

# 坂口安吾の天皇制批判と古代東アジア史論 「カラクリ」に対抗する「カラクリ」

著者	早川 芳枝
著者別名	HAYAKAWA Yoshie
雑誌名	「エコ・フィロソフィ」研究
巻	13
ページ	71-84
発行年	2019-03
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1060/00011169/">http://id.nii.ac.jp/1060/00011169/</a>

# 坂口安吾の天皇制批判と古代東アジア史論 —「カラクリ」に対抗する「カラクリ」—

早川芳枝（IRCP 客員研究員）

**要旨：**坂口安吾は戦後に「墮落論」などを中心に天皇制批判を展開している。その後、連載「新日本地理」シリーズにおいて独特の古代観を提示している。本論ではこの古代観と天皇制批判の関連について論じた。安吾が「墮落論」などで使っている「カラクリ」という言葉は、天皇制をはじめとする制度と、その制度そのものに責任をなすりつけてしまっ各人が自分自身の本心に向き合わないことの2つを指している。そして制度やタテマエではなく本心に忠実であることを「墮落」と定義した。この「カラクリ」としての天皇制は「万世一系」という客観的根拠のない「物語」に裏付けられている。坂口安吾は「新日本地理」において「蘇我天皇説」や「飛驒王朝説」などの「物語」を作り上げることで、「カラクリ」としての天皇制を無効化することを意図していた。坂口安吾は学術的な方法ではなく、探偵小説的な手法で「物語」を制作するという方針を採用した。このことは小説家としての坂口安吾が実践した「墮落」の一形態である。

---

キーワード：坂口安吾、「墮落論」、天皇制、「新日本地理」、「カラクリ」

---

## 1 はじめに

坂口安吾は戦後しばらくの間、天皇制批判を展開している。その中でも「墮落論」は、戦後いち早く公開された天皇制批判を含んだ作品であること、戦前と戦後を通して変わらない安吾の文学論が現れていることから最も注目される作品である。この「墮落論」は1946年4月『新潮』に掲載されたのだが、発表当時の時代状況を確認すると、1945年8月14日に日本政府がポツダム宣言を受諾し、9月2日には降伏文書に署名して、以後日本はGHQによる占領下に置かれている。1946年1月1日には、官報という形で昭和天皇の詔勅・いわゆる「人間宣言」が発表され、1946年11月3日に現憲法である日本国憲法が公布された。

よって当然ながら、この時点で展開される天皇制批判はいわゆる「人間宣言」を受けてのもののみならずことができるだろう。この「墮落論」以降に天皇制に対する批判的言及が見える評論は、1946年6月の『文学時標』（第9号）に掲載された「天皇小論」にはじまり、1950年3月の『文藝春秋』（第28巻第3号）掲載の「安吾巷談 野坂中尉と中西伍長」に至るまで断続的に発表されている<sup>1</sup>。むろん必ずしも天皇制に関する言及が中心題材として扱われている訳ではないが、かなりコンスタントに天皇制の問題について言及していることが伺える。

一方年代的に見ると天皇制批判に続く形で、独特な視点で古代日本史、古代東アジア史について論じている史論を展開している。嚆矢となるのは安吾新日本地理シリーズであるが、特に「飛驒・高山の抹殺—中部の巻」は飛驒が古代史において本当は重要な場所であったという説が展開されているこ

とから、小説「夜長姫と耳男」も天皇制の問題と関連づけられて論じられる傾向があった<sup>2</sup>。安吾史譚の「柿本人麻呂」も「高麗神社の祭の笛」で披露された東アジア古代史の影響下にある作品といえる。一連の天皇制批判と安吾の古代史論については、それぞれが重要な問題点を胎んでいることから、別々に論じられることが多く、両者のつながりについて論じられる機会が少ない傾向にあった。

先行研究では、「墮落論」および「墮落論」を中心とする天皇制批判について論じられ、安吾の史論は安吾の史論として論じられる、あるいは安吾の史論について論じる際に振り返り、遡る形で「墮落論」への言及が行われることが多く見受けられる。本稿では、安吾の史論が天皇制批判と密接な関わりがあるだけでなく、史論自体が天皇制批判、むしろ天皇制を文学によって撃つ目的を秘めて書かれたものであるという立場で、作品の分析を行いたい。

## 2 二つの「墮落論」と二つのカラクリ

坂口安吾がカタカナで記す「カラクリ」というワードは、坂口安吾とその作品を論じる際にしばしば鍵になる言葉として注目され、論考の際に引き合いに出される。このカラクリというワードは「墮落論」以降、政治、思想、宗教などの問題を論じる際に姿を現わすことが多い。たとえば「墮落論」においては次のような文脈で「歴史のカラクリ」という語が使われている。

生きて捕虜の恥を受けるべからず、といふが、かういふ規定がないと日本人を戦闘にかりたてるのは不可能なので、我々は規約に従順であるが、我々の偽らぬ心情は規約と逆なものである。日本戦史は武士道の戦史よりも権謀術数の戦史であり、歴史の証明にまつよりも自我の本心を見つめることによつて歴史のカラクリを知り得るであらう。今日の軍人政治家が未亡人の恋愛に就いて執筆を禁じた如く、古の武人は武士道によつて自らの又部下達の弱点を抑へる必要があつた<sup>3</sup>。(傍線は論者による)

