

トーマス・マンの時間論

田 中 暁

トーマス・マンの『魔の山』(1924)は、ひとりの青年がスイスのダヴォースの結核療養所で七年間を過ごす話であるが、マンは1939年アメリカのプリンストン大学の学生に向かって自作について語っている。この「『魔の山』案内」と題した講演においてマンは、この小説が「二重の意味で時の小説 (Zeitroman) である」(XI, 611)¹⁾ と言う。すなわち、第一には第一次世界大戦前のヨーロッパの精神状態を描き出すという意味で時代小説 (Zeitroman) であり、第二には「純粋な時」そのものを対象としているという意味で時間小説 (Zeitroman) なのである。つまり、主人公が生きた第一次大戦勃発前の時代 (Zeit) を描きながら、同時に小説のなかで時間 (Zeit) というものについての議論が展開されるというわけである。一般に小説はある時代を描くものであるが、それにとどまらず時間そのものをテーマにしていることがこの小説の特徴となっている。

本稿は、『魔の山』で述べられる時間についての論議を検討し、その時間論の特徴を、マンが下敷きとしたショーペンハウアーとニーチェの理論との比較において明らかにしようとするものである。その際、神話小説といわれるマンの『ヨゼフとその兄弟たち』(1933-43)の序章「地獄行」において提示されている時間論も参照したい。

トーマス・マンの時間論についてはすでに多くの研究がなされている²⁾。本稿との関連で言えば、片山論文はマンの時間論の下敷きとなっているショーペンハウアーとの対応を周到綿密に指摘していて、大変有益であり恩恵も被った研究である。しかし対応関係を示してはいるが、マンとショーペンハウアーとの相違については言及していない。カルトハウスはニーチェの永遠回帰の影響について論じていて大いに参考になる。本稿では若干異なる視点を提供したい。

『魔の山』において時間論は、あるときは登場人物の言葉によって、あるときは語り手の発言によって展開される。時間についての論議がとくに集中的になされるのは第四章の「時間感覚についての付論」および第五章、第六章、第七章のそれぞれ冒頭に置かれた節である。そこに現れた時間論を中心に考察していく。

1. 時間感覚と語りの技法

第四章の「時間感覚についての付論」の節は、その題名の示すとおり、時間を長く感じるか、短く感じるか、時間の感じ方について述べている。一般には、生活が変化に富み興味ぶかい場合は時間が速く過ぎ、単調で空虚な場合は時間のたつのが遅いと考えられているが、それはか

ならずしも正しくないと言語手は言う。短期間の場合はそう言えるかもしれないが、長期間にわたるときは単調で空虚な時間のほうが速く感じられる。「したがって、時間が長くて退屈 (Langweile) だというのが、本当はむしろ単調さのゆえに時間を病的に短くして楽しんでいる (Kurzwelligkeit) のである」(III, 148)。毎日同じことをしていれば、長い人生も短く感じられる。「慣れるということは、時間感覚が麻痺をする、あるいは鈍化することである」(III, 148)。こうして語り手は、これから主人公が七年もの長きにわたり療養所のある「魔の山」に滞在する間に経験する時間の感じ方を予告している。『魔の山』に展開される時間論は、基本的にはここに述べられた心理的時間である。

第四章「時間感覚についての付論」は第五章の第一節「永遠のスープと突然の明かり」に引き継がれる。語り手は、病人がベッドで過ごす時間は、それがいかに長期にわたろうとも短く感じられることを指摘し、その具体例を示す。療養所では毎日同じことが繰り返される。正午になるとスープが運ばれてくる。昨日もそうであったし、明日もそうであろう。その同じことが繰り返されると、もはや繰り返しでもなくなる。このことについて語り手は次のように説明する。

毎日が同じ日の繰り返しである。しかし同じ日であるから、本当は「繰り返し」というのはあまり正しくない。単調 (Einerleiheit) とか、静止せる今 (ein stehendes Jetzt) とか、あるいは永遠 (Ewigkeit) とか呼ぶべきものであろう。(III, 257f.)

それは理屈ではない。主人公ハンス・カストルプは正午にスープが運ばれてくるのを見ると、目まい³⁾ がして時間の形式がぼやけて入り混じってしまう。存在の真の形式は「延長のない現在 (ausdehnungslose Gegenwart)」(III, 258) として現れ、そのなかで永遠にスープが運ばれてくるのである。

このような主人公の時間感覚を小説はどのように描いていくのか、「永遠のスープと突然の明かり」では小説の技法上の問題も語られる。それは物語の経過する時間とそれを叙述する量 (頁数) にかかわるものである。第五章のこの時点で、カストルプがダヴォースのサナトリウムに滞在してから三週間が経過している。小説の第一章と第三章でサナトリウム到着の夜と次の一日が扱われる (第二章はカストルプの生い立ちを説明する)。分量としては、第一章は20頁、第三章は74頁である。それに続く三週間を描く第四章は124頁、さらに八月末から翌年三月上旬までの六カ月余りを扱う第五章は221頁を占める⁴⁾。小説の語り手は、物語がすすむにつれ、経過する時間の量に対して、それを説明するに要する頁数が少なくなることを予告している。主人公の生活の描写に要する頁数を時間感覚に対応させるというのである。これまでの三週間

に比べると、「次の三週間はあっという間に過ぎ去って、葬り去られるということは目に見えている」(III, 257) のだ。

このことは第七章冒頭「海辺の散歩」の節において再説される。時間を物語ることは可能かという問いではじまるこの節は、まず物語には二種類の時間があることを指摘する。一つは物語が経過する時間、これはたとえば音楽が流れる時間と同じものである。もう一つは物語が物語る内容の時間である。これは作者によって長くもなり短くもなる時間である。五分間の出来事を物語る物語は、その内容をていねいに物語れば五分間よりもはるかに長くかかるであろうし、また逆に物語の内容となっている時間が物語られる時間よりもはるかに長い場合、すなわち内容を短縮して物語る場合もある。この小説においても、主人公のサナトリウム滞在を描く語り手は、最初の数週間には多くの頁数を割き、滞在が長引くにしがって主人公は時間を忘れ、それを語る頁数も少なくなったのである。それにともない、読者も主人公同様、時間感覚を失っていく。このことを指摘して、語り手は「物語の構成要素である時間が物語の対象になり得る」(III, 749f.)、つまり時間について物語ることは決してばかげたことではないのだとし、これまでの語り手の試みを正当化してみせる。

