

## 「汝、偶像をつくるなかれ」

—— フリッシュの掌編「ストーリー」に関する情動の生態学的考察 ——

中 村 靖 子

### はじめに

1891年、35歳のフロイト（1856-1939）が発表したモノグラフ『失語症の理解にむけて』*Zur Auffassung der Aphasien*は、心の機能をすべて脳の部位に局在Lokalisationさせようとする傾向に対する異議申し立てであった。十九世紀に入って技術の進歩と共に脳解剖学を初めとする神経学が飛躍的に発展した。その中で、言語の運動性中枢（ポール・ブローカ（1861））に続いて、言語の感覚性中枢が「発見」され（カール・ヴェルニケ（1874））、記憶のメカニズムに対する考察も進んだ。このような学問的隆盛の立役者となったヴェルニケ自身は、局在できるのは単純な感覚表象だけであり、その場合にも、それらの感覚表象を伝達する末梢神経が中枢（皮質部位）と接続する神経終末の部分への局在というように、解剖学的な裏付けのあるものに限定した。その功績を評価しつつ、またフロイト自身、部分的な局在は認めつつ、そもそもの基盤となっているマイネルトの脳解剖学自体の修正を図ったのだが、その意図は、局在論が前提とする記憶の捉え方、すなわち、記憶像が皮質細胞に「貯蔵」されているという考えを論駁することにあつた。

さて、単純な表象、もしくは、単純な表象に代わって反復される表象の生理学的な相関項とは何であろうか？ はっきりしているのはそれが、静態的なものではなく、むしろ出来事のような性質を持った何かであることである。そしてこの出来事は局在化にも堪えうるものである。というのはこの出来事は、大脳皮質のある特定の個所から発し、そこから大脳皮質全体に、或いは特定の経路にそった領域に広がるからである。この出来事が経過し終わったとき、それが触発した大脳皮質の中に、ある機能修正 [様態変化] Modifikationが残遺する。つまり、想起の可能性を残すのである。[Freud (1891) : 99f./70]

「神経系における生理学的な事象の連鎖は、おそらくは心的な事象に対して原因と結果の関係にあるわけではない」とフロイトは言う。「生理学的な連鎖の一つ一つの構成部分に（或いは複数の構成部分に）いずれかの瞬間からそれぞれ一つの心的現象が呼応するようになるというだけ

のことである」[Freud (1891):98/68f.] と。記憶像が皮質細胞に「貯蔵」されているのであれば、人間の精神生活は皮質細胞の数によって決定的に規定されることになるが、実際はそうではない。記憶はその都度想起として、出来事として生起する。マイネルトの脳解剖学とそれに立脚したヴェルニケの局在論に異議を唱えるとき、フロイトが依拠したのはイギリスの失語学者チャールトン・バステアン(1837-1915)の機能調節説であり、脳を階層構造として捉えた神経学者ヒューリングス・ジャクソン(1834-1911)の心身併行説であった。これらによれば、神経細胞は脳の損傷の部位と度合いに応じて機能を調節する、そしてその際、陰性症状と陽性症状とが起り、感情はそれらの症状に随伴して現れるのだと考えられた。

損傷によってどの機能が失われたかを見れば、その部位(部分)が担っていた機能が特定される。それは進化の逆の過程を辿る作業でもある。一方で、ある要素が機能不全に陥った場合、それを補完すべく機能を変えるものがある。損傷による疾患 Affektion という形をとらずとも、人間身体は、感覚する器官でもあるために、外的な要因によって絶えず触発され、その存在の様態は変状を被りつづける。その変様こそが情動 Affekt であるという考えはスピノザ(1632-1677)にまで遡る。

スピノザ主義者として知られるゲーテ(1749-1832)は、「形態学に関する考察」Betrachtung über Morphologie<sup>1</sup>の中で、有機体は、「生命と呼ばれる状態によってのみ有機的な組織をもち、その活動が維持される」[Goethe (1891):126/048]と述べる。生命体は多くの部分から成り有機的に構成されている。そして、統一性を持っている。その統一性は、特定の構成部分に含まれるのではない仕方で見現する力として現れる。そこから「動物生理学 Zoonomie」<sup>2</sup>の試みが始まる。ゲーテ自身の分類によれば、動物生理学とは、「全体が生きて作用し、この生命に精神的な力が備わっていると認められる限り、この全体の考察」[Goethe (1891):123/043]である。「動物は環境により環境へと形成される」[Goethe (1795):177/091]<sup>3</sup>。しかし自分自身を観察するならば、我々は自分自身を統一体として捉え続けることはできないことに気づく。

われわれは自分自身を二つの見地から考察することを余儀なくされる。一つは外的感

<sup>1</sup>この論文は、Begriff einer Morphologieと題されて、ゲーテの自然科学論文を集めた、ワイマール版ゲーテ全集第二部第六巻(1891)に「植物生理学への予備的研究」Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzenとしてまとめられて出版された。成立したのは、1790年代半ばであり、おそらくは1794年以後とされている[Goethe (1891):Anmerkung 579]。

<sup>2</sup>ゲーテの言う「動物生理学」は、今日の「生理学」に該当する。動物生理学は、植物生理学 Physiologie der Pflanzenの対概念であるが、しかしゲーテが生理学 Physiologieという言葉を用いるとき、それは今日的な意味ではなく、「ある精神的な生命の力を根底とした生命について一般的な教え」という意味である[Goethe (1891):Anmerkung 579f.]。

<sup>3</sup>「骨学から出発する比較解剖学総序論の第一草案」Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologieの第四章にある言葉。この草案は1795年に口述筆記されたが、『形態学』第一巻第二冊(1820)において初めて出版された。

覚に依拠する存在、他方は内的感覚によってのみ認識されるか、そのさまざまな作用によって知覚されうる存在である。[Goethe (1891):126/049]

我々は外部からと内側からとの刺激に挟まれている。かくして動物生理学は身体的部分と精神的部分とに分かれることとなる [Goethe (1891):126/049]。それを別の言葉で言えば、「これらの考察は生理学的であったり心理学的であったりする」 [Goethe (1896):242/215]<sup>4</sup>。

我々は直ちに、形態 [Gestalt] のあるものに向かう。無機物・植物・動物・人間的なものはすべて自己を暗示する。それは存在するものとして、我々の外的および内的感覚に現れる。

形態は動くもの、生成するもの、消滅するものである。形態学は変化に関する学説である。メタモルフォーゼの学説は自然のあらゆる徴表を解明する鍵である。[Goethe (1807b):446/214]<sup>5</sup>

形態は、生命体の目に見える形であり、生成し消滅する。個体としての生成と消滅は、より大きな全体から見れば、差異化、形成、変形の中の出来事である。これらの変化は、外的条件によってのみもたらされるのではない。生命体は内的感覚と外的感覚とをとおして触発され変様する。そしてその都度の変様を承けて、形態が変化する。このように多様な形成、変形を説明するためには、その動きを生じさせる力が生命体の中にあると想定せざるをえない。だからこそ、生命体の内的感覚と外的感覚のそれぞれに重点を置いて心理学的、生理学的考察が展開する一方で、生命体全般を考察するための新たな学としてゲーテは、「形態学」Morphologieを打ち立てようと試みたのだ<sup>6</sup>。

ジル・ドゥルースはスピノザの『エチカ』*Ethica* (1677) を触発<sup>アフエクチオ</sup>=変様の理論と呼ぶ。生命体を、力とその形態として捉えた上でゲーテは「形態」学を志したが、ドゥルーズは、生命体を突き動かし形態へと向かう情動に照準を据える。

類や種 [Gattungen] による〔超越的規範にもとづく〕とらえ方には、まだ「道徳的」な視点 eine ‚Moral‘ が含まれているのに対して、『エチカ』(Éthique) とはまさにエトロジー

<sup>4</sup>この言葉は「形態学の課題」と題された短文中にある。この短文は、内容からして、注1に挙げた「植物生理学への予備的研究」の第二草案に相応するものとして、ワイマール版第二部第十二巻(1896)に「補遺」として収録された。出版はこのときが初めてである [Goethe (1896):241]。

<sup>5</sup>この短文は形態学の定義とも、モットーとも見なされている。ゲーテは形態学関連の著作を出版しようとしたときにこの定義を記しており、これが書き付けられた二つ折り版の紙には1807年と日付が打たれていた [Goethe (1807b):446]。ただし、クラシカー版では、このモットーの日付を特定する手がかりがないとしている。

<sup>6</sup>『形態学』の副題は「有機的自然の形成と変形」Bildung und Umbildung organischer Naturenとなっている。

(éthologie)〔動物行動学、生態学〕であり、これは、どんな場合にもただ触発に対する変様能力 [ihre Macht, affiziert zu werden] から人間や動物をとらえようとする考え方に立つのである。[Deleuze : 38f./50]

触発され変様する能力は、感受する力でもある。その力が最大限に発揮されるとき、それは善であり、その力が損なわれるならば、それは悪と呼ばれる。その力の発現の仕方でも発現する度合いも、知覚される物体自体の性質によって左右されるが、知覚する者自身の性質や能力によっても左右される。このように捉えた上で、本論が辿る道筋は、形態学と生態学との間にある。

「偶像」についての考察は、それが何を可能にし何を損なうのかという問いとなって、生の可能性の領域を問うものとなる。本論は二部構成をとり、第一部においては文学作品を手がかりとした情念の形態に重点を置いた考察となり、第二部においては情動をめぐる言説の系譜を辿るものとなる。第一部と第二部は相補的なものとなるが、両者を一点一点対応させることはせず、また、一方でもって他方の根拠づけをするという形もとらない。そのために一つの論としてのまとまりを欠く懸念はあるが、文学という形式がもつ射程を、できることなら損なうことなく、いっそう広げるのに寄与することが本論の目的である。

## 第一部 ファールン鉱山事件再考

ファールン鉱山事件とは、1720年<sup>7</sup>、鉱山の町として有名なスウェーデンのファールンで、若い鉱夫の死体が発見されたことに端を発する。当時の報道によれば、その遺体は、何十年も前に生き埋めになった若者で、彼のかつての婚約者がその身元を確認したという。ヨハン・ペーター・ヘーベル Johann Peter Hebel (1760-1826) はこの事件を「思いがけぬ再会」Unverhofftes Wiedersehenとして描き、『ライン地方の家の友—1811年のカレンダー』*Der Rheinländische Hausfreund—Calender auf das Jahr 1811*に収録して発表した。鉱夫にも婚約者にも名がないわずか二頁ほどのこの短文は、鉱山モチーフと、地上においては別れ別れになっていた恋人同士が別の世界で「結ばれる／合一する」というモチーフを融合させて、ノヴァーリス Novalis (1772-1801) の『ハインリヒ・フォン・オフターディングン (青い花)』*Heinrich von Ofterdingen* (1802) の系譜に連なることとなった。これ以降さらにこの事件は、何十人もの作家や詩人たちによって作品化されたが、中でも E・T・A・ホフマン E.T.A. Hoffmann (1776-1822) の『ファールンの鉱山』*Die Bergwerke zu Falun* (1819) はロマン派の色濃い脚色によって、その後の傾向を方向付けた。

<sup>7</sup>エーミール・フランツ・ローレンツ Emil Franz Lorenz によれば、文書として確認できる最古のものが 1720年、学術書として信用できるものとしては、1722年の文書にこの出来事が報告されている [Lorenz : 251]。

ファールン鉱山事件のモチーフを扱った一連の作品については、これまでも多くの論考が発表されたが、中でもロルフ・ゼルプマン Rolf Selbmann (2000) の論考は、古くはヘーベル以前に遡り、新しいものとしてはカネッティの作品 (1985) にまで射程を伸ばして最も広範なものとなっている<sup>8</sup>。これに示唆を受けつつ、本論は、ヘーベルの「思いがけぬ再会」と、マックス・フリッシュ Max Frisch (1911-1991) の「ストーリー」Story (1949) とに焦点を当てる。「汝、偶像をつくるなかれ」は初期のフリッシュの主要テーマであるが、その偶像とは、固定的な人物像であり固定観念である。情念が一個の像と結びつき作用するさまを検討しつつ、人間に体験可能なものの領域、生の可能性の領域を測量する試みとする。

### 第一節 ヘーベル「思いがけぬ再会」

#### ・モチーフの始まり

スウェーデンのファールンで今からたっぶり五十年以上も前のこと、一人の若い鉱夫が、若く可憐な許嫁に口づけしてこう言った。「聖ルツィアの日には僕たちの愛は牧師さまの手で祝福を受ける。そうしたら僕たちは夫婦だ。二人の愛の巣を築こう。」「そうしたらそこには平和と愛が宿るでしょう」と美しい婚約者はやさしいほほえみを浮かべて言った。「だってあなたは私のすべてだから。あなたがいなければ、お墓にいる方がましです。」けれども聖ルツィアの日の前に、牧師が教会で、「この者たちが婚姻によって結ばれて一緒になることに異議を申し立てる人はありますか」と、二度目の公示をしたとき、名のりをあげたのは死だった。翌朝、若者は黒い鉱夫服を着て—— 鉱夫はいつも死装束をしているものなので——、愛する人の家のかたわらを通ったとき、彼女の窓をとんとんと叩いて、なお一度「おはよう」と言いはしたが、「こんばんは」と言うことはもうなかった。彼は二度と鉱山から戻ってこなかったのだ。その朝彼女は、結婚式の日には彼につけてもらおうと、黒いスカーフに赤い縁飾りを縫いつけていたのだが、それも無駄となった。もう二度と彼は戻ってこなかったのだ。彼女はそのスカーフをしまい、彼を悼んで泣いた。そして彼のことを忘れることはなかった。そのあいだに、ポルトガルのリスボンの町が地震で破壊され、七年戦争が経過し、皇帝フランツ一世が没し、イエズス会は解散を命じられ、ポーランドは分割され、女帝マリア・テレージアが亡くなった。ストルーエンセが処刑され、アメリカは独立し、フランス・スペイン連合軍はジブラルタルを占領できずに終わった。トルコ軍はシュタイン将軍をハンガリーのヴェテラーニ洞窟に包囲し、皇帝ヨーゼフもまた亡くなった。スウェーデン王グスタフはロシア領フィンランドを征服し、フランス革命とそれに続く長い戦争が始まり、皇帝レオポルト二世もまた泉下の人となった。ナポレオンはプロイセンを征服し、イギリス軍はコペン

<sup>8</sup>拙稿「妻殺し」の夢を見る夫たち——M・フリッシュにおける非現実なものトポロジー——」を参照されたい。

ハーゲンを砲撃し、農夫は種を播き、そして収穫した。粉屋は粉を碾き、鍛冶屋は槌をふるい、鋳夫たちは地下の仕事場で鋳脈を求めて掘り進んだ。ところが一八〇九年の聖ヨハネの日近くに、フェールンの鋳夫たちが二つの縦坑の間に通路を掘り抜こうとしたとき、優に三百エレはある地下の深いところで、瓦礫と緑礮水の中からひとりの若者の遺骸を掘り出したのである。遺骸は、すっかり緑礮で浸されていたが、それ以外には腐敗もせず変化もなかった。そのため、まるでほんの一時間前に死んだばかりのように、あるいは仕事中にほんの少し眠り込んだだけのように思われるほど、この若者の顔立ちや年齢はまだ完全に見分けることができた。遺骸が明るいところに運び出されたとき、父、母はもちろん、親しかった人も知り合いもとうに亡くなっていて、この眠る若者を知っていると言う者も、彼を襲った不幸についてなにか聞いていると言う者も、一人としてなかった。ある日作業場に出かけたきり二度と戻ってこなかった、あの鋳夫のかつての婚約者がやってくるまでは。皺がれて、髪も白くなって、杖にすがってやってきた婚約者はそこに自分の花婿を認めた。そして、悲しみよりもむしろ歡喜にあふれて、愛する人の亡骸の上にくずおれたのであった。長く激しい感情の嵐がようやくおさまると、とうとう彼女は言った。「この人は私の婚約者です。私はこの人のために五十年間喪に服してきました。そして今、私がこの世を去る前に、神さまはもう一度この人に会わせてくださったのです。結婚式の一週間前に地下に降りていったきり、二度と上がってこなかったこの人に。」今や老いさらばえて力もなくなったかつての花嫁と、当時のまま、なお若々しく美しい花婿とを見て、そして花嫁の胸の中に、五十年の歳月を経てもう一度、若々しい愛の炎が目覚めたのを見て、周りにいたすべての人々が、もの悲しい気持ちと涙とに襲われた。しかし彼の方では口をあけてほほえむこともなく、目をあけて彼女を認めることもないのだった。しまいには彼女は、自分はこの人のただひとりの身寄りであり、この亡骸に対する権利を持つただひとりの者であるからと言って、遺骸を、墓の用意ができるまで自分の小さな部屋まで運んでくれるよう、鋳夫たちに頼んだ。翌日、墓地で埋葬の用意ができ、鋳夫たちが迎えに来たとき、彼女は小篋から赤い縁飾りのついた黒い絹のスカーフを取り出し、それを彼の首に巻きつけた。そして晴れ着を身につけて亡骸のあとからついていった。まるで、彼の埋葬の日ではなく、彼らの結婚式の日であるかのように。墓地に着いて、遺骸が墓穴におろされたとき、彼女はこう言った。「よく休んでいてね、この冷やかな新婚の床で。もう一日か、あるいは十日になるかもしれないけれど、でも長いあいだではないわ。私はまだほんの少し片付けごとがあるから、それを済ませたらすぐに来ます。そしてたらすぐにその日を迎えるでしょう。大地は、いったん地上に返してくれたものを、二度目にはしまい込んで留めておくということはしないでしょ。」そう言って、立ち去るとき、彼女はもう一度振り返った。[Hebel: 281-284/220-224]



