

砂漠の〈独裁者〉 モーセ

—— トーマス・マンの小説『掟』について ——

友 田 和 秀

おりしも第二次大戦の戦火が吹き荒れる1943年、トーマス・マンは旧約聖書の英雄にしてユダヤの民に契約の板をもたらしした男モーセを主人公とする小説『掟』を発表した。マンはモーセとかれの十戒、ユダヤ人にとってのみならずキリスト教道徳にとってもその基盤をなすもの、小説のことばでいうなら「人倫の礎」(VIII. 874)、「人間の作法の ABC」(VIII. 875)をめぐる物語にいったいなにをたくそうとしたのだろうか。マンの小説と聖書の記述とが大きな相違を見せている点、これが手掛かりとなるだろう。

I

小説『掟』は大筋において聖書の「出エジプト記」とほぼ同じように進行する。それは、エジプトで奴隷と化しているユダヤ民族がモーセに率いられてエジプトを脱出する物語であり、シナイ山の麓でモーセが十戒の刻まれた石板を授与する場面で幕を閉じる。そこにはエジプトをおそう十の災厄、例の両側に割れる「葦の海」、あるいは「金の子牛」のエピソードなどもちゃんと描き込まれている。まずはエジプトからヘブライ人たちを連れ出そうとするモーセの胸中を覗いてみよう。

モーセにとってもヤーヴェはたしかに遠征を意味していたのだけれど、しかしそれは土地を獲得するための行軍ではなくてむしろ自由と隔離への遠征なのであった。それは、これらすべての途方にくれた、諸文化のあいだ

で揺れている肉体、これらの子をつくる男たち、乳を出す女、腕だめしをする若者、鼻をたらず子供たち、つまりかれの父の血族を、どこか外の自由な土地で自分のものとし、かれらに神聖にして目に見えない神、純粋で精神的な神を刻みつけてこの神をかれらを集めかたちづくる中心とすることができるときのもの、かれらを、モーセ自身の創作物、神に属し、神聖なもの、精神的なものによって決定づけられた、あらゆる民族と異なる民族の形姿へとつくりあげたいがためのものだったのである。(VIII. 819)

「これらすべての途方にくれた肉体」、「子をつくる男たち」、「乳を出す女」—こういう表現は物語の随所に見出せる。さきほどユダヤ民族ということばをもちいたけれども、マンの小説では、エジプトにいるユダヤ人たちは「民族」というにはほどとおい状態にあったのである。かれらはしばしば「賤民」(Pöbelvolk) (VIII. 835u. a.) とも呼ばれている。このようなヘブライ人たちの描かれ方、またうへの引用にある「かれの父の血族」(seines Vaters Blut) といった表現から考えて、マンの全作品を貫くテーマである〈精神〉と〈生〉の問題を中心にこの小説を考察している H・レーネルトが指摘しているように、¹⁾ エジプトにおけるヘブライ人たちは完全な〈生〉の状態にあったといえることができる。

こういう悲惨な状態にあるひとびとをモーセはエジプトから引っ張り出してひとつの民族に、それも他のどの民族とも異なる「神聖なもの、精神的なものによって決定づけられた」民族にまとめあげようとするのである。どのようなしかたで。うへの引用ではかれらを「モーセ自身の創作物」へとつくりあげたいといういい方がなされている。あるいはべつの箇所ではモーセが抱くユダヤ人たちへの関心について、それは「形成者の関心」であったと語られている (VIII. 819)。もうすこし具体的にいうならばそれは「石工」が「優美で気高い形姿、おのれ自身の手になる作品を彫り出そうと考えている、まだ形のさだまっていない石塊」にたいする「関心」である (VIII. 810)。モーセがユダヤ人たちにたいしておこなおうとしていたのは、石工の創作活動のようなものだったのである。

モーセの目的は、「肉体」と呼ばれ、「賤民」とも呼ばれるユダヤ人たち、ほとんど獣同然の〈生〉の状態にあるかれらをエジプトから連れ出しておのれの手で精神化し、彫刻家が鑿をふるって石の塊から作品をつくり出すようにして、この「どうしようもない塊」(Ⅷ. 835)をひとつの民族、「神聖にして目に見えない神」に捧げられた民族へと形成することにある。その中核をなすものは聖書のばあい同様に石に刻まれた十戒の授与、すなわち「人倫の礎」の確立である。しかしこれらはすべて聖書においてはモーセの意図ではなく、神の意図とされていたのではなかったろうか。

この章のはじめに触れたようにマンの小説にもエジプトをおそう十の災厄、左右に割れる海の話などが描かれている。しかしそれらはすべて神のなせるわざではなく、自然現象、あるいは人為的なもの—長子の殺害—として説明されているのである。この小説は、K・ハンブルガーの研究を踏襲してB・クリスティヤンセンが指摘しているように、徹底したリアリズムの視点で脱神話的に語られる小説なのである。クリスティヤンセンはそこからさらに話を進めて、この物語には「もはや神は存在しない」とまでいい切る。²⁾しかしそう思い切っていってしまうことはできないだろう。さきに引用した部分にも「ヤーヴェ」という神の名が出てきていたのだから。ただこの物語には、聖書のようにエジプトを脱出するユダヤ人たちのために海を割ってくれたり、砂漠をさすらうかれらに水やマナを用意してくれる神、つまり超越的な神が「存在しない」のである。超越的な存在としての神の不在—これは聖書と小説『掟』との決定的な相違点といえることができる。

聖書では神がモーセに顕現する。神の山ホレブで燃えているのに燃え尽きない柴となって神の御使がモーセの眼前にあらわれ、「わたしはあなたの父の神である。アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」(出エ. 3—6)と名のりをあげて、「わが民イスラエルの人々をエジプトから連れ出すのだ」(出エ. 3—10)と命ずるのである。ところが『掟』ではミディアン人のところののがれていたモーセのほうが、ミディアン人の神々のなかからヤーヴェという「目に見えない神」を発見することになる(Ⅷ. 808)。かれはこの神につ

いて熟考する。

長くて苦しく、はげしい熟考、(…) 靈感や啓示に心を揺さぶられ、この靈感や啓示はときにはかれの内面をはなれさえして、燃えるような外部の幻影、文字どおり厳命をくださす告知や避けることのできない命令となってかれのたましいをおそったのであるが、そのような熟考のすえに、かれは、ヤーヴェは (…) アブラハム、イサク、ヤコブの神、父の神以外のなにものでもないと確信するに至ったのである。(VIII. 808f.)

