



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	魯迅と想像力の問題 : 「麻木」と「隔膜」を破るもの
Author(s)	丸尾, 常喜
Citation	北海道大學文學部紀要, 30(2), 193-224
Issue Date	1982-03-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33460
Type	departmental bulletin paper
File Information	30-50_P193-224.pdf



魯迅と想像力の問題

——「麻木」と「隔膜」を破るもの——

丸
尾
常
喜

魯迅と想像力の問題

——「麻木」と「隔膜」を破るもの——

丸 尾 常 喜

魯迅と想像力の問題を考える場合に、いくつかの接近のしかたがあるであろう。たとえば、魯迅の諸作品に沿って、作家としての魯迅の想像力の特徴を明らかにすることなども、魯迅研究の重要なテーマにはちがいない。だがこの小論では、直接このテーマについて論じるのではなく、『麻木』と『隔膜』を破るもの」という副題に沿って、想像力というものが、魯迅のまえにどのような「問題」としてたちあらわれたかということについて考えることにしたい。『現代漢語詞典』によれば、「麻木」*mámù*の「麻」とは、身体の一部が長時間の圧迫を受けたり、低温やある種の化学物質に触れることによって、あるいは神経系統にある種の疾患が生ずることによって生じる不快感（あたかもそこを蟻がはいまわっているような）のこと、「木」とはそうした状況がいっそう重くなつて感覚がまったく失われる状態のことであり、「麻木」と合わせて要するに手足のしびれ、感覚の麻痺などを指す。比喩としては、外界の事物に対する感覚の鈍麻、無関心をいう語である。「隔膜」*gémó*は、本来二つのものが皮膚によって阻隔されることをいふ語であるが、相互に感情・意志の通じないことを示す。

一 初期魯迅の場合

さきに私は「初期魯迅における『神思』の概念について」と題する一文で、日本留学期の魯迅にとって想像力がどのように把握されているかについて考察したことがある。⁽¹⁾それは主として「摩羅詩力説」(一九〇七)の総論にあたる部分を、そこに出てくる「神思」、「思理」の語に注目しつつ分析したものであった。そのなかで私は、この二語が劉勰の『文心雕龍』『神思』篇に由来するものであり、「神思」は今日いうところの「想像力」のこと、「思理」もほとんど同じ意味をもつ語であるとする立場に立って、留学期の魯迅は文学Ⅱ詩の効用を「人間の想像力の涵養」に見だし、中国の「新生」への道をこの想像力の復活に求めていたと述べた。すでに北岡正子氏は、『摩羅詩力説』材源考ノート⁽²⁾のうちシェリーをあつかった「その六」、および『摩羅詩力説』覚え書き⁽³⁾において、この想像力を初期魯迅の詩観の「基底」をなすものと把握、それが「民族の死活」の問題に結びつけられている点に、シェリーの詩観と共通するもののあることを指摘しているが、私の小論は主として「神思」、「思理」両語の由来と用法に着目しつつ論をすすめたものであった。

また、魯迅は「芸術の普及をはかる意見書」(一九一三)のなかで、芸術(原文「美術」)の三要素として「天物」(広く自然の生みだしたものを指す)・「思理」・「美化」をとりだし、芸術一般を「思理を用いて天物を美化する」ものと定義している。この「思理」が『文心雕龍』『神思』篇に由来し、「神思」と同じく想像力を意味し、これが魯迅の初期の思想に重要な位置を占めていることは、すでに奈良和夫氏が「魯迅の『美術の普及をはかる意見書』について」⁽⁴⁾で述

べ、中国では陳鳴樹氏の文章が早くこのことに触れている。⁽⁵⁾

『文心雕龍』と「神思」

ただ、魯迅の初期評論中に用いられる「神思」の語の解釈については、なお問題がのこっている。中国の古典語の概念をヨーロッパの影響のつよい今日の術語の概念に単一的に等置しようとすること自体にも相当の無理が伴うのであるが、その初期評論において魯迅の用いた「神思」の語を、中国語にせよ日本語にせよ、一つの語で訳しとおすこともそれほど容易ではない。であるから、たとえば王士禛氏がその著『魯迅早期五篇論文注訳』⁽⁶⁾において、一方で「理想」と訳し、他方で「想像」をあてるのもやむをえないことであるが、「摩羅詩力説」の詩観の要である効用論を述べた次の部分の口語訳で、同氏が「神思」の訳に「理想」の語をあてたのはどうであろうか。

「ジョン・スチュアート・ミルは、『近代の文明は、科学を手段とし、合理を精神とし、功利を目的としないものではない』と言った。大勢がこうであれば、文学の効用はますますすぐれた力を持つてくる。なぜならば、詩はよくわれわれの神思を涵養するからである。人間の神思を涵養すること、これが文学の機能と効用である」(傍点は原文のままの引用。以下同じ)

「摩羅詩力説」の詩観の新しさは、数年まえの梁啓超や、かれ自身のものでもあった功利主義的な文芸観を克服し、文学の「科学」や「合理」や「功利」と区別された「無用性」の自覚と、「無用」なものの独自の「用」の発見とにあったのであるが、その「無用の用」が「人間の神思の涵養」であった。私は、次のような理由で、「神思」はやはり「想像力」でなければならないと思う。

第一に、「理想」という訳は、想像力の作用をその一つに限定してしまうものであるということ。さきの小論で述べたように、「摩羅詩力説」総論部分の文脈のなかで、この部分は次のように位置づけられるであろう。

「われわれは、魯迅において『神思』『思理』つまり想像力が、見えるものから見えないものへ（『靈会』）、現在から過去へ（『懷古』）、現在から未来へ（『理想』）、そして人間の心から心へ（『摠心』）、人間の精神を運んでは返る翼であり、それゆえに『進化』の動因でもあることを（これまでに）見てきた。『詩』こそが、この翼をきたえ、この動因に参与する『力』であることが、ようやくここで明らかにされる」

「靈会」とは古代人民の「神思」の万有自然との交流・了解を示す語であり、「摠心」とは「心をかき乱す」の意味である。魯迅は、時代の閉塞と社会的抑圧の状況のなかにあつて「摠心」という語で表現しているけれども、これが感染・共感という想像力の一作用を指していることは明らかである。「神思」は、これら「靈会」、「懷古」、「理想」、「摠心」を包含する精神のはたらきでなければならぬだろう。

第二に、王氏が「神思」の語の由来を特に『文心雕龍』に見ていないこと。若い魯迅が『文心雕龍』を相当に読みこなしていることは、『摩羅詩力説』一篇中に「辨騷」、「明詩」、「程器」の各篇からなかなかに適切な引用を行っていることからわかるのであるが、かれがその核心的な文芸観を表明したもう一つの文章にも劉勰に対するある意識を認めることができる。

「夫れ外縁の来会するや、惟だ須弥・泰岳のみは或いはこれがために揺るがざらんも、此の他の有情は、応ずるなきこと能わず。然して厲風の竅を過り、驕陽の河に薄れば、其の力を受くるもの、すなわちみな損益変易を起す。物の性然なり。有生に至れば、応ずることいよいよ著し。陽気方めて動きて元駒賁す。杪秋至りて鳴虫黙