ヘーベルの「思いがけぬ再会」は時代を、実際に遺体が発見されたときより百年後の1809年に設定している。そして物語は「五十年前」の一人の若い鉱夫とその婚約者との会話と共に始まる。短い会話の中で間近い結婚式のことを語る鉱夫に対して、女性は「あなたは私のすべてだから」と言い、「あなたがいなければ私は、お墓にいる方がましです」[Hebel: 281/220]と応じている。この挨拶ののち鉱夫は事故に遭い還らぬ人となった。そのため女性の先の言葉は婚礼の誓いに代わる愛の誓いとなり、その誓いのとおり女性はその後誰とも結婚せずに、「変わらぬ愛」を抱き続けたことが暗示される。語り手はこの五十年間のあいだに起こった出来事を列挙するが、それを時系列に沿って並べると以下ようになる。

「今からたっぷり五十年以上も前」:「あなたがいなければ……」(愛の誓い)

= 聖ルツィアの日 (冬至の日)

1755 リスボンの大地震

1756 七年戦争 (~ 63)

1765 皇帝フランツ一世 (神聖ローマ帝国) 死去

1773 イエズス会の解散命令

1772 ストルーエンセ処刑 (デンマーク)

第一次ポーランド分割 (第二次1793, 第三次1795)

1776 アメリカ独立

1780 女帝マリア・テレージア死去

1783 フランス・スペイン連合軍、ジブラルタル包囲線、失敗

1788 トルコ軍によるシュタイン将軍包囲。(ハンガリーのヴェテラーニ洞窟)

スウェーデン王グスタフがロシア領フィンランド征服 (~90)

1789 ~ フランス革命とナポレオン戦争

1790 皇帝ヨーゼフ死去

1792 皇帝レオポルト二世死去

1806 ナポレオン、プロイセン征服

1807 イギリス軍、コペンハーゲン砲撃

鉱夫は種を播き、収穫。粉屋は粉を碾き、鍛冶屋は槌をふるい、鉱夫たちは地下の仕事場で鉱脈を求めて掘り進んだ。

1809年:「思いもかけない再会」。埋葬の儀式 = 結婚式。

= 聖ヨハネの日 (夏至の日)

実際に遺体が発見された1720年という日付が1809年へと変更されたことによって、出来事は、作者や読者にとって同時代のこととなった。のみならず、花婿の死から遺体の発見までの歳月の

起点に「リスボンの大震災」が含まれることとなった。当時ポルトガルは海上覇権を背景に、各地へと宣教師を派遣して布教熱心だった。そのポルトガルの首都リスボンが、1755年の大地震とそれに続く津波によって壊滅的な打撃を受けた。この災害に対する対応策の中で、地域ごとの被害の度合いや震度と距離との関係について体系的に記録が収集され、神の摂理による説明から一歩踏み出して、「自然研究」が進んだ。その一方で、ヴォルテール（1694-1778）の『カンディード』に象徴されるように、ライプニッツ（1646-1716）の「予定調和説」に根本的な疑問符が付された。当時の思想書を年代的に挙げれば以下のようなになる。

- 1746    コンディヤック 『人間認識起源論』
- 1748    モンテスキュー 『法の精神』
- 1751    『百科全書』 刊行開始
- 1755    ルソー 『人間不平等起原論』
- 1759    ヴォルテール 『カンディード』
- 1772    ヘルダー 『言語起源論』
- 1781    カント 『純粹理性批判』
- 1794    フィヒテ 『全知識学の基礎』
- 1796    ゲーテ 『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』
- 1808    Fr.・シュレーゲル 『インド人の叡智と言語について』
- 1809    シェリング 『人間的自由の本質』

つまり出来事の発端となった鉦山の事故から五十年後の再会までの期間は、啓蒙主義を中心として、近代を基礎づける思想が形成されてゆくプロセスと重なっているのである。

語り手は、女性が婚約者の死の後、遺体が発見されるまでの年月をどのように過ごしたかを縷々述べる代わりに、世界の動乱を挙げることによって、女性が被ったであろう艱難辛苦についての具体的な想像を読者に委ねる。世上ではどれほどの激変が起ころうとも、女性はその誓いのおおりに、婚約者が不在の世を、あたかも「お墓にいる」かのように過ごしたのだろう。この間に、アメリカの独立がありフランス革命があった。ナポレオン戦争があり、ヨーロッパ全土に亘って社会構造が根本から覆され、認識の変革があり、人間観の変革が起こった。その激動の中、名もない人たちはそれぞれに己れのなすべき仕事をした。「農夫は種を播き、収穫した。粉屋は粉を碾き、鍛冶屋は槌をふるい、鉦夫たちは地下の仕事場で鉦脈を求めて掘り進んだ」のである。その掘り進んだ先に、若者の遺体があった。

[婚礼を前にして鉦山に向かう際の] この別れの場面に五十年後の再会の場面を結びつけるには、これ以降の長い時間が無視されることなく、しかもちゃんと過ぎ去ったことを



感じさせることができなくてはならない。そこに、語り手の細心の注意が払われている。読者は、あたかも別れは昨日のこと、いや今日の朝起こったばかりのことであったかのよう、いわば二とおりの仕方で年月を経てきた後、この再会に遭遇するのである。  
[Bloch (Nachwort zu Hebel) : 139f.]

ヨーロッパにおける国家レベルの出来事が一度も改行せず列挙された理由がここにある。この「再会」に臨んで、女性自身もまた自分が送ってきた私的な生活について語らないために、読者の関心は二人の「再会」の今現在の光景に焦点化する。この再会をゴットヒルフ・ハインリヒ・シューベルト (1780-1860)<sup>9</sup>は「再合一」Wiedervereinigungと呼んだが、それによってこの小編は、地上では引き離された恋人同士が別の世界で「結ばれる／合一する」物語となる。しかし、五十年を経て花婿の体に寄りすがるとき、若々しいままのその口は、ほほえむために開かれることなく、その目は、彼女をそれと見分けるために開かれることはない。それゆえにゼルプマンは、この再会はむしろ「合一」の不可能さの確認となっているとする [Selbmann : 183]<sup>10</sup>。また、シューベルトは遺体の埋葬の儀式を「五十年目の銀婚式」に喩えたが、ヘーベルは遺体の埋葬を二人の結婚式に喩えている。この点を指摘してゼルプマンは、ヘーベルは結婚以前の二人の愛の誠実さを強調しているのだとする [Selbmann : 181]。だからこそヘーベルにとって、二人の再会のあと執り行われるのは、五十年目を記念する銀婚式ではなく、今ようやく結ばれるための「結婚式」でなくてはならなかったのであり、若い男性の遺体に付き添う七十歳近い老婆の晴れ着姿といういささかグロテスクな光景は、こうした物語化によって、いっそう感動を誘うものとなるのである。

### ・「眠る若者」

ヘーベルは発見された遺体を「眠る若者」と呼んでいた。眠る若者を抱擁する女性という構図は、その代表的なものにイエスの遺体を抱く聖母マリアというピエタ像があるが、古くはギリシア神話にまでさかのぼる。

カリュケーとアエトリオスから一子エンデュミオンが生まれた。彼はテッサリアーからアイオリス人を率いてエーリスを創建した。一説によれば彼はゼウスの子であるという。

<sup>9</sup>シューベルトは自然科学者。その講義録『自然科学の夜の側面に関する考察』*Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1808) の第八講義では、ファールン鉱山で発見された遺体を取り上げられている。これについては拙稿「「妻殺し」の夢を見る夫たち」参照。シューベルトのこの講義録は当時ロマン派の作家たちに多大な影響を与えたが、中でもE・T・A・ホフマンはシューベルトの著作を熱中して読みふけたといわれている。大きな影響を与えた著作としてほかに*Die Symbolik des Traumes* (1814) がある。

<sup>10</sup>大地は一度は鉱夫の遺体を地上に返してくれたが、埋葬となれば永久的なものである。つまり大地が遺体を返してくれたのは一度きりの「思いがけない」出来事だった。こうした点から、老婆の最後の言葉と、「もう一度」noch einmal振り返るといふ仕草とはいささか矛盾しているとゼルプマンは言う [Selbmann : 183]。

彼は人に優れて美貌であったが、月神が彼に恋した。しかしゼウスが彼にその欲するところを授け、彼は不死不老となって永久に眠ることを選んだのである。[Apollodorus: 61/43]

アポロドーロス以降、エンデュミオン伝説にはさまざまな逸話を取り入れられた。カール・ケレーニイ Karl Kerényiによれば、エンデュミオンの名は、「一つの衣装にいっしょにつつまれているように恋人に抱きかかえられて、「内にいる」ものを意味する」[Kerényi: 193/246]。彼の眠りについて、ロバート・グレイヴス Robert Gravesは、さらに詳しく説明している。

ある静かな夜のこと、エンデュミオンがカーリアのラトモス山中の洞窟で眠っていると、セレーネーが最初に彼を見つけ、彼のかたわらに寄りそって、その閉じた眼にやさしく口づけした。一説には、のちになって彼はこのおなじ洞窟へもどって、夢もみない永遠の眠りにおちたのだという。彼はいまだにこの眠りから覚めていないわけだが、自分が年とるのをひどくきらっていたから、みずからもとめてこの眠りにおちたのだともいうし [……] 彼の欲情があまりにはげしくて、つぎつぎに子供を生ませられるので、セレーネーがそれよりはただやさしく彼に口づけしている方をえらんだからだなどともいう。とにかく、その後の彼はけっして年老いることなく、その両の頬に青春のいろざしをいままって美しくたたえている。[Graves: 188/302]

山中の洞窟、月、閉じた眼など、地中深く眠っていた若者に関わる言葉がここに連なる。年老いることを知らぬ眠りはまた同時に、子供を産むことの拒否としての、不妊の眠りである。死を回避した眠りは、死そのもののように覚醒のない眠りである。ギリシア神話において眠りの神は死の神と兄弟だった。

月神に愛されたエンデュミオンは人間の身ながら不死の眠りに就いた。それに対しファールン鉱山事件の当事者はどちらともに人間であり、「眠る若者」とそれを抱く恋人という構図を成立させるために、鉱夫は死んで緑礬に浸され、女性の身体には老いが刻まれた。その老いは、女性が、恋人をなくした後ひとりで生きた年月の長さを証する。遺体が発見されたからといって、「二人の愛の巣」を築くことはもはや叶わず、「平和と愛が宿る場」は、まもなく女性も命つきるという形でのみ実現する。つまりこの「再会」は、再び会うこと以外の何も伴わない、それ以降の未来に向けて何も約束しない再会なのである。それをしも女性は、自分が生きているうちに間に合ったことを喜ぶが、埋葬の儀式は五十年前に実現しなかった「結婚式」に代わるものとなり、死者である花婿と、すっかり老いた花嫁との、不毛なほどに純粹で精神的な「合一」であるのである。

## 第二節 フリッシュ版ファールン鉱山事件

### ・「ストーリー」

だれかがシュトゥットガルト近郊で起こったという一つの物語を語っていた。ある小さな農村に一人の女が住んでいた。その女の夫は、当時はまだ若い兵士だったが、第一次世界大戦中にロシアの捕虜となった。女は何年経っても変わらず夫の帰りを待ち続けたために、周囲からは、気が触れたのだと見なされた。隣人たちは、女は夫のベッドをいつも新しいシーツで覆っていると言った。実際、夫に関するいかなる知らせもなかったにも拘わらず、夫は相変わらず生きているという確信を、女から消すことはできなかった。第一次世界大戦のあと十年経っても二十年経っても、その状態は続いた。それから二度目の世界大戦が起こった。女はこの大戦をも生き抜いた。姿を消した夫と関わりのないことに関しては、すべてにおいて女の振舞いはあくまでも分別のあるものだった。言葉には出されない密かな、ただその行動によってのみ証言される女の妄想、すなわち、夫はいつかある日帰ってくるという妄想には、第二次世界大戦といえども変更を加えることはできなかった。第二次世界大戦によってまたもや、夫がロシアから帰ってくるのを待つ女が、[夫の帰還を] 信じているにせよ信じていないにせよ、何十万人も生み出された。実際に帰ってきた最初の男たちの中に、非常に年をとった一人の男がいた。その男が隣人たちのところに現れたとき、隣人たちは、この男がああ気の触れた女の夫であることを確認した。男は、自分の妻がまだ生きているかどうかをたずね、妻が、自分が死んだとは決して信じようとはしなかったことを知った。それを聞いてようやく男は、思い切って家に近づいていった。隣人たちは翌朝まで待って、およそありえなさそうなこの出来事に遭遇して女がどう対応したかを知りたくて、女の家に出かけていった。女はまったく平常どおりで変化はなかった。女は、昨日帰ってきた男のことなど全く知らないでいた。女は隣人たちの言葉を一言も信じようとしなかったが、調べるうちに、隣人たちが女をからかっているのではないこと、かつ、彼女が二十八年間夫の帰りを信じ続けたのは決して身の程を忘れた過剰な期待ではなかったことが判明した。男の遺体が、裏口の横にある肥だめの中で見つかったのである。[Story : 645f.]

これはフリッシュの『日記1946-1949』*Tagebuch 1946-1949* (1950) 中にある短文である。フリッシュにとって日記とは、日々の記録というより創作ノートであったが、「ストーリー」は「1949年4月29日、シュトゥットガルト」と記された手記から数えて三つ目にある<sup>11</sup>。誰かから聞いたシュトゥットガルトの話として紹介されているが、この話に関するフリッシュ自身の言及はない。「ストーリー」と題されているが、一度の改行もない、一頁に満たないものである。ゼルプ

<sup>11</sup>『日記1946-1949』の643頁にあるこの日付のあと、693頁に記された「1949年7月、カンペン」まで日付はない。

マンは、フリッシュのこの短文をファールン鉱山事件の一つの変奏と見なしている [Selbmann: 196-198]<sup>12</sup>が、「ファールン鉱山」の特徴として挙げられるのは、一組の男女を引き裂く別離であり、ひとりきりで生きる長い年月であり、その後の「思いがけない」「再会」である。ヘーベルとフリッシュとの相違は、後者では当事者たちは既に結婚していること、戦争捕虜となって帰らない夫を待ち続けた妻のその間の生活が描写されていること、夫は生きて帰ってきて、それが確かに女の夫であることを隣人たちが確認していることである。

### ・フリッシュによる変奏

二十世紀という時代は、夫の生死が分からぬままに帰りを待たされる女を何十万と生み出して、ファールン鉱山モチーフの悲劇をありふれたものとしてしまった。それは「ある／一つのストーリー」でもなく、定冠詞があるわけでもない<sup>13</sup>。「ストーリー」の女は、夫が死んだという知らせを受けてもそれを信じず、周りからは「気が触れた」とみなされながらも夫の帰りを待ち続け、二つの世界大戦という激動の時代をひとり生きながらえた。その待ち焦がれた夫がようやく生きて帰ってきたというのに、女が目にするのは糞尿にまみれたその遺体である。夫もまた、両大戦を生き抜き、ロシアにおける虜囚を耐え抜き、とうとう故郷に帰って、妻が生きて自分を待ちつづけていると知らされ<sup>14</sup>、いよいよその妻にまみえようというとき、その再会を直前にしながら、よりもよって自宅の肥だめで命を落とす。この死に方は、悲劇というにはあまりにもかばかしく、惨めすぎはしないだろうか。

「ストーリー」を支配しているのは、「夫はいつかある日帰ってくる」という女の妄想である。ゼルプマンは、男が帰ってくるまでに五十年という年月はもはや必要ではなく、世界に起こった大きな変化を示すには、両世界大戦で充分であると述べている。二十世紀では時間の経過はめまぐるしく、それ以前の時代よりもはるかに速く物事は変転する。しかしそうである以上に、女の妄想の揺らぎなさが、物語の時間の経過を短く印象づける。ヘーベルの女性がひとりで過ごした五十年間に勝るとも劣らないほど、両世界大戦を経て世界は変わった。しかし、女の身にだけは何一つ変化が起こらなかったかのようなのである。女の生活にもその「妄想」にも変化のなさが強調

<sup>12</sup>この「ストーリー」を、フリッシュにおける「リップ・ヴァン・ヴィンクル」モチーフの変奏として挙げる研究者もある。マンフレート・ユルゲンセン Manfred Jurgensen はその一人である。

