

三島由紀夫のみた「悲劇的なもの」

—精神的・宗教哲学的考察—

西村 則昭

仁愛大学人間学部

“The Tragic” as Seen by Yukio Mishima:

Study from the Perspectives of Psychoanalysis and Religious Philosophy

Noriaki NISHIMURA

Faculty of Human Studies, Jin-ai University

三島由紀夫の自決は、彼のいう「悲劇的なもの」に魅入られた、何か無意識に呪縛された行為のように思われる。本稿ではラカンの考え方、その悲劇論などを参照しつつ、三島の自決の意味について考察した。三島にとって言語の到来は、肉体と切り離された、言語活動の主体としての自己を鮮明に意識化させるものであった。三島が出会った身体は、既に言語化された身体であり、彼は自己存在の本来性の喪失を強烈に意識することになった。三島を生涯苛んだ空虚感・虚無感は、この点から捉えることができる。三島は仏教、特に唯識思想に自己救済の道を模索したが、それは果たしえなかった。戦後の日本社会に三島は自らの空虚感の投影を見出し、天皇の復権に自己救済の道を求めた。彼にとって天皇は、母の法を担う存在であると同時に父の法を担う存在であり、彼は自決という仕方で、母による去勢（母子一体性への還帰）と父による去勢（言語活動への統合）を同時に受け入れることで、自己存在の本来性を取り戻そうとした、と考えた。

キーワード：ラカン精神分析、三島由紀夫、唯識、去勢

1. はじめに

三島由紀夫は評論『太陽と鉄』（昭和43年刊）で、祭りの神輿担ぎに自ら参加したときの体験について、次のように語っている〔三島作品の引用は、新潮社の決定版全集（三島、2000～2004）よりおこない、新字体、新かなづかいに改めた〕。

彼ら〔神輿を担ぐ男達〕の目には何の幻もなく、ただ初秋の絶対の青空があるばかりだった。しかしこの空は、私が一生のうちに二度とみることはあるまいと思われるほどの異様な青空で、高く絞り上げられるかと思えば、深淵の姿で落ちかかり、動揺常なく、澄明と狂気が一緒になったような空。（中略）そして又、私は、その揺れうごく青空、翼をひろげた獯猛な巨鳥のように、飛び降り又翔けのぼる青空

のうちに、私が「悲劇的なもの」と久しく呼んでいたところのものの本質を見たのだった。

神輿を担ぐ男達は「青空との、同一性を疑う余地のない地点」に立っていると、三島はいう。彼らは共に神輿を担ぐ仲間との一体感を通して、青空に同一化することに陶酔を見出している。更に三島はいう。

悲劇的なものの、悲壮、陶酔、明晰などの諸要素は、一定の肉体的な力を具えた平均的感性が、正に自分のために用意されたそのような特権的な瞬間に際会することから生れてくる。悲劇には、反悲劇的な活力や無知、なかならず、或る「そぐわなさ」が要るのであった（『太陽と鉄』前出）。

ここで三島の劇的な最期、いわゆる「三島事件」を想起せざるをえない。昭和45年11月25日、三島は『豊饒の海』四部作を擱筆した当日、自ら結成した民兵組織「盾の会」のメンバー4人と共に、市谷の陸上自衛隊東部方面総監部を占拠した。彼は自衛隊員をその建物の外に集合させ、バルコニーで、天皇を中心とする日本の歴史と伝統を守るため、共に命を賭けて立ち上がろうといった趣旨の演説をおこなった。集まった自衛官たちは皆、しらけた様子で野次を浴びせるばかりだった。見切りをつけた三島は「天皇陛下、万歳」を三唱後、室内に戻り割腹自殺を遂げた。たしかに三島はその行動を裏付ける「理論」——『文化防衛論』（昭和44年刊）などに表明される——を持っていたが、その行動は「悲劇的なもの」に魅入られた、何か無意識に呪縛された行為であるとの印象が拭えない。本稿では三島を見た「悲劇的なもの」とは何であったか、彼の自決にはどういう意味があったのか、精神分析的・宗教哲学的立場で、若干の考察をしてみたい。なお、本稿の精神分析的・宗教哲学的立場とは、ユングのように宗教現象に対して親和的な感性および肯定的関心をもちながら、精神分析とは何かを徹底的に考えたラカンの哲学精神に学びつつ、宗教体験の心理分析をおこなうことを通して、そこにおいて体験されている宗教的真理にアプローチする、そのような立場を意味する¹⁾。本稿では、三島が強い関心をいだいた唯識思想との関連性において、考察を展開したいと思っている。

まず先行研究として、三島の自死に関する精神医学者の説を二つ紹介しておきたい。梶谷（1971）は、三島が生後49日目で父母から引き離され、13歳（数え年）まで祖母の部屋で過保護に育てられた点を重視し、現存在分析の観点から、「幼少期の奇矯な「穴簀」への固着により、自由な現存在投企の可能性を奪われ、死による生れ変り、転生を切実に求めるに至っている」（p.291）と述べている。福島（1996）によれば、三島は統合失調気質者であり、その素質に加えて、特異な生育史のゆえに、存在感の稀薄と現実感の稀薄に悩んでいたが、青年期は、性倒錯という対抗同一性によってその存在感が支えられていたという。そして福島は、加齢に伴う、性倒錯に対して備給されていたエネルギーの低下、その他の理由によって、「壮年期以

