

東方へのまなざし

——トーマス・マンとマックス・ヴェーバーの ロシア像（後編）*

山室信高

目 次

はじめに

1. ロシアとの接触——トゥルゲーネフ
2. ロシアへの導入——ソロヴィヨフとメレシコフスキー
（以上前編，以下後編）
3. ロシアとの対決——トルストイとドストエフスキー
まとめ——ナショナル・アイデンティティの光と影

3. ロシアとの コンフロンテーション 対 決 ——トルストイとドストエフスキー

トルストイとドストエフスキーと言えば、言わずと知れた近代ロシア文学の二大文豪であり、一般の文学史的記述では決まって並んで登場し、そのライバル的な並置は広く自明視されている。メレシコフスキーの『トルストイとドストエフスキー』を読んだトーマス・マンは当然として、マックス・ヴェーバーにもこの二人を並べて見る傾向が看取される。1910年の

* 本論後編は『人文・自然研究』6（2012）、211-240頁所載の前編を承けるものである。また本論の制作にあたっては、一橋大学若手研究者海外派遣プログラムの財政支援を受け、ハイデルベルク大学（ドイツ）マックス・ヴェーバー社会学研究科の研究環境の恩恵を被った。さらにミュンヘンのバイエルン科学アカデミーでの研究滞在の際には『マックス・ヴェーバー全集』編纂所の研究員の方々にお世話になった。以上、記して感謝申し上げる。

ドイツ社会学会の討論の席上では「ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』やトルストイの『戦争と平和』といったロシアの小説を読むならば […]」(GASS, 467)⁽¹⁾という発言もしていれば、また『職業としての政治』の末尾近く、暴力を必然的に伴う政治という営みに手を染めようとしなかった人間の例として「[トルストイ『戦争と平和』の登場人物] プラトン・カラタエフやドストエフスキーの聖者たち」(GPS, 557; MWG I/17, 247)が挙げられている。またホーニヒスハイムのヴェーバー・クライスについての回想にも、「ヴェーバーの家での議論には、トルストイとドストエフスキーが実際そこにいた、と言っても言いすぎではない」⁽²⁾とあり、ヴェーバーを取り囲む知的潮流においてこの二人を並べて論ずることが流行していたことが窺える。ところでこの「トルストイとドストエフスキー」の並置は、^{パラレルイズム}ヴェーバーとマンのロシア受容を考える上で、特に言説の観点からして看過できない問題である。というのも、これによって受容の視角がある程度限定されるとともに、言説を産出し流布させるポテンシャルを著しく高めることになったにちがいないからである。

トルストイとドストエフスキーは生前（すなわちドストエフスキーが亡くなる1881年まで、そしてその後トルストイは30年ほども長生きする）、直接の面識はなかったし——ソロヴィヨフの「神人論」講義に同席してニアミスしたことはあるが——手紙による交流もなかった。互いの作品についても多少は読んでいたものの⁽³⁾、例えばゲーテとシラーのような互いを意識して競作するライバル関係は特にこれといって認められない（ただドストエフスキーの方で、「偉大なる罪人の生涯」という長篇を構想した際、その分量は『戦争と平和』ほどとなる旨を述べているくらいである）。また同時代の一般読者にとってもトルストイとドストエフスキーを並べることは突飛な取り合わせに映ったにちがいない。一人は片田舎の伯爵地主で、『戦争と平和』（1869）、『アンナ・カレーニナ』（1877）の二大ロマンを書き上げながら、一転して宗教と農民生活に没頭するようになる偉大だが奇矯な作家、もう一人はシベリア流刑の前科者で、賭博と借金で生活が破綻し

かけながら『罪と罰』(1866),『白痴』(1868),『悪霊』(1872),『カラマゾフの兄弟』(1880)などの長篇小説を死の直前まで書き連ねていった破滅型の文士。同時代に活躍したというだけで他に並置の契機に乏しい二人が、世紀の変わり目から急速に並べて見られるようになるのだが、ただしそこには注意すべきアンバランスが存在する。すなわちドストエフスキーに比してトルストイの圧倒的な優位という事態である。世紀転換期にあってはすでに久しくこの世にないドストエフスキーは半ば忘れられかけており、現役で活躍中のトルストイの人氣が一際高まっていたのである。このことは「トルストイとドストエフスキー」という言い方に図らずも表れている。二人を並べて名指す際にトルストイがドストエフスキーに先行する——ドストエフスキーの方が年長にもかかわらず「ドストエフスキーとトルストイ」という言い方はあまりなされない——ところに受容の傾向と言説の趨勢を決定づける出来事が生じている。この言い方がある程度まで刻印するのに力があったと思われるメレシコフスキーも「現在はドストエフスキーではなくトルストイに属している観がある」として、トルストイの「ますます高まる、ますます眩しく輝く名声」⁽⁴⁾に言及しており、両者を等しく並べてというよりもトルストイをドストエフスキーに先行して論じる方法をとっている⁽⁵⁾。

ドイツに目を転じてみると、トルストイとドストエフスキーはそれぞれ1860年代から80年代にかけて翻訳紹介が進むが、最初に多くの読者の耳目を集めたのは1890年に翻訳が出されたトルストイの『クロイツェル・ソナタ』(1890)であった(演劇関係者には『闇の力』(1886)も話題を呼んだ)。そしてその後10年間でトルストイの翻訳はドイツの書籍市場を席捲し、最後の長篇『復活』(1899)は大ベストセラーになる⁽⁶⁾。『復活』にはマンもヴェーバーも注目しており、マンは1899年2月20日、同郷の友人コルフイツ・ホルム⁽⁷⁾に宛てて「『文学エコー』で読んだが、トルストイの『復活』(『再生』)がドイツ語でディーデリヒス(フィレンツェ／ライプツィヒ)から出るようだ。このニュースを貴兄に言わない手はあるま

い」(Br I, 10)⁽⁸⁾と書き送っている。ヴェーバーは1906年4月13/14日——ちょうどロシア革命論に従事している頃(vgl. MWG II/5, 52f.)——に母親宛ての手紙で、『復活』を誕生日プレゼントに贈ろうかどうか思案している(vgl. MWG II/5, 75)。こちらマンが言っているのと同じ1900年刊行のオイゲン・ディーデリヒス社版の3巻本である由だが、ディーデリヒス社と言えば翌1901年からトルストイ全集の出版という10年に及ぶ大事業を手がけたのであった⁽⁹⁾。このように異常な人気を博したトルストイに対して、ドストエフスキーの方はもちろん個々に興味を引いた事例(有名なところでは仏訳で読んで衝撃を受けたニーチェ)はあるし、1882年に『ラスコーリニコフ』というタイトルで訳された『罪と罰』もある程度の反響⁽¹⁰⁾を呼んだが、トルストイと同じ規模でドイツで広く読まれるようになるのは意外と遅く、第一次世界大戦以後のことになる。これは1906年からアルトゥール・メラール・ファン・デン・ブルック(1876-1925)の監修のもとピーパー社から発行されたドストエフスキー全集が1919年に完結したと連動している⁽¹¹⁾。そしてこの全集にはメレシコフスキーが解説をつけていたことも見逃せない⁽¹²⁾。トーマス・マンはこの全集よりもだいぶ前、しかもメレシコフスキーの著書を読む前からドストエフスキーを読んでいた形跡があるが⁽¹³⁾、ドストエフスキーについて目立った発言をするようになるのはやはり第一次大戦期のことである。またヴェーバーの方は、ホーニヒスハイムの回想に「日曜日の対話でドストエフスキーの名前が出なかったような日を一日として思い出すことはできない」⁽¹⁴⁾とあるように、ハイデルベルクのクライスでドストエフスキーに触れたにちががなく、これはちょうどドストエフスキー全集の刊行期と重なっており、ヴェーバーにおいてもトルストイの脇にドストエフスキーがしだいに頭を擡げてくることになる⁽¹⁵⁾——もっとも1920年に亡くなる彼は戦後のドストエフスキー・ブームにはほとんど関与することはなかったが、こうしてドイツにおいてはちょうど第一次大戦を挟んで「トルストイとドストエフスキー」は前者の優位から後者の逆転へと天秤が振れることになるのだが、

この世紀転換期来の「トルストイとドストエフスキー」という並置それ自体は崩れることなく、マンもヴェーバーもこの枠組のなかで両者を受容し、言説を紡いでいく。そしてまずは二人にあってもトルストイが前面に立ち現れてくる。

トゥルゲーネフと並べてトルストイの肖像をまるでアイコンのように机に立てていたトーマス・マンは初の長篇『ブッデンブルーク家の人々』に挑んでいる際にトルストイの作品から芸術的な鼓舞を受けていた。アトラスのごとく「叙事文学の巨大な重荷」を背負うトルストイの「モラリスト的な創造力」(E II, 32; GW X, 592)に魅了されたマンにとってトルストイは何よりも『戦争と平和』、『アンナ・カレーニナ』の小説家(vgl. GW XIII, 137f.)、偉大な叙事作家(Epiker)であった。冗長さをものともしない息の長い語り、自然主義的な徹底した細部の描写力、ライトモチーフや自己引用の手法などをマンは——ヴァーグナーと並んで——トルストイから学んだという(vgl. E IV, 13; GW IX, 365)。もちろんこうした技法面だけにトルストイの巨人的意義はとどまるものではないのだが⁽¹⁶⁾、少なくとも世紀転換期において小説家というよりはむしろ一種の宗教思想家の相貌を強めつつあったトルストイにマンはあくまで自らの芸術上の師を見ていたのである。一方、ヴェーバーにとっては「[ドストエフスキーに比して]トルストイと対決することの必要性は[…]さらに差し迫った、まさに火急のことであった」⁽¹⁷⁾。その徴候としてよく知られていることだが、ヴェーバーは1910年前後にトルストイについての論文ないし著作を書くようとしていた。当の論文は「トルストイの倫理(Этика Толстого)」と題して、哲学雑誌『ロゴス』のロシア語版に発表される予定であった(vgl. MWG I/10, 24)。またマリアンネの述べるところでは、「彼は久しくトルストイについての本を計画していたが、それはもっとも内奥の経験の沈澱をすべて掬い上げるはずのものだった。女たち、すなわち母ヘレーネと妻マリアンネにとって、この計画は重大な意味を持っていた。彼は彼女たち

のためにそれを書こうとしていたのだ」⁽¹⁸⁾。結局のところこれらの計画は残念ながら実現することはなかったが、ヴェーバーにとってトルストイは単なる学問上の興味の対象にとどまらず、もっと自己の実存に突き刺さるような問題であったことが窺える。その問題の端緒がまさしく「トルストイの倫理」、先のロシア革命論で触れられた、福音書の教えに則る「信条倫理」の立場ということになる。