<sup>13</sup>ちょうどゲーテの『ノヴェレ』ではジャンルを表す名が冠詞抜きでタイトルとなっていることを彷彿とさせる。

<sup>14</sup>『雨月物語』にある「浅茅が宿」では、長らく故郷を不在にした勝四郎が帰ったとき、待ち続けていた妻の宮木と再会し一夜を過ごす。翌朝目が覚めると、家だと思っていた場所は廃屋で宮木の姿は無かった。その宮木は、夜、「逢を待つ間に恋(ひ)死なんは人しらぬ恨みなるべし(逢を待つ間に、こがれ死にいたしましては、ひと知らぬ恨みでございましょうものを：石川淳)」といていた。故郷を不在にしている間、勝四郎は宮木を思い出しはしたが、きっともう生きてはいまいと自分に言い聞かせ、帰らない理由としていたことが伏線となっている。「ストーリー」では夫は、隣人たちから妻が待っていたことを知らされる。この点においても、女のもう一つの願望は果たされている。

されるのに対して、夫は、「非常に年老いた一人の男」として帰還する。夫もまた時代の波に翻弄されたのだ。ゼルプマンが的確に指摘するように、夫が帰還した日の夜を経て、変わらないのは女であり、変わり果てた姿で発見されるのは夫である [Selbmann: 197]。糞尿にまみれた夫の遺体を見たとき、女は、シューベルトやヘーベルの老婆のようにその遺体に取りすがっただろうか。フリッシュは、遺体が発見されたあとについては語らない。男にとって我が家への帰還は自宅の肥だめへの落下によって代替されてしまった。その男の身元を確認した隣人たちが感動的な「再会」を想像していたとき、男は既に息絶え、何も知らずにいた女は夫の帰還と死との間にありえたはずの「再会」をやり過ごしてしまった。同じくゼルプマンが指摘するように、再認は、隣人たちによって為されたのだが [Selbmann: 197]、このことの持つ意味は大きい。翌朝訪れた隣人たちは、女がまだ男の帰還を知らずにいることを確認する。つまり隣人たちは、男の帰還にも死にも女が全く無関与であったことをも証言するのである。

両世界大戦によって別離を強いられた男女の中には、夫が無事に帰ってきた例は何万とあっただろうし、夫が帰ってきたのに妻が死んでいたり、夫を諦めてほかの男と結婚していた例もあっただろう。生きていたにせよ死んでいたにせよ、帰って来なかった夫もいただろう。再会のあと、幸福に暮らした者たちがあった一方で、不幸になった者たちもいただろう。何十万組の男女の別離と再会とその後の展開には何十万のヴァリエーションがあったはずである。「ストーリー」では第三者によってあらかじめ再認が代行されたことによって、糞尿にまみれて人相も分からない屍体が、引き上げて洗浄するまでもなく、女の夫であることが保証される。それによって、女が肥だめの中に屍体を発見したときが、「再会」の瞬間となる。そうしてこの「再会」は、夫の帰りを信じて待ち続けていた女にとってさえ「思いがけない」ものとなるのである。ヘーベルの語りが別離の場面と五十年後の再会の場面を両軸とするのに対して、フリッシュの語りは「再会」の場面を唯一の照準とする。そこに至るまでの記述はすべてこの最後の場面の「思いがけなさ」を際立たせるべく寄与する。かくして、ヘーベルのような後日談も、「埋葬」の儀式が結婚式に相当するのがあるいは銀婚式かという議論も無用となり<sup>15</sup>、「思いがけない unverhofft」という要素は極限化されて、「おおよそ望まれぬ nie erhofft」再会となるのである。

### ・「我に触れるな」

ホフマンのウツラ<sup>16</sup>とは違ってヘーベルの場合、女性は再会を信じて待ち続けていたわけでは

<sup>15</sup> ローレンツによれば、発見された遺体の処遇を巡って、その婚約者であったと主張する女性と医学部との間で争いがあり、女性は、金銭的補償と引き替えに遺体を医学部に譲ったとある [Lorenz: 251]。ガラスケースで保管された遺体が劣化して、最終的に埋葬されたのが1749年のことであり、「結婚式」であれ「銀婚式」であれ、そもそも儀式は成立しなかったのである。

<sup>16</sup> ホフマンの『ファールン鉱山』においては、鉱夫はエーリス、婚約者はウツラ Ulla という名前がつけられている。ホフマンの創作人物謎の老鉱夫トールベルンはウツラに、聖ヨハネの日にふたたびエーリスに会えると告げたため、ウツラは、エーリスが事故に遭ったあと、毎年聖ヨハネの日に事故現場を訪れて、エーリスの姿を求めて深淵を覗き込む。そのようにしてウツラは「再会」までの五十年間を過ごす。



ない。だからこそこの再会は女性にとって「思いがけない」ものであり、それだけで既に十分に報いられるものだった。五十年前の二人についてヘーベルは女性が「若く可憐」だったと形容したが、五十年を経てその美しさは失われ、遺体のみが「若さ」を強調される。その遺体に向かって「よく休んでいてね」と話しかける女性は、まるで息子を眠りにつかせる母親のようだとカール・ピーツカー Carl Pietzckerは言う [Pietzcker:152]。またゼルプマンは、発見された遺体とその遺体にかがみ込む女性、その周りを取り巻く人々、という構図は、キリストの降架図もしくはキリスト哀悼図を模している [Selbmann:181] と言うが、このようにこの「再会」、「再合一」からはどのような観点からもセクシュアリティが剥奪されていると解されるのである。

そもそもエンデュミオンの眠り自体が、性的交渉を回避するための「不妊の眠り」であり、口づけをすることだけがその愛の形だった。それに対して「ストーリー」の当事者たちは、既に夫婦である。ここでは夫の帰還までの期間も短縮されたために、無事再会が果たされていたら、その後、二人でともに生活を再開することがまだ可能だっただろう。失われた三十年間のわずかなりとも埋め合わせすることができただろう。その上でのこの再会のし損ないは何を意味するものだったのだろうか。

肉体は穢れたものであるという観念は、聖書に遡る。イエスがゴルゴダの丘で磔刑に処せられたあと、一週間の後、マグダラのマリアがイエスの墓を訪れたとき、墓は空となっていた。ヨハネ伝は伝える。

イエス言ひ給ふ「をんなよ、何ぞ泣く、誰を尋ぬるか」マリヤは圍守ならんと思ひて言ふ「君よ、汝もし彼を取去りしならば、何處に置きしかを告げよ、われ引取るべし」イエス「マリヤよ」と言ひ給ふ。マリヤ振反りて「ラボニ」（釈けば師よ）と言ふ。イエス言ひ給ふ「我に触るな、我いまだ父の許に昇らぬ故なり。[……]

マリアは、イエスが死んでしまったことは承知している。その上で、遺体を返してほしいと願う。同じように「ストーリー」の女もまた願っただろうか。夫が死んだのならば、せめてその遺体を返してほしいという願いを、夫の実際の生死も分からぬまま放り出された何十万の女たちが、意識するにせよしないにせよ、また程度の差はあれ、一度は抱かなかっただろうか。復活したイエスは、体は穢れているから自分に触れてはならないという。イエスの復活ならぬ夫の帰還は、夫は生きていて、必ず帰ってくるという女の信念が正しかったことを証明する。それは、彼の生存を信じていなかった隣人たちにとってこそ必要な確認だったのである。しかし女にとって、取りすがり接吻することもできないその姿は、「我に触れるな」という禁止そのものである。



### 第三節 偶像と固定観念

#### ・『マルテの手記』による問題提起

フリッシュは自らの読書体験について、執筆を始めたころ、演劇としてはイプセンを、散文としてはリルケを読んだと述べている<sup>17</sup>。フリッシュ本人の記述とは別に、リルケ（1875–1926）の『マルテの手記』*Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*（1910）（以下『手記』と略記）におけるいくつかの主題は、初期のフリッシュの著述の中にその継承と展開を見ることができ<sup>18</sup>。その主題の一つに「偶像（人物像、イメージ）」がある。フリッシュにとって、「汝、偶像をつくるなかれ」というモットーは、少なくとも『シュティラー』*Stiller*（1954）に至るまでは一貫した基本テーゼとしてあった<sup>19</sup>。マルテは、見ること、語ること、変容することを自らの課題としたが、早くには「人はいくつもの顔をもっている」ことを述べた五番目の手記や、変装をして鏡に映った自分が自分自身の地位を奪ってしまう話（三二番目の手記）などがある。その中でも、五十四番目の手記で語られる「グリーシャ・オトレピョフの最期」と、七一番目の「放蕩息子の伝説」は、「誰の息子でもないこと」による変身の能力を主題としている。それは、別の言葉で言えば、何者かであると人から承認されるとはどういうことかという問題である。

グリーシャとは、イヴァン雷帝とその八番目の妻マリー・ナゴイとの間の息子ドミートリーを騙った男である。ドミートリーは、イヴァン雷帝の死後、九歳の時に殺されたが、生存説が流れ、彼を名乗る男が二人現れた。その一人目がグリーシャである。

太后をモスクワへ呼ぶについては、彼は絶対に見破られない自信ができたのであろう。彼はその頃は真実の皇帝になりきってしまい、自分の母親を呼び寄せるような気持ちがあったのだとさえ僕は考える。そして、太后マリー・ナゴイは貧しい修道院から夜を日についで駆けつけ、承諾さえすれば不自由をしなくてもすむのであった。しかし、彼女が彼を息子として認めるときから、彼の自信はぐらつき始めたのではなからうか。彼の変身の力は、誰の息子でもなくなったことにあったと考えてもいいようである。[Malte : 586f./188f.]

家を出た若者は、誰もが変身の力をもっている。逆に言えば、一人の人間の変身能力は、その人を取りまく近親の人間によって破壊される。グリーシャが確かにイヴァン雷帝の末子ドミート

<sup>17</sup>「散文を書こうと思ったとき、ライナー・マリア・リルケはどうしているかを調べた。『マルテ・ラウリッツ・ブリッゲの手記』に対する私の賛嘆は、それから受けた影響以上に大きなものだった。」[Spuren : 342]

<sup>18</sup>『シュティラー』は二部構成であり第一部は「拘置所におけるシュティラーの手記」と題されている。『マルテの手記』と『シュティラー』との関連については既に論じたことがある。拙稿「帰ってきた放蕩息子たち——『シュティラー』と『マルテの手記』を繋ぐもの——」（2005）参照。

<sup>19</sup>葉柳『経験はいかにして表現へともたらされるのか』、とりわけ第二部第三章「イメージ・偶像・スケッチ的なもの」参照。

リーであると、最初に母親が認め、次には妻が認めた。この承認が、彼がそれ以外の誰かである無数の可能性を排除する。皇帝であると認められてのちは、グリーシャは、本来自分が属するはずではない人間関係、太后との関係や皇帝の妻との関係の中に据え置かれて、「自分ではない誰かを模倣する者になった」[Malte: 587/189]。ただの紛い物になりさがってしまったのである。

こうした家族との関係からマルテは、聖書の「放蕩息子の物語」を語り直す。マルテはそれを、「愛されることを怖れた男の伝説」として語る。少年は、ひとり野にあるとき、限りなく自由だった。「かつて有ったことのない生の秘密」[Malte: 629/248] が彼の眼前に広がっていた。彼は何者にでもなることができたと同時に何者である義務もなかった。しかし一歩家に入ると万事が終わった。彼は、彼を愛する家族の者に取り囲まれて、みんなが考えているとおりの少年に戻されてしまった。

彼は家にとどまって、みんなが想像しているとおりの人生を外見だけ生き、つまり二重の人生を送って、この明らかな欺瞞のために自分の誠実さをゆがめてゆくのだろうか。家族はみな臆病な心しか持っておらず、その期待に背くならば、彼は、家族の不幸そのものとなるだろうが、そのように生きることを彼は断念するだろうか。

いや、彼は去るだろう [Malte: 630/249f.]

「彼」を取り巻く人々は、その愛によって、習慣によって、また共に過ごしてきた過去や自分たち自身の期待や願いによって、「彼」がこれから生きるべき人生を既に拵えてしまっていた。それは、当人にとって、まだない生を塞いでしまうものである。出奔は、この習慣を断ち切り、他人が自分に対してもつ固定観念を破壊して、「変身」を可能にしてくれるはずだった。

マルテが語った放蕩息子はただ愛だけを問題としながら、自らは愛する対象を持たず、自分の「変容」を肯てくれる他者を終ぞ持たなかった。そのマルテは、『手記』が進むにつれて「愛する女たち」のことを語るようになる。恋人たちは、向かい合い見つめ合うことによってお互いの視界を遮ってしまう。ちょうどそのように愛は、愛し返されることによって愛の向かう先を塞がれてしまう。愛し愛される関係は、たちまちにして些細な日常の気遣いへと転落し、愛の形は歪められ、愛が枯渇する。そのためにリルケは、恋人に去られてなお愛し続けた女たちを、「恋人たち(愛された人たち) die Geliebten」ではなく「愛する女たち die Liebenden」として、「愛すること」を成しえた範例として賞讃した。それは『手記』においては、マリアンナ・アルコフォルード<sup>20</sup>やガスパラ・スタンパであり、名もなき無数の女たちである [Malte: 599, 604, 618f.]。

<sup>20</sup> ポルトガルの修道女で、フランス将校と恋に落ちたが、相手はフランスに帰国後は帰ってこなかったといわれている。その相手に宛てた手紙が「ポルトガル文」としてフランス語で出版され、リルケはそれを1913年にドイツ語に翻訳して出版している。日本では、佐藤春夫による翻訳がある。しかし現在では、元のポルトガル語の手紙は実在せず、フランス語で創作されたものと考えられている。

そのように、対象を喪失してなお愛するという愛は、『手記』の終盤に至って、神だけがその対象となりうると言われた。それを承けてその直後に、「放蕩息子の伝説」が語られたのである。

マルテ自身も放蕩息子も、自分を愛しうる他者を持たなかった。放蕩息子は、誰にも自分を愛することはできないと感じており、「ただひとりのものだけが、自分を愛することができるのだが、そのものの方では未だ彼を愛そうとしなかった」という一文で以てこの伝説は結ばれる。それによって『手記』全体を締め括ることにもなるのだが、この「まだない」noch nichtという言葉は、愛し返されることがまだない愛、それゆえに歪められず妨げられず無限に発現する愛を端的に特徴づけている。それは「決してない」のではなく、「もはやない」のでもない。つまり、かつてなく現に今もないが、だからといって「未来においてもないとは限らない」のだと、未来に起こりうる可能性を留保する。

何かを願うことを忘れては駄目よ、マルテ。願うということのを投げ出しては駄目。叶うことはないと思うけれど、けれども叶うまでに長い間、それこそ一生かかったりする願いもあるのだから。私たちはそれが叶うのをとうてい待ってはいられないのよ。[Malte: 515/89]

待つこと、生涯かけて待つことは既に第十四の手記で、詩を書くために必要なこととして言われていた。いろいろなものを見て思い出となし、やがてそれを忘れて、いつか一行の詩の言葉となって内から立ち上ってくるのを生涯かけて待たなくてはならないと [Malte: 466f./23f.]。生涯かけて待つことは、ここでは願うことと同義であるが、願いの内容は述べられない。しかもそれが叶うことはない。この報いのなさをマルテの母は生の短さのせいにする。願ったことが叶えられないからといって諦めたり、願うことを放棄したりするのは間違っている。願いは決して叶わないのではない。我々に生きるべく与えられた時間が、その成就を待ち通すだけの長さには及ばないのだ。逆に言うならば我々は、己れの生きる時間を越えて何ごとかを願いうるということである。このように願う力、対象を失ってなお愛しうる力を集約して『手記』の最後に「まだない」がある。放蕩息子を愛しうる「ただひとりのもの」が誰であるかは、直接には知らされない。しかしこれ以前の手記を承けるならば、おそらくは神を指している。しかしその神は、もとより愛の熱量(カロリー)を消費するための「愛の方向」[Malte: 628/246] としてのみ機能するといわれて、「対象」となることは最初から回避されているのである。

人生の最後に思いがけず遭遇した不毛な「再会」を喜びとし、その「再会」からもはや何も望まない境地に達するまでに、「若く可憐な許嫁」は十代をやり過ごし、二十代をやり過ごし、新しい恋もなく誰かと結ばれ子をなすこともなく、あたかも「お墓にいる」かのように、三十代、四十代、五十代、六十代をも過ぎ去らせた。そうして女性は十分に年老いた。女性自身のセクシュアリティは削ぎ落とされた。この五十年の間に、女性はもてる限りの愛のカロリーを消尽さ

せることができたのだろうか。この女性にとって愛するということは、愛する人と苦楽を共にし、生きる時間を分かち合うのとは違う仕方を実現されたのだろうか。リルケのいう「愛する女たち」は、愛するためには必ずしも相手と共に過ごすことを必要としなかった。相思い合うことすら断念した上でなお、むしろいっそう愛したのだった。そうした女性たちであれば、ホフマンのウツラのようにひたすら「再会」を待ち続けることでその人生を費やしはしなかっただろう。ピーツカーは、ヘーベル自身が恋人グスターフェ・フェヒトとは結婚せず生涯独身で過ごしたこと、彼女からは離れて暮らし文通を続けたことを引きつつ、ヘーベルにとって恋人との「近さ」は、離れていることを前提としており、この「遠隔」のおかげでヘーベルは、己れの空想を展開させることができたのだという [Pietzcker: 140]。マリアンナ・アルコフォラードにとって去って行ったフランス将校がそうだったように、カフカにとってミレナがそうであったように、ヘーベルにとっても恋人との間の地理的な「遠隔」は、空想を展開させる場そのものとなった。その場の中心、その場を成立させるのは、神ならぬ手紙の宛先であり、愛を向ける先という役割を引き受ける遠くの恋人たちであり、失われた対象である。

#### ・フリッシュ『日記1946-49』

「ストーリー」が収められているフリッシュの『日記1946-1949』は、「固定観念」と「偶像」の問題を基本的なテーゼの一つとして持っている。そこでは「偶像をつくるなかれ」Du sollst dir kein Bildnis machenという聖書の言葉は、「神」についての偶像という限定を越えて、より私的な領域に敷衍された。

汝、神の偶像をつくるなかれ、と聖書に記されている。これは次のような意味においても言えるだろう。いかなる人間の中にも存する生き生きとしたものとしての神、この捉えがたきものの偶像をつくってはならない、と。それは、我々が——自分自身に対して為されているとおりに——ほとんど絶え間なく繰り返し犯している冒瀆 [Versündigung] である——。[Tagebuch: 374]

人間は誰しも、生き生きとしたもの、捉えがたきものをもっている。生きて時間を経るとは生を展開することであり、その展開の仕方は、実際には多くの制限や条件に縛られているとはいえ、原理的にはどのような可能性にも開かれているはずである。それに対して、像Bildnis/Bildをつくるということは、その人について自分が抱くイメージBildを固定させることであり、その人がそれとは別の仕方でも有ること、別の考えをし、それ以外の別の行動をとる可能性を考慮しないことである。いつでも我々は、他人に対してそのように振舞っている。そして我々自身に対しても、この「冒瀆」は繰り返されている。しかしなぜ我々は、他人がそのように自分に接することに對して強く抵抗せずにはいられないのだろうか？ フリッシュは、我々がそうした「像」をつくらな

いのは、ただ愛しているときだけだと言う。

自分には相手のことがよく分かっていると思うとき、愛は終わる。しかしどの場合にも、原因と作用はおそらく我々が思いたがっているのとは逆だろう。相手のことがよく分かったから愛が終わるのではなく、逆に、愛が終わったから、愛の力が尽きてしまったから、それゆえにその人間は我々にとって片がついてしまうのである。あの人はこうであるにちがいない。[……]と同時に、我々は、自分とその人との関係がもはや生き生きとしたものではないことを怪訝に思い、幻滅する。[Tagebuch: 369f.]

