

---

# 竹内好の文学精神と中国像

岡山 麻子

<日本学術振興会特別研究員>

## 要 旨

中国文学者竹内好は、時代の価値秩序と根源的に対峙する精神態度を思想的核として自己の内に持ちつつ、中国に向き合い続けた。本稿はその精神態度を文学精神と呼び、竹内の描いた中国像と文学精神との関係を明らかにしようとするものである。

竹内が日中戦争下の1937年から1939年に北京に留学していた際の日記「北京日記」には、この時期に彼がそれ以前の自己を徹底して解体した上で、文学的再生に至る精神的軌跡が記録されている。その過程こそが彼にとって時代の価値秩序との対峙の中から、自己にとっての新たな価値を見出していく体験であった。そこで掴まれた文学精神は、戦時下の主著『魯迅』や戦後の「評伝毛沢東」といった、彼の中国像を構成する主要著作において繰り返し捉え直され、自律的に近代精神を形成していく中国近代像が提出された。

**キーワード** 文学精神、「北京日記」、魯迅、毛沢東、日本近代思想史

## はじめに—竹内好研究の現状と課題

竹内好は1930年代から1970年代にかけての日本において、中国についての言及を続けた。彼の社会的な現れは、1934年大学卒業と同時に中国文学研究会を主宰し、機関紙『中国文学月報』（のち『中国文学』と改題）を発行するという形で始まっている。そして戦中の1943年まで『中国文学』の刊行を続け、主著『魯迅』を執筆した。戦後は魯迅を再考することから執筆活動をスタートさせて『現代中国論』所収の中国研究を示し、1951年に「評伝毛沢東」を書くに至るのである。こうした彼の歩みは、魯迅や毛沢東を読み込む中から、中国近代とは何かという問題に取り組んでいくものであった。

竹内にとって日本において魯迅や毛沢東を手がかりとして中国近代を考えるということは、それを介して日本近代とは何であったかという問いを、自己自身への内省を込めて問う行為であった。そうした問いの中で中国論と共に執筆されていった国民文学論や時代状況論といった日本近代をめぐる著作も、誤解や論争を経由しつつ同時代の論壇や読者に受け取られていった。したがって竹内に対しては当時から今日まで、中国研究、中国文学研究の立場からは勿論のこと、日本文学や日本思想史など様々な立場からの言及が行われてきている。そうした言及の多様さは、竹内の諸論考が、より専門化された領域に入るための手がかりや問題の提起として、また読者自身の立場や方法を省みることを迫るものとして受け取られてきたことを示しているように思われる。

また近年竹内好再考をテーマとする2つの国際シンポジウムが開催された。2004年にドイツ

のハイデルベルク大学で開かれた“TAKEUCHI Yoshimi – Thinker of a Different Modernity in East Asia?”と、2006年に愛知大学で開かれた「日本・中国・世界—竹内好再考と方法論のパラダイム転換」である。現在、竹内好研究は、ドイツ、中国、アメリカ等でも進みつつあり、各国で竹内の著作の翻訳も進んでいる。こうした場では特に、竹内が中国と日本の近代化論の中で提起し続けた、西欧近代的価値との関わり方の問題が再考されようとしている。

多様な分野にわたる竹内の仕事に示された思想内容は、このような研究によって明らかになってきてはいるが、それを成立させる彼の思考方法と精神態度はどのようなものとして求められるであろうか。竹内を理解しようとする場合、彼の中国論や日本近代批判を貫く、時代に対する精神態度を把握する必要がある。つまり思想を単に思想内容において見るのではなく、それを支える根底の態度に注目し、時代と向き合う精神を明らかにすることが必要なのである。竹内の場合、特に文学者であることを自覚して時代に向き合っていることを考えると、文学者としての立場から時代の価値規準と対峙する精神態度こそ、彼の思想を考えるにあたって最も根底的なものとして解明すべきである。その理解を欠いては、竹内が魯迅や毛沢東を通して語った中国近代論の意味も、また竹内の思想が日本近代思想史において持つ位置づけも明らかにはならない。本稿では竹内の思想を支える精神態度を「文学精神」と呼び、その形成過程を解明した上で、それが彼の中国研究をどのように支えているかについて考えていきたい。

竹内の文学精神解明にあたっては、まず竹内にとって文学とは何であったかという問題を問わなければならない。彼は文学ということ、小説や詩などの作品という実体において捉えてはいない。彼においては、あくまでも時代の価値規準との関係を自覚的に持つことこそが、文学の役割であった。そうした文学の理解の仕方を踏まえて、本稿では、竹内の書き残した文章の中から、時代の価値秩序との連関をめぐる論理を内在的に解明していく。

竹内が初めて時代の価値秩序との関係を見据えたのは、1937年から1939年の2年間、日中戦争下の北京に留学した時期であったと考えられる。この期間の彼の思想形成のあり様は、彼の死後発表された「北京日記」に記されている。竹内自身が晩年に「読み返していちばん懐かしかったのは、やはり北京放浪時代のものである。しかしこれは公表には憚りがある。公表するならよほどの加工が必要だ」[竹内 1972, 41]と述べたこの日記からは、北京においてそれ以前の自己の文学を見直し、生活秩序の破綻に至るまで徹底して自己解体した上で、文学的に再生していく彼の精神的軌跡を読み取ることができる。これこそが彼において日常の価値秩序との対峙の中から自分にとっての新たな価値を見出していく体験であって、のちの文学精神の原型となるものであった。したがってこうした北京における精神の解体と再生の構造を解明した上で、それが戦時下の主著『魯迅』と、戦後に書かれた一連の中国近代論の結びの位置を占める「評伝毛沢東」において、どのように貫徹しているかを考えたい。つまりそれは文学精神を核として持つことによって、魯迅や毛沢東を通して描かれた竹内の中国像がどのような特質を与えられたか、そして中国像をも含む彼の思想が日本近代においてどのような意味を持つか、という問題を明らかにすることになるのである。