す。蝶飛蠕動するもの、外縁を以て其の情状を異にせざるものなし。すなわち生の理の然るを以てなり。若し夫れ人類は、首めて群倫を出で、其の外縁に遇いて感動・拒受を生ずること、他生の如きといえども、然れども又其の特異なるあり。神は春に暢び、心は夏に凝り、志は蕭索に沈み、慮は伏藏に肅す。情は時によりて遷る若きも、顧だ時にすなわち迂拒するところあれば、天時も人事もみな其の心を易うるに足らず。中に誠ありて言あり。其の心に反するものは、天下みな唱すといえどもこれと和せず。其の言や、充実して自ら已むべからざるの故を以てなり。光曜の心より発するの故を以てなり。波濤の脳に作るの故を以てなり。是の故に其の声出でて天下昭蘇す。力或いは天物より偉れ、人間世を震わして、これを瞿然たらしむ。瞿然たることは、向上の権輿なり。蓋し惟れ声の発すること心よりすれば、朕は我に帰し、しかして人始めて自ら己有り。人各おの己有りて、しかして群の大覺は近きなり」(「破惡声論」、一九〇八。対比のため書き下し文で示す)

これは、暗黒を破る「内曜」(内なる光)と詐偽と無縁な「心声」(心の声)とに中国の「寂寞」をうち破る力を期待した「破惡声論」冒頭の部分につづく文章である。「心声」は本来揚雄の『法言』『問神』篇に言う「言は心声なり」の一句に語源をもつとされるが、魯迅はこの語を愛した。かれは「摩羅詩力説」のなかで、『文心雕龍』『明詩』篇の規定を引きつつ、「言志」の説が歴史的にまとうようになった予定調和的な統制論を批判して、「そもそも志を言うものであるのに、どうしてこれを持すなのか。『邪なし』もそれを強いるならば、もはや人の志ではない。鞭でたたき羈をひきながら自由を許すとは、ほとんどこのことではないか」と述べている。魯迅がこのような「言志」に替えて採りいれたのが「心声」の語である。「心声」の説が、中国の詩論の歴史でどのような位置を占め、どのような系譜を形成しているのかつまびらかにしないけれども、明前後七子に端を発する擬古主義を批判し、「自成一家」の尊重

魯迅と想像力の問題

を主張した清の葉燮に次のような論のあることを紹介しておくことも、無意味ではあるまい。

「詩はこれ心声なり。心に違ひて出だすべからず。亦た心に違ひて出だす能わず。……其の心日月の如くあれば、其の詩は日月の光の如し。其の光の至るところに随いて、すなわち日月見わる。故に毎に詩は人を以て見われ、人も又詩を以て見わる」(『原詩』『外篇』上)

魯迅においても、「心声」は「詐偽を離るるもの」であつた。かれはさきの文章で、人間の心と感情は季節の推移、自然現象の変化に応じて動いていくものであるが、時としてこれに逆らうことがあり、そのような場合天運も人事もかれの意志をいかんともしがたく、天下みな唱和するものであつても一人だんじて和しないことがあると述べている。「心声」とは、魯迅にあって、人間の全人格をかたむけた意志的、主体的な発言であつたのである。この「心声」の概念が「神思」の概念と両輪をなすことは、かれが「心声」(『文学』)の発生を古代人民の「神思」が万有自然と「靈会」するところに見いだしている(『摩羅詩力説』冒頭部分)点からも明らかであるが、逆にまたこの「心声」が「人間の神思を涵養する」ものとも把えているのである。

ところが、「心声」の説をくりひろげたさきの文章で、季節の推移・自然の変化に応じて人心の動くことを述べた部分には、『文心雕龍』「物色」篇との重大な類似点を見いだすことができる。

「春秋は代序し、陰陽は惨舒す。物色の動けば、心も亦た揺ぐ。蓋し陽気萌して玄駒歩み、陰律凝りて丹鳥羞す。微虫すら猶お或いは感に入る。四時の物を動かすこと深きなり。若し夫れ珪璋は其の恵心を挺で、英華は其の清気を秀づ。物色の相召くに、人誰か安きを獲ん。是を以て歳を献じ春を発すれば悦豫の情暢び、滔滔たる孟夏は、鬱陶の心凝る。天高く氣清ければ、陰沈の志遠く、霰雪垠無くして、矜肅の慮深し。歳に其の物有り、物に其

の容有り。情は物を以て遷り、辞は情を以て発す。一葉すら且つ或いは意を迎え、虫声も心を引くに足る有り。況んや清風と明月と夜を同じくし、白日と春林と朝を共にするをや」

「物色」とは自然の現象のことである。一篇は、自然の現象が人間の心情に反映し、心情から言葉の発生すると、山林や水辺こそ詩想の宝庫であることを論じたものであるが、たとえば「陽気萌して玄駒歩み」(春の気配が萌しはじめる)と「蟻が活動をはじめ」をさらに『大戴礼記』『夏小正』篇にさかのぼって「陽気方めて動きて元駒實す」と言いかえるなどの若者らしい自主性を発揮しつつも、処々で劉勰の文章を踏襲し、それは「若し夫れ」という発語の辞にも及んでいる。言うまでもなく魯迅の本意は、四時の運行にも自然の現象にも逆らってまで自己をつらぬこうとする人間の自我の存在するのを指摘する点にあるのであるが、かれの「心声」の説が劉勰の一文を踏み台にしつつ展開されているところに、魯迅における伝統と革新の一つのあり方が示されている。

同様のことを「神思」篇について見るならばどうであろう。たしかに劉勰は単に人間の想像力の何であるかを定義しようとしたのではなかった。かれは、想像力の問題を精神と現象との相互作用として追求しつつ、さらに想像力の運用方法に説きおよび、「神思」篇全体をしてかれの創作理論のかなめに位置づけているのである。だが中国の文学理論の歴史のうえで、これに先行する想像力の理論(陸機の『文賦』など)を総括して「神思」という明快な用語に結晶させ、正面からこれを論じたのは、劉勰が初めにして終りであり、中国における固有の想像力論のピークに立つのが、この「神思」篇であったのである。⁷⁾口語文学の世界でも「神思」の語は、比較的多く用いられ用例にことかかないが、「加倍神思」、「神思恍惚」、「勞費神思」などと用いられて「気力」、「元氣」(中国語でいう「精神」jingshen)を意味し、その用法を異にする。魯迅の詩論はかれの民族的な危機意識につきうごかされたものであって、このことはそ

の詩論的探求におのずと一定の枠を与えることになり、そのため『文心雕龍』『神思』篇に対しては、「明詩」、「辨騷」兩篇に対するほどの言及も、「物色」篇との間に見られるような文章表現上の類似点も見いだすことはできない。しかしこの三例（「明詩」、「辨騷」、「物色」）は、魯迅の詩観と『文心雕龍』との間に依拠―批判―自説の展開という関係が存在することを示しており、魯迅における「神思」の概念が同様に「神思」篇の用語にもとづきつつ、これを踏み台にしたものであることは疑問のないところであろう。魯迅はこの「神思」・「心声」を双翼として、中国とヨーロッパをむすぶ広びろとした世界に、自己を解き放つことができたのである。

