

吸血鬼

あるいは
コミュニケーションへの衝動*

横山 二郎

[目次]	序	1
	1. 土俗世界の吸血鬼	2
	2. 超越宗教と吸血鬼	14
	3. 近代:吸血鬼の風俗化	26
	4. 現代:吸血鬼の商品化	32
	参考書目	45

序

吸血鬼とは何か?

生と死のはざまに彷徨う吸血鬼, この吸血鬼の存在自体が, 生と死の謎をなしている。この謎を, 生と死に関する表象の矛盾を手がかりにして, 解きほぐしていくことを, われわれの課題としよう。

「ドラキュラ」の名で知られる一連の吸血鬼映画の, あまりにも様式化した画面が執拗にわれわれをとらえて離さないとは, いったい如何なる力によるのか? それは, 吸血鬼が, 生と死との亀裂を, 一種逆転した仕方で, 統合する特異な形象であることに, 因る。

吸血鬼は, 周達もなく, おぼに埋葬も済んだ"死者"である。しかしながら, 彼は, 自らの死を, 通常の仕方で運命として受容することができなかった。吸血鬼は, 何れも, 自らの死との端的な異和として存在する。吸血鬼は, なおも彼自身の「生」を,

* この試作的なMSは, 先に報告した筆名のレポート, 「浦島: <愛>と<永生>の相剋」(1976-4月)につき, 民衆の神話形式を, 素材としてとりあげるものである。

— 逆説そのものである「生」を, 活きおとさる。吸血鬼の逆説とは, 彼の「生」が, 本来永遠の静寂のなかにおしこめられてあるほかの「死」が, 自己増殖すること — 「死」の, 生命的活動 — としてあるところに, 存ある。あるいは, 彼は, 生畜の血を吸うことによつて, 一方では, 自らの死をひきつぎ不完全なものとつづけ, また一方では, 生畜に死をもたらし, 死の繁殖を図るのである。

伝承のなかに出没する吸血鬼たちは, 単に伝承のなかでこのように「おこまな」生を営むばかりではない。吸血鬼たちは, 伝承の過去性のなかにも押しこめらるることなく, 絶えず「現在」へ甦えようとする運動としてあることにおいて, はじめその命脈を保っている。吸血鬼伝承は, どのような場合でも, 現にいま死んだはずの死者が不意にこの場に立ちかえってくる, というさし進んだ恐怖にこそ, 根ざしてゐるのだ。このように, 伝承は, 語る者の現在を告げる。生と死との不可避的な転倒と再転倒とも, 不断に直覚しつづければならぬ社会に生きる限り, そこに生を営む人々が吸血鬼テーマを手放すことは, できないであろう。

しかし, 伝承は, 伝承を育くむ民衆の運命の転変について, 幾度となくその容形をかえ, ときに錯綜し, ときに平明となり, ときに反転していく。その姿を捉えおとすことにより, われわれは, 吸血鬼形象の淵源と再生の秘密をうかがいおぼらなう。

1. 土俗世界の吸血鬼

[血の呪力]

人間の生血を吸う怪物, 幽鬼, 妖怪, 魔物の類に関する伝承は, 地球ほぼどこにいたるところに見出すことができ, およ

たろう。民族誌の提供する数多くの資料は、血に対する関心が、どのような社会の人々の間にも、普遍的であることを告げている。

実際、血液が容易ならざる嗜性質をかねそなえていることは、論をまたない。また、身体の下に隠れているその紅い色は、見るもののおどろきである。また、血の臭いに一種動物的な本能は、異常な興奮を示すべく、刺すすまされる。外傷によって血液をうしなうことは、死の接近を意味するであらう。さらに、ことに狩猟-牧畜民においては、動物血液は貴重な栄養源でもある。血液の含む塩分は、製塩が困難であった時期には、略飲するに足る魅力をも血液に与えたにちがいない。いわば、血は赤い乳である——あるいは、乳は白い血であるのだ。蚊、蚤、吸血蝙蝠など吸血動物の存在は、血液が再生産にとってさえ必要不可欠なものであることを、明示しているわけである。さらに、血液は、傷口を塞ぎ、復元再生させる能力を有することによって、生命力の根幹であると、考えなければならぬ。さらに、月経血の不思議を、ついでにこの国まることなきいまひとつの血液は、生命と生きるに至らなかつた生命にほかならない。月経血は、下の口から、自然に滲み出さ、産みだすための血であるから、死に至らしめるために、上の口へと、二と二に吸いこまれる血、吸血行為の場合と、ちょうど文脈をなすたろう。「血の吸力」は、血をめぐるといふ要因を材料にして、構成される。血の、コヒーション作用、血の回春作用⁽¹⁾といった、コヒーションが、これである。

(1) 16世紀ハカリアの名門に、近親婚の果てうまれた美貌の伯爵夫人ロゼバート・バトラーは、同性愛嗜好が嵩じて、嗜血趣味の虜となり、娘を大量に誘拐しては「血のマリー」血の浴槽」をたのしむた。なお、現代の化粧品も、血液をその一成分としている。

このように、血液に対する関心は、あらゆる民族の、そしてまたあらゆる個体の、多様性を通じて普遍的に見出される。しかし、ある場合には特定の社会的条件と結びついて、血を主題とするさまざまな儀礼などに転化し、そうでない場合に、特定個体の血に対する関心が度をこして昇進するときには、嗜血症、淫血症へと転化するのである。実在する多くの殺人鬼、たとえば「ロンドンの吸血鬼」ジョン・ハイ⁽²⁾の如きは、このおそろしい人々にかけられる。

【葬礼】

しかし、血液に対する関心が、直接に吸血鬼の存在を信じさせるに至るものと考えられるは、なるまい。むしろに識られているところでは、(固有の)吸血鬼信仰は、どうやら、土葬法を行なわない民族の間では、見出されないものである。むしろ、ここから専ら考察を集中させるのは、ヨーロッパ地域での吸血鬼現象なのであるが、この地域の吸血鬼現象を支える自然・文化的条件として、「土葬」、「狩猟-牧畜」のふたつの規定因を、考えておくことによろう。これらに、順次論ずる。

葬礼は、なにゆえに、いかなる社会においても見出される儀礼であるのか？ また、むしろは、人間社会が葬礼を不可欠とすることの意味を、検討する。

人間の営む社会系は、あくまでも自然系の一部としてあり、自然系の中に埋めこまれている。それにもかかわらず、社会系は、自らを自然系から切りはなし、相対的に自立した

(2) John George Haigh (1909-1949)。天才的な詐欺の才能を利用して、犠牲者を次々自宅におびき寄せては殺害し、血液を嗜飲した。死体は硫酸槽で溶かしてしまふ。9人目を殺害したところを逮捕され、死刑を宣せらる。彼の人物は、ダラー夫人の人物館に陳列中。

つのシステムとして自存する、という仮象を自らに与えるようになる。このことは、ハーゲルが洞窟したように、人間(のみ)が、食物連鎖から自由であることに、端的にあらわれる。あるいは、より正確には、次のように定式化できるかも知れない——

食物連鎖/料理 ⇔ 穢死/葬礼

あるいは、料理が、食物連鎖(自然系の秩序)からの自己剝離を宣言しようとして社会システムが行使した境界信号であるように、葬礼は、この食物連鎖の丁度反対側で、穢死(動物が、他の動物の餌食となることによつて、自らの(自体的な)死をむかえる、という宿命)をまねかかっているという事実を、表明しようとする行為にほかならないのである。このような社会系の自存化は、人間が、言語的語権能を發揮する存在であることによつて、確保されている。この語権能には、狭義の言語能力のほか、近親縁禁忌、上述の料理・葬礼、さらには、生産語技術が含まれる。

葬礼は、人間の自体的な死が、社会的な<死>へ移行するところに、位置する。<死>(自死についての観念)は、人間の自己—他者了解の不可欠の、そして最大の契機である。言うまでもなく、死は、人間のもっとも本来的な可能性であり、必然をなしている。しかし、社会という関係的世界の中かで、悟らぬしかない自死の必然は、全存在の端的な消滅として捉えられるというよりは、かえって、眼前の世界——自らの構成したものであるこの世界——の外へと、この自らが出ていってしまうこととして、表象される以外にない。このことが、いかなる社会にも、<他界>観念の存する所以である。他界がどのような固有の仕方でも表象されるかは、個体がどのような仕方でも、この世界から出ていくと考

えられているか、に左右される。

自然過程のただなかにおいては、生と死とは、単に生命運動の円満の契機であるにあきあき、截然と区別されず相互に浸潤しあう一つの連続的な円環をなしているといふ言えなかった。それに対して、社会系の中で、個体が全体に解消されることのない位置を相互に見出るとき、はじめて、生と死とが、対立しあう非和解的な両極として、表象されることの様相が生じている。このことにより、観念化した<生>、および、<死>は、いかに、観念的活動の両契機であることにより、一つの生命的運動の二様相と解せられるかはない。このようにして、<死>は、たんにこの世から<他界>へと、もう一つの生を生きるために、移行することにあきなくなる。葬礼は、したがって、どのような場合にも通過儀礼なのである。死者は、ただかりとめに隔てられるようになるにあきない。

葬礼は、自体的な死を観念化するためにのみなされる行為である⁽³⁾。葬礼を構成する具体的な手続きは、人間の居るところの自然的な過程——腐敗——に関する、形式的な処理である。その個別的な仕方は、料理と同じく、恣意的である。ただし、火葬がより抽象的な霊魂観と結びつきやすく、土葬がより具象的な霊魂観と結びつきやすい、ということは、あるかもしれないが。

