

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（前編）

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

はじめに

本論文は私が以前書いた論文「ネイションとしてのドイツ（？）——第一次世界大戦期のトーマス・マンとマックス・ヴェーバーの国民意識の比較」⁽¹⁾（以下「前論文」と呼ぶ）の問題設定の延長線上に位置づけられるものである。そこでは第一次大戦が終わる1918年にほぼ同時に公刊されたトーマス・マンのエッセイ『非政治的人間の考察』とマックス・ヴェーバーの『新秩序ドイツの議会と政府』をはじめとする政治論文を両者の「国民意識」の観点から読み比べてみたところ、戦争によって尖鋭化した世紀転換期のドイツ・ネイションの問題が互いの専門分野（ディシプリン）の境界を越えて共通の言説的地平を成していることが明らかになった。そして思想史的な視角を基礎に言説分析の方法を適宜取り入れながら、ドイツ人としてのマンとヴェーバーのナショナル・アイデンティティが決して自明で強固なものではなく、喪失（昨日）と未成（明日）の間を揺れ動いてお

り、アイデンティティの不在をめぐる共振運動が生起していることを確かめた。

前論文ではマンとヴェーバーのいわば内なる自己としての「ドイツ」を問題にしたのであるが、今度は彼らの「ドイツ」にとって他者である「ロシア」を取り上げてみたい。

ナショナル・アイデンティティを含め、一般にアイデンティティというものが自己と他者との絶えざる相関運動によって生成発展していくことは論を俟たない。したがって自己の側面にのみ注目していたのではアイデンティティの把握は不十分であり、他者との関係を本質視してはじめて、その全体構造がよりよく理解できるようになる。また特に当のナショナル・アイデンティティが揺らいでいるマンとヴェーバーにあっては他者の存在意義はなおさら大きいにちがいない。本論文は「ロシア」という他者がマンとヴェーバーのナショナル・アイデンティティの構築にいかなる意義を持っていたかを考えることで、前論文を発展的に補完すべきものである。

では、なぜまた「ロシア」なのかと言えば、その理由は二つある。

一つはロシアが「近代化」という大きな歴史的枠組のなかでドイツに似ているということがある。ロシアはドイツと同様に近代化、特に産業化の路線に遅れて入って来たネーションであり、英仏など西欧諸国に対していわゆる「後発的近代化」を経験した国である。ロシアの近代化＝産業化は19世紀の後半、本格的な重工業化は19世紀末に始まり、これはイギリスに遅れること半世紀以上であった。ドイツはロシアに20年ほど先行するものの、19世紀に急激な近代化＝産業化を進めた点では同じである。また近代化の手法について言えば、ロシアはロマノフ王朝の皇帝（ツァーリ）の専制のもと、自由主義的な政治改革、保護主義的な産業政策、軍事・教育の国民化など、いわゆる「上からの近代化」を遂行する。この点でドイツ、特に国家統一を先導したプロイセンの強力な官憲による近代化の進め方はロシアのそれと重なるところが多い。

ところで、この「後発的近代化」・「上からの近代化」は決して単線の平

坦な道のりではなかった。ドイツでもロシアでも近代化の矛盾といえる諸現象が目立って現れた。一般に「後発的近代化」においては先発的なそれに比して矛盾の強度が増す傾向にある。なぜなら近代化のスピードが相対的に速いとともに、アンバランスになりがちだからである。まして「上からの近代化」ということになれば、既成秩序や既得権益との摩擦が避けられず、いろいろな局面で無理が生じてくる。ドイツもロシアもそうしたジレンマに苦しんだ。例えば農業の面で言えば、農奴解放や農地改革は自立した農民を多く生み出すことなく、封建的な遺制としてドイツ（プロイセン）ではユンカーが、ロシアでは地主貴族と農村共同体（ミール）がそれぞれ温存された。また工業の面では、重工業が急速に発展し、資本主義の組織化が昂進するとともに、労働問題が表面化し、社会主義運動が盛り上がりを見せる。市民革命を経ることなく、市民層が未成熟のまま国家主導で資本主義が発展するなか、社会主義革命への急進化が起こる構図はドイツとロシアに共通する。

こうしたロシアにおける近代化の矛盾が一挙に露呈することになる1905年の革命（ロシア第一革命）に関してマックス・ヴェーバーは次のように述べている。

ロシアでは輸入された最高度に近代的な大規模資本主義の諸力が原始的な農民共産主義の基底と衝突し、その一方で労働者階級の内部には非常にラディカルな社会主義的風潮をかき立て、それに対しては最高度に近代的な特徴をもつ、完全に「自由に敵対的な」諸組織を突きつけたので、[...] ロシアの発展が今後どんな特徴を得るに至るか、ほとんど予断を許さないほどである。（GPS, 110; MWG I/10, 678; vgl. GPS, 50; MWG I/10, 230）⁽²⁾

ヴェーバーはロシアの近代化の矛盾をこう書きとめながら、同時にドイツを省みてもいるはずなのだが、ここではドイツとロシアとが近代化の歴

史的大枠において相似たネイションであったこと、そしてそれゆえにドイツのナショナル・アイデンティティにとってロシアは恰好な「鏡」になりえたということを述べるにとどめておこう。

ロシアを取り上げるもう一つの理由は、上とは逆に、ロシアがドイツとは異なるネイションであるということである。至極当然に聞こえようが、アイデンティティの運動において自己とは異なる存在の異なり具合、すなわち他者の他者たる所以はいくら強調しても強調しすぎることはない。ドイツのナショナル・アイデンティティにとってのロシアの他者性の意義を考えるために、ここで私が理論的にある程度依拠したいのは、エドワード・サイードの「オリエンタリズム」論である。周知のように、サイードはその著書『オリエンタリズム』(1978)⁽³⁾で西洋世界が東洋世界をいかに認識=表象し、そしてその認識=表象を通じていかに支配してきたかという問題を、18世紀末以来のイギリス・フランス(および第二次大戦後のアメリカ)の中東アラブ地域に対するコロニアルな関与を主たる対象として追究している。そこではドイツはあまり扱われておらず、またロシアもあくまで西洋世界の一員と見なされ、オリエンタリズムの考察対象領域ではないのだが⁽⁴⁾、それにもかかわらず、私はここでドイツのロシアに対する一種の「オリエンタリズム」の存在を想定している。一つにはロシアが地理的にドイツのまさしく「東」に位置しており、しかもサイードの言う「心象地理(imaginative geography)」⁽⁵⁾の意味でも、ロシアはそのアジアにまたがる広漠とした領土および境界の不確かさゆえに「オリエン」の位置を有しているように思われるからである。いま一つはサイードが力説するように、「オリエンタリズム」は何よりもミシェル・フーコーの言う「言説(ディスクール)」の性格を強く持っており、言説分析の方法で解明されるべきものなのだが、私も前論文でフーコーに拠つつマンとヴェーバーのナショナルな言説を分析したことがあり、本論文でもその方法を踏襲することでマンとヴェーバーのロシアへの視線に「言説としてのオリエンタリズム」を跡づけられるのではないかと考えているからである。サイ

ードがフーコーを踏まえて言うには、「言説としてのオリエンタリズム」とは『『オリエント』なる独特の存在が問題となる場合にはいつでも、不可避的にそこに照準が合わせられる（したがってまたつねにそれに組み込まれることとなる）関心の網の目の総体（the whole network of interests）」⁽⁶⁾である。つまり「オリエント」に対する個々の関心を適切に配分し、より精緻化していくことによって、当該のテキストが編成されていく、そのある種強制的な様式^{スタイル}全体のことをいう。ところで本論でそうした「関心の網の目の総体」として特に問題になるのはロシア文学、より正確には19世紀の近代ロシア文学である。プーシキンに発し、ゴーゴリ、トゥルゲーネフを経て、ドストエフスキー、トルストイに達し、そしてチェーホフへ至る19世紀の近代ロシア文学は、ドイツはもとより全ヨーロッパに巨大な衝撃を与えた。その影響の大きさを思えば、ドイツないしヨーロッパにおいてロシア文学こそロシアを表象＝代表し、強力な磁場にも似た言説空間を形成したことは想像に難くない。私の想定するロシアに関する「オリエンタリズム」はこのロシア文学の言説空間に根を張っているように思われる。