2. ショーペンハウアーの Nunc stans

先に引用した文中において、「静止せる今」、「延長のない現在」とあったのは、ショーペンハウアーの用語を借りたものである。「静止せる今」はショーペンハウアーが『意志と表象としての世界』のなかで用いている Nunc stans の訳である。「延長のない現在」も同じ箇所に出てくる。トーマス・マンの時間論の下敷きにはショーペンハウアーがあったことは均しく指摘されているところである⁵⁾。しかしながら注意すべきは、同じ用語を用いながら、その意味内容は異なっていることであり、両者の時間に対する観点には重要な相違があると思われる。

ショーペンハウアーの該当する箇所は、『意志と表象としての世界』第四巻第五十四章である。

ただ現在だけが常に現存し、不動に確立しているものである。現在は、経験的に把握すれば、あらゆるもののうちで最もはかないものであるが、経験的直観の諸形式を越えて眺める形而上学的眼差しに対しては、唯一不変のもの、スコラ哲学者のいう Nunc stans (不変の今 beharrendes Jetzt) として見えるのである。現在の内容の源泉と担い手は、生への意志、あるいは物自体であり、——それはわれわれ自身なのである。⁶⁾

この箇所に関連してショーペンハウアーは「続編」第三巻第四十一章「死および、死とわれわれの本質の不壊性との関連について」において、時間は観念的であり物自体のみが実在するというカントの学説について、

この学説から、事物、人間、世界の本来の本質的なものは持続的不變的に Nunc stans（恒常的現在 die ständige Gegenwart）のうちにあり、確固として不動であるということ、また現象と出来事の変化はわれわれが時間という直観形式をもちいて把握した結果にすぎないということが明らかになる

と述べる⁷⁾。

カントの物自体がショーペンハウアーの意志であることは言うまでもないから、意志は現象界のいついかなる場面にも常に現在しているのであり、この現在が Nunc stans なのである。ショーペンハウアーは、形而上学的意志の現前することを、時間的に Nunc stans と言う。この意志に対しては時間的観念は適用されないのであり、それは時間の外にある。「物自体として見られた意志には、永遠の世界の眼である純粋な認識主観と同じく、持続も消滅もない。蓋し持続や消滅は時間のなかでのみ通用する規定であるが、意志や認識主観は時間の外にあるからである」⁸⁾。

このように Nunc stans の真に意味するものが意志の超時間的存在性であるとするれば、『魔の山』の「永遠のスープ」のごとく心理的目まいによってふと感じる永遠とは次元を異にすることは明らかである。語り手は、毎日同じ時刻にスープが運ばれてくるとどうなるか、読者にむかって語りかける。

正午のスープが、昨日運ばれてきたように、そして明日も運ばれてくるように、君のもとに運ばれてくる。そうするとその瞬間、君は何かある気分におそわれる。それがどのように、どこからくるのかはわからない。君はスープがくるのを見ると目まいがして、時間の諸形式がぼやけてしまい、入り混じり、存在の真の形式として君の前に現れるのは延長のない現在であり、そのなかで君のもとに永遠にスープが運ばれてくるのである。(III, 258)

ここに述べられている永遠はショーペンハウアー哲学の心理的翻訳と見るべきものであろう。

次に、『魔の山』の時間論が心理的ではなく思索的となった例として、時間を円の循環運動として考察する場合がある。第六章の「さらに一人」の節において、カストルブがサナトリウムで療養中のいとこヨーアヒムを相手に展開する時間論がそれである。一年中でもっとも昼の短い冬至に昼が長くなりはじめ、もっとも昼の長い夏至には短くなり始める。冬のはじめに春が始まり、夏のはじめに秋が始まっているのだ。ある点をめざして行ってみると、それがまた転回点になっている。

円周上の転回点だ。円はただ延長のない転回点から成り立っているからだ。曲線は測定できず、方向の持続はない。そうして永遠は「まっすぐ」ではなく、「メリーゴーランド」なのだ。(III,

515)

メリーゴーランドは「回転」の比喩として用いられている。「延長のない転回点(ausdehnungslose Wendepunkte)」とあるのは、先に見た「延長のない現在」と結びつくもので、たしかにショーペンハウアーを念頭においているであろう⁹⁾。しかし仔細に見ると、ショーペンハウアーとは内容において異なった点がある。ショーペンハウアーによれば、

われわれは時間を無限に回転する円に喩えることができる。絶えず下に向かっていく半円は過去であり、絶えず上に向かっていく半円は未来ということになろう。上部の接線に触れる分割できない点は、延長のない現在と行うことができよう。接線が円とともに回転しないように、時間を形式にもつ客観が形式をもたない主観と接する点である現在も回転しない。¹⁰⁾

このように円周と接線の触れる一点が延長のない現在であり、接線が円について回らないがゆえに、そこに不動の現在があり得るのだが、カストルプの時間解釈にはこの接線がないから、常に繰り返される転回点のみがあるのである。それは先のショーペンハウアーの引用文にあった、あらゆるもののなかで最もはかない経験的現在であり、永遠というものではあり得ない。実は、カストルプの円環の輪は、時が円環の回転のごとく不断に流転していることを説くもので、もしそこに永遠を見るとすれば、その流転の永遠を言っているのである。それは時の中にあるもので、時を超えているのではない。

