

## バハオーフェン、ニーチェそしてボイムラー

新町貢司

アルフレート・ボイムラーは、ヒトラーが政権を獲得した1933年にベルリン大学の政治教育学の教授に就任し、ナチス時代のドイツの教育・文化政策に関わった人物である。そのボイムラーが著した様々な論考について、ナチズムの民族主義や歴史観・文化観との関わりを問題にするのは自然なことであろう。

ボイムラーが実際にナチスと関わるようになる以前の、1920年代の彼の著作についてはどう考えるべきだろうか。筆者は以前、1926年のボイムラーの神話論『ロマン派の神話学者バハオーフェン』(以下『ロマン派』と略記)にナチズム的民族主義・人種主義へ繋がる要素があると指摘した<sup>1</sup>。しかし20年代のボイムラーを積極的に評価する次のような見解もある。

しかしながら、ここで注意しなければならないのは、バッハオーフェンの選集に付けられた「まえがき」という形をとった三百ページにも及ぶ論文『ロマン主義の神話学者バッハオーフェン』が発表されたのは一九二六年、すなわち、ボイムラーがまだナチズムに共感を示してはいなかつたし、もちろんナチス党員でもなかつた時である、という事実である。<sup>2</sup>

26年の『ロマン派』に対して作家のトマス・マンが向けた「煽動的な反啓蒙主義」という非難は誤解に基づく的外れなものだったという見解を幾人かの代表的なマン研究者たちは表明している。確かに、『ロマン派』の展開する図式が暗澹とした原始状態からの人間精神の発生と発展の歴史を重視する、正に理性の歩みを確認する面をもつものであることは筆者も認める。

ただし、それが西洋中心主義的な言述で表現され、東洋の神話や宗教を低次元のものとみなす先入見を含んでいることは否定できない。その西洋対東洋の図式がゲルマン対非ゲルマンの図式に転化した可能性があることを筆者は以前指摘した。<sup>3</sup>

筆者はボイムラーの20年代の著作をあくまで内容本意で捉え、批判的な観点から考察していきたい。ここでは、1926年の『ロマン派』から29年に出版された『バハオーフェンとニーチェ』<sup>4</sup>を経て31年の『学者にして政治家ニーチェ』に至る一連の著作を概観する。『バハオーフェンとニーチェ』は、今日顧みられることの少ないボイムラーの著作のうちでも<sup>5</sup>、特にこれまで触れられてこなかったように思われる。

## 1.

『ロマン派』と『バハオーフェンとニーチェ』とを比べてみた場合、その分量に大きな違いがある。前者は300頁近くもある長大な論考で、ロマン主義を中心にして18世紀末以来の神話研究の傾向全体を視野に入れた大きな研究である。その精神史的研究の中の一つのトピックとしてバハオーフェンやニーチェも論じられている。それに比較して後者はだいぶ短く、50頁弱ほどである。バハオーフェンやニーチェに関する部分を『ロマン派』から取り出して簡潔にまとめたエッセイのようなものといえよう。だがニーチェとの対比をより特徴づけようとしたためであろう、両著作の間でバハオーフェンの解釈にやや変化がある。

31年の『学者にして政治家ニーチェ』は、「国家社会主義の学者・作家のうちでも本物のニーチェ識者」<sup>6</sup>たるボイムラーがニーチェの思想をナチズムに組み入れることを目的として書いたといつていい。そのなかでボイムラーは「この本（『学者にして政治家ニーチェ』を指す一筆者）は、私がかつて『バハオーフェンとニーチェ』のなかで指し示した内容を仕上げるという面をもつ」と述べている。

先にトマス・マンがボイムラーの『ロマン派』へ向けた批判のことに触れたが、マンは特に、ニーチェのギリシア悲劇論が鑑賞者の認識を問題にした心理主義的なものでありその觀念的・形而上の解釈は神話とは相容れないというボイムラーの論旨に反駁した。<sup>7</sup>

ただし、ボイムラーはそこで単にニーチェの価値を下げようとしたとは言えない。ニーチェにおける觀念論的言述を本質的なものは見ず、歴史と政治を語る哲学者としてのニーチェをナチズムの理論的根拠へと祀り上げようとする意図があったと見なければならない。多面的な内容を含むニーチェの言述のある面を切り捨て別の面だけを強調するというとした方法は、『ロマン派』にお

