

魯迅の可能性

——『破悪声論』に手がかりを求めて——

(北京大学) 高 遠東
(お茶の水女子大学大学院) 子安 加余子 訳

I. 問題提起

魯迅の思想と文学にはどんな可能性があるだろうか？ この問題はここ百年近く、時代の変化とともに様々に言及され、それぞれのプロセスを経て一つの思想になるものや、歴史的支柱構造へ変化するもの、あるいは権力者に利用されたり、民間の良識となって存在し続けてきた。この過程で人々は自分の立場、観点、利益に基づいて、さらには自分の政治、学術、思想の実践によって答えを出してきた。この自問自答のプロセスが、魯迅の可能性をしばしば不可能性へと変化させた。結局魯迅を論じるとは我々自身の仕事であり、我々自身の思想史、学術史、さらには政治史の一部である。その成敗は魯迅何如に決定されるわけではなく、構築の主体である我々が決定づけているにすぎない。

現在再びこの問題を提起する主な理由は時代の変化にあり、魯迅の生活した当時と二つの大戦終結後、「文革」期、1980、90年代はそれぞれ異なるためだ。加えて魯迅問題が生じた当時と条件（近代以降西洋からの全面的挑戦を受ける）が違うことによる。このようにして魯迅の意義と価値は限界をみせ、懐疑的になってきた。現在多数の人々が語る中で、モダニティ追求のための魯迅はすでに消え去り、可能性の問題は可能性自体なお存在しうるかという疑問を提示するだけとなった。では一連の問題はどうして生じたのか？ 我々は時代の変化による事実を思想的な必然と同一視することが可能だろうか？ もし可能ならば、どのように歴史とロジックの分裂を解釈すればいいのか？ 不可能ならば、どのように二者の同一

性を扱えばいいのか？ 実際、あらゆる体制や思想秩序は最初から歴史的宿命が備わっており、どんな新しい現実にも従うべき因果が存在する。もし変動の表象の背後にひそむ物質的、精神的動因を追求することなく、下種の後知恵に満足して已然を必然ととらえ真理の基準とみなすに過ぎないのならば、学者の本義にはとてもふさわしくないだろう。

魯迅の思想と文学はこれまで自身が望むように「速朽」することはなく、それに対する解釈——イデオロギー的利用、反利用を問わず、思想的解明と学術的整理——が近代以降、「中国意識」の主な内容を生み出してきた（近年、韓国の学術界もまた、日本の学術界同様「アジア主義」の構築と「新たな文明原理」の探求に熱心で、魯迅にその拠り所を求める人もいる）。これはむしろ魯迅が提示した「立人」、「立国」等の問題が、伝統的中国／アジアの社会的文化的転換と強く連結し、その伝統が示す深刻性と透徹性、さらには内包する、人が人となり、文化が文化となる独特の手法を批判的に凝視しているためである。中華人民共和国建国後、その批判的、革命的な本質は一度体制的に改造、抑制されたゆえ、ひどく矛盾した様相を呈したが、一旦社会生活の変革の波に遭遇すれば、常に準備された思想と結合して強大な生命力を放つことができる。それゆえ20世紀の中国において、魯迅の思想と文学は語り尽きない、また読むごとに新鮮な特徴をそなえており、その可能性は無限に広がっていくかのようなのである。たとえ今日、社会体制の転換という巨大な変化のプロセスにあり、各種問題の挑戦から打撃を受けた中国思想界ではあっても、魯迅の思想と経験の中から

(12)

精神と啓示を汲み取ろうとする者は常に存在する。日本は現在、経済発展が表面的停滞の高潮期にあり、社会文化はポストモダンの光景を呈しているが、国民は将来に渺茫たる不安を抱えているといわれる。日本と意識的に対立せず、また日本の近代が反省を迫られたさい手本と指針を与えた異国作家魯迅に関して、彼の意義はすでに戦後と同一でない。『魯迅文集』は『プラトニック・セックス』や小林よしのりほど売れず、早くも書店では絶版、再び公共の読物とは呼ばれなくなっている。その思想と文学も同様、学術界で懐旧の対象となるばかりで、発展性や指導性を具えることはもはやない。このような事情は魯迅が存在する前提——モダニティの追求——の消失と関係して、当然のこととみなされるだろう。しかしたとえそうであっても、関連する今日の様々な現実、たとえば常に言及される近代の終結、グローバル化、冷戦終了といった状況は、20世紀人類の収穫である思想、文化、道徳等までを終わらせるに十分な理由となっていない。実際、我々の生活はなおも継続しており、世界も引き続き歴史発展の様々な矛盾に直面している。よって魯迅を含めた近代の成果を不要な荷物とみなすよりも、それを再出発ととらえる、つまり一世紀もの豊富な歴史が凝縮する可能性の再出発ととらえる方がいい。

それでは、魯迅の思想と文学——この20世紀中国／アジアの豊富な歴史が凝縮する、深奥な精神的訴えは、21世紀においてどこにその可能性が存在するだろうか？

II. 魯迅の可能性

魯迅の可能性は中国文化革命のイデオロギーとして、近代の文化構造の中に長い間存在し続けてきた。その思想と文学はたえず朝野によって利用され、その意義と価値も再生産を繰り返す、その問題点をめぐって別の一連の問題が派生して、ついには近代「中国意識」の基本構造へと変化して

いった。我々が魯迅の可能性を討論するには、まず魯迅と我々の「連帯点」の所在、及び我々に関連する「問題性」の所在を明らかにしなくてはならない。つまり我々はどんな状況下で、どんな問題に遭遇したさい、魯迅を思い起こし魯迅に啓示と支援を求めることが可能かということだ。

