

## 第二章

### ドイツ・ロマン派の神話学

## 第一節 反啓蒙主義としてのロマン主義

ロマン主義は18世紀末以降に文芸、芸術、人文諸学の分野にあらわれた一潮流である。シュトリヒ(Fritz Strich 1882-1963)が述べているように、フランス、イギリス、イタリアなどヨーロッパ全体に広がった運動であった<sup>1</sup>。もっとも、この第一章で論じるのはドイツにおけるロマン主義(Romantik)である。神話の研究の可能性を広げたのがイギリス、フランスの植民地主義であり、特に18世紀後半にインドからもたらされたペルシアやインドの神話に関する新しい資料であったことを序論で述べた。ドイツロマン主義はそこから刺激を受け、独自の神話学を展開した。

20世紀前半まで、神話が荒唐無稽な空想であり未熟な精神の産物であるという先入見が西洋の知的世界にあったことは先に触れた。そのような見解の源泉を探すとすればどこまで遡るべきであろうか。神話が低級なおとぎ話に過ぎないということは既にプラトンにも見られる見方であるが、ここでは視点を近代に限定し、さしあたり18世紀の啓蒙主義に問題の発端を見る。

ディドロ(Denis Diderot 1713-1784)、ダランベール(Jean Le Rond d'Alembert 1717-1783)ら百科全書派やヴォルテール(Voltaire; François Marie Arouet 1694-1778)を代表とするフランス啓蒙主義は、神話を原始的な人間の未熟な精神が生んだ荒唐無稽の空想と位置づけていた<sup>2</sup>。

前田が示しているように、啓蒙主義者も当時知られるようになったばかりのゾロアスター教に注目していた。百科全書にもそれに関する記述がある。しかしそれは古代の神話に注目しているというよりは、キリスト教の絶対性に対する批判の道具として用いるためであった。ヴォルテールはローマカトリックの保守主義者に対する批判の武器としてゾロアスターを利用したと前田は述べている。キリスト教批判はまた聖書批判であった。ヴォルテールはゾロアスターを持ち出してモーセの歴史的存在に疑念を向けた。<sup>3</sup>

ヴォルテールは『哲学辞典』のなかの「古代人の空」と題した項で、古代人が神話的な世界観をどのように形成していったかについて述べている。<sup>4</sup>古代人は海や大地から発生し雲や様々な気象や雷鳴をうむ蒸気が神々の住居だと考えた。また、都市の支配者が山頂の

城塞に住むのを見て神々も城塞に住むと考えた。その山頂が時折雲に隠れるので空も神の住居と考えた。さらに、空に付着しているように見える恒星や惑星が神々の住居となった。ヴォルテールは空や天についての神話観を次のように一蹴している。

つまり古代人は天によって何を理解していたのだろうか。彼らは何も知らなかったのだ。彼らがつねに「天と地」と呼んでいたのは今日の人々が無限と原子を呼ぶようなものである。適切な言い方をすれば、天は存在しないのだ。存在するのは虚空を回転する驚異の数量の天体であり、われわれが住む地球も他の天体と同様に回転しているのである。<sup>5</sup>

また「創世記」と題した項では、旧約聖書の世界創世について、「光と闇の分離もすぐれた物理学のものではない」と述べている。「周知のように闇は光の欠如にほかならないし、光はわれわれの目が感じる限りでのみ実在する。だが当時の人々にはこれらの真理を知るよしもなかった」<sup>6</sup>。啓蒙主義は数学的・物理学的に把握されない神話的・宗教的なものを排除する。

この啓蒙主義こそ、ロマン主義と決定的に対立しているものであった。文学史上、ドイツにおけるロマン主義はゲーテ・シラーを代表とする古典主義と対置されることが多い。しかしその両者は完全に断絶して対抗し合っているものではなく、ある種の理想主義というものを共有している。リンデン(Walther Linden 1895-1943)はロマン主義を「シュトルム・ウント・ドラング、古典主義、ロマン主義という三つの段階を経て成長してきたドイツ観念論の運動の最終段階」<sup>7</sup>と位置付けている。

コルフ(Hermann August Korff 1882-1963)は、「ロマン主義が起こって最後に対抗するところとなった歴史上の趨勢は、古典主義へと成熟したシュトルム・ウント・ドラングと同様に、啓蒙主義である」と述べている。啓蒙主義とロマン主義の対立は「根源的対立」であり、ロマン主義は「啓蒙主義の完全なアンチテーゼ」であった。<sup>8</sup>

コルフによれば、啓蒙主義の特徴とは「すべての観念論的形而上学が雲散霧消した後、近代自然科学の土壌から発展してきた世界観」、すなわち自然科学という「感覚的経験と、数学においてもっとも明らかにあらわれる純粋理性との間に生まれたもので、理性的に解釈された感覚的経験」にもとづく世界把握である。<sup>9</sup>このことは、上に引用したヴォルテールの神話的天空観に対する批判をみてもあきらかである。

これと全く逆に、「空想的人間と、空想の形而上的意味への信頼が産み出した」のがロマン主義だとコルフは述べている。ロマン主義にとっては、「感覚世界の単なる知的解釈は全く不完全な世界観をあらわす」だけで、「真の世界の内奥まで全く認識されず、僅かに表面的なものに触れるに過ぎない」のが啓蒙主義的な思考であった。<sup>10</sup>そのような世界観に対するロマン主義的世界観は、後の節で採り上げるクロイツァーの象徴解釈的神話学に実によく現れている。

啓蒙主義に対するロマン主義の観念論的・形而上学的思考の性格についてホーネッカー (Martin Honecker 1888-1941) は三つにわけている。ロマン主義にとって形而上学とはまず a) あらゆる存在者の最終原因を直観するものであり、b) その直観が中心的役割を担うような認識論を構築する、とともに c) 完全性の思想に支配される倫理学を求める。またホーネッカーは、絶対者の概念 (Begriff des Absoluten) が、そうしたロマン主義的哲学の出発点であり頂点である」という。<sup>11</sup>

ロマン主義にとって重要なのは、あらゆる存在や現象の根源をなすある中心の把握である。根源とは通常の分析的知的思考では捉えることができないものだとするのである。文芸こそロマン主義にとって、分析的でなく直観的に捉えた根源性を表現するのに適したものであった。そうした観念論がロマン主義の神話観をも強く支配している。シュレーゲルが文芸を新しい神話の創造の問題にしたのもそうした考えに基づく。新プラトン派哲学の研究者でもあったクロイツァーにおいてその観念論的神話解釈は極めて色濃い。エマナツィオン (Emanation; 流出説) に基づき、全ての存在者は根源的一者からわかれて流出したものであり、自己の認識によって根源的一者に立ち戻るという理念を掲げるのが新プラトン派であるが、クロイツァーはそのエマナツィオンを神話解釈の核にしている。それについては後の節で述べる。

ペーター・ビュルガーは神話について次のように述べているが、これはロマン派 (特にシュレーゲルやシェリング) の神話研究が根本的どころで持っている問題意識を簡潔に言い当てている。「われわれが原始的と呼ぶ古い社会にとっては、神話は意識して捉える対象ではなく、その社会の中で生きる人々が自然との関係を表現する媒介であった。こうした意味での神話はもう現代の社会には存在しない。現代の社会は技術を用いて自然を利用することによって、外なる自然との関係を規則づけるがそれによって同時に、人間の内なる自然を抑えつけてとどまらず強まっていく規則化の手に委ねてきた」。<sup>12</sup>

シュレーゲルは *Rede über Mythologie* のなかで神話の不在をこう述べている。

わたしが言いたいのは、われわれの文芸はある一つの中心点を持っていないということだ。例えば古代人の文芸にとっての中心点であった神話のようなものが。現代の詩文芸は古代人のそれにとっても及ばないが、それはわれわれの文芸が本質的なものを全て概念でまとめようとするからだ。われわれには神話がない。しかし、われわれはある神話をこの手に入れつつある、と付け加えることはできる。というか、われわれが本気で手を結んで、神話を生み出すために協力すべき時が来ているのだ。<sup>13</sup>

シェリングによれば、やはり現代人は新しい神話を持たねばならない。「その神話はしかしイデーに仕えるために存在せねばならない」。「細分化に終始する学問に対して、絶対者のイデーに帰することすなわち実在的全体性への絶対的同一性を直感することを可能にする」一つの中心項こそ、神話の中に存在する。<sup>14</sup>

ドイツロマン派の神話の不在の意識と神話の再生あるいは新しい神話の獲得というテーゼは、隣国フランスで起こった革命からうけた危機意識の現れでもあり、文化的アイデンティティーの主張でもあった。

コルフは、ドイツにおける啓蒙主義は 19 世紀以降に隆盛を迎えたと述べている。<sup>15</sup> 19 世紀前半のロマン主義のながれをくむ神話研究が、ドイツ語圏に置いてバハオーフェンやニーチェという 19 世紀後半に受け継がれていく背景には、ドイツにおける近代啓蒙主義的古代研究の存在が対立項としてあったことが重要であろう。それについては後の論題とする。

