけるマンについての特別な言及は、既刊の全集版の書簡 (1930-1935)・論文講演集等を見ても特別なものは見あたらない。

*

以下、Th・マンとバルトとの、両者のルター像およびこれをめぐる若干の問題に関する共通点と相違点を挙げよう。

(一) ルター——ピスマルク——ヒトラーという歴史的線の認識の共有

バルトにおけるルターおよびルター派への批判は、ルターのキリスト論への批判的考察、ルター派に固有な歴史的

所与の現実の神化への傾向に対する批判、またバルトの出自である改革派の王権の強調と対照されるルターとルター派の二王国説に対する、三〇年代に先鋭化される批判、といったいくつかの側面がある。Th・マンにおいては、ルターは、ドイツ・ロマン主義の精神に内在していた力への意志が、ビスマルクにおいて現在化し、ビスマルク以降のドイツ政治史の頹落した精神の濫觴とされる。

(二) 社会主義についての共通した肯定的認識

戦後における共産主義に対する姿勢において、共通した方向を示している。Th・マンは、ドイツへの一時帰国を控えた、冷戦体制下において、ロシア革命の歴史の意味を求め、これをスターリニズムから区別して、前者の意義を積極的に捉えていた。Th・マンは言う、「共産主義の外的形態は、一見ファシズムやナチズムに似ている。——だがファシズムやナチズムは、人間の否定、ニヒリズム以外の何物でもない。それに反してコミュニズムには倫理的な意義のある内容と、人類の未来に関する理想がある」(K・ハープレヒトⅢ(二〇〇八年)、三三〇頁)。(目下もっとも詳細なTh・マン伝を著したK・ハープレヒト(二〇〇八年、九一章——一三三章)は、Th・マンが東ドイツを筆頭に戦後の社会主義圏においても好意的に受けとられていたこと、またTh・マン自身、合衆国や西側諸国において優勢であった、スターリニズムをファシズムと同一視する見解からは距離をとっていたことを報告している)。これは、バルトの初期における宗教社会主義や戦後における社会民主主義への参加と同じように、Th・マンが、文学活動の開始の初期から「社会主義」の意味を基本的に積極的にとらえ(『文化と社会主義』(一九二八年)、全集Ⅷ所収)、たんなる自由主義の擁護者ではなかったことを示している。

(三) 敬虔主義とドイツ・ロマン主義からの批判的離脱

近代の思想・文学は、敬虔主義とロマン主義との問題的な親和性に苦慮してきた。Th・マンもバルトも、その初期においては、ともにノヴァーリスを愛好するロマン主義者であったが、一〇年代に、あるいは二〇年代にともに、——Th・マンは『ドイツ共和国について』（一九二二年）によって、バルトは『宗教と社会主義』（一九一五年）によって——ドイツ・ロマン主義のなかに近代の精神的病根を見、これと離反している。敬虔主義は、Th・マンにおいては、中世末期以来、魂の未解放なあり方として、とりわけ民衆の魂の基底に宿り、ルターにも継受され、ドイツ・ロマン主義の中で断ち切られることなく生き続けたと見られる。バルトは、初期におけるシュライエルマツハーからの決別後に抱いていたキルケゴールへの共感を、三〇年代以降、その教養字プロレゴメナと神論の確立を通して相対化し、そのこととともに文字どおり敬虔主義から離反した。六八年に書かれた最後の著作においても、実存主義者たちがキルケゴールやシュライエルマツハーに依然として依拠していることに否定的判断を抱いていた（「シュライエルマツハーとわたし」、J・ファングマイアー、加藤常昭・蘇光正訳『神学者カール・バルト』日本基督教団出版局、一九七二年所収）。

(四) あたらしいフマニスムスへの共通した視線

Th・マンは、古典語教育と結びついた伝統的なフマニスムスは、三〇年代の政治状況を見ると、これに不十分にか対応できないとして、その死滅を予言し、あたらしい政治的・社会的状況に対応した「戦闘的フマニスムス」を提唱している。バルトは、すでにフォン・バルタザールが指摘したように、初期から世俗の領域への開かれた姿勢を所持していたが、三〇年代以降、キリスト中心主義的に、伝統的な教養・フマニスムスの枠組みにとらわれず、「神の人

