

坂口安吾の「墮落論」について－国民国家と人間の自由¹⁾

常 木 淳

概 要

坂口安吾の「墮落論」は太平洋戦争敗戦直後に発表され、戦後、無規範状態に陥っていた日本国民に対して、新たな倫理を提唱した。これは、単に文学的な著作たるに留まらず、敗戦後の日本における新たな倫理の確立を志向し、人間の自由と国家の制度との関係を示し、政治と文学との関係を明らかにするという意味で、社会哲学・社会科学的観点からも極めて重要な意義を持つ作品である。本稿は、このような社会理論的観点から、この著作を読み解き、更に、丸山真男、三島由紀夫らの戦後日本に関する倫理的批判の言説とも対比して、この側面における安吾の考察の重要性に対する再評価を試みる。

I. はじめに

坂口安吾の「墮落論」は、太平洋戦争敗戦の翌年、1946年4月に発表された。多くの国民が「神州不滅」と「必勝の信念」のもとに、そのために命を捧げることを惜しまなかった「大日本帝国の倫理」が丸ごと焼け落ちて、人々は、ただ茫然自失、何をどのように生きるべきか混迷のさなかに陥ったとき、彼は自らの「無頼の倫理」を語った。最初に断っておくと、筆者は文学の素養がないので、安吾の小説をほとんど読んだことがない。手元にある「墮落論」の文庫本の年表を参照するならば、安吾は明治末の1906年、新潟市で政治家の家庭に生まれたが、少年時代から社会的不適応の中で文学に親しみ、上京後、1930年代、作家として作品を世に問い始めている。本格的な文壇の寵児となるのは太平洋戦争の敗戦後で、当時の虚無的な世相を背景に、いわゆる無頼派を代表する作家として、太宰治、石川淳、織田作之助らと並ぶ名声を得た。薬物中毒に苦しみ、心身の健康を侵されながらも、創作意欲は48歳で世を去るまで衰えることはなかった。文学音痴に加えて、還暦を過ぎた今日まで無頼とは全く無縁の小市民生活を送ってきた筆者にとって、安吾ほど遠い存在はないように思う。だからというわけか、最近まで彼の小説に触れた経験がなかったのである。

しかし、本稿の主題である「墮落論」は、その名声の高さもあって、五年以上前に一度読んだ記憶がある。しかし、その時は、あまり感心しなかったように思う。どうも、言うことが不明確で、論旨の飛躍や留保が多いように感じ、結局何を言っているのか、うまく追い切れなかったようである。しかし、最近、別の興味から、日本近代思想の歴史的展開について素人なりに勉強してみたところ、どうい

¹⁾ 本稿の初稿に対して、阿部武司（国土館大学）、安念潤司（中央大学）、上岡信雄（学習院大学）の諸先生から貴重なコメントと温かい激励をいただくことができた。また、本誌編集委員からも、論文の改訂を進める上で、多くの重要な指摘をいただいた。以上、記して心より感謝の意を申し述べたい。言うまでもなく、本稿に含まれる全ての誤りは筆者自身の責に帰するものである。

けか、終章の戦後編に至って安吾にたどり着く羽目になった。そして、この短い論考を詳しく再読して、その思索の深さに改めて圧倒される経験を持ったのである。同じ小説家といっても、例えば、鷗外や龍之介のような秀才肌の理知的作家ではない。一見したところ、思いの丈を書き殴ったような「無頼」の文章ではあるが、慎重に論旨を追いかけるならば、その裏側に潜んでいるのは、驚くほど明晰な分析的知性であり、それが繊細かつ伶俐な作家的感受性と表裏一体になって、敗戦という事態における人間と日本社会とに関する見事な考察となっていることに気が付いた次第である。

もちろん、安吾の文学的評価に関しては、筆者の能力の及ぶところではないが、「墮落論」は文学ではなく、より広い社会、政治、国家と、個としての人間の関係に関する考察である。言い換えれば、安吾は、ここで「倫理」を提出しようとした。それも、政治の「上皮」だけの倫理が完全に崩壊してしまったとも思われる時代に、彼はあえて自らの「倫理」を世に問うたのである。だとすれば、この「墮落論」は、文学に限定されず、社会思想一般の観点からも十分な検討対象となりうるはずである。奇矯な試みという批判は覚悟のうえで、挑戦する気持ちを持って本稿を執筆したゆえんである。

II. 「墮落論」の人間観

墮落論冒頭のよく知られた一文によれば、敗戦によって「半年のうちに世相は変わった…若者達は花と散ったが、同じ彼らが生き残って闇屋になる…けなげな心情で男を送った女達も…やがて新たな面影を胸に宿すのも遠い日のことではない。」(坂口, 2000, 74頁)参照²⁾。しかし、安吾によれば「人間が変わったのではない。人間は元来そういうものであり、変わったのは世相の上皮だけのことだ。」(同前)。以下、同書の議論の理論的な構造を追いかけてみよう。

