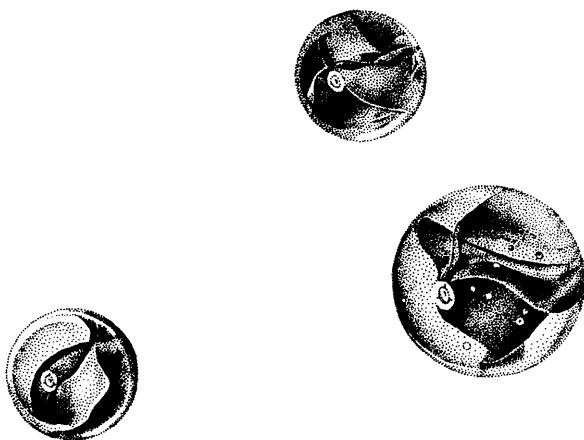


# 現代思想

*revue de la pensée d'aujourd'hui*



1986 **4** vol. 14-4

青土社

読むことの快楽

# 日本心性史の試み

M・パンゲ「日本人の意志的な死」を読む

稲賀繁美

生をとめることはたやすい。だが死をとめることはできない。

「日本人の意志的な死」——自殺？ 自害？ 自刃？——この題名を見ただけで、日本人読者の多くは一種の生理的嫌悪感を催すのではあるまいか。少なくとも、そこにいかにもフランスくさい先入観を嗅ぎとる向きもあるろう。一見いかにも興味本位な色眼鏡に染まってみせたのは、しかし著者の戦略的埋没であつたことが、おいおい明らかになろう。

著者モリス・パンゲ氏が、四半世紀に渉る日本体験を礎に、文字通り満を持して放つたこの入魂の一書の意図は、はたして奈辺にあるのか。まず、とりあえずの作業仮説として、日本人には書き得ぬ透徹した「日本人論」として本書を規定することから始めよう。

西欧的価値観を無条件の前提として、その目玉で、ちょうど化け物小屋でも覗くように、日本のハラキリの舞台の観劇記を綴っては、大方の好奇心をおおる商魂とも無縁なら、本音は逆に、ことさらに本を理想視して、そこに西欧に対するエキゾチックな代替案を見出

す礼賛調にも傾むかぬ。著者の、距離をとつた無私のまなざしには、日本へのへつらいなき共感とでも言えるものが感じられる。対象に対する敬意とイロニーとが両立し得たのには、著者の天分である明晰さが、あずかつて力ある。著者の身上とするこの二本足の相対主義は、しかし同時に、ラカン派の精神分析に従つた著者の体験につちかわれた、一種の「普遍主義」に裏打ちされている。フロイトを三角形の頂点とする三角測量の妙味が、本書に余人の及ばざる、深く犀利な解釈をもたらした。

本書の持つ「日本人論」的側面の射程を測定してみるには、第四章「自殺症候」から繕いてゆくのが適当であろう。日本人には外人に対してうまく説得はおろか説明する術もなく、外国人には、ともすれば全く理解不能で狂気の沙汰としか映らない、死にまつわる日本人の行動様式を、ここまで見事に究明してみせた高密度の文章を、評者は他に知らない。フランスの一書評子も言うように、本章は、練りに練られた達意の美文もあいまって、そっくりそのまま「暗唱」するに値する、逸すべからざる手引きである。著者は言う、日本人



を理解するためには、日本人であらねばならないのだろうか。否、同じく死すべき定めにある者ならば、どうして彼らを理解できぬことがあろうか、と。

### 一 「東西自殺比べ」の意義と限界と、罰ほろぼしとしての死

キリスト教社会にもたしかに告解という制度はあるが、自らの犯した過ちを、必要とあらば自らの手で罰するという行為は、病的で疑わしいものに見られる。ところが日本人は自らの咎を否認したり自己弁護を試みたりするのは、みつともないと考えるのであり、逆に謝罪表明ほど勇氣の代名詞として尊ばれ、しつけられ、共感と同情をもつて受け入れられる行為はない。かくて、死をもつて失敗や過ちを償うという選択が開ける。なぜキリスト教が聖ペテロを教会の父とし、ユダを地獄に墮ちる者とするのか、日本人にはクリスチャンの場合でも（理屈はともかくとして）納得がゆかない。二人ともイエズスを裏切ったけれども、その罪を恥じ、死をもつて贖おうとしたのはむしろユダの方だからだ。

死を神に属する権限とする、アウグスティヌス以後定式化されたキリスト教倫理に比較すれば、日本には「死を選ぶ自由」があると言える。この差のよつてきたる原因は何か。著者はそれを精神分析的に解明する。

### アジャセ・コンプレックス

お聴き。君のお母さんじゃなくて、まず僕の奥さんなんだよ。君とじゃなくて僕といつしよに「彼女」は寝ることになつてるんだ。なに、大きくなれば君にも女が手に入るさ。

フランソワーズ・ドールトが臆面もなく定式化してみせたこの親子関係の基軸も、しよせんヨーロッパ固有の「真理」にすぎず、いかにそれが個人の自律を促すに不可欠と考えられようと、日本に行けば、およそこんなことを正気の沙汰で子供に説く父親は居まい。そもそも日本では子供が決められた時刻に自分の寝室に追いやられることはなかった（そもそもそんな部屋が存在しない）。母は赤子に添い寝するのだから、子供は、父の手で母を奪われたという記憶を抱くことは少ない。日本には、オイディプス・コンプレックス特有の、子の父親に対する嫉妬は希薄である。いわば父は「君臨すれども統治」しない。