近年、一九三二年に若い評論家の文学論のためにしたためられた魯迅の佚文が発見されたが、そのなかでかれが東西の文学論の模範として『文心雕龍』をアリストテレスの『詩学』に比しているのは、『文心』への愛着が後年まで持続していることを示している。

△幻灯事件△と文学

魯迅が『呐喊』自序』のなかでかれの医学より文学への転換をいわゆる△幻灯事件△によって説明していることについては、竹内好氏の『魯迅』以来さまざまに議論されてきた。仙台で発見された当時の幻灯スライドのフィルムは、魯迅の述べたような場景が実際に上映されたかどうかを疑わしめる点がないわけではないが、魯迅が自分の転換をこの事件によって説明していることの象徴的意味は十分に考慮すべきことであって、私自身は魯迅の文学への転換を説明するにはやはりこの事件がもっともふさわしいと考えている。そのような立場から、私はさきにこの事件のキイ・ポイントを「異民族によって首を切られる同胞の屈辱を、わが屈辱と感ずることのできぬ人びとの恥辱的状态に

ついで発せられた、同胞たる魯迅の恥辱の意識」に見る見解を提出したのであるが、みながみな「頑丈な体格」「強壯の体格」をもち、それでいて「ぼんやりした表情」「麻木的神情」をした群衆の姿が強調されているのは、この幻灯を見たとき魯迅のなかに生じたものが、「屈辱」感よりもむしろ「恥辱」感であることを示していると考えたのであった。¹⁰だが、その転換がなぜ「文学、へ」でなければならなかったか、私はこの問題の考察を転換後の魯迅の文学のあり方の検討に委ね、魯迅文学をつきうごかす契機として民族的な恥辱感というべきものがつらぬき、運動していくその内的構造を明らかにすることによって、この問題に答えようとした。しかしもう一方で次のように考えることもできる。この「麻木」という状態は、民衆相互の「共感の不在」、「共感」の基礎となる個々の「想像力の欠如」を意味しているのであり、「恥辱的状态」とは実は人間のこのような状態であるのだと。そしてこの点に、かれの転換がなぜ「文学、へ」でなければならなかったかを明らかにするカギがあるのではないかと。

さきに述べたように、北岡正子氏は魯迅がこの想像力の問題を民族の死活・存亡にむすびつけていることを指摘し、シェリーの詩観との間に相似性の存在することに触れている。同氏が引くのはシェリーの詩論『詩の弁護』のおよそ次のような部分である。

「社会の腐敗のゆきつくところは、快感にたいする感受性すべての破壊である。だからこそ腐敗なのだ。それは果心から始まるように、想像力と知性から始まり、さらに麻痺性の毒のようにひろがって、愛情を経て欲情そのものにまで及び、ついには全身が無感覚な肉塊となり、はたらきつづける感覚はほとんどなくなる。……だが、詩がなくなることがかりにもありうるとすれば、それ以前に腐敗は人間社会の機構を完全に破壊し去っているに相違ない。多くの人びとの精神を経て偉大な精神につながる——……あの詩という鎖の神聖な輪がすっかりばらばら

に切られてしまったことは、いまだかつてないのだ。詩は、それ自身のうちにみずからの革新と同時に社会の革新の萌芽をふくんでゐるはたらきなのである」⁽¹⁾

魯迅において、詩人は「われわれの性情を美しく善なるものにし、われわれの思理を高く大きなものにする」(『摩羅詩力説』)存在でなければならなかった。シェリーにおいて、詩は人間の「感情を強化・純化し、想像力を拡大し、感覚に精神を加味する」そのはたらきによって、感受性の破壊と社会の腐敗のまゑに立ちほだかり、それを防ぎとめる神聖な力であった。当為と必然のちがいこそあれ、両者は「詩力」への信念においてはなほだしい相似性を示している。そして、われわれがさらにシェリーの次の言葉を重ねてみるならば、「想像力」と「幻灯事件」との関連はよりいっそう明らかとなるであろう。

「人は、おおいに善良であるためには、強烈に広範に想像力をはたらかさなければならぬ。他のひとり、他の多くの人びとの立場に自分をおかなければならぬ。同胞の苦しみも楽しみも自分のものとしなければならぬ。道德的善の偉大な手段は想像力である。そして詩は、原因たる想像力にはたらきかけることによって結果たる道德的善を助長する」

魯迅は詩の「無用の用」を、アイルランドの批評家ダウデンの言を借りて、渺茫とした水面の広がりには游泳するものが身心ともに洗われ、新しい元氣と体力をたくわえるのにたとえた。シェリーの「原因たる想像力にはたらきかける」とは、かれの他の表現によれば、「運動が手足をつよくするのと同じように、人間の道德性の器管である想像力をつよめる」ことであつた。魯迅もまたシェリー同様に、このような想像力を回復し、つよめることに詩の効用を認めたのであるが、このことを「幻灯事件」にひきつけて考えるならば、恥辱的な「麻木」の状態をうち破り、強制さ

れた屈辱に対する鋭敏な感覚と相互の共感をとりもどすこと、ここに文学でなければたしえない重要なはたらきを見いだしたと言えるのではないだろうか。

「文化偏至論」(一九〇七)や「摩羅詩力説」にさきだつ論文「科学史教篇」(一九〇七)は、思うにきわめて興味深い文章である。魯迅の本意は、富国強兵・殖産興業を説くものたちが実利に目がくらんで科学の「真諦」を知らぬことを批判し、ヨーロッパの科学精神の根源をもとめる点にあったのであるが、魯迅はヨーロッパの科学の歴史をふりかえりながら、随所で科学の発展に対して「神思」(イマジネーション)、「理想」(アイディアル)、「聖覚」(インスピレーション)がはたした役割に言及しているのである。あまつさえそれは次のようにむすばれている。

「もし世を挙げてただ知識のみを重視するならば、人生は必らず枯寂に歸してしまふにちがいない。そうした状態が永くつづくならば、美しく善なる感情はうすれ、明るく鋭敏な思想は失われ、科学というものもまた無有に歸すことになるう」

それゆえ、ニュートン、ボイル、カント、ダーウィンとともに、シェクスピア、ラファエル、ベートーベン、カーライルが必要なのであると。⁽¹²⁾

このような叙述はあたかもかれの医学から文学への轉換に対応するものであるが、ここにおいても芸術の価値が「美しく善なる感情」と「明るく鋭敏な思想」を育てやしなうことにもとめられている。ここにいる「思想」とは、のちに述べるような理由によつて、「思理」、「神思」とほとんど同意義と見なされる。この論文につづく「摩羅詩力説」は、ヨーロッパのロマン派詩人の仕事に託して、「われわれの性情を美しく善なるものにし、われわれの思理を高く大きなものにする」「詩の力」を説いて、魯迅自身の文学者宣言となつたのである。