(3) このように考へてくると、葬礼もまた、殺人も、表現として並行的な事象であることが、納得される。たゞ、両者において、生起の順序が反対にならなければならない。葬礼とは単に、殺人の場合には、実現されるべき移行が、故意の形で失行し、それによつて、自然過程としての絶命がやってくるのだから。

個体は、社会の中で互いに他を規定しあっているものであるから、個体の〈死〉は、この規定性の改編を伴う。このことを根拠にして、葬礼と婚礼との双対性が生じる。両者はともに個体の死と再生を主題としている。婚礼においては、社会の共同規範に則って、偶有的な男女の対、さらに彼らをとリまく集団相互の間に、まったくあたらしく、一連の規定性が付加される。それにともない、従前の規定性の一部は失効し、もしくは変更せられる。それは、より具体的には、たとえば、ある生身の女性か、何もめかの〈娘〉であることを辞め、あらたに何もめかの〈妻〉であることを、はじめることである。このように、婚礼は、より抽象的な死とより具体的な再生とをその主題としており、それに対して、葬礼は、より具体的な死とより抽象的な再生とをその主題としているのである。

【土葬の不可解さ】

いくつかの葬法のなかで、なにゆえに、土葬という仕方のみが、とりわけ吸血鬼現象と結びつくのか？

すでにのべたように、葬礼は、観念的な〈死〉の実現である。しかしながら、自然的な死と、観念的な〈死〉との間の不可避的な齟齬は、土葬法の場合に、最大のものにまで拡大されてしまう可能性がある。火葬などの仕方があかた遺骸を焼却するなど、自然が屍に加える破壊作用を一層積極的に促進し、むしろ支廻りして成就してしまう如理法であるのに対して、土葬法は、単に特定の場所に屍を埋めるだけであって、何一つ積極的な措置を含まない仕方である。そのため、実際に、「生き」ながら誤って葬られた死者が、のちに「甦る」ことがありうるからである。いわゆる「強直症(catalepsy)」のような仮死

状態のまま埋葬され、地中で眼ざめた「死者」の絶望的な定揺まが、夜中に墓中で「齒かみ」のおた物音をさせ、自身の屍、衣や肉体までもを喰らうと信ぜられていた死骸鬼(Nachzehrer)の实体ではない、とある理由はなからう。また、比較的稀にはあるが、埋葬後長期にわたって一向に腐敗の進行しないような屍体も、存在する。土葬法のもとで生い出るこのような出来事によって、観念的に表現された〈死〉は、少なからぬ混乱を被るのである。

しかし、あつてを「科学的」に解釈することよりも、土葬に伴い〈死〉の観念がどのような妄想体系を醸しだすかということが、ゆいゆいの興味を中心になければならない。

同じく土葬を行うとはいえ、中央アジアの遊牧民の場合のように、墓を築かず移動しつづける人々の場合には、抽象的な天界の観念を容易にもつことが出来るのかもしれない。それに対して、定着民の、集落近くにもつけられた墓所からは、死者たちが、ことあるごとに、生者たちのもとをき入れようとする。土葬ののちにも、死者は、さしあたり単に集落から「追放」されたにすぎず、屍がじっくりと腐敗して跡形もなくなるまでのあいだ、あるいは、死者が己が死を最終的に受容するまでの間、死者はなお具体的な他者のあり様をおびて、生者たちの間にとどまるのである。

18世紀ごろでも、バルカン半島あたりでは死者が、埋葬後二、三日して、家族の庭にもどることがある、と真面目に信じられていたらしい。未練から死者が生前の地を立ち去りがたいとする考え方は、あらゆる社会に見出されるが、バルカンの場合には、死者は全くの具身である。家族や近親者などが会食をしている席に、牛口から入ってきた、空いている場所に腰かけ、共に飲食をしたのち、去っていく、という。この場

合、死者の姿をみとめども、決して、二とみ交したり、顔まかえたりしてはならない、ともいふ。異界に^ら並致されるからである。葬礼の主題は、死者と生者との切断であるから、このように、死者と生者とのコミュニケーションに対する禁制は、普遍的であると考えらる。しかし、死者が、共食のため帰還するといふ、具身性は、土葬に固有のものである。またさらに、通常の食物を飲食するといふ死者の行為も、血液嗜好におきかえるとすれば、そのまま容易に吸血鬼形象に結びつくと言えらる。

土俗世界における吸血鬼形象は、畏怖の対象ではあるにせよ、まったく邪悪なものであるとは、考えられなかつたはずである。なぜなら、生者が、死者に対する親近性と畏怖との両義的な感情の間で揺れ動くように、死者もまた、無差別の攻撃性を発揮するのでなく、ただ、離れかたの縁者のもとに戻ってくるのであるから。吸血鬼現象のあらわいような支那社会は、〈死〉を定止するのに、充分成功しているとは言えないのである。

死後吸血鬼にならぬのは、つぎのような人々であると、考えらる。① 犯罪者、② 初生児、③ 生前魔法や妖術に従事していた男女、④ イスラム教に改宗したキリスト教徒、⑤ 永遠の死の贖罪に値する罪を犯した神父、⑥ 破門された者、⑦ 臨終の秘蹟をうけなかつた死者、であり、さらに、⑧ 疋日に生れた者、⑨ 畸型児、⑩ 怨恨を抱いたまま死んだ人、⑪ 始末の悪い乳呑児、もこゝに加ゆる。この内、④⑤⑥⑦は、キリスト教のもたらした範疇であるから、後述することとし、こゝを除いて考えれば、残りはほぼ固有信仰の水準に対応するであろう。吸血鬼とは、生者たちのもとへ再び戻ろうとする死者⁽⁴⁾であつて、そのうち、上記範疇に妥当する

おな、反社会的な、攻撃的、破壊的傾向の強いものをいふのである。

上記のような吸血鬼や、さよう死者に対し、どのような対抗呪術が工夫されているかを見ることは、きわめて興味深い。また、葬礼の際には、①物を喰おうとする死者の欲望を封ずるため、i) 金銀貨や屍衣を口の中におこむ、ii) あごと胸の間に板を一枚おいておく、など、②死者がもとの家へ戻るのを防ぐため、i) 家が見えないよう、足を先にして運ぶ、ii) 屍体をはび出したあと、小刀を門口に立てておく、iii) 魚骨と饗菓の粒を、副葬する、など、を實行するといふ方法がある。さらに、③吸血鬼に襲撃されないためには、i) エンクを携行する、ii) 墓の土を喰う、もしくは柩の中の吸血鬼の血をのむか、それをまぜたパンを食べる、iii) 十字架をかざす、といった方法があり、④いよいよ、吸血鬼を退治するためには、墓をあばいて、i) 屍の心臓に木の杭を打ちこむ、ii) 首を胴体から切断する、iii) 屍を焼いて、灰にする、などの手段を講じなければならぬ。

一般に土葬法は、しばしば、「屈葬」などの形をとることがあるが、このように、死者の活動性を封じることが、対抗呪術の①、死者の食欲を封ずることの目的でもある。死者たちもまた、身体を有する限りで、死者たち固有の欲求を有してあり、それらを実現すべく、死者たちは活動をはじめようとするのであるから。もう一方の、性欲のためにも、死者は生者のもとへ戻

(4) 授乳中の嬰児をのこして死んだ母親も、しばしば乳を食ませ、墓所から戻ると信じられたものであるが、ゆゑゆゑは、先の記述(3頁)から授乳と吸血とがまた逆対称(sym-metrique et inverse)の関係にあることを、容易に示さる。

て来ると信じられていること、夫をなくした妻のもとへなど。ある地方では、「ドルド押し」などと呼ばれる、睡眠中の金縛り状態もまた、死者がのしかかることによつて惹きおこされる と解釈される。キリスト教信仰下では、淫夢魔⁽⁵⁾ と呼ばれる、悪魔と結びつけられるようになったのだが、やはり睡眠中の男、女を襲う淫らにも生々しい性夢は、死者のなま肉の交わりなのである。

副葬もまた、死者の活動をこの世に及ぼさないようにするための、対抗呪術の一種である。死者の日用品や、欲求の対象とともに葬ることによつて、死者を、他界に自定させよう、というのである。②-iii)にあげた副葬の例は、死者が、一年ごとに、漁網の結び目をひとつ解き、罌粟の粒をひとつたばき、と信ぜられていたことによる、このような祈りのひとつである。

吸血鬼の対抗呪術は、死者から生者たちを守るための諸方策の延長上にある。③-i)ニクスの効用は、古くからバルカン地方で行われていた魔除け法であるという他、不詳であるが、あるいは、(屍)肉の腐敗を誘うものであるのかもしい。③-ii)は、生者が先まわりして、一種の屍肉食(necrophage)を興行することによつて、吸血行為に対する優位を失うとあるものである。このような、攻撃性への転嫁は、しばしば、被害妄想にもとづく死者への過剰な念慮を発散させることができる。③-iii)は、悪魔を吸血鬼の実体とみなす教権の側からする解釈にもとづくことは、言うまでもない。④に示されるように、屍体

(5) 女を襲う淫夢魔は、「インクバス (incubus)」、男を襲う淫夢魔は「スクバス (succubus)」と呼ばれる。死者との交接に対する禁忌は、肉体が悪魔の支配下にあるという中世思想に結びついているが、本来は、屍葬を禁止するものであったかも知れない。

に対する直接的な破壊行為の必要は、土葬が、ある場合においては、しばしば、〈死〉の表現として不十分であることも、示すものである。この場合には、土葬以外の仕方が、象徴的に「殺人」として、執行されるわけはならない。

