

近 松 良 之

4 反逆派 \wedge つづき \vee

III 二つの道

反逆者の落伍者たるの覚悟には、脱俗、並びに、超俗といふ二つの逆方向の道が備はつてゐる。一つは、落伍者の反俗を、ブルジョア習俗に対する下降線に求める脱俗の道であり、他は、反俗を、超絶的上昇線に求める超俗の道である。前者は、脱存的存在主義、乃至、郷愁愛的脱俗の道であり、後者は、超絶的理想主義、乃至、超絶的精神主義の道である。

前者は、浮浪者の犯罪に墮ちる危険を、後者は、苦行僧的狂気に聯る危険を孕んでゐる。更に換言すれば、前者はともすると、破廉恥な自然外道 \wedge 痴愚 \vee へと、又、異教徒的神秘主義へと頹落する危険を孕み、後者は、向上的理想主義へと変質することで、只のブルジョア・パイデヤに還歸する危険を孕んでゐる。それ \wedge の場合に生れる危険は、反逆の落伍者意識に関して、アクティヴな自覚が見失はれる場合に生じる。

いふまでもなく、前者の脱俗的郷愁愛 \wedge 存在主義 \vee の道が、太宰治の場合であり、後者の超絶的理想主義の道が、坂口安吾の場合である。

太宰治の脱俗には、「郷愁愛」といふ宥和性の原理が宿つてゐるが、坂口安吾の超俗には、彼自身が奉仕と戯作を標榜するにも拘らず、郷愁愛の文学は尠らず、太宰治のいふ「復讐」と重なり合ふ「弾劾」と「殺戮」の文学が、終局的に彼の文学の本質を形造つてゐる。更に換言すれば、反逆の文学とは、もと \wedge イロニッシュな構造をもつものであつて、太宰治の脱俗性が、自己否定性を備へた「優しさ・含羞」としてのフォームの宥和性を含むのに対して、坂口安吾に一貫するのは、諷刺性・譏刺性に富む「怒りのけはしさ」である \wedge 右の項、京府大紀要11号、ABC表による性格論と芸術論、参照 \vee 。

坂口安吾の反逆も亦、落伍者の覚悟と共に始まり、そして、彼も亦、奉仕の文学を唱へる。太宰治の場合と全く同様である。しかし決定的な相異は、その発想が、太宰治の下降的脱俗からではなく、上昇的超絶的精神主義から発せられてゐる点にある。

もつとも坂口安吾の精神主義は、自他のブルジョア主義的二重性を摘

発する時には、出発点において、極めてラディカルな現実主義へ俗悪の標榜として働くものである。ラディカルな現実主義は、ブルジョア習俗の目には、ニヒリズムと映る。ニヒリスティックな現実主義をくぐり抜けた精神主義は、ニーチェに先蹤がある。仮りにそれを、ニヒリスティックな精神主義と呼ぶとするならば、坂口安吾の精神主義も亦それである。それは又、時として、悪無限を目指す超絶的理想主義でもある。若い頃の、矢田津世子との恋愛に、彼のニヒリスティックな精神主義は、はやくも際立つて示されてゐる。「二十七才」V。

太宰治と坂口安吾とは、喩へていふならば、神経衰弱といふ安全地帯へ距離Vさへ奪ひ去られた、狂乱の漱石だつたといへるかも知れない。そしてそのやうな仮定の上で、太宰治の脱俗性が、売笑の巷といふ断念の場処を剝奪された荷風に近いとすれば、坂口安吾の超俗的精神主義は、鷗外の封建的モラリズムを狂乱にまで馳り立てたものといへるかも知れない。坂口安吾は自ら、マルキシズムの影響をいさゝかも受けなかつたといひ、その理由として、一種の相対論をもち出してくるが、それはそれとして、彼の古風ともいへる精神主義が、徒党を組むことをいさぎよしとしなかつたことも、無視できないであらう。太宰治は、マルキシズムと人民戦線を結び、そして、それから脱落した。彼にとつてマルキシズムは、ブルジョア習俗とは異つた別種の「万世一系の真理」を意味し、彼は、自らを、その真理に対しても、ブルジョア習俗に対すると同様に、「滅亡の民」と規定した。彼のサロンに対するアンチが、姿を換へてマルキシズムに対するアンチとして現はれたのである。違つてゐるのは、そのアンチに伴ふ負目の感情が、マルキシズムに対しては比較

にならぬ程に濃厚だつたことである。彼は、戦後期にも、マルキシズムを真理と認めつゝ、しかも自らはやはり滅亡の民として亡びへの道を急いだ。彼にとつて、窮極のそしてアプリアリの坐標が、落伍者といふふ逆にあつたからである。

坂口安吾の反逆的精神主義は、ブルジョア習俗の二義性を摘発する時には、自らも二重性を帯びたイローニッシュな仕方では現する。即ち、先づサロンのみせかけの良風美俗に対しては、「俗悪」と「墮落」を以てする否定として、そして、次いで、サロンに特有のソロバンづくの「俗悪」に対しては、「無償」の理想主義を以てする否定として、それは発現する。ブルジョア習俗の似而非精神主義が、儲けのためのべし、儲けるために、反儲けの旗印を掲げることV、乃至、儲けに対して目を閉じたべし、へ利札切りの小市民版に支へられた理想主義Vとして発現するのに対して、彼の精神主義は、先づ儲けの俗悪を、ラディカルな現実主義によつて、「在るものの在るがまゝの確認」へニーチェVとして肯定し、次いで而も、その俗悪の底から儲けに反して立ち昇るべしを、初めて真正のべしとして認める精神主義である。ブルジョア習俗の良風美俗が、二重性隠蔽のための、みせかけの高尚・上品・純潔・無垢によつて成立つのに對して、彼のべしは、ブルジョア習俗によつてニヒリズムと目される如きリアリズムをくぐり抜けて発現するべしである。