二 「狂人日記」以後

前章で、初期魯迅の文学観の核心に文学は人間の想像力を涵養するという効用論の存在すること、文学のこのような機能に対する認識がかれを医学から文学へ転じさせる大きな因となったことを述べた。次にこの想像力の問題が「狂人日記」(一九一八)以後の魯迅にどのような問題としてたちあらわれているかを見ることにしたい。

作家としての魯迅の想像力は概して劇的な性格をそなえている。現実を見きわめようとする努力そのものが、意識的な虚構にもとづく作品創造によって行われるという意味で、かれは近代小説の正道をむしろまっすぐに歩いた作家であった。同様の問題意識から出発しながら、作家の想像力の資質のちがいによって、二つの作品がきわめて異なった相貌を見せることになるのを、私はかつて魯迅の「阿Q正伝」と周作人の「長毛」との比較をとおして考察してみたことがある。⁽³⁾「阿Q正伝」の達成は、魯迅の構想力の強靱さとかれの想像力の劇的な性格をぬきにして考えることはできない。

これは上記のことの異なった側面を言っているにすぎないかも知れないが、魯迅の想像力がかれにおいてきわめて形成的なはたらきをすることも、その特徴である。ある意味では、一般的にこの形成作用こそ想像力のダイナミズムの頂点に位置し、個性的な特徴としてとりだすに足らないものであるかも知れない。⁽⁴⁾たとえば「恥辱」の意識も人間の「進化」も想像力の形成的なはたらきを除くならば、ことごとく無に帰してしまうであらうからである。魯迅の「進化論」に大きな影響を与え、「狂人日記」にその影響のあとをとどめているニーチェの語を引いてみよう。

「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超える何物かを創造してきた。……」

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⁽¹⁵⁾に」

このように「模範」や「兆候」に照らされる「恥辱」の意識や「進化」が、想像力のはたらきをぬぎにしていりえようはうがないのである。だが、このような一般性とは別に、魯迅の想像力のきわめて形成的なはたらきをその特徴として指摘することができる。そのもともわかりやすい例は、『野草』の「死後」(一九二五)である。作者はこの作品で、自己の「可能態」としての死後を、一人の行路病死者——運動神経のみを失って知覚はのこっている死体の皮肉で奇妙にリアルな体験と観察として想像し、表現し、やがて現実⁽¹⁶⁾に何らの変更も加えることなくいま死ぬこと(たとえそれが仇敵にも知られず、それゆえかれらによるこびを与えないものであっても)の空しさの発見にいたる。つまり「死後」を想像することが「生」の意味の発見につながっていくのである。木山英雄氏の『野草』的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——という論考⁽¹⁶⁾は、このような想像力の形成的なはたらきに着目し、『野草』を中心とする魯迅の一連の形成的な努力と冒険に対して、すぐれた分析と考察を加えたものである。

魯迅の想像力の性格・特徴についてはさらに広く深く研究すべき余地があるが、ここでは概括的に以上の二点に触れるのみにとどめ、私は本稿の副題に沿って話をさきにすすめたいと思う。

留学期の魯迅と「狂人日記」以後の魯迅との間には、ロマンチズムからリアリズムへと呼ぶべき転換が行われている。魯迅が想像力の涵養・復活を正面から説いたのは、あたかもそのロマンチズムの時代に対応する。たとえば

魯迅と想像力の問題

かれは「摩羅詩力説」のなかで、詩が人間の心にはたらきかけ、人間の心の琴線が詩人の詩に共鳴するはたらきへの期待と信仰を次のように語っている。

「人の心にして、詩を有しないものはない。詩人が詩を作れば、詩は詩人の専有ではなくなる。その詩を一読して、ただちに心に理解するのは、それぞれが己のなかに詩人の詩を有しているためである。有していなかったならば、どうして理解することができようか。有しているがそれを表現できないだけである。それゆえ詩人が代りに語れば、撥^{ばち}を取って一弾したように、心弦がたちどころに応じ、その声は魂にとどき、情あるものはみな頭を挙げて朝日を見るように、より美しく、大きく、つよく、高く、発揚し、汚濁の平和は破られるだろう。平和が破られ、人道が向上するのである」

ところが一九一九年の「随感録」「聖武」では、中国人の感染力そのものに対して次のような否定的断言がなされている。

「新しい主義の宣伝者が火をつける人であるとすれば、他人に精神のたき木があつてはじめて火がつくのである。琴を弾く人であれば、他人の心にも弦があつてはじめて音を発するのである。発声器であれば他人もまた発声器であつてはじめて共鳴するのである。中国人はいずれにもあまり似ていない」

十余年の時間がどのようにしてこのような変化をもたらしたのか、それは辛亥革命の挫折とその後の経過が魯迅に刻みこんだかれの民族認識に関わることであるが、それがかつての若わかしいロマン主義者を、一見冷めた相貌をしたらアリストに変身させたものであったのである。しかし、留学期の魯迅の課題としたものがほとんどそのまま「五四」の時代にひきつがれたように、魯迅の仕事をつぶさに見るならば、魯迅の想像力への関心は形を変えつつも

依然として持続しているのである。そのことをまず「阿Q正伝」(一九二二)について見てみることにする。

阿Qの「思想」

阿Qのイメージは、「随感録」において「暴君の臣民」(一九一九)というイメージで語られている魯迅の民族認識と深い関連をもっているが、このような認識と批判を「阿Q正伝」における「精神勝利法」とその悲劇の本質の発見へみちびいていったのは、この小説を書くにさいして發揮された魯迅の想像力であった。だが、この問題はのちに言及することにして、まず阿Qという人物に着目することにした。

この作品で阿Qは最初徹底的に「麻木不仁」な人物として描かれている。阿Qにおいては、その肉体的な痛さの感覚さえあいまいである。たとえば、博打場のけんか騒ぎにまきこまれて、なぐられたり蹴られたりした阿Qを、魯迅の筆は、「どうも身体のおちこちが痛むようだ。どうも殴られたり蹴られたりしたようだ」(身上有幾处很似乎有些痛、似乎也挨了幾拳幾脚似的)と書いている。このような表現は、かれがにせ毛唐や趙大爺にステッキや竹の棒で打たれるときにも用いられている。阿Qはこのような「麻木」な人間であるが、この「麻木」さは、いくど屈辱を受けても自己偽瞞とより弱いものへの転嫁によってかれを「永遠の勝利者」たらしめる「精神勝利法」と表裏一体をなしているのである。さきにとりあげた「幻灯事件」の関連で述べるならば、「同胞の屈辱や苦痛はおろか自己のそれさえ、屈辱や苦痛と感じようとしなない」恥辱的な状態——それが「精神勝利法」であり、阿Qの存在である。

ところが、阿Qがにせ毛唐になぐられたうさを晴らすためにからかった若い尼に、「跡とりなしの阿Q!」とののしられるあたりから、この作品の世界がしだいに転換をとげていくのにもない、阿Qに対し「思想」*sixiang*の語

