

「墮落」と「救い」の逆説 ——坂口安吾「墮落論」について——

中 畑 邦 夫

0 はじめに

坂口安吾は「罌堂小論」において、敗戦後の墮落した世相を憂う志賀直哉の発言を批判する際に次のように述べている。いささか挑発的な文章である。

戦争、そして、敗北。国家の総力を傾け、その総力がすべて崩れてあらゆる物が裸体となった今日の日本に於て、その人の眼が何物を見つめ、狙い、何物を掴みだすか、ということは、興味ある問題だ。その人の内容だけの物しか狙い又掴みだすことができず、平時に瞞着し得た外見も、ここに至ってその真実を暴露せずにはいられない（「罌堂小論」 p207）。

ここで詳細に論じることは避けるが、端的に言えば志賀直哉は、日本を、そして日本人を墮落から救うために新たな制度を設けることを提言したのであった。それに対して安吾は、こちらもまた端的に言えば、ただたんに制度（安吾の言葉で表現すれば「カラクリ」）によっては人間を救うことなど出来ないと主張したのであった。では安吾自身の眼は、戦争に、そして敗北後の世相に、何物を見つめ、狙い、何物を掴みだそうとしたのか。戦争と敗北に

ついて書かれた数ある安吾の作品の中でも、「墮落論」はまさにそういったことが本格的に議論されているテキストであり、「生きよ墮ちよ、その正当な手順の外に、真に人間を救い得る便利な近道が有りうるだろうか」（「墮落論」p227）というあまりにも有名な一文にも端的に表現されているように、墮落と救いについての安吾の思考が逆説的に、そしてラディカルに展開されているテキストである。

「墮落論」について、たとえば松岡正剛氏は『「墮落論」には墮落についての哲学的な考え方や思想的な見方は一言も書いていない。そういうことは安吾にはではきない』と評し、また「そこに逆説的な日本文化論があるとか、新たな日本人が因って立つ基礎が与えられているという期待はしないほうがいい。人間哲学があるというほどでもない」と評している¹。何をもち「哲学的」だとか「思想的」だとかと判断するのかはともかく、たしかに「墮落論」はエッセイという自由な形式において書かれて、一般的ないわゆる哲学思想のテキストとは文体も理論構築の仕方もかけ離れていることは確かである。しかしながら、自由な形式において書かれているからこそ、安吾の探求はラディカルな深みに達しているのではないか、私はそう考える。

本稿は、「墮落論」において展開されている逆説的な議論のいくつかに注目し、それらを解釈することによって、墮落と救いの逆説的な関係を論じた安吾の意図を理解することを目的とするものである。

1 「人間の実相」と「カラクリ」の逆説

「墮落論」は安吾独自の概念である「人間の実相」と「カラクリ」との逆説的な関係を軸として展開される。「墮落論」は次のように始まる。

半年のうちに世相は変わった。（中略）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（「墮落論」 p217）。

「人間の実相」とはここで言われている「元来そういうもの」としての人間の在り方であり、「カラクリ」とは「世相の上皮」のことである。両者の関係が逆説的であるというのは、カラクリが人間の実相にもとづいて仮構されるものであるにもかかわらず、カラクリが人間の実相を、つまり「元来そういうものとしての人間の在り方」を見失わせるからである。仮構されたカラクリのもつ人間の実相に対するこのような力について、詳しくは後に論じることにし、まずはカラクリが仮構されてゆくプロセスについて、安吾の論じるところを見ておこう。

安吾によれば、カラクリが仮構される動機とは「美しいものを美しいままで終らせたい」という人間の「一般的な心情」である（同上 p217）。たとえば、先の大戦中、小説家は「未亡人」の恋愛を描くことを禁じられていたが、それは「けなげな心情で男を送った女達」にとっては戦争未亡人として亡き夫の位牌にぬかずきながら「使徒としての余生を送る」ことこそが「美しい」在り方とされていたからであり、小説家がいたずらに戦争未亡人を挑発し墮落させることなど許されないという「軍人政治家」たちの意図があったからである（同上 p218）。また、「武士は仇討のために草の根を分け乞食となっても足跡を追いまくらねばならない」（同上）とする武士道が「生きて捕虜の恥を受けるべからず」（同上 p219）という形で受け継がれて兵士たちの美德とされた。