単純化して言えば、トルストイのいわゆる「回心」を境にして、マンは前期の芸術家トルストイに、ヴェーバーは後期の予言者トルストイにより多く注目している。この傾向はマンとヴェーバーの第一次大戦期の論考に顕著に現れることになる。

マンは大戦中の著作『非政治的人間の考察』の「政治」の章で、「政治とは何か」と問うのに、「政治」の反対物であるとする「審美主義 (Ästhetizismus)」を定義することでそれに答えようとする。そこで審美主義および審美家の例として、シラー、フローベール、ショーペンハウアー、ストリンドベリと並べて、トルストイの初期の短篇『ルツェルン』(1857)を引く。この短篇は作者のヨーロッパ旅行の印象をもとに書かれたもので、作者の分身と思われる主人公がスイスの保養地ルツェルンで流しのギター弾きに対する観光客の冷たい仕打ちを見てヨーロッパ文明への幻滅を味わうという内容である。マンが引用するのはそのラスト、主人公の独白の箇所である。

積極的な解決を求めるあまり、この善と悪の […] 永遠に逆巻く無辺の海原に投げこまれている人間とは何と不幸にして悲惨な被造物であろうか！ […] 人間はこの永遠に逆巻く無辺の、どこまでもごちゃまぜになった善と悪のカオスに仕切りを設け、この海に想像上の境界線を引き、海がこの境界線に沿って分割されることを期待している始末である。あたかもまったく異なる観点からの、そして異なる次元での、

その他何百万もの分割があり得ないとでもいうかのように、… 文明は善、野蛮は悪、自由は善、不自由は悪。この想像でこしらえた知識は人間に本来備わる本能的な、祝福された、始原の善への希求を台無しにしてしまう。自由とは何か、専制とは何か、文明とは何か、野蛮とは何か、誰が定義できようか。たまゆらの雑然とした事実をすべて判断できるような善悪の確実な基準を己が魂のなかに誰が持っていようか。善と悪とが相互に入り混じっていないような状態をこれまでに誰が見たことがあろうか。…これらすべての矛盾を是とし命じたお方の善意と賢慮ははかり知れない。[…] そのお方は光り輝くはるかかなたの高みから柔和に下をご覧になっては、おまえたちみなが永遠の矛盾のなかでうごめいている無限の調和を楽しんでおられるのだ。

(GW XII, 226f.)

マンはこうした人間の善悪判断に対するトルストイの根本的な懐疑の態度を「審美主義」と呼んで、自分がここで敵視する「政治」と対立させている。そしてヤースナヤ・ポリャーナで農民とともに土地を耕す後期のトルストイを思い浮かべてか、「飢えている農民はどうなるのだ？ おまえの『無限の調和』とやらで腹いっぱいになるのか？ こんな悲嘆的で宥和的な考えが政治的な行為に行き着くわけがない」(ebd.)と「政治化」した後期トルストイの脱線ぶりを——この書の他の多くの箇所でも同様に(vgl. bes. GW XII, 533)——皮肉っぽく咎めている。

ヴェーバーは戦時中、雑誌『女性』誌上で行われた戦争と平和をめぐる二人の女性の間の論争に介入する。「二つの法の間(Zwischen zwei Gesetzen)」という論題で、祖国の権力のための戦争かキリスト教の福音にもとづく平和か、が争われているところに、ヴェーバーは「権力国家ドイツの歴史に対する責任」という論拠をもって一方のドイツ人女性を援護すべく戦争支持を表明する。そしてもう一方のキリスト教的平和主義を標

傍するスイスの女性に対しては「とにかくも権力国家として組織された国民の歴史的な義務の悲劇性に対するまさにパリサイ的な無理解が多分にある」(GPS, 144; MWG I/15, 97)と述べ、福音書に関して次のように言う。

だが福音書はこの議論からは除外されたい——さもなければ、本気に実行するがよい。そこにはただトルストイの帰結があるのみで、他はありえない。他人が直接にせよ間接にせよ支払わなくてはならない金利を1ペニヒでも受け取る者、自己のでなく、他人の労働の汗がしみついている何らかの日用品を所有したり、食料品を消費したりする者は、市民的な言い回しで「平和的な文化労働」と呼ばれる、生存をめぐるかの愛を欠いた無慈悲な経済闘争の装置から自分の存在を養っているのだ。それは〔戦争とは〕別の形の人間の人間に対する闘争である〔…〕。これに関する福音の立場は決定的な点でまったく明瞭である。福音書はただ単に戦争だけに反対するのではなく〔…〕、つまるところ社会的世界が此岸の「文化」の世界、すなわち「被造物」の美、威厳、名誉、偉大の世界であろうとする限りは、この世界のありとあらゆる法則性(Gesetzlichkeit)に対立する。この帰結を引き出さない者——トルストイ自身も死の間際になってはじめてその帰結を引き出したのだが〔トルストイの家出のこと〕——はこれからも長きにわたり権力戦争の可能性と不可避性を含むこの世の法則性に自分も縛られていること、そしてただこの法則性の中でのみそのつどの「日々の要求」を満たすことができるのだということを心得ておいてもらいたい。(GPS, 144f.; MWG I/15, 97f.)⁽¹⁹⁾

ヴェーバーはここで福音書の教説に忠実であろうとするトルストイの「信条倫理」的立場の首尾一貫した帰結を示すとともに、それが自らの拠る「歴史への責任」に根差す「責任倫理」の立場と鋭く対立するさまを描き出している。戦争と平和の対立は権力と福音、政治と宗教、此岸と彼岸、

被造物の文化世界と天上の神の国という二つの法ないし法則性の絶対的な対立にまで高められている。

戦争という非常事態の影響がかなり大きいと思われるが、マンにおいてもヴェーバーにおいてもトルストイは「あれかこれか」の対立構造の中に召喚されていることがわかる。マンにおいてはモラリスト的な小説家であったはずのトルストイがここではモラルの存在をも徹底的に疑う審美主義者に、ヴェーバーにおいては現実のトルストイはさておき、福音書の説くモラルに殉じるラディカルな信条倫理家に仕立て上げられている。互いのベクトルは反対を向いており、なおかつどちらもトルストイ像としてはやや無理がある——マンは短篇の一節のみに拠り、ヴェーバーは理念型的な構成に過ぎる——が、両者の議論におけるトルストイの役回りには共通するところがある。すなわちトルストイを極端な範例として持ち出し、トルストイという極点から自己のスタンスを見定めようとしていることである。

そうこうするうちにドストエフスキーがマンとヴェーバーの想念に侵入してくる。マンの『非政治的人間の考察』はいきなりドストエフスキーの長い引用⁽²⁰⁾から始まる (vgl. GW XII, 42-45)。それは『作家の日記』中の「ドイツ、プロテストする国」(1877)の段からの引用で、「古代ローマの遺産に対するドイツの永遠のプロテスト」というドストエフスキーのテーゼが『非政治的人間の考察』の基調を成す例の「西欧対ドイツ」の拠所となることは明らかだ。マンはドストエフスキーに戦争によってアクチュアリティを増した戦時の思想家を見る (vgl. GW XII, 46f.)⁽²¹⁾。しかしそれにとどまらず現下の自分の論争の布置を40年ほど前のドストエフスキーのそれと重ね合わせもする。すなわちロシアにおける「スラヴ派 (Slawophile)」と「西欧派 (Sapadniki)」, より具体的にはドストエフスキーとリベラルな論客A・グラドフスキーの論争を自分と「文明の文士 (Zivilisationsliterat)」ことハインリヒ・マンとの論争に映しこむのである (vgl. GW XII, 291, 441, 523)。そしてさらにドストエフスキーの『作家の

日記』に収められている諸論文を「非政治的人間の考察」と呼ぶ（vgl. GW XII, 519）ことで、ドストエフスキーとの自己同一化を図るまでに及ぶ。こうして出てくるのがロシアとドイツの親近性の認識である。

「ヨーロッパ」, 「西欧」, 「文明」, 政治, デモクラシーに対する両国民の魂の態度には何と親しいところがあるろう！（GW XII, 441）

そしてこのロシアとドイツの親近性をもっともよく表現されているのが「人間性（Menschlichkeit）」ないし「ヒューマニティ（Humanität）」の理念においてである。

ドイツとロシアの人間性がロシアとフランスのそれよりも互いに近いこと、そしてドイツとラテンのそれよりもはるかに近いこと、またそこ〔ドイツとロシアの人間性の間〕にはわれわれがヒューマニティと呼ぶものとロマンス系の人々の街頭の人間性（*Gassenmenschlichkeit*）との間よりも大きな相互理解の可能性があるということは私には自明である。というのもキリスト教的な柔和さと謙虚さ、苦難と共苦にもとづく、宗教的な徴をもった〔ロシアの〕ヒューマニティは、政治的な叫喚と言ってよい〔ロマンス系の〕ヒューマニティよりも、もう一つの、かねてより人間的で世界市民的な教養の刻印を負った〔ドイツの〕ヒューマニティの方に近いことは明らかであるからだ。（GW XII, 438）

先に見たトルストイの場合と同じように、もちろんここでも敵視されているのは「政治」であり、「政治的な人間性」である。「ヒューマニティ」と「政治」は本来相容れない、というのが自称「非政治的人間」マン、そして自己と同一視されるドストエフスキーの基本認識である。フランス革命のいわゆる「自由・平等・博愛（Liberté, Égalité, Fraternité）」のスロ

ーガンに立つヒューマニティは彼らにとっていかにも浅薄であり、ドストエフスキーは「自由・平等・博愛、しからずんば死 (ou la mort)」⁽²²⁾と付け加えて、人道的博愛の名のもとでの同胞殺しの戯画まで描き、マンもそれをそっくり拝借する (vgl. GW XII, 527, 531)。これに対してロシアの人間性・ヒューマニティはキリスト教倫理に直接由来する兄弟愛・同胞愛の謂である。ドストエフスキーはゴーゴリの『死せる魂』(1842)に登場する女地主コロボチカのエピソードに寄せて、「真の完全なキリスト教精神」、とはつまり「キリスト教の愛の精神における人格の完成」が実現した暁には農奴制は「太陽の前の霧のごとく」消え失せるだろう、そして農民たちは自発的に「真のキリスト者」であるコロボチカのもとにとどまるだろうと述べる (vgl. GW XII, 523f.)。西欧派が言い立てる何らかの「社会的理念」や「制度」などに拠らずとも、キリスト教にもとづく「個々人の倫理的完成」さえできればあとはおのずから治まる、よって「謙虚であれ、高慢な人間よ！ (自身について) 努力せよ、怠惰な人間よ！」(GW XII, 519)とドストエフスキーは呼びかけ、マンはマンで「制度などほとんど問題ではない、信条 (Gesinnungen)こそすべてだ。己自身を向上させよ！ そうすればすべてがよくなる」(GW XII, 259)と声を高めるのである。

