

日 本 独 文 学 会 研 究 叢 書 1 6 4

〈死を超えるもの〉をめぐる想像力

—近現代ドイツ語圏文学における「不死性」の問題圏—

由比 俊行 編

一般社団法人日本独文学会

Studienreihe der Japanischen Gesellschaft für Germanistik 164

Über den Tod hinaus
Problematiken der Unsterblichkeit

Herausgegeben
von
Toshiyuki YUI

JGG Tokyo

本叢書は、春季・秋季研究発表会におけるシンポジウムの記録のため、日本独文学会が（2017 年以降は学会ホームページにおいて）発表の場を提供しているものです。叢書の編集は、学会編集委員等による査読制をとらず、各編集責任者に完全に任されています。

Mit der Studienreihe (SrJGG) bietet die Japanische Gesellschaft für Germanistik den einzelnen Veranstaltern der Symposien in den Frühlings- und Herbsttagungen die Möglichkeit, die Beiträge und die Diskussionsinhalte der Symposien zu dokumentieren und (seit 2017 im Internet) zu publizieren. Die Artikel sind nicht von der JGG-Redaktion peer reviewed, sondern werden ausschließlich vom jeweiligen Herausgeber wissenschaftlich-redaktionell zusammengestellt.

目次

まえがき	1
演出される不死性	
— ゲーテ『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』における 自己形成と死の関係 —	 由比 俊行 3
死を抱えて生きる	
— シュトルムの『告白』(1887)における生の変容 —	 藤原 美沙 14
亡霊としての不死なるもの	
— フロイトの『夢解釈』における死者の記憶について —	 熊谷 哲哉 29
原子力時代における不死論	
— ギュンター・アンダーズ『時代遅れの人間』の読解 —	 宇和川 雄 42
「生き延びる」から「生き続ける」へ	
— エルフリーデ・イエリネク「女性の非-犠牲者」における不-死の実践 —	 福岡 麻子 58
「不死」なるヴァンパイアという〈ホモ・サケル〉的形象	
— セルビア二大事件の死体と『ドラキュラ』における Un-dead にまつわる〈権力〉の再考 —	 山下 大地 71
あとがき	86

Inhalt

Vorwort	1
Toshiyuki YUI	
Inszenierte Unsterblichkeit	
Zum Verhältnis zwischen Bildung und Tod	
in Goethes <i>Wilhelm Meisters Lehrjahre</i>	3
Misa FUJIWARA	
Den Tod in sich tragen	
Die Verwandlung des Lebens in Theodor Storms <i>Ein Bekenntnis</i> (1887)	14
Tetsuya KUMAGAI	
Das Unsterbliche als Revenant	
Über die Erinnerung an die Toten in Freuds <i>Traumdeutung</i>	29
Yu UWAGAWA	
Unsterblichkeit im Atomzeitalter	
Zur Lektüre von Günther Anders' <i>Die Antiquiertheit des Menschen</i>	42
Asako FUKUOKA	
Vom Überleben zum Weiterleben	
Zur Praxis des Nicht-Sterbens in Elfriede Jelineks <i>Das weibliche Nicht-Opfer</i>	58
Daichi YAMASHITA	
Der 'untote' Vampir als <i>Homo Sacer</i>	
Eine Analyse der serbischen Vampirfälle und des "Un-dead" in <i>Dracula</i>	71
Nachwort	86

まえがき

本書は、2025 年の日本独文学会秋季研究発表会（関西学院大学）におけるシンポジウム「〈死を超えるもの〉をめぐる想像力 — 近現代ドイツ語圏文学における「不死性」の問題圏 —」の成果をまとめたものである。

*

人間の生と死を取り巻く状況はいま大きく変わりつつあるように見える。生命科学やデジタル技術の飛躍的发展にともなって、今日では「身体的不死」や「人格の複製」といった主題が現実味をもって語られるようになった。蘇生技術によって人工的に生命を維持される身体、死後も永続的に保存され続ける画像や言葉、AIによって再生される声や人格——「技術による不死」という現象を前に、近代以降なかば自明視されてきた「有限な個」の観念に基づく死生観が大きく揺らいでいるのだ。

とはいえ、こうした状況が突きつけているのは、必ずしもまったく新しい問題というわけではないだろう。むしろ今日の技術的な不死性の拡大は、古くから人間が繰り返してきた〈死を超えるもの〉を思い描くという営みにそもそも内在していた諸問題を、あらためて顕在化させたと言えるのではないだろうか。

魂的不死、死後の蘇り、名声や作品をつうじた後世への継承、自己の記録化と再生——こうした〈死を超えるもの〉の表象はつねに、死すべき存在である人間が、みずからの生と死をどのように意味づけるのかという問いと深く結びついてきた。そしてそれは同時に、誰を記憶にとどめ、誰を消去するのか、誰の視点から誰のために想起し語り継ぐのか、といった倫理的・社会的・政治的な問題とも切り離すことができない。〈死を超えるもの〉のイメージには、生と死に対するそれぞれの時代の自己理解と葛藤とが、さまざまなかたちで映し出されているのである。

私たちのシンポジウムは、以上のような観点から、文学にあらわれた〈死を超えるもの〉をめぐる表現にあらためて光を当てる試みだった。近現代ドイツ語圏文学に描かれた「不死性 (Unsterblichkeit)」の表現を手がかりに、それぞれの時代の作家や思想家が人間の生と死にいかなる意味を与えようとしてきたのかを検討し、その多様な死生観を文化的・歴史的背景とともに浮かび上がらせることを目指した。

本書には、シンポジウムでの発表原稿をもとに執筆された 5 名のパネリストの論稿と、シンポジウムでコメンテーターとして論点の整理・総括を担当した山下（森口）大地氏による論稿の計 6 本の論文を収録した。ゲーテ (1749-1832) の長編小説『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』(1795/96) を取り上げる由比論文

では、『修業時代』における「自己形成 (Bildung)」の理念と不死の観念との関係性を考察する。藤原論文は、シュトルム (1817-1888) のノヴェレ『告白』(1887) を扱い、「死を内在化した生」のありようを検討する。熊谷論文では、フロイト (1856-1939) の『夢解釈』(1900) において、身近な死者が登場する夢がいかなる意味を持つのかを考察する。宇和川論文では、ギュンター・アンダース (1902-1992) の『時代遅れの人間』(1956) を手がかりに、第二次世界大戦後の「原子力時代」における不死論の射程について検討する。エルフリーデ・イエリネク (1946-) の「女性の非-犠牲者」(2004) を取り上げる福岡論文では、巨大な厄災の生存者の経験と証言を「受け取る」ための文学実践について考察する。そして山下 (森口) 論文では、アガンベンが打ち出した「ホモ・サケル」の概念を手がかりに、「生きながらにして死んでいる」という特性を付与されるヴァンパイア形象と、それを取り巻く人間たちのあいだの権力関係を浮き彫りにする。

巻末には、シンポジウム参加者とのあいだで交わされたディスカッションの記録の一部をまとめた。さまざまな観点から示唆に富むご意見やご指摘をくださった参加者の方々に、この場を借りて心よりお礼申し上げる。

2026 年 5 月 20 日 由比 俊行

※ 本研究は JSPS 科研費 JP23K00441 による共同研究の成果である。

演出される不死性
— ゲーテ『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』における
自己形成と死の関係 —

由比 俊行

1. はじめに

人はみな確実に死を迎えるが、にもかかわらず、自分の死をそれとして経験した者は誰一人存在しない。不可避であると同時に不可知な出来事としての死——この「死のパラドックス」¹ は古来、〈死を超えるもの〉をめぐる人間の想像力を刺激し、多種多様な不死の観念を生み出してきた。そうした不死の観念の歴史的変遷について、ひとつの見取り図を提示したのが、たとえばハンナ・アーレントである。アーレントによれば、古代ギリシア・ローマにおいては、人間を取り巻く世界こそが不死であって、死すべき存在である人間は、その世界にみずからの偉業を刻み込み、不滅の名声を得ることによってはじめて不死性に参与できると考えられた。だが、個人の魂の救済を説くキリスト教が普及して以降、不死性は「魂の不死」というかたちで、ひとりひとりの人間に内面化される。「古代的信仰に応じて世界の不滅性が成り立っていたところに、今や人間的生の不死性が現れ出てきた」のである。²

しかし、このキリスト教的な不死の観念もまた、近代においては揺らぎ始める。宗教的に約束された魂の不死がもはや自明の前提ではなくなったとき、人はいかにして死と向き合い、どこに〈死を超えるもの〉を見ようとしてきたのか。本論文は、ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代 *Wilhelm Meisters Lehrjahre*』（1795/1796、以下『修業時代』）³ における「自己形成（Bildung）」の理念を手が

本論文はシンポジウム「〈死を超えるもの〉をめぐる想像力——近現代ドイツ語圏文学における「不死性」の問題圏」（日本独文学会秋季研究発表会、2025年10月19日）の第一発表「演出される不死性——ゲーテ『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』における自己形成と死の関係」の原稿に、加筆・修正を加えたものである。また、本論文は JSPS 科研費 JP23K00441 の助成を受けた研究成果の一部である。

¹ スティーヴン・ケイヴ（柴田裕之訳）：「不死」の講義——「永遠の命」への本能的欲求が、人類をどう進化させたのか？（日経 BP）2021, 31 頁。ケイヴは同書において、この「死のパラドックス」を解消すべくさまざまな「不死のシナリオ」が生み出されたとし、それらを「〈生き残り〉シナリオ」、「〈蘇り〉シナリオ」、「〈霊魂〉シナリオ」、「〈遺産〉シナリオ」の四つに大別して論じている。

² Hannah Arendt: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1960, S. 308; ハンナ・アーレント（森一郎訳）：活動的生（みすず書房）2015, 410 頁。

³ Johann Wolfgang Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In: Ders.: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*

かりに、この問いの一端を明らかにしようとする試みである。

2. 「過去の広間」における不死性の演出

一般に教養小説 (Bildungsroman) の典型と見なされるゲーテの『修業時代』では、市民階級出身の青年ヴィルヘルムが、演劇の世界、貴族の世界を経巡ったのち、自身の自己形成のプロセスを陰ながら導いてきた「塔の結社」のメンバーに加わり、新たな門出を迎えるまでの過程が描かれる。ひとりひとりの人間が自己の才能・能力を開花させつつ、同時に社会にとっても有用な一員となること——塔の結社が目指す自己形成のあり方には、成立しつつある近代市民社会における個人の理想像が色濃く投影されていると言ってよいだろう。個人の自己実現と社会的秩序との調和を目指すその理念は、一見するときわめて穏当かつ健全なものに映る。しかし興味深いのは、この一見健全な理念を掲げる結社をめぐる描写に、どこか不可解で不自然な気配が漂っているということだ。その端的な例が、『修業時代』最終巻に登場する「過去の広間 (der Saal der Vergangenheit)」の描写である。

「過去の広間」は、結社の創設者的存在で、現在の中心人物ロターリオの「大叔父 (Oheim)」によって建設された空間である。多様な芸術的装飾が一定の秩序にしたがって調和的に配置されたこの広間は、「足を踏み入れた誰もが、渾然一体となった芸術をとおして、人間とは何であるか、そして何でありうるのかをはじめて体験し、自分が高められたと感じる」⁴ ように設計されているという。さらにその壁面には、広間をぐるりと取り囲むように、人間のさまざまな成長段階を生き生きと描いた一連の絵画が配されており、広間全体が、「人間が生まれながらに身につけている性向や能力には、不必要なものや利用されないものは何ひとつない」⁵ というメッセージによって満たされている。つまりこの広間は、結社の自己形成の理念を芸術的に体現した空間であり、いわば自己形成の殿堂とも言うべき場所なのだ。

しかし見逃せないのは、この広間が、そもそも大叔父の「墓所」として建設されているという点である。本来は死者のための空間であるにもかかわらず、この広間をめぐる描写のなかでは、墓所としての性格が奇妙に後景化されている。たとえば、大叔父の死後、その館を受け継いだナターリエが、ヴィルヘルムを「過去の広間」へといざなう場面は次のように描かれる。

in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. Bd. 7. München (C. H. Beck) 1981 (16. Aufl. 2015). 以下、『修業時代』からの引用はすべてこの版に拠り、引用箇所は略記号 HA 7 と頁数によって示す。なお、引用の訳出に際しては、前田敬作・今村孝訳：ゲーテ全集第 7 巻（潮出版社）2013 を参照し、文脈に応じて適宜訳文を改めた。

⁴ HA 7, S. 540.

⁵ Ebd.

彼女（ナターリエ）は広い廊下を歩いて彼をひとつの戸口へと案内した。その戸口の前には花崗岩でできたスフィンクスが2体置かれていた。戸口そのものはエジプト風に上部が下部よりもやや狭くなっていて、青銅の扉は、その向こうに厳粛な、それどころかぞっとするような光景が待ち受けているのではないかと思わせた。そのため、芸術と生命（Kunst und Leben）が死と墓（Tod und Grab）を思い起こさせるものをことごとく止揚した（aufheben）広間に足を踏み入れ、当初の予想が跡形もなく消え去って、このうえなく清浄な晴れやかさに包まれたとき、ヴィルヘルムは何と心地よい驚きを感じたことだろう。⁶

「否定・廃棄」と同時に「保存」の意味をあわせ持つ動詞 „aufheben“ が示唆するように、「死と墓を思い起こさせるもの」は決して消えて無くなったわけではない。実際、大叔父の葬儀はこの広間で執り行われたとされ、彼の遺体を収めた石棺もこの広間に安置されている。にもかかわらず、これら「死と墓を思い起こさせるもの」は、ここではそれとしては知覚されず、ほとんど「博物館の展示品（Museumsstück）」⁷ のようなものとして、美的鑑賞の対象となっている。芸術が生み出す生の仮象によって死の気配が不可視化され、墓所そのものが〈生の空間〉であるかのように演出されているのである。

塔の結社によるこのような死の不可視化の試みはさらに、この広間で急死したミニヨンの遺体の扱いをめぐる、より露骨なかたちで描き出されている。ミニヨンの遺体に駆け寄ろうとするヴィルヘルムに向かって、結社のメンバーである医師はこう告げる。

この哀れな亡骸から離れてください、そしてどうか私に、技術のおよぶ限り、この不思議な存在の抜け殻をしばらく永らえさせることをお許しください。肉体に防腐処理を施すだけでなく、生き生きとした外観（ein lebendiges Ansehn）をも保持する素晴らしい技術（die schöne Kunst）を、この愛しき被造物にただちに適用したいのです。⁸

芸術による死の不可視化と技術・医術による遺体の防腐処理——「過去の広間」をめぐる描写からは、ともに „Kunst“ の語で呼ばれる芸術と技術の力を総動員し

⁶ Ebd., S. 539f.

⁷ Hannelore Schlaffer: *Wilhelm Meister. Das Ende der Kunst und die Wiederkehr des Mythos*. Sonderausg. Stuttgart (J. B. Metzler) 1989, S. 66.

⁸ HA 7, S. 545.

て、人為的に不死性を演出しようとする塔の結社のありようが浮かび上がってくる。しかし、そもそもなぜ彼らは、これほどまでに死を遠ざけ、不死性を演出しなければならないのだろうか？ そして、このような不死性の演出は、彼らが掲げる自己形成の理念とどのように関わっているのだろうか？ 以下では、この問いを手がかりに、『修業時代』に描かれた自己形成の理念に内在する問題性について考察したい。

3. 塔の結社における自己形成

まずは、塔の結社が掲げる自己形成の理念がどのようなものなのかを、主人公ヴィルヘルムの歩みに即して簡単に確認しておこう。

『修業時代』前半において、若き日のヴィルヘルムが目指していたのは、自身の可能性のすべてをあますところなく実現させるような自己形成、いわば全人格的な自己形成だった。幼少期からの友人ヴェルナーに宛てた手紙のなかで、ヴィルヘルムはこう述べている。

ひと言で言うと、僕自身をあるがままの姿であますところなく形成していくこと、それがおぼろげながらも、若いときからの僕の願いであり、目論見だった。⁹

ヴィルヘルムは、まず演劇の世界にこの理想の実現の場を求めるが、そこで彼は思い描いていた理想とはほど遠い演劇一座の現実を思い知る。やがて幻滅とともに演劇の道を断念した彼は、みずからの自己形成の夢そのものを問い直さざるをえなくなる。とはいえこの挫折は、ヴィルヘルムの歩みを見守り続けてきた塔の結社にとっては、いわばあらかじめ織り込み済みの挫折でもあった。というのも、彼らにとっては、放浪や錯誤をつうじて自分の限界や誤りと向き合うこともまた、自己形成の重要な契機だからである。演劇仲間と過ごした時間の虚しさを思い、「底知れぬ空虚をのぞきこんでいるような気がする」¹⁰ と語るヴィルヘルムに対して、結社のあるメンバーはこう述べている。

私たちが会えることはすべて、何かしらの痕跡を残すものです。すべてのことが、気づかぬうちに、私たちの自己形成に役立っているのです。¹¹

もともと、塔の結社は、ヴィルヘルムに対して、従来理想をそのまま追求す

⁹ Ebd., S. 290.

¹⁰ Ebd., S. 422.

¹¹ Ebd.

ることを勧めるわけではない。むしろ彼らは、この挫折を契機として、自己の可能性の実現を無制限に追い求めるような自己形成のあり方に修正を迫る。この転機に際して、彼に新たな道を指し示すのが、塔の結社のメンバーであるヤルノの言葉である。

これから始めて世に出ようとする人が、自分を高く評価したり、多くの長所を身につけようと考えたり、できることを何でもやろうとしたりするのは良いことですよ。けれども、自己形成がある段階に達したら、今度は他者のために生き、果たすべき義務にかなった活動に没頭するために、より大きな集団のなかに溶けこむことを学ぶことが役に立ちます。人はそのときはじめて自分自身を知るのです。というのも、人々のなかで行動するということは、実のところ、我々を他者と比較するということなのですから。¹²

ヤルノが語るように、彼ら結社の掲げる自己形成にとって重要なのは、もはや「私」という個の完成ではない。求められるのはむしろ、自己を制限すること、共同体のなかでみずからにふさわしい役割を認識し、その範囲内での活動に専念することなのだ。

ヤルノの言葉は、一見すると、青年期の青臭い理想から離れ、より地に足の着いた現実的な生き方への転換を促す処世訓のようにも感じられる。だが、結社の自己形成理念は、そのような実践的助言に尽きるものではない。小説の終盤、ヴィルヘルムがその「修業時代」を終えた証として結社から手渡される「修業証書 (Lehrbrief)」には、ヤルノの言葉の背景をなす、結社の壮大な自己形成の構想が示されている。

すべての人間が集まってこそ人類となり、すべての力が結集されてこそ世界が成り立つ。[...] もっとも素朴で動物的な手仕事の本能からもっとも精神性の高い芸術の至高の営みにいたるまで、幼子のたどたどしいおしゃべりや歓声から雄弁家や歌びとの絶妙な表現にいたるまで、少年たちのはじめての取っ組み合いから国家を維持したり征服したりするほどの途方もない規模の企てにいたるまで、ほんのかすかな好意や束の間の愛情からもっとも激しい情熱やこの上なく誠実な結びつきにいたるまで、[...] これらすべてが、そしてはるかに多くのものが人間には宿っており、それらは十分に形成されなければならない。だが、それは一人の人間にではなく、多くの人間に宿っている。

¹² Ebd., S. 493.

どの資質も重要で、発展させなければならない。美だけを育てる者もあれば、有用性のみを追う者もあるが、両者が結び合わさってはじめて一個の人間ができあがる。¹³

ここでは、個人の自己形成が、共同体全体、ひいては人類全体の発展・成長プロセスの一部として位置づけられている。引用の最後に言及される「一個の人間 (ein Mensch)」とは、もはや一個人のことではなく、「類」としての「人間」の理想を指すと考えてよいだろう。個の可能性の最大化を追求するのではなく、類としての発展のために個の能力の最適化を図ること。これが塔の結社が掲げる自己形成理念の基本的な方向性なのである。

4. 自己制限の教えと死の不可視化

以上に見てきたように、塔の結社の理念は、一見きわめて堅実でありながら、個人の自己形成を人類全体の形成史の一部に位置づけるという、遠大なパースペクティブの上に成り立っている。壮大な構想と实际的な倫理が共存している点が、結社の理念の特徴だと言えるだろう。

しかし、詳しく検討してみると、結社の説く自己制限の教えには、たんなる成長への促しとは異なる側面が見えてくる。というのも、ヤルノの言葉にあるように、より大きな集団に「溶けこみ (sich verlieren)」、そこでの義務に即した活動に「没頭する (seiner selbst vergessen)」とは、文字通りに受け取れば、集団のなかで「自分を失くし」、「自分を忘れる」ことでもあるからだ。つまり、この自己制限の勧めは、「自己忘却」の勧めとしての一面をあわせ持っているのである。

では、結社が自己制限＝自己忘却を推奨するのはなぜなのか。結論を先取りすれば、それは、自己を過剰に意識し続けることが、やがてみずからの有限性の自覚——すなわち死の意識——に行き当たってしまうからではないだろうか。「私」という個のレベルでの自己形成だけを追求し続ければ、いずれは死の訪れによってその形成が不本意なかたちで断ち切られる可能性を意識せざるをえないだろう。このような死の意識へのとらわれは、そこまで積み重ねてきた自己形成の営みを徒労と感じさせ、自己形成の意味そのものを空洞化させかねない。そのような虚無感に陥るのを回避するための方途が、自己制限＝自己忘却の教えであり、また結社が強調する「活動的生 (das tätige Leben)」の理念だったのではないだろうか。

たとえば結社の医師は、「人間にとって不幸というのはたったひとつしかありません。それは、活動的生に何の影響も及ぼさない、それどころか活動的生から

¹³ Ebd., S. 552.

人を引き離してしまうような観念に取りつかれることです」¹⁴ と述べているが、それは裏を返せば、絶えず活動に打ち込んでいれば、そのような不幸な観念から逃れることができるということでもあるだろう。¹⁵ こうしてみると、塔の結社が掲げる壮大な自己形成の理念そのものが、死の意識を視界から遠ざけるための大がかりな仕掛けであったようにも見えてくる。自己形成と死の関係という観点から見れば、結社の理念が死を不可視化するさまざまな演出を生み出したというより、むしろ死から目を逸らし、忘却するために組み上げられたプログラムこそが、彼らの自己形成の理念だったと考えることもできるのである。

では、結社の理念に見られるこのような死の忘却への志向性は、いったいどこから生じてきたものなのか。その起源を考える手がかりとして、『修業時代』に挿入されたもうひとつの自己形成の物語、「美しき魂の告白」に目を向けてみたい。¹⁶

5. 死の意識を媒介にした自己形成

『修業時代』第6巻として収録された「美しき魂の告白 (Bekenntnisse einer schönen Seele)」は、塔の結社の中心メンバーであるロターリオやその妹ナターリエの伯母にあたる女性を書き遺した手記という体裁を取っている。そこでは、この女性の幼少期からの信仰体験と自己形成の物語が語られているのだが、何よりも特徴的なのは、この自己形成が——塔の結社のそれとは対照的に——死の意識を媒介として成り立っているという点である。

手記は次のような言葉で始まっている。

8 歳になるまで、私はほんとうに元気な子供でしたが、その頃のことは生まれた日のことと同じくらい、ほとんど思い出すことができません。8 歳になって間もなく、私は咯血しました。そしてそのとき、私の魂はまるごと感情

¹⁴ Ebd., S. 348.

¹⁵ このような考え方は、たとえば堅琴弾きの老人に対する塔の結社の対応にもよくあらわれている。罪の意識にさいなまれ、精神錯乱の兆候を示した堅琴弾きは、結社と関わりのあるとある牧師のもとで「治療」を受けることになるが、その「治療」の要諦とは、毎日決められた日課——毎朝決まった時間に起床し、子供たちに堅琴を教え、畑仕事や庭仕事に精を出す——に従って活動的な生活を送ることにほかならない。「活動的な生は実にさまざまな出来事を引き起こしますから、そのうち彼も、どのような疑念もただはたらきかけることをつうじてしか取り払うことができない、と感じてくれるはずです」(HA 7, S. 347) というのがこの牧師の持論である。

¹⁶ 「美しき魂の告白」をヴィルヘルムの物語と並ぶもうひとつの自己形成の物語と捉える見方については、以下の文献を参照。Helmut Ammerlahn: *Imagination und Wahrheit. Goethes Künstler-Bildungsroman »Wilhelm Meisters Lehrjahre«*. Struktur, Symbolik, Poetologie. Würzburg (Königshausen und Neumann) 2003, bes. S. 211-230; Julia Schöll: Bekenntnisse des Ich. Zum Entwurf des Subjekts in Goethes doppeltem Bildungsroman »Wilhelm Meisters Lehrjahre«. In: *Goethe-Jahrbuch* 125 (2008), S. 38-50.

と記憶になったのです。[…] 辛抱強く耐えた9か月に及ぶ病床生活の間に、私の考え方全体の基礎ができたように思います。このとき、私の精神が独自の仕方で発展していくための最初の支えが与えられたのです。¹⁷

「美しき魂」は、咯血によって余儀なくされた病床生活が「私の考え方全体の基礎」を作ったと述べる。病による生命の危機、間近に死を感じる経験が、彼女の自己意識を芽生えさせ、自己省察の契機となっているのである。

その後彼女は、貴族の女性としての教育を受け、社交界にも身を置き、恋愛や婚約も経験する。しかし、人生の節目が訪れるたびに世俗世界から距離を取り、彼女は内面世界への沈潜の度合いを深めていく。神との内なる対話をつうじて自己を見つめ、死後に来るべき神との合一を目指して道徳的修練を積み重ねる——そんな内面的な営みこそが、彼女にとって何にも代えがたい価値を帯びるようになる。

私は健康がすぐれなかったので静かに暮らしていました。そして、穏やかな生活を送っている限りは、比較的安定した状態にありました。私は死を恐れませんでしたし、むしろ死を願ってさえいました。しかし、その静けさのなかで私は、神が私に、自分の魂を探り、ますます神に近づくための時間を与えてくださっていると感じ取っていたのです。¹⁸

やがて再び体調を崩し、療養生活を余儀なくされた彼女は、ほどなく訪れるであろう死の予感のなかで、次のような確信に至る。

私の魂は身体を、まるで衣服か何かのように、自分とは無縁のものとして見ていました。魂は過ぎ去った時間や出来事の数々を異様なほど生き生きと思い浮べ、そこから、このあとに続くであろうことを感じていました。これらの時間はすべて過ぎ去った。これからやって来るものもまた過ぎ去るだろう。身体は衣服のように朽ちていくだろう。けれど私は、よく知っているこの私は、私はあり続ける。¹⁹

ここには、自己の有限性を自覚し、死を意識することが、自己の不滅性に対する内的確信をもたらすという構造が明瞭にあらわれている。自身の死を見つめる

¹⁷ HA 7, S. 358.

¹⁸ Ebd., S. 415.

¹⁹ Ebd.

ことによって、死を超えた先にある、永遠の神に連なる「私」を見出すこと——これが、「美しき魂」が体現する、死の意識を媒介にした宗教的自己形成のあり方なのである。

6. おわりに

塔の結社における自己形成の理念と「美しき魂の告白」に描かれた宗教的自己形成とが、きわめて対照的な性格を持つことは言うまでもないだろう。すでに見たように、「美しき魂の告白」における宗教的自己形成とは、つまるところ、神に至るための自己形成だった。しかし、塔の結社の人々は神に至ろうとは考えない。なぜなら、彼らは人間そのもののうちにある種の「神性」を見出しているからだ。²⁰ 塔の結社の祖である大叔父は次のように言っている。

世界の創造主がみずからその被造物の姿になって、被造物と同じようにしばらくの間この世界におられた——もしもこれがありうることだと考えられるのなら、私たちはこの被造物を限りなく完全なものだと思わざるをえないだろう。創造主はその被造物とかくも親密に一体となることができたのだから。つまり人間という概念には神性という概念と矛盾するものは何もないにちがいない […]。²¹

人間の力に「神性」を見る彼らにとって、人間はもはやたんなる被造物ではない。むしろ人間は、理性の力によって世界という素材を加工し、秩序づける創造者であり、いわば「地上の神」²² なのだ。彼らにとっては、この地上における活動をつうじて世界にはたらきかけ続けることこそが、自己形成の根幹をなすのである。²³ それゆえ、結社の人々は、「美しき魂」の宗教的自己形成を、その精神の

²⁰ Vgl. Karlheinz Gradl: *Säkularisierung und Bildung. Eine Studie zu Goethes Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre“*. Frankfurt a. M. (Peter Lang) 1985, S. 54; Monika Fick: *Das Scheitern des Genius. Mignon und die Symbolik der Liebesgeschichten in Wilhelm Meisters Lehrjahren*. Würzburg (Königshausen und Neumann) 1987, S. 194f.

²¹ HA 7, S. 404.

²² Ebd., S. 71.

