

第一章

近代ヨーロッパの 神話学

第一節 研究対象の拡大 —— 比較神話学の成立

本章では、20世紀前半までの神話学に内在した様々な問題点を、個々の研究や著作に触れながら具体的に指摘する。

西洋中心主義には、現在の神話研究の観点から見ると問題があった。しかしそれを単に時代遅れの見方として片づけては時代性との繋がりを見失うことになる。本論で扱う神話学というものは、根本においてはヨーロッパで生まれた学であり、伝統的な古典古代研究に端を発している。その基本姿勢は、ギリシア・ローマの古典古代にヨーロッパの伝統的な価値の根拠を求め、その起源や源泉を求めるところにあった。そうした起源を求める学は18世紀から19世紀の後半にかけて特に顕著に見られるものであった（ルソーの『言語起源論』やニーチェの『悲劇の誕生』など）。文化現象を遡り、その根拠を求める運動は結局、ヨーロッパの内部だけで片づく問題ではなかった。範疇を拡げてより広範な視野で行なわれざるを得ない。ヨーロッパの文化の起源を求める動きはその外部の世界を求めて拡がっていったが、それは時代的にみると植民地主義、帝国主義の時代と重なっていた。¹

神話の捉え方に内在する西洋中心主義は、植民地主義や帝国主義の時代に生き神話の研究に携わった学者の偏見というだけの問題ではない。根本においては、様々な世界の多様な神話を司る一つの根本原理を明らかにしようとする姿勢があったことを理解する必要がある。一つの原理が、西洋の文化の源泉として求められていたのである。

世界の神話がどのような原理から成り立っているのかということについては、実にさまざまな説が唱えられ、否定されたりあるいは改変されてきた。結局のところそのような説のどれも、神話の完全な解明に至るものではなかった。つまり多様な神話から一つの原理を導き出そうということに無理があったといえないだろうか。

以上のような問題について述べるにあたり、本節では19世紀の半ば以降の比較神話学の分野における諸研究を考察してゆく。比較神話学は先に触れたマックス・ミュラーの „Comparative Mythology” から始まる流れと言っているが、本節ではまず20世紀初頭にドイツで起こった比較神話学会について考察し、それからマックス・ミュラーの研究へ

遡っていく。

1. ドイツにおける比較神話学

ここでいう比較神話学とは、1906年にエルンスト・ジーケ(Ernst Siecke 1846-1935)を中心としてベルリンで設立された「比較神話学会(Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung)」の一派の研究をいう。²この学会の研究は『神話学双書(Mythologische Bibliothek)』として公刊されている。本節ではまず、レスマン(Heinrich Lessmann 1873-1916)の著書『比較神話学の課題と目標(„Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung“ ;以下『課題と目標』と略記)』(1908)³によって、この時期の神話研究の方向性と問題を検討することにする。

『課題と目標』は、前述の『神話学双書』に収められている一冊である。著者レスマンが序文の冒頭で「比較神話学会が設立されて以来、この学会の目標をできる限り簡潔にまとめるべきだという要望がたびたび表明されてきた」⁴と述べているが、そうした要望に応え、比較神話学の基本姿勢をまとめているものと言える。

「比較(vergleichend, comparative)」という立場が意味するのは、異なる文化圏の神話の比較考察であることはいうまでもない。既に触れたように、その方向を明確に位置付けたのは19世紀半ばのマックス・ミュラーであるが、レスマンが『課題と目標』で次のように述べているところからもわかるように、神話の研究の地平が拡大し始めたのは18世紀から19世紀への転換期においてであった。

中世全体を通し、近代直前に至るまで、われわれに知られていたのはほとんどギリシア神話のみであった。ギリシア神話における様々な形姿は、造形芸術にも文芸にも学究的著作にも、多様な用い方をされてきた。ここで、18世紀から19世紀への転換期に、これまでほとんど唯一の神話と思われてきたギリシア神話以外の神話が存在するのだ、という少なからぬ衝撃をわれわれは経験したのであった。⁵

その時期に新たにヨーロッパで知られた神話として、インドとペルシアの神話を挙げることができる。それは『ヴェーダ』、『ウパニシャッド』、『アヴェスター』などのインドや

ペルシアの聖典が知られるようになったことを意味する。そうした聖典の写しがヨーロッパへもたらされることになった経緯については本章の後の節で述べることにする。

ここで問題にしているドイツの比較神話学会は 20 世紀初頭におこった。つまりマックス・ミュラーの研究がででから 50 年ほどが経過している。しかしそれでもまだ、比較神話学という分野が一つの学問領域として確固たる位置を得ているという状態にはなかった。レスマンは次のように述べている。

われわれが神話の(der Mythologie)学問的研究を行なっている、ということについては、争う余地はない。しかしながら、確固たるディシプリンを持つ神話の学(eine Wissenschaft der Mythologie)というものは未だ存在しない。だからそのような学をこれから次第に作り上げて行かねばならないという状況である。⁶

レスマンはまた「目下のところ、神話学は一般からの関心という点で人類学(Anthropologie)に遅れをとっている」⁷と述べている。既に述べたように、文化人類学が学問領域として認証を得ているのと同じ状態には、神話学はない。その状態は結局現在まで続いている。この時代の人類学の問題については後の節で、主にタイラーの研究について述べることにする。

先の引用からもわかるように、この時期もまだ神話の研究は、原則となるべき確固とした研究方法を求めて様々に模索をしているという状況にあった。神話の解釈のための様々な学説が打ち出されたこともそのことを裏付けるが、ここで考察している比較神話学が方法論の確立のために持ち出してきたのは、言語学であった。18 世紀末に古代インドのサンスクリット語が知られて後、やはりマックス・ミュラーの登場などによって盛んになった言語学におけるインド・ヨーロッパ語族の研究が、ギリシア・ローマの古典古代とオリエント神話の比較研究の根拠となった。レスマンは「比較言語学以上に、神話の研究との対比の対象として相応しい近似の学問は、他にはないのではなかろうか」という。

言語学者は、様々な個々の言語から辞書をつくり、文法をまとめる。そのようにして素材をまとめ上げ、それを今度は比較検討の手段に用いる。比較において様々な法則性が明らかになり、それらの法則は、さらなる比較のポイントを見出すための手がかりとして役立つことになる。そのようにして、あらゆる語や表現形式が特定の位置

に納まることのできる一つの大きな系図をたてるための、全体の方法が導き出される。このような有り様を神話学へ応用しようとするなら、われわれは次のことを確認する必要がある。語が音声の集まりから形成されているように、神話の物語は個々のモチーフの集まりから形成されている。物語を形成している個々のモチーフが、言語の比較における語に相当するものである。⁸

とほいうもののレスマンは、神話の物語の中のモチーフは言語の場合の語と違って曖昧な要素を多く持っているものであるから、学としての神話学の方法を確立するのは困難であると述べている。ともかく、比較考察のための原則を言語に依拠する以上、神話を伝える言語が同じ系統に属するものでなければならないという制約が生じることになる。そうでなければ比較する対象を決定するための根拠がない。比較神話学が言語学の成果に依拠するのは、上述のようにインド・ヨーロッパ語族という言語系統の枠内での神話の比較ということであり、その方法は、端緒となったマックス・ミュラーからここで扱っているドイツの比較神話学を経て 20 世紀後半のジョルジュ・デュメジル (Georges Dumézil 1898-) に至るまで、基本的に変わっていない。

そのような比較神話学が諸神話からどのような原理を導きだそうとしたのかを見てみよう。ドイツの比較神話学会が神話の根本原理として掲げたのは、大林の言うように、太陰神話という見方であった。⁹つまり神話は月の運行を比喩的に表現しているというものである。もっとも、この太陰神話観も、それ以前までに立てられた多くの説の内の一つに数えられるに過ぎず、決定的な説明ではない。この太陰神話観を含めた様々な説について、やはりレスマンの『課題と目標』を振り返ってみる。

レスマンは、比較神話学の立場を主張するにあたり、それ以前までの神話解釈で主流を占めていた説に反駁している。反駁の対象となっているのは大まかに分けて二つの説、すなわち自然神話観とアニミズムである。自然神話観は、風や稲妻といった自然現象の擬人化や神格化が神話の発生の端緒だとする説であり、アニミズムはタイラーがいわゆる未開文化の研究から導き出した説で、古代の人々や未開の人々は、木や石やその他あらゆるものに靈魂が宿っているのであり、その靈魂の崇拜が神話の形成へと至った、というものである。

神話の発生の原因は、人間の感情的素養という観点から求められ、太古には様々な

自然の力が神格化されたのだ(eine urzeitliche Vergötterung der Naturkräfte)、と説明された。そのような解釈は、18世紀になって初めて現れた、つまり後追いで全く近代的なものである熱狂的な自然感情の(ganz modernen schwärmerischen Naturgefühls)助けを借りて、実際は全く異なるものを有する神話の物語へと強制的に持ち込まれたものであった。¹⁰

レスマンはアニミズムについても、「靈魂信仰(der Seelenglaube)が様々な民族のその他の世界観においては重要な役割を果たしていることは否定しないが、神話とは無関係である」¹¹と否定している。アニミズムは自然の神格化や擬人化ともかかわるものであるもので自然神話観とも共通性を持つが、いずれにせよ、体系的で整った世界観を持つ神話などの解釈には役に立たないというのである。

われわれは風や霧や雷鳴、稲妻といった全てのものも、夢の中の想像や靈魂信仰その他の迷信も無視してかまわないし、このような悪夢を捨て去って、新たに神話の謎を解明する試みに取りかかってもよいのである。¹²

しかしながら自然神話にしろアニミズムにしろ、様々な問題があるにせよ(それについては後に述べる)全て否定されてしまったわけではない。それは神話の解釈のために立てられた全ての説に言えることであるが、世界の全ての神話を解き明かす普遍的な原則として通用するものとはどれも言えないにせよ、それぞれに意味のある内容を含んではいるものである。ここで問題とすべきなのは、一つの原理がなければならない、としている神話の解釈である。

さて、上記のように自然神話観やアニミズムを否定している比較神話学は、太陰神話説を唱えている。それについては、この学派の代表的学者であるエルンスト・ジーケの研究 „Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde. (『龍退治の神話 インドゲルマン伝説の研究』”(1908)¹³に一瞥を投じよう。

先に述べたように、インド・ヨーロッパ語族の文化圏を対象にしていることは、表題から窺える。その範囲内の様々な神話に共通するものとしてジーケは龍退治のモチーフに注目している。そのモチーフを月のいとなみを表現した神話として解釈しようと言うのである。

非常に多くの民族のもとで、様々なかたちで伝えられている話が—そういうものを神話というのだが—、神あるいは英雄と龍や異形の怪物との間の闘いの話である。インドラ、アポロ、ベレロフォン、ヘラクレス、カドモス、トール、ジークフリートといった名が龍と闘った者としてよく知られている。ヘブライのヤーヴェ（イエホヴァ）も龍退治と無縁ではない。¹⁴

龍退治の神話は、雨を降らせる雲を捕らえて妨害しようとする灼熱の太陽に対する闘いを表現しているものだ—とするヴォルツォーゲン（Hans von Wolzogen 1848-1938）の見解に反駁して、ジークは次のように解釈する。

光を産み出す神と、月を覆い隠すデーモンとの闘いという、自然の中で繰り返され至る所で見ることができる現象こそが真の意味だということが明らかになる。月を覆い隠すデーモンは月と密接に結びつけられ、最終的には覆い隠された黒い月そのものとみなされる。月がどのようなものであり、どのような運行をするのか、その満ち欠けがどのようにしておこるのか、ということを、原始の人々は知る由もなかった。月が現れると、夜の暗闇の恐怖は払いのけられ、人々は月に従って時を測った。月は人々に生き生きとした賛嘆と関心を起こさせた。かつては、この月の性質とその成り行き、その生成と成長と行き去り、そして時々起こる空からの消滅を適切に表現しようとする言語的努力が行なわれた時代があったのである。¹⁵

ジークは、神話の物語が月の様々な面を表現するその在り方を三種に大別している。上の引用にもあるように、月食によって隠された黒い月が龍や蛇などの怪物として描かれる場合、それとは逆に明るく輝く月が光の神として描かれる場合がまずわけられる。後者のような月の崇拝は、太陽神への崇拝が強まるに連れて次第に退いていったという。そしてもう一つ、処女の女神としての月と男性の太陽神への崇拝という形があるという。ジークや比較神話学派の太陰神話説について細かく検討を加えることが本論の目的ではないので個々の論点に踏み入ることはしないが、この三種の物語のいずれもが、一ヶ月に一度起こる月の満ち欠けを表現しているのだという。¹⁶

このような太陰神話説は、より広い意味の天体神話説の内の一つとっていいだろう。

天体神話説には、太陽神への崇拝が神話の源だとする太陽神話説や、さらに黄道十二宮をめぐる太陽の運行が神話によって表現されているとする説などがある。太陽神話説は比較神話学の端緒を開いたマックス・ミュラーが唱えた説である。また後者のような神話観を唱えたのは、神話の起源をバビロニア神話に置き、全ての神話の起源の地はバビロニアにあると考えた汎バビロニア学派である。汎バビロニア学派については本章の後の節で考察する。

これ以降は、ここまで見たような比較神話学の始まりにあるマックス・ミュラーに振り返り、引き続き比較神話学の問題点を考察しよう。

2. マックス・ミュラーの比較神話学と進歩史観

フリードリヒ・マックス・ミュラー(Friedrich Max Müller)は1823年12月6日、ドイツのデッサウ生まれ。1841年からライプツィヒ大学で古典文献学(klassische Philologie)や哲学ならびにオリエントの言語を、特にサンスクリットをヘルマン・ブロックハウスのもとで学ぶ。1844年からはベルリン大学でシェリングのもとで哲学を、またその他にもペルシア語や比較言語学などを研究する。1845年にパリ大学に移り、そこでリグ・ヴェーダの編集に携わる。1848年にはオックスフォード大学へ移っている。1900年10月28日オックスフォードにて没。¹⁷

マックス・ミュラーといえば、その後の宗教・神話の研究やオリエント文化の理解のための重要な基礎となった翻訳集『東方聖典叢書(Sacred Books of the East)』(全50巻、1879年)の編集を主導したことで知られる。インドの文化を世界に知らしめたことで、マックス・ミュラーの名はインドでもよく知られており、インドにおけるゲーテ・インスティテュート(Goethe-Institut)は1957年以来マックス・ミュラーの名を冠している。¹⁸

