

神話的イメージの連鎖

——ヘスターとディムズデイルの「夜の航海」を中心に——

The Chain of Mythical Images in *The Scarlet Letter*

高 島 まり子

Mariko TAKASHIMA

<序>

ディムズデイルとヘスターの「森」(一般的な森とは異なった『緋文字』における特殊なトポスとして、「森」と表記する。)での会見は、『緋文字』のプロットを大きく展開させて結末に導く強力な契機となっている。ピューリタニズムの視点からは、罪の重さに呻吟しながらも真の悔悟に至らずに迷えるディムズデイルをヘスターが誘惑する場面であり、この章は二人が更に罪を重ねるものとして批判的に読まれる反面 (Rahv, 35) (Stein, 116), ロマン主義的な視点からは、人間的で純粋な愛の自然な発露と自らの意志で運命を切り開く近代的自我の独立を描いたものとして肯定されてきた。さて私見では、結論めいたことを先に言うなら、登場人物相互の役割や力関係、イメージの連鎖の意味をユング心理学的な観点から考察すると、『緋文字』は、ディムズデイルとヘスターが姦通を犯すことによって露わになった罪と救済、文明と自然、男性性と女性性、頭と心、父権的価値観と母権的価値観といった様々な対立項の葛藤に巻き込まれ、それらを象徴する諸々の元型の支配力に曝されながらも、二人がそれらの緒力を統合して「自己実現」に至る精神的再生過程、即ち「個性化過程」¹を表現したものとして読むことができると思われる。(これについては拙論1~7を参照されたい。)

「森」への往復は、その過程の最終段階であり、彼らの「個性化過程」を凝縮した「夜の航海」²と考えられ、その意味で作品における是非を超えた必然的な一階梯であると言わざるを得ない。テキストからヘスターの真意を読み取れば、ディムズデイルの悲惨な状況への責任感やチリングワースへの言葉が示すように、女性的魅力の発揮が森での会見の第一義的な目的ではないことは自明であるが、作品を貫く彼らの「個性化過程」の道筋から見れば、その場面は、自我が原始的な心の層に段階的に下降していく過程での必然であり、その後の意識面への上昇に必要な基盤と考えられる。したがって、その場面も独立したものでなく、この下降と上昇のプロセス全体の流れの中に位置付けて理解しなければならない。たとえば、「ピューリタン共同体」(以後、「共同体」と表記)への帰途のディムズデイルの精神的混乱が、彼女の魅力に促された逃亡の決意によって引き起こされたものであり、彼の決意がいかに真の解決に遠いものかを雄弁に語っているにせよ、である。そして最終的には、彼の演説と罪の告白、彼女の欧州からの帰還と「共同体」でのカウンセラー的役割という形で、意識と無意識を統合した全体性(「自己」)³の実現がもたらされたと言えるのではなかろうか。

さて、諸民族共通の太陽神話縮図の下半円である「夜の航海」は、人類に共通の精神的再生過程を象徴する元型的表象である。そして現代人の場合、更に詳しく述べるなら、現実の葛藤や抑圧が意識的対応の限界を超えた時によく見られる「心的水準の低下」⁴に伴って無意識が活性化し、退行した

自我が集合的無意識の深層から心的エネルギーと新たな精神的価値を獲得し、「自己」に導かれて心的内容の対立を統合し、新たな自我として意識面に再生する過程を象徴すると言えよう。このパターンは、「個性化過程」——「個人に内在する可能性を実現し、その自我を高次の全体性へと志向せしめる」過程（河合『ユング心理学入門』220-1）であり、無意識を意識化する人生後半の心的統合過程でもある（ノイマン『意識の起源史』678, 704, 以下『意識』）——の象徴的表象であると共に、心理的な行き詰まりが解決に至る過程や神経症の回復への過程、あるいは芸術家や科学者の創造的退行にも見出され、更には、神話や文学作品にも織込まれていることが元型批評によって明らかになった。

例えば、元田脩一氏は、この過程をマーク・トウェイン作『ハックルベリー・フィンの冒険』やフォークナー作『熊』に見出した。(85-174) 氏によれば、これらの作品に描かれる男性主人公の大自然を舞台とする精神的再生は、アメリカ文明社会の行き詰まり（前者は奴隷制を含む白人文明社会の虚偽と暴力、後者は白人による北米先住民への虐待や土地収奪と黒人奴隷制の歴史）に起因し、アメリカの未開の自然に象徴される集合的無意識層は、彼等の精神的再生に必要な生命力と価値を孕む世界として肯定的に捉えられているという。この無意識内容を意識に統合する心的過程は、ヨナが経験したように大魚や竜に呑み込まれて後に吐き出される話、河合隼雄氏による『とりかへばや物語』や昔話『忠臣ヨハネス』の解釈にあるような非日常や異界への往復（河合『とりかへばや、男と女』、『昔話と日本人の心』、『昔話の深層』参照）、あるいは「冥界下り」（ノイマン『アモールとプシケー』参照、以下『アモール』）として、即ちリビドーが低下した自我の一種の死と再生の体験として描かれることが多い。その際にアメリカ文学においては、広大な野生の自然を開拓した国家建設の歴史を背景に、人間の支配の及ばない未開の自然を「夜の航海」の舞台、即ち太古からの人類共通の心的反応パターンの集積であり、意識や理性によって制御できない内なる野生としての集合的無意識層を象徴する非日常的トポスとして描くことは、当然の成り行きであろう。そして例えば『熊』が、「南部社会の罪悪と退廃」（元田 82）に対決したフォークナーの深層から生まれた夢であると同時に、「民族としてのアメリカ人の願望充足」であり、ユングの論じる「太陽神話に見出されたところの精神的再生という人類共通の心理的パターン」の表現であるところに、元田氏は重大な意義を認めるのである。とすればこの作品は、現代文明の行き詰まりに起因するアメリカ人全体の国民的な「夜の航海」と言えるかもしれない。

さて、ホーソーンの『緋文字』の場合はどうであろうか。拙論7において、森の場面がヘスターとディムズデイルの意識と無意識、男性性と女性性の統合による人格の全体性の回復をもたらす「夜の航海」であり、それは人類の父権的心理発達過程の必然的結果である意識と無意識の分裂と、それに伴う人格崩壊の危機を克服する一つの道として——テキストにおいて、その危機は二人の苦境のみならず、「共同体」の生命力の枯渇した陰気で抑圧的な姿に集合的に象徴されているのだが——個人的にも社会的にも重要な意味を持つことを論じた。そして、ヘスターの心的変容過程にはアプレウス作『黄金のろば』に挿入されたプシケーの伝説⁵ばかりでなく（拙論2参照）、その源とも考えられるギリシアのデメーテル—コレー神話⁶とエジプトのイシス—オシリス神話が織込まれ（フォン・フランツ 128, 133-4）、ディムズデイルの変容には同じくイシス—オシリス神話の枠組みが見出されることを考察した。プシケーの道程には「夫—妻」関係、「デメーテル—コレー」神話には「母—娘」関係、そしてイシス神話には主として「母—息子」関係に各々投影されるような女性心理の3つの相が描かれ、オシリス神話には「夫—妻」、「母—息子」、「父—息子」の各関係に見られる男性心理の3つの相が表現されているように思われる。本論では、二人の変容過程に共通する「イシス—オシリス」

神話における「母-息子」関係の心理を軸として、元田氏に準じて「夜の航海」の過程を5段階に分け、様々な神話的イメージの連鎖を追い、その視覚的資料を提示することによって森への往復の意味を更に詳細に考察してみたい。その際、前半はヘスターの、後半はデイズデイルの変容を各々中心として考察する。テキスト自体が、描写の重心をそのように移しているからである。また、各段階の理解を促すために、拙論7で考察した錬金術の過程——ユングは、そこに人の「個性化過程」の対応物を見出した——を表現した図（『哲学者の薔薇園』より。〈林 256-7〉）を再掲し、本文末尾に説明を加えたい。

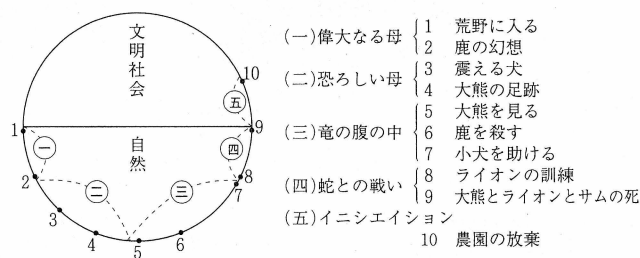


図1 『熊』における「夜の航海」(『エデンの探求』100)

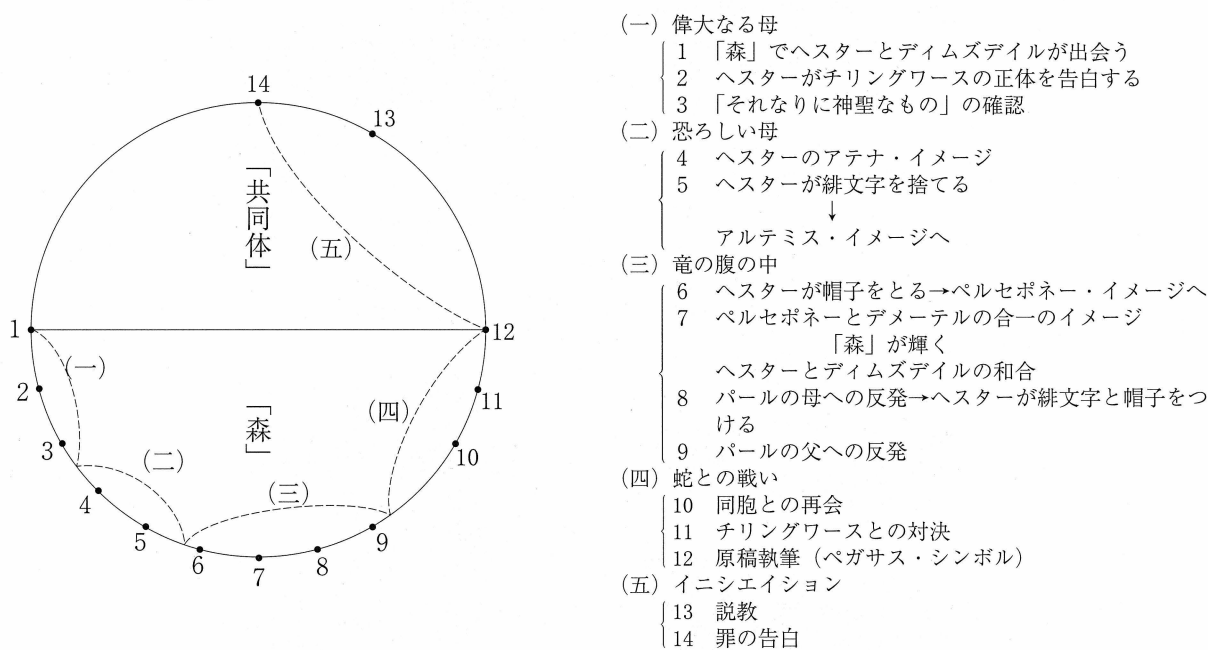


図2 『緋文字』における「森」を中心とする「夜の航海」

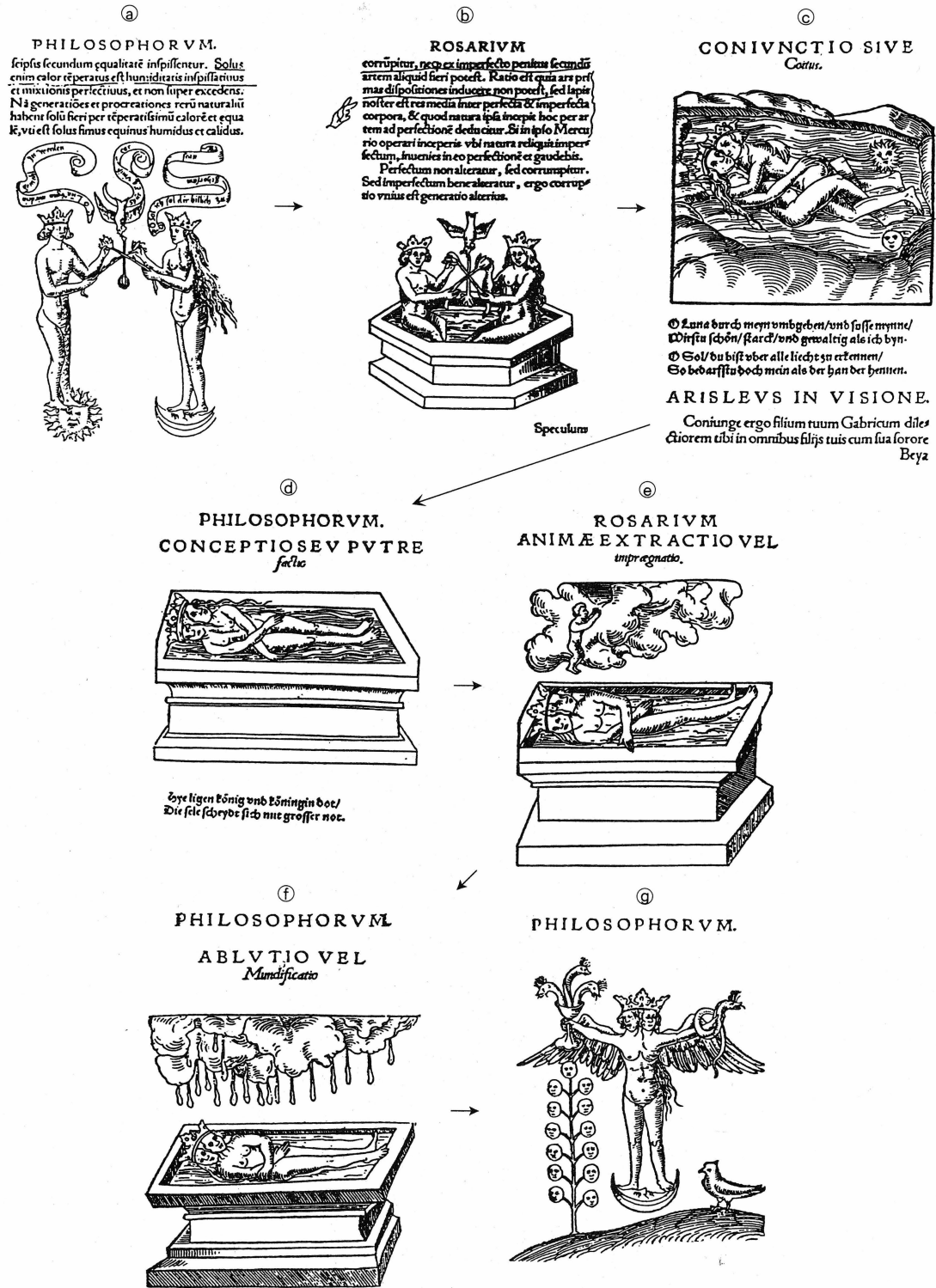


図3 錬金術の過程 『哲学者の薔薇園』より (『ユング思想の神髄』256-7)

作者が子どものためのギリシア・ローマ神話の再話である *A Wonder Book* や *Tanglewood Tales* を出版していることから解るように、これらの神話を愛していたことから、『緋文字』が17世紀のピューリタン共同体を背景にした罪と罰、そして救済をテーマにしたロマンスでありながら、ヘスター母娘の姿に聖母子像、チリングワースに地獄のサタン、森でのディムズデルとヘスターにエデンのアダムとイヴ、告白後の二人の姿にピエタ像といったキリスト教的なイメージが暗示されるばかりでなく、

ギリシア神話の神々の姿が連想されるのも不思議ではないかもしれない。が、そればかりでなくエジプト神話を含めて、より古い時代の神話的イメージの方が人類の原始心性の反応パターンである元型のイメージに一層近いから、それらの神々の姿や神話の枠組みが見出されるということは、『緋文字』の深層に元型的な内容がそれだけ豊かであることを示しているのかもしれない。

(一) 偉大なる母——「息子＝愛人」を冥界に先導する「太母」

母胎のような「森」→亡霊のような二人の出会い→ペルソナの破壊→集合的無意識への下降

元田氏が注目するように、「夜の航海」の前提には「母胎復帰による再生達成のあこがれ」があるとユングは述べる。「母胎復帰」は誕生以前の状態に退行することであり、「冥界下り」に象徴される自我の死を意味すると言ってよい。確かに「森」の場面には、心理的に追い詰められた幽霊どうしのような二人の出会い、母胎のような太古の森の暗さ、過去・現在・未来についての陰気なおしゃべりを止めない小川が象徴する異次元の時の流れ、といった冥界や母胎を思わせる幻想的な描写が続く。それ以前にも二人が様々な幻覚を見ているように、夢幻的な描写がロマンスの常套手段であるにせよ、「母胎復帰」を暗示する設定のこの場面への集中度は注目に値する。また、ごく最近の真夜中に再会して言葉を交わし、パールと3人で手までつないだことを考慮すると、互いに生きていることを確認し合う出会い方も奇妙であり、この場面の「冥界下り」としての意味が強調されると共に、二人の「心的水準の低下」を示すものとも考えられる。

ところで、前置きの「税関」において、作者を思わせる語り手もまた、『緋文字』のテキスト化に関連して老検査官ピュー氏の亡霊との出会いや、古い緋文字を胸に当てて感じた幻覚的な熱に言及している。そして、彼は故郷セイラムの本能的な引力について長々と述べ、『緋文字』の執筆が故郷への帰還と訣別に挟まれたものであることを語るのだ。しかも我々は、現実に作者が故郷を離れる直前に母の死に直面したことを知っている。これらを考え合わせると、まるでテキスト『緋文字』のロマンス世界が、母と故郷を対象とする「母胎復帰」の憧憬に導かれた作者の「夜の航海」——デイズデイルとヘスターにとって、母なる「森」が果たす役割と同様の——であるかのような印象さえ受けるのだ。そして、「税関」に見られる幻想的な描写は、経済的困窮や作家としての行き詰まり等から求めた官吏生活の末に、政争の結果の失職や母の死が重なって苦悩の極にあった作者自身の「心的水準の低下」をも反映しているのではなかろうか。更に年齢を考慮すれば、彼は人生後半に訪れる「個性化過程」の入口に立っていたとも考えられる時期であるうえに、その苦悩は人間関係や職業選択の問題もからんだ積年の葛藤の決着を迫るものであり、彼はいわば前半生の総決算に直面していたとも言えよう。このような作者の危機的状況と作品との関係については、結びにおいて更に述べたい。