間性」という構想をたて、神中心主義は、人間性、とりわけ「共同人間性」という側面をも包含してとした(Th・マンのフアニスムスの全体像については、ハンガリーのTh・マン研究者、Antal Madi, Thomas Manns Humanismus, Werden und Wandel einer Welt- und Menschenauffassung, Berlin, 1980を参照)。

(五) Th・マンとバルトとの差異——「中世的なもの」への評価をめぐって

Th・マンは、「わたし(ツァイトブROOM)は宗教改革を一つの橋に比したいと思う。スコラ哲学の時代からわれわれの自由思想の世界に通じているばかりでなく、逆に中世にも通じている橋は、おそらく、教会分裂によっても損なわれなかつた清澄な教養愛というキリスト教IIカトリックの伝統よりもさらに古い時代に通じている橋である」(『ファウストウス博士』全集VI, S. 12)と言っているように、ルターの中に、後退的な面、つまり中世から継受される依然として中世に束縛されている面と、前進的なもの、つまり宗教改革以降近代の展開へ向けて開花した側面を見ている。Th・マンにとり、スコラ主義は、文字どおり抽象的な、それ故人間性を喪失させる「鬼神論」に等しい(『魔の山』の登場人物ナフタはスコラ神学を勉強した人物である。また、サナトリウムから離れた彼の宿舎を訪ねたハンス・カストルプは、ソファの一隅に置かれた「おし迫るような凄まじさ、素材で、グロテスクなまでに印象強烈なピエタ」を凝視する。全集III, S. 421f.)。十二世紀ルネサンス、アリストテレス受容後のトマス主義の形成を認知せず——この点、ゲーテにおける自然の回復に注目したTh・マンが、アリストテレスの自然理解を受容して形成されたトマス神学を、この意味で注目しなかつたのは残念である——、さらに二〇年代に興隆したネオ・トミズムに対しても上記の姿勢から理解を示さず、批判的である(『ファウストウス博士』全集VI, S. 94。しかし『選ばれし人』の舞台は中世のアキテーヌ王国の時代である)。他方バルトは、プロテスタント正統主義を経由し中世のスコラ学へ回帰し、スコラ的体

系を啓示の形式面と実質面の双方で積極的に評価した（この問題については、T. Kakigawa (2003), K. Barth, KD I/1, 1932, S. XI; KD I/22, S. 812f.; G. Sauter, [1982] 参照)。バルトは、教会史は宗教改革とともに始まるのではなく、教父時代への、中世への本質的な連続性を持つという見解をとっている。Th・マンは、自由学芸とキリスト教の関係、オリゲネスを例に文化とキリスト教の原理的關係に言及しているが（『選ばれし人』全集II, S. 81, 186）、中世盛期に形成されたスコラ神学の遺産を、いわば拡がりあるデイスクルスによって——換言すれば教義体系に対する相応しい解釈学的な視線をもって——受け取ることができず、こうした体系（中世のスコラ学、プロテスタント正統主義）は、心底に宿る悪しき敬虔性と抽象的な合理主義との結合の産物であると考えている。

参考文献

Th・マン (1875-1955) の原典作品・テキストは、Thomas Mann, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt a. M., 1960/1974; ders., Grosse kommentierte Frankfurter Ausgabe (= GKFK): Werke - Briefe - Tagebücher, 37 Bde., hrsg. v. H. Detering, E. Heffrich, H. Kurzke, T. Reed et al. im Zusammenarbeit mit dem Thomas-Mann-Archiv, Zürich der ETH, Frankfurt a. M., 1998ff. 新潮社版『トーマス・マン全集』（一九七一年）第一巻『ブッデンブローック家の人々』第二巻『大公殿下／ワイマルのロッチャ』第三巻『魔の山』第四巻『ファウストゥス博士』第五巻『選ばれし人／詐欺師フェリクス・クルルの告白』第六巻『短編／戯曲／詩』第七巻『評