従つて彼の精神主義の発端は、自らをニヒリスティックな反サロン、即ち、反良風・反美俗・俗悪に先づ、身をおくこと、即ち、落伍者たることを敢へて自らに選びとることにある。落伍者は、ブルジョア習俗によつてニヒリズムと俗悪を意味するがゆえに、彼の反逆的精神主義の発端

となるのである。

ブルジョア・サロンの発端は、家庭にある。従つて、「私がもしサロン的なお上品の家庭生活を獲得したら、それは明かに誰かを裏切つた事になると考へてゐた」。これは、「十五年間」での太宰治の言葉であるが、坂口安吾も亦、精神主義的落伍者といふ坐標から、サロンの発端を意味する家庭・良妻・恋愛を否認する。彼は、家庭・良妻に対しては、「天性の娼婦マノン」を選び、「鍋・釜・皿・茶碗・タスキガケ」に對しては、独居の身辺から、日常用品を遠ざけることから始めて、次のやうに言ふ。「女がタスキをかけるのは好きではない。ハタキをかける姿などは、そんなものを見るぐらひなら、ロクロ首の見世物を見に行く方がましだと思つてゐる。部屋のゴミが一寸の厚さにつもつても、女がそれを掃くよりは、ゴミの中に坐つてゐて欲しいと私は思ふ」。昭和12年、31才の年に東京生活を捨て、「生活の刷新」を企てた彼は、京都の伏見の弁当屋の二階で、精神主義的な落伍者の自覚を徹底的に深めた。「この弁当屋でぼくはまる一年余暮した。その一年間、東京を出たまゝのドテラとその下着の二枚の浴衣だけで通したといへば、不思議であらうか。微塵も誇張はないのである。夏になればドテラをぬぎ、春は浴衣なしで、ドテラをじかに着てゐる。多少の寒暑は何を着ても同じものだ。さうして、時々酒をのみに出掛けましたし、祇園のお茶屋へも行った」。芸術家エリート意識に支へられたボヘミアン気取りでもないし、又、只の修道僧的苦行振りでもない。彼の精神主義からする「落伍者」の覚悟の現はれといふべきである。

彼の落伍者的精神主義にとつて、最大の問題は、外部の世間にはな

く、彼自身の内部にあつた。それは、彼の文学的野心と肉慾とであつた。反逆と文学的野心とが矛盾概念であることは、先きにふれた通りである。そして更に肉慾は、自らの内部に内含されたブルジョアの慾望に直結する可能性といふ点で、文学的野心に等しく反逆に對して矛盾するものである。「私は享樂のために売笑婦かつたこと一夜もなし、母を求めに行つたのだ。乳房を求めに行つたのだ。葡萄のいかで、書籍、絵画、その他のお土産をもつていつても、たいてい私は軽んぜられた。わが一夜の行為、うたがはしくば、君、みづから行きて問へ。私は、住処も名前も、いつはりしことなし。恥づべきことと思はねば」。これは、「ヒューマン・ロースト」での太宰治の場合である。坂口安吾は、自らの内部に内在する文学的野心と肉慾の俗悪さを、先づ隠すことなく在りのまゝに摘発することから始める。文学の営みとは、ブルジョア習俗の似而非精神主義がさう考へる如き綺麗事ではない。「芸術は、こんな風にして、つくられる。いつも個人を相手にして。俗悪千万な企業だ。晩年のドストエフスキはさうでないとか、キリストはさうでない、といふことはない。むしろ、最も俗悪なのだ。最も多く万人を相手に企業した俗悪な魂がミイラになつた姿にすぎない」△俗悪の発見▽。しかし、彼は、その俗悪な企業を、是認すべき商業主義としてそのまゝ肯定するのではない。

文学的野心の俗悪に對しては、彼は、「風博士」の好評以来、他ならぬ彼自身の自省として否定的な取り組みを続けた。その取り組みから彼が当座の格率として引出したのは、生活上の格率としての「落伍者」の覚悟を、自らの文学的野心並びに自信に對しても課するといふことであ

った。「私はまったく落伍者であった。私は然し落伍者の運命を甘受してゐた。……たゞ私が憂へる最大のこととは、ともかくも秀吉は力いつぱいの仕事をしてをり、落伍者といふ萎縮のために私の力がゆがめられたり伸びる力を失つたりしないかといふことだった。思へば私は少年時代から落伍者が好きであった。……しかし、少年時代の夢のやうな落伍者、それからルノルマンのリリックな落伍者、それらの雰囲氣的な落伍者と、私が現実に落ちこんだ落伍者とは違つてゐた。私の身にリリシスムはまったくなかつた。……私は貧乏を意としない肉体的な思想があつたので、雰囲氣的な落伍者になることはなく、抒情的な落伍者気分や厭世観はなかつた。私は落伍者の意識が割合になかつたのである。その代り、常に自信と争はねばならず、何等か実質的に自信をとにかくも最後の一步でくひとめる手段を忘れることが出来ない。實質的に——自信はそれ以外にごまかす手段のないものだつた」へいづこへ。而も、彼は、その落伍者の覚悟が、「裏返へしにされた野心に外ならぬ」と、更に自ら自省してゐる。それは、当座のごまかしにすぎず、一種の精神的野心に他ならないものである。のちに彼にも、太宰治の場合同様「奉仕の文学」といふ、反逆と文学の仮言的和解が成立つことになるが、それは、彼が、肉慾の問題をめぐつて、精神的肉慾ともいふべきものに思ひ至るに及んでからである。

