

# 「文化概念としての天皇」とは何か

——三島由紀夫「文化防衛論」と同時代批評

久保田 裕子

## 一 一九六〇年代の三島由紀夫と吉本隆明の 天皇論

『戦後日本思想大系5 国家の思想』（筑摩書房、一九六九・九）には、三島由紀夫の「文化防衛論」（『中央公論』一九六八・七、「文化防衛論」新潮社、一九六九・四）も採録されている。編集を務めた吉本隆明は、同書の解説「天皇および天皇制について」において、「文化防衛論」について、「宗教的な天皇絶対主義者の発想はよく了解することができた」と留保付きで述べた上で、次のような疑念を提示している。

わたしの当時の〈天皇のため〉には、天皇個人の人格がどうであるかという問題はふくまれていなかった。また天皇が現人神であるということを科学的に信じていたわけではない。ただわたしにとって、ひとつの〈絶

対感情〉の対象でありさえすればよかったのである。（略）その意味では、現在、三島由紀夫が〈人間天皇〉という観念には不満で、文化的な美的な価値の収斂する場所としての天皇にかれの絶対観念の集約点をみようとしている発想はわからないことはないようにおもわれる。なぜ三島がこんな季節外れの迷蒙を主張するのかは理解できないとしても、である。

吉本は天皇が太平洋戦争当時の〈絶対感情〉の対象であった過去の心情に同世代的な共感を示しつつも、「文化防衛論」については「季節外れの迷蒙」と断じている。吉本の発言は、一九四〇年代における天皇への評価が、一九六八年に再び展開していることへの違和感として表明されているが、「文化防衛論」に対する同時代評価を示す代表的な見解であったと言える。

一方で「文化防衛論」においては、「戦後のいはゆる「文

化国家」日本が、米占領下に辛うじて維持した天皇制」について、激烈な批判が展開している。

俗流官僚や俗流文化人の大正の教養主義の帰結として、大衆社会化に追隨せしめられ、いはゆる「週刊誌天皇制」の域にまでそのデイングニティーを失墜せしめられたのである。天皇と文化とは相関はらなくなり、左右の全体主義に対抗する唯一の理念としての「文化概念たる天皇」「文化の全体性の統括者としての天皇」のイメージの復活と定位は、つひに試みられることなくして終った。

ここでは戦後社会への現状認識として、アメリカによる占領を通して天皇の政治性が希薄になった一方で、権威の失墜という事態が待ち構えていたことを指摘している。「文化概念としての天皇」という存在は居場所がないという現況が示されているが、それでは「文化概念としての天皇」とは何であったのか。

吉本は、「朝鮮經由の大陸からの仏教や儒教によって無常観と混合された美意識や感性は、〈日本人〉的」と考えられるかという問題を提起し、あたかも自明のように「日本人」とされている判断基準の根拠について批判している。

現在の古典研究の水準だけからいっても、わたしたちは〈日本人〉的という概念を、歴史的な〈天皇（制）〉以前にさかのぼって成立させることができる。それは、

川端康成や三島由紀夫によってとらえられている美的な感性とは似ても似つかないものといえよう。そしてこの段階は南島をはじめわが列島の各地にちらばっている土俗的な宗教と文化にその実体をもとめることができる<sup>1)</sup>。

吉本は日本文化の起源を近代以前の古典世界や周縁と見做されていた地域に見出すことで、天皇以外の文化の発生と流布について強調している。また近年の研究においても、三島の主張に対する疑義は提示されており、「みやびの源流」の最も深い部分は、三島が考えたよりはるか以前の縄文・弥生期的なムラ段階社会の文化に発していた（工藤隆「子午線 政治としての天皇制と文化としての天皇」『日本文学』二〇一三・九）という批判も見られる。

磯田光一は天皇をめぐる議論について、「現在、三島氏と同等の理論水準に達しているのは、私の見たところ、吉本隆明氏の『共同幻想論』およびその延長上に展開される国家論だけであろう。」（『日本的「自己否定」の残像——『討論三島由紀夫VS東大全共闘』について』『読売新聞』一九六九・八・一）と両者を比較している。さらに磯田は「浪漫的情念への三島氏の執拗な関心は、歴史の基底部において、吉本隆明氏の思想の核と微妙な地点で隣接」（『美的反逆の構造』『日本読書新聞』一九六六・一〇・三一）していると位置付け、一九六〇年代後半時点での両者の思想的基底に

ある共通性について指摘している。吉本は共同体の心性に浸透している文化の起源を遡ること、日本文化の源流と天皇を等価にみなすような視点を拒否し、両者の歴史的紐帯を切り離している。国家という「共同幻想」によって奪われた吉本の戦争体験が原点となっているが、それは日本文化の起源を天皇という一点に求める「文化防衛論」の見解とは相容れなかった。三島と吉本の見解の底流にあった心情は、一九四〇年代のある時期には交錯したものの、戦後には分岐していった。

