

# 怪異に対する本能的畏怖についての 現象学的ディスコース<sup>1)</sup>

渡 邊 徳 明

## 1. 不気味なもの

日本では、怪異的な現象<sup>2)</sup>は明治時代以降、自然科学的な知識をもって否定されていったとされる。<sup>3)</sup>自然科学への信頼性が、怪異現象の非日常性を際立たせ、それを冷やかな客観視の対象としていった。そもそも日本で妖怪は独立した学問的考察対象としての地位を与えられず、神々の零落した様態として、神研究の一変種として捉えられたに過ぎなかった。<sup>4)</sup>

西洋の怪異の中核と言っても良い悪魔もまた、神霊的な性格を多少なりとも備えている。その存在の多くは霊性の対極にある肉欲的な邪悪と結びつく性質のものである。もちろん、死んだ人の恨みから起こる怪異現象も語られる。あるいは通常かなえられない願いをかなえてもらった人が、約束どおりの時期に死んでしまう、といった神霊的な存在との契約を内容とする逸話もある。それらについてはドイツ文学者の前川道介の研究に詳しい。<sup>5)</sup>前川は太古よりドイツの地に根付く妖怪的な存在、怪異的な現象を紹介しながら、実際に中世から近代にかけて起きた血なまぐさい事件や恐怖体験の実例にも触れ、更にその独特の風土や国民性が18世紀以降にさまざまな怪奇小説や怪奇映画を生み出す土壌を形成したことをも明らかにしている。

「祟り」とか「靈魂」と言った怪奇的・オカルト的な現象が非現実のものとして否定される現代であっても、やはり依然として怪異的で不気味なる体験は日常生活の中に残る。あるいは生理的嫌悪を覚える瞬間がある。フロイトが論じているように、確率論的には説明が付き難いような偶然を体験するとき、人はぞっとするような不気味さを感じる。<sup>6)</sup>

人間を「物」として連想させてしまうような表象や、「獣」との連続性を連想させてしまうような表象には不気味さが漂う。このようなものも含

めた不快な表象の数々をウンベルト・エーコは紹介し、様々な角度から解説している。<sup>7)</sup> これらについて、それが何故気持ち悪いのか、といえば、最終的には人間が意識を失ってしまった後に近づく状態だから、つまり、自らの死を連想させてしまうから、という理由に帰着するのではないか、というのが本稿の筆者の立場である。(以下に述べることになるハイデガーやフロイトの不安の原因も、少なくともこの「死の連想」と多かれ少なかれ関わっていることは間違いないだろう。)

人間が人間でなくなるとは、自分が自分を人間であると意識しえない状態である。ハイデガーの言うように、人間が存在するとは、自らの存在をメタ的な意識によって理解していながら自分として存在している状態でなければならない。<sup>8)</sup> 自分の存在が自分と乖離してしまうならば、自分の中にあって自分が主たりえぬ不気味さが現出する。これがフロイトの言う「不気味な」状況の隠れた原因である。伝統的な表現を用いるなら、霊魂と肉体の遊離で、それは死を意味する。

実はエロス（愛）がタナトス（死）と重なるとされるのも、そのような理屈を踏まえると分かるだろう。<sup>9)</sup> つまり愛にはその中核に自己愛があり、自己を対象化して愛するとは、自己を物として見ることに他ならないからである。フロイトの考えでは、乳幼児は自己の中の身体感覚の分化がなされておらず、母親との精神的分化も完了していない。<sup>10)</sup> その未分化な性的欲求は母の体を求めてやまないが、それは必然的に自らおよび自らの分身を愛していることに他ならない。成長にしたがってそれが分化してゆくとき、人間は他者を（そして多くの場合異性を）愛することになる。このように自らおよび自らの分身への愛は姿を隠してゆくのであるが、それは消されたのではなく、無意識の領域に抑圧されたままである。死と不可分の性的な欲求は忌避され、抑圧され無意識化される。けれど、それを象徴する物を見たときなどは、人は何故だか分からないのに不気味さを感じることになる。<sup>11)</sup> 性的欲動は自己の分裂を生み、自己（の分身）を「物」として客体視して愛する矛盾を最初から内包しているゆえに死と同義なのである。

民俗学的に言うならば、ここで言う「物」化とは、「魂の喪失」ということであり、フロイトの弟子であったオットー・ランクが詳述しているように、古来、魂の遊離はしばしば影として表現されてきた。<sup>12)</sup> 鏡に姿を映

すと魂が消え去るという伝承で恐れられているのは、それが死を意味するからである。自分の分身であるドッベルゲンガーに出会うとは、つまり身から魂が乖離することであり、死を意味する。

