



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	出発における「恥辱」(「羞恥」)の契機について : 民族的自己批評としての魯迅文学
Author(s)	丸尾, 常喜
Citation	北海道大學文學部紀要, 25(2), 235-270
Issue Date	1977-03-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33410
Type	departmental bulletin paper
File Information	25(2)_PR235-270.pdf



出発における「恥辱」「羞恥」の契機について

——民族的自己批評としての魯迅文学——

丸
尾
常
喜

出版における「恥辱」「羞恥」の契機について

——民族的自己批評としての魯迅文学——

丸 尾 常 喜

(一)

魯迅の文学的努力は、民族的陋習を克服しつくそうとする一つの意志によって終生つらぬかれている。そこにかれの文学の最大の特徴があると私は考える。いま平心にならってそのような文学を「民族の自己批評としての文学」と呼ぶことにしよう。⁽¹⁾この小論は、主として魯迅の生と文学における「恥」の意識、つまりかれの作品の中で、「辱」「愧」「慚愧」「羞恥」「羞辱」「恥辱」、時に「汗流浹背」(全身に汗が流れる)、「臉上和耳輪同時発熱、背上滲出許多汗」(顔と耳たぶが一時にほてって、背中一面に汗がにじむ)などの語で表現されている恥辱感や羞恥の意識を手がかりにして、この「民族の自己批評としての文学」の内実を、できるかぎりその動態のままで明らかにしようとする試みである。

周知のようにかつてルース・ベネディクトは、人間の行動を規制する倫理的な原動力として「罪」と「恥」の二つを取り出し、民族の文化を二つの型、つまり道德の基礎を「内面的な罪の自覚」に置く「罪の文化」と、「他人の批

出発における「恥辱」（「羞恥」）の契機について

評」Ⅱ「外面的強制力」に置く「恥の文化」との二つの型に分類した。「恥は日本の倫理において、『良心の潔白』、『神に義とせられること』、罪を避けることが西欧の倫理において占めているのと同じ權威ある地位を占めている」「われわれは恥辱にともなう個人的痛恨の情を、われわれの道德の基本体系の道具としていない」（『菊と刀』、長谷川松治訳、社会思想社版）と彼女は述べている。ベネディクトの論はたしかにわれわれの行動様式の一面を鋭くついていたので、敗戦後の日本に一つの衝撃を与えたのであるが、一口に恥といっても、「恥辱」から「含羞」にいたるまでかなり幅のある意識であって、近年その一面化、単純化を批判し、恥意識の再検討を試みる文章も目にするようになった。中国における恥意識に体系的な分析を加えた森三樹三郎氏の『「名」と「恥」の文化』（一九七一年、講談社刊）も、わが国のそのような動きの中で著わされたものである。氏は「恥」が「名」の裏側の意識であること、恥を道德の原動力とするのが、単に儒教だけでなく、諸子百家を含めて中国人一般に共通する思想であることを指摘するとともに、それが学習によって心のうちに定着する場合に内面的な道德意識となることを明らかにした。たとえば孔子の「これを道くに政をもつてし、これを斉うるに刑をもつてすれば、民免れて恥なし。これを道くに徳をもつてし、これを斉うるに礼をもつてすれば、恥あり、かつ格し」（『論語』「為政」）ということばは、外面的強制力としての「刑罰」に対して、恥が「人間を悪から善に向かわせる内面的な動力」としてとらえられていることを示し、孟子におよぶと、それは「人間の本能的な道德感覚」としてさらに内面的なモラルに高められているのである（たとえば「仰いでは天に愧^はじず、俯^はしては地に忤^はじざるは、二の楽しみなり」（「尽心」）、「羞^{しゆう}惡^{あく}の心は、義の端なり」（「公孫丑」）。中国の伝統的な恥意識はこのようなものであったが、魯迅の身近の人物を例にとってみても、章炳麟が「革命の道德」（一九〇六年）の中で説いた革命家の徳目は、清初の学者顧炎武の『日知録』（巻十三、「世風」）にいう「知恥」「重厚」「耿介」に、「必信」を加えた四項である。また鄭容の『革命軍』（一九〇三年）を読むと、近代中国において、

「恥」の意識が人間の「奴隸」的存在と深く重層的にからみあった意識でもあることが理解できる。

魯迅は、日本に留学して間もない一九〇三年二十二歳の時に「スパルタの魂」を発表した。その若々しい「激昂慷慨、頓挫抑揚」の文章は、後年の魯迅をして「耳たぶの熱くなるのを免れない」と書かした（『『集外集』序言』、一九三四年）ものであるが、そこでは、「勝たざれば死す」というスパルタ武士の「名譽」と「恥辱」が何の屈折もなく直截に描き出されている。テルモビュライの戦いの脱落者アリストデモスは、妻エレイネの諫死に目覚めて次なるプラタイアの決戦にひそかに身を投じ、戦死する。そのエレイネの諫言に言う。

「もしその人恥を知らば、奚ぞ劍を解かざる？……奚ぞその劍を以て敵人の頭を断たざる？ 噫、スパルタの武徳それ式微えたる哉！ 妾夫を辱ず矣、請う君の側にて劍に伏せん」

魯迅は、この恥辱の回復の物語に付したかれの序言を次の言葉で結んでいる。

「我れ今その逸事を援いて、我が青年に貽らんとす。嗚呼、世に自ら巾幗に下りて甘んぜざるの男子あらんか必ずや筆を擲げて起つ者あらん。訳者不文にして、その万一をも模擬するに足らず。噫、吾れ読者に辱ず、吾れスパルタの魂に辱ず！」

ここに見られるのは、中国の文化伝統の総体的な批判ないし客観化に踏み出す以前の魯迅が、森氏の言う「名と恥の文化」に育まれた恥意識に立って、スパルタの都市国家的なそれとの間に直線的に共鳴している姿である。

「摩羅詩力説」（一九〇七年）は、東洋の古文明国に生まれた青年魯迅のヨーロッパ精神との格闘のあとを示す最も力のこもった評論である。ヨーロッパ文明との接触が、この一篇が示すように「神」と「悪魔」との対立というヨーロッパ精神の核心への肉搏となされたことは、かれ自身の思想形成にどれほど重い意味を持ったかわからないほどである。われわれは、かれがミルトンの『失樂園』に言及した次のことば——「しかし、信仰の異なる中国人から

出発における「恥辱」(「羞恥」)の契機について

見るならば、エデンの園に住むアダムは、籠の中の鳥と変わりなく、無識無知、ただ神の命に順うのみ(原文は「不識不知、惟帝是悅」、『詩経』(『大雅』「皇矣」)の「識らず知らず、帝の則に順う」の語が念頭にあるだろう——引用者)であり、もし悪魔の誘惑がなかったなら、人類は生まれて来ることもできなかったであろう。故に、この世界の人間は、一人として悪魔の血を享けていないものではなく、このサタンこそ、人間の世に恩恵を及ぼしたものの筆頭であると言わなければならない(傍点は引用者)という一節などに、その対決の若々しい主体的なあり方を見ることが出来る。かれは中国の伝統思想に対峙する自らの姿勢から、サタンを押し立てたバイロンの神に対する反抗に共感している。

「人類の創造は、確かに主なる神の手によってなされたが、人類がひとたびその意に背くと、神はたちまち洪水を起こし、罪なき鳥、虫、草、木もろともに、人類を滅ぼした。人間は言った。『ここに罪惡は亡びた。神は讀むべきかな!』だがヤベテ(『天と地』の主人公——引用者)は言う。『汝免れたる小わっぱどもよ! 汝は荒れ狂う波濤より脱れたのを、天の恩恵の故だと思っているのか。汝ら生を偷み、その色・食の欲を逞しゅうし、世界の滅亡を目撃しながら、哀憐の嘆きをも生じない。また敢然と波浪に立ち向かい、同胞の人々とその運命をともしする勇氣と力もない。その父ノアとともに箱舟に逃れ、世界の墓の上に都邑を建て、しかもついに恥を感じないのか(原文『竟無慚耶?』)』しかし人類はついに恥を感じなかった。ただひたすら地に伏して神を讀え、休むことがなかった。この故に、主なる神は強大となったのだ。もし皆がこれを却けて取り合わなかったなら、神は何の威力も持ち得なかったであろう」

ノアの子孫の行為が「無恥」の行為としてとらえられているばかりでなく、無視しさえすれば、何の威力も持ち得ないはずのものの前に、すすんで拝跪することの「恥辱」が、自民族の現状に対する痛恨に重ねて語られている。