子供の気まぐれの矢面に立たされるのは、むしろ母親である。だが母親は直接子供の欲望を禁止して、子と闘争関係に入りはしない。「そんなことすると人に笑われます。お母さん泣きたくなつちゃう」。この文句に日本の親子関係の特質は集約される。第三者の眼それはパンゲ氏の言うような「父の視線」よりむしろ父不在の今日では、はじめから社会化された無人称的「世間様」の眼かもしれない）に代表される、外界からの脅威へと子供の注意をそらすことで、母子関係の危機は回避され、と同時に両者の連帯感保持・強化される。子供の不始末の咎は母へと転嫁される。だから子供のおそれるのは、母の自分の怒りではなく、母が自分のせいで恥をかくことである。

### 超自我の内存在

日本の母親の武器は、ナルシスティクなまでの献身と自己犠牲である。甘んじてしんぼうと忍耐とに徹する模範を子供に示すという

この教育上の戦略は、やがて子供の心に、母に対する、愛憎を超えた一種の申し訳なき、憐みの感情を呼び起こす。「子は、自分の攻撃の犠牲者と自己とを同一視するに至る。そもそも子はこの犠牲者を愛し、彼女に依存しているのだ。母親の示す自虐行為はもともと文化的にプログラミングされているのだが、今やこうして超自我と責任感との生誕を惹起することで、その目的を達することになる」。日本人の読者としては、ここで、そもそも超越的な「父の名」の下の禁令である超自我と、それへの服従である責任感とが、西欧では対立関係にあるのに、日本では相補的かつ不可分の形で一挙に心的機構に植えつけられるものである点に注意したい。「過ちが恥の意識と結びつくとき、日本式の超自我が覚醒する」(評者案ずるに、この際「超自我」の語はもはや妥当しないかと思われる)。したがって、攻撃性は外向して発現するよりはむしろ主体へと内向し、主体に懸念と責任感とを自覚させる。「超自我は日本では超越的ではなく内在的である」。

#### 間柄としての法

この「変奏されたオイディプス的親子関係」(と言いたる必然性を評者は感じないが)は転移されてそのまま日本社会の人間関係をつかさどる機構となる。主体は恩義のネットワークの内からみとられるのであり、換言すれば、日本人にとって「超自我はつながりの意識」に他ならない。西欧の超自我が律法であり、それを侵犯することが罪ならば、日本人にとつての罪とは違背行為である。ここでは権威は現実を超越せず、むしろ現実内に在するのであって、それはあたかも大気の重みのように抗がい難く、しかし暗黙のうちに、

いつ知らず構成員を包み束縛する。この環境にあつては、正義とは一種「現実の多幸症」とでも呼ぶべき諸権力間の均衡でしかない。「道理イコール暗黙裡に了解された世界調和であるのに、誰が道理の名において世界を弾効できよう」。西洋人が普遍と理性の名の下にパラノイアックな熱狂を示した帝国主義時代、日本は諸外国との調和を目ざしながら結局躁鬱症に揺れ動き、大東亜共栄圏の夢想のあとには一億総懺悔が唱道された。それもまた、およそ世界に対する個人的かつ形而上学的な反逆としての西洋風自殺とは似ても似つかぬ表象であつて、むしろ世界の名において自己を糾弾するという、引責自殺に通底する心的機構である。

#### 行為とその文脈と

ヨーロッパ人はブレヒトの言う意味において、自己の社会的役割は仮面にすぎず、彼本来の人格はその背後にあるものと信じている。だが日本人にとつて「面」こそ彼の人格である。社会の中へ、それもサルトル流の「参加」ではなく、日常のルーティンに忍従し埋没することで、日本人の「人格」は形成される。社会の絆の中にしか「人格」が認められないとすれば、社会的責務遂行能力の欠如を攻撃されることは、社会からの消滅を要請されるに等しい。人格に体面を保つ最後の手段は、自己の生命を犠牲にして、この要請に答えることである。社会的調和を回復する限りにおいて、むしろ日本では、それは徹頭徹尾社会的な行為である。「叱られ自殺」や「引責自殺」はさらに、被害者を死へ追い込んだ周囲の責任を問う社会的・心理的制裁たり得る。この象徴的「復讐」の脅威を未然に回避すべく「責任の戦略」を操作することが、ひいては共同体の安寧に不可欠であ

る。

だが役割責任と人格とを峻別する西欧社会では、「引責自殺」は理解し難い。事実としては類似した自殺も存在したが、人々はそれを憔悴とか狂気と診断して、高志を顕揚などしなかつた。