もちろん、このような美德は戦争中であればこそ支えられることの出来た仮構、さらに言えば欺瞞であって、現に戦後、生き残った特攻隊員たちは闇屋となり、未亡人たちも同様に「夫君の位牌にぬかずくことも事務的になるばかり」であるし、やがては「新たな面影を胸に宿す」ことになる（同上 p217）。だからといってこういった仮構は人間の実相と無縁に構築されたものではないのであり、むしろ指導者たちは人間の「弱さ」について、つまり人間の実相について、「知りすぎていた」のである（同上 p218）。すなわち、未亡人の美德については「軍人達の悪徳に対する理解力は敏感であって、彼等は女心の変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まであった」(同上)のであるし、武士道や兵士の美德については「元来日本人は最も憎悪心の少い又永続しない国民であり、昨日の敵は今日の友という楽天性が実際の偽らぬ心情」であるということ、指導者たちはよく知っていたのであって、さらに「生きて捕虜の恥を受けるべからず」といった規定を仮構しなければ「日本人を戦闘にかりたてるのは不可能」であるということも知っていたのであった(同上 p219)。すなわち、未亡人の美德にしても武士道あるいは兵士の美德にしても「武士道は人性や本能に対する禁止条項である為に非人間的、反人性的なものであるが、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」(同上 p220)。

未亡人の美德にしても武士道あるいは兵士の美德にしても、それらはそれに反すればたとえ非国民扱いされるような、言わば「公(おおよけ)のカラクリ」である。だがカラクリは公のカラクリに限られない。各人が各人の個性にもとづいて仮構する「私(わたくし)のカラクリ」といったものもある。その具体例として安吾は、宮本武蔵の「吾神仏をたのまず」という教訓を挙げる。すなわち「宮本武蔵は一乗寺下り松の果し場へ急ぐ途中、八幡様の前を通りかかって思わず拝みかけて思いとどまった」(同上 p221)というエピソードが残っているそうであるが、このように武蔵は元来神仏に頼りやすい性癖の持ち主であったからこそこのような教訓をみずからに課したというのである。このように人間は誰もが各人に固有の性癖、傾向性などにもとづいて「私のカラクリ」を仮構し、その中で生きている。時として他人の「私のカラクリ」は馬鹿げたもののように思われることもあるが、そのように感じる者も「同じような馬鹿げたことを自分自身でやっている」のかもしれないのであり「自分の馬鹿らしさには気づかないだけのこと」なのかもしれない(同上 p221-222)。ともかく、人間は「公のカラクリ」の中で生きるに先立ち、つねにすでになんらかの「私のカラクリ」の中で生きているのである。

「公のカラクリ」と「私のカラクリ」の関係もまた逆説的であり、その逆説にこそ安吾は墮落からの人間の救いの可能性を見出すのであるが、これに

については後に詳しく論じることにし、次節では戦時中最大の力をもった「公のカラクリ」である天皇制について、安吾の論じるところを見ることにする。

2 天皇制というカラクリ

安吾は「公のカラクリ」、特に政治の場におけるカラクリの成立過程を、言わば構造主義的に把握している。それは安吾独自の歴史理解に基づく。

少数の天才は管理や支配の方法に独創をもち、それが凡庸な政治家の規範となって個々の時代、個々の政治を貫く一つの歴史の形で巨大な生き者の意志を示している。政治の場合に於て、歴史は個をつなぎ合わせたものではなく、個を没入せしめた別個の巨大な生物となって誕生し、歴史の姿に於て政治も亦巨大な独創を行っているのである（同上 p219-220）。