さて、「森」での二人の再会には、死のイメージが重ねられる。まず、ヘスターが医師の正体を告白したことにより、互いに見せ合っていたペルソナ⁸を脱ぎ捨てたことは、自我の部分的な死とも言えよう。牧師のペルソナの破壊は古い衣服のように脱捨てた自分というイメージに、彼女のそれは倒れた彼の側に身を投出した姿に暗示される。錬金術では、王と王女が衣服を脱いで向い合う(a)「裸の真実」に当たり、ペルソナを剥ぎ取られた男性が、ユングの言うところの内なる異性像たるアニマを、同様に女性がアニムスを意識化する初期の段階と言える。特に最悪の敵に対して正体を見破られていたと知ったデイズデイルは、「共同体」に帰るべき場を失い、社会的な死を宣告されたに等し

い。ショックのあまり倒れてしまった彼を悲嘆に暮れて胸に抱きしめ、許しを乞うヘスターの姿は、ピエタにも似て、彼の臨終の場面を先取りしたかのようにも見える。

本来、ピエタに描かれる嘆きの聖母は、農耕民族に崇拜されたバビロニアのイシュタル、シュメールのイナンナ、エジプトのイシス等の古い大地母神が、息子であると同時に愛人でもある少年神の死を嘆き悲しむ姿が、キリストの死を悼むマリア像に取り込まれたものであるという。(エリアーデ、ケレーニイ、ユングの著作参照) これらの少年神は「太母」⁹ 的な地母神に「愛され、殺され、葬られ、悲しまれ、再び産み返される」(『意識』91) 受動的な「息子=愛人」として神話に登場するが、その起源は春、母なる大地から誕生し、成長し、秋には刈り取られ、八つ裂きにされて大地にばら撒かれ、春に再び甦るところの、死と再生を永遠に繰返す穀物を象徴した神であった。即ち、ピエタの神話的背景にある原初の母子関係は、万物の生死を司る永遠の生命の母胎である大地母神と、彼女から生まれ彼女に授精し彼女に呑み込まれて死ぬことを永遠に繰返す、完全に彼女の支配下にある穀物神の関係なのだ。そして、このような神話的「母-息子」関係が人類の意識発達過程において持つ意味について、ノイマンは、「自我の発達に伴って始源の完全な全体性である無意識 (<ウロボロス>¹⁰) が人間の<太母>の姿をとるようになる」と、両性具有の<ウロボロス>の男性性ははみだして蛇や少年の形で<太母>に寄り添うことになる(『意識』95) と述べ、人類の集約的意識発達の初期段階を象徴することを説明する。また個体発生的な視点からも、この少年神は、自らを母なる無意識から区別し始める少年期の自我段階を象徴しており、この段階の少年は授精力としての集約的男性性は持つが自我はまだ弱く、独自の人格は未発達で、「太母」的無意識の完全な支配下にあるのだ。

さて、ここではヘスターとディムズデイルの互いに対するペルソナと他に向けたペルソナを分けて考える必要がある。「共同体」において苦悩の内にも罪を隠し、有能な牧師というペルソナを守り通していると自負していたディムズデイルであったが、実はヘスターの選択の結果として最悪の敵に弱みを握られ翻弄されていたことを知り、驚きと羞恥と彼女への怒りのあまり倒れてしまう。この状況を外面的に言えば、D・H・ロレンスの「(チリングワースとヘスターの) 二人で両側から聖者(ディムズデイル) を引きずりおろす」(163) という批評は正しいことになる。復讐者に秘めた素顔を見られていたとなれば、それまでの自己像は惨めに歪み、「共同体」での聖者のようなペルソナにひび割れが生じたも同然であろう。同時に、彼女の意図が彼への愛から生まれたものであれ、結果的には彼を現在の悲惨な状況に導いたとも言えるわけで、彼に向けた彼女のペルソナ——寛大にも彼の罪を隠し、一人で困難に耐えつつ娘の養育に打ち込んでいる健気な女性イメージ——は砕け散った。その後の空白に立ち尽くす彼女は、彼の意識が関知しない無意識的領域を通してその運命を支配し、立ち直れぬほどの傷を負わせたという意味で、「息子=愛人」を愛し、支配し、彼に死をもたらす強大な地母神(「太母」)の姿をディムズデイルの前に現したとも考えられる。

更に、彼女の中の彼のイメージも変わる。彼の憤怒と憎悪の暗い表情は、一瞬ではあっても彼女が正視するに耐えられないものであった。つまり、彼は「共同体」向けのペルソナを彼女の前で外してしまったばかりでなく、もっと暗い恐ろしい相までも露呈したのだ。しかし、愛する彼にそれほど激しく疎まれるつらさは、彼女に恐怖よりむしろ彼に対する自らの愛の強さを生々しく再認識させることになる。しかも、彼女は前もって自らの加害者性と自責の念、更に彼の未来を我が手に握っているという自負をチリングワースに吐露している。それらを考えあわせると、このピエタにも似た女性像は救世主の死を嘆く聖母マリアというより、自ら殺した愛しい少年神の死を狂おしいほどに嘆く地母神の姿に近いように思われる。したがってこの段階の二人には、悲嘆に暮れる地母神と彼女に抱かれ

て冥界へと下降していく死せる「息子=愛人」の元型的関係が布置されているのだ。

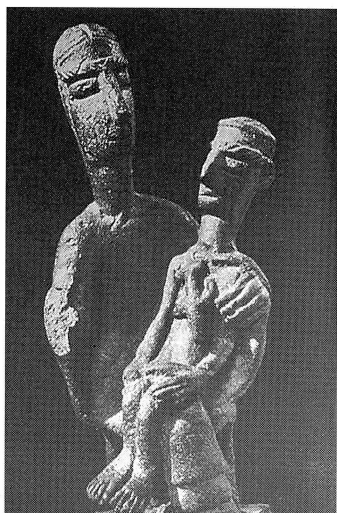


図4 「死んだ幼い神を抱く女神」先史時代・サルディニア（『グレート・マザー』写真47）



図5 「エトルリアのピエタ」骨壺・前5世紀（『変容の象徴』①135）

外界に向けた心的構えであるペルソナを失った人間の意識は、当然ながら自らの内面に向かうしかなく、内界への構えである内なる異性たるアニマ、あるいはアニムスと更に深く直面せざるを得ない。二人が和解し、「共同体」の全く関知しないお互いだけが知っている姿で手を取り合い、暗い「森」の闇に腰をおろし、姦通には「それなりに神聖なもの」(195)が内在していたことを確認しあうことは、彼らが外界の現実から目を内界に転じ、内なる異性像としっかり向き合い、「共同体」とは完全に異なる価値観の次元に踏み込んだことを示す。つまり、母胎や冥界を思わせる神秘的空間で、意識の支配する現実におけるペルソナを脱ぎ捨て、現実での価値観が次第に失われていくことは、彼らが無意識の支配する非現実世界に参入していくことを意味するのだ。この段階が、錬金術の(b)に当たろう。「夜の航海」の第一歩であるこの場面は、大魚や大蛇、竜に飲み込まれるモチーフとして作品化されることが多い。

(二) 恐ろしい母——父権的心性から母権的心性へ

アテナ・イメージ→アルテミス・イメージ

さて、非現実世界では、人間関係も現実から逆転する。前述した「太母」と「息子」の関係を裏付けるように、まるで母に頼りきる幼児のように将来を彼女に委ねてすがりつく彼に対し、ロゴスの力に溢れたヘスターは、雄弁に無垢への再生を説き、男性的超越を示す。ここで彼女の語る「森」は、青山義孝氏の論じる如く(22-44)、エマソンの描くような無垢を可能にする超絶主義的な場であるが、同時にそれは時空を超えた集合的無意識の世界にもふさわしい。しかし、過去を否定し、空間移動による無垢への再生が可能だと考える彼女の、自我肥大的なまでの神への接近は、ここで初めて提示されたわけではない。既に、それまでの私的空間での思索を通した自由思想への傾倒や預言者との自己同一視に、また「共同体」では、弱者の感謝を拒む「慈悲の修道女」としての「誇り」(162)や大理

石の女神像のような冷たい印象に、そして、胸の緋文字がインディアンの矢をもはね返す神秘的な力を持っているとの噂等に暗示されていたからだ。どれも、力強く抜きん出ているが人間らしい弱さを切り捨てた女性像であり、孤立化に通じる傲慢にも陥りかねないイメージである。そのような超越を志向する彼女が到達したこの「森」は、地下の「冥界」というより、むしろ天上的な性格が色濃く感じられる。これは、大井浩二氏が指摘するところの、ヘスターの人間の限界を超えた完全無欠への希求(134-5)と一致する面でもある。

このように、無力な幼児の如き牧師に対して彼女が優しい母の役割を果たすのではなく、「足がなえている男に走れと言うようなものだ！」と彼に言わしめるほどに容赦なく、「説教をするなり、物をお書きになるなり、活動なさるなり、なんでもなさいませ！ うつぶして死ぬこと以外なら！」(198)と精神的活動に向けて激しく叱咤激励するのは、第一の関心が衰弱した彼の意識の活性化にあるからではなからうか。7年間に彼女が徐々に身につけていった超越的な冷たい女神イメージの延長線上にあるこの女性像は、ゼウスの頭から生まれた「父の娘」¹¹(ペレラ 99, 109, 127)、知恵と戦いの女神たる処女神アテナを連想させる。また、豊かな髪を堅苦しい帽子の中に押し込んだ彫像のような彼女の姿も、兜を被った姿で生まれ、精神的活動における戦いの守護神であるアテナに似て見える。愛する牧師／「息子＝愛人」の死を嘆き、彼の復活を願う地母神として彼を冥界に導いたヘスターは、まずはギリシア神話の中で最も父権的な女神の相を露わにし、精神的な母として彼を鼓舞するのである。それゆえ、彼女の誘う世界は未開の自然ではなく、超絶主義的な心性が神と出会う聖なる自然と、学者や聖者の君臨する文明世界なのだ。たとえ森の奥に踏み込むにしろ、それはインディアンに同化するためではなく、彼等を文明へと教化するためなのであるから。

ここに一つの疑問が生じる。逃亡の説得にも拘わらず、彼女の志向するのが「共同体」と根本的に何ら変わるところのない厳格な意識に支えられた文明の世界ならば、逃亡によって獲得されるであろう「無垢」とは何であろうか。結局は、「共同体」の指導者が住民に強要してきた「無垢」を、どこか他の場所に再生産することになりはしないか。それが、彼らに新しい道を開くのであろうか。大井氏は、この点について、彼らが実は原型的なピューリタンであり、彼らに描き込まれた完全無欠の追求を批判することによって、作者は植民地時代から米国の自意識の根底にあった「庭園の神話」に支えられた国家的エゴイズムに警鐘を鳴らしたのだと論じている。しかし、「共同体」の強要する無垢とヘスターの求める無垢とは、共にエゴイズムや傲慢に陥る危険性を孕みながらも、本質的にやはり異なる。神聖な自然の中で蛇が脱皮するように無垢へと再生できるというエマソン流の一種の楽天性は、罪深い人間の限界をわきまえたうえで戒律と厳罰という意識的統制によって「丘の上の町」を建設しようと考えた原型的なピューリタン——「共同体」が「壮年のしたたかで抑制のきいた活力と、老年の冷静な聡明さ」を基盤とし、「想像力と希望において貧困であった」(92)からこそ発展したのだ、と語り手が述べるような——とは相容れないからだ。やはりこのヘスター／アテナ像には、超絶主義者かアン・ハッチンスン流のアンティノミアンとしての彼女を読み取るべきであろう。

だが、彼女の志向する「無垢」や文明が「共同体」のものとは性質が異なるにせよ、牧師がインディアンへの伝導に従事しているエリオットと会った直後であることを考えれば、同じ仕事を選択肢に含む彼女の提案は、それだけでは彼の問題の解決への有効性を疑わざるを得ない。なぜなら、衰弱と絶望の極にある彼が、エリオットとの交流によって何ら解決への糸口を見出してはいないからである。それはともかく、アテナは男性的自我を独立へと導く肯定的な母や姉妹型のアニマ像で、神話では巨大な無意識の支配力との戦いである「竜退治」や「怪物退治」において、英雄的な男性自我の援助者

として果たす役割は大きい。(『意識』299-304) 即ち、この時点でのヘスターは、ペルセウスを助けてメドゥーサ退治を勝利に導いたアテナの如く、チリングワースの魔術的な支配力と「共同体」の押付けるペルソナの重圧に打ちひしがれた牧師に、ペルセウスの英雄像を求めていることは間違いあるまい。

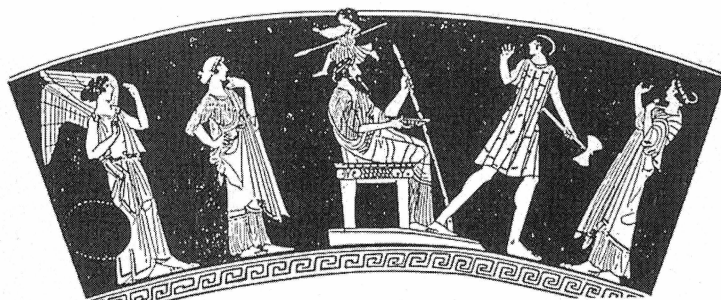


図6 「アテナの誕生」 ギリシアの壺絵 B.C.450頃 (『変容の象徴』①145)

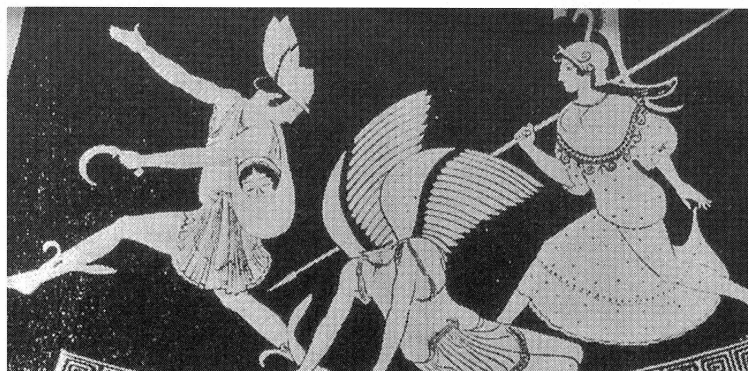


図7 「アテナとペルセウスのメドゥーサ退治」 ギリシアの壺絵 (『意識の起源史』300)

もう一つ注目すべき点は、彼女が「(彼の) 心の上に磁石のような力を本能的に働かせ」、「彼の目には彼女の熱意によってともされた光が発作的に燃え上がってまた消えた」¹² (198英文引用) というような、彼女の内なる光や熱の伝達のイメージである。ここにも性的な意味ばかりでなく、元型的な読みが必要であろう。古い母権的な時代には、大いなる母神(「太母」)は、すべての生命を産みだし、死んだものを呑み込むと信じられ(ノイマン『グレート・マザー』241-8)、太陽、月、星等の母でもあった。例えば、エジプトのヌートは上なる天と地下の下なる天から成る全世界であり、「夜空として、天と地と水を内包して<存在する>」のであり、ギリシアの大地の女神ガイアは、天と海を一人で産んだといわれる。後にはこれらの母神は月と同一視されるが、やはり光は他ならぬ彼女の内奥にあり、男性たる太陽は月の息子で、沈んだ太陽は夜の間月の熱に暖められて朝には再び月に生み出されて空に輝くと考えられた。したがってイシス、イシュタル、デメーテル、アフロディーテ等の地母神は大抵月の女神でもあり、デメーテルに捧げられる女性の参入儀礼であるエレウシスの密儀において、復活して母デメーテルと一体化した新たなコレー・ペルセポネーは「光の息子」を出産し、彼に内なる光を伝えるのだ。(『グレート・マザー』243-8, 335-53, 石井62-79参照) こうして、この場面のヘスターとディムズデイルに、母権的な月の女神がその息子たる沈んだ太陽に光と熱を呼び覚まそうとしているイメージを見ることができそうである。

さて、ギリシア神話の月の女神アルテミスは、森と狩の女神でもある。作者はヘスターが精神の荒野をさまよっていたと述べ、彼女の内面世界をアメリカの未開の荒野に喩えており、自由に森を駆け巡る野生的な処女神アルテミスのイメージが、既述したアテナ像に重なってくる。ハンス・ペーター・デュルは、動物と野生の木の女神としてのアルテミス像を詳しく分析し、地母神の狂躁的な性格が強調された女性版のディオニュソスとして説明している。(31-7)



図8 「狩人のディアナ」ルカ・ペンニ1550-60



図9 「アクタイオンを殺すアルテミス」陶器画
前5世紀(『ギリシアの神話』179)

アテナの知恵はアルテミスの野生とは相容れないように思われるが、前者の古い価値観への知的な対決姿勢と後者の自由の希求は、共に硬直した父権的体制にとって脅威であり、彼女たちの戦闘的な姿勢は共通している。このような姿勢を、「恥辱、絶望、孤独」がヘスターを「強くもしたが間違ったこともたくさん教えた」¹³と作者は「共同体」の立場から批判する。しかしながら、二人の違いもまた重要な意味を持つのだ。アルテミスの野生的な戦闘性は、人類の意識発達過程において後に男性自我の地上的な属性(ノイマンの言う「下なる男性性」)として分離され、独立して発達していく「太母」の本能的・破壊的側面であり、ノイマンはそれを「恐ろしい母」(『意識』223-30)と呼ぶ。神話では、アルテミスは水浴中の裸体を覗き見たアクタイオンを鹿に変え、猟犬に噛み殺させてしまい、アフロディーテに愛されたアドニスに猪に突き殺させる。これは女神の情念の破壊性を示す逸話だが、共に男性的戦闘性を備えた女神とは言っても、父である天空の主神ゼウスに引けをとらない天上的な知恵(「上なる男性性」)を体現するアテナと対照的に、月の女神アルテミスは、情動や身体性との結びつきの強い母権的心性を象徴していると言えよう。つまり作者は、この段階のヘスターに、父権的な女神像と共にそれとは一線を画す母権的な女神像を密かにだぶらせているのだ。そのため、我々は両者を見分けにくいのだが、彼女の自我が父権的心性から徐々に母権的な層へと立ち戻っていることは確かである。逃亡に同行することを約束した彼女に対し、牧師が「彼女の大胆さに対する一種の畏怖の念」(199)を抱くのは、彼女に惹かれながらも微かに透けて見えるアルテミスの「恐ろしい母」の相を見出すからに他ならない。そして、アテナに上塗りされたアルテミスのイメージは、次なる大転換を準備する先触れとも考えられるのだ。