この考え方を延長するならば、メタな視座から自分を見下ろすというのが、危険な行為であることが分かるであろう。自分の主観世界において自分が客体化され、そのとき自己は自他両域の境界をさまよう事になる。この状況こそが不気味である。自他の間の「越境」が可能である、ということアイデンティティーすなわち自己同一性を脅かしてしまうものである。「怪異」と「越境」がつながるのはこの理由による。

## 2. 肉 信仰 ログス

ヨーロッパ中世にも Monster (妖怪) という概念は存在したが、そのイメージはかなりビジュアルで具象的なものであった。中世の寺院の壁画、あるいは中世後期の書物の挿絵にも、人間の姿とは異なる化け物が描かれている。<sup>13)</sup> その特徴としては、人間の姿に似ていながら体の一部が欠損していたり、他の動物の身体的部位が接合されたキメラの姿をとっている。<sup>14)</sup> これは中世キリスト教世界においては罪深い存在とされたのだが、しばしばそれらの異形的な生き物が東方世界に居るものと知られたように、香辛料をもたらす東方の誘惑的世界のイメージ、更にはそのような身体的快感の根源である食欲・性欲・肉欲と結びつく存在であった。<sup>15)</sup>

Monster は人間と異なる外形を持ち、人間の欠陥を補う存在でもあり、罪深い人間に警告し、かくも稀なるものを生み出す創造主の偉大さを知らしめる肯定的な役割をも担う。<sup>16)</sup> のみならず魔除けの役割も果たしていたのではないかと、とも言われる。<sup>17)</sup>

それに対して情動的誘惑に結びつく Dämonen (悪魔) は、邪悪な誘惑者そのもので、それは理知とは相容れないものなのである。そして、それは宗教的には罪深い存在であり、その根本的な理由を突き詰めて行くと、肉欲、さらには物質に対する固執が問題となってくる。しばしば、それは自分の心に混じりこむ存在である。<sup>18)</sup> 本来は身体を欠くとされるが、<sup>19)</sup> 多くの壁画や彫刻が残る。<sup>20)</sup> 中世文学に描かれる騎士や英雄の戦い、恋愛の多くも、情動の表出に他ならない。ならば、それは理知的なものとは対立するものなのか、ということ、そうとも言い切れない。騎士の戦場での活躍は

神に仕える行為として称賛されることがある。また、神と同等の価値にまで高められるミンネ、愛、つまりエロスは、究極的に情動的・肉欲的要素から自由なほどに純化されてゆくものであり、究極的な理知とかぶってゆくものである。中世の恋愛文学の最高峰であるゴットフリートの『トリスタン』やラインマル・デア・アルテのような恋愛詩人の描く世界がその域に達してゆく。

中世ヨーロッパの基本的な思想を考えると必読の書とされるアウグスティヌスの『神の国』によるならば、絶対的な最高度の知にして霊的な神への志向、すなわち信仰を怠り、質量的な存在へと思いを向けるのであれば、それはすなわち悪魔的な欲情に捕らわれた罪に他ならぬ。つまり質量的な形状、現世的な肉体を志向すること自体が、本来は罪深い行為なのである。<sup>21)</sup> ならば人間はその存在として既に罪深いはずであるが、キリストがその罪を贖ってくれたが故に、存在を許されている。換言すれば、人間は神の映し身であるが故に、質量的・形状的存在でありながらも罪深さから逃れている。

ならば他の動物はその存在から既に罪深いのか、という議論になろうが、そもそもそれらの動物たちは悪魔から誘惑され得ないのではないか。（この点については筆者は然るべき典拠を見つけられずにいるが）。というのも、悪魔から誘惑されるためには自由意思を有していなければならないからである。<sup>22)</sup> つまり人間的な意識・知性があって初めて誘惑されるのであり、罪を犯しうることになる。（もともと、高橋義人が詳述するところによれば、この人間の「自由意志」の有無についてアウグスティヌス自身に揺れがあり、彼はやがてそれを厳しく限定し、その立場は後にルターに引き継がれるという。その際には悪魔の果たす役割は更に大きくなる。<sup>23)</sup>

上述のように知の最たるものは神であり、神への信仰こそが知を支える。信仰を離れ、少しでも肉的方向へと誘惑されたなら、それは悪魔と結託して罪を犯すことになり、同時に知から離反することになる。故にこそ、知すなわちロゴスは、神へ通じる道であるが、同時にそれは信仰が無ければ成立しない。カンタベリーのアンセルムスの「理解するために信じる」、という言葉はその意味である。<sup>24)</sup>

ところが一方で、神は人間の知によっては把握できない、というのが中

世の神学者たちがたどり着いた結論である。<sup>25)</sup> 神は最高の知でありながら人間の知によっては把握できない。もしも、完全に理知によって神やこの世が把握できるならば、無神論的な立場とされかねない。この理知と信仰の問題の基本的な矛盾は、二十世紀の神学者によっても引きつがれている。