²³ 大叔父によれば、この不断の活動をつうじた自己形成の原動力となるのが、人間の内奥に宿る神的な「創造力 (schöpferische Kraft)」である。「人間を人間たらしめる最大の特性とは、状況をできる限り自ら規定し、状況にはできる限り規定されないということだろう。私たちの前には世界全体が、ちょうど建築家の前に広がる巨大な石切り場のように横たわっている。そして建築家は、この偶然にできた自然の石塊から、自分の精神のうちに生まれた原像を、最大限の経済性・合目的性・堅牢性をもって組み上げてこそ建築家の名に値するのだ。我々の外部にあるものはすべてたんなる素材にすぎない。それどころか、我々自身にそなわっているものだってみな素材にすぎないと言っていいだろう。だが我々の内奥には、あるべきものを創り出す創造力が宿っている。そしてその力は、それを外部においてであれ、自己自身

高潔さゆえに讃えはしても、みずからの実践のモデルとして共有しようとはしない。むしろ、その極度に内面的で静的な生のあり方に対しては、彼らの重視する「活動的生」を潜在的に脅かすものとして、意識的に距離を取ろうとする。実際、大叔父は、ロターリオやナターリエを伯母である「美しき魂」から遠ざけ、彼らのあいだに直接的な交流が生まれることを回避させているのである。²⁴

しかし見逃せないのは、このように「美しき魂」の宗教的自己形成から距離を取り、自らの理念とは異なるものとして一線を画したことによって、塔の結社の人々は、死を超越的な秩序のなかに位置づけ、意味づけるための契機をも手放してしまったという点である。

「美しき魂」にとって、死はたんなる生の終わりでも、恐れるべきものでもなく、神へ至るための「通路」として、きわめて重要な意味を持っていた。他方、このような死を意味づける回路を持たない塔の結社の人々にとって、死は、意味づけを欠いた理不尽な出来事として現れてこざるをえない。結社のメンバーはしばしば、理性の力によって偶然を導き、活用すると口にするが、²⁵ 死を意味づける回路を持たない彼らにとって、死は、もっとも手に負えない、制御不能な「偶然」にほかならないのではないだろうか。

そのように考えると、塔の結社が過剰なまでに死を不可視化し、不死を演出しようとした理由が見えてくる。理性の力によって「地上の神」たろうとした彼らは、まさにそのことによって、理性の秩序に回収することのできない死を呼び出してしまった。だからこそ彼らは、あたかも死が存在しないかのように装う必要があったのではないか。墓所を〈生の空間〉に変え、死者の身体に「生き生きとした外観」を保持する技術を施すのは、死を前にした「地上の神」の無力のあら

においてであれ、何らかのかたちで実現するまでは、我々を休ませはしないのだ。」(HA 7, S. 405)

²⁴ 「美しき魂の告白」の末尾近くには次のような記述がある。「私がこうした教育者たちに同意しかねるのは、彼らが子供たちから、自分自身とのやり取りや、あの目に見えない唯一の誠実なお友達との交流に導いてくれるようなものを、すべて遠ざけようとすることです。それどころか、そういう事情で叔父までが、私のことを子供たちにとって危険な存在だと思っているようで、不愉快な思いをすることもたびたびです。実際的な事柄となると、結局、寛容な人間なんていやしないのです！ 自分は相手が誰でもその人のやり方に任せることにしているなんて公言する人も、結局はいつだって、自分と考え方の違う人たちを活動から締め出そうとするんですから。私から子供たちを遠ざけるこのやり方は、私が自分の信仰は本物なのだと確信できるようになればなるほど、私を悲しませます。」(HA 7, S. 419f.)

²⁵ たとえば、『修業時代』第1巻でヴィルヘルムと接触した結社のメンバーの一人はこう述べている。「この世界は必然と偶然から織りなされています。人間の理性はその中間にあって、それらを制御するすべを心得ているのです。理性は必然的なものをみずからの存在の基盤し、偶然的についてはこれを操り、導き、活用することができます。そして理性が確固として揺るぎないものでありつづけることによってのみ、人間は地上の神と呼ばれるに値するのです。」(HA 7, S. 71)

われであり、また同時に、死に対する懸命な抗いなのである。「過去の広間」で執り行われたミニヨンの葬儀に際して、結社の理論的支柱とも言うべき神父が語る言葉には、そうした結社の姿勢が端的にあらわれていると言えるだろう。神父は言う。

医師の巧みな技もこの美しい生命を保つことはできず、細やかな思いやりに満ちた友情も生命を引き延ばすことはできませんでした。しかし、去りゆく魂をつなぎとめることこそできませんでした。医術 (Kunst) は、肉体を保存し、腐敗をまぬかれさせるためにあらゆる手段を尽くしたのです。防腐のための薬液が血管という血管に行きわたり、今や血液の代わりに、このあまりに早く色褪せてしまった頬を染めています。さあみなさん、どうぞ近くに寄って、技術と細やかな配慮 (Kunst und Sorgfalt) が生み出した奇跡をご覧ください！²⁶

どれほど卓越した医療技術も、死を食い止めることはできない。しかし、塔の結社はそれでもなお、生の外観の保持を可能にした技術のうちに、〈死を超える〉人為の可能性を見出そうとするのである。葬儀に参列した人々の反応は次のように語られている。

みなは近寄って、この生の仮象 (Schein des Lebens) に目をみはった。ヴィルヘルムだけは、椅子から腰をあげなかった。気持ちを落ち着かせることができなかったのである (er konnte sich nicht fassen) [...]。²⁷

ひとり沈黙に沈む主人公の姿が、深い悲哀をあらわすのか、あるいは結社への反感と不同意をあらわすのかは定かではない。しかし、いずれにせよ、『修業時代』には、不死を「信じる」ことができた時代が去り、絶え間なく不死を「演出」しなければならない時代が到来する、そんな予感が、言いようのない違和感とともに、確かに書き込まれているように思われるのである。

²⁶ Ebd., S. 576f.

²⁷ Ebd., S. 577.

死を抱えて生きる
— シュトルムの『告白』(1887)における生の変容 —

藤原 美沙

はじめに

〈死を超えるもの〉という主題は、死後の生や魂の不滅といった超越的観念にのみ関わるものではない。むしろ文学作品においてこの主題が鋭く現れるのは、生者が死者をどのように記憶し、死者との関係をいかに抱え込みながら生き続けるかという局面においてである。死は単に生の終点ではない。それは残された者の生を変形し、その時間感覚や倫理意識を変えてしまうほどの出来事でありうる。

テオドア・シュトルム (Theodor Storm, 1817-1888) 晩年のノヴェレ『告白 *Ein Bekenntnis*』¹ (1887) は、まさにこの意味で〈死を超えるもの〉を問う作品である。本作の中心をなす枠内物語においては、医師フランツ・イエーベが、耐えがたい苦痛に苦しむ妻エルゼに毒薬を与え、死なせてしまう出来事が語られている。この筋だけを取り出せば、本作はしばしば安楽死をめぐる倫理的葛藤の物語として理解されうる。実際、妻の苦痛、夫の愛情、医師としての判断、治療可能性の有無といった要素は、安楽死や尊厳死の問題圏に容易に接続される。

しかし、『告白』の核心は、安楽死の是非そのものには尽きない。作品がもっとも大きな力をもつのは、フランツが妻に死を与えた瞬間だけではなく、その後にある。彼は後日、妻の疾患に対する新しい手術の方法を告げる医学論文を読み、その雑誌がエルゼの死の二週間前にすでに自宅へ届いていたことを知る。この事実によって、彼の行為は、妻を苦痛から救済するという意味づけを失い、「殺人」として事後的に再記述されることになる。

したがって本稿が問うのは、フランツの行為が安楽死として正当化されるか否かではない。むしろ、いったん救済として想像された行為が、医学知の受容の遅れによって殺人へと反転したとき、行為者はその後の生をどのように引き受けるのか、という問題である。² フランツは法廷へ向かうことも、宗教による赦免を

本稿は JSPS 科研費 JP23K00441 の助成を受けたものである。

¹ 『告白』の引用は以下のものを使用し、略記号 LL 3 と共に頁数を付記する。

Theodor Storm: Ein Bekenntnis. In: Ders.: Sämtliche Werke in vier Bänden. Hrsg. v. Karl Ernst Laage und Dieter Lohmeier. Bd. 3.: Novellen 1881-1888. Hrsg. v. Karl Ernst Laage. Frankfurt am Main (Deutscher Klassiker) 1998, S. 580-633.

² シュトルムは 1887 年 7 月 15 日づけのパウル・ハイゼ宛ての手紙において、本作の主眼は「なぜ人は最愛の者を死なせるに至るのか」、「それを実行した者はその後どうなるのか」であると述べている。Theodor Storm: Theodor Storm – Paul Heyse. Briefwechsel. Kritische Ausgabe.

求めることもせず、医師として生に奉仕し続ける道を選ぶ。さらに彼は、その経験友人ハンスに告白し、最後には彼に宛てた手紙によって自らの生の終わりを知らせる。この語りの連鎖において、エルゼの死とフランツの罪、ならびに両者の生は消去されず、むしろ記憶の中に保存される。

本稿では、こうした展開を次のような「生の変容」として捉える。フランツは妻の苦痛の場面において、死を救済として与えてしまう。しかし医学論文による現実の回帰は、その救済幻想を破壊する。その後、彼の生は、罪責を外部に委ねることなく、死者の記憶と自らの行為を抱えたまま続行されるものへと変わる。

『告白』は、死を超越的に克服する物語ではない。むしろ、死を消去できないものとして抱え込み、その重みによって変容した生を描く物語なのである。

『告白』は、1856年6月末のバイエルン地方の保養地ライヒェンハルを舞台とする枠物語の形式をとっている。語り手ハンスは旧友フランツ・イエーベと再会するが、かつて才能に満ちていた彼は、すでに生気を失い、深い疲弊をまとっている。そこでフランツは、過去に起きた出来事をハンスに語り始める。作品のタイトルである「告白」は、したがってこの語りの行為を指している。

フランツの回想は、学生時代の猩紅熱 (Scharlach)³ の流行に遡る。当時、この病によって多くの子どもたちが命を落としたが、彼によれば、そのほとんどは男の子であった。流行病が収束した後、ある眠れぬ夜、フランツは死んだ少年たちの中に一人だけ少女が混じっている幻影を見る。⁴ 後に彼は、その幻影と瓜二つのエルゼ・フュースリ⁵ と出会い、結婚することになる。

ここで重要なのは、エルゼが最初から死のイメージと結びつけられている点であり、彼女は現実の女性であると同時に、フランツの記憶の中では、死者の列の中に現れた少女の反復として位置づけられている。⁶ 幸福な結婚生活は、したが

Drittes Band: 1882—1888. In Verbindung mit der Theodor-Storm-Gesellschaft herausgegeben von Clifford Albrecht Bernd. Berlin (Erich Schmidt) 1974, S. 156.

³ LL 3, S. 587. 猩紅熱は18世紀末から19世紀中葉にかけて各地で大流行し、とりわけ小児の感染症死亡の主要原因の一つであった。Vgl. 坂井建雄：図説 医学の歴史 (医学書院) 2019, 275 頁。

⁴ 「彼らの真ん中に、少年たちより少し背の高い、十三歳ほどの少女の姿が立っていた。質素な灰色の衣は首もとまで覆い、そこで紐で結ばれていた。彼女はとりたてて美しいわけではなかった。淡い金髪は、小さな頭の上にくらか乱れてかかっていた。けれども、その繊細で透き通るような面差しのうちから、濃い睫毛の下の淡灰色の瞳が、絶えず憧れるように、まるで僕に彼女を決して忘れさせまいとするかのように、僕の目を見つめていた。そしてその瞳は、名状しがたい憐れみをたたえて僕を見つめていた。身を焼くような歓喜が僕を襲い、僕はこの瞳のもとでなら死んでもよいと思ったほどだった。」 (Ebd., S. 588)

⁵ 本作中ではエルゼが「エルジ (Elsi)」と呼ばれているが、本稿では引用を除いて「エルゼ」で統一する。

⁶ エルゼと出会ったハンスは「僕は眼前に、明るいランプの明かりの中で、あの夜の幻影の瞳と青白いかんばせを認めたのだった」と述べている。 (Ebd., S. 593)

って最初から死の予兆を内包している。

エルゼはやがて腹部の痛みに苦しみ、フ란ツは彼女が子宮がん (Carcinoma)⁷ に冒されていることを知る。痛みは激しくなり、エルゼは夫の薬棚にある毒薬をほのめかしながら、苦痛のない眠りを求める。フ란ツは当初これを拒むが、発作の場面で妻の絶望的なまなざしに耐えられず、ほとんど無意識のうちに毒薬を与えてしまう。

ここで物語が終わっていれば、本作は、苦しむ妻を夫が死によって解放したという、悲劇的な愛と安楽死の物語として読まれたかもしれない。しかしシュトルムは、物語をその地点で閉じない。むしろその後、フ란ツが医学論文を読み、新しい治療法がすでに提示されていたことを知る場面を置く。この場面が、作品全体の倫理的重心を大きく変える。エルゼの死は、もはや避けられない死ではなかったかもしれない。しかもその情報は、フ란ツのもとに届いていた。

この構造によって、本作は単純な安楽死の物語ではなくなる。フ란ツが妻を死なせた行為は、彼の意図だけによっては評価できないものとなるからである。彼は治療法を知らながら妻を死なせたわけではない。しかし、治療法を告げる雑誌はすでに彼の手元にあった。彼の罪は悪意ある殺意ではなく、知り得たはずの知を受け取らなかったこと、つまり偶然と過失のあいだに発生する責任として現れる。ここに『告白』の特異な問題設定がある。

1. 安楽死の物語から「死を抱えた生」の物語へ

『告白』をめぐる研究においては、安楽死ないし尊厳死の問題がしばしば重要な手がかりとされてきた。田淵昌太は、保阪正康による安楽死の規準⁸ を参照しながら、本作におけるフ란ツの行為が安楽死として成立するかを検討している。田淵によれば、エルゼの病について「現時点で有効な治療法がなく近い将来必死である」という条件が満たされない以上、本作は安楽死小説としては失敗している。この指摘は、本作の重要な特徴を捉えている。たしかにフ란ツの行為は、

⁷ Ebd., S. 608. もともと、病の名称について言及されていなかったが、パウル・ハイゼは、このような場合には学術的な根拠が必要であるとシュトルムに進言した。シュトルムは、キールの婦人科で助手をしていた甥の助力により、本作で描かれる病状に最も該当する疾患を Carcinoma uteri (子宮がん) とみなした。(Ebd., S. 1029-1031)

⁸ Vgl. 田淵昌太：病苦と生命の尊厳と——『告白』(シュトルム) 変奏曲としての『高瀬舟』[日本独文学会中国四国支部編『ドイツ文学論集』第35号, 2002, 84-93頁] 参照; 保阪正康：安楽死と尊厳死(講談社) 2000。田淵は保阪正康による安楽死概念を以下のようにまとめている。「①現時点で有効な治療法がなく、近い将来に確実に死が訪れる、②患者が激しい苦痛を訴え、しかもその程度が悪化していつている、③回復不能であるにもかかわらず続行される治療に、患者が拒否の意志表示をしている、④患者の意志を再確認し、医師が苦痛除去を目的とした治療を行う、⑤その治療とは、死期を早める医学的処置である」。(田淵 87頁)

厳密な意味で安楽死として安定的に正当化されるものではない。しかし、本稿の立場からすれば、この「失敗」こそが作品の核心である。すなわち、本作は安楽死を成功裏に描く小説ではなく、安楽死として想像された行為が、後から安楽死ではなかったものとして崩壊する過程を描く小説なのである。

また、深見茂は、本作における夢幻モチーフに注目し、詩的リアリズムにおける幻想性と近代的専門職としての医師の現実が交差する構造を明らかにしている。⁹ エルゼをめぐる幻影、毒薬を指す「魔法の飲み物」、発作の場面に現れる「悪霊」といった語彙は、現実の苦痛が通常の医学的言語では把握しきれない地点で呼び出される。深見の読解は、本作がリアリズムの枠内にありながら、幻想的表象を決定的な場面に導入していることを示している。

本稿はこの視点を受け継ぎつつ、幻想性を単なる雰囲気や装飾ではなく、フランツの倫理的認識を一時的に曇らせる媒体として捉える。毒薬は、医学的に管理された薬剤であると同時に、エルゼの言葉の中では「魔法の飲み物 (Zaubertränke)」¹⁰ と呼ばれる。この二重性によって、毒薬は科学と幻想の境界に置かれる。そして発作の場面でフランツが毒薬を与える行為は、まさにこの境界上で遂行される。

さらにいえば、『告白』が安楽死という主題との関連で本格的に読まれるようになったのは比較的後のことである。¹¹ 本作を 19 世紀後半の医学史的文脈に置くなら、緩和医療と近代医学の展開も参照されるべきであろう。¹² 近代医学の進歩は、苦痛を和らげることよりも治療可能性を拡張する方向へと医師の関心を向ける。本作においても、エルゼの苦痛とフランツの治療への意志は、しばしばすれ違っている。

以上を踏まえ、本稿は『告白』を、安楽死論、幻想性の問題、医学知の更新、プロテスタント的内面倫理、告白の語りという複数の観点を統合して読むことになるだろう。その際の中心概念は、「生の変容」である。フランツは、エルゼの苦

⁹ 深見茂：テオドール・シュトルムの短篇小説『告白』における夢幻モチーフについて [滋賀県立大学国際教育センター『滋賀県立大学国際教育センター研究紀要』第 8 号, 2003, 91-107 頁] 参照。

¹⁰ LL 3, S. 611. 本作中でフランツの認識を転換させる役割を担う論文は、シュトラースブルクの産婦人科医ヴィルヘルム・アレクサンダー・フロイント (Wilhelm Alexander Freund, 1833–1917) の実際の論文をもとにしている。フロイントは 1878 年初めに子宮摘出手術を成功させた。また、フロイント自身もシュトルムの『告白』を読んでおり、毒薬について「致死量のモルヒネ投与 (eine tödliche Morphinumgabe)」と言及している。(Ebd., S. 1035) 薬物療法は 19 世紀に発展し、モルヒネのほか、ストリキニーネやキニーネなどが精製されるようになった。ドイツで科学的薬学が制度化されたのもこの時期にあたる。Vgl: ヴォルフガング・エッカルト (今井道夫・石渡隆司監訳)：医学の歴史 (東信堂) 2014, 241 頁参照。

¹¹ Christian Demandt / Philipp Theisohn: Storm Handbuch. Leben–Werk–Wirkung. Stuttgart (J. B. Metzler) 2017, S. 246.

¹² Vgl. Michael Stolberg: Die Geschichte der Palliativmedizin. Medizinische Sterbebegleitung von 1500 bis heute. Frankfurt am Main (Mabuse) 2011.

痛の前で死を救済として与える者となり、その後、医療知の遅延によって自らを殺人者として認識し、さらにその罪を抱えたまま生に奉仕する者へと変わる。この変容の過程を追うことが、本稿の目的である。

2. 死とは何か

エルゼの病が進行する中で、彼女はフランツに「死とは何か」と問う。この場面は、作品全体の生死観を理解するうえで決定的である。エルゼは、自分が生きてきたこと、眠っている間さえ生きていたことを語りながら、死の意味を夫に尋ねる。

「自分のことでわかるのは、私が生きたってこと、いつも私はただ生きていたわ。——ただひょっとしたら眠っている時は違ったかもしれない——いいえ、眠っている時もだわ。あなたもたぶん知っているでしょう、フランツ、あなたはたくさんのことを知っているものね。言ってちょうだい、死とはどういうものなの？」彼女は僕のほうに目を向けて、不安げに問いかけるように見つめていた。

「死が僕らの遠くにありますように！」と答えたが、僕は喉が締めつけられているようだった。

「答えになっていないわ、フランツ！」とまた彼女は言った。

「どうしてそんなこと答えないといけないんだい？僕らの間で死が何だっていうんだ？」彼女はまるで僕の心の奥底を読み取ろうとするかのように、鋭く見つめてきた。

「死が私を連れて行こうとしているの」そう彼女は言った。「だから、ただ認めてほしいの、あなたも私が死ぬって思っているのでしょう。あなたの目にそう書いてあるわ！」

うめき声が出そうになり、僕は心の中でこう言った。死ぬだって？　ただ死ぬだって？　おお、かわいそうに。君は自分がどういうことになるかわからないんだ！　しかし僕は大きな声でこう言った。「君は病気なんだ、エルジ、だから僕たちは共に君の健康のためにたたかわなければならないんだ！」

妻は死人のように青くなった。『君の命のために』って言ってちょうだい、フランツ！」¹³

フランツは「死が僕らの遠くにありますように」と答えるが、それはエルゼの

¹³ LL 3, S. 608f.

問いに対する答えになっていない。エルゼは、夫の目に自分の死がすでに書かれていると感じ取っている。ここで二人の時間感覚は明らかにずれている。エルゼにとって死は、苦痛の連続を断ち切る一点として迫っている。彼女は死を抽象的な哲学問題として問うているのではない。彼女の問いは、いま自分の身体において持続している痛みがどこで終わるのかという、切迫した時間意識から発せられている。死は恐怖の対象であると同時に、苦痛の持続を終わらせる一点として想像される。

これに対して、フランツは医師として病を時間的過程として捉える。彼は「共に君の健康のためにたたかわなければならない」と言う。ここで病は、診断され、観察され、治療され、克服されるべき時間経過の中に置かれる。フランツにとって重要なのは、死という一点ではなく、病とのたたかいという継続的過程なのである。

この「点」と「線」のずれは、夫婦の対話に深い断絶をもたらす。エルゼは、死という到達点を見ている。フランツは、病という過程を見ている。エルゼにとって生は、もはや幸福な持続ではなく、苦痛が延長される時間である。フランツにとって生は、なおたたかいによって守られるべき価値である。したがって、二人は同じ「生」と「死」という語を用いながら、異なる時間構造の中でそれを理解している。

ここで注意すべきなのは、本作が生そのものを暴力として描いているわけではないという点である。暴力的に経験されているのは、苦痛を伴いながら持続させられる生である。エルゼにとって、生の持続はもはや回復への希望ではなく、耐えがたい苦痛の反復である。この意味で、死は生の反対物であるだけでなく、苦痛の時間を止める可能性として現れる。

しかしフランツにとって、そのような死の理解を受け入れることは容易ではない。なぜなら、医師としての彼にとって生は、たとえ病に侵されていても、たたかいによって守られるべきものだからである。この時点ではまだ、彼は生命の有限性を後述のような「神聖さ」として把握していない。むしろ彼は、医師としての知と愛情によって、エルゼの死を遠ざけようとする。しかしその努力そのものが、エルゼには苦痛の継続として経験されている。ここに、作品の最初の倫理的葛藤がある。

3. 幻想的救済

エルゼが毒薬をほのめかす場面では、医学的な物質が幻想的な語彙によって包み込まれる。彼女は、フランツの棚の小さな引き出しにある「痙攣なしに眠ることのできる魔法の飲み物」に言及する。

「死者は、生者から引き離されていると思う？ いいえ、そんなことはないわ。あなたが私を愛する限り、あなたから離れることはできない。私がそんなことできないってあなたもわかっているわよね、そうでしょう？（中略）私の姿はあなたの心の中にあるのよ。だから恐れる必要なんてないの！（中略）そしてそのときが来たら、私がお願いしたことを実行してね！ あなたの棚の小さな引き出しの中に——痙攣なしに眠ることのできる魔法の飲み物があるわね！」¹⁴（下線は執筆者による）

毒薬は、ここでは単なる薬剤ではない。それは苦痛を消し去り、眠りへと導く「魔法」として語られる。この表現は重要であるだろう。なぜなら、毒薬は、医師であるフランツの管理下にある科学的・医学的物質であるにもかかわらず、エルゼの言葉の中では、それは近代医学の合理的言語から離れ、幻想的救済の媒体となっているからである。つまり毒薬は、科学と幻想を結びつける境界的なモチーフとして捉えることができるのだ。

さらに、エルゼが発作を起こす場面で、この境界性はさらに強まる。エルゼの苦痛は「悪霊」によって表象される。

その時、急に彼女は叫び声をあげた、まるで悪霊のように。それは死すべき運命の者の目には見えなかったが、彼女も僕の腕の中にある自分の体が揺れているのを感じていた。僕には、悪霊が彼女の魂を抜き取ろうとしているが、それができないように見えた。「フランツ、おおフランツ！」これが妻の最後の言葉だった。やがて言葉が出せなくなり、助けを求めるような叫び声すら、食いしぼる歯の間で押し殺されてしまった。彼女はそれから力を振り絞って頭を持ち上げた——僕は、こんなに苦しみで歪んだ人間の顔を見たことは一度だってなかった。ただ、束の間、目から飛び出した星のように、今一筋の視線が僕の瞳に飛び込んできた。——この上ない絶望と熱い願いを込めたまなざしだった。彼女は何か言おうと苦心しているのだが、できなかった。次々に発作が襲ってきた。僕はあらゆる好意的だった命の精霊たちによって打ちのめされたかのようにだった。愛、同情、哀れみが、途方にくれた僕にとって恐ろしい悪霊になった。僕はなすすべもなくただこの不幸を傍観しているだけの役立たずになったようだった。その時だ——突然、僕は左手にあの小さなビンを持っていたことに気がついた。ひらめいたんだ、僕はまだ妻をこの

¹⁴ Ebd., S. 611.

腕に抱いていた。そしてあの瞬間が……」

話し手は言葉を詰まらせた。「フ란ツ」と私は叫んだ。「君は奥さんを殺したのか！」¹⁵

彼女の身体は、もはや通常の人間的な苦痛の範囲を超えたものとして描かれ、フ란ツには、悪霊が彼女の魂を抜き取ろうとしているように見える。ここでは、病理的現実が異界的なイメージとして知覚されている。ただし、この幻想的語彙は、現実からの逃避としてのみ機能しているわけではない。むしろそれは、現実の苦痛があまりにも過酷であるために、通常の言語では把握できなくなった結果として生じる。エルゼの身体は、医学的診断によって説明されているにもかかわらず、その苦しみの現場では「悪霊」の介入としてしか受け止められない。このときフ란ツの内面では、愛、同情、哀れみといった本来は人間的な感情が、逆に彼を行為へと追い込む力へ変わる。彼は、妻を助けたいという思いと、妻の苦痛を見ることにこれ以上耐えることができないという自分自身の限界との間で押しつぶされる。したがって、毒薬を与える行為は、エルゼを救おうとする行為であると同時に、フ란ツ自身がその耐えがたさから解放されようとする行為でもある。

ここに、本作の倫理的複雑さがある。フ란ツの行為は、冷酷な殺害ではない。しかし純粋な犠牲的愛として美化することもできない。彼は妻の苦痛に耐えられず、妻の願いに応じるかたちで、同時に自分自身の無力さから逃れるかたちで、毒薬を与える。だからこそ、後に彼が自らを「全知全能のふりをした人殺し（allweiser Mörder）」と呼ぶとき、その言葉は単なる自己非難ではなく、愛と医師的権力と無力感が絡み合った行為の本質を指している。

幻想的語彙は、この行為を一瞬だけ耐えうるものにする。毒薬が「魔法の飲み物」であり、発作が「悪霊」のしわざであるならば、フ란ツの行為は、悪霊から妻を救い出す魔法的介入として理解されうる。しかし、この意味づけは長くは続かない。医学論文の登場によって、毒薬の魔法性は破壊される。そこで明らかになるのは、フ란ツが死神や悪霊に抗したのではなく、自らの手で生命の糸を切断したという事実なのである。

4. 医学論文と「遅れて読まれた知」

『告白』の倫理的転回は、フ란ツが恩師による医学論文を読む場面で起こる。その論文は、エルゼと同じ疾患について、これまで不治と考えられてきたものが、

¹⁵ Ebd., S. 613f.

ある方法によって五人中三人の女性を家族のもとへ返すことができた」と報告している。フランツはこの一文を読み、激しい衝撃を受けることになる。

婦人科学会の権威で、滅多に論文など書かない人の報告が目に入った。僕はその雑誌を手にもソファに腰掛けると読み始めた。そして読み進めていくと、僕の手は落ち、断頭台にのぼるかのような死ぬほどの衝撃を受けた。筆者は婦人の下腹部の疾患について書いており、僕は妻と同じ病気に関する箇所を読んだ。一行一行、僕が震える生の糸をこの手で切断したあの瞬間に至るまで。そうして、一文に差し掛かった。それは赤く燃える文字のように僕の心に焼きついた。「これまで」——この箇所を二度三度と読み返した——「この疾患は不治のものと考えられてきた。しかし以下に記す方法により、筆者は五人中三人の婦人を家族のもとに返すことができたことを報告する。」(中略)雑誌の表紙まで紙面をめくり直し、そこに印刷された月を読んだ。それは疑う余地もなく、エルジの死の二週間前、つまり僕が郵便配達夫から受け取って、何も知らずに引き出しに雑誌を投げ入れたあの月だったのだ。(中略)「人殺しだ!」と、心の中で叫んだ。「全知全能のふりをした人殺しだ!」¹⁶ (下線は執筆者による)

ここで論文は、単なる医学情報ではなく、フランツの行為の意味を事後的に変える装置として機能している。エルゼの死の時点でフランツがその知を持っていなかったとしても、その知はすでに印刷され、雑誌として彼の手元に届いていた。彼はそれを読まなかった。あるいは、読めなかった。だがその読まれなかった知こそが、後から彼の罪責を形成することになるのだ。

この点において、本作が描く罪は、単純な意図の罪ではない。フランツは治療可能性を知らながら妻を死なせたのではない。彼が故意に治療法を隠したわけでもない。雑誌を引き出しに入れたまま読まなかったことは、ある意味では偶然である。しかし、医師である彼にとって、届いていた医学雑誌を読まなかったことは、医師としての職能上の過失として受け取られうる。偶然は、後から責任へと変わる。

この「遅れて読まれた知」の構造こそ、本作を安楽死の物語から罪責の物語へと変えている。もし治療法が存在しなかったなら、フランツの行為は、なお苦痛からの解放として読まれたかもしれない。もし治療法が存在していたが、彼のもとに届いていなかったなら、彼の責任は別のかたちで考えられただろう。しかし、

¹⁶ Ebd., S. 618f.