「墮落論」は、赤穂浪士四十七士の話から始まる。「彼らに対する除名嘆願を排して処刑を断行した理由の一つは、彼らが生き恥をさらしせかくの名を汚す者が現れてはいけないという老婆心」(74頁)があったという。安吾自身もまた、彼と「極めて親しかった姪の一人が二十一の年に自殺したとき、美しいうちに死んでくれてよかったような気がした」(75頁)という。「一見清楚な娘であったが、壊れそうな危うさがあり真逆様に地獄に墮ちる不安を感じさせるところがあって、その一生を正視するに堪えないような気がしていたからである。」(同前)

この流れで言えば、日本中を焼夷弾や原子爆弾で焼き払ったアメリカをはじめとする連合軍の残酷性は、日本という国家を完全に焼却し尽す前に無条件降伏を迫ったことにおいて、その頂点に達したとみることでもできよう。また、日本人の真に「正視に堪えな」さは、戦争に惨敗したこと以上に、最後の一人まで戦い抜いて、民族としての総自決を以て、その誇り高き歴史を完成しなかったことにこそあるということもできる。もっと手っ取り早く言えば、敗戦の時点で国家としての日本、国民としての日本人は、大日本帝国という永遠の純潔に殉ずることを断念してしまっただけではないか。そこから、我々にはなじみの深い二通りの「戦後」に関するテーゼが生まれる。第一に、侵略戦争への反省の上立って、日本に真の近代を打ち立てんとする「悔恨共同体」史観、あるいは「自虐史観」というものがある。他方には、日本は悪くはなかった。それにもかかわらず、戦勝国(特にアメリカ)は占領軍による「勝者の歴史」を日本に押し付け、日本の歴史を踏みにじったとする「虚妄の戦後」史観、あるいは「自尊史

²⁾ 以下、頁数のみを示して引用した場合、同書のものである。なお、「墮落論」の本編は、74-86頁に収録されているが、同年12月に発表された続編(89-101頁所収)についても、本稿では一続きの論考として検討してゆく。

観」とでもいうべきものが存在する。どちらが正しいのかを史実に即して論ずることは、この稿の課題でも筆者の能力の範囲でもない。それは、正統な歴史研究者による厳密な実証的研究によってのみ達し得る課題に他ならないであろう。筆者の課題は歴史の事実を検討することではなく、これらの多面的な事実として表象される事態が、いかなる人間の本性と国家社会の構造を背景として生じたのかを明らかにしたいというところにある。安吾の課題もまた、そこにあったように筆者は考えている。

ところで、人間は弱い。これは、安吾の人間観の基本であるように思われる。「六十すぎた将軍達が尚生に恋々として法廷にひかれることを思うと…然し恐らく私自身も、もしも私が六十の将軍であったなら、矢張り生に恋々として法廷にひかれるであろうと想像せざるを得ない」ように、「生と言う奇怪な力」への執着には「ただ茫然とするばかり」（80頁）である。要するに、人間は生に対する執着を捨てられない。そして、人間は、他人を押しつけてでも生き続けたいと思うものである。

しかし、それだけなら、そう大げさに事を構える必要があるだろうか。強い者が勝ち、弱い者は滅びる。あるいは、命乞いでもして生をつなぐしかない。この世は弱肉強食ということだ。ここでは、人間は、少なくとも一般には「弱い」とは言えない。勝者であれば強いからだ。そして、強いことこそが正義である。と再定義してしまえば、敗者は本当の意味で「弱い」とも言えないのではないか。敗北とは単なる物理的エネルギーの不足であり、そこに倫理的な要素は見出せないからだ。

かくなれば、生きるためには何でもしろ。倫理、制度、国家など「上皮」以外の何物でもない。好き勝手放題に蹴散らして回れ。安吾は、このような態度を戦後日本が進むべき指針として肯定せよと言ったのだろうか。筆者は違うように思う。こういった反応を予期するかのように、彼は言う。「死んでしまえば身も蓋もないというのが、果たしてどういうものであろうか。敗戦して、結局気の毒なのは戦没した英霊達だ、という考え方も私は素直に肯定することができない。」（同前）

Ⅲ. 個人と社会

「人間の弱さ」ということについて、もう一つ、補助線を引いてみたい。人間は、他人と協力しなければ生きて行けない。協力して法律規則を守り、違反者を処罰し外敵とも戦わないといけな。しかし、そのプロセスで自分が損をすることがある。時には、取り返しが利かないほど大幅に損をすることがある。すると誰もが、本当は逸脱したい、つまり「墮落」したいと思う。しかし、そうなると社会は立ち行かなくなる。社会とか国家とかは、そんな人間の弱さをよく分かっている、だから、形式的な法律のみならず、規範やモラルで以って人間をがんじがらめにする。「この戦争中、文士は未亡人の恋愛を書くことを禁じられていた。…軍人達の悪徳に対する理解力は敏感であって、彼らは女心の変わり易さを知らなかったわけではなく、知りすぎていたので、こういう禁止項目を案出に及んだまでであった。」（75頁）「武士道は人性や本能に対する禁止事項である為に非人間的・反人間的なものであるが、その人性や本能に対する洞察の結果である点に於ては全く人間的なものである。」（77頁）そして、「天皇制というものも…真理ではなく、又自然でもないが、そこに至る歴史的な発見や洞察に於て軽々しく否定しがたい深刻な意味を含んでおり、ただ表面的な真理や自然法則だけでは割り切れない。」（79頁）こうして人間にとって、そもそも自分の生活上の必要から始まった制度であっても、それはやがて「公の目的」に対する自己の服従への道を開き、ついには全く人間的なものとして自己に対する強制となる。天皇も武士道も、こうやって生まれた制度であるがゆえに、それが一見どれほど非人間的に見えても、実はこれほど切実な人間性の表現であることをやめることはないのである。

