

道化師の誘惑

——コミュニケーション・モデルとしての『道化の華』

小野 亮

1

太宰治の『道化の華』（『日本浪漫派』一九三五・五）は、実験的な形式を採用しているために特に注目されることの多い初期作品である。その最大の特徴である、物語が進行していく現場を語り手である「僕」が註釈をつけながら顕在化していくというスタイルは、さまざまな言葉で論じられてきた。『道化の華』の研究史は、そのまま太宰研究の歴史と重なると言っても過言ではあるまい。作品の背後に、太宰治という作家の人生を実体化することが普通に行われていた時代では、例えば臼井吉見の「おのれの全存在にかかはる、にがい苦悩の真実」を語るための「混乱した形式」であるというような論が代表的であろう（臼井、一九四八）。

その後、太宰自身と語り手「僕」とを分離して考えようとする論が増えるものの、それが還元される先にはやはり〈作者〉太宰治の影が見えるものが多かったのではないだろうか。そのような時期を経て、太宰の虚構形式や方法を対象化し、評価し直す風潮が高まる。その流れにとってエポックメイキングなものは、中村三春の論であろう。中村はまず『道化の華』をメタフィクションの典型として捉えた上で、物語部分で主題化される「芸術観及び対人関係論」と、「芸術の欺瞞的権威に対する反抗の一形態」である「メタフィクション的存在形態」とが、「道化」と呼ばれる逆説的表現という一点において交錯するとし、『道化の華』とは「メタフィクションの真実」の「隠喩」であると結論づけた（中村、一九九四）。ここへきて、太宰という〈作家〉から、テキストと読者との関係に問題の重心が移されたと言えるだろう。

このような流れに加え、現在では太宰研究全体においてテキストの歴史性が問題化されることも多い。しかし本稿では、その前に『道化の華』が我々のコミュニケーションの枠組みをいかに揺さぶるのか、今一度綿密に検討したい。ほかならぬ我々自身がこのテキストに対していかなる態度を要求されるのかを意識化することは、歴史性の問題に踏み込む際にも重要な基盤となりうるだろう。本稿では『道化の華』が想定する読者との関係を分析するための前提として、我々がいかに他者とのコミュニケーションを構成するのかというモデルと位置づけていきたい。

2

『道化の華』において、物語が進行していく部分では（少なくとも表面的に）安定しているかのように見えるテキスト - 読者のコミュニケーション・ネットワークは、語り手自身の「註釈」によって常に動揺させられつづける。語り手「僕」は、否定的な自己言及を

繰り返しつつ、「君」あるいは「諸君」と呼びかけることで読者を否応なしに物語が語られる現場へと引っ張り出してしまふ。外山滋比古は、近代の読者の位置を「立ち聞き」という比喻で表したが（外山、一九六九）、『道化の華』の読者は「立ち聞き」に安住することを許されないのである。

しかし、この「君」という呼びかけは、単に読者を語りの現場へと巻き込んでいくだけではない。現実の読者はまさに「君」と呼びかけられることによって、呼びかけられる対象からずれつづけていくことにもなるのである。例えば「をかしいか。何、君だつて」「ところで、君、そんなふうの小説を書いてみないか」などの言いがかりのような問いかけの対象は、現実の読者とは決して一致しない。あるいは、「美しい感情を以て、人は、悪い文学を作る」という言葉に関して、「もし君が、二度三度とくりかへして、この言葉を楯にとるなら、どうやら君はみじめなことになるらしい」と言うとき、「君」とは呼びかけている「僕」自身とものとれ、「僕」が語りかける対象をますます不明確にするだろう。

このとき、読者は「君」という二人称で呼ばれることで「立ち聞き」から引っ張り出されながら、しかしその発話が必ずしも自分に向けられてはいないという居心地の悪さを味わうことになるだろう。正確に言うなら、「君」は、「僕」とコードを共有するような〈本来の〉発話の対象としての聞き手として想定されており、その「君」とずれつづけることにより、読者と「僕」との間の非対称性が明確化されてしまうのである。このとき読者は、テキストとのコミュニケーション・ネットワークの当事者としての役割を確保できないまま、言わば宙吊りにされたままでテキストと関わりつづけることになるだろう。

