

## 竹内好の文学精神と思考方法

岡山麻子

はじめに

竹内好は文学者として時代に向き合い、文学固有の認識を獲得することを自らに課しつつ、多様な仕事を実現していた。ここで言う「文学」とは、必ずしも作品としての実体を伴うものではなく、時代に対する「精神態度」として考えられるべきものである。それは竹内が文学者としての時代とのかかわり方を決した1943年執筆の『魯迅』において、自らの考える文学者像を、宗教者に喩えて語っていることから読み取れる。

「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ろう。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。」<sup>\*1</sup>（傍点は引用者。以下同じ。）

文学者成立の場面が、敢えて宗教者の認識や行為をレトリックとして用いて語られている。それはすなわち竹内の抱いていた文学者の像が、宗教者に喩えることによってようやく表現できるようなものであったということである。したがってこの類比は、彼の考えた文学者としての固有の認識や精神の存立形態に本質的に関わる問題である。竹内が文学者に喩えた宗教者＝信仰者とは、内的な罪の自覚を通して、絶対者＝神を見出す。そして絶対者との関係の形成によって、自己を外的に規定してくる既存の価値から自由になるのである。そうした信仰者に喩えることによって、竹内は既存の価値に基づく旧い言語秩序から自律するものとして、文学者を表現しているのである。つまり竹内は、宗教者が絶対者との関係を軸として実現する「価値の転倒」という行為を担うものとして文学者を考えている。こうした、時代の根源的な価値と対峙して価値転倒を現出させようとする発想と行為こそが、竹内の多様な仕事を根底で支えている精神態度であると考えられる。本報告ではそれを「文学精神」と呼び、その内実とそれを支える思考方法について考えたい。

### 1 「北京日記」と文学精神—文学の解体と再生

竹内が、文学者として生きるとはどういうことか、文学固有の認識とは何か、という問いを実存的次元にまで深め、形成の手がかりを得たのは、日中戦争下の北京においてであった。この時期の竹内の精神的軌跡は「北京日記」に記されている。竹内自身が、「自分の行為を客観しようと思って（北京に）ゆき、却て混沌に陥れた悔恨は深い」<sup>\*2</sup>（括弧内は引用者）と述べたこの時期は、文学をめぐる、文学者の「廃業」<sup>\*3</sup>をほめめかす一方で、「小説を書かなくてもいいから、文学者としての矜持を失わずに生きたいと切に懇う気持」<sup>\*4</sup>を持つという葛藤が抱えられていた。文学者の「廃業」と言い「矜持」と言うのは共に、文学者が負うべき精神を求めていなければ発することのない言葉である。文学固有の認識を求めながら、それを獲得できない迷いが北京において竹内を覆い、その末に「いまや我、我を失え

り矣」\*5と言うまでの自己喪失に陥って、自らの存在をどこにも見出せない場所、社会に対して無力な無所有者の場所に追いつめられることになる。

一方でそうした時期の日記の中には、「何かがちりちりしたものにぶつかってゆきたし。そういう荒々しいものの呼吸をかいで生命の力を燃やしたし」\*6という一節も記されている。竹内は自己喪失に陥った自覚の中から、生命を賭した再生への契機を希求しているのである。そのような竹内に決定的な影響を与えたのは、岡本かの子の文学であった。特に芥川龍之介を描いた小説「鶴は病みき」には衝撃を受けている。この小説で岡本は、芥川を美と苦悩の為に殉じた人間と捉え、人間の内奥の、論理によっては否定しきれないものを凝視するが故に絶望を抱く文学者として描いている。竹内は、「いのち」という言葉によって実存を表現する岡本の文学的態度に学び、論理の射程では捉えきれない人間の「生」や「実存」の問題を見据えるものとして文学を捉え直すのである。

更に竹内は、北京生活最後の数ヶ月で体験した恋愛を通して、社会的な生活秩序から逸脱した無力な自己の中に、生活秩序に包摂されきれない「純粋な本質」を見出している。竹内はこの体験によって、社会的に無力な存在にこそ、却って既存の社会秩序に包摂されないエネルギーを掴む契機があり、既存の社会秩序を支える価値を根底から転倒させる可能性を有するという思想的ダイナミズムの「原型」を掴んでいる。これはのちに彼が文学精神として実現しようとする価値転倒に通じるダイナミズムであって、彼の文学的再生の契機となるものであった。