## I 「北京日記」

### 1 時代との断絶

竹内好は1937年10月から1939年10月までの2年間北京に留学した。この留学を終えて帰国した後、竹内は、「ある時期の僕は真実、支那文学の縁を切ろうと思った」[竹内 1939b, 126]と述べて、留学中に竹内自身の中国や中国文学との関係が、一旦解体の危機に瀕したことを明らかにしている。大学卒業と同時に「中国文学研究会」を設立し、翌35年からは『中国文学月報』の発行に全力を傾注した竹内にとって、中国文学との縁を切ることは、自らが何によって生きるかという方針を根本から覆し、それまで蓄積してきた仕事と断絶する意味を持つ行為であった。そうした断絶へと追いつめられるほどに、この留学は竹内の精神史において決定的な画期であったのである。

竹内が北京に入ったのは1937年10月である。当初は同年7月から留学を開始する予定であったものが、7月7日の盧溝橋事件の勃発を受けて一時見合わされ、9月29日になってようやく外務省から留学の許可が出たのであった。

盧溝橋事件によって一旦中国への渡航が見合わされた際に、竹内が記した『中国文学月報』の後記には、動乱の時代を捉えようとする彼の意欲が示されている。

「今後いかなる事態が発生しようとも（中国文学研究会の）事務所だけは維持する方針である。貧しいながら現代に最も緊要な書庫という信念に変わりはない。心ある人は来て共に読書の一ときを過したまえ。文学一日も廃すべからず。これが明日に尽すわれわれの一分の本心である。」（丸括弧内は引用者。以下同じ）[竹内 1937a, 106]

ここには、事態の展開が予測し得ない中であって、中国文学研究という自らの仕事を足場として、時代に対して積極的に働きかけようとする意志が示されている。自らの主宰する研究会を「現代に最も緊要な書庫」と言う竹内には、そうした自負が強く感じられる。北京に出発する前の竹内にとって、中国文学研究会における文学は、時代に対峙するためのかえがたい拠所であったのである。

ところが、中国に入った後の竹内には、中国文学の仕事を通じた時代への働きかけの確信に対する揺らぎが見える。そのプロセスは東京の中国文学研究会に寄せられたエッセイからうかがうことができる。

「僕は今度の旅行で身にしみて感じたのは、文化の政治と分ち難い一事である。僕は来る途々、たとえていえば路傍の一木一草にも政治を感じた。日本のような機構の複雑化した、それだけ擬制の多いところから、事実上の軍政の地へ来てみると、この印象はまことに歴々としている。軍事と政治と文化とは、あたかも一本の触手の如く動いているのだ。何故もっと基礎的な勉強をしておかなかったかと悔まれる。複雑な現象を処理するのは一の人間的能力であろう。孤立した学問の権威が痛快に失墜せしめられるのはこの種の時代である。人間的な能力、或いは基本的な認識というものに欠ける淋しさはまことに堪え難いものである。」[竹内 1937b, 111]

ここには、日本と中国の戦争が進行しつつある現地に入り、文化が政治と分かちがたいことを理解しながら、時代の現状分析ができないことへの竹内の焦燥が表れている。実際、北京に至る旅の途中で天津の街を見た際の竹内の日記には、街の様子が記されてはいるが、政治的動

乱から生じる刺激が羅列的に取り上げられるのみで、その意味を分析し、現状認識に生かすことはできていない。彼は、状況のただ中から文化が新しく生まれてくる根拠を見定める認識方法を欠いている自己を、認めざるを得なかったのである。

状況認識ができないことによって、それまでの文化に対する考え方にも疑いが生じてくる。先に引用した「北京通信1」から約1ヵ月後に執筆した「北京通信2」において、竹内は文化ということに対して、次のような問いを発している。

「一体、北京の固有の文化とは何でありましょうか。僕らが北京の文化とその変遷について語り、また聴かされるとき、その文化とは何でありましょう。迂闊な話ですが、僕は今までこうした問題を考えたことはありませんでした。一括して中国文学と呼び、その地方性を問題とするときのみ北京の文壇に目を向けました。この態度は今も間違っているとは思わない。要するに僕らは、中国文学を観察するに当り、その民族的統一——従って国民的文学の形成という一般的方向を常に思考の前提に置いたことは間違いのない事実です。諸国の文学はこのようにして近代化され、それが国民的文学である故にこそ世界的な外貌を帯びたのでありますから。(中略) この態度は、今ははっきり言えませんが、間違っていないにしても、何か足が大地につかない不安なもどかしさを次第に感じて参ります。」[竹内 1938b, 115-116]

ここにきて竹内は、これまでに自らが中国文学研究会を進める中で使ってきた文化という言葉に疑い始めている。竹内は、北京地方にある文化を「北京文化」の名で呼んできたが、日中の戦争状態の中であってほとんどの文学者が脱出した後の北京には、もはや「北京文化」は存在しない。その言葉では、日中戦争下の北京においては、文化の生産の場に光を当てることはできないのである。ここでの竹内の不安は、自己の使う文化という言葉が実は文化の生産の場にまで届く射程を持たず、根のない浮遊した言葉なのではないかという疑いを抱いたが故の不安である。文学者たろうとしている竹内にとって、自らが使う文化という言葉に疑い、文化とは何かがわからなくなることは、自らの仕事として何をなすべきかがわからなくなることに繋がる。「思えば僕ら如何ばかり浅はかな眼を以て中国文学を喋々してきたことか」[竹内 1938b, 117]という竹内は、時代認識についての自信も失い、中国文学研究の仕事を通しての時代への働きかけの有効性をも認められなくなっている。それは東京を発つ前の、自らの仕事に対する確信と自負とは明らかにかげ離れた姿である。竹内の北京生活は、自らの拠所と時代に対する働きかけの自負を失うところから始まったのである。

## 2 自己解体

竹内は2年間の北京生活の中で、日本語講師等の職を断続的に勤めながら、私的には留学生仲間や数人の中国人の友人、また当時北京に残っていた周作人や徐祖正、銭稻孫らとの交際の機会を持っていた。彼は帰国後、北京での2年間を「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」[竹内 1939b, 127]と振り返り、そうした混沌とした精神状況に陥った日々の日記をの一部を『中国文学月報』誌上に発表している。掲載した日記に与えた「黙することの難ければ」という副題からも明らかのように、竹内にとってはこの時期の鬱屈が余程黙し難いことであったのである。したがってここでは、この時期の竹内の鬱屈

