The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	比喩と道化 ： 福田恆存『太宰と芥川』におけるロレンス『黙示録論』
Author(s)	小澤, 純
Citation	太宰治スタディーズ. 2008, 2, p. 116-133
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/97247
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

比喩と道化

――福田恆存『太宰と芥川』におけるロレンス『黙示録論』――

小澤　純

一　太宰治と福田恆存

一九四八年四月に執筆された福田恆存「道化の文学――太宰治について――」[1]は、例えば東郷克美が「作家自身の生前に書かれた最も秀れた太宰治論[2]」と説き、また角田旅人が「太宰治の文学を「道化の文学」と捉えた論は福田恆存が最初[3]」と述べるように、流動的な同時代に身を置いての画期的評価という横軸と太宰文学における鍵語の起点という縦軸が鮮やかに交叉した記念碑的な批評であったといえる。掲載誌「群像」六月号の「編集手帖」でも「数ある太宰論の中に明確な座を占めるもの」と期待されているが、一年前に平林たい子が太宰・安吾・石川淳を「戦後文学の一つの流れたる、道化文学――といふ名は私がつけたのではないが――の作者[4]」と一纏めにして「失敗作」量産の傾向を断罪していたことに遡れば、確かに六月十九日を境としてジャーナリズムに氾濫した記事・追悼文の裡に、〈太宰〉を指す鍵語として福田的ニュアンスを帯びた〈道化〉が偏差を伴いながらも流通していったことは間違いない。平林も八月には「太宰氏が一人で道化してゐるその姿」を「裏返しのヒロイズム[5]」として批判の中心に据えている。

「道化の文学」は『太宰と芥川』（四八・十、新潮社）、福田編『太宰治研究』（四八・十一、津人書房）、『現代作家』（四九・二、新潮社）に繰り返し収められ、その後の太宰特集のアンソロジーにも再録され続ける。「対象にむかつてべたぼれにほれぬいてみよう」と宣言した方法論と呼応するかのように、例えば発表の翌月には村松定孝が「たゞ福田恆存一人は彼と彼の芸術のよき理会者であることを生前太宰治自身も認めてゐた[6]」と出所不明の逸話を記し、太宰・福田が同人であった「文藝時代」八月号の後記で豊田三郎が「実は三ヶ

月前から　太宰君と福田恆存君との対談のくわだてがあり、両君とも乗気で」あったと明かすなど、福田をして太宰の同伴者とみなす磁場が形成されていった。福田もまた、花田清輝・臼井吉見らの作家論や安吾・淳・井伏らの追悼を並べた『太宰治研究』では編者として「あとがき」に「死者の存在をいまだ身ぢかで感じてゐる」と記している。その反作用は丹羽文雄の「福田恆存の太宰治論をよんだが、惚れきってゐるので、読者の私には、かへって太宰がうまくつかめなかつた」[7]、「福田恆存君の手にかかると、太宰の文学が、一言一句にいたるまで光彩を放つやうになるが、不思議なくらゐである」[8]といった揶揄であろう。しかし何よりも、一九五二年に早くも『太宰治論』[9]の雛形を発表し「他への奉仕―「道化」―」を定着させた奥野健男による回想[10]は、同時代からその後の太宰受容を貫く評価軸の生成現場を物語って余りある。

評論家福田恆存は、戦後の一時期、ぼくたちにとってほとんど唯一の共感し得る兄貴だった。敗戦の昏迷の中にいきなり投げ出されたぼくたちは、あらゆるものが信用できなかった中で空腹を抱えながらも夜を徹して青っぽい議論をくり返したものだ。そして解決のつかぬまま、翌朝雑誌をひらくと、まるでぼくたちの議論を盗み聞きしていたように、ぴったりとぼくたちの悩みや疑問を親身に理解し、鮮かに逆説的な解決を呈示してくれていた。『一匹と九十九匹』[…]『小説の運命』など、ぼくは評論という仕事を、これほど全身的に共感し、感銘して読んだことはない。『近代の宿命』『平衡感覚』『白く塗りたる墓』の文明批評に、芥川龍之介、嘉村礒多、横光利一などを論じた『作家の態度』から、太宰治、坂口安吾、石川淳、伊藤整などを論じた『現代作家』にと、ぼくは福田恆存の文明論、作家論に導びかれて、文学に開眼したと言っても過言ではない。

（「福田恆存」）

ここで挙げられた『白く塗りたる墓』（四八・十二、河出書房）所収の「白く塗りたる墓」が執筆されたのは一九四八年七月中旬であり太宰の死に隣接するが、この表題について、福田は明らかに「如是我聞　二」（「新潮」四八・五）の、ギリシヤ語習得がもたらす「不自然な自負心」を指して「あのイエスに、「汝ら白く塗りたる墓に似たり、外は美しく見ゆれども、云々」と言はれても仕方がない」と「語学の教師」を撃つ箇所を意識している。「マタイ伝」第二十三章のパリサイ人批判を末尾に引用するが、直前の断章では戦後における太宰の姿勢をなぞる。

ぼくを反動と軽蔑しながら、心中ひそかにおもへらく――おれの右にはまだあいつがゐるから安心、心底みえた、問答無用、インテリゲンツィアどの――ズボンのかくしから汚いハンケチがのぞいてみえる、それ、さつさと隠したまへ。

奥野は福田の「時流の本質を掴み、しかも時流におもねることな」い「切実」な「生きた色彩」を強調したが、回想で奥野が挙げる批評はすべて一九四九年までに発表されたものであることに注意したい。一九四八年九月、福田は戯曲「最後の切札」を「次元」に発表、徐々に文芸批評を控え演劇の創作と実践へと移行していく。では朝鮮戦争やレッドパージ以前の「戦後の一時期」、いかなる問題意識において福田は太宰文学に寄り添いながら〈道化〉を対象化したのか。

