

第三章

進歩史観と二元論に基づく

神話解釈

神話の研究には常に二元論が伴ってきた。バハオーフェンの母権一父権は、物質的—精神的という観念論の形をもその内にもっている。それは神話における天と地の二元性から導き出されたものでもある。バハオーフェンが研究の資料として用いたクロイツァーの『象徴と神話』は「象徴」の定義そのものにその物質的—精神的という図式をもっている。その二元論はそのうちに道徳的な価値判断も含んでいるのであり、つまりは後者がより高次なものということである。クロイツァーもバハオーフェンも、西洋的精神の下層にあるもの（バハオーフェンにおいては母権・女性原理、クロイツァーにおいてはエレウシス・オルフェウスの秘儀）を掘り起こしたが、目指すところは、その根源的なものに支えられている西洋的「精神」の価値を強調することでもあった。

ニーチェの『悲劇の誕生』もそうした二元論の影をまだもっていたが、ベンヤミンのいうようにそこに道徳的価値判断は欠けている¹。それにしても、ニーチェの言説では、このような二元論をもっているものの方が稀である。『悲劇の誕生』への1886年の序文で「だが君、君の本がロマン主義でないとしたら、ロマン主義とはいったい何であろうか」と自己批判している。『この人を見よ』のなかの『悲劇の誕生』の解説では「『悲劇の誕生』にたいして公平であろうとするなら、若干の事柄は忘れてもらわなくてはならない」という弁解もしている。ニーチェにおける二元論批判は『ツァラトストラ』をつうじて後に考察する。

本章ではこれ以後、神話研究の中でロマン主義以後の観点はどう展開してゆくかを見ようと思う。主に取り上げるのはエルンスト・カッシーラー『シンボル形式の哲学 第二巻 神話的思考』やテオドール・W・アドルノ『啓蒙の弁証法』、『キルケゴール 美的なもの』、『アビ・ヴァールブルクの研究』などに触れる必要がある。

論じるにあたっては、以下の三点の問題を中心にして進めていく。第一は絶対他者(das ganz Andere)の概念について。絶対他者というのは、簡潔に言えば人間の認識では把握不可能な事象というほどの意味であるが、それが神話的、宗教的な世界観の始まりにあるも

のとして捉えられるようになるということを問題にする。第二は神話研究の領域の拡大について。神話研究の領域の拡大は、例えばクロイツァーなどでは触れられることのなかった新大陸や太平洋地域における神話、宗教が十九世紀半ば以降取り上げられるようになっていくという事実そのものが歴史的事象と関連しているということである。

そして最後に、この点がもっとも重要であるが、古代の神話と近代的合理思想の関係の進化論的な図式がどのように扱われているかという問題がある。ヘーゲル流の精神の発展の思想はカッシーラーやルドルフ・オットーの神話解釈の基礎になっているし、タイラーの人類学にみられた進化論的図式、すなわち古代の文化を知るためには現代の未開文化の理解が手助けになるという図式は、ネイティブ・アメリカンの宗教を研究したアビ・ヴァールブルクにもみられる。そのような進歩史観・進化論的な見方をとる合理思想、西洋的「理性」の問題がアドルノにいたって根本的に問い直されることになる。神話をめぐるこのような問題を本章で考察する。

第一節 カッシーラーの『神話的思考』

クルト・ヒュブナー(Kurt Hübner; 1921-)の言うように、エルンスト・カッシーラーによる研究は、神話が意識にとって未発達だがアプリアリに必然的な形式を含んだものとする超越論的解釈を行なったものであった。しかもカッシーラーはその解釈にあたって進化論的立場をとり、人間の主体の発生・発展を説明するために神話を取り上げた。ヒュブナーはそうした超越論と進化論を結びつけようとした試みが「挫折したものと見なされるべき」だと述べている。²本節ではカッシーラーの神話解釈方法に内在する時代性を指摘したい。

エルンスト・カッシーラー(Ernst Cassirer)は1874年ブレスラウにて、ユダヤ系の商家に生まれる。ベルリンで法学を学び始めるがすぐに文学、芸術学、哲学の分野へ移り、ライプツィヒ、ハイデルベルクで学んだ後、ベルリンへもどりゲオルク・ジンメル(Georg Simmel)のもとで学ぶ。その後マールブルクで新カント学派のヘルマン・コーエン(Hermann Cohen)につく。1899年にコーエンとパウル・ナトルプ(Paul Natorp)のもとで学位請求論文『数学的・自然科学的認識に対するデカルトの批判(Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis)』を提出する。

1919年にカッシーラーはハンブルク大学に招聘されるが、その地でアビ・ヴァールブルク(Aby Warburg)の私的文庫に接したことは、彼の神話学・芸術学研究にとって大きな意味を持つことであった。1929-1930年ハンブルク大学の学長を勤めるが、ユダヤ人であったカッシーラーはナチ時代になると亡命を余儀なくされ、1933年にオックスフォード大学、1935-1941年スウェーデンのイエーテボリ、1942-1944年アメリカのイエール大学で研究を続ける。1945年ニューヨークにて没。

本論で取り上げるのは1923年から1929年に書かれた『シンボル形式の哲学(Philosophie der symbolischen Formen)』の第二部『神話的思考(Das mythische Denken)』³である。特にカッシーラーが精神の発展の形式についてヘーゲル的な見方をとっているという点、ならびに神話についての理論を本論で問題にしている19世紀後半から20世紀前半の研究に基づいて展開しているという点に注目したいと思う。後者につ

いて言えば、カッシーラーはアニミズム、自然神話説、天体神話説など、その時代までになされた研究のあらゆる成果を網羅している観があり、神話研究の一時代のあり方を総括しているといってもよい。

まず、前章の流れをうける意味で、カッシーラーがクロイツァーらロマン主義の神話研究をどのように批判しているかを概観しよう。問題なのは、理念と形象、感覚と超感覚的なものという二元論である。カッシーラーは、18世紀の啓蒙主義が未熟な精神の産物として退けた神話を、ロマン主義が再び意味あるものと捉えなおしたという。神話の世界は、合理的思考がその固有の領土とその固有の自立的法則性とを獲得して以後は、決定的に乗り越えられ、忘れ去られてしまったように見えた。しかしながら、十九世紀初頭、ロマン主義がこの埋没した世界をふたたび発見し、シェリングが哲学体系の内部に、この神話の世界のための確固たる位置を見いだそうと試みて以来、たしかにそこに一つの転換がはじまったかのように思われた。しかしカッシーラーはロマン主義の神話研究の性格について次のような批判を向けている。

だが、神話や比較神話学の根本問題に対する新たに活性化されたこうした関心も、実は神話の形式の哲学的分析よりも、その素材の研究に遥かに貢献してきた。⁴

クロイツァーやバハオーフェンに見られるような、象徴表現の資料の膨大な羅列のことを考えると、素材についてのみもっぱら注意が払われただけだというカッシーラーの見解は当たっている。アドルノがバハオーフェンを実証主義的資料収集と評しているのと重なる。それに対しカッシーラーは前者即ち「神話の形式の哲学的分析」を行なおうとし、「神話の起源が〈人間の本性〉という特定の基盤によってうまく説明されたとき、またこの根源的萌芽状態からの展開の過程がのつとる心理学的規則が明らかにされたとき、神話は「理解」されたのだとみなされるのである」⁵と述べている。

「人間の本性」から神話を分析するというのは、神話の客観性つまり神話が人間の精神の発展においてはたす機能の解明であった。それは、神話の起源を一つの抽象的概念なり形而上的理念なり、具体的由来なりにまで還元することではない。カッシーラーは「神話の〈客観性〉は——批判的な立場からすれば、これはいかなる種類の精神的客観性にも当てはまることであるが——物的にはなく、機能的に規定されねばならない。つまり、その客観性は、神話の背後にひそむ形而上学的な存在のうちにあるのでも、経験的—心理学

的な存在のうちにあるのでもなく、神話が現にそれであるところのもの、そしてそれが達成するところのもの、つまり神話が遂行する客観化の様式と形式のうちこそあるのだ。」と言う。⁶また、

神話が「客観的」であるのは、神話もまた、意識が感性的印象に受動的にとらわれている状態から解放され、ある精神的原理によって形成された固有の世界の創出へと進んでゆくことを可能にする規定要因の一つだと認められるそのかぎりにおいてのことである。⁷

象徴という形姿の背後にひそむ形而上的な存在を神話の本質においたクロイツァーのような神話理論への批判がここに読みとれる。素材の収集と内容の比較に終始するクロイツァーらロマン主義を名指しして、カッシーラーは具体的に言及している。クロイツァー『古代民族の象徴と神話』やゲレスの『アジア世界の神話と歴史』は、神話に寓意的、象徴的な言語を見、具象的表現をとおして垣間見られる秘められたいっそう深い意味、ある純粋に理念的な内容がその言語に内蔵されていると考えたのであるが、カッシーラーはそのような立場に反駁してこう述べる。

だが、神話そのものに眼を向け、神話がなんであり、おのれをいかなるものと心得ているかに着目するならば、まさしく理念的なものと現実的なものとのこうした区分 (diese Trennung des Ideellen vom Reellen)、直接的な存在の世界と間接的な意味の世界とのこうした区別、「像」と「事物」とのこうした対立が神話とまったく無縁であることに気づくであろう。⁸

そのような区別・二元性は観察者が現代的思考形式を神話のなかに投入したものに過ぎないとカッシーラーはいう。クロイツァーの象徴のインド起源についてヘーゲルが言った批判と同様のことである。カッシーラーは、前提としての二元論の自明性を退けるが、二元論を捨てるわけではない。そうした哲学的・形而上的な二元論にまで磨き上げられたものの原始的な姿が神話の始まりの内に宿っているという考え方をし、二元的な捉え方がどのように発生したのかということを問うのである。クロイツァーは、自然の事物をある超越的な内容を示す徴だとする認識すなわち「像」と「事物」との区別の始まりを汎神論的

な素朴な自然観（後の研究者ならアニミズムというところであろう、そのアニミズムについては後に論じる）にあるとしたが、原初的なそうした像の把握を活用し理念の象徴表現を作り上げた高度な神官階級がインドから発したというところでやはり二元論をそもそも前提にしているのであった。