を分析することによって、それまでの自らの仕事への自負を失ったところから始まった北京生活の中で竹内が陥った混沌がどのようなものであったのかを考えたい。

竹内が北京から東京の松枝茂夫に書き送った手紙には、次のような近況が記されていた。

「僕はだんだん支那、支那人、支那文学がいやになつてきた。いまは教へる必要上といふのでなく、日本語が面白くて日本語の勉強をしてみます。来年三月頃なるべく一度帰るやうにし度し。僕も早く文学者〔?〕を廃業して、職人になるか教育者になるか考へねばならんと思つてゐます。」(松枝茂夫宛書簡 1938年10月12日付)(角括弧内は原執筆者。以下同じ)[竹内1987, 7]

「僕だんだん北京にもう四五年居て一冊の支那語の本と一冊の日本語の本を書きたい気が起つてくる。それから帰つて同人雑誌を興してもいいと思ふ。しかし時には今すぐ帰りたくなる。」(松枝茂夫宛書簡 1938年11月7日付)[竹内1987, 11]

これは竹内が北京に滞在して約1年を経た時期に書かれているが、ここからは彼が文学をやめるかどうか、また北京に残るか東京に帰るかという進路の迷いを抱えていたことが分かる。日記によれば実際に彼はこの時期に、日本語学や中国語学の本を集めて勉強している。しかしその一方で「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なり」(1938年10月15日)[竹内1938a, 235]、「語学の本を作るとして、文学があきらめられるものかどうか」(1938年11月15日)[竹内1938a, 249]として、文学者として生きることを棄て切れない思いも綴られているのである。10月12日付の松枝宛書簡に表れた文学者の「廃業」という言葉と、10月15日の日記に記された文学者としての「矜持」という言葉は、正反対の方向を示す言葉ではある。しかしそれらは共に、前提として文学者の担うべき認識を問う問題意識がなければ出てくることのない言葉である。つまり3日間のうちに文学者の「廃業」から「矜持」へと移り行く竹内の言葉の裏には、文学者としての認識を獲得しようとする強い希求が窺われるのである。のちにこの時期の心境を、「精神の仕事に自信が持てなくなったと云った方が当るかもしれない」[竹内1939b, 126]と回想している竹内は、文学者として精神を見据える認識を背負って生きていくのか否かを迷っていたのであった。

そうした迷いが抱え続けられ、状況に対峙する立脚点を失った精神的混沌は、竹内の日常においては激しい放蕩生活として現れていた。放蕩が極まり、仕事も文学も日記を書くことさえも放棄した日々の後に記された日記には、次のような記述が見られる。

「世の中でくだらぬは俺だけかもしれぬとも思われた。(中略)いまや我、我を失えり矣。(中略)すべて混沌としていた。この調子はまだつづくかもしれぬ。どうなることだかわからぬ。誰も何とも云ってくれぬ。」(1938年12月16日)(傍点は引用者。以下同じ)[竹内1938a, 269]

留学前に東京で中国文学研究会の運営に全力を注いでいた竹内は、文学を志し研究会を支える者として存在し得た。また北京で日本語の講師を勤め、日本語の研究を進めていた竹内は、言語学の教師や研究者として存在する可能性も十分に持っていた。しかし竹内はそれらの可能性を全て棄て、その結果社会的に何者でもない存在となってしまったのである。竹内と周囲の間には、一切の社会的関係が失われている。日記に記された「いまや我、我を失えり矣」という言葉は、当時の竹内の自己認識として極めて正確なものである。文学者として見据えるべき世界をめぐる迷いを抱え続けて放蕩を繰り返した竹内は、社会に対して無力極まりない無所有

者の場所に追いつめられる自己解体に至ったのである。

### 3 再生の契機—岡本かの子への傾倒

「いまや我、我を失えり矣」という認識に至るまでに自己解体した竹内は、その一方で、3日後の日記において、岡本かの子の小説に感心し、他の数編の文章の感想を記した後で、次のように述べている。

「何かが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もやしたし。そういうものがあるものやらないものやら知れず。」(1938年12月19日)[竹内1938a, 273]

社会的に無力となった場所で、竹内はただ一つ「生命の力」を燃やすことを求めている。彼は、あらゆるものを放棄し、無所有者となった自覚の中から、生命を賭した再生への契機を希求していたのである。そしてその手がかりとなったのが、岡本かの子の文学であった。

北京滞在中の竹内の岡本かの子への文学的関心はかなり強く、当時中国戦線にいた武田泰淳宛の手紙には、岡本の小説を懸命に読んでいる心境が綴られている[竹内1987, 14-15]。彼が北京で手に取った岡本の小説の多くは、登場人物の「いのち」が主題とされたものである。例えば小説「老妓抄」では、主人公の老妓が發明家志望の青年の生活を援助し、青年の仕事に対する一途な姿を通して自らの「いのち」を表そうとする。また小説「家霊」では、どじょう屋の女将が彫物職人に飲食代を請求することなく仕事に没頭させ、職人が彫り上げた「いのち」が刻み出た作品によって自らが「いのち」をこめて慰められる心境が描かれている。こうした作品からは、生活を棄てて専念した仕事に「いのち」が体現されるという岡本の芸術観が読み取れる。竹内は岡本の小説の中でも、芥川龍之介をモデルとして描いた「鶴は病みき」に特に大きな衝撃を受けて、日記に「鶴は病みき」が怖いのは芥川龍之介が怖いのもありますが、またこの怖さをあれほどまでに喰い入ってとらえた岡本かの子さんが怖いのです(1939年7月26日)[竹内1939a, 302]と読後感を記している。岡本がこの作品の中で捉えた芥川とは、思想や論理では捉えきれない人間の内奥を見据える文学者という像であった。例えば岡本をモデルとした主人公と、芥川をモデルとした「麻川莊之介」との間に、マルクス主義文学をめぐる交わされた会話の場面は、次のように描かれている。