## 2 『魯迅』と文学精神—文学の自律性

竹内は1943年に執筆した『魯迅』において、自覚的に文学精神を成立させた。徹底して文学者としての魯迅を求めたこの魯迅論の特質は、魯迅文学の根底に「罪」の意識を見出していることにある。竹内は魯迅の抱えた「罪」として、中国近代の革命の過程で犠牲になった者らへの負い目を指摘しているが、そうした「罪」を根底に据えることによって実現する文学とは何を意味するか。『魯迅』における次の一節がそれを語っているように思われる。

「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。その根底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って、私は私の抗議を発するのである。」\*7

魯迅の根底に「罪」の意識を見出すことで、民族主義者や愛国者が立つ一切の政治的立場から外れた「無と称せらる」場所が示されている。文学を民族や愛国のためのものと捉えると、一義的な目的は民族主義等の実現に置かれ、文学はそのための手段となる。竹内はそれを退けて、魯迅の文学を他の何よりも「罪」を負った自己を見据えるものと考えることによって、文学に先行する一切の立場が無に帰される文学固有の場所を示したのである。したがって「贖罪の文学」とは、既存の政治的価値から見れば「無」となることによって、政治秩序からの規定を無化する「自律」した文学として自己を主張することになる。そしてそうした文学によって現出する、既存の政治秩序から外れた文学固有の場所を、竹内は次のように表現する。

「言葉が実在するだけでなく、言葉のない空間もまた実在すると信ずることである。言

葉を可能にするものは、同時に言葉の非存在も可能にする。有が実在ならば無もまた実在である。無は有を可能にするが、有において無自身も可能にする。それはいわば原初の混沌である。」<sup>\*8</sup>

政治的価値は他の一切の価値を序列化あるいは排除することによって秩序を形成する。したがって、政治的価値によって秩序の中に存在を認められるもの（「有」）と、それに意味を剥奪されて秩序の外に排除されるもの（「無」）の区別が必ず生じる。竹内の言う「原初の混沌」とは、「贖罪の文学」によって政治的価値が無化され、その区別が消滅することによってはじめて実現するのである。政治が何ごとかを排除しても、文学者によってこの混沌が創出されたとき、そこではかつて排除された実在が、実在とは政治秩序によっては決して排除されきらないものであることを主張する。竹内が魯迅を通して示した文学精神とは、既存の政治秩序に序列化された価値を転倒させるという意味で、政治に対して極めて自律的なものなのである。

また竹内は、魯迅論を結ぶにあたって、啓蒙者魯迅の根元として文学者魯迅を求めたと記している。つまり魯迅の啓蒙は文学を根に持つことによって成立する、というのである。更に彼は、当初西欧近代に対して受動的な存在であった中国近代が主体性を獲得する契機を文学革命に求めて、「現代支那の文化的性格がいちじるしく文学的に規定づけられている」<sup>\*9</sup>、

「近代支那を可能ならしめた現代支那文学」<sup>\*10</sup>というかたちで、中国の主体的近代そのものが文学精神を根とすることによって成り立つと考えている。これは、竹内が文学精神を持つ文学者の社会的役割をいかに考えているかを理解する際に重要な点である。竹内は近代化のはじめにおいて西欧近代に対して受け身の位置に立つことを余儀なくされた非西欧の近代が自律する根拠として、文学精神を考えている。したがって、文学者が文学精神を持って時代に働きかけることは、西欧近代から移入されてきた近代知の存在の仕方に関わる問題になる。竹内は、文学精神を掴んだ自己を、時代の中で文化や知の存在の仕方、近代のあり方を見据える位置に置こうとしたのである。