「道化の文学」は掲載直後の十月には新潮社が「企画」した『太宰と芥川』にまず収められ、その「あとがき」に「もともとぼくはこの二人の作家の資質・態度・在りかたに共通の要素を認めてゐた」と記し、二人が冥界で語り合う「太宰と芥川」を書き下ろしている。『作家の態度』（四七・九、中央公論社）収録済みの芥川論との抱き合わせが著名作家の死をセンセーショナルに結びつける出版事情からばかりではないことを示唆するが、そもそも太宰の生前に執筆された「道化の文学」の冒頭は「いま太宰治論を書くならば、その心がまへは七年前の芥川龍之介論の続篇のつもりであればよい」なのであり、「太宰治は芥川龍之介の生涯と作品系列とを、いはゞ逆に生きてきた」と続くことを思い起こすならば、福田にとって太宰と芥川がいかに分かち難い「切実」な存在であったかは明らかである。本稿ではこの二作家をめぐる福田の思考の内実を問い、「道化の文学」に賭けられていた批評の在り様を考察していきたい。

二　「私小説論」の系譜と芥川龍之介

同時代における「道化の文学」受容において、いわゆる戦中派の奥野とは好対照な違和感を表明したのは、「自然主義盛衰史」[11]連載中の正宗白鳥である。座談会[12]での中村光夫とのやりとりに、福田の方法論と系譜をめぐる指摘がある。

> 正宗　この間、群像にあつた、福田恒存（ママ）という人の「太宰治論」を読んだ。[…]福田氏のあれを読んで、評論というものも変つたと思つた。どういうふうに論じていくものか。よく人をあつちこつち方々ぐるぐるまわつて見るように、まわりくどいような、霞がかかつたような感じのものである。今までの簡単直截の評論と、よほど評論のやり方が違つてきた……太宰という人はああいうふうなのか。

中村　福田君の太宰論の書き方は、太宰君の小説の書き方を真似しているようなところがありますね。あれが一種のもじりになつていれば、非常に面白い。

正宗　小林秀雄君なんかの評論あたりから、評論の態度は、変つたのじやないかな。

正宗の戸惑いに対して中村が方法論として受け入れているのは興味深いが、福田自身、小林の「ランボオ論」を読み「自分の生涯のテーマをかぎつけ」た後の影響力の恐怖を「小林秀雄」（「文芸評論」四九・四）で述べている。「ジッド論」に触れて以来、「小林秀雄との絶縁を心にかたくきめ」、「著書を終戦後まで一冊も買は」ず、「それでも雑誌にのるかれの文章がときをりぼくの眼にふれぬといふことはな」く、「小林秀雄の自意識に反逆しようとし」て、「自意識」そのものの「無力」に気付かされる経緯が綴られる。この長年の葛藤を通して、福田は「小林は近代ヨーロッパに反逆したのだ。文学的には、十九世紀の心理主義に、さらにいへば、自己告白による自己主張の文学概念に、猛烈な攻撃を開始したのである――しかも、心理主義の武器をもつて。」と確信していく。

この確信を導き福田の批評活動の端緒となった小林のテクストの一つは「ジイドの四十年の苦痛の表現」を縦糸とした「私小説論」（「経済往来」三五・五）であろう。福田の批評第一作「横光利一と「作家の秘密」―凡俗の論理」（「行動文学」三七・二）は小林が引用する河上徹太郎の「花花」分析と小林の「私小説の最後の変種」という裁断の変奏であり、戦後いち早く注目された「日本近代文学の発想」（「文学」四六・一）、「日本近代文学の系譜―鷗外と漱石―」（「文学」四六・六）に始まる福田の文学史的叙述の発想源と考えられるからだ。

鷗外と漱石とは、私小説運動と運命をともにしなかつた。彼等の抜群の教養は、恐らくわが国の自然主義小説の不具を洞察してゐたのである。彼等の洞察は最も正しく芥川龍之介によつて継承されたが、彼の肉体がこの洞察に堪へなかつた事は悲しむべき事である。芥川氏の悲劇は氏の死とともに終つたか。僕等の眼前には今私小説はどんな姿で現れてゐるか。

（「私小説論」1）

ここで、かつては「芥川龍之介の美神と宿命」（「大調和」二七・九）で切断された芥川が、日本の自然主義との対比の中で小林に呼び出されていることは、福田が「道化の文学」へと至る系譜を考えるときに見逃せない。二葉亭の空転を起点に置いて鷗外・漱石を高

く掲げる福田の文学史的見取り図「日本近代文学の系譜」（『作家の態度』四七・九、中央公論社）が成立するためには小林の近傍から出発した中村の二葉亭論も不可欠だが、さらに「私小説論」と前後して中村が発表した「生活と制作と」（「文学界」三五・六）には、福田へと繋がる芥川評価の展開がある。自然主義作家にとって「芸術至上主義」は決してポーやワイルドの「社会の良俗からの決然たる離反」ではなく「文学修行上の作家の合言葉」であり、「重要なのはまづ己れの実生活を築くこと」で「むしろ彼等は自己の生活の優越をさへ信じた」倒錯を抉る。この閉じた文壇の中で「わづかに晩年の芥川龍之介氏だけが次のやうな洞察を歌つたにすぎない」として、「サドカイの徒やパリサイの徒はクリストよりも事実上不滅である」など「続西方の人」（「改造」二七・九）を引き芥川のイエス論に自然主義批判の構図を読み込むが、「西方の人」（「改造」二七・八）「続西方の人」は福田の芥川論の主要部分を占めるテクストであり、中村はその発想において先駆する。

しかし中村は「だが芥川氏といへども、氏の生涯を賭けて、単にこの事実を洞察し得たのみである」と限定し、さらに私小説を初めて正面から論じた「文芸時評」（「文学界」三五・九）は、初出ではエピグラムに「或阿呆の一生」（「改造」二七・一〇）の「ルッソオの懺悔録さへ英雄的な嘘に充ち満ちてゐた。殊に『新生』に至つては――彼は『新生』の主人公ほど老獪な偽善者に出会つたことはなかつた」の箇所を引いていたが、「私小説について」と改題し単行本収録する際に削除し、本文においても自然主義的発想の圏内に芥川がときに接していたと位置づけている。ただ中村が削った芥川の藤村批判は、戦後すぐに「しかし、『暗夜行路』の作者に「絶望に近い羨ましさ」を感じてゐたことを明らめた人はすくなくないのに、その晩年二度も『新生』を問題にせざるを得なかつた芥川龍之介の真意を闡明しやうとした人は意外に乏しいのである」と指摘した平野謙「島崎藤村―「新生」覚書」（「近代文学」四六・一、二）によって徹底化されるのを待たなければならない。

