

百閒漫歩：逢魔が時の文学（その2）

森, 茂太郎
九州大学大学院言語文化研究院教授

<https://doi.org/10.15017/18945>

出版情報：Stella. 29, pp.79-93, 2010-12-20. 九州大学フランス語フランス文学研究会
バージョン：
権利関係：

百聞漫歩
——逢魔が時の文学——
(その2)

森 茂太郎

なこそこの関

昭和28年春、特別急行列車「かもめ」の初乗りに招かれた百鬼園先生は、おなじみ「阿房列車」のヒマラヤ山系氏をお供に、記念すべき處女運転に試乗した。なにしろ天地開闢以来はじめて山陽本線の特急列車が走るのである。鉄道管理局のお偉方はもちろん、沿線の町の有力者も大勢乗り込んでくるにちがいない。そして彼らお歴々が同乗していれば、それを追って新聞記者やマイクを掲げた放送局の連中も乗り込んでくる。彼らの取材攻勢を逃れるすべはない。「ありさうな事であり、あつては困る。困ると云ふほどでもないが、面白くない」。果たして、岡山から広島へ向う途中で、新聞記者のインタビューを受けた――

「広島へ行かれましたか」

「行つた」

「いつです」

「最近は一昨年」

「原爆塔を見られましたか」

「見た」

「その感想を話して下さい」

「僕は感想を持つてゐない」

「なぜです」

「あれを見たら、そんな氣になつたからさ」

「その理由を話して下さい」

「さう云ふ分析がしたくないのだ。一昨年広島へ來た時の紀行文は書いたけれど、あの塔に就いては、一言半句も觸れなかつた。觸れてやるまいと思つてゐるから、觸れなかつた」

「解りませんな」

「もういいでせう」¹⁾

百間が最初に広島に立ち寄ったのは昭和26年、ここで「紀行文」と言われているのは「鹿兒島阿房列車」のことである。あらためて読み返してみると、その言葉とはうらはらに、百間は原爆塔について「一言半句も」触れていないわけではない。だがそれは、うっかりしているといつ読み過ごしてしまいそうなほどあっさりと、しかし「觸れてやらない」という強い意志だけははっきり伝わるように書かれている。そこには「原爆塔」という文字はない。相生橋の袂で車を降りた百間の目に入るのは、「原爆塔」ではなく、「産業物産館の骸骨」なのである。その向こうには、「颱風の餘波の千切れ雲」が流れている。そして、どこかで鳴く鶏のいやに間延びした声。書かれているのはそれだけだ。まるで百間は原爆塔を見ないためにわざわざ車を降り、それについては「觸れてやるまい」という意志を示すためにのみ、この一節を書いたかのようだ。

市内見物に先立ち、比治山に登った。説明役の若い男が同道して、百間の傍に立ち、眼下の市街を指さしながら、あれが太田川、あの見当が相生橋、その向うが物産館で、原子爆弾が炸裂したのはあのあたりと、原爆投下直後のありさまを要領よく話してくれた。その日、青年はたまたま広島にいなかった。変を聞いて急いで帰り、この山の頂に立ったという。「こちら側の太田川の一帯にはなんにも無い。家がないばかりでなく、何の物音もしない。この山を隔てたこつちの後ろ側には家が残っていた。その見当から犬の吠える聲がほんの一聲聞こえた。その聲が今でも耳に残つてゐる様です」²⁾。

青年の話にはわざとらしいところが少しもない。「あの時の惨状を傳へて、非常によくわかる。印象的な犬の聲が、話を聞く私の耳にも聞こえる様である」。百間は青年の非常な頭の良さを認める。しかし、その反面、彼の話はあまりに筋道が立ちすぎていて本当のような気がしない。「災害の模様を人に傳へる時、餘りに順序が整然としてゐると却つて眞實感が薄らぐ」。弁舌さわやかなこの青年は、「災害辯士」である。

青年によく似た「災害辯士」は、関東大震災の時にもいた。この男は帝大を出たばかりのキリスト教信者で、震災後、近所の家を一軒一軒まわっては、東京近郊の被害の模様を、「手に取る様に、目に見る様に」話していた。その話は、「あまりに整然としてゐるので、うその様であつた」。そこにはたしかに真にせまる災害の光景がある。胸を衝く罹災者たちの悲惨な姿がある。だがそれは、できあいの言葉をしかるべく案配して作り上げたステレオタイプの震災風

