

中原中也と太宰治(稿)

飛 高 隆 夫

一
中原中也と太宰治について、たとえば亀井勝一郎氏は、次のように語っている。

汚れつちまつた悲しみに
今日も小雪の降りかゝる
汚れつちまつた悲しみに
今日は風さへ吹きすぎる

これは中原中也の詩集『山羊の歌』の中の、「汚れつちまつた悲しみに」と題する詩の最初の一節である。人間失格の悲しみの声とみて差支えあるまい。突然中原の詩をかかげたのは、中原中也こそ太宰治の先駆であったように私には思われるからである。太宰の文学からひびいてくるのも、「汚れつちまつた悲しみ」であり、後にそれは「罪の意識」と化した。太宰が晩年になって聖書にいよいよ傾倒したように、中也はカトリックへ赴くのである。いずれも無頼派であり、同時に激しく深い祈りを秘めていた。

この二人に共通した点は「人間廃墟」という自覚ではなかったろうか。自分を「廃墟」と化して、そこに廃墟としての生命を湧出させようというかなしい演技が見られる。むろん虚構とのみ考

えるのは不当だ。彼らの生の必然として、殆ど生得的といっているほどの廃墟感がつきまとっている。太宰はそれを多様に表現した。「生まれてすみません」という言葉から、「無頼派」という言葉にいたるまで、様々な表現を以て自分の廃墟感を語ったように思われる。さきに述べた「逃亡者」の悲哀がそこにつらぬいていたことは言うまでもない。

「太宰治の人と作品」(近代文学鑑賞講座19『太宰治』昭34・5、角川書店)の一節である。はじめから長い引用になったが、亀井氏は「無頼派の祈り―中原中也―」(『近代恋愛詩』昭38・7、三笠書房)において、今度中原の方を中心に、太宰を引き寄せながら、ほぼ同様のことを語っている。

私は後に太宰治を知ったが、中也はある意味で太宰治の先駆者ではあるまいかと思うようになった。中也の中にも「人間失格」の意識は早くからあったのではなからうか。

同様に「汚れつちまつた悲しみ」という調子は、太宰文学のなかにも最初から流れていたもので、後にそれは「罪の意識」となった。中也は放蕩無頼の生活を送り、友人のあいだで道化を演じ、そういう詩もみられるが、同時にいま読んで驚くことは、底に深く漂っている悔恨と祈りのしらべである。ある点では宗教詩集に接しているような印象さえうける。太宰が晩年になって聖書

に傾倒したように、中中はカトリックへ赴くのである。

亀井氏と同じく、中原の「汚れつちまつた悲しみに」を引用し、両者の共通を説くのは佐古純一郎氏である。佐古氏は『太宰治におけるデカダンスの倫理』（昭33・5、現代文芸社）の中で、太宰の短篇「鷗」に触れて（第六章 デカダンス）、「悔恨というモチーフ」を見、「おれは悪い事を、いつかやらかした。おれは汚ねえ奴だといふ意識」がこの悔恨ということであり、自分はよごれているという意識の内実であった。私はそこに太宰治における『落ちてゆく自己』という自覚があると思う」として、中原のこの詩の第三、四節を引用し、「これは『汚れつちまつた悲しみに』と題する中原中也の詩であるが、太宰治の悔恨のなかにも、このようなよごれつちまつた悲しみという思いは深くひそんでいたのである」と註している。

両氏とは観点を異にするが、桜井勝美氏も「太宰治は『晩年』から出発した。中原中也も『晩年』から出発した詩人と云えそうである」（『中原中也』、「国文学」昭33・5）と語っている。

中原中也と太宰治との間に、全く類縁を認めないといえば、誤りをおかすことになる。しかし私には、両者の共通点よりも両者の差異の方が際立って見える。その点を正しく見すえることこそ、両者の文学の本質を見定めることに役立つのではないかと思うのである。

二

中原中也と太宰治は、中原の天逝によって同時代人であるという印象は薄れているが、中原は明治四〇年四月二十九日生まれ、太宰は明治四十二年六月十九日生まれで、中原が亡くなる昭和十二年十月二十二日まで、二人は正に同じ時代状況、文学状況の中に呼吸していたのである。そして二人が文学上で直接の触れ合いをもったのは、昭和九年、中原二十七歳、太宰二十五歳の時である。この年九月、檀一雄、古谷綱武、網正兄弟らにより季刊誌「鷗」が創刊され、中原は詩「憔悴」を、太宰は創作「葉」を寄せている。そして同年七月の第二号に