また、ヘスターのイメージの変容が常にデイズデイルの反応に応えた結果であることも見逃せな

い。なぜなら、衰弱した彼のしがみつきが彼女の逃亡の提案につながり、彼女の同行は彼の言外の訴えに言葉で応えたに過ぎないのであるから。つまり、彼らは互いに手を貸し合い、呼応しながら、共に母権的心性へと回帰しつつあるのだ。換言すれば、ヘスターの中の二人の女神の性格の相違は、女性性に対する男性の視線の違い、あるいは男性の自我発達のあり様を映し出す鏡でもある。即ち、自我意識の発達した男性心理には援助者アテナとして立ち現れる女性性も、「太母」段階に属す自我の未発達な男性心理に対しては、彼を破滅させるアルテミスとして作用するのだ。この呼応関係には、『熊』においてアイクの「夜の航海」が進むにつれて、大熊が次第に変容した姿で彼の前に現れるのと同じ原理が働いていると言えよう。そして、『緋文字』の自然のイメージもまた、アテナの森——父神との合一を可能とする超絶主義的自然の象徴——からアルテミスの森——「太母」に支配される野生的な自然の象徴——へと微妙に変化している。

それにしても、内面生活の軸を感情から思索に転換したとされ、19世紀のフェミニストを連想させる「新しい女性」イメージを付与されているかに見えたヘスターだが、そのようなアテナ面も一皮剥けば原始的なアルテミスが顔を覗かせるところに、作者の女性観が表われているようにも思われる。結局、女性の知性や精神性は、青山氏の論じるようなエマソンの超越の傲慢さを非難されるばかりでなく、原始的な情念の破壊性をも免れないというのであろうか。作者は、ヘスターのモデルと考えられるアン・ハッチンソンを1830年のセイラム・ガゼット誌で次のように描写する。「自ら、それとは気付いていないが、彼女が、自分の教義を恐れる、これら多くの学識豊かな、著名な男達を見回す時、その目には半ば隠された官能的な驕りが閃いていた。」(神徳 95)つまり、男性と互角に渡り合えるほどの知的で独立心に富んだ強い女性性をアテナと見て、その精神的な支援を受け入れようとするペルセウスと、同じ女性性をアルテミスと見て性的に魅惑されながらも反発と恐怖を覚えるアクタイオンが、作者の中に同居しているのではなからうか。実際、19世紀を題材にした『ブライズデイル・ロマンス』には、ヒロインを覗き見するアクタイオンのような青年が登場する。というのは、女権拡張論者マーガレット・フラーをモデルにしたと言われるゼノビア——ヘスターを先触れとするかのような——が、作者の分身らしき語り手カヴァデイルにしばしば覗き見され、嫌悪感を爆発させるからだ。また、アテナ型の女性については、作者ホーソンは実人生においてかなりの恩恵を蒙っていると言わざるを得ない。義姉エリザベス・ピーボディや姉のエリザベス、マーガレット・フラー等が想起されるが、特にヘスターとディムズデイルに見られるように、女性が男性をアイデンティティの実現へと先導し、しかもそのアイデンティティが作家活動——牧師の新しい説教の原稿執筆は、見事な作家活動と言えよう——であるというプロセスは、作者と姉エリザベスの関係を思い起こさせる。フィリップ・ヤングは二人の間に近親相姦を疑っているが¹⁴、その可能性さえ想起させるほどの弟への強い愛情も、それが建設的な意識に伴なわれて働く場合には、自我の独立を促す産出的な力として作家に受け入れられたであろう。大杉博昭氏は「ヤングの視点からは、姉が先行し開示してくれた文学の世界に、自分も参入したいというナサニエルの切望が、完全に欠落しているのである」(192-3)と述べる。幼い頃から並外れて聡明なうえに大変な読書好きで、弟ホーソンに強い影響を与えた彼女は、「弟の最も良き理解者であると同時に、厳格な批評家でもあった」(大杉 209)という。ただし、彼女が社会的な成功を一切求めず、家庭にこもったままであったという事実が、19世紀当時の女性作家たちを露骨に批判した作家の反発を免れた理由とも考えられるが。

さて、ヘスターの説得を受け入れて牧師が逃亡を決意すると、彼女は主張してきた無垢を獲得したことに自ら凱歌を上げるように、そして彼を更に鼓舞するように胸の緋文字をはずす。しかし、これ

はあくまでも男性的なアテナ（アルテミス要素も含むが）としての勝利宣言であって、依然として帽子を被ったままであるのは当然だ。ところが、既述したように時間・空間を超越し、人間的弱さや過去を否定することは、人間の限界を超え、神の領域に踏み込む行為である。また、「共同体」の集合意識による情念の抑圧の印であると同時に個人的な愛の主張の証でもあった緋文字を捨てることは、集合的意識と共に個としての意識性を捨てることでもある。それゆえ、緋文字をはずした瞬間、ヘスターは更に神（元型）の世界、言い換えれば集合的無意識世界の深みに下降せざるを得ない。

(三) 「竜の腹の中」——母なる「森」（「太母」）との合一

ヘスターの「太母」（ペルセポネー＝デメーテル）との合一→「太母」による「息子＝愛人」の復活（イシスによるオシリスの復活）、あるいは「息子＝愛人」の誕生→「太母」と「息子＝愛人」の聖婚

その結果、ヘスターが「新たな衝動に促されて」帽子をとり、豊かな黒髪を肩まで垂らすと、輝く青春と美貌と共に「乙女時代の希望」¹⁵（202英文引用）まで甦ったと作者は述べる。そして、輝くような微笑を牧師に向ける彼女は、甦った乙女としての自分を愛人に改めて捧げようとするかのようだ。この男性を魅惑する女性美は、「父の娘」アテナの対極にある「母の娘」コレー（「娘」の意）・ペルセポネー、即ち地母神デメーテルの娘への反転を示すに他ならない。カール・ケレーニイは、彼女がアテナと対照的に、男性との結合を前提とした処女神であると言う。（『神話学入門』147-8）この反転は、何を意味するのであろうか。この問いを解く鍵は、ヘスターの乙女時代にさかのぼって考える中に隠されているのではなからうか。

そもそもヘスターにとって、知的巨人チリングワースとの結婚も霊的指導者が君臨する「共同体」での生活も共に、神話的に表現するなら、冥界の王ハーデスに強奪されたペルセポネーに象徴される受動的な「死の結婚」¹⁶であったと言えないだろうか。（拙論2参照、この元型的関係は、ゼウスによるエウロペの略奪やダナエの懐胎等にも見られる。）



図10 「エウロペの略奪」 ティツィアーノ、1559-62



図11 「ペルセポネーの略奪」
（『変容の象徴』④58）

これを心理的に解釈すれば、母に保護されていた乙女——回想に登場するヘスターと母親の姿が示

すような——が圧倒的な男性的権威に奪い去られ、男性の支配に服従したまま独自の意志も持たずに、無意識的な生を続ける状態に象徴されるような心的状況である。(ノイマン『アモール』70-80、『女性の深層』25-36) この状態は強大な権威に依存しているだけに、個としての悩みや苦勞からは守られており、それを幸福と思いこむ場合もあるが、真に生きていると言えないことは当然だ。我々は、その例を、夫チリングワースとの生ぬるい結婚生活を幸福と思いこんでいた過去のヘスター自身や、ディムズデイルに盲目的に心酔している若い女性信徒と老いた女性信徒の姿に見出すのである。(このことは、「死の結婚」が必ずしも年齢や性経験に左右されない意識発達上の段階であり、男性性と心理的關係であることを示している。)そして、そこから自立するには、エロースの「暗闇の樂園」¹⁷に明かりを灯して彼の顔を見たプシケーの心理のように、父権的支配のもとでの無意識の闇に沈んだ「非存在」から脱出したいという意識性への欲求が不可欠なのだ。プシケーは、その欲求を満たすために、「顔を見てはいけない」というエロースの禁止を破るようという姉たちのそそのかしに応えて明かりを灯し、自分とエロースを暗闇から解放したのである。「彼は本当は恐ろしい大蛇なのだから、食べられない内に頭を切り落としてしまいなさい」という姉たちの言葉を、ノイマンは男性支配に抵抗するプシケーの母性的な「影」¹⁸の働きかけ(男性支配への「太母」的心性の敵意)——実はそれは、プシケーに内在しているのだが——と解釈しているが、同時に彼女の意識発達を促した力としてその肯定的役割を明確に認めている。(『アモール』85)

ヘスターにもこのような「影」の声が聞こえたのかどうかは、テキストには明らかでない。が、チリングワースとの結婚生活が知的「暗闇の樂園」であったとすれば、それに続く「共同体」の霊的な「暗闇の樂園」におけるディムズデイルへの愛の萌芽は、彼女にとって初めての真摯で個人的な男女の出会いを予感させるにふさわしいものであっただろう。しかしながら現実には人妻であったため、彼との結びつきは最初から罪の烙印を押され、墮落と見なされ、禁じられていたため、望み得ないことであった。それにも拘わらず、非常に信心深い彼女が(姦通の発覚後、彼女は罪悪感の深さから自分より罪深い者は居ないと信じ込もうとしたし、罪の結果誕生したパールが善をもたらすはずはないと思っていた。)「共同体」の鉄の統制のもとでその禁を破るには、東洋的で情熱的な性格と情念ばかりでなく、「共同体」の抑圧的体制を批判する「太母」的な「影」の囁きが彼女の内面にも必要であったに違いない。いや、むしろ情念とこの「影」は一体であっただろう。なぜなら、エロースの性的樂園では「太母」的な「影」は殺害行為に象徴されるが、それとは対照的な霊的「共同体」では「影」は霊に対する肉の挑戦の形を取らざるを得ないからだ。そしてテキストでは、この「影」は魔女とされたヒビズ女史に極端な形で体現されているのではないか。またそれは、緋文字によってヘスターの胸の奥に封じ込められはしたものの、孤独な7年間にアン・ハッチンソンのな予言者との自己同一視やフェミニズム的な思想といった洗練された——肉体と情念ではなく、思索や理論を通した——反体制的な要素に形を変えて、彼女の中にも密かに育ち続けてきたと言えよう。そのような胸の内が公になれば、彼女の命にさえ拘わるほど危険だと、語り手が言うほどまでに。その一方、プシケーが灯火に照らし出されたエロースを真に愛するようになり、幾多の困難に耐えて意識的な愛を成就したように、ヘスターもディムズデイルとの絆である娘を養育しつつ数々の試練に耐え、彼への愛を密かに貫くことによって「非存在」から脱出し、個を生きようとした。また同時に、ヒビズ女史の誘惑を退け、ついには有能で暖かい「慈悲の修道女」として「共同体」の尊敬すら勝ち得るまでに至った。つまり、彼女は自らを「非存在」に拘束する「共同体」の父権的支配と、それに抵抗する「太母」的な「影」の声を共に拒絶し、新たな道の中に必死で意識的な自立と精神的な愛を追求してきたのだ。

こう考えると、姦通を彼女の無意識から意識への覚醒の象徴として女性的な意識発達過程の一段階に組み込んで読むことは、十分に可能なのだ。

それにしても、プシケーにとってもヘスターにとっても内なる「太母」の暗い半面を克服しようとする努力が、「太母」の明るく優しい慈愛の半面をも併せて切り捨てる結果になったことは否めない。というのは、ヘスターが生来の情熱を表現する唯一の道である芸術的手芸の喜びを諦めたり、来世での牧師との結婚を夢見ることが自分に禁じたりする自罰的な傾向や、彼女の性格や容姿から柔らかな女性らしさが消えてしまったことなどに、意識性の獲得が豊かな感情への過度の抑圧を伴ったことが読み取れるからである。(ノイマンは、プシケーのこの状況を、自ら望んでもいなかったニケの女神のような堂々たる男性的風貌への変化として解釈している。『アモール』157) 家庭的な慰めもなく、「慈悲の修道女」としての奉仕に明け暮れる禁欲的な生活は、ディムズデイルの聖なる牧師イメージにふさわしい女性になろうとする彼女の切なる願いを窺わせるが、そのような生き方は、彼女を愛の全体性から疎外していかざるを得ない。なぜなら、それは彼への愛の精神的な意味しか追求していないからだ。確かに彼女は、切実な内なる要求であったであろう個としての意識性の獲得を成し遂げ、7年間の忍耐によって精神的な愛の自覚を更に深めたかもしれない。が、姦通行為そのものは当時と同様に、「非存在」を強要する父権的支配への情念と肉体を通じた「太母」的叛逆としてしか、そして、その父権的支配が神を背景とする神権体制によるものであるがゆえに神への叛逆としてしか、いまだに認識していない。だからこそ、彼女は何物にも代え難い娘にしつこく問われて、過去に一度だけ悪魔に会ったことがあり、緋文字は悪魔の印なのだと説明するのだ。つまり、それが神への叛逆や罪、墮落といった意味以外の意味を奪われたまま、彼女にとって成熟した愛のゆえに自ら真に意識的に選び取ったとは言えない行為として封印されたままであることは、牧師にとってそれがいまだに「情熱の罪」(200) としか意識されていないことと平行をなしているのである。それゆえ、彼女は愛の肉体的、及び感情的な面を完全な悪として切り捨てたまま、意識性のみで愛を成就しようとしてきたに違いない。既述した感情の抑圧や娘への説明と併せてそれを示すのが、彼女が娘の性質に激しい叛逆精神を見出して悩む姿である。母の罪ゆえの娘の孤立より、周囲への闘争心の方が母を苦しめるのは、自らの「太母」的な「影」の叛逆が娘に継承されていることを、母が最も恐れているからに他ならない。

しかしながら、そのような一面的で抑圧的な姿勢は「心的水準の低下」と無意識の活性化を招き、既に克服したはずの心理段階の元型的支配力を再び呼び戻すことになる。それを裏付けるように、彼女の意識性の偏重は、既述した自罰傾向や冷たい彫像のようなイメージへの変貌、奉仕に対する弱者の感謝を拒む一種の傲慢とも見える態度等をもたらし、自ら「共同体」の暗い面である人間性の抑圧傾向に同化していきそうな恐れさえ感じさせる。また一方では、より洗練された「太母」的な「影」としての預言者イメージや結論の見えないフェミニズム思想に捕えられ、女性の運命に苦悩するうちに彼女は絶望的な気分になってしまう。そしてついには、パールの養育という母性的な務めに見出してきた精神的歯止めさえ無力化し、彼女はパールを殺して自殺しようという悲惨な誘惑にさえ襲われるのだ。この父権的意識の支配力と「太母」的「影」の抵抗の二者への内的分裂が引き起こした苦境を打開するためには、過度の抑圧を捨てて肉体性と感情を尊重し、ディムズデイルへの愛の全体性の回復を通して自らの心の分裂を修復することが必要不可欠であろう。それは、とりもなおさず、過去の姦通を墮落した肉欲の罪(神への叛逆)という一面的な定義から救い出し、もう一度、愛の全体性の内に新たに位置付け直すことを意味するのだ。したがって、彼女の「母の娘」への変容もこの文脈

の中で理解しなければ、大きな誤読を犯すことになりかねないのである。

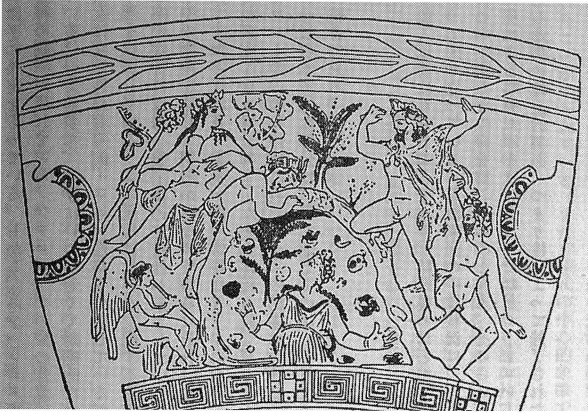


図12 「コレー（ペルセポネー）の復活」前4世紀，アステカ（『グレート・マザー』338）



図13 「デメテルとコレー」前5世紀，エレウシス（『グレート・マザー』，写真148）

さて、母なる森に抱かれてコレー・ペルセポネーのような若さと美を取り戻したヘスターだが、この「父の娘」から「母の娘」へ、あるいは男性的・精神的アニマ像から女性的・肉体的アニマ像への反転が、牧師の逃亡の決意に直結していることは重要である。即ち、彼女はアテナの男性的精神性を彼に伝達し、巨大な敵から逃れて他の場所で精神的な活動に打ち込む意欲を彼に喚起して初めて、自らの裏の反面であるペルセポネーの女性性・肉体性に心おきなく同一化することができ、「母の娘」として復活し、森に象徴される母なるものとの再会を果たすことができるのだ。このことは、ピューリタンの視点からは異端であろうとも、ヘスターの第一の目的が牧師の意識の活性化であり、たとえ彼の肉体の死に直結しようとも医者（アスクラピウス）の正体を知らせ、彼が無意識の内に狂気という魂の空洞化に陥ることだけは阻止したい、という一念であったことを裏付ける。つまり、彼女がまずアテナ的な帽子を被ったまま緋文字を捨て、次に帽子を取ってペルセポネーに変容するという順序には、父権的心性から母権的心性へ、意識から無意識へと心の深層に下降していく段階的過程を表象する重大な必然性があるのだ。ところで、この「母の娘」としての復活は、エレウシスの密儀においては、冥界の王ハデス（ゼウスの冥界での姿、即ち彼の「影」とも言われる兄弟神）に連れ去られたコレー・ペルセポネーが母神デメテルと再会し、娘から母への変容を果たして「一身同体の二重像」（『神話学入門』151）たるデメテル＝ペルセポネーとなることと同義である。心理的には、少女が「死の結婚」を経て女性となり、男性性の支配による自我の死に耐え抜いた時に「自己」と直結して母となることができ、女性としての個性化を成し遂げる過程を意味している。（『グレート・マザー』337-53）我々はヘスターにもまた、同様の心理が働いていることに気づくのだ。

胸の緋文字と帽子が消え、乙女の気持ちと若々しい美貌を取り戻した彼女に微笑みかけるように、「森」は突然、明るい日光に満たされる。これは、娘としてのヘスター／ペルセポネーの愛の喜びと共に、娘を取り戻した母なる地母神デメテル自身の歓喜と祝福をも表している。むろん、語り手が示唆するように、実際は「森」は相変わらず薄暗かったのであろうから、このデメテルとペルセポネーの再会はヘスターの内なる「母-娘」関係を象徴するのだ。彼女の内なる娘が目覚めて母なる「森」と共鳴することは、それまで切り捨てていた「太母」の明るい慈愛の半面を自ら受け入れるこ