景にすぎない。男の語る言葉は、彼が口にする以前から、すでに新聞や雑誌によって準備されていたのだ。地震で動揺した住民の折伏を試みるこの青年にとって、風説に染まった言葉ほど便利なものはない。してみれば、やはり同類の「災害辯士」である以上、比治山のあの青年にも折伏の意図がなかったとは言いきれない。いや、青年にはなくとも、彼が語る言葉にはそれがある。なぜなら、風説とは、常に何かを指令し、何かを信じ込ませ、人びとを均一化し全体化しようとするものだから。この意味で、折伏の意図のない風説は存在しない。

百間が反撥したのはそこである。原爆塔についてあらためて「感想」を求めるまでもなく、記者の頭のなかにはすでにそれがある。模範解答をあらかじめ用意しておいた上で、わざわざ百間にそれを喋らせようというのだ。解答の「誤り」(erreur)は、ここでは思想的な「過ち」(faute)と見なされる。世論を後盾にしたその自信が、記者の押しつけがましい態度となって現れているのだ。先生にはそれが気に喰わぬのである。そんな重宝な模範解答がもしあるなら、インタビューで感想を求めることなど無意味ではないか。相手が求める言葉をそのままオウム返しに答えるだけなら、そこには言葉は存在しない。ましてや、「表現の途を追窮」³⁾する百間などの出る幕はない。「觸れてやるまい」という強い調子の言葉には、文章の錬磨に骨身を削る先生の意地と誇りが込められていたのである。

小説『居候勿々』の登場人物の一人に、ドイツ語教師の三門(ミカド!)先生がいるが、「ヲットセイ」という渾名のこの人物は、『猫』の苦沙弥先生が作家漱石に似ているのと同じように、百間その人に似ている。三門先生は、学生たちに「少少鬼門」と怖れられている気難しい先生で、クラス全体が震え上がるほど、こっぴどく学生をとっちめることもあるが、どうかすると、「他愛もない事を云ひ出して、學生をからかつたり」もする。あるとき先生は、空腹をかかえた男が蕎麦屋で天井を三杯食べて、店の者が油断している隙に店先で首をくくったという三面記事を持ち出して、自殺した男の心理につき、学生たちの意見を求めた。もともと死ぬつもりだったが、最後にうまい物の食い納めがしたかったのか、代金を請求されるのが恐くて死んだのか、つい出来心で死んだのか。全員面白がっているいろいろな意見を述べたが、学生の一人が、「先生、これは、人は食ふ爲に生きるか、生きる爲に食ふかと云ふ問題だらうと思ひます」

と発言したところ、先生は「急に不機嫌な顔になった」。先生が「不機嫌な顔」になったのは、学生の答が新聞のもっともらしい見解を丸呑みにしたものであったからである。「さう云ふ生意氣な物の考へ方をするものではない」と学生をたしなめた先生は、「すっかり眞面目になつてしまつて、後にはこりともしなかつた」⁴⁾。

*

百間が新聞記者のインタビューに応じなかったのは、このときだけではない。宮城道雄が進行中の列車から転落し、運ばれた先の病院で息をひきとったときもそうだった。朝から晩までひっきりなしに電話が鳴り、玄関には報道陣が詰めかけた。「思ひ浮かぶ限りの新聞社、地方紙の支局も加へて、それに放送関係の恐らく全部」に感想を求められたが、百間は誰にも一言も応じなかった。「話したくないのだ」「なぜ話したくないのです」「なぜつて、話したくないからおことわりするのだ」。「話す事があるのに話さなかつた」わけではないと百間は付言する。「私の頭の中は霧の様なものが出てゐるだけで、時々そのどこかがきらりきらりと光る様である」⁵⁾。

百間の頭の中を流れるこの「霧の様なもの」、「きらりきらりと光る」もの——それが「もの」である。平穩無事な日常生活の皮膜を喰ひ破つて出現する、名づけようのない「もの」である。深夜、「飛んでもない大きな音で」鳴り出した電話のベルとともに、そのときまで安泰だった百間の生活は、音を立てて崩れ落ちる。最初の衝撃が過ぎ去り、ようやく落ち着きを取り戻した百間に残されたのは、立てつづけに出る大きな欠伸、無意味な生理に還元された不安である——「大きな欠伸が出て來た。濟んだかと思ふと又出て來る。後から後から少し味がある様な欠伸が出て、いくらでも出て切りがない」。