がしばしば用いられるようになるのを、われわれは見いだす。この「思想」がこの作品を読む場合のキイ・ワードの一つであることは、新島淳良氏がすでに指摘している。私も「神思」、「思理」の語に頭を悩ましていたうちに、この「思想」の語の問題性に出くわしていたが、さきに「阿Q正伝」を論じたさいにはまだ気づいてはいなかった。新島氏の論述はすでに相当に委曲をつくしているのであるが、この小論の文脈に沿って以下私なりの検討を加えることにしたい(用例は、その「思想」の内容を同じくするものを除き、すべてを挙げる)。

『跡とりなしの阿Q!』

阿Qの耳にまたこの言葉が聞こえた。かれは思った。そうだ。女がいなければ。跡とりなしになったら、飯を供えてくれるものがない。……女がいなければ、と。それ『不孝に三有り。後無きを大となす』、しかして『若敖の鬼は餓えんか』、これも人生の大悲哀である。それゆえかれのその思想は実際は何から何まで聖賢の教えにかなっていたのだ。ただ惜しむべし、のちになって『其の放心を収むるあたわず』になってしまった。

『女、女!』とかれは思った。

阿Qが若い尼から「跡とりなしの阿Q!」と言われたのが忘れられず、「女がいなければ」と思うところである。「思想」は単にその「思い」、「考え」を指すのかも知れないが、私はのちに述べる理由によって、自分の死後、墓参りをし食物を供えてくれる子孫がないという深い孤独感ともなったイメージに、子孫をつくる前提となる女人のいくぶんなまめかしいイメージの加わっているのが、この「思想」の内容であろうと考える。

「阿Qはふわりふわりと飛んで、土地廟へもどってきた。今夜は廟番の老人も意外に親切で茶をふるまってくれた。阿Qはかれに焼餅を二枚ねだり、食べ終ってさらにつけさしの四両蠟燭と燭台をもらいうけて火をつけ、自分

の部屋にゴロリと横になった。ものみなめずらしく、うれしかった。蠟燭の火は元宵の夜のようにパチパチとはねた。かれの思想もパチパチとはねた。

『謀反？ おもしろい……白い冑白い鎧の革命党がぞくぞくやって来る。てんでに青龍刀、鋼の鞭、爆弾、鉄砲、三股の刀、薙刀なぎなたを持って、この土地廟の前を通りながら声をかけるんだ。『阿Q！ おい行くぞ！』 そこでおれも行く……』

革命もいいぞと阿Qが夢中になる場面。阿Qの脳裏に白冑白鎧の革命党が現われ、「阿Q！ おい行くぞ！」と声をかける一篇中特に印象深いところである。「蠟火象元夜似的閃閃的跳、他的思想也迸跳起来了」という表現は、阿Qの脳裏にさまざまな想念が躍動するのを巧みに表現している。

「かれは気がついた。これは刑場へ行く道で、きっとバサリ首を切られるのだと。かれはしょんぼりと左右を見わた。蟻のように見物人がつづいていた。思いがけなく、路傍の人ごみのなかに呉媽の姿を発見した。ながいこと会わないと思っていたら、城内で仕事をしていたのだ。阿Qは突然自分が意気地なしで芝居の唄一つ唱わないでいることを恥じた。かれの思想がつむじ風のように脳裏を駆けめぐった。『若後家の墓参り』では氣勢があらがない。

『龍虎の闘い』の『悔ゆるも詮なし……』も弱すぎる。やはり『鋼の鞭を手に執りて』にしよう。……」

これは引きまわしにあう阿Qが、ようやく自分が殺されるのだと気づく場面である。阿Qの「思想」は、自分の生と死に何らかの意味づけを与えるため、芝居でなじんだ場景のあれこれをもとめて、瞬時につむじ風のごとく脳裏を旋回する。結局阿Qの口をついて出たのは、「二十年後生まれかわって男一匹……」という死刑囚の決まり文句であった。これはもはや「精神勝利法」なのか「翻身」への祈りなのか、その区別もさだかではないのであるが、群衆の

なから「いいぞ！」と声がかかり、阿Qがもういちど群衆に目を向けたとき、阿Qを次のような現象がおそう。

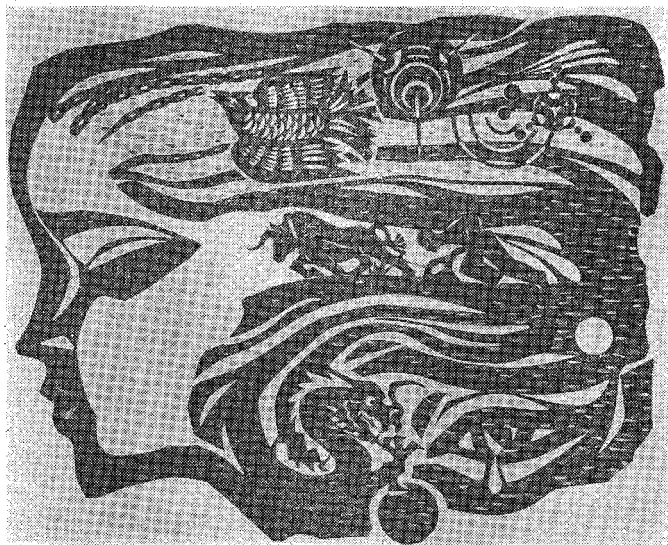
「この刹那、かれの思想がまたつむじ風のように脳裏を駆けめぐった。四年前、山の麓で一匹の餓えた狼に出会ったことがあった。狼はかれの肉を食おうとして、近くもならず遠くもならずどこまでもかれのあとをつけてきた。そのときかれは恐しくてへなへなになりそうであったが、おりよく手にしていたなたを頼りに氣をとりなおし、やっと未荘までたどりついたのだった。だがあの狼の目はいつまでもおぼえている。残忍でそれでいてビクビクした目、それが二つの鬼火のように光を放ち、遠くの方からかれの皮肉に突き刺さるかと思われた。ところがこんどまたいままで見たこともないもつと恐しい目をかれは見た。鈍いそれでいて鋭利な目。それがすでにかれのこつばを噛みくだいたばかりか、さらに皮肉以外のものまで噛みくだこうとして、近づきもせず遠くもならずどこまでもかれのあとをつけてくる。

これらの目がすつと重なつてひとつになったかと思うと、もうかれの魂に噛みついていた。

『助けてくれ……』

この「大団円」最終部に位置する阿Qの「思想」の内容は、四年前山の麓で出会った一匹の餓えた狼の姿である。狼は阿Qの肉を食おうとしていつまでもかれのあとをつけてくる。その狼の目。その狼の目のイメージが、いま自分をとりまく民衆の目と重なり、阿Qの「魂」に噛みつく。こうしてかれははじめて心底から「救けてくれ……」と叫ぶのである。

以上挙げてきたような「思想」は、語義としてもわが国で一般に用いる「思想」とは異なっている。わが国においても、その用法は決して一義的ではないが、おおむね時代や民族・学派さらには個人の一定の体系をそなえた「思



