



太宰『人間失格』論：
葉蔵の〈恥〉と戦後の〈衰弱〉

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2014-09-18 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 森鼻, 香織 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00005109

太宰 治『人間失格』論——葉蔵の〈恥〉と戦後の〈衰弱〉——

森 鼻 香 織

序章

「人間失格」は昭和三年雑誌「展覧」六、七、八月号に連載小説として掲載された。¹⁾その連載の第一回が発表された約一ヶ月後の六月二三日、太宰治は山崎富栄と玉川上水に投身自殺をし、一九日には遺体が発見された。「展覧」七月号に「人間失格」の第二回が発表されたのは、まさにこの事件の最中であつた。この太宰自身の自殺による死がセンセーショナルに「人間失格」をへ太宰の遺書」と読者が受け取るよう方向づけてしまった。それはこの作品の悲劇でもあるだろう。発表時期と太宰の自殺が重なつたことで、夥しい数の追悼文と論評が寄せられたが、この時期に発表された「人間失格」の論評には追悼的な意味合いも含まれていることを留意しておかなければならない。その結果、作品理解を太宰自身に還元し投影する「私小説」、もしくは「太宰の遺書」として「人間失格」を捉えるのが支配的な読解となつた。それは同時代の共通感覚にも支えられ、「大庭葉蔵」と太宰治とを同一視し、作家の実生活の事実から作品を説明する読みへと繋がつていった。「人間失格」を太宰の「精神的自画像」であると見なし、「大庭葉蔵」は、作家・太宰治の人生をリライトさせたドッペルゲンゲルとする初期の作品研究の姿勢がある。

太宰作品の中でも特にこの作品はその傾向が顕著であつた。そして、「大庭葉蔵」が告白した〈物語（手記）〉の内実の把握は曖昧なままに残された。

第一章 先行研究と動向

恥の多い生涯を送つて来ました。

まず、「手記」の冒頭にて、大庭葉蔵は、己が生涯を「恥の多い」ものであつたと定義する。この告白こそが彼の「苦惱」のすべてでもある。太宰治の「人間失格」の構造は、「京橋のスタンド・バアのマダム」に「何か、小説の材料になるかも知れませんか。」と手渡された「三葉の写真」と「三冊のノートブック（手記）」に作家とおぼしき人物「私」が、「はしがき」及び「あとがき」を前後に添えるという体裁を採つた、典型的な〈額縁小説〉である。

ここで、改めて言うまでもないことだが、「手記」の語り手「大庭葉蔵」、作中人物「私」、作者である「太宰治」とは、予めそれぞれ全く異なつた次元に存在しており、この三者を直線的に結びつけ同一視することは出来ない。葉蔵は自身の「写真」の中から「三葉」を選び出し添付した「手記」を「京橋のスタ

ンド・バアの「マダム」宛に送ったに過ぎない。それに僅かなコメント（「はしがき」及び「あとがき」）を添え、紹介したのが「私」である。「マダム」が橋渡しをした最初のこの時点で、もう既に葉蔵と「私」の存在する次元は異なっている。そして、その上に、さらに次元の異なる存在として、作者・太宰治が、「物語」全体の編み手として存在する。したがって、葉蔵の「物語」は太宰の「物語」という等式は成立しえない。しかし、この葉蔵が「苦惱」を告白する「手記」の内容は、既に発表された作品の繰り返しでもあり、それらを再び素材として改めて扱ったものともとることができる。それはこの「手記」に真実性を持たせることを目的に、あえて「私小説」の手法を太宰が逆用したと考えられる。その作為性には留意しなくてはならない。

さて、作者・太宰治の自殺によるセンセーショナルな「死」がフィクショナルな初期の作品研究だが、その掲載雑誌である「展望」の編集長・白井吉見氏が「太宰治論」にて、「人間失格」は「文学の最高の結晶としての自画像」であり、太宰治が「真正面から全面的に自己」を語った「最高の文学的遺書」だと評している。そして、ここに見られる「遺書」めいた作品だという理解が同時代評の大半を占めた。それは、生前の作家像と作家の実生活の事実から作品を説明することから、作家の伝記的事実により創り出された太宰の作家像の枠内で論じられるに留まった。

伝記と作品とを混同せず、対象として作者・作品を捉え、作品論の作家からの自立という転換点において決定的な役割を果たしたのは、作品の内部構造に着目し引用を積み重ねることにより作品論を展開する方法を採った、東郷克美氏の「『人間失格』の渴望」であろう。東郷氏は「人間失格」を、「さまざまな『女に惚れられ』て破滅していく男の物語」、「葉蔵における芸術への開眼と芸術家失格の物語」、「大庭葉蔵が故郷から東京へ出てきて、そこで

「人間」になることに失敗し、「廢人」になって故郷に帰るまでの「物語」と分析している。この中で東郷氏は、葉蔵の「不安と恐怖」の根底にあるもの考える際に重要な示唆を与え、それを形成した基本的構図に「母」の欠落と「父」への恐怖がある」と指摘し、それを解釈の枠組みとして用いることにより作中に散らばる様々のエピソードにも統合的な意味づけを行っている。また、その成立過程にも触れながら、「人間失格」は「赦す『母』も裁く『父』も死んでしまった」、太宰の「戦後の絶望」を媒介にして成立した作品なものと述べている。「父」「母」の問題については、同じく東郷氏の「死に行く『母』の系譜 敗戦後の太宰治」にて詳しく述べられている。「母」の全く登場しない「人間失格」の意味づけを太宰文学に現れる女性について論述することで行い、「母」の欠落と「父」への恐怖をあげたこの論と先の論は時間的な開きが若干発表された時期にあるのだが、一つの地続きの論として捉えられる。また、この中で「斜陽」の直治について東郷氏が述べている部分は、その造形の類似性から「人間失格」の大庭葉蔵にもあてはまる指摘だと考えられる。

