

# 戦後日中思想交流史の中の『狂人日記』

——「中国に学ぶ」から「共通の課題の探求」へ——

伊藤 虎丸

## はじめに

戦後五〇年、日中関係も中国研究も曲がり角にある。この間に蓄積された研究業績は少なくないが、今、「研究史」として概括しようとすれば、それらは結局は「戦後日本思想史」の反映だったことに気付かせられる。

(1) まず、戦後日本の学問は、領域を問わず、敗戦を契機とする戦後日本人の自己批判(Ⅱ反省)に基づく、戦前の学問へのトータルな否定・批判を出発点にしていた。戦後思想史とは、この「反省」がその後どういふ経過の中で、何を生み、生まなかったか、どう空洞化しどう変質したかという歴史である。

(2) 一九四五年以後、国際的に世界の思想史の中軸になって来たのは、マルクス主義だった。そういう時代が終焉を迎えたのは一九八九年(天安門とベルリンの壁の年)

である。ただ、こうした思想史が疑われるようになったのは、実は「左右の対立は無意味になった」と言われた七〇年前後(大学紛争・全共闘運動の時代)からのことだった。

(3) この戦後史は、日中思想交流の観点から言えば、①戦後日本人の自己批判が、毛沢東による中国革命の成功への驚異と賛嘆とに重なり、日本が一方的に「中国に学ぶ」とした時代から、②やがて、プロ文革の実態が次第に明らかになり、中国革命へのより冷静な視点が出て来た七〇年代を経て、③文革終結後の中国知識人の「反思」が、戦後民主主義世代の日本知識人の「反省」と触れ合いをもった時代を経て、④九〇年代の中国経済の成長の中で、両国知識人がアジアの近代の思想的課題を共有する時代へと転換して来た歴史だったと言える。この戦後思想史と日中交流史をタテ、ヨコの軸にして、その変遷を整理して見るのが、本稿の目的である。

もう一つ。実は先頃、最後の勤務先となった明海大学で、四十余年買ひ溜めた蔵書を一括して引き取つて貰えることになり、四月初、運送屋を呼んで運び出し、書庫は空になった。そこで、使える資料は、同じ頃、昔の学生が送つてくれた最近の中國雑誌の論文のコピーが数編残つただけだ。(有り難いことに、彼らはすっかり隠居気分の私に時々は刺激を与えてボケの進行を防いでやろうと思つてくれるらしく、彼らが読んだ中國雑誌に私の旧稿に多少触れているような論文があると、コピーを送つてくれたりするのである)。それらしか新資料がないとなると、所詮は雑談にしても、少々みつともない「我田引水」になることを、予め御容赦願いたい。

### (一) 戦後日本人の自己批判と「悔恨共同体」

〇〇年一月の《朝日新聞》に、大江健三郎と中國の亡命作家鄭義との『未來に向けて』という往復書簡が掲載された。これは、私には本稿のテーマの出発点と現在の到達点をいわば象徴的に示しているように思われた。(この大江 鄭の日中対話を媒介したのは、東大中文の藤井省三の訳した鄭義の小説で、この書簡の訳者も藤井だ。予て、日本では少数派の中國文學研究者の任務は、日本の日本文学作家と中國の中

國文學作家との間の橋になることだと言つて来た私としては、藤井の仕事は、それだけで大変嬉しい事だった)。ここで大江は、まず鄭義が、『紅樓夢』に満ちている「悔恨(リペントランス)の情」が天安門以後の現代中國の政治、社会、文化には欠落していることを憂慮していたことが忘れられないといひ、次いで、戦後日本で、丸山真男が「戦前、戦中なぜ日本の知識人たちが超国家主義に抵抗できなかったかをかえりみ、新生の道を共有するために、自らの世代を『悔恨共同体』と呼んで、行動を起こした」が、現在「丸山真男とともに、その意志をわけもつた『悔恨共同体』の知識人のことを、彼らの『戦後民主主義』ともども、特に若手の低回趣味の論客たちがあざ笑います。もつとしたたかな底意をもつた新しいナシヨナリストらは、直接目の敵にします」「しかし、この『悔恨共同体』の、有名、無名を問わぬ、つらい戦争の経験者たちほどにも、質の高かつた知識人は、この百数十年に及ぶ近代化において、ほかになかつた、私は思うのです」と。

