

中世以来の愛にまつわる「不気味なもの」の伝統

—人間の「物化」に対するフロイト的な恐怖—

渡 邊 徳 明

1. フロイトの *das Unheimliche* —はじめに

本論では、フロイトの「不気味なもの」(*Das Unheimliche*)という論考について、中世以来の愛と悪魔的なイメージの結合の問題との関連から考察を試みる。

フロイトは上記の論考の中で、*das Unheimliche*の心的現象について「中世においては理屈としても、そしてまた心理的にもほとんど当然ながら、これら全ての病状は悪魔の仕業とされていた。」(*Das Mittelalter hatte konsequenterweise und psychologisch beinahe korrekt alle diese Krankheitsäußerungen der Wirkung von Dämonen zugeschrieben.*)と説明している。¹⁾

この論考の中では *vertraut* (馴染みのある) という言葉が重要になってくる。フロイトは不気味なもの (*das Unheimliche*) が馴染みのある (*vertraut*) ものに起因するネガティブな感情であるとし、また馴染みのあるもの (*das Vertraute*) がいかんにして不気味な (*unheimlich*) な感じを起しうるかを示す意図を明記している。²⁾

heimlich についてフロイトは、「家にある (*zum Hause gehörig*)、馴染みのある (*vertraut*)」というニュアンスに加え、「隠されている (*versteckt, verborgen*)」の意味があることを指摘し、この語が特に後者のニュアンスを通じて、本来は反対の意味であるはずの *unheimlich* と重なりうると指摘する。*unheimlich* については、このうち *heimlich* の前者のニュアンスの反対語でしかない。³⁾ (つまり、*unheimlich* は「馴染みが無い」というニュアンスを持つが、「隠されていない」というニュアンスはない。) 抑圧されて隠されることによって、同時に *unheimlich* (自分に馴染みがなく不快である) な感情を伴うのであり、同時にまた *unheimlich* なものも馴染みの深いものを内包しているというパラドクシカルな関係にある。⁴⁾

ここで「抑圧」されるのは性的感情であり、フロイトはとりわけ近親間の性的感情を意図している。そして、それは決して意識されるものではないのであるが、日常生活の中で不意に当人に作用することになる。

フロイトは人間が乳幼児の頃から性的感情を備えていると考えるが、それは自己愛であるのと同時に母親への愛と不可分のものであり、乳幼児期のみならず大人になっても本質的に変わらない。そしてそれは、自らが主観的存在でありながら客体にもなりうるものであることを意味する。愛は一方に捧げられるものとはならない。親との関係は一体でありながら分裂したものでなくてはならなくなる。親は自己であり他者であり、そこには分裂したパースペクティブが存在する。

ドッペルゲンガーはその延長線上に理解されるべき概念であり、自らでありながら、自らを客観視する存在でもある。つまりその存在との混然一体とした精神状態になるとき、自らは主体でありながら客体である状況になる。この状況をフロイトが悪魔的と捉えているのは、その背後に抑圧された性的欲動に起因する幼年期の不安（Kinderangst）が隠されているからである。しかしそこにはナルシズムと、その背後に母親との一体感があって、その欲望と自己批判の矛盾した精神現象としてドッペルゲンガーが発生する。⁹⁾ ドッペルゲンガー研究で有名な彼の弟子のランクもまたそのような悪魔的なイメージをこの現象に見出している。⁹⁾

このような状況を悪魔的と捉えるのは、実は中世以来のキリスト教的伝統の延長線上にあるのではないか、というのが本論の筆者の中心的な問題意識である。本論ではその問題について考えるために悪魔論の議論を振り返らう。

この問題はさらに、人間を物として見ることについての不気味さの問題とも絡む。⁷⁾ フロイト自身が既に「不気味なもの」の論考の中でそれに触れているが、自分の体が切断されバラバラになるイメージを、去勢と仮死状態とに結びつけている。それらを究極的に整理してゆくと、脱精神化した肉体の物質性と、それを客観視する自分というパースペクティブの分裂の問題に帰着することになる。

同時にフロイトは自己がバラバラの物体に分割されたイメージを持つことが、罰としての去勢の連想を通じて、母への愛と関係していることを示唆する。フロイト精神分析学の中心概念の一つであるエディプス・コンプ

レックスへと繋がるのである。⁸⁾

フロイトの言うエディプス・コンプレックスは、ソフォクレスの『オイディプス王』にちなんで名づけられている。オイディプスは知らぬ間に自らの父を殺し、しかもその後にはやはり知らぬ間に自らの母と結婚して国王となっている。母をめぐる息子と父との潜在的な対立関係のことである。フロイトにあっては、そのような近親間における性的感情についての罪の意識の存在が前提となるが、良心によってそのような性的感情は抑圧されて、無意識の領域に潜むことになる。そのような無意識の世界に潜む感情的なものが、当人の思いもつかぬ作用を言動や行動に及ぼす。それは当人からすれば偶然的にも見え、「不気味な」感覚を覚えさせるものである。

フロイトは、この「不気味さ」を説明する際にE.T.A. ホフマンの『砂男』や『悪魔の霊液』を取り上げているのであるが、とりわけ後者がまさに中世を舞台としているように、ホフマンを始めとするいわゆるロマン派の作家たちにドイツ中世文学が影響を及ぼしていることも周知の通りである。ホフマンにおいて、主人公がドッベルゲンガーに出会うのは、多分に暗い運命の力によるものであるとも理解できようが、フロイトはそれを無意識の領域に抑圧されたトラウマで説明すると言えよう。(そもそもドッベルゲンガー自体が悪魔的なものであることは、例えば同時代のシャミッソーによる『ペーター・シュレミール (影をなくした男)』やゲーテの『ファウスト』などを思い起こすだけでも容易に理解できる。)

ところで人間が自己の物質的肉体をメタな視点で反省する意識は、ヨーロッパ中世の文学や思想において既に芽生えており、たとえば中高ドイツ語の騎士叙事詩のジャンルを確立したハルトマン・フォン・アウエは『嘆き』(Klage)という韻文作品で対立関係にある「肉体」と「心」の対話を描く。⁹⁾

