

「知的概観的な時代」の表現行為について

——三島由紀夫を視座として「加害」と「被害」を考える

柳瀬 善治

ただいまご紹介をいただきました柳瀬善治です。よろしくおねがいいたします。

まずは三島のこの文章からご覧いただきたいと存じます。

「かくて例の水爆実験の補償は、私の脳裡で不思議な図式を以て、浮かんでは来るをえない。いづれも人間の領域でありながら、

一方には、水爆、宇宙旅行、国際聯合を含めた知的概観的世界像があり、一方には肉体的制約に包まれた人間の、白血球の減少があり、日常生活の生活問題があり、家族があり、労働があるのだ。この二つのものをつなぐ橋が経済学だけで解決されやうとは思はれぬ。この二つのものは、現代に住む人間の条件であり、アメリカの富豪にあつても、焼津の漁夫にあつても、程度の差こそあれ、免れがたい同一の条件なのである。」「われわれはただ地上を地図のやうに考へ、与へられた概観に忠実であることによつてしか、世界を把握することができぬ。現代は、丁度かうして、常住飛行機に乗つてゐるやうなものである。諸現象は窓のかなたを飛び去

り、体験は無機的になり、科学的な嘔吐と目まいは、われわれの感覚を占領してしまふ。精神はどこに位置するのか、とわれわれは改めて首をかしげる。巨人的な精神とは、一個の有機体であつて、こんなものを容れる隙が世界にはなくなつた。」さういふものが人間と称されてゐたのに、人間概念は崩壊したのである。人間愛はかくて侮蔑的なものになつた。なぜならそれは、人間が人間を愛することではなくて、誰も信じなくなつた人間概念を信じてゐるやうなふりをすることであり、ひいては人間の自己蔑視に他ならなくなつたからである。⁽¹⁾

本報告の表題に掲げました「知的概観的世界像」はこの三島の文からとつたものですが、この一文は単にビキニの水爆実験「のみ」に触発された印象を書いたものではありません。類似した世界観が、これより前に描かれた三島の短編『旅の墓碑銘』(『新潮』1953・6)『鍵のかかる部屋』(『新潮』1954・7) すでに提出されているからです。⁽²⁾

「さらに隣室にはみしらぬ他人がをり、ここには次郎がある。そして次郎の外部には皮膚や髪の毛があり、内部には血みどろの内臓がある。彼の働らいてゐる心臓と新潟の雪とは同時に在る。この聯閏は何事なのか？」⁽³⁾

「また今日と同じ日附の朝、リオ・デ・ジャネイロのコパカバナ・パレス・ホテルでは、太つた横柄な中年のボオイが、小車を押して次郎の泊つた部屋へ新鮮な朝食を運んだにちがひない。丁度今ここが繁みで、老いた庭師が自分の仕事に熱中してゐるやうに。それはほとんど確実だと謂つていいが、確実だと信じるどんな理由がわれわれにあるのか？」⁽⁴⁾ (同 18 p.756～757)

さらにこれより六年後の「終末観と文学」でも同様の認識がみられます。

「今日、交通通信の発達による世界像の最終的拡大は、つひに地球の表面積と正確に一致し、それは必然的に、全世界を終末に導く破壊力を発明させずにはおかしい。かくて水爆弾頭の大陸間誘導弾と、国際連合の思想とは、表裏一体になつてゐるともいへる。」
「概括的、概念的な世界認識の裏側には必ず水素爆弾がくすぶつてゐるのである」⁽⁵⁾

こうした考えが、一九五三年前後から三島の世界観を形作つていたことは興味深いことです、このような「技術による肉体への介入」そして「人間概念の分裂状態」を指摘する三島の発想はどことなくハイデガー哲学を、そしてそれをメディア環境への議論に敷延したポール・ヴィリオを思わせるものがあります。⁽⁶⁾

ハイデガーは、『放下』で「不気味なもの」を現出させる「技術」の展開の現代的指標として「原子爆弾」（ないし原子力）と「蛋白質合成」を挙げて⁽⁷⁾います。後年のインタビューでは「人間を無根にするために別に原子爆弾などはいりません。人間の無根化は既に存在しているのですから。」とも述べていますが、まるで先ほどの三島の発言を裏打ちするような内容です。⁽⁸⁾

「何故ならば、水素爆弾が爆発することなく、人間の生命が地上に維持されるとき、まさにその時こそ原子時代とともに世界の或る不気味な変動が立ち現はれてくるからであります」「つまり原子時代に於て特別な程度で脅かされてゐる或る事柄を、熟思せしめるからであり、その事柄とは、人間の仕事や作品の土着性といふことであります」⁽⁹⁾

「すべてが機能しているということ、そしてその機能がさらに広範な機能へとどんどん駆り立てるということ、そして技術が人間を大地からもぎ離して無根にしてしまうということ、これこそまさに無気味なことなのです。あなたがびっくりなさつたかどうか知りませんが、私は月から地球を撮影した写真を見たときびっくりしてしまいました。人間を無根にするために別に原子爆弾などはいりません。人間の無根化は既に存在しているのですから。⁽¹⁰⁾」
三島がこうしたハイデガーの発言を読んでいたとはまず考えられない（三島はドイツ語が読めますが、ハイデガーの発言の出版の時期は『小説家の休暇』より後です⁽¹¹⁾）のでは、同期に二人が同様の発想に至つたことは極めて興味深いものがあります。

三島の言う「知的概観的世界像」の中で寸断された「人間存在の分裂状態」は、三島の作品中で次のように表象されます。
「ただ、世界が寸断されてゐた。それを縫い合わせやうとする不気味な、科学的な、冷静な手がどこかに見えた。彼はその手をおそれた。」
「雄の世界は瓦解し、意味は四散してゐた。肉だけが残つた。この意味のない分泌物を含んだ肉だけが。それは見事に管理され、完全に運営され、遅滞なく動いてゐた。医者の言つたとおりだつた。百パーセントの健康。」⁽¹²⁾