いまにも崩れ落ちようとする生活を支えようとすれば、百間はこの不安を名づけねばならない。それを限定し、認識し、形あるものにしなければならぬ。なるほど、言葉は万人共有のものであり、百間にしたところで、すでに存在する言葉以外の持ち合わせがあるわけではない。使い古された言葉で何とかやりくりしなければならないという点では、あの「災害辯士」たちと何の変わりもないのだ。だが言葉によって名ざされぬかぎり、「もの」はいつまでも得体の知れ

ない不安としてとどまりつづけるだろう。百閒は、逃げず、ごまかさず、この不安に堪えぬく。名づけようのない「もの」を直視し、その真実を見きわめ、「もの」との間に新しい関係を打ち立てようとする。これに反して、災害の模様を滔々と弁じ立てる「災害辯士」たちは、「胸の奥の底の方にあるもやもや」が「形を具える」まで待つことができない⁶⁾。「もの」に直面する不安に堪えきれず、手近にある風説にすがって、一刻も早くそれから逃れようとするのである。現実から遊離した美文は、こうして生まれる。そこでは、「もの」が言葉へと昇華されるのではなく、実在感の稀薄な言葉で「もの」が覆い隠されてしまうのだ。写生にあって美文にないもの、それは無気味な「もの」、その沈黙した現実性との不安にみちた出会いなのである――

寢床に戻つて布團の上に坐り込んだ。舟が揺れてゐる様にくらくらする。さうして頭の奥の方の蕊のどこかが一點、きらきらと鋭く光り出した様な気がする。⁷⁾

百閒はこの、暗闇の中で無気味に光りつづける「もの」にひたすら堪えぬき、ついにあの鬼気せまる「東海道刈谷驛」を書きあげた。友人宮城道雄の死という、そのままにしておけば百閒の生活を崩壊させかねない「大悲傷事」は、それを書くことによって、その真実を記憶の中に刻みつけることによって、あやうく乗り越えられたのだ。「東海道刈谷驛」が『小説新潮』に掲載されたとき、宮城の死からすでに4年の歳月が過ぎていた。

*

東京空襲については毎日欠かさず日記を付け、後には一本にまとめて刊行させた百閒だが、原爆に関してはなぜかたく口を閉ざしたままだった。「人間にとって一番大事なものは言葉である」と言い、また表現されたもの以外に現実はないとも言い、一見マラルメ的な言語至上主義者の印象すら与えかねない百閒だが、実は、現実のすべてを言葉で表現できるものではないということをつきまえていた。しかしそれは、写生は描かれる対象に対するいたわりを常に維持しなければならない、ときには見ながらあえて描かぬという節度を失ってはならぬという虚子の教えとは少し違う。百閒がこの虚子の教えを忠実に守りつづけていたことは、『東京焼盡』には、戦争文学に付きものの凄惨な描写がおど

ろくほど少ないということ一つを見ても分かる。だが、私がいま問題にしているのは、書けるのに「書かない」という倫理的な次元の問題ではなく、「書くことができない」あるいは「書いてはならない」という、いわば存在論的な次元の問題なのだ。

百間は原爆について語ることを拒んだ。そこにはたしかに紋切り型の感想を強いる新聞記者に対する反撥があった。しかし、「觸れてやるまい」という挑発的な言葉の背後には、「触れることができない」という直覚、もしくは「触れてはならない」という怯えが隠されていたのではないだろうか。言いかえれば、広島と長崎に落ちた原爆は、百間にとって、ラカンの言う「書かれないことをやめないもの」(ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire)、言語化することの不可能なものだったのではないだろうか――

……土手も燃えてゐる。土手が燃えるかと更めて感心した。アスファルトの往来には白光りのする綺麗な火の粉が一面に敷いた様に散らかり、風の工合では吹き寄せられて一所にかたまつたり、又一ばいに広がつたりしながら、きらきらと光つてゐる。道もせに散る花びらの風情である。⁸⁾