安吾は「少数の天才による独創」ということを言っており、一読するとここに挙げた文章から安吾がカラクリを仮構した卓越した主体といったものを想定しているようにも思われようが、そうではない。むしろ、実質的にカラクリを仮構した主体を論じることには、あるいはカラクリの起源を論じることには意味がないということを、安吾は言っているのである。あえてカラクリを仮構した主体を、つまり「独創」の主体を挙げるとすれば、「巨大な生き者の意志」を示すものとして、あるいは「巨大な生物」として比喩的にとらえられた歴史そのものなのである。

この戦争をやった者は誰であるか、東条であり軍部であるか。そうでもあるが、然し又、日本を貫く巨大な生物、歴史のぬきさしならぬ意志であったに相違ない。日本人は歴史の前ではただ運命に従順な子供であったにすぎない。政治家によし独創はなくとも、

政治は歴史の姿に於て独創をもち、やむべからざる歩調をもって大海の波の如くに歩いて行く。何人が武士道を案出したか。之も亦歴史の独創、又は嗅覚であったであろう。歴史は常に人間を嗅ぎだしている（同上）。

歴史そのものが必然的に、なんらかの政治的構造という一つのカラクリをもたらすのである。「もたらす」と言っても、それはあくまでも比喩的に主体としてとらえられた歴史の働きに対する、やはり一つの比喩的表現であるし、日本人がこれまでつねにこのようなものとしての歴史の中で生きてきたのである以上、カラクリの起源を問うことに意味はないのである。

安吾は天皇制を、このようなカラクリの一つ、しかも極めて日本的なカラクリの一つであると見なす。「私は天皇制に就いても、極めて日本的な（従って或いは独創的な）政治的作品を見るのである」（同上 p220）²。

天皇制は天皇によって生みだされたものではない。天皇は時に自ら陰謀を起したこともあるけれども、概して何もしておらず、その陰謀は常に成功のためしがなく、島流しとなったり、山奥へ逃げたり、そして結局は常に政治的理由によってその存立を認められてきた（同上）。

ここで「政治的理由」と言われるものを、「政治的構造」と言いかえることも出来る。政治家達の「嗅覚」は、政治的構造の中に天皇の存在すべき場所を常に見出してきたのであり、だからこそ天皇は「社会的に忘れられた時にすら政治的に担ぎだされて」（同上）きたのである。政治家達は「日本人の性癖を洞察し、その性癖の中に天皇制を発見していた」（同上）、さらに言えば、日本における政治的構造の中で、支配されるべき日本人の性癖に相応しい存在として天皇を位置づけてきた。「すくなくとも日本の政治家達（貴族や武士）は自己の永遠の隆盛（それは永遠ではなかったが、彼等は永遠を夢みただ

ろう)を約束する手段として絶対君主の必要を嗅ぎつけていた」(同上 p220-221)。すなわち、政治的構造において、他の者では代替不可能な一つの絶対的な場所を占める者が要請されてきたのであって、安吾によればそれが天皇だったのである。重要なことは、一つの絶対的な場所を占める者が「存在すること」なのであって、それが「誰であるか」ということではなかった。だからこそ安吾は、そのような存在が「天皇家に限るものではない」(同上 p220)と述べているのであり、「代り得るものならば、孔子家でも釈迦家でもレーニン家でも構わなかった」(同上)とも述べるのである。しかしながら日本において他の何者も天皇に「ただ代り得なかつただけである」(同上)。

