

竹内好と保田與重郎

——絶対的なるものへの意識をめぐって——

岡山麻子

はじめに

竹内好は中国文学の研究、翻訳から時代状況論に至るまで多様な仕事を残したが、そこには常に日本近代批判の貫徹が見られる。それは例えば「学問の進歩とは、より新しい学説をさがすことであり、文学の進歩とは、より新しい流派を見つけることである」⁽¹⁾という形で日本文化における既成の成果を移植することによる外的「進歩」への批判として表れている。ここで竹内が見据えているのは、学問や文学の内容以前に、それを支えた精神のあり方である。時代の中で文化を支える根底的な精神態度を見据えようとするのは、彼の文学者としての自覚から導かれたもので、本稿ではそれを「文学精神」と呼ぶ。

竹内の文学精神は一九四三年に執筆された『魯迅』において成

立した。魯迅を語ることを通して示されたそれは、次のように表現されている。

「文学者を可能にするものは、ある自覚であろう。宗教者を可能にするものが罪の自覚であるように、ある自覚が必要である。その自覚によつて、宗教者が神を見るように、彼は言葉を自由にする。言葉に支配されるのではなく、逆に言葉を支配する位置に立つ。いわば彼自身の神を創造する」⁽²⁾

ここでは文学者の成立が、罪の自覚を通して絶対者を見いだす宗教者の回心に喩えられている。宗教者が絶対者との関係の把握によつて既存の価値から自由になることとの類比において、文学者が時代の言語秩序とそれを支える価値を転倒させるものとして意味づけられているのである。竹内の日本近代批判を基礎づける文学精神は、なぜ絶対者を見いだす宗教者のレトリックで表現さ

れねばならなかったのであろうか。

この問題を解く手がかりとして、竹内の次のような発言に注目したい。

「保田與重郎のためにちょっと弁護するとね、天皇を言い出したのは後の段階なんです。最初考えていたのは、神^{カミ}、いと大袈裟になるんだがね、何かそう、いう、絶対的なものを追求して、たんですよ。中間のヒエラルキイを排除して草莽の民として直接つながるものを追求した。それが彼の場合天皇にくっ着いたわけです。天皇というより皇室の血統なんだな。中間の近代的あるいは封建的ヒエラルキイを排除して原始的な形態に置れるところから入ったんです。その分析が日本ファシズム論としてまだできてないんじゃないかという気がする。」

竹内と同時代をやはり文学者として生きた保田與重郎への理解の視角が示されている発言である。竹内と保田は旧制大阪高校の同級生だが、精神的には、竹内が文学精神の形成の途上で、保田の認識世界に深い関心を向け、それを彼自身の文学の希求と重ねて意識していたことが重要である。また戦後になると国民文学論提起の文脈の中で、保田を中心とした『日本浪漫派』の初期の問題意識を「近代主義のアンチ・テーゼ⁵」として評価している。竹内は自己の精神形成期から戦後に至るまで関心を向けてきた保田の問題意識の中に、絶対者への意識を指摘しているのである。

彼が保田に見いだしている絶対的なものの追求のあり様を合わせて考えることによって、竹内自身の文学精神が絶対者の指定を通して成立せねばならなかった要因を、単に竹内自身の発想に帰するのではなく、日本近代における文学思想の性質の問題として明らかにしたい。

一 竹内好の文学精神

— 自律性と絶対者の指定 —

竹内好は、自らの文学精神を成立させた一九四三年執筆の『魯迅』において、中国民衆への啓蒙のための文学と考えられてきた魯迅の文学を、「宗教的な罪の意識に近いもの」⁶に基づき贖罪の文学とする理解を示した。本稿の冒頭に見たように、文学者を宗教者になぞらえ、文学者の成立を「回心」と表し、魯迅文学の根底に「罪」を見えるという宗教的用語のレトリックによって魯迅の文学を解いたことが、この書における竹内の方法的特質である。竹内は魯迅の「罪」について「中国語の「鬼」は、それに近いかもしれないぬ⁷」と述べて、中国革命の過程で犠牲になった教え子らへの負い目を、魯迅が贖おうとした「罪」と考え、魯迅文学をそうした「罪」を負った自己の生命を一義的に凝視するものとして、次のような理解を示している。