この文章の「道もせに散る花びら」が、「吹く風をなこそその関と思へども道もせにちる山ざくらかな」を踏まえた本歌取りであることはすでに言った⁹⁾。『千載和歌集』に収められた八幡太郎義家のこの歌には、「陸奥国にまかりける時、勿来の関にて花のちりければよめる」という詞書が付されているが、「勿来の関」の所在については諸説紛々として今もって定まらぬようだし、その実在さえ最近ではあやぶまれているらしい。いずれにせよ、「勿来」は「なこそ」の宛字であって、関の彼方の蝦夷に向って「来るなかれ」と投げかけられた呪言である。ここにいう蝦夷が、辺境に住む「まつろわぬもの」の総称であることは言うまでもない。さて、そこで問題になるのは、「まつろわぬもの」とはそもそも何かということである。坂部恵は、それを解明するにあたって、まず「まつり」や「まつりごと」についての折口信夫の所説を紹介することから始めている。『『まつろわぬもの』の『まつり』』から引用しよう――

……折口の考えにしたがえば、「まつり」の背後には、神の代理人としての王による「ロゴス」ないし「ヴェルブム」の伝宣としての「まつりごと」があり、この神言の伝宣つまり「のり」(宣り=法)によって、はじめて、ひとびとの生存の場は、一つの秩

序正しい宇宙として形どられる。「まつる」の語根としての「まつ」は、すでにみたように、期待の義に多く用いられるが、「もっと強く期する心」であり、「焦心を示す義すらあった」。

……さらにたち入って、憶測をまじえながら語を分解してみれば、「まつ」は、「ま-つ」、すなわち「間-つ」と考えることもできるかもしれない。王によって伝宣される神言としての「ロゴス」ないし「ヴェルブム」である「のり」(宣り=法)の設定である「まつりごと」、「まつり」は、人間の生存の場の「時間化」、「空間化」をふくめての一般的な「間」の設定 (espacement) をはじめて可能にし、代理人たる王の口を借りてかたり出る不可視の超越者である神を頂点とする一連の「臣下」=「主体」(sujet) の「またせ」、「まつろい」合う系列と、ひたすら神意と神言の顕現と実現とを「焦心」をもってひたすら「まつ」ところの直線的時間の系列とを構成するという形で、人間の生存の場を一つの秩序づけられ体制化された宇宙にまでもたらしめるものにほかならない。¹⁰⁾

「まつろわぬもの」とは、したがって、「王を頂点とする『臣下』=『主体』の階層秩序の宇宙に帰順せぬもの、その宇宙への帰順の意の覆奏による秩序のあらためての『聖別』としての『まつり』に参与せぬもの」¹¹⁾を意味する。「まつりごと」の後に「まつり」が必要とされるのは、「まつりごと」による世界の体制化にもかかわらず、その下方には、これに従うことのない「まつろわぬもの」が依然として生きつづけているからである。「まつり」は、この荒ぶる異形の神々をふたたび「まつろわせ」、階層秩序の宇宙にあらためて組み入れるために行われるのだ。

ところが、坂部によれば、このような王制型の「まつり」、すなわち、「まつりごと」を基礎としてその上に成立する「まつり」は、決して太古以来の「まつり」の原初的な形態を示すものではないという。その下方には、より原初的な「まつり」が、ひとつの「下層コード」として生き残っている――

……「神の詞」の下には、「土地の精霊」たち (ついでにいえば、これが「もの」の原義である) の、いわゆる「草木もこと問い」、「ことだまの咲きはえる」原初のアニミズムの宇宙が透けて見え、「臣下」=「主体」(sujet) としての個々人が一個宛でもつ「霊魂」(psyché) の背後には、レヴィ=ブリュールが豊富に例証しているような複数のいわば部分魂の飛び交い出入りするアニミスティックな宇宙と仮面の祝祭が、また、「直線的時間」の背後には、原初の「円環的時間」が、「まつりごと」を基礎とするいわばたて型の「まつり」の背後には、それがどのような固有の語で呼ばれたものかさしあたって現在のわたしには見当がつかないが、ともかく、「まい」、「くるう」(これ

はもと「まわる」を意味した)、神「あそび」の、円環的時間にふさわしい原初の季節まつりが、それぞれ透けて見える。¹²⁾

こうして坂部は、折口の唱導する王制型の「まつり」に対して、より原初的な「まつり」、いわば「まつりごと」なき「まつり」、「まつろわぬもの」の「まつり」を対置するのである。

