

母権論とロマン主義、

あるいは歴史と神話

——ボイムラーのバツハオーフェン受容をめぐる——

奥田敏広

第一章 『ロマン主義の神話学者バツハオーフェン』とナチス黨員

なるほど生前からすでにモルガンらの人類学者に刺激を与え、かれらを通じてあのエンゲルスの『家族、私有財産および国家の起源』においても好意的に言及されていたとはいえ、それ以後ほとんど忘れられていたバツハオーフェンを、今世紀の前半に改めて取り上げ、当初のエンゲルスらの評価とは正反対と言ってよいロマン主義的・神秘主義的側面から評価し、賞賛したのが、ルートヴィヒ・クラージェスやアルフレート・ボイムラーらの哲学者であったことはよく知られている。しかし、今日においても恐らくその刺激と意義を失つてはいないバツハオーフェンの受容史において、再発見者としての功績と榮譽がかれらに帰せられることはあまりない。それでもまだクラージェスらのミュンヘン宇宙論サークルに対しては、クラージェスを通じてバツハオーフェンに大きな関心を示していたベンヤミンなどの部分的に肯定的な評価が見られるものの、ボイムラーについては最近まで否定的

な評価がすべてであった。それは、ナチス党員としてのポイムラーの政治的経歴による影響が大きかったと思われる。すなわち、かれは一九三三年四月三〇日に国家社会主義ドイツ労働者党に入党しているが、ベルリン大学に新設された政治教育学講座の正教授に招聘されるとともに、総統の「学芸委員」としてあのローゼンベルクらとともに第三帝国の教育・文化政策に関与していた。

しかしながら、ここで注意しなければならないのは、バッハオーフェンの選集に付けられた「まえがき」という形をとった三百ページにも及ぶ論文「ロマン主義の神話学者バッハオーフェン」が発表されたのは一九二六年、すなわち、ポイムラーがまだナチズムに共感を示してはいなかったし、もちろんナチス党員でもなかったときである、という事実である。なるほど、すでに当時、たとえば作家トーマス・マンはポイムラーのバッハオーフェン論に対して、「ひどい民族的な反動が底意のある学問に強化され」た「反啓蒙主義」だという烙印を押している。

今日のドイツ人にこの夜への熱中を、大地、民族、自然、過去、死のヨーゼフ・ゲレス流の観念連合を、荒つぽく言うなら革命的な反啓蒙主義を吹き込むことは、よき行為、生命に対して友好的で教育的な行為なのだろうか。

作家マンの慧眼は、すでに後のナチス支持者としての本質を見抜いていたのかもしれない。しかし、その後の研究は、必ずしもそうとばかりは言えないことを指摘している。たとえば、すでにディルクスは、上記のマンの批判は「ポイムラーのバッハオーフェン像を誤解した」ものだと述べている。なぜなら、ポイムラーは「母性原

理」をいかに愛着と賞賛をもつて取り上げてゐるにせよ、また一方では、その世界が理性の支配する父権制の社会によつて所詮は克服されるべきものであることをはつきりと認識してゐたのに、マンはそのことを「見逃して」いたからだという。またデイールクスは、マンが上記のような否定的な評価にもかかわらず、ポイムラーを熱心に読み、特にその『ヨセフとその兄弟たち』において大いに参考にしてゐたことを具体的に明らかにしてゐる。さらに、クルツケらも、ポイムラーの歴史観についてはデイールクスの見解を踏襲し、マンの「誤解」であり、「不当」な評価だと述べてゐる。また、クルツケらは、ポイムラーはもっぱらあの『二〇世紀の神話』のローゼンベルクを通してのみナチスと関与してゐただけであり、したがつて党の中で孤立してゐて影響力を持つてはならず、実際また一九四一年には「不和」から「学芸委員」を「解任」されてもいた、というポイムラーの非ナチ化委員会に宛てた弁明書⁷を掘り起こし公表してゐる。

しかし、かといつてただこれだけでもつて、ポイムラーを「民族的な反動」ではないと評価することができかねる疑問であり、デイールクスやクルツケもそこまでは論及を進めてはいない。たとえば戦後のポイムラーは、自らの「ロマン主義的ナシヨナリズム」の行き過ぎを反省し、現実の第三帝国が「攻撃と暴力のシステム」であることを見抜けなかつた「政治的罪」を懺悔しつつも、それをあくまで「倫理的罪」とは区別し、「倫理的罪」を犯しはしなかつたと主張してゐるが、ここには「政治」を蔑視する伝統的ドイツ精神の問題性がはつきりと表れている。

このように見てくるなら、今何よりも必要なのは、ポイムラーの主著といつて過言ではない冒頭にも言及した『ロマン主義の神話学者バッハオーフェン』を、もう一度改めて詳細に分析することであろう。何といつてもポイ

ムラーは、戦後また、自らの論文を「まえがき」とした上記のバッハオーフェン選集をそのままの形で再版するのみならず、その「まえがき」を独立したバッハオーフェン論として刊行までしている。¹² この論文に関する彼の自負が伺われるというものである。その論文を詳しく問題にするのは、当り前といえれば当り前のことであるが、その当り前のことがまだ行われてはいないのである。たとえば、先に言及したデイルクスにとつて問題なのは、ポイムラーではなくトーマス・マンのバッハオーフェン像であるし、クルツケは論点と基本的文献を提供して判断は読者に委ねるといふ姿勢のため、簡単なコメントを付けているだけで論文についてあまり論じていないのみならず、ポイムラーの未公開書簡などはかなり詳しく紹介しているが、論文に関してはわざわざ数ページの抜粋だけであり、これでは問題提起としてもいささか不十分である。そういう訳で、本稿においては、『ロマン主義の神話学者バッハオーフェン』を詳しく問題にすることによって、改めてポイムラーの「反動」性について検討してみたい。