論I』第八巻『評論II』第九巻『評論III』別巻『トーマス・マン研究』。以下註における本全集からの引用は全集の巻数はローマ数字で、頁はS.で表す。なお本稿におけるTh・マンの小説・エッセイ・書簡等は、断り書名のなき場合は、『Th・マン』新潮社版『トーマス・マン全集』（高橋義孝・佐藤晃一編、一九七一年以降）に拠ったが、改訳した部分もある。『講演集』ドイツとドイツ人（青木順三訳、岩波文庫、一九九〇年）も利用した。Th・マンの生涯については、自身による『略伝』（1930'全集X所収）、『ファウストゥス博士』の成立』（1949'全集VI所収）；Peter de Mendelssohn (1975, 1997), Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann Bd. 1, 1975; 1997ff., Bd. 2, 1975, 1996f., Bd. 3, 1997); Klaus Harp-

precht (1995), Thomas Mann - Eine Biographie, Rowohlt, (M・ノン・ト・ノ・ム・カ、國田邦子訳『アーテック・マンの物語』I (二〇〇五年) / II (二〇〇六年) / III (二〇〇八年) / III(三社)。

Hermann Kurzke (1985), Thoms Mann. Das Leben als Kunstwerk. Eine Biographie, München, 1985. 雑誌『文学アーテック・マン』(筑摩書房、一九七七年)。「邦訳」『アーテック・マン』(筑摩書房、一九八三年)。「邦・マンの日記」(その死後二十年目の一九七五年以降)「M・M・マン・マン・マン・マン・マン・マン」の編集のあとが公開・出版された。P. de Mendelssohn/I. Jens (Hrsg.), Thomas Mann. Tagebücher, 10 Bde, Frankfurt a. M., 1979-1993. 「邦・マンの最終の回顧」E. Mann (Hrsg.), Thomas Mann 1889-1936, Berlin 1965; ders. (Hrsg.), Thomas Mann 1937-1947, Berlin, 1963; ders. (Hrsg.), Thomas Mann 1948-1955, Berlin, 1968. 映画『M・M・マンの回顧』(雑誌『回顧』)「Die Briefe Thomas Manns. Regesten und Register Bd. I-V (Reg u. hrsg. v. Hans Bürgin/Hans-Otto Mayer. Frankfurt 1987; Bd. IV u. V, hrg u. G. Heine/Y. Schmidlin (第四巻、第五巻)「M・M・マン・マン・マン・マン」のあとが記す「補充された」)その他「E. Bertram, Heinrich Mann, H. Hesse, K. Kerényi, T. Adorno, A. Mayer, H. Fischer, A. Schnitzler 等々の(往復)書簡がある(siehe GKFA, Bd. 22, Anhang. Bibliographie, S. 1073ff.)。また本稿で言及したバルトの「邦・マン宛の未公開の二題の書簡」として Barths

Briefe an Th. Mann am 9. Jan. 1937 und am 1. März 1937 (unveröffentlicht, in: Karl Barth Archiv) がある。ノロリと云うのは H. Bürgin/H. O. Mayer (Hrsg.), Thomas Mann - Eine Chronik seines Lebens, 1965 (筑摩社版全集別巻別文) ; G. Heine/P. Schommer, Thomas Mann Chronik, Frankfurt a. M., 2004。邦・マンの「詩・文・書・演説」の提題は雑誌『M・M・マンの日記』(Hrsg.)、THOMAS-MANN-HANDBUCH, Stuttgart, 1995. 2 (A. Banuls, Th. Stammem, T. J. Reed, H. Lehnert, A. Bannus, M. Beller, B. Kristiansen, M. Dierks, W. Friezen, W. Windisch-Laube, H. Wyslimg, E. Heflich, H. Koopmann, H. R. Vaget, R. G. Renner, H. Kurzke, M. Reich = Ranicki, H. Wiskirchen et al.)「邦・マン研究」の提題は「Heinrich Lehnert, Thomas-Mann-Forschung, Ein Bericht, Stuttgart, 1969 (理)「理」Koopmann (1995), S. 941-984. H. Kurzke (1977) によると H. Kurzke, Stationen der Thomas-Mann-Forschung. Aufsätze seit 1970, Würzburg, 1985 がある。一九七五年までの邦語文献は吉田次郎「下程」(日本における「マン・マン」研究書誌一(一九二八―一九七四)「日本独文学会『ドイツ文学』五四巻(一九七五年)」、一九九一―七四頁、同「日本における「マン・マン」研究書誌II(一九二八―一九七五)「同五五巻(一九七五年)」、一九九一―五八頁を参照。一九七六―二〇〇三年の同文献については Yasunasa Oguro (小黒康彦)「Thomas Mann in

