

啓蒙主義から現代主義へ

魯迅と一九八〇年代思潮論綱

著・薛毅／訳・上村陽子

はじめに

一九八八年、汪暉は「魯迅研究歴史批判」という論文の中で、一九八〇年代以前の魯迅研究史について以下のように振り返っている。

魯迅像は中国政治革命の指導者によって、革命のイデオロギーもしくは文化的権威として打ち建てられた。基本的に、その後の一切の魯迅研究は、わずかにこの「新文化」における権威としての形象を豊かで確固たるものにしたにすぎず、その結果、政治的権威のそれに相応しいイデオロギー的な権威に対する要求が魯迅研究の最終的結論となった。魯迅研究

そのものは、研究者が自覚するか否かに関わらずある種の政治的イデオロギーの性質を備えるようになった。¹⁾

一九八〇年代のコンテクストにおいて、「イデオロギー」という概念は、党派もしくは政治勢力のある種の理論体系を意味していた。これは、一切を包括し、あらゆる現象に対してアブリオリで、権威的、壟断的な解釈を与えた。イデオロギーに対する服膺は、人々が独自に思考する権力を放棄すること、思想の能力を喪失することすら意味した。そのため、「イデオロギー」は、人々の想像力や創造力を束縛する、人と世界の間に虚構された「想像上の関係」を提供した。しかし、「新时期」の知識人に関して言えば、いかにして「イデオロギー」の束縛か

ら逃れ、一つの真実の世界、真の魯迅を見つけ出すかということが、魯迅研究の核心的任務になったのである。人々はこれまでの魯迅研究の偏向を強調し、「党の魯迅」、「民族の魯迅」つまり十分に「イデオロギー化」された魯迅には、魯迅の独自性も「魯迅の実体」もないことを強調したのである。

確かに、歴史を振り返れば、一九八〇年代、「真の」魯迅や「実体ある」魯迅を追求する上でもイデオロギーからの影響は免れなかった。しかし、八〇年代の魯迅研究者は九〇年代以降多かれ少なかれ魯迅観を改め、革命文化による魯迅に対する権威的解釈についての考えをも改めた。我々も、八〇年代の魯迅研究が当時の二大思潮である啓蒙主義と現代主義の影響を受けていたことはよく理解している。現代主義は新しい魯迅研究の動力を提供しただけでなく、それによって魯迅研究自体が八〇年代の思想の中に参与し、当代文化に対する新たな影響を生み出すこととなった。

しかし、八〇年代の、それ以前の魯迅研究に対する批判は、魯迅研究史では依然として非常に重要な部分である。汪暉は文中で次のような非常に有効な指摘をしている。歴史上、魯迅精神に対して深い体験や理解をもつ研究者、例えば馮雪峰などは魯迅精神の中の、ある特定の政治イデオロギーとは合致しない特有かつ複雑な現象に対して、敏感な発見をしたが、しかし、

それは支配的な思想の影響を受けたために魯迅の独特な精神現象、例えばしばしば孤独や寂寞、さらには悲観や絶望という形式で表現されたものに対して、否定的な態度を示した。^②客観的に言えば、魯迅のテキストに対する解釈と「新民主主義論」といった、研究を指導する綱領的な文件を理論上で運用することとの間には、革命時代にあつてすら符合しない部分が依然として存在したのであり、そのため、革命時代の魯迅に対する解釈も決して見事に一致していたというわけではなかったのである。八〇年代にもマルクス主義思想内部において、硬直したドグマの束縛から逃れ、魯迅に対する評価を調整しようとする努力は依然として存在していた。^③しかし、これは八〇年代の魯迅研究の進行過程とは一致していなかった。八〇年代の魯迅研究は、魯迅の感性的な経験や精神的特質の全てを明らかにしようと、既存の大きな枠組みを打破することに尽力した。

一九八六年、錢理群は五〇年来の魯迅研究の変化を以下のように描いている。

もしも、一九四〇年代、五〇年代、六〇年代において、人々の魯迅に対する見方が「民族英雄」としての魯迅という一面に集中し、単方向的な思维の性質を帯びていたとするなら、今日も依然として魯迅を「わが民族の偉大なる代表」、

「わが民族の優れた精神の大きな集合体」という一面で重要視している。しかし同時に、観察の視野を「個人」としての魯迅に縮小させて、「自我」つまり魯迅の独創的な思想形態、心理素質、性格、感情などにも強い関心を抱くようになってくる。また真理を探る人類の偉大なる代表としての魯迅へと拡大し、世界という範囲から、また人類の思想発展史といった広範囲の時間、空間から魯迅及びその思想や芸術的価値を探るようになっていく。

錢理群は次のように説明する。

この二つの見方は、いずれも自分たちの時代の産物である。つまり、民族が異民族の侵略や外国勢力の封鎖に遭遇した一九四〇年代、五〇年代には、人々は目標を民族の独立、解放及び民族精神の発揚に集中させるしかなかった。また、中華民族がもう一度目を覚まし奮い立った一九七〇年代、八〇年代では、我々民族は再び民族精神を発揚する必要があるばかりか、歴史の「補講」をしなければならなかった。つまり、自我の価値というものを再度認識し、評価し、発揚するということである。そこで、若い世代は魯迅の自我に視線を転じたのである。我々民族は、閉鎖的で自分の世界に閉じ籠るよ

うな窮地を抜け出て、もう一度世界と向き合い、人類という大家族の一員として積極的に、世界文化の創造へと参加するのだ、と。こうして、魯迅の人類文化発展に対する潜在的な価値が目され、人々が関心を寄せる中心の一つとなった。³

汪暉と錢理群の観点は一致しているが、方法論は異っている。汪暉が理論的な方法で探ったイデオロギーと魯迅の本体（存在）の二元的対立は、錢理群にあっては、歴史の進歩の問題に転化され、それまでの魯迅研究に相対的に合理的な歴史的位置づけを与えた。そして、彼は一九八〇年代の魯迅研究、つまり「個人」、「人類」が強調された魯迅を新しい歴史的背景に置いて理解した。

これにより、八〇年代最も高らかに響いたスローガンは「まず魯迅のところに戻ろう」というものになり、個人として存在する真の魯迅を復活させようとしたのである。さらに見て取るべきなのは、この「魯迅に戻ろう」というスローガンは、決して一つの、絶対的に個人化された魯迅を復活させるものではなく、新たに魯迅に個性を与えるという方法により、魯迅の個性を通して「民族」及び「人類」としての魯迅を描き出すものだということである。そこで、まず行わなければならない作

業は、それまで魯迅にまとりついできたイデオロギーから脱却することであった。このスローガンを提示した王富仁が主張するように、新しい研究は「毛沢東の統治の、中国新民主主義政治革命の具体的な法則に対する理論的結論を綱領とすべきではなく、魯迅の当時における実際の思想上の追求と芸術上の追求を綱領とすべきである」^⑤。

一

王富仁の博士論文「中国反封建思想革命の一面鏡子——『呐喊』『彷徨』総論」^⑥の短縮版が一九八五年『文学評論』に発表されたことは象徴的な事件だった。この論文は、魯迅研究の主流が完全に歴史上の革命モデルとは別れを告げたことを示した。鏡の理論はレーニンのトルストイ評価に基づいていた。彼はトルストイをロシア革命の鏡と称したのであった。伝統的社会主义時期、学者たちはこの語を真似て、魯迅を中国革命の鏡と呼んだ。陳涌が一九五四年に発表した「論魯迅小説的現実主義」の一文は、『呐喊』『彷徨』は「中国革命やその性質や動力を深く反映し」、「毛沢東の結論と完全に一致するものだ」と述べている。^⑦伝統的社会主义時期の学者の考えでは、中国新民主主義革命の目標は反帝国主義・反封建思想であり、三つの大き