## 第二節 クロイツァーの『象徴と神話』

ドイツにおけるロマン主義は概して前期と後期とに区別されている。前期ロマン主義に属するのはこれまでもたびたび名を挙げてきたフリードリヒ・シュレーゲルやその兄アウグスト・W・シュレーゲル( August Wilhelm Schlegel 1767-1845 )やノヴァーリス( Novalis ; Friedrich von Hardenberg 1772-1801 )といった学者・詩人であり、ワイマールにほど近いイエーナを主な活動の舞台としていた。

ここで採り上げるクロイツァーは、クレメンス・ブレンターノ( Clemens Brentano 1778-1842 )やアヒム・フォン・アルニム( Achim von Arnim 1781-1831 )、ヨーゼフ・ゲレス( Joseph Görres 1776-1848 )などと並んで、ハイデルベルクを中心に活動していた後期ロマン派に属する。

クロイツァー( Georg Friedrich Creuzer, 1771-1858 )はマールブルクに生まれ、イエーナなどで学んだあと 1799 年から生地で古代史と古典文学の私講師を勤める( 1800 年から正教授)。1803 年の『ギリシア人の歴史的芸術の成立と発展( Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung )』( 1803 )が注目され、1804 年ハイデルベルク大学に文献学と古代史の教授職を得る。1845 年に退官になるまでその地で研究を続けた。<sup>16</sup>

クロイツァーはその主著『古代人特にギリシア人の象徴と神話( Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen )』<sup>17</sup> (以下『象徴と神話』)で学問の一領域としての神話学を基礎づけた。この著作は非常に広範な影響を各分野に与えたが、また大いに議論を喚起した問題作でもあった。

クロイツァーが示そうとしたのは、古代民族の様々な宗教や多様な崇拝が、或る一神教的源宗教( eine monotheistische Urreligion )の変容したものであるというテーゼである。特にヴェーダによって知られる古代インドのパラモン教の高度な文化が西南アジアやエジプトを経て原始ギリシアのペラスガー人へ伝わったという歴史的背景をクロイツァーは描いた。彼は、ヘロドトスなど古代ギリシアの歴史記述にその証拠が見いだせるとしている。また彼によれば、先史時代において高度に発達した東方の文化圏から来た神官たちがギリ

シアの原住民に布教を行ない、彼らに対して比喩的な徴や物語を用いて宗教的哲学的教説を伝えた—それが神話における象徴の源泉となったとする。

インドから伝わったという根源的なその形而上学がギリシアに残したもつとも明らかななごりが、エレウシスやオルフェウスの神秘主義のような秘教であり、またピタゴラスや新プラトン派の哲学だとクロイツァーは言う。その範疇にはディオニュソス崇拜も入っており、ニーチェのディオニュソスに契機を与えるものともなった。クロイツァーによれば一神教は多神教に比べてより高度な文化の証であるが（そのような見方はシェリングも共有しているが、むしろヨーロッパ人の持つ普通の観念といえる）、ギリシア人の神話にはそれらが混在しており、それはギリシア人の詩的、造形的な芸術表現力の故だという。<sup>18</sup>

クロイツァーのこのような神話観、歴史観、象徴解釈は、同時代人からはおおむね受け入れがたいものとして批判されたが、それでも指示する人もおり後々までの影響も大きい。ベンヤミンの指摘するように、クロイツァーの神話観をめぐる論争には、啓蒙主義とロマン主義という二大思潮の対立も現れている。（このことは後にニーチェなどをめぐって詳述する）。

これ以降、『象徴と神話』の内容に踏み込んでロマン主義の神話観を論じていく。

## 1. 理念の具現としての象徴と、象徴の解釈としての神話

クロイツァーの『象徴と神話』はギリシャ・ローマの神話の他にエジプト・インド・西南アジアの神話を対象にしている。第二版の前書きにクロイツァーはこう書いている。「また、オリエントのことに触れた本を書こうと思う者は、インドとペルシアの宗教のあり方への理解を欠かしてはならないのである」<sup>19</sup>。そして「エジプトは、アジアの宗教文化がヨーロッパへと伝わる際の橋となった」ところであるから、「われわれがオリエントの思考法を学ばねばならないという場合、手始めに出くわした事物がわれわれにとって異質で珍しいものであればあるほどいっそう、われわれはエジプトを入門段階として学ばねばならないとわたしは思うのである」<sup>20</sup>。

エジプト・インド・ペルシアの神話を研究する際の典拠をクロイツァーはそれぞれについて分類している。

エジプトについては三種に大別される。1) 聖書の記録に見られる個々の報告。2) 古

代のギリシア人による記述。ヘロドトスを中心としてそれ以前・以後にエジプトを訪れ記録を残した人々による著作。アレクサンドリア建設以後のギリシア人やエジプト人による記録（プトレマイオス一世下の神官マネトー、シチリアのディオドロス、ストラボン、プルタルコスなど）。3）現代の研究者による著作。<sup>21</sup>

インドについては次の三種である。1）古代ギリシア人・ローマ人による記録。アレクサンダー大王が東方遠征でインドまで到達して以来そうした記録が生まれた。2）インドの聖典そのもの。特にクロイツァーは当時ようやく部分的にヨーロッパへもたらされるようになったヴェーダ、叙事詩ラーマヤーナ・マハーバーラタ、マヌ法典などに触れている。3）遺跡から発見された碑文・図像。<sup>22</sup>

ペルシアについてはまず遺跡の遺物と書物とが大別される。後者は古代ギリシア人・ローマ人による記録と、デュペロンによってもたらされたゼンドアヴェスタがある。その他、アヴェスタの翻訳に触発された現代の研究がある。<sup>23</sup>

クロイツァーの挙げているこうした典拠について二つのことが言える。第一は、個々までも述べてきたように、この時代にヨーロッパの植民地あるいは属領となったオリエントから資料が入ってきたことによって盛んになった諸研究に負っているということ。サイードが同時期の重要な契機と位置づけたアंकティル・デュペロンとウィリアム・ジョーンズの功績にもクロイツァーは言及している。（エジプトの資料についてフランス人の研究を挙げているのは、ナポレオンのエジプト遠征の一つの帰結であろう。ナポレオンは遠征に大規模な学術団を同行させていた。それは、やはり多くの学者たちを東方遠征に同行させたアレクサンダー大王にあやかってのことといわれている。）

第二には、古代ギリシアのオリエントについての記録に拠るところが大きいことである。このことは、後に詳述するが、エジプト・インド・ペルシアの神話をギリシアのそれへと統合してゆき、さらにプラトニズムとキリスト教というヨーロッパ文化の中心点へそれらを収斂させるというクロイツァーの方法を支えるものとなっている。それは、第一点に挙げたような当時のオリエント文化の流入という現象にクロイツァーが触発されていながらも、ギリシアの古典的文献の研究という枠を越えていないことを示している。それはシュレーゲルらの神話観にも指摘されるような、ヨーロッパ精神文化の再生を企図しているという面と、やはり英仏と違い象牙の塔の中で行なわれていたこの時期のオリエント研究・文献学の特徴が見てとれる。こうした問題は後にニーチェの『悲劇の誕生』とクロイツァーの『象徴と神話』の繋がりをめぐる考察の際に詳述する。



先に概括したように、一神教的な源宗教がインドから発してオリエントからギリシア・ローマに伝わったという説をクロイツァーは展開している。その図式にこそ『象徴と神話』が議論を呼んだ問題点がある。クロイツァーは神話の伝播の過程を多神教—一神教の対立関係や先史時代の遊牧民族と農耕民族との関係から説明している。

しかしまた、宗教の第一の起源についてどのように考察しようとも、次のことだけは誤りようがない。すなわち、人類の歴史の始まりにおいて、非常に明確に区別される二つの生存と宗教の形式が見られるということである。それはつまり不安定な遊牧民族の宗教と秩序をもった農耕民族の穏和な崇拝という二つの形式である。(…)遊牧民と農耕民との間に接触が起こると、自発的な順応によってであれ闘争によってであれ、遊牧民族の放埒な諸要素が次第に拘束をうけてゆく。遊牧民の崇拝の多様性は農耕民の秩序だった習慣の統一性へと次第に順応してゆく。とは言っても遊牧民の多様性が農耕民の習慣と完全に融合するということはないのだが。このような相反的な離合は多神教の民族の宗教史の中ではいつも繰り返されている現象である。高地・中部アジア、シリア、パレスティナ、エジプトがその証拠を示している。そしてギリシアの諸民族のもとでもそうした葛藤はたびたび起こっていた。<sup>24</sup>

遊牧民(Hirten)と農耕民(Ackerbauer)というこうした二項対立は多神教—一神教の図式ともなる。前者は単純で素朴な自然崇拝の段階にあり、後者は組織だった崇拝形式をもっているという。そこには未熟—成熟という進歩の度合いについての見方も含まれている。

太古の人類史がまず示すことは、遊牧民が農耕民と接触すると、より穏和な道徳やより深い宗教的認識や、農耕民との接触によって進む文明化によるその他の恩恵を手に入れるかわりに、独立性を失わねばならないことになる。あらゆる遊牧民族がその性格上おくっていた自由な放浪の生活様式は確固たる居住地と厳格な秩序という新たな生活様式にとって代わられなければならない。支配権をもつ者による統治が、それが王であれ神官であれいずれにせよ、宗教の安定した状態の元で異なる諸民族を統合する。インド及び高地アジアからこうした市民社会的・宗教的秩序が発生して他のあらゆる地域へ伝わっていった。<sup>25</sup>