とはいえ、この長い論文が扱っているすべてのテーマについて詳しく検討することは一度には不可能である。たとえば、それは悲劇や叙事詩をめぐる古典文学論でもあれば、ディオニュソスをめぐる批判的なニーチェ論という側面も持っているが、ここでは、一応それらは考察の中心から外し、ロマン主義と神話をめぐる歴史哲学に問題を絞って考察したいと思う。これはポイムラーが自らの「政治的罪」を「ロマン主義的ナシヨナリズム」¹⁰にあると言っているだけに、かれの「反動」性を考える重要な視点であると思われる。

それにしても、ポイムラーのナチスとの関係から、そもそもかれについて論じること自体がタブーとされてきた観があるが、これはある意味で非常に危険な状況であるに違いない。というのも、ポイムラーのバッハオーフ

エン論は、発表当時のワイマール時代において、必ずしも攻撃的で暴力的な「反動」でないばかりか、一見は実に魅力的に見えたに違いないからである。それは、平板な啓蒙主義に収まらないロマン主義的傾向を強く持ちつつ、上記のマンの引用にあるように、そして以下の第三章と第四章で詳述するように、また客観的・「学問」的内容も確かに備えていた。そもそも二〇年代のドイツ語圏においてバツハオーフェンは、ボイムラー以外にもクラーゲスやベルヌーイ、トーマス・マンやベンヤミンが取り上げるとともに、選集が相次いで出版されもして、あたかもバツハオーフェン・ルネッサンスの観を呈していたが、その中でもボイムラーのバツハオーフェン論はもっともポピュラーな存在であった。¹¹⁾ こういうボイムラーの魅力と功績、および問題点の双方をきちんと認識する労を厭うなら、新たに魅力的な「反啓蒙主義」が発見されたとき、我々はあつけなくそれに籠絡されてしまうであろう。とくに、いわゆる近代の西欧合理主義に対する反発として、さまざまな衣装のロマン主義が割拠しているポストモダンの今日的状況において、その危険性は高いと言わねばならず、そういう意味でもまたボイムラーについて論じることが今日必要であると考える次第である。¹²⁾

第二章 「社会的現実としての母権」

ところで、ボイムラーに対する従来の非難において典型的なのは、かれがバツハオーフェンにおける「社会的現実としての母権」をあまりにも軽視した、ないし無視しようとした、¹³⁾ というものである。たとえば社会学者であり心理学者でもあったフロムは、次のように批判している。

単婚が人類史の黎明期にはまだ見いだされないという事実さえ、ポイムラーにとつてはきわめて疑わしいことである。社会的現実としての母権は、かれには副次的な事柄にすぎないのである。

なるほど、何といつてもポイムラーのバッハオーフェン像の中心にあるのは、「古代における女性支配」やさらにその前の段階にあつた性的にきわめて無拘束な乱婚状態という「社会的現実」ではなく、もつぱら「母性原理」と「父性原理」という二元論による形而上学的、歴史哲学的考察であることは間違いない。この形而上学は、男女の性差を社会的・制度的に作られたものと考えるよりは、むしろ永遠普遍のものとして人間の中にある本質であり、生物学的・形而上学的眞実だと考える。

たしかに、「母性原理」と「父性原理」という二元論はバッハオーフェン自身の中に存在するものではある。すなわち、大地と自然に結びつき、物質的で無意識的な、そして愛と平等が支配する一方、「死」と「死者」が生活の中で大きな位置を占め、犠牲や復讐によつて血塗られた「母性原理」と、意識的で精神的な、理性的で効率と進歩を追求する選別的で階層的な「父性原理」である。しかし、このような二元論を、上記のように、社会的・制度的側面を無視してもつぱら「自然哲学」として考えるなら、それは、男性中心の権威主義的市民社会に対する批判になるどころか、むしろ逆に、その正当性を擁護する理論になるであろう。男女は本質的に異なっているのであるから、その社会的役割も異なつて当然だというわけである。ポイムラーのみならず少なからぬ保守的思想家たちがバッハオーフェンに親近観を抱く理由は、まさにこの点に存するのであり、このようなバッハ

オーフェン受容の特徴は、先に引用したフロムの批判にあるように、「女性支配」や「乱婚」という「社会的現実」の軽視にあるに違いない。フェミニズムの側面からバツハオーフェンを取り上げる多くの論者が異句同音に非難するのもまた、このようなバツハオーフェン受容である。

しかし、このような受容の一面性は、必ずしも即その無価値性を意味してはいない。たとえばベンヤミンが、「洗練された分析の故に、見解の深さの故に、論理の水準の高さの故に、ドイツ・ファシズムの公認の大学教授たちのバツハオーフェン翻案のころみよりも、はるかに優れたものであることは疑問の余地がない」と評価するクラゲスの「地下的冥界の世界の解明」によるバツハオーフェン像も、またきわめて「形而上学」⁽¹⁾的なものであった。批評において対象のある面を強調する結果、他の面を軽視しがちになるのは、ある意味で不可避なことであり、それが必ずしもその批評の欠陥になるとは限らないであろう。

実際また、ボイムラーのバツハオーフェン論を注意深く読むなら、実はフロムが非難するほどボイムラーが「女性支配」や「乱婚」という「社会的現実」を無視してはいないことが分かる。たとえば、かれはバツハオーフェンの偉大なる先達のひとりだとするあのヤーコプ・グリムの次のような見解を共感を込めて引用している。これを見れば、「単婚が人類史の黎明期にはまだ見いだされな^いという事実」をボイムラーもまた明白に認めており、フロムの非難は基本的な事実誤認であることが分かる。

