

「自然」と「イロニー」

——トーマス・マンの転換期に関する試論——

尾 方 一 郎

私は一八七五年六月六日の日曜日、真昼の十二時に生まれた。星の配置は吉兆を示していた。それは後に占星術の大家たちが、私のホロスコープから長く幸運な一生と穏やかな死を予言して、こぞって保証してくれた通りである。(11450)

一九三六年にアメリカで本を出したとき、トーマス・マンは其中で自分の生涯をこのように書き始めた。自らの運勢を誇示するようなこの書き出しは、いまでもなくゲーテの有名な自伝的作品『詩と真実』のバロディである。⁽¹⁾ マンのゲーテ好きは有名でゲーテを直接間接に扱った作品は長短とりまぜて十指にあまる

が、それにしてもこのような形で模倣してしまつては、ゲーテも、六十年余りのこれまでの自分の人生もともに冗談めいたものになってしまうとさえ言えるだろう。だがこの図々しいまでの自己顕示のうちには、恐らく何かを突き抜けたもの、冗談と真剣さが境を接する世界のものがある。それをまず「イロニー」、さらには「自然」というタームを中心に見ながら見ていきたいと思う。

1

「イロニー」という言葉をとーマス・マンは並々ならぬ愛着をこめて使う。そして彼の文学を理解するた

めのもっとも重要なキーワードはやはりこの言葉だろう。だがそれを「アイロニー」という英語、「反語」という日本語に訳してしまうと、あたかも言葉の表現の形のように聞こえて、ニュアンスが変わってくる。ここで「イロニー」と言われるものは、人間がものを見る時の一つの姿勢であり、ごく簡単に言えば、相手との間に距離をとる対し方のことだ。この距離を他の人間に向けてとり、冷やかに語ればそれは反語になるだろう。しかしマンのイロニーは、その矛先がまず自分自身に向く。それは「私の場合には、生のためにする精神の自己否定の体験がイロニーになった」(29-35)と語られる通りだ。次いで「一つの倫理的態度」とも言い換えられるこの精神の自己否定こそは、マンの初期作品を貫く基調音と言えよう。

マンが自分でもしばしば言及するとおり、彼はこのようなイロニーの精神をドイツの多くの先人、とりわけニーチェとショーペンハウアーの書物から受け次いでいる。ただし、この二人のイロニーと少なくとも第一次大戦までのマンのそれとは随分異なっている。

ニーチェ、ショーペンハウアーにおいては、いわば世界全体に対して距離が取られる。しかしそれは観察するときの姿勢であり、彼らが世界に向かって語るときは、自らを受け容れよと迫る口調になる。もっとも、例えばニーチェのこの口調はまさに反語的であり、それを言葉通りに受け取るならば彼の極端なまでの倫理性がまったく無視されるというのは、マンが厳しい調子で警告するところだ。(12-539f.)しかし、この警告自体、ニーチェのこの積極性が一般にはそのまま受け取られやすいことを示すことも確かだろう。

これに対してマンの場合は、彼が観察する対象に距離を取るだけでなく、語る自分自身にも距離を取るために、諦念と自虐性の混じった口調になる。これも一部はある種の文学的修辞であり、十九世紀からの転換期のデカダンスといわれる精神状況を反映もしている。その裏には並外れた自尊心があるのも確かだ。だがいずれにせよ、その自尊心は自らを苛むものとして現れ、言葉は陰鬱な色に染め上げられる。これは二人の先人のそれとは全く対照的な事態である。

マンのこの姿勢には、おそらく時代の空気のみでなく、彼の個人的な背景も見て取れよう。最初の記述の通り一八七五年に、彼は代々続いた穀物商会の家に生まれた。(ただし出生時刻を真昼の十二時とするのは粉飾である。)その幼年時代は恵まれたものだったが、九一年に父親が亡くなると商会は解散、彼も学業不振のうちに高等学校を中退する。雑誌の仕事などしながら文学活動を行っていた彼は、やがて出版社主、S・フィッシャーの目にとまる。そしてその薦めで初の長編『ブッデンブローク家の人々』(一九〇一年)を書いたが、これが大きく成功したことでマンは一躍有名作家になった。その彼には芸術家気質と市民性の相克というものがまず問題として現れた。すなわち、彼の精神の中の芸術家気質は、既存社会の規範性に反抗するボヘミア的な自由と切り離せないものであり、なおかつ社会の日常性に隠蔽された問題を批判的に認識するという点で、倫理的性質のものでもあった。ところがこのボヘミアン精神は、生まれに由来する彼の市民的な部分にはそぐわないものだった。生真面目で