《思想》（木刻）聶昌碩作

想」としての thought の一義の翻訳語にとりいられ、定着したものと言うことができる。この「思想」はのちに中国に逆輸入され、同様の意味で広く用いられるようになったが、これと平行して中国語本来の「思想」も根づよく広く生きつづけている。この「思想」の語の二義性は、今日の中国人からはほとんど意識されていないほど錯綜し、そのこと自体を高く評価する意見も十分に成り立つのであるが、中国本来の語義について考えてみるために、いま二つの文例をとりだしてみよう。

仰天長太息、思想懷故邦（曹植「盤石篇」。天を仰いで長く太息し、思想して故邦を懐かしむ）

思旧故想像兮、長太息而掩涕（《楚辭》「遠遊」。旧故を思いて想像し、長く太息して涕を掩う）

この二例を見比べてみるならば、単語内の構造が異なるにせよ、「思想」と「想像」がほとんど同意義であることを読みとることができる。「思想」は語源的に見ても、人間の脳裏に発生するところの对象的、形象的思惟のことで

あって、文字どおり「像」(イメージ)を目的語とする「想像」と重なる。このように「思想」を「想像」ないし「想念」の意味で用いる例は、旧小説、現代文学の別なく枚挙にいとまがないほど見いだすことができるが、ここではそのことを直截に形象で示した聶昌碩氏の木刻「思想」を上に掲げるにとどめておこう。²⁰ さきに「科学史教篇」に触れつつ、「明るく鋭敏な思想」の「思想」を、「思理」、「神思」とほとんど同意義としたのも、同様の理由によるものである。²¹

またこのことは、「阿Q正伝」冒頭部分の「彷彿、思想里有鬼似的」(どうも思想のなかに亡霊＝鬼がいるような気がする)という一文の解釈にも波及するものであるが、この問題には機会を改めて触れることにしたい。

「阿Q正伝」と作者の想像力

さて以上のように見てくると、「阿Q正伝」が示している作者の想像力のあり方について思いついた気がする。魯迅の想像力は、阿Qの「想念」の深みにまでそのおもりをおろし、阿Qの想像力のあり方をさぐっているのである。阿Qの脳裏に出現し、躍動し、かけめぐったさまざまなイメージは、心理主義的な興味によってとりだされたものでは決してない。それらはいきいきと生活的でありながら、それぞれが歴史的、社会的背景を持った典型(タイプ)にまで高められている。このことは、かつて中国民族の想像力の質を問い、「想像力の涵養」を文学にもとめた若い魯迅(当時二十六歳であった)の文学的課題が、変形しつつなお根づよく持続していることを物語っていると言えるであらう。

まったく同様のことを小説「祝福」(一九二四)についても言うことができる。木山英雄氏はかつてこの作品につい

て、「あの世に行つて、鋸で二つに割かれるという迷信は、この場合悲慘の原因として捉えられているのではなく、それは悲慘そのものの尖鋭な表現としてあるのだ。旧い社会の苦痛、悲慘を、魯迅は無知な寡婦の『たましい』を切り割かれる痛みにまで結晶させたのである」と述べたことがある。²²⁾この言葉は作家としての魯迅の想像力の特徴をよく示し、「阿Q正伝」にもあてはまる。魯迅の想像力は、「精神勝利法」に対する批判を、かの「麻木」なる阿Qがその魂に噛みつかれて発する「助けてくれ……」という声にまで結晶し、「精神勝利法」の悲劇的本質と阿Qたちの深い孤独を開示したのである。そして一方で、「人間が死んだら魂というものがあるのだろうか」、「地獄はあるのだろうか」、「家族はいっしょになるのだろうか」とたずねる祥林嫂の問いは、深い懷疑と恐れとをないまぜて動揺する彼女の「思想」なのであり、阿Qの「思想」と同一の土壌に生まれたものであったのである。

「ロシア語訳『阿Q正伝』序」は一九二五年に書かれたものであるが、それは「阿Q正伝」、ひいては魯迅の創作行為全体をめぐる想像力の問題をめぐりに集約した文章である。

「このような沈黙した国民の魂を描きだすことは、中国にあってはまことに難事である。なぜならば、すでに述べたように、われわれは結局はまだ革新を経していない古い国の人民であつて、それゆえまだ互いに意志が通じあわないでいるばかりか、自分の手でさえほとんど自分の足のことを理解していないほどである。私はいっしょけんめい人びとの魂を摸索するのだが、いつもどうしても隔膜があるのを感じざるをえない。将来は、高い土塀のなかに囲まれたすべての人びとが、きつと自分たちで目覚めて、出て来て口を開くだろう。だがいまはまだめったに見られぬことであつて、それゆえ私はやむなく私自身の観察をたよりに、さびしくかりそめにこれらのことごとを文章にし、私の眼裏によぎる中国の人生としたのである」

魯迅と想像力の問題

魯迅は同じ文章のまえの部分で、「造化は人間を生みだしたとき、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」と述べている。人間を十等級に横裂きにしたかつての聖賢たちの教えの亡霊（「鬼魂」）がなお徘徊をつづけ、人と人との間の「隔膜」を厚くしたというのである。魯迅はさらに、それだけではない、「漢字」という「恐るべき難解な文字」はいっそうこの「隔膜」を厚くし、中国の民衆を考えることすらできない「沈黙の民」にした、とつけ加える。この「沈黙の民」という認識は「阿Q正伝」のなかにすでにはっきりと示されている。法廷で署名をもとめられた阿Qはマルしか書けなかったし、そのマルさえカボチャの種のように最後のところではねあがってしまった。魯迅は阿Qの「助けてくれ！」という叫びに対してさえも、「だが声にはならなかった」とつけ加えなければ気がすまなかったのである。

「阿Q正伝」という作品は、国民と国民、国民と作者の間を隔てるこのような「隔膜」のなかで、「国民の魂」を知りあてようとしてせいっぱいこころみられた「摸索」、想像力の手さぐりであった。そして他の一方でかれは、高い土塀で隔てられ「隔膜」のなかにある民衆が自から目覚め、口を開く共感と連帯の日のくることを期待したのであるが、こうした課題意識は一つのプログラムとして「声なき中国」（一九二七）や「門外文談」（一九三五）の主張にひきつがれていく。

三 「奴隸叢書」——「麻木」と「隔膜」の中から

前節において、留学期の魯迅に核心的な問題としてあらわれた想像力の問題が、「狂人日記」以後どのようにひきつがれていったかを考えてみた。想像力の問題は、「麻木」と「隔膜」をうちやぶる問題として、現われ方こそちがえ、前後をつらぬいていることを見るのができたと思う。だが魯迅は『阿Q正伝』の成因（一九二六）では、中国の現実が、かれ自身あまりに「奇怪」すぎるかと感じるかれの想像さえさらにうわまわる「奇怪」さで眼前に出現することにについても語っている。また「小雜感」（一九二七）では、次のように、中国において想像力がいかに無力であるか、その一方で一部だけに肥大しているかを述べている。