とによって、女性的「自己」としての「太母」の全体性と再結合したことを示すと考えられる。¹⁹ 即ち、ここで彼女は内なる「太母」をそれまでのように破壊的な「影」としてでなく、優しく受容する慈母として体験しているのだ。それは取りも直さず、彼女が古い母権的な視点に立ち戻って大らかな「太母」の全体性を見出し、その心性を肯定し得たことにより、過去の姦通を墮落した肉欲の罪でしかないと決めつける父権的視点から自由になったことを意味する。その結果、彼女は過去の行為に新たな意味を見出すことができ、ディムズデイルに対して精神的な愛のみならず、肉体性や豊かな感情をも排除しない愛を抱いていることを意識化し得たに違いない。そして、その愛の全体性の自覚を通して、乙女としての自らを再び歓喜の内に彼に奉げることによって、新たなコレ・ベルセポネーとして生き直そうとするのだ。これは、7年間の彼への精神的な愛の追求という一面性を愛の全体性に置き換えることであり、致命的なまでに分裂していた心の全体性をも回復することにつながるのではなからうか。ここでは、「森」は超絶主義的な自然と異教的な自然の2面体から、ロマン主義的な母なる自然の表象へと変容している。

ノイマンの論じる意識発達過程に照らせば、この慈愛に満ちた「太母」的な「森」とそれに抱かれた人間のイメージは、集合的無意識の最深部に眠る自然と人類の自己像であり、我々の原始心性に刻印された世界と自分自身のイメージであることが解る。(『意識』49-53) それゆえ、二人はここで心の最も原初の母権的な層に回帰し、「夜の航海」の最深部、即ち「竜の腹の中」に到達したと言えよう。言い換えれば、「共同体」に象徴される父権的意識によって打建てられた文明を完全に離脱し、内的には集合的無意識に、外的には太古の自然に回帰したに等しい。これは、日常の現実を基盤とする自我の死であり、元田氏の言葉を借りれば「文明人として死に、自然の恣意と力に身を委ねた」状態である。(91) そして当然ながら、女性ヘスターは、この母なる「森」のイメージとの出会いを内なる「母と娘」の結合として、男性ディムズデイルは「母と息子」の結合として受止める。アテナに鼓舞されてペルセウスの精神的高みに昇った牧師は、一転して「太母」の息子としての肉体性を喚起され、母なる「森」そのものであると同時にその娘でもあるヘスター／ペルセポネーとの至福の一体感——神話では、彼女の花婿はハデスカゼウス、あるいは「息子＝愛人」としてのディオニュソスであるが(ケレーニイ『ギリシアの神話』312-5)——を味わうのだ。これは、一種の神話的な婚姻、即ち地母神と彼女の「息子＝愛人」との聖婚のイメージであり、錬金術の過程では(c)に図示されている「神人合一」とも言うべき陶醉の境地となる。そして、元田氏の『熊』の分析においては、これはアイクが荒野の化身ともいうべき大熊と出会う神秘的な体験として描かれている。彼が文明の象徴である鉄砲と時計と磁石を捨てて荒野の恣意に身を委ねた瞬間、大熊は神の如き姿を現わすのだ。ここにも、文明的な自己防衛を放棄したアイクと大熊に象徴される母なる自然の一体化があり、集合的無意識層に回帰する自我の姿が描かれていると言えよう。

しかしながら、文明人としての死は、裏返せば自然人としての生に反転する。元田氏の述べる如く、いわばこの時点で、アイクは遠い祖先の生存状態において誕生し、「彼らが獲得した精神的特質を再習得」したのであり、「この瞬間以後のアイクの再生過程は、人類がその根源の状態から自然の支配を脱却するまでに辿ってきた精神発達過程の濃縮された再現」なのである。(106) ディムズデイルもまた、「共同体」の優秀な後継者たる文明人として死ぬと同時に、「森」と一体化したヘスターに生命力を注入されて活気溢れる自然人に再生したように見える。したがって、「森」で最初に二人の間に元型的に布置された悲嘆に暮れる地母神と彼女の死んだ「息子＝愛人」の関係は、ここでは慈愛に満ちた地母神(妻)と彼女によって復活した息子(夫)の関係へと移行している。テキスト上では夫と

妻としての関係性の印象が強いため、既述したようにハデス（あるいはゼウス）とペルセポネーの結婚と受け止めることも可能だが、この場面の死と再生、あるいは誕生について、「母－息子」関係に注目して神話的背景をもう少し詳しく見ていきたい。というのも、この場面は初期のオシリス神話の一場面を想起させるからである。そこでは、八つ裂きにされたエジプトの「穀物＝少年神」オシリスの体を、妻であり母である地母神イシスが組み立て再生させるのだ。本来、八つ裂きは心理的な分裂を表現するメタファーで、ばらばらにされた体を拾い集めて復元する母の姿は、無意識に翻弄されて分裂した人格を統合する建設的な母性を象徴しているという。（『意識』307-48）ヘスターも、夜の処刑台で衰弱のあまり狂気に陥る寸前の牧師と出会い、助けを求められて以来、彼を救い出したい一念で手を尽くしてきた。チリングワースによる魂の拷問は、いわば牧師の心をばらばらにし、人格の崩壊をもたらすものと思われ、八つ裂きの比喩がふさわしい。即ち、最古の神話的枠組みに基づいて考えると、彼女はばらばらになった彼の心を拾い集め、組み立て再生させたという意味で、地母神イシスによる「息子＝愛人」オシリスの再生をなぞっているわけだ。更に時代と共にこの神話が発展していくと、イシスは死せるオシリスの体によって、彼の生まれ変わりとしての息子ホルスを産むことになる。この場合、オシリスの再生は、息子ホルスの誕生という形をとるのである。

また、この文脈に関連して見逃せない点は、既に述べた「デメーテル－ペルセポネー」神話においても「息子」の誕生が語られることである。というのは、エレウシスの密儀²⁰において、デメーテル（母：「自己」）とペルセポネー（娘：自我）の結合と共に重要な内容は、娘が母へと変容して「光の息子」を産むことだからである。心理的に見れば、それは女性が「自己」を意識化して人格的に成熟して初めて、自らの内なる光と精神の側面である男性性「アニムス」を具現化し得るということであり（『グレート・マザー』348-9）、母なる自然と一体化したヘスターも、今や彼女自身の内なる男性性「アニムス」の担い手である新たな「彼」を「息子」として産んだと考えられないだろうか。この経験は、密儀では冥界の闇におけるデメーテル＝ペルセポネーによる主神ゼウスの息子ディオニュソス、あるいはその分身イアッコスの誕生とされるが（『ギリシアの神話』312-4）、この「息子」をトリプトレモス——女神によって黄金の小麦の穂を与えられ、世界にその耕作を広めるべく送り出された聖なる少年——と解する立場もある。（フォン・フランツ 123-4）確かに、デメーテルとペルセポネーとトリプトレモスを描いた有名なレリーフには、彼らの関係が地母神（祖母）と彼女の若返った化身（母）とその「光の息子」——それが誰であれ、彼女たちから輝かしい本質を継承した少年——の三者関係であることが、明確に表現されている。また、キリスト教においてこの「光の息子」の誕生は、最も暗い冬至の夜に地母神の母胎を象徴するような薄暗い馬小屋や洞窟で、彼女の系譜に連なる処女マリアが幼子イエスを産むという輝かしい形に高められ、普遍的に表現されてきた。（石井 68-70, 85-92, エリアーデ『大地・農耕・女性——比較宗教類型論』89-112, 『意識』234, 『グレート・マザー』339-45参照）そして、その根底にある聖なる「祖母－母－息子」関係は、聖アンナと聖母マリアと幼子キリストを描いた有名な絵画（この絵画に関するユングの有名な批評は、この文脈においても非常に示唆に富む。ユング『元型論』10-20, 若桑みどり『イメージを読む——美術史入門』100-6参照）や多くの聖像に、その表現を見ることができよう。

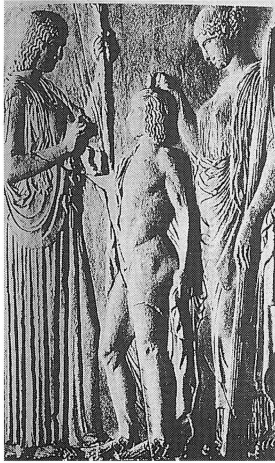


図14 「デメテル、トリプトレモス、コレー」前450頃、エレウシス（『グレート・マザー』写真156）



図15 「処女マリアと幼な子キリストと共にある聖アンナ」ダ・ヴィンチ 1504

さて、ここで見落としてはならない重要な点は、キリストの誕生は、もともとは「太母」による「息子＝愛人」の復活や「光の息子」の誕生であったものが、彼女による夫神の再生としての息子の誕生——即ち、息子の中への父の再生——へと発展したものの一変形であることだ。ユングも、イシスと幼児ホルスが聖母子像の原型であると述べているが（『元型論』164）、例えば、「我と父は一つなり」の聖句に表現される父神ヤハウエと聖なる息子イエスの一者性は、神話の歴史を遡れば、大いなる母神イシスによる息子ホルスの誕生が父神オシリスの再生と同義であることに、そのルーツを辿ることができるのだ。（フォン・フランツ 286-90）なぜなら、その背景には、母権的宗教から父権的な宗教への世界的な発展があり、それに伴って神話における創造（生殖）行為も変化していったからである。即ち、大いなる母神（「太母」）の単性生殖による幼児神の誕生と死と復活の繰り返しが、「息子＝愛人」との生殖行為へと変化し、やがて彼が独立した性格を持つ夫神へと変容すると、大いなる妻が死んだ夫を復活させたり、夫との間に彼の蘇りとしての息子を出産する形態へと進み、やがて妻の影が薄くなり、父神と息子の一者性が父による単性生殖的なイメージさえ持つようになり、極端な場合には妻は単に子を宿す子宮に過ぎなくなるのだ。（『意識』参照）イシスは、初期にはばらばらに切断されて殺された「息子＝愛人」オシリスの体を寄せ集めて復活させていたが、時代が下ると、死んだ夫オシリスの体から僅かな精液を取り出して息子ホルスを産むようになる。が、これは新たな男性神ではなく死んだオシリスの蘇りであり、息子の姿をとった父の再生なのである。そして、このことは、デイズデイルにも当てはまるのではなかろうか。

彼はまず、「森」で病み衰えた老人のように杖にすがった姿でヘスターと再会し、ピエタを連想させる姿で彼女に抱かれて冥界に下り、今やその姿をするりと脱ぎ捨てたかのように新たな生命力を得て若々しい姿に再生したと考えられる。帰宅の道すがら、実際に彼はそれまでの自分を「まるで脱ぎ捨てられた衣服のように」（217）森に置いてきた、と考えているし、語り手も「（彼は）森から別人になって戻ってきたのだ！」（223）と述べる。しかしながら、完全にそうだと言いきれるのであろうか。「共同体」からの逃亡の決意や彼女と分かち合う歓喜にも拘わらず、新たな彼の内奥に古い彼の内面的な核とも考えられる神への愛と信仰が消えずに残っていることは、注目に値する。彼は逃亡を決意すると、もはや見上げる勇気さえない神に許しを乞わずにはいられないし、自由の予感に胸ときめかせながらも、「わたしは——病み、罪にけがれ、悲嘆に暮れて——森の落ち葉のうえに力尽き

てうつぶしたつもりだったのに、生まれ変わり、あらたな力を得て、慈悲深い神の栄光をたたえるために、立ち上がることになったらしい！ 既にこれだけで、よい人生だ！」(201-2)と喜ばずにはいられない。即ち、死んだオシリスが息子ホルスの中に生き続けているように、生まれながらの信仰の人たる牧師の神との絆は、そしてその絆で結ばれた神の存在は、若々しく生まれ変わったとも言えそうな彼の中に、あたかも不死の「父」であるかのように確かに生き続けているのだ。つまり、ここで重要なことは、ヘスターのアニムス像を担う再生した牧師が彼自身の「核」たる神の存在を孕んでいることであり、新たに誕生した「彼」がまさに二人の本質を融合させて体現していることなのである。そして、この内なる「父」を意識しているか否かは別として、ヘスター／デメーテル＝ペルセポネーによって再生した彼は、地母神の「息子＝愛人」イメージを超え、現実の父としての役割を引き受け始めるのである。

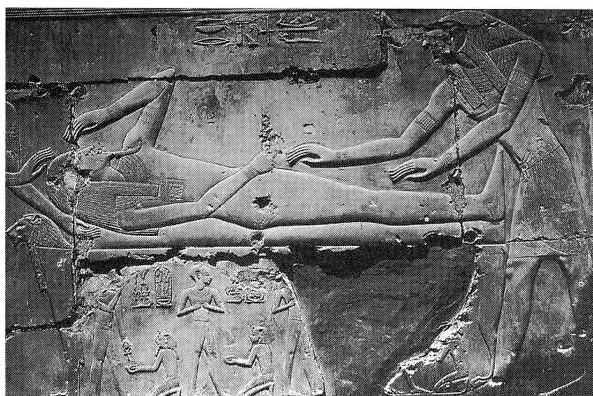


図16 「オシリスを生き返らせるイシス」前14-13世紀, アビドス(『意識の起源史』316)

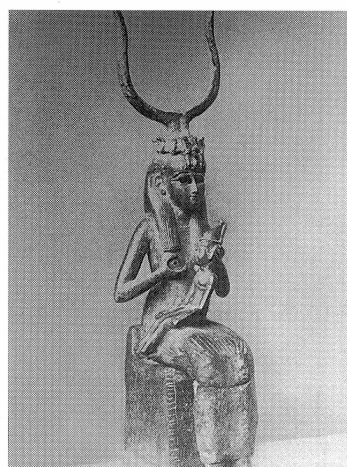


図17 「ホルスとイシスーハトル」前8-6世紀, エジプト(『グレート・マザー』写真44)

というのは、イシスが復元したオシリスによって息子ホルスを産み、夫を父親の位置に押し上げたように、ヘスターも娘パールをディムズデイルのもとに呼び寄せるからだ。しかも、父に対するパールの抵抗は、逆説的ながら、後に再びセトに殺された父オシリスを太陽神たる息子ホルスが光の眼によって再生させたことを連想させる。なぜなら、父に無愛想なしかめ面しか見せず、そればかりか彼のキスを小川の水で洗い流すという反抗は、彼の心の奥深くにひっかかり、遂にはチリングワースとの再会における最終的な回心をもたらす種子となったであろうと推測されるからだ。なぜなら、彼は罪を告白して息を引き取る前に「さあ、くちづけしておくれ。あの森のなかでは、してくれなかったけれども！ でも、いまなら、してくれますね？」(256)²¹と娘に語りかけ、彼女も涙ながらにそれに応えるからだ。息子でなく娘によって彼の精神的再生が補完される点は、対立物の結合による全体性の回復という「個性化過程」の性質から考えると、彼がオシリスより更に前進していることを示すのではなからうか。

(四) 蛇との戦い——「影」の統合；「自己」の意識化；「母殺し」と「父殺し」

ディムズデイル／ディオニュソスの「共同体」への帰還と「影」の投影の引き戻し→チリングワースとの対決——ナタン像への反転：「影」の統合・内なる神（「自己」）の意識化・メドゥーサ退治→説教の原稿執筆——ペガサスとベレロポンのイメージ

さて、ヘスターによってリビドーを回復し、娘によってそれを精神方向に高める契機を埋め込まれたディムズデイルは、杖を捨て「ぬかるみを飛び越え、からみつく下生えを押し分け、坂をよじ登り、窪地に飛び込み、」(315) 自分でも驚くほどの活力で険しい山道を急ぐ。彼の野性的な変貌は、酒と葡萄の神ディオニュソスの崇拝者たちの野山での熱狂的な乱痴気騒ぎを思わせるものがある。吉田敦彦氏は、エウリピデスの悲劇『バックス信女たち』から、ディオニュソス／バックスが彼に心酔する信女たちを陶醉に駆り立てる祭儀の描写を、以下のように紹介している。

バクケウスの神は、……突進に駆り立て、
行方の定まらぬ者らを、疾走と舞踏で狂奔させ、
叫び声により、飛走させる。

……………

すると信女は、喜びに震え、
さながら母駒と共に牧で草を食む、子馬のごとく、
早足で、跳躍しつつ足を運ぶ。(『ギリシア文化の深層』241-2)

また、信女たちは「神の息吹に狂乱して、谷の溪流と岸壁を一気に飛び越えた」(吉田257)とも言われている。牧師の野生的な変貌は、これらの信女たちの先頭に立って疾駆したと言われる神自身の姿を思わせるものである。そもそもディオニュソス祭儀の狂躁的性格は、彼が基本的には「太母」に従う「息子＝愛人」であることを示すが、ディムズデイルにも今やあらゆる悪の衝動が目覚め、出会う人毎に悪ふざけをしたい誘惑にかられる。これは自由解放の陶醉と秩序の破壊や狂気、神的な高揚感と獣性への転落が表裏一体となったディオニュソス崇拝に通じるもので、彼は自らディオニュソスに変容したかのようであり、その様子は、前段階でヘスター／ペルセポネーが産み出したディムズデイル／「息子」が、神話の伝える通り、確かにこの酒神であったと納得させるものがある。これは、ピューリタンの視点からは明らかに悪魔的な変貌であるが、ディオニュソスが他の「息子＝愛人」型の神と次の点で非常に異なることも、看過できない。というのは、彼は、英雄テセウスに見捨てられた人間の娘アリアドネと結婚し、エロースがプシケーにしたようにゼウスの許しを得て彼女を女神にするのだ。これを心理的に解釈すれば、アニマを統合して「太母」段階の少年から一人前の大人の男性に成長すること、そして、人間を霊的存在へと導く救済者の役割を果たすことだと言えよう。



図18 「バックスとアリアドネの勝利」アンニーバレ・カラッチ 1597-1600

また神話の別の説は、彼が自分の人間の母セメレーを冥界から救出して天に上げたと伝えているが、これはキリストによる「聖母被昇天」の先駆形態とも考えられる。（『元型論』164, 林 301-2, ユングはまた、「ヨハネ黙示録」の「太陽をまとった女」をも「聖母被昇天」の先取りと考えるが、この「女」を地母神イシスのイメージで捉えている。『ヨブへの答え』114）この点は、救済者としての一面と、ワインを自らの血として示した葡萄樹の神としての一面と共に、ディオニュソスがキリストと共有する点である。（林 301）これらは、この時点のディムズデイル／ディオニュソスがキリストのように変容する可能性を内包していることを暗示しているとも受けとれる。