健全な生活の重みを無視できない彼にとって健康で善良なものこそが守るべきものであり、芸術は病的にかつ毒を含んだものとして、それに対立するものでもあったのだ。⁽²⁾この対立は『ブッデンブローク家の人々』の成功でいっそう深刻になる。というのも、反市民的であるはずの芸術が、彼に社会的名声を与え、「巨大な投光器に照らされて全身を世間にさらし、才能を発揮する責任を負わされる」⁽³⁾ようにしたことで、彼はもはや市民性も芸術も共に切り捨てることができなくなってしまうからだ。

この相克は有名な例では『トニオ・クレীগー』に滲み出る。そこでの意識は、いわば動物と鳥の間でどっちつかずになってしまいうコウモリのように、疑問を持たぬ素朴で肯定的な生を営む市民の前では、精神的な優越を感じながらも生の面での弱さを感じさせられ、反世俗的な芸術家の前では、自らの世間的成功に誇りを感じつつも自分の市民性を恥じることになる。雑駁な言い方をすれば、芸術家としては育ちがよすぎるといふ引け目を感じさせられてしまうのだ。さきほどの

イロニーの定式化では「生のためにする精神の自己否定」と言い自分を精神の側に置いていたのだが、じつは同時に全くぬきがたく自分の中にある生も否定できない。このような事態にあっては、もし精神が「倫理的」な態度を示そうとすれば自己批判的にならざるを得ない。しかし、だからといって自らを滅ぼすこともできず、生を認めている以上、生の部分と妥協しなければならぬ。この妥協が、精神にとっては「自己否定」、「自己裏切り」なのであって、ここに苦味を含んだイロニーが現れてくることになる。

この姿勢がある時期を境として変化する。つまり彼の口調が積極的、肯定的なものに変化してくる。これは別の観点からは問題意識の変化でもある。この転換期と目されるのは、おおまかに言えば小説『魔の山』を執筆している時期だ。だがこの小説は一九一三—一五年、および一九一二四年と、完成までに中断をはさんで十一年の年月を要しているのだから、これでは大まかにすぎよう。もう少し詳しく言うなら、まさにこれを中断する形で書かれた評論『非政治的人間の考

察』(一九一五—一八)がその後の方向を決定したともいえる。実際マン自身、この大部の評論を書き終えたことで、内に抱える様々な問題の荷をおろし、『魔の山』に不必要な論議を持ち込まずにすんだというようなことを言う⁽⁴⁾。ではそこでどのような転換がなされたのか。

これもまず概略を言うならば、以後のマンはこの生という側面に肯定的になる。それ以前は、文学は死に親しいものであり、生は死を経由してこそ認識されるといういわばドイツロマン派的な姿勢が基調になっていたが、それが生に正面から対峙する姿勢に変わる。そしてそれを堂々と語るようになり、精神の側からの妥協というような後ろめたさの表現が消えていく。これ以降のマンは、精神が生より優越するのではなく、生もまた極めて多くの謎を含み、精神とは別の独自の価値を主張しようということを様々な形で強調するようになるが、それがこの肯定性の基盤になる。

そしてこの変化に伴って、彼がものを書く上で依拠する先人もいささか変わってくる。それまでの彼はそ

の精神的姿勢を、彼が精神の三連星とよぶニーチェ、ショーペンハウアー、ワグナー⁽⁵⁾に多く依っていたが、これ以降はその比重がやや下がる。代わって強力な典拠になってくるのがゲーテ⁽⁶⁾である。

2

さて、この作家の変容にはやはり時代の変化が結び付いている。作家がその時代からどう影響を受けたかという形で結び付きが見られるのはもちろんだが、もう一つ、作家の側から見て、どのような言い方なら時代に有効性をもつか、時代に受け容れられるかという問題もここに絡んでくる。

そんなことを考えながらも書くのは不純だ、という見方は当然ある。例えばニーチェのワグナー批判がそうだ。ニーチェは当初のワグナー賛美から攻撃側に回ったときに、ワグナーの作品が聴衆に及ぼす力を、まさに効果を狙う計算によって作り上げられた欺瞞的なものとして手厳しく非難する。しかしトーマス・マンはこれについてはニーチェに反対し、そん