また、作品の構造とそこに描かれる罪の内実との関係を分析したものには、鳥居朗邦氏の「『人間失格』論から太宰治論へ」が挙げられる。鳥居氏は、葉蔵が「第三の手記」前半部で「世間」とは個人のことだと考えるようになり、何とか自信を持ちはじめ「までの作品の流れに対し、後半部に突出する『古代の荒々しい恐怖』とそれに続く『神』への問いかけが空転している」と指摘する。「いささか自信を持ちかけた葉蔵に、『世間』が手ひどくしつぺ返しをしたというだけの話」だとし、「第一の手記」で提示された「俗世間の現実的生活に安住する人間への強烈なプロテスト」という構図が前半部で切るこ

「第三の手記」後半部に注目する視点ではあったが、後半部の位置づけを「何も新しい論理を展開して」おらず、葉蔵の人間失格を完成させるための付け足しに過ぎないと見ている。

この視点を受け継いだのは、安藤宏氏の「人間失格」の構成―作品分析の「覚え書き」であろう。安藤氏は、手記の語り手に必要なものを「自意識」と「へだたり」の二点であると見、それを作品分析に用いている。安藤氏は、葉蔵は「哀しき精神の自転運動」を繰り返して「人と人とのあいだに広がる懸隔を、ひたすら自らの意識によって計算してやまぬ」存在であり、「実際に流れゆく現実に対し、ついに路傍の傍観者でしかありえない」存在だとしている。そして、作品全体の最終的な基調として「第三の手記」後半部を読み直し「罪」の内実に向かうとした。そこに鳥居氏から引き継いだ問題意識とその深化を見出すことは可能であろう。

また、語り手としての葉蔵の存在に注目した論究として高田知波氏の「人間失格」と「葉蔵物語」が挙げられる。高田氏は「人間失格」の語り手に重点を置き、「語り手・葉蔵によって意図的に創り出されたプロット」である「葉蔵物語」と「人間失格」との関係性の中で改めて葉蔵像を見直し、「手記執筆者としての葉蔵の自『演出意識の強列さ』」を指摘している。高田氏のように、葉蔵が意図した手記の構成であることに着目することによって、「葉蔵Ⅱ小説家」となる。「手記Ⅱ小説」となり、マダムたちの読後感には、戦前戦中を生きた旧左翼への戦後的視線となるのではないだろうか。それは、東郷氏の指摘した太宰の「戦後の絶望」へとも繋がる。また、葉蔵が手記を綴りながら想定していた読み手は「マダム」である。一見唐突とも思える。「あとがき」末尾の彼女の葉蔵に対して発せられた「神様みたいないい子」という人物評を、作者である太宰の立脚地と共に改めて見直し、「人間失格」における太宰治の

「戦後の絶望」、及びその戦後性を見出したい。加えて、葉蔵の「人間失格」を完成させた「第三の手記」後半部の位置づけについても改めて検討していきたい。

以上、これらの先行研究を踏まえた上で、それぞれの問題点を章を追って言及していく。

第二章 第三の手記(一)

第一節 罪と罰(罪の対義語)

「しかし、牢屋にいられる事だけが罪ぢやないんだ。罪のアントがわかれば、罪の実体もつかめるやうな気がするんだけど、……神、……救ひ、……愛、……光、……しかし、神にはサタンといふアントがあるし、救ひのアントは苦惱だらうし、愛には憎しみ、光には闇といふアントがあり、善には悪、罪と祈り、罪と悔い、罪と告白、罪と、……嗚呼、みんなシノニムだ、罪の対語は何だ。」

〈中略〉

罪と罰。ドストエフスキイ。ちらとそれが、頭脳の片隅をかすめて通り、はつと思ひました。もしも、あのドスト氏が、罪と罰をシノニムと考えず、アントニムとして置き並べたものだとしたら？ 罪と罰、絶対に相通ぜざるもの、水炭相容れざるもの。罪と罰をアントとして考へたドスト氏の青みどろ、腐つた池、乱麻の奥底の、……ああ、わかりかけた、いや、まだ、……などと頭脳に走馬燈がぐるぐる廻つてゐた時に、

右は、葉蔵の發明した「遊戯」の一つ、「対義語の当てつこ」の場面の一部である。この「対義語の当てつこ」は、「黒のアント(対義語の略)は、白。けれども、白のアントは、赤。赤のアントは、黒」といった屈折したものであつた。葉蔵は「罪のアントニムは、何だらう。」と堀木に問うたが、堀木はまるで興味がないのかあまり葉蔵を相手にせず、葉蔵がほとんど独り言のようにして「罪のアント」について思いをめぐらす場面である。

では、葉蔵の問う「罪のアントニム」とはなんだつたのだらうか。

葉蔵のこの問いかけに対し、多くの論者たちがこれまで答えを提示してきた経緯がある。それらを大別すると次の三つの立場になると思われる。一つは、答えを「聖書」に求める、キリスト教的な立場である。もう一つは、作品を基にして考察し、直後に続くヨシ子の犯される場面にその答えを求めようとする姿勢である。そして、最後に、罪のアントニムそのものではなく、罪の内実を求めようとする立場である。

まず、キリスト教的な立場からの指摘は、佐古純一郎氏がロマ書の一節(一四ノ三三)「凡て信仰によらぬ事は罪なり」を用いて、「罪のアントは何であらうか。それは信仰である。」(傍点原文)と答えたとように「聖書」による超倫理的な紋切り型の解答だとの感が否めない。

また、作品を基にして考察するとしても、葉蔵の言う「罪」の実体が本文中には明確に描かれていないのである。永藤武氏は、「單純に二語間の対立關係を求めるのみでなく、三語により構成される三つ巴のあり方」である葉蔵のアントニムの考えに倣う形を取って、「罪のアントは信、けれども信のアントは罰、罰のアントは罪」だと、その後の展開を踏まえた上で、答えている。

が、しかし、「人間失格」全体を通して、葉蔵の抱く「罪意識」の実体は曖

昧なままであり、罪の内実もはっきりしない。東郷氏は「誕生の時刻」に生じた一種の原罪」であり、「存在自身」の罪であると分析し、島居氏も「もうひとつはつきりしない。」としながらも、東郷氏同様「若しあるとすればほとんど誕生にまでさかのぼるであろうという印象を強くする」としている。ここでは、「罪のアント」の答えがあえて保留されていると見るべきではないだらうか。それは同時に、「罪の内実」の空白をも意味している。東郷氏や島居氏が葉蔵の「罪」を一種の「原罪」だと指摘するのは、その空白を埋める存在としてそこに「父」の存在を意識しているからに過ぎない。