より進んだ農耕民族の宗教が伝わっていくというこの図式のギリシアにおける例をクロイツァーはヘロドトスからとっている。ヘロドトスは、ギリシアの神々はディオニュソスをはじめとしてほとんど全てギリシア外特にエジプトから伝来したものだと言う（『歴史』第二巻 50 節）。クロイツァーが、エジプトはオリエントの文化がギリシアに伝わる橋となったという所以もたとえばここにある。ギリシアにおけるより古い民族であるペラスガ一人がエジプトから神々の名を受け継いだという。

わたしがドドネで聞いて知ったことであるが、昔のペラスゴイ人は「神々」に祈願する際に、どんなものでも生贄にしたということで、またどの神に対しても特別な称号も名もつけていなかった。彼らはそれまでそのようなものを耳にしたことがなかったのである。（…）それから長い年月を経て、彼らはエジプトから伝来した神々の名を習い覚えたのであったが、ただしディオニュソスだけは例外で、その名はさらにずっと後になって知ったものである。その後ペラスゴイたちは神の名についてドドネの神託を伺ったのである。（…）さてペラスゴイ人がドドネにおいて、異国伝来の神の名を採用してよろしいかどうかと神託を伺ったところ、差支えなしという託宣が下ったのである。それ以来ペラスゴイたちはその神名を用いて犠牲式を行ってきたのであるが、あとになってギリシア人が彼らからそれを受け継いだのである。<sup>26</sup>

より進歩した文化圏からの宗教の伝来という図式が重要なテーゼとなる。それを行なうのが神官階級 (Priesterschaft) であるという。ここで大きな意味を帯びてくるのがクロイツァーの象徴 (Symbol) の定義である。それは言葉に拠るのではなく図像 (das Bild) による宗教的な認識の伝達であるという。

神官たちは、言葉の発達していない民族の前に立ち、どのような主張をもって彼らに近づくことができたのだろうか？ 様々な概念を用意しておいたりそれと関連した陶冶された精神を前提にはいなかった。推論の能力や弁論の業を要する全てのものがこの場合存在しなかったので、論証的思考による単純な命題も役に立たなかった。未発達の状態の人々は直接の伝達によっては教化されず、論証はこの場合もっとも短い近道たりえなかった。曇りなき認識の純粋な光はまず具体的に存在する対象物へと姿

を変えねばならず、反射しやや濁りを帯びた仮象として曇りない眼に映るようにせねばならなかった。強烈なイメージを発するもの(das Imposante)だけが、半ば動物のようにまどろむ朦朧とした精神のなかにあるものを目覚めさせることができる。図像以上に強烈なイメージを発するものがあるだろうか。真理という、至福をもたらす教えは、概念という回り道をしては損なわれてしまうであろうが、図像となって眼前に現れることで直に目的へ至ることができる。<sup>27</sup>

このような、言葉でなく像による象徴的な伝達は、未開の民族の汎神論的な宗教観念に合わせたものでもあった。

自然崇拜に依存する全ての民族、特に生き生きとした想像力で全てのものに魂を入れたギリシア人の元では早くに、自然の個々の現象が徴を与えており、敏感なものだけに対してではあっても、何かを語っているという予感、自然の存在の意味深さへの信仰が生じている。それは大目に見ても未だ偉大なる生命としての世界靈魂の学説や崇高な教節とは言えないが、未熟な人間のうちにあったそれらへの萌芽であり、多くの民族の中で作用を見せている最初の胎動であった。はじめは否定的なものに過ぎず、視野に入る物質世界には生命の宿っていないものは何一つなく、石の一つにも命を与えるといったことが、こうした信仰の持つ独特の慣習だった。しかし、この空想の汎神論はよりはっきり、よりポジティブに現れてくる。<sup>28</sup>

ここから、自然の現象すなわち神々であり、現象界のあらゆるものが神性を示す像だという多神教的観念も発生する。感覚的なものと超越的なものとの結合という形而上学的命題を含むクロイツァーの象徴概念の中心点がそこから見えてくる。

諸民族の文芸や宗教を一瞥して、明白な事実としてわれわれにわかることは、事物の普遍的生命に対する信仰の大きさである。特に、素朴で直感的思考によって何もかも捉える先史時代の人々は、物質と精神との分離というわれわれには周知の命題を知らなかった。至る所に生命の宿るのを認めるのが彼らの思考の基本的習慣であった。生命を認めるというのみならず、人間化する習慣といってもよい。(…)さらにそれをわれわれは、人間に定められている一つの強制と認めてもよい。すなわち自己自身を世

界の中心に措定する、自然のあらゆる方面へ常に自己自身を投影するという強制である。(…)

つまり、既に述べたように古代の記録や思索・詩作に普通に見られる具象性、図像性は、恣意的でもなければ単なる比喩でもない、必然的でそれ自体に意味がある表現方法と考えなければならない。(…)

したがってまた、図像による表現というものはまた、われわれ現代人の思考の形式の中にもある特徴そのものでもある。それは、きわめて抽象的で冷徹な思考をする者もまた逃れられない強制であるが、古代の人間はむしろ好んでその強制に身を委ねた。こうした図像的表現の証として先史時代の宗教とりわけ多神教があり、また古代の詩人の手による神々の系譜の物語や世界創造の物語がある。<sup>29</sup>

象徴とはすなわち、自然の存在や人間自身といった感覚で捉えられるものによって、感覚では捉えられない超越的理念を表現するというものであり、物質的—精神的という二重性を有する。

魂が、理念の世界へ飛翔しようという偉大なことを試み、図像という有限なものを無限なるものの表現にしようとするなら、決定的で痛ましい分裂が明らかになる。いったいいかにして限られたものが、限りないもののいわば器となり住まいとなることができようか？あるいは、感覚で捉えられず純粋に精神的思考の中で認識されるだけのものの代わりを、感覚的なものが勤められるだろうか？(…)有限な世界の中で無限なるものを生み出そうというのは、痛ましい憧憬である。下方世界の夜の中へおかれた精神は、自ら高みへあがろうとし、明朗な昼の世界へ突き進もうとする。精神は真なるもの不変なるものそれ自身を、ヴェールを通さず見ようと思う。そしてそれを影のように存在するものの移ろいゆく世界の中へ、映し絵にして表現しようとする。

このように、魂は、理念の世界(Ideenwelt)と感覚の領域との間を揺れ動き、二つの世界を互いに結びつけ、有限なものなかで無限なるものを獲得しようとする。ゆえに、魂が目指し獲得したものが、その起源を示す徴をもっており本質において二重性を示しているのは当然である。そして実際、われわれは、象徴(Symbol)の要素、本質的な特徴がその二重の由来にあるとはっきり認められるのである。<sup>30</sup>

夜と昼、下方世界と上方の理念界等の表現自体神話的であるが、先述した強烈なイメージを発するもの( *das Imposante* )としての図像である象徴は、より端的に言うなら、闇の中で閃く光のようなものというわけである。

あの目覚めさせるもの、揺り動かすものとしての象徴は、刹那的( *die Kürze* )というもう一つの特徴と関係してくる。象徴とは、突然に現れ出て来る精神であり、また夜の闇の中へ閃き出て来る稲妻の輝き( *ein Blitzstrahl* )のようなものである。それは、われわれの全存在をとらえ、まなざしを限りない遙かへ向けさせる—そこからわれわれの精神は豊かになって還ってくる、そのような瞬間である。<sup>31</sup>

象徴のこのような根源的な力を用いて、より高い認識を伝えた神官階級が存在したというのである。

象徴の中に宿る根源的なものという概念は、物質世界やそれが人間におくる徴に生命が宿っているという信仰から発展した。神々という姿に擬人化された自然の諸力は、その徴を司り、占いの発明者であると同時に解読者であった。徴と、徴によって指し示されるものとのそうした結合は根源的で神的である。神々へのあらゆる崇拝が全て、神々が最初に人間に与えた救いから生じて広がったものであるように、神官階級( *die Priesterschaft* )が高い知識を映し出すために用いた象徴は全て、恣意的でも人間によってしつらられた記号でもなく、あの原初の結合そのものに基づいている。<sup>32</sup>

象徴のこのような観念論的定義は、クロイツァーが属する 18 世紀末から 19 世紀始めという時期に特に美学において大きな位置を占めた一つの思潮であった。ガダマーはその時代と象徴について次のように述べている。「象徴は尽くし難く、特定の意味に規定されない解釈が可能なものとされ、アレゴリーという、比較的厳密な意味関係のうちにあり、したがってそこで尽きてしまうものに対立したものとなる。しかもこの対立は、ちょうど芸術と非芸術との間の対立のように相互排他的である。ほかならぬこの意味の無規定性こそが、啓蒙主義時代の合理主義的美学が批判哲学と天才美学とにとって替わられたときに、〈象徴的なもの〉という言葉および概念の上昇を成功させたものである」<sup>33</sup>。

