

マンの『ファウスト博士』とニーチェ

清 真人

はじめに——「芸術家気質と市民性との悲痛な対立」

ナチス・ドイツの壊滅に伴奏するように亡命先の米国で書かれたトーマス・マンの長編小説『ファウスト博士』、同書は「或る友人によって語られし、ドイツの作曲家アドリアン・レーヴェルキューンの生涯」という副題をもつ。

後に論ずるが、この「ドイツの」という形容はたんに「ドイツ人の」という国籍を表す意味を超えて、「ドイツ的な」という文化的・精神的な意味を込めてのそれである。まさにこの小説は、マン自身が幾度も強調し作中でも登場人物らによって何度も議論されるように、ドイツ的な精神気質・「ドイツ的なもの」とは如何なるものであるかという問いをめぐって展開する思想小説なのだ¹。

と同時に、次のこともまたこの思想小説の顕著な特徴である。すなわち、主人公アドリアン・レーヴェルキューンのモデルがニーチェである点も。マンはこの小説の創作過程を追想した『ファウスト博士誕生』においてこの事情に何度も触れ、同書は「ニーチェ小説」と呼ばれても不当ではないと語り、また次のようにも述べた。「このレーヴェルキューンの悲劇はニーチェの悲劇と編み合わされているのだが、慎重な注意を払ってニーチェの名を

作中のどこにも出していないのは、ほかでもない、この快意状態オイフオッリ（脳梅毒によって引き起

こされる或る種の躁状態、清）に陥った音楽家レーヴェルキューンがニーチェの代わりになっているからで、従って、ニーチェはもはや出てくるわけにはいかないのである」²。

また、この小説の最終章の一つ前の第四六章は、アドリアンが最後の作品である交響カンタータ「ファウスト博士の嘆き」の核心がいわば宇宙の存在そのものの抱える残酷性に対する悲痛な「人間と神との嘆き」・「モンスター的嘆き」・「創造主の発する苦痛に充ちた声」《吾これを欲せざりき》を作品化したことにあると述べるが、この「嘆き」は、それがアドリアンの実存・「主観」から誕生しながら「絶えず先へ拡がって行つていわば宇宙をひつつかむ」という形で表現されてくるものであったという点で、わざわざ「悲痛きわまるコノ人ヲ見ヨの態度をとる嘆きKlage von schmerzhaftester Ecce-homo-Gebärde」であったと書かれ³、ニーチェの自伝的作品『*Ich*』の人を見よ*Ecce-homo*』を暗示するのだ。

では、なぜアドリアンのモデルはニーチェであったのか？
この問題は、同書の中心主題の一つが「芸術家気質と市民性との悲痛な対立」という問

¹ 参照、トーマス・マン、佐藤晃一訳『ファウスト博士誕生』、新潮社、一九五四年、四九頁

² 同前、三〇頁

³ 『ファウスト博士誕生』、二一九頁

⁴ トーマス・マン、関泰裕・関楠生訳『ファウスト博士』下、岩波文庫、一九七四年、二三八頁。（なお以下、同書からの引用注は上・中・下の表記で表す。）

⁵ 下、二三九頁

⁶ 上、四七頁

題にあったことと深く結びついている。というのも、マンにとってニーチェこそまさにこの「悲痛な対立」を内に抱え込み、それを生きた思想家であり、同時にまたマン自身がその対立を生きてきた「芸術家」だったからだ。しかも彼によれば、彼が「芸術家」という実存類型の本質的特性について目を見開かれたのはワグナーに関するニーチェの考察からなのである(本論文・補論「マン・ワグナー・ニーチェ」参照)

マンによれば「芸術家」という「人間存在のこの特殊な型」^{デーモン}は、おのれのなかに悪魔的なもの・魔的なものを見いだし、そのことによって自分を、一方におけるこの内なる悪魔的自分と、それを否認し克服しようとする他方の自分——それをマンは「市民性」と「ヒューマニズム」との二つの概念によって指し示す——との分裂と格闘に引き裂かざるを得なくなつた人間たち、彼らのみが手にする実存類型の頂点にほかならない。たとえばこういう印象的な言葉が書かれる。

「地獄と全然関係のない天才などというものを信じるのかね? そんなものはありやしないよ。芸術家は犯罪者、狂人の兄弟だ。作者が犯罪者や気ちがいという存在に通じていないのに、何かおもしろい作品が生まれたなんていうことがあるなどと君は思うのか? 「略」病的なところなしには、生は生涯のあいだやっていけないかつた」^{デーモン}。これは『フアウスト博士』の核心をなす第二章(主人公のアドリアンが——ユング的にいえばおのれの

「影」である)——悪魔と密かに取り交わした対話をしたためた手記)における、その悪魔の言葉である。

そしてまさにマンはかかる「芸術家気質」のもつとも鮮やかな典型を、前述のごとくニーチェの思想とその生涯に見いだしたのだ。

ところで、実はこの小説にはもう一人主人公がいる。それは、このアドリアンの生涯についての語り手となる「或る友人」ことゼレヌス・ツァイトブROOMである。彼はアドリアンにとってギムナジウム以来、生涯を通じて互いを「君Du」と親称で呼び合う関係を維持した唯一の存在、親友であり、共にハレ大学に進学する。くだんの「芸術家気質と市民性との悲痛な対立」という主題に関わらせるなら、この問題は明らかにアドリアン自身の実存を切り裂く対立でもあるのだが、小説の展開に即していえば、かかる対立はなによりもまず、「芸術家気質」を代表するアドリアンと、「芸術家気質」の何たるかとその価値を理解するが故に敢えてそれに批判的に対立する「市民性」の立場に立つゼレヌスとの「悲痛な対立」として展開する。ではなぜ両者の対立は「悲痛」なのか? それは、その対立はもつとも深き理解と友愛の絆に結ばれた親友同士の敢えて選び取った対立であるからだ。ゼレヌスはアドリアンと自分との関係につねに孕まれる対立性を意識しながらも、しかし、彼と自分との関係を次のように語る。「私は自分自身の生活を「略」いつも片手間に、

¹ 上、四六頁

² 中、一一三頁

³ この「自我」とその「影」の関係性に関するユングの考察については以下を参照されたし。拙著『聖書論下巻 聖書批判史考』第三章「ユングの『ヨブへの答え』を読む」、藤原書店、二〇一五年。「自我とその影——ニーチェ、ユング、村上春樹」所収「文学・芸術・文化」近畿大学文学部論集「文学・芸術・文化」第二十四巻第一号、二〇一二、九

半分の注意しか払わずに、いわば左手で営み、私本来の関心事、緊張、配慮は、幼な友達の生活に捧げられていた〔略〕《彼に目を向けていること》、彼の異常な、謎めいた生活を見守ること、これが私の生活の本来の切実な任務と定められているようにいつも私には思われた。つまり彼の生活は、私の生活の真の内容を構成しており」云々と¹⁰⁰。

たとえ親友の関係であっても、あるいはまた恋人の関係であっても、右のような人間関係が相異なる二者のあいだに実際に成り立つとはおそらく誰も思わないであろう。私の意見をいえば、むしろこれはおのれ自身に対する自分の関係を小説的に相異なる二人の他者の関係性へと――まさにユング風の「影」的関係性を土台に――架空に構成したものといふべきではないのか？ つまりこの点では、ゼレヌスとアドリアンとの葛藤の関係性はいわば両者それぞれの――比重は互いに逆となるが――同一のくだんの自己葛藤の投影であり、つまりは作者たるトーマス・マン自身の自己葛藤の投影、その小説的展開にほかならない。マンは彼自身の内なる「芸術家気質と市民性との悲痛な対立」をニーチェを媒介にあらためて強く自覚するとともに、それをゼレヌスとアドリアンとの葛藤の関係性として小説的にいわば外在化したのだ。^{*}

後に取り上げるが、マンは一九四五年五月、ナチス・ドイツが無条件降伏した三週間後に亡命生活を送ってきた米国で講演「ドイツとドイツ人」をおこなう（ワシントン国会図書館講堂）。この講演のテーマこそまさに「ドイツ的なるもの」の解明であったし、しかもその内容は『ファウスト博士』についての著者自身による解説と呼んで過言でないものであった。彼は自分がこの講演で語ったことすべては、「どれひとつとして、自分とは無縁で冷やかな局外者の知識から生まれたものはなかったのです。私は、それを自分の内部でも体験しました。私はそのすべてを、われとわが身で体験したのです」と述べたが¹⁰¹、この言葉はまさに『ファウスト博士』についてもそのまま当てはまる。

^{*}マンはくだんの『ファウスト博士誕生』において、アドリアンが自分の創作した幾多の主人公のなかで最愛の存在であることを告白し、次のように書いた。「わたくしは善良なゼレヌスのアドリアンに対する感情を文字通りに分け持って、いろいろと心配しながらも、高慢な生徒時代以来のアドリアンに惚れこみ、彼の『冷たさ』や、実生活に対する疎遠や、精神と衝動とのあいだを調停し和解させる法廷である『靈魂』の欠如や、彼の『人間性』や『絶望した心』、つまり、自分は呪われた身であるという彼の確信を溺愛した」（傍点、清）と¹⁰²。また、この一節に続く箇所、なぜ『ファウスト博士』のなかで両主人公には風采や肉体的な外貌についての描写が与えられず、ただいわば《語る自己意識》という抽象的な姿でしか登場しないかの理由を論じた箇所、その理由をまさに、「二人の主人公」は「あまりにも多くのこと、すなわち同一人物であるという秘密、を隠さなければならなかった」からだと告白している¹⁰³。

一 アドリアンとなったニーチェ

¹⁰⁰ 中、二五六～二五七頁

¹⁰¹ 「ドイツとドイツ人」、所収『講演集 ドイツとドイツ人』（青木順三訳）岩波文庫、一九九〇年、三六頁

¹⁰² トーマス・マン、佐藤晃一訳『ファウスト博士誕生』、新潮社、一九五四年、七九頁

¹⁰³ 同前、八〇頁

ここでニーチェのもったモデルとしての意義に関わって次のことを言い添えておきたい。くだんの対立性を語った一節は実は次の文脈に浸されていた。ゼレヌスはこう論じる。――いま自分は人間にとつての幼年期の記憶がもつ深い意味について語りかけたが、それはアドリアンのためであつたと。「彼の宿命、彼が無垢の谷間から、荒涼たる、いや、ぞつとするような高嶺へと定められた道を登つていったことに思いをいたすと、私は回想に心をゆさぶられるのである。それは芸術家の生涯だつた」。そしてこう続ける。「芸術家というものは生涯のあいだ、実際の・現実的な仕事をする人間よりも、自分の幼年時代に忠実、と言わないまでも、それを離れないものである」し、また「子どものころの夢想的な、純人間的な、遊戯的な状態にずつとどまつているものである」。だが、この「純潔な幼年期から生成の後期の、予想もしなかつた段階に至るまでの芸術家の道」、「運命形成の範例」を提示するともいい得るほどのそのドラマ性は、「普通の人間の道よりも無限に遠く、波瀾に富み、観る者の心を打つ」と¹⁴。

つまり、「無垢の谷間」たる「純潔な幼年期」から「生成の後期」たる「荒涼たる、いや、ぞつとするような高嶺」への道に至る過程が孕む謎めいた変転性、その運命性には、或る隠された何事かが介在しているに違いないというのだ。また、この一節ではなく別な文脈であるが、アドリアンの実存的性格に関してこうある。「彼にあつては一切をまず《明るみに出》されねばならなかつた。どんなことでも、彼を襲い、不意を打ち、現場をおさえ、裏を探らねばならなかつた」と¹⁵。

私はニーチェに関わる幾冊かの拙著をとおして、「受難した子供」という視点から、ニーチェ理解の最重要の問題として次の問題の関連に注目すべきことを主張してきた。そこから幾つか引こう。

私は『三島由紀夫におけるニーチェ』の冒頭にこう書いた¹⁶。

私は年来ニーチェについて一つの問いを抱えてきた。彼は『善悪の彼岸』のなかで「花崗岩のような精神的運命」について語る。「すべての主要な問題にのぞんでは、『私はこういうものだ』という敵として変えがたきものが言葉を発する」¹⁷と。あるいは『道徳の系譜』の冒頭で彼は、「私の生涯の少年期に、ひとりでに、抑えがたく、環境や年齢や戒めや慣習に抗して現われてきたもので、ほとんど私の^{ア、フ、イ、オ、リ}先天性^Vと呼んで差し支えようのないような疑惑」¹⁸について語る。その疑惑こそニーチェをしてまさしく道徳の起源という系譜学的問いへと導いたものなのだが、彼はそのことについてこうも回想している。「十三歳の少年のときすでに私は、悪の起源の問題につきまとわれた」¹⁹。

14 上、四六頁

15 上、八三頁

16 拙著『三島由紀夫におけるニーチェ——サルトル実存的精神分析の視点から』思潮社、二〇一〇年、一一頁

17 ニーチェ、信太正三訳『善悪の彼岸 道徳の系譜』、ニーチェ全集Ⅱ、ちくま学芸文庫、二四六頁

18 同前、三六二頁

19 同前、三六二頁

いったい何が直接のきっかけとなって少年ニーチェをこの彼の運命としての「悪の起源の問題」へと導いたのか？それが私の問いだ。

この問いへの解答の手掛かりは、私見によれば次のニーチェの回想（『生成の無垢』・断片一二三七）のなかにある。次のごとく。「私が若かったとき、私は或る危険な神に出会った、そして私は、当時私の魂をかすめたことを、誰にも語り伝えたくないので「略」そこで私は学んだのだ「略」背景とともに前景を必要とするということを。なぜなら、前景が私たちに必要であるのは、己自身から離れて休養をとるためであるとともに、私たちがいついよに生きることを他の人々に可能にさせるためであるから」（傍点、清）と²⁰。

ニーチェはこの「危険な神」との出会いが具体的に何を指すのかはけっして語らない。彼の著作を探索したがまだ私は発見できていない。だが、それが十三歳のときの出来事であり、それ以来「悪の起源の問題」に彼が取り憑かれるようになったこと、そして彼がつねに仮面（「前景」）を被って生きる人間となったこと、そのことは明らかである。『善悪の彼岸』にいわく「すべて深いものは仮面を愛する。もつとも深いものは、姿や比喩にたいする憎しみをさえもっている。逆というものは、神の羞恥が着こんで歩くに格好の仮装なのではあるまいか。「略」羞恥のうちに深みを湛えた人間は、かつて行きえた人もまれない道の上で彼の運命に出会いもすれば、情味ある決断に出会いもする。そして、そうしたことのあったことについては彼の身近な者も親しい者も知る由がない。彼の生命が危険だったことも、彼の生命の安泰がふたたびえられたことも、同じようにそれらの人の目には隠されている。このように隠された人、語ることを本能的に沈黙し秘密にするためにもちい、打ち明けることから絶えず身をさけてやまない人は、自分の仮面が自分の身代わりとなって友人らの心と頭のうちをさすらいあるくことを願いもし、求めもする」（傍点、ニーチェ）²¹。

そして、ニーチェはこの十三歳での出来事の以前と以後とでは少年であった自分の魂の状態がどう変容したかを、ツアラトウストラに仮託して告白した。私はその事情について『大地と十字架』のなかで『ツアラトウストラ』の幾つかの章を引き合いに出しながらこう書いた²²。

「自由な死について」章に示された、夭折したイエスとニーチェの大地の思想とのあいだの絆の結び目、それは「墓の歌」章では次のような言葉のなかに示唆されている。「わたしが所有していた最も傷つきやすいもの」、「わたしにとって一切の存在者が神々しくあらんことを」²³、「わたしにとって一切の日々が神聖であらんことを」²⁴といった言葉の

²⁰ 参照、拙著『大地と十字架——探偵Lのニーチェ調書』思潮社、二〇一三年、六〇〜七一頁

²¹ ニーチェ、原佑・吉沢伝三郎訳『生成の無垢』上、ニーチェ全集・別巻3、ちくま学芸文庫、一九九四年、六二〇〜六二二頁

²² 『善悪の彼岸 道徳の系譜』、七九〜八〇頁

²³ 拙著『大地と十字架——探偵Lのニーチェ調書』、一二九頁

²⁴ ニーチェ、吉沢伝三郎訳『ツアラトウストラ』上、ニーチェ全集9、ちくま学芸文庫、一九九三年、二〇〇頁

なかに。

『ツアラトウストラ』の主張はこうであった。「境界石」(ニーチェが彼の崇拜する父をとおして内面化したキリスト教道德の比喩)を打ち砕くことよってこそ「一切の存在者」が神々しくなることができる。「境界石」がある限り、「一切の存在者」は善か悪かに、あるいはそこから派生するさまざまな二項対立のどちらかに二分される。つまり罪と罰の遠近法パースペクティヴのなかに人間は捕縛される。だからこそである。重力の精の支配から大地は解放されねばならない。この論点において、イエスの精神は何よりもキリスト教の根幹たる罪と罰の思想に対立する。

『権力への意志』にこうある。「イエスは、懺悔や贖罪の教え全部に反対するのである。彼が示すのは、おのれが『神化された』と感ずるためにはどう生きなければならぬか——また、おのれの罪を懺悔し後悔することではそこに達することはできないということである。『罪を意にかいしない』ということが彼の主要な判断である。罪、懺悔、赦し、——これらすべては彼のものではない。」²⁶(傍点、ニーチェ)

とすれば、《わたしにとつて一切の存在者が、一切の日々が神聖であらんことを》という願いは、『ツアラトウストラ』の遠近法では「境界石」の粉碎によつてこそ実現可能となる。キリスト教が登場しないあいだは、ツアラトウストラニーチェはイエスと遊び暮らし毎日が聖なる無垢の輝きに包まれていた。ところが、その聖なる日々の中に「きみら敵どもがわたしからわたしの夜を盗んで、それを不眠の、呵責に売り渡した」といわれる²⁷。それ以来、一切の存在者と一切の日々が神聖であるという「悦ばしい知恵」・「おのれが『神化』されたと感ずる」魂は消え去つたのだ、と。

そして私は右の一節をこう続けた²⁸。

問題はキリスト教だけだろうか？ 聖なる喜劇的な日々から「夜」を奪い、「それを不眠の、呵責に売り渡した」のは？ もちろん、キリスト教はかかる事態の誕生にとつて一方の不可欠の契機である。だが、もう一つの契機がそこになくはならないはずではないか？ 喜劇的な無垢なる子供はそのまま連続して、突然、脇からキリスト教が介入したのか？ そうして神聖なる日々は罪と呵責の日々に転回したというのか？ 否、そこにはもう一つの契機が、少年ニーチェの側に生じる契機がなくてはならないはずだ。

私は推測するのだ。この「少年ニーチェの側に生じる契機」こそが、先に述べた、おそらく十三歳のときに起きたであろう「危険な神」との遭遇だったと。そして私はこの「危険な神」という言葉と渡り合える言葉をニーチェのなかに探し求め、次の一節を見つけた。『権力への意志』にいわく。——「人間の最も強力な最も危険な激情」とは「それで

²⁵ 同前、二〇〇頁

²⁶ ニーチェ、『権力への意志』上、一六九頁

²⁷ 『ツアラトウストラ』上、二〇〇頁

²⁸ 拙著『大地と十字架』、一二二頁

人間が最も容易に徹底的に没落するもの」であり、要するに「変態や迷妄でおぼえる快樂」だと²⁹。『ツアラトウストラ』に通じている人ならおそろくこういうだろう。同書においてこの快樂に相当する章といえは、それは快樂殺人犯に捧げられた六章「青白き犯罪者について」に違いないと。あるいはまたドストイェフスキーの『死の家の記録』に捧げられた彼の幾つかの称賛であると³⁰。

ここで『ファウスト博士』に戻ろう。私はこう推測する。以上の少年ニーチェのなかで起こった出来事の「運命形成の範例」性、これこそをモデルとしてマンはアドリアンを造形したに違いないと。まさしくこの小説において、アドリアンが音楽家という「芸術家」への道に旅立つのは「彼が十四歳のとき、すなわち思春期が始まって子どもらしい無邪気さからぬけだすころ」であり、同時にそれは「遺伝の偏頭痛に悩まされ始めたときでもあった」と書かれる³¹。また小説の結び近くアドリアンに次のようにもいわせる。「人間は至福を受けるか地獄に墮ちるか、そのどちらかになるように作られ、あらかじめ定められています」と³²。

もちろん、マンはニーチェをモデルにし、インスピレーションの源泉としてアドリアンを創作したのであって、ニーチェを主人公とする伝記小説を書いたわけではない。当然ながらニーチェの思想と人生の或る側面がその源泉となり、他の側面は外されるということになるう。とはいえ、いま見たようにアドリアン創作にあたってのニーチェのモデルとしての役割は、同書が周囲から「ニーチェ小説」といわれるほどに大きい。ほとんどニーチェをそのままなぞっていると思わせるほどに。その点についてマンが抱いていた意識は先に引用したとおりである。

すると、この点から次の問いがマンとニーチェの関係を問う問いとしてあらためて浮かび上がってくる。マンはアドリアン創作にあたってニーチェのどの側面を採り、どの側面は捨てたのか？ あるいは無視したのか？ 見逃したのか？

そしてこの問いは、『ファウスト博士』においてマンは——具体的にいって——人間の抱えるいつたい如何なる情動をこの小説の問いの核心となる「デモニック悪魔的なもの」——まさに「芸術家気質」の本質的構成要素となる——と捉えたのかという問いに関わるのだ。しかも、この問いは——後に何度も取り上げるように——第一次大戦に始まり第二次大戦の終結によって結ばれる時代、マンにとっての「わたくしの時代」の精神的本質に直に関わる問いとしても立てられるのだ³³。