では、葉蔵の「罪」の内実を空白だとするならば、その空白は何処に由来するものだらうか。そこには、基準を「共同体」に求める、絶対者のない、極めて日本的で曖昧な相対的精神風土が存在している。「罰」を与える者である絶対者の不在は、「断罪」がなされなことを意味する。つまり、日本には概念としての「罪」が形成されにくいのである。その結果、そこに根ざす葉蔵の抱く「罪意識」も、その内実が曖昧なままでも構わなくなるのである。葉蔵が手記冒頭にて「罪の多い生涯」ではなく「恥の多い生涯」と告白しているのもそれ故である。ただし、「人間失格」においては、枠組みとして葉蔵には「罪」のS的統合がなされている。主語が葉蔵ならば、述語はすべからず「罪」となり、何をしてもそれが「罪である」という意識に統合されてしまふのである。あまりにもナイーブで近代的な人間の姿がそこには存在する。差異の内側では己の内実を確定できず、外側の行為の世界にも行けない中で自己主張しようとする葉蔵にとつては、「罪と罰」が「アントニム」ではなく、「シノニム」にもなりうるのだ。

また、「罪のアント」をめぐる作中の議論を、葉蔵の信仰の有無ではなく、作品の主題に至るルートとして考える必要があるのではないだらうか。太宰

とキリスト教（聖書）の関係については、欧米的な基準からドナルド・キーン氏が次のように指摘している。

聖書の引用句やしばしばキリスト教に書いていることは、太宰が實際上、キリスト教の信者だったことを少しも明示しないどころか、キリスト教を信じたいと欲していたことさえ明示しない。キリスト教は太宰の好奇心をそそった。そして、太宰は聖書の中に、彼自身の意志と情調を表現するにふさわしい章句を発見したのである。

ただし、このキーン氏の見解によつて否定できるのは、太宰治の信仰の有無についての議論のみである。聖書の引用が文学作品としてどういう意味があるのかは、やはり大きな問題であり続ける。その上で、「罪のアント」をめぐる作中の議論を改めて見ると、罪をはじめ、世界を、(A/AンチA)の二つに分けて捉えようとする葉蔵の思考パターンがそこには存在している。それは、過去と未来への執着のみあって、現実・現在が欠落した形であり、日本ラディカリズム（日本の左翼・日本の保守反動）の典型的発想に繋がるのではないだろうか。

それとは別に、太宰が明確な結論を留保したのがその答えなのだとすれば、あくまでも「遊戯」であり、先に起こる事件を呼ぶ為の伏線であったとも考えられる。事実、直後に堀木は「ツミの対語はミツさ。蜜の如く甘した。」と葉蔵に告げ、さらに「ようし、それちや、したへ行つて、ヨシちゃんと二人で罪を犯して来よう。議論より実地検分。罪のアントは蜜豆。」など出鱈目を言いながら起き上がり階下へと姿を消すのである。そして、「神」が現れるのである。

第二節 杉木立の白衣の御神体と古代の荒々しい恐怖

自分の部屋の小窓がいてゐて、そこから部屋の中が見えます。電気がついたままで、二匹の動物がゐました。

自分は、ぐらぐら目まひしながら、これもまた人間の姿だ、これもまた人間の姿だ、おどろく事は無い、など劇しい呼吸と共に胸の中で吹き、ヨシ子を助ける事も忘れ、階段に立ちつくしてゐました。

堀木は、大きい咳はらひをしました。自分は、ひとり逃げるやうにまた屋上に駆け上り、寝ころび、雨を含んだ夏の夜空を仰ぎ、そのとき自分を襲つた感情は、怒りでも無く、嫌悪でも無く、また、悲しみでも無く、もの凄まじい恐怖でした。それも、墓地の幽霊などに対する恐怖ではなく、神社の杉木立で白衣の御神体に逢つた時に感ずるかも知れないやうな、四の五の言はさぬ古代の荒々しい恐怖感でした。自分の若白髪は、その夜からはじまり、いよいよ、すべてに自信を失い、いよいよ、ひとを底知れず疑ひ、この世の営みに対する一さいの期待、よろこび、共鳴などから永遠にはなれるやうになりました。

右は、先の堀木との「アント遊び」に続く、葉蔵の妻・ヨシ子が犯される場面である。多くの論者の関心はこの後に続く葉蔵の「神に問ふ。信頼は罪なりや。」に払われているが、ここで唐突に現れる「神社の杉木立」の「白衣の御神体」と形容される「古代の荒々しい恐怖」、「もの凄まじい恐怖」とは何だったのだろうか。そして、葉蔵の「神」とは何だったのだろうか。

安藤氏は「この古代の神話に通うかとも見える〈恐怖〉こそは、〈罰〉が常にへ自分への身体だけを避けて通つてしまふのではないかという予感、そし

てついにただ傍観者としてへこの世の営みに対する一さいの期待、よろこび、共鳴などから永遠に離れる。しか術がないのではないかと、本質的な孤独感に淵源するものではなかったか。」としており、そこに葉蔵の「孤独感」、「疎外感」を読み取っている。が、「古代の神話に通うかとも見えるへ恐怖」についての言及はない。