Japan - Neue Bibliographie. In: Neue Beiträge zur Germanistik, Band 3/Heft 4., 2004, 2005, hrsg. von der Japanischen Gesellschaft für Germanistik München, S. 153-277. 戸・ロン 植野の史観をめぐって' Thomas Mann Studien, hrsg. v. Thomas-Mann-Archiv der ETH in Zürich, Bern (bis 1988) u. Frankfurt a. M., 1967ff.; Thomas Mann Jahrbuch, hrsg. v. E. Heffrich u. H. Wysling, hrsg. v. Th. Sprecher u. R. Wimmer, Frankfurt a. M., 1988ff. 各号を纏めた『ドイツ語学』に『植野の史観』 Hans-Urs von Balthasar, Christlicher Universalismus, in: Antwort. FS zum 70. Geburtstag von Karl Barth 1956, Zürich, 1956, S. 237-248; Klaus Scholder, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rickert zum 65. Geburtstag. Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, Berlin, 1966, S. 460-486; Manfred Beller, Thomas Mann und die italienische Literatur, in: H. Koopmann, 1995, S. 243-258; Erich Heller, Thomas Mann. Der ironische Deutsche, Martin Seckler & Warburg, 1958 (『イ・クハート』 植野 幹・山口 健三編『ユー・エ・ロン 文語学』 ユニオン 筑摩書房『イ・クハート』); Tomiyasu Kakegawa, Hermeneutisch-kritische Anfrage G. Ebelings an das dogmatische Denken K. Barths (?). Eine kritische Analyse der Darstellung Ebelings über die dogmatische Entwicklung K. Barths im RGG-

Artikel "Hermeneutik" (1959), in: Journal of the Institute of Language and Culture, Ibaraki Christian University, Bd. 8, 2003, S. 33-104; K. Schröter, Thomas Mann, Rowohlt Taschenbuch, Hamburg, 1964 (『イ・クハート』 山口 健三編『ユー・エ・ロン』 旺文社『一九六一』); Inge und Walter Jens, Betrachtungen eines Unpolitischen: Thomas Mann und Friedrich Nietzsche, in: Konrad Gaiser (Hrsg.), Das Altertum und jedes neue Gute für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März Frankfurt a. M., Stutgart, 1970, S. 237-256; Christoph Schwöbel, Die Religion des Zauberers. Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns, Tübingen, 2008; B. Christians, Thomas Mann und die Philosophie, in: Helmut Koopmann (Hrsg.), 1995, S. 259-283; Hermann Kurze, Nietzsche in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in: Wagner-Nietzsche-Thomas Mann, FS für Eckhard Heffrich, hrsg. v. H. Goeckel, M. Neumann und R. Wimmer, Frankfurt am Main, 1993, S. 184-202. Kurt Sonthmeier, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, Nymphenburger Verlagshandlung, 1968 (川島 雄三・藤井 洋記『プロテール共和国の政治思想』 ユニオン・ナムモナツ ストの『国民権』 ユニオン書房『一九七六』); ders., Thomas Mann und die Deutschen, Frankfurt a. M. 1961; 藤

圭平『知識人と政治 ドイツ・一九一四〜一九三三』岩波新書一九七三年、Kurt Aland, Martin Luther in der modernen Literatur. Ein kritischer Dokumentarbericht, Witten/Berlin, 1973; Herbert Lehner u. Eva Wessel, Nihilismus der Menschenfreundlichkeit: Thomas Manns >Wandlung< und sein Essay >Goethe und Tolstoj<, Frankfurt am Main, 1991; Peter Sprengel, Geschichte der deutschsprachigen Literatur, 1870-1900, Von der Reichsgründung bis zur Jahrhundertwende, Stuttgart, 1998; ders., Geschichte der deutschsprachigen Literatur, 1900-1918, Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, Stuttgart, 2004; Inge Jens, Nachwort, in: Inge Jens (Hrsg.), 1960, S. 291-307; Bibliographie Karl Barth. Bd. 1 (Erarb. v. Markus Wildi, hrsg. v. Hans-Anton Drewes), Zürich, 1984; K. Barth, Theologische Existenz heute! in: ZdZ, Beiheft 2, 1933; ders., Eine Schweizer Stimme, 1938-1945, Zürich, 1945; W. Schadewaldt, GOETHE-STUDIEN, NATUR UND ALTERTUM, Zürich, 1963; Hildegard Cancik-Lindemaier u. Hubert Cancik, Philolog und Kultfigur, Stuttgart, 1999; Golo Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M., 1988 (「テロ・マン」上原和夫訳『近代ドイツ史』[上] [下] みすめ書房、一九八七年)；F. Meinecke, Die deutsche Katastrophe, Brockhaus, 1946 (中・マイネッケ、矢田俊隆訳『ドイツの悲劇』[世