けるバハオーフェン解釈の場合と同じである。

## 2.

ボイムラーは『バハオーフェンとニーチェ』の書き出しを、表題になっている両者の個人的関係から始めている。二人はバーゼル大学の同僚であった時期があり、バハオーフェン家に招かれたことを伝えているニーチェの手紙もある。バハオーフェンのほうが30歳ほど年長であり、ニーチェがバーゼル大学の図書館からバハオーフェンの著作を借り出して読んだという記録もある。バハオーフェンの母権制－父権制の図式がニーチェのディオニュソス－アポロの二項対立に影響を与えたのか否かについて、この二人の個人的関係がどのような役割を果たしたかということは興味ぶかい問題なのだが、奇妙なことに書簡以外のニーチェの著作などにはバハオーフェンの名前に言及した箇所はひとつもない。その「沈黙」についてボイムラーは次のように述べている。

ニーチェが19世紀の進歩主義という熱狂に与しなかった先人たちの後を追っていたことを考えると、この沈黙はいっそう奇妙に思われてくる。ショーペンハウアー、ヴァーグナー、ブルクハルトらとともにバハオーフェンもその先人たちの仲間に入るべきだからだ。<sup>10</sup>

この箇所のみをみるとボイムラーはバハオーフェンを反進歩主義的とみなしていたようにも読めるが、しかし以前に論じたように、バハオーフェンの言述は太古の母権制支配への憧憬と、父権制の発生・発展への賞賛という両極の間を揺れ動いており解釈によっては正反対の評価がされる。ボイムラーは26年の『ロマン派』において、バハオーフェンの母権制重視は行き過ぎと評価し、母権制から父権制への発展という点を本質とみなし、それをヘーゲル流の歴史哲学と重ね合わせた。<sup>11</sup>

上の引用はバハオーフェンの母権制への傾倒を進歩主義と相容れない逆行的なものとみなした上での言葉だが、ボイムラーは無論それのみをバハオーフェンの特徴としているわけではない。バハオーフェンの進歩主義的側面について次のように述べている箇所がある。

バハオーフェンにとって世界史とは二つの原理の相克であり、あらゆる

発展段階がすなわち人類の成果であり人類の成果とはすなわち発展することだという「自由を求める精神の絶え間ない進歩」ではなかった。しかしながら当然バハオーフェンは楽観論者であって、キリスト教が最終的に異教を克服したという確信を持っていた。時に反動的な動きがあつても、全体として人類の発展は前進し、低次の母権的段階からより高次の父権的段階へと進む。それゆえ、キリスト教という父権的宗教に属する現代という時代はよきものなのである。<sup>11</sup>

ボイムラーにとって母権制への傾倒はバハオーフェンの論旨のあまり本質的でない一部分に過ぎない。この理解自体は『ロマン派』の時から変わっていないうである。ただ、この『バハオーフェンとニーチェ』では、ヘーゲル的歴史学者としてのバハオーフェンを強調するあまり西洋中心主義的先入見が色濃かった『ロマン派』のような著述は多くないように思われる。かつて東洋対西洋と言っていた二項対立に変わってここでボイムラーがたびたび表現するのは、古代 (das Antike) とキリスト教 (das Christliche) という二項である。

キリスト教と古代はバハオーフェンにとって完全に分かたれた世界であるには違いないが、同時にまた彼の内では融合して普遍的な一つの世界を作っているものもあり、その融合へ向かって人類の歴史も進んでゆくと考えられていた。<sup>12</sup>

『ロマン派』では父権制の発展に重点を置いてバハオーフェンの進化論的側面を強調していたボイムラーだが、ここでは母権制－父権制という図式を古代とキリスト教に置き換え、その二つの融和をバハオーフェンの論の重要な要素としている。

キリスト教が勝利者であることは疑いないが、古代は滅び去りながらもなお崇拜の対象でありその宗教的象徴は人間の心奥の永遠の葛藤を表す徵であり続いている。<sup>13</sup>

