

生の一回性と反復性

— トーマス・マンのヨゼフ物語の場合 —

田 中 暁

トーマス・マンはそのヨゼフ物語において神話の心理学的解釈を試み、それによって神話を取り扱いながら現在の世界へ一つの新しい照射を与えることに成功した。マンのこの仕事の背景には、人間の生はいかに一回的、個別的に見えても、その実は過去より与えられている神話的定型の反復であるとの洞察があることは、周知のところである。ところがこの「一回的」と「反復的」との関係は決して自明的なものではなく、生はいかなる意味で一回的であり、いかなる意味で反復的であるかが、まず明らかにされねばならない。もしそれが同一の立場からでなく、異なった立場から言われるのであれば、そのいずれに立つかによって、世界への照射も全く異なった色彩のものとなるのではあるまいか。マンのヨゼフ物語に即してこのことを尋ねてみたい。

I

さて神話の心理学的解釈である以上、神話における超越的契機が人間心理に内在するものとして説明されるのは当然のことであり、マンは序章「地獄行」において周到にその準備をした上で、問題の核心に迫って行く。古代人の神話に現われる神の観念は多種多様であり、偶像崇拜的なものも見られる中で、イスラエル人の信仰の特徴的なことは超越的唯一神の観念であるが、かかる観念を生み出すに至った人間の側の思考に焦点をあてるのがマンの解釈である。端的に言えば「私アブラムは、そして私において人間は、ただ最高者にのみ仕えることを許される」(IV, 425) というアブラハムの自覚は、アブラハムの自我の昂揚を意味するのであり、その故に「彼(アブラハム)は神を見てとり、神を考え出した」(IV, 428) ののである。マンは「ヨゼフとその兄弟たち—ある講演」の中で言う、

「私は神話的集合からの自我の誕生を、アブラハム的な自我の誕生を物語ったのである。この自我は、人間はただ最高者にのみ仕えることが許されると自負にみちて考えているが、このことから神の発見が生じるのである」(XI, 665f.)。

かくてアブラハムあって最高者としての神は発見されたのであり、発見された神は発見される前から存在していたのではあるが、もし発見されなかったならばその存在を顕わすことはないのであるから、発見されて初めてその意義を有するのである。少なくとも最高者としての特性はアブラハムが考えてこそあり得たと言えるのであり、その意味でアブラハムは神の生みの親とも言われ得るのである。アブラハムがこれをなし得たのは、彼が神を「発見」し「認識」したからである。最高者も、アブラハムによってそのように認識されてこそ最高者であるとすれば、まさにその認識されたことによって、アブラハムの意識に内在する。かくて超越者をも意識に内在化するのには、この「認識」の権能によるのである。²⁾

アブラハムが神を発見した次第は、老エリエゼルが少年ヨゼフに語り聞かせたことであったが、その際、エリエゼルの舌は二つに裂けるのであり、彼はウルを出奔した太祖アブラハムを語りながら、またそれがヨゼフの曾祖父アブラハムでもあるかの如く語ったのである。これを聞くヨゼフにとっては、曾祖父アブラハムの背後に透けて見える太祖アブラハムがあって、その区別がつかなくなる。そして太祖アブラハムのイメージは殆ど神格化されているのであるから、神人の区別もまた定かでなくなる。

この夢幻的なヨゼフの心理を説明するために、マンの持ち出したものは、球体回転の比喩である。球体の回転とは、同じものの両半面が交互にその象面を見せるということで、太陽と月、天上と地上、神と人というような対立関係が、実は同一物の両面だということである。太祖アブラハムと曾祖父アブラハムとは対立しているが、その球体が回転するが故に、前者が後者となり、後者が前者となって、両者は両立するのである。この比喩的説明の意味するところは、ひと口に言えば、時間が空間化されたということであろう。曾祖父アブラハムと、その背後に透けて見える太祖アブラハムとの間には長い時間の隔りがあった。ただその隔りはヨゼフの夢幻的心理の屈折によって混同され融合されていたのであるが、いまやその両者は球体の各半面に配された。時間的距離は空間化されて同時存在となったの

である。そして更に球体の回転によって、この空間的距離をも消去しようとするのである。

この球体回転の比喩的説明には複雑な諸契機が錯綜しているのであるが、今はそれには立ち入らないとして、ここに問題となるのは、このような比喩的説明を可能にしている意識の場のことである。球体の回転というが、回転する球体の中に居るものは回転を意識することはない。これを回転というのは、球体の外にあって球体を認識の対象とした時、初めて可能なことである。かく見ると、この比喩を可能にしている意識の場は「認識」なのであって、認識なるが故に、認識の対象は、その認識されたことによって認識の枠内に *einklammern* される。アブラハムをして神を発見せしめたその認識が、いまや回転の比喩を可能にしている。この比喩を語るエリエゼルには、歴史も宇宙もその視野の中に収まっている。