安吾は日本の政治家のみならず広く日本人そのものを「権謀術数を事とする」国民であると見なす。権謀術数ということ、ここでは政治的構造においてみずからが有利な立場に立とうと謀ることであると同時に、不利な立場を他人に押し付けるよう謀ることであると解釈してみよう。すると、時の権力者である政治家にとっては「天皇を拝むことが、自分自身の威厳を示し、又、自ら威厳を感じる手段でもあった」(同上 p220-221)ということになる。つまり、構造の中で絶対的な位置を占める者を、なんらかの正統性を得た上でその者に近い立場から拝むことによって、権力者は被支配者たちに対してみずから自身をも威厳ある者として示すことが出来たのである。だからこそたとえば「平安時代の藤原氏は天皇の擁立を自分勝手にやりながら、自分が天皇の下位であるのを疑りもしなかつたし、迷惑にも思っていなかつた」(同上)のである。安吾によれば、このような権謀術数は被支配者である国民の側にも見られたのであって、たとえば戦時中に「靖国神社の下を電車が曲るたびに頭をさげさせられる」(同上 p221)といった場合にも、中には「そうすることによってしか自分を感じることができない」(同上)人々、つまり絶対的な威厳をもつ存在に対して敬意を払うことによって自尊心を保っていた国民がいたのである。

日本人の如く権謀術数を事とする国民には権謀術数のためにも大

義名分のためにも天皇が必要で、個々の政治家は必ずしもその必要を感じていなくとも、歴史的な嗅覚に於て彼らはその必要を感じるよりも自らの居る現実を疑うことがなかったのだ (同上 p222)。

ここで「彼ら」とされている人々が、「個々の政治家」のみならず日本国民をも示すと解釈してもよかろう。なぜならば「その必要を感じるよりも自らの居る現実を疑うことがなかった」のは、つまり、天皇制を核とした一つの政治的構造、一つの「公のカラクリ」が「現実」として厳として存在するのであり、自分たちがその中に存在しつつこのカラクリに忠実に天皇を敬っているにもかかわらず、さらにいえば権謀術数に加担しているにもかかわらずそのことに無自覚であったのは、ただ政治家たちのみではなかったからだ。こういった無自覚な在り方は同時に無責任な在り方でもある。その起源すら定かではないカラクリにみずからの在り方を委ねるという意味で無責任なのである。「権謀術数がたとえば悪魔の手段にしても、悪魔が幼児の如くに神を拝むことも必ずしも不思議ではない。どのような矛盾も有り得るのである」(同上)。安吾によれば天皇制とは、「公のカラクリ」の矛盾した在り方を端的に示すものなのである。

要するに天皇制というものも武士道と同種のもので、女心は変り易いから「節婦は二夫に見えず」という、禁止自体は非人間的、反人間的であるけれども、洞察の真理に於て人間的であることと同様に、天皇制自体（「公のカラクリ」としての天皇制 論者）は真理ではなく、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 (同上 p222)。

すなわち天皇制、さらには一般に公のカラクリとは、永遠不変の真理から

も、また自然からも離れて生きている人間に固有の実相に基づくものなのであり、そのような意味で極めて人間的な仮構なのである。

3 生と美の逆説

敗戦とともに（敗戦によって、ではない）「公のカラクリ」は欺瞞であったということが暴かれる、すなわち墮落である。そのことを象徴するものが、たとえば未亡人の美徳や兵士の美徳を説いていた「六十七の將軍達」が「切腹もせず、轡を並べて法廷にひかれる」（同上 p227）といった光景である。

「公のカラクリ」が権威を喪失するとともに、さらに言えば「公のカラクリ」の本質であった「美しいものを美しいままに終らせたい」という願いが疑問に付されるとともに、人間各々の中で「公のカラクリ」に先立つ「生きてゆくこと」という根源的な事態が際立ってくるのであると安吾は考えた、あるいは少なくとも安吾自身にとっては際立ってきたのである。

次に引用するテキストは、一読すると混乱しているようにも思われようし、このようなテキストを書いた安吾の意図も不明確であるように思われるかもしれない。しかしながらこのテキストは、「美しさを尊ぶこと」と「生きてゆくこと」とのはざまでゆれ動く人間の志向を、あるいは少なくとも安吾自身のゆれ動く志向を、見事に表現したものだとして解釈できる。少し長くなるがそのまま引用しよう（番号は便宜上論者が付したものである）。