も中原は詩「悲しき朝」を太宰は「猿面冠者」をそれぞれ寄せている。

「鷗」はこの二冊で終わったが、同年十二月には今官一と太宰が中心になって企画した同人雑誌「青い花」が創刊され、中原も同人として参加している。そして中原は「詩集『山羊の歌』より」と題して「港市の秋」「凄じき黄昏」の二篇を、太宰は創作「ロマネスク」を載せている。もしも、二人に文学上の真の出会いが可能であったら、これで十分の機会といえる。しかし、お互いにまとまった感想は見られない。中原には太宰に関する言及はないし、辛うじて太宰に、「私は中原中也も立原道造も格別好きでなかったが、津村だけは好きであった」（『郷愁』昭19・8頁）という言葉が津村信夫追悼の一節に記されてあるばかりである。つまり、中原と太宰は、昭和九年、「鷗」「青い花」という雑誌を舞台に出会いの契機を持ったが、そのまますれちがってしまったわけである。特に「青い花」の場合は、太宰は今官一とともに企画の中心にあり、中原を同人の一人として迎え入れたわけであるから、文学上の類縁を感じていなかったわけではない。おそらくこのすれちがいは、二人の交遊圏の相異という問題も関わり、太宰の実生活上の多事という外的要因も少なからず働いたにちがいない。太宰は、この後、昭和十年三月、鎌倉山で溢死をはかったが未遂。四月、急性盲腸炎のため阿佐ヶ谷の篠原病院に入院、腹膜炎を併発して重症に陥ったが回復、予後の静養のため世田谷の経堂病院に移ったが、鎮痛のためパピナールを使用し、のちその中毒に悩むことになる。十一年には、二月、パピナール中毒治療のため芝区赤羽町の済生会病院に入院、十月、重症のパピナール中毒治療のため井伏鱒二らに説得されて板橋区江古田の武蔵野病院に一ヶ月間入院。十二年には、三月、前年入院中の、妻初代の過失を知って衝撃を受け、初代とともに群馬県谷川温泉に行き、カルモチンによる心中自殺をはかったが未遂に終り、六月、初代と離別、という具合である。一方、中原の方も、昭和十一年十一月十日、長男文也が死に、その衝撃から精神に錯乱を起こし、十二年一月初めからはば一と月半、千葉市の千葉寺療養所に入院

している。

中原と太宰との間に真の出会いがあったとはいえない。そして、それには、右のような外的要因に左右されたところも大きい。二人の本質には、決定的なへだたりがあったと考えるのが正しいであろう。ところで、二人の実生活における出会いのもっとも印象的な場面が、檀一雄の筆によって記録されている。「光燐万丈長」(八雲版全集月報2)の次の一節がそれである。

昭和九年であったか、十年であったかは、もう忘れた。(中略) 中原と太宰は初対面である。酒の暖で体がほぐれて行くのと一緒に、例の通り中原中也是太宰治にひどくからんでゐるやうだった。太宰は閉口し、くしゃくしゃな泣き出しさうな顔だった。中原を、兎にも角にも先輩として尊敬してゐたからである。ひどくからんで、さんざんにしぼり上げた末、中原は太宰に云った。「おめえ、何の花が好きだい?」/太宰はちょっと当惑してへどもどした。/「ええ、何だい?、おめえの好きな花は?」/まるで断崖から飛び降りるやうな思ひつめた表情で、しかし甘ったるい、今にも泣き出しさうな声で、とぎれとぎれに太宰は云った。「モ、モ、ノ、ハ、ナ」/云ひ終つて、例の、愛情、不信、含羞、拒絶、何とも云へないやうな、くしゃくしゃ悲しいうす笑ひを泛べながら、しばらくぢっと中原の顔を見つめてゐた。/チェッ、だからおめえは」/といふ中原の声を上の空のやうに聞いてゐるのか聞いてゐないのか、太宰は、その悲しいうす笑ひの表情のままふいと立上つて、それから、矢のやうに逃げ帰つていつて終つた。みんな白けた。が、私は、暫時、私の盃の中にほっかりと桃の花片が泛んでゆくのをを見るふうだった。

檀氏の筆は、太宰治よりに傾いているが、このエピソードは、中原、太宰の二人の本質を見事にうつし出しているといえる。二人が出会つたであろう幾つかの場面の中から、この情景を選び出したのはさすがである。そして、この情景の内実を、これまた見事に説き明かし

たのが、河上徹太郎氏の次の文章(「中原中也の生き方」、『わがデカダンス』所収)である。引用が重なるが、逸するわけにはゆかない。

こんな場合、恐らく私があたら檀君と共に太宰を庇つて中原を抑へる側へ廻つただろう。然しこの問答を読んで私は、死んだ太宰に悪いけど、中原の「理論」に一脈の共感を覚えるのである。中原は太宰のダンディズムと、専らそれを盛りだてただけのためなる虚栄心を不潔に思つたのだ。それを捨てさせようとして執拗に追ひ廻すのは、中原の無意識な誠実と愛情である。(中略) / さういふ場合の中原にとつて、太宰は「ああニコライの鐘が鳴る」の詩人達と同列に見られたに違ひない。魂の詩人を以て任じる中原の矜りがさうさせるのである。然し或る意味で人生詩人だつた敏感な太宰には又、そこが読めてゐた。従つてこの混同は、今度は貴族的な太宰の矜りが許さないところである。太宰は中原にくらべると遙かにロマンチストであり、『斜陽』に代表されるやうなダンディズムの翼を駆つて、時に大空を翔けた。さういふ翼を最も軽蔑し、且つ持ち合はせてゐない中原は地上で地踏輪を踏んで毒舌を吐いた。所詮この二人は永久に交らぬ二つの星であつた。

