

【シンポジウム「人間の尊厳について」提題】

どうか、わたしの言葉が、書き留められるように...

—太宰治『人間失格』について—

中畑 邦夫

1

太宰治の『人間失格』は、その内容をごく簡単にまとめてしまえば、ある非常にかわいそうな男の話、あるいは、ある非常に情けない男の話、ということになるであろう。主人公の大庭葉蔵を「かわいそうな」男だと感じるか、逆に「情けない」男だと感じるか、読者のこの作品への評価は両極端に分かれると言われている。つまり、この作品の読者は葉蔵に大いに共感を抱く人々と大いに反感を抱く人々とに分かれるのである。そして多くの読者が葉蔵に抱く感情は、葉蔵の向こうに見える、あるいは見えてしまう、作者である太宰その人にも結びつくようである。具体的に言えば、共感を抱くにせよ反感を抱くにせよ、この作品は太宰の自伝的な作品として、またさらには晩年に書かれたものであることから、あたかも太宰の遺書でもあるかのようにとらえられることも多かったのである。私もまた長い間、やはりこの作品を太宰の自伝あるいは遺書としてとらえてきたのであり、この作品に対して、そして太宰に対して、大いに反感を、いや、嫌悪感をすら抱いてきた。その反感や嫌悪感は、たとえば J.J.ルソーが自己弁明のために書いた『告白』を読む際に感じる反感や嫌悪感と似たものであった。

さて本稿は、太宰の『人間失格』を読むことを通じて、「人間の尊厳」について考えることを試みるものである。ところで特にこの作品や太宰

に反感を抱く人々の中には、倫理的な問題について、とくに「人間の尊厳」といった大問題について語るためになぜ私がこのような作品を引き合いに出して論じようとするのか、といった疑問を持つ人もいられない。そういった人に対しては、私はさしあたって、次のような問いをお返ししておきたい。それは「そもそも私たちは倫理的な問題についてどのような態度で語ることができるのか、あるいはどのような態度で語ることが許されるのか」という問いである。人間の「尊厳」、つまり、「尊くて厳かなこと」、そのような重大なことについて、私たちはどのように語ることができるのであろうか、また、どのように語ることが許されるのであろうか。太宰はこの作品を通じて、読者になにやらこのような問題にかかわる問いを投げかけている、私にはそのように思われるのである。

ちなみに、今では私はこの作品を太宰が自己弁明のために書いた作品であるとか、あるいは遺書であるとか、そのようには考えていない。主人公の葉蔵は太宰自身であって太宰自身ではない。何やら逆説的なことを申し上げているようであるが、まさに逆説的なかたちにおいてしか、倫理的に大切なことについて、特に「人間の尊厳」といった重大なことについては語ることができないのではないのか、この作品はそういったことを私たちに伝えている、そのように言えるのではないだろうか。つい先ほど述べた「太宰の投げかけた問い」に対する太宰自身の回答をここではやくも簡単に述べてしまうことになるが、そういったことについて語るためには、私たちは自分にとって尊いものを賭けなければならない、太宰はそういったことを読者に伝えているのではないだろうか。

2

さて、葉蔵のことを「かわいそう」だと思うか「情けない」と思うかは置いておくとして、少なくとも葉蔵が「上手く生きてゆくことができなかった」ということには読者は同意することができるであろう。では、葉蔵にとって生きてゆく上での障害となっていたものとは、何だったのか。

私たちはそれを、人々がその中で生きている「世間」というものが、葉蔵にとっては残酷で理解不能ないわば「ゲーム」であって、また、葉蔵はそのゲームを支配する「ルール」を常に意識しすぎてしまっていたのだ、という点に求めることができるのではないだろうか。ここでルールというのは、いわば「見えないルール」であって、たとえば法律やスポーツのルールのように文字で書かれているわけではない。私たちの日常の場面のほとんどが、わざわざ文字になど書かれていない、まさに「見えない」ルールに基づいて営まれている。ちょっと考えてみれば、この「見えないルール」について、様々な具体例を挙げることができるであろう。たとえば「空気を読む」ということ。このこと自体がどこに書かれているわけでもない「見えない」ルールなのであるが、その内容もまた、「空気」というまさに「見えない」ものを読むことを命じているのである。私は先ほど、葉蔵はこの見えないルールを意識しすぎてしまっていたと述べたが、「空気を読む」ということと言えば、葉蔵は空気を読まなかったわけでも読めなかったわけでもなく、むしろいつも過剰に読みすぎてしまう、あるいはルールに対していわば神経質であり過ぎたのである。想像していただきたい。たとえばスポーツ選手というのは、優秀であればあるほど、ゲームの最中にルールなど意識しないであろう。むしろ、ルールに従いながらもゲームの中で自由に行動できる、あるいは、ルールに合わせた動き方が「自然」にできるようになっている、それが優秀なスポーツ選手というものであろう。また、思い出していただきたい。私たちがあるスポーツに、あるいは何らかのゲームに、初めて参加した時のことを。始める前に簡単にルールを教えられたとしても、それでも参加した当初は自分のしていることがルールに違反していないかどうかまことに心もとなく、他のプレイヤーの見よう見まねでその行いは非常にぎこちなく、とても「自然」だなどとは言えなかったのではないだろうか。我々の日常にしても同じことなのであって、もはやルールがルールとして意識されることがなくなりはじめて、そのルールに従っていることが「自然」になっているのである。葉蔵にはこの「自然」ということが、どうしても無理なのだ。たとえば葉蔵は、子供の頃に「最も苦痛な時刻」であったという食事の時間を、次のように描いてい