魯迅は雑文の創作を「社会批評」、「文明批評」と称したが、これは自身の思想と文学の性質に対する基本的位置づけであると同時に、我々にそこから遡って問題の重点を知らしめようとした。事実、魯迅は生涯多くの求知的、実践的、創造的な仕事に従事してきたが、彼の関心は一貫して、人、社会、文明の病理を探求し、その積極的な治療と改造を追求することにあつた。これは人類生活の「本根（根元）」⁽¹⁾に触れる問題であり、たとえ時代と場所が異なっても豊富な可能性を保ちながら、後人との関係及び我々との「連帯感」を生じさせる主な理由である。

魯迅の人、社会、文明に関する基本思想は、日本留学期（1902年3月～1909年7月）に形成され、早期五編の文言論文のうち、特に『文化偏至論』（1907年）、『摩羅詩力説』（1907年）、『破惡声論』（1908年）三篇が彼の思想的基礎を定め、魯迅の魯迅たる特質を確立した。その思想と文学は帰国後になって本格的に開花するが、多くアンチテーゼの手法で展開された思想的本題——たとえば「立人」や「立国」などは、いかにして「子供を救う」か、「父親になる」か、女性を解放すべきか、いかにして「国民の劣根性を改造」するか、合理的な生活と社会を追求するか等、いわゆる「反帝反封建」の内容にしか反映されなかった。つまり、それらは思想の現実化であると同時に、現実の思想に制約され、その可能性は弁証的に限定された。では、たとえば阿Qという否定的な人物像の中から、どうすれば「立人」の崇高な思想と目的が理解できるのか。「魯鎮」、「未庄」、さらに「S城」のような中国社会の中で、どうすれば

「個性を尊重し精神を発揚する」「人国(人間の国)」の境地が理解できるのか、多分に限界がある。魯迅思想の創造の原点が早期論文にある以上、遠回りして「無物の陣」と血戦した中後期の魯迅の作品から、実現し、それゆえに限定された可能性を探求すべきではないのかもしれない。

そこで上述三篇の論文中、特に『破悪声論』の思想をその手がかりとし、『文化偏至論』、『摩羅詩力説』との比較を行う。この7000字の論文は長い間学术界で十分に重視されずにきたが——個人的な印象では、その意義は伊藤虎丸氏による長年の独特な解釈と発見を経て⁽²⁾、はじめて人々に知られ、注目されるようになった——『破悪声論』は1908年12月『河南』第8期に掲載、未完の作品ではあるが魯迅が日本留学の最後に発表した一編であり、彼の7年間の留学成果と思想の総括とみなすことができる。

『破悪声論』で論じるのは依然として『文化偏至論』、『摩羅詩力説』に貫かれている文明再生の原理的問題である。魯迅は国外から、19世紀末から20世紀初頭のニーチェ、キルケゴール、シュテイルナーに代表される、欧州のモダニティに懐疑的な新思潮を受け入れた。国内からは章太炎の「個体」、「自性」の概念が民族、社会、政府、国家等、近代的社会制度との関係を否定する思考を受け継ぎ⁽³⁾、否定的に個人観念の側面に踏み込んで、その根本と清末中国の近代性追求の様々な表現に対して病理的描写と分析を進めた。『破悪声論』の内容は周知のことであるため改めて具体的結論の分析は行わず、そこに内包される手法を観察、抽出して、そこから展開しうる概念、範疇、命題に注目してみたい。

『破悪声論』は、「朕帰于我（おのれがおのれ自身に立ち帰る）」「人各有己（人おのおのが自己を持つ）」等の観念を中心として、「内曜（内なる光）」「自性（自分の個性）」を拠り所に、「自覚」⁽⁴⁾の方法を用いた「立人」構造を確立した。それを

基礎に、「物質を排除して精神を発揚し、個人を尊重して多数を排斥する」⁽⁵⁾精神を肯定する社会と文明の目標を探し求めていた。中でも特に重要なのは、「迷信打破」の「悪声」を打破するときに「迷信」の価値を肯定してその宗教的特質を示すばかりか、「侵略礼賛」する帝国主義の動物的「古性（古き性）」を解剖分析したとき、「反諸己（わが身に顧みる）」「自省」に拠って、「立人」の主体化構造を相互関係の領域にまで発展させ、そこから「獸性」／「奴隷性」を克服、「相互主体性」（intersubjectivity）⁽⁶⁾の可能性を確立したことだ。

Ⅲ. 「主体性」から「相互主体性」への構図

『破悪声論』にみえる「朕帰于我」「人各有己」の言葉に、「個人」覚醒の内容が含まれることは間違いない。それは伝統的中国思想にみえる儒道仏の教え、「内省」「斉物」「我執」等の観念の背後にある積極性とは異なり、「個人」は自然人の単位名称から、民族、社会、国家の構造部分（「個体」）へと変化し、独立して自足的帰属性と主権を確立する。人は堂々と「私は私自身に属する」と主張し、誰からの干渉も、また社会制度の干渉も拒絶できるようになる。これはむしろ十分に近代的な現象といえる。この現象はアジア／中国において魯迅の早期師伝三論文や、『破悪声論』の名言警句の中だけに現れたわけではもちろんない。実際には早く、人類の思想、詩歌、宗教的経験の中で「個人」の自我帰属性は前提として存在し続けてきた。つまり、人はまず自己に属することではじめて世界、言語、神などの対象物と関係を築く一步を踏み出せるのだ。ゆえにそれは創造的領域で「古にすでにこれ有る」だけでなく、人類の文明実践において事実上不可欠な条件でもあるのだ。だが人が人であるための属性について、実際の存在とその意識は別のものである。「個人」は自覚されてはじめて「個人」として存在が可能