なことを言えば「芸術家は自分に善いもの美しいものと思えるようなものを作るのではないみたいではないか」(9-414)と反論する。もっとも彼も、世間への効果を意識的に狙うことには態度を保留するが、結果的に受け容れられるものを書くことには、むしろ積極性を示す。

そもそもマンは若い頃から、他人が自分の作品をどう受け取るか、さらに自分をどう見るかということに強烈に意識し続けていた。たとえば『非政治的人間の考察』の中で書いているところによれば、『ブッデンブルック家の人々』が出たとき、そのベシミスティックな倫理主義を論じた批評が出たのを喜んで、その切り抜きを胸のポケットに入れて持ち歩き、機会あるごとにひとに見せていたという。そして「自分はそこに書かれてある通りの人間であったし、そうありたいと望んでおり、そしてそう見られることを望んでもいた」(12-237)とも書く。彼の「倫理性」は他人の視線を前提にしたものであり、自己否定も単に自己完結するものではなく、このような外への「効果」が同時に意識

されるものなのだ。

したがってマンの場合その変容には、影響の源泉としてだけでなく、効果を及ぼすべき対象としても、第一次大戦後の時代が大きく関わっている。むしろ時代とはいってもその特質は一概に言えるようなものではないが、大きな潮流としては、一般に第一次世界大戦が理性に対する信頼を失わせた結果とされる、非合理性への傾斜がある。その中で当時のマンへの影響が特に大きかったものとしては、エロスの概念の変化があげられる。その主な震源地はもちろんフロイトの精神分析だ。この運動はまさに二十世紀とともに始まったが、エロスの解放が一般文化の中で力を持ちだしたのは第一次大戦後といえる。だがこの解放は必ずしも精神分析という形だけで広まったわけではない。たとえば、詩人ゲオルゲを中心とした秘教的なサークルであるゲオルゲ・クライス、ワンダーフォーゲルを母胎とし、青年という世代の解放を目指したいわゆる「ドイツ青年運動」、そして旧時代の男性中心的な道徳に一撃を加えようとする女性解放運動など、さまざまな形で沸

きあがってくる。このような中で、エロスという概念自体がポピュラリティを獲得し、思考の中に取り入れられるようになったのだ。

そしてマンの場合には、このエロスという概念が生、そしてまたイロニーの概念と結び合わされる。先に触れた『非政治的人間の考察』でマンは、イロニーは「精神が、生のために自らを裏切ることである」(19-25f.)と定義するだけでなく、エロスは「人間を、その価値を度外視して肯定すること」であり、「イロニーはエロスのなものである」(12-56b.)とも言う。

上述のマンの初期の問題、二律背反は、言い換えれば精神が生にあこがれながら決して生に到達できない、ということでもあった。実際マンの初期作品の主人公の多くは、その精神性のゆえに生において孤独であり、生に魅了されてもそこに近づくことができず、死を迎えるか、愛を断念する結果に至らしめられた。⁽⁷⁾しかし、精神と生のこの関係が変わる。精神は生の肯定を、自己否定的なイロニーとしてだけでなく、エロスという形で見出した。それは、以前は閉ざされていたが今や

解放されたものであり、新時代では人間を理解するの
に必須の新概念でもあった。やや意地悪く言えば、当
世に充分な説得力をもって通用するものでもあったの
だ。さらにマンにとって意味を持つのは、これが他者
を肯定し他者に説得的なだけではないことだ。自分の
中にある生の要素を肯定し、自らに対して説得力を持
つということ、これこそが、同様に、あるいははるか
に重要だったのだ。

これはさらに言いかえれば、自分が芸術家でありな
がら同時に市民的な存在でもあることを恥じなくてよ
い根拠が得られたということでもある。そしてこのよ
うな芸術家のあり方のモデルとして、マン自身の導き
手として見出されたのがゲーテであり、ここからト
マス・マンのいわゆる「ゲーテのまねび」が始まるの
だ。

3

トマス・マンは、一九二一年の『ゲーテとトルス
トイ』講演で初めてゲーテを本格的に扱う。それ以後

も初めに述べたように、ゲーテに関する作品は数多い。
その多くは講演やエッセイで、そこでゲーテと結び付
けて語られる主題も様々である。このことは、ゲーテ
という人間が恐ろしく多様な人間だったということに
よるだろう。この多様性をマンがもっとも徹底して掘
り下げているのは、長編小説、『ワイマールのロッセ』
である。そこで描き出されるのは芸術家として、政治
家として、そして何より一個の人間として並外れた存
在だったゲーテである。このような人物においては言
葉の表面的な矛盾など問題にならない。例えば一人の
登場人物は、彼の言葉の「記憶しがたさ」を次のよう
に語る。