肉慾の問題は、先づ彼にとつて、対象の側から問題になつた。彼の精神主義を傷付けない肉慾が必要だつたのである。そのやうな肉慾とは、白痴と不感症の女に対する肉慾であつた。殊によると彼は、大真面目で、獣姦をば精神的肉慾の例としてあげることさへしかねないと思はれ

る程であるが、ともかくも、彼の精神主義にとつて、肉慾の対象は、無精神でなければならぬのである。「風と光と二十の私と」の中で彼は言ふ、「私は今でも白痴的な女に妙に惹かれるのだが、これがその現実に於ける始まりで、私は恋情とか、胸の火だとか、さういふものは自覚せず、極めて冷静に、一人の少女とやがて結婚してもよいと考へ耽つてゐたのである」。そして、それが、のちの「白痴」といふ作品にまで聯つてゐる。不感症の女に対する肉慾も亦、彼にとつて、精神的肉慾を可能にさせるものであつた。「私は海をだきしめてゐたい」の主題は、それである。

しかし、文学上の、落伍者の覚悟が、単に主観的な格率でしかないやうに、右の二つは只精神的肉慾における、客体乃至対象の側の条件を満たすものでしかない。文学上の格率、並びに、精神的肉慾を、主客両面に渡つて満足させる如き至上命令は、マノンを典型とする娼婦の肉慾から到来する。「肉慾の場合に於いても単なるエゴイズムは低俗陳腐なものである。すぐれた娼婦は芸術家の宿命と同じこと、常に自ら満たされたいけない、又、満たし得る由もない。己れは常に犠牲者にすぎないのだ。芸術家は——私はそこで思ふ。人のために生きること。私は毎日そのことを考へた。『己れの欲するものをささげることによつて、真実の自足に至ること。己れを失ふことによつて、己れを見出すこと』、私は『無償の行為』といふ言葉を考へつづけてゐたのである」へいづこへ。又「ベックリンといふ海の妖怪などを好んでかく画家の事は、どなたもご存じの事と思ふ。あの人の画は、それこそ少し青くさくて、決していいものではないけれども、たしか『芸術家』と題する一枚の画があ

つた。それは大海の孤島に緑の葉の繁つたふとい樹木が一本生えてゐて、その樹の陰にからだをかくして小さい笛を吹いてゐるまことにどうも汚ならしいへんな生き物がゐる。かれは自分の汚いからだをかくして笛を吹いてゐる。孤島の波打際に、美しい人魚があつまり、うつとりとその笛の音に耳を傾けてゐる。もし彼女が、ひとめその笛の音の主の姿を見たならば、きやつと叫んで悶絶するに違ひない。芸術家はそれゆえ、自分のからだをひた隠しに隠して、ただその笛の音だけを吹き送る。ここに芸術家の悲惨な孤独の宿命もあるのだし、芸術の身を切られるやうな真の美しさ、気高さ、えい何と言つたらいいのか、つまり芸術さ、そいつが在るのだ」。もつとも、このあとの方は、「十五年間」での太宰治の述懐であるが、反逆の文学をこととする二人が共に、「奉仕の文学」を唱へることで、反逆と文学の亀裂を宥和させようとしてゐるのは、興味深いことである。そして、その和解が亦、結極の処では、只、仮言的なのではしなかつたことも、注目に値することである。

ただ例外的に、太宰治の場合に、奉仕の文学の系ともいふべき「郷愁愛」の文学が生れたことには、注意する必要がある。それは、昭和13年に、生活の刷新を企て、山梨県御坂峠にひきこもり、やがて井伏鱒二氏を親代りに、新しく結婚生活に入つてからの時期に當つてゐる。その時、彼の生活態度は、反逆の狂乱から、生活への「距離の愛」に満ちた態度へと変容し、「距離の愛」による郷愁愛的な作品群を生むことになつた。それはそのままでは、奉仕の文学とは呼べないにしても、少くとも、奉仕の文学の系と見做すことは出来る筈である。彼の中期の作品群は、そのやうにして生れたものである。

その頃の作品である「東京八景」の中で、彼は次のやうに述懐してゐる。「伊豆の南、温泉が湧き出てゐるといふだけで、他には何一つとるところの無い、つまらぬ山村である。……昭和十五年、七月三日の事である。……二箇月間、小説が全く書けなかつたら、私は、もとの無一文になる筈である。思へば心細い余裕であつたが、私にとつては、それだけの余裕でも、この十年間、はじめての事であつたのである。……私は、ことし三十二才である。……東京八景。私はそれを、青春への訣別の辞として、誰にも媚びずに書きたかつた。あいつも、だん／＼俗物になつて来たね。そのやうな無知な陰口が、微風と共に、ひそ／＼私の耳にはいつて来る。私は、その度毎に心の中で、強く答へる。僕ははじめから俗物だつた。君には、気がつかなかつたのかね」。

彼の反逆が、脱俗のもつ下降線の上に立つてゐたといふことには、次の二つの要因が含まれてゐる。それは、荷風の逆批判から距離を奪ひ去つた場合を考へることで、理解可能になるものである。即ち一つには、ブルジョア習俗の表側を意味する「世間」への反逆と、二つは、ブルジョア習俗の裏側を意味し、「世間」に対する無自覚的な逆批判的存在者たる「庶民」への「距離の愛」である。そして、距離が奪ひ去られてゐるだけに、太宰治の「距離の愛」は、荷風の場合よりも、一層切実である。其処には、荷風の距離の冷たさはない。