なるほどショーペンハウアーも自然を円として表象する。

例外なく、どこでも、自然の真の象徴は円である。なぜなら円は回帰の図式だからである。回帰は実に自然におけるもっとも普遍的な形式なのであり、自然は回帰を、星の運行から有機物の生死にいたるまであらゆるものにおいて貫き通し、それによってのみ、時間とその内容の絶え間なき流れのなかで、持続的な現存在、すなわち自然が可能となるのである。¹¹⁾

このようにショーペンハウアーが循環をいうのは、循環という秩序によって自然が成り立つことを意味するのであり、循環そのものが永遠だということではない。その具体例として彼は、生命の個体は生死にさらされながら、個を超えた「種」が永遠であることを説く。「時間の絶え間なき流れ」と「真の存在の確固たる不動性」の対照を見すえて、「生命のさながらの経過を真に客観的に注視すれば、Nunc stans が時間の車輪の中心にはっきりと見えてくる」¹²⁾ というのが、その Nunc stans は実は「種」なのである。種は生命の原型で、プラトンのアイデアであり、それが車輪の中心にあるが、カストルプの時間論にはこの中心がない。

このように見てくると、ショーペンハウアーの永遠には、常に超越的なもの、彼のいう「意

志」の裏づけがあるが、この裏づけをもたないカストルプの永遠は、彼の想念に浮かんだもの、しかも生活の単調から目まいを感じるというような特殊の心理から生じた時間の忘却とすることができよう。このことは『フロイトと未来』（1936）にいたって、フロイトのエスがショーペンハウアーの意志の心理学的翻訳であるということにも通じるであろう（IX, 487）¹³⁾。心理学的翻訳とは、言うまでもなく超越的なものを心理へ内在化させることである¹⁴⁾。

3. ニーチェの「永遠回帰」

さて、永遠の回帰といえば、ニーチェの「同一物の永遠回帰」説が思い起こされる¹⁵⁾。「永遠回帰」についてニーチェは多くの箇所さまざまの説明をしているが、ここでは『ツァラトゥストラ』の一場面をとりあげ、そこに語られる「永遠」とカストルプのそれとを比較してみたい。『ツァラトゥストラ』第三部「幻と謎」の章で、ツァラトゥストラは山を登っている。それを妨げようとするのが、ツァラトゥストラにとっての悪魔にして宿敵である「重力の霊」である。それは小びとのようななぐらのような姿をしていて、ツァラトゥストラの肩にのっている。それでもツァラトゥストラは苦勞して高みをめざして登っていく。一方、小びとはツァラトゥストラの肩にのっているのであるから、勞せずして山頂に着く。

そのとき小びとはツァラトゥストラの肩から飛び降り、かたわらの石の上にしゃがみこんだ。彼らが立ち止まったところには門があり、門の中を道が通っていた。「この門を通る道を見よ」¹⁶⁾とツァラトゥストラは小びとに言う。この道はどちらへ行っても永遠に通じている。二つの道がこの門のところで出合っている。門の名前が「瞬間 (Augenblick)」と掲げている。過去と未来へむかう二つの道は永遠に食い違おうのだろうか、ツァラトゥストラは小びとに問いかける。

小びとはこともなげにツァラトゥストラの問いに答える。直線は嘘つきだ、すべての真理は曲線だ、「時間そのものは円なのだ」¹⁷⁾。二つの道が同じ永遠へと向かっているのであれば、どこかで出合うはずだ、過去と未来は永遠の中で一つとなり、時間の円環の上をすべてのものは回っているというのが、小びとの考えである。

これに対し、ツァラトゥストラは「瞬間」に注目する。二つの道、過去と未来は「瞬間」の門においてぶつかりあっている。この「瞬間」の門から後方へ長い永遠の道が伸びている。すべてのものはこの道を一度走ったのではないか、つまりすべてのものは一度起り、なされたことがあるのではないか、すると「瞬間」という門もすでにあったのではないか、ツァラトゥストラはこう小びとに問いかける。ツァラトゥストラにあっては、過去と未来が出合うのは、小びとの言うごとくどこか向こうの永遠の中ではなく、今この「瞬間」の中で出合うのである。そうしてこの「瞬間」が永遠に繰り返すことになる。

この箇所についてハイデガーは、二つの道が門のところで「ぶつかりあっている」ことに注意を向け、「ぶつかりあっている」と見るのは「傍観者ではなく、みずから瞬間である人、未来へむけて行動し、そのさい過去を放棄するのではなく、むしろ同時に過去を引き受け、肯定する人」であるとする。未来がどうなるかは「決断 (Entscheidung)」にかかっている¹⁸⁾。

ツァラトゥストラと小びとの語ることに大きな相違はない。両者とも時間は円環をなして、始点と終点がつながり、すべての事物は回帰することを述べている。しかし、そのことを語るときの両者の態度には看過できない重大な相違がある。小びとは時間の外にいるかのように、時間そのものが反復回帰すると客観的に語っている。事実、彼はかたわらの石のうえにしゃがんでいる傍観者である。それに対し、ツァラトゥストラはこの門が、すなわち「瞬間」が回帰することを強調する。瞬間において、円環の中に立ち、そのつど決断するのである。永遠回帰に主体的にかかわっている。永遠回帰とは、単に同じ出来事が無限にわたり繰り返されるということではない。「瞬間」の中に立っての決断が永遠に反復されるのである。小びととツァラトゥストラの相違は、時間の外にいて時間を客観的に眺める認識の立場と、時間の中にいて時間と主体的にかかわる体験の立場の相違として説明できるであろう。ツァラトゥストラは決断するが、傍観者たる小びとは決断するというのではない。はたしてこのときすでに小びとは姿を消しているのであって、ツァラトゥストラの問いかけに答えることはない。

ツァラトゥストラは時間を実存的に生きている。決断をする瞬間は繰り返されるが、決断はそのつどなされる。その決断は一回限りの決断であり、一回限りの決断が永遠に反復されるのである。反復性と一回性は決して排除しあうものではない、この二つの立場は二者択一ではなく、両立するものである。