キリスト教信仰が絶対視された中世においては、スピリチュアルな存在にのみ価値があり、肉体への関心は罪深いものとして危険視された。肉体への関心は、精神に外在する悪魔的なものへの志向であり警戒されたのである。ある人物が悪魔としての役割を押し付けられて、弾圧されもした。¹⁰⁾ 自らを物質的な肉体として、脱精神化した「もの」として眺めることは背教的な行為であった。スピリチュアルな神的存在を志向する者と罪深き物質的・質的なものを志向する者とを、善と悪に二分化してゆく発想が中世社会の精神的ベースとして共有されていた。

19世紀から20世紀前半に活躍したフロイトにおいては、そのような罪の意識の抑圧と潜在化が解明されているのであるが、上のような中世以来のヨーロッパ史の悪魔論の文脈につながり得るのだということを忘れてはならないだろう。

こうした視点から本論では、フロイトの「不気味なもの」がどの程度に中世的なものと同親和性を持っているか、「物」化を恐れるヨーロッパのキリスト教思想伝統と繋がるのかということについて、主に中世文学作品を例に挙げその汎用性を検討する一考察となろう。

2. ハイブリッドな性質故の不気味さ—キリスト教の伝統と悪魔論

プラトンの『饗宴』に描かれるエロスに罪深さは含まれていない。しかし、同じ形式の愛がキリスト教中世ヨーロッパに受容されたとき、その愛には観念性と官能性に付随して罪の意識が常に張り付いていた。そして、おそらくその部分が、キリスト教中世文化の大きな特徴と言えるのだろう。

紀元前四世紀のプラトン思想が中世に受容され、アウグスティヌスの『神の国』が書かれる。¹¹⁾ その思想の中心は霊的な存在のみを真とし、その反対の質的なものを非存在とする考えである。霊的な信仰は知を求めることそのものであり、逆に、質量的・物質的な欲を抱くことは諸悪の根源とされる。

現世的で質的なものへの志向は、神への信仰とは別のベクトルであり、それ自体が罪深いことである。ゆえに地上における享楽はもちろん悪であり、のみならず地上に身を置くことから既に罪深さを含んでいる。

悪魔とはそのような思考形態の中から生まれるものであるが、それは常に人間にある部分は似ており、しかし、どこかしら異なる。人間と悪魔は完全に同一化することはないのであるが、完全に切り離される訳でもない。後述するように、悪魔の存在を仮定しなければ、神の創ったはずの世界において不幸な事例が現実存在することの説明に無理が生じるのであるから、人間の世界において悪魔は居なければならないことになる。

中世においては多くの悪魔が描かれ、それは人間の体に部分的に似ていながらも、何か欠損していたり、他の動物の体の一部が合体していたり、という奇形な姿をしている。¹²⁾ それはフロイトの言う「不気味なもの(das Unheimliche)」と繋がり得る。つまり明らかに「人間」のカテゴリーとは

異なりながら似てもいる，馴染みがありながら馴染まないものでもあるから，unheimlichということになる。とはいえ，ある動物種と別の動物種の特徴を合体させた「個体」が必ずしも「罪深いもの」と認識された訳ではない。ハイブリッドな性質であり，それが自分たち人間に似ていることに不気味さと罪深さがある。

キリスト教中世において「罪深く，悪魔的なもの」と感じられたハイブリッドな個体は，人間に似ていながら異なる体つきを持つことになる。あるいは，一見すると人間とは異なる姿でありながら，人間に似た姿に変る，という「モンスター」である。

中世キリスト教以来の伝統（前述のアウグスティヌス的な考え方）を踏まえるならば，霊的・神的な存在からの乖離の度合いが深まっていくとともに罪深い感情が増加してゆく。人間はキリストを通じて神の似姿を持っており，そして，世界そのものは神の身体のイメージと重ね合わされていた。¹³⁾ 異形的なイメージは，中世キリスト教の世界観から言えば，神のイメージからの乖離であり，それは罪深いものとして受け止められた。そして，そのような異形的なものに対する興味はエロチックな想念が含まれていると指摘される。¹⁴⁾

では，霊的な存在と対極にある「物的なものへの志向の罪深さは，いったい何に根差すのか。特に人間の身がその精神より離れて，その制御が利かぬ肉欲に駆られたり，精神から乖離して「物化」されるとは一体どういう恐怖をもたらすのか。

生命ではなくなり物質に還元されてしまう「死」という現象は，およそ人間の活動に関わるあらゆる学問の究極的な考察対象であり，そして生きている人間には体験して理解することが不可能なものである。生きている人間の体から魂が消えてしまい，単に物質的なモノへと変えられてしまう，という状態を人間は誰もいつか体験しなければならなくなる。精神を持たない「物的」状態，意味連関を失われた「物的」状態は，人間がその関連性を見出すことができない「不気味さ」をまとっている。

3. 罪と自由意志

人や世界を「物」の寄り集まりと見，そこに何らかの有機的な関連や意味づけを与えることができない罪深さや恐怖が死への恐怖につながる。

何の脈絡も見いだせない発作的な行動や偶然の出来事、言い換えれば不気味なことをどのように理解するのかは、フロイトの精神分析において考察の出発点である。¹⁵⁾

中世文学においては登場人物の行動や人生について説明がつかない部分は、神の罰や恩寵といった人智を超える力によって、いわば神学的な理由付けで説明されてしまうことが多い。¹⁶⁾

フロイトの唱える無意識の衝動や超自我の力も、中世文学において登場人物たちを支配する運命の力と外形的に似ている。フロイトは偶然の出来事に「不気味な」感覚が生ずることを指摘している。そして彼の記述においては、それが単に当人がある事象を偶然と感じるに過ぎないのか、それとも、本当に説明できない偶然が起こりうるのか、については言及していない。後述のように、フロイトはユングと異なって、超常現象には一貫して否定的であった。

プラトン思想の流れを継ぐ中世文学においては、偶然に見えるものも神の恩寵や悪魔の働きによって説明される。つまり何らかの理由付けが必要なのである。中世のキリスト教思想の二本柱ともいえるプラトン、アリストテレスの思想は、共に諸物を必ず何らかの精神的意味連関に組み込んだのであり、前者はアイデアに還元し、後者は更に諸物間の関係性を論理的に秩序立てた。¹⁷⁾