これに答えて、鄭義は、「西方民主制度の思想的源の一つはキリスト教の原罪意識ですが、東方の仏教にも同じく、原罪意識と懺悔の精神があります」、「原罪——懺悔」の思想とは、(西方であろうが東方であろうが)人類最古の最

も深い知恵なので。……中国と日本という二つの大民族が懺悔せずして、なおも二十一世紀をあれこれ考えようとしているのは不思議なことです」と憂慮し、「どうやら曹雪芹と魯迅が、それぞれ中国文学の近代と現代との最高峰であることは、決して偶然ではないようです。『紅樓夢』は家族の懺悔であり、『狂人日記』は民族の懺悔なので」と書いている。大江書簡に付けられた見出しは「異国から母国を見る時、『悔恨』なき未来を憂う」であり、鄭義書簡のそれは「深い知恵『原罪』懺悔」、国家の工具から脱却を」である。これは、この正に二十一世紀を迎える時代に、日中の文学者が、《個人》(或いは《個》)という思想を共有していることを示している。そしてそれは、私に、三十年代の初頭に、《個の自覚》について書かれた、「人間は責任あるもの、もしくは債務あるものとして正当に自己を把握することができる。これが真実の自覚である」(熊野義孝『終末論と歴史哲学』一九三三)という言葉と、同時期の魯迅の認識との共通性、また、魯迅の文学を「贖罪の文学」と呼んだ竹内好の『魯迅』(一九四四)とを想起させる(『魯迅と終末論』再説―「竹内魯迅」と一九三〇年代思想の今日的意義―東京女子大比較文化研究所〇一年一月)。だが、それらは例外で、日、中が加害者と被害者とに分かれ

た戦中を含めて、「日本は明治以来ヨーロッパから多くのことを学んだが、ヨーロッパ文化の根本である『自己批判』だけは学ばず、日本的自愛にすり替えてしまった」(K・レーヴィット)と指摘されたような『反省』懺悔』の思想の欠落は日本だけのことではなく、そのため、日中思想交流史は複雑な対立やすれ違いを経て来たといえよう。

## (二) 戦争責任論の分裂と不徹底 ——戦後日本思想史の分岐点としての中国——

(イ) 中国・アジアへの「侵略の罪」 戦後日本人の「反省」懺悔』の中心は、言うまでもなく戦争責任にあった。一体、「戦後」の私達の世代の学問の出発点は、政治イデオロギーの影響の強かった領域に限らず、理系までを含めて、今では理解困難なほど強く存在した戦前の学問へのトータル批判・否定にあった。とりわけ中国研究の分野では、研究対象たる中国に対して、日本は百分間違ひなく加害者(「債務を負うもの」)だったから、その自覚(戦争責任論)をどう深めるかという問題は、我々の学問の出発点そのものだった。現代文学研究の側からの、所謂「漢文」や「支那学」など戦前の学問への否定は、他の領域には見られないものだったし、私達戦後の第二世代が、多か

れ少なかれ「政治と文学」の問題を關心の中心に置いていたことも、戦争責任論と無関係なことではなかった。つまり、本稿の主題とした《戦後日中交流史》の出発点は、こうした戦後日本人の自己批判と、それと表裏をなしていた中国革命の成功への賛嘆にあった。(私達の当時の勉強の出発点は、初めから「中国に学ぶ(学習中国)」で、「中国語を学ぶ(学習中国語)」ではなかった。)こうした中国文学研究の立場を代表したのは竹内好で、戦争責任論についても、彼の発言は目立っていた(「戦争責任について」一九六〇)。

