

昼と夜と

—1920年代後半のトーマス・マンをめぐる—

友 田 和 秀

「黄金の二十年代」と呼ばれる1920年代、とくにその後半、トーマス・マンは時代とどう向き合っていたのだろうか。かならずしも「黄金の」とばかりはいておれないある思想潮流との関連で、マンと時代について考えてみたい。それは同時に、当時かれがとりこんでいた小説『ヨセフとその兄弟たち』（以下『ヨセフ』と略す）執筆の根本動機を問う作業でもある。

I

1923年に頂点に達したインフレーションもようやく終息の兆しを見せはじめ、ドイツがいわゆる相対的安定期へと向かおうとする1924年7月、マンは1920年以來の知己であるリカルダ・フーフ六十歳の誕生日を祝うエッセイをあらわす。その冒頭、フーフにたいする祝辞もそこそこに、マンはかの女をスウェーデンの女流作家セルマ・ラーゲルレーヴ、「叙事的な源本能を持ち、うたがいもなく自然」であるラーゲルレーヴとくらべ、もしフーフが「もっとおろかだったら、純粋な詩人、無意識の産物として素朴な姿を見せているなら」、この国で「もっと親しみを込めて敬われていることだろう」という（X. 429）。作家であるとともにロマン派についてのすぐれた研究をもおこなったリカルダ・フーフの還暦を祝うこのエッセイのなかで、マンはかの女を「意識の王国のおどろくほど明晰な支配者」、「偉大な文筆家」と捉え（ebd.）、それに、ラーゲルレーヴが体现しているもの、「純粋な詩人」、「無意識の産物」を対置してみせるのである。このような対立関係は女性のあいだにだけみとめられるわけ

はない。「詩人氣質と文筆家気質とのアンチテーゼという救いがたい悪趣味を口に出すことが必要なのだろうか」とマンはつづける (X. 432)。そんなことをいいたてるのは、いつもただ「反動、粗野で時代おくれの者たち」だけであり、かれらは、時代がずっとさきに進んでいるのに「現実を直視せず、ドイツの詩人と非民族的な文筆家という不毛なたわごとをやめようとしなさい」(ebd)。

それから三ヶ月後の1924年10月2日、マンはクルト・マルテンスに宛た手紙のなかでフーフ論に触れ、それは「一種の義務感、時代と生に奉仕したいという意志から生まれたものだ」という¹⁾。マン自身は「非民族的な文筆家」を軽蔑し、「ドイツ的詩人」のみをあがめるような連中を「反動」、「時代おくれ」として一蹴しようとしているけれど、しかしながらそういった風潮は、かれが作家としての、とりわけ『ドイツ共和国について』以降ヴェイマル・デモクラシー支持の立場を鮮明にした作家としての義務感から、フーフの還暦を祝う文章のなかであえて言及せざるをえないほどに、当時反動勢力のあいだで顕著にみとめられたといえることができる。

このフーフ論にかみついた者がいた。1883年うまれ、つまりマンよりも若い世代に属し、1919年以降マンともまじわりのあった作家ヨーゼフ・ポンテンである。『ドイチュ ルントシャウ』1924年10月号にポンテンは『トーマス・マンへの公開書簡』なるものを掲載する。そこでかれは、マンがフーフ論で拒否した「文筆家気質と詩人氣質とのアンチテーゼ」をとりあげ、むしろ詩人氣質に肩入れするかたちで両者のちがいを延々とならべたてるのである。「文筆家的とは、澄んだ明快さ。詩人的とは、夜の闇、はじらい、秘密。そして創造的なものの甘美でけがれなきひととき。(…)詩人的とは幻想であり文筆家的とは幻想を醒すこと。文筆家的とは教化することであり、詩人的とは啓示することである」といったぐあいに²⁾。

この公開書簡にたいしてマンのほうは、1924年10月1日付のポンテン宛私信で不快感をほのめかしつつこれ以上深入りする気のないことを表明するのだけれど³⁾、しかし事態はそれだけにとどまらなかった。同年12月20日、『魔の山』が刊行されるやこの文筆家／詩人論争はさらなる広がりを見せることにな

る。

『魔の山』はその難解さや浩瀚さにもかかわらず発売後四年間で十萬部に達した小説であり、当時の社会にいわば知的センセーションを巻きおこしたのであった。しかしわれわれは『魔の山』の成功にのみ目を奪われていてはならない。ポンテンはいちはやく反応し、この小説が主知主義的すぎる作品、つまり「文筆家」の作品であることを遠まわしに書き送っているし⁴⁾、1925年には『ヨーゼフ・ポンテンとともにトーマス・マンに反対する若者たち』と題された文章が雑誌に発表されたりもするのである。そのなかで著者カール・ラオホはマンを古い世代、過去の世界の代表と捉え、それにたいして「詩人」ポンテンを若い世代、「トーマス・マンの大小説『魔の山』がおわっている世界的大事件のあったまさにその場で世間に足を踏み入れた」（引用内傍点、原文イタリック）若い世代の「代弁者」とみなす。そうしたうえで前述の公開書簡のなかに「沸きあがるドイツの血が、主知的な文明にたいしてはじめてほとぼり出た」のをみとめるのである⁵⁾。あるいはヴォルフガング・シューマンは『クンストヴァルト』誌1925年2月号で、「老人」向けの小説『魔の山』と若い世代とのあいだにははかりしれない「深淵」が横たわっているとしたりうえで、ポンテンの公開書簡に賛同しつつポンテンは、「マンの青ざめた精神性にたいして根源的なもの、強大な力をつくり出す自然を全力をあげて提示する」と述べてもいる⁶⁾。マンと若い世代とのあいだにジェネレーションギャップが存在するのはいたしかたのないことである。しかしマンはさきのフーフ論で、詩人と文筆家を区別したがるような連中は「反動」、「粗野で時代おくれの者たち」、つまり王制復古主義的な、それこそ明日のない連中といていたはずである。ところがかれは『魔の山』を出すことによって、かれ自身はもう打ち切るつもりでいた文筆家/詩人論争にまたぞろ巻き込まれてしまい、しかもあろうことか未来をになうべき若い世代が「詩人」ポンテンを旗印に立てて「文筆家」マンを攻撃するありさまなのである。これはいったいどういうことだろうか。