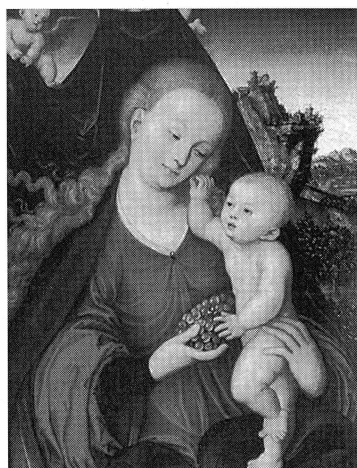


図19 「葡萄の聖母」クラナハ、1525頃

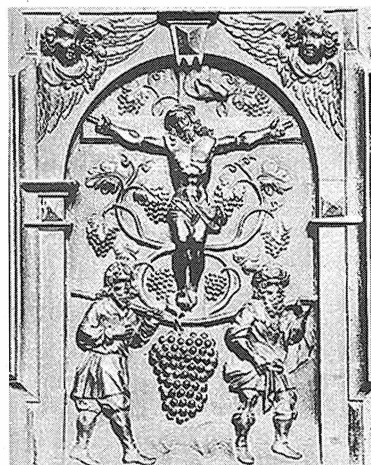


図20 「ぶどうのふさとしてのキリスト」シオン、スイス、13世紀（『グレート・マザー』写真114）

さて、「森」（「竜の腹」）を出て「共同体」（文明社会）へと帰還する途中、彼は様々な人々に出会うが、それは指導者以外の同胞のほとんど全種類を含んでいると言ってよいであろう。尊敬に値する父親的な教会執事、牧師を敬愛する母親的な老信徒、同じく若い女性信徒、子どもたち、周縁に位置する酔っ払いの水夫、精神的危機をもたらす存在を代表する「魔女」ヒビズ女史である。彼らとの出会いにおいて内心の悪の誘惑と戦う牧師の葛藤は、ピューリタンのように表現すれば彼自身が自問するように、「森」で悪魔と契約したために悪魔がその履行を迫っている状態であり、フロイト流に言え

ば、超自我の制御を失った自我がイドに支配され、リビドーの嵐に翻弄される姿ということになる。しかし、あらゆる悪の衝動が目覚めたと語り手は言うが、彼が悪を実行する一歩手前で踏み止まっているのは、単に趣味の良さや牧師としての作法のお陰に過ぎないのだろうか。見逃せないのは、自身の惨憺たる状態を「悪魔に身売りしてしまったのか」(220)と自問する声として、そしてまたその後、医者との再会した時に胸と聖書に置く手として、まだ自制力が残っていることなのだ。この自制力の源は、「森」での再生に関連して既に考察したところの、古い彼自身(「父」)から新たな彼(「息子」)に継承された「核」としての神の存在とは考えられないであろうか。この「核」は、既述したように、「森」での再生においても常に彼に神を意識させるばかりでなく、父を受容しない娘パールから凝視されると、以前と同様に再び胸に手を置かせる力を持つのである。

この点に関連して、ディオニュソスの性質について付け加えたい。彼は、最も一般的には文化的な既成秩序を破壊し、自由と解放の陶酔の内に動物的な混沌をもたらす神と考えられている。(吉田246-59)ところで、ケレーニイによると、彼は父ゼウス以上に幼児の状態を重視される神であって、海との深いつながりも冥界と現実、あるいは生と死を横断する彼の本質を示している。同様に「太母」の「息子=愛人」として両性具有的でもある。このような彼の性質について、ケレーニイは、「単に二つの方向が揺れ動くあの状態の不安定な均衡——幼児や死者が存在と非存在との間を浮遊する状態」のみならず、「下なる冥界へと下降する方向が上なる神々に向かって確実に転換すること、即ち、至高なる者への発展、最も強き者は最も弱きものから生まれる」と説明している。(『神話学入門』100)この意味するところは、彼が対立する二つの世界を内包した存在であるだけでなく、既成秩序の破壊は下(獣性)ばかりでなく、上(霊性)への意識の拡大の可能性を秘めているということ、そして、上と下を結びつけることによって新しい至高の価値の創造があり得るということであろう。

以上のことは、「共同体」に帰還するディムズデイルにも当てはまるのではなかろうか。悪の衝動と戦う牧師は、まさに「共同体」の既成秩序と「森」で獲得した自然人としての価値観との危うい均衡の上に立っているように見える。それどころか、3人の敬虔な同胞への悪ふざけの激しい誘惑にかられ、「共同体」の価値観と真っ向から対立している魔女ヒビズ女史から一方的に親近感を示される牧師は、一見「共同体」の価値観を全否定しようとしているように見える。しかし、既述したように、彼は悪の実行の一歩手前で踏み止まり、自分を批判する目を失ってはいない。しかも、彼を以前のペルソナと同一視している3人の同胞には明らかに反発と嘲笑を感じているが、だからといってヒビズ女史に共感しているわけではない。つまり、対立するどちらの世界とも交流は可能だが、どちらにも偏ってはいない状態で、いわば両者を隔てる壁を取り払った一種の混沌——しかも内なる「核」を内包したままの——を体現していると言えよう。これは、以前の彼の世界観を全否定するのではなく、意識を下方へと拡大した状態であり、ここで初めて彼は、抑圧していた地下的な動物性を意識に取り込むことによって、あまりに天上的な霊性に偏っていた以前の自己像を補完し、粗野な形ながら「森」で心の全体性を回復したことが明らかになるのだ。それが、「以前の単純な自分にはとうてい計り知れない、隠された神秘についての知識を備えた利口な男となってもどってきた」(223)状態ではなかろうか。そして、意識の下方への拡大であるがゆえに、作者はそれについて「なんとおぞましい知識であったことか！」(同)と述べるのだ。ところで、ユングの高弟の一人、マリーールイズ・フォン・フランツは、「人間の奥底にある野卑で本能的な、いわば動物的とも言える反応」(219)を自覚することの必要性を語り、「個性化」がより分化された上への人格の発展と同時に、「凡俗なく市井の人間」を自分の中に統合していくことによる下への拡大でもあることを、強調している。その意味

で、牧師のディオニュソス的な変容は、彼の人格の発展の一階梯として理解することができるのであり、内なる「核」が失われていない以上、ケレーニイの述べる如く、この下方への意識の拡大が上方（霊性）への拡大に転じることは、充分に予測されることなのである。そして、この意識の拡大は、現実の対人関係を通して外界との関係性にも如実に表われざるを得ない。

もともと彼は、姦通さえ犯さなければ「その声に天使でさえが耳を傾け、応答したであろうような天上的資質」（142）を備えた聖職者であり、秘密の罪の苦悩がなければ罪深い同胞に親身な共感を寄せ、説得力ある雄弁「炎の舌」を獲得することはできなかったであろう、と語り手は言う。それをもって、彼が罪によって人間性の弱さを自覚し、罪深い人類同胞との強い絆を獲得したと考えることも、可能であろう。しかしながら、そのような共感は説教壇の上に立つ時をその典型とするところの、指導者としての幅の狭いものであって、果たして日常の彼を根底から動かす力にまでなり得ていたであろうか。夜の処刑台に落とした手袋を持ってきた寺男への気取った対応を見ても、彼が聖なる牧師像というペルソナを一步も踏み外していないことが解る。しかし、現在「衝動にあらがう自我よりなお深い」（217）内奥から湧き起こってくるような欲望の自覚は、下品な悪ふざけという粗野な形ではあっても、以前には経験したこともない他者への親しい眼差しを彼に与えるのだ。それまでは説教壇の上から、罪深い兄弟としての共感を凌駕する——「森」で、彼が「わたし自身の魂は墮落していても、他人の魂のためになることなら、まだ役立ちたいと願っているのだ！」（197）と語り、新総督の就任祝賀説教という名誉ある務めにこだわっていることが示すように——指導者としての優越感と憐れみ、そして責任感をもって見下ろしていた同胞に対し、初めて心底から仲間の一人としての実感を得たのではなかろうか。それまでは、彼を見ると大人は崇拜の念で接し、子どもは怖がって泣き——「森」で彼は、子どもたちが違和感を示すばかりで、なついてくれない、と語っている——、周縁に位置する者はむろん敬遠したに違いない。だが今や、少なくとも彼自身の内面においては、信仰心厚い優れた牧師としてばかりでなく、大地に根を張った強い生命力といきいきした感情を備えた平凡な若者としても、即ち人格の上下を合わせた全体性をもって同胞と結びつくことができたのだ。

こうして見ると、悪魔に魂を売ったかのような錯乱ぶりも、必ずしも墮落として否定すべきものではない。結局彼の状態は、下方への意識の拡大によって、内面的にも外界においても上と下・精神と肉体・文明と自然・地上と冥界といった相反する世界をつなぎ、未熟なレベルではあるが全体性を回復した状態と考えられる。そして、過去の姦通について言えば、以前の彼は、それを「共同体」の父権的価値観そのままに淫らな「情熱の罪」として全否定し、天上的存在である自分に突如襲いかかってきた誘惑に心ならずも一時的に屈服した経験としてその露頭を恐れ、ひたすら密かな苦行で自らの「情熱」を罰し、意識から切り離すことに全力を尽くしてきた。それは、彼が姦通に「情熱の罪」以外の意味を見出すことができず、その行為を不完全にしか理解できていないこと、また真に自分の本質の一部として受け止めきれないことを示すものだ。しかし、「森」で自らを悪魔のようなチリングワースの犠牲者とのみ認識していた彼も、次々に内奥からの悪の衝動に襲われるに及んで、しかも内なる「核」の力でそれを制御し得たがゆえに、悪の衝動を自らの内なる「影」として意識化し始めたと言えよう。つまり、このディオニュソス的な意識の下方への拡大は、過去の姦通がまぎれもなく自分の内奥の本質的要素の表出であること、そして外界に——特にチリングワースに——投影していた否定的な「影」が実は自分の内部に常にあることを、彼に痛切に認識させ始めたのではあるまいか。例えば、敬虔な3人の同胞——特に若い女性信者——への悪ふざけの衝動は、他者の魂を弄ぶという欲望においてチリングワース——その復讐を「人間の魂の神聖さをけがした」（195）と牧師は非難し

たが——と何ら変わらない可能性を彼自身が持つことを示しているのだから。即ち、彼の内面的経験は、心理学的には「影」に乗っ取られたのではなく、「影」の「投影の引き戻し」²²であることが読み取れよう。そして、その「影」は、パールが彼のキスを洗い流すという行為で彼に突きつけたものと重なっていったかもしれない。こうして作動し始めた「投影の引き戻し」のメカニズムは、医者と再会した瞬間に完了し、ついに「影」は統合されたのではなからうか。

その時、長年の復讐によって悪魔への変貌を強いられた老人の姿に直面し、牧師は姦通からその後の自己欺瞞まで含めて自分の行為の全体的な意味に思い至り、老人と同等の、いやそれ以上の自分自身の悪を見出したに違いない。なぜなら、内なる「影」を明瞭に認識し始めた彼の視線は、医者が我が身を賭して糾弾してきた自分自身の内なる悪を見逃すはずがないからだ。その過酷な真実を教えてくれた医者は、もう敵でも悪魔でもなく、牧師の部屋のタペストリーに織り出された預言者——ダビデに神の叱責を伝え、救済に導く神の使いたるナタン——の相を備えた魂の医者へと反転するのである。そして、チリングワース/ナタンの背後に在る父神は、ここにおいて、牧師が捨て去った古い自分から継承した不変の「核」と一致したに違いあるまい。彼が思わず胸に当てた片手と聖書の上に置いたもう一方の手は、両者の一致の認識を示す重要な意味を持つのである。つまり、「共同体」での欺瞞的な生活において胸に手を置かせる罪悪感として常に彼に働きかけていた内なる神こそ、病み衰えて狂気の瀬戸際にいた時も、集合的無意識世界のヘスター/ペルセポネーとの一体化の陶酔の最中にも、またディオニュソスへの変容を経て「影」の統合に至るまで、即ち昼の日常から「夜の航海」の全過程を貫いて牧師を最終段階にまで導いてきた力であり、彼の意識と無意識を含めた心の全体性の中心たる「自己」であると言えよう。彼は、自らの「影」の統合によってその背後に隠されていた「自己」の意志を神の意志として読み取ったのであり、心理学的に表現すれば、自我が集合的無意識の深層に潜む「自己」をついに意識化し得たのである。悪の衝動との闘いから「自己」の意識化に至る一連の過程は、まさにケレーニイの言葉通り、ディオニュソスに見られる「下なる冥界へと下降する方向が上なる神々に向かって確実に転換すること」が、ディムズデイルにおいて実現したことを示すのではなからうか。そしてこれは、「森」で再生した自然人であり、「太母」の「光の息子」たる彼が、精神的な父とも言うべき内なる神（「自己」）に支えられて母なる自然から「新たな文明人」として2度目の再生を果たす過程であり、「夜の航海」の「蛇との戦い」——アイクにとっては、大熊の殺害に当たる場面であるが——にふさわしいものなのだ。むろん、チリングワースの半面は依然として悪魔的な復讐者であり、その意図を打ち砕くことが、「共同体」の意識的な現実世界に帰還するための「蛇との戦い」の不可欠な一面であることは、言うまでもない。

さて、チリングワースとの再会の後、説教の作成の際に現れるペガサス・シンボル²³はディムズデイルの創造性が活性化されたことを示すと共に、その前段階として、自我意識の無意識からの独立を象徴する英雄ペルセウスのメドゥーサ退治（ノイマンの説における「竜退治」²⁴の一種で、ペガサスは首を切られたメドゥーサの胴体から飛び出したと言われている。）に比すべきものが、既に医者との対決における「影」の統合と「自己」との直結によって成し遂げられたことをも、暗示しているのではなからうか。これもまた、「蛇との戦い」の別の一面とも言えるもので、「森」で彼を精神的にも肉体的にも蘇らせてくれたヘスター/ペルセポネー＝デメーテルの母なる無限の愛から自立し、内なる神に忠実に自らの悪を克服することを意味している。それはまた、牧師が「森」で彼女から生まれたディオニュソスとして体現していた生命力溢れる混沌から、今や「自己」の意志に従って、独自の秩序を持つ新たな世界を創造する時が到来した、と言い換えることもできよう。奇しくも、冥界の女

王ペルセポネーは、「ペルセウスに殺された女神」（『神話学入門』170）の意味であり、メドゥーサと不思議な一致をみる。「森」の最深部であれほど魅惑的であった乙女は、この時点のディムズデイルにとって退治しなければならない怪物なのであろうか。また神々の形姿の歴史的変容において、メドゥーサは、「森」でのヘスターのイメージに含まれていた月の女神アルテミスの変容でもある。（『意識』301、『神話学入門』172）それに対して、彼女の変容の第二段階であったアテナは、既述したようにペルセウスのメドゥーサ退治を支援する女神である。確かに、ヘスターの意図とは異なった形ながら、牧師はペルセウスにも比すべき英雄的な道を歩んでいるのではなかろうか。

本来、すべての元型は多義的であり、『熊』の「夜の航海」の進展と共にアイクにとって母なる大熊が変貌していったように、牧師にとっても心理的变化に従って母元型のイメージが変容するのは当然なのである。なぜなら、彼が「森」の自然人から「新たな文明人」になるために、また地母神の「光の息子」であると同時に内なる「父」の後継者としての生を全うするために、即ち彼独自の「個性化過程」を歩みきるためには、母なる無意識（「太母」元型）の否定面を克服せざるを得ないからだ。ここで彼は、「森」でヘスター／ペルセポネーが彼を再生させるべく、全身全霊で奉げた愛の中から最も純粋な本質のみを抽出して自らに統合し、告白せずに逃亡して他の場所で見せかけの無垢を取り繕って生きる道をメドゥーサの首——天、地、冥界の女神たるペルセポネー＝デメーテルの、冥界での死をもたらす相（『グレート・マザー』348、『神話学入門』170-2）ともいうべき性質——として切断したのではなかろうか。



図21 「メドゥーサの首」ルーベンス、1616頃



図22 「竜に巻きつかれたアニマ」（ゲルハルト・ヴェーア『C. G. ユング 記録で辿る人と思想』281）

意識の無意識からの独立を象徴するギリシア神話の怪物退治においては、無意識と女性性を同一視する父権的視点から、母権的女神は男性英雄にとっては醜悪で恐ろしい相貌の怪物ともなり得るのだ。このメドゥーサ退治の過程は、「森」での「神人合一」に基づく結論の否定という意味で、錬金術(d)の死と腐敗に含まれていると考えられる。そして、牧師が統合したヘスターの純粋な愛の本質は、彼の臨終が連想させるピエタ・イメージの聖母マリア像に具象化されるが、その中に当然ながら一種のアテナ像を内包しているであろうことは想像に難くない。しかし、彼の逃亡の拒否と告白の決意は、本来ヘスター自身を裁断することが目的ではなく、「自己」の声に従って自らの内なる悪を克服する道なのであり、それが結果として彼女の表層部分を否定すると同時に、チリングワースの復讐者とし

ての悪魔面を破壊し、ひいては「共同体」による偽善的ペルソナの押し付けを拒否する行為ともなるのだ。即ち、「影」との闘いが、母性の否定面を克服する「母殺し」と、古い父性原理の否定面を克服して新たな父性原理を打建てるための「父殺し」につながるのである。したがって、ヘスターを「誘惑者」と捉える立場は、テキストの表面からごく単純に、彼女を死をもたらしメドゥーサと同一視する父権的視点からの偏った読みに過ぎない。ここでは、牧師のメドゥーサ退治の本質が、むしろ図22の「竜に巻きつかれたアニマ」の救出に近いものであり、男性自我にとって無意識の深層に潜む女性性の元型イメージもまた、明暗の分かち難い全体性であることを念頭に置くべきであろう。