中原と太宰とを並べて考える場合のもっとも本質的な問題は、右の二つの引用の中に、ほぼ尽くされている、といつてよい。従つて、以下に綴るいくつかの考察も、結局は、この二つの文章の中に収斂されてゆくものである。

三

奥野健男氏は、その『太宰治論』の中で、

太宰治の性格を作品から検討してみると、「自己独自の世界の形成」―「自閉性」(autis mus)と、「外界との生ける接感の欠乏」―「疎外感覚」、の二つが大きな特徴として浮び上つて来ます。そしてこれは典型的な分裂性性格(schizoidie)の特徴で

す。

と指摘したあと、太宰の「孤独感」を「単なる分裂性性格者の外界との生ける接触感の欠乏によるだけではなく、彼の生に対する根本的な障害、生への本能の欠如、つまりエラン・ヴィタールの不足に基くものだということが出来ます」と断定している。

一方、中原中也是、昭和二年日記の五月十六日の項に、「我はエラン・ヴィタール！／かく言ふを嗤ふものは我が書を読まざれ。／嗤はざる素朴の者は熟読せよ。／嗤ひて後嗤ひしを自責する心懸けの者、我が書を愛されたし。」と記している。中原と太宰との相違の根源的なものを、奥野氏の指摘するところの、太宰における「エラン・ヴィタールの不足」と、中原における「我はエラン・ヴィタール！」という宣言との差異に見ることが出来るであろう。

中原の宣言も、それを引用しただけでは、その実質を証明したことにはならない。それを語る一例証として、中原の原始、あるいは古代への幻想や関心をあげることが出来る。生の充溢感から呼び起される根源的なものへの欲求——。昭和二年日記には、「私は自信に於て／原始人だ」（三月十六日）、「私、私は太陽神話を完全に倫理的展開に於て符号せしめ得、／私、私は私の倫理的宇宙演繹法による夢に呪ひ出されて、新しき太陽神話を齎す者だ」（三月十七日）という宣言が記され、詩中にも、古代への幻想がしばしば歌われているのである。

○こんな朝、遅く目覚める人達は、
戸にあたる風と轍との音によつて、
サイレンの棲む海に溺れる。

.....

あらゆるものは古代歴史と
花崗岩のかなたの地平の目の色。

『山羊の歌』「秋の一日」

○翔びゆく雲の落とす影のやうに、

田の面を過ぎる、昔の巨人の姿——

（同「少年時」）

○をりしもかなた野のうへは
あす、と、かんのあはひ縫ふ 古代の象の夢なりき

『在りし日の歌』「含羞」

○黒い夜草深い野の中で、
一匹の獣の心は燻る。

黒い夜草深い野の中で——

太古は、独語も美しかった！……

（同「幼獣の歌」）

○やがて薄日が射し

青空が開く。

上の上の空でジュピター神の砲が鳴る。

（同「冬の明け方」）

○あゝ、誰か来て僕を助けて呉れ

デオゲネスの頃には小鳥くらゐ啼いたらうが

けふびは雀も啼いてはをらぬ

（同「秋日狂乱」）

以上は、中原の二冊の詩集から引用したものだ。未刊詩篇の中に「釈迦・キリスト」（「タダ音楽の歌詞」）、「クリストの降誕した前日まで」（「古代土器の印象」）、「古代の棺」（「名詞の扱ひに」）、「ガラリヤの湖・天子」（「夜寒の都会」）、「羅馬婦人の笑顔」（「処女詩集序」）、「羅馬の夢」（「形式整美のかの夢や」）、「エヂプト遺蹟」（「月下の告白」）などの語や句が見える。しかし、この古代への幻想が、日記中の宣言とちがひ、「幼獣の歌」や「秋日狂乱」に見えるように、その喪失を詠嘆する姿勢が目立ち、全き明朗さが欠落し、それらが一篇をおおうイメージに展開しえないのは、そこに、いわゆる「近代の衰弱」を見る、ということになるのではないか。

「エラン・ヴィタール」をめぐる問題は、更に、次のように展開す

ることができる。両者におけるデカダンスの問題である。

中原、太宰の共通項をくくる場合に、その宗教性ともによく取りあげられるのが、デカダンスの問題であることは、はじめに引用した亀井、佐古両氏の文章によっても明らかである。デカダンスという用語には概念規定が必要であろうが、ここでは、ごく一般的、常識的に受けとっておいてもらいたい。

ところで、「解釈と鑑賞」昭和五十五年十一月号所収の座談会「明治大正文学史の新視点」において、大杉栄の「生の拡充」思想が問題になったあとを受けて、紅野敏郎氏が、「それが同時にデカダンスの問題と紙一重になるのです。グロテスクな、勝本清一郎さんに言わせれば岸田劉生の持つデレリとした美というとか、そういうものになる」と問題が展開され、谷沢永一氏と紅野氏との間に、「生のデカダンスというのは、逆にいうと非常に精力が強いから発展するという形のデカダンスです」「村山槐多の場合も同じですね」という話が交わされている。勝本氏の発言は『座談会明治文学史』（岩波書店）におけるものである。つまり中原のデカダンスは、あるいはデカダンスと見られる言行は、大杉栄や村山槐多ほどの強烈さには及ばないが、彼らと同じく、中原の「生の躍動」（「エラン・ヴィタール」）、「生の拡充」感からおのずから発せられたものであつたらう、ということである。