さらに後に提示する私のマン批判を含蓄させていうならば、立てられるべき問いはこうだ。果たして『ファウスト博士』は小説としてこの「わたくしの時代」を固有に特徴づけ

29 『権力への意志』下、三九〇頁

30 『権力への意志』下、二五七〜二五九頁、『偶像の黄昏 反キリスト者』一三七頁〜一三八頁、なお拙著『大地と十字架』・第II部「大地と十字架」・「ニーチェとドストイェフスキーを繋ぐ環としての子供主義」章を参照されたい。

31 『ファウスト博士』上、五九頁

32 下、二六二〜二六三頁

33 『ファウスト博士誕生』、三四頁

る「悪魔的なるもの」を真に掬い取れたといい得るのか、そしてマンが設定したアドリアン・ニーチェのくだんの絆はこの掬い取りの作業に本当に鋭く切り込み得たのか？そこには、むしろ刃を鈍らせるものがあつたのではなかったか？

実に、私が本論考で追究しようとするのはこの問いなのである。

II 「マンのふつ」 「市民的ヒューマニズム」

ところで先に述べたように、マンが「芸術家気質」に対立せしめたものは「市民性」であり、さらにいえばこの概念と深く結びついた「ヒューマニズム」(独語、フマニスムス)であつた。そしてこの「ヒューマニズム」という概念は元の独語ではもちろん言葉は同一なのだが、文脈によつて「人文主義」とも、あるいは「非人間的」の対語として「人間的」という概念とも重なる形でマンによつて使用される。(だから邦訳の訳者はその意味のニュアンスの差異を上記のように訳し分けた。)

この点でわれわれは「芸術家気質と市民性との悲痛な対立」というテーマの含意を明らかにするために、今度は、「市民性」・「ヒューマニズム」・「人文主義」・「人間的」・「人間性」^{フマニタス}等々の互いに緊密に関連し合う諸概念がマンの思考のなかでどのように展開するのかを考察しなければならぬ。

『フアウスト博士』のなかで、マンはゼレヌスに「私がほんとうに自分のほのかな精神的故郷の時期と見なさなければならぬ一時期」について言及させ、それを「一九世紀を包括するばかりか、中世の終わりにまで、スコラの束縛の破碎にまで、個人の解放、自由の誕生にまでさかのぼる一時期、要するに市民的^{フマニスム}人文主義の時期」と呼ばせている³⁴。大まかにいえば、それは、西欧中世末期に登場してくるエラスムス、モンテーニュ、パスカルらのモラリスト・フマニスト(人文主義者)を皮切りに、いわゆるモンテスキュー、ディドロらの啓蒙主義者を経て、一九世紀イギリスのJ・S・ミルの自由主義等に繋がる《自己批判性を十分に備えた、人が普遍的に抱える矛盾的諸相に関する強い知的興味と批判的考察態度(「私は私のなかに全人類を見いだす」とか、「人間に関わることで私に関わらぬことはない」とかの普遍主義的格言が象徴する)・寛容・個人の精神的自律性の擁護・異端尊重・独善嫌悪、他者尊重と相互理解の知的精神Ⅱ世界市民的精神が生む平和への愛》等の精神的伝統を指すものである。またこの点で、それが中世のスコラのドグマティズムに抗するものであることはもとよりだが、ドイツでいえばルター的なフアナティックな自己絶対化と不寛容にも抗するものでもあり³⁵、またその深い人文主義Ⅱ人間知の故に、浅薄な理性一辺倒の道德主義を超えて、人間の内なる悪魔的なるものにも十分な理解をもち、そ

34 『フアウスト博士』 四頁

35 上、たとえばゼレヌスに「こう語らせている。「もしマルチン・ルターが教会を更新しなかったら、人類の限りなき流血とおそろしい殺し合いとが起こらずにすんだことはたしかに疑いのないところである」、一五七頁

の上に立つてこの悪魔的なものに批判的に立ち向い、それをむしろ深みのある人間性を創造する契機として善用する精神的伝統——まさに『ファウスト』を書いたゲーテが体現するような——を意味した。(なおマンは一九四九年の講演「ゲーテと民主主義」でゲーテが体現する「調和・古典性」についてこう述べた。それは「力業の成果」なのであり、「性格のもろもろの力が作り上げたもの」であり、「極めて危険な、場合によっては破壊的な資質を克服し、利用し、変容させ、馴致し、善にして偉大なるものに力づくで向かわせる」力なのだ³⁶⁾。

マンが、ナチス勝利によるワイマール共和国体制の崩壊を予感しつつも、この趨勢にあくまで抗して共和制擁護の弁を奮った一九二二年の講演「ドイツ共和国について」は、共和制擁護の政治的必要性を「人間性」の擁護の観点から説き起こすものであった。それ故に、まさにこの「人間性」の概念の思想的意義を論じた講演といい得る。ここでは、この概念は次のように形容された。すなわち、「人間的」であるとは、「民族主義的に単純でもなければ民族主義的に粗野でがさつであることもない」こと、「きわめて人間的な意味で自由主義的であり、文化的で穏和であり、品位があつて平和である」ことを意味し³⁷⁾、「民族的要素と人類的要素との極めて品位ある統一」からなるものだ³⁸⁾。またこの講演の結びでは「真のドイツ的中庸」と呼ばれ、後期ロマン派的極、すなわち「死への欲動」と深く結びついた「唯美主義的個別性」・「神秘主義」・「内面性」と、他方の理性的普遍主義の立場に立つ「市民的倫理」的極、この両極の相互媒介をはかる——極に走るならば相互否定に陥ることによつて、それぞれの短所を相手方によつて是正する機会を逃す——立場、この媒介によつて人間性のなかに孕まれる本質的な矛盾性を自己破壊ではなく豊かな自己創造の契機となさしめる立場だと主張された³⁹⁾。かかる観点はマンをこよなく特徴づけるものであり、前述のように彼がゲーテの卓越した能力とした当のものでもあった。

この点でわれわれは『ファウスト博士』のなかで展開される次の二つの議論に注目しなければならぬ。

一つは、右の精神的伝統に立つゼレヌスがおこなう、一見この伝統から生まれたかに見える「自由神学」に対する批判である。彼はアドリアンとともに進学したハレ大学でこの神学の学派に出会う。とはいえ彼にとつてそれは、神学の担うべき議論を合理主義的解釈に委ね「倫理学」化することによつて、そもそも宗教に固有な非合理的本質の理解をみずから取り逃がすものだ⁴⁰⁾と映る。問題の背景をなす根幹のコンテクストは次の点にある。近代に入り、理性本来の論理的思考を超えた宗教の非ないし超合理的本質——キリスト教に即していえば、「奇跡信仰、キリスト論の重要な部分、イエスの肉体的復活」等々の信仰箇条き——を、しかし「啓蒙主義の圧力のもと」、神学の一部は「理性的に証明しようと試みることによつて、理性を宗教的な領域に導き入れるというあやまち」を犯すことになる⁴¹⁾。

36 「ゲーテと民主主義」、所収『講演集 ドイツとドイツ人』、一六一頁

37 「ドイツ共和国について」、所収『講演集 ドイツとドイツ人』、青木順三訳、岩波文庫、四四頁

38 同前、五二頁

39 同前、一〇四～一〇五頁

40 上、一五九頁

41 上、一五九頁。「神学は自発的か否かを問わずいつも時代の学問的潮流に規定され、常にその時代の子たらんとしたからである」云々。

この姿勢を取った一翼が「自由神学」にほかならない。この潮流は一見開明的・進歩的に見えて、それが実質的になし得たことは、一方ではくだんの宗教の「倫理学」化である。マンはゼレヌスにこう語らせている。「自由神学は宗教的なものを人間のヒューマニティーの機能におとし、宗教的な精神が本来持っている忘我と背理を薄めて、倫理的な進歩性にしてしまう」。だが、「宗教的なものは単なる倫理的なものに解消されはしない」とも（なお、こうした問題認識はルードルフ・オットーや西田幾多郎とも共通である⁴³、清）。とはいえ、神学はくだんの非・超合理的な宗教の本質を捨てるわけにはいかないから、この肝心な問題に関しては、他方では、自分はその確信を保持するにしても、証明に関してはいつの日か学問的理性がそれを証明するであろうという「学問的批判に《委任》する」という待機の態度を取ることになる。

だが、この二つの姿勢は合体して「自由神学の学問的優越はなるほど議論の余地はないが、その神学的地歩は弱い」という結果をもたらす。つまり、人々の内面に生きた経験として与えられたそもそも「宗教心」にダイレクトに訴えかける宗教的迫力が減退するのだ。

注目すべきは、この問題のコンテクストにおいてくだんの悪魔的・魔神的なるもの問題が登場することである。ゼレヌスは右の宗教的迫力の減退の理由をさらに説明してこういう。——そうなるのは、自由神学の「モラリズムとヒューマニズムには、人間存在の魔神的な性格への洞察が欠けているからである」と。その洞察なしには「人間の本性と生の悲劇性とを真に理解すること」はできず、その点では神学の古代と中世以来の「保守的な伝統の方がはるかに上であり」、だからまた「進歩的・市民的イデオロギー」よりも人間が抱える文化の問題の内奥に迫る力をもっている⁴⁴。

しかもゼレヌスの見るところ、このかつての近代の進歩派たる自由神学の内容的「浅薄さ」を突くようにして、現代の哲学の主題は啓蒙期を脱していまや「非理論的なもの、生命力あるもの、意志あるいは衝動、要するに魔神的なもの」に移っているのだ。この事情は次第に実は神学の側にも影響を及ぼし、現代の神学は自由神学の立場を捨てて急速に現代哲学と接近し、「生哲学の精神、非合理主義と結びついて、その性質上鬼神論⁴⁵に走る危険」を孕みだしている。（いうまでもなく、この哲学の新傾向の先鞭をつけた決定的哲学者がニーチェにほかならない。マンがアドリアンのモデルにニーチェを据えた時代精神上の理由がこの問題のコンテクストにあることは明白である。くだんの『ファウスト博士誕生』は、自分はアドリアンをいうならば「現代の英雄」・「時代の悩みを背負う人間」として登場させるべく試みた⁴⁶と述べている⁴⁵、清）

かかる自由神学に対するゼレヌス（＝マン）の批判は興味深い。というのも、それは裏

⁴² 上、一六〇頁

⁴³ 参照、拙著『聖書論下巻 聖書批判史考』第四章「オットーの『聖なるもの』を読む」・第五章「西田幾多郎と終末論」

⁴⁴ 上、一六〇頁

⁴⁵ 『ファウスト博士誕生』七八頁

返しの形でマン自身の側にある宗教理解、さらにいえば悪魔的・魔神的なるものに対する姿勢を示唆するものだからだ。

この点では、ゼレヌスの——マン自身のそれを投影した——次の観点にわれわれは注目すべきであろう。右の神学と哲学との関係性に関わる問題についていえば、ゼレヌスは自身をハレ大学の神学者であるシュライエルマツハーに組みする者と捉え、その理由を次のように語る。すなわちシュライエルマツハーは、「宗教に関する学問」のなすべきことは、哲学と張りあつて哲学と同次元で、自分の主張の理論的証明をおこなおうとすることではないと考え、「宗教を《無限のものを解するセンスと好み den Sinn und Geschmack für das Unendliche》と定義し」、かつこのセンスと好みをもも人間に「内的に与えられた精神的事実」、言い換えれば「最高の存在の主観的理念^{イデー}」と問題把握し、人間がこの主観

的・内的的事実に促されてどのような文化的思考を繰り広げるものなのかをいわば人文主義的に考察すること（おそらく現代哲学的にいえば「現象学的に」ということになろう、清）が宗教学の課題だとした。自分はそうしたシュライエルマツハーの姿勢に共感すると。ゼレヌスによれば、右の主観的・内的的事実はもつとも一般的な意味で——つまり「宗派に縛られた既成宗教」を指すのではなく——「宗教心」と呼ばれるものだが、この「宗教心」の働きを「敬虔な感情に、芸術に、自由な瞑想に」仕える探求として、またそれだけでなく、「精密な探求」すなわち「創造の秘密にまったく宗教的に帰依しながら宇宙論、天文学、理論物理学としてこの感覚に仕えることのできる秘密な探求」をも促すものとして観察すること、それが右の精神的事実（感覚）から「一つの学問を作ろうとすること」なのであると⁴⁶。

ところで、実はゼレヌスはくだんの現代の神学と哲学の結合の動向のなかにたんに「自由神学」をのりこえる動きを見ただけではなかった。その動向と深く結びついた或る重大な危険をも見いだすのである。すなわち、悪魔的・魔神的なるものを——批判的に距離をとつて——考察するというこの人文主義的姿勢を捨てて、自分自身が一個の「鬼神論^{デモノロギ}」そのものに転化してしまう危険を。そして彼にとつて無二の親友たるアドリアンこそはこの危険を体現する人物なのだ。またゼレヌスに自分を一番よく仮託するマンにとつては、この精神動向の最大の先行者こそがニーチェなのだ。

そしてマン・ゼレヌスの立場の方は如何なる立場かといえ、人間性の根源に疼く悪魔的・魔神的なるものへの強い関心をもちながらも、しかし、それに対して人文主義的知性をもって批判的に立ちむかおうとする立場、ゼレヌスというところの「宗教的色彩を帯びたヒューマニズム」の立場、これなのだ⁴⁷。

なお、ここで一つのコメントを差し挟むなら、ゼレヌスが問題にした先の「宗教心」とは、洋の東西を超えた汎通性をもったおよそ宗教一般の共通的本質をなすそれ、オットー的にいうなら人類のいかなる原始宗教にも既に宗教固有の経験として孕まれる「ヌミノーズ」的経験・「聖なるもの」の経験として問題にされるとともに、まさにその理解の仕方・

⁴⁶ 『ファウスト博士』上、一五七〜一五八頁
⁴⁷ 中、一八八頁

意味付けの仕方において諸宗教の対立がまさに生じるところのそれであろう。するとここに、二〇世紀の多くの宗教考察者が注目した問題が、すなわち、ユダヤキリスト教を典型とする人格神的創造主神の宗教とインド宗教を典型とする非人格神的な汎神論的宇宙神の宗教との二つの基本類型それぞれにおいて、問題となる「宗教心」はどのような差異と同一性において表現され展開することになるのか、かかる問題が浮かび上がるのである。それは、一言でいえば、「神」を人格神的創造主神とするユダヤキリスト教的世界観と、「神」という准人称的名辞を使うにしろ、「神」を宇宙の無限な絶対的な全体性と見なし、この点で論理的には「神」を非人格的で、かつ「善悪の彼岸」に立った宇宙神と見なす世界観との確執の問題となる。

この点で、ニーチエはこの確執にきわめて自覚的であった。彼は最晩年の『偶像の黄昏』においてユダヤキリスト教の人格神的創造主神の世界観を痛罵し、彼が「生成の無垢」と呼ぶ宇宙の全体連関の「善悪の彼岸」の地平で展開される生成運動をありのままに受け入れる精神の在りようこそを道徳主義的世界観からの人間精神の「解放」と呼び、かつ西欧の形而上学的思考を支配してきた弁神論・神義論の思考枠組み自体の棄却の必要を力説した。二〇世紀の著名な宗教考察者たち、W・ジェイムズ、オットー、西田幾多郎、ユングあるいは神智学等の議論はみなくだんの差異と同一性との関係性をどう問題にすべきかという問いに取り組むものだが、それらはみな右の問題を孕んでもいる⁸⁶。

では、『フアウスト博士』においてこの二つの世界観の確執問題は果たしてどの程度まで意識され、小説的に追求されたであろうか？

あらかじめ私の意見を述べれば、残念なことにマンはこの問題を深く自覚しているとは思えない。後に私はその点を論じることとなる⁸⁷。

さて、われわれが注目すべき第二の議論とは、実にアドリアンにゼレヌスが見いだす前述の危惧に関わる。

或るとき、それは第二章が描きだすアドリアンと彼の「影」たる悪魔との対話劇のあとだが、アドリアンはアメリカ人の学者キャパケイルジーとバーミューダー沖の深海探訪に出かけたという嘘話を戯れにゼレヌスに仕掛ける。その戯言は、しかし、たちまち次の一種の神学論争に彼ら二人を巻込む。

そもそもゼレヌスはアドリアンの冗談話のなかにアドリアンの父のヨナタン・レーヴェルキューンの「《四大を思索する》『瞑想的性癖』」⁸⁸——ユング的にいえば創造の神秘を「神秘主義と自然哲学が重なり合う」地平で探求する錬金術的思索の地平⁸⁹——の面影を感じ取

⁸⁶ 参照、拙著『聖書論上巻 妬みの神と憐みの神』藤原書店、二〇一五年、第Ⅱ部「イエス考」・第一章・節「汎神論的宇宙神と憐みの神とは如何に媒介可能か？」・節「三つの問題側面」、『聖書論下巻 聖書批判史考』第三章「ユング『ヨブへの答え』を読む」・第四章「オットー『聖なるもの』を読む」・第五章「西田幾多郎と終末論」

⁸⁷ 中、一七六頁

⁸⁸ ユングはグノーシス派に注目する所以を、「グノーシス派の思想体系」が「自然哲学的なもの」と神秘思想的なものが対等の役割を演じているような包括的世界観（『アイオーン』野田倬訳、人文書院、ユング・コレクション4、一九九〇年、一九四頁）である点に置いているが、かかるユングの視点とヨナタン・レーヴェルキューンの「《四大を思索する》『瞑想的性癖』とは相呼応する面があるといえよう。

りながら、アドリアンが宇宙のビッグ・バン仮説も援用しつつ、「百万の何十乗という数字」をもって語られる「大銀河系宇宙」の視点に立って⁵¹、ほとんど唯物論的視点から、地球の人類の精神文化も神の観念もその起源を辿れば「近隣のある星の豊沃な沼気の産物」に過ぎぬものとして相対化して語る⁵²、その姿勢に危惧を感じる。というのも、ゼレヌスはそのアドリアンの語り口のなかに、いわば無神論的シニズムと一体となつた魔神論的気分あるいは情動の勃興と、そこから生まれる人類それ自体に対するいわば宇宙論的「嘲笑」の気分を感じ取り、アドリアンを批判して次の論点を打ち出す。

——アドリアンの問題とする無限なる「大銀河系宇宙」の自然そのものはもはや神学的対象ではあり得ない。無限なる宇宙の巨大性に接して人間が抱く「畏敬の念」なり、そこから由来する様々な宗教的心情、「敬虔、畏敬、精神的礼賛、宗教性」等々は、実は無限なる自然そのものから生まれるのではなく、「人間によってのみ、地上的・人間的なものに限定されてのみ、可能なのだ」と⁵³。

先にゼレヌスはシュライエルマツハーのいう「内的に与えられた精神的事実」としての「《無限のものを解するセンスと好み》」に言及していたが、このアドリアンとの議論のなかでは、それは「人間の超越的秘密に対する感情」という言葉に置き換えられ、宇宙に接して湧き起る畏敬的感情を支える人間の側の主観的条件として確認される。彼はこう主張する。「人間には絶対的なもの、すなわち真理、自由、正義の思想が与えられており、完全なものへ接近すべき義務が課せられているのだ」と。そして、ゼレヌスはこの所与的な精神的資質としての「このパトス、この義務、人間の自己自身に対するこの畏敬の中に、神はある」とし、「千億の銀河」そのもののなかにあるわけではないと主張する⁵⁴。

すると、アドリアンは前述の宇宙物理学の唯物論の立場から、「君のヒューマニズムが、そしておそらくあらゆるヒューマニズムが、ひどく中世的、地球中心的なものへ傾いているのは愉快だね」と、中世の宇宙物理学的思考が地動説と天動説との矛盾のなかでもがき苦しんだ経緯に当てこすりながら、からかう⁵⁵。彼にいわせれば、ゼレヌスが固執する《人間と神との切り離し難い精神的絆を中核に誕生するヒューマニズム》も、その起源を辿れば前述のように「近隣のある星の豊沃な沼気の産物」に過ぎず、自然の純粹運動の破壊と創造の表裏一体の運動の猛烈さを敢えて「悪」と形容すれば⁵⁶、「悪の華」と皮肉に呼ぶべきものであり、しかもそれが人間界に移されるなら「多くは罪業の中で栄える」と形容されて然るべきそれであるに過ぎない。

この二人のやり取りは次の点で私にはきわめて興味深い。

第一の点は、実はまさにマンはアドリアンに鋭く批判させたわけだが、ゼレヌスのいう「神」は人間対人間の相互人格的な——愛と共感、共苦と理解に仕える————関係性を基盤とし、そのいわば超越的投影対象として構成されたものだということだ。つまり、この人格的相互関係性の人間にとつての痛切な価値を意味づける究極の価値源泉——超越的目的の位

51 『ファウスト博士』中、一八四〜一八五頁

52 中、一九〇頁

53 中、一八八頁

54 中、一八八頁

55 中、一八八頁

56 『ファウスト博士』に原爆投下について語る次のくだりがある。「

置に座る存在として、観念的に人間の側から構成されてくるもの、だということである。だからゼレヌスにとっては、それが發揮する現実作用がこの人格的相互関係性の範囲外の自然の事象は、そもそも「神」という言葉が関わる問題対象ではないということになる。

このゼレヌスの観点は、キリスト教の側からいえば到底有神論の立場とは言い難く、むしろ宗教表象を人間性の疎外形態と説くフォイエルバッハの人間学的無神論に類似したものに見えるであろう（ゼレヌス自身はこれを「最高の存在の主観的な理念からその客観的存在を推論する」或る種の「存在論的な神の証明」と呼ぶ）。とはいえ、アドリアンはゼレヌスの視点のこの人間中心主義的性格を鋭く見抜き、かつ、それを冷笑するにしても、問題を右に指摘した問題にまで掘り下げて、ゼレヌスの立場が無神論なのか有神論なのかを審問しているわけではない。