そして、「僕」は葉蔵の兄と病院長の「二人のおとな」を登場させたことで、それまでの部分が「土崩瓦解」したとする。ここから、語り手は次々とメタレベルに転移しながら自己言及を繰り返していく。作品の「土崩瓦解」について「許して呉れ！ 嘘だ」「わざとしたことなのだ」と言い、「ひとでなしでなからうか」と自己言及した上で、それまで「註釈」をつけていた「僕」が「特異なニュアンスを作品にも」という「ずるい考へ」のために登場させたものであることを明かす。その企ては「敗北した」と言うが、その「敗北の告白」も当初からの「プラン」であり、さらにその言葉も「はじめから用意してみた」もの、言わば〈本音〉ではない戦略的な言葉として相対化してしまう。そして、ついには「ああ、もう僕を信ずるな。僕の言ふことをひとことも信ずるな」と読者に告げるに至るのである。このとき、「僕」は自己言及によって、発話内容の真偽を決定できない事態を起こし、自らの発話主体としての同一性を放棄してしまっている。

大澤真幸によれば、コミュニケーションの「一般的条件」とは、自己が「超越（論）的な位置」に立ち「他者の内面（の知識）」が「自己にとって、見通し可能なものとして現れ」（もちろんこれは「錯覚」だが）、「実際の他者の選択に先行して、他者の選択を予断的に設定」できるような関係性を獲得することである。このような関係は、直面する他者から抽象され、それ自体が実在性を帯びた超越的存在である「他者」、すなわち「公共的に妥当する判断が帰属する場所として、構成される」「第三者の審級」の位置を「自己が占拠する」（「内化させる」）ことで獲得される。等式で表現すれば「自己」＝{自己、他者}となり、自己の内に「超越（論）的水準（「自己」）」と「経験的水準（{自己}）」の「二つの契機が重ね合わされている」のである。

したがってコミュニケーションとは、次のような事態である。自己が情報の送り手であ

るとき、他者との間にこの「一般的条件」が成立しているものとして情報を発信し、受け手は一旦送り手の「超越（論）的な権威を承認する」、すなわち「受容」の選択の方に自らを方向づけている」（大澤、一九九五及び一九九四）。

『道化の華』において発話者によって起こされているのは、大澤の文脈で言うなら、発話者としての「自己」の超越性を厳密に確保しようとした結果、伝達された情報の真偽が決定できなくなるという事態である。規則の妥当性を保証する「超越（論）的水準」である「第三者の審級」を内化させることで、自己は発話者となりうる。だが、「超越（論）的水準」は突き詰めれば「仮象」にすぎないため、直接到達することは不可能である。大澤は、これを「一般的条件の逆説」として、次のように考察する。

もし超越（論）的な選択の帰属点を厳密に確保しようとするならば、一旦送り手の内に想定されていた超越（論）的な水準を、経験的な身体の現象形態として相対化し、その背後に、真の超越（論）的な水準を、あらためて想定するほかない。言い換えれば、直接に現象している送り手の選択を規定する、真の究極の選択が、経験的な現象の彼方にあらためて設定されることになるのだ。もちろん、その「究極の選択」も、再び、経験的な身体の経験的な選択（経験的な欲望）の内に具現されるしかないから、またしても相対化されざるをえないだろう。こうして、超越（論）的水準にコミュニケーションの選択の原点を設定したことによって確保されていた効力が、そのたびに否定されてしまうのだ。（大澤、一九九五）

そして「具体的な困難」として、「志向内容の選択を通して何が真に選択されていたのが、なお未決定なものとして現れることになる」。『道化の華』で問題としていた箇所において発話者自らによって引き起こされているのは、まさにこの困難であろう。大澤の考察は神経症の患者を例とする、他者の言葉を反転させて受け取ってしまう「コミュニケーションの過剰」について、すなわち受話者（聴く立場）に生じる困難についてのものだが、『道化の華』では発話者が、自己言及的にこの困難に陥っている。このとき、「僕」の発話主体としての超越性（他者に対する優位性）すなわちアイデンティティーは崩壊の危機に直面している。当然、それにしがたって読者も情報を正確に受け取ることに挫折し、受話者（聴く主体）としてのアイデンティティーを失わなければならないだろう。