後まで持ちこされた青年期の危機」が再燃し、結局、破綻したと考えている（p.164）。

ラカン派の先行研究には次のようなものがある。ラバテ（Rabaté,1986）は三島を『葉隠れ』の悲劇の美に魅了された人物として捉え、その際、ラカンのセミナーⅦの『アンティゴネー』論を参照している。反逆者として国王の法によってその埋葬が禁じられた兄を哀れに思い、国王の法に反して埋葬の儀をおこなったアンティゴネーに、ラカンは象徴界（言語的・社会的活動の次元）の限界を越える者の美を見出したが、ラバテは同様の美を生きる主体を三島に認めた。バージェロン（Bergeron,2002）は三島を〈父の名〉を排除した精神病者と見ており、三島は意味のない想像界に置き去りにされており、親密な自己の身体像を持てなかったという。バージェロンによれば、三島は「侍」の男性的倫理によって支えられる新たな言語によって、言葉と肉体を結合することを自らの「使命（mission）」と見做し、劇的な自死を通してその使命を果たしたという。

筆者は以前、ラカン派のフィンク（Fink,1997）を参照しつつ、三島をフロイト＝ラカンの意味での倒錯者であると論じたことがある（西村,2020）。つまり、彼は一方で去勢を受け入れ、象徴界の主体、女性を欲望する主体となり、他方で去勢を否認し同性愛的享楽への道を確保する実存体制を確立したと論じた。しかしながら、表面的に去勢を受け入れているだけで、本心では去勢を否認する在り方に開き直って留まっている主体を「倒錯者」とするならば、三島はこれには該当しないと思われる。というのは、三島の人生は、真摯に去勢——三島にとってそれは、天皇の名において死ぬことだったと思われる——に向けて覚悟を固めていく歩みだったように、筆者には見えるからである。本稿では、この点を検討していきたい。

2. エディプスの悲劇性

ラカンはエディプスの悲劇性について、セミナーⅦの中で論じている（Lacan,1986,pp.349-358 [下pp.205-218]）ので、まずその議論を押さえておきたい。エディプスは彼の父を彼自身が殺害したことを知ったとき、自らの両眼を潰し、その後、国を追放さ

れ、娘のアンティゴネーに付き添われ、放浪の旅に出て、コロノスの地で死を迎えた。ラカンによれば、エディプスは国家追放後、二つの限界 (limite) の間、すなわち、「死への存在 (être-pour-la-mort)」を自ら引き受ける時点と、現実界的 (肉体的) 死の時点との間の地帯 (zone) に入ったという (Lacan, 1986, p.357 [下 p.216])。ここではハイデッガーの『存在と時間』(Heidegger, 1977) が念頭に置かれているだろう。ハイデッガーは現存在 (人間存在) を「死への存在」として捉え、不安の中で自己自身の死を覚悟した現存在の存在様態から、存在一般を問うための地平を拓こうとした。エディプスが敢然と踏み込んだ二つの限界の間の地帯とは、現世的生活の限界を越えた場であり——エディプスは盲目となり、現世的な善や権力を見ることをやめた——、そして現実界的 (肉体的) 死によって限界付けられる場である。その地帯を生きていくとは、ソポクレスの劇「コロノスのオイディプス」でコロスのいう「この世に生を享け^うけないのが、すべてにまして、いちばんよいこと、生まれたからには、来たところ、そこへ速やかに赴くのが、次にいちばんよいことだ」(ソポクレス, 1973) に同意し、ひたすら死への存在としての自己自身に徹していくこと、換言すれば、現実界 (物自体, 存在そのものの次元) へとどこまでも自己を明け渡していくことであると考えられる。

実はラカンは、このようなエディプスの悲劇性を論じることで、精神分析経験の悲劇性のことを語っている。精神分析は主体をエディプスが踏み込んだ地帯へと導く。そして主体は、人間が人間であることの悲劇性を真に知ることになる。通常、人間には覆い隠されているこの地帯は、精神分析経験に即していうならば、一体どのような場所だろうか。ラカンの思索はその場所の解明に向けて深まっていったように思われる。フロイトによれば、分析はどうしてもそれ以上先に進むことのできない「頑として揺るがない岩盤」(Freud, 1937/2011), すなわち、去勢の岩盤に突き当たる。分析がその岩盤に到って戻って来ることの繰り返しになるならば、分析には終わりが無い。ラカンは主体にこの岩盤を突破させる精神分析を構想し、フロイトを乗り越えようとする²⁾。ラカンの意味での去勢

とは、主体を象徴界 (言語活動の次元) へと統合するものであり、去勢された主体は言語を用いつつ、象徴界の中に自己を、勘定されえない「特定の一 (l'un)」としてではなく、勘定される「任意の一 (un un)」として見出すようになる (Lacan, 1973, p.129 [p.185])。これは言語に執^{とら}われ、現実界と乖離し、自己存在の本来性を失ってしまうということである。しかし去勢という出来事そのものは、象徴界と現実界の境界領域で起こることに注意したい。エディプスの場合、父を殺害した者が自身であることを知ったとき、彼は現実界に直面し、そこにおいて〈父の名〉をはじめて〈父の名〉の効力を発揮し、彼を去勢することになった。そして彼の側では、自らの両眼を潰すという去勢を象徴する反応が起こったと考えられる。エディプスが踏み込んだ地帯とは、去勢の岩盤の向こう側であり、そこを生きるとは、現実界と直面して体験した去勢を、主体が現実界との繋がりを失うことなく、真にわがものにしていくことであり、それこそが自己存在の本来性を生きることであると考えられる³⁾。

