

第24回 日文研フォーラム

■

魯迅の悲劇と漱石の悲劇

—文化伝統からの一考察—

The Tragedy of Lu Xun and Natsume Sōseki from the Viewpoint of Culural Tradition

■

李 国棟

Li Guodong

国際日本文化研究センター

日文研フォーラムは、国際日本文化研究センターの創設にあたり、一九八七年に開設された事業の一つであります。その主な目的は海外の日本研究者と日本の研究者との交流を促進することにあります。

研究という人間の営みは、フォーマルな活動のみで成り立っているわけではなく、たまたま顔を出した会や、お茶を飲みながらの議論や情報交換などが貴重な契機になることがしばしばあります。このフォーラムはそのような契機を生み出すことを願い、様々な研究者が自由なテーマで話が出来るように、文字どおりインフォーマルな「広場」を提供しようとするものです。

このフォーラムの報告書の公刊を機として、皆様の日文研フォーラムへのご理解が深まりますことを祈念いたしております。

国際日本文化研究センター

所長 梅原猛

● テーマ ●

魯迅の悲劇と漱石の悲劇

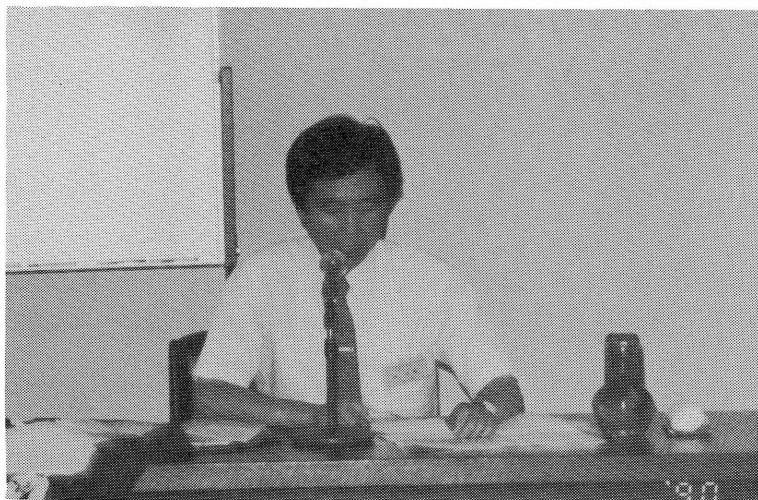
－文化伝統からの一考察－

The Tragedy of Lu Xun and Natsume Soseki
from the Viewpoint of Cultural Tradition

● 発表者 ●

李 国棟

Li Guodong



発表者紹介

李 国 棟
Li Guodong

北京連合大学外国語師範学院日本語学部講師

1958年10月13日中国北京市生まれ。1982年北京外国語学院日本語学部卒。1985年北京大學大学院（日本近現代文学専攻）修士学位取得。1985-89年北京連合大学外国語師範学院日本語学部講師。1989-90年アサヒフェローシップ受賞、広島大学教育学部外国人客員研究員として来日。

主な論文に、『文学とは何か』（日本九州公論社月刊「虹」1986、7・ペンネーム林一）、『日本の自然主義について』（北京連合大学外国語師範学院学報1986、第1期・ペンネーム呉不言）、『初期魯迅と初期漱石』（日本九州公論社月刊「虹」1987、11・ペンネーム林一）、「『野草』と『夢十夜』」（北京連合大学外国語師範学院学報1988、第1期）、「森鷗外の『舞姫』と魯迅の『傷逝』」（北京連合大学外国語師範学院学報1989、第1期）。

著書・『夏目漱石文学主脈研究』（北京大学出版社1990、5）。随筆・『中日文化雑談』（日本九州公論社月刊「虹」連載中 1990-）。

魯迅は、広博な学識と真摯な態度をもって中国の近代社会を主体的に生きた中国の文学泰斗であり、漱石は、広博な学識と真摯な態度をもって日本の近代社会を主体的に生きた日本の文学泰斗である。数十年来、彼らは各自の国でずっと文壇随一の敬愛を受けており、彼らの文学は世界各国の学者たちに研究されている。私はその中の一人である。もちろん、魯迅と漱石を敬愛し、魯迅文学と漱石文学を研究する理由は人によって違うが、私がそうしているのは、魯迅と漱石がそれぞれ彼らにとってア・プリオリに存在した文化的悲劇に全力をあげて悲劇的に挑戦しており、魯迅文学と漱石文学が彼らの悲劇的な挑戦過程を如実に記録しているからである。悲劇の中で悲劇的に奮闘している魯迅と漱石は徹底的に私を魅了し、私はすでに彼らに青春の熱情と思考を捧げた。

魯迅と漱石は上述の意味での二重悲劇を体現しながら一生を終えたわけであるが、彼らの二重悲劇を具体的に確認するのは、すなわち本論の目的である。この目的の達成は、魯迅と漱石の本然の姿や魯迅文学と漱石文学の本質の理解にだけでなく、中日両国の近現代文学全体の特質および両国の近代化過程の異同の究明にも大いに役立っだろうと思われる。私は微力ながら、このような意義重大な仕事を成し遂げる決意である。

第一節 魯迅の誕生年代と誕生国土の悲劇

魯迅は一八八一年、中国に生まれたのであるが、その時、中国は苦難のどん底に陥っていた。そして、それは西洋列強との文化的較量中の失敗によるものであった。

一六〇〇年、イギリスの東インド会社が成立し、カトリック教のヤソ教会の宣教師 Matteo Ricci が中国の南方の辺域から上京した。イギリスの東インド会社は東洋での貿易・植民地経営を独占的に行い、イギリスの資本の原始蓄積に大きな役割を果たしたものであり、二百四十年の後、アヘン戦争に参画し、強制的に中国と貿易関係を結んだ。中国には、孔子という土着の聖人がいるが、一六〇〇年、中国の都には、もう一人の聖人、しかも外来の聖人 Matteo Ricci が現れてきた。

彼はカトリック教と儒教の融合という看板を高く掲げているが、その下では、儒教と根本的に異なったカトリック教を伝播していた。以上の二つの事件が象徴しているように、中国と西洋列強との文化的較量は、中国の門戸開放に始まり、中国文化の核心と西洋文化の核心との対抗に終わったものである。

一七九三年と一八一六年、イギリスの使者は二回中国に来て対等貿易を求めたが、いずれも中華思想または天朝意識に陶醉している中国の皇帝およびその大臣

たちに断られた。一六四〇年以後の百六十年間、西洋諸国では、相次いで市民革命と産業革命が起こり、資本主義制度が確立し、蒸気機関およびそれを原動力とする水力織機、蒸気機関車、単式エンジン・外輪式の蒸気船が発明された。このような天変地異の大変化を成し遂げた西洋諸国は、海外貿易や植民地経営にかつてない必要性を感じるようになった。前述のイギリス使者の中国訪問は、事実このような西洋近代社会の成立を背景としたことであつた。

一般的には、西洋文化の基本原理は実力による自由競争・自然淘汰であるが、この意味では、一八世紀末期、十九世紀初頭のイギリス通商使者の目的の未達成は、当時のイギリス文化がまだ当時の中国文化に優越していなかったためであろう。しかし、一九世紀中葉になると、対局が全く変わり、イギリス文化が優勢を示してきた。したがって、一八四〇年、アヘン戦争が起こり、中国は「南京条約」を結ばせられ、戦争賠償金二百万両の銀貨の支払とホンコンの割譲と上海、広州、寧波、福州、アモイの開港に踏み切らされた。その後、イギリス、フランス、アメリカ、ロシアはまた相次いで強制的に中国と「望厦条約」、「黄浦条約」、「天津条約」、「北京条約」を締結したが、それらによって、中国は百五十万平方キロメートルの国土を失い、戦争賠償金一千万両の銀貨を支払い、牛庄、登州、

台湾、潮州、琼州、漢口、九江、南京、鎮江を通商港として開設し、西洋列強の中国における最恵国待遇と領事裁判権と関税協定権を認め、カトリック教の中国における自由布教を認めざるを得なくなった。ここで注意しておきたいのは、中国における多くの通商港の開設とカトリック教の自由布教である。中国文化の基礎は中華思想である。中華とは中央の花（華）を意味しており、中華思想とは、中国が世界の中心で、「四方蛮夷」を教化（開化）する使命を持つといったような支配的、全体的な思想である。中国はかつて世界の中心に位置し、しかも中華思想に基づく「五服」ないし「九服」の方式で自分の周辺を自分の秩序体系に納め込んでいたが、一九世紀中葉になると、西洋列強は世界中心の位置を勝ちとり、しかも自由競争・自然淘汰に基づく強制貿易、植民地化などの方式で中国を自分の秩序体系に納め込んだ。中国における多くの通商港の開設は、その証拠である。中国は世界中心の位置を失った、これは、中国文化が根本的な処で西洋文化に負けてしまったことを意味する。中国におけるカトリック教の自由布教は、その証拠である。中国と西洋列強との文化的較量は中国の一回また一回の敗北をもって終わったのであるが、西洋列強が中国に打ち勝った第一段階を示す「中国ロシアイリ条約」が締結された一八八一年に、魯迅は傷だらけの中国に生まれた。これ

は彼にとって、ア・プリオリな悲劇であった。

一八四〇年以後、中国が西洋列強との較量の中で何回もの惨敗を喫したので、中華思想を持つ中国人はいくら威張っていても、反省せずにはいられなくなった。清の思想家・歴史学者魏源は西洋列強の「船堅砲利」という事実に鑑みて、「夷の長技を師とし、以て夷を制す」（「海国図誌・序」）と反省している。これは当時の中国人の反省の典型である。当時の中国人はただ中国における多くの通商港の不本意な開設という事の意味を部分的に汲み取り、技術とりわけ軍事工業の立ち後れを認めただけで、カトリック教の中国における自由布教という事の意味を少しも悟らなかった。中国の学者劉再復氏と林崗氏は共著「伝統と中国人」（生活・読書・新知三聯書店、一九八八年五月）第二章第二節で、「技術・工芸レベルの自己反省の一番大きい弊害は、自分の伝統を切断しているし、西洋文化をも切断しているということである」、「技術と文化母体の相關関係の立場に立つ」のではなく、「功利という立場に立って技術を認識」する限り、「技術・工芸の立ち後れを認めていても、技術自体への認識がやはり浅薄である」と指摘しているが、全くそのとおりである。魏源を代表とする当時の中国人は、西洋文化全体との有機的な関係を完全に切り離して西洋の技術を考えていた。それで、西

洋の技術に関する認識がまだ浅薄であった。もちろん、これは、西洋列強が先生であると同時に敵でもあるという事実の一部の原因が求められる、しかし根本的に言えば、やはり中国人の身体全体に染み込んだ中華思想に起因しているのである。中国には、心の修養を重視し、技術の運用を蔑視する伝統がある。技術の運用は「小人」の所作であり、「君子」の所作ではない。「君子口は動かさず、手は動かさず」という言い方や「奇技淫巧」、「彫虫小技」などの熟語からも、中国人の技術蔑視が明らかにになる。この意味では、中国人は苦痛を感じながらも、中国が技術の面で西洋列強より劣っていることをなんとかして納得できる。そして、当時の中国人は技術が「彫虫小技」なので、少し倣えばすぐ追い付くだろうと確信していた。その後、張之洞はこのような反省をまとめて、「中学を内学とし、西学を外学とす。中学は身心を治め、西学は世事に応ずる」（「勸学篇」）と言って中体西用説を提出している。この中体西用的な反省の下では、「自強求富」をスローガンとする洋務運動が起こり、工場や学校を開設したり、西洋から軍艦を買ってきて北洋艦隊を組成したりした。しかし、一八九四年の日清戦争における中国の惨敗が暗示しているように、中体西用的な洋務運動は決して中国を悲惨な境地から救い出すことができない。中国が悲惨な境地に追い込まれた原因