「さう云つて氏は、いくらか体をのり出して来た。唇がすこし慄えて不安らしい眼つきになつた。『だが、今度の、マルクス文学台頭の氣勢は前例のものより、かなり風勢が強いらしいですよ。』氏がだんだんいらだつて来るので何とか云はなければならぬ心配に私は迫られた。(中略)氏は斯う云い乍ら床の間の奥から今まで私の眼に見えない処にころがしてあつたメロンを取出して来て、器用に皿へ載せナイフで割つた。そして齒を出して笑ひ乍ら、『われわれなんぞ、宜しく新時代に斯の如くぶち割らるべきです。ははは……。だが、』とまた云つて氏はメロンのなかからはみ出して来た種をナイフの尖でつつ突き乍ら『だがねえ、われわれのなかにだつてこんな種がうちやうちやしてますよ。こいつがまた、地の底へもぐつて、いつの時代にか、もくもくと芽を出すでせうから、厄介なもんでさあ。』

白い犬が、何処からか帰つて来た。またのつそりと私の眼の先に立つて、私や麻川氏を見上げて居る。私はもう、だまつてメロンを喰べて居た。[岡本1936, 13-14]

ここで岡本の描く「麻川」はマルクスへの関心を示し、自らもマルクス主義が象徴する新時代に否定されるべきものであると言う一方で、たとえ否定されたとしてもなお残る「種」が自らの中に存在していることを指摘している。その「種」は、マルクス主義に対していかなる態度をとるかに関わらず、人間の中に現に存在しているものとして描かれている。マルクス主義に否定されるべきと考える「麻川」自身もその「種」の存在をどうすることもできない。マルクス主義の論理が旧時代をいかに否定しても、人間の内奥にはそうした論理によっては否定しきれない何らかの存在があるというのである。岡本が捉えた芥川とは、マルクス主義の論理が台頭する時勢の中で、人間の内奥にある否定され得ない何ものかの存在を意識し、その故に生じてくる不安をいかんともできなくなった文学者の姿であったのである。

死んだ芥川に対して、「君は人生の美と苦悩の為に、殉じたまひぬ。われもまた、厳しき苦悩と美の為に殉ぜんとす」[岡本 1938, 370]という献辞を贈った岡本は、芥川が見据え、それに殉じた人間の存在の内奥を、自らもまた凝視することを決意していたと言える。岡本の「いのち」を主題とした小説は、こうした決意のもとに書かれていたのである。1938年の末、無所有者の場所に立って「生命の力」の燃焼を求めた竹内が、深い思い入れを持って読んだ岡本かの子の文学とは、論理の射程では届かない人間の存在そのものを凝視しようとする意志を持って、「いのち」の発現を描き出したものであったのである。

#### 4 無所有者の価値

存在そのものの凝視を試みる岡本の文学に衝撃を受けた竹内は、北京生活の中であらゆるものを放棄して無所有者となった自己の中に、岡本が描いた、論理によっては把捉できないものとしての人間の存在の核を見出すことになる。その見出しの場は、峯子という女性との恋愛であった。峯子との関係について記された詳細な日記、特に二人の関係が破綻した後の内省の記述は、竹内自身にとっては、主観的には「混沌」から抜け出す契機をどこにも見出せない苦痛の吐露であり、文学などには何の関係もないことであったに違いないが、客観的には、北京生活の中で無所有者となった自己を、峯子との関係の中で捉え直す過程であったと読み取れる。従ってここでは、その過程を解明していきたい。

竹内は、峯子という女性との恋愛関係に深く入っていくことを次のように考えていた。

「この女から受ける印象が浅いながら何か全体的なもののようにも思う。全体的とは全人格のことである。或は全生活的のものである。肉体の一部で情熱を燃すのではなく、全身でぶつかるか引き下るか云う種類である。」(1939年8月14日)[竹内 1939a, 314-315]

竹内は峯子が自分に対して人格や生活のすべてを賭すことも辞さない覚悟を据えて関係してきていると考えている。竹内は峯子の中に存在そのものを賭して自分に関係してくる姿を見、それに対する自らの態度を迷うのである。

峯子との関係の中で、岡本の文学において見出した存在そのものの凝視を自らに突きつけた竹内は、一旦見失った自己の存在については、次のように捉えるに至った。峯子との関係が破綻したときの日記の記述である。

「俺はこの女が素樸に俺の価値を認めたといい、その点でこの女の素樸さに打たれ、いとしい憶を抱いたのだと思う。はじめて俺の心を開いたと、たしかにその時はそう思い、今

もまたそう信じている。その点にいささかの悔もない。今の峯子の心がかたくなに思えるのは、俺の心がかたくなためであろうか。この女は俺の無気力さ、生活力の弱さをきらって遠のいたように思える。そうであることは口惜しい限りではあるが、事実にはちがいないと思う。だがそれだけ、そうであればあるほど、峯子よ、お前の今の気持は間違っていると、俺は云ってやりたい気持である。(中略) この女は既に俺の弱点を悉く見抜いて見くびっているのかもしれない。お前が俺を好きになったのは、その弱点に於てこそ、つまりその弱点を透して俺の今は俺自身見失ったかと怕れる純粋な本質を発見したからではなかったのか。(1939年10月12日) [竹内 1939a, 333-335]

竹内はここにおいて「無気力さ、生活力の弱さ」という自らの「弱点」を認めた上で、その「弱点」の中に峯子によって「純粋な本質」を見出されたと考えている。峯子が実際にそれを見出していたかどうかはここでは問題ではない。ここで注目したいのは、峯子にそれを見出されたと思うことによって、竹内自身が自らの「弱点」の中に「純粋な本質」と言えるものの存在を認めていることである。ここで問題とされている「無気力さ、生活力の弱さ」という「弱点」は、竹内の生活において具体的に考えれば、先に見たような、社会的な役割の全てを棄てて無所有者となった状態を指していると考えられる。竹内が「いまや我、我を失えり矣」と記した状態である。峯子との恋愛の中で、岡本の文学的課題、つまり論理では触れ得ない存在そのものの凝視を自己に課した結果、竹内は無所有者であったはずの自己の中に、「純粋な本質」と言えるものが見出されたと言っているのである。