3. 言語の到来と虚無

三島は幼児期における「言葉」との出会いを次のように語っている。

世のつねの人にとっては、肉体が先に訪れ、それから言葉が訪れるのであろうが、私にとっては、まず言葉が訪れて、ずっとあとから、甚だ気の進まぬ様子で、そのときすでに観念的な姿をしていたところの肉体が訪れたが、その肉体は云うまでもなく、すでに言葉に蝕まれていた。／まず白木の柱があり、それから白蟻が来てこれを蝕む。しかるに私の場合は、まず白蟻がおり、やがて半ば蝕まれた白木の柱が徐々に姿を現したのだった」(『太陽と鉄』前出)

通常、自己の肉体は「言葉」(言語) の到来以前に主体に漠然と意識されていて、徐々に言語化されてくる。しかし三島の場合、言語の方が先に到来したという。これはどうしてだろうか。そもそも言語とは、今ここにないものを今ここに現前させる機能を持つものである。主体への言語の到来は、今ここに彼にとって

大切なものが失われているということに彼が気付いたとき、はじめて起こる⁴⁾。自伝的小説『仮面の告白』(昭和24年刊)によれば、三島は生後49日目に二階に住む父母から引き離され、13歳(数え年)まで、一階の祖母の部屋で育てられた。生後一年前後、二階に行く母を追って行って、階段の三段目から落ちて、額に傷を負った出来事が、この小説では語られている。三島の場合、対象喪失における言語到来の体験が殊の外鮮烈なものであり、その時点において目覚めた自己意識(言語を獲得した自己の意識)にこだわり、その意識こそが自己の起源として実感されたのではないだろうか⁵⁾。こうして三島は、肉体から言語へという通常の道筋を歩むことができず、このことが彼の苦悩の根源となったのではないだろうか。

三島にとって自らの肉体は、言語を獲得した自己意識の立場から、捉えられることになった。ところで、主体によって言語が機能的に用いられれば用いられるほど、本来的自己の存在感覚はより一層失われる⁶⁾。本来的自己の存在感覚は、現実界(物自体、存在そのものの次元)との繋がりにおいて、特に現実界に属する身体それ自体との繋がりにおいて醸成されるだろう。しかし三島の出会った自己の身体は、既に言語化を被った身体、身体表象(「すでに観念的な姿をしていたところの肉体」)であった。そのような身体からは、本来的自己の存在感覚は得られない。そのような身体は、それが自己であるという同一性の感覚の乏しいものであり、その故にこそかえって、三島にとって自己存在はその本来性が失われたものとして、強烈に意識されたのではないだろうか。

三島は「言葉」(言語)を「白蟻」に、「肉体」を「白木の柱」に喩えている。白蟻に蝕まれた柱は、内部に多くの小さな空洞ができてスカスカになっている。この空洞は一体何を意味するだろうか。そもそも言語はシニフィアン(言語の音声的・物質的側面)とシニフィエ(言語の意味的側面)とで成り立つ。シニフィエを除いたシニフィアンそれ自体は、いわば空っぽの器である。ラカンはそのようなシニフィアンそれ自体を「ファルス」と呼んだ。ファルスとは「シニフィエのないシニフィアン」(Lacan, 1975, p.75, 1986, p.145 [上p.181])である。それは「無」を担うシニフィア

ンであるといえる⁷⁾。通常、われわれは諸々のシニフィアンの繋がりが喚起する意味内容に関心を向けて生きており、われわれにはファルスは覆い隠されている。しかしもしファルスを意識化してしまったら、われわれの言語活動は虚無と化してしまうだろう⁸⁾。三島が自らの身体において感じた、白蟻の作った「空洞」は、ファルスの無であり、これが三島を生涯苛んだ虚無感、ニヒリズムの正体ではなかったかと思われる。

三島は自己の身体に対して、また自己の身体が織り込まれた世界に対して、生き生きした親密な関係を持つことができなかった。そして彼は世界に対する疎隔感、人生に対する疎外感や虚無感を抱くようになった。また彼にとって同性愛への目覚めは、彼の疎隔感・疎外感・虚無感を一層強化するものとなったであろう。三島は自己救済の試みとして、ボディビルに励み、「男らしい」肉体を作ろうとし、女性との性交渉を成功させることで一人前の「男」になって、社会と繋がろうとした(西村, 2020)。

ここで注意すべきことは、虚無とは実体化された無であるということである。実体化された無とは次のようなものである。われわれはこの社会的現実のなかで一定の自己像を見出し、これに執着し、これと同一化し、自己実体化して日々を生きている(これが通常、主体として考えられる「自我」である)。デカルトによって哲学的に明確な自覚へともたらされた思考実体(デカルト的主体=近代的主体)とは、このような日常的主体の延長上にあるものである。現代のわれわれは多少とも、デカルト的主体(近代的主体)を生きている。思考実体としての主体との関係性において、世界および世界の内に存在する一切のものは、実体化されて捉えられる。そして存在の否定としての無もまた必然的に実体化される。実体化された無が虚無である。虚無は実体化された世界の背後に隠されることになる。虚無は、われわれが自己自身の死に直面するとき、見えてくる。虚無が顕現するとき、それはわれわれが諸々の存在に与えている一切の意味を剥奪する。虚無感・空虚感は結局、自己実体化によって必然的に生み出された実体化された無、虚無に基づく。三島はこのような虚無に鮮烈に出遭ってしまったといえる。