安吾は常に歴史的な文脈を見つめながら天皇制批判を展開しており、ここで用いられているカラクリというワードが「歴史のカラクリ」であること、「歴史」と断っていることは注目に値する。そしてその「歴史のカラクリ」を知るためには「自我の本心を見つめる」ことが必要であるとの考えを述べている。武士道において要求される大義名分などよりも、人間の心の動きや本音こそが「歴史のカラクリ」を明らかにする手がかりとなるというのが安吾の見解なのである。

しかし一方で、「墮落論」に見える安吾の歴史観でしばしば問題となってきたのが、運命論的に歴史を捉えていると受け取れる箇所である。特に「政治の場合に於て、歴史は個をつなぎ合せたものでなく、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つてゐるのである」という言葉が、安吾の主張する「墮落」とどのように結び付けるべきかが議論されてきている。「歴史＝政治」と捉えうる図式を提示しつつ、それが「個を没入せしめた別個の巨大な生物」であるとするならば、誰の「自我の本心」を見つめるのか。「墮落」する主体とは何であるの

か。また「日本人は歴史の前ではたゞ運命に従順な子供であつたにすぎない」とも述べており、安吾が起こることのすべてがあらかじめ決まっていると見なしているかのようにも読める箇所である。

この問題をめぐる先行論の中でも、柄谷行人の論考は「墮落論」において歴史と自己・他者の関係を分析する方向へ先鞭をつけた点で画期となる論であったといえる。

荷風はいわゆる女を知り人間を知っているであろう。しかし、彼はついに関係を知らず、彼の自意識の外部にある「対立」（差異）を知らない。いいかえれば、「他なるもの」に出会わない。他なるものは、安吾の言葉でいえば、荷風が安住しているような内面や大事に抱えている自己を「突き放す」ものとしてのみあらわれる。彼はそれを「モラルをこえたもの」と呼んでいる（「文学のふるさと」）。つまり、「墮落」とは、モラルとインモラルの対立を突き抜けるような地点に「墮ちる」ことである<sup>4</sup>。

柄谷は「墮落論」が「文学のふるさと」などと地続きの問題、すなわち自己を「突き放す」存在としての「他者」を論じたものであるという立場で論じている。よってこの問題は坂口安吾にとっての自己と他者に関わる問題意識を明らかにしなければ、それが安吾の言う歴史とどう関わってくるかが明らかにならない。このことは本章において論じていくが、まずはこの二つの問題の関わりが見えにくく、それ故の誤解を紐解いた先行論を確認したい。この柄谷による分析を受けて、他者の問題に触れつつも、天皇制批判に対する批判と分析に主眼を置いて論じているのが神谷忠孝氏による論考といえるだろう。

歴史を巨大な生き物ととらえ、天皇制も武士道も戦争も「歴史のぬきさしならぬ意志」だとする見解には安吾の独創性があらわれている。だがこの論法は一步まちがえば運命論に流れ歴史をすべて肯定することになってしまう。「墮落論」に向けられた民主主義文学の立場からの批判は安吾の反進歩主義を指摘するものが多く、天皇制擁護と受けとられる危険性をはらんでいた。だから安吾は「続墮落論」（『文学季刊』昭和二一・一二）で誤解を解かねばならなかった<sup>5</sup>。

神谷氏の指摘するとおり、安吾はさして期間をおかずに『文学季刊』で「墮落論」という同じタイトルの論考を発表している（よって便宜的にこちらは「続墮落論」と呼ばれており、論者もこれに従う）。そして天皇制や武士道というカラクリについてそれがどのように歴史に関与したかという問題を安吾なりの視点で分析している。

しかしながら、この一見すると運命論的な歴史観を呈している箇所については、山根龍一氏による詳細な分析がある。山根氏は歴史に関する言及の直前に、わざわざ「小林秀雄」という固有名が取り上げられていることに着目し、この部分は小林秀雄の「歴史について」という評論と小林の歴史観を踏まえて分析する必要があると結論づけている。

「墮落論」の独自性の一端は、戦時下の内的動揺を通じて小林秀雄が戦後に持ち越したフェータリストティックな歴史観を、作中にあえて彼の名前を挙げることで内面化しつつ、その上でそれを批判—克服していくような、個々人の〈墮落〉を方法手段とした〈歴史〉と人間主体との双方向で力動的な相関関係の構築可能性を示し、結果的にそうした身振りが、戦後初期の小林の発言に対する内在批判となり得ている点にある<sup>6</sup>。

論者もこの分析に同意しており、「墮落」することによって人間が主体性を獲得し、運命論的な歴史観を克服していく足場を構築することを主張していると理解している。安吾の言う墮落とは、大義名分やタテマエを重視してそれに従うことで、自分の本心を黙殺し、抑圧してしまうことの対極に位置していると言えるだろう。

このことは先でも触れたように「墮落論」発表の8ヶ月後、1946年12月に発表されたいわゆる「続墮落論」と、翌1947年の2月に『女性改造』に発表された「二合五勺に関する愛国的考察」からも裏付けることができるだろう。発表は「続墮落論」より後だが、先に「二合五勺に関する愛国的考察」における事故と歴史の問題について確認したい。ここでは「墮落論」において登場した「運命に従順な子供であつたにすぎない」という言葉と非常に意味合いが近いことが論じられている。