それに対して、太宰の場合はというと、「解釈と鑑賞」昭和四十五年十二月号、特集「無頼文学の系譜」に掲載された鳥居邦朗氏の「太宰治」が参考になる。

たとえば、「生れて、すみません」という余計者意識は早くから太宰にあった。余計者意識は無頼に向かう一つの入口ではありうる。余計者意識はそのままではむしろ劣敗者の意識に連なる。

そして個人的デカダンスに至る。——略——

ところで、太宰のこの自信のなさはどこから来るかといえは、それは彼が生家に代表される世俗に対して、おのれの位置をきっかりと定めることができなかつたことによる。いいかえれば、世

俗は家というものを通して、それほど強く太宰の上におおいかぶさつていたのである。太宰の顔は常に家の方を向いていた。そしてそこにおいてなんとか優等生になりたいと願望しながら、その実は劣敗者の意識に苦しんでいたのであった。

「エラン・ヴィタール」をめぐる、もう一つ、念を押しておきたい。吉田照生氏が中原中也と小林秀雄について指摘している次の文章である（『評伝中原中也』昭53・5、東京書籍）。

二人の思想の根底には一種の生命主義、情熱主義ともいべき考え方があって、大正期に育った青年として共通である。しかしそこから中原は△愛▽と△歌▽を言い、小林は△自己意識▽と△物質▽を言う。中原には自分が論理的には表現できないという意識はあっても、△歌▽としての、△認識以前▽の表現の可能性を一度も疑ったことはなかった。中原にとっては、言葉も論理も本来が俗人のものであって、詩人のもではなかったからである。しかし小林にとっては、言葉とは自我であり、△書く▽ということに最初から問題であった。彼が△書く▽過程自体を書くことによって認識しようとする時、現れてくるのは△書けない▽自分の姿だけである。

太宰治もまた「大正期に育った青年」ではあるが、太宰に「一種の生命主義、情熱主義ともいべき考え方」が見られないことは、すでに明らかである。中原の△愛▽と△歌▽、小林秀雄の△自己意識▽と△物質▽という図式を、太宰について考えてみるとどうなるであろうか。それは、おそらく△自己意識▽と△物語▽と、そして△言葉▽ということになるのではないであろうか。太宰の場合、その△自己意識▽は、鳥居氏が指摘するところの「劣敗者の意識」と深く関わりあるところがあるであろう。そして△物語▽は、太宰には天成の物語作者という趣きがあるが、風土性（土俗性というべきか）とともに、ここにも「劣敗者の意識」との関わりを認めることができるのではないであろうか——弱者の自己保存の本能。そして、△言葉▽こそは、太宰と

「世俗」とをつなぐ、いや、太宰が「世俗」を超える唯一の頼みの綱であったであろう。太宰の「劣敗者の意識」を強調することは、鳥居氏もいうように、決して、太宰の人間や文学をおとしめようとしていうのではない。「太宰はそのように抜きさしならない形で家に苦しむことによって、自然主義以来の合理主義に支えられた文学によってはいかにとらええなかつたものをとらえたのである。それは、世俗というものを思想や論理によって凍らせることなく、自己の肉体の中にとらえたということである」（鳥居邦朗、前掲論文）。また、饗庭孝男氏は、太宰の「狂言の神」について触れた文章の中で、「彼はおそらくこの時期に、現世において弱者でありながら言葉において彼を虐げるものを超えたキリストの生き方に共鳴するところ大であったにちがいない」と指摘している。キリストから太宰が学んだものの第一は、まず言葉の力ということができないのではないか。

四

以上、やや抽象的な問題をめぐって、中原中也と太宰治について考えて来たが、次に、当時の文学界に小さからぬ波紋を引き起こした、いわゆる「不安の文学」あるいは「シエストフ問題」についての、両者の対応ぶりを見てみたい。中原の場合については、すでに、拙論「中原中也の『不安の文学』批判」（『国文学』昭52・10）において取り上げているので、ここではその要点を簡略にまとめておくにとどめることにする。

中原中也は、昭和九年の日記の七月二十日の項に、「文壇に与ふる心願の書―『不安の文学をめぐりて』と題して、四百字詰原稿用紙にしておおよそ十二、三枚の文章を記している。この文章は、ひと言でいえば、シエストフのチェホフ論『虚無よりの創造』を批判しながら、文学者のあり方を説いたものである。中原は「不安の文学」を「外界に惹かれすぎた心の混乱及びその産出物」ときめつけ、おおよそ、次のように主張している。

○「精神の貧困」ということがいわれるが、精神の貧困は感性の貧困による。その感性の貧困を補うためには、「虚心」であることが必要である。「虚心」とは何もない状態ではなく、何事でも出発できる心的状態であり、それは「豊富性」に裏付けられている。そして豊富であるためには、内的充実が必要であり、そのためには外界にとられぬことが肝要である。