①まったく美しいものを美しいままで終らせたいなどと希うことは小さな人情で、私の姪の場合にしたところで、自殺などせず生きぬきそして地獄に堕ちて暗黒の曠野をさまようことを希うべきであるかも知れぬ³。現に私自身が自分に課した文学の道とはかかる曠野の流浪であるが、それにも拘らず美しいものを美しいままで終らせたいという小さな希いを消し去るわけにも行かぬ。②未完の美は美ではない。その当然墮ちるべき地獄での遍歴に淪落自

体が美でありうる時に始めて美とよびうるのかも知れないが、二十の処女をわざわざ六十の老婆の姿の上で見つめなければならぬのか。これは私には分らない。私は二十の美女を好む。死んでしまえば身も蓋もないというが、果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歿した英霊達だ、という考え方も私は素直に肯定することができない。③けれども、六十すぎた將軍達が尚生に恋々として法廷にひかれることを思うと、何が人生の魅力であるか、私には皆目分らず、然し恐らく私自身も、もしも私が六十の將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ので、私は生という奇怪な力にただ茫然たるばかりである。私は二十の美女を好むが老將軍も亦二十の美女を好んでいるのか。④そして戦歿の英霊が気の毒なものも二十の美女を好む意味に於てであるか。そのように姿の明確なものなら、私は安心することもできるし、そこから一途に二十の美女を追っかける信念すらも持ちうるのだが、生きることは、もっとわけの分らぬものだ（同上 p222-223）。

まず、①～③の各々の箇所において、美しさへの志向と生への志向とが代わる代わるに表明されている。すなわち、①においては「自殺などせず生きぬきそして地獄に墮ちて暗黒の曠野をさまようことを希うべき」というのが生への志向の表明であり、「美しいものを美しいままで終らせたいという小さな希いを消し去るわけにも行かぬ」というのが美しさへの志向の表明である。②においては「二十の処女をわざわざ六十の老婆の姿の上で見つめなければならぬのか」というのが美しさへの志向の表明であり、「敗戦して、結局気の毒なのは戦没した英霊達だ」というのが生への志向の表明である。ただし、ここでは①におけるように積極的な表明がなされているのではなく、各々についてそれぞれ「果してどういうものであろうか」「私は素直に肯定することができない」と付言されていることからもうかがえるように、どちらとも言

い切れない安吾の志向のゆらぎが強調されていると考えられよう。③においては「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」というのが生への志向の表明であり、「私は二十の美女を好むが老将軍も亦二十の美女を好んでいるのか」というのが美しさへの志向の表明である。

そして④において、「美しさを尊ぶ」ことと「生きてゆく」こととの逆説的關係が示される。「戦歿の英霊が気の毒なものも二十の美女を好む意味においてであるのか」という一文を、私は次のように解釈したい。すなわち、「戦歿の英霊」はまさに老将軍が尊ぶ「美しさ」を保ったまま死んだ、つまり貴重な美しい存在が失われてしまったからこそ「気の毒」なのであるとすれば、一方で戦歿の英霊を気の毒に想うと同時に他方で二十の美女を好むことはどちらも「美しさ」を尊ぶということなのであってそこに矛盾はない。そうであるならば「安心することもできるし」、「信念」をもって「一途に二十の美女を追っかける」ことができる、つまり「美しさを尊ぶ」ことができる、言い換えれば「公のカラクリ」に忠実に生きてゆくことができる。しかしながら、「生きることは、もっとわけの分らぬものだ」、つまり美しさを尊んできたはずの老将軍が法廷において醜態を曝したように、まさに「生きてゆくこと」そのこと自体によって「美しさを尊ぶ」ことが裏切られるのである、さらに言えば、「生きてゆくこと」自体が「公のカラクリ」を裏切ることなのである。