ここで葉蔵の感じている「もの凄まじい恐怖」は、恐らく「神社の杉木立」の「白衣の御神体」という形容が用いられていることから明らかに日本人的な恐怖であろう。「神社の杉木立」という人工的な莊嚴美の神體的イメージと「白衣の御神体」という祭神そのもののイメージである。また、「古代の荒々しい恐怖感」と表現される「もの凄まじい恐怖」は、正しく荒ぶる神という古代イメージである。それらは、ある圧倒的な威力を持ち、畏怖に近い理屈抜きの恐怖なのである。日本風土における神はタブーを呼ぶ、見てはならぬモノであり、共同体イメージを持つものでもある。しかし、そこに存在するのは自らの呼びかけのみである。葉蔵は、極めて日本的な風土の中に規範としてのリアリズムとして「罰」を求めた。しかし、断罪されるべき「罪」意識はわからず、その「実体をつか」むための「アントニム」を求める試みにも失敗してしまう。「神に問ふ」という呼びかけも、虚しく響くに終わることになるのである。そして、この「神社の杉木立」で「白衣の御神体」に逢ったような「古代の荒々しい恐怖感」という、抽象的に閉じられた畏怖は「世間（近代）」の外に存在し、さらにすべてが排除された外側に葉蔵が位置していることを意味している。それは、葉蔵が「神社の杉木立」で「白衣の御神体」に逢うという共同体のタブーを侵犯したことにも繋がり、「世間」という共同体から疎外され排除せらるるという葉蔵の末路を暗示した箇所だとも考えられる。

第三章 「人間、失格」と「神様みたいな子」

第一節 「父の死」と「人間、失格」

地獄。

この地獄からのがれるための最後の手段、これが失敗したら。あとはもう首をくくるばかりだ、といふ神の存在を賭けるほどの決意を以て、自分は、故郷の父あてに長い手紙を書いて、自分の実情一さいを（女の事は、さすがに書けませんでしたが）、告白する事にしました。

しかし、結果は一そう悪く、待てど暮せど何の返事も無く、自分は焦燥と不安のために、かへつて薬の量をふやしてしまひました。

〈中略〉

いまはもう自分は、罪人どころではなく、狂人でした。いいえ、断じて自分は狂つてなどゐなかつたのです。一瞬間といへども、狂つた事は無いんです。けれども、ああ、狂人は、たいてい自分の事をさう言ふものさうです。つまり、この病院にいれられた者は氣違ひ、いれられなかつた者は、ノーマルといふ事になるやうです。

神に問ふ。無抵抗は罪なりや？

堀木のあの不思議な美しい微笑に自分は泣き、判断も抵抗も忘れて自動車に乗り、さうしてここに連れて来られて、狂人といふ事になりました。いまに、ここから出ても、自分はやつぱり狂人、いや、廃人といふ刻印を額に打たれる事です。

人間、失格。

もはや、自分は、完全に、人間で無くなりました。

〈中略〉

まさに廢人。

父が死んだことを知ってから、自分はいよいよ腑抜けたやうになりました。父が、もうゐない、自分の胸中から一刻も離れなかつたあの懐かしくおそろしい存在が、もうゐない、自分の苦惱の壺がやけに重かつたのも、あの父のせむだつたのではなからうかとさへ思はれました。まるで、張合ひが抜けました。苦惱する能力をさへ失ひました。

ここからもわかるように葉蔵が「人間、失格」を意識するまでの過程において、最終的なところでは、やはり「父」の存在が重要な役割を占めると考えられる。「神」なき日本の精神風土に生きる葉蔵には「神」による「罰」は望めない。したがって、葉蔵が「罰」を求める以上は「神」に代わる絶対的な何者かを他に求めなくてはならない。そこで登場するのが、「世間」の代表として、葉蔵の「苦惱の壺」を満たす「父」の存在ではないだろうか。その意味で「父」は「秩序」「權威」の「象徴」として、葉蔵の求める「絶対」的な「神」の代行者的役割を担っていたと考えられる。それは日本的な「杉木立」の「御神体」とは違った、「罰を与える」「絶対神」としての「神」であったであろう。

では、その父は葉蔵の「人間、失格」とどう関わっていくのだろうか。

東郷氏は、葉蔵の「不安と恐怖」の根底に「母」の欠落と「父」への恐怖を指摘し、「父」を「合法的」的世界の秩序を代表する存在として息子に底知れぬ「恐怖」を与えると同時に、他ならぬ血を分け与えたものであることによつて「懐かし」い存在であるという相反する二面性を持つ」と分析している。「父」が葉蔵の「苦惱」の「源泉」であるのだから、葉蔵の「苦惱」の告

白である「手記」も「父の死とともに終わる」のだとしている。

これに対し、鳥居氏は、この父の死が唐突であると指摘し、それまでの手記のどの部分においても、「父のせむ」だと葉蔵の苦惱を思わせる点は「まったく見られない」ことから、父はただ葉蔵を「この世にあらしめただけの存在でしか」なく、葉蔵の側から見れば、他の人間たちと同じ様な「不可解なおそろしい存在でしかない」と、特にそれを重要視はしていない。鳥居氏が「唐突」に現れ「強引だ」と指摘する、この「父の死」に対して葉蔵が「述懐」する部分なのだが、ここにおいて葉蔵の「苦惱」の「源泉」として「父」の存在を見出すことは比較的容易である。が、その反面、存命中の「父」に対して実際にその内実を述べる葉蔵の具体的な記述はあまりにも乏しい。逆にこれは「苦惱の壺」が割れてしまうことで葉蔵が「苦惱の壺」の存在に気づいたということを表すのではないだろうか。ここに生じる問題点は次の二点である。

一点は、この「苦惱の壺」＝「父」＝「世間」という等式が、葉蔵の廢人化の後にも変わらず葉蔵への「まなざし」として残り続けるという点である。それは、「あとがき」のバアのママムの言葉にも引き継がれていく視点である。それは、葉蔵の「苦惱の壺」がその存在の有無を問題にしているものではないということである。たとえ「壺」が「からつぽ」になろうが、「割れ」てしまおうが関係のない次元に存在していて、確かにそこに「あつたのだ」という現実の問題であるからだ。故に、この「父の死」により葉蔵自身は「腑抜け」た「廢人」になつたかも知れないが、葉蔵に注がれるこの「まなざし」には何ら変化は起こらないのである。

もう一点は、葉蔵のふるまいが、「父」を回避することで成立していたという点である。そこには、「父」との対決・「父」を殺しを封じられてきた日本近

代の天皇帝・家族制が象徴されているのではないだろうか。それは「人間失格」において葉蔵が辿った結末と同じく、死ぬのは常に「へ子」であり、「へ父」は無傷のまま残り続けると言う「戦後日本」の姿が批判的に提示されているのではないだろうか。