しかしそれでは、国家と制度とは万全であろうか。それならば日本の戦後は、失敗した制度を改革して新たな国家として再出発すればよい、という話になる。事実、GHQはそれを目指し、大多数の日本人がそれを歓迎したのである。しかし、「政治、そして社会制度は目のあらい網であり、人間は永遠に網にかからぬ魚である。天皇制というカラクリを打破して新たな制度をつくっても、それも所詮カラクリの一つの変化に過ぎない…人間は常に網からこぼれ、墮落し、そして制度は人間によって復讐される」(99頁)。つまり、国家とか制度とは、絶対に完全なものではないので、善人よろしく、これにひたすら従っていれば良いと言うものではないし、一方、それがうまくゆかないからと言って、これをもっと良いものに仕替えればそれで済むというものでもないのである。

IV. 近代国家と近代戦について

ベネディクト・アンダーソン (Anderson, 1991) が、その洞察力にあふれた国民論において、国民という個人の集合からなる近代国家を近代以前の国家から区分したとき、その根本的な理由は、西欧近代が発展させてきた科学精神ということにあった。ちょうど、自然科学が自然を分析し操作して、やがて生活を改善する技術を発達させたように、社会や政治についても、人間各自にとって望ましい制度を構築することによって、もっと住みやすい社会を形成できるという希望が芽生えるのはそれほど不思議ではない。人間が自然の主人でありうるように、政治や社会の本人であることも可能ではないか、その方がよりよい社会ができるのではないか、というわけである。このような、個人の集合としての国民が国家の本人であるという考え方を、「主権的」と呼ぶことにしたい。

この「主権的」ということを近代国民国家の顕著な性格とするならば、もう一つの決定的な性格が「領域的」というところにある。国家が領域的である理由は、突き詰めて言えば統治のコストの問題であると思われる。前項でも述べたが、個人の自発的なインセンティブに訴えて個人を国民化することも、国民すべてに制度を完全に強制することもできない。制度執行には莫大なコストがかかるからだ。そのコストを縮減するためには、領域化を通して統治範囲に関する規模の経済性を利用するとともに、その支配領域に前近代的から継承されてきた言語、慣習、社会規範を活用する必要がある。

しかしこのことは、国際社会が領域化された国民国家によって分割されることをも意味しており、領域化された複数の主権の間に紛争が生じた場合、「話し合いで解決」できなければ戦争は不可避である。そして、この近代戦は、それ以前の国家と近代国民国家との差異とに対応して、格段に苛烈で残酷なものとなる。近代以前においては、国家と制度は個人を本人としていない。だから、制度の網の目は、近代よりもはるかに緩やかな形でしか個人を捕捉しない。しかし、それゆえにかえって、局所的な戦争が起こり国家の周辺が変動したとしても、高くそびえたつ国家の中心が侵されることはめったにない。制度の網の目に個人が捉えられている間は、局所的な戦争における優勝劣敗によって国家の制度の根幹が揺らぐことはないのだ。そしてその限りにおいて、戦争は国家の制度体系の一部としての軍隊や兵士の役割であって、国民全体が自らのアイデンティティを賭して敢行する性格のものではないのである。

近代戦は、これと完全に対照的である。国民国家が個人たる国民を本人とし、国際社会がその完全な倫理的上位審級も、紛争当事者たる国家に対する物理的な強制的執行力も持たない以上、それは、どこまでも対等な国家間の、それぞれに己の全存在を賭した決闘の様相を呈する。そして、近代戦は、単に戦場における兵士による命のやり取りに留まることなく、総力戦の形で全国民を巻き込む。のみならず、それは武力や経済力などの物理的な能力を争うにも留まらず、まさに己の存在意義たる国家理念と制度

的構成の全てを問う闘争となり、事実、これらの理念に基づく「国威発揚」は、平時には無意識な国家意識の本質に関する、グロテスクなまでに誇張し歪曲されたプロパガンダの様相を呈する。我々戦後世代の日本人から見て、戦時中の様々な表象が劇画的な陰惨さと滑稽さとを含んで印象付けられるのは、必ずしも戦前日本における「天皇制ファシズム」という「封建的遺制」の問題としては片づけられない。それはむしろ、戦前の日本が、それなりにれっきとした近代的国民国家であったがため、ということもできる³⁾。

他方において、近代戦における敗北の受諾は、それが単なる武力闘争ではなく、思想、理念をめぐる闘争である以上、単なる物理的な力の損耗や、強者の力に対する屈服に留まることなく、己がそれまで掲げてきた理念に対する疑念と反省、その変更への強力な動機付けともならざるを得ない。「勝てば官軍、負ければ賊軍」などと言う表面的なリアリズムでもって、近代戦の本質を言い当てたなどと軽々しく考えるべきではない。敗戦を受諾した瞬間から、それも無条件降伏の受諾ともなれば、国家も、その本人たる国民も、否応なく、何らかの形において「墮落」する以外に自己を回復する手がかりをつかむことができない。例え、本当は下らない戦争だと分かっていたとしても、あるいは、さっさと降参して生き延びたいと思っていたとしても、負けて「それみたことか」と手を叩いて済ますわけになどゆかない。そこに、過去と未来における国民としての責任を問われるのが近代戦というものなのだ。それでは、敗戦の事実を前にしてどう心を決めるべきか、再び、安吾の言うところを聴こう。