本論では論文「文化防衛論」の周辺で展開した一九六〇年代の言論の場を再構成し、そこから翻って「文化防衛論」の主要な主張である「文化概念としての天皇」の可能性を再構成し、同時代の言論状況の中に再配置したい。なお拙稿「文化防衛論」の中のアジア——『佐藤榮作日記』と『楠田實日記』の記録から——（「敍説」Ⅲ期——一八号、二〇二〇・一一）において、「文化防衛論」が成立した時期の佐藤政権の政治的・外交的状況について照合しつつ検証した。本論はその続編として、同時代の言説状況を参照しつつ「文化防衛論」について考察したい。

## 二 「文化概念としての天皇」の特質——文化の「全体性」——

野口武彦は「文化概念としての天皇」について、「一つの虚構的価値の創出」（『作品論 文学作品としての「文化防衛論」』『国文学』一九七〇・五、臨時増刊号）と夙に指摘しており、基本的にはその見解が現代に至るまで継承されている。梶尾文武は『否定の文体 三島由紀夫と昭和批評』（鼎書房、二〇一五・一二）において、三島の天皇をめぐる言説について、同時代の新右翼運動の動向との連関に着目しつつ検証し、「民族派」たる新右翼が「天皇」へと基軸を移し、尊皇美学を現実的行動の基盤とする契機をもたらした」と跡付けている。そのような行動の背景にあった理論として、梶尾は「言論の自由」を文化概念として最大限に拡大解釈し、日本という国家を統治体Ⅱ政体ではなく文化体Ⅱ国体として再規定することによって、三島は超政治的な美的テロルの許認可能性を指し示そうとする」試みであったと位置付け、三島の国家像について、「現実の統治とは別次元の政治を文学的言語によって仮構するところに構築されている」と評価している。また佐藤秀明は、『三島由紀夫 悲劇への欲動』（岩波新書、二〇二〇・一〇）において、国民国家を超えたグローバルイズムが浸透した時代に、文化の「全体性」を容認することが可能かという問題を提

起し、深層にあるのは国家の普遍性を超越した三島自身の内面の問題であり、「前意味論的欲動の帰趨を視野に入れて発想された」と指摘している。つまり「全体性」によって国民国家の普遍性と一体化する欲望の根源に、良識や道徳では認められない三島自身の自己の異端性への絶望的認識があり、そのような意識を支えるために存在する点で、「天皇は任意の「絶対者」である」と指摘している。

「文化防衛論」において、過去のフォルムが反復されつつ文化的事象が伝承され、連続性を基盤とする「再帰性」が成立したとき、過去の「記憶」が理想化されて再創造されると定義されている。小林敏明は「憂鬱な国——三島由紀夫『文化防衛論』を再読する」（『新潮』二〇〇七・五）において、「価値を帯びた過去が「記憶」という衣装を被って創造的に捏造される。つまり、捏造であるがゆえに理想の鏡ともなりうるような虚構的「過去」の創出である。」と述べ、「文化概念」について日本的伝統の墨守ではなく、むしろ普遍的なナショナリズムの文脈として位置付けている。ここではベネディクト・アンダーソンが述べた「国民とはイメージとして心に描かれた想像的政治共同体」（『序』『定本想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳、書籍工房早山、二〇〇七・七）であるというナショナル・アイデンティティをめぐる国家的記憶の虚構性とも共通する問題が提示されている。また柳瀬善治は、

「『世界内戦』の時代の『文化防衛論』（有元伸子・久保田裕子編『21世紀の三島由紀夫』翰林書房、二〇一五・一一）において、「情報化社会と核時代という極限的な近代化の文脈」に再配置し、『文化防衛論』の論戦略は、徹底して「超歴史的」であり「フィクション」であるがゆえに、政治の起源への問いとなり、また現代の文学の課題となった「始原的暴力」を問い直すことができるものとして、別の形で光が与えられなければならない」と指摘し、今日的な政治状況の文脈における読み直しと再評価を提言している。

このような近年の評価を踏まえつつ吉本の同時代評を参照すると、「天皇および天皇制について」において提示した「文化防衛論」への疑義について、近代国家以前の歴史性まで淵源をたどりながら問題化していることがわかる。言い換えれば、文化としての天皇論について、日本の歴史の時系列的な現象と照合する点で、吉本は実体的な歴史的出来事を想定していたと考えられる。

以上のように「文化防衛論」の研究史を参照すると、特に問題化されてきたのは、「文化概念としての天皇」の問題であったことがわかる。天皇が体現する「国民文化の三特質」として、「再帰性と全体性と主体性」という三つの柱が挙げられているが、特に説明を必要とするのは、「全体性」の定義であろう。それは「時間的連続性と空間的連続性が不可欠」であり、前者は「伝統と美と趣味を保障」し、後