しかし、「苦悶の壺」の存在意義がどうであれ、それをいっばいにまで満たし、外側から曖昧な「自己」を規定する対象としての「父」を喪ったことによつて、結果として葉蔵は「廃人」として衰弱するより他に路はないのである。それは、敗戦後の急激な価値観の逆転に対し、何の疑いも抱かず順応した「世間」への太宰の批判でもあろう。喩えるならば、「歩き続けられた者」と「立ち止まった者」との、不協和音を奏でながらの、「共生感覚」への太宰の執着だろう。そして、「苦悶の壺」の問題は「(同時代の) 読者」への太宰の批判でもあったのではないだろうか。

また、葉蔵の「人間、失格」意識であるが、ここで問題になるのは、太宰は「人間」をどのように捉えていたか、ということである。太宰が描いた「大庭葉蔵」は、一つの地上の現実を生きながらも、何処か地上から足が浮いているように見える不安定な存在である。事実、葉蔵は「人間の生活といふもの」「人間の営みといふもの」がわからないのだと「第一の手記」で告白している。対「大衆・民衆・一般」といった、所謂、対「世間」の意識において常に葉蔵は、浮き上がる(違和感)を感じている。それは、もう既に「浮き上がってしまった」という被害者意識でもある。それを常に抱えながら生きる葉蔵は、何処かしら得体の知れぬ存在でもある。葉蔵の「手記」は排除される側の視点からの告発でもあろう。最終的には「罪人」という自己認識さえも剥奪され、去勢された「狂人・廃人」へと葉蔵の自己認識は衰弱していくのだが、それは、国民国家の建設を掲げた近代日本の「世間」の中で、

その「世間」に従い同化した「世間人(『人間』)としての失格であり、同時に人間社会における「大庭葉蔵」という「個人(『世間』)としても失格であったということになる。すなわち、葉蔵の「人間、失格」は、彼の辿った「世間、失格」の過程でもあったと換言することが可能である。そして、葉蔵は「狂人・廃人」と額に刻印を打たれ自己破産者としてその他大勢の中に埋没していくことになる。

では、この「父の死」と葉蔵の「人間、失格」意識は、太宰治の中では、どう繋がるのだろうか。

太宰治(戦前派)は、軍隊の体験を持っていない。彼にとつての戦争体験を次のようなたとえで表現することは可能であろう。

軍隊が長い長い隊列を組み延々と続く大陸を行軍している。指揮官は軍馬が軍用車の上から、兵士を怒鳴りつけている。「歩けー」隊列から脱落する兵士が必ず出てき、それを見捨てて歩き続ける兵士、兵士、兵士、……。

太宰治が戦後描こうとしたものは、戦争が、国家権力による、一方的な人間性破壊の強圧であることではなく、(むしろそれは当たり前のことである)、歩くことが、国家内部での共生感の確認であり、その共生感が脱落者を見捨てるといふ非倫理的決断を人間に下させてしまうこと(そのような戦争体験)であった。人間は、他者の存在(生命)を犯し、見捨てることによつてしか生き得ないという事実である。

さて、しかし、戦後文学において見られる左翼性の復活に照らして、「人間失格」が特異なのは、いわば行軍からの脱落者(弱者)のいない理想社会へのパースペクティブが、「人間失格」にはないことである。マルクス主義の変革の理念・思想は、太宰の戦後観においては、もはや信じられていない(戦後民主主義はそれほどのひどい状況であった。では、現実変革へのパースペ

クテイヴのない場所で、行軍からの脱走者をいかにして救うのか。

太宰が考えていたのは、歩き続けた者と脱走した者との共生感への執着という構造的同一性を明らかにすることだったのでないだろうか(葉蔵物語に描かれた、葉蔵と人間との対比は自信の有無を除けばまったく同一である)。にも関わらず、脱走してしまえば、狂人となり「人間、失格」となるのは、彼等がいわば「行軍」しているから、歩き続けていなければならないからである。

「父」とは、指揮官であり、「父の死」は、脱走者と見捨てられる者がともに立ち止まることを意味する。したがって、「苦悩の壺」は「からつば」になるのであるが、そのことが葉蔵の決定的な衰弱になるというこの告白こそが、つまりは日本人が敗戦直後、天皇の玉音放送を聞いた際に直感した、「自らを恥じる」感覚に根ざすものなのだろう。そして、太宰はへこの衰弱からはじめよーんと言うのである。

第二節 「神様みたいないい子」

「(前略)私はこなひだはじめて、全部読んでみて、……」

「泣きましたか?」

「いいえ、泣くといふより、……だめね、人間も、ああなつては、もう駄目ね。」

「それから十年、とするともう亡くなつてゐるかも知れないね。これは、あなたへのお礼のつもりで送つてよこしたのでせう。多少、誇張して書いてゐるやうなところもあるけど、しかし、あなたも、相当ひどい被害をかうむつたやうですね。もし、これが全部事実だつたら、さうし

て僕がこのひとの友人だつたら、やつぱり脳病院に連れて行きたくなかつたかも知れない。」

「あのひとのお父さんが悪いのですよ。」

何気なささうに、さう言つた。

「私たちの知つてゐる葉ちゃん、とても素直で、よく気がきいて、あれでお酒へ飲まなければ、いいえ、飲んでも、……神様みたいないい子でした。」

以上が、「あとがき」における「私」と「マダム」の会話の後半部である。ここで従来から問題視されてきたのは、マダムの「あのひとのお父さんが悪いのですよ。」と「神様みたいないい子でした。」の言葉の真意である。

まず、「あのひとのお父さんが悪いのですよ。」についてだが、先の「苦悩の壺」における葉蔵の「父のせゐ」と表現上は重なる発言である。このマダムの発言の唐突性と、「お父さんが悪い」のなら、何故悪いのか、何故が悪いのか、やはり「手記」において明確にされておらず、その難解さが挙げられている。この父の何処が悪いのかについて、高田氏は「注」において次のような興味深い推論を展開している。