ここで「偶然」という現象について本格的に考察することは本論での筆者の能力に余る課題であるが、この問題については九鬼周造の定義を理解の基盤とすることが可能であろう。「偶然とは偶々然か有るの意で、存在が自己のうちに十分の根拠を有ってゐないことである。すなわち、否定を含んだ存在、無いことのできる存在である。(・・・)有が無に根ざしてゐる状態、無が有を侵してゐる形象である。(・・・)偶然性にあつて、存在は無に直面してゐる。然るに、存在を超えて無に行くことが、形を越えて形而上のものに行くことが、形而上学の核心的意味である。」¹⁸⁾ この説明はプラトン思想以来の伝統を引き継ぐ説明である。プラトンにあつて存在は霊的なものであるが、上の九鬼の説明は、存在に既に霊的な性質以上の物性を仮定している。

いずれにせよ、プラトン哲学にあつて偶然はアイデアの領域を逸脱して質量的な属性を有するのであり、その延長線上にある中世キリスト教思想に

において、質的な属性は悪魔性と結びつくものである。

『ニーベルンゲンの歌』でジーフリトの背中の一か所のみには菩提樹の葉が落ちていて、そこには竜の血がかからず、急所として残ったエピソードは運命的である。¹⁹⁾それをハゲネに漏らしてしまうクリエムヒルトの行動は、思慮が足りなかったと言えるが、知は祈りによって得られるというアンセルムス流の発想からすれば、信仰の不足により、悪魔の誘惑に負けてしまったのだ、という説明がここでは成立する。

「偶発的出来事」の最も有名な例として『トリスタン』で男女が間違えて媚薬を飲んでしまうエピソード (Tr. 11667-11685) が挙げられよう。過失により飲んだため許されぬ愛に陥った、との弁解が可能ともなるのであるが、それ自体が神 (神々) の仕組んだものなのか、それとも男女の心に内在していたものなのか、という議論にも当然ながら発展しうる。そがこの『トリスタン』の解釈の最も大切な部分であるとすら言える。

そしてここで大切なのは、完全に「罪」や「愛」が偶然的なもので人間に外在しているのか、である。つまり人間の自己決定の及ばぬ外部的な要因であれば、それに対する当人の責任は回避されるのであり、宗教的な罪が減じられる。中世文学の解釈には常に罪と罰の関係を読み取る必要があり、そして名作であればあるほど、その因果関係を見極めるのが難しくなる。²⁰⁾偶然に見える出来事も神によるはずであり、それはもちろん人智を超越したものである。神の選択によるならば、それは「悪い」はずもなく、人間が罪を問われることはない。しかし、どうしても悪と判断せざるを得ない事象は現にあるのであり、それは神の意志というよりも、悪魔の自由意志による、という論理で説明せざるを得なくなる。²¹⁾

例えば、ハルトマン・フォン・アウエの『グレゴリーウス』を挙げてみよう。これは親子二代にわたる近親間の結婚の物語である。王族の兄と妹の間に生まれた主人公グレゴリーウスは、捨てられ、やがて聖職者に拾われて、聖職者になる教育を授けられる。後に自分の出自を知って、騎士となる。敵に包囲された城を救出し、その女城主を救った武功により、彼はその女城主と結婚するが、あろうことか、その人は自分の母親である。その罪を知り、母親も主人公もその後の長い間贖罪の日々を送る。彼は神の恩寵により、最後にはローマ教皇に選ばれることになる。この物語で、主人公の父母である兄妹が結ばれるのは悪魔の誘惑による。それは肉欲その

ものであるが、まだ大人としての知恵を持たぬ彼らに罪を問うことは難しい面がある。罪そのものは彼らに内在せず、外在的な性質をもつ悪魔にある。そのように生まれたグレゴリウスに罪はない。²²⁾とはいえ、彼自身が、近親結婚という不幸な「愛」を二代にわたって引き継いでしまっている。

この作品は、ドイツの中世文学の中では類例を見ない存在であるとも言えるが、しかし、罪深きものとしての「愛」の性質を考えると、他の同時代の作品との共通点が見えてくる。ここでの愛の「罪」はより外在的なものだという点である。悪魔的な愛は自分の外にある、という言い逃れが可能だからこそ、グレゴリウスの罪は赦され得る。

もっとも、中世の悪魔論において重要な点は、「人間の自由意志」が認められている点である。それどころか、悪魔についてすら自由意志は認められている。²³⁾もしも悪魔に自由意志が無く、この世のすべてが神の全能によるとするならば、現実にもこの世に存在する災害や戦争などに起因する悲惨で邪悪とも呼びたくなる現象が、すべて神の責任に帰されることになってしまうからである。²⁴⁾神は全能といえども、人間はおろか悪魔にまでも自由意志を認めている、という部分は注目すべきであり、故にこそ個々の人間はその悪魔の誘惑に乗せられて罪を犯しうるし、その罪の身代わりとなってくれるイエスの存在が必要となる。

この世の全てのものは（プラトン以来の哲学伝統にしたがえば）ロゴスの的な把握により神によって存在という統一に包摂されるべきなのだが、実際には（地上においては）それらには質量的・偶然的で非存在的な、そして罪深く悪魔的な部分が残らざるを得ない、というのが中世キリスト教思想をベースとした理解となる。

4. 自己の客体化によるパースペクティブの分裂と「不気味さ」

人間の世界という、ミクロとマクロの精神的統一感を否定し、あくまで即物的に、人間世界を物のパーツの集まりとして客体視してしまうことは、それ自体が悪魔的であり、死をイメージさせるが、同時にキリスト教文化は常に死を意識化させることで成り立っていたのであり、memento moriの考えはその代表的なものであろう。人の生はそれ自体、死と切り離せぬのであり、死は *vertraut* であり *unvertraut* かつ *unheimlich* でもあって、その意味で「不気味な」現象である。

既に本論において言及したことであるが、フロイトはハウフのメルヒェンを引き合いに出して、四肢がバラバラにされたイメージとの同一化が、自らの仮死状態を想起させることを指摘する。そもそも、そのようなパースペクティブの分裂自体がドッペルゲンガーの元を成しているとも言え、そして、その感覚の奥底にフロイトが悪魔的(dämonisch)なものを読み込んでいることは確かである。というのも、その四肢を切断されるイメージは去勢のイメージと結びつき、さらにそれは、母親の胎内にいることの快感と結びつくと彼は考えるからである。²⁵⁾(フロイトの記述はしばしば抑制的で、それはそういった近親間の関係をあからさまに記した弟子のランクとの差でもある。)

