

三島由紀夫『暁の寺』における聖と穢れの構造

奈良崎 英 穂

はじめに

『暁の寺』における月光姫ジン・ジャンが転生者であることを否定する論は多い。例えば坊城俊民は「夢」を失ったジン・ジャンは、すでに「生まれ変わり」とはいえないのである。ジン・ジャンは、形骸、たんなる肉体にすぎなかった⁽¹⁾と述べ、佐藤秀明は『天人五衰』における久松慶子の言動に焦点を当てて「ジン・ジャン自体が「贗物」であると、慶子が知っているということである。そして慶子にも判断できる真贋の基準とは、輪廻転生のいくつかの条件の中でも死の年齢しかない⁽²⁾」と月光姫の転生を否定している。

確かにテクストの大部分は本多に焦点化されており、従って自ずと本多の目を通した月光姫しか語られることがないため、月光姫は清顕や勲のように命を賭して何かをやり遂げようとする目的意識も持たないかのように印象付けられる。日本に留学してきた月光姫が本多に語ってみせる言葉には、清顕や勲の示した真摯な熱意が感じられず、内面的には月光姫はもはや転生者として何の連続性も持ち得ていないと結論を下すに吝かではない。この点に関して山崎義光は「物語世界内の事実として、清顕、勲、ジン・ジャン、透が転生者であると見なされるのは、転生者に焦点化

されつつ語られていくときに提示される夢や身体的な特徴（三つの黒子）と、本多が焦点化されて語られるときに提示される転生思想とが、相依的に肯定されることによってであり、その関係が崩れる『暁の寺』以降は「転生者であるという物語世界の事実が疑わしくなっていく⁽³⁾」と指摘する。

ここでは本多に焦点化された水準の問題から転生の真偽が問われているのだが、だとすれば客観的には、月光姫はやはり清顕や勲を継ぐ転生者の列に連なる資質を持ち得ていないのだろうか。

もし仮に月光姫が本物の転生者ではないとするならば、月光姫の姉と名乗る人物が月光姫は二十歳で死んだと証言したのは何故なのだろう。本多が清顕や勲の転生者を夢見ていたこと、更には彼らが二十歳で死を迎えたことは、この時点では本多以外誰も知らないはずである。ならば月光姫の姉があえて妹は二十歳で死んだという嘘をつく必要もないわけであり、妹は二十歳で死んだと証言したことは全くの偶然でしかなかったということになるのだろうか。

これが単なる偶然であったのか否かはテキストから伺うことはできないが、本多にとってみれば、月光姫の死が真実であるかどうかは問題ではなく、月光姫が二十歳で死んだという、その証言こそが重要だったのである。つまりは、二十歳の死によって転生者としての月光姫の本物性が証明され、本多はまたその先に転生を夢見ることが可能になったのであった。この点に関して、論者はかつて語りの水準と月光姫のレスピアニズムに焦点を当てて月光姫の転生の可能性を探り⁽⁴⁾、またテキスト内外の言説から三人の転生の可能性に言及した⁽⁵⁾。

本稿では月光姫の真贋の問題にも触れながら、『暁の寺』における聖と穢れの構造について考えてみたい。

1

ジン・ジャンに転生の最も客観的証拠である脇腹の黒子を確認し得なかった本多は、それを一つの契機として、戦

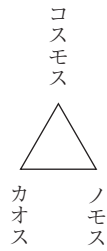
争という日本の命運が最大の危機に晒された時代に背を向け、専ら輪廻転生の研究に没頭することになる。戦争という非常時にあつて、不思議なことにその気配はテクストにおいてほとんど捨象されるばかりか、多くの日本人が経験したであろう戦争の悲惨さとは全く無縁の、常識外れの「僥倖」を蒙ることになる。「このことは本多の生活を根柢から変えた。(略) 交際も変り、心の持ち方も変つた。こんな風に四億近い金がころがり込むことも、それを可能にした新らしい時代も、真面目にとることができなかったのも、自分も不真面目になろうと思つたのである」(『暁の寺』二十三)と、本多の生活は一変する。「春の雪」「奔馬」における本多と『暁の寺』第二部以降の本多とを比べてみれば、インドでの体験と戦争中の出来事が、本多にいかに重要な転機をもたらしたかがよくわかる。