人間における自己執着・自己実体化を深く洞察した

のが、仏教である。仏教は自己執着による自己実体化をあらゆる苦の原因であると見做し、自己実体化の解消を目指す。その解消の方向において見出される「無」は、もはや主体を脅かす虚無ではなく、やすらかなものである。後述するように、輪廻転生をテーマとする『豊饒の海』の最初の計画では、本田繁邦の「解脱」が描かれる予定であった。三島は特に唯識思想において、彼の内なるニヒリズムを見据え、それを乗り越えるための道があることを直感し模索したようである。

4. 唯識

唯識とは4から5世紀、アサンガ（無着）とヴァスバンドゥ（世親）の兄弟によって組織発展させられた思想であり、大乘仏教の立場から精緻な論理でもって、輪廻転生とそこからの解脱を説明しようとするものである。唯識ではいわば深層意識において輪廻の主体を想定し、それを「阿頼耶識」と呼び、そこに死後に再び迷妄の世界を構成し輪廻を惹起する業が蓄えられる——これが「薫習」と呼ばれる——という。三島は唯識思想を勉強するようになり⁹⁾、それが輪廻転生をテーマとする『豊饒の海』四部作に繋がった。『豊饒の海』第三巻『暁の寺』の中では、本田繁邦の立場で三島の勉強の成果が披露されているが、そこでは「世界は存在しなければならない」が「最高の道徳的要請」であり、その要請に適うものとして、唯識思想が捉え直されている。その際、井上のいうように（2010, p.60 以下）、三島が参照した上田義文『仏教における業の思想』の説が反映されている。

上田の説の特色は次の点に存する。唯識の「同時更互因果」という考え方は、阿頼耶識に薫習した種子（業）が原因となって、法（存在、世界）が結果として現起することと、法が原因となって阿頼耶識への種子の薫習という結果が現起することは同時であり、一刹那（一瞬）に起こることであるが、上田はその一瞬に世界の生滅を見て、その世界の生滅の存続性を阿頼耶識の存続性としての輪廻と結び付けている。図示するならば、次のようになるだろう（図1参照）。阿頼耶識に宿る種子1によって世界1が生起するとすれば、世界1はその生成と同時に起こる消滅において、種子2を阿頼耶識に宿して無に帰す。そしてその無から種

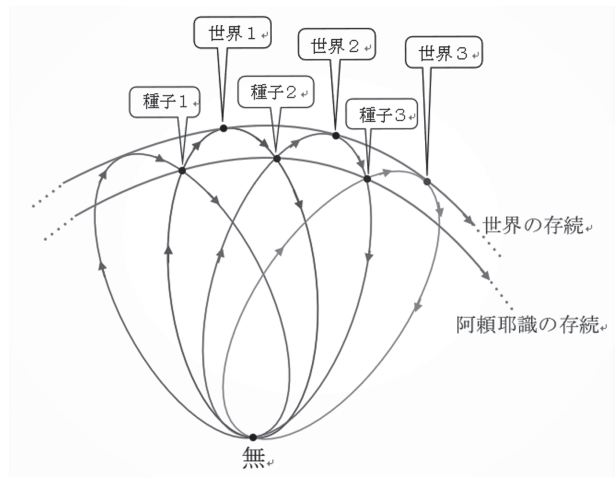


図1. 世界と阿頼耶識の相互依存・相互存続性

子2によって世界2が生起する。このように世界と阿頼耶識が相互に依存し合って存続していく事態が、輪廻である。

『暁の寺』では次のように語られる。

最高の道徳的要請によって、阿頼耶識と世界は相互に依為し、世界の存在の必要性に、阿頼耶識も亦、依拠しているのであった。／しかも現在の一刹那だけが実有であり、一刹那の実有を保証する最終の根拠が阿頼耶識であるならば、同時に、世界の一切を顕現させている阿頼耶識は、時間の軸と空間の軸の交わる一点に存在するのである。／ここに、唯識論独特の同時更互因果の理が生ずる、と本田は辛うじて理解した（傍点は原文）。

ここで「一点」とは、瞬間における世界の顕現の体験（空間体験）であると同時に、世界の顕現における瞬間の体験（時間体験）であるもののことである。この一点が真に体験され自覚されるとき、主体にとって世界の存在は真に保証されるといえる。では、それはどのような体験であろうか。それは、世界の一瞬毎の生滅に主体自身が成り切る体験であり、換言すれば、世界の消滅した後の「無」に徹底することが、同時に世界生起を見ることである、そのようなパラドキシカルな体験であると考えられる。この場合、「無」は実体化された無ではなく、仏教的な無、有（存在）一般の根源に見出される、世界を一瞬一瞬創造している能

動的な無である。本田の次の思いに着目したい。

輪廻はともすると復活と相対立する思想であり、それぞれの生の最終的な一回性を保証することこそ輪廻の特色ではなかったろうか。

仏教的な無を透見した上で見られるのは、世界そのものの現前、現実界の光景に他ならない。それに圧倒されることなく、そこにおいて安定した自己の存在を見出すならば、自己存在の「一回性」すなわち本来性が実感されることになる。三島は自らの意識の奥底の虚無を仏教的な無として捉え直すことによって、内なるニヒリズムからの救済を求め、自己存在の本来性を取り戻そうとしたのではないだろうか。しかし結局、仏教は彼の救いとはならなかったようだ。井上は残された『豊饒の海』のための三島の創作ノートを綿密に調査し、この作品の構想過程の中で本田の「解脱」が考えられたが、この案は結局放棄されたことを見出し、この作品について「救済の可能性が断ち切られ、すべてが虚無そのもののうちに終わるような作品」(2010, p.240)になったと述べている。井上も取り上げている(pp.209-210)三島の武田泰淳との対談(「文学は空虚か」昭和45年9月14日)で、三島は『豊饒の海』に関して次のように述べている。