モーセその人が、ヤーヴェが「父の神」であるという認識に達する。この物語におけるモーセは神に見出された者ではなくて神を見出した者なのである。ちなみにうへの引用にある、かれの内面をはなれ、「燃えるような外部の幻影」となってかれをおそう「靈感や啓示」というのは聖書の燃えているのに燃え尽きない柴の書き換えといえることができる。この柴のモチーフは小説にも登場する。しかしそれは、先祖の神がふたたび見出されたというモーセの民衆にたいする報告のなかにあらわれるのである (VIII. 809f.)。モーセの口をとおして語られることによって、燃えているのに燃え尽きないという神の超越性は著しく相対化されてしまう。モーセの側からいうならかれの発言は、蒙昧な民衆にたいしてヤーヴェの威容を示すという戦略的色彩がきわめて強いものといえることができる。

最初のファラオとの交渉が失敗におわり、ヘブライ人たちがこれまで以上の苦役を課せられることになって、かれらのあいだにモーセにたいする不満がうずまく。そこでモーセは神と対話をかわすことになるのだけれども、この経緯は聖書もマンの小説もほぼ同じである。ただ小説では、神が不満を申し立てるモーセに答えるにあたってつぎのような文章が挿入されている。

しかし神は、モーセ自身の内面からかれを慰め、かれを叱った。そしてモーセ自身の内面からかれに答えたのである。(VIII. 824)

神は天上からモーセに語りかけるのではない。『掟』における神は、天上に坐して奇跡をおこなう神ではなく、モーセが見出した〈神〉、かれの内面に宿る〈神〉だったのである。この内面に宿る〈神〉とたえず対話をかわしつつかれはユダヤのひとびとを導いてゆく。モーセの仕事は、かれがおのれの内面に紡ぎ出す「目に見えない神」の原理にしたがっておこなわれるのである。だからマンが描く出エジプトの物語は、ゲーテやフロイトが描くのと同様、³⁾ 神の奇跡、超越的な力によるユダヤ民族救済の物語ではなく、モーセの力によるユダヤ人の解放—形成の物語といえることができるだろう。問題なのは、あくまで人間モーセである。

ではそのモーセはどのような人物として描かれているだろうか。物語の冒頭に着目してみよう。

かれの誕生は無秩序なものであった。それゆえかれは秩序、犯すべからざるもの、命令、禁止をはげしく愛した。

若いころかれはかっとなってひとを殺した。それゆえかれは、ひとを殺すというのはたしかに気持ちのいいことだけれど、しかしひとたび殺してしまうとそれはほんとうにいやなものであり、ひとを殺してはいけないということを経験のないどんな者よりもよく知っていた。

かれはあつい感覚の持ち主だった。それゆえかれは精神的なもの、純粋なもの、神聖なもの、つまり目に見えないものを熱望した。というのも目に見えないものは精神的で神聖で純粋に思えたからである。(VIII. 808)

まず誕生が尋常なものではなかったことが語られる。この異常な出生が、熱烈に秩序を求める姿勢、殺人を犯したという事実、さらには「あつい感覚の持ち主」というかれの性向へとつながってゆく。つまり出生のあり方がモーセという人間を根本的に規定しているのである。またこの文章からは、かれの出生および性格と、かれが求めるものとが明確な対照をなしているのがわかる。誕生の無秩序さと秩序、あつい感覚と精神的なもの—目に見えないもの—といったぐ

あい。このような対照性がモーセという人間の基底に根をおろしているのである。さらに最後の文章からは、モーセが希求するものと「神聖にして目に見えない」というヤーヴェの本質とが一致しているのが見て取れる。これはかれが内面に宿る<神>ヤーヴェを探りあてた根本原因と考えていいだろう。しかしこれらすべてのみなもととなったモーセの誕生とはそもそもどのようなものであったのか。

モーセということばはエジプト語では「息子」を意味しており、通常ひとの名として使うばあい神々の名前にくっつけて、アメン・モーセ、ラー・モーセというかたちをとる。ところがわれわれの主人公のばあいは神の名があっさりとはぶかれてしまっている。そのあたりの事情を語ったあとで、語り手はつぎのようなことばをさし挿む。

そんなわけでかれはまったく単純に「息子」なのであった。ただ、だれの息子かということが問題なのだった。(VIII. 812)

これが「問題」なのである。マンの物語を読み解こうとするわれわれにとって。いったいだれの「息子」なのか。聖書ではモーセはレビ族出身の、とはつまりヘブライ人の両親のもとに生まれ、その後ファラオの王女に引き取られることになっているが、マンのモーセはそれほど単純ではない。「無秩序」なのである。かれは、ヘブライ人奴隸とファラオの王女とのあいだに生まれる。ヘブライ人奴隸が水汲みをしている逞しい姿に情欲を掻き立てられた王女が、その奴隸とむりやり交わった結果がモーセなのである。だからかれはファラオの王女と「ものがなしい目をした」(VIII. 811)、つまり精神性をたたえたヘブライ人との混血、エジプト的享楽の落し子というわけである。

モーセの出生は<生>、それも享楽的で放逸な<生>に刻印づけられたものであった。それゆえにこそ、かれは精神的なものを希求したのである。モーセによるユダヤ民族形成作業はまず第一に<生>の状態にあるかれらを精神化することを意味していたのだけれど、その形成者モーセ自身が、そもそも誕生の