さて、「瞬間」において未来へ向けて決断がなされたとすれば、その決断をする個にはたらきかけているのが「力への意志」であると考えられるであろう。「力への意志」についてのニーチェの発言は多様であり、これを一義的に特徴づけることは困難であるが、とりあえず、生あるものすべてを突き動かす原理としておく。ツァラトゥストラは「生あるものを見出したところ、そこにわたしは力への意志を見出した」¹⁹⁾と言う。「すべての駆りたてる力は力への意志」であり、「まさにすべての生あるものにおいてもっとも明瞭に見られるのは、自己を維持するためではなく、より以上のものになるためにあらゆることをなすということである」²⁰⁾。すべてのものは「力への意志」のはたらきかけを受ける。瞬間に立って、このはたらきかけを受けながら、未来へ向けて決断するのである。そのとき個は、個を超えるもののはたらきかけを受けている。この瞬間が永遠に繰り返すのである。ところで「力への意志」を何か実在的なものと解してはならない。それは個々のものにはたらきかける作用である。実体ではなく事態というべきものであろう。ニーチェは、世界は解釈されるものだと言うが、その「解釈そのものが、

力への意志の一形式として現にある（しかし「存在」としてではなく、ひとつの過程として、ひとつの生成として）情動として現にあるのだ²¹⁾と述べている。

上に見たショーペンハウアーのいう円周と接線の触れる点が、ニーチェのいう「瞬間」と言えよう。ツァラトゥストラは瞬間のなかに立って、過去を引き受け、未来に向けて決断した。そこには力への意志のはたらきかけによる生の肯定があった。これに対し、カストルプは正午のスープが毎日運ばれてくるのを見て永遠に触れたとき、目まいに襲われ生の機能が低下する。カストルプは「瞬間」を意識していない。「瞬間」の意義の自覚がカストルプにはない。したがって「瞬間」を実存的に生きることもない。彼にとっては同じことが永遠に繰り返すだけであり、円の外から繰り返しを眺めている『ツァラトゥストラ』の小びと同じ立場にいる。

周知のとおり、トーマス・マンはニーチェから多大の影響を受けているが、彼のニーチェ受容は哲学的ではなく心理学的受容であることを特徴とする。ニーチェの説く「超人」や「ディオニュソス的なもの」はマンの好むところではない。マンにとってニーチェは、「超人」の予言者ではなく、「比類ないほどに偉大な熟練のデカダンスの心理学者」（XII, 79. Betrachtungen eines Unpolitischen）であった。酒神ディオニュソスを奉ずるニーチェ哲学のことは「酔っ払い哲学」（VIII, 303. Tonio Kröger）と揶揄し、その超人崇拜や唯美主義に対して「完全に軽蔑に満ちた態度で接した」（XI, 109. Lebensabriß）ことを告白している。実は『ツァラトゥストラ』は、マンから見れば「とても最良の書なんかではない」のであって、ニーチェがみずから『ツァラトゥストラ』に大いなる自信を示しているのは「盲目的な過大評価」（IX, 682. Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung）にすぎないとしている。マンは「ニーチェの言うことを言葉どおりには受け取らなかった。彼の言うことをほとんど何も信じなかった」（IX, 110. Lebensabriß）、そして力への意志の哲学は「ほとんど当惑させられるものであった」（IX, 110. Lebensabriß）という。一言でいえばマンのニーチェ受容はイロニーをもってなされたのである。すなわち、距離をとりつつの受容である。このような態度は、主観的な時間感覚と関係なく時間は客観的現実性をもっているというような問題は「職業哲学者」（III, 753）向きの問題だという『魔の山』の語り手の発言に通じるところがある。さらに、登場人物のひとりセテムブリーニは主人公に向かって形而上学は悪だと決めつけるが、語り手は「われわれはセテムブリーニ氏のような人にただ感謝するばかりだ」（III, 757）と述べているのである。

4. 繰り返し

第六章冒頭「変化」の節は、「時間とは何か？」という問いかけではじまる。そうして時間は「現象世界のひとつの条件、ひとつの運動であり、空間内の物体の存在とその運動とつなぎ

合わされ、混ぜ合わされている」(III, 479)と述べる。ここに時間を現象の条件としながら、同時に条件づけられた現象と混ざり合うというのは根本的な矛盾をはらんでいる²²⁾。この混同が整理されないかぎり時間論は展開のしようがないとも言えるのであるが、しかし『魔の山』の時間論はむしろこの混同をねらっているのであり、それが「魔術的」(XI, 612)といわれる所以であろう。

さて、一般的に考えられる時間とは、測定可能な客観的時間であり、常識的な時間である。いわば魔の山ならぬ平地の時間である。それは常識的であるがゆえに、いかなる時間論をなすにしても常にその根底に前提される時間であって、それとの関連をはなれてはおよそ時間の観念は成立しないと言える。たとえばカストルプは三週間の予定でサナトリウムを訪問したのであったが、それがいろいろな事情や事件のために七年間におよんだこと、そのことがすでに客観的な時間の上で言われ得ることである。この小説では時間の種々相が語られているが、けっして客観的時間が無視されているわけではない。語り手は「われわれが物語るあいだ、時間は進んでいる」(III, 482)と言う。語り手は時間が消すことができないものだわかっている。その上で「魔術的 nunc stans を作り出そう」(XI, 612)とつとめるのである。「時間を消去する」ということと「時間は消去できない」という時間の実在性についての言及がたえず交替している²³⁾。

ところで種々の出来事は、この客観的時間の上にもまさに起こるべくして起こったのであり、起こるべき時が熟したのである。この時の熟することを zeitigen という。時が熟すると、客観的時間が単に客観的ではなくなって、そこに出来事や変化を含む時間となる。変化を zeitigen すると第六章「変化」のテキストにある。

時間は活動していて、動詞的性質をもっている。時間は「熟させる」。何を熟させるのか？変化を、である！今はあの時ではなく、ここはあそこではない。二つの間には運動があるからだ。(III, 479)