象徴についてのこのような時代思潮の中でも、クロイツァーの定義は秘教性、神秘性が

強かったと言える。クロイツァーについてはガダマーはこう述べている。「象徴は、感覚的な現象と超感覚的な意味との合一であり、この合一は、ギリシア語の象徴の本来の意味や、この語がその後キリスト教の諸宗派で術語として用い続けられたことからわかるように、なにかの記号とは違って、後から付け加えられるものではなく、初めからそこに含まれているものの統合である。すなわち、全ての象徴表現は〈神官がより高次の知を映し出す〉手立てであってむしろ神々と人間との間にあった〈原初の結合〉に起源をもつ。このようにフリードリヒ・クロイツァーは述べているが、彼の『象徴論』は太古の謎に満ちた象徴表現をして語らしめるという課題をたて、多くの反論を呼んだのであった」<sup>34</sup>。

クロイツァーのこのような象徴論は後の宗教・神話研究にも色濃く影を落としている。

ユダヤ神学の研究者ゲルショム・ショーレムは、ユダヤ神秘主義における象徴表現について述べた箇所でもクロイツァーに触れている。ショーレムは註のなかで、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』におけるクロイツァーへの言及によってクロイツァーを知ったと説明している<sup>35</sup>。ショーレムは象徴についてこう述べている。

アレゴリーの場合、表現可能なものが別の表現可能なものを示すためにあるとすれば、神秘的象徴の場合は、表現可能なものが表現と伝達の世界をはずれているものを示すためにある。いうなれば、或る層に属していてそこから来るものが、その表情をわれわれのほうには向けず内側を向いている、そのようなものを表現する。隠されていていかなる表現をも持たぬ生は、象徴のなかに表現を見出す。そういう意味で象徴は記号だが、しかし単なる記号ではない。(…)

象徴は何も解き明かさず何も伝えない。象徴はあらゆる意味を超越しているものを眼に見えるものにするのである。創造者の生命と創造の過程とが収斂している象徴とは、クロイツァーの表現を借りれば、「存在と思考の暗い根底からわれわれの眼前へ閃き出て、われわれの全本質を貫く光」であり、それは直感と、象徴にふさわしい次元である瞬間のなかで捉えられる、瞬間的全体性である。<sup>36</sup>

ユングは著書 „ Wandlungen und Symbole der Libido ” で、集合的無意識における神話的元型(Archetyp)の資料として、クロイツァーの『象徴と神話』を用いている<sup>37</sup>。ゲルハルト・ヴェーアによるユングの伝記によれば、ヘロドトス、ブルクハルトの『ギリシア文化史』、エルヴィン・ローデの『プシュケー』とともに、クロイツァーの『象徴と神話』

をユングは精緻に読んでいた<sup>38</sup>。元型についての資料としてのみならず、象徴についての定義もクロイツァーのそれと重なっている。

かくて、言葉やイメージはそれが明白で直接的な意味以上の何ものかを包含しているときに、象徴的なのである。それは、より広い“無意識”の側面を有しており、その側面は決して正確に定義づけたり完全に説明したりされないものである。(…)

人間の理解の範囲を越えるものは無数に存在しているので、われわれは定義もできず、完全に理解もできない概念を表すために、常に象徴的な用語を用いている。<sup>39</sup>

クロイツァーが理念とか宗教的認識とか、より端的に言うなら神と言うところでユングは無意識というのであり、言い表せないものの表現という点をクロイツァーの象徴論から受け継いでいる。象徴をアレゴリーと区別し、表現を越えた超越的なものの表現だということ。こうした観念論的定義は、ニーチェにおけるディオニュソスにもつながっている。

## 2. 神話の源泉の地インド

クロイツァーはインドを、象徴のうちに具現化された叡知を解釈した神話の源泉の地とした。

グラーゼナップ(Helmut von Grasenapp)はドイツの知的世界においてインドがどのような表象のもとに捉えられていたかを論じているが、なかでもヘルダー(Johann Gottfried Herder 1744-1803)やシュレーゲル兄弟、シェリングらロマン主義者はインドの神話や宗教にキリスト教よりもさらに古い(したがってより根源的な)、またロマン主義的観念論の理想となるような教えを見出し、礼賛した。そうしたインド観は、限られた資料によってなされていた当時の研究に基づいており、ヨーロッパ外の異質なものに対するいわばオリエンタリズムにとらわれているものであった。フリードリヒ・シュレーゲルなどはインドの聖典やサンスクリットについて研究を深めていくうちに、インドに対する憧憬から離れている。<sup>40</sup>クロイツァーのインド観もそうしたロマン主義の特徴をはっきりあらわしている。

そうしたロマン主義的インド観に対する反論の例としては、ヘーゲルがまず挙げられる。

ヘーゲルの歴史哲学や美学の講義にはクロイツァーの神話観や象徴の影響があるが、それをそのまま受け容れて用いているわけではない。ヘーゲルはクロイツァーの研究の「神話的概念の内面的真理」の追求を評価しながらも、こう批判している。

ただし、クロイツァーにも非難すべき点はある。それは、かれが新プラトン派の先例にならって、神話のうちに実際に存在することが歴史的に証明されないような、いや、後からもちこまれたに違いないことが歴史的に証明されるような、そういう意味内容を神話のなかに導入し、そうやって思想を求めている点です。国民や詩人や神官も一ほかの面で神官の大いなる秘密の知恵についていふべきことは多々ありますが一その時代の文化全体にふさわしからぬ思想など、知っているはずがありません。<sup>41</sup>

ヘーゲルのいう、歴史的に証明されない意味内容というのは、クロイツァーが唱えた神話と象徴の起源についての歴史的解釈であろう。ギリシア・ローマ以前のアジア世界に高度な宗教的認識を発展させた民族があつて、キリスト教にまで至るヨーロッパ精神文化の一つの源泉がそこにあるというのは、現代を頂点として人類は段階的、直線的に発展してきたというヘーゲルの歴史観とは相容れない。特に近代西洋の理性と自由という理念を掲げるヘーゲルにとって、クロイツァーのようにアジア・オリエントの古代に自らの文化の始まりを見る姿勢が承認し難いものであることは論を待たない。クロイツァーの『象徴と神話』が反論を喚起したことにも、ヨーロッパ的合理性と相容れないオリエント的神秘性に対する抵抗という面があつた。ヘーゲルも言うように、クロイツァーはアジア、ペラスガー、トラキア、フリュギア、インド、フェニキア、エジプト、オルフェウス教から古典ギリシアに流れ込んだ古い秘教の根源をホメロスの叙事詩に見出す。そうしたギリシア古典解釈に激しい批判を加えたのが、自らもホメロスの翻訳者であつた文献学者フォス (Johann Heinrich Voß, 1751-1826) であつた。クロイツァーとフォスの対立はその時代のロマン主義—合理主義という思潮の対立のまさに徴となつた。

しかし、クロイツァー—ヘーゲル (あるいはフォス) といった対立関係を、ヨーロッパかオリエントかという二項対立に還元することは単純に過ぎる。

ヘーゲルの歴史哲学講義が扱う範囲は、中国・インド・ペルシア・エジプト・ギリシア・ローマからヨーロッパである。この範囲が示すのは、当時のヨーロッパにとって重要な意味を持っていた地域すなわちヨーロッパの国々が進出していた地域と重なる。そのなかで



クロイツァーの神話研究の範疇に入っていないのは中国のみであるが、これは古代ギリシアの記録を用いることができないという点が問題となる。

近代ヨーロッパの理性と自由の理念への対立項としてアジア・オリエントを低い位置に置くヘーゲルと、根源的宗教と神話の起源をアジアに置くクロイツァーの立場の相違は明白なのであるが、注目せねばならないのは、クロイツァーの『象徴と神話』がオリエントとギリシア・ローマの神話およびキリスト教を比較考察してゆくことで何を目標しているかという点である。

『象徴と神話』第四巻のキリスト教についての考察の章のなかでクロイツァーは次のように述べている。

あらゆる魂は神々のいる場所から生まれたのであり、それゆえその場所への帰還こそがあらゆる魂にとっての最高の使命でなければならなかった。

このことは、全オリエントの宗教を包括し、あらゆる秘教を統合する普遍性から導き出された結論であった。根本にあるのはエマナツィオン（流出説）、すなわちあらゆる事物と存在の、神からの流出と神への再帰の教えである。<sup>42</sup>

ここにクロイツァーの神話研究の目的がある。クロイツァーにとっての全オリエント神話の解釈の鍵は、新プラトニズムとキリスト教であった。ディオニュソスという、ギリシアにおけるオリエント的なものの代表的な神も、キリストと同一化するものであった。これこそ、シェリングやシュレーゲルが目指したものと重なるものであり、またヘルダーリンが詩によって創りだそうとしたものであった。クロイツァーは、膨大な資料を収集してそれらを体系的に秩序づけにことによってこのことを実証できたと考えたのだ。ハーバースがこの点を次の様に述べている。

この同一化は、ヘルダーリンだけではなく、ノヴァーリス、シェリング、クロイツァーなどが行なっている。陶酔のなかでさまざま酒神ディオニュソスとキリスト教の救い主が同一視されたわけである。だが、それは、ロマン主義的なメシアニズムが西欧の蘇生をめざしていたからこそ可能だったのだ。そこでは、西欧からの訣別が意図されていたわけではなかった。<sup>43</sup>