エリエゼルの教え子ヨゼフが、その師から学び取ったものは、実にこの認識の眼であった。それがヨゼフの聡明の内実である。ヨゼフの全行動は、彼の比類稀な認識によって導かれて行く。彼はエリエゼルから学んだ古来の物語や伝説の知識から、自己の遭遇する運命や出来事を解釈することができた。彼が直面した最初の大事件は、兄たちによって古井戸に投げ込まれたことであるが、その時彼は死の恐怖に直面しながらも、己れが置かれた現在の状況が天体の運行を反復しているかのように考える余裕があった。やがてエジプトに売られてからも、彼は自分のこの「冥府」での滞在期間を予め計算するのである。彼の生涯の、そしてまたヨゼフ物語の大団円をなすのは、彼がエジプトの高官となった後、食糧を求めて彼の許へ訪ねて来た昔の兄たちに面接する場面であるが、この時も、彼はその神話的知識から、このことあるを予見して、その接見の場面をいかに効果的に演出するかを執事マイと相談し、練りに練った計画によって、*Ich bin's* という神話的定型を演ずるのである。

II

さて、球体回転の比喩は、歴史と宇宙とに対して、一つの照明を与えたものであった。「過去の泉は深い」(IV, 19)といわれる底知れぬ過去の暗さを次から次へと遡及しても真の始原へ到達することはできぬ。仮りに到達し得たと考えても、それは見せかけの始原に過ぎない。ということは、

このように過去からまたその過去へと遡及するということは無意味ということである。球体回転の比喩は、この無意味な探求をやめて、無限の過去をも球体の一半に位置づけてしまった。それは現在において過去を見てとるということである。過去の暗い泉へ全く新しい角度からの照明を与えるのである。この照明の故に、マンも「人間の歴史の底無しの様子を表わすには、結局のところ深いという概念も、暗いという概念も適用されず、逆に高い、明るいという観念が適用される」(IV, 36) と言い得るのである。

このように球体回転の比喩が世界に対する外からの照明であるのに対し、この世界の内部において、ヨゼフの生涯によって、詳しく言えばタムツ・オシリス神話の型を生きたヨゼフの行動を通じて、内からの照明を与えたのがヨゼフ物語であったと言えるのではあるまいか。しかもそれは新しい意義をもつ照明だったのではあるまいか。

新しいとは何を意味するのか。マンが晩年に至って「新しいフマニズム」を繰り返し提唱していることは周知のところである。その新しいというのは、いわゆる教養主義的フマニズムではなく、マンのいう「下なる世界の力」を媒介摂取したフマニズムという意味である。下なる世界の力、それはマンがその初期の作品以来常に戦いつづけてきたもの、老舗ブデンブローク家を没落せしめ、刻苦勉励の小フリーデマン氏を骨抜きにし、高名な老作家アシェンバハすらも奇怪な死に追いやった不思議な力、人間性の根底にひそむ暗くて非合理的な衝動、デモーニッシュとも言うべき力であった。この力と戦うには、かのタムツ・オシリス神話、死して蘇えるというこの神話ほど有力な武器があろうか。ヨゼフはこの神話の定型を生きることによって、この困難な戦いに勝ったのである。

Mythos は人間にとっては非合理的な要素を含んでいるから人間の Logos ではない。しかし Mythos が Mythos としての意味をもっているのは、人間にとって非合理と見えるものも、神にとっては合理であったのである。Mythos は神の Logos なのである。その故に神話である。タムツ・オシリス神話を生きることによって、ヨゼフは死者の国といわれたエジプトで善政を施した。彼は神話的定型の遂行者としての己れの使命を自覚しているから、曾て己れに対して悪行をはたらいた兄たちをも赦し、怨みに報いるに恩を以てして、それが神意によるものと解した。このヨゼフの善行によって神もまた倫理的たり得たのであるから、ヨゼフの人間性は神の域にまで達した。ただ留意しておかなければならぬことは、ヨゼフは出来

事の成行を予め認識していたことである。すでにアブラハムが神を発見したあの認識の眼が、いまヨゼフの全行動を教導する案内役の眼となったのである。故にこの物語の鍵はこの認識の眼にあると言ってよい。それによって人間世界の出来事が、暗いものから明るいものへ、非合理的衝動の理性による制御という一つの型のもとに、残る隈なく照明を与えられたのである。これがマンの待望する新しきフマニスムスというものの一つの範例であると見てよいであろう。

Ⅲ

ところで、マンが新しきフマニスムスを提唱して、それこそがドイツの未来を救うものとして待望しながら、その範例を過去の物語に求めたのは何故であろうか。これに対し、範例というものは常に過去のものであると言えばそれまでであるが、しかしマンの場合はもっと深い生の洞察に基づいているのである。本稿冒頭に述べた如く、マンによれば、人間の生はいかに一回的に見えても、その実は過去において与えられた定型の反復である。この定型を神話とすれば、人間は神話を生きるものであり、神話の側から言えば人間によって生きられるのである。これを *gelebter Mythus* という (IX, 492f.)。