「階下では一人の男が病気で死にかけている。隣室の一家はレコードを鳴らしている。向かいの部屋ではこどもをあやしている。二階では二人の人間が笑いこけている。麻雀の牌の音もする。河の上の船のなかでは娘が母親の死を大声で泣いている。人類の悲歎は通じないものだ。私にはかれらがただ喧嘩をしているように思える。」

短い袖を見るとすぐさま白い腕を思い、すぐさま全裸の肉体を思い、すぐさま生殖器を思い、すぐさま性交を思い、すぐさま乱交を思い、すぐさま私生児を思う。

中国人の想像は、この一点においてだけはかくも活発である」

われわれは上海の地でつく魯迅の深い吐息が聞こえるようである（大なり小なりそれは今日のわれわれのものでもあるのだ）

が。このような文例は、挙げていけば少なくないけれども、この節ではいずれも一九三五年に書かれた次の二つの文章をとりあげることによって、想像力の問題の魯迅におけるありかをもうすこし追いもとめてみることにする。

第一の文例は、若い作家葉紫の出世作『豊収』に寄せた序文である（葉紫作『豊収』序）。『豊収』は、魯迅自身の編集する『奴隸叢書』の第一冊として一九三五年三月に出版された。

「作者が創作をする場合に、作品でとりあつかう事柄は、必ずしも自分の体験したことである必要はないが、体験したにこしたことはない。と言うと非難するものがあるだろう。それでは、殺人を書くには自分で人を殺したところのあるのがよく、娼婦を描くには淫売をしなければならぬと言うのか、と。答えはこうだ。そうではなく、私のいう体験は、『出会う』、『見る』、『聞く』ということで必ずしも『する』とはかぎらないのだ。ただ当然『する』がはいってもいい。天才たちがどんなにえらそうなことを言っても、つまるところ、空から創造することはできない。鬼神を描くのであれば、物証はまったくないのであるから、本来もっぱら神思にたよっていわゆる『天馬空を行く』がごとく筆を揮っていいはずであるが、しかしかれらの描くものといえ、三つ目とか頸長とかの類で、普通の人体に目をも一つ増やしたり、頸を二、三尺伸ばしたりしたものにすぎない。これが才能といえようか。創造といえようか。

地球は一つの世界だけでできているわけではない。実際のちがいは、人びとの空想中にある陰陽両世界よりもっとはなはだしい。一方の世界の人間が他方の世界の人間を軽蔑し、憎悪し、圧迫し、恐怖し、殺戮することはできよう。だがかれは（その世界を）知らないのだ。したがって書けないのだ。そこでかれは『第三種人』であるとか『芸術のための芸術』であるとか自称するのである。かれがたとえ書いたにしても、三つ目や頸長にすぎなくな

る。『もっと明るく』だって。人をだましてはいけない。君たちの眼はどこについているのだろうか」

この時期、国民党政府の言論統制が暴威をふるい、統制機関にはリベラルな「第三種人」を自称する文学者たちも参加していた。この文章は「第三種人批判」の一環として読むべきものであるが、その間の事情は省略する。葉紫の『豊収』に収められている作品は、魯迅が「太平の世の順民の一世紀の経験」に相当すると述べている葉紫自身の破壊されていく農村での体験に取材したものであり、苛烈な言論統制に対抗しながら魯迅自身の手で出版にこぎつけたものであった。

魯迅はここで久しぶりに「神思」の語を用いている。この「神思」が想像力の意味であることは言うまでもなく明らかであるが、しかしこの語の「靈的」な神秘性はむしろかれによって却けられ、文章全体は人間の想像力の限界がいかに大きいものであるかを中心に語っている。この地球は、空想が生んだ陰陽両世界のへだたり以上にへだたった二つの世界でできている、軽蔑し圧迫し殺すことはできても、理解し、知ることのできないへだたりが、「第三種人」たちの盲目とかれらの主張を生んだと、魯迅はここにおいて想像力の限界をはっきりと階級の問題にむすびつけている。

「奴隸叢書」は、同じ三月に田軍の『八月の鄉村』が出され、十一月第三冊目の蕭紅『生死場』が出版された。日本軍の侵略（満州事変）によって故郷を追われたかれらが祖国にもたらした新鮮であららしいメッセージであった。

この『生死場』の序文（蕭紅作『生死場』序）で、魯迅はこの作品を、東北人民の「生への意志」（「對於生の堅強」）と「死へのあらがい」（「對於死的掙扎」）を描いたものとして読者に推奨しつつ、かれ自身の体験について語っている。

魯迅は一九三二年の「一・二八」上海事変のさい、戦乱にまきこまれた閩北から妻子を連れて危うくイギリス租界

に難を避けた。イギリス租界は、道路こそ避難民があふれていたが、人びとはのんびりしていて、閘北から四、五里離れているだけにすぎないのに、まるで平和な別世界であった。そのような世界で日本占領下のハルピンを想像することがいかにむずかしいか、それが魯迅の実感であった。²³この四年前のことを回顧したあと、魯迅は次のように述べる。

「いまは一九三五年十一月十四日の夜である。私は電灯の下で『生死場』の再読を終えた。周囲は死のように静まりかえっている。聞き慣れた隣人の声もなくなった。食べ物売りの呼声も止んだ。ときどき遠く犬の吠える声があるだけだ。思うにイギリス租界やフランス租界は当然こうではあるまい。ハルピンもこうではあるまい。私とむこうの住民とはたがいにかがった心情をいだいて、ちがった世界に住んでいるのだ。それなのに私の心はいまは古井戸の水のようにかすかな波さえ立たない。麻木なままに以上の文字を書き連ねた。これこそ奴隷の心ではないか！——だがしかし、もしも（この書が）読者の心をかき乱す（擾乱）ことがあったら！ そうであれば、われわれはまだ決して奴才ではないのである」

魯迅は上海の町のように冷え、波も立たず静まりかえっている自分の心を、「麻木」と呼び、「奴隷の心」と呼んでいる。ここでわれわれが注意すべきは、魯迅の「奴隷史観」²⁴ということが言われながら、われわれのあいだであまり理解されていない一つの事柄である。それは、おおむね魯迅が「奴隷」と「奴才」とを区別しているというところである。たとえば『野草』の「聡明人和傻子と奴才」（一九二五）を一般に「賢人と馬鹿と奴隷」と訳し、「灯下漫筆」（一九二五）などという「奴隷」と混同し、がれの「史観」を「出口」のないものと理解することが多いが、それはこの両者を区別することによって魯迅がようやく切り開いた「出口」と、その「出口」の存在が魯迅に対して持つ大き

な意味を失うことになる。「奴隸」は、『新華字典』も示すように、身体の自由を奪われ使役される人間のことであり、それに対し「奴才」は、清朝の旗人たちの皇帝に対する自称に用いられたことがよく示すように、奴隸的地位に自ら甘んじている人間のことをいう。であるからこそ、魯迅は自ら編集する小説の叢書に「奴隸」の名を冠したのである。「もしも（この書が）読者の心をかき乱すことがあったら！」かつて「摩羅詩力説」に用いた「櫻心」の語をわれわれは思い出すことができる。「そうであれば、われわれはまだ決して奴才ではないのである」魯迅は、これらの作品によってかき乱される心が存在すること、まだ麻痺してしまわない想像力が存在すること、このことを「奴隸」と「奴才」との決定的なちがいの証しと考えたのである。