「無気力さ、生活力の弱さ」とは、現代的に成立している現存の生活秩序に対して無気力であり、生活力が弱いということである。確かに竹内は「無気力さ、生活力の弱さ」故に、放蕩という形で生活秩序に対する無力さを露呈したのであった。しかしそれは裏から言えば、現存の生活秩序に従順ではなく、それに包摂されない力があつたということである。生活秩序に対する無力さが極まり、社会的に無所有者になっても、そこには生活秩序に従順とならず、包摂されないエネルギーは存在するのである。つまり竹内は、峯子が自分の中に「純粋な本質」を見出したと考えることによって、かつて「いまや我、我を失えり矣」と言い、自らの存在を見失った状態の中に、生活秩序に包摂されない力の存在を認めるようになっているのであり、そしてそれを「純粋な本質」として、自己にとって本質的なものと考えているのである。

このように北京における竹内は、それ以前の中国文学との関わりを一旦解体し、文学的にも生活的にも無所有者となった場所から、岡本かの子の文学と峯子との関係を通して、文学的再生の契機を掴み取っていったのであった。北京におけるこうした解体と再生の体験は、時代の価値秩序と対峙し、無からの思想形成をなす精神として、その後の竹内の思想的核となった。魯迅と毛沢東を通じた竹内の中国理解もこの核心を通して解く必要があるのである。

## II 『魯迅』

### 1 「罪」に向き合う文学

北京から1939年に帰国した竹内は、その後文学者として、北京で意識した存在そのものを凝視する認識の獲得を目指した。それはそうした認識の裏付けを持たずに浮遊している日本文化批判として現れた。竹内が1943年に執筆した『魯迅』は、魯迅を通して彼の考える中国近代像

を描いた上で、そうした日本文化とそれを生じさせる日本近代の質を批判するものであったと言える。竹内が『魯迅』において中国の文学と近代をどのように描き、その連関をどのように考えたかを検討していきたい。

竹内は『魯迅』において、執拗に文学者としての魯迅を捉えようとしている。そのとき竹内が抱いていた文学者の像とは、次のようなものであった。

「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。その自覚によって、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。」[竹内 1944, 114]

ここでは、文学者が敢えて宗教者の認識や行為に類比して語られている。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古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のである。竹内は魯迅を通して文学者とは何かという問題を考えたが、そこにおける文学者とは、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ものなのである。したがって、竹内、あるいは彼の魯迅論をめぐって「文学」という問題を考えるということは、作品論や作家論として扱える性質のものではなく、あくまで自らが生きる時代に対する精神態度の問題であるということ、を、まず指摘しておきたい。

竹内は、魯迅の文学の根底に「罪」の意識の存在を指摘する。彼は魯迅の「罪」が作品集『野草』に描かれたものや、中国語で「鬼」と呼ばれるものに対する意識であったと言う。『野草』に所収された多くの作品には、支配被支配を軸とした社会関係を憎み、それと対立する人間が繰り返し描かれている。また魯迅は現実にそうした社会関係の虚偽との闘いの中で犠牲になった人々に対する深い悔恨を、様々な文章に記している。こうしたことを踏まえて、竹内は、魯迅が既存の社会秩序と闘った犠牲者に対して「罪」の意識を持ち、現在の自己の生を彼らの死の上にあるものと考えているという理解を示しているのである。そうした「罪」を背負った魯迅の文学を、竹内は次のように説明する。

「私は、魯迅の文学を、本質的に功利主義と見ない。人生のため、民族のため、あるいは愛国のための文学と見ない。魯迅は、誠実な生活者であり、熱烈な民族主義者であり、また愛国者である。しかし彼は、それをもって彼の文学の支えとはしていない。むしろ、それを撥無することにおいて彼の文学が成立しているのである。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って、私は私の抗議を発するのである。」[竹内 1944, 61]

竹内以前に書かれた魯迅論は、民族や愛国のために生きた人物として魯迅を見ている。中国

民族の精神改造のため、あるいは啓蒙のために書かれたとも読める魯迅の文学を、竹内には読まなかったのである。魯迅の文学を「罪」に向き合うものとして捉えた竹内は、文学者魯迅の存在の場を、民族主義や愛国主義といった一切の立場を無に帰した場に求めているのである。魯迅の文学が民族や啓蒙のための功利的な文学に見えるのは、魯迅を民族主義者や啓蒙者といった、何らかの立場に立つものとするからである。そうした立場を前提とした場合、民族主義や啓蒙が一義的な目的として考えられ、文学はそれを実現するための手段と位置づけられることになる。それに対して竹内は、魯迅においては文学が他の何らかの目的のために存在するのではなく、罪を負っている自己の生命自体を問うものとして一義的に存在すると考えたのであり、そうした一義的な文学が成り立つ場として、文学に先行する一切の立場を無に帰した場、従って魯迅が社会的に何者でもなくなっている場を考えたのである。

## 2 文学者の場所と政治性

竹内が魯迅文学の存在の場と考えた一切の立場を撥無した場は、どのように獲得されるか。社会において何らかの立場に立つということは、つまりは何らかの政治的立場に立って、その価値序列を受け入れるということである。そうであるならば、竹内が指摘したように魯迅が一切の立場を無に帰し、社会的に何者でもなくなったということは、いかなる政治的立場の価値序列に対しても無力なものとして自己規定したということである。それを竹内は次のように述べる。

「文学は無力である。魯迅はそう見る。無力というのは、政治に対して無力なのである。それは、裏から云えば、政治に対して有力なものは文学でない、ということである。(中略) 政治に対して文学が無力なのは、文学がみずから政治を疎外することによって、政治との対決を通じてそうなるのである。政治に遊離したものは、文学でない。政治において自己の影を見、その影を破却することによって、云いかえれば無力を自覚することによって、文学は文学となるのである。」[竹内 1944, 143]

政治に対して有力な文学とは、ある政治的立場の目的とそれを支える価値にとって有効なものである。何らかの立場に有効な文学とは功利的なものであって、一義的に文学が存在するあり方ではない。文学が一義的に自己の存在に向きあって存在するために、竹内は魯迅が政治に対して無力なものとして文学を位置づけたと考えたのである。そうした政治に無力な場を獲得するための文学者の態度が、小説「狂人日記」において据えられたと考えて、竹内は次のように述べる。

「人は「絶望」と「希望」を説明することは出来るが、その自覚を得た人を説明することは出来ぬ。それは態度だからである。その態度を与えたものが「狂人日記」である。「狂人日記」が近代文学の道を開いたのは、それによって口語が自由になったのでも、作品世界が可能になったのでもなく、まして封建思想の破潰に意味があるのでもない。この稚拙な作品によって、ある根柢的な態度が据えられたことに価値があるのだと私は考える。そして、そのことの故に、「狂人日記」の作者は小説家として発展せず、むしろ小説を疎外することによって、自作の贖いをしなければならなかったのだと考える。」[竹内 1944, 83]