「親子心中」についてもしかりであつて、統計的にはその発生率は日仏間で大差ないけれども、フランスでは、子を道連れにした自殺は所有欲の強い母の野蛮で無思慮な狂行として、社会的には批判され、せいぜいメランコリー症候群に分類の上、処理されてしまう。ところが同じ行動が母と子の一体性を基本原理とする日本の文化、倫理の枠内では、ある種の合理性を持った選択として、世間からも、容認こそされぬにせよ、理解と同情とをかち得ることになる。この子を残して私が死んでは、残つた子がかわいそう、世間の眼も冷たかろう、いつそ一緒に死んだ方が（心中）分かれ分かれになるよりはまし。後世に生れては。一蓮托生、南無阿弥陀仏。

という次第で、その行為はもはやフランス語で *suicide* と呼ばれるものと同質ではない。西欧では孤独と絶望というニュアンスに彩られ、神学的に悪とされ、かつては悪魔憑きと考えられ、近くは狂気とか病理症候に還元されてきたこの行為は、日本において自発的に遂行される自由を得るや、全く異なつた範疇の行動原理として社会に働きかけ、また社会から規定され、操作される（この後者への言及が本書に少ないのは、本書を書き公刊することじたいが、この「操作」にいやおうなく加担するものであることを、著者が心得ているからだろう）。手垢のついた *suicide* を避け、パンゲ氏が *Mors voluntaria* なる語を用いた理由の一斑はここにある。 *Tod für sich* な *Freiwillig in den Tod gehen* の謂であらう。

## 二 自書の系譜を通して見た日本心性史

現象比較から内在的批判へ

既に、著者がもうひとつの「日本人論」を意図したのでないことは明白である。ありきたりの社会心理学的日本人論なら、これだけでも優に一冊の研究書の結論として十分な成果と言ひ得るこの第四章の、少々見事にすぎなくもないマエストロぶりを堪能させてくれる図式的操作は、いかに既製の偏見への強力な反論たり得るとはいえ、著者にとつては、本論への地ならしにすぎない。二千年の日本歴史を神話時代にまで遡り、狭義の文学・思想にとどまらず、宗教・政治をも含めてその襲に分け入り、「自らの意志」で死を選びとつた人々の死にざまを、テクストの内在的批判を通じて省察するための、それは単なる必要な前提にすぎなかつた。ここからの道しるべは、まず、「日本文化に省察に値する獨創性があるとすれば、その源はまさに形而上学や觀念論の不在にこそ探らねばならぬ」とする、第四章から直接導かれる著者の信念であり、第二に、「箇々の行為が意味を受けとる『真実の地平』とでも称すべき場を構成する諸々の制度、価値、格言は、列島の歴史が彫琢してきたものである」とする歴史の復権への信念である。「人は彼自身、時間の内に散乱しているひとつの謎である」と言う著者は、道元を読み進むうちに、ハイデガーをもじつてこうつづやく、 *Sein ist Zeit* と。

偶像破壊からもうひとつの系譜学へ

第五章「歴史の黎明」から、壮大な日没にたとえられる三島由紀夫の自決に至る最終まで二百五十四頁は、そのままひとつの日本心

性史通史として読みうる重厚さを備えている。通時的説時は、まず母国での常識「ハラキリの国日本」を払拭するのに必要だった。そもそも第二、三章の統計で示された日本の低自殺率にフランス書評子は一様に驚いている。さればこそ彼地では、三島の切腹も、「日本人作家は必ず自殺する」という先入主を助長しただけで、神話に便乗した売名効果こそ技群だったが、日本のようなスキャンダルとはならなかった。こうした脈絡ない常数としての紋切型印象の錯綜した糸を丹念に解きほぐし、あらためて経糸と緯糸を紡ぎ直し、新しい歴史の布地を仕立て直す著者の営為は、それが単なる偶像破壊よりはるかに大きな困難を伴うだけに、あっぱれな力業と脱帽する他ない。しばしば短絡の方が理屈としては面白く読め、俗受けするからである。

理論彫琢に人並はずれた能力を持つ著者にしてみれば、一見ことのほかまどろっこしい迂路と言えなくもないこの歴史再構成はしかし、その労に値いするものであった。古人の跡を訪ねては省察にふける、この地道な巡礼の札所参りの道ゆきに立脚してはじめて、著者は、終章において、三島の行為を歴史綜体的の上に位置づけ、解釈することができたからだ。千五百年の歴史は三島の四時間足らずの「お芝居」を読み解く準備として費されたといつて過言でない。だがそれは三島を最後に祭り上げるためではなく、かといつて不釣合に大きく評価されている三島を貶めるためでもなく、三島のしよい込んだ伝統の複雑さを紡ぎ出し、その上で「三島の行為」の多義性と矛盾とを、本来の意図と実際の偏りとを、可能性と限界とを浮き彫りにして見定めようとする、歴史認識の要請であつた。