これは、あえて言えば、ベネディクトの文脈をうち破ってなされた、恥の意識を原動力とする倫理感の、罪の意識

を原動力とするそれに対するラディカルな批判とも言えるのである。さらに以上の引用は、ヨーロッパの倫理を「罪の文化」の型でくくろうとすることの一面的であることを期せずして示している。管見の及ぶところに限っても、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』（高田三郎訳、一九七一年、岩波文庫）第四巻において一章を設け、「羞恥」（恥辱）に対するいかにもギリシヤ人らしい定義を下しているし、のちに触れるように、ニーチェの『ツアラトゥストラ』においても羞恥（恥辱）はきわめて重い意味を持つ。またサルトルの『存在と無』（松浪信三郎訳、一九五六年、人文書院刊）においてもきわめて独自な形ではあるが、事は同様である。超越者の「罰」に対する恐れを意識しない立場に立つ時、洋の東西を問わず、加害者の被害者に対するヒューマンな感情としての罪の意識とともに、この恥意識の持つ意味は決して小さくないのである。むしろこの小論に「恥」の意識についての倫理学的社会学的考察をも含みこもうとすることは私の力の及ばないことである。私の意図は冒頭に述べたごとく、魯迅の生と文学に現われるその時その時の恥の意識を一つの手がかりとして、「民族の自己批評としての文学」の客体的、主体的な内実を探ろうとするところにあり、以上述べたことは私自身の中の本ネディクトのベールをはがしたための作業にすぎない。さしあたって私はこの小論でとり上げる「恥」（「羞恥」あるいは「恥辱」）の意識について、次のようなルースな規定を立て、その上に立って考えを進めていきたいと思う。

(一) 「恥」は自己の中に「見られる自己」と「見る自己」をあわせ持つ意識である。「見る自己」は、人間が自分の前に与えられた模範ないし兆候であり、「見られる自己」はその模範や兆候に照らし出されることによって否定的内実を明らかにする「現在の自己」である。換言すれば、それは模範や兆候からの乖離の意識であり、人間はその乖離を埋めようとして現在の自己の超克を志向するか、その乖離の深さの前に緊張をはらんだ沈黙を強いられるのである。

出発における「恥辱」(「羞恥」)の契機について

(一) 「恥」は倫理的な意識であると同時に、アリストテレスが述べたように、「恐れ」が顔面の蒼白を伴うのと同様、赤面や発汗を伴うところの肉体的な情念の側面を持った意識である。

ただ、この「恥」意識はあくまで、「否定的」なものであるが故に、客体的、主体的条件に相互に規定されつつ、たえず「回復」あるいは「肯定」を求めて動く運動的な意識でしかあり得ない。のちに述べるように、私は魯迅の文学がこの「恥」の意識を重要な一契機として出発したと考えるものであるが、「恥」の意識が魯迅文学の本質であると規定するつもりはない。「批評」がトータルな「批評」としての否定・肯定的立場を獲得しようとするものであるかぎり、「自己批評」としての文学は、「恥」の意識を出発の一契機としつつも、あくまでその「回復」の過程をとおして、あるいはその「回復」のあとに、その全き姿を明らかにする。したがって、この小論の意図も、そこまではないかなければ実現されないのであるが、本稿ではまずその出発の段階である一九一九年までを対象に考えてみることにする。

(二)

魯迅は弘文学院に学んでいたころ、友人の許寿裳とよく次の三つの問題について討論をしたという。⁽⁴⁾

- (一) 最も理想的な人間性とはどういうものか。
- (二) 中国の国民性に最も欠けているものは何か。
- (三) その病根はどこにあるのか。

当時のこれらの認識では、中国民族に最も欠けているものは「誠」と「愛」であり、その最大の病根は、中国人

（漢民族）が二度にわたって異民族の奴隷となったことにあった。奴隷たるものに誠や愛がどうして語れようか、救済の方法は革命以外にない、というのがかれらの結論であった。愛の欠如が「疑って傷つけ合う」と言い換えられているのと同時に、誠の欠如が「偽って恥じず」（原文「詐偽無恥」、美名と実際の行為の全く異なること）とされていることは、「偽士は去るべし、迷信は存すべし」（「破惡声論」、一九〇八年）にはじまって「無物の陣」（「このような戦士」、一九二五年）などに及ぶ魯迅の息のながいたたかいの核心部分をすでに予告しているといえよう。またこの二者はのちの「狂人日記」（一九一八年）のテーマ——「礼教」と「吃人」にも対応している。回想というものが、回想時点での回想者の意識によって、選択や濾過を加えられることに對する注意の必要なことは言うまでもないが、許寿裳のこの証言は、魯迅の医学から文学への志望轉換の目標の一つが、これらの問題を解決しようとすることにあったというかれのことばとともに、私が魯迅の作品を読むさいに、自然な説得力をもって想起される。

ところで、魯迅が「『呐喊』自序」（一九二三年）の中でこの文学志望への轉換を仙台医専での〈幻燈事件〉によって説明していることは、竹内好氏の『魯迅』（一九四四年、日本評論社刊。引用は一九六一年刊の未来社版を使用）以来いくつかの論議をよんでいるが、私もここで私なりの見方を提出しておこう。

〈幻燈事件〉とは、一人の中国人がロシアのスパイをはたらいたかどで見せしめのため日本軍によって首を切られようとし、それを頑丈な体格をした中国人たちがぼんやりした表情で見物している幻燈の一場面を、魯迅が日本人同級生の拍手と喝采の中で見たという事件である。「藤野先生」（一九二六年）ではこの事件の前に、魯迅が日本人同級生によってかれの好成績は先生から試験問題を漏らしてもらったためだという嫌疑をかけられ、いやがらせを受ける事件が描かれている。

まず竹内好氏は〈幻燈事件〉と文学志望とは直接の関係はないと判断する。その判断の前提となっているのは、魯

出版における「恥辱」「羞恥」の契機について

迅の文学を「同胞を憐む傍ら」考えられた文学あるいは人生・民族・愛国などのための文学ではないとする文学観（それはこの著において戦時下の文学現象に対する「抗議」として発せられている）なのであるが、氏はこの事件が魯迅に与えたものを、へいやがらせ事件への与えたものと同質の「屈辱感」として認識し、「屈辱は、何よりも彼自身の屈辱であつた。同胞を憐むよりも、同胞を憐まねばならぬ彼自身を憐んだのである」と述べている。そうして、この「屈辱感」を魯迅の文学者としての「回心」を形成する軸の重要な一つとして取り出したのである。だが、私はこの小論文脈に従つて、まず「『呐喊』自序」の中で、魯迅が「幻燈事件」だけを選んだことの意味に着目してみたい。「摩羅詩力説」が示すように、初期魯迅において「屈辱」とその回復としての「復讐」のテーマは重要な意味をもっていた。⁽⁵⁾ところがこのテーマはその後一九二二年の「『ロシア歌劇団』のために」を除けば、一九二四年十二月に「復讐」、「復讐」（その二）、翌年に「希望」（以上は『野草』）、「雑憶」などが書かれるまで、伏流となり、表面にかびあがることはなかった。「幻燈事件」が「藤野先生」になつてはじめてへいやがらせ事件に並べて描かれるのは、恐らくこのことと事情を同じくしているのである。「屈辱」は「恥辱」ないし「羞恥」と深いところでつながった意識でありながら、両者は混同を許さない別の概念であり、魯迅における「屈辱」特に「復讐」の意味の具体的な検討は、一九二四、五年の時期を取り扱うときに委ねたいと思う。そこでいま「幻燈事件」だけを取り出してみるとどうなるだろう。それは異族に首を切られる同胞の屈辱を、自己の屈辱と感ずることのできぬ人々の恥辱的状态について、同胞たる魯迅の恥辱の意識ではないかと私は考える。「頑丈な体格」をもちしかも「ぼんやりした表情」（原文「麻木的神情」）をした民衆の状態（それは「藤野先生」には見られない表現である）が強調されているのは、単に医学志望の放棄を説明しているだけでなく、その時魯迅の中に生じたものが恥辱の意識であることを説明しているのである。ことわつておくが、それは日本人に対する恥辱（羞恥）の意識ではなかった（かれらは、拍手・喝采をしている。

そのかぎりで連帯は断ち切られており、連帯のないものに対する恥意識はありえない。抽象的な表現であるが、それは人間のある根源的なものからの乖離の意識とでも呼ぶべきものかと思う。「根源は衰弱し、精神は彷徨している」(「破悪声論」)というあの「根源」である。「破悪声論」の著者が日本人であつたら、拍手する同胞を恥じたであらう。

ただ、魯迅の文学の本質ないし核心にまでわたつて文学への転換の意味を語るには、〈幻燈事件〉はなお不明な部分のこしている。第一に、それは魯迅においてその転換がなぜ「文学へ」でなければならなかったのかということである。「精神を改革するのに有効なものとなれば、当時の私の考えでは、それは当然文芸でなければならなかった」という魯迅のことばは、何かのための、(たとえば「教化のための」)文学を拒否し、魯迅文学の本質をそうでないところに見る竹内氏の問題意識にとつて、事実を割り切りすぎた「啓蒙者魯迅」の説明でしかないのである。第二に、これはほとんど第一の問題と同じことであるけれども、「見る」魯迅と「見られる」民衆は、ともに日本人の目にさらされつつその恥辱を共有しているのであるが、両者の位置関係にはなおすこし定まらぬところがある。竹内好氏は、〈へいやがらせ事件〉を重視し、「屈辱は、何よりも彼自身の屈辱であつた」、「屈辱を噛むようにして彼は仙台を後にした」のだと考えることによって、この二つの問題を一気に解こうとしたのである。もとより私は二つの事件をつなぐことによつてうかび上がる「屈辱」の意味を軽視するわけではない。またそれによつて魯迅と民衆との距離もよほどちぢまるであらう。だが、私の立場はそれ以上に「恥辱」の意識を重視するものであり、のこされたこの二つの問題を、転換後に魯迅が選びとつた文学と、いちど選びとられたものがたどる一種運命的な運動の過程の検討のなかで考えていくことにしたい。