となり、はじめて古代を超越し近代的「主体」の一員になることができる。なぜ「自覚」——自我を主体とする意識——がこれほどまで重要なのか？ これはむしろ近代の本質——近代社会、近代文明の本質に関わることだ。魯迅の『破悪声論』の意義、及び『文化偏至論』、『摩羅詩力説』との関係性と相違は、伊藤虎丸氏が重視した「個」（個人）の自覚を強調したのみならず、「自覚」を人の主体性確立、つまり「立人」の方法とみなしたことにあると考える。個人はまず「自覚」してはじめて自我と、他人や社会（「群」）と、また民族国家等と関係を結ぶ一歩を踏み出し、はじめて思想、詩歌、宗教など高度な「主観的内面精神」生活を営むことが可能となる。それゆえ「自覚」の問題は魯迅の「立人」思想の中で非常に重要であるばかりか、なお展開しうる可能性があるのだ。

それでは「自覚」は魯迅の中でいったい何を意味していたのか？ その精神構造はまたどのようであったか？ この心理体験的意味を持つ「主体」確立法は、いかにして他人や社会との関係から進展して、その社会的、文明的な目標を実現したのだろうか？

周知のように、『破悪声論』は清末の康有為、梁啓超と章太炎の思想的対立を背景に展開された論述で、魯迅は「章炳麟の陣営に所属して発言した」⁷⁾。つまり彼の「自覚」的「立人」方法は、『民報』主筆時期（1906年から1908年）の章太炎の思想と密接に関係し、仏教、心学からの改造、選択関係が存在したと思われる。それゆえ、「自覚」のタームは自然、伝統的中国の知恵の意味を帯びるようになった。だが一方で『破悪声論』は「19世紀文明の通弊」を凝視し、「20世紀新文明」を追求する巨大な背景をもち、その「個人」の思想は『文化偏至論』、『摩羅詩力説』でふれた西洋起源のものより直接的関係を結んでいる。これは「立人」思想の一層の発展と深化であるため、ヨーロッパの起源は重視する価値があるだろう。

実際に「自覚」は人の主体性確立の方法として、魯迅の中では「懐疑」という近代の理性的精神と関連するものであった。たとえ彼の「立人」思想はより多く「信」の一面を表現しているとしても、もし後の魯迅が行ったそれに対する反証と関連づけられなければ、つまり『呐喊』、『彷徨』にみられる、「古い中国の若者たち」（茅盾の言葉）の愚昧で、無自覚な、非「人間」の病的精神状態、及び『野草』にみえる自己意識の深所にある様々な矛盾、懐疑に対する深刻な表現は、二者の関係が明白にならなければ、この思想の性質に誤った判断が下されてしまうだろう。

「自覚」というタームが最初にあらわれるのは『破悪声論』ではなくより早い『文化偏至論』で、魯迅は「立人」問題と結びつけて思考していた。魯迅はまず「世界に生存して列国と競争する」ため「立人」の重要性を指摘し、想定した「法術」（手段、方法）とは「何よりも個性を尊重し精神を発揚すること」だった。では、この「個性」はいかにして「尊重し」、「精神」はいかにして「発揚」すればいいのか？ 魯迅が手本としたのは、ニーチェの「超人」、イプセンの「孤独な個人」、シュテイルナーの個人主義の「唯一者」等、「二十世紀の新精神」を代表する源泉であり、19世紀文明の「物質尊重」による弊害を批判すると同時に、人間の精神生活——「主観と自覚の生活」の意義を強調した。魯迅の原文は以下の通りである。

思うに、文化はつねに深遠へと進み、人心は固定に安んじることがないから、二十世紀文明はかならずや深遠・莊嚴となり、十九世紀の文明とは傾向を異にするだろう。新生の文明がおれば、虚偽の文明は消え去り、人間の内面生活はますます深遠かつ鞏固となろうとするであろうか。精神生活の輝きはいよいよ増し、いよいよ発揚されるであろうか。にわか覚醒して、客観的夢幻世界を脱し、主観と自覚の生活がこ

れによってますますひろがるであろうか。内面生活が充実すれば、人生の意義もまたいよいよ深まり、個人の尊厳の意味もまたますます明らかにされ、二十世紀の新精神は強風怒涛のさなかに立って、意志の力によって活路を切り開くであろう。⁽⁸⁾

これは実は魯迅の文明論の主題である。三つの自問自答によって順次提示されたのは、「新生の文明がおこれば」「虚偽の文明は消え去り」、「にわかにかに覚醒して、客観的夢幻世界を脱」してきた「二十世紀文明」の未来図であり、それはまるで「深遠かつ鞏固」な「内面生活」、「いよいよ増し、発揚される」「精神生活の輝き」、「ますますひろがる」「主観と自覚の生活」のように、そこから「人生の意義も深まり、個人の尊厳も明らか」になっていく。これこそ「個性を尊重し精神を発揚する」方法となる。しかしより注意すべきは、「にわかにかに覚醒して、客観的夢幻世界を脱する」との言葉の意味だ。「覚醒」と「自覚」の二つのタームが文中に相次いで使われるが、それらが意味するところは何であるか。魯迅はなぜ「主観夢幻世界」とは言わず、あえて「主観唯心」的に「客観夢幻世界」と述べ、「客観夢幻世界を脱する」ことを一種の「覚醒」とみなしたのだろうか？これは魯迅思想の鋭敏さ、まさにその思想の独自性の表れだと思う。いかに「意志の力によって」、アジア／中国の伝統と19世紀ヨーロッパ文明の外で、新たな精神の「活路」を切り開くのか、これが「立人」、「立国」思想の重要な主題の一つである。人がもし「客観世界」の「夢幻性」を認識できなければ、「活身之術（世渡りの術）」が支配する物質性を超越することはできず、また精神的自我を確立して独立と主権を取得する、いわゆる「主観と自覚の生活」を営むこともかなわない。