#### 裏面史として心情史

知識のひけらかしとは無縁の節度をもって、著者が厳選した主人公たちは、それだけに一人ひとり神話的相貌を帯びて我々に迫る。古事記から三島に至るまで、あるいは軍国主義に口実を与えたその汚名の下に、あるいは日本の「前近代性」の象徴として、彼らの事蹟がごとごとく抹殺されていたのは、果して偶然の符合だろうか。検定教科書が現代の高校生に記憶を強いる、あの表面的な「史実」の説明にてまどることなどなく、著者はその下に隠された無意識の織りなす裏面史の流れを、季節の移りかわりの暗喩に託して、水ももらさぬ密度で描き出し、間然としない。近代歴史学が隠蔽してきた、民族の基底にある想像力の働きを解明する、歴史心理学の妙味がここにある。

#### 祖型としての神話

まず「古事記」が著者に恰好の「歴史史料」を提供する。大鷲鵜（現代の大学生の何割がこの字を読めるだろうか？）とその弟とが帝位を譲り合い、鮮魚の贈り物を辞退しあう（贈与論！）そしてかわいそうな使（？）という鏡魚の魔にとらわれたあげく、弟がこの「さかしまの競争」に自死（擬装？）をもつて勝利（？）する。「殺すべき父」なき母性社会特有の、兄弟間の心理的葛藤の内攻と、その神話的形象？だがそれだけではない。死んだはずの弟は、兄が駆けつけるや一時蘇生して、妹と後事を彼に託し、しかる後、再び永遠の眠りにつく。むろん現実には弟を死へ追い込んだのは兄である。未来の仁徳帝の徳は、弟の死に対する嫌疑という汚点で染りかねぬ。犠牲者の復活

と弁明という奇蹟は、だから王国の体験した原初的矛盾を解決したい願望、つまり夢が、神話的に形象化した、一種の理想像であろう。とまれ、口なしの死人の語る遺言は、日本人の言葉への不信と行動への信義とを、逆説的に強調しているかのようだ。自己犠牲が至高の真理を開示する、という武士道が定式化してゆく倫理観が、ここに既に胚胎している。

もう一例。今度は心中の元型として、萬葉集から *Unaha* 処女(まじめ)漢字の書き取りの話(この段、ジャックリーヌ・ピジョーが本書の為に訳した多くの引用文の中でも、萬葉の簡素な雄渾さが脈動するようで、とりわけすばらしい)。二人の男から求婚された娘は、西洋娘のように一方に審判を下したりできない。板ばさみの責任は彼女にはないはずなのに、「賤しき我が故ますらをの争ふみれば生けりとも逢ふべくあれや」と彼女は「去ぬ」。夢枕に立つ女(夢判断!)あとを追う男。おくれをとった男。死は死を呼ぶ(*postich suicidare*)。奪い合い(*rivalite*)は今や一致団結の、犠牲の先陣競い(*emulation*)となり、ゴールで三人は永久に結ばれる。争いの対象は、その純愛の受身ゆえに、いつしか死を司る主に変身する。日本式に動詞活用したヘーゲル?だから日本の女の沈黙と忍従は天をも動かす。そのことはやがて浮舟が実証することとなる(独創的浮舟論!)

#### 発生期武士道の現実主義

『平家物語』から『太平記』と読みすすむパンゲ氏は、そこに後世の適及的イデオロギー解釈に毒されぬ、いまだ生成過程の武士倫理を見る。それはあくまで実践の倫理である。とらわれる前に主君が自刃してしまつては、敵は戦勝はおろか凱旋する理由も失つてしま

う。臣下の追い腹は、来世でも主君に仕える義務——埴輪以前の記憶と仏教思想との融合——を全うする不可欠の条件である。現実界で逃走不能ならもうひとつの世へと脱走すればよい。末期に手にしたこの栄光は、もはや誰にも奪う術がない。勝者としても、戦闘能力を失った敵の生命を奪う務めから解放されるし、その場合に心配される復讐の危険も減ずる。崇りがあつても鎮魂すればよい。畢竟国家は安泰だ。

いささか三段論法臭が強いが、血まみれの死への狂信的儀式として映じない「ハラキリ」に内在する合理性を、著者はみごとに解明している。

義仲の死と義経の死を経て、北条一門六千人の集団自害、さらに南北朝へ。切腹の定式化と義務化。集団的強制と死に急ぎへの反動。この試行錯誤の中で切腹がもつとも純粹に結晶した例を、著者は楠正成・正季の故事に見る。「七生報国」は自害礼賛でもこの世からの逃避の欲動でもない。後悔も呵嘖も恨みもなく、一刻も早く生まれかわつて分を全うするために、死に着く。これ以上の生への意志が考えられようか。生への執着を超えた執着が、宿命論を逆手に取る。仏教の大前提を転倒して、二人は業に生の限界ではなく、可能性を見出す。「永遠回帰の神話」? イデオロギーの押し着せを脱がせてみると、正成・正季最期の会話のつき抜けた明るさは、からつてすがすがしい。だがこの過剰なまでの純粹さは、それだけに早く磨滅する運命にあつた。