治療法は存在し、雑誌は届いていた。この微妙な時間差が、彼の内面に決定的な傷を刻む。フ란ツが自らを「人殺し」と呼ぶのは、法的判断の結果ではない。むしろ彼自身の内面において、行為の意味が書き換えられた結果である。毒薬を与えた瞬間、彼は妻を悪霊的な苦痛から救ったつもりでいた。しかし論文を読んだ後には、その同じ行為が、治療可能だったかもしれない生命を断ち切った行為として現れる。

このとき、医学知は二重の機能をもつ。一方でそれは、フ란ツを幻想的救済から現実へと引き戻す。毒薬を「魔法」として意味づけていた語りは、論文によって無効化される。他方で、医学知はフ란ツを救済するのではなく、むしろそれは、彼の罪責を明らかにするのだ。近代医学は生命を救う可能性を提示するが、その可能性が「すでに届いていた」ことによって、医師フ란ツは自分の無知を許せなくなる。

したがって本作における医学論文は、現実原則の象徴であると同時に、時間の不可逆性を示すものでもある。フ란ツは、二週間前に戻ることができない。もし戻れたなら、もし雑誌を読んでいたら、もし別の判断をしていたなら、という反事実的な時間が、彼のその後の生を支配する。彼は、取り戻せない過去を抱えながら生きなければならない。この意味で、治療法を示す医学論文はフ란ツを未来へ導くものではなく、彼を永遠に過去へ縛りつけるものなのである。

5. 「良きプロテスタント」としての自己責任

上述のとおり、医学論文を読んだ後、フ란ツは自らの行為を「殺人」と認識するにいたった。しかし彼は、法廷に出て刑罰を受けることを選ばない。

しかし今、旧師がそれ（死神の鎌）などありはしなかったし、ただ神をないがしろにした僕の手が妻を殺したのだと示してくれた。——しかし、自分を裁きの手に委ね、刑法による罪の償いをしようと僕が考えたとは思わないでほしい。ちがうんだ、ハンス、僕は良きプロテスタントでありすぎるのだ。裁判官も僧侶も僕を救うことはできないとわかっている。行為は僕がしたことであって、僕だけがそれに対する責任を有している。だから贖罪があるなら、それは自分で見つけなければならないんだ。いずれにせよ——僕が生きていた深刻な重大さに際しては、処刑台に登ることなど茶番に過ぎないように思えた。¹⁷（括弧内は執筆者による補足）

¹⁷ Ebd., S. 619f.

ここで語られる言葉は慎重に読まなければならないだろう。フランツは宗教的次元そのものを否定しているのではない。むしろ彼が拒んでいるのは、裁判官や僧侶といった制度的権威によって罪が外部的に処理されることである。彼にとって、行為をしたのは自分であり、その責任を負うべきなのもまた自分なのである。したがって贖罪があるならば、それは自分自身で見つけなければならない。

ここで「良きプロテスタント」とは、教会制度に媒介された赦免ではなく、神の前に立つ個人の責任を強調する言葉として理解することができる。フランツは、司祭の赦しや法的刑罰によって自分が救われるとは考えない。罪は外部から取り除かれるものではなく、内面において引き受けられ、生の形式そのものを変えるものとなる。

この点で、彼の贖罪は処罰ではなく生き方であると言えるだろう。彼は自死によって逃れることも、法的な死刑によって終わらせることもせず、むしろ生き続けることを選ぶのである。しかもその生は、以前のような名声ある医師としての生ではない。彼は、妻の死と自分の罪を抱えたまま、生命に奉仕する医師として生きる道を選択したのだ。

そしてこのことは、「生命の聖性 (die Heiligkeit des Lebens)」という認識へとつながる。

彼は大きく息をついた。「命こそが神聖なのだ」と彼は言った。「命はすべてのものの上に輝いている炎だ。炎の中で世界が生まれ、やがて亡びるのだ。この神秘を前にして、科学に志すものは誰だって死神に奉仕するようなことに手を出してはいけないのだ。それは卑劣な人殺しの手も同然になってしまうのだから！」¹⁸

フランツは、生命を「すべてのものの上に輝いている炎」と呼ぶ。ここで生命は、単に延命されるべき生物学的事実ではない。それは、有限であるがゆえに輝くもの、科学者が勝手に断ち切ってはならない神秘として語られる。

この認識は、妻に毒薬を与えた経験から生じている。フランツは、生命を止める道具として薬を用いた。そのため彼は、以後、科学に志す者が死神に奉仕するようなことをしてはならないと語る。ここでは、科学者・医師の権力への自己批判が表明されている。医師は生命を救う知を持つが、その知は生命を支配する権利を与えるものではない、ということであろう。したがって、フランツの「生命の聖性」は、抽象的な教義ではない。それは、生命を自らの手で断ち切った者の

¹⁸ Ebd., S. 629.

痛切な反省から生じた認識である。彼は、生命を守るために生きるのではなく、生命を一度断ち切ってしまったからこそ、以後その生命に奉仕しなければならない。この反転が、彼の生の変容を決定づけている。

6. 生命への奉仕と死を抱えた生

物語の終盤、フランツは東アフリカへ渡り、そこで医師として生涯を終えたことが明らかになる。¹⁹ この展開については、なぜ彼がアフリカへ行くのか、また疫病が蔓延する地域での医療行為とエルゼの病とはどのように関係するのか、という問いが生じる。たしかに、エルゼの子宮がんと、東アフリカでの医療実践は医学的には同一ではない。したがって、この移動を、同じ病を治療するための直接的な贖罪として読むことはできない。

むしろ重要なのは、フランツが自らの罪責をエルゼ個人の死に閉じ込めず、生命一般への奉仕へと転化している点である。彼は、妻と同じ病をもつ女性だけを救おうとするのではない。彼は、自分が一度断ち切った生命の重みを、より広い医療実践の場で引き受けようとする。フランツの告白を聞いた翌日、ハンスがもう一度彼のもとを訪ねると、すでに彼は旅立っており、置き手紙には次のように記されていた。

僕らはもう会うこともないだろう。しかるべき時に君が僕を見つけてくれて、君に僕の心に巣食う恐ろしい事柄を語ることができて、僕の精神は解き放たれた。今、決心したんだ。遠くへ行くよ、もっと遠くへ、永遠に、病気や疫病よりも、無学が人々に死をもたらししているところへ。そこで僕は謙虚に、身につけた学問で生命に奉仕するんだ。²⁰

東アフリカは、この意味で、社会的再出発の場ではなく、孤独な奉仕の場として機能している。フランツは、患者の娘との再婚を勧められたにもかかわらず、それを拒む。彼は市民社会の内部で、幸福な家庭生活や名誉ある医師としての地位を回復する道を選ばない。彼の生は、通常の意味での再生や社会復帰ではなく、罪を抱えたままの奉仕として続いていく。

もちろん、19世紀後半のドイツ語圏文学におけるアフリカ表象には、植民地主義的想像力の問題が関わる。本稿ではその文脈を十分に扱うことはできないが、少なくとも作品内機能に限って言えば、東アフリカはフランツがヨーロッパ市民

¹⁹ 物語の末尾では、ハンスとフランツが保養地で再会してから約30年後にあたる1884年秋、ハンスのもとに東アフリカからフランツの訃報と手紙が届いたことが語られる。(Ebd., S. 632)

²⁰ Ebd., S. 631.

社会の通常の生活圏から離脱し、自己保存や社会的承認ではなく、生命への奉仕を実践する場として置かれている。ここでの奉仕は、救済ではない。フランツは、東アフリカへ行くことによって自分の罪を消すわけではない。むしろ、彼は罪を消せないからこそ、生き続け、働き続けるのだ。贖罪は完了する行為ではなく、終わりまで続く生の形式となる。

この点で、フランツの歩みは、死を超える英雄的な克服ではない。彼はエルゼの死を乗り越えるのではなく、その死に縛られたまま生きる。彼の生は、愛する者の死によって破壊された後、別の形をとって持続する。それは幸福な再生ではなく、死を抱えた生である。

7. 生の記憶継承としての「告白」

本作の題名でもある「告白」は、フランツの行為を理解するうえで決定的である。彼は、妻を死なせた出来事を自分の内に閉じ込めたままにはしない。彼は旧友ハンスに語り、さらに晩年には手紙によって、自らの生の終わりを知らせる。

「もう一度、ハンス」と、そう彼は書いていた。「君の手をとり、君が僕の手を握り返してくれたらと願っている。あと一言だけ、君が僕を理解し、僕のことを安寧のうちに思い出してくれますように！ 僕は誠実に耐えてきた。時々焦りもして、僕はなんて馬鹿者なのだろう？ ここから逃れるなんて簡単じゃないかという考えに襲われたりもした。でも当時はまだ無法者にならないように、自らに背を背けるだけの力があつた。いま、とうとう、僕の人生の半分を過ごした恐ろしい孤独の時が終わろうとしている。力が急速に失われていく。まだ生きているのが不思議なくらいだ。けれども僕の前に自由への扉が、誰かの手によって開かれているのが見える。誰の手かはわからないが、ああ、エルジ、君の手であるなら！ さようなら、ハンス、僕の友よ。死がやってきたみたいだ。」²¹

「告白」とは、罪を消す行為ではない。むしろそれは、罪を他者の記憶の中に置く行為である。フランツがハンスに語ることによって、エルゼの死とフランツの行為は、彼一人の内面に閉じ込められた出来事ではなくなる。それは共有され、記憶され、語り継がれるものとなる。

ここで注意すべきなのは、「告白」がフランツを単純に救済するわけではないという点である。ハンスに自らの行為を語ることによって、フランツの罪が消える

²¹ Ebd., S. 632f.

わけではない。むしろ告白は、罪を忘却から救い出し、言葉の中に固定するものだ。フランツは、自らの行為を語ることによって、その行為から逃れるのではなく、逃れられないものとして他者の前に差し出していると言えるだろう。

同時に、告白はエルゼを記憶に呼び戻す行為でもある。しかしフランツの語りの中で、彼女の言葉、痛み、まなざし、死の瞬間は再び現れる。さらに、フランツの手紙において、彼は最後にエルゼの手を想像する。死者は、超越的に復活するのではない。だが語りの中で、死者は完全な忘却には還らない。

この意味で、本作における〈死を超えるもの〉は、魂の不滅や宗教的救済として現れるのではない。それは、言葉による痕跡の持続として現れる。エルゼはフランツの記憶の中に残り、フランツはハンスの記憶と手紙の中に残る。そしてハンスの語りを通じて、二人の生と死は読者へと伝えられる。

したがって、本作における不死性とは、生物学的生存の延長ではない。それは、他者の記憶のうちに生の痕跡が再活性化され続けることである。しかもその痕跡は、美しい思い出だけではない。そこには罪、苦痛、無知、過失、愛、後悔が含まれている。『告白』は、死者を清らかな記憶として保存する作品ではなく、死者と罪責をともに語り継ぐ作品なのである。

まとめ

以上見てきたように、『告白』の中心は、安楽死の可否判断そのものではない。むしろ本作は、苦痛の極限において死を救済として与えた者が、その行為を後から殺人として認識し、その罪責を抱えたまま生き続ける過程を描いている。

エルゼにとって、死は苦痛の持続を終わらせる一点として迫っていた。これに対し、医師フランツにとって、病は治療されるべき時間的過程であった。この時間感覚のずれが、二人の対話の根本的な断絶を生み出す。やがて毒薬は「魔法の飲み物」として語られ、発作は「悪霊」によって表象される。幻想的語彙は、耐えがたい苦痛を把握するために呼び出されると同時に、フランツの行為を一時的に救済として意味づける。

しかし医学論文の登場によって、その救済幻想は破壊される。論文は「遅れて読まれた知」として、フランツの行為の意味を変える。彼は治療法を知っていたわけではない。だが知り得たはずの情報は届いていた。この微妙な時間差によって、偶然は責任へと転化し、フランツの行為は安楽死から殺人へと事後的に再記述される。

その後、フランツは法や教会制度による外的処理を拒み、「良きプロテスタント」として、自らの責任を内面において引き受ける。贖罪は刑罰ではなく、生き方となる。彼は生命を「炎」として語り、科学に志す者が死神に奉仕してはならない

と認識する。これは、生命を自分の手で断ち切った者だからこそ到達する、痛切な生命倫理である。

東アフリカへの移動も、この文脈において理解されるべきである。それはエルゼと同じ病を治療するための直接的償いではなく、生命一般への奉仕としての自己処罰である。フランツは幸福な再婚や社会的回復を選ばず、孤独な医療実践の中で生を続行する。彼の生は、罪を消した後の生ではない。罪を消せないがゆえに続けられる生である。

最後に、本作の「告白」は、罪を赦す行為ではなく、罪と死者を記憶に保持する行為である。フランツはハンスに語り、手紙を残す。その語りによって、エルゼの死とフランツの生は忘却されず、言葉の中に痕跡として残る。ここに、本作が提示する〈死を超えるもの〉がある。それは超越的な不死ではなく、他者の記憶における生の持続である。

シュトルムの『告白』は、有限性そのものを否定しない。むしろ、生命が有限であるからこそ、その炎は輝き、医師はそれを恣意的に断ち切ってはならないとされる。だが同時に、作品は、すでに断ち切られてしまった生命が、語りによってなお残り続けることを示している。死を抱えて生きるとは、死を克服することではない。死者と罪責を忘却せず、その重みの中で変容した生を続けることである。シュトルムの『告白』は、そのような生のあり方を、医学知と幻想、宗教的内面倫理、そして記憶の語りを通じて描き出しているのである。

亡霊としての不死なるもの
— フロイトの『夢解釈』における死者の記憶について —

熊谷 哲哉

1. フロイトの『夢解釈』における不死性 (Unsterblichkeit) というテーマ

1856年に生まれたジークムント・フロイトは、1899年、43歳のときに『夢解釈 *Die Traumdeutung*』¹を刊行し、1939年に亡命先のロンドンで83歳で亡くなっている。多くの研究者や伝記作者が指摘しているように、『夢解釈』はフロイトにとっての半生記とも言える書物である。ゲイは『夢解釈』を「夢だけを扱った書物ではない。それは一つの自伝であり、率直でありながら同時に周到でもあり、何を省略するかという点においても、何を明らかにするかという点においても、読者を等しく惹きつける本である」と述べている。² ちょうどこの時期、フロイトはある種の中年の危機を迎えていたことも事実であった。健康面での不安、多くの子どもたちを抱えた家庭生活の不安、そして1896年10月に父ヤーコプ・フロイトを亡くしたことによる精神的な痛手などが彼を苛んでいたと考えられる。³ また、1887年にフロイトはベルリンの耳鼻科医ヴィルヘルム・フリースと知り合っている。⁴ 二人はすぐに意気投合し、頻繁な手紙のやり取りのなかで、その後の研究へと発展してゆくさまざまな着想を得る。とりわけフロイトは『夢解釈』へと結実する自己分析を行い、中年の危機を克服していった。

『夢解釈』第二版は、初版から9年が過ぎた1909年に刊行された。この版の前書きにおいてフロイトは、この著書が「父の死」にたいする反応という大きな、主体的な意味を持っていたことへの自覚を述べている。

本論文はJSPS 科研費 JP23K00441 の助成を受けた研究成果である。

¹ テキストは Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. In: Freud, Anna (Hrsg.): *Gesammelte Werke* Bd. II/III, Frankfurt/ M. 1999 を使用した。同書からの引用は、(GW. II/III ページ数) と表記する。

² Gay, Peter: *Freud: A Life for Our Time*. New York 1998, S. 104.

³ フロイトの父ヤーコプは、1896年10月23日に亡くなったが、この喪失の経験からフロイトは自身を神経症ととらえ、心的な自己分析を行うことになった。マカーリ、ジョージ:『心の革命 精神分析の創造』(遠藤不比人訳) みすず書房、2020年、110頁参照。またフロイトは1897年の夏、すでに自覚していた身体的な症候(心拍の異状、炎症、ねぶと、歯痛)などに悩まされたが、夏休み以後奇跡的に持ち直し、徐々に新たな本へとつながる着想の備蓄を増やしていったという。Alt, Peter-André: *Sigmund Freud. Der Arzt der Moderne*. München 2016, S. 258.

⁴ ジョーンズはフロイト伝のなかで、1887年から1902年までを、「ブロイアー期」につづく「フリース期」と位置づけ、フリースからの影響がいかに大きかったかを詳述している。ジョーンズ、アーネスト:『フロイトの生涯』(竹友安彦、藤井治彦訳) 紀伊國屋書店、1969年、135頁。

私自身にとってこの本は、すなわち私が終わりまで来てやっと理解したような、他の主体的な意味を持っている。それは父の死というもっとも意味深く、一人の男の人生においてももっとも深刻な喪失となる出来事への反応としての一つの自己分析であることがわかってきた。(GW. II/III X)

『夢解釈』においてフロイトは患者の夢だけでなく、多くの自らの夢（全体で約 200 例のうち 50 例ほど）も分析の素材としている。⁵ 初版前書きで説明するように、患者自身の夢は「神経症的な性質の混在によって、夢の行程が不都合な複雑化の影響を受けてしまっているという事情」(GW. II/III VIII) のために分析に使うことができず、やむを得ず自らの夢を素材として使用することになったという。

私自身の夢を報告することは、私の心的生活における内密な事柄を、自分にとって好ましいと思う以上に人目に晒すことと不可分であり、それは詩人ではなく自然科学者である著者にとって、期待される以上のことであったと分かったのだ。このことは耐え難いが、しかし避けられないものである。すなわち私は、私の心理学的な成果の立証をすべて放棄せざるをえないため、このことに順応するほかなかった。もちろん私は、省略や置き換えによって、多くの無遠慮なことがらについてその尖った部分を折り取ることの誘惑に抗うことはできなかった。ところがそうするたびに、私の用いた事例の価値に、決定的な不利益をもたらしてしまった。私は、本書の読者のみなさんに私の困難な立場に身を置き換え、大目に見てもらえるように期待のみを述べたい。そしてさらには、ここで報告された夢に何かしら動揺するようなすべての方々には、少なくとも夢の生活には、思想の自由を拒まないでいただきたいと望むばかりである。(Ebd.)

このようにフロイトは、自らの夢を分析の素材とすることが、意図せぬ自己開示となってしまうことへの居心地の悪さを吐露し、自らの苦しい立場への理解を読者に求めている。冒頭に『夢解釈』がフロイトの半生記としての性格を持っていると指摘したが、それはこのような自己開示、そして第二版前書きで言及しているような、父の死というフロイト自身の人生における重要な喪失の経験といったことが、本書の本来の目的である夢の心理学の解明という課題以上の熱

⁵ Deserno, Heinrich: Schriften zur Traumdeutung, In: Lohmann, Hans-Martin / Pfeiffer, Joachim (Hrsg.): *Freud Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart / Weimar 2013, S. 106.

量をもって書き込まれているからである。

『夢解釈』に取り上げられる夢には亡くなったフロイトの父をはじめ、さまざまな身近な人々、とりわけ亡くなった人物たちが登場している。また患者から聞き取った夢の事例でも、しばしば人の死ぬ夢が話題となっている。このような点に着目し、本稿ではフロイトの『夢解釈』における死者の登場する夢の解説を試み、これらの夢と結びついた、フロイトにおける不死性についての洞察の意味を解明する。

『夢解釈』では「不死性 (Unsterblichkeit)」という語が幾度か使われている。⁶ それらの中から意味の違いを考慮し三つの事例に分けて論じていく。第一に師エルンスト・ブリュッケの指示で自らの下半身を標本に加工する夢とそれにまつわる連想、第二に、すでに亡くなった大切な人たちの名前を子どもにつけることで、その記憶によって不死の存在とすることができるという記述、そして第三は、亡くなった友人たちが夢の中に、亡霊 (Revenant)⁷ として回帰するという自らの夢の解釈である。これら三つの箇所は、それぞれに異なった意味でフロイトにおける不死性についての見解を表している。以下で具体的に夢の内容を読み解く。

2. 自分の標本を作る夢—業績や名声の不滅性としての不死

『夢解釈』の第6章に、学生時代の師エルンスト・ブリュッケに言いつけられて自らの標本を作る夢が取り上げられる。この夢の中で、フロイトは Unsterblichkeit に言及している。

老ブリュッケが私に何らかの課題を出したに違いなかった。それはあまりに奇妙なもので、私自身の下半身、骨盤、両脚の標本を作ることに関係していた。解剖室のようなところで私は自分の下半身を見ているが、身体に欠損があるとは感じられず、恐ろしさも感じなかった。ルイーゼ・N が傍らにいて私とともに仕事をした。(GW. II/III 455)

これに続いて、切り刻んだ下半身を取り戻して、フロイトは歩いてその場を立ち去りいつしか山の中を進んで断崖絶壁の谷に至る。はじめは用意してあった 2

⁶ Fischer 版フロイト全集の用語索引では、Unsterblichkeit も一つの項目とされている。『夢解釈』のほかに、『快原理の彼岸』、『トーテムとタブー』、『戦争と死に関する時評』などでこの語が使われている。Vgl. Veszy-Wagner, Lilia (Hrsg.): *Gesamtregister*. In: *Sigmund Freud Gesammelte Werke*. Bd. XVIII. Frankfurt a. M. 1968, S. 690.

⁷ Revenant とは、フランス語の revenir (戻ってくる) の名詞形で、幽霊、亡霊を表す。フロイトはドイツ語で同じ意味の語 Wiedergänger ではなく、フランス語の Revenant を一貫して使用している。

枚の板を使って「橋渡しをする (überbrücken)」のかと思っていたら、二人の子どもたちが近くにいることに気づき、そこで板ではなく、二人の子どもを使ってその断崖を越えるのかと想像して驚いて目を覚ますという夢である。この夢のきっかけとなったのは、ルイーゼ・N という女性との会話、そして彼女に手渡した小説であった。

私は夢のきっかけになったことを述べたい。かの女性ルイーゼ・N という人物の訪問である。彼女は夢の中でも助手として働いていた。「私に何か読むものを貸してください」と彼女が言うので、私はライダー・ハッガードの『彼女』という本を差し出した。「それはまったく奇妙な本ですが、隠された意味に満ちているのです」。私は彼女に説明しようとした。「永遠に女性的なもの、われわれの感情の不滅性 (Unsterblichkeit) が——」すると彼女は私を遮って言う。「それはわかっております。先生ご自身のもの(本)はないのですか!」、
「いいえ、私自身の不滅の仕事 (meine eigenen unsterblichen Werke) はまだ書かれていません」。「では、あなたが私たちにも読めるものになると約束していた、いわゆる最新の解説書はいつ出版されるのですか?」と彼女はあてつけがましく聞く。(GW. II/III 456) (強調は原著者)

ルイーゼとのやり取りのなかで、フロイトは自ら発した不滅性 (Unsterblichkeit) という言葉に対し、ルイーゼからは逆にフロイト自身の仕事はどうなのかと聞かれ、それに対し自らの不滅の著作はまだ書かれていないと返答している。これは夢を引き起こした事実の部分であるが、夢に登場する「奇妙な (sonderbar)」という印象、そして自らを(とりわけ下半身を)切り開いて標本を作ることこそが、いま自分が取り組んでいる、自己の(性的な内容も含めた)開示であり、それが不滅の名著すなわち『夢解釈』という書物の完成に邁進する自分自身である、というフロイトの自負心が現れた夢であると分析されている。

このようなフロイトの自負心は、別の夢にもよく似た形で現れている。それがフロイトが何度も言及する『植物学研究書』の夢である。

私はある植物について一冊の研究書を書いた。その本が私の目の前にある。私はちょうど折り込まれた色つきの図版のページをめくっている。どの一冊にも、植物標本室から持ってきたような、植物の乾燥標本が挟まれている。
(GW. II/III 175)

フロイトはこの夢についてさまざまな連想を展開して意味を解釈してゆく。植

物学の本についてフロイトは前日に書店で見ていたシクラメン属についての研究書を想起し、さらに自身が駆け出しの研究者だった 1880 年代に実用化に取り組み、自らの出世作となることを期待して発表したコカインの利用についての論文を思い出す。後述するがフロイトにおけるコカインとは若き日の野心的な挑戦であり、その後長きにわたって彼を苛む挫折の象徴であった。そしてフロイトはこの夢には、最初に「欲望成就」のテーゼを見出した「イルマへの注射の夢」と同様に自らを正当化したいという欲望が現れていることを認める。

この夢は再び、最初に分析したイルマへの注射の夢と同様に、権利を主張し自己正当化する性質を帯びる。(…) 夢の一見無関心な表現形式であってもある強調点が置かれている。いまや夢はこう言う。私こそ、(コカインについて) 価値ある成功した論文を書いた男なのだと。(GW. II/III 179)

「植物学研究書の夢」におけるフロイトの自己正当化と、ルイーゼに対して「不滅の著作はまだ書かれていない (が今これから書くところだ)」と答える夢とは、フロイト自身の研究への自負心という点で繋がっている。すなわちこれらの夢の事例から、第一にフロイトの夢における不死性とは、業績や名声の不滅性を意味していると考えることができよう。

3. 子どもを持つことが不死性への道であるということ

次に第二の論点を検討する。フロイトは『夢解釈』第 6 章で「生きなかった (Non-vixit) の夢」という恩師や旧友が多く登場する夢について論じている。この夢自体については後述するが、夢への解釈の最後に、子どもを持つことこそが不死性に繋がる道であるという記述がある。

私は「パウリーネ」という名前を、満足感を覚えながら聞いた。そしてこの合致をほのめかすために夢の中では一人のヨーゼフを別のヨーゼフと置き換えた。さらに同じ響きを持つフライシュルという名前と Fl. (フリース) とを抑圧することは不可能だと思った。次にここからは、私自身の子どもたちへの名づけへと思考の糸が続く。私は子どもたちの名前を時々の流行にしたがって選ぶのではなく、大切な人への記念によって決められるべきであると思う。これらの人々の名前は子どもたちを「亡霊」(Revenants) にする。そして結局のところ、子どもを持つことはわれわれにとって不死性に至る唯一の道 (der einzige Zugang zur Unsterblichkeit) ではないだろうか。(GW. II/III 491) (強調は原著者)

この箇所は、次節で検討する「生きなかった（Non-vixit）の夢」を解釈するために、フロイトが自らの連想（夢思考）をつなげている場面である。友人フリースが長い間待ち望んだ娘に付けた名前パウリーネは、同時にフロイトの姪（兄の娘でフロイトと同年生まれ）の名前でもある。オーストリア皇帝のヨーゼフという名前が早世した同世代の友人ヨーゼフ・パネート、そしてかつての共著者であり、今や決別してしまったヨーゼフ・ブロイアー、そして「頭の弱い男」として夢に登場したヨーゼフ伯父などを想起させるように、名前は亡くなった人やかつて自分の周囲にいた人を想起させる契機となる。⁸ だから子どもに名前をつける際にもフロイトは流行で選ぶよりは、自分が亡くした大切な人の名前をつけるべきだと考えている。さらにその子どもたちが生き続け、成長することが、亡き人々の記憶を亡霊として再来させることになることを期待するのである。

「子どもを持つことは不死性に至る道である」とは、自分の子どもにかつて生きていた人の名前をつけることで、亡くなった人の記憶は生きた子どもの姿をまもって生き続けることを意味する。つまり不死性を持つことになるのだ。すなわちフロイトの夢における二つ目の不死性への言及は、子どもが死者の記憶をまとった存在となることが、不死性を持つことになるという考えである。

4. 亡霊として夢に現れる死者たち

先ほどの引用に出てきた「亡霊」という用語はやや意味がつかみにくい。なぜ子どもが亡霊となるのか。それほど大切な人ならば個人が哀悼し、思い出せばいいはずである。フロイトの考えていることを「生きなかった（Non-vixit）の夢」の内容を含めて詳しく読み解きたい。フロイトはこの夢の解釈において、夢に現れる亡くなった人たちの記憶を亡霊として表現している。これが三番目の論点である。

私は夜にブリュッケの研究室にやって来て、ドアを静かに叩く音がして開けると（亡くなった）フライシュル教授がいた。彼は何人かの知らない人たちを連れて入ってきて、いくつか言葉を交わして自分の机に座った。それに

⁸ フロイト自身が注において、この夢のなかでヨーゼフという名前にもう一つの意味が隠されていることを指摘している。「ヨーゼフという名前が私の夢の中でこれほど大きな役割を演じている（上記の夢を参照）ことは、すでによくわかることだろう。その名前を持った人々の背後に、夢の中で私の自我はとりわけ容易に身を隠すことができる。なぜなら、ヨーゼフとは聖書で知られる夢解釈者（Traumdeuter）なのだから」。聖書のヨセフと同様にヤコブの息子であることからフロイトは自らをヨセフに重ね、夢解釈の申し子のように自認していることが伺える。Vgl. Freud: GW. II/ III S. 488.