ところで平野こそが、福田が戦前に発表した芥川論（「作家精神」四一・六、「新文学」四二・二、五）を見出すのであり、「彼の方から接近して来」[13]て、「近代文学」にリライトされた「芥川龍之介論」（四六・六～十二）が連載されたのである。次節では、小林・中村が切り拓いた私小説への展望を引き継ぎながら、芥川に〈比喩〉の文学という特性を導き出す発想[14]がいかに胚胎したのかを探りたい。[15]

三　「政治と文学」論争とロレンス『黙示録論』

戦後の福田の活躍は、本多秋五が『物語戦後文学史』（六〇・十二、新潮社）で「彼は戦争が終ったとき、心のなかの深い声をスイッ

チひとつで即席に発する能力をそなえていた少数の戦後批評家の一人であった。いや、荒正人とならんでその筆頭であった」と回想するように、平野を介して「近代文学」派の近傍に位置付けられることもある。いわゆる「政治と文学」論争では中野に「労働者階級にたいして小ブルジョアジーの立場からの反抗を組織する」ような「荒の直接の弟子である福田恆存」[16]と括られたのであるが、しかし本多が十年以上も経て「今日よんではじめて、彼がなにをいわんとしたのか、その真意がようやく諒解される」と記したごとく、四七年初夏の同人拡大のときには本多たちに拒否されている。発端は福田が「人間の名において」(「新潮」四七・二)で戦前のプロレタリア文学を「あらゆる正しさとも絶対に結びつきえぬ人間性に対する徹底的な侮辱」と見なしたことに対する、「プロレタリア運動のなかからそだってきた私」(本多)の反撥だったが、その反対に反対した平野にとっての福田の立ち位置は「政治と文学」論争における小林多喜二「党生活者」のハウスキーパー問題と「新生」論における藤村の家族や姪に犠牲を強いる処世術をパラレルなものだとする磯田光一の分析[17]を通すときに明白となる。

磯田は「西方の人」について自然主義批判を見出した中村の指摘をスライドさせ、日本のマルクス主義運動の先行きを「予言」した批評と考えた[18]が、それは芥川の「新生」批判に注目しいち早く福田の芥川論を発見する平野の目に他ならない。そしてその平野の期待に批評的に応答するように、福田は「一匹と九十九匹と—ひとつの反時代的考察—」(「思索」四七・三)を発表し論争に一石を投じる。亀井秀雄[19]は、対立する中野と平野・荒・本多が、実は政治に見捨てられた「残余の八十匹か九十匹」を置いて「迷える最後の一匹」のみを扱う文学を選ぶことに対する「過剰な責任意識」を持つ点で共通しており、「文学が責任を取るべき「迷える最後の一匹」の救済までも善き政治に期待するような政治主義へと暴走しかねない点をも、併せてかれは批判し」た、論争の枠組みに対する「最も強力な反措定」と位置付けている。結論部分で、この「一匹を所有するもののみが、文学者の名にあたひ」し、「かれのペシミズムとオプティミズムとの二律背反は、じつはぼくたち人間のうちにひそむ個人的自我と集団的自我との矛盾をそのまま容認し、相互肯定によつて生かさうとする」ことが説かれるが、末尾では発想の源泉を自ら明かしている。

> ぼくにこのペシミスティック・オプティミズムをはつきり自覚させたものが、ロレンスであつた。ぼくはこの文章においてかれの「黙示録論」を紹介するつもりで筆をとつたのであるが、そこまでいたらずして終つた。が、ぼくはぼく自身の言葉で語

りたかつたし、すでにその目的をはたしてゐる。ロレンスについてはまた別の機会に語りたい。

福田におけるD・H・ロレンス〔一八八五-一九三〇〕受容の指摘は枚挙に暇がないが[20]、その「別の機会」である「近代の克服――ロレンスの「アポカリプス論」について――」（「展望」四七・五）の序では、まず「自分たちの現実から遊離してヨーロッパの近代を受けいれてきたといふ動かしがたい事実のうちに、近代日本の、別様にはありえなかつた現実があつた」と指摘し、「近代の確立をみぬうちに、同時にその克服をいはねばならぬ現実の疾病を、ぼくたちはぼくたちの精神のうへに診断せざるをえない」と訴える。ロレンスが指摘する「政治と文学」論争における「過剰な責任意識」を持つ文学者達に対してだけではない「近代日本」への問いを、ロレンス『黙示録論』（一九三一）を媒介にして考察しようとする試みだが、注意したいのは、このテクストが序の部分を除き、もともと戦前一九四一年に福田が翻訳し出版される予定（時代状況のため戦後まで実現せず）だった『黙示録論』の序文であり、その翻訳作業と前後して、「西方の人」論を中心に据えた芥川論が執筆されることである。後節で「芥川龍之介論」「道化の文学」と対比するために、「近代の克服」にある『黙示録論』の解説箇所を引く。

ここにユダヤ教はおのれのうちに、たがひに相容れぬ二つの性格を胚胎せしめることとなつた。神の国の到来を説く預言者たちと、いつぱうかれらの説く魂の問題を地の世界に翻訳し、あくまで現実の栄光にあづかろうとする民衆と、両者はおなじひとつのことばを語りながらそれぞれ異なつた世界を期待してゐたのである。[…]

かくのごとき人間心理の反動性はなにに由来するか。それをロレンスはイエス自身の態度のうちに求めてゐる。人間のうちには孤独と諦念と冥想と自意識とにふける純粋に個人的な面と、他人を支配し、その存在を左右し、あるいは英雄をみとめてこれに讃仰をささげ臣従せんとする集団的側面と、この二つがある。ところが、イエスは――いや、イエスのみならず、多くの聖人賢者たちは、つねに個人であつた。純粋なる個人にとどまつてゐた。イエスは弟子たちのまへにも、つねに孤独であり、かれらの肉体的権力者となることをかたく拒絶してゐた。とすれば、ユダのごとき俗人は――といふより健全なる世間人は自分のうちなる権力渇仰熱がつねにみづから裏切られるのを感じてゐたとしてもふしぎではあるまい。で、かれはくちづけをもつてイエスを売つた――と同様に、アポカリプスは福音書に死