ところでこの第一部を、『春の雪』『奔馬』と『暁の寺』第二部『天人五衰』とを折り返す「二曲一双の屏風の「蝶番」に見立て⁽⁶⁾」ようとする見方もあるのだが、「二曲一双」というよりはむしろ『豊饒の海』全編はP・L・バナーの指摘した三元構造を有していると考えた方が妥当であるのかもしれない。

社会的に確立された規範秩序ノモスが当り前だという実質を達成すれば、その意味が、宇宙に内在する基本的な意味と考えられるものに合同するようになる。ノモスとコスモスが共存するようになる。(略) より深い次元で神聖はもうひとつの対立範疇、すなわちカオスの範疇をもっている。聖なるコスモスはカオスから生じ、その恐ろしい相手として後者に直面し続ける⁽⁷⁾。

コスモスとは聖なるもの、シンボル化された秩序であり、カオスとは聖性のもう一方の側面である無秩序であり、ノモスとはこれら聖に対立する俗、経験的秩序であるが、これらは上野千鶴子によって以下のような簡略な模式図に纏められている⁽⁸⁾。

図1



これを『豊饒の海』に当てはめれば、『春の雪』と『奔馬』が聖性の二面性、すなわち『春の雪』の天皇を頂点に据えた聖なる秩序と、『奔馬』の殺人や自決によってしか達成されない聖なる無秩序とを體現しており、『暁の寺』第二部と『天人五衰』がこれらに対する世俗的秩序を體現しているということになる。

図2



『暁の寺』第一部は確かに「蝶番」の役目を果たしているのだが、『暁の寺』全体を本多に焦点化したレベルで考えるならば、第一部のインド体験⇨カオスと転生研究⇨コスモスとが対比的関係をなし、第二部における月光姫⇨ノモスと対立し合っているのである。

図3

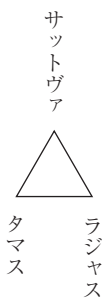


こうした三元構造はテクストの随所に散見される。例えば本多が十九歳から親しんだという「マヌの法典」に語られる「輪廻の法」は以下の如くである。

「マヌの法典」が告げる輪廻アレルマの法は、およそ人の転生を三種に分つて、一切衆生の肉体を支配する三つの性のうち、よろこばしく、寂靜で、また清くかがやく感情に充たされた智（サットヴァ）の性は、転生して神となり、企業を好み、優柔不斷、正しからざる仕事に従事し、又つねに感覺的享樂に耽る無智（ラジャス）の性は、人間に生れかわり、放逸懶惰、無氣力、殘忍、無信仰、邪惡な生活を営むタマスタマスの性は、畜生に生れかわると説いていた。（『暁の寺』十六）

本多の人生には、「マヌの法典」に語られるサットヴァサットヴァ⇨コスモス、ラジャスラジャス⇨ノモス、タマスタマス⇨カオスという「転生」の三元構造が深く刻み込まれていたのであった。

図4



こうした原理は本多の意識に大きな影を落としている。例えば密かなのぞき趣味が白日の下に晒されたときのことを、本多はこう空想してみせる。

もし、本多に多少の勇氣が生じ、ここが自宅の書齋でなく、若草のしげる公園の一角であったり、闇に包まれた抜け道はたに落ちる人家の灯の下であったりすれば、彼はそのときこそもつとも恥ずべき犯人になるだろう。人々は大声で笑うだろう。裁判官が弁護士になり、弁護士が犯人になった、と。一生を通じて法廷を愛してやまなかつた男がここにいる、と。（『暁の寺』二十七）

ここでは法廷にコミットする三つの形が示される。法秩序を體現する裁判官がコスモスに、社会的秩序を體現する

弁護士がノモスに、秩序を乱す犯人がカオスに擬されることは、容易に理解されよう。

図5



『暁の寺』にはこうした聖と穢れの表象が随所に見られるが、以下においては単純な聖俗二元論に収まらない三元構造を辿りながら、破綻寸前の「転生」を本多がどのように補填しているのか考察してみたい。