1922年10月15日、ベルリンのベートーベンホールでおこなわれた講演『ドイツ共和国について』のなかで、ヴァイマル共和国を支持するよう呼びかける

マンに学生たちが足で床を踏みならして抗議したのはあまりにも有名な出来事である。1924年11月18日におこなわれたインタビューでは、マンはドイツの若者たちに「きみたちは、そのひそかな武器であるロマン主義とともに、1806年という年をふたたび引っ張り出そうとしている」と語りかけ、「ナショナルリズムから身をはなすことが祖国の繁栄に仕えることなのだ」と訴えている⁷⁾。これは裏を返せば当時の若者たちの多くがナショナルでロマン主義的な性向の持ち主だったことを意味している⁸⁾。かれらは当時大きなうねりとなっていた青年運動と連動しつつ〈文明〉に敵対し、自然至上主義、「魂を求めて精神を感じない態度」⁹⁾、フーフ論の文脈でいうなら「詩人的なもの」に大きく傾斜していたのである。だからかれらは西歐的〈文明〉にたいしてドイツ的〈文化〉を擁護する大論陣を張った『非政治的人間の考察』の著者マンにたいしては、心情的に大きな共感を抱いていたのだった。そのマンがいきなりデモクラシー支持を打ち出したのである。この時点ですでにかれらのあいだに、マンにたいする強い反発が生じていた。そんなかれらの目のまえに、第一次大戦まゝの世界を舞台とし、ナフタとセテムブリーニの議論が延々とつづく小説『魔の山』があらわれたのだった。それゆえ、マンがポンテンに「ナショナルな若者たちをわたしにたいして動員してくれている」と皮肉っぽくいっているように¹⁰⁾、自然よりも精神が前面に出ているように見える『魔の山』にたいして、ラオホやシューマンのような反応が若者たちのあいだからあらわれてくるのもごく当然だということができる。

むろんこのような態度は青年たちにかざられたものではなかった。K・ゾントハイマーの報告によるなら、1873年うまれ、つまりマンと同世代のスイスの文学史家エーミール・エルマティンガーは、とくに『魔の山』を念頭に置きつつトーマス・マンの作品は詩ではなくて「たんなる文学」、「知的に照らされた文明の表層をただよっているだけのものだから、ときがくれば消えてなくなる」という発言をおこなっている¹¹⁾。フーフ論でマンが非難し、その後『魔の山』をめぐる直接その矛先をマンに向けてきた、〈文明〉、精神に敵対し、自然、生を求める態度、「詩人的なもの」を第一の価値基準とする態度は、当時

反動勢力だけではなく大学教授から青年層にいたるまで広汎な広まりを見せていたのであった。このような、ひとことでいってしまえば〈詩人派〉の心情を根底において刻印づけていたものはいったいなにだったのだろうか。それは、時代そのものである。

周知のようにヴァイマル共和国は第一次大戦におけるドイツの敗北の結果生まれた国であり、ヴァイマル・デモクラシーという国家体制も、多くの国民の目には戦勝国のエゴイズムをむき出しにしたヴェルサイユ条約によって、つまり外から無理やり押しつけられた体制のように映っていた。それは、P・ゲイのいうようにそもそものはじまりから「出生のトラウマ」をおわされた国なのであった¹²⁾。一方第一次大戦はそれ以前から進んでいた時代の転換を急激に加速させ、十九世紀的の市民社会の終焉をもたらす。そこに例のインフレーションが加わるのである。その結果、中産階級の大規模な没落、権威あるいはよって立つものの喪失、諸価値の相対化、共同体の崩壊一個への分化といった事態が生じる。ヴァイマル時代とは、ひとことでいうなら「方向を見失った時代」¹³⁾なのであった。このような状況のなかから、ゲイのいう「全体性への渴望」¹⁴⁾がうまれてくる。それは、戦勝国の原理である「進歩と理性に表象される西歐的合理的思考」¹⁵⁾、いいかえるなら「世界の疎外化」を押し進める〈近代〉そのものにたいする反抗といふことができる¹⁶⁾。その反抗をもっとも尖鋭的に体現していたのが青年運動なのであった。青年運動はこのような「世界の疎外化」、
「軽蔑すべき民主主義社会の分化した諸過程に対し」、「自然崇拜や宇宙的生命観で対抗」¹⁷⁾したのであり、ここに、民族的なもの、自然、たましいなどを集約的に象徴する「ドイツ的詩人」へのあくことなき愛着のみなものがあるわけである。青年運動に見られるこのような態度は、たしかにゲイのいうとおり「大きな不安、モダニティへの不安から生じた退行」¹⁸⁾といふことができるかもしれない。しかしそれは、たとえそれが「退行」であっても、それじたいは疎外をいやおうなく押し進める〈近代〉からの「退行」であるがゆえに、いいかえるなら、たとうしろ向きであるにせよ〈近代〉を越えて失われた共同体を志向するものであるがゆえに、たんに青年運動の内部にとどまらず、〈詩人派〉

の心情を根底において規定するものとして、広く一般に浸透しえたといえることができる。

ポンテンの公開書簡から一年後、1925年10月30日のインタビューで、今日「無意識の諸力」がきわめて過大評価されているというインタビューアの指摘にたいしてマンは、ポンテンの公開書簡を強く意識しつつ「ドイツでは詩人的なものをおろかなもの、無意識、精神の外にあるものと同一視する傾向があまりにも強すぎる」と答える¹⁹⁾。そのあとしばらくして話が『魔の山』におよんだとき、インタビューアはふとつぎのようなことばを洩らす。「今日では知性を侮辱するのが流行になってしまいました...」²⁰⁾ このことばは、それが直接文筆家／詩人論争に巻き込まれたわけではないインタビューアのものであるだけに、それだけいっそう時代の空気を反映したものと考えていいだろう。自然、無意識を過大評価し、精神、知性を蔑視する風潮が、大きなうねりとなって時代の雰囲気を決定づけていたのである。

このような風潮、マンの周辺に〈詩人派〉という姿をとってあらわれた風潮をひとことでいいあらわすことばがある。非合理主義である。ゾントハイマーは、非合理主義が浸透する契機について、〈生の哲学〉の代表的人物ルートヴィヒ・クラークスに見られる反精神的態度に言及しつつつぎのようにいう。「技術文明を激しく拒否し、理性によって刻印された近代精神を熱情的に否定するこうした態度は、山積する政治・経済・社会の諸問題に直面して理性のもつ規範力への信頼をさっさと投げ捨てる傾向にあったこの時代の人々の中へ、野火のように広がっていった。」²¹⁾ 非合理主義じたいは明確なかたちをとっておらず、いわば「幅広い流行運動」²²⁾ のようなものであり、一定の体系を構築することはけっしてなかった。しかしながら非合理主義は、それが明確な体系を構築しえなかったがゆえに、逆に反精神的な時代の雰囲気醸成しえたのである。それは、生、たましい、根源的なものへと向かうその大まかな方向性ゆえに、〈近代〉がもたらす疎外に苦しみ、「全体性を渴望」するヴァイマル時代の人々のあいだに、「野火のように」広がったのであった。

この章をしめくくるにあたって、1925年5月末にあらわされた、トーマス・

マン五十歳の誕生日を祝うアルフォンス・パケのつぎのようなことばを紹介しておこう。

トーマス・マンは、今日のヨーロッパに広まっている千年至福説にたいする、ヴォルテールの微笑もフローベールのふかい懐疑も今日にいたるまでなお抹殺しえなかった、野蛮で根源的な信仰心にたいする、啓蒙のもっとも輝かしい退却戦のひとつをおこなっている。²³⁾

時代の雰囲気伝える証言である。文筆家／詩人論争に関連づけていうなら〈文筆家〉の側からの発言といえることができる。つね日ごろ生、自然にのみ重きを置く傾向にたいして精神の重要性を強調してやまないマンの姿に、パケは「啓蒙の退却戦」を見たのである。しかしマンがおこなっているのは、たとえ「もっとも輝かしい」ものであれあくまで「退却戦」なのであった。1920年にチューリングゲンを席捲したF・ムック-ランバーティを中心とする「新しい群」運動²⁴⁾に見られるような、千年至福説的非合理主義、「野蛮で根源的な信仰心」がもはや押しとどめようもないほどその勢力を拡大していたのだった。