一九〇六年に医専を退学した魯迅は、おどろくべき刻苦勉強によつて、翌年には「文化偏至論」、「摩羅詩力説」を生み出した。魯迅が、本格的な文学研究とおして、世界における自己の位置をどのように自覚するにいたつたか

出発における「恥辱」(「羞恥」)の契機について

次の一節はそれを説明している。

「中国は今、内幕すでに発^{あは}かれ、四隣競つて逼り、その情況は自ら何らかの改変なしにはすまされないところにある。そもそも、弱きに安んじ劣位に甘んじ、旧習に囚われていては、固より天下に生存を争うことはできない。しかし、改革の手段を誤り、当を失するならば、日々古いものを改め、哭泣叫号しつづけたとて、憂患を除く何の足しにもならない。故に、明哲の士は、必ず世界の大勢を洞察し、比較検討を加えて、その偏向を除き、その精神をつかまなければならない。その上でこれを国内に実行するならば、適合して間隙がないであろう。外は世界の思潮に後れず、内はそのまま固有の血脈を失わず、今を取り古を復して、別に新しい主義をうち立て、人生の意義を深遠にするならば、国民の自覚が生まれ、個性は広がり、国は砂の聚りから転じて人間の国となるであろう」(「文化偏至論」)

魯迅の日本留学期は、中国人がヨーロッパとの対決を余儀なくされ、中国自体の何らかの改革なしにはその生存を全うし得ないことを自覚してから半世紀以上のジグザグを経て、ようやく「革命派」と呼ばれる潮流が形成されるにいたり、アジアにおける最初の共和制をうち立てることになる革命(「辛亥革命」)に向かって激動していく時代とそのまま重なっている。魯迅の文学も、基本的にはその「革命派」に与しつつ、二世紀半におよぶ異民族支配を温存し、欧米の文物の輸入(立憲国会・殖産興業・富国強兵など)でもって、その改革にあてようとする「改良派」的潮流との対決として営まれた行為——しかもきわめて個性的なそれであった。物質文明の輸入に狂奔するものたちは、欧米の文明の根柢に「人間」のあることを知らぬことにおいて、改革の手段を誤っており、そればかりか「改革」の大義名分を借りて、私欲を遂げようとしている。中国は古来「物質」を尊び「個性」を排斥してきたがために日々衰微をたどり、外力を受けるに及んでもはや生存さえ危いのに、いままた「志士」たちは立って大声をあげ、「物質」と「多

数」によって「天才」を殺そうと図っている。「今までは本体の自ら発した半身不随の病氣であったが、今は他国との交通によって新しい病氣を得、この二つの病氣に同時に攻められて、中国の沈淪はついにますます速くなったのである」。「物質万能の否定」と「個人の尊重」——当時の魯迅の思想はこの二点に集約される。

「個性」が発展し、国民の自覚が目ざめるには、全く新しい主義がうち立てられねばならず、そのためには「明哲の士」が立ち、ヨーロッパ文化の批判をとおしてその「精神」を把握し、中国文化の批判をとおして「固有の血脈」を発見せねばならない。自ら「明哲の士」たらんとすることによって、魯迅の位置は決まったのである。

魯迅のヨーロッパ精神との格闘のあとは、先に述べたように、「摩羅詩力説」に示されている。「文化偏至論」が総論であるとすれば、これは各論の第一章にあたり、「新しい声を異国に求め」たものである。すべて人の心にして、詩を持たぬものはない。だが持つてはいるが、それを言語に表現できないから、詩人がその代りに語るのだ。だからこそ、撓をとつて弾ずれば心弦たちまち応じ、その音は魂に激して、情あるものは暁の太陽を見るがごとくに皆頭を挙げ、これによってより美しく、大きく、強く、高く、向上・発展していく。これが「詩力」である。しかし「汚濁の平和」が破れ、生活の変更を迫られるのを恐れた人々は、協力してその芽をつみ、鑄型に嵌めこもうとする。そのため中国の詩には反抗と挑戦の声をついに見出すことができなかった。こうして魯迅は反抗と挑戦とを「詩力」にかけ、「雄叫びを挙げて、その国民に生氣を吹きこん」だ「悪魔派」の詩人たち（バイロンを始祖とし、シェリー、ブーシキン、ミッケビッチ、ペターフィにいたる）の紹介に精魂を傾けたのである。ギリシャ独立のために奔走し、陣歿したバイロンの事蹟を述べた一節は、中でも最も力のこめられた部分である。

「（バイロンは）胸に抱いた不満が、突如として爆発すると、倨傲放逸にはしり、他人の言を顧みず、破壊復讐をはかつて、憚るところがなかった。しかし義侠の性もまたこの烈火の中に潜み、独立を重んじ、自由を愛した。

出発における「恥辱」「羞恥」の契機について

もし奴隷がその面前に立てば、必ず悲しみ、また憎んだ。悲しむのはその不幸を哀れと思うからであり、憎むのはその争わざるを怒るからである。これが、詩人がギリシャの独立を援け、ついにその陣中に歿した原因であった」かつて文化と自由の名譽を世界に誇り、いまトルコの圧制に萎靡するギリシャ、日頃痛憤をこめて「世襲の奴隷」「自由苗裔の奴隷」と呼んでいたこの民族の独立のために、躊躇を振り切つて身を投じ、その「国民性の陋劣」にくども苦汁をなめさせられつつ、ついに死ぬまで戦いをやめなかった戦士、「私の詩は、私の全心、全感情、全意志、そして多量の精神をもつて作つた」と述べた詩人、魯迅が中国に期待した人格はこのバイロンに体现される強力な意志的人間であつた。魯迅が当時ひそかに自分をこのような英雄に擬していたことは「『呐喊』自序」の述懐が示している。

「破惡声論」は、「汝国民たれ」という梁啓超ら改良派の主張と、「汝世界人たれ」という無政府主義派（おそらく吳稚暉ら）の主張との批判として構想されたものであるが、各論の第二章として、中国の「固有の血脈」を発見するために書かれたものと位置づけることができる。魯迅はまず、中国の「向上を願う民」のつくり出した「宗教」（汎神論）・「賽会」（村祭り）・「神話」・「竜」などを、「科学」の名によって否定する改良派の「志士」たちの「迷信打破」の虚偽・迷妄を衝き、ついでかれらの「侵略礼讃」に徹底的な批判を加える。魯迅は、かれらをヨーロッパがいまなお克服できないでいる惡しき「獸性」を崇拜し、さらにインドやポーランドの「亡国の民」を侮蔑することによって、ついに「奴隷性」（それは「獸性」ですらない最下等のものとされる）に陥つたものとし、獸性を模倣することの誤りを指摘する。むしろ同病の国の人民と連帯し、無辜の国の侵略をはかる白色人種の「獸性」に對立して、世界の新しい秩序を確立することこそ、中国人に課せられた責務ではないかというのである。この時魯迅が掘りどころとしたものは、次のような「朴素の民」の間に引きつがれてきた「固有の血脈」であつた。

「民は農耕の生活に安んじ、その故郷を捨てざる者をいやしむ、遠征を好む天子があれば、野に在る者はかならずこれに怨嗟の声を上げたものであり、みずから誇つてきたことはといへば、文明の光華壮大で暴力を借らずして四方の蛮夷に君臨してきたことである。かくのごとく、平和を熱愛するものは、世界にもためしが少ないのである。ただ、久しく泰平に慣れて国の護りをおろそかにしたばかりに、突如、虎狼の襲撃を受け、民は塗炭の苦しみ陥つたが、しかし、これとてもわが国民の罪ではない。人血をすることを憎み、人を殺すことを憎み、別離に忍びず、労働に安んずる、人間の本性は本来かくあるものではないか。もし、全世界が挙げてこの中国と習性を同じくしたならば、……大地の上に民族の数は多く国家の別はあらうともそれぞれにその境界を守つてたがいに相侵すことなく、万世にわたつて永く平和を保つことも可能だったろう」

これに対して「獸性」は次のようにとらえられる。

「人類の發生の由来を考えると、微生物にはじまり、虫や蛆、虎や豹、猿や狢を経て今日に至つたのである、その古き性はなお人の心の内深く潜在し、ときとしてふたび表面に現われてくる。そのため人は殺戮と侵略を好み、土地・子女・財宝を奪つて野心を満たすのである。そして、ときに他人の批判を恐れ、さまざま美名を作り出してその本性を蔽つたものが、久しい年月を経るうちに深く人心に浸透し、衆人はしだいにその由来を知ることがなくなり、性は習いとともに変じて、ついに哲人・賢者すらもその汚惡に染むに至つたのである」