他方、ニーチェがアドリアンのモデルであることとの関連でいえば、ゼレヌスのアドリアン批判が前述のニーチェの『偶像の黄昏』でのキリスト教批判を意識したうえで、その批判が掲げる「善悪の彼岸」主義が人間の相互性と愛の思想の否認へと結果することに異を唱えているもの、そうした含意を内に孕んだものなのかどうかは曖昧である。

第二の問題は、右のゼレヌスの人間中心主義的観点は『ファウスト博士』における「人間的」という形容がもつ概念内容の中核、すなわち人格的相互性（愛・共感共苦・理解等々）の感得能力の有無という問題に直に関わるというコンテクストである。そしてこの問題連関においてこそ、先にゼレヌスの人間中心主義をひたすらに冷笑の対象としていたように見えたアドリアンが、一転して、実は自分とはまさにその人間的相互性への感得能力が致命的に欠如している人間ではないのかという苦悩を顕わにするに至るという、『ファウスト博士』の鍵となる問題が浮かび上がることである。

だが、この問題については章を改め、「三 アドリアンにおける人間的相互性への欠如的苦悩とマゾヒズム」で論じよう。

しかし、その前に先の「鬼神論に走る危険」という問題に関わって『ファウスト博士』に登場してくるシュレップフースの弁証法的弁神論の議論を取り上げておきたい。というのも、実はそれはアドリアンに深い影響を与え彼の最後の作品「ファウスト博士の嘆き」を生み出す思想的源泉にもなる議論だからだ。つまり、それは『ファウスト博士』全体を貫く思想的伏線となるのだ。

三 『ファウスト博士』における弁証法的弁神論をめぐる義論

現代の神学は自由神学の立場を捨てて、急速にニーチェを嚆矢とする生の哲学と結びつき、「その性質上鬼神論デモノロギに走る危険」を孕みだしている。これがゼレヌス（Ⅱマン）の問題意識であった。

ところで、そのことのそもそもの遠因は神学というものが自体がそもそも鬼神論に走る危

険を宿しているからなのだ。そして、この点をゼレヌスに深く印象付けたのが、ハレ大学でアドアンと共にその講義を受けた私講師エーベルハルト・シュレップフースの弁証法的弁神論をめぐる義論であった。まさに彼こそがくだんの現代神学の新傾向の「一つの例」であった。

キリスト教神学の中心の問題は弁神論・神義論にある。というのも、ユダヤ教の血を引くキリスト教は神を、宇宙の全能の創造主神にして慈悲の愛に満ちた究極の善神として立てる。すると神学の間では直ちに次の問いが浮上せざるを得ない。では何故に神は彼の被造物たる人間に悪をなし得る自由意志を与え給もうたのか？ あるいは、自由意志を与えながら、他方では「罪を犯すことができないという能力」をも授けるということを何故しなかったのか？⁵⁸ そこには「神の論理的ディレンマ」があるのではないのか？⁵⁹

この弁神論の核心をなす義論の場において、シュレップフースは悪と善の相互依存的＝相乗作用的な弁証法的結合をもって創造の全体性とする弁証法的弁神論を展開する。かつその議論は、人間が悪をなす自由意志を行使するさいの内面感情に対する心理学的洞察によつて支えられたものでもあった（なお、ここで一言すれば、この心理学的神学の展開者にして神学を鬼神論的方向性へと傾けさせる私講師シュレップフースの人物設定においても、マンは明らかにニーチェをモデルにしていると思われる）。

シュレップフースの観察によれば、人間が悪を犯すときその内面には明らかに流神の快楽、善とされ神聖なものとされたものを犯し汚す快楽に燃え立つという特有な心理が働いている。この快楽においてこそ、人間に与えられた自由意志はおのれを燃え立たせ、おのれの存在感（つまり自由であるという存在感情）を実感＝実現＝確認する。「悪徳は悪徳そのものから成り立っているのではなく、美德を汚して楽しむものであって、美德がなければ意味のないものになってしまう」⁶⁰ のであり、この意味で「悪徳の本質は自由の享受」であり「罪を犯すという可能性の享受である」⁶¹。また他人であれ、なんらかの事物であれ、自分のなす悪の行為がその存在に重大な、ときには致命的な変改を蒙らせるといふ点で、悪を為す瞬間ほどにそれらの存在性を強く実感するときはない。とすれば、この悪がなされる瞬間にこそ被造物全体の「存在強度」は最高の高揚に達するといふべきである（「シュレップフースの話を聞くと、自由を利用しないという彼の言葉には、一種の存在的弱体化、神の外にある被造物の存在強度の低減を意味するような響きが少々感じられた」⁶²）。

つまり、神学の任務が神の——究極的には善と慈悲の理念が支配する——世界創造の偉大さを称えることであるとすれば、その賛美の道は悪の道を通つてこそだといふことになる。（「神聖不可侵なものから発散される冒瀆への誘引が、この場合本質的なものであって、それが問題の核心であった」⁶³）。というのも、神聖不可侵なものなくして悪がないという善と悪の相互依存性は、容易に悪なくして善の善たる輝き・「存在強度」はない、神の栄光がいや増すほどに輝くのは悪を前にしてだといふことにならうから。「もしも悪がなければ

58 上、一七七頁

59 上、一七七頁

60 上、一七七頁

61 上、一七七頁

62 上、一七六頁

宇宙は完全ではなかったであろう。だから神は悪を許容し給うたのだ。神は完全であり、それゆえに完全を欲せざるを得なかったからである。完全といっても、完全な善という意味ではなく、全面性、相互間の存在強化という意味である。善が存在すれば悪はなおさら悪く、悪があれば善はなおさら美しい」(傍点、清)⁶³。かくのごとく、シュレップフースは「流神的なものを神的なものの中へ、地獄を最高の天の中へ、弁証法的に取り入れる」ところの、神の栄光の賛美へと至る梃子の位置に悪魔的・魔神的なるものを据える弁証法的弁神論を展開した⁶⁴。

この彼の論理は、悪魔とアドリアンとが取り交わした契約談義を記すくだんの第二章のなかにそのまま流れ込む。その悪魔との対話のなかでアドリアンは、「救済に必要な悔恨」について語り、それは「恩寵と赦免の可能性に対する完全な不信としての痛悔」、「自分はあまりにひどい罪を犯したから無限の慈悲をもってしても自分の罪を赦すには足りないという、罪びとの抱く岩のように堅い確信としての完全な痛悔」だとする。「こういう悔恨が救済に最も近く、慈悲にとっては最も拒みがたいものなのだ」と。というのも、かかる痛悔こそが慈悲を与えようとする神への「最後の最も抗しがたい挑戦」であり、「救済に達する真に神学的な道」であり、それ故に「劇的・神学的な存在の最高の高揚」を生みだすものだからだと⁶⁵。この論理はシュレップフースから彼が引き継いだものにほかならない。

そして『ファウスト博士』の最終章においてアドリアンは。この論理こそがこれまでの彼の流神の人生を支え駆動してきた論理であったと告解する。いわく、「悔恨しながら恩寵と赦免の可能性を信じないのは、永遠の慈悲にとつて最も刺激のかもしれないと思索する」⁶⁶、かかる「不埒な計算」・「競争」によつて「私はその罪を最高度のものにしてしまいました」⁶⁶。

なお、私としては右の議論に三点ばかりコメントしておきたい。

第一に、この心理学的色彩を帯びた弁証法的弁神論は、私からすれば、旧約聖書の預言者伝統が暗黙のうちに享受することにいそしんできた苦行主義的マゾヒズム——神への忠誠を放棄しかねないほどに不条理なる苦難を神から与えられるほどに、この試練に耐え、神へのいやます忠誠をおのれに課そうとする——の変種、その裏返し⁶⁷の倒錯形態と思われ⁶⁷ることである。というの、悪をなすことを誇示する流神的な高揚の根底には、その究極の地点でこそおのれを断罪し、そこでこそ神に出会つて、もつとも深き慈悲の愛を浴びそれによつて抱きしめられたい、その究極の賭けに我が身をさらしたいという欲望、自己破壊と救済の二つの欲望が一つに撚り合わさつて黒く底光りしているように見えるからである。つまり、この場合我が身に課す最高の苦行とは敢えてなす最大の流神行為・悪・罪であり、おのれから一切の許しの可能性を剥奪する賭けに打つて出ることなのである。

第二の問題は、アドリアンとニーチェとの関わりをめぐつてである。あとでも取り上げるが、シュレップフースから引き継いで彼がみずからの観点とするこの罪と慈悲との競争的Ⅱ相乗作用的弁証法は、その根本的枠組みにおいて、パウロ的な原罪と赦しという二項

63 上、一八一～一八二頁

64 上、一七六頁

65 中、一四二～一四三頁

66 下、二六九頁

対立の上に組み立てられているという意味で正統キリスト教的である。そのことは最終章の次の場面にも明らかである。ここでは小説の根幹テーマとなる民間のファウスト伝説が取り上げられ、アドリアンはこのファウストの後継者としての姿を顕わにする。そのとき次の一節が書かれる。ファウストは「悪しきそして善きキリスト教徒」として死ぬ、なぜならば、「悔恨のゆえに、また心の中では常に魂のために恩寵を望んでいたが故に善きキリスト教徒そして、しかし、今や恐るべき最後をとげ、悪魔が肉体を奪わんとし、奪うに相違ないことを知っている限りでは悪しきキリスト教徒として死ぬから」と¹⁰⁾、かかるファウストの意識はまさにアドリアンのそれなのである。

ところで、アドリアンのモデルとされるニーチェは、既に本論文の「一 アドリアンと「罪と赦し」の弁証法」で指摘したように、まさに『反キリスト者（教徒）』として、かかるパウロ的な罪と赦しの弁証法それ自体をイエスの根本思想に背馳するものとして拒絶する。先に引用した『権力への意志』の一節をもつていうなら、「イエスは、懺悔や贖罪の教え全部に反対するのである。彼が示すのは、おのれが『神化された』と感ずるためにはどう生きなければならぬか——また、おのれの罪を懺悔し後悔することではそこに達することはできないということである。『罪を意にかいしない』ということが彼の主要な判断である。罪、懺悔、赦し、——これらすべては彼のものではない」（前出、傍点、ニーチェ）、これがニーチェの根本主張である。

では、アドリアンのモデルをニーチェに求めたマンは、このニーチェの「反キリスト教徒」の側面をアドリアンの人物像のなかにどう問題として取り入れたのか？ これは問うに値する根本的な問題であるが、実のところ『ファウスト博士』にはかかるニーチェ的主張が誰かによって主張され、アドリアンがそれと深刻な対話¹¹⁾対決を繰り返しているといたった場面は全然ない。仮にシュレツプファースのくだんの弁証法がニーチェの「反キリスト教徒」側面の翻案であるというならば、ニーチェ自身はそうした扱いに抗議するであろう。なぜなら、たとえどれほどデモニッシュな高ぶりを示そうと、罪と赦しの競争的¹²⁾相乗作用的弁証法という問題設定それ自体がとつともなく「キリスト教徒」的であるほかないからだ。

また、次の解釈は確かにかなりな根拠をもつし魅力的である。すなわち、マンはニーチェの「反キリスト教徒」振りの深層に実は彼の如何にしても脱し得ない「キリスト教徒」性を見抜き、そこに生まれるまさにニーチェのマゾヒズムこそをアドリン像の核心として取り込んだという解釈は。とはいえ、そうであるとしたら、その問題のコンテクストをもつと明白に浮かび上がらせてアドリアンのマゾヒズムを描くのが、ニーチェを最大のインスピレーションの源とする思想小説たる『ファウスト博士』のやはり責任ではないかと思わざるを得ない。（なおこの点は、「七 アドリアンの告解と……」でもう少し論じる。）

第三、前述のように、最終章においてアドリアンはまさにこの究極の慈悲愛を得るか否かの苦行主義的な賭けを生きてきた人物としておのれを告解する。そこには次のごとき子供の姿が影となって映し出されてもいるように、私は感じる。すなわち、母の愛を渴望し、それ故にこそ、母の愛を試すべく、母を最大に絶望させる行為に身を投げる暗き駄々子の

姿が。母の愛を不十分にしか経験できなかったが故に自分が母の愛に値する存在なのか否かの不安に苛まれ、苛まれるが故に母の慈愛をおのれの罪業によって試さざるを得なくなる子供の姿が。そしてまさにこの倒錯した母への思慕という点でもアドリアンのモデルはニーチェではなかったか？

リヒアルト・ブルンクは「ニーチェの世界像は完全に母なしで形づくられる。と同時に、なんらかの本質的な安定性を失う。母性的なものの中への、くりかえし解放していく感情の暖かさの中への土着性を失うのである」と書いた⁸⁹。彼はニーチェを穿つ母性愛経験の欠如という問題を鋭くも直観しているのだ。他方、マンは、狂気に陥り痴呆化したアドリアンと母の関係をこう描いた。「彼女（母、清）は狂気の息子を幼年時代に連れ戻そうと決心してやって来た。「略」ヴァイセンフェルスに着いて彼女が再び彼のそばにゆくと、もう彼は愛情と喜びをあらわしながら彼女と一緒に歩いて一歩一歩彼女について家に帰った。そして母親のみでできるような献身をもって全く彼の看護に没頭した彼女にとってこの上なく従順な子供となった」と⁹⁰。

私には、これら二つの母子像はネガとポジとの関係を構成しているように思われる。

四 アドリアンにおける人間的相互性への欠如的苦悩とマゾヒズム

再び『ファウスト博士』の最終章・第四七章に戻ろう。アドリアンは、完成したての「ファウスト博士の嘆き」の披露を名目に友人知己招き集め、彼らの前で、自分の罪深き所業を導いたのは若き日に秘密裏になした悪魔との契約であったと告解し、その果てに昏倒し、以後死に至るまで狂気に冒された痴呆の人生を送ることとなる。この事と次第を物語るのが最終章である。

その告解のなかには彼が或る男と一時期結んだ同性愛についてのそれもある。「おそろしく馴れなれしく、私に君（Du）と呼んでくれと言い寄って」きた或る男の求愛を自分が受け容れたことがあると⁹¹。（後に指摘するが、この告解劇の全体自体が既に狂気に冒され過度に誇張された一種の妄想であることが小説では示されるのだが、清）

その男こそ、実はアドリアンがおそらく人生でただ一度深い誠実な愛の感情を抱いた女性（マリー・ゴドー）を彼から奪い取ることとなるヴァイオリニストのルーディー・シュヴェルトフェーガーなのだが、先立つ第四章にはこういう場面が書き込まれている。この男はマリーへの恋情を打ち明けるアドリアンを次のように揶揄するのだ。

「君は今、四度《人間》、《人間的》と言ったね。ぼくは勘定していた」と⁹²。
というのも、彼にとつてこれまでアドリアンは一度もこれらの言葉をポジティブな意味で使ったことはなく、むしろ反対にアドリアンの音楽が芸術的に傑出していたのはまさに「その非人間性のおかげ」であり、それ故に「ぼくは、人間的靈感から生まれた君の音楽などは一切聞きたくない」からなのだ。

⁸⁹ 参照、拙著『大地と十字架』第三部「母のいない大地」。

⁹⁰ 一七九頁

⁹¹ 下、一六六頁

⁹² 下、一五〇頁

しかし、アドリアンは右の彼の批判に対してこう応える。——「ぼくの存在は非人間性からのみ成り立っていて、人間性はぼくにふさわしくない」と「ぼくに教えてくれる」ことは「残酷」であると。なぜなら、君は「ぼくを君 Du」と言わせるように改宗させた男」であり、つまり「僕を驚くべき忍耐で人間的なものの味方につけた男」、「ぼくに生まれてはじめて人間的な暖かみを感じさせた男」だからだと。またこういう言い方もする。君は、そのことによって僕に「人間的なものの修練」を施してくれ、「ぼくのうちにある人間的なものを解放し、ぼくに幸福を教えてください」ことで、自分が今後十全に人間的なものへと到達するための「前段階」をぼくに準備させてくれた男だと。

右の場面は、トーマス・マンにおいて「人間性」・「人間的」・「ヒューマニズム」等のだんのご概念が、何よりも人間同士の愛・友情・共感・同情・共苦等々の人間的相互性の関係性を、またこの関係性を感得し、愛し、求める感受性・能力を指すものとして使用されていることを示している。言い換えれば、「非人間性」・「非人間的」等の概念の核心的規定は孤独性にあるということ。孤独と、それがもたらす他者の生命性に対する冷感性・無応答・無関心こそがそれらの概念の内容規定なのだ。たとえばまさにくだんの第二五章で、アドリアンは彼になれなれしく「君 Du」と呼びかけてくる悪魔に対して、その呼び方には「特別腹が立つ」といいながらも、「結局のところ、ぼくも自分に対しては『君』と呼ぶのだ。——これがおそらくあんたがそう呼ぶことの説明にもなるう」と、悪魔が自分の「影」的存在であることを認める。また他の章でゼレヌスはアドリアンを、自分と、そしてほんの一時だけシュヴェールルトフエーガーとに対してだけ互いに「君」と呼び合う関係を許し、他の一切の人間とはその関係をもたなかった人間と特徴づける。それほどにアドリアンは孤独であり、《単独者》なのだ。

まさにこの点で、われわれは次の場面を想起しなければならない。そもそもアドリアンはくだんの悪魔と何を契約したかといえば、愛する能力の放棄と引きかえに作曲家としての天才性——デモニックシユなものにほかならぬ「原初的なもの」と西欧音楽の数学的な伶俐な計算性との不可能なはずの総合を可能ならしめる——を得るといふ契約にほかならなかったことを。彼は自分自身を唯一の友とする以外に友を持ち得なかった人間であった。かくてアドリアンは何度となく冷感・冷気・寒気等の言葉によって形容されることとなる。そもそも彼が悪魔の訪問を受けるとき、悪魔の登場はまず突然の冷気の襲来によって告知される。「そのときぼくは突然、身を切るような冷気に当たるのを感じた。ちょうど冬、暖かい室内にいると突然窓が外に向かって開いて寒気に触れたようなものだった」と。だが、この悪魔の放つ冷気は実はアドリアンの内部にある冷気が彼の「影」たる悪魔のうち在外化されたものにほかならない。そしてマンにとつてまさにニーチェがアドリアンのいわば特権的モデルとなったのは、ニーチェの言説とその生涯が放つ強烈な孤独性（ニーチェの好んだ言い方を使えば「例外者」性）の故なのだ。

だが同時に、われわれは注目せざるを得ない。右の場面において、アドリアンが初めて

72 下、一五〇頁

73 下、一五一頁

74 中、一〇五頁

75 中、一四四～一四七頁

76 中、九六頁

次のことを告白したことに。すなわち、彼がその自分の孤独性と他者に対する冷感性を克服し、実は彼自身のなかにも隠され疼いている「人間的」な感受性と欲望を「解放」することによって「幸福」に到達したいと苦悶しているということを。言い換えれば、彼が周囲に見せていた何事にも揺るがされることがないと見えた誇り高き孤高の顔つきとそれが放つ冷気は、この内なる苦悶を隠し悟られまいとする仮面・「前景」であったということに。

このアドリアンの実存の内奥に抱え込まれた問題をなによりも象徴するのが次の場面である。すなわち、くだんの悪魔との対話のなかで、悪魔はアンデルセンの人魚姫の童話から次のくだりを取り出し、それを「芸術家の本性」——つまりアドリアの実存の内的核心——を物語るメタフォーとして差し出す。いわく「君はアンデルセンの小さな人魚を知っているだろうね。あれはキミに似合いの恋人といってもいいだろう」と。というのも「小さな人魚が尻尾の代わりに人間の足を得たときにその美しい足を鋭いナイフで切られるように感じた苦痛」、つまり「法外な享楽という代価を払い、満足と誇りを持って買ひ込む苦痛」、これこそ「芸術家の本性」が自分に与えるところの苦痛であり享楽だからだと⁸¹⁾。

私は拙著においてニーチェの実存的秘密をいわば告白する言葉としてつねに次の言葉を引用してきた⁸²⁾。

「残忍とは他人の苦悩を眺めるところに生ずるものだとしか教えることのなかった従来の愚劣な心理学を、追いはらわなければならぬ。自分自身の苦悩、自分自身を苦しめることにも、豊かな、あふれるばかり豊かな快樂があるのだ。」⁸³⁾

そして、ルー・ザロメの『ニーチェ——人と作品』での次の観察にこの言葉を引き合わせた。(なお『ファウスト博士誕生』によれば同書はマンの愛読書であった⁸⁴⁾。)

「いや、ニーチェが、まったく特別な憎悪をこめて、なんらかのものをつけまわし貶めているところでは、いたるところで、そのものが、なんらかの仕方で深く——彼固有の哲学ないしは彼固有の生の核心のうちに深く潜んでいるのだと、確実に想定することができると。このことは、多分、理論についてと同様、人格についても当てはまるであろう」⁸⁵⁾。

また彼女はこうも述べた。ニーチェのなかに見いだされるのは、「一つの苦悩し調和を欠いた本性がおれの本質とは反対のものにあこがれる憧憬によって駆り立てられている」⁸⁶⁾という魂の運動であり、「自己救済をつかみ取る」ために自分をいっそう成長させようとする際の成長目標それ自身が、自己の実現ではなく、「彼自身から分離しているもの」を自分にいわば無理強いするそれ、言い換えれば、「それを目的としている一種の自己破壊に見える」という点だと⁸⁷⁾。