#### 法道徳体系としての武士道

徳川の禁書『葉隠』の過激さの裏には、遅く生まれすぎた者の無

念念が籠っている(パンゲ氏は著者のイデオロギーよりもむしろ、そこに語られる逸話を虚心担懐に読むことを推めているようだ)。もともと即興的であつた切腹は、徳川体制の中で、早々に秩序維持装置として換骨奪胎され儀式化された(就中詰腹)。自己懲罰と美德とを混同した価値観が醸成されてきたおかげで、戦乱の中で鍛えられた風紀は、今や逆説的にも平和護持のために、このうえない効果を發揮する。名という空文化しかねぬ非人稱的価値が至高であり続けたのは、それを証しする切腹という行為が、口先の自白・弁明には備わらぬ、偽りなき信条を吐露せずにはいなくなったからである。主君に殉ずる忠義は、けつして卑屈な隸従とは見做されず、むしろ雄々しさへのナルチズムをかきたてた。諫死は異議申し立てと絶対服従という矛盾の止場だが、沈黙が言葉よりこれ以上に重い場合は考えられぬ。ケンカは両成敗、恥かしめられても、ひきさがるわけにも、刀を抜くわけにもいかぬ。噴死、無念腹は、グレゴリー・ペイトソンのいう、こうした「二重拘束」状況の中で、攻撃性が内向したものとも言えるが、同時に、武士階級の自己検閲としても機能することで、まことに経済的な刑法体系の基礎を提供した。支配階級が範を垂れるべしとする儒家思想と、法治主義を説く法家思想とが、家康遺訓の道徳経の下に不思議な融合を見せている。そこに出現したのは、形こそ封建制だが、実はフランス絶対王制にも比すべき、一箇の絶対主義社会なのである(この段、増田四郎の最近の仮説に呼応して興味深い)。

#### 四十七士の演劇性

とすれば、仇討ちの後の切腹が、この時代もはや科せられた刑罰

というよりも、むしろもののふの道の完成に不可欠の、神格化の儀式であつたことは、自ずと合点がいこう。討ち入りは、徳川の平和にあつて、あたかも戦争の益裁的縮小版だったのであり、当事者たち自身その役回りを先刻ご承知だったと著者は見る。主題こそ一見「アンティゴネー」と同じく国家権力(oxvη : jus)と家臣団への忠誠(δουλοκρατία)との乖離であるが、これは断じて言葉の本来の意味での悲劇ではない(この際パンゲ氏の考えるソホクレスのそれよりアヌイの翻案を念頭に置いた方が、容易に納得されよう)。四十七士の行為は、もとよりこの法と忠との矛盾に折り合いをつけるべく構想されているからである。その意味でこれは、社会の矛盾を止場し解毒し鎮めるために社会が自作自演する、表象「再現」代行の一幕、つまり事の始めから、レヴィ「ストロース」の言う意味での「神話」なのである。

死を覚悟のうえなら復讐は誠実な行為とされ、執行者に暗殺者の汚名がかぶさることもない。為政者としても、復讐が復讐を招く雪だるま的悪循環を切腹が未然に食い止める利点を考慮して、善良を犠牲に羊に仕立てて、大方の心理的不満や怨念を清算する下心も手伝つてか、大石以下の行動を黙認していた節もある。はからずも時を同じくして丸谷才一が入念な考証のすえ示した地平に、こうしてパンゲ氏は事もなげに踏み込んでゆく。「近松をはじめとする作家たちがしたのは、もとより劇作術が発想の根にあつたであろう行為を劇の上に置き換えることだけである」。劇から史実へという、因果律の転倒、否むしろ両者の野合、つまり丸谷の言う「史実と芝居を打って一丸とした歴史そのもの」。さればこそ運命はメロドラマ仕立て、状況設定は様式化され、筋立ては無駄な細部を払つて雄渾な骨を見せ、史実



はありうべき解釈へとあらかじめ誘導され、四十七士は各々分担した配役を演じ切る。「まるでお芝居だ、おまけに役者が本当に死んでしまふ！」。誰がこれ以上の演出効果を期待できよう。死をもって自分の役を全うする俳優の誠実さは、誰にも疑い得ないからである。

だが、パンゲ氏はここにカーニヴァルを見るだけではない。生命を賭して武士らしさを演じたのは、あくまでも武士たち自身なのである。「およそどんな社会で権力階級が見世物スペクタルの権力と無縁であろうか」。このケネス・パーク知らずのパーク読みの視点が「忠臣蔵とは何か」の著者には欠けている。評者案ずるに、この大芝居は、武士階級が社会の要請する忠誠の鑑を、鬱屈した元禄太平の世相の下でも演じおせ続けるために、やむにやまれず打った一種職業的な、自己宣伝・自己犠牲としてのハタモノ選びではなかつたか。

#### 愛と死

武士は農村の搾取の上に寄生している。「四十七士」の裏に、佐倉正五郎の直訴という、同時代のもうひとつの「意志的な死」を配して、この経済的構造を重層的に描き出す著者の手並みには並々ならぬものがある。他方著者は江戸に対する上方、打ち入りに対する心中という極構造に、江戸時代のもうひとつの表裏の文を読み取る。

義理と人情の板ばさみは、例えばコルネイユの『ル・シッド』にも見られるが、愛が倫理的価値を担う西洋ならともかく、エゴイスムと同断で社会的烙印を押される徳川社会では、結果は問わずして明らかである。だが親に反抗せず恨みつらみも漏らさず、沈黙のうちには心中した二人には、沈黙の敬意が寄せられる。死が愛を正当化する——生きている間は決して認められぬ愛だったのに。