若い頃からロシア文学に親しんでいたトーマス・マンの自伝的な小説『トニオ・クレーガー』（1903）には主人公が芸術家仲間であるロシアの女性画家にこう語る場面がある。

あなたにはそのようにおっしゃる資格があります、リザヴェタ・イワノヴナさん、それもあなたがたの詩人たちの作品、あの崇拜に値するロシア文学、あなたがたが言うところの聖なる文学（die heilige Literatur）をまさしく真に表しているロシア文学のことを思えばなおさらです。（GW VIII, 300）⁽⁷⁾

ここには芸術家であることのいかがわしさに思い悩むトニオのロシア文学に対する憧憬と畏敬の念が表れているのだが、そうした解釈は抜きにし

て、ロシア文学全般を一言で「聖なる文学」と名指すしかたには言説的な威勢が感じられる。マンが後年回想しているように、トニオの口を借りてロシア文学を「聖なる文学」と呼んだとき、それと知らずにデンマークの作家ヘルマン・バングの言葉をそっくり引いていたというのだが (vgl. GW XII, 438; auch E II, 34; GW X, 595), そうした偶然の一致も言説の観点からすれば十分にありうることである。そしてさらにこの「聖なるロシア文学」という定型的な表現は多分に「聖なるロシア」ないし「聖なるルーシ」という広く流布した観念の焼き直しであることも言説空間の出来事としてよく理解できるのである。これは小さな例にすぎないが、私は以下でロシアをめぐる「オリエンタリズム」の様相をマンおよびヴェーバーも与っていたロシア文学の言説空間に探査していくつもりである。

近代化の進展のなかでドイツと相似た姿を見せるロシア、しかしまた「オリエンタリズム」の一形象としてドイツとは相異なる姿も呈するロシア——ロシアという他者はマンとヴェーバーのドイツにとって西の影なのか、それとも東の光なのか。

1. ロシアとの^{コンタクト}接触——トウルゲーネフ

ヴェーバーとマンのロシアとの本格的な対面は、前者の場合は 1905 年のロシア第一革命を、後者の場合は第一次世界大戦を待たなければならぬが、それ以前にすでに彼らはそれぞれ個人的なしかたでロシアと出会っている。ここでまず注目すべきは、二人とも 20 歳前後の青年期に、イワン・トウルゲーネフ (1818-1883) を体験していることである。

マックス・ヴェーバーは 1883 年 10 月 (19 歳)、シュトラースブルクで兵役に就いているとき、ベルリンの実家の母親に次のように書き送っている。

僕は [...] 家に帰ると 9 時にはたいていそそくさとベッドにもぐりこ

みます。でも眠ることはまだできません。眼は冴えていますし、人間の精神面はまったくもって使われていないのですから。 […] ベッドに横になりながら、僕はなお2時間ばかり本を読みます。他のことに勤しむことはまずできません。 […] 僕の読書は、一つはハイネの旅の絵 […], そしてトゥルゲーネフの、自然詩文 (Naturpoesie) ということで言えば、彼のもっとも重要な作品である『獵人日記』 [(1852)] です。この本では人生が時おり奇怪でどぎつく彩られているところはあるにせよ、住み心地のよい部屋として見えるという点で、彼の他の作品とは異なっています。つまり彼にあってはふつう、まるで荒涼とした平原を眺めたり、青い虚空を見やったり、蚊柱がただあてどなく狂ったように蒸れた空中を漂うのを見たりするような感じがいつもするのですが、ここではそうではないのです。トゥルゲーネフはここではまだ片足をロマン派の殿堂の戸口に置いており、取って返すべきか、あるいは汚い街路に出て行くべきか迷っているのです——おやおや何たることか！ 僕は何というトゥルゲーネフ像をこしらえてしまったのでしょうか！⁽⁸⁾

ヴェーバー自身は謙遜しているものの、トゥルゲーネフについての文学史的な理解としてはこれはかなりの的を射ているのではないだろうか。『獵人日記』はロシア農民の質朴な生活の情景をつづった連作短篇集であり、その清新な自然描写とともに、ロシアはもとよりヨーロッパ中で評判となった、トゥルゲーネフの出世作である（ちなみに日本でも二葉亭四迷の翻訳『あひびき』(1888)により有名になった）。そこでは農村や草原の人々の暮らしが狩猟家である「わたし」の目を通して一つ一つ細やかに描き出されているがゆえに、「住み心地のよい部屋」のように映るというヴェーバーの喩えは十分納得がいく。しかしその後、トゥルゲーネフは『獵人日記』のなかにもこめられていた社会批判的な傾向を強めていき、人生の暗部にも目を注ぐようになる。ヴェーバーの言う「荒涼とした平原」、

虚空」,「狂ったような蚊柱」といった,醜いむき出しの現実と向き合うことでトゥルゲーネフの文学はいわゆるリアリズムへと歩を進めていくことになるのである。

この『獵人日記』を読んだのと同じ年のクリスマス,ヴェーバーはシュトラースブルクにいる伯母のイーダ・バウムガルテンに,トゥルゲーネフの最晩年の作品である『散文詩』(1882)をプレゼントしている。そしてこれは母ヘレーネにも最近贈って大変喜ばれたとも父宛の手紙に満足気に記している⁽⁹⁾。

こうした手紙の記述から推して,ヴェーバーはトゥルゲーネフの作品をいろいろ読み,しかもけっこう愛読していたと想像できるのだが,おそらくこれにはトゥルゲーネフと直接に面識があったことが一役買っているようである。ベルリンでまだギムナジウムに通っていた頃,ヴェーバーは当時名の知られた文学史家ユリアン・シュミットのサロンに時々出入りしていたが,そこに偶々トゥルゲーネフが居合わせたことがあったらしい。後年,ロシア第一革命についての論説において,執筆の経緯を記す脚注に「ユリアン・シュミット邸での偶然の出会い以来,私にとって忘れがたいイワン・トゥルゲーネフの高潔な人格」(MWG I/10, 86)とさりげなく書き留めていることから,この印象深い出会いをきっかけにトゥルゲーネフの作品を手にとるようになったのではないと思われる。

一方,トーマス・マンは1898年10月(23歳),ちょうど『ブッデンブルック家の人々』(1901)を執筆中に,トゥルゲーネフの諸作品を「特別な愛情をもって」(GKFA 21, 105)読んでいた。当時の友人への手紙によれば,トゥルゲーネフは「長年(すなわちウィーンの「芸術」と虚栄だけに夢中になることがもはやなくなって以来)自分の才能に繰り返し新しい息吹を与えてくれた」(ebd.)という。ここで「ウィーンの『芸術』」と呼ばれているのは,ヘルマン・バルを中心とした19世紀末のウィーン象徴派のことであり,マンはリュエバックの生徒時代にこの流派にいれあげて,仲間とともに作った文芸誌『春の嵐』にその文体をまねた作品を寄せるな