こうしたロシアの人間性・ヒューマニティの理念はもちろんこのゴーゴリやドストエフスキーをはじめ、トルストイ、トゥルゲーネフらのロシア文学——「あらゆる文学のなかでもっとも人間的な文学、つまり人間に対して聖なる (heilig) 文学」(GW XII, 437)——に培われたとマンは見ている。その究極とも言える表現がプーシキン、正確にはドストエフスキーが発見したこのロシアの国民詩人の像に結ばれる。

「真のロシア人、全きロシア人になるということは […] もしかすると単に (つまり最終的にはということであって、ここをどうかお忘れなく) すべての人間の兄弟になることであり、全人になることである

と言ってもよいかもしれません。」〔ドストエフスキーのプーシキン講演（1880）の結論の一節〕国民的なものと人間的なものが、国民的なものの人類的な意味がこのもっとも偉大なロシアのモラリスト〔ドストエフスキー〕によってここでなされているよりもドイツ的に理解され、表明されたことがかつてあっただろうか。（GW XII, 440）

ナショナリティとヒューマニティが究極においては一致するという確信がドストエフスキーとマンを、そしてロシアとドイツを結びつける。この理念レベルの親近性から一挙に現実政治上の要請として、ロシアとドイツの和解と同盟が大戦下の実際の敵対関係に抗して持ち出される。これは作家の夢想でしかないようにも思われるが、しかし1917年11月にロシアでボルシェヴィキ革命が起こり、その後ブレスト＝リトフスクでドイツとの講和会議が開かれるに及んで、マンにはにわかに現実味をもって見えてくる。『非政治的人間の考察』の最後にマンはこう書く。

私はこの手記をドイツとロシアの間に休戦交渉が始まったとの知らせが入った日に締め括る。すべてが間違いでなければ、長いこと、ほとんど開戦以来、私が心に抱いてきた願いがかなうことになるのだ。ロシアとの和平！ 何よりもまずロシアとの和平！（GW XII, 587; vgl. ebd., 441）

戦争と現実政治をより肌身で感じていたマックス・ヴェーバーはロシアとの講和に関してはいたって醒めた見かたをしている。「われわれは東方においては誰であれ忠実な履行を保証する者と講和を結ぶつもりである」（GPS, 292; MWG I/15, 404）とブレスト＝リトフスクの講和会議に臨むボルシェヴィキ政権を牽制している。ここには多分に冷徹なナショナリストとしてのヴェーバーの戦略的意図が働いているが、しかしだからといって戦前来のロシアとロシア人に対する熱っぽい関心と共感は失われたわけで

はない。1912年のクリスマス、ハイデルベルクのロシア読書室開設50周年を記念して、ヴェーバーが祝賀スピーチに招かれた。公の場で話すことが久しくなかった彼がこれを引き受けたのはロシア人の同僚・学生に対する学恩と親愛の念からであつたろう。当時のバルカン半島の緊迫した情勢を背景にした大学での反ロシアキャンペーンに抗して、彼はロシア人学生とドイツ人学生との間を仲裁するとともに、ホーニヒスハイムの伝えるところでは次のような特徴的な言葉を発している。

もしも国家間の緊張が爆発するまでに至り、ロシア人がセルビアの味方をするを己の義務と感ずることになるならば、そのときは名誉の戦場で再会しよう⁽²³⁾。

その後間もないロシアとの開戦はこうした騎士的礼節をもって迎えられたにちがいない。またこのスピーチでは「ドイツにとつてのロシアの文化意義 (Kulturbedeutung)」(MWG I/10, 704)に話が及んだという。マリアンネやホーニヒスハイムの回想を手がかりに推測すると、これはやはり「世界観の対極」⁽²⁴⁾としてのロシアが問題になったのだらうと思われる。実際、他の証言によれば、「マックス・ヴェーバーはそこでドイツとロシアの文化関係について一連の新しい考えを展開した。[…] 西側の世界の未来、特にヨーロッパの未来はドイツとロシアの良好な協調にかかっている。『われわれは生死をともして互いに互いを必要としているのだ。(Wir sind aufeinander angewiesen auf Leben und Tod.)』わざとドイツ語で引用したのも、この一文が生涯にわたって私の中に刻みこまれたからだ。[…]ロシアは無限の可能性をもった国である。そのスケールは個々のヨーロッパの国も、また全ヨーロッパを一つにしても受け切れないくらいに大きい。[…]われわれドイツ人がするように、ロシア人が節度を守ることができたならば！ このドイツ的節度の概念がロシア的超過と結びつくことができれば、世界を救うことになるあの調和が生まれるだらう」⁽²⁵⁾。

その夜「トルストイとドストエフスキーの同国人」⁽²⁶⁾に囲まれ、さらにゲオルク・ルカーチ（1885-1971）やエルンスト・ブロッホ（1885-1977）らとカフェで深更まで談論風発のおしゃべりを楽しんだという⁽²⁷⁾ヴェーバーがトルストイとドストエフスキーに一言も触れなかったということはまず考えられない。

第一次大戦直前のこの時期、ヴェーバーはライフワークとなる宗教社会学上の著述に取りかかっていた。これは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』（1904/05）で初めて扱った問題をよりいっそう対象範囲を広げ、より普遍史的に、またより体系的に深めようとしたものであるが、そこで一つの重要なモチーフとなったのが実はロシアの宗教性であった。1905/06年のロシア革命論では「宗教は […] もっぱら脚注のテーマにとどまっていた」⁽²⁸⁾が、1910年のドイツ社会学会におけるエルンスト・トレルチ（1865-1923）の「ストア派＝キリスト教的自然法」の講演に触発されて——というよりもむしろ自発的に——ヴェーバーはロシアの東方正教会について、そしてさらにトルストイとドストエフスキーに代表されるロシア文学について長広舌をふるう。

正教会には特殊神秘的な、東方の地で失われることのない信仰が生きている。すなわち兄弟愛や隣人愛といった、大きな救済宗教が聖化したあの独特な、われわれにはもう色褪せた感のある人間関係が […] 世界の意味の認識へ、神との神秘的な関係への道を開くという信仰が生きているのである。 […] もしおよそロシア文学を、それこそまさにその大文学を理解したければ、この神秘的信仰こそすべてがその上に築かれる基底の一つであることをいつも念頭に置いておかなければならない。ロシアの小説、例えばドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』やトルストイの『戦争と平和』やその他これに類するものを読むと、まずもって出来事のまったくの無意味さ、情熱の無意味な混乱といった印象を持つ。この効果は決して偶然ではなく、それは

[...] この世の政治的、社会的、倫理的、文学的、芸術的、家族的に形づくられた生がその下に広がる基底に対して実際のところ無意味であるというひそかな確信のゆえであり、そしてこの基底はロシア文学に登場するこの上なく特異な人物たちに体现されているのだが、彼らはわれわれには理解が非常に困難である。なぜなら彼らは [...] 隣人への愛、それすなわち誰彼かまわない任意の人間、行き当たりばったりの人間への愛、この無定形の、形式化されえない愛の関係こそが永遠なるもの、不滅なるもの、神々しいものの門への通路を与えるのだという素朴で、実に古代的なキリスト教の思想に安らっているからである。われわれがロシア文学のこれらの作物に欠けていると言っているのも惜しがる芸術的統一、ロシア文学の大作の形式原理というものは読んで得られるもののいわば裏面 (Reversseite) に、世界の表舞台で目に見えて行動する登場人物に対する心的対蹠者 (der seelische Antipode) への引力のもとにある。そしてこれこそロシアの宗教性の産物なのだ。(GASS, 466f.)

この発言はヴェーバーのロシア文学観をもっともまとまった形で披瀝したものである。試みにそこで挙げられているドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』に即して考えてみると⁽²⁹⁾、ヴェーバーの言うとおり、カラマゾフ家に起こる一連の出来事は「まったくの無意味さ」、「情熱の無意味な混乱」の印象を与えよう。父フョードルと長男ドミートリーの間の金と女をめぐる争いはそれぞれの情熱の勝手気ままな奔出であり、その間を取りもとうとする三男アリョーシャもあっちこっち空しく動き回るだけである。しかしアリョーシャは師であるゾシマ長老の死後、聖書の奇蹟のエピソードである「ガリラヤのカナ」の婚礼 (ヨハネ 2・1-11) にゾシマとともに迎えらるる夢を見て、「大地」への愛に目覚めるという神秘体験をする (第7編の4)。そこにはヴェーバーが指摘する素朴な古キリスト教的な信仰の「基底」が露出しているように思われる。アリョーシ

ヤは「大地」に突っ伏して歓喜に咽び泣きながら「すべてに対して、すべての人々を許し、許しを乞いたかった。そう！ それは自分のためではなく、すべての人、すべての生きとし生けるもののためだった」⁽³⁰⁾というような誰彼を問わない「兄弟愛」，「隣人愛」を自らの魂にまざまざと感じる。ここでアリョーシャは「無定形の、形式化されえない愛の関係」を「大地」と結び、「永遠不滅の、神々しいものの門」へと導かれていく。しかしこれとはほぼ同じ時、父フョードルの殺害という破滅的な事件——その犯行の瞬間は描写されない——が起こっている（第8編の4）。星降る夜のアリョーシャの回心とその「裏面」での、アリョーシャの「心的対蹠者」と言ってもよいフョードルの闇中の死——『カラマゾフの兄弟』の「芸術的統一」，「形式原理」をもし求めるならば、この二つの極端な出来事を結ぶ見えない糸にあるのかもしれない。

ヴェーバーが『カラマゾフの兄弟』をはじめとするロシア文学の大小説に見出した「ロシアの宗教性」の最大の特質は「無差別主義的・無宇宙論的（akosmistisch）」（GASS, 467）な兄弟愛，隣人愛であった。ヴェーバーはこの「愛の無差別主義（Liebesakosmismus）」なるものを先の社会学会の討論ではソロヴィヨフの独特な教会概念やフェルディナント・テニエス（1855-1936）の「ゲマインシャフト」概念と結びつけて少々説明を試みているが（vgl. GASS, 467, 470），ここではあくまでドストエフスキーに沿って考えるならば，1912年から大戦中にかけてヴェーバーのもとに出入りしていたゲオルク・ルカーチを参照するに如くはない。ヴェーバーはルカーチとの精神的交流を通じて，ドストエフスキーへの理解を深めた感が強いのである⁽³¹⁾。