る。

子供の頃の自分にとって、最も苦痛な時刻は、実に、自分の家の食事の時間でした。／自分の田舎の家では、十人くらいの家族全部、めいめいのお膳を二列に向い合せに並べて、末っ子の自分は、もちろん一ばん下の座でしたが、その食事の部屋は薄暗く、昼ごはんの時など、十幾人の家族が、ただ黙々としてめしを食っている有様には、自分はいつも肌寒い思いをしました。それに田舎の昔気質の家でしたので、おかずも、たいていきまっけて、めずらしいもの、豪華なもの、そんなものは望むべくもなかったので、いよいよ自分は食事の時刻を恐怖しました。自分はその薄暗い部屋の末席に、寒さにがたがた震える思いで口にごはんを少量ずつ運び、押し込み、人間は、どうして一日に三度々々ごはんを食べるのだろう、実にみな厳粛な顔をして食べている、これも一種の儀式のようなもので、家族が日に三度々々、時刻をきめて薄暗い一部屋に集り、お膳を順序正しく並べ、食べたくなくても無言でごはんを噛みながら、うつむき、家中にうごめいている霊たちに祈るためのものかも知れない、とさえ考えた事があるくらいでした。(382) (1)

食事の際、家族の振舞いを見てそれを真似る、つまりルールに従おうとするのだが、そもそも食事というこのゲームがどのようなものであるのか、何のために行われているのか、といったことすらわからないがゆえに、失敗をしでかさないためにルールを過剰に意識してしまうのであり、そのために食事の場にいること自体が不安であり苦痛に感じられるのである。

また、やはり幼い頃のエピソードであるが、仕事で上京する父にお土産には何が欲しいかと聞かれて、葉蔵は口ごもってしまう。

「葉蔵は？」／と聞かれて、自分は、口ごもってしまいました。(中略) イヤな事を、イヤと言えず、また、好きな事も、おずおずと

盗むように、極めてにがく味わい、そうして言い知れぬ恐怖感にもだえるのです。（中略）自分が黙って、もじもじしているの、父はちょっと不機嫌な顔になり（中略）興覚め顔に手帖に書きとめもせず、パチと手帖を閉じました。／何という失敗、自分は父を怒らせた、父の復讐は、きっと、おそるべきものに違いない……。（387-388）

この出来事にもまた、ルールを、この場合には父親とのやり取りを決めているルールを、過剰に意識してしまうことによる葉蔵の不自然さと、そのためにどうしても失敗をしでかしてしまいがちな葉蔵のあり方が、よく現われている。

上に見た二つの例からもわかるように、葉蔵は幼い頃から常にルールに違反することを恐れていて、どうしても「自然」に振る舞えなかった、そして「自然」に振る舞っているまわりの人々を見て不可解に思いながらも同じように振る舞えないことに負い目を感じていた。そして「自然」であることを意識すればするほど、自分の振る舞いがますます「不自然」なものに思われてくる、そうした葛藤の末にたどりついたのが「道化を演じる」こと、つまりあえて「不自然」に、あるいは「過剰」に、振る舞い続けようとする事だったのである。

葉蔵のあり方をこのように考えると、読者の中には、一方では葉蔵の感じ方に自分自身のそれと似たものを見出し、葉蔵に共感を抱く人々もいるかもしれない。しかし他方で、自分たちが、葉蔵が理解できない「自然」なあり方において生きているということに何の疑いも抱かず、むしろ葉蔵が「自然」ということを理解できないこと自体が理解できず、そこに葉蔵と自分たちとの間の断絶を感じてしまう人々もいるかもしれない。どちらのとらえ方が正しいのかといったことはここでは置いておくとして、葉蔵のあり方を自分のあり方として認める前に、あるいはそれを完全に他人事として突き放してしまう前に、もう少し葉蔵の立場に立って、ルールというものについて、そしてゲームというものについて、考えてみたい。