時代の雰囲気を規定していた非合理主義は、同時代にたいするアクチュアリティを持つがゆえに大きな潮流となりえたのであり、たとえ「退却戦」であるにせよマンがそれにたたかいた挑んだのも、かれ自身そのアクチュアリティを敏感に感じとっていたためにほかならなかった。そのようなときに一冊の書物がマンの目に飛び込んできた。マンフレート・シュレーターが編集し、アルフレート・ボイムラーが長大な序文をつけたヨーハン・ヤーコプ・バッハオーフェン選集である。

II

しかし今日のドイツ人にこれらすべての夜への熱狂を、大地、民族、自然、過去と死といったヨーゼフ・ゲレス流のこの複合体全体を、あけすけにいっ

てしまえば革命的蒙昧主義を吹き込むこと、しかもこれらすべてがふたたび日程にのぼっており、われわれはふたたびこの地点に立っていて歴史よりも生、若さ、未来が問題なのだとしそかにほめかしながら吹き込むこと、それがはたして良きおこない、生に親しんだ、教育的なおこないなのかどうか——これが、不安にさせる問題なのだ。(XI. 48)

「これ以上おもしろいものはない。この序文はふかくてすばらしい。そして対象に精通している者は心底魅了される。」(ebd.) 1926年の『パリ始末記』のなかで、バッハオーフェン選集に附されたボイムラーの序文にこう賛辞を送ってからマンはうえのようにつづける。これはマンがボイムラーの序文からまずはじめに感じとったことであるが、われわれはその背後にマンの時代にたいする強い危機意識を読みとることができる。たとえばかれは、ボイムラーの序文を紹介する直前、「デモクラシーのあとにやってくる革命的なものが粗野な反動と混同される危険が、今日ほど大きくなったことはない」といい、さらに「古いプロイセンの神というプロパガンダすら、未来の身ぶりをしておこなうことが可能なほどこの危険にとらわれている若者たちのタイプを、わたしたちはあまりにも知りすぎている」(ebd.) とつづけている。

現下の状況にひそむ危険を、乱暴ないかたをするなら「保守革命」的思想の持つ、あるいはマンが1925年に大幅に改稿された『ゲーテとトルストイ』のなかでもちていることばを借りるなら「ドイツのファシズム」(IX. 169)——これをただちにナチズムにのみ短絡してしまうことには十分慎重でなければならない——に代表される似而革命的反動の持つ危険性を十二分に認識したことばである。この反動は「革命的」であるだけに、それだけいっそう若者たちにとって大きな魅力を持つ。前章で見たように〈詩人派〉、「ヨーゼフ・ボンテンとともにトーマス・マンに反対する」ような若者たち、青年運動につらなり非合理主義的潮流に身を置くような若者たちは、「未来の身ぶりをした」とはすなわち革命的なよそおいをこらした「古いプロイセンの神」などというプロパガンダに易々とひっかかってしまう。そのような状況にあって、「大地、民族、

自然、過去と死」、べつのいいかたをするなら「大いなる退却」、「過去の母性的な夜の理念」(XI. 48f.)を説くこと、しかもそれが目下の急務であり、未来を志向するものであるかのように説くこと、それがマンを不安にさせるのである。

マンのポイムラー批判はさらにつづく。マンは、ポイムラーがバッハオーフェンにたくして説く「革命的蒙昧主義」は、「精神史のこの瞬間が理想主義と合理主義にたいする純粋にロマン主義的な反動のもの」であるかのようにいう「学者のつくりごと」、「時代の傾向に満ちあふれたつくりごと」なのだという(XI. 51)。「時代の傾向」——マンはポイムラーの序文のなかに、時代の主潮となりつつある非合理主義のにおいを、いやそれどころかその流れがナショナリズムを基底にもつ政治的な「革命的蒙昧主義」と合流する可能性があるという危険を、敏感に嗅ぎとっていたのであった。

「啓蒙の退却戦」をたたかうマンは、「神秘的で歴史的でロマン主義的な母の懐」に「退却」(XI. 50)して未来をきどり、「革命的に肩をすくめるだけで「時代おくれのフマニテート」を片づけられる」(XI. 51)と思っているような態度にのみポイムラー批判の矛先を向けるのではない。ポイムラー批判の内実を決定する要因はそのほかに、「バッハオーフェンにそくしてニーチェを測る」(XI. 49)というポイムラーの、バッハオーフェンをたてまつるあまりニーチェを貶しめるような態度、さらには、「心理学と神話は、ソクラテス主義と音楽が相入れないと同様、相入れない」(ebd.)というポイムラーの考えがある。このようなポイムラーの態度や考え、それに加えて時代の非合理主義的な思想潮流に棹さそうとする姿勢、これらがマンの逆鱗に触れてかれをポイムラー「誤読」へと追いやったのだらう。はやくから指摘されていることだが、マンはポイムラーを「誤読」していたのだ²⁵⁾。ポイムラーはその序文のなかで「ロマン主義的な母の懐」に「退却」することを声高に主張していたのではない。むしろかれは「母性的」な原理と「父性的」な原理とのジンテーゼを主張していたのであった²⁶⁾。あるいはマンがポイムラーのことばとして引用符つきでひいている「時代おくれのフマニテート」、これも正しくは「時代おくれの古典主義」

なのだった²⁷⁾。「フマニテート」と「古典主義」、勘違いや誤読ですまされるものではないだろう。いったいなが、わざわざ内容を歪曲するほど、それほどまでに過敏にマンをこの序文に反応させたのだろうか。それは一方ではマン自身の時代にたいする強い危機意識であり、もう一方ではこの時代に特徴的な大きな流れを形成していたもの、バッハオーフェン・ルネッサンスをひとつのあらわれとする、神話である。

まず白井隆一郎の研究にそくしてバッハオーフェン・ルネッサンスについて簡単に触れておこう。1815年に生まれ、1887年に没したパーゼルの法学者ヨーハン・ヤーコプ・バッハオーフェンの著作は、生前、ごくわずかの販路を見出したにすぎなかった。それがヴァイマル共和国時代になると、かれの著作がまたたくまに多くの選集に編纂され、知的流行となるバッハオーフェン・ルネッサンスと呼ばれる現象が生じる。その先鞭をつけたのが、シュヴァービングの宇宙論サークルの一員で、かなりはやい時期からアルフレート・シューラーとともにバッハオーフェンを読んでいたクラゲスの『宇宙創造的エロス』であり、さらにカール・アルブレヒト・ベルヌーイの『原始宗教と古代の象徴』、『バッハオーフェンと自然象徴』、またクラゲス、ベルヌーイ両者による『古代人の墓碑象徴にかんする試論』の再版なのであった。そこに、ボイムラーの序文がついたバッハオーフェン選集が加わるのである²⁸⁾。ちなみに1920年代にはつぎの三種のバッハオーフェン選集が出版されていた。カール・アルブレヒト・ベルヌーイ編『バッハオーフェン 原始宗教と古代の象徴』(全三巻、ライプツヒヒ、1926年)、アルフレート・ボイムラー／マンフレート・シュレーター編『東洋と西洋の神話 バッハオーフェン著作選集』(ミュンヒェン、1926年)、ルードルフ・マルケス編『母権と原始宗教 選集』(ライプツヒヒ、1927年)²⁹⁾。マン自身は、前二種の選集を持っていた。