### 3 文学精神と思考方法—日本近代における自律性と絶対的なるものへの意識

『魯迅』において竹内が成立させた文学精神は、一方で政治からの自律を、他方で西欧近代の強制からの自律を得ようとするものであった。こうした文学精神の自律性は、戦後に新たに書き下ろされた魯迅論や中国近代論へも展開している。竹内は戦後再執筆した魯迅論のテーマを、「無からの創造、自律性、ヨオ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」<sup>\*11</sup>こととして、魯迅を書くことを通して中国近代の自律性を理論的に提示する意図を、より明確にしている。その結果、戦後の魯迅論では「暗黒」たる現実にとどまる中から「自分の暗黒で対象の暗黒を破る」<sup>\*12</sup>文学者、すなわち内的な価値変革を実現することを強調した文学者像が描かれた。

こうした文学精神の自律的性質は、竹内においては極めて論理的に獲得されている。1943年執筆の『魯迅』では、本報告の冒頭に指摘したように、文学者を宗教者に喩えるレトリックを通して、絶対者を見出す信仰者が獲得するような内的自律性が示された。また戦後の魯迅論をめぐって注目しておきたいのは、その執筆前後の時期に、竹内が波多野精一、北森嘉

蔵らの神学的著作を集めて読んでいることである。特に北森の『神の痛みの神学』は共感を持って読んでいる<sup>\*13</sup>。魯迅論脱稿の数週間後に、「神の痛みによる人間の痛みの克服」ということを述べる北森の神学を、魯迅の方法との類似を意識して読んだ竹内は、北森の提示した神学的贖罪論の構造の中に、自らが魯迅論を通して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と思われるが、彼の求める内的自己変革を遂げる精神の自律性とは、1943年執筆の『魯迅』から戦後の魯迅論や中国近代論に至るまで、絶対的なものを媒介にした思考の論理を必要とするような性質のものであったのである。

ただ、竹内が信仰者と決定的に区別されるのは、本報告の冒頭の引用の中にも「彼自身の神を創造する」とあるように、自己の外部に絶対他者を見出そうとはせず、絶対者に相当する価値の源泉を自らの内に創り出そうとする点にある。彼は絶対他者を媒介とせずに、相対的な場に徹しながら自律性を獲得する道を考えているのである。その意志は冒頭の引用に続く文章において次のように述べられている。

「道は無限である。彼は無限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。彼は不断に自己生成の底から湧き出すが、湧き出た彼は常に彼である。いわばそれは根元の彼である。私はそれを文学者と呼ぶのである。」<sup>\*14</sup>

ここで文学者は「過客」に喩えられている。無限の道の中にある「過客」としての相対的な立場が自覚されているのである。「過客」と言えば、『野草』に収められた魯迅の作品「過客」では、主人公が道の行く手にある墓の方から聞こえる声に逆らえず、疲れきった身体をひきずって歩き続ける姿が描かれている。竹内の魯迅論にしたがって解釈すれば、魯迅にとって墓から聞こえる声とは、彼が「罪」の意識を持っていた中国の革命の犠牲者たちのそれであった。竹内は絶対他者を見出す代わりに、そうした犠牲者を魯迅にとって一義的なもの、一種の絶対的なものとして「措定」することによって、他の一切の価値から自律した文学精神を論理的に獲得しているのである。それは、超越的な絶対者が自明のものとしては存在しない日本において、絶対他者の不在を受け入れつつ価値転倒に至る道すじを考えるための思考の方法であった。

竹内が日本近代の場において、こうした価値転倒を考えねばならなかった背景には、日本近代の文化のあり方への次のような問題意識があるように思われる。

「日本文化は進歩的であり、日本人は勤勉である。まったくそれはそうだ。歴史がそれを示している。『新しい』ということが価値の規準になるような、『新しい』ということと『正しい』ということが重なりあって表象されるような日本人の無意識の心理傾向は、日本文化の進歩性と離して考えられぬだろう。たえず新しさを求め、たえず新しくなろうとすることで、日本人は勤勉である。だから、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。」<sup>\*15</sup>