ここで、語り手「僕」は「僕を信ずるな」というメッセージによって、次々とレベルを転移しなければならない状況を中断させている。このメッセージは、コミュニケーションの可能性が〈信じる／信じない〉というレベルにかけられることを示唆しつつ、字義どおりには（「僕」と「君」との）コミュニケーション・ネットワークを解体する機能を持つ。しかし大澤によれば、志向内容が決定できない困難は、その志向内容「Cにおいては否定されているようなことこそが、まさに、送り手によって真に選択された志向内容であると想定することによってのみ、解決される」。そのような「情報（志向内容）だけが、Cを選択する主体の経験的な現前に還元できないということをその弁別特性とする「真の超越（論）的な主体」の選択としての価値を獲得しうるからである」。すなわち、「コミュニケーションにおける超越（論）的水準を純粹状態で確保しようとする」と、そこに帰属するメッセー

ジは、まさにその否定と合致してしまうのである」(大澤、一九九五)。

『道化の華』においては、発話者自らによるコミュニケーションの困難の設定によって、
〈語り手は、本当は何を言おうとしているのか〉という問いが誘発される。大澤の説の通りならば、その状況で発せられた「信ずるな」というメッセージは「信じろ」というメッセージに反転しうるだろう。事実、「信ずるな」と言いながらも「僕」は発話を続行するのである。このとき、「信ずるな」というメッセージを字義どおりに受け取った読者は、コミュニケーション・ネットワークからは切り離されてしまうことになる。小森陽一は、このメッセージそのものに対して「読者がなしうる実践は実はたったひとつ、「いや、それでも私はあなたを信じます」という形で、否定的にメタレベルに立つことしか許されていない」とした(小森、一九九八)。つまり、ここではコミュニケーションの困難が自己言及的に設定された上で、それは「僕」と「君」との間の、「信」による閉塞的な連帯によって解決されようとしているのである¹。

このとき、「僕」は表面上あくまでも発話者としての権威を失った言わば〈堕ちた語り手〉として振舞う。しかし、その「僕」を「信」じる理解者としての読者(以後〈読者〉と表記する)が想定されることで、「僕」は発話者としてのアイデンティティを回復させているのである。それはあくまでもコミュニケーション・ネットワーク内部においては潜在的な機能でなければならないのだが、このことについては後述しよう。「僕」によって想定された〈読者〉は、「君」と呼ばれてきた〈本来の〉読者像と重なり合い、現実の読者が同化すべき対象として提示されることになる。〈読者〉に同化することは、それまで宙吊りにされてきた読者にとって、コミュニケーション・ネットワークに参加し、その中で積極的な役割を獲得することを意味する。すなわち、読者(読む主体)としてのアイデンティティを確保できるのである。

『道化の華』において想定される、この「信」による連帯関係は、いわゆる〈共依存症〉的な関係に類似するだろう。共依存症とは、もともとはアルコール依存症の患者のパートナーに多く見られた症状を指す言葉であり、簡単に言うなら〈他者に必要とされることに対する依存症〉ということになるだろう²。「僕」の発話者としての権威、すなわちアイデンティティの回復は、他者である読者がそれを認めてくれることに依存せざるをえない。しかし、同時に理解者としての〈読者〉も「僕」の権威を認めることで(「僕」に必要とされることで)、自らの読者としてのアイデンティティを回復できるのである³。

このコミュニケーションの成立をめぐる共依存的関係では、コミュニケーションという事態が本来含意していたはずの他者性(意味の偶有性)は隠蔽されてしまうことになる。もともと発話者である「僕」が、その権威を失うのは発話の意味が決定できないことによっていた。その根本的な原因は、意味の成立に他者の存在が不可欠であると同時に、それが解消不可能な偶有性をもたらしてしまうことであると言える⁴。ゆえに〈読者〉は、その他者性そのものを消去するかのように振舞うことを要求されることになるのである。これによって、「僕」と〈読者〉のコミュニケーション・ネットワークは再構成されることになる。