ボイムラーは「バハオーフェンは古代とキリスト教の二つを隔てつつ融合しつつおのれの内に偏りなく持っている」という。太古の母権制への憧憬と父権制の勝利への賞賛という二つの極をもつバハオーフェンの論の性質を鑑みれ

ば、解釈にある程度の幅があることはそれほど不自然なことではない。ボイムラーは26年の『ロマン派』ではロマン主義をイエーナ派を中心とする前期ロマン派とハイデルベルク派を中心とする後期ロマン主義に分け、前者を觀念論的で抽象的だと批判する一方、後者の神話観に客觀的な歴史性と民族主義を認めて評価した。そのうえでバハオーフェンを後者に組み入れたのであるが、ここでの古代とキリスト教の融合という論旨はバハオーフェン個人の内面に依拠した抽象的なものになっており、やはり客觀的な歴史観を問題にした『ロマン派』とはやや調子が異なっている。

『ロマン派』では母権制から父権制への移行・発展という図式をヘーゲルの歴史哲学に結び付けて客觀的だと評価したボイムラーだが、『バハオーフェンとニーチェ』ではそのヘーゲルとの結び付け方も重点が異なっている。ボイムラーは上に述べたような古代とキリスト教の融合をヘーゲルの弁証法と重ね合わせている。

ヘーゲルが示したのは、いかにして古代がキリスト教と和合しうるかということであった。ヘーゲルはヘルダーリーンの友人であり古代をこよなく愛していたが、しかし同時にキリスト教の哲学者であろうとし、宗教改革の完遂者であろうとした。この問題に突き当たって彼が作り上げたのが弁証法であった。<sup>14)</sup>

引用中のヘルダーリーンはヘーゲルやロマン派と同時代の詩人で、聖書やギリシア神話のモチーフが渾然一体となった詩想に特徴がある。そうした融和的世界やヘーゲル的立場と同様の思想によってバハオーフェンは母権制－父権制の二項対立を融和へ導く、とボイムラーは言いたいようである。しかもあらゆる文化段階を相対的に考えるヘーゲル的立場ではなく古代への愛情に基づいて（その点においてはニーチェも同様だとボイムラーは言う<sup>15)</sup>）バハオーフェンはキリスト教と古代を一体として考える。バハオーフェンのそうした融和的視点は、觀念論に囚われずに自然そのものを見ようとする姿勢からくるという。バハオーフェンは実際に古代の遺跡を自分の目で見て歩き、自らの感覚で得たことに基づいて考える。

まずなによりバハオーフェンは古代の人間を自然人としてみるという姿勢を崩さなかった。彼は決してその人間像に近代的倫理観を押し当てて考

えるようなことはしなかった。動物的なところと精神を共に有するという人間の二重性をバハオーフェンは見抜いていた。<sup>16</sup>

その二重性を見抜く視点がバハオーフェンの「象徴の直感」であり、形象に隠された意味、光の背後の闇を直感的に捉えるということだというのである。古代はキリスト教によって克服されたが消え去ったのではなく、その神話的自然観は様々な象徴的表現を通じてなお受け継がれている。バハオーフェンは古代人の遺跡や墳墓に残された形象からそうした二重性を直感した。故にバハオーフェンは歴史を単純に直線的に捉える19世紀的觀念とは一線を画す存在なのであり、「自然らしいものをすべて倫理的に矯正する」ような道徳主義に囚われず、「自然の男、自然の女」を理解した。そういう意味でバハオーフェンの象徴の直感には19世紀の市民主義を超える力もあった、ともボイムラーは言う。

### 3.

このような捉え方は、26年の『ロマン派』での進歩主義的歴史学者としてのバハオーフェン像とは明らかに異なる側面を持つと言えよう<sup>17</sup>。考るべきなのはバハオーフェン解釈にそのような差異が生じた背景についてだが、それは何よりニーチェとの対比をより明確にするためではなかったかと思う。キリスト教への信仰と近代的理性を重んじながら古代の母権制を称揚するバハオーフェンに対し、同様に古代の自然力への憧憬を強めた結果近代西洋に背を向けたニーチェ、という対比である。