ここで注目すべきであるのは、四肢の切断、去勢、母親への性愛感情、悪魔的な感覚、というイメージが複合的に重なっていることであり、そしてそのような感覚が抑圧されることで、本人が気づかないながらも「不気味な」感覚を覚える、という論旨をフロイトがつかないでゆくことである。この思考プロセスの中に中世キリスト教文化にも共通するものを見出すとすれば、それは、人の心に隠れ内在する罪の意識ということになるであろう。ただ罪を犯させる悪魔は外在するものであり、祈りを怠る者はその誘惑に負けてしまう。通常、人が自ら罪を悟りきることは不可能で、それを知るのは神のみである。(ただし、前述のように中世初期以来の悪魔論によると、全知の神も悪魔の自由意志を許している。)

ここまで罪の意識と抑圧の観点から肉体が切断・分割されて、人間という精神的統一から離れることの問題を論じた。

そのような中世的な「不気味さ」は本論の冒頭に紹介したフロイトからの引用につながってゆく。フロイトは中世以来のキリスト教文化に付随する悪魔的なイメージが、現代における「不気味さ」の感覚とある程度同質性を共有していると考えているように見える。

中世から近代に至るまでの人々の心性史をたどることは本論の課題を超えるが、中世と近代の端境期にあつて、それゆえにこそ「不気味さ」を表現していると考えられる画家を三人紹介したい。

中世後期の絵画では人物が抽象的に描かれ、それは個性よりも類型を重んじる当時の文化を象徴しているが、14世紀前半にイタリアで活躍したジョットの絵は、まだゴシックの画家に分類されながらも、肉体のリアリ

ズムを備え始めたものである。それらの絵画に描かれるキリストにも聖母にも、類型を抜け出す個性・個体の肉体的・物質性の相克が存在する。その人物に感情移入する鑑賞者は、既にルネサンス的な写実性を有するその身体が、いまだ中世的な画風に閉じ込められて不自由な状態にあるのを客体視する自意識を共有するであろう。²⁶⁾

固定的モチーフによって構成され平面的な中世絵画の世界に、突如として立体的で写実的な人物が入り込むとき、そこには尚更のこと、身体の質的な気まぐれさ・偶然性に起因する悪魔性への不安を予感させる。肉体についての中世的な「不気味さ」、すなわち中世的精神の支配に収まりきらぬ身体を抑圧しようとするメタな宗教的反省は、その後も時折ヨーロッパの画家によってテーマ化されていった。

15世紀のヒエロニムス・ボスによって描かれた『乾草車』にあっては、人間が動物のような外形を持つ悪魔に食されて、そして地獄に落ちてゆく様子が描かれる。『最後の審判』でも種々の機械によって人間が物のように吊り上げられ、閉じ込められ拷問にかけられるのであり、それまで従属的なものと見ていた動物たちと同等のレベルに人間が落とされてしまう。²⁷⁾ それは主客逆転の錯覚を観る者に起こさせる。

16世紀のハプスブルク家に仕えたアルチンボルドは、野菜を積んで組み合わせる人間の顔をかたどった絵などで有名である。人間が明らかに「物」として客体視されてしまうとき、もしそこに「不気味さ」を感じて戦慄するならば、それは人間が「精神」を抜き取られた「物」として扱われていることの恐怖であり得る。試みに、17世紀の静物画と対比してみよう。後者には神の恵みの食べ物に対する宗教的意識と同時に、現世的な物質へのこだわりがあり、もはや中世キリスト教世界におけるような、リアルな「物」に対する無関心や警戒はない。死んだ魚が描かれていても、そこに「罪」は描かれてはいない。²⁸⁾

ボスやアルチンボルドのように、人間を「物」として描いた場合には、やはり不気味さが伴う。自分がそのように「物」となった場合を想像して、感情移入すると同時に客観視する、という分裂したパースペクティブが開かれる。そこには、もはや中世絵画のような抽象的で図像的な形象ではなく、リアルな筆致で描かれた現実的な描写があるのであり、記号的な人間イメージではなく、個としての人間が「物」にされている、真実味を伴っ

た恐怖がある。つまり、個々の人間の生活空間が想起され、その中で自分を含む人間が「物」とされる恐怖がある。既に述べてきたように、キリスト教信仰において魂が肉体から乖離して、自らが物質のみの存在となることは、それ自体が罪深いのだ、という思考形式がここには内在していると言えよう。

重要なことは、ボスやアルチンボルドが、人間を材料化している、あるいは材料の組み合わせと見ている点であろう。そこに魂はあるのか、という疑念が恐怖をもたらす。材料は単なる「物」であれば問題ないが、人間は体の隅々まで魂が行きわたっていることが、少なくともキリスト教の伝統では重要である。

更に、ここで再度前述のフロイトによるハウフのメルヒェンについての言及を思い出してみると見方は変わってくるだろう。その際に、それまでの中世キリスト教思想的な意味での物質の罪の感覚に加えて、更に踏み込んで、近親間における性的感覚に対する恐怖という尖鋭化されたニュアンスが読み込まれることになる。

17世紀にスピノザの機械論的な人間・世界把握がしばしば問題視されたのは、そこに一応は精神(神)の介在を認めながら、読み方によっては物質的な肉体の自律性を認めてしまうことになりかねないという理由からでもある。²⁹⁾とはいえ、そこから導かれる機械仕掛けのような人間イメージは、人々の興味を引くものであったろう。E.T.A. ホフマンにあってそれはオリンピアであり、そしてフロイト的な読み方をするならば、そこにはドッペルゲンガーとしての「不気味さ」を呼び起こす何かがあることになる。

あくまで自己を他者との比較の中でメタな視点から反省する、近代初期以降に定着していった複眼的な認識によってこそ、このような「不気味さ」が可能となる。しかしそもそも無限の自己反省を繰り返すロマン主義的な意識の働きの不気味さは、18世紀より前の時期からのヨーロッパ文化における伝統の延長線上にあるとも言える。ランクが指摘するように、自己を映す鏡が悪魔を呼び寄せるというヨーロッパに古くからある考えとも符合するものである。³⁰⁾