カッシーラーは形而上的の二元論、還元すれば主観－客観の二分法にまでゆきつくものの萌芽を、太古の人類における「聖なるもの(das Heilige)」の現象への反応にあるとする。それは同時に「聖なるもの」と「世俗のもの(das Profane)」区別となっていく。

理論的な世界像の構築は、意識がまず「仮象(Schein)」と「真理(Wahrheit)」、単に「知覚されたもの」ないし「表象されたもの」と「真に存在するもの」、「主観的なもの」と「客観的なもの」との明確な区別を遂行する時点ではじまる。⁹

それはつまり根拠律による把握すなわち「認識」であり、感覚や印象の直接性、単純な感覚印象を「根拠」の層と「結果」の層に分解・整理することである。神話的意識はしかしそのような区別・階層化を知らない。

神話的意識はあくまで直接的印象のうちにあつてこれに身をゆだね、他のものでこれを「測ろう」とはしない。この意識にとって、印象とは単に相対的なものではなく、絶対的なものである。それは、なにか他のものに「拠って」あるのではなく、またその条件となるなにか他のものに依存するものでもない。印象はそれが現に存在しているということの持つ単純な強烈さだけでおのれを表示し実証し、抵抗しがたい強制力をもって意識に迫ってくる。(…)それは、いわば個性的な雰囲気のうち生きており、一回限りのものであり、この唯一性においてのみ、その無媒介なこと今においてのみ、捉えられうるものなのである。¹⁰

こうした直接的な印象こそが「聖なるもの(das Heilige)」と呼ばれるものである。それは、自然の個々の現象から受け取られるものであるが、その対象は決して限定されてはいらず、あらゆるものから受け取られうるものである。根源的な神話感情にとって、「聖なるもの」の意味と力とは、いかなる特殊な領域にも、いかなる個別の存在圏や価値圏にも限定されてはいない。むしろ、存在者と出来事のすべて、その直接の具体相、その直接の全体

に、聖なるものという意味が刻印されている。

ここには、いわば空間的に世界を「此岸」と「彼岸」、ただの「経験的」な領域と「超越的」領域とに区分する明確な境界線はない。聖なるものの意識のうちで起こる分化は、むしろまったく質的なものである。どれほど日常的なものであれすべての存在内容は、それが特殊な神話的・宗教的な視線で見られ、慣れきった出来事や活動の範囲につなぎとめられることなく、神話的な関心に何らかの側面から襲いかかり、その関心を特に強くかきたてるいなや、聖なるものという顕著な性格を持つことになる。¹¹

あらゆるものが聖なるものとして受けとめられる可能性を有しているのであり、ひとたびその印象が受けとめられると、聖なるものとそうでないものとの基本的対立、すなわち「聖」と「俗」の図式はあらゆる分野へと広げられていく。カッシーラーはそれが空間や時間の把握に拡大されていくことで神話的世界観の構築が進んでいくという。

それについて論を進める前に、カッシーラーの「聖なるもの」に示唆を与えたルドルフ・オットーの『聖なるもの』における同様の概念を概括し、比較してみよう。それによって先に掲げた「絶対他者(*das ganz Andere*)の内容も明らかになる。その上でふたたびカッシーラーの神話論へ戻ろう。

第二節 ルドルフ・オットーの『聖なるもの』¹²

ルドルフ・オットー(Rudolf Otto, 1869-1937)によれば、「聖なるもの(das Heilige)」は現代においては、道徳的に善なるものを示す。カントの定義によれば義務的動機から道徳律に服従する意志は聖なる意志と呼ばれる。また普遍妥当性を有する道徳律は聖なるものである。それは信仰の合理性の証でもある。

しかし、聖なる(heilig)というこうした意味は派生的なものであるという。本来の語義だけを拾い出すなら、それはある種の程度の超加を意味する。

セム語、ラテン語、ギリシア語、その他の古代語で、「聖なる」、ならびに言語学上それと同価値の言葉は、第一に、かつ主としてただこの超加だけを指示しており、道徳的要素は全く、あるいは本来的には包有されておらず、それだけが内容を独占しているということは決してない。¹³

オットーが目するの、派生的な意味での道徳性ではなく、その下層にある本来的、根源的内容である。そこで heilig, das Heilige という派生的な意味を持つ語のかわりに、本来的内容のみをあらわす用語をオットーは提唱する。「その名称は道徳的要素を差引いた〈聖なるもの〉を、その合理的要素一般を差引いた〈聖なるもの〉を言い表すべきである」(DH, S. 6.)。そこでオットーが掲げるのはラテン語のヌーメン(numen、神性、尊厳、示唆、神霊をあらわす)からつくられたヌミノーズ(das Numiöse)という語なのである。この書の副題(Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen; 『神的なものの理念における非合理的なものおよびその合理的なものとの関係について』)が示すように、合理的範疇を越えた非合理性を包括するのがヌーメン、ヌミノーズである。

私たちは、例えばその深さのゆえに明瞭な解釈のできない不可思議な出来事に対して、「そこに非合理的なものがある」という、その言葉の用例に従う。私たちは、神観念

における「合理的なもの」を、その観念について、私たちの理解力が明らかに理解しうる範囲内のもの、すなわち熟知し、定義し得る範囲の概念に属するものを意味した。そして次に、この明かに理解しうる範囲のまわりに、暗い深淵が横たわっていて、私たちの感情にではなく、概念的な思惟には到達しないのであり、その限りにおいてそれを「非合理的なもの」と呼ぼうとするのである。¹⁴

こうした非合理的なものとしてのヌミノーズが持つ一つの側面が「絶対他者(*das Ganz Andere*)という性格である。それは、「慣れているもの、理解ができるもの、親しめるもの、したがって精通しているものの領域から脱出していて、それらに対立しており、そのゆえに人間の心情を全く驚きをもって満たすもの」(S. 31.)であり、「すなわち私たちの〈範疇を超越している〉ので〈概念とならぬもの〉」(S. 36.)、「驚き」としての絶対他者である。その驚きはまた「畏怖」である。そうした驚きや畏怖とは、その対象がなんであるのかをはっきりと明示できない、感情的な、理解不可能な経験を概念化できないがゆえのもので、それは既知の範疇、ある種の領域の「外」から来るものだからである。

こうした、人間の概念能力の領域とその領域外の現象の圧倒的イメージという図式はカッシーラーにおける聖と俗の区別と比較すべき点である。

ここで、このような非合理的なものへの洞察がどのような条件の下に出てきたものかということを考えておこうと思う。オットーは絶対他者あるいはヌミノーズという語であらわしているものに対して「ディオニュソス的」という形容詞を用いている(S. 42.)。ニーチェのいうディオニュソス的陶酔やディオニュソス的根源性という表象を背景にヌミノーズを表現しようとしている。

しかしそれ以上に、いわゆる未開民族・未開分化と呼ばれるものについての研究が始まっていることが、こうした非合理性への関心を喚起している契機であったということが重要である。その契機の具体例として第一に注目されるべきものが、オットーも言及しているタイラーのアニミズムなのである。既に見たとおり、タイラーの“ *Primitive Culture* ”や“ *Anthropology* ”では、ロマン派以来のヨーロッパ・オリエントの研究のみならず、それらとアメリカ大陸のネイティブ・アメリカンやアフリカの原住民・東南アジアなどの諸文化との比較研究がおこなわれている。

先の章で論じたように、睡眠・夢・失神・影・死者などの諸経験から靈魂や精霊の観念

が生まれた、とタイラーは言う。またそうしたところからさらに神観念が生まれた。太陽や星、木や川、風や雲にみな靈魂が宿っており人間や動物のような生活をおくるという原始的なアニミズムが未開民族の自然崇拜の根幹をなしている。そのような未開人の神話に基礎がありそこから後のより高度な神話が生じたのであるから、神話の研究の出発点は未開民族の研究から発するべきだという。

タイラーの研究はメキシコやキューバなど新大陸の分化のフィールドワークから生まれている。タイラーの基本的姿勢である進化論的観点のもとをつくったのはダーウィンの『種の起源』であるが、南太平洋諸島における生物の形態の比較研究が可能であったのは、イギリスの南太平洋諸島地域への進出という条件付けがあったからだといえる。カッシーラーが「聖なるもの」の具体例としており、ポリネシア・メラネシアの島民のあいだでの崇拜の対象である「マナ」がヨーロッパへ紹介されたのも同じ条件から可能になったことである。非合理的なものとするそうしたものの受容自体、大航海時代以来の西欧の拡張から生じた一つの帰結であった。

クロイツァーはまだオリエントから受容したものを西洋文化というフィルターを通して見ることができた。それはインド・ペルシア・エジプトという世界についての古代ギリシア人の記録があったためである。しかし新大陸の民族の宗教をそのようなフィルターを通してみることは不可能なことである。西欧の既知の範疇のものとは決定的に異なるものに出会ったと、西欧の学者には思われたのではなかったか。そして非合理的なものは合理的なものが陶冶されていく前の段階のものであるという捉え方で西欧の合理性が進歩という観点の元に確認される。その土台をつくるのが、既に論じてきたように、進化論であった。

タイラーによって文化的な意味で用いられたダーウィンの進化論は、ルドルフ・オットーの非合理性の研究にも取り入れられている。非合理的なものの畏怖から合理的道徳的信仰への陶冶こそオットーの主題であるからだ。オットーはタイラーのアニミズムに言及しているが、むしろそのアニミズムの合理性を批判している。靈魂というある種の実体・主体を自然の中へ指定すること自体既に合理的思考の産物だということである。しかしそれは、未開民族がそのような合理的思考を持っているはずはないという先入観を前提にしてもいってよければならない。「靈魂という表象およびその類似の概念は、「驚き」*mirum*の謎をどうにかして解こうと試みる、後になって行なわれる〈合理化〉に過ぎず、そしてこの方法は体験そのものを直ぐに稀薄にし、弱める効果を持っている」(S. 31.)。実体・主体としての靈魂というもの自体人間の自我の類似に過ぎず、合理的思惟・概念化の範疇