しかしながら、「生きてゆくこと」という全ての人間にとって根源的な事態において、カラクリというものが成立していないのかということそうではない。人間は生きてゆく以上、みずからが住む世界に対して必ずなんらかの意味を付与しなければならぬ、つまり、「公のカラクリ」に先立ち、つねにすでに、言わば「私のカラクリ」の中に生きているのである⁴。そして安吾はまさにそこに、墮落から人間が救われるための糸口を見出すのである。

4 生と死の逆説

安吾は戦時中、友人たちの疎開のすすめを断ってあえて東京にとどまった。その時の心情を、安吾は次のように述べている。

やがて敵が上陸し四辺に重砲弾の炸裂するさなかにその防空壕に息をひそめている私自身を想像して、私はその運命を甘受し待ち構える気持になっていたのである。私は死ぬかも知れぬと思っていたが、より多く生きることを確信していたに相違ない。然し廢墟に生き残り、何か抱負を持っていたかと云えば、私はただ生き残ること以外の何の目算もなかったのだ。予想し得ぬ新世界への不思議な再生。その好奇心は私の一生の最も新鮮なものであり、その奇怪な鮮度に対する代償としても東京にとどまることを賭ける必要があるという奇妙な呪文に憑かれていたというだけであった (p224 傍点論者)。

いつ何時、死をむかえるかもしれない、そのような状況において安吾はむしろ生を強く意識していたのであり、「予想しえぬ」、つまり根拠が無いにもかかわらず生き残って新たな世界において生きてゆくことを期待していた。安吾にとって空襲は、いつ何時死をもたらずかもしれないと同時にそのように生を際立たせる「偉大な破壊」(p223)であった。

私は偉大な破壊が好きであった。私は爆弾や焼夷弾に戦きながら、狂暴な破壊に劇しく亢奮していたが、それにも拘らず、このときほど人間を愛しなつかしんでいた時はないような思いがする (p223-p224)。

「運命」において、生と死とが、生者と死者とが厳として分かたれる。そ

して世界に意味を付与するのは生者のみなのである。死者、さらに言えば廃墟や瓦礫の山など、世界の死せる部分はただ一方的に生者によってそのようなものとして意味を付与されるのみである。このような意味付与は、次に挙げる文章に描かれているように、時として残酷あるいは不謹慎であるとさえ感じられるような仕方で行なわれる。

ここも消え失せて茫々ただ余燼をたてている道玄坂では、坂の中途にどうやら爆撃のものではなく自動車にひき殺されたと思われる死体が倒れており、一枚のトタンがかぶせてある。かたわらに銃剣の兵隊が立っていた。行く者、帰る者、罹災者達の蜿蜒たる流れがまことにただ無心の流れの如くに死体をすりぬけて行き交い、路上の鮮血に気づく者すら居らず、たまさか気づく者があっても、捨てられた紙屑を見るほどの関心しか示さない (p225)。

ここで人々は「虚脱し放心した」状態にある、あるいは死に対してアパシーな状態にあるのではなく、むしろ「驚くべき充満と重量をもつ無心」(p226)な境地に在る、つまり、生と死、生者と死者とを区別しようとすることは人間にとって根源的な差異の志向あるいは意味付けなのであって、根源的であるからこそ人々は無心に無自覚に差異を見出し意味付けを行なっているのである。このように見出された差異あるいは付与された意味は、各々の人間にとっての根源的な仮構あるいは「私のカラクリ」であり、人間の根源的な実相なのである。

死者が生者となることが不可能であるのと同じように、生者がみずから死者の立場に置くことも不可能である。たとえば、「死んだ者の身になってみる」ということも、生者による自分自身に対する一つの意味付与にすぎないのであって、そのようなことが可能であるのもまさに生きていればこそなのである。もちろん、度重なる空襲のさなかで、生者は現実的な死と隣り合わせではあったのだが、それでも死のまさにその瞬間まで生者は生者なのであ