神学者ルドルフ・オットーは人間がヌーメン（神靈的なもの）を如何に精神現象として体験するのかについて古今東西の宗教の事例を文献学的に渉猟しながら論じた。その姿勢はキリスト教を他の宗教と同列において、より普遍的な宗教体験の精神的現象について考察するものである。彼は、人間がヌーメン的なものを現象として体験する際に、被造物としての感情が働いていると考えた。<sup>26)</sup> ヌーメンは理知で把握されるというより、感情に訴えるものであり、戦慄を覚えさせるものである。オットーの言うように神靈的な存在が戦慄をもって感情に訴えるものだというのであれば、そのような存在は怪異的な存在と近似のものになるということは容易に想像がつこう。<sup>27)</sup> なぜならそれは情動そして肉体の領域に関わるものであるからだ。

実際にオットーはその考察の中で怪異的な存在についても言及している。本論の趣旨に照らして強調しておきたいことは、オットーの考える怪異的存在は、人がそれをはっきりと戦慄をもって感受できるものだということである。オットーの考え方には、既に19世紀後半に発達していた心理学の影響があって、彼は宗教心を心理的側面から解剖しようとした。その意味で、既に彼の論説は科学的なベースが前提とされており、キリスト教信仰も他の宗教との比較の中で相対化された位置づけとなっている。<sup>28)</sup>

怪異的存在との関連でもうひとつ付言するならば、オットーの考える怪異的存在はもはや形状を有さない。つまり現象として認識されるが、それが悪魔とかキメラといった（半）人格的な存在としては想定されないのである。これは怪異の潜在化の中途的な状況であると筆者は考える。同時に、注意しなければならないことは、ヌーメンを感じるのには物によるということである。物という日常世界の直接的な存在からそのまま神靈的なものを感じる、<sup>29)</sup> という構図は、実は後述するハイデガーの現存在理解へと通じてゆく共通点である。

この怪異的存在が潜在化して、人間が意識し得なくなった状況を分析したのがフロイトである。フロイトも理知的なものを超越した何かが人間の

行動に影響を与えると考えたが、その場合、やはりその何かは情動的・本能的な部分に存する性的欲動であって、しかもそれは理性的な人間にあっては抑圧され、無意識の領域に隠れながら人間の行動を支配するものでもある。

このように、オットーもフロイトも、理知的存在である人間を見えない部分で規定する情動的領域を想定するが、同時に、理知との整合を目指す部分がある。

オットーにとって、神とは理知を超越した戦慄的な存在、ヌーメンでありながら、彼によれば神とは最高度の理知そのものである。フロイトはヒステリーの原因に抑圧された情動を想定するが、それは既に理知と本能の対立を意味し、そしてそのようなヒステリー症状を改善するために、抑圧された無意識的衝動の原因を患者みずからに言語化させる作業を行う。抑圧された無意識の衝動とそれを是正しようという超自我的な働きを、患者が言語によって把握することを目指すわけである。

これら情動と絡む怪異的現象の精神構造について哲学的な視点からどのようなアプローチが可能であるのかを考えるために重要なのが、彼らと同時代の哲学者であるフッサールとハイデガーの考え方である。フロイトが解説するように、怪異とは自己における他者であり、自他の同一性と差異性の両方を具有して初めて成立しうる存在だとすれば、彼ら二人は、まさにその二律背反を哲学的に取り扱っているからである。

ところで、フッサールが提示する、自己の完結した精神的世界が無数に重なり合い、俯瞰的なパースペクティブが共有される状況の考察は、ライプニッツのモナド論に大きく依拠するものであるが、<sup>30)</sup>ライプニッツはそのようなモナドを人間以外の動物も有していたと考えていた。<sup>31)</sup>ならば「怪異」についても、人間と動物の間の「精神的越境」が可能か、という部分を検討すべきだろう。本稿の最終節では上記の思想家たちと同時代の生物学者ユクスキュルの環世界論に言及し、怪異が人間のみによって共有されるものであるのか、あるいは動物も共有しうるものなのか、という「怪異」受容の主体の定義および境界線の問題について言及することになる。

### 3. 悪魔的欲動と死の内面化

ハンス・リヒャルト・ブリットナッヒャーによれば、18世紀にヨーロッ

パで怪奇小説が大流行したのは啓蒙主義的な風潮に対する反発によるものであるといい、それはつまるところロマン主義的風潮の誕生と歩調を合わせていることになる。<sup>32)</sup> とりわけこのジャンルの発祥の地として挙げられているのは英国であるが、独仏においても非常な人気を博してゆく。シラーは怪奇ものの作品によって随分と経済的に潤ったというし、ティークやホフマンによって、数々の怪奇的な名作が書かれてゆく。それらの作品には必ずしも幽霊や悪魔が形体的特性を持って現れるのではない。