どしていた (vgl. GW XIII, 132f.). このウィーン熱がようやく冷めるのが
ミュンヘンに居を移す 1894 年頃のことなので、トゥルゲーネフを初めて
読んだのはこの 20 歳になるかならないかの時期と推測できる (vgl. Br I,
109). 当時マンが読んだのは『春の水』(1872), 『初恋』(1860), 『曠野の
リア王』(1870), そして「世界文学中もっとも完璧な作品の一つ」(E II,
39; GW X, 600; vgl. auch GW XIII, 134) とする『父と子』(1862) など、
トゥルゲーネフの中期から後期にかけての作品であった。これらの作品に
よりトゥルゲーネフは「その魅惑的な形式の抒情的な精確性」(E II, 32;
GW X, 592) をもって、マンの初期の創作の確かな指標になったという。
例えばマンも挙げている『初恋』はまさしく「抒情的な精確性」を備えた
ノヴェレであるが、その憂愁的な気分と感傷的な回想は、テオドル・シュ
トルムの『みずうみ』(1852) にも通じて、そこからマンの『トニオ・クレ
ーガー』への間接的な影響を読みとることはそう難しくない。実際、マン
は後年シュトルムとトゥルゲーネフを比較して、両者に「情緒の芸術
(Stimmungskunst) と回想の悲嘆 (Erinnerungsweg)」の点で「まさに兄
弟のような類似性」を見ており、さらに『トニオ・クレーガー』に登場す
る主人公の父親、すなわち「背が高く、考え深げな青い目をして、いつも
背広の襟のボタン穴に野の花を挿している、きちんとした身なりの人」
(GW VIII, 274) の姿にシュトルムとトゥルゲーネフ双方のおもかげを重
ねている (vgl. E III, 223f.; GW IX, 246f.). そう言えばマンはかけ出しの
頃、トゥルゲーネフの「メランコリックな芸術家の顔立ち」(E II, 31;
GW X, 592) の肖像画を自分の机の上に置いて日頃から眺めていたのであ
った (vgl. GKFA 21, 105f.).

ヴェーバーとマン両者のトゥルゲーネフ体験には、トゥルゲーネフ観と
して似通ったところがあるようにも思われるが、ここでむしろ注意したい
のは、後の本格的なロシア受容における彼らの基本的な姿勢の違いが見て
とれるということである。

ヴェーバーの場合は、生身の人間との交流、あるいは具体的な事物との接触がロシアへの関心を触発し、促進するというパターンが目立つ。例えばハイデルベルクに当時あった——トゥルゲーネフもそこで朗読会を開いたことがある (vgl. MWG I/10, 5) ——「ロシア読書室 (russische Lesehalle)」はヴェーバーにとってロシアへのアプローチの重要な拠点となる。ヴェーバー・クライスのメンバーだったパウル・ホーニヒスハイムやグスタフ・ラートブルフの回想にもあるように⁽¹⁰⁾、ハイデルベルクはロシアの留学生や亡命知識人にとってのドイツ随一の在留地としてつとに有名であった (ちなみにトゥルゲーネフの『父と子』のラストに登場人物の一人である進歩的な女性がハイデルベルクに留学するというエピソードが出てくる)。1862年、ハイデルベルク在住のロシア人医師 N・I・ピロゴフと有志の学生たちが中心となり、ロシア人の交流およびロシアの文物の移入・保管の場として読書室を開設した (vgl. MWG I/10, 5)。ヴェーバーはハイデルベルク大学やこの通称「ピロゴフ読書室」に出入りするロシア人たちと親交を深めつつ、ロシアに開眼していく。そして1905年の革命の際に論文を書くにあたっては、ロシア語を数週間で速習した上で (妻のマリアンネの伝えるところでは「朝早くからベッドの中でも」⁽¹¹⁾学んでいたという)、この読書室に収められていたロシアの新聞・雑誌が貴重な一次資料として役立つことになるのである。さらに、これら文献資料だけでなく、知人のロシア人、特にハイデルベルクで当時、哲学者ヴィルヘルム・ヴィンデルバントや法学者ゲオルク・イエリネックのもとで学んでいた法哲学者ボグダン・キスチャコフスキー (1868-1920) による直接の助言も大いに参考になったにちがいない (vgl. MWG I/10, 9)。

これに対して、トーマス・マンはもっぱらロシアにまつわる諸種の表象を通じてロシアへ接近していく。トゥルゲーネフの肖像画を机上に飾り祭っていたことに象徴されるように、マンにとってロシアは親密だが一種のヴェールに包まれた領域——後年のマン自身の言葉では「神話的な領域」(E II, 31; GW X, 592) ——を形づくっていた。トゥルゲーネフの肖像の

傍らには、さらに農夫風のルバシカを羽織った「ヤースナヤ・ポリャーナのホメロス」(E II, 32; GW X, 592) こと、レフ・トルストイ (1828-1910) の家父長然とした姿の写真も鎮座しており、これら「エキゾティックな巨匠と偶像 (exotische Meister und Kultbilder)」(ebd.) にマンにとってのロシアは代表されていたのである。第一次大戦の直前、マンはロシアへの講演旅行の機会に恵まれそうになったことがあったが、これは戦争のためにやむなく取り止めになった。その実現しなかった旅のありうべき情景をマンは次のように描いている。

私はゴーゴリの子孫であるアンドレーエフ、ソログーブ、クズミーン [三人ともマンとほぼ同時代のロシアの作家] を訪ねることだろう。彼らとピロシキを食べ、紅茶 [サモワールで淹れたもの] を飲むことだろう。またおそらくはキノコの漬け物、火酒 [ウォッカ]、タバコ [パピュロス] も出るだろう。おまけにひよっとしたら彼らは私に「どうぞ遠慮なさらずに、親友 (Väterchen) [ロシア語で「バトゥーシュカ」、友人への呼びかけの言葉]」、あるいは「ご自分で好きなように、フォマー・ゲンリホーヴィチ (Foma Genrichowitsch) [ハインリヒの息子のトーマス、トーマス・マンのロシア式の呼び名]」などと話しかけてくるかもしれない。(E II, 35; GW X, 596)

このような——『トニオ・クレイガー』にも登場する (vgl. GW VIII, 296f.) ——さまざまなロシア・イメージをマンに植えつけたのは、やはりトゥルゲーネフをはじめとして彼が耽読したロシア文学であったことはまちがいないところである。ロシア文学こそロシア的な表象の宝庫として、マンのロシアへの想像上の旅路の伴侶を務めたのである。しかもマンはヴェーバーとは異なり、ロシア語を習得することはなかった (ただし学びたい気持ちは少なからずあったようだ⁽¹²⁾) ので、ロシア文学の諸作品にはもっぱら翻訳を通じて親しんでいた。早くはレクラム文庫に収められたト

ウルゲーネフやトルストイ (vgl. GW X, 248), そしてやがてはドイツにおけるロシア文学の代表的な紹介者・翻訳者であるアレクサンダー・エリアスベルク (1878-1924) と知り合うことで, 彼の訳した 19 世紀の巨匠から 20 世紀の同時代の作家にいたるまで, さまざまなロシアの文学作品をドイツ語で読むようになっていく⁽¹³⁾. その際, マンが住んでいたミュンヘンはこのエリアスベルクの訳業をはじめ, ロシア文学の翻訳出版が非常に盛んな都市であったことも, マンのロシア受容の環境的要因として⁽¹⁴⁾——ヴェーバーのいたハイデルベルクが現実のロシア人の中心地であったことと対比して——注目しておいてよい.

2. ロシアへの^{イニシエーション}導入——ソロヴィヨフとメレシコフスキー

20 世紀初頭, ヴェーバーとマンそれぞれのロシア受容において先導的な役割を演じた二人の人物がいる. ヴェーバーにとってのウラジーミル・ソロヴィヨフ (1853-1900), そしてマンにとってのドミートリー・メレシコフスキー (1866-1941) である. この二人はソヴィエト政権時代, ロシア思想史の上でともに長らく日陰的な扱いを受けていたため, 半ば忘れ去られた存在になっていたが, 革命前のロシアおよびヨーロッパでは非常に名の知れた知識人だった. 簡単に二人の生涯と著作を振り返っておく.