(五) イニシエーション——「個性化」＝全体性の回復

ディムズデイルの説教と告白による父神（「自己」）との直結 } 「個性化」
ヘスターの聖母イメージ→ヨーロッパから「共同体」への帰還 }

ディムズデイルのイニシエーションと考えられる説教と罪の告白については、——説教の作成と説教は錬金術の(e)、罪の告白は(f)に当たるが——拙論6, 7に論じたので重複を避ける。ただ、要約すれば、説教において彼は未来の理想的「共同体」の実現を予言して「神の子」の高みに昇り、また告白において完全な悔悟と神への絶対的自己放棄によって、罪人でありながら逆説的に「神の子」にふさわしいものとなり、人類の罪を贖ったキリストを連想させる。その場合、彼が告白前に母に向かって覚束ない足取りで歩む幼子のようにヘスターを求め、処刑台への先導役を彼女に依頼し、ピエタ像に描かれる如く彼女に抱かれて死んだことから考えて、このキリスト像が聖母像としてのヘスターとチリングワース／ナタンを遣わした父神との間に生み出された存在であることは、言うまでもない。しかし、この罪と救済、キリストに象徴される上なるものとディオニュソス的な下なるもの、天上的な父神への帰依と地下的なヘスター／デメーテル＝ペルセポネーの母性への依存といった「対立物の結合」である彼のイメージは、実はキリストより錬金術の最終段階の両性具有像——錬金術(g)——に近い。更に、最初から完璧なガイスト（精神）像であるキリストと違って、ディムズデイルがそこに至るまでに「森」への往復から成る「夜の航海」において母権的心性から父権的心性への人類の意識発達過程を体験している点は、「太母」との堅い絆の上に自我と「自己」の一体化が達成されたオシリス神話のオシリスに非常に似ている。

ノイマンは、幼い穀物神から不滅の精神的な父神へと上昇・変容を遂げたエジプトの冥界の神オシリスの神話を、女性的な「自我」と「自己」の基本的関係を描いたデメーテル－コレー神話の男性版と位置付けている。本来オシリスは母権的な「太母の息子＝愛人」タイプである（『意識』705）が、母権的な神から父権的な太陽神（オシリス＝ラー）への上昇が、前者を否定することなく、両者の結合の内に進んだことにノイマンは注目し、「オシリス神話には精神への高まり、上昇のテーマと、その高まった原理と下なる豊饒の原理との結合のテーマとが、共に不可欠の要素として一つに結ばれて」と考え、ユングの言う「個性化過程」を表現するものと述べている。（『意識』706-7）この視点から『緋文字』を見ると、同様の流れが見てとれるのである。即ち、既に考察してきた通り、「森」への往復による自我の集合的無意識層への下降と意識面での再生に向けた上昇が描かれるのはもちろん、「森」での「太母」ヘスターと「息子」ディムズデイルとの絆は、すべて切り捨てられることなく、父神と結びついた精神的な価値へと変容して彼に受け継がれているのだ。彼女が説いた逃亡をも

許す神の慈悲は、彼を真の悔悟と告白に導く慈悲へ、彼女の精神活動への激励は神の啓示による原稿の執筆と説教へ、彼女の捨て身の愛ゆえの自我肥大的な雄弁は、彼の神への愛と隣人愛、そして罪悪感を秘めた「炎の舌」へ、地母神としての彼女との大地的な絆は「聖母」との天上的な絆へ、そして彼女の「共同体」批判は、神の慈悲の確信と新たな自己放棄を通して「共同体」の再生の予言へと。ゆえに最後に神に直結することによって、ホルスがオシリスに変容する最終的な父権的再生パターンをなぞった彼の聖なる「父=息子」としてのキリスト・イメージへの変容も、この「夜の航海」の変容過程を踏まえた全体像として理解されねばならない。しかも、「個性化過程」が全体性の回復を目指すものならば、娘パールの介入によって再生へと方向付けられる牧師の道程は、父オシリスが息子ホルスによって再生させられる神話の最終的展開より、更に両性具有的な全体性に一步近づいていると考えられる。

このようなディムズデイルの変容について、成田雅彦氏は、『緋文字』の中心的テーマが「共同体」の指導者たちが示す伝統的な父性的権威とはく根本的に異なった新しい「父親」の誕生>であるとし、ディムズデイルが公衆の前での罪の告白によってそれを体現したのだとする。親から受け継いだ「強い動物的な性質」（それゆえに「情熱の罪」を犯してしまったのだが）と「生まれながらの宗教家」としての敬虔な精神的資質の対立という形で作品の根本的な二項対立を内包する彼は、罪の子パールの父親として立つことでこの対立を和解させる。彼の立場は、人間の情念を完全な罪として切り捨て、強力な「意識」のみによって社会を統制しようとするピューリタン共同体の父性でもなく、また罪を完全に正当化するロマン主義の視点でもない。罪を罪と認めつつ、同時にその罪を生んだ情念の中に「それなりの神聖さ」を見出す「カトリック的複眼思考」こそ、彼の獲得した新しい父性であると論じるのである。（斎藤忠利編『緋文字の断層』71-90 <『緋文字』と「父親」の誕生>）

確かに、ディムズデイルが到達したものが、この作品の本質的な対立項を繋ぐ新たな父性であり、複眼的な人間観であることは、氏の指摘の通りであると思われる。ただ、その父性が、集合的無意識の深層に潜む大いなる「太母」性への回帰と「太母」との一体化による第1の再生を経て、自らの「核」ともいうべき父性原理（「自己」）に支えられた第2の再生に至るまでの、「夜の航海」の全過程を経て生み出されたものであること、即ち意識と無意識を統合する「夜の航海」という元型的な精神的再生過程をヘスターと共に辿って初めて獲得したものであることは、見落としてはならないであろう。その意味で、氏の主張するディムズデイルの「カトリック的複眼思考」は、より古い心的世界の法則を基盤としているとも言えるかもしれない。

更に、牧師の到達した「対立物の結合」を体現する新たな父性は、テキスト『緋文字』の作者たる「税関」の語り手にとっての、また彼を通して作者ホーゾンにとっての父性という問題について、我々に考えさせずにはおかないのである。少年ナサニエルの人格を養ってきた父性は、主として2つあった。峻厳なピューリタンの指導者であった高名な父の祖先の時代を超えた影響力と、現実に父親代理を務めた母方の叔父ロバート・マニングの役割である。両者とも作家への私的な影響力のみならず、公的にも大きな存在であった。というのは、前者は裁判官としてセイレムの魔女裁判やクウェイカー教徒迫害で米国史に消すことのできない足跡を残し、後者は果樹栽培の専門家として——特に科学的研究に基づく品種改良において——19世紀当時、非常に有名であったからだ。このことは、当時の米国が精神的にはキリスト教を背景とした「庭園の神話」に支えられて勢力を拡大し、物理的には産業革命以後の科学技術の進歩と機械文明の発達を謳歌していたことを考え合わせると、非常に意味深い。なぜなら、作家を育てた2種の個人的な父性が、宗教的・政治的価値観として、また科学的・

実学的価値観として、共に米国を支える国家的父性の典型とも言える性質を持ち、しかも作家にとって巨大な光と闇を併せ持っていたからである。

「税関」において作者は、17世紀のピューリタン神権体制の支配階級として君臨したクエイカー教徒の迫害と魔女裁判で悪名高いウィリアム・ホーソンとその息子ジョンを厳しく批判する。そして、ヘスターを魔女の如くに迫害する「共同体」の冷酷な指導者達の中にこの祖先の姿を描きこみ、自然に根差す「太母」元型的な女性性を圧殺する硬直した父権的価値の代表者として批判することによって、祖先の罪を浄化し、彼なりに豊かな女性性の復権を主張していると言えよう。これは、作者がデイズデイルを分身として模索した新たな父性の目指す地点でもあったに違いない。

また原作では、「共同体」が牧師に優秀な後継者のペルソナを押しつけ、結果的に彼の「自己実現」を阻止するが、作者の私的レベルでは、彼ら父方の祖先が「共同体」同様に、ピューリタンの観点から国家体制を支える意識的統制者としての役割を彼に求め、想像力や非現実世界を基盤とする「作家」という職業を否定する。少なくとも作者は、自分のどんな成功も祖先にとっては無価値に見えるだろうと考え、「税関」において彼らの軽蔑を想像するのだ。その一方で、肉体的生命の維持と現世的な名誉や地位という地上的価値を押しつけることによって、牧師の罪の告白を阻止しようとしたチリングワースは、私的レベルでは、実学的価値観や経済的援助を押しつけて作者の「作家」になるという夢の実現を阻止しようとした叔父ロバート・マニングの姿と重なってくる。チリングワースは、古いヨーロッパの伝統的な「知」を体現する「科学者」として、またピューリタンの自然観を反映するアメリカの野生の自然を活用する「医者」として、天なる神に対抗して地上的な父権を主張する悪魔面を持つ。そこには、実務家として非常に有能であったと同時に、果樹の品種改良に科学者としての優れた知性を発揮し、自然の変革に強い関心を持っていた叔父ロバートの性格が投影されていないだろうか。したがって、「共同体」とチリングワースの意図を退けて告白を敢行した牧師の体現する父性は、ピューリタンの祖先と叔父ロバートの父性的な影響力から自立し、政治家や宗教家でも科学者や実務家でもなく「作家」として立ったホーソンと共通するものでもあったはずである。

さて作者は、自らを支えた父親像を過去の税関監督官、ジョナサン・ピューの亡霊として「税関」に登場させ、彼を「役職上の先祖」と見なし、彼の書き遺したヘスターの生涯の物語を世間に出すようにという命令に忠実に従ったと述べる。「税関」の最後には、安定した収入と引き換えに想像力を鈍らせる税関勤務——これこそ、いわばロバートの勧めた実務家の道であったが——を免職になり、父方の祖先の影響のもとにある故郷セイレムをあとにして、即ち2種の父性から解放されて、『緋文字』執筆により自立した「作家」としてロゴスの世界に再生する作者の姿が描かれる。即ち、ピュー氏は謂わばロゴスの世界の神であり、作者は、牧師が内なる神に直結して一人の男性として新たな父権的世界に参入したのと同様に、偉大な「父親」ピュー氏に「息子」として霊的に直結することによって、男性として自立したとも言えよう。奇しくも、作者が文筆家としての彼から継承したのは、父方の祖先と叔父から軽蔑されていた「作家」という職業であり、テキストで牧師が到達した説教の原稿執筆とも重なるものであった。また、ピュー氏が「息子」たる作者に与えた題材は、ヘスターの女性であるがゆえの苦悩に満ちた生涯であり、この「父親」もまた、彼女の女性性、あるいは「太母」性に聖母イメージを与えてこれを受け入れる牧師の父なる神と同様に、埋もれかけていた女性的価値を掘り起こして再評価しようとするのである。

更に、19世紀のアメリカという国家的レベルに目を転じてみたい。大井浩二氏の主張するように、「共同体」の仕打ちが、罪の存在を許さない地上のエデンを建設しようとする「庭園の神話」信奉の

表われであり、作者が彼らの姿に当時の「アメリカ中心主義」を重ね、その国家的エゴイズムを痛烈に批判しているとすれば、国民にエデンとしての理想国家の後継者となるよう強要するナショナリズムは、作者が乗越えようとした父方の祖先の父性の暗い面と一致すると言えよう。また、産業革命以後の目覚ましい科学技術の進歩への国家的期待は、科学的、実学的な価値観の継承者というペルソナを国民に押しつけてくる。チリングワースや叔父ロバートをも連想させるこのような実学的価値観は、前述の「庭園の神話」に関連して言えば、「天上のエデンとしてのアメリカ」の追求という「農本主義」的な神話を破壊する——と同時に新しい世俗のエデンの実現を可能にする——科学技術と機械文明への信奉につながり、同じ神話のネガと言えよう。換言すれば、テキストに反映された父権的アメリカの表と裏、即ち現実の意識を基盤として自らの「影」に気づくこともない傲慢なナショナリズムと極端な実学的価値観は、国家的レベルのみならず私的レベルにおいても、作者の求める新たな父性と対立するのである。このように、新たな父性を求める「息子」としてのディムズデルと作者の対応関係を、アメリカの国家的自我にまで拡大することも可能ではないか。大橋健三郎氏が述べるように、植民地時代以来のアメリカと密接に結びついた家系のゆえに、作者はいわば「アメリカの運命を自分に引き受けた」(60)とも言えるからだ。そう考えていくと、ディムズデルの「個性化過程」を描いたテキスト『緋文字』は、冒頭で触れたように作者ホーソーンの私的な「夜の航海」であるばかりでなく、彼が意識下で求めていた米国の国家的自我が辿るべき精神的再生過程を映し出しているようにも思われる。『熊』が、南部の精神的再生を願う作者フォークナーの無意識を表現していたように。

では、ディムズデルの再生を先導するヘスターは、作者や米国にとってどのような存在なのであろうか。彼女のアテナ・イメージに関連して、作者の姉エリザベスが誰よりも早くから弟の才能を信じ、彼の作家修行を支援してきたことに触れたが、にも拘わらず、彼女もまたアルテミスやペルセポネーのイメージと無縁ではない。というのは、ヤングの疑念の信憑性はともかく、作者の実子が察するほどの近親相姦的な雰囲気があったらしいからである。しかしながら、彼が生涯こだわった近親相姦のテーマは、グロリア・アーリッヒによれば、ゴシック・ロマンスの中心テーマである「兄弟姉妹間の相姦関係」という「文学遺産」が「家族体験によって増幅されたもの」であるという。(112-6) 確かに、母と姉妹に囲まれた長い独身生活ときわめて閉鎖的な環境にあって、濃密な親近感に結ばれた姉と弟の関係に、作者が魅惑と罪悪感の入り混じった両義的感情を抱いたとしても不思議ではあるまい。作者は、実母への依存も強かったらしく、フィードラーも、エディプス的な状況を『緋文字』の男女関係に見出だしており、原作執筆中に死の床にあった母を毎日見ていた作者が、「母性的なものの神秘を感知した」(253)と述べ、作品へのその影響を暗示する。もっとも、母なる無意識を象徴する「太母」元型像は、人類に共通の元型的な内容を持ち、現実の母親個人の性質とは別個のものであるが、現実の親子関係において、母親自身のイメージと混じりあったり彼女に投影されたりするのは避けられない。また、母親自身の無意識の深層にこの元型が活性化すると、彼女が現実「太母」イメージを担う場合もある。それゆえ実際の「母なるもの」のイメージは、正負いずれにせよ、母親本人と元型のイメージが分かち難く溶け合っているのだが、人生後半の「個性化」を達成するためには、誰しも訣別したはずの「母なるもの」と再び向かい合い、その光と闇を併せた全体像を意識化しなければならない。したがって、慈愛に満ちた良き母親象を賛美するだけでは済まず、自我を無意識の中へ溶解させようとする「太母」の否定面をも認識したうえで、その支配力から解放されなければならないのだ。更に母方のマニング家の過去には、近親相姦の公的記録があった。母方の祖先の忌ま

わしい情念の罪のイメージが、母や姉との濃密な情愛と混じりあって作者の心に「母なるもの」の「影」を顕在化させたとも考えられる。したがって近親相姦のテーマや Dark Lady は、男性的自我の独立を阻止する「太母」的な情念を象徴する記号として、常に主人公の抵抗の対象となるのである。テキストにおいて、ディムズデイルがチリングワースとの対決と共にペルセウスのメドゥーサ退治に比すべき内的闘いを成し遂げたのではないかと述べたが、それは作者にとって私的な「母なるもの」の「影」の超克をも意味していたのではなからうか。もしそうだとすれば、ユング心理学では「母殺し」に当たるディムズデイルと作者のそれぞれのメドゥーサ退治は、『緋文字』執筆と時を同じくした作者の母の死と共時的に起こったと言えるかもしれない。意味のある偶然の一致や対応を説明する原理を、ユングは「共時性原理」²⁵（シンクロニシティ）と呼び、非常に重視している。作者は愛する母を失おうとする、まさにその時に母性の暗い半面をまざまざと意識化し、その支配力から彼自身を解放することができたのかもしれない。

ここで興味深いのは、そのような「母なるもの」の否定面を示す記号が、19世紀の時代思潮と結び付けて語られることである。エマソン流の人生観を語るヘスターにせよ、女権拡張論者ゼノビアにせよ、彼女たちの先駆者と言える女性宗教指導者アン・ハッチンソンにせよ、ロマンチックな人生観や革新的な思想が奔放な性的情熱と結び付けられ、しかも男性の意識を攪乱するものとして作者に拒絶されていることは、そのような考え方を男性的自我の独立を脅かす無意識の支配力、あるいは「太母」的な情念の暴走と同一視し、危険視する作者の姿勢を示すものであろう。したがって、それらの思想が当時の父権的アメリカの女性性抑圧という欠陥を補い、国家的自我を再生させる原理とはなり得ない、というのが作者の立場である。女性性の肯定と再評価に並々ならぬ共感を示しながらも、先述の私的な事情もあってか、作者は、女性的情念の魅惑がもたらす「心的水準の低下」の危険性に人一倍敏感で、常にアルテミスを覗き見して殺されたアクタイオンの恐怖感を心に抱え込んでいたのかもしれない。しかしながら、同時に彼は、女性的な情念の住家である無意識の深層が豊かな創造力の源泉であり、想像力を育む夜であり、そこを切り離せば芸術家としての死につながることも熟知していたし、実際その危険な魅惑に人一倍惹かれもしたに違いない。したがって、彼が真に求めた女性像は、内に豊かな情念を秘めながらも愛する男性と共に情念に溺れてはならないのである。共に無意識の冥界へと下降するばかりでなく、確固とした意識的な愛によって男性を意識の昼の世界に帰還させ、「個性化」へと先導する母なる女性でなければならない。パールを伴ったヘスターは、まさにこの条件を満たす理想的な女性であり、作者の4つの長編のヒロインの中で唯一の母親でもある。このような女性像を生んだ歴史的・社会的背景について、少し考えてみたい。

＜結 び＞

「森」でのヘスターのイメージ変容を段階を追って、イナンナやイシュタルを始めとする地母神（「太母」）からアテナ、アルテミス、コレー・ペルセポネー、ペルセポネー＝デメーテル、イシス、そして聖母マリアへと辿ってきたが、そこに一貫して流れているのは、瀕死の「息子」の如きディムズデイルを敵の手から何としてでも守り抜き、誕生あるいは再生をもたらそうとする切実な母性的エネルギーである。その点だけに注目すれば、ヘスターの多様なイメージを統合する最も根源的なものはオシリスを再生させるイシス像であるが、作者の属するキリスト教世界のイメージに例を求めれば、幼子キリストをヘロデ王から守ってエジプトに逃れようとするマリアや、生まれてくる我が子をお