しかたにおいてすでに〈生〉と〈精神〉双方にふかく引き裂かれた存在だったのである。ところで母方からの官能的な血の混入というのはマンの主人公たち、とくに芸術家、トーニオ・クレーガーやグスタフ・アッセンバッハによってわれわれにも馴染みのものである。したがってこのようなモーセの出生は、かれが「石工」つまり造形芸術家になぞらえられていること、また物語のなかでかれが再三「苦悩する人間」(Ⅷ, 833, u. a.)と呼ばれていることと大いに関係してくるだろう。

超越的存在としての神の不在、それが照らし出す混血というモーセの出生、このたがいに密接に関連し合っている二点が小説『掟』と聖書とのもっとも大きな相違点であり、『掟』は、思い切ってひとことであってしまえば、苦悩する芸術家モーセによるユダヤ人たちの精神化一形成の物語といえることができる。

Ⅱ

もともと『掟』は、マンの小説ではめずらしいことだけれど、マンが独自の着想にもとづいて書き進めていった作品ではなくて、外部からきっかけをもたらされたものであった。ことのあらましを簡単にいうとつぎのようになる。アルミン・ロービンゾンというオーストリア出身の亡命者で出版ならびに映画関係のエージェントが十戒についての映画をまずつくろうとした。しかしその計画は頓挫してしまう。そこでかれは十人の作家を選び、それぞれに十戒のひとつについての短編を書いてもらってアンソロジーを編むことにする。そのアンソロジーの序文として、十戒の第一番目についてのエッセイをかれはマンに依頼するのである。1942年、11月もおわりのことであつた。この依頼がきっかけとなってマンのうちにむしろ十戒全体を扱う短編小説を書こうという構想が広がってゆく。そうしてできあがったのがモーセを主人公とする小説『掟』なのである。

執筆期間は、これもマンの小説にしてはめずらしく、『ヨセフとその兄弟』

(以下『ヨセフ』と略す) 完成後の1943年1月4日から同年3月13日というわずかふた月あまりのものである。このように短期間で執筆されたモーセ小説はまず英訳で1943年、ロービンゾン編によるアンソロジー『十戒。道德律にたいするヒトラーのたたかいについての十の短編』の巻頭に置かれて発表された。一ちなみにこのときのタイトルは、十戒の第一番目についてエッセイを書くというもとの経緯をひきずって『なんじわがほかに他の神を持つべからず』となっており、『掟』というタイトルでドイツ語版が出されたのは翌1944年のことである。ただしマン自身は、日記を見るとすでに資料収集の段階からこの小説を『掟』と呼んでいる。⁴⁾マンのかわりに序文を書いたのは、もとナチスの高官、ダンチヒ自由市政府の首相をつとめながらも1936年スイスに亡命、1938年に有名なナチズム批判の書『ニヒリズムの革命』を著し、1941年以降アメリカに渡っていたヘルマン・ラウシュニングであった。

『道德律にたいするヒトラーのたたかいについての十の短編』と題されたアンソロジー、しかもそこに当時鋭いナチズム批判を展開していたラウシュニングが序文を書いているという事実—このアンソロジーはそもそもナチズム、とくにその道德の破壊というテーマのもとに編まれたものなのであった。したがってその巻頭を飾るマンの小説も、このアンソロジーが持つ方向性と無関係ではありえない。アンソロジーに序文を書くことじたいがすでにナチズムを批判することを意味していたのである。だからその序文依頼を核として発展した小説『掟』も当然その中心に根源的なナチズム批判、ナチズムによる十戒—道德の蹂躪にたいする批判を宿しているはずである。マン自身手紙や評論のなかで『掟』の中心をなすものは「ナチの不遜にたいする人間的な礼節の擁護」⁵⁾であることをくりかえし述べていることからそれは明らかだろう。この小説は、執筆動機、初発表形式から考えて、時代—ナチズムによって規定された小説と見做すことができる。だがどのような点で。この問いに答えるには、われわれの考察にとって重要と思われる範囲内でマンのナチズム観をまず明らかにしておく必要があるだろう。

1930年9月の総選挙におけるナチ党大躍進とう事態を受けて同年10月17日に

おこなわれた講演『ドイツの呼びかけ—理性に訴える—』のなかでマンは、ナチズムに流入しそれを精神的な面から支えている思想についてつぎのようにいう。

人類の新たなたましいの状態（…）が布告され、（…）非合理主義的な、生の概念を思考の中心に据える反動となって姿をあらわしたのです。この反動は、無意識的なもの、ダイナミックなもの、くらく創造的なものといった力を、唯一生を与えてくれるものとして賞揚し、精神を（…）生を殺すものとして拒絶したうえで、精神にたいしてたましいのくらがり、母性的で冥府的なもの、神聖にして多産な地下世界を生を真実として崇めまつたのです。（XI. 877）

マンはここに述べられているような〈生〉の領域、非合理主義的・無意識的・母性的なものを否定しているわけではない。どちらかといえばかれはそのような領域にたいして大きな関心を示してきたのであった。ただマンにとって問題なのは、ナチズムが標榜する〈生〉の思想が、〈生〉の名のもとに〈精神〉を全面否定してしまうことなのである。その結果それは、必然的に「オルギアータッシュ的なもの」へ、「バッカスの放逸」へと向かわざるをえない（ebd.）。

ところで〈精神〉と〈生〉の問題というのはマンにとってなにも目新しいものではない。作家活動当初からの中心問題であり、『トーニオ・クレーガー』や『ヴェニスに死す』のなかで芸術的に形象化されているし、あるいは評論の分野では『非政治の人間の考察』の「イロニーとラディカリズム」と題された章のなかで詳細に論じられてもいる。それが第一次大戦以降、ネオ・ナショナリズムが掲げる〈生〉の思想によってこれまでとは異なるはるかに深刻な、ぬきさしならぬ次元へと尖鋭化されたのである。—マンはこのような傾向がはらむ危険をいち早く察知した者のひとりであった。すでにかれは1926年、『パリ始末記』のなかでアルフレート・ボイムラーを引き合いに出しつつ〈精神〉に敵対し、母性的・冥府的な〈生〉の世界を賞揚する思想をはげしく非難している