つづいて二番目の夢が現れる。私の友の FI が 7 月に人目につかないようにウィーンに来ていた。私は彼と街路で出会う。そのとき私の（既に死んだ）友の P と話している。私は彼らとどこかへ行き、小さなテーブルに向き合って座った。私はテーブルの前方の狭い角に座る。FI は彼の妹の話をする。「45 分で彼女は死んでしまった。それが閾値だったんだというような話をする。P は彼の言うことを理解できないので、FI は私の方を向いて、どのくらい自分のことを P に伝えたのかと聞いた。私はそのとき何やら奇妙な感情に捉えられて、FI に向かって、伝えようとする。P は（何も理解できるはずがないだって彼は）まったく生きていないのだからと。しかし私は、その間違いに気づきながら「生きなかった (non vixit)」と言った。私は P を刺すように見つめると、私の眼差しの下で彼は青ざめ、ぼやけてゆき、彼の目は病気のように青くなり、そしてついには溶けて無くなってしまう。私はこのことがとてもうれしい。今や私は理解した。エルンスト・フライシュルも単なる幻影 (Erscheinung) でしかなく、亡霊 (Revenant) なのだと。そしてそのような人は人が望む限り存在し続け、他者の望みによって片付けてしまうことだっておそらくできうるのだと。(GW. II/III 424)

ここには、1892 年に亡くなった師のブリュッケ、そしてフロイトの先輩のエルンスト・フォン・フライシュル＝マルコフ (1846-1891) が登場する。フライシュルは将来を期待された研究者だったが、実験中の感染症のため指を切断し、痛みを和らげるため使用したモルヒネの中毒になってしまい、フロイトが実用化されて間もないコカイン療法を勧め、その結果薬物依存症のため精神病となって 1891 年に亡くなっている。さらにベルリンの耳鼻科医で親友のヴィルヘルム・フリース (1858-1928)、そしてフロイトと同世代で、ともに研究に励んできたものの早世してしまったヨーゼフ・パネート (1857-1890) もいる。

存命中のフリースはともかく、なぜこれほど死者が一度に登場する夢を見たのだろうか。フロイトは自己の夢解釈の常道としてその背景を詳細に想起する。この夢のきっかけとなったのは、ホーフブルク宮殿にあるオーストリア皇帝ヨーゼフ 2 世像、そしてその台座に刻まれた銘文であった。ヨーゼフ 2 世像の台座には、「saluti publicae vixit non diu sed totus 長くは生きなかったが、公共のためにすべてを捧げた」と刻まれていた。⁹ この文章が想起されて「生きなかった (non vixit)」として現れたのだという。さらにウィーン大学医学部に設置されたフライシュル教授記念碑の除幕式があったことを思い出している。「イルマへの注射の夢」や

⁹ Alt: Sigmund Freud, S. 282.

「植物学研究書の夢」などでも連想にのぼっていたフライシュルは、フロイトがかつてみずからの功名心が原因で早世する原因をつくってしまった、まさに罪悪感の象徴として夢に繰り返し現れた人物であった。¹⁰ またパネートが呼び出されることについて、フロイトは、フライシュル教授の記念碑の除幕式を見たのち、ブリュッケ教授の記念碑を見たこと、そこで「私は夢の中で、(皇帝と同じヨーゼフという名前を持った) 彼に記念碑を立ててあげたのだ」と、パネートを彼らの傍に置いたのだった。

しかしこうして夢に呼び出されたパネートだが、フロイトのまなざしによって青ざめて「溶けて無くなって」しまう。このことの意味について、フロイトは幼い頃のけんか友達だったジョンという長兄の息子、つまり甥の記憶と結びつけて解釈している。

二人の子どもがあるものをめぐってけんかになる—それが何であったかはここでは問題にしないでおう。もっとも記憶あるいは記憶の錯誤はある特定のものを念頭においているのだが—。それぞれが、自分のほうが先に来たんだ、だから自分には優先権があると主張し、やがて殴り合いになる。力が正義に優先する。(…) 私は父から聞いて知っていた言葉で自分を弁護する。「あいつがぶったから、ぼくがぶったんだ」と。(GW. II/III 487) (強調は原著者)

パネートは、当時フロイトと同じようにブリュッケの研究室に入り、早く出世できることを望んで、しばしば上司(フライシュル)への苛立ちをフロイトにこぼしていた。それに対する罰をフロイトは夢の中でパネートに対して下したと述べている。このことはもちろんパネートが早世したことを、フロイトが自らに納得させる根拠、すなわち彼は望みすぎたから除かれたのだと考えることで自分を納得させることができているのだと考えられる。¹¹ このように「生きなかったの

¹⁰ 罪悪感 (Schuldgefühl) は『夢解釈』における重要な要素と言える。ゲイは、『夢解釈』の基底に存在するモチーフとして父親の死に際して抱いた罪悪感が存在していると指摘するが、その罪悪感 自分のせいで早く亡くなってしまったフライシュルへ、そして自分が追い落としたいと願ったために早世してしまったパネートへと置き換えられている。Vgl. Gay: *Freud*, S. 88.

¹¹ グリンスタインは、パネートの死、そして彼に対する敵意の根源に、弟ユリウスへの葛藤が存在していることを指摘している。フロイトの弟ユリウスは 1857 年生まれで 1858 年 4 月にわずか 6 ヶ月で亡くなっている。パネートが夢の中で消去されることは、幼少期にフロイトが弟を疎ましく思った感情の反復であるという。Vgl. Grinstein, Alexander: *On Sigmund Freud's Dreams*. Detroit, 1968, S. 289. フロイト自身もフリースへの手紙に、かつて生後半年で弟が亡くなったことが、呵責への萌芽として残り続けていたことを報告している。Vgl. Masson, Jeffrey Moussaieff (translated and edited): *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*. Cambridge et. al. 1985, S. 268. また、アンジューは、この夢においてフロイトがユリウスのこ

夢」からは、ブリュッケやフライシュルが記念碑を残されたように、自分もそうになりたいというフロイトにおける功名心や名誉欲、そしてその反面としての生き残った者としての罪悪感や、責任感、自負心などの存在も見て取ることができる。まさにこのような感情から、死者たちの記憶は亡霊として何度も夢に回帰することになる。

この夢について、フロイトは自分の夢思考を展開しながら解釈を進める。以下の箇所と同じ表現が三回繰り返されている。

この友人（パネート）の葬儀の際に一人の若者が不適切とも思われる発言をした。「弔辞を述べた人は、まるでこの世がその人なしではもう存在できないかのように話していた」と。そのなかに、誇張によって悲しみをかき乱された人におこる反抗心が、この純粋な人間にも目覚めていた。しかしこの弔辞から夢の思考が展開していく。実際のところ誰も取り替えのきかない人などいないのだ（*Es ist wirklich niemand unersetzlich*）。どれだけ多くの人を私はこれまで墓へと見送ってきたことか。しかし私は生きている。みんなよりも長生きしている。私はその場所を保っているのだ。（GW. II/III 489）

夢を解釈し、それを他人に語ることに、重い自己克服がつきものだということを、認めないわけにはいかない。自分が人生をともにしてきた高潔な人たちのなかで、唯一の悪人として自らをさらけ出さなければならないからだ。それゆえ私は理解できる。亡霊たちは人々が望む限り存在し、他者の欲望によって消し去られるのだと。それがつまり、私の友人ヨーゼフが罰せられた理由なのだ。亡霊とはしかし私の子ども時代の友人たちが相次いでやってくる生まれ変わりだ。私はそれ故この人物が繰り返し置き換えられることに満足しているし、また私がいままさに失おうとしているこの友人の代わりも、きっとまた見つかるだろう。誰も取り替えのきかない人などいないのだ（Es

とを明らかに念頭に置いていたはずなのに書かなかったことを問題としている。フロイトはシェイクスピアの『ジュリアス・シーザー』の芝居を、ブルータスとして一歳上の甥ジョンをシーザーを相手に演じたことを思い出している（GW. II/III 427）が、ここでも弟ユリウスに言及することはない。フリースへの手紙が書かれた 1897 年 10 月の時点で意識には昇っていたが、98 年 9 月から 10 月というこの夢が見られた時期に情動として回帰したのだと指摘している。いずれにせよ、アンジューはこの夢における重要な要素としてフロイトが亡霊として回帰する死者たちからの警告を無視し、死者たちと違って生き残れたことのナルシスティックな喜びを味わい、そして「いつの日か自分自身の記念碑が披露されるだろう、彼においては夢の意味を明らかにし、自らの本が自分自身をも明らかにするときに」と、やはりこの夢においてもフロイト自身の自負心や不死の名声への期待を見出している。Anzieu, Didier: *Freuds Selbstanalyse*. Bd. 2. München / Wien 1990 (frz. 1988), S. 344.

ist niemand unersetzlich)。(Ebd.) (強調は原著者)

この一連の流れも潜在的な夢内容の中間的な思考へと結びついている。そこから思考の道は、相反する二つの方向へと別れていく。誰も取り替えのきかない人などいないのだ (Es ist niemand unersetzlich)。見よ、亡霊ばかりじゃないか。失われたものは、すべて再び戻ってくるのだ。(GW. II/III 490) (強調は原著者)

全集版で2ページほどの文章に、「Es ist niemand unersetzlich」という同じ文が3回繰り返されている。また、亡くなった人が現れる「亡霊 (Revenant)」の語も強調されて幾度も使われている。なぜ同じ文、同じ表現がこれほど繰り返されているのか。明らかにここには何らかの明確な意図があるはずである。たしかにフロイトが指摘するように、亡き友人と同じ名前を持った子どもは、亡き友人の代わりとして今を生きていくことになる。また、「不気味なもの」(1919)で論じられたオイディプス・コンプレックスの話を引き合いに出せば、『砂男』の主人公ナターナエルは、大人になってから出会ったスパランツァーニとコッポラを、幼い頃に死に別れた父親の代理としている。¹² 同様に、われわれはかけがえのない人を亡くしても、別の形でその人の記憶を想起させるような他者とともに生きてゆき、そしてオイディプス的人間関係も反復されるとフロイトは考えている。そのようにしてわれわれはつねに誰かの代わりを自分の周りに配置しながら生きているということなのだろう。

いっぽうでフロイトは、そのようにすでに亡くなった人物が亡霊として回帰するとしても、それは現在の自分を苛むものとはなり得ないと考えている。たとえ亡霊として死者が夢の中に現れ、生きている自分を脅かすようなことがあっても、フロイトが夢の中でパネートを消したように、夢見る者の望み通りに夢の中から退場させることができるとも言っている。「フライシュルも単なる幻影 (Erscheinung) でしかなく、亡霊 (Revenant) なのだ」、そして亡霊は「人が望む限り現れるが、他者の欲望によって片付けられてしまう」ものだと先ほどの引用でも述べている。

この夢の解釈として、アンジューやソドレらはフロイトにおける罪悪感に着目している。先に亡くなった人々に対する罪悪感から、フライシュルやパネートが文字通り亡霊として現れてくるというのだ。しかしフロイトがいうように、亡霊だって夢見る人の意思で消してしまうことができるのであれば、夢に死者の記憶

¹² Freud: *Das Unheimliche*. In: Freud, Anna (Hrsg.): *Gesammelte Werke* Bd. XII. Frankfurt/ M. 1999, S. 244.

を回帰させることも、たんなるエゴイスティックな贖罪でしかないのだろうか。ソドレは、「生きなかった (Non-vixit) の夢」における罪悪感と防衛の関係について、いくつかの症例を手がかりに論じている。

それは自分の心を完全に自分のものとして保持していきたいという（フロイト自身の）願望を示していると思う。すなわち自我は、心の中に侵入してきた死者たちという対象に勝利しなければならない。そのために自我は、彼らを消滅させる。しかも、ただ今だけ、あるいはこれから永遠に消すのではなく、そもそも彼らが一度も存在しなかったことにしてしまうのである。そうすれば、彼らが再び戻ってきて自分を悩ませることはできないからである。¹³

ソドレの考えでは、フロイトにおけるパネートの消去とは、そもそも彼などいなかった——だから「生きなかった」のだ——ことにして、侵入してくる亡霊から自我を守っているということになる。フロイトは明確に自我を防衛するために、パネートを消したのだという。たしかにフロイトが現れた友を「幻影」や「亡霊」と位置づけ、己の一存で消去できるものとして処理して安心しているという側面はあろう。しかし問題はそれだけではない。亡霊が出現すること自体は自我によって妨げることはできないのだ。ヨーゼフ皇帝の像がさまざまなヨーゼフたちと結びついてヨーゼフ・パネートと呼び出したように、またフリースの記憶がフライシュルにつながるように、夢はさまざまな置き換えによって、本人が思い出さないように抑圧していることさえも呼び戻すことができるのである。

「誰も取り替えのきかない人などいないのだ」という文の意味は、逆に、夢に登場するモチーフがさまざまな形で *ersetzlich*（置き換え可能）であり、種々の加工を経て登場しうるために、亡霊として文字通り何度でも蘇りうることを示しているのではないだろうか。フロイトがこの夢において強調しているのは、亡霊から自我を防衛することができる心的な機制というよりは、むしろ自我がいくら消去しようとしても「繰り返し」さまざまなかたちで「置き換えられて」現れてしまう不死の亡霊の存在ではないだろうか。

5. 『夢解釈』と冥界

以上のように本稿では、『夢解釈』におけるフロイトの夢を取り上げ、そこに現れた死者の記憶について検討した。冒頭にも述べたように、『夢解釈』はフロイトが 40 代を迎えて執筆した半生記でもあり、亡くなった大切な人たちへの哀悼の

¹³ Sodré, Ignês: Non vixit: a ghost story. In: Perelberg, Rosine Jozef (Hrsg.): *Dreaming and Thinking*. London 2000, S. 26.

調子が全体を覆っているようにも見える。このような本書の性格をフロイトが初版の段階で自覚していたと考えられるのが、本書の冒頭に掲げられたエピグラフである。

FLECTERE SI NEQUEO SUPEROS, ACHERONTA MOVEBO

天上の神々の心を靡かせることができなければ、アケロンを動かそう。¹⁴

この一文はウェルギリウスの『アエネーイス』第7歌312行から取られた詩句である。英雄アエネーアースを妨害しようとする女神ユーノーだが、さまざまな企てはことごとく失敗する。カルタゴの王女ディードーをアエネーアースと結婚させるが、アエネーアースはカルタゴを離れ、ディードーは自殺する。カルタゴに彼を止まらせることができなかったユーノーは、天の神ではなく、冥界の力を借りてアエネーアースへと復讐を誓うという場面である。アケロンすなわち冥界とは、もちろんここでは昼の意識の裏側にある夜の世界、夢の世界を意味していると考えられよう。そして冥界にうごめく力とは、浮上を妨げられ、押さえ込まれたものが浮かび上がってくる世界でもある。¹⁵ フロイトが『夢解釈』で試みているのが冥界を動かすことであるとすれば、やはり死者の記憶と不死性とは、冥界における中心的な構成要素であり、上尾が指摘するように本書はフロイトによる「冥界めぐり」の旅の記録ともいえよう。

まとめ

本稿では、フロイトの『夢解釈』に見られる不死性（Unsterblichkeit）への言及を、三つの観点から読み解いた。第一は、師ブリュッケから言い渡された自己の下半身の解剖の夢に現れた「不滅の著作」、すなわち業績や名声の不死性である。同様に「植物学研究書の夢」でも、自らの著作によって永遠に名を残したいというフロイトの自負と野心（そしてその背後にある過去の失敗への罪悪感）が映し出されている。第二に、亡くなった大切な人の名前を子どもにつけることで、その記憶が生きた人間の姿をまとめて持続するという見解である。ここで子どもは、死者の記憶をまとった「亡霊」となり、生き残った者に不死性を付与する存在と考えられていた。第三は、「生きなかった（Non-vixit）の夢」に現れた亡霊の問題

¹⁴ ウェルギリウス：『アエネーイス』（岡道男、高橋宏幸訳）京都大学学術出版会、2001年、316頁。

¹⁵ 上尾は『夢解釈』のエピグラフを出発点としてフロイト思想における運動を捉え直している。『夢解釈』においてフロイトが試みたことはある種の冥界巡りであり、亡き父の喪の作業であるという。上尾真道：『異教のフロイト 精神分析のはじまりの肖像』岩波書店、2026年、45頁。

である。この夢においてフロイトは、フライシュルやパネートら死者たちの記憶が繰り返し亡霊として夢に回帰することを経験しながら、同時に「誰も取り替えのきかない人などいない」という文章を三回繰り返している。この反復こそが、亡霊は夢見る者の意思によって消去できると言ってみたところで、別の形で置き換えられて再び現れてしまうという、不死なる亡霊の本質を表している。ソドレが指摘したような自我を防衛する機能を認めつつも、本稿が強調したのは、むしろ置き換えと反復によって何度でも回帰しうる亡霊の側の持続性、すなわち不死性である。フロイトが『夢解釈』の冒頭に「冥界を動かそう」というウェルギリウスのエピグラフを掲げたように、亡霊となった死者の記憶と不死性というテーマは、フロイト自身における喪失の経験と深く結びついて本書において中心に位置づけられているといえよう。

原子力時代における不死論 — ギュンター・アンダース『時代遅れの人間』の読解 —

宇和川 雄

はじめに——「原子力時代」と「不死性」という二つの主題

1954年3月1日、アメリカが太平洋上のビキニ環礁でおこなった水爆実験によって、第五福竜丸の乗組員が死の灰を浴びて被爆した。その数か月後には乗組員のうちの一人、久保山愛吉氏が命を落とす。この第五福竜丸事件の後、世界中で反核運動が高まりを見せる。有名な例としては、「ラッセル＝アインシュタイン宣言」(1955)が挙げられる。バートランド・ラッセル(1872 - 1970)とアルバート・アインシュタイン(1879 - 1955)を中心に、11名の学者が連名で発表したこの宣言は、世界の科学者たちが平和について討議する「パグウォッシュ会議」が1957年に開催される契機となった。日本でも、1955年には広島で第1回「原水爆禁止世界大会」が開催され、翌年には「日本原水爆被害者団体協議会」(日本被団協)が結成されている。

反核運動が高まりを見せたこの時代に、ドイツ語圏では多くの思想家たちが「原子力時代(Atomzeitalter)」¹への応答を試みている。代表的な人物としては、マルティン・ハイデガー(1889 - 1976)、ギュンター・アンダース(1902 - 1992)、カール・ヤスパース(1883 - 1969)、ハンナ・アーレント(1906 - 1975)、ハンス・ヨナス(1903 - 1993)の名前が挙げられる。² 注目すべきことに、彼らは原子力時代について考察する一方で、しばしば「不死性(Unsterblichkeit)」についても考察をおこなっている。そしてこの二つの考察は、時に密接に結びついている。で

本論文はシンポジウム「〈死を超えるもの〉をめぐる想像力——近現代ドイツ語圏文学における「不死性」の問題圏」(日本独文学会秋季研究発表会、2025年10月19日)の第四発表「原子力時代の不死論——ギュンター・アンダースからハンス・ヨナスまで」の原稿に、修正を加えたものである。また、本論文はJSPS 科研費 JP23K00441 の助成を受けた研究成果である。

¹ 「原子力時代」という表現はさまざまな思想家が使っているが、ここではアンダースが1959年に発表したエッセイ「原子力時代についてのテーゼ」の表現を借用した。Anders, Günther: *Thesen zum Atomzeitalter*. In: Ders.: *Die atomare Drohung: radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*. München: C. H. Beck 2022, S. 93-106.

² 國分功一郎：原子力時代における哲学(晶文社)2019、および戸谷洋志：原子力の哲学(集英社新書)2020を参照。なお、ハイデガーは「技術への問い」(1953年の講演録)や「放下」(1955年の講演録)のなかで、アンダースは『時代遅れの人間1』(1956)のなかで、ヤスパースは『原子爆弾と人間の未来——われわれの時代の政治意識』(1958)のなかで、アーレントは「ヨーロッパと原子爆弾」(1954)や『人間の条件』(英語版1958、および1960年刊行のドイツ語増補版『活動的生』)のなかで、ヨナスは『責任という原理』(1979)のなかで、それぞれ原子力時代について論じている。

はなぜ、原子力時代についての考察が、不死性についての考察と結びつくのだろうか。

西洋における不死論の伝統は、そもそも古代ギリシャにさかのぼる。³ 死後ににおいてなお個人の魂が不滅であることを、あるいは生前の個人が創造した作品や成し遂げた偉業によってその名が不滅のものになることを、古代の人々は信じていた。しかし魂が不死のものであるというこの考え方は、アーレントによれば、近代以降の「信仰喪失」によって次第に衰退してゆく。⁴ そして個人の「名前の不死性」や「偉大な作品の不死性」といった考え方も、原子力時代においては疑問符がつけられるようになる。⁵ なぜなら、原子力時代においては、個人の名前や作品を不死のものとして保存し記憶する基盤である人類それ自体が、核兵器という手段によって消滅の危機にさらされることになるからだ。

そしてこの人類滅亡の危機が強く意識されるようになったきっかけが、第五福竜丸事件だった。例えば「ラッセル＝アインシュタイン宣言」のなかでは、次のように述べられている。

水爆戦争になれば諸々の大都市が消滅することは疑いの余地がありません。しかしながら、これは、私たちが直面しなければならない小さな惨事のひとつにすぎないのです。もしロンドンやニューヨーク、モスクワのすべての人が滅亡したとしても、数世紀のうちに、世界はその打撃から回復できるかもしれません。しかし今や私たちは、とりわけビキニ実験以来、それ以前に想定されていた以上にはるかに広範囲にわたって、核爆弾による破壊がじわじわと広がっていくことを知っています。[...] 放射能を帯びた粒子は死の灰や雨といったかたちで次第に落下し、地表に達します。日本の〔第五福竜丸の〕漁船員と彼らの漁獲物を汚染したのは、この灰でした。死を招くそのような放射能を帯びた粒子がどれくらい広範囲に拡散するかは誰にも分かりません。

³ 西洋哲学における不死論の展開については、以下の本を参照した。Vgl. Hunder, Quirin: *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1970.

⁴ Arendt, Hannah: *Vita activa*. München: Piper 2023, S. 452f. この点については、ボリス・グロイスもまた古代から近代にいたるまでの不死思想の変化を、「不死の魂」への信仰の衰退と「不死の身体」への関心の高まりという図式で要約している。「かつては、魂は身体が死んだ後にも生きつづけると信じられていたから、不死について語るのもおかしいことではなかった。[...] だが今日、啓蒙主義を経たあとの近代的個人たる私たちは、神は死んだのであり、身体のあるに魂が生き残ることなどないと考えている。」ボリス・グロイス（乗松亨平監訳）：ロシア宇宙主義（河出書房新社）2024、5頁。あわせて、以下のグロイスの論考も参照。Vgl. Groys, Boris: *Politik der Unsterblichkeit*. In: Ders.: *Die Kunst des Denkens*. Hamburg: Philo Fine Arts 2008, S. 35-48.

⁵ ヨナス「不死性と今日の実存」（1963）を参照。Jonas, Hans: *Unsterblichkeit und heutige Existenz*. In: Ders.: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973, S. 317-339, bes. S. 320.

しかし、水爆を使った戦争は人類を絶滅させてしまう可能性がおおいにあるという点で、最も権威ある人々は一致しています。もし多数の水爆が使用されれば、全世界的な死（universal death）が訪れるでしょう。⁶

原子力時代についての考察が、不死性についての考察となぜ結びつくのかという先の問いに対しては、ここから次のように答えることができるだろう。すなわち、原子力時代においては「全世界的な死」、あるいは「人類」それ自体の死が意識されるようになり、その結果として「全世界的な死」を超えて永らえるものが——すなわち不死なるものが——はたしてなお存在しうるのかどうか、改めて問い直されることになったのである。

そしてこの二つの主題を結びつけて考察した先駆者が、ギュンター・アンダースだった。1956年に刊行された彼の主著、『時代遅れの人間 1——第二次産業革命の時代における人間の魂』（以下『時代遅れの人間 1』と略記）⁷が、原子力時代について考察した先駆的な作品であることはよく知られているが、この本のなかでアンダースが〈原子力時代における不死性〉についてもまとまった量の考察を残していることは、先行研究では注目されてこなかった。⁸ 本論文ではまさにこの点に注目して、『時代遅れの人間 1』と、1980年に刊行されたその続巻『時代遅れの人間 2——第三次産業革命の時代における生の破壊』（以下『時代遅れの人間 2』と略記）⁹を読み直す。アンダースによれば、原子力時代において人類は死の可能性に直面しながら、その死の見えない状態に陥っている。そして不死性への

⁶ Rotblat, Joseph (Hg.): *Proceedings of the First Pugwash Conference on Science and World Affairs, Pugwash, Nova Scotia, Canada, 7-10 July 1957*. London: Pugwash Council 1982, S. 167-170, hier S. 168.

⁷ Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck 2024. 以下 AM1 と略記する。

⁸ 「不死性」についての以下の概念史研究では、アンダースの著作は言及されていない。Ritter, Joachim et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11. Basel: Schwabe & Co. AG 2001, S. 275-294; Auffarth, Christoph et al. (Hg.): *Metzler Lexikon Religion*. Bd. 3. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2000, S. 550-553. また、アーレントとヨナスの不死論について論じた以下の先行研究においても、アンダースが〈原子力時代における不死性〉について論じていたことには触れていない。戸谷洋志、百木漠：漂白のアーレント、戦場のヨナス——ふたりの 20 世紀、ふたつの旅路（慶應義塾大学出版会）2020、188～196 頁、および森一郎：死を超えるもの——「メタ生死学」試論 [同：死を超えるもの——3.11 以後の哲学の可能性（東京大学出版会）2013、18～40 頁] を参照。アンダース研究の分野では、〈原子力時代における死〉をめぐるアンダースの議論に焦点をあてたものは多くあるが（一例としては Dries, Christian : *Die Welt als Vernichtungslager: eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*. Bielefeld: transcript 2012 が挙げられる）、それと表裏一体をなす〈原子力時代における不死性〉をめぐる議論に焦点をあてたものは、調査した限りにおいては見当たらなかった。

⁹ Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck 2024. 以下 AM2 と略記する。

関心が新たに高まりを見せ、死を隠蔽するためのさまざまな試みがおこなわれている。アンダースはこの事態に警鐘を鳴らしつつ、人類存続のための喫緊の課題として、死を可視化する「想像力」の涵養を提言している。〈原子力時代における不死性〉をめぐるこのアンダースの議論——それは同時に〈原子力時代における死〉をめぐる議論でもある——を再構成し、彼のテーゼの独自性とアクチュアリティを検証することが、本論文の課題である。

1. 原子力時代における死の不可視化、および不死性への関心の高まり

アンダースは「原子力時代についてのテーゼ」と題したエッセイのなかで、広島に原爆が投下された 1945 年 8 月 6 日に「新しい時代が始まった」と述べている。¹⁰ この「新しい時代」、つまり「原子力時代」をめぐるアンダースの思索は、1945 年からおよそ十年の時を経て一冊の本にまとめられる。„Antiquiertheit des Menschen“というその本のタイトルは、直訳すれば「人間が時代遅れになっていること」を指す。まずはこのタイトルの意味を確認しておこう。

アンダースは彼の生きている時代を、「人間 (Menschen)」と「製品 (Produkte)」のあいだの隔たりが極めて大きくなった時代と捉えている。¹¹ アンダースの洞察では、現代の人間は、自らがつくりだした製品によって——例えば「水素爆弾 (Wasserstoffbombe)」¹² によって——自らの生存を脅かされている。人間は神話上の「プロメテウス」のように、技術を駆使して次々に新しい製品をつくりだしているが、その製品に対して遅れをとっている。アンダースはこの事態を次のように説明している。

常に新しいものをもたらすわれわれの無制限のプロメテウスの自由によって（そしてこの自由に対する支払いを絶えず強制されることによって）、時間的存在であるわれわれは以下の如き混乱状態へと陥った。つまり、われわれはいまや自ら計画し生産したものの後を追う者として、遅れをとっていること (Antiquiertheit) に後ろめたさを感じながらのろのろと歩きつづけている、あるいはそれどころか錯乱した恐竜のように機械のあいだをひたすらうろつき回っている状態にあるのだ。¹³

人間が製品に対して遅れをとっていると言う事態の内実を、アンダースはさらに次のように説明している。

¹⁰ Anders: *Thesen zum Atomzeitalter* (Anm. 1), S. 93.

¹¹ AM1, S. 28f.

¹² Ebd., S. 29.

¹³ Ebd., S. 28.

想像力（das Vorstellen）が製造力（das Machen）に遅れをとっている。われわれは水素爆弾を製作することはできるが、自分が製作したもののもたらす結果をまざまざと思い描き出す力は十分ではない。——同様に感情も行為に遅れをとっている。われわれは数十万人を爆弾で破壊することができるが、彼らのことを悼んだり後悔したりすることはできない。——そして今日でもまだ民間伝承のぼろきれを着て、先を行くすべてのものたちにたちどころに置き去りにされ、——すべてのものから遠く離れて、最後尾で恥じ入りながら後を追うものとして、のろのろと歩いているのが、人間の身体である。¹⁴

アンダースはこのように、人間が製品に遅れをとっていること、そして「想像力」をはじめとする人間の心的能力と「製造力」のあいだの隔たりが拡大していることが、現代の危機的状況を生み出していると考えていた。

以上が、『時代遅れの人間 1』の議論の大きな枠組みである。では水素爆弾という製品は、人間の死のあり方に、そして不死性の概念に、どのような変化をもたらしたのか。この書の最終章「核兵器、および終末が見えないわれわれの状態の根源について *Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit*」のなかで詳細に論じている。アンダースによれば、核兵器の登場によって、「あらゆる人間は死すべきものである（Alle Menschen sind sterblich）」という古くからある命題に代わって、「人類全体が殺害される可能性がある（Die Menschheit als Ganze ist tötbar）」という新たな命題が登場した。¹⁵ そしてこの死のあり方の変化によって、従来の不死性の概念にも疑問符がつけられることになった。アンダースによれば、人間は死すべきものであり、そうであるからこそ、個人の死を超えて残り続ける「人間世界（Menschenwelt）」（つまり共同体や社会）のなかに不死の名声を刻み、不死の存在になろうとする努力が古くからおこなわれてきた。¹⁶ しかし、原子力時代においては、この不死の名声を刻み込む土台——すなわち記憶の媒体——である「人間世界」それ自体が消滅してしまう可能性がある。偉大な個人の名前も、その作品も、その偉業も、原子力時代においては、もはや不死のものではありえない。アンダースはそれを次のように説明している。

たしかに、かつて死の定めを免れている者は誰もいなかった。しかし、か

¹⁴ Ebd., S. 29f.