このような意味で神話を生きる場合に、ただ無意識に神話的定型を反復している場合と、進んで神話を意識し自覚して、その定型の反復を己が使命として生きる場合とがあるが、マンは後者の場合こそ勝れた意味における *gelebter Mythus* であるという。その事例としてナポレオンやイエスの場合を挙げているが、マンのヨゼフこそ、その最たるものである。

ここまではいかにも自明的であるが、これらの事例についてのマンの説明を見ていくうちに、一つの容易ならざる問題に直面するであろう。まずナポレオンについて見る。

マンは、ナポレオンが東方遠征の時、自らをアレクサンダー大王と神話的に混同した事実、更に後にヨーロッパ征服を決意した時のことを述べて言う、「彼は言明した ‚Ich bin Karl der Große‘ と。ご注意願いたい。 ‚Ich erinnere an ihn‘ とか ‚Meine Stellung ist der seinen ähnlich‘ ではない。また ‚Ich bin wie er‘ でもない、単に ‚Ich bin's‘。これは神話の公式である」(IX, 496)。これがマンのいう神話的同一化の例である。マンの説明の主眼は、

ナポレオンがカール大帝を完全に反復しているというにあらう。しかしマンはその実、彼の主眼とは逆のことを説明しているのである。まず、„Ich bin Karl der Große“と言った場合と„Ich bin wie er“等の場合の間の相違について考えてみる。ここに明らかなことは、後者の場合には、ナポレオンは自己とカール大帝とを比較しているのであり、比較する以上はナポレオンは自己を対象化して認識している。この認識によってナポレオンとカール大帝との相似が言われ得る。かく言う時のナポレオンは既に第三者であって、この第三者の眼から見た時、ナポレオンはカール大帝を反復しているのである。これに対して、„Ich bin Karl der Große“と言った時、ナポレオンはカール大帝になりきっている。もとより「カール大帝」の語が彼の口から出ている以上、カール大帝のことは彼の念頭にあったであろうが、しかし同時に、彼はカール大帝になりきっているのであって、なりきるといのはカール大帝の体験と同じ体験をもったということである。同じ体験と信じたが故に„Ich bin Karl der Große“と言い得た。その体験は彼がヨーロッパ征服を決意した瞬間に彼の胸中に湧き起こったものであって、ナポレオンにとっては初めての体験だったのである。それはカール大帝の体験と同じであっても、否、同じであったが故にこそ、カール大帝の体験をナポレオンが反復したのではない。カール大帝が初めて体験したように、ナポレオンも初めて体験したのである。即ち、体験内容は同一であっても、体験そのものとしては、カール大帝もナポレオンも、それぞれの瞬間において唯一回限りの体験をしたのである。言い換えれば、反復は認識の世界にあって、体験の領域にはないのである。

次にイエスの場合はどうであろうか。ヨゼフがタムツ・オシリス神話によって行動したとすれば、イエスは旧約聖書によって行動したと言い得よう。マンは言う、「どうかイエスとその生涯、「書かれていることが実現されるために」ある生涯のことも考えていただきたい」(IX, 492f.)。イエスの十字架上の言葉「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか (Eli, Eli, lama asabthani?)」は独創的なものではなく、詩篇第二十二の口頭から「引用」したのであり、救世主の自己感情の表出であったという。このようにしてイエスもまた詩篇を反復しているのである。しかしここでも我々は立ち止って考えてみなければならない。イエスが詩篇の言葉を「引用」して「独創的」でなかったということ、そのことがイエスの本質ではなかったかということである。独創的でないだけでなく、そもそも

も自己がなかったのである。イエスは己れを空しうしてただ神の言葉に従おうとした。イエスは神意を知れば知るほど、神意のままに行動した。言い換えれば、イエスの神の認識は、それがイエスの認識であるとの自己主張はしなかった。認識は自己否定の認識であった。『Ich bin's』は神がイエスをして言わしめたのである。マンはイエスが独創的でなかったから予言の反復であると考えるが、独創的でないほどに如実に予言を反復したことが、空前絶後のイエスの独創性だったのである。十字架上のイエスの体験は史上唯一回の出来事であった。これを反復と見るのは、詩篇とイエスとを比較照合する第三者の認識の眼にはかならない。

マンが「神話的認識は見る者にだけ宿るのであって、見られる者にも宿るわけではない」(IX, 494)と言っていることに留意しなければならないが、このことが妥当するのは無意識的に神話を生きる場合であって、意識的に生きる場合には、この認識は見られる者にも、即ち行為者自身の意識にも宿っている筈である。ただその場合、上に見たように、ナポレオンやイエスの如く認識が自己否定的に働いて体験による神話的同一化が成就するのと、ヨゼフの場合との間には看過し得ない差異がある。ヨゼフにおいては、彼の神話認識は、彼の全行動を予見し、計画し、実行するためのプログラムであった。彼は自己を実現するためにそのプログラムを活用し演出したのである。彼は神話の原型と自己の境涯とを比較照合する認識の眼によって、神話を反復したのである。端的に言えば、イエスの Ich bin's は一回的であったが、ヨゼフのそれは反復的であった。我々はここに、いかに一回的と見えるものもその実は反復的であったとした前提が、決して自明的ではなかったことを再考しなければならない。一回的とは体験のことであり、反復的とは認識のことであって、この二つを同じ立場でいうことはできない。そしてそのいずれに重点を置くかによって、「物語」による世界の照射は、全く異なった色彩を帯びることになるのである。