1914年の早春，ある知り合いの女性の離婚および親権訴訟に法的な助言を与えるためにアスコナ（スイスのロカルノ近郊の村，自然療法の施設や無政府主義者のコロニーで有名）に滞在していたヴェーバーはその女性の現在の愛人とも知り合い，彼に関して次のように妻宛てに書いている。

フリック〔愛人の名〕は深刻に悩んでいる。〔…〕彼は「善」の意味について苦悩することをやめない。善き行為の結果がこんなにもしばしばまったく不合理で、「善く」行動したところで悪しき結果が生じて来てしまうということが、人はそもそも「善く」行動すべきという点で、彼を迷わせた。すなわち、倫理的な行為をそれ自身の価値からではなく、結果から評価せよと。〔…〕私は彼に『カラマーゾフの兄弟』を読ませてみようかと思っている、それから後で、この問題が扱われているルカーチの対話もだ。(MWG II/8, 595f.)⁽³²⁾

ここで『カラマーゾフの兄弟』と並べて言及されている「ルカーチの対話」というのは、『精神の貧しさについて——対話と手紙』（1912）と題されたルカーチのエッセイのことである。これは、ルカーチの初著『魂と形式』（1911）の成立に多大なインスピレーションを与えた恋人イルマ・ザイドラーの自殺という事件に良心を痛めたルカーチが架空の男女の会話を通して自分の罪の意識を告白し清算しようとする、自伝的色彩の濃い文章である。マリアンネ・ヴェーバーによれば、「後々まで消えない感銘」を自分たち夫妻に残したこのエッセイにおいては「救済をもたらす創造的な愛の力に倫理的な規範を破る権利が認められている」⁽³³⁾という。確かにルカーチはそこで自分の身代わりである男性に「善（Güte）というのは恩寵であり、奇跡であり、救済である」と断言させ、そうした神的な恩寵としての「善」を体現している存在としてソーニャやムイシュキン公爵やアレクセイ（アリョーシャ）・カラマーゾフといったドストエフスキーの主人公たちの名を挙げている。彼らの「善」は「実りがなく、混乱して、何の〔積極的な〕結果も生まない」。「善」は「形式を破壊できるという恩寵を与えられている」がゆえに「結果について思い悩む」ことなどない。そもそも「善とは倫理的なカテゴリーではない」、むしろ「倫理を脱却すること」なのである。そして倫理というのは「普通の生のカオスから人間を高める」ものだが、「善」は「真の生への回帰であり、人間が真に故郷を見出すこ

とに他ならない」⁽³⁴⁾。このように尋常な意味での善，倫理的判断基準としての善を超越してしまっているドストエフスキー的な「善」は当然また——前節で見た「聖」がそうであったように——悪や罪を退けない。「善」は「柔和ではなく，洗練されておらず，静観主義的ではない」。それは倫理という形式を破壊するほど「荒々しく，残忍で，盲目的で，冒険的である」がゆえに，「罪でさえも『善』の反対物ではない」⁽³⁵⁾とされる。ルカーチが恋人の自殺という自身の痛切な体験から掬い上げた，善悪の彼岸へと突破する勢いを示す「善」の理念を，マリアンネは「救済をもたらす創造的な愛」と言い換え，マックスの方は「無差別主義的・無宇宙論的な愛」と概念化した⁽³⁶⁾。

マックス・ヴェーバーは第一次大戦中に書き継いだ『世界宗教の経済倫理』の中の「中間考察」の断章で，この「愛の無差別主義」の概念を自らの宗教社会学の体系に位置づけようとしている。カルヴィニズムのいわゆる「現世内的禁欲 (innerweltliche Askese)」の対極として「現世逃避的神秘主義 (weltflüchtige Mystik)」の類型が立てられ，その一種あるいはその極限として「愛の無差別主義」は捉えられている。ヴェーバーはその純粋な表現を宗教的達人たちの「『善』 („Güte“)」というものに見出して，こう述べている。

たまたま出会った誰彼に，しかもただ出会ったという理由だけで，上着が求められれば下着も迷わず与えてしまうという「善」，つまり人間のためではなく，ただひたすら献身そのもののために，どの任意の人間にも対象を問わず (objektlos) 献身するというかたちをとった独特の現世逃避 […]。 (GARS I, 546; MWG I/19, 490)

すでに明らかなように，「無差別主義」と訳される „Akosmismus“ とは „Kosmos“，すなわち「秩序づけられ，差異を伴った世界」の否定態，つまりこの世の一切の文化形式・形成物，特に善悪判断にもとづく倫理的な

規範秩序を無化し、それらの間の差異を等化した状態を指向している。それは先に引いたトルストイの『ルツェルン』に描かれた善悪混淆の「大海」のイメージにも重なる。そしてこの„Akosmismus“にあつて愛は必然的に対象を失くし、神秘主義に特有な、あらゆる形式を貫通し粉碎する力を得る。『カラマーゾフの兄弟』のアリョーシャの魂に宿った「大地」への愛はまさに広大無辺の森羅万象を抱きしめんとする無対象・無形式の愛であった。

第一次世界大戦前から戦中にかけて、まずはトルストイ、そしてドストエフスキーと対面したマンとヴェーバーは、この二人のロシア作家を通じて、再び相似た場所に落ち合うことになる。マンにおいては「ヒューマニティ」と呼ばれ、ヴェーバーにおいては「無差別主義」と規定される、「愛」のトポスが彼らの眼前に開けてくる。どちらも伝統的なキリスト教倫理にもとづく隣人愛・同胞愛に発していることは明らかで、そこでのロシア正教の根本的な影響は無視しえないところだが、しかしマンにしても、ヴェーバーにしても、その「愛」にかかる独特なアクセントはゆるがせにできない。それこそトルストイとドストエフスキーに代表されるロシア文学から受けた刻印であるからだ。マンの「ヒューマニティ」は若い頃からのトゥルゲーネフ、トルストイへの親炙、そして戦時下のドストエフスキーとの一体化、さらにドストエフスキーを通してのゴーゴリやプーシキンとの連帯、いわば近代ロシア文学の総体を自己のうちに引き入れることによって成り立った理念である。ヴェーバーの「愛の無差別主義」の概念の成立にはもっぱらトルストイとドストエフスキーの小説に出てくる、ロシアの宗教性を身に纏った特異な聖者の人物たちがその具体的例証として大いに寄与した。そしてマンにおいてはその「ヒューマンな愛」は政治的なスローガンにすぎない博愛や人道を凌駕すべき、ナショナルな基礎をもった、罪や悪をもひっくるめた全人愛である。ヴェーバーの言う「無差別主義的な愛」の方はさらに進んで、此岸の善悪秩序を超越し、形式や対象を

無化した、この世ならぬ神秘愛である。この「愛」もまた、先の「聖」と同様、超大深遠なスケールゆえに、容易に「ロシア」の表象に結びつく。マンとヴェーバーのまなざしには「聖なる愛の国」としてのロシアがはるか彼方に望まれる。

まとめ——ナショナル・アイデンティティの光と影

第一次世界大戦後、マンとヴェーバーは彼らのロシア受容の総決算の時期を迎える。二人とも敗戦後の非常な混乱に巻きこまれ、戦前の秩序の崩壊を目の当たりにしながら、それぞれ祖国の行く末に思いを凝らしていた。もう少し具体的に見れば、マンの方は『非政治的人間の考察』の刊行により兄との不和がスキャンダル沙汰になり、論壇からしばらく遠ざかって、『主人と犬』(1919)、『幼子の歌』(1919)という二編の牧歌風の作品を書き、戦争で中断していた『魔の山』(1924)の制作に勤しむ。ヴェーバーは民主党に一時入ったり、憲法制定委員会や講和条約の民間派遣団にも加わったりして政治の現場に身を投じるとともに⁽³⁷⁾、長らく病氣療養でリタイアしていた講壇にウィーン、そしてミュンヘンで復帰を果たす。この間にロシアでは史上初の社会主義の実験が進行中であった。マンもヴェーバーももちろんその動向を注視していたが、しかしソヴィエト政権の成立も「聖なる愛の国」という彼らのロシア像を根底的に揺るがすものではなかったと思われる。マンはドストエフスキーの視角のもとにボルシェヴィキ革命を捉えようとしていたし、ヴェーバーはそもそも革命政府と社会主義体制がそう長続きはしないと見ていた⁽³⁸⁾。

だが問題はいまやドイツである。前論文で詳しく見たように、マンにとっても、ヴェーバーにとっても第一次世界大戦という戦争は戦局が進むにつれて敵国に対する対外的な問題であるよりも、自国ドイツの「内政」——国家統治技術にとどまらない広く国民のモラルに関わる政治——上の問題になっていく⁽³⁹⁾。敗戦に至って、帝制が瓦解し、共和制がかろうじ

て成立するに及んで、この形勢は決定的になる。国家がいったん滅び、国民が宙に浮くことで、ドイツは自らのナショナルな拠所をどこに見出すのか、ドイツ・ネイションの存在意義とは何なのか、といった問いが避けがたく迫ってくる。ヴェーバーはこの問いを『ドイツ将来の国家形態』（1918）以下の時局論文で精力的に追究するし、マンも『非政治的人間の考察』と『魔の山』をつなぐ思想的な彷徨の中で、そして最終的には『ドイツ共和制について』（1922）の講演でこの問いと渉り合うことになる。

こうしてロシアはいったん後景に退くように見えるのだが、しかし上記のようなマンとヴェーバー両者のドイツのナショナル・アイデンティティへの問いにおいて、ロシア的なものは無視しがたい役割を果たしており、ここでも引き続きトルストイとドストエフスキーが重要な役回りを担う。

戦中にトルストイよりもドストエフスキーを賞揚していたトーマス・マンは、戦後は逆にまたトルストイに積極的に向き合うようになる。その成果が講演『ゲーテとトルストイ』（1921）である。これは二人の作家を並置するそのタイトルからも察せられるように、メレシコフスキーの『トルストイとドストエフスキー』から着想を得ている。ただしメレシコフスキーを単に踏襲したのではなく、マン特有のしかたで換骨奪胎したというのが事態に適っている。『ゲーテとトルストイ』は一方にこの「ゲーテとトルストイ」の組、他方に「シラーとドストエフスキー」の組を配し、前者を「自然」、後者を「精神」に見立て、両者の相互関係を論じている。メレシコフスキーが「トルストイとドストエフスキー」を「肉」の原理と「霊」の原理の対立と総合として描いたのに対し、マンはこのロシア文学を代表する二人に、「ゲーテとシラー」というドイツ文学の二大詩人を加え入れた上で、メレシコフスキーとは異なるカップリングを行なう。その様相をマンはタイトルにある「と」という繫辞にひっかけてこう説明している。