ドイツ文学者の種村季弘は、さきに述べたような異形的存在の、異種混交的な性格を強調しているが、全体的にそれはいびつな性的欲動の結果であると考えているように思われる。<sup>33)</sup> そのようなとらえ方は中世以来の悪魔表象に対する一般的な見方と軌を一にしている。本稿にとって重要なのは、近代以降、このような異形的存在が外形の明確さを消失し、見えづらい存在になっていった、という種村の指摘である。<sup>34)</sup> つまり悪魔的・異形的な存在は人間の心身に内在化してしまったと捉えているのであり、種村がフロイトの影響を強く受けていることを踏まえるならば、それも当然のことである。それは外形のイメージをとる存在として位置づけられず、形体の観点からは議論にはなりにくいので、もはや「異形」という表現は当てはまらないだろう。怪異と筆者が呼ぶのもそのような理由がある。そして、本稿では、フロイトにならって怪異をおよそ *das Unheimliche* (不気味なもの) と同じものと位置付ける。ここで *unheimlich* の言葉の元となっている *heimlich* という言葉が重要である。

*heimlich* とは「秘密の」という意味でまずは用いられるが、フロイトが指摘しているように「馴染みのある」という意味もある。この「馴染みのある」という意味は、フッサールとハイデガーの現象学的な哲学において *vertraut* という語で表され重要な意味を持つてくる。自己に由来するものを他者との関係の中で見極める作業を彼らが行っているからである。

自己と他者、主観と客観という相対的な関係性においてのみ、自己を自ら確認できるのであり、他者のいない自己は成立しないというのがフッサールの哲学の前提となる。主観はそれ自体閉じられているものであり、他の主観との間をつなぐものは無いのであるが、にも拘らず、そのアプリオリな自己を定めるには既に他者の視点が内包されていて、その意味では開かれている。<sup>35)</sup> それは理知的に把握できる感覚ではなく、直観によるも

のである。つまり論理的思索の過程を経て判断しきれものではない。ただ、それは非理知的な判断でもない。自己に由来するものを見極める作業は、常に他者の視点を共有しているから可能なのである。それで客観による判断ではあるが、その客観の純度とは、どれだけ多くの主観によって共有されているか、つまりどれだけ多くの他者、他の主観と見方を共有しているか、という点で変わる。純度の高い俯瞰的視点は、より多くの主観による共感を前提とする、という、極めて人間的な性質のものである。その意味では AI（人工知能）などの無機質的な理知による裏付けとは根本的に異なる。<sup>36)</sup>

このような現象学の言うところの、他者の視点を前提として見極められる自己固有のもの（das Eigene）に近いのが、フロイトにおける heimlich なもので、言葉のとおり他者には計り知れぬ自分固有の秘密である。それに対置されるべき他者の存在が前提となろう。

ところで神も、オットーの説明に従うならば、自己に対して圧倒的な差異ゆえに戦慄を覚えるような存在であるが、それは「不気味な」とは言わない。それは、まず肯定的なものであり、<sup>37)</sup>そしてそれは完全に理知的なものなのである。<sup>38)</sup>万人の主観によって直観的に共有されると個々の主観が信じている、すなわち無数の他者と主観が共有するのが神である、ということになろう。はっきりと他者であるのだと分かる対象は、「不気味」ではない。そもそも自己とは他者との関係においてのみ明確化してゆくのであり、他者との差異がはっきりするなら、己の存在もクリアーになる。したがって「異他感を感じる」ことは、即、他者から除外される、なじみのある自己、つまりフロイトがひとまず heimlich と呼ぶところのもの、を知ることであろう。しかし、フロイトにあって問題は単純ではない。

大事なことは、フロイトが heimlich（なじみのある）の中に unheimlich（なじみのない、不気味な）のニュアンスが混じりこんでいると主張していることである。つまり、フロイトによれば das Unheimliche は heimlich と重なるものであり、いわば自己に内在する他者が切り分けられない状態ということになる。不気味な何かは、無意識の情動の世界に紛れ込んでしまうために、自らの力のみでは、理知的に把握することが不可能である。

ハイデガーにおいても、自己と現存在の関係の不明瞭さが問題とされるのであり、<sup>39)</sup>そこが自己と神との関係が感覚的に明瞭に意識されるオットー



の場合と異なる部分であろう。(二人はマールブルク大学の同僚であったが、前者はカトリック、後者はプロテスタントであり、神と個人の関係の直接性の濃淡の違いが、このような自己の存在についての宗教学的議論にも差を生み出しているのだと筆者には思われるのだが。) オットーによれば、ヌーメン的なものは具体的な「物」に対して抱く感覚を通じて感じられるものである。それに対してハイデガーの現存在については、日常的な物の世界の中に、意味連関の破綻が見出されたときに、そこに「あるべき何か」の不在を感じ、その不在の中にこそ現存在の存在可能性、その究極的な場合、「死」が予感される。と同時に、逆説的であるが「生」も予感されるという構図になる。つまりハイデガーによれば、日常において不安が、(例えばピカソの描く表現主義的絵画の世界のように)物同士をめぐる意味連関の破綻の中に生じ、その物の間の意味の不在の中に逆説的に「現存在」が、「死」とそして「生」が、あらわれてくる。自己と物との距離感、自己と他者の距離の不明瞭化が問題になってくる、と換言できる。捉えようの無い不明瞭な異他感が、ネガティブに位置づけられている訳ではない。そのような存在の不安においてこそ現存在があらわれるからである。