遊女^{ヘテレ}を近代の金で買える娼婦の尺度ではかるのは誤りであろう。「中略」遊女^{ヘテレ}は疑いなく、すべての最古の民族において支配的であった乱婚から厳格な婚姻の実施への自然に則した移行期を形作っている。(CXXV)

さらに、バッハオーフェンの出発点となつた歴史法学派のグスタフ・フーゴーをボイムラーは次のように賞賛している。

結婚、父権的暴力、契約を相対化し、これらの聖化された制度とは違う見解も可能で正当であるとして通用させることは、独自の形而上学的前提がなければ不可能である。(CXXXVIII)

すなわち、ボイムラーはまた、近代ヨーロッパ市民社会の権威主義的・父権的な社会制度を「聖化された」絶対的なものとは考えておらず、「結婚」や「父権を相対化」して考えてもいたのである。このように詳しく見てくるなら、この章の冒頭で引用したフロムの「社会的現実としての母権」を無視しているという非難は、ボイムラーには必ずしも当てはまらないことが分かる。

第三章 「文学的ロマン主義」と「宗教的ロマン主義」

とはいえ、非難するのは行き過ぎであるにしても、フロムも言うように、何といつてもボイムラーのバッハオーフェン論の中心にあるのは、「女性支配」をめぐる社会学的ないし心理学的考察ではなく、人類の歴史に関する歴史哲学的考察であるということに変わりはない。ボイムラー自身、次のように述べている。

我々はバッハオーフェンをかれの言葉にそつて歴史哲学者として理解しており、かれの作品を歴史哲学的な局面から要約してきた。それが本質的なことを失わずにできたことは、基本的考えの正しさを証言している。

(CCVIII)

したがつて、ポイムラーのバッハオーフェン像を問題にする場合には、「父性原理」と「母性原理」の二元論を軸に展開されるその歴史哲学の内実をこそ取り上げねばならないであろう。

ところで、その際、ポイムラー批判者の多くが非難するのが、ポイムラーはバッハオーフェンの歴史哲学の中にあまりにも観念的で主観的な「形而上学」を見過ぎており、客観的な歴史をなおざりにしている、というものである。たとえば、ベンヤミンは、

ポイムラーは、再び取り上げられる価値があるのはバッハオーフェンの形而上学だけであり、先史時代についての彼の研究は問題にする必要がないと断言する。というのも、「人類の起源についての学問的に正確な書物などに、われわれに訴えかけるものが多くあるうとは思われぬ」からである。

と非難している⁽¹⁵⁾。なるほど、たとえばかれのバッハオーフェン論の副題も「古代世界の形而上学」となっているし、またポイムラーは歴史について次のように述べている。

歴史とは生命であり、唯一で分割できない生命である。そして地上の無限に偉大なものはすべてその価値を、この「生命」の一部をなしていることに負っている。伝統、世代、血と生殖を通じた生命ある繋がり。ロマン主義の歴史思考は、女性的―母性的関係概念のなかを動く。(CXIX)

「血と生殖を通じた生命ある繋がり」などという表現は、一見たしかにナチズムの「血と土地」という神話の捏造を思い出させる。

しかし、ここで注意しなければならないのは、ボイムラーがバツハオーフェンの神話学の中に見たものは、まさに観念的で主観的な神話に対する批判であり、そういう神話の対極にあるものこそボイムラーの求める神話であった、という側面である。

たとえば、ボイムラーの『ロマン主義の神話学者バツハオーフェン』は、初期ロマン主義に対する批判という形をとったロマン主義論でもあるが、その批判の中心にあるのは、かれらの観念的・美的遊戯性である。そして、それに対してボイムラーが注目するのが、いわゆる後期ロマン派やハイデルベルク・ロマン派と呼ばれる人たちであり、それも普通その中心と考えられるアヒム・フォン・アルニムらというよりも、むしろ古典学や神話学を専門とするヨーゼフ・ゲレスやK・O・ミュラー、そしてバツハオーフェンの直接の師であり歴史法学派の創始者であるサヴィニーらであり、ボイムラーはシュレーゲルらの「文学的ロマン主義」に対してかれらを「宗教的ロマン主義」と名付ける。ボイムラーにとって「宗教的ロマン主義」こそがロマン主義なのであって、「文学的ロ

「マン主義」は観念的で非現実的な古典主義の遺物に過ぎない。

イエナの文学的ロマン主義からハイデルベルクの宗教的ロマン主義に入ると空気が変わるのを感じられる。我々が足を踏み入れるのは、真剣でほとんど陰鬱な世界である。機知、軽やかな遊び、大胆な約束は別れを告げる。言葉はもはやほとぼしったり、きらめいたりはずせず、重たく時代を通過して流れていく。ある新しい魂が語っているのだ、生においては仕事と死がいつしよになっていることを認識し、大地と結びつき格闘する、そして現実に結びついた魂が。あたかも人文主義的な概念文化の保護膜が突如として破られ、人間が母なる大地と直接触れるようになったかのようなのである。(CLXXI)

なるほど、「文学的ロマン主義」もまた「自然哲学」を提唱するが、ポイムラーによれば、そこでの自然とここで言われている「母なる大地」とはまったく別のものである。すなわち、それはかつて疾風怒濤の若いゲートを圧倒しながらその後の古典主義と初期ロマン主義が見失っていた、時には破壊的でもある「永遠に飲み込み、永遠に反芻する怪物」としての自然であり、「文学的ロマン主義」において概念として飼い慣らされた自然ではない。「文学的ロマン主義」の「自然哲学」は、なるほど元来「自我の哲学の対立物として構想された」(CLXXI)ものではあるが、結局はその「自我」の傀儡に過ぎないのである。