この記述は、東浩紀さんの言うデータベース型の「環境管理型権力」⁽¹³⁾、そしてそこで管理される、アガンベン風に言えば、むき出しの動物的な生の予言ともいえる内容となつていています。⁽¹⁴⁾そしてハイデガーにもまたデータベース社会を予感させる発想があります。彼の『技術論』にある「Gesell」がそれで、「立てこも組み」とも「巨大収奪機構」（渡辺二郎）とも訳されるこの語は、

「世界内に存在するすべての『存在者』を、挑発され、調達された『用象』に格下げする『巨大収奪機構』」⁽¹⁵⁾として考えられています。「なぜならば、言葉を情報と規定することは、思考機械を組み立てたり、大規模な計算装置を建設したりするための十分なる根拠を始めて提供するからである。しかし情報は、インフォームする、すなわち報道することによって、同時に整列せしめ、整頓せしめる。」⁽¹⁶⁾という『根拠律』の一文はその例証です。この「インフォームする、すなわち報道することによって、同時に整列せしめ、整頓せしめる」『巨大収奪機構』は、まさしく三島の描く「みごとに管理されて、完全に運営され、遅滞なく動いてゐる「縫い合わせやうとする不気味な、科学的な、冷静な手』であるといえます。⁽¹⁷⁾

そしてこの『根拠律』の講義は、「人間の現有が『原子に依つて刻される』『インフォーメイションといふ形態に於て、すべての表象作用を貫き統べており、そのやうにして現在の世界エポックを、それとつては原子エネルギーの立て渡しに一切がかかるところのエポックとして、規定してゐるのである。」⁽¹⁸⁾という核時代の認識に貫かれていることも付け加えておくべきでしょう。ここで語られているのは、いつてみれば、原子時代のデータベースの形態、その時代の人間存在が新たなる「生権力」(フーコー)のなかで「インフォーメイションといふ形態」となり、「報道することによって、同時に整列せしめ、整頓せしめ」られる状況をあらわしているのだといえましょう。

原子時代の生権力については、ミシェル・フーコーにも印象的な一文があります。コレージュ・ド・フランス 1975-76 年

度講義『社会は防衛しなければならない』の最終日の講義において、フーコーはこのように述べています。

「原子力的権力によって現れる逆説」というものがあります。原子力的権力は単に、主権者に与えられる諸権利に従つて、何百万、何億もの人々を殺す権力（結局これは伝統的なものです）ではあります。しかし原子力的権力を、現在の政治権力の機能にとつて、完全に回避不可能ではないにせよ、回避しがたい逆説にしているのは、原子爆弾を製造し使用する権力のなかに、殺す主権的権力だけではなく、同時に生命そのものを殺してしまう権力が作動しているからなのです。すると、原子力的権力において行使される権力は、使用されると生命を抹消しかねず、その結果生命を保証する権力としての自分自身を抹消しかねないので。一方で、この権力は主権者として、原子爆弾を使います。そうするとこれは十九世紀以来そうであつたような生命を保証する権力、生権力たりえなくなつてしまします。ところがもう一方の極では、反対に過剰が生じているのです。それはもはや生権力に対する主権的権力の過剰ではなくて、生権力の主権的権力に対する過剰なのです。この生権力の過剰が生じるのは、生命を調節するばかりか、生命を繁茂させ、生物を製造し、怪物を製造し、究極には管理不可能で普遍的破壊力をを持つウイルスを製造することが技術的にも政治的にも人間にとって可能になる時代です。」⁽¹⁹⁾

ハイデガーが共通のものとしてみている原子時代の人間存在と権力のデータベース化にフーコーは「生命を保証する権力 生権力たりえなくなつ」た「生権力の主権的権力に対する過剰」を見ています。フーコーは、「原子力的権力によって現れる逆説」「原

子爆弾を製造し使用する権力の中に、殺す主権的権力だけなく、同時に、生命そのものを殺してしまう権力が作動している」という逆説を読み取っているわけです。この「人口」をそのまま「丸ごと殺す」発想を、思想史家の佐々木中さんは「生権力が登場しなければおそらくは存在しえない」と述べていることを付け加えておきましょう。⁽²⁰⁾

こうした「データベース時代」、「知的概観的」な時代の、むき出しの生を管理する生権力の時代の芸術の在り方については、田中純さんが次のように述べています。

「ラカン派精神分析の語彙でいえば、われわれ自身ではなく、「他人者」である言語である言語的な象徴秩序こそが不死なのだ。十九世纪の死の文学は、言語の内部における死を通して不死を得る。それは言語そのものの不死性にもとづいている。個人の単独性という墓碑は不死なる言語の中に「占有され得ない場所」を獲得する。」⁽²¹⁾

十九世纪型の文学は、言語である象徴秩序（三島の言う「巨人的な精神」）の不死性を信じており、その中で「一個の存在が生まれて死ぬ」という完結した物語⁽²²⁾、年代記的な小説が成り立つわけです。しかし、そうした状況が、二〇世紀に変質を始めたと田中さんは書いています。

「演劇は映画とテレビの出現以後の時代にあって変質せざるをえない」とジュネは言う。かつてそれは、政治的あるいは宗教的関心のもとに、劇的行為を教育の手段にしていた。映画やテレビがその教育的機能を引き受けた結果、演劇は空っぽになつて純化される。では、こうして純化された演劇に残されたものとは何なつか。それは「場」である。そして、ジュネによれば、現在の都市で劇場が建設される場は「墓地」以外にはない」⁽²³⁾

「言語の内部における不死なる場所の確保を不可能にする単語たちの戦争、その代表としてバタイユ＝クラウスが引いている *sacer* という語が持つ「聖なる（呪われた）」という両義性は、アガンベンによれば、もともとホモ・サケルの法的政治的性格に由来する。すなわち、この単語においてつがい合う二つの意味は、剥き出しおの生を対象とする主権政治から生み出されている。」⁽²⁴⁾