2

『暁の寺』において神聖と汚穢の両面性がとりわけ強く噴出するのは、カルカッタからベナレスへと至る本多のインドへの旅においてである。例えばカリガート寺院で行われる供犠の儀式。「雨にけば立った毛の額のところに、祝福の朱点」を塗られた仔山羊、「汚れたシャツを着て、口髭を蓄えた」「犠牲執行人の若者」、そして斬られた首の背後で「針仕事でもしているように、深くかがみ込んで、皮の裏側のなめらかに光るところから、黒い指で、かがやく臓腑を一心に剥がしてい」る老婆。

図6



あるいは聖なる水をなみなみとたたえたガンジスト、その河沿いのガートに佇む本多、そして集い寄る「あらゆる形の不具」「侏儒」「布に包まれた屍」「その排泄物、その悪臭、その病菌、その死毒」。

図7

ベナレスの聖性



本多

「あらゆる形の不具」「侏儒」「布に包まれた屍」
「その排泄物、その悪臭、その病菌、その死毒」

「シヴァ神の御座所なる雪山ヒマラヤの、雪解水を享けて流れる」ガンジスは、自ら聖なる存在であると同時に、カオスからコスモスへの媒介物でもある。

ところで、こうした三元構造が常に成り立つとは限らない。上野千鶴子は、聖俗理論に「三項のうち二項を基軸に据え、残りの二項を対立項として一括した二元論」と「三項のうちの一項を無視することによって成り立つ二元論」とがあることを指摘している⁽⁹⁾。山折哲雄がガンジスについて述べた、以下の聖俗二元論などは後者の視点に立つものである⁽¹⁰⁾。

ガンジス西岸のベナレスが聖都であるのにたいして、その東岸はいつからか負の価値を冠せられた虚空間とされ、人びとを輪廻転生の無限軌道へとさそう死の世界とみなされてきたのである。インドが、浄・穢の観念によって人間を差別するカースト社会を生みだしてきたことはよく知られている。そのよってきたる所以を探ることは容易ではないが、ベナレスにおけるガンジス河も、それと同じメカニズムをこの聖地に刻印していることは疑いない。それは、浄と穢のこえがたい障壁をつくりだす分水嶺として、昇天する者と輪廻に沈淪する者とを同時に包摂する両義的な聖河でもあるのである⁽¹⁰⁾。

一つの事象が聖にも穢れにも解釈され得るという両義性は、秩序や禁忌の問題と関わって、『暁の寺』のみならず『豊饒の海』全体へも及ぶ問題でもあるのだが、例えばM・ダグラスは穢れの概念についてこう述べている。

三島由紀夫『暁の寺』における聖と穢れの構造

汚れに関する我々の概念から、病因研究と衛生学とを捨象することができれば、そこに残されるのは、汚物とは場違いのものであるという例の定義であろう。これはきわめて示唆に富んだ方法である。それは二つの条件を含蓄する。すなわち、一定の秩序ある諸関係と、その秩序の侵犯とである。従って汚れとは、絶対に唯一かつ孤絶した事象ではあり得ない。つまり汚れのあるところには必ず体系が存在するのだ。秩序が不適当な要素の拒否を意味するかぎりにおいて、汚れとは事物の体系的秩序づけと分類との副産物なのである。汚れをこのように考えることによって、我々は直ちに象徴体系の領域に導かれることになり、汚れと聖潔の象徴体系との関連が一層明らかに予想されるのである¹¹⁾。

阿部年晴はこのダグラスの論を踏まえ、「けがれの観念の背後にあるのは秩序への衝動であるといえよう。けがれをめぐるさまざまな観念や行為、たとえば、禁忌や浄めなどは、無秩序な体験を体系化することを主たる機能としているのである。(略)このように考えれば、けがれの観念が検索の手段となりうるものであることが明らかである¹²⁾」と、より明確に秩序を指向する手掛かりとしての穢れについて述べている。こうしてみるならば、本多がインドへの旅を終えて日本に帰国した後、戦争に騒然とする世の中に背を向けて輪廻転生説の研究にいそしんだのも理解できよう。本多はそうすることによって「無秩序な体験を体系化すること」を目論んだのである。