ここで竹内は、「狂人日記」によって据えられた魯迅の文学者としての態度について指摘して

いる。「狂人日記」では、主人公の狂人が人に食われるという妄想を抱き、自分を取り巻く世界や歴史を調べて、そこに「食う食われる」という食人の秩序が貫かれていることを見出す。更に自分もその中で知らぬ間に他人を食ってきたかも知れないと考えた狂人は、自分が既に食人の秩序から逃れられない存在であることを自覚して絶望し、せめて次世代がその秩序を引き継がないことを願うのである。つまりこの小説では、狂人が自分の属する世界の根幹にある秩序を把握し、自分もそこから逃れられないという絶望の中で、敢えてその秩序の受容を拒否し、次世代に引き継がれないように破却しようとする態度が示されているのである。それが竹内の言う「根柢的な態度」である。目の前の秩序の受け入れを拒否するこの態度は、その秩序を必要とする政治的立場から見た場合、無力以外の何ものでもない。竹内は魯迅が政治に対して無力な場を獲得するために、こうした態度を据えたと考えたのである。そしてそれは、政治秩序を拒否するという意味で一見非政治的な態度ではあるが、そのために主体的に政治秩序と向き合う行為を経ている意味で、実は極めて政治的な態度であると言える。

魯迅の文学の存在の場としての政治に対して無力な場が、政治秩序に対峙した上でそれを拒否するものであるということは、そこにおいては政治秩序とそれを支える政治的価値が無化されているということである。政治的価値が無化された空間を、竹内は次のように述べる。

「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。」[竹内 1944, 152]

政治的価値とは、ある特定の立場が把持する価値である。それは他のさまざまな価値を序列づけたり排除したりすることによって一つの政治秩序を形成する。つまり政治的価値によって意味づけられて、秩序の中に存在が認められる「言葉」や「有」と、意味を剥奪されて秩序の外に排除される「言葉のない空間」や「無」の区別が生じるのである。政治的価値が無化された場合、この区別は消滅し、竹内のいう「原初の混沌」が実現する。そこでは、政治秩序の中で優位に序列されたものも、排除されたものも、等しい一つの実在として存在を主張するのである。この場が魯迅の文学の存在の場であり得るのも、政治秩序に対して功利的でない存在が、排除され得ない場であるからである。ある政治秩序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切らないものであることを主張するのである。

こうした一義的に文学が存在できる場は、政治秩序に対峙してしかもそれを拒否するという自覚的な行為によって獲得されるのだが、それは当然一回限りの行為ではない。人間の存在が常に政治秩序の中での存在である限り、自己を取り巻く政治秩序に対峙し、それを拒否して秩序を無化する場を不断に創出していかなければならないのである。竹内は「路は漫漫として其れ修遠／吾まさに上下して求め索めん」という、作品集『彷徨』の扉に魯迅が引用した『離騷』の一節を引いて、魯迅が限りない路の中でさまよいながら存在の場を求めていこうとする文学者になったと考えている。それが一義的な文学を実現させるための文学者のあり方であるということである。

### 3 文学精神と中国近代

魯迅の文学を「贖罪の文学」と考えた竹内は、魯迅が自己の「罪」と対峙した例として中国の軍閥政府が民衆デモに発砲し教え子が犠牲になった事件を挙げ、魯迅の事件との向き合い方について、「日夜その苦痛を噛んだろうと想像される」[竹内 1944, 140]と指摘している。魯迅が「罪」と向き合うということは、「罪」を負うが故の苦痛を噛みしめ、その吐露が文学として表現されたと竹内は考えるのである。

「小説を書くのも苦しみのためであり、論争も苦しみのためである。(中略) 彼が抗ったのは、実は相手ではなく、彼自身の中にある如何ともしがたい苦痛に対してであった。彼はその苦痛を、自分から取り出して、相手の中へ置いた。そしてこの対象化された苦痛に、彼は打撃を加えた。彼の論争はこのようにして行われた。いわば彼は、彼自身の生んだ「阿Q」と闘ったのである。従って論争は、本質において文学的である。つまり、行為以外のものでない。」[竹内 1944, 114-115]

ここで竹内は、魯迅が文学者として小説や論争文を書く行為が、自己の抱える苦痛と闘うこととであったと繰り返している。そして魯迅による苦痛との闘いは阿Qとの闘いであったとして、阿Qに魯迅の内的な苦痛を重ね合わせている。阿Qは一般には、中国人の精神的欠点を指摘するために書かれたものと受け取られていたが、竹内はそれを単なる啓蒙のための著作とは考えないのである。彼は「阿Q正伝」の執筆が、一義的には魯迅の「罪」との向き合いであり、「罪」を負った自己を否定する文学固有の行為と考えたのである。そして「彼は啓蒙者であり、学者であり、政治家であるが、彼は文学者であることによって、つまりそれらを持たないことによって現れとしてそれらであった」[竹内 1944, 114]と述べているように、一義的に文学を目的とした行為をすることによって、結果として啓蒙的な機能が果たされていたというのである。つまり竹内は、魯迅の啓蒙を文学を根に持つことによって成立するものと考えているのである。

竹内の魯迅解釈を理解する場合押さえておかなければならないのは、竹内が魯迅という中国近代最大の啓蒙者の啓蒙を文学に根付いたものと見るだけでなく、それを通して、中国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っていると考えていることである。それは『魯迅』と平行して執筆された数本の論文の中に見られる考え方である。それによれば中国の近代史は次のように描かれることになる。