演劇はメディアによってその祭儀的教育的機能を失つて空白な場所となり、埋葬儀礼の代理と化し、小説は成長する一人の人間の物語を完結させる基盤を失つてしまします。もはやそこでは世界を統一的に統御する視座（＝巨人的な精神）がなく、またそれは死者を弔う倫理的視座が喪失したということでもあるでしょう。そこでの人間存在は分裂し、いわば無根化の状態となるのです。無根化された人間存在はいわばアガンベンの言うゾーエとなり、そうであるがゆえにたやすくデータベース化され、管理されるものとなるのだともいえましょうか。

内田隆三さんが、マーク・ポスターを援用しながら述べるようには、「データベース型の権力においては、一数値的身体は諸身体の上にある個人の形象からはずれや乖離を確保することによって、さまざまに操作可能な空間となる。」⁽²⁵⁾ そして数値的身体から切り離された身体性は人称性を剥奪された單なる動物的な「肉」＝「生」（ゾーエ）、三島の言う「意味のない分泌物を含んだ肉」へと還元されるのです。アガンベンが述べる剥き出しの生を管理する生権力とその時代の「言語の内部における不死なる場所の確保を不可能に」してしまった20世紀の言語芸術とは密接につなが

ついて、こうした時代の言語芸術を三島がいち早く感受していたことは、先に見た一九五五年前後の作品や『鏡子の家』『美しい星』などから見ても明らかなのですが⁽²⁶⁾、それをより現代の文脈に即して一般化して述べるとすれば田中純さんが周到にもこう述べるものであるといえるでしょう。

「私」という個体、その剥き出しの生とは別に「占有されえない場所」があるのでなく、断片化された肉体と人工臓器との複合体として、あるいは遺伝子情報というデータとして、剥き出しの生そのものが不死ないし再生可能となるのだから。」「われわれが迷い込むのは、誰もが生きながら死んでいるがゆえにすでに不死であるような、迷宮めいたネクロボリスの空間である。」⁽²⁷⁾ この田中さんの文とほぼ同じような記述がヨネヤマ・リサさんの『広島 記憶のポリティクス』の中にも見出せることは非常に興味深いことです。

「それは、哲学者のアシール・ムベンベが描き出したように、政治的「生」と社会的「死」とのあいだに宙吊りになつてゐる「生きる屍」の世界であり、たとえこれらの人々が死に至らしめられたとしても、その行為は殺人として罰せられることも贖われることもない、ネクロ（死の）ポリティクスの時空間である。」⁽²⁸⁾

「いつたい、ヒロシマの被爆体験は、先進自由主義諸国に生きる私たちの日常において、死と生の配分をめぐる不均衡なグローバル・ポリティクスの現実を喚起することができるのだろうか。」⁽²⁹⁾ ではこうした「人口」をそのまま丸ごと殺す」「生命そのものを殺してしまった権力＝核兵器」と「剥き出しの生そのものが不死ないし再生可能となる」「生権力」とが裏腹な関係となる「誰も

が生きながら死んでいるがゆえにすでに不死であるような、迷宮めいたネクロボリスの空間」の中で生きざるをえない時代において、政治的実践はどのようにとらえられるのかということになります。再び三島の発言に戻りましょう。三島の対談・講演での原爆に関する発言を拾つてみると、評論家の小汀利得との対談「天に代わりて」では次のように語っています。

「こういう世の中にしたのは、どうも核が原因じゃないかと思うんです。というのは、國家権力でも何でも、権力というのは力ですから、『カイコール兵器』で、兵隊の数と強い兵器を持つているほうが強い。（略）いままでは兵器が使えるからこそ強かつたんです。ところが使えない兵器をついつくつちやつたんですね。広島で使つてあんな惨禍を起こして使えなくしてしまつた。使えない兵器というのは、あるいは力というのは恫喝にしか用をなさない。恫喝ないしは心理的恐怖、ひとつシンボリックな意味だけが強まってきた。そうなると、片一方のほうは使えぬ兵器に対するものとして人民戦争理論みたいに、ずっと下の方からしみこんでくるやつが出てくるのは当然ですね。それを見て被害者意識というのがだんだん勝つ力になつてくる。」⁽³⁰⁾

こうした発想は、「私の中のヒロシマ」で述べ、『文化防衛論』でも縷々述べた「世界的に被害者と加害者の逆転が起つて」いるという認識につながっています。

「加へて、第二次大戦を転機に、世界的に被害者と加害者の逆転がおこつた。先進国が後進国に負ひ目をもち、大国のアメリカが外ではベトナム、内では黒人問題で手をやく」といつた一連の現象である。つまり弱者が優位に立つといふ「逆勢力均衡」なのだが、そ

の先端を切つたのは、被害者の極、ヒロシマなのであつた。」⁽³¹⁾

三島は、核抑止力を「シンボリック」なものとしてとらえ、それが現実での力の行使を抑え、核の力のシンボル化と「人民戦争理論（＝人民戦線路線）」（これを「被害者意識」による「連帯」を誘発するものだと考える）とを対応したものととらえています。これは『文化防衛論』の記述にもみられるところです。

「このやうなターニング・ポイントは、実はヴィエトナム戦争によつて長期間に養成されたものであつた。すなはち、ヴィエトナム戦争への感傷的人道主義的同情は、民族主義とインターナショナリズムの癒着を無意識のうちに醸成し、反政府的感情とこれが結合して、一つの類推を完成させた。類推とは、他民族の自立感情に対する感情移入を以て、自民族の自立感情のフラストレーーションの解決をはかるといふ代償行為である」「エンタープライズの寄港と全学連の基地侵入といふ一連の象徴的行為は「見る者」としての民族主義に、見られる者」となつた危機感と満足感を齎らした」⁽³²⁾