ニーチェもまたバハオーフェン同様キリスト教を近代社会の本質と見て疑うことはなかった。しかしひニーチェの場合そのキリスト教とは、決してその価値を認めることのできないものであった。ニーチェにとってキリスト教のなかにあるのは、光り輝く古代の情景を我々の目に見せぬようとする鬱屈とした霧であった。<sup>18</sup>

母権制にしろディオニュソスにしろ、それがヴィンケルマン的な明朗なギリシア観に相反する暗澹とした力を表すという点では同じである。ボイムラーは「迷妄と謎、遊戯と戦慄、欺きと生成流転を愛する神」というこの描写をバハオーフェンに適用している。

フェン同様ニーチェもディオニュソスに対して當て、また同様にディオニュソスの隣にアポロを並べ対立関係に置いた」<sup>19</sup>と言う。古代に対する姿勢に似たものを持つ両者において決定的に異なるのが、キリスト教的近代に対する態度だった。

バハオーフェンは「反時代的」なニーチェに反キリストを感じ、ニーチェはバハオーフェンからの諫言に自分への無理解を見る。(中略) ニーチェという人物がキリスト教の敵だと明らかになった瞬間、バハオーフェンは彼から身を引き距離を置いた。二人の性格から見てそれ以外の帰結があるはずはなかったのである。<sup>20</sup>

バハオーフェンは「古代とキリスト教の融和を、ギリシアのアポロ的理性がより高い宗教的啓示と結びついた帰結」<sup>21</sup>と捉えるが、ニーチェにとって理性とは人間の本来の生を抑圧する暴力に他ならない。こうした関係は、ブルクハルトやヴァーグナーの間にあったのと同じという見方もできる。ボイムラーは「他のどこでもなく、約半世紀前にバーゼルで見られたこの対立にこそ、近代文化の問題性が如実に見て取れる」<sup>22</sup>とまで言っている。確かに、発掘の成果などから古代文化の実相が次第に解明されていく中で相対化してゆくキリスト教的価値観や理想としての古代ギリシアをどう捉えるのかという問題の中心にニーチェもいた<sup>23</sup>。この点についてここで詳述はできないが、ニーチェは近代の位置づけをめぐって反ヘーゲルの立場に立つ。バハオーフェンとはこの点でも相反することになる。

厳然として存在する近代の歴史主義、ヘーゲルの体系哲学はその力を示す象徴であった。歴史主義的「教養」が主張するのは、異教にしろキリスト教にしろ、それが絶対的中心に立つことはないということである。この相対的歴史主義がプロイセン流の規範による「普遍的国家のための教養」を形成する。ニーチェがバーゼル時代に行なった講演で反駁した相手たる「教養」とはこのことであった。<sup>24</sup>

バーゼル大学就任時代に行なった講演『我々の教育施設の未来について』でニーチェは国家に益するための教育という考え方を批判し、また『悲劇の誕生』同様初期の著作に数えられる『反時代的考察』でも同じ批判をしながらヘーゲ

ルの体系哲学や歴史主義に否を唱えている。ドゥルーズのようにヘーゲルこそニーチェの思想全体の対蹠となるものだとする見解もある。バハオーフェンが結局のところ「19世紀の一般的市民」<sup>25</sup>であったのに対し、ニーチェはその19世紀という時代全体に対抗しようとしたとも言えよう。

#### 4.

バハオーフェンとニーチェのこのような対比からボイムラーが導き出そうとするのは何であろうか。ボイムラーはここではバハオーフェンのほうを肯定的に捉え、ニーチェに対しては批判的な立場をとっているように見える。何よりもニーチェが『悲劇の誕生』をはじめとする初期の著作で展開したギリシア文化のディオニュソス的根源という問題をボイムラーはあまり積極的に評価しない。

ニーチェがディオニュソス的ギリシアについて語ったことのうちに、ニーチェ自身の本質や彼の古代解釈の核に迫るような重要性はあるのだろうか？あの『悲劇の誕生』以来の、ある個人の恍惚状態におけるディオニュソス的根源神話との結びつきという心理主義的解釈は、若い人間にありがちな、面白くはあるが理解を誤らせる仕事というしかないだろう。<sup>26</sup>