以上から、「自覚」的生活とは「主観」的生活であり、「自覚」の構造とは「主観」の構造に等

しいように、両者は不可分である。「主観」——人間の積極性に対する内在観照と堅持——は魯迅「立人」の構図の中で方法論的意味を持つと同時に、その精神構造は矛盾性を帯びていたといえる。つまり、人間が精神の自立、「自覚」を追求する過程において、「内曜」、「自性」は人間の内在起源であると同時に外在対象でもあるため、客観世界への依存から完全離脱して、「個体の精神発展は主観客観関係の中で展開するのではなく、個体と自身の関係の中で展開する」⁽⁹⁾ことがなぜ可能なのか？ここから、魯迅の「自覚」という人間主体化の手法は、有限な理性に訴えると同時に、より多く感情、意志、直覚等の非理性部分に向けられていることを知る。その「個人」の「自立」、すなわち「自覚」のプロセスはしばしば内証的、天啓的で神話的意味を帯びている。その表現もしばしば論理的ではなく形象的、詩的で、多く主観的心理体験に拠って確認されたものだ。たとえば自覚の状態に対する描写を紹介する。

これまで外気の寒冷に災いされて内にひそんでいた美しい花が、いまや、外物に触発されて、力強く頭をもたげたのだ。かくして、古きを尋ね、新しきを採り、精神を開明にし、自我を無辺にまで拡大しつつも、また、時におのれの故国を振り返ることをも忘れず、そのまごころを披瀝して声をあげるならば、その声は、雷鳴がとどろいて万物を冬眠から呼び起こすように、高らかに響きわたるだろう。夢見る者は夢を見つづけていようとも、目覚めた者が、この呼び声をよしとするならば……

また「立人」から「立国」への転換の描写は以下の通りである。

故に、今日、何が貴重であり、何が待望されるかと言えば、衆人の騒がしい議論に追隨する

ことなく、ひとりおのれ自身の見識を持して立つ人物があらわれることである。彼は、隠された深いものを洞察する。文明を批評する。惑えるものと是非を同じくすることなく、ひたすらおのれの信ずるところに向かって進む。……こうした人物があらわれてこそ、天日の光をもって暗黒を照らし、国民の内なる光を発揮させることもできようか。こうして、人おのおのが自己を持ち、世の波に流されることなければ、中国もまたこれによって存立を全うすることができるであろう。

ここに一つの分岐点がみえる。一方には18, 19世紀以来のヨーロッパ啓蒙主義に代表される理性的主体性の構造があり、もう一方には新進のショーペンハウアー、ニーチェ、キルケゴール、シュテイルナー等に代表される感情、意志、直覚を強調した、主体化の構造がある。また一方には、嚴復、康有為、梁啓超を代表とする中国近代の道があり、その一方には章太炎を代表とする反近代の近代の道が存在する。そこで魯迅の思想に基づけば、神秘的意味を帯びた「自覚」が独特な主体化の価値を内包する「立人」方法へと変化している点、理解不可能な現象とはいえない。一方、『破悪声論』の中で清末中国の理性主義者による浅薄で幼稚な声——「汝、国民たれ」「汝、世界人たれ」の言葉⁹⁰を六種の悪声に批判分析して打破し、特に啓蒙主義者が排斥しようとした「迷信」に、「信仰なくして立つことはできない」「向上」の価値を認めたのは当然の理であった。

「主観」「自覚」状態が内在しているがゆえに、魯迅の「立人」の構図はカントの抱く啓蒙方法、すなわち「理性の使用」の能力と勇気の育成を通して、「他人の指導なしには抜け出ることができない未成年状態」を克服するそれと異なる。その違いは、使用、発奮の起源だけに止まらず、カントの主体化構造は他人、社会、国家と関係を構築

して発展を促すことが困難で、「真理の進歩と自由の歴史とを直接的関係によって結びつける企て」⁹¹へと変化させることも容易でない。難局に遭遇することは不可避だが、魯迅は「侵略礼賛」という社会ダーウィニズム問題に処するとき、何と「立人」の主体化構造を新しい認識レベルにまで高めた。これがすなわち「自省」(「内省」「反省」)の意義発見である。「自省」を通して、社会、国家、さらには国際的相互関係領域に至る入口と道筋を発見し、加えて自足的「立人」構造を開放的な、社会や国家と関係を結ぶ「相互主体性」構造へと発展させた。

上記したように『破悪声論』は清末中国思想界の「人」に関する二種類の構想をとりあげ、それに対する批判に重点がある。一つは、「そうしなければ中国は滅びるであろうと恐れ」た「国民説」で、魯迅はこの「立憲派」の主張を、「迷信打破」、「侵略礼賛」、「義務の遂行」の三つで概括した。もう一つは、「そうしなければ文明にそむくであろうと恐れ」た「世界人説」で、同様にこの早期中国無政府主義者の主張を「文字を同じくせよ」、「祖国を捨てよ」、「斉一を尚べ」の三つで概括した。両者を合わせた六種の「悪声」は、魯迅の「打破」すべき標的となった。魯迅が完成させるのは前二種の「悪声」、すなわち「迷信打破」、「侵略礼賛」に対する批判だけである。二つの批判に対し、後の学術界では「迷信打破」批判の思想を多く重視した。伊藤虎丸氏による「偽士は去るべし、迷信は存すべし」等の命題に対する解釈は非常に説得力をもつが⁹²、もう一点、「侵略礼賛」批判に対しては注意が十分払われず検討の余地を大いに残している。魯迅の「立人」、「立国」の思考方法をみれば、「侵略礼賛」に対する批判が重要な位置を占めることは間違いない。ここで魯迅は、人と社会・国家の関係だけに止まらず、社会・国家と人の関係、国家と国家の関係を思考した。いかにして「獣性」、「奴隷性」を克服、消滅