しかしなぜ、ほかでもないヴァイマル時代にバッハオーフェンが再発見され、バッハオーフェン・ルネッサンスと呼ばれるほどの知的流行になるにいたったのだろうか。白井はいう。「バッハオーフェンが読まれるためには敗戦、インフレによる伝統的中産階級の解体、(…)生の疲れと西洋の没落の気配が垂

れこむ中でドイツ、ないしヨーロッパの起源が再度問い直され、思潮全般に神話化の傾向が色濃く漂い、しかも統治形態としては神的にであれ人心においてであれ著しく権威を欠いたドイツ第一共和国をいただくという」ヴァイマル共和国時代の「危機的な精神風土が必須であった」⁸⁰⁾。時代の危機の裏返しとしてのバッハオーフェン・ルネッサンス。それは、この時代が「神話化した時代」⁸¹⁾と呼ばれることと無関係ではない。無意識の諸力が過大評価され、知性が軽蔑される風潮のなかにあつて、人々はしだいに神話の世界に沈潜していったのである⁸²⁾。あるいは、H・パクターのことばを借りるなら、「精神の混迷からの救済は、神話へ屈服することの中に見出された」のであった⁸³⁾。個の疎外に苦しむ人々は、起源への問いかけのなかに、神話の世界へと溯行してゆくことのなかに、救いを見出そうとしたのである。逆にいうなら、神話は当時の人々にとって、分化状態を克服し全体性を恢復する契機をになうもの、いしかえるなら「方向を見失った時代」に一定の方向づけを可能にしてくれるものだったのである。

（ボイムラーの序文を紹介するさい、マンは「対象に精通している者は心底魅了される」と語っていた。当時のマン自身が、バッハオーフェン・ルネッサンスに見られる神話の潮流にふかくコミットしていたのである。それゆえにこそ、かれの目にボイムラーの序文がわざわざ歪曲せねばならないほど危険なものに映ったのである。『パリ始末記』から三年後の1929年、マンはフロイト論のなかでふたたびボイムラー批判をとりあげることになる。次章ではこのフロイト論を手がかりとしつつボイムラー流の神話解釈がはらむ危険について、さらにはマン自身の神話にたいするアプローチについて考えてみたい。

III

10月の経済恐慌によって相対的安定期一かりそめの繁栄が無残に打ち碎かれる1929年、その年の5月16日にマンはミュンヘン大学で『近代精神史におけるフロイトの位置』と題された講演をおこなう。そのなかでかれは「つくりご

と]、「今日の精神にたいする敵対を、このバッハオーフェンとロマン主義に結びつく自然のダイナミズムと本能との崇拜を、過去数十年の主知主義と合理的な進歩信仰にたいする真に革命的な性格の運動とみなさねばならないというような、たとえばふたたび十九世紀初頭と同様、ナショナリズムのロマン主義的な付属物、民族的な理念が革命的な権利を十全に持って「時代おくれのフマニテート」にたいして(…)新しいもの、若さに満ちたもの、時代が望んだものとして立ちあらわれているというような」「時代の傾向に満ちあふれたつくりごと」について語る(X. 263)。『パリ始末記』と同じ論法である。三年まえと事態はなにひとつ変わっていないのだろうか。いや、そうではない。すでにマンは1929年1月にあらわされたレッスンについての小論のなかで、「今日のわれわれにとって、母たちへの道はふだんの散歩になってしまった」(X. 250)と述べているし、フロイト論のなかでも非合理主義がもはや時代の意志になってしまったといっている(X. 268)。クラーゲスの全三巻からなる『たましいの敵対者としての精神』がこの年から刊行されはじめたという事実が端的に示すように、非合理主義的思想潮流が三年まえとくらべてはるかにその水位を増していたのであり、それと連動するかたちでバッハオーフェン・ルネッサンスも反精神的非合理主義の方向に大きくふくれあがっていたのである。

フロイト論のなかでマンはさらに、「革命の概念を篡奪し、その仮面をかぶった反動によっておこなわれている」「不法行為」(X. 270)についてつぎのように語る。

じっさい今日、にせの、見かけは敬虔な保存意志、未来にたいする敵対感情(…)、これらは、新しい生の探究からの非合理的な共感によって裏づけを得たと感じており、その共感と接触しようとし、それを引き合いに出し、故意に自分とそれとを混同し、そしてとりわけその共感を政治化し、社会的に反革命的なものへと翻訳してそうすることで粗野な反動を革命的な光のなかで登場させようと思っているのだ。(X. 272)

これは「革命としての反動」,「大いなる退却」だとマンはいう (X. 273)。『パリ始末記』における「革命的蒙昧主義」ということばそのものがすでに、思想的な非合理主義が政治的反動に通じる回路を内包するものであることを示していた。三年まえにマンが危険を感じとり警告を発したことがいまや現実のものとなったのである。「一般的傾向として思想面における非合理主義がすでに広く浸透している場合にのみ、思想類型としての政治的非合理主義は有力な形態を獲得しうるであろう。」⁸⁴⁾ ゾントハイマーのことばどおり、ほんらい非政治的な非合理主義と政治的反動とをつなぐ回路がここに完全に閉じられたのである。いいかえるなら、反精神的非合理主義が「革命としての反動」となって、つまり革命の衣を身にまとして政治の世界の前面に立ちあらわれたとすることができる。これが、1929年のマンの目に映った状況である。

非合理主義の政治化。それは本稿第一章で見た〈詩人派〉がその勢力を拡大させつつ同時に政治の世界にとり込まれはじめたということをも意味する。このような状況にあっては神話もまたいやおうなく政治と関係を結ばざるをえない。バッハオーフェン・ルネッサンスじたいがそもそもヴァイマル共和国時代の「危機的な精神風土」によってうみ出されたのだった。そのような危機のなかにおいて、神話は全体性を回復する契機をにうもの、「方向を見失った時代」に一定の方向づけを可能にしてくれるものなのであった。しかし当時の状況下では、その「方向」、あるいはその「方向」のさきにある全体性そのものが、〈詩人派〉の心情を根底的に規定するものとして同じく危機的な状況から生じた非合理主義のそれと容易に平行なものとなってしまふ。そうするとバッハオーフェン・ルネッサンスに見られるような神話のベクトル、マンがボイムラーの序文から読みとったような、「母の懐」に退却することによって全体性を希求する神話のベクトルは、〈詩人派〉の伸長—政治化と連動するかたちで反精神的非合理主義とかさなり合い、その結果本質的に反〈近代〉を志向することになる。そして非合理主義と合流した神話のベクトルは、最終的には〈近代〉を意味する進歩思想、理性主義さらにはそれらのものの具現化とみなされたヴァイマル・デモクラシーそのものに向けられるようになり、こ