「[:]」記憶されやすく、哀れな人間の精神に有益
なのは道徳的なものだけです。これに対し、道徳的
でなくて自然要素的、中立的で、意地悪く混乱させ
るもの、[:]あらゆるものを通用させ破壊的な忍耐
を示す世界から、目的も原因もなく悪も善も同じく
イロニー的な権利を持つ世界から来るもの、こうい

うものは人間が記憶に留めておけるものではありません。なぜなら、そういうものには信頼がおけず、ただ人間がそういうものにもなお抱く途方もない信頼だけが可能であって、その信頼は人間が矛盾に満ちたものに対しては矛盾に満ちた態度がとれるだけだということを示すからなのです。[…]

(2-443f.)

トーマス・マンが引き合いに出すゲーテは、まずこのように理性では把握できない不可解さを持ちながら、かつそれにもかかわらず無限の信頼が寄せられる存在である。その力はレトリカルとも言えるが、そのレトリックがほとんど肉体化させられている。そしておそらくはこのような力こそ、対外的にだけでなく内的にも自分を支えるものとして、マンが望んでいたものだろう。ゲーテを語りはじめた一九二一年はマンにとって、第一次大戦中に書いた『非政治的人間の考察』でのデモクラシー批判から戦後の共和国支持表明へと向かおうとする、思想的矛盾をはらんだ困難を抱えている

た時期であり、矛盾を超克する力は最も必要なものだった。そして彼が『考察』であくまでも突き詰めようとした根本問題は、いかに「政治」が焦眉の急に見えるところとしても、実は「ドイツ性」という理念だったのだから、ゲーテのような「ドイツ」を体現するような象徴的存在、「ドイツ」の基盤の上に矛盾を併呑する存在こそは、その力を汲み取るのに最高の源泉だったのだ。ただしいかにドイツ性の象徴たる存在であっても、その力をかりて語るマンが支えとしていくためには、その姿を時代の文脈に位置付け、生々しく生き返らせなければならぬ。この役割を果たすために導入されるのが「自然」の概念である。そしてそれが「生」の問題と密接に結び付けられてゆく。

4

この「生」と「自然」の問題については、これに先立つ時期に書かれた『魔の山』をまず見ておきたい。

この小説は一般にビルドゥングスロマン(教養小説)の範疇に入れられるのにふさわしく、主人公ハン

ス・カストルフがスイスのサナトリウムですごし様々な経験をするうち徐々に精神的に成長を遂げていき、第六章の終わり近くでは、雪山での彷徨の果てに、既に多く論じられた有名な理念に行き着く⁸⁾。ところがこの理念はまたすぐどこかへ行ってしまい、全体の四分の一を占める最終の第七章では、サナトリウムの空気は著しく退廃的になる。そこでは理想主義的なものはどんどん崩壊してしまい、普通の意味での教養小説としての過程からは逸脱してしまう。終わり間近の部分ではいわゆるオカルト的なものさえもあらわれる。霊媒の能力を持った少女が登場し、医師がその解明のため科学的実験に乗り出すのだ。そしてこの実験の場で主人公の死んだ従兄の霊が呼び出される。もっとも主人公はその姿を見た途端嗚咽を漏らし、従兄に許しを乞い、明かりをつけて実験をぶち壊してしまうのだが、だからといってこのエピソードの問題性が取り去られるわけではない。むしろこの振る舞いによってこそそれが尖锐になっているだろう。

これを詳論するのは別の機会を待ちたいが、今簡単

に言うと、生命というそれ自身不可思議な対象に対して、その秘密を明るみにだそうとする飽くなき探究欲と、あえて詮索することなく目をそらして通り過ぎようとする倫理性と、この二律背反をほとんどグロテスクになるほどに拡大して描いて見せた場面がここだといえよう。生命を「自然」として科学的に分析することの可能性とその効用は、レントゲン装置や解剖学などの素材を通してこの小説の中でたびたび語られ、治療という実践の形ではまさに願わしいものになるわけだが、またレントゲンに写った骨が言いようのない嫌悪感を引き起こすように⁹⁾、生命に対する倫理的態度からすれば無前提的に避けられるべきものでもある。この矛盾がここで極端な形で噴出する観がある。