こうした大まかな構成とは別の部分で、『暁の寺』においては様々な事象の両義性が語られるのだが、ここでは、とりわけ『暁の寺』第一部に頻出する癩の比喩について考えておきたい。

『豊饒の海』において「内面の荒廃」を暗示する比喩として癩が再三用いられていることはすでに指摘がある¹³⁾が、『春の雪』や『奔馬』においてはともかく、『暁の寺』では癩は聖と穢れとを同時に体現する究極の象徴として機能している。

さるにても。ペナレスは、神聖が極まると共に汚穢も極まった町だった。(略)川に臨む石畳の広場へ出ると、全国から巡礼に来て、死を待つあいだ乞食をしている癪者の群が、両側に列をなしてうずくまっていた。たくさんの鳩。午後五時の灼熱の空。乞食の前のブリキの罐には数枚の銅貨が底に貼りついているだけで、片目は赤くつぶれた癪者は、指を失った手を、剪定されたあとの桑の木のように夕空へさしのべていた。あらゆる形の不具があり、侏儒が跳びはねていた。肉体は共通の符号を欠いた、未解読の古代の文字のように並んでいた。それは腐敗や頹落によってそうなったのではなく、ねじくれ、歪められた形そのものが、そこから、依然肉の生々しさと熱さを以て、忌わしい神聖な意味を吹き出させているようだった。(『暁の寺』八)

他にも例えば白癪の老人や、バンコクの市街に見られる癪者たち。そして本多は「あたかもペナレス全体が神聖な癪にかかっている、本多の視覚それ自体も、この不治の病に犯されたかのように」(『暁の寺』八)感じるのである。本多はこの印象を『天人五衰』にまで引きずっている。

それを知った人の顔には、一種の見えない癪病の兆候があらわれるのだ。神経癪や結節癪が『見える癪病』なら、それは透明癪ともいうのだろうか。それを知ったが最後、誰でもただちに癪者になる。印度へ行ったときから、(それまでも病氣は何十年も潜伏していたのだが)、私はまぎれもない『精神の癪者』になったのだ。(『天人五衰』十二)

しかしここでは「見る」主体としての癪者ではなく、「見られる」対象としての癪の両義性について考察しておくたい。『今昔物語』を始めとして様々な説話集や縁起物語には、実は癪者が仏や菩薩の化身であったといった伝説が採られている⁽⁴⁾が、同型の伝説の中でも最も巷間に流布してきたのは光明皇后の伝説であろう。この伝説は、光明皇后がお告げにより浴室を開き、貴賤の別なく病者に湯を施し千人の病者の垢を洗ってやろうとしたが、最後の一人が

全身膿の出た癩者で、しかもその癩者は全身の膿を吸うように要求する、皇后は辟易しながらも膿を吸い取ったところ、癩者は忽ち仏の姿を現して忽然去っていった、というものである。この伝説の変奏について阿部泰郎は次のように述べている。

これらの物語は、触穢というかたちで現世の枠組から越境することにより、そこに裂け目が生じ、彼岸が望まれ、越境者が嘉され、そして〈聖なるもの〉が齋もたらされる、という構造をもっている。〈聖なるもの〉は〈穢れたもの〉そのもののなかにある、という逆説的構造が、かれら越境者の秩序破壊的な逸脱した行為によって実現される⁴⁵⁾。

つまり日本の古代から中世において、癩者は聖と穢れの両面性を有した存在としてあり、三島の語る癩は聖と穢れの体現としてのこうした古代的癩と、至ってアナロジカルな関係にあった。

図8



癩を通して見るならば、本多の脳裏にこうした聖性へと至る構図が描かれていたのだといえようが、またここで我々が記憶しておかねばならないのは、そうした癩の両面性とともに、これらの伝説が湯屋や聖なる川水と常に隣接してあったということである。媒介物としての水。例えばカリガート寺院で神聖な儀式の場に降り続く雨。あるいは「神聖さの、信じられないほどの椀飯振舞」というガンジスの流れ。

ここで『暁の寺』の終わり近い場面を思い出してみよう。明け方近く突然起こった火事で本多は叩き起こされる。煙に噎せながら階段を駆け下りる本多にひらめくのはプールの水である（「ともあれ少しも早くあの水のところへ行けば