「魯迅の文学の根源は、無と称せらるべきある何者かである。その根柢的な自覚を得たことが、彼を文学者たらしめている

ので、それなくしては、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体系の上に立つて、私は私の抗議を發するのである。⁹⁾

ここでは民族主義、愛国主義等の一切の政治的立場を無化し、それを支える政治的価値秩序を無に帰する場所に魯迅の文学が考えられている。政治的価値が他の一切の価値の排除あるいは序列化によって秩序を形成するものであるならば、そうした政治的価値を無に帰した場所に成立する魯迅の文学とは、既存の政治秩序に対して「自律」したものである。こうした自律的な文学のあり方は、魯迅の生きた革命の直中の中国、更に竹内が『魯迅』を執筆した「大東亜戦争」下の日本という時代背景を考え合わせると、政治による強制から自律するための論理を探る、実践的な要求に支えられたものといえる。

このように魯迅文学の本質に「罪」を負った生命の凝視を考える竹内は、魯迅は啓蒙のために文学を手段としたのではなく、既存の政治秩序と自己自身を厳しく否定する文学精神を展開させた結果として、啓蒙的機能を果たしたのだと指摘する。したがって竹内の考える魯迅の啓蒙とは、自己の体質批判を通して自律的な性質を持つものである。その論理は中国近代史の理解にも応用され、アヘン戦争以来西欧近代に対して受動的立場に立たされた中国が、西欧に包摂される自己を否定して自律的近代を可能にした精神的画期として、文学精神を位置づけるのである。¹⁰⁾つまり竹内

の考える文学精神とは、アジアが西欧による近代の強制から自律を得るための根拠でもあったのである。

このように「魯迅」を通して竹内が成立させた文学精神は、一方で政治から、他方で西欧近代の強制からの自律を得ようとする性質を持っている。こうした自律性は、本稿の冒頭に見たような文学者を宗教者に類比するレトリックによって導かれていた。罪の自覚を通して絶対者を見いだし、既存の秩序からの内的自律性を獲得する信仰者と類比することによって、「言葉を自由にする」つまり既存の言語秩序から自律する文学者を表現しているのである。ただ信仰者が見いだす絶対者と区別されるのは、「いわば彼自身の神を創造する」とあるように、竹内が絶対者に相当する価値の源泉を自ら創り出そうとする点である。彼が魯迅における絶対者として措定しているものは、先に引用した絶対者の創造の叙述に続く文章の中で、次のように述べられている。

「彼（魯迅）は無道の道を行く一人の過客に過ぎない。しかしその過客は、いつか無限を極小的に彼一身の上に点と化し、そのことによって彼自身が無限となる。」（括弧内は引用者。以下同じ）

ここで竹内は文学者魯迅を「過客」に喩えている。この「過客」という言葉には、魯迅が一九二五年に執筆し、竹内が最も重視する作品集『野草』に収められた戯曲「過客」に登場する旅人のイメージが重ねられていると考えられる。戯曲の中で、「私は

行くほかありません。ましてや、いつも声が前方からせき立て、呼びかけ、私を休ませてはくれないのです」と言う旅人は、道の前方にある墓の方から聞こえてくる声に逆らえず、疲れた身体をひきずってその声に従って歩き続ける。そうした過客に喩えられた魯迅にとって、墓から聞こえる死者の声とは、彼が罪の意識を持っていた革命の犠牲者であった。魯迅には革命の過程で死んだ教え子や若い作家らを追悼する文章が多く、竹内はそれらを重視していた。『魯迅』の結びに引用したのも、失われた「青年の血」に「呼吸も困難に」されると綴られた文章である。そうした犠牲者を絶対者として措定することによって、他の一切の政治的価値や社会秩序からの自律性を保証するという構造が、竹内の『魯迅』における文学者の自律性を成り立たせているのである。