『魔の山』という小説の大きなテーマの一つは「生の探究」であるが、忘れてはならないのはその探究をする側もまた生だということだ。徹底した探究に熱中している生も、自分が切り刻んでいるものが自分自身だということを感じ出す瞬間にはたじろがざるをえない。この矛盾は探究の可能性が高まるほど大きなものにな

る。まさにこの問題こそ、生というものを自然科学的な意味での「自然」として捉え、分析するための手段が次々と提供されるようになった二十世紀に、人間が直面せざるを得なくなったものだ。そして、よほど機械論的な人間観を信奉している人以外には、全く解決されていない。それは脳死と臓器移植をめぐる論争にも現れる通りだ。

『魔の山』という小説の内部に限って言えば、生の探求がはらむこの問題は問題として膨れあがりながら提示されるのみである。問題の存在を知ることとも人間についての一つの認識ではあろうが、その解決は示されない。それどころか解決があるというささやかな希望も見えなくさせられてしまう。

しかし、トーマス・マン自身にはある解決がもたらされた、と筆者には見える。そしてそれは、初期のマンの大きな問題に対しても一つの解決となったと考える。その解決を言い表わせばこうなるだろう。生の問題に対しては、理論的に対処することはできず、ただ実践的に対処できるのみだ、と。言い換えれば、生に

対してはつまるところ、ある考えというものはなく、ある態度のみが可能なのだと。

これこそが、前に述べたマンの転換を促したものでろう。思考の中で生の問題を徹底して扱うだけでなく、小説の中で徹底して具象化し、矛盾を露呈させていくことで、問題は思考というレベルから離れ、生に対する態度というレベルへ移行したのだ。そしてこれ以後は、態度として生を肯定していくことになる。

この態度はさらに、大きく二つの層に分けられよう。まず基盤となる態度は、世界をあるがままのものとして肯定する姿勢である。そしてそこにつけ加わるものとして、作家として世界の中で生きていくために、人間についての理念・理想を（少なくともひとには）示し、より善い方向へ導く努力を見せるといふ態度である。

このうち後者は、自分が必ずしも信じ切っていない理念を、「教育的」な目的のために先頭を切って唱えて見せるというかなり危険な部分を含んでいて、それがトーマス・マンがしばしば「節操がない」と非難さ

れる原因になっていよう。だがこれにはいま詳しく立ち入らない。

一方前者の、世界を、特に人間をあるがままのものとして、理想には反していても肯定するという姿勢も、キリスト教の救済の考え方も、ルネッサンス的・理想主義的なヒューマニズムとも大きく異なるもので、何らかの支柱がなければなかなか成り立ちにくい。そこでバックボーンとされているのは、やはりゲーテであり、しかも一方ではドイツ性の象徴でありながら、他方ではその核をなすキリスト教、特にプロテスタントイイズムの異端者でもあるそのゲーテ像である。そして生についての矛盾を乗り越えた肯定性を浮かび上がらせるのが「自然」の概念であり、それはしかも二十世紀に急速に浸透した自然科学的なその概念とは著しく異なったものなのだ。

5

ゲーテといえば彼自身も自然科学の研究者であり、独自の自然学を構築して、特に色彩論の分野ではニュ

ートンの分析的な光学に激烈な反対をしたことは余りにも有名である。だがそのゲーテを引き合いに出すといっても、マンは自然学を展開するわけではない。かわりにゲーテ自身を自然とみなし、ゲーテをして自然を語らしめる。

この立場からのマンのゲーテ論の中心を占めるのは、先に名を挙げた『ゲーテとトルストイ』である。これは、一九二一年、丁度『魔の山』執筆中に講演のために書かれ、大幅に補筆して、一九二五年に書物の形で出された。まさに、最初に述べたトーマス・マンの「転換」の、そのかなめの位置にある作品だ。

その枠組は、ゲーテとシラー、トルストイとドストエフスキーという二組の作家の対比である。ゲーテとトルストイは「自然の子」として、シラーとドストエフスキーという「精神の子」に对照される。ここでゲーテを自然に割り当てるのは、シラーを踏襲したものだ。例えば『素朴文学と情感文学』という有名な論文では、「情感詩人」というタイプでシラー自身を、「素朴詩人」でゲーテを想定していると言われるのだが、⁽¹⁰⁾