第三巻で、空が一度生じたら、それからあとはもう全部、現実世界というのはヒビが入ってしまう。現実世界の崩壊と、戦後世界の空白とが、これもまた次元がちがいますけれども、それが一種のメタフォアになるというふうにして書いていきかけたんです。／僕にとっても、戦後世界というのは、ほんとうに信じられない、つまり、こんな空に近いものはないと思っています。ですから、仏教の空の観念と、戦後に僕がもっている空の観念とがうまく適合すればいいんですけどもね。

「現実世界の崩壊」の「現実」とは、小説の中の現実である。つまり三島は、『豊饒の海』最終巻の衝撃的なラスト、月修寺の尼僧となった聡子が、若い頃熱烈に恋した松枝清頭まつがえきよあきのことを知らないといい、清頭、

いぬまいま飯沼勲、ジン・ジャンと本田が見てきた輪廻転生の一切を彼の夢幻として否定してしまう、あの衝撃的なラストを念頭に置いているのであろう。この対談で「空」(無)が実体化されていることに注意したい。既に述べたように、虚無感・空虚感は無の実体化に基づく。三島は戦後の日本社会に、自らの虚無感・空虚感の投影を見出したといえる。天皇の権威の失墜からはじまる、「軽薄」(と三島には思えた)な戦後の風潮に対して、彼は苛立たしさを隠さなかった。上の引用で三島は故意に仏教を誤解し、自らの実感に当て嵌めようとしているようにさえ感じられる。

5. 母による去勢と父による去勢

三島にとって「天皇」とは何であったのか。そして「天皇陛下、万歳」と叫んで死ぬことには、どのような意味があったのか。『豊饒の海』第二巻『奔馬』の勲は、連隊長の宮に対して、天皇に対する「忠義」について次のように語る¹⁰⁾。

はい。忠義とは、私には、自分の手が火傷をするほど熱い飯を握って、ただ陛下に差上げたい一心で握り飯を作って、御前に捧げることだと思います。その結果、もし陛下が御空腹でなく、すげなくお返しになったり、あるいは、『こんな不味いものを喰えるか』と仰言って、こちらの額へ握り飯をぶつけられるようなことがあった場合も、顔に飯粒をつけたまま退下して、ありがたただちに腹を切らねばなりません。又もし、陛下が御空腹であって、よろこんでその握り飯を召し上がっても、直ちに退って、ありがたく腹を切らねばなりません。何故なら、草莽の手を以て直に握った飯を、大御食おおみけとして奉った罪は万死に値するからです。

この場合、素手で握った握り飯である。それには握った者の肉体の感触がある。つまり、この場合、握り飯は勲の肉体を象徴している。そして天皇が握り飯を食べることは、ラカンのいう「母による去勢 (la castration maternelle)」(Lacan,1994,p.367 [下p.225])を象徴しているように思われる。「母による去勢」とは次のようなものである。幼児は母と密着し

た関係性の中にある。ある程度自己の主体性・実体性に馴れ親しんだ主体にとって、母子融合の状態への還帰は、母に貪り喰われることとして怖れられるようになる。このような恐怖は、神話に登場する女性的怪物において表現されているが、そこにラカンは「去勢」を見て、それを「母による去勢」と呼んだ¹¹⁾。神経症的構造を志向する主体は、母による去勢の恐怖を解決するために、「父による去勢」（主体を象徴界へと統合させる去勢）を受け入れ、母子分離し言語活動へ入っていく。父による去勢には、母による去勢とは違って、「諸々の発展の余地」があり、そこにおいて「弁証法的発展が可能で、父とのライバル関係が可能で、父の殺害が可能」である（Lacan, 1994, p.367 [下 p.225]）。『暁の寺』に描かれる次の場面には、母による去勢のイメージが見られるように思われる。本田は印度旅行で立ち寄ったカルカッタのカリーを祀る寺院で、牡山羊の犠牲壇の前に一人ひざまずく印度人の中年女性を目にとめる。その姿に抗し難く惹き付けられた本田は次のような体験をする。

まわりの情景がおぼろげになって、祈っている女の姿だけが緻密に映える。不気味なほどに緻密に映える。もうこれ以上細部の明瞭さ、その含んでいる忌まわしさに耐えきれぬと感じられたときに、突然女の姿はそこになかった。彼は今まで幻を見ていたのかと疑ったが、そうではなかった。立ち去った女のうしろ姿は、開け放った裏門の粗い鉄の唐草模様の彼方に見られたからである。

その直後、本田は牡山羊が実際にそこで、若者の半月刀によって首を斬られる瞬間を目撃することになる。物の細部がかぎりなく明瞭に見えてきて、それに引き込まれていく体験は、主体が現実界にかぎりなく接近し、現実界との繋がりの中で幻想が次第に構成される事態を示唆する。本田の体験では、大地母神カリーに捧げられる生贄の牡山羊の斬首こそ、その幻想の正体であり、それは母子融合の状態への還帰としての母による去勢を意味すると考えられる。