竹内は日本近代における文化の発展のあり方、進歩のあり方を問題にしているのである。世界的水準の最先端を目指して文化的成果を「交換」するのみで、主体的意志に裏付けられた内発的発展を実現できていない日本近代にあって、古い価値との対峙を経て新しい価値を創出するといった文化的生産の場を獲得するために、竹内は価値転倒を実現する道すじを追

求していたと言える。それは日本近代の文化を存立形態の次元から変革することを目指した試みであった。

おわりに

竹内好の文学精神は、日本近代における自律的な価値変革の可能性、自律的な文化形成の場を追求するものであり、絶対的なるものとしての措定ということを通して、そうした自律性を論理的に獲得しようとするものであった。やはり西欧近代の基準や論理に包摂された日本近代を否定し、自律性を求めた文学者として保田與重郎が指摘できる。竹内は保田が、「神という大袈裟になる」が「何かそういう絶対的なものを追求」していたと述べている<sup>\*16</sup>。竹内が保田に見出した絶対者の追求の問題を考え合わせることによって、竹内の文学精神の自律性が絶対者の措定を通して成立していることの意味を、日本近代の思想的課題の場で検討する視野が開かれるように思われる。

保田は文学の名において、言語化し難い内面の表現を求めている。しかしそれが既存の論理的表現からは疎外されていることを訴え、疎外された表現の回復を求めて、記紀における「自然」と繋がろうとする。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ており、そうした混沌を絶対的なるものとして不断に回帰の対象とすることを通して、西欧的論理によっては表現できない世界の提示を試みるのである<sup>\*17</sup>。

絶対的なるものとの直接的な繋がりを求める保田に対して、竹内はあくまで方法としてそれを措定することを試みており、彼の文学精神が極めて論理的な思考の方法において獲得されるものであったこと、そして日本における超越的な絶対者の不在状況を受け入れて歩む態度に支えられていたことを示している。両者は共に、絶対者の問題が曖昧な日本の中にあつて、文学固有の認識を追求する場合に避けがたい問題として、それぞれの形で絶対的なるもののかかわりを形成していたのである。

註

\*1 竹内好『魯迅』（日本評論社、1944年。『竹内好全集』第1巻、筑摩書房、1980年。以下『全集』と略記）114頁。

\*2 竹内「二年間一黙することの難ければ」（『中国文学月報』第57号、1939年12月。『全集』第14巻、1981年）127頁。

\*3 竹内、松枝茂夫宛書簡、1938年10月12日（「竹内好の手紙」（上）、『辺境』第3次第5号、1987年10月。）

\*4 竹内「北京日記」、1938年10月15日（『全集』第15巻、1981年）235頁。

\*5 竹内、同上、1938年12月16日、268頁。

\*6 竹内、同上、1938年12月19日、273頁。

\*7 竹内、前掲『魯迅』、61頁。

\*8 竹内、同上書、152頁。

\*9 竹内「現代支那文学精神について」（『国際文化』第26号、1943年7月。『全集』第14巻）469頁。

\*10 竹内「近代支那と現代支那文学」（『三田新聞』528号、1943年6月10日。）

\*11 竹内「浦和日記」、1947年10月17日（『全集』第15巻）522頁。

\*12 「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。」（竹内『世界文学はんどぶっく 魯迅』世界

評論社、1948年。『全集』第2巻、1981年）57～58頁。

\*13 「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。しかし、日本の悲劇〔歌舞伎〕〔つらさ〕の評価は賛成できない〕—共感が感じられた。」（竹内「浦和日記」1948年2月25日。『全集』第16巻、1981年）13頁。（角括弧内は原執筆者。）

\*14 竹内、前掲『魯迅』、114頁。

\*15 竹内「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3巻、「東洋的社会倫理の性格」、白晝書院、1948年。『全集』第4巻、1980年）148頁。

\*16 「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、神という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ついたわけです。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憧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。」（「座談会 国民文学について」、『近代文学』第9巻第12号、1954年12月。）

\*17 保田與重郎「戴冠詩人の御一人者」（『コギト』第50号～51号、1936年7～8月。『保田與重郎全集』第5巻、講談社、1986年）参照。竹内と保田の比較検討については、拙稿「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」（『比較思想研究』第32号、2006年3月）参照。