それは、合理的でよく秩序立てられた自然であり、自然に偽装した自我である。(CLXXII)

ところで、こういう「文学的ロマン主義」の観念性に対するホイムラーの批判は、かれらの神話と歴史に対する姿勢において、恰好の対象を見出す。

しかし、あいかわらず神話学は空想力の創造物でありつづけている。「中略」初期ロマン主義は荒野に育った神話をまだ知らず、芸術の庭で育てられた神話しか知らない。「中略」『シエリングやモーリッツにとって』神話的形象の世界は歴史に先立つ「原世界」を（ロマン主義的に）創り出しているのではなく、歴史に関する美的世界を（古典主義的に）創り出しているのだ。(XCVII)〔 〕はホイムラー、――は筆者注〕

つまり、「文学的ロマン主義」は、神話を単なる迷信として蔑視した啓蒙主義に対抗して、歴史や神話に大きな関心を示すが、そこにおける神話とは「芸術家の空想力」の投射の対象としての「美的」作品に過ぎないことを、ホイムラーは厳しく批判するのである。こういういわゆるロマン主義の神話観に見られる主観的観念性に対する非難は、たとえばあのカール・シュミットが『政治的ロマン主義』の「ロマン主義精神の構造」において展開している批判を思い出させる。つまり、シュミットによれば、いわゆるロマン主義者もまた「実在を求め」て「歴史」に近づぐが、かれにとつての「歴史」の意味はむしろ反対に、「現在を否定」することなのである。

時間的・空間的に遠く離れた対象——古代の明朗さ、中世の高貴なる騎士精神、アジアの力にみちた雄大さ——はそれ自体のために関心の的となるのではなく、それは日常のリアルな現在に対して行使される

切札なのであり、それで現在を否定しようというのである。

いわゆるロマン主義者にとって歴史とは結局、「解釈や総合や構成を許すもの」であり、「人が好きなように作りかえるために、手の中に取りあげることのできるこぼれおちた時間」に過ぎない。¹⁶ポイムラーがいわゆるロマン主義における神話を批判するのも、まさにこのような意味においてであり、そういう初期ロマン主義の神話の対極にあるものこそ、ポイムラーによればバツハオーフェンにおける神話にほかならず、かれはその世界を次のように表現している。

詩が突然、過去に、歴史に結びついて現れ、空想力の産物が現実¹⁷に近づく。あたかも、一八世紀の揺れ動く観念船が我々を確固たる陸につけたかのようだ。(CLXXIV)

第四章 神話と象徴

のみならず、ポイムラーがバツハオーフェンの中に見出した神話と象徴を中心とした歴史哲学は、きわめて現代的な歴史の方法を示唆している。それは「冷静な事実の研究や美的な賛嘆に基づくのではな」(CXVI)い新しい歴史である。すなわちそれは、いわゆるロマン派、すなわち「文学的ロマン主義」におけるような主観的で美

的な歴史でもなければ、「歴史的事実」に拘泥するいわゆる歴史主義の歴史でもない。たとえばボイムラーは次のように述べている（ここで言われている「ロマン主義」は「宗教的ロマン主義」をさしている）。

すべての真の伝承は象徴において展開される。どのような服を着、どのように食べるのか、どのように動き行動するのか、これらすべては生きた、後々まで残る表現である。この表現がこうむる変化の中に民族の内面の歴史が書かれている。言葉が把握しないことを、象徴は把握し保存する。我々が口に出して言うことのできないことを、無意識の内に象徴的な行動が表現する。ロマン主義者が歴史を物語るときかれにとって問題なのは、文献によって証明される王たちの行為ではない。かれが書くのはある時代、ある民族の内面の歴史であり、伝承の記号を読むすべを心得ている目にもみ開かれる歴史なのである。「中略」人類の象徴的表現を記述する歴史家は歴史哲学者となるであろう。かれは「歴史的事実」を立証したり、個々の事柄を掘り出し、年代順に整理したり、動機や原因を発見することに努めるのではなく、伝承の見栄えのしない事実を基に、不可解な神話の助けを借りて、大きな象徴的連関を見出すすべを心得るであろう。かれは、アルブレヒト・デイトトリヒが「文化の下界 (Unterwelt der Kultur)」と呼んだところまで降りていくであろう。

(CLXXXVIII.)

ここには、かれの歴史理解の現代性が端的に示されていると言わねばならない。つまり、ボイムラーは、この引用にあるように、もっぱら「王たちの行為」たる政治的事件に注目し、「年代順に整理したり、動機や原因を発見

することに努める」従来の歴史ではなく、「どのように食べるのか」というような「文化の下界」に注目し、その「象徴的連関」という構造を問題にする。これは、たとえば「象徴形式の哲学」を展開したあのカッシーラーの歴史哲学とも共鳴し合う要素を含んでいる。カッシーラーもまた、次のように述べているからである。¹⁷

ひたすらに現象だけを追い、それらをまとめて歴史の糸に通してゆくのではなく、つまり現象を原因結果の継起ないし結合という点から見るのではなく、全体として把握された現象が依拠しているさまざまの関数の本性をわれわれは探求するのである。

