

# 同一性の脱神話化をめぐって

——ホーソーンの「牧師の黒いヴェール」——

佐々木 英哲

- I. 三つ巴の謎：作家と牧師そしてヴェール
- II. (反-) 実存主義者としての牧師
- III. 代用的言語としてのヴェール
- IV. 言語ゲームの転換
- V. 脱構築される人格同一性の神話

## I. 三つ巴の謎：作家と牧師そしてヴェール

ナサニエル・ホーソーン (Nathaniel Hawthorne, 1804-64) は、「牧師の黒いヴェール」(“The Minister’s Black Vail: A Parable,” 1836) の刊行後10年にあたる1846年に、“Mosses from an Old Manse” に於けるフーパー (Hooper) 牧師を彷彿させるような自己イメージを前面に打ち出した<sup>1)</sup>。つまりホーソーンは「私が真に個人としての特性を持った人間であるとするならば、私はヴェールで顔を隠す」(X, 32) と吐露したのである。この述懐と明らかに矛盾するのが、『緋文字』(The Scarlet Letter, 1850) の結幕に於ける語り手の何やら教訓めいた言辞である——「最悪のものが推察できるように、なんらかの印を世間に対しては隠すことなく明らかにすべし」(I, 260)。しかしながら『緋文字』のこの箇所は誤解を招くとして、ロバー

---

キーワード：人格同一性、言語ゲーム、(反) 実存主義、アレゴリー、目に見える聖人

ト・マーティン (Robert Martin) などは一刀両断に切り捨てている (232)。マーティンに言わせると、この述懐は眉唾物であり、むしろ “Mosses from an Old Manse” のほうが作者の本音に近いと考えられる、というわけである。

ちなみに「牧師の黒いヴェール」とほぼ同時期に記述されたと思われる創作ノート *American Notebooks* には「おそらくヴェールは不要。マスクはまず必要ない」(VIII, 23) とあり、ヴェールとマスクを峻別している。『ブライズデイル・ロマンス』(*The Blithedale Romance*, 1852) では明らかだが、ヴェールは搾取される負け組の弱者プリシラ (Priscilla) に、一方マスクは自らの利益のために他者を欺き他者を搾取する勝ち組のゼノビア (Zenobia) やウエストヴェルト教授 (Professor Westervelt) と結びつく。ヴェールは女性的、マスクは男性的とも言える。論者としてはクラーク・デイヴィス (Clark Davis) と意見を同じくし、「フーパーのヴェールは他者との交渉を完全にシャットアウトするマスクと化して」おり (14)、それゆえに物語はヴェールの必要性を認めつつもフーパーには批判的な論調をとっているものと捉えておきたい。

ここで “Mosses from an Old Manse” に於ける語り手のスタンスは、職業作家としての読者に対するホーソーンのスタンスを含意してはいまいか、という疑問が沸き起こる。フーパー牧師と会衆との関係が、ホーソンと読者との距離感をシンボリカルに示しているのではなからうか、という疑問である。“Mosses from an Old Manse” でヴェールに韜晦すると独りかこつ語り手とフーパー牧師には、相通じるところがあるのではなからうか。フーパー牧師は作者ホーソンにとって——丹羽隆昭の評言を借りると——「恐怖の自画像」に相当するのではなからうか。だとすれば、フーパーに向けられることになるネガティブな評価を、自分に向けられた批判として作者は予知していたのではなからうか。

## 同一性の脱神話化をめぐる

まずは議論を進めて行くうえで作業仮説を設定したい。牧師フーパーは会衆に誤解され、作者ホーソーンは読者に誤読されるという点で、互いに類比的である事実に注目し、「牧師フーパー」対「会衆」の関係が「作者ホーソーン」対「読者（批評家）」の関係、つまり他者との関係性で牧師と作者はアナログカルにある、という作業仮説をここで設定する。これは牧師と作者がただちに直結することを意味しない。しかし牧師と作者が人々に誤解誤読されるうえで同じようなメカニズム（心的政治的機制）が作動しており、そのようなメカニズムを引き起こすのは、牧師と作者がおそらく同じような立ち位置にあるからだと推察することが可能である。そこで本稿では、牧師にとっての他者（会衆）と作者にとっての他者（読者）の類比性に着目しつつ、牧師、作者、ヴェールという三つ巴の関係を解きほぐしていくことを目的としたい。

## Ⅱ.（反一）実存主義者としての牧師

先行研究を振り返ると、この作品の（アンチ・）ヒーローたるフーパー牧師の評価は肯定的に評価する側と否定的に評価する側におよそ二分されることが判明する。前者は実存主義的な英雄としてフーパーを捉えているレイモンド・ベノイト（Raymond Benoit）、G. A. サンタンジロウ（G. A. Santangelo）などによる批評で、およそ1970年前後に相次いで発表された批評が中心となる。たとえばベノイトのような実存主義的視点から作品を批評する者からすると、生の充溢を得ようと思えば、逆説的に誰しもが避けて通ることができない死と向き合い、死から逆算して生を生きるしかなく、牧師は死と寄り添う生を黒のヴェールでシンボライズしようとしたのだ、ということになる。作品では Veil の代わりに Crape なる語も使われているが、Crape は喪服、喪章にも使われるため、それは「死」を暗示する。またフロイト主義の観点からフーパー牧師を眺めると、エロ

スの破壊的衝動を生産的な方向に転換するためには、逆説的に生（エロス）の欲動とは対蹠的な死の欲動（タナトス）と真正面から向き合うしかなく、性の欲動に起因する罪意識と向き合う必要性を人々に訴えるために、人々の眼前にヴェールを被った顔を差し向けたのだ、としてフーパー牧師は評価とされることになる。

さて1970年前後と言えば、1968年に一応の終焉を見た公民権運動に続くベトナム反戦運動、1968年のパリ五月革命、シカゴ民主党大会、コロンビア大学闘争、1970年の映画『いちご白書』、ケント州立大学銃撃事件、（日本では1969年の東大安田講堂事件）といった若い世代の反体制社会運動が想起されるが、そこにビートからヒッピーに至るカウンターカルチャー・ムーブメントが合流し、かまびすしい様相を呈していた。このような学生運動の精神的支柱となった公民権運動やフランツ・ファノン（Frantz Fanon, 1925-61）をはじめとするポストコロニアリストの先駆者にも影響を及ぼした実存主義が1950年代60年代に思想界を席卷し、1970年代に入る直前まで余韻を引きずっていたことが、肯定的なフーパー評価につながっているものと推察される。実際60年代70年代の実存主義の影響を受けた批評家としてはスーザン・ソントク（Susan Sontag）、ポール・ブロトコープ（Paul Brotkorb）、ジェフリー・ハートマン（Geoffrey Hartman）、キリスト教実存主義者として出発したウィリアム・スパノス（William V. Spanos）のような批評家を挙げるのが可能である。しかしながらすでに1962年、実存主義者サルトル（Jean-Paul Sartre, 1905-80）が構造主義文化人類学者レヴィ・ストロース（Claude Lévi-Strauss, 1908-2009）との論争で、実質的な敗北を喫して以来、実存主義は劣勢に立たされ、70年代前半から特に脱構築が急速に普及することとなった。こうして認識の枠組みが変化した以上、フーパー牧師への捉え方も変わってきた。たとえば、N. S. ブーン（N. S. Boone）、サミュエル・コール（Samuel Coal）、マイケ