の絶対他者ではないというのである。アニミズムへのこうした批判はカッシーラーもやはり行なっている。

カッシーラーのいう聖なるもの、それに繋がるオットーのヌミノーズと同様のことをクロイツァーは *das Imposante* (強烈なもの) という表現で示していた。自然の現象のうちの強烈なイメージが、それをなにかの徴と受けとめることを喚起し、そのことが、事物を像と意味とに分離させる契機となる。あらゆるものに魂が宿っているという汎神論的(タイラーならアニミズム的というところだろう)世界観とあいまって、象徴の起源となる。クロイツァーの場合問題なのはここでも、高度な宗教的認識を有する神官階級の存在というテーゼであり、原初的な象徴表現を用いてその認識を伝達したというところに差し挟まれた合理的なものの前提なのである。

第三節 聖一俗と二元論

カッシーラーは 1881 年にコドリントンによって紹介されたメラネシアのマナ概念を「聖なるもの」の一つの実例と位置づける。それはオッターがいうのと同じ意味で、対象化できないものである。コドリントンがそれをアニミズム的な解釈で捉えていることをカッシーラーは批判している。

マナという語の意味が精密に規定され、その表象内容が精細に確定されればされる程、両者とも、神話的思考の別な層、つまり「プレ・アニミズム的」方向に属していることが明らかになってきたからである。発達した靈魂概念や人格概念がまだ問題にならなかったり、あるいは少なくとも物理的存在と心理的存在とのあいだ、精神的・人格的存在と非人格的存在その間にまったく境界設定がおこなわれていないようなところにこそ、マナという言葉の本来の使用の場があるように見えるのである。¹⁶

マナの観念やタブーの観念の内容は、純粋に対象的な考察によっては完全には捉えられないものだという。対象化するというのは合理的な思考のなせる業である。聖なるものに対する驚き、畏怖、戦慄という、思考とは別の感情的受容が根源的な態度として考えられるべきものであって、対象化や合理化はそうしたものの強烈さを和らげてしまう。ということは逆に、聖なるものの強烈なイメージを次第に実体化したり主体化したりしていくことでそうしたものへの恐怖を和らげ克服して行くところに、人間の宗教性の発展があるということにもなるのである。カッシーラーによれば聖なるものへの反応は恐怖や畏怖というネガティブなものと同時に、希望や驚嘆というポジティブなものとしても現れる。この二重性はアドルノ／ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』における理性の暴力の問題を考察する際重要なキーワードとなる。

聖なるもののまったく独特な現象、他の周囲から際だった強烈な印象が、聖なるものとしてでないものの分割となっていく。

ところで、神話的意識のこうした基本的方向、つまり神話的意識によって聖なるものと世俗のもの、聖別されたものと聖別されていないものとのあいだでおこなわれる、いわば根源的一分割(Ur-Teilung)が、個別的な形成作用、特に「原始的な」形成作用だけに限られるものではなく、神話の最高次の形態のうちにもまでも貫徹し、証示されるものであることを追求してみる必要がある。¹⁶

聖なるものという強い印象は個々の現象から受け取られるものに他ならないのだが、それが次第に拡大されてあらゆる方向に当てはめられていく、すなわち聖一俗という図式が空間・時間に当てはめられていくところに神話の二元性の構築の契機がある。

神話的意識が空間と時間とを分割するのは、揺れ動き、漂っている感性的現象を永遠的思考のうちに固定するためではなく、空間的存在、時間的存在にもその特殊な対立を、つまり「聖」と「俗」の対立を添加するためなのである。神話的意識のくわえるこうした基本的根源的な強調が、空間全体、時間全体のうちでのあらゆる特殊な分離と結合をも支配することになる。¹⁷

ここからはカッシーラーのいう聖一俗の区別としての空間・時間把握がどのようなものかを見ていこう。神話的空間把握の出発点がどこにあるのかという点を見ると、ロマン主義的二元論とまったく異なった神話解釈をしていることもわかる。

空間内の方向、すなわち上下、左右等の区別がどう形成されていくのかということがまづ問題となる。

従来の研究では、この空間的区別そのものは、本質的にはまだ直接与えられている区別とみなされていた。すなわち、空間内の区域と空間的方位の分離分割、左右、上下等々の区分は、初次的な感覚印象のうちですでに果たされており、そのために特別の精神的な作業や、特殊な意識の「エネルギー」など必要としないとみなされてきた。

ところが、まさしくこの前提が今や訂正を要するのである。¹⁸

上下などの空間の区別は聖・俗の区別から起こるものであるが、聖なるものの現象にそれ独自の、周囲から切り離された存在圏をあてがうことから空間への働きかけが始まる。

聖・俗は二つの存在圏、「一つは日常的で、普通に近づくことのできる存在圏であり、もう一つは、聖なる存在圏で、これは周囲のものから際立ち、そこから切りはなされ、それに対して囲われ守られているように思われる」(S. 16.)ものの区別を生む。聖なるものがそうでないものから区別されるというのは、「まず空間の全体からある特定領域が切りはなされ、他の領域から区別され、宗教的に囲い込まれる(umhegt wird)ことから始まる」(S. 123.)。

さて、聖なるものとは自然の現象に対して人間が感じる印象なのであるが、具体的にいつてどのような現象を考えればいいのかというと、それは光と闇、昼と夜の交代であり、空間や方向の区別の根本にあるのがそれだとカッシーラーはいう。神話的な空間感情の展開は、どこでも昼と夜、光と闇の対立から出発している。この光と闇の対立が神話的一宗教的意識に及ぼす支配力は、最高度に発達した文化的宗教のうちにまで跡づけられる。こうした宗教のいくつか、なかでもイランの宗教は、まさしくこの一つの対立を完全に展開したものであり、徹底的に体系化したものとみなしうる。

バビロニアの創世説話では、朝日と春の太陽の神であるマルドゥクが恐ろしいティアマトとなってあらわれる混沌と闇黒に対して挑む戦いから世界が生まれたとされている。光の勝利が世界と世界秩序の起源となるのである。エジプトの創世説話も、毎日の日の出の現象を模したものと解されている。ここでは創造作用は始原の水(Urwasser)から浮かび上がってきた卵の形成からはじまる。この卵から光の神ラーが出現するのであるが、この出現は実にさまざまな言いまわしで描かれている。だが、そのすべてはただ一つの根源的現象——つまり夜から光が突然射しはじめるという現象——に帰着するのである。¹⁹

このようなところに、ロマン主義の神話学における象徴解釈とは決定的に異なっている点がある。光と闇、昼と夜というのは、ロマン派がいうような、背後にある意味を隠し持っている象徴ではない。クロイツァーによれば超越的理念と感覚的現象という二分された世界をあらわすために光と闇、昼と夜という自然現象が用いられる。既に先立って在る観念的世界観・宗教的認識に自然の事物があてはめられていくといえる。しかしカッシーラーの場合、いわば後先が逆である先立って在るのは自然の現象だけで、その自然に対する直接の印象が聖なるものとそうでないものという大まかな区別を生み、それが次第に精緻

なものに仕上げられていく。観念的な区別、理念—現象などはそこから派生してきたものである。

聖なるものとしての光・太陽が空間の把握をどう支配していくのかという点、先述したように、聖なるものがある領域に囲われるということが始まりとなる。神殿(templum)が聖なるものを囲い込んでいる特定の区切られた領域を示すように(語源が「切る」に由来し、切り取られたもの、境界づけられたものを意味するのがラテン語 templum, ギリシア語 τεμενός である)、自然の空間のなかでそうした囲い込みがおこなわれる。

この意味で templum という言葉は、まず第一に聖なる領域、神に属し、神に捧げられた領域を指し、次いで、すべての区切られた土地の一画、それが神にであれ王にであれ、英雄にであれ、何者かに属する田畑、あるいは農園を指すことになる。だが、さらに、太古の宗教的な基本的見方からすると、天空の全体もまたひとまとまりの聖別された領域であるように思われる。つまり、一個の神的存在によって住まわれ、一個の神的意志によって統治される templum であるように思われるのである。²⁰

天空全体が聖なる領域として囲い込まれるというのは、例えばドイツ語の Firmament(天空)という語の語源にもあらわれている。序論で触れたラテン語の firmo すなわち固定する、確立する、をあらわし abschließen(閉じる、区切る)の意を含んでいる動詞に由来するのが Firmament という語だからである。

さらに、聖なるものの囲い込みは、神話的時間意識をも支配している。囲い込むことが空間的な広がり呈していくというのは比較的理解しやすいことであろうが、時間的な意味での囲い込みとはどういうことであろうか。神話的空間意識における聖別が、世界の創造説話となるように、時間的な意味での聖別も世界の成り立ちの起源となっていくという。

宇宙とその個々の部分や力についての見方が、悪霊や神々といった特定の像や形象に造形されるのではなく、このような形象に、時間内での一つの発生、一つの生成、一つの生命が割り当てられるときにはじめて、真の神話が始まるのである。(…) むろん、個々で前提にされる最初の一步は、すべての神話的—宗教的意識が一般に依存している区別、すなわち、「聖なるもの」の世界と「世俗的なもの」の世界の対立が普遍的な形で形成されたということにほかならない。けれども、すでに空間的分離作用や

境界設定作用のうちにあらわれていたこの普遍性の内部で、今度は真の特殊か、神話的世界の真の分節化が起こるのであるが、それはこの世界に、時間という形式によっていわば奥行き次元が開かれることによるのである。神話的存在の真の性格があらわになるのは、その存在が起源の存在として登場してくるときにである。神話的存在の持つすべての聖性は、究極的には起源の生成に由来している。²¹

神話的時間と歴史的時間との違いを比べると、それは何より一つの起源の絶対性にある。「時間を見る神話的な見方が時間を見る歴史的な見方と区別されるのは、神話にとっては、それ自体それ以上説明もできないし、またその必要もない一つの絶対的な過去 (eine absolute Vergangenheit) があるという、まさしくその点によってである」とカッシーラーは述べている (S. 130-131.)。歴史は存在するものを生成の連続する系列に解消し、それぞれの時点が、それより以前の時点を指し示すが、神話は一つの不変な過去に安住する。神話的時間意識はある種「無時間的」なのである。