そうして語り手はつづけて次のように言う、

しかし時間を測る基準となる運動は、循環し、自己完結するので、それはほとんど休止とか静止と呼ぶことのできるような運動、変化である。というのも、当時はたえず今のなかに、あそこはこのなかに繰り返しているからである。(III, 479)

第五章「永遠のスープと突然の明かり」の節で「静止せる今」、「延長のない現在」として捉えられたものが、第六章「変化」の節では「静止」と呼んでもいいような「変化」と表現されて

いる。毎日繰り返し運ばれてくるスープも、仔細に見れば、やはり変化しているのであるが、それは変化と言えないような変化なのである²⁴⁾。

「当時」が「今」のなかで、「あそこ」が「ここ」のなかで繰り返されるという見方は、第七章において再説される。第七章「海辺の散歩」の節になると、カストルプは完全に時間感覚を失っている。「彼は自分は何歳なのか、本気で考えてみても、もうずっと前からわからなくなっていた」(III, 751)。語り手は、カストルプをこのような状態に陥らせたのは天候にも原因があったとする。この高地では、冬のさなかに燃えるような夏日が現れたし、また夏のさなかに雪が降ることもあった。まさに「大混乱」(III, 752)であって、四季を混ぜ合わせ、一年から区分を奪い、時間について語ることを不可能にしたのである。そのような状態では「まだ (Noch)」と「もうまた (Schon wieder)」という感情概念あるいは意識状態が混合され混同される。「まだ」と「また (Wieder)」とが区別がつかなくなる状態、この二つが混合し境界がぼやけて生まれる「無時間の常時と永遠 (das zeitlose Immer und Ewigkeit)」(III, 753)、それを感じるカストルプはまたもや目まいに襲われる。

さて、「永遠」にふれたカストルプが目まいを感じるというのは、第五章で「永遠に運ばれるスープ」を見たときと同じであるが、第七章では時間規模が大きくなっている点に相違がある。「感覚と精神の錯覚ははるかに大きな規模になっていた」(III, 753)。昨日と今日の関係が、一か月前と今、一年前と今関係になり、その区別がつかなくなって「常時、永遠」に溶け込む。こうして「一年前」を「昨日」、「一年後」を「明日」と呼ぶことにもなりかねない。このような時間における境界の混乱を空間的に表したのが「海辺の散歩」である。海辺を歩くときは、いくら歩いても何も変わらない。「あそこ」と「ここ」は同じであり、「さっき」と「いま」と「これから」も同じである。

空間の測り知れない単調さのなかで時間は溺れる。点から点への運動はもはや運動ではなく、単調さが支配するとき、そして運動がもはや運動ではないとき、時間はない。(III, 756f.)

どこまで歩いてもきりが無い、同じことが繰り返されるという事態を、後年トーマス・マンは神話小説『ヨゼフとその兄弟たち』において描くことになる。その「神話的時間」が、すでに『魔の山』の「繰り返し」のなかに予示されているのである²⁵⁾。次にヨゼフ物語における時間論を見ることにする。

5. ヨゼフ物語における時間論

聖書を題材にした『ヨゼフとその兄弟たち』では、その序章「地獄行」において時間論が展

開される。「過去の井戸は深い。それは測り知れないと言ってよくはないだろうか」(IV, 9) という一文ではじまる「地獄行」は、人間やその歴史、文明の始原あるいは発端を求めて過去を遡っていても、それは際限がないことを説いていく。過去への遡及は無限であり、ようやく到達したかに見える終着点も実はただ見せかけにすぎず、さらに新たな過去がひらけてくる。

ちょうど海辺を歩いていく人が、いつまで歩いても終点が見つからないようなものだ。書き割りとなっている粘土質の砂丘をめざして行ってみると、その背後にはつねに新しい砂丘が次々に現れてきて、それに誘われて歩きつづけるのである。(IV, 9)

語り手は『魔の山』第七章の「海辺の散歩」と同じ喩えをもち出して、過去への遡及の無限性を説明している。過去への遡及が無限であれば、いわゆる始原というのは「条件付きの」始原にすぎないのであり、人々はかかる条件付きの始原で満足するのである。ここにこの神話小説の立場は明らかになる。すなわち、過去へ遡及することと始原を求めることを同一次元上のこととし、人は無限の遡及の過程の一地点においてそれ以上の探求を打ち切るとするのである。

さて、ヨゼフは南バビロンのウルという町が自分の系列の始まりだとみなし、そこから出奔した男、つまりウルの男を一族の祖先と思っていた。この男は神と約束を結んだと伝えられている。ヨゼフはこのウルの男を自分の曾祖父と混同することがしばしばあったが、語り手によれば両者を同一視することは巨視的に見れば大差ないことである。過去への遡及は無限であり、ウルの男にしても見せかけの始原にすぎないからである。この過去という井戸の底なしの深さをのぞきこむとヨゼフは目まいに襲われる²⁶⁾。

過去遡及における無限性を前にして、人は条件付きの見せかけの始原を本当の始原と混同してそこにとどまるか、次から次へと後退してついには測り知れないものなかに誘惑されてしまうかのどちらかである(IV, 19)。過去への遡及の無限性はさらに別の例をあげて説明される。

まず、ヨゼフの家庭教師エリエゼル老人である。最年長の僕は代々エリエゼルと呼ばれ、エリエゼルという名前は繰り返し現れたのである。エリエゼルのいくら遡っても切りはない。そこでヨゼフは、自分に仕えているエリエゼルとウルの男に仕えていたエリエゼル、イサクのために求婚の使者にたったエリエゼルとを混同することがあった。「かつて」と「今」の間の時間は消去されたのである。