太宰治の世間に対する求愛としての「お道化」には、世間に対する憎しみと、世間が己れの半身として内含する「庶民」への親愛感と、から成るイローニッシュなエートスを母胎としてゐる。彼につきまといふ「白い清潔なシート」への負目も亦、同じ二重性に由来するものである。そ

これは、坂口安吾にはみられない姿勢である。坂口安吾の方は、詳しくはあとで触れる通りに、結極は、世間も庶民も含めた生一般へあるひは庶民的生一般を含めた広義の世間Vの殺戮者である。彼は決して、自ら言ふ如くには、「白痴的な女」に弱い男ではない。彼は、白痴に対して、只仮言的な和解をみせるだけでしかない。

ところで、反逆といふものは、もと／＼決して和解を許さぬ営みである。従つて坂口安吾の、苛惜するところのない精神主義は、相対的にいつてA絶対的にいへば、坂口安吾の場合にも、妥協もあれば不徹底もあらうがV、真正の反逆を意味してゐるといへる。

一方、真に白痴を愛することができるのは、太宰治の方であるが、同時に、その愛が、彼の反逆者としての負目になつてゐることが注目されるべきである。彼は、郷愁愛への傾きと可能性を孕んだ反逆者であるゆえに、反逆者中の「俗物」なのである。

坂口安吾の奉仕の文学は、わづかにファルスと戯作の実作と評論とに片鱗が示されるに留まつてゐる。そしてそこでも、奉仕に聯る筈の滑稽と茶番、荒唐無稽が、結極の処では、精神の自己主張の手段になり終へてゐることが、注目されるべきであらう。即ち、精神の高貴さ、深刻さは、ナンセンスの中へと犠牲に供せられることによつて、より一層痛切に輝き出るのである。従つてそこでは、精神の自己否定を介して、フェモリスティッシュな愛の滑稽が現はれるのではなくて、否定を介した精神の、倍加せられたアクセントつきの自己主張が、諷刺・譏刺といふ形を借りて発現するのである。「ロマネスク」へ特に「喧嘩次郎兵衛」の透逸さを買ひたいVその他にみられる太宰治のファルスと、「風博士」

「母の上京」へおかま青年ヒロシと主人公が、酔つたあげくに、身ぐるみ剥がれて迎へた朝の場面には、「喧嘩次郎兵衛」に匹敵する透逸さがみられるVその他における坂口安吾のファルスとの相異点は、右のやうなところにある。つまるところ坂口安吾は、奉仕のモットーを、常に自ら裏切らざるをえないのである。

もっとも太宰治の場合でも、文学の意味は、「復讐」に行きつき、そこで終つたといへる。「道化の華」での「復讐」といふ言葉に、例のためらひと抑制と羞じらひが示されてゐるのは、自らの頹落体への自嘲をこめた本音のしるしとみることが出来るのである。

坂口安吾の場合には、彼の代表作ともいふべき二つの作品、「桜の森の満開の下」、「夜長姫と耳男」で、自らの文学の理想を自ら裏切ることで、以上のことは示されてゐるといへる。

彼は、「赤頭布」の物語と「伊勢物語、芥川の段」へなほ一つ狂言の例をあげてゐるが、今此処では省略するVに、「文学のふるさと」へ同名のエッセイVをみてゐる。彼は言ふ、「愛くるしくて、心が優しく、すべて美德ばかりで悪さといふものが何もない可憐な少女が、森のお婆さんの病氣を見舞に行つて、お婆さんに化けてゐる狼にムシャ／＼食べられてしまふ。私達はいきなりそこで突き放されて、何か約束が違つたやうな感じで途惑ひしながら、然し、思はず目を打たれて、プンとちよん切られた空しい余白に、非常に静かな、しかも透明な、ひとつの切ない『ふるさと』を見ないでせうか。……それが私の心を打つ打ち方は、若干やりきれなくて切ないものではあるにしても、決して、不潔とか、不透明とかいふものではありません。何か、氷を抱きしめたやう

な、切ない悲しき・美しきであります」。伊勢物語の芥川の段の方は、「白玉のへ彼は、ぬばたまのと書き誤つてゐるが、何ぞと人の問ひしとき露と答へてきえなへけな、ましものを」の歌を挟んだ物語である。

「つまり、女を思ふ男の情熱が激しければ激しいほど、女が鬼に食はれるといふむごたらしきが生きるのだし、男と女の馳落のさまが美しく迫るものであればある程、同様にむごたらしきが生きるのであります。女が毒婦であつたり、男の情熱がいゝ可憐なものであれば、このむごたらしきはあり得ません、又草の葉の露をさしてあれば何と女が聞くけれども男は返事のひますらないといふ一挿話がなければ、この物語の値打の大半は消えるものと思はれます」。そして彼は更に続けていふ。「つまり、たゞモラルがない、たゞ突き放す、といふことだけで簡単にこの凄然たる静かな美しさが生れるものではないでせう。たゞモラルがない、突き放すといふだけならば、我々は鬼や悪魔をのさばらせて、いくつもの物語でも簡単に書くことが出来ます。さういふものはありません。この物語が私達に伝えてくれる宝石の冷たさのやうなものは、なにか。絶対の孤独——生存それ自体が孕んでゐる絶対の孤独、そのやうなものではないでせうか」。