先にフレイザーについて述べたが、このマックス・ミュラーも、自身でインドへ赴き研究したわけではない。その経歴からしてもマックス・ミュラーは文献学者であり、彼の仕事は植民地インドから本国へもたらされた様々な資料を検分することであった。いわゆる未開文化についてだけでなく、オリエントの神話や宗教の研究という分野でも、ヨーロッパの植民地主義・帝国主義と無関係とすることはできない。インドについて考える場合、その地から様々な文献資料をもたらしたのは、ベンガルに設立された王立アジア協会の長

ウィリアム・ジョーンズや、フランス海軍の船でインドへ渡り、現地でイギリスの協力を得て活動したフランス人アंकティル・デュペロンであった（それについては後の節で述べる）。マックス・ミュラーが研究のためフランス・イギリスへ渡ったことも、そうした時代背景と切り離しては考えられない。植民地からもたらされるものの受け手は無論植民地を有する本国、すなわちイギリスとフランスが主であり、その点でドイツは遅れをとっていた。

上に述べた太陽神話説の他に、ミュラーの印欧神話解釈の土台をなすものとして重要なものは言語の疾病説である。¹⁹ミュラーの比較神話学の基礎になるのは、『比較神話学』のなかで述べているとおり、印欧語族という言語学上のカテゴリーであった。

ヘーゲルは、ギリシア語とサンスクリット語の共通の起源を新たな世界の発見であると呼んだが、同じことがギリシア語とサンスクリット語で書かれた神話の共通の起源についても言えるであろう。その発見がなされた今、学としての比較神話学は、現在の比較文献学と同じ程度の重要性をもつようになるのである。²⁰

比較神話学が、ミュラーのいうように学としてそのまま成り立つものではなかったことは既に述べたとおりである。

ミュラーによれば神話は言語上の混乱の結果であった。一つの事物が数多い名称によって表現されたり、逆に一つの名称が複数の名称に用いられるといった言語表現上の混乱が、複数の神が一人の神に結びついたり一人の神が複数の神に分裂したりするという事態を生じさせる。自然の事物への名称が神々の名となり、また文法上の性の区別ともあいまって擬人化された神々の神話が生まれる。そのように神話化される自然の現象の内もっとも重要なのが太陽であった。日の出、日の入り、毎日繰り返される昼と夜の交替、光と闇の闘い、天上と地上であまねくおこる太陽系のドラマこそ初期神話の重要な主題であると考えた。マックス・ミュラーは次のように述べている。

われわれが神話的な慣用語法の成立するのを見る場合、様々な語が生まれあるいは崩れていく際の法則をはっきりと捉えていれば、困惑する必要はない。むしろわれわれは、ある一つの言語が、実際幼児期の疾病と呼んでもいいような、健全な法則性に

よって遅かれ早かれ乗り越えられるべき混迷した状態をどのように脱却したのか、という点に驚かざるを得ない。²¹

上の引用中にもあるが、マックス・ミュラーの神話解釈を読むと、神話を生み出した古代のありさまを、子供や幼児の譬えで表現する 경우가非常に多い。このことは神話についてだけでなく『宗教学入門』などをみても言える。ミュラーの言語の疾病説が言語学上どこまで通用するものであるのかをここで詳しく吟味する余裕はないが、問題なのは、先の節で述べたように、古代のものを、現代の文化水準に達していない未発達のものとして仮定している点である。神話についてのそのような見方が 20 世紀半ばに至って反省されているのは既に触れたとおりである。ここで指摘したいのは、近代の神話学の端緒をなすマックス・ミュラーに、神話の偏向した見方の問題を帰すということではなく、19 世紀を中心として西洋の知的世界に大きな位置を占めていた発展・進歩史観の力の大きさである。マックス・ミュラーもその枠の中で神話を捉えていた一つの例にすぎない。この点については次章以降でさらに踏み込んで論じる。

古代の自然観と未熟な言語表現という見方について、マックス・ミュラーはこう述べている。

「黄昏(Zwielicht)」という語の意味が忘れ去られ、なお「黄昏が子守歌を歌い太陽を眠りへ誘う」といった表現が残っていて、「黄昏」という語に説明がつかないという事態を仮定しよう。乳母が、長いこと考えたあとで子供たちに、「黄昏」というのは老いた女性であって、太陽をベッドへ誘うために毎晩やって来るのだ、そして小さな子供たちがまだ起きているのを見つけるととても怒るのだ、と語るとしよう。子供たちは乳母と一緒に「黄昏」について話をし、やがてその子供たちが成長すれば、彼らは今度は自分の子供たちにその老いた乳母のことを語って聞かせるのである。このようにして、人類の幼児期に多くのメルヘンが生まれ、民族を唄う詩人に採り上げられては認められるようになる。それは、われわれが古代の民族の神話と呼び慣わしているものの要素なのである。²²

マックス・ミュラーの太陽神話節も、神話の発生を説明する根本原則としてたてられた数多くの説の内の一つにすぎない。それに対し太陰神話説を掲げたドイツの比較神話学は

気象現象の擬人化・神格化を唱える自然神話説に対して反駁していたが、太陽・太陰を含めた天体神話説も、もとより自然神話説から派生したものといえる。しかし結局、一つの根本原理から世界の神話を説明しようという試みは成功していない。そうした意味での比較神話学は、マックス・ミュラーが考えたように、一つの学問領域としてディシプリンを得る、ということにはなかった。

20世紀半ば以後、ジョルジュ・デュメジルによる神話の研究は、印欧語族の神話を対象とする点において、マックス・ミュラーの比較神話学の立場を受け継いでいる。デュメジルの研究は印欧語族の民族が持つ文化の特性から神話を説明するということから始まっており、以前の比較神話学に対する反省をふまえていると言える。デュメジルは印欧語族の多くの民族のもとで、政治・社会・宗教など文化のあらゆる面に「三機能」がみられるとしている。「三機能」とは、祭司、戦士、生産者の三つの階層によって表される聖性、戦闘性、豊饒性の三つである。²³印欧語族の社会の文化はこの三機能の組み合わせから成り立っており、神話の解釈もその社会・文化の特性から説明されねばならないというのがデュメジルの立場である。デュメジルのこのような立場に対する批判もないわけではないが、20世紀前半までにみられた明らかな西洋中心主義は脱却していると言えるのではないだろうか。デュメジルのこうした神話研究は、リトルトン(C. Scott Littleton)の表現を借りれば「新比較神話学(The new comparative mythology)」²⁴である。

第二節 「未開」文化の西洋的解釈

前節で扱った比較神話学は、基本的に言語学の分野での成果を踏まえたインド・ヨーロッパ語族の神話の研究であった。その研究は結局のところ、神話学という一つの学問領域として確固たる位置を得るに至らなかった。文学が神話を扱う様態や、作家が神話研究から受け取った思想内容から、近代西洋の知的世界の有り様を探求しようとする本論の立場にとっては、不確定的な位置にある神話学の在り方は、考察に様々な困難さを生じさせる。しかしそれ自体また一つの問題を提起してくれる。

神話の研究は、伝統的な古典文献学の枠内に収まりきらなくなり、様々な方法での研究に枝分かれした。そこから、様々な分野における神話学に眼を向けねばならないという必然性が生じる。様々な神話学に眼を向ければ、神話学が新しい研究対象の発見と不可分であり、それはさらに西洋の政治的勢力の拡大を背景としていることが明らかになる。

本節では、前節で述べた比較神話学とおおむね同じ時期におこった人類学に眼を向ける。人類学における神話の見方にも、やはり前節で問題にした西洋中心主義的な思考がみられる。人類学の神話研究の範疇には、前節の比較神話学が主に扱っていたオリエントの神話の他に、新大陸や南太平洋地域のいわゆる「未開(savage)」文化の神話が含まれてくる。タイラーを代表とする 19 世紀後半の人類学について、ジェラルド・ルクレーが『人類学と植民地主義』で次のように述べている。「この時期に植民地主義のイデオロギーと新しい人類学の潜在的イデオロギーとの間に一定の関連が存在したことはほとんど疑いの余地がないのである」²⁵。第一節で触れたように、未開文化へのまなざしにも、植民地主義・帝国主義の時代の西洋中心主義が影を落としている。

1. E. B. タイラーの „Primitive Culture”

エドワード・バーネット・タイラー(Edward Burnett Tylor)は、1832 年生まれ。1883 年から 1895 年にかけてオックスフォード大学博物館長を勤め、1895 年から 1909 年まで

オックスフォード大学人類学の初代教授。1917年没。²⁶

既に触れたことであるが、マックス・ミュラーの „Comparative Mythology” が比較神話学の端緒をなすものだとすれば、ここで採り上げるタイラーの „Primitive Culture”(1871;以下『原始文化』と表記)²⁷は文化人類学の端緒をなす研究とされている。その内容は神話の研究のみならず、いわゆる未開文化における言語や数概念、儀式、遊戯など多岐に渡っているが、ここでは本論の趣旨に沿って、未開文化と西洋文化の関係と神話の分析がどのように論じられているかに焦点を絞って述べていく。

マックス・ミュラーの言語疾病説に現れていたような、発展・進歩史観が古代やいわゆる未開民族の文化への見方に一つの先入見を与えていることがまず問題となる。ここでもやはり、タイラー個人がそのような先入見を持っていたというだけの問題ではなく、西洋近代の知的世界をつかさどっていた思考様態の問題である。

未開人と文明人の精神状態との関係という問題は、これ以後われわれの関心を集め続ける問題である。その問題の様々な展開においては、物理的技術における進歩理論 (the theory of development) を基礎にするのが良い導きでありまた安全な方法である。人類の知能のあらゆる面にわたって進化という同一で普遍的な路線に即した諸々の事実が見出される。未開人の知的状態はより以前の高度な知的状態から退化したという見解には根拠はなく、石斧がシェフィールド製の斧から退化したとか、埋葬塚がエジプトのピラミッドから退化したという証拠はないようである。²⁸

タイラーは、未開文化と文明文化とを比較研究するのは文明の始源状態を知るためだという立場に立つ。古代の遺物から考古学的に探求された原始状態は、近代に生きる未開民族の状態と似通っているのであり、年代も地域も異なるにせよ文明のある種の要素は共通しており、初期人類の残遺であるという。「ヨーロッパ人は、グリーンランド人やマオリ族の間に自分たちの原始祖先の特徴が再現されているのを見出す」²⁹とタイラーは言っている。(マオリ族とはニュージーランドのポリネシア系原住民のことである。) このような立場からのいわゆる未開文化の研究は、他にもアビ・ヴァールブルクなどにも見られるものである(後に触れる。) 文明人は過去の状態から長足に進歩を遂げたが、未開人はそうではなく、過去の状態からあまり進歩していず、それゆえ人類の文明の端緒の姿を未開人のも

とに見いだせるというのである。

『原始文化』について、このような問題を考察すると、背景としての発展・進歩史観という時代思想が、マックス・ミュラーにおけるよりもより顕著にそこに現れていることが明らかになるだろう。そこには、生物の進化という学説をうちたてたチャールズ・ダーウィン(Charles Robert Darwin 1809-1882)の『種の起源』(„ The Origin of Species ”, 1859) から発する進化論の影響がより強くあらわれている。『種の起源』が元来生物学における研究であるが、その範疇をも超え、社会科学や一般思想の領域にも大きな影響を与えたものであることは論を待たず、松村の述べているように、19世紀型の神話学は「ダーウィンの進化論と歴史学をパラダイムとして形成された」のであった。³⁰ヴァルター・オットー(Walter Friedrich Otto 1874-1958)は、1933年の著作『ディオニューソス 神話と祭儀 („ Dionysos. Mythos und Kultus ”)』のなかで「生物学に発する発展概念」が今日の(この場合20世紀はじめの)ギリシア文化研究を誤らせていると言っているが、³¹それはギリシア文化に限らず進化論的な進歩史観が古代の文化理解を歪めているというように解していいだろう。タイラーの『原始文化』では至る所に、上に引用したような、進歩史観に基づく未開文化の考察が行なわれている。先の引用は技術面に関するものであったが、神話について次のようにタイラーは述べている。

神話の起源と発展の第一歩は、人類の知能が始源においては幼稚な状態にあったということに帰せられるだろう。学識のある研究者といえど、神話の研究を誤った結論で片づけて、文芸の型にはめたり年代記だどごまかしたりして、神話の幼稚な想像を正しく認識することにほとんどいつも失敗してきた。多様な神話の土台にある共通思想を見つけるためにわれわれが様々な神話想像を比較すればするほどいっそう、われわれ人類がその幼少期に、神話の国の入り口にいたことを認めることになるのである。神話にあっては、われわれが普通そう述べるよりもより深い意味において、子供は人類の父なのである。すなわち、低級種族(the lower tribes)の奇妙な想像と素朴な伝説とを調査すると、神話こそその最も明らかな、最も原初的な形であることがただちにわかる。未開人こそ人類の幼年期の体現者であると言ってよい。ここで人類学と比較神話学とは手をたずさえて歩み、神話の発達文化発達において一貫している要素であるとする。³²

人類学にせよ比較神話学にせよ、進歩史観に基づいて古代やいわゆる未開文化を考察している。それが一つの先入見となってしまうことは、未開文化（「未開(savage)」という表現自体問題だが）を低級(low あるいは lower)と呼んだり、その神話を奇妙で素朴だとする表現から明らかであろう。また、マックス・ミュラー同様、研究対象である文化を（マックス・ミュラーの場合は古代を、タイラーの場合は主に未開文化を）子供に喩えていることからそれを伺うことができる。

学問の領域に関して言えば、人類学と比較神話学とは別個のものであり、前節で触れたように、一つの領域としてディシプリンを得た人類学とそうでない神話学という相違もある。しかし、神話の見方に問題を絞ってみると、特にここで扱っているタイラーの神話の理解は、マックス・ミュラーのとったような方法と重なる部分を有している。上述のような進歩史観の他にも、やはり自然神話を『原始文化』に見ることができる。自然現象の人格化、神格化が神話の発生の端緒であるというのが自然神話観である。マックス・ミュラーはそれをさらに古代の未熟な言語表現という観点から説明したのは前節で述べたとおりである。タイラーの場合、(未開人による)自然現象の人格化あるいは神格化は、アニミズムという観点からなされた。

アニミズムとは、ラテン語で生命や精神、魂といった意味を有するアニマ(anima)という語に由来するもので、自然のあらゆる事物や現象に生命が宿っておりすなわち生き物なのだとする考え方である。タイラーによれば、日々の経験的事実を神話へと変形させる諸原因のうちで第一のものが、全ての自然現象が生きているという信仰、世界をことごとく人格的な生命と意志との作用であると解釈する思考、すなわちアニミズムである。