3

ところで人は「見えないルール」をどうやって「学ぶ」のであろうか。この場合に限らず、たとえばウィトゲンシュタインも指摘しているように、「学ぶ」ということはそもそも、極めて個人的なことがらである⁽²⁾。したがってルールとは「公」のものであるはずなのに、その根本において、つまりそれを学ぶという次元においてはきわめて「私」的なものであるであって、そうなると「公」というものが成り立っているのかどうか実は疑わしい、ということになってしまう。そして、これもまたウィトゲンシュタインも指摘しているように、誰もが各々、ルールというものを誤って理解しているにもかかわらず、ほとんどの人々が偶然にも同じように理解している「かのように」振る舞っている、ということもあり得るのである⁽³⁾。したがって、「見えないルール」はまさに「見えない」がゆえに、私たちは自分あるいは他の誰かが、見えないルール」を知っているかどうか、確認のしようがないようにも思われよう。しかし現に私たちは、少なくとも私たちの中の多数派は、葉蔵のように不安や苦痛や恐怖を感じることなく、このような見えないルールを「知っている」ということを自明のこととして日々の生活を営んでいる。では、私たちはどうやってそれを「知っている」あるいは「知っているものとしている」のであろうか。論点先取だと非難されることを踏まえて、さしあたりあえて次のように表現しよう。それは、「ルールに違反している」者（たち）と「ルールに違反してはいない」者（たち）とを区別することによって、である。つまり次のような理屈である、「ここに『ルールに違反している者（たち）』がいる。そして自分（たち）はこの者とは違う。だから自分（たち）は『ルールに違反してはいない』」。ところでこれを一般的な形で書きかえれば、「ここに A（たち）がいる。そして自分（たち）はこの者（たち）とは違う。だから自分（たち）は B（たち）である。」ということになる。この思考を成り立たせているものは、「自分（たち）はこの者とは違う」ということである。そして、一般的な形を見ればわかるように、A や B に何が入るのかは任意なのであって、ここでのテーマであるルールということに関していえば、ここであらかじ

めルールとは何かということが決まっている必要もないのである。つまり、ルールというものは、あらかじめ何かしら「実体」的なものとして存在するのではない。あくまでも根底にあるのは「自分（たち）はこの者とは違う」ということ、つまり、「ルールに違反している者（たち）」と「ルールに違反していない者（たち）」との「差異」にすぎないのである。「違反していない者（たち）」は、「違反している者（たち）」をいわば「あちら側」とし、「あちら側」との比較によって自分たちを「こちら側」とするのであって、その区別あるいは差異に基づいて、「ルール」がいわば措定されている、つまり、あたかも実体的に存在しているものであるかのように想定されている、というわけである。このような構造は、それがいったん成立してしまえば、その後はこの構造の内部に在る人々によって、いわば循環的に説明されることになる。つまり、「ルールとは何か？」という問いに対しては『『あちら側』と『こちら側』を区別するものだ』と答えられるのだが、それに対してさらに「ではなぜ、『あちら側』と『こちら側』とが区別されるのか？」と問われれば「ルールがあるからだ」と答えられることになるのである。

このような循環的な構造を、たとえばデリダにならって、形而上学的言説を支配した構築している「階層秩序的二項対立」と表現することもできるであろう⁽⁴⁾。デリダの用語などを持ち出したからといって、私は何も特別な事態について論じているわけではない。我々もたとえば、路上でホームレスを見た時、あるいは、単位不足で留年が確定した友人を見て、「ああ、あんな風じゃなくて良かった」とか「ああはなりたくないなあ」などと思ったりするであろう。そのように感じること自体は、ごく普通の、当たり前の感覚なのかもしれない。たとえばこういった場合に、私たちはホームレスや友人を「あちら側」とし、自分を「こちら側」ではないもの、つまり「こちら側」としているのである。ところが我々は時として、あるいは往々にして、「あちら側」と「こちら側」とを単に区別することを超えて、「あちら側」の人々がまさに「あちら側」にいるというだけで、その人たちは責められるべきであるとみなすことがある。そしてさらに、そういった人々に批判の言葉を投げかけることさえあるのであり、その根拠として「ルール違反」ということが主張さ

れるわけである。そしてさらに、私たちはしばしば、そういった人たちを、たとえばただたんに勉強しなかったとか仕事をしなかったという点においてのみ非難するのではなく、あたかも全人格的に劣っているかのように非難する。つまり「人間として云々」というルールに違反しているといって批判することさえある。このような事態は、まさにデリダが論ずるように、正負反対の価値をもつ二項を単に異なるとするだけではなく対立の関係に置き、そのうえでさらに、一方を優れたものとし他方を劣ったものとする、「形而上学的欲望」の現われであると言えるであろう⁽⁵⁾。

人々がこのように「こちら側」と「あちら側」とを区別する構造、あるいは区別することによって成り立っている構造は、人々が「区別する」ということそのものをあたかも合理的に説明するかのように思われる。

「思われる」というのは、実際にはこの構造を根源的に成り立たせているのは、先にも見たように一つの循環であり、さらにたとえばデリダに言わせればこの循環を支えているのは「欲望」であるに過ぎないからである。ともかく、このような（偽りの）合理化によって、人は単に区別することを超えて、人格や人間性といったことに関連させて差別することすら可能になってしまうのである。そうなればもう、差別される側は「被害者」であり、差別する側は「加害者」であるとしても過言ではないであろうし、そこには暴力が働いているとしても過言ではないであろう⁽⁶⁾。そしてまさに葉蔵は、自分が自然に振る舞えないことに、そして道化を演じていることに負い目を感じながら、つまり自業自得であると思いつつも、それでも自分のことをこのような意味での「被害者」だと感じているのである。ただやっかいなことに、このような構造において加害者は自らが加害者であることに気付きにくい⁽⁷⁾。また、さらにやっかいなことに、自分を被害者であるとする者の主張が、時として自称被害者による「言いがかり」的なことも現実にはあるのであって、太宰や葉蔵に批判的な人々の中には、葉蔵の場合は極めてそのようなケースに近いと思う人もいるであろう。しかし少なくとも、こういう話を聞いて、なにやら「居心地の悪さ」を感じてしまうとしたり、つまり、自分が気付かないままに加害者になっているかもしれないという不安を感じ