可憐なもの・必死懸命なものに向つて、幸福であれと願ふのは、精神の目的論である。ところがその目的論が、鬼と狼によつて、目的と手段・目的と因果の連鎖をブツンと断ち切られる。それは、一つの目的論が、今一つの他の目的論によつて破壊されることを意味するのではない。一つの目的論の目的論的な破壊は低次のものが、高次のものによつて、又、高次のものが、低次のものによつて破壊され、否定されるの

は、最も通俗的な意味でのドラマの世界であるが、Vではなく、精神の必死の目的論が、いはれなき不可抗的な偶然によつて、断ち切られるのである。そのいはれなき否定者たる偶然を象徴するのが、狼と鬼へギリシア悲劇でのモイラに該当するVである。

一方、精神の目的論の絶対的な否定、不可抗的な否定によつて開示されるのは、いかなる世界であらうか。精神の対極は、「自然」、乃至、「存在」である。存在は、精神の目的論の対極をなす世界である。それは、精神の目的論の「いはれなき否定」といふ「絶対の孤独」へ精神にとつて、救ひのない遺棄感・孤独感と言ひ換へることが出来るVを介して開示されるものである。

精神の必死の目的論が、その必死さにも拘らず、不可抗的な力、いはれなき偶然によつて、ナンセンスに帰してしまふといふ「冷い悲哀・切ない悲しみ」「絶望的な孤独感」を通つて、われ／＼は自らの精神の対極たる「存在」「自然」の世界に還歸してゆく。透明で冷く明るい「ふるさと」が、その存在の世界である。狼といい、鬼といひ、それは、人間の精神と存在の世界との境界線に立つ仲介者を意味する。即ちそれは、存在の世界への道標として、半人間的な、そして、半自然的な存在者である。人間が人間を殺し、あるひは又、人間が鬼を食ふのではない。前者は、一つの目的論による他の目的論の破壊を意味し、後者は、精神による自然の殺戮を意味するであらう。人間が鬼に食はれる、といふ文学的形象が、文学のふるさとの開示には、必要なゆえんである。

その文学の「ふるさと」は、坂口安吾の二十才の年の原経験に聊つてゐる。「私はそのころ太陽といふものに生命を感じてゐた。私はふりそ

く陽差しの中に無数の光りかがやく泡、エーテルの波を見ることができたものだ。私は青空と光を眺めるだけで、もう幸福であつた。麦畑を渡る風と光の香気の中で、私は至高の歓喜を感じてゐた。……私と自然との間から次第に距離が失はれ、私の感官は自然の感觸とその生命によつて充たされてゐる。……彼等はいつも私にかう話しかける。君、不幸にならなければいけないぜ。うんと不幸に、ね。そして、苦しむのだ。不幸と苦しみが人間のふるさとなのだから、と」△風と光と二十の私と▽。

本来ならば、存在のふるさとは、郷愁愛の文学を介して、太宰治の方に開示されてしかるべきであつた。郷愁愛は、逆批判的存在者△生命▽の底に、存在の故郷への通路を用意するものだからである。しかし、太宰治の郷愁愛は、人間の生命に留まつて、存在の故郷は開かれないままに終り、郷愁愛をもたない筈の坂口安吾に、さながら偶然の恩寵のやうに「ふるさと経験」が恵まれたのである。

それは丁度アルル時代のゴッホの短い経験に似てゐる。その時期に至るゴッホの画業は、暗い、真面目な、そして、この上もなくぶきつちよな修業時代に属してゐた。アルルの精神病院で、彼は、精神の幸福な自己否定を偶然のやうに経験したといへよう。彼は、「蟬のやうに幸福」になり、「緋桃」や「はね橋」その他一聯の「存在の光」に溢れた作品を生んだ。

精神主義にとつて、精神と存在の幸運なめぐり逢ひ、精神の存在に向つての自己排棄は、永遠の死を前にした、老年性の諦念によるのではない限り、常に、たまゆらの偶然によるものといふべきであらう。ゴッホ

は、短いアルルの時期をあとにして、やがて忽ち超絶的精神主義にアブリオリに備はる狂気と錯乱の間に陥つてしまつた。精神の反逆者は、存在のふるさとを求めつつ、而も、自ら己れの存在経験を、あてどない精神の目的論——目的なき目的論——によつて破棄すべく運命づけられてゐるのである。坂口安吾の場合も例外ではなかつた。「風と光と二十の私と」は、極めて象徴的な意味を担つた作品といふべきであらう。前にも後にも、彼には、二度と、その存在経験は現はれないのである。

彼が、「文学のふるさと」の理念形としてあげた伊勢物語、芥川の段は、彼の作品を貫いて、様々のヴァリエーションを奏でながら再生してゐる。但しそれは、あくまで、彼のニヒリスティックな精神主義を象徴する文学的形象としてであつた。先づ小主題としては、女を抱いて河を渡る男のヴァリエーションとして、女を背負つて息をたえぬ男、女を抱いて山に登る男、女を乗せたボートで上流に向つて漕ぎのぼる男、女を抱くやうにして空襲下の巷を逃げまどふ男、等々が彼の作品の至るところに現はれる。丁度、脱俗の反逆家であつた太宰治が、純潔な悪、悪の無垢といふ逆説を、幾度びも呑んだくれの男に托し続けた如くにある。

そして、坂口安吾の代表作と見做すべき「桜の森の満開の下」「夜長姫と耳男」は、赤頭布と伊勢物語のパロディに他ならないことに、注目すべきであらう。而も、その二作では、副主人公に当る女の妖怪変化的性格が、結極のところ稀薄に終つてゐることに、先づ注意すべきであらう。それは結極のところ、人間の女でしかない。只の魔性の女である。女は、男に向つて、いはれのない人殺しを要求し、男は、女のために数