低級な種族にとっては、太陽と星、木や河、風や雲は、人格を有する生き物になって、人間や動物と同じような生活を送り、動物と同じように手足をふるい、人と同じく道具を用いて、宇宙の中で特殊な役割を担っている。(…)このような考え方の基礎となっているのは、詩的空想に陥った比喩に狭められたものではなく、広大な自然哲学であって、この哲学は原初的な素朴なものであるが、思慮があり、一貫し、十分に真実味を有し、厳かな意味のあるものである。⁹³

タイラーはこうした自然の理解を、全てのことについての最初の説明であり、「人を本位

とする説明」、つまり「人格意志によって」事物が動くという理解をここでも子供に喩えている。「子供が理解し始める第一のものは、人であり、殊に彼ら自身であり」、³⁴「子供は神話に第一歩を踏みしめる」という。³⁴しかし、アニミズム的自然観が全くの迷妄であるとか空想であるという否定的評価をタイラーは下しているわけではない。むしろ、そういった自然観は自然を理解し、解き明かそうとする合理的精神の始まりと言う位置づけをしている。しかしながら、その合理性の芽生えがまだ始まったばかりなのであり、未熟な説明だということである。

人が、自分の見た事物に働く原因や自分の考える事物の理由といったものを知らうとする願望は、高度の文明の所産ではなく、低級な種族の特徴である。野蛮な未開人のもとにも既に知的欲求というものがあり、戦闘や運動、食物や睡眠では満たせないその欲求のため様々なものを求める。オーストラリア人にも、科学的思考が現実の経験において芽生えている。彼らは、一定の結果に繋がる一定の行動をすることができ、別の行動がなされたのを見ればその結果を追うことができ、結果からそれ以前の原因へと戻って推測できる。³⁵

アニミズムとは、原因—結果という因果律に基づく合理的な自然理解であるが、その原因を単純に人格的存在においている点で、未熟な段階にあるというわけである。その人格的存在は、人間が自己自身のありかたを自然に対して投影しているものであり、自然そのものの分析によって導き出された原因ではない、ということである。

このようなアニミズム説が、どこまでいわゆる未開文化そのものの分析から導き出されたものかどうかは、証明しがたいところである。アニミズムと重なるような自然観としては、西洋にはもっと早い時代から汎神論という考え方がある。神が自然のあらゆる自然の事物の内に偏在しているというその汎神論は、基本的には正統なキリスト教の教義と相いれない異端の考え方である。アニミズムもまた、近代的な宗教観に達する以前の宗教の段階として未開人の文化に押し当てられたと言える側面がある。また、人格的なものの存在というアニミズム説について『原始文化』を検討してみると、結局のところそれは主観—客観、主体—客体という西洋的二元論に基づく思考の枠内で展開されていることがわかる。それがタイラーの『原始文化』にのみ関わる問題でないことは次節で述べるが、主体—客体という二元論は、進歩史観と並んで、神話に関する先入見を生んでいるもう一つの要素

とみなさねばならない。

既に述べたところであるが、20世紀前半までの神話研究の目的が結局のところ西洋の自文化の起源を探るところにあったことが、そうした先入見でもって古代や未開文化を捉える事態の原因となっていると言える。神話的世界観の発生の問題も、つまり西洋的二元論の発生の問題となっているのである。そういった西洋的思想が神話の研究においてどのように働いているかは、本論において様々な例にあたりながらこれ以降論じてゆくが、ここではとりあえず『原始文化』にその問題をみる。

タイラーによれば、アニミズム的世界観の生じる原因をなすのは、夢や幻をみることである。文化段階が低い時代にあつては、身体には魂が宿って身体を生かしており、時折それが身体から抜け出して夢や幻の中に現れると考えられた。

魂が身体を抜け出て霊界を訪れるという考えを、近代ヨーロッパも確かに保持してきたし、現代のわれわれもそれに大した違和感はない。「自己の外に(out of oneself)」、「我を没する(beside oneself)」、「恍惚状態で(in an ecstasy)」という言い方にも現れているし、自分の魂が抜け出し友人に会いに行ったなどということにも比喩以上の深い意味がある。これと同じ教義は、低級な民族の間に見られる夢説の一面をなすものである。クランツによると、あるグリーンランド人にあつては、魂が夜に身体を去り、狩猟や舞踏、訪問をなし、彼らの夢はしばしば生き生きとしている。北米のインディアンの間では、夢の中にある人の魂がその身体から抜けだして、自分の欲しいものを探してまわるという。魂が悩んで、身体から完全に去ってしまわないようにするために、目覚めている間は、魂が欲しがるものを得なければならないのだという。⁸⁶

タイラーはこのような夢に関して未開民族がもつ事例を他にも多く並べ上げている。夢や幻が靈的存在者への信仰の生じる源にあるということの是非を問うことはここでは目的ではない。その夢や幻に対する意味づけに、前述したような主体-客体という西洋的二元論の図式を用いているところを問題としたい。タイラーは次のように述べている。

未開人は、健全で目覚めているときでも、主観と客観、想像と現実とを厳密に区別

することを知らず、そうした区別が知的陶冶の結果の一つであることを受け容れない。心身に不都合があるときはさらに、自分の見た幻を人だと思い、自分の感覚の証明を信じない。つまり、低い文明にあつては、人々は病気・疲労・興奮しているときに見るような幻の人の姿が、客観的に現存すると極めて深く信じ込んでいる。断食・苦行をし、麻酔剤を用い、病的興奮を誘発することの主な理由もそこにある。³⁷

主体と客体、主観と客観との明確な区別は、西洋的な合理的思惟の根幹にあるといわれる。その区別の曖昧な状態とはつまり合理的思惟を得る以前の未熟な状態というわけである。古代の人間が神話的に世界を把握する精神状態、あるいは未開文化の人々が神話を語ったり儀式において呪術を行なう際の心的様態を、主観－客観の区別の定かでない状態と捉え、そこにおいて幻影を見たりすることが神話や呪術の発生の端緒とする論は、非常に多く見受けられる。ギリシア文化の根源を、ディオニュソスの酩酊状態においてみられるアポロ的仮象という点においたニーチェの『悲劇の誕生』などもその例の一つとみられる。

思想的に考えるなら、主観－客観、精神－物質といった西洋的二元論はカントやデカルトに遡るべきであろうが、本論では、神話・呪術の問題を主観－客観の図式から展開したヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1832)、そしてヘーゲル哲学を敷衍して神話的思考の問題を論じたエルンスト・カッシーラー(Ernst Cassirer 1874-1945)の研究を採り上げてこの問題を論じる。

タイラーのアニミズム説に対しては、同時代人の批判もなかったわけではない。アニミズムにおいて述べられているような、明確に人格として認識されているような概念を未開人が有しているかどうかの問題となり、人格的存在として認識される以前の自然力に対する信仰が未開人の宗教の根幹をなすというブレアニミズム説も出された。そこで注目されたのは、先に触れたように、イギリスの宣教師コドリントンが南太平洋のポリネシア・メラネシアの宗教を紹介して知られるようになった「マナ」である。マナとは自然の根源的な力そのものに対する呼称であるとされる。そうした力への畏怖が未開人の宗教や儀式の根幹にあるという。このマナをめぐる神話論については、本論においてアドルノ(Theodor Wiesengrund Adorno 1903-1969)における神話概念を考察する際に論じることにする。

主体－客体の二元論を基盤にした神話論においては、主体としての人間の感受性や認識能力から神話の発生が説明されることになる。つまり、主体としての人間が客体＝自然をどのように把握するのかという観点が底にある。それ自体に疑問を突きつけることはしな

いが、古代人や未開人の自然の認識が、いわゆる理性的・合理的でなく、主観と客観の区別が曖昧な、畏怖・驚嘆といった感情的なものであり、自然に対するその恐れや驚嘆が自然の神格化・人格化を引き起こすという論旨は非常に多い。プロイス(Konrad Theodor Preuss)の1938年の論文『呪術における非合理的なもの』にもそうした論旨がはっきりみられる。プロイスは、未開民族の呪術を理解するには、「呪術は、個々の事物の多様性をいっしょくたに捉える表面的な因果律に基づく、朦朧とした(*verschwommene*)欲動行為を体现する」ものであることを理解しなければならないと述べている。*verschwommene* という形容は、境界が曖昧であることを意味するが、プロイスはやはり、呪術で魔術的な舞踏などが行なわれる際には主観と客観が相互に融け合っている、と定義しているのである。³⁸それが古代の文化やいわゆる未開の文化の実状をどこまで捉えているのかを判断するのは困難であるが、20世紀後半におけるレヴィ＝ストロースの構造主義的人類学の登場を鑑みると、やはり主観主義的な分析は前時代的なものといわねばなるまい。レヴィ＝ストロースの構造主義的な無文字文化(レヴィ＝ストロースは未開文化という表現を避けてこういうのである)の分析ではもはや、自然を認識する主体の感受能力から神話の発生を説明するという方法は採られていないといえる。エリアーデの述べているように³⁹、意識にとっての神話の意味を探ろうとしないのがレヴィ＝ストロースの構造主義的神話研究である。

2. 「未開人」の表象－19世紀後半の イギリス・フランスの文学作品から

ここでは、未開文化への先入見という問題を、専門的な学問の領域からやや離れて、より一般的なところで概観しておこうと思う。未開文化への、より大まかに言えば異文化への自文化中心主義的な先入見というものは、決して狭い学問領域の中だけの問題なのではもちろんない。むしろ或る文化圏や社会全体がそうした視点で異文化を見ていると言った方がよい。つまり、そのような先入見は教養豊かな学者といえども免れ得ないものであることが、タイラーやミュラーの研究の中に窺えると言わねばならない。

ここでは神話研究にかぎらず一般的な観点からそのような異文化への先入見について考察するために、主に二つの文学作品に注目する。第一に、コナン・ドイル(Arthur Conan

Doyle 1859-1930)の『四人の署名(The Sign of Four)』(1890)、第二にジュール・ヴェルヌ(Jules Verne 1828-1905)の『海底二万里(Vingt mille lieues sous les mers)』(1869)である。⁴⁰

この二人の作家には幾つかの共通点がある。第一にその活躍した時期が、本論で注目すべき19世紀後半を含んでいる。そしてともに、その時期の国際情勢、すなわち西洋諸国の植民地主義・帝国主義を背景にしている作品が多い作家である。時代状況から見れば、二人の祖国イギリスとフランスが植民地主義・帝国主義の二大勢力と言ってよく、ゆえに自国の政治的状況を色濃く反映している二人の作品は、西洋文化とその異文化との接触という問題を明瞭にみせてくれるものとなっている。またともに同時代によく読まれた、どちらかといえば大衆小説の部類にはいるものである。それだけに、当時のヨーロッパ社会が一般的に有していた異文化への見方というものを具体的に示してくれていると言える。

『四人の署名』は、世界的に知られたドイルの探偵小説シャーロック・ホームズものの中の一編である。ホームズものは五つの短編集に収められた56の短編と四つの中編からなるが、『四人の署名』はその中編の中の一編で、全ホームズものの第一作『緋色の研究(A Study in Scarlet)』(1887)に続く第二作目の作品である。

ホームズものにおけるイギリスの植民地主義・帝国主義のモチーフについて、正木恒夫が『植民地幻想 - イギリス文学と非ヨーロッパ』(1995)のなかで一章をあてて論じている。

この膨大な作品世界のひとつのきわだった特徴は、その多くが非ヨーロッパ世界一なかならず当時大英帝国の版図に収められていた地域と深くかかわっていることである。その数実に32編。件数でいえば、一番多いのは当然ながら帝国のかなめインドで、15件。アフリカがこれに次いで11件。以下オーストラリア、中南米、ニュージーランド、東南アジアと続く(中南米が意外に多いのは、そこが「非公式植民地」と言われるほど、当時イギリスの強い影響下にあった事実に対応している。)⁴¹

数多くの物語の背景をなしている非ヨーロッパ世界がどのような役割を果たしているかといえば、正木が述べているように、「犯罪の供給源としての役割」⁴²なのである。植民地

で獲得された富をめぐる争いがイギリスに持ち込まれたり、殺人に使われる毒物や病原菌がインドやアフリカ、東南アジア産のものであったり、それらの地域出身の人物が、熱帯性の気候が培った激情的な性格によって犯罪をおこしたり、イギリス本国から流刑地（具体的にはオーストラリア）へ送られた犯罪者がイギリスへ舞い戻って犯罪を犯す、など、その例は実にさまざまである。ここで特に注目することになる『四人の署名』に関して言えば、犯罪のおおもとをなすのは、インドのマハラジャがセポイの反乱(1857-1859)の際に隠した財宝であり、その財宝をめぐる、インドに駐軍していたイギリス軍の兵士が帰国後にイギリスで事件を起こすのである。

ホームズものが、主人公であり私立探偵であるシャーロック・ホームズとその助手であり語り手である医師ワトスンが数多くの事件を解決していく物語であることは改めて述べるまでもない。ホームズものが当時のイギリスとインドをはじめとする植民地との関係という国際情勢を色濃く反映する作品となることは、その第一作『緋色の研究』から既に始まっている。語り手である医師ワトスンは軍医としてキャリアをスタートするが、その最初の任地が、イギリスのインド支配にからんで戦場状態になっていたアフガニスタンであった。ワトスは第二次アフガン戦争（1878-1890；在カブールのイギリス駐在官殺害事件を口実にイギリスがアフガニスタンへ進軍、戦勝によりイギリスはアフガニスタンを保護国とする）に従軍し、戦傷と病に倒れて帰国する。『緋色の研究』においてワトスンの経歴以外に異世界を背景とするのは、新大陸のアメリカ合衆国からロンドンへ持ち込まれた復讐の事件である。

本論のテーマである近代西洋における未開人の表象について、『四人の署名』は非常に明瞭なモチーフを描いて見せている。未開人という表象もまた、先に述べたことと関連し、犯罪の原因をなすものとして重要な位置にあるのである。

『四人の署名』における犯罪の契機を生むのは、マハラジャの財宝であった。その財宝を、セポイの反乱の混乱に乗じて手に入れたのは一介のイギリス軍兵士ジョナサン・スモールであったが、彼はそれを隠し場所から持ち出す前に或る罪で強制収容所へ入れられてしまう。スモールは看守を勤めるイギリス人将校二人に財宝の秘密を打ち明け、共謀して財宝とともに本国へ帰ることをたくらむが、スモールは二人の将校に裏切られる。将校二人は財宝を手に入れ本国へ帰還し、スモールはインドに取り残される。