注(5) 「あとがき」に記されたマダムのもうひとつのコメントの

「あのひとのお父さんが悪いのですよ」もいろいろに議論されている多義的な言及である。マダムは葉蔵の父との面識はないはずであるが、父親が死の間もなく長兄が葉蔵を退院させていることから推して、葉蔵を脳病院に入院させるといふ措置は父親の意志によるものと考えられる。マダムが、サナトリウムと偽って入院させるといふやり方に反対して

いたとすれば、その主導者である父親に対する批判を抱いたのは当然であり、葉蔵を「ダメ」にした契機としての入院（「駄目」になったから入院したのではない）の影響の大きさを葉蔵の手記によつて再確認したという一面を想像してみることも可能だろうと思う。

しかし、高田氏のこの推論は、あくまでも「手記」にてマダムが葉蔵の脳病院への入院の場に行かないことから「想像」した推量の域を出ない。それならば、同様に、葉蔵が予め「手記の読み手」としてマダムを想定していたことから、故意にマダムに関わる記述を操作している可能性とて否めない。加えて、まったく面識のない「私」でさえも、葉蔵の手記を通読して「僕がこのひとの友人だったら、やつぱり脳病院に連れて行きたくなつたかも知れない。」と発言していることから、それは友人である堀木やヒラメやヨシ子の策であったかも知れない。「父」が葉蔵に対し唯一「手記」の中で主導的に行っていたことは「送金」だけであった。高田氏のように「主導者」として積極的に「父」を見ることもできるが、「父」は以前と同じようにただ「送金」のみ行っていたという可能性もそこには存在する。が、やはり、このマダムの「お父さんが悪い」は葉蔵の「父のせむ」と同様に、その真意を「手記」に還元する方法で読み解くことは困難であることがうかがえる。ただ、「父がすべて悪い」のたと「責任転嫁」を図る姿勢をここに読み取ることは可能であろう。これを文字通りの現実の「父」への言及だけでなく、より抽象化された（父性）と見れば、（敗戦後の日本の）姿が透けてくるのではないだろうか。

次に、末尾の「神様みたいないい子でした。」であるが、マダムのこの発言をめぐつて多くの論が展開されてきたといつても過言ではない状況がある。しかし、論者の多くの指摘が「太宰治『大庭葉蔵』』という等式なしには、意

味をなさないものであり、結果として問題が太宰の内へと戻るといふ、堂々巡りの袋小路へ迷い込んでいた。しかし、太宰の立場はマダムのそれと重なるものではないと考えるべきである。また、ここで顕著なのは、マダムに「母（性）」・「女」を見る傾向である。それは、かつて東郷氏の指摘した「赦す」「母」と「救く」「父」という構図の延長線上にある。あくまでも葉蔵を何処までも「救」し、すべてを「受け止める」存在として、マダムの上に「母性」を見るのである。

が、マダムはあくまでもその「女性」であるという性別とはまったく関係のない、一般の代弁者に過ぎないのではないだろうか。マダムが「ああなつては、もう駄目ね。」と気にしているのは、葉蔵の（帰着点）であると考えられる。そこには素朴な民衆の意識を読み取ることが出来るだろう。いうなれば、（帰るか、帰らないか）の問題なのだろう。それは逆に（戻ってくればよかったのに）という（此岸）からの呼びかけではないだろうか。ただそれが、既に葉蔵が「人間、失格」を完成させ（彼岸）へと行ってしまつてからの、遅すぎた声であつただけで、恐らくは「何気なささうに」口から漏れた至極素朴な感想であつたのだろう。

さて、ここで問題となるのは、「大庭葉蔵」、「私」、「マダム」の誰とも立場を同じくしない、作者・太宰治の（立脚地）である。その（立脚地）を探るために、戦後に関わるもうひとつの「苦惱」を告白する形式の作品である「トカトントン」の「作家」の「若者」への返事を引用したい。

拝復。気取つた苦惱ですね。僕は、あまり同情してはゐないんですよ。

十指の指差すところ、十目で見るところの、いかなる弁明も成立しない醜態を、君はまだ避けてゐるやうですね。真の思想は、叔智よりも勇

気が必要とするものです。マタイ十章、二八、「身を殺して靈魂をころし得ぬ者」もを懼るな、身と靈魂とをケヘナにて滅し得る者をおそれよ。」この場合の「懼る」は、「畏敬」の意にちかいやうです。このイエスの言に、轟然を感じる事が出来たら、君の幻聴は止む筈です。不尺。

この「作家」の「解答」こそが、恐らく「大庭葉蔵」の「苦惱」に対する太宰のへ立脚地^レなのではないだろうか。一見すると、ここに「若者」の問いに對する直接の「答え」は見出せない。が、そこには、「トカトントン」の「若者」が外部へ出た者であり、「身と靈魂とをケヘナにて滅し得る者」とは内部に留まる者であるという構図が存在する。それは、へ孤立を切り落として生きていくことを求める姿勢だったのでなからうか。太宰の意識は、たとえ衰弱しても墮ちてもへ生さる^レといったところにあつたのではないだろうか。葉蔵の持つ極めて日本人的な恥を内在する罪意識は、「トカトントン」の「若者」が「昭和二〇年八月一日正午」に生じさせた「トカトントン」の幻聴と同じく、日本人が終戦直後に天皇の玉音放送を聞いた際に直感したへ自らを羞じる^レ感覺に根ざしたものではないだろうか。そして、先にも述べたが太宰は、それでもあえてそのへ衰弱からはじめよ^レと言うのである。それが太宰の「戦後」に對する意識でもあつたと考えられよう。