V. 安吾における戦争と敗戦

筆者は、近代国家が本人たる個人の生活維持のために存在すると考えている。そう言えば、「食えさえすれば、それでいいのか」という反論が返ってくることは、すぐに予想されるが、さしあたりは安吾に倣って「生きることは、もっとわけの分からぬものだ」（80頁）と応じておこう。既に見たように、安吾は国家と個人との関係を、「制度」とそれからの逸脱、つまり「墮落」との関係として重層的にとらえている。学級委員の要領で「墮落はいけません」と言わないのはもちろんだが、「制度など下らない。大いに横紙破りたまえ」などと、取るに足らない動機からぐれてみせる連中に媚びるような物言いをするわけでもない。それどころか、この二つを「二十の処女」と「六十の老醜」とに譬えて、「私は二十の美女を好む」（80頁）とあっさり告白している。筆者も素直に同感だが、それはともかく、少なくとも安吾が、無頼派として社会の制度を否定したり軽蔑しているわけではないことを念頭に置いておこう。

しかし、彼は制度が常に不完全であることを知っている。とりわけ戦争状態のような、制度と生活との優先順序が全く定まらない状態ともなれば、誰もが分けが分からなくなってしまう。それでは、どうすればよいのであろうか。あくまで、モラルと制度に忠実な人はいる。例えば、「あとにつづく者あるを信ず」との遺書を残して花と散った特攻隊の勇士は、そうであった。だが、「あとにつづく」ことを躊躇して生き残り、闇屋に転じた者もいる。すると、彼らをいちいち追跡調査し、何なら名簿化して、英霊と売国奴とに区分けすれば良いのか？あるいは逆に、英霊転じて「神風タクシー」さながらの狂人、もしくは国家の失策に起因する不幸な戦争犠牲者とし、売国奴転じて、人命を尊重し愚かな自己犠牲を思い留まった健全な近代的理性の所有者、というような分け方をすれば済む話なのか、これが安吾の本

³⁾ 以上のような国民国家に関する本質論と、そこに前近代的理念が流入してゆく機序の分析として、常木（2016）を参照されたい。

当の問いなのだ。そして安吾は、このような名簿や採点表に向かって、断固とした否を突きつけている。そのことを踏まえて彼は、「戦争に負けたから墮ちるのではない…人間だから…生きているから墮ちるだけだ」(85頁)と言っている。国のために死んで英霊になるとも狂人になるとも言えないし、闇屋になるところ、非国民になるとも、国家から自立した近代的自我が開花する契機となるとも限らない。

けれども、もちろん、花と散った特攻隊の勇士と生き残って闇屋に転じた者とは、やはり同じではない。その差異が「二十の処女」と「六十の老醜」のそれであるが、それから安吾は、自ら命賭けで体験した「二十の美女」である戦時下の回想へと移る。「けれども私は偉大な破壊を愛していた。運命に従順な人間の姿は奇妙に美しい…」(82頁)。「あの偉大な破壊の下では、運命はあったが、墮落はなかった。無心であったが、充滿していた。…偉大な破壊、その驚くべき愛情。偉大な運命、その驚くべき愛情。それに比べれば、敗戦の表情はただの墮落に過ぎない。」(83頁)しかし、それでも彼は続ける。「墮落ということの驚くべき平凡さや平凡な当然さに比べると、あのすさまじい偉大な破壊の愛情や運命に従順な人間達の美しさも、泡沫のような虚しい幻影にすぎないという気持ちがある。」(同前)それはどうしてなのかは、もはや明らかであろう。

制度は人間にとって不可欠なものであり、それは時として人間をかけがえなく気高く美しいものにさえしてくれる。だが、どれだけ周到に工夫しようとも、それは「人間」を完全にとらえることはできない。「人間自体が常に義士から凡俗へ又地獄へ転落しつづけていることを防ぎうるよしもない。…人為の卑小さ、人為によって保ち得た処女の純潔の卑小さなどは泡沫の如き虚しい幻像にすぎない…」(同前)。そして、戦時中の自分についても、次のようにはっきりと自己否定する。「私は戦きながら、然し、惚れ惚れとその美しさに見とれていたのだ。私は考える必要がなかった。そこには美しいものがあるばかりで、人間がいなかったからだ。」(84頁)「私は一人の馬鹿であった。最も無邪気に戦争と遊び戯れていた。」(85頁)こうして彼の議論は、有名な結論部へと進む。