ここで述べたような、左翼運動での行動のシンボリックな意味合いについては映像の問題とも絡め、大島渚との対談で扱つています。大島渚との対談「ファシストか革命家か」において、全学連の政治行為を、マスコミを意識した後世へのアリバイ作り、つまり「表現行為」（これは政治行為が実在の制度——三島言うところの「ファクト」——との接続を失い表象でしかなくなつたことを意味する）でしかないと批判しています⁽³³⁾。『文化防衛論』で「エンタープライズの寄港と全学連の基地侵入といふ一連の象徴的行為」と呼ばれたものがそれです。大文字の他者である象徴秩序が失効したのち、すべての行為がいわば小文字の秩序として象徴化するとい

う逆説がここで起つるわけです。

すべての政治行為が「表現行為」、いわば「象徴的なもの」「文化的なもの」——これを一括して表現の情報概念への変貌と言い換えることができるかもしません——でしかなくなり、また最大の力である核兵器が最強の超越性であるがゆえに逆に使用できなくなり、権力がそのままでは機能しなくなつた状況下において『文化防衛論』の主張、すべてを文化的に包括し、なおかつテロリズムですら是認するとされる「文化的概念としての天皇」が出てくるわけです。

三島はこれを学生との対話の中で次のように語つています。「大統領は権力であり、日本の総理大臣は権力であります。天皇とはなんであるか。天皇は権力じゃないのです。天皇はつまり何者も拒絶しないのだから権力じゃないというのが、私の基本的な考え方であります。（略）ところが天皇というのはすべてを映すリフレクションというような機能であつて、権力が機能ではない。文化というものは多様性と自立性ということなしには一刻もありえないのですから、その文化の多様性と自立性というものはすべて天皇の鏡にそのまま包含されるような形で許されるのですね。」⁽³⁴⁾ここで三島は「鏡の場所としての天皇」という特異な概念を提出しています。ヨーロッパでは「神は鏡に映るか」というよく知られた議論があり、ルジヤンドルを受けて佐々木中さんがこのように説明しています。

「神は鏡に映らない。〈鏡〉に映つてしまつたら、神には「他者」がいるということになつてしまふ。それは神ではない。」「神は〈鏡〉に映らない。映らないから分割できず、トレ・ユネール（引

用者注——ラカンの用語で「それによつて「主体を設定する」「「主体以前」にある根源的な「一」の書き込み」=根源的シニフイアンのこと佐々木前掲書 p.89より)も叩き込まれることがない。だから自分を「と数えることができない」。⁽³⁵⁾

しかしここでは神そのまま鏡なのです。この違いにカトリックの神との差異を見るともできるでしょうが、しかしながら、自らが鏡であるとされる天皇は、(ほかの鏡には決して映らない) (対象化する他者をもたない)わけですから、やはり同質の論理をそこに見ることができるでしょう。

三島の天皇觀にはカトリックの教会概念を基にした部分があります。「私の遺書」という一文がそれです。

「当時は、末梢的な心理主義を病んでゐる青年の手をさえとらえて、らくらくとこのやうに(天皇陛下万歳)という遺書:引用者注)書かせるところの、別の大きな手が働いてゐたのではないか。それは国家の強權でもなければ、軍國主義でもない、何か心の中へしみ通つてきて、心の中すでに一つのフォルムを形成させるところの、もう一つの、次元のちがふ心が、私の中にさへ住んでゐたのではないだらうか。カトリックにおける教会とは、そのやうなものではないか。われわれを代理し、代行し、代表するもう一つの心があるのだ。」⁽³⁶⁾

三島は、天皇を「何か心の中へしみ通つてきて、心の中ですでに一つのフォルムを形成させるところの、もう一つの、次元のちがふ心」「われわれを代理し、代行し、代表するもう一つの心」と呼び、また「すべてを映すリフレクション」、「その文化の多様性と自立性」というものはすべて天皇の鏡にそのまま包含されるよ

うな形で許される」と呼び、「国家の強權でもなければ、軍國主義でもない」「天皇はつまり何者も拒絶しないのだから権力じゃない」と権力から天皇を弁別しようとしています。

この発言を文字通り受け取ることは難しいことです。かつての橋川文三の批判⁽³⁷⁾にもあるように、文化的天皇は諸制度に直結した瞬間に政治的概観に置き換わってしまいますし、この天皇は拒絶しない代わりに「天皇のために死ね」という命令——強い倫理的な方向付けを臣下の人間に突きつけるからです。この命令をもつ限りにおいて天皇は「生を維持し、保存し、増殖させようとする生権力」「生かしめることを目標とする権力」ではなく、「人口」をそのまま丸ごと殺す「権力」なのです。

フーコーが先に引用した個所のすぐ後で「生権力を中心に据えた政治的システムのなかで、どのようにして死の権力を行使するのか」という問い合わせを立て、「そこに、人種主義が介入してくるのだと思うのです」⁽³⁸⁾という暫定的な答えを出していることを思う時、三島の言う「文化の多様性と自立性」があくまで「日本文化」に限定されていること、原爆がまず日本に投下されたことなどを考え合わせができるでしょう。天皇という鏡には(他の民族は決して映らない(あるいはあらかじめ映るように人口)データとして管理されている)のです。

三島が、「文化の多様性と自立性」の承認を「天皇という鏡」に迫らざるを得ない理由、それは「橋川文三氏への公開状」の中で次のように述べられています。

「しかし私が、天皇なる伝統のエッセンスを援用しつつ、文化的

空間的連続性をその全体性の一要件としてかかげて、その内容を「言論の自由」だと規定したたぐらみに御留意ねがひたい。なぜなら、私はここで故意にアナクロニズムを犯してゐるからです。過去二千年に一度も実現されなかつたほどの、民主主義日本の「言論の自由」といふ、このもつとも尖端的な現象から、これに耐へて存立してゐる天皇といふものを逆証明し、そればかりでなく、現下の言論の自由が惹起してゐる無秩序を、むしろ天皇の本質として逆規定しようとしてゐるのであります。かういふ現象は実は一度も起きなかつたことですから、私の証明方法は非歴史的あるひは超歴史的といへるでせう」⁽³⁹⁾