全オリエントから神話の収集を行なっているクロイツァーの問題意識も、決してヨーロッパという領域の外へは踏み出していない。むしろ、ヨーロッパの手のなかへオリエントのものを取り込んで吸収することが本意である。オリエントの文化とヨーロッパのそれとの間の共通性を唱えることで、そうした取り込みは容易になるのであり、そこには自己の領域の外へ踏み出すよりもその領域を規定する囲いを広げようとする時代のイデオロギーの反映が含まれていると見るべきだろう。キリストとディオニソスとの同一化を悟ったニーチェはロマン主義から離れることになるが、西洋的な思潮への決定的な反駁の第一歩は、ニーチェを待たねばならなかった。

ロマン主義において示されるオリエントの宗教・神話に対する肯定的な評価は、ケピング(Klaus-Peter Koeppling)のいう、西洋が異文化に対してもつ「エキゾチックなものの魅力と嫌悪」<sup>44</sup>の表象のうちの、魅力を示している。序論でも西洋の「未開」表象について、善き野蛮人と野卑な野蛮人という二面があったことに触れたが、オリエントについても同じ二面性があると言える。根源性への憧憬に基づくロマン主義的なオリエント観は、時代がくだり西洋のオリエント進出がより徹底するにつれて色褪せていくものといえよう。

最後に、宗教的認識の源泉の地をインドとしたクロイツァーの節について、若干付け加えておきたい。世界の諸神話が象徴表現や物語の筋などに共通点をもっているのは、様々な神話が一つの根から枝分かれしたからだ、とするそのような考え方は完全に否定されたわけではない。ユングの影響を受けていると言われる現代の神話学者ジョセフ・キャンベル(Joseph Campbell)は『神話のイメージ』のなかで、世界の神話の共通性を説明する方法を二つ挙げている。一つは人間真理の面からの説明で、キャンベルは「相通じる状態にある人間精神に対して、類似の動因が、同じ様な力で働きかけた結果」として神話の共通性が生まれるというフレイザーの言葉を引用している。もう一つがクロイツァーのインド源泉説に似た面を持つ考え方で、「確認することが可能なある時代に、確認することが可能なある場所において、文化の画期的な変貌が起こり、この変貌のもたらした結果が、地球上の各地に拡がって」行ったことによって、類似の体系やモチーフを持つ神話が様々な場所にみられるようになったとキャンベルは言う。<sup>45</sup>ただ、キャンベルはクロイツァーとは異なり、その「ある時代」や「ある場所」を特定してはせず、神話が一つの根から伝播したものである可能性を指摘しているだけである。

### 第三節 バハオーフェンの『母権制』

ヨハン・ヤーコプ・バハオーフェン(Johann Jakob Bachofen 1815-1887)はバーゼルで絹織物業をいとなむ都市貴族の出身で、バーゼル、ベルリン、ゲティンゲン、パリ、ケンブリッジで学んだ後、1841年にバーゼル大学のローマ法の教授となる。1844年に退職した後は、私的な立場で研究生活を続け1861年の『母権制(Das Mutterrecht)』に代表されるような、古代についての様々な著作を遺した。その研究生活を支えたのは貴族である父親から受け継いだ莫大な遺産だったといわれている。

このバハオーフェンも、啓蒙主義・合理主義に対するロマン主義という二項対立のなかでロマン主義に位置付けられている。先にニーチェの『悲劇の誕生』がロマン主義の流れをくむものであることに触れたが、フリッツ・マルティーニが『ドイツ文学史』でクロイツァーのロマン主義的神話研究からバハオーフェンとニーチェに至る流れを「一本の道」と呼んでいる<sup>46</sup>。バハオーフェンがクロイツァーの『象徴と神話』を重要な資料として読んでいたこと、またニーチェがバーゼル時代に同僚としてバハオーフェンと交流をもっていたり『悲劇の誕生』や『ツァラトウストラ』を書く際にやはり『象徴と神話』を読んでいたことから、ロマン主義的な神話観においてクロイツァー、バハオーフェン、ニーチェの三者に共通性を見るのは自然なことである。それはなにより、西洋文化の基盤とみなされる古典古代の根源性を、オリエントやアジアからの文化的影響から述べようとする態度において三者が共通するということであった。

ロマン主義の学者としてのバハオーフェンの姿勢は、啓蒙主義者テオドール・モムゼン(Theodor Mommsen 1817-1903)の研究に対する反駁に現れているとしばしば言われる。ベンヤミンは次のように述べている。

彼(バハオーフェン)は『タナキルの伝説』(1870)において、モムゼンの実証主義的な精神を論駁しようとした——これだけなら、彼は輝かしい勝利をおさめることもできたであろうが——のみならず、モムゼンが第一人者だとされていた資料批判まで論駁しようとしたのである。この論争は数年後の論争の、すなわち実証主義的な学

問を代表してヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフが『悲劇の誕生』の作者ニーチェに挑んだ論争の、ある種の序曲だと考えられるかもしれない。<sup>47</sup>

モムゼンは啓蒙主義的進歩観に沿う形で、近代国家の成立になぞらえ、人類史に初めて強力な権力国家を創り、法典を整備したローマの生成過程をカエサル之死まで描いた。あまりにも法律学的といわれたそのローマ国家観は、さらに経済関係との相関性もその体系の中に包摂されていた。近代化の前に宗教は退くことになる。自身法律家であったバハオーフェンは、このようなローマ観と異なる根幹を見出すため、法より宗教を選んだ。バハオーフェンは古代から近代化への方向は辿らず、古代からさらに太古へ遡ることをモチーフとし、宗教と神話の源泉に踏み込むことにした。そうした姿勢には、序論で述べたようなニーチェの文献学批判に通じるものがあると言える。それは、必ずしも明確に言語で遺されていない（すなわち文献にのこされていない）文化の根源的な要素が、神話から見いだせるという見方である。

そこから展開されたのが、ローマ帝国において体现された男性原理・父権性支配の古層をなす女性原理・母権制支配についての研究であった。バハオーフェンはオリエントの神話・宗教から、太古には女性が社会を支配していた時代があったということを読みとったのである。男性による支配はその段階が克服された後の、より新しい時代のものとした。それは、オリエントからローマへと流れる精神の発展の図式も含まれている。

## 1. オリエント・アジアの根源性という表象

神話のうちに、合理主義的世界観を超えた根源性を捉えようとするロマン主義的神話観は、実はバハオーフェンの『母権制』の持つ特徴の半分を示すにすぎない、と言わねばならない。もう半分があらわすのは、序論で述べたような 19 世紀思考である進歩史観と、精神－物質の二元論によって展開される、つまり平均的な 19 世紀の知的世界がもつ特徴である。

バハオーフェンが神話を研究対象にしようとする際の基本的姿勢がどのようなものであったかを、まず『母権制』の序説から見る。起源を探求することが、植民地主義・帝国主義というかたちで外へ拡張していった 18 世紀、19 世紀の西洋における大きな思潮であっ

たことは序論で触れたが、バハオーフェンにおいても重要なのは起源であった。その起源は、啓蒙主義に対抗したロマン主義の基本的姿勢に通じているかたちで、神話に求められたのである。バハオーフェンは序説で次のように述べている。

われわれが歴史と関わりを持つときには常に、前提として、あらゆる歴史的存在には常にそれに先立つ段階がある、ということを忘れてはならない。(…)したがって「何が(Was)」という問題に答えるだけでなく、「どこから(Woher)」を明らかにし、それを「どこへ(Wohin)」に結びつけて初めて真の学問的認識は完結する。単なる知識も、起源と発展と結果を把握して初めて、理解へと高まる。しかし、全ての発展は神話に始まる。古代を今まで以上に深く探求しようとするなら、常に神話に立ち返らなければならない。神話のうちにこそ起源が隠れ、神話だけが起源を明らかにすることが出来る。起源こそがその後の発展を規定し、進む方向を永遠に決定し続ける。<sup>48</sup>

注意すべきなのは、ここでの起源の問題が、単に古代の神話の称揚だけにとどまらないということである。引用した箇所の数行後でバハオーフェンは「神話と歴史の区別は一貫して放棄されなければならない」<sup>49</sup>と述べている。神話を虚構として退ける啓蒙主義と異なり神話に価値を見ているということはあきらかだが、それ以上に、バハオーフェンの神話解釈に歴史主義的の観点があることに注目すべきなのである。歴史主義というのは、言い換えれば、発展・進歩史観に基づく見方である。段階的に経過するものの歴史的な発展を考察することは必然的に、未熟なものから成熟したものへの進歩という図式を含むことになる。バハオーフェンの『母権制』が展開するのは、根源的な母権制・女性支配への憧憬や賛美というよりはむしろ、母権制・女性支配から父権性・男性支配への発展という歴史である。神話の価値は、現実の歴史である母権制から父権性への発展を証言しているといふところにあるのである。そこには、先入見的な価値判断をふくむ二分法（精神—物質、合理的—非合理的）に基づく言述もみられるのである。

バハオーフェンは序説の最初の頁で『母権制』の研究目的を「女性支配の時代の原動力となっていた原理を明らかにすることと、その原理が、より低次の生存段階とより発達した文化段階との間でどのような位置を占めるのかを明らかにすること」<sup>50</sup>だと述べている。アプロディテ的な乱婚制・娼婦制(Hetärismus)の段階から、婚姻制度が確立したデメテル的な母権制の段階を経て、アポロ的な男性支配・父権制が確立するという歴史の経過