このことは、先に確認した大澤の議論での、情報の受け手が「送り手の超越(論)的権威を承認」し、「あらかじめ「受容」の選択の方に自らを方向づけ」ることによってコミュ

ニケーションが成立することと同義である。それは、受け手が送り手のメッセージを理解するために「超越（論）的な「自己」に対する（内在的）他者として自身を定位」する、すなわち本質的な外部性（他者性）を隠蔽することだからだ。共依存症が他者との関係性そのものに対する依存と言えるのであれば⁵、そもそもコミュニケーションという現象には、そのような共依存的関係の要素が暗黙のうちに既に含まれてしまっていると考えられるだろう。

つまり『道化の華』では、語り手の自己言及によりコミュニケーションの「一般的条件」の仮象性が暴かれ、それによって支えられていたネットワークは崩れかけるが、それはすぐに共依存的な連帯というかたちで、「一般的条件」とともに再構成されているのである。こうした手続きは、テキストと読者の関係にどのような効果をもたらしているのであろうか。

3

このように動揺を経て再構成されたネットワークは、必ずしも安定した相を保ちはしない。「僕」はその後も度々否定的な自己言及とともに、「諸君」「君」といった呼びかけを繰り返すのである。

こんな工合ひに軽々しく所謂「神の問題」にふれるなら、きつと諸君は、浅薄とか安易とかいふ言葉でもつてきびしい非難をするであらう。ああ、許し給へ。

ひと一人を殺したあとらしくもなく、彼等の態度があまりにのんきすぎると忿懣を感じてゐたらしい諸君は、ここにいたつてはじめて快哉を叫ぶだらう。ざまを見ろと。しかし、それは酷である。

このような語りの中で、「諸君」は物語とその作り手の「僕」とに対して常に批判的な存在として想定されている。このことは「僕」と「君」との間の距離が再び顕在化され、コミュニケーション・ネットワークがその度に動揺することを意味する。したがって読者は、その度ごとに「信」による連帯を回復させ、〈読者〉になろうとする手続きを踏まねばならない。そして、その中で「僕」の真意、本当に伝達したい情報を探り当てるように仕向けられるのではないだろうか。ネットワークの動揺と再構成という過程（他者性の顕示と隠蔽という過程）を再三反復することは、「一般的条件」の眼目であるところの、発話者の優位性、権威をその都度確認させることにほかならないからである。

例えば「僕」は、「信ずるな」のくだりに続いて「僕はなぜ小説を書くのだらう」という自問に対し、「思はせぶりみたいでいやではあるが」と前置きしながら「復讐」という答えを提示する。また、「神の問題」云々という箇所では「彼こそ神に似てゐる」「智慧の女神のミネルムに」と、「ひと一人を…」では「常に絶望のとなりにゐて、傷つき易い道化の華を風にもあてずつくつてゐるこのもの悲しさを君が判つて呉れたならば！」と、それぞれ何らかのメッセージを物語の形式を通さずに直接言葉にしているのである。もちろん、それ自体は意味が必ずしも定かではなく（まさに「思はせぶり」である）、解釈や評価に振幅

があることは言うまでもない。しかし、「信」による、すなわち共依存的な関係性を生きたことを（無自覚にせよ）選択した〈読者〉は、それらのメッセージに対して少なくとも肯定と理解のスタンスに立つことしかできなくなっているのではないだろうか。

また、「僕」の語りは読者に空白を埋めさせるように働きかけることは、従来多くの評者たちが指摘してきた。跡上史郎はそれらを概観した上で、『道化の華』では「〈ほんたう〉についての骨組、すなわち誘いかけがまず最初にあり、読者がその内実を埋めるようになって」おり、その「誘いかけが〈ほんたう〉を錯視させている」と指摘した。そして「この作品が」「実現しようとしていたのは、この〈君・諸君〉を巻き込んだ〈僕たち〉の世界、あるいは〈僕たち〉の世界の真実」だと結論づけている（跡上、一九九四）。

確かに「僕」は、本文に言語化されなかった「〈ほんたう〉」にしばしば言及する。例えば「もつと重要なことがらをたくさん言ひ落したやうな気がする」などのように、作品によって伝達されるはずだった情報の存在、言わば中心的な主題の存在をほのめかすのである。だが、読者をその不在の中心へと向かわせる力は、単に「骨組だけの空白」（跡上）を提示することによる「誘いかけ」というだけでは充分ではない。既に述べてきたように、発話者としての優位性を失うことを擬装することによりネットワークのパワーバランスを崩し、読者の、〈読者〉になろうとする欲望を刺激するような関係性を提示していることが、より重要な機能を果たしているのではないだろうか⁶。そもそも、テキストの意味の中心部が空白であることに自己言及するということは、自らの発話者としての無能さを顕示することにほかならない。しかし、そのことが結果的に読者をテキストの意味の中心へと向かわせるのである。もちろん、それはあくまでも不在の中心であり、到達することは原理的にありえない。それでもなお、〈読者〉となることを志向する者は、その中心を「錯視」しようとしつづけることになるだろう。