人間の本心というものは、こればかりはわかりきっているのだから。曰く、死にたくない、ということ。けれども、本心よりも真実な時代的感情というものがある。人の心には偽りがあり、その偽りが真実のときは、真実が偽りでありうることもある。人の心は儂い。心の真実というものが儂いのだ。

戦争中のわれわれは、たゞ宿命の子供であつたから、それで二合一勺ぐらいの配給に不足もいわず、芋だの豆の差引だの、欠配だの、そういうことに不平や呪いがあるにしても、同時にあきらめていたのである。不平や呪いは自我のこえであるが、自我はすでに影であり、宿命の子供が各人ごとの心に誕生して、その別人が思考し、生活していたからであつた。

戦争は終つた。しかし、戦争の宿命の子供はまだわれわれの自我と二重の生活をしており、主としてわれわれはまだ今日も宿命の子供で、ほんとうの自我ではないらしい。(中略)われわれはあきらめているのだ。いな、われわれ自身が考えるさきに、われわれの心のなかで、別人があきらめてしまつている<sup>7</sup>。

人間誰しもがいわば本能的に「死にたくない」という本心を持っている。これさえもが戦時下の「時代的感情」によって「偽り」へとすり替えられてしまった。すなわち本心としての自我は押し込められ、「時代的感情」が各人の中で思考し生活していた。それを安吾は宿命の子供と呼んでいるのだが、言うまでもなく、「宿命の子供」を肯定している訳ではない。この戦争を経験した民衆が、戦中から

戦後にかけて陥っていた状態を指摘したにすぎない。むしろ、宿命の子供を否定し、本心・自我をも一度自分のものとして取り戻すことを訴えていると言う方が正しいだろう。

このことは「続墮落論」において、天皇制や武士道などの大義名分に従うことで自らの本心、欲望を素直に表明しないことへの批判と共に詳細に述べられている。

我等国民は戦争をやめたくて仕方がなかつたのではないか。(中略) そのくせ、それが言へないのだ。そして大義名分と云ひ、又、天皇の命令といふ。忍びがたきを忍ぶといふ。何といふカラクリだらう。(中略) 最も天皇を冒瀆する軍人が天皇を崇拝するが如くに、我々国民はさのみ天皇を崇拝しないが、天皇を利用することには狎れてをり、その自らの狡猾さ、大義名分といふずるい看板をさとらずに、天皇の尊厳の御利益を謳歌してゐる。何たるカラクリ、又、狡猾さであらうか。我々はこの歴史的カラクリに憑かれ、そして、人間の、人性の、正しい姿を失つたのである。

人間の、又人性の正しい姿とは何ぞや。欲するところを素直に欲し、厭な物を厭だと言ふ、要はたゞそれだけのことだ。(傍線は論者による)

「続墮落論」と「二合五勺に関する愛国的考察」を引き合わせて考えるなら、「本心よりも真実な時代的感情」によって、偽りが真実となり、真実が偽りとなってしまうこととは、「歴史的なカラクリに憑かれ」、「人間の、人性の、正しい姿を失つた」ことと同じと言えるだろう。そして人間の、人性の正しい姿を取り戻すためには「欲するところを素直に欲し、厭な物を厭だという」こと、すなわち「墮落」すること「正しく墮ちる」ことに他ならない。

さて、安吾はたびたびカラクリというワードを用いているが、この言葉には二つの意味合いがあることを確認したい。いや、正確を期するならばカラクリという言葉が持つ二つの側面というべきかもしれない。制度やシステム、あるいは思想という意味でのカラクリと、そのカラクリに依存することによって自らの本心に向き合うこと(すなわち墮落すること)を回避して、責任を回避してしまうカラクリである。カラクリにはこの二つの意味が賦与されているといえるだろう。先ほどの「続墮落論」の引用部分の後にもやはりカラクリというワードが繰り返し登場している。

天皇制が存続し、かゝる歴史的カラクリが日本の観念にからみ残つて作用する限り、日本に人間の、人性の正しい開花はのぞむことができないのだ。人間の正しい光は永遠にとざされ、真の人間の幸福も、人間の苦悩も、すべて人間の真実なる姿は日本を訪れる時がないだらう。私は日本は墮落せよと叫んでゐるが、実際の意味はあべこべであり、現在の日本が、そして日本的思考が、現に大いなる墮落に沈淪してゐるのであつて、我々はかゝる封建遺性のカラクリにみちた「健全なる道義」から転落し、裸となつて真実の大地へ降り立<sup>マ</sup>たなければならぬ。(中略) 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ゝらぬ魚である。天皇制とい

ふ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進化にすぎないこともまぬかれがたい運命なのだ。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（傍線は論者による）。

先ほどの引用部分と合わせて考えるなら、「歴史的カラクリ」「封建遺制のカラクリ」とは、天皇制というシステムに、依存すると同時に支配され、自分の本心からの判断を放棄して大義名分やタマエと呼ばれるものに基づく判断をすること。それによって自分個人としての判断に責任を負わず、システムなり制度なりに「不平や呪い」を抱くばかりで本心に向き合わないことを指しているといえるだろう。