界の名著54] 中央公論社、一九六九年所収)、Gerhard Sauter, Vorwort zur Neuausgabe (der CD), in: Karl Barth, Gesamtausgabe II, Zürich, 1982, S. XI-XXIII; K. Barth, 雨宮榮一訳「今日の神学的実存」「教会と今日の政治問題」「バルト著作集」第六巻、新教出版社、一九六九年、所収、同「シユライエルマツハーと私」、J. ファングマイアー、加藤常昭・蘇光正訳「神学者カール・バルト」日本基督教団出版局、一九七一年所収。

註

- (1) 自己検証の意味については、Th・マン(一九九〇)、八頁以下、三六頁以下参照。
- (2) この講演は『講演集 ドイツとドイツ人』(青木順三訳、岩波文庫、一九九〇年)に収録されている。続いてハンター大学(同年六月)、カリフォルニア大学(同年七月)でなされた。
- (3) 『講演集 ドイツとドイツ人』三〇頁以下。これと似た表現が初期の短篇『小男フリーデマン氏』全集II, S. 83にある。
- (4) 『講演集 ドイツとドイツ人』三四頁以下。および「アウグスト・フォン・ブラーテン」(1930) (全集IX所収)。
- (5) ヴィルヘルム時代の空気については、G・マン(1958) およびF・マイネッケ(1946, 1969)などにそれぞれの仕方

で描写されている。P. Sprengel (1998), Kap. I u. Kap. II; ders. (2004), Kap. I u. Kap. II.

(6) エルンスト・ヘルトラム『ニーチェ』(上)(下)筑摩書房 一九七〇—一九七一年。Th・マンとヘルトラムとの一九一〇年の最初の接触とその後の交流の展開については I. Jens (1960), S. 291ff. Th・マンのヘルトラム宛の書簡は、ヘルトラムのナチへ荷担した姿勢故に一九三五年六月十四日を最後に中断するが、戦後一九四九年八月九日、Th・マンは友情に満ちた書簡をヘルトラムに送っている (Hfsg. v. I. Jens, S. 190f.). Vgl. dazu GKFA, Bd. 21, 770; K.・ハーブレヒト (二〇〇八) 五〇三—四頁参照。Th・マンに対するニーチェの影響に関する直接的表白は、Th・マンの自伝的文章『略伝』(1930) (全集Ⅹ所収) 『非政治的人間の考察』(全集Ⅺ所収) 『私の時代』(1950) (全集Ⅹ所収) 『われわれの経験から見たニーチェの哲学』(1947) (全集Ⅹ所収) の他、詳細な伝記である普蘭 (P. de Mendelssohn, 1996, S. 301ff.) / B. Christiansen (1995), bes. S. 260-276 や上記ヘルトラム宛のTh・マンの書簡などな一次資料となる。P. de Mendelssohn, 1997, S. 303ff. は、青年Th・マンに対するニーチェの影響を言及し、Th・マンの初期におけるニーチェとの具体的接触は、『悲劇の誕生』『反時代的考察』『人間のな、あまりに人間的な』『曙光』『喜ばしき知識』等である、と述べている (P. de Mendelssohn [1996], Bd. 1,