『悲劇の誕生』のアポローディオニュソスという二項対立がロマン主義的觀念論やショーベンハウアーの意志と表象の哲学の延長上にあることは論を待たず、主観－客観の認識論的・心理的觀点から神話の問題を扱っているその抽象性をボイムラーは批判する。形而上の・觀念論的な論議では歴史の問題が排除されてしまうからである。神話を根拠に新しい歴史觀・民族間を形成するのがボイムラーの意図であり、そのための精神的拠り所としてあらためてニーチェを位置づけようとするがこの時期のボイムラーのニーチェ論の方向性を決定付けている。それは『ロマン派』において『悲劇の誕生』を心理主義的と批判した時から既に見られることで、ボイムラーにとって重要なのは初期のそうした著作よりも民族主義や政治思想に利用しやすい後期の遺稿などだった。

「ディオニュソス的現象」が若書きの著作の主題になったのは、青年ニーチェの音楽藝術ならびに音楽の天才ヴァーグナーへの限りない愛が影響し

たからである。我々が今の目からバーゼル時代のニーチェの論文や断片といった資料を見ると、新しいギリシア人像が見えてくる。つまり新しいニーチェ像も見えてくるということだ。音楽を愛したディオニュソス的熱狂家ニーチェではなく、果敢に戦う、男性的格闘者ニーチェの姿、そして耽溺する神秘家ではなく勇壮な「反時代的」青年であり、彼の書いた『反時代的考察』にはディオニュソスなど登場しないし、『悲劇の誕生』の雰囲気はどこにもない。<sup>27</sup>

ボイムラーは『悲劇の誕生』を若年期の習作の様に扱い、脇に片付けてしまっているように思われる。ロマン主義的な神秘思想の面影があるその著作よりもボイムラーが前面に押し出したいのはニーチェが同時代への様々な抗議をあらわにした『反時代的考察』である。そうした戦闘的で男性的なニーチェ像は後にボイムラーが展開する男性的ゲルマン主義へつながると読むべきであろう。「闘争し、勝利する男性がギリシアの歴史を代表するとニーチェは見ていた」<sup>28</sup>とボイムラーは言う。ここでギリシアを形容している言葉は後のナチズム時代に体制を称賛するため使われるようになるものだといつてもいい。また時代への抗議者というニーチェの姿を強調していることは、ヴァイマル体制への批判からナチズムの萌芽にいたる、ボイムラーの活動した時代性と重ね合わせることもできよう。

31年の『学者にして政治家ニーチェ』でボイムラーは「バハオーフェン選集への序文で始めたニーチェのディオニュソス概念への批判」を続け、「この概念を通じたニーチェ理解というものは不可能だ」とまで言っている<sup>29</sup>。ボイムラーにとってニーチェの重要性はギリシア的闘争の世界を「ゲルマン的根本性質」とするところにある。

キリスト教的世界にあっては嫉妬は惡であり卑しい感情でしかないが、ギリシア的世界においてはそれは自己主張と力と勝利への衝動である。ニーチェが哲学的主著の中で全存在の根底として規定しようとしたものこそこの衝動であった。<sup>30</sup>

そのギリシア的なものを受け継いだのがゲルマン民族だとボイムラーは言い、この文化観・民族観の宣伝にニーチェを用いた。ボイムラーが主著といっているのはニーチェの晩年の遺稿を編集してつくられた『力への意志』だが、

実際のところそれは、ニーチェが数多く残した執筆計画のうちの一つの書名に過ぎなかつたその表題の下に未完成の大著のように作為的に編まれたもので、今日では「偽書」と呼ばれる場合すらある<sup>31</sup>。

## 5.

『悲劇の誕生』を視野からはずそうとするボイムラーのこの読み方の根拠となるものが一つある。それは『悲劇の誕生』に対する他ならぬニーチェ自身の自己評価である。『悲劇の誕生』は初版が1872年だが、後の版には「自己批判の試み」という題の前書き（1886年）が付いた。その前書きでニーチェは『悲劇の誕生』の、ショーペンハウアーやヴァーグナーの音楽論とロマン主義的観念論の影響の下で形成された形而上の性格に自己批判を向け、ディオニュソス的生をアポロ的仮像が昇華させるという二元論を「形而上の慰め」と言う。