### 同一性の脱神話化をめぐる

ル・コラカーチオ (Michael J. Colacurcio), リチャード・ミリントン (Richard H. Millington), リー・ニューマン (Lea Bertani Voza Newman), E. スタイビッツ (E. Earle Stibitz), ジューディス・ソーンダーズ (Judith P. Saunders) といった批評家にはフーパーの受けが良くない。

ここで急いで申し添えておくと、フーパーに対する風向きが悪くなったからと言って、作品の芸術的価値がなんら損なわれるわけではなく、実際はむしろその逆で、解釈の幅が広がり作品の奥行きが増したと言わねばなるまい。既に述べたことを繰り返すが、フーパーを肯定的に評価する側からすれば、フーパーは「充溢した生」を送るためにメメント・モリではないが、敢えて「死」を暗示するヴェールを被ったと解釈されることになる。一方、否定的に評価する側からすれば、まさにこの肯定的な解釈そのものに疑義が投げかけられることとなる。つまりフーパー牧師がこのような積極的な意図をもっていても、彼の意図は彼を取り巻く人々に伝わっていたのか、という疑問が投げられるのである。論者に言わせれば、主体的な生の意味を問い続けるなかでフーパーが嵌った落とし穴は、他者に対する顧慮の意識が欠落していることであり、この事実はフーパーを肯定的に評価する実存主義的、フロイト心理学的批評家の目からもすり抜けているように思われてならない。以下の議論では、他者たる会衆との対話が成立しないフーパー牧師の姿勢を検証し、牧師、作者、ヴェールの三つ巴の関係に迫る手だてとしていきたい。

### Ⅲ. 代用的言語としてのヴェール

会衆との交渉を避け、唯我独尊の世界に閉じ籠もるフーパー牧師は、強迫神経症患者よろしく自らの行為を改めることができず、自動人形オートマトンと化し、主体性を失っている。そもそも実存主義者のいう実存 Exist とは stand outside という語源が示すように己の壁を打ち破ることが

前提とされるが、フーパーには己の壁を乗り越え、他者との連携を模索するいわゆるサルトル的なアンガージュマン（エンゲイジメント）的姿勢は見られない。実存主義的観点からフーパーをポジティブに捉えるようにすると、皮肉にも逆に非実存主義的な側面が浮き彫りになってしまう始末である。

フーパーは実存主義者どころかピューリタニズムの「あらゆる者は例外なく罪人である」という「全的墮落（Total Depravity）」というドグマに基づき、罪人なるアイデンティティを会衆に押し付けようとしている。このようなフーパーの姿勢はフェミニズムやポストコロニアリズムに立脚する批評家から、「劣等者」が自らを表現する権利を剥奪している、として告発されるだろうが、それも無理からぬことである。なぜなら眼差しを向ける者フーパーにとっては他者の個別性、独自性、個性といったものも、コントロール可能なモノとしての対象 Objects に過ぎないからである。フーパーの場合、他者は「私（I）」「私の考え（my thoughts）」「私の持ち物（my possessions）」「私の知が産出したもの（the products of my knowledge）」に滅殺されてしまっている。強い帝国主義的志向性を示すフーパー牧師は、「実存は本質に先立つ」として本質主義を否定したサルトル的実存主義、ファノンの反植民地主義とは根本的に矛盾するスタンスの持ち主なのである。

そうは言ってもフーパー牧師はキリストよろしく会衆の罪をすべて一人で背負ってみせるという言わば「罪人の代理（キリスト者の鑑）」であると見間違えるような姿勢を見せている。実際のところはどうなのか。ここでポストモダン社会に於いて他者に対する主体としての応答責任を説くレヴィナスが唱える倫理的要請——すなわち、人が顔であるかぎりには、人は自らを露出し、皮膚をさらけ出し、他者の足元にひれ伏せねばならない、とする要請、主体が他者に近づくことができるのは、主体が他者

## 同一性の脱神話化をめぐる

に対して隣人であるかぎりに於いてである、とするレヴィナスの倫理的要請を思い起こしてみると、当然のことながら文字通りヴェールで顔を覆うフーパーの姿勢には疑義をはさみたくなる。しかしながらレヴィナスを無批判に有難がるのも考えものだ。ニック・ブーン (Nick Boone) によれば、主体へのレヴィナス的要請は、他者も責任ある主体になりうる存在である事実を軽視しており、「われ思う、故にわれあり (I think, therefore I am)」というデカルト的モデルに留まるものであるとされる。その意味でまさにレヴィナスあるいはフーパーはデカルト的な十全なる主体としての他者への優越性という陥穽に陥っている、という批判の対象となる。

そもそも黒のヴェールで顔を隠したフーパーの意図はどういうものであったのだろうか。歴史的には、植民地の経済活動が軌道に乗っていくことに反比例して衰弱の一途をたどり存亡の瀬戸際に追い込まれたピューリタン信仰／ピューリタンの権威を盛り返そうと、ジョナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards, 1703-58) がいわゆる大覚醒運動を主導したのが、この時代である。会衆を前に信仰告白を行うことが要請され、実際、回心体験記 (Conversion Narrative) なる文学ジャンルも隆盛を見ることとなる。人は自分が真正なるクリスチャンであること、さらに言えば「目に見える聖人 (Visible Saints)」であることを証明することに血道をあげるようになり、聖職者であるならば「目に見える聖人」でなければならないとする心理的プレッシャーは相当なものであったと推察される。フーパーはクリスチャン／聖人であることを文字通り体現するために、黒いヴェールを被ったことになりはしないだろうか<sup>2)</sup>。

さて「目に見える罪人 (Visible Sinner)」であることを体現するのがヘスター (Hester) の緋色の文字だとすれば、「罪から回心した者」であり「目に見える聖人 (Visible Saint)」であることを証明するのが牧師の黒のヴェールだとなるだろう。この論法を推し進めると、たとえば Black の B

という文字こそ表記されてはいないが、実質的にヴェールは The Black Letter B であり、The Scarlet Letter A に対応する、という推論が成り立つ。急いで申し添えると、ロラン・バルト (Roland Barthes) に倣いアートモードもあらゆるものがテキストだとするならば、フーパー牧師のヴェールもテキストであり、言語記号だと理解できる。一方、ギルバート・フォウクト (Gilbert P. Voigt) は、頑なな罪人達に回心を迫るための手段として、一見、常軌を逸したとも思えるシンボリックな行動をとったというヘブライの預言者達エレミア、エゼキエル、ホセアを挙げ、ヴェールを被るフーパーの振舞もこういったヘブライの預言者の振舞に相通じるところがあると指摘する。ヘブライの預言者の尋常ならぬ振舞であれ、「目に見える聖人」であることをヴェールで顔を隠すことで逆説的に示す行為であれ、アンソニー・シセルトン (Anthony C. Thiselton) の定義に従えば<sup>3)</sup>、そういった行為はその行為が成される環境の内部にあっては有効な意義を持つアレゴリーの諸形態であり、アレゴリーを通して「見る／読む者」が本義を汲み取ることができることを前提としている、と理解される。