われわれはすでに知っているのだが、彼(エリエゼル)はヨゼフにこの使者の旅のことをしばしば好んで語った、——いや、われわれはもしかするとあまりに気前よく、ここで「彼」という言葉を書きつける誘惑に身を任せているが、ヨゼフに語りかけたのは、われわれになじみの理解の仕方では、アブラハムのエリエゼルではなかったのである。われわれが誘惑されたのは、求婚の旅のことを語るさいに「わたしは」とごく自然に言ったからであって、弟子のヨゼフもこの月光

に照らされた文法形式を素直に受け入れたからである。(IV, 421)

そういうときはヨゼフの愛らしい美しい眼差しは物語るエリエゼルの姿にふれて屈折し、彼はエリエゼルをとおして多数のエリエゼルという姿が無限につづくのを見た。(IV, 422)

語り手は過去への遡及の無限性をさらにノアの洪水、バベルの塔の例で説明している。ノアの洪水は、人間をはじめ地上のあらゆる生物が墮落して、その状況が改まる見込みもないのを見て取った創造神がついに堪忍袋の緒を切って罰を下したのであった。「地獄行」は歴史上にはいくたの似かよった大洪水があったのだと語る。ユーフラテス川の大洪水、ペルシア湾の大津波、黄河の大氾濫等があったが、これらも実はそれ以前の大洪水の繰り返しにすぎなかった。それらをいくら遡っても切りはない。そこで人々はアトランティス大陸が高潮に沈んだことをもって最後の真の原型としたのである。語り手はたしかに墮落の危険はつねにあり、神の堪忍袋の緒が切れて裁きの下る可能性は常にあると言い、「『常に』、これは神祕の言葉である。神祕は時間を持たない。そして無時間の形式は『今ここに』である」(IV, 31) と言うが、話の重点は類似の出来事が繰り返し起こることとあり、人々はそれらを混同するという点にある。

バベルの塔にしても事情は同様である。これも洪水伝説と同じく「共有財産」であり、あちこちに現実存在し、人々が混同することになる。ヨゼフはカルデアの塔を巨塔と結びつけていたが、それがあの巨塔をめざして行く果てしない道のりの一つの停止点にすぎないことは明らかである。だが、これ以上遡ることはできないので、そこで探求を打ち切るとするのである。洪水の伝説にせよ、塔の伝説にせよ、それらは人類共通の体験に還元されて、出来事を神意にもとづくものとする旧約的特色は薄められている。

古代人が物事の起源を求めてある終着点に達したと考えたとき、たとえばエジプトにおいては「それはセトの時代から」始まったという言い方がされたことを「地獄行」は伝えている(IV, 23)。セトとはエジプト神話の神である。「セトの時代から」始まったと信じる彼らにとっては、セトはまさしく始原なのであって、それを越えて遡るべき過去はないのである。すべてはセトの時代から始まる時、セトは彼らにとっての超越者であり、この超越者に撞着したら、それが始原をなし、始原に直面した体験こそは神話的体験である²⁷⁾。

これに対し、求められた始原が実は条件付きのものであり、暫定的なものであって、それ以前にさらに遡るべき過去があるとするのは、もはや始原を求める主体的な体験の立場ではなく、むしろそのことを対象化して外から眺めている客観的な認識の立場に転換しているのである。このような立場の転換があることにまず留意しなくてはならない。これは先に見た、瞬間に立つツァラトウストラに対して、これを傍観する小人の立場に通じるものである。

そうしてこの立場の転換から帰結することは、古代人がみずからの始原を求めて到達した超越者は、これを外から見る認識の主観によってその枠内に包みこまれ、その意味で認識の主観に内在するということになる。このようにして体験から認識への転換は、当然に超越者の内在化をとまなうのである。

「地獄行」を序章とする長編『ヨゼフとその兄弟たち』において語られるのは、神と人間がそれぞれ円の半球を占め、それが回転することによって神人の区別がつかなくなるという独特の世界観である。旧約の超越神はその超越性を失い、人間心理に内在することになる。アブラハムは「神の発見者」とまで呼ばれ、ヨゼフはいわば神の眼をもち、神話の型にしたがってすべての事柄の成り行きを見通すのである。「地獄行」はその序章として、あとに展開する物語を予告していると言える。

トーマス・マンの時間論は、ショーペンハウアーやニーチェの形而上学に依拠しながら、その超越的契機を人間心理に内在せしめるものであった。「地獄行」においても、出来事が反復して継起することに重点がおかれ、その出来事において超越者に直面するという神話的体験は希薄なものになっている。

6. まとめ

トーマス・マンはその全作品を通じて生の根底にある根源的なもの、非合理的なものに強い関心を示している。初期作品においては、不具の身を自制と努力によって克服し材木商として成功した主人公が軍管区司令官夫人の妖しき美しさに惑わされて破滅する『小男フリーデマン氏』から、高名な作家アシェンバハが美少年に魅せられてイタリアに客死する『ヴェニスに死す』にいたるまで、人間を衝き動かす非合理的な力の強さを描き出している。この非合理的衝動が大きき力となって破壊的に作用するさまを描いたのが、後年の『ファウストゥス博士』である。作曲家である主人公の運命と第二次大戦時のドイツの運命とを並行して叙述するこの小説では、人間を根底から揺り動かす非合理的でデモーニッシュな力の否定的側面が強調されている。

このような非合理的なもの・デモーニッシュなものに対してトーマス・マンはその脅威を十分に承知していながらも、それを排除することなく、それを合理化して人間性の内部に包摂しようとする。そうすることで人間性を深め、拡張することができるのである。したがって、人間に対する超越的なものをも人間の立場から人間中心的に解釈し直そうと努めることになる。ニーチェについての講演の末尾では、「神は死んだ」というニーチェの宣告を「人間に対する敬意の表明」と受け取り、「人間の地位の向上を意味する」ものとみなす。そうしてニーチェはフマニストであり、ニーチェのフマニズムは「宗教的な基礎づけと色彩をもったフマ