って、生者と死者との、生と死との差異が曖昧になることは決してない。そして、生者は命ある限り、たとえ根拠がなくとも、同じように生きてゆくことを前提としているのであり、また、生きてゆくことを想い描くのである(「より多く生きることを確信していたに相違ない」、「ただ生きることを以外の何の目算もなかったのだ」)。

笑っているのは常に十五、六、十六、七の娘達であった。彼女達の笑顔は爽やかだった。焼跡をほじくりかえして焼けたバケツへ掘りだした瀬戸物を入れていたり、わずかばかりの荷物の張番をして路上に日向ぼっこをしていたり、この年頃の娘達は未来の夢でいっぱい現実など苦にならないのであろうか、それとも高い虚栄心のためであらうか。私は焼野原に娘達の笑顔を探すのがたのしみであった (p226)。

死者および世界の死せる部分が虚無であっても、またさらに、見渡す限りの廃墟に囲まれていてさえも、生きている人間は虚無に陥ることはなかった、それが安吾の見た戦時中の人間の在り方、みずからの実相に忠実な人間の在り方なのであった。そして安吾はそのような人間の在り方に対して、美しさ、愛しさを感じていたのであった。

5 墮落と救いの逆説

これまで見てきたように、そもそも人間はまさに「生きてゆくこと」そのこと自体において「公のカラクリ」を裏切るものである、つまり、人間はおのづから墮落してゆくものなのである。「戦争に負けたから墮ちるのではないのだ。人間だから墮ちるのであり、生きているから墮ちるだけだ」(同上 p229)。だが人間は、「公のカラクリ」に先立って、常にすでに、各人に固有の「私のカラクリ」の中に生きている、さらに言えば、人間は生きている限り、各人

に固有の「私のカラクリ」において、世界に意味を付与し続けている。人間は無意味に、あるいはニヒリズム的状况に耐えられるほど強くはないのだ。「人間は永遠に墮ちぬくことはできないだろう。なぜなら人間の心は苦難に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」(同上)。人間のこのような「意味への志向」は、やがては「私のカラクリ」を超えて、新たな「公のカラクリ」の仮構へと向かうであろう。「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であろう」(同上)⁵。しかし、そのことによって新たな日本人による、つまり「墮落という真実の母胎によって始めて誕生した」日本人による新たな歴史が始まるのである(同上 p227)。

特攻隊の勇士はただ幻影であるにすぎず、人間の歴史は閻屋となるところから始まるのではないのか。未亡人が使徒たることも幻影にすぎず、新たな面影を宿すところから人間の歴史が始まるのではないのか。そして或いは天皇もただ幻影であるにすぎず、ただの人間になるところから真実の天皇の歴史が始まるのかもしれない(同上)。

新たな歴史とは、言わば人間の「自己実現」の歴史である。もちろん、たとえば元特攻隊員が閻屋になることが彼にとっての自己実現であるといった意味ではない。かつての歴史が、ただたんに構造の中で与えられた場所に無自覚かつ無責任に満足することを人間に求めるものであった、つまり「構造」の実現を、あるいは完成を、人間に求めるものであったのに対し、新たな歴史は人間がつねに自分の実相に立ち返ることを求めるという意味で、人間がその中で「自己」を実現することを求める歴史なのである。そのような新たな歴史は、墮落と仮構をくりかえすことによって進行してゆくのである⁶。

「他人の処女でなしに自分自身の処女を刺殺」する、つまり公のカラクリを

破壊する、あるいは墮落し、さらに「自分自身の武士道、自分自身の天皇を
あみだす」、つまり新たな公のカラクリを仮構するためには、「人は正しく墮
ちる道を墮ちきることが必要なのだ」(同上 p229)、「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」(同上 p229-230)。

人間。戦争がどんなにすさまじい破壊と運命をもって向うにして
も人間自体をどう為しうるものでもない (p229)。

日本においてまさに墮落が進行する暗い世相の中、安吾は戦時中に発見し
た愛すべき美しい人間の実相を拠り所として、墮落が人間に救いをもたらす
新たな歴史を思い描いたのであった。