第四章 「人間失格」と太宰治の〈戦後の絶望〉

「人間失格」の成立過程について、東郷氏は以下のように述べている。

現在の「人間失格」は太宰治の「戦後の絶望」(井伏鱒二宛書簡)を

媒介にして成立したものであると考えられる。国家とそれを支えていた家父長制倫理の崩壊、それに「母」なる故郷の荒廃(共同体意識の喪失)と生家の没落が重なったとき、太宰治の人間失格意識は決定的になった。赦す「母」も赦く「父」も死んでしまった戦後は、彼にとつて異邦人の跳梁する世界としか感じられなかつたであろう。彼はこの戦後社会全体に葉蔵のデカダンスと破滅——その「神なき誠実」を批判的に対置しようとしている。「人間失格」は太宰の痛烈をきわめた戦後「民主主義」批判、文化人の「便乗思想」への批判とも内的に対応する側面をもつた作品なのである。

「人間失格」成立の媒介となつたと指摘される太宰治の「戦後の絶望」とはいつたい何を指しているのだろうか。井伏鱒二宛書簡には次のように記されている。

私も「展望」に「冬の火花」という三幕の大悲劇をつひこないだだ送りしました。六月号に掲載されるのださうです。戦後の絶望を書いてみました。私は大戦中よりも所謂「日本の文化」が、さらに低下したと思つてみます。

「戦後の絶望」についての太宰による説明は「冬の火花」に「書」き表したという以外には、まったく見られない。では、同時期の他の書簡にはどうだろうか。太宰の行った戦後批判の姿勢が現れているのは、堤重久宛書簡¹³であろう。この中で太宰は「明確な指針」を列挙しているのだが、その中に次の一文がある。

一、天皇は倫理の儀表として之を支持せよ。恋ひしたふ対象なければ倫理は宙に迷ふおそれあり。

この「明確な指針」とほぼ同趣旨のことを太宰は『苦悩の年間』¹⁷において書き表している。「倫理」は、戦後ジャーナリズムを支配する原理に対する抵抗の根拠であったと考えられる。太宰の「戦後の絶望」は「日本の文化」の「低下」に端を発したものである。しかし、それは「戦後民主主義」そのものに向けたアンチテーゼではない。戦中から戦後にかけての指導原理の急変に対する日本人の対処の仕方、特に旧左翼の無責任な復活が、世相を軽薄なものにしていくとの批判だろう。では、『冬の花火』に見られる太宰の「戦後の絶望」とは何なのだろうか。そこに見られるのは「アナキズム」の「桃源郷」の崩壊である。それは、「倫理の儀表」としての「天皇」の問題とも密接に結びつくものではないだろうか。しかし、現実には、昭和二十一年一月には「天皇」が「人間宣言」を行い「天皇」を否定し、戦後民主主義の中での延命を選んだのである。「滅び」への回調が喪われたことが「絶望」と結びついたのではないだろうか。安藤氏は、「現実には天皇の戦争責任の追及、「一億総懺悔」への批判の渦中であって、天皇制家族国家という制度そのものの存在悪が、既に自明のものとなりつつあった」現実から、「近代自我の擁立が声高らかに謳いあげられる中で、共同体を基盤とする自覚そのものが断罪されねばならぬ宿命にあった」と見ている。こういった現実の状況が「アナキズム」の「桃源郷」を非現実的なものとして崩壊させたのである。太宰の精神的な基盤であったと考えられる「運命共同体」は断罪の対象でしかなくなってしまった。それは、戦後民主主義における国民的規模での「転向」が行われる戦後民主主義の流れに乗りかかった大半の「日本人」にとっては「立

ち止まる」ことのできなかつた「現実」だったのである。しかし、太宰はそこに「人間失格」の「大庭葉蔵」を「脱落者」として置いた。媒介として「戦後の絶望」が存在した上で、「葉蔵」の「被害者意識」はそこに根ざしたものでないだろうか。「人間失格」の大庭葉蔵の「悲劇」は、流れに乗って「先へ行く者」たちの群れから「脱落した者」が「共生感」に「執着」したことから生じたのだと言える。近代日本の転向について、吉本隆明氏は「転向論」¹⁸の中で次のように述べている。

近代日本の転向は、すべて、日本の封建制の劣悪な条件、制約にたいする屈服、妥協としてあらわれたばかりか、日本の封建制の優性遺伝子的な因子にたいするシムパツシーや無関心としてもあらわれている。このことは、日本の社会が、自己を疎外した社会科学的方法では、分析できるにもかかわらず、生活者または、自己投入的な実行者の観点からは、統一された総体を把むことがきわめて難しいことを意味しているとおもわれる社会が、生活者や実行者の観念には、はじめもないおわりもない錯綜した因子の併存となってあらわれる。もちろん、けっして日本に特有なものではないが、すくなくとも、自己疎外した社会のヴィジョンと自己投入した社会のヴィジョンとの隔たりが、日本におけるほどの甚だしきと異質さをもった社会は、ほかにありえない。日本の近代的な転向は、おそらく、この誤差の甚だしきと異質さが、インテリゲンチヤの自己意識にあたえた錯乱にもつづいているのだ。

これは、「人間失格」における「大庭葉蔵」の状態にも当てはめることができる。

きる。それは、「絶望」的ではあったが、太宰の示した戦後民主主義への理解でもある。そして、葉蔵はその体現者として滅ぶことで、無責任ともとれる戦後民主主義への転向への抗議の声をあげた存在だったのだろう。

終章

日本人が敗戦直後、天皇の玉音放送を聞いた際に直感したへ自らを恥じるの感覚に根ざすものは、「世間の壺」が「からつぽ」になったと言う「大庭葉蔵」の「告白」である。そのことが、葉蔵に決定的な衰弱をもたらした。その結果、自己を外側から規定してくれる絶対者が喪われ、何も受け止められない。救われない、癒されなければかりでなく、罰せられもしないのである。それは無責任の体系に埋没することでもあった。しかし、太宰は、それでもへこの衰弱からはじめよ！と言うのである。「トカトントン」の「作家」の「答え」に見られる「強い倫理」の存在がそれである。それは「人間失格」の「世間」とはまったく別の次元の価値観であり、「世間」から忘れられた者、疎外感を感じている者などに光を当てることは可能であろう。が、「世間」にへ生きる者を振り向かせるまでの力にはそこにはないのではないだろうか。「人間失格」末尾のマダム「神様みたいないい子」は、太宰のその姿勢と対置する擬制民主主義に順応した「世間」のそれであったのだろう。