ニスムス」であるとして、「多くのことを経験し、多くのことをくぐり抜けてきているので、人間の神秘に対する敬意のなかに、下部に属するもの、デモーニッシュなものを取り入れていることであろう」(IX, 711. Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung) と結んでいる。このような人間性を深める方向とともに、人間性を高める方向において超越的な神をも人間の立場から解釈する試みがなされたのが『ヨゼフとその兄弟たち』である。これについては「4. ヨゼフ物語における時間論」で触れたところである。人間性を深めるとともに高めることで、人間性は豊かな内実を与えられることになる。こうしてマンは「未来のフマニスムス」(IX, 500. Freud und die Zukunft) を提唱するにいたる。

トーマス・マンはその全作品を通じて超越的なものを人間性に内在化させることにより人間性の拡大をめざしたのであるが、本稿はそのマン文学の特徴が彼の時間論においても明確に見てとれることを明らかにしたものである。

註

- 1) Mann, Th.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Frankfurt a. M. (Fischer) 1974. (Einführung in den *Zauberberg*) 以下、トーマス・マン全集からの引用は巻数、頁数のみを本文中に示す。
- 2) トーマス・マンの時間論に関する研究として次のものを挙げておく。
Frisen, W.: *Zaubertrank der Metaphysik*. Frankfurt a. M. (Lang) 1980
Hefrich, E.: *Zauberbergmusik. Über Thomas Mann*. Frankfurt a.M. (Klostermann) 1975
Koopmann, H.: *Die Entwicklung des intellektuellen Romans bei Thomas Mann*. Bonn (Bouvier) 3. erweiterte Aufl. 1980
Karthaus, U.: *Der Zauberberg – ein Zeitroman*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 44, 1970, S.292–296
Kristiansen, B.: *Thomas Mann – Der ironische Metapysiker*. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2013
青柳健二: 「時の小説」(Zeitroman) としての「魔の山」(北海道大学文学部紀要13/1) 1964年
片山良典: 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
武井勇四郎: 時の美学 『魔の山』の構成時間とその受容(法政大学出版社) 1994年
- 3) カストルプは幼少時より「永遠」に触れると「目まい」を感じた。主人公の生い立ちを語る第二章に、祖父が洗礼盤を見せてくれる場面がある。祖父が曾祖父先祖たちの名をあげていくときの「曾(Ur)」という「時間の埋没 Zeitverschüttung」(III, 36) を意味する音を聞きながら、「進んでいると同時に止まっているような、変転しながら停止している」「回帰と目まいを起こさせるような単調さ」(III, 37f.) の感情に襲われる。片山112頁、Karthaus, S.272, 274頁参照。
- 4) ここに示した頁数は註1) の全集によるものである。
- 5) トーマス・マンはこの概念をショーペンハウアーから知ったとフランクフルト版註釈付大トーマ

ス・マン全集の註にある (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Bd.5.2, herausgegeben und textkritisch durchgesehen von M. Neumann. Frankfurt a.M. Fischer, 2002, S.198)。この点に関しては片山良典「トーマス・マン『魔の山』の研究」において、その対応関係が詳細に解明されている (125頁)。

- 6) Schopenhauer, A.: Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Zürich (Diogenes) 1977. II, S.352. (Die Welt als Wille und Vorstellung I <以下 W₁>)
- 7) Schopenhauer, A.: IV, S.574. (Die Welt als Wille und Vorstellung II <以下 W₂>)
- 8) Schopenhauer, A.: II, S.356. (W₁)
- 9) 片山良典: 同上136頁。
- 10) Schopenhauer, A.: II, S.353. (W₁)
- 11) Schopenhauer, A.: IV, S.559. (W₂)
- 12) Schopenhauer, A.: IV, S.564. (W₂)
- 13) 「ところで、<エス>と自我についてのフロイトの記述——それはショーペンハウアーの<意志>と<知性>についての記述と寸分たがわず同じではないだろうか——ショーペンハウアーの形而上学の心理学的なものへの翻訳ではないだろうか」とトーマス・マンは言う。別の箇所では、ショーペンハウアーを「意志の心理学者」と呼び、「ショーペンハウアーの暗い意志の領域はフロイトが<無意識>、<エス>と名づけるものと完全に一致しており、——他方、ショーペンハウアーの<知性>は、フロイトの<自我>という魂の外界に向けられた部分に完全に対応している」(IX, 578, Schopenhauer) と述べている。しかしながら、ショーペンハウアーの意志は生の根柢をなすものであり、したがって人間存在を超えたものであるのに対し、フロイトの「エス」は人間心理の根底部分であり、内在的であることに注意しなければならない。マンはこの区別を意図的にあいまいにしているとわざと得ない。
- 14) 小説第三章、カストルプが療養所に着いた直後、いとこのヨーアヒムと時間談義をする場面に關してフランクフルト版註釈付大トーマス・マン全集は、この小説で展開される時間論はショーペンハウアーに依拠しているが、語り手は哲学の伝統と真剣に哲学的議論をしているわけではない、ハンス・カストルプおよび語り手が遊戯的に「哲学する」のはテーマ・モチーフ上の諸関連すなわち小説という芸術作品の一部なのである、と註を付している (S.160)。
- 15) カルトハウスは、『魔の山』の時期のトーマス・マンのニーチェとの接触は、エルンスト・ベルトラム『ニーチェ 神話学の試み』(1918)を仲介としてであったと推測している。マン所有のベルトラムの著書には多くの下線が引かれているという。Karthaus, S.275f.
- 16) Nietzsche, F.: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd.4 (Also sprach Zarathustra), hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. München (Deutsche Taschenbuch Verlag) 3. Aufl. 1993. S.199.
- 17) KSA, Bd. 4. S.200.
- 18) Heidegger, M.: Nietzsche. Erster Band. Frankfurt a. M. (Klostermann) S.277.
「永遠回帰」の解説書の説明に「決断」の語がしばしば見えるのは、ハイデガーによるものと思われる。
水上英廣・藪田宗人・杉田弘子・三島憲一: ニーチェ ツァラトゥストラ (有斐閣) 1980年、144