#### 4. 『カリガリ博士』と『ノスフェラトゥ』

ここまで述べて来た怪異的なものを、たとえばオットーやフロイトと同時代の芸術家がどのように描いたのかを考える例として、映画『カリガリ博士』(1919年)を挙げてみたい。夢遊病者ツェザレによる殺人の疑惑を中心に話が展開するが、怪異自体はむしろ主観世界に潜在化し、それを感知する人間の恐れや恐怖、歪んだ世界観などに暗示的に表現される。理知によってコントロールしきれない、物性を持つ何かは不安をもたらす。この映画は欲望が現象化した主観的世界である。そもそも語り手自身が最後に精神的疾患を抱えている入院患者であることが分かり、それまで邪悪な人物だと思われていたカリガリ博士が逆に、精神病院の院長として、この語り手を診察する理知的な人物であるかのように描かれる。そこには理知の力の相対化が表現されている。見る側と見られる側、主体と客体が逆転し、その意味でも互いに相対化される。意味連関を揺さぶるものである。

この映画に描かれる街の中心の丘は、おそらくエリアーデが著書『聖と俗』<sup>40)</sup>において聖化された宗教的世界の中心とする場に相当するのだろう。

(エリアーデはオットーの影響を強く受けたと自ら記している。)このような場の描き方は、エリアーデの説明するような通常の例とは異なり、完全にネガ的である。つまりそこに明確な宗教的秩序を思い描くことが難しいのである。むしろ旧来の宗教的秩序とは異なる、別種の、すなわちその秩序の中で人は不安を覚えるような精神世界が描かれている。町も建物も歪んでいて、一義的に理解しうる秩序は見いだせず、物と物の間に意味連関が不在であることを通して起こる不安・不気味さからは、死と、それによって暗示されうる生があらわれる。

このような暗示的・ハイデガー的な形での *das Unheimliche* の表現に対して、怪異的なもの、悪魔的なものをもっと具象的に描いているムルナウ監督の映画『ノスフェラトゥ』(1922年)についても、一つの解釈を提示したいと思う。中世の物語や絵画におけるように、悪魔的存在は明確な外見をとって現れる。登場する吸血鬼オルロック伯爵は、主人公ハーカーとその妻ニーナの精神世界に表れている現象である。つまり、聖書の代わりに『吸血鬼の書』を読んで暗示にとらわれた夫婦がそれぞれ、心の中で感じている幻影なのである。

東欧から西欧へと広がるペストの伝染を表象しているのが吸血鬼だが、その現象を体験したはずの船乗りたちは全員死んでしまって、吸血鬼の存在を証言できない。主人公の夫婦も、おそらく『聖書』が『吸血鬼の書』として「見える」のであり、神への信仰心から乖離した、罪深き欲望のベクトルへの墮落を具象化するエピソードなのである。つまり、まさに吸血鬼は罪深い情動が現象となって精神に表れたものであると言える。しかし、二人の間の愛、とりわけ清らかな心を持つ妻の夫に対する愛が、吸血鬼を惹きつけ、滅亡へと陥らせる、という結末になる。この映画は純度の高い夫婦の愛の映画であり、同時に純度の高い女性の魂に惹きつけられ、それへの愛ゆえに滅びる吸血鬼自身の純愛の映画でもある。

さて、この吸血鬼は主人公ハーカーと妻が共に有する欲動そのものであり、それこそが二人の心の内に現象化されていたのであって、最後にこの妻の血を吸おうとした瞬間に、朝日を浴びて消えてしまう。夢遊病にかかった妻の現象世界に現れた誘惑的な吸血鬼が、いよいよ彼女の体を滅ぼそうとしたその瞬間に、朝日として象徴されるロゴスの理知によって明るみに出され、妻は正気を取り戻すのである。フロイトはヒステリー患者の

抑圧されて無意識の世界に隠れた性的欲求を、患者に言語的に悟らせることによって治療を行った。ロゴスのな理知によって見えざる情動を表現してゆくことは、悪魔に朝日が当たって消滅に導かれる描写と同じである。(余談だが、ハイデガーもロゴスの性質を物事を見えやすくさせるものと捉えている [Der λόγος läßt etwas sehen] ことは興味深いだらう。<sup>41)</sup> ロゴスによる不気味なるものの解明は、暗部に光を当てるイメージと結びつく。)