てしてしまうとしたら、私たちにさし当たってできることは、自分のことを被害者であると言っている人々の話に、とりあえずは耳をかたむけることしかないであろう。そういったわけで、以下、『人間失格』において、「被害者」である葉蔵から見て「加害者」がどのようなものとして描かれているのか見てゆくことにする。それは、『人間失格』を一人の被害者による「証言」あるは「告発」として読むという作業である。

4

『人間失格』には何人かの「加害者」が登場するが、中でも私たちの印象に強く残るのはヒラメと堀木であろう。

ヒラメは、葉蔵が苦しい状況にいる時に、何ら慰めの言葉や励ましの言葉をかけることもなく、あたかも自分が葉蔵の悪行の被害者であるかのように語る。たとえば心中事件のために放校となった後、葉蔵に将来について問い詰める場面でヒラメは次のように語る。

どうですか？ 何か、将来の希望、とでもいったものが、あるんですか？ いったい、どうも、ひとをひとり世話しているというのは、どれだけむずかしいものだか、世話されているひとには、わかりますまい。(443)

また、二度目の自殺未遂の際、意識を回復しつつある葉蔵の枕元でヒラメは次のようにこぼす。

このまえも、年の暮の事でしてね、お互いもう、目が廻るくらいいそがしいのに、いつも、年の暮をねらって、こんな事をやられたひには、こっちの命がたまらない。(487)

ヒラメのこのような言葉は、「世間」、言いかえればヒラメや堀木など「ルールに違反してはいない」人々、つまり「こちら側」を代表して「あちら側」である葉蔵に向けられる非難の言葉である。だが考えてみれば、

ヒラメがこのような言葉を漏らしたくなるのも、当然と言えば当然である。実際に葉蔵は問題を起こしたのであり、ヒラメはその尻拭いをさせられているのであるから。また、「第三の手記」の終わり間際で、脳病院へ連れて行かれる直前にヒラメと堀木が見せた優しさを、葉蔵は彼らの「あざむき」だととらえるが、薬物中毒や持病の悪化によって明らかに正常な日常生活を送ることができない人間に優しく接することは、むしろ当然なのではないだろうか。

しかし、そういった「世間」において当然の言葉や振る舞いを自分に対する暴力だと感じてしまう葉蔵のようなタイプの人々がいる。そういったタイプの人々は、ヒラメや堀木と同じように「世間」に属する我々大多数の人間にとっては、理解を超えた「他者」である。だが、私たちに理解できようとできまいと、そういった人々は、理不尽に、何の因果とも無関係に苦しんでいるのかもしれないのであって、もしかしたら、私たちは「理解できない」だとか「理解を越えている」といったことを根拠として、そういった人々を苦しめることに加担しているのかもしれない、つまり、そういった人々の「尊厳」を踏みにじっているのかもしれない。だがそもそも「理解できない」だとか「理解を越えている」といったことは、前節で見たように、それ自体としては合理的に説明することなどできない循環的な構造においてあたかも合理的な根拠であるかのようにとらえられているに過ぎないのである。本稿の第1節において私は「人間の『尊厳』、つまり、『尊くて厳かなこと』、そのような重大なことについて、私たちはどのように語ることができるのであろうか、また、どのように語ることが許されるのであろうか」という問題提起をした。注意しなければならないのは、肝心なことは葉蔵のような私たち大多数にとっての他者たちに共感を抱くことではなく、さらに言えば、彼らを理解することですらないのかもしれない、ということである。そうではなくて、人間の尊厳の問題をはじめとした倫理的問題について考え論じる際にまず重要なことは、我々自身の意識や態度を問うということなのである。この問題については後にまた論じることにし、ここでは『人間失格』におけるもう一人の主要な「加害者」である堀木の言動を見てゆこう。

上京後の葉蔵のあり方を決定してしまうという点において、堀木の存在感はヒラメの比ではない。堀木のことを葉蔵は「自分と形は違っている、やはり、この世の人間の営みから完全に遊離してしまって、戸迷いしている点に於いてだけは、たしかに同類なものでした」と評する(410)。だが堀木は、葉蔵には想像もつかないような、真似のできない側面をもっている。たとえば心中事件の後にヒラメの家から抜け出した葉蔵が堀木の家を訪れた際に、堀木は「しんからの孝行息子のように」母親の前で振る舞う。

堀木の老母が、おしるこを二つお盆に載せて持って来ました。／「あ、これは」／と堀木は、しんからの孝行息子のように、老母に向って恐縮し、言葉づかいも不自然なくらい丁寧に、／「すみません、おしるこですか。豪気だなあ。こんな心配は、要らなかったんですよ。用事で、すぐ外出しなけれやいけないんですから。いいえ、でも、せっかくの御自慢のおしるこを、もったいない。いただきます。お前も一つ、どうだい。おふくろが、わざわざ作ってくれたんだ。ああ、こいつあ、うめえや。豪気だなあ」／と、まんざら芝居でも無いみたいに、ひどく喜び、おいしそうに食べるのです。(448)