付記 物語本文及び書簡からの引用はすべて第11次筑摩書房版「太宰治全集」

全13巻（平成10年5月／平成11年5月）に拠った。なお、その際、旧字体は新字体に改め、ルビは省略した。

註

- (1) 「人間失格」 初出「展覧」（昭和23年6月／8月）
6月1日付発行6月号（第30号）「はしがき」「第一の手記」「第二の手記」
6月13日 太宰治・玉川上水にて山崎寛栄と投身自殺
7月1日付発行7月号（第31号）「第三の手記（一）」
8月1日付発行8月号（第32号）「第三の手記（二）」「あとがき」
「人間失格」（筑摩書房・昭和23年7月25日）
 - (2) 白井吉見「太宰治論」（「展覧」・8月号／第32号・昭和23年8月）
 - (3) 東郷克美「人間失格」の渴望」（「作品論 太宰治」・双文社・昭和51年9月）
 - (4) 東郷克美「死に行く「母」の系譜——敗戦後の太宰治」（「太宰治の世界」・冬樹社・昭和52年5月）
 - (5) 註(4)に同じ
- 「人間は、みな、同じものだ」という「民衆」のことはに怯える、「生活力が弱くて、欠陥のある草」の直治は、「強くたくましい草」である「所謂民衆の友」になるために「家を忘れなくてはならない。父の血に反抗しなければならぬ。母の優しさを、拒否しなければならぬ」のであった。いわばアイデンティティを切り捨てなければならないのだ。しかし彼は「人間が、みな、同じものだ」という原理で成りたっているように見える現実世界では所詮生きられない。その結果「捨てた世界に帰ることも出来ず、民衆からは悪意に満ちたクソといわいの傍聴席を与へられてあるだけ」という孤立状態におかれる。これは、自己を同化できる共同体的人間関係からはすでに疎外され、戦後の擬制民主主義の中でも

生きることができないという、戦後の太宰治がおかれていた根無し草的状況を性格に語っている。帰属すべき場所を喪った直治に残されているのは自己を聖化する道だけである。

【斜陽】の直治と「人間失格」の大庭葉蔵の造形における類似性を見出すことは可能だろう。ただし、直治と葉蔵は同一ではない。

(6) 鳥居邦朗「人間失格」論から太宰治論へ（「解釈と鑑賞」第46巻第10号・昭和56年10月）

(7) 安藤宏「人間失格」の構成——作品分析のための覚え書き」（「太宰治」No.7・洋々社・平成3年6月）

(8) 高田知波「人間失格」と「葉蔵物語」（「駒沢国文31」・平成5年2月）

(9) 佐古純一郎「人間失格」論（「基督教文化」第41号・昭和24年11月）

(10) 永藤武「人間失格」論——神の死と人の聖性——（「國學院雑誌」第78巻第3号・昭和52年3月）

(11) ドナルド・キーン「解説」（「日本の文学65 太宰治」・中央公論社・昭和39年4月）

(12) 「同時代の「読者」とは、「立ち止まった者」、「執着する者」などと自らはっきりと区別することは出来ない存在であったらう。けれども、太宰の批判はその曖昧さを眼前に突きつけることであつたのではないだろうか。

(13) 「下カトントン」 初出「群像」（第2巻第1号・昭和22年1月）

(14) 井伏鱒二宛書簡（昭和21年5月1日付）

(15) 「冬の花火」 初出「展望」（第1巻第6号・昭和21年6月）

(16) 堤重久宛書簡（昭和21年1月25日付）（傍点原文）

このごろの日本、あほらしい感じ、馬の背中に狐の乗つてる姿で、た

だウロウロ、たまに血相かへたり、赤旗をふりまはしたり、ばかばかしい。

次に明確な指針を与へますから、それを信じてしばらくある事。

一、十年一日の如き不変の政治思想などは迷夢にすぎない。二十年目にシヤバに出て、この真現実に号令しようたつて、そりや、無理だ、顧問にお願ひしませう、名誉会員は如何。

君、いまさら赤い旗振つて、「我ら若き兵士プロレタリアの」といふ歌、うたへますか。無理ですよ。自身の感覚に無理な（白々しさを感じしむる）行動は一さいさける事、必ず大きい破たんを生ずる。

一、いまのジャーナリズム、大醜態なり、新型便乗といふものなり。文化立国もへつたくれもありやしない。戦時の新聞雑誌と同じぢやないか。古いよ。とにかくみんな古い。

一、戦時の苦勞を全部否定するな。

一、いま叫ばれてゐる何々主義、何々主義は、すべて一時の間に合せものなるゆゑを以て、次にまつたく新しい思潮の白頭を待望せよ。一、教養の無いところに幸福無し。教養とは、まづ、ハニカミを知る事也。

一、保守派になれ。保守は反動に非ず、現実派なり。チエホフを思へ。

「桜の園」を思ひ出せ。

一、若し文献があつたら、アナキズムの研究をはじめよ。倫理を原子にせしアナキズムの思潮、あるひは新日本の活力になるかも知れず。（クロボトキンでも何でも、君が読んだあと、僕に貸してくれ。金木のはうへ送つて下さい。）

一、天皇は倫理の儀表として之を支持せよ。恋ひしたふ対象なければ、倫理は宙に迷ふおそれあり。

(17) 『苦惱の年間』初出『新文芸』(第1巻第3号・昭和21年6月)

日本は無条件降伏をした。私はただ、恥かしかつた。ものも言へないくらゐに恥づかしかつた。

〈中略〉

まったく新しい思潮の台頭を待望する。それを言ひ出すには、何よりもまづ、「勇氣」を要する。私のいま夢想する境涯は、フランスのモラリストたちの感覚を基調とし、その倫理の儀表を天皇に置き、我等の生活は自給自足のアナキズム風の桃源である。

(18) 安藤宏「太宰治・戦中から戦後へ」(『国語と国文学』第66巻第5号・平成1年5月)

(19) 吉本隆明「転回論」(『現代批評』第1巻第1号・昭和33年12月)

(もりはな かおり 本学一九九九年度修了)