5. 超越的なものの不気味さ

ここまでの議論で、主に人間の個体が魂と物質に分けられた状態についての「不気味さ」を論じてきた。それは、すなわち自分の体を自分で客体視する作業である。ここで、そのような状態に感情移入する際に感じる戦慄についても考えてみたい。生をはるかに超越する力に対するおののきが、宗教感情の元になっていることをルドルフ・オットーの『聖なるもの』は解説しており、その際の重要な概念が「戦慄」である。³¹⁾

その超越した感覚をベースとする宗教論には、物と自己との間にある分裂を止揚する、神秘的な何かが前提される。彼の神学的考察は、自己との間の主観的な乖離が前提となっているのであり、逆に19世紀に深まった、そのような社会における人間の疎外、物と物との有機的な連関の消失についての問題意識がなければ、物によって構成される世界に、強烈な「恐れ」または「不安」というヌミノゼ的なものを見出す新鮮味はないだろう。

つまり「聖なるもの」が存在するというのは中世以来のヨーロッパ・キリスト教世界においては自明のことだったのであり、人の死と生を人間がコントロールできず、神意に委ねるより他はない時代であって、宗教的なものを心的現象として考察対象にすることはなかった。

既にアウグスティヌスの神学について述べたように、現世における個々の「物」が、有機的な精神の連関の中に組み込めない、位置づけられない、というのは、それ自体が霊的な「存在」への信仰から脱落しているということになりかねず、罪深き質的な性質を予想させる。ただし、人間の精神をはるかに凌駕するものへの畏怖を引き起こすとき、パラドキシカルではあるが、それが信仰の基盤にもなる。人間に対して、何ら意味関係が無いはずの物に、理知的には理解不可能なレベルでの、超越的・戦慄的なものを感じる時、それをもって宗教的であるとオットーは考える。プロテスタントの神学者であるが、その考察を宗教全般に広げている。

人間の世界に属するものであるはずなのに、同時にそこから逸脱している、そのようなヌミノゼなるものこそ、「聖なるもの」であるのだが、³²⁾それは、善と悪とどちらにも向かい得る。このヌミノゼ的なものは、悪魔的なもの・不気味なものとの根が同じであり、特に悪魔論の文脈で捉えられる時には、倫理的な観点からそれが邪悪なものであるのかどうなのか、が問題となる。実際に、オットーも、人間に対して脅威になりそう自然現

象をヌミノーゼの例に挙げており、人間の観点から邪悪なものと感じられることもあり得ると述べている。³³⁾

このような自己と物との間の超越的なまでの断絶によって生まれる感情をオットーは宗教的なものと見る。オットーにおいては、それを人が明瞭に意識することで、宗教的な感情を自覚する。

それに対して同じマールブルク大学で同僚だった時期もあるハイデガーは、主観と物との断絶について異なるイメージを持つ。物との関係を根拠に自己の主観を確定できない状況が想定され、その捉えどころの無さ、不可解さにこそ、反語的に存在が浮き上がってくる、という逆説性が特徴である。物と物の間に意味連関が見いだせず、馴染みなく居心地の悪い (Nicht-zuhause-sein) 不明瞭な状況を、unheimlich (不気味な) と呼ぶハイデガーの感覚は、³⁴⁾ 一見すると中世以来のキリスト教的な伝統に沿うものにも思われる。というのも、キリスト教的世界観から言えば、この世のすべての「物」は意味づけされねばならず、意味連関の中に置かれねばならない。それはプラトン、そしてアウグスティヌスの思想を引き継いだ中世のキリスト教神学の中に明瞭に表れる。

「物」を精神的連関の中で意味づけられない状況では、人間の身体を世界の中で意味づけできない。前述のように、アウグスティヌスに始まる中世キリスト教思想において、霊に向かうベクトルとは逆の、質的なものへのベクトルは悪魔的誘惑の結果なのであり、すなわち、意味づけされぬ不可解な世界であって、それを許容することは、背教的な思想ということになる。

ハイデガーの言う「不気味さ」が、日常性の中における意味連関の喪失に根差し、それを忌避するというのであれば、それは前述のように中世以来のキリスト教思想に通じてくる。もっとも彼は、日常の中に馴染みの悪さ、不気味さを感じることをむしろポジティブに捉え、より世間の公共性 (Öffentlichkeit) に馴染みを感じることを「頽落」と呼ぶ。³⁵⁾ Dasein (現存在) は unheimlich な不安の中に現れる、というのが彼の論旨である。

本論で「不気味なもの」(das Unheimliche) については、フロイトの論考を主に扱った。この場合にも、やはり自己と他者との間の関係の不明瞭性が問題となる。やはりハイデガーの場合と同じように vertraut か unvertraut かの関係の曖昧さが問題となっている。

前述のようにフロイトの考えでは同様に、unheimlichにも「馴染みのある」というニュアンスが内在していて、ある種の矛盾が含まれていた。³⁶⁾フロイトは「不気味なもの」の論考で、何かを不気味なものと感じる際、その原因はノイローゼ的なものと考えていて、その背景に、自分の意識から追いつき出されて無意識の領域に抑圧された性的な記憶を想定している。

フロイトは自身も体験した話として、同じ数字が何度も日常生活の中で目の前に現れて来ることの不気味さや、自分と全く同じ姿をした人物に出会ったことを述べている。³⁷⁾

それが幻想なのか現実なのか、彼が明記していないところに難しさがあるであろう。つまりそれが、精神障害的な理由付けのできるものであるのか、それとも、もっとオカルト的な内容の説明になってしまうのか、彼は明言していない。しかし、渡辺哲夫によれば、フロイトは弟子であったユングと異なり、オカルトを拒絶したという。³⁸⁾つまり、肉体が減じた後に、精神が単独で存在しうる、ということを否定した訳である。そうであるならば、フロイトは「不気味なもの」での、数字の偶然的な繰り返しや、自分とそっくりの人物に出会う現象を、オカルト的なものではなく、認識能力の歪み、精神障害的なものとしている、と考えるべきであろう。