「晝は五月蠅なす水沸き、夜は火瓮なす光く神あり、石ね・木立青水沫も事問ひて」という、祝詞や古風土記の伝える「荒ぶる国」の光景はたしかに美しい。美しいばかりでなく、われわれの郷愁をかきたててやまないものがある。しかし、この郷愁がくせものなのだ。なるほど、坂部の指摘するように、今日の民族学は「たて型の王制社会」のさらに古層に「よこ型の双分的社会」の存在を探りあてているかも知れない。しかし「草木もこと問ひ」、「ことだまの咲きはえる」そのアニミスティックな世界が、ここで坂部が、そして坂部が準拠している『アンチ・オイディプス』の著者たちが想定しているような、大地と親和したユートピアさながらの社会であったことはすこぶる疑わしい。ここに囚らずも露呈しているのは、人類の歴史とともに古い「始原へのノスタルジー」、まぎれもないオイディプス幻想なのである。『アンチ・オイディプス』の著者たちがほかならぬオイディプス幻想にとらわれていることに何の不思議もない。なぜなら、オイディプスの夢は常にアンチ・オイディプス、あらゆる法の廃絶という倒錯的な夢なのだから。

さて、「まつろわぬもの」に話を戻せば、少なくとも折口にとっては、「まつりごと」のない「まつり」など存在しない。折口の「まつりごと」は、「草木もこと問ひ」、「ことだまの咲きはえる」坂部の原初的な「まつり」より、なおいっそう根源的な次元に位置する。なぜならそれは、精霊たちの口を封じて「階層秩序の宇宙に帰順」させたことではなく、逆に、精霊たちの口を開かせたこと、すなわち、彼らの緘黙をやぶったことを意味していたからである――

神威の張り充ちた時、自然草木口を緘すると謂つた考へは、実は今一つ前の形を底に持つて居るのであつた。我々の常識は、神力をもつて口を封じたことを考へて、其前に更に、神力が巖木の口を開かせたことあるを忘れてしまつて居たのである。¹³⁾

そして折口は、神の威力が「言語なき物」をして「ことばを出さしめ」た恰

好の例として、『古事記』から天孫降臨のくだりを引く——

……（宇受売命）こゝに援田毘古神を送りて、還り到れり。仍、悉に鱈の広物、鱈の狭物を追ひ聚めて、汝は、天つ神のみ子に仕へまつらむやと問ふ時に、諸の魚皆、仕へまつらむと白す中に、海鼠白さず。爾、天ノ宇受売ノ命海鼠に謂ひけるは「この口や、答へせぬ口」と言ひて、ひもがたなもちて、其口を拆きゝ。

このアメノウズメの挿話を引く者は、口々にその残酷さを言う。しかし、物言わぬナマコの口を紐刀で切り裂くウズメは、残酷でもなければ野蛮でもない。物言わぬ少年ディックに「とんでもない乱暴なやりかた」でオイディプス神話を押しつけ（「あなたは小さな汽車よ、あなたはママとやりたいのね」）、ついに少年を言葉のない世界から救い出したメラニー・クラインが決して残酷ではないように。

*

ディックは神経症の患者ではない。ラカンによれば、少年の「深い無関心や無感動や放心」が、彼をありきたりな神経症者から区別する。問題は、この少年においては、「現実が象徴化されていない」ことである——

この幼い主体は、現実のなかにすっかり浸っています。純粋な現実、構成されていない現実のなかにです。彼は未分化なものただなかにいます。ところで、人間世界を構成しているものは何でしょう。それは、ほかでもない、区別されたもの、あるいは等価のものであるという意味での対象への関心です。対象に関しては、人間の世界は無尽蔵です。この点、ディックは非-人間的な世界に生きています。¹⁴⁾

われわれが生きている世界、それは言葉によって差異化され分節化された世界である。さまざまな対象にみちあふれた世界である。ところが、この少年は「純粋な現実」、「未分化なもの」のさなかに生きている。つまり、言葉のない世界に生きている——

こういえば逆説的に聞こえるでしょうが、この少年は現実と直面し、現実のなかに生きています。少年にとって、メラニー・クラインの診察室には他者も自我もなく、ただ現実そのものがあります。〔彼が逃げ込む〕二つのドアに挟まれた空間は母親の身体

です。汽車やその他のものは、たぶん何ものかではあるのでしょうか、名づけられないもの、名づけられていないものです。¹⁵⁾

少年にとって対象は等しく現実的であり、等しく彼の関心を引かない。少年は、クラインが「あたかも存在しないかのように」、まるで生命のない「家具」でもあるかのように、無関心な表情で彼女を眺める——