ほとんど結末に近くなっても、「僕は文学を知らぬ。もいちど始めから、やり直さうか」「僕こそ、渾沌と自尊心のかたまりでなかつたらうか」と言い出す。結末でも「僕たちはただ、山の頂上に行きついてみたいのだ。そこに何がある。何があらう。いささかの期待をそれにのみつないでゐる」と読者との共同性を確認するような素振りを見せながら、結局「そして、否、それだけのことである」と物語を途切れさせてしまう。置き去りにされた読者は、またも〈読者〉になるために空白へと向かわなくてはならない⁷。

したがって、「僕」が「言へば言ふほど、僕はなんにも言つてゐない」と自己言及したからといって、情報の伝達が完全に損なわれることはないだろう。むしろ中心が不在であることが顕在化されることによって、コミュニケーション・ネットワークは秩序を取り戻す。「一般的条件」が根底から揺さぶられ、効力を失うことが繰り返される中で、読者は自らの欲望を（無自覚にせよ）確認することになる。このテキストは読者の意味づけへの欲望を動かしつづけることでネットワークを安定した状態に保とうとする、言わば動的な秩序化を行うのである⁸。

『道化の華』においては、「僕」が発話者としての權威を（表面的に）失えば失うほど、逆説的に発話者としての優位性は確保されていく。言い換えれば、「一般的条件」によって

表される関係性が動揺すればするほど、それがその関係の中では劣位に当るはずの受話者によってより強く再構成されるという奇妙な逆説が起こっているのである。そして、再構成するごとに、〈読者〉は「僕」の志向に合わせて少しずつ異なった秩序を生成することになる。その反復が「僕」の発話者としての優位性を高めていくのである。

さらに、ここで重要なことは、それがあくまでも潜在的な機能として働いていなければならないということであろう。「僕」の否定的自己言及が、実は読者を不在の中心へと走らせ、発話者と受話者の権力関係を強化していることに読者が気づいたとき、「僕」の言葉は相対化され、本当には「信」じられないものになってしまう。そうなったとき、テキストと読者との関係そのものが解体されてしまうだろう。この潜在的機能を認識できるのは、コミュニケーション・ネットワークの外部にいる者、すなわち「超越（論）的水準」に立つ者だけなのである。

大澤は「真正な超越（論）的視点は、当事者には、否定的にのみ、つまり欠如という形態においてのみ与えられる」と言う（大澤、一九九五）。このことは、「超越（論）的水準」の厳密な確保が発話を阻害するため、それはあくまでも「仮象」として確保されていなければならないことと同じことである。だから、テキストとの関係において当事者でありつづけるためには、読者は「超越（論）的視点」の欠如した〈読者〉でなければいけないのである。もちろん、これは同時に「僕」が権威を失った〈堕ちた語り手〉としての役を演じつづけなければならないことを意味する。

このような、権威を失うことで優位を確保し、しかも優位性が顕在化したとき関係そのものが崩れてしまうという逆説は、〈道化〉と呼ばれる存在のそれと対応する。山口昌男は「道化的知の空間」において成立する「知および行為の基本的特徴は、日常生活の限定をはみ出していること」と、「価値の顛倒」によって「世界のイメージを作り替える条件を構成すること」とした（山口、一九七五）。道化は愚か者であったり白痴、狂人であったりさえするが、まさにそのことによって世界の安定感を突き崩し、新しい価値観をもたらすことができる。