うして反ヴァイマル共和国という政治的位相を必然的に獲得せざるをえなくなるのである。それゆえにこそ、マンの目にポイムラーのような神話解釈がきわめて危険なものに映ったのであり、ポイムラーの序文にたいするかれの過敏ともいえる反応もここに由来している。非合理主義が革命の衣を身にまとして政治の世界の前面に立ちあらわれたとときに述べたけれど、それは神話にもあてはまる。「革命としての反動」——これが、ポイムラーやクラークスがバッハオーフェンから呼び出してきたもののゆきつくさきとすることができるだろう。

このような時代の傾向にたいしてマンはたんに警告を発しただけだったのであるか。かれ自身、神話の潮流に身を置いていたのではなかったか。

1926年1月20日、マンは『パリ始末記』が書かれるもととなったパリ訪問にさいして、パリのカーネギー国際平和財団ヨーロッパ本部で、『今日のドイツの精神的傾向』と題された講演をおこなう。そのなかでかれはゲーテに触れ、ゲーテにとって「地下の諸力、カオスと母性的な夜の諸力、つまり生の創造的みなもとは親しみぶかいものだったのであり、ゲーテはそれらを否定することのないよう気をつかった」という (XIII. 587)。しかしゲーテにとってもっとも肝要なもの、かれの「フマニテートの理念」は、「昼の諸力と夜の諸力とのつり合い、自然と精神、エロスとロゴスとのあの古典的な均衡状態」にある (ebd.)。こう語ったあとでマンは、ドイツ人の性格にも「無意識と前宇宙的で生命をはらんだ暗闇の諸力にたいする傾向」がみとめられるのであるが、それはけっして恥ずべきものではなく、むしろそのような傾向があってはじめてドイツ人はほんとうの意味での「人生の厄介息子」——『魔の山』のなかで主人公ハンス・カストルプにあたえられる呼び名できわめてポジティブな意味を持つ——たりえるのだとつづける (ebd.)。ここでマンがゲーテを引き合いにだして語っていることはかれ自身にもあてはまる。マンはけっして非合理的な力を否定してはいない。非合理的なものへの傾向を捨象してしまえば、そこから生じるのは浅薄なものにすぎないだろう。問題なのは、非合理的なものが未来をたくすべきものとして一方的に賞揚され、それとともに理性、精神が切り捨てられることなのであり、さらにそのような潮流が主流をなそうとしていること

なのである。ゲーテ同様マンにとっても肝要なのは、どちらか一方を切り捨てるのではなく、非合理的なものを理性、精神と均衡させることなのであった。

バッハオーフェン・ルネッサンス、非合理主義と合流しつつある神話、このような潮流にたいしてマンが対置してみせたのは、非合理的で母性的な「夜の諸力」と理性的で明快な「昼の諸力」との、自然と精神との調和なのであった。おさだまりのトーマス・マンのジントーゼ志向である。しかしながら『魔の山』以来マンの営為がこのジントーゼに向けられていたこともまたうたがう余地のない事実ではある⁸⁵⁾。バッハオーフェンに「精通」していたマンが、母性的な夜の暗闇へと時代が大きく傾き、それが政治化してゆくなかで、かれの芸術的営為の根幹に位置づけられうるジントーゼを、しかも「夜の諸力」と「昼の諸力」という神話的メタファー⁸⁶⁾をもちいて打ち出してきた以上、われわれはそれを「また例のやつか」といって簡単に片づけてしまうことはできないだろう。むしろ当時のマンの最大の関心事との関連でそれを考えてみる必要があるだろう。最大の関心事——それは、当時かれが執筆を開始していたヨセフ小説である。

まず『ヨセフ』成立の過程について見ておこう。端緒となったのは、マン自身『略伝』のなかで述べているように、妻カーチャの幼友達の画家から聖書のヨセフ物語を描いた画帖を見せられ、その作品に序文を書くよう頼まれたという出来事である (XI. 136)。画家の名はヘルマン・エーバースといい、マンはかれから1924年4月10日にくだんの画帖をもらっている⁸⁷⁾。それがきっかけとなってマンのうちに、ゲーテが『詩と真実』で述べているような、ヨセフの物語を「くわしく描いてみたい」という気持ちがかうまれてくるのである (ebd.)。1925年の2月には、マンが3月におこなう予定の地中海旅行、とくにエジプト訪問を、「まだいくぶんぼんやりした計画」に役立つだろうとエルンスト・ベルトラムに書き送り⁸⁸⁾、ヨセフの物語を作品化する気持ちのあることをほのめかしている。本格的な準備作業にとりかかるのはこの年の5月に短編小説『無秩序と幼い悩み』が完成してからのことであり、それは1926年の秋までつづけられる。その年の12月には、マンは娘エーリカに目下序章の「地獄めぐり」を

執筆中である旨書き送る³⁹⁾。翌27年の7月に「地獄めぐり」を書き終え⁴⁰⁾、ひきつづき第一部「ヤコブ物語」を書き進めてゆくわけであるが、1929年の2月にはこの「ヤコブ物語」もほぼ完成していたと考えられる⁴¹⁾。ちなみに「ヤコブ物語」は『ヨセフとその兄弟たち 第一部』としてマンがドイツを去る1933年、ベルリンのフィッシャー社から刊行されることになる。

以上のようにマンは『パリ始末記』の1926年1月からフロイト論の1929年5月にいたるまでのあいだ、小説としては『ヨセフ』に専念していたのだった。同時にその時期はバッハオーフェン・ルネッサンスに見られるように神話が時代の前面にあらわれた時期でもあった。1928年、フリードリヒ・ブルンクが神と人間の伝説にかんする著書をマンに贈る。同年8月12日付——この時点で「ヤコブ物語」は第四章第七節「ヤコブ、ラバンのもとにゆく」あたり、つまり全体の三分の二あたりまで書き進められていた⁴²⁾——ブルンクにたいする礼状のなかでマンは、ブルンクを「根源的な素材」へと導いていったのはたんなる偶然や気紛れではなくて、「人間の由来とはじまりを問うというこの時代のふかい心的な傾向」なのだという⁴³⁾。すでに見たようにマン自身時代の神話的潮流に身を置いていたのだった。だからブルンクにたいするこのことばは、『ヨセフ』のなかで人類の「はじまり」を求めて「地獄」へくだってゆくマンにもあてはまる。『ヨセフ』は、時代の大きな流れのなかで執筆を開始された小説なのである。

序章「地獄めぐり」執筆開始後まもない1926年12月28日、マンはベルトラムに宛て『ヨセフ』についてのかなりまとまった内容の手紙を送るのだが、そのなかでかれはすでにこの小説の理念的中心と呼んでもいいものに触れている。マンはまず、ヨセフを「一種の神話的な詐欺師」と呼ぶ。これはヨセフが、マンがくりかえし中断しながらいまだ完成にいたっていない小説『詐欺師フェーリクス・クルルの告白』の主人公クルルの形姿を受け継ぐものであることを示している。マンはヨセフに、クルル同様固定されたアイデンティティーを持たず、どのようなものにも自己を同定しうる「詐欺師」としての特質を与えたのである⁴⁴⁾。さらにマンは、自分を惹きつけ、また表現したいと思っているのは、