また空間の区分と同じように時間も、根源的印象から徐々に整えられていくが、そこでも光と闇、昼と夜という自然からの印象が意識を支配している。「空間の初次的な見方も時間の初次的な分節の仕方、同じ一つの具体的な基本的見方、つまり光と闇、昼と夜との交代にもとづいて」いるのである。

そして、同様にまた、方位決定の同じ図式、方位方角の、当面は単に感じ取られるだけの同じ区別が、空間の分割をも時間の区分をも支配している。²²

カッシーラーの神話研究の重点、すなわち神話の表象内容の理解ではなく神話のうちにあらわれている人間の精神の力 (eine Potenz des Geistes) を解明することは、つまりは自明のものとされていた二元的な世界すなわち精神と物質、本質と仮象、彼岸と此岸あるいは善と悪といったもろもろのもの成立の条件の解明であった。ロマン主義にとっては神話は上述のさまざまな二元性が所与のものである証拠であり、象徴的な表現で世界が二元的であることを描いているものと考えられた。そこには、神話という太古のものにすでに二元性の重要さが説かれているという主張もあるといえよう。

二元的なものが神話のうちに見てとれるという点ではカッシーラーも二元論を否定してはいない。自然に大きく依存して生活する人間のうちに自然に対するおそれ、畏怖が生じ、

自然のうちにみずからとは異なっているものすなわち絶対他者を感じ、それとみずからとのあいだに境界を設けたというところにその二元性の萌芽を捉えているのである。オリエントという古代ギリシア以来の文化圏に包摂できる領域をさらに越えた世界中の神話へ眼が向けられるようになって神話全般に二元性の自明性を前提とすることへの疑問が生じたという歴史的な流れがそこにあらわれてもいる。しかし、古代に神話における前合理的な観念から現代的な合理性への発展という形で捉えることによって、二元性の根拠が指し示されるというかたちになっている。そのことは、哲学的な客観—主観の二元性がやはり聖—俗の神話的区別に根幹を持つというカッシーラーの主張からもわかり、カッシーラーの呪術についての論にそれがあらわれている。この問題は、啓蒙以来の西欧的理性に内在する神話的暴力という（主に）アドルノのテーゼを考察する際、重要な比較対象となるのであるが、詳述は後に譲る。

以降、呪術と主—客の二元論について考察するが、その呪術についてカッシーラーに示唆を与えたアビ・ヴァールブルクについて触れておこうと思う。

第四節 アビ・ヴァールブルク、合理と非合理

アビ・ヴァールブルク(Aby Warburg)は1866年、ハンブルクの裕福な銀行家の長男として生まれる。ボン、ミュンヘン、フィレンツェの大学で芸術史・文化史を学んだ後、1891年にシュトラスブルク大学にボッティチェリに関する博士論文を提出し、博士号取得。1895年にはニューメキシコへ赴き、ネイティブ・アメリカンのプエブロ族における宗教儀式の研究を行っている。ヴァールブルクは、研究に必要な資金の提供を条件に家業の銀行業を継ぐ権利を弟に譲り、その資金をもとに豊富な文献を収集した。その文献を収めたハンブルクの私的な研究所は『ヴァールブルク文庫(Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg)』として知られ、多くの研究者に対しても開かれた。その恩恵を受けた研究者の一人が、本章で論じているカッシーラーである。1933年にその研究所はロンドンに移り、現在も存続している。²³

カッシーラーの『神話的思考』が扱う神話世界は、獲得しうる研究資料が時代状況の変遷につれて多くなるのに伴って、クロイツァーやバハオーフェンの研究などより広がっている。山口昌男氏は『本の神話学』(中公文庫、1977年)で「人類学者のはしぐれとしての私などには、カッシーラーがいかにしてあの膨大な人類学のデータを集積することができたのであろうかということ、長い間の疑問でもあった」というが、美学者・図像学者アビ・ヴァールブルクが収集し設立した文庫にその答えがあった。『神話的思考』のはしぐれにカッシーラーはこう述べている。

この間の構想と準備は、私がハンブルクに招聘されて、ヴァールブルク文庫を親しく知るようになったときには、すでにかなり進んでいた。この文庫には神話研究と一般宗教史の領域に関するきわめて豊富な、ほとんど比べようのないほど充実した、特色のある資料がそなえられているというだけでなく、これらの資料は、その分類の仕方と選択の仕方から見て、つまり、ヴァールブルクによって与えられたその精神的刻印から見て、私自身の研究の根本問題ときわめて密接にふれあう一つの統一かつ中心的な問題に結びつけられているように思われたのである。²⁴

一四〇〇年代の芸術家が、中世の暗い世界から進歩の波によって誕生したという考え方は、いかなる意味においても事実と合致するものではなかった。伝統というものはそれ自体過去の形と象徴的意味を持つものであり、後世の人々にとってのその価値は全面的にプラスでもなければ全面的にマイナスでもない。ヴァールブルクは次第にこれらの表象のことを「両極性」という言葉を用いて考えるようになった。²⁶

ヴァールブルクの両極性の観念の基礎となったのはニーチェのディオニュソス-アポロの二元性であったが、しかしニーチェの『悲劇の誕生』に対するヴァールブルクの態度はアンビヴァレントであった。西洋文明にとってのディオニュソス的古代ギリシアの重要性は、「その神話のなかにわれわれは、われわれ現代人が怖れ遠ざけねばならない、しかしながら芸術的象徴のなかにとどめられている限り、そのみが芸術的表現を可能にする、あの感情の型を含んでいる極限的感情や自己放棄が閉じこめられているのを発見する」という点にあった。²⁷このことを重視するヴァールブルクは、ニーチェにディオニュソス賛美の一面性を感じ取った。怖れや強い感情に対してはまた抑制や合理化が働きその両極性が作用して芸術となる。非合理性、ヴァールブルクの表現でいえば自然に対する恐怖症的反応にはまた、恐怖を克服しようとする思考も働く。ヴァールブルクは「神話に恐怖症的な反応を認めるとともに宇宙的行為（＝構造的思考）を認めている。彼の像記憶の両極的機能というのは、論理的、理性的な啓蒙主義の思考の原型をそこにとどめようとしたものである。それはおそらく進化論的思考を神話の再生という営為と両立させようとしたからだと考えられる」と上山は述べている。

非合理的なものとしての自然に対する恐怖症的反応は、「原因の投射 (Ursachensetzung)」²⁸といわれるもの、不可解な自然の現象に対してなにかの原因を仮定することで自然への恐怖をしずめ、また仮定された原因を操ることで自然を味方につけることである。呪術、占星術といったものがそれにほかならない。ヴァールブルクはネイティブ・アメリカンの神話・祭儀における蛇の役割を解釈し、次のようなことを発見した。

飢餓と旱魃に脅かされているインディアンにとって、雨の前ぶれである稲妻は自然の中の最も重要な力を表現している。それゆえ、インディアンが稲妻の原因を支配し、それによって天候を操作するべく努力するのは、きわめて緊急な必要性によってなのである。蛇は稲妻の「形」と共通の視覚的形態を持つために、その現象の原因として

「投射」され、そうすることによってインディアンは、彼が天候を「つくり出す」ために支配することのできる実体的な象徴を獲得したのである。²⁹

こうした未開的、太古的な「原因の投射という恐怖症的反応」は、高度な因果律の法則へ発展し、克服された。

呪術は現代的な科学の対極にある非合理性であると同時に、自然の克服と利用という目的を持つ、その時代その段階の人類なりの合理性を示す世界観である。カッシーラー『神話的思考』における呪術を見ると、ヴァールブルクのそのような呪術観は理解の助けになると思われる。

ネイティブ・アメリカンの宗教儀式に関するヴァールブルクの研究は、弟子のフリッツ・ザクスル(Fritz Saxl)らによって『蛇崇拜の儀式 或る研究旅行記(Schlangenritual. Ein Reisebericht.)』³⁰という題のもとにまとめられ、公刊されている。ここではその研究にやはり進歩史観の図式がみられることを指摘しておきたい。

カッシーラーは蛇崇拜と宇宙的起源神話との関連を指摘している。生活になくはならない水の源泉を探し求めるため地下世界に降りていくことを決意した英雄ティヨ(Tiyo)の神話がある。彼は地下世界の様々な領域(キワ Kiwa と呼ばれる)を通っていく。彼の右の肩には姿の見えない小さな蜘蛛女が坐っているが、それはダンテを導いたヴェルギリウスのように、彼を導く。彼は西と東の太陽の住居を通り過ぎ、偉大な蛇の領域にたどり着く。そこで彼は天候を操る魔法を手に入れる。魔法を手に入れ戻った英雄は、地下世界から連れ帰った二人の蛇の少女と結ばれ、蛇の姿の子供達を得る。それらは危険な生き物だったので、一族は住む土地を移さねばならなかった。この神話においては、蛇は天候の神、ならびに、一族の放浪の原因をつくった祖先神として組み込まれている。この神話をもとにした蛇踊りでは、蛇は犠牲に供されるのではなく、儀式と舞踏によって祖先の魂のもとへ送られる。と同時に、形状の似た稲妻の姿となって天に雨雲を呼ぶための使者とされる。ヴァールブルクは、こうした神話と呪術の実行の儀式との関係を見ると、原始的な人々のもとでは(beim primitiven Menschen)その両者が一体となっていることがわかる、という。³¹

ヴァールブルクは、こうした原始性が古代ギリシアの宗教と繋がっていると言うことを次のように述べている。

インディアンのおこなうこのような呪術の実行形式は、原始的な奔放性の (primitiver Wildheit) もっとも本来的な在り方である。それは今日のヨーロッパ世界が全く知らないものであり、もっとも素朴なものの一つに思える。だが 2000 年前に、われわれのヨーロッパ的教養の源郷であるギリシアでまさに、こうした文化習慣がひろくおこなわれていた。その荒々しいありさまは、われわれが今日インディアンのもとに見出すものと一致するのである。³²

古代ギリシアにおけるその実例となるのが、ディオニュソスを崇拝する儀式の際に女達が蛇を手を持ちたり頭に巻いたりして踊る舞踏だとしている。ここに、古代の宗教や神話と現代のいわゆる未開文化とを同水準のものとして比較する視点があることはあきらかである。そこに働いているのは、古代の原始的なレベルから発展した現代の立場から見て、そうした発展をみせない未開文化が古代と同じであるという進歩史観であるといえる。ヴァールブルクはそうした原始性についてさらに詳しくこう述べている。