勲は上の引用で、天皇の好き嫌い、気分を「法」として捉えている。このような「法」は、ラカンのいう

「母の法」(Lacan,1998,p.208 [上 p.305])であろう。子育ての中で幼児に対する母の言葉は往々にして、そのときどきの気分によって左右され、一貫性を欠いてしまう傾向があるが、そのような母によって幼児に課される法が、母の法である。父の法は象徴界を支える法であり、同一律と矛盾律にしたがひ、一貫性をもって機能する。母が父に対して法となると、「父が言いたいことを言ったところで、母と子にはどうでもよくなる」(Lacan,1998,p.208 [上 p.305])。勲のいう「天皇」はまさに母の法を体現している。天皇の怒りは、主体が母の法に違反したことを示す。勲の考えでは、天皇を怒らせてしまった場合、男らしく切腹しなければならないというが、ここで「切腹」とは、母の法への絶対的な忠誠を表明し、母による去勢に身を委ねる行為を意味すると考えられる。母による去勢は、母に食べられ、母と同化し一体となるという点で、母子の近親相姦の意味を持つ。父の法は母子相姦を禁止する。勲が天皇(=母)に握り飯(=自己の肉体)を与え、天皇(=母)が喜んだということは、母子相姦という禁忌を犯し、父の法に違反したことを意味するだろう。その罰として、「天皇」の名の下に、男らしく切腹することは、父による去勢を受け入れ、父の法に従属することを意味すると考えられる。このとき天皇は父(父の法の所在)の位置にあり、「天皇」の名は<父の名>に相当する。

三島にとって天皇は、母(母の法の所在)であると同時に、父(父の法の所在)であり、彼の自決は、母による去勢を受け入れることであると同時に、父による去勢を受け入れることであったと考えられる。そして三島は、死の瞬間、母子一体性に還帰し、対象喪失によって失われた自己存在の本来性を取り戻しつつ、しかも三島が理想とする、天皇を中心とする文化国家への自己の登録を果たすという企てを成し遂げたと考えられる。また三島は、結婚し「みんなと同じ」(と彼が考える)幸福な社会人になったが、それは父による去勢の先取りという形で果たされており、彼はいつか父による去勢を受ける必要があり、そのときが彼の自決のときであったと考えられる。

男性同性愛とは、「父の法」を恐れ、「母の法」へと逃避した在り方である(Lacan,1998,p.208 [上

p.305]). 男性同性愛者の中には母の法を生きることによって、実の母親を大事にし、人間関係を合理的に割り切ることなく、情緒的な関係を上手く築き、母の法への従属を心地よいものとして遷延させていく者も少なくないだろう。しかし三島の場合、母の法への従属は、どんな予測を超えた事態にもうろたえない「男らしい」強靱さを要求するものであり、究極的には、母による去勢に対する「男らしい」覚悟を要求するものとして、受け取られたのではないだろうか。武士道の精神を最高度に示す行為である「切腹」¹²⁾とは、母の法へと真に従属することの証として、母による去勢を自ら主体的に受け入れることに他ならない。三島が「いつ訪れるとも知れぬ『絶対』」(『太陽と鉄』前出)というとき、まさにこの自己去勢の瞬間が暗示されているといえる。その瞬間は、共に母の法に従属する男性同士の一体感の中で、自己存在の本来性が真に実感される瞬間であるといえる。

戦後の日本社会は三島にとって、前節で述べたように、彼の虚無感の投影された空虚なものに感じられた。たしかに三島は瑤子夫人との結婚生活において「幸福」を感じたようである¹³⁾が、戦後社会に彼の内なるニヒリズムをまざまざと見てしまい、彼の中に自己存在の本来性の問題を再燃させたのではないだろうか。三島は天皇の復権に自己救済の道を求めた。三島の自決は、母による去勢を「男らしく」主体的に受け入れるという行動化によって、戦後世界に対して抗議しつつ、自己存在の本来性を取り戻す企てであった。それは同時に、先取りされた父による去勢の負債を支払う行為でもあった。三島が神輿を担ぎつつ見上げた空に見た「悲劇的なもの」とは、言語の到来によって失われた自己存在の本来性を取り戻すために、母による去勢と父による去勢を同時に自ら主体的に引き受けなければならぬという自らの宿命のことであったと考えられる。

6. おわりに

国家追放以後のエディプスの生は、「去勢の岩盤」の向こう側で営まれる生、現実界との繋がりの中で去勢に徹し、去勢を真にわがものにしていく生、自己存在の本来性を生きる生であった。三島の自決は、この

ような生を一瞬において生き抜こうとするものだったのでないだろうか。ラカンがエディプスの悲劇性の裏面に、シェイクスピアのリア王の滑稽さ(dérision)を見ている(Lacan,1986,pp.352-353 [下 pp.209-210])。末娘の真情がわからず、老後の自己の安泰を信じて、上の二人の娘の甘言に騙されてしまう毫碌したリア王。彼は正気を失い、道化と共に荒野をさまようはめになるが、道化は彼の滑稽さを反照し客観化し際立たせる役割を果たしている。ここで滑稽さとは、人間が人間であることの悲劇性と正確に対をなす滑稽さのことであると思われる(ユング派であれば、そこにトリックスター元型の布置を見るであろう)。自決直前、野次に対して大真面目に大声叱咤する三島の姿は、たしかに滑稽である(おそらくこうなることも、三島の想定内のことであつたにちがいない)。この滑稽さは彼の見た「悲劇的なもの」に不可欠の「反悲劇的な活力や無知、なかんずく、或る『そぐわなさ』」(『太陽と鉄』前出)であつたのだろう。