「時間を持たない神秘としての伝説の現前化，自分自身を神話として体験すること」なのだと思つづける。これは，神話と現実が溶解しているということであり，伝説の神々と自分とを簡単に同一化してしまうヨセフによって，またアブラハムの召使頭と同じ名前を持ち，その人物と自分とをあまり厳密に区別しないヤコブの召使頭エリエゼルによって体现されている。そしてマンは、『ヨセフ』の中心をなすものは死にゆくヤコブがヨセフに与える祝福のことば，「全能者によっておまえは祝福されている，うへは天上からの祝福を，したは地界の祝福をもって」ということばなのだといって『ヨセフ』についての発言をしめくくる⁴⁹⁾。創世記第四九章第二五節のことばであり，小説のなかでもじっさいに死をまえにしたヤコブがヨセフに与えている（V. 1800）。天上と地界双方から祝福されたヨセフ。まず第一に，「神話的な詐欺師」ヨセフが天上と地界双方の世界にたいして親和性を持つことを示すことばである。同時にヤコブのこの祝福は，天上―昼―生と地界―夜―死，このふたつの原理のジンテーゼをもあらわしているということが出来る。「地獄めぐり」のなかで語り手はつぎのように語る。

しかし神秘は，神のひそかな望みは，もしかすると精神とたましいがひとつになること，つまり精神がたましいの世界にほんとうに入ってゆくこと，双方の原理が交互に浸透し合い，一方が他方によって神聖にされて人間性があらわれることのなかに，うへは天上からの祝福を，したは地界からの祝福をもって祝福されている，そういう人間性があらわれることのなかにあるのかもしれない。（IV. 48f.）

ヨセフは，「人間性」を，天上の原理と地界の原理との，精神とたましいとのトーマス・マンのきまり文句的ジンテーゼを体现すべき人物だったのである。

さきのペルトラム宛書簡のなかで，マンは「時間を持たない神秘としての伝説の現前化」ということを述べていた。「時間を持たない神秘としての伝説」，これはそのまま神話と置き換えることができる。――たとえばマンは1928年の

『ヨセフ小説について』のなかで、「神話の本質」を「時間を持たずにつねにあること」、「祝祭の理念」と呼んでいる（XI. 628）。——神話を「現前化」するというのはさきに見たように物語のなかでもにもヨセフによって、またエリエゼルによってなされるものなのであった。しかしそれだけだろうか。これはマン自身の営為にもあてはまるのではないだろうか。『ヨセフ』じたいがそもそも時代の大きな流れのなかで執筆されていた小説なのであった。だからマン自身、「時間を持たずにつねにある」ものとしての「神話」を、具体的にいうならヨセフ神話を、〈いま〉の世界に「現前」させているということが出来る。神話を〈いま〉の世界によみがえらせるということは、神話を〈現実〉に対置することを意味する。とするならかれがヨセフ神話を対置しようとした、またかれにそれを「現前化」することの意味を与えた〈現実〉とはどのようなものだったのだろうか。いうまでもなく神話が問題になっている以上、マン自身そこに身を置いていた1920年代の神話の潮流、そのあらわれとしてのバッハオーフェン・ルネッサンスが〈現実〉の一翼をになうものと考えてさしつかえなからう。そしてこの〈現実〉に、マンは『パリ始末記』につづいてフロイト論のなかでふたたび光をあてたのだった。すると、マンが思い描くフロイトの姿とこの〈現実〉、さらにはヨセフ小説とはなんらかの点でつながり合っているということになるだろう。今度はフロイト論をとおしてヨセフ小説について考えてみよう。

フロイトを語るにあたってマンはフロイトをまず、「十九世紀と二十世紀の一連の作家たち」、「精神にたいする信仰」に反対し、「あらゆる大地神的一前精神的なものの「理性」にたいする優位を革命的に主張する」作家たち、アルント、ゲレス、グリムからバッハオーフェンをへてクラージェス、シュペングラーにいたる作家たちの系譜に位置づける（X. 260f.）。マンはフロイトを、「革命」とはすなわち「夜の暗黒、神聖で根源的なもの、(…)神話的で歴史的でロマン主義的な母の懐への大いなる退却」(X. 261)を意味する作家たち、われわれの文脈でいうならバッハオーフェン・ルネッサンスのうちにマンがみとめた非合理主義の系譜上にまずは位置づけてみせるわけである。理性の光がとどかな

い無意識の世界をフロイトは発見したのであった。パクターがいうように、フロイトによって人々は——フロイトの意志とはうらはらに——「非合理的なものの存在に気づいた」のである⁴⁶⁾。そのような意味でフロイトは非合理主義への先導者という一面を持っている、あるいはバッハオーフェン同様フロイトもまた非合理主義の流れを加速させる、いや現に加速している存在だということができる。このようにフロイトの基本的な位置をまず確認したうえで、マンは「革命」、ニーチェのいう「進歩としての反動」(X. 264) という意味での「革命」について語る。

(・・・) だからといって革命的な意志が過去や深みについてなにひとつ知らないといっているわけではない。その反対をいいたいのである。革命的な意志は、過去や深みについて非常に多くのことを知り、それに徹底的に精通しなければならぬし、またそうしようとするのである。ただこの暗黒の世界が、その意志をその世界自身のために惹きつけるのではないということ、(・・・) この意志が暗黒の世界を反動的な本能から自分の問題とするのではなくて、認識者かつ解放者として、この世界の戦慄と財宝に満ちた地下牢へとつき進んでゆくのだといいたいのである。(X. 265)

ここにフロイトの名は出てこない。しかしここで、非合理主義との関連でフロイトに与えられた「革命的」ということばの意味転換がはかられているのは明らかである。過去や深みを捨象すれば、そこから生じるのは浅薄な啓蒙主義にすぎない。逆にクラークスやポイムラーのように暗黒の世界、「神話的で歴史的でロマン主義的な母の懐」に「退却」したまま「革命」を標榜する、これはまさしく「革命としての反動」にはかならない。フロイト論をしめくくるにあたってマンは、フロイトの理論は「夜、衝動、前理性的なもの」を対象とするがゆえに「反合理的」なものとなづけようという(X. 280)。しかしそれが指し示す道は、「意識化、分析の道」なのであり、この理論は「現代の非合理主義の現象形態」ではあるが「いかなる反動的な濫用」もゆるしはしない(ebd.)。

なるほどフロイトは無意識の世界を切り拓き、非合理主義的思想潮流の増大に大きな役割をはたした。しかしかれは「認識者」、「解放者」としてその世界を「意識化」し、「分析」するために、つまり理性の光で照らすために無意識の暗黒へと下降していったのである。したがってフロイトこそがマンのいう「革命的意志」の体現者なのである。非合理主義がうずまく時代にあって、その世界を切り捨ててしまうことなく、つまり受けとめたまま、精神にいたる道をマンはフロイトのなかに見出したのであり、それを示すことこそが、このフロイト論の最大の眼目なのであった。マンにとってのフロイトは、フロイト自身まさに非合理主義の系譜上に位置づけられうるがゆえに、そのような潮流を「革命的蒙昧主義」とは正反対の、真に未来を志向する方向に向ける契機をにんり存在であったといえることができる。