引用後半部で述べているとおり、カラクリとしてのシステムなり制度なりを廃止したところで、システムや制度に依存してしまう人間の性質そのものが変わらない限り、新たなカラクリを生みだしてそこに依存してしまうイタチごっこになってしまう。この問題に関しては、林淑美氏の論に鋭い指摘がある。

人間が永遠に自由ではありえない理由は、人間自身にある。武士道をあみだし天皇を担ぎだすという人性の必然がその理由である。ここで安吾が武士道や天皇制を人性の必然としてあげたのは、意識の制度に安住する人間の価値観そのものを破ることを課題としたからであった。そのことを課題としなければ、たとえ天皇制が消滅したとしても、人間は代わりにほかの安住できる意識の制度をつくりだすであろう。「墮落論」の標的は、政治制度としての天皇制ではむしろなく、制度に安住し制度を再生産する人間の意識を標的にしたのである<sup>8</sup>。

確かに「墮落論」に始まる天皇制批判は、カラクリとしての、制度としての天皇制を批判することがメインではなかった。そして安吾は「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落ちぬくためには弱すぎる」、「人は無限に落ちさ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」と「墮落論」でも「続墮落論」でも言葉を換えつつ同じことを述べている。完全なる墮落の可能性を述べつつ、カラクリの破壊と創造の繰り返しをやむを得ない人間のあり方として受け入れている。

それでは、当時安吾にとってまず破壊すべきカラクリとして映っていた天皇制の破棄を安吾自身は断念していたと言えるのだろうか。論者はこれに対しては否を唱えたい。墮落を促すことで大義名分に依存せず、自らの本心に立ち返るよう訴える一方で、カラクリとしての天皇制を撃つ作業を作家として行っていた。それこそが安吾史観とよばれる独特な歴史観の構築と提示であったと考えている。

### 3 カラクリに対抗するカラクリ

まずはシステムとしての天皇制への批判内容を確認したい。「墮落論」においては「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つたのである」と、天皇に対する丁重な扱いの裏には敬意や尊崇の念などというものではなく、その崇拝行為そのものが天皇を有効利用するための振る舞いであるという批判が見受けられる。さらに「天皇小論」においては現在でもなおタブーとされがちな領域に踏み込む言及がみられる。

日本的知性の中から封建的偽瞞をとりさるためには天皇をたゞの天皇家になつて貰ふことがどうしても必要で、歴代の山陵や三種の神器なども科学の当然な検討の対象としてすべて神格をとり去ることが絶対的に必要だ<sup>9</sup>。

ここでいう封建的欺瞞とはまさに「続墮落論」で言及された「封建遺制のカラクリ」であり「天皇制といふカラクリ」に他ならないだろう。『古事記』や『日本書紀』において固有の天皇名とともに言及される山陵は、必ずしもそのすべてが記紀の成立当時から現実の山陵と分かちがたく結びついていたわけではない。江戸末期から明治前半頃までに陵墓として比定されたものもあり、古墳の実際の創建年代とその天皇が在位していたとされる年代が一致していない事例もある。しかし天皇および皇族関係者のものと比定された陵墓は現在もなお発掘などの学術的調査は行われていない。科学のメスを拒むことで、あたかも記紀に記録された時代と現天皇家が地続きであるかのように見せることができている。いわゆる「万世一系」というカラクリが戦後も否定されぬままなんとなく機能し続けてしまっているのである。安吾はこの問題については「続墮落論」でも繰り返し言及している。

いまだに代議士諸公は天皇制について皇室の尊厳などゝ馬鹿げきつたことを言ひ、大騒ぎをしてゐる。天皇制といふものは日本歴史を貫く一つの制度ではあつたけれども、天皇の尊厳といふものは常に利用者の道具にすぎず、真に実在したためしはなかつた。(中略)

自ら主権を握るよりも、天皇制が都合がよかつたからで、彼らは自分自身が天下に号令するよりも、天皇に号令させ、自分がまつさきにその号令に服従してみせることによつて号令が更によく行きわたることを心得てゐた。

いずれも無批判に天皇をあがめることを痛烈に批判していることが見て取れる内容である。それは天皇の權威を認めることによって、天皇の命令という形式での支配と、それを「天皇の命令ならば」と甘受してしまう被支配のあり方が成立してしまうからに他ならない。こうしたあり方が戦後でも容認されてしまうのは、やはり「万世一系神話」とでも呼びうるような、天皇制というカラクリを強靱に補強してしまうある種の物語が存在しているからに他ならない。

天皇および天皇制に対して無批判な崇拝にふける(と安吾が見なした)人びとを目の当たりにした経験が「安吾・伊勢神宮にゆく」で描写されている。これは封建遺制としての天皇制が持つカラクリをいかに解き明かそうと、そのカラクリ自体を支持する人間が一定以上存在する状態であるというこ



とを目の当たりにする機会でもあったと言えるのかもしれない。

この自動車がいよいよ皇居前にさしかかった時に、驚くべし。東京駅と二重橋の間だけは、続々とつづく黒蟻のような人間の波がゴッタ返しているのです。(中略)

世界に妖雲たちこめ、隣の朝鮮ではポンポン鉄砲の打ちっこしているという時に、こういう民草のエネルギーを見せつけられてごらんなさい。深夜のように人気の死んだ大通りから、皇居前の広茫たる大平原へさしかかつて、ですよ。又、いよいよ、日本も発狂しはじめたか、と思えますよ。一方にマルクスレーニン筋金入りの集団発狂あれば、一方に皇居前で拍手をうつ集団発狂あり、左右から集団発狂にはさまれては、もはや日本は助からないという感じであつた<sup>10</sup>。