同じことはドッベルゲンガーについても言える。つまり他者を見る際に、そこに自己を投影してしまっている。そのような「現象」は、無意識の領域に抑圧されている性感情を、「超自我」が自己監視してしまうからこそ生じる、ということになる。

6. 再び中世文学へー結びにかえて

フロイトの「不気味なもの」の論考は、人が遭遇する偶然の中に、抑圧された性感情に絡む何らかの出来事の痕跡を認めている。オカルト的な解釈を拒否するフロイトにとって、そのような偶然もまた精神病理的に説明をつけるべきものということになる。

既に述べたように中世文学の諸作品に見られる様々な偶然も、中世のスタンダードなキリスト教の考えによるならば、神の導きによってもたらされることになる。しかし、罪深き所業については悪魔の自由意志の範疇であり、『グレゴリウス』における、主人公の母にして妻となる女性の二度の過ちも、無知故の所業として、宗教的には辛うじて救済の可能性が残

されている。

グレゴリウスは身を海辺の岩に鎖で繋いで自ら懺悔の年月を過ごすのであり (Gr. 3088-3090), それでも十七年ものあいだ生きながらえるのは神の恩寵によってしか説明され得ない (Gr. 3137-3144)。グレゴリウスの母はオイディプスの母のように自ら命を絶つことはなく, グレゴリウスもオイディプスのように自らの両目をつぶすことはない。俗世と物質的なものから身を避けて, ひたすらに祈る (Gr. 2695-2770)。フロイトはオイディプスが目をつぶすことを去勢と同義と考えているが, それに類似した考えをとるならば, グレゴリウスは身を岩場に固定することで俗世を見ることができないように自らを罰したのだとも言えるであろう。

同時代の他の作品に目を転じれば, ヴォルフラムの『パルチヴァール』に登場する聖杯王アンフォルトスは愛欲のために決闘をし異教徒に下腹部 (heidruose, 479, 12「罌丸」) を刺されて (Parz. 479, 3-12), 永久に癒えることのない傷に毎日苦しみ続ける。グレゴリウスにしてもアンフォルトスにしても, 救いもたらされるまでの日々は絶望的で, そして, 俗世との交わりを断たれてしまう。それはフロイト的に言えば「去勢」されたと言っても良い状態であり, 仮死状態と呼んでも良いだろう。

アンフォルトス自身に何かオイディプス的な罪が描かれる訳ではないのであるが, 自らの旅立ちで母を悲しませ死に至らしめたパルチヴァールの罪を (隠者トレフリツェントによって明かされる。Parz. 476, 12-26), 聖杯城という非日常的な空間でそのドッベルゲンガーとして反映している, という読み筋はフロイトの発想に依拠するなら可能であろう。パルチヴァールの少年時代に描かれるマザー・コンプレックス的な母との濃密な生活は, フロイトが考える幼少期の母子間の愛を示す一例とも言えよう。

ドイツの中世文学解釈にフロイト的な読み筋を適応するのはあまり一般的ではない。文献学的な論拠で説明できる言説とは乖離する無意識の要因によって作品を解釈することへの忌避が一方ではあろう。とはいえ, 近年のバイロイトでのワーグナーの『パルシファル』の演出では, 主人公パルシファルと母親のヘルツェロイデがベッドの上で抱き合う演出がされている。(NHKで放送された2012年8月11日のバイロイトでの公演による。演出はシュテファン・ヘアハイム。第一幕の終わり近く, 幻想の中でキリストとアンフォルトスの苦しみ, そしてアンフォルトスとパルシファルの

苦しみが重ね合わされる場面で、腹部を刺されたアンフォルタスの傷は性の苦しみであることが暗示される。聖杯の力によりアンフォルタスが主と合一してゆく聖なるイメージは、バルシファルが死んだはずの母ヘルツェロイデにベッドに誘われて合一する、狂おしいイメージと重なり合う。ここには明らかにフロイト的なエディプス・コンプレックスを基にした作品解釈を見てとることができる。)

最後に『ニーベルンゲンの歌』でのクリエムヒルトとジーフリトとの偶然とも見える出会いと別れについても、フロイトの視点で考えてみよう。

フロイトは、人は近親者のように愛する人の死を無意識的に望んでいる、と述べていて、³⁹⁾ この考えを援用すれば、『ニーベルンゲンの歌』のクリエムヒルトの行動もまた、愛憎入り乱れた複雑なものになる。彼女は少女時代に自分が飼っている一羽の鷹が、二羽の鷲に引き裂かれて殺される夢を見て、それが将来の自分の愛する騎士であるのだと母から解釈を聞いて、愛を諦める (NI. Str. 13-17)。しかし、その彼女は、やがて自ら最愛の夫ジーフリトの弱点をハゲネに教えてしまう (NI. Str. 899-904)。

前述のように、それをクリエムヒルトの思慮の無さだと解釈することも可能だが、むしろ、愛ゆえに自ら殺したいという気持ちもあり得ぬではない。そのような読み筋は、筆者の知る限り、文献学的な立証に依拠するのを基本とする中世文学研究ではこれまでされてこなかった。しかし、フリッツ・ラングの映画『ジークフリート』では、ジークフリート (=ジーフリト) をハゲネに殺させたブリュンヒルト (=ブリュンヒルト) が、最後の場面でその亡骸に寄り添って息絶えるという演出がなされる。愛する者は自分で殺したい、という論理が可能であるならば、クリエムヒルトがジークフリートを殺してしまうという読み筋も否定できない。⁴⁰⁾

少女時代の夢 (鷹 = ジークフリートの死) がもしクリエムヒルトの願望であるならば、彼女の精神構造は少なからず複雑で、愛を忌避したいという願いは、フロイトの言う抑圧にも通じる。

しかも、自らの兄グンテルや親類のハゲネへの愛の潜在も完全には否定できまい。(鷹を殺す二羽の鷲はグンテルとハゲネを暗示している。) さらに、彼女は後に自分の弟であるギーゼルヘルとキスする夢を見る (NI. Str. 1393)。これを単なる肉親愛と片付けるのは無理があり、むしろ自らの良心に抑圧され無意識化された弟への性愛感情であろう。そのように読むな