そもそも真心は決して語り得ぬ。腹の中にしまっておく他ない。さればこそ心中は切腹と象徴的に根を同じくする。儒学者が「心中」は「忠」に通じるから畏れ多いとして禁語にしたのも単なるこじつけではなく、彼らの認めたくない真実をうがっている。真の武士であることと真の愛人であることとは、どちらも生命を張った営みだったからだ。江戸での「情死」禁令も上方では空文だったという。無理もない。相補する価値の一方を唱道し他方を禁ずることなど、どだい無理なのである。「戀の至極は忍戀と見たて候」。『葉隠』はここではからずもコーデリアの言葉を真書きする。『Love and be silent』、純化された愛は死に至る。まして神なき日本において、愛は死に至る病であつた。

「四十七士」にも増して、虚実の合わせ鏡の中に生まれたルポルタージュとしての心中物を再話するパンゲ氏の筆には情がこもる。例えば、『心中天の網島』。三角関係の嫉妬を超えた二人の女の共感といたわりあいとは、悲しくも透徹している。「二人が生きてゆけるようにと尽力を惜しまなかつた妻を思つて夫と女とは、ひとつに繋つて死ぬのを慎んだ。はなれ離れの二つの遺体の間に広がる空ろだが澄みきつた空虚は証しする、愛が自ずと昇華されて、自己犠牲の真理の高みに達したことを」。愛に死す、これ以上の愛があり得ようか。とりわけ美しいこの一章は、『Amor fati(死に狂い?)』に捧げられたパンゲ氏の敬意の証である。この章を終わるエピソードが、しかし、罪のない遊戯、あえて言えばスポーツとしての快樂——戀愛と違つてこれは悪ではない——の果て、補陀落ならぬ女護の島へと、終の旅立ちをする、軽々として従容たる世之介の心の平安で結ばれているのは、それだけに一層趣き深い。戀愛と快樂の彼岸は、善悪の彼

岸である。

死と再生としての明治維新

明治維新に当てられる西欧の訳語はパンゲ氏には飽き足らない。維新は反逆なき革命である。決して階級闘争ではなく、何よりもまず武士階級の自裁である。実際、西南雄藩による三百年後の徳川復讐の後、武士というカーストが生き残ることはなかった。制度の水準における仇き討ちと自害。武士階級の自己消滅を著者は滝善三郎の切腹に象徴的に読み取る。

「地上に生まれた最も高貴な人間性のひとつ」の解体に並行して、実体を失った精神は全国民へと散布されはじめる。大時代な天皇制神話は、天皇が無力だからこそ万世一系たり得た事実を忘れていた。西郷の死後の名誉回復にこそ、古き美徳の余香は感じられるが、乃木の殉死は時代錯誤で無意味なだけに、高天の星の如く、脆くも執拗な光を発しつづけるのみである。死に先立つ写真撮影は、ロラン・バルトの遺髪を継ぐパンゲ氏にとっては(バルトは「表徴の帝国」を著者に捧げ、著者は本書をバルトの思い出に捧げている)、わざとらしさの符丁ではなく、むしろ既に心こになき乃木の人形じみた存在の空虚さの定着であるようだ。だが自己犠牲が自己目的化したかのような彼の行動は、既に国民精神に亀裂を生んでいた。與謝野晶子の「君死に給うことなかれ」のアレクサンドラン謂文訳には著者の苦心の跡が見える。

超国家主義下の死の選択

乃木の一徹な死を尻目に、大逆事件後、無私の報国という評語は、

近代的功利主義といびつな融合を遂げるうちに、他を支配する口実へと変貌した。犠牲の美徳はもはや自己検閲装置ではなく、今や政治にこそ有効だが不純なテロルに墮した。愛国心の名の下には全てが許された。主謀者の居ない隠謀または知られざる共謀。乃木の自刃もイデオロギーに都合よく意味づけして教育される。政治と軍事の分離を図った憲法は統帥権干犯問題において逆用される。神格化されるとともに天皇は空無化され、ついには玉音板事件の如き破廉恥な転倒をまきおこす。自我を解体し、集合的魂に融合するという解法 (solution, dissolution) が、想像界への嗜眠的退行を促進し、かくて臣民は戦争遂行装置となった。敗戦即国家Ⅱ国民の死という短絡が人間兵器を生む。無敵であるためには、自ら生命を断つ他なかったからだ。従って特攻はファナティズムではなく、論理的帰結である。

特攻隊への志願を「自発的」な死の選択とする著者の見解には評者は同意できない。しかし、彼ら一人ひとりに、共通の運命から独り身を引いて孤立する勇気がなかったにしても、彼らがたんなる大量殺人の犠牲者でなかったのは確かである。「特攻は効を奏さなくなくても続けられた、儀式のように。英雄主義は勝敗より大切になってくる。儀式を続ける限り、物質的な勝敗はとにかく、日本の精神的遺産だけは根絶やしにされることがないのだ。命ぜられ科せられた不条理の死を自分の前に据え、それを自ら望んだ死と読み替えることで、たとえそれが無益であれ、自分の死——と生と——に意味を与え、散っていった特攻隊員たちの決意の軌跡は、まちがいない、ファナティックの対局に位置づけられるべき、個人のレベルでの死の選択である。