「麻木」と「隔膜」は奴隸的存在の身近にいつもある。この「麻木」と「隔膜」をうち破る「力」として、一生魯迅のなかに生きつづけたのが、「想像力」の問題であり、「文学」の効用であったと思う。

(一九八一・十・十六)

なお、小論は、一九七九年十月仙台の東北大学で開かれた「日本中国学会第三十一回大会」で行なった同名の報告をもとにしている。

注

(1) 『加賀博士退官記念中国文史哲学論集』（一九七九年三月、講談社）。

(2) 『野草』十六号（一九七四年十二月）。

北大文学部紀要

(3) 『関西大学中国文学会紀要』六号（一九七六年三月）。

(4) 『未来』一九七六年十月。個人的なことにわたるが、私は早くこの論稿の惠贈を受け、読了していながら、(1)の小論を思いたってまとめるさいに、はじめ「芸術の普及をはか

魯迅と想像力の問題

る意見書」を視野に入れなかったこともあって、「神思」の語に対する重要な指摘のあることを失念してしまい、参照することを怠ってしまった。ここで不明を明らかにするとともに、奈良和夫氏に対しおわびを申しあげる。

(5) 「論魯迅初期の美学思想」(『保衛魯迅的戰鬥傳統』、一九五九年八月、百花文芸出版社)

(6) 一九七八年八月、天津人民出版社刊。

(7) 「文心雕龍」については、戸田浩皖注訳『文心雕龍』上、下(明治書院刊「新釈漢文大系」六十四、六十五、一九七四年十一月、一九七八年六月)、興膳宏注訳『文心雕龍』(筑摩書房刊「世界古典文学全集」二十五『陶淵明・文心雕龍』、一九六八年十二月)、高橋和巳「劉勰『文心雕龍』文学論の基礎概念の検討」(『中国文学報』第三冊、一九五五年十月)などを参照。

樂融氏は『文心雕龍』の「神思」を、「神思」篇冒頭の比喻による定義によって見るかぎり「想像」の意味であるが、全篇をとおして考えるならば、今日いうところの「靈感」、「想像」、「形象思维」に類似する概念を未分化に含む語であるとする(『論「神思」——從古典文論看形象思維問題——』、『文芸論叢』五、一九七八年十月、上海文芸出版社)。

(8) この「神思」、「心声」の両概念が留学期魯迅の文学観の中心にあることは、『域外小説集』序言(一九〇八)の次の

語によってもうかがうことができる。

「異域の文術の新しい流れは、この書によつてはじめて中華の地に入ることとなった。もし卓特にして、常俗にとらわれない人士があるならば、必らず犁然として心に当たるところあり、国に應じ時代に應じて、その心声を読みとり、もつて神思のありかに思いをいたすことになるだろう」

(9) はじめ「詩論題記」と題して『魯迅研究年刊』一九七四年創刊号(一九七六年九月、西北大学魯迅研究室)に発表。新版の『魯迅全集』八巻(『集外集拾遺補編』、一九八一年九月、北京人民出版社)に「題記一篇」と題して収録。

(10) 拙稿「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——」(『北海道大学文学部紀要』二十五ノ二、一九七七年三月)。

(11) シェリーからの引用はすべて森清訳注『詩の弁護』(一九五六年一月三版、研究社)による。

私は(1)の拙稿において、魯迅が「周作人をおしてシェリーの詩論の主要をつかんでいたのではないかという想像も、十分になりたつだらう」と述べたが、実証ぬきでこのような想像を発言することに對し北岡正子氏から書信中で批判を受けた。私は同氏の批判に感謝し、甘受するものであるが、ダウデン(『シ herrer 伝』The Life of Percy Bysshe Shelly, 1892 の著者)の "Transcripts and Studies", 1888

からの引用が「摩羅詩力説」中に見えるところなどから、この想像を捨てていない。後考をまつとともに、大方のご教示をおねがいしたい。

- (12) 「科学史教篇」については、伊東昭雄「鲁迅『科学史教篇』訳文、訳注ならびに解題」(一)、(二)『日本大学文理学部「三島」研究年報」十五、十七輯、一九六六年十二月、一九六九年三月)を参照。

「科学史教篇」のこの部分は、ティンダル「ベルファスト講演」の次の部分を踏襲する。

「知識の道における人間の悟性の峻厳な進歩と、悟性では決して納得できない人間の道徳性、情緒性の抑えがたい要求とが、ここでは平等に示される。世界には、ニュートンだけでなくシェイクスピアが——ボイルだけでなくラファエルが——カントだけでなくベートーフェンが——ダーウィンだけでなくカーライルがいる。人間性の完全体は、これらの各人についてあるのではなく、全体としてあるのである」(ティンダル著、平田寛訳『科学と空想』、一九五一年十二月、創元文庫、による)

なお『科学と空想』については、伊東昭雄氏よりコピーの提供を受けた。

- (13) 拙稿「阿Q・周作人・長毛について」(『熱風』七号、一九七八年十月)。

北大文学部紀要

- (14) 牧康夫「共感とイマジネーション——心理学的生物学的考察——」(桑原武夫編『文学理論の研究』、一九六七年十二月、岩波書店)は、小説読みの共感が「『可能的な自己』を意識化し現実化するという形成的な意味をもつ」ことを指摘しているが、同様のことは小説の書き手の側にも言いうることである。

- (15) 氷上英廣訳『ツァラトゥストラはこう言った』上、第一部、序説(一九六七年一月、岩波文庫)。

- (16) 『東洋文化研究所紀要』三十、一九六三年三月。

- (17) 拙稿「『恥辱』的存在の形象について——民族的自己批評としての鲁迅文学 その二」(『北海道大学文学部紀要』二十六ノ二、一九七八年三月)。

- (18) 『鲁迅を読む』(一九七九年二月、晶文社)第十一章「阿Qと革命」。

- (19) 同右。

- (20) 「新觀察」一九八〇年第十期(一九八〇年十一月二十五日)より転載。

- (21) ついでに付言すると、「思想」の語の持つ「形象思维」的な性格を意識し、区別して、論理的、追究的な思维という場合にはおおむね「思考」を用いるようである。

また、わが国においても明治初期の中村正直らの文章では、中国語と同様の広義の用法を多く見ることができる。

魯迅と想像力の問題

(22) 「言いたかったこと」(『魯迅研究』十八号、一九五七年八月)。

(23) この間の事情については、竹内実「中国の一九三〇年代と魯迅」(『魯迅遠景』、一九七八年一月、田畑書店)が詳細に

述べている。

(24) 代表なものとして、檜山久雄氏の『魯迅と漱石』(一九七七年三月、第三文明社)の「第四章 伝統との対決また奴隸史観」。