これらは、たとえばアナール学派のJ・デュビローが今世紀中葉以降の現代歴史学の特徴として挙げていること、すなわち「時間的前後関係のうちに直線的な因果関係が想定されて」いた「事件史的な実証主義歴史学」を排して、「ネガのかたちでしか姿を見せない」「潜伏していた文化」たる「民衆文化」や、「象徴的儀礼が果たす役割」と「さまざまなるシンボルの総体」という「歴史の構造」に注目する「心性史」¹⁸を先取りしたものと云わねばならない。こういう歴史把握をポイムラーはすでに一九二〇年代に行っていたのである。

ところで、このような「事件史的な実証主義歴史学」ではなく「歴史の構造」に注目するポイムラーの歴史哲学の中心にあるのが、象徴の「解釈」としての神話にほかならず、かれが「神話学者バッハオーフェン」に向かう理由もまさにこの点にある。

神話は象徴の解釈である。象徴が自らの内に統一的に持っているものを、神話は内的に繋がった一連の行動として展開する。(CXCLIX)

ボイムラーは、バッハオーフェンが一八四二年にローマ近郊のヴィラ・パムフィアにおいて「古代の墳墓象徴」を見たときかれの神話学が始まったと述べ、その象徴体験の重要性を強調する。そして、そういう象徴の代表として「半分は白く、半分は黒く塗られ」ているという「神秘の卵」に言及しているが、この「神秘の卵」こそ、バッハオーフェンの神話学の中核をなす「大地的創造」を、湿地における生殖などと並んで象徴するものにはかならない。

自然を貫く、昼と夜の、生と死の両極性の象徴である。卵自身が事物の物質的根源の象徴であり、生成の原理であり、すべてを生み出しすべてを内包する存在の比喩である。(『墳墓象徴試論』一二二頁)。明るい色と暗い色の交代は、永遠の生成と永遠の消失の結果としての、そしてふたつの対立した極の間のけっして終わりのない運動としての大地的創造を我々に示している。(CCI)

第五章 アフロディテ、デメテルそしてアポロン

それにしても、このように「ロマン主義の神話学者バツハオーフェン」を詳細かつ虚心に読めば、ポイムラーの象徴を中心とした神話観は、ナチズムによる神話の捏造とは一線を画するものであることが分かるが、それは、ポイムラーのバツハオーフェン論はナチズムとはいっさい無縁であり、ベンヤミンの言うような「ドイツ・ファシズムの公認の大学教授」とはナチズムの一方的な誤解に過ぎないのだろうか、すなわち、ナチズムがポイムラーの神話観を自分たちにあざわしいと勝手に思い込んでいたに過ぎないのだろうかというところ、わたしは、それはそうではないと考える。つまり、なるほどポイムラーの神話観の中には、バツハオーフェンの現代的意義である多くの新しい歴史把握や象徴理論が含まれてはいるが、一方そこにはまた、それ自体として危険な要素も確かにあつたと考えられるのである。

ただし、その危険な要素とは、たとえばすぐ想像できるような、そしてポイムラー自身も認めているような「ロマン主義的ナシヨナリズム」自身ではない。なるほど、神話を民族の有機的創造物と考えるかれのロマン主義的神話観は、明白にナシヨナリズムの傾向を持つてはいる。たとえばかれは、民族と神話の密接な関係について次のように述べている。

伝承は生命であり、民族全体の最奥の生命である。その中には、原民族のすべての信仰、思考と知識が、共通の芽のようにして包含されている。民族を動かしたもののすべてが、その後さらに伝承を決定してきた。土地の形状があらゆる革命の歴史を教えるように、神話的言い伝えの中には、長い数世紀の歴史が現実にある。(CXLVII)

さらに、「バッハオーフェンに直接繋がる」神話学者であるというK・O・ミュラーについてポイムラーは、こう断言する。

かれは伝承を、景色や種族、土地と分かちがたく結びついているものと理解している…土地なくして神話は
なし、(CII)

しかし、これらのナシヨナリズムには、ナチズムの人種理論に見られるような排他性と攻撃性がまったくないのであり、ナチズムに歪曲されて利用される危険はあるものの、それ自体が必ずしも危険な思想ではないと思われる。すなわち、「ロマン主義的ナシヨナリズム」自身というよりも、それと結びついた、そしてきわめて現代的でもあつたかれの歴史哲学にこそ危険が存在していると私は考える。

バッハオーフェンが人類の歴史を三つの段階にわけて把握していたことは、よく知られており、それがかれの神話学のいわば大柱となっているが、ポイムラーはたとえばその三段階を次のように概括している。

その象徴は物質の相互の絡まりであり、隠れた泥土からたえず新しい葦を生じさせ、死に絶えつつあるアシを若くて後を追うアシによって取って代わらせる沼地の生殖である。この法則を人間に移すことがアフロデイトとアフロデイト的に考えられた他の原母たちの努力のすべてである。(『墳墓象徴試論』一八六頁。)しか

し、その女性的・母性的自然法に対してより純粹で、より高位のデメテルの法が対立する。宗教と法は農耕への移行によって新たな姿を獲得する。アフロディテの原理はケレスの原理に道を譲る。それとともに共同(乱婚)に代わって個人の排他的な法が、ヘテリズムに変わって結婚が登場する。「中略」女性的自然法に対して、ローマはその家族と国家をより高位の非物質的父権の上に打ち立てる。(CCH)