さてここで耳を傾けたいのはフェミニストの立場からアレゴリーの父権主義的／全体主義的な特質を指摘したアン・ウィリアムズ (Anne Williams) である。ウィリアムズは「アレゴリーはもっとも父権的な詩的／文学的形式として、父なる法に於ける意味の秩序／階層／ヒエラルキーを肯定し、なおかつ、事実上、そういった意味秩序を構築するもの」だと指摘する (81)。ここでピューリタン神権共同体がヘスターの胸に The Scarlet Letter A を強要した事実や、大覚醒運動によりピューリタン父権制を再興しようとしてフーパー牧師が黒いヴェールを顔にまとった事実、ヒトラーがユダヤ人達に黄色のダビデ星型ワッペンを胸につけるよう強制した事実を鑑みれば、ウィリアムズの指摘は傾聴に値する。さらに続けてウィリアムズは、アレゴリー作者が描き出す「語る主体 (speaking sub-

## 同一性の脱神話化をめぐる

ject)」とは「アプリオリ（先験的、既に決定済み）の概念に基づき、自らの世界を方向づけ操作する全体主義的独裁者」であると述べる。ヘスターの緋文字Aを「姦淫（Adultery）」として一義的に読ませようとするピューリタン共同体の長老達然り。「神の言葉（The Word of God）」を伝えるべく、黒いヴェールを黒文字（the Black Letter）Bとして一義的に理解させ、人々に回心を迫るとするフーパー牧師然り。

翻って「作者ホーソン」対「読者（批評家）」の関係に目を転じると、キャノニカルな職業作者としてナショナル・アイコンの地位を得ようと躍起になっていたと思われる作家修行時代のホーソンも、ひょっとしたらアレゴリーを通して「父なる神の言葉（the Word of Father God）」あるいは「創造主たる神の言葉（the Word of Creator God）」ならぬ「作者の言葉（The word of author）」を読者にわからせようと勇み足になっていたのかもしれない、と推察を巡らせることも可能だ。あるいはこうも考えられはしまいか。作者ホーソンはフーパー像の中に自虐的な形で自画像を描いているのかもしれない、と。

ここで「牧師フーパー」対「会衆」の関係に立ち返る。そもそもフーパー牧師が会衆に理解されず会衆と疎遠になっていくその要因は、牧師と会衆、その双方が「アレゴリー」の限界、「アレゴリー」の自己脱構築的な特質に理解を示すことがなかったからだと思われる。allegory はギリシャ語 *allegoria* に基づく。このギリシャ語は *allos* = other（他の）と *agoreuein* = speak（*agoreuein* 話す）から合成されたものであり、直接的ではなく比喩的な表現、言ってみればヴェールをかけられた表現（veiled language）となっている。allegory とは、指示対象以外の何かを同時に示すということであり、ポール・ド・マン（Paul de Man）やジャック・デリダ（Jacques Derrida）の言う脱構築（Deconstruction）の可能性、つまり同一性にとられない差延的運動の可能性を作品空間に導き入れることになる。

フーパー牧師はヴェールをまとった動機（意図）を人々に明らかにしなかったため、人々は牧師に対して疑心暗鬼になる。語り手としても読者に対しては「あまりに恐ろしくすべてを隠すことができない大きな罪を犯したために、良心が牧師を苦しめていた」（38）といった、おざなり程度の説明しかしていない。そのためリチャード・フォークル（Richard H. Fogle）が簡潔にまとめあげたように、「下種な人間はヴェールの意味を卑しく捉え、善意の人々は遺憾に捉えた」（36）となるわけだ。黒のヴェール、こう言ってよければ「緋文字」ならぬ「黒文字」はアレゴリカルな記号として、あるいは代用的言語として機能不全となっている。一義的つまり神学的に解釈されるべき黒のヴェール/黒文字は空文化されるどころか、様々に、しかもネガティブに解釈されてしまっている。脱構築主義者のチームで言い直すと、我々としてはここに代補（Supplement）の論理が働くのを確認できよう。しかしこれは何を意味するのか。

先のウィリアムズの指摘を想起すれば、アレゴリカルな作品に於いては作中人物ないしは作者の父権主義的／全体主義的な権威が前提とされる。ならばフーパー牧師の場合、黒いヴェールという代用的言語（記号）を自身のパワーでコントロールができなくなり、牧師は父権主義的／全体主義的な権威を喪失していると理解できる。この現象はアレゴリカルなこの作品が自己脱構築的な様相を帯びていくことを意味する。

ここであらためてアレゴリーとパラブルの定義を確認しておきたい。というのも、作品「牧師の黒いヴェール」に「たとえ話（parable）」なる副題が添えられている事実は軽視できないからだ。欧米文化の根幹をなす聖書では、パラブル（たとえばからし種、放蕩息子の話）とアレゴリー（キリストの肉と血を象徴するパンとワイン）とが多用されている。また作者ホーソンがエドモンド・スペンサー（Edmund Spenser, 1552-99）の『妖精の女王』（*The Faerie Queen*）やジョン・バニヤン（John Bunyan,

## 同一性の脱神話化をめぐって

1628-68) の『天路歷程』(*The Pilgrim's Progress*, 1678) などをはじめとするアレゴリー諸作品に親しんでいたことは、周知の事実となっている。ここでパラブルとアレゴリーの違いは何か、双方を峻別できるのかという疑問が当然のことながら湧き上がる。Parable なる語の定義は『オクスフォード辞典』によれば、アレゴリー、類推、比較などと定義されており、アレゴリーとパラブルとは、実質的に重なり合う部分が多く峻別は難しいように思われる。ポストモダン社会に於ける神学の可能性を探る神学者で、先に言及したシセルトンによれば(38)、アレゴリーとパラブルは次のように定義される。「アレゴリーとは(既に存在している)共通理解を前提としているが、パラブルは(これから)共通理解を醸成するものだ。」「アレゴリーは(状況を)知る内部の人間に語りかけるのに対し、パラブルは…外部の人間を取り込もうとする。」すなわちアレゴリーとは「すでに内容を知っている／原義が理解できる」「内部」の人間に語りかけるのに対し、パラブルは「外部」の人間から信頼を得るために「外部」の人間に働きかけ、あらたに共有意識を構築するものだ、という定義である。もちろんパラブルといえどもアレゴリカルな要素を含んでいないわけではないし、さながら隠語めいたアレゴリーが部外者には理解しにくいことは認めるにしても、パラブルならば人が耳にしたその場で本義を理解できるか問われれば、そうでもない以上、シセルトンによる定義を額面通りに受け入れるにあたっては一定の留保が必要である。しかし作品理解の上で参考にはなる。新約聖書では、非キリスト教徒としての聴き手が神学的アレゴリーを理解できないことを想定し、キリストが説教にパラブルを多用している事実を思い起こしてみよう。そしていみじくも作者がパラブルなるサブタイトルを付している事実を思い起こしてみよう。さすれば、本作品「牧師の黒いヴェール」はアレゴリーが解体するプロセスを提示している、と解釈できないだろうか。