IV

「物語」という叙事芸術は、マンによれば、アポロ的な芸術であり、アポロは遠隔の神、距離の神、客観性の神、イロニーの神である。叙事的芸術精神はイロニーの精神である (X, 353)。ここに遠隔とか距離とかいうのは、もとよりただ空間的意味で言われているのではない。それは対象か

ら遠のいて対象を眺めること、事件の渦巻きから離れ出て事件の成行を見てとるという認識を伴うものである。それによって事件の描写に客観性が与えられる。従って事件は認識によって einklammern されている。この認識が作者の「イローニッシュに優越している眼」(IX, 494)なのである。

ところでヨゼフ物語の特色は、このイローニッシュに優越的な作者の眼を、作中の人物自身が既に持っていたということである。老エリエゼルが語り聞かせ、ヨゼフがこれを学んだ世界は、それ自体が既に物語だったのであり、ヨゼフはエリエゼルという作家の弟子として、やがて自己の全生涯を通じて一つの物語を描いてみせたのである。「人がそれ(ヨゼフの物語)を物語ることができる以前に、それは起こった。それはすべての出来事が湧き出ると同じ泉から湧き出た。そして生起しながら自分自身を物語った」(IV, 821)というマン自身の説明が、いかにも意味深いものとなる。意識的に神話を生きる時、神話的認識の眼は、見る者のみならず見られる者にも、即ち行為者自身にも宿ることを先に指摘したが、その認識の眼を自己否定的に行為者の体験に還元してゆくか(ナポレオン、イエス)、認識によって体験を einklammern するか(ヨゼフ)の違いがここに歴然とするのである。ヨゼフは物語の作者でもあったのだから、出来事と同事に、否、出来事に先だって物語はあった。イローニッシュに優越的な眼が至る所に働いていたのは当然のことであろう。

マンは何故にこのような手法を採ったのであろうか。ひと口に言えば、マンはこの人間の世界へ彼の意図する照射を与えねばならなかったからであると考えられる。マンによれば、この人間世界において、かの優越的な眼を逃れるものがあってはならなかった。そのために、人間の世界の出来事でいかに一回的と見えるものも、実は神話的定型の反復であるという大枠を設定した。この神話的定型がいかに有効な働きをするかは、精神分析学との連関において明らかとなる。マンが初期以来戦いつづけてきた暗くて非合理的な衝動を、精神分析学が心理学的に深層意識として解明しはじめた。この「深層」ということを時間的に翻案して人類精神史の「太古」とし、太古の心理のロゴス化として神話を見出したのである。それと共に神話における神の超越性を、アブラハムの神発見にみたように、人間心理に内在化させた。かくて人間世界には非合理的なものも超越的なものもなくなって、神話的定型を繰り返す人間世界は残る限なく照射された。これをなしたのは認識の眼であり、理性の働きであった。ただその理性は、主

知主義のというような、非合理性に背を向けた理性ではなく、それを攝取し克服した理性であった。このような理性を具えた人間性、いわゆる新しいフマニズムスに、マンは人類の未来を托したのである。マンの置かれていた当時のドイツの状況を思い合⁵わすならば、そのことは当然のことであったと言わなければならない。

V

しかしそれにしても、なお一つの疑問を禁じ得ない。いかに一回的なものも実は反復であるとするのに対し、いかに反復的なものもこれを行う行為者の体験においては一回的であるという時、一体何を訴えようとしているのであろうか。それについて想起されるのは、ヨゼフ物語の「ヤコブ物語」において取り扱われているあの燔祭の試練の場である。

ヤコブはヨゼフを相手に、神についての彼の想念を語っている時、突如として不思議な幻覚におそわれる。「わたしは神のことを考えて怖ろしかったのだ」、「わたしには、今、まるでわたしの手がアブラハムの手であり、イツァクの頭の上ののっているかのように思えたのだ。そして神の声と神の命令が、わたしに向って発せられているかのようにだったのだ…」(IV, 104)。つまり曾てアブラハムに下された燔祭の試練と全く同一の体験をヤコブもしたのである。しかしヤコブは遂にその試練に耐え得ず、最後の瞬間に、ヨゼフの喉にあてたナイフを落としてしまった。「『この子を殺して下さい、あなたのみ手でこの子を殺して下さい、あゝ怖ろしい神様、なにしろこの子は私の大事なたった一人の子供なのですから。それに私はアブラハムではないのです。私のところはあなたの前でくずおれてしまうのです』…それでわたしは子供を手に残したのだが、主のところはもはやわが手にはなくなったのだ」(IV, 105)。