VI. 人間の自由

国民という個人と国家をつなぐ近代の制度的規制が、その根本から揺り動かされるのが戦争である。安吾は、その極限状況においてなお、個人を国家に対して対立せしめ、それを全面的に国家へと譲渡せしめ得ないための究極の根拠を「人間」に置くことによって、国家と戦争に対する徒手空拳の闘争を宣言している。少し長くなるが、引用しておく価値があろう。「人間。戦争がどんなすさまじい破壊と運命をもって向かうにしても人間自体をどう為しうるものでもない。戦争は終わった。特攻隊の勇士はすでに闇屋になり、未亡人はすでに新たな面影によって胸をふくらませているではないか。人間は変りはない。ただ人間に戻ってきたのだ。…人間は生き、人間は墮ちる。そのこと以外の中に人間を救う便利な近道はない。」(同前)

安吾は、国民国家の制度のあらゆる強制を潜り抜けて、なお自己に対して真実の規範を課さんとする人間のあり方のうちに人間の根源的な自由を見て、そこに人間が生きることの究極的根拠を据えた。これは、個人の放恣としての快樂追求の自由の肯定とは、もちろん全く異なるものである。しかし安易な快樂主義は論外としても、一見すると安吾と極めて近接した視点から、敗戦の伴う個人の国家に対する自由、国家からの自立を説いたもう一人の思想的巨人がいた。それが、丸山真男その人に他ならない。丸山のあまりにも有名な論文「超国家主義の論理と心理」は「墮落論」のわずか一ヶ月後に発表され、やはり、日本の戦争への批判とともに、混乱と自己喪失のただなかにある日本人に対して敗戦後の新たな

な生き方を真摯に語りかけるものであった。その論文は、以下のように結ばれている。「日本軍国主義に終止符が打たれた八・一五の日はまた同時に、超国家主義の全体系の基盤たる国体はその絶対性を喪失し今や始めて自由なる主体となった日本国民にその運命を委ねた日でもあったのである。」（丸山（1964, 28頁）

さて、ここに丸山の言う「自由なる主体となった日本国民」とは、安吾がいう人間の根源的自由としての「墮落」を選択し、「ただ一人曠野を歩いてゆく」（97頁）主体に対応するのであろうか。無論、その推論的を外す。安吾は言う。「終戦後、我々はあらゆる自由を許されたが、人はあらゆる自由を許されたとき、自らの不可解な限定とその不自由さに気づくであろう。人間は永遠に自由では有り得ない。なぜなら人間は生きており、又死なねばならず、そして人間は考えるからだ。政治上の改革は一日にして行われるが、人間の変化はそうはいかない。」（85頁）これは、先の丸山の主張のほぼ全否定といってよい。

ところで丸山の「超国家主義」の概念は、近代日本の歴史的分析のためのツールとしては、今日ではほとんど評価されていない⁴⁾。この点について、苅部（2006）は丸山におけるこれらの概念が、現実の歴史的分析のためのツールという以上に、倫理的観点から提示されたことを指摘することによって、丸山の議論の擁護を試みている。苅部の丸山に関する精緻な読み込みから推算して、この指摘に誤りはないと思われるが、同書によれば、丸山による「超国家主義」あるいは「日本ファシズム」の精神構造分析は、歴史的な分析以上に、「民主主義革命の完遂」のために、「単なる大衆の感覚的解放」ではなく、「新しき規範意識をいかに大衆が獲得するか」が大事である（同前, 144頁）という倫理的視点から提唱されているがゆえに、実証史学からの批判にもかかわらず、今日なお生命力を維持しているのである。そして、この観点から見ると、終戦直後の解放の空気の中、焼跡闇市に渦巻く赤裸々な欲望は、丸山にとっては「天皇制」と並ぶ、目の前のもう一人の敵だったのである（同前, 145頁）。つまり、「日本ファシズム」論は、歴史的現実の分析としては無効であるとしても、戦後日本社会に関する規範的な価値理念を示すための否定的な媒介概念としては、なお正当性を主張できるというわけである。

そして、苅部は更に慧眼にも、このような丸山の倫理的位置を、彼の同時代の隣人でありながら丸山の正面の思想的敵である三島由紀夫のそれと重ね合わせて見せる。三島は、丸山が理想化した「戦後民主主義」に激しく異を唱えて、最後は周知のように、文筆に留まらず自裁をもって異議申し立てに及んだが、三島が「からっぽ」と評した日本の戦後民主主義の現実に対する批判は、戦後社会の「ニュートラル」さや「のっぺらぼう」に対する丸山の批判と重なり合うとみるのである（同前, 38-40頁）⁵⁾。実際、丸山が、「戦後民主主義」の現実ではなく、その「虚妄」にこそ賭けたことは広く知られた事実である（丸山（1964, 585頁））。だからこそ、その対立概念としての「日本ファシズム」が（彼が予定したような現実ではなく）虚妄であっても、両者は定義上コインの表裏の如くであって、事実と関係なく、その倫理的な概念としての命脈は尽きないのである。

そこを見るならば、丸山と三島との類比性に関する苅部の指摘は、実に深部を穿っているように思われる。丸山は三島の武士道論の浅薄さを「悲喜劇」と嘲笑している（苅部同前, 39頁）が、ここで、三島が称揚する「武士道」幻想こそ、他の何よりも丸山の言う「日本ファシズム」幻想と見事に重なり合う。そして、自らの掲げる倫理的価値を実現し損なったままで、経済成長にばかり現を抜かしている