らば、近年「クリエムヒルトの書」としての位置づけがほぼ固まりつつある『ニーベルンゲンの歌』の全体を通して漂う不気味なトーンは、性愛と殺意が入り混じった、彼女の暗い精神構造と連動していると解釈することも可能である。

註

- 1) Sigmund Freud: Das Unheimliche (1919). In: Freud-Studienausgabe, Band IV: Psychologische Schriften. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Stachey. Frankfurt am Main 1970, S.266.
- 2) Ebd.,S.244.
- 3) Ebd., S.245ff.
- 4) Ebd., S.254f.
- 5) Ebd., S.257ff.
- 6) ドッペルゲンガーに悪魔的なイメージが重なることのランクの示唆については以下を参照。Otto Rank (1914) : Der Doppelgänger, Leipzig/Wien/Zürich, 1925, S.85. (以下の邦訳も参照。オットー・ランク：『分身ードッペルゲンガー』[有内嘉宏訳] 人文書院, 1988年。) 彼はこの著作で、ドッペルゲンガーが死にもつながる自己愛によって生まれるもので、それは両性間の愛と対立的関係にあるとしている。もっともドッペルゲンガーは自己を死から守るものとして機能する矛盾した性質をもつ、ともランクは述べる。(S.116f.) ランクは文学におけるマザー・コンプレックスについてかなり特化して考察しているが、それについては以下を参照した。Otto Rank (1912) : Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens. Hrsg. v. Carl von Reifitz. Leipzig und Wien 1926.
- 7) Freud, ebd., S.258f. この箇所では、フロイトは、幼年期の(性的)欲望と自己批判の相克が不気味さを感じる精神病理的な原因であることを示唆している。
- 8) Ebd., S.266. フロイトは Phantasie vom Leben im Mutterleib (母胎内での生活の想像) という表現で、母親との一体感を表現している。エディプス・コンプレックスについては以下も参照した。Heise: Freud (2019), S. 76ff; Jean-Michel Quinodoz: Sigmund Freud. An Introduction. New York 2018, S. 35ff.

- 9) Ineke Hess: Selbstbetrachtung im Kontext höfischer Liebe. Dialogstruktur und Ich - Konstitution in Hartmanns von Aue, Berlin 2016, S.26, S.148. 『嘆き』のテキストは以下を参照。Hartmann von Aue: Die Klage. Hrsg. von Kurt Gärtner, Berlin/München/Boston 2015.
- 10) 中世における凄まじいばかりの異端審問については以下を参照。ポール・ケーラス：『悪魔の歴史』（船木裕訳）青土社 1994 年，308 頁-333 頁。
- 11) アウグスティヌスのプラトン受容については，リチャード・E・ルーベンス・タイン：『中世の覚醒 アリストテレス再発見から知の革命へ』（小沢千重子訳）紀伊國屋書店，2008 年，87-88 頁を参照。また，Vgl. Johannes Fried: Das Mittelalter. Geschichte und Kultur.München 2008, S.15f.
- 12) 悪魔の身体やその意味付けについて，註 10) に挙げたケーラスの著書以外にも，以下の書物から概説的な知識を得た。クロード・カプレール：『中世の妖怪，悪魔，奇跡』（幸田礼雅訳），新評論，1997 年。Rudolf Simek: Monster im Mittelalter, Köln 2015. また Wolfgang Metternich: Teufel, Geister und Dämonen. Das Unheimliche in der Kunst des Mittelalters, Darmstadt 2011.
- 13) 例えばアウグスティヌス：『神の国（五）』434-435 頁。アウグスティヌスの「妖怪」のイメージについて，カプレール前掲書，328-333 頁を参照。
- 14) 例えば，以下を参照。レスリー・フィードラー：『フリークス-秘められた自己神話とイメージ』（伊藤俊治・旦敬介・大場正明訳），青土社，1988 年，164 頁。ただし身体の外見が「標準的」ではない人々に対する差別や侮蔑は決して許されない。本論ではあくまで文化史的観点から過去の議論を取り上げて紹介しているが，筆者がその価値観を共有している訳ではない。
- 15) Christfried Tögel: Alles über Freud, Berlin 2019, S.27ff. フロイトが初期の頃（1891 年）に Elisabeth von R.（本名 Irena Weiß）という患者の足の痛みを引き起こすトラウマを見つける際に「自由連想法」を採用したことが述べられているが，これがフロイトの精神分析の転換点となったと Tögel は指摘する。
- 16) たとえば Haug はクレチアンの『ペルスヴァル』との比較から，ヴォルフラムの『バルチヴァール』においては，主人公に起因する親族・親類の死の罪科が彼の人生に与えた重みが強調され，神に対する反抗的な態度まで描かれ，宗教的な色彩が深まっていることを指摘する。そのうえで更に血縁

にあるガーヴェインや異母兄のフェイレフィースとの決闘を起こし、更に親族殺しを起こしそうになった際に、それを防いだのはただ偶然であるとした上で、その際に神が介入したと指摘する。(Er kämpft unwissentlich mit seinem Freund und Verwandten Gawan, und nur ein Zufall verhindert es, dass er ihn tötet, und er kämpft mit seinem Halbbruder Feirefiz, und wieder wäre es beinahe zu einem Verwandtenmord gekommen: hier ist es Gott selbst, der eingreift und dafür sorgt, dass im entscheidenden Augenblick Parzivals Schwert bricht.) Walter Haug: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tübingen 2003, S.174f.