々の人殺しを行ふ。そして最後に、男は、鬼と間違へて女を殺し、あるひは又、女の魔性のゆえに女を殺す。

第二に、彼が文学のふるさとの例としてあげた赤頭布と伊勢物語では、主人公は、徹頭徹尾、人間ならぬ狼と鬼とによつて、それ／＼のいはれもなく食はれてしまふのである。ところが右の二つでは、主人公の方が、いはれない人殺しを行ふ側に廻はり、而も、彼は最後には、魔性を憎んで、しかも結極は、人間としての女を殺すのである。パロディであるにしても、中味はまさしくひっくり返へしになつたパロディである。

モデルになつた物語が、精神の目的論のいはれなき否定を介して、存在のふるさとを開示する如き物語であるのに対して、彼の作品にあるのは、逆に、精神の超絶的目的論による生と存在の殺戮といふことである。存在に向つての精神の排棄ではなく、精神による存在の殺戮が、彼の文学のふるさとなのである。それは、彼が希ふ文学のふるさとの逆転的な排棄に他ならない。そこにあるのは、精神による存在扼殺・ふるさと殺戮につながる物語といふべきであらう。存在のふるさとを振り捨てゝしまつた精神は、目的を欠いた目的論の世界へと、「春」と「生」と「存在」を呪ひつゝ、扼殺しつゝ、あてどなくさまよひ出てゆく他はない。そこにあるのは、狼と鬼のむごたらしさではなく、超絶的精神のむごたらしさであり、その果てに待ち受けてゐるのは、精神の狂気行である。そしてそれが、彼のいふ「奉仕の文学」の結末であつた。

「精神の否定」といふことには、二義性が含まれてゐる。それは第一に、精神による否定を意味し、第二に、精神の自己否定を意味する。坂

口安吾に備はる基本的なエートスは、ブルジョア習俗、並びに、それに聯るブルジョアの自己の殺戮者たる精神にあつた。彼は、精神による否定の遂行者として、精神による殺戮者であつた。彼に欠けてゐたのは、精神の自己否定であり、そしてその果てに生れるべき筈の「愛とふるさと」であつた。「私は今でも白痴的な女に妙に惹かれる」とは、確かに彼の言葉であるが、その魅力は、彼にとつて、あくまで仮言的魅力をもたらしものでしかない。結極のところ、彼の精神が求めてゐたのは、白痴的な女の殺戮といふことであつたといへる。

一方、太宰治は、「神に問ふ。信頼は罪なりや。……無垢の信頼心は、罪なりや」と書く。無垢な信頼心で男にすがる白痴的な女に対して、「妙に惹かれる」どころか、負目に満ちた愛を感じて、真剣にうろたへることができるのは、太宰治の方であらう。彼は、精神の自己否定といふことを知つてゐたからである。

超俗的精神の「精神による否定」は、諷刺と譏刺を生み、脱俗的精神の「精神の自己否定」は、フモールハフモール精神をもつこと、ユーモラスであることではないVを生む。太宰治の含羞とお道化の底にあるのは、フモールの精神である。フモールの精神は、自己否定の底に更に、イエスの愛に至る通路をほのかに予兆してゐる。即ち、自己否定を介した他愛が、ほかならぬイエスの愛だからである。彼は、脱俗的叛逆の自己否定の因子を介して、イエスの愛を念願し続けてゐた。「聖書一卷によりて、日本の文学史は、かつてなき程の鮮明さを以て、はつきりと二分されてゐる。マタイ伝二十八章。読み終へるのに、三年かゝつた。マルコ、ルカ、ヨハネ、あゝ、ヨハネ伝の翼を得るのは、いつの日か」ハ

ヒューマン・ローストV。「私がこの如是我聞といふ世間的に言つて、明かに愚笨らしい事を書いて発表してゐるのは、何も『個人』を攻撃するためではなくて、反キリスト的なものへの戦ひなのである」△如是我聞V。上の二つの文章の間には、二十年の間隔が介在してゐる。その間常に、彼の作品の行間から聞えてくるのは、イエスへの訴へであり、反キリスト的なものへの弾該の声であつたとも言へる。しかし彼の場合にも亦、奉仕の文学のモットーが仮言的格率に終つたやうに、精神の自己否定は結極のところ、復讐に焦点を結んだ叛逆の従属的系を意味するに留まつたといへる。イエスの愛の光は、彼にとつては只の予兆に終つたのである。

彼は結極のところ、叛逆者として、反キリスト的なものに対する絶望的な戦ひの中で、地獄と悪魔に身を委ねた。彼の戦ひは、確かに反キリスト的なものに対する戦ひであつたが、しかし、決してキリスト者、プロパーとしての戦ひではなかつた。それは、キリスト教的にいつて自愛と罪に該当する個別的なもの△叛逆者は、対社会的実存的自己に執着してゐるからであるVとしての戦ひであつた。絶望の底で、絶望した自己に執着するのを、キェルケゴールは、悪魔的絶望といふ。太宰治の叛逆者としての戦ひは、悪魔的絶望を基盤とした戦ひであつた。それは、彼の言葉にならふならば、イエスのネガを意味する悪魔の戦ひであつた。「人間失格」にならふならば、悪魔は神のアント△アントニムVである。しかし、此処でも、ペンダントの論理が貫徹してゐる。神と悪魔とは、直接的に対立しつゝ、互ひに対応の關係にある。悪魔は、確かに神に背くものであるが、しかし、悪魔も亦、反キリスト的なものに対立す