現代の日本社会(象徴界の現実態)は、<父の名>——人間的なものにしろ、宗教的なものにしろ——による支えの乏しいまま、合理主義的・功利主義的に慌ただしく回転している。われわれは根本的な支えのないままに、機械的構造の中に組み込まれ、計算的思考を余儀なくされ、ますます現実界から乖離し、自己存在の本来性から遠ざかろうとしている。そうした中で「性別」——それは自己存在の本来性に関わるものであろう——に対する揺らぎも大きくなっている。三島の自決の行為は、われわれにとってのその意味を考えるならば、まさにこのような状況になることに対して、警鐘を鳴らすものではなかつたらうか。

付 記

本稿の一部は、第69回日本病跡学会総会(つくば、2022年7月31日)において発表した。

注

注1) 筆者は、2022年度の日本宗教学会第81回大会で、はじめてこの立場の表明をおこなった。精神分析とユング心理学は、相容れないものと考えている人——特に精神分析の側で——は、少なくないであろうが、精神分析とユング心理学の境界にこそ、人間の本質に関して考える上で、考

えるに値する豊かな領域が広がっていると、筆者は考えている。

注2) 後にラカンは、主体に去勢の岩盤突破を可能にするものとして、禅の喝に言及している。「仏教で最上のものは、禅であり、禅とはこういうものです、すなわち、かわいい諸君、喝 (aboiment) によってあなたに应答するものです。これこそ、フロイトが地獄のような仕事と呼んだものから抜け出したいという自然な思いをいだくとき、最上のものです」(Lacan,1975,p.75)。西村 (2017) 参照。

注3) ハイデッガーは『存在と時間』(Heidegger,1977)の中で、現存在が「良心 (Gewissen)」の声なきの声にしたがって自己自身の死の覚悟に踏み留まる存在様態に、現存在の存在の「本来性 (Eigentlichkeit)」を見出した。

注4) ラカン (Lacan,1973) は、フロイトが観察した1歳6ヶ月男児の糸巻き遊びにおいて、言語の到来を見出している。この糸巻きは今ここにない対象 (母の乳房) を象徴する。西村 (2022) 参照。

注5) 『仮面の告白』のよく知られた冒頭部分で、語り手は「永いあいだ、私は自分が生れたときの光景を見たことがあると言いつけていた」と語り、そのときの様子を描写する。三島がいかに自己の起源における自己意識にこだわっていたかが、ここから窺われるだろう。

注6) ラカンは、「言葉」と「言語」の関係に内在する二律背反について次のように述べている、「言語が機能的になればなるほど、言語は言葉に不適合になってしまうし、われわれにとってあまりに個別的になれば、言語の機能を失ってしまう」(Lacan,1956/1966, p.298-299)。1953年のこの発言でラカンは既に、言葉を自己存在の唯一無二性——後期ラカンの用語では「単独性 (singularité)」——、すなわち、本来性と結び付けていたことが窺える。

注7) 「煙草」(昭和21年発表)で「宝の函^{はこ}というものはこんな風にいつでも空っぽなものなんだ」と語られるとき、この「宝の函」はファルスの的確なイメージであるといえよう。

注8) ラカンはいう、「このシニフィアン [ファルス] は常に隠されており、常に覆われています。(中略) ファルスをその現実界的な現前において、白日の下にもたらしめること、それは諸々の記号 [シニフィアン] の連鎖の中で起きる回付のすべてを停止し、そして更には、諸々の記号を曰く言いがたい無の影の中へ戻すといったことではないでしょうか」(Lacan,2001,p.291 [下 pp.72-73])。

注9) 井上 (2010, p.54 以下) によれば、三島が『豊饒の海』執筆において特に参照した唯識の入門書は、次の三冊である。深浦正文『輪廻転生の主体・第二版』(昭和30年刊)、源哲勝『業思想の現代的意義』(昭和24年刊)、上田義文『仏教における業の思想・第三版』(昭和34年刊)。

注10) 『豊饒の海』の語り手は、主要登場人物の内面にまで踏みこんで語る立場にある。もちろん作者自身と語り手と登場人物の三者を安易に同一視してはならないが、ここで次の場面に着目したい。テロが発覚し逮捕された勲が独房の中で、裏切りについて思いをめぐらせる場面である。語り手は勲の思考に割り込み、その思考を一步押し進めて、「裏切りは同じ悪の派生的な部分であり、悪の根は血盟にこそある」と考え、「もちろん勲はそこまでは考えなかった」と述べる。ここで「血盟」とは、天皇の名の下での右翼的団結のことである。裏切りという「悪」は、他でもない「善」としての血盟に由来し、血盟を血盟たらしめるために必要となる。そして血盟は必然的に悲劇を生み出す。この語り手の割り込みは、些か奇妙な印象を与える。これは勲の立場を借りて、三島自身が語り手の立場を越えて、語り出したことを暗示しているだろう。勲はある意味、三島自身の内面の切実な声を伝える装置であるといえる。

注11) ユング派のアーリヒ・ノイマンは、個人の自我意識の成長を、幾多の神話的表象を検討しつつ、人類の歴史的發展 (母権制から父権制へ) と重ね合わせる形で説明した (Neumann,2022) が、彼によると、去勢には「父権的去勢 (Kastration patriarchale)」と「母権的去勢 (Kastration matriarchale)」がある。前者は母殺しを経て自己確立した自我が、父権的な社会的秩序に組み込まれるための去勢であり、後者は母権的心理の段階にある萌芽的自我が、母子一体の自然へと遡源するための去勢である。「母権的去勢は自己陶酔的 (orgiastisch) な性向を帯びており、父権的去勢は禁欲的な性向を帯びている」(Neumann,2022,S.198 [上 p.269])。ノイマンによれば、男性同性愛とは、男性同士で結束し合うことで男性性を強化し、圧倒的なグレートマザーとの関係性を保持する手段である。「それ故、今日、男性同性愛者の無意識には、ほとんど例外なく、グレートマザーの圧倒的な力と母権的心理が見出される」(Neumann,2022,S.466 [下 p.2 ll.])。なお、筆者はかつて国文学者で民俗学者の折口信夫の同性愛について、こうしたノイマンの考え方をうけて考察したことがある (西村, 2007)。