「人が禽獸・昆虫に留まることを欲しないならば、かかる思想に懂れてはならぬ——これが、「人間」による「禽獸」の自然淘汰という「進化論」をかかげる侵略者の論理」「社会ダーウィニズム」に拮抗してたてられた、魯迅の「進化論」である。「固有の血脈」に流れる「人間」の血の發見によって、「人間」は「禽獸」に、「禽獸」は「人間」に逆転せられ、強者は倫理的進化の低位に位置づけられた。「おくれた中国」「すすんだヨーロッパ」の重

出発における「恥辱」（「羞恥」）の契機について

い図式は、魯迅の必死の抵抗によつてはねのけられ、新と旧「二つの病氣」の治療によつて古文明國の歴史的再生をはかろうとする試みは、ようやくその全体性を獲得するかに見えたのである。

魯迅の構想によれば、この論文はさらに当時の無政府主義の主張（「文字を同じくせよ」「祖国を捨てよ」「世界を斉一にせよ」）の批判に筆をすすめ、中国文化の根柢的・全体的な批判の展開をとおして、かれの言う「固有の血脈」がさらにその全貌を明らかにするはずであったが、恐らく翌年の帰國をめぐる諸事情のためであらうか、一篇はここで未完のままにのこされた。しかし、以上の三篇の論文に、「狂人日記」以後の魯迅が対決せざるを得なかった基本的な問題はほとんど出つくしていると言えるのである。

ただ付け加えておかなければならないことは、これらの諸篇が「心声」「詩力」という「ことば」への信仰によつて、激しい熱情の発露を見せながら、その根柢につねに消長起伏する「寂寞」（あるいは「蕭条」）と呼ばれる基調音のあることである。この「寂寞」は、のちに「『呐喊』自序」で、これらの諸篇の發表誌となるはずであったかれらの雑誌『新生』の計画の挫折に結びつけて語られることになるのだが、魯迅の言う「固有の血脈」が、人民の積年の困苦によつて日々に薄くなり、すでにわずかに「古人の記録」と「まだ天稟を失っていない農民」（魯迅にあつてそれは、「故郷」「宮芝居」などに描かれた少年時代の体験にもとづくイメージをそれほど超えていないであらうし、したがって当時何らかの具体的現実勢力としての意味を持っていたとはいえないだろう。またかれらは現実にも「声」の受け手としての媒体・文字を奪われた沈黙の民であった。この問題は魯迅の究極の関心事としてのちに「声なき中国」（一九二七年）、「門外文談」（一九三四年）の諸篇を生み出すことになる。＼の中にしか見出し得ないものであったこと、さらにこれらの評論が、自ら「濁流滔々」として流れ、剛健なる者もみな淪没を免れない」「荒野」と呼んだ場所に身を置いて発せられた「心声」、ひたすら「偽士」の「喧騒」を破ろうとする「破惡声」の「声」であつ

たこのために、必然的にはらまざるを得なかった基調音であった。

「（「悪魔」派の詩人たちの）生涯は甚だよく似ており、大抵武器を執つて血を流した。あたかも、剣術士が観衆の面前で技をくり広げ、戦慄と愉悅とを抱かせてその死闘を見物させるのに似ている。故に群衆の目前で血を流すものがないのは、社会の禍である。血を流すものがあるのにそれを見ず、或いはすすんでそれを殺そうとするならば、その社会たるや、禍ますます大きく、救うことはできない」（「摩羅詩力説」）

一九〇七年七月、「光復会」の革命家徐錫麟、秋瑾が殺害される事件があり、この文章がこの事件を背景にして発せられていることはまちがいないだろう。流されたかれらの血が、どのような運命をたどるのか。文末の一句に魯迅の暗い予感を読みとろうとするのはあるいは思いすごしかも知れないが、この文章が「辛亥革命」の光と闇の予言としてわれわれの前にのこされてある事實は、のちの魯迅の文学が持つある否定しがたい性格をすでに示していると思う。

(三)

「狂人日記」は「吃人」（人を食う）について書いたものである。この作品の読者にとって「吃人」のイメージは、人間が「他人を餌食として自分を肥らせ⁽⁶⁾」て生きる状態、つまり世界が「人間が人間を食う宴席」であることがつくくかぎり、自分たちに無関係のものではありえない、そのような一つの象徴として生きているのであり、このような事情は、中国においても同じことである（「有恒先生に答える」（一九二七年）、「深夜に記す」（一九三六年））。しかし、一九一八年にこの作品が雑誌『新青年』の誌上に登場したときは、作者にとっても読者にとっても、それは「家族制

度と礼教の弊害の暴露」（『中国新文学大系』小説二集序、一九三五年）以外の何ものでもなかった。このような具体的な意味なしでは、それは生まれようもなかったのである。この作品がいまわれわれに持っている一つの普遍的な意味も、このような現実を土台にして生まれたものであるが故に、その普遍性を持つことができたのであって、その逆ではない。そこで歴史的にこの作品を理解しようとする場合に、すでに日本の家族制度の重圧の実感さえ乏しいわれわれにとって、この作品とわれわれとの間にある歴史的民族的な距離を埋める必要が起こる。すなわち魯迅が一人の家長候補として生を享けた中国旧地主の大家族制、それがつくり出す空気と人間の病態などを明らかにする作業⁽⁷⁾や、かれの結婚のようにかれ自身沈黙を守りつづけた問題の検討などもそのために欠くことのできないものとなる。だが一方、魯迅の文学の特色は、ゴーゴリなどと同じく、かれ自身の作品でこの距離を埋めてくれるところにある。『呐喊』、『彷徨』、『朝花夕拾』の諸作品は、それ自体この「吃人」のイメージと重ねられる人間の世界を、われわれの前に展開しているのである。「吃人」とは、中国旧社会に対する魯迅のトータルなイメージであり、このことは「家族制度」と「礼教」というものがこの社会に持っているトータルな意味に対応しているのである。「狂人日記」につづいて書かれた「私の節烈感」（一九一八年）に次のようなことばがある。

「この社会の、古人がうやむやのうちに伝えてきた道理の多くは、まことに話にもならない不合理なものであって、歴史と教の力で、意に合わない人間を無理矢理しめ殺してきた。この主謀者のいない無意識の殺人団の手にかって、昔からどれだけの人間が死んだことか。節烈の女子も、この手にかかって死んだのだ」

あるいは、やや後年の文章は、より冷静な筆づかいで、次のように述べたりする。

「他人はともかく、わたし自身は、いつもわれわれ一人一人の間に高い土塀があつて、それが各人を分離し、みんなの心が通じあわぬようにしていると感じる。それこそわが古代の聡明な人々、いわゆる聖賢が、人々を十等級

に分け、高下それぞれ同じではないと説いたところのものだ。その名目は今日すでに用いられなくなったが、その亡霊はいまも存在しているばかりか、さらにはげしさを加え、一人の人間の身体にまで差別を生じ、手が足を下等な異類とみなしてしまうほどである。造化は人間を生み出したとき、すでにきわめて巧妙に、人間が他人の肉体の苦痛を感じることができぬようにしたのであるが、わが聖人と聖人の弟子たちは、造化の欠を補ってさらに他人の精神の苦痛まで感じることができないようにしてしまった」（『ロシア語訳『阿Q正伝』序』、一九二五年）

中国社会が魯迅の心中深く刻んだこうした悲憤の、もつとも激しく噴出したイメージが「吃人」であり、あのへ幻燈事件の増幅された構図である。「藤野先生」によれば、魯迅は帰国後、同様の場面にぶつかったが、見物人はちよどあのときの日本人たちのように、きまって酒に酔ったように喝采するのだった。徐錫麟は心臓をえぐりとり、兵隊たちに炒めて食われた。「辛亥革命」を結局「挫折」に追いこんだのは、民衆と革命家との、また民衆相互のこのような関係ではなかったか。なぜこういうことになるのか。「狂人日記」一篇は、一人の狂人に託したその研究書であり、ある発見の書である。

「狂人日記」は、一つの眼のイメージに対する恐怖感から出発する。「おれをこわがっているような、おれを殺そうとしているような」怪しい眼付である。趙貴翁だけでなく、道で出会う人間も、こどもたちまでそのような眼をしている。かれらの両親が教えたのにちがいない。いろいろ「研究」してみると、みんなが同じような表情をしているし、兄の眼付もそうだ。狂人は全身でぞつとする。狂人は歴史の本をひもといて調べてみる。歴史には年代がなく、やたらと「仁義道德」という字が書いてある。夜中までかかって調べるとその行間に「吃人」という字が一面に見える。人間は人間を食べるのだ。「おれも人間だ、かれらはおれを食べようというんだ」。このことがわかるとかえって勇気がわいてくる。おれに勇気があるからますますかれらは食いたがるのだ。ところが意外のようでもあり、