[…]「ゲーテとシラー」という場合、この繫辞はわれわれの意識にはそれが結びつけているものを互いに対立させる。 […] もう一つの、遠い異国の、すなわちトルストイとドストエフスキーの間の「と」も似たような意味を持っている。だが、もしこの繫辞から対立性の権利を剥ぎとって、それにもっぱら本質の親和性、本質の類似性を確定する使命を認めるとしたら、いったいどうなるだろうか。そうするとわれわれの想像のなかで、私が挙げた偉大なペアの間で瞬時にして入れ替わりや場所の交換が生じやしないだろうか。深い精神的な、いやむしろ深い自然的な理由から、シラーとドストエフスキーが、そしてかたやゲーテとトルストイがすぐさま身を寄せ合うのではないだろうか。(GW IX, 61; GKFA 15.1, 812f.)⁽⁴⁰⁾

まるでゲーテの『親和力』さながらの感があるが、マンがここで行なってみせていることは、メレシコフスキーの「トルストイとドストエフスキー」の対立構図を、シラーの『素朴文学と情感文学について』に由来する「ゲーテとシラー」の対比類型とクロスさせることで⁽⁴¹⁾、新たな言説的パフォーマンスの地平を開いていることである。「トルストイとドストエフスキー」という並置の言説的ポテンシャルについては前述したが、それはまた「ゲーテとシラー」の場合にも十分当てはまり（こちらには伝記的な根拠もあるが）、マンはこれらを組み合わせて二重化することで、一層の効果を上げている。ところで問題はこの言説的效果に富んだ『ゲーテとトルストイ』の全体構成がナショナルな観点においてどのような含意を持つかである。

まず言えることは「ゲーテとトルストイ」というペアをもって、ドイツとロシアの関係を前面に押し出し表象化したことである。「ゲーテとシラー」あるいは「トルストイとドストエフスキー」という、それぞれドイツとロシアを代表する国民文学のカノンの枠組が相対化され、両ネイションを横断する——いわば比較文学論的な——領野が開示される。しかしそれ

にしても「ゲーテとトルストイ」とはマン自身も認めているように突飛な組み合わせである。同時代人でもなく、文学のスタイルも大きく異なり、文学史的な関係も——「シラーとドストエフスキー」に比べたら——かなり薄い。そういう二人にマンは「本質の親和性」ないし「類似性」を、すなわちここで「自然」と呼ばれる本性を見出そうとするのである。ゲーテとトルストイ両者における「自然」性の多様な表れを、マンは「教育」、「自伝」、「造形」、「優美」といった要素に即して、豊富な伝記的エピソードを交えつつ具体的に描き出していくが、そこに「国民」という要素も加えている。1925年のエッセイ版には「自然と国民 (Natur und Nation)」(GW IX, 120; GKFA 15.1, 878) という頭韻を踏む章があることからわかるように (実際にこの二語は語源的に同根だが)、「国民」はここでは「自然」的なものと解され、それに従ってゲーテにおける「ドイツ性」とトルストイにおける「ロシア性」の親近関係を「自然」のレベルで確定しようとする。ここで「自然」のレベルというのは、「国民」に関して言えば、ゲーテおよびトルストイが思想の上でナショナリズムを奉じていたというようなことではなく、ゲーテならゲーテ、トルストイならトルストイという存在自体がナショナルな性格を湛えているということである。マンはこのことを指して、「ナショナルな事柄においては人間の意見 (Meinen) や発言 (Sagen) はたいしたことではなく、決定的なのはむしろ存在 (Sein) であり、行為 (Tun) である」(E II, 80; GKFA 15.1, 416; vgl. GW IX, 138)⁽⁴²⁾と述べている。こうして例えばゲーテのコスモポリタンの人文主義はやや疑問視され、またトルストイの平和主義的なキリスト教人道精神は哀れな自己否定と見なされる一方、両者の「民族性 (Volkhaftigkeit)」(E II, 79, 80; GKFA 15.1, 415, 416; vgl. GW IX, 134)、「民族的な神性 (ethnische Göttlichkeit bzw. Gottheit)」(E II, 78, 80; GKFA 15.1, 413, 417; vgl. GW IX, 162, 135) が持ち上げられる。マンはそれを何よりもゲーテとトルストイの教育者としての態度に共通して見てとっている。

トルストイはよく知られるように、故郷のヤースナヤ・ポリャーナで農民の子どもたちへの教育実践に努めるが、そこで「何よりも目立つのは、トルストイのある種の他の教説、彼の晩年の平和主義的・反国民的、デモクラティックな平等の教えと鋭く対立する一つのアクセント、すなわちロシア民族の特異性に見合った、外国の精神から独立した教育への権利を強調する際の国民的なアクセントである。トルストイの根っからの生粋のロシア気質、『戦争と平和』の詩人の貴族的かつ農民的な民族性は、ヨーロッパ的・西欧的・自由主義的な教養をもった上流の官吏階級が民族の実際の要求に合わない教育を強制する権利を否定する。彼はこうしてこのヨーロッパ的・西欧的・自由主義的な官吏階級を作ったピョートル大帝に反抗する […]。トルストイの教育理念は極度に反ピョートル的、反西欧的、反進歩的である […]」(E II, 69; GKFA 15.1, 403f; vgl. GW IX, 156)。他方、「ゲーテが教育者として欲したのは」——『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』の「教育州」のユートピアに描かれているような——「真率さ(Sachlichkeit)と端正さ(Tüchtigkeit)であり、これすなわち彼の教育の精神はドイツ的であって、レトリカルで人文的ではない。それは社会的であって、デモクラティックで政治的ではない。というのもデモクラティックで政治的なものはレトリカルで文学的なものとただ近しいというだけでなく、本質的に同じであり、人文主義の政治的な形式であるからだ」(E II, 82; GKFA 15.1, 418)⁽⁴³⁾。博愛の伝道者で通っているトルストイと古典的人文主義者と見なされるゲーテがともに国民教育を根本に据えていたこと、そしてどちらもインターナショナルな普遍性を掲げる人文的な文明の教育に対立していたこと、ここにこそ「ロシア性とドイツ性の間を占める高度な相互理解の可能性」(E II, 82; GKFA 15.1, 419)がある。マンはこのように述べて、『非政治の人間の考察』でのドストエフスキーとの自己同一化の試みによってドイツとロシアの親近関係を打ち出したのと平行に、ここでもゲーテとトルストイの国民的本性の類似からドイツとロシアのナショナルな宥和の可能性を引き出そうとしている。さらに

『非政治的人間の考察』で提示された人間性・ヒューマニティの理念についても、ゲーテとトルストイのナショナリティにもとづいて両者の人間存在の近しさを追究する『ゲーテとトルストイ』もナショナリティとヒューマニティの究極的一致を志向していることに変わりはない。役者は違えど、ここまでマンのナショナルな思考に大きな変化はない。しかしながらよく見ると——これは『非政治的人間の考察』でもそうだったのだが——ドイツとロシアのナショナリティおよびヒューマニティは、西欧（主にロマンス系、特にフランス）のそれに比して、相対的に近いとされているのであって、ドイツとロシアそれぞれのナショナリティおよびヒューマニティの具体的な中味については議論の余地がある。上記の教育のテーマに関しては言えば、ゲーテもトルストイも「ラテン語とレトリック」の学習には重きを置かず、といってまた「進歩」のイデオロギーに染まった技術偏重の文明の教育も受け入れようとしなかったが、しかしゲーテの「教育州」とトルストイのヤースナヤ・ポリャーナにはやはりそれ相応のへだたりがある。例えば「教育州」では音楽が「教育の精神的要素」として重んじられたのに対して、ヤースナヤ・ポリャーナの学校からは音楽が聞こえてこないようである（vgl. E II, 76f.; GKFA 15.1, 412; vgl. GW IX, 161）。「教育州」を統べる精神が「音楽の精神」、すなわち「ドイツ精神」（E II, 77; GKFA 15.1, 413; vgl. GW IX, 161）であるとすれば、トルストイの方に想定されるべき「ロシア精神」とはいかなるものか。

マンはそれをトルストイの「アジア性（Asiatentum bzw. Asiatismus）」に見出している。「特に目立つのは、彼の目にはナイーヴに映る、ヨーロッパ的、ここではすなわち西欧的人間性を全人類と取り違えることに対する抗議であり、明らかに自分の巨大な祖国をそこに含めて考えている東方に向いた彼の視線、一言で言えば […] 反ピョートル的、原ロシア的で文明に敵対的な彼の[・][・][・]アジア性である」（E II, 71; GKFA 15.1, 406; vgl. GW IX, 130f.）。それは「[…] さまざまな心的要素の混ざり合ったものであり、東洋的受動性、宗教的静寂主義、サルマティア〔古代イランの遊牧民〕の

野性への抑えきれない愛着といったものから成っている」(E II, 72; GKFA 15.1, 407; vgl. GW IX, 157) のだが、このトルストイの「アジア性」にこそゲーテとの決定的な違いがあるとマンは想定している。

ゲーテがアジア性を憎み、軽蔑していたことは疑いない。[…] ロシアとの同盟、ドイツがロシアに依存することは彼にはこの上なく耐え難いことだった。[…]『イフィゲーニエ』、この卓越した文明作品の詩人のヒューマニティは、文明がその外形を成す西欧のヒューマニティの方に、柔弱で野卑な東方の人間性よりも共感を抱いていたとしてもいかにももっともである。(E II, 73; GKFA 15.1, 408; vgl. GW IX, 131)

こうして見るとゲーテの位置づけに一定の揺らぎがあることに気づかざるをえない。一方でナショナルな存在としてトルストイのロシアとの自然な親近性を認められながら、他方で、殊トルストイのアジア性が問題になると一転してロシアから離反し、西欧へと傾く。このゲーテの揺れ動きに即応するように、講演の最後でマンはドイツの若者たちに呼びかけてドイツの未来像を描き出す。

「ローマかモスクワか」という決断の前に据えられてモスクワを選んだドイツの若者は彼らのうちのもっとも低劣な部分ではない。にもかかわらず、これらの若者はまちがっている。ローマでもなく、モスクワでもなく、答えはドイツであるからだ。われわれの希望であるドイツはサルマティアとボルシェヴィキの国とは異なるだろう——ゲーテの精神がトルストイの精神と異なるように。[…] ドイツはアジア的でなく、野卑でなく、ヨーロッパ的、それはつまり組織・秩序・節度の感覚に恵まれ、いまなおもっとも古風で厳かな、中世ドイツ的な意味において市民的、すなわち真率さをもって芸術と教養に富んでいる

ことだろう。文化としての、匠の業としての、音楽の具現としてのドイツ […]。 (E II, 83; GKFA 15.1, 420)