荒々しい儀式からの解放は、東洋から西洋への宗教の発展の歴史を内的な浄化として明らかにする、一貫した理念である。蛇はその昇華の過程と関係している。宗教と蛇との関係は、原始的物神崇拝から純粋な救済宗教へと変化していく信仰の在り方を測る物差しとなり得るだろう。蛇は旧約聖書において、バビロニアにおけるティアマト同様に、邪悪な霊であり、誘惑する悪魔である。ギリシアでも蛇は仮借なき地下世界の怪物である。復讐の女神も蛇に取り巻かれており、神々は罪をおかしたものを罰するため、蛇を処刑人として送る。³³

発展についてのこの言述には、西洋的なものとそれ以外のものとの区別が明確に見られる。いうまでもなくそれは、西洋という理性的な精神段階に達する以前のものとして東洋やその他の世界の文化があるということである。ヴァールブルクが西洋文化における非合理的なものの要素に注目したことを既に述べたが、それはやはり大筋では、非合理的なものから合理的な文化への発展という図式において捉えられていたものであると言える。ここでは、ヴァールブルクのそうした姿勢がカッシーラーに影響を与えたという指摘はあまり重要ではないだろう。既に多くの面から述べてきたように、20 世紀前半までの神話研究・宗教研究では、そのような発展という前提の立てられることが普通だったからである。

ヴァールブルクや、ルドルフ・オットーもそうした時代性をおびていた実例の一つである。

さて次節では、合理的なものと非合理的なものという区別がされる場合の理論的根拠となったのが主観-客観の二元論であったことを、呪術に関するカッシーラーの論述にそって考察する。

第五節 呪術の西洋的解釈

理論的・合理的世界像の構築の始まりは、「仮象」と「真理」、「知覚・表象されたもの」と「真に存在するもの」、そして「主観」と「客観」との明確な区別にある。そうした二分法のもともとの原点が理論的以前の神話的意識の働きすなわち聖一俗の区別にあったとカッシーラーは考える。聖一俗の区別は主に昼と夜、光と闇の不断の交代という自然の営みに対する驚愕、特に光に対する感情的印象の強さに源を發するものであり、それが天と地、という空間把握、過去一現在という時間把握に延長されていく。

それは、単に外的なものによって内面が規定されるということでもなければ、内的形式が外界へ投影されるということでもない。自然の中の現象から神話的世界観への移行過程には相互媒介的作用がある。カッシーラーはこう述べている。

このような移行過程の全体のうちに、すべての真の神話的な表現形式の本質に属しているあの力学の働いていることにわれわれはただちに気づくであろう。すべてのそうした形式のもたらす決定的な成果は、そこに「内」と「外」、「主観的なもの」と「客観的なもの」との固定した境界が存立し続けるというところにはではなく、そうした境界がいわば流動化しはじめるというところにある。内なるものと外なるものとが独自の切りはなされた圏域として並存するのではなく、両者はたがいに反映しあい、この相互の映しあいのうちではじめておのれ自身の内容を開發するのである。³⁴

カッシーラーがアニミズム節に反駁をおこなうのも、靈魂といった内面的実体が第一に前提とされることに批判するからである。

形而上学、つまり「合理的心理学」が靈魂の概念をまるで既得の財産のようにつかひこなし、これを特定の不変な属性を持つ「実体」とみなすのに対して、神話的意識はそれと正反対のふるまい方をする。形而上学が通常靈魂概念の分析的徴標とみなす属性や特性、つまりその統一性も不可分性も、その非物質性も持続性も、神話ではけっ

してはじめから靈魂概念と必然的に結びついてあらわれるわけではないのである。——これらすべては、神話的表象作用や神話的思考の過程できわめて漸進的に、実にさまざまな段階を経由してはじめて獲得されたに違いない特定の諸契機を示しているにすぎない。⁸⁵

神話的意識の特徴つまり内面と外界、自我と非我、主観と客観といったものの区別が未だ確立されていないというところに、呪術がある。自然を操り、意のままにしようとする願望の力は、事物と自我の境界をこえ、おのれの意志が事物の意志となるかのようである。呪術的世界観においては、自我が現実に対してほとんど無制限な支配権を行使し、自我はすべての現実をおのれのうちにとりこむ。だが、まさしくこの直接的な一体化にこそ、根源的關係が逆転することになる独自の弁証法も含まれている。呪術的な世界観にあらわれているように思われる高揚された自我感情は、他面において、まさしくそれがまだ真の自己になっていないということをも示している、とカッシーラーは述べている。

自我は呪術的に万能な意志の力で事物を捉え、それを思いどおりにしようとする。だが、まさしくこの企てのうちで、自我が事物によってまだ完全に支配されており、まだ完全に「とりつかれて」いることが明らかになる。⁸⁶

内と外、自我と非我、主観と客観の区別の端緒であり未分化である神話的段階における二つの領域の交換は、また模倣でもある。呪術者は模倣者(*der Mimus*)となり、神や精霊といった実体らしきものに自らなることで、自然を意のままにしようとする。しかし呪術者は自然を操るといふ仮象のもとで自然の力にとりつかれて(*besessen*)おり、自然の力に陶酔させられているのである。カッシーラーがヘーゲルを引いて述べているように、それは人間の自己意識の始まりであるが、しかし未だそれが真に自立していないことを示す。

われわれが呪術という名を与えている宗教の最初の形式は、精神的なものが自然を制御する力だということであるが、しかしこの精神的なものは、まだ真の精神として、つまりその普遍性においてあるのではなく、人間の個別的偶然的な経験的自己意識でしかなく、人間はその自己意識——まだ単なる欲望でしかないにしても——のうちで、おのれが自然にまさっていることを知っている、つまりこの自己意識が自然を制御す

る一つの方だということを知っているのである。³⁷

精神の自立性、人間の内的自由は内と外との分割が完全に果たされていること、おのれがこの世界から身を引き、世界が己に対して外部性を保持していることによる。人間固有の内的な自由の前提をなす対象からのこの後退は、「教養ある」純粹に理論的な意識によつてはじめておこなわれるといったものではなく、すでに神話的世界観の圏内にもその最初の萌芽的発端が見られる。というのは、人間が物に対して、単なる肖像の呪術や名前の呪術によつてではなく、道具によつて働きかけようとする瞬間に、人間にとって一つの精神的分離、内的「分割」が起こっているからだとかッシーラーは言う。³⁸そのはたらきかけの方法として呪術がある

「内なるもの」と「外なるもの」とのあいだに今や一つの障壁が立てられ、それが感性的衝動からその充足へと一挙に跳び移ることをはばみ、衝動とそれが向けられているものとのあいだに、次々に新たな中間段階が割りこんでくることによつてはじめて、主体と客体とのあいだに真の「距離」が設定される。³⁹

聖—俗の区別、つまり「聖なるもの」の囲い込みという外界への行為が内面の領域をも規定するという形式が重要である。カッシーラーの「シンボル形式」の意味もそうした内と外との相互規定の形式をあらわすものである。

ここでは自我がおのれ自身の所産のうちに、おのれにとってまったく客観的なもの、純粹に対象的なものとしてあらわれてくる一種の「対立物」をつくりあげるのである。このような種類の「投射」によつてのみ、自我はおのれ自身を眺める。⁴⁰

精神的な所産である「聖なるもの」の囲い込みがあらためて内に映し返されたものとして、内と外を隔てる境界が設定される。呪術のように、神話的段階では境界を越えた交感があるが、合理性のうち立てられているところ、ヘーゲルの言葉で言えば人間的理性と自由があるところでは、その境界・内と外を隔てる距離は確固たるものとなっている。精神や自己意識はその囲いの中で自然や対象に支配されず、安らいでいることができる。その囲いを作り上げ堅固なものに整えていくのが、理性の発展であり、啓蒙の力である。

カッシーラーの解釈の根本的な基盤を形成しているのはヘーゲル哲学である。その基本的姿勢は極めて進化論的であり、主観と客観の二元論に基づく論述もまた非常に精緻に展開されている。そうした西洋的思考に基づく『神話的思考』が、自然神話説や天体神話説など 20 世紀前半までの神話研究の成果を踏まえ、さらにタイラーのアニミズムなども取り込んで、神話研究の一時代の有り様を総括するような研究になっていることが示せたと思う。

第六節 アドルノにおける神話的なもの—閉塞する主体

非合理性から合理性への発展という捉え方には、ヘーゲルの展開した精神の発展の哲学とダーウィンの進化論の影響が見てとれる。直接的個別的対象にしばられた精神はやがて普遍的な知へと己の地平を拓けていく。「知が最初にとる姿、つまり直接的な精神は、まだ精神を欠いたもの、感覚的意識である。それが本来の知になるためには、言いかえれば、学の純粋な概念そのものであるような学の場を生み出すためには、知は長い道のりを通りぬけなければならない」というヘーゲルの言葉をカッシーラーは「そのままそっくり認識と神話的意識との関係にもあてはまる」と述べている。

神話研究の流れの中で合理性—非合理性は、ヘーゲル流のあるいはダーウィンの進化論風な発展・進歩という形で関係づけられている。それは合理性や理論的認識に基づく西洋の知の世界が、非西欧世界の文化の発見によって揺らいだ自己の文化的アイデンティティを擁護しようとする姿勢とも見える。神話的段階、あるいは非西欧的なものは西欧の合理性の前段階となる。マックス・ヴェーバーが世界史における合理化の過程を「脱魔術化(Entzauberung)」と言ったように、合理性はその前段階の神話的世界観を否定・脱却して発展したものであった。主—客の区別の未分化の状態・呪術師が精霊のふりをまねて自然を操ることができるかのような神話的段階は、その区別が完全に果たされ、主—客のあいだの距離が保たれ境界が堅固に隔てられることによって乗り越えられた。