このように文学精神の自律性を、絶対者の措定を通して論理的に獲得しようとする竹内の発想は、出征期間を挟んで書かれた戦後の魯迅論にも継承されている。復員後魯迅を再執筆するにあたって、テーマとして「無からの創造、自律性、ヨーロッパの影響として近代の成立を考えるのでなく、旧時代そのものの発展としての新精神成立の法則を探る」ことを考えた竹内は、魯迅を書くことを通じて中国近代の自律性を理論的に提示する意図を、戦時下のそれに比べてより明確にしていた。その結果描かれた文学者としての魯迅の仕事は次のようなものである。

「暗黒との絶望的な抵抗感もちこたえることによって、

徐々に、暗黒が目に見えるようになる。暗黒から逃れたわけではないが、主客未分の抵抗感から、暗黒と、それと格闘する自分とが、おぼろげに識別できるようになる。つまり、それだけ自分が客観できるようになったわけだ。混沌のなかに、薄明に似た秩序が、混沌そのものの分化として、あらわれる。」¹⁵

「それは外から価値を加えることではなく、内部から価値を変革することである。暗黒との格闘から生れる叫びが制作であったとすれば、その制作を媒介して暗黒が主客に分裂したいま、自分の暗黒で対象の暗黒を破る行為が批評である。」¹⁶

ここでは「薄明に似た秩序」といった新しい価値世界を内的に獲得していく魯迅の生き様が説明されている。戦後に再執筆された魯迅論は、中国が自律的に近代化していく際の内的な価値変革の構造に焦点を絞って書かれているのである。

ここで注目しておきたいのは、戦後魯迅論の執筆前後の時期に、竹内が神学的著作を集めて読んでいることである。特に北森嘉蔵の『神の痛みの神学』に対しては、「北森嘉蔵『神の痛みの神学』をよみ読了、いろいろの点で有益だった。Barth, Lutherなどにつき概念がえられ、同時に魯迅の方法との類似点「痛みの本質としての」「病による病の克服」行為の意味、自己主張より自己犠牲へ、隠された神などの諸点。むろんちがうところもある。終末観、近代主義の誤りなどについては教えられた」¹⁷（角括弧内は原執筆者。以下同じ）として共感を示している。竹内が方法的類似を感じ

じている北森神学の主題である「痛みにおける神」について、北森の著書では次のように説明されている。

「痛みにおける神は、御自身の痛みをもって我々人間の痛みを解決し給う神である。イエス・キリストは、御自身の傷をもって我々人間の傷を癒し給う主である」「パテロ前書二二―四」。(中略)「神は言うべからざる苦痛を嘗め、傷ましき手統を縫、身を犠牲に供して、人のために赦罪の道を開きたり」「植村全集第四卷三三二頁」。この「傷ましき手統」の解明こそ贖罪論に外ならぬ。¹⁸⁾

ここでは、神の「痛み」による人間の「痛み」の克服ということが述べられている。これは戦後魯迅論の中で竹内が、魯迅の内的な価値変革のための行為を「自分の暗黒で対象の暗黒を破る」と考えたことと、論理として重なる。魯迅論脱稿の数週間後にこうした読み方を示した竹内は、北森の提示した神学的構造の中に、自己の求めた内的変革の論理を確認しているように思われる。竹内自身は生涯信仰を持つことがなかったが、彼の求める内的な自己変革を遂げる精神の自律性とは、処女作『魯迅』から戦後に中国の自律的近代を意図的に描き出す段階に至るまで、常に宗教的な世界を通して求めるほかないような性質の自律性だったのである。つまり竹内は、絶対者を方法として措定することを通して、自律的な価値変革の可能性を追求し続けたのである。このように考えると、戦後になって竹内が保田の問題意識の中に、絶対者へ