これはマンの「第三の御国」としてのドイツのヴィジョンである。「ローマ」という西の文明でもなく、「モスクワ」というアジアに通じる東の野性でもない、第三の原理を体現したドイツの像がここに打ち出されている。それは「市民」、「文化」、「音楽」といった伝統的な価値をまとったドイツで、それ自体としては特に目新しいものではないが、このヴィジョンがここでゲーテとトルストイの関係を通じて打ち出されてくる言説的なダイナミズムは特徴的である。

マックス・ヴェーバーの晩年のミュンヘンでの二講演、『職業としての学問』（1917）と『職業としての政治』（1919）は普遍史的な視野のもと近代の合理化の運命を問うべく彼のそれまでの思想と経験を全力投入した作品である。時に「白鳥の歌」と言われる所以であるが、そこではこれといってドイツ・ネーションの問題は取り上げられていないように見える。しかしこの二つの講演はドイツの青年、特に戦争と革命に翻弄されて人生の指針を見失いがちになっているドイツの若者たちを前に行なわれたものであり、その意味でドイツの将来と切実に関わっている⁽⁴⁴⁾。そしてロシアとの関わりも——この時期の政治論文とはまた違った意味においてであるが——また強い。それは何よりもトルストイ、そしてドストエフスキーへの言及に表れている。

トルストイは『職業としての学問』で合理化（細分化・専門化）の道を不可逆的に進んでいく学問に対して最大のコントラを突きつけたカリスマ的予言者として登場する。

学問が今日 […] 専門的に営まれる「職業」であって、救済財や啓示を約束する千里眼や予言者の恩寵の賜物ではなく、また世界の意味に

ついでに賢者や哲人の思索の要素でもないこと、このことは無論われわれが自身に忠実である限り逃れることのできない歴史的境位の不可避の既存枠である。そこでもし再びあなたがたのなかからトルストイが立ち上がり、『『それではわれわれは何をなすべきか』、『われわれはいかに己の人生を作り上げるべきか』[…]』という問いに学問が答えられないなら、誰が答えてくれるのか」と問うとすれば、こう言うしかない。予言者あるいは救世主だけだと。(GAWL, 609; MWG I/17, 105)

「あなたがたのなかから」という言い方からもわかるように、ヴェーバーはトルストイを目前の聴衆であるドイツの若者たちの代弁者に見立てている。またそれ以上に「われわれのごく若い世代のこんなにも多くの者が切望している予言者」(ebd.)とも見なしている。ただしすぐにそういう予言者は「いない」という「決定的な事態」(ebd.)を彼らに告げることがを忘れない。つまりトルストイはここでドイツの若い世代の偶像とされることでドイツの将来を託されるべき存在と目されながらも、同時にその偶像破壊も行なわれてドイツとの関係は断ち切られてしまう。ヴェーバーにとってトルストイは来たるべきドイツのアイデンティティ構想をめぐる最大の仮想敵なのである。

そこで中心となる問いは何かと言え、[「…」西洋の文化において数千年を通じて連綿と進んできたこの脱魔術化のプロセス、そしてこのおよそ『進歩』なるものは純粋に实际的・技術的なことを超えるような何らかの意味を持っているのか]という「レオ・トルストイの著作にもっとも原理的なかたちで提起されている」(GAWL, 594; MWG I/17, 87) 問いである。トーマス・マンの方でも問題にされていた西洋近代の「進歩」に対するトルストイの根本的な懐疑の念にヴェーバーもここで対峙することになる。この問いに対するトルストイの答えはもちろん「否」なのであるが、ヴェーバーによるとトルストイは「独特な道を通して」そう答えるに至ったという。すなわち「死は意味ある現象なのかどうか」という考察を通じてで

ある。アブラハムをはじめする「太古の農民」は「生の有機的な循環」のなかに安らっていたので「生に飽いて (lebensgesättigt)」死ぬことができたのに対して、「[近代の] 文化人」は「文明の止まることのない増進」のただなかに置かれて「完結したものは何も得られずに、常に間に合わせのものしか得られない」ために、「生に疲れて (lebensmüde)」死ぬことはあっても、「生に飽いて」死ぬことはできない。近代の文化人にとって死は文化生活の無限の流れ、すなわち「進歩」を途中で突然断ち切る「無意味な出来事」でしかない (vgl. GAWL, 594f.; MWG I/17, 87f.)。

ヴェーバーはここで「太古の農民」と「近代の文化人」を対比して、それぞれにとっての死の意味を考察しているのだが、これは容易に「ロシアの農民」と「ドイツの文化人」の対比に読み換えることができる。トルストイが旧約の長老然として農民と農耕生活を営んでいたという広く流布したイメージはさておいても、ヴェーバーは以前のロシア革命論のなかでもロシアの原始共産主義的な農民共同体の意義を強調していたことを想起するとよい。そしてヴェーバー自身を含めて当講演の聴衆の大部分が学問というそれこそ無限の「進歩」を運命づけられた文化職業に関与する「ドイツの文化人」であることは明らかである。ヴェーバーはトルストイをロシアの大地からドイツを含む西欧の近代文化一般の意味を根本的に問い質す対蹠者として、いわば遠方の「アルキメデスの点」としてドイツに揺さぶりをかける存在と見ているのである。

この対蹠者としてのトルストイ像は基本的に大戦中のそれと変わっていない。正確に言うなら、『職業としての学問』は1917年11月に行なわれた講演ゆえにそれもそのはずだが、前節で触れた、戦争に直接コミットした政治論文との文脈の違いはやはり大きく、それにもかかわらずトルストイがドイツに対して真逆の立場から、政治なら政治、学問なら学問の倫理的基底を容赦なく問い詰めるその姿勢には変わりがないのである。それではこのトルストイは『職業としての政治』にも出てくるのか。同じミュンヘンの会場で、同じ主催者のもと、同じような若い聴衆たちを前にしたも

のであるから、当然出てくるものと思いきや、奇妙なことに直接の——『戦争と平和』のプラトン・カラタエフの名は挙がるものの——言及は見当たらない。信条倫理と責任倫理の対立というすでにトルストイに親しい、というよりもトルストイを通じて形成されてきたと言ってもよいヴェーバーの倫理思想の主要テーマが全面的に論じられているにもかかわらず、である⁽⁴⁵⁾。

替わって顔を覗かせるのはドストエフスキーである。そこで論じられているのは信条倫理にとって致命的となりうる「目的による手段の聖化」(GPS, 553; MWG I/17, 240)の問題、すなわち善き目的のためには悪しき手段を用いてもよいのかどうかという問題である。信条倫理の原理的な立場からはこれは決して認められないことだが、現実には「信条倫理家が急に千年王国の予言者に変貌すること、例えば『暴力に対する愛』を説いていた者が次の瞬間には暴力を、すなわちあらゆる暴力行為の根絶状態をもたすであろう最後の暴力を呼びかけること」(ebd.)はよく見聞するところだとヴェーバーは指摘した上で、ドストエフスキーを持ち出す。

信条倫理家はこの世界の倫理的不合理に耐えられない。彼はコスミックな倫理的「合理主義者」(kosmisch-ethischer „Rationalist“)なのだ。あなたがたのなかでドストエフスキーをご存知の者なら誰でも、この問題が適切に展開されている大審問官の場面を思い出すことだろう。(ebd.)

ヴェーバーは戦後のドストエフスキーの流行、特に『カラマーゾフの兄弟』の反響を半ば意識したのか、このドストエフスキーの代表作のなかのもっとも有名な「大審問官」(第5編の5)の挿話に若者たちの興味を促す。「この世界の倫理的不合理」というのは「目的による手段の聖化」の問題に典型的に現れるような善と悪の解きがたいからまりあいのことである。前節で引いたヴェーバーのアスコナからの手紙にあったように、善き

行為が悪しき結果を生むという因果連関における善悪のパラドクスもまた倫理的に見て「不合理」だとされていた（そして『カラマーゾフの兄弟』が名指されていた）。こうした善悪の「不合理」な関係に耐えられない信条倫理家は「コスミックな倫理的『合理主義者』」になるという。ここで言う「コスミック」は「秩序だった、差異をともなった」という意味で、先に見た「無差別主義（Akosmismus）」の反対概念であることは容易に想起されよう。「コスミックな倫理的『合理主義者』」とはつまりこの世界に倫理的な善悪の明確な秩序を打ち立てようとする者と解してよい。もっとも素朴な形としては、上の引用の直後でヴェーバーが言及している平和主義者フリードリヒ・ヴィルヘルム・フェルスター（1869-1966）の「善きことから善きことだけが、悪しきことから悪しきことだけが結果する」（GPS, 554; MWG I/17, 240f.）というテーゼこそ「コスミックな倫理的『合理主義者』」の理想である。

「大審問官」の物語をアリョーシャに語って聞かせる次兄のイワンは神の存在は認めたとしても神の創ったこの世界は断じて認めないと言う。子どもたちの謂れのない、決して償われることのない苦しみを例に挙げながら、この世界の倫理的不合理を糾弾する（第5編の4）。そして彼の語る大審問官とは言えば、イエス・キリストが神の子としてかつて行なったことを非難し、自分たちこそが迷える哀れな子羊である民衆を救ったのだと、一言も口をきかないイエスの前で豪語し、この世界に倫理的な秩序をもたらしたことを主張する。このイワンと大審問官、二人の「コスミックな倫理的『合理主義者』」に対して⁽⁴⁶⁾、それぞれアリョーシャとイエスが対置されている（イエスは最後に大審問官に黙ってキスをし、アリョーシャもイワンにキスをする）。そしてこの「大審問官」の節自体に対しては、後に続く、アリョーシャの手記という体裁をとったゾシマ長老に関する諸節が大きな対照を成している（第6編）。彼らはいずれも「愛の無差別主義」の体现者である。

ヴェーバーは『職業としての政治』の最後で、「無差別主義的な人間愛

と善の偉大な達人たちは、ナザレの生まれ〔イエス〕であろうと、アッシジの出〔フランチェスコ〕であろうと、インドの王宮の出身〔仏陀〕であろうと、政治的な手段である暴力を用いることはなかった。彼らの国は『この世のものにあらず』だった。しかし彼らはこの世界で働いたし、いまでもこの世界に働きかけている。そしてプラトン・カラタエフやドストエフスキーの聖者たちの人間像はいまなお彼らにもっとも見合った後身（Nachkonstruktionen）である」（GPS, 557; MWG I/17, 247）と述べたとき、イエスの「後身」としてゾシマやアリョーシャを思い浮かべていることは間違いない。