○文化とはすべからず、「生きる文化」でなければならぬ。「生きる文化」とは、「悦びと共に語られる文化」であり、「怡しむ文化」である。そのような文化を創造するためには、豊富な世界を自己の裡に蓄える必要がある。

○外界にとられぬ世界的世界を充実させるためには、現在では一歩退くことが必要である。

○悦びは直観的に生成されるもので、類推によって生成されるものではない。

そして、シエストフのチェホフ論『虚無よりの創造』は、しいていえば、シエストフその人の性格が現われているところにその存在理由が認められるが、シエストフもまた、「不安の文学」を益々不安にしているだけであり、しかもなお、「素朴文学をしか持合せぬ我が現状に於ては一層の不毛であるのみか、時間潰しなのである」というのが、中原中也の結論である。

一方、太宰の場合は、シエストフあるいは「シエストフ的不安」について、集中的に論じたものは、特にはない。しかし、随想「もの思ふ葦」、あるいは創作「虚構の春」（『文学界』昭11・7）等には、その問題に決して無関心ではいらなかった太宰の表情がうかがえるのである。いや、太宰の関心もまた、中原と同程度に切実であったといえようか。

「もの思ふ葦」の「In a word」には、「In a word」といふ小題で、世人、シエストフを賈物の一言で言ひ切り、横光利一を驚馬の二字で片づけ、懷疑説の矛盾をわづか教語でもつて指摘し去り、ジッド

の小説は二流也と一刀のもとに屠り、日本浪漫派は苦勞知らずと蹴つて落ちつき、はなはだしきは読売新聞の壁評論氏の如く、一篇の物語（私の「猿ヶ島」）を一行の諷刺、格言に圧縮せむと努めるなど、さまさまの殺伐なるさまを述べようと思つてゐたのだが」とあり、最終的には、自分の作品への評価の仕方への不満に重ねながらではあるが、シエストフを「贗物の一言で言ひ切る時代状況に対する不満は、明きらかに見てとれるのである。もちろん、現実には、シエストフの提起した問題は時代の問題となっており、太宰のいうような評価もありはしたが、すべてがそのように「一言」で切り捨てられていくわけではない。このように言い切るところに、自分の作品の評価の問題も含めて、落ち着きを失い、「殺伐」とした時代状況への苛立ちを見てとることができるであろう。

「虚構の春」においては、田中英光のものと推察される書簡に、シエストフの名前が出てくる。書簡の書き手は、シエストフを読み続けながら書簡を書いている、ということになっているが、特に問題にしたいのは、次の一節が引用されていることである。

チエホフの作品の獨創性は意義はそこにある。例えば喜劇『かもめ』を挙げよう。そこではあらゆる文学上の原理に反して、作品の基礎をなすものは、諸諸の情熱の機構でも、出来事の必然的な継続でもなく、裸形にされた純粹の偶然といふものなのである。此の喜劇を読んでゆくと、秩序も構図もなく寄せ集められた『雑多な事実』に満ちてゐる新聞にでも眼を通してゆくような印象を受ける。ここに支配してゐるものは偶然であり、偶然があらゆる一般的な概念に抗して戦つてゐるのである。

見るとおり、引用は、シエストフがチエホフの方法の獨創性を指摘した部分である。この引用の前には、実は、「ラジオのアナウンスみたいな手紙の書き方お許し下さい。ほくにはこの方が純粹なような気がするのです」という一節がある。「ラジオのアナウンスみたい」というのは、関連のない「雑多な事実」を、次から次へと判断を加えず

に冷静に述べる、ということであろう。この両者を合わせると、この部分は、「虚構の春」一篇の方法の種を明かしたところ、と読めることになる。少くとも、「秩序も構図もなく寄せ集められた『雑多な事実』」の集積という、シエストフの指摘したチエホフの方法は、ある特定の期間に自分に寄せられた書簡の編集という、「虚構の春」の方法の支えとなっていることは、確かである。そして、この事実は、太宰の「川端康成へ」（『文芸通信』昭10・10）の一節を想起させる。

「道化の華」は、三年前、私、二十四歳の夏に書いたものである。「海」といふ小題であつた。友人の今官一、伊馬鶴平に読んでもらつたが、それは、現在のものにくらべて、たいへん素朴な形式で、作中の「僕」といふ男の独白などは全くなかつたのである。物語だけをきちんとまとめあげたものであつた。そのときの秋、ジツドのドストエフスキイ論を御近所の赤松月船氏より借りて読んで考へさせられ、私のその原始的な端正でさへあつた「海」といふ作品をずたずたに切りきざんで、「僕」といふ男の顔を作中の随所に出没させ、日本にまだない小説だと友人間に威張つてまはつた。

ここには、新しい小説の方法への意欲がありありと示されており、そして、その意欲の底には、太宰の時代認識があるのである。つまり、太宰には、古典のスタイルによつては時代の意識を表現しきれないという認識があつたのであり、そして、太宰にとって時代の意識とは、いわばシエストフ的不安だつたのである。