神話的非合理性から理論的合理性——言いかえれば啓蒙(Aufklärung)——への進歩というその図式を読み替えたのが、この節で主に考察するアドルノの神話観である。はじめにとりあげるのはアドルノ／ホルクハイマーの共著である『啓蒙の弁証法(Dialektik der Aufklärung)』(1947)⁴¹なのだが、神話論についてはアドルノ単独の著書である『キルケゴール 美的なものの構築(Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen.)』(1933)や『否定弁証法(Negative Dialektik)』(1966)、『美の理論(Ästhetische Theorie)』(1970)との関連で論じていきたいと思うので、主にアドルノの問題として捉えることにする。

これまで、『啓蒙の弁証法』や『キルケゴール』などのアドルノの著作を神話研究との関連で考察するような視点はとられなかった。それはなにより、哲学と神話研究(人類学や

宗教学を含めた)との範疇の境界が厳密に区別されてきたことによるだろう。しかしアドルノの論じる自然と人間の関係、合理性や主体性の問題には、古代の宗教や神話を人間の主体的認識の問題として捉えていた 20 世紀前半までの神話研究からの影響が見える。そのことを明らかにし、近代の社会において自己の内に閉塞してゆく主体の在り方が、神話以来の人間精神の啓蒙=合理化の結果として論じられている流れを把握したいと思う。

1. 『啓蒙の弁証法』

『啓蒙の弁証法』で神話と啓蒙の関係を論じているのは第一章『啓蒙の概念』である。その第一章の主題は序文で「神話はそもそも啓蒙である。そして、啓蒙は神話に逆戻りする」⁴²と提示されている。

このような神話というものが(原始的ではあるにせよ)人間の自然解釈と世界構築の始まりであったということ、その解釈と構築が、人間の生きるための手段であったということが前節までの考察によって明らかにしてきたことと重なるだろう。そして一種の合理的はたらきかけであった神話からさらに階梯を経た啓蒙は、人間の生をよりよくする、つまり自然を人間のために用いることを目的としてきたが、そこにある問題は、啓蒙の力の向かう先が人間自身となるというところにある。

カッシーラーやヴァールブルクのところで触れたように、人間にとっての脅威の対象としてのマナ、それに対する恐怖から生じる反応、そして自然を二重化するといった点がやはり問題となる。

マナとは、もともとの未分化の形では、あらゆる未知なもの、異質なもの、経験の範囲を超えているもの、既に知られている事物の在り方以上の何かといったあらゆるものを示す。未開人がマナとして経験する超自然的なものは、物質的実体の対極にある精神的実体ではなく、個々の要素に分かたれていない渾然一体たる自然そのものなのである。見知らぬものを経験したときの驚愕の叫びが、その見知らぬものの名前になる。その名は、既知のものを超越した未知のものを固定し、また畏怖の感情を聖なるものとして固定する。自然を本質と仮象に、力と作用に二重化することは、人間の不安から生じた結果であり、不安の表現が不安の原因の解明になる。そして神話にしる

科学にしる、この二重化によってはじめて可能になるのだ。(…)活動する精霊としてのマナは投影されたものではなく、自然の力が優勢であるという現実が、未開人の無力な心の中に反響したものである。命のあるものとなないもの、霊や神が特定の場所に宿るといふ観念も、このようなプレアニミズムから生じる。主体と客体の区別も、既にここに始まっているのである。⁴³

見知らぬものへの驚愕や不安の表現が不安の原因の解明になるということは、前節で述べた自然への恐怖症的反応やその一つの形としての原因投射といった神話解釈の流れの上にある。自然からうけた恐怖を克服することは、恐怖を与えた現象を解明することであり、それは未知なものに対して、それを引き起こした原因を措定することである。自然を本質と仮象、力と作用とに二分するのはそうした原因投射の一つといえる。圧倒的な力で恐怖感じさせるものに対して原因を仮構する、すなわちそれを引き起こした実体的なものとその行為とに区別する。何らかの力が起こした作用、本質的なものによる見せかけの仮象という二分がなされるのである。アニミズム、あるいはプレアニミズムのこのような霊魂またその類の対象らしきもの、がそうして自然の中に仮定された原因ということである。もとより「呪術は全くの欺瞞(blutige Unwahrheit)である」⁴⁴といわれているように、それはありもしない実体への信仰である。しかし問題は精霊や神といった対象が実体として存在するかどうかではない。主観—客観の二分法が自然の恐怖への反応に根を持っており、自然の現象自体は事実としてある。そうした二分法が問題なのは、主観が支配する主体に、客観が支配される客体になるというところにある。人間と自然との関係がそこにある。恐怖を感じる対象を克服しようとするのが、その対象を支配することになる。その端緒が呪術にあるというのである。

ヘーゲルと同様、ここでも最初の個別的限定的認識から普遍性への発展という図式がある。

自然の統一も、主観の統一も、呪術の召喚儀式の場合前提となつてはいなかった。シャーマンの儀式は風や雨や蛇と行った外の世界のものや病人に宿るデーモンに向かったのであって、原質や類例といった抽象へ向かっていたのではない。呪術を使うのは、同一性を持った一つの精神なのではなかった。⁴⁵

ヴァールブルクのところで述べた例でいえば、雨の原因として措定された稲妻の力を得るために、呪術師は稲妻になろうとする。それは同じ姿形を持っているとみなされる蛇を儀式の中でまねることによってなされる。呪術師における自然の支配とは、原因として仮構された精霊になることによって、その精霊の起こす現象を意のままにしようとする事である。呪術師は自分をデーモンたちに似せてゆく。ここに、アドルノのいうミメシス (Mimesis; 模倣) の重要性がある。

従来アドルノのミメシスは、プラトン以来の芸術における創作としての模倣の問題から論じられてきた。アドルノにおいて美学の問題は非常に重要なものであり、その芸術におけるミメシスも重要な観点である。しかし『啓蒙の弁証法』の論調からわかるように、ここでのミメシスは神話や呪術の問題を土台にしているという別の一面もある。カッシーラーが述べていたように、呪術師は自然を模倣するのである。それは自然の力を身に帯びるかのような模倣である。主観・自我・自己同一性という内面的な実体も、そのような外界に仮定された実体をまねることによって生じたものだといっているのである。ヘーゲル的な個別性から普遍性への発展は、アニミズム的霊から体系的な神話・宗教への発展でもあり、それを模倣している自己同一性の発展でもある。

そういった見えない力の似姿としてはじめて獲得されたのが人間の自己同一性なのである。その自己は他のものと同一化してももう損なわれる恐れがなく、不可侵の仮面としてしっかりと所有されるのである。これが精神の同一性であり、それに対応するのが、内実としての質が失われた自然の統一である。⁴⁶

自己同一性が確立されていくということは、原始的な呪術のうちではまだ相互に入れ替わっていた人間の精神と自然の力との間にしっかりした境界が造られていくということであり、行為する主体つまり支配する側の人間とその対象となる自然との分離である。「人間は自分たちの力の増大を得るかわりに、自分たちの力を向ける対象からの疎外という代償を払う」⁴⁷とアドルノは言う。境界の設定によって内と外、主観と客観、人間と自然という区別が明確になり、神話は啓蒙と対立する。しかし啓蒙の合理性つまりその二分法のうちには既に、自然の力とそれを内に引き込んだもの関係としての神話的なものがあるのだ。

理性があらゆる非理性的なものに理由もなく対立する際の原則が、啓蒙と神話との間

の神の対立を基礎づけている。神話の場合、精神とは自然の中に没入したもの、つまり自然力としてのみ知られるものである。神話にとっては、内面的な様々な衝動もやはり外界の様々な力と同じく、神々や精霊に由来する生きた力である。それに対し啓蒙は、事物の連関や意味や生を全部主体性の中へ引き込む。しかし主体性とはそもそもが、そうした外界からの引き込みによってはじめて構成されたものなのである。⁴⁸

主体性のこのような捉え方が、啓蒙（合理性）と神話に関する独特なテーマを導き出す重要な鍵となる。神話は啓蒙（合理化）の始まりであり、啓蒙は神話（非合理性）へ逆戻りする。「人間から恐怖を取り払い、人間を支配者の地位につける」⁴⁹はずの啓蒙が、自然を支配するのみならず人間をも支配することとなる。そうした逆転つまり外なる自然に対する力の行使が人間の内なる自然に対する力の行使になるという転化が問題である。そうした転化もやはり恐怖を与える者を克服し支配するという神話・呪術的態度から説明めいされる。

最初の合理化の兆しであった呪術的世界観、そこでのアニミズム的靈魂は崇拝の対象でもあり恐怖の対象でもある。「啓蒙のプログラムは、世界を呪術から解放すること」⁵⁰であり、「世界の呪術からの解放とは、アニミズムの根絶」である⁵¹。啓蒙は恐怖を与えるものをなくそうという態度を神話的自然解釈から受け継いでいるのであって、「啓蒙はラディカルになった神話的不安である」⁵²という。内と外、主体と客体、人間と自然との分離が明確になると、人間の自我以外の主体が自然の中にあることはもはや不必要であり、啓蒙はそれを取り除こうとする。「啓蒙は神話に対して神話的恐怖を抱いている」⁵³。「外界に何かがあるというのは単なる表象であるが、それが不安の本来の源泉であるから、そもそも外界にはもはや何もあってはならないのである」⁵⁴。アニミズム的なものを否定するこうした啓蒙の力が翻って、そのアニミズム的な例を模倣して内にとりこんだものとしての人間の主体へも向かうことになるというのである。

自然の現象を操るかのような実体が自然の内に宿っているということが否定されるのと同様に、自我や精神は全能の力をふるう自由な実体としては認められない。外的自然の支配と内的自然の抑圧は対応し、自発的主体を否定して法則性に支配される機械的世界観にとって代えるのが啓蒙の力である。ここでは、そうした啓蒙の内にあるのは反復する自然の力だということに、弁証法的な、両極的（ここでは内と外）なものの双方向的運動が見える。こうした主体性の否定にもあのミメシスははたらいている。自然のアニミズム

的靈魂を模倣して自己を獲得したはずの主体は、今やモノ化した自然を模倣することで啓蒙の力に順応する。「未知なるものはもう何もないというとき、人間は恐怖を脱したと思いきめる。このことが脱神話化・啓蒙の行く末を規定している。神話が生命のないものを生命のあるものと同一化するように、啓蒙は生命あるものを生命なきものと同一化する」⁵⁵。