以上のよう、さまざま仕方は、土俗世界が、死者はこの世と交流の回路をもつてはならない という主題を一貫して表明することに、腐心しているさまを、示すものである。それは、同時に、生者が、死者と、隠された交流の回路を保とうとすることに対する禁忌を、実は反面の主題としているのだ。

【獣人現象】

ここで、わけわけは、吸血鬼現象のいまひとつの契機、「狩猟＝牧畜」要因を、考えてみよう。

狩猟民にあつては、先づのべた言語的語権能が、自然系内の野生動物に対する、攻撃性(能動性)の形で、発揮される。狩猟民の社会系は、自然系に対する制禦された攻撃手段を有すること、自らを自然系から区別しているのである。しかしながら、狩猟は、この赤裸な攻撃性において、自然と直接に結びついている。そのあるがままの自然系を受容するほかない、という受動性でもある。あるいは、人間は、自然系の中にあり、自然系の中の「他者」の死を自らに連接させる媒介として限りでしか、自らの生を管掌することができないことが、知悉されている。

それに対し、牧畜民たちの社会は、家畜たちと、自然系の中から社会系の中に移しかえたことによつて、自然系に対する直接的な攻撃性発揮の必要を喪う(隠蔽する)。人々は、家畜たちの死ばかりではなく、その生に対してもまた、同等の配慮を払うからである。しかし、この結果、家畜たちに

加えられる最終的な攻撃性——屠殺——が、同類殺し、あるいは象徴的「殺人」として表象される可能性も、生じてくる(6)。この家畜の両義性は、いわゆる獣畜(buggery)にも、見出される。家畜は「同類」であるから、交流(交接)の回路を結ばねばならないが、それは、同時に、人間の側からする攻撃として実現されなければならない。しかしながら、このように、獣畜上の混同は、厳に戒められなければならないのであって、獣畜に対する禁制がきつめ、一般的に見出されるのも、このような事情によるといえよう。

羊飼いの場合、家畜の両義性は、彼の自己同一性をも脅かす。そのひとつの仕方は、1匹の羊を獣畜にあらわゆるが、いまひとつ、**獣人現象**(獣化妄想, zoanthropy)に注目してみたいと思う。

"狼が来た!"という有名な寓話は、今日、嘘をついてはいつか手せぬという、単なる訓話として解せられているけれども、その背後にも、ゆいゆいは**獣人現象**が見えかくれあつたのを、知るべきではなからうか。羊の群れをまとる羊飼いたちは、毎日毎夜、いつとも知れぬ狼の来襲にぞろぞろと、警戒を怠ってはならない。羊飼いの緊張は、一方で、狼に襲われやがて臓腑を喰いちぎらぬとある羊たちの恐怖でありながらも、また一方で、虎視眈々、恰好の機会を伺う食えた**獣**の**獐子**を殺意をなぞらせるものにまで、昂まていく。このようにして、羊飼いは、まさに起こらうとする破局を自らの手で実現するため、毛を逆立て牙をむきだして、狼へと変身をとげるのである。

(6) 家畜たちのおかしく「被虐的」な状態については、George Orwell, Animal Farm の記述をみよ。

羊飼いは、狼から羊を守ることで、羊と同類であって、狼と対立をなす。しかし、それが、羊を狼にし自然系から独占し、最後に自らの手で殺害し、自己消費するためである以上、はじめの対立は、混乱を受けない。羊飼いの叫びの、"狼が来た!"という叫びは、自らの攻撃性を見出した、自己発見の叫びでもあるのだ。

牧畜民としてヨーロッパに移り住んだ「P-11P種族」の間には、しばしば見聞されている、この**獣人現象**にもとづいて、**狼人**(loup-garou, Werwolf/Bärwolf)の形象が生まれる。狼人は、場合により、生きて人を咬らう二重生活者である(白ロミア)とも、死後は吸血鬼となって甦るべき魔物だ(ポランド)とも、夜墓場から彷徨い出てくる死者たちの姿である(ルマンヤ)とも、表象されたが、いかにせよ、共同社会の日常的な安寧をおびやかす、攻撃性向の具現者として、吸血鬼と同系列な同一の存在であると信ぜられたのである。

ヨーロッパの吸血鬼形象は、二で二をまた見てきたように、土俗的木霊の上で、キリスト教信仰の体系が重層し、複合をなしている。他にみられぬ著るべき特性を有している。そこで、ゆいゆいがつぎに眼を転がすべきは、キリスト教の生死観、および、キリスト教体系と土俗世界が中世として複合する仕方が、吸血鬼形象をどのように成形したか、という点に、ほかならない。

2. 超越宗教と 吸血鬼

【原始キリスト教】

奴隷制にもとづく古典古代の生産システムは、圧倒的な人的資源の投入と、その濫費の上に成立していた。この奴隷労働シ

システムは、一方で人格の全面的な否定を、また一方で、自らの急速な消耗を、奴隷労働者の宿命とせざるを得ない。

征服帝国の戦国に繰りこめられた各地の民衆が、自らの救済思想を想い及ぐとすれば、それは、どのようなものとなるか？ それは、まず、① 奴隷制が自らに与える宿命の如くに、自身の内的生と、身体的生とを分離し、② たゞ身体的生が無惨にも亡び去るとしても、自らの内的生の価値が絶対的である——霊が永生である——と確信することにおいて、その完璧な表現に到達するのである。このような抽象性における観念的な自己回復が、超越宗教の本質であり、このような純粹の宗教的倒錯は、古典古代の社会構造の内に、深い根拠を有するのである。原始キリスト教は、特定の民俗的共同社会の個別規範に拘泥する律法をもはや何らの媒介とすることなく、ただ信仰において無媒介に神と結合するとある、簡潔な普遍性を手にいれたことで、ユダヤ教から自らを区別し、このような超越宗教の高みに達した。

超越宗教が「超越」的である所以は、生・死の有限な対立を超越することにあり。したがって、復活を、その中心的な教義とするに至る。しかしながら、キリスト教の教義が、死と永生の矛盾を解消（ほうと）する仕方のなかに、また、あらたな矛盾——霊的なもののうごめきや、死者たちのざわめき、反世界の存在——が、用意さいてしまっていた。

イエスは、霊（永生）と肉（亡び）との、苛酷なまでの分離を告げる(7)が、その両者の結合においてしか生が営まれることはない以上、霊と肉とのドラマは、抜きさしたならぬ形で進展する。イエスは、大いなる永生としての自らの永生を告げ、イエス

(7) 『…肉によりて生るる者は肉なり、霊によりて生るる者は霊なり…』

につづく者たちにも、その抽象的な永生を保証する(8)。実際、イエスは、死して葬られたラザロを、墓からよみがえらせることとする(9)。しかし、何よりもイエス自身がこのような甦りの糧であり(10)、このイエス自身の甦りこそが、キリスト教の全体系を保証する核となるのである。——勿論、この復活は、父なる神のもとへの還帰であり、抽象的な復活以外のものではなにもして、その甦りのために、イエスの骸が、通常のお墓の腐敗にまかされてはならない、と考えられた点が、重要である。イエスの甦りは、検^ひてみるとイエスの墓所^{から}が空であった、という人々の驚きのなかに、啓示される。

【腐らぬ遺骸】

甦りとは、何らかの形で死を經歷したものが、再び生命あるものとして存在しはじめることに、ほかならぬ。このような凡そありえぬことがあ(りう)るとすれば、それは、幻想の裡においてあるしか、ないのであるが、屍肉の腐敗をみて、霊肉の分離、すなわち〈死〉と了解する、土葬法を採る人々の観念では、死者の甦りのためには、遺骸が保存されていなければならぬ、ということになる。

教会分裂後の、キリスト教化したキリヤにおいて、死者たちは、3つのカテゴリーに分けられていた。そのひとつ、αは

(8) 『我は^{おみかた}復活^{いのち}なり、生命^{いのち}なり、我を信するものは、死ぬとも生きん…』(ヨハネ伝 11-25)

(9) ヨハネ伝、11章。

(10) 『…人の子の肉を食^{くら}はば、その血を飲^{のみ}まば、汝らに生命^{いのち}なし。わが肉をくらひ、わが血をのむ者は、永遠^{とこしえ}の生命^{いのち}をもつ、わが終^{まは}りの日にこれを甦^{よみが}えらせらるべし…』(ヨハネ伝 6-53, 54)

キリスト教徒(キリヤ正教徒)であり、もうひとつ、βは、異端の信徒(ローマ・カトリック信徒)であって、この両者は、対立をなす。後者はキリヤの土に受け入れられない、という点で、有標(marqué)であり、彼らの屍は、腐ることができない、と信じられていたのである。キリヤの人々の、異教的な子もへの恐れは、異教徒たちが腐らぬ屍となることを運命づけられていることによって、異様な死者、土俗的吸血鬼への恐れと混濁してしまっている。ところが、同じキリスト教徒でありながら、ローマ教会の側では、むしろ、腐らぬ遺骸は、聖人の証し、永生の証しとして、尊ばれさるのだ。

このようなシムボリズムの逆転がゆいゆいに告げているのは、土葬俗のもとでは、腐敗しない遺骸は、復活を指示する記号作用を有すること、そして、その復活は、聖的な、天界への復活であることも、魔的な、地上への復活であることも、ありうる、ということである。

【教権と封建制】

キリスト教体系は、現世的な社会構成を超越する、真に透徹した普遍的、抽象的な体系であった。その故に、この体系は、あたかもひとつの逆説の如くに、それを産みだした当の古代世界の瓦解にもかかわらず、存立しつづける。キリスト教体系は、かくして、唯一の普遍的統一原理として、中世世界を唱導するのである。