三島は戦後の言論の自由（それが保証している「無秩序」には戦後書かれた彼自身の文学も含まれます）を使って「天皇の本質」を「逆証明」「逆規定しよう」と試みています。そのことからも三島の発想は極めて戦後的なのです⁽⁴⁰⁾。そして三島の発想の中に「何か心中へしみ通つてきて」という、左翼の戦術を批判した際に使われた「人民戦争理論みたいに、ずっと下の方からしみこんでくるやつ」と同様の語彙が使用されている点も見逃すべきではないでしよう。つまり、三島の考えに従えば、ともに権力の直接的な発動を目指さない「人民戦争理論」と天皇陛下万歳を叫ばせた「もう一つの、次元のちがふ心」は同じ「シンボリックな意味」に立脚しているともいえるからです。

三島の天皇像が戦後的な無秩序から逆算されて構想されている以上、これはある意味で当然ともいえるでしよう。そして、原子爆弾と情報化社会によつて、すべての象徴秩序が失効している中で立てられたすべてを映す鏡＝究極の象徴秩序としての文化的

天皇は、それ自体他者の不在と情報の平板化を前提として立てられた虚構＝根拠律であるといえるのかもしれません。三島の「私の証明方法は非歴史的あるひは超歴史的といへる」という発言はその虚構性を三島が自覺していたといえるのです。

三島は『太陽と鉄』⁽⁴¹⁾で「独創性の禁止と、古典的範例への忠実」「集団」という問い合わせを出します。

「集団こそは、言葉といふ媒体を終局的に拒否するところの、いふにいはれぬ「同苦」の概念にちがひなかつた。なぜなら「同苦」こそ、言語表現の最後の敵である筈だからである」「肉体は集団により、その同苦によつて、はじめて個人によつては達しえない或る肉の高い水位に達する筈であつた。そこで神聖が垣間見られる水位にまで溢れるためには、個性の液化が必要だつた。のみならず、たえず安逸と放埒と怠惰へ沈みがちな集団を引き上げて、ますます募る同苦と、苦痛の極限の死へみちびくところの、集団の悲劇性が必要だつた。集団は死へ向つて拓かれていなければならなかつた」⁽⁴²⁾

そこでの「同苦」「悲劇性」（わかりやすく言えば天皇の前に皆が同じ苦痛を甘受し、死という悲劇へと向かうこと）が「言葉といふ媒体を終局的に拒否」する「肉体」にかかるものだとするのですが、そこでの「集団性の重視」「独創性の禁止と、古典的範例への忠実」は皮肉にもデータベース型の環境管理型権力の戦略と合致してしまいます。三島は、自らの論理に、死という「不在」の中心を入れることで、あるいは公的に死を上演する祭式という形式（三島の言う徹底して反近代的な「お祭り」）⁽⁴³⁾を重視することで、

それが生かせることに重点を置いている「死は私的なものになつていく」「権力は死を放つておく」⁽⁴⁴⁾いわゆる生権力とは相りえないものであることを示しているともいえるのですが、しかし生権力が死なせる権力としても作動する可能性を含む以上、完全な弁別はなされません。いつてみれば、三島の言う「われわれを代理し、代行し、代表するもう一つの心」とは訓育的な規律権力により作られる個人の内面ではなく、超越性を失つた原子時代のデータベース的な「心」、管理され制御されつゝも無秩序に壊乱する情報的な（天皇が表現の自由によつて逆証明される以上、それは避けられません）「心」でもあるのです。

（）で少し視角を変えてみたいと思います。三島の天皇論を含む一連の政治論文に共通しているのは「行為」「行動」の強調ですが、しかし一連の論考を読みとおしてみるとわかることは、行動を説きながらもそこに「受動性」が著しく影を落としているということです。

三島は、『道義的革命』の論理において、「待つ」という態度を非常に重視しています。「磯部一等主計の遺稿においては、この「待つこと」と「癒しがたい楽天主義」とが、事件の力学と個人との情念とを一つなぎにして、不気味なまでに相接着している。そして人も知るように、楽天主義とは、実践家の持つべきもつとも大切な素質の一つなのだ。」⁽⁴⁵⁾

三島は磯部と同様に天皇の到来をそれが不可能であると知りつひたすら「待ち」、そして「信じる」のです。ではなぜ三島の

夢は不可能となるのでしょうか。それは天皇の到来を「ひたすら待ち続ける」受動性の姿勢、そこでの「癒しがたい楽天主義」が絶対性を迎えるにとどめるものにとって一つの巨大なアポリアを生むからなのです。受動性の姿勢をとる限り、主体は自らに到来するものの性質を選択できません。また受動的である限り、到来するものを決して拒み得ない。そうであるが故に、主体はすなわち自らが望むものとは違うものの到来を、自己の純粋の中に含まれる他者性を決して排除できないのです。⁽⁴⁶⁾

デリダの死の直後に行われた長原豊さんとの対話の中でデリダの「コーラ」について鵜飼哲さんは「コーラそのものは決して傷つかない。しかし、何でも受け入れるがゆえに、もつとも醜悪なもの、もつとも傷つけるものがすべてがそこに投下されてくる、そういう場」「この世のあらゆる出来事が叩き込まれる場」と述べています。このコーラの性質が先に見た三島の「鏡の場としての天皇」像と不気味に一致しているのは興味深いところです。

デリダの「来るべき民主主義」のヴィジョンと三島の天皇觀はあらゆる意味において対極的だといえますが、三島の受動性の政治理学は、その徹底した「待ち」の姿勢ゆえにその絶対の到来を待ちうける瞬間だけあらゆる他者に向かつて（開かれててしまう）のです。天皇という鏡は他民族を映さないように構築されていますが、天皇という絶対を待ち受けんとする主体（あるいは同苦によつて連帯すべき集団）は、受動性を徹底する戦略ゆえに、皮肉にも（それ自体がすべてを映す鏡の場所たらざるを得ない）わけです。