ところでそこにキリスト教以外で一人、仏陀が挙げられているのが少々気になる。単なる例示と言えはそれまでだが、仏陀の「後身」としてのゾシマあるいはアリョーシャというのは奇異な取り合わせだろうかと問うてみたい。ヴェーバーの思考のなかではここには確かなつながりがあるようだ。ロシアの宗教性に見出した「愛の無差別主義」を自らの宗教社会学に位置づける際に書かれた「中間考察」は、副題を「宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」といい、具体的にはインドの宗教性を考察するための理論的準備作業であった（vgl. GARS I, 536; MWG I/19, 479）。そこでは「愛の無差別主義」を神秘論の極として「現世拒否」の方向での宗教の合理化の類型論が試みられているわけだが、その一つのモチーフとしてロシアの宗教性からインドの宗教性へというヴェーバーの思考の流れがある。もちろんインドの宗教性は「愛の無差別主義」という神秘論に尽きるものではなく、キリスト教世界全体に匹敵するような、様々な禁欲主義的实践、形而上学的な神義論、現世の職業倫理といったものを含んでいる（その一端は『職業としての政治』にも紹介されている（vgl. GPS, 554f.; MWG I/17, 241ff.）。ただ、その一つの源泉である仏教、なかんずくその始祖の仏陀に「愛の無差別主義」の範例をヴェーバーが見出していることは注目に値する。「中間考察」に連結する『世界宗教の経済倫理』の第2巻「ヒンドゥー教と仏教」で、ヴェーバーはウパニシャッドにまでさかのぼる

「無差別主義的な愛の恍惚状態」が仏教において「普遍的な倫理的意義」(GARS II, 184; MWG I/20, 283)を獲得したと述べ、「人間および動物に対する『限りない情』」(GARS II, 223; MWG I/20, 333)という古仏教の多分に魔術的な「愛の無差別主義」について論じている。そしてそこに注記して、ゾシマ長老とプラトン・カラタエフをこの仏教的な「愛の無差別主義」の魔術性が「昇華された」形象として挙げている (vgl. ebd., Anm.).

ヴェーバーはロシアに西方のキリスト教とは異なる「東方の地で失われることのない信仰」(GASS, 466)を見出していた。それは東方起源の古キリスト教に直接由来する隣人愛・兄弟愛にもとづく神秘主義的なものだったが、ヴェーバーはそこからさらに東へ向かい、「愛の無差別主義」のアジア的な広がり捕捉するまでに至っている。ロシアはヴェーバーにとっていわばアジアへの門であった。ヴェーバーはトルストイ (プラトン・カラタエフ)、そしてドストエフスキー (ゾシマ長老、アリョーシャ) の背後に広がるアジアをありありと思い浮かべている。そしてそこにはヴェーバーの隠れた願望、すなわち彼の神秘主義的な傾向を感じとることでもできる⁽⁴⁷⁾。だが、この世の政治に否応なく巻きこまれている戦後のドイツにあってはこの「無差別主義的な愛」の出る幕はない。「政治の守護神、あるいはデーモンは愛の神 […] とは常に決着のつかない争いに至りうる内的な緊張関係に生きている」(GPS, 558; MWG I/17, 247) からである。ヴェーバーは諦念をこめて政治のデーモンに仕えようとするが、しかし彼の見るところドイツの行く手は「氷りつくような闇と過酷な極夜 (Polarnacht)」(GPS, 560; MWG I/17, 251) であった。

マンとヴェーバーのロシアへのまなざしの特徴を一言で表すならば、ヨアヒム・ラトカウがヴェーバーについて指摘しているように⁽⁴⁸⁾、「愛憎 (Hassliebe)」ということになろう。これまで見てきたように、マンもヴェーバーもロシアへ、特にロシア文学に代表されるロシアへ、共感あふれ

る関心をずっと注いできた。しかし他方で、ロシアを突き離して相対化もすれば、さらには敵愾心を燃やして対抗することもあった。これは両者のトルストイとの関係に顕著に表れていた。ドストエフスキーに関して言えば、マンにあっては戦時における自己との一体化の願望、ヴェーバーの方は『カラマゾフの兄弟』への深い洞察が目立つものの、マンは戦後にドストエフスキーをトルストイの陰に引っ込め、ヴェーバーも全体としてドストエフスキーにはトルストイよりも控えめに対処している感がある。しかしトルストイとドストエフスキー両者を合わせた形でのロシアに対する「愛憎」劇が繰り広げられたことは確かである。そしてそこではアジアという広大な後背地を抱えたロシアのオリエンタルな形姿が一役演じていた。

このようなアンビバレントな関心をもってロシアを見つめていた二人の、ドイツ人としてのナショナル・アイデンティティはどのような姿をとったのだろうか。それはこのロシアへの共感と敵愾に応じてダイナミックに形づくられた。マンはドストエフスキーの「人間性・全人愛」の理念に自身のドイツの「ヒューマニティ」を見てとって、いわばロシアの陰画（ネガ）としてドイツを写しとろうとした。しかしトルストイにアジア的野性の特性を見出すや——ゲーテに頼りつつ——ドイツをロシアから引き離し、「文化」や「音楽」としてのドイツの陽画（ポジ）を打ち出してみせる。ヴェーバーの方はトルストイを最大の対蹠者として見て、ドイツの将来を担う青年たちに希望を託しながら、戦後の危機に立つドイツを学問および政治の面でポジティブに擁立しようとするが、ロシアの宗教性、特にドストエフスキーの描く形象に認めた神秘主義的でアジア的な「愛の無差別主義」に秘かに魅惑され、そこにドイツのネガティブな欠損を感じとっていた。マンとヴェーバー両者のドイツはロシアを広角かつ望遠のレンズとしてポジとネガの両義的な像を結んだのである。

注

- (1) マックス・ヴェーバーの引用は次の文献に拠り、本文中に略記して当該頁

を記す。

GASS: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. 2. Aufl. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1988

GARS I: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Aufl. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1988

GARS II: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II. 7. Aufl. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1988

GAWL: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1988

GPS: Gesammelte Politische Schriften. 5. Aufl. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1988

MWG: Max-Weber-Gesamtausgabe. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1984ff.

- (2) Paul Honigsheim: Memories of Max Weber. In: P. H.: The Unknown Max Weber. New Brunswick (Transaction Publishers) 2000, p. 206. (パウル・ホーニヒスハイム (大林信治 訳) 『マックス・ウェーバーの思い出』(みすず書房 1972), 129 頁.)
- (3) トルストイはドストエフスキーの『死の家の記録』(1862)を高く評価し、ドストエフスキーの方はトルストイの『幼年時代』(1852)を愛読した。ドストエフスキーはまた『作家の日記』に『アンナ・カレーニナ』評も書いている。最晩年にトルストイは『カラマゾフの兄弟』を読んで批判的なコメントを残している。
- (4) Dmitry Sergejewitsch Mereschkowski (Deutsch von Carl von Gütschow): Tolstoi und Dostojewski. Berlin (Karl Voegels Verlag) 1924, S. 177. ただしメレシコフスキーとしては、未来はドストエフスキーにありとして、ドストエフスキーの復権、さらにはトルストイとドストエフスキーの総合としての「第三の者」の到来を望見している。
- (5) この論法がいくぶん影響したのかもしれないが、メレシコフスキーの著書は英訳の際、“Tolstoy as Man and Artist, with an Essay on Dostoevsky” (1902)と改題された。また森田草平と安倍能成による日本語の訳書(ドイツ語からの重訳)は『人及芸術家としてのトルストイ並にドストエフスキー』(玄黄社 1914)というが、その扉を見ると、「人及芸術家としてのトルストイ」が本題として大きく書かれ、「並にドストエフスキー」は脇に小さく添えられていることからわかるように、メレシコフスキーの著書

はまずもってトルストイ論と受け取られた。こういうところにもトルストイ優位のもとでの両作家の受容傾向が窺える。日本におけるトルストイ受容をドストエフスキーとの併称に注目して論じたものに、柳富子「大正期のトルストイ受容（上）——ドストエフスキーとの併称をめぐって——」、『文学』49-4（1981）、1-12頁所載。

- (6) Vgl. Edith Hanke: Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende [Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur Bd. 38]. Tübingen (Niemeyer) 1993, S. 36f.
- (7) ちなみにホルムはミュンヘンのアルベルト・ランゲン社の編集者として、自らトルストイやドストエフスキーの翻訳も手がけている。Vgl. Hanke: aa.O., S. 221; Christoph Garstka: Arthur Moeller van den Bruck und die erste deutsche Gesamtausgabe der Werke Dostojewskijs im Piper-Verlag 1906-1919 [Heidelberger Publikationen zur Slavistik B/9]. Frankfurt a. M. (Peter Lang) 1998, S. 13.
- (8) トーマス・マンの引用は次の文献に拠り、本文中に略記して当該頁を記す。
Br: Thomas Mann. Briefe. I-III. Erika Mann (Hrsg.) Frankfurt a. M. (Fischer) 1979
E: Thomas Mann. Essays. I-VI. Frankfurt a. M. (Fischer) 1993-1997
GKFA: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke—Briefe—Tagebücher. Frankfurt a. M. (Fischer) 2002ff.
GW: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Frankfurt a. M. (Fischer) 1974/1990
- (9) ディーデリヒス社とトルストイについては、vgl. Hanke: aa.O., S. 40-46. モデルネの文化プロモーターとしてのディーデリヒス社の分析は、上山安敏『神話と科学 ヨーロッパ知識社会 世紀末～20世紀』（岩波現代文庫 2001）、128頁以下参照。
- (10) Vgl. Garstka: aa.O., S. 8; Alfred Rammelmeyer: Russische Literatur in Deutschland. In: Wolfgang Stämmler (Hrsg.): Deutsche Philologie im Aufriß. Bd. 3 Berlin (Erich Schmidt) 1962, Sp. 439-480; hier Sp. 460f.
- (11) Vgl. Garstka: aa.O., S. 65: 「[...] 1914年に始まる世界大戦がこれ [ドストエフスキー全集の売れ行きを伸ばすこと] を果たした。1915年からは初の再版が出され、戦争の終結とともに販売部数は再び跳ね上がった。ピー

パー社は次の数字を挙げている。1920 年は全部で 135,000 部, 1921 年は 84,000 部, 1922 年は 179,000 部。『ドストエフスキー・インフレ』の頂点を迎えた。」この間にもっとも売れたのは『カラマーゾフの兄弟』で、8 版を重ねたという。

- (12) Vgl. ebd., S. 118-133.
- (13) マンの最初の短篇集『小フリーデマン氏』(1898)にはドストエフスキーの影響と推されるモチーフやプロットが見出される。特に『道化者』(1897)とドストエフスキーの『地下室の手記』(1864)(1890年代にドイツ語の抄訳が出るがほとんど注目されなかった)の間の類似については、vgl. Lilli Venohr: Thomas Manns Verhältnis zur russischen Literatur. Meisenheim am Glan (Verlag Anton Hain) 1959, S. 54-60.
- (14) Honigsheim: op. cit., p. 207. (ホーニヒスハイム, 前掲書, 131 頁.)
- (15) ヴェーバーの蔵書には『悪霊』, 『カラマーゾフの兄弟』, 『白痴』が残されているという。Vgl. Edith Weiller: Max Weber und die literarische Moderne. Stuttgart/Weimar (Metzler) 1994, S. 21. この情報をもとに後日ミュンヘンのバイエルン科学アカデミー (Bayerische Akademie der Wissenschaften) に保管されているヴェーバーの蔵書を調査したところ, 上記 3 点の存在を確認できた。

F. M. Dostojewski: Die Dämonen. Roman in zwei Teilen. Übertragen von E. K. Rahsin. 2. Aufl. München und Leipzig (R. Piper & Co.) 1907

F. M. Dostojewsky: Die Brüder Karamasow. Deutsch von H. von Himmelstjerna. 2. Aufl. Leipzig (O. Gracklauer) 1901

Fedor Dostojewski: Der Idiot. Ein Roman. Deutsch von August Scholz. 2. Aufl. der vollständigen Ausgabe. Berlin (Bruno Cassirer) o. J.