の意志を感じ取っていることの意味は大きいといえる。日本近代における両者の問題意識の近さについて検討する必要があるであろう。

二 保田與重郎の文学概念と表現論

本項では、竹内好が戦後になって再評価の視角を提示した保田與重郎の文学概念の内実と絶対的なるものとの関係性について考えていきたい。保田は日本浪漫派を称する自己が、「藝術する自覺の切迫の極點」¹⁹⁾に形成されたと言い、一貫して自らの考える真正の芸術の内容を、既存の文学との間に争っている。彼が自己の考える真の芸術家像を打ち出したものに、『日本浪漫派』創刊の前年に書かれたヘルダーリン論がある。そこでは既存の文学との間でリアリズムの性質を争い、次のように述べている。

「後者（作家的意識の苦惱）を私ばかりに作家のデーモンと呼んできた。この神話的宗教的なことばは、元來的に本質的にも、つてうまれた―しかもすべての人が、である―不安である。ただならぬ漠然とした気分、しかもつねに人をかかつて馳せらせる。そしてそれに最も深く眼をむけねばならないのは作家の場合である。(中略) 作家は、書く生活とその外部の生活との區別をもたない。リアリズムも本来はこの精神に於て成立する」²⁰⁾

保田が言及している「不安」、「ただならぬ漠然とした気分」と

は、人間の内面に混沌とした状態で存在する極めて実存的な意識であると思われる。「ただならぬ」とか「漠然とした」という言葉で表現するほかないような、言語化し難い内面の表現こそを本来的なりアリズムであると主張しているのである。ここで保田は、文学理論に一義的に依拠して完成される既存のリアリズム文学を全否定し、文学者にとって真に「リアル」な表現対象とは何かを示そうとしている。そして「唯物論の論理からでなく、唯物論の要請となり、前提となつたものからこそ、文學の出発はある。」として、理論成立以前の場所に回帰することによって、自己の求める文学表現が可能になると考えている。このように、保田は自己の文学を実現するために、言語化し難い内面性を描き出す「表現」と、それを可能にする理論以前の混沌とした「場所」を求めているのである。

『日本浪漫派』に至る過程で既存の表現の否定として語られてきた保田の文学概念の形象化が実際に試みられ、またそうした文学が実現するための回帰すべき場所が示された書として、一九三六年の「戴冠詩人の御一人者」を指摘したい。この論文は保田がヤマトタケルの叙述を通して、自己の文学を実現する「表現」を希求したものと考えられる。保田は「日本の藝術を西洋の借用論理でかたる」ことでは「つひ困る」と言い、自己の内面が既存の近代的な論理表現から疎外されていることを訴えている。そして論理で語り得る領域の外にあると彼が考える日本の芸術とつながる

ことによって、自己の疎外された内面を満たす表現を創出しようとするのである。

保田がこの論文の中で自己の内面を満たす表現の創出のためにつながりを希求したのは、記紀における「自然」であった。「自然」を具體的に云へば、同殿共床である。神皇の區別未だ定かならなかつたころの雄大な宇宙観を、原始粗野としたものが往時の「漢心」である。今日の言葉で云へば「われわれインテリゲンチヤ」の借用論理に當るのである²³。と言う保田は、自己の内面を疎外してきた論理に対抗するものとして記紀の「自然」を求めていたのである。彼はそれを神と人が共にあるような原始的混沌として捉え、それとのつながりを回復することを試みる。保田にとってその手がかりとなるのが、「上代人の自然を闡明する」ことを目指した国学、特に「上代人は人事を人によつて語らず内なる神にかりて諷し又歌つた」と考えた富士谷御杖の国学であった。保田においては「語る」と「歌う」という表現方法の違いによって示される世界の違いが決定的なものとして認識されており、御杖の説に従って相聞歌の文学表現としての可能性に注目している。

「日本の秀れた歌はすべて戀愛歌であつた、すべてが相聞歌であつたといふことは、上代人の自然と藝術を考へる上で必要である。日本の藝術の抽象と象徴の精神のために必要である。倒言、諷、歌、と言語表現の藝術を組織して、かゝるつながりに以上なものへの變革し開花してゆく藝論體系を作つてゐる。