若いロマン主義者よ、それが必要だというのは嘘だ！君たちは、重荷と恐怖に耐えるあらゆる自己研鑽にもかかわらず、慰めを、つまり形而上の慰めを求め、ロマン主義者として、キリスト者の結末を求めようとするかもしれない。しかしそれは間違いなのだ！君たちが求めるべきはこの現世のための芸術だ。（中略）君たちが果敢なペシミストであり続けられるのなら、形而上の慰めなどすべて悪魔にでもくれてやればいいだろう。<sup>32</sup>

従来ニーチェの思想の歩みは三段階に区別してきた。ロマン主義の延長上にある初期、そのロマン主義に対する反発から今度は啓蒙主義的立場で観念論を批判しアフォリズム形式の著作を書き始めた中期、そして永遠回帰や超人といった表現で新しい世界観を築こうとした後期の三段階である。しかし初期におけるディオニュソス的なるものの発見が後期の永遠回帰思想として深化する面があり、ボイムラーのように軽視しすぎるのは行き過ぎであろう。ニーチェは観念論的な表現に傾きすぎたことを自己批判したまでであり、明朗なギリシア文化の深層の暗面たるディオニュソス的根源という考えまで捨てたわけではない。

ボイムラーがそうしてニーチェの「ディオニュソス的なるもの」を切り離そうとしたことは、『ロマン派』においてバハオーフェンの母権制重視を「行き過ぎ」と評したことと同じ意味であろう。それは理性、精神、光の側にある父

権制やアポロを前面に出し、非理性、物質性そして闇を司る母権制・ディオニュソスを排除するということである。野蛮かつ未熟な南方系民族に対する理性的で優れた北方ゲルマン民族というナチズム的世界観につながる解釈をボイムラーは『ロマン派』と『バハオーフェンとニーチェ』で既に行なっていると見なければならない。

ローゼンベルクの『二十世紀の神話』では北方民族について次のように言わかれている。

没落を迎えたが、ギリシア人は確かにアジア的影響の流入を阻止し、彼らの輝かしい賜物はあらゆる世界に広まって、ローマの北方民族の下ではそこから新たな文化が生まれたし、ゲルマン的ヨーロッパにおいても生き生きとした神話となった。ギリシア人の尽力によってアポロは北方ヨーロッパの最初の勝利を達成した。ギリシア人の後に、心的・精神的自由や有機的な生活形態、学究的創造性といった価値の担い手が北方の深みから生まれてきたからである。<sup>33</sup>

ローゼンベルクによれば東洋的母権やディオニュソス的文化と北方ゲルマン的西洋との邂逅が起こったのがギリシアであり、ギリシアは東洋文化の悪影響から西洋を守ったという。ローゼンベルクはロマン派を東洋的物質主義・非合理性の崇拜者として批判しており、ニーチェをもそこに含めている<sup>34</sup>。一方ではニーチェをナチ的闘争の象徴として賛美しており、ローゼンベルクの場合ニーチェの思想全体への見通しがなく扱いが場当たり的だと言える。

## 結び

ローゼンベルクと違い、ボイムラーはニーチェの思想の変化などを理解しており、それを踏まえた上でディオニュソス的なるものを中心とした初期のロマン主義的神話觀を非本來的なものと片付けてしまった。この時期のボイムラーのニーチェ批判について、「ボイムラーの狙いは、ニーチェを新しいロマン主義的思潮の立役者の地位から引きずり落とし、その代わりにバハオーフェンの母権制の再評価をするものだった」という言葉があるが、ボイムラーのバハオーフェン評価が条件付なことや、ニーチェへの批判にディオニュソスという非合理的表象を排除する目的があったことを考えればそれは不十分な見方であ

ろう。見逃してはならないのは母権やディオニュソスという非合理的なもののが排除こそが後のゲルマン主義につながるという点であり、トーマス・マンが20年代のボイムラーの神話論に夜や死を崇拜する非合理主義という批判を向けたことも、その点に照らせば的外れなのは明らかである。

『ロマン派』と『バハオーフェンとニーチェ』を比べると、母権制－父権制あるいはディオニュソス－アポロという二元論的図式を都合よく解釈して利用するという姿勢が共に見られるといえよう。それは東洋に対する西洋の優越という図式を非ゲルマン民族に対するゲルマン民族の優越に置き換える論法<sup>36</sup>にもつながるものと思う。