このようにして、神の怖ろしさと己れの弱さとに殆ど昏倒せんばかりのヤコブに対して、ヨゼフは言う、「次の瞬間、ほんの間一髪のところで、声が響いて、お父さんに『その子に危害を加えるな、その子に何もするな』と呼びかけたことでしょう。そしてお父さんは生垣に雄羊の姿をご覧になったことでしょうに」(IV, 106)。

この問答が明らかにしているように、ヤコブとヨゼフとは、同一の事件に対して異なったかかわり方をしている。夢幻の間に神の声を聞いたヤコブ

は、アブラハムと同じ試練の体験をしたのである。しかるにそれをアブラハムの前例に照らして事件の成行を予測したヨゼフは、事件を認識したのである。そしてその認識の枠内に不安と恐怖を包みこんで解消してしまったのである⁶⁾。しかしヤコブは言う、「わたしはそんなことは分らなかった。というのは、わたしはアブラハムと同様だったのだ。だから事柄はまだ起こってはいなかったのだ」(IV, 106)。「まだ起こっていない」のは未来である。故に「わたしはそんなことは分らなかった」、即ち未知である。未来は未知である。注意すべきことはヤコブが「わたしはアブラハムと同様だった」と言っていることである。ヤコブはアブラハムの前例を知っているところか、アブラハムと同様だと言っているのである⁷⁾。アブラハムと同様ならばどうなるか。アブラハムに前例がなかった如く、ヤコブにも前例はないのである。そこに未知にして未来なるものに対する不安と恐怖があった。これに対しヨゼフは事件の経過を「すでに知っている」(IV, 106)て、安心していたのである。B・アレマンも言うように、「神話の深淵の脅威的なものは、その脅威の経過の予測可能性の中へ解消される⁸⁾」わけである。

ところで未知なのは未来だけではなく、過去もまた未知である。「過去の泉は深い」といったマンの「地獄行」ほど過去の未知なることを詳述したものは少ないであろう。過去を探求して、仮りに一定の始原に到達しても、それは見せかけの始原であって、更に一層深い過去がある。始原への遡及は無限である、とマンは言う。しかしこれを無限のままに放置することはできない。人間はいったい何処から (Woher) 来たのか、その Woher を語るのが神話であるとするのは、周知のようにケレーニイである。「持話は本来、『何故』(Warum) という問に答えるものではなく、『何処から』という問に答えるものである。…外見上の『何故』の背後に『何処から』が、原因 (aition) の背後に始原 (archè) がある」⁹⁾。このように人間がその Woher を明らかにし、己れの存在の根拠 (Grund) を求める要求が神話を生んだ根本の理由であることは疑う余地はないであろう。この始原が、これを客観的に認識する立場から見て「見せかけの始原」に過ぎないとしても、その始原を己れの存在根拠として主体的に求めた古代人にとっては、それは究竟のものなのである。何故ならそれは Woher であり、Grund であるからである。人間はここに超越者に直面し、超越者に休もう。このような人間と超越者とのかわり、即ち人間存在がその存在根拠に対

するかかわりのあり方が Archetyp にほかならない。その arché とするものの内容は、民族により時代によって異なっても、Archetyp そのものの性格は不変である。そうして偶像崇拜的な習俗の中から超越的唯神を求めたイスラエル民族の特異性は驚嘆のほかはない。マンはそれを神話的集合からの自我の覚醒とし、アブラハムがそのような神を発見したとしたのである。それはその通りであるとしても、しかしアブラハムは最高者としての神を、己がそれに仕えるべきものとして発見したのである。己が存在の arché に直面したのである。その故に燔祭の試練にあっては、己が最愛の息子をも犠牲に供しようとした。ヤコブはその道統を継ぐものである。しかしこのような神と人との実存的関係を、第三者として客観的に認識しているヨゼフから見れば、ヤコブはアブラハムを反復しているに過ぎなかったのである。そのことはヨゼフ自身が arché としての神に直面していないことを意味する。ヤコブがヨゼフを世俗的経世家としては評価したけれども、己が道統の継承者として承認しなかったのは、まことに当然のことであった。E・ヘラーも指摘するように、この道統はヤコブよりユダを通じてゆくのであって、ヨゼフ物語は、その大きな流れの中の挿話に過ぎない¹⁰⁾のである。

このことはヨゼフ自身がすでに知っていることであった。ヤコブの死後、兄たちは曾てヨゼフに加えた虐待非行を詫びるのであるが、ヨゼフはそれに答えて次のように語っている。

「あなた方が私に宥しを乞うというのは、あなた方は、我々がその中にある物語全体を正しくは理解していないように思われます。私はそのためあなた方を非難するということではありません。人はおそらく物語を理解せずとも物語の中にあることができるでしょう。もしかしたらそうあるのが本当であって、私がそこで演じられることをあまりによく知っていたということは、罪になることだったのです。父が私に祝福を与えた時、私に関してはただ遊戯と面影があっただけと言われたのを、あなた方は父の口から聞かなかったのですか」(V, 1821)。