たのは、日本の上代人だけである。(中略)たゞ直きを直きといふは許されない。許されぬといふよりも、その力なく意味ないことを上代の人は知つてゐたのである。理窟のためならば藝の表現はいらないのである。」

保田にとつてつながるべき場所と実現すべき表現が、「上代人の自然と藝術」として求められ、歌という表現が表現方法としてそれを創出しなければ存在することのできない世界を示すための方法として捉えられている。より言語化し難い世界、「直言」や「理窟」の届かないところにあるものの存在を示すための表現として考えられているのである。それは「西洋の借用論理」から疎外された保田の内面を表現し得る方法として発見され、更に次のように追求されている。

「表現が模寫的精神におうてゐると安心してゐられぬのである。表現と創造をかりそめにも二物と考へることは出来ない。表現を既存の何かにたより得るものとして安心できぬのである。混沌の住家としての人間を考へたのである。純一單純な表現の模寫説を日本の上つ代の思想は一度も思はなかつた。彼らは表現すべきものは創造によらねばならぬことを知つてゐたのである。さらに表現そのものが無なるところの創造と考へた。考へるさぎに強ひられた。混沌を住家として、混沌の住家を深く一步もゆづらずに考へたからである。創造が形なすものとして安じられない。一切の限界をこゝに

限つてみとめなかつた、永久に追はれてゐたのである。本来の戦ひの精神である。つねに形ないものに追はれる、近代が発見した闘ひの精神である。これはものを三つの形で思考する考へ方でない。従つて上つ代の言靈の説は絶対に辯證法ではないのである。」

保田においては、表現するということは、既存の言葉を使用して事柄を写し取ることとは全く別のこととして求められている。彼にとつては、混沌の中から自らの内面を造型することが、既存の表現手段や論理から外れることであり、それこそが記紀においてなされてきた表現として求められているのである。それは言語化し難いものを表現することを求める彼の文学概念の展開の結果である。論理による直接的説明を拒みつつ自己の眞実なるものの表現を求めていくそれは、「一切の限界」を認めず、「永久に追はれてゐた」ものとして、つまり不断に追求されるものとして理解されている。このことは、論理による思考や表現から疎外されるものの認知を求める文学的行為として、保田がその文学活動の初期から提起していた問題の、一つの答えの形といえる。「單なる模寫説にたよつて、ことばの完全無敵な現れを信じるには、上代「自然」の考へは、あまりに心の表情と魂の陰影の自覺にとみすぎたのである。(中略)たゞ太古に失つたものだけは常に魂の中に回想される。」⁽²⁶⁾と云う保田は、記紀の「自然」における原始的混沌を一種の絶対的なるものとして常に回歸すべき場所とし、

それにつながることによって、既存の論理的表現の回路を通すことによっては表現できない世界を提示することを試みたのである。

おわりに

竹内好は魯迅を書くことを通して、政治的論理や西欧近代の強制から自律する文学精神を構想した。保田與重郎は自己の内面が近代の論理的表現から疎外されているという強烈な意識のもとに、日本近代において疎外されたものの自己主張を表現しうる文学を求めた。つまり両者の文学は共に、西欧近代の基準や論理に包摂されていく日本近代を否定し、自律性を希求するものであったのである。

本稿では、彼らの求める自律性を実現させるものとして、それぞれの文学概念の中に絶対的なるものへの意識が組み込まれていたことを指摘してきた。竹内の場合それは方法としての絶対者の指定であった。彼の自律性は絶対者との関係を把持する宗教者の論理構造のレトリックの中から引き出されていた。しかしそれは信仰とは対極の、無限の道を歩く「過客」という相対的な場に徹する強い自覚に支えられていたと考えられる。そこには絶対的なもの存在が自明ではない日本において、絶対者の不在を受け入れて自覚的に歩む彼自身の態度がうかがわれる。