の接吻を与えんはために新約のうちにまぎれこんだ。ここに正統クリスト教の大敵たる権力意識が聖書のうちに登場する。

ここで福田が強調しているのは、「純粋に個人的な面」と「集団的側面」の「相容れぬ二つの性格」が、『聖書』では「福音書」と「アポカリプス」（＝「黙示録」）として並立している根底に「イエス自身の態度」が原因としてあり、「ユダのごとき俗人」はイエスが「肉体的権力者となることをかたく拒絶」することによって、なお一層「権力意識」を増大させていくという二律背反についてであろう。

福田の卒業論文（一九三六）は*Moral Problems in D. H. Lawrence*であり、高橋英夫[21]は福田の「ロレンスの思想」（「人間」五〇・九）に「ロレンスは十五年前からぼくの教祖だつた。「アポカリプス」（黙示録論）はぼくの聖書だつた」とあることから「昭和十年には『黙示録論』をすでに読んでいた筈だと推測」する。大正時代後期から翻訳や紹介はあったが、一九三四年三月、阿部知二「D・H・ロレンス」（「行動」）は冒頭から『黙示録論』に触れ、「思想の総和としての最後の記念塔」であり「自然と人間」の「交流を取り戻さうとした」と説いている。また同年四月に織田正信訳『D・H・ロレンスの手紙』（紀伊国屋出版部）が刊行され、小林が「僕の手帖から」（「報知新聞」三四・五・二六～二八）で「ロレンスの姿は僕に痛ましく映つた」とし、「孤独人の宣言」「傷ついた感受性のあげる音」を読み込む。八月は「古典浪漫」がロレンス特集を組み再び阿部は「ペシミストとしてのロレンス」を執筆、小林の指摘も援用しながら厭世的なロレンス像を表す。このようにロレンスへの注目が高まる中で同年十月には『黙示録論』の初の翻訳『アポカリプス―黙示録―』（荒川龍彦・塘雅男訳、昭和書房）が刊行され、先立つ八月に荒川は『黙示録論』を主題として「ロレンスの精神」（「早稲田文学」）を執筆している。約一年後に伊藤整がセッカー削除版『チャタレイ夫人の恋人』（三五・十二、健文社）を翻訳しロレンスへの言及が多くなるのもこの時期であり、その延長線上に福田の『黙示録論』受容や卒業論文があったといえる。

だが注意したいのは、後に本多秋五が『黙示録論』について「むかし」は「訳文が不透明で、よく理解できなかった」が、逆に戦後、チャタレイ裁判の最中に出版された福田恆存訳『現代人は愛しうるか』（五一・十一、白水社）で「はじめてわかった気がし」、同書を「現代に望みうる最上級の訳業」と絶賛していることである。[22] 二つの訳書の間でこのような差が出る要因として、巻末の訳註の質と量が挙げられよう。荒川・塘訳は十八頁であるが、福田訳では本文一七五頁に対し五三頁にわたる註が施されている。その内容はギリシア古典、古代からルネッサンスを経て近現代（主に英国）へと至る

キリスト教史、さらにテクストに登場する少数民族や各国の政治家についてまで緻密に調べ上げられており、例えばレーニンには「ロレンスがこゝにかれを引きあひに出したのは、レニンがプロレタリアートの使徒として、多数者と集団的全体の名において権力打倒の夢を、また謙遜と嫉妬と犠牲の名の蔭に支配欲の満足を隠しもつてゐたといふロレンス一流の考へ方からである」と説かれ、「政治と文学」論争における福田の立ち位置を髣髴させる。

戦前に白水社を紹介し翻訳を勧めたのはルネッサンス研究の渡辺一夫であるが、近代のみに留まらないロレンス『黙示録論』の翻訳と注釈の作業は、小林・中村が日本の私小説の偏差を見定めるために参照したルソー・フロベール・ジッドらとは別様に、福田がキリスト教と不即不離の西欧近代の系譜から「私」に迫る方法の下地を培ったと思われる。福田自身、「まへがき」に「ぼくはこの一書によつて、世界を、歴史を、人間を見る見かたを変へさせられた」と記している。

四　〈比喩〉の文学

獲得されたロレンス晩年の思想は、『黙示録』翻訳とほぼ並行して構想された芥川の〈比喩〉の文学に「近代日本」の屈折を抱えながら仮託されたといえよう。「芥川龍之介論」第一章はまず「日本近代文学の宿命」について語り起こし、「瞬時といへども現実の凝視を怠らなかつた」近代ヨーロッパの自然主義作家に対し、「現実はつひに自己を容れる余地なきものとして、はじめから与へられた観念」であり「抑圧された現実であればこそ、抑圧されたものの真実を主張しうる」と錯誤した日本の自然主義作家や、「当時の現実に対し一種の防波堤を築き、それがあるゆゑに、そのなかに純粋に自我を完成せしめた」白樺派を位置付ける。そして「日本における最初のもつとも近代的な作家」である志賀直哉に続く作家として芥川を置く。しかし芥川は、自然主義作家や白樺派が神格化した「近代的人間像としての芸術家としての自我」に「素朴な尊信を懐くことができず、そして「他我を受け容れる柔軟な神経の持主」であったために「芸術家の孤立と倨傲とを疑」うことから出発する。さらに「現実は開かれたものとして社会人たる彼に妥協の義務を要請し、一方、芸術家たる彼はますます固く門戸を鎖す」矛盾を抱え、その両面を封じられたジレンマのただ中で、「社会的現実にではなく自我そのものの現実に対する傾きに真実を賭ける、芥川龍之介の比喩の文学」が誕生したとする。

しかし、人はなぜ比喩を語らなければならぬのであらうか。イソップや黙示録作者の比喩はいふまでもなく当時の被支配者

階級の強権に対するカムフラージュであつた。[…]また、異教徒たる征服者にそれと気づかれずに報復の夢を語るために無力な狂信者は不可解な隠語を用ゐたのではなかつたのか。とすれば、僕たちはこの二つの例から比喩を語らねばならぬ事情を理解しうるのである。