この内の前二者は、母権と母性原理の支配する物質的な段階であり、最後の段階は父権と父性原理の支配する精神的な段階であるが、しばしば言われるように、バッハオーフェンがいかに母権の段階を共感をもって扱い、その卓越性を力説していても、かれが母権の段階を所詮は父権の段階によって克服されるべきものであり、後者の方がより高位の段階であると考えていたこともまた事実である。「母権的な精神に対する尊崇と父権的な秩序に対する敬意のバランス」という表現によってベンヤミンが指摘し、またフロムが「矛盾」と呼んでいるのも、ある意味でアンビバレントなバッハオーフェンのこのような側面を指しているのだと思われる。これは、パーゼルの伝統ある富裕な都市貴族の家長であり信心深いキリスト教徒でありながら、乱婚や女性支配を人類の歴史に認めるといふかれの両面とともに、しっかりと認識しておかねばならない事実である。

しかし、このようなバッハオーフェンのアンビバレントな側面をきわめて遺憾に思ったのが、たとえばミュンヘン宇宙論サークルのクラークスである。かれはバッハオーフェンが母権を共感をもって扱う側面を「心の思想」と見なし、父権の優位を説く側面を「頭思想」と見なして、後者をできるだけ無視しようとした。こういう傾向はまた、原始共産主義を評価するマルキストたちや、女性の権利を主張するフェミニストたちがバッハオーフ

エンを賞賛する際にも多かれ少なかれ見られるものであり、かられば皆、母権とその支配する社会の卓越性だけをもつばら問題にしがちであった。

一方、ポイムラーは、クラীগեսやマルキストたちのこのような傾向を、バツハオーフェンを自分たちに都合のいいように歪曲するものとして、厳しく非難する。

クラীগスは、キリスト教の「意志の宗教」に対する嫌悪から、まさに市民権剥奪を企てる。かれは、自身の形而上学に合うものすべて、すなわち、「自然法」、地界、初期人類の自らとのおよび世界との宇宙的统一の思想などを、バツハオーフェンの「心の思想」と呼ぶ。それに対して、世界史において最終的に勝利した明るいアポロンの精神をバツハオーフェンが祝福している個所は、すべて「頭の思想」に数えられる。かれはキリスト教に対するニーチエに学んだ敵意をバツハオーフェンに適用するのを厭わないが、キリスト教という父性宗教に対する信仰は、バツハオーフェンの本性から切り離すことはできないのだ。反歴史的でキリスト教敵対的な精神によって解釈されたバツハオーフェンは、もはやバツハオーフェンではない。(CCVII)

すなわち、ポイムラーにとってバツハオーフェンの歴史観はあくまで「上昇」史観なのであった。

バツハオーフェンが人類の歴史の中に認識した世界史上の時代配列は上昇する配列である。下から上へと発展するのだ。(CCVII)

ところで、このようなポイムラーのバツハオーフェン観を、たとえば上山⁽²¹⁾や白井⁽²²⁾は、あまりにも男性中心主義の解釈だと非難し、こういう西洋の伝統的な理性中心主義を結局は「勝利」者とする見方の中にこそ、ポイムラーの「反動」性があると批判する。なるほど、次のような古代ローマ帝国に対するかれの見解は、かなり帝国主義的である。

ローマが古代世界のあらゆる民族に先駆けて持つていたより高位の精神的内容は、その父権的帝国の政治的
理念に存する。(CCH)

しかし、上述したように、そして上山や白井自身も認めているように、そういう歴史を進歩と上昇と捉える見方やその際のローマ帝国の重要性は、バツハオーフェン自身の中にもある根本姿勢にはかならない。さらに、白井の批判とはまさに逆に、冒頭でも言及したクルツケは、そのような上昇歴史観こそポイムラーを「反動」から遠ざけているものとして評価する。「ポイムラーは反啓蒙主義の反動的な母権論の立場ではなく、逆にそして決然として父権の歴史的不可避性の立場を代表している」というのである⁽²³⁾。

一方わたしには、この双方の見解ともに問題があり、双方の共通認識にあるポイムラーの男性中心的な理性重視の歴史観をもう一度厳密に検討してみる必要があるように思われる。というのも、本稿の冒頭で言及したトーマス・マンの批判がクルツケらの言うように「誤解」とばかりは言えないのではないか、すなわち、ポイムラー

のクラীগス批判にもかわからず、実はポイムラーの共感と愛着もまた、大きく母權時代に傾いており、そこにこそかれの「反動」性があるのではないかと、わたしも考えるからにはほかならない。

第六章 「神話の歴史化」と「歴史の神話化」

たとえば、ポイムラーはアフロディテを女神とする乱婚段階の母權とデメテルを女神とする婚姻段階の母權について次のように述べている。

より深遠で遊女的な母性は、より高位の婚姻による母性に取って代わられる。(CCII)

なるほど、こういう説明は一見、ポイムラーが歴史を進歩と「上昇」として捉えていたことを証言しているように見える。かれは明白に「より高位の (höhere)」と言っているからである。しかし、わたしは、ここで克服された母性のことを「より深遠な (tiefer)」とかれが形容していることに注目したい。というのも、バッハオーフエン論のポイムラーにとって、「深遠な (tief)」あるいは名詞形の「深遠 (Tiefe)」とは必ずしも否定的な評価を表していないのみならず、きわめて肯定的な概念であるからである。たとえば、ポイムラーは次のように述べている。

けつして無視することが許されない真実の基準がある…深遠さである。ほんとうに深遠なものはまた真実でもある。(XC)

現にポイムラーが神話にこだわるのもまた、神話がそういう「深遠な」世界の表現であるからにはかならない。

神話は、原初の時代へとさかのぼるだけではない、それはまた人間の魂の最奥へとくだっていく。(XC)