ところで、この体系は、現前する世界を無化するという転倒であったことにより、逆に、この世界を、現世的勢力の恣意にゆだねることになる。このような勢力は、教会秩序(教権)と封建制(俗権)との複合という形での姿をあらわす。これらの勢力は、キリスト教体系をもって土俗勢

かと対峙しつつ、牧畜一穀物生産に依拠する輪作農業形態として、物質世界を再組織して行くのである。このおける中世的再組織化の完成形態は、現世における位階秩序の実現であって、俗権は身分制および税制によつて、教権は領土領域の独裁によつて、民衆を之重にこの位階秩序の地位に閉じこめた。

中世農村の生産形態は、古典古代に較べて、おしこぎ格差の小さな、より生態系に沈埋した仕方をとる。封建農奴たちは、土地に定着し、個々の技術を有する、農耕民であり、個々の自然表象を有する。自然は、精霊たちによつてみだされ、こらへは、土俗信仰が伏流したものにほかならない。精霊たち(あるいは、妖精たち、小人たち)は、農奴たちに対し、自然が恩恵をもたらす程度には親和的であり、自然が苛酷である程度には、敵対的であるけれども。ちょうど領土の支配者と農民たちの共同性が併存しているように、キリスト教体系と土俗信仰の残滓とが併存している。

古典古代の農業奴隷の労働の実態が、基本的には、断片化された人的労働の強制された支出であり、純粋の苦役であったのに対し、中世農奴の場合は、対自然的な農業労働において、応酬の自発的な主体性を發揮し、自然系と交流の回路をとり結ぶ余地が存する。農奴の労働は、職人的な技術活動という色彩を帯びており、彼らの労働秩序は、彼らの自然村の慣習的秩序という形で、客観化されている。それは、折々の農耕祭儀、祭礼のような、周期的な昂揚を伴い、この場で、領民たちが有すべき永続的な共同性が確認される。

しかし、封建制とは、このおける水平的共同社会の散らばりの上に、養えた垂直性である。

古典古代が、交易に依存する空間的な拡大をとげたのに対し、封建中世は無数の自足体としてあらわれた。農耕民は、容易に補充できる労働資源として、農地(領地)に緊縛される。この自足的な農領地相互は、有機的に結び合うことにおいて利益をえなかったから、相互に武装しつづきあひつし、そのことが遂に領主の支配の根拠の一半をなした。

領内の農民は、単に収穫の相当部分を租税として領主に納めるだけにとどまらず、領主のさまざまな恣意的圧制をたえしのほねはならなかった。たとえば、領主の「初夜権」がある。領主の輩下、使用人たちの、組織的な横暴がある⁽¹¹⁾。領主の名のもとに行なわれる、種々の刑罰がある。領主の恣意がとめどなく行きすぎることも、それをとどめるメカニズムが欠如しているため、中世史は、幾多の血

(11) 「…兵士たち、お百姓たち、下僕たち、彼らのあてが、…なんともやりきれない倦怠におちこみ…ただ城の下で過ごす東の間のときのためにしか生きていなかったのである。とはいっても、隣接の土地である戦争の東の間ではなく、狩りの、人間狩りの東の間、わたしの言いたいのは、農奴の家族たちに対する数知れぬ虐待行為、凌辱の行為の東の間のことである。領主自身も、この、女房の男どもの大群を鎮めたくには、ときどき彼らをとてつつかうべきことを、十分心得ていた。…快樂は、凌辱行為のうち、女たちを打ちのめしたり、むりやり泣かしたりあることのうちにある。」(ミシェル『魔女占』(上):83。)

にまみれた暴君たちによつて、ちりばめられている——たとえば、幼兎誘拐と虐殺で有名な、カレド・レエ侯爵⁽¹²⁾。を見よ、「杭うつ人」ウラッド伯爵⁽¹³⁾を見よ、血がめの伯爵夫人、エルセバエト・バトリー⁽¹⁴⁾を見よ！ この数知れぬ暴君のは、封建領主の純粹かつ極限的な姿形として、農民たちの肝臓に固く焼きついて離れない。

領民たちは、全き苦難と悲慘のなかを、生き続ける。彼らの莫長難のリストには、さまざまな疫病——ペスト、コレラ、天然痘などの流行病、戦乱による略奪、荒廃、飢饉が、何れも加えられねばならない。彼ら民衆が目にするのは、生きずらの地獄、「救済」までの猶予の時にあらゆる悪しきものが、氾濫横溢する世界なのである。

教権は、現世的世界のこのような分裂と矛盾に対し、極めど冷淡であった。のみならず、教権の位階秩序全体が、現世的腐敗にみまわれる。キリスト教の異端的なさまざまな分派は、現世的矛盾を触媒とし、教権の浄化をめぐりて生みだされたが、あらたなる超越宗教でしかないことになり、封建制をつき崩すだけの実効的な思想根拠を提示することもできず、あらたな教権として自らを組織したことになり、急速に体制に同化する途をとどる所はなかった。

(12) Gilles de Laval Retz (ca. 1404-1440) フランスの将軍。ジャンヌ・ダルクの軍に加わり幾多の武勲をたてたが、ジャンヌが刑後放埒をつか、錬金術に熱中、性的異常と嗜血癖にもとづく凶殺の癖で逮捕され、死刑。「青鬚」に擬せられている。

(13) 後出。25頁、註(16)。

(14) 前出。10頁、註(4)。

【解放の幻影】

民衆の正統信仰に対する態度は、両義的とならざるをえない。一方で、キリスト教は、福音宗教であり、愛と解放の完璧な教義を与える。ところが、福音が完璧であることにおいて、また、民衆の解放の表現が「生まれ」であり、かつ民衆の表現を阻害する効果をもつ場合もある。そのようなとき、正統信仰は、空虚な、虚言にみちたものに転化するのである。

このような事実によつて、農民の自己解放の構図もまた、多様なものとならざるをえない。

ひとつには、解放志向は、キリスト教体系の中で、媒介者(司祭や教権)を廃絶して直接的に神と結びつこうという、民衆の現実出離—上昇願望として、あらわゆる。数々の奇跡や天啓、吉兆、あるいは、少年十字軍、癩瘡踊りの流行など——これは、言語に依拠して世界を徹底して超越する というニヒリズムの絶対性をつきすすむものではなく、むしろそのような仕方から離反し、感性を介して自らの空虚をありえぬもの(夢幻)のみで充填しようとする仕方、一種のロマンチズムであった故に、あるいは、一過的な狂熱として霧散し、あるいは正統信仰の中に吸着されてしまふしかないものであるにすぎない、と言えよう。

いまひとつに、農民—揆の如き、直接行動をとる仕方がある。これは、封建的社会秩序の一方の契機であり、農民の生産集団のなかにある水平的な共同性を、空間的にどこまでも拡大しゆくことによつて、いま一方の契機である、支配の垂直性を払拭せんとする、集合的な試みである。しかしながら、このように、現下地上に友愛世界を實現しようとする試みは、封建支配勢力の利益とまったく相反する以外

にないため、孤立の中で、体制武力装置——圧倒的に優越的な殺人専門家集団——の介入をまねかざるをえず、最後には、鎮圧される叛乱がいつかいつかどうであるように、黒々たる屍の中に終熄せしめられる(15)。

さらなる仕方は、正統教義の中で認められ、うち捨てられたばかりの、「反世界」に、自らの表現を見出していく、という仕方である。正統世界が、「魔的なもの」を、自己の本来的な脅威として示す限りにおいて、正統世界の秩序から疎外されるをえぬ農民は、自らの解放像を、せめても転倒している異次元秩序の再転倒に賭けざるをえない。このような仕方は、しかし、不信仰という形での、信仰の表現である。悪魔崇拝は、正統教義を転写し、陰画化するという仕方、自らを定式化する。それは、土俗的固有信仰の断片をも併呑しつつ、サバト(狂宴)、黒ミサ、魔術などの諸形態として、定

(15) 偶々目についた、弾圧される共産主義運動の一例を挙げる。中世異端の諸系譜のひとつに、12世紀南イタリアの修道士ルーレンスのヨアキムに始まる再洗礼派(anabaptist)があり、これは、14世紀ドイツの神秘思想家にみまがら、15~16世紀、北ヨーロッパ各地の蜂起をみちびく思想となったが、ドイツのミュンスター市の職人たちは、農民の蜂起に呼応して躍起し、1534年、司教を起放して、再洗礼派による「臨時革命政府」を樹立したのである。15ヶ月にわたる戦いののち、市は1535年7月に陥落し、「勝ちほった傭兵軍は、市内にたぐいこんで、略奪、強姦をほいままにした。かいつの大司教は、ミュンスターの戦闘員をひとり残らず逮捕して、かいつを舟にのせてから火ぶき、車ぎ、四つぎ、うち首の極刑にし、おまけにかいつの肉に舌鼓をうった。」(この項、フックス『風俗の歴史』2:250-253 頁。— 22 —

式化される。そこでは、これまで否定されていた、本来的な欲望が、恢復されるのである。

このさいごの仕方は、悪魔という形象が、より實在感を与えたものでありはある程、効果的である。中世が秋をなから、現世においても、物質的享樂の可能性が、徐々に拓かれてくるにつれ、皮肉にも、正統信仰の絶対の座は、次第に揺らぎはじめる。人間的欲望の拡大を前にして、正統信仰の一半は、自らを新たに、禁欲的実践の体系として再組織することになる。それに対するに、カトリシズムは、救済の抽象性が信仰を惹きつけるに充分でない部分を、たゆみ、破綻の具体性を強調することによって、切りぬけおとした。本来、超越への過激な志向であったが故に優美であったキリスト教は、容易に、現実解釈のグロテスクな体系に変貌する。異教的なもの、感性的なもの、土俗的のものはすべて魔的の物であり、悪魔は、端的な悪の形象である。かくして、悪魔はあらゆる場所にあらゆる悪を組織する強力な存在として指定されるほかはない。このように、悪魔の活動性がイヤましていく結果、カトリシズムの教義は、ついに内に一個の不均衡を胚胎するに至る。その矛盾を、近世初頭の魔女裁判において剔抉せざるをえなくなったことにより、正統信仰の衰微は明白なものとなったのであった。