それはたしかに奸計であるにはちがひない――が、もし精神がなんらかの理由によりその表現を阻まれてゐるとき、しかもなほ己を主張したいと欲するならば、比喩を語るといふことのほかに人はなにをなしうるであらうか。強権は表現を封じる。しかし、世にはより本質的な表現不能が――ほとんど創造の源泉を涸らすがごとき障碍との出遭ひがある。外部的な偶然的な事情ではなく、時代の宿命が、そしてまた性格の必然が人をして比喩を語らしめる。芥川龍之介のばあひがそれである。彼は表現の権利と資格とに対する懐疑にたえず自己を脅かされてゐた。

（「芥川龍之介」二）

ここでは『黙示録論』で指弾された「報復の夢」を抱く「黙示録作者」と同様に、しかし「強権」に対してではなく、「クリストは比喩を話した後、「どうしてお前たちはわからないのか?」と言つた」（「続西方の人」）の一節に由来する〈比喩〉を芥川自身が用いていく逆説的な「時代の宿命」が語られる。つまり「人間心理の反動性」が本来的に「イエス自身の態度」に起因するという『黙示録論』の指摘を思い起こすならば、「日本の近代を確立する文化運動のひとつ」であった〈比喩〉の文学とは、「閉め出されたものとして疎外を感じたればこそ、近親に比喩を語る」という、「他我」を「自我」が常に意識しながら「現実喪失のいらだだしさ」を悪循環させるものである。この「他我」に呼びかけながら、呼びかける「自我」は孤立していくのはまさに「西方の人」において「ジヤアナリズム至上主義者」と捉えられた「クリスト」の姿であり、「現実」への靭帯が断ち切られた「詩的正義」は、「本質的な表現不能」が「他我」へと「無抵抗」に曝されている中でのみ成就される。

こゝにいふ「詩的正義」とは、自我を主張し弁護するところのたんなる「正義」ではなく、はじめに神なくして原罪を信じてゐた彼が逆に原罪から出発して神を求めえた、その救済の護符にほかならなかつた。しかも、この自己救済は――大仰ないひかたをおそれなければ――すべての愚民を救ひうるものですらあつた。いや、民衆の無智の哀れさに固執したがゆゑの自己救済であり、このばあひ自己はあくまで救はれ許されてゐるのであつて、これを救ひ許すものは断じて自己ではない。芥川龍

之介の詩的正義は彼の先達たちの努力とは異つて、徹底的に他力本願の神であつた。その神のもとに彼はクリストにならつて自力の逆説的な闘ひを闘つたのである。（九）

福田は芥川の文学が「今日といへども正しく受けとられてゐるとはいひがたい」ままであり、「自己主張と自己表白によつて人間完成を意図する文学概念に芥川がまつこうから反対した」ことの意味を探るためには、「中世のキリスト教精神からルネッサンス、乃至は十九世紀のヒューマニズム、ついで前世紀末葉から今世紀にかけてのニヒリズムといふやうな数百年にわたる精神的発展にも、畢竟たゞひとつのヨーロッパ精神の体臭を嗅ぎつけること」によって、初めて芥川に「ヨーロッパと韻をあはせた日本のミニチュア」を見出すことができると述べる。ただ見出されるのは「ミニチュア」なのであり、「近代日本」に「他我」との通路がなかったことの陰画として、「現代と民衆とを顧慮した彼の文学がリアリズムとしてつひに直接には結びつかず、逆に自己の内部へ、本質的なものへと沈潜していい」くしかないのである。ここにおいて、「個人的自我」の「人間完成」にはほど遠く、かといって「黙示録」のような「集団的自我」を「正義」に結びつける〈比喩〉ですらない、「無抵抗」な「詩的正義」＝〈比喩〉の文学の隘路が際立つのである。

芥川論の構想に続く「私小説のために　弁疏註考」（「新文学」四二・六）では、「自己の生活を「歴史」と呼んでゐたかのD・H・ロレンスは生涯を通じて、徹底的な私小説家であつた」と記し、西欧近代における「私」の形成過程と「近代日本」の「私」の差異を浮き彫りにしていくのであるが、それは福田が『黙示録論』から学んだ方法を本格的に私小説へと向け始めたことに他ならない。[23]

だが、ぼくたちはすでにギリシアにゐるのではない。ルネサンスを通過してゐるのである。たしかにギリシアにあつては、肖像画は許されてゐなかつた。[…]だが、ぼくたち近代人は自己の醜悪をいとほしむすべを知つてゐるのだ。神々の完成をまへにして人間の欠陥を主張する権利と方法とを知つてゐるのだ。ロダンやブルデルの発見した方法は、このやうにして個人の醜悪を抉出し、かへつてそれゆゑに神々の完成した美を偲ぶといふことにほかならなかつた。醜悪を宿命として完成すること、弱点を自己の運命として描きだすこと、しかもそれが美と人間性完成とに道を通じてゐること――したがつてそれは自己の歴史を書くことであるが――ここに近代精神の、したがつてまた肖像画の、私小説の図式があるのである。

以後福田は、奥野が「文明批評」と呼んだテクストを多く発表していくが、次節ではそうした迂回がいかなる意図をもって、「道化の文学」へと合流していくのかを追いたい。

五　〈道化〉の文学

戦後すぐに福田が取り組んだ仕事は、まず「日本近代文学の系譜」などで「近代日本」を歴史的に再考していく試みであり、その端々には西欧一般の「近代」をも視野に入れた「文明批評」が見られるが、伊藤整が「彼の評論は、現在を過去にさかのぼつて批判するという形で、常に現在をその前線としている」[24]と述べるように、それは芥川論と同じく、「近代日本」の現在を問題化するものである。