(1) 竹内はまず鶴見俊輔の「今さら戦争責任を追及することは建設的でないとかいわれましたが、私は徹底的に反対です。この問題にかかわらなければ長期の建設はできない……」(「反体制勢力の側面」)日本らしい仕方であろうるかというイメージがはつきりしていない。そういうものをはつきりさせて、こういう方向へもつていこうということの基礎的な力になるものが戦争責任ということになると思うんです。「私は坊主主義の立場ですから形而上学的な責任を深く感ずるわけです」という発言を、肯定的に引く。

(2) ここに鶴見の言う「形而上学的な責任」は、この会の最初に丸山真男が引用したヤスパース『戦争の責罪』

(橋本訳一九五一桜井書店)の「四つの罪の概念」(刑法上の罪、政治上の罪、道徳上の罪、形而上学的な罪)を受けたものである。ヤスパースはそれぞれの罪にそれぞれ「結果が対応する」と考えた。そして「形而上学的な罪の結果としては、神の御前で人間の自覚に変化が生ずる。誇りがぐじかれる。内面的な行動によるこの生まれ変わりは、能動的な生き方の新たな源泉となることができる」と言う。竹内は、鶴見のこの「坊主主義」を、「思想のエネルギー源として戦争責任に固執するもの」と肯定的に捉え、自身も結論として「戦争責任は私にとつても歴史を処理する手段ではなく、今日の建設の課題である」と言う。(私はここで冒頭の鄭義の言葉を想起する。)

竹内の戦争責任論の特徴は、そのナショナリズムと同様に、主体的立場の強調である。彼は、「日本の行った戦争の性格を、侵略戦争であつて同時に帝国主義対帝国主義の戦争であり、この二重性は日本の近代史の特質に由来するという仮説」(「近代の超克」)を立て、侵略戦争の側面に関しては日本人は責任があるが、対帝国主義戦争の側面に関しては、日本人だけが一方的に責任を負ういわれはない、と主張した。つまり、戦争の「責任」には「誰に対する？」という設問が付着する。しかも「罪は客観的に存在

するが、責任は「責任意識」に主体化されなければ、存在を証明できない。ところが戦争責任は「免れて恥じない」ものである。この救済のためには、民族感情に自然な責任感の伝統をより所とするしかない。そのような伝統としては、アジア、特に中国に対する侵略の痛みしかない。（この痛みは野蛮対文明、ファシズム対民主主義の図式からは、掘り起こせない）。そこで「戦争責任という曖昧な、冷たい感じのする範疇でとらえるのではなく、いきなり侵略の罪という媒体を投入することで、混沌は固まるだろう」と極めて具体的に提案する。この提案が、戦後の戦争責任をめぐる議論の中で、中国研究者の側からの発言を代表するものだったと言つてよいだろう。

(ロ) 戦争責任論の分裂と不徹底 竹内の提案は、「民族感情に自然な責任感の伝統」を拠り所にして、戦争責任への「固執」を新しい日本の建設の「思想のエネルギー源」にしようとするものだった（別の箇所では、彼は戦争責任を「良心」の問題だと言うが、ここに竹内の主張の特徴があった）。だが、問題は「良心」の問題とならなかつた（そもそも五〇年前の日本人には「良心の自由」という言葉も思想も十分には理解できなかったことが、今日に至る日本人の思想・倫理の最大の問題になっている）。その結果――、

①その後の戦争責任論は、まやかしの「一億総懺悔」と、イデオロギー的な軍閥・財閥・官僚の責任追求（そこでは一般国民は「騙されていた」「被害者」だった）とに、大きく分裂した。「指導者の言いなりになった一般国民の怠惰や怯懦に責任は存しないのであるか」といった一部宗教者の声（竹内の主体性論と近かつたが）は大きい力にはならなかつた。こうして、その後の戦後思想史は、竹内の願つた戦争責任の主体化・内面化の方向には進まず、逆に中国やアジアからの「外圧」とされる方向に進んで来た。従つてまた戦争責任を、日本のみが世界に示し得るような、「伝統」に根差した新しい思想を生む「エネルギー源」にすることも出来なかつた。