『啓蒙の弁証法』のなかには、主体の解消するこうした事態への比喩が挙げられている。自分の名を偽るオデュッセウスのくだりである。『オデュッセイア』の物語はそもそも『啓蒙の弁証法』においては、神話的段階を脱して自己を確立する精神の発展の比喩となる。

トロイアからイタケーへ至る漂泊の旅路は、肉体的には自然の暴力の前に見るかげもないが、しかし自己意識に基づいてはじめて自分自身を作り上げてゆく「自己」が、さまざまな神話の間をくぐり抜けていく道程なのである。⁵⁶

その『オデュッセイア』第9巻に、一つ目巨人ポリュペーモスを騙すオデュッセウスの話がある。オデュッセウスは巨人に、自分の名前はウーデイス（誰でもない）と名乗る。その後オデュッセウスは巨人の目をつぶして逃げるのだが、巨人は仲間たちに、自分をこんな目に遭わせたのは「誰でもない」のだとうたえたと、仲間たちはそれなら復讐してもしようがないといって取り合わない。こうしてオデュッセウスは巨人たちの手を逃れる。この物語について『啓蒙の弁証法』では次のように述べられている。

ことが起こってから、その仲間たちが下手人を尋ねたのに対して、ポリュペーモスが「誰でもない者」だと答え、そのため事態は覆い隠されて下手人はうまく追跡を逃れてしまう、という説明は、合理主義が被せた薄いヴェールに過ぎない。その実相は、主体たるオデュッセウスが、主体を主体たらしめる自分自身の同一性を否定するところにある、また形なきものへの擬態を通じて自分の生存を維持するところにある。⁵⁷

自分が他の何者でもない自己であることの否定が「誰でもない」と名乗ること、それは主体の否定となる。前述したようにそれは質を失った自然の模倣であり、啓蒙の力への順応であった。

理性はそれ自身ミメシスである。つまり、死せる存在の模倣である。自然の内に宿

るとされたアニミズム的生命を解消する主体的精神は、自然の堅固さを模倣し、アニミズム的なものとしての自分自身を解消することによってのみ、もはや生命を奪われた自然を征服することになる。⁵⁸

ここでは、神話から啓蒙へという一直線の発展はもはや単純には描かれない。それはもはや未成熟な状態から成熟した段階へ、非合理的な空想から理性的認識へ、という進歩を示すポジティブな直線ではない。

世界史の哲学的構成といったものがありうるとすれば、それは、あらゆる迂回路や抵抗にもかかわらず、首尾一貫した自然支配がますます決定的に貫徹され、人間の内面を余すところなく統合する様を、示さなければならないだろう。⁵⁹

啓蒙・理性は、恐怖を克服するために恐怖を与えるものを支配しようという神話的力のより徹底した姿であり、合理性の統合する力の内には非合理的暴力がある。かつて人間にとっての恐怖の対象は自然であったが、今やその恐怖を与えるものは、主体を解消する人間の社会に他ならない。

ヘーゲル的な「人間の理性と自由」の前提である主体の客体に対する距離、その始まりがすでに神話・呪術にあった。マナなどと呼ばれる自然の力を一つの対象として囲い込むこと、呪術師が聖なる儀式の場を囲い込むことは、人間と自然のあいだに境界を設定することであった。ヘーゲル流の精神の発展はカッシーラーの神話研究によって、未開文化から西欧的文明への進歩という形で裏付けられたかのようなのである。『啓蒙の弁証法』はその発展・進歩の線をうち消してはいないが、それを同時に抑圧と自然支配・人間支配の徹底化の過程でもあったのだった。

『啓蒙の弁証法』の展開するこのような神話・啓蒙の関係の中で、ある独特の位置を与えられているのが、芸術である。アニミズム的な自然の解体と人間の主体の抑圧を啓蒙が押し進めていくなかで、芸術は、マナとか聖なるものと呼ばれた自然の根源性や恐怖の対象を表現のなかに保持している。

芸術作品ががな呪術と共有しているのは、世俗の現実の連関からかけ離れた、それ自身で完結しているある固有の領域を設定することである。芸術作品の内には、固有

の法則が支配している。呪術視が儀式を行なうときまず最初に聖なる力が発揮されるべき場所をあらゆる周囲の世界から切り離して区別するように、あらゆる芸術作品でも、その領域は現実から切り離され閉じられる。芸術を呪術的交感からわかつのは現実への効果の断念であるが、その断念がかえって呪術の遺産をしっかりと保持するのである。⁶⁰

呪術において儀式の場が囲い込まれるように、芸術作品においては素材が囲い込まれ、周囲から切り離される。神話的恐怖から自然の対象の見かけと本質、作用と力への二重化が起こったように、芸術作品のうちでも「いつも繰り返して二重化が行なわれ、それによって事物は精神的なものとして、マナの表出としてあらわれる」。囲い込みが神話的世界観の構築の原点であるというカッシーラーの論をアドルノは主体の始まりとして強調するのであるが、そうした神話的世界観（あるいは合理性の萌芽）や主体の始まりの契機たる、自然の根源的な力の表現が、囲い込みのなかで生じるというのである。囲い込みとはすなわち自然の脅威からの退避であり、序で述べた「閉じこもり」の問題を示すものでもある。

以降、神話と芸術の関係を論じるにあたり『啓蒙の弁証法』に先立つアドルノの書『キルケゴール 美的なものの構築』⁶¹の内容を検討してゆきたい。それによって閉じこもりと神話論の繋がりをもより明確に示そうと思う。

2. 『キルケゴール 美的なものの構造』

『キルケゴール 美的なものの構造』は著者 26 歳の折の作である。著者はこの本を 1929 年から 30 年にかけて書き、これによって 1931 年の 2 月にフランクフルト大学で教授資格の認定を受けた。1932 年の間に著者は、とても長大で錯綜した内容だった原稿に手を加えた。最終稿となったものは 1933 年に J.C.B. Mohr 書店から出版された。出版された日は、ヒトラーが政権についたのと同じ日であった。ヴァルター・ベンヤミンの本書への書評は、1933 年 4 月 2 日にフォス新聞に載った。それは反ユダヤ主義ボイコットの翌日に当たった。⁶²

『キルケゴール 美的なものの構造』の、著者アドルノ自身によるあしがきの冒頭数行

を上引用した。あとがきの日付は1966年1月となっている。

引用中にもある書評でベンヤミンが「著者の今後の著作はこの本をもとに生まれてくることになるだろう」と述べているとおり、『啓蒙の弁証法』、『否定弁証法』、『美の理論』などで展開されるアドルノの思想の重要な概念を豊かに含んでいるのがこのキルケゴール論であった。

このキルケゴール論でアドルノは、二重の意味でキルケゴールの主体性の思想を時代の徴とみた。一つには、1813年生まれで1855年没のキルケゴールの生きた19世紀の時代状況、もう一つには、アドルノがこの論文を書いた20世紀前半の時代状況が問題となる。

まず19世紀の時代状況と関連したアドルノのキルケゴール理解は、マーティン・ジェイが次のようにまとめているように、「キルケゴールのあの精神的内面性の王国からしてすでに、ますます不快なものになってゆく外的世界からの避難所を提供しようともくろむ十九世紀ブルジョア家庭の居間のイデオロギー的反映にすぎない」というものであった⁶⁸。主体性に真理を見たキルケゴールの思想は、個人の存在の意義をますます薄れさせていく社会に対する抵抗であった。アドルノはキルケゴール自身の人生と当時の社会状況に即して、次のように述べている。

彼（キルケゴール—筆者）はかなり広い裁量範囲をもって、経済的に独立している—盛期資本主義の時代に同じ資本力を所有するものに比べれば、より自立的だといえよう。そこでは、同じ程度の規模の財産は、金融資本の集中と株式参加のシステムによって、あらゆる自立性を失ってしまったからである。同時に、しかし、彼は単なる〈金利生活者〉にすぎず、経済の生産過程から閉め出されている。⁶⁴

精神と物質の間の距離—いいかえれば内面と外界との間の距離—は合理的思考の基礎である。ヘーゲルはその両者の間の弁証法的媒介を説いたが、キルケゴールによれば精神＝内面性は外のものからは絶対的に独立しているのであって、内面と外界の間に媒介は有り得ない。アドルノは、そうした内と外の乖離は、ものがあるのままの状態では人間の手には届かない資本主義社会（すなわち交換価値に支配される社会）の姿を反映しているとしたのであった。内面性の重視は、始まりつつあった資本主義時代の悲惨さを見抜いたキルケゴールの、時代への批判であったが、しかしそれも無力な批判に過ぎず、「直接労働にたずさわることのない金利生活者の小市民性につきまとわれて」いる⁶⁵。

そうしたキルケゴールの内面性の思想をきわめて重要視したのが、20世紀前半の実存哲学であった。アドルノがその時代にキルケゴール論を書いた一つの姿勢として、その実存哲学との対決がある。その問題については、河上正秀氏の『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容』、第1部第4章『初期アドルノのキルケゴール論』⁶⁰に沿って述べていきたい。

「実存哲学」の最初の呼称者はヤスパースであったが、アドルノにとって実存哲学の中核にいたのはハイデガーであった。アドルノがハイデガーと決定的に対決するのは1960年代の『本来性の隠語』においてである。キルケゴール論の内容からすれば30年代のアドルノのハイデガーに対する態度は明確ではないのであるが、『本来性の隠語』におけるハイデガー哲学への批判は、キルケゴールの内面性への批判と重なるものを有していた。それは、先に述べたように、アドルノの初期のものに属するキルケゴール論が彼の後の主題となるものを先取りしているということとも繋がる。

『本来性の隠語』における、ハイデガーに代表される実存哲学へのアドルノの批判は実存の「代替不可能性」に焦点化される。実存は代替不可能な存在の本質であるとして対象化されており、そこでは、非実在的現実であるものが現前化され、仮象の世界が現出されている。実存という名の下に、元来は非対象的なものがあたかも実在の対象のように扱われている。