がバハオーフェンの論であり、「母権制文化と他の二つの文化段階との歴史的関係、つまりそれ以前の低次の状態とそれ以後時代の高次の観念との歴史的関係を確認すること」<sup>51</sup>が『母権制』の基本的図式である。それは低次の段階からより発達したものへの進歩なのである。上に引いてある文の中でバハオーフェンは tief という形容詞を使っているのだが、これは英語の low にあたる。タイラーが未開文化を「低級」と表現していたのと文脈は同じである。バハオーフェンは次のように述べている。

母権制の時代のあとに父権制が続くように、母権制には、規律のない娼婦制の時代が先行していた。秩序だったデメテル的母権制は中間地点なのであり、そこを経て人類は最低次の(tiefsten)生存段階を脱し、最高次の(höchsten)段階へとすすむ。<sup>52</sup>

最高次の段階に父権制が位置するのはもはやいうまでもない。「母権的人間理解から父権的なそれへの進歩(der Fortschritt)は、両性の歴史的関係において最も重要な転回点をなした」<sup>53</sup>とバハオーフェンは言う。バハオーフェンの論じる父権制と母権制の歴史的関係には、進歩史観に基づく価値判断が不可分の要素として備わっているといい。

父性は、母を介してだけ子の誕生に関わるので、常に距離をとった潜在的力としてあらわれる、と同時に、本質において発動的な誘導因として、非物質的な性質をもっている。それに対し、子を宿し育む母性は物質であり生成の場・容器であり乳母である。こうした父性の特徴から、次の結論が導き出される。それは、父性の尊重によってはじめて自然の現象からの精神の解放がなされ、父性の勝利の貫徹によって、物質的生の法則の上に人間存在がおかれることとなったということである。母性の原理が大地的創造のすべての領域に共通ではあったが、人間は生命を宿させる父性の力の重視を通じて、物質的束縛を逃れ、より高次の使命を意識しだした。精神的存在はいまや、物質的存在の低次の領域とのつながりを限定的に有する肉体的存在を超えたのである。<sup>54</sup>

ここには、精神と物質という西洋的二元論が顕著にあらわれている。精神は自然から離れ自然・物質の支配をのがれて自律的なものに発展するというヘーゲル的な見方も明らかであり、そもそも娼婦性から母権制を経て父権性へ発展するという三段階の歴史観はヘー

ゲル的である。

原理的なものだけでなく、現実の歴史事象の解釈においても物質と精神、高次のものと低次のものという区別は力を発揮しており、そこには周知のヨーロッパとオリエントという文化圏の区別もはたらいっている。古代マケドニアのアレクサンダー大王がペルシア・エジプト・インドというオリエントへ軍事的遠征をおこなったことは西洋史の中の大きな項目であるが、バハオーフェンはそこに父権性・男性原理と母権制・女性原理との邂逅を読みとる。アレクサンダー大王の東方遠征を伝える古典古代の様々な伝承は、「アレクサンダー大王自身がきわめて明白に体现している精神的男性原理と、アジア・エジプト世界の母性原理との関係についての、その時代の人々の考え方を留めている」<sup>55</sup>ものだとバハオーフェンは言う。さらに、アレクサンダー大王の征服は父権性原理の勝利だというのである。アレクサンダー大王に対峙する相手として登場するのは、「母権制の代表者」であり、インドあるいはエチオピアの女王と伝えられるカンダケである。バハオーフェンによれば「カンダケ神話には、高次の男性原理と低次の女性原理との間の闘争」があらわされており、「カンダケに対して、アレクサンダー大王はより高次の視点の担い手であり、前者の古い視点はこれに従属することになった」。<sup>56</sup>アレクサンダー大王とカンダケの知恵比べの物語があり、そこで勝利したアレクサンダー大王についてバハオーフェンは次のように言う。

賢明さをめぐって大王と女王は競い合うが、精神の領域では最終的に大王の勝利が決まる。女王は自分の目で初めて確認したより優れた光を受けいれる。先にカンダケは機知をめぐらせてこの英雄を破ろうとしたが、アレクサンダー大王の賢明さはそれを上回り、彼を救う。女王がもたらそうとする死を、大王は精神によって克服する。女王の発する物質的生活の低次の謎は、純粋な「理性」に発する高次の謎によって解かれる。策略は感覚的存在の低次の謎の領域に留まり、精神の高みに達することはない。<sup>57</sup>

バハオーフェンを、啓蒙主義的・合理主義的思潮に対するロマン主義者とだけ定義することは出来ない。母権制により古い根源的な文化段階や合理性を超えた神秘性をみているところは確かにロマン主義的であるが、それと同時に歴史主義・理性を重んずる西洋的思考の持ち主でもあったことは見逃されない。その点を正確に捉えているのはベンヤミンである。1933年から翌年にかけてベンヤミンが書いたバハオーフェン論に次のようにある。

バハオーフェンは感覚的には母権制に傾斜していたとしても、歴史家としての彼の意識はいつでも父権性の登場に向けられていた。<sup>58</sup>

根源を母権制にもとめる面と、父権性への発展を称賛する面との、バハオーフェンの二面性を、ベンヤミンはバランスと呼んでいる。それは「母権的な精神に対する尊崇と父権的な秩序に対するバランス。アルカイックなデモクラシーへの共感とバーゼルと貴族階級の感覚のバランス。古代的な象徴を理解することとキリスト教に忠実であることのバランス」であった。ベンヤミンは「この最後のバランスを忘れてはならない」と言う。すなわち古代の神話とキリスト教の間でのバランスである。「バハオーフェンは象徴についての思弁のもっとも深いところにおいても、プロテスタンティズムから離れたことは一度もなかった」とベンヤミンは述べている。<sup>59</sup>

ベンヤミンはこうしたバランスを高く評価している。それが適切な評価かどうかはともかくとして、バハオーフェンも、ロマン派の影響は受けつつ、あくまでも 19 世紀の西洋の合理的思潮の平均的な枠組みのなかで神話や歴史を捉えている。

家族史研究家の光永洋子が、『第二の性』によってフェミニズム論争を巻き起こしたボーヴォワールがバハオーフェンの『母権制』を批判していることについて、ボーヴォワールがバハオーフェンを認めなかったのは何故かという問題を提起している<sup>60</sup>。「バハオーフェンが尊敬をこめて高く評価したデーメーターを、私たちは大きなほこりとし、よろこびとします」<sup>61</sup>と光永は述べているが、この場合のバハオーフェンは母権の賛美者となっている。

光永は、ボーヴォワールが一方ではバハオーフェンの著作『母権性』は認めないが、他方では原始に母権の時代があって母に対して高い尊敬が払われていたことをみとめていたという。そうした「矛盾」の原因を光永は、『母権制』に対するボーヴォワールの理解が間接的で不完全なものであったことに帰しており、『母権制』を読んでいたら『第二の性』はもっとすばらしいものになっていたであろう<sup>62</sup>と言っている。

しかし、こうした言い方は、これまで述べたような、『母権制』でのバハオーフェンの二面性に気づいていない言述のように思われる。ここで詳細に立ち入って論ずる事は出来ないが、母権性や女性支配が歴史上存在したかどうかの研究の妥当性ではなく、そうした研究に男性-女性についての先入見がすでに含まれていることをボーヴォワールは問題にし



ている。母権制があったかどうかではなく、母権制があったとする論の中にすでに男性を第一義とし、女性をそれに対応する他者としてイメージする思弁的図式がある。ボーヴォワールは次のように述べている。

〈大地〉、〈母〉、〈女神〉である女は、男にとって同類ではなかった。女の権能が確立されたのは、人間の領域とは別のところにおいてである。つまり女は人間の領域の外にいたのだ。<sup>63</sup>

二項対立の他者の方に常に分類される女性という観念に対して批判を向けるのがボーヴォワールの本意と言える。たびたびヘーゲルの名がでるのも、歴史や神話・宗教に関する思弁的な解釈にひそむ先入見を問題としていることを明らかにする。バハオーフェンにおいて批判されているのは、その母権性についての説が実証的に導き出されたものというよりは、あくまで文献の研究であり、直観的なところから（簡潔に言えばある種の先入見から）展開されているという面であろう。アドルノもバハオーフェンを、「直観と資料収集の野合」<sup>64</sup>と読んでいる。

先に挙げた論文集『母権論解説』のなかで、石塚正英が、現代のフェミニズム運動の代表的理論家ヤンセン・ユレーがバハオーフェンを「女性的・物質的なもの」を「男性的・精神的なもの」に下位従属させるものだとして以来、バハオーフェンが母権先行説を唱えたのは父権優位説を確定するためだったという謬見が生まれた、と言っている<sup>65</sup>。しかしそれは謬見とは言えない。ヘフトリヒがヤンセン・ユレーのバハオーフェン批判を紹介して次のように言っている。「バハオーフェンは母権制の神話をきわめて疑わしい方法で構築しただけではなく、母権制という下部構造の上に人類のさらなる発展という上部構造を置くことを考案した。その新しい神話は、まったく感覚的な構造で作られられた物質的で女性的なものという現象を歴史的必然性をもって克服する男性の、さらなる精神的発展と知的優位の神話となっている」<sup>66</sup>。バハオーフェンの言述を実際にみればこのような批判に無理があるとは言えない。