出発における「恥辱」（「羞恥」）の契機について

当然のようでもあることだが、狂人は、自分の兄までがぐるになって自分を食おうとしていることを知る。そして、このあとすぐつづけて次の語がはいる。

「人を食うのはおれの兄だ！

おれは人を食う人間の弟なのだ！

おれ自身は人に食われてしまつても、やはり人を食う人間の弟なんだ！」（傍点は引用者）。

この狂人の立場はどういう意味を持っているのだろうか。この立場は「食われる」恐怖のそれではない。狂人の恐怖は、「研究」の段階からすでに消えている。自分が食われてしまったあとも変更のない関係とは、「兄弟」という自然的関係であり、それを自覚的にひき受けようとするのが狂人の立場である。私は、ここであの「幻燈事件」を想起する。「民族」（同胞）としての自然的関係を、自己の責任存在としての倫理意識において、わがこととして引き受けたのが、あのとときの魯迅の立場だったのではないか。

狂人の前に一つの人間像が結ぶ。「獅子のような兇悪な心、兎の臆病さ、狐の狡猾さ……」。前二者はあの眼の表象に対応し、後者は、自分の欲望（「獣性」）を美名で飾り、他者に「異端」とか「氣狂い」（「瘋子」）とかの名をかぶせて、排斥や危害を合理化する詐偽心（「礼教」）のことである。

「自分は人を食いたいし、他人に食われるのはこわい。だからみんな疑い深い眼付でたがいに盗み見る。

こんな考えを捨てて、安心して仕事をし、道を歩き、飯を食べ、睡れたらどんなにいい氣持だろう。これはほんの数居ひとつ、関所ひとつなのだ。それなのにかからは父子・兄弟・夫婦・友人・師弟・仇敵それに見知らぬ人間までがぐるになって、たがいに励まし合い、牽制し合つて、死んでもこの一步を踏み出そうとしない」

この部分は、「歴史と数」の力で人間が自分たちの人間らしい願いさえわけがわからなくなり、疑心暗鬼に陥っ

ている状態を、「安心して仕事をし、道を歩き、飯を食べ、睡る」という人間の「兆候」によって照らし出している印象的な文章である。ただわれわれは、この文章全体が先に「破悪声論」の中で、中国の「固有の血脈」としてとらえられ、汎スラブ主義などの「獣性」と対比された「人血をすすることが憎み、人を殺すことを憎み、別離に忍びず、労働に安んずる……」のネガティブになっていることに気がつく。これは「辛亥革命」の「挫折」の過程を境に、魯迅の民族認識にある重大な転換があったことを示しているが、このことについては次章で述べることにする。

狂人の前に一つの全体的な人間像が結ぶと時を同じくして、狂人は決断する。「おれは人を食う人間を呪うのを、まずかれ（兄）からはじめよう。人を食う人間を改心させるのもかれからはじめよう」。狂人の説得の論理を見てみよう。

「……兄さん、はじめ野蛮だったころの人間は、たぶんだれもがすこしは人を食ったことがあったでしょう。あとでは考えがちがってきたために、人を食わなくなつたものでてきました。かれらはいっしょうけんめいよくなろう（原文「要好」）とつとめた結果、人間になり、ほんとうの人間になりました。だがまだ食っているのもいます——虫と同じように、魚、鳥、猿と変つていつて、ついに人間になりお世話のがあるなかで、あるものはよくなろうとつとめず、いまま虫のままです。この人を食う人間は、人を食わない人間に対して、どんなに恥づかしい（原文「慚愧」）ことか。虫が猿に対して恥づかしいよりも、もっともっと恥づかしいでしょう」

虫—魚—鳥—猿—人は「よくなるうとする」（「要好」）倫理的努力ないし「われわれは今日どのようにして父親となるか」（一九一九年）に言う「内的努力」によって向上していく一本の進化の線でつながれている。このような「進化論」は、前章ですで見たとところであるが、そこではこの論理はむしろ侵略者である白色人種に向けられ（「獣性」）、強者の社会ダーウィニズムをうち破る理論的武器とされたものであったことを想起したい。ここでは、

出発における「恥辱」（「羞恥」）の契機について

ヨーロッパの「獸性」の反極に指定された「固有の血脈」は見失われ、「獸性」はむしろ中国民族の歴史の内部に見出されるに至っている。

この狂人の論理の中で、進化＝自己超克の契機として見出されているものは、「恥辱」（「羞恥」）の意識である。自己の恥辱的状态を恥辱として感じとること、自分の恥辱に目覚めて「改変を決意する」（原文「立意改変」。「随感録三十八」、一九一八年）ことから、一切が始まるのである。この部分については、魯迅自身が下敷を認めている次のようなニーチェのことばがある（『中国新文学大系』小説「集序」。ただし序に引用するのは『内のみ』）。

「人間は克服されなければならない或物なのだ。……これまでの存在はすべて自分自身を乗り越える何物かを創造してきた。あなたがたはこの大きな上げ潮にさからう引き潮になろうとするのか、人間を克服するよりもむしろ動物にひきかえそうとするのか？」

人間から見れば、猿は何だろう？ 哄笑の種か、あるいは恥辱の痛みを覚えさせるものだ。超人から見たとき、人間はまさにそうしたものになるはずなのだ。哄笑の種か、あるいは恥辱の痛みに。

『あなたがたは虫から人間への道をたどってきた。かつてあなたがたは猿であった。だが、いまもなお人間は、いかなる猿よりも以上に猿である』（『ツァラトゥストラはこう言った』第一部、序説、氷上英廣訳、岩波文庫版）

「哄笑の種」は、人間にとって全く無関係な他者として把握された猿の存在であり、「恥辱の痛み」とは人間が自分自身の内部に猿と同じ獸性を発見する立場から見た猿の存在のことである。人間は人間の中に恥すべき部分を発見し、それについての羞恥心に衝き動かされて、自己を乗り越えていくものとされている（魯迅が「随感録四十二」で引用した「大いなる輕蔑」もほぼ同様の意味である）。このような論理が、魯迅にとってきわめて共鳴しやすいものであることは、いままで述べてきたところからも十分に理解できるだろう。しかし狂人はいま自己の内部に共通の恥辱を見出す

ことによって、人を食う人間と恥辱を共有しているのではない。それは先に述べたように兄弟としての責任において恥辱を共有し（他者の輕蔑や嘲笑ではなく）、かれらに恥の意識を呼び起こそうとしているのである（言い換えれば、われわれのじじめさを自覚しようではないかと呼びかけているのである）。〈幻燈事件〉での魯迅と民衆との位置関係も、恐らくこれと等しいものであったと私は考える。私もこの狂人の改革者の姿勢に、〈幻燈事件〉以後の魯迅の文学活動——「文化偏至論」・「摩羅詩力説」・「破惡声論」にあとをとどめる激しい燃焼の時期を重ねて考えたいと思う。

狂人の改革の試みは、庸衆と天才の図式に近い格好で急転する。「みんな出ていけ！ 氣狂いが何でおもしろい！」と兄に言われながら、狂人は次のように絶叫する。

「おまえたち改心するがいい。本心から改心するんだ！ 将来人を食う人間は、この世に生きていくことは許されなくなるぞ。」

おまえたち改心しないと、自分たちで食い尽してしまふぞ。たくさん生んでも、全部ほんとうの人間に滅ぼされてしまふぞ、獵師が狼をとりつくすように！——虫と同じように！

留学期に立てられた魯迅の構想は崩れて、他者による「亡国滅種」の恐怖感（⁸）は「自滅」の恐怖感に変わることによって一層深くなり、強者と弱者の対立は、拮抗の論理を失って、ついに眞の人間（⁹）によるそうでない人間の自然淘汰（「獵師が狼をとりつくすように！」）に還元されるにいたる。狂人は必死に「立意改変」を訴える。

ところが「狂人日記」のもっともすぐれた特徴は、よく言われるように、最後に狂人を襲う衝動的な発見である。狂人はある沈静の中に身を置きながら、死んだ妹のことを考える。よく考えてみれば、妹は兄に食われたのだ。母もそれを知っていたかも知れない。

「考えられなくなった。」

出発における「恥辱」(「羞恥」)の契機について

四千年来いつも人を食ってきた社会、今日やっとわかったが、おれもそこで長年過ごしてきたのだ。兄が家の采配を振っていたとき、妹がちょうど死んだ。兄が料理に混せて、ひそかにおれに食べさせなかったとはいえない。

おれは知らぬうちに、おれの妹の肉を食ったかも知れぬ。こんどはおれに番がまわって……

四千年の食人の履歴を持つおれ、はじめはわからなかったが、いまわかった、ほんとうの人間にどうして顔向けできよう！」

知らなかったが狂人として人を食う人間には変りなかった。そうとすれば、皆が自分を恐れ信じなかったのも全く当然ではなかったか。恥辱の直撃弾が狂人を襲う。狂人は地に倒れる。真の人間からの深い乖離の意識の中から、狂人はやがて回復を求めて立ち上がった。

「人間を食ったことのないこどもは、まだいるかも知れない？」

こどもを救え……」

魯迅の立場と態度は、こうして定まった。

「自分は因襲の重荷を背負い、暗黒の閥門を肩で支えて、かれらを広びろとした光明の場所へ放してやろう」

(「われわれは今日どのようにして父親となるか」)

「われわれは人類の道徳を自覚したのだから、良心として、いままでの老若が犯した罪をくりかえすことはできないし、異性を責めるわけにもいかない。ただこのまま一緒に過ごして一代を犠牲にし、四千年の古帳簿に始末をつけるほかはない」(「随感錄四十」、一九一九年)。