させるかという思考プロセスの中で、魯迅は社会ダーウィニズムのロジックを完全に超越し、「主観」「自覚」を「反諸己」「自省」へと発展させ、「立人」の主体化構造においては、「群之大覚（社会の大なる目覚め）」「立国」思想を取り入れて、「相互主体性」構造にまで発展させた。そこから19世紀西洋植民地／帝国主義とは全く異なる世界観と文明観を生み出したのだ。

魯迅の批判の矛先は、清末中国の立憲派と革命派による「国民説」に向けられたほか、明治の日本思想を視野に入れていたかどうかは不明である。当時の日本は日清、日露戦争を経験したばかりだが、それ以前の思想界は「脱亜入欧」に勤しみ、西洋植民地／帝国主義のロジックを合理化させていた。福沢諭吉が「民権論」から「国権論」へと転向したことはその一例である。一方、敗戦国の中国は革命黨員ら「中国の志士」まで含め、皆が「西欧」の強大さと日本の弱肉強食の成功を羨み、社会ダーウィニズムの文明ロジックを喜んで受け入れ、かつ西欧と日本を師と仰いで民族の自強をはかった¹³⁾。この間の事情は実は、アジア／中国が西洋「近代」と遭遇した時の、残酷な現実を如実に示すものだ。植民地／帝国主義は植民者に属すると同時に、被植民者のイデオロギーにもなる。被植民者はこのイデオロギーを用いて征服を進めるが、同時に被植民者もまた反征服を行う。主従関係におかれた主従双方は、実は同一価値を所有していたのだ。魯迅はこの点を発見したことにより、全く異なる思想の土台に立つて思考することが可能となった。そこで魯迅は、反侵略、反奴隷、反植民を重んじ、同時に侵略、奴隷、植民の思想構造に関心を寄せ、またいかにすれば侵略、奴隷、植民構造の再生産問題を根本から解決できるか考えた。「侵略を受けている国」の一人の青年思想家として、魯迅の「侵略礼賛」思想に対する批判は「彼の取るべきをもって之に代える」式の反抗ロジックとは別もので、当時の

アジア／中国思想の中の、人・社会・国家・世界の各関係に対する理解のレベルをはるかに超えるものだった。

魯迅の文中に「侵略を礼賛する人々には、それぞれに動機となっている心がある。獣性はその上なるものであって、下なるものとして奴隷性がある」とある。これは人類の進化の中で「虫や蛆、虎や豹、猿や狢^{くろざる}を経て今日に至る」まで潜在していた「古性」及び、それに反応して「ときに他人の批判を恐れ、様々な美名を作り出してその本性を蔽ったもの」、またそれを合理化合法化する思想制度から生じたものだ。魯迅は19世紀の侵略の拡大を図る最も野蛮な「汎スラヴ主義」¹⁴⁾を例にとり、「人類の花というべき芸文や思想を誇りとするものではなく、精鋭なる軍隊・軍備の助けを借りて、領土を奪い人を殺すことの多いことを祖国の栄光と考え、得々としてこれを言いはやす」核心を解剖分析し、多数の中国／アジア人が承認する「殺戮・攻奪を好み、国威を世界に上げよう」とする「獣性の愛国」を批判した。

思うに、獣性の愛国者は、かならず強国に生まれる。その国勢は強大で、国威は世界に君臨するにたるがために、ひとり自国のみを尊しとして他国を蔑視する。進化論、自然淘汰の説を執り、弱小国を攻略して欲望を逞しくし、世界を統一して異民族をことごとくその臣下、奴隷としてしまわねば満足しないのである。(傍点：筆者)

注目すべきは、「獣性の愛国」について、表面的な表現では「国勢は強大で、国威は世界に君臨するにたる」といい、その中身は「ひとり自国のみを尊しとして他国を蔑視」し、「進化論、自然淘汰の説を執」る文化優越感を意味した点だ。一人、文明「進歩」の頂点を独占したと思いきいが、実質は「弱小国を攻略して欲望を逞しくし、世界を

統一して異民族をことごとくその臣下、奴隷とする」あらゆる征服である。魯迅は19世紀西洋植民地／帝国主義が行った、国際政治、経済、軍事、文化面での野蛮な征服、主従のロジックに不満であったが、中国の「侵略礼賛」思想に対する批判も同様の思考方法に基づいて展開された。魯迅はまた指摘する。中国のいわゆる「愛国を唱え」「武士を尊び」「文明開化に体を借り、口には野獣の叫びを発する」者は、まだ「獣性の愛国者」とは呼べない。この弱国には奴隷の地位の他に、二つの異なるものが表れている。一つは「強国を崇拜すること」、つまり「世を挙げて滔々として侵略を賛美し、強暴なるロシア、ドイツに傾倒すること、あたかも楽園を慕うがごとくである」。もう一つは、「亡国の民を侮蔑すること」、つまり「厄を受けて訴えるすべもないインド、ポーランドの民に対しては、水のように冷ややかな言葉で、その凋落を嘲るのである」。魯迅が思うに、「ポーランド、インドはわが中国と同病の国」であり、中国の志士は本来、「奴隷となることを欲しない」精神に基づき、「愛慕し、その運命を悼む」べきであるのに、表れたのはその反対の「強暴を羨む心」であるのは、いったいなぜなのか？そこで被奴隷、被植民の文化の結末を考えた。