それでも彼女は話しかけます。対象をその名で呼びます。これらの対象は、すぐにその名で呼ばれるのですから、たしかに象徴ではあるのでしょうか。しかし、そのときまで、この少年にとっては、現実そのものにすぎなかったのです。¹⁶⁾

クラインの治療の目的は、この「現実そのもの」の世界から少年を連れ出すことにある。少年が知ってはいるけれども「引き受けてはいない言葉」、それを少年に引き受けさせ、人間化され象徴化された世界に彼を導き入れることにある。そこでクラインは、この「話すことをしない」少年に話しかける。それまで「現実そのもの」にすぎなかった対象に名を与え、「そこにいるけれども答えない」少年から強引に言葉を引き出そうとする。ときには、「答へせぬ口」に「答へ」を強い、「真のパロール」という鋭利な「ひもがたな」で「其口を拆き」さえするのである。

そのとき、少年は「臣下」＝「主体」(sujet)になる。だが、この「臣下」という言葉にまどわされてはならない（それこそ神経症というものだ）。ここで「臣下」とは、われわれが象徴的動物として言語に帰属することを意味しているにすぎない。私は言葉を使うが、その言葉は私のものではない。私の使う言葉は私が生れる前からすでに存在し、命あるかぎり、私は見知らぬ他者の国で、他者の言葉を使いつづけるしかない。つまり、「臣下」でないような「主体」はない。それがいやなら、言葉を使わぬことだ。ディックのように、あるいはナマコのように、言葉なき沈黙の世界に閉じこもることだ——「物言はゞ奉仕を誓ふことになる。不逞の輩は、かうして、頑に口を緘しとほさうとしたのである」¹⁷⁾。

継体天皇の時、常陸の国にヤハズノマタチという人があった。あるとき、夜^ト刀の神が大拳して押し寄せ、田作りの邪魔をした。夜刀の神は蛇身である。すなわち、地を這うもの、母なる大地に皮膚を接して生きるものたちである。そういう彼らは、鍬をふるって大地を耕し、「母」を犯すマタチを当然許すことが

できない。彼らはマタチの田を荒らす。マタチは大いに怒って、甲冑に身を固め、杖^{ホコ}をとり、夜刀の神を打ち殺し、自分の土地から追い払った。マタチのふるうこの杖が、ウズメの「ひもがたな」、クラインの「真のパロール」に等しいものであることはあまりにも明らかだ。しかしマタチは、この女たちと異なり、夜刀の神と「母」を結ぶ内密な絆を断ち切ることに失敗する。彼らはあたふたと、もといいた山野へ逃げ帰るだけである。ところで、この夜刀の神について、時にこれを見る者があれば、家門は破滅し、子孫は絶えると言い伝えられているのは不思議ではない。もしフロイトの「偉大な発見」が正しく、「近親相姦の禁止こそ原初的な法」であり、ラカンがそれを敷衍して言うように、「近親相姦の禁止はパロールが存続するための条件」¹⁸⁾ であるとすれば、母なる大地に密着して生きる彼らは、パロールの破壊者、パロール（ことゞ）を基礎としてその上になりたつ差異（ことなり）の世界の破壊者なのである¹⁹⁾。マタチは山口に標木を立て、「これより上は神の地、これより下は人の地」と宣言した。すなわち、「な来そ」と呼ばわって、関のかなたに「しゞま」を封じ込めたのである。

*

関所破りは珍しいことでない。掟は日々犯される。犯されることに掟の存在意義があり、それによってわれわれの社会生活は円滑に進行しているのだということを、ラカンは『精神分析の倫理』でユーモラスに語っている。

ところで、『旧約聖書』の十戒のなかには、「殺すなかれ」や「嘘をつくなかれ」という禁止はあっても、近親相姦の禁止は存在しない。ラカンの言うように、「母と寝てはならない」とはどこにも記されていないのだ。母を敬えという戒律はたしかにあるが、これを近親相姦の禁止と同一視するわけにはいくまい。フロイトの「原初的な法」、法の中の法、「自然と対立するかぎりでの文化が始まるところの法」が、十戒には含まれていないのだ。これはいったいどうしたことであろうか。ラカンは特に表立ってその理由を説明していないが、すでに見たように、近親相姦の禁止は「パロールが存続するための条件」であり、その意味で、まさに「パロールの法」そのものにほかならなるとすれば、それが十戒の中に含まれていない理由を推察するのはそれほど困難ではない。なぜなら、パロールの法は、人殺しや盗みの禁止と違って、犯すことの不可能な法、