ソロヴィヨフは高名な歴史家セルゲイ・ソロヴィヨフを父に, 知的に早熟な子どもとして成長し, モスクワ大学理学部, 次いで哲学部に学び, ヨーロッパの哲学が行き着いた実証主義や唯物論を批判した修士論文『西欧哲学の危機』(1874) を書いた. それから間もなくロンドンに留学し, またエジプトに渡り, そこで瑠璃色の女性像「ソフィア」を観る神秘体験をする. 帰国後, 文部省の学術委員になり, 「神人論」の連続公開講義を行なう (これにはドストエフスキーやトルストイも出席) とともに, ペテルブルク大学に博士論文『抽象原理批判』(1880) を提出する. しかし 1881 年, 皇帝アレクサンドル 2 世の暗殺に際してテロリストに好意的な発言を

したため、当局ににらまれ、すべての公職を辞して、評論活動に専念するようになる。これ以降、彼は独自の宗教哲学を構想し、東西教会の融和と統一を目指して『大論争とキリスト教政治』（1883）、『神政制の過去と未来』（1887）、『ロシアと普遍公会堂』（1889）などのキリスト教会関係の論考を精力的に執筆する。しかし結局、正教側からもカトリック側からも理解が得られずに挫折し、1890年代には詩や芸術に関心が移っていく。自ら詩作しつつ、そこで展開した詩論は後にロシア・シンボリズムの詩人たち、特にアンドレイ・バールイ（1880-1934）やアレクサンドル・ブローク（1880-1921）ら、後期シンボリストたちに大きな影響を及ぼす。死の直前、自身最高の作であるとして『三つの対話及び反キリスト物語』（1900）という黙示録的な書物を出した⁽¹⁵⁾。

メレシコフスキーは貴族の役人の家に生まれ、早くから詩を書き始め（ドストエフスキーの前で朗読したこともある）、ペテルブルク大学で実証主義やナロードニキの思想に感化を受けたりしたが、トルストイの『懺悔』や妻となるデカダン派の詩人ジナイーダ・ギッピウス（1869-1945）との出会いを通じてしだいに宗教的な意識に目覚めていく。詩集『象徴』（1892）と評論『現代ロシア文学の衰退の原因と新しい潮流について』（1893）で、ゲーテやフランス象徴派の影響下に19世紀のリアリズム文学の行き詰まりを指弾し、世紀末の前期シンボリズムの先鋒を務める。その後「キリストと反キリスト」をテーマとした歴史小説三部作（『背教者ユリアヌス』（1896）、『レオナルド・ダ・ヴィンチ』（1900）、『ピョートルとアレクセイ』（1905））、そして評論『トルストイとドストエフスキー』（1901/02）を書き上げ、名声を確立する。そこでは異教とキリスト教の対立、肉と霊の相克を描き、これら二つの原理が止揚された世界の到来を予言している。また妻らと共同でペテルブルクに「宗教哲学会」を組織し、雑誌『新しい道』を編集して、新たな宗教意識の振興に努める。1905年の革命では一時革命の宗教的な潜在力に期待を寄せるが間もなく幻滅し、『来るべき賤民』（1906）などで社会主義への厳しい批判を行なう一方、ロ

シアの歴史に取材した戯曲や小説を書き継いでいく。1917年の革命では反ボルシェヴィズムに徹し、最終的にパリに亡命して、そこでも旺盛な執筆活動が続けるが、後世に残るような作品はもはや書けなかった。晩年はムツソリーニを賛美したり、ヒトラーのソ連侵攻を支持したりした⁽¹⁶⁾。

こうして見るとソロヴィヨフとメレシコフスキーは——ディシプリンとして一方は哲学、他方は文芸という相違はあるにせよ——思想的に相似た位置にいることがわかる。第一に、世紀転換期のシンボリズムの（理論的）先駆者として、ロシアのモダニズム全般に大きな影響力をもったこと。第二に、西欧の思想を吸収し、ロシアの伝統と対峙・総合させる弁証法的な二元論思考を展開していること。そして第三に、新しい宗教性、神秘主義の招来を企図したこと。これら三点において、ソロヴィヨフとメレシコフスキーはいわゆる「ロシア的靈性」の告知者として、人民主義からマルクス主義、そして Kommunismus = ボルシェヴィズムにいたる路線とは異なるロシアの思想潮流を代表することになる。

マックス・ヴェーバーはどのような経緯でソロヴィヨフを知ったのだろうか。これにもやはりハイデルベルクの知的環境⁽¹⁷⁾が大いに関与している。前述のようにヴェーバーの交友範囲には多くのロシア人学者や学生がいたが、そのなかにフェードル・ステプーン（1884-1965）という若者がいた。彼は1902年にハイデルベルクに留学してきて、ヴァインデルバントやイエリネックのもとで学び、1910年に博士号を取得した⁽¹⁸⁾。その博士論文の準備の過程で、彼はソロヴィヨフの著作のドイツ語訳に取り組み、それを出版しようとするにあたって、ヴァインデルバント、そしてまたヴェーバーに出版社への仲介を依頼している。1906年6月11日付、J・C・B・モーア社（『社会科学・社会政策論叢』の出版元）のパウル・ジーベック宛の書簡で、ヴェーバーは「お尋ねいたしますが、ウラジーミル・ソロヴィヨフの主著『ロシアの国民問題（die nationale Frage in Rußland）』の（非常によくできた）翻訳はことによつては貴社に向いていないでしょうか」

(MWG II/5, 110) と出版を持ちかけている。その後のやり取りでもヴェーバーはこの翻訳出版に非常に熱心で、自ら校正の役まで買って出ようとしており (vgl. MWG II/5, 127, 133), それを受けてジーベックの方も出版の意向を伝えている。結局このプランは残念ながら翻訳権の問題などで実現しないのであるが (vgl. MWG II/5, 110), ヴェーバーがステプーンを通じてソロヴィヨフをドイツに紹介することを「真に望ましく、価値ある」(ebd.) と判断したことは、後のドイツにおけるソロヴィヨフ研究の充実・発展を思えば (1910 年代に早くもソロヴィヨフの著作集がオイゲン・ディーデリヒス社より刊行される⁽¹⁹⁾), 先見の明があったと言えよう。

ところで、正確に言うと、ヴェーバーはステプーンによるソロヴィヨフの翻訳を読んでこのロシアの特異な宗教哲学者を初めて認知したというのではない。実はそれ以前にロシア語の原典を——少なくとも部分的には——読んでいたのである。これにはおそらくヴェーバーのロシア事情に関する助言役であったキスチャコフスキーの示唆があったと思われる。前記のジーベックとのやり取りのなかでもキスチャコフスキーの介在が窺われるし (vgl. MWG II/5, 119, 127, 133, 141), それに何よりもキスチャコフスキーの助けを大いに借りて——ヴェーバー自身の言葉では、「Th・キスチャコフスキー博士の専門ならびに人に関する知識を、まったく無礼を顧みずに、容赦なく奪取することによって」(MWG I/10, 86) ——書き上げた論文『ロシアの市民的デモクラシーの状態について』(1906) にいくつかソロヴィヨフへの言及が見られるところからも、これはまず間違いない。

このヴェーバーのロシア論は——もう一つの『ロシアの擬似立憲主義への移行』(1906) と合わせて——1905 年 1 月のいわゆる「血の日曜日」事件をきっかけにロシアで起こった革命騒動と政治変動をほとんど同時進行で追った一種の革命クロニクルと呼べるもので、その記述は 1905 年 8 月のドゥーマ (国会) 開設の詔勅から 1906 年 7 月の第一次ドゥーマの解散まで及んでいるが、もともとロシアのリベラル派の亡命知識人たちを中心に結成された「解放同盟 (Sojuz Osvoboždenija)」の手になるロシアの憲