S. 301ff.)。ニーチェについての言及が多く、その影響がもつとも明瞭に見て取れる『非政治的人間の考察』(全集Ⅺ) におけるニーチェへの言及は、S. 19f., 22, 58, 60, 67, 75f., 89f., 117, 120f., 156, 162, 174f., 195ff., 213, 217, 225f., 228, 230, 234, 250, 254f., 262f., 274f., 284, 322ff., 354, 363, 377f., 407f., 410ff., 425, 446ff., 456 2見6なる。B・クリスマイヤンセン (B. Christiansen 1995, S. 266f.) は、マンのニーチェ受容の結果として、イロニー的保守主義から共和政支持へのマンの政治的姿勢の転換 (一九一九—一九二二) を見ている。K・シエンター (一九八一—二二四頁以下) は、この転換を、Th・マンの生涯における最も重要な転換であると見なし、この転換を表すTh・マンの意見は『ゲーテとトルストイ』(一九二二) (全集Ⅹ所収) にあるとする。この転換の問題についての詳細な重要な研究として、H. Lehnert u. E. Wessel (1991) がある。Vgl. dazu H. Koopmann (1995), S. 981.

(7) Vgl. dazu B. Christiansen (1995), I. u. W. Jens (1970), H. Kurzke (1993), さわゆるヴァイルヘルム時代におけるニーチェの思想の注目すべき影響について、H. Cancik-Lindemaier u. H. Cancik (1999).

(8) 全集Ⅸ, S. 537.

(9) 『われわれの経験から見たニーチェの哲学』全集Ⅸ, S. 545.

- (10) 『非政治的人間の考察』全集XI, S. 74ff.
- (11) 辻邦生(一九八三、一一一頁以下および一九四頁以下)は、このようなTh・マンが、自らの周りの表現主義の興隆を感知し、また、当時のフランス文学における新しい潮流(プラン・フルニエ、アンドレ・ジイド、マルセル・ブルーストの他、シュールレアリスム、ダダイズム、純粹小説、純粹詩、象徴主義)に視線を向けながらも、Th・マンにおける新しい「生」概念の自己同化こそ、Th・マンの文学・文章形態が、旧来の散文の形式を踏襲し、文学技法上という点において伝統の枠を脱し切れなかつたにもかかわらず、来るべき新しい時代に答えるべき実質を持ち得たことの根拠としている。
- (12) 全集IX, S. 545.
- (13) 全集VI, S. 13.
- (14) 全集VI, S. 328f. 引用された文章の最後の部分はこの発言の主体、レーヴァーキューンの願いという性格を持つ。Th・マンは、文化がこの音楽の本来のディオニュソス的基盤から逸脱したこと、その離反からの回復について、屢々レーヴァーキューンに言わしめている。全集VI, S. 86, 328, 379, 516, bes. S. 249. 「君は時代そのもの、文化の時代、すなわち文化と文化崇拜との時代を打開して、野蠻を敢行するだろう、その野蠻は、教化された人間性、考えられる限りの歯根処理、市民的洗練のあとにくるだけに、二重の野蠻であるだろう。……神学についてすら、宗教的なものの中に他ならぬ文化だけ人間性だけを見て、過多、背理、神秘的な情熱、完全に非市民的な冒険を見ない。祭祀から離反した文化よりも、その野蠻の方が遙かに精通しているのだ」(S. 249)。
- (15) Th・マン、全集VI, S. 294. H・ヘラー(一九七五、九三頁以下)は「生と精神」「生と芸術」の問題は、ゲーテの「タッソー」以来、ロマン派を通過し、フローベール、イブセン、ヴァレリーを経てTh・マンに至るまで存続するというこのテーマの普遍性を指摘している。またヘラーは、A・ショーペンハウアーの美的純粹直観がこの流れの根底に存在するとするが、われわれとしては、ロマン主義と敬虔主義の相克の問題という視点を持ちたい。
- (16) 本稿次節(三)を参照。Th・マン自ら『非政治的人間の考察』全集IX, S. 75ff.)の証言によれば、この変節にはニーチェの影響がある。本稿下記参照。辻邦生(一九八三、一三三頁以下)。
- (17) このような「精神」の分裂をTh・マンは、当初一八九五年「精神と芸術」(Geist und Kunst)というエッセイでテーマ化し、最終的には一八九八年「文学者について」(Zum Literaten)にまとめた。このエッセイは「一九六五年はじめて公表された。Vgl. dazu GKFA, 1999, Bd. 14, S. 123-135. H・ヘラーは『神の剣』と『フィオレンツァ』を同列