助かるのだ」。本多はプールサイドに佇み、別荘の焼け落ちる様を見つめる。

火の輝やきはすべてを射貫いて、マニカルニカ・ガートンの焔の浄化は、この小さな限られた水域、ジン・ジャンが水を浴びるために造られた神聖なプールに逆しまに映っていた。ガンジスに映っていたあの葬りの火とどこが違うだろう。ここでも亦、火は薪と、それから焼くのに難儀な、おそらく火中に何度か身を反らし、腕をもたげたりした、もはや苦痛はないのに肉がただ苦しみの形をなぞり反復して滅びに抗う、二つの屍から作られたのである。それは夕闇に浮んだガートのあの鮮明な火と、正確に同質の火であった。すべては迅速に四大へ還りつつあった。煙は高く天空を充たしていた。〔暁の寺〕四十四〕

ここでは別荘のプールとガンジスが重ね合わされる。ガンジスの河岸で、あるいは湯屋で癩者は身を浄めたのだが、そうだとするならプールで身を浄めねばならなかったのは、『精神の癩者』と自ら言う本多であったのかもしれない。しかし本多はこのプールサイドでも徹底して見る立場に立っており、行為に及ぶことから隔てられていたのである。

こうした癩の比喩を眺めてみると、我々が思い起こさざるを得ないのは、『暁の寺』と平行して書かれた戯曲「癩王のテラス」〔海〕昭和四四・七〕である。この作品はバイヨン寺院を建立した十二世紀末のカンボジアの王ジャヤ・ヴァアルマン七世を描いた戯曲であり、最後の場面は、独りバイヨンと対峙する瀕死の王の前に、王の肉体と精神とが葛藤の対話を交わし、肉体が勝利を宣告して幕を閉じる。癩者（≡王）はこの作品において肉体と精神との分離葛藤という両面性を見せており、最終的には観世音信仰のために建立されたバイヨン寺院に一体化し、肉体の永遠性を謳って終わるといふ構造は、光明皇后伝説に見られた菩薩の化身としての癩者を想起させる。

三島はこの作品について「癩が、王の悲劇、あるひは王の病の本質をあばいたのであり、「絶対の病氣」としての

癩が、「絶対病」に犯された王の精神を、完全に体現したのである⁶⁶」と述べているが、『暁の寺』においても「究極のものを見」せるベナレスを、本多は「神聖な癩にかかつてい」と感じており、更に自らの性癖を『精神の癩者』と述べていることから、この両作品における癩が似通った文脈の中で語られていることが理解できよう。

生贄の山羊や汚穢に満ちたガンジス等と並んで、癩という病が究極の両義性を負わされた理由は、今更語るまでもあるまい。中世のヨーロッパにおいて、そして近代の日本において癩は過大な隠喩を押しつけられてきたのである。本多はそれらの忌まわしきものに「聖化」という解釈を施すことによって、価値体系の中に組み込もうとしたのであった。

そしてインドから帰国した後も同様に理解の範疇を越えた事象を、自らの解釈によって自身の価値体系の中に位置づけようとする。すなわちジン・ジャンの転生を到達不可能な聖域として祭り上げることによって解釈を試みるのである。近代の日本人にとって癩や山羊の臓腑やガンジスの汚穢は許容不可能なものであるのだが、本多がそれらを聖なるものとして自らの価値観の裡に組み込もうとするのは、同様に我々の文化に包含不可能な転生を秩序の中に位置づけようとする意図の前提的秩序分類なのである。

3

癩とは聖と穢れの両義性を帯びた究極のもの象徴でもあり、また「見る」側にとつては知ることの病⁶⁷「絶対病」の謂でもあった。それでは『精神の癩者』となった者が知った究極の秘密とは一体何であったのか。この問題を考えるとき、我々はインドにおいて本多がああ瞬間に見たものをもう一度振り返ってみる必要がある。