ここでは、新年の一般参賀に参加するために、皇居前に集まった群衆を目の当たりにした感想が率直に綴られている。「墮落論」を中心に墮落することによるカラクリからの解放を唱えたものの、天皇制そのものを支えているカラクリは容易には崩れない。その事実にある種の危機意識を持っていたことが、この連載の後の回に掲載される史論から窺うことができる。とはいえ、必ずしも当時の天皇のあり方と民衆の関わり方を非難している訳ではない。むしろ一見すると矛盾するようにも見受けられる面もある。

たとえば「飛鳥の幻—吉野・大和の巻」<sup>11</sup>では「だいたい一国の王様の資格には万世一系だの正統だのということが特に必要だというものではない」とか、「初代が国を盗んだ王様であつても、民衆の感情は初代の罪にさかのぼつて今日の王様を見ることはない」などと述べている。さらに「天皇とても同じことだ。しいて万世一系だの正統だのということは、民衆の自然の感情に相応しているものではないのである。民衆の自然の感情はたよりないほど「今的」なものだ。時代に即しているものだ」と、必ずしも天皇の存在そのものは否定していない。同時に、「民衆の自然の感情」も「今的」なもの「時代に即しているもの」と断じてはいるが、それがだめであると否定しているわけではない。

しかしながらその一方で、「歴史的事実としても神代乃至神武以来の万世一系などというものはツクリゴトにすぎないし、現代に至るまでの天皇家の相続が合理的に正統だというものでもない」と、あらためて「万世一系」という学術的に裏付けのない物語に対しては否定的な見解を述べている。この傾向は連載の他の回でも見受けられる。

新しい統治者がそこまで苦心して、自分の新しい統治に有利な方策をあみだして実行するのは理の当然で、その利巧さが賞讃されても、それだからその子孫たる現代の天皇がどうだこうだ、という。そんなバカげた理論は毛頭なりたたない。ただ神代以来万世一系などゝはウソであつて、むろん亡ぼされた方も神ではない。しかし当時は神から位を譲られたというアカシをみせないで統治ができにくい未開時代だから、そこでこういう歴史ができた。これは当時における当然で必至の方便であるが、現代には通用しないし、それが現代に通用しないということは、天

皇が神でなくとも害は起らぬだけの文明になったという意味であるのに、千二百年前の政治上の方便が現代でもまだ政治上の方便でなければならぬように思いこまれている現代日本の在り方や常識がナンセンスきわまるのですよ。この原始史観、皇祖即神論はどうしても歴史の常識からも日本の常識からも実質的に取り除く必要があるだろうと思います<sup>12</sup>。

これは「飛騨・高山の抹殺—中部の巻」からの引用であるが、やはり批判対象は「万世一系」という物語であり、「原始史観」と「皇祖即神論」であることがわかる。古代において天皇家がその正統性を示すために、「神から位を譲られた」という「方便」が用いられ、それゆえに「神代以来万世一系」という歴史ができたのは仕方がない。しかしそれは古代における統治上の「方便」なのであって、現代にまで適用すべきものではないという主張である。

とはいえ、この作品が発表されて 60 年以上が過ぎている現在においても、この問題にはさしたる進展も変化ない。陵墓に科学に基づいた考古学的調査が入ることはなく、今なお天皇制は続いている。記紀などの歴史書の記述と、出土する木簡や金石文を頼りに上古の天皇（大王）とその統治の実態を推測する方向での研究に限られてしまう。天皇家およびその周辺勢力によって編纂された記紀を検証するための情報としての外部資料が圧倒的に少ない。そしてそのことは、研究に携わる側が望んでいるわけではないにもかかわらず、「万世一系神話」を補強してしまう側面がある。万世一系を決定的に否定できる材料がないのだ。

事実を元に検証しようがない話、ほんの数年前までは信じるべき話として流通していた、まさに「神話」を否定する。それに対してとりうる手段とは何かということ、作家として何ができるのかということ、坂口安吾は書きながら思考していたのではないか。一連の天皇制に関する論考に対して、五味淵典嗣氏は安吾の「苦闘」を次のように分析している。

彼は、再び浮上した天皇（制）論議を前に、『墮落論』的な問題構成では解けない問いに直面していたのではないか。天皇（制）にかんする『墮落論』の議論は名高い。天皇という存在は「常に政治的理由によってその存立を認められて」きたに過ぎず、「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」。この論理は明快だし、ことの一面をよく捉えている。だが、これでは問題は解決せず、問いは別のレベルに移行する。だとすれば、なぜ「代り得なかった」のか。「今の王様である」ことがすべてだとするならば、なぜ現天皇家でなければならなかったのか。この問いは、『墮落論』が言うほど簡単ではない。一般化すれば構造と歴史性の対立だと言えるだろうこの問題こそ、『安吾の新日本地理』がぶつかっていたアポリアではなかったか。天皇家の系譜・来歴の脱構築に向かいつつ、同時にこれだけでは現在の天皇と国民のかかわりの批判にはならない、と何度も書きつける安吾は、『墮落論』が問わずにいた問いに苦闘しているかのようだ<sup>13</sup>。