ヨゼフは物語の筋を知っていて演じたのである。彼は物語の語り手でも俳優でもあったのである。

ところで、先にも触れたが、物語即ち叙事文学について、マンはその「小

説の芸術」において、実に心ゆくばかりの説明をしているが、ここには次の言葉だけを引用する。

「叙事芸術は、美学上の用語で言えば、『アポロ的な』芸術である。というのも、アポロ、遠くへ射あてるもの、は遠隔の神、距離の神、客観性の神、イロニーの神だからである。客観性はイロニーの謂であり、叙事的芸術精神はイロニーの精神である」(X, 353)。

ここにいう距離、遠隔が何を意味するかは前述のとおりであるが、いま重要なのは、叙事的芸術精神がイロニーの精神とされる点である。それは果たして同一であるのか。それが同一であるとすれば、極端に言えば、ホメロスとトーマス・マンが同一でなくてはなるまい。実際にはしかし、これほど大きな違いはない。ホメロスの客観的精神に対し、マンほど強い個性の持主はないからである。成程マンはイロニーの精神によって、すべての事象の対立から距離をとって、公平に見わたし過不足なく摂取することにつとめた。そのイロニーの精神が、トニオ・クレーガーを生か芸術かの懐疑の淵に投じ、ハンス・カストルプをしては死を知ってはいるが生に好意をよせさせ、ヨゼフをしては、その遭遇するあらゆる苦難を神話認識の枠組みの中に包みこんで、現実を遊戯するほどの天才に、俳優であるのみならず物語の語り手にまで昇華させたのである。すべてこれらのことの背後に、我々は強いマンの個性を意識せざるを得ないであろう。

しかしそれは当然であった。現代の作家トーマス・マンをしてホメロスの昔に帰らすことは不可能である。マンもこのことを百も承知の上で、敢て叙事的芸術精神とイロニーとの同一を説いた筈である。して見ると、現代作家としては、ただイロニーの道を徹底するよりほかはないであろう。いったいイロニーの立場、対立の中間にあって、対象との距離をおいて見るといふイロニーの立場は、何処にあるのであろうか。トニオ・クレーガーは生と芸術の中間にあって、生か芸術かと迷ったわけであるが、かくいうクレーガー自身は何処にいるのか。彼が生きている限りは生にいるよりほかはあるまい。ハンス・カストルプも、死に忠誠を誓いながら生に好意をよせるといふが、彼は現に生きているのである。成程雪山の中に分け入って道に迷った時、„umkommen“という言葉を使っているが、それは比喩に過ぎない。彼は命がけの体験はしたが、死んだのではない。生か芸術か、

生か死かという対立を超えて、その中間にいるといっても、現実には生に
いるよりほかはない。生にいながらも生を超えて見るという「認識」の権
能、人間にのみ許された権能によって、我々はイロニーという中間の立場
を設定しているに過ぎないのである。かく見ると、イロニーを徹底すると
いうことは、イロニーの立場をもイロニーの対象とすることである。言い
換えれば、現実の外の何処かにイロニーの立場があり得るのではないとい
うこと、世界はイロニーの立場をも包んでいると見ることである。いわば
イロニーの自己否定である。それがイロニーの究極ではあるまいか。この
とき物語の語り手は真に客観的となる。

世界は神話的定型の反復であるとするイロニーの主体も、その世界の中
に組み込まれているとすれば、そのイロニーのはたらきそのものが日々新
たなる体験をなす筈である。「天つ日の下に新しきものなし」と達観しても、
人間は「日々雑れ新たなり」の体験をする。この二つの立場は二者択一で
はなく両立するのである。従って「一回的」が「反復的」を吸収すること
もなく、またその逆もあり得ない。ヨゼフ物語は、しかし、反復の認識の
中に一回性の体験を吸収したのである。そこに聡明なヨゼフが、しかしヤ
コブの道統を継ぎ得ないヨゼフが出現した。

この小論の目的は、「一回的」といい「反復的」といわれることがどの
ような意味であるのか、そのいずれに重点をおくかによって世界は異った
面目を呈することを明らかにするにあつた。人間は毎日同じ事を繰り返し
ても、それが「一期一会」であるといった古人の言を想起せざるを得ない。

〔注〕

マンからの引用は Mann, Th.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. S. Fischer, Frankfurt a. M. 1974により、巻数、頁数のみを本文中に示す。

- 1) 「フロイトと未来」(IX. 494) 及び自作についての解説「ヨゼフとその兄弟たち—ある講演」(XI. 656) 参照。
- 2) M. Dierks は、ヨゼフ物語におけるショーベンハウアーの影響の強いことを指摘し、マンは意志の遍在という形而上学を、ニーチェの永遠回帰へと心理学化したという。Dierks, M.: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. Thomas-Mann-Studien II. Francke, Bern, 1972, S. 90-113. それは確かにそうであろうが、我々は、形而上学を心理学に移し換えた時、「外に残るもの」即ち人間心理に内在し得ない存在そのものにこそ注意すべきであろう。同様のことは、フロイトの「エス」をショーベンハウアーの「意志」の心理学的翻訳と