は、根本的に言えば、技術の立ち後れにあるのではなく、より深い処にあるのである。

張之洞が中体西用説を提出したのは、一八九八年であるが、その年に、魯迅は洋務運動の成果の一つである江南水師学堂に入学した。そしてその年に、康有為、梁啓超を主幹とする戊戌維新運動が起こった。康有為、梁啓超の考えでは、中国が悲惨な境地に追い込まれた根本的な原因は、中国の伝統的な「上下隔塞、民情不通」（「上清帝第二書」）の政治制度にある。それで、戊戌維新運動の中心は「官制を変える」（「变法通議」）であり、西洋列強に学び、中国の伝統的な政治制度を変えることである。洋務運動の主幹たちの考え方と比べれば、戊戌維新運動の主幹たちの考え方は大きな進歩を示していると言えよう。しかし残念なことには、西太后のクーデターによって、戊戌維新運動は百三日間行われただけで失敗してしまった。その時、魯迅は江南水師学堂に在学中であった。洋務運動の西洋文化の摂取と失敗、戊戌維新運動の西洋文化の摂取と失敗――この二大悲劇を魯迅はちょうど彼の人間形成期に経験した。一九〇〇年、魯迅はまた情熱的・盲目的な排外運動――義和団運動の惨敗を経験した。以後の魯迅文学の展開から明らかのように、彼の人生の門出に資する社会的・思想的な積累は、あまりにも

悲劇的であった。

要するに、魯迅はこのような悲劇的な年代に、このような悲劇的な国土に生まれてしまったのであった。

第二節 漱石の誕生年代と誕生国土の悲劇

漱石は一八六七年、日本に生まれたのであるが、その時、日本は卑屈な境地に追い込まれてしまった。そして、それは中国と同じく、西洋列強との文化的較量中の失敗によるものであった。

一六世紀中葉から西洋と接触した日本は、一七世紀初頭まで日増しに盛んな海外貿易をやったが、一七世紀中葉になると、鎖国状態に変わった。日本はなぜ鎖国状態に変わったかについて、キリスト教に対する禁制の強化やオランダの徳川などの意見があるが、根本的な原因は、中華意識を核心とする儒教とりわけ朱子学が次第にオーソドックスな地位を得た処にあるのではないかと思われる。

一七九二年と一八〇四年、ロシアの使者は二回日本に来て通商を求めたが、日本幕府はいずれも鎖国は「いにしへ」の「国法」と言って断わった。「いにしへ」の「国法」は絶対に正しい、それに違反してはいけない——このような考え方は

全く儒教的である。ロシアの使者が帰った後、イギリスの船はまた頻繁に来て通商や薪水を求めたりするようになった。それで、日本幕府は一八二五年きびしい打払令を下し、異国船を「一図に打払」、「無二念打払を心掛け」と諸大名に命じて鎖国を強めた。日本の鎖国状態はそれによって一時維持されたようであるが、実際、それは中国の場合と同じく、一八世紀末期、一九世紀初頭の西洋文化がまだ中華意識を核心とする儒教文化に優越していなかったためであろう。一八四〇年、中国文化と西洋文化との力による均衡が崩れ、アヘン戦争の中で、中国はさんざんに負けてしまった。それは事実中国文化の核心中華意識の破滅を意味するが、儒教に支配された日本幕府は当時の中国政府と同じくその意味を理解できなかった。それにもかかわらず、中国文化と西洋文化との力による均衡が崩れた以上、中国文化の支配下にある日本の開国は、必至のことになった。一八五三年、アメリカ東インド洋艦隊の四隻の軍艦は司令官ペリーの指揮の下で三浦半島の浦賀港に入港し、大砲を背景にして幕府に開国を要求し、しかも効を奏した。一八五八年、日本は「日米修好通商条約」を結ばせられ、神奈川、函館、新潟、兵庫、長崎との五港開港に踏み切らされ、アメリカの領事裁判権、最恵国待遇、外国人居留地を認めざるを得なくなった。同じ年に、オランダ、ロシア、イギリス、フ

ランスは相次いで日本と内容がだいたい同様な条約を締結した。日本はついに西洋列強の秩序体系に納め込まれてしまい、鎖国を続けることができなくなった。

もちろん、日本の開国はそれほど順調でもなかった。「日米修好通商条約」が天皇の勅許なしに調印されたので、日本では、尊王攘夷運動が起こった。それを弾圧するために、「安政の大獄」と言われる大規模な検挙が行われたが、幕府の大老井伊直弼が尊王攘夷派に属する水戸・薩摩の脱藩浪士によって殺された「桜田門外の変」を転機にして、尊王攘夷運動が一層盛んになった。「薩英戦争」と「下関戦争」はつまりその必然的な発展であつたろう。両戦争の中では、日本人は全力をあげて抵抗したが、西洋列強の猛烈な砲撃によって惨敗を喫した。そして、それによって鎖国の「昨非」を徹悟して、開国進取の伝統を回復しはじめた。日本人にとって、中華意識は何と言つてもやはり外から押し付けられたもので、しかもただ二百年ぐらいの歴史がある。それで、比較的強烈な打撃が来ると、ただちに日本人の本体から剝げ落ちた。これに反して、中国人にとっては、中華意識は内から湧いてくるもので、しかも数千年の歴史がある。それで、外からどんなに強烈な打撃が来ても、完全に捨てることができないのである。中国が日本のように比較的順調に近代化を実現できなかった根本的な原因は、中国人の中華意

識の内発性にあるのではないかと思われる。「薩英戦争」と「下関戦争」が起った後、尊王攘夷運動ががらりと開国進取へと転向し、開国進取派は卑屈な姿勢で全面的に西洋列強に師事し、速やかに開国討幕運動を押し進めた。一八六六年十二月、彼らは頑固な攘夷者で、しかも討幕にも反対する孝明天皇を毒殺して、精神上の最大の障害を排除した。一八六七年、明治天皇が即位し、幕府將軍徳川慶喜が大政奉還の上奏文を提出した。このような殺伐で卑屈な年代に、漱石が生まれた。以後の漱石文学の展開から察せられるように、それは漱石にとって、ア・プリオリな悲劇であった。

一八六八年一月、戊辰戦争が起こり、幕府軍は速やかに敗走した。勝海舟と西郷隆盛の会談によって江戸城総攻撃が中止された一八六八年三月、明治天皇は京都御所内の紫宸殿で維新政権の五か条基本精神を天地神明に誓った。特に注意に値するのは最後の二か条、つまり「旧来ノ陋習ヲ破リ、天地ノ公道ニ基クヘシ」と「知識ヲ世界ニ求メ、大ニ皇基ヲ振起スヘシ」である。日本政府は二百年前から西洋蔑視の鎖国令を下したのと同じように、今度はまた上から二百年来の鎖国政策を「旧来ノ陋習」として放棄し、西洋文化を「天地ノ公道」として尊重し、そこに「知識ヲ」「求メ」なければならぬ国是を提出した。その後、日本は

「文明開化」の時代に入り、どんどん変わってきた。断髪令の発布、洋式礼服、牛鍋屋の流行、レンガ作りの銀座通りの建設、太陽暦の採用、石油ランプ、ガラスの普及など、これらによって、世相は一変した。そしてそれに伴って、「江戸改めの東京では、かつてその壮大を誇った武家屋敷・藩邸が破壊されて、一面の原となったり、桑畑、茶畑になったり、世の変遷をさながらに示すかと思えば、古風な寄席の高座にのぼる芸人までがあやふやな英語を使ってみせるようになった」（家永三郎・黒羽清隆共著「新講日本史」増補版《三省堂》第十章第一節）といったほど、人々の価値観も急に転倒した。それで、社会全般のうわすべりの風潮が起こってきた。明六社の啓蒙家福沢諭吉氏はこう指摘している。

然るに近日世上の有様を見るに、苟も中人以上の改革者流、或は開化先生と称する輩は、口を開けば西洋文明の美を称し、一人これを唱えれば万人これに和し、凡そ知識道德の教より治国、経済、衣食住の細事に至るまでも、悉皆西洋の風を慕ふて之に倣はんとせざるものなし。或は未だ西洋の事情に就き其一斑をも知らざる者にて、只管旧物を廃棄して唯新を是れ求めるもの如し。（中略）尚甚しきは未だ新の信ず可きものを探り得ずして早く既に旧物を放棄し、一身恰も空虚なるが如くにして安心立命の地位を失ひ、之が

為に発狂する者あるに至れり。（「学問のすすめ」第十五篇）

これはつまりうわすべりの風潮の「現場写真」である。当時の日本では、西洋崇拜が滔々たる大河となって西へ西へと奔流していたが、少年漱石はそれを感じ一方、島崎友輔との交友関係によって、一八七六年からその父親から漢文の薰陶を受け、そして魯迅が生まれた一八八一年に、ついに西洋風の東京府立第一中学校を中退して漢学塾二松学舎に入って漢学を系統的に勉強しはじめた。卑屈な西洋かぶれを背景にした漢学選択は、漱石の門出であったが、以後の漱石文学の展開から察せられるように、それは漱石にとって、ア・プリオリな悲劇であった。彼の門出に資する社会的・思想的な積累は、あまりにも悲劇的であった。

要するに、漱石はこのような悲劇的な年代に、このような悲劇的な国土に生まれてしまったのであった。

第三節 西洋近代個人主義と魯迅の悲劇の発生

一九〇二年、魯迅は江南陸師学堂附設路鉞学堂を卒業して、日本に留学に来了。そして、一九〇六年までの四年間に青春時代のはつらつとした感受性と思考をもって人生転回を成し遂げ、物質重視から人間重視に、また人間の肉体重視から人

間の精神重視に変わってきた。もちろん、魯迅のこのような人生転回は、西洋文化の基本要素「個人」を把握したことによるものであったが、彼にそれを見出させたのはほかでもなく、第一節で述べた中国近代史の流れとりわけ洋務運動と戊戌維新運動の教訓であろう。もし洋務運動が技術更新による救国の試み、戊戌維新運動が制度更新による救国の試みだとすれば、魯迅の個性導入は思想更新による救国の試みであつたろう。前者は失敗した、すると、後者は始まった。このような論理的な進展を考慮に入れてはじめて、魯迅がなぜそんなに強く「物質を排除して精神を發揚し、個人を尊重して多数を排斥すべきである。精神が高揚していれば、国家もまたそれによっておこせるものだ。何で枝葉末節にこだわ리、いたずらに金鉄、国会、立憲ばかり叫ぶのか」(「文化偏至論」)といったような個性万能説を主張していたかが明らかにになる。

魯迅はどうしても中国に西洋近代個人主義を導入しようと思っていた。しかし、彼が直面したのは、「個人ということばは、中国に輸入されてまだ、三、四年にもならない」うちに、「他人を害して己を利する」という意味に「使われてしまった」(「文化偏至論」)という現状であつた。第一節の論述から明らかかなように、中国文化は「中華」文化であり、別種の文化に対して排斥や同化しか与えない。

それで、西洋近代個人主義は西洋近代の機械文明の力を借りて中国文化の中に突入すると、ただちに中国の伝統的な利己主義によって同化されてしまった。中国には、従来真の個人主義がない。歴代の聖人哲人たちはみな「克己奉公」、つまり個人放棄による集団優先を一生懸命主張している。しかし、いくら主張していても、個人の本能が徹底的に否定されることはない。それで、「克己奉公」が長年主張された結果、真に集団に通じる個人の尊厳と価値、個人の権利と義務が徹底的に否定されてしまい、ただ私利私欲だけが残るようになった。これは実は、「天理を存し、人欲を滅ぼす」（朱熹の語）という主張の下に真に「天理」に通じる愛が否定されてしまい、ただ人類の繁衍に通じる肉欲だけが残るようになったということと全く同じである。中国がこのような私欲・肉欲がのさばっている文化風土なので、西洋近代個人主義が中国に入るとただちに「他人を害して己を利する」という意味に同化されてしまったことは、むしろ当然なことであろう。魯迅はこの点をよく知っており、しかも、「偏見なしにこのことばの実質を考えると、決してそのようなことではない。」（文化偏至論）と弁解している。これからも察せられるように、彼はまだ自分が立派な啓蒙者であることに充分な自信を持ち、中国民衆に最初から真の個人主義を説いたら、真の個人主義が必ず

中国民衆の頭に根付くことを確信していた。そこで、彼は自分は「衆人の騒がしい議論に追隨することなく、ひとりおのれ自身の見識を持して立つ人物」（「破惡声論」）と自認し、「非難にさらされても挫けず」、「嘲笑惡罵に囲まれて孤立しようとも恐れない」（同前）と言って現在ないし将来の自分を当然なこととして孤軍奮闘の位置に設定するようになった。一九〇七、八年当時の魯迅はこのような考え方を持っていた。この点では、「頭の中の世界」に安住していて、「自分に特有なる細致な思索力と、鋭敏な感應性に対して払う租税」（「それから」第一節）として孤独に耐えている代助にかなり似ている。しかし根本的に言えば、魯迅は社会にはニル・アドミラリの態度を取り、自分自身には非現実的な美的生活を期待している代助と異なり、社会には明るい希望を持ち、自分自身には「天日の光をもって暗黒を照らし、国民の内なる光を発揮させる」（「破惡声論」）という使命を見出している。この意味では、魯迅が犠牲として耐えている孤独は、代助のそれより一層強烈で悲壮な正義性を具えていると言える。この強烈で悲壮な正義性は魯迅を先覚者の立場に強く縛り付け、彼にニーチェの言う「超人」の道を歩かせた。