【吸血鬼信仰】

吸血鬼のふるさととは、トランスイルバニアを中心とする東部ヨーロッパの一角、いわゆる「魔境地帯」である。魔女地帯が主として西部ヨーロッパ、あるいは、中世の解体がもっとも早くからあつた「先進地域」であつたのに比して、このような地帯

は、中世のなお色濃く残存する、^{まが}紛いようもない後進地帯なのである。この地帯は、そもそも固有の土俗信仰がさまざまの形で残存し、なおかつ、ヒュ・スラヴなどの異教的文化圏とも隣接している、という特質を有する。

西ヨーロッパでは、正統信仰における魔的のものの強調が、民衆の側における、悪魔崇拜と並行する形で、進展したと言ふ。この場合には、正統の世界をたごとと転倒させることにおこ、ひとつの解放のイメージが表出される。ところが、東ヨーロッパで、魔的のものが強調されたときには、民衆は、本国とした封建制のものに、端的な悪を見出した、といえるがよい。自己解放の前途を全く展望することもできないような場所におこめられた場合には、領主が、魔的のものの最たるものであるしなない。封建秩序のものが、ひとつの吸血メカニズムとして、表象される。

吸血鬼の實在を信仰することは、正統教義の一種の潰瘍であると言ふべきであらう。カトリシズムの原則は、正統信仰の内容とはちがひ逆方向に、物質的・肉体的要因を採つて靈魂に働きかけることだといふは、^{つく}魂なき骸骨が歩きまわるといふことは、悪魔の仕業以外のものではない。あるいはまた、正統教義に、マリヤの如き懐胎——精霊による受胎——が語られてゐる以上、魔界の悪霊たちもまた、たとへば、屍をあれ、人間の肉體を手に入れ、人間たちの間にたちまじるとあるとも考えられる。未端の司祭たちは、土着の吸血鬼信仰を借りて、それを悪魔の脅威と強調しようとする。それによつて、民衆は、實在した暴君、封建領主と、魔主＝悪魔と呼びならわすことによつて、正統教義を、自分たちの仕方で解釈（211の）のである(16)。

このようにして、固有の吸血鬼信仰は、延命をはかる正

統信仰の〈魔的なもの〉の「カゴリ」と、ゆかり難く結びついた。民衆はこのおも解釈を受容し、世界の中に、吸血鬼を不可欠の要素として位置づけることにより、己の口にも重くのしかかる封建制が、吸血鬼の実態をもつものに他ならぬことを、確認しているのである。このような、垂直性に抗して、自分たちの大平的な世界の安寧を守ろうとして、村人たちは、共同して、死者をして死なしめるために、奔走するのである。

このような吸血鬼信仰とは、一面たしかに、封建制下で抑圧をいつけてきた農奴の、自己確認のための儀礼的集団行動である、と云える点で、悪魔崇拜の場合と類似しているといえるかも知れぬ。しかし、悪魔崇拜が積極的な信仰表明であったのに対し、吸血鬼信仰とは、強制された恐怖の体系にあきなりなことに、注意しよう。農民たちが吸血鬼退治を通じて体験するのは、かろうじて、恐怖にもとづく一体感なのである。彼らの村落は、絶望にうちみしがれた、恐怖の宿命的共同体としての姿をあらわにする。しかも、それは「偽りの」共同体である——村人の誰もが、死者の列に加わったのなら、退治される当の吸血鬼にならぬ。——という保証はないから、あるいは、たとえ死なないにしても、吸

(16) 15世紀、バルカンの奥地ウキア地方の領主、ヴァイェヴォーチ・ウラッド伯爵は、ハンガリアとトルコの間に、あつた外交的、軍事的手腕を發揮したが、「抗う人」の異名をとる通り、敵味方あわせに数千人を、拷問の果て杭に串し刺しにし、酒池肉林の宴を繰りひろげた。伯爵は、天寿を全うしたが、死後、土着の魔物と擬せられ、「悪魔 (drakul)」と呼ばれらるようになった、という。

血鬼からの伝染により、生きながら、村人たちに敵対的な魔界の手先に変貌をとげてしまうかもしれないのである。(17)。吸血鬼は、疫病もしくは風土病の如くに、人々の間を感染する(18)。吸血鬼こそは、確実な「べき」であるにもかかわらず、その出所由来が、必ずしも明確でない。あるいは、その故にこそ、墓場の遺骸をあばいてまわるといふ、忌めしい妖術探知が必要とされるのだ。民衆の実体を特定できない村人たちは、このようにして、ついに、正統信仰が容認する範囲を踏みこえてまで、魔的なものの存在をふくらませようとするのである。

かくして、ゆかりゆかり、吸血鬼信仰を次のように規定すべきであろうか。——吸血鬼信仰とは、邪悪な害物を自ら構成し、発見してはあのみ、それから自らを区別する、その反作用により自己確認を行なうながらも、この己が自らまの作為性を向自化することなく、没却するに任せられている、自体的集合心性の一形態である。

3. 近代：吸血鬼の風俗化

【吸血鬼論争】

中世から近代への移行は、十字軍—ルネサンス—宗教改革—大

(17) このような、吸的な感傷を危惧しあう緊迫感とは、たとえば、ゆかりゆかりの語り「うたがり鬼」のような遊戯のなかにも、見出される。

(18) 11くつかの報告によれば、18~19世紀東ヨーロッパにおける数次の無死病(ないし、それに類する悪疫)の流行時期と、吸血鬼の出現時期とは、符合を示す、という。

航海時代—宗教戦争—絶対王政—大革命、という、一連の激変として、たどられてきた。しかしながら、このような変動の根柢は、農村の生産システムのただやかに在るのでは、ない。むしろ、絶対封建体制の外部勢力、ひとつの商業圏の連携として自らの勢力を貯えた都市が、この間に結びつく勢力の主導による、社会体系の再組織化という形でしか、生じることはなかった。かくして近代へと向かう思想は、自らに抵抗する勢力との間の段階を克服することを、つねに自らの課題とせざるをえない。

西欧中世から近代への移行は、超越体系から実証体系への転換として、自らを表明する。実証主義を構成する科学な理論は、自らの力をたくわえるにつれ、おやむ、自らを産みだした母胎であるところの、自然生土的土俗思考、および超越体系に、自らが打倒すべき仇敵（一種の近親的嫌悪）を見出かすに至る。相落つた正統信仰—中世的な位階秩序という自らの存在基盤を、もはや喪った超越体系—は、現世的に無能力である故に、諸個人の無能力な内的信仰世界の中に撤退し、縮小しゆく。18世紀に、啓蒙思想家たちを中心に巻きおこった、いわゆる吸血鬼論争は、実証体系が、このような自らの勝利を確認する最終的な画期のひとつであった。吸血鬼論争は、したがって、農民の自己解放のためのイデオロギー闘争では決してなく、なおその内に農民が掛り合っているところの土俗的信仰を破砕しようとする、啓蒙運動なのである。

東ヨーロッパ地域は、とりのこされた地域、封建的複合のなお強固に残存する地域なのであるが、その象徴が、とりわけ吸血鬼現象にもとめられた。この辺境では、生ける吸血鬼が、あるゆえ、なお生きて余命を保つ吸血鬼信仰が、

今日も活動している。頻発する吸血鬼事件に関する多くの報告が、主要な大都市でセンセーションを巻きおこしたのは、単に東方に対するエキゾチシズムのせいではなく、大革命前の知的精神が理性主義と神秘主義との両極の間を振幅し、解決を求めざる高懸状態におかかれていたからに、ほかならない。正統信仰は、非合理的な情念から自らを切断すること、信仰としての純化をとげることにより、近代のなかにしるべき位置を占めようとしている。したがって、魔的な死者の復活を信じることは、正統信仰にとって、啓蒙思想の場合と同様、「迷信」として斥けられねばならない。このようにして吸血鬼現象が、熱心な論争の—理性的説明の—対象となったのである。

この論争は、吸血鬼現象を説明するための、多くの理性的、科学的説明をみだした。しかしながら、吸血鬼は実在した、即ち、幻想であると、実証主義者たちが断定することで、十分に問題は片附くのであろうか？ 吸血鬼幻想が存するということ—実は、むしろ、このことだけが肝要であったのではあるまいか？ 吸血鬼は、生きた土着的な信仰としても、徐々に息絶えた、しかし、吸血鬼が、土俗信仰から切りはなされ、吸血鬼論争を通じて、浮遊する形象となったときに、吸血鬼の風俗化が、吸血鬼信仰の新しい生命が、はじまったのである。

〔吸血鬼演劇〕

実在するものとしての吸血鬼に対する恐怖が解体し、くさいはじめて、吸血鬼の恐怖を観照的に追体験するディレッタントイズムの余地が生ずる。19世紀、吸血鬼を題材とする文芸を熱狂してむかえ、吸血鬼芝