に考えているが、後者には芸術による生の充足が描かれているが、前者においては芸術による生の充足がテーマではなく、芸術そのものと精神・モラルが対峙させられている。K・シュレーター（一九八一、第二章）は、初期Th・マンにおける「生と精神」（の対立）という図式に対する、フランスのデカダン文学者P・ブルジェの本質的影響を明らかにし、強調する。Vgl. dazu Kate Hamburger - Kraus Schröter, Um Thomas Mann. Der Briefwechsel Kate Hamburger - Kraus Schröter, Stuttgart, 1999, bes. S. 2ff.

(18) 『ファウスト』全集XI, S. 294.

(19) 全集VIII, S. 276.

(20) 『非政治的人間の考察』全集XI, S. 313-314. 『トニーオ・クレーゲル』および『フィオレンツァ』における「生と精神」の問題については、E・ヘラー（一九七五、第二章）「当惑したムーサ」を参照。ヘラーは、ロレンツォもジローラモも、ニーチェの『善悪の彼岸』に描かれた心理学、外傷と補償、欲望と昇華、という図式に包摂される人間像、あるいは「権力への意志」において兄弟であると捉える。

(21) 『非政治的人間の考察』全集XI, S. 77. したがって、ロレンツォ・イル・マニフィコの生みの親はニーチェということになる。二十歳代初年の年に行った二度にわたるイタリア滞在については多数の文献があるが、ここではManfred Beller, Thomas Mann und die italienische Literatur,

1995, in: H. Koopmann (Hrsg., 1995), S. 243-258. Th・マンに対するイタリア文学の意味と影響 (S. 246-255) およびイタリアにおけるTh・マン受容 (S. 254) について論じたものとして挙げておきたい。G・ハイネ、P・ショマーのクロニク (S. 14ff.) によれば、Th・マンのイタリア滞在は、第一回目が一九〇五年七月十二日から同年十月末までであり、この間に作品『幸福への意志』(十二月)、『小男フリーデマン氏』(九月)が書かれ、第二回目は一九〇六年十月十日から一九〇八年四月にシエンナに戻るまでであり、この間に作品『幻滅』(一九〇六年十一月)、『道化者』(一九〇七年二月)、『ルイスヒェン』(一九〇七年七月)、『トビアス・ミンダーニッケル』(一九〇七年七月八月)等が書かれた。最初の長編『ブッデンブロークス』は、一九〇七年五月末、S・フィッシャーの推奨と勧誘を受けて、同年十月末ローマ郊外のパレストリーナで構想・着手され、一九〇〇年七月十八日、ローマで最後の文章が記され、八月中旬ハンブルクのフィッシャー書店に送られた。出版は一九〇一年十月末である。

(22) K・ハープレヒト(二〇〇六、一二三頁以下)は、初期Th・マンにおける「生と精神」というテーマは、後日三〇年代に消滅していったかのような記述をしているが、三〇年代以降のドイツ文化の宗教的次元への批判やヒューマンイズムの問題は、初期における「生と精神」の問題を継受し、

これと連続したものと考えねばならない。

- (23) 『講演集 ドイツとドイツ人』、一四頁。『非政治的人間の考察』全集 XI, S. 263f.

- (24) 『講演集 ドイツとドイツ人』、一四頁以下。

- (25) 『ファウスト博士』の主人公 A. レーヴァアーキューンは、はじめ神学と数学を専攻したが、作曲家へと転身した人物である。ニーチェを精神的モデルとし、ドイツ音楽に深い造詣を持つ。ドイツ音楽に内在する問題的性格に Th・マンは、フランス歌曲やスペイン、ポルトガル、イタリアの歌曲の伝統——地中海の詞華集に含まれた、「十二、十三世紀のプロヴァンスやカタロニアの叙情詩、ダンテの『神曲』の幻想的絶頂をなす歌曲、スペインやポルトガルのもので〔歌曲〕——を暗示的に対峙させる(全集 VI, S. 165)。Th・マンと当時接触を持ったドイツのロマンスト(K・フォスラー(1872-1949)や E・R・クルツィウス(1886-1960)等)との関係は、これらのロマンストが Th・マンに、ドイツ文化と対照されたロマンス語圏や地中海文化圏の文化への視点を提供した人物群という点で重要である。フォスラーに ついては、『講演集 ドイツとドイツ人』、二二頁を参照。小説『魔の山』(全集 III, S. 702) におおむね、シューベルトの歌曲「菩提樹」には二様の歌い方があると註記される。