魯迅が日本留学時代に書いた諸論文を読むと、悲壮な雰囲気、心を強く打たれ、

魯迅の西洋文化の基本要素「個人」による思想啓蒙に深く敬服する。しかし、以後の魯迅文学の展開から察せられるように、魯迅の悲劇はまさしくそのような霧囲気の中で、そのような思想啓蒙によって始まったのである。

本節の論述を第一節の論述と結び付けて考えると明らかなように、中華意識を核心とする中国文化は、事実外来文化を蔑視・排斥・同化する独尊文化であり、それを構成する基本要素は「集団」である。中国の文化伝統は排外伝統である。魯迅はこれらをよく知っていた。しかし、民族危機、国家危機という背景の下では、やはり技術更新と制度更新による救国の試みへの反省として思想更新による救国を試みて思想啓蒙に乗り出した。青春の客気も手伝ってか、彼は自信満々に排外伝統を持つ中国の独尊文化に西洋文化を注入しようとし、「個人」を徹底的に抹殺しようとする「集団」に「個人」を主張した。しかし、以後の論述で分かるように、彼のこのような思想的・文学的営為はすべて徒労に終わり、悲劇がついに現れてきた。この意味では、魯迅の悲劇は、外来文化を借りて排外伝統を持つ中国の独尊文化を改造しようとして改造できなかった悲劇だと言えよう。ここまで書くと、第一節で述べた洋務運動と戊戌維新運動が持つあいまいな意味がはっきりしてきたであろう。五千年の歴史を持つ中国の独尊文化の前では、いかな

る外来文化による改造も徒勞である——これは、私の耳に悲痛に響いている。

西洋文化からどんなにひどい打撃を受けても瘦我慢しているという現実は、悲劇的である。このような悲劇的な現実に対する魯迅の挑戦も、悲劇的である。第一節と本節の論述によって、中国文化の悲劇性や魯迅の挑戦の悲劇性が明らかにになった。以後の論述では、魯迅の悲劇的な挑戦過程を確認することにしよう。

第四節 漢学と漱石の悲劇の発生

一八八三年九月、漢学塾二松学舎をやめ、英語専門の受験塾成立学舎に入った漱石は、翌年の九月大学予備門（一八八六年、第一高等学校と改称）に入学した。しかし、彼は真面目に勉強しようと思わなかったらしく、一八八六年、ついに留級してしまった。もちろん、腹膜炎を患って進級試験を受けられなかったのが一原因であるが、平素の成績が悪かったのは主な原因であろう。もし更に深く彼の留級の原因を追究するとすれば、私は漢学への心からの傾倒を指摘したい。一八八五年——留級の前年、漱石は漢文散文「観菊花偶記」を書いた。「都下有養菊者、至秋造菊花偶、榜其門招客。余嘗往觀焉。雲鬢翠黛、豐頰皓齒、宛然一美姬也、而衣帶皆以菊成焉」（句読点自注）——これはその冒頭であるが、漢文文法

の正確さ、修辭の豊かさだけからも、漱石の漢文への傾倒ぶりが明らかに。それほど漢学に傾倒したので、西洋風の学校の授業に興味を感じず、平素の成績が悪かったのは、むしろ必然的なことであろう。

「観菊花偶記」を読むと、漱石の漢学力に嘆服するが、それと同時に、中国明初の官僚文学者劉基の名文「売柑者言」と清末の官僚文学者龔自珍の名文「病梅館記」が思い出される。「売柑者言」では、「坐高堂、騎大馬、醉醇醲而飫肥鮮」といったような「欺きを為す者」は、「其の外を金玉にし、其の中を敗絮にす」と見られており、「観菊花偶記」では、「方利祿在前、爵位在後、輒改其所操、持不速之恐」といったような「其の性を曲げ、其の天を屈する者」は、「金冕にして繡服と雖も、其の神は則ち亡ぶ」と見られている。これから明らかなように、劉基と漱石は同質の言葉をもって同様な考え方を述べている。龔自珍は「病梅館記」の中で「曲・欹・疏」を美とする「文人画士」を攻撃し、「縦之順之」、「復之全之」を主張しており、漱石は「観菊花偶記」の中で龔自珍と同じく、「其の性を曲げ、其の天を屈すること」を美とする「輩」を攻撃し、「順性全天」を主張している。以上の共通点を見ると、漱石は「観菊花偶記」を書く前に、「売柑者言」と「病梅館記」を読み、しかも両篇の精神——時流抵抗に深く共鳴

したように思われる。一八八五年当時の漱石は、まだ劉基と龔自珍が持っているような啓蒙意識を持っておらず、ちょうど独立自尊という一般民衆を超える絶對的・啓蒙的な立場を築き上げている時期にいたのであった。

一八八九年九月九日に脱稿された「木屑録」は立派な漢詩で結んでいるが、その漢詩の頷聯は「時輩を譏らんが為に時勢に背き／古人を罵らんと欲して古書に對す」である。これを第二節に引用した福沢諭吉の描述と考え合わせると明らかのように、「時輩」は西洋心酔者を指し、「時勢」は「文明開化」の時代潮流を指す。漱石は西洋心酔者を批判するために故意に「文明開化」の時代潮流に背き、独立自尊の立場に立ったのであった。一般的には、漢学は中国の古典的學問を指す。しかし、江戸時代や明治初期の日本にとって、漢学は決して外国の學問ではなく、まさしく本邦の伝統的な學問であった。文辭的にも思想的にも漢学を自由に運用している漱石の頭の中では、漢学はまさしく本邦の伝統的な學問であった。そして、彼が「文明開化」の時代潮流に出逢うと、漢学はついに彼の精神的支柱となった。

一八九〇年、漱石は東京帝国大学文科大学英文科に入学した。それから先の十年間、彼は「左国史漢」の文学觀で英文学を勉強したり、英語を教えたり、俳句

を熱心に作ったりする一方、漢詩をも盛んに創作していた。「痴漢の悟道難事に非ず／吾れは是れ宛然不動尊」や「心は鉄牛に似て鞭うてども動かず／憂いは梅雨の如く去って還た来たる」といったような詩句を読むと察せられるように、漱石はずっと静本位の漢学的思考をもって「文明開化」時代の動的情勢に対抗していた。一九〇〇年、漱石は文部省の派遣でイギリスへ留学に行った。従来の漱石研究には、漱石のイギリス留学を重視し、漢学塾二松学舎入学を軽視する傾向があるようであるが、両者はいずれも重要で、イギリス留学は二松学舎に入った後立てた漢学的な独立自尊の立場を若干修正した上で更に強化した点でこそ重大な意義を持っている、と私は考えている。漱石はイギリス留学を通して、「私が独立した一個の日本人であって、決して英国人の奴婢ではない」（「私の個人主義」）ことに気が付き、「自己本位」の立場を搜し当てたが、「そう西洋人振らないで好いという動かすべからざる理由を立派に彼等の前に投げ出して見たら」や、「私は多年の間懊悩した結果漸く自分の鶴嘴をがらりと鉋脈に掘り当てたような気がしたのです」（同前）といったような言葉から察せられるように、今まで漢学によって築かれた静的な独立自尊の立場が、「自己本位」の立場の素地となっている。「自己本位」の立場が漢学的な独立自尊の立場の不足を補ってそれに個

人に基づく現実抵抗の合理性を充分加味したので、漱石は「大変強くなったのであった。

その後、漱石は「自己本位」の立場に立って「文明開化」の激流に抵抗しつつあった。最初は著書で、その後は創作で抵抗したのであるが、社会的地位の変化によって、漢学の教養に潜んでいる啓蒙意識が甦ってきて、「維新の志士の如き烈しい精神で」日本民衆の思想啓蒙に乗り出し、「西洋の理想に圧倒せられて眼がくらむ日本人はある程度に於て皆奴隷である」（「野分」第十一節）と指摘した。漱石は魯迅と同じく自国の民衆に奴隷性を見出している。それだけでなく、奴隷性根治の良薬として個性とも言い換えられる「自己」をも提供し、「文明開化」の発展過程を考慮に入れて、「現代の青年たる諸君は大に自己を發展して中期をかたちづくらねばならぬ」（同前）と主張している。漱石と魯迅はいずれも個性を主張している。しかし、二人の個性主張の背景には、大きな違いがある。魯迅の個性主張は中国の集団的中華文化に対抗するためであり、西洋との対抗過程の中でどんなにひどい打撃を受けてもじっと我慢して転向しようとしないう「静」的な中国人に、個性の目覚めによる「動」を要求している。これに反して、漱石の個性主張は「文明開化」の激流に対抗するためであり、西洋人の「尻馬にばかり

乗って空騒ぎをしている」「動」的な日本人に、個性に支えられて西洋文化の波に流されない「静」を要求している。とうに「不動尊」になった漱石は日本民衆に「不動尊」になろうと呼び掛けている。しかし、以後の漱石文学の展開から察せられるように、漱石の悲劇はまさしくこの「静」を主張することによって始まったのである。

第二節で述べたが、十七世紀初頭まで、日本はずっと外来文化を積極的に導入し、融合させていたが、十七世紀中葉になると、中華意識を核心とする漢学が官学の地位を得たため、外来文化を排斥するようになった。角度を変えて言えば、それまでずっと動いている日本が静かになった。この現象は明らかに日本文化の本質と全く異なった漢学の排他性や静本位を反映している。日本は中華意識に酔って二百六十年間自己陶醉していたが、一九世紀前半の西洋文化の衝撃によってついにわれに返った。つまりまた「静」から「動」にもどり、外来文化を積極的に導入し、融合させるようになった。こうして見れば、日本の文化伝統は中国の文化伝統と全く異なり、排外伝統ではなく、納外伝統である。明治初期の「文明開化」が日本全国でうわすべりの風潮を引き起こしたのは残念であるが、日本文化の納外伝統を全面的に回復させる点では意義が大きい。とはいえ、江戸二百六

十年間の漢学伝統に育ってきた当時の日本知識人にとって、日本文化の納外伝統はあたかも嘘のようであり、うわすべりの風潮を引き起こした「文明開化」は、「是を忍ぶ可くんば、孰をか忍ぶ可からざらん」といったような最悪の現象であった。言語表現から思考様式まで徹底的に漢学の薰陶を受けた漱石は、つまりそのような認識を持った一知識人であった。それで、西洋人の「尻馬にばかり乗って空騒ぎをし」ないでくれと言って民衆の思想啓蒙に乗り出した。その憂患意識も手伝ってか、彼は自信満々に自尊性を具えない納外的な日本文化伝統に自尊性を注入しようとし、「動」本位の日本現実に「静」を主張した。しかし、以後の論述で分かるように、彼のこのような思想的・文学的営為はすべて徒労に終わり、悲劇がついに現れてきた。この意味では、漱石の悲劇は、自尊性を具えない納外的な日本文化伝統に自尊性を注入し、「動」本位の日本現実を「静」本位にしようとしてできなかった悲劇だと言えよう。

目がくらむほど西洋文化の波に翻弄されているといったような現実、悲劇的である。このような悲劇的な現実に対する漱石の挑戦も、悲劇的である。第二節と本節の論述によって、日本文化の悲劇性や漱石の挑戦の悲劇性が明らかになった。以後の論述では、漱石の悲劇的な挑戦過程を確認することになろう。

第五節 魯迅文学の中の悲劇軌跡

一九一八年、魯迅はついに創作のペンを握ってきて短編小説「狂人日記」を書いた。しかも、その後一瀉千里の勢いで小説や評論をどんどん書き出し、不朽の魯迅文学を創造した。ほかの拙稿では何回も述べたが、作品の発表時間や基本構造から、魯迅文学は次のような三期に大別されるように思われる。

初期：「呐喊」集やその前後の評論など

中期：「彷徨」集、「野草」集、「朝花夕拾」集やその前後の評論など

晩期：「故事新編」集やその前後の評論など

中国の文化的悲劇に対する魯迅の悲劇的な挑戦過程は、魯迅文学のこのような三期によって段階的に明記されているが、次にこのような三期に従って魯迅の悲劇的な挑戦過程を確かめてみよう。