「近代支那の決定的時期として私は五四（運動）を考える。従来は阿片戦争に時期を劃する説が一般に行われているが、これはヨーロッパの側から考えて、支那が近代の世界史に包摂された時機として云うので、私の考える近代とは異っている。私は、そのような経済史的な近代でなく、逆に支那が近代を包摂した時機、近代が支那において自覚的になった時機を考えたいのである。(中略) 五四前は、近代の進攻と、それに対する古典支那の応戦、敗北によって特徴づけられる。五四以後は、近代的国民運動によって古典支那が自主的に書き改められる時期である。蔡元培が、五四をもって支那における文芸復興と規定したのは、彼独特の文化史観に基くものではあるが、そのこととは関係なく、私は正しい歴史的な見方であると思う。つまり五四は、新しい精神の勃興によって前代との連続が断ち切られた時機である。その新しい精神を激成したものは、文学革命の運動であった。従って文学革命は、現代支那の精神的揺籃であると共に、裏から見れば、それによって現代支那の

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ように私は思う。」[竹内 1943b, 468-469]

竹内は五四運動を画期とした中国近代史の質的变化を指摘し、五四運動以後の中国独自の近代を実現する精神が形成された場として文学革命を考えている。そして魯迅の「狂人日記」を文学革命の精神を象徴する作品として指摘する。「狂人日記」の精神とは、先に述べたように、狂人が自分が食人の秩序の中にいると自覚し、その秩序を次の世代に引き継いではならないことを決意する精神である。それは、のちに魯迅自身が作品の意図として家族制度と礼教の弊害を曝露するということを指摘しているように、自らが包摂されている前近代的な秩序から逃れたい、しかし逃れられない、それでも逃れる努力をし、その秩序を否定しなければならないということを自覚した精神であり、自らの存在と古い秩序とに向き合い、旧秩序を破却しようとする文学者の精神である。この魯迅の文学精神に象徴される文学革命の精神が、中国独自の近代と竹内が見る、五四運動以後の歴史を成り立たせたと竹内は考えるのである。

こうした中国近代の見方は、その決定的な画期を西欧帝国主義と衝突したアヘン戦争に見るのでもなく、清朝の帝政が崩壊させられた辛亥革命に見るのでもない。つまり中国に近代を実現したものを、経済的要因や政治的要因に求めるのではなく、文学精神に求めた歴史の見方である。「現代支那における近代の現われ方がいちじるしく文学的である」[竹内 1943b, 470-471]、「近代支那を可能ならしめた現代支那文学のもつ意味とを十分に考へたい」[竹内 1943a]という言葉に表れているように、竹内は西欧近代による包摂を逆転し、主体性を獲得した中国近代が、文学精神を根拠とすることによって成立したと考えているのである。

竹内が、中国近代史が文学精神を根拠とすることによって、西欧近代に対して受動的な存在から主体的なものに変化したと考えたことは、時代における文学精神の位置づけを考える重要な鍵となる。竹内は西欧近代に対して受け身の位置に立つことによってしか近代と出会うことのできなかつた非西欧の近代が自律するための根拠として文学精神を考えているのである。先に触れた、魯迅の啓蒙が文学精神に根を持っているという理解も同様に考えられている。文学精神を経由した啓蒙は、阿Qに象徴されるような覚醒していない民衆の体質を秩序の外側から外在的に批判して、その蒙を啓くということではなく、自らも同じく秩序に包摂されていることを自覚し、その状態をもたらしている秩序と自己との否定を通して、自らの存在を示そうとした批判であるからこそ、内在性を持った啓蒙になるということなのである。つまり竹内において文学精神を把持して時代に対峙するということは、その文学者の居る場所における啓蒙のあり方、近代化のあり方を、内在的な自律性を持ったものとするところなのである。

竹内は『魯迅』において、自己の内なる「罪」に向き合うことを貫く魯迅像を描いた。そして「贖罪の文学」を成り立たせるために必要なこととして、文学に先行する政治的価値を無に帰し、「原初の混沌」の創出を試みるという行為を魯迅の中に見出したのである。それは、既存の政治的価値を無化して新たな価値創出の場を求めるという意味で、北京時代に竹内が身をもって体験した解体と再生を核とした文学者の像である。そしてそうした認識の型によって、中国近代という時代も、既成の価値の無化と、無からの内的な価値形成という形で解釈されていくのである。

### Ⅲ 「評伝毛沢東」

#### 1 「原始毛沢東」—マルクス主義受容をめぐる

戦後の竹内は、1948年に改めて魯迅論を書き下ろし、更に『現代中国論』所収論文を軸とした中国論の執筆を進めた。この一連の中国論を完結させたのは1951年の「評伝毛沢東」である。それは出生から1942年頃までの毛沢東の半生を網羅しているが、内容的には明らかに毛沢東のマルクス主義受容のあり方を考えた「原始毛沢東」という概念と、それが成り立つ場所の問題を検討する根拠地概念に重点が置かれている。毛沢東論においても、竹内の関心は無からの思想形成とその成立の場所にあったと言える<sup>(註1)</sup>。

竹内は「毛沢東は、マルクス主義を革命の理論としてつかんだのである。学問の対象としてはなかった」[竹内1951, 300]として、マルクス主義受容のあり方を通して毛沢東の革命性の獲得の仕方が明らかになると考えている<sup>(註2)</sup>。そして革命の理論としてのマルクス主義受容のあり方を捉えるために、マルクス主義者として成立する原初の場面における毛沢東を「原始毛沢東」と呼び、その構造を論理的に再構成しようとしている。竹内は「原始毛沢東」の成立の時期が1927年から1930年、すなわち毛沢東が秋収暴動に敗れて井岡山に入った時期から、井岡山で根拠地を建設し、その後根拠地を江西・福建に移すまでの時期であるとし、そこにおける毛沢東思想の成立を次のように理解するのである。

「毛沢東思想はこの期に形成された。かれの内外生活の一切が無に帰したとき、かれが失うべきものを持たなくなったとき、可能的に一切が彼の所有となったとき、その原型が作られたのである。これまで他在的であった知識、経験の一切が、遠心的から求心的に向きを変えて、かれの一身に凝結したのだ。(中略)これまで、かれはマルクス主義者だった。いまやマルクス主義はかれと合体し、マルクス主義と毛沢東主義とは同義語になった。かれ自身が創造の根元になったわけだ。これが純粋毛沢東、あるいは原始毛沢東である。」[竹内1951, 304]