②もう一つ、戦後日本人の戦争責任は、鶴見俊輔が「坊主主義」と自称したような「形而上学的な罪」（哲学、宗教のレベル）には達しなかつた。つまり、ヤスパースの言う「神の御前に人間の自覚に変化が生ずる。誇りがくじかれる。……この生まれ変わりは、能動的な生き方の新たな源泉になる」という「人間」の自覚そのものの変革はなかつた。竹内が、ヤスパースのような罪の統一的な整理は「無理」と判断した通り、戦前以来の最強の宗教たる「日本教」（「内なる天皇制」）はそのまま温存されたということ

である。戦後日本人の戦争責任は、政治やイデオロギーのレベルに止まり、「民主主義」を受け入れ独裁体制や軍国主義、愛国主義、国家主義等は否定したが、その根底にあった（丸山真男が「超国家主義の心理と論理」で指摘していたような）権威主義的な上下意識に基づく「独裁者を生まない無責任体質」とか、「皆んなで渡れば怖くない」式の「集団主義」とかいった精神的体質は、『民主主義』或いは『社会主義』の名の下に、あたかも新しいイデオロギーであるかのように、温存されて来た。今日の日本人の倫理的退廃の原因は、この時の戦争責任論の不徹底から始まっている。

### (三) 竹内好のナショナリズム

#### ——「近代主義」批判と「自力更生」路線——

(イ) ジンテーゼとしてのナショナリズム 戦後思想史の出発点が戦前戦中の思想のトータルな否定だったことの結果として、戦前戦中を圧倒的に支配したナショナリズム（国家主義、民族主義）は、基本的には否定された。しかし、一方では、アメリカ占領軍の支配のもとで、「戦後民主主義」の双生児としての「戦後ナショナリズム」も確かに存在した。「悔恨共同体」の世代の思想の中では、明

治以来の日本近代文化への徹底的な自己批判と、民族文化の真の自立回復という二つのテーマは（正に魯迅と同様に）一体のものであった。

ただ、その中でも、例えば「近代的人間類型の創出」（西欧的な主体的人間を育てる）を掲げた大塚久雄の「個人主義」と、「ナショナリズムとの対決を避けて来た」所に戦後という時代の問題があるとした竹内好との間には、「個人の自立」の主張は一つでも、問題の出し方と「個人」の意味内容にはかなりの相違があった。

竹内は「ナショナリズムとの対決をよける心理には、戦争責任の自覚の不足があらわれているともいえる。いいかえれば、良心の不足だ。良心の不足は勇氣の不足にもとづく……。アンチテーゼの提出だけに止ってジンテーゼを志さないかぎり、相手は完全に否定されたわけではないから、見捨てられた全人間性の回復を、芽がふたたび暗黒の底からふかないとはかぎらない。そしてそれが芽をふけば、構造的基盤が変化していかないのだから、必ずウルトラ・ナショナリズムの自己破滅にまで成長することはあきらかである」（『近代主義と民族の問題』一九五二）という。この「ジンテーゼ」としてのナショナリズムの要求は、民主派の中では少数乃至独特のものだった。

(ロ)「政治と文学」 「戦後ナショナリズム」のもう一つの中心は「マルクス主義者」で、彼らは上述の大塚久雄らを「近代主義者」と呼び、個人主義的、小市民的と批判し、「ブルジョア個人主義」から「プロレタリア集団主義」へのモラルの転換を、知識人の自己変革の課題とした。この対立は上述の戦争責任論における分裂とそのまま重なり、「政治と文学」という議論にもなった。そもそもマルクス主義を西洋の中でも最も西洋的な思想だと考えると奇妙な現象ということになるが、日本でも中国でも、マルクス主義者は、概して、西欧派を「ブルジョア個人主義」と批判して民族派に傾斜した。私が戦後最初に覚えた共産党の歌が「民族独立行動隊の歌」というものだったことが想起されるが、野坂参三が中国に亡命していたこともあって、日本共産党と中国共産党が極めて親密だった時期があり、当時の日本のマルクス主義者のナショナリズムの背景には、大資本主導の高度成長のアンチテーゼとしての中国の所謂「自力更生」路線があったと言える。