葉蔵から見れば、堀木には「しんからの孝行息子」という「演技」が「自然」にできてしまう。堀木のこのような側面に、それまで彼を自分と同類だと思っていた葉蔵は戸惑い、また、そのように振る舞えない自分自身を省みて、劣等感を深めてゆくのである。

さらにまた、葉蔵にとって堀木が自分に向ける言葉は、「世間」、言いかえればヒラメや堀木など「ルールに違反してはいない」人々、つまり「こちら側」(当然、葉蔵からすれば「あちら側」)から自分に向けられる批難の言葉、という意味を持つようになる。

「しかし、お前の、女道楽もこのへんでよすんだね。これ以上は、世間が、ゆるさないからな」(456)

ある晩、葉蔵と堀木は酒を飲みながら罪について語り合う。その際にも堀木は、「世間」を代表するかのように、葉蔵を断罪するかのような言葉を吐く。

(葉蔵)「君には、罪というものが、まるで興味ないらしいね」

(堀木)「そりゃそうさ、お前のように、罪人では無いんだから。おれは道楽はしても、女を死なせたり、女から金を巻き上げたりなんかはしねえよ」(478)

ところでこの罪についての対話は、葉蔵にとっては大問題である。罪と罰の問題はまさにルールやゲームの問題と類比的だからである。「罪のアントがわかれば、罪の実体もつかめるような気がするんだけど」。ゲームの中でルールに違反することを罪だとすれば、罪の対義語、つまりルールに違反していない状態を表す言葉がわかれば、葉蔵はそれを抛り所としてルール違反を犯してしまうことの恐怖から逃れることができるかもしれないというわけである。しかし、もちろんそう簡単にはゆかない。

罪と罰。ドストイェフスキイ。ちらとそれが、頭脳の片隅をかすめて通り、はっと思いました。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としたら？ 罪と罰、絶対に相通ぜざるもの、氷炭相容れざるもの。罪と罰をアントとして考えたドストの青みどろ、腐った池、乱麻の奥底の、…… ああ、わかりかけた、いや、まだ、……。 (480)

この文章の歯切れの悪さからも容易に想像できるように、そして前節で見たルールをめぐる循環的な構造を思い起こせばわかるであろうが、葉蔵のこのような問いには答えがない。「罪」と「罰」は対義語でも同義語でもない、つまりそれら自体としては互いに無関係なのであって、たとえば因果関係にあるわけでもない。だからルール違反という罪を、

そしてルール違反に対する罰を恐れるあまり道化を演じ続けてきた葉蔵の苦しみには何の意味もない、ということにもなってしまう。何が罪であり何が罰であるのか、それはたとえば因果関係といった秩序において決まるものではない。「青みどろ、腐った池、乱麻の奥底」、罪と罰の関係の根源にあるものは、秩序ではなくて混沌である⁽⁸⁾。そのことを悟った葉蔵は、ヨシ子が襲われる現場を目撃して恐怖を感じる。その恐怖は次のように表現される。

そのとき自分を襲った感情は、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った時に感ずるかも知れないような、四の五の言わさぬ古代の荒々しい恐怖感でした。(481)

葉蔵は、罪と罰の関係の、そして「世間」というゲームの起源を、決して合理的には説明できない、人知を超えた神話的な恐ろしいイメージにおいて悟る。それはたとえば幽霊のように突然現れる非日常的なものとして私たちに与えられる恐ろしさなのではなく、そもそも私たちの日常を成り立たせているものに本質的にそなわる恐ろしさなのであって、葉蔵にとってそれはいわば根源的な恐怖なのである。

罪と罰との間に本来は何の関係もないのであれば、何ら罪を犯していない人間にも不幸や悲劇的な出来事は降りかかる。そして、そのような不幸や悲劇を何らかの罪に対する「罰」だとするのは人間の解釈に過ぎないのかもしれない。ヨシ子が襲われる場面を目撃した堀木が葉蔵に投げかける言葉は、まさにそのような解釈を表現するものであると言えるであろう。

同情はするが、しかし、お前もこれで、少しは思い知ったろう。もう、おれは、二度とここへは来ないよ。まるで、地獄だ。……でも、ヨシちゃんは、ゆるしてやれ。お前だって、どうせ、ろくな奴じゃないんだから。失敬するぜ。(481)

これまで私たちは、葉蔵の立場に立って堀木の言動について考えてきた。そのような観点からすると、ここに挙げた堀木の言葉はあまりにも残酷なものに思われることであろう。しかし注意しなければならないのは、先にヒラメの言動について考えた際にも述べたことと同じことが堀木についても当てはまるのであって、また、たとえば堀木の母親への態度からも分かるように、「世間」においては一般的には堀木は葉蔵よりも「まとも」な人間だと思われているであろうということであり、そのまともな人間の言うことだからその言葉も正しいとされる、つまり、責められるべきは葉蔵だとされるであろう、ということである。実際に、常に自分に後ろめたさや負い目を感じていて、またこの出来事によって世間というゲームの、そしてそのルール of 不可解さや残酷さを思い知らされた葉蔵は、堀木の言動に怒りを感じるものの、反論することすらできない。そしてこの出来事をきっかけとして、もはや葉蔵は道化を演じることでもできなくなり、「世間」から追放されることになる、つまり「人間失格」さらには「廃人同然」となってゆくのである。