(XI. 48ff.)。一共和国支持表明以降のマンが執拗に警告し批判してきた〈生〉のみを礼賛する思想的傾向、それがナチズム抬頭とともに大きな奔流となり、〈精神〉を否定する〈生〉の暴走と化したのである。その向かうさきにはいったいなが待ちかまえているだろうか。

「人類は束縛を解かれた学童のように十九世紀の人文主義的・理想主義的な学校から解放され」、「人間としての礼節にたいしてなにをしても許されるようだ」(XI. 879) —『ドイツの呼びかけ』のなかでマンはこうつづける。つまり「ヨーロッパのあらゆるパトスと密接に結びつき、まさしくヨーロッパをつくりあげている」「自由の理念」が失われてしまったかのような観を呈しているのである (ebd.)。そしてそのような「自由の理念」のかわりにいまや姿をあらわそうとしているのが、新たな、「時代に即応した」「自由」、「本能の解放、粗暴さの解除、暴力の独裁」としての「自由」なのである (ebd.)。〈精神〉の否定、〈生〉の礼賛は必然的に「オルギアーツィッシュなもの」、「バッカスの放逸」へと向かうのであった。そのさきに口をあげているのが、人間としての礼節の殻を、ということは同時に人間としてのモラルの殻を破り捨てた「自由」、未開人の「自由」への逆行なのであり、それがとどのつまりは「暴力の独裁」—ナチズム全体主義となって醜悪な姿をさらす結果に至るのである。マンにとってのナチズムは、思想的な面でいうなら人間を〈生〉の名のもとに脱精神化しようとする運動であり、それは同時に野蛮化へ、「本能の解放としての自由」へとつながってゆくものであったといえることができる。

アレクサンダー・モーリッツ・フライという人物がバーゼルの『ナツィオナーレ・ツァイトゥング』に『掟』の書評を掲載した。1945年5月14日付のフライにたいする礼状のなかでマンは、小説全体はそもそも「礼節にたいする賛歌」なのだといって、「最後にあるヒトラーにたいする呪いは、スイスのジャーナリズムにはまったく理解されなかったようです。けれどもすべてがそこを目指しているのです」とつづける。⁹⁾「最後にあるヒトラーへの呪い」一文面から察すると小説のこの部分が最大の山場であるとともに明瞭にヒトラー／ナチズムを意識して執筆された箇所のように見える。

しかしおまえたちにこう教える者は呪われよ。「さあ、十戒を捨ててしまえ。嘘をつけ、殺せ、奪え(…)。そしてわが名をたたえよ、おまえたちに自由を告げ知らせてやったのだから」と。子牛をつくり、こういう者は呪われよ。「これはおまえたちの神だ。この神をたたえるためにいまいったことをすべてなし、このこしらえ物のまわりをみだらなかついで踊りまわれ」と。このようにいう者は非常に強大で、金の椅子に坐し、もっとも賢明なる者と呼ばれるであろう。なぜならかれは、ひとの心が求めるものは、幼いころから悪いものであるということを知っているからだ。しかしこれが、かれが知っていることのすべてなのだ。そしてこれだけしか知らない者は夜のように愚かなのであり、生まれなかったほうがましだろう。神とひととの(…)同盟についてはなにも知らないのだから。かれのくらい愚かさのために血が河のように流れるだろう。人類の頬から赤みが消えるほどの血が。しかし人類には、この悪者を倒す以外ほかに道はないのだ。(VIII. 875)

さきの手紙でマンがいつている箇所、ユダヤの民にモーセが契約の板を授与するさいのことばの一部である。このことばがナチズムを意識して語られていることは、小説完成直後の1943年4月25日、マンがドイツの民衆に向けたラジオ放送で、自分の放送内容にきわめてふさわしいものとして公刊にさきがけていちやく朗読しているという事実(XI. 1071)からも明らかだろう。しかしそれはどのような点でヒトラー／ナチズムと関連しているのか。

「子牛」をつくる男が問題のようである。この「子牛」とは、聖書に記され、マンもほぼそのままのかたちで小説に取り入れている例の「金の子牛」のことである。モーセがシナイ山に入って姿を消しているあいだに、ユダヤ人たちはこの子牛を祭り、そのまえて「座って飲み食いし、立っては戯れた」(出エ. 32-6)。小説のほうはもうすこし詳細に語られていて、ひとびとは「金の子牛」を崇めるためにそのまえて姦淫、近親相姦といったあらゆる破廉恥をやっている(VIII. 869f.)。「金の子牛」はユダヤの民衆にとっては規律をうるさく説い

てまわるモーセからの「解放」(VIII. 871)を意味していたのであり、それゆえそれは、律法以前の状態への逆戻り、渾沌とした<生>—野蛮状態への回帰を象徴的にあらわすものということができる。「子牛」をつくる男はこのような十戒を放棄した状態を「自由」と呼ぶ。これは明らかにナチズムがつき進もうとする「本能の解放としての自由」と同じものである。それゆえモーセのことばの背後から、十戒—道徳を踏みにじり、「本能の解放」—野蛮へと向かってひた走るナチズムの姿が、それと同時に「子牛」をつくる男ヒトラーにたいする「呪い」が浮かび上がってくる。

しかし小説のこの部分においてのみナチズムが意識されているのではないだろう。ナチズムについてのマンの発言をもうすこし見てみよう。1936年のある評論のなかでかれは、ドイツにはびこる反ユダヤ主義を「人種の賤民神話」と呼んでいる(XII. 783)。また同じ年に執筆された、かれがはじめて反ナチズムの旗色を鮮明に打ち出したことで有名なエドゥアルト・コロデー宛の公開書簡では、ドイツのユダヤ人憎悪を、たんにユダヤ人だけに向けられたものではなく、むしろヨーロッパ全体に、文明世界全体に向けられたものであるという認識を示している(XI. 792f.)。あるいはその翌年、1937年3月におこなわれた『反ユダヤ主義の問題』と題された講演においては、「精神的なひとたち」つまりドイツの知識人たちは、反ユダヤ主義にのっとって民族団結を求めることでおのれ自身が賤民へ、奴隷状態へ隋してしまったのであり、反ユダヤ主義に端的にあらわれているナチズムの反キリスト教的ゲルマン主義は「野蛮への退行」を意味していて、それは古代ユダヤ人に見られる「モーセ以前の状態」、「カナーン的なもの」へと逆行しようとする傾向とパラレルなものなのだという発言をおこなっている(XIII. 481ff.)。ナチズムは、反ユダヤ主義という「賤民神話」をふりかざし、ひたすら野蛮へと退行することでおのれ自身のみならず文明世界全体を賤民化し、奴隷状態に陥れようとしていたのである。そしてそのゆきつくさきが、古代ユダヤ人にとってのモーセ以前の状態、すなわち「金の子牛」的状態だったのである。ここで小説において<精神>なき<生>の状態にあるユダヤ人たちが再三にわたって「賤民」と呼ばれていたことを思