そこでシラーは「素朴詩人」に「自然」を割り当てる。これをマンは踏まえているが、ただしシラーは彼が奉じていたカント美学の枠組みにしたがって、「自然」には「自由」を対比させているところを、マンは「精神」との対比に置き換える。それと同時に、「自然」の概念のほうも、生まれたままの無垢でかつ完全なものというシラーの「素朴」のイメージから大きく引き離していく。

たとえば次のような箇所は、マンが言う「自然」が、「素朴」という意味で精神の理想主義に対立するものではないことを明らかにするだろう。

ゲーテは、彼が持って生まれた詩人としての才能を、「自然そのもの」と考えていました。彼の忍耐強さ、寛容さ、彼の性質の宥和性はこれと関係していません。こういったものは、ありとあらゆる存在の完全性、必然性というスピノザの理念や、究極原因や究極目的といったものを持たず悪も善も同等の権利を持つような世界像に基づいているのです。彼は

言います。「われわれは、芸術作品それ自体の、その中での完全性のために闘っている。彼ら（モラリストたち）は作品が外部に及ぼす影響を考えるが、真の芸術家はそんなことには全く頓着しない。それは自然がライオンを生みだそうが蜂鳥を生みだそうが頓着しないのと同じだ。」 (987)

ここで自然と呼ばれるものは、今ここにあるものでありながら、かつそれをここにあるような形で作り上げてきたもの、あるいはそれがその形である根拠、とも捉えられるようなものだ。したがって単に対象として見られるような自然、静的な自然ではない。自らを生み出すもの、動的なものとしての自然なのだ。このような自然は、人間を含む世界全体であり、それを包括的に造りあげてきたもの、さらにはその根拠でもあるのだから、人間が意識的に変更したり否定したりできるようなものではない。ただ課題として背負い、自らもその一部として何かを生み出していくことだけができるものなのだ

このような考え方は、もちろんキリスト教の立場に端的に反する。まず唯一神による創造ではなく、いわば自然自体による創造を想定するような汎神論的、あるいは無神論的なものだ。また創造以来時間の中で堕落している自然という考え方にも明確に対立する。さらにそこで救済をもたらしべき神の恩寵も無視することになる。だがこのようなことを顧慮しないゲーテに依拠する形でマンもまたそれを語る。

そして同時に、これもゲーテの立場を借りることで、シラーの「自然」概念を突き崩していく。

例えば、ゲーテが「シラーの」有名な論文、『優雅と品位』にきわめて激しく怒りに満ちた嫌悪を感じたことは、ほとんど自明なほどに明らかです。そこには次のような箇所があります。「感性以外の起源をもたない運動は、たとえきわめて意図的なものであっても単に自然にすぎず、それはそのみでは決して優雅さにまで高まりえない。[...]これは自然に對する精神の理想主義的憎悪とよんでもいいと思

ます。そしてゲーテには憎悪すべきものと見えたに違いありません。なぜならそれは優雅さが感性から生じることはなく、自然が優雅さに高まることもないと、大胆にも主張しているからです。[...]そしてまたシラーは続けます。「優雅さという美は、自然によって与えられるものではなく、主体自身によって生み出されるものである。:優雅さは自由の影響下にある形態の美である。つまり人格によって規定される諸現象の美である。建築的な美は自然の創造者に、優雅さと優美さはその所有者に榮譽を与えらる。」このように「才能」と「人格的な功績」を道徳的に区別するのは、ゲーテ的な生の感情と彼の貴族性にとっては完全な侮辱です。「功績と幸運とがどれほど結び付いたものであるかは、愚か者には決して気付かれない」とゲーテは言います。ここで「幸運」と言われるものは、シラーが「自然」や「才能」として、自由な、そして人間的な「功績」と区別したもののことです。そして「功績」という言葉から、そこにこびりついた道徳的な志向を、ほとんど反抗

的に、ほとんど逆説的に取り去るために、ゲーテは好んで「生まれつきの功績」ということを口にします。
(9-100f.)