アレゴリーが解体しパラブルに移行するというプロセス、あるいは、アレゴリーの原義が伝わらなくなるというプロセスが暗示するのは、政治的レベルでは旧体制（権威的体制）から新体制（非権威的体制）への移行であり、文化的レベルでは知的エリート読者層から有象無象の俗人読者層への移行である。さらにはこの両極で揺れ動く作者ホーソンの両義的なスタンスである。この両極を揺れ動くという点がホーソンとフーパーとの決定的な違いである。フーパーはヴェールによって「神の言葉（the Word of God）」を再現（represent）せねばならないし、それは可能だと固執しているから、本人としては自分の姿勢を両義的とみなすことはなかったはずだ。その一方で人々は勝手にフーパーの動機を解釈するから、脱構築にはいっそう拍車がかかり、牧師と人々の溝はさらに深まり、牧師は自己の世界に閉じこもるといふ負のスパイラルに陥ってしまう。このようなフーパーの有りようを作者ホーソンは第三者的な審級として客観的に描写しつつも、自らと似た者、フーパーを見て恐れ、たじろぐのである。

#### IV. 言語ゲームの転換

アレゴリーであれパラブルであれ、「神の言葉」を伝えようとする聖書の姿勢は変わらない。少なくともキリストが用いたパラブルは、教義を伝えることを狙いとする限り、脱構築の差延（Différance）を始動させるとは考えにくい。一方、ホーソン作品にあっても、差延的運動がとめどもなく繰り広げられるわけではないように思われる。神学的意味ではなく、歴史的な意味で、である。ホーソンは歴史的文化的コードがもはや無用の長物であると言っているわけではないし、デリダのような脱構築的概念を無条件に受け入れているわけでもないのだ。

そもそもテキストとは比喩的な記号システムであり、テキストを構築する比喩／言語記号と指示対象は恣意的な関係にある。言語記号と指示対象

## 同一性の脱神話化をめぐって

を媒介するものがコードと呼ばれる規約のシステムである。カルチュラル・スタディズのグレーム・ターナー (Graeme Turner) の理解に従うと、テキストの産出者と解釈者とを結ぶ「媒体／コード／メタ知識／共同性」は時代状況、社会的・文化的状況に応じて刻々と変わるものとされる。それをミシェル・フーコー (Michel Foucault) の用語で表現すれば「エピステーメ (épistémè)」となるだろうし、ヴィドゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein) の用語では「言語ゲーム」となるだろう。いうならば「コード」とは人間が相互に取結ぶ「共同性」の規則である。したがって「言語ゲーム」の規則が変われば、命題が真なのか偽なのかも変わってくる。時代状況、政治状況に反応する世代意識を取って感じさせない村上春樹的、荒川洋治的な要素もホーソンにはあるにしても、それでもやはり鋭敏な歴史的感性をもったホーソンは同時代の言語ゲームを意識していたことは想像に難しくなく、そのようなホーソンを相手にする我々としては作品をヒストリサイズする、コンテクスチュアライズする作業が必要となってくるわけだ。

この作品が設定時代として18世紀前半を想定していることは、在職期間1730-41年のヴェルチャー総督 (Governor Belcher) への言及があること、なおかつフーパー牧師のモデルであることを匂わせる人物ジョーゼフ・ムーディ (Joseph Moody, 1700-53) が作品の後注で言及されていることから明らかだ。実はこの18世紀前半という時期に、「エピステーメ」の転換が起こり、「言語ゲーム」が一変するのである。まさにこの時期、反動的な大覚醒運動を起こすジョナサン・エドワーズの一派と、当時のドイツ観念論とペラギウス主義を吸収した自由意思を重んじるアルミニウス派とがせめぎ合うのである。

ここで、歴史的観点からすると、「エピステーメ」の転換が、作品舞台である18世紀前半に起き、また作者が活躍した19世紀前半から中葉にか

けても起きたことに注目したい。特に後者に於ける「エピステーメー」の転換には、本稿の第1章で触れた実存主義的批評にもかかわってくる。もちろんホーソーンの同時代人で実存主義の先駆者であるキルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-55) の著書をホーソーンが読んだとは思えないし、ケッセルリングの (Marion Louis Kesselring) の *Hawthorne's Reading, 1820-1850* にもその記載は見当たらないが、注目すべきはいみじくも両者が置かれた環境が似通っていた事実である。つまり19世紀前半から中葉にかけて、勢いを増したアルミニウス神学の影響を受け、アメリカではカルヴァン神学が、デンマークではルター神学が訴求力の衰えを見せ始めていた事実である。この事実を鑑みれば、フーパー牧師は実存主義的な一面を見せていると評価する70年代の批評家達の指摘を等閑視するわけにもいかないだろう。

再び作品に戻るが認識革命前夜1740年代、危機的な状況が繰り広げられることになる。作品では、ともすれば見過ごされがちな些細な事件に軽く触れることで、この危機的状況を劇的に浮き彫りにする。それは老ソーンダース判事 (Old Squire Saunders) なる人物が説教を終えたフーパー牧師を食事に招待するのを忘れた、という事件である。コルカーチオによれば老ソーンダース判事は、ジョナサン・エドワーズとは対蹠的な世俗主義の代表として知られるベンジャミン・フランクリン (Benjamin Franklin, 1705-90) が『貧しいリチャードの暦』 (*Poor Richard's Almanac*, 1757) を書くときにペンネームとして用いたリチャード・ソーンダースを反映するという。一方、旧体制とりわけ父権体制が弱体化の様相を見せ始めると、最後の足掻きとも言おうか、父権体制を支えるイデオロギーは逆に強まる傾向を見せる——火が消える直前に一瞬激しく燃える——と言ったのは、かの有名なホモソシアル理論を打ち立て、残念ながら数年前に亡くなったクィア・セオリストのイーヴ・コソフスキー・セジウィック (Eve

## 同一性の脱神話化をめぐる

Kosofsky Sedgwick) であった (82)。この最後の燃え上がりにピューリタニズムの再興を賭けたのがエドワーズであり、フーパーなのだと思われる。フーパーは総督ヴェルチャーのために選挙祝賀説教を行うが、このヴェルチャーなる人物はエドワーズと共に大覚醒運動を推し進めたジョージ・ホイットフィールド (George Whitefield, 1714-70) に影響を受けたとされる守旧派の代表であることを想起すれば、まさに新旧両勢力がせめぎ合う緊迫した空気が作品空間に漲っている、と言えるだろう (古平)。