輪廻転生は信じられていただけではなく、田の水が稲をはぐくみ、果樹が実を結ぶのと等しい、つねに目前にくりかえされる自然の事象にすぎなかった。(略) 自分の目が、究極のものを見てしまった以上、それから二度と癒やされないだろうと感じられた。あたかもベナレス全体が神聖な癩にかかっている、本多の視覚それ自体も、この不治の病に犯されたかのように。しかし、この究極のものを見たという印象は、次のような瞬間が来るまでは十全ではなかった。その瞬間は、本多の心を水晶のような純粋な戦慄で撃ったのである。すなわち、聖牛がこちらへ向いた瞬間。(『暁の寺』八)

「究極のものを見たという印象」は、「聖牛がこちらへ向いた瞬間」に「十全」のものとなるのである。では「聖牛」の顔に本多は何をみたのか、あるいは「聖牛」の顔が問題なのではなく、こちらに向いたそのことが問題なのか。残念ながらそれは明記されていないし、これとはつきりと指摘しうるだけの材料も示唆されていない。この点に關して佐藤秀明は次のように述べている。

聖牛が本多の方に顔を向けたこと自体に、不思議はない。しかしこれが日常性を越えた神秘体験であったというしるしは明瞭で、聖牛の動きが「究極のもの」であるならば——本多は、顔を「たしかに本多のほうへ向けた」聖牛が、誰かの転生であることを直観した、と考えるほかにないであろう。聖牛がいくらか擬人化されていることも、この解釈の補強になるかもしれない。では誰の転生なのか。この問いの答えに、恣意的な空想を抑止する堅実な理由が見いだせない以上、問い自体を無効とせざるをえない。生まれ変わりが日常的にあからさまに起こっている地を見た獣の、背後にある前世を本多が感じ取ったということである。これがベナレスでの体験であった切。

『豊饒の海』全編を読むとき、この「究極のもの」が何であったのかという問いを問わずに済ますことはできないようにも思うのだが、この佐藤の論以外にこの問いに正面から答えたものは少ない。佐藤はここで「背後にある前世

を本多が感じ取った」と言う。そこには恐らく異論を挟むべき余地はなからう。佐藤は「聖牛が、誰かの転生であることを直観した」と言うが、では誰の転生であったのか、という問いには「恣意的な空想を抑制する堅実な理由が見いだせない」として答えを放棄する。しかし我々はここでもう一步踏み込み、佐藤が退ける「恣意的な空想」の実体に少しでも近づけないものだろうか。もし仮に聖牛が誰かの転生であるのなら、それは本多の知っている誰かであらねばならないし、さらに言えば、清顕―勲の転生した姿をそこに見たのではなかったのか、とも思いたくなる。

先に述べた通りインドでの体験とそれに続く戦時中の体験は本多に転機をもたらした。『豊饒の海』の解釈は、あの意味でこの本多の変容の意味づけと多く関わりを持つだろうが、では、戦時中に本多が戦争という国家の非常事態に背を向け、輪廻転生という浮き世離れした研究に没頭しなければならなかったのはなぜか。本多は清顕、勲と続いて来た転生の連続を危うくする何かを聖牛がこちらを向いた瞬間に悟ったのではなかったのか。そしてそれは輪廻の終わりではなかったのだろうか。輪廻と転生は違うことを本多は理解している。

輪廻とは衆生が、迷界すなわち六道——地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上——を、終りも知れず経めぐってゆくことである。しかし転生の語には、時あつて迷界から悟界へ赴くことも含まれるから、そのとき輪廻は熄むであろう。輪廻は必ず転生であるが、転生必ずしも輪廻とは云えない。(『奔馬』十九)

しかし本多の理解が、自身によって常に正確に運用されているとは限らない。例えば『春の雪』では月修寺門跡の語る元暁の法話で「心が生ずれば即ち種々の法を生じ、心を滅すれば即ち髑髏不二なり」(『春の雪』四)という唯識論と響き合うような「真理」が示されるのに、本多はその解釈をねじ曲げてしまし、『奔馬』において「四有輪転」の考えに従い勲を清顕の転生と断ずる件の不用意さについては対馬勝淑の指摘¹⁸⁾がある。同様にベナレスでも本多は

自らの理解を正確に運用することができなかつたのだといえよう。聖牛の顔は清顕、勲と続いた輪廻が終わり、悟界へと転生したことを告げていたのではなかつたのだろうか。アジャンタの滝の場面における次の記述はそれを物語っているように。