ヨーロッパの自然主義作家が市民社会の俗悪を拒否したとき、その俗悪さからきれいに身を衛られてゐるものとしての自己などといふものをうちに隠しもつてはゐなかつた。市民社会の俗悪さは芸術家の自己の基盤をなすものであり、それゆゑのリアリズム、それゆゑの丹念な心理分析にほかならなかつた。民衆の否定を通じて、ほかならぬ彼等の芸術家概念が危殆に瀕してゐるのである。それもまた当然であつた――彼等の近代自我確立は決して芸術をとほしてのみ行はれたのではない。芸術もまたその反映のひとつであつたのにすぎぬ――といふより、ヨーロッパにおける自己完成の基調と目標とは、遠く二千年前のヘブライの思想に端を発してゐる。クリストの教へは、たんに芸術家のみの占有物ではない、逆にまた芸術はかならずしも自己完成の努力のほかに自己の道をもたなかつたわけでも、もちえぬわけでもない。ただそれは、人間活動の他のあらゆる分野とともに、プロテスタンティズムに教導されて近代自我の完成をその本道としたまでのことである。

（「日本近代文学の系譜」五）

福田は「近代日本」の特殊性を際立たせるとき、同時にまた『黙示録論』を通して西欧近代の歴史性も際立たせている。ここでは「近代自我」の裏面には「キリストの教へ」が張り付いており、日本の自然主義作家や白樺派が錯誤した自足的な「自我」ではないことが示されるが、同時にルネッサンスを通過した近代のプロテスタンティズムもまた、『黙示録論』第4章の訳註によれば批判の対象であったことが分かる。[25]

ロレンスによれば、中世カトリック教会の俗権の堕落は、畢竟、コスモスから切り離された卑小な自我意識の満足にすぎず、

またその反面には各個人とコスモスの自由な直接融合を教門政治によつて遮断し、《地上権力打倒と殉教者の寡頭政治》を現出せしめたのであり、その反動たる宗教改革もかへつて人々をこの方面へ激しく煽りたてただけであつたが、この時代のプロテスタンティズムとは別に、カトリック教会そのもののうちに、個人とコスモス（自然）との合一をめざし、この原始の感情への復帰をこゝろみようとする運動があつたといふのである。

ロレンスは『黙示録』で「原始」の古代に触れ「個人とコスモス」との一体化を夢想するが、決してキリスト教そのものを否定するわけではない。中世カトリックとルネッサンス以後のプロテスタンティズムを同時に批判しながら本来の「キリストの教へ」に遡り突き抜けることで希望を見出すロレンスのあり方は、過去から現在を逆照射する方法とともに、「小説の運命」（「中央公論」四七・三）に貫かれる。

ルネサンス期は今のぼくたちの眼にダイナミックな力にみちた浪漫精神の澎湃たる流動と見えるのであるが、じじつはそのやうにかんたんなものではない。それはクリスト教の規定した人間概念にたいする反撥であり、しかもこの反撥と驚異とを可能ならしめたものの根底に、ほかならぬクリスト教精神が存在してゐたことを見のがしてはならない。それは単純な中世否定ではけつしてなかつた。[…]

かくしてルネサンスとともにはじまつた散文の運命は、人間が神と自然とにたいしてその自主性を奪取したばかりでなく、さらにすすんで支配者にたいして、社会的環境にたいして平等と自由とを宣言した十八九世紀において、ますますその本領を発揮することとなつた。ことに小説の完成期に位置した自然主義文学は、あらゆる概念の対立のうちでもつとも本質的、もつとも内部的な、個人と社会との対立をその地盤としてゐる。いや、それも十九世紀末から二十世紀にかけて、ぼくたち個人の内部における個人的自我と集団的自我との対立へと移行していつたのである。

福田は「近代」を経由して「近代日本」に根付いた私小説と「近代自我」の系譜を明らかにする。「個人の内部における個人的自我と集団的自我との対立」という、芥川論でかつて展開した問題が明確に回帰してくるのである。ロレンスによれば、カトリックの共同体を離れた後のプロテスタンティズムに導かれた「自我」は決して「他我」を愛することはできないのであり、そうした歴史性の中で現れ

た「私」は、その「内部」に巣食う「個人的自我」と「集団的自我」の葛藤とともに生きなければならないのである。福田はさらに「小説の運命」の翌月に執筆された「現代文学の諸問題」[26]の「一　フローベール」では「二十世紀文明といふ書割を背景に、文学といふしやれたセットの存在を容認するかどうか、あるいは十九世紀の文学概念を一切否定してそのことに新しい文学概念を設定するかどうか、そのへんに問題がある」とし、「ぼくが「小説の運命」のうちに提出した問題もそのことにほかならない」と述べている。「十二　ふたたび冒頭にかへつて」を引きたい。

個人は正しさの概念のうちにはない。正しくあらうとしても正しくありえないもの――それが個人の概念だ。正しくありうるならば、それは社会に容認され、社会的価値を付与される。それならもはやあへてそれを主張する必要はないではないか。が、なほかつそれを主張しようといふのならば、そこに要求されてゐるのは生きる権利ではなく、優位性の承認にすぎない。自分は正しいといふ自覚のもとに、正しからざるものの立場を守つてやらうといふおせつかいが、すなはちそれだ。このばあひ、正しからざるものはただ利用されるだけにすぎぬといふことを、自他ともに見のがしてはならない。正しくない自己の自覚から――ただそれからのみ――文学ははじまる。

この「正しくない自己の自覚」の註を見るとただ「太宰治。」とあり、まさに福田にとって、「個人と社会の対立」は「個人の内部」へと折り畳まれ接続されているのであり、「個人的自我と集団的自我との対立」を抱えたまま、その「自覚」の現場に〈道化〉の文学が生まれることになるのである。

僕は二十冊にあまる太宰治の作品集を読みあさりながら、龍之介論を書いた七年まへの興奮をあらたにすると同時に、そこでぼくが発見し、守りぬかうとした真実を、はたしていまここに超えうるかどうかといふ不安もまた感じてゐる。が、ぼくはつぎのことを知つてゐる。太宰治論が芥川龍之介論のリフレインにすぎぬものとなれば、それはぼくが太宰のまへに自分を棄てきれなかつたことを物語るものにほかならぬであらう。

（「道化の文学」一）

福田にとって、芥川論は「他我」の「真実」を意識しながら疎外されてしまう「近代自我」の「無抵抗主義」のジレンマを見届けるものであった。しかし「道化の文学」における「徹底的に愛するか、