そうして幻滅した者は、相手を責めるように言う、「あなたは私が思っていたのとは違う」と。その齟齬は、自分の洞察の未熟さのためでないなら、相手が装っていたからだというのだろうか。あるいは、もしかしたらこの間に相手は変化したのだろうか。像をつくりあげるということは、どのような像であれ、歪めるということを免れない。そうして、その人の生の可能性の総体が限定され抑圧される。それが極端な形で現れた場合、その人を「殺害」するにも等しい行為となる。『リップ・ヴァン・ヴィンクル——放送劇』(1953)<sup>21</sup>や『シュティラー』の主人公たちが「自分は妻を殺した」と主張するその意図は、こうした意味から考察されるべきであり、だからこそこれらの作品は、主人公が、その「殺害行為」のためにいったんは逃げ出したものの、人生を初めからやり直そうと決意して戻ってきたその時点から出発するのである。そして読者は、その実、そのような精神的な「殺害」を相手に対して犯したのはいったい、そのように自称する本人なのか、もしくは、主人公たちの「変容」を否定し、人生を初めから共にやり直すことを拒否する妻たちの方なのか、という問いを突きつけられるのである<sup>22</sup>。

フリッシュは愛のあるべき姿を、もっぱら、愛が終わった状態から反語的に語ったが、こうした「固定観念」の捉え方と、それを免れるのは愛するときだけであるという考えは、マルテのいう「愛する女たち」が示した愛の考え方に対して、ネガとポジの関係にある。ヘーベルの女性のように、「ストーリー」の女がああ「思いがけない」「再会」に臨んでこれを不服としないために、それがなお喜びでありうるために、どのような脚色が必要だっただろう。

姿を消した夫と関わりのないことに関しては、すべてにおいて女の振舞いはあくまでも

<sup>21</sup>『シュティラー』の前年に発表された放送劇『リップ・ヴァン・ヴィンクル』では、妻は、自分は夫が自分のことを識っている以上に夫のことを識っているというが、再会のあと、夫のことは分からなくなってしまったという。また、最後には夫が妻の首を絞めて終わる。ここでも「再会」は幾重にも不首尾に終わっている。拙稿「『妻殺し』の夢を見る夫たち」参照。

<sup>22</sup>ミハエル・バトラー Michael Butlerは、物語内で語られる失踪者イーゴールの物語を分析しつつ、シュティラーとユーリカの内、どちらが「十字架に架けられた者」であるかが争われているのだという [Butler: 142f.]。



分別のあるものだった。言葉には出されない密かな、ただその行動によってのみ証言される女の妄想、すなわち、夫はいつかある日帰ってくるという妄想には、第二次世界大戦といえども変更を加えることはできなかった。[Story:645 (既出)]

同じ『日記1946-1949』のさらに後半でフリッシュは、「我々に体験できるのは、期待、もしくは思い出である」[Tagebuch:710]とした上で、「人間が体験することの圧倒的大部分は、おそらく予感の領域にある」[Tagebuch:711]と述べているが、婚約者が不在となったこの世を、ヘーベルの女性があたかも「お墓にいる」ように過ごしたように、「ストーリー」の女もまた、夫のいない生活を二重に暮らした。日常生活を何事もなく過ごしつつ、言葉には出されない密かな「妄想」を、その行動が証言した。夫が不在となって以降、女はその心の中に、両世界大戦によってさえ変更が加えられないほど現実から乖離した次元を確保して、予感／期待の領域の中で生きてのだった。それは、「夫は生きている」、「夫はいつかある日帰ってくる」という期待、もしくは予感で満たされた領域である。

フリッシュは、我々に体験できるものとして、期待（予感）に次いで思い出を挙げるが、思い出の領域でさえ、予感の領域に比べれば既にはるかに小さいという [Tagebuch:711]。事実性——フリッシュはそれを「現場に居合わせること (dabeisein)」と呼ぶ——の領域は思い出の領域よりさらに狭い。女が体験する生の圧倒的部分は、夫の不在のなかで体験される期待と予感の領域にあり、それに比べれば、この不在以前に関する思い出の領域さえ遙かに小さく、ましてや隣人たちが目撃する女の現在の事実上の生活は、さらに小さい。女の予感の領域の中心を成す夫は、彼女にとって現実に代わるもの、それどころか現実以上に「現実」<sup>23</sup>であっただろう。このような仕方で年月を経る間に、「当時はまだ若い兵士」だった夫は十分に年老いた。夫が帰ってきたからといってその夫と共に、中断されていた生活を、中断された時点から再開することはできない。奪われた三十年間は奪われたままに取り残され、それぞれの仕方で別々に過ごしたこの三十年間を経た現時点が、二人のこれからの生活の出発点となるのである。そうであれば変わり果てた夫の帰還は、むしろ、ようやくに確保した非現実の次元、現実のいかなるものにも関与されない「妄想」の次元を破壊するものではなかったらうか。

ヘーベルにおいて、鋳夫は若い頃の姿そのままに、女性が心に描き続けたとおりの姿で戻ってきた。それに対して「ストーリー」では、もしも「再会」が実現していれば、それは、変わらぬ女と変わり果てた夫との対面になっただろう。女は、その夫の姿に、自分が思い続けていたとおりの夫を見出すことができただろうか。糞尿にまみれることによって夫の身体は、忌避の対象へ

<sup>23</sup>『シュティラー』の主人公は、妻ユーリカと再会する直前、一人語りに「リップ・ヴァン・ヴィンクルの童話」を書き綴る。元となったアーヴィング版ではリップの妻は絶えずリップを怒鳴りつけてばかりいたが、『シュティラー』版では妻は「誠にけなげな女性」であり、リップにとって、「彼の現実」[Stiller:423]といわれた。「ストーリー」とシュティラー版「リップ・ヴァン・ヴィンクル」は、妻の側からの語りと夫の側からの語りとして照応関係にあるといえる。



と変わる。糞尿は、実際の年老いた姿をむしろ隠して、夫を、二重に失われたものへと粉飾する。ようやく帰還した夫に取りすがることができないのは、夫の体が汚れていて触ることができないからであって、思い描いていたのとは違う姿に幻滅しその変化を受け入れることを拒否するからではない。その死体は、夫は生きているという女の確信、女の固定観念が正しかったことだけを証明する。死んでしまった夫は、もはやいかなる変化も免れて、女が夫に対して抱いていた像は最終的なものとして固定される。「ストーリー」の最終場面には、夫の皺も白髪も糞尿によって覆い隠されて、夫が生きてさえいたら、「再会」は純粋な喜びとして感動をもたらしたかのように思わせるトリックがある。

### ・『シュティラー』の場合

『シュティラー』は、放蕩息子と同様、変化しようと思い、過去を断ちきるために出奔し、人生を最初からやり直すために帰ってきた男の物語である。しかしフリッシュはこれを、既に三十代後半の既婚者として設定した。それによってこの放蕩息子、故郷帰還者のモチーフは、これから成長してゆく者とそれを保護しつつその成長を阻害する者との関係ではなく、成人した男と女との関係、愛の関係として描かれるのである。

シュティラーは若い頃スペイン市民戦争に参加した際、敵を前にして発砲することができなかったという経験をもつ。この「焼けつくような恥辱」[Stiller: 682/317]<sup>24</sup>はそれ以後、「男らしさの欠如」の徴表となってシュティラーの中に残り、シュティラーが自分を責め続ける根拠であり続けた。そのシュティラーとユーリカが知り合ったのは、ユーリカがバレリーナとして認められつつあった頃である。その顔に「いくらか仮面的なもの」や「少年的なもの」[Stiller: 407/53]、そして「古代ギリシアの青年のようなもの」[Stiller: 408/53]を湛えた美しいユーリカは、自分が「女らしくないという密かな不安」を抱えていた。このように、ユーリカもシュティラーもそれぞれに抱えた不安のためにお互いを必要としたのだ [Stiller: 440/79] が、その「不安」のために二人の結婚生活はうまく行かなかった。シュティラーは、別の女性との不倫に走り、その後失踪して自殺をはかり、いったんは生死の境をさまよったあげくに、命を取り留めた。その瞬間を「生まれ変わり」と位置づけて、新しく生き直そうと思ったとき、シュティラーは、ユーリカとこそ共にやり直したいと思って戻ってきたのだ。それによってシュティラーの「変容」は、他者との関係、「変容」以前の世界との関係において問われるものとなった。このような意味において『シュティラー』という作品は、マルテの課題、変わらねばならないという課題を問い直すものである。

<sup>24</sup>過去のこうした「恥辱」の経験がシュティラーのその後の人生にどう作用しつづけたか、そしてこの経験が「妻殺し」の自覚と相俟って、いかに罪責感を形成していったかについては、拙稿「おまえはそのときどこにいたか」——フリッシュにおける「戦後」と村上春樹における「オウム的なもの以後」——並びに「妻殺し」の夢を見る夫たち」参照。

「彼女の頭を占める固定観念、私が、彼女の失踪した夫シュティラーであるという固定観念は断じて演じられたものではなかった。」[Stiller: 408/53]

「ただユーリカさえ、私をシュティラーと取り違えないでいてくれたら……!」  
[Stiller: 666/299]

「ストーリー」の女を突き動かした「夫はいつかある日帰ってくる」という「妄想」は、『シュティラー』において、長年の不在を経て自分の前に現れた男が、変わらずかつて自分が識っていたとおりの夫であるという「固定観念」となって現れる。やり直そうと思って帰ってきた男はしたがってこの固定観念と戦うことになるのだが、それはとりもなおさず、自分がほんとうはどういう人間であるのか、自分は他人に対してどういう人間として現れていたのか、そして自分は、その人にどういう人間に思われたいと願っていたかという問題に直面することとなる<sup>25</sup>。

しかし『シュティラー』において、「汝、偶像をつくるなかれ」という警句を相手に対する非難として口にしたのは、シュティラーではなくユーリカの方だった [Stiller: 500/142]。シュティラーが失踪する直前のことである。我々は、他人がつくりあげる像に対してはその齟齬を執拗に糾弾するが、そのくせ自分自身の姿を正確に認識しているわけではない。そしてそう非難する自分こそが相手に対して固定した像をもっていることに関しては呆れるほど無自覚である。自分であれ、相手であれ、現実にあるとおりの姿を認識する、といったところでその姿は、どういう場面で、誰に対して現れている姿なのか。我々は、自分自身の中にある「生き生きとしたもの」をどのように体験するのだろうか？ 他人による歪曲や破壊を待たずとも、我々はそれを自ら殺すこともあるだろう。グンダ・ルサー＝メルテルスマン Gunda Lusser-Mertelsmann は、シュティラーの「逃亡」によって「殺害」されたのは、シュティラーが主張するようにその妻ユーリカではなく、シュティラー本人であるとする [Lusser-Mertelsmann: 612f.]。ユーリカは所詮シュティラーという人間の生活の一部にすぎないが、シュティラーは失踪によって、ユーリカと関わらない部分も含めて、己れの過去をすべて捨てるからである。実際に生きられた過去は、フリッシュの言葉で言えば、「現場に居合わせた」という体験の集積であるだろう。我々の生の総体のうち、ごくわずかを占めるにすぎないその集積が「焼けつくような恥辱」として現在の生を苦しめる。そうして、違う生き方をしたいという欲望が触発される。問題は、その集積を捨てることが一体、我々の「生き生きとしたもの」を損なわないことと同義であるのかということである。

『シュティラー』の第一部は「拘置所におけるシュティラーの手記」と題されており、シュティラーであることを拒否する限りにおいて彼は「未決勾留」に置かれていたが、法廷が、この

<sup>25</sup>『シュティラー』版「リップ・ヴァン・ヴィンクルの童話」は、結末が書き換えられている。アーヴィング版では目覚めて帰宅したリップは成長した娘に名乗りを上げるが、シュティラーが語る童話では、最終的にリップは名乗りを上げない。不在のあいだに妻は死んでおり、「再会」は二重に不首尾に終わる。

人物はシュティラーであるという判決を下して第一部は終わる。それを承けて第二部は、「検事のあとがき」と題されており、もはや何も語ろうとしなくなったシュティラーに代わって、シュティラーの検事であり友人となったロルフが、シュティラーとユーリカのその後の生活を報告する。判決以後のシュティラーについてロルフは、「説得しようとする欲望がやんだ」[Stiller: 730/366] と評している。つまりシュティラーの方で、自分が思っているとおり他人が自分を見なしてくれるように説得しようとする欲望がようやくやんだとき、シュティラーにとっても、また周囲の人間にとっても、「内的な解放」へ一歩近づいたのだとロルフは言う。では、その「解放された」生活は実際どのような生活だったろうか。

『マルテの手記』の放蕩息子は、自分を愛しうるただひとりのものからは愛されぬままに、彼自身は誰をも愛さず、彼を愛する家族に囲まれて暮らした。しかしシュティラーは、いかなる第三者からも隔絶して、神に代わる「定点」[Stiller: 590/230] であり「唯一の希望」[Stiller: 688/322] であるユーリカと二人きりで暮らす生活を得た<sup>26</sup>。シュティラー自らが「国内亡命者夫婦」[Stiller: 732/368] と呼ぶその生活は、「社会的にも職業的にも何ら重要性を持たない」、「取るに足りないあらゆる期待から解放された」[Stiller: 741/377] 生き方であり、その姿に愕然としてロルフは言う、「いかにして人間は己れの存在に堪えるのか!」[Stiller: 741/377] と。

その二人きりの生活の中でユーリカの病が再発する。ユーリカはそれを長らくシュティラーには言わないでいたが、それを知ったとき、ロルフに向かってシュティラーは言う。「僕にはひとりで愛することなんてできない。ロルフ、僕は聖者なんかじゃない」[Stiller: 763/400] と。

マルテは、女たちは愛することに疲れてしまったのだとも述べていた [Malte: 549/136]。だからこそ今度は男たちが変わらねばならないのだと [Malte: 550/137]。これをも踏まえるならば、シュティラーの上記の台詞は、さらなる問いを喚起する。対象を喪失しても愛するという愛のありようがそもそも不可能なのか、それとも、女性にはそれができたとしても、男性にはできないということなのか<sup>27</sup>。少なくともユーリカにとってシュティラーを愛することは、この二人きりの生活の中で、誰にも邪魔されず日々向かい合って過ごすよりは、病のさなかに見捨てられ置き去りにされたときの方がよほどたやすかった。しかしそのユーリカは、極度に感情表現の欠如した女性として描かれるために、「愛する女たち」の一人と見なすこともできないのである。