極限状態。諦念<sup>レジニエ</sup>と決意<sup>レクリエ</sup>。この世の矛盾の極を見つくし生き尽した果てに、もはや生存の望みなく死すべき定めの人たちだが、てづから劈いた、ふっ切れた悟りの至境のいかに澄明で静謐なことか。その彼方に拡がる笑いとユーモア。はや生の彼岸にあつて尚生きのびている彼らには、世の中が何と美しく映ずるものか。生きとし生けるものが、いかにいとおしく思えるものか。まるで万華鏡の中に棲まうようだ。生きてこの世に存つたことへの素直な感謝の気持ちが発露する、彼らの最後の手紙に、痛ましさを認めるのは我々の思い上がり以外の何物でもあるまいと評者は思う。

### 三 三島由紀夫を超えて

死への意志

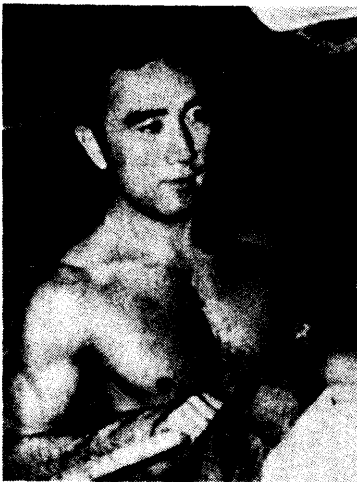
バヴェーゼの精神的兄弟とも言うべき太宰治の阿弥陀志向と、ラッボーよりはるかに徹底した反執着をみせる原口統三の禅的志向との両極の間で、坂口安吾の「墮落論」が「現人神」を失つた世相を醒めきつた明晰さでみつめていたとするなら、三島は過去の名において現在のニヒリズムを超越しようとした。だが三島における国家の大義は彼の死への意志を隠す仮面にすぎぬとパンゲ氏はにらむ。いわゆる「クーデター」も、あらかじめ意図されていたどんでん返しを擬装するために入念に準備された茶番に他ならぬ。そして予測できる自刃が予定通り発生しても、それは悲劇にはなり得ない。悲劇を計算ずくで練り上げる本末転倒。フアナテックだがそれ自体罪のない、死、の意志の品位を、テロルのまねごとで貶めた三島を著者は惜しむ。

三島の死は伝統と西洋的サド・マゾヒズムとの混乱した結節点で

あり、その動機の説明はいかに妥当するものでも全てを尽すことはなく、歴史に送り返されて霧散しつつ歴史それ自体の相貌を否応なく塗り変えてゆく。既存の説明にパンゲ氏は神経症の論理を組み込む。つまり、主体が自らの快楽の犠牲となつて死滅することで自らの夢想を清算する行為。文学創作の世界という象徴界から政治的現実界への越境は、同時に自己懲罰であり、諫死であり、同性愛心中だった。

### 三島劇の深層

たしかにあまりに露骨な売名行為の見世物は、「キツチュ」で「レトロ」なあまり、「伝統が今日ではそれ自体のパロディでしかあり得ない」ことを暴露してしまった。事故かとも見まがう慎しさを選んで、死を見世物にするのを徹底的に拒んだ川端康成との差はあまりに大きい。しかしこのパロディ劇に三島の馬脚を見、その揚げ足取



三島由紀夫

りの断罪で能事畢れりとする日本の三島評はパンゲ氏には浅薄に映る。空騒ぎの裏にひそむ三島の孤独に著者は戦慄を覚えるという。

日本で三島の死が正当に議論の対象たり得ないのは、つまるところ、三島がおよそ考え得る限りのどぎつさで日本人の集合的外傷を遠慮なくえぐり出したからであろう。だが、見るに耐えぬものであるだけ、抑圧されたものの再噴出は、民族のカタルシスのためには効果的なのだと著者はいう。評者案ずるに、三島は、パロディとしてしか伝統を生き得ない現代において、その売名行為で悪役に徹し切ったからこそ、真のオイディプスになれたのだ、と著者は言いたいようだ。むろん三島が自分の切腹劇にこうした二重の意味まで意図的に担わせていたこととはあるまいが。

### 価値の相対比

三島論のあと、序章の「カトリーのハラキリ」を読み返すにおよんで、我々は著者のより深い意図によりやく気付く。ニーチェやフーコーが古代社会に求めたものこそ、パンゲ氏が日本に搜したものだ。カトリーが「切腹自殺」を遂げたのは、皇帝に「死を給う権利」などないことを身をもつて示すためだったが、キリスト教がローマ帝国の国家イデオロギーとして公認された時、「神」がこの皇帝の座にとつて代わつたとはいえないか。慎重なパンゲ氏はこうした危険な図式化を暗示しながらも注意深く回避するが、自殺を神に対する冒瀆とする前提を括弧にくくる限りにおいて、本書は必然的に反キリスト教書たらざるを得ない。

キリストのように人類の為に自分の生命を犠牲にしただけではなく、観音は生きとし生けるものを救うために自らの救いを犠牲にし

た。はたしてキリストが自らの神性を犠牲にするだろうか。こうした著者のキリスト教批評は、ドグマ上の見地からみれば荒唐無稽と断ぜられかねないが、実際 *God is dead theology* から、比森神字に至る支持を受け得よう。八木誠一によればヨハネ福音書には贖罪の観念が欠如しており、そのイエス観は親鸞の法藏菩薩観に対比し得るという。 *un avatar comparatiste* ?