このように見るならば、『ノスフェラートゥ』に描かれる主題は、悪魔に対する理知の戦いであり、同時に悪魔に対する純愛の戦いであると言える。悪魔は疫病をともなって襲ってくるのであり、この戦いは個人の戦いであるのと同時に、街全体の運命をかけた戦いでもある。悪魔は女性の清らかな心を欲するのであり、それが夫に対する貞潔であるとするならば、それが脅かされることは、彼女自身の中に存在する淫らさの暗示である、と言い切ってしまうても良いのかもしれない。<sup>42)</sup> ここで問題となるのは女性の中での性的抑圧であって、最終的にこの映画は、その個人的解決によって、街全体が救われる、という一元論によって特徴づけられよう。<sup>43)</sup> この一元論的解決は、多分に中世文学的であると言える。たとえばその最たる例は『パルチヴァール』の主人公や聖杯王と世界との相関関係であろう。同様の構図は例えばトーマス・マンの『ヴェニスに死す』にも見られる。『ノスフェラートゥ』と同様に疫病がヴェニスの街を襲うのであるが、その感染拡大による死の近づきと、主人公グスタフの少年タジウへの愛の高まり及び逸脱は軌を一にする。

『カリガリ博士』『ノスフェラートゥ』『ヴェニスに死す』の三つの作品を比べてときに、まず見えてくるのは、主観と世界の一体化であり、宗教学的にはエリアーデが論ずる聖なる世界とその中心たる身体感覚の不可分な性格である。このような自己と周囲の差異・距離感の消滅は、美学的には遠近法の喪失であって、表現主義芸術のモードにおいてこそ可能である。その意味で中世文学の描く世界とある意味で類似している。<sup>44)</sup>

ところで、注意せねばならないのは、これらの世界の「聖化」はいずれもその身体感覚の中心部分にいかがわしい欲情が抑圧された形で存在し、それは清らかなイメージの「聖化された世界」ではないが、それが歪んでいびつなものであったとしても、依然としてある種の「宗教的」な閉鎖性を保っているという点である。このいびつさ・歪みによってそれぞれの作

品に想定される主観世界の意味連関は相対化されてしまうのであるが、その不気味な意味連関の流動性を見つけた時にこそ、ハイデガー的な意味での生が予感されるはずである。いびつな要素がない、意味連関のほころびのない世界は、非「生」的な世界である。

## 5. 人間と動物の境界と越境

不動産屋の仕事でオルロック伯爵の城へと旅をしたハーカーが、城にほど近い麓の村の宿の部屋で、聖書のように置かれている『吸血鬼の書』を読んで眠った後に、起きて窓の外を見ると、馬たちが何かモノノケに憑かれるかのように群れで走って来る。彼らは吸血鬼の怪しい妖気故に走っているのだろうか。『吸血鬼の書』には、このような危険な妖気は動物のみが気づき、人間はしばしば気づかないということが指摘される。<sup>45)</sup>

前述の映画と同時代に活躍し、動物の主観の世界を想定した生物学者ユクスキュルも、あくまで自然科学・実験科学の境界から出ようとはせず、たとえば動物の主観を心理学的に考察しようとしたりはしなかった。<sup>46)</sup> ユクスキュルは、同じ物理学的空間・物理学的時間の中に存在しているとしても、人間と他の生物たちは全く異なる主観的世界を生きていると考えた。彼は、動物が人間から見ると説明のつき難い奇矯な行動をとる際の、その現象的世界を魔術的環世界と呼ぶ。鶏がくちばしで頻りに目の前の空気を突っつこうとしている行動は、人間には説明のつき難い反復行動にしか見えないのだが、鶏の主観的世界にあってはまさに天敵が目の前に居るものとして現象化されていると彼は考える。

『ノスフェラトゥ』でハーカーの妻は、夢遊病にかかり、その間に吸血鬼に操られたが、その姿は周囲の人間から見ると、前述の魔術的環世界にひたっている動物の奇矯な行動を見ているかのようである。動物は理知を欠いている故にフロイト的な意味での抑圧からは自由であって、それをもって人間の主観ではおよそ共有しえない内面的現象を追いかける行動も説明可能となる。このハーカーの妻については、夢遊病の状態でも、まさに理性による抑圧が解除されて、無意識の世界に沈み込んでいた情動・性的欲求がそのまま彼女独自の主観的内面において現象化し、動物のようにそれを追い求めているのだ、という説明が可能となろう。理性も眠る、動物化した女性の現象世界で追い求めているものは、欲動と死を体現する