居を上演する劇場を連日埋めつくしたのか、都市シムゾワ
ギーであった点は、きわめて興味深い。

社会的自由の時代に、吸血鬼はまた、あらたにひと
つの意匠として、人々の注目をあつめるに至る。吸血鬼はま
が、ロマン派文芸のなかた——ゲーテ、P.メリメ、バイロンサークル
(19)の好んでとりあげる題材のなかた、その姿をあらわす。吸
血鬼は、とりわけ市民大衆の通俗的人気を博し、恐怖小説
という新たなジャンル中の一角を構成する。同時に、1820
年頃以降、各都市の舞台において、無数の吸血鬼作品が上
演され、着飾ったアムステルダム風の男女が小座を満員にした。
この怪い舞台の上で、今日吸血鬼として馴染みの深い形
象が完成する。

黒マント、蒼白^{おと}いやせた面立ち、荒れはたした古城——こ
れらは、時代錯誤、七び去った旧勢力、頑固な陋習の象
徴であり、これら奇怪な、魔的なものは、いまや断末魔の苦
みの淵に喘ぎ、最も緋赤で罪なく穢れをくらぬ者——
村娘や、旅の宿をとった年若い婦人——に、襲いかからん
どある、しかしつまること、舞台の終局で、彼は自らの破滅
をのがれることができない——。おどろおどろしい道具立て
に囲まれた吸血鬼舞台は、このような筋立てで、観客の
カタルシスをさそう。筋書きの通俗的な定型は、慎重
に踏襲され、むしろその細部のみが、さまざまに洗練
されていく。

(19) 1816年、沿ネーグ湖畔のバイロン邸で、恐怖小説を著述す
る約束を交したバイロン、ワエリー、M.P.エドウィン(のち、セ
リー夫人)、ホリドリ博士のうち、ホリドリは1819年『吸血鬼』
を、M.P.エドウィンはのち『フランケンシュタイン』を書きあげた。

このような吸血鬼譚は、基本的には、滑稽なものである。
ゆくとも、その表層からみる限りにおいては。しかしながら、大革
命におこした体制の転覆の帰結を、単に反映するためだけの
ものとして、文芸や舞台が存在するわけのものでもない。没落し
た封建貴族という固定した^{ステータス}素性を与えられた吸血鬼
という虚構の形象も、また、他の大衆の虚構形象の場合
と同じように、解釈の多義性を本来許容するものであるの
だ。

観客の歓呼によって支えられている舞台は、すでにひと
つの事件であり、観客と舞台との共謀共犯によって、自らを拡大
再生産していく。観客がそのような舞台においてはじめて
発見するものは、隠されてきた願望のかりそめの実現であ
り、解きはなたいることのなかつた欲望——攻撃性・被害嗜
好の、屈折した投影である。社会的シムゾワギーは吸血鬼行為と
無縁なわけではない、むしろ、その深層において基本的に
プロテスツな吸血鬼の舞台は、空想の中のエロチスム
として、時代の現在の中にたえず、甦って行くのである。
吸血鬼は、加害性と被害性との間を揺り動く観客の変
身願望を吸収することによって、舞台の上で生き永らえていく。
妄想が、自己の似姿以外のものをうみだすことは、ない。この
ような意味で、吸血鬼は、資本制社会勃興の当初から、早
速社会的シムゾワギーの秘やかな分身たちの不可欠の一員に加わ
ったのである。

吸血鬼舞台、暗黒小説に対する社会的シムゾワギーの嗜好
は、時代を組織(つつある、「巨大な支配する力」の気配に
、敏感に感応した結果である、とさえ言いこともない。
これは、大革命がもたらした解放が、いかなる質のものである
のか、を示している。ヘーゲルが洞察したように、そしてまた

時代の顕教として自らを築きつあつた古典経済学が自明にも前提としたように、市民社会は、欲望の体系である。各人は、独立した欲望の主体である。ホブズ的な、万人に対する攻撃性、したがってまた、万人からの被害性——ただしこちらは、相手の肉体に直接手を触れないという、一定の限度内のことである（マロックの否定）——は、しかしも、各人が甘受すべき市民社会の根本法則である。この中でしか、自己維持が可能で、このような交通形態しか発見できないであろうという洞察は、不可避であった。

このようなもどかしい立ちどまり状態を、身体の直接性へ突破しようとする試みとして、サド侯爵の思想を理解しよう。相互加害—被害的な社会連関を、肉欲的交際の形態におきかえるとき、サド侯爵の、性愛の共同体があらわれる。ここでは、老若男女、あらゆる自分の人間、何だもの、小児、屍体、物体、か、あるいは自らの快楽を果しなくたすけるため、あるいは単に苦痛を与えられ他者の快楽に奉仕するために、あるときは同時的な、あるときはつぎつぎと連鎖する、性愛の円環を形づくる、というテーマが、執拗に繰り返されるのである。

合理主義を旗印にして、教権と旧体制とを打破したばかり市民社会は、しかしや、自らの社会が、非合理かつ無定形な欲望で木浸しになるのを、目撃しなければならぬ。市民社会において、時代とともに種々重なり屈折しあう社会的欲望の地質学の系譜は、フーリエを経て、フロイト、ならびに、シュールレアリスムへと連らなっていくのであるが——。

揺籃期の資本制社会は、しかし乍ら、急速にその帝国主義的完成を目指して、走り出していく。強行的な資本

畜積。膨らみあがる死の帝国は、いよいよに残存する共同社会を噛みくだいてゆき、賃労働という新しい吸血メカニズムを、ますます拡張していく。資本制的な相互依存の連関は、強制された自由取引—貨幣経済—による、着実に浸透する。この吸血機構は、目と気づくときたは、万人の上に重苦しくのしかかっている、その精気をおびとって肥大しながら、万人を疲弊の極につきおとすのである。

4. 現代：吸血鬼の商品化

【映画 ドラキュラ】

このこの章において、いよいよは、いま現に流布しているところの吸血譚を、いよいよ説明しなければならぬ。そう、いままでもなく、これは一群のドラキュラ映画である。

ドラキュラの名は、英国の流行作家 アラーム・スターカーのバスター—吸血鬼小説『ドラキュラ』(1897)の発表により、躍る吸血鬼の代名詞となった。作中の吸血鬼 ドラキュラ伯爵が、かつてワキアに猛威をふるった ブラッド伯爵の異名、「悪魔 Drakul」に因んだものであることは作中にも示されている。草創期の映像芸術は、いち早く、吸血鬼にその題材を求めた。その最初のものは、ほかも1896年に製作されているのだが、1922年に、はじめスターカーの原作を映画化した『ノスフェラトゥ』(20)は、すでにして古典的完成の域に達した、名作中の名作と云うべきものである。

(20) "Nosferatu: Eine Symphonie des Grauens" F.W. ムルナウ監督、マックス・シュリック主演、独テラナ社製作。

そのうち、今日に至るも、連続と無数の吸血鬼映画がた
よまう。うみだされつづけ、ロマンティック、パノラマ、クリス
トファー・リーなどの、吸血鬼俳優が銀幕をかざった。

映画の時代は、大衆の時代である。比較的廉
価な娯楽手段である映画や、絵入りの話もの類は、怪奇・
空想ものと並んで、吸血鬼譚を、好個の題材のひとつにし
た。恐怖もまた、この時代にあつては、たやすく商品化
するのである。

この、大衆的な、吸血鬼嗜好を、どのように解釈すべき
か？ 表層的には、事態は次のように解釈すべきものと見る
と言えよう。スクリーンを前にする観客は、都市の無産労働者
であり、吸血鬼とは、スライヴ・マシー — 死んだ労働が生か
た労働を支配する、という資本制的倒錯の主人 — であ
り、良質な悪の表象である。プロレタリアートは、断じて無
辜であり、スライヴ・マシーのおな自業に苛まれる必要はない。
吸血鬼は、基本的に邪悪なものである。またこのことによ
って、滅ぼすべきものである。現に、このような、昼の世界の
平明な真理に従って、さしもの魔人も、あの通り心臓
に杭を打ちこまれ、苦しみたのたうちながら、亡びていくで
はないか——。

しかし四式主義の限界は、あまりに単純すぎることにある。
邪悪なほかの主人への、無意識の同化作用が、鋭くこ
となく際限なく作られていくドラキュラ映画の存在を支えているこ
とを、ゆいゆいは察知すべきである。すなわち、ドラキュラ
映画においてもまた、吸血鬼形象は、商業的であり、観客
の空想の中で、読みかえ可能なものである。吸血鬼は、
観客の愛身願望を、^{本ど}精気の如く吸いとり、映画館
の間の中で、月光に照らされて活動する。そのように、よ

り深層における吸血鬼映画の主題を、ゆいゆいは、遂にら
れざるユニニケーションの衝動と、よみだされたのである。
30

ドラキュラ伯爵の自己把持^{アイデンティティ}について、想像してみるとし
よう。彼において、「悪」なる概念が、成立しているのであるか？ か
りに、吸血鬼が悪の何たるかについて、通常の観念を携いてくるこ
とあれば、彼は、当然自らを悪人として自己規定せざるを得ない。
しかるに、彼がなにかの吸血鬼として存在しつづけることを選
ぶとするとすれば、彼は、自らを、「友愛的世界」の彼岸へと
ことさらに遠いやることにより、己の絶望にたえ、そこに自らの
自己把持を見出している、にちがいないであろう。このような行為は、
復讐としてしか——悪魔としてしか——可能ではないはか
である(21)。吸血鬼は、罪責感にとらわれたが最後、自死以
外にとるべき手段は、残されていない——おそらくこの点に
おいて、ドラキュラ映画のシンボリズムは、混乱を与えるはず
なのだ。ドラキュラ映画は、吸血鬼を、とゆふな矛盾や分
裂にも超越してけられる怪物的存在、単にその外側から
ながめられるにあかない存在として描き、その内面を問題とし
たことがない。それ故、ドラキュラ映画の吸血鬼たちは、悪
魔か、心身喪失者たちであって、極端な様式主義の虜
なのである。