この点は、非圧迫民族の解放という観点と共に、竹内好にも共通していたが、ただ、竹内が彼らと決定的に対立したのは、彼らのナショナリズムが、近代社会の根底をなす「個の独立」をブルジョワ思想として否定してしまったた

めに、プロレタリア集団主義の名の下に、実は封建的な集団主義や上下意識・身分意識をそのまま温存してしまった（と言うより、むしろ新しいモラルとして積極的な価値を与えてしまった）点に対してだった。これはその後中国では一〇年のプロ文革新の惨害を生み、日本では今日の無責任社会の根本原因にもなっているが、この点では、当時の正統派マルクス主義者が正しく分類していたように、彼は中国派より西欧派に近い。

同時に、「政治と文学」を巡る竹内の主張には近代派への批判も含まれていた。そこには、中国文学と魯迅の影響は否定できない。竹内が中国近代文学から読み取った日本近代文学批判は、中国文学では、政治は初めから「文学の外」にあるものではなく、文学は民族の運命や国民の課題に開かれている。文学は政治という厳しい風土の中で初めて美しい花を咲かせることが出来る。日本近代文学は、結局「阿Q正伝」のような「国民文学」を生むことは出来なかったのではないか。日本近代文学でいう「文学の自律」は、実は、閉ざされた職人世界の縄張り意識に過ぎず、ヨーロッパ文学を権威として持ち込んだ点では、結局「近代主義」の一部ということになる。

(ハ)「近代主義」批判 竹内のナショナリズムの最大

の特徴は、それが彼の「近代主義批判」の云わば核心をなしている主張であることである。この点を外しては彼の民族主義を見誤ることになる。竹内の言う「近代主義」とは、「身分制から解放されない前近代社会に、ヨーロッパ近代の思想が、外から（権威として）持ち込まれた時に生まれる意識形態」（つまり、受容したイデオロギーは「近代的」だが、受容態度は「封建的・奴隸的」だ）のことで、明治以来の日本近代を支配して来たのは、マルクス主義者を「代表とする」このような「近代主義者」であり、それは、革命前のロシアや中国にも多く見られたと、竹内はいう。

日高六郎は、「竹内の議論のうち、最も重要な発想は、第一には「独立」の強調」で、その特徴は、「個人の独立、民族の独立、国民の独立とつらなり、また文学の独立（自律性）の主張につらなる」所にあり、「第二には、独立の実質内容として、民族の要素を重視することである」と指摘する。ここに竹内のナシヨナリズムの根本性格がある。彼において民族の独立は、「自分自身になること」という点で、個人の「自立」や「文学」の自律一繋がりのものであったのである。このように定義される「近代主義」の同義語として竹内が多用したのは「奴隷根性」や「優等生文化」だった。このような「自分が自分自身になる」という

意味での「民族」は、まず一切の外からの権威による支配や裁断を拒否するものだったから、一方では西欧派の近代思想の権威化への批判を含むと同時に、他方では、マルクス主義者の云う「民族の独立」のスローガンもまた「自然の生活感情から来たものではなく、「その民族は先験的に考えられたものであって、やはり一種の近代主義の範疇に属する」とされた。共産党のドレイ性を批判した「日本共産党に与う」（一九五〇）は、大きな反響を呼んだが、マルクス主義者の云う政治用語としての「民族の独立」の押し付け、その「政治（＝科学）の優位」論とは鋭く対立した。