一九二二年十二月、魯迅は「呐喊・自序」を書き、それまでの自分の人生を顧みながら、「呐喊」の創作過程を語っている。その「自序」は回想の方式をとっているので、確かに先学や同学たちが指摘しているように、その中にはフィクションがかなり含まれている。しかし、フィクションを還元した上でそれを読めば、

やはり魯迅の文学原点を明らかにすることができる。「呐喊・自序」の中で、魯迅は金心異と鉄の部屋を壊す希望があるかどうかの話を交わした後、こう言い続けている。

そうだ、私にはわたしなりの確信があるが、しかし希望ということになれば、抹殺はできない。希望とは将来にかかわるものであり、ないにちがいないという私の証明で、あり得るといふ彼の意見をときふせることはできない。そこで、私もとうとう何か書くことを承知した。これが最初的一篇「狂人日記」である。

ここで注意すべきことは、「確信」という単語である。将来にかかわる希望を否定することができない、しかし、魯迅は将来にも希望がないと「確信」している。この「確信」を「呐喊」創作までの魯迅の寂寥な蟄伏生活と結び付けて見れば、確かに竹内好氏が著名な「魯迅論」（未来社）の中で指摘しているように、魯迅の文学原点は「無」だと考えられる。しかし、「呐喊」に収められている作品に当たってみれば、そうではないと痛感せざるを得なくなる。小説の結びはほとんど非希望的である。「葉」の結びは希望的であるが、魯迅自身も、それは「曲筆」だと告白している。小説の非希望的な結びから、魯迅は「呐喊」を創作

する前すでに希望がないと「確信」していたと言えないことはない。しかしよく吟味すると察せられるように、それら非希望的な結びは無を意味しておらず、絶望を意味している。これは当時の魯迅が希望がないと「確信」していたと同時に「絶望」があると「確信」していたことを客観的に反映している。影があれば光がある。恨みがあれば愛がある。これと同じく、絶望があれば希望がある。したがってこの意味では、「呐喊」を創作する前、魯迅はかなり失望したにもかかわらず、希望をなお心の奥底に潜めていたと言えよう。中国語「寂寞」は日本語「寂しい」と違って、ほしいものが得られないために感じた哀しみではなく、もとよりあるものが無くなったために感じた哀しみである。この点からも察せられるように、「寂寞」を痛感している魯迅は、もとよりある希望が無くなったために哀しんでいる魯迅であり、無くなった希望に回帰の希望を持った魯迅でもある。魯迅は希望のために「呐喊」を創作した、しかしその結果、絶望を確認して希望がないと「確信」するようになった。このように見えてくると、魯迅は無希望の「確信」を、「呐喊」創作前からずっと持っていたのではなく、「呐喊」創作後になってはじめて持つようになったのである。「呐喊・自序」には多くのフィクションがあるが、無希望の「確信」を語るその段階は、最大のフィクションだと

私は考えている。以上の分析から明らかなように、初期魯迅文学は、動機的には希望を実現するための文学、民衆を啓蒙するための文学であり、結果的には絶望の「確信」を持つようになる文学である。

「呐喊」集の第一作は「狂人日記」である。その中の主人公「私」は先覺的知識人であるが、趙貴翁やその兄を代表とする支配者と彼らに抑圧されたり、搾取されたりした民衆——村人のいずれにも「氣違い」と見なされた。主人公の目から見れば、支配者と民衆は、精神構造や行動では同じ輩である。これは民衆の本質とは何かという問題を深刻に提起している。「呐喊」集の中の代表作「阿Q正伝」はこの問題をまともに引き受けて典型的に追究している。未莊の支配者趙旦那などは革命党に反対していたが、彼らに抑圧され、搾取された主人公阿Qも「どこから得たものか、革命党とは謀反だ、謀反は自分には具合の悪いものだ、という意見を持ってい」た。似せ毛唐は革命党に入ろうとして申込に來た阿Qを木棒で追い払ったが、阿Qは辮髪を頭の上に巻き上げて革命党になろうとした小Dを見ると、「すぐにでも彼をとっつかまえて、竹の箸をねじ折り、辮髪を垂らさせ、さらにビンタの五つ六つもくれてやろうと思った」。趙旦那などは現実の未莊でのさばっていたが、阿Qは夢の未莊で、趙旦那や小Dを殺したり、趙家の

宝物を奪い取ったり、適当ななぐさめ対象を物色したりする夢を見ていた。阿Qは心の奥底では趙旦那などに対立を感じている。しかし精神構造や行動又は行動意志では、趙旦那などと全く同様である。にもかかわらず、彼の革命党に関する意見が「どこから得たものか」知らないという表現から察せられるように、この同様は決して彼が趙旦那などと同じ意見を持っていることを意味しない。阿Qは真の自己を持っておらず、その思想感情は全く趙旦那などの思想感情であり、その行動又は行動意志は全く趙旦那などの規範をそのまま規範としたものである。彼はすでに趙旦那文化——儒教文化によって傀儡化されてしまった。魯迅は「灯下漫筆」の中で、「中国人はこれまで「人」たるの値打ちをかちとったことがない、せいぜいで奴隸であった」と指摘しているが、阿Qはつまり奴隸的中国人の典型であろう。最後に、阿Qは「凶悪なくせにびくびくした」狼の目より「もっと恐ろしい」「鈍いくせに尖がった」民衆の目の前で殺された。彼はかつてそのような目で革命党が殺されたのを見たが、今度は、他の人はそのような目で彼が殺されたのを見た。一人の阿Qが消えたが、たくさん阿Qは現れてきた。「阿Q正伝」のこのような結びは意味深い。もし一九一八年「狂人日記」を創作した時、魯迅はまだ狂人の認識としてしか中国の歴史と現実の「食人」本質を指摘で

きなかったとすれば、三年の後、彼はついにリアリスティックなイメージでそれを円満に表現できたと言えよう。中国の民衆はみな「人」又は個性を持っていない「奴隷」である。そして、互いに奴隷と奴隷主のダイナミックな転換関係に絡みあっており、少しも奴隷意識を持っていない。このような奴隷的民衆は啓蒙者から注入されようとした「人」又は個性を毒薬と見、啓蒙者に「謀反だ」と言って飛び掛かって啓蒙者を食ってしまう。魯迅はこの点を見抜くと、絶望に陥った。「狂人日記」を創作した時、まだ「子供を救え」と呼びかけられたが、三年後の現在になってすでにそんな呼びかけをすることができなくなった。「故郷」はその証拠である。

朦朧としたなかで、目の前に海岸一面の緑の砂地がひろがった。その上の深い藍色の空には金色の円い月がかかっている。私は思った。希望とは元来あるとも言えないし、ないとも言えぬものだ。それはちょうど地上の道のようなものだ。じつは地上にはもともと道はない、歩くひとが多くなれば、道もできるのだ。

これは「故郷」の最後の段落である。これを読むだけでは、魯迅は最後にはもう一度希望を持つようになったといったような結論を引き出せる。しかし、その

前に描かれた現実中の故郷の希望拒否性質や、魯迅・閩土と宏児・水生の対比構図や、昔の故郷にまつわっている美しい情景の漸次消失などと考え合わせると明らかなように、事実、魯迅は諦念をもってこの段落を書いたのである。希望は朦朧中の美しい情景であり、「信じれば則ちあり、信じなければ則ちない」といったようなものである。中国の社会底辺はあたかも淀んだ淵のようで、変化を求める波がなかなか立ってこない。水生は閩土の奴隷の人生を繰り返すだろう。水生の子供はまた彼の奴隷の人生を繰り返すだろう。この点を見ても、中国人の静本位の人生が明らかになる。魯迅は大人である阿Qや閩土の現在に絶望しただけではなく、子供である宏児や水生の未来にも絶望した。

魯迅の絶望の「確信」が上述のように出来たのである。これは、中国の文化的悲劇に対する魯迅の挑戦悲劇の開始を意味する。奴隷的な国民性を改造しようという初志を抱いて文学啓蒙に乗り出した魯迅は、「狂人日記」をもって勇敢に呐喊し始めた、しかし呐喊しているうちに声の性質が次第に変わり、ついに絶望的に響くようになった。最後に、魯迅は「呐喊」をやめて、「野草」が遍く生えている荒野を「彷徨」せざるを得なくなった。魯迅は初志を捨て始めた。この意味では、その挑戦過程のスタートは、悲劇的であった。

「野草・行人」の中では、黒い中年男が遠くの方から歩いてきた。前方は老人には荒れ果てた墓場であり、娘には百合が咲き誇っている花園である。その墓場のようにも花園のようにも見える処を通り抜けると、老人にも娘にも「わからない」処である。黒い中年男は「いつも先の方から声がして、わたしをせき立て、わたしに呼びかけ、わたしを休ませてくれないのです」と言って墓場にも花園にも足をすくわれず、怪我をした足の痛みを忍びながら老人にも娘にも「わからない」処へ向かって「勢いよく」歩いていった。このようなイメージが、「野草」の中にはまだたくさんある。「秋夜」中の小さな薄紅色の花の明るい夢にも落ち葉の暗い夢にも気を奪われずに、「異様で高い空を声もなく鉄のようにつき刺し」ているなつめの木、「影の告別」中の「天国」、「黄金世界」や「地獄」を同時に否定して、第三の地「無」へ行きたがっている影、「希望」中の「絶望が虚妄であるのは、希望とまったく同様だ」と悟った「わたし」、いずれもそうである。ずっと前から希望はないと思った。絶望はあると「確信」していたが、今となってみれば、やはり希望と同じくはないものである。確実に残っているのは無だけである。前述したが、魯迅は「呐喊」を創作した後、希望を徹底的に否定し、絶望

の「確信」を得た。しかし、中期魯迅文学の代表作の一つ「野草」に至ると、また絶望を徹底的に否定して、「無」へ近付いていった。言い換えれば、野草が遍く生えている荒野を彷徨しているうちに、野草さえも生えていない処——無を發見した。「去れ、野草よ、わたしの題辭と共に」と言っている魯迅は、何も残っていない無の立場に立とうとしているではないか。

無といえ、仏教の「色は則ち空、空は則ち色」といったような空無や莊子の「絶聖棄智」、「万物斉同」といったような虚無や西洋の瞬間的、退廃的なニヒリズムなどが思い出されるが、魯迅の目指した無はそれらとかなり異なっている。一九二五年五月——「彷徨」、「野草」の創作期、魯迅は愛弟子許広平に、「あなたの反抗は光明の到来を希うからでしょう。かならずそうだとおもいます。だが、わたしの反抗は暗黒を擾乱するにすぎません」（『両地書・二十四』）と言っているが、これを「野草」に現れている無のイメージと考え合わせると明らかのように、魯迅の目指した無は仏教の空無や莊子の虚無のような静的な無ではなく、非常に行動的である、西洋のニヒリズムのような瞬間的、退廃的な無ではなく、非常に強靱で自肅的である。魯迅の目指した無は明るい希望にもつながっていないし、暗い絶望にもつながっていない。明るい希望と暗い絶望の境界線に位

置している。そこは、影があれば光があるという連鎖関係を超越していないけれども、それに影響されずに済んだぎりぎりの点である。

魯迅は独自の無の立場に近付いていったが、これは彼自身にはいったい何を意味しているのか。「野草・墓碑銘」を読むと、無の立場に近付いていくのはどんなにこわいことであるかがはっきりと分かる。無になりつつある死体は内蔵がすでになくなり、「顔には哀楽の表情がまったくなく」なった。無の立場にたつためには、心臓、肝臓、肺臓など、つまり希望、理想、失望、絶望、反省ないし良心まで何もかも捨てなければならぬ。暗黒な現実に対して、無表情をもって対処しなければならぬ。ここに辿り着くと、啓蒙者としての魯迅は死を選ばざるを得なくなり、悲痛きわまる小説「孤独者」を創作した。「孤独者」の主人公魏連受は魯迅の分身である。それまで、魯迅は「しなければならぬことがあった」だけに、「すすんで乞食をし、飢えと寒さに耐え、寂寞に耐え、苦勞に耐えてきた」、「滅亡は欲しなかった」。しかし現在、無の立場に近付いていく魯迅は「しなければならぬこと」を全部放棄したので、他人に生存の意義を認めてもらえないし、自分自身も「生きつづける資格がないように思え」、「滅亡」を欲しなくなった。魯迅は「心臓を抉りてみずから食ら」っているような苦痛を感じなが