者は「生の多様性を保障」するが、「文化の全体性」とは、「左右あらゆる形態の全体主義との完全な対立概念であるが、ここには詩と政治とのもつとも古い対立」(「文化防衛論」)があると定義されており、「文化的」、「政治的」な天皇概念という二項対立とも照応する構造である。そして「文化概念としての天皇」については、「源氏物語から現代小説まで、万葉集から前衛短歌まで、中尊寺の仏像から現代彫刻まで、華道、茶道から、剣道、柔道まで、のみならず、歌舞伎からヤクザのチャンバラ映画まで、禅から軍隊の作法まで、すべて「菊と刀」の双方を包摂する、日本的なものの透かし見られるフォルム」として、文化の中心であると共に日常の所作などの行動様式までを含む広汎なカテゴリーを包摂するような存在である。さらに三島は「雑多な、広汎な、包括的な文化の全体性に、正に見合ふだけの唯一の価値自体として、われわれは天皇の真姿である文化概念としての天皇に到達しなければならない」という到達目標を宣言し、一方で天皇が内包する底なしの受容性に歯止めをかけるための「文化の意志」の必要性について強調している。しかしこの定義通りの天皇が、歴史的過去の事例を含めて実在したのかという疑問が生じる。

例えば吉本のように、日本文化の全体像の総体の抽出へと向かわず、天皇以外の存在へと文化の起源を拓いていくような方向性も考えられる。そのような観点から見ても、

「日本は世界にも稀な単一民族単一言語の国であり、言語と文化伝統を共有するわが民族は、太古から政治的統一をなしてきて」(「文化防衛論」)いるといった見解は、移民や在日朝鮮・韓国の人々や旧植民地における日本語使用者などを排除した議論であり、事実の誤認に基づいている。日本文化を限定化してとらえている上、あたかも日本文化が先験的で自明な存在であるかのような定義は、実際にはさまざまな場所で生起してきた文化の多様な在り方への視点を欠いており、自国中心主義として批判されるべき誤謬である。しかし三島の批判の力点としては、国と民族を切り離し、統一的な日本像を破損するかのように見做される、「非分離を分離へと導かうとするための「手段としての民族主義」への批判目的のために、あえて国内問題を遮断することと議論を成立させていたと推察できる。例えば当時、ベトナム戦争下のインドシナ半島においては、独立問題を背景とした民族主義が複雑な政治情勢をもたらしていたという実情があった。三島は一九六七年に、ベトナム戦争の渦中にあったタイやラオスを取材旅行で訪れたが、そのときの見聞に基づいて、「文化防衛論」では次のように述懐している。

時運の赴くところ、象徴天皇制を圧倒的多数を以て支持する国民が、同時に、容共政権の成立を容認するかもしれない。そのときは、代議制民主主義を通じて平

和裡に、「天皇制下の共産政体」さへ成立しかねないのである。およそ言論の自由の反対概念である共産政権乃至容共政権が、文化の連続性を破壊し、全体性を毀損することは、今さら言ふまでもないが、文化概念としての天皇はこれと共に崩壊して、もつとも狡猾な政治的象徴として利用されるか、あるひは利用されたのちに捨て去られるか、その運命は決つてゐる。

このような主張の根拠として、「東南アジア旅行で、タイの共産系愛国戦線が集会のとで国王讃歌を歌つて団結を固め、また、ラオス国土の三分の二を占拠する共産勢力の代表者パテト・ラオが国王へ渝らぬ敬愛の念を捧げるなど、共産主義の分極化と土着化の甚だしい実例を見聞」した経緯を説明している。「文化概念としての天皇」の発想の源泉が、冷戦下のインドシナ半島の政治的状況を踏まえた危機感にあり、アジアの王室の現況から、「文化概念としての天皇」の存立の必要性を発見していく経緯をたどることができ。三島は複雑な民族的・言語的な背景を抱えた社会において、「共産政体」と連携する王室という、西欧的価値観からは逸脱したアジア的状况を目撃したが、それはヨーロッパ帝国主義から脱却する植民地の独立問題と関わるナショナリズムや民族問題とも複雑に絡み合っていた。日本国内においても、実際には多様な民族や言語状況を内包していたにもかかわらず、そのような課題をあえて棄却するとい

う方法で、国民国家を分裂に導く「民族主義」を排撃して、「文化概念としての天皇」を存立させるという一点に集中するという危うい戦略であつたと考えられる。

しかし日本文化の定義と範囲を限定することは、「文化の全体性の統括者としての天皇」の特徴とされる、「文化をまろごと容認する」という、「無差別包括性」という定義とも矛盾し、その点においても論理的に破綻していると言う他はない。何を日本文化として分節化するかという基準において、同時代の社会状況とは遮断された場所で独自に議論が展開しているという前提について、まず捉えておく必要がある。論理的な道筋としては、天皇が統括する「文化の全体性」が戦後社会における際限もない「文化主義」の跋扈を許したことになる。天皇の機能や役割を大きく見積もるほど、「文化主義」に堕した原因についての責任が高まる。日本文化のすべての起源であり、すべてを包括する限界なき存在としての天皇を想定した場合、「文化主義」の蔓延という、三島が考える眼前の危機的現実との間に深刻な齟齬が生じ、「文化概念としての天皇」の欠陥、あるいは不在が浮かび上がる。

観念的存在としての「文化概念としての天皇」に関する三島独自の定義は、大衆社会がもたらした、安全に管理された「文化主義」とは対極に位置する存在として定位されている。ここで留意すべきなのは、「国と民族の非分離の象