¹⁵ Ebd., S. 269f. アンダースは死の基本形態が「自然死」ではなくなり、「殺害されること」になった転換点の出来事として、原爆投下とともに「絶滅収容所」の創設に言及している。Vgl. ebd., S. 270.

¹⁶ Ebd., S. 271.

つては誰もが人間世界（*Menschenwelt*）という大いなるものの内部において死ぬ定めにあると考えていた。この人間世界が、不死のものと見なされていなかったのは明らかだが、それでもやはり人の生の時間を超えて生き永らえる持続的なものと見なされていたのである。そして、人の生を超えて生き永らえるこの空間——その空間の死や不死について人は頭を悩ませることのなかった——、人がそのなかで死に、死にゆくその先にあったこの空間が存在したからこそ、自身が生き永らえ、名声によって不死（*Unsterblichkeit*）を手に入れようとする不思議な努力もまた存在しえたのである。[…] 今日では、死すべき者の死の不安が、船そのものに、つまり人類全体に関わっているので、死すべき者は記憶（*Erinnerung*）をいかなる語り手に託すべきなのか分からなくなっている。もし人類が滅亡すれば、人類はすべての記憶を担う者たちを、記憶を担う可能性がある明日や明後日の者たちもろとも、闇のなかに引き込むことになるだろう。そうなれば、記憶を託すべき誰かは存在しなくなってしまうだろう。その誰かだけではなく、無駄な存在ではなかったであろうものは、何ひとつ存在しなくなってしまうだろう。民族も、人間も、言語も、思想も、愛情も、戦いも、痛みも、希望も、慰めも、犠牲も、絵も、歌も、要するに、たんに「かつて」存在したというだけではなかったものが、何ひとつ存在しなくなってしまうだろう。¹⁷

アンダースの考えでは、人類は「人間世界」それ自体の死を、すなわち「終末（*Apokalypse*）」をもたらすものを手にしているという意味で、「終末の主人（*Herren der Apokalypse*）」である。¹⁸ しかし——これがアンダースの議論の面白い点であるが——人間は「終末の主人」であるにもかかわらず、核兵器のもたらす結果への「想像力」が欠如しているために、「終末の見えない状態（*Apokalypse-Blindheit*）」¹⁹ に陥っている。だが、アンダース曰く、現代の人間は終末——すなわち「人間世界」それ自体の死——の見えない状態に陥っているだけでなく、自ら進んで自分たちの死を覆い隠そうとしている。アンダースはそれを二つの例を挙げて説明している。

一つ目の例は、「複製（*Reproduktion*）において死を克服する」²⁰ ことへの人々の関心の高まりである。アンダースによれば、現代の人々は「工業的な再 - 受肉

¹⁷ Ebd., S. 271f.

¹⁸ Ebd., S. 266.

¹⁹ Ebd., S. 296. *Apokalypse-Blindheit* は既存の日本語訳（ギュンター・アンダース（青木隆嘉訳）：時代遅れの人間・上——第二次産業革命の時代における人間の魂（法政大学出版局）2016）では「アポカリプス不感症」と訳されているが、本稿では *Blindheit* が視覚に関する言葉であることに留意し、「終末の見えない状態」と訳す。

²⁰ AM1, S. 74.

という新種の不死性 (eine neue Spielart von Unsterblichkeit [...]: die industrielle Reinkarnation)」²¹ に対して憧れを抱いている。工場で大量生産される「製品」は、壊れても部品を交換して修理したり、同じ型番の製品の新品を買い直したりすることができるという意味で、条件付きの「不死」の存在である。²² それに対して、人間はひとりひとりが唯一無二のものであり、「スペア」は存在しない。²³ そのため、人間は製品と同じ意味において不死の存在ではない。だからこそ人間は製品に憧れを抱き、複製技術を通じて疑似的に死を克服しようとしている。例えば「写真」に撮られることで、人間は「複製された製品」に変身し、その画像は死後も複製されて保存される。²⁴ アンダースは現代に蔓延するこの「複製の病」を、「イコノマニア／画像狂 (Ikonomanie)」と呼んでいる。²⁵

二つ目の例は、アメリカ合衆国における「不気味な不死事業 (makabrer Unsterblichkeitsbetrieb)」²⁶ の展開である。この事業は、具体的には、葬儀ビジネスのことを指している。アンダースは、死者から死の痕跡を抹消し、生きているように見せかける葬儀ビジネスを描いた、イーヴリン・ウォー (1903 - 1966) の小説『愛されたもの *The Loved One*』(1948) に言及しつつ、²⁷ そこで描かれている「死の隠蔽 (Unterschlagung des Todes)」²⁸ を次のように解説している。「高度な産業力による大量生産が模範的な生産形態として広く受け入れられ、ほとんど不死の量産品から成る世界を背景として、人間の脆さが露呈している国〔アメリカ合衆国〕では、[...] 死は人目を引くものであり、不自然で恥ずべきものと見なされている。そこでは、死を隠そうとする試みが、他の場所よりも広範に公然と行

²¹ Ebd., S. 66f.

²² アンダースはこの点について次のように述べている。「条件つきでならば、われわれの製品に対して、それどころか壊れやすい製品に対しても、「不死」という言葉を使ってもいいだろう。工業的な再受肉という新種の不死性が存在するからだ。つまり、製品の大量生産が存在するからだ。たしかにあらゆるものは、(このボルト、この洗濯機、このLP、この電球といった) 個々のものは、機能上・使用上の限界および寿命がある。しかし大量生産品はどうだろうか。切れた電球と付け替えた新しい電球は生き続けているのではないだろうか。新しい電球が古い電球になるのではないか。[...] 代替可能性、複製技術によって、物は「永遠のもの」になったのではないか。」Ebd., S. 66f.

²³ Ebd., S. 70-72.

²⁴ Ebd., S. 73.

²⁵ Ebd., S. 72.

²⁶ Ebd., S. 369.

²⁷ Ebd., S. 311, 369.

²⁸ Ebd., S. 311. ここでアンダースが指摘している「死の隠蔽」は、彼個人の見解というわけではなく、以下のアリエスやウォルターの研究においても指摘されている。フィリップ・アリエス (伊藤晃、成瀬駒男訳) : 死と歴史——西欧中世から現代へ (みすず書房) 1983、とくに「タブー視される死」の章 (69～83 頁)、およびトニー・ウォルター (堀江宗正訳) : 近代世界における死 (法政大学出版局) 2024、とくに第五章「死の否認」(134～147 頁) 参照。

われているのは当然のことである。」²⁹

もっとも、以上の二つの例において、個人の死はたんに「隠されている」だけで、決して死がなくなっているわけではない。それはアンダースも認めている。³⁰ つまり、人々は不死性の幻想を追い求めているに過ぎない。しかし、死を隠蔽するこれらの試みによって、終末がいつ訪れてもおかしくない状況にありながら、死を意識から遠ざけ、平静を保つことが可能になる。この点について、アンダースは次のように述べている。「無論、人は自らが死ぬことを妨げることはできない。しかし、死から棘を抜き、死の恥辱をもみ消すこと、肯定的に言えば、死に関する苦しい問いが生まれる隙間を残さないほど全面的で肯定的な世界を作り出すこと […]、それは可能である。」³¹

ここまでの議論を、簡単にまとめておこう。アンダースの考えでは、原子力時代の人間は、「終末の主人」でありながら、想像力の欠如ゆえに、「終末の見えない状態」に陥っている。人々はさらにその状態において、自ら進んで死を隠蔽し、「不死性」の幻想を追い求めている。そして死がそのように不可視化され、死の苦しみのない肯定的な世界に囲まれて、人々はますます終末の危機に対して無感覚になってゆく。

では、どのようにすればよいのか。アンダースの考えでは、「終末の見えない状態」を脱するためには、第一に、「想像力 (Vorstellung/Phantasie)」³² ——すなわち核兵器等の製品の引き起こす結果を思い描く力——が必要である。では、「製造力 (Machen/Herstellen)」³³ に遅れをとっている「想像力」を、「製造力」の水準にまで引き上げるためには、どうすればよいのか。次章では、この問いに対するアンダースの答えを確認しよう。

2. 死を可視化するための想像力

アンダースの考えでは、想像力を製造力の水準に引き上げるためには「特別練習」³⁴ が必要である。この点について、アンダースは次のように述べている。

そうであるならば、すべてが失われてはならないとのだとすれば、今日の重

²⁹ AM1, S. 368.

³⁰ 第一の例については、写真という複製において死を克服することは、「あたかもそうである (Als-ob)」ように見えるだけだとアンダースは述べている。Ebd., S. 74. また第二の例についてアンダースは、「死の隠蔽」によっても「死ぬことは妨げられない」と述べている。Ebd., S. 311.

³¹ Ebd., S. 310f.

³² 『時代遅れの人間 1』では Vorstellung と Phantasie は同義の言葉として使われている。

³³ 『時代遅れの人間 1』では Machen と Herstellung は同義の言葉として使われている。

³⁴ Ebd., S. 301.

要な道徳的課題は、道徳的想像力の涵養 (*Ausbildung der moralischen Phantasie*)、すなわち「想像力と製造力のあいだの」「落差」を克服して、われわれの想像・感情の、能力と柔軟性を、自分たちが作りだした諸々の製品の大きさや、われわれが引き起こしうるものの見渡しがたい規模に合わせる試み、つまり想像する者、感じる者を、製作者であるわれわれと統合する試みにあるのだ。³⁵

アンダースはここで、「想像力」に「道徳的」という形容詞を添えている。「道徳」という言葉の意味について、アンダースは、人間や社会がどのようにあるべきかという問題が従来「道徳問題」として論じられてきたが、いまや人間や社会が未来に存在するかどうかという前提が問われなければならないと述べている。³⁶「道徳的想像力」とは、すなわち〈人類の存続可能性を問う想像力〉を意味している。ではこの「道徳的想像力」を、製造力の水準にまで高めるためには、具体的にはどうすればよいのか。その答えは、1980年に刊行された『時代遅れの人間2』のなかに見出すことができる。

その答えを確認する前に、まずは補助線として、アンダースがなぜかくも「想像力」を重視するのかをおさえておこう。アンダースが「想像力」を重視する背景には、「感覚」に対する強い不信がある。アンダースはあるエッセイのなかで、この点について次のように述べている。「真実の感覚器官としては、本性からして不十分であるとしても、想像力 (*Vorstellung*) しか考えられない。いずれにせよ、感覚 (*Wahrnehmung*) は考えられない。感覚は「偽りの証言者」である […]」³⁷ではなぜ、「感覚」が偽りであり、「想像力」が真実を捉えていると言えるのか。アンダースは「時代遅れの外見」と題したエッセイのなかで、その理由を次のように述べている。

想像力を欠くわれわれが目が見えないとすれば、機械製品 (*Geräte*) は口が利けない。つまり私が言いたいのは、機械製品の外見 (*Aussehen*) はもはやその内実を告げてはいないということだ。[…] 機械製品はその本質とは無関係な外見を盾にしている、実態以下のものに見える。機械製品のあまりにも控

³⁵ Ebd., S. 302f. アンダースはここで「想像力」と併せて、「感情」の能力を引き上げることの重要性についても言及している。アンダースは別の箇所では「感情の歴史」を記述することの必要性を指摘していて (ebd., S. 309)、実際に1986年には、まさにそれを表題とした本を刊行している。Vgl. Anders, Günther: *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*. München: C. H. Beck 1997. そのため、アンダースの思想を理解するためには、彼の想像力論と感情論の双方に目を向ける必要があるが、本稿では紙幅の制限上、前者にのみ焦点をあてることとする。

³⁶ AM1, S. 264.

³⁷ Anders: *Thesen zum Atomzeitalter* (Anm. 1), S. 97.

えめな外見のために、機械製品が何であるのかを、その外見から見抜くことはもはやできない。例えばアウシュヴィッツで使われた、果物の缶詰とほとんど区別のつかないチクロンBのガス缶のように、多くのものが「なんでもない」ように見える。[...] 例えば原子力発電所は、そこらの工場施設とまったく同様に、無害で目立たないように見える。そしてその潜在能力についても、それが有する脅威についても、何も示していない。[...] われわれが現代の機械製品を適切に把握し、判断することができるのは、われわれが想像力 (*Phantasie*) を、つまり「現代の知・覚力 (*Wahr-nehmung von heute*)」を振り絞る場合だけなのだ。³⁸

アンダースによれば、「現代の機械製品」はその「あまりにも控えめな外見」によって正体を隠している。その正体、つまり「潜在能力」や「脅威」は、製品の「外見」を見るだけでは分からない。例えば「チクロンBのガス缶」や「原子力発電所」は、「なんでもない」ように見えるが、実際には人間世界の存続を脅かす力を、終末を引き起こす力を秘めている。その正体を見抜くためには、「想像力」という「現代の知・覚力」——あるいは「現代を真につかみ取る力」³⁹——を働かせなければならないとアンダースは言う。

アンダースはさらに、この「感覚」批判の観点から、「リアリズム」批判を展開している。なぜリアリズムが批判されるのかというと、それが視覚という「感覚」に依拠して、目に見えるものを見える通りに描く手法であるからだ。もっとも、アンダースは19世紀のリアリズム、例えばギュスターヴ・クールベ(1819 - 1877)やエーミール・ゾラ(1840 - 1902)のそれが、現実を「革命的」に描く手法であったことを認めている。⁴⁰ だが、20世紀のリアリズム——例えば社会主義リアリ

³⁸ AM2, S. 37f. 「器具」を意味する *Geräte* は、『時代遅れの人間』第一巻と第二巻においては *Maschinen*, *Apparate* と同義のものとして使われ、〈機械によってつくられた製品〉を意味している。そのため、以下ではこれらを一律に「機械製品」と訳す。

³⁹ „Wahr-nehmung von heute“ は、*Wahrnehmung* という単語が *wahr* と *nehmung* で分かち書きされている点に留意すると、「現代を真につかみ取る力」と訳すこともできる。

⁴⁰ アンダースは「ゲオルク・グロス論」のなかで、リアリズムについて次のように述べている。「リアリズム (*Realismus*) は決して単なる芸術様式ではなく、常に同時に、芸術家が現実に対して取る立場を言い表す言葉である。数十年にわたって——クールベやゾラの時代には全く正しいことだったが——リアリズムが多かれ少なかれ革命的な態度と結びついているということは、疑う余地のない説だとみなされていた。しかし、リアリズムがまさに〔革命的態度とは〕逆のことを指す時代もある。つまり、白旗をあげるために、事実に対する自分たちの無抵抗あるいは抵抗の終わりを宣言するために、お咎めなしで現状通りの姿で存在する権利を事物に対して認めるために、人々がリアリストとして世界を記録する時代もあるのだ。」 Anders, Günther: *George Grosz*. In: Ders.,: *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*. München: C. H. Beck 2022, S.203-237, hier S. 224.

ズム——は、「現代の機械製品」を写實的に描くことによって、その危険な正体を見過ごしているという。⁴¹ 一例として、「原子爆弾」をリアリズムの手法で描く画家に対するアンダースの批判を見てみよう。

それ〔原子爆弾〕は、おそらくあらゆる物の終焉となりうるにもかかわらず、その他の物と同様に無害であるように見えます。それによって、その外見はすでにその存在を「隠して」いるのです。あなたが原子爆弾を描こうとするなら、こうした隠蔽も一緒に描き出さなければなりません。あなたが望むかどうかにはかわらず。こうした事情で、原子爆弾をどんなに写實的に描いた絵でも、それを過小評価するものとなるでしょう。⁴²

アンダースの考えでは、「現代の機械製品」の正体を捉えるためには、リアリズムの手法ではなく、想像力を振り絞ることが必要である。それに成功した作家として、アンダースはジュール・ヴェルヌ（1828 - 1905）やジョージ・オーウェル（1903 - 1950）をはじめとする SF 作家の名前を挙げている。⁴³ もっとも、アンダースは SF というジャンルを無条件に肯定していたわけではなく、むしろ SF 作家の多くが、製造力の進歩の信奉者である「学者や技術者」の「想像力」を——そして彼らの思い描く「明後日の技術世界（*technische Welt von Übermorgen*）」を——ただなぞるだけの「リアリスト」であることを、鋭く批判している。⁴⁴ しかしアンダースは一方で、機械製品の脅威を見抜く力を持った優れた SF 作家が

⁴¹ アンダースは『時代遅れの人間 2』所収のエッセイ「時代遅れの外見」のなかで、社会主義リアリズムを次のように批判している。「ソ連や東ドイツの画家が「社会主義リアリズム」の超大作でよく描くように、何ひとつ実態を示さない機械製品（*Maschinen*）をリアリズムで描いて見せても無意味なことである。[...] 機械製品それ自体が「口をきけない」のであれば、口をきけないもの〔機械製品〕の模写もまさに口をきけないままであるにちがいない。」AM2, S. 39.

⁴² Ebd., S. 361. 『時代遅れの人間 2』所収のエッセイ「時代遅れの空想」の一節。

⁴³ Vgl. ebd., S. 478. なお、アンダースはヴェルヌとオーウェル以外の優れた作家として、オルダス・ハクスリー（1894-1963）、スタニスワフ・レム（1921-2006）の名前を挙げている。Vgl. ebd., S. 475.

⁴⁴ アンダースは「リアリスト」としての SF 作家を次のように批判している。「確かに、彼ら〔SF 作家〕が信じていたのは「リアリズム」だった。というのは、この言葉はもともと、忠実な現実描写を意味していたのではなく、現実に対する特定の態度、すなわち世界の道徳的な品質は度外視して、世界はあるがままにあり、世界は力であることを理由に、世界を肯定し促進する態度を意味するからである。[...] こうしたあまり芳しくない意味で、SF 作家はリアリストである [...]。」Ebd., S. 148. アンダースはこの直前の箇所、SF 作家が「肯定」し「促進」している世界が、「学者や技術者」の思い描く「明後日の技術世界」であることを指摘している。Ebd.

若干名いることも認めている。アンダースは彼ら優れた SF 作家、すなわち「未来学派 (Futurologen)」⁴⁵ の想像力を次のように説明している。「(先に名前を挙げた未来学派の作家たちのような) 解釈者たちはおそらく、機械製品 (Geräten) によって「起こりそうな」ことや、われわれが機械製品の腕に身を任せれば、機械製品がわれわれをどういう存在に変えてしまうのかを、機械製品の外見から直接的に見抜いているのだろう。殴ろうと振り上げられた拳から、殴打の結果をわれわれが見抜くように。」⁴⁶

振り上げられた拳から殴られる未来のことを見抜くように、SF 作家は核兵器をはじめとする機械製品の外見から、それを使用することでもたらされる未来の終末を見抜いていると、アンダースは言う。アンダースはさらに、現代に SF 作家の使命を、古代の予言者に擬えて次のように述べている。

いずれにせよ、古代の「予言者」がおこなっていたこと、あるいはおこなっていると思い込んでいたこと、つまり未来を予見することを、われわれは学ばなければならない。われわれが予見的に読むことを学ばなければならない内臓とは、生贄の動物の内臓ではなく、機械製品 (Apparate) の内臓である。機械製品がわれわれに、明日の世界とわれわれの子孫のタイプを——そうしたものが今後もお存在する限りにおいて——告げるのだ。そして機械製品が自らそうしないなら、われわれがそうさせなければならない。モールシア (Moloussien) にあった言い回しをドイツ語で言えばこうなるだろう。「物を拷問して、白状させる。」それに成功しなければ、われわれは迫りくる破滅を阻むことはできないだろう。⁴⁷

「モールシア」とは、アンダースの詩や散文にしばしば登場する、架空の都市の名前である。モールシアという名の架空の都市を舞台にした、架空の物語を、アンダースは数多く残している。とはいえ彼はヴェルヌやオーウェルのような、いわゆる SF の書き手だったわけではない。アンダースが好んで書いたのは、SF ではなく「寓話 (Fabel)」だった。アンダースは数多くの「寓話」を残しているが、原子力時代を描いた寓話の一例としては「哀悼された未来」(1961)⁴⁸ が挙げられる。この寓話のなかで、主人公のノアは大洪水の起こる未来を予言し、街の人々にその未来を比喻を用いてまざまざと想像させ、人々の行動を変えることに成功

⁴⁵ Ebd., S. 479. なお、「未来学」はレムの以下の小説 (原作は 1971 年発表) のなかにも登場する。スタニスワフ・レム (深見弾・大野典宏訳) : 泰平ヨンの未来学会議 (早川書房) 2015.

⁴⁶ AM2, S. 479.

⁴⁷ Ebd., S. 478.

⁴⁸ Anders, Günther: *Die beweinte Zukunft*. In: Ders.: *Die atomare Drohung* (Anm. 1), S. 1-10.

する。この主人公の姿のなかには、アンダーズの考える原子力時代の作家の理想像を、あるいは放射能の大洪水が起こる未来を同時代の人々に予言する彼自身の姿を、透かし見ることもできるだろう。

おわりに——アンダーズのテーゼの独自性とアクチュアリティ

ここまで、〈原子力時代における死〉および〈原子力時代における不死性〉をめぐるアンダーズの議論を再構成してきた。その議論の要点は、以下の5つのテーゼにまとめることができる。

(1) 原子力時代において、人類は「人間世界」の死の可能性に直面する。「人間世界」の死は、個人の名前や作品を不死のものとして保存する基盤が消滅することを意味する。そのため、従来の不死思想はもはや成り立たなくなる。

(2) しかし、人類は「人間世界」の死が見えていない状況、すなわち「終末の见えない状態」に陥っている。これは、核兵器等の製品によって引き起こされる未来の破局に対する「想像力」が欠けているためである。

(3) さらに、現代においてはさまざまな方法で死が不可視化され、不死なるものの幻想が作りだされている。複製技術によって死を疑似的に克服しようとする試みは、その一例である。

(4) 「人間世界」の存続のためには、死を可視化することが必要である。そのためには、機械製品によって引き起こされる未来に対する「想像力」を養う必要がある。

(5) 「想像力」の涵養のためには、SFや寓話といった文学形式が有効な手段となりうる。

では、このアンダーズの思想の独自性はどこにあるのか。アンダーズと同時代に〈原子力時代における不死性〉について考察した思想家としては、まずはヤスパースの名前が挙げられる。ヤスパースは『時代遅れの人間 1』の2年後に刊行された『原子爆弾と人間の未来』(1958)の最終節「不死性」と題した論考のなかで、「不死思想(Unsterblichkeitsgedanken)」を未来における人類の存続について思考することと同義のものとみなして、それを肯定的に評価している。⁴⁹ アンダーズとヤスパースは、ともに「未来」について思考することの重要性を認識している点では一致しているが、「不死思想」に対する評価は異なっている。というのも、アンダーズは「不死思想」が現代の「終末の见えない状態」をさらに悪化させる危険に目を向けているからだ。

アーレントもまた、『人間の条件』(1958)およびそのドイツ語増補版である『活

⁴⁹ Jaspers, Karl: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München: R. Piper 1958, S. 493-501, bes. S. 498f.

動的生』(1960)のなかで、古代から20世紀にいたるまでの「不死思想」の変遷を詳細に論じているが、⁵⁰ アンダースとは違って「不死思想」それ自体の危険性については言及していない。

「不死思想」に対する批判的な見地をアンダースと共有しているのは、ヨナスである。ヨナスは「不死性と今日の実存」(1963)と題した論考のなかで、「原子爆弾の危機」⁵¹を念頭において、「社会と文化の儚さ(Vergänglichkeit der Gesellschaft und Kulturen)」⁵²が露わになった現代においては、従来の「不死思想」——「名前の不死性」や「偉大な作品の不死性」といった考え方——はもはや信じられていないことを、明確に指摘している。⁵³それを踏まえた上で、ヨナスは現代において可能な唯一の不死論として、「行為の不死性」⁵⁴についての議論を展開している。ヨナスによれば、人間の行為は遠い未来に不死のものとして痕跡を残す可能性があり、その刻印は「善になり、そして悪になる」。⁵⁵ヨナスはさらに別の論考のなかでは、未来を予見する想像力の重要性和SF文学の効用についても論じている。⁵⁶このヨナスの議論は、現代における「不死思想」の可能性をなおも追求するという一点においてはアンダースの議論と異なっているものの、たしかにアンダースの議論と重なり合う点が多い。しかし先に挙げたアンダースのテーゼのうち、とくに3と5に関しては、アンダースの独自性を指摘することができる。アンダースは現代における死の不可視化と不死幻想の高まりを批判し(テーゼ3)、死を可視化するための想像力を養う手段として寓話の再評価をおこなっているが(テーゼ5)、これは彼独自の論点であると言える。

では、〈原子力時代における不死性〉についてのアンダースの考察のアクチュアリティはどこにあるのか。1956年に刊行された『時代遅れの人間1』のアクチュアリティについて、アンダースは1979年の時点で次のように述べている。

25年以上も前に書き終えていたこの書物は、時代遅れになるどころか、今日では当時よりもさらに現実的なものとなっていると思われる。[...]世界と人

⁵⁰ Arendt: *Vita activa* (Anm. 4), S. 36-41. アーレントはまた、人間が「芸術作品」というかたちで不死なるものをつくりだす力を持つことについても指摘している。Ebd., S. 226f.

⁵¹ Jonas: *Unsterblichkeit und heutige Existenz* (Anm. 5), S. 337.

⁵² Ebd., S. 320.

⁵³ Ebd., S. 336.

⁵⁴ Ebd., S. 334.

⁵⁵ Ebd., S. 334.