い起こそう。マンはこのことばはルター訳聖書から取ったものだという釈明をおこなっているが、⁷⁾ それだけではなく、これはかなり恣意的にもちいられていることばといえそうである。マンが語るモーセ物語は、「金の子牛」的賤民状態にいるヘブライ人たちを、戒律を伝授することで精神化してゆく物語であった。とするならそれは、道徳を破壊し、脱精神化—賤民化への道を、モーセ以前の状態、「金の子牛」的状态への道を邁進するナチズムの暴力力学と完全に逆平行関係にあるとはいえないだろうか。マンの物語は、モーセが発する最後のことばにおいてのみナチズムが強く意識されているのではない。むしろそれは逆平行関係というかたちをとることでそもそものはじめから根底においてナチズムと関連づけられていたのである。同時にこの「賤民」ということばは、ナチズムの手に陥ることでおのれ自身「賤民」と化してしまったドイツの姿をも逆照射している。

精神化と賤民化、道徳の確立とその破壊、太古の時代を舞台に語られる小説『掟』は、そのじつ徹底した現実とのかかわりを内包する作品なのであった。ここで現実にたいするマンのアプローチを考えてみるならば、脱精神化—野蛮への回帰にむけられたナチズムの思想的方向性にたいしてかれは—これはある程度当然のことかもしれないが—〈精神〉と〈生〉のジンテーゼとしての「芸術」を対置する。たとえば1937年の『尺度と価値』第一巻への序文のなかでかれは、芸術を「物質に精神の灯をともしもの」、「生を精神化しつつ形象化するもの」と捉え、「新たなより良い秩序」を形成するために、つまりナチズムを打倒するために、このような「芸術」の必要性を説いている (XII. 800)。マンにとっては馴染みぶかい〈精神〉と〈生〉の問題、というよりもむしろそのジンテーゼとしての「芸術」の問題が、ナチズムという現実をまえにして大きなアクチュアリティを得たのである。このような「芸術」が、たとえ理念的ではあるにせよ現実世界にたいする一定の有効性を持つことをマンが自覚していたのは、『ドイツとドイツ人』のなかでかれが「政治」を「可能性の芸術」、つまり「精神と生のあいだを創造的に仲介する」ものと呼んでいることから窺い知ることができるし (XI. 1139)、また創作活動の面では、それは天上と地界

の双方から祝福され、〈精神〉と〈生〉のあいだを自由にゆきかう「翼を持った、ヘルメス的で月とつながりのある仲介者」(XII. 852)としてのヨセフにおいて結実したのであった。このように考えるならば、「賤民」と化し、〈生〉の状態にあるユダヤ人たちを精神化しようとするわれわれの主人公モーセのおこないもまた、当時のマンの芸術認識ならびに世界観を反映したものであることがわかる。しかしそれは、前章で検討を加えたモーセの生まれと、また超越的存在としての神の不在とどのように関係しているのだろうか。

III

モーセの出生にふたたび目を向けてみよう。小説のなかでは、モーセと〈神〉との対話において〈神〉がモーセ出生の意味を明かしている。つまりモーセは、ヘブライ人と半分しか血が繋がっていないがゆえに、かれらを客観的に捉えてかれらに手をくだすことができるというのである(VIII. 855)。マン自身も手紙のなかではほぼ同様の見解を示しており、混血としてのモーセの出自は、ヘブライ人にたいする距離を置くと同時に情熱的な関係を設定するのにちょうど都合のよいものであったとか、あるいは、この混血は、エジプト人にたいする憎しみとヘブライ人にたいする愛情とをモーセに植えつけるためのものであったといった説明をおこなっている。⁸⁾しかしこれは前章で見た「賤民」ということばにたいする釈明同様、どうも表面的なものにすぎないようだ。モーセの出生は本稿第一章で触れたように、「苦悩する芸術家」としてのかれの存在形式と根底においてかかわっているはずである。

母方からの享乐的な血の混入という事実をも合わせて考えるなら、「苦悩する芸術家」ということばからわれわれがまず思い浮かべるのは、あの「時代の英雄」にして〈業績の倫理家〉たるグスタフ・アッセンバッハである。すると三十年のときをへだてて、第一次大戦まえの「時代の英雄」が第二次大戦のさなかにふたたび舞いもどってきたのだろうか。おそらくそうではあるまい。アッセンバッハはモーセとはちがって最後には身を滅ぼしてしまうからであ

る。かれもまたモーセ同様〈精神〉と〈生〉にふかく引き裂かれた存在であった。そこでかれは徹底的に〈感情〉つまり〈生〉の領域を抑圧し捨象する。けれどもかれは美少年タッジオに触発された〈感情〉のよみがえりを抑えつけることができずに、「深淵」、つまりディオニューソスの狂乱のなかへ、われわれの文脈でいうなら「金の子牛」的状態におちいって、自己崩壊をきたしてしまう。

モーセはそうはならない。ユダヤの民におごそかに十戒を授与しておわる。同じように芸術家の問題からモーセとアッシェンバッハを比較しているH・R・ファーゲトは、「精神と感覚性とのより幸福な結合」をモーセが体現している点で、かれはアッシェンバッハと決定的に異なるのだという。⁹⁾ たしかにモーセはアッシェンバッハとはちがっておのれの感情を切り捨てはしない。しかしだからといってかれのうちに〈精神〉と〈生〉が「より幸福」なかたちで「結合」しているといえるだろうか。それではどうしてかれは「苦悩」するのか。