徴であり、その時間的連続性と空間的連続性の座標軸であるところの天皇は、日本の近代史においては、一度もその本質である「文化概念」としての形姿を如実に示されたことはなかった。」と不在の存在であることを三島自身が認めている点にある。そして「空間的連続性は時には政治的無秩序をさへ容認するにいたることは、あたかも最深のエロティシズムが、一方では古来の神権政治に、他方ではアナーキズムに接するのと照応してゐる。」（「文化防衛論」という表現に反して、現実の天皇は二・二六事件を秩序騒乱行動として見なし、アナキーに対して理解を示すことはなかった。このように歴史的経緯と照合すると、三島の定義と現実の天皇の在り方のずれはより明確になり、あからさまな論理的矛盾を内包しつつ論が展開していることがわかる。

さらに「文化概念としての天皇」が包括するという「文化の全体性」とは、「左右あらゆる形態の全体主義との完全な対立概念」と定義されている。「全体主義」は、所謂ファシズムであり、それは「文化主義と民族主義の仮面を巧みにかぶりながら、文化それ自体の全体性を敵視」し、「全体性」の削減を目論んでいる危険な存在であり、文化を脅かし侵蝕する最大の敵と見做されている。そして「言論の自由は文化の全体性を支へる技術的要件であると共に、政治的要件である」（「文化防衛論」）という定義は、天皇に象徴

されるナショナルな權威が、文化を規制管理する特定の政治勢力に利用されることで、文化の根幹を支える最も重要な言論の自由もまた脅かされることへの危惧が示されている。

しかし「文化概念としての天皇」の属性である「無差別包括性」が内包する際限なき自由は、あらゆる政体と馴染んでしまうという性質を持つがゆえに、多方面から政治的に利用される危惧が示されている。ここではアナーキズムやテロリズムまで容認するという天皇の存在が指定され、抽象化された一種の思考モデルが展開しているが、三島が構想した天皇の表象は、観念的存在であると同時に、政治的現況とも根幹で接続していたと考えられる。過去の日本の歴史や現状では存在しなかったとしても、インドシナ半島においては現実問題として進行しつつあった。そのような王権の在り方を見ることによって、ありうべき未来の可能性への一種の抵抗的存在として、天皇の像は危機感と共に構築されたと考えられる。

### 三 大衆文化状況の中の戦後ナショナルリズム

一九六〇年代後半に政治的課題への傾斜を始めてからの三島の活動として、学生との直接対話という新しい局面があった。東大全共闘との一九六九年五月一三日の対話以前

にも三島は大学に赴き、論理的な破綻が顕在化した「文化防衛論」の内実を補うかのような言葉を残している。単行本『文化防衛論』に収録されている一九六八年一月六日の茨城大学における「国家革新の原理——学生とのティーチ・イン」において、三島は次のような生々しい語り口で、自ら構想した天皇像について展開している。

天皇とは何であるか。天皇は権力じゃないのです。天皇はつまり何ものも拒絶しないのだから権力じゃないというのが、私の基本的な考えであります。(略)文化の多様性と自立性というものはすべて天皇の鏡にそのまま包含されるような形で許されるのですね。天皇はキリスト教的な一神教的な神ではありませんから、あらゆる言論自由下の文化を全て包含するというのが、文化の象徴としての天皇の反射的機能といえますか鏡の機能だと私は思います。

「私の自主防衛論」(日経連タイムス)一九六八・一〇・三一)においても、「もし権力といふものが拒絶を本質とするならば、何ものも拒絶しないものが天皇」であり、「日本の文化の全体を天皇といふ『鏡』は包摂してゐる」という比喩が繰り返され、天皇は現実の政治体制とは断絶した存在であり、鏡像のごとく実体的な存在ではないと定位されている。

しかし三島の天皇論において、同時代の現実問題が排除

されていたわけではなかった。むしろ社会状況への強い危機感が、「文化概念としての天皇」の虚構性を強めていつたと考えられる。例えば単行本『文化防衛論』に収録されている「反革命宣言」(論争ジャーナル)一九六九・二)において、「文化の連続性」について、「われわれは、護るべき日本の文化・歴史・伝統の最後の保持者であり、最終の代表者であり、且つその精華であることを以て自ら任ずる。」と宣言されている。しかし高揚した宣言の一方で、「文化防衛論」においては、現代における「文化主義」が蔓延した結果、「創造力の涸渇」という「断弦の時」を見出す現状認識への失望で終わっている。文化的伝統の最終地点としての「私」は、連綿と続く文化的現象を一身に継承するイメージを賦与され、個体の生を次世代へと継承させる「伝統と美と趣味」という「時間的連続性」の具現化した理想化された姿である。生きる意味が担保され、死後も日本文化の継承の一部として後続の生を支える存在になるというロマン主義的な願望である。そこには存在論的な欠落感を充足させる可能性が提示されていた。

しかし先に挙げた「国家革新の原理——学生とのティーチ・イン」(『文化防衛論』)においても、「私は未来がないのだ。しかし私の背後には長い長い文化伝統があつて私で終る」という断念を込めた同様の発言が残されている。「私」を最後の砦として、文化の永世が保証されるという自負よ