法案についてコメントを加えるべく書かれたものであった。そこでは「解放同盟」の中心メンバーで、当の憲法草案の制作に関わったピョートル・ストルーヴェ（1870-1944）をはじめとして、ロシアにおける立憲＝議会制デモクラシーの実現を目指す愛国的インテリゲンツィアの思想動向が「個人的に全面的な共感」（MWG I/10, 87）をもって論述されている。これらの知識人は元来マルクス主義の立場に拠って従来のナロードニキの運動を批判するところから出発したが、しかし急進左派の社会主義的革命行動にまでは至らずに、カデット（立憲民主党、1905年10月創立）に参じつつ、もっぱら立憲主義的・議会主義的手続を通じてロシアの近代的改革路線を推し進めようとした。このゆえに彼らはしばしば、ドイツで言う「修正主義」に近い、「合法的マルクス主義」の名で括られることがある。この「合法的マルクス主義」の流れを汲む知識人にはストルーヴェの他に、先の法学者キスチャコフスキー、それから国民経済学者のセルゲイ・ブルガーコフ（1871-1944）、さらに哲学者のニコライ・ベルジャーエフ（1874-1948）やセミョーン・フランク（1877-1950）らがいる。これら合法的マルクス主義者たちの背後にあって、彼らに多かれ少なかれ影響を与えた存在が実はソロヴィヨフであった。ヴェーバーもその辺りの事情を察してか、「両者〔ストルーヴェとその同志のツガン＝バラノフスキー（1865-1919）〕はしかしながら他方で当時すでにマルクス主義の正統派の人たちには疑わしく思われていたし、そして実際にストルーヴェの1893年から1901年の論文を集めた『さまざまなテーマに寄せて』（ペテルブルク1902）には純粋なマルクス主義から、フィヒテと「人権」の理念に基づき、ソロヴィヨフの穏健で倫理的なナショナリズムを才気あふれるしかたで再解釈する、特殊「社会リベラル的」＝自然法的立場への漸次移行がはっきりと表れており、それはまた——大筋においては——キスチャコフスキーも共有する立場である」（MWG I/10, 95）と述べている。「解放同盟」の憲法草案に表れたこうしたストルーヴェの立場を詳しく検討していくなかで、ヴェーバーはソロヴィヨフへの目配りをしている。

ヴェーバーが読んでいたソロヴィヨフの著作は、前記ステプーンが翻訳に取り組んでいた『ロシアの国民問題』（1888）である。これには1883年から1888年にかけて折に触れて書かれたソロヴィヨフの論文が収められているが、その一貫した問題関心は、序文や第一論文「倫理と政治」（1883）にも明らかなように、ロシアのナショナルな使命とはいったい何かということである。ソロヴィヨフはその使命を利益政治ないし権力政治的な課題としてではなく、あくまでも倫理的義務と見なして、彼の究極的な理想である全キリスト教世界の（再）統一に向けて、東西ヨーロッパの精神的＝宗教的和解を誠実に追求することであるとしている⁽²⁰⁾。ヴェーバーはこうしたソロヴィヨフの考えを「ロシア民族の政治的使命の倫理的＝宗教的独自性に対する信念」（GPS, 39; MWG I/10, 124）と呼んでいる。そしてストルーヴェェらロシアのリベラルなインテリゲンツィアにもこうしたソロヴィヨフの信念が広く浸透していると——ある人（おそらくステプーンか）の指摘を受けて——感得している。そこで例として持ち出されているロシアのデモクラットからヴェーバーが直接聞いたという言葉は示唆的である。

正義は行なわれよ、世界は滅ぶとも（*fiat justitia, pereat mundus*）。民衆があらゆる文化的進歩を拒もうと、無に帰さしめようと、われわれにできるのは何が正義なのかを問題にすることだけであり、そしてわれわれが民衆に選挙権を与え、そうすることで彼らに自分たちの行わないの責任を取らせるなら、われわれは自らの義務を果たしたことになるのだ。（*ebd.*）

これは一つの極端な例にはちがいないが、それでもこうした言葉にはヴェーバーの見るところある一定の典型的な「倫理的」立場が表明されている。ヴェーバーはそれを「『結果倫理（*Erfolgsethik*）』の完全な拒否」であるとし、「政治の領域において」は「およそ積極的な行為のありうべき

導きの星として妥当するのは絶対的な倫理命法のみであり、そこにはただ正義をめぐる闘争 (der Kampf um das Recht) あるいは『聖なる』自己放棄 (die „heilige“ Selbstentsagung) の可能性しか残らない」(ebd.)と述べている。ここで言われている倫理的な態度とはすなわちヴェーバーが後年『職業としての政治』(1919)で定式化することになる「信条倫理 (Gesinnungsethik)」に当たる。「信条倫理」とはある行為をなす際の内面的な信条の純粋性のみを問題として、その行為の外的な結果および当の結果に対する責任を一切度外視するという態度のことである。これに対し、ヴェーバーが上で「結果倫理」と呼んでいるのは「信条倫理」と対置される「責任倫理 (Verantwortungsethik)」のことであり、行為によるありうべき結果を考慮に入れつつ、その結果の責任を引き受けようとする態度をいう。ソロヴィヨフ自身はロシアが果たすべきナショナルな使命について、「ロシアがその倫理的義務を全うするかどうか、われわれは予言することはできない。われわれは個人の生においても民族の生においても不可避的なものを認めない。人間および国民の運命は生命のある限りその善意 (ihr guter Wille) にかかっている」⁽²¹⁾として、最終的な正当性の根拠を「善意」に置くことで、「信条倫理」的な態度を露わにしている。またソロヴィヨフの弟子筋に当たるロシアのリベラルなデモクラットたちは自分たちの憲法草案に掲げた平等選挙権という彼らの正義に合った制度をロシアに導入するのに非常に熱心である一方、それがもたらすであろう官僚支配の増大や衆愚政治の擡頭には目をつぶっている。そこでは明らかに「責任倫理」が欠如し、「信条倫理」が行きわたっているとヴェーバーは見ている。

このように「信条倫理」の優勢のゆえに「正義をめぐる闘争」が起こるのは当然としても、ややわかりにくいのはその後の「あるいは」に続く「『聖なる』自己放棄」ということである。書き方からしてこちらの方に何がしかのアクセントがかかっているようなのだが、それは何によるのだろうか。ヴェーバーの述べるところをさらに読んでみよう。

ポジティブな「義務」として認められたことがいったんなされるならば、倫理的価値以外のあらゆる他の価値が排除されてしまっているために、トルストイばかりでなくロシア人全般の魂の奥深くに刻みこまれているあの聖書の文句が無意識のうちに再び力を発するにいたる。「悪に手向かうなかれ」と、嵐のような行動力と状況への屈従とのあの急激な交替は倫理とおおよそ無関係なものを実在するものとして、あるいはとにかくありうべき「価値」として認めようとしないことの結果なのだが、それはソロヴィヨフ的「聖性」の汎モラリズム（Pan-moralismus）にも、純粹に倫理的な志向を持ったデモクラシーにも固有の特徴である。（GPS, 39f.; MWG I/10, 124）

「『聖なる』自己放棄」とはこの場合、山上の垂訓にある「悪に手向かうなかれ、汝の右の頬を打つ者には左の頬も向けよ」（マタイ5:39）というキリストの教えにもとづく徹底的な無抵抗・非暴力の行動様式を指すようである。「信条倫理」の持ち主は自らの内なる信条にのみ従って「嵐のような行動力」をもって「正義をめぐる闘争」に挑むかと思えば、その一方で自己の信条にもとづく倫理的価値判断以外の行為基準の可能性をはじめから遮断してしまっているために、この世の現実の倫理的不合理の前で行為不能に陥り、「状況への屈従」にいたることもままある。この両極端に振り子が振れるように急転するのが「信条倫理」の特徴であって、ヴェーバーはそれをソロヴィヨフにもロシアのデモクラットたちにも共通して見てとっているのである。先のデモクラットの「正義は行なわれよ、世界は滅ぶとも」云々の言葉はその傾向を如実に示しており、そして実際にもストルーヴェをはじめとする知識人たちは後に遅かれ早かれ現実政治から手を引いてしまう⁽²²⁾。誰よりも当のソロヴィヨフが隠者のような晩年を送っている。