(四)

狂人が見出したのは、自分も人食いを免れ得なかったという逃げ場のない暗黒である。かれは痛恨とともに、この暗黒の深さを確認させられ、民族の恥辱はそのまま自己のそれとなった。魯迅において、その「民族的自己批評」の文学を、真に「自己批評」たらしめる契機はまずここに生み出されている。この暗黒を自分たち一代でおしとどめて、自分たちは後続の「新しい人間」のための「犠牲」となること、これが魯迅の選びとった態度である。

「われわれは今日どのようにして父親となるか」の中で、魯迅は、民族の精神的肉体的欠点を次代に引きつぐことの恐怖を先天性梅毒に比し、イブセンの『幽霊』の一場面を紹介している。

オスワル 母上、いまはあなたが（モルヒネの服用を——引用者）手伝ってくださいならなりません。

アルビング夫人 わたしが？

オスワル あなたがいちばんの適任者です。

アルビング夫人 わたしが！ おまえの母親がですか！

オスワル だからこそですよ！

アルビング夫人 わたしが、おまえを生んだわたしがですか！

オスワル ぼくはあなたにぼくを生んでほしいとはお願いしませんでした。その上、何という生活をくださったことか。ぼくはいりません！ あなたが持ち去ってください。

のちの「頽れた線の顫え」（『野草』、一九二五年）が示すように、この場面の母子のイメージはよほど深くかれの心に刻まれていたようである。これは、「世界人」からおし出され、「世界」を失いながら、なお「世界」に生存せねばならない民族（『随感錄三十六』、一九一八年）、人類の進化に取りのこされた「人間」に冠せられる新しい名詞

出発における「恥辱」(「羞恥」)の契機について

「類猿人」(「随感錄四十一」、一九一九年)などとともに、一方の未来図として、魯迅を深く脅かすものであった。「われわれは今日どのようにして父親となるか」はかつての「朴素の民」のイメージがなお引きつがれていることを示しているが、それはもはや全体的な拮抗の論理を構築しようとする力を失い、魯迅の中国像はかえって次のようなものに収斂している(「随感錄五十六」「来たぞ!」、「五十九」「聖武」、「六十五」「暴君の臣民」、「一九一九年」)。

われわれ中国人は舶来のどんな主義にも動かされることはないし、またそれを抹殺する力もない。何々主義が来るというとき、それは主語のない「来たぞ!」が来るだけだ。中国の歴史上、主義に殉じた烈士たちが存在したことは確かだが、かれらは「歴史の帳尻」において、コンマ以下でしかあり得ない。「歴史の整数」は、威福・子女・玉帛という獣性の欲望を満足させるための「刀と火」という二つの「物質」にすぎず、火が北から来れば南に逃げ、刀が前から来れば後に退く民衆の右往左往「来たぞ!」がその「総称」である。こうした世界の人間の関係は、内部に变革の契機をはらまない自己完結的な循環としてとらえられる。魯迅が「吃人」と呼び、「暴君の臣民」と呼ぶところのものである。

「暴君治下の臣民は、たいいてい暴君よりもっと暴である。……」

暴君の臣民は、暴政が他人の頭上にふるわれるのを欲し、自分はそれを見て喜び、『残酷』を娯楽とし、『他人の苦痛』を賞玩し、慰安とする。

自分の手腕はただ『幸いに免れる』ことにすぎない。

『幸いに免れ』たものの中から次の生け贄が選び出され、暴君治下の臣民の、血に渴いた欲望に供される。だがだれだかはわからない。死んだものが『ああ』と言い、のこったものがうれしがるのだ」

魯迅の民族認識はこれほどまでに暗い。この認識の暗さは、すでに一種の惧れと予感をはらんでいたとはいえ、留

学期の認識そのままではない。特に「破惡声論」とこれら一連の「随感」とを読み比べて、その間に転換とも呼ぶべき変化を読みとらざるを得ず、われわれはそこに辛亥革命の「挫折」の過程が、魯迅の精神に刻んだ傷の大きさをよく感じるのである。⁽¹⁰⁾

この一連の「随感」が、李大釗がロシア革命を「人類覚醒の新紀元」の到来として歓迎した文章（「新紀元」、一九一九年）を受けて書かれていることは、同じ陣列に身を置く両者の違いをよく示している。李大釗は、この文章で、「われわれはこの暗黒の中国、寂寞の北京にも、あの曙光のひとすじが、ちょうど深更にひとつの小さな星を見つけるように、新しい人生の道を照らしているのを見ることができ。われわれは、このひとすじの光明に従って、努力して前進し人類のために活動し、人類にとって有益な仕事をしなければならない」と呼びかけているが、魯迅の「聖武」は、「曙光は頭上にある。だが、頭を持ち上げなければ、永遠に物質の閃光を見ることができない」と結ばれている。「頭を持ち上げる」行為がいかに困難なものであるかという認識に立って、それにもかかわらず（あるいはそれ故に）⁽¹¹⁾ 声を合わせているのが魯迅の立場である。

「狂人日記」にはじまる「五四」期の魯迅の仕事は、『新青年』に拠る革新的知識人たちとの共同戦線の一行に自覚的に位置づけられたものでありながら、むしろその殿軍にあつてただ四千年の暗黒を衝こうとするものであった。また第一次大戦からロシア革命へと動いていく新しい世界的潮流は、むしろ自分たち自身の暗黒を照らすものでこそあれ、そのような潮流を自らのものと見まちがえる底の啓蒙主義は、魯迅とは無縁であつた。こうしたかれのたまたかの論理は（のちにこのたまたかいそのものは「呐喊」の名で呼ばれることになる）、すでに「狂人日記」一篇にほとんど尽くされていると言えるが、私はここで一九一九年の七、八月に書かれた二篇の文章を取り出すことによって、「五四」期の魯迅をつき動かした契機に、この小論が手がかりとしてきた「恥」の意識のあることを、改めて確認しておきた

出発における「恥辱」(「羞恥」)の契機について

と思う。それは、後年(一九二三年)の自己意識を反映した「『呐喊』自序」あるいは「『自選集』自序」(一九三二年)とは異った角度から、一つの魯迅像を明らかにしてくれるのではないかと私は思う。

魯迅は一九一九年のおそらく七月に「小さなできごと」を書いた。⁽¹²⁾冒頭の文章を掲げてみよう。

「わたしが田舎から北京へ出て来て、またたく間にもう六年になった。その間、耳に聞き目に見たいわゆる国家の大事も、その数はずいぶん多かった。だが私の心にそれらはどれも痕跡をとどめていない。もし強いてそれらの影響をさがすならば、それはわたしの悪い性癖をつのらせただけである。——つまり正直に言えば、私を日を逐って人間を軽蔑する人間にしたでしまったのである」

ただその中で一つだけ、忘れることのできぬ「小さなできごと」があり、それが「私」を人間不信から引き離してくれる。それは「民国六年の冬」に起こったことだと魯迅は書いている。つまり「狂人日記」執筆の数か月前のことである。といって、「狂人日記」執筆の動機をこの事件に探ろうとするのではない。一九一九年に、魯迅が一七年のこのできごとを選びとって回想していることの意味を考えてみようと思うのである。

この引用した文章は、「『呐喊』自序」とならぶ代表的な自己解説の文章「『自選集』自序」の次の部分を想起させる。

「しかし私はその時、『文学革命』に対して、実はそれほど熱情を抱いていなかった。辛亥革命を見、第二革命を見、袁世凱が皇帝を称し、張勳が復辟を図ったのを見、あれやこれやと見た結果、懷疑的になってしまい、そこでひどく失望し、落胆していた」

この部分に関するかぎり、二つの文章はほとんど同じことを述べている。ただ「『自選集』自序」は、そのあとに「文学革命」に対する熱情がなくなつたなぜ筆を執ったかを説明し、それは大半は「熱情者に対する共感のため」であ

り、「むろん、その中には、旧社会の病根を暴露して、人々の注意を促し、どうかして治療を加えたいという希望も混じっていた」とその動機を回想しているわけであるが、そのすぐ前の部分で次のように述べているのである。

「私は自分の失望に疑いを持った。なぜなら、私の見た人々、事件にはたいへん限りがあるからだ。この考えが私に筆を執る力を与えてくれた」（傍点は引用者）

「小さなできごと」の方の展開を見てみよう。作者自身を思わせる「私」の中に、数年来の見聞と体験がかびのごとくに生え広がらせた「悪い性癖」は、人力車の梶棒にふれて倒れた老婆の動作に「憎むべき」「狂言」を見出し、老婆を扶け起こして派出所の方へ歩いていく車夫の行為に、最初は、迷惑な「おせっかい」を感じとったのであるが、やがて車夫の姿はだんだんと大きくなり、ついに「私」の皮袍の裡に隠れた「卑小さ」を搾り出さんばかりの「威圧」となる。思わず巡査に託した金に、「私」はいっそう自分の偽善を感じて混乱する。