な山（三つの大きな敵である帝国主義・封建主義・官僚資本主義）を打ち倒すことであり、さらに革命の動力はマルクス主義政党指導下の農民武装だった。王富仁は「革命」の前に「思想」を加え、「革命」を「思想革命」とし、「反帝国主義・反封建思想」を「反封建」に改めた。

王富仁が、新民主主義革命流の解釈体系から魯迅を切り離した最大の理由とは、魯迅の『呐喊』『彷徨』は中国社会政治革命の視点からではなく、中国反封建思想革命の視点から現実を反映し表現したものとみなしたからだった。王富仁は政治革命と思想革命が相関関係にあることを認めながらも、両者の違いをより強調し、後者には独自の法則があるという。政治革命の主な任務は反帝国主義、反封建思想だが、思想革命の任務はただ一つ、中国の封建的伝統思想を打破することである。もちろん、思想革命の主体はもはや農民ではなく知識人である。そのため、魯迅の価値と意義は逆転した。陳涌の研究と比較してみると、両者とも農民と知識人が魯迅の小説の二つの大きな人物像を構成すると認めている。しかし、両者はこれに対する価値判断において大きく意見を異にする。陳涌によれば、魯迅が当時の一般作家を超越していたことは、当時の多くの作家が小ブルジョアや小ブルジョア知識人の立場から反封建の問題を提示していたのに対し、魯迅は抑圧された人々の立場から生活を観

察するという点に体现されており、まさにこれこそ魯迅の深さ
ということである。一方、王富仁の考えでは、「魯迅の作品で
は」農民の保守性や偏狭性、封建性が中心的な位置を占めてお
り、魯迅は目醒めていない民衆というものを倦むことなく表現
したとされる。陳涌によれば、魯迅もまた抑圧された民衆の立
場から知識人の問題を考察し、魯迅の知識人批判は毛沢東の判
断、つまり、知識人は「常に主観主義、個人主義の傾向をそな
え、彼らの思想はいつも空虚で、彼らの行動はいつも不安定で
ある」という判断を裏付けるものだった。しかし、王富仁は
「魯迅はまず目覚めた知識人の軟弱さや孤独さを忠実に表現し
たが、依然として彼らを反封建思想革命の積極的な力として描
いている」と考える。陳涌はまた以下のように考える。魯迅は、
農民の力を信頼し、農民の抑圧された立場が必ずや彼らを革命
へ向かわせると信じていた。しかし、知識人は民衆と手を結ば
ない限り、孤独で軟弱で、出口はないと信じていた。一方、王
富仁はこれに真っ向から対立して次のように言う。魯迅は、
「農民階級やその他の労働大衆が自発的に革命の道に向かう可
能性を否定し、広範囲における社会や民衆への思想啓蒙や社会
解放が実現する以前に、小ブルジョア知識人の思想の追求だけ
が単独に実現する可能性を否定した。」

中国革命の成功という角度から魯迅を振り返ると、新文化運

動世代の知識人による思想啓蒙を、中国革命における成功した
経験の一つと総括するのは難しい。逆に、知識人に対する改造
こそ中国革命の成功と関係していたというのは、一九五〇年代
には一般的な考えであった。しかし、文革以降、そもそも中国
革命は成功したか否かが問題になったのだ。一九八〇年代中国
の啓蒙主義思潮は、文革時期の巨大な災厄に対する認識と思索
から起こったものである。中国社会は一九七〇年代末に至り、
非常に多くの問題と災厄が重なり、啓蒙主義は文革の理念とこ
れらの災厄には直接的な因果関係があるとみなした。啓蒙主義
は、文革は中国封建主義思想の大爆発であり、中国の目下緊急
を要する任務は、反封建思想及びその今日における現われを批
判することだと考えた。これは、中国がもう一度新文化運動や
新文化運動が確立した思想的主題へと立ち戻る必要があるとい
うことを意味していた。思想解放運動が深まるにつれて、啓蒙
主義知識人は二〇世紀中国における革命と災厄の関係を察知す
るようになり、そのため彼らは理論と価値の資源としては中国
革命の理論を捨てた。最初、彼らはヨーロッパのマルクス主義
を中国の革命理論と区別し、ヨーロッパのマルクス主義を人道
主義として理解する傾向があった。さらに彼らはヨーロッパの
非マルクス主義の思潮に視線を転じ、西欧思想を現代的、進歩
的思想として概括した。この西欧思想の核心的価値は、人道主

義、個性解放、自由、民主とされた。一方、中国革命、特に文革は封建主義、専制主義、集権主義で、人間性と自由を抹殺するものとみなされた。我々は、中国当代の啓蒙主義の思潮には、十八世紀ヨーロッパで提唱された価値の特色が色濃いことに気づくだろう。

王富仁は魯迅の核心的価値は人道主義と個性主義であると述べている。

興味深いのは、我々は王富仁の論述から、魯迅の作品と合致する人道主義や個性主義の定義をなかなか見つけ出せないということである。彼は常に普遍的な意味でこの二つの核心的概念を使っている。個性主義はおそらく「世俗を見下した恐れを知らない態度」、「毅然として強い精神力」、「断固とした個人の意志」に等しく、一方、人道主義は広く豊かな同情心と同じだと思われる。そして、魯迅の思想は両者の結合の中に存在し、つまり人道主義的な個性主義者であり、個性主義的な人道主義者ということである。その対立面にあるのは、民衆の肉体と魂を奴隷のように酷使する、「人を食う」封建主義である。彼が批判するのは人道主義を離れた個性主義であり、個性主義を離れた人道主義である。これらによって魯迅の全作品の創作方法や風格を推察できるというのだ。

汪暉は「魯迅研究歴史批判」で王富仁の功績を認めると同時

に、彼の解釈モデルに対し不満も示している。彼は次のように批判する。王は「意識の本質」を捉えただけで、作家の経験や感性といった面には注意を払わず、ニーチェなどが魯迅に与えた強い影響についても研究していない。また、これらの現代主義の非理性的な思想と理性的な啓蒙主義的な精神構造がどのような関係にあるのかについても、王は答えていない。同様に、王はまた魯迅自身が概括した自己の思想的矛盾を切り捨ててしまっている。魯迅は次のように述べていた。「実際、私の意見はすぐには理解できないものだが、それはそこにもともと多くの矛盾が存在するからである。自分自身でいってみれば、人道主義と個人主義というこの二つの思想の消長起伏によるものかもしれない。」⁸

このように、「魯迅に戻ろう」というスローガンも、イデオロギーの束縛から完全には脱してはいなかったようだ。それは人々が革命イデオロギーから啓蒙主義イデオロギーへと向かうのを助けたにすぎない。汪暉は、王富仁の博士論文をめぐる論争は彼の研究が政治イデオロギーを脱していないことを証明したと指摘する。汪暉はユーモアを込めてこの論争を次のように総括している。「毛沢東の中国史の概括が正しいのか、それとも王富仁の概括がもっと実際に即しているのか？」汪暉は、この論争に意味がないのは、それが魯迅の外側にあるもので、魯