うと待ち構える竜から逃亡して息子を出産する「ヨハネ黙示録」の「太陽をまとった女」²⁶の姿が、連想される。ここでは、元型的な深い意味を持つと思われる後者について考察を加えたい。「太陽をまとった女」は通常、聖母マリアによるキリスト降誕の状況を意味すると考えられ、彼女の聖性を示す「無原罪の御孕り」²⁷の思想を表現した絵画の基本となった。



図23 「太陽をまとう女と龍」
マギウスのベアトゥス写本 10世紀後半



図24 「無原罪の御孕り」
ベラスケス, 1618頃

しかし『ヨブへの答え』を著したユングによれば、月を踏み頭に12の星の冠をかぶったこの女性は「宇宙的—自然的な属性」を持ち、竜に脅かされながらアポロを産むギリシア神話の母権的な女神レトのイメージを借用しているという。彼は、そのような異教的イメージがこの出産をキリスト降誕と区別するためのものであり、誕生する子は昇天した聖母マリアが産む第2の神の子で、この場面は、教皇ピウス12世による1950年の「聖母被昇天」²⁸の新教義公布を予言するものであると考える。そして、神の子の母たる肉体を持った女性が天上にいとすれば、キリスト教の三位一体の中に女性性が加わって神の全体性が回復されるばかりでなく(144)、肉体ごと天に昇った彼女と神の聖婚により、現実の人間への神の受肉がこれからも続き、救世主たる神の子が何度でも生まれることが期待されるのである。ユングは「聖母被昇天」による神の子誕生の意味を、神の人間化が更に進み、人間による神の意識化が進むことであると考え、——ユングはそれを、「受肉をさらに進めるための誕生の場としては、罪人こそふさわしいし、それだからこそ選ばれたのである。…なぜなら(罪なき)人々の中には<暗い神>の居場所がないからである。」(下線部は原著者 143)と表現する——この「太陽をまとった女」の産む「太陽と月の息子」が、「ヨブ記」で明らかになったヤハウエ神の矛盾(光と闇を併せ持つ)を補償する「対立物の結合」を特徴としており、その誕生は無意識心理学的には「自己」(人間の全体性)を実現せんとする「個性化過程」を意味しているのだと述べる。(152-4)同時に世界史的には、「有史以来の最大の政治的分裂の(東西冷戦の緊張の高まっていた)時代」における物質と精神の結合という「補償の兆し」を意味しているという。(『元型論』166-7)なぜなら、科学技術の進歩と唯物論的な世界観の発展により、精神と物質にそれぞれ至高の価値を置く世界観が厳しく対立する中で、イシスのような地母神的な意味合いを持つ聖母マリアが肉身のまま天に昇ったことは、物質と精神の結合を意味しているからであるというのだ。このようなユングの神像と「自己」元型をほぼ同一視する見解は、正統的キリスト教の枠をはみ出すものであり、カトリックはもちろん、聖母

崇拜を拒否するプロテスタントには到底受け入れられるものではないかもしれない。が、彼自身が言うように、信仰の問題は心の中枢に関わるものであり、心理学者として心の問題に誠実に取り組めば、専門的な立場からの解釈が成り立つのは当然であろう。

ここでユングは、「太陽をまとった女」の象徴する「対立物の結合」を次のように描写している。彼女は「上に星・下に月・真中に太陽、即ち母なる夜に包まれて昇るホルスと沈むオシリス、即ちく上なる天、下なる天」を象徴し、「その中に＜男性的な＞意識の太陽を孕んでおり、この太陽は子供として無意識の夜の海から立ち昇り、老人としてその海に沈んでいく。彼女は明るさに暗闇を付け加える。即ち彼女は対立物の聖婚を意味しており、自然と精神を和解させるのである」と。(ヨブへの答え』114-5) イシスのイメージを借用した異教的なこの描写は、「森」でのヘスターを表現するのにうってつけではなからうか。例えば、地母神や月の女神といった「太母」イメージを持つ彼女自身の内なる「男性的な意識の太陽」(彼女のアニムス)は、ペルセポネー＝デメーテルの「光の息子」として新たに再生したディムズデイル／ディオニュソスの姿をとると考えられる。彼女は、衰弱した老人として沈んできた太陽である彼を癒し、冥界の暗闇で生命力溢れる若々しいディオニュソスとして——「対立物の結合」である「太陽と月の息子」として——再生させ、地上に送り出すのだ。そうすることによって、彼を通して精神一辺倒の「共同体」の父権的価値観に自然の属性と元型的生命力を付け加え、自然と精神を和解させる結果をもたらしたとも言えよう。その意味で、彼女はまさに「対立物の聖婚」を象徴していると考えられる。しかも、ディムズデイルが告白に臨んで処刑台への先導役を彼女に依頼し、まるで母に向かって幼子が覚束ない足取りで歩むように彼女を求め、ピエタ像に描かれる如く彼女に抱かれて死んだことから、作者が彼女に聖母マリアのイメージを付与したことは明らかだ。単なる人間であり、それも姦婦であるにも拘わらず、聖母イメージを獲得するということは、作者が彼女の中にその多義性を貫く至高の母性を認めたからに他ならない。これは、単なる貧しい少女を神の子の母として肉身のまま天に迎えられる存在にまで高めた思想に連なるものではなからうか。

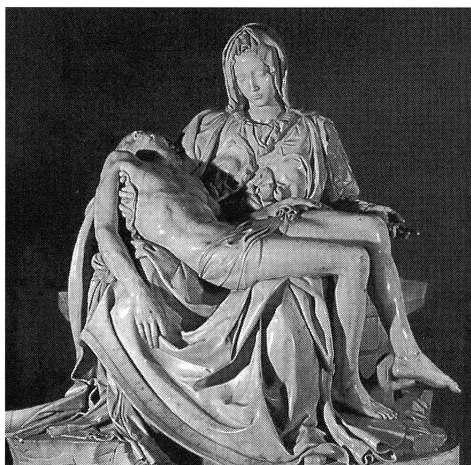


図25 「ピエタ」ミケランジェロ、1497-1500



図26 「聖母被昇天」ティツィアーノ、1516-8

むしろ「聖母被昇天」がカトリックの正式な教義として公布されたのは20世紀も半ばで、『緋文字』を執筆していた19世紀半ばのホーソーンとは無関係のようにも思われる。しかし公布に至るまでには、旧約聖書にも登場する天上の神の花嫁ソフィア、即ち女性的な霊である「神の知恵」の存在が大きい

影響力を及ぼしたばかりでなく、ギリシア神話にはディオニュソスの母セメレーが息子と共に昇天する話や、2世紀に書かれた『黄金のろば』にはエロースによって女神に高められるプシケーの挿話といった先駆形態もある。また既述したように、大いなる母神への信仰は、原始的な地母神信仰や世界各地の「太母」的な女神の信仰の古い歴史を持つのである。これらを豊かな土壌として徐々に高まっていた聖母崇拜の到達点が20世紀の「被昇天」の教義公布であったとすれば、ホーソーンがその雄大な歴史的展開に無関心であったとは思われない。なぜなら、公布の絶対条件とも言える聖母の無原罪性は、『緋文字』出版4年後の1854年に、教皇ピウス9世の「無原罪の御孕り」の特別勅書によって世界に宣言されたからである。これは、マリアがその懐胎の瞬間から生涯を通じて原罪から自由であった、とする教義である。この信仰は、マリア崇敬と共に強まり、10世紀にはヨーロッパで一般的になり、1476年に教皇シクストゥス4世はマリアが受胎されたという12月8日を教会の祝日とし、17世紀には「無原罪の御孕り」の典礼が制定されたという。(石井 92-3, 102) ピウス9世の勅書はこの流れの延長上にあり、石井美樹子氏がその最大の意義を「母なる宗教がついに勝利したことを全世界に宣言すること」(8)に見出そうとするほどの、重大な意義を持つものである。『緋文字』の冒頭からパールを抱くヘスターにカトリックの聖母子像を重ね合わせ、牧師がカトリックの神父に罪を告白する結末をも考えていたホーソーンが、「無原罪の御孕り」を教義化するカトリック教会の画期的宣言を数年後に控え、聖母崇拜の世界史的な高揚に何も感じ取らなかったというようなことがあるか。時代の集合的無意識のうねり——無垢と至高の母性の体現者としてのマリアに神性を熱望するところの——に、彼も反応していた、いや、優れた作家としての感性によって人一倍鋭く反応していた、と考える方が自然ではなからうか。そして、その集合的無意識のうねりの先に「聖母被昇天」の教義公布があったとすれば、作家が新たな神の子の誕生を待ち望む集合的な期待とも無縁であったとは、考えられないのである。

しかしながら、古い女神信仰と徹底的に戦った父権的なキリスト教において、約2000年後についてマリアが天に迎えられるということは、驚くべくことではなからうか。これについては、ユングも述べるように、数々の請願などの形をとった民衆の運動があり、民衆の集合的な欲求の高まりがあったことが推測されるのであるが(『ヨブへの答え』144)、父権的宗教の発展の長い歴史を経てやっと世界的に女性性の見直しの機が熟したとも考えられる。フォン・フランツによれば、「聖母被昇天」の教義化はキリスト教における女性原理の復権を目指す無意識の働きの結果であり、それは2世紀にアプレウスが『黄金のろば』において——恐らく無意識的に——目指したものと一致するという。それは、古代ギリシア文明における女性性と非理性的なものの抑圧に対し、女性性の再統合と女性原理の復権によって心の全体性を取り戻すことであり、ロバに変えられた主人公ルクウスを人間に戻す女神イシスへの信仰がそれを示しているという。(フォン・フランツ 48-53, 289-90) このように「聖母被昇天」の教義化が女性性や母性の復権を目指す深層心理の要請に応えたものであるなら、そして彼女やユングが主張するように、それが「対立物の結合」を象徴する新たな救世主誕生——ユング心理学的に言えば、罪深い凡人による「自己」の意識化を意味する——への世界的な期待に基づくものとするなら、それは、人間の内奥にも外界にも分裂が手の施しようもなく深刻化し、全体性を回復する「対立物の結合」の必要性が集合的無意識の中にかつてないほど高まったため、と考えざるを得ない。このような心的状況につながる下地が19世紀の「無原罪の御孕り」勅書の背景に準備されつつあったことは、ほぼ確実であろう。少なくとも、ホーソーンが私的にも国家的にもピューリタンの意識による統制と科学的・実学的価値観の支配による無意識の抑圧や女性原理の価値切り下げといった事

態に切実な危機感を募らせていたことは、既に述べた通りである。それは、無意識世界に追放された自然に根ざした生命力や心の闇といった個人的、あるいは集合的「影」の統合を求める意識下の願望であり、人間の全体性とも言える「人間の心の真実」(『七破風の屋敷』5)の追求でもあったはずだ。したがって、聖母マリアの神性獲得と時を同じくして彼が、単なる罪深い人間でありながら苦難の末に聖母イメージを獲得する女性、神性を秘めた「息子」を捨て身の愛で敵から守り、再生に導こうとした女性、そして自然と強い絆を持ち「宇宙的-自然的な属性」を感じさせる女性を創造したことは、自らの深層の願望を実現すると共に、時代の集合的無意識に形を与える彼の天才を証明するものと思わざるを得ないのである。

こうしてホーソーンは、最後にヘスターに聖母イメージを付与するが、当然これは意味の半分に過ぎない。なぜなら、ユング心理学の立場に立てば、彼女とディムズデイルの「個性化過程」こそが求められているのであって、内外共に分裂が大きければそれだけ一層スケールの大きい「対立物の結合」が必要であり、「明るさに暗闇を付け加える」母たるべき彼女は、正統的な聖母の光のみならず、ユングの解釈による「太陽をまとった女」のように巨大な闇をも体現していなければならないからである。即ち、心の深層においては地下的な「森」に君臨する彼女が天上的な愛を実現する矛盾にこそ、またデメーテル=ペルセポネーの大地的な女性性を基盤に愛人の天上的精神を支えた重層性にこそ、彼女の母性の完全な意味があるからだ。「森」でヘスターは、愛ゆえに人間の限界をアテナとして上にも、またペルセポネーとして下にも踏み越えるが、これこそ、愛の深さを証明すると同時に無意識に潜む「太母」の意識化を可能にし、彼女の心の全体性を回復するのだ。彼女は心の闇と無縁の聖母ではなく、アテナ、アルテミス、「太母」ペルセポネー=デメーテルの各々の「森」を結合し、その「森」でディオニュソス/ホルスとしてのディムズデイルを産み、彼と共に「森」から「共同体」に帰還して意識と無意識を、更に各々の光と闇を統合する。後に彼女が悩める女性たちの相談役になった時、女性性と無意識を抑圧することによって畸形化していた「共同体」が全体性を回復し始めた、とは言えまいか。ホーソーンは、ユングが詳述していない「無意識の夜の海」における「意識の太陽」の再生過程を『緋文字』に作品化した、とも考えられる。ヘスターはこの「太陽を着た女」のように、あるいはオシリスを再生させ息子ホルスを産み、その息子の「竜退治」を支えたイシスのように、ディムズデイルの「個性化過程」を先導し、遂には「対立物の結合」としての「神宿る罪人」を産み、自らもそういう存在として生きぬいた、とは言えないだろうか。原作における神話的イメージの一つひとつではなく、豊かな「太母」の愛を基盤にそれら全てを繋ぐイメージの連鎖が、自らの変容とディムズデイルの再生を通じた対立物の統合過程こそ彼女の真の姿であることを、我々に明かしているのである。

——— 図3 <錬金術の過程>の解説 (林道義『ユング思想の神髄』を参考に) ———

- (a) 「裸の真実」：王と女王が虚飾を脱ぎ捨て、裸で向き合っている。本当の自分を知ると同時に、アニマ、アニムスとして賛美してきた相手のマイナス面をも意識化する段階とされる。ヘスターの告白によってチリングワースの正体を知ったディムズデイルが衝撃のあまり倒れ、彼女も彼の側に身を投げ出して許しを請う場面に該当し、意識層における互いのペルソナが破壊されたことを象徴すると考えられる。彼は倒れた自分を死のイメージと結びつけて語り、更に後で倒れた自分を脱ぎ捨てた衣服のイメージと重ねて回想する。河合隼雄氏は、衣服がペルソナのシンボルとしてよく現れることを説明している。(『ユング心理学入門』198)
- (b) 二人が裸で浴槽に浸かっている。水に浸かることは、神話では鯨に飲み込まれて暗闇に閉じ込められることであり、「夜の航海」に当たるといふ。ヘスターたちが「それなりに神聖なもの」を確認し合い、「共同体」とは異次

元の「森」に引きつけられてしまう場面に当たると考えられる。

- (c) 無意識の一番深いところでの最初の結合。「自我が死に、…意識の立場が喪失して…恍惚とした一体感が支配する」段階で、「神人合一」と呼ばれる神秘的体験であるが、(林 255) まだ真の統合には達していない。真の統合のためには、神が人になり、人が神になることが必要であるという。ヘスターがアテナからペルセポネー＝デメーテルまでのイメージ変容を経て、二人が母なる「森」と一体化し、互いの愛をも確認する場面に当たる。
- (d) 「死または受胎」：真の統合のために、(c)の結合が一度死ななければならない。結合した二人が棺の中で死んでいるが、これは再生の準備であるという。原作では、パールの抵抗（ヘスターに対しては緋文字の再着用を迫り、ディムズデイルに対しては額に受けたキスを小川の水で洗い流す行為）に始まり、彼の「共同体」の人々との出会いによる自らの「影」の段階的統合とチリングワースとの再会による「竜退治」、その結果としての逃亡の決意の否定に当たると思われる。
- (e) 「魂の上昇」：「人間の神化」：魂が天上界へ上昇し、神へと変容することを意味するという。ペガサス・シンボルに象徴される靈感に満ちた創造力によるディムズデイルの新たな説教原稿の執筆には、ペルセウスのメドゥーサ退治を前提とし、ペガサスに乗って天駆けるペレロポンのイメージが読み取れ、彼が天上的な境地にあることが解る。更に教会に向かう彼の姿も、説教の際の「神の子」を思わせる「炎の舌」も、天使の昇天のイメージも、彼が神の高みにまで持ち上げられた状態を示している。
- (f) 「魂の帰還」：「神の人間化」：(e)で昇天して神に生まれ変わった人間が、もう一度世俗の人間に戻ることを意味するという。原作では、神との絆を確信し神への完全な自己放棄を通して罪を告白するディムズデイルの「神＝自己」との一体化として描かれている。この告白は罪人としての責任をとると同時に、普遍的な人類の罪を贖ったキリストを連想させ、人間となった「神の子」のイメージを担うのである。
- (g) 「個性化」の完成。神と人間が完全に一体化して新たな全体性が誕生し、対立物の結合を象徴する両性具有として示されるという。ディムズデイルは、ディオニュソスの体現する生命力と混沌を新たな創造に向け、説教と告白によって「聖母」／姦婦としてのヘスターを妻、「天使」／「悪魔の子」パールを娘として新たな絆を結び、「神の子」／罪人／父親を内的に統合した。変容過程全体を見ると、「太母」の「息子＝愛人」としての母権的な自我段階から不滅の父権的神像キリストとしての「自我＝自己」段階までを統合したオシリス的なプロセスである。ヘスターにとっては、「森」での「ペルセポネー＝デメーテル」イメージに見られる「太母」との一体化による全体性の回復を、更に娘パールとアニムスたるディムズデイルによって「女神に再生し、娘を産んだプシケー」に引き上げられる過程となった。「母－息子」軸から見ると、ディムズデイルの「個性化過程」を先導し、遂には「神の子」たる彼を産む「太陽を着た女」、あるいはオシリスの変容過程に連れ添うイシスのような「母／妻」となったこと。もっともそれを自覚し、その境地を生き始めたのは、時を経てヨーロッパから「共同体」に帰還した後、自ら緋文字を身につけて「共同体」の人々の相談相手としての役割を果たすようになった時点であろう。

註

* 拙論については以下の通りである。

拙論(1)：「ディムズデイルの精神的変貌——自我発達の元型的プロセスについて——」鹿児島女子短期大学紀要 第26号, 1991.

拙論(2)：「ヘスターとプシケー——『緋文字』に潜む女性的心理発達のプロセス——」鹿児島女子短期大学紀要 第29号, 1994.

拙論(3)：「*The Scarlet Letter*における Chillingworth の両義性——〈悪魔〉と〈神の使者〉——」鹿児島女子短期大学紀要 第30号, 1995.