（二）全的人間の回復を求める「抵抗」　このように竹内の場合、大前提として、国内的にせよ国際的にせよ上から権威として押し付けられるものはナシヨナリズムではない。ナシヨナリズムとは、下からの民衆の抵抗の原理である場合にのみ成り立ち得るものだった。つまり「自分自身になる」とは「生きたトータルな人間の回復」を意味し、「民族」は、そのために切り捨てることの出来ない最重要要素だった。彼はプロレタリア文学（を含めた日本近代文学）について、「人間を抽象的自由人なり階級人なりと規定すること自体は、段階的に必要な操作だが」それが「具



体的な全き人間像」との関係を断たれて自己主張を始める  
と、それは「一切をすくい取らねばならぬ文学の本来を忘  
れて、部分をもって全体を掩」うことになる。「見捨てら  
れた暗い片隅から、全き人間性の回復を求める苦痛の叫び  
が起こるのは当然といわねばならない。民族はこの暗い片  
隅に根ざしている」と書いている。街の暴力団から国会の  
日の丸君が代論までの右翼ナショナリズムは、「ジンテー  
ゼ」としてのナショナリズムに「見捨てられた暗い片隅」  
からの、庶民の知識人への復讐ではないかと、私は感じて  
いる。

#### (四)「転向型」と「回心型」

##### ——比較近代化論の立場——

(イ) 優等生文化批判 周知の「竹内好の問題提起」  
の一つに、中国近代は「回心」型、日本近代は「転向」型  
というものがあつた。どちらも変わるといふ点では同じだ  
が、前者は抵抗し自己固執(自分であり続けようとする意  
志)に媒介されるが、後者は無媒介だ。日本近代はドレイ  
の自立ではなく、ドレイがドレイの主人(優等生)になる  
道だつた。「日本は進歩的のために悲惨を免れたが墮落し  
た。中国は保守的のために悲惨に陥つたが墮落は免れた」

(近代とは何か——一九四八)。中国の後進性より日本の進歩  
性に問題を見た問題提起は意外だつた。これは戦後最初  
の比較近代化論であり、竹内は意図して、多国間の文化比  
較の必要を説いた。

(ロ) 中国側から反論 先頃、若い友人から、中国で  
この竹内の議論への批判が出たといつて、高遠東の「現  
代」如何「拿来」——以中国文学現代性確立途徑為討論中  
心(現代)をいかに「持ち込む」か——中国文学の現代性確  
立の道筋を討論の中心に)《魯迅研究月刊》〇〇年第七期)  
のコピーを送つてくれた。ここで高君は、竹内の『現代中  
国論』所収の「中国の近代と日本の近代」をかなり詳細正  
確に紹介した上で、魯迅を「回心型」の代表と見る竹内の  
魯迅論は「誤解」だと述べている。つまり、魯迅は、終始  
伝統批判に全力を尽くし、排外の野蛮性と媚外の奴隷性を  
攻撃して止まず、彼の「抵抗」は「外来の現代文化より  
は、より多く「国粹」に向けられ」ていた。彼の文化原則  
は「民族主義ではなく、超越乃至反民族主義」であり、  
「文化のための文化の文化本位主義ではなく、人間の発展  
のための文化という「人本主義」の立場だつた」と言うの  
である。ここに言われる限りでは竹内も全く同じことを言  
っているので、高氏の竹内理解は必ずしも精緻とは言えな

いし、そもそも竹内の中国（魯迅）論が、中国そのものと言ふより日本近代批判の「方法」だったことは私達の頃から指摘されていたことである。さらに、竹内の言う「『転向型』現代化の中では、主体性が失われるというのは杞憂に過ぎないように見える——西方現代に由来する思想、文化、制度は日本に根を下ろし……、現在、日本を西方に較べて文化の主体性の乏しい国家だと考える人はだれもいないだろう」といった議論に至っては、「資本主義の社会主義に対する優位は今や明らかだ」といった論調と共に、日本では、竹内らの死後むしろ圧倒的多数を占める議論である。だが中国知識人の問題意識が竹内と反対方向に向いていることは理解出来る。高論文の意義は、両者の間で、率直な「対話」が始まったことにある。