ら無の立場に近付いていく一方、「ふり向きも」できないほどの恐怖を抱きながら自分の未来像を凝視している。魏連受は軍閥に身を委ねて捨て鉢に暮らした結果、ついに金ピカの肩章がついている軍服を着せられたまま死んでしまった。このような装束を見れば、死んだ人は生前非常に活躍していて大きな功績を立てたように思われる。しかし、魏連受自身は生前何をしたかがよく分かる。

彼はぶざまな装束に包まれて、眼をつむり、口を閉じて、静かに横たわっていた。口もとには、この変てこな屍を冷笑しているかのように、氷のような微笑がたたえられていた。

ここには、魯迅は明らかに今後の自分の死を見出しているのではないかと思われる。死の覚悟をしてまで無の立場に近付いていく魯迅は、ついに人生の皮肉な終点を見届けるようになった。「孤独者」中の語り手「私」は魏連受の家を出て、「冷たい光をそそいでいる」月の下で歩いていて、「手傷を負った狼が、深夜の荒野に吠えるように、痛苦のうちに憤りと悲しみのまじった声」が聞こえてきた。すると、「私の心がほっと軽くなった。私は濡れた石畳の上を、月光を浴びながら、心静かに歩いていた」。魯迅はついに文学的・思想的に自殺した。彼は二十年来ずっと零落な祖国と奴隷的な民衆に熱い涙をそそいだ自分自身を「憤りと悲

しみのまじった」痛苦の中で殺して、「心静かに」無の立場へ歩いていった。「乞食をし、飢えと寒さに耐え、寂寞に耐え、苦勞に耐え」なくともいいという点では、魯迅は確かに「よくなった」。それで、彼の心が本当に「ほっと軽くなった」であらう。しかし、彼は「すでにほんとうに敗北した」。

魯迅は初期魯迅文学と別れた時、絶望の「確信」を得たように、中期魯迅文学と別れた時、「無」を得た。そして、晩期魯迅文学の中では、「無」を武器として本格的に「暗黒を擾乱する」ようになった。一九二七年四月、魯迅は「鑄劍」（原題は「眉間尺」）を創作したが、それは魯迅の無による暗黒擾乱を確かめる上で非常に重大な意義を持っている。黒い中年男は仇討ちに長けているが、救済意識を持っていない。眉間尺の劍と首を借りるという条件と「おれはもうおれ自身を憎んでいる」という告白から察せられるように、彼が望んだのは同時破滅、つまり「無」であった。一九二七年九月、魯迅は自分がまた「子供を救う」ために「出陣するのを切に望んでいる」有恒氏に、「とにかく、かりにいままたあの八方収まる『子供を救え』みたいな意見を出したところで、わたし自身でさえうつろに感じられてしまいます」（「有恒先生に答える」）と答えているが、これ

と結び付けて「鑄劍」を読むと、黒い中年男の仇討ちは暗黒一掃の明るい未来を志向しておらず、暗黒擾乱の現在を志向していることが一層明らかになる。眉間尺の首が入っている金鼎の前で、黒い中年男は「双手を天に伸ばし、目を無物に向けて、舞っていた、そして、にわかにかんだかい声で」意味不明の歌を歌い出した。「歌声につれて水が鼎の口に小山のように盛りあがった。尖った頂から鼎の底にかけてグルグル渦を巻きながら。」これは暗黒擾乱のプロローグである。その後、王は金鼎の中をのぞいているうちに、黒い中年男に首を切りおろされた。すると、眉間尺の首と王の首が金鼎の中で激しく戦った。そして、眉間尺の首が王の首に食い付かれ、動きがとれなくなった時、黒い中年男は自分で自分の首を金鼎の中へ切りおろして、眉間尺の首を援助した。二人の猛烈な攻撃の下で、王の首は「ついに目はゆがみ鼻はくずれ、顔じゅう鱗のように傷ついて、鼎の底をころげまわった」。金鼎は王によって支配された暗黒な世界だとすれば、以上の描写によって現れたのは、全く暗黒擾乱の世界だと言えよう。最後に、王の首は「出る息ばかりで入る息がなくなった」。黒い中年男と眉間尺の首は「四つの眼で互いに微笑み交わし、そのまま眼蓋を閉じて仰向けざまに底へ沈んでいった」。魯迅はついに独自の道終点「無」に辿り着いた。

魯迅文学は精神的に死んだ中国人を甦らせようとした処に始まっており、具体的に死んだ中国人を甦らせた小説「起死」に終わっている。そして非常に皮肉なことには、魯迅はそれを通して、初志貫徹の不毛を表現している。主人公莊子は楚国へ行く途中、されこうべを一つ見つけた、そしてかわいそうに思って司命大神にされこうべを甦らせた。しかし、されこうべは甦ると、すぐ莊子は自分の身回り品を奪い取ったと思い込んで返せと要求した。莊子は慌てて「まあ聞いてくれ、そもそもお前はそれされこうべだったのだ。（中略）考えてみるがいい、こんなに長く死んでいて、着物などの残ってるわけがなからうじゃないか」と解釈したが、甦ったされこうべは怒り出して「ちきしょう、ふざけくさって。返さねえなら、ぶちのめしてくれ」と言って、片手に拳骨をふりあげて、片手に莊子をつかんだ。莊子はもがきながら笛を吹いて巡査に救いを求めた。啓蒙者は本当に啓蒙対象を啓蒙することに成功すると、却って啓蒙対象によって窮地に追い込まれ、ひいては殺されてしまうことになる。敗残的啓蒙者のイメージがついに現れてきた。初期魯迅文学中の小説「藥」と比べると一層明らかなように、莊子という敗残的イメージには、啓蒙者魯迅自身の敗北感が滲み出ている。魯迅文学は啓蒙に始まって、啓蒙放棄に終わった。これは「無」に辿り着いた晩期の魯迅自

身にとっては、別に悲哀ではなかったであろう。しかし、読者にとっては、まさしく悲哀そのものである。

魯迅はこの世を去る一年ほど前に小説「理水」を創作した。それを読むと、まず初期魯迅文学中の「阿Q正伝」が思い出される。中国人の奴隷的な国民性を改造するのは、魯迅文学を貫く主要テーマであるが、「理水」を「阿Q正伝」と比べて吟味すると、その主要テーマの貫徹過程中に魯迅の態度が根本的に変わったことが明らかにになる。下層民の代表は「お前たちの食しておるものの見本を一式選んでくるがよかろう」という言い付けを拝領して、「恐れ入り、かつ上機嫌でひき退った」。そして、

さっそく旦那さまのいいつけを、岸や樹上や筏の上の住民に伝え、さらに大きな声で念を押した。「これはおかみに差し出すもんだでな、きれえに、てえねえに、体裁よろしくしらえにゃなんめえ！：：：」

住民たちはたちまち蜂の巣をつついたようになり、葉を洗うやら、樹皮を刻むやら青苔をすくうやら、いっせいにてんでこ舞を演じた。

下層民およびその代表は阿Qより一層リアリスティックな滑稽さと醜悪さを見せている。「阿Q正伝」を読むと、奴隷の典型阿Qに対する魯迅の抑え難い憤怒

とその裏に隠されている愛情をつくづく感じられるが、「理水」を読んでは、下層民およびその代表に対する魯迅の冷酷な蔑視と嘲笑しか感じられない。晩期になると、魯迅の「その不幸を哀れみ、その不争に怒る」といったような姿が完全に消えてしまい、奴隸的な国民性を改造するという主要テーマは、ただ無力に延々として滑走しているだけであった。

もちろん、「理水」の中では、奴隸的な下層民、奴隸主である旦那様、旦那様の御用文化人が登場して滑稽なてんでこ舞いを演じているばかりでなく、彼らの対立像も登場している。つまり禹をはじめとする黒い人たちである。禹の言行を見ると、魯迅が日本留学時代に望んだニーチェの「超人」に近い「英傑」はついに現れたかのように見えるが、よく吟味すると、異様な感じがする。魯迅がかつて望んだ「英傑」は、現体制を超越してそれを徹底的に否定した存在であるが、禹は現体制の中の水利大臣であり、現体制を徹底的に否定しようとはしない。魯迅がかつて望んだ「英傑」は、周囲の称賛嘲罵を度外視した孤高な個人であるが、禹は黒い集団のリーダーであり、彼の「衆人の騒がしい議論」と違った決定は、「ひとりおのれ自身の見識」ではなく、全く黒い「同僚諸君」の賛成によって支えられたものである。魯迅がかつて望んだ「英傑」は、民衆の精神的成長に関心

を持ち、奴隸的な国民性の改造に全力を注がなければならないが、禹は民衆の日常生活にしか関心を持たず、実務的である。要するに、禹と魯迅がかつ望んだ「英傑」は表面的には似ているけれども、根本的には異なっている。もちろん、禹というイメージの創出は、初期魯迅文学と中期魯迅文学における無力な批判的立場への修正だと受け取れないでもない。しかし、禹をはじめとする黒い集団に関する描写「黒く痩せた、乞食のようなものどもがじっとして、ものもいわず、笑いもせず、鉄で鑄たように、並んでいた」をよく吟味すると、儒教的な君子が目の前に浮かんでくる。「論語・学而第一」には、「子曰く：君子は食飽くことを求むること無く、居安きことを求むること無し。事に敏にして言に慎み、有道に就きて正す。学を好むと謂うべきのみ」と書いてある。魯迅の描いた肯定的な作中人物が個人主義的な反逆猛士から儒教的な正人君子に変容してきたのは、厳然たる事実であろう。

これには、まず商家が大恐慌を来たした。とはいえ、幸い禹さまも、帰京後は態度が少し変わって、飲食は質素でも、祭祀や法事の際には、ぜいたくにやった。衣服には無頓着でも、朝廷に上ったたり人を訪ねたりするときの身形りは、立派に心掛けた。だから市況にはさほどの影響もなく、やがて商人

たちも、禹さまの行いはじっさい学ばにやらぬ、皋さまの新法もなかなか悪かない、と考えなおした。そしてついに、百獣みな跳ねくるい、鳳凰さえ景気をつけに飛んでくるほど、太平になった。

これは「理水」の結末である。このように賑やかで伝統的なハッピーエンドを読むと、禹は一応伝統的な集団に復帰したことが明らかにになる。魯迅は初期文学と中期文学の中で伝統的な集団を徹底的に否定し、太平を断固として拒絶していたが、晩期文学の中では、自ら伝統的な集団の価値を認め、太平の世界を描き出した。彼は「無」を武器として暗黒を擾乱しているうちに、いつの間にか「孤独者」中の魏連殳のように、「以前憎み、反対したすべてのことを実行し」、「以前崇拜し、主張したすべてのことを拒否した」。しかも、魏連殳と同じく悲劇的な一生を終えた。

魯迅は全力をあげて中国民衆の奴隷性を改造しようと努力したが、希望段階、絶望段階、「無」の段階を経た後、自分の努力の不毛が分かり、諦めてしまった。文学による民衆啓蒙はついに文学による暗黒擾乱に変わった、文学による「いたずら」に変わった。魯迅は自信満々に西洋文化の基本要素「個人」をもって中国儒教文化の基本要素「集団」と対抗したが、さんざんに負けてしまい、最後に、

彼自身も「集団」に呑み込まれてしまった。要するに、魯迅は外来文化を借りて排外伝統を持つ中国の独尊文化を一生懸命改造してみたが、悲しいことには、徒勞に終わった。魯迅は本意ながらこのような悲劇を体現してくれた。晩期魯迅文学は多くの作家の晩期文学、例えば、後で詳述する晩期漱石文学と違って、文字どおり晩期又は終焉の雰囲気を漂わせている。たとえ魯迅が一九三六年十月十九日にこの世を去らなかつたとしても、魯迅文学はやはり現在のままで、新しい展開が全く不可能だろうと思われる。

第六節 漱石文学の中の悲劇軌跡

一九〇五年、「自己本位」の立場を貫徹し、喧騒な「文明開化」の激流に抵抗した漱石は著述や講義だけでは満足することができなくなり、ついに「吾輩は猫である」や「倫敦塔」などの小説を創作しはじめた。しかも、その後一瀉千里の勢いで小説や評論をどんどん書き出し、不朽の漱石文学を創造した。ほかの拙稿で何回も述べたが、作品の発表時間や基本構造から、漱石文学は次のような三期に大別されるように思われる。

初期：「吾輩は猫である」から「虞美人草」までの長篇・中篇・短篇小説やその

前後の評論など

中期：「抗夫」から「心」までの長篇小説やその前後の小品、評論など
晩期：「道草」、「明暗」やその間の評論など

日本の文化的悲劇に対する漱石の悲劇的な挑戦過程は、漱石文学のこのような三期によって段階的に明記されているが、次にこのような三期に従って漱石の悲劇的な挑戦過程を確かめてみよう。