それを犯そうとすれば、パラドックスを逃れられない法だからである。人はパロールの法を犯すことはできない。なぜなら、パロールの法を犯すには、人はパロールを棄てねばならない。しかしパロールを棄て去ったとき、彼には犯すべき法はない。したがって、パロールの法を犯すことはできない。人は内側からパロールの法を犯すことはできないのだ。十戒に近親相姦禁止の法がないのは、それが「原初的な」法、死んだ父の法、差異の世界を現成させつつ、現れると同時に身を隠すパロールの法であったからにちがいない。

原爆が破壊したのは、「もの」(das Ding) との間の距離を制御するこの法なのである。一瞬の閃光とともに、名づけようのない「もの」が出現し、すべての差異が消え失せ、関の彼方に封じ込められていたはずの「しゝま」が際限もなく拡がり、ついにすべてを呑みつくしてしまったのである。

*

怪しからん事に、数年後進駐軍の占領下にあつた当時、名前は忘れたが原子爆弾を投下した米國の操縦士がノメノメ日本へやつて来て、見物して歸つて行つた。²⁰⁾

「生かして返す可きではなかつた」——先生は激昂する。だが先生の怒りは、盲目的な愛國心にかられたものでもなければ、反戦平和という紋切り型の思考に発するものでもなかつた。われらが百閒先生には、愛國者めいたところ、良識派ぶったところは少しもない。ではなぜ「生かして返す可きではなかつた」のか。言うまでもない。パイロットがパロールの法を破壊したからである（犯したのではない）。さて、先生の言うように、言葉こそ「我我人間の一番大事な天賦」であり、「我我が人間の面をして」いられるのは「言葉があるから」であってみれば、「言葉がなくなると云ふ事は、結局人間を辭する事」にほかならない²¹⁾。したがって、パロールの法を破壊したパイロットは「人間を辭」した者である。「人間を辭」した者に生きている資格はない。

では、彼は英雄だろうか。恐れを知らぬという意味ではそうだろう。ギリシア悲劇の英雄は、神々の制止をもともせず、境界を越え、恐るべき災厄^{アテー}の地へと足を踏み入れる。だがそれとただ、みずからの破滅とひきかえに、オイディプスのように、あるいはアンティゴネのように、越えてはならぬ境界線の存在

を証しするためなのだ。それにひきかえ、パイロットはただ境界線を消し去り、封じ込められていた「もの」を解き放ったにすぎない。見るがいい。彼が解き放った「もの」は、「今、赤ん坊を喰つたばかりと云ふ様な眞赤な口をした若い女」²²⁾の姿をして、白昼堂々、戦後の町中を闊歩しているではないか。わが兎の肉を喰った母、パロールの破壊のまさに完璧な象徴が歩いているではないか。いや、パイロットは英雄ではない。「人間を辭」した野人、科学時代の「野蠻な勇士」である——

子供に神秘的な恐怖を教へたい。その爲に子供が臆病になつても構はない。臆病と云ふ事は不徳ではない。のみならず場合によれば野人の勇敢よりも遙かに尊い道德である。暗い森を見てその中にゐる毛物を退治しようと思ふ子供よりも、この暗い森の中にどんな恐いものが住んでゐるだらうと感ずる子供の方が偉い人間になる。狐の話、狸の話、四つ辻のお化、雷様の太鼓は凡て子供の心を深くし廣くする大事な養ひである。子供に科學は彼等をアルトクルークな文明人に又は野蠻な勇士にする點に於いてどちらから云つても最も禁物である。²³⁾

それならば、あのパイロットにも「神秘的な恐怖」を教えてやらねばならぬ。「野人の勇敢」しか知らぬ「野蠻な勇士」に、人間だけが知る眞の恐怖とは何かを教えてやらねばならぬ。百間は、今なおどこかに身をひそめているにちがいないモノノケどもに呼びかける——

生かして返す可きではなかつた。日本には神も佛もなくなつたのか。しかし、神様や佛様はお留守であろうとも、まだどこかに狐や狸や川うそのたぐひはゐる筈である。明治の文明開化の餘計なおせつかひで迷信打破が唱へられ、そのあふりを喰らつて彼等は身の置き所もなく、影が薄くなった。