鶴谷憲三は、『道化の』の大庭葉蔵について「少なくとも以下の三点で文学的道化の要件を満たしている」とする。（１）「心中事件の生き残りであるアンモラル性」、（２）「兄に象徴される〈現実〉（世俗）の倫理に対置される内面の重層・カオスをかかえ欠如態による自己主張というパラドキシカルな点」、（３）「不謹慎と表面上みえる笑いの過剰」である（鶴谷、一九九五）。また、鶴谷は「彼らの笑いは大人の〈几帳面さ〉、人はかくあるべきという予定調和、世の中に真実は一つしかないという《こわばり》を氷解させる」とも述べている。しかし、葉蔵たちの笑いにはそこまでの力はあるのだろうか。むしろ彼らの笑いこそ「自尊心」を守ろうとする「《こわばり》」に冒され、「その場の調子」を整えるための「予定調和」でしかないだろう。鶴谷自身「彼らにとって、笑い、道化、演技、仮面は他者との関わりにおいて少しでも異和を生じさせないため」のものとしている。それはむしろ既存の秩序を守ろうとすることであり、「価値の顛倒」を起こし「世界のイメージを作り替え」ようもない。

だからむしろ、物語部分において大庭葉蔵が道化としての存在価値を見出せず、「僕」の葉蔵を通しての主張の挫折が設定されることが、愚者としての道化の表面的なありかたを規定しているのだと考えるべきであろう。道化が、はじめから「世界のイメージを作り替

える」役割を担うべき存在として認識されるのではないのと同じように、葉蔵も「僕」も一義的には劣った存在でなければならず、まさにそのことによって道化の逆説が可能になり、「僕」が発話者としての優位性を獲得していくことになるのである。

5

立川健二は、ソシユールとそれ以後の現代言語学の「《聴く立場》」からの論の立てかたに対し、「語る立場」すなわち「《誘惑》する立場」からの言語学を提唱する。誘惑する立場に立つとき、我々は他者を「自分の意味システムに帰属させようとくわだて」、それが必ず裏切られることにより「他者との非対称的コミュニケーション」を生きたことになる。誘惑者は「意味の不成立」への「根源的な不安にとりつかれ」ながら、「受信者を未知の方向へ導こうとする」者なのである（立川、一九九一）。

しかし『道化の華』の「僕」は、「非対称的コミュニケーション」を顕在化させ、表面的にコミュニケーションに失敗しつづけることで、読者を「自分の意味システム」の方へと導いてしまう。もちろん、それは厳密な意味での〈理解〉と呼びうるものではないだろう。「僕」が真に選択していた情報はどこまで行っても空白であり、仮象としてしかありえない。それは跡上の言うように個々の読者が「錯視」して埋めていくしかないのである。「僕」が行うのは、「語る立場」の不安を顕在化することで「聴く立場」の不安をも駆り立てては、それを解消するための予定調和的な共同性を捏造することへの誘惑である。

このような奇妙に逆説的な、言わば道化師の「誘惑」が可能になるのは、我々が他者との関係に依存して生きざるをえないからだと言っているだろう。立川の誘惑論は他者との非対称性という「生のリアリティ」に立脚するものであると言う。それには全く異論はないが、一方では意味の「不安」を抱えているからこそ、逆説的に常に他者との（仮象としての）対称性、共依存的連帯を生きざるをえないのも「生のリアリティ」と言うほかない。そうしなければ、本来非対称である他者との関係の可能性さえ確保しえないからである。

読書行為においても、厳密にメタレベルに立った読みは存在しない。我々は読みを行おうとするとき、少なくとも一旦は共依存的関係に身を置くことになるのである。我々は、常に他者との非対称性を生き、かつそれを対称性（共同性）に回収するという行為を無限に反復しなければならない。大澤の用語で言い換えれば、コミュニケーションの「一般的条件」は、その仮象性を暴かれ、根底から揺さぶられることによって逆に強化されて再構成される性質を持ちうるものが、『道化の華』におけるテキストと読者の関係を通して暴かれる。そしてその再構成されたネットワークは、必然的に繰り返し揺さぶられ、その都度かたちを変化していくことになるだろう。