⁵⁶ ヨナス『責任という原理』(1979)を参照。Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2021, S. 67f. 戸谷は以下の論考のなかで、アンダースとヨナスの想像力論を技術論の観点から比較して、両者の類似性について指摘している。戸谷洋志：テクノロジーと想像力——アンダースとヨナスにおける技術論の比較 [人文17号(学習院大学人文科学研究所) 2019、29～44頁]。

間の状況は 1956 年以後、根本的なところでは何ひとつ変わっていない、また変わりうるものでもなかったからである。[……] 核兵器に関する当時の論文について、私は今日でも考えを変えていないどころか、25 年前よりもはるかに重要になっていると思っている。なぜなら、今日では原子力発電所が核戦争から人々の目を逸らし、「終末の见えない状態」に陥った私たち自身を一段と盲目にしているからである。⁵⁷

ここでアンダースは「原子力発電所」に言及しているが、この文章が 1979 年 10 月に書かれたものであることを踏まえると、おそらく同年 3 月に起きたスリーマイル島原子力発電所の事故が念頭に置かれているのだろう。アンダースの考えでは、核の平和利用を謳う原子力発電所は、核の脅威から人々の目を逸らし、一層深刻な「終末の见えない状態」を生み出している。——では、この 1979 年の時点から半世紀近くの時を経た、現在の「世界と人間の状況」はどうだろうか。わたしたちは 1980 年代以降に起こった甚大な原発事故を——1986 年のチェルノブイリの事故と 2011 年の福島原発の事故を——知っている。わたしたちはまた、核の脅威を取り除く核軍縮の取り組みが遅々として進んでいないことを、むしろその枠組みが今まさに崩れつつあることも知っている。⁵⁸ 要するに、現在の「世界と人間の状況」は、アンダースが上の文章を書いた 1979 年の時点からも、根本的には変わっていない。そしてこの状況を生み出しているのは、核兵器や原子力発電所だけではない。アンダースが指摘するように、さまざまな「機械製品」がその状況を生み出しているのであって、核兵器や原子力発電所はその一つの大きな事例であるにすぎない。人間の想像力が製造力になお大きく遅れをとっていることは、さまざまな公害を見れば明らかだろう。さまざまなプラスチック製品のなれの果てであるマイクロプラスチックや、さまざまな製品から排出される温室効果ガスが、未来の生態系に破滅的な影響を与えることは、その製品のつくられた時点では十分には考えられておらず、想像されてもいなかった。人間の生産活動は、常にすでに未来に暗い影を投げかけているが、その影は多くの場合、現在のわたしたちには見えていない。一方で、生命複製技術の発達⁵⁹ を背景として、不死なるものへの関心はさらなる高まりを見せていて、それが「終末の见えない状態」をますます助長している。以上のことを踏まえると、アンダースの時代診断とテー

⁵⁷ AMI, S. 7. 『時代遅れの人間 1』「第五版の序文」より。

⁵⁸ 例えば 1991 年に米ソ間で締結された第 1 次戦略兵器削減条約 (START1) の後を継いで 2011 年に締結された新 START が、2026 年 2 月に失効したことが挙げられる。

⁵⁹ 現代の生命複製技術の発達については、以下の拙論のなかでも論じた。宇和川雄：複製と記録——ヴァルター・ベンヤミンからボリス・グロイスへ [日本独文学会研究叢書 147 号 (日本独文学会) 2021、34～48 頁] 参照。

ぜは、今日においてもいささかも古びていないと言えるだろう。

最後にひとつ疑問として残るのは、テーゼ 5 の妥当性である。アンダースは想像力を養う手段として寓話に注目していたが、なぜ寓話がかくも重視され、原子力時代における文学の使命を背負うものとして位置づけられているのか。その問いに答えるためには、また稿を改めて、アンダースの寓話論の全容について論じなければならない。

「生き延びる」から「生き続ける」へ
— エルフリーデ・イエリネク「女性の非-犠牲者」における
不-死の実践 —

福岡 麻子

はじめに

「トランスヒューマニズム」と呼ばれる運動がある。ジャーナリストのマーク・オコネルの言葉を借りれば、「われわれは技術を用いて人類の未来の進化を制御することができるしそうすべきだという確信に依拠する運動」¹を指し、「われわれは死因としての老化を根絶できるしそうすべきだ、技術を使って心身ともに増強できるしそうすべきだ、マシンと融合して最終的に自らをもっと高い理想像に改造できるしそうすべきだ、という信念」²に基づいている。オコネルはこの運動をめぐるルポルタージュの副題を、「死というささやかな問題を解決しようとする未来論者 (the futurists solving the modest problem of death)」という言葉で閉じている。なるほどアーレントの示すように、「生」「出生」と並んで「死」や「可死性」が「人間存在の最も一般的な条件」³を成しているならば、それを乗り越えること、つまり「不死性 (immortality/Unsterblichkeit)」が「トランスヒューマニズム (人間性の乗り越え)」の要諦となるのは道理だろう。

「不死」をめぐる数多の議論において、最初に必ずといっていいほど言及されるのが、「死はすべての人間に訪れる」⁴という事態である。これは一面において自明のことのようでもある。だが忘れることのできないのは、そもそもの「ヒューマニズム」において、必ずしもあらゆる人間が「人間」としてカウントされているわけではない、ということだ。保井啓志は論文『我々は人間動物と戦っているのだ』をどのように理解すればよいのか」において、次のように述べる。「近代に始まったヒューマニズムは女性性や障害、セクシュアリティ、人種といったあ

本論文はシンポジウム「〈死を超えるもの〉をめぐる想像力——近現代ドイツ語圏文学における「不死性」の問題圏」(日本独文学会秋季研究発表会、2025年10月19日)の第五発表『生き延びる』から『生き続ける』へ——エルフリーデ・イエリネク『女性の非-犠牲者』の原稿に、修正を加えたものである。また、本論文はJSPS科研費JP23K00441の助成を受けた研究成果である。

¹ マーク・オコネル (松浦俊輔訳) 『トランスヒューマニズム 人間強化の欲望から不死の夢まで』作品社2018、11頁。

² 同上。

³ ハンナ・アレント (志水速雄訳) 『人間の条件』筑摩書房2001、21頁。

⁴ トニー・ウォルター (堀江宗正訳) 『近代世界における死』法政大学出版局2024、1頁。

らゆる序列関係をほとんど交差的かつ網羅的に含みながら、典型的ではない者を『人間ではない』存在として規定し、排除する制度として立ち上がったのである」。⁵ 西洋の歴史に限ってみても、近世期の「魔女」狩りはじめ、その例は枚挙に遑がない。アラブやユダヤの人々が「動物」として表象され、その支配や排除が正当化されてきたことも、周知の通りである。

人間というカテゴリーは決して普遍ではなく、歴史的に構成的なものでありつづけてきた。『『誰が人間か』の問い』⁶ が政治的・実効的に命の選別として形になっている以上、相応の留保なしには、つまり、「人間ではない」ものと規定された人間の生が被る脅威を度外視したままでは、「死」を「人間一般」に共通のものとして、翻って「不死」をその「人間性」の乗り越えとして、構想することはできない。

[...] 収容所における、いわゆる値打ちのない命の役に立たなさ (Zwecklosigkeit) は、ナチによって目的からの逸脱 (Zweckwidrigkeit) へと追いやられた、搾取ではなく絶滅が目的となるほどに。[...] そして、下等人間のさらに下には女性の下等人間がいる。(14) ⁷

これは、エルフリーデ・イエリネクの短文「女性の非-犠牲者 *Das weibliche Nicht-Opfer*」(2004) からの一節である。ここに記されるのも、さしあたりは「人間」と名指しこそすれ、そのじつ特定の存在を「下等」として分別し序列化する「人間」主義だ。

本論では、死の無期限延期としての「不死」を直接の主題とせず、脅かされた生が「生き延びる」という形での死の打ち消しにまずは目を向ける。そしてこれが文学テキストにおいてどのように主題化されているか、イエリネクのテキストを手がかりに考察する。その上で、今日「不死」を問うことの問題性と意義について、その一端を示したい。

1. 「女性の非-犠牲者」— 性、経済性、「カタストロフィ後」の「私たち」

「女性の非-犠牲者」は、ナチズム下の女性収容所における性暴力被害を扱った研究書『性化された暴力 ナチ収容所における女性の諸経験 *Sexualisierte Gewalt*」

⁵ 保井啓志『我々は人間動物と戦っているのだ』をどのように理解すればよいのか、『現代思想 特集 パレスチナから問う』2024年2月号、119-126頁、引用121頁。

⁶ 同上。

⁷ Jelinek, Elfriede: *Das weibliche Nicht-Opfer*. In: Amesberger, Helga / Auer, Katrin / Halbmayer, Brigitte: *Sexualisierte Gewalt. Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern*. mandelbaum verlag, 2016, S. 9-16. 同書からの引用の際は、引用末の括弧内にページ番号のみを記す。

Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern』(2004)への応答として書かれたエッセイである。同書の巻頭にも収録されており、公刊記念プレゼンテーションにおいては俳優のガブリエラ・シュモルによって朗読された。

この研究書が「性暴力」ではなく「性化された暴力」という表現を選ぶのは、「直接的で身体的な暴力」だけでなく、「羞恥心の毀損、言葉による貶め、性的行為への心理的強迫等々」、あらゆる形をとって現れる「境界侵犯」を問題化するためである。⁸ この研究書の基礎となっているのは、ラーフェンスブリュックを中心とした強制収容所の生存者女性 40 名超へのインタビューである。ドイツ軍による性暴力が長らく不可視化されてきたなかにあつて、「1990 年代にジェンダーの視点が導入され」⁹ て以降の研究状況の変化を牽引する作業の一つだ。

イエリネクのエッセイにかんして先行研究が主に着目してきたのは、性と経済性というテーマである。¹⁰ 命の合目的性、それに基づくジェンダーの序列といった主題は先の引用にも示唆される通りで、「所有する (besitzen)」「搾取する (ausbeuten)」、そして「使う」という動詞のバリエーション (benutzen, verwenden, vernutzen 等々) が散りばめられたこのテキストにおいて、しばしば着目されるのが次の一文だ。「こうして乙女は急ぐ軍艦隊の追い風として献じられるのである (gespendet)。」(10) ここでいう「乙女」とは、ミュケナイの将軍アガメムノンが戦勝のために自ら生贄に差し出した娘、イフィゲーニエのことである。

性を経済性への貢献と関連させてとらえる視点は、デビュー直後 1970 年代のイエリネクにおいてすでに顕著だが、当時の彼女が特に描こうとしていたのが、家事労働や性行為を遂行するための「身体として使われる」(11) という女性のありようである。エッセイ「女性の非-犠牲者」もある面でその系譜にあるが、ここでは軍事の遂行という文脈が中心にあり、ナチズムにおける「経済的利害」、「能率を最大化する」(12) という原則の実践として、収容所の「性化された暴力」が焦点化される。

これはイエリネクの創作史としての連続性を示すにとどまらず、「収容所労働現場の生産効率を向上させるための報奨手段」¹¹ としての収容所内「売春施設」¹² という、歴史的な見地に呼応してもいる。ただしそうであるとして、

⁸ Amesberger / Auer / Halbmayer (2016), S. 32.

⁹ 姫岡とし子「ナチ・ドイツの性暴力はいかに不可視化されたか——強制収容所内売春施設を中心として」、上野千鶴子、蘭信三、平井和子編『戦争と性暴力の比較史へ向けて』岩波書店 2018、第 8 章、227-254 頁、引用 245 頁。

¹⁰ たとえば：Jezierska, Agnieszka: „Das ist mein Thema: Moral! Moral! Sour!“ *Elfriede Jelinek schreibt über Prostitution*. <https://jelinektabu.univie.ac.at/moral/prostitution/agnieszka-jezierska/>. 最終閲覧日 2026 年 5 月 18 日。

¹¹ 姫岡 (2018) 231-232 頁。

¹² 同 232 頁。

エッセイの主眼が置かれるのはその歴史的事実を（再）提示することよりも、「それについての想像などできないのだ、すでに多くを知っていたのにだ」（10）という「私（たち）」の意識の方だ。

エッセイ「女性の非-犠牲者」は、戦時性暴力のありよう、そして暴力を被った女性たちの語りを相手取りながら、主題の最前面に据えているのはそれを読んだ「私（たち）」である。エッセイ冒頭を引用する。

幾度となく私たちは、第三帝国の犠牲者たちを心に銘じ、そして彼らから再びつま先歩きでこっそり離れるのである（*uns schleichen*）。今回もまたそうなるだろう、けれども、身に纏うものの一片に、またはこの別のものに、名づけ難い何かがついて離れない（*festhalten*）。(9)

ここに続く箇所では主題化されるのは、「カタストロフィ後のモラルティ」（9）である。曰く、「私たち」はこのモラルティから「離れる余地が少なくなればなるほど、むしろうまく離れることができる（*uns entziehen*）」(9)。前後のつながりが一度ではよく飲み込めない、少なくとも言葉の上では矛盾した一節である。だがこの矛盾は、そのまま2004年の「私たち」が「第三帝国の犠牲者」に対して持つ関係の矛盾を映すものでもある。「追悼式典の生温かい流れに乗って泳ぎ、いずれどこかの温かい浜辺に避難する、そこでまた自宅のようにくつろげる」(9)。「離れる」ことをめぐる言葉の矛盾は、追悼において犠牲者ではなく自らの安楽を志向している「私たち」の矛盾を認知しようとする道筋となっている。

けれども、「心に銘じ」ては「離れて」きた自分たちを、今度こそ「とどめおく（*festhalten*）」ことにするのが、まさに女性たちから奪われたところの「衣服」なのだとすれば、この衣服は彼女たちの「証言」そのものであるようにも見えてくる。

2. 「主体」というステイタス

前節でみたように、イエリネクは「カタストロフィ後のモラルティ」のありようを、「離れる」という動詞を梃子にして記している。生温かい流れからさえ「いずれ避難」しうるという「私たち」の恣意性は、「離れる」動作を示す動詞の変奏により、特権として提示される。「この離すということ（*dieses Entziehen*）はいつだって、奪うということ（*ein Wegnehmen*）なのだ」(9)。再帰表現としての「離れる（*sich entziehen*）」はここで、他動詞 *entziehen* として再登場している。他動詞への転換は、ダイレクトに働きかける対象の存在を浮かび上がらせるが、つづけて「奪う（*wegnehmen*）」と等置されることで——接頭辞 *weg-* は離脱や除去の含

意を ent- と共有する——、「離れる」ことは、他者を毀損する振る舞いに接続されることになる。

私たちは運良く離れる (uns entziehen) ことができる、しかし何かを奪われる (weggenommen) ことは望まない。KZ の女性たちは SS によってまず衣服を取り去られて (entzogen) いた [...], それから命それ自体さえを奪われていたのだ (das Leben selbst genommen)。 (9)

エッセイにおいて「性化された暴力」は、「身につけているものを奪われる」モメントを通してしばしば記述されている。ここでいう身につけているものとは、衣服や髪の毛といったフィジカルな次元のそれに限らず、イエリネクがなにより問題化するのが「主体性 (Subjekt)」である。「女性自身として主体というステイタスを持たない」 (10)。

収容所で性暴力の対象となったのは、女性 (とみなされた人) だけではなく、¹³ 研究書『性化された暴力』においてもそのことは強調されている。イエリネクが問題とするのも、〈女性に対する〉戦時性暴力というよりは、男性性を標準且つ頂点とするジェンダー秩序の方である。このことは、「女性化されたもの」としての「敗者 (男性形の der Besiegte)」 (11)、「女性として使われ」る「男性の犠牲者」たち (11) への言及に読み取ることができる。このようなジェンダー秩序において、「男性的でない」存在は否定や排除の対象となる。そのことをイエリネクは、「私たち」の時代との連続性にも触れつつ次のように記す。「そしてこの性の構造は、本質的な部分では未だに有力なままだが、戦争において女性の犠牲者の完全なる殲滅となる。あつてはならないもの、女性の自己 [...]。」 (11)

この箇所では「女性の犠牲者」とある種すなおに名指されているが、エッセイのタイトルには「女性の非-犠牲者」という否定形が用いられている。この意味についてはエッセイの後半で示唆が与えられるが、裏を返せばそこまでのテキストが「解」に至る過程を成しているということでもあり、ここではその道筋をみておきたい。

イエリネクの文学を特徴づける方法の一つは間テキスト性だが、「女性の非-犠牲者」においては、ギリシア悲劇におけるアガメムノンとその娘イフィゲーニエが参照されている。その物語はさまざまにまとめることができるだろうが、エッセイで焦点が合わせられるのは、戦争へ向かう王であり父であるアガメムノンによって、その娘が女神への生贄に差し出されるという構図である。この娘もまた、

¹³ Amesberger / Auer / Halbmayer (2016), S. 28.

戦争におけるジェンダー秩序に組み込まれる「女性の犠牲者／生贄 (Opfer)」(10)として位置づけられるのだ。

ただし重要なのは、この娘はラーフェンスブリュックの女性たちとは異なり、生贄になってなお「主体としての犠牲者 (Opfer als Subjekt)」(10)でありえた者として記述されることである。悲劇の王女たる娘は、贄の台に横たえられてなお、衣服に包まれ、そして父に対する呪詛を吐く主体としてのステイタスを保持している。二つの犠牲者のあり方を対照させ、イエリネクは次のように述べる。

女性の犠牲者。古代にはその偉大さを手に入れ、持っておくことができた。

[...] しかしナチスの強制収容所、そこに同じものはなく [...] 犠牲者もまた主体ではもはやない [...]。(10)

「偉大さ」もまた「手に入れる」「持っている」という所有をめぐる動詞の目的語とな(り下が)っているのはイエリネク流の皮肉だが、それでもなおギリシア悲劇の「女性の犠牲者」は、他動詞の主語たりえている。軍事の遂行の「追い風」として献じられる王女の道行は、たしかに「未だに変わらない」ジェンダー秩序の歴史を共有しているが、そのことは却って収容所の女性たちとの相違を照らし出す。

神話の歴史-物語の大いなる犠牲者。女性は大いなる犠牲者などではない、と言うことはできないし言うつもりもない、だって小さな犠牲者であるわけでもないのだから。けれども、主体としてのステイタスは持っていないし、今日に至るまで、何ものかとして認められるためには、服や化粧や美しさをてんこ盛りにしなければならないのだから、女性からさらに剥ぎ取ることができるのは唯一 [...]、服、そして髪の毛なのだ [...]。(10f.)

エッセイでは、「あってはならないもの、女性の自己」(11)のほか、「この非自我というのがつまり女性なのだ」(11)といった言葉が繰り返され、ラーフェンスブリュックの「犠牲者」たちが犠牲者たる所以は、女性であることがそもそも負わされている「自己の剥奪」に見出されていく。エッセイの終盤では、このことが女性たちを「非-犠牲者」たらしめるとして、次のように記される。

彼女たちは真の犠牲者 (ein echtes Opfer) ですらない(それどころか動物だっ
てもっと手をかけて生贄にされる (geopfert) だろう。[...])、なぜなら彼女
たちには、犠牲者であること以外は想定などされていないのだから。(15)

「犠牲者としてしか想定されていない、ゆえに犠牲者でない」。「動物」との対比にも明らかなように、ここでいわれるのは女性たちに向けられる非人間化の振る舞いである。手をかけるまでもなく命を供するのが自明である、そのような存在として女性たちを規定するものが、彼女たちに「犠牲者である」ことの主体性など認めるはずがないではないか——「女性の非-犠牲者」という否定形は、『誰が人間か』の問い」が女性たちに強いた、極限的な剥奪の様態を示すレトリックなのだ。

3. 語ることの困難さ

研究書『性化された暴力』は、そのような剥奪を生き延びた女性たちからの聞き取りに基づいて編まれている。本論の主題に引きつけて言うならば、「不死 (immortality / Unsterblichkeit)」の指すのが死を無限に遠ざけることだとすれば、この女性たちの不-死はその対極にあるものである。すなわち、「人間」の座を占有する立場の者たちによって、フィジカルにも、そして主体としても、死に限りなく近づけられながら、なおその死を免れた人たちだからだ。

そのような女性たちの語りは、記録や記憶を通じて「不死」のものになる——このように論じることとも可能かもしれない。当人の生き死にとは別に、その人物について語り続けることで「その人を死なせずにおく」、こうした振る舞いはごく日常的なものでもある。¹⁴ 近年ではホログラムや人工知能を用いて生存者を「クローン化」し、その死後もその「当人」が会話できるようにする「デジタルな不死 (die digitale Unsterblichkeit)」の試みもなされており、言語的な「不死」は多様化しつつあるともいえそうだ。¹⁵

一方で無視することのできないのは、想起する者とされる者、語る者と語られる者のあいだには、容易に権力勾配が生じうることである。「死人に口無し」とはよくいったもので、「語ること」に重心を置く限り、さまざまな権限は必然的に想起する側に偏ることになる。

ただしこのことが導くのは、だから第三者は語ることに抑制的であるべきだ、といった粗雑な当為ではない。ドイツ軍による「性化された暴力」の実態は、資

¹⁴ 映画監督のデヴィッド・リンチが作曲家で盟友のアンジェロ・バダラメンティの死に際して述べた言葉は象徴的である。曰く、„You have to keep Angelo alive. I believe life is a continuum, and that no one really dies, they just drop their physical body and we'll all meet again, like the song says.“ In: David Lynch interview: 'Even in the so-called dark things, there's beauty' 16. Jan. 2025. <https://www.bbc.com/culture/article/20230525-david-lynch-interview-how-the-mulholland-drive-director-worked-with-composer-angelo-badamenti>. 最終閲覧日 2026 年 5 月 16 日。

¹⁵ Riesewieck, Moritz / Block, Hans: *Vom Ende der Endlichkeit. Unsterblichkeit im Zeitalter künstlicher Intelligenz*. Goldmann, 2020.

料の少なさ、そしてさまざまな形のタブー化により、長らく不可視化されたままだった。¹⁶ その説明は今日なお重要な課題であろうし、その際に当事者たる女性たちの語りが記録や記憶として共有されていくことは、必須でさえあるだろう。そしてイエリネクのエッセイもまた、そうした語りの共有の一端に連なっていくものである。

しかし、特定の存在を「下等人間」(14)と規定し「汚れて丸めたティッシュのように」(11)扱う秩序と暴力、これを被った女性たちはまずもって人間である。そうであれば、彼女たちの語りの共有を不死の営み、つまり「人間性の乗り越え」の営みと名指すことは、それ自体矛盾やある種の酷薄さを孕むことになりはしないだろうか。

先にみたようにこの否定形のタイトルは、非人間化された存在に向けられるあらゆる形の剥奪を指し示している。供して自明のものなどではない命であることが人間たることの条件なのであるとすれば、そしてそれゆえにこそ（ギリシア悲劇の王女のように）「犠牲」の概念が成り立つのだとすれば、女性たちはまず「犠牲者」であることの主体となる必要がある、というわけである。

とはいえこれは、「犠牲者という位置づけ」の獲得によって人間性が回復するといった話ではなく、重心の置かれるべきは、あくまでその〈主体〉がそれぞれの女性たちであるということだ。研究書の著者たちは、導入で次のように述べている。「我々はすべての女性たちを […] 犠牲者と一絡げにしない、そのことを強調したい。」¹⁷ テーマの性質ゆえ、この書籍において女性たちは匿名化されているが、¹⁸ 「犠牲者」である以前にどの女性も自身の名前を持つ存在である。そうであれば、暴力を受けた女性たちを「犠牲者-ではない」と否定するタイトル「女性の非-犠牲者」は、彼女たちの語りを受け取る際の、最低限の出発点となっていると考えることもできるだろう。付言するならば、エッセイにおいてアガ멤ノンの娘は、「イフィゲーニエ」として固有名で名指されることはない。ただ「娘」とのみ記される「神話の偉大なる犠牲者」もまた、「非-犠牲者」の一人として構想されていることがうかがえる。

いずれにしても、エッセイにおいて問題とされるのは、女性たちの語りに接続される、第三者としての「私（たち）」である。再度冒頭を引用する。

幾度となく私たちは、第三帝国の犠牲者たちを心に銘じ、そして彼らから再

¹⁶ その経緯や後の研究成果については、脚注9に示した姫岡論文、田野大輔『愛と欲望のナチズム』文庫版、講談社2024、補章、レギーナ・ミュールホイザー（姫岡とし子監訳）『戦場の性 独ソ戦下のドイツ兵と女性たち』岩波書店2015などを参照されたい。

¹⁷ Amesberger / Auer / Halbmayr (2016), S. 29.

¹⁸ Ebd., S. 27.

びつま先歩きでこっそり離れるのである。今回もまたそうなるだろう、けれども、身に纏うものの一片に、またはここの別のものに、名づけ難い何かがついて離れない。(9)

これも改めて述べるならば、「女性の非-犠牲者」は自律したテキストではなく、研究書『性化された暴力』に対する応答として書かれたものである。冒頭の「私たち」は、生温かい「カタストロフィ後のモラルティ」の泳ぎ手として批判的に主題化されるのだったが、この批判的な視線はエッセイ全体を通して「読んだ私」自身へと、そして「語る私」自身へと向けられている。

研究書『性化された暴力』において「女性の非-犠牲者」たちは、聞き手を前にして語る立場にある。しかしこれをして「主体の回復」等々と手放しでいえるわけではなく、イエリネクが目を向けるのは、性暴力の暴力性が敷衍する先、すなわち、事後にそれを「語る主体」になることさえ妨げられる、という事態である。

犠牲者もまた主体ではもはやない、[...] それについて話すことが出来事を再び食い尽くしてしまうから、それを信じることができないから、犠牲者自身が、話している中で、自分の言うことを信じることができないから、自分の体験したことが、まさか体験したとおりではあるはずがないのだから。(10)

彼女たちが「語れない」「話せない」という事態は、イエリネクがエッセイで繰り返す主題の一つである。より正確に言えば、語ることそれ自体の全面的な不可能性というよりは、語ることの困難さを示唆する〈語り方〉がとりあげられている。一例を引用する。

生き延びて報告するこれらの女性たちがいて、けれども彼女たちもしばしば話すことができない。彼女たちは話す、私が今しているように、その周りをめぐって (darum herum)、まるで消し去られたものが二度と記述されえないかのように [...]. (13)

darum や herumあるいは um を含む語彙の変奏は、出来事そのものをずばり指し示すことを避ける、あるいは避けることを余儀なくされる、女性たちの発話の形を描出する。これは研究書本文にあるように、インタビューを受ける女性たちの実際の話しぶりに呼応するものである。研究書の著者たちが述べるように、「体験について述べることで他者に伝えるのは、ただ出来事の成り行きや事実だけで

なく、自身という人間への辱め」¹⁹ であり、それを「語らないこともまた正当な自己防衛」²⁰ として位置づけられる。

4. 「ムネモサイド」の回避としての不-死

とはいえ、核心を避ける語り方や「語らない」ことを含む当事者の語りは、それ自体本人たち自身のものである。エッセイにおいてもそのことは、たとえば「自ら (selber)、ようやく自分自身のために (für sich)、話している」(13) のような箇所において、「自身」を重ねる修辞によって強調されている。これと合わせ鏡になっているのが、次のような箇所である。

私は気づく。ずっとこのすべてのまわりをめぐる (um das alles herum) 話している、それを口にすることができないから、だがこの本はそれを言うし、そこではそれを生き延びた人たちが話している、この数少ない人たちはつまり自ら話しているのだ。私は彼女らにここで口を挟むつもりもないしそうすることは許されない、さらなる毀損になるだろうから。私に何を言えと？ (13)

イエリネクは、女性たちの語りに踏み入ることをよしとしない。「この本については実のところ、それについて話すことはできず、代わりにできるのは、この書きものの中であちこちを擦っては彫り (herumradieren)、空虚な擦過を読んだところに残していくことだけだ。」(11) このようにも述べるイエリネクは、女性たちの語り方と同じく -um を孕む一連の語彙で自身の「話し方」を形容するものの、ここでの「口にすることの困難さ」は、相手を「毀損しない」ための方途としてのそれである。そしてイエリネクの実践する「不-死」の現れるのもこの部分だ。

「想起の文化」研究の泰斗アライダ・アスマンは、記憶と歴史における「証言者 (Zeitzeuge)」の位置づけについて論ずる中で、「沈黙と忘却」を「虐殺・ジェノサイドに続く二度目の、そして今度こそ決定的にホロコースト犠牲者を消し去る記憶虐殺・ムネモサイド (Mnemozid)」²¹ と呼んでいる。忘却を「虐殺」と言い換えるこの表現は、歴史をなきものにすることの危うさを厳しく問題化するものだ。

「記憶の虐殺」という表現は、翻って「想起による不死」を唱道するものであるようにも思われる。だがこの「ムネモサイド」というレトリックが力点を置くのは、想起によって記憶の「虐殺を避ける」ということであり、積極的な不死化

¹⁹ Ebd., S. 20.

²⁰ Ebd., S. 21.

²¹ Assmann, Aleida: Die Last der Vergangenheit. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 4, H.3, 2007, S. 375-385, hier: S. 378.

には必ずしも言い換えられない。本論がこれを述べるのは、ムネモサイド概念を非難するためでも、「そうは言っても記憶はいつか風化する」などとシニシズムを気取るためでもない。そうではなく、この概念から得られる示唆、すなわち、対象から「命を奪わない」こと、対象の死のポイントを自らの手中には納めないという抑制は、語りの受け渡しにおいて重要な鍵となるからである。そしてこのような視点に立つならば、他者の語りを通じた不-死なるものにも、「不死(Unsterblichkeit)」だけでなく、「生き続ける (weiter leben)」こととしての側面が見えてくる。

では、当事者の語りを受け取った第三者において、もとの語りから「命を奪わない」語り、もとの語りが「生き続ける」ことのできる語りとは、どのようなものでありうるだろうか。

イエリネクが犠牲者たちのことを読んだ自分に言及するとき、しばしば持ち出されるのが「別の人間」というコンセプトだ。たとえばエッセイ序盤では、次のように記される。

この本を読んだ、そして私の感覚のあちこちが打ちつけられた (herumgehämmert)、打ち込まれた、絶え間なくだ、けれどももちろんだからといって私が別の人間になれたわけではない。(9f.)

この「別の人間になる」というイメージの示唆するのが、イエリネクにおける死の打ち消し、「命を奪わない」ことの実践である。

哲学研究者の三木那由他は、コミュニケーションにおいてそれぞれの発話が何を意味するかは、発話した者が自律的に決定できるとは限らず、聞き手の力関係によっては、その発話の意味を決めるのはむしろ聞き手の側になる、と述べる。そしてこのような事態を、聞き手による「意味の占有」という暴力として記述している。²²

三木の議論で想定されているのは、二者が現実に関わり合っているコミュニケーションの場面であり、イエリネクのエッセイのケース、すなわち、「犠牲者」としての女性たちと、研究書を介して彼女らの語りを受け取るイエリネクとの関係は、三木の議論の範疇からははみ出るものである。それでもなお本論にとって三木の議論が示唆的であるのは、「受け手」が構造的に持ちうる権力性を前景化することからである。場を共有しない語りの受け渡しにおいては、力関係によらず「語り

²²「話し手がその振る舞いや発言で何かを意味しようとしても、聞き手の力によって別の何かを意味したことにされ、その別の何かに従って約束が結ばれてしまう。聞き手が意味を独り占めしてしまう。」三木那由他『言葉の展望台』講談社 2022、18 頁。

手」が「受け手」を訂正する可能性が相対的に乏しく、即時的な訂正に限ればほぼ不可能である。女性たちとイエリネクの場合、一足飛びに暴力としての「意味の占有」がなされるわけではなくとも、解釈や再構成の裁量は、必然的にイエリネクの方に偏ることになる。

イエリネクが「この本について話すことはできない」「私は彼女らにここで口を挟むつもりもないしそうすることは許されない」と述べるのは、それはなにより女性たちに向けられた暴力のありよう、またさまざまな形をとる彼女たちの語りに接し、「あちこちを打ちつけられた」ような衝撃を受けたがゆえであろう。けれども、「カタストロフィ後のモラルティ」を泳ぐ「私たち」、「この本を読んだ」者としての「私」が主題化されるように、イエリネクは自らの語りを、女性たちの語りの受け手たる自己の省察として実践している。相手の語り「について」語るのに終始せず、受け手としての自身を問題化するイエリネクの方向性は、「意味の占有」の権者たる自身を問題化することにもつながる。

エッセイを結ぶ最後の一節をとりあげる。

何かを理解するとは、自分自身を越え出て今とは別の様になることができる、ということだ。真実を口にすること自体がもう、そのためにまず別の誰かにならねばならぬ、ということの意味しているのである。(16)

他者の語りを「理解する」試みにおいて「意味の占有」を避けようとするならば、つまり、他者の語りを自らの「理解」の範疇で書き換えることを避けようとするならば、自らの依って立つ論理を一過的にでも相対化する必要がある。「別の誰かになる」、または「別の人間になる」というコンセプトの指すのがこのことで、これによって語りを成功裡に受け取ってこそ、「真実」を口にすることが可能になるのである。²³

もちろん、自らの依って立つ論理を手放すのは、きわめて困難な所業である。手放そうとして手放せる論理であれば、それは「依って立っている」までの論理などではないということに他ならない。しかし、だからこそ記されるのが「別の人間になる」というラジカルな結びなのであり、相手の語りから「命を奪わない」語りとはそれほどに根源的な慎重さを要する営みなのだ、このようにいうことが

²³ 三木は、コミュニケーション的暴力によって阻害された「対等な会話」の再開（あるいはそもそも開始）を記述する際、イプセン『人形の家』を引きながら、いみじくも「生まれ変わり」という表現を用いている。「少なくとも、自分が相手の意味することを知っている […]」という前提を捨てることが必要だろう。会話において対等であるというのは、ふたりが共同でつくる約束事が、自分の思い通りにいかない可能性を認めるということだ。」三木 2022、22 頁。

できるのではないだろうか。

おわりに

ジェンダーやセクシュアリティという視座は、歴史学における「伝統的な研究」²⁴に当初おしなべて不足していたとされるが、ことナチズム下の性暴力にかんしては、その調査や省察が開始されるのにかなりの時間が必要だった。この「遅れ」の原因として研究書『性化された暴力』で示唆されるのは、まずはアカデミアの父権的な性格、そして戦時性暴力や強制的性労働にかかわった、あるいはかかわらざるをえなかった人たちに対する「拒絶」や「スティグマ化」²⁵といった社会の傾向である。

『性化された暴力』がこの状況を打破する一途となりえたとすれば、それはナチズム研究として画期的だったからというだけでなく、その著者たちの次のような態度によるものだろう。

我々は、性化された暴力にかんする[相手の]言及を[…]、注意深く神経を砕いて耳を傾けること（Zuhören）で認識し、真剣に受け取り、タブー化しないようにするつもりであることを、彼女たちに示そうとした。²⁶

それまで正当に受け止められなかった発話に「耳を傾ける」という行為は、必然的に、従来の規範から逸脱するということを免れない。「自分自身を越え出る」ことに「理解すること」を置き換えるイエリネクが共鳴するのがこの点であり、女性たちの語りに応答するイエリネクの実践における不-死の核心もまた、ここにあるのではないだろうか。

²⁴ 「伝統的な研究は戦争の原因をジェンダーの視点から問うてこなかった。」佐藤文香『女性兵士という難問 - ジェンダーから問う戦争・軍隊の社会学』慶應義塾大学出版会 2022、16頁。

²⁵ Amesberger / Auer / Halbmayr (2016), S. 25.