非合理主義のたかまりという〈現実〉にたいして、マンはフロイトのうちにそれをポジティブなものに転換する可能性を見出した。同様のことが、同じくこの〈現実〉に向けられた小説としてのヨセフ物語についてもいえるのではないだろうか。無意識の暗闇を精神の光で照らそうとするフロイトの姿を描き、バハオーフェン・ルネッサンス、非合理主義の政治化と鋭く対立するこのフロイト論をとおして見ることによって、固定されたアイデンティティーを持たない「詐欺師」としてのヨセフ、「天上と地界双方から祝福された者」として「昼の諸力」と「夜の諸力」双方にたいして開かれた存在、非合理と理性を調和させる可能性をひめた存在であるヨセフという主人公を設定した理由の一端が、またマンがほかならぬこのヨセフの物語をはるか〈むかし〉から呼び起こし、1920年代の〈いま〉に対置させようとした理由の一端、つまりかれがそこに込めようとしたアクチュアリティーそのものが、ひとことでいうならヨセフ小説執筆の根本動機の一つが垣間見られるのである。

1927年6月11日、フランクフルト在住のラビであり、『ヨセフ物語』の著者ヤーコブ・ホロビッツに宛て、マンは『ヨセフ』についてつぎのように書き送る。

ほんとうに本質的に無時間的な神話の再現実化、これが、わたしがヨセフの世界全体に付与しようと思っている心理学の主要な特性なのです⁴⁷⁾。

神話と心理学——マンは心理学の特性を神話の「再現実化」と結び合わせる。神話を「再現実化」ということは、その神話を再解釈する、つまり心理学的に分析したうえでそれを〈現実〉に対置し、それが〈現実〉にたいして持つ意味を問うということの意味しているといえる。すると、神話に心理学の光を当て、それを「再現実化」しようとするマンの作業は、フロイト同様無意識的、前理性的なものの意識化、精神化といえることができるだろう。ここにわれわれは、この時点でのヨセフ小説の中心理念を見ることができる。同時にそれは、マンが時代から感じとった危機意識ともけっして無関係ではない。マンがボイムラーやクラゲスの神話解釈から読みとった危険、それは、心理学との接合を拒否された神話そのものの持つ危険だったのである。神話は、理性の光で照らさないかぎり、それが持つダイナミズムゆえにわれわれを前理性的な闇の世界、マンがのちにナチズムとの関連でもちいることばを使うなら、「本能の解放としての自由」(XI. 879)へとひきずり込んでゆく。それを阻止すること、神話の持つベクトルを「母の懐」から未来へと向けることが、マンが神話と心理学というテーゼにたくした要請だったのである。

しかしマンは、このように否定し克服する方向でのみバッハオーフェン・ルネッサンスから影響を受けたのだろうか。H・レーネルトが報告しているように、マンはボイムラーの序文を、かれにたいする反発はべつとして、アンダーラインをほどこしつつきわめて熱心に読んでいる⁴⁸⁾。バッハオーフェンそのものについても、マンは1927年7月28日、ベルトラムに宛てエクナトーン、またポティファルの妻との関連で、つまり「エジプトのヨセフ」との関連でバッハオーフェンを熱心に読んでいる旨書き送っている⁴⁹⁾。このようなマンのとりくみは、たとえその思想がつむぎ出す神話イメージをかれが否定、克服したとしても、いやおうなくかれの神話理解をふかめた、あるいはそれに新たな次元を与えたとはいえないだろうか。母権的、冥府的、反近代的な神話の古層との出会

いによって。バッハオーフェン・ルネッサンスを中心とする反精神的非合理主義との対決過程において、マンの目はバッハオーフェンが提示する世界にたいして開かれることになるのである。そしてマンはそれを切り捨てることなく——これも「おさだまりのジントーゼ志向」ということになるのかもしれないが——むしろバッハオーフェン的世界をも小説のなかにとり込むことによって、非合理主義へと向かう神話のヴェクトルを転換しようとするのである。それゆえにこそ、つまりこの「おさだまりのジントーゼ志向」によってこそ、かれの『ヨセフ』はかくも豊饒なものになったといえることができるだろう。

IV

1920年代、バッハオーフェン・ルネッサンスに見られるような神話一起源への問いかけにたいする関心が広汎に広まり、大きな潮流となるためには、「出生のトラウマ」をおわされたヴァイマル共和国の「危機的な精神風土」が必須条件なのであった。「方向を見失った時代」のなかにおいて人々は神話に一定の方向づけを求めたのである。その方向の一方をになうのが〈詩人派〉であった。青年運動をもふくむかれらは、〈近代〉がもたらす個の疎外、分裂を克服すべく精神から離反し、全体性の恢復をめざして神話にのめり込んでいったのであり、バッハオーフェン・ルネッサンスの底流をなす非合理主義、さらには過去へのみ、暗黒の母の懐へのみ溯行してゆくようにマンの目に映ったポイムラー流の神話解釈にたいして、きわめて強い親和性を示す存在なのであった。やがてそれは、フェルキッシュな色彩を帯びた「保守革命」的政治と合流し、1929年にはすでにナチズム前夜とでもいべき状況を形成する。

このような状況に向けてヨセフ神話を「再現実化」しようとするマン自身、1920年代の神話の潮流に身を置いていたのだった。神話が、分化状態を克服し全体性を恢復する契機をになうものであるかぎり、例のジントーゼ、「人間的統一」(XIII. 831)を志向してヨセフ小説へと向かうマンは、クラージェス、ポイムラーを中心とするバッハオーフェン・ルネッサンスと特殊ヴァイマル的状

況という出発点およびそのめざすところを共有していたということが出来る。双方ともに時代に規定されるだけでなく時代にたいして働きかけるベクトルをも内包していたのであり、しかも両者は同じ目標を措定していたわけである。しかしながら後者が全体性回復の地平を反近代主義、反精神的非合理主義——これは最終的には第三帝国の「神話」を掲げて全体主義をめざすナチズムにのみ込まれてしまう——に求めたのにたいして、マンは神話と心理学を結合させることによって、つまり非合理の暗黒を精神の光で照らすことによってそれを達成しようとしたのだった。出発点ならびに目標は同じであっても到達しようとする地平は180度逆なのである。ここにわれわれは、1920年代の神話的思想潮流に内在する双方向性を見とめることができるだろう。

『魔の山』完成後、ヨセフ小説へと向かうマンの背後にはつねに時代の非合理主義があった。のちにかねはエルンスト・ブロッホのことばを借りて神話を「人間的なものへと機能転換」するということを語っている⁵⁰。「人間的」ということばがマンにとってはつねにゲーテと結び合いつつ精神と自然、昼と夜とのジンテーゼを意味することを考えるなら、マンがおこなおうとしていたのは、非合理主義的世界をもとり込むことによって、反精神の一方方向にのみ向かおうとする神話のベクトルをより実り豊かな方向に転換することであり、そのかなたに、分裂の克服、「人間的統一」の達成を実現しようとする試みであったということが出来る。それだからこそ、その端緒が特殊ヴァイマル的状况のなかで胚胎されたヨセフ小説が、時代を越えた普遍性を持ちうるのである。そして、「人間的統一」—全体性というものが必然的に〈近代〉との関連で捉えざるをえないものであるかぎり、「ポストモダン」というようなことばをよく耳にする今日のわれわれにとっても、トーマス・マンの「おさだまりのジンテーゼ」についてすこし考えてみるのもそれほど無駄なことではないような気がするのである。

註

本稿で使用したトーマス・マンのテキストはつぎのとおりである。

Thomas Mann : Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt/M. 1974.