さらに、そういうポイムラーが人間存在を表現するのによく使う比喻は水面下の見えな「深み」に大きな塊を持つ冰山や、地下に「深く」根を張った植物である。

どこから？という問いに対して、学問は人間に何の答えも持っていない。学問的な歴史記述は花を折って花瓶に入れた状態で観察している…しかし、植物は何といつても根もまた持っていないなければならない。このことを我々は、どの子供も母親をもっていなければならないことと同じように、学問的な確実さで知っている。ロマン主義は、根を探索するのである。それは、成長する花の上に恭しくかがみ込み、深みからの息吹を飲む。そこからあらゆる堅固なものや形あるものが出てくる目に見えないこの深みこそ、現存するものであると同時に過去のものである。(CXX)

これは「宗教的ロマン主義」の創始者ともいうべきツエーガやヴェルカーがよく使う比喻でもあるが、それは、かれらが非難するヴィンケルマンやホーマーの翻訳者フォスの古代ギリシア観を特徴づけているものが、やはり「深遠の無力化」(XXXV)にはかならないからである。

ヴェルカーはJ・H・フォスのホーマーについてときどきこう述べている、かれにとつて木は地上から始まっている、と。それ以上のものは見つかからない。ヴィンケルマンは実際ギリシア芸術という「植物」の根を切り取ってしまったのだ。かれは陽にあたって生きている部分までしか顧慮しない・神話の暗く母性的な地中世界に伸びる根をかれは見ない。(XCIV)

このように見てくるなら、ポイムラーがアフロディテに象徴される母権を「深遠な」と形容するとき、それは克服されるべき低い段階を意味しているばかりではなく、その無視することが許されない卓越性もまた意味していることがわかる。すなわち、ポイムラーは、なるほど一方において歴史を進歩と上昇と捉えながらも、他方においては原初の時代の卓越性を強調するのである。ポイムラーは、バツハオーフェンにならない、「原初の時代(Urzeit)」や「最奥(Urgrund)」、「原初の世界(Urwelt)」などという「Ur(原)」に始まる言葉を頻繁に使うが、それらは神聖にして犯すべからずというニュアンスを強く持ち、かれらの始原の時代への愛着を表現している。またポイムラーは、文飾化された理性的な言語に対する、「根源的な」神話と象徴の圧倒的な力を強調するバ

ツハオーフェンの次のような一節を共感を込めて引用している。

死と生の変遷が呼び覚ます充溢した予感や事情通が持っているあのより高い希望に言葉の衣裳を纏わせるには、言語はあまりにも貧困すぎる。象徴とそれに繋がった神話だけが、このより高貴な欲求を充足させることができる。象徴は予感を目覚めさせるが、言語は説明することができるだけである。象徴は人間精神のあらゆる琴線を打ち鳴らす²⁴が、言語は常になったひとつの思考に没頭するよう強いられている。象徴は魂のもっとも秘密にみちた深みにまで根をはっているが、言語はそよ風のように理性の表面に触れるだけである。

(CXCI.F)

このような意味で、ボイムラーの基本姿勢はその対象であるバツハオーフェン自身のアンビバレントな態度をそのまま踏襲していると言える。

しかしながら、問題は、ボイムラーの共感が、実はバツハオーフェン自身がそうである以上にずっと過去と原初の時代に向けられていたように考えられることである。すなわち、何といってもバツハオーフェンは、母権の段階の陰惨な側面にも注意を促し、結局は理性的な父権を賞賛する。²⁴

女性が優位な立場に置かれ、物質の血塗られた法のみを認め、決闘によって事を決し、すべての自然法則に従い、死のもつ不気味な力を前にして地上の被造物の掟に打ち震えていた時代こそ、物質が支配する暗黒の

時代であった。それは、絶望の中であらゆる苦惱に身を任せ、自ら決定する代わりに悔恨の念に囚われた時代であり、この時代の人間から見れば、後ろに投げられた石のように、個人的生産など忘れ去られていくものにもすぎず、世代も続いてはいないのである。物質による拘束は、母性的大地の法のメルクマールである。自由と精神的生に覚醒するとともに父性原理への移行は始まるが、この原理こそ太陽の在りかを指し示し、そしてプロメーテウスの苦悩を乗り越えて最終的勝利に到達したのである。

しかし、先に言及したようなクラীগես批判にもかかわらず、ポイムラーの場合は、母權時代を理性と平板な進歩が支配する現代に対するアンチテーゼとしてきわめて高く評価し、それに対する批判はほとんど見られないのである。すなわち、ポイムラーの歴史観は、「過去の尊厳に対する深遠な感情」(CXXIII)とか、「過去の存在と価値に対する圧倒的な感情」(CIII)という表現をかれがしばしば使うことに典型的に表れているように、一面においてきわめて過去志向性の強いものであった。このことは、たとえば次のような、歴史を「上昇」と捉える見方とはまさに正反対の歴史哲学もまた、ポイムラーのバッハオーフェン論において表明されているのを見ても分かる。

決然としてロマン主義者は、より古く、より感覺的な発展の時期に組する。(CXXVI)

初期に最高の生命があり、歴史は青春の生産性から老年の硬直へと進んでいく。(CXLVII)

人類の歴史は、青春時代の神との接近から老年における神からの離反へと進んでいく、というロマン主義に

おける歴史哲学上の主要命題。(CXX)

このような過去志向的な歴史哲学は、バツハオーフェン自身の先史時代に対する共感と愛情を明らかに超えるものであり、この点にこそまさにポイムラーの「反動」性があると言わねばならない。なぜなら、このような「深遠」と「根源」を標榜する過去志向こそ、結局は神話を絶対化するにいたり、客観的な歴史をどうでもよいものとして無視する姿勢へとかれを導かずにはいかなかったからである。バツハオーフェンの先駆者のひとりであるミュラーと比較して、ポイムラーは歴史について次のように述べている。