4) この点については、さしあたり、苅部（2006）、143-144頁を参照のこと。

5) 苅部が引用した三島の文章、「果たし得ていない約束—私の中の二十五年」（1970）は、三島（2006, 369-373頁）に収録されている。

戦後日本の現実に等しく絶望していたこともアナログスである。つまり、本稿の視点から見ると、丸山と三島という絶対に相容れない二人の知識人が共に追い求めた、戦前にも戦後にも、そもそも存在したのかどうかもわからなければ、実現の見通しも一向に定かではない理想が、奇妙なほどに交錯する。「市民」と「さむらい」と。「民主主義」と「武士道」と。そして、その幻像を根拠として、「日本」の現実を倫理的に処断してみせたことも。

分かりやすいように、結論から言おう。筆者は、丸山と三島とが共通に陥った陥穽が、国家と個人、政治と文学との亀裂のあり方に対して十分な自覚を欠いていたことにあったように思う。その深淵に無自覚であったところから、丸山においては、八・一五によって今や「自由」になった日本国民が市民としての新たな規範意識に覚醒し、民主主義革命を完遂すべし、という政治的倫理主義が生まれ、三島においては、民衆がなお無自覚でありながら実は彼らを存在せしめている根本のもの、すなわち天皇を根拠とする日本の歴史・文化・伝統を守るための前衛としての反革命⁶⁾、という一見すると対照的ではあっても、実は双対的ともいえる政治的倫理主義が生まれる。しかし、彼らの言う日本の「天皇制ファシズム」や「国体」など、戦前においても戦後においても、極めてあいまいな形で存在していたに過ぎなかったのではないか。事実と規範とは区別されるべきであるが、現実的根拠のあやふやな倫理的価値の存在を前提として現実を批判しても、その帰結は空疎であるほかはない。そして筆者に言わせれば、そのような批判は時に「意地悪」でさえある。

なぜなら、人間は国家共同体の一環としてのみ有意義な存在であり、その文化的価値の擁護に身を捧げるところにのみ人間としての真実の輝きがある、という考え方も、人間は国家の主体であり、自己に規範を課する自由に従って構築された国家制度にのみ拘束されるという考え方も、詰まる所、等しく人間を政治や国家へと還元する政治主義に陥らざるを得ない。そして、この政治主義の行き着く先は必ずや「自己責任」の論理であり、「正しからざる」者を「悪しき」、「弱き」者として処断する態度に転ずる。止むにやまれぬ愛国心から特攻隊に志願した青年の行動を「近代的自我意識の欠落」という観点から冷徹に分析してみせようと、様々な事情によってその網を滑り落ちて闇屋に転じた者を、「売国奴」、「非国民」となじろうと、その間にどれだけの径庭があろうか。

VII. 安吾における政治と文学

これと対比する時、安吾の洞察は驚くべき深度に達している。そして、その深度と正比例するように、彼が人間を見つめるまなざしは「意地悪」とは無縁であり、どこまでも優しい。それは、彼が政治と国家の制度から滑り落ちてしまう個人の「弱さ」を一心に見つめ、それを擁護する不屈の決意を固めているからだ。そして、その孤独な闘争のための武器こそが、彼の言う「文学」に他ならない。「…人間の真実の生活とは、常にただこの個の対立の生活の中に存しておる。この生活は世界連邦論だの共産主義などというものが如何ように逆立ちしても、どう為し得るものでもない。…この個の生活により、その魂の声を吐くものを文学という。文学は常に制度への、又、政治への反逆であり、人間の制度に対する復讐」(100頁)である。

だが、そう言えば、三島もまた文学者であった。筆者は三島の文学についても、有名で、あまり長くない小説を二、三、読んだに過ぎず、それも内容が難しく、筆者の粗末な読解力の範囲では、あまり感

⁶⁾ 三島由紀夫(1968)「反革命宣言」((三島, 2006), 9-31頁所収), 28-31頁参照。

動しなかった記憶しかない。しかし、太宰治を極度に嫌ったことでよく知られている三島も、同じ無頼派ながら、安吾に対する評価は高かったようである。そして、政治的挑発者としてではない文学者としての彼が、闇屋に転落した特攻隊の生き残りに向かって「売国奴」、「非国民」などと罵ることがなかったことは、改めて確認するまでもなく当たり前のことであろう。そもそも、「国体論者」ではあったとしても、決して「日本ファシスト」ではなかった彼が、こんな下品な物言いをするなど想像することさえ困難である。

しかし彼が、文化防衛のための「反革命」に挺身する「前衛」というボルシェヴィズムの逆手をとった表現によって、民衆の本来性を擁護するために、あえて民衆から孤絶し先見によって立つ少数者の原理を主張したことは迂闊ではなかったかと思う。こうなると、かかる文化防衛の「前衛」の心のうちに、密かに民衆に対する蔑視や政治的なエリートイズムが忍び込むであろうし、その位置から滑り落ちた者たちは政治的罪障感を背負うことを余儀なくされるだろう。これは、筆者には、やはり「人間」の本性を無視した「意地悪」の一形態に見えてしまう。一体なぜ、「少数」性を強調するにもかかわらず、「個人」であってはいけないのだろうか。他方、丸山の「日本ファシズム」や戦後の「マス・デモクラシー」に対する批判においても、その近代西欧崇拜や高踏主義的なエリートイズムの背後に、彼の大正生まれ、東京育ちの都市インテリとしての、大衆や田舎者に媚びたくはないという繊細なシャイネスや心意気のような人間的な側面をも読み取らなければならないのかもしれないが、そのような人間らしい素直な心情を、政治を論ずる場面において屈折した形で投影することに対しては、こちららどうしても共感できないのである⁷⁾。