- (26) このようなゲーテ像は、たとえば『ブッデンブロークス』

におけるゲーテ理解など、初期の Th・マンのゲーテ理解と異なり、『ゲーテとトルストイ』などから見られる Th・マンの新しいゲーテ像であろう(K・シュレーター、一九八一、六五頁)。Th・マンは『ワイマールのロッチ』(一九三九(全集 II 所収))において、かつてのロッチ(シャルロット・ケストナー)がその親族を訪ねるために、ゲーテが「枢密顧問官」をつとめるワイマールを訪問し、晩年のゲーテに再会した様子を描いているが、Th・マンによるこのゲーテ描写のうち、自然理解、世界市民主義等々、Th・マンにとってのゲーテの意味を見ることが出来る。

- (27) 『魔の山』における登場人物ナフタの経歴を記し(全集 III, S. 468-475)、ナフタにおいては、「敬虔の観念と残酷のそれ」とが結合していることを見ている。

- (28) 民衆の敬虔性は Th・マン文学の重要なテーマの一つである。『大公殿下』(全集 II, S. 34, 37, 49f., 64, 206)、『ファウスト博士』(全集 XS, 237, vgl. S. 346, 491 et al.) を参照。

- (29) Vgl. dazu Ulf-Michael Schneider, Art. Pietismus, in: Goethe-Handbuch, hrsg. v. B. Wite, Th. Buck et al., Bd. 4/2, Stuttgart/Weymar, 1998, S. 850-852.

- (30) アメリカのキリスト教史家 J・ペリカンは、アルノルトの「非党派的教会と異端の歴史」において示された敬虔性は、歴史認識(主義)と結合し、旧来の教会史の実証的性

格を打破する史観、いわば脱ポジティヴィスムスという意味での「精神史」——英米圏ではインテレクチュアル・ヒストリーといわれる——を生み出したとしている。Vgl. Art. Pietism, in: Dictionary of History of Ideas, 1968. また教会史家 K・シヨルター (K. Scholder, 1966, S. 460f.) は長期にわたった正統主義の硬直性を打破したのは、啓蒙主義ではなく、敬虔主義であることを強調する。また、現代のドイツの歴史家 Fr・マイネッケも著名な書物『歴史主義の成立』(邦訳 [上] 第一章第三節)において、G・アルノルトに言及し、その敬虔主義は初期ゲーテなどシユトルム・ウント・ドラングの精神が誕生する前段階を形成し、アルノルトの敬虔主義なくしては、その後の歴史主義の展開があり得なかったとしている。

(31) 『ファウストゥス博士』全集 XI, S. 122『非政治的人間の考察』全集 XI, S. 423ff. 『非政治的人間の考察』全集 XI, S. 119f. に、トレルチとウェーバーの名が見られる。

(32) このような宗教改革↓フランス革命という認識は、ヘーゲルからマルクスへ継受された。K・マルクス、城塚登訳『ユダヤ人問題によせて』ヘーゲル法哲学批判序説』岩波文庫、一九七五年、参照。

(33) E・ベルトラム(一九七一年、一二五頁以下)。

(34) 『ワイマールのロッセ』全集 II, S. 582. このゲーテにおける自然の回復という問題については、とりわけゲーテの『イ

タリア紀行』の他、自然科学的な文章が参照されるべきは言を俟たない。また可感的事物をそのエネルギーの次元で描写する古代ギリシャの詩人ホメロスと、ゲーテの世界理解・描写の間に本質的な親近性を見る古典文献学者 W・シャードウマルト (W. Schadewald, 1963) の見解などが注目できる。Th・マンにおけるルターーエラスムス問題については Herbert Lehnert, Thomas Mann · Fiktion, Mythos, Religion, Stuttgart, 1968, 2. Aufl., S. 167ff.