『ファウストゥス博士の成立』のなかでマンは『掟』に触れて、「おそらくハイネのモーセ像に無意識のうちに影響されて、わたしは自分の主人公に、ミケランジェロのモーセではなくミケランジェロ そのひとの特徴を与えたのである、かれを苦悩に満ちた(…)芸術家としてあらわすために」(XI. 154 f.)と述べている。マンのミケランジェロ像は1950年に執筆された『ミケランジェロのエロティシズム』のなかであらわされているが、かれにとってミケランジェロは、「とてつもなく大きくて重苦しい、たえず純粹なもの、精神的なもの、神的なものを求めてたたかう(…)感覚性」の持ち主であったということが出来る(IX. 785)。ともに「苦悩する芸術家」としてのモーセとミケランジェロ、その本質を決定づけているのは、「精神的なものを求めてたたかう感覚性」といってもいいだろう。両者は存在の基底に感覚的なものを持ち、そのなかにひたっている。そしてまさにそれゆえに、精神的なものへと向かうのである。双方が「結合」していたならば、精神的なものを求めて「たたかう」必要はない。

問題をモーセにもどそう。ユダヤ人たちがモーセに率いられてエジプトを脱

出した直後、語り手はつぎのようなことばをさし挿む。

友人諸君！エジプトを去るにあたっては、人殺しも犯されたし盗みもなされたのである。(…)人間というものは、不浄に最後の犠牲を捧げ、もう一度徹底的に不浄に染まることなくして、いったいどうして不浄から身を引きはなすことができるというのだ。(VIII. 829)

直接的にはエジプト人の長子殺害ならびに脱出にさいしての民衆の窃盗にかんすることばである。しかしこれは、よりふかい次元においてモーセそのひとと本質的な関係を持つ。かれ自身「不浄な」生まれであり、おまけに殺人まで犯しているのだから。

つまりモーセは、「不浄」に徹底的に染まったがゆえにそこから「純粋なもの」へと向かうことができたのである。いいかえるなら、エジプトの享楽の血を半分受け継いだモーセは、〈生〉の世界へとつき進むあらいがたい衝動を宿しており、それにしたがって〈生〉に最後の犠牲を捧げたその結果、はじめて〈精神〉へと向かうことが可能となったのである。ここにモーセとアッシュェンバッハとの決定的な相違点がある。生まれながらに〈精神〉と〈生〉に引き裂かれたモーセは、まず〈生〉のふかみをくぐり抜けることで〈精神〉へと向かい、そうすることによって双方を和解させようとする。まさにそれゆえにかれは芸術家、ヨセフやゲーテのように双方の世界から祝福された、「精神と感覚性とのより幸福な結合」を体現しているゾンタークスキントとしての芸術家ではなくてミケランジェロ同様「苦悩する芸術家」なのである。「深淵」をくぐり抜けた〈業績の倫理家〉—これが、モーセをもっとも端的に特徴づけることばだろう。

〈生〉をくぐり抜けて〈精神〉に至ろうとするモーセ自身のたたかい—これは同時に〈生〉の状態にあるユダヤの民を「目に見えない神」に向けて精神化しようとするかれの試みとパラレルなものである。かれは感覚性のふかみから精神性に到達しようとする巨大な内面のエネルギーをそのままユダヤの民衆に

向ける。逆にいうならそのエネルギーがあるからこそかれはユダヤ民族形成作業に着手することができたのである。つまりヘブライ人たちを精神化するためにはモーセ自身がまずおのれの内なる〈生〉の「深淵」をくぐり抜け、「目に見えない神」に達しなければならなかったのである。したがってこの作業は、モーセのような「苦悩する芸術家」にのみ可能なものであったということが出来る。とするならここに、モーセの出生、享樂的なエジプトの王女と精神性をたたえたヘブライ人奴隷との混血という出生の、もっとも根本的かつ本質的な意味が明らかになるだろう。

モーセの出生は、「苦悩する芸術家」という唯一ユダヤの民を精神化しうる存在形式をかれに与えるためのものだったのである。では神の描かれ方の背後にはなにがあるのだろうか。超越的存在としての神の不在—ここからまず第一に読み取れるのは、ユダヤ民族の解放—形成の物語をなんらかの奇跡の力によるものではなく、あくまで人間モーセの手になるものとして語ろうとするマンの視点であった。モーセがみずからユダヤの民を「自分のもの」にして、それを精神化しようとしたのである。「目に見えない神」の原理にしたがって。ところでこの〈神〉はモーセひとりが認識している〈神〉であり、かれをとおしてのみその意志が民衆に伝えられる。そうなると、民衆の目にモーセと〈神〉とはほとんど見分けのつかないものになってくる。この事実はモーセを、超越的存在とはいわぬまでも、民衆にとって絶対的存在にしたあげてしまわざるをえないのではないだろうか。しかもかれの背後には、かれの意を体してエジプト人の長子を殺害したヨシュアを中心とする一種の秘密軍事・警察組織「死の天使」がひかえている。「しかしモーセの禁止の背後には死の天使がいて、かれらは砂漠に追放されるのはまっぴらだったので、モーセが禁ずることは、かれらにははしばらくするとおそろしいことに思えてきた」(Ⅷ. 851)と語られていることからわかるように、モーセはたえず不平を鳴らしてばかりいる蒙昧な民衆を、この聖書にはまったく記されていない「死の天使」の力をかりて抑え込もうとするのである。あるいはかれはまた、「金の子牛」事件の首謀者にたいする「血の粛清」(Ⅷ. 872)を「死の天使」に命じてもいる。超越的存