「虚構の春」の中の清水忠治の手紙には、「私はあなたと瓜二つだ。いや、私とあなた、この二人のみに非ず。青年の没個性、自己喪失は、いまの世紀の特徴と見受けられます」とあり、先ほどのシエストフからの引用を含む無署名の手紙には、「あなたは近代インテリゲンチヤ、不安の相貌を具えてゐる」とあり、無署名の、最後に「私は女です」とある書簡には、「……シエストフ的不安とは何であるか、僕は知りません。ジツドは『狭き門』を読んだ切りで、純情な青年の

恋物語であり、シンセリティの尊さを感じたくらいで、……とにかく、浅学非才の僕であります」といいながら、「私たちの作家が出たといふのは、うれしいことです。苦しくとも、生きて下さい。あなたのうしろには、ものが言えない自己喪失の亡者が、十万、うようよして居ります。日本文学史に、私たちの選手を出し得たといふことは、うれしい。雲霞のごときわれわれに、表現を与えて呉れた作家の出現をよろこぶ者でございます」とあり、内山十三名儀の手紙には、「三高文丙か、早稲田か、大阪薬専か」へ行くつもり、「クリスチャンでもあり、ステイルネリアンでもある」という青年の自画像が描かれている。

没個性、不安、混乱——これが太宰のとらえた時代の意識なのであり、右の引用を通して、太宰の、そのような時代と切りちがえ、時代の青年の声の代弁者たらんとする意欲に燃えている姿がうかがえるであろう。そしてそのためにも、新しい小説の方法——苦悩や錯乱や自虐やを、そして、それにも関らず、人々が模索せずにはいられない希望や、人間の生命や誇りを表現しうる——が必要だったのである。

「虚構の春」に描かれた「没個性、不安、混乱」の青年群像は、その前後をつつむ「道化の華」「ダス・ゲマイネ」の、自意識過剰、道化、虚栄、嘘、人工の極致を標榜する青年群像とその根底において共通していることはいままでもないし、「虚構の春」の青年たち同士の会話が、おのずから、「道化の華」「ダス・ゲマイネ」の形式になるのは自明の理である。

もつとも、中原中也とて、時代の状況に盲目である筈はない。次に引用する二篇の未刊詩篇は、中原の、時代の状況を鋭く見すえる視線を明らかに示している。

今晚あゝして元気に語り合つてゐる人々も、
実は元氣ではないのです。

近代といふ今は尠くも、

あんな具合な元氣さで
ゐられる時代ではないのです。

諸君は僕を、「ほがらか」でないといふ。
しかし、そんな定規みたいな「ほがらか」なんぞはおやめなさい。

ほがらかとは、恐らくは、
悲しい時には悲しいだけ
悲しんでられることでせう？

されば今晚かなしげに、かうして沈んでゐる僕が、
輝き出でる時もある。

さて、輝き出でるや、諸君は云ひます、
「あれでああなのかねえ、不思議みたいなもんだねえ。」

冗談ぢやない、

僕は僕が輝けるやうに生きてゐた。

昭和十一年十月一日作の「酒場にて」である。もう一篇は「現代と詩人」。「作品」昭和十一年十二月号に発表されたものである。

何を読んでみても、何を聞いてみても、

もはや世の中の見定めはつかぬ。

私は詩を読み、詩を書くだけのことだ。
だつてそれだけが、私にとっては「充実」なのだから。

——そんなの古いよ、といふ人がある。
しかしさういふ人が格別新しいことをしてゐるわけでもなく

それに、詩人は詩を書いてあげれば、それは、それでいいのだと考ふべきものはある。

とはいへそれだけでは、自分でも何か物足りない。

その気持は今や、ひどく身近かに感じられるのだが、さればといつてその正体が、シカと摺めたこともない。

私はそれを、好加減に推量したりはしない。

それがハッキリ分る時まで、現に可能な「充実」にとどまらう。それまで私は、此処を動くまい。それまで私は此処を動かぬ。

われわれのゐる所は暗い、真ッ暗闇だ。

われわれはもはや希望を持つてはゐない、持たうがものはないのだ。

さて希望を失つた人間の考へが、どんなものだが君は知つてるか？

それははや考へとさへ謂へない、ただゴミゴミとしたものなんだ。

「私」は、「古き代の、英国の春」、「中世独逸の、旅行の様子」、「十八世紀フランスの、文人同志の、田園の寓居への訪問」などを考

える。また、「死んでいつた人々のこと」、「私の小学時代のこと」などを考へる。「それらは、思ひ出した瞬間突嗟になつかしく、／＼しかし、あんまりすぐ消えてゆく」。そしてまた、「世界の何処だつて、行つたことがあるやうな気がする」。

さあさあ僕は、詩集を読まう。フランスの詩はなかなかいいよ。鋭敏で、確実で、親しみがあつて、とても、当今日本の雑誌の牽

強附会の、陳列みたいなものぢやない。それで心の全部が充たれぬまでも、サッパリとした、カタルシスなら遂行されて、ほのぼのと、心の明るむ喜びはある。

ここには、暗い時代の中で、希望を奪われながらも、あくまでもその時代に対峙し自分の生を支えようとする詩人の心情がみごとに表現されている。

このように見てくると、中原中也と太宰治との、時代への関り方の相異は明きらかである。中原は、あくまで自己の生の論理に忠実に、時代の状況を病んだものとして、時代の再生を願ひ、「心願の書」を時代に向つて捧げるのであり、太宰は逆に、時代の子として、時代の状況を己れのものとして、時代に寄り添つてゆこうとしているようである。「二十世紀旗手」という発想も、このような姿勢からの自らの展開といふことができる。