バハオーフェンが父権優位説をどこまで強く意識して展開していたかどうかは定かではないが、これまで示してきたことから言えば、男性—女性、精神的—物質的、高次—低次という図式でバハオーフェンが捉えていることはあきらかである。バハオーフェンがそうした二元論で物事を捉え、かつ 19 世紀的進歩史観による歴史観にもとづき、いわば当時

の常識的世界観を脱していないことは不自然ではない。そして、そうした先入見的な二元論が今日通用するものでなくなっていることはこれまで述べたとおりである。臼井隆一郎が次のように言っている。

バハオーフェンに母権的象徴と父権的原理への尊敬の両者が共存しているにせよ、彼の歴史哲学は、母権からの自然な発展が父権を可能にするのではない。天上的父権は大地的母権とまったく相容れないのであり、その抗争は一旦は母権の徹底的破壊を経る他はない。先史の闇に君臨する女神たちの世界の収束する先は「オレステースの母親殺し」であり、父権的ローマによる母権的カルタゴの徹底的破壊—ポエニ戦役—である。父権的権力と統一原理に依って立つ帝国の理想がアウグストゥスのローマである。<sup>67</sup>

初版が1861年のバハオーフェンの『母権制』は、実際には長い間注目を浴びず、広範な関心を集めたのは1920年代になってからであった。その時期に『母権制』が様々な方面に与えた影響についてこれから述べることにするが、その際には、『母権制』がもつ二面的な性格は見逃してはならない問題である。

## 2. 『母権制』の広範な影響

父権性と母権制を対置した場合、母権制から父権性への発展という進歩観を強調すれば、母権制理論は、西洋的キリスト教市民社会の擁護のための安定剤になる。逆にその進歩観をはずしてみると、抑圧的な父権原理によって合理化され管理されているキリスト教的市民社会からの解放、自然への回帰、母なるものというユートピアへの志向を喚起するものとなる。

1920年代にバハオーフェンの『母権制』がどのような観点から注目されたのかをみると、上に挙げた二つの方向のうちの後者、すなわち伝統的な西洋的価値観を父権的と位置づけ、その父権性によって抑圧された根源性としての母権制を称揚し、キリスト教的・合理主義的なものを批判する方向が強い。

バハオーフェンの『母権制』に注目したのは、19世紀の末以来芸術家の集まる土地とな

っていたミュンヘンのシュヴァービング地区に集まった文化人のグループであった。

「ミュンヘン宇宙論サークル」と称されるグループである。彼らは、根源的なものに対する思惟が強く、原初に遡って現代を激しく批判した。彼らには、バハオーフェンにおいてはみられなかったキリスト教への背離がある。ここには、同時期にやはり注目されていたニーチェの西洋的価値観・キリスト教への批判も影響している。ミュンヘン宇宙論サークルの中心的人物ルートヴィヒ・クラゲス(Ludwig Klages 1872-1956)は、バハオーフェンの『母権制』に、反西洋・反キリスト教の主張のための基盤を求めた。<sup>68</sup>

1920年代のバハオーフェン再発見に関する具体的な動きとしては、『母権制』の再編集版である『東洋と西洋の神話』が出版されたという事実がある。この選集にはアルフレート・ボイムラー(Alfred Baeumler 1887-1968)による300頁にも及ぶ序論『ロマン派の神話学者バハオーフェン』が巻頭に付されている。この時代のバハオーフェン理解に大きな役割を果たしたのが、ボイムラーによるこのバハオーフェン論であった。<sup>69</sup>ボイムラーは、バハオーフェンこそ神話の根源を理解したロマン主義者であり、彼に比べたらシュレーゲルやクロイツァー、ニーチェなどは神話を合理化しようとした啓蒙主義者に過ぎないという位置づけをしている。<sup>70</sup>ボイムラーと個人的な交流も持っていた作家トーマス・マンはボイムラーのこのバハオーフェン論を非難している。

マンは、作品の中でもこのような母権制の問題と取り組んだ。上山は次のように述べている。

マンは、自分のヨゼフ小説の中に母権制を取り入れている。(…)マンは、ヨゼフが女主人からの求愛に抵抗することを、物質的母権原理に対する精神的父権原理の勝利としている。娼婦制の段階では女性が男性を求めるのが権利であったからだ。マンはテーマの選択において古代オリエントを背景にしながら、聖書を選んでいる。そこにバハオーフェンの母権制神話学に一定の距離感をおいている。そのテーゼとかシンボルの使い方はマン独特のイローニッシュな方法といえるだろう。<sup>71</sup>

古代オリエントの神話世界を描くのに聖書を選んだのは、聖書の記述の背景にメソポタミアの神話の影響をみた汎バビロニア学派の研究をマンが資料にしたというのは上山の述べているとおりである。その点はともかくとして、マンが母権制に距離を置いているというよりは、同時代のバハオーフェン理解に対し距離を置いているといったほうがいいと思

われる。ここでマンの作品論に踏み込むことはしないが、精神的父権制の勝利を作品に表現したとすれば、ただ太古の母権制を賛美しているだけではないバハオーフェンのもう一つの面をマンはしっかり捉えていたと言えるからである。母権制－父権制、あるいは男性原理と女性原理に対するバハオーフェンの見方に既に先入見があると言う点までそこに捉えられていたかはとりあえずここでは問わない。本論の後の章で、ヘッセとホーフマンスタールを例に、根源的・神秘的母権制という表象に基づく女性像の問題を採り上げることにする。

ところで、ボイムラーは西洋のキリスト教的父権性を批判するために母権制をもちあげたのではない。ここで見逃せないのはナチズムである。ボイムラーは後にナチズムに傾倒し、ベルリン大学での焚書事件を指揮するようなイデオログになってゆく。ニーチェなどはボイムラーによってナチズムの先駆者と位置付けられた。そのボイムラーがバハオーフェンを母権の発見者・ロマン主義者と位置付けたことは、一方で、ナチズムのアーリア人種観を基礎づけたローゼンベルクの『二十世紀の神話』とつながるものをもっていた。ローゼンベルクは、父権から母権への発展を主張したバハオーフェンの図式を、理性的父権性民族による、未開の母権性民族の征服に読み替えた。前者をアーリア人として称揚したことは論じるまでもない。

バハオーフェン自身の言述をみたらうえで考えれば、その征服の図式もバハオーフェンの『母権制』の中に全く含まれていなかったとは言い難い。低次の女性原理・母権制に対する高次の男性原理・父権性という言い方をバハオーフェンは普通に行っているし、西洋による東方への進出（アレクサンダー大王）を母権制原理の克服とも呼んでいる。上山の述べているように、母権と父権の図式は東洋と西洋に移し替えられるものだったことは、ボイムラーのバハオーフェン論が付された選集が『東洋と西洋の神話』と言う表題を持っていたことからわかる。それはヨーロッパと非ヨーロッパという枠の中で既に優劣の差を主張するものになってしまうのである。

## 第四節 ニーチェの『悲劇の誕生』

ニーチェの言説は 19 世紀の歴史が表に裏に示していた実状への鋭い観察から生まれたものであり、結果、19 世紀の帰結である 20 世紀の歴史と合致することをニーチェの言葉は含んでいる。ニーチェの反時代性もそこから生じている。『悲劇の誕生』の内容について西尾幹二が次のように述べている。

例えば『悲劇の誕生』の根本テーマ、ギリシア悲劇の起源をディオニュソス神と関係づける主題は、じつはギリシア悲劇の本文からはどうやっても出て来ない。半人半獣神コーラスが悲劇の母胎だというような彼の主張も、文献的には何ら証明できない。彼は承知で空想を語ったのだといえる。というより、テキストの表面の字句をいくらいじくっても、それだけでは悲劇の精神を現代に浮かび上がらせることには絶対に成功しない、と考えたのだと言った方がいい。<sup>72</sup>

既に述べたように、確かにギリシア文化におけるより古い層としてのディオニュソス、という説はニーチェ以前既にあった。クロイツァーをはじめシュレーゲルもそうであるし、何より学生ニーチェの師であった文献学者フリードリヒ・リチュルはそうした分野の専門家であった。しかしニーチェほどディオニュソスの荒々しさを大胆に表現した人はいなかったようであるし、何より上の引用のように、ギリシア悲劇の起源はディオニュソス崇拝の祭儀にありと断じたのはニーチェが初めてであった。西尾に拠れば、ニーチェがそのような主張を取って行なったのは、ギリシア悲劇が言葉による物語である以上に何より音楽劇であったことに注目し、テキストの背後に失われてしまった音楽性を重視した結果だという。ニーチェその音楽性を描き直すために持ち出したのがヴァーグナーだったということに、文献学者の枠を踏み越えたニーチェの現代性があった。

ニーチェの『悲劇の誕生』における予言的なところが目立ってくるのは、後の発掘によってギリシア文化の根底としてのディオニュソス崇拝が事実として承認されるようになったことを通じてである。既にカール・ケレーニイの『ディオニュソス 破壊されざる生の