しかしながら、骨ばかりの骸骨になった廣島の産業會館が影をひたす太田川の川隈には、川うそがゐるだろう。何をしてゐるのか。その操縦士に取りつき、産業會館の玄関前の石段に残つてゐる消えた人の黒い影に彼を抱きつかせてやれ。

*

百間が比治山に登ったとき、山上では雨が降っていた。だが「鹿兒島阿房列車」では、雨のことには少しも触れられず、「災害辯士」の説明も割愛されている——

甘木君が説明役の若い人を連れて来た。その人が色色の事を教へてくれた。先づ比治山へ登つた。大變見晴らしがいい。向うに山があつて、川が流れてゐて、海が見える。山裾のどこかで犬が吠えてゐた。²⁴⁾

まことにあっけらかんとしたもので、原爆なぞ何処吹く風、といった調子である。麓のあたりで犬が吠える。犬は現実に吠えたのか。それとも説明役の話のなかで吠えたのか。それを百間が教えてくれるわけではない。「觸れてやるまい」という先生の意志は固い――

それから町中へ降りて、繁華な街を通り、太田川の相生橋の上で自動車を降りた。相生橋はT字形に架かつてゐて、こんな橋は見た事がない。橋の上に起つて見る川の向うに、産業物産館の骸骨が起つてゐる。天邊の圓筒の鐵骨が空にささり、颯風の餘波の千切れ雲がその向うを流れてゐる。物産館のうしろの方で、馬鹿に聲の長い雞の鳴くのが聞こえる。

車や人の行き交う町中だというのに、あたりはなぜかひっそりと静まりかえっている。その奇妙な静寂の中で、「馬鹿に聲の長い雞」の鳴き声がある。静寂しじまの中に立ちのぼる、この鶏の声ほど無気味なものはない。「な来そ」と制止するその声を、百間はたしかに聞いた。先生はそそくさとその場を立ち去る――「又自動車へ乗つてそこいらを廻り、それから驛へ出た」。

註

- 1) 「春光山陽特別阿房列車」「阿房列車」、『全集』第7巻、198頁。百間の引用はすべて講談社版『全集』による。
- 2) 「斷章六篇」「鬼苑漫筆」、『全集』第8巻、130頁。
- 3) 「口上」「百鬼園夜話」、『全集』第5巻、415頁。
- 4) 『全集』第3巻、238頁。
- 5) 「朝雨」「ノラヤ」、『全集』第8巻、274頁。
- 6) 「實益がない」「つはぶきの花」、『全集』第8巻、459頁。
- 7) 前掲「朝雨」、273頁。
- 8) 『東京燒盡』、『全集』第5巻、311頁。
- 9) 拙稿「百間漫歩」、『ステラ』第28号、九州大学フランス語フランス文学研究会、2009年12月、46頁参照。

- 10) 坂部恵『「ふれる」ことの哲学』, 岩波書店, 昭和58年, 59-60頁。
- 11) 同上, 61頁。
- 12) 同上, 64頁。
- 13) 「日本文学における一つの象徴」, 『折口信夫全集』第21巻, 中央公論社, 平成8年, 164頁。
- 14) Jacques LACAN, *Les écrits techniques de Freud*, Paris: Éd. du Seuil, 1975, p. 81.
- 15) *Ibid.*, p. 82.
- 16) *Idem.*
- 17) 前掲「日本文学における一つの象徴」, 165頁。
- 18) LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris: Éd. du Seuil, 1986, p. 84.
- 19) 折口によれば, 「ことゝ」は「命令を含んだ約束」で, 各種の誓言がこれに当たるといふ（「[「しま」から「ことゝひ」へ]」『折口信夫全集』第4巻, 中央公論社, 平成7年, 415頁）。パロールについては LACAN, «Variantes de la cure-type», in *Écrits*, Paris: Éd. du Seuil, 1966, p. 351を参照。
- 20) 「山寺の和尚さん」『残夢三昧』, 『全集』第10巻, 248頁。
- 21) 「目と耳の境界」『百閒座談』, 『全集』第4巻, 471頁。
- 22) 「東北本線阿房列車」『阿房列車』, 『全集』第7巻, 100頁。
- 23) 『百鬼園日記帖』, 『全集』第3巻, 304-305頁。
- 24) 『阿房列車』, 『全集』第7巻, 75頁。