そして三島が四方田犬彦さんがいうところの「ボップ的行為

を可能にする戦後のトリックスターでもあり、『文化防衛論』を書くと同時に「アンアン」に創刊の辞を書き（1968）、『憂国』と同時に『スタア』を発表できる人間（1960）であつたということ、

それがこの「もつとも醜悪なもの、もつとも傷つけるものがすべてがそこに投下されてくる、そういう場」「この世のあらゆる出来事が叩き込まれる場」をめぐる議論に付け加えておくべき論点でしょう。すなわち、三島の天皇論と「来るべき共同体（アガーベン）」「来たるべき民主主義」が（なぜ部分的瞬間にでもあれ）似てしまふのか、つまりは三島に起きた極点における自壊の事態が逆の論理で「来るべき共同体」にも起こりうるという問題です。この点を考え合わせてみると、三島が（直接民主主義を唱えた）東大全共闘に向かつて発した「きみらが天皇陛下バンザイと叫んだら、ぼくは安田講堂にいつしょにたてこもつたぜ」⁴⁸⁾は実に意義深いものがあります。

「それ自体がすべてを映す鏡の場所であること」「もつとも醜悪なもの、もつとも傷つけるものがすべてがそこに投下されてくる、そういう場」であることは、理論的には歴史の声なき声を探し求める語りと視座の探求と似ています。サバルタンの「声」を探し求める行為は、いかなる言説にも記録されなかつたサバルタンの「声」にそのままでは決して出会うことができないため、歴史上すべての「声」にアクセスする可能性に賭けることを、そして「すべてを忘れず、抹消せず、記録する」⁴⁹⁾ことを倫理的にも論理的にも要請されます。そのため、「語られなかつた」「記憶されなかつた」サバルタンに出会おうとするためには、「靈媒」というメディアの仮構とそこへの没入が必要となるのです。例を挙げれば、

三島が、『英靈の声』という靈媒というメディアの仮構を作中でなしたのは、こうした「過去の声」の召喚のためだといえるでしょう⁵⁰⁾。

川口隆行さんが「原爆文学という問題領域」で、栗原貞子の原爆詩の営為に触れて言う言葉を借りれば、「そもそも生者と死者が重なる〈交靈の時〉とは、原爆という過去の特定の時間、歴史性を、確かに刻印されながらもだがそれを超越している」「交靈とは、自己を自己の外部へ、それも予想だにしなかつた方向に連れ出す可能性を秘めた、危険な行為なのだ。もし、そのような危険をいささかも犯さずに、交靈できるのであれば、それはもはや、都合のいい死者の動員に過ぎない」⁵¹⁾ということになります。

しかし、靈媒の試みは、その徹底した「受動性」ゆえに、決して流れ込む声を排除できません。そこでは情動の暴走が始まると歎止めが利かなくなるのです。三島の『英靈の声』の結末はまさにこうした事態を示しているといえます。三島の「待ちの政治学」の徹底した受動性は、この「靈媒」というメディアの仮構においても貫かれているといえるのですが、そこではすでに苦痛が「連帶」を保障する「同苦」であるのかどうか、そして歴史を審判し糾弾する倫理性の視座がどこにあるかも実は分節化することができないはずなのです。『英靈の声』は戦後体制への呪詛と人間天皇への批判が語られるのですが、その基礎となる倫理性がどこに向けられているかは実は原理上決定できないのです。

また、天皇がもし三島の言うように「何物も拒絶しない」「文化の多様性と自立性というものはすべて天皇の鏡にそのまま包含されるような形で許される」（こうした「一瀉千里に恕し、ローラ

「一のやうに均しなみに怒」（10 p. 570）す天皇像は、『絹と明察』の中で書かれています。この作品が、昭和天皇への悪意をはらんで書かれていることを考へると、議論はさらに複雑化します⁽⁵³⁾。ものであるとするならば、『英靈の声』の呪詛もまた「そのまま包含されるような形で許される」ことになってしまいます。そして「鏡の場である天皇」と徹底した受動態である主体、このどちらから「天皇のために死ね」あるいは「天皇のために死なせてくれ」という命令、強烈な倫理的方향づけをはらんだ命令や問い合わせ、論理的には決められないはずなのです。

さらにいえば、そうした条件のもとでは、無数の他者の声の召喚が「加害」「被害」と呼べるのかどうかを判断することが、そしてそこで生成する情動がそもそも「苦痛」なのか「快樂」なのかすら分節することができないはずです。それはつまり、先述べたように、そこでは世界を統一的に統御する視座（＝巨人的な精神）がなく、また視座がないということは死者を弔う倫理的視座が喪失しているはずだからです。先ほどの佐々木さんの言葉を借りれば、神が「映らないから分割できず」「自分を一と数えることができない」のだとすれば、天皇という鏡に映った「文化の多様性と自立性」はだれが承認し、だれが数えることができるのかということです。受動性の政治学があらゆる他者の声に開かれた状態とは、このようなあらゆる分節を消失した、すなわち政治の消失の状態であり「善惡の彼岸」であるといえます⁽⁵⁴⁾。

『サバルタンは語ることができるか』の著者であるスピヴァックが、デリダの強い影響下にあることは周知のことですが、デリダの脱構築にもまたいくつかのアボリアがあります。脱構築と歴