シラーの言う自然は人間にとってまさに所与であり、自由はそれにあくまでも対立する。人間は自由に行爲しうるからこそ、そこに善きものが生まれればそれが人間の功績になり、反対に罪は人間の責任になる。このような主体的自由に基づくものとして、シラーは人間性の高貴を自然と峻別するのだ。しかしマンはこのように言う態度こそ、シラーが「精神の子」である証左だとみなす。そして自然を人間性から分離することを是認せず、次のようにさえ言う。

人間的なものが高められ、高貴なものにされる道は、明らかに二つあります。一つは自然の恩寵により、神的なものに高められるものです。もう一つは聖なるものに高められるものです。——そしてそれはまた別の力の恩寵によるもの、自然に対立し、自

然からの解放であり、自然に対する永遠の反抗を意味する力、すなわち精神の恩寵によるものです。
(9-79)

すなわち、自然もまた人間性の根源であり、しかも創造者たる神のように超越的に人間を高めるものだと言うのだ。

それでは人間にとっての自然とは何なのだろうか。これが根本的な問題になるはずだが、それはいっこうに明らかにされない。いや、むしろ明らかにできないものという点で特徴付けられると言った方がよいだろう。これは例えば、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトがゲーテの死後に、彼の影響力の源泉を「人格」と表現したことを捉えた、次のような発言にも見て取れる。

しかし、「人格」というのは、苦し紛れの表現であり、その言わんとするところは結局規定することも命名することもできないようなものなのです。人格

は精神と直接の關係を持ちませんし、文化とも同様です。この概念を持ち出すことによつて我々は理性的なものの外に出て、神秘的、根源的な領域、〈自然〉な領域に足を踏み入れます。(9-76f)

精神で把握しようとしても不可能なこの「自然」が、しかし人間の根底にあり、結局はどのような人間にとつてもこの自然と精神の同居が宿命になる。但し単に同居するだけではない。自然の子は精神に向かおうとし、精神の子は自然に向かおうとする。『ゲーテとトルストイ』では、この相互の努力を描き出すことが一つの焦点になっている。だがそこには、ある非対称性があることをマンは指摘する。精神の側は自然をそのままの形で尊重し、自然に対して、自分の方に向かつてこないように呼び掛けるのだ。

ここで問題になるのは、まさにイロニーの問題、この世で比較を絶するほどに深く魅力的なこの問題に他なりません。ここに見られるように、精神にと

って自然を自らの側に改宗させようとするほど不似合いなことはありません。自然に対して精神は自らを警戒するよう呼び掛けます。道徳的な情感的人間にとっては、素朴さは〈美しい〉もの、もっとも守るべきものとして現われるのです。認識は生を、道徳は無垢を、聖なるものは神のなものを、精神は自然を〈美しい〉と感じます。そしてこの独特の絶対的な価値判断の中に、イロニー的な神が、エロスが生きています。(9-99)

どうだろうか。最後にイロニーの問題に戻るのだが、マンは自然を理性的には把握不可能なものとしたまま、自分が精神の側にありつつ自然の側にあこがれるのを、このような形で描き出し、精神にもまた独自の位置を確保したのではないだろうか。自然を支配はしなくとも、現にあるがままのものとして自然を包摂しようとする精神と、その精神の把握を常に超えたものとして現れる動的な自然との間には永遠のダイナミズムがある。その中で自然から離れていかざるをえない宿命を

持つ人間精神は、自分自身と自然との調和への道を見出そうとせずにはいられない。この調和を一段高い第三の地点からはかろうとする精神の働きのとして、イロニーは新しい意味を付与されたのではないだろうか。

このような形のイロニーが、以後芸術家としてのマンの原理になっていく。それとともに、自然的なものを獲得しようという試み、言語の力を肉体化する努力もゲートル模倣として続いていく。冒頭の例はやや行きすぎたパロディとも言えようが、模倣によって同化しようとする自己をさらけ出す、信仰告白としての姿勢も読み取れるかもしれない。そうだとすれば、イロニーもまた単なる観照のままでは終りえず芸術家としての「態度」として表現されざるをえないという、マンの決意も伺えるかもしれないのだ。

6

生に対しては態度だけが可能である、というのほしかし、これ以後ワイマール共和国からナチズムへと傾斜していった歴史を考えてみれば、相当危険な要素を

含んだ考え方もあった。そして実際、ドイツの中で非合理的な生の贅美が暴力と結びついて行くにつれ、マンの論調も変わらざるを得なかった。どのような方向であれ、極端とはマンが最も望まないものであったから、生に対する態度を自分の軸としながらも、それを聴衆の前で主題として掲げることには慎重になっていった。