安吾のテキストからの引用に際しては『墮落論・日本文化私観 他二十二篇』
(岩波文庫、2008年)の頁数をカッコ内に示した。

参考文献等

森安理文、高野良知編『坂口安吾研究』(南窓社、1973年)

久保田芳太郎、矢島道弘編『坂口安吾研究講座 I』(三弥井選書、1984年)

柄谷行人『坂口安吾と中上健次』(太田出版、1996年)

柘植光彦「坂口安吾『墮落論』」(『国文学 解釈と鑑賞』35、至文堂、1970年
12月、p.118~119)

兵藤正之助「坂口安吾論—『墮落論』を中心に」(『関東学院大学文学部紀要』
6、関東学院大学人文科学研究所、1972年9月、p.101~121)

神谷忠孝「『墮落論』」(『国文学 解釈と鑑賞』58(2)、至文堂、1993年2月、
p.103~107)

林淑美「坂口安吾と戸坂潤—『墮落論』と『道徳論』の間」(『文学』3(2)、
岩波書店、2002年3月、p.214~231)

鈴木貞美「『墮落論』再考」(『国文学 解釈と鑑賞』71、至文堂、2006年11

月、p.97～102)

山根龍一「坂口安吾『墮落論』論—歴史と人間との関係をめぐる懐疑の方法
について」(『国語と国文学』86(2)、東京大学国語国文学会、2009年2
月、p.56～70)

¹ 「松岡正剛の千夜千冊」(<http://www.isis.ne.jp/mnn/senya/senya0873.html>)

² ここで安吾の天皇論あるいは天皇制論について一言注意しておきたい。安吾が一見すると天皇および天皇制について批判的に論じているように思われるからといって、安吾がいわゆる左翼的にそのような批判を展開していると解釈してはならないであろう(そうであれば本論において後に見るように「真の天皇」などという表現が出て来ることは不自然である)。安吾が批判しているのはむしろ、自覚的にせよ無自覚的にせよ天皇や天皇制を利用した指導者および日本人であったのだと筆者は考えるのであるが、このことに関しては別の機会に「続墮落論」について論じる際に示したい。なお、安吾の天皇および天皇制にかんする議論については林淑美氏が上掲論文において、戸坂潤のイデオロギー論と関連させて、また、敗戦直後の日本国内の天皇制をめぐる動向をふまえて論じておられる。私は必ずしも氏の見解に同意するものではないが、このことについても機会を改めて論じたい。

³ 自殺した安吾の姪について「墮落論」においては次のように語られている。「私自身も、数年前に私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良かったような気がした。一見清楚な娘であったが、壊れそうな危なさがあり真逆様に地獄へ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った。」(同上 p217-218)

⁴ 私がこのように「カラクリ」を二つに分けて考えたのは、柄谷行人氏の議論に負うところが大きい。柄谷氏は安吾の説くカラクリの中でも「簡単に取り除くことのできないカラクリ」をカントの超越論的仮象に相当するとしているが、私が本論において「私のカラクリ」としたものはこれに近い。拙論『『政治思想』と『人間の真相』—柄谷行人の安吾解釈に寄せて』(『麗澤学際ジャーナル』19(1)、麗澤大学経済学会、2011年、p45～58)を参照されたい。

⁵ 注2を参照されたい。

-
- ⁶ 同じ趣旨のことが、「続墮落論」では次のように論じられているので参照されたい。「生成流転、無限なる人間の永遠の未来に対して、我々の一生などは露の命であるにすぎず、その我々が絶対不変の制度だの永遠の幸福を云々し未来に対して約束するなどチョコザイ千万なナンセンスにすぎない。無限又永遠の時間に対して、その人間の進化に対して、恐るべき冒瀆ではないか。我々の為しうることは、ただ、少しずつ良くなれ、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。人は無限に墮ちきれるほど堅牢な精神にめぐまれていない。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であろう。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真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」(「続墮落論」 p243-244)。