このニーチェの自己分裂と葛藤の苦悶とは、私見によれば、少年期におけるイエスへの

⁸¹⁾ 中、一一一〜一一二頁

⁸²⁾ 拙著『想像的人間としてのニーチェ』晃洋書房、『大地と十字架』思潮社

⁸³⁾ ニーチェ『善悪の彼岸』所収『善悪の彼岸 道德の系譜』ニーチェ全集Ⅱ、ちくま学芸文庫、二四一頁

⁸⁴⁾ 『ファウスト博士誕生』、一一頁

⁸⁵⁾ ルー・ザロメ、原佑訳『ニーチェ——人と作品』ルー・ザロメ著作集3、以文社、一九七四年、二五六頁

⁸⁶⁾ 同前、二四三頁

⁸⁷⁾ 同前、二八九〜二九〇頁

彼の熱愛と、十三歳以降彼が猛り狂ったように追求し、後期著作『善悪の彼岸』・『道德の系譜』・『反キリスト者』・『偶像の黄昏』等に凝集されてゆく暴力へのディオニュソスの礼賛の立場とのあいだの分裂であり葛藤である。(私はこの事情を拙著『大地と十字架』の第二部「大地と十字架」で追跡した。)そして、ニーチェはこの自分自身の自己分裂が生み出す苦悶のなかに同時に「あふれるばかり豊かな快樂」を見だし、その自己観察の成果を——右に引用したように——サディズムの快樂しか問題にしてこなかった従来の心理学をのりこえる見地として誇ったのだ。

さて、これまで縷々述べてきた問題が頂点に達する場面、それはアドリアンが愛する甥の少年ネポムク——周囲から「エヒョー」の愛称で呼ばれていた——の突然の病魔による死に出会い、運命の残酷さに打ちのめされて、憤怒のあまり「善であり高貴であつても、人間的と呼ばれるものは存在してはならない。〔略〕それは取り消される。ぼくがそれを取り消そう」と絶叫する場面であろう⁸⁴。いうまでもなく、ここでいう「善であり高貴であつても、人間的と呼ばれるもの」とは、言葉を換えていえば、これまでの考察が示すように、『愛』にはかならない。『愛』の最後にして最大の可能性に身を預けようとしていたアドリアンは、その彼のとつての最大の賭けに敗北し——つまり「アドリアンが最後に愛した」⁸⁵ネポムクを奪われ——『愛』の完全なる不在を自分の原理にするほかない立場にいわば振り戻されるのである。悪魔との契約を破棄する最後のチャンスが奪われるのだ。

既に述べたように、作曲家アドリアンの創作を導く思念が集中してゆくテーマとは、宇宙の存在そのものの抱える残酷性に対する悲痛な「人間と神との嘆き」・「モンスタールの嘆き」、「創造主の発する苦痛に充ちた声《吾これを欲せざりき》」ニーチェを暗示して「悲痛きままるコノ人ヲ見ヨの態度をとる嘆き」とも形容されるそれであつた。アドリアンにとつてこのネポムクの病死は、彼をしてこの嘆きの創作へと突進させる最後の決定的な踏切板となつたものとして描きだされる。実にこの悲劇が描かれるのは第四章であり、最終章たる第七章へ至る二つ前なのである。マンは、アドリアンを襲うその悲痛性をいやがうえにも強調しようと、ネポムクのこの世ならぬ可愛らしさと、それに魅入られたアドリアンの姿を描くにあたって最大限の形容を駆使する。この少年への彼の愛はマリー・ゴドールへの愛をはるかに上回る純粋性と深さによつて、アドリアンにとつて『愛』の本質の何たるかを示すもつとも凝縮された純粋な経験として描かれる。

ネポムクの描写においてマンは明らかに幼子を指して「天国は彼らのものである」と述べたイエスの言葉を背景に置く。ネポムクはかかる《聖なる子供》のアイコンと呼ぶべき「妖精の国からの小さな使者」であり、小さき天使の「原純粋性」を体現し、「成人した主キリストの姿」と「聖母の腕に抱かれる幼児」のイエスとが溶けあつた「われわれのキリスト教色に染まつた論理外の夢」に人々を誘い込むほどの魅力を発揮する子供であつたと書く⁸⁶。そしてこの甥のそうした純粋性こそがアドリアンを捉えた。彼はこの甥を「最初の日から愛情こめて愛し」、「その出現が彼の生涯に明るい時期を画した」のであり、「この子の妖精的な魅力が、どんなに深くはげしく幸福にアドリアンの心を奪い、彼の日々を充たしたか」

84 下、二二六頁

85 下、二二九頁

86 下、二〇四頁

は言い尽くせないと⁸⁷⁾。

しかし、まさにそのかけがえのない愛の対象を少年を襲った病魔がアドリアンから奪う。この悲劇に直面してアドリアンのなかにどのような思念が沸き立つか、その伏線は実は既にわれわれが「三 『ファウスト博士』に：」に見た善と悪との弁証法的結合によって織りなされる弁神論、まずシュレツププースが繰り広げ、次いで第二章で彼と悪魔が取り交わすところの慈悲と罪とのくだんの競争的Ⅱ相乗作用的弁証法のなかに敷かれていた。

愛するネポムクは誰に習ったか不思議なことに祈禱の幾つかの誦句をよく口にしている。いわく、「罪ありとて見離すべきにあらず、罪人もそこばくの福利をなせる者なれば」云々、あるいは「他のために祈る者はだれも、かくてわが身を救うと知れ。エヒヨーは全世界のために祈る、神の腕に抱かれんがために」云々と⁸⁸⁾。

ネポムクの死に出会い、その衝撃にほとんど妄想に陥ったアドリアンのはかの悪魔との契約の記憶に呼び戻されつつ、甥を死へと奪い去る悪魔を「あの子をさらっていくがいい、屑野郎めが」と罵倒する。同時に、不思議なことに、甥の死を自分の罪業が引き寄せたものと捉え、ゼレヌスに向かってこう口走る。「君のためばかりでなく、ぼくとぼくの咎のためにも祈ってくれたまえ！ なんとる咎、なんとる罪業、なんとる犯罪だろう！ 「略」われわれがあの子をこさせ、ぼくがそばに近づけ、あの子を見て目を楽しましたとは！ 「略」子どもというものは、繊細な材料からできていて、毒の影響をたいへん受けやすいのだ」⁸⁹⁾。

ここで『ファウスト博士』は次の小説的展開を暗示するに至る。すなわち、アドリアンはネポムクの病死を自分への罰であり、それ故に自分の罪業が引き寄せたもの、つまりは自分の罪だと捉え、この罪意識をバネに、今度はそのような自分の犯した罪すら果たして神は赦免するか否かというくだんの弁神論の文脈に期せずして入り込む。

ゼレヌスは、このアドリアンの意識に危惧を抱き、こう叫ぶ。「なんで君は自分を責め、なんとという不合理な自責に苦しむのだ。〔略〕君はあの子に、愛情と好意によることとしてはやらなかったのだから」と⁹⁰⁾。

しかしながら、読者の視点からいうと、この展開はあまりに唐突と感じられる。

ネポムクの死を自分の罪業が引き起こした死と捉えるアドリアンの意識は、彼がそれまで如何に自分を罪深いと考え激しい自己処罰意識に捕われてきたかを示唆する。

とはいえ、そのような罪業意識と自己像の形成の具体的経緯は実のところ『ファウスト博士』は読者に何ひとつ与えない。小説の構成は、如何に彼がおのれの罪業意識にさいなまれながら生きてきたかを読者は最終章の告解の場面で初めて知るといふ形になっている。彼はその告解において、自分が或る娼婦との性交に溺れこみ、或る男との同性愛にも走り、妹には近親相姦の果てに子供まで産ませ、しかもその子供を殺害し、さらには別の或る女をめぐる嫉妬から恋敵の男を殺害することもしたと告白する。しかしながら、この告白が彼の妄想の果ての極端な誇張と捏造の産物であることは、最終章まで読んだ読者にはすぐ

⁸⁷⁾ 下、二〇六頁

⁸⁸⁾ 下、二二四～二二五頁

⁸⁹⁾ 下、二二五頁

⁹⁰⁾ 下、二二五頁

に分かるよう筋は運ばれるのである。

というのも、最初の告解に出てくる娼婦との関係はともかく、その後の四つの告解はアドリアンの完全な妄想だからだ。彼は自分のなかに認めた或る男（シュヴェールトフェーガー）への恋愛的感情の疼きを実際に同性愛の性関係に浸ったと妄想し、妹に対して抱いた性欲の揺らぎ（だいたいからして兄弟と姉妹は思春期において人間が見いだすいちばん身近な最初の異性なのだから、性的対象として感得することはいわば人類的普遍性である）を、それが実際に彼を妹との近親相姦にまで導いたと妄想し、妹がその夫とのあいだにくつった男児を自分が妹に孕ました子供と妄想する。さらにはその子を自分が殺したと妄想するが、実はそれはネポムクの病死を指す。また彼が自分の恋したマリー・ゴドーを横取りしたシュヴェールトフェーガーに対して抱いた嫉妬を、それが彼を導いて遂にはこの男を射殺させたと妄想する（実際は、この男を射殺したのは、この男の裏切り——自分を捨ててゴドーに走ろうとした——への復讐の念に燃えたイーネス・インステイトリスであったが）。

つまり、最終章に至るそれまでの展開を通じて読者はアドリアンのくだんの冷感性がきわめて自虐的な矛盾を孕んだものだということはよく解るが、では何が彼を——先の弁神論での言葉を援用すれば——「自分はあまりにひどい罪を犯したから無限の慈悲をもってしても自分の罪を赦すには足りないという、罪びとの抱く岩のように堅い確信としての完全な痛悔」へと駆り立てたのかはさっぱり解らないのだ。（この問題はあとの「七 アドリアンの告解と：」でもう一度取りあげる。）

だが、小説的にはまったく説得力に欠けるにせよ、思想的には、右の弁証的弁神論の問題こそが小説の主題なのである。つまり、「恩寵と赦免の可能性に対する完全な不信としての痛悔」こそが慈悲を与えようとする神への「最後の最も抗しがたい挑戦」であることによつて同時に、「救済に達する真に神学的な道」だ、というテーマが。

そしてこの苦悶的問いへの慰藉として、ネポムクの祈禱のくだんの誦句「他のために祈る者はだれも、かくてわが身を救うと知れ」が伏線として置かれているのだ。この点では『ファウスト博士』は実にキリスト教的である。ただし、いわば否定神学的構成をとつて。つまり、「悲痛きわまるコノ人ヲ見ヨの態度をとる嘆き」をとおして、言い換えれば「善であり高貴であっても、人間的と呼ばれるものは存在してはならない」「略」ぼくがそれを取り消そう」という絶叫、「神に絶望せよ」の叫びをとおして⁹²、仄かにこの否定の絶叫のいわば後光^{アフタ}として、この絶叫に木霊する嘆きの慰藉の響き、そこに照り映える「われわれのキリスト教色に染まった論理外の夢」、イエスに具現される《愛》の不滅性を浮かび上がらせるという構成をとることによつて。

ここで次のことを急いで付け加えておきたい。右の絶叫を聞いてゼレヌスは「何を取り

91 なお、(1)に出て来る《性交への耽溺》、《同性愛》、《近親相姦》、《嫉妬による殺人》という問題項目は旧約聖書（たとえば『レビ記』を見よ）において最も嫌悪され断罪される肉欲上の罪であり、それをマンが意識していることは明らかである。またこの点で第三章では伏線としてアドリアンが『オイデプス王』を翻案したような近親相姦物語の伝説集『ローマ人事跡』を読み浸ったかが描かれる。（彼はそこから怪奇なオペラ組曲「ローマ人事跡」を作曲する。）

消すというのか？」と訝しげに尋ねる。すると、アドリアンは『第九交響曲』と応じる⁹³⁾。

ベートーヴェンの第九が神の慈悲を再発見し、世界創造の根幹的な善性と高貴性を言祝ぐ歓喜のなかで、幾多の苦悩と絶望を最終的に希望へと取り返すのだとしたら、アドリアンの最後の作品「ファウスト博士の嘆き」はその希望をもう一度みずから「取り消す」絶望の意志としておのれを打ち立てる。だが、その悪魔的姿勢が実は否定神学的なイエスへの憧憬・言祝ぎを隠し持つこと、これはいまいしがた述べた。

なお、右の問題が担う音楽論的含意については最終章「九 『ドイツ的なるもの』と音楽」で論じる。

五 『ファウスト博士』における『ヨハネ黙示録』

アンデルセン童話の人魚姫はアドリアンの生きる自己分裂の苦悶のメタファーであった。だが、彼の実存の在りようを示唆する比喻にはもう一つあった。それは、『ヨハネ黙示録』を描いたデューラーの木版画集の最初の頁にある図、火をくべられ煮えたぎった油の釜に漬けられ、くりかえし柄杓で掬ったその熱油を頭に浴びせかけられる預言者ヨハネの像である。アドリアンはそのような場面を想像してみてほしいとゼレヌスにいう⁹⁴⁾。『ファウスト博士』は、発狂に至る晩期のアドリアンが生みだした傑作は二曲であり、その第一がこのデューラーの『ヨハネ黙示録』木版画集をインスピレーションの源泉とする聖楽「預言者聖ヨハネの黙示」であり、第二が彼の遺作となった交響カンタータ「ファウスト博士の嘆き」だと物語る。いうまでもなく、くだんの第二のメタファーはこの黙示録曲の作曲に取り組んでいたアドリアンの精神の内的光景を映すものだ。

マンはかの『ファウスト博士誕生』において、この小説の課題とは「非常に疑わしくて罪深い一芸術家の生涯という物語に仮託して、わたくしの時代を取り扱った長編小説を書く」ことにあつたと述べる⁹⁵⁾。くだんの曲「預言者聖ヨハネの黙示」は、まさにアドリアンがこの「わたくしの時代」すなわち、第一次大戦の勃発に始まり、独裁者ヒトラーのナチス体制の誕生・第二次大戦の勃発とその果てのナチス・ドイツの壊滅に至る時期のドイツ社会を貫いた精神的問題性、かの「ドイツ的なるもの」を描きだすべく作曲した曲として登場する。

ゼレヌス（IIマン）はその事情を次のように物語る。——第一次大戦がドイツにおいては国民大衆のみならず多くの知識人も巻き込んで「聖戦」遂行の熱狂的陶醉をおして開始されたということ、それ自体が既に一つの重大なる予告であつたと。すなわち、彼が「ほんとうに自分のはるかな精神的故郷」としたくだんの「市民的人文主義の時期」が完全に幕を閉じ、「生の突然変異が起こって、世界は新しいまだ名前のない星座にはいって行こう

93 下、二二六頁

94 下、六頁

95 『ファウスト博士誕生』三四頁

としている」ということの予兆だったのだと⁹⁶。この移行はまた小説の他の箇所でも次のように説明される。――すなわち、「個体のイデーに結びつけられた諸価値、すなわち真理、自由、権利、理性など」が「完全に力を失ってしりぞけられるか」、ないしは、それらの上に「はるかに上級な法廷」として「暴力、権威、信仰の独裁」・「暴力、共同体の権威 die Gewalt, die Autorität der Gemeinschaft」が立てられ、それらはこの上級価値に従属すべきものとされる時代の開始であったと⁹⁷。あるいは、「市民時代の産物であったあらゆるヒューマンな柔弱さの廃棄」が課題とされ、そうした廃棄をみずから欲する「ヒューマニティを嘲るひどい暗い時勢、大規模な戦争と革命との時代を受け入れようとする人類の本能的な姿勢」が鮮明となった時期の幕開きであると⁹⁸。

そしてゼレヌスは、この時代移行を原初への回帰が同時に最新への突出・「逆行と進歩、古いものと新しいもの、過去と未来が一つのものとなり、政治上の右翼はますます左翼と一致するようになる」まったく新しい時期の開始と見た⁹⁹。すなわち、「おそらく中世のキリスト教文明のはるか前にさかのぼり、むしろこの文明の成立以前、古代文化の崩壊以後の暗黒時代を再び招来するであろうな時代」が、しかし、同時に最新の時代表として出現する移行期として。いうまでもなく、ここに触知される原始回帰的な暴力衝動、それが『フ

アウスト博士』において一貫して問題にされてきた悪魔的・魔神的なるものにほかならな

デキニッシュ

い。ゼレヌスによれば、まさにアドリアンとは、かかる回帰が同時に最新への突出であるという新時代の魔神的な精神的特質を音楽的に劇的に表現した天才音楽家、言い換えれば「審美主義と野蛮との親近性」を集中的に体现する画期的な音楽家なのである¹⁰⁰。だから、この曲に対しては度々「最も隠されたもの、すなわち人間の中にひそむ動物を、その最も崇高な感動とともに音楽的に暴露しようとする衝動」に貫かれているとの批判が浴びせかけられたが¹⁰¹、ゼレヌスから見ればその批判はあながち不当ではない。或る意味核心を突いている。だが、そこに感じとられている「最も古いものと最も新しいものとの合一」は非難されるべきことではなく、むしろアドリアンの曲が如何に時代の最深の動向を捉え、それを問題にできているかの証しとして讃えられるべきことなのだ。それは、作曲家の「恣意の行為」ではなくて、「最も初期のものを最も後期のものの中に回帰させる世界の湾曲」(傍点、清)に即したもののなのある¹⁰²。

そしてゼレヌスは、アドリアンの「黙示録」のなかにいわば歴史の運命的な客観的事態

96 下、四頁。なおマンはゼレヌスに第一次大戦の勃発に際してのドイツの精神状況についてこう語らせた。「わがドイツでは、戦争が圧倒的に、高揚、歴史的熱狂、開始の喜び、日常の放棄、もはやいかんともしがたかった世界の沈滞からの解放として、未来への陶醉、義務と勇らしさへの訴えとして、要するに英雄的祝祭として作用した、ということとはまったく否定しがたい。」(中、二三五頁)

97 下、二〇頁

98 下、二三頁。同様な認識は、ロレンス『黙示録論』、ハンナ・アーレント『全体主義の起源』、ケーテ・コルヴィッツ『日記』、マルタン・デュ・ガール『チボー家の人々』等、さまざまの人々に見いだされる。

99 下、二〇頁

100 下、三七頁

101 下、三八頁

102 下、四二頁

を直視するが故にそこに湧きおこる「地獄の哄笑」を聴き取る（急いで付言するなら、アドリアンの精神を表現するこの「地獄の哄笑」・冷笑・嘲笑というテーマもまたニーチェの笑う「笑い」、『ツアラトウストラ』でいうなら「重力の精」の支配から人間を解放するところの「笑い」から採られた「笑い」にほかならない¹⁰³）。と同時に、その残酷で絶望的な笑いが表裏一体の形で「まったくこの世のものとは思えない子ども合唱」——「その響きには近づきがたい天上的な「略」異様な、望みなきあこがれで心を充たす好もしさがある」——と一つになっているとの印象を受け、この「同一性の秘密」つまり表裏一体性こそがアドリアンの天才性だとみなすのである¹⁰⁴。いうまでもなく、それは前章で見たくだんの芸術家に固有な《被虐の快楽》を生みだす表裏一体性であり、ネポムクの死がアドリアンに刻印する弁証法的弁神論が担う救済願望の否定、神学的な表明である。

では、私自身にとっては、かかる『ファウスト博士』のくだりは如何なる問題意識を呼び起こすものであったか？ それを以下列挙したい。

まず第一に、私はD・H・ロレンスの遺作ともいえるべき『黙示録論』を思い起こさずにはいられなかった。というのも、彼もまた第一次大戦の勃発からロシア革命を挟んでファシズムの勃興に至る過程に、ユダヤキリスト教を貫く終末論的な、かつマニ教主義的な強烈な善悪二元論に立つ、或る種革命主義的な姿勢をとったルサンチマンの暴力の巨大な衝動の再生を見て取り、それに二〇世紀が呑みこまれていくことに重大な危機感を抱いた一人であったからだ。『黙示録論』こそこの危機意識を世に問う彼の遺言であった。曲「預言者聖ヨハネの黙示」を作曲するアドリアンの形象をとおしてマンが描きだそうとした問題とロレンスの抱いた問題意識とは、この点で見事に交差し合っている。

とはいえ第二に、両者のあいだには——まさにニーチェとも大いに関わって——注目すべき視点の相違が見いだされる。ロレンスの場合は、右の問題はキリスト教の二面性という問題、つまりイエスの「愛敵」思想の継承という側面と、『ヨハネ黙示録』に集中的に体现される古代ユダヤ教の預言者思想に直結する黙示録的終末論的側面との深い対立性を如何に問題にすべきかという問いに結びついていた。ここで彼の『黙示録論』のいくつかの言葉を引いておこう。いわく、キリスト教には「二元的相貌」があり¹⁰⁵、「一つはイエスに、そして、互いに相愛せよ！ という至上命令に中心を置いている」キリスト教であり、「他の一つは「略」実にアポカリプスに中心を置くもの」である¹⁰⁶。後者は、貧民大衆の「達成しそこねた《優越》目標と、その結果惹起されたインフェリオリティ・コンプレックス

103 ニーチェは「重力の精」、つまりキリスト教道德の支配から「大地」を解放する闘争は「怒りによってではなく、笑いによってだ」と『ツアラトウストラ』において語る（上、七五頁）。なおサルトルは、このニーチェ的笑いの問題を彼の長大なフロアール論である『家の馬鹿息子』のなかでフロアールが笑おうとした「ホメロスの長い笑い」と重ね、論じている。参照、拙著『サルトルの誕生——ニーチェの継承者にして対決者』補論Ⅱ「邦訳『家の馬鹿息子』3におけるニーチェ問題——フロアールの『否定的無限』概念に寄せて」