迅精神についての基本的理解に基づいていないからだと述べる。しかし、問題の実質はおそらく一九八〇年代の啓蒙主義的な雰囲気の中では、こうした問題がすでに議論する必要はなかったという点にあるだろう。個性主義と人道主義が伝統的社会主义思想に取って代わったのは当然のことだった。魯迅はもはや革命思想の代表ではなく、近代啓蒙主義思想の代表になったのである。

しかし、一九八〇年代の魯迅研究界がさらに追及を要した問題は、もしも魯迅が近代啓蒙を代表するとしたら、以下の問題をどう捉えるべきかというものだった。魯迅と同様、近代啓蒙主義に自己同定する胡適や陳源、梁実秋、林語堂などの論争をどう解釈すべきか。魯迅が革命文学者との論争後すぐに彼らと共に左翼作家連盟に入ったことをどう解釈すべきか。一九二八年以降頻繁に階級闘争、無産階級、大衆、革命などの語を使用するようになったことをどう解釈すべきか。これらの内容を存分に体现した雑文をどう解釈すべきか。一九八〇年代、人々は歴史上無産階級化してしまった魯迅に対する解釈に以下のような不満を示した。第一に、魯迅の後期の思想や創作を十分評価するが、前期の思想や文学に対しては遠回しな批判、つまり民衆の力を見て取ることができない観念論であるといった批判を示したこと。第二に、魯迅の『野草』に対して、気分が暗

く、意気消沈しているといった多くの批判があること。第三に、魯迅とニーチェやアンドレーエフなどの現代主義文学の思想家との関係を議論することを避けること、などが挙げられる。しかし、八〇年代、「魯迅に反ろう」というスローガンのもと、次のような状況も現れた。第一に、魯迅の『呐喊』や『彷徨』、『野草』を十分評価し、魯迅の雑文に対しては研究しない。第二に、魯迅前期の思想や文学を高く評価し、後期の思想や創作は研究しない。第三に、魯迅と西洋の思想や文学の関係性を強調しながら、魯迅と発展中の中国社会との密接な関係についてはもはや論じることがない。言い換えれば、全ての解釈モデルは逆転し、魯迅の全体性や彼自身の思想の発展は十分な理解を得られない有様に変わったのだ。こうした傾向は啓蒙主義とそれ以降の魯迅研究を大きく制約した。

しかし、「魯迅に反ろう」というスローガンは決して活力を失うことはなかった。それは魯迅の主観的精神世界の発掘として体现され、徐々に啓蒙主義の枠組みを乗り越えていった。銭理群の『心靈的探尋』はこの点ですぐれた著作である。八〇年代初め彼は北京大学で魯迅についての講義を持ち、八六年には講義録を基礎にした『心靈的探尋』が完成した。その「序言」で、彼が用いた「精神の弁証法」について明らかにしている。

一九四〇年代、五〇年代、六〇年代に支配的だった毛沢東の魯迅に対する権威的評価には、「結果」を重んじ「過程」を軽視するという傾向、つまり、魯迅の結論の「正しさ」に重きを置き、魯迅が正確な結論を導き出す模索における曲折や苦痛には重きを置かない、魯迅の行動の「断固さ」、「勇敢さ」に重きを置き、彼が断固として勇敢な行動をとるまでの躊躇や彷徨は重んじない、という傾向があった。……一九七〇年代、八〇年代になって、……人々は魯迅に対して、その「結果」よりも「過程」を見るようになった。魯迅の偉大さを疑わず、魯迅の民族英雄としての歴史的地位は否定せずに、しかしながら人々は、魯迅が二〇世紀中国の偉大なる先覚者として、民族の変革や復興を探究する過程で直面した矛盾（外在的なものであるが、より内在的でもある矛盾）や、彼の複雑多岐にわたる心理状態や感情、激しい怒りや焦燥、感傷や苦痛、そして彼がどのように「内面の煉獄」からもがき出て正しい道を見つけたのか、といったことに関心をもつようになった。人々が魯迅の思想や心理、感情の発展過程の探求に力を注ぐということは、実質的に、魯迅のような民族的英雄・歴史的偉人と平凡な「自分」とをつなぐ精神的な回路を何とかして探し求めていることを意味していた。まさにこうした人々の探求を通じて、魯迅は真に民族や多くの一般人

の魂の深層に入り込み、真の精神的な力に転化した。過程を重んずることは、つまり思想の弁証法、魂の弁証法を重んずることである。

魯迅の「精神化」、及び魯迅の内在的矛盾、苦痛とあがきを最も強調することは、啓蒙主義が普通魯迅の思想を一八世紀の西欧思想に還元するのとは異なる。銭理群が示したのは魯迅思想の逆説性である。彼はまた独自の方法を見つけた。つまり、魯迅の作品、特に『野草』から「基本概念」、「基本イメージ」を取り出し、それを中心として、魯迅の全ての作品から、それら基本的な概念やイメージと関係のある段落を探し出し、魯迅思想の多様性や矛盾を広げて見せたのである。『野草』を手掛かりとして、『魯迅全集』全体を眺め渡し、一つの主体の巨大な精神世界を露にしたのだ。銭理群はできる限りを尽くし、発見しうる全ての魯迅の「思想命題」を一つ一つ並べ、多くの命題と伝統的社会主义時期の魯迅研究との対話関係を構成した。例えば、ロシア革命におけるエセーニンの自殺と魯迅の考え、共産主義運動における知識人の運命、など。しかし、こうした歴史的・社会的な問題は常に「魂」という角度から提示され、再び魂の世界へと回収されるのである。

汪暉は以下のように『心靈的探尋』を評価している。

「錢理群の「イメージ—文化」という分析方法は伝統的魯迅学を超えたものである。「伝統的魯迅学」の最も重要な方法は、「歴史—現実」という方法だが、実はこの方法は統一的政治イデオロギーの支配下で形成されたものである。そのため、伝統的魯迅学の基本構造は、政治イデオロギーの一連の基本的範疇によって定められた。このように先験的に存在する、政治イデオロギーに拠る先行研究モデルでは、人々は魯迅自身の精神上の特色から出発するのではなく、一連の一般的で、定義を下さずとも前提となる概念、例えば、民主主義、人道主義、個性主義、共産主義などによって、極めて複雑な魯迅の精神世界や芸術世界を概括するため、先ず研究の結論ありきで、結局は権威的イデオロギーの示す一連の命題の論証となっていた。錢理群は魯迅における独特のイメージから着手し、魯迅研究における先験的な前提や概念を極力捨て去り、魯迅の精神そのものにより近づこうとした。その一方で、このようなイメージの解釈は明らかに作者自身の精神において、そのイメージによって触発され生まれたもう一つの新しいイメージに依存しており、錢理群の独自の人格の力や、その生の経験と融合している。このような精神的な交流は魯迅研究において極めて重要な、人格の平等意識を明示し、

研究者の個性に富んだ魯迅像を形成している。これは「民族の魯迅」、「階級の魯迅」、「党派の魯迅」といった単純な魯迅像とは異なる。錢理群が我々に提示しているのは、複雑で深遠な個人の姿であり、これと社会や歴史、民族との豊かな関係はまさに個人独特の人格を通じて現れているのである。