吸血鬼の姿である。それはもちろん、他の人間たちの主観によって客観的に共有されないものである。

この映画では、無数の主観世界の集合、並立、重なり合いによって成立する「人間」の枠を越境した「モノド」的複合・重層世界が成立する。その異なるパースペクティブが怪異を共有するという多彩なる解釈の余地をこの白黒映画は保持していないだろうか。ユクスキュルは人間が動物の主観に共感することは不可能としたが、もしこの映画において、人間と動物たちの独立したモノドを結び付けるものがあると仮定できるなら、両者のモノド間を自由に行き来する権利を有するキメラ的存在、すなわち悪魔あるいは吸血鬼であり、更に深く踏み込むなら、それは両者が共有する本能的欲動ということになるのかもしれない。

#### 注

- 1) 本論文は2018年5月の日本独文学会研究発表会（早稲田大学）における筆者の口頭発表「怪異に対する本能的畏怖についての現象学的ディスコース——オットー、フロイト、ユクスキュルを中心に——」の原稿に加筆を行ったものである。
- 2) 本稿では超常的現象を「怪異」と呼ぶ。「怪奇」という言葉もあるが、狭義のオカルト的なニュアンスが強い言葉として通用していると考えるからである。筆者が意味する「怪異」とは、そのような狭義の「怪奇」も含めて、更に広く人が何か異質感を覚えながら、その正体がどうにも捉えにくい、といった曖昧な状況をも含んでいる。この曖昧さこそが本稿の論述の重要な要素である。
- 3) 小松和彦編：『日本妖怪学大全』小学館 2003. 17～18頁。
- 4) 前掲書、21頁。
- 5) 前川道介：『ドイツ怪奇文学入門』綜芸舎 1965。特に近代以降のドイツ語圏の怪奇小説については、同氏の以下の訳書を参照。前川道介訳・竹内節編集：『ドイツ怪奇小説集成』国書刊行会、2001。
- 6) フロイトはオカルトについて、論考„Traum und Okkultismus“において特に占いやテレパシーについての患者の証言を精査して、その多くが患者自身の欲求が反映された誤解に基づくものとして現実的信憑性を否定するが、しかしテレパシーのような「直接的な心理伝達」(direkte psychische

Übertragung) の潜在能力を否定しない。Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge, (Freud-Studienausgabe Band1), Frankfurt a.M. 1969. S.494f.

- 7) エーコ, ウンベルト 川野美也子訳:『醜の歴史』東洋書林 2009.
- 8) たとえばハイデガーの以下の記述はそれを分かりやすく示すものだろう。  
„Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält.“  
Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 19.Auflage, Tübingen 2006. S.52f. なお, ハイデガーの『存在と時間』については以下の岩波文庫の日本語訳を適宜参照した。マルティン・ハイデガー 熊野純彦訳:『存在と時間 (一)～(四)』岩波文庫 2013.
- 9) 愛と死の関係についてのフロイトの見解については以下を参照。フロイト (フロイト):フロイト選集改訂版6『文化論』日本教文社 1969. 87～95 頁。
- 10) フロイトの精神分析学における治療・学術研究などの全般については, 主に以下の著作を参照した。ラッセル・ベイカー 宮城音弥訳:『フロイト その思想と生涯』講談社現代新書 1975.
- 11) この「不気味なもの」(das Unheimliche) については, 以下を参照。Freud, Sigmund: Psychologische Schriften (Studienausgabe Band IV), Frankfurt a.M.1970. S.241ff., „Das Unheimliche“. またこの論考の原章二の邦訳。H. ベルクソン / S. フロイト 原章二訳:『笑い/不気味なもの』平凡社ライブラリー 2016. 205～274 頁。
- 12) オットー・ランク 有内嘉宏訳:『分身 ドッベルゲンガー』人文書院 83～96 頁。また分身についてはエーコの前掲書 322～324 頁参照。
- 13) こういった妖怪については, 1世紀のプリニウス (Plinius) がその『自然史』(Naturalis Historia) に書き記し, 後世に絶大な影響を与えた。ソリヌス (Solinus) を引継ぎ, 中世にはセピリアのイシドール (Isidor) やヴァンサン・ド・ボーベ (Vizenz de Beauvais) などの書物により広く知られるに至る。(これらの著述者の日本語名は必ずしも一貫した原則によらず通俗的に知られていると思われるものを採用した。) Simek, Rudolf: Monster im Mittelalter, Köln 2015. S.25ff.
- 14) 上記 Simek の著書のほか, 以下も参照。Metternich, Wolfgang: Teufel, Geister und Dämonen-Das Unheimliche in der Kunst des Mittelalters. Darmstadt 2011. これについては更にエーコ前掲書 107～129 頁参照。