104 下、四六～四七頁

105 D・H・ロレンス、福田恒存訳『黙示録論』ちくま学芸文庫、四三頁

106 同前、四二頁

の表れ」であり、「挫かれ抑圧された集团的自我、すなわち心中の挫かれた権力意識の危険な呻吟が復讐的な響きを伝えている」ものだ¹⁰⁷。

この点で、われわれはそもそも『ヨハネ黙示録』が如何なる特徴をもった新約聖書文獻であるかを前もって知っておかねばならない。

まず注目すべき問題として次のことがある。それは、『ヨハネ黙示録』のヨハネと『ヨハネ福音書』のヨハネとを同一視する古来からの正統キリスト教の見解に対して、今ではこの同一説を否定する見解の方が有力だという事情である。まず『ヨハネ福音書』については、同書は古代の最大の異端派グノーシス派キリスト教——旧約聖書とイエス思想とのあいだに存する亀裂と対立を強調した——が四福音書のなかでもいちばん親近感をもった福音書として有名である。他方『ヨハネ黙示録』については、同書は長らく古代教会の伝承ではこのヨハネに下った啓示の記録とされてきたが、逆説的にも、新約聖書の数ある文書のなかで『ヨハネ黙示録』ほど、そのテーマにおいてもその言葉づかいが示す

メンタリティー

心性においても完璧にヤハウエ主義的であり、信じがたいほどの旧約聖書への先祖返りを示すものはない。だからこの点で、既に三世紀半ばに東方教会では同書の執筆者を『ヨハネ福音書』のヨハネと同一視することが批判された¹⁰⁸。

実に『ヨハネ黙示録』では、イエスが身を純白の衣に包み、口から「鋭い諸刃の太刀」を突きだし、「燃え上がる火のような」眼をもって¹⁰⁹、まずこれまでのキリスト教徒迫害者には皆殺しの復讐を加え¹¹⁰、「人という人の三分の一を殺す」ために天使軍団を解き放ち¹¹¹、殉教の覚悟が足りぬ優柔不断な信徒には「お前は生温かくて、熱くも冷たくもないから、私はお前を口から吐き出そうとしている」と嫌悪を示し、「私は、自分の愛する者たちをこそ、皆叱責し懲らしめる。だから、一所懸命になって、悔い改めよ」と死を賭した忠誠を要求し¹¹²、人間の犯す罪をくりかえしひとえに「淫婦との淫行」の比喩をもって糾弾し¹¹³、かつ悪魔ないしサタンを「太古の蛇」の比喩を以て断罪する¹¹⁴、最終審判者にして新たに樹立されるべき「神の王国」の王として登場する。そして第七の天使のラツパに応えて、「この世の統治権は今やわれわれの主と彼のキリストに移れり。彼は世々永遠に王として支配したもう」との声が彼を包んだとされる¹¹⁵。

107 同前、五九頁、なお拙著『聖書論下巻 聖書批判史考』・第一章の補注「D・H・ロレンスとニーチェとの異同」を参照されたし。

108 『ヨハネ黙示録』新約聖書V所収、解説、三六三頁

109 同前、一八九頁、

110 同前、二〇九頁

111 同前、二一六頁

112 同前、一九九〜二〇〇頁

113 同前、一九六、二三一、二四五、二四九〜二五六頁

114 同前、二二三、一二六、二六〇頁

115 同前、二二二頁、二〇六頁も参照。なお拙著『妬みの神と憐みの神』・第II部「イエス考」・第三章・節『ヨハネ黙示録』の問題性——ユダヤ教への先祖返り」を参照されたし。

ロレンスはこの点を捉えて、先に見たようにキリスト教の「二元的相貌」を問題にしたのだ。だが他方、マンの『ファウスト博士』にはロレンスのかかる問題意識に重ねあわせることができる場面はまったくない。『ヨハネ黙示録』が人間のなかに疼く魔神的な暴力衝動を描くものだと指摘はなるほど『ファウスト博士』の中心テーマに関わるものだが、しかし、この衝動をさらに踏み込んで「挫かれ抑圧された集団的自我」の「インフェリオリティ・コンプレックス」の呻吟だとするような解釈はそこには提示されていないし、そもそも『ヨハネ黙示録』それ自身がこの暴力衝動を批判するどころか、実はみずから正当化し体現するものだと見なす視点、それが無い。もしかしたらマン自身にはあるのかもしれないが、『ファウスト博士』ではそれは全然表現されておらず、だからこの小説のテーマの一角を占めるといったことはない。またこの点で、先に紹介した両ヨハネ同一説への批判という問題は彼の下では無視され、両ヨハネの同一説を疑うような言説は一度も登場しない。

この相違は、ニーチェとの関わりにおいて重要な問題となる。なぜなら、ニーチェの『反キリスト者』はこの点ではロレンスの問題認識と大きく重なるのだが、『ファウスト博士』の方はみずから「ニーチェ小説」を名乗るほどにアドリアンをニーチェと重ねながら、『反キリスト者』に示されるニーチェの側面、つまり正統キリスト教をユダヤ教精神への先祖返りと批判しつつイエス思想と正統キリスト教とを真逆とやってよいほど思想が対立していると捉える側面、これは抜き去っているからである。

一つだけニーチェの問題意識を端的に要約する言葉を『権力への意志』から引いておこう。いわく、「キリスト教は、ルサンチマンという本来的な発生地のだだなかから生じたところの、一つの仏教的平和運動への素朴な萌芽である。……しかるに、パウロによって異教的神秘主義（おそらく肉体を伴う死後復活の教説を指す、清）へと一変せしめられ、ついにこれが全国家組織と妥協することを学ぶにいたった。……かくして、戦争をなし、断罪し、拷問にかけ、誓約し、憎悪するにいたった」（傍点、ニーチェ¹¹⁶）。右の一節にある「仏教的平和運動への素朴な萌芽」とはイエスを指す。また『反キリスト者』で彼はイエスを「きわめてインド的なならざる土地にあらわれた仏陀」と呼び¹¹⁷、他方正統キリスト教を特徴づけるのは「おのれと他人とに対する残酷さの或る種の感覚である、見解を異にするものへの憎悪である。迫害の意志である。陰鬱な扇情的な想念が前景にでている」¹¹⁸と批判する。（さらにまたこの対立点は、「宗教的救済財」（ヴェーバー）を終末論的遠近法の下でカタストローフの果てに誕生する絶対正義が支配する「義人の王国」たる「神の王国」建設に置くか、それともインド宗教に典型化されるような——そしてグノーシス派キリスト教とも連動する——「神人合一」が達成される反終末論的な「永遠の今」の享受に置くか、いずれの方向を採るかという対立に関わる。ニーチェはそのイエス解釈において明ら

116 『権力への意志』上、一七三頁

117 『反キリスト者』所収『偶像の黄昏 反キリスト者』、二一〇頁

118 同前、一九一頁

かにこの対立を自覚しており、イエスを後者に引きつけて解釈しようとしている¹¹⁹⁾。

確かに『ファウスト博士』において、アドリアンは前述のように一見「市民的ヒューマニズム」を冷笑する魔神的なるものの肯定者であるかに見えて、実は自分の内奥にヒューマンなものへの憧憬を隠し持ち、両者に引き裂かれた苦悩を——しかし、芸術家が密かに享受する自虐的快楽として——生きる人間として登場する。もしかしたら、このアドリアン像には、右の件にも関わる形でのニーチェの自己分裂が投影されているのかもしれない。というのも、ニーチェは一方で右のような問題認識を示しながら、他面ではイエスとパウロを一緒くたにして、「私があのナザレのイエスやその使徒、パウロがあくまで好きになれないのは、[略]なぜなら、彼らは、徳と人間とのいっそう価値ある諸性質を悪評におとし、大な、大胆な、放埒な傾向をまどわして、ついには自己破滅するにいたらしめてしまったからである」¹²⁰⁾ (傍点、清)と述べ、「金毛獣」的な戦士の暴力のディオニュソスの激発を肯定する「主人道徳」の提唱者となるからである。

マンがニーチェをアドリアンのモデルとして採用したのは、これまで何度も述べたように、ニーチェのなかにこそマンが「芸術家気質と市民性との悲痛な対立」を認めたからである。そして、この「悲痛な対立」のなかにはいま言及したイエスに対するニーチェの矛盾的態度が数え入れられていたのかもしれない。とはいえ、仮にそうであっても、この問題は『ファウスト博士』の言説上の展開からは外されたわけである。

マンにおける「市民的ヒューマニズム・人文主義的精神」は、中世スコラ哲学の神学的教条主義に対立すると同時に、ルターのフアナティックな「宗教改革」精神の暴力性とも鋭く対立するものであった。この対立性をさらに精神的に遡行するならば、マンもまたニーチェやロレンスが問題にしたイエス自身の思想と正統キリスト教との対立性というテーマに行き着いたかもしれない。しかし、彼の問題意識はそうした発展方向を採ることはなかった。この点でマンの視野は、旧約聖書と新約聖書とのあいだには深刻な亀裂・対立を見ることはない正統キリスト教の枠内に留まっていると思われる。たとえば彼は、アドリアンの曲「黙示録」の意義についてゼレヌスをしてこう語らしめている。「レーヴェルキューンは彼の比類ない合唱曲のテキスト作成に際して、決してヨハネ黙示録だけに頼ったのではなく、いわば、私の言及したあの預言者伝統を全部その作品にとり入れたので、この作品は新しい独特な黙示録の創造、いわば終末のあらゆる告知の概要となっているのである」¹²¹⁾。かくゼレヌスが語るとき、そこには私が問題にしたような亀裂・対立の意識はない。またくだんの両ヨハネ同一説への批判の観点もない。

なおここでもう一点、ユングにも触れておかねばならない。というのも、『ヨハネ黙示録』自体が呼吸している暴力性というテーマは、ニーチェやロレンスだけでなく、ユングにとっても正統キリスト教が抱え込む問題性を切開くうえできわめて重要となった問題であったからだ。

ユングは前述のような言説によって織りなされる『ヨハネ黙示録』を次のように捉える。

119 参照、拙著『聖書論下巻 聖書批判史考』第一章「ニーチェのイエス論」

120 『権力への意志』上、二二二頁

121 下、一二頁

『ヨハネ黙示録』が提出するキリスト像は「まるで愛を説く司祭の『影』のようであり」¹²²、そこには「キリスト教の謙遜、忍耐、隣人愛や敵への愛、また天にまします愛の父とか人間を救う息子や救世主といった、あらゆるイメージの横つらをはりとばすような、おぞましい光景」¹²³、「憎しみ・怒り・復讐・盲目の破壊的憤怒・の真正正銘の狂乱」が噴出し、「無垢や神との愛の交わりの原初の状態へと救い出そうと今まであくせくしてきたこの世界を、血と炎で覆いつくすのである」¹²⁴と。

この彼の批評は、『キリスト教徒的自我』の抱える特有な自己抑圧構造とそれが生みだす無意識化された暴力的自我の反動的暴発（「エナンティオドロミー（反動衝動機制）」¹²⁵）という問題についての彼の理論によって支えられている。すなわちユングによれば、神をその「愛と赦しと善の神」の相貌だけにおいて捉え、かくてまたおのれを『悪』と暴力の要素を一分も含まぬ善と愛の精神に横溢した人格に形成しなければならぬと考えるキリスト教徒的自我は、その強迫的な「完全主義」的・道德主義的自己理解によって¹²⁶、かえって、無意識の領野・層においてはきわめて攻撃的な『敵』憎悪の心性をおのれのうちに育む。『悪』を拒絶し憎みそれと闘うという激烈な道德的な闘争感情・意志・欲動それ自体が、実は「愛と赦しと善の神」が闘おうとする当の『悪』、つまり『敵』憎悪の心性・ルサンチマンの心性なのではないか？ だが、かかる自己懷疑を、自分の善性を確信したがっているキリスト教徒的自我はまさに自分から遠ざける。そういう仕方では、無意識の領野・層に追い遣られた『悪』の欲動はかえってますます凶悪化して、文字通り「アンチ・キリスト」的欲動へと成長し、逆にキリスト教徒的自我をいわば背後から飲み込んでしまう。『敵』なる『悪』への憎悪という仮面を被って。

これがユングの主張の大略である。つまり、ユングにとつて『ヨハネ黙示録』は人間に本来共通して抱かれる暴力衝動がキリスト教的文化の下では如何なる特有の倒錯的発現形態を採るのか、その心理的メカニズムを解明するための比類なき媒体という意義をもつのだ¹²⁵。

では、マンにはこうしたユングの視点と相呼応するような視点はあるのか？

残念ながらマン自身にはそこまでの視点はない、と私は思う。ただし、彼の『ヨハネ黙示録』を扱うところには出てこないが、アドリアンの悲劇性を次の点に見る視点、すなわち、彼が「精神」と「肉」の対立性をあまりにも峻厳な二元的対立としてしか受け取ることができず、両者を柔軟に媒介し宥和せしめる「魂 *Seele*」の働きを知らなかった点に求める視点、これはユングと重なる点が大である¹²⁶。だが、この点については次章で述べることとしよう。

¹²² ユング、林道義訳『ヨブへの答え』一一一頁

¹²³ 同前、一十三頁

¹²⁴ 同前、六〇頁

¹²⁵ 以上のユングの論評に関しては、拙著『聖書論下巻 聖書批判史考』第三章「ユング『ヨブへの答え』を読む」を参照されたし。

¹²⁶ 上、二六二頁

六 『ファウスト博士』における「肉」の思想

私は以前から旧約聖書に表現される「純粹ヤハウエ主義者」(『古代ユダヤ教』でのヴェーバーの用語を使えば)の心性の特徴として、彼らがきわめて禁欲主義的な反性愛主義者であるとともに、この点と深く結びついてまた強烈な女性嫌悪の心性をもつことに注目してきた。私の考察によれば、この二点の特徴は次の問題事情に深く関連している。すなわち、彼らの最大の敵が大地母神アシュタロ崇拜を中核にもつバールIIアシエラ信仰であり、とりわけこの信仰のなかの大地の豊穡を祈願しておこなわれる農地での性交儀礼・性的狂躁道を嫌悪し排撃したという事情に。この女性嫌悪は、女性の肉体には男を姦淫に誘惑する見境のない激しい性欲が宿っており、男を死罪に値する姦淫に誘惑するのはこの女の肉体であり、そして姦淫は男を激しい嫉妬へと突き落として彼らを殺人にまで駆り立て破壊させるものだという認識、すなわち「肉は暴行を引き起こす」(『創世記』)という主張と一つになっている。女の肉体が男を性行為へと誘惑し、それは男を嫉妬に狂わせ殺人を引き起こし破壊へと導くという一続きの観念連鎖、これこそ、古代ユダヤ教が生みだしパウロを介して正統キリスト教へと受け渡され、以後西欧文化の基本的主題の一つとなった「肉」の観念が担う観念連合にほかならない¹²⁷⁾。

私は右の点を指摘したうえで、僧侶階級の禁欲主義的心性に関するニーチェの鋭い心理学的分析とそれを継承するユングの「影」理論を参照しつつ、こうした古代ユダヤ教の女性嫌悪は「純粹ヤハウエ主義者」のおのれに対する禁欲主義的自己抑圧が、おのれの内なる攻撃的性欲の存在を自分自身に非現前化すべく、女性こそがその担い手であると女性の側へ倒錯的に投射・投影したものであると指摘した。女性を淫らで邪悪な性的誘惑者へと仕立て上げることでおのれ自身の性欲を自己欺瞞的におのれに対して非存在化する心理的操作、これが女性嫌悪の本質機能であると。

注目すべきは、この私の問題認識とほとんど同様な認識が『ファウスト博士』の重要なテーマとなっていることである。

ゼレヌスの回想によれば、くだんの弁証法的弁神論を展開するシュレップフースが「悪霊の人間生活に及ぼす力」を論じるときには「いつでも」性的テーマが「重要な役割を演じていた」¹²⁸⁾。注目すべきはこの回想のなかでゼレヌスがこう指摘することである。「人間は男も女も性的存在であり、魔神的なものが腰に宿るには、女よりも男の方がむいているにもかかわらず、肉欲にふけり性の奴隷になるという呪いはすべて女に押しつけられて、《美しい女とは、豚の鼻にはめられた金の輪である》¹²⁹⁾ということわざまでもできてしまった」と¹³⁰⁾。とはいえ、シュレップフースはこの旧約的認識を批判するというより、むしろ引き継ぎながら講義をおこなったとされる。彼にとっては、女は「この世のすべての肉欲の

¹²⁷⁾ 参照、拙著『聖書論上巻 妬みの神と憐みの神』藤原書店、二〇一五年、第I部第三章「ヤハウエ主義を特徴づける女性敵視」

¹²⁸⁾ 上、一八三頁

¹²⁹⁾ 上、一八五頁

代表者」であり、「性は女の領分」であることは不動の前提なのだ¹³⁰。

このくだりは、第二章・補注で示したと同様実はアドリアンを描きだすときの伏線でもある。というのにも後に、アドリアンは元来きわめて精神的な男で下卑た肉欲など一顧だにしないように見えていたにもかかわらず、このことわざ通りに、或る娼婦の誘惑にたちまち屈服し、一転して彼女との感溺的な性的関係に身投げし、その結果の梅毒に罹る次第となるとされるからだ。

アドリアンはゼレヌスよって、精神性と肉体的衝動性との融和的媒介の働きをおこなう「魂」^{ゼレ}を宿すことにあまりに乏しく¹³¹、精神性と肉体性との二元的な対立による分裂によってあまりにも苦しめられている人間として特徴づけられる。すなわち、彼においては「最も誇り高い精神性は、動物的なもの、赤裸々な衝動とはまったくなんの継ぎ穂もなく対立しており」、だからまた「そういう衝動に汚らわしくも委ねられてしまう」という危険、つまり、この対立が暗転するや、自分の存在を精神性の極から反対極へと一転させてしまう危機を抱えた存在として特徴づけられる¹³²。かくてくだんの娼婦とのエピソードが起きるのだ。ここには前述の「エナンティオドロノミー」という心理的メカニズムときわめて類似した問題性が顔を出している。

なお、一言ここで付け加えておけば、精神性と肉体性とを媒介有和する「魂」のこの弁証法的な働きは、あとの「八 マンにとつての『ドイツ的なるもの』」章で示すように、講演集『ドイツとドイツ人』ではなによりもロマン派的な「死への欲動」と他方の「生への欲望」とを弁証法的に媒介するいわばゲーテ的能力としての「ドイツ的中庸」の働きとして語られる。だが、次章で論ずるように『ファウスト博士』の提示する議論展開の大きな問題点は、そこでの「悪魔的なるもの」の掴み方においては、その奥深い本質をロマン派的な「死への欲動」にまで掘り下げて問題にするという観点がきわめて不十分であるという点にある。

七 アドリアンの告解と「魔神的なるもの」^{デモニッシュ}

最終章たる第四七章は既に述べたように、アドリアンの告解の章である。そして、この告解をとおして彼のなかに逆巻くデモニッシュなものの様相が最終的に明かされるという構成となっていること、だが、その小説的構成に私は非常に不満を覚えること、これらのことは既に「四 アドリアンにおける…」で述べた。

率直に言って、思想家としてのマンはともかくとして、小説家としてのマンはとてもで

¹³⁰ 上、一八六頁

¹³¹ 上、二六二頁。そこでは、この「魂」の働きは、「その中では精神と衝動とがお互いが浸透し合い、一種幻想的に宥和し合っている」ところの「中間的、媒介的で詩的な匂いの強い抑制中枢の仕事」といわれる。

¹³² 上、二六二頁

はないが人間の内なるデモーニッシュなものを描き出すだけの文学的器量はもっていないと感じた。もつとも、そのことはマン自身が一番よくわかっていることであろう。マンはゼレヌス——あくまでも人間の内なるデモーニッシュなものを人文主義的に評論し得る、それ以上でも以下でもない感受性と知力をもっている——であり、その事情はまたマンが描くことのできたデモーニッシュな主人公がせいぜいアドリアン程度の——実に良心的で、妄想のなかでデモーニッシュなことを空想するだけの——人物像であることに端的に示されてもいる。

小説の読者の立場からいえば、それほどに人間の内なるデモーニッシュなものがテーマ中のテーマならば、シェイクスピアやドストエフスキーに匹敵するほどの文学的迫力をもって、まさに登場人物たちの肉体性においてデモーニッシュなものを提示してほしいと思わざるを得ない。娼婦との性交の只中でどのようにアドリアンの欲情や感覚がデモーニッシュなものへと変容し、その変容が彼の自我をどのように内側から脅かし、その結果として彼の日常がどのように逸脱化し、それこそ彼の日常性を担保していた「市民性」と片や魔神化した欲情が彼のなかに生む「芸術家気質」とがどのように自己破壊の淵の一步手前まで彼を導いていくのか、たんに妄想のなかで近親相姦に導かれあるいは嫉妬に狂って殺人を犯すのではなく、実際にそれを犯す主人公を設定し、その主人公の——フィクショナルであれ——肉体性をとおしてくだんの「市民性」と「芸術家気質」との破壊に至る「悲痛な対立性」を描くべきではないのか？（たとえば、ドストエフスキーの『悪霊』において少女との淫行に走り、その結果その少女を自殺へと追い遣り、この結末に耐えきれずみずからもまた自殺するスタヴローギンの形象と比較せよ。なおこの点で、本論文の補論でおこなったドストエフスキーへの言及を参照されたい。）それが文学という想像行為ではないのか？

たとえアドリアンにおけるデモーニッシュなものは妄想に留まるものであったとしても、アドリアンがその妄想のなかで、あるいは彼を或るとき捉えた悪夢のなかで、如何に生々しく自分をその実際の行為者と感じたか、せめてそれを想像力の力業によって描ききるべきではなかったかと。