「魯迅に戻ろう」というスローガンは、錢理群のもとで王富仁の研究モデルより成功した表現を見せた。しかし、錢理群の研究が観念の上で、王富仁の思想革命という主題、すなわち個性主義と人道主義を超えたとは言い難い。錢理群の貢献は、彼が描き出した魯迅の様々な逆説を含む思想に、魯迅のより豊かな感性と体悟があるのに比べて、啓蒙主義思想はいよいよ、あまりに大きく、あまりに外在的な価値判断となって、それに拠ってしては、魯迅の魂の深部に密着しようもないことを明らかにした点にある。さらに、より重要なのは、錢理群は魯迅の「中間物」という思想を発見したが、これは啓蒙主義に対する内在的な突破口であった。これについて汪暉は深い理解を示している。以下の文章は、錢理群の研究についてだけでなく、汪暉の魯迅研究の特色も明示している。

彼のこの本を読んで、私が感じたのは、この深い自己省察

の氣質ということだった。この本の核心は二〇世紀の中国の先覚者の精神を探ること、命題そのものは作者の内省的な精神上の特色を体現している。錢氏の原著における、中国社会と文化に対する批判と指摘、様々な角度から陰に陽に放たれる攻撃の矢に対する思索は、彼の人生についての知恵が、魯迅の批判精神と独特な融合をなしていることを示している。しかし、より印象的なのは、現実世界に身を置いた孤独な闘士の内面的な感情、例えば孤独感、寂寥感、絶望と反抗、未練と復讐、自己犠牲と悲劇感……これらの繊細で曲折した心理体験についての描写や解釈である。それは一人の生き生きとした人間としての魯迅の豊かな内面世界を描き出しただけでなく、また研究者自身の精神的傾向も明らかに提示している。これは、魯迅の種々の精神現象に対する錢理群の把握が、なぜ「歴史的中間物」という中心概念をめぐってなされているのか、ということの深い理由である。……錢理群と魯迅は同じように、二つの時代もしくは二つの時代が入れ替わる時期を生きた人間である。彼らは安心感を失い、潔白で無罪だという感覚を失い、古い政治秩序、道徳秩序、心理秩序を疑いながらも、何憚ることなく新たな混乱を抱擁することはできなかった。統一専制は彼らの憎悪の対象であるが、しかし彼らが直面し、楽しげに話す「二〇世紀」もまた、実際には

彼らに未知と困惑を感じさせるものだった。このような限らない孤独感と世界の秩序による「追放感」の中では、絶望と自己の運命に対する痛切な体験以外に、何が人には残されているというのだろうか？ この絶望と自己に対する認識は、決して人間の消極的で受動的な態度を意味するものではない。それとは逆に、絶対と究極の中に存在しようとする秩序、価値、知識、感情などは、いずれも疑わしく、表面的で、相対的なものであるということ、旧伝統、旧秩序だけが疑わしいのではなく、自己と、自己が否定しようとする対象との関係、自己が旧世界を批判し、新たな生活を創造しようとする際に拠り所とする価値理想ですら検討が必要だということの意味している。覚醒、幸福、期待、民族を救う使命など、究極の誠実からみるといずれも幻想に過ぎないのではないかと？ 魯迅とこのまじめな魯迅研究者は、これを憂慮して憔悴し、灼けるような絶望の経験の中で、自らの「安住の地を持たない恐れと感い」という状況を深く知った。しかし、彼らは氣力を失ったり、畏縮したり、意気消沈したりはしなかった。そうした自らの精神上の傾向に頑強に反対し、自らの旧秩序との関係における汚辱感（有罪の感覚）を晴らそうと努める内面の願望が、彼らに「絶望的な反抗」という生き方を選ばせたのだった。^⑤

錢理群は『心霊的探尋』の中で、魯迅の「中間物」思想を以下のように描き出している。伝統から現代まで、一国から世界まで、魯迅は「中間物」という立場で、伝統からやってきて「一撃を返した」、封建文化の批判者である。最も早く覚醒し、新しい声を発し、勇敢に探究した、偉大なる先覚者である。しかし、魯迅はまた、自分は無限の動きの中の、一つの有限の一部分だと認識していた。ここに魯迅の、新旧の狭間にある矛盾と苦痛、及び未来に向き合う際の犠牲精神と、自己の過渡的な性質に対する自覚が存在する。

こうした描述は、決して啓蒙主義の歴史進歩論から脱しているわけではない。むしろその逆で、歴史進歩論を展開させたものである。しかし、同時にそれはまた、啓蒙主義の観点を複雑にした。なぜなら、通常の啓蒙主義的進歩観において設定されているのは、一連の二項対立、例えば新と旧、開放と閉鎖、現代と伝統、個人主義及び人道主義と封建主義といった対立だが、「中間物」という考え方は、そこに第三の項目をはめ込んだ。つまり、「中間物」は後者に対しては進歩的だが、前者に対しては後進的である。しかも、魯迅は「進化の鎖において全ては

中間物である」¹⁰と述べており、これは、いかなる進歩的、先駆的なものも後進的、保守的なものを否定した後は、自らも否定されるのを待っているということの意味している。そして「中間物」についての自覚は、いかなる思想や価値の永久性も認めず、新しさを伝え、古さを否定すると同時に、未来という観点からは目下唱道されている新しさ全てが否定されうるということを意味している。

汪暉は一九八六年から八七年に『反抗絶望』を完成させ、次のように考察している。「自己と社会伝統の悲劇的な対立、自己と社会伝統との断ち難い関係を意識してこそ、自己否定理論を包摂した『中間物』意識が生まれうるのである。」¹¹魯迅の最初の覚醒は二〇世紀初期、ヨーロッパ近代哲学と西欧ロマン主義文学の影響を受けて生じたが、それは、自己と社会伝統を悲劇的に対立させた。二度目の覚醒は一九二〇年代半ばのことで、魯迅は自己と伝統との深い関係に気づいた。そのため、彼の伝統に対する批判は、同時に、自己に対する批判でもあり、「中国現代知識人特有の『罪悪感』を浸透させていた。」¹²

「中間物」は、新旧という座標において、どのようにその位置を確立しているのだろうか？ 一九八〇年代の魯迅研究における共通認識では、「中間物」と「新」の関係は積極的なもので、「新」は西洋思想を指している、「中間物」の苦痛や矛盾は、

「知識人が、歴史の発展過程と新しい価値基準とを深く理解しながら、自己とその発展過程、価値基準とが背離していることを意識しているがための心理的矛盾」だと認識されていた。^⑩「中間物」と「旧」との関係は消極的なもので、魯迅の言葉を借りれば、自己の魂には「毒」、「邪氣」があり、^⑪「これらの古亡霊を背負って」おり、思想上は「莊周韓非の毒に中って、時に自在、時に峻烈となる」^⑫、「狂人日記」の「四千年人間を食べてきた自分がいた」ことへの自省の念というものである。

しかし、「中間物」と「旧」のこの負の関係は、決して確かな分析によるものではなく、魯迅の見解を出来合いの結論としているので、作品分析に用いるには実際無理がある。我々は一休どうすれば『野草』、「孤独者」、「酒樓にて」などの作品の主人公と伝統との間にある、強大な負の関係を見出すことができるのだろう。研究者が「中間物」の「使命感、責任感、崇高感と悲劇感、孤独感、世俗への憤りが互いに因果関係を成す心理構造」^⑬を審美的に強調したことには注目すべきである。