在としての神の不在という事実の背後から、ここに「死の天使」の力をかりて全体的に支配しようとする者、すなわち〈独裁者〉としてのモーセが姿をあらわしてくる。

小説『掟』が根底において現実—ナチズムと関係しているということ、また1943年という小説成立の時代をも合わせていまここに明らかになった〈独裁者〉モーセに考えを向けるとき、もうひとりの、現実の独裁者の姿がわれわれの念頭に浮かんではこないだろうか。小説そのものが現実とかかわり合うがゆえに、〈独裁〉という一点においてモーセとヒトラーとが結び合う可能性が生じるのである。一たとえばクリスティヤンセンなどは、ヨシエを「権力と暴力とテロルの総体」と捉え、かれの組織がSS（ナチス親衛隊）を連想させると指摘している。¹⁰ SSが民衆のあいだで「黒い天使」と呼ばれていたことも、もしかすると「死の天使」となんらかの関係があるのかもしれない。一ともかく、小説の最後にヒトラーにたいする「呪い」が置かれているとはいえ、読みによっては「死の天使」という暴力装置をともなったモーセの民衆にたいするかわり方が、ヒトラー／ナチズムの〈独裁〉を連想させてしまうのである。

「苦悩する芸術家」であると同時に砂漠の〈独裁者〉でもあるモーセ。しかしそもそも時代の要請に応えるものとして当時のマンにはポジティブな存在であった「芸術家」の創作活動とパラレルなものであり、「人倫の礎」という人間性の根幹を確立するためのモーセの〈独裁〉と、「画一化」(Gleichschaltung)の名のもとに人間性を抑圧破壊し、野蛮への回帰を目指すヒトラーの〈独裁〉とが、その内実において同質であるということがありうるだろうか。

両者の支配体制にはともに暴力が内在しており、それが両者をアナロジカルなものに見せている。1938年におこなわれた講演『きたるべきデモクラシーの勝利について』のなかでマンは、ファシズムの本質を暴力と捉え、ファシズムにとっての暴力は「最後手段」ではなく「第一手段」なのだという(XI. 914f.)。ファシズムにとってはまずはじめに暴力があり、すべてがそこに集約される。それは自己目的化された暴力、たえず自己増殖してゆかざるをえないものであ

り、それゆえその暴力にもとづくナチズムの〈独裁〉もまた自己目的化されたもの、本質的に自己肥大の一途をたどらざるをえないものということができる。

それにはたいしてモーセが行使する暴力はけっして「第一手段」ではない。むしろ「最後手段」、かたくななヘブライ人たちを教化するため必要やむなく使われるものである。ヘブライ人形成の仕事がうまくゆかないと不平をいうモーセを、〈神〉はつぎのように叱る。

というもおまえは、かれらにたいするおまえの仕事がすでにうまくいっているのがわかっているからだ。それにおまえは、悪いことをしたなら気持ちが悪くなるという程度の良心をすでにかれらに作ってやっているからだ。(VIII. 855)

はじめはただ「死の天使」による懲罰をおそれてモーセの教えに盲目的にしたがっていた民衆たちは、しだいに悪いことをすればおのずとそれを自覚するようになってくる。モーセの暴力は、ひとことでいうなら民衆に「良心」を植えつけるためのものだったのである。したがってそれは、かれらが自律的に「良心」を持つようになればもはや必要がなくなる。だからそのような暴力を背後に持つモーセの〈独裁〉も、ひとたび十戒がひとびとのあいだに血肉化されたなら当然解消されるべきものということができる。ここにモーセとヒトラー、両者の決定的な相違がある。「第一手段」としての暴力のうえに立って、非人間的かつ不毛な、自己目的化された〈独裁〉をあくまで追求したヒトラーにたいして、モーセのそれはけっして暴力に還元されるものではない。完成された作品が作家の手をはなれてしまうように、モーセが創作活動としておこなう〈独裁〉は、その解消を究極の目標にしたものだったのである。ヘブライ人を精神化するための必然的な存在形式である「苦悩する芸術家」モーセ、かれは十戒の血肉化という究極的目標に到達したとき、おおいなる〈解放者〉へと反転する、そのような回路を内蔵した〈独裁者〉なのである。

クリスティヤンセンは、ヨシュアの「死の天使」に支えられたモーセの支配体制を「全体主義」と位置づけ、この物語では、「善の理念」にもとづくものであるかぎりそのような体制は正当化されており、それどころかマンにとってはデモクラシーさえも、その構造、形態、手段にかんしては「構造的に全体主義と同一のものであった」という議論を展開している。¹⁴⁾ はたしてそうだろうか。たしかにモーセの支配は「全体主義」、あるいはわれわれのことばでいうなら「独裁」を想起させはする。しかしそれは究極的には解消されるべき体制だったのである。とするなら「独裁」そのものも最終的には否定されるべきものと捉えられていたと考えるほうが自然だろう。1940年におこなわれた『デモクラシーをおびやかす危険』というラジオ放送のなかでマンは、キリスト教の根幹に向けられたものとしてのナチズムの反ユダヤ主義を、「十戒によって課せられた制限にたいする異教的本能の反抗」と呼ぶ(XIII. 493f.)。あるいはその前年におこなわれた講演『自由の問題』のなかでかれは、全体主義にたいする対立概念として「自由」を捉え、それをアナーキーを意味する「自由」、『掟』の文脈でいうなら「金の子牛」的自由の対極に位置するもの、社会的に自己拘束された「自由」、「社会的デモクラシー」としての「良心的自由」(傍点、原文イタリック)と名づけている(XI. 964f.)。モーセが「独裁」によって民衆のあいだに定着させようとするのもまさにこの「自由」、良心すなわち十戒によって制約された「自由」ということができる。したがってナチズムとは逆方向に向けられたこのような「自由」を指向する体制を「全体主義」と呼ぶことはできないだろう。

旧約聖書の世界を舞台にした小説『掟』は現実世界と徹底した関係を結んでおり、モーセによるユダヤ民族形成のプロセスはナチズムによる文明世界の野蠻化と完全な逆平行関係をなしていた。「独裁」を軸にアナロジカルな存在となるそのおのおのの代表者、モーセとヒトラーにもそれはあてはまる。モーセが十戒による制約を受けた真の「自由」を目指し、「芸術家」として究極的には「解放者」へと反転するからその「独裁者」であるとするなら、ヒトラーは、「金の子牛」的いつわりの「自由」へと人類を導く、けっして「解放者」