しかし、と、ここで一度、立ちどまってみたい思ひがある。太宰のこのような姿勢に、無理はなかつたであろうか、と。伊藤佐喜雄氏の『日本浪漫派』（潮選書、昭和46・4）によると、昭和十四年頃、太宰は伊藤氏の『花の宴』について、「私の小説は十七世紀頃のもの、せいぜいシラノ・ド・ベルジュラックの時代のものであるが、あなたの小説は二十世紀の小説だ」といった、ということである。昭和十四年といえば、太宰はいわゆる中期の、生活、文学ともに比較的安定していた時期である。そのことを考慮に入れて、これを昭和十四年の発言という限定のもとに読むべきかどうか、問題の残るところであろう。『花の宴』への発言の内実はどのようなものであつたらうか。太宰には、本音として、シラノの時代への回帰思考があつたのではないか。しかし、太宰の時代へ寄り添う姿勢は、シラノ時代への回帰ではないか、シラノそのものへと化した姿なのではないか。そこに、太宰の自己矛盾があつたのではないか、と。

五

『虚無よりの創造』がチエホフ論である以上、中原の「心願の書」には、当然のことながら、中原のチエホフ観も呈示されている。「心願の書」における中原のチエホフ観の核心は、「言葉でなく言葉の現

はず実質の中のみチェホフの関心はあったのである。つまり影像なしに何事もチェホフの心を占めはしなかったのである」というところにある。

ここで、中原の日記や書簡の中から、チェホフに関する記事拾いあげてみたい。

○私が悲しみの中にゐる時、私は「悲しみ」をしてゐるのではない。世界が名詞を要求する時に於て悲しみと銘打たれる所のそれのみだ。——私の詩は、原稿用紙の上に行つてからはじめて生まれる。

○昭和二年九月の読書——露国文豪チェホフ傑作集 瀬沼夏葉女史訳

○末筆ながら、君が「六号室」にてほとび、而して沈澱されんことを！

○十四日は桜の園を見にゆきます。

○チェホフがサガレンに調査に行つたり、コレラ流行の時に往診に駆廻つたりするのがチェホフの積極性で、作品を物すのがチェホフの消極性なら可笑なことだ。／＼では車夫は走つてゐるのが積極性で、家にゐるのが消極性か。

○「文壇に与ふる心願の書——『不安の文学』をめぐりて」

○私は女尊主義も感心しないが、女を憎む作家にも感心しないとチェホフは云つた。／＼さういふことが云へる人が、果たしていくらゐるであらう？ 茲ではストリンドベリーもイブセンも失格だ。つまり多くの天才が失格だ。／＼チェホフほど観念と現世的とが融和した作家もゐない。

○チェホフの「手帖」(神西訳)を読む。

○チェホフの「曠野」を七八年ぶりで再読す。実に美事なものだ。自然の倦怠美(?)は自分をウンザリさせる。尤も悪い気持ではない。田舎へ帰りたくなつた。

○「チェホフ書簡(妻に宛てたるもの)」その他を求む。

こうして見ると、中原がその文学的生涯のほとんどを通じて、チェホフに関心を抱きつづけていたことがわかる。そして、そのチェホフ観には一貫したものが見受けられるのである。昭和二年三月二十七日

の日記の記事に見られる、「悲しみ」の実質と、「悲しみ」という言葉との間のへだたりの意識。この実質と言葉との間のへだたりをできる限り近づけようとするとところに、中原の詩人としての苦勞もあつたわけであるが、ここでは、ヴェルレエヌとチェホフとに、そのような詩人としての理想を見ているわけである。「心願の書」におけるチェホフもそれと同じで、「言葉ではなく言葉の現はす実質」「つまり影像」とは、中原の「芸術論覚え書」の有名な冒頭、「『これが手だ』と、『手』といふ名辞を口にする前に感じられてゐる手、その手が深く感じられてゐればよい」という発言と、まったく重なるものなのである。この「言葉の現はす実質」「つまり影像」という問題は、昭和九年の日記の中でも繰り返されてゐる。

○イマーヂュがはつきりしてゐない限り、人は如何にも論理的に思考したつもりでも伝説作りをしかしてはゐないのだ。

○芸術とは、ピンからキリまで形象による思想である。

○実質なしに考へる、つまり、概念の遊戯をだけする、とんだインテリの多いことだ。

太宰治とチェホフについては、今のところ、表面をなぞる位の準備しか出来てゐない。

太宰がチェホフに本格的に取り組むようになったのは(それ以前にも眼に触れることはあつたであろうが)、井伏鱒二氏の示唆によると

ころが大であったようである。相馬正一氏の『太宰治と井伏鱒二』(昭和47・2、津軽書房)によると、

太宰が「思ひ出」を発表した昭和八年までに、井伏の許に運ばれた習作は可成りの量に上ったものと思われるが、それらに対して井伏が直接に感想なり批評なりを与えたことは一度もなかったという。その代り、極力太宰に対しては西洋の古典や漢詩を読むことを勧めた。なかんずく、ブーシキン、チエホフ、ブルーストなどの作品は是非読むようにと勧めた。