(本文中括弧内のローマ数字は巻数, アラビア数字はページ数を示す。)

Thomas Mann Briefe I 1889-1936. Hrsg. von Erika Mann, Frankfurt/M. 1961.

(Br-1 と略記)

Thomas Mann an Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910-1955. Hrsg. von Inge Jens, Pfullingen 1960. (Br-B と略記)

Dichter über ihre Dichtungen Thomas Mann Teil II : 1918-1943. Hrsg. von Hans Wysling, Frankfurt/M. 1979. (DD と略記)

- 1) Briefwechsel Thomas Mann-Kurt Martens, II. Teil. In : Eckhard Heftrich, Hans Wysling (Hrsg.) Thomas Mann Jahrbuch Band 4, Frankfurt/M. 1991. S. 231.
- 2) Joseph Ponten : Offener Brief an Thomas Mann. In : Hans Wysling (Hrsg.) Dichter oder Schriftsteller? Der Briefwechsel Thomas Mann und Joseph Ponten 1919-1930. (TMS-VIII). Bern, 1988. S. 94f.
- 3) ebd. S. 46f.
- 4) 1925年1月7日付マン宛書簡。 ebd. S. 50ff.
- 5) Karl Rauch : Die Jungen mit Joseph Ponten gegen Thomas Mann. In : Klaus Schröter (Hrsg.) Thomas Mann im Urteil seiner Zeit. Dokumente 1891-1955. Hamburg, 1969. S. 119.
- 6) TMS-VIII. a. a. O. S. 159.
- 7) Volkmar Hansen, Gert Heine (Hrsg.) Frage und Antwort. Interviews mit Thomas Mann 1909-1955. Hamburg, 1983. S. 65f.
- 8) K・リンガーは、「1920年代を通じて反共和主義的, 排外主義的, 汎ドイツ主義的, 民族主義的な気運は学生の間で高まる一方」であったと指摘している。フリッツ・K・リンガー, 西村稔訳『読書人の没落——世紀末から第三帝国までのドイツ知識人——』(名古屋大学出版会, 1991年, 原書1969年刊) 167頁。
- 9) ピーター・ゲイ, 亀嶋庸一訳『ワイマール文化』(みすず書房, 1970年, 原書1968年刊) 94頁。
- 10) 1925年1月21日付ボンテン宛書簡。 Br-1 S. 227.
- 11) Kurt Sontheimer : Thomas Mann und die Deutschen. München, 1961. S. 87.
- 12) ゲイ前掲書1頁。
- 13) H・プレスナー, 土屋洋二訳『遅れてきた国民——ドイツ・ナショナリズムの精神

- 史』(名古屋大学出版会, 1991年, 原書1933/1955年刊) 12頁。
- 14) ゲイ前掲書84頁。
 - 15) 望田幸男, 田村栄子『ハーケンクロイツに生きる若きエリートたち 青年・学校・ナチズム』(有斐閣選書, 1990年) 181頁。
 - 16) ヴィンフリート・モッゲ『ドイツ青年運動の宗教観』フーベルト・カンツィク編, 池田昭, 浅野洋監訳『ヴァイマル共和国の宗教史と精神史』(御茶の水書房, 1993年, 原書1982年刊) 所収124頁。
 - 17) 同上124頁。
 - 18) ゲイ前掲書115頁。
 - 19) Frage und Antwort, a. a. O. S. 79.
 - 20) ebd. S. 80.
 - 21) K・ゾントハイマー, 河島幸夫, 脇 圭平 訳『ワイマール共和国の政治思想』(ミネルヴァ書房, 1976年, 原書1968年刊) 40頁。
 - 22) リンガー前掲書228頁。
 - 23) Thomas Mann zum 50. Geburtstag, 6. Juni. Berliner Tageblatt, 31. Mai 1925.
In: Schröter a. a. O. S. 124.
 - 24) 望田, 田村前掲書181頁以下参照。
 - 25) Vgl. Manfred Dierks: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum "Tod in Venedig," zum "Zauberberg" und zur "Joseph"-Tetralogie. (TMS-II). Bern, 1972. S. 172ff.
 - 26) ebd. S. 174.
 - 27) Herbert Lehnert: Thomas Manns Vorstudien zur Josephstetralogie. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft. 7. Jahrgang 1963. S. 487.
 - 28) 白井隆一郎『記号の森の母権論』白井隆一郎編『パッハオーフェン論集成』(世界書院, 1992年) 所収221頁参照。
 - 29) 同上241頁。
 - 30) 白井隆一郎『母権的ハーケンクロイツ——アルフレート・シューラーとその影響——』東京大学教養学部外国語科編『外国語科研究紀要ドイツ語学文学論文集』1984年第32巻第1号所収42頁。
 - 31) 上山安敏『神話と科学 ヨーロッパ知識社会 世紀末~20世紀』(岩波書店1984年) 311頁。
 - 32) ゾントハイマー前掲書40頁参照。
 - 33) H・パクター, 蔭山 宏, 柴田陽弘訳『ワイマール・エチュード』(みすず書房, 1989年, 原書1982年刊) 299頁。
 - 34) ゾントハイマー前掲書47頁。
 - 35) 『魔の山』については拙論『『魔の山』試論——主人公ハンス・カストルプの形姿を

めぐって』京都大学大学院独文研究室『研究報告』第3号1988年所収参照。

- 36) Vgl. Thomas Mann : Die Bäume im Garten. Rede für Pan-Europa (1930) XI. 861ff.
- 37) Vgl. DD S. 105.
- 38) Br-B S. 136.
- 39) Br-1 S. 261.
- 40) Vgl. Br-B S. 159.
- 41) Vgl. DD S. 103.
- 42) Vgl. ebd. S. 101.
- 43) ebd. S. 101f.
- 44) クルルの形姿については拙論『『ヴェニスに死す』成立をめぐる覚え書』本誌第14号 1989年参照。
- 45) Br-B S. 154f.
- 46) パクター前掲書299頁。
- 47) Br-1 S. 271.
- 48) Lehnert, a. a. O. S. 486f.
- 49) Br-B S. 159.
- 50) 1941年2月18日付カール・ケレイニイ宛書簡。Karl Kerényi (Hrsg.) Thomas Mann-Karl Kerényi Gespräch in Briefen. Zürich, 1960. S. 98. また、好村富士彦『プロッホの生涯 希望のエンサイクロペディア』(平凡社, 1986年) 210頁以下参照。