るものである。

「人間失格」で、彼は次のやうに言ふ。「神にはサタンといふアントがあるし、救ひのアントは苦悩だらうし、愛には憎しみ、光には闇といふアントがあり、罪には愛、罪と祈り、罪と悔い、罪と告白、罪と……嗚呼、みんなシノニムだ、罪の対句は何だ」。普通に考へるならば、罪のアントは信仰であらう。「凡て信仰によらぬ事は罪なり」とは、ロマ書の言葉である。しかし罪とは、神に対する直接のアントとしては悪魔を意味し、そして、神と悪魔とはペンダントの關係にあるものとして、共に反キリスト的なもののアントを意味する筈である。反キリスト的なものとは、特に太宰治の場合には、そして現代の叛逆者にとつては、ブルジョア社会の二重性そのものの意である。太宰治は、反キリスト的なものと戦ひつゝ、而も、反キリスト的であつた。換言すれば、地獄と悪魔の側に立つ、イエスのネガであつた。同じく「人間失格」の中では、れてゐるのは、イエスのネガたる者のまつ正直な述懐とみなすべきであらう。「信仰、それは、ただ神の筈を受けるためにうなだれて審判の台に向ふ事のやうな気がしてゐるのです。地獄は信ぜられても、天国の存在は、どうしても信ぜられなかつたのです」。太宰治とキリスト教、聖書、いや宗教的なものとの關係は、決してストレートなものではなかつた。彼が、精神の自己否定を内含した叛逆文学者であつたことが、そのストレートならざる關係を生み出したのである。即ち、自己否定のフォームの底に予兆として暗示されたイエスへの通路と、叛逆文学者による来する実存的戦ひの悪魔への道とがそれである。彼は、反キリスト的なものとの戦ひにおいてキリスト教的であり、而も、復讐と戦ひといふ反

キリスト的な処業を介して、神のアントたる悪魔の道を選んだのである。

亀井勝一郎氏は、「つまり太宰は、昭和の、日本固有のプロテスタントであつた。これは太宰文学を語るときの眼目といつてよい」と述べる。△太宰治研究▽。そして先きの「人間失格」での「地獄は信ぜられても、天国の存在は、どうしても信ぜられなかつたのです」といふ語を引いて、「太宰文学の中で、最もむづかしいのは、キリスト、神の愛に対する彼の心の振幅である。それをどのやうに解していいか。私にとつても容易に断定しがたい難問なのだ」といふ。

右に述べた太宰治とキリスト的なものとの二重の関係、更に換言すれば、イエスと悪魔とのペンダント△対応▽の関係を見れば、亀井氏の如くに一応はストレートな断定を下しつつも、結極は、解きがたい難問におつかる他はないといへよう。

又佐古純一郎氏は、先きの同じ「人間失格」の言葉を引いて、次のやうに言ふ。「恐らくこれは太宰治の信仰論であつた。何といふ人間の誠実さの表現であらうか。自己の内なる罪に苦しむ者は誰しも、かくの如く告白する他はないであらう。……そのやうな魂を私達は誠実でなかつたといふわけにはゆかない。しかし、そこには近代的な、余りにも近代的な誠実さが表現されてゐるのを思はないわけにはゆかないのである。

それが近代的であるといふのは、聖書が福音として受容されてゐないことを失つ意味する。即ちそこでは聖書は理解の段階を出でないのである。神の愛が信じられない聖書理解とは何であらうか。それを私は、イ

エス・キリストの人格を通さない聖書理解と云ひたい。イエス・キリストの人格を通すことなき聖書理解は、神の怒りのみを見て、その愛を真に見ることが出来ない。近代人の誠実さの今一つの著しい特質は、祈りを持たないことである。祈りは、もはやそこでは願望の同義語でしかない。……そのことが、太宰治に於いても云ひうると思はれる。聖書が理解の対象でしかないことと、祈りを持たないことは、決して異なれることがらではない。何故なら、結局、それは信仰なき生活の謂だからである」△キリスト教文化所載、人間失格論▽。此処では、キリスト教プロパーからする太宰治批判がみられる。当然のこととして、イエスのネガたる悪魔の意味も、単なる無信仰といふ欠除体として扱はねばならないことになる。信仰の立場からすれば、まことに正当な批判といはねばならないが、太宰治理解といふ点からすれば、余りにも片寄りすぎると、いはねばなるまい。

先述のやうに、フモールの自己否定と他愛とは、笑ひといふものが元来備へてゐる自己肯定性、並びに、他者否定性をなほ含むものとして、宗教的な自己否定と他愛とは異質的に異なるものである。ケルケゴールに倣ふならば、フモールは、宗教的なものを目指しつつ、宗教的なものとの境界線に位置するものである。太宰治にとつて、含羞とお道化とが生得的なものであつたやうに、右の如き意味でのフモールも亦、彼の文学のライトモチーフの一つといへよう。そしてそれは特に、彼の逆の戦ひの小休止の時期に、中期の作品を通して顕著である。特に郷愁愛の文学とよぶべき一群の作品が、その時期を飾つてゐる。郷愁愛とは、逆批判的存在者に焦点を結んだフモールの愛といふことができる。そのや

うな時期と作品とは、坂口安吾にはなかつたことである。太宰治自身がいふ如く、彼は、「俗物」的な反逆者であつた。戦ひの小休止の時期に、特にその俗物性が、フォーマルの花を開いてみせたのである。