拙論(4)：「英雄神話『緋文字』の意味——執筆の私的要因と社会的要因——」鹿児島女子短期大学紀要 第31号, 1996.

拙論(5)：「〈自己〉元型像としての Pearl——元型の対立と統合——」鹿児島女子短期大学紀要 第33号, 1998.

拙論(6)：「『緋文字』に秘された新たな神話——女性性と男性性の統合——」鹿児島女子短期大学紀要 第34号, 1999.

拙論(7)：「『緋文字』における〈夜の航海〉——ヘスターとディムズデイルの〈個性化過程〉——」鹿児島女子短期大学紀要 第36号, 2001.

¹ 「個性化過程」：ユングは「私は『個性化』という言葉を用いて、人が心理的に『個』となるプロセス、即ち独立し、それ以上分割し得ない統合体、『全体』となるプロセスを表すために用いている」と述べている。無意識の中の様々な内容を意識化し、人格全体として調和的な統合を保ちながら、意識と無意識を含んだ心の全体性の中心たる「自己」

- に従って個人に内在する可能性を実現していく過程。「自己実現の過程」ともいい、人生後半の人格形成を特徴づける。(林 235, 河合『ユング心理学入門』220-1, ノイマン『意識』678, 704)
- ² 「夜の航海」：太陽の循環に対する諸民族共通の心理的反応を示す太陽神話の縮図の下半円を、ユングは以下のように描いている。「毎朝、神の英雄が海から生まれる。彼は日の車に乗っている。西の方では偉大なる母が彼を待ち構えていて、夕暮れになると彼は母に呑み込まれてしまう。彼は竜の腹にはいって真夜中の海の深淵を横断する。夜の蛇と恐ろしい戦いを交えたのち彼は朝また甦る。」(元田 85) C. G. Jung, *The Collected Works* (Routledge & Kegan Paul) Vol.8, P.153. これは、英雄の死と再生を象徴する元型パターンで、自我が無意識の深みに下降し、死を経た後に無意識から新たな心的エネルギーを供給されて意識面に再生するまでの人類共通の精神的再生過程を象徴する。この過程は意識と無意識の統合を目指す「個性化過程」の象徴的表現の一つでもあり、様々なイニシエーションに死と再生の儀式として組込まれてもいる。
- ³ 「自己」：人格の全体性であり、その中心でもある元型。ユングは次のように言う。「自己は中心であるだけでなく、意識と無意識をとともに包含する全周でもある。ちょうど自我が意識的精神の中心であるように、自己はこの全体性の中心である。」(C. W. 12, para.44) 「自己は我々の人生の目標である。なぜなら、自己は我々が個性と呼んでいる様々な運命的つながりを、もっとも全体として円熟して表現するものだからだ。」(C. W. 7, para.404) 「老賢者」や「始源児」は代表的シンボル。(『ユング心理学入門』221)
- ⁴ 「心的水準の低下」：意識の強度が減衰した状態を表すのに、ピエール・ジャネが用いた表現。この状態に陥ると、無意識の内容が白日の下にはっきり表れるようになる。(フォン・フランツ 原注)
- ⁵ エロースープシケー神話：プシケーは神託によって姿の見えない怪物と結婚したが、彼の禁止を破って明かりを灯し、夫が神エロースであることを知る。傷つき怒って「太母」アフロディーテのもとに飛び去った夫を追って、プシケーはアフロディーテの出す困難な4つの課題を果たす。最後に冥界下りの課題を与えられ、ペルセポネーの美の箱を運ぶ途中、禁を破って箱を開け死の眠りに捕えられるが、エロースによって救われ、女神となって娘を産む。(ノイマン『アモール』)
- ⁶ デメーテルーコレー神話：冥界の王ハデスは、豊穡の女神デメーテルの娘ペルセポネーをさらう。娘を探し求めるデメーテルは、エレウシスの町に神殿を建てさせ、そこにこもる。そのため大地が枯れたので、ゼウスは、ペルセポネーが年の三分の一は地上で母と暮らせるようにとりはからった。(『男性の誕生』、『ギリシアの神話』)
- ⁷ イシスーオシリス神話：本来、エジプトの豊穡神であるが後に変容し、冥界の神であると同時にラーと結合して太陽神ともなる。神話の初期には、妻イシスとの関係に、「太母」とその「息子ー愛人」の関係が見られる。弟セトに2度殺害されるが、妻ー母ー妹であるイシスから生命の息を吹き込まれて再生する母権的段階から、息子ホルスの光の眼によって復元され、不滅の神として息子と一体化する父権的段階に進む。息子と父親が心理学的に一つであることは、ホルスが「自我」、オシリスが「自己」を象徴していることを示す。(『意識』307-48)
- ⁸ ペルソナ：元型として無意識内に存在する、外界に対処する様式、外的根本態度。(『ユング心理学入門』196)
- ⁹ 「太母」：「自我が自らをウロボロスとの同一状態から切り離し始め」無意識を破壊と創造の二面性を持つ両義的な「太母」(「貪り食う悪い母」と「養う良い母」の二面性)として体験する自我の幼児期から少年期のシンボル。(『意識の起源史』81-163) 良き母に寄り添う幼児から両義的な母への抵抗や「恐ろしい母」への反抗を試みる少年のシンボルによって象徴される。
- ¹⁰ 「ウロボロス」：「円をなす蛇、自らの尾をかむ始源の原蛇」で、自我誕生以前の無意識の状態から自我の胎児期の楽園状態までを示すシンボル。(『意識』35-80)
- ¹¹ 「父の娘」：「男性本位の社会にうまく適応している女性であり、…豊かな女性性の本能やエネルギー・パターンを拒絶して」きた女性。「父親や父権的文化に同一化していたため、自分自身の女性性の基盤や個人としての母親を、しばしば、弱々しいもの、時代遅れの人とみなして疎外してきた」女性。「弱い母親を能動的に拒否し、知性や男性的な精神に過剰に同一化してしまっている女性」(ペレラ〈序〉, 99) 父から生まれたアテナの、大地ー女性の特徴から最も遠い本性については『意識』(244, 302-4)を参照のこと。
- ¹² “O Hester!” Cried Arthur Dimmesdale, in whose eyes a fitful light, kindled by her enthusiasm, flashed up and died away, “thou tellest of running a race to a man whose knees are tottering beneath him! I must die here! There is not the strength or courage left me to venture into the wide, strange, difficult world, alone!”……. Hawthorne, Nathaniel. *The Scarlet Letter*, Vol. II of *The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*. Ed. Roy Harvey Peace et al. Columbus: Ohio (198) 以下、本文の引用はこの本の頁数を示す。翻訳は八木敏夫訳『完訳緋文字』(岩波文庫, 1992年)を参考にさせていただいた。
- ¹³ She had wandered, without rule or guidance, in a moral wilderness;……as vast, as intricate and shadowy, as the untamed forest, amid the gloom of which they were now holding a colloquy that was to decide their fate. Her intellect and heart

had their home, as it were, *in desert places*, where she roamed as freely as the wild Indian in his woods,……The scarlet letter was her passport into *regions where other women dared not tread*. Shame, Despair, Solitude! These had been her teachers,……stern and wild ones,……and *they had made her strong, but taught her much amiss*. (199-200, Italics are mine.)

¹⁴ Young, Philip. *Hawthorne's Secret: An Untold-Tale*, Boston: David R. Godine, 1984

¹⁵ The stigma gone, Hester heaved a long, deep sigh, in which the burden of shame and anguish departed from her spirit. Oh exquisite relief! She had not known the weight, until she felt the freedom! *By another impulse*, she took off the formal cap that confined her hair; and down it fell upon her shoulders, dark and rich, with at once a shadow and a light in its abundance, and imparting the charm of softness to her features. There played around her mouth, and beamed out of her eyes, a radiant and tender smile, that seemed gushing from the very heart of womanhood. A crimson flush was glowing on her cheek, that had been long so pale. Her sex, her youth, and the whole richness of her beauty, came back from what men call the irrevocable past, and clustered themselves, *with her maiden hope*, and a happiness before unknown, within the magic circle of this hour. (202, Italics are mine.)

¹⁶ 「死の結婚」：太母段階の乙女が新たに強力な無意識的内容（「父権的ウロボロス」）に征服され、それを圧倒的な男性性として自己放棄によって受け入れること。ハデスによるコレーの略奪やゼウスとダナエーの関係。（『アモール』70-80）

¹⁷ 「暗闇の楽園」：英雄を飲み込む「竜」の変形で、飲み込まれる危険は退行的な快樂によって隠されている。（『アモール』81, 186）

¹⁸ 「影」：意識に取り入れられず、生きられなかった人格の半面を意味する。（河合『影の現象学』30）プシケーの場合は、姉たちがプシケー自身の抑圧された、あるいは全く無意識的な母性の傾向の投影、即ち彼女の「影」の投影された姿なのである。（『アモール』84-5）

¹⁹ 「コレーが大地から復活することは——元型的な春のモチーフは——デメーテルがコレーを再発見し、彼女と再結合することを意味している。…しかし新たな次元で原初的な関係を再び打ち立てる固有の秘密は、娘が母と同一であり、母となり、自らデメーテルに変容する、という事実の中に見られる。」（『グレート・マザー』339）

「デメーテルとコレーの再会、…再結合に関して考えてみると、秘儀としての死の婚礼の体験の中心は、女性の変容的性格を意味する。この体験によって少女が女性になると考えると、この体験が女性を作ることになる。略奪されること、少女としては滅び、犠牲になることなどが…まずは男に帰属することのように見える。しかしこの自己放棄は…更に深い意味では女性としての大なる女神に属するのである。…少女から大人になったコレーが大なる母デメーテルと再結合するヒューレシスが可能となる。そうしてはじめて、女性は中心から変容をとげる。女になり母となり、地上の豊穡性と生命の永続を保証するばかりでなく、高い次元での女性の精神性、即ちグレート・マザーのソフィアの側面と一体化し、月の女神になる。…かくして彼女は、デメーテル自身と同じように大地・地下・天上の三つの世界の女王となる。」（同347-8）

²⁰ エレウシスの密儀：デメーテル—コレー神話に基づく古代密儀。密儀は、この母娘の再会と同一性、そして地上もろもろの生命の回帰の認識に関わるものだったのであろう。（『男性の誕生』訳注）ケレーニイはこれについて『神話学入門』に詳細に論じている。

²¹ “…dear little Pearl, wilt thou kiss me now? Thou wouldst not, yonder, in the forest! But now thou wilt?” (256)

²² 「投影の引き戻し」：自分の内部にあるコンプレックスを認知することを避け、それを外部の何かに投影し、外的なものとして認知することを「投影」と言うが、現実と投影内容の差異に気付くことから自分のコンプレックスを認知し、その内容を自我の中に統合していくことが「投影の引き戻し」である。（『ユング心理学入門』75-6）

²³ ペガサス・シンボル：ペルセウスのメドゥーサ退治によってゴルゴの胴体から飛び出したペガサスは、救済され、変容したゴルゴの精神リビドーである。太母から解放されたリビドーが精神方向に高まっていくことを象徴し、空飛ぶ精神的な力として、内部に向かうと芸術の創造性を沸き上がらせるリビドーである。（『意識』）

²⁴ 「竜退治」：「原両親の分離」によって「原父」と「原母」を分けた「息子＝自我」が両者と戦い、最終的な独立を獲得する行為。（『意識』223-72）自我—意識の独立は、「英雄」による「竜退治」（象徴的な「父殺し」と「母殺し」と「囚われの乙女」の救出や「宝物」の獲得から成る。

²⁵ 「共時性原理」：意味のある偶然の一致や対応を示すためにユングが作った言葉。彼は述べる。「二つないしそれ以上の因果的に無関係なできごとが、同じあるいは類似した意味を担っており、それが時間的に一致して生じるという特殊な意味を当てている。」（Jung, C. W. 8, para.849）

²⁶ 「太陽をまとった女」：ヨハネの幻視に現れる女性で足下に月を踏み、頭に12の星の冠をかぶった太陽の女。彼女は産みの苦しみの中にあり、彼女の前には火のように赤い竜がいて、彼女が産む子供を食おうとしている。（『ヨブへの答え』113-4）

- ²⁷ 「無原罪の御孕り」：「聖母マリアは、その懐胎の瞬間から全能の神の特別な恵と救主イエス・キリストの功ゆえに、原罪のすべての汚れから自由であった」とする教義。(『キリスト教大事典』)
- ²⁸ 「聖母被昇天」：無原罪のゆえに、その死後肉体も魂も共に昇天したとされる信仰。1950年、ピウス12世からローマ教会の教義として全世界に布告された。(同)

引用・参考文献

- Erlich, Gloria C. *Family Theme and Hawthorne's Fiction, The Tenacious Web*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1984.
- 『蜘蛛の呪縛——ホーソンとその親族』丹羽隆昭他訳 (開文社, 2001年)
- Hawthorne, Nathaniel. *The Scarlet Letter*, Vol. II of *The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*. Ed. Roy Harvey Peace et al. Columbus: Ohio State UP, 1962-78.
- Hawthorne, Nathaniel. *The Complete Novels and Selected Tales of Nathaniel Hawthorne*, ed. Norman Holmes Pearson. New York: The Modern Library, 1965.
- Jung, C.G. *The Structure and Dynamics of The Psyche*, Vol.8 of *The Collected Works of C.G.Jung*. ed. Sir Herbert Read, translated by R.F.C.Hull. Princeton, N.J. : Princeton UP, 1981.
- Mcperson, Hugo. *Hawthorne as Myth-Maker: A Study in Imagination*. Canada: University of Toronto Press, 1971.
- Neumann, Erich. *The Origins and History of Consciousness*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1954-1993
- Rahv, Philip. *Image and Idea*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1978.
- Young, Philip. *Hawthorne's Secret: An Untold-Tale*, Boston: David R. Godine, 1984
- Stein, William Byssge. *Hawthorne's Faust: A Study of the Devil Archetype*. Archon Books, 1968.
- 青山義孝『ホーソン研究——時間と空間と終末論的想像力——』(英宝社, 1991年)
- 石井美樹子『聖母マリアの謎』(白水社, 1995年)
- ミルチャ・エリアーデ『聖と俗』風間敏夫訳 (法政大学出版局, 1996年)
- 『神話と夢想と秘儀』岡三郎訳 (国文社, 1994年)
- 『大地・農耕・女性』堀一郎訳 (未来社, 1968年)
- 大井浩二『ナサニエル・ホーソン論——アメリカ神話と想像力』(南雲堂, 1986年)
- 大杉博昭『灯心記』(近代文芸社, 1990年)
- 大橋健三郎『古典アメリカ文学を語る』(南雲堂, 1993年)
- 河合隼雄『昔話と日本人の心』(岩波書店, 1982年)
- 『ユング心理学入門』(培風館, 1990年)
- 『とりかへばや 男と女』(新潮社, 1991年)
- 『影の現象学』(講談社, 1990年)
- カール・ケレーニイ, カール・グスタフ・ユング『神話学入門』杉浦忠夫訳 (晶文社, 1993年)
- カール・ケレーニイ『ギリシアの神話——神々の時代』植田兼義訳 (中公文庫, 1998年)
- 神徳昭甫『炎と円環——ホーソン文学の両義性』(ニューカレントインターナショナル, 1992年)
- 斎藤忠利編『緋文字の断層』(開文社, 2002年)
- アンソニー・ストー編著『エセンシャル・ユング—ユングが語るユング心理学』山中康裕監修 (創元社, 1999年)
- 千足伸行監修『新 西洋美術史』(西村書店, 1999年)
- ハンス・ベーター・デュル『夢の時——野生と文明の境界』(法政大学出版局, 1993年)
- エリッヒ・ノイマン『意識の起源史』(上)(下) 林道義訳 (紀伊国屋書店, 1984年)
- 『アモールとプシケー』河合隼雄監修 玉谷直美・井上博継共訳 (紀伊国屋書店, 1989年)
- 『女性の深層』松代洋一他訳 (紀伊国屋書店, 1989)
- 『グレート・マザー』福島章他訳 (ナツメ社, 1989年)
- フランシス・ハックスリー『龍とドラゴン』イメージの博物誌⑬ 中野美代子訳 (平凡社, 1994年)
- M. L. フォン・フランツ『男性の誕生——<黄金のろば>の深層』松代洋一／高後美奈子訳 (ちくま学芸文庫, 2000年)
- レスリー・A・フィードラー『アメリカ小説における愛と死』佐伯彰一他訳 (新潮社, 1989)
- ナサニエル・ホーソン『七破風の屋敷』<筑摩世界文学大系> (筑摩書房, 1985年)
- メアリー・ホリングワース『世界美術史』木島俊介監訳 (中央公論社, 1994年)

- シルヴィア・B・ペレラ『神話にみる女性のイニシエーション』ユング心理学選書② 山中康裕監修（創元社，1998年）
- ゲルハルト・ヴェーア『C.G.ユング——記録でたどる人と思想』安田一郎訳（青土社，1996年）
- 林道義『ユング思想の真髄』（朝日新聞社，1998年）
- ルーシー・マドックス『リムーヴァルズ——先住民と十九世紀アメリカ作家たち』丹羽隆昭監訳（開文社，1998年）
- 元田脩一『エデンの探求——アメリカ小説の一特質』（開文社，1972年）
- C. G. Jung『ヨブへの答え』林道義訳（みすず書房，1999年）
- 『元型論』林道義訳（紀伊国屋書店，1990年）
- 『続・元型論』林道義訳（紀伊国屋書店，1990年）
- 『人間と象徴』河合隼雄監訳（河出書房新社，1994年）
- 『変容の象徴』①② 野村美紀子訳（ちくま学芸文庫，1999年）
- 『心理学と錬金術』池田紘一・鎌田道生訳（人文書院，1987年）
- 吉田敦彦『ギリシア文化の深層』（国文社，1993年）
- D・H・ロレンス『アメリカ古典文学研究』酒本雅之訳〈アメリカ古典文庫-12〉（研究社，1974年）
- 若桑みどり『イメージを読む——美術史入門』（筑摩書房，1993年）
- 『キリスト教大事典』日本基督教協議会編（教文館，1968年）
- 『THE GREAT ARTISTS——分冊百科・西洋絵画の巨匠たち』（同朋舎，1991年）
- 『アサヒグラフ別冊美術特集』（朝日新聞社，1993年）
- 『NHK日曜美術館——名画への旅』（講談社，1993年）
- 『原色世界の美術』（小学館，1974年）
- 『NHKルーブル美術館』（日本放送出版協会，1986年）