また二つの著作の間ではバハオーフェンに対する位置づけに相違が見られる一方、ニーチェへの批判の論点は一貫している。ボイムラーにとってより重要なのはニーチェのほうではなかったか。そしてニーチェ批判はニーチェ解釈の重心を移すためのものであり、30年代以後ニーチェをナチズムに積極的に取り込もうとする前段階のいわば準備に相当するとみるべきであろう。

## 註

- 1 抽論「アルフレート・ボイムラーによる二つのバハオーフェン論」（『文藝・言語研究 文藝編』43号所収、筑波大学文芸・言語学系、2003年3月、33-45頁）を参照。
- 2 奥田敏広：母権論とロマン主義、あるいは歴史と神話－ボイムラーのバハオーフェン受容をめぐって（『ドイツ文学研究』所収、京都大学総合人間学部ドイツ語部会編、2000年4月、1-30頁）2頁。
- 3 註1に同じ。
- 4 Baeumler, Alfred : Bachofen und Nietzsche. Zürich (Verlag der neuen Schweizer Rundschau) 1929.
- 5 註2にあげた論文の4頁で奥田氏が、今日ボイムラー研究がほとんど行なわれていないと述べている。
- 6 Taureck, Bernhard H. F. : Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum. Leipzig (Reclam) 2000, S.126.
- 7 Baeumler, Alfred : Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig (Reclam) 1931, S.86.
- 8 神話と心理学は相容れないというボイムラーを批判したマンは、聖書や神話にフロイトやユングの心理学的解釈を用いて人間存在の内面の原型を探る小説『ヨゼフとその兄弟たち』を創作した。抽論「神話の中の「回帰」と「発展」－マンとボイムラーの神話観について－」（『RHODUS』第18号所収、筑波ドイツ文学会編、2002年3月、15-24頁）を参照。

- 9 Baeumler, Alfred : *Bachofen und Nietzsche*. A.a.O., S.10.
- 10 註1に同じ。
- 11 Baeumler, Alfred : *Bachofen und Nietzsche*. A.a.O., S.10-11.
- 12 Ibid.,S.11.
- 13 Ibid.,S.11-12.
- 14 Ibid.,S.17.
- 15 Ibid.,S.19.
- 16 Ibid.,S.22.
- 17 ボイムラーは『ロマン派』のなかで、バハオーフェンが母権制に重きを置いたことを「行き過ぎ」と言っていた。註1参照。
- 18 Baeumler, Alfred : *Bachofen und Nietzsche*. A.a.O., S.12-13.
- 19 Ibid.,S.28-29.
- 20 Ibid.,S.16.
- 21 Ibid.,S.44.
- 22 Ibid.,S.16.
- 23 西尾幹二：ニーチェ 第二部（ちくま学芸文庫）2001年、454頁参照。西尾は「しかし歴史主義の探求欲による視野の広がりは、文献学の開拓アウグスト・ヴォルフが最初に信奉した、規範としての古代ギリシア像の理想を、曖昧にする危険はなかっただろうか。歴史主義による相対化の痛手をもっとも強く受けた学問は、神学に次いで、古典文献学であったと私は思う」と述べている。
- 24 Baeumler, Alfred : *Bachofen und Nietzsche*. A.a.O., S.18-19.
- 25 Ibid.,S.43.
- 26 Ibid.,S.34.
- 27 Ibid.,S.35.
- 28 Ibid.,S.39.
- 29 Baeumler, Alfred : *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. A.a.O., S.86-87.
- 30 Ibid.,S.93.
- 31 「ニーチェ事典」（弘文堂、1995年）98頁参照。
- 32 Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin/NewYork, 1980. Band 1, S.22.
- 33 Rosenberg, Alfred : *Der Mythos des 20. Jarhhunderts*. München (Hoheneichen) 1935, S.53-54.
- 34 Ibid.,S.37.
- 35 上山安敏：神話と科学 ヨーロッパ知識社会 世紀末～20世紀（岩波現代文庫）2001年、332頁。
- 36 註1に同じ。

\* 本稿は平成15年度学内プロジェクト奨励研究の研究成果の一つである。