アドルノにとっては、こうした思想は、内面性の中にとどまって自己自身を対象としているに過ぎないと思われた。こうした内面性への批判の文脈の中で使われるアドルノの用語が『本来性の隠語』と『キルケゴール』で共通していることは面白い。それについて河上氏は次のように述べている。

こうしてアドルノは、実存哲学の核心を代替不可能の「内面性」に位置づけながら、それゆえにこそこの哲学が「内面性」による自己完結の哲学でしかないと断定するにいたる。「実存哲学の意味は、それがみずからの対象性の中にどこまでも踏みとどまる場合にのみ可能である」とするヤスパースの言述は、何よりもその特徴を表わす。一般的な意味での対象化活動を拒絶して、「内面性」における「みずからの対象性」に実存哲学は身籠もるしかない。ボルノーの「被護性」においても顕著であるが、所詮その帰結するところが「産業主義に冒されざる社会的飛び地」でしかなく、また「生に対する避暑地」にすぎない。

ここにいう「飛び地」や「避暑地」の語は、すでにアドルノが『キルケゴール 美

的なものの構造』のなかでキルケゴール思想そのものに押し当てた用語でもある。ここではキルケゴールの実存的内面性が「主体の避難所」にすぎないという指摘がなされ、語の違いはあれ、その批判的内実において彼の実存の反社会的特質を指摘するために用いられた。⁶⁷

そうした「飛び地」や「避暑地」、「避難所」といった語で表象される事態が内面性への閉じこもりに他ならない。内面性へのこうした批判が二重の意味で時代状況表現していることは、後の章で19世紀と20世紀の文学作品に見られる「閉じこもり」の状況を考察する際にも意義深いものとなるだろう。「閉じこもり」を示すもう一つの用語、「室内 (Intérieur)」を示すのがキルケゴールによる日記形式の小説『誘惑者の日記』である。主人公が暮らす部屋の窓には、外を見るための鏡が設けてある。(アドルノによれば、そうした鏡は19世紀の集合住宅に典型的な設備だったという。) その鏡は、『誘惑者の日記』では次のように描かれている。

朝のあいだひっきりなしに僕の部屋の窓の日除けをばたつかせたり、窓鏡 (Fensterspiegel) とその紐を引っ張ったり、四階の呼び鈴をいたずらしたり窓ガラスをつついたり、要するにあらゆるやり方でおまえたちの存在を知らせて、僕におまえたちの所へ出てこいというようなことばかりやっているのは、一体何故なのだ。⁶⁸

この鏡はアドルノが引用したこの一カ所にさりげなく描かれているに過ぎないものだが、「一見些細なズレや矛盾の内に全体の非真理を透かし見る、微視的な眼差しによる批判、いわゆるミクロロジーの視点」⁶⁹がそこに向けられていると言える。アドルノは象徴としての鏡について、「しかし、反射鏡を覗き込むものは、無為の、経済の生産過程から排除された私人である。この反射鏡が証言しているのは、客観の喪失—事物の影しか住居の中に持ち込んでくれないから—と、そして私的な孤絶である。鏡と悲哀は、それゆえ、対をなす」⁷⁰と述べている。日記の主人公が鏡によってしか外と繋がっていない室内に閉じこもるように、主観・精神は内面性の中に閉じこもっている。その事態を称してアドルノは「客体なき内面性 (objektlose Innerlichkeit)」と表現するのである。

本論での重要な問題は、社会から隔絶して内面性に閉じこもるこうした状況と神話的なものがどう関わるかということである。既に序論で述べたように、アドルノはこのキルケ

ゴール論の冒頭に、ポーの短編小説『メールシュトレームに呑まれて』の一節を掲げた。大きな渦潮に呑み込まれてゆく一層の船の姿は、外界あるいは「歴史の洪水(die Flut der Geschichte)」⁷¹の力に取り込まれていく主体・精神の在り方を示していた。閉じこもりの場である内面性は決して外界と完全に断絶して独立を保っていられるのではなく、断絶しながらそれでも一層外界に支配される。「客体なき内面性は、客観的歴史を厳しく排除する—歴史は、孤立した内面性というこの飛び地をも容赦なく自らの内に引き込んでゆくだろう」⁷²。そうした内と外の関係のなかで「神話的なもの」は意味を持つ。

上述の『誘惑者の日記』の主人公は、室内にいながら自分が大海をゆく船にいるというような幻想を抱く。

あるいは僕は船に乗っている。船員室の中だ。そして僕たちは大海の彼方へ航海する。窓枠がとても高く、僕らは無限に広がる天へ直接見入る。コーデリアには、前景は似合わない。彼女に似合うのは、雄大な水平線だけだ。⁷³

ここには、外の空間が、そこから孤絶した内面性に対して持つ関係が現れている。内面性に閉じこもっている精神には、室内の事物を通してみる虚像として外界が現れる。アドルノは次のように言う。

室内が水平線に対してコントラストをなすのは、(…)客体を失った内面と外の空間とがコントラストをなすからである。空間は室内の中に入ってはこない。それはただ、室内の境界なのである。空間との境界に接して室内は唯一の具体的な存在として対置される。(…)外界の歴史が内面の歴史に「映し返されて」いたように、室内の中では空間は虚像となる。⁷⁴

そして、主体から疎外された客体は、主体・精神にとっての虚像となり、「しかし、この虚像となることによって、歴史的現実が自然へと姿を変える」⁷⁵ことになる。拒絶されたはずの外界は閉じこもった精神に意味を付与するためにまた求められ、閉じた精神の世界である「室内」のなかへ「失われた客体たちが比喩の中に魔術的に召喚される」⁷⁶のである。独立しているはずの精神は実はこうして外界に、歴史に、自然に、支配される。「もし、キルケゴールにおける主体性そのもののあり方が解釈されるべきであるなら、この内面性

にあらわれる自然的内実こそが問題である。このむき出しの、内的に〈歴史的な〉精神における自然的内実こそ、神話的、と言ってよい」⁷⁷。

神話的なものは、自然に対して自己に閉じこもった精神、外界に対して閉じこもった内面性のなかへ仮象として歪んで映り込む自然・外界である。「神話的なものというのは、完全なる内在性であり、その比喩として、室内が彼の前に現れたのであった」⁷⁸。

こうした内と外の図式は、『啓蒙の弁証法』のところで呪術に浴って述べたところと重なるものと捉えれば、理解しやすくなる。キルケゴール論の中で、「魔術的(magisch)」や「召喚、召喚する(Beschwörung, beschwören)」といった魔術・呪術を連想させる表現が用いられていることは、小さな問題ではない。

室内に閉じこもる近代人と重なるのは、囲われた魔法人の中にある呪術師である。呪術師が、木や石といった自然物のなかに靈魂を呼び出して宿らせる(かのようにふるまう)ように、室内の人間は、自分を取り囲む室内の事物のなかに外界の幻を呼び出す。人間の主体がアニミズム的靈魂を模して内に取り込んだものだといわれていたように、室内の人間の精神も仮象的な外界によって意味を与えられる。「神話的に閉じこもった主体は、〈人間の基本的諸関係〉とその意味を、すなわち存在論を救出しようとする。それも魔術的召喚(Beschwörung)によって」⁷⁹。彼を囲む部屋こそが、幻を召喚して精神に意味を与える魔法陣となる。「こうして内面性にとって、外的なものは、〈表現〉というかたちで隠された内実を引き出す魔術的装置(eine magische Apparatur)となる」⁸⁰。派生的なものである主体・精神についての次の一節も、『啓蒙の弁証法』の主題を先取りしているものと言えるのである。「創られたものである精神が、自らを創造者の地位に置き、自分は自然から離れた高みにある、と思うとき、精神はいつそう深く自然の力の中に没入する」⁸¹。

このように、内面に閉じこもっている精神が外界の仮象、神話的形象にとらわれているあり様が、アドルノが注目したキルケゴールにおける「美的」の意味内容である。感性的なものを追い求める態度、感性的な享楽や詩のような空想の中で夢を追う審美的な生を「美的」というのがキルケゴール本来の意味であった。そうした生の段階は低次のものであり、美的な生は飛躍によって克服され、倫理的・宗教的な段階へ高まらねばならない。美的段階は罪を負った低次のものとして克服されるところにキルケゴールの宗教観がある。

アドルノはこの美的なあり方にこそ、重要な問題を、つまり主体の客体とのかかわりすなわち内面の外界に対する関わりを見たのであった。河上氏が次のように述べている通り、アドルノはキルケゴールの「美的」概念を逆転させた。「キルケゴールのいわゆる美的、倫

理的、宗教的初諸段階におけるその順位に関して、むしろ諸段階を〈逆転する〉必要性をアドルノが説いたりするもの、そこでの根拠が、他ならぬこの逆転の仕組みに由来するからである。当書の表題『美的なものの構造』は、実は美的段階の研究にのみ充てられたのでも、単に次なる段階への否定態として考察されたのでもなく、その上位段階からの逆転を秘めた、草稿時に用意される仮表題『美的なものの救出』と適確に重なるのである⁸²。

この節で見たアドルノの論は神話にかかわるものではない。アドルノが問題にしているのはあくまで、主体－客体の二元論に基づく合理性のネガティブな側面についてである。しかしその論の中で呪術や神話が引き合いに出されていることは見逃すことが出来ない。主体と客体の分裂や合理的自然支配の萌芽をアドルノが神話や呪術においていることは明らかである。しかしそれは必ずしも妥当な前提と言えるだろうか。単にそれは、神話や呪術を西洋的二元論にあてはめて解釈することを自明とした 20 世紀前半までの神話学・人類学の立場が影響しているに過ぎないという疑念が湧いてくる。

無論、主体性についてのアドルノの批判が非常に重要な問題を指摘していることは論を待たない。しかしそれは、太古の呪術・神話の時代から現代に至るまでの人類の普遍的な問題と断じることは早急ではないか。つまるところ、問題なのは二元論と進歩史観に支えられてきた西洋思想の一面である。主体と客体の区別の厳密さを求めてきたその思想が、あるところでは主体・人間の内面性の孤絶化と客体としての自然の破壊に至っている。それは現代社会の問題ではあっても、太古からの人類の宿命とまで言えるかどうかはわからないことである。