5

「第三の手記」の終わり近くに、もはや世捨て人の境地に達したかのような、葉蔵の想いが綴られている。たとえば、

いまは自分には、幸福も不幸ありません。

ただ、一さいは過ぎて行きます。

自分がいままで阿鼻叫喚で生きて来た所謂「人間」の世界に於いて、たった一つ、真理らしく思われたのは、それだけでした。

ただ、一さいは過ぎて行きます。(498)

あたかも「人間の世界」あるいは「世間」というゲームとそのルールから解放されて、もはや不安も怖れも感じることもない、いわば悟りの境地に達したかのような心情の表現であるかのようにも思われる。しか

し、注意しなければならない。それは、葉蔵が手記を書いてそれをバーのマダムの元へ送ったのは、人間失格の烙印を押されて廃人同然となったその後であり、このような心情を綴ったその後である、ということである。つまり本稿第3節の最後に述べたように、葉蔵の手記は、完全な敗者とされた者、完全に世間の「あちら側」に追いやられてしまった者から見て、世間というゲームが、そしてそのルールが、いかに不可解で残酷なものであるかということの、いわば「証言」であり「告発」なのであって、「世間」というゲームの中に在る間は堀木やヒラメの言動に怒りをおぼえても反論すら出来なかった葉蔵は、「世間」を捨ててゲームやルールに対して無関心となったところか、完全な敗者とされ、また、完全に「世間」の「あちら側」に追いやられてしまっはじめて、「手記」というかたちにおいてゲームやルールについて、そして「加害者」たちについて、「証言」し「告発」したのである。その「手記」に描かれている内容とは言えば、最終的に人間であることに失格したとされたほどの人間が、むしろ「人間であること」をめぐる悩み苦しんでいた、そのような逆説的とも思われるような事態である。しかし、堀木やヒラメをはじめとした「世間」の「まとも」な人々、ルールを守っていることに何の疑いも抱かずにいる人たちによっては「人間であること」とはどういうことであるのかといったことが取り立てて問題とされることはない。そういった人々のあり方こそが、むしろ逆に葉蔵にとっては理解不可能なものであると「証言」されているのである。それはまた「世間」を成り立たせている、そして「まとも」な人々が自明のものとしている「合理性」に対する「告発」であるとも言えよう。そしてまた、もはや「世間」というゲームに復帰することを望むわけでもなく、世捨て人のように生涯を終えようとしている葉蔵にとって、残されたものは「人間らしさ」をめぐる苦しんできた、その記憶だけなのだ。それは残酷で醜いものでしかないけれども、それだけが自分が生きてきたことのいわば「証し」であり、だからこそ葉蔵にとってそれは「尊い」のである。そして葉蔵は誰かがその「尊い」ものを、敗者の負け惜しみとしてでもなく狂人の戯言としてでもなく、「厳か」に受け止めてくれることを願った。手記をマダムに送ることは、葉蔵にとって最後の「賭け」だった

のである。そしてマダムは、手記を「私」に託した……。

ところで私には、一つ気にかかることがある。それは、「私」が葉蔵の手記を、その後一体どうしたのであろうか、ということである。これは私の深読みに過ぎないかも知れず、また、このように細部にこだわりすぎるのはナンセンスだと思われるかもしれないが、「私」が葉蔵の手記を世に公表したとは、この作品にははっきりとは書かれていないのである。私はこのことを読者への、太宰の問いかけとしてとらえたいと思う。そこで最後に、太宰自身について考えてみよう。

6

実は太宰はもう一つ、「大庭葉蔵」を主人公とした作品を書いている。それは最初の作品集である『晩年』に収められている「道化の華」という作品である。二人の「葉蔵」は別人ではあるが、この作品の主人公である葉蔵もまた、『人間失格』の葉蔵と同じように、ある女性と心中事件を起こすものの自分だけが生き残る。

「道化の華」はユニークな形式で書かれており、主人公の観点と作者の観点とが入り混じって物語が進行する。この場合の「作者」が太宰なのかどうか、作者ならぬ私たちにはもちろん何とも断言することはできないが、もしもこの「作者」を太宰本人だとすれば、少なくとも通常は物語の外部にいるものである作者が物語に介入するということは、作者である太宰が読者にその物語をある仕方理解するように、あるいはしないように求めているのだ、ということが言えるであろう。「道化の華」のこのような形式と比較して、『人間失格』における作者と作品の関係について私が印象的だと思うのは、この作品においては、葉蔵の「手記」と、作家とおぼしき「私」による「はしがき」と「あとがき」とが、完全に分けられているということ、そして太宰はこの「私」が自分ではないということを暗に記している、ということである。たとえば、「あとがき」において「私」は自分について「ひとから押しつけられた材料でものを書けないたち」（500）であると述べているが、たとえば『お伽草子』は童話をモチーフとした作品のアンソロジーであり、また、『女生徒』

や『正義と微笑』、さらには『斜陽』が、読者や知人の日記をもとにして書かれた作品であるということは、太宰を少しでも知る人々にとっては周知の事実である。そしてこの「私」は葉蔵に対して決して好意的ではない、むしろ「はしがき」に書かれている葉蔵の写真への印象からわかるように、葉蔵に嫌悪を抱く者として描かれているのである。このことは何を意味するのであろうか。