K・O・ミュラーは神話を文献による歴史と結びつけようと試みた。バツハオーフェンが神話を歴史的だと言うとき、かれはそのような結合をまったく考えてはいない。バツハオーフェンにとって重要なのは、神話の内実が創作されたものではなく、歴史的人類の現実の体験だと考えるということだけである。本来の歴史は、かれにとつてまったくどうでもよいものであり、かれは歴史をそのままにしておく。かれは、もっぱら人類の内面の歴史と、すなわち、感情と思考の変遷とのみ関わる。(CXIII)

たしかにポイムラーは、第三章で述べたように、いわゆるロマン主義、すなわちかれの言う「文学的ロマン主義」の歴史哲学の観念性と主観性に対する批判から出発し、歴史に批判的実証性を求めた。かれはまた単に実証的であるのみならず、解釈も要求し、神話において象徴的な構造を問題にした。しかし、反理性の「深遠」を標

榜する過去志向的な歴史哲学者にとって、神話の発する力は圧倒的なものであった。それは「本来の歴史は、かれにとってまったくどうでもよいもの」だという歴史の無視と、神話の絶対化にかれを導かずにはいなかった。「神話の歴史化」という出発点とはまさに逆の「歴史の神話化」に繋がらずにはいなかったのである。そういう意味で、啓蒙主義的で実証的な歴史への不満を表現した次のようなポイムラーのバツハオーフン観は、まさにかれの歴史把握の問題性を端的に表しているといえる。

どのような神話の歴史化もバツハオーフンには無縁である。かれはその逆を行う…かれは歴史の神話化を行うのだ。(CXC)

註

- (1) フリードリヒ・エンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』(訳：村井康男、村田陽一、大月書店「国民文庫」、一九五四年) 一一一―一六頁。結論の斬新さと、「空文句」ではなく「証明」であるという学問的客観性が高く評価されている。

- (2) 本稿第二章を参照。なお、ベンヤミンはクラীগスを批判的にも見ている。すなわち、「出口のない体系であり、精神の甘言に騙されて道に迷った人類に宛てた威嚇的な予言に終始している」、「挑発的で陰鬱」なもので、「バツ

ハオーフェンから遠ざかって」しまっている」とも述べている。ヴァルター・ベンヤミン『ヨハン・ヤーコプ・バツハオーフェン』（訳：恒川隆男、白井隆一郎編『バツハオーフェン論集成』、世界書院、一九九二年）一四―一五頁。

- (3) *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J.J. Bachofen.* Hrsg: Manfred Schröter. München 1926. Einleitung von Alfred Baeumler: *Bachofen der Mythologe der Romantik.* なお、本文中の引用はこのテキストからおこなう。引用後にページ数を記した。
- (4) マンはポイムラーのバツハオーフェン論が出た直後の一九二六年に『パリ訪問記』の中で数ページにわたりそれに言及している。Thomas Mann: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden.* Frankfurt am Main 1960, 1974, Bd. XI, S. 48, 50f.
- (5) Manfred Dierks: *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann.* Bern und München 1972, S. 174-176.
- (6) Marianne Baeumler, Hubert Brunträger, Hermann Kurzke: *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation.* Würzburg 1989, S. 8.
- (7) Alfred Baeumler: *Meine politische Entwicklung.* In: *Thomas Mann und Alfred Baeumler.* a.a.O., S. 196.
- (8) Brief Alfred Baeumlers an Manfred Schröter vom 24.3.1950. In: *Thomas Mann und Alfred Baeumler.* a.a.O., S. 204f.
- (9) Alfred Baeumler: *Das mytische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums.* München 1965.
- (10) Brief Alfred Baeumlers an Manfred Schröter vom 24.3.1950. In: *Thomas Mann und Alfred Baeumler* a.a.O., S. 207.

- (11) 臼井隆一郎、前掲書二二二頁。
- (12) 「ロマン主義とポストモダンリズムの連続と断絶」については、たとえば『美と政治—ロマン主義からポストモダンリズムへ』（小野紀明、岩波書店、一九九九年）参照。
- (13) エーリッヒ・フロム『母権理論の社会心理学的意義』（訳：滝沢海南子、渡辺憲正。エーリッヒ・フロム『愛と性と母権制』、新評論、一九九七年）一七二頁。
- (14) ヴアルター・ベンヤミン『ヨハン・ヤーコプ・バッハオーフェン』前掲書一五頁。
- (15) ヴアルター・ベンヤミン、前掲書一五頁。
- (16) カール・シュミット『政治的ロマン主義』（訳：橋川文三、未来社、一九八二年）八五—八六頁。
- (17) E・カッシーラー『文化の哲学としての批判的觀念論』（訳：米沢穂積、『象徴・神話・文化』、ミネルヴァ書房、一九八五年）九五—九六頁。
- (18) ジョルジュ・デュビイー『歴史認識における座標軸の転換』（訳：二宮宏之、『歴史・文化・表象』、岩波書店、一九九九年）五—一頁。
- (19) ヴアルター・ベンヤミン、前掲書一七頁。
- (20) エーリッヒ・フロム、前掲書一七〇頁。
- (21) 上山安敏『神話と科学』（岩波書店、一九八四年）二七八頁。
- (22) 臼井隆一郎、前掲書二二二頁。
- (23) *Thomas Mann und Alfred Baumbach*. a.o., S.8.
- (24) J・J・バッハオーフェン『母権論』（監訳：岡道男、河上倫逸、みすず書房、一九九三年）第二卷九〇頁。