兵火をこうむることたび重なり、強暴なる者の足下に跪くこと久しきにおよんだために、旧性を失い、同情の心が薄れ、魂は権勢利欲の思いに満たされて、ついに、迷妄、無智、かくなり果ててしまったのであろうか！故に、今日的好戦的な志士を見渡してみると、まず、自ら強暴なる者の下に屈服すること久しきにおよんだために、しだいに奴隷の性を形成し、本来を忘れ去って侵略を礼賛する者、これが最下等である。つぎに、人が言えばわれも言う、自分自身の意見を持たぬ者、これがその上なるものである。

以上から、「獣性」と「奴隷性」は、まさに植民地／帝国主義の本質——中国の「好戦的な志士」のイデオロギーの両面だといえる。強い地位につけば「獣性」を振りまき、弱い地位につくと「奴隷性」をあらわにする。二者は主従関係の産物であり、19世紀西欧文明及びアジアの旧伝統が抱える問題の所在であった。ではどうすれば「獣性」「奴隷性」を消滅させ、主従関係から抜け出せるのか？魯迅の結論は、「奴隷となることを欲しない」心に従い、「反諸己」「自省」¹⁵⁾することだった。

このように、侵略を尊ばぬのは何故であるか？これをわが身に顧みたとき、わが中国は、獣性の者とは対立する存在であるからである。

なぜ「反諸己」「自省」は「獣性の者とは対立する」ことになるのか？その道理は次にみえる。「自省」とは、主体が他人、他者と関係を結んだ後、再び自身に立ち戻って生じた覚悟を意味し、たとえこの覚悟が上述の「自覚」「主観」同様、内面的活動ではあっても、他人、他者との関係の中で「奴隷となることを欲しない」心を体得したことにより、その反侵略、反奴隷、反植民の方向性も一方向を目指すことは不可能で、必然的に双方向的に開かれていることになる。それは、「獣性の者」を標的とすると同時に、「獣性」と「奴隷性」両者が生み出した主従関係を主な標的として見定めている。主体は「反諸己」「自省」、つまり再「自覚」の中で関係の相互的働きかけを通じて、自己を真に訓練改造させ、単一的な存在から相互関係の平等な存在へと発展できる。「獣性の者」は自分はまだ「奴隷となることを欲しない」だけで、他人の願望には無関心だ。「奴隷性」の者は「獣性の者」の暴威に屈服するか、いつの日か自分が彼に取って代わることを夢想している。

両者の間には緊張と変化が存在するとはいえ、主従双方の交換、循環でしかない（この主題は、魯迅の後期小説、雑文でも多く登場する。たとえば阿Q式革命に対する解剖分析、及び「旧式覚悟」に対する批判と警戒などは同様の認識、思考方法に貫かれている。しかしその源は『破悪声論』にあるとすべきだ）。よって、魯迅の「反諸己」思想は、「自覚」の「立人」法がもつ自我肯定の「自閉症」的傾向を克服しただけでなく、他者（他人、社会、文化、国家）との相互性の発見に貢献した。相互関係の中でしか、「獸性の者」は他人の「奴隷となることを欲しない」問題を思考することができない。「自省」を行う「獸性の者」と「奴隷性」の者だけが、他人、他者との関係の中で「覚悟」を生じ、最終的に主従関係から抜け出すことが可能となる。この相互性は変化して、人と人の関係に止まらず、人と社会、人と国家、さらに社会と社会、社会と国家、国家と国家といった諸々の関係上に表れる。魯迅はこのキーポイントを把握したことにより、「立人」の主体化構造は最終的に「人各有己」「群之大覚」する相互主体の構造へ進むことができ、「立人」の「主体性」もようやく「社会」、「国家」間における「相互主体性」へと発展を遂げるのだ。相互性を持つことで、魯迅の早期思想にみえる簡潔に過ぎる命題は、展開への筋道に触れたことになる。たとえば「立人」と「立国」の関係について、いかにして個人覚醒の「自覚」を社会覚醒にまで発展させるか、いかにして「群之大覚」から近代的国民国家——「人国」の成立にまで導くか等、そこへ至る解明の道筋を立てていたのだ。

「反諸己」「自省」を用いて「侵略礼賛」の「獸性」／「奴隷性」に抵抗することは、中国／アジアの「近代」に対応する重要な方式が内包されていた。毛沢東は魯迅を評して「少しも奴隷根性やへつらいの態度がない。これは半植民地人民の貴重な性質だ」と述べた。竹内好は「回心」説