ところで太宰は、当時の文壇でいわゆる「オーソドックス」とされていた大家や先輩たちに対して、そして当時の文学のあり方そのものに対して批判的であって、時として攻撃的でした。太宰の苛立ち、そして怒りは、絶筆となったエッセイ『如是我聞』において激しい言葉で表明されている。また、大家や先輩たちの方でも、太宰の作品を、そして太宰自身のことをも、不健全だとか不道德だとか不真面目だとか評していた。そのような意味では、太宰自身が当時の文壇においては異端であり「道化」とされていたと言えるであろうし、「道化の華」の葉蔵のイメージも手伝って、そして実際に太宰本人が心中未遂を起こして自分だけが生き残るという経験をしており、また薬物中毒で入院したこともあったという事実も手伝って、そのような太宰評価は文壇を超えて社会的に、広く一般的なものとなっていたと言えよう。

太宰自身はもちろん自分の社会的イメージがそのようなものとして決められてしまっていることを非常に不快に感じていたであろう。健全で道徳的で真面目だとされているオーソドックスつまり正統派の作家たちの書いたものが、まさにそのような作家によって書かれたというだけで健全で道徳的で真面目だとされる、それに対して自分のような彼らとは正反対のイメージを持たされている作家が書いたものは、ずっと価値の低いものとしてしか受け止められない、そのような日本の文壇に対して怒りすら覚えていたことであろう。しかし、太宰はあえてそのような自分の社会的イメージを決定してしまったデビュー作である「道化の華」の主人公の名を『人間失格』の主人公にも与えたのである。本稿の第1節で簡単に述べたように、『人間失格』の葉蔵は、一方では太宰ではない。ある人物の社会的イメージが必ずしもその人物自身のあり方そのものではない、あるいは少なくとも、それはその人物の一つの側面である

にすぎない、という意味で。したがってこの作品は太宰の自伝でも遺書でもない。だが他方で、葉蔵は太宰である、というよりも、葉蔵は太宰以上に太宰的、過剰に太宰的なのである。つまり社会的イメージもやはりその人物の一側面ではあるとすれば、太宰はその側面をあえて極端に過剰なかたちでデフォルメして描くことによって『人間失格』における葉蔵という人物を造形したのである。

自分の社会的イメージを否定したいと願うもう一人の自分、それを、いささか陳腐な表現ではあるかもしれないが、さしあたって仮に「本当の自分」と呼んでしまおう。そのような「本当の自分」をあえて隠すこと、それは一つの「賭け」である。つまり、デフォルメして描いた自分が「本当の自分」として捉えられてしまえば、その結果として自分に向けられるものが反発や嫌悪であっても、あるいは逆に共感や同情であっても、「本当の自分」は埋没してしまうからである。ところでここで仮に「本当の自分」としたものは、たとえば自尊心の対象としての自分である。自尊の感情といったものは、誰にでもそなわっているものであろう。つまり、誰だって自分を尊いものだと思いたい、いや、これは意識的に思うとか思わないとか、そもそもそういった次元の話ですらないであろう。そして自尊心の対象としての自分、「本当の自分」は、往々にして、自分に与えられた社会的なイメージとの齟齬において見出されるものなのではないだろうか。そしてそのような齟齬においてこそ、人は自尊の対象としての自分、「本当の自分」が、他の人々に認められることを願うものであろう。そのような願いをまたしても陳腐な表現ではあるが、承認欲、と言ってしまえば、『人間失格』を書いた太宰は、自身の承認欲を賭けたと言ってもよいであろう。「本当の太宰」は、その社会的イメージの陰で、「人間らしさ」をめぐって真摯に切実に考えていた、そしてそれをどうやって表現しようかと、悪戦苦闘を繰り返していた。そのことが認められるかどうか、つまり自分の作家としての努力が「尊い」ものとして「厳か」に受け止められるかどうか、「本当の自分」を賭けて世に問いかけた、そのように考えられるのではないだろうか。つまり、葉蔵にとって「手記」を他人に託すことが「賭け」であったのと同じように、太宰にとっても『人間失格』を世に問うことは「賭け」

であったのである。

あるいは太宰は、「道化の華」以来一般的に広まり、また、時には悪評をも招いた自分のイメージを、『人間失格』において、いわば「突き放した」のだとも表現できるであろうか。「突き放した」した結果として、本来は否定したい自分の社会的なイメージを、否定するどころかあえて過剰にデフォルメして独立した一人の人物として造形し、またさらに、先にも述べたように、葉蔵に対して嫌悪感を抱く者として描かれている「私」という人物が、葉蔵と読者との間に、いわば「置かれている」のである。また「私」は、「道化の華」における、物語に介入して読者に解釈の仕方を示唆する「作者」とは異なり、託された「手記」を世に出したかどうかさえ定かではない、それほど「手記」からは完全に独立した人物として描かれているのであり、さらにまた、太宰その人であると解釈され得る余地のある「道化の華」における「作者」とは全く異なり、これもまた先に述べたように、『人間失格』における「私」は太宰とは別人であるということが太宰によって読者に伝えられているのであって、このような「私」が読者と葉蔵、つまり過剰にデフォルメされつつもやはり自分の社会的イメージを具現化した人物との間に置かれているということからも、太宰が自分のイメージを「突き放した」という解釈は説得力を持つであろう。太宰が自分のイメージを「突き放した」ということ、それは先に述べた「賭けに出た」と同義である。