『道化の華』というテキストは、我々のコミュニケーションの在りかた、ひいては生そのものの象徴的かつリアルなモデルとして捉え直すことができるのではないだろうか。

¹ 『道化の華』と同じく『晩年』に収められた短編、「玩具」（『作品』一九三五・七）には、次のような一節がある。

けれども私は抽象的なものの言ひかたを能ふ限り、ぎりぎりにつつまなければいけない。なんとも、果しがつからないからである。一こと理窟を言ひ出したら最後、あとからあとから、まだまだと前言を追ひかけていつて、たうとう千万言の註釈。さうして跡にのこるものは、頭痛と発熱と、ああ莫迦なことを言つたといふ自責。つづいて糞甕に落ちて溺死したいといふ発作。

私を信じなさい。

私はいまこんな小説を書かうと思つてゐるのである。(略)

この後、「私」はひとしきり小説のプランや戦略を述べた上で、「私の嘘がそろそろ崩れかけて来た」として、それもまた戦略であることを明かし、「もはや私を警戒する必要はあるまい」と言う。さらに「私は書きたくないのである」とまで言いながら、「君だけでも丁寧に丁寧に読んで呉れるといふのなら」書くとして、物語を先に進めていく。ここでも『道化の華』と類似の問題が提示されており、それは書き手である「私」と読者である「君」との、閉塞的とも言える信頼関係によって解決されようとしている。

しかし「私」は『道化の華』の「僕」とは異なり、「千万言の註釈」をつけて自らの発信する情報の真の内容が決定できない事態を避けるために、迂回路としてあらかじめ「信」を要請している。そのため『道化の華』のような、読者との関係における混乱の反復はなく、比較的すんなりと物語が語られる。「玩具」が、『道化の華』のほんの二ヶ月後に発表されたことを考えると、「一こと理窟を言ひ出したら最後…」の部分は『道化の華』を想起されることが狙われているのではないだろうか。プレテクストとして『道化の華』が生かされれば、「玩具」におけるテキスト - 読者の共依存的信頼関係は構成されやすくなるだろう。

2 共依存症については、厳密に定義を特定することは難しい。例えばアンソニー・ギデンズは次のように整理する。

共依存症の《人》とは、生きる上での安心感を維持するために、自分が求めているものを明確にしてくれる相手を、一人ないし複数必要としている人間である。つまり、共依存症者は、相手の欲求に一身を捧げていかなければ、みずからに自信をもつことができないのである。共依存的《関係性》は、同じような類の衝動強迫性に活動が支配されている相手と、心理的に強く結びついている間柄なのである。関係性そのものが嗜癖対象となっている間柄を、《固着した》関係性と、私は称していきたい。固着した関係性では、人は、相手がすでに形づくっている嗜癖を中心にみずからの生活を築き上げていくのではない。むしろ、その人たちは、もしそうでなければ充足していくことができない安心感を充たすために、そうした間柄を必要としているのである。(ギデンズ、一九九五)

また、人間が常に他者との関係の中で自己を確認していくことを考え合わせれば、共依存とは必ずしも特殊な状態ではなく、人間の欲望の在りかた、存在の在りかたとも根底で関わる概念であると考えられる。

3 安藤宏は、太宰文学全体に関わる問題として「努めて自分はダメだっていうことを強調する。敗北を強調する。へりくだることによって、周囲との「隔たり」をつくって、多分にフィクショナルな謙譲表現によって、他者との関係を言葉で探り当てていこうとするようなところがある」と述べた(安藤、一九九九)。「道化の華」では、発話者としての権威を失った語り手を装うことで、「僕」は安藤の言葉で言う「隔たり」を読者との間につくっ

ていると言える。この「隔たり」は他者（＝〈読者〉）によって埋められることが予定されている段差であり、読者を引きよせていく磁場のように機能する。そして、ここで探り当てられている関係性とは、「僕」と〈読者〉が相互にアイデンティティーを保証しあう共依存的なコミュニケーション・ネットワークにはかならない。

4 そもそも、コミュニケーションが「一般的条件」として「超越（論）的水準」を必要とするのは、他者の選択の偶有性と、それに対応するかたちでもたらされる自己の選択の偶有性という「二重の偶有性」を乗り越えない限りコミュニケーションの可能性が保証されないからである。「超越（論）的水準」は選択に必然性を与える役割を果たす。

5 前掲のギデنزとは、「関係性そのものが嗜癖対象となっている間柄を、《固着した》関係性と」称し、厳密に区別しているが、ここでは用語の混乱を避ける意味もあり、〈共依存〉で統一する。