魯迅のマルクス主義に対する解釈のパターンにもまた新旧の関係がある。概括すると、中国の伝統的封建思想、及びこの思想の影響下にいた旧文人、彼らと同様に影響を受け、まだ目醒めていない民衆は、「旧」の軸の側にある。「新」の軸には、西洋近代思想、後にはマルクス主義や人民意識が存在する。魯迅

思想は、前期から後期にかけて、西洋近代思想を超越するものとして体現され、彼はマルクス主義者となった。こうした解釈は「中間物」に言及していないが、マルクス主義の立場から魯迅前期に対して歴史的分析を行おうとする自覚が見られ、それは魯迅前期の思想がやはり批判的に総括されるであろうことを説明するものである。一九八〇年代の解釈のうち、「新」の軸も同様に複雑さを具えていた。それは西洋近代思想と、マルクス主義の前者に対する超越として体現されたのではなく、マルクス主義を含む西洋近代思想と西洋現代主義思想の間関係として体現されたというのである。汪暉はこれを総括して以下のように述べる。

人の個性や主観性、自由の本質、選択と否定、超越性から、孤独な個の孤独、憂鬱、絶望、反抗に発展し、そして「死に向かって生きること」や、罪悪感の感受と体験といった、こうした思考の道筋は個の生を出発点としている。そして、その文化的背景にあるのはスティルナー、ショーペンハウアー、ニーチェ、キルケゴール、アンドレーエフ、ガルシン、ドストエフスキー、厨川白村である。一方、科学的理性、進化論、民主共和から民主と科学、文明批評、社会批評まで、さらに経済制度、無階級社会に至るまで、こうした思考の道

筋は社会集団、「類」及びその自然な関係を出発点とし、その文化理論の背景にはベーコン、デカルト、啓蒙哲学、マルクス主義がある。この二つの面は魯迅の反封建社会実践において、類似した実践上の意義を獲得してきたが、魯迅自身の精神構造においては一種逆説的な存在となった。¹⁷⁾

汪暉は次のように説明する。現代の非理性主義哲学の先駆者が魯迅に強い影響を与えた、しかし、中国の現実社会の立ち遅れにより、そうした思想は「実践の過程において、徐々に一八世紀以来の理性的啓蒙の伝統に近づき、だんだんと民族精神を改造しようとする理性主義の思想体系を引き出した。」¹⁸⁾しかし、現代主義哲学における憂鬱、絶望、反抗、罪悪感はまだ、「中間物」の新旧関係における体験からもたらされる悲劇感、孤独感、反発感と極めて一致していた。このように、魯迅の形而上的な文化哲学と具体的な歴史条件下（立ち遅れた中国の現実）における生の体験とは高度の一致を示した。そのため、魯迅は一方では反封建の戦士であり、一方では中国現代文化史上初の「現代」思想家及び文学者となった。¹⁹⁾彼は、同じように遅れた歴史条件下にいたアンドレーエフと非常に似ている。「アンドレーエフは個の生存における荒唐無稽な形而上的体験を、帝政期ロシア社会における人々の客観的な生の境遇と交錯させた。

その実存化された孤独、煩悶、沈黙、恐怖、絶望や不可思議な死が個の生存を取り巻き、また暗黒時代の陰影を反射している。」²⁰⁾

ここから、我々は啓蒙主義的魯迅とは異なる、「現代主義的魯迅」を見出すことができよう。両者は魯迅の身の上で逆説的に統一されている。啓蒙主義が魯迅を十分に説明できないのは、魯迅のさらに深い思想が現代主義だったからである。しかも、この現代主義は非常に独特で、啓蒙主義と協調し、また啓蒙主義戦士の独特の心境を現代主義のエネルギーへと吸収してしまうのだ。このようにして「個」の魯迅は、「人類」の魯迅と統一されたのである。

三

啓蒙主義者もまた同様に、魯迅の現代主義的特色を発見した。一九八六年十月、中国啓蒙主義思潮の傑出した代表である李沢厚は『中国現代思想史論』を完成させた。²¹⁾彼の魯迅に対する基本的な判断は、魯迅は「啓蒙を提唱し啓蒙を超越した」というものである。李沢厚が考えるには、魯迅の基本的な思想と主張は、その深さという点では、他の多くの人間をはるかに超えたものだが、基本的には啓蒙主義者と大体同じで、決して何か

特有な点があるわけではない。また、魯迅の本当に独特な点は「一貫して見えていた孤独感と悲哀が示した現代の内実と人生の価値」であったと考える。彼は、二つの異なる面の融合が、魯迅特有の孤独と悲哀を構成していたと考える。一つは、形而上的な、人生の意義に対する感受と追求である。魯迅は真剣に仏典を研鑽し、ニーチェなどの現代西洋文化の中から現代意識を感受したが、さらには日本文学が伝える人生のはかなさの影響もあったかもしれない。一方で魯迅は実際の闘争に身を投じたが、様々な思潮や人々との論争において、敵だけでなく青年や革命家、仲間の後から浴びせられる攻撃も、全て彼に孤独と悲涼を感じさせるものだった。李沢厚は魯迅の生と死に対する思考や表現に実存主義的な風格を見たが、彼を実存主義者とみなすことには反対だった。結局、李は魯迅の精神を伝統的儒家や仏教精神が、現代意識により洗礼を受け、昇華したものとみなし、最終的に次のように称えた。「これはニーチェと中国伝統精神との奇異な融合である。またこれは人の主体性の超人的な高まりであり、芸術が表現したところの巨大な心理存在である。」

李は、魯迅と様々な思潮との間に起こった論争に言及はしたものの、そのような思想論戦を通して、魯迅の啓蒙主義とその他の人々との違いを検討すること、あるいは魯迅が啓蒙主義を

超越しようとする思想観念が一体何であったかを論じることに ついては思い及ばなかった。これらについて考察することは、そもそもマルクス主義モデルが魯迅思想の超越性を解釈する際の主たる方法だったのである。逆に、李は魯迅の思想とその他の人々の思想がおおよそ同じものであると考えた。八〇年代の魯迅研究はほとんどこの手の問題を議論しなかった。こうして、啓蒙と啓蒙の超越との関係は、「基本的な思想」と「現代的な体験」の関係となった。李は審美的な観点から魯迅の「現代主義」を理解したのだが、それは思想ではなく、体験であると見なされた。

魯迅思想を啓蒙主義と位置付けながら、魯迅の形而上的な体験は、啓蒙主義を超越するものであり、魯迅の文学が到達した極致であるというのである。つまり、八〇年代の啓蒙主義者もまた、啓蒙主義は魯迅の全てを解釈できるものではなく、魯迅作品の中には現代主義によってのみ説明されうる空間が存在することに気付いていたのかもしれない。

啓蒙主義者にとってみれば、魯迅思想が啓蒙主義であるという前提は捨て去ることはできないものである。しかし、八〇年代の魯迅研究の趨勢は、もはや魯迅が啓蒙主義であったか否かという問題を確認することではなくなっていた。

一九八八年汪暉は『反抗絶望』のあとがきでこのように述べ

ている。

前の世代の人々は、主に魯迅を社会の精神的指導者として認識してきた。しかし、私は激しい文化変容における魯迅の内面の分裂や精神的苦痛に対して、より強い関心がある。私が目にするのはいつでも、魯迅が社会生活においてどのような態度をとったかではなく、彼がなぜ、またはどのような文化心理的背景において、様々な感情的な姿勢を見せたか、である。