史記述・サバルタン表象を連結させたとき、そこにはデリダが「法の力」でいう正義と決断のアボリア（選択できず、熟慮できず、回避できない）が付きまとうこととなります。つまり記述者は徹底した受動性の立場に置かれるのであり、そこでデリダのいう「計算可能性」（数を数えること）は機能しなくなります。計算可能性は数を表象するという理性の産物であるわけですから、決断の際には熟慮が働くため機能しないのです。また「数を数えること」は簡単に権力のまなざしに横領されてしまい（「ただの数」として「政治的リアリズム」の装置である国家のモニユメントに記載される）、そこから「数えられる数」と「サバルタンの沈黙」に含意される「かけがえのない単独性」を区別するためには別の理論的尺度が必要となります。しかし、計算可能性を除外すると今度は「声の複数性それ自体」が数えられなくなつて、異種混淆性という設定が意味を失つてしまします。さらに受動性から実践－能動性（たとえば政治的糾弾のための倫理的、連帯のための規範）に反転させるには別の決断が必要となります。それが正義であるかがデリダに従えば、また決定不可能となるのです。こうしてデリダが直面したアボリアは脱構築とサバルタン表象を連結させる限り回避されないことになります⁽⁵⁵⁾。

先に見た「天皇という鏡の場」、あるいは「データベース化された権力」とサバルタン表象のための「靈媒」というメディアの仮構」との微妙ながら決定的な差異は、この「歯止めのきかない情動の氾濫」への応答にこそあるといえましょう。こうした情動の氾濫を、「鏡としての天皇」や「データベース化された権力」に

差し向けることで、それらを自壊させるいわば脱構築の戦略は「理論上は可能」です。しかしそれには、我々自身が、善悪の彼岸にある情動をはらんだ、怒りも恨みも憎しみも悲しみも含んだ死者たちの記憶を、一切の予断なく受け止めるという覚悟が必要なのです。数値的身体から切り離された身体性は人称性を剥奪された単なる動物的な「肉」＝「生」（ゾエ）、へと還元されると先ほど述べましたが、そこでデータ化されなかつた死者たちの記憶がはらむ情動は、歴史記述のただなかで、サバルタンの声なき声となつてただよい、例えば靈媒のような儀礼によつて暴力的に一举に身体に回帰することになるからです。

また権力に向けて差し向けるという行為が、倫理性を予断あるいはバイアスとして使うことで、実は死者たちの記憶を情報化手段化する、つまりそれにより横領するものなのではないか（「正義と決断のアポリア」をどこかで回避しているのではないか）という自戒も込めていなければなりません。「すべてを忘れず、抹消せず、記録する」とは、稻葉振一郎さんが言うように、「全体主義の罠」（＝つまりデータベースの罠）と裏腹なのです。⁽⁵⁶⁾

再び川口さんの著作の言葉を借りるならば、「体験者の消滅にともない、膨大なメディア、アーカイブからしかアジア・太平洋戦争の出来事を読み取れなくなつとしている現在、みずから

体験してきた情報の錯綜した関係性に分け入ること」⁽⁵⁷⁾「体験者がこの世から去るうとも、その存在や出来事の痕跡は多種多様な媒体を通して言葉やイメージとして残り続けよう」「蓄積されたアーカイブへの向かい方—倫理と技術—を練り上げていく」とが肝要である」⁽⁵⁸⁾という現在の状況下では、この「剥き出しの

生そのものが不死ないし再生可能となる」「誰もが生きながら死んでいるがゆえにすでに不死であるよう、迷宮めいたネクロボリスの空間」「超越性を失つた原子時代のデータベース的な「われわれを代理し、代行し、代表するもう一つの心」は、もはや存在しない死者の記憶をメディアの中でしか召喚することができない（これはつまり三島の場合と逆の事態で「死者の記憶が情報でしかない」ということです）、それに立脚する上でしか加害と被害を問いつめない我々が直面する問題でもあるのです。

このシンボジウムの企画主意書にあるように「政治的リアリズムは人々の経験・体験を演算可能な数値に変換し平板化するが、原爆表象／文学はそれとの対峙を避けられない」のだとすれば、「演算可能な数値に変換し平板化」するデータベースの権力との抗争はまた、「善悪の彼岸にある情動をはらんだ、怒りも恨みも憎しみも悲しみも含んだ死者たちの記憶を、その単独性の核へと接近しつつ、情報化手段化することなくいかにして表象し分有していくことが可能なのか」という巨大な問い（すべての分節を扱むものを表象するとはほとんど「文化の政治学は可能か」と問うことと同値です）を我々自身が生きるに他ならないのです。⁽⁵⁹⁾以上で私の報告を終わらせていただきます。」⁽⁶⁰⁾清聴ありがとうございました。

注

- 1 『小説家の休暇』昭和31〇（1955）年七月一九日の日記（28 p.610 ～ 614 なお三島作品の引用は新潮社決定版全集による。洋数字は卷数を現わす。）