滝が飛沫をちらしている第五窟へ、いそぎたい心はやりと、足をとどめる畏怖とが、相争っていた。そこには多分何もなかったことはほぼ確実だった。しかしこのとき、熱に浮かされた清顕の一言が、本多の心に点滴のように落ちた。／＼又、会うぜ。きつと会う。滝の下で／＼——そののち彼は三輪山の三光の滝をそれと信じた。それはたしかにそうであつたらう。しかし清顕が意味した最終の滝は、このアジャンタの滝だったにちがいないと思われた。(『暁の寺』九)

本多はそれを「清顕が意味した最終の滝」であつたと思うのだが、「最終」とは一体何を意味していたのだろうか。それは輪廻の終わりではなかつたのか。

しかし本多は清顕、勲という強烈な〈個〉の転生に酔い、菱川の言葉に触発されてジン・ジャンにその夢をもう一度追うことを望んだのであつた。この滝に至る直前、本多はアジャンタの何もない石窟の一つで「誰がいたのだろうか？」と自問するが、その答えは既に用意されていたと言つてよい。「それとは定かにつかめぬながら、心の奥底ではすでに遠いしつかりした記憶の手が握っていた」と自ら認めるように、本多は既に転生の記憶に取り憑かれているのである。

ここで三元構造に立ち返ってみるならば、コスモスとしての清顕、カオスとしての勲、そして満たされるべき次の転生者はノモスとしての月光姫であつた。「輪廻の法」においてノモスと措定したラジャスとはすなわち「企業を好み、優柔不断、正しからざる仕事に従事し、又つねに感覺的享樂に耽る無智」であり、その性は「人間に生れかわ

るものであったではないか。「贖物の芸術家」で「独特の卑屈さ」を漂わせ「怠け者特有の臭気」を放つ菱川によって転生者であることを告げられ、淫らなレスピアニズムの場を覗き見されることによってようやく転生の証拠を垣間見せる月光姫こそ、世俗的日常を生きるノモスの存在であった。

帰国後の本多が戦争に背を向け、輪廻転生の研究に没頭したのは、聖牛の顔に輪廻の終わりを確認したからであり、それこそ「解釈を拒んでいる謎」にほかならなかったからである。到達不可能なものを欲することについて、本多はこう述べている。

何でも一人でやる人間だったから、立法者と脱法者を兼ねることなぞ楽にできた。すなわち、自分が望むものは決して手に入らぬものに局限すること、もし手に入ったら瓦礫と化するに決っているから、望む対象にできうるかぎり不可能性を賦与し、少しでも自分との間の距離を遠くに保つように努力すること、……いわば熱烈なアパシーとでも謂うべきものを心に持つこと。（『暁の寺』三十九）

本多は輪廻転生の真実が手に入らぬことを承知で、「はげしく解釈を拒んでいる謎」を追い求めたのである。立法者でもあり脱法者でもある本多にとって、到達不可能な対象を措定することしか、生きる意味は見いだせなかったのであった。そこに欠けているのは、立法者脱法者と対置される存在である。

図9



コスモス／ノモス／カオスという三元構造は固定されたステイタックな秩序ではなく、他を排除することによって

成り立つ概念であり、常に変動する相対的な概念である。すなわち清顕⇨コスモス、勲⇨カオスと対比すれば月光姫はノモスの存在であるのだが、立法者⇨ノモスと脱法者⇨カオスを兼ねた本多の前では、必然的にコスモスの位置に「到達不可能な対象」⇨転生者が指定されることになる。

さてここでもう一度、聖地ベナレスにも擬せられた別荘の火事の場面を思い起こしてみよう。プールの傍らに佇み燃え落ちる別荘を見ながら本多は気付くのである。「ただ一つここにはないものは、焰のかなたからこちらを振り向いて、本多の顔をひたと見据えたあの白い聖牛の顔だけである」ことに。「聖牛の顔」が欠けている——それは重大な意味を持っていた。なぜならば「究極のもの」であったはずの「聖牛の顔」、すなわち転生の終わりは、「ジン・ジャンが水を浴びるために造られた神聖なプール」に現れなかったのだから。聖なる水の媒介によるカオスからコスモスへの逆転はもたらされず、嘉されるはずの本多は棄て置かれるのである。幼くして異言を操り、長じてレスビアンとなる月光姫は、未だコスモスへと至らぬままであった。図9の頂点に化身するはずの月光姫は間もなく帰国し、本多の前から消息を絶ってしまうのである。