### 概念装置の自己解体

おそらく社会的背景を捨象した教義の比較は不毛である。そもそも日本を動かすのは「罪と罰」の原理ではなく、評者流にいえば「背くことと赦すこと」である(果せるかな、著者が次作の題名に予定しているのは *Vengences et pardon*) だと聞く)。本書評でも「償う」(expien) という言葉はパンゲ氏の表現を尊重して多く使ったが、日本語の自然な表現ではむしろ「お詫びする」が妥当するところであろう。両者は機能的にはたしかに置換可能だが、各々の場を支配する原理は異質である。そのことは充分承知しつつ、パンゲ氏はユダヤキリスト教的契約観のメカニズムで日本の社会関係を説明する他なかった。内存的理解とそれを他者に説明することは全く違う。

同様に、「義理対人情」も決して「律法対私情による反逆」の等価物ではない。それは「しがらみ」といわれるように表裏不可分の関係にあり、さればこそ犠牲者を宿命的閉塞状況へと追い込んでゆく。この *la vie involontaire au Japon* から脱出する唯一の途が *la mort volontaire* だった、と言つては皮肉だろうか。だが日本に「意志的な主体」を想定することは、日本には「自由」がないと言うのと同様に誤っている。両者は裏腹の関係にあるからである。著者は暗黙

の裡に、死を選ぶ日本人を西欧的主体と混同していたのではないか。阿南惟幾の自刃は「西郷さんのようにかつがれ」そうになった軍責任者のつべきならぬ社会的責任表明の死でこそあれ、彼が個人の資格で望んで戦争責任を取ろうとしたものではあるまい。たしかに一死大罪を謝したかもしれぬ。しかしヒトラーの自殺と阿南の切腹との対比は、パンゲ氏の意図とは裏腹に、日本における戦争遂行責任の所在のあいまいさをこそ裏書きするように思われる。

意識の中心に自我を定位する西洋人の心でこそ死は「意志的」であり得よう。しかし自我を我執として滅却し、社会に組みこまれた私を無意識の深層に根づけることで自己を確認しようとする日本人の心に果食う死への意志は、むしろ無人称ないし超人称が心の内奥から私に働きかける死の勧誘の謂ではないか。我々が「古事記」と『萬葉集』に見た、外的葛藤の内面化とその解決・清算としての死も、元型論的にこのことを暗示する。またパンゲ氏の打ち出した、日本人の「超自我の内存在」[恥と過ちの同一視]から帰結される、ナルシステイックな自己破壊による責任感の表明という行為も、東西における「意志」の質が大きく異なることを傍証する。

たしかに *la mort volontaire* という枠組は、広く日本特有の自殺現象を統轄して、体系的に哲学的反省を加える可能性をひらいたが、逆にそこに取り込んだ具体例によって、この西洋語自体矯正され、変質せずには居ない。あたかもパンゲ氏の三角測量の定点了たるフロイトの説明原理が、日本をひとつの差異の現象としてうまく説明すればするほど、各々の用語の妥当性を裏切つてゆかざるを得なかつたように。他者理解は認識主体の死と再生の体験たる他ない。そのことを本書は身をもって立証している。

第八章「身体脱落」、第十三章「ニヒリスムの横顔」には本書評、否、本書そのものの主題を大きくはみだす著者の問題意識が既に充分読み取れる。それは死を契機とした比較倫理に立脚した哲学的反省となる。安易な妥協を排し、手持ちの認識装置を許容限度ぎりぎりまで磨り減らし、その無効性の確認のうちに仕事の有効性を見出す著者のおそるべき意志が、今後本書に続くみごとな果実を続々と生みだしてくれることを願つてやまない。著者のこの処女作は一九八四年度にフランスで出版された本のベスト二十に選ばれたと聞く。けだし当然であろう。著者はあまりに長い間、知る人ぞ知る著書なき名文家の列に甘んじてきたのだから。

(Maurice Pinget, *Le Mort volontaire au Japon*, Gallimard, 1984)

#### 訳者付記

日本在住の著者のフランスでの出版という特殊事情から、本書初版にはかなりの数の誤植が残っている。ほとんど本文理解にはさしきわりがないが、以下三箇所脱落は指摘しておきたい。評者の質問に著者が答えてくれたものである。

• p. 123, entre l. 14 et 15: "du sacrifice. La haine du corps et la volonté de le" (une ligne sautée)

• p. 248, la dernière ligne: "la guerre du Pacifique les multipliera. 112?"

• p. 279, à rajouter à la citation: "En brumes d'argent, tel tu es, telle est ma joie. 124"

(いながしげみ・比較文化)