根源像』を通じて論じたが、イギリスのアーサー・エヴァンズによるクレタ島の発掘によって明らかにされる以前のものとしては、古典のテキストからディオニュソスの痕跡を拾うといったクロイツァーなどの方法をさらに踏み越えたニーチェのディオニュソス観は、大胆な仮説としか位置づけられないようなものであった。それは、ニーチェの生きた時代とは相容れなかった。西尾はこう言う。

ニーチェの時代の多くの文献学者や歴史家たちは、普通の意味での学問的で、客観的な方法を駆使していた。これに対しニーチェは、およそ学会の慣例に従わない、破壊的な道筋を選んだわけで、当然学会からは指弾された。けれども、余りに過激であったために当時誰からも理解されなかった認識の方が、百年後のギリシア研究の実状に合致し、古代ギリシアの客観像に近かったとしたら、19世紀の学者たちの学問的客観性とはいったい何であったのか、否、総じて「学問的客観性」とは何であるのか、あらためてわれわれを深く考え込ませずにはおかぬものであろう。<sup>73</sup>

神話学との関連で言えば、聖書の位置づけの変化とニーチェの宗教批判が結びつく。メソポタミア地域の発掘などによって、聖書と類似ししかもより古い神話のテキストが、19世紀中頃以降発見されるようになった。もっとも明らかなのは、ジョージ・スミスが発見した洪水神話であろう。それは旧約聖書のノアの物語と酷似しているものであり、それによって聖書という書物そのものが、メソポタミアの神話を底本にして歴史的に生成したものではないかという論議が起こった。

ニーチェの独創的な『悲劇の誕生』と学会の正統派との対立を学問の歴史のなかに繰り返されている現象の一つの類型と見たのが、既にみたとおり、ベンヤミンである。ニーチェの『悲劇の誕生』が発表されたとき、ニーチェと同じギムナジウム・プフォルタ校出身で当時まだ学生だったヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフが激しい調子の批判文「未来の文献学」を発表した。

ヴィラモーヴィッツは古代ローマ史研究の大家テオドール・モムゼンの娘婿であった。そのモムゼンこそ、『母権制』の著者バハオーフェンが論争を挑んだ相手であった。先に述べたように、バハオーフェンはバーゼルの都市貴族の出身である。1869年に24歳でニーチェは員外教授の職を得てバーゼルへやってきたが、そこで同僚となったバハオーフェンと個人的な交際ももっていた。ニーチェが『悲劇の誕生』執筆時期にバーゼル大学図書館

からバハオーフェンの『古代墳墓象徴試論』とクロイツァーの『象徴と神話』を借りているが、これにはバハオーフェンの示唆があったといわれる。バハオーフェンは『母権制』を書くにあたってクロイツァーの『象徴と神話』を資料に用いており、依拠するところは大きかった。

しかし、クロイツァー・バハオーフェンとニーチェとの間にある差を見逃してはならない。バハオーフェンはニーチェの反宗教性が強まるにつれて彼と距離をとるようになった。先述したクロイツァーのキリスト教への態度はニーチェとの決定的な相違を示すのである。

神話は象徴を解釈したものであり、神話は象徴が統一的に自己のうちに含んでいるものを一連の外的な筋の連なりで説明するという点を、バハオーフェンはクロイツァーから借用しているが、しかしその象徴がうちに含むものが両者の間では異なる。クロイツァーにおいては神との合一であり理念であったが、バハオーフェンの場合象徴が示すのは、自然宗教のうちに現れている人間の根源的自然認識であった。またクロイツァーにおいては象徴の瞬間性が問題となっていたが、そうした美的観点はバハオーフェンの象徴には含まれていないといえる。

クロイツァー『象徴と神話』、バハオーフェン『母権制』、ニーチェ『悲劇の誕生』はギリシア文化の古層への眼差しという点で同じ系列に並べることができるのだが、もう一つ、このような「象徴」の捉え方でもやはり同じことがいえる。『悲劇の誕生』の提示するアポロ的仮象とディオニュソス的根源性という二元性が、クロイツァーの象徴論の系譜に繋がっている。象徴における具象性とその表すところの理念が、仮象と根源性とに置き換えられているのである。

『悲劇の誕生』におけるアポロ・ディオニュソスという二元的図式は、ニーチェが初期にヴァーグナー同様心酔したショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』における生への盲目の意志とそれが生む表象という図式に由来するものと位置づけられてきた。<sup>74</sup>

しかしアポロ的仮象がディオニュソス的な生命力の「象徴」だとニーチェがいうとき、そこにあるのはショーペンハウアーでなくクロイツァーからの影響と見るべきなのである。ショーペンハウアーにおける象徴という語の定義がクロイツァー・ニーチェとはまったく異なるからである。

『意志と表象としての世界』第 50 節でショーペンハウアーは、造形芸術と詩文芸におけるアレゴリーと象徴について論じている<sup>75</sup>。あらゆる芸術の目的は、把握されたアイデアの伝達である。アイデアもその一つである直観的なものはおのれ自身を直接完全に表現して

おり、或る別のものによる媒介を必要としない。それと対照的なのが概念であり、概念は直観的なものへ至ることができず、別のものによる媒介を経て暗示され表現される。

アレゴリーがこの概念の表現である。「芸術作品が表しているのとはなにか別のあるものの意味を表している芸術作品」、「ある芸術作品をなにかの概念を表現するためにわざとあからさまに用いること」が芸術におけるアレゴリーである。<sup>76</sup>したがってアレゴリーにおいては「ただ直観的に把握することのできるアイデアを描出するといったことがアレゴリーにおいては目的とはならない」<sup>77</sup>ので、ショーペンハウアーは基本的には芸術作品におけるアレゴリーを認めない。

しかしそれは造形芸術の場合であり、詩文芸の場合は事情が違う。詩文芸の場合は概念が言葉という形で直に与えられており、そもそもの素材が概念である。アレゴリーは、造形芸術においては直観的アイデアから抽象的概念へと人を誘うが、詩文芸においては概念から直観的なものへと目を向けさせ、受け手の想像力が直観的なものを描写しようとする。詩文芸におけるアレゴリーは、与えられる概念を「ある形象によって直観的にしよう」<sup>78</sup>というものであるから、かえって好ましい。

そこで、象徴とは次のように言われる。

ところで、描写されているものと、これによって暗示されている概念とのあいだに、この概念下への包摂なり観念連合なりにもとづいた結びつきがまったく欠けていて、記号と記号づけられているものが文字通りに習慣的に、偶然のきっかけで型どおりに定まった公理でつながり合っているような場合、アレゴリーのこのような変種を、わたしは象徴(Symbol)とよぶことにしているのである。<sup>79</sup>

アレゴリーは概念の範疇に属するものという点はこれまでの論議と重なっているが、象徴がそのようなアレゴリーの変種に過ぎないと言う点がまったく異なっているのである。

一方『悲劇の誕生』における象徴を見る場合、そこでは詳細な概念規定が行なわれているわけではないという点は断っておかねばならない。象徴という語の用い方に意味があるといえるのみである。第2節の結び近くに次のようにある。

ディオニュソスのディテュランブスのなかで、人間は象徴を生む自分の力の最高の高まりへと導かれる。今まで感じられなかったものが表現を求め突き進む、マーヤのヴ



エールの破壊、種族いや自然の精神としての一体化が。今や自然の本質は象徴的に表現されねばならない。<sup>80</sup>

また10節にはこうある。

ディオニュソスの真理は神話の全領域をおのれの認識の象徴として担い、それを一部は公の悲劇の崇拜において、一部は劇的な神秘の祝祭の密かな挙行において、しかしいつも古い神話の覆いのもとで語り出す。<sup>81</sup>

神話はディオニュソス的な根源的認識の具象化であり、その根源的認識とは自然の深奥の生命力との神秘的合一である。こうした理解はクロイツァーの神秘主義やバハオーフェンの自然観との流れにあり、その具象化を「象徴」とよぶのは、ショーペンハウアーからの影響では捉えきれない。第6節には「音楽という世界象徴」という表現があるが、それは音楽が根源性の直接の表現であるというショーペンハウアーやヴァーグナーの考えを受け継いでいる。同時にそれはギリシア悲劇のテクストの背後に隠されたままの音楽劇としての性質を捉えようとするニーチェの意図の現れである。こうした根源性の強調が神秘主義的になっているのは自然なことであり、先述したヴィラモーヴィッツの批判文のなかに、『悲劇の誕生』をクロイツァー流の神秘主義と揶揄している箇所があるのもそうした意味で興味深い<sup>82</sup>。そうした神秘性は、クロイツァーからニーチェが受け継いだものでもある。二つに分裂したものの合一の神秘性は、二元論の宿命ともいえる。

象徴が概念や言葉を超越したものを表す手段だという理解がアポローディオニュソスの二元性の基盤の一つであるということは、また『悲劇の誕生』がロマン主義的二元論を引きずっているということでもある。後年ニーチェが『悲劇の誕生』を自ら問題視したのも、そうした二元論に潜むイデオロギー的なもののためである。神話と二元論の問題は以降より詳しく論じるが、ニーチェにおける二元論批判の実例は、時を経て書かれた『ツァラトゥストラ』に顕著に現れている。そこで問題になっているのが、神話的な二元性に他ならない。そこに神話的なものをめぐる後の議論との関連がある。