6 跡上は、鈴木雄史の「空白の多い『僕』のことばについていくのは決して簡単ではない」という『道化の華』に対する批判を受け、そうではなく「読者を空白充填へと誘う方向づけがきつすぎるのである。その方向づけにうまく乗れるか、あるいは反発を感じるかによって、この作品の評価は真つ二つに別れる」と述べる。しかし、この場合むしろ空白（語り残したこと）が顕在化されることによって、「僕」が発話者としての役割を果たしていないことになるので、「僕」は共依存的連帯を通して、逆説的に発話者としての優位性を確保できる。逆に言えば、「反発」して批判的な評価を下す者は既に〈読者〉としてみなされないものである。したがって、このような「空白充填へと誘う方向づけ」は、読者を選別する機能を持つと言えるだろう。

7 跡上も触れているが、佐藤信夫はこの結末部を「黙説」のレトリックの例として取り上げている。

そのものがたりをそこまで読んできた私たちは、海を見はるかすその風景のなかで、若い男女の心のなかにも何かがゆらゆら動いているのを感じている。そこまでの叙述はあきらかに私たちのささやかな想像力をそそのかして来たのだ。最後の一行が「そして」と書きはじめられているのは、読者の想像力への奇妙な、小さな誘惑である。直後に裏切るための微笑に似ている。（佐藤、一九八一）

葉蔵と真野との関係に関しては、例えば中村三春も「男女間の素朴な相互了解による、対人関係の屈折からの救済の可能性」の「暗示」を読む（中村、一九九四）。その読みそのものの妥当性はここでは問題にしないが、これが理解者としての〈読者〉になろうとする立場からの読みであることは言うまでもない。「黙説」のレトリックが、まさにそれとして成立しうるのは、読者が動的に秩序化されて空白へと向かうからなのである。

8 動的な秩序化という発想には、『アンチ・オイディプス』（市倉宏祐訳、河出書房新社一九八六）におけるジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリの議論を参考とした。彼らによると、（相対的）脱コード化の段階である近代資本制社会は、専制国家（超コード化社会）の段階において個人にそれぞれの位置を与えていた超越（論）的存在、すなわち〈法〉を司る王を失う。このとき脱コード化され、居場所を失った個人の欲望たちを一定方向へと流しつづけることで、社会は安定することができるのである。一方『道化の華』では、一般的には超越（論）的存在として捉えられうる語り手が、その超越性を自ら放棄することにより、読者の意味づけの欲望が解放され不安定な状態になるが、それは「僕」を「信」

じるという選択によって、空白を肯定的に理解するという方向性を持つことができる。中心にたどりつくことはできないが、それに向かいつづけることでテキストと読者のネットワークは安定感を得られるのである。

引用文献

- 跡上史郎 一九九四『『道化の華』の方法』（『文芸研究（東北大学）』一月）
- 安藤宏 一九九九「語りの力学」（長野隆編『シンポジウム太宰治 その終戦を挟む思想の転位』双文社出版）
- 臼井吉見 一九四八「太宰治論」（『展望』八月）
- 大澤真幸 一九九四「コミュニケーションと規則 ——規則随順性の本態——」（『意味と他者性』勁草書房）
- 一九九五「他者・関係・コミュニケーション」（岩波講座現代社会学『他者・関係・コミュニケーション』）
- 小森陽一 一九九八「誰が語るのか、そして誰にむかって 太宰治における言葉の力学」（『ユリイカ』六
月臨時増刊）
- アンソニー・ギデンズ 一九九五『親密性の変容 近代社会におけるセクシュアリティ、愛情、エロティシズム——』（松尾精文、松川昭子訳、而立書房）
- 佐藤信夫 一九八一『レトリック認識』（講談社）
- 立川健二 一九九一『誘惑論 言語と（しての）主体』（新曜社）
- 鶴谷憲三 一九九五「〈道化〉という仮面 ——二人の大庭葉蔵を軸として」（佐藤泰正編『文学における道化』笠間書院）
- 外山滋比古 一九六九『近代読者論』（みすず書房）
- 中村三春 一九九四「メタフィクションの真実 ——『道化の華』の自己言及構造」（『フィクションの機構』ひつじ書房）
- 山口昌男 一九七五『道化の民俗学』（新潮社）