ユーリカの死に顔はロルフに、第一部で初めてユーリカが登場したときの描写を思い出させた。そのシュティラーの言葉をそのまま再現してロルフは言う。

<sup>26</sup>「変容」後のシュティラーが「神に代わる定点」としてユーリカを求め、そのためにユーリカを追い詰めることになったことについては、拙稿「帰ってきた放蕩息子たち」参照。

<sup>27</sup>この問いに対するローベルト・ムージルの応答（とりわけ『特性のない男』）については、稿を改めて考察したい。

正確にそのとおりに、彼女は死の床に横たわっていた。突然私は、シュティラーは、そもそも最初の彼女を死者としてしか見ていなかったのだという怖ろしい感覚を持った。そして初めて、人間のいかなる言葉をもってしても払拭しえぬほど深く、無条件に、彼の冒涇 *Versündigung* を悟った。[Stiller : 779/418]

この「冒涇」という言葉は、『日記1946-1949』では偶像をつくることを指していたが、『シュティラー』の中では唯一この個所にだけ用いられている。偶像をつくることが「殺害」に等しい行為であることが、これほど明確に示された個所はない。『シュティラー』という作品は、失踪前も帰ってきてからも、そして日々顔を合わせて暮らす中でも、相手の姿を見出すことに失敗しつづける男の「望まれぬ」「再会」の長大な物語と言えるのである。

我々が体験しうる圧倒的大部分は、予感の領域にあり、現場に居合わせることができる部分はそれに比べれば遙かに小さいとフリッシュは言ったが、遙かに小さいその部分が、現に生きられた過去として、生きた痕跡として打ち消しようもなくその人の生に絡みつく。予感／期待の領域と現に生きられた部分との葛藤は、『シュティラー』以降もフリッシュの作品の基本に置かれている。『ホモ・ファーバー』 *Homo faber* (1957) では、既に生きられた生との和解が一つの主題となっている。また、フリッシュの傑作『我が名をガンテンバインとしよう』 *Mein Name sei Gantenbein* (1964) は、語り手、その恋人、恋人の浮気相手という三人の人物を核として、一人称主体が、物語内で繰り返し設定を変更しつつ、関係性のヴァリエーションをさまざまに試行するという構成になっている。これもまた人生のやり直しの試みであるが、「年を経ること *altern*」という要素が加わって通奏低音をなしている。そのとき問われるのは、年を経ることは我々自身の生の総体にどのような偏差をもたらすかという問いである。年を経るごとに生は展開されその痕跡を残す。そうして事実性の領域と思い出の領域は少しずつ広がるだろう。そのとき、我々が体験できる圧倒的大部分を占めていた予感の領域は、その分事実性や思い出の領域へと場を譲るのだろうか。それとも、むしろいっそう押し広げられるのだろうか。

## 第二部 偶像形成衝動と偶像破壊の歴史

フリッシュが生まれ育ったチューリヒは、十六世紀、スイスで最初の宗教改革者ツヴィングリ(1484-1531)が現れ、「神聖政治」をうち立てようとしたところである。このとき、スイス建国神話の中心人物たち、すなわちヴィルヘルム・テル伝説の登場人物たちの出身地、スイス原三州はカトリック側に立って武力衝突に至っている。その戦いの中でツヴィングリは戦死を遂げ、彼が創始したチューリヒ改革派教会は、彼の死より十六年後、カルヴァン派と合流して、スイス改革派教会の礎となった。

十九世紀スイスの歴史家ヤーコプ・ブルクハルト（1818–1897）<sup>28</sup>は、宗教改革の「精神的成果」として、「個人が精神的に目覚めさせられ、成熟させられた」ことを挙げている<sup>29</sup>。宗教改革を契機として、内面の領域は格段に広げられたと。それよりほぼ一世紀を経て、ユング（1875–1961）は<sup>30</sup>、自身が牧師の息子だったが、「プロテスタンティズムの発達史は聖像破壊の歴史 [ein chronischer Bildersturm]」に外ならないと言う。我々は元来、「直接体験より遙かに美しく包括的な宗教形式」を持っていた。偶像は人間に神聖を予感させると同時に、それを直接的に体験することから護ってくれてもいた [Jung: 20/36f]。しかし宗教改革以後、この防壁に風穴が開けられ、その結果、「恐るべきシンボルの貧困」がもたらされた [Jung: 17/45]。

世界はロマン化されねばならない。そうすれば根源的な意味がふたたび見出せよう。ロマン化とは、質的な累乗 [eine qualitative Potenzierung] にほかならない。この演算 [Operation] を行うと、低次の自己が高次の自己と等値になる。[……] 卑俗なものに高邁な意味を、ありふれたものには神秘的な装いを、既知のものには未知なるものの威厳を、有限なものには無限という外見を与えるならば、私はそれをロマン化することになる。[Novalis: 545/235f.]

1798年にノヴァーリスが与えたロマン化のこの定義は、今もって「ロマン的なるもの」の定義として参照されつづけている。卑俗なものがいつか高邁なものへと自然に展開することはなく、平凡なものが突然神秘的なものへと転成することはない。卑俗なもの、ありふれたもの、既知のものを我々は、「質的に累乗」することができる。高邁な意味も、神秘的な装いも、そのような演算／操作 Operation によって、我々自身が作り出すものなのである。そのような処理を拒否して、何ものによっても歪められない生を得たとき、「いかにして人間は己れの存在に堪えるのか」。社会における位置づけや職業的な重要性、家族や友人たちの取るに足りない期待といったものが、個々の生を彩っている。まことに、「動物は環境により環境へと形成される」（ゲーテ）といわれたとおり、自己は世界との相克関係にある。その世界に堪えるために、自己自身に堪えて持ちこ

<sup>28</sup>ヤーコプ・ブルクハルトはバーゼル生まれで、1858年から1893年までバーゼル大学で歴史学とヨーロッパ全体の文化史（次第に芸術史に特化されていった）を教えており、1869年にバーゼル大学に古典文学の准教授として赴任したニーチェとも深い親交を持ち、かつ影響を与えた。

<sup>29</sup>ペーター・ブリックレ Peter Blicke は宗教改革がドイツに与えた影響を論じるにあたって、ブルクハルトのこの言葉を引いている。「宗教が内面化されることによって、心的なものが、それまでよりも多くかつはるかに広い範囲にわたって育成された」[いずれも引用はブリックレによる。Blicke: 17/22]。自分が罪深い存在であることを自覚する体験、そして神によって義とされる体験を融和させて、ルター（1483–1546）の「義認論」が生まれた。つまりルターは信仰の原点に、個人的宗教体験をおいたのである。[Blicke: 47–51/66–71]

<sup>30</sup>ユングは1895年からバーゼル大学の医学部で、とりわけ精神医学を学んでいる。



たえるために、書くのだとフリッシュは言う<sup>31</sup>。世界の堪えがたさから、自己自身に持ちこたえることの困難さから、書くこと、言語化することが促進される。しかしゲーテがそう述べてから二世紀を経た今日、人間にとっての環境は、言語的環境の謂となった。人間は、あらかじめ他者(家族)が形づくり彼のために割り当てている象徴的なトポスの中へと生まれ落ちてくる[立木: 43]。子供は、自分について語られる言葉が不完全で誤解を含んだものであるという仕方言葉覚え、この経験を繰り返しつつ、「完全記述」幻想を育む<sup>32</sup>。それは「完全に語られた自己」、正確に言語化された自己への憧憬である。放蕩息子がそうであったように、シュティラーがそうであったように、出奔を決意し、「殺害」を敢行し、生まれ変わりを切望するようになるのは、そのように他者によって割り当てられたトポスの中においてであり、「そこに生成する欲望はどのような個人の思いどおりにもならない」[立木: 43]。他者の欲望を免れたいという欲望自体が既に、「他者からやってくる」ものなのである。そしてフロイトにしたがうならば、受け取ったものはすみやかに放出せねばならない。他者の欲望に出会い、それを受け取り、その都度自分のものへと作り替える繰り返しの中で、自己の欲望が築かれてゆく[立木: 44]。それと並行して、自分について他者が語る言葉に対しては異議申し立てが試みられる。蓋し、他者による記述に対して修正や撤回を要求するのは、それが不完全で間違っているからではなく、あるがままに記述された自己の貧困さに堪えられないからではないだろうか。この要求を通してむしろ人は、「あるべき自己」の姿を事後的に構想するのもかも知れない。『シュティラー』という作品は、筆者シュティラー本人から見れば、「神に代わる定点」と頼んだユーリカを(その名が示唆するところとは真逆に)見いだすことに失敗し続ける不幸な出会いの物語であるが、ユーリカの側からすれば、現実にユーリカのいかなる姿を目にしようとも「この女を見いだすことはついでできなかった」[Stiller: 763/400]と慨嘆するシュティラーの語りは、ユーリカのほんとうの姿をいかなる現実からも遊離した次元に浮かび上がらせることに成功する。およそ自己表現を欠いたユーリカにとって、自己のあるべき姿もかくありたいという欲望も、シュティラーこそが与えてくれたのだ。ユーリカはその死でもって、老いることを免れる。そうしてシュティラーの描いたとおりの偶像をかくも見事に完成させるのである。

## 第一節 「衝動」もしくは生の過剰

### ・情動とは何か

現代版心身併行理論ともいうべき「ソマティック・マーカー説」<sup>33</sup>を提唱したアントニオ・R・

<sup>31</sup> 作家は何のために書くのかという問いに対して、フリッシュは答えている、「書くために! 世界に堪えるために、自分自身を堪えしのぐために、生き続けるために」[Öffentlichkeit: 245]。

<sup>32</sup> 「完全記述」幻想については、講演: 田島正樹「死と言語」(ハイデガー・フォーラム第六回大会、於: 龍谷大学、2011年9月18日)に関する質疑応答の中で述べられた。

<sup>33</sup> ソマティック・マーカー説とは、「脳に表象された感情が意思決定にも影響を与えるという仮説」であり、損傷脳研究に基づいた、いわば現代版心身併行説である。この説が提唱された当時はまだ脳機能画像研究



ダマシオ Antonio R. Damasioが、後にその情動理論の先駆的モデルをスピノザに求めて以来、現代の神経科学の分野においても一躍スピノザが注目されることとなったが<sup>34</sup>、そのスピノザの『エチカ』第二部「精神の本性および起源について」は、精神が身体を知覚する仕方についての規定から始まる。人間の身体は、存在する物体として見るならば、「有限で定まった存在を有する物」（第二部定義Definition七）[Ethik: 112/(上)94]である。そして「現実中存在する」とは、「ある延長を持つ」ことであり「何らかの様態にある」ことである。つまり身体が存在するとき、それは個々のものとしては有限で定まった様態にあるが、存在する限り、多様な仕方で刺激され変状するがゆえに、その様態は、無限に多様でありうる。一方で我々はそれを感じずる者でもある。この帰結として定理Propositio一三の「系Corollarium」が導かれる。

人間は精神と身体とから成りそして人間身体は我々がそれを感じずるとおりに存在する。  
[Ethik: 140/(上)109]

人間は、精神と身体とから成るが、その精神を構成するのは、定理一三によれば、身体の変状に関する観念である。身体が何らかの仕方で触発され変状し、それについての観念が精神を構成する。しかし注意すべきは、身体が存在するとおりに我々はそれを感じずるのではないという点である。事態はむしろ逆であって、身体は、刺激を被るという点で受動であり、それによって生じた変状の観念によって構成される点で精神もまた受動的であるはずなのだが、我々が感ずる仕方が身体のありようを規定するといわれることによって、精神には能動的な要素が保留される。その上で、第二部定理二六が導かれる。

人間精神は自己の身体の変状〔刺激状態〕の観念によってのみ外部の物体を現実中存在する物として知覚する。[Ethik: 180/(上)129]

精神は、身体の変状に関する観念によって構成されるがゆえに、外部の物体そのものを直接知覚することはない。我々は物体を見、物体に触れても、身体が何の変状も受けず変状の観念の形成もなければ、それを現実中存在する物として知覚したことにはならない。言い換えるならば、外部の物体が現実中存在するとき、我々の身体はその物によって作用を受け、何らかの変状を被る。そして我々の精神は、身体に起こったいかなる変状も必ず知る。つまりその変状について観念を得る。このように我々の精神は、何ものかが「現実中存在する」ことを、自己の身体に生じた変状の観念を通してのみ知るのである。

---

は黎明期だった。長年の症例観察に基づいて、ダマシオが、意思決定に影響する身体からの信号をソマティック・マーカーと呼んだことからこう呼ばれた [大平: 78]。

<sup>34</sup>大平英樹「感情と身体 ——ジェイムズ、スピノザ、ダマシオ——」（2010）参照。

我々が感ずるとおりに存在すると言われたその身体を、精神はしかし、直接知覚するのではない。定理一九に曰く、「人間精神は身体が受ける刺激〔変状〕の観念によってのみ人間身体自身を認識し、またその存在することを知る」[Ethik: 170/ (上) 124]。身体は、被った変状の観念を形成することによって、その存在を知られる。このように、人間は身体として存在し、精神は身体が存在を感じ、身体は、精神が感じるとおりに存在する。これを受けて第三部「感情の起源および本性について」の定義三では「感情」が以下のように定義される。

感情とは我々の身体の活動能力を増大しあるいは減少し、促進しあるいは阻害する身体の変状、また同時にそうした変状の観念であると解する。[Ethik: 254/(上)167]

つまり感情とは、身体の変状それ自体、且つ、身体に起こった変状の観念をいう。しかし感情が観念であるとは、日常的な経験からはいくらか逸脱した見解ではなからうか。感情が、このように身体の変状から演繹的に導かれるものであるならば、感情とは、日常生活における何か具体的な体験から生じ、時に荒々しく、理性でもって制御すべきもの、であるよりは、抽象的に構成されたものであることになる。感覚器官として身体は常に刺激に晒され、その限り、触発されつづけている。あるいは身体は、有機体であり生命体である以上、どの部分も絶え間なく活動しているのであって、その限り身体は、一連の変状が密に連鎖し合う一つのまとまりというべきかもしれない。物体(身体)は、「生命と呼ばれる状態を通してのみ、有機的に組織され、活動を維持しうる」[Goethe (1891): 126/048] といわれたとおりである。その変状を我々は逐一自覚するわけではなく、たとえ瞬時的には自覚したとしても、それはすぐに次の新しい知覚によって追いつき忘れられてしまう。習慣的に自動化されて処理される知覚もあれば、意識に上るほどの強度を持たない知覚もあるだろう。そうした微かで不明瞭なものをも含めて、いずれの変状に関しても「観念」が形成されるとするならば、感情[Affekt]という言葉の射程は格段に広げられることとなる——そのように捉えるならば、ここで言われる「観念」は、十九世紀後半の神経学者フロイトらにおいて、外界から受けた刺激を末端器官(終末器官)が受け取り、それが中枢へと伝達されて「像Bild」を形成すると言われた際の「像/心像」に相応するだろう——。このような「変状」とそれに関する「観念」が、それぞれの「強度」に応じて、自覚されるものとされないもの、すぐに忘れ去られるものと持続して残るものに差異化され、心的領域が層構造として捉えられる素地ができる<sup>35</sup>。それと共に、ゲーテがニュートンの光学に向けた批判、物理学者が器

<sup>35</sup>十九世紀に入って、比較解剖学やそれに基づく生理学の発展に伴い、身体の内部で起こっている現象についての知識は飛躍的に拡大した。十九世紀半ばには、心的な現象をすべて脳局在によって説明できるとする考えが隆盛となった。デンマークの生理学者カール・ランゲ(1834-1900)は「感情」を、身体内部における純粹に生理学的な現象であると見なした(1885)。ランゲのこの術語に相応するドイツ語“Gemüthsbewegungen”は“emotion”と訳され、以後、ウィリアム・ジェイムズ(1842-1910)の情動理論「情動とは何か?」“What is an Emotion?”(1884)と共に「情動末梢起源説」として捉えられた。大平「身

具を用いて観測するものははや自然ではないという言葉が [Heisenberg(1959) : 103/126]<sup>36</sup>、「感情」<sup>37</sup>についても問われることになるだろう<sup>38</sup>。

### ・「悲劇の誕生」

感情を、身体の触発される能力から捉え、身体が被る変状として定義したスピノザは、その直前に言う、変状の原因が、明瞭に十全に我々自身にあるならば、これを「能動」と呼び、反対に、我々自身を原因とするだけでは理解されえない場合、これを「受動」と呼ぶ [Ethik : 254/(上) 167]。また身体は、その活動能力を増大、もしくは減少させられるという仕方で触発されるが、増大も減少もしないような仕方でも触発される [Ethik : 254/(上) 168]。このように身体は、それが置かれた外発的状态に対して能動的でもあり、受動的でもあり、それと併行して精神もまた、外的状態に対して能動的でもあり受動的でもある。そしてこの受動が、より大なる完全性への移行をもたらす場合、「喜び」といわれ、より小さな完全性への移行をもたらす場合には「悲し

体と感情」参照。

<sup>36</sup>これは、1941年3月5日ブタペストでなされた講演録である。1967年に行われた講演でハイゼンベルクは、ゲーテによるニュートンの光学批判の根底にあるのは、「感覚的な現実の世界から分離すること、抽象の無限の領域に踏み入ること」の危険性に対する警告であったとしている [Heisenberg (1967) : 29/18]。