「吾輩は猫である」は漱石の最初の長篇小説である。金力や権力の圧迫に抵抗し、二十世紀文明——西洋近代文明を疑い、民衆の奴隷性を批判し、知識人の自己凝視や自己反省などを表現する面では、確かに漱石文学全体の始点と言える。しかし、目撃者「猫」に苦沙弥集団と金田集団を超越的に描写させ、苦沙弥夫人与雪江に苦沙弥を批判させ、「猫」を自然随順的に死なせる面では、また明らかに中晩期漱石文学に通じている。つまり、「吾輩は猫である」はいろいろな可能性を含んでいる原始的混沌である。

「坊っちゃん」は「吾輩は猫である」の次作である。それは漱石文学の原始的混沌状態を打破して、一定の方向性を示してきた。

いくら人間が卑怯だって、こんなに卑怯に出来るものじゃない。まるで豚

だ。(中略)世の中に正直が勝たないで、外に勝つものがあるか、考えて見ろ。今夜中に勝てなければ、あした勝つ。あした勝てなければ、あさって勝つ。あさって勝てなければ、下宿から弁当をとり寄せて勝つ迄ここに居る。

(第四節)

坊っちゃんは学生との戦いを正直対卑怯の戦いと見ており、しかも正直という道徳通念の絶対性又は必勝性を完全に信賴している。坊っちゃんの勤めている中学校では、赤シャツ党がのさばっているが、最後に、坊っちゃんは山嵐と一緒に正義の名義で赤シャツと野だいこに鉄拳制裁を加え、そして、彼らが勇氣を出して報復に來られなかったほど徹底的な勝利を収めてその「不浄の地を離れた」。

小説「坊っちゃん」は確かに正直や正義の旗を鮮明に打ち出している。しかし、主人公坊っちゃんの行動はまだ胸中にたまった鬱憤を晴らすといったような私的な素朴さを持っており、二十世紀文明の毒が氾濫している現実社会を全面的に再構成するには、まだ程遠い。言うまでもなく、このような結果は漱石を満足させることができなかった。すると、その後の各作品は「坊っちゃん」の指し示した方向に沿って漸次的に前進した。

「草枕」の主人公画工は、「余は画工である。(中略)社会の一員として優に

他を教育すべき地位に立って居る。(中略)人情世界にあって、美しき所作は正である、義である、直である。正と義と直を行爲の上に於て示すものは天下の公民の模範である」(第十二節)と言っているが、これからも明らかなように、画工は自分の優越性や啓蒙的地位を明確に意識しており、自分の現実抵抗に身を以て模範を示すといったような意義を与えている。彼の言う「芸術」は単なる美ではなく、正・義・直との統一体であり、彼の言う「芸術の士」は芸術家であると同時に、啓蒙者でもある。

画工は善美合一の芸術観を持っている一方、「出世間的の詩味」を追求している。ここには、大きな矛盾がある。彼の芸術観から言えば、彼の芸術は倫理的な要素を具えなければならぬ。しかし、彼自身は長い間これを自覚せずに絵を創作していた。それで、彼の絵がなかなか成就できなかった。「草枕」のラストシーンは意味深い。一見すると、那美が茫然としているうちに、「憐れ」がその顔に現れてきて、画工はそれを見てやっと絵を完成したように見える。しかしより根本的に見ると察せられるように、那美の昔の夫君が「文明の長蛇」に吞食されたからこそ、彼女の顔に「憐れ」が現れてきたのであり、このような内容を持つ「憐れ」が現れてきたからこそ、画工の絵が成就したのである。「草枕」の世界

はついに道德通念正直・正義によって統括され、二十世紀文明に抵抗する場合の正直・正義の必要性が、ついに浮き彫りにされるようになった。

「二百十日」は主として阿蘇山に登ろうとする圭さんと碌さんの対話から成っている。圭さんは啓蒙的・指導的な立場に立っているが、彼の後についてくる碌さんは正義感を持つ一般民衆の性格を持っている。阿蘇山の猛烈な煙塵を見、轟々たる爆音を聞きながら、圭さんは「頭」をもって「文明の革命」をやることを明言している。「坊っちゃん」と「草枕」はいずれも道德通念正直・正義を重大視しているが、その延長線上にある「二百十日」はさらに一歩進めてそれらを「頭」という概念に要約している。革命の精神を涵養するために、圭さんは碌さんをつれて阿蘇山に登りに来たのであるが、この点からも察せられるように、「二百十日」はまさしく宣言的な作品であり、本格的な啓蒙運動、つまり二十世紀文明支配下の現実社会を再構成する運動がそろそろ始まる。圭さんと碌さんは明確に「出直してくる」と約束している。そして、事実は全く彼らが約束したとおりである。「二百十日」の暴風雨が過ぎてしばらくすると、「野分」がまた吹いてきた。

「野分」は重いセンテンス「白井道也は文学者である」で始まっており、主人

公白井道也は坊っちゃんのように地方で金力と権力と戦った後、東京にもどり、「血を見ぬ修羅場」となった「文明の社会」に突入して、本格的に戦いはじめた。「あるものの方に一步なりとも動かす」（第八節）という使命を持っている彼は、「道」に頼り文学啓蒙の方法をとって戦っているが、「道」は「公正なる人格」を維持し、創造するものだという考え方から察せられるように、「道」も実際正直・正義を基本内容としている。白井道也は「江湖雜誌」を編集し、啓蒙的な文章や長大な「人格論」を書いて「世間を警醒し」ていると同時に、また青年を相手に演説し、「西洋の理想に圧倒せられて眼がくらむ日本人はある程度に於て皆奴隸である」、「諸君、理想は諸君の内部から湧き出さなければならぬ」、「付焼刃は何にもならない」（第十一節）と言って青年たちが「文明開化」の激流に溺れずに西洋文化を主体的に吸収し、独立した日本人となって奴隸的な現実を改造するよう期待している。本格的に文学啓蒙を始めた漱石は魯迅と同じく自国の民衆の本質に奴隸性を見出している。しかし、初期文学では、漱石は創作するごとに絶望を確認したのではなく、ずっと勝利の道を歩いていった。この意味では、初期漱石文学を創造している漱石は、初期魯迅文学を創造している魯迅より幸福であった。もっとも、漱石のこの幸福も長く続かなかった。

「虞美人草」は初期漱石文学の終篇である。そこで、甲野欽吾、宗近一をはじめとする二十世紀文明の批判者と小野、藤尾をはじめとする二十世紀文明の体現者が互いに対立しており、そして、「博士・法律・金・物質的」対「貧乏人・活物・人一人・徳義・好意」（平岡敏夫氏はすでにこの点を指摘）という言語上の対立から察せられるように、彼らの対立は事実「道義」と「虚栄」の対立である。「坊っちゃん」と「草枕」では、正直・正義がそのまま提示されているが、「二百十日」では、「頭」に要約され、「野分」では、「道」に要約され、「虞美人草」では、また「道義」に要約されるようになった。このような変化は、正直・正義を基準にして二十世紀文明支配下のうわすべりの現実社会を再構成しようという作者漱石の恒久の願望を充分反映していると同時に、正直・正義のことをより根源的・原理的にとらえてみようという漱石の強烈な意欲をも明確に示している。

作品の中心部では、小野と藤尾の非「道義」的な恋愛関係が破滅し、小野と小夜子の「道義」的な婚姻関係が婚姻関係に進展した。作品の周辺では、それと相前後して、宗近一と藤尾の非「道義」的な婚姻関係が破滅し、甲野欽吾と糸子の「道義」的な婚姻関係が成立した。この点が明らかになると、「道義」はついに

「虞美人草」世界を全面的に再構成し、徹底的な勝利を勝ち取ったと言えよう。「坊っちゃん」からずっとうねっていて、しかも一作ごとに大きくなってきている、道徳通念正直・正義あるいはそれらを基本内容とする概念による現実社会再構成の波が「虞美人草」に至ってついに最高峰に盛り上がってきて、「文明の革命」は「虞美人草」に至って始めて全面的で偉大な成果を収めた。このような流れを跡づけてみると、漱石の少年時代からの夙望がついに実現したかのように見え、漱石自身はさぞ非常に愉快であつたろう。しかし、作品の終わり近くに至ると、「俗界万斛の反吐皆動の一字より来る」（第一節）という考え方を捨てて、自ら行動してきた甲野欽吾の言葉「本来の無一物から出直すんだから是からさ」（第十七節）が、まだ深刻に響いていて忘れられない。

初期文学と別れた時、漱石はついにうわすべりの現実社会を全面的に再構成して徹底的な勝利を収めた。しかし、甲野欽吾はつまるところ静的な立場を捨てて、「本来の無一物から出直すんだから是からさ」と言っている。事実、これはすでに道徳通念正直・正義あるいはそれらを基本内容とする概念「頭」、「道」、「道義」によって構築された世界の脆弱さ又は無理性を暗示している。甲野欽吾

は本當に「出直」してみると、ただちにその世界に理想的欺瞞を見出した。中期漱石文学はついにこのような否定的な「出直す」行動によって幕を開けた。

中期漱石文学の第一篇は「坑夫」である。その主人公はこう言っている。

無暗に他人の不信とか不義とか変心とかを咎めて、万事万端向うがわるい様に噪ぎ立てるのは、みんな平面国に籍を置いて、活版に印刷した心を睨んで、旗を掲げる人達である。

言うまでもなく、この引用は直接「虞美人草」にかかわっている。「虞美人草」では、宗近一は「平面国」に通用する道德通念「道義」をもって小野の変心を咎め、彼の不信や不義を批判しており、二十世紀文明の批判者は「万事万端向うがわるい様に噪ぎ立て」て、二十世紀文明の体現者を批判している。しかし「坑夫」に至ると、それまで批判側に立った人たちは却って批判されるようになった。実は、少し視野を広げてみると明らかのように、以上の引用はそのまま「坊っちゃん」、「草枕」、「二百十日」、「野分」への批判にもなる。「虞美人草」まで連戦連勝した道德通念正直・正義あるいはそれらを基本内容とする概念が、「坑夫」ではついに「平面国」の論理、つまり立体的な事実から浮き上がった浅薄な理論として否定されてしまった。それで、「坑夫」を書き終えた漱石にとって、

今後の課題はほかでもなく、現実抵抗ないし現実改造の新しい拠点の探求なのであった。

「三四郎」は「坑夫」の次作であり、その中の「大変な理論家」広田先生は、重視すべき人物である。彼を見ると、「虞美人草」中の甲野欽吾が思い出される。高踏的な立場に立って現実社会を冷静・鋭敏に批判している点では、彼らは全く同様であるが、同一陣営からの評価ではかなり異なっている。甲野欽吾が本質的な欠点がないように描かれているのに対して、広田先生は「万事頭の方が事実より発達して」という本質的な事実離脱性を指摘され、「愚だよ。だから始終矛盾ばかりしている」（第四節）とまで評されている。ここには、中期漱石文学の変化がはっきりと認められる。「二百十日」は「頭」をもって「文明の革命」をやろうと宣言しているが、「三四郎」に至ると、「頭」はすでに現実社会に働きかける武器でなくなり、現実社会から浮き上がった批評的・自足的な世界に変わった。武器の批判は批判の武器に変質してしまった。もちろん、「三四郎」では、広田先生の事実離脱問題は主に追究されておらず、主な問題はずっと三四郎の精神的成長にしばられている。しかし、三四郎の精神的成長が広田先生の影響に密接にかかわっているので、広田先生の事実離脱問題は自然に次作「それから」

に受け継がれた。

「それから」は主人公代助の人生転回過程を描いている。彼は明確に社会を「頭の中の世界」と「頭の外の世界」に分けた上で「頭の中の世界」に安住している。その時の理論的基礎は、「歩きたいから歩く。すると歩くのが目的になる」といったような「自己本来の活動を、自己本来の目的と」する「快樂哲学」であったが、これは初期漱石文学中の主人公たちの考え方の反動であろう。代助は特殊な「頭」に頼って「頭の外の世界」での実践の意義を否定し、「頭の中の世界」での生活に幸福の判断を下した。しかし、自分の昔の恋人でもあり、友人平岡の現在の妻でもある三千代に再会すると、次第に変わった。まずアンニュイを感じた。それから、「快樂哲学」を否定して「頭」と「心」の相克に気が付いた。彼の「頭」によれば、彼の三千代への愛は「現在のものに過ぎない」が、彼の「心」――真情実感はそうではないと拒否していた。この点から、代助の現実社会と対抗する拠点「頭」の事実離脱性が明らかにになる。代助は三千代への愛を自覚した。そしてこの自覚によって、「頭」と「心」の相克は「人の掟」と「天意」、「意志」と「自然」という社会的・倫理的な対立として彼の意識に上った。最後に、彼は「心」に自分の存在基盤を築き上げて、平岡から三千代を奪い取っ