五味淵氏の指摘通り、民衆の自然の感情が時代に即したものであれば、「墮落論」に言うように現天皇家ではなく「孔子家でも釈迦家でもレーニン家でも構わなかった」はずだ。しかし、現実には代わり得なかった。幸か不幸か、『古事記』『日本書紀』という日本において最古級のテキストによって、現天皇家には「万世一系神話」としての「物語」が付随していた。そしてそれが事実上、科学的にも考古学的にも十分に客観的な証拠や根拠をもって否定することが不可能となっている。

こうした状況の中で作家坂口安吾がとりうる手段の一つが、「万世一系神話」という「物語」に、作家として新たな「物語」を対置することだったのではないか。残された蔵書から日本を含む東アジア地域の考古学、人類学に関する書物や郷土資料、歴史書、寺社縁起など、事前に多くの資料を読み漁っていることが見受けられる。さらに連載に際しては現地調査まで行うという相当な下準備をして臨んでいることが窺えるのだ。しかし、安吾はあくまで作家という立ち位置からもの申すという姿勢を貫いている。

たとえば連載第一回の「安吾・伊勢神宮にゆく」では、伊勢市内の神社や庚神、「蘇民将来子孫」の瘡癒除けの札をもとに展開する古代への想像を、自ら「いとも不思議なタンテイ眼」と呼んでいる。さらに「こつちは学がありません」とか、「歴史家でも学者でもない私」などという言葉をつらね、アカデミズムで正当と言われる手法によって学者に対抗している訳ではないことを強調している。さらに「私の伊勢神話は、ここから小説になるのである」と述べており、一見すると史論でも、あくまで「小説」であることという立場を表明している。さらに「素人タンテイのナマクラ手口に対する諸先生のお叱りは覚悟の上であります」とまるで自らを卑下するようなポーズを取ってさえている。

しかし、墮落論にあるように「ナマクラ」という言葉は、必ずしもネガティブな意味合いで使われているわけではない<sup>14</sup>。また独特な歴史観を披露する際に「タンテイ」という言葉が付随しているが、「歴史探偵方法論」もこの「新日本地理」シリーズと並行して書かれている。「新日本地理」シリーズで安吾が採用した方法や方針の解説や種明かしにあたる内容となっているので、こちらについても触れておきたい。特に安吾の方法論や記紀との向かい合い方が述べられているのは左に掲げた部分である。

証拠をあげて史実を定める歴史というものはその推理の方法がタンテイと完全に同一であるのが当然であるが、史家はその方法に於て概ね狂っているし、狂った方法を疑うことも知らない。

(中略) 史家にとって資料を多く読むことも大切な学問であるけれども、史実をつきとめるためのタンテイ眼や推理力が狂うならばゼロで、歴史という学問にとってタンテイ眼こそは心棒であり、チミツで正確なタンテイ眼があつてはじめて史料を読む仕事が生きた学問となるのである<sup>15</sup>。

「新日本地理」シリーズと「歴史探偵方法論」の記述を合わせて考察すると、「学がない」「歴史家でも学者でもない」と断りつつ、既存の学問の文脈、枠組みなり手続きなどの方法論からは降りてし

まっているといえるだろう。あくまで同じ土俵で戦っているわけではないというポーズをとっている。先の引用文中に「カラクリ」というワードが再び登場しているが、これこそが天皇制の存続を支えてしまっている「万世一系神話」の「カラクリ」に対抗する「カラクリ」の根本的な姿勢と言えるのではないか。

それでは、「万世一系神話」を支えてしまっている「カラクリ」に具体的にどのような「カラクリ」を持ち出しているのだろうか。それはアカデミズムの歴史学が決してとらない方法で、記紀のテキストを相対化することを意図したものである。まずは一つ目は、民間信仰を重視した判断である。

そして天皇家に直接征服されたものが、大国主命だか、長スネ彦だか、蘇我氏だか、それも見当はつけ難いが、征服しても、征服しきれないのは民間信仰あるいは人気というようなものだ。

(中略)

天皇家は日本を征服したが、民間信仰や人気をくつがえすことはできない。人民の伝承の中に生きている大国主やスサノオの人気を否定し禁圧することができないとすれば、それを自分の陣営へとり入れるのが当然だ<sup>16</sup>。

テキストとして残っているものではなく、伊勢神宮周辺の民家で見られた蘇民将来子孫と書かれた瘡瘡除けのお札から、皇祖たるアマテラスなどよりもスサノオが古くから信仰されていた神と推定している。歴史学的方法論では、まず第一に出土史料、第二に成立年代がはっきりしている記録史料が重視される。しかし歴史学的に正当な手続きから降りてテキストを相対化する「歴史タンテイ」をした結果、アマテラスとそのアマテラス側についた猿田彦などよりもスサノオこそが古くから信仰を集めた神との判断を下しているのだ。

二つ目は空白なりテキストに書いていないことからテキスト内容そのものをひっくり返そうとする手法だ。むろんこれは学術的に正当な手法ではない。このような方法を認めるのなら、まさしく何でもありな事態になってしまうのだが、完全無根拠の作り話とは言いきれない。通常の学術上の手続きからすると問題はあるものの、一応資料に基づいて論証している。まずは『日本書紀』よりも成立年代は下るが、聖徳太子の事跡についてについての記録である『上宮聖徳法王帝説』を引き合いに出し、『日本書紀』に記された歴史とは異なる事実があった可能性を紐解いている。