だが、それはマンに対しては無いものねだりであること、これもまた明らかであろう。ここでは次の二点を付け加えておきたい。

第一に、アドリアンの告解のもつ妄想的性格とその罪意識の深刻性とはきわめて「キリスト教徒」的ないし正統キリスト教的である。明らかに、それはかの『マタイ福音書』の「姦淫」節の冒頭のイエスの次の言葉から深刻なる《内面性の法廷の論理》を引き出した正統キリスト教の思想伝統が生みだしたものといい得る。すなわち、こうある。「**お前は姦淫することはないであろう**」（太字は旧約からの引用を示す。訳者の佐藤研によれば命令的ニユアンスをもつ未来形）と言われたことは、あなたたちも聞いたことである。しかし、この私はあなたたちに言う、ある女への欲情を抱きつつ、その彼女を見る者はすべて、自分の心の中ですでに彼女と（交わって）姦淫を犯したのである」¹³³。

私の解釈からいえば、右の言葉は姦淫の罪を最も過酷な死刑たる「石打の刑」に値する重犯罪とみなす古代ユダヤ教に対する批判のコンテクストを帯電するものである。むしろ

その含意は「認容」（姦淫の罪はそれほど普遍的な欲望なのだから死罪に到底値するものではない、とする）にある³³⁴。だが、正統キリスト教の方はここから深刻な《内面性の法廷の論理》を組み立てた。実行されずまだ心中に留まっている欲望も、既に欲望である時点で、実行に等しいほどに罪深いという。明らかにアドリアンの妄想はこの観点の延長線上で生まれたものである。

だから、アドリアンの妄想はこうしたキリスト教的心性を批判し風刺するパロディになり得るものだが、マンにはもとよりそうしたパロディ的・風刺的意図はない。

第二に、アドリアンにおけるデモニッシュなものはユダヤ教からキリスト教に引き継がれたかの「肉」の物語（参照、「五 『ファウスト博士』における…」章）に終始している点においても、実にキリスト教的である。

しかしながら、まさに『ファウスト博士』が取り組もうとした「わたくしの時代」たる二〇世紀の黙示録的な時期における精神的な問題性、そこにおけるデモニッシュなもの抱える問題性はくだんの「肉は暴行を引き起こす」という問題視野だけで覆い尽くせるものであろうか？ ロレンスが認識し、ニーチェが先駆けて問題にした問題連関、現代のおのれを「聖戦」化するルサンチマン的暴力衝動と古代ギリシア人やゲルマン人の復讐暴力との文化的関連、あるいは彼が古代ギリシア悲劇のなかに見いだした「根源的一者」への死をとおしての融解欲望との関連の問題等々は、どのような通路をとおしてアドリアンの内面に接続するののか？

確かにアドリアンの作曲する「預言者聖ヨハネの黙示」は「わたくしの時代」のデモニッシュなものをこの暴力の問題のなかに見いだす。そこにおける「原初的なもの」の回帰的復活が共同体への個人の融解要求をとおして実現する事情、それを問題にする。

とはいえ、それは時代背景的説明に留まっており、主人公自身の担う問題としては展開されない。逆にいつて、なぜマンは、ヒトラーなりナチスの確信犯（ゲッベルスらの腹心の幹部や若きナチ党员や親衛隊員等）らの内面に逆巻くデモニッシュなものをおのれ自身のそれとして分有する副主人公を設定し、彼らをアドリアンやゼレヌスとの確執に導かなかったのか？

私は性欲のなかにデモニッシュなもの典型を見ることを否定しているのではない。

だが、幼年期から培われたルサンチマン・復讐欲望がとてつもない権力欲望に肥大化し、かつまたもともとそこに孕まれた「死への欲動」、言い換えれば自殺願望が——激しい復讐欲望は復讐を果たせなかつたら憤死しようという強い自殺願望とつねに一体である——その権力欲望と縊り合せになって、人間を巨大なる破壊の欲望へとひたすらに引きずってゆくという問題性、個人におけるくだんの「死への欲動」がおのれの個人性を超克して、いわばおのれを類的存在（＝共同存在）に融解せしめる快樂となって展開しこの融解欲望は必然的に「聖戦」イデオロギーを何らかの形でおのれの身に纏う衣装とすること、そこにいわばファシスト的心性が誕生するという問題、そこではニーチェのいう「根源的一者」は容易に「民族精神」に変換されるといった問題、明らかにロレンスが『黙示録論』のなかで主題化した問題、このテーマは『ファウスト博士』では主人公たちの内面にまで食い入る問題へと高められてはいない。

134 参照、拙著『妬みの神と憐みの神』・第II部「イエス考」・第四章「イエスの『姦淫』否定の論理」

さらに付け加えれば、性欲のデモニーシユ化をたんに従来の個人の性愛物語の枠組みに留めず、右のルサンチマン的な権力⇨復讐欲望との混濁性なり融合性において問題にするという観点も登場することはない。しかし、当時のドイツ表現主義の代表的画家の一人、ジョージ・グロスにおいて性欲はかの彼の「娼婦殺し」シリーズにおいてつねに切り裂きジャック的な快樂殺人欲望と融合したものととして描かれ、まさにマンのいう「わたくしの時代」と関連づけられた¹³⁵⁾。

八 マンニョットの「ユイッ的なもの」——講演集『ドイツとドイツ人』を軸に

私は本論考の冒頭でこう述べた。『ファウスト博士』はドイツ的な精神気質・「ドイツ的なるもの」とは如何なるものであるかという問いをめぐって展開してゆく思想小説である。そして、彼が一九四五年の五月におこなった講演「ドイツとドイツ人」はまさにこの小説の創作意図についての著者自身による解説と呼んで過言でないものであった。

だが、実は私にはこう感じられた。同講演と、それを含む講演集『ドイツとドイツ人』の他の五篇とを合わせ読むと、マンにとって「ドイツ的なるもの」とは如何なる問題だったのが実によくわかる。とはいえ、それを踏まえてあらためて『ファウスト博士』を振り返ってみると、この小説がこの講演集ほどには「ドイツ的なるもの」を抉り出していないように思われ、いささか不満が残ると。

そして、同時に次のことを付け加えたい。マンにとって「ドイツ的なるもの」が如何なる問題を意味するかを十全に知るためには、実は右の講演集だけでは不足であり、もう一つ彼のヴァーグナー論（それを集めた評論集『ワーグナーと現代』を参照しなければならぬ。というのも、そこでは彼はヴァーグナーの思想と作品こそが「ドイツ的なるもの」のまったき代表だと定義しているからである。いわく、「本質的にドイツ精神は社会的政治的関心を欠いている」であり、音楽芸術のみが真の芸術足り得ると考え、他方、社会的テーマはおおよそ「音楽的ではない」が故に「創造芸術の可能性すらない」と考え、「創造性の根源」をひたすらに「神話時代の純粹なヒューマニテイのなかへ、時間のない、非歴史的な、自然と感情の原始の詩界のなかへと掘り進んでいく」¹³⁶⁾、これが「ドイツ的な

もの」の本質であり、これを最も決定的な形で代表するのは「芸術家気質の範例」にして、

「ドイツ精神のロマン主義的ヘゲモニーの頂点」たるヴァーグナーにはかならない¹³⁷⁾。

これに対して、すぐあとで縷々論じるように、講演集『ドイツとドイツ人』の方は《後期ロマン派・ノヴァーリス・死への欲動》という問題系を中軸として議論を展開する。つまり、「ドイツ的なるもの」とは何かという問題をめぐって、マンの思索はその精髓をつねに後期ロマン派のなかに見いだすにしろ、その追求はいわば二つの極をもつのだ。先に述べた

¹³⁵⁾ 参照、未刊の拙著『Lの性愛哲学日記』・「ジョージ・グロス考」章（ホームページ「清真人の七つの部屋」<http://mkiyo49.jp/>）のなかの「清真人の発刊する電子書籍」所収

¹³⁶⁾ マン、小塚敏夫訳『ロモン・センス』の編集者へ、所収『ワーグナーと現代』みすず書房、新装、

二〇〇〇年、二一四頁

¹³⁷⁾ 「ワーグナーとわれわれの時代」、同前所収、六二頁

『ワーグナーと現代』が表す《ヴァーグナー神話的始原への回帰欲動》という問題系を軸に据えたものと、いま言及した『ドイツとドイツ人』の《ノヴァーリス死への欲動》を軸に据えるものとの。

とはいえ、この両極がそれぞれの問題系にあって同時にマンによって自覚的に相互媒介されて提示されているわけではない。一言でいって、「死への欲動」という問題契機と「神話的始原への回帰欲動」とが内在的によつて相互媒介される関係にあるのかを明示的に説明する場面というものがどちらの展開にも無いのだ。

だから、さらにここに『ファウスト博士』持ち込むならば、『ファウスト博士』・『ドイツとドイツ人』・『ワーグナーと現代』の三者間における媒介関係をあらためてわれわれ自身
が問い直し、探求しなければならぬということになる。

そこでここではまず『ドイツとドイツ人』での議論と『ファウスト博士』を対比しつつ、両者の媒介を試みたい。そして『ワーグナーと現代』との媒介をめぐる問題は補論「マン・ヴァーグナー・ニーチェ」でおこないたい。

まず最初に、『ドイツとドイツ人』と『ファウスト博士』とを対比したときに私が感じる不満についていわば結論先取りに述べておこう。それは次の点にある。講演集が明らかにするのは、マンにとつて「ドイツ的なるもの」の芸術的精髓は後期ロマン派の審美主義的世界観の核心をなす「死への共感・憧憬・誘惑・愛」、フロイト的にいえば「死への欲動」の思想にこそ表現されているということだ。そして彼はこの問題をもっとも良く体現する作家としてノヴァーリスを挙げた。ニーチェとの関連についていえば、マンはニーチェを「後期ロマン主義者」と呼び¹³⁸、ノヴァーリスをニーチェの「ドイツ人の師の一人」と呼び¹³⁹、この欲望・憧憬・誘惑に取り憑かれているという精神の「病氣」こそがドイツ的精神気質に比類なき芸術的創造と思索力を与えると同時に、他方では特有の悪しき性格をまさに「病氣」として与えたのだと主張した。マンはこの「死への欲動」をロマン派の「最奥の本質」¹⁴⁰・「もつとも深く高いもの」¹⁴¹と呼ぶ。そしてロマン派に固有なアンビヴァレンツとは、「ただ単に道徳的であるに過ぎぬもの」を軽蔑し、それに反対して「生命力を擁護する」立場に立つにもかかわらず、この生命力という「非合理的なもの」にひたすら「没入」しようとし、その点で近代の合理主義を否定し「過去」を崇める方向を採り、だが、そうすることによって「死との深い親近性」を抱くことになってしまふという点にあるとする¹⁴²。彼はこの両面性を「虹色に輝く意味の二重性」とも呼ぶ¹⁴³。

このアンビヴァレンツの認識はマンを次の視点に立たせる。この内的アンビヴァレンツによつてロマン主義が悪性化してしまうのは、「死が他を聖化し自らも聖化されて生の中に受容されるのではなく、独自の精神力として生に対置される場合」にだけであると¹⁴⁴。い

138 『ドイツとドイツ人』、三三頁

139 同前、八〇頁

140 同前、三四頁

141 同前、一〇〇頁

142 同前、三四頁

143 同前、三四頁、一〇〇頁

144 同前、一〇二頁

うならば、「死への欲動」が「生への欲望」をいつそう深い奥行きをもったものへと高揚させる弁証法的契機となり、そういうものとして最終的には「生への欲望」のなかに受容され止揚されるのではなく、逆にまさにこの弁証法が破棄されることで「死への欲動」が「生への欲望」にひたすらに対立し、かつそれを軽蔑し、いわば自己目的的なナルシスティックな自己高揚を目指すものとなり果てるのである。そしてマンが憂慮し危険視するのはまさにこの悪性化が「わたくしの時代」の時代精神となつてしまったということなのだ。

この点でいうと、『ファウスト博士』には講演集であれほど明確に焦点に据えられたテーマ、つまり後期ロマン派と「死への欲動」という二つの問題項目が同じく明瞭に主題化されているとはいえない。アドリアンの言説のなかにも、ゼレヌスの言説のなかにも、くだんのデモーニッシュなものをめぐるさまざまな言説のなかにも、「後期ロマン派」という言葉も「死への欲動」を語る様々な言葉も、またノヴァーリスの名も一度も出てこない。アドリアンのもつばらその冷感性と非人間的なほどの孤独性と「地獄の哄笑」的態度によって特徴付けられ、後期ロマン派の「死への憧憬」に駆動された審美主義に深く傾倒する芸術家といった相貌は浮かび上がってこない。したがってまたアドリアンへのゼレヌスが抱く危惧にもこのロマン派的審美主義に対する危惧が重ね合わされて語られるということもない。アドリアンと悪魔との契約を語るくだんの第二章においても、彼の告解を描く最終章においても、その他、本論考が注目した幾多の箇所においても、それらの言葉は一度も出てこないのだ。

ただし、音楽思想のうえで若きアドリアンに深い影響を与えた講師として登場するヴェンデル・クレツチュマル、その彼のベートーヴェン論を物語るさいに、この小説は右のロマン派的テーマをベートーヴェンのなかにクレツチュマルが見いだしたと描きだす。そして確かに、『ファウスト博士』の展開する音楽論においてベートーヴェンが占める問題位置は決定的に重要なのである。既に本論文の「三 アドリアンにおける…」において触れたように、アドリアンはベートーヴェンの第九交響曲のフィナーレに湧きあがる神への歓呼を「取り消す」という対決姿勢をとることによって、彼の曲「ファウスト博士の嘆き」に「地獄の哄笑」を湧きあがらせつつ、それに否定神学的響きを与えようと試みるのだから。くだんのクレツチュマルのベートーヴェン論のくだりはこう書かれる。

彼はベートーヴェンの生涯を、当初「ひたすらに個性的なもの」・「主観的なもの」の追求というイデーに導かれて進んでいきながら、後期になると、初期から中期にかけてあれほど闘争の相手としていたはずの「伝統的なもの」に対して寛大となり、最後の作品では「主観的なものと伝統」とが「死によって規定された新たな関係」を結ぶに至ったと主張する¹⁴⁵。どういふことか？ マンはクレツチュマルにこう語らせている。この「新たな関係」とは「偉大と死との結合」とも言い換えることができ、既に伝統をのりこえて頂点に達したかに見えた「ひたすらに個性的なもの Nur - Persönliche」が「神話的なもの、Mythische、集団的のもの、Kollektive」と不気味な巨歩を運ぶことによつて、もう一度自身を乗り越えて成長する（傍点、清）という過程だと¹⁴⁶。その過程は、「音楽には、原

145 上、九五頁

146 上、九六頁。なお岩波文版では訳者はKollektiveを「総体的なもの」と訳しているが、明らかにこの語は密接な集団性を指す言葉として使われるのだから、「集団的」と訳し直した。通常「総体的」はTotalit

初的なものに帰って原始の自己を讃嘆する傾向があるということの一つの重要な例証」(この言葉自体はブルックナーに関してのものだが、清)なのだ¹⁴⁵⁾。

また彼は、別の箇所ではブラームスの「ことに《おお死よ、汝のいかに苦き》という歌の宗教的な美しさを高く評価し」、また「常に幽暗につつまれ死の手に触れられたシューベルトの天才」を特に愛したと書かれもする¹⁴⁶⁾。

この問題観・遠近法はアドリアンに後々までも深い影響を残す。既に先の主張がなされた講演の直後にアドリアンとゼレヌスはその主張の評価をめぐる論争する。ここでいう「神話的なもの」「集団的なもの」は「文化」に対する「野蛮」・「素朴」・「無意識」・「自明」¹⁴⁷⁾、そしていましがた引用したように「原初的なもの」¹⁴⁸⁾、そして最後には「神官がまだ呪術師であり魔術師であった」・「前音楽的な、魔術的・律動的な原初状態」における原始の部族共同体がもっていたような圧倒的な集合的感情・統一感等と置き換えられるものであった¹⁴⁹⁾。ごく単純化していえば、ゼレヌスはこの主張に文化を野蛮へと退行させ失墜させる危険を感得するが、反対にアドリアンは、近代の「文明」を超えた真の「文化」を取り戻すためにはこの「原初的なもの」への復帰が不可欠だと主張し、クレツチュマルへの共感を口にする¹⁵⁰⁾。

この点で、確かにマンは『ファウスト博士』においても後期ロマン派の「死への欲動」が彼のいう「わたくしの時代」の危険な時代精神の先取りであり、それが究極ナチス・ドイツの自己破滅へと帰結するというテーマを音楽論に重ねあわせて語っていたともいえる。また、そこには次に見るように、この「死への欲動」がニーチェのディオニュソス主義——「根源的一者」への死をとおしての帰一を言祝ぐ——の核心を形成すること、そのことへのマンなりの認識が含意されていたともいい得る。

しかしながら私からいわせれば、『ファウスト博士』の小説的展開それ自体は、右の問題連関を小説の背骨をなす脈管として骨太に圧倒的な印象を読者に刻印するものとして貫くといった構成をとるものでは全然なかった。

だから、確かに「偉大と死との結合」という言葉は一回出て来るにしろ、それ以上の展開を示すことはない。

ここで右の点に関わらせて、あらためてアドリアンと彼のモデルたるニーチェの関係性をマンがどう描いたかという問題を振り返ってみよう。

ニーチェに関していえば、まずすぐに気づくのは、哲学的デビューを飾る『悲劇の誕生』から事実上遺作となる『偶像の黄昏』に至るまで彼の美学を貫いたのは、まさに後期ロマン派の「死への欲動」の伝統にまっすぐに連なる欲望であったことである。すなわち、おのれの死をとおして宇宙的生命体である「根源的一者」へと融解一致せんとする欲望・快樂であったということが。だが、この問題事情はアドリアン像の造形にはほとんど生かさない。

なごしは Ganzheit の概念の訳語として使われる。

147 上、一四頁

148 上、一三八頁

149 上、一〇八頁

150 上、一三三頁

151 下、三八頁、アドリアンは最後に「ブルジョア文化に代わる対極は野蛮 Barbarei ではなく協同体 Gemeinschaft である」と考えるに至ると描写される(下、三七頁)。

152 上、一〇八頁

れていない。いましがた述べたように、確かに彼は「野蛮」あるいは「原初的なもの」への復帰の必要を口にするとはいえ、その主張の内実が展開されるといふことはないし、ましてその「野蛮」・「原初的」という言葉のなかで「死への欲動」との関連が議論されるといったことはまるでない。ただその言葉が口にされたというだけの話で終わっている。「ニーチェ小説」と呼ばれても不当ではないほどの小説であるにもかかわらず、そうなのである。

なお私は、ニーチェにおける右の事情に関して、拙著『大地と十字架』のなかでニーチェの『生成の無垢』の断片一二三番を取り上げ、大略次のように論じた¹⁵³。

——「根源的一者」はザロメにあつてはことのほか母性主義的な温もりを帯びてイメージされたが、この断片一二三番にあつては、「根源的一者」は有機的世界のそのさらに根源にある「無機物的物質界」の一者性として語られ、そこへの死の祝祭的帰還が言祝がれる。紛れもなく、この帰還には死と無機物的物質界の鉱物質的な冷感的性格がびつたりと貼りついている。「根源的一者」の宇宙生命的な有機体的性格をすら突破して、究極の母胎世界は死の無機的世界だと遂に告白される。ニーチェはこう書く。

「生から救済されており、かくてふたたび、死んで、自然になることは、祝祭だと感じられうる。——死ぬことを欲する者たちによって。自然を愛すること！ 死んで、いるものをふたたび尊敬すること！ 死んでいるものは（生きているものの）対立物ではなくて、母胎であり、例外がもっているよりも多くの意味をもっている常例である。なぜなら、不合理や苦痛は、いわゆる合目的の世界のもどしか、生きているものにおいてしか存在しないからである」¹⁵⁴（傍点、清）。

ニーチェによれば、有機体の母胎は無機的なものである。「無機的なものが徹頭徹尾私たちの条件になつている」¹⁵⁵（傍点、ニーチェ）。にもかかわらず、人間はこの「死んでいるもの、無機的なもの」に対して「よそよそしく優越的にふるまう」¹⁵⁶。無機的なものからなる死の世界に対して、「感覚している」生の世界をわれわれはつねに優越せるものと評価する。だが彼によれば、これは「根本的に誤った価値評価」なのだ。なぜなら、この無機的なものの死の世界こそわれわれの存在の母胎であり、根源であり、有無をいわせぬ現実そのものの、「存在」そのものたる《力》がそこからこそ誕生してきたものだからだ。

他方、感覚という生の力は、その実われわれを現実そのものⅡ《存在》からひどく遊離させることで謀るものである。というのは、感覚は《生きている人間は必ず意識的主体・主観である》ということを意味しているからだ。そして意識はかならず人間を現実性から一歩距離をとつてそれに向き合わせるもの（サルトルのいう「対自」）であり、この距離化はニーチェのパスペクティヴ主義によればつねにその主観に固有なパスペクティヴ的

¹⁵³ 拙著『大地と十字架』・第三部「母のいない大地」・〈死への欲望〉の向かう先たる『根源的一者』——ニーチェの場合」章

¹⁵⁴ ニーチェ、原佑・吉沢伝三郎訳『生成の無垢』下、ニーチェ全集別巻A、ちくま学芸文庫、一九九四年、八九頁

¹⁵⁵ 同前、八八頁

¹⁵⁶ 同前、八八頁

偏奇を与えるのであり、その人間の現実認識の根幹をなす感覚そのものに特有な歪んだフィルムを被せるもの、つまりは謀るものだからだ¹⁵⁷。かくてニーチェは書く。「感覚でもって、浅薄さが、欺瞞が始まる。苦痛や快樂は現実的経過と何のかかわりがあるう！それは、深みへ突入することのない一つの片手間なのだ！」¹⁵⁸。だが、無機的な死の世界の方は、「永遠に運動していて誤謬がなく、力と力との対抗なのだ！」¹⁵⁹。