注12) 三島は「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」の語で有名な山本常朝の「葉隠」の影響を強く受けている。『葉隠入門』(昭和42年刊)の中で三島は、「切腹という積極的な自殺は、西洋の自殺のように敗北ではなく、名誉を守るための自由意志の極限的なあらわれである。常朝の言っている「死」とは、このような、選択可能な行為なのであり、どんなに強い状況であっても、死の選択によってその束縛を突破するときは、自由の行為となるのである」と述べている。

注13) 三島は昭和33年、日本画家杉山寧^{やすし}の長女瑤子と見合

い結婚した。昭和38年にはエッセイ「見合い結婚のすすめ」を發表している。

引用した三島由紀夫作品一覧（年代順）

小説『煙草』（昭和21年発表）

エッセイ「見合い結婚のすすめ」（昭和38年発表）

小説『仮面の告白』（昭和24年刊）

評論『葉隠入門』（昭和42年刊）

評論『太陽と鉄』（昭和43年刊）

評論『文化防衛論』（昭和44年刊）

対談「文学は空虚か」（昭和45年9月14日）

小説『豊饒の海』四部作（昭和44年～46年）

文 献

Bergeron, D. (2002): Violence in Works of Art, or, Mishima, from the Pen to the Sword. In: Hughes, R., Malone, K.R.(ed.): *After Lacan: Clinical Practice and the Subject of the Unconscious*. State University of New York Press, pp.181-192.

Fink, B. (1995): *The Lacanian Subject: Between language and jouissance*. Princeton University Press. 村上靖彦（監訳）（2013）：『後期ラカン入門—ラカンの主体について』，人文書院。

Fink, B. (1997): *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Harvard University Press. 中西之信・椿田貴史・舟木徹男・信友健志（訳）（2008）：『ラカン派精神分析入門—理論と技法』，誠信書房。

Freud, S. 渡邊俊之（訳）（1937/2011）：「終わりのある分析と終わりのない分析」『フロイト全集21』，岩波書店。

Heidegger, M. (1977): *Gesamtausgabe, Bd.2*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 辻村公一・H. プフナー（訳）（1997）：『ハイデッガー全集2 存在と時間』，創文社。

福島章（1996）：『天才，生い立ちの病跡学（パトグラフィ）——甘えと不安の精神分析』，講談社+α文庫。

井上隆史（2010）：『三島由紀夫 幻の遺作を読む——もう一つの『豊饒の海』』，光文社新書。

梶谷哲男（1971）：『三島由紀夫——芸術と病理』，金剛出版，東京，1971。

Lacan, J. (1956/1966): *Fonction et champ de parole et du langage en psychanalyse. Écrits*. Paris:Éditions du Seuil. 新宮一成（訳）（2015）：『精神分析における話と言語活動の機能と領野——ローマ大学心理学研究所において行われたローマ会議での報告1953年9月26日・27日』，弘文堂。

Lacan, J. (1973): *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts*

fondamentaux de la psychanalyse. Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・新宮一成・鈴木國文・小川豊昭（訳）（2000）：『精神分析の四基本概念』，岩波書店。

Lacan, J. (1975): *Le Séminaire Livre XX: Encore*. Paris:Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1986): *Le Séminaire Livre VII: L'ethic de la psychoanalyse*. Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・保科正章・菅原誠一（訳）（2002）：『精神分析の倫理 上・下』，岩波書店。

Lacan, J. (1994): *Le Séminaire Livre IV: La relation d'objet*. Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・菅原誠一（訳）：『対象関係 上・下』，岩波書店。

Lacan, J. (1998): *Le Séminaire Livre V: Les formations de l'inconscient*. Paris:Éditions du Seuil. 佐々木孝次・原和之・川崎惣一（訳）（2005）：『無意識の形成物 上・下』，岩波書店。

Lacan, J. (2001): *Le Séminaire Livre VIII: Le transfert*. Paris: Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・菅原誠一（訳）：『転移 上・下』，岩波書店。

三島由紀夫（2000～2004）：『決定版三島由紀夫全集』，新潮社。

西村則昭（2007）：折口信夫の同性愛——グレートマザーとの関係性を生きる。日本病跡学雑誌73, pp.25-34.

西村則昭（2017）：狂気内包性思想としての臨濟禪。日本病跡学雑誌93, pp.70-80.

西村則昭（2020）：三島由紀夫『金閣寺』と禪の公案「南泉斬猫」。日本病跡学雑誌99, pp.4-16.

西村則昭（2022）：地獄の精神分析（5）。人間学研究21, pp.63-72.

Neumann, E. (2022): *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Düsseldorf und Zürich: Patmos Verlag. 林道義（訳）（1984～1985）：『意識の起源史 上・下』，紀伊國屋書店。

ソポクレス，高津春繁（訳）（1973）：『コロノスのオイディプス』，岩波文庫。

Rabaté, J.-M. (1986): *La beauté amère: Fragments d'esthétiques*. Seyssel: Editions du Champ Vallon.