するマンの見解 (IX, 487) についても言える。

- 3) ヨゼフ物語において、マンは幾多の神話素を諸説融合的に結合させることにより、„Einheit des Menscheistes“を示そうとした。H. Wysling はここに ein humanistisches Programm を見ている。Wysling, H.: Dokumente und Untersuchungen. Thomas-Mann-Studien III. Francke, Bern, 1974, S. 179f.
- 4) K. Hamburger は、族長の二巻とエジプトの二巻の違いを、神話的非合理的領域から理性的領域への変化に見ている。エジプトの合理性を象徴するのが、当時台頭していたアトーン信仰であり、マンがヨゼフのエジプト滞在を通説に依らず、アメンホテプ四世の時代に設定した理由もここにある。Hamburger, K.: Der Humor bei Thomas Mann. Nymphenburger, München, 1969, S. 128ff.
- 5) 理性による世界の照射は、時局に影響された面もあるが、より根本的にはマンに本来具わっていた資質であろう。かかるマンの特質は、ゲーテの自然観とマンのそれとを比較してみるとき明瞭となる。多くの論者の指摘するところであるが、ここには二例だけ挙げておく。K. Schröter は「ゲーテの自然信仰はトーマス・マンには決して共有されなかった」(Schröter, K.: Thomas Mann in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1964, S. 124) といい、また B. Blume は、マンにはゲーテ時代の Naturvertrauen, Naturfrömmigkeit が見出せないことを指摘している (Blume, B.: Thomas Mann und Goethe. Francke, Bern, 1949, S. 132)。
- 6) この中間にエサウがいる。彼はヤコブに父の祝福を騙し取られた時、これを一回限りの個人的運命として体験するが、同時に「神話の教養」からセト・ウシルの図式に従ってそれを演じるのである。この個人の意識が「半分醒めている状態」が語り手のイロニーを挑発すると、R. Baumgart は言う。そしてこの継承のイロニーはヨゼフにおいて顕著なものとなるのである。Baumgart, R.: Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns. Hanser, München, 1964, S. 155ff. ただし、ヤコブの思考と理性面を重視し、ヤコブとヨゼフはマン自身が考えている (XI, 666) よりも近い関係にあるとする見方もある。Diersen, I.: Thomas Mann. Episches Werk, Weltanschauung, Leben. Aufbau, Berlin/Weimar, 1975, S. 250f.
- 7) „Ich wußte es nicht, denn ich war wie Abraham, und die Geschichte war noch nicht geschehen.“ ここに wie Abraham とあるこの wie は、さきのナポレオンの場合との関連で言えば、ヤコブがアブラハムと自己とを比較しているようであるが、しかしこの場合、ヤコブはアブラハムと同様、未来の予測ができなかったのであるから、ここの wie は比較の認識を打ち消して、却てアブラハムとの一体化を意味している。さきのナポレオンの場合の解釈と矛盾するものではない。wie を比較の認識としたのはヨゼフであって、従ってヨゼフにとっては、アブラハムの前例に照らして未来の予測が可能だったのである。
- 8) Allemann, B.: Ironie und Dichtung. Neske, Pfullingen, 2. Aufl. 1969, S. 151.

- 9) Jung, C. G. und Kerényi, K.: Einführung in das Wesen der Mythologie. Rhein. Zürich, 1951, S. 16f.
- 10) Heller, E.: Thomas Mann. Der ironische Deutsche. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970, S. 304f.
- 11) このことについては片山良展氏が適確に指摘しておられる。片山良展：トーマス・マン『魔の山』の研究—「時の小説」の成立と構造—大阪大学文学部紀要, 第18巻, 昭和50年, 188頁。

Das Leben: Einmaligkeit und Wiederholung

— Thomas Manns „Joseph und seine Brüder“ —

Satoru TANAKA

Den Romanen „Joseph und seine Brüder“ von Thomas Mann liegt die Ansicht zugrunde, daß das Leben des Menschen, wenn wir es auch einmalig, individuell finden, nur eine Wiederholung des mythischen Schemas, des Typus in uralten Zeiten ist. Es ist aber nicht selbstverständlich, was „einmalig“ und „Wiederholung“ bedeuten. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Erklärung, daß man von zwei verschiedenen Standpunkten aus über die Einmaligkeit und die Wiederholung sprechen und auf diesen sich eine je andere Lebensauffassung bilden kann.