しかし「上宮聖徳法王帝説」という本を読むと、どうも妙だな、と思うことがあります。

「□□□天皇御世乙巳年」は皇極天皇の飛鳥ではなく、甘樫岡だか林太郎だか他の何物だか知らないが、蝦夷天皇か入鹿天皇を示すどれかの三字があつたのだ。私はそう解くね<sup>17</sup>。

通常は二文字分の欠字とみなされる箇所を三文字の欠字と断定した上で、蘇我蝦夷または入鹿が天皇位についていた可能性を主張する。この『上宮聖徳法王帝説』はながく法隆寺に秘蔵されていた

と思われる文献で、作者成立年共に不明。相慶という法隆寺の僧の名前が記録されていることから、12世紀以前に成立したと推定されている。とはいえ、記紀よりも成立の時代は下るもので、虫食いで空白になっている箇所も二文字分の空白で皇極天皇を表わすことが定説になっている。この手法は後の「飛騨高山の抹殺」でも踏襲されていて、隠すべき秘密があるから飛騨の記録が記紀に残っていないと想定した上で史論を展開している<sup>18</sup>。

三つ目が「高麗神社の祭の笛」で展開されるような記紀成立時期を時間的・空間的に大きな枠で捉えることで、結果的に日本という国や日本人という民族そのものから相対化してしまう視点を導入することである<sup>19</sup>。こうした視点は、江上波男の騎馬民族征服説や水野佑の王朝交代説など同時代の歴史学者の説とも通底する視点を持っている。坂口安吾の蔵書目録には、戦前から戦後にかけて刊行されている日本の歴史書や考古学関係の文献、朝鮮半島、モンゴル、満州、中国南方などの歴史書や考古学、人類学などの文献が多数散見される。安吾は正当な歴史学的手法とは異なる方法で史論を展開しているが、かなりの下調べをして知識をもった上で新日本地理シリーズの執筆に臨んでいたことは間違いないと言える。

紙幅の関係上具体的な言及と引用を避けたが、他にも古代の交通路となる街道や、物資の運搬に利用されたであろう水上交通路、山がちな土地における井戸の位置など、時代が変わってもそう簡単に条件が変わらない土地や地勢の特徴から古代の歴史をタンテイしている箇所が随所に見受けられる。だからこそ連載に「新日本地理」と銘打ち、地理によってテキストとしてのみ流通している万世一系神話の切り崩しに挑んだといえるだろう。

歴史学を学びその正統な手法で史論を展開しているのは、「天皇制といふカラクリ」やそれを支える「万世一系神話」には対抗できない。記紀を相対化できる資料がない以上、むしろ逆にそれらを補強しかねない。ゆえに安吾は「歴史をタンテイする」という方法を採用し、小説的な手法を用いてもう一つのもしかしたら過去にそのような出来事があったかもしれないと思わせる「物語」を提示した。それこそが現存のカラクリに対抗するカラクリとして、有効に機能する可能性を有するものだった。

#### 4 おわりに

以上、天皇制批判と古代史論の関連を中心に論じてきたが、安吾にとっても我々にとっても、最大の難関の一つは「万世一系神話」とでもいうべき思想を切り崩すための有力な証拠がないことにある。天皇家の起源について論じる場合、正統的な歴史学の方法によってはテキスト以外のものに依拠して論を立てられないということに尽きるだろう。科学的に、客観的に天皇家の歴史をたどろうにも、史料として利用できるものはごく少数である。歴代の天皇陵は皇室の財産として考古学的な調査ができないばかりか、天皇家の親族とされる人物の古墳として比定されたものは、陵墓参考地として今なお発掘できないようになっている。発掘された資料で論を立てることが不可能な以上、いかにテキストを解釈するか、どの仮説がもっともらしいかという争いにならざるを得ないのだ。花田氏がユニークなたとえを引き合いに出して述べているが、「フィクションを無効にするのは、けっして歴史的客

観的な事実（ノンフィクション）ではなく、もう一つのフィクションである。ほんとうらしさがまさったとき、新しいフィクションは既成のフィクションを駆逐する」<sup>20</sup>のである。

安吾は作家として、天皇の起源を巡る神話にもう一つのフィクションを提示したとすることができるのではないだろうか。そしてそれこそが既存の学問的な文脈にあえて乗らない、しかしもしかしたら本当にあったかもしれない過去の「物語」を提示する。それこそがカラクリに対抗する安吾なりのカラクリと言っているのではないか。「歴代の山陵や三種の神器など」が「科学の当然な検討の対象」とはならない以上、なるべくテキストのレベルで天皇と天皇制を論じることを回避し、地理的な問題からアプローチして「もう一つのフィクション」を提示する。