それゆえニーチェにとつて、くりかえすなら、この《存在》から遊離した感覚的な生の世界から無機的な死の世界（「死んでいゝ自然」）へと移行することは「一つの祝祭」である。彼はいう。「認識の最大の熱望」とは、「この偽りの自惚れた世界に、なんらの快感も苦痛も欺瞞もない永遠の諸法則を突きつけること」であり、「真理愛とは、感覚を、生存の外面だと、存在の一つの見誤りだと、一つの冒険だと解すること」なのだ。彼は断片一二番を次の言葉で結んでいる。「私たちは無感覚なものへの還帰を一つの後退だと考えない、ようにしようじゃないか！ 私たちは完全に実現される、私たちはおのれを完成する。死は解釈しなおされるべきだ！ 私たちは、かくてして、現実的なものと、言言い換えれば死んでいる世界と、和解する」¹⁶⁰（傍点、ニーチェ）。

マンのくだんの講演集での議論はニーチェのこの問題側面にまつすぐに通じてゆくものだ。もつとも、彼は講演集でニーチェをこの角度から問題にしておらず、「死への欲動」の問題はもつぱらノヴァーリスをとおして語られるのだが。そして『ファウスト博士』に目を転ずるならば、アドリアンがニーチェとこの問題の環で繋がっていることを示唆するような箇所はまつたくない。実に不可解である。

なおここで一言するなら、この「根源的一者」への融解欲望の問題は実はまさに評論集『ワーグナーと現代』で問題となるものなのだ。マンはそこに収められた『ユモン・センス』の編集者へ（一九四〇年）において、アメリカの評論家ピーター・ヴィーレックの書いたナチズムの起源をヴァーグナーに見る論文「ヒトラーとリヒャルト・ワーグナー」に対して「ほとんど全面的に共感を覚え」る「希にみる有意義なもの」と絶賛するが¹⁶¹、そのヴィーレックはナチスの全体主義の根底に「信頼され愛されるに足る巨大な統一（民族精神ないし民族生命、清）の有機的部分になろうとする願望」を見いだし¹⁶²、かつその先駆的表明をまさにヴァーグナーの思想のなかに見いだす。この問題は明らかにニーチェの「根源的一者」論と通底するものだが、しかし、この問題提起に対するマンの応答には不満を覚える点がある。その問題は補論で扱いたい。

九 「ユイッ的なもの」と音楽

157 ニーチェのパスペクティヴ主義のエッセンスは『曙光』断片一一七番に凝縮されている。なお参照、拙著『想像的人間』としてのニーチェ——実存分析的読解』晃洋書房、二〇〇五年、一八〜二四頁

158 同前、八八頁

159 同前、八九頁

160 同前、八九頁

161 『ユモン・センス』の編集者へ、二〇六頁

162 同前、一九二頁

さて、アドリアンは「ドイツ的な」音楽家として登場する。そして、『ファウスト博士』を比類なく特徴づけるのは、実は彼の作曲活動に関わって様々な場面で展開される音楽論こそが、如何なる宇宙観を生きるのかという問題を——人間の魂の救済可能性と密接な関連において——議論する磁場となるという事情である。言い換えれば、同書では音楽論が神学の（あるいは弁神論・神義論）の位置に就くのだ。（ちなみに神学をこの小説はこう位置付ける。「女王である哲学自身が侍女となり、つまり補助学〔略〕となる学科が、一つあるといえ言える。それは神学である。叡智への愛が最高の本質、存在の根源の観照に高まり、神と神的な事柄についての研究に高まる」と云々と¹⁶³。）

しかし、私はこれまで本論文の課題を『ファウスト博士』とニーチェとの関係を論究することに限定するということを口実に、実はこの根幹的問題を敢えて避けてきた。というのも、私には同書で縷々展開される音楽論に批判的に介入できるための専門知識と思索蓄積は無に等しいからである。

とはいえ、それでも議論についてゆくことができ、だからまた批判的考察をマンとのあいだに交戦させ得る地帯というものはある。きわめて制約された議論にならざるを得ないとはいえ、最後に右の問題についても発言しておこう。

既に何度か取り上げた講演「ドイツとドイツ人」に、『ファウスト博士』が何故にアドリアンを作曲家に設定し、彼の作曲思想をほとんど神学と等しい根源的な世界観表明として論じようとしたのかの理由について語ったきわめて重要な一節がある。マンはまさにこう述べる。「伝説や文学作品がファウストを音楽と結び付けていないのは、大きな誤りです」¹⁶⁴。

マンによれば「ファウストは〔略〕音楽家であるべき」であり、それというのも音楽は「アキエーション悪霊的な領域」だからなのだ。そして西欧のいわゆるクラシックについて彼はまず次のきわめて注目すべき定義を下す。いわく、「音楽はマイナスの符号のついたキリスト教的芸術です」と。そしてこう続ける。「それは計算し尽くされた秩序であると同時に混沌を内に孕んだ反理性であり、魔術的呪術的身振りに富み、数の魔術であり、あらゆる芸術の中で現実から最も遠い芸術であると同時に最も情熱的な芸術でもあり、抽象的にして神秘的でもあります」¹⁶⁵。

実に右の一節はマンの西欧音楽観を完璧に要約したものといえるであろう。まさにこの視点から彼は、ゲーテの『ファウスト』が潜在化しつつも実現できなかった核心的問題をみずからの『ファウスト博士』に拾い上げ、解こうとしたのである。すなわち、ファウストを音楽家として登場せしめ、ファウスト的テーマにもっともふさわしい芸術形式が音楽であることを明示し、かつ、そこにおける「デモニック悪魔的なもの」を——先の私の言い方をもってすれば「否定神学」的な関係の下に——「マイナスの符号のついたキリスト教的芸術

163 上、一四五頁

164 「ドイツとドイツ人」、一二二頁

165 同前、一二三頁

術」として発現させ展開せしめることを。

くだんの「ドイツ的なるもの」についていえば、この音楽が担う「マイナスの符号のついたキリスト教的芸術」精神こそが、また極度に理性的（計算し尽くされた秩序性）にして同時に反理性的（混沌的で魔術的）であるという自己矛盾を抱え、それ故に「抽象的にして神秘的」にならざるを得ないという「思弁的要素」が、言い換えれば「内面性」が、「社会的政治的要素」に絶えず優越するという傾向を示すという点、つまり他の西欧諸民族に比してその心性がきわめて音楽的であるという点、これこそが「ドイツ的なるもの」の精髓にほかならないのだ。

『フアウスト博士』は右の問題に関して次の思想史的照明を与える。

西欧音楽のいわば二律背反的構造について語る先の一節において、「理性」の契機には、「計算し尽くされた秩序」・「数の魔術」・「現実から最も遠い芸術」・「抽象的」等の形容が与えられていた。このことは西欧音楽を基礎づける哲学的・美学的意識の淵源がピュタゴラスの思想にあることを示唆する。ハレ大学に通ったアドリアンとゼレヌスはコロナート・ノンネンマツハーの哲学講義に強い印象を得たと物語られるが、この講義は彼らにアリストテレスが紹介するピュタゴラスの思想を論じるものであった。ゼレヌスはそこで学んだことをこう要約する。ピュタゴラスは「彼の根本情熱である数学、抽象的な比例、数

を世界の成立と存続との原理にまで高めた」人間であり、自然を「宇宙」^{コスモス}、秩序と調和、

超感覚的な響きを発する天球の音程組織」と呼んだ最初の人であったと¹⁶⁶。

ところで、暗示的と思えるのは、同じく聴講していたアドリアンはこのピュタゴラスの思想に「不快そうな」顔を示したとされる点、他方、紹介者のアリストテレスの「質料・形相」論には反対に深く感動し共感したとされる点である。アドリアンは感激してこう語ったとされる。「質料は、自己を実現するために形相と結ぼうとする、潜勢的な可能なものであり、形相は、動いている動かされざるもので、これは精神であり魂であり、現象における自己実現、自己完成に突き進む、存在するものの魂でもある」と¹⁶⁷。

なぜ暗示的か？ この小説においてまさにアドリアンが試みることは次のことなのである。すなわち、くだんの数学的な「理性」の側面に対して「混沌」・「魔術的呪術的身振り」・「最も情熱的な芸術」・「神秘的」等の「反理性」の契機、まさにデモーニッシュな契機の大胆な回復を試み、そのことによって両者のかつてなかった独特なる総合——批判者から見れば野蛮な混淆を——を実現することなのだ。言い換えれば、彼は《現代》という「まだ名前のない星座に入っていく」としている時代のデモーニッシュな「質料」が真に音楽芸術上に「自己実現」するためにぜひとも結合しなければならぬ「形相」、それを創作せんと試みる。作曲家たる彼はこの求められている形相を「動いて動かざるもの」として一挙に直観し、把握し、作品化し、そのことによって「質料」——つまり現代人の根底に「声」となって響きだすことを求めている感情——を決定的な「自己実現」へと駆動しなければならぬ。それは音楽芸術作品として最終的にはピュタゴラスの契機との統合に向かわねばならぬにしろ、しかし、その統合に向かうためには、まず一旦ピュタゴラス的

契機に対する破壊者として登場しなければならぬ。

この点で、『ファウスト博士』での幾多の専門的かつ複雑にして重層的な議論の展開をきわめて単純化しているなら、その議論展開は最後に交響カンタータにおける「嘆き」論に行き着く。「嘆きは表現そのものなのである」、「一切の表現は本来嘆きである」、「人間の声を自然音として返し、それが自然音であることをあらわにする反響は、本質的に嘆きであり、人間に対して発する自然の憂鬱な《ああ、そうか!》の声、人間の孤独を告知する試みである」等々の言葉が最後の位置を占める¹⁶⁸。《現代》は「嘆き」こそを「人間の声」とする、否、「人間の声」をかの「悲痛きわまるコノ人ヲ見ヨの態度をとる嘆き」へと高めること、このことを音楽芸術に要請する時代なのである。そうアドリアンはみずからの感情の奥底から確信する。この確信が先のアリストテレスの「質料・形相」思想から彼が引き出したみずからの結論なのだ。かくて彼にあつては、右の「質料・形相」の力動的弁証法は前述の西欧音楽に内在する二律背反性を如何に弁証法的に運動せしめるかという問題となる。

「嘆き」の実現というテーマに戻れば、問題はこう立てられる。歌唱の原初形態は人間のまだひたすらにデモーニッシュな性質に留まっている痛みと憎悪に燃える「咆哮」である。《現代》は次の弁証法的課題、すなわち、歌唱を一旦「咆哮」へと回帰せしめ、そのことをとおして、かえって「咆哮」を最後に「嘆き」へと浄化し、悪魔的な響きから聖なる愛の慰めの響きへと変容せしめるという課題、これを歌唱に負わせる。交響カンタータ「ファウスト博士の嘆き」はこの課題解決によつてのみ実現される。

ゼレヌスの言を借りれば問題はこう語られる。——「音楽術の第一の関心事であり、最も初期の成果」とは、原人段階に留まっていたときの人間の歌唱、つまりまだ「いくつかの音度を飛び越える咆哮」でしかなかったそれを、「ただ一つの音度に固定して混沌から音組織を克ちとること」であつた¹⁶⁹。この混沌から「規格化的な標準秩序」への移行こそが勝義の「音楽芸術」への移行であり、音楽的響きは既にしてこの移行を前提にして誕生する。とはいえ、この移行は或る意味で必ず原初状態への回帰の衝動を同時に生みだすともいえ、この回帰は「滑音(グリサンド)」技法を生む。「人間の声」を《現代》というデモーニッシュな時代の只中で問題となる「嘆き」にまで高めるためには、実はそこへと至るうえで弁証法的な否定的媒介を経ることが必須となる。野蛮な原初的「咆哮」にまで回帰する危険を敢えて経ることをとおしてしか、「嘆き」への高揚は克ちとれない。すると「滑音」技法は現代的カンタータにとって必須とならざるを得ない。アドリアンは明らかにかかる理由からかの曲「預言者聖ヨハネの黙示」ではこの技法を「特別しばしば用いた」のだと¹⁷⁰。しかし、くりかえしいうなら、アドリアンの最深の意図はたんなる原初的なデモーニッシュなものへの無批判的な回帰ではなく、その回帰を最後には弁証法的に克服することによつてのみ達成されるはずの「嘆き」、あのニーチェ的「嘆き」へと到達することであり、それによつて否定神学的に仄かに希望を響かせることであつたと。

168 下、二二九頁

169 下、三九頁

170 下、三九頁

この最後の点は既に私が「三 アドリアンにおける…」の末尾において書いたことであった。ここでは今度はゼレヌスの言葉をなぞる形でもう一度くりかえしておこう。

彼はこういのである。「ファウスト博士の嘆き」はかの「悲痛きわまるコノ人ヲ見ヨの態度」をとると形容される「嘆き」を表現する¹⁷¹。「巨大な、嘆きの変奏曲的作品」として「歓呼の諸変奏を持つ《第九交響曲》のフィナーレとネガティブに親近であり」¹⁷²、この作品が「《第九》と言葉の最も憂鬱な意味で対をなすものとして、第九に目を向けながら書かれたことは疑いない」と¹⁷³。また次のようにもいえる。このカンタータを構成する音と歌詞の一つ一つはそれ自体としては「最後までいかなる慰藉、宥和、光明をも許さない」それだが、しかし「全体」を構成するや、その「全体」からは絶望に還元されない、むしろ絶望を超える「嘆き」という感情が¹⁷⁴、敢えて誤解を恐れずにいえば「なんらかの慰め」というか、「希望のなさのあなたに生まれる希望、絶望の超越 die Hoffnung jenseits der Hoffungslosigkeit, die Transzendenz der Verzweiflung」が「静かに、理性を超えて、そして音楽にのみ与えられている物言う無言をもつて」感情的に伝達されるのだと¹⁷⁵。そこには芸術表現上の「一つの逆説的な可能性」が見いだされる¹⁷⁶。同時にこの逆説は、徹底的なる絶望の表現が実はそこに或るかすかな希望の表明を隠し持つという「究極の、真に究極の意味転倒」を引き起こす力でもあるから「宗教的逆説」の実現でもあると¹⁷⁷。そしてこの二つの重なり合う逆説性こそ、以前自分がこの作品の特徴として挙げた「この上ない至福とこの上ないおそろしいものとの実質的同一、天使の子の合唱と地獄の哄笑との内的一致」¹⁷⁸が意味するものだと。私が先に「否定神学」的と呼んだのはこうした逆説的な関係性のことにほかならない。それ故に、この「ファウスト博士の嘆き」が前述のベートーヴェンの第九と「ネガティブ」な関係をもつことを指して、ゼレヌスは「ネガティブの宗教性」というものがあり、かかる意味でこの作品は紛れもなく「宗教的作品」だと主張する¹⁷⁹。

「嘆き」の響きのなかには慰謝の響きが木霊する。「慰め」が響かせる優しさに木霊するものは《愛》である。《愛》の喪失を嘆く響きそれ自体に《愛》が木霊している。マンはそういたいには違いない。それが最後の《希望》の証だと。完璧な喪失はあり得ないという。

現代音楽に対するマンの実に深く、また美しい要請である。

そしておそらく、この要請が再び強い説得力を発揮しだす時代、「新しいまだ名前のない星座にはいって行こうとしている」時代、それが再び今われわれの眼前で始まりだしたのだ。

私は『ファウスト博士』の試みについて幾つかの大きな批判を加えた。とはいえ、そのような批判をこの小説が誘発したのも、この小説の究極の主題がかかる深く美しい要請を

171 下、二二九頁
172 下、二四一頁
173 下、二四七頁
174 下、二三九頁
175 下、二四八頁
176 下、二三八頁
177 下、二四八頁
178 下、二四〇頁
179 下、二四七頁

現代音楽に発することにあつたからである。このことは確かである。

補論 マン・ヴァーグナー・ニーチェ

*

私は、「一 はじめに」でこう指摘した。「芸術家」という実存類型の本質的特性についてマンが目を見開かれたのはヴァーグナーに関するニーチェの考察からなのだ。マンのヴァーグナーに関する評論を集めた『ワグナーと現代』、そこに再録されている『非政治的人間の考察』からの一節のなかにこうある。——自分はニーチェのヴァーグナー批判からこそ「認識と一体となった帰依」と定義されるべき「情熱」^{パッション}という対象への関わりを体験したが、このニーチェのヴァーグナーへの情熱的な批判は、「芸術家気質の批判」と言い換えることができるものであった。ニーチェは「芸術家」という現象を完全にワグナーにおいて体験し研究した」のであり、「芸術と芸術家気質についてのすべての私の概念は、永久にこれによって規定されたか、あるいは規定されないまでも色づけられ影響された」とい得ると¹⁸⁰。

かくいう場合、マンはニーチェの『反時代的考察』にあるヴァーグナーの『マイスター・ジンガー』序曲に関する「比類ない散文」（おそらく、「第四篇 バイロイトにおけるリヒャルト・ヴァーグナー」全編を指すと思われる）と『この人を見よ』のなかの「トリスタンに関する有名なページ」（この作品によって自分は「ヴァーグナー崇拜者」となったとニーチェは告白し、世界にこの作品ほどに「戦慄的で甘美な無限性を持つ作品」はなく、それはヴァーグナーの「最高傑作」だと主張している¹⁸¹）を指示している。そして、まずニーチェがヴァーグナーの「双眼」性、「もつとも良きものともつとも卑しきもの」とを同時にかけとろうとする彼の野心の質」に注目した点に、ニーチェの把握した「芸術家気質」の核心を見いだす。この「双眼」性は「ある種の不調和の要素と熱烈なイロニー」とも「放縦と不信が奇妙に入り交じったもの」とも言い換えられ、ニーチェ自身のいう「生命」愛にも等しいと指摘される¹⁸²。実にマンはこういう。「ニーチェのワグナー批判は愛の憎しみ、自分に課した苦行であった。ワグナーの芸術はニーチェの生涯の大きな愛の情熱であった」と¹⁸³。つまり、ニーチェにとってヴァーグナーを批判することは、同時に肯定し主張したい自己を、あるいは自分の愛するものを批判し憎むという苦行に等しかったと。ここにもまた本論文で私が追究してきた《自虐の快楽》という問題の環が顔を出している。

この評論集のメイン論文の一つである「リヒャルト・ワグナーの苦悩と偉大さ」（一九三三年）においては、今度はヴァーグナーの諸作品に登場する女主人公の共通する特色に

¹⁸⁰ マン、小塚敏夫訳『ワグナーと現代』みすず書房、新装、二〇〇〇年、二七〜二八頁

¹⁸¹ ニーチェ、川原栄峰訳『この人を見よ 自伝集』ニーチェ全集15、ちくま学芸文庫、一九九四年、六

二〜六三頁

¹⁸² 同前、所収の『ゴモン・センス』の編集者へ、二〇九頁

¹⁸³ 同前、所収の「リヒャルト・ワグナーの苦悩と偉大さ」、七八頁

関するマン自身の次の言葉が登場する。すなわち、その特徴的要素とは「一般に高貴なヒステリー、夢遊病的なもの、恍惚たるもの、予言者のなもの」であり、かつこれらの要素が「彼女たちのロマンチックな英雄的身振りに独自のかがわしい近代性をまじえている」という点だと。とはいえ、この二重性がワーグナーの創作のなかで芸術的頂点にまで高揚された場合は、それは「いつも私には知の極限、卓越の極致のごとく思われた」のであり、たとえばその典型例の一つは「最後の極限的作品」と呼ばれるべき『パルジファル』の「地獄の薔薇クンドリー」であり、彼女は「まさしく神話的病理学の一分身」として、「その苦悩に満ちた二重性と分裂とにおいて、悪魔の道具であるとともに救済を求める贖罪の女として、臨床的激烈と真実さをもって、戦慄すべき病的な精神生活の探求と記述とにおける自然主義的大胆さをもって描かれた」と¹⁸⁶。

ところで、私は『パルジファル』についてのこのマンの高い評価に接し、急いでコメントを一つ付け加えておきたくなる。

実は晩期ニーチェは、マンが「最後の極限的作品」と絶賛するこの『パルジファル』を「生の諸前提に対する姦計、復讐欲、ひそかな義毒の作品、一つの劣悪な作品」と呼び、そこに横溢する『罪と救済』というキリスト教的テーマそれ自体を「あくまでも反自然を扇動する」ところの「人倫に対する暗殺計画」と罵倒したのだ¹⁸⁷。

彼は「ワーグナーの芸術は病んでいる」という観点を批判の根本視点とし、激しくこう批判する。その彼の言葉を読むと、先のマンの一節が如何にニーチェから取り入れたものなのか——ただし、評価を逆転させて、「芸術家気質」の本質把握として——がわかる。いわく、「彼が舞台にのぼせる諸問題は」「ことごとくがヒステリー患者の問題ばかり」であり、「彼の欲情の全身痙攣症、彼の過敏な感受性、ますますきつい薬味を求める彼の趣味、彼が変奏させて原理とする彼の不安定さ」等々は「疑問の余地ない病気の光景を呈している」、「残忍なもの、技巧的なもの、無邪気なもの（白痴的なもの）」という、憔悴した者の三大刺激剤が最も誘惑的な仕方でもざり合っている」と¹⁸⁸。（なお一言。ワーグナーのこうした自己分裂的二重性、そこから発生する「多音的本質」、しかしだからこそ、この本質に「総合的行動」を命じ総合的全体性を構築しようとする強烈なる情熱と意志の貫徹¹⁸⁹、こうした点こそがワーグナー芸術の本質だという認識、それは既に前期ニーチェの、しかもワーグナー称賛の書たる『反時代的考察』・第四篇「バイロイトにおけるリヒャルト・ワーグナー」の中心的主張だった。だが、いわばこの特質が後期に至るほど——次に述べるように、ワーグナーのドイツ至上主義とキリスト教への屈服によって¹⁹⁰——「悪性化」（マン風にいえば）したというのが晩期ニーチェの判断であった。）