そのスモールがイギリスに舞い戻って財宝を奪った将校に復讐するところから、ホームズが解決することになる犯罪が始まる。彼の復讐を手助けするのが、スモールが帰還以前

にベンガル湾のアンダマン島でみつけ一緒に連れ帰った従順な原住民トンガである。

正木によれば、『四人の署名』におけるこのアンダマン島原住民トンガの描写は、食人の習慣があるとか、体軀が極端に小さいとか、容貌が醜悪だとしている点で、作品が書かれた当時の百科事典的知識に照らしてみても、誇張され過ぎていて事実と合わないものであるという。

実際この作品は（『四人の署名』を指す一筆者）ホームズの非ヨーロッパ世界の全ての要素を、ほとんど網羅している。財宝とそれが誘発する犯罪、毒物、蛮人、アンダマン名物の熱病。おまけにドイルはその「蛮人」の醜貌と短軀を誇張した上、食人種に仕立て上げ、文献には見あたらない毒矢までもたせてしまう。⁴³

それは、ただ単にそうすることによって探偵小説としての物語に演出効果が生まれるというだけの問題ではなく、やはり正常で安全なヨーロッパ世界と異常で危険な非ヨーロッパ世界という区別に発する問題だという。犯罪は非ヨーロッパ世界からイギリスに持ち込まれ、その結果イギリスは一時的に汚染されてしまうが、ホームズが事件の真相を解き明かすことによって汚染は取り除かれ、イギリス＝ヨーロッパ世界はもとの正常さを取り戻すことになるという構図がそこにはある。清浄と汚濁、健康と病気、理性と狂気、爽快と不快、光と闇とは厳格にわけられ、それぞれヨーロッパと非ヨーロッパに振り分けられる。『四人の署名』は、事件に巻き込まれたイギリス将校の娘とワトスンが恋に落ち、その後結婚して暖かな家庭を築くところで終わる。正木は、ホームズが守ったイギリス（ヨーロッパ世界）をあらわすものが「家庭の光」⁴⁴であったというが、そのような結末はまさにこの点を示している。

丹治愛は、19世紀後半のイギリス文学には、この『四人の署名』をはじめとして、イギリスに対する外部からの侵略をテーマにしたものが目立つと述べている。それはアレータが「反転した植民地化(reverse colonizaition)」とよぶところのもの、すなわちイギリス自身が世界規模で展開していた帝国主義的・植民地主義的な侵略の反転した鏡像であり、文化的罪悪感だと丹治は述べている。⁴⁵

19世紀後半のイギリスの様々な側面を反映している『四人の署名』から、今度は同時代のフランスの状況を体現しているジュール・ヴェルヌの『海底二万里』へ移りたい。ヴェ

ルヌの作品にあらわれている植民地主義・帝国主義の時代性という問題については、杉本淑彦の研究『文明の帝国 ジュール・ヴェルヌとフランス帝国主義文化』(1995)⁴⁶に沿って述べていく。膨大な量の作品を遺しているヴェルヌであるが、杉本はその作品群にくまなく光を当て、大衆小説・少年少女小説と一般に解される向きの多いヴェルヌの作品から本論において重要な問題を掘り起こしている。

杉本も指摘しているように、ヴェルヌの作品は、ギリシア独立戦争、クリミア戦争、セポイの反乱、アメリカにおける南北戦争、スエズ運河建設など、同時代の様々な国際情勢を直接物語のプロットとして用いているものが数多い。⁴⁷そのような物語の中でたびたびイギリスの海外侵略がネガティブに扱われているところには、やはりヴェルヌのフランス性があらわれている。ここで注目する『海底二万里』もそうした背景を色濃く見せている。

周知のように『海底二万里』の物語は、世界中の海域に正体不明の航行物体があらわれ、その物体によって多数の海難事故が起きるといところから始まる。その調査に携わるアメリカの軍艦に乗船することになったのが、語り手であるフランス人博物学者アロナクスである。アロナクスの乗った軍艦もまたその航行物体によって沈められてしまうが、アロナクスはその航行物体に救助される—それは、最新の技術で建造された潜水艦ノーチラス号であった。

ここで『海底二万里』を見る場合も、背景として重要なのはイギリスのインド支配である。しかしこの場合、視点がフランス側にあるので、イギリスの侵略の非人道的在り方に対する批判がみえる。ノーチラス号を建造し船長として世界中を航海しているのはネモ(ラテン語で誰でもないという意味)と名乗る男であるが、彼がインドのマハラジャの王子であったことは、『海底二万里』の続編と言える『神秘の島』で明らかになる。彼は本名をダカールといい、インドの藩国の王子で、ヨーロッパへ留学したこともあった。イギリスのインド支配に抵抗を感じ、独立を勝ち取るのが彼の生涯の目的であった。インドに帰国した彼は反乱の指導者となってセポイの反乱を起こすが、闘いの中で両親と妻子をイギリス軍に殺される。以来姿を消し、孤島に身を隠してノーチラス号を建造したのだった。

インド出身のネモの姿に、ヴェルヌの被支配国インドへの同情が見られる。『海底二万里』では、インドの近海で、イギリスによって禁止されている真珠の密漁をする現地人をネモが助けてやったり、結末近くではイギリスの軍艦をネモがノーチラス号で撃沈してしまうなどの場面がある。

しかし、杉本によれば、ヴェルヌはこのネモの反逆の姿を、文明化という人類の使命に

無益な抵抗をしているだけにすぎないという描き方をしている。⁴⁸植民地化＝文明化、文明化＝進歩という必然的な発展と使命に対し、後ろ向きな抵抗をしているだけだというのである。『神秘の島』は、南太平洋の或る無人島にたどり着いたアメリカ人が、自分の科学的知識と正体不明の何者かの助けで生き延びるのだが、その何者かとは、『海底二万里』の結末で、メールシュトレーム（大渦巻）に呑まれて沈没し、流されたノーチラス号によってその島にたどり着いたネモだった。『神秘の島』の結びは、進歩という人類の使命に反した自分の罪を悟ったネモが、壊れたノーチラス号とともに自ら海に沈んで果てる、というものである。ヴェルヌの被支配国への同情はあくまでイギリスへの批判であり、非ヨーロッパ世界への理解に基づいているのではないのである。そもそも植民地主義が文明化という善によるものというのは、単なる19世紀的イデオロギーの枠を出ていない。

さらに、この節での主題である未開人の表象についていえば、ドイルの場合と同じく、ヴェルヌもまた野蛮で無知な未開人というイメージから踏みだしていない。ヴェルヌの作品には、ネモを代表として、非ヨーロッパ人が多く登場する。杉本によれば、非ヨーロッパ人を描くにも、場合によっておおきな差がある。ネモのように西洋の教育をうけその陶冶を受けた者や、主人である白人に従順な黒人（『十五少年漂流記』の例など）など、西洋の文化に触れた人物以外の非ヨーロッパ人は、無知な蛮人として描かれてしまう。そこには、19世紀後半に言語学の成果から広まった印欧語族＝アーリア人種観が影を落としてもいる。印欧語族という表現は同じ系統の言語を使用していた民族を便宜的に総称するものであって、人種を定義する概念ではない。しかしインドにおける階級制度カーストにおいて上級に位置するような人物（ネモのような）は、ヨーロッパ人と同じアーリア人に属するものとして好意的・同情的に描かれるのに対して、そうでないインド人は未開・野蛮とされてしまう。つまるところ、ヴェルヌにおける被抑圧国インドというイメージは、狂信的で野蛮な未開の国インドという大きなイメージの中では小さな位置を占めているに過ぎないと杉本は述べている。⁴⁹

インドにおける、特にヒンドゥー教における慣習についてヴェルヌはその狂信性や野蛮性を描いている。サティー（亡くなった夫が火葬される際未亡人が生きてまま焼かれ殉死する慣習）やカーリー神崇拜、タグ教団など、そのような事実があったと言う現実はたしかにあるが、「インド社会の幾万の風習の中から狂信性と野蛮性を帯びたものだけを取り出し、結果的にインドを歪めて表象している」⁵⁰と杉本は述べている。

インドに限らずその他の未開文化に対しても、ヴェルヌは西洋が一般に有していた先入

見から逃れてはいない。

俯瞰していえば、太平洋「発見」から今日にいたるまで、西洋知識人は好悪の入り交じった目で彼女ら彼ら（太平洋低緯度地域の先住民を指す一筆者）を眺め続けてきたようです。ディドロの『ブーガンヴィル航海記補遺』（1796）を代表格とする、18世紀啓蒙思想家たちが西洋社会の批判物として仮構した、自然と調和して生きる無垢で素朴な「善き野蛮人」観。そして、盗癖、嬰兒殺し、人喰い……の「野卑な野蛮人」観です。もちろん、対立するふたつのこの見解は、時代を超越してつねに同程度並存していたわけではありません。おおよそ啓蒙主義の18世紀までは前者の見解が優勢で、欧米列強が植民地化を本格的に推進するようになった19世紀以降から、日本も参入するようになった20世紀前半までは後者が支配的でした。ヴェルヌが描いた先住民と先住民社会は、当然この後者の範疇に入ります。⁵¹

ここまでみれば、19世紀後半―20世紀前半という時代に、西洋―非西洋という図式を取り上げた文学作品が、正常―異常、理性的―非理性的という先入見に支配されていることは明らかであろう。それは、植民地である非西洋世界へ西洋が進出し、そこを支配するためのイデオロギーと根本のところ結びついている。そのイデオロギーとは、簡潔に言えば、異常な世界は正常な常識によって矯正されなければならないものだし、非理性的な社会・民族には理性を伝えなければならない、という、西洋的価値観を植民地へ広めるための正当化の論理といえる。ここでは、植民地主義・帝国主義において列強諸国の先鞭をつけたイギリスとフランスから、コナン・ドイルとジュール・ヴェルヌの作品を選んで論じた。これ以上この問題を追求する余裕はここではもうないが、その他の文学作品を例として求めるならば、正木、丹治および杉本の各前掲書を参照いただきたい。

文学作品にあらわれた異文化への先入見の問題は、あくまで同時代の比較神話学や人類学における同種の問題のより大きな背景をなすものを明るみに出すためであった。人文諸学においてそのような先入見があったことは、個々の学者の見解にのみ帰する問題ではなく、時代全体が抱えていた基本的な思考によるものと考えねばならない。ドイルやヴェルヌのような人気作家の作品をみれば、異文化に対する先入見が決して特殊なものではないいわば共通理解であったことが容易に推察できるのである。

もちろん、文学作品、特に大衆の娯楽に供されるような作品には、読者の興味をそそる

ための誇張した表現や登場人物の設定、物語の筋は不可分の要素である。イギリスへの復讐に燃えるインド人ネモや、財宝の奪取への執念にとりつかれたスモールを助ける毒矢の使い手トンガの姿は、たしかに物語にアクセントを与え、読者への効果と言う点では非常に有効である。作家にも、そうした異世界に関わる描写については、半ば虚構を創り出していることについて意識があったかもしれない。そうした文学作品内の描写と、神話学・人類学における異文化理解とをただちに直結することは、単純に過ぎることになるおそれがある。

しかし、ここで重視しなければならないのは、非西洋世界についての野蛮や異常の表象が作家による誇張や虚構を含んでいたとしても、それが一般には異文化についての共通理解として通用していたことである。そして同様に、人類学や神話学においても、古代や未開の文化が、西洋的水準に達する以前の未熟な状態にあるということが、長い間いわば常識として通用していた時期があったという問題を考える場合、それは非常に重要な視点である。

それは、本論において、神話的モチーフを取り入れた文学作品について論じるための視点でもある。オリエントを代表とする、ヨーロッパにとっての異文化を神話的なモチーフを取り入れることによって描こうとする作品が、ステレオタイプの異世界を脱却しようとするものであるのか、あるいは、あくまで非西洋世界に対する先入見の枠内に留まっているものであるのか—このような視点が、作家の時代に対する態度がどのようなものなのかを明らかにしてくれるのである。

第三節 進歩史観と二元論

前節まで、20世紀前半までの様々な方面での神話の研究においてある種の先入見が見られることについて述べた。その先入見とは、近代西洋の文化基準に照らして、古代の文化や非西洋の文化を解釈するということである。近代西洋世界の有する思潮を形成しているどのような要素がそのような先入見の基礎をなしているかといえば、マックス・ミュラーの研究にはじまる比較神話学と、タイラーを端緒とする人類学とを例に挙げて示したとおり、進歩史観と二元論である。

どちらの学においても基本的に、神話のうみだされた古代の文化水準を近代西洋に達する以前の未熟な状態とみなし、そのような状態に神話の物語の放埒な内容や不可思議な空想の原因を帰していた。またあるいは、そのような古代の文化の根幹を把握することは、近代世界においてなお古代的な未熟な状態にある未開文化を理解することによって可能になる、という立場をとっていた。20世紀後半以降、神話研究や人類学においてそのような立場に反省が加えられていることは既に述べたとおりである。

神話の研究にそのような西洋中心主義がみられることは、神話の研究者のもつ志向にのみ帰せられる問題ではない。近代西洋思想の持つ特徴そのものが神話の見方すなわち異文化の見方に現れていると見なければならない。それは植民地化主義・帝国主義という18世紀末以来の歴史的背景を視野に入れて考えなければならない。その時代の人文科学にそのようなイデオロギー的側面があらわれていることについては、既にみたように幾つかの指摘がある。

神話の研究に関していえば、伝統的な古典文献学(Philologie)の研究方法が変化したことと歴史的背景が結びついていることは看過できない。ルネサンス以来ギリシア・ローマの古典古代の文献を研究してきたのが古典文献学である。いわゆる神話研究者は、本論でとりあげる18世紀末～19世紀初頭のクロイツァーにせよ、20世紀はじめから半ば過ぎまでのケレーニにせよ、古典文献学者だった。西洋諸国が政治的勢力をヨーロッパの外へ拡げてゆきオリエント世界などを植民地化したことは、文献学にも神話や宗教についての新しい資料をもたらすこととなったのである。新しい資料の発見と時代背景の関連の具体

的な点については次節で詳しく論じる。

1. 進歩史観と二元論に対する批判

本節では、問題となる進歩史観と主体概念についての批判を行なったニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844-1900) に注目する。ニーチェは、既にみたマックス・ミュラーやタイラーと同じ時代を生きた人物である。ニーチェといえばキリスト教をはじめとする西洋の価値観への批判者として有名である。ニーチェの批判を詳しく検討すれば、その矛先がなにより、異文化の神話や宗教への西洋的な見方の問題を鋭く突いていることがわかる。進歩史観と二元論への批判がニーチェの言葉に見てとれることもあきらかになるはずである。

一般的にニーチェは哲学者として理解されているといえるであろうが、彼は第一に古典文献学者だった。近代西洋の知的世界が抱える問題を古典文献学の変化から敏感に感じ取っているのがニーチェに他ならない。