ここでホーソーンが未だ独身の作家修行時代にあつてこの作品を著した1836年から、本格的な職業作家となるべく『緋文字』の準備をしていた時期にスポットを移してみる。周知の如く『緋文字』の前夜、あたかも示し合わせたかのように、災難が縦続けに作家を襲った。このときの災難とは、母親の死という個人的な不幸に加えて、チャールズ・アパム (Charles Wentworth Upham, 1802-75) の画策により、本来、引込み思案であつた作家が世間の晒し者となり (こう言ってよければヴェールを引き剥がされ)、実際セイレム税関職を追われてしまったこと、『緋文字』の「税関」に於いて、自分とともに働いていた老人達を愚弄するかのような描写をしたため、地元の人間達から顰蹙を買ったこと、といった災難である。

さらに言うならば、民主党から大統領となるフランクリン・ピアース (Franklin Pierce, 1804-69) とは、学生時代からの生涯にわたる友人であるが、このピアースなる大統領はカンザス・ネブラスカ法案やオステンド・マニフェストへの支持をはじめとし、南部寄りの姿勢をあからさまに打ち出したため、北部の奴隷解放論者から不評を買ひ、今日でも不人気大統領ワースト5に入る大統領である。このピアースとの親交が唯一の原因ではないが、奴隷制をめぐるホーソーン自身のどうにも煮え切らない姿勢、ホーソーンの父権主義的スタンスが、作者の死後、とくに1980年代90年代以降、問題視されることとなり、ポストコロニアリズム (ジョナサン・アラック

(Jonathan Arac)), フェミニズム (ルイーザ・ドサルポー (Louise DeSalvo)), 歴史修正主義 (サクヴァン・バーコヴィッチ (Sacvan Bercovitch) およびジョン・カルロス・ロー (John Carlos Row)) などから批判を浴びるようになった。そのためラリー・レイノルズ (Larry J. Reynolds) が指摘するようなホーソーンのパシフィズムを重んじる姿勢は霞んでしまうことになる。

ここで注目したいのは、作品「牧師の黒いヴェール」が舞台として設定する1730~40年代と同様に、南北戦争前夜の1850年代は大きなパラダイム・シフトの時期、言語ゲームが変わる時期に当たっていることである。しかも1850年代のパラダイム・シフトの遠因は1730~40年代にあったと考えられることだ。作品舞台の18世紀前半、ピューリタニズムによる主体の確立が困難となり、ピューリタニズムで意識や行動を律することはもはや不可能になることが誰の目にも明らかになってくると、人々は新たな言説に飛びつき、新たな倫理を実践することでぐらつく主体を支えようと躍起になる。ここでの倫理的要請なるものは神学的なものではなく、実践的なものである。それは18世紀、19世紀のコンテキストで言えば超越主義者にも多大なる影響を与えたカント的倫理、俗人的といっては不謹慎かもしれないがフランクリン的あるいはマクス・ウェーバー的な実践哲学、時代が下ればウィリアムズのプラグマティズムが相当するだろう。そういった実践主義は、ホーソーンが実存主義的用語でいうアンガージュマンに躊躇い距離をおいた社会運動や奴隷解放運動として、クライマクスを迎えたのかもしれない。冷戦時代の一時期、社会運動を支える実存主義陣営からホーソーンが評価されるのを見ると、まさに歴史の皮肉を感じざるを得ないところである。

ともあれ、このような実践哲学へと向かう近代の動きに対してポストモダニストのリオタール (Jean-François Lyotard) は倫理を実践とすり替え

### 同一性の脱神話化をめぐる

ることで多元的自己が抱える倫理を矮小化してしまうと批判しているし、ホーソンも『ブライズデイル・ロマンス』(*The Blithedale Romance*, 1852) や「美の芸術家」(“The Artist of the Beautiful,” 1846), 「ラパチャーニの娘」(“Rappaccini’s Daughter,” 1844), 「イーサン・ブランド」(“Ethan Brand: A Chapter from an Abortive Romance,” 1850) などの作品で、ホリングズワース (Hollingsworth), ダンフォース (Danforth), バリオーニ (Baglioni) 教授, バートラム (Bartram) 等の人物を通し, 見かけ倒しになりがちな実践倫理に冷やかな眼差しを向けている。かと言って, ホーソンはピューリタニズムに回帰せよと叫び, 復古主義に走ったわけではない。それは作家の筆運びから明らかである。実際, 作家は, 人々の罪を一人で引き受け人々から物笑いの種にされるフーパー牧師を, キリストのパロディとして描いている。そうすることで作家は「神の言葉 (大文字の Word)」を伝える牧師の脆弱さを例証するのである。

パラダイム・シフトと言えば, 人文社会科学の領域でパラダイム・シフトが進む転換期に当たるのが1970年代である。20世紀後半に起きたこのシフトは反戒律主義, 多様性と非決定性に対する寛容といった体裁を示している。この時期, サブカルチャー領域でもビートを受け継ぐヒッピーがカウンターカルチャー・ムーブメントを起こす。しかもカウンター・カルチャーの遠因はエマソン (Ralph Waldo Emerson, 1803-82), ソロー (Henry David Thoreau, 1817-62), ホイットマン (Walter Whitman, 1819-92) らが活躍する1850年代に求められる。人々から理解されないフーパー牧師同様に, また1970年代を境にフーパー牧師の評価が一変するのと同様に, 自らの作品評価の振幅が大きくなることを, 「牧師の黒いヴェール」時代である1830年代そして『緋文字』時代の1850年代にホーソンはすでに予知していたことにもなる。デリダのいう差延運動を完全に封じ込めることは不可能であり, 時と場所に応じて評価も変わるということ, ホーソンはニュー

・ヒストリシストとしての視座から預言していたのである。フーパーと自分との類縁性を察知していたからこそ、ホーソーンはヴェールで顔を覆い人々を混乱に陥れたフーパー牧師に自らをなぞらえ、牧師を恐怖の自画像として描いたのではなかろうか。フーパーを鏡像として自らを映し出したのではなかろうか。フーパー牧師が人々から誤解される様をカリカチュア的にグロテスクに描きつつ、ホーソーンは15年後に、あるいは150年後に自らが評価される様を預言していたのではなかろうか。自らの存在を自由に定義するという実存主義的な主体構築が不可能であることを、フーパー同様、作者は十分承知していたのではなかろうか。

## V. 脱構築される人格同一性の神話

本稿の最終目的は牧師、作者、ヴェールという三つ巴の関係を解きほぐすことにあるから、再度、ヴェールの問題に立ち返る。ホーソーンとは異なりフーパーは自分が預言者イメージのパロディとして、あるいは「目に見える聖人」イメージのパロディとして、人々の眼に映っていることなど知る由もないが、逆に意識的にそのようなフーパーを悲喜劇的な形で描いたのが作者ホーソーンなのである。だとすれば、牧師をあたかも自分の似姿であるかのように読者に見せつける文学的装置として、作者は牧師を利用したのではなかろうか。フーパー的アイデンティティを装う作者にとって、フーパーはシンボリックな次元で作家的自我を覆い隠すヴェールとしての意義を帯びていたのではなかろうか。