- 15) Simec, a.a.O., S.49.
- 16) Simec, a.a.O., S.22f. なお Simec は Monster と Dämonen の性質を分けて考えているが、たとえば注 14) の Metternich はそのような区別をしていないように思われる。
- 17) Simec, a.a.O., S.149.
- 18) このような悪魔の内通者的・スパイ的性格については以下を参照。高橋義人：『悪魔の神話学』岩波書店 2018. 93 頁。
- 19) Simec, a.a.O., S.22.
- 20) Metternich, a.a.O., S.43ff.
- 21) アウグスティヌス 服部英次郎訳：『神の国(三)』岩波文庫 1983. 315 ～ 328 頁。
- 22) アウグスティヌス 服部英次郎・藤本雄三訳：『神の国(五)』岩波文庫 1991. 368 ～ 369 頁。J. B. ラッセル 野村美紀子訳：『サタン 初期キリスト教の伝統』教文館 1987. 211 ～ 220 頁。
- 23) 高橋義人 前掲書, 200 ～ 244 頁参照。
- 24) 翻訳・監修 上智大学中世思想研究所：『中世思想原典集成 7 前期スコラ学』平凡社 1996. 189 頁。
- 25) リチャード・E・ルーベンスタイン 小澤千重子訳：『中世の覚醒』紀伊國屋書店 2008 年, 194 頁。
- 26) Otto, Rudolf: Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1973 (Die erste Auflage erschien in 1917). S.11.
- 27) Otto, a.a.O., S.19.
- 28) このオットーの立ち位置については久松英二の邦訳の以下の解説部分を参照。ルドルフ・オットー 久松英二訳：『聖なるもの』岩波文庫 2010. 440 ～ 441 頁。
- 29) Otto, S.11.
- 30) エドムント・フッサール 浜渦辰二訳：『デカルト的省察』岩波文庫 2001. 169 ～ 170 頁。
- 31) そもそもライプニッツのモナド論において既に、人間以外の動物についてのモナドも想定されている。以下を参照。『スピノザ ライプニッツ』責任編集 下村寅太郎：世界の名著 30 中央公論社 1980. 440 頁。また、それについては糸川麻里生の以下の論文に詳しい。糸川麻里生：形態学と進化

- 論—ゲーテ的生命探求の系譜—, ゲーテ自然科学の集い『モルフォロギア』  
第39号2017.38～46頁。
- 32) Brittnacher, Hans Richart: Horrorliteratur (Kindler Kompakt), Stuttgart 2017.  
S.12ff.
- 33) 種村季弘:『怪物のユートピア 種村季弘評論集』三一書房1991。(新装第  
一版)。
- 34) 前掲書11～12頁。
- 35) Husserl, Edmund: Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte II.  
Stuttgart 1986. S.33.
- 36) 計算機的な理知と人間の理知の違いに関するフッサールの考えについて  
以下を参照。Husserl, Edmund: Die phänomenologische Methode. Ausgewählte  
Texte I. Stuttgart 1985. S.20ff.  
同書のKlaus Heldの解説によればフッサールは、心理主義に対抗して人間  
の知は物の存在を前提としていながら、しかしそれには縛られぬ直観的性  
質を有するという立場をとっていたという。
- 37) Otto, a.a.O., S. 14.
- 38) Otto, a.a.O., S.3.
- 39) 今村仁司:『ベンヤミンの〈問い〉「目覚め」の歴史学』講談社選書メチエ  
37 1995.22～26頁。
- 40) ミルチャ・エリアーデ 風間敏夫訳:『聖と俗』法政大学出版会1969.35  
～46頁。Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Suhrkamp Taschenbuch,  
Frankfurt a.M. 1990. S.41ff.
- 41) Heidegger, a.a.O., S.32.
- 42) 吸血鬼に性的なイメージが結びついているということについては、森口大  
地の以下の論文に詳しい。森口大地:19世紀前半におけるヴァンピリズム  
— E.T.A. ホフマンに見るポリドリの影響『研究報告』(京都大学技術情報  
リポジトリ)第29号63～84頁。
- 43) この物語はプレーメンの歴史家の日記に基づいて語られるという設定だが、  
そこに以下のように記され、ハーカーとニーナがプレーメンの街を襲った  
疫病と深く関わったと示唆される。I have long sought the causes of that terrible  
epidemic, and found at its origin and its climax the innocent figures of Jonathon  
Harker and his young wife Nina.



- 44) この文学世界における遠近感の消失は、保坂一夫が以下の論文で説明する、表現主義文学における主体の役割消失・事物化・事物の世界に類似した絶対的主観性、という観点からも説明できるように思われる。保坂一夫：抒情詩の自律性とアクチュアリティー 『リユンコイス』44号（桜門ドイツ文学会）2011. 150～152頁。
- 45) 次の文言である。Men do not always recognize the dangers that beasts can sense at certain times.
- 46) von Uexküll, Jakob / Kriszat, Georg: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Bedeutungslehre. Stuttgart 1970. S.XVII (Vorwort von Adolf Portmann).