さういふ当人の私は、たうとうブルーストもブーシキンも読まなかったが、太宰君は「オネーギン」を読んですっかり魅了され、再読三読した後で「思ひ出」の執筆に取りかかった。それと並行して月に二篇か三篇の割で短篇の習作をした。(「あの頃の太宰君」)

ということ、習作時代からチエホフに親しんでいたことがわかる。太宰がチエホフに最も深く関心を示したのは、大地主であった生家の没落を目のあたりにした終戦後においてであろうが、その時期については、今は考えない。

太宰の随筆を見てゆくと、

○私は一読者の立場として、たとへばチエホフの読者として、彼の書簡集から何ひとつ発見しなかつた。私には、彼の作品「鷗」の中のトリゴリーンの独白を書簡集のあちこちの隅からかすかに聴取できただけのことであつた。

「書簡集」——もの思ふ葦——(「日本浪漫派」昭和10・11)

○君の兄たり友たり得るもの、ブウシキン、レエルモントフ、ゴオリ、トルストイ、ドストエフスキイ、アンドレエフ、チエホフ、たちまち十指にあまる勢ひではないか。

「乱麻を焼き切る」——もの思ふ葦——(「文芸通信」昭和11・1)
○チエホフを、沢山読んでみなさい。さうしてそれを真似して見なさい。私は無責任なことば言つて居ない。それだけでもやつてみ

なさい。少しは、私の言ふこともわかるやうになるかもしれない。

「諸君の位置」(「月刊文化学院」昭和15・3)

などの記事が散見する。しかし、これだけでは、チエホフに親愛していることはわかるが、その内実を察するには十分ではない。『虚無よりの創造』についてはすでに触れたが、そこでの太宰の関心はチエホフそのものについて、というよりも、シェストフが指摘したチエホフの方法の独創性への共感という感触が強い。

しかし、太宰とチエホフについて考える場合の根底となるべきは、次の檀一雄氏の証言であろう。太宰の読書について述べた部分である(『小説太宰治』)。

何といつても、西洋の文学で太宰の一番の愛読書はチエホフ

だ、短篇のすべての根幹にその激しい影響が見られるだろう。

(中略)チエホフの短篇は、しかし随時古本屋から買い改めて来ては、こそこそと読んでいた。／＼決闘ぐらいの小説が書けたらねえ」太宰はよくそんなことをいつていた。

ついでに、中原との関りにつけ加えておくと、同書には「ベルレーヌは、これは上田敏か、堀口大学の訳で読んだのであろうが、随分氣質的に鍾愛したようだった」とある。

以上のように、太宰においても、中原の場合と同じように、チエホフへの親愛の情は、生涯を通じて変わらなかったのである。しかし、その内実には、大きなへだたりのあることが予想される。今、太宰の側からそのへだたりについていう準備がないので、中原の側から考えてみると、太宰には中原が描くところの次のようなチエホフ像——「だがもしそのやうな文化(「語る」に落ち過ぎた文化——筆者注)を茲に嗤ふことの出来る男があつたとしたら!／＼恐らくチエホフのやうに含羞みながら、含羞むことによつてそのやうな文化の中を通過しながら、「生きる文化」そのものを作りあげるのであるまいか——を思い描くことは、到底ありえなかつたであろう。ついでにつけ加え

ておけば、ここに中原が見ているチエホフの「含羞み」と、太宰のそれとはまったくへだたっていることも見易い。また、「心願の書」の末尾に、中原が次のようにつけ加えていることも、両者のチエホフ像のへだたりを見る一つのヒントになるのではないだろうか。

なまじ近代的鋭鋒の論文など読むより、信州の山奥の猿の生活を書いた本が出れば直ぐに読んでゐたりする井伏鱒二、この為たいことをしてゐる男の方が、真実に近いものであること。牛のやうにボキーン（方言）と遭遇するものだけを見てゐてその中で何やかやと憤り且は笑ふ室生犀星は亦時節柄学ぶべき文学者たること。

いうまでもないことであるが、井伏鱒二も室生犀星も、中原が思い描くところのチエホフに近い文学者として提示されているのである。

この二人に共通するものは、と考えると、中原の次の言葉が浮かぶ――「実生活への愛」。

以上、いくつかの問題をめぐって、中原中也と太宰治とを比較しながら考えて来た。とかく混同されがちな二人の個性の差異を少しでも明らかにすることと、「不安の文学」あるいはシェストフ問題への二人の関り方を見ることによって、当時の文学状況の一端に触れてみることを試みた。しかし、中原と太宰とをめぐっては、ここで触れえなかった問題が、まだ多く残されている。二人の宗教性の問題などは、その最たるものであろう。また、取りあげた中でも、太宰とチエホフとの関りは、問題の外表にこわごとと触れたところで終ってしまっている。本稿に「中原中也と太宰治（稿）」と題したのはそのためである。