その一方で創作ノートである『アメリカン・ノートブックス』の記載からすれば、牧師は自分ではヴェールを被ったつもりでいても、他者の目にはむしろタブーとしてのマスク／仮面／ペルソナを被ったように映ったのでは、という疑念も沸き起こる。木乃伊取りが木乃伊に、の構図である。第1章で述べたようにマスクは弱者を搾取することが可能なマルクスの

## 同一性の脱神話化をめぐって

「資本」、フーコー的「知」、父権的／帝国主義的権力を振るうポジションにある人物、たとえばゼノビア、ウェスタヴェルト教授、ラパチーニ博士といった人物が着用するものである。だとすれば、作者は牧師に批判的論調をとりつつも牧師と同一化し、意識的あるいは無意識的に文字通り「恐怖の自画像」と一体化してしまったのではなかろうかとも推察されよう。

本稿第二章でフーパーは他者（会衆）への顧慮が欠如していると述べたが、同様の批判はフーパーにとっての会衆（他者）に対しても向けられる。これは他者に対する主体の応答責任というレヴィナス的倫理に作品テーマが収まり切れないことを意味する。黒いヴェールで顔を隠した牧師に対する会衆の半ばコミカルに描かれる態度は、ホーソン文学でいうところの「許されざる罪 (unpardonable sin)」一歩手前の非礼である。このような非礼極まりない会衆の態度が増長すると、ディムズデイル (Dimmesdale) 牧師に対するチリングワース (Chillingworth) の執拗な態度となり、行き着く先としてこのような「許されざる」姿勢は、ヴェールとしての聖職者の服から牧師の胸を曝け出したチリングワースのいわばホモセクシャルレイプまがいの行動という形になる。これはつまり「ヴェールを取り払えというイデオロギー（的要請）(the ideology of unveiling)」に応じることが無益な徒労に終わるのみならず、暴力的結果を導くという事実を、『緋文字』執筆に先立つこと、はるか15年前に「牧師の黒いヴェール」で作者ホーソンが暗示していたことになる。つまり倫理的観点からすれば、「ヴェールを剥ぎ取れというイデオロギー (the ideology of unveiling)」(的正論)は批判の対象とされねばならないというわけである。

「ヴェールを剥ぎ取れ」という（イデオロギー的）要請は、その実、暴力——別言すればホーソン文学でよく言われるところの「許されざる罪」——を覆い隠す巧妙なヴェールとして機能する。ただ、「ヴェールは剥ぎ

取らねばならない」というもっともらしい（イデオロギー的）正義に隠された誤謬〔暴力〕を明らかにするには、見栄えのいいヴェール／イデオロギーを剥ぎ取る（unveil）ことが必要となる。同語反復的なヴェールは実に曲者で、我々としても二進も三進もいかない状況に陥ってしまう。

ともあれ、このように作者はすぐれて倫理的な問題を扱っているかのように見える。しかし作品空間に厳粛な雰囲気を漂わせるのではなく、フーバーの行動に右往左往する人々を作者は紋切型に描き笑いを誘っている。ホーソーンは作品をいわゆる俗受けする「キッチュの商品（ドイツ語でけばけばしい安物、アンティークめいて実は大量生産可能な代物であるキッチュ）」に仕立てあげることに躊躇しなかったのである。もはや対象がエリートではなくなった19世紀の小説購買層に対して商業的意味を含めてアピールするためには、芸術的／哲学的／神学的メッセージの上にヴェールを被せることも「やぶさかならず」というしたたかな姿勢を、ホーソーンは見せているのである。傷つきやすい皮膚が露出した顔を他者の前に曝け出し、他者に対する主体としての応答責任を全うせよ、と説いたレヴィナスの倫理を素直に受け入れるほどホーソーンはウブではなかった。

作者同様、牧師もまたレヴィナスの倫理からは遙か遠くに隔たっている。牧師はピューリタンの行動様式に固執するあまり、神（学）の道を踏み外してしまっている。しかし神学的倫理的次元とは異なる文学的次元で両者を捉えるならば、二人を取り巻く状況をどう理解できるのか。もし脱構築主義者のデリダの指摘が妥当であるとするならば、つまり「行動が純粋に現前的であり、ヴェールを剥がされ、丸裸にされ、よそ者のな能記の迂回もなく真理において生身で差し出されうるとしたら、すなわち極限的に言えば、差延されていないロゴスが可能であるとしたら、それは〔文学、（文学的）解釈、あるいはドグマに囚われない自由な発想〕を誘〔発〕しない」（『散種』106）というデリダの指摘が妥当だとすれば、「ヴェール」

## 同一性の脱神話化をめぐる

は逆説的に（ホーソン）文学に利するのである。主体と他者との関係性を越えた先にある問題／アポリアをシンボライズする文学的装置としてホーソンはヴェール（を被ったフーパー）をむしろ巧妙に利用しているのである。もちろん逆にフーパー牧師の場合はヴェールをまとことが裏目に出て、不利益を被っている。

大上段に構えた物言いと受け取られることも承知で敢えて言わせてもらおう——人は脱構築を免れることはないし、他者による同定そして自己による同定も永遠に不可能であり、人は自己にとって「異質」な自己なるものを抱え込み続ける、と。この自家撞着的アポリア（「異質」なるもの）を具現するのが、文学的装置としてのヴェールであり、ヴェールが覆う顔であり、エククリチュールの性格を帯びた作品であり、その作者に対する他者／読者からの評価なのだ。ヴェールはいわゆるフォルマリストのいう「異化」効果により「日常」から「非日常」を現出する。

こうして現れ出るアポリアは解消不可能である。だからこそあたかも開き直ったかのように「私はヴェールで顔を隠す（“I veil my face”）」と（X, 32）、ホーソンは言い放つのであるが、それも無理からぬことであろう。ホーソンの「牧師の黒いヴェール」を解説しようとした脱構築主義者ヒリス・ミラー（J. Hillis Miller）の自虐とも諧謔とも判断しかねる次のような繰言をも（123）、ホーソンは既に織り込み済みであったのだ。

矯正可能な不注意とか度忘れではなく、どうにも御し難い衝動を通して、疑義に付そうとして躍起になっていた当のものを、私は解釈の手段として不可避免的に利用してしまったのではなからうか。つまり「覆いを上げる（lift the veil）」という意味のギリシャ語に語源を遡及する] 黙示（啓示）（apocalypse）というイデオロギーを、それと関連深いヴェールと擬人法という