まずここではニーチェの経歴について簡単に触れておきたい。

フリードリヒ・ヴィルヘルム・ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche) は 1844 年、ザクセンはリュッツェンに近いレッケンに、牧師の子として生まれる。1858 年から 1864 年まで、ノヴァーリス、シュレーゲル兄弟、フィヒテなどを輩出したことで知られるプフォルタ校に在籍。1864 年から翌年の冬学期、1865 年の夏学期をボン大学、その後指導教授のフリードリヒ・リチュル (Friedrich Ritschl) 教授の異動に際しライプツィヒ大学へ移り 1869 年まで在籍、福音主義神学と古典文献学とを研究する。1869 年、古典文献学員外教授としてバーゼル大学に招聘される。バーゼル大学ではギリシア研究者であるヤーコプ・ブルクハルト (Jakob Burckhardt) やヨハン・ヤーコプ・バハオーフェン (Johann Jakob Bachofen) らと、同僚として交流を持つ。⁵²

1869 年にニーチェがバーゼル大学に招聘されたとき、彼はまだ 25 歳で、学位請求論文も提出していない段階であった。プラトンの文献や、ディオゲネス・ラエルティオスの『ギリシア哲学者列伝』の資料研究などがリチュル教授の称賛を受け、無試験で学位を与えられ、リチュル教授の推薦で決まった人事だという⁵³。古典語や文献研究の面でのニーチェの能力は相当なものだったという (ニーチェの文献研究の成果は、ちくま文庫版全集など

に収められており、翻訳でも読むことができる)。

これはニーチェの学者としての経歴をごく簡単にまとめたに過ぎないが、それでもあくまでニーチェが古典文献学者だったことがわかる。ニーチェの『悲劇の誕生(Die Geburt der Tragödie)』(1872)も、その論旨こそ古典文献学の常識を逸脱したものではあったが、やはり古典文献学という分野から発したものである。『悲劇の誕生』における、アポロ的なものとディオニュソス的なものという対概念は、古典文献学におけるシュレーゲル兄弟やクロイツァーらロマン派の神話学者の研究の流れを受け継いでいる面があり、ニーチェの独創というわけではない。ニーチェの師リチュルもそうしたロマン派の神話研究の流れを汲む研究者だったといわれている。⁵⁴『悲劇の誕生』については次章で改めてとりあげる。本研究ではニーチェの『ツァラトゥストラ(Also sprach Zarathustra)』(1883-1885)にも注目することになる。そこに盛り込まれている象徴的な表現には神話に由来していると思われるものが多い。それはニーチェが熱心に読み込んでいたクロイツァーの『象徴と神話』を参考にしたものと考えられるのである。

神話研究の役割を担っていた古典文献学の分野から 19 世紀後半にあらわれたニーチェの言葉からは、近代西洋の知的世界が抱えていた様々な問題を神話の見方から探ろうとする本論の主旨にとって、非常に重要な意味を持つ多くの主張を見出すことができる。

2. ヘーゲルの歴史哲学

ここで注目するのは、『反時代的考察(Unzeitgemäße Betrachtungen)』(1873-1876)の第二部『生に対する歴史の利害について(Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)』(1874)である(以下『歴史の利害』と略記)⁵⁵。ニーチェによる進歩史観と二元論への批判は、西洋的な思想に対して漠然となされたものではなく、上に掲げたように、ヘーゲルの歴史哲学に対して向けられたものであった。そのヘーゲル批判が最も明らかな形でかつまとまった形で展開されているのが『歴史の利害』である。ジル・ドゥルーズは「ニーチェ哲学が誰に対して向けられているかを見ずしては、ニーチェ哲学の全体は抽象的なものにとどまり、ほとんど理解することができないのであり、その誰とはヘーゲルであり、「反=ヘーゲル主義は、攻撃性の糸としてニーチェの作品を貫いて」いる、と言う。⁵⁶それは決して誇張ではない。つけくわえるなら、ヘーゲル流の西洋中心主義と進

歩主義が大きな位置を占めている同時代の知的世界に対する攻撃的姿勢を見ずしては、ニーチェの思想は抽象的なものにとどまるだろう。

『歴史の利害』もまた、『悲劇の誕生』と同様に、ニーチェの古典文献学者としての経歴を背景にして考えなければならないものである。ニーチェは『歴史の利害』の序文で「私は、時代が当然誇るべきところだとみなしているもの、すなわち時代が掲げる歴史的教養を、むしろ時代が抱える害悪、欠陥、欠乏だとみなす。それだけではない。わたしは、われわれみんなが傷ましい歴史熱に冒されている、すくなくとも冒されていることを認めるべきだと思うのである」⁶⁷と述べている。ここでニーチェが批判を突きつけているのは文献学をはじめとする人文諸学における歴史主義であった。歴史主義というものを簡潔にいうならば、或る文化事象の価値判断の基準がどの歴史的発展段階に属するかという点におかれるといい。その意味では、一つの時代、一つの文化が他のなによりも突出した価値を有するということはないでのあり、どの文化も過去から現在へという段階的な流れの中に相応な位置を占めるに過ぎなくなる。実はそうした歴史的観点には、現在（この場合は近代西洋）を歴史的発展の頂点に位置付ける自文化中心主義的な態度があるのであり、ニーチェの歴史主義批判はその点も突いている。

歴史主義を過度に重んじることによって、全ての対象が他の何かと比べた場合の相対的な価値しかもたないものになってしまう。ニーチェが問題としたのは、従来西洋が自らの文化の規範と位置付けてきた古典古代が歴史的観点の中でそのような相対的な価値のものに位置を下げてしまい、理想としての価値を失ってしまっていることであった。『悲劇の誕生』もニーチェのそうした主張から生まれたものと言えるものであり、ヴァーグナーの楽劇がギリシア悲劇の再生になぞらえられているのも、言い換えれば理想や規範としてのギリシア文化を敢えて問いなおそうとしたのである。歴史主義とニーチェのこうした関わりは、彼のキリスト教批判とも切り離せないものであった。西尾は『歴史の利害』にあらわれているようなニーチェの歴史主義批判と文献学について次のように述べている。「聖書を歴史批判の対象とすれば、やがて信仰がこわれ、キリスト教が他の多くの宗教の中の一宗教の地位にまで下がってしまうのと同じように、古代の範囲を拡大すれば、当然、時代を超えて生きてきた模範としてのギリシア文化は相対化され、シナやインドやメソポタミアの古代と並んで、ただの〈古代〉の一つに成り下がってしまう」⁶⁸。文献学のこのような問題は、やはり従来の伝統的な古典古代の文献資料の他に、オリエントからもたらされた神話や宗教についての資料が研究対象として加わったことから発すると考えなけれ

ばならないのである。

ニーチェは、理想としての価値基準を失ってただ闇雲に資料の収集に没頭し、「目的もない収集狂と昔在ったもの全てのとどまることのない掻き集め」⁵⁹をする歴史主義的観点を批判する。ニーチェは歴史主義にも「骨董的歴史(die antiquarische Historie)」、すなわち「昔から在りつづけるものを注意深く保護することによって、自分の出自を条件づけた様々なものを後世のために保存する」という利点があるとするが、それも「現在という名の生き生きした生に魂を吹き込まれ鼓舞されなくなると同時に衰える」という。⁶⁰

近代の人間はとうとう、消化できない知識の石を途方もない数引きずって歩むが、するとことあるごとにその石はガラガラと体の中で音を立てる一昔話でもあるまいに。そのがらがらいう音がまさにこの近代の人間の一番の特徴を露わにする。それは、外界のものとまったく一致することのない内面と、内面のものとまったく一致するところのない外界との奇妙な対立である。古代の人間はこんな対立は知らなかった。空腹感もないのに、それどころか欲求に反してさえ詰め込まれる知識は、今やもう、物事を作り変え外へ向かって働きかけるモチーフとしては作用せず、ある種の内なる世界の混沌の中に隠され保存されたままである。この内なる世界を、近代の人間は特に誇らしい気持ちで自分独自の「内面世界」とよぶのである。⁶¹

本来は過去と現在の繋がりこそが重要であったところで、そのように過去からもたらされたものだけが積み重ねられて壁となり、今日の前にある現在が覆い隠される。外界と乖離した内面に対する批判は、主観—客観という西洋的な二元論からさらには、その二元論を止揚して絶対精神の実現を説くヘーゲル哲学へとつながってゆく。

そのような骨董趣味の末裔たちが、自分のイロニーニッシュで痛々しい控えめさを翻して、突然厚顔無恥さを発揮したとしよう。また、彼ら末裔たちが、金切り声を張り上げて、こう言ったとしよう—「民族は今や頂点にあり。なぜならば今民族は自己自身を知り、自己自身に対して明瞭になったから」と。そうしたならばわれわれは、とても有名な或る哲学がドイツの教養に対して持つ不可思議な意味を解き明かしてくれることになる一つの場面を比喻として手に入れることになるのだ。今世紀のドイツの教養が起こした危険な変動や転向はすべて、その哲学すなわちヘーゲル哲学がたった

いまも及ぼし続けている甚大な影響によってよけいに危険なものになっている、と私は思う。過去の様々な時代の末裔だ、などという信念は、神経を麻痺させ調子を狂わせる。もしこんな信念がいつの日か無鉄砲な転覆を企て、自分たち末裔を先立つ歴史現象の真の意味であり目的だとして神化したら、もしその末裔の周知の惨めさが世界史の完成とイコールで結ばれたりしたら、それは恐ろしくまた破壊的と思われるに違いない。このような考え方のせいでドイツ人は「世界過程」を語り自分たちの時代をこの世界過程の運命的帰結と正当化することに慣れてしまった。⁶²

ここから読みとれるように、ここでのヘーゲルの歴史哲学に対する批判は、19世紀後半のドイツの知的世界の様々な面にあらわれているイデオロギーに対する批判でもある。『歴史の利害』を含む『反時代的考察』が発表された1870年代は、普仏戦争、普墺戦争の勝利から第二帝国の成立に至った直後の時期である。ニーチェは『反時代的考察』の序文でも、ドイツ帝国の勝利がドイツ文化の勝利のごとく語られている事態に否を唱えている。後に、ニーチェによるヘーゲルとダーウィニズム批判の一節を考察するが、そこでもやはり時代背景としてのドイツ帝国成立が知的世界に及ぼした力への疑念が見える。進歩史観に対するニーチェの批判には同時代のドイツに対する文字どおり反時代的な態度がある。

ヘーゲルに対するニーチェの態度は、ヘーゲルと同時代人の哲学者ショーペンハウアーに対するそれと比べるとより明らかになる。氷上英廣は、『歴史の利害』ではニーチェは「ショーペンハウアーの影響下にあつて、全てをその視角で見ているために、ヘーゲルに対してはほとんど先入見的に敵対的な態度をとっている」⁶³と指摘している。『歴史の利害』はニーチェの活動時期のうち比較的初期に位置する著作で、その時期にはニーチェはヴァーグナーとショーペンハウアーの賛美者であった。ヘーゲルに対するニーチェの姿勢をただちに批判的なものとするのは確かに一面的である。

レーヴィットが指摘しているとおりに、後期になるとニーチェはショーペンハウアーが歴史的感觉を持っていないことを批判し、ヘーゲルの歴史感覚が「生成」を重視する自分の思想にとって重要なものであることを認めている。⁶⁴

西尾はレーヴィットのこの指摘に対して、ショーペンハウアーのニーチェへの影響をレーヴィットが過小評価していると反論している。「ショーペンハウアーの非歴史的な志向

は「古代と現代との時間的距離を忘却する勇気をニーチェに与えた」⁶⁵と西尾は述べている。『悲劇の誕生』でニーチェが「慈善と人間との合一を、あるいは人間がコスモスとしての全自然に包まれている歓喜を、ギリシア史に託して語って」おり、「人間の外に、主観の対象として、自然を客体化するというような通例の姿勢を踏み破っている」のも、その非歴史的志向の産物であった。⁶⁶『歴史の利害』での内面と外界の乖離への批判も同様である。

ニーチェがヘーゲルを批判するのは、歴史が無目的で常なる生成の中にあるのではなく絶対精神という一つの原理に帰着する発展の経過だとする点であった。宗教や道徳の掲げる真理も歴史の中で発生してきたものに過ぎないとするニーチェにとって、ヘーゲルの歴史感覚はやはり意味深いものであったが、歴史の流れそのものに目的や意味を与えようとする点においてニーチェはヘーゲルへ批判を向ける。「一方が、一切の価値と意味を支えてきた神の死を宣告し、ニヒリズムの世紀の到来を説く預言者であり、他方は全てを《精神》に収斂し、その《精神》が神学的なものに切っても切れない」⁶⁷というニーチェとヘーゲルの関係は決定的である。レーヴィットが、ニーチェは「キリスト教道徳と神学の支配をヘーゲルの歴史哲学の中に見つけた」⁶⁸と言っているのはあたっている。

ヘーゲルの歴史哲学が、全てを絶対精神に帰着させるというのは、言い換えれば歴史の流れの意味や目的を近代西洋の理念におくということである。その歴史哲学の中では、近代西洋以前、特にキリスト教や古典古代以前の歴史段階に対して、西洋の立場からの解釈が押し当てられることになる。進歩史観と主-客の二元論がその基準となる。

インドやペルシアといったオリエントの宗教についてのヘーゲルの見方にそのような問題が明らかにあらわれている。ここではペルシアのゾロアスター教をヘーゲルがどう見ているかに触れるが、これは後の章でニーチェの『ツァラトゥストラ』を考察するための準備にもなる。『ツァラトゥストラ』が西洋的二元論への反駁を主題にしていることを後に論じるが、ニーチェがそのような主張を行なう主人公として古代ペルシアの教祖ツァラトゥストラを選んだこと自体、歴史観に対する姿勢が現れているのである。

ヘーゲルはペルシアを「西洋と交流のある世界」とし、それ以東のアジアと区別している。「ペルシアでは、ヨーロッパ的な心情や、人間的な徳と情熱に出会って、ほっとするところがあるのに、インダス川を超えてインドにはいると、何もかもがヨーロッパ的なものとはまったく相いれないものに思えるのです」(長谷川宏訳)⁶⁹。ヘーゲルはそのペルシアのゾロアスター教の掲げる光と闇の二元論を、西洋的な精神と物質の二元論の始点をなす

ものとした。

ここでとくにとりあげたいのはゾロアスターの教えです。インドの精神が不幸な鈍感さに見まわられているのにたいして、ペルシア人のものの見方には純粋な息づかいが、精神の息吹が、感じとれます。精神が自然そのものと一体化し、内容なきまま実体としてそこにあるという状態では、精神にいまだ分裂がなく、精神が自立して客観と対峙することもないので、今や、精神はそうした状態を抜け出します。絶対的な真理は普遍的にして一なるものでなければならないことが、民族に意識されるのです。