²⁶ Ebd., S. 20.

「不死」なるヴァンパイアという〈ホモ・サケル〉的形象
— セルビア二大事件の死体と『ドラキュラ』における Un-dead にま
つわる〈権力〉の再考 —

山下 大地

0. はじめに

文学上では、ヴァンパイアは権力者ないし強い立場にある存在として描かれてきた。ジョン・ポリドリ『ヴァンパイア *The Vampyre*』(1819) のルスヴンは「卿 (Lord)」の称号を持ち、彼の旅に同行する世間知らずの青年オーブリは、卿のふるまいによって精神的に錯乱するまでに追い込まれる。テオフィル・ゴーティエ『恋する死女 *La Morte amoureuse*』(1836) のクラリモンドは、クルティザンヌとして王侯貴族を袖にする。ジョゼフ・シェリダン・レ・ファニュ『カーミラ *Carmilla*』(1871~72) のカーミラが、「女伯 (Countess)」の称号を有するのと同様に、ブラム・ストーカー『ドラキュラ *Dracula*』(1897) のドラキュラは「伯爵 (Count)」の称号を有する。カーミラは、自分の領地の娘たちを毒牙にかけ、ドラキュラはジョナサン・ハーカーを軟禁し、その妻ミナと彼女の友人ルーシー・ウェステンラを襲う。こうした名の知られた作品の他にも、権力者ないし強い立場にあるヴァンパイアは散見される。¹ 彼らは、いわばミシェル・フーコーが言うところの〈君主〉なのであり、相手の生死を左右する力、「君主の権力がそこに象徴されていた死に基づく古き権力」² を持っている。

しかし、このことがあまりに明確なためか、ヴァンパイアが権力者として表象されるそのあり方が、これまで十分に精査されてきたとはいえない。もちろん、『ドラキュラ』に用いられる催眠というモチーフを権力や支配という観点から論ずるものはある。³ こうした研究に意義があることは言うまでもないが、一方

本論文は JSPS 科研費 JP23K00441 による共同研究の成果である。

¹ たとえば、以下の拙編訳アンソロジーを参照。ラウパッハ、シュピンドラー他『ドイツ・ヴァンパイア怪縁奇談集』(森口大地編訳) 幻戯書房 2024 年。他にも、現代の作品ならば、アン・ライスの〈ヴァンパイア・クロニクルズ〉シリーズやキム・ニューマンの〈ドラキュラ紀元〉シリーズなどを参照。

² ミシェル・フーコー『性の歴史 I 知への意志』(渡辺守章訳) 新潮社 2023 年 [1986]、177 頁。

³ Barkhoff, Jürgen: *Vampirismus und Mesmerismus. Parasitär-fluidale Kommunikation im Vergleich*. In: Christian Begemann / Britta Herrmann / Harald Neumeyer (Hrsg.): *Dracula Unbound. Kulturwissenschaftliche Lektüren des Vampirs*. Freiburg i. Br. / Berlin / Wien 2008, S. 75-97; Neumeyer, Harald: *Machttechnologie des Unbewußten. Zu Hypnose und Vampirismus im 19. Jahrhundert*. In: *Dracula Unbound*, ebd., S. 99-121. ブラム・ストーカーは、自身のノンフィク

で、それらはヴァンパイアが持つ催眠能力に終始しており、ヴァンパイアが持つその他の権力が、また、ヴァンパイアに関わる者たちの持つ権力が、まったくと言っていいほど等閑視されていることは否めない。ヴァンパイアは、文学においてであれ実際に起きた歴史上の事件においてであれ、それ単体で存在したのではなく、その犠牲者や退治者たちもまた存在した。『ドラキュラ』におけるヴァン・ヘルシング教授は言うに及ばず、1725 年と 1731/32 年には、現在のセルビアにあたる土地の小村で、村人たちが、村がヴァンパイアに襲われていると主張する事件が起こり、当時の知識人や聖職者などを巻き込んだ論争に発展したのであった。⁴ また、催眠能力は、十九世紀に入り、ヴァンパイアが文学に進出してから付与されたもので、民間伝承においては特にそのような記述はない。⁵ よって、ヴァンパイアのみに、そしてその催眠能力のみに注目しては、見落とされる点が出てくる。

以上の問題意識から、本論では、ヴァンパイアと、それに関わる人々や組織——本論では、主に退治者を扱う——にまつわる〈権力〉の問題について、セルビア事件と『ドラキュラ』のテクストを対象に検討する。付言するなら、ヴァンパイアとその周辺にまつわる〈権力〉の特殊性を、「生きながらにして死んでいる」⁶——単なる不死とは異なる⁷——というヴァンパイアの中心的特徴に着目しつつ

ション作品『香具師人名録 *Famous Imposters*』(1910) で、メスメリズムで知られたフランツ・アントン・メスマーをとりあげている。Cf. *Dictionary of Literary Biography. Vol. 304. Bram Stoker's Dracula: A Documentary Volume*. Edited by Elizabeth Miller. Detroit / New York / San Francisco / San Diego / New Haven, Conn / Waterville, Maine / London / Munich (Thomson Gale) 2005, pp. 128f.

⁴ 以下の拙著を参照。『ヴァンパイア・リヴァンプド 「吸血鬼」神話を解体する』国書刊行会 2026 年、第一章第一節、第三節、第二章第一節。

⁵ たとえば以下を参照。平賀英一郎『吸血鬼伝承 「生ける死体」の民俗学』中央公論新社 2000 年；栗原成郎『増補新版 スラヴ吸血鬼伝説考』河出書房新社 1991 年；Perkowski, Jan L.: *The Vampire of the Slavs*. Cambridge, Mass. (Slavica Publishers, Inc.) 1976; idem: *The Darkling. A Treatise on Slavic Vampirism*. Columbus, Ohio (Slavica Publishers, Inc.) 1989; Murgoci, Agnes: *The Vampire in Roumania*. In: *Folklore*. Vol. 37, No. 4 (Dec. 31, 1926), pp. 320–349.

⁶ ヴァンパイアの中心的特徴が、「生きながらにして死んでいる」、つまり生ける死者であることと、吸血にあることは、概ね研究上の一致を見ていると言ってよい。以下を参照。Unterholzner, Bernhard: *Die Erfindung des Vampirs. Mythenbildung zwischen populären Erzählungen vom Bösen und wissenschaftlicher Forschung*. Wiesbaden 2019, S. 15; Hock, Stefan: *Die Vampirsagen und ihre Verwertung in der deutschen Litteratur*. Diss. Berlin 1900, S. 20; Völker, Klaus: *Historischer Bericht*. In: Dieter Sturm / Klaus Völker (Hrsg.): *Von denen Vampiren oder Menschengurgeln. Dichtungen und Dokumente*. Frankfurt a. M. 1994, S. 505–33, hier S. 506; Schroeder, Aribert: *Vampirismus. Seine Entwicklung vom Thema zum Motiv*. Frankfurt a. M. 1973, S. 5; Ruthner, Clemens: *Vampir*. In: Hans Richard Brittnacher / Markus May (Hrsg.): *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart / Weimar 2013, S. 493–500, hier S. 493; 平賀、前掲書；栗原、前掲書。

⁷ ヴァンパイアは不死であると言われる。しかし、この「不死」が、ヴァンパイアは死なないということを指しているならば、それは誤りである。なぜなら、民間伝承におけるヴァンパイアは、死後に蘇ることをその中心的特徴とする存在だからであり、一度死ぬことを

吟味する。その際、対象を文学テキストに限らず、歴史上の実際に起きた事件を扱う史料テキストも対象とする。本検討において鍵概念となるのが、ジョルジョ・アガンベンによる〈ホモ・サケル〉⁸である。

先に簡単に結論を述べておくと、この概念を通じてヴァンパイアを検討することで、ヴァンパイア＝権力者という流布したイメージは——一部のテキストに限ってであるが——修正される。彼らは、「生きながらにして死んでいる」ことによって、後述する〈例外〉に分類され、何をしても罪に問われない〈ホモ・サケル〉的形象となる。そして、ヴァンパイアは、退治者たちという〈主権者〉によって滅ぼされる。だが、この構図は逆に、退治者たちの主権権力の維持に、そして誰が主権権力を有するかということの決定に、ヴァンパイアが不可欠であることもまた暴露するのである。⁹

1. 概念の確認

〈ホモ・サケル〉という概念は、簡潔な要約を許さない性格を帯びているが、本論の文脈に即して、ここで可能な限りまとめておく。アガンベンの議論は、フーコーの〈生政治〉を出発点としている。¹⁰ フーコーの言う「死に基づく古き権

ヴァンパイアであることの条件に含むからである。この主張に対しては、もちろん、死ぬ前は人間でありヴァンパイアではない、よって、ヴァンパイアになるために一度死ぬことはヴァンパイアとして死ぬこととは異なるという反論が考えられる。しかし、民間伝承では、ヴァンパイアの退治法が伝えられており、文学ではそれをそのまま、あるいはアレンジして用い、ヴァンパイアが討伐される。結局、この点からして、「不死」を「死なない」という意味で理解した場合の、ヴァンパイアを不死であるとする主張は、容易く瓦解する。実際、民間伝承や文学に限らずとも、映画（『アンダーワールド *Underworld*』（2003）、『デイ・シフト *Day Shift*』（2022））、ゲーム（『ヴァンパイア *VAMPIRE*』（2019）、『レッドフォール *Redfall*』（2023））等においても、ヴァンパイアが殺される事例は枚挙に暇がない。ヴァンパイアにおいて重要なのは、確かに彼らは殺されうる存在ではあるが、生と死が重なった状態で存在し、活動しているところにある。

⁸ 以下を参照。ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』（高桑和巳訳）以文社 2020年〔2003〕；同『例外状態』（上村忠男／中村勝己訳）未来社 2007年；岡田温司『増補 アガンベン読解』平凡社 2021年；エファ・ゴイレン『アガンベン入門』（岩崎稔／大澤俊朗）岩波書店 2010年。

⁹ アガンベンがとりあげた、第三帝国におけるアドルフ・ヒトラーの総統としての政治的身体や、収容所における「生きられるに値しない生」などの諸問題とヴァンパイアの関係も、検討を要する大きなテーマであることは疑い得ない（アガンベン、『ホモ・サケル』前掲書、187～197、249～250頁）。また、こうしたテーマとヴァンパイアの関係の検討は、現代においては、パレスチナにおける、イスラエルによるジェノサイドをも射程に入れる必要があるだろう。ただし、本論では、紙幅の都合上扱うことができないため、今後の課題としたい。これと関係して、フーコーはナチズムを、セクシュアリテ・血・主権に絡めて言及しているが、この問題とヴァンパイアの関係の検討も今後の課題としたい。フーコー、前掲書、185～189頁参照。

¹⁰ 〈生政治〉については以下を参照。フーコー、前掲書；同『生政治の誕生 コレージュ・ド・

力」は、上に立つ何らかの存在が、ある種の圧政のようなかたちで生殺与奪の権を握る権力である。一方、〈生政治〉では、そうした中心的な存在は姿を消し、非中心的なシステムに基づいて、健康や衛生、細かな習慣、人口などを調整・管理して人々を「生かす」ことに眼目が置かれる。〈生政治〉の権力は、〈規律＝訓練^{ディシプリン}〉に基づく調整・管理を内面化した人々が、意識せずにしたがうかたちで実践される。上から押しつけられる圧政と異なり、人々はそれと気づかず、内面化された監視の目に支配され、半ば無意識かつ自発的に諸々の制度に縫い込まれていく。以下の文言に、〈生政治〉の要点が非常に簡潔にまとめられている。

もはや主権の場で死を作動させることが問題なのではなくて、生きている者を価値と有用性の領域に配分することが問題となるのだ。¹¹

アガンベンは、これを「権力のさまざまな機構や打算の内に人間の自然な生がしだいに含みこまれていくこと」¹² と言い換える。フーコーの〈生政治〉論は、このシステムに対していかに抵抗するかという点が明確でないが、〈ホモ・サケル〉をめぐるアガンベンの議論はその抵抗の契機を探る試みであると言える。¹³

アガンベン、フーコーの〈生政治〉を、近代以降ではなく古代からあるものとしてとらえなおす。のみならず、フーコーが未完のまま残したこの概念を法制度と結びつけ発展させた。主権者は法の内外に同時にあるというカール・シュミットの議論から始め、対象を排除することによって逆にその対象を包摂するという特殊な関係（＝〈例外〉）を抽出するアガンベンは、この関係が原初の政治や法にすでに見られたと考える。¹⁴

そこでアガンベンが着目したのが、古代ローマの法律に見られた、誰が殺しても殺人罪には問われないが、神への犠牲にすることは許されない存在、すなわち

フランス講義 1978-79 年度』(慎改康之訳) 筑摩書房 2008 年；檜垣立哉『生と権力の哲学』筑摩書房 2006 年；同編著『生権力論の現在 フーコーから現代を読む』勁草書房 2011 年；中山元『フーコー 生権力と統治性』河出書房新社 2010 年；同『フーコー入門』筑摩書房 2023 年 [1996]。

¹¹ フーコー、『性の歴史』、前掲書、182 頁。〈生政治〉においては、人々が自己の利益のために自主的に動くことも重要な要素となる。こうした自由主義経済的側面と国家権力の関係については、以下を参照。フーコー、『生政治の誕生』、前掲書；山本哲士『ミシェル・フーコーの統治性と国家論 生政治／権力／真理と自己技術』文化科学高等研究院出版局 2021 年、290-432 頁；中山、『フーコー 生権力と統治性』、前掲書、第六～七章；久保明教「〈機械一人間〉というイマージュ——生政治学と計算機科学における自己の編成」：『生権力論の現在』、前掲書、第二章所収。

¹² アガンベン、『ホモ・サケル』、前掲書、165 頁。

¹³ 同書、9-22 頁；檜垣、『生と権力の哲学』、前掲書、129、145-146、159-193 頁参照。

¹⁴ アガンベン、『ホモ・サケル』、前掲書、25-46、98-100、117-130 頁参照。

〈ホモ・サケル〉である。〈ホモ・サケル〉に対する暴力——「誰もが罪を犯さずにおこなうことのできる殺害」¹⁵——は、殺人罪や供犠、処刑、冒瀆といった定義が不可能である。この存在は、法から排除されることで法に包摂されるという「例外状態」にある。¹⁶ 世俗的な法の外側に位置するこの〈ホモ・サケル〉の生のあり方を、アガンベンがヴァルター・ベンヤミンに依拠して「剥き出しの生」と呼ぶ。¹⁷ 〈ホモ・サケル〉は〈生政治〉によって管理される身体の特種な例であり、¹⁸ ただ生きているという生物としての生／動物的な生（ゾーエー）と、言葉を操る動物たる人間の生／政治的な生（ビオス）の間の不分明地帯ないしその二つが切り結ぶ場所——アガンベンがよく用いる言葉で言うなら「閾（soglia）」——を象徴する存在として、政治や権力の対象となる。重要なのは、〈生政治〉的側面だけでなく、法との関わりにおいて〈ホモ・サケル〉をとらえることであろう。

〈ホモ・サケル〉とは、国民の健康・出生（つまり繁殖）・衛生などといった、人間を生物学的に管理する技術の対象となる存在から、アガンベンが発展させた概念であり、フーコーの〈生政治〉が明らかにした生物学的な領域を、彼は法的・政治的な領域と結びつけたからである。

〈ホモ・サケル〉は、あらゆる権利をはぎとられた「剥き出しの生」を生きる。この者に対しては法が宙吊りであるが、アガンベンの例外状態の定義を考慮するならば、宙吊りであるからこそ法が適用されているとも言える（簡単に言えば、法があるからこそ、その法に対して例外であると言うことができる。法がないなら、例外も何もない）。¹⁹ この「締め出し」²⁰ という政治的操作をなすのが主権という権力を持つ〈主権者〉である。「主権とは、法権利が生を参照し、法権利自体を宙吊りにすることによって生を法権利に包含する場としての、原初的な構造」²¹ である。

¹⁵ 同書、119 頁。

¹⁶ 同書、29~31、117~130 頁参照。特に 119~120 頁。

¹⁷ 同書、98~100 頁参照。

¹⁸ 同書、17~18、157 頁参照。「生政治的な身体を生産することは主権権力の本来の権能なのである」（同書、14 頁）とされるが、その主権権力によって〈ホモ・サケル〉も生産される。

¹⁹ 「[...] 主権による例外化（自然と法権利のあいだの不分明地帯としての）とは、法的参照を宙吊りにするという形で法的参照を前提することである」同書、33 頁。

²⁰ 同書、45、89 頁参照。アガンベンは、古代の祭礼における聖なるものが持つ両義性を論じる際に、「締め出し」という動詞が持つ両義性に言及する。「締め出し」には供物を「奉獻する」、「捧げる」という意味もあり、ここにも例外状態的な両義性が看取できる。同書、110 頁参照。また、「奉獻する」、「捧げる」ことは、「対象を人間の法から神の法へ、俗から聖へと移行させる」が、〈ホモ・サケル〉は人間の法の外に置かれるだけである。〈ホモ・サケル〉に対する「締め出し」は、「捧げる」や「奉獻する」と異なり、人と神の両方の世界からの例外化である。同書、118 頁参照。

²¹ 同書、44 頁。

〈主権者〉は、法を宙吊りにすることで法を適用し、〈ホモ・サケル〉は、法から排除されるというかたちで包摂されるという点で、相似形をなす。前者には決定権があるが後者にはなく、「主権による例外化の両極」という意味で、両者はコインの裏表の関係にある。²² 以下では、この〈主権者〉と〈ホモ・サケル〉の関係を、18世紀のドイツ語圏で起きた、ヴァンパイア事件に関する史料と、19世紀末の文学作品である『ドラキュラ』という二つのテキストに即して検討していく。

2. セルビア事件における、生きているように見える死体

ヴァンパイアが西洋社会に広まったのは、1725年と1731/32年に、オーストリア＝ハプスブルク帝国支配下にあったセルビア地方の小村（キシリエヴォとメドヴェジャ）²³ で起きた事件がきっかけであった。ドイツ語圏で起きたこの二つの事件は、ドイツ語を介してまず広まり、それからイギリスやフランスの新聞でも報じられた。²⁴ これらの事件において見落としがたいのは、事件を調査した帝国役人たちが、現地の村人たちにかなりの自由裁量を認めたことである。すなわち、ヴァンパイアとされた死体を自分たちのやり方で処分すると主張してきかない村人たちに、帝国側が譲歩したのである。村人たちは墓を暴き、腐敗しておらず新鮮に見える死体、埋葬されれば通常起こるような変化が見られない死体をヴァンパイアであると判断し、心臓を杭で貫き、首を落として、焼いた後に川に流すという処置をとった。1725年の事件でも、1731/32年の事件でも、事件の大まかな内容は変わらない。

力関係で言えば明らかに劣る小村の住民たちの決定が、大国側のそれより優先されていることも見逃せないが、²⁵ 本論の文脈では、以下の点に注目したい。すなわち、ヴァンパイアとされた死体が、「生きているように見える死体」という判断基準をもとにして、通常の死体に対する〈例外〉に、村人たちによって振り分けられる点である。

アガンベンは、〈ホモ・サケル〉の殺害可能だが犠牲化不可能という生を、排除による包摂という例外関係からとらえる。ヴァンパイアとされる死体は、「様々な印——その体は腐敗せず、皮膚、髪、ひげ、爪が成長する」²⁶ によって規範（＝

²² 同書、122、146、157頁；岡田、前掲書、35頁。

²³ ドイツ語圏のテキストでは「キシロヴァ」と「メドヴェギア」として伝えられる。西洋中心主義を相対化するため、現地語に基づく訳語を記す。

²⁴ 詳細は以下を参照。『ヴァンパイア・リヴァンプド』、前掲書、第一章第三節、第二章第一節。

²⁵ この点に関しては、同書、102～108頁参照。

²⁶ *Schreiben des Kameralprovisors Frombald an ein Wiener Verwaltungsorgan (vor dem 21. 7. 1725)*. In: Klaus Hamberger: *Mortuus non mordet: kommentierte Dokumentation zum Vampirismus 1689–1791*. Wien 1992, S. 43–45, hier S. 44.

通常の死体) から外れるが、規範から外れることで規範に包摂されている(〈通常の死体〉がなければ、〈異常な死体〉は判断できない)。このとき、死体が〈例外〉であると決定するのは村人たちである。よって、この場合、村人たちが〈主権者〉であり、ヴァンパイアとされる死体は「剥き出しの生」を持つ〈ホモ・サケル〉となる。

しかし、このことが何を明らかにするのか。もちろん、ヴァンパイアとされた死体は、死体である以上、生を持てはいない。ここで言う「剥き出しの生」とは、あくまで、すべての権利を剥奪されているという意味でしかない。むしろ重要なのは、ヴァンパイアとされる死体が〈ホモ・サケル〉としての立ち位置をあてがわれることよりも、村人たちが〈主権者〉としての立ち位置を得ることである。

ここで、セルビア事件のような墓暴き騒動の増加を受けて、法律が制定されたという事実に注目したい。1755 年、マリア・テレジア治世下のオーストリア＝ハプスブルク帝国で、「死後の魔術 (magia posthuma)」——死者が蘇るとする風説——に関する法律が公布された。²⁷ この「法令 385 号」は、死者の蘇りを恐れて墓を掘り返す人々の「轻信」を戒め、墓暴き行為を禁ずるものだった(法令を定める根拠となる事例として、法令内では、「モラヴィアの辺境伯領」での事件を挙げている)。そして、その際、そうした事件が起きた土地の住民が独自の判断で事を解決することを禁じ、「[...] 事件が起きたならば、直ちに政府当局に報告されるよう通達が出され」、「政府当局によって、理性的な医者との立ちあいのもと事件は調査され」ることが義務づけられた。ここには明らかに、〈主権者〉としての立ち位置を確保しようという政府側の動きがみられる。つまり、ヴァンパイアとみなされる死体(=〈例外〉)を法の内側に囲い込もうとするだけでなく、それを法の内側に囲い込むのが誰かを決定しようとする意志が見られる点が重要なのである。

さらに、法令 385 号は、モラヴィア辺境伯領の事件で墓を暴き、調査した結果、「自然なもの以外は何も見つからなかった」ことを記している。この文言は、「死後の魔術」を自然な原因に帰することによって、〈通常の死体〉から外れる〈異常な死体〉自体——つまり、〈例外〉それ自体——を無効化する。ヴァンパイアとされる「生きているように見える死体」は、あくまで「死体」であって、超自然現象ではなく自然現象であることが強調される。

まさに、「主権権力は、他のしかたでは違法であるような行為の合法性を肯定す

²⁷ *Sammlung aller k. k. Verordnungen und Gesetze vom Jahre 1740 bis 1780., die unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. theils noch ganz bestehen, theils zum Theile abgeändert sind, als ein Hilfs- und Ergänzungsbuch zu dem Handbuche aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. Für die k. k. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer chronologischen Ordnung. Dritter Band. Wien 1786, S. 172f.*

る」²⁸ とアガンベンが書くように、法令 385 号では、墓暴き（＝違法行為）の合法性を帝国が肯定する。政府当局が認め、支配下に置けるならば、墓暴きは違法行為ではなくなる。もちろん、1725 年、1731/32 年のセルビア事件でも、帝国側の立ち合いのもとで墓を暴いた調査が行われている。しかし、法令 385 号は、それを法律上で決定した点においてより進んだ対応である（「政府当局によって[...]調べられることとする」）。セルビア事件では、主権という権力を村人に譲ったオーストリア＝ハプスブルク帝国は、法令 385 号によってそれを奪回しようとするのである。

以上の議論は国や共同体という集団レベルにおける〈権力〉に関わるものだが、個人レベルにおいてこうした構造が表れているのが、『ドラキュラ』である。

3. 「死せる不死者」の矛盾——the dead Undead としてのルーシー

『ドラキュラ』のテキストを見ると、²⁹「ヴァンパイア (vampire)」という単語以上に「不死者 (Un-dead)」という単語が頻出することに気がつく（前者 32 回、後者 37 回）。著者であるストーカー自身、本作に「The Un-Dead」か「死せる不死者 (The Dead Un-Dead)」という題をつけようとしていた事実を考えても、³⁰ Undead という言葉が彼に非常に強い印象を与えていたことは明らかだろう。この単語が集中的に用いられるのは、第十五章と第十六章、つまりヴァンパイアと化したルーシー退治の場面において——特に、第十五章にあるヘルシングの未配達の手紙と (D 245f.)、第十六章で、実際にルーシーに杭を打ち込む前に、「不死者」について説明するヘルシングの台詞 (D 256f.) においてである。後者 (D 256f. のテキスト) においては、一度だけ、ヴァンパイアの地域的なヴァリエーションである「ノスフェラトゥ (nosferatu)」がイタリックで使用されるが、これもまた「不死者」を意味するとストーカーは理解していると考えてよい。³¹

²⁸ アガンベン、『ホモ・サケル』、前掲書、97 頁。

²⁹ 『ドラキュラ』のテキストは以下を使用し、略号 D と頁数で本文に記す。Stoker, Bram: *Dracula Unearthed*. Annotated and edited by Clive Leatherdale. Second Edition. Essex (Desert Island Books) 2006 [1998]. 訳出にあたっては以下も参考にした。ブラム・ストーカー『ドラキュラ 完訳詳注版』（新妻昭彦／丹治愛訳・注釈）水声社 2000 年；ブラム・ストーカー『ドラキュラ』（唐戸信嘉訳）光文社 2023 年。

³⁰ 『ドラキュラ 完訳詳注版』、前掲書、434 頁；*Dictionary of Literary Biography*, op. cit., p. 176, 237f.; *Bram Stoker's Notes for Dracula. A Facsimile Edition*. Annotated and transcribed by Robert Eighteen-Bisang and Elizabeth Miller. Foreword by Michael Barsanti. Jefferson (NC) / London (McFarland & Company, Inc., Publishers) 2008, pp. 90f.