<sup>37</sup>当時フランス語圏で著名な心理学者であったテオデュール・リボー Théodule Ribot (1839–1916)の『情動の心理学』*La psychologie des sentiments* (1896)は、その一つの章を「感情の抽象化」に充てている(第一部第十三章)。リボーによれば「生の体験」にはいつもすでに連合は起こっていて、むしろ、我々が体験を反省するときには、解離 *Dissoziation* が起こっていると考えるべきである。経験の反復の中から抽出されるもの (*das Extrakte*) は、やがて一つの記号に凝縮される [Ribot: 231]。そこから象徴主義が始まる。つまり我々が最初に感情を振り返るとき、この最初の記憶は既に抽象化への第一歩なのである [Ribot: 240]。リボーの *sentiments* はドイツ語版では *Gemütsbewegungen* と訳された。

<sup>38</sup>現在では脳の「島」といわれる部位、とりわけ前部島が、身体ほとんど全域からの信号が収斂する場と見なされている。つまりこの部位のような、身体全体の情報が一点に集約される場を持つことによって、身体全体の現在の状態を同時に表象することが可能となった。このことが、「感情体験という心的状態を作り上げる基盤」となったと考えられている [大平: 79]。一方で、瞑想を取り入れた行動療法プログラムに関するある実験結果によれば、現在に特化して自己の身体を思い浮かべるようにという指示に際して、瞑想経験のない被験者においては、自己の身体的状態を思い浮かべるときに賦活される脳部位と共に、時間を横断して自己について想念するときには賦活される脳部位に同時に反応が見られたのに対して、有経験者においては後者の部位は賦活されず、前者の部位のみが賦活された。Vgl. Farb, Norman A.S. *et al.* (2007) : *Attending to the present: mindfulness meditation reveals distinct neural modes of self-reference*. つまり一定の瞑想経験を有する人においては、自己の身体感覚と、そこから構成されるはずの自己概念との関連が低いことが示されたのである。これに関しては、講演：杉浦義典「マインドフルネス：苦痛の低減と幸福感の向上」(「生きるちから」と「生きるわざ」の生物的・精神的・社会的基盤研究会主催、シンポジウム「マインドフルに生きる」(於：名古屋大学、2012年1月28日))から教示を受けた。こうしたある種の訓練によって自己の身体を一個の感覚器官の総合とし、自己概念に煩わされずに「あるがまま」の感受を経験できるならば、それもまた、「質的な累乗」と言えるだろうか。それは、「装い」を与えるとは別方向の「操作処理 *Operation*」ではあるが、器具に頼らない「あるがまま」ではある。失語論においてフロイトは、連合を伴わない知覚はないと言ったが、その上で、感情基盤としての〈身体メタ表象の現在〉と、自己概念の形成との時間差については、今後改めて考察されるべき課題となる。

み」といわれる [Ethik: 280/(上) 180]<sup>39</sup>。このように、変状が喜びとなるか悲しみかとなるかは、その触発の仕方が能動か受動かの違いにあるのではなく、触発の結果、精神がより大いなる完全性へともたらされるかより小さな完全性へともたらされるかという違いにあり、それを決するのは、外的要因の性質と、私たち自身の本性および変様能力（触発され変状する能力）である。これらが最も幸運な出会いをしたとき、受動的変様 [Passion/Leidenschaft] は最高度の喜びの状態となる。そのとき、私たち自身の活動能力は最大限に発揮され、幸福感の醸成に寄与する。

植物のメタモルフォーゼ論によってゲーテは自然研究者 (Naturforscher) として高い評価を与えられたが、一方でゲーテの一連の色彩論は、これを過小評価するものと過大評価するものとの落差が激しかった。『色彩論』 *Zur Farbenlehre* (1810) はニュートン批判によって知られ、またそのために評価を損なうことにもなったが、この書においてゲーテは、色彩を光と闇の対立から説明した<sup>40</sup>。ニーチェ (1844-1900) が「アポロ的なもの」と「デュオニソス的なもの」との対立を提示するより半世紀以上前のことである。バーゼル大学に赴任してまもなく、ショーペンハウアーとワグナーの影響を色濃く受けて、ニーチェは処女作『悲劇の誕生』 *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (1872) を出版した。

ところでわれわれは想像してみよう。仮象と節度の上に立てられ、人工的堤防で囲まれているこの世界へ、デュオニソス祭の熱狂的な調子が、いよいよ誘惑的な魔法の調べをひびかせて侵入してきたさまを。快感・苦悩・認識における自然の過度のすべて [das ganze *Uebermaass* der Natur in Lust, Leid und Erkenntniss] が、この調べのうちに、するどい絶叫となるまでその声を高めたありさまを。[Nietzsche: 40/53]

ただ生存するだけでは消費しきれないほどの「過度」が自然のうちにある。そのためにギリシア人は、この「自然の過度のすべて」を人工堤防で囲み、「理想的な」領分 [ein „idealer“ Boden] を開拓した。そうして拓かれた場に、「架空の自然状態をあらわす吊り棧敷を設け、その上にこれまた架空の自然の生きものを置いた」。それは、「オリュンポス山とそこに住む神々が持っていたと同様な現実性と信仰するにたる確実性をそなえた世界」[Nietzsche: 55/75f.] である。後にニーチェはこの書に「自己批評の試み」と題した序を寄せて新版を出した。その際この

<sup>39</sup> 衝動は、意志が精神のみに関係するのに対して、精神と身体とに同時に関係し、意識を伴っている場合に「欲望」と呼ばれる [Ethik: 276/(上)179]。かくして喜び、悲しみ、欲望という三つの基本感情が導かれ。スピノザにおいては、これ以外の感情はすべてこの三者から生ずるものとされる [Ethik: 254/(上)181]。

<sup>40</sup> 『色彩論』は第一部教示編「色彩論草案」、第二部論争編「ニュートン理論の暴露」、第三部歴史編「色彩学史のための資料」から成る。第一部教示編序論においてゲーテは、「色彩を生み出すためには光と闇、明と暗、あるいはより一般的な公式を用いれば、光と光ならざるもの [Licht und Nichtlicht] が要求される」[Goethe (1810): 326/116f.] と述べており、これについてはさらに同じく第一部第一編「生理的色彩」において詳述している。このゲーテの「生理的色彩論」は、自然科学として認められるよりは、絵画において影響を与えたと言われている。木村直司「ゲーテ色彩論 文庫版あとがき」参照。

書は、『悲劇の誕生、あるいは、ギリシア精神とペシミズム』*Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus* (1886) と改題された。

強さのペシミズムというものがあるのではないか？ 生存の苛酷なもの・戦慄的なもの・邪悪なもの・問題的なものに知的偏愛をいだくということが、幸福やあふれるばかりの健康、生存の充実から [aus *Fülle* des Daseins] くる場合があるのではないか？ ひょっとしたら過剰そのものに苦しむ [ein Leiden an der Ueberfülle selbst] ということがあるのではないか？ [Nietzsche: 12/8f.]

「生存の充実」は時に過剰であり、そのために既に人間には、ただ存在するだけであることが困難なのだ。存在する者はつねに何かそれ以上のものを抱え込んでおり、何がしかの負荷を帯びている。存在する者とそれが帯びる負荷との非対称性について、ニーチェの「道徳外の意味における真理と虚偽について」Über die Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873)<sup>41</sup>から考察を進めることができる。

一つの神経刺激が、まず一つの形象 [Bild] の中へと転移される！ これが第一の隠喩である。その形象が、形を整えられて一つの音声となる！ そしてそのたびごとに、まったく別様の新しい領域のまっただ中に向かって、領域の完全なる飛び越しが行われているのである。[Nietzsche (1873): 879/351]

神経刺激が「形象／像」へと転移される in ein Bild übertragenということ、計測可能なものが計測できないものへと移しかえられるということ、これが第一のメタファーである。その形象は、さらにひとつの音声となる。〈量〉と〈質〉との間のこの領域の飛び越しが人間身体の中で起こっている。ある刺激が引き起こす興奮が過度に増幅されたり、逆に見過ごされたりするという偏差が生じる原因もおそらくはこの変換過程にある。そしてこの飛び越しが最高度に展開して生まれたのが言葉なのである。

一人の人間がある侮辱を経験する。それは打擲であるかそれに類したことでよい。そのとき、心的なトラウマは神経系の興奮の総和の高まりと結びつけられ、この高められた興奮を直ちに低下させようとする傾向が本能的に生じ、その人間は殴り返す。そうすればその人は心が軽くなるだろう。おそらくその人の反応は的確だったのだ。つまりそ

<sup>41</sup> この論文が執筆されたのは1873年であるが生前は発表されなかった。ニーチェの初期遺稿については、ニーチェ全集グロスオクターフ版第二版全面改訂版 (1902) が信頼できるとされており、この論文もそれに収録されている。渡辺二郎訳者解説参照。



の人は、補給された分だけ支払ったのだ。[……] あるイギリスの著述家がいみじくも述べたように、敵に対して矢を射る代わりに罵りの言葉を投げかけた者こそが文明の設立者である。[Freud (1893): 192/ 335f.]

受け取った負荷を放出するために、言葉は最大の代替物となる。身体が受け取った作用、身体に生じた変状が、言葉へと置き換えられる。罵りの言葉、呪詛を帯びた言葉はその変状を吸い上げ放散させるのにもっとも効果的である。これらの言葉は往々にして単発的な単語(情動的な言葉)[Freud (1891): 105/76]であり、決まり文句であることが多い(フロイトの言う「言語残渣」)。それはいわば強烈な感情を込められた記号であり、これらにおいて意味するものと意味されるものとの非対称性が顕著となる。

自然科学は量のみを認めるが、我々の意識は質のみを提供するという考えを遵守するならば、 $\omega$ ニューロンの特性は三数法からの帰結のように明らかとなる。すなわち科学が我々の感覚の質を例外なく外的量に帰着させるという課題を自らに課しているのに対し、神経系はその構築からすると、外的量を質へと転換するための仕組みから成っていると期待される。[Freud (1895): 401/20]

身体の神経構造は、末端に $\phi$ 系があり、その上位に $\psi$ 系がある。「心理学草案」においてフロイトは、「質はどこに生じるのか」と問い、それは「外的世界においてではない」とする。それは、神経終末を形成し外界と直接接する $\phi$ 系においてでもない。知覚の際には、 $\phi$ 系と、 $\phi$ 系を間において間接的に外界と接する $\psi$ 系が共に活動し、 $\phi$ 系から $\psi$ 系へ至るにつれて<量>は減少してゆく。質の性格が生じるのは、<量>が極力排除されたところにおいてであろうとフロイトは推測する。そして意識は神経系の上位に位置することに鑑みるならば、 $\psi$ 系よりさらに上位に第三の $\omega$ 系を想定することによって、この $\omega$ 系の興奮が、さまざまな質を生み出すという仮定が可能となる。このように神経構造は<量>を<質>に転換する装置が階層的に構成されて成る。その上で問題は、繰り返されるこの<量>から<質>への転換や、負荷の放散の動きの中で、転換しきれぬもの、放散し尽くされぬ残余、もしくは自己の欲望へと作り替え損なった他者の欲望の行方を問うことにある。

## 第二節 情動理論の展開

### ・力ではなく、衝動として

ゲーテの「形態学」に関する構想は早く、1786年のイタリア旅行に端を発すると言われてい  
る。その最初の考察が、「植物のメタモルフォーゼ試論」Versuch der Metamorphose der Pflanzen



zu erklären (1790) であり、これは自然科学者としてのゲーテの処女作であった<sup>42</sup>。これに対する評価によって、ゲーテはドイツ自然研究者アカデミー・レオポルディーナに招聘された<sup>43</sup>。詩「植物のメタモルフォーゼ」Die Metamorphose der Pflanzen (1798) を経てゲーテは、1817年から1824年にかけて発行した雑誌『形態学のために』*Zur Morphologie*において、さらにこの考察を展開させた。その中に、「形成衝動」Bildungstrieb (1820) と題された小論がある<sup>44</sup>。この小論においてゲーテは、「有機的物質」がもつ「自分自身を産み出そうとするすべてのものに適合し、それによってみずから生み出す者自身の地位に己れを高める」「本源力 (vis essentialis) 」[Goethe (1820) : 32f./021f.] について論じている。

ただ、この種の表現にはなお改善の余地があった。なぜなら、有機的物質といわれるものには、それをいかに生き生きしたものとするにしても、つねに何か素材的なものが付着しているからである。力Kraftという言葉はまず単に物理的なもの、機械的なものをさすのであって、かの物質から有機的に生じてくるといわれるものは、われわれにとって依然として不可解なあいまいな点である。そこでブルーメンバハ<sup>45</sup>は最高の決定的な表現を獲得した。彼は謎の言葉を擬人化して、問題になっていたところのものを形成衝動 (nisus formativus)、すなわち形成を惹き起こす衝動Triebないし厳しい活動と呼んだのである。[Goethe (1820) : 33/021f.]

有機的物質それ自体のうちに、己れを生み出そうとする動きや能力を認めても、それを「力」と呼ぶ限り、そこには素材的な要素が付着してしまう。素材的なもの、物理的なもの、機械的な要素をも排除するために、むしろ擬人化が選択され、「衝動」という言葉が充てられた。我々が、現にあるものについて考えるとき、このものが現に存在することに先行して働いた何らかの活動を認めなければならない。しかしそもそもある活動を考えようとするならば、その活動の根底に、作用の及ぶことのできた適当な要素があるとみなさざるをえなくなる。このようにしてゲーテは、現に存在するものに先行する活動の根底に、つまりその存在をあらしめる活動の根底に、「形成衝動」を描くのである。

## ・本 能

ほぼ同時期、ショーペンハウアー (1788-1860) は本能を、「妄想」として説明した。ゲーテが生物学や植物学を基盤として形態学の構想を展開させたように、ショーペンハウアーのベシミ

<sup>42</sup>ゲーテ「メタモルフォーゼ試論」訳者註、410頁。

<sup>43</sup>木村直司「ゲーテの形態学的使命」440頁。

<sup>44</sup>これは1818年に書き上げられ、第一巻第二冊 (1820) に掲載された [Goethe (1820) : Anmerkung 567]。

<sup>45</sup>動物学者であり人類学者であるヨハン・フリードリヒ・ブルーメンバハ Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) のこと。1781年の著作に *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* がある。

ズムの背景にも、個を通し、個を超えて展開する種という発想がある。『意志と表象としての世界』*Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819)<sup>46</sup>の第二版第二巻第四篇への補遺第44章「性愛の形而上学」*Die Metaphysik der Geschlechtsliebe* (1844)において問題となるのは、種と個の間で利害の不一致が起こる場合である。

個々の個体は、つがい、次世代を生み育てる。それによって、種族は連綿と続く。個々の個体が伴侶を求めるために躍起となるのは、個体の欲望に即した行為であるが、とって私的な問題として済まされるものではない。それぞれの組み合わせによって、そこからどのような子供が生まれるかが決まり、つまりどのような次世代がどのように育まれてゆくかが決まるからである。このように、個体が自己保持に努めるのは自然な動きでありかつ種族にとっても必要なことであるが、時として、種族の存続のためには個体の犠牲が必要になるときがある。その際に、個体が自己保持の欲求に逆らって己れを犠牲にすることに同意するためには、それが種族の存続に寄与することを個体が瞬時に理解する必要がある。もしくは、己れを犠牲にすることが、その個体の欲望に合致している場合、種族はもっとも効率的に存続を確保できる。

エゴイズムは一般にすべての個性にきわめて深く根をおろしている性質であるから、ある個人の活動を引起こすためには、利己的な目的を示すのが唯一の確実な方法である。なるほど、種族 [die Gattung] は滅びやすい個体そのものよりも、より早いより直接的なより大きな権利を個体に対して持っているけれども、個体が種族の存続と素質とのために働き、また犠牲さえも払わねばならない時に、単に個体の目的だけを打算する個体の知性に対して、事柄の重要性を効果的に理解させることはできない。それ故このような場合に、自然がその目的を達するには次の手段による外はない。それは、自然が個体にある種の妄想を植え付けることである。この妄想によって実際はただ種族のために役立つことが、個体自身のために役立つことのように思われるので、個体は自分自身のためにしていると思っていることが、実は種族のために尽くしているのである。このようにして、直ぐ後には消えてしまう単なる幻影 [Chimäre] が彼の眼前に浮かび、これが動機 [Motiv] となって現実の代理をする。この妄想が本能である [Dieser Wahn ist der Instinkt.]。[Schopenhauer : 616/178]

個体としての生命体には、始まりがあり終わりがある。しかしどの生命体も、自分自身から生まれたものはない。そのようにそれぞれの個体には、次の世代を生む力が備わっている。そしてどの個体も、それを生んだ個体と全く同じものではありえず、その能力の度合いもその展開の仕

<sup>46</sup> 第一版は一巻本として1819年に出版され、第一篇から第四篇までとカント論が付録として収録されていた。1844年に出版された第二版では二巻本に改訂され、第一巻は第一版をほぼそのまま再録し、第二巻では第一巻の第一篇から第四篇までに対するそれぞれの補遺が収録された。