さて、最後に本稿のタイトルをめぐって、若干のことを述べて結びとする。これは『旧約聖書』の「ヨブ記」の中の言葉である(19:23、新共同訳)。ヨブという「無垢な正しい人」(1:1)が理不尽な不幸に襲われる、そして励ましに來たはずの友人たちに、その不幸の原因はヨブ自身にあるはずだといって責められる⁹⁾。『人間失格』の葉蔵も、そして太宰も、「世間」においてどのように捉えられているかはともかく、少なくとも自分自身の感じ方においては、ヨブと同じような立場にいるわけである。私たちは、この言葉を発したヨブと同じような想いを、手記を書いた葉蔵の中にも見出せるであろう。またさらにこの言葉は、なんとかして倫理的なことがらについて語り、また、伝えようとした太宰の

想いを表現するものでもあろう。こういった想いを「尊い」ものとして「厳か」に受け止めることができるかどうか、人間の「尊厳」について語ろうとする際には、このような次元から私たち自身の態度が問われなければならない。そのためには、私たちの日常を支えている合理的な構造が、本稿の第3節において論じられたように、合理的だとされているに過ぎないものであるのかもしれないという観点に立たなければならない。それは一つの決意であり決定なのであって、葉蔵や太宰の立場に対応させるかたちで表現すれば、それは私たちにとっての「賭け」である。それが「賭け」であるというのは、まず端的に、私たちが私たちの理解を越える他者と出会ったと思って日常を支える合理的な構造を疑う立場に立つことを決意したとしても、たとえば他者だと思われたその人(々)が実際にはただの悪意に満ちた人(々)であったという「間違い」の可能性は常に付きまとうし、さらに深刻なことには、私たちの日常を支えている合理性を疑おうとすれば、その日常において生きている私たち自身の合理性をも疑うことにならざるを得ないからである。キルケゴールが断言したように、そしてデリダが引用しているように、「決定の瞬間は一種の狂気」なのである⁽¹⁰⁾。

註

- (1) 本稿は2015年12月12日に国士舘大学倫理学専攻主催で開催されたシンポジウムでの提題原稿に加筆・訂正を加えたものである。以下、『人間失格』からの引用に際しては『太宰治全集9』(ちくま文庫、1989年)の頁数を括弧内に示す。なお、引用文中の「/」は、原文における改行を示す。
- (2) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, 1953 (藤本隆志訳、『ウィットゲンシュタイン全集8』、大修館書店、1976年)、143、185、201節等を参照されたい。
- (3) 前注参照。
- (4) 「階層秩序的二項対立」とは、デリダによるいわゆる「脱構築」の作業において見出される構造を表す用語である。ところでデリダのテキストとはまさに脱構築の実践の過程であり、用語の概念的説明が分かり易くなされることはないので参照すべきテキストを指示することは難しいが、「階層秩序的二項対立」の構造がとりわけ言語と法の問題において重要だと思われるので、ここでは以下のテキストを挙げておく。J. Derrida, *La pharmacie de Platon, La dissémination*, Seuil, 1972, 70-198 (「プラトンのパルマケイアー」、藤本一勇、立花史、郷原佳以訳『散種』、法政大学出版局、2013年、91-279頁)、*Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, 1994 (堅田研一訳『法の力』、法政大学出版局、1999年)。

- (5) 前注参照。
- (6) デリダもまた、このような事態に暴力の作用を見出す（前々注参照）。また、R・ジラールは独自の「供儀のシステム」の理論において、共同体の成立およびその維持のための根源的な暴力について論じている。R.Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset. 1972（古田幸男訳『暴力と聖なるもの』、法政大学出版局、1982年）、*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978（小池健男訳『世の初めから隠されていること』、法政大学出版局、1984年）等を、また拙論「天皇制と供儀のシステム 坂口安吾の天皇制批判について」（『麗澤学際ジャーナル 19(2)』、麗澤大学経済学会、2011年、75-86頁）を参照されたい。
- (7) このような事態に、J・ガルトゥングの論じる「構造的暴力」を見出すこともできるかもしれない。J. Galtung, Violence, Peace and Peace Research, *Journal of Peace Research*, No.3, Sage Publications, 1969（高柳先男・塩屋保・酒井由美子訳『構造的暴力と平和』、中央大学出版部、1991年）。
- (8) D・キーンは、『人間失格』の英訳において、「おおみどろ」をまさに“chaos”と訳している。Translated by Donald Keene, *No longer human*, New Directions Publishing Corporation, 1973, 147.
- (9) このような「ヨブ記」解釈について、R.Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset. 1985（小池健男訳『邪な人々の昔の道』、法政大学出版局、1989年）を参照されたい。
- (10) J.Derrida, Cogito et histoire de la folie, *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967, 51-97（「コギトと『狂気の歴史』」、合田正人、谷口博史訳『エクリチュールと差異』、法政大学出版局、2013年、61-123頁）。