りも、文化の連続性が断ち切られる焦燥が示されている。

「文化防衛論」の冒頭において、直接的に批判された対象は、太平洋戦争後の五五年体制が安定期に入った後の「文化主義」に覆われた「昭和元禄」の時代風潮であった。同時代の政治的状况について、丸川哲史は、『冷戦文化論——忘れられた曖昧な戦争の現在性』（双風舎、二〇〇五・三）において、太平洋戦争後の時代区分を概説して、「一九五五年から六八年までの冷戦安定期」、「一九六八年以降の冷戦動揺期」に区分している。戦後復興が軌道に乗り、「日本の左翼も東西両陣営の共存に規定」された相対的な「冷戦安定期」から続く「冷戦動揺期」とは、六八年革命をメルクマーとする東西両陣営の動揺がはじまった時期」と見做している。「文化防衛論」が発表された時代は、国際的には冷戦期の渦中にあつたが、国内的には大衆社会化が進み、「大衆のヒューマニズムに基づく、見せかけの文化尊重主義」のもので、「際限もないエモーションナルならしなさ」（『文化防衛論』）が蔓延する状況が危機感を持つてとらえられていた。言い換えれば三島の定位する文化とは、国際情勢も含めた政治と共に想定され、あるいは政治的状况に裏打ちされていたことがわかる。

同時代の政治状況に目を向けると、一九五〇年代後半以降、日本社会の変化が拡大を遂げた時期であり、三島が批判の対象とした時代は、高度経済成長を基底とした大衆ナ

シヨナリズム形成期であつた。一九六〇年の安保闘争を経て、佐藤栄作（任期一九六四―一九七二年）は七年八カ月の長期政権の在任中において、日米安全保障条約と関わる非核三原則問題と沖縄返還問題に対応したが、それは保守・革新陣営を通じて広範な関心を集めるテーマであり、戦後レジーム下のナシヨナリズムが交差する政治的争点となつた。近代国家体制への三島の批判の内実は、佐藤政権下の状況に照準を合わせると切実な政治的課題が背景にあつたことがうかがえる。

例えば三島は林房雄との『対話・日本人論』（番町書房、一九六六・一〇）の「第二話 縦の社会と横の社会」において、「アメリカというものが、大衆社会の一つの、歴史上の最初のサンプルとして現れた」という問題について言及し、政治制度やイデオロギーの差異に関わらない世界的動向という認識を表明していた。日本が西欧先進国の一員になりつつあつた時代における、「工業化ないし大衆社会化、俗衆の平均化、マスコミの発達、そういう大きな技術社会の発達、そういうものに対して、日本とはなにか」という問題を導き出している。「文化防衛論」で展開する観念的な議論の実体性の欠如や実現不可能性への傾斜は、戦後レジーム下の状況がもたらした天皇の不在による空白性の認識と、大衆社会化がもたらした現況への危惧が、いわば均衡を保つて並存していたと言える。同時代状況への三島の批判は、

直接的には戦後に蔓延した「文化主義」に向けられているが、そのような状況下では不在という形象をとるしかない、抽象的な理念としての「文化概念としての天皇」が召喚されたという見方も成り立つ。しかし「みやび」を源泉としつつも、社会的無秩序を推進し、テロリズムやアナーキズムさえも容認するという「天皇」の歴史的虚構性は、後に詳述するように橋川文三の批判を受けることになった。

「みやび」は、宮廷の文化的精華であり、それへのあこがれであったが、非常の時には、「みやび」はテロリズムの形態をさへとつた。すなはち、文化概念としての天皇は、国家権力と秩序の側だけにあるのみではなく、無秩序の側へも手をさしのべてゐたのである。もし国家権力や秩序が、国と民族を分離の状態に置いてゐるときは、「国と民族との非分離」を回復せしめようとする変格の原理として、文化概念たる天皇が作用した。

#### （文化防衛論）

歴史的出来事と照合してその不在や欠落を指摘することをためらわせる一節である。現実の政治体制に対しても超越する「文化概念としての天皇」は、理想化された美的概念の叙述と、現状認識との間に展開しているという構図が浮かび上がる。さらに「文化概念としての天皇」と「政治概念としての天皇」とは対立的な存在として厳密に峻別されており、「政治概念としての天皇は、より自由でより包括

的な文化概念としての天皇を、多分に犠牲に供せざるをえなかつた。」（「文化防衛論」）という見解は、明治期以降の近代的国家体制に対する根本的な否定となつている。「文化概念としての天皇」は、政治体制への帰属を否定することで、政治制度そのものの存立の根柢の無根拠性をあぶり出すような存在として措定されている。

近代化の歴史に目を向けると、文化が包括する状況と、その根源となつた現状の天皇制への三島の批判は、官僚によつて構築された明治期以来の体制がもたらした文化的涸渇についての批判に淵源をたどることができる。例えば「明治憲法国家の本質が、文化の全体性の侵蝕の上に成立ち、儒教道德の残滓をとどめた官僚文化によつて代表されてきたことも関わりがある。私は先ごろ仙洞御所を拝観して、このびやかな帝王の苑池に架せられた明治官僚補綴の石橋の醜惡さに目をおほうた。」（「文化防衛論」）と悲憤慷慨の念を披瀝している。