た。そして、父親から経済的援助を断たれた後、真っ赤な火の海に飛び込んで、「自分の頭が焼け尽きる迄」戦おうと「決心した」。

代助は以上のように人生転回を成し遂げ、ある意味では、確かに「虞美人草」中の甲野欽吾の言っているように本当に「本来の無一物から出直」してきた。こうしてみると、まず彼の目に入っただのは、やはり二十世紀文明支配下の現実社会の軽薄さと暗黒さであった。そこで、代助は静止的・傍観的な「頭の中の世界」を立てて住み込み、「頭」を拠点として静的に暗黒な現実社会と対抗するようになった。しかしそうしているうちに、次第に自分の拠点「頭」に事実離脱性を見出し、「頭の中の世界」に理想的欺瞞を見出した。この点に気が付くと、彼はひきつづき「平面国に籍を置いて」、「万事万端向うがわるい様に噪ぎ立てる」ことができなくなり、それまでの静的立場を捨てて動かざるを得なくなった。しかし、動くとき、人妻を奪い取ってそれまでの生活基盤を崩してしまったといったような窮境に陥った。真の悲劇が起こった。「それから」の中で、漱石はついに現実社会の抵抗者自身に「胡麻化し」を認め、彼らさえ「不動尊」にすることができなくなり、西洋人の「尻馬にばかり乗って空騒ぎをしている」といったような動的な日本人に個性を注入して彼らを静かにし、「不動尊」にしようという初志

を変えざるを得なくなった。その時、漱石は非常な苦痛を感じたであろう。この意味では、代助が自分の人生転回過程中に感じた苦痛は、漱石が自分の初志を変えざるを得なくなった時に感じた苦痛だと言えよう。漱石の悲劇がいつに始まった。

それまでの抵抗拠点「頭」が「心」——真情実感から浮き上がった以上、それを捨てて新しい抵抗拠点を捜さなければならない。これは漱石の新しい課題である。代助は「頭」を捨てた後、新しい論理を立てようとせず、ただ「心」——真情実感に頼って現実社会に対抗した。彼の最後の「水を背にして一戦す」といったような決戦態度からも察せられるように、彼はまだ「心」——真情実感に頼って戦えば、一切の矛盾が解決できるのだと信じ込んでいた。それまでの論理に虚偽性を見出したので、論理そのものの価値を徹底的に否定して、論理の対極真情実感に完全に頼るようになる——これはよく理解できることである。しかし、現実には本当に代助の考えたとおりに行っているのか。

「門」中の主人公宗助と妻お米の夫婦生活は、明らかに代助の考え方の甘さを立証している。宗助は友人安井からお米を奪い取り、真情実感による夫婦生活を始めたが、蒙古にさすらっていった安井はそのうちに大家を訪ねに来るといふこ

とをきっかけに、また真情実感による夫婦生活に消極性を見出し、一層「太」い「心の実質」(第十七節)、つまりぎしぎしと迫ってくる厳しい現実に充分抵抗できる新しい拠点を追求しようとするようになった。最後に、宗助は新しい拠点を禅寺に求め、他力的に願をかけて救い出されようとしたが、願がついになえられず、「彼は門の下に立ちすくんで、日の暮れるのを待つべき不幸な人」(第二十一節)になってしまった。宗助の新しい抵抗拠点の追求は失敗に終わり、漱石は失望ないし絶望を味わわざるを得なくなった。にもかかわらず、漱石の初志貫徹意欲は、彼が現地で足踏みすることを許さなかった。

「彼岸過迄」中の主要人物須永は代助と宗助の敗北を見抜いたので、彼らのように真情実感に頼って行動することができなくなった。とはいえ、新しい抵抗拠点を捜し当てなかったのも、しかたなく「頭」と「胸」の相克にじっと忍耐していた。しかし、彼の忍耐はついに厳しい現実に抵抗できず、彼は最後に旅に行き、旅先での一時的な自己陶醉を求めざるを得なくなった。「行人」の主人公一郎は死ぬか生きるかの激しい精神で新しい抵抗拠点として「絶対即ち相対」という禅的境地を自力的に追求していたが、ついにその境地に入らず、ただ気違いあつかいにされる位置に留まった。漱石は「門」、「彼岸過迄」、「行人」との三作で

それぞれ三つの新しい方向へ新しい抵抗拠点を探求に行ったが、いずれも失敗に終わった。そして、探求しているうちに初志貫徹の姿勢を加速度的に崩してきて、ついに悲劇のどん底に陥り、総決算をしなければならなくなった。この総決算はほかでもなく「心」である。

私がこの牢屋の中に凝としている事が何うしても出来なくなった時、又その牢屋を何うしても付き破る事が出来なくなった時、必竟私にとって一番楽な努力で遂行出来るものは自殺より外にないと私は感ずるようになったのである。（中略）動かずにいれば兎も角も、少しでも動く以上は、其道を歩いて進まなければ私には進みようがなくなったのです。（「下・先生と遺書」第五五節）

「策略」で友人Kをだましてお静をめたことによつて精神的な「牢屋」に陥った先生は、その「牢屋」を突き破つて徹底的に厳しい現実に抵抗しようとした。しかし、そうしてみると、死ぬより外に仕方がなかった。数十年來孤絶と悪戦苦闘し、真摯な懺悔をもつてきびしい現実に抵抗した先生は、明治天皇の崩御と乃木大将の殉死をきっかけに自分の終末に気が付いて自殺した。言うまでもなく、先生の自殺はきびしい現実への抵抗を意味しているのではなく、抵抗

者自身の自己消滅を意味しているのである。漱石文学が発展するにつれて、漱石の初志は次第に作中人物たちによって裏切られてしまった。最初は「不動尊」だった現実抵抗者は「不動尊」でなくなり、それから、現実社会を静かにしようとした現実抵抗者はどうすることもできない窮境に追い込まれてしまい、最後に、現実抵抗者自身も自殺しなければならぬ破局に陥った。漱石は少しずつ初志を捨てた結果、完全に捨てざるを得なくなった。この意味では、「心」の先生の自殺は漱石自身の文学的・思想的自殺だと言えよう。鲁迅は中期鲁迅文学と別れた時、自分の初志を完全に捨てて、「無」による暗黒擾乱の方へ歩いていった。漱石は中期漱石文学と別れた時、語り手「私」宛の先生の遺書からも察せられるように無の世界へ歩いて行かなかったけれども、やはり自分の初志を完全に捨てた。この点では、鲁迅と全く同じであった。従ってこの意味では、二人とも悲劇的であった。

先生は「私」宛の遺書の中で「私の鼓動が停った時、あなたの胸に新しい命が宿る事が出来るなら満足です」（「下・先生と遺書」第二節）と言っているが、これは旧い抵抗主体の死亡を宣言し、新しい抵抗主体の誕生を予言している。ここには、漱石のそれまでの抵抗過程への反省と未来への展望がはっきりと認めら

れる。中期漱石文学を顧みて代助およびその後身たちの抵抗姿勢を確かめると察せられるように、事実離脱的な論理又は古い抵抗拠点「頭」を捨てた後、彼らは新しい抵抗拠点を探求するためにそれぞれ違った方向へ行った。しかし、新しい論理を立てようとしなかったという点では全く共通している。代助は「頭」を捨てた後、論理そのものの価値を徹底的に否定して、「心」又は真情実感に完全に頼るようになった。彼の後身である宗助、須永、一郎、先生はいずれも彼を越えなかった。ここにこそ、彼らの失敗ないし自己消滅の根本的原因があるのでないかと思われる。もちろん、事実離脱的な論理では、現実社会に抵抗し、それを改造することができない。しかし、現実社会に抵抗し、それを改造するためには、やはり何かの論理を立てて、それを拠点としなければならない。実は、「心」が創作されて九か月過ぎた後、漱石自身もこの点に気が付いた。

一九一五年五月ごろ、漱石は「形式論理」、「無論理」、「自然の論理」に関する「断片」を書いたが、それと結び付けてそれまでの漱石文学を通観すると明らかのように、初期漱石文学はまさしく「形式論理」の文学であり、「人の口を塞ぐ事は出来」たけれども、「人の心を服する事は出来な」かった。中期漱石文学はまさしく「無論理」の文学であり、主人公たちはどんなに勇敢で強靱に戦っ

てきても、「人の心を服する事は出来な」かった。漱石は「形式論理」を否定した後、「無論理」に頼ってきびしい現実に抵抗しつづけた。そして、「心」の中で先生を死に導かざるを得なくなった後、ついに「自然の論理」のことを意識してきた。「自然の論理」は「実質から湧き出す」もので、「ころ柿が甘い白砂糖を内部から吹き出すようなもの」なので、「自然の論理」による行動は、つまり自然の順序に従う行動である。まず客体の中に溶け込んで主体的に客体の法則を把握しておき、それから、その上で客体の法則どおりに行動するということであろう。こうすれば、「名人が名刀を持った」ように非常に強くなり、きびしい現実に充分抵抗できるのであろう。漱石はこのような展望をして間もなく、晩期漱石文学を創作しはじめた。

「道草」は晩期漱石文学の第一作であり、その第九十八節には、「形式論理」、「無論理」、「自然の論理」に関する「断片」がほとんどそのまま繰り返されている。「口に丈」ある「論理」は「形式論理」を、「身体全体に」ある「論理」は「自然の論理」を意味しているが、これからも察せられるように、主人公健三は「形式論理」と「自然の論理」を峻別した上で「自然の論理」を選んだのである。

る。

世の中に片付くなんてものは殆どありやしない。一遍起った事は何時迄も続くのさ。ただ色々な形に変わるから他にも自分にも分からなくなる文の事

さ。(第百二節)

これは健三が最後に得た結論である。もちろん、「吐き出す様に苦々しかった」口調から察せられるように、健三はこのような結論を得た時、一種の苦しさを感じたに違いない。しかし、どんなに苦しくても、やはり「形式論理」を捨てた。したがって、「吐き出す様に苦々しかった」口調は、健三が「形式論理」を徹底的に捨てなかったことよりも、むしろ彼の心理状態がまだ「自然の論理」に適応していないことを物語っているのではないかと思われる。健三はついに代助およびその後身たちの足踏み状態を突破して、また一歩前進した。彼の前進は画期的な意義を持っており、漱石文学はこれによって一層高い段階に入った。しかしある意味では、この前進はまだ安易な所があり、「頭」と「心」の相克はこれによって徹底的に克服されたとは言いがたい。実際、漱石自身も「道草」を脱稿して間もなくこの点に気が付いた。それで、また百尺竿頭さらに一歩を進めたのであった。

「明暗」は「道草」の続篇である。それが未完作なので、「頭」と「心」(「胸」)の相克に陥っている主人公津田は最後にどうなるかといったようなことを具体的には究明することができない。しかし、確かに日本の学者唐木順三氏が指摘しているように、「明暗」第一節にはヒントを見出せる。第一節における医者はつまり作者漱石である。彼の「此前」の津田への診断が足りなかった、修正すべきである。実際、「此前」の津田はほかでもなく前作「道草」の主人公健三である。「途中に癍痕があったので」、漱石は「つい其所が生き留まりだとかかり思つて」健三に樂觀すぎた描写をした。「頭」と「心」の相克は「結核性」の病氣ではないけれども、そんなに簡単に克服されるものではない。「自然の論理」はそんなに簡単に立てられるものではない。「今日疎通を好くする為に、其奴をがりがり掻き落して見ると、まだ奥がある」ことが明らかにになった。「明暗」はつまりこの「奥」を治療する小説である。「まだ奥がある」「頭」と「心」の相克を克服するには、「今日」の津田は「都合の好い時」に「根本的な手術」を受けなければならぬ。漱石はついに津田に「根本的な手術」を施し、彼を徹底的に救済しようと思うようになった。しかし残念なことには、その時、漱石は突然この世を去った。それで、「自然の論理」がついに確立せず、「頭」と「心」