方も、それぞれの環境に応じて、条件に応じて異なる。その能力が、それを担う個体自身のエゴイズムを欺くことがある。個体を欺き個体に自ら犠牲を選ぶよう誘導すべく個体自体の能力は、現実の代理となるものを、幻影を作り出す。その幻影に導かれて個体は、個体としての制限を超えた先、個体には届かない未来を目指すのである。

ゲーテにおいて形態は、絶えず変化するもの、変成するものであり、生き生きとした全体の中で捉えられた。その際、個と全体は調和的な連関において捉えられたが、ショーペンハウアーは個体の中に、個として存在し続けようとするエゴイズムと、個を超えて展開する種族を維持しようとする力を見た。そしてニーチェは、個の中に収まりきれない生の過剰として、生の過剰が作り出した「理想的な領分」として、もう一つの現実の仮説を説明した。またニーチェは、個体が己れを維持する手段としての知性の主たる目的は「偽装」にあるとした。動物は、身を守り生き残るために「偽装」という戦略をとるが、それは、生存競争で不利な人間において最高度に達する。そのような人間に、「誠実にして純粋なる真理への衝動 [ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit]」が現れえたということほど、理解しがたいことはない [Nietzsche (1873): 876/347]。この衝動をニーチェは「隠喩形成の衝動 jener Trieb zur Metapherbildung」と言い換え、この衝動こそ「人間の根本衝動」であるとしたのだった [Nietzsche (1873): 887/363]。

ゲーテの言う「形成衝動」、形態へと向かう衝動が明確に生物学を基盤としているのに対して、ショーペンハウアーが「本能」に与えた説明やニーチェの「真理衝動」は、ノヴァーリスの言う「ロマン化」に近い。ドゥルーズはスピノザの「エチカ」を、道徳的な要素を含むものとは別個のものとして、エトロジーと呼び、ゲーテは、素材的なものを一切排除するために「衝動」という命名を最適とした。その衝動が、「妄想」として、あるいは「偽装」と共に、道徳外の意味において語られるのである<sup>47</sup>。

### ・庇護膜

ドゥルーズは、スピノザにおける悲しみの受動的変様の不幸な連鎖について言う、「外発的な状態が、私たちの力能の減少を含む場合には、その状態は連鎖的に他の非十全で従属的な状態へとつながってゆくことしかできない」と。そしてそのとき、一つの留保を付け加えている。

——少なくともこの私たちの力能が、もはやなにものによっても損なわれえない地点にまですでに達してしまっているのではないかぎりには。 [Deleuze: 54/73]

<sup>47</sup>『情動の心理学』第二部第六章「性衝動」Geschlechtstriebにおいて、リボーは、情動 Gemütsbewegung には盲目的な本能から洗練され知的な形式を与えられたものに至るまでさまざまな段階があるが、その中で「性愛は十全に発展しきった情動である」と規定している。リボーによれば、情動の諸段階にみられるあらゆるケースに妥当する、生理学的心理学的徴表を規定することは不可能であるが、性愛の起源を示す徴表はどのケースにも拭いがたく残されている [Ribot: 317]。

そのような地点がもし我々の中にあるとするならば、それは、我々自身の中の永遠の部分と呼ぶことができるだろう。

ゲーテは「形態学序論」<sup>48</sup>において「有機体の重要な原理」を提示した。いかなる生命も、外部に晒された状態では、作用し、かつそこで何かを作り出す力を発揮するという二つのことはできない。すなわち、「生命活動はすべからく覆い [Hülle] を必要とする」と。

外部に面しているすべてのものは、いずれ次第に死と腐敗に委ねられる。木々の樹皮、昆虫の皮膜、動物の毛や羽、人間の皮膚さえ絶え間なく分泌し、剥離され、生命を失う覆いであるが、それらの背後では繰り返し新しい覆いが形成され、その下の表層あるいは深部で生命はその生産的な組織 [sein schaffendes Gewebe] を作り出すのである。  
[Goethe (1807a) : 59/031f.]

生きて作用しようとするものはすべて、「何かに覆われていなければならない」。そのためにこの有機体の表面がその「覆い」の役割を果たすのだが、外部に接するこの表面自体は、分泌し、剥離され、生命を失う。それはいずれ「死と腐敗」を免れえない。しかしこの表面は、自らが「死と腐敗」に晒されることと引き替えに、その背後に、つまりその内部に、形成する力を発揮させる。その力、その衝動は、生産的な組織を作り出して、自らの形を獲得するのである。

それが刺激保護を手に入れるのは、そのもっとも外部の表面が生命体としての構造を放棄して、ある程度無機的となり、特殊な皮膜 [Hülle] ないし薄膜という形で刺激阻止的に働くことによってである。そうすることで外界のエネルギーは、その強度の一部分だけが、生命を保っている隣接層に伝達されてゆくことができるようになる。[Freud (1920) : 26f./79]

外界に接する一番外側の層は、外界から内部を保護する役割を持つ。それ自体は、いわば有機的ではなくなり [anorganisch]、<死ぬ>。しかしそれによって内側の層を同様な死の運命から守っている。フロイトはこうも言う、生ける有機体にとっては、刺激を受容することよりも、刺激から自らを保護することの方が重要であると [Freud (1920) : 27/79]。そして偽装は、何ものかの<死>と引き替えに、何かが生き延び、その力を発現させるためになされる。そのために死と腐敗に晒されるものは、その力の発現にこそ、己れの死の意味を見いだすだろう。己れが死んであとになお生き残るものがあるという「妄想」がそれによって可能となる。そのときその内部深くに守られるのは、「生産的な組織を作り出す」もの、メタモルフォーゼの原理に従ってあら

<sup>48</sup> この「形態学序論」は、「企画の弁明」「意図の叙説」「内容の序言」の三つの論文から成り、1817年発行の第一巻第一冊に掲載されたが、最初の二つの論文には1807年の日付が記されている。

ゆる形成と変形へと促すもの、そして自らは素材的な要素も物理的な要素も持たない「衝動」と呼ばれたものとなろう。しかしまた、そのようにいかなる刺激も届かず、外部からの触発を逃れ続ける内側の奥底こそが、「なにものによっても損なわれえない地点」なのではないだろうか。その内奥で衝動は、形態でもなく、真理でもなく、メタファーの形成でもなく、〈死〉を目指すのだとフロイトは定式化したのである。

固定した偶像に対する愛好も偽装への傾向も、おそらくは、これらに対する忌避と同じところに根ざしている。チェーホフが美しい言葉で語ったように、我々は、自分には参与できない三百年後の未来のために、現在の己れを、一回限りの己れの生を犠牲にすることを選ぶことができる。傍から見ればただ貧しいだけの生を、予感と期待の領域を建立する基点と為すことができる。そうであれば、死ぬことが人間に固有の能力であるというとき、その能力とは、このように己れの死に意味を与えること以上の何を意味するだろうか。己れの死ののちの遠い未来に、願いをかけることが人間に固有の能力であったように、妄想を生み出すこと、死を言語化することこそが、言葉を持ち死ぬことができる人間の能力の最高度の形となるだろう。

ある意味では、抽象は虚構を前提としている。抽象は、ものごとを表象像によって説明するところに（そして対象となる当の体の内的な本性を、その体がこの私たちの身体に与える外延的な結果で置き換えるところに）成り立つからである。[Deleuze: 60/157]

精神分析は、その起源に一つの「虚構」die Fiktionを隠し持っている。すべてのものの根底にあって、すべての生命体を形成する衝動という虚構である。それは名付けえないものであるがゆえにただ「それ／エス」とのみ指示されてきた。それはあらゆる刺激を回避し、変化を強いるものから逃れ、原状復帰を目指す。そのプロセスにおいてエスは、外界から受け取った〈量〉を極度に排除して、まったく別の「系」を、「理念的な領分」を生み出してしまふ。〈量〉から〈質〉への転換が繰り返される中で生じる残余、身体には収まりきらない存在の過剰が、吸着すべき形態を求め放散されるための場を求めている。「人間が体験できることの圧倒の大部分は予感の領域にある。」エスは、この過剰を消尽してしまわないでは、その目指すところに到達することができないのだ。そしてその消尽のためには一つの現実だけでは不足なのだ。種は種の存続のために個体に「妄想」を植えつけたという考えを受け入れるならば、同様に、個体は死へと向かう己れの衝動を、種のために己れを犠牲にするかのように「偽装」するのだという説明を受け入れることもできるだろう。さらにフロイトのもう一つの観点、自己と他者との関係は愛よりはむしろ憎悪として始まるという観点を導入するならば、他者からやってきた原初の欲望は、自分を亡きものにしようとする欲望であったと解すべきであろう。自己の欲望へと作り替え損なって沈殿した他者のこの欲望は、その上に築かれた自己の欲望に覆われて、無敵の「偽装」を得る。自己は、その由来を疑うことなくそれをさらに「偽装」して、ありえぬほど魅惑的な「幻想」を紡ぎだす。



その幻想が美しければ美しいほど、魅惑的であればあるほど、自己は、そこへと先急ぐだろう。ひとつの「妄想」、ひとつの「(固定) 観念」は、そのありえない現実を支える中心点として、時に現実原理にさえ勝利する。それが可能であるのは、人間が言語的存在であるからである。言語的存在であることと死ぬことができるということはかくも共犯関係にある。しかしまた、外界からの触発によって己れの能力が最大限に発揮され「より大きな完全性への移行を可能にする」ものであるとき、それは「喜び」であり「善」であると見なされる。しかもこの原因は、自分自身を理由とするだけでは理解されえない「受動」的変様である。「理念的な領分」の建立が「より大きな完全性」を約束するものであるならば、なかならず、自分を亡きものにしようとする他者の欲望との出会いこそが、エスの能力を最大限発揮させる優れて幸福な出会いといえるだろう。そこから、渡辺がフロイトの思想の苛烈さと呼んだ<死の欲動>理論の行く末を辿る糸筋が見えてくるはずである。

## 凡 例

人名のあとに、最初に公刊された年もしくは執筆年を( )で示した。本文中における文献指示は、著者名とこの出版年／執筆年によって示し、引用のあとに[ ]でその頁数と共に記した。フリッシュの作品についてのみ、作品名で表した。邦訳のあるものについては邦訳を参照したが、訳語を改めたものもある。引用個所に該当する邦訳の個所はスラッシュの後に示した。複数の邦訳があるものについては一点のみ挙げ、あとは省略した。

## テキスト

Apollodorus: The Library, with an English translation by Sir James George Frazer, in two volumes, I, London Harvard University Press First printed 1921, reprinted 1939, 1954, 1961. (『ギリシア神話』高津春繁 訳、岩波文庫 2003年。)

Freud, Sigmund (1891): *Zur Auffassung der Aphasien — Eine Kritische Studie*, herausgegeben von Paul Vogel, bearbeitet von Ingeborg Meyer-Palmedo, Einleitung von Wolfgang Leuschner, Frankfurt am Main 1992. (『失語症の理解にむけて』中村靖子 訳、『フロイト全集第一巻 一八八六—九四年 失語症』岩波書店 2009年、1-127頁および編注459-509頁。)

— (1893): Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene (Vortrag). In: *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, *Texte aus den Jahren 1885–1938*, herausgegeben von Angela Richards unter Mitwirkung von Ilse Grubrich-Simitis. Frankfurt am Main 1999, S.181-195. (『ヒステリー諸現象の心的機制について』芝伸太郎 訳、上掲『フロイト全集第一巻』、323-339頁。)

— (1895): Entwurf einer Psychologie (1950). In: a.a.O., S.373-486. (『心理学草案』総田純次 訳、『フロイト全集第三巻』岩波書店 2010年、1-105頁。)

— (1920): *Jenseits des Lustprinzips*. In: a.a.O., XIII, Wien 1999, S.1-69. (『快原理の彼岸』須藤訓任 訳、『フロイト全集第十七巻 一九一九—二二年』岩波書店 2006年、53-125頁。)

Frisch, Max (1949): Story, aus *Tagebuch 1946–1949*. In: Hans Mayer (Hg.): *Gesammelte Werke in zeitlicher Folge in sieben Bänden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Band II, S.645-646. [Story]



- (1950): *Tagebuch 1946–1949*. In: Band II, S.347-755. [Tagebuch]
- (1954): *Stiller*. In: Band III, S.359-780. [Stiller] (『ぼくはシュティラーではない』中野孝次訳、白水社 1970年。ただしこれは実際には抄訳である。)
- (1953): *Rip van Winkle. Hörspiel*. In: Band III, S.781-835. [Rip]
- (1958): *Öffentlichkeit als Partner*. In: Band IV, S. [Öffentlichkeit]
- (1976): *Spuren meiner Nicht-Lektüre*, In: Walter Schmitz (Hrsg.): *Materialien zu Max Frisch >Stiller<*. Frankfurt am Main 1978, S. [Spuren]
- Goethe, Johann Wolfgang von (1795): *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie*, In: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd.13, *Naturwissenschaftliche Schriften*, 3. Auflage, Hamburg 1960 [1955], S.169-184. (「骨学から出発する比較解剖学総序論の第一草案」木村直司 訳、木村直司 編訳『ゲーテ形態学論集 動物篇』ちくま学芸文庫 2009年、81-138頁。)[Goethe (1795)]
- (1807a): *Die Absicht eingeleitet (aus: Zur Morphologie, 1817)*. In: a.a.O., S.54-59. (『形態学——有機体の形成と変形』「形態学序論」の中の「意図の序説」に該当。木村直司 訳、木村直司 編訳『ゲーテ形態学論集 植物篇』ちくま学芸文庫 2009年、025-032頁。)[Goethe (1807a)]
- (1807b): [Morphologie] (aus: *Paralipomena II*). In: *Goethes Werke*, herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, II. Abteilung 6. Band, Weimar 1891, S.446. (「比較解剖学断章」の中の「形態と原型」の前半部分に該当。いずれも木村直司 訳、上掲『ゲーテ形態学論集 動物篇』、214頁。)[Goethe (1807b)]
- (1810): *Entwurf einer Farbenlehre, Einleitung (aus: Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil)*. In: a.a.O., S.322-329. (『色彩論——教示編』「色彩論草案」の中の「序論」に該当。『色彩論』木村直司 訳、ちくま学芸文庫 2001年、109-122頁。)[Goethe (1810)]
- (1820): *Bildungstrieb*. In: a.a.O., S.32-34. (「形成衝動」木村直司 訳、上掲『色彩論』、021-024頁。)[Goethe (1820)]
- (1891): *Begriff einer Morphologie (aus: Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen)*. In: *Hamburger Ausgabe*, Bd.13, S.120-127. (「形態学と諸科学の関係」の中の「研究分野の表示と区分」039-042頁、「種々異なった科学の要旨再説」042-044頁、および「形態学一般に関する考察」045-050頁に該当。いずれも木村直司 訳、上掲『ゲーテ形態学論集 植物篇』。)[Goethe (1891)]
- (1896): [Aufgabe der Morphologie] (aus: *Nachträgliche Paralipomena zu Band 6*). In: a.a.O., II. Abteilung 12. Band, Weimar 1896, S.241-244. (「比較解剖学断章」の中の「形態学の課題」に該当。いずれも木村直司 訳、上掲『ゲーテ形態学論集 動物篇』、215-218頁。)[Goethe (1896)]
- Hebel, Johann Peter (1810): *Unverhofftes Wiedersehen*. In: *Der Rheinländische Hausfreund — Calender auf das Jahr 1811*. In: *Sämtliche Schriften*, kritisch herausgegeben von Adrian Braunbehrens, Gustav Adolf Benrath und Peter Pfaff, Band II, Karlsruhe 1990, S.281-284, auch In: *Kalendergeschichten*. Auswahl und Nachwort von Ernst Bloch. Frankfurt am Main 1965. (「思いがけぬ再会」木下康光 訳、木下康光 編訳『ドイツ炉辺ばなし集：カレンダーゲシヒテン』岩波文庫 1986年、220-224頁。)
- Hoffmann, E.T.A. (1819): *Die Bergwerke zu Falun*. In: *Gesammelte Erzählungen und Märchen*, herausgegeben von E.T.A. Hoffmann, Erster Band. 1976, S.171-198. (「ファールンの鉱山」池内 紀 訳、池内 紀 編訳『ホフマン短編集』岩波文庫 1984年、99-145頁。)
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1872): *Die Geburt der Tragödie*. In: *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band I, 1988, S.9-156. (『悲劇の誕生』秋山英夫 訳、岩波文庫 1966年。)
- (1873): *Über die Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: a.a.O., S.873-890. (「道徳外の意味における真理と虚偽について」渡辺二郎 訳、『ニーチェ全集第三巻 哲学者の書』渡辺二郎 訳、ちくま学芸文庫 1994年、345-368頁。)
- Novalis: *Schriften*, 2. Band. *Das philosophische Werk I*, herausgegeben von Richard Samuel in Zusammenarbeit

- mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1981. (『ノヴァーリス作品集第一巻 サイスの弟子たち・断章』今泉文子 訳、ちくま学芸文庫 2006年。)
- Rilke, Rainer Maria (1910): *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. In: *Werke*, kommentierte Ausgabe in vier Bänden, Band 3, *Prosa und Dramen*, herausgegeben von August Stahl, Frankfurt am Main 1996, S.453-665, Kommentar S.1046-1054. (『マルテの手記』望月市恵 訳、岩波文庫 1990[1946]年。)
- Schopenhauer, Arthur (1844): *Die Metaphysik der Geschlechtsliebe* (aus: *Die Welt als Wille und Vorstellung*). In: *Sämtliche Werke*, 3. Band, 3. Auflage, herausgegeben von Arthur Hübscher, Wiesbaden Brockhaus 1972, S.607-651. (『愛の形而上学』片山泰雄 訳、『愛と生の苦悩』片山泰雄 訳、人文書院 1981[1949]年、168-210頁。)
- Spinoza (1677): *Die Ethik*. Lateinisch/Deutsch. revidierte Übersetzung von Jakob Stern. Nachwort von Bernhard Lakebrink. Philipp Reclam Jun. Stuttgart 1977. (『エチカ(倫理学)』(上・下) 畠中尚志 訳、岩波文庫 2005[1951]年。)
- 石川 淳 (1956)『新釈雨月物語』角川文庫 1994年。
- 上田秋成「浅茅が宿」、『上田秋成集』中村幸彦 校注、岩波書店 1971[1959]年、59-70頁。

### 欧文文献

- Blickle, Peter: *Die Reformation im Reich*. 3. umfassend überarbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart 2000. (『ドイツの宗教改革』田中真造/増本浩子訳、教文館 1991年。ただし、翻訳は第二版(1991年)を底本としている。)
- Butler, Michael (1978): *Die Funktion von Stillers Geschichten: Isidor*. In: W. Schmitz (Hrsg.): *Materialien zu Max Frisch ›Stiller‹*. Frankfurt am Main 1978, S.140-144.
- Deleuze, Gilles (1981): *Spinoza. Praktische Philosophie*. Aus dem Französischen von Hedwig Linden. Merve Verlag Berlin 1988. (『スピノザ——実践の哲学』鈴木雅大 訳、平凡社 2002年。)
- Farb, Norman A.S. et al. (2007): *Attending to the present: mindfulness meditation reveals distinct neural modes of self-reference*. In: *Social Cognitive and Affective Neuroscience Advance*, 2(4), 313-322.
- Friedmann, Georg (1887): *Die Bearbeitung der Geschichte von dem Bergmann von Fahlun*. Berlin 1887.
- Graves, Robert (1955): *Griechische Mythologie, Quellen und Deutung*. Autorisierte deutsche Übersetzung von Hugo Seinfeld unter Mitwirkung von Boris v. Borresholm nach der im Jahre 1955 erschienenen amerikanischen Penguin-Ausgabe. Rowohlt's enzyklopädie 1960, [Originaausgabe »*The Greek Myths*«. (『ギリシア神話新版』高杉一郎 訳、紀伊國屋書店 1998年。)
- Heisenberg, Werner (1959): *Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik*. In: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 11. Auflage, Stuttgart 1980, S.85-106. (『現代物理学に照らしてのゲーテ色彩論とニュートン色彩論』芦津丈夫 訳、芦津丈夫 編訳『科学—技術の未来——ゲーテ・自然・宇宙』人文書院 1998年、75-132頁。)
- (1967): *Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt*. In: *Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*, Bd. 29, 1967, S.27-42. (『ゲーテの自然像と技術——自然科学の世界』芦津丈夫訳、上掲『科学-技術の未来——ゲーテ・自然・宇宙』、5-74頁。)
- Jung, Carl G. (1954): *Von den Wurzeln des Bewusstseins, Studien über den Archetypus. Psychologische Abhandlungen*, Band IX, herausgegeben von C.G. Jung. Zürich 1954. (『元型論 無意識の構造』林 直義 訳、紀伊國屋書店 1982年。)
- Jurgensen, Manfred (1978): *Max Frisch. Die frühen Schriften*. In: Knapp, P. Gerhard (Hrsg.): *max frisch. aspekte des prosawerks*. Bern 1978, S.25-36.
- Kerényi, Karl (1951): *Die Mythologie der Griechen: die Götter- und Menschheitsgeschichten*. 2. durchgesehene Auflage. Zürich Rhein Verlag 1951. (『ギリシアの神話——神々の時代』『ギリシアの神話——英雄の時代』植田兼義 訳、中公文庫 1985年。)

- Lorenz, Emil Franz (1914): Die Geschichte des Bergmanns von Falun, vornehmlich bei E.T.A. Hoffmann, Richard Wagner und Hugo von Hofmannsthal. In: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, 3 (1914), S.250-301.
- Lusser-Mertelsmann, Gunda (1978): Selbstflucht und Selbstsuche. Das »Psychoanalytische« in Frischs »Stiller«. In: *Materialien zu Max Frisch »Stiller«*. Frankfurt am Main 1978, S.594-616.
- Pietzcker, Carl (1994): Nachgeholter Abschied. Johann Peter Hebels »Unverhofftes Wiedersehen«. In: Cremerius u.a. (Hrsg.): *Trennungen*. Würzburg 1994, S.139-162.
- Ribot, Théodule (1896): *Psychologie der Gefühle*. Aus dem Französischen übersetzt von Chr. Ufer. Altenburg 1903.
- Schubert, Gotthilf Heinrich (1808): *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Nachdruck der Ausgabe von 1808, Dresden 1997.
- Selbmann, Rolf (2000): Unverhofft kommt oft — Eine Leiche und die Folgen für die Literatur-geschichte. In: *Euphorion* 94, 2000, S.173-204.

### 和文文献

- 大平英樹「感情と身体 —— ジェイムズ、スピノザ、ダマジオ ——」、中村靖子 編著『交響するコスモス』下巻「脳科学・社会科学編 ミクロコスモスから環境へ」、松籟社 2010年、67-100頁。
- 木村直司「自然科学者としてのゲーテ」、木村直司 編訳『ゲーテ色彩論』ちくま学芸文庫 2007年、475-503頁。
- 「ゲーテの形態学的使命」、木村直司 編訳『ゲーテ形態学論集 植物篇』ちくま学芸文庫 2009年、433-465頁。
- 「ゲーテの形態学思想」、木村直司 編訳『ゲーテ形態学論集 動物篇』ちくま学芸文庫 2009年、365-389頁。
- 立木康介「他者の語らい」「無意識」、新宮一成・立木康介編『フロイト＝ラカン』、講談社選書メチエ 2005年、42-49頁。
- 中村靖子『フロイトという症例』松籟社 2011年。
- 「「妻殺し」の夢を見る夫たち —— M・フリッシュにおける非現実なものトポロジー ——」、『名古屋大学文学部研究論集 文学篇』第56号、2010年、49-82頁。
- 「「おまえはそのときどこにいたか」——フリッシュにおける「戦後」と村上春樹における「オウム的なもの以後」——」、『独文学報』第20号、2004年、139-164頁。
- 「帰ってきた放蕩息子たち ——『シュティラー』と『マルテの手記』を繋ぐもの——」、『名古屋大学文学部研究論集 文学篇』第51号、2005年、67-101頁。
- 葉柳和則『経験はいかにして表現へともたらされるのか —— M・フリッシュの順列の美学』鳥影社ロゴス企画 2008年。
- 渡辺哲夫『二〇世紀精神病理学史 病者の光学で見る二〇世紀思想史の一局面』ちくま学芸文庫 2005年。

**Abstract**

„Du sollst dir kein Bildnis machen“

Eine Überlegung zum Falun-Motiv bei M. Frisch aus affekttheoretischer Hinsicht

Yasuko NAKAMURA

Max Frischs kurze Geschichte „Story“, enthalten im *Tagebuch 1946–1949* (1950), erzählt von dem fortwährenden Warten einer Frau auf ihren Mann, der als Soldat während des ersten Weltkriegs in russische Gefangenschaft geriet und nach Kriegsende nicht mehr zurückgekehrt ist – ein Frauenschicksal, wie es die beiden Weltkriege in übergroßer Zahl hervorgebracht haben. Bei Frisch will die Frau aber den Tod ihres Mannes nicht wahrhaben und wartet unbeirrt auf seine Rückkehr. Ihre feste Überzeugung, dass der Mann eines Tages zurückkehren würde, bezeichnet Frisch als Wahn. Nach dem zweiten Weltkrieg kehrt dann tatsächlich ein sehr alter Mann zurück, den die Nachbarn als den besagten Mann jener Frau erkennen und der auf ihren Bericht hin sich zu seiner Frau begibt. Am nächsten Morgen stellen sie jedoch fest, dass die Frau gar nichts von der Rückkehr ihres Mannes weiß. Schließlich finden sie seine Leiche in der Jauchegrube. Es handelt sich also um eine Art „Unverhofftes Wiedersehen“ im 20. Jahrhundert. Anders als bei Hebel ist es hier nicht die ehemalige Verlobte, die die Leiche identifiziert, sondern es sind die Nachbarn, also Dritte. Schon vor dem Augenblick des „Wiedersehens“, noch ehe man die Leiche aus der Jauchegrube birgt und das von Kot verdeckte Gesicht reinigt, ist also klar, dass es sich um den Mann handelt, auf den die Frau die ganzen Jahre gewartet hat. In dieser Weise radikalisiert Frisch das Moment des „Unverhofften“ zu einem so „niemals erhofften“. Auch bleibt die Frau in „Story“ im Unterschied zu Hebel „unverändert“, während ihr Mann, früher „ein junger Soldat“, stark gealtert ist. Bei Hebel dagegen wird die Verlobte sehr alt, und das Antlitz des Leichnams ihres Verlobten entspricht noch genau dem Bildnis, das sie jahrelang von ihm im Herzen bewahrt hat. Das gealterte Gesicht des Mannes in Frischs „Story“ ist von Fäkalien verdeckt, so dass der Frau hier eine Enttäuschung erspart bleibt. Zudem scheint sein dergestalt beschmutzter Körper geradezu das Verbot „*Noli me tangere!* – Rühr mich nicht an!“ schlechthin zu gemahnen. Da die Frau das gegenwärtige Gesicht ihres Mannes nicht mehr sieht, bleibt das Bildnis, das sie sich von ihm gemacht hat, unverändert und ist nunmehr endgültig.

Affekte wurden schon seit Spinoza sehr abstrakt aufgefasst. Er erklärte sie aus dem Vermögen des Körpers, affiziert zu werden, und definierte sie folglich als die Affektionen des Körpers bzw. als die Ideen von diesen Affektionen (*Die Ethik*, 1677, III. Def. 3). Der Affekt war also eine Idee, nicht etwa ein lebendiges, aus dem konkreten Erlebnis erwachsenes Gefühl. Im 19. Jahrhundert wurden durch die Fortschritte in der vergleichenden Anatomie und Neurologie die Kenntnisse über die innerkörperlichen Prozesse stark erweitert. Der Physiologe Carl Lange fasste diese rein physiologischen Vorgänge als „Gemüthsbewegungen“ auf (1885), und dieser Begriff wurde mit „Emotionen“ übersetzt. Seine Theorie wurde dann zusammen mit der von William James („What is an Emotion?“, 1884) als psychophysischer Parallelismus bekannt, aber die Grundidee findet sich schon bei Spinoza. Auch vom Standpunkt der modernen Neurologie wurde dann die Affekttheorie Spinozas neubewertet (Damasio, 2003). Solche innerkörperlichen Vorgänge gelangen aber im alltäglichen Leben körperlich und geistig Gesunder nur selten ins Bewusstsein und können nur aufgrund der spezifisch physiologischen Erkenntnisse ideal statuiert werden. Diese Statuierung der abstrakten Gefühle aber ermöglichte es, den Bereich des Psychischen als vielschichtige Struktur zu verstehen, und bereitete damit die spätere Entdeckung des Unbewussten vor.

Als Goethe, ein echter Spinozist, seinen Entwurf zur Morphologie entfaltetete, willigte er ein, dass Blumenbach für „vis essentialis“ statt „Kraft“ den Ausdruck „Bildungstrieb“ wählte. Ersteres bezeichne „etwas nur Physisches, sogar Mechanisches“ und lasse „das, was sich aus jener Materie organisieren soll“, im

Unklaren („Bildungstrieb“, 1820). Beinahe zur gleichen Zeit nannte Schopenhauer den Instinkt einen „Wahn“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. Aufl., 1844). Er sprach vom Gegensatz der Interessen zwischen Individuum und Gattung. Die Gattung muss manchmal, um sich zu erhalten, von dem Individuum das Opfer seines Egoismus verlangen. Am einfachsten sei es dazu zu bringen, wenn es sich freiwillig opfere, in der Überzeugung, dem eigenen Vorteil zu dienen. Das geschieht durch einen dem Individuum eingepflanzten Wahn, und dieser Wahn, so Schopenhauer, „ist der Instinkt.“

Schopenhauers Schluss auf den Instinkt als Wahn aus der Nichtübereinstimmung der jeweiligen Interessen erfolgte also ebenso vermittelt biologischer Erkenntnisse, wie Goethe seinen Bildungstrieb von den Erscheinungen der einzelnen Körper auf dem Hintergrund der Gattung abstrahiert hatte. Etwa ein halbes Jahrhundert später spricht Nietzsche in einem postum veröffentlichten Aufsatz von 1873, in dem er die maskenhafte Seinsweise des Menschen zu entlarven versuchte, von einem „Trieb zur Metapherbildung“, („Über die Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“). Nach Nietzsche setzen die Tiere, um zu überleben, all ihr Vermögen auf die Verstellung. Der Mensch aber treibe die Kunst der Verstellung auf die äußerste Spitze. In den Worten Goethes ausgedrückt, behauptet Nietzsche, dass alle Lebenstätigkeiten eine „Hülle“ verlangen. Gerade das erklärte Goethe als einen „wichtigen Grundsatz der Organisation.“ Während der obere Teil des organischen Körpers immer nach Oben und Außen strebe, bleibe die Wurzel im Innern der Erde und stütze die ganze Bildung. Dieser zweiteilige Bau ermöglicht es beiden, ihre unterschiedlichen Aufgaben zu erfüllen. Der oberste und darum äußerlichste Teil bewahrt den inneren gegen die äußere Welt, so dass in ihm der Bildungstrieb nach den Gesetzen der Metamorphose wirken und der Körper sich weiter- und umbilden kann. Dieser oberste Teil selbst, nämlich die „Hülle“, sei aber „dem Tode, der Verwesung“ ausgesetzt (*Zur Morphologie*, 1817 bzw. „Bildungstrieb“, 1820). Einerseits gibt es im organischen Körper etwas, das sich auch um den Preis seiner eigenen Selbsterhaltung über das einzelne hinaus entfalten will und als Trieb bezeichnet wird, andererseits braucht der einzelne Körper die Hülle an der Oberfläche, um jenen Trieb gegen die Reize der äußeren Umgebung zu schützen und zur Wirkung kommen zu lassen. Nach Nietzsche (1872 u. 1873) entwickelte der Mensch dazu die Kunst, Metaphern zu bilden, die in ihrer Gesamtheit eine Art von Wahn darstellen, und schuf auf diesem „idealen Boden“ sogar eine andere Wirklichkeit. Nietzsche bezeichnet diesen Trieb als eine Lüge „im aussermoralischen Sinne“. Als Ethologie, d. h. als eine von Moral freie Affekttheorie, deutete dann Gill Deleuze (1981) die Ethik Spinozas.

Diese kurzgefasste Genealogie gibt den Hintergrund ab, auf dem wir Freuds Todestrieb zu sehen haben. Indem „seine äußerste Oberfläche die dem Lebenden zukommende Struktur aufgibt“, wird der organische Körper gewissermaßen „anorganisch“ und wirkt nun als eine besondere Hülle reizabhaltend; im Inneren dagegen wirkt der Trieb, aber weder zur Bildung noch in Richtung Wahrheitserkenntnis, noch zur Metaphernbildung, sondern - so formulierte es Freud - „zum Tode“ (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920).

Unsere Neigung zum fertigen Bildnis und zur Verstellung haben wahrscheinlich dieselben Wurzeln, wie unsere Abscheu dagegen. Man muss es ethologisch – „im aussermoralischen Sinne“ - betrachten: Das einzelne Lebewesen steht inmitten der es umfangenden Welt. Zwischen dem Inneren des Körpers und der Umgebung, nämlich zwischen den Systemen des Innen und denen des Außen, gibt es eine Hülle, und auf ihr entsteht das Ich.

Max Frisch antwortete einmal auf die Frage, wozu der Schriftsteller noch schreibe: „Um die Welt zu ertragen, um standzuhalten sich selbst!“ Ein bloßes Dasein ohne Verstellung oder Schleier, das fast bis zur Unfruchtbarkeit rein wäre, wäre wohl zu schwer zu ertragen, sei es wegen seiner Härte oder wegen seiner Langweile. Verschleiern muss man es und ihm damit einen Sinn geben, meinte Novalis. Die „Überfülle des Seins“ (Nietzsche) verbindet sich mit einer Idee, und daraus entsteht die Leidenschaft, die Passion. Das insbesondere im Vergleich mit „Unverhofftes Wiedersehen“ von Hebel sehr knapp und klar gezeigt zu haben, macht den spröden Reiz von Frischs „Story“ aus.