もちろん、三島と丸山の個人としての人格に対する批判に及ぶことは、筆者の本意ではない。筆者にそのような大それた資格がないことも、いくら何でも弁えているつもりであるが、それでも、断片的に散見した彼らの政治に纏わる論考を見る限り、国家と個人、制度と自由という根本的な問題に関して、彼らの考察は、安吾のそれと比較して、筆者には見劣りがするように思えてならないのである。そして、彼らに共通する陥穽の根源は、日本の「文化的特殊性」に対する過剰なこだわりによって、戦前、戦後を問わず、近代の日本人が直面した問題が、およそあらゆる「人間」が近代人である限りにおいて普遍的に避けることのできない、個人と国家との間の調停不可能な断裂に起因していること、に対する認識が甘くなってしまっていたところにあったように思う。

安吾の文章の中にも、日本人は「大義名分だの、…義理人情というニセの着物を脱ぎ去り」（95頁）、「かかる封建遺制のカラクリにみちた「健全なる道義」から転落」（96頁）しなくてはならない、という、一見すると丸山のそれと見間違ふような日本封建制批判が見られる。しかし、ここで安吾は、日本の封建的遺制と見えるものが、日本の伝統に由来する岩盤的な国民文化の型ではなく、「ニセの着物」であり「カラクリ」であることを見破っていることに注意しなくてはならない。だからこそ彼は、戦後日本人に対して、西歐的近代人になれとも、日本の文化伝統の護持に向けて挺身せよとも言わず、ただ「真実の人間へと復帰しなくてはならない」（同前）とすることができたのである。

最後に、安吾は、人間の国家に対する優位をはっきりと語ったが、個人の国家に対する、また、文学の政治に対する優位を語ったわけではないことにも注意してほしい。それはなぜだろうか。また、いかなる意味を持つのだろうか。これが、安吾の思想の本当の核心である。既に述べたように、人間は「弱さ」ゆえに墮落して制度の網からこぼれ落ちることで、制度に復讐する。だが、同時に人間は「苦難に

⁷⁾ 丸山の思想の持つ人間的背景についても、荻部（2006）に詳しい記述がある。

対して鋼鉄の如くでは有り得ない。人間は可憐であり脆弱であり、それ故愚かなものであるが、墮ちぬくためには弱すぎる。人間は結局処女を刺殺せずにはいられず、武士道をあみださずにはいられず、天皇を担ぎださずにはいられなくなる…」(86頁)。だからこそ、「…他人の処女ではなしに自分自身の処女を刺殺し、自分自身の武士道、自分自身の天皇を編み出すためには…墮ちる道を墮ちきることによって、自分自身を発見し、救わなければならない」(同前)のだ。

しかも、その営為を言葉に託す試みを以て文学と呼ぶならば、文学は制度と政治への反逆と復讐であるが「その反逆と復讐によって政治に協力している…これは文学の宿命であり、文学と政治との絶対不変の関係なのである。」(100頁)そして「…我々の為しうることは、ただ、少しづつ良くなれということで、人間の墮落の限界も、実は案外、その程度でしか有り得ない。」(101頁)人間は「何物かカラクリにたよって落下をくいとめずにいられなくなる…そのカラクリをつくり、そのカラクリをくずし、そして人間はすすむ。墮落は制度の母胎であり、そのせつない人間の実相を我々は先ず最もきびしく見つめることが必要なだけだ。」(同前)

VIII. 結語

人間は弱い。人間は死を恐れ、病を恐れ、貧しさを恐れ、そうやって他人を押しつけてでも、自らだけは生き残りたいと願う。しかも、その弱さには完成というものが無い。なぜなら、自然はこのような人間たちの卑しい争いの勝者を選出して、彼をして人類の生存闘争の勝者に認定するとは限らないからだ。人間は、己の利己的な目的を果たすためにこそ、かえって他者と協力し、社会や国家を形成して、その規範の牢獄へと自らと他者とを放り込むことによって、自らの生存の保障と利得の拡大とを目指すからである。こうやって、彼が自己存続の保障と引き換えに囚人の一人へと転落したとき、人間はついに、かつて自らが制定した規範の背後に存在する自分自身の影すらも恐れ始める。かくして人間は武士道を編み出し、天皇を担ぎだして、卑しい己の影に拝跪するばかりか、同様にしない他者を「しつけ」ようとして、その政治責任を問い、あるいはその道徳的退廃を暴き立てる。筆者は本稿において、安吾と対比しつつ、三島や丸山の思想や行動のうちに、その「影」の存在を垣間見ようとした。しかし、言うまでもなく、これは三島や丸山だけに特有な、すでに終わった問題ではない。彼らの主張は「在庫一掃大バーゲンセール」かと見紛うばかりに通俗的に薄められて、今日の日本社会に瀰漫しているではないか。