頁以下。

村井則夫：ニーチェ——ツァラトウストラの謎（中公新書）2008年、241頁以下。

杉田泰一・輪田稔編『細川貞雄 ニーチェ特殊講義』東北大学出版会2013年、137頁以下。

- 19) KSA, Bd. 4 (Also sprach Zarathustra) S.147f.
- 20) KSA, Bd.13 (Nachgelassene Fragmente 1887-1889), S.300f. Frühjahr 1888 14 [121]
- 21) KSA, Bd.12 (Nachgelassene Fragmente 1885-1887), S.140. Herbst 1885-Herbst 1886 2 [151]
カルトハウスも「瞬間」に注目している。彼は、ニーチェが回帰と瞬間を「蛇の腹の誘惑的な黄金のきらめき」（KSA, Bd. 12, S.348. Herbst 1887 9 [26]）に喩えていることを引いて、蛇の丸い形が回帰を表し、黄金のきらめきは瞬間を表して、短くはかない瞬間に価値があることを示していると指摘し、そこに生全体のディオニュソスの肯定を見ている。そうして、瞬間の価値が『魔の山』では語られていないと言う。なお、カルトハウスには「力への意志」への言及はない。Karthaus, S. 277.
- 22) カルトハウスは、マンはカントを読んでいたであろうと推測している。そして興味ぶかいのは、「トーマス・マンがカントの時間分析に加えた変更」であるとする。Karthaus, S.293.
マンは哲学的論議を意識的に避けている。それは「職業哲学者」（III, 753）に任せると言う。ヘフトリヒは、『魔の山』の時間論は、ハイデガーなどの哲学的議論から見れば「通俗的時間理解」にすぎないが、「奇妙なことに通俗的な時間理解にとらわれている語り手が、時間のことになると、哲学者と同じ言葉を使っている」と述べる。Heftrich, S.37.
- 23) Karthaus: S.298.
- 24) 第六章の時間論は、第五章における病人の時間概念（永遠の現在）を受けつぐものであるが、それをより繊細に考察している。コープマンは、『魔の山』の時間論は小説後半にいくにつれ、より高められた形（Steigerung）で展開されているという。Koopmann, S.143.
- 25) 青柳146頁参照。
- 26) ヨゼフが目まいに襲われることも『魔の山』の主人公と共通する。
- 27) それはみずからの出自（Woher）を見出した体験と言える。ケレーニイは神話は人間の Woher を語ると述べている。Jung, C.G. und Kerény, K.: Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich (Rhein) 1951. S.16f.

Das Zeitverständnis im *Zauberberg* von Thomas Mann

TANAKA Satoru

Thomas Manns *Zauberberg* erzählt den siebenjährigen Aufenthalt Hans Castorps, der Hauptfigur des Romans, in einem Sanatorium in Davos in der Schweiz. Während seines eintönigen Lebens oben auf dem Berg verliert Castorp den Zeitsinn: Am Ende des Romans weiß er nicht mehr, wie alt er ist. Er kann nicht mehr zwischen „Einst“ und „Jetzt“ unterscheiden. Der Roman berichtet einerseits Castorps Kur im Sanatorium in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg und macht andererseits die Zeit selbst zum Gegenstand. Über die Zeit sprechen nicht nur die Figuren, sondern auch der Erzähler des Romans.

In der Forschung wurde schon darauf hingewiesen, dass die Erörterung der Zeit im Roman auf der Metaphysik von Schopenhauer und Nietzsche basiert. Die vorliegende Abhandlung versucht, das Zeitverständnis im *Zauberberg* mit den Zeitbegriffen der beiden Philosophen zu vergleichen und die Unterschiede zu ihnen zu zeigen, um so das Charakteristische des Zeitverständnisses im *Zauberberg* zu verdeutlichen. Dabei zieht sie auch das Vorspiel „Höllenfahrt“ zu der Roman-Tetralogie *Joseph und seine Brüder* in Betracht, in dem über die mythische Zeit gesprochen wird.

Wenn man im Krankenhaus eine ganze Reihe von Tagen im Bett verbringt, vergeht die Zeit am Ende sehr schnell. Ein Tag ist wie der andere. Der Erzähler spricht von einem „stehenden Jetzt“ oder „nunc stans“. Diese Wörter sind aus Schopenhauers Schriften entlehnt, aber wenn man genau hinsieht, gibt es zwischen dem Zeitverständnis im *Zauberberg* und Schopenhauers Zeitbegriff einen entscheidenden Unterschied: Hans Castorps psychischer Zeitsinn kennt nicht den metaphysischen Blick des Philosophen.

Hans Castorp stellt sich den Wechsel der Jahreszeiten als zyklische Wiederkehr des Gleichen vor, was es nahelegt, den Zusammenhang mit Nietzsches Lehre von der Wiederkehr des Gleichen zu betrachten. In dem Gespräch mit dem Zwerg am Torweg, wo sich die zwei Wege Vergangenheit und Zukunft treffen, macht Zarathustra ihn auf den „Augenblick“ aufmerksam. Im Augenblick stehend übernimmt Zarathustra die Vergangenheit und handelt in die Zukunft hinein, während der Zwerg am Wegrand nur Zuschauer bleibt. – Auch Castorp sieht in dem monotonen Leben auf dem Zauberberg dem Kreislauf der Zeit zu und weiß nichts über den „Augenblick“ in Nietzsches Sinn.

TANAKA Satoru

Im „Höllenfahrt“-Vorspiel spricht der Erzähler von der Wiederholung ähnlicher Ereignisse wie der Sintflut, wodurch er ihre Bedeutung als einmaliges himmlisches Gericht verwischt. An dem Zeitverständnis, das Thomas Mann im *Zauberberg* entfaltet, lässt sich ein wesentliches Merkmal seines Gesamtwerkes ablesen: Das Transzendente bzw. Metaphysische wird ins Psychologische übersetzt.