の相克がついに徹底的に克服されなかった。

晩期漱石文学はこのように不自然に終わった。そして、晩期魯迅文学と違って、終焉の雰囲気を漂わせているどころか、「これから」の姿勢を見せている。もし漱石が一九一六年十二月九日にこの世を去らなかつたら、漱石文学は必ずまたどんどん展開していくであろう。そして、「明暗」の主人公津田の未来像を分析してみれば、漱石文学がこれからどこへ展開していくかが明らかにになる。

「明暗」が未完作なので、津田の未来像を円満に把握するのは、言うまでもなく不可能である。しかし、その根本的な特徴がはっきりしており、それを具体的に追究するのは、やはり可能である。「道草」を創作する直前に「形式論理」・「無論理」・「自然の論理」に関する「断片」を書いた漱石は、「道草」第九十八節でその「断片」を小説的に表現して、「形式論理」を捨てた健三に「自然の論理」を追求させた。「自然の論理」と「道草」の主人公健三の動向という必然的関連を明らかにすると、「則天去私」と「明暗」の主人公津田の未来像が自然に関連される。漱石は「明暗」を創作する前から自分の理想を伝達できる四字熟語「則天去私」を口にしはじめ、しかも、「明暗」創作中の一九一六年十一月の木曜会で二度ほど「則天去私」について語った。「自然の論理」と「道草」の主

人公健三の動向という前例に鑑みて、漱石のこのような思考と意欲は、必ず「明暗」の主人公津田を「則天去私」の方向へ導くだろうと判断できる。それで、津田の未来像の根本的特徴はほかでもなく、「則天去私」だと思われる。

「形式論理」の初期に、「自己本位」が主張された。「無論理」の中期を経て、「自然の論理」の晩期になると、「則天去私」が「自己本位」の代わりに主張されるようになった。このような流れから察せられるように、「自己本位」と「則天去私」は対立的な連帯関係にある。「自己本位」は「静」をもって「動」を制すといったようなものであるが、「則天去私」は「動」をもって「動」を制すといつたようなものである。「自己本位」の本質は道德通念に基づく人為的な「静」であるが、「則天去私」の本質は自然法則に基づく主体的な「動」である。一言でいえば、「則天去私」は自然流動的な「自己本位」であろう。ここまで書くと、「論語」と「老子」の関係が思い出される。その第四篇、第六篇を読むと明らかに、
「論語」は山のような静的価値観を鼓吹しているが、それに対して、
「老子」は「上善は水の若し」（第八章）と言って水のような動的価値観を鼓吹している。「老子」は人間の主体性を徹底的に否定した「莊子」と違って、静的で事実離脱的な論理——「知」を唾棄し、自然法則に基づく動的な論理——「明」

を志向している。「老子」と「論語」はこのような対立的な連帯関係にあるが、ある意味では、「則天去私」と「自己本位」の関係はそれに似ているのではないだろうか。言葉遣いを見るだけでは、「則天去私」が儒教的な感じがする。例えば、「論語・泰伯」には、「大なるかな、堯の君たるや、巍々乎として唯天を大なりとす、唯堯之に則る」と書いてある。「後漢書・逸民列伝第七十三」には、「是を以て堯は則天を称し、潁陽の高に屈せず」と書いてある。「呂氏春秋・孟春紀」には、儒教的な大義公正を宣伝する篇があるが、その題名は「去私」である。「則天」と「去私」は確かにいずれも儒教的な經典に由来している。しかし、これだけを理由にして、「則天去私」は儒教的だと言っては、あまりにも表面的であろう。ここまで具体的に確かめてきた漱石文学の流れから明らかなように、「則天」と「去私」を組み合わせて「則天去私」という言葉を作る時、漱石は儒教の則天思想を念頭に置いているというよりも、むしろ自分自身の内的必然に従って「自然の論理」を念頭に置いているといった方がよほど自然であろう。

・「自然の論理」は「無論理」を媒介にして徹底的に「形式論理」を否定し、「則天去私」はうまく「自己本位」を超越した。それで、漱石は明るい晩年を送ることができた。しかし、彼の明るい晩年は却って彼の初志放棄の悲劇を明確に

浮き彫りにした。西洋人の「尻馬にばかり乗って空騒ぎをし」てはいけな
思っているのは至当ではあるが、自尊心を具えない納外的な文化伝統を持
日本にとって、それはむしろ自然であろう。漱石はこの自然を自然と考
尊性を具えない納外的な日本文化伝統に自尊心を注入し、「動」本位の
に「静」を主張したが、その結果、自然に報復されて文学的・思想的な自
ざるを得なくなった。自然はやはり自然で、漱石の努力によって改造さ
は少しもなかった。漱石は不本意ながらこのような悲劇を体現してくれ
漱石文学は前轍を改める意味で明るく見えてきたが、漱石自身の突然
に、ついにそれまでの暗さを一掃する光を発することができなかった。漱
はり納外的な日本文化伝統や「動」本位の日本社会を改造しようとし
なかった敗残者である。

漱石の「静」本位の挑戦は失敗に終わったが、その代わりに、日本は
文化伝統を充分生かして変わってきた。そして現在、ついにGNP世界
経済大国になった。この意味では、漱石の悲劇は、今でも中国の各地
る魯迅の悲劇と違って、早く終わってよかった！

魯迅の悲劇よ、一体いつまで続いていこうとするのだろうか？！

注：魯迅の作品からの引用は、いずれも「魯迅全集」（学習研究社、全二〇巻）による。

漱石の作品からの引用は、いずれも「夏目漱石全集」（筑摩書房、全十一巻）による。

付記：本研究は一九八九年度朝日国際奨励金（アサヒ・フェローシップ）と相原和邦先生の御指導によるものである。ここに記して深く御礼を申し述べたい。

一九九〇年六月完成、七月要約

***** 発表を終えて *****

学問の楽しみは、学んでは問う楽しみだと
言われている。日文研のフォーラムのおかげ
で、今まで魯迅と漱石について学んだことを
公表し、しかも各分野の先学や同学たちにい
ろいろとご意見を問うことができ、学問の
楽しみをつくづく感じている。これからも、
ひきつづき日文研と協力し、学んでは問い、
問っては学んで、学問の楽しみに浸りたい。

私は「静」と「動」の転換という新しい角
度から魯迅と漱石を捉え直し、今までの魯迅
研究と漱石研究に新しい内容を付け加えてみ
ようと思っている。そして、日文研フォーラ
ムでの発表を終えて、だいたいこの目的地に近
付いたなあと思っている。これからも、先学
や同学たちのご期待に背かず、ひきつづき
努力していく決意である。

いたれりつくせりのご配慮をして下さった
日文研の皆様や貴いご意見を出して下さい。
先学や同学たちに、深くお礼を申し述べたい。

李国棟

日 文 研 フ ォ ー ラ ム 開 催 一 覧

回	年 月 日	発 表 者 ・ テ ー マ
1	62.10.12 (1987)	アレッサンドロ・バロータ (ピサ大学助教授) Alessandro VALOTA 「近代日本の社会移動に関する一、二の考察」
2	62.12.11 (1987)	エンゲルベルト・ヨリッセン (日文研客員助教授) Engelbert JORI ß EN 「南蛮時代の文書の成立と南蛮学の発展」
③	63. 2.19 (1988)	リー A. トンプソン (大阪大学助手) Lee A. THOMPSON 「大相撲の近代化」
4	63. 4.19 (1988)	フォスコ・マライーニ (日文研客員教授) Fosco MARAINI 「庭園に見る東西文明のちがい」
⑤	63. 6.14 (1988)	宋 彙七 (慶北大学校師範大学副教授) SONG Whi Chil 「大塩平八郎研究の問題点」
6	63. 8. 9 (1988)	セップ・リンハルト (ウィーン大学教授) Sepp LINHART 「近世後期日本の遊び－拳を中心に－」
⑦	63.10.11 (1988)	スーザン J. ネイピア (テキサス大学助教授) Susan NAPIER 「近代日本小説における女性像－現実と幻想－」
⑧	63.12.13 (1988)	ジェームズ C. ドビンズ (オベリン大学助教授) James C. DOBBINS 「仏教に生きた中世の女性－恵信尼の書簡－」
⑨	元. 2.14 (1989)	厳 安生 (北京外国語学院日本語学部助教授) YAN An Sheng 「中国人留学生の見た明治日本」
⑩	元. 4.11 (1989)	劉 敬文 (遼寧大学日本研究所副所長) LIU Jingwen 「教育投資と日本の戦後経済高度成長」

⑪	元. 5. 9 (1989)	スザンヌ・ゲイ (オベリン大学助教授) Suzanne GAY 「中世京都における土倉酒屋－都市社会の自由とその限界－」
⑫	元. 6. 13 (1989)	夏 剛 (京都工芸繊維大学助教授) HSIA Gang 「インタビュー・ノンフィクションの可能性－猪瀬直樹著『日本凡人伝』を手掛りに－」
⑬	元. 7. 11 (1989)	エルンスト・ロコバント (東洋大学助教授) Ernst LOKOWANDT 「国家神道を考える」
14	元. 8. 8 (1989)	キム・レーホ (ソ連科学アカデミー・世界文学研究所教授) KIM Rekho 「近代日本文学研究の問題点」
15	元. 9. 12 (1989)	ハルトムート O. ローターモンド (フランス国立高等研究院教授) Hartmut O. ROTERMUND 「江戸末期における疱瘡神と疱瘡絵の諸問題」
⑬	元. 10. 3 (1989)	汪 向榮 (中国中日関係史研究会常務理事・日研客員教授) WANG Xiang-rong 「弥生時期日本に來た中国人」
17	元. 11. 14 (1989)	ジェフリー・ブロードベント (ミネソタ大学助教授) Jeffrey BROADBENT 「地域開発政策決定過程を通して見た日米社会構造の比較」
⑭	元. 12. 12 (1989)	エリック・セズレ (フランス国立科学研究所助教授) Eric SEIZELET 「日本の国際化の展望と外国人労働者問題」

19	2. 1. 9 (1990)	スミエ・ジョーンズ（インディアナ大学準教授） Sumie JONES 「レトリックとしての江戸」
②0	2. 2.13 (1990)	カール・ベッカー（筑波大学哲学思想学系外国人教師） Carl BECKER 「往生－日本の来生観と尊厳死の倫理」
②1	2. 4.10 (1990)	グラント K. グッドマン（カンザス大学教授・日文研客員教授） Grant K. GOODMAN 「忘れられた兵士 －戦争中の日本に於けるインド留学生」
22	2. 5. 8 (1990)	イアン・ヒデオ・リービ（スタンフォード大学準教授・日文研客員助教授） Ian Hideo LEVY 「柿本人麿と日本文学における『独創性』について」
23	2. 6.12 (1990)	リヴィア・モネ（ミネソタ州立大学助教授） Livia MONNET 「村上春樹：神話の解体」
24	2. 7.10 (1990)	李 国棟（北京連合大学外国語師範学院日本語学部講師） LI Guodong 「魯迅の悲劇と漱石の悲劇 －文化伝統からの一考察－」
25	2. 9.11 (1990)	馬 興国（遼寧大学日本研究所副所長・日文研客員助教授） MA Xing-guo 「正月の風俗－中国と日本」
26	2.10. 9 (1990)	ケネス・クラフト（リハイ大学助教授） Kenneth KRAFT 「現代日本における仏教と社会活動」

27	2.11.13 (1990)	アハマド M. ファトヒ (カイロ大学講師) Ahmed M. FATTHY 「義経文学とエジプトのペーバルス王伝説に おける主従関係の比較」
28	3. 1. 8 (1991)	カレル フィアラ (カレル大学日本学科長・日文研 客員助教授) Karel FIALA 「言語学からみた『平家物語・巻一』の成立過程」
29	3. 2. 12 (1991)	アレクサンドル A. ドーリン (ソ連科学アカデ ミー東洋学研究所上級研究員) Aleksandr A. DOLIN 「ソビエットの日本文学翻訳事情 ー古典から近代までー」
30	3. 3. 5 (1991)	ウイーベ P. カウテルト (ワーゲニンゲン大学研 究員) Wybe P. KUITERT 「バロック・ヨーロッパの日本庭園情報 ーゲオルグ・マイステルの旅ー」

○は報告書 既刊

非売品

発行日 1991年6月20日

編集発行 国際日本文化研究センター

京都市西京区御陵大枝山町3-2

電話 (075) 335-2222

問合先 国際日本文化研究センター
管理部・研究協力課

©1991 国際日本文化研究センター

■ 日時

1990年7月10日

午後2時～4時

■ 場所

国際交流基金 京都支部