要するに、竹内を代表としたような、「中国に学ぶ」とを軸とした戦後日本思想史は、文化大革命の失敗と共に終わったように見える。中国経済の発展と共に、新しい「中国脅威論」等々への対応を含めて、日中の知識人は「アジア共通の思想的課題」の探求という新しい時代に踏み込もうとしている。高遠東論文はそういう時代の到来を示している。その際、竹内好の問題提起は、今も尚有効性を失っていないと、私は考えるのである。

#### (五) 「贖罪の文学」

——中国知識人の側からの接近——

(イ) 魯迅の「文学的自覚」 さて、竹内の、魯迅や中国に関わる「問題提起」の幾つかを見て来たが、本来の順序から言えば、周知の様に、戦後日本の魯迅論の出発点となり、今日まで圧倒的な影響力をもつて来たのは、彼が戦争末期に書いた『魯迅』である。本稿での叙述が後になったのは、日中思想交流という面からいえば、これは中国の魯迅観・文学観との距離の最も遠いものだったからである。

竹内は、魯迅の文学を「ある根源的な自覚、……宗教的な罪の意識に近いものの上に置こうとする立場に立っている」と言い、それを「人生のため、民族のため、あるいは愛国のための文学と見ない。魯迅の文学の根源は、無と稱せらるべき何者かであり……その根源的な自覚なくしては、民族主義者魯迅、愛国者魯迅も、畢竟言葉である。魯迅を贖罪の文学と呼ぶ體系の上に立つて、私は私の抗議を発するのである」「伝記に関する興味も……彼の生涯のただ一つの時機、彼が文学の自覚を得た時機、言い換えれば、死の自覚を得た時機が、何時であつたが、問題である」

という。このような魯迅像は、文学観そのものの問題としても、従来の中国の魯迅像とは、正面から衝突するという以前に、初めから対話の接点の持ちにくいものだった。

所が、上掲の高遠東論文と前後して同じ友人が送ってくれた吳曉東「S会館時期的魯迅」(《読書》〇〇年二月)と「竹内好与伊藤虎丸對魯迅《狂人日記》的解讀—以竹内好《魯迅》和伊藤虎丸的《魯迅、創造社与日本文学》为中心」(《魯迅研究月刊》〇二年二月)は、的確にこの竹内の『魯迅』の核心にアプローチしていた。

実は「竹内魯迅」が中国に翻訳紹介されたのは、一九八六年の事である。この後早速北京大学の銭理群を初めてとする人達の論文に竹内の名前が見られるようになり、文学研究所の汪暉の名著『反抗絶望(絶望に反抗する)』(八九年出版)、書名からして竹内の影響を隠していない。七〇年代末のプロ文革の終結から、「文化熱(文化論ブーム)」といわれた八五年を経て、八九年の天安門事件までの約一〇年間は、中国近代文学史の中で、五四期と並ぶ最も精彩ある時期と云われたが、「竹内魯迅」の紹介は、まさにこうした時代の文化現象の一つだった。従って吳君が竹内を引いたこと自体は珍しいことではない。私が「新鮮」に感じたのは、「S会館にいた時期」からの、魯迅の内面生活への

アプローチの仕方である。

作者は、魯迅の伝記の中で一番分らないことの多いのは『狂人日記』発表までの時期で、日記にも書簡にも資料はなく、従来の伝記も、この時期については、大抵は「ざっと通り過ぎ」ていた。所が竹内『魯迅』を読んで、「竹内がこの《蟄伏期》を、魯迅の一生の中で最も重要な時期だと見なしていることを知った」といい、そこから、竹内の言う魯迅の「回心」を、彼の言う「影」が暗示する「ある一点の暗黒」や「無」から解釈し、そこに「魯迅の『原罪』意識の自覚」、竹内の所謂「贖罪の文学」の成立を認めている。