中でも特に特記すべきは、名作「津軽」であらう。それは、昭和19年、敗戦の前年に書かれた。序文の末尾に、彼は、次のやうに述懐してゐる。「私はこのたびの旅行で見て来た町村の、地勢、地質、天文、財政、沿革、教育、衛生、などに就いて、専門家みたいな知つたかぶりの意見は避けたいと思ふ。私がそれを言つたところで、所詮は、一夜勉強の恥づかしい軽薄の鍍金である。それらに就いて、くわしく知りたい人は、その地方の専門の研究者に聞くがよい。私には、また別の専門科目があるのだ。世人は仮りにその科目を愛と呼んでゐる。人の心と心の触れ合ひを研究する科目である。私はこのたびの旅行に於いて、主としてこの一科目を追及した。……」。そして、「三つから八つまで一緒に暮し、教育を受けた」女中のたけとの三十年振りの感動的なめぐり逢ひを以て、旅行記は閉じられるのであるが、巻末は次の如くに結ばれてゐる。「……私はたけの、そのやうに強くて不慮な愛情のあらはし方に接して、ああ、私は、たけに似てゐるのだと思つた。きやうだい中で、私ひとり、粗野で、がらつばちのところがあるのは、この悲しい育ての親の影響だつたといふ事に気付いた。私は、この時はじめて、私の育ちの本質をはつきり知らされた。私は断じて、上品な育ちの男ではない。だうりで、金持の子らしくないところがあつた。見よ、私の忘れ得ぬ人は、青森に於けるT君であり、五所川原に於ける中畑さんであり、金木に於けるアヤであり、さうして小泊に於けるだけである。アヤは現在も

私の家に仕へてゐるが、他の人たちも、そのむかし一度は、私の家にゐた事がある人だ。私は、これらの人と友である。さて、古聖人の獲麟を気取るわけでもないけれど、聖戦下の新津軽風土記も、作者のこの獲友の告白を以て、ひとまづペンをとどめて大過ないかと思はれる。まだまだ書きたい事が、あれこれとあつたのだが、津軽の生きてゐる雰囲気は、以上でだいたい語り尽したやうにも思はれる。私は虚飾を行はなかつた。読者をだましたりはしなかつた。さらば読者よ、命あらばまた他日。元氣で行かう。絶望するな。では、失敬」。しかし、終戦の日がきて、太宰治は再び、絶望と復讐と戦ひの悪魔の道にかへつていつた。昭和23年6月13日の夜、彼は入水して果てた。信仰のアントは、自殺といふ罪であつた。そしてそれは、反逆のアントが、戦後の日本に、国際的な規模で蘇生することへの予兆でもあつた。まるで語呂あはせのやうに、彼は、第一次戦後の終了期に、ブルジョア社会の蘇生を逆説的に予告しつゝ、死んでいつたのである。

坂口安吾は、太宰治の自殺を「フツカヨイ的」ときめつけ、自らも亦いさゝかフツカヨイ的に、次のやうに語つてゐる。「太宰は親とか兄とか、先輩、長者といふと、もう頭が上らんのである。だから、それをヤツケなければならぬ。口惜しいのである。然し、ふるひついで泣きたいぐらひ、愛情をもつてゐたのである。かういふところは不良少年の典型的な心理であつた。……芥川も、太宰も、不良少年の自殺であつた。不良少年の中でも、特別、弱虫、泣き虫小僧であつたのである。腕力じや、勝てない。理屈でも、勝てない。そこで、何かひきあいを出して、その権威によつて、自己主張をする。芥川も、太宰も、キリストをひき

あひに出した。弱虫小僧の不良少年の手である。ドストエフスキーとなると、不良少年でも、ガキ大将の腕ッ節があつた。奴らひの腕ッ節になると、キリストだの何だのとヒキアヒに出さぬ。自分がキリストになる。……死ぬとか、自殺とか、くだらぬことだ。負けたから死ぬのである。……人間は生きることが、全部である。死ねば、なくなる。……生きることだけが、大切である。といふこと」。

そのくせ、太宰治が死んだあと、昭和23年の暮れ頃から昭和24年の春にかけて、坂口安吾は覚醒剤と催眠剤による中毒症から精神衰弱、鬱病にかゝり、狂乱の果てに精神病院の厄介になる始末であつた。

しかし彼は確かに、太宰治より腕ッ節は強かつたといへる。その後、彼は、よく危機を乗りこえて、昭和30年まで頑張り続け、30年の2月17日に、桐生の自宅で、脳出血のために死んだ。その突然の死には、生理的病患の果ての死ではなくて、戦ひの果ての狂乱からくる変死、あるひは、無目的な精神主義の結末としての自滅の匂いがつきまつてゐる。存在のふるさつを見捨てた精神の殺戮行は、結極のところ、自殺行にはかならないのである。

ところが更に、太宰治の没年が、昭和23年であつたやうに、坂口安吾の没年が、昭和30年であつたことには、反逆者の敗北と没落、そして、ブルジョア社会の決定的勝利といふ、力関係の露骨さが、これも亦、語呂あはせさながらに示されてゐるといへるかも知れない。

彼等は、反逆者としては、ブルジョア社会との露骨な力関係によつて圧殺されてしまつた。しかし、一方では、彼等は同時に、反逆文学者であつた。文学としての反逆は、果して彼等を生かし続けさせうる筈のも

のであらうか。それとも、そこにも、救ひのない袋小路が待ちうけてゐるのであらうか。今一度、改めて考へてみる必要があるであらう。

(一九七〇年七月二十九日受理)