(長谷川宏訳)⁷⁰

ヘーゲルの言う発展、すなわち自立した精神の出現は、精神と物質、人間と自然、主観と客観の明確な区別を要求する。そうした二元的なものの区別が神話や宗教を評価する基準となっているという点は、先に述べたように、19世紀後半の人類学においてもかわっていない。それがさらに20世紀はじめのカッシーラーにまで続いていることは後に論じる。ゾロアスター教の二元論的性格についてヘーゲルはさらに詳しく次のように述べている。

アフラ・マズダは光の国の主、善の主であり、アーリマンは闇の主、悪の主です。が、ふたつをうみだすさらに高位の、対立なき普遍的な存在があつて、それは「ツェルヴァナ・アカラナ（はてしなき全体）」と名づけられます。この全体は、形のない、全く抽象的なもので、そこからアフラ・マズダとアーリマンは生まれてきます。こうした二元論は、東洋では普通はよくないものとされるし、実際、対立が絶対的に固定されるとすれば、固定する力は、むしろ、宗教にふさわしからぬ知性というべきです。が、精神が対立を持たねばならないのも事実で、二元論の原理は精神に固有の原理であり、具体的な精神は、区別を本質とするのです。ペルシアでは、純粋なものとは不純なものがともに意識されていて、精神は自己をとらえるためには、その本質からして、普遍的な肯定体と特殊な否定体を対置しなければならない。この対立を克服したとき、精神ははじめて第二の誕生を迎えるのです。(長谷川宏訳)⁷¹

ヘーゲルの歴史哲学は、「世界史の全体を西洋近代へ流れ込むものとして、あるいは、西洋近代を用意するものとして、とらえるような歴史観」⁷²、「東洋人やアフリカ人のうちに、

あるいは古代人や中世人のうちに、未熟な西洋近代人を見ようとするような歴史観」⁷³であった。ヘーゲル哲学の大系に従って、精神や理性といった西洋的理念に対しては、それに対立する対立項がある。対立や矛盾がヘーゲルの思想の重要な要素である所以である。ヘーゲルにおける矛盾は対立の統一であり、またその矛盾こそが事物の存在する根拠であるという。対立するものの矛盾が止揚されることによってより高次の全体が現象する。矛盾は正-反-合の運動の基本となる。ヘーゲルのいうそうした矛盾や対立についてニーチェも注目しており、『曙光(Morgenröthe)』(1881)の序文第三節の中で「矛盾は世界を動かす。あらゆる事物はそれ自身に矛盾する」というヘーゲルの命題に「何らかの真理、あるいは真理の可能性がひそんでいる」と言っている⁷⁴。ヘーゲルの場合矛盾や対立というものが否定されることによって、絶対精神という真理が出現するというところに根本的な主張がある。ニーチェはその精神が結局キリスト教的な神の代替物であるというところに批判を向けるのである。その批判がどのように展開されていくのかは後の章で『ツァラトゥストラ』を採り上げて論じることにする。

3. 発展と進歩のイデオロギー

ヘイドン・ホワイトは、ニーチェの著作の大半は「歴史の課題を考えつめることにその基盤を有して」いるという。「ヨーロッパ全体ではあるが特にドイツが負わされている歴史意識には三種類あるとニーチェは考えていた」が、それは「ヘーゲル主義、ダーウィニズム、エデュアート・フォン・ハルトマンに代表される無意識の哲学」である。ハルトマンの哲学は「個人の人格を完全に世界の展開過程に従わせる」ことをめざし、ヘーゲル主義と同じような危険性を有している。⁷⁵

ダーウィニズムとヘーゲル思想の関係についても、ニーチェは非常に鋭い指摘をしている。ニーチェにとってダーウィニズムとは第一に、キリスト教的世界観を転倒させた破壊的思想と映った。『曙光』第49番目のアフォリズムに次のようにある。「新しい根本感情—われわれ人間が決定的に無情な存在だということ。かつて人間は、自分が神の血統につらなる存在であることを示すことによって、人間の栄光の感情にたどり着こうと試みた。しかし今やこれは、禁じられた道となった。というのは、その道に入る戸口には身震いを起こさせるような動物たちと一緒に猿が立っていて、訳知りな顔をして歯をむき出し、(こ

こから先へは進めないよ！) といっているからである」⁷⁶。進化論が、人間が神によって創造されたというキリスト教的観念と相いれず、今日でもその対立が解消していないのは改めて述べるまでもない。進化という概念が動物と人間との区別をなくしてしまう。それは聖書的世界観と合わない。同じ『曙光』第 31 番のアフォリズムでニーチェは次のようにも述べている。「精神を持っていることに対する誇り。—動物から進化したという説に抗議して、自然と人間との間に大きな分裂をみる人間の誇り。この誇りは、精神と呼ばれるものに対する先入見を根拠にしている。そして、この先入見は比較的新しいものだ」⁷⁷。自然と人間との間に明確な区別を求めるのは、先にヘーゲルを見てわかるように、西洋思想の根幹にある主—客あるいは精神と物質の二元論と結びつく。それはキリスト教的観念と一体となって西洋的世界観を形成しているが、進化論は人間と自然との区別の観念的な区別を取り払い、そうした世界観を根本から覆そうとするものである。

しかしダーウィニズムは単に西洋的価値観への反駁ではない。むしろ、進化論にさえ西洋的、キリスト教的価値観が入り込んでいることをニーチェは指摘している。その指摘が見られるのは『喜ばしき知識(Die fröhliche Wissenschaft)』(1882)の第 357 番のアフォリズムである。ニーチェはそこで、「ドイツ的とは何か?(was ist deutsch?)」と問いを立て、ドイツ的思考の特徴を代表する三人の哲学者の名を挙げている。ニーチェは、意識というものが表層的なものに過ぎず精神世界そのものではないとしたライプニッツ、因果性の法則の通用する範囲を経験世界の範囲内に厳しく限定したカントと並べて、ヘーゲルの名を挙げるのである。

三つ目に、ヘーゲルの驚くべきやり方に注目しよう。ヘーゲルは、種々の概念は相互に発展するということを説くことによって、あらゆる論理的慣習や悪習をおしのけて通ったのであった。その命題によって、ヨーロッパの思想家たちは、現代の知的動向のうちで最も甚大な力を持つものへ導かれることとなった—すなわちダーウィニズムへ、である。ヘーゲルなくしては、ダーウィンもなかった。「発展(Entwicklung)」というこの決定的な力を持つ概念を初めて学問へ持ち込んだヘーゲルの革新さに、なにかしらドイツ的なものがあるだろうか? ああ、確かに疑うべくもなくドイツ的なものだ。⁷⁸

またニーチェはここで、上に上げた三人の哲学者とショーペンハウアーを対極の位置に

置き、ヘーゲルらをキリスト教的解釈、キリスト教的価値観の体现者とする一方、ショーペンハウアーを「無神論者」と呼んでいる。自然を神の善なる意志と庇護の力の証明だとし、神の理性への敬意のために歴史を倫理的世界秩序や終局目的の成就の過程とみるキリスト教的価値を忠実にまもっているドイツ的思考に対し、ショーペンハウアーは非ドイツ的に無神論を突きつけたという。

ニーチェにとっては、発展や進歩といった近代的理念も、神の国の実現を終局とする直線的時間観念を持つキリスト教的解釈にその基盤を持っているものである。ダーウィニズム的進化論も直線的時間観念に基づいており、また人間を進化の頂点におく人間中心主義的な側面を持っている。それはダーウィンによるものというより、ダーウィンの進化論が様々な学に影響を与えた流れの中で曲解されたものであろうが、ここで詳論する余裕はない。ともかく、ここでのニーチェの言葉は広く行き渡っている観念全体にむけた反駁である。『ツァラトゥストラ』のなかに「人間は克服されるべきなにものかである」⁷⁹という表現がある。これはニーチェがそのようなダーウィニズムに対して示した反駁と読むべきではないだろうか。この一節はいわゆる超人思想といわれるような、より優れた人間類型の出現を説くものであり、ニーチェの思想がファシズム・ナチズムへ通じるものだという解釈を導き出す一つの根拠とされる傾向のあるものである。しかしこの言葉はニーチェの時代思潮への姿勢をより広く見るなら、ここで考察しているような進歩・発展を掲げる直線的時間観念や人間中心主義を逆手にとって、そのような価値観の絶対性を否定していると考えべきである。またニーチェは、ショーペンハウアーの名を借りて展開した無神論的な曝露も、キリスト教的道德観、すなわち真理の追究への頑迷なまでの誠実性が引き起こしたものだという。このことは、古典古代の神話や宗教あるいは聖書といった自文化の根源の探求が、やがてオリエント世界の神話・宗教の研究の必然性を見出し、結果として古典古代も聖書も古代オリエント世界の中で大きな中心をなしていたわけではないという発見をすることになった経過をみると、非常に鋭い指摘だと言える。

また、ニーチェによれば、進歩や発展を主張する直線的時間観念の底には、生きる上で自らに恐怖をもたらすものを根絶しようという生の意志がある。

今日のヨーロッパ人の良心について研究する者は、幾千もの道德上の褻褻や隠れ場から、いつも同じ命令法を見つけだすだろう。「われわれは、自分たちが恐れるものなどこの世に何一つ存在しないという状態を、求めているのだ!」、これは畜群的臆病が

言わせることだ。いつの日か、という思いで前を目指す意志と道が、今日のヨーロッパではいたるところで「進歩(Fortschritt)」と呼ばれているのだ。⁸⁰

発達したものと未熟なもの、進歩した文化とそうでない文化という区別も、実のところは恣意的なものでしかない。そうした区別の根底にあるのは西洋の目から見て自文化の規範と合わないものに対する反応なのだということについては、本章の次節やさらに次章以降でも論じる。

主観－客観の二分法も、ニーチェは同じ観点からその絶対性を覆す。或る現象を、特定の主体によって起こされた運動であるという認識（言語表現でいえば、主語に付される述語という図式になる）も、便宜的な解釈に過ぎないという。それは、流動的で不可解な自然という対象に、現象の原因を置くことによって理解できるものとしているだけである。

原因、継起、相互性、相関性、強制、数、法則、自由、根拠、目的などといったものを創作したのはわれわれ自身なのである。そしてわれわれがこのような記号世界に過ぎないものを「それ自体あるもの」として事物の中へ付け加え、混ぜ入れているとすれば、われわれはいつもそうしてきたように、神話的(mythologisch)なやり方を採っているのだ。⁸¹

ここでニーチェが神話的と言っている点は注目に値する。ここでの論旨を鑑みるなら、自然の現象を人格的な存在の行動として理解するアニミズムや自然神話説と同様のことを神話的とニーチェは言う。そうした神話観が西洋的な主観－客観の図式から見た一面的な理解であるのは既に述べたとおりなのだが、ニーチェは近代の思想が古代の神話と全く変わらない原始的な理解だとして批判している。そうした理解のなかでは、ニーチェも 19 世紀的な神話理解から抜け出していないことがわかる。主－客の論理が決して真理の認識になり得ないことは後にアドルノの研究を論じる際に触れるが、人間がその主－客の二元論に神話的な世界把握に目覚めた原初の段階からとらわれて続けているという体の主張には、古代の神話の発生についての 19 世紀的な先入見が含まれていると考えねばならない。

ともあれ、ニーチェの進歩史観と主体概念に対する批判をここまで見れば、そうした観念が近代西洋人のもつ固定概念に過ぎないことに対する批判であることはあきらかである。ニーチェは、それがキリスト教的価値観を基盤としている点に大きな問題を見出している。

たしかに、進歩や発展という理念はキリスト教的な、終末を有する直線的時間観念との関連を無視できないし、主体概念についても、明確な人格的神概念という教義と結びついている。

このような歴史観の問題が神話解釈と無縁の問題でないことは、エリアーデが神話における時間観念の問題を「歴史哲学の問題」だとしていることからわかる。エリアーデは古代的観念を非歴史的(anhistorical)、そして近代的観念を「ヘーゲルの」な、「歴史的」なものとしている。前者は回帰的、周期的な時間のもとに世界を捉えることによって、積み重なる歴史の重圧、「歴史の恐怖(the terror of history)」を回避しようとするのである。エリアーデによれば、歴史の終結を説くユダヤ、キリスト教にもそのような古代の痕跡が残っており、絶対精神のあらわれをもって歴史の完成とするヘーゲルの歴史哲学にも、そのユダヤ、キリスト教的な観念がある。近代は、完全に古代的観念を脱却はしていないのである。ニーチェとは異なり、ヘーゲルやキリスト教的時間観念にエリアーデは古代の円環的時間観念の残滓を見出している。ともあれ、ニーチェの言う永遠回帰をエリアーデは古代的なものの「復活された(revivified)」あり方だとしているが、それがヘーゲルの西洋中心の歴史主義に対して主張されたアンチテーゼであることは間違いないだろう。⁸²

ニーチェの西洋的価値観への批判は、ここまで見たように、同時代のドイツへの批判となっている。それは統一の勢いにのり政治的・経済的に好調な時期にあり(„Gründerzeit”「泡沫会社乱立時代」と呼ばれた)、発展と拡張のイデオロギーに知の世界までもが染まった時代への批判である。ニーチェの批判がどこまで全西洋をむいているかを詳細に論じている余裕はここではないが、後に考察する『ツァラトゥストラ』のタイトルから、西洋を脱してオリエント世界からそこを振り返っていると考えるなら、ニーチェの批判はヨーロッパそのものへ向いていると考えてもいいものであろう。

第四節 時代背景としての植民地主義・帝国主義

近代西洋における神話の研究は、ルネサンス以来、古典古代という西洋文化の根源を追求することを基本姿勢としていた。啓蒙主義以降は、信仰の対象であるキリスト教（聖書）にも学問的考察の光があてられることになった。20世紀前半までの神話学において、西洋中心主義的な先入見によって神話観が歪められていることを、ここまで示してきた。オリエントその他の異文化圏の神話はあくまで、自文化の根幹をなすものは何かという問題をめぐって捉えられていた。比較神話学に見られるような、一つの原理によって様々な文化の神話を説明しようとする姿勢も、結局のところ神話ならではの多様さを捨象してしまうことになった。近代西洋の基盤である古代を理解するためにいわゆる未開文化を一つのモデルとした人類学的方法も、神話を予め一つの型に押し込んでしまっている。