しかし「文化防衛論」における批判の中心は、主に戦後の同時代状況に向けられている。「日本文化とは何かといふ問題に対しては、終戦後は外務官僚や文化官僚の手によつてまことに的確な答が与へられた。それは占領政策に従つて、「菊と刀」の永遠の連環を絶つことだつた。」という結論は、政治体制としては占領者アメリカとの関係性が強調されているが、「文化概念としての天皇」とは、「あらゆる

文化主義、あらゆる政体の文化政策的理念に抗する」ものとして、アジアで展開していた「共產政体」からアメリカに象徴される「大衆文化」の影響下にある西欧先進国の状況まで、全ての政治体制への帰属を拒み、抵抗するような存在として定義されている。戦前の天皇制への回帰という反動的な姿勢ではなく、また戦後の世俗化した皇室とも異なる姿が想定されていた。

以上のように、「みやび」とテロリズムを両立させるような天皇は、近代国家の政治体制の元では成立せず、また過去の歴史の中でも実現されたことはない、観念的な存在として中空に浮遊しているかのように見える。しかしその現実離れした超越的な立場は、これまで述べてきたように、戦後の現実への批判意識と国際的情勢への危機感に裏打ちされて生み出されていた。次に「文化概念としての天皇」の創造と存立の背景について確認するために、同時代の「文化防衛論」周辺の言説状況について検証したい。

#### 四 橋川文三の「文化防衛論」批判

「文化防衛論」が発表された二ヶ月後に橋川文三は、「美の論理と政治の論理——三島由紀夫の「文化防衛論」に触れて」（『中央公論』一九六八・九）を発表した。政治思想史の視点から、論理的矛盾を明らかにしながら思想的な

起源をたどっている。橋川は『中央公論』から「文化防衛論」批判を書けという（橋川文三・野口武彦「対談・同時代としての昭和」「ユリイカ」一九七六・一〇）依頼があったという執筆の事情について証言している。深沢七郎の小説「風流夢譚」が一九六〇年二月号の「中央公論」に掲載されたことに際して、一九六一年二月一日に嶋中鵬二社長宅が襲撃され、死者と負傷者を出すテロリズムを受けた。また一九六一年から六二年初めにかけて、「中央公論」の「天皇制特集号」廃棄処分などの出来事が続いていた。橋川は既に「夭折者の禁欲——三島由紀夫について——」（『三島由紀夫自選集』集英社、一九六四・七）という自選集の解説を執筆し、さらに「三島由紀夫伝」（『現代日本文学館』42「三島由紀夫」、文芸春秋、一九六六・八）という評伝を発表していた。

「美の論理と政治の論理——三島由紀夫の「文化防衛論」に触れて」において、橋川は「文化」の一般意志と、政治のそれとが一致するような人間生活のシステムを考えることはむずかしい」と結論付けている。さらに、「近代国家の論理」と「文化概念としての、いわば美の総攬者としての天皇の論理」は相容れないと指摘した上で、明治憲法下の天皇制機構が西欧的な立憲君主制体制へと移行し、文化的機能を捨象して行った歴史的経緯について整理している。そして「卑俗をも包含しつつ霞み渡る、高貴と優雅と月並

の故郷」（文化防衛論）としての天皇について、美学的に脱政治化された虚構の存在として批判している。さらに橋川は「文化概念としての天皇」の敵対勢力を「共產体制」にだけ限定するのは不自然であり、政治体制を明治期まで遡って次のように分析している。

三島のいうのは、共產体制とは「言論の自由」と、それによって支えられる「文化の全体性」に対するそもそもの反対概念であり、その体制下では、文化の全体性を象徴する天皇の意味は当然にありえないという論理になっているのだが、ここでの疑問は、あえて共產政体をもちだすまでもなく、すでに明治憲法体制の下で、天皇はその意味での機能を失ってしまったというのが三島の見解だったのではないか、ということである。

橋川によれば、明治期まで遡及した現実の政治体制において、天皇という存在が、体制や秩序を侵蝕する危険な創造の根源とは結び付くような「無差別包括性」（「文化防衛論」）を本質とする姿を現前させた歴史的事例はなかった。したがって三島の構想は実現不可能であり、近代国家のシステムが、軍事的勢力の働きに依存するとき、文化や美とは切断された政治としての天皇制に変質すると疑念を呈し、結局は「天皇の政治化」を推進する結果に陥ると予測した。明治期以降の「政治概念としての天皇は、どこまでも権力の集中化と秩序化、それに対応するあらゆる「正統的」文

化」イデオロギーのみと結びつく」（「美の論理と政治の論理——三島由紀夫の「文化防衛論」に触れて」）という歴史的経緯が、西欧的立憲君主制に基づく明治憲法下の天皇制についての橋川の見立てであった。