「戦後レジームの総決算」が言われて憲法改正の発議が日程に上り、これに対して「平和憲法の理想の擁護」を求める声もまた喧しい昨今である。「喧しい」などという言い方は、このような現在の日本の国家としての最重要課題に対して慎む必要があることを幾重にも認めたくえて、このような昨今の政治と思想の動向を、やはり筆者は「喧しい」、もっとわかりやすく言えば「うるさい」と感ずる。一体それはなぜなのだろうか。

安吾の表現で言えば、本来、日本人の「真実の生活」上の必要から熟慮される必要のあるこれらの問題が、世界平和と人間生命の尊重、あるいは、国民、国家としての誇りの回復、というひどく観念的な「理想主義」という名の政治的規範主義の観点から語られすぎているように思うのである。一見すると、これらの議論のうちには、戦後日本にはびこってきた物質主義や経済万能主義から決別し、日本人の道徳意識を活性化して、日本を道義国家として再構築すべしという高邁な理想があるように聞こえるが、実際はその反対であるように思われてならない。人間という複雑かつ繊細な存在を、政治という単次元

に引き摺り下ろすことによって、人間に対する見方を表面的、一面的なものに「墮落」させているだけではないか。そこには本物の理想がなく、それが更に現実を厳しく冷静に見つめる視点をも曇らせているのではないだろうか。

憲法論議をはじめとする昨今の保守派とリベラル派の論争から、丸ごと抜け落ちているのは、政治が提供する表面だけの救いと人間が求める本物の救いとの峻別であるように思う。もしも仮に「戦後民主主義」の現実が、空疎な個の欲望の解放に奉仕しただけのものであったとすれば、現在の「反戦後」的、もしくは「戦後再興」的言説は、空疎な集団的理想を掲げることによって、「共同性」と付和雷同とを混同して自分を甘やかしているだけなのではないか。政治と制度が提供するかりそめの天国への約束に抗して地獄の現実を指し示す文学の務めは、「平和憲法擁護」、「国民的プライドの再興」などと言う生ぬるい政治的倫理主義とは縁もゆかりもない。いかなる「影」をも恐れまいとする、どこまでも覚悟を要する孤独で過酷な営為であるはずだ。

我々すべてが文学者になれというのではない。政治に理想を抱いてはならないというのでもない。ただ、文学と政治を混同し、甘い理想に引き摺られて、政治を俗人向けの二流文学にし、あるいは文学を、無責任な政治道徳を垂れ流す場にしてはならないと言いたいのである。政治の理想は、個人のそれとは異なり、一国の伝統の正しい理解、つまりは、国民としての厳格な自己理解を前提とするのでなければ、単に意味がないばかりか国家の存亡にかかわる危険な火遊びを冒すことになるからだ。とりわけ、対外政策は、自己満足に過ぎない「理想」実現の手段としてではなく、自国の存続と他国との共存共栄の観点から現実に即して判断されるべきことである。「日本は欧米本位の国際政治体制に対抗して、アジアの盟主たるべし」といった戦前・戦中の誇大妄想や、「日本は、平和主義の高き理想に、自国の国際的安全を委ねる」という戦後の誇大妄想が、どれだけ日本の昭和史を傷つけ、罪のない自国、他国の民を傷つけてきたであろうか。

その点でどれほど軽蔑し罵倒されようとも、戦後史は、戦前と異なり、多くの人々を傷つける戦争の愚を少なくとも直接的には犯さなかった。戦前においては、右翼革新派の一角として、ともかくも戦争遂行における一勢力を形成しえたかかろマン主義は、戦後においては行き場を失い、方向性の欠落した左右の急進主義的直轄主義を生み出した後に雲散霧消の運命をたどるほかはなかったのである。どれほど迂遠なプロセスではあっても、このことは日本人のいくばくかの政治的な成熟を証明しているものとして、もっと率直に評価されて然るべきものであるように思う。

もちろん、日本と日本人の現状を全肯定し、そこに甘んじろと言うのではない。安吾の言うように、「少しづつ良くな」るために、日々努力しなくてはいけない。しかしそれは、空疎な政治的理想を振り回し、国民的プライドを満足させることとは全く関係のないことだ。まず、自分自身のあり方を真摯に反省し理解して、自分にできることとできないことを冷静に区別することから始めなければならない。最後に再び安吾の言葉を引くならば、政治とは、「…その影響が直接全国民の生活にはたらいてくるのであるから、他人にかかる迷惑というものを、最もつましい心で勘定に入れていなければならない」(147頁) はずのものなのである。

参考文献

- 荻部直 (2006) 『丸山真男－リベラリストの肖像』岩波新書.
- 坂口安吾 (2000) 『墮落論』新潮文庫.
- 常木淳 (2016) 「国民国家に関する覚書 (II) - その制度と理念」『法哲学年報 2015』, 193-210 頁.
- 丸山真男 (1964) 『現代政治の思想と構造』(増補版) 未来社.
- 三島由紀夫 (2006) 『文化防衛論』ちくま文庫.
- Anderson, B. R. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised and expanded ed., Verso. (ベネディクト・アンダーソン「想像の共同体－ナショナリズムの起源と流行」(定本) 白石隆・白石さやか訳 書籍工房早山).