なぜこのような研究上の傾向がありえたのだろうか？ 汪暉は率直に次のように述べる。

常に、人は私や私の同世代の人間を幸せ者だとみなす。まるで人生の苦難はたった一つしかないように。しかし、思想の廃墟に立った深刻な疑念、帰る場所もなくそれでも懸命に探究することの言葉にできない不安、現代観念に身を献げながら、伝統の圧力から逃れられないために生じる不安と内面の分裂……こういった全てが長い間私の魂にまわりつき、安らぎを奪っていった。……我々の世代は、精神解放時代の落とし児だが、同時に精神解放の代価も引き受けている。つ

まり、思想の多元化は選択の困難を伴い、伝統への懐疑は拠り所のない苦痛を深め、強い不信感、比較的単純な人生を歩むべき知識人を、精神的には最も単純ではなく、最も複雑で、最も矛盾に満ち混乱に満ちた世代にした。

精神の解放がもたらした結果は、なぜ帰宿の不在感や内面の不安や分裂として表れ、このような大きな苦痛や混乱を与えたのだろうか？ これは啓蒙主義者には答えやうがない問題であり、また啓蒙主義的な魯迅研究者と汪暉などが異なる点である。精神解放の落とし児は、なぜ解放された世界で身を落ち着かせ、心の拠り所を得ることができないのだろうか？

李沢厚が魯迅について考えを発表する以前の一九八五年に、王曉明は「現代中国最苦痛の靈魂」を書いた。これは啓蒙主義者が魯迅を理解するためによく使ってきた概念（進化論、国民性の改造、個性主義と人道主義）の分析から始めながらも、矛盾や苦痛に満ちた魯迅像を描き出したものだった。王曉明は進化論と国民性改造の思想が何らかの関連を持つとは考えない。彼によればこの二つは相矛盾している。なぜなら、進化論思想は物質的環境の民族生存に対する決定的な影響を明らかにするが、国民性改造という概念は精神の作用を強調するものだからだ。もしも、前者が西洋の理論に来源を持つものだとすれば、

後者は魯迅の全ての経験に源を発するものである。魯迅は暗い

面から世事を理解する習慣を身につけ、病的状態にある人の心に注意を払うことが、彼の最も基本的な認識上の習慣となった。

魯迅は論理的判断と経験的感受の間で、両者の矛盾を調和させることに尽力しなければならず、これはまた、彼が後期に「人民」に対して抽象的な肯定を抱き、民衆に頼るよう精一杯自分を納得させようとしながら、しかし精神の病的状態に対する敏感さを取り去ることはできなかったという点にも現れていた。

魯迅が自分で概括するところの「人道主義と個人主義という二つの思想の消長」は、もはや啓蒙主義の思想体系を構築するのに用いられることはなく、魯迅の世間に対する二つの態度、つまり人を愛することと憎むことを表現するために用いられることとなったのである。魯迅の矛盾は、自己の悪魔のような感情を捨てることができないことはもちろん、暗黒社会に対する憤りを隠す術もないというところにある。しかし、魯迅の借用した進化論は、実際、自己の暗い部分や矛盾した心理を克服するためのものであった。王曉明は魯迅が自らをたとえた「中間物」について、個人主義を抑制するため、人道主義のため、自己犠牲の意味を探るために取らざるを得なかった、自らを励ますための考えだと捉える。しかし、全ての努力は魯迅の精神の危機を克服できるものではなかったため、魯迅は現代中国の最

も苦痛に満ちた魂となったのである。

これは、魯迅が基本的な思想においては、啓蒙主義に自己同定していなかったことを意味する。別の言い方をすれば、啓蒙主義は、彼が自分の苦しい魂の均衡を保つための唯一の方法だったかもしれない。²²しかし、魯迅はまた啓蒙主義を乗り越える思想真理を探し当てることもなかった。王曉明は次のように強調する。真理の追求について言えば、人々はしばしば、魯迅が早い時期にはどのように進化論を信じ、また晩年にはどのように歴史唯物論を称えたかといったことに思いを致すだろう。

しかし、魯迅の目標は現実の暗黒の根源を明らかにすることにあった。そのため、彼は既存の理論の中に答えを見つけようとはしたが、これらの理論の信徒になるつもりも、暇もなかった。現実社会の観察が日々深まるにつれて、既存の答えが全て一面的であることに気づくのは必至であり、常に疑い、これを正すことで、彼はようやく現実に対する洞察感を維持することができた。たとえ最先端の社会思想を見つけたとしても、それを中国の長い歴史と暗黒の現実を理解するために用いるのに、彼はまたそれに適応する苦しい過程を経なくてはならなかった。

そのため、彼の真理の追求は、ある信仰からもう一つの信仰へと、信仰心の高まりとして表現されなかったばかり

か、ある困惑からもう一つの困惑への深化として表現されたのである。歴史発展の曲折性は、人間の精神の木が、常に希望と信念という水の灌溉に頼るだけでなく、失望と懷疑という土壌からも栄養を吸収することをつとに明らかにしている。⁽²³⁾

これこそ、魯迅が現代中国の最も苦痛に満ちた精神として描かれた理由だった。なぜなら、既存の思想は魯迅の経験を表現できない、もしくは彼の精神の深刻と複雑は、既成の思想では解釈しようもなかったからである。しかし、矛盾と苦痛に苦しめられた魯迅は歩みを止めることはなかった。

理性的思考が自己を支えきれない時、彼はより自己の人格に依拠し、全ての感情や気質、精神上の習慣を動員し、魂の全てをもって叫びの言葉を創り出した。これこそ、「絶望の抗戦」の本来の意味であり、それが主に示しているのは、理論によって組み立てられた勇氣ではなく、心理、情緒によって凝集させられた意思なのである。⁽²⁴⁾

「絶望の抗戦」、「絶望への反抗」は、八〇年代の魯迅研究の、魯迅作品に対する哲学的な概括である。汪暉は魯迅作品の精神

の特徴を以下のようにまとめている。

全ての叙述は一步ずつ踏み込んで、「希望」の消滅及び「虚無」の真実なる存在や、その絶対的権威としての地位を解釈している。しかし、ある独特な魂の弁証法は、まさにこのような「絶望と虚無」を起点として、生命を創造することの意味を必死に追求しており、そして中国人及びその社会を改造することの歴史的な責任を苦しみながらも堅く守っている。⁽²⁵⁾

「絶望の抗戦」を行う孤独者の姿、深い闇夜に消える、あるいは光明に呑み込まれて遠い旅に出る戦士、一切の天国や地獄、黄金世界を拒み、黄昏の中を振り返ることなく墓場に向かって「歩く」「行人」、四千年の重荷を背負い、贖罪の自覚を抱き、暗黒の壑を担った歴史の「中間物」……全ての「絶望への反抗」という弛まぬ努力において、魯迅は自己の人格形成を完成させた。⁽²⁶⁾

精神、意志、人格、魂の弁証法は、「絶望への反抗」において重要な役割を果たした。あるいは、主体性の選択こそが最も重要で、唯一決定的な作用を生じるもの、ということかもしれない