そこで再び、悪魔ならざる吸血鬼の自己把持について、
想像してみよう。彼は、自らの吸血行為を、端的な加害行
為であると、認識しうべくもないはかである。それは、否定し

(21) 悪魔は、墮天使であるか？ これは神が与えた規定であ
って、悪魔はただそのような規定を、自らのものとして、ひき
うけた主体性なのである。(『渋谷集成』Ⅰ:109 を見よ)

よのない己の本性にもとづく行動の直接性、他者と交流の回路を拓こうとする、愛の行為なのだ。それが暴力的であるのは、外見にはかならず、相手を死に至らしめるのは、その附随的な結果におきない。吸血が愛の行為なればこそ、それは感染するのである。

【コミュニケーション能力】

ドラキュラ形象は、コミュニケーションへの衝動を危慮しているか？ この仮説を検証する前に、まずは、やや脇道にそれて、コミュニケーションを主題とするいくつかの事象を、考察してみよう。

たとえば、ゆが国には、「尻取り」という、ことばのあそびがある。このあそびの規則は、どのようなものか？ いうまでもなく、このあそびは ① 2人以上の人間が相互に、② 識る限りの普通名詞の中から、③ 前語の語末の音節(ないしモーラ)とその語自身の語頭の音節(ないし、モーラ)とが一致するようなもので、④ 語末が /ん/ でなく、⑤ また(当該フリのなかで)使用したことのない語を見出しては、ひとつづつ のべあていき、⑥ もはや ②～⑤の条件に合致する語を見出すことのできなくなった音を、負けとなる、というものであった。

この「尻取り」あそびは、往々、年少者の語彙習得を容易ならしめ、併せて、言語に対する自覚的関心を涵養する、との教育的配慮に遡るものとして、理解されているようである。しかし、ゆが国は、このゲームのかくされた主題が、社会的行為の模習(シミュレーション)に在る、とする解釈を試みよう。

あそびの全体は、明らかに、強制された、相互言語行

為(reciprocal verbal actions)から、成立つ。規則 ④ および ⑤ は、ひとつの禁制(taboo)である。というのは、/ん/で終る語を用いた場合には、語頭に /ん/ をもつ語が存在しない以上、前の語に次の語をつづけることが不可能であるし、同一の語を繰り返して用いた場合には、あそびの全体が、有限の環ループのなかをただ果てしなく堂々めぐりすることにより、不毛な反復を帰結してしまう。したがって、このような場合には、コミュニケーションの豊かさを決定的に損なうから、にはかならない。以上の禁制を配慮するなかで、あそびは進行する。殊に、/ん/の禁制を犯すことは、直截にコミュニケーションを途絶せしめるものである故に、嘲笑をもってむかえられる――。

強制されたコミュニケーション、あそび、その違反と制裁――このことを体験すること以外に、「尻取り」ゲームの規定が可能であるだろうか？ 現に、このあそびは、退屈を待たせ、親密であるはずの共同性が稀薄化し、沈黙、ないし崩壊の試練にさらされるときに、よく行なわれるのである。

また、たとえば、「幸福の手紙(不幸の手紙ともいう)」なるものが、存在する。これは、撲滅されざる流行病の如くに、間歇的な広がりを見せながら、ある日不意に配達される一通の葉書であって、その文面には、受信者はただちに(あるいは3日以内に、等)この文面をそのまま転書した葉書を5名の(あるいは、10名の、等)知人に発送すべきこと(＝強制されたコミュニケーション)、そうすれば、幸福が訪れるであろう(＝褒賞)、さもないと、(＝違反)、不幸が襲いかかるといふ、そのために死人が着せられる(＝仮想的な制裁、おなゆち、呪い)、旨がしたためられている。この文面

のうしろには、通常、受信者の知己である発信者を末尾にして、それをさかのぼる発信者（同時に、受信者）の連鎖が、10人（あるいは12人、等）、連鎖されていて、受信者が発信者の列に加わることを、無言に迫っているのである。

「尻取り」ときわめて相同的な構成をもつこの事象を、さらに詳しく考えてみよう。「尻取り」とは違って、「幸福の手紙」の場合には、「あそび」に加わって共同社会を構成するはずの成員の範囲が、まったく明示的ではなく、したがってまた突如としてその当事者とされるしかない、という、状況の根源的な暴力性をあらわにしている、と言っている。交流体系への参入は、各人にとって一過的なものとしてしか経験されないが、このことが同時に、交流網の無際限性を確保している。このような形態上の差異は、おそらく、「幸福の手紙」が思春期にしかからんとする、殊に少女たちを、その中心的担い手とする点に、起因する、とみてもよいであろう。彼女らは、幼児に比し、網状に散乱した社会関係を有するという、より原子的状況におかれています。各自の家族空間とはいわば直交する徒党的な心情の共同体を必要とするまでの、また、来るべき愛の交渉形式への期待を内政させながら、いかにかかる遠隔へそれを投射しようとする心性を、擁するまでの、心身の成熟に達しているから、である。このような背景のもとに、被害から加害への転態が、一種の感染症の如くに、連命づかられている——さながら、吸血行為が自らを感染させていくように。

【商業主義】

ふたたび、吸血鬼映画に話を戻そう。ゆれゆれの提案

する解釈によれば、現代の吸血鬼形象の両義性のなかにかくされたい、いまひとつの主題とは、遂げられざるコミュニケーション恢復への衝動、であった。とあれば、当然にも、吸血鬼は、コミヤシなものの志向を表象する、という性格も帯びているはずだ、と言われねばならぬ。

しかしながら、この表象作用は、それを自らが生みだしながら、自らのうみだしたものの内実を知らない大衆によって、担われているにすぎない。このような大衆の即自性を媒介するもの、商業資本に付かならなければならぬのである。本来、「尻取り」などと同じく、交流の普遍性を志向したはずの吸血鬼形象⁽²²⁾は、それをうみだす過程が、とっくり資本過程として営まれる以外にない以上、あらたな規定性を付与せられることになる。

中世紀において、民衆の絶望は、反世界——黒ミサヤサバト——の中に、自己恢復を見出すまでに、煮つまった。正統世界が眞倒したものである限り、反世界をこそ正立したものとして選びとるという態度が、成立してくる。たとえ、どのように邪悪なものも、反人間的とみえるものも、自己性の表現として適わしくありうるのだ。しかし、このおな反世界は、やがて正統世界へと復帰することを予定しているのであるから、実は、忌むべき正統世界と互いを補充しあう丹環をなすものにすぎず、その悪無限から人々を離脱させるに定る思想の加速性も全体性も手に入れているとはいえない、と言わなければならない。このような閉じられた丹環は、

(22) 「尻取り」、「パパ抜き」、「幸福の手紙」に共通する交渉形態が、レイ・ストロースの構造的親族理論にいうところの、一般交換の交換タイプを有している点を、ゆれゆれは心にためておこう。

商業主義の完成する現代に至って、ますます完備なものとなる。というのは、言うまでもなく、① 反世界の運営が、産業化され、正統世界を直接に肥大させるものとなり、② 反世界自体が、更に反世界をつぎつぎにうみだすおもしろいものであるから(23)。だ。そこでは商品関係を通ずる、反動的な自己性の発見がなされるにあきないのである。アロシリアートは、いま毎に、死の国へ肉体ごとつきおとされ、「生きてらに埋められて」いるからこそ、夜毎妄想の中を彷徨い歩くのだ。

【吸血鬼と失語症】

コミュニケーションとさしむけられた、いまだ無定形な志向性は、なお、いかおもしろい形態をもとりうる可能態である。それは、ある交流形態として実現あるかもしれないし、顛倒した形をしかとりえぬかもしれない。しかし、社会過程であるコミュニケーションは、たしかに、なにがしかのその自然的な基礎を、有している。

動物の交流の形態に、思いを到してみよう。動物が自然生的存在である以上、その形態は、類化 Begattung (=交配)であるしかない。したがって、人間の抱く無定形なコミュニケーションの衝迫もまた、性的意味あいを帯びざるをえない。吸血鬼現象を、エロチズムの発現として解釈する従来の仕方の根拠も、ここに存すると言えよう。事実、この衝迫が、全く性領域の妄想にもとづく行為として、たとえば、通り魔事件界として、発現する場合も存する。

(23) たとえば、キャバレー、トルコ風呂の類々が看板になったあと、ホストクラブが繁昌する、というようなことがある。このことは、兵營と花街との共存共栄を全社会体系にひきのばしたものと、商業主義と評されるものであることを、ゆかりゆかりに直観させる。

性的-身体的コミュニケーションを人間社会に全的におしこめようとする立場は、仮りにありうるとしても、大きな錯誤を犯してゐることになるであろう。人間の自然的・身体的規定としての性別は、男/女 という非対称性であるしかないが、交流の身体的直接性にあくまども拘泥ある上述の立場は、この自然的規定に背いて、交流の媒介である身体に、両性具有性 hermaphroditism を獲得させておく必要がある(24)。

人間の営む社会的交流は、このような身体的直接性の水準を超越して、主に言語形態を介して実現されるものであることは、疑いのないところである(25)。

このように考へるとき、吸血鬼形象は、根本的には、失語症 aphasia として、規定すべきだろう。吸血鬼は、本来「ことば」を話すべき口で、血を吸ふことしか考へてゐるから、コミュニケーションを、身体的直接性におしこめてゐるから、無言なのだ。吸血鬼は「死者」である——（「生者」たちの営