このうち『悪霊』がピーパー社の全集版である。『カラマーゾフの兄弟』をヴェーバーがいつ購入したのかはわからないが, ロシアへの関心が高まる 1905 年以降, そしてピーパー社の全集版が出る 1908 年以前ではないかと思われ, そうであればこの小説に言及する 1910 年のドイツ社会学会との前後関係にも適う。
- (16) トルストイがマンに与えた全般的影響の簡潔な記述は, vgl. Klaus Schröter: Thomas Mann. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1964, S. 64f.
- (17) Honigsheim: op. cit., p. 207. (ホーニヒスハイム, 前掲書, 131 頁.)
- (18) Marianne Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. 3. Aufl. Tübingen (J. C. B.

- Mohr) 1984, S. 474. 1911 年 11 月 12 日の母親宛ての手紙にもこの本を書く意向が表明されている (vgl. MWG II/7, 343).
- (19) Honigsheim: op. cit., p. 207 (ホーニヒスハイム, 前掲書, 131 頁) も参照.
- (20) 純粋に引用の多さから言って、『非政治的人間の考察』においてドストエフスキーは、論敵のハインリヒ・マンを除くと、ニーチェ、ゲーテに次ぎ、ショーペンハウアー、ヴァーグナーに並ぶほどである。つまりマンにとってドストエフスキーはいわゆる「精神の三連星」(vgl. GW XII, 72) およびゲーテに匹敵する重要性を持っていると言える。ちなみにトルストイはここではドストエフスキーの半分に満たない。Vgl. Hermann Kurzke: Dostojewski in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*. In: Eckhard Heftrich / Helmut Koopmann (Hrsg.): Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für Hans Wysling. Frankfurt a. M. 1991, S. 138–151, hier S. 138.
- (21) マンがピーパー社の全集版に収められたドストエフスキーの『作家の日記』を読むきっかけになったのは、マックス・ヴェーバーの実弟で社会学者のアルフレート・ヴェーバー (1868–1958) が 1915 年 9 月の『新展望』誌に寄せた論稿「来たるべきもの (Zukünftiges)」であった可能性が高い (vgl. GKFA 13.2, 168). マンからアルフレート・ヴェーバーに宛てた感謝の手紙が残っている (vgl. GKFA 22, 89–91).
- (22) この「しからずんば死!」という言葉はもともと『悪霊』のキリーロフの台詞 (第 3 部第 6 章の 2) に拠る。Vgl. GW XII, 440.
- (23) Honigsheim: op. cit., p. 132. (ホーニヒスハイム, 前掲書, 23 頁参照.)
- (24) Marianne Weber: aa.O., S. 473.
- (25) アーロン・シュタインベルク (1891–1983) の回想記から。ヴェーバーを当のスピーチに招いたのも彼らしい。Vgl. Willy Birkenmaier: Das russische Heidelberg. Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen im 19. Jahrhundert. Heidelberg (Wunderhorn) 1995, S. 149f.
- (26) Marianne Weber: aa.O., S. 474.
- (27) Vgl. ebd., S. 474f.; Honigsheim: op. cit., p. 132. (ホーニヒスハイム, 前掲書, 23 頁参照.) ホーニヒスハイムはルカーチとブロッホについて, 「ルカーチの議論には, ロシアの宗教意識や文学が重要な位置を占めていた […] またブロッホが, その到来を希求していた宗教的集産主義の正義の国について話したときも, 彼はよく『ドストエフスキー的意味の生活』という常套語を用いていた」(ibid., p. 206; 同書, 130 頁) と述べ, ヴェーバーと彼

らの間で何が好んで話題になっていたかを示唆している。

- (28) Joachim Radkau: Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München (Carl Hanser) 2005, S. 394.
- (29) トルストイの『戦争と平和』については、vgl. Hartmann Tyrell: Intellektuellenreligiosität, „Sinn“-Semantik, Brüderlichkeitsethik—Max Weber im Verhältnis zu Tolstoi und Dostojewski. In: Anton Sterbling / Heinz Ziprian (Hrsg.): Max Weber und Osteuropa. Hamburg (Krämer) 1997, S. 25-58, hier S. 47.
- (30) ドストエフスキー (亀山郁夫 訳) 『カラマーゾフの兄弟 3』 (光文社古典新訳文庫 2007), 108 頁. ちなみにヴェーバーの所持していた『カラマーゾフの兄弟』の版本 (注 15 参照) にはこのアリョーシャの大地への感涙の箇所に傍線が引いてある.
- (31) Vgl. Éva Karádi: Ernst Bloch und Georg Lukács im Max Weber-Kreis. In: Wolfgang J. Mommsen / Wolfgang Schwentker (Hrsg.): Max Weber und seine Zeitgenossen. Göttingen/Zürich (Vandenhoeck & Ruprecht) 1988, S. 682-702; bes. S. 697f.
- (32) Vgl. Marianne Weber: a.a.O., S. 498.
- (33) Ebd., S. 474.
- (34) Georg von Lukács: Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief. In: Neue Blätter 2, H. 5/6 (1912), S. 66-92; hier S. 70-75. (池田浩士編訳『ルカーチ初期著作集 第一巻』 (三一書房 1975), 181-185 頁参照.)
- (35) Ebd., S. 78f. (同上書, 188-189 頁参照.)
- (36) ルカーチのこのエッセイに関してはアーサー・ミッツマンも分析を加えて, 「ルカーチの『善』はヴェーバーの「恩寵の賜物」という最広義の意味における) カリスマおよび神秘的な無差別愛という二つの観念によく似ているようである」と述べている. A・ミッツマン (安藤英治 訳) 『鉄の檻——マックス・ウェーバー 一つの人間劇』 (創文社 1975), 249-252 頁参照.
- (37) この時期のヴェーバーの政治活動については, 牧野雅彦『ヴェルサイユ条約 マックス・ウェーバーとドイツの講和』 (中公新書 2009), 特に第 4 章に詳しい.
- (38) マンのロシア革命観については, Hermann Kurzke: Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk. München (C. H. Beck) 1999, S. 280-285, ヴェーバ

- ーの方は、ヴォルフガング・J・モムゼン（安世舟／五十嵐一郎／小林純／牧野雅彦 訳）『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890～1920 II』（未来社 1994），444-446，474-477 頁にまとまった記述がある。
- (39) 山室信高「ネ이션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（後編）」『一橋研究』28-1（2003），57-72 頁所載，63 頁以下参照。
- (40) この箇所はここで基本的に拠っている 1921 年の講演版のテキストにはなく，1925 年の大幅に増補されたエッセイ版のテキストに初めて読まれるのだが，全体コンセプトに関わるこの箇所が 1925 年に新たに書き下ろされたということはまずありえず，1921 年の時点ですでに書かれていた公算が高い。Vgl. Herbert Lehnert / Eva Wessell: Nihilismus der Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns „Wandlung“ und sein Essay Goethe und Tolstoi. Frankfurt a. M. (Klostermann) 1991, S. 127f.
- (41) マンのコンセプトがメレシコフスキーとシラーの合わせ技であることにについては，vgl. ebd., S. 116-118, 153f.
- (42) この「存在」と「意見」の対置は『非政治的人間の考察』でも手を替え品を替え繰り出される重要なテーゼである。山室信高「ネ이션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）」『一橋研究』25-2（2000），99-127 頁所載，117，124 頁参照。
- (43) この箇所は 1925 年のエッセイ版では削られている。「文学＝政治」という等式は『非政治的人間の考察』でもおなじみのマンの持論であるが，ただここで「ドイツ的」と「社会的」とが並置されていることにはやや違和感がある。この「社会的」という概念はおそらくマンが戦後少なくとも一時期シンパシーを抱いていた保守革命の陣営の独特な「社会主義」観に影響されてのことだと思われる。友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代『魔の山』とその周辺』（人文書院 2004），第 2 章参照。
- (44) 『マックス・ヴェーバー全集』の編者ヴォルフガング・シュルフターはこの二講演を「哲学的」なテキストであるとして，哲学者カール・ヤスパース（1883-1969）の见解を引きつつ，「ヴェーバーにとって没入と距離との緊張のなかでそうした諦念に満ちた仕事への心構えができるかどうか」にドイツ国民の将来と近代文化の未来は懸かっていた。この二つは彼にとって相互に関連していた。彼にあっては国民の状態への懸念は近代文化の状態へ

の懸念とつながっていた」(MWG I/17, 1)と述べている。この編者解説にはヴェーバーの二講演を主催し、またその聴衆を成していた「自由学生同盟」についても詳しく述べられている(vgl. MWG I/17, 23ff.)。

- (45) 例えば「山上の垂訓」を取り上げた一節には「(片方の頬を打つ者に)もう片方の頬を向けよ」、「悪に暴力で手向かうなかれ」という容易にトルストイを連想させる言葉が出てくるが(vgl. GPS, 551; MWG I/17, 235), トルストイの名は出されない。
- (46) 詳しくは、牧野雅彦「補論 ウェーバーと『大審問官』——心情倫理と責任倫理の関係によせて」、同『ウェーバーの政治理論』(日本評論社1993), 275-296頁所収、参照。
- (47) ヴェーバーの神秘主義的傾向の具体的な表れとして、詩人ライナー・マリア・リルケ(1875-1926)への関心を取り上げた論文, Nobutaka Yamamuro: Mystifizierung der Welt—Max Weber liest Rainer Maria Rilke. 『一橋大学社会科学古典資料センター年報』23(2003), 29-40頁所載、参照。ちなみにリルケもロシアに深く魅了されていた。
- (48) Radkau: a.a.O., S. 389ff.