図10



覗き見により正体を露見した異人が去った後、民話では概ね主人公がもう一度異人を訪ねていくという展開を辿るのだが、月光姫が死んだ——それは別の転生者としての生を生きることにはかならない——と聞いて、本多にももう一度転生者を訪ね歩く必然が生じる。『天人五衰』の三保の松原こそは、次なる転生者の待つ地に他ならなかった。「現世の枠組から越境」し、もたらされるはずだった「聖なるもの」が「聖牛の顔」となって現れることがなかった。

のだから、本多にとってみれば自ら「嘉され」ぬまま物語を終えることはできなかつたのであった。

- 注(1)
- (1) 坊城俊民『焰の幻影』（角川書店 一九七一・一一）
 - (2) 佐藤秀明『「贖物」の主人公——「豊饒の海」論序説——』（『昭和文学研究』第一七号 一九八八・七）
 - (3) 山崎義光『小説の方法としての文体——三島の文体観と小説——』（松本徹他編『三島由紀夫論集2 三島由紀夫の表現』 勉誠出版 平一三・三三）
 - (4) 奈良崎英徳「隠蔽された転生者——『暁の寺』における転生の表象」（『昭和文学研究』第四六集 二〇〇三・三）
 - (5) 奈良崎英徳「転生の論理と「転生語り」——三島由紀夫『豊饒の海』について」（『日本文藝研究』七一巻二号 二〇二〇・三）
 - (6) 森孝雄「『豊饒の海』あるいは夢の折り返し点」（『群像』一九九〇・六）
 - (7) P・L・バーガー『聖なる天蓋 神聖世界の社会学』（新曜社 昭五四・七）
 - (8) 上野千鶴子『構造主義の冒険』（勁草書房一九八五・八）
 - (9) 上野注(8)
 - (10) 山折哲雄『聖と俗のインド』（有学書林一九九二・六）
 - (11) M・ダグラス『汚穢と禁忌』（塚本利明訳、思潮社 一九八五・九）
 - (12) 阿部年晴「秩序と穢れ——差別の周縁」（『差別 伝統と現代保存版』一九八二・二）
 - (13) 井上隆史「本多のみならず清頭も黝も、内面の荒廃、枯渇、冷却、貧困化、死に犯されたものとして造型されている奇矯さには、これこそ、多くの三島文学の作中人物に共通する特質であるが、あらためて驚かされる。『豊饒の海』では、この様な内面の荒廃が、再三にわたって「癩」に擬せられている」（『「豊饒の海」における輪廻説と唯識説の問題』（『国語と国文学』平五・六）と述べている。
 - (14) 阿部泰郎「湯屋の皇后（上・下）」（『文学』一九八六・一一、一九八七・二）、小林茂文「第一章 古代・中世の「癩者」と宗教——差別と救済」（藤野豊編著『歴史のなかの「癩者』』ゆみる出版一九九六・四）参照。
 - (15) 阿部泰郎「湯屋の皇后（上）」注(14)

- (16) 三島由紀夫「あとがき」〔『癩王のテラス』中央公論社 昭四四・六〕
- (17) 佐藤秀明「隠蔽の問題と問題の隠蔽——『豊饒の海』におけるインドの意味——」〔三谷邦明編『双書〈物語学を拓く〉2 近代小説の〈語り〉と〈言説〉』有精堂一九九六・六〕
- (18) 対馬勝淑『三島由紀夫『豊饒の海』論』(海風社一九八八・二)

* 癩は現代ではハンセン病と呼び慣わされているが、三島のテクストでは「癩(病)」という名で呼ばれており、本稿もそれに従い「癩(病)」という呼称を用いていることをお断りしておく。なお『豊饒の海』本文引用は全て新潮文庫『豊饒の海(二)』(四)〔昭五二・七(一一)〕に拠る。

(ならさき ひでは・関西学院大学文学部非常勤講師)