- 2 2)の点についてより具体的には、拙著『[1]島由紀夫研究 「知的
概観的な時代」のザインとゾルレハ』(創言社 2010) 第3部第4章
を参照。
- 3 『旅の墓碑銘』(18 p.754)。
- 4 『旅の墓碑銘』(18 p.756～757)。
- 5 「終末觀と文学」(初出『毎日新聞』1961年1月4日 32 p.19
～22)
- 6 ハイデガーとヴィリリオの関係について、和田伸一郎『存在論的
メディア論』(新曜社 2004)。
- 7 西谷修『不死のフンダーハンド』(講談社学術文庫 1996 p.188)
この点について、拙著第3部第3章を参照。
- 8 ハイデガー『放下』(『ハイデガー選集15』辻村公一訳 1963 p.22
～23)。
- 9 ハイデガー『形而上学入門』平凡社ライブラ
リー 1994 p.386)。
- 10 ハイデガーネル対談(ハイデガー『形而上学入門』平凡社ライブラ
リー 1994 p.386)。
- 11 『放下』におさめられた演説は一九五五年一〇月三〇日にドイツ・
メスキルヒで行われたものであり、ドイツ語版は一九五九年に出版
され、邦訳されたのは『筑摩書房講座「現代倫理」』第七巻「現代
的状況における人間」一九五八年、ハイデガー『選集「放下」』におさ
められたのは一九六三年である。また「ハイデガーの弁明」＝ショ
ピーゲル対談が行われたのは一九六六年、『理想』に邦訳されたの
は一九七六年である。だから一九五五年七月当時の三島が内容を知
りえるはずはない。ただし、三島の蔵書の中にはハイデガー『技術
論』が見える。島崎博・三島瑠子『三島由紀夫書誌』(薔薇十字社
1972)。
- 12 『鍵のかかる部屋』(19 p.261)。
- 13 東浩紀・大澤真幸『自由を考える』(NHKブックス 2003 p.38
～39)。
- 14 ジョルジュ・アガンベン『ホモ・サケル』(以文社 2003 p.108
～124)。もちろんアガンベンが考察しているのはアウショジウム
であり、東の言つような環境管理型権力まで念頭に置いているわけ
ではない。しかし、田中が述べるように、現在は「剥き出しの生」
が特別なものではなく日常的なものとなりそのまま管理されていく
状況＝「剥き出しの生そのものが不死ないし再生可能となる」「誰
もが生きながら死んでいるがゆえにすでに不死である」状況である
とも言える。それはつまり公的に上演される特權的な被害一加害の
表象がもはやありえないところのじつでもある。
- 15 和田伸一郎前掲書 p.297。
- 16 ハイデガー『根拠論』(創文社 1962 p.247)。
- 17 16)の点を現代のサブカルチャーの文脈から考察したものとして、
拙稿「無根化されるジャンルあるいはキャラクター」[島
由紀夫の二重の批評性についてー]([1]島由紀夫研究 11号 2011
近刊)。
- 18 ハイデガー『根拠論』(p.61～62)。
- 19 M・フーコー『コレージュ・ム・フ・ハ・1975～76年度講義
社会は防衛しなければならない』(筑摩書房 2007 p.252)。
- 20 佐々木中「夜戦と永遠 ラカノ・ルジャハニル・フーロー」(以文
社 2008 p.444)。
- 21 田中純「都市表象分析 都市計画と 演劇」(『死者たちの都市へ』
青土社 2004 p.198)。

西谷修「不死のワノダーハンド」（講談社学術文庫 1996 □ 199）。

田中純前掲書 □ 187°
田中純前掲書 □ 201°

25 24 23 22
内田隆二「資本主義と権力のエピストーメー」（『思想』1994・12
□ 28）。また、マーク・ポスター「トーマス・ヘーター・ベース」（『情
報様式論』 岩波書店 1991）。

26 この点について、より詳しく述べ拙著第3部第4章、拙稿「無根化
されるジャンルあることはキャラクターとしてのゾエー三島由紀夫の二重
の批評性についてー」（『島田紀夫研究』11号 2011近刊）を参照。

田中純前掲書 □ 202°

27 田中純前掲書 □ 202°
田中純前掲書 □ 202°

参照。

30 「天に代わりて」（初出『新編人』1968・7 40 □ 315）。

31 「民族的憤激を思ひ起せ 私の中のルロハム」（初出『週刊朝日』
1967・8・11 34 □ 449）。

32 「文化防衛論」（初出『中央公論』1968.7.35 □ 33～34）。

33 「アシストか革命家か」（初出『映画芸術』1968.1 39 □ 746）。

34 1968年11月16日 茨城大学でのトマーチイノ「国家革新の原理」
（初出『文化防衛論』1969・4 40 □ 288～289）。

35 佐々木中前掲書 □ 210～211。

36 「私の遺書」（『文学界』1966.7 34 □ 155）。「お」のカムコク
クの影響について、拙著第二部の議論を参照。

37 橋川文三「美的論理と政治の論理」（『中央公論』1968.8）。

38 37 フーコー前掲書 □ 253°

39 『橋川文三氏への公開状』（『中央公論』1968・10 35 □ 207）。

40 拙著第2部第1章を参照

41 『太陽と鉄』（初出『批評』1965・11～1968・6 33 □ 564,568）。

42 『太陽と鉄』（33 □ 568～569）。

43 「天皇がなすべき」とは、お祭、お祭、お祭、お祭、一もれだけ
だ。」（福田恒有との対談「文武両道と死の哲学」39 □ 724）。

44 佐々木中前掲書 □ 442°

45 『道義的革命』（初出1967.3『文芸』34 □ 357）。

46 45 の部分の議論は、拙著第2部第3章の議論（□ 231～234）に
部分的に重複している。

47 鶴飼哲・長原豊「遺産相続」（『現代思想 緊急特集 ジャック・
デリダ』青土社 2004・12）。

48 古林尚との対話「三島由紀夫最後の言葉」(初出『図書新聞』1970・12・12、収録は1970・11・18三島邸)での発言 40

△756)。

49 稲葉振一郎『リベラリズムの存在証明』(紀伊國屋書店 1999 p. 405)。

50 この部分の議論は、拙著第2部第3章の議論(△247～248)と部分的に重複している。

51 川口隆行『原爆文学という問題領域』(創言社 2008 p.224, 227)。

52 『絹と明察』(『群像』1964.1～10 10 p.570)。

53 この点について、拙著第一部第3章を参照。

54 53 この点について、前掲拙稿「遂行する憑依あるいは分有される單

55 独一一つの方法的批評の試み」参照。

56 この点について、早川誠「書評 ジャック・デリダ『法の力』」(『思

想』2000・7)、および拙稿「「テロリズム・ナショナリズム・ポスト・コロニアル(IV)――声の分有・散種という倫理・脱構築のアボリアー」(『日本学と台湾学』(静宜大学日本語文学系紀要) 7号 2008・9)参照。

57 稲葉前掲書 p. 405。

58 川口前掲書 p. 145～146。

59 川口前掲書 p. 141。

60 本稿の狙いは、いわゆる「現代思想」で三島を再評価あるいは相対化することにあるのではない。現代の「文化の政治学」のほとんじすべての論点が、「ナチスに随伴した」ハイデガーと「天皇陛下万歳を叫んで切腹した」三島由紀夫の言説で説明がついてしまう」との意味をもう一度我々の問題として問いかけるための一つの問題提起である。