ここでヴェーバーの目にクローズアップされてくる存在がいる。上でも軽く触れられている作家レフ・トルストイである。よく知られるように、

トルストイは『懺悔』（1879）以後、いったん小説の筆を折り、福音書の教えに従い私有財産の否定をラディカルに主張するようになるが、ナロードニキヤマルクス主義の社会革命運動にはコミットせず、自分の領地のヤースナヤ・ポリャーナに隠棲し、農民たちとともに一種のコロニー生活を実践する⁽²³⁾。ヴェーバーの見るところ、こうしたトルストイの姿には、純粋なモラル志向から現実を変革せんとするラディカルな行動を促す面と、その純粋志向ゆえに現実の不正や悪からできるだけ身を引こうとする面とが表裏を成す「ソロヴィヨフ的『聖性』の汎モラリズム」が体现されている。ロシア論の最後でヴェーバーはトルストイの小説『復活』（1899）に触れ、その「没政治性（Apolitismus）」（GPS, 110; MWG I/10, 677）がロシアの官憲の亡霊じみた不気味さを見事に表現していると述べているが、これも現実政治を倫理的に無価値と見なすトルストイの面目を伝えるものである。

トーマス・マンが初めてメレシコフスキーに接したのは1903年から翌1904年にかけて、評論『トルストイとドストエフスキー』においてである。これはカール・フォン・グッチョウの訳により、1903年にライプツィヒで刊行されたものである。今日チューリヒのトーマス・マン・アルヒーフに保管されているマンの蔵書中にこの本があり、そこにはかなりの書きこみとともに「トーマス・マン／1903年」と購入のサインが記されている由である⁽²⁴⁾。この読書体験は強烈だったらしく、マンは後年の『ロシアン・アンソロジー』（1921）に次のような熱っぽい賛辞を書いている。

ドミートリー・メレシコフスキー！ ニーチェ以来のもっとも天才的な批評家にして世界大の心理家！ そのトルストイとドストエフスキーに関する本は20歳の私にこれほどまでに消しがたい印象を与え、また同じくまったく比類のないゴゴリについての著作は私の傍を決して離れたことがない、あのメレシコフスキー！（E II, 35; GW X,

それからかなり経って、第一次大戦後間もなくのこと、翻訳家のエリアスベルクの計らいで、亡命の途にあるメレシコフスキーがミュンヘンにやってくる。マンのもとを訪れるという知らせが入った。しかしこれは結局実現しなかった。マンは上の文章に続けて述べている。

田舎者には見られなくなかったので、私は鷹揚な態度で「メレシコフスキー氏はもちろん大歓迎です」と返答しておいた。しかし内心私は一言も信じてはいなかった。神話はひとの部屋に寄ることなどない。そんなことは起こらないのだ。そして実際そんなことはやはり起こらなかった。[...] 人生とは実現である。しかしすべてのごとには限界というものがあるのだ。(E II, 35f.; GW X, 596)

ここでも先に述べたロシアに対するマンの基本的な姿勢、すなわち「神話的な領域」としてのロシア文学の表象世界を生身の現実よりも優先しようとする姿勢が見てとれる。また——この『トルストイとドストエフスキー』は別にして——エリアスベルクの手になる翻訳が仲立ちになって、マンのメレシコフスキー受容を促進していることも見逃せない。エリアスベルク訳のメレシコフスキーの著作で、マンが所持していたものを挙げると、上で言及されている『ゴゴリ 作品・人生・宗教』（ミュンヘン／ライプツィヒ 1911）をはじめとして、西欧およびロシアの作家論の集成である『永遠の伴侶』（ミュンヘン 1915）、宗教革命の予言者としてのトルストイ、ドストエフスキーを論じた『エマオへの途上』（ミュンヘン 1919）、ロシア革命批判の論集『反キリストの国 ロシアとボルシェヴィズム』（ミュンヘン 1921）、エジプトやバビロニアの箴言を集めた『東方の神秘』（ベルリン 1924）といったものである⁽²⁶⁾。

メレシコフスキーはトーマス・マンにとってまさしく「ロシア文学の迷

宮におけるヴェルギリウス」⁽²⁷⁾としてロシア文学世界への案内役を果たし、マンのロシア文学観、ひいてはロシア観の形成に——時に「偏向」と評されるほど——決定的に寄与した⁽²⁸⁾。このことは先の『ロシアン・アンソロジー』の重要な論点がメレシコフスキーからの引き写しであること、また、後段で見るように、エッセイ『ゲーテとトルストイ』（1921）の基本構想がメレシコフスキーの『トルストイとドストエフスキー』に多くを負っていることから明らかである。もっとも目立つところは、メレシコフスキーに特徴的なアンチテーゼ（二元論的）思考とジンテーゼ志向をマンも共有しているという点である。メレシコフスキーは異教とキリスト教、肉（身体）の原理と霊（精神）の原理の対立葛藤の上に、両者を止揚総合する「第三の御国（das dritte Reich）」の実現を熱望するが、マンもまた、メレシコフスキーほどあからさまに宗教的ではないものの、生と精神、感覚と認識、官能と知性、創造と批判といった一連の対立構図をもとに、それらの宥和を志向する作品を書き続けてきた。そしてマンは「第三の御国」という言い回しもしばしば使っている。『ロシアン・アンソロジー』にもそれは見られるが（vgl. E II, 37; GW X, 598）、早くは自身の戯曲『フィオレンツァ』について述べた文章（1912）のなかで、「[...] 詩人とはジンテーゼそのものである。詩人はいつでもどこでもジンテーゼを表現する。すなわち精神と芸術、認識と創造、知性と純朴、理性と魔性、禁欲と審美の宥和、すなわち第三の御国を表現する」（E I, 157; GW X, 564）と述べている。そこでは直接はシラーの『素朴文学と情感文学について』が話題になっており、メレシコフスキーへの言及はないが、しかしこのシラーの著作とメレシコフスキーの『トルストイとドストエフスキー』を並べて理解しようとする傾向がマンには見られ（vgl. GW XIII, 259f.）、それゆえここでもシラーを引用しながらおそらくメレシコフスキーを連想したのだろうと思われる。

ただし「第三の御国」という理念はメレシコフスキーのオリジナルではもちろんない。これはもともと黙示録の千年王国説（Chiliasmus）にもと

づくヴィジョンであり、「父の国」、「子の国」の後に訪れるという「聖霊の国」を意味している。三位一体の正統教義を歴史の終末論的期待に直接結びつけたこの異端的な考えは、古代のモンタヌス派や中世のフィオーレのヨアキムらによって唱えられて以来、ロシアではいわゆる「第三のローマ」の理念⁽²⁹⁾と重なり、ドイツではヴァイマル期の保守革命を経由してナチスの「第三帝国」⁽³⁰⁾として喧伝されるに至る。メレシコフスキーもマンもこの流れに無縁ではなく、後に「第三の御国」としてのロシアないしドイツということを言うようにもなるのだが、この第一次大戦前の時点ではまだそうした政治的な含意よりも、上のマンの「ジントーゼとしての詩人」という発言からもわかるように、文芸の領域における「第三の御国」の実現を唱道している。『トルストイとドストエフスキー』ではこの対照的な二人の作家に代表されるロシア文学の未来を占ってこう述べられている。

彼ら〔トルストイとドストエフスキー〕のどちらが正しいか、そして〔…〕他ならぬ言葉の英雄たちのなかに、霊（Geist）の第三にして最後の御国において人間を支配することになる選ばれし者が確かに見つけ出されるかいはなは、未来が決するだろう。⁽³¹⁾

ところで、この「第三の御国」＝「聖霊（der Heilige Geist）の国」のヴィジョンにおいて問題となるのはやはりその「聖」の性質いかんである。メレシコフスキーは上で「聖（heilig）」の語を——おそらく意図的に——省いているが、それは彼の思い描く「聖」性が伝統的なキリスト教的聖性とは異なることを意識しているためだろう。メレシコフスキーが「聖」ということを言うのはドストエフスキーの病気に關してである。フョードル・ドストエフスキー（1821-1881）は若い頃からしばしば癲癇の発作に見舞われてきたが、それは古くから「聖なる病」⁽³²⁾と呼ばれ、「予言」や「千里眼」の能力とも結びつけられてきた。発作を挟んでドストエフスキ