既に一九二五年に『ゲートルとトルストイ』を書物の形で刊行する際も、「教育」の章の後半部に大幅に加筆⁽¹¹⁾し、やや唐突に当時のヨーロッパ情勢に論を転じてナチズムの野蛮に警告を発する。そして非合理主義がゲートルを旗印にしようとするのに反撃するため、ゲートルの反啓蒙主義的志向をフランス的文明に対するゲルマン的抵抗と読みかえることで、ドイツ的な人文主義の側に取り戻そうと試みる。(G-T 199: 1) そしてこの後に発表されるゲートル論で、生や自然の不可解さへの言及がとつとめて避けられるようになることもナチズムの伸長に対する憂慮によるだろう。

だがその一方で、三六年から三九年に成立した『ワ

イマールのロッテ』ではなおその不可解を描こうとする。そして「偉大な人物の中で精神的なものは頂点に達しますが、そこには自然のものに対する敵意は全く含まれません。なぜならそのような人物の精神は、自然にとって創造者の精神そのものと同様に親しいようなもので、それというのも偉大な人物の精神は、何らかの形で創造者の精神と結び付き、創造的なものと親しい精神であり、自然が喜んで自らの秘密を明かしてくれるような自然の兄弟でもあるからなのです」(241)と登場人物に語らせる。

「自然」という一見何気ないキーワードもその使用方は時代に制約され、マンも講演では時代への顧慮を示さざるをえない。しかしそれもまた一つのイロニー的「態度」だろう。小説の領域ではなお追求されつづけたゲーテ的「自然」は、これ以後も精神のイロニーの基盤として、マンを支えていくのである。

本論は、一九九三年十月二十日一橋大学語学研究室例会で行われた口頭発表に大幅な加筆訂正を行ったもの

のである。

トーマス・マンの作品からの引用は Thomas Mann: *Gesammelte Werke in 13 Bänden*. Frankfurt a. M. (S. Fischer) 1974により、本文中では括弧内に巻数と頁のみ示す。注では略号 GW を用いて、巻、頁を指示する。

(1) ちなみに、『詩と真実』の第一部は次のように始まる。「一七四九年八月二十八日、真昼の十二時の鐘の音とともに、私はフランクフルト・アム・マインでこの世に生まれた。星の配置は吉兆を示していた。太陽は処女宮にあり、一日の最高点に達してゐた。」J. W. Goethe: *Dichtung und Wahrheit*. In: *Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von Erich Trunz. München (C. H. Beck) 1982, Bd. 9, S. 10.

(2) 一九〇一年二月十三日、ハインリヒ・マンあての手紙 In: Thomas Mann, *Briefe 1889-1936*. Hrsg. von Erika Mann. Frankfurt a. M. (S. Fischer) 1978, S. 25.

(3) 一九〇三年二月五日、ヴァルター・オピッツあての手紙 a. a. O., S. 39.

(4) *Lebensabrig*, GW11, S. 126. *キョウキ On Myself*, GW13, S. 159.

(5) 例えば *Betrachtungen eines Unpolitischen*,

GW12, S. 72.

- (6) 田中' ヲンノケーニ' 世界の世類とは果ては果てのな無常
 なるものなる無常なるもの。いかにいかにいかにいかに
 ト' 参照。 Hans R. Vaget: "Goethe oder Wagner".
 Studien zu Thomas Manns Goethe Rezeption 1905-
 1912. In: H. R. Vaget, D. Barnouw: Thomas Mann.
 Studien zu Fragen der Rezeption. Bern/Frankfurt a.
 M. (H. Lang) 1975, S. 3-81. Hans Wyslring: Thomas
 Manns Goethe-Nachfolge. In: Jahrbuch des Freien
 Deutschen Hochstifts 1978, S. 498-551. Herbert
 Lehnert, Eva Wessel: Nihilismus der Menschen-
 freundlichkeit. Frankfurt a. M. (V. Klostermann)
 1991.

- (7) 例えは Der kleine Herr Friedemann (『小僧フ
 ーヒン氏』) 及び Der Bajazzo (『滑稽劇』)。
 (8) Vgl. Zauberberg, GW3, S. 686.
 (9) Vgl. Zauberberg, GW3, S. 305 f.
 (10) Vgl. Goethe und Tolstoi, GW9, S. 80 f.
 (11) 一九二一年の『ゲーテとトルストイ』の巻末を
 参照 Goethe und Tolstoi. In: Deutsche Rundschau,
 Jg. 48, H. 6 (März 1922) S. 225-246.
 (一書大社書店刊)