安吾は「歴史家でも学者でもない」、「学がありません」、「私の伊勢神話は、ここから小説になる」と既存の学術における方法をとっていないことを繰り返し述べている。逆に言えば、あくまで作家として「物語」の「フィクション」の持つ力によってカラクリをひっくり返すという宣言とすることができるだろう。墮落論の文脈に引きつけて表現するならば、既存の学問的文脈から「墮落」することで、記紀の記述も、民間信仰も、記紀より新しいとされる資料もすべて等価な目で検討し、「チミツで正確なタンテイ眼」によって推理する。学問的文脈という「大義名分」「カラクリ」から降りて、小説という形態で書かれた史論であり、安吾なりの一つの「墮落」の実践といっているのではないだろう

1 管見の限り、この時期発表された天皇制批判を含む作品は次の通りである。

1946年4月「墮落論」『新潮』第43巻第4号

1946年6月「天皇小論」『文学時評』第9号

1946年12月（続）墮落論『文学季刊』第2号

1947年6月「罌堂小論」『墮落論』（銀座出版社）所収。初出誌未詳。

1947年7月「邪教問答」『夕刊 北海タイムス』（7月20日）

1948年1月「天皇陛下にささぐる言葉」『風報』第2巻第1号

1948年10月「戦争論」『人間喜劇』第11号

1949年11月「スポーツ・文学・政治」『近代文学』第4巻第11号

1950年3月「安吾巷談 野坂中尉と中西伍長」『文藝春秋』第28巻第3号

2 夜長の里を背後に天皇神話につらなる場所と見なす浅子逸男氏の論（「夜長姫と耳男—古代のまぼろし—」、『国文学解釈と鑑賞』1993年2月）や、現実に安吾が対峙してきた天皇制とのかかわりから作品の分析を行っている鬼頭七美氏の論（「生き神信仰を越えて—「夜長姫と耳男」論—」、『昭和文学研究』2002年3月）の他、天皇制という王権と長者のあり方について論じた野村幸一郎氏の論（「悪意と聖性—坂口安吾『夜長姫と耳男』—」、鈴木紀子・林久美子・野村幸一郎編『女の怪異学』晃洋書房、2007年）などがある。

3 坂口安吾「墮落論」（『新潮』1946年4月）

4 柄谷行人「墮落について—坂口安吾『墮落論』」（『新潮』1988年12月）

5 神谷忠孝「墮落論」（『国文学 解釈と鑑賞』1993年2月）

6 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』2009年2月）

7 坂口安吾「二合五勺に関する愛国的考察」（『女性改造』1947年2月）

8 林淑美「坂口安吾と戸坂潤—「墮落論」と「道徳論」のあいだ」（『昭和イデオロギー 思想としての文学』平凡社、2005年8月）

9 坂口安吾「天皇小論」（初出は『文学時評』1946年6月。『坂口安吾全集』第4巻（筑摩書房1998年）より引用）。

10 坂口安吾「安吾の新日本地理 安吾・伊勢神宮にゆく」（『文藝春秋』1951年3月）

11 坂口安吾「安吾の新日本地理 飛鳥の幻—吉野・大和の巻」（『文藝春秋』1951年6月）

- 12 坂口安吾「安吾の新日本地理 飛騨・高山の抹殺—中部の巻—」(『文藝春秋』1951年9月)
- 13 五味淵典嗣「坂口安吾の戦後天皇論(1)『安吾の新日本地理』を手がかりに—」『大妻国文』第38号、2008年3月
- 14 「墮落論」における以下の言及を見る限り、むしろ「ナマクラ」であることが新たな技術を生む可能性がある  
と安吾は考えていた節があるのではないかと論者は考えている。「必要は発明の母といふ。その必要をもとめる精神を、日本ではナマクラの精神などと云ひ、耐乏を美德と称す。(中略)機械に頼つて勤労精神を忘れるのは亡国のもとだという。すべてがあべこべなのだ。真理は偽らぬものである。即ち真理によつて復讐せられ、肉体の勤労にたより、耐乏の精神にたよつて今日亡国の悲運をまねいたではないか」
- 15 坂口安吾「歴史探偵方法論」(『新潮』1951年10月)
- 16 坂口安吾前掲⑩
- 17 坂口安吾前掲⑩
- 18 「ところがヒダに至つては古代史上に重大な記事が一ツもない。だから古代史や神話と表向きツジツマの合うところは一ツもないのです。そのくせ、古代史家がヒダの史実を巧妙に隠そうとして隠し得なかつたシッポらしきものを発見しうるし、その隠された何かをめぐつてヒダとスワに特別なそして重大な関心が払われ、その結果として古代史上にヒダに関する重大な記事が一ツもない、そういう結果が現れたのではないかと疑うことができます。それは恐らくヒダの史実があまり重大のせいではないためでしょうか」(「安吾の新日本地理 飛騨・高山の抹殺—中部の巻」、『文藝春秋』1951年9月)
- 19 「つまり天皇家の祖神の最初の定着地点たるタカマガ原が日本のどこに当るか。それを考える前に、すでにそれ以前に日本の各地に多くの扶余族だの新羅人だの移住があつたということ、及び当時はまだ日本という国の確立がなかつたから彼らは日本人でもなければ扶余人でもなく、恐らく単に族長に統率された部落民として各地にテンデンバラバラに生活しておつたことを考えておく必要がある」(「安吾の新日本地理 高麗神社の祭の笛—武蔵野の巻」、『文藝春秋』1951年12月)
- 20 花田俊典「坂口安吾のディコンストラクション—「安吾・伊勢神宮にゆく」—」『国語国文薩摩路』2005年3月