ない。外界の援助もなく、伝統からの支持もなく、他人もおらず、既存の理論もなく、信仰もなく、ただ困惑、孤独、絶望があるだけで、それでも魯迅は耐え続けた！我々は、僅かに人格と意志だけが魯迅の生存や闘争、創作を支え続けることができたなどと信じられるだろうか。あるいは、このように概括することで、魯迅の作品中のどれだけの要素を無視することになってしまふのだろうか。なぜなら、明らかなことに、魯迅の『野草』は魯迅の全てではないのだから。『野草』から魯迅を解釈することで、かえって見落とされた内容は非常に多いのだ。

このような解釈の進展から、我々はむしろ、八〇年代における知識人の深刻な思想状況を見ることができるといえる。

『反抗絶望』の序文で、汪暉は次のように述べている。

ある張り詰めた身体は何度も同じ動作を繰り返す。巨大な岩を運び、転がして山頂まで動かすが、それは頂上に着いた瞬間、下の世界へと転がり落ちてしまう……彼は再び山の麓へ向かって下りてゆく。(カミュ『シーシュポスの神話』)

もう一人の疲労困憊しながらも倔強な、暗い目つきをしている行人は、墓場への道のりを永遠に歩き続ける。彼はたった一人、精神的な傷と肉体的な苦痛とを受け止めている。彼は歩を休めることができない。なぜなら果てしない前方から

はしきりに彼を催促し呼びかける声が鳴り続け、彼を休ませないからだ……。 (魯迅「過客」)

このように休むことなく無限の苦痛へと「向かわせる」過程は、私の心を震撼させる。その重い旅程は希望によって支えられているのではない。主人公は自己の逃れられない苦痛と災難を完全に理解しているのだが、まぎれもなくこの「絶望」に対する熟知と反抗が、彼らを自己の運命の主人にさせているのだ。²²

魯迅とカミュ(シーシュポス)の比較を通して、一九八〇年代は魯迅の現代主義的解釈を完成したのであった。

四

魯迅に対する現代主義的解釈に示された状況のように、一九八〇年代文学における現代主義運動もまた同様に、遍在するアイデンティティ危機や絶望感、及びそれらの上に立っての困難な探策を示していた。七〇年代末の『今天』に始まり、八〇年代後期まで、絶望と否定、反抗と探求が形而上的な宗教性への渴望を喚起した。人々もカミュのシーシュポスによって自己の主張を解釈し、当代作品における人物像を概括したが、これは

魯迅研究の状況と非常に一致していた。現代主義による魯迅解釈は、八〇年代後期の精神のありように密接に呼応したものだ
った。

学術面で、八〇年代の現代主義に対して高度な反応を示したのは、劉小楓が一九八七年に完成させた『拯救与逍遥』だった。彼は時代の精神的危機をよく悟り、当時の人々がよく口にした不条理感や、人と世界の乖離と対立、生存意義の欠乏と世界の空虚など、全てに対して非常に敏感だった。しかし、彼は決して人々が常に称賛した悲壮なシーシュポス精神に立ち止まることはなかった。彼は次のように言う。

世界の空虚を指摘したとしても、それは決して問題の解決ではなく、問題の始まりに過ぎない。人が確立すべきなのは、世界の意味であり、世界の空虚ではない。我々は、世界が虚無なものだからといって、人の現世の意味への要求を否定することなど、当然ながらできない。さもなければ、我々は、現世の生命そのものが虚妄であり、世界の外にある絶対的価値が全くこの世界に入り込む余地がないことを肯定することになる。²⁸

この一段には劉小楓の、現代主義の苦境に対する解決法が明

示されている。つまり、世界の外の絶対的価値により世界の危機を解決するということである。これは、劉小楓の全著書における主題である。そして、この主題を確立させている前提は、世界を判断することの無意味と空虚である。しかし、この前提は八〇年代の現代主義が与えたものである。もしくは、現代主義こそが劉小楓に恰好の立論の基礎を与えたのである。世界がこのように無意味で空虚であるがゆえに、詩人や詩人の自殺がうまれ、絶望的な世界で生きる意味を絶望的に問う詩人が現れた。劉は「絶望感」によって詩人を描写している。

絶望感は、厭世感とも虚無感とも異なる。厭世主義や虚無的な態度の、不遜で冷淡な心理状態とは逆に、絶望感は価値の真実の意味を堅持する。

絶望感は、価値の虚無の中に身を置き、価値の真実のために心を労す詩人の内面にのみ生まれる。解脱の価値によって価値の束縛に取って代える詩人は絶望感を超越する。

絶望感は、価値と意味の崩壊の中での、価値と意味に対する真の固執である。この固執というのは当然逆説である。絶望は絶望感とは異なる。絶望はしばしば価値と意味の真実に

対する根本的な失望であり、そのため、このような固執の逆説を生むことは決してない。²⁸⁾

精神、心、魂を極めて重要視する傾向は、一九八〇年代後期の雰囲気に合い、また魯迅研究の示した問題の方向性とも非常に合致していた。「絶望感」についての説明のほとんどは、そのまま現代主義による魯迅解釈に用いることができる。しかし、劉小楓は審美的な態度で絶望感を称賛し、これに自己同定しようとはしなかった。彼は、絶望感には方向性がない、なぜなら絶望感の中では、超歴史的な絶対的価値も懐疑の対象になるからであり、そのため絶望感と同時に詩人を呑み込み、詩人の自殺の意味もまた、神から遠く離れた人間世界は暗黒の深淵であると宣言したことにあるからだと考えた。この推論の過程においては、絶望感に苛まれた魯迅の最後の選択にしても、暗い精神の象徴となり、魯迅は否定されねばならない負の人間像となった。

これは、一九四九年以来中国出版界が公に出版したもので、初めて魯迅を全面的に否定するものだった。劉小楓の描く魯迅は虚無主義者であり、外部の暗黒に屈服し、悪でもって悪に抗う。そのため、自己の感情と思想を暗黒世界の論理に従わせている。劉小楓はドストエフスキーやカフカなどとの比較に

よって、世界に相對する二つの全く異なる態度を示した。一つは、謙虚に祈りを捧げ、神の加護を頂くというもので、西洋の詩人は「一つの真の、永遠で、純粹な温情と善良に満ちた世界が存在し、その世界は彼岸から人間の魂に呼びかける」ものだと信じている。もう一つは、魯迅が代表する態度で、ただ一つの世界を信じ、それ以外に真実で永久の世界があることを信じない。そのため、空虚や冷淡さ、虚無はその必然の論理的帰結とみなされる。

劉小楓は次のように言う。

魯迅が身を置いていた文化伝統は、それまで彼に愛や祈りに無限の信頼を寄せるという信念を与えたことは一度もなく、そのような魯迅に、ドストエフスキーの心情や氣質が具わっていないことも理解できよう。しかし、魯迅は西洋の學問に精通していたとされ、実際、彼は確かに「ユダヤ人による礎にあった」イエス・キリストについて知っており、西歐精神が深淵の中で祈りを捧げているキリスト教の信念も知っていた。しかも、中国の国民性に「最も欠如しているのは誠意と愛である」ことも認識していた。問題は、魯迅は決してキリストを認め、受け入れるような信念を信じず、悪という事実が力を持っていることを信じていた、ということにあ