たりえない真の〈独裁者〉なのである。このように考えるなら、さきに考察したモーセの出生、エジプトの王女とヘブライ人奴隷との「混血」という出生には、もうひとつの意味が隠されていたことが明らかになるだろう。マンが、ナチズムに宿る反精神的なものとして第一にあげる「純血主義」(XII, 697)にたいするアンチテーゼとしての意味が。

1943年の世界にマンは〈独裁者〉モーセの姿を提示する。手段においてはナチズムとアナロジカルでありながら、しかし根底においてその対極に位置し、最後には自己解消してポジティブなものに反転するこの〈独裁〉は、ナチズムの本質をそのもっともふかい射程において照射し、あばき出しているということができらるう。

IV

『掟』が成立した年、1943年に執筆された『おもしろい』というエッセイのなかでマンは、モーセの十戒はたんにイスラエルの民だけのものではなく全人類のものであると述べたあと、戦後世界の平和に不可欠なものとして、諸民族の生活の礎石となるべきもっとも基本的な規範の制定を訴えている(XIII, 762)。きたるべき世界にたいしてあらたな「十戒」の必要性を説くこの発言を念頭に置いて考えてみるならば、ユダヤ民族成立の淵源—モーセによる十戒の授与をめぐって語られる小説『掟』は、ナチズムにたいする根源的な批判を内包するだけではなく、全人類的なものとして、戦後世界—未来にたいする視野をも有している作品であることがわかる。

『ファウストゥス博士の成立』のなかで、小説の最後でモーセが発する呪いのことばには明確に「戦闘的意味」が込められているとマンはいう(XI, 155)。ナチズムによるキリスト教道徳の暴力的破壊とその道徳の礎石である十戒—それをもたらした男モーセのうちにマンは戦闘的であると同時に未来に向けられた可能性を読み取り、一遍の小説にしたたのである。『ヨセフ』においてかれはすでに〈生〉と〈精神〉のあいだを自由にゆきかう芸術家存在を形象化して

いた。マンがつぎに選んだのは、ヨセフのように天界と地界双方から祝福された存在ではなく、むしろ〈生〉と〈精神〉に引き裂かれた存在、しかしそれゆえにこそおのれ自身を、さらにはユダヤの民を精神化しうる、時代の要請により緊密に結びついた「苦悩する芸術家」モーセなのであった。ヨセフが穴に落ちることで「養うひと」になったとするなら、われわれはこの「深淵」をくぐり抜けた〈業績の倫理家〉モーセのうちに、〈たたかうひと〉の姿をみとめることができるだろう。

マンは『ヨセフ』という神話的物語を仕上げた直後に、同じく旧約聖書から題材を得たモーセ神話を徹底したリアリズムの視点で語る。『掟』においては、時間は円環的に流れるのではなく直線的に流れており、物語の場としても神話的時空ではなくて「現実的」時空が設定されている。だからここに、『ヨセフ』における神話モチーフの基本、球体一回帰・反復の原理を直接見出すことはできない。しかしこの物語が語られる〈いま〉と、物語が進行する〈かつて〉というふたつの時間軸を考えてみるとどうだろうか。〈かつて〉が〈いま〉に、それも上下、正負の記号を逆転させて回帰しているとはいえないだろうか。〈独裁〉という点でアナロジカルなモーセとヒトラー、このふたりの人物において。砂漠の〈独裁者〉モーセがいく千年のときをへだてて1943年の〈いま〉に回帰することによって、そのうらがえしとしてのヒトラーの姿が白日のもとに照らし出されるのである。さらに〈たたかうひと〉モーセの回帰は、〈かつて〉を〈いま〉に結び合わせるだけでなく、それを〈これから〉へと向ける。徹底的なリアリズムの手法をもちいることによってマンはモーセの〈かつて〉をヒトラーの〈いま〉に呼び起こし、それを戦後の世界へとつなげてゆく。ここに〈かつて〉と〈いま〉、〈これから〉が円環を結び、それによってこの小説が持つ全人類的視野がさらなる深度を得ることになる。マンは、モーセ神話を脱神話化することによって逆に聖書世界と現実世界、そして未来とを「神話的に」架橋するのである。これが、『ヨセフ』という大作を書きおえたばかりのマンが、たんなるナチズム批判のパンフレットではなく、あくまでひとつの小説である『掟』のなかにこっそり仕組んだ仕掛け—神話的遊戯であるといっ

てしまえば、あまりにヘテロドクスにすぎるだろうか。

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。)

なお聖書からの引用にはつぎの版をもちいた。

新共同訳聖書 日本聖書協会 1987年。

- 1) Herbert Lehnert: Thomas Manns Erzählung 'Das Gesetz' und andere erzählerische Nachspiele im Rahmen des Gesamtwerks. In: DVJS 1969. S. 535.
- 2) Børge Kristiansen: Freiheit und Macht. Totalitäre Strukturen im Werk Thomas Manns. Überlegungen zum „Gesetz“ im Umkreis der politischen Schriften. in: Thomas-Mann-Studien Bd. 7. Bern, 1987. S. 53.
- 3) Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: Israel in der Wüste. in: Noten und Abhandlungen von „West-östlicher Divan“ und Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen.
- 4) Thomas Mann: Tagebücher 1940-1943. S. 522.
- 5) Die Briefe Thomas Manns. Regesten und Register Band III. S. 427. und XI. 671, u. a.
- 6) Dichter über ihre Dichtungen. Thomas Mann. Teil II. S. 649.
- 7) ebd. S. 651.
- 8) ebd. S. 643 f. u. 653.
- 9) Hans Rudolf Vaget: Thomas Mann Kommentar zu sämtlichen Erzählungen. München 1984. S. 279.
- 10) Kristiansen, a. a. 0. S. 60 f. u. 71.
- 11) ebd. S. 70 f.