さらに橋川の批判は続く。天皇に集約される価値観としての「文化意志」とは、芸術作品だけではなく、生活様式から審美観の全てを共有するような生の包括的中心軸であり、「日本文化における美的、一般意志と言うべきもの」を天皇に見出す三島の実論において、「多様な人間の生の諸様式に一定の意味体系を与えるものが、日本においては「天皇」以外にはない」（「美の論理と政治の論理——三島由紀夫の「文化防衛論」に触れて」）と断定している点を疑問視している。つまり唯一の価値体系として、あたかも全ての文化的事象が「天皇」という一点に帰結するかのような超越性は実在したのかという橋川の批判は、歴史的検証の範囲を主に江戸・明治期に置いて照合している。言い換えれば、橋川は吉本と同様に、天皇以外の文化の源泉を遮断していた三島の論点を批判している。

また橋川は江戸時代の国学者と三島の思想との共通点を見出しているが、幕末の国学者が夢見たような「天皇統治の美的ユートピア」（「美の論理と政治の論理——三島由紀夫の「文化防衛論」に触れて」）は明治国家と相容れず、神風連の乱や西南戦争は、「その敗亡の道標になっている」と

述べ、思想史の系譜においても理想化された天皇は政治体制に収奪される結果となると指摘している。しかし三島が展開する天皇をめぐる議論について、実際の歴史的出来事の有無は本質的な問題ではないことは橋川も承知しており、「テロールが生じたと言う悲劇性を説明することによって、日本の近代文化批判の原理を構想しようとしている」試みであることを喝破している。橋川は三島の天皇論を総括して、「現実の政治権力からは全く疎外されながら、かえってすべての政治秩序に対する批判原理となりえているような、そういう存在としての天皇」と述べ、固有の歴史性を持った天皇制とは異なる位相にある、虚構化された存在であることを示唆している。

## 五 日本の天皇とアジアの王室

三島の側は、橋川の批判に即座に反論した。「橋川文三氏への公開状」（『中央公論』一九六八・一〇）において、三島は批判の正当性を認して自論の「論理的矛盾」を認めたと上で、「故意にアナクロニズムを犯し」た「たぐらみ」として、「私の証明方法は非歴史のあるひは超歴史のといへるでせう。」と説明し、「かういふ非歴史的な手続で、私は言論の自由を通じて、文化概念としての天皇を再構成し、かつ歴史的に規定しようと試み、それが天皇制の創造機能」

（橋川文三氏への公開状）であると述べている。つまり歴史上の実在した天皇に根拠を求めず、「文化概念としての天皇」を再構成するという方法論を率直に示している。

さらに三島は、「天皇及び天皇制の、おそらくもつとも危険な性質は、そのスタビリティにではなく、フレキシビリティに在る」と異なる見地からの主張を展開し始める。あらゆる政治体制を包摂する融通無碍な性質、つまり「文化防衛論」においては「無差別包括性」と呼ばれた性質に、「文化概念としての天皇」の最大の特徴と、それがもたらす危険性を見出している。「フレキシビリティ」の自由度が、大衆文化状況において文化の尊厳を失わせるだけではなく、ベトナム戦争下のインドシナ半島で展開しつつあったような王室の政治的利用へと転じることへの危惧が背景にあった。ここには西欧的な立憲君主制に基づく政治意識とは全く異なる「土俗化」されたアジア的な現実政治の力学が働いていた。しかしアジアの王室が対峙していた「共産政体」と王室との関係性という問題については橋川は言及しておらず、天皇制の問題を日本固有の問題として捉えており、そこに橋川と三島の差異があったと考えられる。橋川の議論に、日本の天皇制をアジアの王室の問題と重ね合わせるアジアへと開かれた視点は見られない。

三島が表明した危機感は、冷戦下のアジアの国際状況を見聞した経験に裏打ちされており、取材旅行で訪れたタイ、

ラオスでは、ベトナム戦争下の東西冷戦の代理戦争の様相を呈していた。

いづれにしても三島が橋川の反論を高く評価していたことは、単行本『文化防衛論』の「あとがき」において、「私の真意は、むしろ（『反革命宣言』よりも——引用者注）、『橋川文三氏への公開状』のはうによく現はれてゐる」ので、三島自身の論と橋川論を「併読されたい」と編集意図を注記していることから明らかである。

三島と橋川の関係性について、宮嶋繁明は「三島由紀夫と橋川文三」（弦書房、二〇一・四）において、三島の側が、「文学的にも、思想的にも、また具体的な作品の上でも、橋川の影響を強く受けた」と指摘している。梶尾文武は、一九六〇年代以降における三島の思想と行動に関して、三島が最も深く参照したのは、橋川が同時代に展開していた一連の仕事であると指摘した上で、「三島の最大の理解者にして論敵として知られる同時代人」と評価している。また三島と橋川との論争について、中島岳志は近代天皇制のアーキタイプな側面の歴史的不在と政治的装置としての利用について言及し、「橋川は同時代の作家・三島由紀夫に対してはアンビバレントな姿勢を見せた。」と述べ、近代国家の論理から逸脱した「天皇の論理」の不可能性にこそ、「幕末の国学者、神風連の乱、西郷隆盛、乃木希典、超国家主義者、日本浪漫派」と共通する、「三島に対する橋川の引き裂