ーはこの上ない恍惚感を味わっては奈落の絶望感に打ちひしがれ、「自らを罪人と感じ、身に覚えのない罪悪、とてつもない罪業が自分の上ののしかかっているかのように思われた」⁽³³⁾という。癡癡にまつわるこうした「大いなる聖性と大いなる悪性」⁽³⁴⁾のからみあいにメレシコフスキーは「ドストエフスキーの本性の深遠にして本源的な、未だ解かれざる謎」⁽³⁵⁾を見ようとする。罪や悪と対立しない、それどころかそれらを孕みもするドストエフスキー的「聖」のありようはトーマス・マンにも訴えるところが大きかったようだ。それは短篇『悩みのひと時』(1905)で「あらゆる賢明さ、冷静な鍛錬よりも、まさしく罪の方が、有害で身を滅ぼすようなものへの献身の方がモラルに適っているように思われるのはいったいどうしてか」(GW VIII, 375)と自問する詩聖シラーの姿⁽³⁶⁾、あるいは戯曲『フィオレンツァ』(1905)で自らを「聖者にして芸術家」である「予言者」とし、「あらゆる恐ろしい深み、恥辱と悲嘆に満ちた存在の深淵を慈悲深く照らし出すかがり火」, 「燃え上がる矛盾」(GW VIII, 1060)としての芸術を奉じる修道士サヴォナローラの姿⁽³⁷⁾に投影されている。そしてやがて『魔の山』(1924)のカーニヴァルの夜、主人公ハンス・カストルプに「一身を保つより、自らを失い、自己を破滅さえさせる方がモラルに適っているように思うの。偉大なモラリストというのは […] 悪と悪徳の冒険家 […] 大罪人だったのよ」(GW III, 473)と告げるロシア女、ショーシャ夫人へと受け継がれていく⁽³⁸⁾。トニオ・クレイガーが崇拜する「聖なる文学」としてのロシア文学の「聖」性はメレシコフスキーによって決定的な刻印を受け、清濁併せ呑むドストエフスキー的スケールを獲得する。

こうしてヴェーバーとマンは、それぞれソロヴィヨフとメレシコフスキーによって「ロシア的靈性」の気圏に導かれた。ただしこう言って済ませる前に、言説的観点から一言補っておきたい。注目すべきことに、ヴェーバーとマンはここでともに「聖」の問題に逢着している。これはもちろん、上で見たように、各々ソロヴィヨフとメレシコフスキーの導きによるのだ

が、それにしても、一方は政治・社会の分析、他方は文芸の創作・批評を通じて、同一の、しかも本来宗教上のカテゴリーである「聖」なるものに行き着くというのは、考えてみればやや奇異である。そこには、ソロヴィヨフとメレシコフスキーによる個別の思想的影響のみならず、何か共通の言説的な作用が隠れてはいないだろうか。ヴェーバーが必ず括弧つきで言挙げする「聖」ないし「聖性」、マンがトニオをはじめとする主人公たちの口や姿を借りて表現する「聖」には、その引用的な身振り——あからさまな引用ではない！——からして何かいわくありげなものを感じる。また両者においてその「聖」の意味は正反対と言ってよいほど異なっている——ヴェーバーにおいては「悪に手向かうなかれ」という言葉に象徴されるように悪に対してひどく消極的であるのに対して、マンにおいてはシラーやサヴォナローラの苦悶に見られるように悪に対してむしろ積極的である——ものの、どちらもその極端さの点で尋常な意味での「聖」を逸脱する勢いを示しており、そのままでは概念が破綻する恐れがある。そこでいわくありげなものとして、「聖」の極端な意味の逸脱を包摂するように忍びこんでくるのが「ロシア」というナショナリティである。「聖」にかかる過剰な負荷を「ロシア」が密かに引き取ることで概念の平衡が担保される。つまりここでものを言っているのは「聖なるロシア」という言表にまつわるナショナルな言説の潜勢力なのである。「聖なるルーシないしロシア (святая Русь/Россия)」というのは、歴史的にもとをただせば、10世紀末にキリスト教（ギリシア正教）を国教としたキエフ・ルーシ、特に14世紀以降のモスクワ・ロシアにおける国家と一体となった正教文化の隆盛を指して言われる。さらに15世紀のビザンチン帝国の滅亡と「タタールの軛」からの脱却により名実ともに正教会国家としてのロシアの独自の地位を主張することにもなる。しかし17世紀半ばの総主教ニコンの改革に起因する「教会分裂（ラスコール）」によって「聖なるロシア」の実体は瓦解してしまう。にもかかわらずこの観念自体は生き残り、一人歩きするようになる。その際、正教の正統信仰との関係は必ずしも本質視されな

くなり、宗教上の脱文脈化が起こるとともに⁽³⁹⁾、「ロシア」というナショナルな規定が「ルーシ」の古い響きをとどめながらも、装い新たに18、19世紀来の近代国家としての発展を背景にさまざまな領域分野を横断して浸透してくる⁽⁴⁰⁾。ここに「聖なるロシア」の言説的パフォーマンスの豊饒な可能性が開ける。「ロシア人全般の魂」の「聖性」ということを持ち出すヴェーバーも、「聖なるロシア文学」について語るマンも、この「聖なるロシア」の言説的パフォーマンスに与っているのである。そうして二人は「聖なるロシア」の聖堂のなかで二体一対の巨大な聖像と相まみえる。(後編に続く。)

注

- (1) 山室信高「ネーションとしてのドイツ(?)——第一次世界大戦期のトーマス・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。山室信高「同(後編)」、『一橋研究』28-1(2003)、57-72頁所載。そもそもなぜマンとヴェーバーを比較するのかという疑問に対してはそこで最初に弁明してあるので参照されたい。
- (2) 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。
GPS: *Gesammelte Politische Schriften*. 5. Aufl. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1988
MWG: *Max-Weber-Gesamtausgabe*. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1984ff.
なおヴェーバーのロシア革命論については、マックス・ウェーバー(雀部幸隆/小島定/肥前栄一/鈴木建夫/小島修一/佐藤芳行 訳)『ロシア革命論I・II』(名古屋大学出版会1997/98)の訳文を詳しい訳注・解説とともに参照した。
- (3) エドワード・W・サイド(板垣雄三/杉田英明 監修、今沢紀子 訳)『オリエンタリズム 上・下』(平凡社1993)。
- (4) サイド『オリエンタリズム 上』、50-51頁参照。ドイツのオリエンタリズムの意義は「英仏の帝国がオリエンタリズムから文字どおりかき集めるように収集してきたテキスト、神話、思想、言語に向かって適用されるべき研究方法を、精緻なものに磨きあげたということ」(同書、55頁)とされる。

- (5) サイド『オリエンタリズム 上』, 128 頁以下参照. 「心象地理」の原型と
言うべき古代ギリシアにおける「ヘレネス」と「バルバロイ」, そして
その拡大版である「西洋 (オクシデント)」と「東洋 (オリエント)」の境
界画定は曖昧で漠然とした空間把握にもとづいており, そのため空漠, 遠
隔, 狂暴, 神秘といったイメージを境界の向こう側に付与することにな
った. ロシアもそうしたイメージを被りやすい心象地理的空間であることは
見やすい.
- (6) 同上書, 22 頁.
- (7) 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.
GW: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Frankfurt a. M.
(Fischer) 1974/1990
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.
Br: Thomas Mann. Briefe. I-III. Erika Mann (Hrsg.) Frankfurt a. M.
(Fischer) 1979
- (8) Max Weber: Jugendbriefe. Marianne Weber (Hrsg.) Tübingen (J. C. B.
Mohr) 1936, S. 78f. (阿閉吉男/佐藤自郎 訳『マックス・ウェーバー 青年
時代の手紙 上』(文化書房博文社 1995), 88-89 頁参照.)
- (9) Vgl. ebd., S. 87. (同上書, 98 頁参照.) なお『散文詩』のドイツ語訳は
1883 年に出版されており, ヴェーバーは新刊を早速買い求めたことにな
る.
- (10) Vgl. Paul Honigsheim: Memories of Max Weber. In: P. H.: The Unknown
Max Weber. New Brunswick (Transaction Publishers) 2000, p. 123, 132.
(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), 9, 22-23 頁参照.) グスタフ・ラートブルフ (山
田晟 訳)『心の旅路』(東京大学出版会 1962), 86-88 頁参照.
- (11) Marianne Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. 3. Aufl. Tübingen (J. C. B.
Mohr) 1984, S. 359.
- (12) トーマス・マン (V・ハンセン/G・ハイネ編, 岡元藤則 訳)『トーマス・マ
ンは語る』(玉川大学出版部 1985), 26 頁参照.
- (13) エリアスベルクが『南ドイツ月刊 (Süddeutsche Monatshefte)』の特集号
(1921) に訳したロシア文学のアンソロジー, またロシアの作家たちの肖