徹底的に憎むか、そのいづれかだ」という宣言に、福田の「自我」もまた太宰という「他我」へと向かうのであり、いわばロレンスが問題化したような「個人的自我」と「集団的自我」の矛盾の中に「べたぼれにほれぬい」た「私」（＝福田）を投げ込みながら論じるというのである。中村光夫が指摘した「真似」や「もじり」に福田の方法論的な必然性がある。

生活に芸術を一致せしめようとしたのが私小説的リアリズムであるとすれば、太宰治のロマンチシズムは芸術に生活を一致せしめようと意図したのであつて、いはゞ裏がへしにされた私小説である。太宰治は古典の一句に、その人物に、そして聖書のことばに、その主人公イエスの言動に無邪気な忠実を誓つた。が、そのみづからの誓ひのことばが、またさらに新たな誓ひをかれに要求した、美しい表現のために、自己の真実よりもはるかに愛した嘘のために、かさねて嘘をつかねばならなくなつた。

「ダス・ゲマイネ」中のあるせりふ――「僕は生れたときから死ぬるきはまで狂言をつづけ了せる。」　（二）

福田は戦中すでに芥川論を振り返り、芥川が「自己の精神的意図を表現する方法」がなかった原因を「古典の巨大な峰」を継承する「義務」と、「知識階級の生活」における「行為の欠如」の二つに帰している。[27] ところが芥川の「真実」が〈比喩〉から決して出られなかったのに対して、太宰は「裏がへし」にしながらも「私」の「芸術」を「生活」に投げ込もうとしていくのである。この「芸術」がときに「主人公イエスの言動」であり、福田が「文明批評」で展開した西欧との偏差を伴う「近代日本」の文脈で考えれば、自足的な「自己の真実」に各々が収まる「他我」の中で「愛した嘘」を発する「生活」の過酷さは明らかである。

イエスの自信さへ、旧約の預言といふ歴史と、マリアの盲目的な愛情と、十二使徒の献身的な敬意と、そしておそらくは世間への奉仕をあてこんだ原始的な医療術と、すくなくともこれだけのものにさゝへられてゐたのである。近代日本のクリスト教は、歴史から、家庭から、友人から、世間から、ことごとく猜疑の眼をもつて嘲弄されなければならない。太宰治はそのことを自覚してゐた。「東京八景」のうちで、「聖書一巻によりて、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」とかれは書いてゐる。蹉跌の生涯、それ以外にない――　（四）

しかし「もつとも恐れをのゝいた声」が、「世人の猜疑」よりも、イエスの「なんぢら断食するとき、かの偽善者のごとく悲しき面容をすな」という言葉であればこそ、太宰は「一度も自然主義ふうな私小説を書きはしなかつた」し、「てれくささうに、おのれの苦悩を茶化して語る」と福田は述べる。ここに〈道化〉の文学が生まれるのであり、そこには「弱きものの助けあひ――が、それは強者を打倒せんがためではない、強者もまたみづからの弱さを知れ」といった、「生活」の中で「他我」に向かって語るべき「愛した嘘」も生まれるのである。そして福田は、〈比喩〉では収まらない太宰文学の特質を、「個人の内面」におけるイエスに対する「ユダの存在」に仮託する。

が、イエスとユダとの相違はどこにあつたか、乱暴ないひかたをすれば、ユダは他人を責めぬが、イエスは、かれの「炉辺の幸福」にたいする愛にもかゝはらず、パリサイ人を責め、ときに神殿に市をはる商人たちに暴力をふるつた。[…]イエスは旧約の預言によつて身辺に裏切者ユダを与へられ、その裏切によつて暴力の責任から、解除されるのだが、歴史の伝統に保証されぬ凡人はみづからユダの役割をも演じ、十字架に自分をかりやらねばならぬのだ。「他人の平穏な家庭生活」を保証するためには、おのれのそれを破壊しなければならない。さらに――いや、さうしてはじめて――今度は逆に、他人のうへに鞭をふるふことも可能になるのだ。なぜなら、かれのうちのユダの存在が、かれをしてイエスをまねる勇気をふるひおこさせるからである。おのが誠実と苦悩を信じよと、太宰治もいまは自他いずれにむかつてもいひうるであらう。現代においてこれほど効果的な神の存在証明は他にありえぬではないか。

ここにおいて、〈比喩〉の文学では成しえなかった「自我」と「他我」の通路が、あらゆる「個人的自我と集団的自我との対立」の最中に起こり得る希望を、福田は見出したのだといえよう。「歴史の伝統に保証されぬ凡人」であるという、まさに「神々」の完全や「神」の絶対の前に「私」の不完全を見出す「私小説の図式」の起源を、もう一度「個人の内部」と「生活」の二重性において「演じ」ることなのだ。あえて「集団的自我」に連なるユダが「個人的自我」に留まるイエスに向かって「愛した嘘」を「まね」ること――それはまたロレンスが「イエス自身の態度」にこそ「権力意識」を発生させる源を感じ、『聖書』に「黙示録」が紛れている齟齬に喩えたことを連想させる。その不完全を、「強者を打倒」する「暴力」を経由せずに「強者もまたみづからの弱さを知れ」と、「自我」と「他我」双

方に「愛した嘘」を語り「演じ」通す持続こそが、〈道化〉の文学なのではないか。「道化の文学」の末尾を引用したい。

「自己優越を感じてゐる者だけが、真の道化をやれるんだ。」（「乞食学生」）それならばまだ、自信あるもののみが、道化をたのしめるのだといひえよう。さらに蛇足として一言――このやうな自身は、おのれからあらゆる自信を剝奪し、その不安の底に徹したもののみに生れてくるふてぶてしさでもあらう。

言わば「自己の真実」から「真の道化」へ――この批評が執筆されたのは太宰生前の一九四八年四月である。福田にとって、太宰治は「芥川龍之介の生涯と作品系列とを、いはゞ逆に生きて」いるのであり、混乱した戦後の「近代日本」において、「人間は、みな、同じものだ」という「牛太郎の言葉」に抗しながら〈道化〉の文学を「演じ」ていたのである。そして自身が本格的に演劇へと向かう一九四九年まで、福田は芥川を通過した太宰の生と死を「身ぢか」に感じる「私」を「演じ」ながら、奥野らが「全身的に共感」するようなテクスト群を「敗戦の昏迷の中」の「生活」へと投げ入れていたのだ。安吾が小林との対談「伝統と反逆」（「作品」四八・八）において「小林秀雄の跡取り」として福田を名指し、「小林秀雄から脱出するのを、もつぱら心掛けた」その「生き方」に「共感」を寄せるのは、まさにこの時なのである。