184 同前、七五頁

185 ニーチェ、原佑訳「純潔の使徒としてのワーグナー」、所収『偶像の黄昏 反キリスト者』、ちくま学芸文庫「ト」、一九九四年、三七二頁

186 同前所収、「ワーグナーの場合」、三〇二頁

187 『反時代的考察』、三七二頁、四三二頁

188 「いかにして私はワーグナーから離れたか」、所収『偶像の黄昏 反キリスト者』、三七二頁、こうある。「ワーグナーがドイツへ帰って以来、彼は、私が軽蔑した一切の物へと一歩一歩屈していった——反ユダヤ主義へすら「略」突如として、途方に暮れて、破綻したキリスト教の十字架のまえにひざまずいた」と。『この人を見よ』、同前所収、一一三〜一一四頁

実にニーチェのヴァーグナー論の系譜を辿ると、この前期の「バイロイトにおけるリヒャルト・ヴァーグナー」と晩期の緒論(「ヴァーグナーの場合」、「ニーチェ対ヴァーグナー」、これら二冊のための草稿群)とのあいだには天地の開きがあることがわかる。称賛から酷評・弾劾・冷笑への転換が起きることが。この評価の真逆性は文体の真逆性にもなる。前者の放つ明快の光はヴァーグナーを称賛することで同時に自己を主張するニーチェの陽性の自信を反映する。実に後者に波打つ荒々しい攻撃感情の強度は、それこそニーチェがヴァーグナーを指して使用した言葉を使えば、或る種「ヒステリー患者」の放つ暗き言説を思わせるほどだ。私には、ニーチェが罵倒してやまないヴァーグナーの諸問題点こそが実は当のニーチェ自身が抱え込む問題そのものである感じられる。そこには本論文でくりかえし問題にし、実にまたマンもそれを強調したくだんのテーマ、「自虐の快楽」・「愛の憎しみ、自分に課した苦行」の響きが沸き立っているのだ。おそらく、先の引用のなかでマンがいう「ニーチェのヴァーグナー批判」とは、一般的な意味での「批評」ではなくて、なによりもこの晩期のそれを指し、かつそのうえで相対立する前期と晩期を、しかし通底するものとして立ち現われるニーチェの根底的なヴァーグナー認識を指すものなのだ。そして、この通底するものもつ両義性、それがまさに「芸術家気質」の發揮する創造力の源泉となると同時に、「悪性化」するやナチスの心性の基底をなす暴力的な神秘主義的自己絶対化の「死の欲動」ナルシズムにもなるという両義性、それはもとより右の認識を基礎とするのだ。この点で、先のニーチェの「ヴァーグナーの芸術は病んでいる」という視点は、マンにおいては「みずからも死に至るほど天才的なるものの高みに病気によって追いつめられたニーチェも、病気が認識に対して持つ価値を限りなく称賛してなお足りなかった」という観点へと反転させられて引き継がれるのだ¹⁸⁸⁾。

* * *

とはいえ、私にはマンへの不満が残る。確かに彼はニーチェのヴァーグナー評価が前期と晩期では逆転する問題を自覚しているが、この逆転が何故起きたのかという興味深い問題そのものを主題化し掘り下げるといふ点で物足りない。しかもその物足りなさは、これまで私が本論文で幾度かおこなったマン批判に直に深く関わる。

前期ニーチェのヴァーグナー論を決定的に特徴づけるのは、そこではニーチェがヴァーグナーを、まさに彼が「ドイツ的なもの」の偏狭性をのりこえ、なによりもまずフランス的センスを愛し(「芸術家なら誰だって、ヨーロッパ中でパリ以外に故郷はないはずだ」¹⁸⁹⁾、いうならば国際的な意味でヨーロッパ的であった点、これを絶賛していることである。いわく、「彼の人間愛の視界はあまりにも広範囲であるので、彼の眼差しが国民的本質の囲いを固執し続けるはずはない。彼の思想はあらゆる善良にして偉大なるドイツ人の思想と同様に超ドイツ的であり、彼の芸術の言葉は諸国民にではなく人間に向かって語るのである。しかし、未来の人間に向かって」(傍点、ニーチェ)と¹⁹⁰⁾。

189 『ドイツとドイツ人』 三三頁

190 『(I)の人を見よ』 六一頁

191 『反時代的考察』 四四四頁

つまり、マン愛用の言葉を敢えて援用すれば、『反時代的考察』におけるヴァーグナーは「ドイツ的なるもの」の最大の体現者どころか、普遍主義的な世界市民的^{フマニスト}人文主義者^者なものであり、彼ほど「ドイツ的なるもの」を毛嫌いした人間もない。だが、そのヴァーグナーが「ドイツ的なるもの」の権化の位置にみずからを就け、「反ユダヤ主義」の呼号者と成り果てたこと、このことこそが晩期ニーチェがあれほどの攻撃的文体を駆使してヴァーグナーを拒絶する第一の理由なのである。いわく、「私がヴァーグナーに対して絶対に許さなかったのは「略」彼がドイツ人どもに迎合したということ「略」彼がドイツ帝國的になったということだ¹⁹²」。

評価逆転の第二の理由はヴァーグナーのキリスト教への屈服である。

第一の点にも関わって、『この人を見よ』にこうある。「ヴァーグナーがドイツへ帰って以来、彼は、私が軽蔑した一切の物へと一步一步屈していった——反ユダヤ主義へすら「略」突如として、途方に暮れて、破綻したキリスト教の十字架のまえにひざまずいた」（傍点、清）と¹⁹³。

実際、晩期ニーチェのくだんの「反キリスト者」的態度を知る者にとつては、『反時代的考察』においてはまだ「慈悲と甘さをもって限りなく優しく励ましてくれる精神」・「美と善意のこのような全蒼穹の星辰」といったキリスト教的な言辞が¹⁹⁴、ヴァーグナー芸術の与える感動の要因分析においてまったくポジティブな意味で使われていること¹⁹⁵、このことは一つの驚きである。またニーチェによれば、ヴァーグナーの主人公たちはみなそうした愛を自分に与えてくれる相手の堅固な「忠実」を渴望しており、かつこの「忠実」という言葉は自己の相対立する二側面が互いに相手方を見棄てようとするのではなく、相手方への「忠実」を果たすことで、まさに矛盾的に自己を維持する統合性が可能となること¹⁹⁶のメタファーでもあり、かくてヴァーグナーにとつてこの愛の無私なる「忠実」というユダヤキリスト教的テーマが——「救済」のテーマと切り離し難く結びつき——決定的な重要性をもつ¹⁹⁷。そしてこの問題把握においてもニーチェはヴァーグナーに対して肯定的である。

ところで、晩期ニーチェではどうか？ 実に彼は「慈悲と甘さをもって限りなく優しく励ましてくれる精神」としての「無私なる愛」という観念はキリスト教的自己欺瞞の最たるものだと嘲笑するのだ。いわく、「ヴァーグナーもまた愛を誤解した。彼らは、しばしばおのれ自身の利益に反して相手の利益を願うのだから、愛においては無私であると信じている。しかしその代わりに彼らは相手を所有しよう¹⁹⁸と願う「略」神は、愛し返されないと怖るべきものとなる。次の格言は神々のあいだでも人間のあいだでもその正しさをもって——愛はすべての感情のうちで最も利己的であり、したがって、傷つけられるときには、最も寛大でない¹⁹⁹。だが他方ニーチェにとつて真の愛とは、「私がおまえを愛したと

192 『この人を見よ』、六二頁

193 同前、『ニーチェ対ヴァーグナー』、『偶像の黄昏 反キリスト者』所収、三七二頁

194 『反時代的考察』、三六一頁、

195 同前、三六一頁

196 同前、三六一～三六三頁、

197 『ヴァーグナーの場合』、『偶像の黄昏 反キリスト者』所収、二九二頁

して、おまえに何のかかわりがあるうか」という精神を生きる愛、「運命としての、宿命としての、シニカルで、無邪気で、残酷な愛——そしてまさにその点で自然！ その手段において戦いであり、その根底において両性の死にもぐるいの憎悪である愛！」なのである。²⁹¹⁹⁸

つまりニーチェは、前期肯定していたかに見えたキリスト教的な「愛」も「忠実」も、それがもたらす「救済」も自分は必要としないと言い放つのだ。その「愛」は、結局は強烈な所有欲望に過ぎず、それ故にたちまち嫉妬に転化するや憎悪に引っくり返り、だから如何なる「救済」ももたらすわけがないと。他方、自分が賭けるのは、右に述べたような「自然」がもたらす「宿命」的な自己完結的な「愛」であり、それがもたらす「救済」だと。彼のいわんとするところはまだ十分に判明とはいえないが、それが『偶像の黄昏』が語ろうとしたヴィジョン、すなわち、人生の如何なる苦痛・醜悪ですら、「自然」（＝「善悪の彼岸」に立つ無限の全体性が生みだす《宿命》によつて定められた無垢なる絶対的な生成²⁹¹⁹⁹）の観点から絶対受容（＝「諾」）したときに初めて誕生する新たな「救済」というヴィジョン、これに支えられたものであることは確かであろう。

この点で、くりかえしになるが、ヴァーグナーとニーチェとの両義性に満ちた関係性についてのマンの議論は、まさに彼はこの両義性にこそ注目しているとはいえ、突っ込み不足を感じる。なによりも、右に縷々紹介したニーチェの「反キリスト者」的観点からのヴァーグナー批判に対するマン自身の議論が——肯定であれ、否定であれ——展開不足だと感じる。そのことは、既に私が本論文で指摘した問題、『ファウスト博士』で描かれるアドリアンの苦悩はまさに《罪と贖罪》というキリスト教的な救済、くだんの弁証法的弁神論の枠組みを根幹とするものであり、この枠組み自体の変更を迫るニーチェの「反キリスト者」的批判に対しては如何なる態度を採るのか、この点は「ニーチェ小説」であるはずの『ファウスト博士』の物語展開は曖昧ではないか？という問題にそのまま繋がる。

くだんの「ドイツ的なるもの」をめぐっても次のことがいわねばならない。

マンはくだんの『ドイツとドイツ人』においてニーチェはナチスの排外主義の偏狭な民族主義にはけっして組しなかったことを指摘している²⁹²⁰⁰。ニーチェが軽蔑するときの「ドイツ的なるもの」と、しかし実は明らかに「後期ロマン主義者ニーチェ」自身に色濃く表出するものとしての「ドイツ的なるもの」、かの後期ロマン派の「死への欲動」と「生命」賛美主義との複合的結合性を指す場合のそれ、この両者の差異と重なりをめぐる議論、これもまた読者としてはニーチェに即してもう少し詳細かつ深くやっつけてほしかったと思う。なにしろ、アドリアンはニーチェをモデルにし、青春期におけるヴァーグナーとニーチェとの出会いこそが自分の精神的土台を生んだと語るマンなのだから。

もう一点、付け加えたい。先に私はマンの『パルジファル』論から次の言葉を引用しておいた。すなわち、「地獄の薔薇クンドリー」は「その苦悩に満ちた二重性と分裂とにおいて〔略〕臨床的激烈と真実さをもつて、戦慄すべき病的な精神生活の探求と記述とにおける自然主義的大胆さをもつて描かれた」と。この点において私がマンの『ファウスト博士』に抱く不満とは、まさにここにある「臨床的激烈と真実さ」・「戦慄すべき病的な精神生活

198 同前、二九一頁

199 『ドイツとドイツ人』、一五七頁

の探求と記述とにおける自然主義的大胆さ」がまさに同書には不足しているという事情である。

とはいえ、それは如何ともしがたいヴァーグナーとマンとの資質の根本的相違であり、だからまた逆にマンを対象に対して批判的距離を冷静にとる力を彼に与えたものでもあり、その両義的事情は当のマン自身がよく自覚するものであったこと、このことも既に前に述べた。この点で、その好個の事例としてドストエフスキーの『悪霊』との比較を持ち出したが、実にマンのヴァーグナー論においてドストエフスキーの存在はヴァーグナーの芸術的意義を測るうえでボードレール（いち早くヴァーグナーの創作の芸術的価値と意義を称賛した）に比肩する決定的な重要性を獲得する。たとえば、先に取り上げた「リヒャルト・ワーグナーの苦悩と偉大さ」のなかで、彼は『パルジファル』の世界はわれわれをドイツの遙か彼方にある「地獄的な魂の状態に通じたキリスト教的知識の世界」、つまりロシアの「ドストエフスキーの世界」に引き込むように思われると書く。また書簡「パウエル・シュテゲマンへ」のなかにこうある。「偉大な道徳家は¹大抵大悪人でありました。ドストエフスキーは子供を弄んだといわれています。その上癲癩持ちで、そして今日、この神秘的な病気は淫乱の一形態として説明されようとしています。いずれにしろ、この敬虔な人の作品は、到ると処で淫欲の深淵が口を開けて待っています」と。そして続けて、ニーチェは『この人を見よ』のなかでヴァーグナーの『トリスタン』を『地獄の淫欲』と表現した²と³。(なおまた、「⁴アドリアンとなった⁵」で触れたが、ニーチェが如何にドストエフスキーを絶賛したかがここで想起されねばならない)

ところで、『ワーグナーと現代』においてメイン論文となるものは「リヒャルト・ワーグナーの苦悩と偉大さ」と『コモン・センス』編集者へ⁶であると思う。いずれも既に本論文で言及したが、後者が重要なのは、同評論集のなかでヴァーグナー芸術の孕む問題性を、それがナチズムの思想的起源をなすという問題角度から照射する点では最も重要な評論だからである。

ただし、興味深いのは、右のテーマを具体的に論じているのはマン自身ではなくて、既に「八 マンにとっての⁷」の末尾に示したように、同評論の前半をなすヴィーレックの論文「ヒトラーとリヒャルト・ワーグナー」であり、マンはそれに「ほとんど全面的に共感を覚える」と表明するという間接的な仕方でのこの問題に取り組んでいることである。後半を担うマン自身の評論は、右の同意を前提に、むしろヴィーレックの論旨がナチズムの起源としてのヴァーグナーの問題性の追求だけに傾斜し、そのような問題性が同時にドイツ・ロマン派の芸術思想としての卓越性・魅力と表裏一体となっている⁸両義性、それを十分には問題にしきれていないことの指摘が中心に置かれている。

では、ヴィーレックは、ナチズムの起源をヴァーグナーに求める分析、マンがほとんど全面的に同意すると述べたくだんの分析をどう展開したのか、そこでの核心をなす問題連

関は何であったのか？

ヴィーレックは、バイロイトで発刊されていたヴァーグナーの雑誌には載っているが、しかし「大衆にはほとんど知られていない」彼の「延々たる政治論」に注目し、そこに表明される政治論の根幹をなすヴァーグナーの「途方もない神秘主義」の形而上学的哲学を²⁰¹、

「形而上学」をもじって「政而上学」^{メタポリテックス}と名づけ、それはヒトラーの「愛読書」であったし、

「おそらくナチ・イデオロギーの最も重要な唯一の源」であると主張する²⁰²。すなわち、そもそもこのヴァーグナーの「政而上学」自体がナチズムに先立って、次の諸主張の複合体であったと。すなわち、「汎ドイツ・ナショナリズム、経済的社会主義、狂信的反ユダヤ主義、合法主義への反逆、理性への反抗、とくに「外国」知性主義への反抗、「階級的差別のない有機的民族国家の創造」、自由な言論と議会制民主主義への憎悪、その背後にいと認

定した「国際的銀行家」への憎悪、ジークフリートやニーベルング伝説の「感傷的な北欧原始主義」等々の。政権を掌握した日、ナチスは祝賀祭典では『マイスター・ジンガー』の上演をおこなうことを決定するが、そもそもヒトラーはこのオペラの異常なほどの愛好者で百回以上観劇した人間であった。

かかるヴァーグナーがその初期においては、信じ難いほどにフランス最頂の国際主義的社会主義者にしてフォイエールバッハの「青年ヘーゲル派」に与する「反神秘主義的唯物論者」であったか、そしてこの立場からの劇的な転向の結果くだんの「政而上学」が誕生する経緯、それが孕むいわば精神分析学的問題、ヴィーレックはこれらのテーマに関してきわめて興味深い分析を提示するが、これは省略する。

ここでは核心中の核心だけを問題にしよう。それは既に私が本論文の「八 マンにとつての：」の末尾で言及した問題、すなわち、「階級的差別のない有機的民族国家の創造」という理念の土台には「信頼され愛されるに足る巨大な統一の有機的部分になるうとする願望」が据えられており、「この有機体（不運にも実在しなかった）の代弁者たらんとすることは、ヴァーグナーの全生涯を一貫して変わらざる野望であった」という問題、初期の「原子論」的社会観から真逆のこの社会観への転向こそが『マイスター・ジンガー』の創作を動機付け、また彼に「政治から政而上学への飛翔」をもたらしたという問題、これらの諸点である。

ヴィーレックは次のヴァーグナーの言葉を引用紹介している。いわく、「革命の力を意識に求め、知性によりて働かんとすれば誤るであろう。〔略〕民族は、無意識に行動し、それゆえにこそ自然の本能から行動するものなり。民族は唯一の発明者なり。個体は発明する能わず。〔略〕将来の芸術は共産主義^{コミュニズム}の原理におかるべきなり」²⁰³。また彼は、ヴァーグナ

ー的共産主義は産業の機械化Ⅱ近代工業化に対する「唯美的反動」と呼ぶべきものであ

201 『「ロモン・センス」の編集者へ」、一九二頁

202 同前、一九〇頁

203 同前、一九六頁

り、「自然への没入」を通して到達し得るものとされたとまず指摘する。そのうえで、かかる立場がマルクス主義と自分との対立関係をどう意識していたのかという点に関して、次の興味深いヒトラーの言葉を引用紹介している。いわく、「社会主義は古代アリアン人種、ドイツ民族の制度であった。〔略〕マルクス主義者には自己を社会主義者に装う権利はない。マルクス主義者はわれわれの用語を盗んだのだ。われわれの社会主義は国民社会主義である。私は社会主義者たちから社会主義を奪い返す」²⁰⁴。

また次の指摘をおこなっている。「ワグナーの最も典型的な言葉に、『生命はそれ自身の法律である』というのがあるが、これは一九世紀ドイツ・ロマン主義を総括したものであり、ナチスのイデオロギーは直接にここから湧き出たのである」²⁰⁵。

また、ヴァーグナーは一時期、狂気のバイエルン王ルードウィヒにくだんの「有機的
民族国家」の王の役割を期待したが、そのとき王の役割を定義してこう述べたと。すなわち、「対立する党派の相矛盾する利害」を「全体の福祉」のために勇敢に踏みこむ「完全な超人」と²⁰⁶。

これらの指摘は、ヴァーグナーの「有機的
民族国家」思想とニーチェのいわば形而上学であるかの「根源的一者」思想とのあいだに、如何に通底する関連性があるかという問題を示唆するものである。さらにいえば、既に「八 マンにとっての…」で述べたように、この「根源的一者」思想を貫く「死への欲動」の契機こそがナチスの深層的心理を解き明かす鍵ではないかと。

とはいえ、ヴァーグナーはこの「根源的一者」をめぐるニーチェのテーマを、まさに「有機的
民族国家」へと転形することで、ニーチェがあれほど嫌悪を表明した「ドイツ帝國的」な思想家となり、あまつさえこのドイツ至上主義を「反ユダヤ主義」にまで繋げ、遂には彼に対するニーチェの訣別を誘発せしめたわけだ。言い換えれば、ニーチェの方はそのような「民族精神」化を自分の「根源的一者」にけっして許さなかった。

私として残念なのは、『コモン・センス』編集者へ」においてヴィーレックもマンもかかる「根源的一者」の思想をめぐるヴァーグナーとニーチェの確執問題にまでは論及していないことである。『この人を見よ』のなかでニーチェは、まさに「根源的一者」の最初
の思想表明という意義を担った自分の『悲劇の誕生』が「ヴァーグナー主義運動に利用せられた」ことを憤り悔しがっている²⁰⁷。

既に「七 アドリアンの…」で述べたように、『ファウスト博士』に対する私の不満の一つは次の点にあった。すなわち、何故、マンはヒトラーなりナチスの確信的党員の内面に逆巻くデモニーッシュなものをおのれ自身のそれとして分有する副主人公を設定し、彼らをアドリアンやゼレヌスとの確執に導かなかったのか？

この点でいうと、いましたが見た見たように、『コモン・センス』編集者へ」はまさにそう

204 同前、二〇三～二〇四頁

205 同前、一九七頁

206 同前、一九九頁

207 『この人を見よ』 九三頁

した不満を誘発する『ファウスト博士』の或る種の欠落性を補うものでもある。とはいえ、そこでもこの件に関わる分析そのものはヴィーレックの論文「ヒトラーとリヒャルト・ワグナー」が担っているものであり、マン自身の論考ではない。

マンは『『コモン・センス』編集者へ』のなかでヴィーレックにこう応える。

「本質的にドイツ精神は社会政治的関心を欠いているのです。そうした世界は、深層にいたるまで、ドイツ精神にとつては疎遠なのです。〔略〕そして、現代のような決定的に社会的政治的時代にあつては、この実り豊かな欠陥は、致命的なままに悲惨としかいいようのない性格を帯びることもあるのです」と²⁰⁸。

私には、この一節はまるで『ファウスト博士』へのマンの或る種の自己批判でもあるように響く。