を用いて、魯迅の方法が、東アジアが近代世界史に参入していく主体の真実性を代表していることを認めた。いずれも特色ある把握である。「立人」「立国」思想の基礎となっている「反省」（「内省」「自省」）の問題は、早く留日期に提示されるものの、なお初歩的段階にあり、十分な展開をみせるのは帰国後であった。たとえば散文集『野草』で扱われる主題や『狂人日記』の内容、その「食われる」恐怖から「人間を食う人間がこの世にいらなくなる」覚悟を生み出す点、さらには兄貴だけでなく、自分までが妹を「食った」かもしれない、「四千年の食人の歴史」の反省など、その思考方法は『破悪声論』にある「自覚」や「反諸己」「自省」と内容的に酷似している。つまり魯迅思想において、「反省」はその基本的手法の一つであり、うち「反諸己」の手段がその精髓となっていることを示す。「反諸己」は儒家の「まず自身を修め、家庭を平穩にし、国を治め、しかる後に天下を太平にする」思想にもみえる精神であり、決して魯迅の独創ではないが、彼が強調する「自省」とは、儒家式の「内省」「自修」ではなく、相互関係における主体的精神の「再自覚」であった。その矛先は自我だけでなく、社会や国家とのあらゆる相互関係に向けられていた。まさにそれゆえ、「自省」は一方的な主体化の弊害を克服し、相互性を持つことで主従関係消滅の希望をもたらす。単なる「立人」の主体化構造では主体を生み出すことは可能だが、必ずしも主従関係を消滅させるわけではない。なぜなら主従関係においても一つの主体が存在し、もう一つは従属する奴隷であるためだ。「主体」を「相互主体」へ、「主体性」を「相互主体性」へと発展させることではじめて、主従関係の生産、再生産を根本から断ちきり、主従関係を完全に消滅させることができる。そして、「群之大覚」の後、「空前の威風をそなえ、世界に屹然と独立する」「人国」の未来図が、実現の可能性を帯びてくるのだ。

IV. 結び

「主体性」から「相互主体性」への構図は、『破悪声論』の中で果たした一つの理論的貢献であり、たとえ未完成ではあっても完成部分は明確な骨子を提示し、発展の可能性を十分秘めている。表面的には近代へ至る道程を中国がいかにか歩むかを論じてみえる。しかし実際には、彼の思想は19世紀西欧文明とアジア／中国の伝統に対する批判と反省をうながし、「迷信打破」と「侵略礼賛」二種の「転換」に基づく、中国／アジアの近代への対応の方法を批判、新しい「近代」と文明の可能性を明らかにした。つまり「相互主体性」の思考は、「物質を排除して精神を発揚し、個人を尊重して多数を排斥する」文明社会となるために、全く新しい方法論の礎となった。魯迅は後の「五四」時期及び30年代になると、「社会批評」と「文明批評」活動の対象に変化が生じている。たとえば初期には西洋思想と中国の伝統を同様に扱うが、後には中国の伝統と現実を標的に発言している。しかし思考方法は一貫しており、特に『文化偏至論』『摩羅詩力説』に始まる近代への変革を導く「中国の志士」や「こざかしい輩」たちに対する批判は、魯迅が中国共産主義革命に介入していくことで、より多くの思考材料を我々に提供した。たとえば魯迅は主従関係が消滅した「第三の世界」への憧れから、ソ連とそのイデオロギーに接近した。だが「左連」指導者の立場と経験から、「革命の主将」「奴隷の総監」たちの実体を発見した。彼ら新社会、新文化、新文明創造の可能性を担った革命家たちは、依然として阿Qと同様、古い意識、古い覚悟に満ちており、主従関係の輪から抜け出していないばかりか無自覚であったのだ。これまでの研究者は魯迅の中国「伝統」批判を強調し、一方、同時に進められた中国の「近代」に対する批判はなおざりにしてきた。だが実は前者よりも後者の方が、あるいは我々に深刻な

啓示を多く与えてくれるのかもしれない。

[注]

- (1) 魯迅『破悪声論』冒頭第一句は「本根剥喪、神氣旁皇（根本はくずれ、精神は彷徨う）」で始まる。本文を含め以下に引用する魯迅の日本語訳は学習研究社刊『魯迅全集』（1984-86年）を参照借用する。
- (2) 筆者の触れた伊藤虎丸氏の関連研究（中文）は、「早期魯迅的宗教観——“迷信”与“科学”之關係」（『魯迅研究月刊』1989年第11期）、「亜洲的“近代”与“現代”——關於中国近現代文学史的分期問題」（『二十一世紀』隔月刊第14期，1992年12月）、「魯迅的“声明”与“鬼”——魯迅之生命論与終末論」（『文学評論』2000年第1期）、「魯迅与日本人——亜洲的近代与“個”的思想」（李冬木訳，河北教育出版社2000年12月版）。その他、楽黛雲「魯迅的『破悪声論』及其現代性」（『中国文化研究』1999年春卷，総第23期）、「張承志「再論魯迅先生」（『讀書』1999年第7期）、「尾崎文昭「21世紀里魯迅是否值得繼續讀？」」（韓国中語中文学会2002年会議発表論文）。これら論文すべて、魯迅「偽士当去，迷信可存（偽士は去るべし，迷信は存すべし）」一語を激賞するが、伊藤氏に対する呼応とみなすことができる。
- (3) 1906年6月29日、章太炎は刑期を終え出獄後、日本に渡って『民報』を主管した。彼は1906年9月5日から1908年10月10日まで『民報』が封鎖された二年間、大量の政論と哲学、宗教学論文を発表して、一方で康有為、梁啓超、嚴復らの社会政治主張を批判、一方で、「公」、「群」、「進化」の観念を基礎とする反近代の世界観を構築しようと考えた。その中心観念の一つが、「個体」及び「自性」である。彼は個体、自性などの関連タームを用いて国家、政府、家族、社会から人類までを攻撃し、同時にそこから新

宗教と革命道徳の創造を試みた。当時章氏の思想が最も複雑難解だとみなされる原因は、文体の晦渋さ、難解な仏教用語を常用して社会思想を説明するためであるのに加え、自性や個性を肯定概念とする思想体系と、実践活動の社会目標との間に大きな矛盾が存在しているためである。関連研究として、汪暉「個人観念的起源与中国の現代認同」之二「章太炎：個体、自性及其对“公”的世界観的批判(1906年～1910年間の思想)」(『汪暉自選集』広西大学出版社1997年9月)参照。魯迅は当時まさに「医学を捨て文学に従事」した後の思想的飛躍をする転換期にあり、章氏の彼に与えた影響は文章の風格にとどまらず、これら概念、命題の直接使用と発展にも反映されている。