ロレンスは最晩年、『黙示録論』と前後して小説「死んだ男」を執筆し、後に福田が翻訳[28]するが、イエスと思しき「死んだ男」は磔刑の後に土から蘇り各地を彷徨い、民衆を導いていた自らの教義を否定し、異教の神を祭る女性と出逢い愛し合い、再び旅立つ。それはロレンスが「コスモス」と表現し夢想した、「近代」の隘路を抜け出るための神話であったに違いない。『黙示録論』を「聖書」と仰いだ福田もまた、〈比喩〉の文学の隘路を抜け出した〈道化〉の文学に「正しくない自己の自覚」を促されながら、なおも「近代日本」への終わりない夢想の「可能性[29]」を紡いだのではなかったか。

注

(1) 「道化の文学――太宰治について――」は、太宰の死を挟むようにして「群像」六・七月号に分載された。

(2) 東郷克美「解説」（福田恆存『太宰と芥川』一九八四・九、日本図書センター）

(3) 角田旅人「太宰と道化」（「国文学」一九八七・一）

(4) 平林たい子「道化の文学」（「花」一九四七・八）

(5) 平林たい子「脆弱な花」（「芸術」一九四八・八）

(6) 村松定孝「太宰治の地点――太宰治の死――」（「日本文庫」一九四八・七）

(7) 丹羽文雄「太宰治と私」（「暖流」一九四八・九）

(8) 丹羽文雄「西窪随筆」（「文芸首都」一九四八・九）

(9) 奥野健男『太宰治論』(一九五六・二、近代生活社)、初出「太宰治論」(『大岡山文学』一九五二・六)

(10) 奥野健男「福田恆存」(『日本現代文学全集103』作品解説　一九六七・十、講談社)

(11) 正宗白鳥「自然主義盛衰史」(『風雪』一九四八・三〜十二)

(12) 正宗白鳥・上林暁・中村光夫「創作合評(16回)」(『群像』一九四八・八)

(13) 福田恆存「覚書」(『福田恆存全集　第一巻』一九八七・一、文芸春秋)

(14) 高橋英夫「福田恆存――批評における正義」(『中央公論』一九六九)は、初稿では福田にとって芥川こそが「一箇の比喩」と記されていたことを挙げ、福田の〈異様なもの〉へと迫る。

(15) この系譜からは外れるが、太宰の近傍に位置し、『人間キリスト記』(一九三八・十一、第一書房)で北村透谷賞を受けた山岸外史が『評論　芥川龍之介』(一九四〇・三、ぐろりあ・そさえて)で「西方の人」を「日本近代知識人の或る極点を語るもの」と評したのは注目される。

(16) 中野重治「人間の批評性　三――平野謙・荒正人について　二――」「展望」一九四七・三)

(17) 磯田光一「戦後批評家論Ⅱ　平野謙論」(『文芸』一九六七・十二)

(18) 磯田光一「『西方の人』再読――芥川龍之介の時代感覚」(『ユリイカ』一九七七・三)

(19) 亀井秀雄「解説」(野間宏・著者代表『全集　現代文学の発見　第四巻　政治と文学』一九六八・十一、学芸書林)

(20) 高橋前掲論、磯田光一「戦後批評家論Ⅰ　福田恆存論」(『文芸』一九六七・十)等

(21) 高橋英夫「最後のロレンス、最初の福田恆存」(D・H・ロレンス／福田恆存訳『黙示録論』二〇〇四・十二、ちくま学芸文庫)

(22) 本多秋五『物語戦後文学史』(一九六〇・十二、新潮社)

(23) 坪内祐三「解説」(福田恆存／坪内祐三編『福田恆存文芸論集』二〇〇四・五、講談社文芸文庫)は、「自然主義をもととする近代日本文学の流れに批判的な福田恆存が、本質的な私小説に対しては肯定的である」と指摘している。

(24) 伊藤整「福田恆存について」(『東京新聞』一九四七・十・五)

(25) 柄谷行人「告白という制度」(『日本近代文学の起源』一九八〇・八、講談社)は、自然主義・白樺派をめぐるプロテスタンティズムの「専制主義」に触れて示唆に富む。なお柄谷には福田への痛切な追悼文「平衡感覚―福田恆存を悼んで」(『新潮』一九九五・二)がある。

(26) 福田恆存「現代文学の諸問題」(『新文学講座』一九四八・九、新潮社)

(27) 福田恆存「文芸批評の態度」(『文芸』一九四四・二)

(28) D・H・ロレンス／福田恆存訳『死んだ男・てんたう虫』(一九五七・八、新潮文庫)。この福田訳「死んだ男」は、名訳としてF&G・ドゥルーズ／鈴木雅大訳『情動の思考ロレンス『アポカリプス』を読む』(一九八六・七、朝日出版社)に再録されている。本書においてG・ドゥルーズはロレンス『黙示録論』にニーチェの発想(キリスト教批判)の拡大・深化を見るが、「西方の人」が芥川のニーチェ受容と関連することを思い起こすとき、福田における芥川論から太宰論への連続性が明滅する可能性も垣間見える。そこにロレンス・福田双方におけるM・ウェーバー受容(プロテスタンティズム分析)の問題が重なることも指摘しておきたい。

(29) 福田恆存「太宰治再論」(『表現』一九四八・九)において、福田は「そのひとの現実を語るよりも可能性を語りたいといふのは、やはり愛情なのである。」と綴った。寺田透は「福田恆存『現代作家』(『読書新聞』一九四九・三・十六)で「ぼくはこの作家論集に、彼が太宰治論の表題として用ひた言葉そのままに、道化の批評といふ名をつけたい」と述べ、「彼の修辞法で、彼等の可能をみづから演じてみようとする」、「批評の主体がいつも仮説されてゐる」方法論を、同時代において肯定的に把握している。