像画や写真を集めた『ロシア文学ギャラリー (Bildergalerie der russischen Literatur)』(1922) という本にマンは序文を寄せるなどしてその恩義に報いている。

- (14) Vgl. Alois Hofman: Thomas Mann und die Welt der russischen Literatur. Berlin (Akademie-Verlag) 1967, S. 80.
- (15) 御子柴道夫『ソロヴィヨフとその時代 第1部・第2部』(刀水書房 1982) 他, 人物事典等参照.
- (16) ドミートリイ・セルゲーエヴィチ・メレシコフスキイ (米川正夫 訳)『背教者ユリアヌス』(河出書房新社 1986), 「解説」他, 人物事典等参照.
- (17) ハイデルベルクにおけるロシア人の密なネットワークについては, 次の研究ノートが参考になる. Hubert Treiber: Die Geburt der Weberschen Rationalismus-These: Webers Bekanntschaften mit der russischen Geschichtsphilosophie in Heidelberg. In: Leviathan 19-3 (1991), S. 435-451.
- (18) Vgl. Fedor Stepun: Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. Erster Teil 1884-1914. München (Kösel) 1949, S. 116ff.
- (19) この著作集にはゲオルク・ルカーチが『社会科学・社会政策論叢』に書評を寄せている. 池田浩士 編訳『ルカーチ初期著作集 第一巻』(三一書房 1975), 236-243 頁所収.
- (20) Vgl. Wladimir Solowjew: Die nationale Frage in Russland. Erster Teil. München/Freiburg (Erich Wewel Verlag) 1972, S. 9-12, 13-33.
- (21) Ebd., S. 12; vgl. auch S. 24.
- (22) 彼らが出した革命批判の論文集『道標』(1909) にはこうした現実政治からの漸次退却の軌跡が読みとれる. 長縄光男/御子柴道夫 監訳『道標 ロシア革命批判論文集 1』(現代企画室 1991) 参照.
- (23) この種のコロニーは南部ロシアを中心にくつも建てられ, いわゆるトルストイ主義の伝道の場になったとヴェーバーも注目している. Vgl. MWG I/10, 244.
- (24) Vgl. Urs Heftrich: Thomas Manns Weg zur slavischen Dämonie. Überlegungen zur Wirkung Dmitri Mereschkowski. In: Thomas Mann Jahrbuch, Bd. 8 (1995), S. 71-91; hier S. 76, 83.
- (25) ここで「20歳」というのはマンの勘違いないし誇張であろう. 1903年当時マンは28歳である. 1914年3月26日付, アレクサンダー・エリアスベ

ルク宛の手紙で、メレシコフスキーのゴーゴリ論の献呈のお礼に、「私が10年来知っていること、すなわちメレシコフスキーはニーチェ以来のもっとも深遠な批評家であることを確証しました」(GKFA 22, 28; 傍点筆者)と記していることから、マンが『トルストイとドストエフスキー』を読んだのはやはり1903/04年のことと考えられる。

- (26) Vgl. Heftrich: a.a.O., S. 76f.
- (27) Vgl. Heftrich: a.a.O., S. 76. この言葉はもともと Roman S. Struc のものである。
- (28) Vgl. Lilli Venohr: Thomas Manns Verhältnis zur russischen Literatur. Meisenheim am Glan (Verlag Anton Hain) 1959, S. 17ff.
- (29) ローマ、コンスタンティノープルに続き、「モスクワ=第三のローマ」とする説で、16世紀初頭にプスコフの修道士フィロフェイが定式化したというが、フィロフェイ個人の思想というよりはこれも多分に言説的な性格が勝っているように思われる。この理念の抽象性、黙示録との関連、同時代および後世への影響などについては、栗生沢猛夫「モスクワ第三ローマ理念考」、金子幸彦 編『ロシアの思想と文学』(恒文社 1977), 9-61 頁所収、参照。メレシコフスキーもドストエフスキーに関して「第三のローマ」に言及しているが、そこではその融通無碍な言説的性格を十分に生かして、モスクワ→ペテルブルク→コンスタンティノープルの順で、まだ見ぬ新しい未来のロシアの第三の都のヴィジョンが語られている。Vgl. Dmitry Sergejewitsch Mereschkowski (Deutsch von Carl von Gütschow): Tolstoi und Dostojewski. Berlin (Karl Voegels Verlag) 1924, S. 347. なおヴェーバーとの関連では『ロシア革命論 I』所収の雀部幸隆による「訳者解説」、318-320 頁も参照。
- (30) エルンスト・ブロッホがナチスによる剽窃まがいの「第三帝国」のスローガンを批判して、「第三帝国の原史によせて」という文章を書いている。エルンスト・ブロッホ (池田浩士 訳)『この時代の遺産』(ちくま学芸文庫 1994), 592 頁以下参照。
- (31) Mereschkowski: a.a.O., S. 161.
- (32) Ebd., S. 130.
- (33) Ebd., S. 131.
- (34) Ebd.
- (35) Ebd., S. 132.

- (36) Vgl. Heftrich: a.a.O., S. 82f. ここでシラーとドストエフスキーの文学史的親近関係も想起しておきたい。
- (37) Vgl. Venohr: a.a.O., S. 65-67. 厳密に見ると、「あらゆる恐ろしい深み […]」という表現は『フィオレンツァ』の前身とも言うべき短篇『神の剣』(1902)にすでに見られることから (vgl. GW VIII, 211f.), マンはメレシコフスキーの著書を読む以前にこういう考えを抱いていたと言える。しかしながらメレシコフスキーが一度ドストエフスキーの朗読の様子をサヴォナローラの説教にたとえて、「この瞬間ドストエフスキーは偉大な作家以上の存在であり、彼の内には大いなる世界史的・宗教的な炎を巻き起こす火が燃えているように感じられた」(Mereschkowski: a.a.O., S. 176)と述べ、さらにこの「火」のメタファーを好んでドストエフスキーに用いていることからして、メレシコフスキーのドストエフスキー論がマンのサヴォナローラの造形に一役果たした可能性は十分にある。Vgl. Hofman: a.a.O., S. 238-240.
- (38) Vgl. Christian Schmidt: Bedeutung und Funktion der Gestalten der europäisch-östlichen Welt im dichterischen Werk Thomas Manns. Untersuchungen zur deutschen Literatur und zur Wirkungsgeschichte der russischen Literatur in Deutschland. München (Otto Sanger) 1971, S. 148f.
- (39) 教会分裂後の「聖なるロシア」はさまざまな辺境のユートピア探求の形をとったことは、中村喜和『聖なるロシアを求めて 旧教徒のユートピア伝説』(平凡社ライブラリー 2003)に詳しい。新たな宗教意識の覚醒を念じていたメレシコフスキー夫妻もこの動きに連なっている。同書, 103-104頁参照。
- (40) 「聖なるルーシ」の歴史的起源は詳らかでないが、少なくともキエフ・ルーシでは「聖なるルーシ」とは言わなかったという説が有力であり(中村喜和『『聖なるロシア』以前』、『一橋論叢』61-2 (1969), 119-126頁所載, 参照), そうなると「ロシア」が「ルーシ」を言説のレベルで篡奪したとも考えられる。