「このことは、いまでもよく思い出す。私はそのためにまたいつも苦痛を忍んで、努めて自分自身のことを考えようとする。数年来の文治も武力も、私には、小さい頃読んだ『子曰ク、詩ニ云ウ』と同様に、一言半句も思い出せはしない。ただこの小さなできごとだけは、いつも私の眼前に浮かんで、時にかえっていっそう鮮明になり、私を恥じ入らせ（原文「教我慚愧」）、私の心を新しくし、私の勇氣と希望を増してくれる」

この結末は、少くともこの時期、魯迅の仕事が、執拗にまといつく人間不信をこのような「自己批判」によってはらいのけながらつづけられていることを示している。あるいは魯迅が自らそのように確認していることを示している。そして『『自選集』自序』の説明と「小さなできごと」の叙述は、相互に似通っていないが、一つの特徴的な相違点を持っている。『『自選集』自序』の、あのベターフィの詩の一句「絶望の虚妄なことあたかも希望に同じ」との組合わせて語られる「私の見た人々、事件にはたいへん限りがあるから」という一句が、未定・未知のものに賭ける

出発における「恥辱」(「羞恥」)の契機について

発想を示しているのに対し、「小さなできごと」では、一人と一事件が、「私」の心に羞恥を起こさせ、その人間不信をうち砕き、「私」をして回復のための新しい行動にすすませるのである。

同様のことはもう一つの文章にも見ることができる。

魯迅は同年八月に、武者小路実篤の戯曲『或る青年の夢』の翻訳を開始するにあたって、序文(「『或る青年の夢』訳者序」)を書いた。今日国家はまだ存在するけれども、人間の真性は、日々流露している。欧州大戦の戦士たちはそのことをよく示した。かれらはランニングと同じように、走っているときは競争者だが、走り終れば友人だった。ところが中国では、運動会ひとつやるにしても勝負を争っていつもけんかになる、国内は南と北、省と省とに分れていがみあっている、中国人がもし戦前のドイツの半分ほど強かったならば、その国民性はどうなっていたかわかったものではない、日本人がつとに警鐘を打ち鳴らす人を持ったことは、何といっても幸福と言わねばならぬ、というのが、この反戦劇の翻訳を思い立った魯迅の考えである。「中国の旧思想の痼疾に治療を加える」(「訳者序」)、一九一九年)ため、ちょうど排日運動の盛んなさなかに、「好戦国」の日本からその薬を持ちこもうという試みであった。

「昨日の午後、孫伏園が『何か書かないか』(原文「可以敘点東西」)と私に言った。私は、『文章は書けないが「或る青年の夢」の翻訳ならやれる。しかしいまは時期が悪い。互いに憎み合っているところだし、喜んで読む者など恐らくいまい』と答えた。夜電灯を点けて、金色の背文字を眺めているうちに、私は突然自分の根性に対して疑いを抱き、恐怖を感じ、恥ずかしさ(原文「羞恥」)を感じた。人間はこのようなであってはいけない——そこで私は翻訳にとりかかった」

兆候や模範に対する「恥」の意識につき動かされて行動にすすむ形は、「小さなできごと」と同じである。ただこ

の文章の興味深い点は、このあと魯迅が武者小路の「新しい村雜感」の一句を引用し、それに一度怯んで翻訳をやめようかと考えた自分を比して、次のように問責しているところにある。

「かれらがはげしい風雨の中で、たいまつを掲げているのに、私は黒い幔幕でそれを遮蔽し、眠っている人々の面前で媚を売ろうとするのか？」

この文章は「『呐喊』自序」のあの「鉄の部屋」をめぐる金心異との問答を思い出させる。

「『しかし何人かが起き上ったら、この鉄の部屋を毀す希望がないとは言えまい』

そうだ、私には私の確信があるけれども、しかし希望となると抹殺することはできない。なぜなら希望は将来にあるものだし、私の絶対ないという証明で、かれらのありうるといふのを説き伏せることはできない。そこでどうとう私も文章を書くことを承知した」

「狂人日記」の成立を語るこの話はあまりにも有名であるが、ここにも「小さなできごと」と「『自選集』自序」との間に見たと同じ相違点を発見する。この現象をどのように説明するのか。魯迅における「恥」の意識のその時その時の動態を見ようとする小論にとっても、それは当然一つの重要な課題となるのであるが、その考察は今後をまたなければならぬ。ともかく、われわれが「『呐喊』自序」や「『自選集』自序」の説明にとらわれることなく、「五四」期の魯迅文学を分析してみると、**「人類」**、**「人間」**、**「真の人間」**という「模範」や「兆候」を、たえず自己の内部につくり上げながら、否定的現在を克服していこうとする「恥」（「恥辱」「羞恥」）の意識をかれの文学の出发点にある重要な契機として発見するのである。

魯迅は先にとりあげた「随感錄五十九」「聖武」の中で、そのような「模範」・「兆候」として、はじめて「人民」という語を用い、「信ずる主義のために、他の一切を犠牲にして、骨肉をぶつけて鋒と刀を鈍らせ、血液をそそいで

出発における「恥辱」（「羞恥」）の契機について

烟と焰を消す」というイメージ（それはロシア革命に立ちあがった人々に重ねられている）をそれに託したが、「人類・人間」の「兆候」として多く魯迅に作用したものは、「狂人日記」が示しているように虫から人間にいたる一すじの進化の過程そのものであった。魯迅の「進化論」に対する態度はほとんど信仰に近いものであって、それが「恥」とその回復を求める意識とともに、先の自己完結的な暗い認識の中から、そのような認識にもかかわらず、魯迅をして先へ踏み出させていったのである。

「老いたものは道をゆずり、促し、励まし、かれらを歩いて行かせる。路上に深い淵があったら、自分たちの死でもって埋めて平らにし、かれらを歩いて行かせる。

若いものはかれらが深淵を埋めて平らにし、自分たちを歩いて行かせてくれるのに感謝する。老いたものも、かれらが自分の埋めて平らにした深淵の上を歩いて行くのに感謝する。——遠くへ、遠くへ。

このことが分れば、幼から壮へ、老へ、死へ、みな喜んで歩いて行く。しかも、一步一步、多くが祖先を乗り越えた新しい人間として。

これは生物界が合理的に開いた道である！ 人類の祖先は、いままでもみなこうやってきたのである」（「随感録四十九」、一九一九年）

「小さなできごと」と『或る青年の夢』訳者序」は、魯迅の「恥」意識が、民族と個人との切り離しがたい関係の場で魯迅の生活態度を律する契機として生じていることを示しているが、この引用文のように民族の方向として描かれた進化論も、魯迅の青年に対する態度が示すように、当時ごく日常的な生活態度までも律する深さでかれに影響を与えていた。したがってのちに魯迅の自己意識が流動化していくに伴って、この「恥」意識や「進化」論が迫られてくる現状変更も、決して表面的なものではあり得ず、人間としての全身的なあらがひとして現われるはかなかった

のである。「民族的自己批評」としての魯迅の文学は、そのような全身的なあらがいを刻印しつつ、中国民族の人間的回復を目指して、しだいにその全体性を獲得していくことになるのである。

注

(1) 平心『人民文豪魯迅』（一九五六年、新文芸出版社刊）第三章第三節参照、

(2) 一例を挙げれば、鄭容は次のように述べている。「中国の士子とは、実は氣息奄奄として生氣のない人である。……賊・満州人は、またこれをいろんな手で困しめ、いろんな手で辱しめ、いろんな手で沮し、いろんな手で縛（きづ）りつけ、いろんな手で賊めつけ、その老いさらばえて氣力もつき、息たえだえな軀殼（からだ）の身となるを待ち、しかるのち尻を叩いて追い廻すのである。……辱しめるとは何か。童試、鄉試、會試、殿試（殿試の際には腰かけもなく、牛馬同然の待遇である）で辱しめ、乞丐同様の行為をさせて、世間に羞恥（はじ）というもののあることを忘れさせるのである」（小野信爾氏の訳による。島田虔次、小野信爾編『辛亥革命の思想』、一九六八年、筑摩書房刊）。奴隸的存在（奴隸性）とは、屈辱を受けながら、「恥辱感」（「羞恥心」）を喪失せしめられて、それを屈辱と感じ得ぬ存在（性）の謂いである。「他人から見れば、一刻もたえ忍べぬ大恥辱をうけながら、かれ自身は怒りの色もなく忤（こた）らう容もなく、怡（よ）んでその分に安んじ、ほとんど自分人間であることすらも自覚していないかのようなのである」

(同上)

(3) 魯迅が性格的にもはずかしがり（「愛怕羞」）であったことは、景宋（許広平）「魯迅先生往那些地方躲」（鐘敬文編『魯迅在広東』、一九二七年、北新書局、影印）に見える。

(4) 許寿裳『我所認識的魯迅』（一九五二年、人民文学出版社）、同『亡友魯迅印象記』（一九五二年、人民文学出版社）。

(5) 魯迅における「屈辱」体験を決定的に重視する論稿として竹内芳郎「魯迅——その文学と革命——」（『文化と革命』、一九六九年、盛田書店刊）があり、「復讐」について論じたものには、高田淳「魯迅の〈復讐〉について——『野草』