- 17) ルーベンスティン：前掲書，86-87 頁および 182-183 頁参照。また偶然概念の本質をなす存在と非存在の微妙な関係についてのプラトンとアリストテレスの思想については以下を参照。立野清隆：『古代と中世の哲学』，世界書院，1983 年，110-113 頁（プラトン）および 142-158 頁（アリストテレス）。
- 18) 九鬼周造：『偶然性の問題』，岩波書店（東京），1935 年（1968 年第 8 刷）1-2 頁。
- 19) Bartsch 版のテキストで 902 節。なお，本論における中世文学作品に関しては，以下を参照した。『ニーベルンゲンの歌』については Das Nibelungenlied: hrsg. von Ursula Schulze, ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse, Stuttgart 2011 (Reclam). 『ニーベルンゲンの歌』の詩節の数え方は，近年，校訂者によって依拠する写本の違いから異なっているため，伝統的にスタンダードとなっている Bartsch の校訂の数え方に拠った。この他の，本論での中世文学作品の参照テキストは以下の通り。『トリスタン』については Gottfried von Straßburg: Tristan, Band 1-3, nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn, Stuttgart 1980 (Reclam). 『パルチヴァール』については Wolfram von Eschenbach: Parzival, Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok, Bd1/2, Stuttgart 2010 (Reclam). 『グレゴールウス』については Hartmann von Aue: Gregorius. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach der Ausgabe von Friedrich Neumann, Übertragung von Burghard Kippenberg, Nachwort von Hugo Kuhn, Stuttgart 1988 (Reclam).
- 20) 1180 年代にフェルデケに書かれた『エネアス物語』におけるように，中世

文学の愛はある種の異教的な趣のあるミンネの女神の外在的な作用による
ところが大きい、『ニーベルンゲンの歌』と『トリスタン』という13世紀
最初十年に成立した作品の革新的なところは、愛の発生とその成り行きに、
男女が自ら責任を負っているとも読める部分である。

- 21) それに関するアウグスティヌスの見解については以下を参照。アウグスティヌス：『神の国（五）』（服部英次郎、藤本雄三訳）岩波文庫1991年、369-370頁。
- 22) グレゴリウスの出生と成長における過ちが神学的な罪と言い切ることができない、ということについての様々な論証は、Christoph Cormeau und Wilhelm Störmer: Hartmann von Aue. Epoche-Werk-Wirkung. Nachdruck der zweiten, neubearbeiteten Auflage (1993). München 1998, S.115ff.
- 23) アウグスティヌス前掲書、同一箇所参照。
- 24) J.B. ラッセル：『サタン—初期キリスト教の伝統』（野村美紀子訳）教文館、1987年、8-9頁および82-83頁。
- 25) Freud, ebd., S.266.
- 26) ジョットについては以下を参照。『世界美術大全集 第10巻 ゴシック2』小学館、1994年。このうち森田義之の解説（87-102頁）はジョットの先進性を強調するが、ジョットの影響を受けた画家たち（ジョッテスキ）についての石原宏の解説（103-116頁）では、ジョットの絵はフィレンツェの先進的な感覚を持つ上層階級に人気を博したものの、一般大衆はより（伝統的で）通俗的なものを好んだという（112頁）。ルネサンス的合理性よりも中世的な宗教性がまだ強かったことが伺われる。
- 27) 以下の解説を参照。Charles de Tolnay: Das Gesamtwerk. Hieronymus Bosch. Übersetzt von Leopold Voelker, Eltville am Rhein, 1989, S.112ff. また悪魔学の文脈でボスに言及しているものとしては、カプレール前掲書、400頁を参照。
- 28) アルチンボルドの全体的な情報については以下を参照。国立西洋美術館『アルチンボルド展』（図録）、2017年。またアルチンボルドが後の静物画の先駆者として見られ得る、という考えについては、同図録の183-186頁を参照。
- 29) スピノザについての全体的な理解のために以下の著作を参照した。國分功一郎：『スピノザ—読む人の肖像』、岩波新書、2022年。
- 30) Rank (1914), S.87f. ランク前掲書、90-91頁。
- 31) Rudolf Otto: Das Heilige, München 1963, 14ff. 同書については、以下の邦訳も

適宜参照した。オットー『聖なるもの』久松訳、岩波文庫、2010年。

- 32) Otto, S.19.
- 33) Otto, Ebd.
- 34) Martin Heidegger: Sein und Zeit (19. Aufl., unveränd. Nachdruck d. 15. Aufl.). Tübingen 2006, S. 188f. 以下の岩波文庫の日本語訳も適宜参照した。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年。またハイデガーの思想全般について以下を参照。竹田青嗣:『ハイデガー入門』講談社学術文庫, 2017年。
- 35) ハイデガーは、公共性というものの居心地の良さに頹落的に逃避することは、現存在に被投的に内在し、その人自身にまさに内在しつつ、委ねられている世界内存在としての性質に存する不気味さから逃げることなのだ、と書いている。(Die verfallende Zuflucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzu Hause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt. SZ, S.189) それは人との関わり、具体的な日常における「不気味さ」から解放されて、世を志向することに居心地の良さを感じる態度であるが、それを彼は評価していない。ハイデガーにとって「不気味さ」と「不安」は存在を知るために必要だからである。
- 36) Freud, ebd., S.264.
- 37) Freud, ebd., S.259ff.
- 38) 渡辺哲夫:『フロイトとベルクソン』岩波書店 2012年, 48-49頁。
- 39) フロイト:『人はなぜ戦争をするのか エロスとタナトス』(中山元訳) 光文社古典新訳文庫 2008年, 93-94頁。
- 40) Mary Marschall Campbell: Why Siegfried has to die. Gender, violence, and the social order in the Nibelungenlied. In: Gender bonds, gender binds. Walther de Gruyter, Berlin/Boston, 2021. Campbell は、フェミニズムの視点から、『ニーベルンゲンの歌』をクリエムヒルトによる男性中心社会に対する反抗という観点から解釈していて、その際には、フロイト精神分析的な見方を援用している。Campbell は、暴力を振るう主体を「男性」、振るわれる客体を「女性」と定義する (p.52-55)。例えば「去勢された」ニベルンゲ族の状況と、そのような女性化された小人族をジーフリトが征服した様子が述べられる

(p.57)。竜を退治したこともジーフリトが男性性をよく示したエピソードで (p.58), しかし結局, ジーフリトはクリエムヒルトの女性性に屈したという (p.65, p.68)。ジーフリトの背中 of 急所は「愛の木」である菩提樹の葉によってできたものであり, 女性性が彼の体に及ぼされ, 更に, ペニスを象徴する槍でハゲネに突かれて死ぬ, という帰結が見られると Campbell は主張する。ジーフリトは女性性を身にまとい「去勢」された, という説明はフロイト精神分析的と呼べるだろう。つまり, 王国の後継者として父の存在を強く意識するジーフリトの心にはマザーコンプレックスが隠れており, だからこそハゲネというドッペルゲンガーに自らの槍で刺され女性化する (= 去勢される) という超自我の働きが暗示される, と深読みできるからである。