In den Joseph-Romanen zeigt Thomas Mann eine psychologische Deutung des Mythos. Dabei spielt die „Erkenntnis“ eine große Rolle. Ein treffendes Beispiel ist Abrahams Entdeckung Gottes. Thomas Mann will den Gottesbegriff aus der Entdeckung der Menschlichkeit herleiten: Abrahams Ich sei so groß*gewesen, daß er den höchsten Gott als seinen Herrn entdeckt habe. Indem er die Eigenschaften Gottes - und damit Gott selbst - erkannt, gelehrt und denkend verwirklicht habe, sei er ihr Erzeuger, Gottes Vater, gewesen. Durch das Erkennen wird das Transzendente dem Bewußtsein des Menschen immanent.

Diese enge Beziehung zwischen Gott und Mensch bestätigt Thomas Mann mit der Lehre vom „Rollen der Sphäre“: die Sphäre rollt, Oben wird bald Unten, und Unten Oben. Das Himmlische wandelt sich ins Irdische und das Irdische ins Himmlische. Götter können Menschen werden, Menschen dagegen wieder Götter. Aber wir müssen hier unsere Aufmerksamkeit darauf richten, daß man das Sphärenrollen nur dann beobachten kann, wenn man außerhalb der

Sphäre diese als Gegenstand erkennt: in der Sphäre selbst stehend kann man ihre Drehung nicht sehen. Die Erklärung des Sphärenrollens wird erst durch das Erkennen ermöglicht.

Was Joseph bei seinem ältesten Knecht Eliezer lernt, ist dieses „Erkennen“: Joseph ist der Mann der Erkenntnis: er sieht den Verlauf seines Lebens durch das mythische Schema im voraus.

Die schematische Wiederholung des Mythos drückt Thomas Mann mit dem Begriff „gelebtem Mythos“ aus. Dabei gibt es zweierlei: die bewußte Wiederholung und die unbewußte. Thomas Manns Joseph vergegenwärtigt bewußt den Tammuz-Osiris-Mythos, den Auferstehungsmythos, in seiner Person: er ist sich seiner Typik bewußt. Außer Joseph zählt Thomas Mann Napoleon und Jesus zum bewußten Nachfolger. Hier entsteht aber eine große Problematik.

Thomas Mann stellt Napoleons mythische Identifizierung mit Karl dem Großen dar: „... als er sich fürs Abendland entschieden hatte, erklärte er: ‚Ich bin Karl der Große.‘ Wohl gemerkt - nicht etwa: ‚Ich erinnere an ihn‘; nicht: ‚Meine Stellung ist der seinen ähnlich.‘ Auch nicht: ‚Ich bin wie er‘; sondern einfach: ‚Ich bin’s.‘ Das ist die Formel des Mythos“ (IX, 496). Diese Erklärung beweist aber - im Gegensatz zu Thomas Manns Absicht - das Gegenteil seiner Äußerung.

Wenn Napoleon gesagt hätte: „Ich bin wie er“, hätte er sich als dritter Erkennender mit Karl d. G. verglichen: er hätte Karl d. G. wiederholt. Aber Napoleon sagte: „Ich bin Karl der Große.“ Das ist ein völliges Sichidentifizieren mit Karl d. G.: er hatte dasselbe Erlebnis wie Karl d. G.. Eben deshalb war Napoleons Erlebnis ein- und erstmalig, wie das Karls d. G. es gewesen war. Nicht Napoleon selbst, sondern nur der Dritte, der beide Helden erkennend vergleicht, kann über die Wiederholung sprechen.

Nach Thomas Mann ist das Kreuzeswort Jesu: „Eli, Eli, lama asabthani?“ nicht originell, kein spontaner Schrei, sondern ein Zitat aus dem 22. Psalm, der Verkündigung des Messias. Aber eben darin, daß er selbstverneinend nur zitierte, besteht seine einmalige

Eigentümlichkeit. Sein Erlebnis am Kreuz ist sein eigenes, originelles und einziges, kein wiederholtes.

Im Gegensatz dazu wiederholt Thomas Manns Joseph aus der Mythuskennntnis die gegebene Formel: er vergleicht sein Leben mit den mythischen Vorbildern.

Die Wiederholung besteht im Bereich des Erkennens; die Einmaligkeit im Bereich des Erlebens.

Dagegen kann man vielleicht den Einspruch erheben, daß diese Termini beide Seiten einer Sache bedeuten. Aber der Unterschied zwischen ihnen bringt eine wichtige Folge, wovon wir uns durch die Szene des Brandopfers überzeugen können. Jaakob vernimmt im Traum, wie Abraham, den Befehl Gottes und stürzt vor Schrecken und Angst zu Boden. Joseph meint dagegen, indem er Abrahams Beispiel heranzieht, daß Jaakob auf die Stimme und auf den Widder hätte vertrauen mögen. Jaakob erwidert, daß er es nicht gewußt habe und die Geschichte noch nicht geschehen sei. Die von Josephs Erkenntnis eingeklammerte Stimme Gottes ist für Jaakob unbekannt. Der Typus wird zwar wiederholt, aber jedesmal einmalig neu erlebt. Die Einmaligkeit und die Wiederholung, jede bringt uns eine je andere Lebensauffassung.