(24) サド侯爵の、性愛共同体における、複雑きわまる体位との組合わせが何故に必要とされているのか、あるいは、直接身体で参入意思の共同性を表現する、「この指とまれ」の儀礼において、各人の指がとる両性具有的フィルムがいかにも必然的な形態であるかについて、洞案された。

(25) 言語的コミュニケーションが必要とされる場合にも、身体的コミュニケーションの即享受性に執着しつつ行ふとすれば、この場合には、空無なコミュニケーションの自存的悪循環をのみ生ぜしめるであろう、ちょうど、あの、愚かな即物主義者、童謡のなかの二匹の黒ヤギと白ヤギとの場合がそうだったように。

む)社会から隔離され、拒否されて在ることの、象徴として。吸血鬼はまた、「生者」たちの間に復帰しようとする——ただし、自我中心的な、あるいは、非言語的な、客観化された業。究極には犯罪にしか歸びてくれないような仕方において。大衆が、銀幕の吸血鬼を自己と同一視しようとするとき、見之はじめるのは、このような、コミュニケーションへとさしむけられ、自ら思うにまかせた、自らの苦悩の姿にほかならないのである。

【愛の形態化】

吸血鬼映画に慰藉を求め、無産者大衆の状況的な課題というものが、もしあるとすれば、それは、彼ら自身が、彼らのコミュニケーションの実現形態を、発見することをあてはかたない、と云おう。

吸血鬼の用いる方法の失敗は、自らのコミュニケーション営為を、自らの被害性をそのまま自らの加害性として投げかえよう、とする仕方において、——非言語的な身体の直接性において——性急に実現しようとしたとこにある。このような吸血鬼形象によって、自己の内的世界をなぞっているにあきなような、観客の消極的態度の延長上には、相互吸血行為の体系としての商品世界が、漠とした広がりを見せているのだ。資本制メカニズムは、償還された自己解放のイメージそのものをも商品化する事により、自らを再生産し、その狡猾な円環を閉じようとする。ここに、スライヴのシーの反抗呪術は効を奏し、棺の上蓋は鎖されようとするのであるか？

商業主義は、このような、したたかで柔軟な円環の上に、根をはらっている。それゆえにこそ、コミュニケーションを構想

する思想も、またとりわけ強靱であることを、要請されている(26)。ここでのわけわけは、外傷体験の被害性を加害性に転化させることをしなかった、すでに作者の問題的な吸血譚に、言及しておくべきであろう。

つげ義春 描くところの「ねじ式」は、その奇跡的な、錯綜した見聞さによつて、完全にわけわけの注目に値する。それを、構成された作品として解釈しようとする限りにおいて、つげの他の作品群からもまったく異質な「ねじ式」は、解き難い謎であることをやめないであろう。しかしそれを、つげが永年反属に反属を重ねてきた、いや、むしろ彼にとり憑いた、扱きしたならぬ強迫的な夢想をかろうじて形象化したものにほかならない、と気付くとき、この謎も解けようかもしれない、という希望が与えられる。

ある日たまたま海辺に泳ぎにきていた〈ぼく〉は、「メクラゲ」に、左腕の静脈管を喰い切られてしまう。〈ぼく〉は、出血をとめるため、〈村〉のなかで〈イシャ〉の在り処をたづね彷徨う。しかし、〈ぼく〉の問いかけに、まともに答えるものはいない——〈ぼく〉は、この不条理な〈村〉のなかで、コミュニケーションの途絶を、ひとつの

(26) たとえば「ねじ式」のようなものがある。この、一見特異な交流形態は、各人の利潤動機をその誘因と(つつも、共同体願望を虚構へとこみ寄せ、妄想へとひくらませつつあること)存立する組織体なのであるが、その実質は、「幸福の手紙」の場合と全く同型の、被害—加害運関係以外のものではない。このような、怪奇なる交流メカニズムが輩出することをこそ、民衆におけるコミュニケーション構想の失敗であると言おう。

死を、直覚する。〈村〉にあるものは、「眼(=認識)イシャ」ばかりにあきず、彼の身体性に手を触れうべくもないのだ。少年である〈ぼく〉の苦痛にねじ曲がった相貌は、殆んど一齒向ごとにその歪みを変え、彼の癒し難い喪失感には、あんどに攻撃性として暴発せんとする、正に寸前にまで至る。〈ぼく〉は、線路つたいにとり村へとあきまはじめるが、そこは、言葉がもはや用をなさぬ荒地なのだ(両側に並ぶ、奇怪な標識)。しかし〈ぼく〉は、不思議にも、幼時の原風景を潜りぬけるという浄化によって、母(と賞しき老濠)に出逢い、〈イシャ〉の在り処を知ることが出来る。もちろん、〈イシャ〉は、まさに、近代的産業都市の裏街にある娼窟の女のおであるのだが、彼女は〈シリツ〉を試みたくゆるほどに親切であり、〈ぼく〉の攻撃性を受容し、解消しつくりだす足るほどの、身体の実在性をそなえていた。〈シリツ〉は、どうやら成功し、その結果、〈ぼく〉は、ときおり左腕にしびれを感じることにありにもせず、生き永らえる術をしようとするのだ――。

ストーリーの全体が、言うまでもなく、〈ぼく〉の深い外傷体験と、そこから自己回復(蘇生)とを語っていることは、確かである。しかし、おそらく、作者つげ自身にも、この作品の構成そのものがひとつの不可解に達しなかつた。この不可解さに、あたう限り忠実に、表現をなしたことが、この作品を純粋な長篇に満ちたものにしていて、と言つてよいだろう。

〈ぼく〉が吸血を被ったのは、たしかである。そのため、〈ぼく〉は、言語世界の埒外に突きだされ、色づく吸血鬼に変身する瀬戸際にまで立たされた。しかし、〈ぼく〉は、加虐ある側への転換する手前で、只みとどま

る。疑似コミュニケーションへの衝迫をかわしたばかりに、〈ぼく〉の自己回復は、失われた原初的世界への復帰しようとする、限りない志向とし、体得される――これが〈ぼく〉のやさしみの実質である、と言つてよいだろう、その代償として、〈ぼく〉は未だの孤絶のなかにとりのこされた、漂泊者となったのであるが。ここには、日本的な、非攻撃的な、失語症のひとつの典型がある、と言つてもよいかもしれない。

しかし、やさしみのあまの失語症は、声高な詈言や破廉恥な饒舌の前では、無力である。「ねじ式」が戦後を穿つ大きな棘であることを認めながらも、われわれは、あえてこのように言おう。

したがって、コミュニケーションの自己獲得のための戦略的課題を、スローガン風にするには、愛の形態化、もしくは、愛の言語化とすべきである。それは、単なる夢想や流行現象のうちにはなく、極めて苛酷な航路の果てにしか、ない。そしてそれは、無形の大衆の仕業のなかに探してもとめられることはあどに産むが、ただ、それをひきうける任意のものひとりひとりの作業にはじまる。

発話のための努力そのものが、語行為を阻害してしまう吃音のあとに、コミュニケーションへの衝迫がコミュニケーションを破壊してしまうことが、吸血鬼幻想である。われわれは、吸血鬼ドラキュラを、死者として死なしめることが、そのまま、生者たちをして、活ませることであるような、コミュニケーションの構想を明示せず、という当為を、吸血鬼幻想のなから、拾いだしたのである。(了)

(400字換算 毎100枚)

P.S. 吸血鬼研究については、わが国にも、種村季弘氏のあぐれた業績があり、本稿の若干の想をえたあとで、友人の厚意により、今は能成氏と名付た『吸血鬼幻想』を参照することができたのは、幸いであった。事実関係については、殆ど、同書の解説によることになったが、論旨は、同書と重複のないよう、気を使ったつもりである。

読者諸賢の御批判を乞う。

1976. 10. 26 橋爪大三郎

参考書目

- Fuchs, Eduard. 1909-1912, Illustrierte Sittengeschichte von Mittelalter bis zur Gegenwart 3 vols., 安田徳太郎訳, 『風俗の歴史』, 全9巻, 光文社, 1966; 角川文庫, 1973。
- 橋爪大三郎 1971, 「演劇的人類学」, 『地下演劇』 4: 485-465。
- 日向あき子 1976, 「描かれた吸血魔」, 『芸術生活』 29-8: 17-20。
- 『怪奇と幻想』, 第1巻, 「吸血鬼と魔女」, 1975, 角川文庫。
- Michelet, Jules 1862. La sorcière; 1952, Edition originale publiée avec notes et var-

iantes par Lucien Refort, Tome I, II,

- 篠田浩一郎訳, 『魔女(上)(下)』, 1967, 現代思潮社。
- 濹澤龍彦 1961, 「シャル・ド・レ侯の肖像」; 『濹澤龍彦集成』 I: 91-121, 1970, 桃源社。
- 篠田浩一郎 1967, 「解説」 Michelet, J. 1862=1967 (上): 263-280。
- Stoker, Bram 1897, Dracula, London, 平井呈一訳, 『吸血鬼ドラキュラ』, 1971, 創元推理文庫。
- 種村季弘 1970, 『吸血鬼幻想』, 薔薇十字社。
- 1976, 「歯痛と吸血鬼との二、三の関係, または衰弱の快樂について」 『野性時代』 3-8: 263-270。
- 種村季弘 (ed) 1973, 『ドラキュラ・ドラキュラ』, 薔薇十字社。
- 柳田泉男 1940, 『伝説』, 岩波新書(赤版)。

(以上)