³¹ ストーカーは、エミリー・ジェラードの『トランシルヴァニアの迷信 *Transylvanian Superstitions*』（1885）——ジェラードの『森の向こうの国 *The Land Beyond the Forest*』（1888）にも所収——を参照しているが、nosferatu の単語はそこからとられている。『ドラキュラ 完訳詳注版』、499 頁；*Dictionary of Literary Biography*, op. cit., pp. 182f.; *Bram Stoker's Notes for Dracula*, op. cit., pp. 124f., 284. ジェラードのテキストには以下のようにある。「しかし、[ス

Un-dead が最初に登場するのは、第十五章にある、ヴァン・ヘルシングと、彼の教え子であったシュワード医師との会話である。シュワードの想い人であったルーシーが、ヴァンパイアと化して夜ごと出歩いていることを納得させるために、ヘルシングは彼を連れて、ルーシーの棺を開ける (D 244)。一度目に確認したとき、棺は空っぽだったが、翌晩また確かめると、今度は死体が収まっているのである。教授はここで、彼女の死体を前に「不死者」という単語を用いて説明する。もちろん、同じ箇所では「ヴァンパイア」という単語も用いられる。つまり、ヘルシングは、ヴァンパイアと不死者を等価物としてとらえているのであり、このことは著者であるストーカー自身においてもヴァンパイア＝不死者という等式が成り立っていることを示している。

教授はここで、ルーシーを「殺す」という考えを述べる。それに対して、シュワードは自問する。

「[...] ほら、彼女には邪悪な様子がまったくない。だから、眠っている彼女を殺す (kill) ことが非常に困難になるのだ」この言葉は私の血を凍らせた。そして、私がヴァン・ヘルシングの説を認めはじめているのもわかった。しかし、本当に彼女が死んでいるならば、彼女を殺すという考えを恐れることがどうしてあろうか? (but if she were really dead, what was there of terror in the idea of killing her?) (D 244)

ここには奇妙なずれがある。二人はルーシーの死体を前にしていることを知っている。しかし同時に、ヘルシングが Un-dead という単語を用いて説明することで、二人はその死体を「死んでいない」ものとして理解する。しかし、また一方で、彼女を殺すという考えを許容しうるものにするために、彼女を「本当に死んでい

トリゴイと比べて] より決定的に悪であるのは、ヴァンパイア、あるいはノスフェラトゥである。ルーマニアの農民は、天国と地獄の存在を信じるがごとく、その存在を固く信じている。ヴァンパイアには二種類——生きているものと死んでいるものがある。生きているヴァンパイアは、概して、二人の非嫡出子の間に生まれた非嫡出子の子孫であるが、申し分のない血統でも、ヴァンパイアが一族の墓に入り込むことを完全に防ぐことはできない。なぜならば、ノスフェラトゥに殺された者は、死後に同様にヴァンパイアとなり、霊が祓われるまでは罪なき人々の血を吸い続けるからである。霊を払うには、疑いのある者の墓を開き、その死体を杭で貫くか、棺に銃を撃ち込む。ヴァンパイアの状態が特に厄介であれば、首を切り落とし、口ににんにくを詰めて棺に戻すか、心臓を取り出して燃やし、灰を墓にまくことが推奨される」 Gerard, Emily: *Transylvanian Superstitions*. In: *The Nineteenth Century. A Monthly Review*. Edited by James Knowles. No. 101, July 1885, pp. 130–150, here p. 142. ジェラードの説明は、地域的な伝承であるノスフェラトゥを検討なしにヴァンパイアと同一視している点で問題があるが、本論ではそこには立ち入らない。「換称化」にまつわるこうした問題については、『ヴァンパイア・リヴァンプド』、前掲書、第一章第一節を参照。

る」とシュワードは仮定する。つまり、ここでは、「生きながらにして死んでいる」ヴァンパイアの、「生きている (alive)」の側面には注目されない。むしろ、ヴァンパイア／不死者は、**dead**、つまり死んでいるものとしての側面が注目され、「殺し」でも問題がないものとして積極的にとらえられる。

このずれは、ルーシーの検分をシュワードとともに終えたヘルシングが、彼女の婚約者であるアーサー・ホルムウッド（ゴダルミング卿）に、ルーシーを「殺す」計画を説明する際のやりとりにも確認できる。墓を暴いて棺を開けると口にするヘルシングに対し、アーサーは激怒する。ヘルシングは言葉を選ぶのに「苦心して (with an effort)」(D 248) 続ける。

「ルーシー嬢は死んでおる (Miss Lucy is dead)。そうではないかね？ そうとも！ であれば、彼女に不当な行いをするなど不可能だよ。しかし、彼女がもし死んでおらんとするなら (But, if she be not dead) ——」

アーサーは飛び上がらんばかりに立ち上がった。

「なんだって！」彼は叫んだ「どういうことだ？ 何か間違いがあったのですか？ 彼女は生きたまま埋められたのですか？ (Has she been buried alive?)」

[…]

「わしは彼女が生きたる (alive) とは言っておらんよ、君。そうは思わない。わしに言えるのは、彼女は死んでおらんかもしれんということだけだ (I go no further than to say that she might be Un-dead)」

「死んでいない (Un-dead) ！ 生きていない (Not alive) ！ どういうことなんですか？ […]」(D 248)

ヴァンパイア／不死者であるルーシーを「殺し」ても問題ないと考えてはいるが、ヘルシングは、ここではアーサーに気を遣って「不当な行為」——胸に杭を打ち、首を切り落とすこと——が不可能だと述べている。なぜなら、彼女は死体だからである（シュワードの自問自答「本当に彼女が死んでいるならば、彼女を殺すという考えを恐れることがどうしてあろうか？」と同様）。³² しかし、ヘルシングと違い、アーサーはルーシーが「生きている」可能性に積極的に注目する。この段階ではヘルシングとシュワードだけが、ルーシーがヴァンパイア／不死者であり「殺さ」なくてはならないことを知っている。アーサーは、ヴァンパイア／不死者を知らないため、彼女がそうである可能性など露ほども考慮していないのであ

³² ただし、ここでは、死体損壊によって死体の尊厳を傷つける可能性について、ヘルシングは顧慮していない。彼の頭にあるのは、ヴァンパイアを「殺す」ことのみである。その意味では、実際に気を遣っているわけではない。

る。日本語に訳出することはできないが、この「Un-dead」は「死んでいない」という意味であると同時に、ヴァンパイアと等号で繋げられる「不死者」という固有名詞である。ヘルシングの言葉を字で読む読者とは違い、アーサーは耳で聞いている。ヘルシングが「不死者」という意味をにじませて発する Un-dead は、アーサーには「死んでいない」としか聞こえない。ゆえに、混乱は広がる。ヘルシングが「苦心」するのは、アーサーに対する表面的な配慮のためでなく、「生きながらにして死んでいる」ヴァンパイア／不死者の特異性のためである。この混乱は、ヘルシングがアーサーを説得する最後の言葉において、ルーシーを「死せる不死者 (the dead Un-dead)」(D 249) と形容する台詞において最高潮に達する。ヘルシングがアーサーとのやりとりで alive について否定すること、the dead Un-dead という撞着語法、これらに加え、「死せるルーシー嬢の首を切り落としても構わんだろうか? (May I cut off the head of dead Miss Lucy?)」(D 248) というヘルシングの台詞によって、Un-dead とルーシーが等号で結ばれると同時に、dead の側面がより強調されるのである。

ルーシーは「普通の死体とは異なる (the nothing of the common dead)」(D 244) のであり、「死んでいる (dead)」点が強調される Un-dead である。Un-dead としての彼女には普通の法が適用されないがために、〈ホモ・サケル〉と同様に〈主権者〉が暴力をふるい、殺してよい存在とみなされる。〈ホモ・サケル〉とは、法の外にあることで法に包摂されているという例外状態にあった。「例外状態において行使される暴力〔主権的暴力〕は〔…〕法権利を宙吊りにすることで保存し、法権利から自らを例外化することによって法権利を措定する」³³ 以上、セルビア事件や法令 385 号でもそうであったように、この例外状態に対して決定を下す者が、〈主権者〉としての立ち位置を手にする。見落としてはならないのは、彼女に普通の法が適用されないというそのこと自体を決定する存在が、彼女ではなく他の人間——ここではヘルシングという男性³⁴——であるということである。彼の判断で、ルーシーの死体は杭を打たれ首を切り落とされる。

³³ アガンベン、『ホモ・サケル』、前掲書、96 頁。

³⁴ ルーシーが表象する〈新しい女 New Woman〉を抑圧しようとする男性という構図を用いた『ドラキュラ』解釈は、研究上ではよく知られている。以下を参照。エレイン・ショウウォルター『性のアナーキー 世紀末のジェンダーと文化』(富山太佳夫／永富久美／上野直子／坂梨健史郎訳) みすず書房 2000 年、68~106、309~312 頁；ブルム・ダイクストラ『倒錯の偶像——世紀末幻想としての女性悪』(富士川義之／藤巻明／松村伸一／北沢格／鶴飼信光訳) パピルス 1994 年、520~532 頁；Auerbach, Nina: *Our Vampires, Ourselves*. Chicago / London (The University of Chicago Press) 1995, pp. 79-98; Senf, Carol: *Victorian Female Vampires and the New Woman*. In: Simon Bacon (ed.): *The Palgrave Handbook of the Vampire*. Vol. 1. Cham, Switzerland (palgrave macmillan / Springer Nature Switzerland) 2024, pp. 265–281, here pp. 266–270; Groom, Nick: *The Vampire. A New History*. New Haven / London (Yale University Press) 2018, pp. 149–156, 186–188.

第十三章冒頭で、ヘルシングが法律家を名乗っていることは重要である（「君はわしが医者であるのと同様、法律家であることを忘れとるよ（You forget that I am a lawyer as well as a doctor）」（D 206））。この台詞は、ルーシーの持っていた書類（手紙等）を自ら調べようとするヘルシングをシュワードが見て、ヘルシングは外国人であるためイギリスの法律に詳しくないのではないかと、書類を調べることで問題が起こらないかという懸念を伝えたことへの返答である。ヘルシングは、事態の調査を理由に、他者の私的領域を侵すことを正当化している。³⁵ 他にも彼は、アーサーに計画を打ち明ける前に、シュワードを連れてルーシーの墓を暴くという「法律上の危険（the perils of the law）」（D 242）を冒している。第二十二章では、警察に捕まる危険性を理解しながら、ドラキュラが潜んでいるかもしれない屋敷に押し入る計画を立てる（D 334f.）。

こうしたことは、『ドラキュラ』において、法に携わる人間であると自認しているヘルシングが、法を破ってよいかどうかについて判断を下していること——彼が主権権力の持ち主であることを意味する（「主権権力は、他のしかたでは違法であるような行為の合法性を肯定する」）。ヘルシングは、アガンベンが言うところの、例外状態について判断をくだす〈主権者〉そのものなのである。

4. おわりに

以上のように、セルビア事件と法令 385 号において、そして『ドラキュラ』においては、ヴァンパイアを単に権力者とみなす従来の構造とは、まったく違った権力構造が存在することが明らかとなった。確かに、ドラキュラ伯爵が権力者であることは否定できない。『ドラキュラ』冒頭の第一章から第四章では、事務弁護士であるジョナサン——事務手続きに携わる solicitor であって法廷に立つ barrister ではない——が伯爵に軟禁される事件が、彼の日記というかたちで語られる。ジョナサンの生殺与奪の権は、ドラキュラの手握られている（「この男はわしのものだ！（This man belongs to me!）」（D 69））。しかし、伯爵は、あくまでもフーコーの言う「死に基づく古き権力」の持ち主である。ジョナサンもまた、例外状態にある存在ではない。彼は、lawyer を自認・主張するヘルシングと対照的に、法律に携わる人間であるにもかかわらず、まったく主権権力を持たない。

本論では、「生きながらにして死んでいる」という理由から例外状態に置かれ、主権という権力をふるわれる形象を検討してきた。しかし、言うまでもなく、「生きながらにして死んでいる」者だけが、そうした〈ホモ・サケル〉的形象という

³⁵ McGillivray, Anne: 'He Would Have Made a Wonderful Solicitor': Law, Modernity and Professionalism in Bram Stoker's *Dracula*. In: W. Wesley Pue (ed.): *Lawyers and Vampires. Cultural Histories of Legal Professions*. Oxford / Portland Oregon (Hart Publishing) 2003, pp. 225–267, here p. 236.

わけではない。³⁶『ドラキュラ』においては、ロマ民族やユダヤ人もまた、社会におけるその特殊な立ち位置ゆえに、法の外に置かれることで法に包摂される〈ホモ・サケル〉となる。

ロマ民族に関して言うと、5月28日の手記において、ジョナサンは「ジプシー」(D 72) ないし「ティガニー人」(D 72) たちに簡潔な説明を施す。

[...] ハンガリーとトランシルヴァニアには、彼らは何千というが、彼らはほとんど、ありとあらゆる法の外にいる (who are almost outside all law)。 (D 72)

この説明を、6月24日のジョナサンの日記にある以下の記述と照らし合わせることで、その背後に隠れた彼のロマ観が明らかとなる。

これ〔軟禁状態〕が続くかもしれないと考えるだけで、僕は激しい怒りを覚えた。僕はここに閉じ込められているのだ。まさしく囚人なのだ。ただし、犯罪者にさえ与えられている、法の保護という権利も救いもない。(It makes me rage to think that this can go on, and whilst I am shut up here, a veritable prisoner, but without that protection of the law which is even a criminal's right and consolation.) (D 76)

ジョナサンが、犯罪者にさえ与えられていると書く法に、「ジプシー」や「ティガニー人」は包摂されていない。彼らは、法の外に締め出されていることによって、逆説的に法における例外状態にある（彼らと違って、ジョナサンは、西洋社会の基準では、本来は法の保護を受けるべき身分であるため、例外状態にある存在ではない）。

ユダヤ人については、ユダヤ人的表象が施されるドラキュラ伯爵³⁷ をヘルシン

³⁶ 他にも、〈ホモ・サケル〉的形象は、テキストで一度だけさりげなく言及されるヘルシングの妻にも確認できる。彼は自分の妻について、「わしにとっては死んだも同然だが、教会の法では生きとる。完全に正気を失ってはいるがね (dead to me, but alive by Church's law, though no wits, all gone)」(D 219) と語る。狂人でありテキストで名前さえ言及されないヘルシングの妻は、自らについて何も決定できない。ただ、教会の法によって離婚が許されないがゆえに、ヘルシングは妻を完全に亡き者として見るができない。彼が妻に対して〈主権者〉として決定を下すことは、教会の法によって妨げられている。しかしそれゆえに、ヘルシングの妻は例外状態に置かれ続ける。

³⁷ これも研究上ではよく知られている。たとえば以下を参照。丹治愛『ドラキュラの世紀末ヴィクトリア朝外国恐怖症の文化研究』東京大学出版会 1997年、第五～第六章；同『ドラキュラ・シンドローム 外国を恐怖する英国ヴィクトリア朝』講談社 2023年、第五～第六章；小野俊太郎『ドラキュラの精神史』彩流社 2016年、43頁；Weininger, Melissa: *From Dracula*

グラが殺すという、『ドラキュラ』の筋書きそのものに対する言及だけで充分であろう。ヴァンパイアであるドラキュラは、通常の法には想定されていない〈例外〉であり、警察という公権力を頼れないからこそ、ヘルシングは違法行為を正当化し、主権権力をふるうのである。³⁸

セルビア事件や法令 385 号でも、『ドラキュラ』でも、存在感を放つのは法手続きに携わる側であった。ただし、この二つのケースに差があるとすれば、それは、終結があるか否かという点にある。セルビア事件においては、帝国は村人に最終的に譲歩し（それでも帝国側も立ち合うのだが）、法令 385 号においては、帝国側がすべてを支配下に置き決定することが布告される。しかし、『ドラキュラ』にこのような終結はない。

よく知られているが、『ドラキュラ』は、登場人物たちの手紙や日記、メモ、新聞の切り抜きなどの資料の集積という体裁をとっている。しかし、最後の最後で、読者が読んできたテキスト——登場人物のそうした手紙など——が、「信頼に足る／真正の／正確な (authentic)」記録ではないという転覆が仕込まれる。

僕〔ジョナサン〕は、ずっと前に〔トランシルヴァニアでドラキュラを倒して〕イギリスに戻って以来、書類が収められていた金庫から、それらを取り出した。記録を構成する膨大な資料のうち、authentic な文書が一つもないという事実に、僕らは衝撃を受けた。ミナとシュワードと僕の、後のほうの手帳と、ヴァン・ヘルシングのメモを除けば、大量のタイプ原稿しかなかったのだ。たとえ僕らがそう望もうとも、あれほど奇想天外な物語の証拠として、これらを受け入れるよう頼むことなどできないだろう。(D 426)

この仕掛けにより、不分明地帯が残されたまま物語は幕を閉じる。この意味で、

to the Motmindam: *The Evolution of the Jewish Vampire*. In: Simon Bacon (ed.): *The Palgrave Handbook of the Vampire*. Vol. 2. Cham, Switzerland (palgrave macmillan / Springer Nature Switzerland) 2024, pp. 863–878, here pp. 863–866; Halberstam, Judith: *Skin Shows. Gothic Horror and the Technology of Monsters*. Durham / London (Duke University Press) 1995, Ch. 4. また、ドラキュラは犯罪者として、チェーザレ・ロンブローゾやマックス・ノルダウらの、当時の犯罪理論を反映した特徴を施されているが、これと優生学の関係は重要な論点を提供するだろう。優生学もまた、ナチズムが〈ホモ・サケル〉的形象に適用したものである。アガンベン、『ホモ・サケル』、前掲書、211 頁参照。

³⁸ 伯爵の造形に、著者であるストーカーがマネージャーとして仕えた、シェイクスピア劇で知られた役者ヘンリー・アーヴィング——シャイロック役も演じていた——の影響があったかもしれないことを思い起こせば、ストーカーを〈主権者〉として解釈することも可能かもしれない。ストーカーは、法廷に立つことはなかったとはいえ、法的訓練を受けた barrister でもあった。Cf. McGillivray, op. cit., pp. 258–266; *Dictionary of Literary Biography*, op. cit., p. 245.

『ドラキュラ』は開かれたテキストであり、ドラキュラがどうなったか、本当に「殺さ」れたかは明らかでない。彼は最後、ボウイナイフで心臓を貫かれた瞬間、体が崩れて塵になって消える（D 424）。もちろん、これを彼の死ととらえることもできるが、ヴァンパイアの民間伝承における退治法に則っていない以上、生き延びているとみなすこともできる。

このことは、ドラキュラが、〈ホモ・サケル〉として、主権権力の獲得を望む者によって利用され続ける可能性を孕んでいる。主権権力が存続するには〈ホモ・サケル〉が必要であり、よって主権権力はそれを生産し続ける。ヴァンパイアは、そのために生かされ続け、死なされ続ける「不死」なのである。

ただし、ヴァンパイアには、アガンベンが見出した〈ホモ・サケル〉の肯定的な面が確認できる点を見過ごしてはならない。outside all law と形容されるロマ民族のように、ヴァンパイアもまた、あらゆる法の外にあるからこそ、主権権力に抵抗する契機にもなりうる。³⁹「生きながらにして死んでいる」ことで生死の境界を攪乱するヴァンパイアが、いかに主権権力を攪乱し、〈生政治〉的なものに抵抗しうるのか。この問題の検討は、将来の研究に俟ちたい。

³⁹ アガンベン、『ホモ・サケル』、前掲書、211 頁、240~245 頁；岡田、前掲書、37~39 頁参照。

あとがき

以下は、シンポジウム当日の質疑応答の一部をまとめたものである。紙幅の都合上、当日いただいたすべての質問を収録することはできなかった。ご理解とご容赦を願いたい。

【質疑応答の記録】

質問者 1:『遍歴時代』まで含めて考えると、塔の結社の活動は『修業時代』における「死の不可視化」や「不死の演出」とは異なり、むしろ世代交代や継承を通じて個人の死をより大きな人類史の流れのなかに位置づける方向へ展開しているように見える。そうした観点から見ると、『修業時代』における塔の結社のあり方も、別のかたちで捉え直すことができるのではないか。

由比:『遍歴時代』における塔の結社の教養・自己形成のあり方が『修業時代』とは異なっているという点のご指摘のとおりである。ただ、世代継承を通じたある種の不死性のモチーフ自体は、『修業時代』のなかにも散見される。『遍歴時代』では、その側面がより大きく展開されたということなのかもしれない。両作品をあわせて検討することで、塔の結社における「不死」の問題系をさらに捉え直すことができるのではないかと思う。今後の課題としたい。

質問者 2: 藤原さん、宇和川さん、福岡さんの発表について質問したい。まず藤原さんの発表について。シュトルム『告白』では、エルゼの病がロマン主義的・審美的イメージを伴う「結核」ではなく「癌」と設定されている点をどのように考えるか。また、フランスが最終的にアフリカへ赴く展開は、同時代の植民地主義や植民地医療とも関係しているように見えるが、そのような政治性についてはどのように考えるか。

次に宇和川さんの発表について。アンダースやヨナスの議論では、「不死性」が従来のような肯定的概念ではなく、むしろ否定的なものとして捉えられていた点が印象的だった。他方で、彼らの背景には人類滅亡の回避という問題意識も存在しているように思われる。その意味で、彼らの議論は「類としての人類の存続」を目指すものなのか、それとも従来の不死概念そのものを組み換えようとする試みなのか。また、アンダースが想像力を回復させる文学形式として「寓話」を重視している点についてはどう考えるか。

最後に福岡さんの発表について。イェリネク論では、犠牲者の証言を「聞く」ことの倫理や、聞き手に生じる権力性が重要な問題として論じられていた。しかし、犠牲者が不在となった後の追悼や想起においては、「聞く」という対話的状況そのものが成立しなくな

るようにも思われる。その場合、死者を語り継ぐ行為では、再び「語る側」の権力性が前景化するのではないか。また、そのような状況において、「聞くこと」の倫理はどのように位置づけられるのか。

藤原：エルゼの「癌」という設定について、シュトルム自身は特別な説明を与えていない。むしろ、フランツが触診のみで子宮癌と診断している点について不自然ではないかとの指摘に対し、シュトルムは、診断の医学的正確性よりも「病」であること自体が重要なのだという趣旨の発言を残している。結核のような病ではロマン主義的な意味づけが強くなりすぎるため、より現実的な病として癌が選ばれた可能性も考えられるが、この点については今後さらに検討したい。また、フランツが東アフリカへ赴くという展開については、植民地主義や植民地医療の権力構造と深く関係しているという指摘は重要であり、先行研究でもその点が論じられている。

宇和川：アンダースやヨナスの不死論では、不死性はもはや肯定的なものではなく、むしろネガティブなものとして捉えられている。ただし、ヨナスは従来とは異なる次元で不死概念を再構成しようとしていたのではないかと思う。アンダースが、人類滅亡の可能性によって「類としての不死」そのものが失われると考えたのに対し、ヨナスは、人間の行為や出来事は神の視点において残り続けるという意味での「行為の不死性」を構想している。この点には、無神論的立場を取るアンダースと、神の概念を保持し続けるヨナスとの違いが現れている。また、寓話の位置づけについては、アンダースがカフカを重要な寓話作家とみなしていた点が重要だと思う。カフカの寓話は、明確な教訓の伝達より不安や恐怖といった感情を喚起する点に特徴があり、アンダースもまた、読み手にそのような感情を呼び起こす文学を構想していたのではないか。

福岡：インタビューのような二者間の対話に限らず、想起の営みは本質的にコミュニケーションとしての側面を持っているのではないか。その際、権力という問題は固定的にはとらえられない。すなわち、聞き手はやがて別の場面で語り手にもなるし、また新たな証言や資料の出現により語りの意味が変化する可能性もある。デジタル技術による「不死」はさらなる権力の側面を示していると思われる。

質問者 3： 由比さんの発表と宇和川さんの発表に関わる点について質問したい。由比さんの発表で用いられた「活動的生」という言葉から、アーレントの議論を連想した。アーレントにおける work（制作）は、人間の可死性を前提に、自らの痕跡を世界に残す営みとして理解されている。しかし今回の発表では、塔の結社の活動はむしろ「死の不可視化」や「不死の演出」と結びついており、アーレント的な活動概念とは異なる印象を受け

た。また、アーレントにおいて重要な「出生性 (Natalität)」を想起させるナターリエが、『修業時代』で重要な役割を担っている点も興味深い。塔の結社、美しき魂、ナターリエ、ミニヨンらを含め、『修業時代』全体をどのように捉えているのか。

由比：『修業時代』という作品は、自己形成を主題としながらも、そのあり方を非常に多層的に描き出している作品だと思う。大きな流れとしては、ヴィルヘルムが最終的にナターリエと結ばれることで、塔の結社の理念に適うかたちの「自己形成」がひとまず完成を見る。しかし他方で、作品は、ミニヨンや豎琴弾き等、結社の理念から零れ落ちる存在をも同時に描いている。自己形成の理念を提示しつつも、それがもたらす葛藤や歪みも書き込んでいるという点に、『修業時代』の大きな特徴があるのではないかと。

宇和川：補足として、アーレントの不死論では、「類としての不死性」よりも、むしろ個人が行為・言論・芸術作品を通じて不死性を獲得するという側面が強調されている。アーレントは、とりわけ芸術作品の不死性に、人間が自らの有限性を超えて世界に痕跡を残す可能性を見ていた。これに対してヨナスは、人間の行為は肯定的なものだけでなく、破壊的・否定的なものをも生み出し、それが後世に残り続けるという観点から不死性を論じている。アーレントが人間の行為や創造性に比較的希望を託していたのに対し、ヨナスは行為そのものの両義性をより強く意識していたと言える。このような差異に、アーレント、アンダース、ヨナスの不死論の面白さがあるのではないかと思う。

質問者 4：熊谷さん、藤原さん、福岡さん、そして宇和川さんの発表を聞いて、「罪の意識」と「語り」の関係について考えさせられた。キリスト教的伝統においては、罪の意識が人間理解の重要な契機となってきたが、今回の発表でも、語ることの困難さの背景に、広い意味での「罪責」の問題が存在しているように感じられた。罪の意識や責任感と、語りの抑圧との関係について、どのように考えられるか。

熊谷：フロイトにおいて、罪の意識とその抑圧はきわめて重要な問題になっている。『夢解釈』全体も、ある意味では「自分は悪くない」という願望に貫かれている。たとえば「イルマへの注射」の夢にも自らの罪責を否認したいという欲望が読み取れる。また、今回取り上げたフライシュルのような死者たちは、フロイトの夢の中で繰り返し亡霊的に現れるが、フロイトは『夢解釈』に何度も加筆修正を行った後も、彼らの実名を削除せず残し続けている。ここからは、フロイトが罪の意識そのものを一種の「自己演出」として提示していた可能性も考えられる。

藤原：シュトルムにおいても、罪の問題は重要な意味を持っている。ただし、それは必ず

しも語りの抑圧へ向かうものではない。むしろ問題となるのは、自らが犯してしまった行為に対してどのように決着をつけるのかという点である。『告白』においても、妻の命を奪ってしまったことに対する罪責が、神に対する罪というよりも、個人が引き受けるべき倫理的問題として描かれている。

福岡：戦時性暴力の被害女性たちの「語ることの困難」を、罪の意識という枠組みで捉えることには慎重であるべきだと思う。我々自身、「語る」ことの権力性や暴力性を行使しているのではないか。語ることの困難さを単純に内面的抑圧として説明するのではなく、「語り」をめぐる制度的・社会的条件そのものを問い直す必要があると考えている。

宇和川：アンダースにおいても、罪悪感是非常に重要なテーマになっている。たとえばアンダースは、広島への原爆投下に関わったパイロット、クロード・イーザリーと文通を行っている。イーザリーは、自らの行為への罪責を抱えながらも、それを個人として処理できず、精神的破綻へと追い込まれていく。アンダースは、そのような技術文明における罪責が、もはや個人の内面だけでは引き受けきれない問題になっていることを考えていたのではないか。

質問者 5：藤原さんの発表について質問したい。「僕は良きプロテスタントでありすぎたのだ」といった言葉や、「自分だけが責任を負う」という意識が強調されていた点が非常に印象的だった。そこには、自らの良心に基づいて罪を引き受けようとするプロテスタント的な倫理観が流れているように思われる。また、作品タイトル『告白 (Ein Bekenntnis)』にも、宗教的な含意が込められているのではないか。プロテスタント的モチーフを踏まえた場合、この作品における「不死性」はどのように捉えられるのか。

藤原：確かに作品には、プロテスタント的な良心の問題があらわれていて、宗教的背景と無関係ではないと思う。ただし、シュトルムは単純に宗教的救済を描こうとしているわけではなく、むしろ宗教を通奏低音のような背景として保持しつつも、最終的には人間の行為そのものへと問題を引き寄せているのではないか。『告白』において重要なのは、妻の命を奪ってしまったことに対して、フランツがその責任を引き受けながら生き続けようとする点である。その意味で、この作品が提示しているのは、キリスト教的な永生とは異なるかたちの「不死性」であり、自己の行為を引き受け続けるような生のあり方なのではないか。

質問者 6：フロイトについて一点だけ質問したい。『夢解釈』は、フロイトの諸著作のなかでも、とりわけ「不朽の名著」として読み継がれているが、それはなぜなのか。時代背

景によるものなのか、それともフロイトの自己暴露的な語りに魅力があるからなのか。理論書でありながら、ある種の文学作品のような性格も持っているように思われるが、その点についてどのように考えるか。

熊谷：『夢解釈』が不朽の名著となった理由のひとつは、そこに書き込まれた発想が、その後のフロイトの理論の原点となっているからだと思う。その後に展開される多くの問題系が、すでに『夢解釈』の中に胚胎している。同時に、『夢解釈』は、それ以前の神経学研究や失語症研究の総括でもあり、言葉や記憶がどこに存在するのかという問いが中心に置かれている。その意味で、『夢解釈』は前期フロイトと後期フロイトをつなぐ位置にある作品なのだと思う。さらに重要なのは、この書物の「読みにくさ」と「過剰さ」だろう。同じことが反復され、整理しきれない部分が残り続けているからこそ、そこにはいまだ読み直される余地がある。そして、そのような箇所注目して『夢解釈』を読むことができるのは、医療や精神医学の専門家というより、むしろ文学や思想を研究する私たちのような立場なのではないかと考えている。

日本独文学会研究叢書 164 号
2026 年 10 月 17 日発行
© 2026 一般社団法人日本独文学会

Studienreihe der Japanischen Gesellschaft für Germanistik

Nr. 164

Alle Rechte vorbehalten

©2026 Japanische Gesellschaft für Germanistik e.V. Tokyo

〈死を超えるもの〉をめぐる想像力

—近現代ドイツ語圏文学における「不死性」の問題圏—

編集 由比俊行

発行 一般社団法人日本独文学会

〒170-0005

東京都豊島区南大塚 3-34-6-603

電話 03-5950-1147

メールアドレス <http://www.jgg.jp/mailform/buero/>

SrJGG

ISBN 978-4-908452-54-3