他方保田與重郎は自己の内面を満たす表現のために、「神皇末分」の混沌に回帰することを必須としていた。その意味で記紀の

自然の中に見いだされた原始的混沌は、彼にとって絶えざる回帰の対象として一種の絶対的なるものとして位置づけられ、しかも「血統」を通じた即自的かつなごりの意識を持つている点で、竹内の場合よりも絶対者との直接的かつなごりの中に生きようとしているといえる。竹内と保田のそれぞれの形での絶対的なるもののかかわり方は、絶対者の問題が曖昧な日本の中にあつて、文学の自律性を追求する行為の中からあみ出された方法であったのである。

(1) 竹内好「中国の近代と日本の近代―魯迅を手がかりとして」(東京大学東洋文化研究所編『東洋文化講座』第三卷、「東洋的社会倫理の性格」、白日書院、一九四八年。『竹内好全集』第四卷、一九八〇年)一四八頁。

(2) 拙著『竹内好の文学精神』(論創社、二〇〇二年)第二章第二節参照。

(3) 竹内「魯迅」(日本評論社、一九四四年。『竹内好全集』第一卷、一九八〇年)一一四頁。

(4) 竹内「座談会 国民文学について」(『近代文学』第九卷第一二号、一九五四年二月)。

(5) 竹内は一九四〇年二月四日の日記において、「真実かなわぬ感じがし、保田という男、並々ならぬえらさがあると感じた。ものを全体的に感じ、鋭く判断し、その判断が人間の基調に立っている感じであった。俺などよりはるかに広い感じであった」と保田への関心を示した上で、自らの今後について「生命を全部吐き出した仕事をしたい」、「もやもやしたものを形象したい」と記して、北京での思想

形成体験を基礎として、自身の文学の確立への希求を示している。
〔北京日記〕一九四〇年二月四日。『竹内好全集』第一五卷、一九八一年、三八七～三八八頁。〕

(6) 竹内「近代主義と民族の問題」〔文学〕一九五一年九月。『竹内好全集』第七卷、一九八一年、三三二頁。

(7) (8) 竹内、前掲『魯迅』、七頁。

(9) 竹内、同、六一頁。

(10) 拙著、前掲『竹内好の文学精神』第二章第二節第三項参照。

(11) 竹内、前掲『魯迅』、一一四頁。

(12) 魯迅「過客」〔語絲』、一九二五年。竹内好訳『魯迅文集』二、ちくま文庫、一九九一年、四六頁。

(13) 竹内、前掲『魯迅』、一五四～一五五頁。

(14) 竹内「浦和日記」一九四七年一月一日。『竹内好全集』第一五卷、五二二頁。

(15) 竹内『魯迅』(世界評論社、一九四八年。『竹内好全集』第二卷、一九八一年) 五四頁。

(16) 竹内、同、五七～五八頁。

(17) 竹内、前掲『浦和日記』一九四八年二月二五日。『竹内好全集』

第一六卷、一九八一年、一三三頁。

(18) 北森嘉蔵『神の痛みの神学』(講談社学術文庫、一九八六年) 二五～二八頁。

(19) 保田與重郎『日本浪漫派』(廣告上)、『コギト』一九三四年二月。

『保田與重郎全集』第四〇卷、講談社、一九八九年、三二八頁。

(20) (21) 保田「清らかな詩人」〔文学界』一九三四年四月。『保田與重郎全集』第三卷、一九八六年、二〇四頁。

(22) 保田「戴冠詩人の御一人者」〔コギト』第五〇～五一号、一九三六年七月、八月。『保田與重郎全集』第五卷、一九八六年、四一頁。

(23) 保田、同、二五頁。

(24) 保田、同、二七頁。

(25) 保田、同、二六頁。

(26) 保田、同、四〇～四一頁。

(27) 保田、同、五七～五八頁。

(28) 保田、同、六二頁。

(おかやま・あざこ、近代日本思想史、

日本学術振興会特別研究員)

(付記)

本稿の作成に關しては、平成一七年度文部科学省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)の一部を使用した。