このような判断は人々を驚かせたし、一九八〇年代の魯迅研究者にも理解されなかったであろう。しかし、我々はやはり八〇年代の魯迅研究が劉小楓の魯迅批判に多くの基礎を与えていることに気づく。劉小楓は中国の文化や伝統を批判する際、魯迅の伝統に対する批判的な言説を多く用いているし、魯迅の言う自己の「毒」や「邪気」が伝統文化と密接な関係にあることも認めている。これは八〇年代魯迅研究の共通認識である。劉小楓の描く魯迅の苦悶、彷徨、閉塞感も、八〇年代の魯迅研究と非常に合致している。もしも魯迅のカミュ（シーシュポス）化が八〇年代の魯迅研究の一つの大きな結論であるなら、劉小楓はまさにこの結論を出発点としている。彼は次のように問う。

岩を持ち上げた英雄は、岩の重さに捻じ曲げられ、ひいては同化して岩にならないだろうか。彼が全ての岩を担ぎだしたとき、彼は岩に呑みこまれないだろうか。(31)

このような問いは、一九八〇年代の現代主義による魯迅解釈の結論に対する質疑にも用いることができよう。もしも魯迅が

見たもの全てが暗黒で虚無だとしたら、もしも魯迅が外部の世界といかなる積極的な価値ある関係も築きあげなかったとしたら、もしも魯迅には絶望感しかなく、自己の人格のみによって絶望に抵抗していたとしたら、我々はいかにして魯迅流の抵抗の価値を定めたらよいのだろうか。劉小楓はたやすく魯迅を暗黒精神の代表の側に推しやっっているように見える。彼は魯迅とドストエフスキーを比較し、「彼らはどちらも同様の歴史的事実を見ていた」⁽³²⁾が、両者を区別するのは、魯迅が歴史的事実しか考慮していなかったため、最終的には岩をもって岩に抵抗し、暗黒をもって暗黒に抵抗し、悪をもって悪に抵抗するという方向へ向かったのに対し、ドストエフスキーは超越的な、善の世界との強固な関係を維持していた点であると考えた。

現象学者であるシェーラーは鋭い指摘をしている。報復の衝動とはある特定の精神が自らを損うことであり、それはそのままある永続的な心理状態、つまり怨恨を導き出す。……魯迅は暗黒の堰を肩に担う際に用いたのはこの早熟な精神だった。これによって現存の世界の汚濁と歴史や国民性の劣悪さの全てに対する暴露と攻撃を、いつの間にか怨恨の発散にってしまったし、さらに人々の苦難や不幸への「同情」に対して軽蔑した態度をとるようにさせた。心の毒素が人の魂の

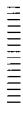
中の全ての善良と愛を飲み尽くしてしまえば、どうして同情や愛を語れるだろうか。^③

これはすでに痛罵である。しかも八〇年代の魯迅研究が魯迅の偉大なる人格を尊崇したことへの全否定と嘲弄でもある。劉小楓は魯迅の雑文の中の片言隻語を大量に引用することで自らの観点を支えた。劉のキリスト教文化の絶対的な価値に関する主張は、知識界に多大な影響を与えたけれども、彼の魯迅批判は八〇年代後期にはまだ稀少なもので、これに呼応する者もほとんどいなかった。しかし、九〇年代半ばになると、彼の魯迅批判はより多くの人から反響を得ることになった。彼はシェー

ラーの学説を援用して平等主義思想に対して強烈な批判を展開した。平等は普遍的な怨恨の情緒をもたらすと考えたのである。この見解を用いて魯迅を批判することは非常に妥当なもののように思われた。こうして、魯迅は中国現代の怨恨の伝統の代表となった。ある人は魯迅は怨恨政治学の伝統を切り開いたのであり、それは毛沢東の政治実践方式と非常に合致していると考えた。この見解は啓蒙主義を非常に驚かせた。なぜなら一九八〇年代の啓蒙主義の重要な役割は、毛沢東伝統の外に魯迅を代表とする伝統を切り開き、それによって毛伝統に対抗しようとするものだったからである。

註

- (1) 汪暉「魯迅研究歴史批判」(『文学評論』一九八八年第六期)。
- (2) 汪暉「魯迅研究歴史批判」。
- (3) 以下に代表的な論文を挙げる。王瑤「魯迅研究的准繩和指針——學習毛主席關於魯迅的光輝論述」(『魯迅研究集刊』第一輯、上海文芸出版社、一九七九年)。石汝祥「進向完備的唯物主義和弁証法——論魯迅前期世界觀兼與陳浦等同志商榷」(魯迅誕生百周年學術討論會への提出論文)。
- (4) 錢理群「心靈的探尋」(上海文芸出版社、一九八八年八月)。「引言」、一二—一三頁。
- (5) 王富仁「吶喊」「彷徨」總論」(『文芸評論』一九八五年第三期)。
- (6) 北京師範大学出版社、一九八六年九月。
- (7) 陳浦「論魯迅小說的現實主義」(『人民文学』一九五四年第一期)。
- (8) 『兩地書・二四』。
- (9) 汪暉「錢理群與他對魯迅心靈的探尋」(『讀書』一九八八年第十二期)。
- (10) 魯迅「写在『墳』後面」、『墳』。



- (11) 汪暉『反抗絶望』(上海人民出版社、一九九一年八月、一三六頁)
- (12) 汪暉『反抗絶望』、一三五〜一三七頁
- (13) 汪暉『反抗絶望』、一四二頁
- (14) 魯迅が一九二四年九月二十四日に李秉中宛に書いた手紙の一文。
- (15) 魯迅「写在『墳』後面」、『墳』。
- (16) 汪暉『反抗絶望』、一五三頁
- (17) 汪暉『反抗絶望』、六〇頁
- (18) 汪暉『反抗絶望』、四八頁
- (19) 汪暉『反抗絶望』、六二頁
- (20) 汪暉『反抗絶望』、五六頁
- (21) 東方出版社、一九八七年六月。
- (22) 一九九〇年代初頭の王曉明が見たところ、魯迅の呐喊は仮面を被ってなされたものである。というのも、魯迅の暗黒世界に対する巨大な

感情は、啓蒙主義が国民を呼び覚ましうると信じることを支えてはくれなかったからだ。
 ◎無法直面的の人生——魯迅(伝)、上海文芸出版社、一九九三年十二月、を参照せよ。彼の「双駕馬車の傾覆」という長編論文は、魯迅の創作目的を以下のように描き出している。一つは明白な社会目的を持ったもので、人生を改造し、国民性を改造するというもの。もう一つは、感情的、心理衝動的なものである。彼はこの二つの目的を相反するものだと考えるが、これは思想的逆説とは異なる。思想的逆説はいくつかの思想が合理的であることを意味するが、王曉明の叙述では啓蒙主義思想は魯迅の文学者としての偉大な価値を妨害するものとされる(『潜流与漩渦——論二十世紀中国小説家的創作心理障碍』、中国社会科

- 学出版社、一九九一年)。
- (23) 王曉明『所羅門的瓶子』(浙江文芸出版社、一九八九年五月)、三〇頁
- (24) 王曉明『所羅門的瓶子』、三〇頁
- (25) 汪暉『反抗絶望』、二六九頁
- (26) 汪暉『反抗絶望』、二九七頁
- (27) 汪暉『反抗絶望』、序文。
- (28) 劉小楓『拯救与逍遥』(上海人民出版社、一九八八年四月)、五四頁
- (29) 劉小楓『拯救与逍遥』、六四頁
- (30) 劉小楓『拯救与逍遥』、四〇二頁
- (31) 劉小楓『拯救与逍遥』、三九四頁
- (32) 劉小楓『拯救与逍遥』、四〇一頁
- (33) 劉小楓『拯救与逍遥』、四一六頁