そのような神話の見方が特に問題となるのが19世紀後半から20世紀始めにかけての時代であった。それは、西洋諸国がヨーロッパの外部へ勢力を拡大していた植民地主義・帝国主義の時代であった。異文化との接触の度合いが激しい状況にあって自文化の土台をなすものを堅持しようとする姿勢がそこにあったとも言える。また、より発展し優れ正しい文化を、未だそうした文化を持っていない地域へ広めるのだというイデオロギーの主張とも結びついているものであった。

オリエントやその他の世界の神話の見方にどのような西洋的価値観が入り込んでおり、それがどのような主張となっているのか、また神話的モチーフを描いた文学作品の中に同じような先入見がみられるか、そうした先入見と対決した文学作品がどのようなものであるか、次章以降で論じていくことになる。

ここでは、そのような本論の主題と関わって重要な時代背景となっている西洋の植民地主義・帝国主義が、神話の研究の新しい地平が開かれるための契機をもたらした実例を、幾つか示すことにする。植民地主義・帝国主義が、西洋世界と非西洋世界との間に物や人の交流を生んだことはここであらためて述べるまでもないが、そうした植民地とヨーロッパとの間の交流の中から、非西洋世界の神話についての資料がもたらされたのである。⁸³

1. 18世紀後半ーデュペロンとジョーンズと植民地インド

まず第一に、18世紀後半にヨーロッパの知的世界へ新たにもたらされた神話・宗教にかかわる文献資料と植民地主義について触れよう。その時代の歴史的事象にあってここで問題となるのは、1756年から1763年にかけておこった七年戦争である。

七年戦争において戦ったのは、ヨーロッパに視点を限れば、主にオーストリアとプロイセンであった。オーストリア継承戦争(1740-1748)でシュレジエンをプロイセンに割譲したオーストリアのマリア・テレジアは、その奪還を企図してザクセンなどドイツ諸邦に接近、またフランスとの対立を改め、国家体制の強化に努めた。対抗してプロイセンのフリードリヒ二世はイギリスと同盟して1756年にザクセンに侵攻、プラハでオーストリア軍を破り、ロスバツハでロシア・フランス・スウェーデン・オーストリアの連合軍を退けた。フランスのオーストリアへの援助が本格化すると、1759年のクネルスドルフの戦いでプロイセンは敗れ、イギリスでのピットの失脚などもあって一時ベルリン占領など苦境に立つ。しかし1762年にはロシアで親プロイセンのピョートル三世が即位、フランスもイギリスとの植民地での戦争に敗れたため、1762年のフォンテーヌブローの仮条約、1763年のパリ条約を経て終戦、プロイセンのシュレジエン領有が確認された。この結果プロイセンは列強の地位に並び、イギリスは新大陸やインドでの植民地獲得競争でフランスに決定的な差をつけた。フランスはアメリカでは全植民地を失い、インドでは数カ所の商業都市を除いて勢力地を失った。

本論の主題と関連してこの七年戦争が時代背景として重要なのは、プロイセンとオーストリアの後ろ盾となっていたイギリス、フランスがヨーロッパ外の植民地において展開した戦争である。特にインドは、それ以前からイギリスとフランスが勢力の拡大を争いあっていた地だったが、この七年戦争の結果によってイギリスはほぼ全インドを植民地とした。先に19世紀のイギリスのインド支配について述べたが、それはこの時期から本格化したのである。

西洋の植民地主義・帝国主義を見る場合イギリスとフランスの動向が特に重要になってくることは前節でも述べたとおりだが、それはここでもやはり同じである。オリエントの神話や宗教についての文献資料がインドからもたらされたことをこれ以降述べていくが、それをヨーロッパに知らしめる役割を果たした人物として、上に掲げたようにデュペロン

とジョーンズがいる。その名前だけからもおおよそ察しうるが、前者はフランス人、後者はイギリス人である。その二人がインドへ向かい、インドで活動する時代背景はイギリスとフランスのインドでの植民地獲得競争であり、七年戦争であった。

アブラム・イヤサント・アंकティル・デュペロン(Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron 1731-1805)は、初めて古代ペルシアのゾロアスター教の聖典『アヴェスター』のまとまった写本をインドからもたらした人物である。ペルシアの聖典がインドからもたらされたのは、一般にパルーシーと呼ばれる、イスラム教徒によって迫害されインドへ逃げたゾロアスター教徒の末裔が口承で伝えていた聖典をデュペロンが書き取り手に入れたからである。以下、デュペロンのインド行を中心とする経歴については、前田耕作『宗祖ゾロアスター』(1997)⁸⁴に沿って述べていく。

デュペロンは1731年に、香料商人ピエール・アंकティルの第四子としてパリに生まれた。ジャンセニズムの司教のもとで教育を受け、やがてフランス人ジャンセニストが多かったオランダのユトレヒトで学ぶ。当時のオランダはいまだなお世界への窓であり、中東やインドの領事館・商館に赴く通訳官などのための語学のセミナーが多く設けられていた。デュペロンもそうしたセミナーでオリエントの言語への興味を抱くようになる。ヘブライ語、アラビア語、ペルシア語、を学んだ後、20歳でパリへ戻り、ソルボンヌのヘブライ語教授サリエ神父の知己を得て王立図書館の東洋写本部に職を得る。デュペロンはオクスフォードのボードレイ図書館から送られてきた『アヴェスター』の一部の写本をある学者の家で眼にした。デュペロンはそれによって原典に触れ言語をものにし翻訳することを計画し始め、インドへ旅立つ決心をした。

1755年にデュペロンはインドへ囚人を送る船に同乗し、ロリアンの港を発つ。船中では船酔いや肋膜炎にやられながらも、六ヶ月の航海を経てボンディシェリに着く。そこで土地の言葉を学んで後ジェンギィへ向かったが、そこで熱病に冒され逆戻りしてしまい、さらにベンガルへ向かう船に乗る計画も病の再発で挫折した。ある時スーラトのフランス商館長からの手紙により、デュペロンはかの地にパルーシー教徒たちがおり聖典を伝えていることを知る。デュペロンはまずシャンデルナゴールへ向かったが、その地で七年戦争に伴うイギリス-フランス間の戦争に巻き込まれ、足止めになる。シャンデルナゴールがイギリス軍の勢力下におかれそうになり、デュペロンはボンディシェリまで400kmを徒歩で戻り、そこでスーラトの商館に赴く予定の実弟とおちあう。弟とともに船でボンディシ

エリを発つと、岬を回ってコーチン、ゴアを経てスーラトへ着いた。

デュペロンはスーラトでパルーシー教徒の司祭と知り合い、『アヴェスター』の一部『ヴェンディダード』を眼にし、1761年3月にインドを発つまで『アヴェスター』の翻訳に没頭した。デュペロンはスーラトで同郷のフランス人とトラブルを起こし、フランスの法律の施行を避けるためイギリス商館にかくまわれていたので、インドからの帰路もイギリス船によって渡ることになった。オックスフォード、ロンドンを経てパリに戻ったのは1762年3月のことである。

デュペロンがもたらしたのは『アヴェスター』だけではなく、ショーペンハウアーを触発して彼の「生への盲目なる意志」の思想の契機を生んだ古代インドの教典『ウパニシャッド』の翻訳をしたのもデュペロンである。デュペロンは或る銀行家から、かつてインドに住んでいたフランス人が購入した『ウパニシャッド』のペルシア語の写本を受け取り、それをラテン語に翻訳したのである。

デュペロンによる『アヴェスター』の翻訳が公刊されたのは1771年のことである。この公刊は、前田によれば、未知の聖典に遠大なイメージを抱いていた人々に失望をもたらすことのほうが多かったという。イギリスの東洋学者ウィリアム・ジョーンズは翻訳の底本となった写本が偽作ではないかという見解を公にすらしめた。しかし1775年にはデュペロンの翻訳を底本としたドイツ語訳がリガでクロイカー(F. Kleuker)によって出版されており、ヘルダー(Johann Gottfried Herder 1744-1803)もデュペロンを擁護している。

上述のウィリアム・ジョーンズ(Sir William Jones 1746-1794)も、18世紀後半にインドからヨーロッパへ文献資料がもたらされた経緯の中で大きな役割を果たした人物である。ジョーンズは法学者で、アラビア語、ヘブライ語、ペルシア語にも通じていた。1783年から1794年までカルカッタの高等法院判事としてインドに滞在している。ジョーンズは1784年にベンガルに、インドにおいてイギリス王立協会の役割を果たすアジア協会を創立し、その初代会長の地位についている。イギリスに(あるいはヨーロッパに)最初にサンスクリット研究をはじめとするインド学をおこしたこと、サンスクリットとギリシア・ラテン語との類似を指摘して印欧比較言語学上にインド・ヨーロッパ母語仮説をたてたこと、また、ヴェーダやサンスクリットの文学、法典などの翻訳を行なったことなどはジョーンズの業績に数えられる。

サイード(Edward Said)が『オリエンタリズム』のなかで触れているように、ジョーン

ズとインドとの関係は、イギリスのインド統治とかかわっている。⁸⁵イギリスの初代ベンガル総督ヘイスティングズがインド固有の法でインドを統治すべしとの決定を発表して以来（ジョーンズがインドへ赴く七年前）、サンスクリットで書かれた古代インドの法典の研究の必要性が生じてきたのであるが、当時インドには原典を読めるほどサンスクリットに通じたイギリス人はおらず、ジョーンズのような学者がインドへ赴くことになったのである。

本節において、デュペロンとジョーンズを並列させたのは、そのサイドのオリエンタリズムの問題からうけとった視点と言っている。サイドはこの二人について、「アジアの中央部にひろがる広大な領域がはじめて学問的に征服されたのは、18世紀末、アンクティール・デュペロンとウィリアム・ジョーンズが、アヴェスター語とサンスクリットの歴大な宝庫を白日の下にさらけ出したときのことであった」（今沢訳）⁸⁶と述べている。また、二人のなした成果がヨーロッパにとって、ナポレオン以前のオリエン特との接触の二大事象と位置付けている（ナポレオンは、エジプト・ペルシア征服にあたって学者を同行させたアレクサンダー大王にあやかり、エジプト遠征に学者団をとまなわせた。エジプト象形文字の解読の鍵となったロゼッタストーンがナポレオンのエジプト遠征中に発見された物であることは有名である。）

オリエンタリズムとは、敢えて簡潔に言えば、西洋の文学作品や人文諸研究にあらわれている観念としてのオリエン特世界、ヨーロッパ人の頭の中で作り出されたイメージに関わる問題である。それは決して現実のオリエン特の在り方に則したものではない、ヨーロッパにとってそうあるべき姿として表象されるオリエン特である。サイドは次のように述べている。

オリエン特は、ヨーロッパにただ隣接しているというだけではなく、ヨーロッパの植民地のなかでも一番に広大で豊かで古い植民地のあった土地であり、ヨーロッパの文明と言語の淵源であり、ヨーロッパ文化の好敵手であり、またヨーロッパ人の心のもっとも奥深いところから繰り返したち現れる他者イメージでもあった。そのうえオリエン特は、ヨーロッパ（つまり西洋）がみずからを、オリエン特と対照をなすイメージ、観念、人格、経験を有するものとして規定するうえで役立った。もっともこのオリエン特は、いかなる意味でも単なる想像上の存在にとどまるものではない。それ

は、ヨーロッパの実体的な文明・文化の一構成部分をなすものなのである。すなわちオリエンタリズムは、この内なる構成部分としてのオリエントを、文化的にも、イデオロギイ的にも一つの態様をもった言説として、しかも諸制度、語彙、学識、形象、信条、さらには植民地官僚制と植民地的様式とに支えられたものとして、表現し、表象する。⁸⁷

サイドは学問分野におけるオリエンタリズムについて、自分の研究が主にイギリスとフランスにおけるその問題に重点をおき、「19世紀中頃までにドイツの学間に生じていた偉大な学問的権威に対する配慮が十分ではなかった」⁸⁸としている。サイドの研究は学問的オリエンタリズムが、「イギリスのオリエンタリズムとフランスのオリエンタリズムとの結合」と「植民地領有の野心をむき出しにした帝国主義の発生」と大きく関わっていることを明らかにしている⁸⁹。前節ではインドや未開文化へのイギリス、フランスの文学に現れている先入見について述べたが、そうした問題と重なるものをオリエントへの西洋の関心も当然含んでいるのである。それがエキゾチックなオリエントへの憧れであれ、専制的で非民主的なオリエント的政治への非難であれ、そうしたイメージを鏡像として利用しヨーロッパの自文化像を規定しているというところに、植民地主義・帝国主義時代のヨーロッパの学の問題があった。

本研究は、サイドが自ら言うように重点をおかなかったドイツの18世紀末から20世紀前半の知的世界における異文化への先入見の問題をあつかうものである。サイドは19世紀半ばのドイツといったが、それが同時期のドイツにおいて大きな潮流をなしていた、ヘルダーやシュレーゲル兄弟（この名についてはサイドも言及している）を代表とするロマン派の人文諸学の意義をしめすものだろう。本論では次章においてそのロマン派の文献学者クロイツァーの『象徴と神話』を採り上げる。

2. 19世紀—オスマン・トルコとヨーロッパ、あるいはクレタ島とメソポタミアでの発見

20世紀初めまでにヨーロッパ列強の植民地になったのは無論インドだけではない。アフリカ、インドシナ、南アメリカも同様であった。さらに、列強諸国の進出をうけ、各国に

属領を割譲していた中国や中東も数え上げねばならない。ここで触れるのは、ヨーロッパの進出をうけたことで、ヨーロッパの知的世界に神話や宗教についての資料を提供することになったオスマン・トルコである。完全に植民地として支配されたインドと比べれば、オスマン・トルコとヨーロッパとの間にはまだ政治的かけひきが存在していた。ともあれ、西洋の政治的勢力が及んだ地域に赴いたヨーロッパ人の手によって、新たな資料がもたらされることになるという背景にかわりはない。

まず第一に触れるのは、アーサー・エヴァンズ(Arthur John Evans 1851-1941)によるクレタ島の発掘と、それにともなうミノア文明発見についてである。その背景にあった、ギリシア独立をめぐるオスマン・トルコとヨーロッパ列強の政治的動向について述べておく。

バルカン半島やギリシアは早くからオスマン・トルコの勢力下にあったが、ギリシアの独立をめぐる争いが18世紀末のころから激しくなった。1770年代のギリシアを舞台にしたドイツの詩人ヘルダーリン(Friedrich Hölderlin 1770-1843)の小説『ヒュペリオン(Hyperion)』(1797-1799)⁹⁰にも、オスマン・トルコに対するギリシアの独立闘争が描かれている。18世紀末から19世紀末にかけてのギリシアをめぐる戦争は、露土戦争とも深く繋がっている。主人公ヒュペリオンもやはりその闘争のためロシア軍に入る。一般に歴史上でギリシア独立戦争と呼ばれるものが始まったのは1821年のことで、イギリスの詩人バイロン(George Gordon Byron 1788-1824)が義勇兵として参戦したことで知られている(バイロンは1824年にミソロンギで戦死している)。露土戦争は1768年から1774年、1787年から1792年、1877-78年と、三次に渡って起こっている。