(ロ)「贖罪の文学」　ここから作者は、竹内を引き継いだ伊藤が、「狂人日記」の背後に、留日期にニーチェらに触れて最初の「回心」(覚醒⇨発狂)を経験し、「精神界の戦士」を自負した魯迅が、やがて、「私も人肉を食ったかも知れぬ」という「罪の自覚」によって狂気(被害妄想)から救われ、もう一度社会に復帰するという、二段階の「自覚」によってリアリズムを獲得するという彼の個人史を読み取った解釈が、従来の中国での「啓蒙主義の第一声」という「狂人日記」理解と、少しく方向を異にするものであることを指摘している。

これ以上呉論文を紹介することは遠慮する。彼の「直感的」「術学的」という（日本にも多い）竹内理解に私は反対であるし、「終末的な個の自覚」という言い方で、私が、アジアの現代思想史の最大の課題と考えるリアリズム（ヨーロッパ近代科学の方法）の根本構造について言いたかったことが理解してもらえたか否かも、多少寛束無いが、ともあれ、今回の呉論文は、日中思想交流史の上で、大きな里程碑となるものだと感じられた。

\* \* \*

もう一度冒頭の、《悔恨》《懺悔》の思想を語った大江・鄭書簡に戻る。というのは、無論若い時から自ら「竹内エビゴ―ネンに過ぎない」と自称して来た私にとつて、中国で理解者を得、名前を並べて紹介されたことは、感激の極みと言うほかないが、本当に嬉しいことは、もう少し外にもあるからである。

今年三月初、北京魯迅博物館の王得后氏から突然、雑誌《讀書》の三月号に、拙著中訳本『魯迅与日本人』（李冬木訳河北教育出版社〇〇年十二月）を高く評価した書評（楊立青「関与伊藤虎丸的『魯迅与日本人』」）が載っていて大変嬉しかったと、お前の言う「『個』の思想」がどこまで理解されているかといった評まで加えた親身な手紙を貰った。

今回呉君が見てくれた『魯迅、創造社与日本文学―日中近代比較文学初探』（北京大学出版社九五・二）も、北京大学中文系の諸君が、九五年の私の定年に間に合うようにと奔走してくれたもので、これには系主任の孫玉石氏の「序」が載り、これがまた大変な力作で、これを読んだ日本の若い友人から「先生の学問がこういうものだったということ」を初めて知りました」と揶揄された一幕もあった。――言いたいことは、つまり、二〇年来、日本と中国の魯迅研究者の間に、《懺悔の思想》の共有を基礎に、単なる儀礼や学術上の交流に止まらない「魂の交流」が育ち、高遠東も指摘していたような、ヨーロッパの普遍性と民族文化の結合といったアジアの現代化の共通の課題を、同じベースの上で議論できるようになりつつあることである。例えば、従来、中国には本格的な現代日本思想の研究は皆無だと言ってもいい状況だったが、最初に私達の目を引いたのは、孫歌の「『漢学』的臨界点―日本漢学引発的思考」（『世界漢学』雑誌第一期九八年五月）であり、続けて同じ著者の「『文学的位置』（遼寧大学出版社一九九八）の、日本国内の水準を越える本格的な竹内好論が、私達を驚かせた。上出の旺暉のグローバル時代の思想の方向に関する論文等が、現役の友人たちの紹介翻訳で《世界》や《思想》に掲載さ

れるといったことも始まっている。日中の知識人が、隣国の友人の思想より遠い欧米の思想を学ぶことに夢中だという現状（それこそドレイ的な「近代主義」だ）から抜け出す日が近づいているとしたら、これこそ私達が五〇年来願って来た、自立した思想交流の第一歩だと言えるのではないだろうか。

（以上）