かれた共感<sup>12</sup>」があったと指摘している。中島によれば、「文化概念としての天皇」というロマン主義的な理想像が、現実政治の渦中でその性質を転化させ、ついには敗北する行く末に共感を寄せる点において両者は共通していた。一連の論争において、両者は現実政治の側に排斥されることによって、その批判者となるような天皇の姿を見出していたが、三島の側は冷戦下の「ポスト・ヴェトナム」（『文化防衛論』）の時代におけるナショナリズムと民族主義の問題を通して、アジアの王室の情勢を天皇論と結び付けるという視点を持っていた。

また柳瀬善治は、「文化概念としての天皇」の最大の特徴とされた「フレキシビリティ」について、「そのような天皇に忠誠を誓ったものの責任もまた問われることはない」と述べた上で、「戦後日本での責任回避の論理の雛型がここに作られているともいえる」（『三島由紀夫研究「知的概観的な時代」のザインとゾルレン」創言社、二〇一〇・九）と述べ、そのような論理に対して、三島は「再帰性」を持つ「倫理的紐帯」を対抗的に導入することで、戦後天皇制への批判を書き込んでいるとも言える」と評価している。戦後の言説状況が示唆するように、言葉の持つ責任能力を低減させた倫理の欠落も含め、天皇の不在性、空白性が高まっていく。天皇の絶対的影響力を強調するほど、現状の「文化主義」の蔓延という責任が生じるのは、先に述べた通

りである。つまり「文化概念としての天皇」は、不在であり、欠落した状態であることにより、戦後社会の空虚さを際立たせるような存在として設定されている。言い換えると、「文化防衛論」は、そのような存在論的な意味を帯びた天皇について、「私ではなくて、天皇その御方が、不断に問はれてきた論理的矛盾」(「橋川文三氏への公開状」)を内包しており、論理的に破綻していることが存在のありようなのだということをメタレベルで示す戦略を見出すことができる。このような屈折した論理を抱えた本論は、単なる過去の記憶の理想化とは異なり、また国民の記憶の捏造を目指すような近代的国家像の新たな創出を目指していたとも考えにくい。強烈な意味論的な磁場を持ちつつ、不在であることによってさらに存在感を高める構図は、例えば『サド公爵夫人』(「文芸」一九六五・一一)の結末部分を想起させる。「文化概念としての天皇」もまた、政治体制に必ず排除されるが、一方であらゆる理想像を包摂する空位の王権のアナーキーな危険性を内包している。

本論においては、三島の一九六〇年代後半における政治問題への傾斜について、政治的動向がアクチュアルに反映されたさまざまな言説が交錯する中で捉え直してきた。同時代言説において、「文化防衛論」は意味論的な賛同を得ることはなかったが、批判や反論という形を通して、さまざまな波紋を及ぼしてきた。当時の三島は、国内外の政治的

動向に敏感に対応しつつ、文化と政治の問題に対峙していたが、「文化防衛論」では、天皇に象徴される文化を日本という表象とあえて同一視することで、その高度な虚構性を以て、現実の政治体制と拮抗させる力学を創出しようとした。それは言葉で現実の総体を網羅しようとする壮大な思考実験であったと言える。「文化概念としての天皇」は矛盾に満ちているが、その存立の根拠の脆弱さそのものを、言葉による表現を通して強度を持たせるという試みであった。

## 注

- 1 吉本隆明「天皇および天皇制について」(『戦後日本思想大系5 国家の思想』筑摩書房、一九六九・九)
- 2 原題「日本のラジカリズムの情念」。改題して磯田光一『殉教の美学』第二増補版(冬樹社、一九七一・一二)に収録。
- 3 原題「三島由紀夫における戦中と戦後」。「三島由紀夫論Ⅱ」と改題して、磯田光一『パトスの神話』増補改訂版(国文社、一九七三・八)に収録。
- 4 佐藤秀明「三島由紀夫 悲劇への欲動」(岩波新書、二〇二〇・一〇)
- 5 注1に同じ
- 6 一九六〇年代後半のインドシナ半島における王室の問題については、拙稿「文化防衛論」の中のアジア―『佐藤榮作日記』と『楠田實日記』の記録から―(「叙説」Ⅲ期―一八号、二〇二〇・一一)において詳述している。
- 7 一九六八年一月一六日、場所・茨城大学講堂、主催・茨城祭実

行委員会。

8 注7に同じ

9 当時「中央公論」編集部に在職した中村智子は、『風流夢譚』事件以後「編集者の自分史」(一九七六・一〇)において、「文化防衛論」の掲載に際して、橋川文三の論文を「批判として依頼した」と証言している。

10 初出時に副題はなく、『増補日本浪漫派批判序説』(未来社、一九六五・四)に採録されたときに付けられた。

11 梶尾文武『否定の文体 三島由紀夫と昭和批評』(鼎書房、二〇一五・一二)

12 中島岳志「解説 橋川文三と内在批評」(橋川文三セレクション)『岩波現代文庫、二〇一一・一二』

# 〔付記〕

三島由紀夫のテキストは、『決定版三島由紀夫全集』(全四二巻、補巻一)(新潮社、二〇〇〇～二〇〇六)から引用した。

また本論は、科学研究費補助金「基盤研究(C)課題番号18K00319」の助成を受けた。

(くぼた ゆうこ・本学教授)