イデオロギーと関連深い比喩表現とともに、不可避免的に利用してしまっただけではなからうか<sup>4)</sup>。

ヴェールの意義を脱構築する過程で可視化したものは、その人物にとってのプライバシー侵害凌辱といった問題ではなく、その人物を墮落させた罪などというものでもない。そうではなく、隠すために着用したヴェールが皮肉にも逆に暴き出したものは、ヴェールをまとった人物の属性、つまり「同定と同化が不可能な異質な属性」である。自分であって自分ではないもの、にもかかわらずその人物の人格の根幹を成すものである。それはヘーゲル的な自己疎外に似ている。しかしヘーゲルにとってはそのような自己を対象として把握することが可能であり、なおかつ最終的には止揚できるとしたから、ホーソーン的な自己疎外とは異なる。そのような異質な自己を認識することはおろか、接近すること自体、難しいとホーソーンは考える。だからフーパー牧師は、偶然、姿見に映った自己の姿を目にして「たじろぎ、唇から血の気は失せるわ、絨毯に葡萄酒はこぼすわで、[婚礼の場を後に] ほうほうの体で闇へと走り去ったのであった」(43-44)。

ヴェールとはアポリア的人格であり、人格はアポリアであることをヴェールは暗示し、このアポリア的人格に対して自己としてあるいは他者としてどのように向かい合うかが、問われているのである。この異質なものを除去／浄化／ピューリファイしようとするれば、結果は「痣」(“The Birth-Mark,” 1843)に於けるジョージアナ (Georgiana) の痣を取り除こうとした医師である夫エイルマー (Aylmer) の轍を踏むこととなる。さらに言うならばこのアポリア的人格の「異質な属性」とは「ラパチーニの娘」ベアトリーチェ (Beatrice) の毒、あるいはベアトリーチェが象徴する「毒の花」に相当する。そもそも同種療法 (Homeopathy) と逆症両方 (Allopathy)、つまり「同一なるもの」、「他なるもの (毒なるもの)」をめ

## 同一性の脱神話化をめぐる

ぐる問題系を扱ったのが「ラパチーニの娘」であった。そして意外にも「牧師の黒いヴェール」も「ラパチーニの娘」と共通するテーマ性を孕んでいることが判明する。こうして「牧師の黒いヴェール」（及び「ラパチーニの娘」）により「同一性と差異性」をめぐる従来の概念が幻想であることが示され、自己をアイデンティファイすることは不可能であると判明する。人格の同一性という神話を脱構築したのが「牧師の黒いヴェール」（及び「ラパチーニの娘」）なのである。ここに、ホーソーンは我と他の峻別も困難であることを明らかにしようとしたのだ、とする結論を導引することが可能となる。我のみならず他者も等しくヴェールを被った者となるのだ。本稿第V章で確認したように大文字で記される「神の言葉（“The Word of God”）」でさえ脱構築される定めにあるのだから、一介の人間が脱構築から逃れることはないのだ。これは全的墮落というピューリタンのな発想が別の形で蘇っていることを意味するかもしれない。

ともあれ、人がこのようなアポリア的状况に置かれて逃れることができないとするならば、クラーク・ディヴィスが考えるように、いっそこと、「眼差しを我に差し向ける他者／読者」と「共感」を取り結び、他者／読者に対しては同定不可能性を暗示するヴェールの意義を共感により汲み取ってもらいたいと願うのも自然な流れである。しかしその願いは叶わない。「他者」が「我」を同定することは難しいから、「他者」による「我」への共感も難しい。同定不可能性と共感不可能性。この二重の不可能性を「二重になったヴェール（“two folds of crape”）」の下からフーパーを通して嘆く（wail）するホーソーンを15年後に受け止めたのが、鯨（Whale）の物語を書いたハーマン・メルヴィル（Herman Melville, 1819-91）であった。しかしこの唯一の理解者メルヴィルを跳ね除けて切り捨てたホーソーンが、友人を殺害したムーディ牧師であったとしたら、恐怖の自画像としての作品はさらなる迫真性を帯びてくる。つまりホーソーンによる15年後

の殺人予告の書として作品は新たな解釈の局面を導き入れることになるのだ。自分に理解を示し、愛を寄せ、愛を乞う人を殺すというアンパードナブルな、すぐれてホーソーン的な冷酷さを解明せねばならないが、その議論はまた別の機会に譲りたい。

本論考は2015年5月22日、日本ナサニエル・ホーソーン協会第34回全国大会（於 日本大学）での発表原稿をもとに、加筆修正を施したものである。

注

- 1) テキストとしては Nathaniel Hawthorne, *Twice-Told Tales*. Columbus: Ohio State UP, 1974. Vol. IX of *The Centenary Edition* of the Works of Nathaniel Hawthorne を使用し、本文中での引用箇所は括弧内に示した。
- 2) もちろん、このような視覚偏重の姿勢に対して、後にハーマン・メルヴィル (Herman Melville, 1919-91) がエイハブ船長 (Captain Ahab) に「目に見えるものは厚紙のマスクのようなもの」と、異議を唱えさせたことは周知の事実である。
- 3) “An allegory therefore presupposes shared understanding; a parable creates shared understanding. There are two further differences. An allegory addresses insiders who are in the know; a parable attacks, or seeks to win over outsiders.” (Thiselton 38)
- 4) “Have I not, not through some inadvertence or forgetting, but through an ineluctable compulsion, unavoidably used as the ‘tool’ of reading the very thing I have most wanted to put into question, just that ideology of apocalypse with its associated figure of the veil and prosopopoeia?” (Miller 123)

Works Cited

- Benoit, Raymond. “Hawthorne’s Psychology of Death: ‘The Minister’s Black Veil.’” *Studies in Short Fiction* 8 (1971): 553-60.
- Boone, N. S. “‘The Minister’s Black Veil’ and Hawthorne’s Ethical Refusal of Reciprocity: A Levinasian Parable.” *Renascence: Essays on Values in Literature*.

57. 3 (2005), 165-76.
- Carreira, Jeff. "Substance, Utility, Existence: Heidegger's Modes of Being." *Philosophy Is Not a Luxury* (August 25, 2011). Internet. 25 March 2013.
- Coale, Samuel. "Hawthorne's Black Veil: From Image to Icon." *CEA Critic: An Official Journal of the College English Association* 55. 3 (1993): 79-87.
- Colacurcio, Michael J. *The Province of Piety: Moral History in Hawthorne's Early Tales*. Harvard UP, 1984.
- Davis, Clark. "Facing the Veil: Hawthorne, Hooper, and Ethics." *Arizona Quarterly* 55. 4 (1999): 1-19
- DeSalvo, Louise. *Nathaniel Hawthorne*. Brighton: The Harvester Press, 1987.
- Fogle, Richard H. *Hawthorne's Fiction: The Light & the Dark*. Norman: U of Oklahoma P, 1952.
- Hawthorne, Nathaniel. *The Scarlet Letter*. Columbus: Ohio State UP, 1963. Vol I of *The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*.
- . *Twice-Told Tales*. Columbus: Ohio State UP, 1974. Vol. IX of *The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*.
- . *Mosses from an Old Manse*. Columbus: Ohio State UP, 1974. Vol. X of *The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*.
- . *Passages from the American Note-Books of Nathaniel Hawthorne*. Columbus: Ohio State UP, 1972. Vol. VIII of *The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*.
- Kesselring, Marion Louis. *Hawthorne's Reading, 1828-1850; A Transcription and Identification of Titles Recorded in the Charge-Books of the Salem Athenaeum*. New York: New York Public Library, 1949.
- Lévinas, Emmanuel. *Otherwise than Being. Or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Boston: M. Nijhoff, 1981.
- Milder, Robert. *Hawthorne's Habitations: A Literary Life*. New York: Oxford UP, 2013.
- Miller, J. Hillis. *Hawthorne & History: Defacing It*. Cambridge, Mass.: B. Blackwell, 1991.
- Millington, Richard H. *Practicing Romance: Narrative Form and Cultural*