「復讐」論として、併せて魯迅のキリスト教論について——」（『東京女子大学論集』十八巻一号、一九六七年）がある。

(6) 増田渉「魯迅伝」（佐藤春夫・増田渉訳『魯迅選集』、一九三五年、岩波文庫）。

(7) 丸山昇「魯迅——その文学と革命——」（一九六五年、平凡社）に詳しい。

(8) 「真の人間」（「ほんとうの人間」、原文「真的人」）について、湯文炳「魯迅的第一篇小説」（『跟青年談魯迅』、一九五六年、中国青年出版社刊）は、「魯迅は明らかに世界には一種の『真の人間』が存在すると考えていた。この種の人間

出発における「恥辱」「羞恥」の契機について

は、魯迅は当時、資本主義国家の人間を指していたと考えられる。魯迅はのちにこのような非科学的で反動的なブルジョア思想を払い去り……と述べている。私も当時の世界的な民主主義、ヒューマニズムの潮流の新しいわりと、辛亥革命の「挫折」過程を反映した魯迅自身の民族認識の暗さにと規定されて、魯迅の言う「真的人」が馮文炳の言うような側面を持つてゐることは否定できないと考える。しかし、馮の言い方は単純化に陥っており、この小論では、「人」の欠如態（近藤邦康『辛亥革命』、一九七二年、紀伊国屋書店刊）としての「奴隸」や、「牛馬」「獸性」「吃人」などの反対概念として、「人間が自分の前に与えられた模範なし兆候」としての「根源的な人間」「人間らしい人間」といった漠然としたとらえ方をしておきたい。しかし、魯迅は、「摩羅詩力説」の中で、早く「真人」という語を用いており、「（バイロンが）英国に容れられず、ついに放浪顛沛して異国に死んだのは、ただ面具が危害を加えたのである。これこそバイロンが反抗し破壊したものであり、今日に至るもなお真人を殺しつづけているものである。ああ、虚偽の毒は、これほどまでにひどい」（傍点は引用者）と述べる。「真的人」も『熱風』に言う「世界人」、「人」なども、単に静態にとらえられているのではなく、この「真人」の語が示すように、人間の尊厳をめざす（バイロンのな）努力とたたかいてをとおして発現してきたものあるいはいくものにとらえられ

ていると、考えるべきであろう。

(9) 伊藤虎丸氏は、「魯迅の進化論と終末論——近代リアリズムの成立——」（『魯迅と終末論——近代リアリズムの成立』、一九七五年、龍溪書舎刊）において、「狂人日記」を「留学期の西欧近代文芸との出逢いを契機とする最初の文学的自覚から始まる、一種の自伝的告白小説」（傍点は原文）として見る観点を述べており、この小論も「恥」の意識を軸にしなから、同氏にならつてこの小説の回想的性格に一つの形を与えてみた。またこの小論も、伊藤氏が氏の論稿の重要な拠りどころとしている木山英雄「『野草』の形成の論理ならびに方法について——魯迅の詩と『哲学』の時代——」（『東洋文化研究所紀要』三十、一九六三年）に教えられるところが多い。また木山氏のこの論稿の前提となつた作業の一つである「『阿Q正伝』について」（東大中文学会『会報』十二号、一九五七年）を読み、示唆を与えられた。

(10) 『自選集』自序（後出）参照。魯迅は後年（一九二五年）、「最初の革命は排満であつたので、容易にできました。その次の改革は国民が自分たちの悪い根性を改革しなければならなくなり、そこでしりごみしてしまいました。だからこれらの最も重要なことは国民性の改革です。そうしなかつたら、専制であろうと共和であろうと何であらうと、看板は変えても品物はもとのままで、すべてだめです」（『兩地書』）と述べている。「辛亥革命」を境とする「転換」は、かれの民

族認識と自己意識との両面から「狂人日記」に刻印されているとおりであるが、一方で、引用した文は魯迅の留学期の評論が、その課題意識において「五四」期とはほとんど変わっていないことを示している。留学期の評論が基本的には「革命派」の潮流の中でありながら、きわめて個性的な位置を占めているのは、それが「国民性の改革」という課題意識につらぬかれつつ、この課題が抜きさしならぬ形で、民族の文学（「詩」・「声」）の問題として把握されていることである（「文事が衰えると、民族の運命もまた尽き、群生は響きをやめ、榮華は光を取める」——「摩羅詩力説」）。

(11)

本文でこの時期の「欧化」と「国粹」の問題に言及できなかったので注記しておきたい。「随感錄三十五」（一九一八年）が示すように、魯迅の基本的立場は、「われわれを保存すること、確かにこれが第一義だ。われわれを保存する力を持っているかどうかだけが問題であって、国粹であろうとなかろうとかわまない」という点にあったが、「たとえ崇拜するものが依然として新しい偶像であっても、とにかく中国の古くさいものよりはいい。孔丘、閼羽を崇拜するより、ダーウィン、イプセンを崇拜するがいい。瘟將軍、五道神の犠牲になるより、Apollo の犠牲になつたがよい」（「随感錄四十六」、一九一九年）、「あるがは『All or nothing!』」（「随感錄四十八」、同上）という一見「全面洋化論」かと見まちがう

発言をしている。このことについては、木山英雄氏にすぐれた指摘があるので、それを引用する。「『五四』の頃の状態は、胡適などの『全面洋化』論といかにもよく呼応しているようだが、彼が呼掛けたのは、国粹まったく地に墮ち、したがって洋化の能力すらもたぬ漢民族の、せめて一切を失った無惨な身上を正視する勇氣とそこから出発する決意の外の何でもなかった。彼が漢唐の文化を高く買うのは外來のものをよく受入れ消化しえたその『魄力』の故であつたように、国粹と洋化の皮相な争いは、民族の文化の根源的な開かれた活力という場で決着を済まされていた。」（「莊周韓非の毒」、『一橋論叢』六十九巻四号、一九七三年、傍点は原文のまま）。

(12)

紀文「魯迅著訳系年目録」上（『中国現代文芸資料叢刊』一輯、一九六二年、上海文芸出版社刊）による。『呐喊』では、文末に一九二〇年七月と記してあるが、作品は一九一九年十二月一日の『晨報創刊記念』増刊に掲載されたものであり、紀文氏は成立を一九一九年七月と断定している。なお、この小論で魯迅の作品に付した年は、その成立年であり、すべてこの目録に拠った。

〈補注〉一 魯迅の「羞恥心」に着目したものに、早く太宰治「惜別」がある。ただこの「羞恥心」は、民族の恥辱感を取出しているとはいえず、多分に太宰自身のそれを投影したものであり、その羞恥心の起こる場のとらえ方もこの小論とは異

出発における「恥辱」（「羞恥」）の契機について

なる。私は、小論の文脈を維持するために、「惜別」を視野の外に置いて作業してみたのであるが、いずれ機会を見てその検討を試みたい。「惜別」に関連する諸氏の論稿を次にあげておく。

竹内好「藤野先生」（『魯迅雑記』、一九四九年、世界評論社刊）

尾崎秀樹「『惜別』前後」（『魯迅との対話』、一九六二年、南北社刊）

竹内実「使命感と屈辱感——文学における民族的責任の視点——」（『日本人にとっての中国像』、一九六六年、春秋社刊）

荒井健「二つの魯迅像——竹内好と太宰治のばあい——」（桑

原武夫編『文学理論の研究』、一九六七年、岩波書店刊）

〈補注〉二 引用文のうち「スバルタの魂」は松枝茂夫氏の訳文（岩波新版『魯迅選集』第十一巻所収）、「破惡声論」は伊藤虎丸氏の訳文（平凡社『中国現代文学選集』2『魯迅集』所収）を用いさせていただいた。

追記

本稿は拙稿「『難見真的人／＼』考——『狂人日記』第十二節末尾の読解をめぐる覚え書——」（『熱風』四号、一九七五年）における考証をもとにしている。その後、先学・同学

の諸氏から賛否両論にわたる批評を受ける機会にめぐまれたが、「難見真的人／＼」の解釈について増田涉氏訳「ほんとうの人間に顔向けできない」（角川文庫『阿Q正伝』所収）が正しいとする立場に立つて改めて魯迅の諸作品を検討してみた結果をまとめてみたものが本稿である。この小論は全体としては三部作を予定し、本稿はその第一部にあたる。後続を予定している部分の仮題は、第二部「『恥辱』の存在の形象」、第三部「『恥辱』からの回復」である。

なお、その後「難見……」の用例を一つ、「買《小学大全》記」（一九三四年）に魯迅が引用した尹嘉鎰の供述中に見出したので、参考までに引いておきたい。

「我当初在家時、曾向我妻子說過、要見皇上討翎子、所以我彼時不辭冒昧、就妄求恩典、原想得丁翎子回家、可以誇耀。後來皇上沒有賞我、我回到家里、實在覺得害羞、難見妻子」

この文が訊問の「你當時在皇上跟前討賞翎子、說是沒有翎子、就回去見不得妻小」に対応するものであることから、この文の「難見……」が、「見不得」（顔向けできない）と同義であることは明らかである。