- (4) 「自覚」のタームはまず『文化偏至論』に現れる。「外は世界の思潮におくれず、内は固有の伝統を失わず、今を取り古えを復興してあらたに新学派をたて、人生の意義をいっそう深遠なものとするれば、国民は自覚し、個性は充実し、砂の集まった国は転じて人間の国となる。」『破惡声論』の中には、「亡国の民となっている古い国々の国民は、日ごろ、わが国の志士たちには、口にすることも恥であるかのように卑しめられているが、いまや、ことごとく自覚の段階にはいりつつある」とあり、「立人」思想との関係は明らかである。
- (5) 『文化偏至論』より借用。
- (6) “Intersubjectivity”は「主体間性」とも訳されるが、かえってわかりづらいため用いない。
- (7) 今村与志雄「魯迅思想の形成」(『講座・近代アジア思想史・中国編』弘文堂、昭和35年)。
- (8) 『魯迅全集』第1巻第55-56頁(人民文学出版社、1981年版)。
- (9) 汪暉「個人観念的起源与中国現代認同」之三「魯迅(上)：個人、自我、及其对啓蒙主義歴史観的否定与確認(1903年～1924年間の思想)」

(『汪暉自選集』第135頁)。

- (10) 「国民」概念は梁啓超によって提示された。おそらく日本語が語源だろう。1905年汪兆銘は東京で創刊された『民報』第1期に「民族的国民」を発表し「立憲」救国を鼓吹した。よって「汝、国民たれ」の言葉は当時、中国民族民主革命の代表的見解である。また「汝、世界人たれ」の言葉は呉稚暉、李石曾ら無政府主義者によって1907年6月に提示される。彼らは当時パリで創刊された『新世紀』でこの主張を宣伝するが、1908年章太炎が『民報』で批判した。
- (11) M・福柯「論何謂啓蒙」(中訳)(台北『思想』、聯経思想集刊1)。日本語訳は石田英敬訳「啓蒙とは何か」(『ミシェル・フーコー思想集成 X 倫理／道徳／啓蒙』筑摩書房2002年3月)参照。
- (12) 注2参照。
- (13) たとえば宋教仁は「漢族侵略史叙列」で、黄帝以降の中国の歴史は7回に及ぶ侵略拡張史だったと述べた。梁啓超は「中国植民八大偉人伝」で、東南アジアの開発は中国植民の功勞によるとみなした。劉師培(光漢)は「醒後之中国」で、20世紀中国の「覇権」の見取り図に対しより具体的な構想を抱いた。「敢えて述べれば、中国は二十世紀、必ずや覚醒し天下を取る。地球が統一の日を迎えることはありえない。だがあるとすれば、この天職を担うのは必ずや中国人である。」「二十世紀の幕開けには、自らその舞台に進み出て、柱に寄りかかりながら長嘯する……アルタイ山脈を見あげ、太平洋の横流で足を洗いながら、中国が目覚めた後の光景を思えば、ありありと目に浮かぶようだ……中国が目覚めたら、再び他の地を侵略せねばならない、北はシベリアから南は海に至るまで。強力な海軍をつくり、再び南洋群島を中国固有の植民地とする。陝西に遷都し、陸軍がヨーロッパを攻め、欧米は最後に亡ぶ。」この種の「野獸の叫び」は、ヒトラーをも凌ぐだろう。

(22)

(14) 原文「一切斯拉夫主義」。19世紀の30年代に形成され、各スラヴ民族をツァーの制度の下に統一することを主張した。帝政ロシア政府により提唱される。

(15) 『破悪声論』は次の一句で結ぶ。「嗚乎、吾華土亦一受侵略之國也、而不自省也乎。(ああ、わが中国もまた侵略を受けている国ではないか、自らこれを反省しないでよいであろうか。)」

◆「現代中国経済研究会」のご案内◆

問題を抱えながらも高成長を続けている中国経済を、様々な視点から研究、分析する研究会を2003年2月からスタートさせました。

毎回、報告の後、参加者が十分に論議できるように、時間も土曜日の午後としました。中国経済に関する研究を一段と深められるような研究会を目指しています。

研究会は当面、月2回(第一、第三土曜日)開催する予定です。どなたでもご参加いただけますが、各回、参加人数を一応30人とさせていただきますので、お早めにお申し込みください。参加費は1,000円です。お申し込み・お問い合わせは中国研究所事務局(TEL03-3947-8029 c-soumu@tcn-catv.ne.jp)まで。ふるってご参加ください。

《第5回研究会開催要項》

日時：4月5日(土) 午後2時～5時

テーマ：中国の「農村・農業・農民」問題

報告者：阮 蔚 氏(農林中金総合研究所副主任研究員)

場所：中国研究所会議室

《第6回研究会開催要項》

日時：4月19日(土) 午後2時～5時

テーマ：退耕還林還草施策の歴的意義と課題

報告者：原 宗子 氏(流通経済大学教授)

場所：中国研究所会議室

*5月3日(土)はお休みです。

《第7回研究会開催要項》

日時：5月17日(土) 午後2時～5時

テーマ：中国の対外貿易戦略

報告者：藤村 幸義 氏(拓殖大学教授、元日本経済新聞論説委員)

場所：中国研究所会議室