- Engagement in Hawthorne's Fiction*. Princeton: Princeton UP, 1992.
- Newman, Lea Bertani Vozar. "One-Hundred-and-Fifty Years of Looking at, into, through, behind, beyond, and around 'The Minister's Black Veil.'" *Nathaniel Hawthorne Review* 13.2 (1987): 5-12.
- Rowe, John Carlos. "Nathaniel Hawthorne and Transnationality." In Bell, *Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays*, 88-106. Columbus: Ohio State UP, 1993.
- Santangelo, G. A. "The Absurdity of 'The Minister's Black Veil.'" *Pacific Coast Philology* 5 (1970): 61-66.
- Saunders, Judith P. "Hawthorne's theory of mind: An Evolutionary Psychological Approach to The Minister's Black Veil." *Style* 46. 3/4. 420-38.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia UP, 1985.
- Stein, William Bysshe. "The Parable of the Antichrist in 'The Minister's Black Veil.'" *American Literature* 27 (1955): 386-92.
- Stibitz, E. Earle: "Ironic Unity in Hawthorne's 'The Minister's Black Veil.'" *American Literature* 34.2 (1962), 182-90.
- Thiselton, Anthony C. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Turner, Graeme. *British Cultural Studies: An Introduction*. New York: Routledge, 1992.
- Voigt, Gilbert P. "The Meaning of 'The Minister's Black Veil.'" *College Literature* 13 (1952): 337-38.
- Walsh, Thomas F. "Hawthorne: Mr. Hooper's Affable Weakness," *Modern Language Notes* 74.5 (1959): 404-06.
- Williams, Anne. *Art of Darkness: A Poetics of Gothic*. Chicago: U of Chicago P, 1995.
- ヴィトゲンシュタイン, ルートヴィヒ (Wittgenstein, Ludwig) 『哲学探究』岩波書店 2013。
- 古平ユキ 「フーパー牧師の二重のヴェールの意味——ホーソーンの神学的曖昧さ」『鶴見英語英米文学研究』12 (2011): 59-75.

同一性の脱神話化をめぐる

- 土田知則『ポール・ド・マン = Paul de Man : 言語の不可能性, 倫理の可能性』岩波書店 2012。
- デリダ, ジャック (Derrida, Jacques)『根源の彼方に: グラマトロジーについて』訳 足立和浩 現代思潮社 1990。
- .『散種』訳 藤本一勇, 立花史, 郷原佳以 法政大学出版局 2013。
- ド・マン, ポール (de Man, Paul)『読むことのアレゴリー: ルソー, ニーチェ, リルケ, プルーストにおける比喩的言語』訳 土田知則 岩波書店 2012。
- 丹羽隆昭『恐怖の自画像: ホーソンと「許されざる罪」』英宝社 2000。
- フーコー, ミシェル (Foucault, Michel)『知の考古学』河出書房新社 2012。
- .『言葉と物: 人文科学の考古学』新潮社 1974。
- .『監獄の誕生: 監視と処罰』新潮社 1977。
- リオタール, ジャン=フランソワ (Lyotard, Jean-Francois)『モダンの条件: 知・社会・言語ゲーム』水声社 1994。
- レヴィナス, エマニュエル (Lévinas, Emmanuel)『存在の彼方へ』訳 合田正人 講談社 1999。

## Demystifying the Identity Myth: Hawthorne's "The Minister's Black Veil"

SASAKI Eitetsu

In "Mosses from an Old Manse" (1846), Nathaniel Hawthorne (1804-64) paradoxically dropped off his mask to blurt, "So far as I am a man of really individual attributes, I veil my face." In making sure of his hidden undissembled intention regarding the author-reader communion, this paper treats "The Minister's Black Veil" (1836), a short fiction written during Hawthorne's apprenticeship to become a professional writer.

"The Minister's Black Veil" depicts the unintelligible behavior of the Reverend Hooper, who wears a black veil. Critics are divided over the problem of whether Hooper merits praise or harsh criticism. Existentially aware of the meaning of life, or to use Heidegger's phraseology, *Dasein*, Hooper warns his parishioners, it seems, of how foolish it is to stay ignorant in plausibly blissful daily activities. If closely inspected, however, Hooper is far from being an Existentialist. He forcefully imposes the same identity as sinners on one and all parishioners, in the name of Puritanism and its dogmatic doctrine, the notion of total depravity. He shows unawares his totalitarian inclination toward essentialism ---- the sort of attitude that Existentialists denounce. Furthermore, he neglects to hold communion with his parishioners and even with God, and thus incarcerates himself in his own solipsistic realm. When we recall the author's above-mentioned confession of "I veil my face," we confront this question: How close is Hawthorne to Hooper the veiled minister?

The Deconstructionist Paul de Man points out that, because of its etiological definition of speaking about something other than itself, the deconstruction of the allegory is part of the allegory itself. From this perspective, we can un-

derstand that it is impossible for Hooper to allegorically represent the w/Word(s) (of God), the Origin, and the Cause (of Sin) with the use of his black veil, the proxy, symbol, letter, and or language with which he hopes to allegorically convince the congregation of the Puritan notion of total depravity. Aware of how he appears to the eyes of his parishioners, Hooper stops associating with them. He is openly avoided and secretly ridiculed by men and women, young and old. In these adverse circumstances, the degree of their misapprehension over the reason for his veil deepens all the more. In a negative way, Hooper exemplifies the process of what the leading Deconstructionist Jacques Derrida calls “*Différance*” and attests to Derrida’s insistence that allegory deconstructs itself.

More than a decade after publishing this story, Hawthorne became a canonical writer by dint of his masterpiece, *The Scarlet Letter* (1850). But around this time he also suffered severe hardships, most of which sprang from misunderstanding on the part of his contemporaries: he was expelled from the sinecure position at the custom house, targeted in a hate campaign by Charles Upham, and incurred the displeasure of locals through his sarcastic depiction of the locally employed officers at the custom house. Moreover, since the 1980s, Hawthorne’s support for Franklin Pierce, the notoriously pro-slavery politician who went on to win the presidency, has induced left-minded critics to undermine the writer’s literary reputation.

In his apprenticeship to become a professional writer, Hawthorne already depicted his future self in the image of Hooper. Portraying both Hooper’s liability to be a victim of misapprehension and his resigned acceptance of this fate, the author predicted the fate that was to befall him later in life and after his death. Through the Reverend Hooper, Hawthorne paradoxically allegorized his own nature of veiled otherness in the form of desacralized allegory/parable, and conveyed the difficulty of how to face the unexposed foreign self.