ここではクレタ島のオスマン・トルコの支配からの脱却に繋がった1890年代の動向について触れておく。オスマン・トルコは在位1876-1909年のスルタン、アブデュル・ハミト二世の治世下であった。1870年代からオスマン・トルコ帝国領内のアナトリア東部でのアルメニア人の自治権が問題になっており、スルタンはクルド人を組織してアルメニアでの自治権獲得運動を鎮圧させていた。1894年にはアルメニア人への大規模な弾圧が行なわれ、25の村が破壊、一万人が虐殺され、ヨーロッパでトルコへの抗議運動が相次いで起こった。1895年4月、ロンドンでイギリス・フランス・ロシアが会談を行ない、オスマン・トルコに対してアナトリア東部六州の行政改革を要求した。スルタンはこの要求を無視していたが、やがてアルメニア人の反乱がマケドニアやクレタ島(クレタ島では1866年、

79年、89年にも暴動が起きている)に飛び火したのである。

1896年8月にはクレタ島における行政改革案をスルタンが承認し、自治権の拡大が図られている。その決定の翌日にアルメニア人によるテロが起きオスマン銀行本店が占拠される事件が起こった。首都コンスタンティノーブルでは一般民衆によるアルメニア人虐殺が起こった。トルコ政府は当初この暴動阻止の動きを起こさなかったが、ヨーロッパ列強の圧力によってスルタンは殺害禁止措置をとった。自治権が拡大されたクレタ島にギリシアが介入を強めると、トルコはギリシアに宣戦布告し、短期間でギリシアを破るとテッサリアを占領する。

この勝利には、ドイツによる軍事協力もあった。ドイツは1889年に皇帝夫妻がコンスタンティノーブルを訪れて以来、トルコとの関係強化を図っている。ベルリン-バグダード間の鉄道敷設計画の一部となる小アジアでの鉄道敷設権の獲得をドイツは目指していた。1898年にはハイダルパシャにつくられた終着駅施設でドイツ皇帝ヴィルヘルム二世とアブデュルハミト二世が開通式に出席している。1903年には、ドイツ系企業連合にコンヤからバスラまでの約二千キロメートルのバグダード鉄道の建設が許可されている。それにもない路線沿いの両側二十キロの地域の石油探掘権も与えられた。

ギリシアへのトルコの戦勝にもかかわらず、ヨーロッパ列強の干渉によって休戦協定が結ばれ、テッサリアはギリシアに返還、ギリシアの皇太子ゲオルクがクレタ島の高等弁務官に任命され、島内の主な都市はイギリス、フランス、ロシア、イタリアが占領し、トルコ軍はクレタ島から撤退した。

クレタ島がこうしてヨーロッパの勢力下に入ったことが、エヴァンズによる発掘の第一歩となったことは、レオナード・コットレルが『エーゲ文明への道 シュリーマンとエヴァンズの発掘物語』のなかで次のように述べている。

大胆にも彼(エヴァンズを指す一筆者)は「クレタ踏査基金」(当時はまた実在していなかった)の代表として行動しているのだと公言し、その地方のイスラム教徒である地主からその遺跡の共有権を譲り受けた。しかし、これは彼以外の発掘者に対して、オットマン法により拒否権を行使できるという重要な事実とは別として、彼にはたいして、役立つものではなかった。それから五年後、トルコ軍がクレタから引き上げギリシアのゲオルク王子が列強諸国—イギリス、フランス、イタリア、ロシア—の長官となるとエヴァンズはここに戻り、その遺跡の残りの部分の自由保有権を取得し、発掘

の準備に取りかかったのである。このときクレタ踏査基金はゲオルク王子をパトロンとして実際に存在することとなった。⁹¹

このエヴァンズによる発掘が明らかにしたものの意義は大きい。カール・ケレーニイは『ディオニューソス 破壊されざる生の根源像』のなかで、エヴァンズの発掘によって明らかにされる以前は、「クレタ島の神話的王ミーノースの名前にちなんで〈ミノア人〉と呼ばれたあの前ギリシア人が創り出したと考えられるすべては、単なる仮説に過ぎず、抽象的な物であり、証明のできるものではなかった」⁹²と述べている。ニーチェが1870年代に『悲劇の誕生』でギリシア文化におけるディオニューソス崇拝の重要性を発表したときにも、いまだそれは根拠のない仮説でしかなく、同時代の若い文献学者ヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフ(Ulrich von Wilamowitz=Moellendorff 1848-1931)に徹底的に非難された。⁹³しかしディオニューソス崇拝の实在は、エヴァンズによる発掘で発見された遺物の解読によって裏付けられた。やはりケレーニイが、ヴァルター・オットーの『神話と祭儀』に触発されてディオニューソス研究に取り組むようになったことと関連して、次のように述べている。

私をそこまで導いてくれたオットーの著作は、南の国のさまざまな葡萄栽培地域、とりわけクレタ島を旅して廻る途中でバランスを獲得するようになった。マイクル・ヴェントリスが1952年にクレタ島の第二線文字(線文字B)を解読した結果、ただちにディオニューソスの名前がいくつも現れ、そればかりかペロポネソス半島南部のピュロスにおいてもこの神の名前が発見されたからである。(…)ディオニューソスはいかなる神であったかという問いに取り組むことを、わたしがミノア芸術を手がかりに始める契機は少なからずあったのである。⁹⁴

18世紀末以来の、ヴィンケルマン的な、理性的で静寂と調和にみちたギリシア文化という古典古代表象があくまで一面的なものであり、ディオニューソスという名に象徴されるような、より古い時代の崇拝があったということは、こうして考古学的に実証された。それは、オスマン・トルコという異文化の勢力下にあった文明の本拠地が西洋の勢力圏内に移ったことによって、自文化の源泉を問う西洋の知的世界の力が及ぶようになったからだと言える。

続いて第二に、オスマン・トルコとヨーロッパとの関係から神話や宗教についての新しい資料が発見されることになった経緯について、メソポタミア地域の発掘を例に述べよう。19世紀半ば以降大々的に発掘が進むことになるメソポタミアからは、それまで聖書によってしか伝えられてこなかった古代オリエント世界について別の側面から光を当てる様々な資料がもたらされた。それは具体的にいえば楔形文字の記された粘土板あるいは遺跡の柱や壁そのもの、またそれらを書き写したものである。中東のトルコやペルシアに赴いた西洋人によってそうした資料が発見され、文字が解読されたのである。20世紀初頭にドイツに汎バビロニア学派と呼ばれるグループがあったことは先に触れたが、それはその時代に次々に明らかになる古代メソポタミアの神話・宗教の研究から生じた成果に基づいていると言える。汎バビロニア学派が世界の神話の本源をバビロニアであると限定し、また天体神話説に固執しすぎた点は今日指摘されているところである。

ここではヨーロッパとオリエントの関わりという歴史的経過がメソポタミアでの発見へどうつながるのかを中心に述べる。

江上波夫は『聖書伝説と粘土板文明／オリエント』のなかで、ヨーロッパがオリエントに対して持つ関心を二つに大別する。一つは聖書に描かれた国に対する興味や憧憬で、バビロンやニネヴェといった聖書にも名の出る古代都市を探し求める動機となった。もう一つは政治的・経済的な目的で、外交や通商の上でペルシアやオスマン・トルコと交流を持つ必然性が生じてきたことによるものである。⁹⁵

先述したデュペロンは、通商の面でのオリエントへの出口であったオランダで東洋の様々な言語を身につけて、やがて古代オリエントの神話や宗教の文献への関心を大きくしていった。東洋の諸言語を学ぶことは、何より政治的交渉や通商上の取引の場面で必要とされた能力であった。サイードが文学の面でのヨーロッパとオリエントの接触の重要な事象に数え上げているゲーテ(Johann Wolfgang von Goethe 1749-1832)の『西東詩集(West-Östlicher Divan)』(1819)⁹⁶は、ヨーロッパで初めてヨゼフ・フォン・ハンマー・ブルクシュタール(Joseph von Hammer-Purgstall 1774-1856)によってまとまった訳の出されたペルシアの詩人ハーフィズの詩集に触発されたものである。訳者ハンマー・ブルクシュタールはオーストリアのグラーツ生まれで、王立東洋語学校でイスラム圏の三つの言語を習得している。この王立東洋語学校はオーストリアとトルコとの外交上必要な人材を育成するためにマリア・テレジアが創立させたものであった。ハンマーはまた外交官と

してコンスタンティノーブルやカイロに赴いた人物でもあった。⁹⁷オスマン・トルコが小アジアから海峡を超えてコンスタンティノーブルを陥落させたのが1453年、またオスマン・トルコによるウィーン包囲は1683年である。ヨーロッパへ向けてバルカン半島を西進するオスマン・トルコに一番に対峙していたのがオーストリアであった。

より巨視的に見れば、中東地域がヨーロッパにとって重要な意味を持つことになったのは、インドへ至る陸路を確保するためである。江上の述べているように、18世紀後半以降、インドへの経路を直接必要としたのは何よりイギリスの東インド会社であったが、インドとヨーロッパとの陸路交通を確保するため、その中間に大版図を擁していたオスマン・トルコとの関係を強めて、その領内の東西交通の要所に東インド会社の駐在員や代理人をおいて連絡に当たらせるというのがイギリスの方針であった。⁹⁸楔形文字の解読に大きな功績を残したローリンソン(Henry Creswicke Rowlinson 1810-1895)もインドやペルシアに赴いた駐在員である。ナポレオンのエジプト遠征には、イギリスの植民地インドへの連絡を絶つという目的があったし、19世紀末から20世紀はじめにかけてスエズ運河の領有をめぐるイギリスとフランスが対立したのも同じ背景による(ちなみにヴェルヌは『海底二万里』のなかで、フランス人レセップスによるスエズ運河工事の偉業を讃える台詞をネモに語らせている。)

元来、ヨーロッパ諸国は16世紀以来オスマン・トルコ帝国との間にカピチュレーションとよばれる(ヨーロッパに有利な)不平等条約を交わしており、トルコへの領事官の常駐や自由通行権など様々な特権を認めさせてきた。そうした西洋諸国の勢力の中東への浸透が19世紀後半から20世紀初めに駆けて頂点に達したのである。

植民地主義や帝国主義という時代背景が可能にした神話や宗教の研究について、汎バビロニア学派の代表的な研究者の一人フーゴ・ヴィンクラー(Hugo Winckler 1863-1913)が『バビロニアの精神文化(„Die babylonische Geisteskultur“)](1907)のなかで次のように述べている。

或る文化、あるいは或る文化的現象を評価するには、自文化の視点に立つのではなくその文化独自の生成過程からそれを行なわなければならない、ということを示したのは現代の民族学の功績である。これまでヨーロッパ文化は、実際の活動面においてだけではなく学問の分野においても、東アジアやコロンブス以前のアメリカ大陸や古代オリエントといった異文化に対して無思慮に対立してきた—ヨーロッパによって軽

視された中国やオリエン트가ヨーロッパに対して向けたのと同じくらいの理解しか持たずに。(…)ヨーロッパの植民地主義の歴史は発展の可能性をなお有している、あるいは十分に発展したそれぞれの民族の持つ異なった基盤から発した性質に対する理解の欠如という事態が、そのような悲しむべき事態を生むにいたったかという様々な例に満ちている。⁹⁹

民族学の功績と言っているところは、アニミズムを未開文化の根本的要素としたタイラーなどを考えればいだろう。それも一種の西洋的思考の先入見から免れていないことは既に見たとおりである。またこのような見解が、植民地主義や帝国主義という点でイギリスやフランスに立ち後れていたドイツの側からのものであり、ヨーロッパ的価値観に対する根本的な反省と捉えていいものかどうかは考慮に入れておかねばならないかもしれない。ともあれ、ヴィンクラーは古代オリエントへの関心が単なる一般的歴史的視点からではなく、「聖書への関心によって強く喚起される」と述べている。西洋人が「聖書によって古代オリエントに関する事象や名前をなじみ深いものとしてきた」ことは自明であるが、「その聖書は偉大なオリエント文化への理解を書き残すことを意図してはいない」のである。ヴィンクラーは「今やわれわれは、聖書を掲げた宗教の主張の貫徹として現れている精神的闘争が、当時の世界像として通用している構造や表象を作りあげるのにどのような役目を果たしたかということ認識できる立場にある」と述べている。¹⁰⁰

オリエントの神話の発見によって聖書の価値が相対化するという、先にニーチェの文献学批判のところで述べたことがまさに起こっていた。

大英博物館アッシリア学部の助手をしていたジョージ・スミス(George Smith 1840-1876)によって、アッシュールバニパル王の文書館出土の粘土板が解読され発表されたのは1872年から1876年にかけてのことである。そこには聖書のノアの洪水物語と酷似したシュメール=バビロニアの天地創造の物語が含まれていた。¹⁰¹ドイツのオリエント学者フリードリヒ・デリチュ(Friedrich Delitzsch 1850-1922)は1902年にベルリンで行なった講演のなかで、「旧約聖書は決して独立した文書でもなければ、まして〈神に啓示された〉ものなどではない。それよりはるかに古いシュメール=バビロニアの作品に幾重にも依存したものである」¹⁰²と述べている。この講演に対する抗議がすさまじかったため、デリチュは二度目の講演で神学者たちに向かい「冒すべからざる聖書への攻撃だなどとヒステリックになるのではなく、冷静に比較検討し、今後アッシリア学が明らかにすることに心の

準備をするように」と付け加えたという。デリチュの講演に対しては、時のドイツ皇帝ヴィルヘルム二世も反対の立場につき、「宗教が科学の結果としてもたらされたためしはない。信仰は心からあふれるものであり、神との交わりによって人間のもとのなるのである」と述べたという。¹⁰³

ニーチェが、キリスト教的な神の真理を否定する無神論が、真理を追究することの誠実性に基づくキリスト教的道徳の結果として生じたのだという、一見矛盾しているかのようなことを述べていることは既に触れた。それをキリスト教一般に対する批判とだけみても抽象的なものに留まってしまふ。聖書を生んだ古代オリエント世界について正確な知識を得ようと努めた西洋の学が、西洋文化の基盤である聖書の価値を相対化する結果を発見した経過をみれば、ニーチェの批判が具体的な響きを帯びてくる。