竹内は「原始毛沢東」のモデルとした井岡山での毛沢東の状況について、秋収暴動失敗後の小部隊を残すのみの状態で党からの譴責や罷免を受けて、党内での地位を失っていたと指摘している。そうした理解の上に立てば、「原始毛沢東」成立時の毛沢東とは、それ以前の共産党員としての歩みの中で獲得していたあらゆる立場を喪失していたのであり、その上、共産党自体が地下に潜行しなければならないような状況の下にあって、国民党に捕らえられれば生命をも喪失することになる状況の中にいたと言える。それは共産党外は勿論、党内をも含む中国のあらゆる場所が彼にとって生きることのできない場となってしまった状況であった。つまり毛沢東にとっては、中国のあらゆる秩序が自らの生存を妨げるものとはなっても、意味のあるものではなくなったのである。そのことを竹内は次のようにも表現している。

「井岡山の毛沢東は、ほとんどロビンソンだった。マルクスの編み出した哲学的範疇としてのプロレタリア、つまり無所有者だった。一切の所有者たりうべき無所有者だった。」[竹内1951, 302-303]

竹内は井岡山の毛沢東が何ものをも持たない無所有者になったと考えたのであるが、それは単に物質的、地位的なものの喪失だけを意味するのではなかった。ここでは無所有者ということが、「哲学的範疇としてのプロレタリア」と等しい意味で語られている。竹内は「哲学的範疇

としてのプロレタリア」をマルクスの編み出したものとしているが、マルクスのプロレタリア概念を、「哲学的範疇」として創出されたものと主張した書に、猪木正道の『ロシア革命史』がある。猪木は「ヘーゲル法哲学批判」の分析から、マルクスのプロレタリア概念は「哲学的範疇」であって、実体的な労働者階級を指し示すものではないという結論を導いた。竹内は1949年に書いたこの本の書評で、プロレタリア概念を「哲学」性において捉える猪木のマルクス解釈への感動を記している[竹内 1949]。したがって竹内が1951年に毛沢東について「マルクスの編み出した哲学的範疇としてのプロレタリア」というとき、そこには猪木の論が前提とされていたと考えられる。そこで以下に猪木が分析の根拠とした「ヘーゲル法哲学批判」の一節と、猪木の提示したマルクスのプロレタリア概念理解を並べて引用し、「哲学的範疇としてのプロレタリア」とはどういうことかを考えたい。

「然らば、ドイツの解放の積極的可能性は何処に存するか？」

解答 根本的な鎖につながれた階級の形成に存する。市民社会の如何なる階級でもない市民社会の一階級、一切の階級の解消である如き一階級、その普遍的苦悩を通じて普遍的性格を有し、何等特殊な不法ではなく、不法そのものが加えられているが故に、何等特殊な権利を要求しない一階級、もはや歴史的称呼には訴え得ず、僅かになお人間的称呼にのみ訴え得る如き一階級、ドイツの国体のもつ帰結に対して何等一面的に対立するのではなく、その前提に対して全面的に対立する階級、結局、一切の爾余の階級から自己を解放し、かくて社会の爾余の一切の階級を解放せずには、自己を解放し得ないような一階級、一言にして尽せば、人間の完全な喪失であり、それ故、人間の完全な回復によつてのみ、自己を回復し得るような一階級、かゝる一階級の形成に存する。社会の解消を特殊な一階級として体現したものが、即ちプロレタリアートである。」[マルクス 1844, 88-89]

「原始マルクス主義においてプロレタリア階級は人倫の喪失態 [Verlust der Menschen] として捉へられてゐる。プロレタリアートといふ概念の中に、原始マルクス主義の一切の秘密が潜んでゐる。当時ドイツは産業革命の前夜にあり、近代プロレタリア階級は未だ成長してゐなかつた。マルクスが1843年のヘーゲル法哲学批判から、ユダヤ人問題 [1843年]、経済学哲学草稿 [1844年]、神聖家族 [1845年]、ドイッチェ・イデオロギー [1846年]、哲学の貧困を経て1848年の共産党宣言において完成したプロレタリアートなる概念は、イギリスの産業革命からその社会的な生活状態を、フランスの大革命末期、七月革命並びにイギリスのチャーチスト運動からその政治的意欲を取材しつつ、マルクスがヘーゲル哲学の真只中から創造した高度の哲学的範疇であつた。」[猪木 1948, 35-36]

ここで猪木はマルクスのプロレタリアート概念を、ドイツ社会に近代プロレタリア階級が未成立の段階で「創造」された「哲学的範疇」であると指摘している。このように実体としての労働者階級ではなく、論理的創造としてプロレタリア概念を理解するというのが、猪木のいう哲学的範疇ということの意味である。それは革命を目的とした論理的創造物であるが故に、先鋭な革命性を持つのである。

ではプロレタリアートという概念は、マルクスにおいていかなるものとして創造されたか。猪木はその本質を「人倫の喪失態」と捉えている。猪木が根拠としたマルクスの「ヘーゲル法哲学批判」の一節においてそれを詳細に見てみると、「人倫の喪失態」とは具体的には、市民社

会内のあらゆる階級や身分から排除され、更に歴史的な伝統をも拠所にする事ができなくなったが故に、既成の秩序内で「人間の完全な喪失」に追い込まれた存立形態である。それは社会的、歴史的な既成の秩序の一切から、自己に対するあらゆる意味を剥奪され、存在の場所を奪われた存立形態である。つまり既成の秩序の中では、もはや生存の余地はないのである。そうした状態におかれて、しかも生存を主張するためには、既定の秩序全体を否定し去るより他に方法のない場に追い込まれた存在なのである。それが論理によって創造された「哲学的範疇としてのプロレタリア」である。つまり「哲学的範疇としてのプロレタリア」とは、既成の秩序の中では自らの存在が認められなくなったが故にこそ、却ってそれを全的に否定すること、すなわち革命を徹底することを可能とする場所に立った存在なのである。

毛沢東論に戻って考えると、竹内が、物的にも地位的にも一切を失い無所有者となった毛沢東を「哲学的範疇としてのプロレタリア」と考えたということは、その時毛沢東が、既定の秩序を全的に否定する場所に立ったと考えたということなのである。そう考えれば、無所有者であるということは確かに世界の中で一切の意味を失うことではあるが、同時に既定の秩序の全的な否定を可能とする場所に立つということであり、したがって既存のあらゆる外在的な規定を無意味化できる者としての価値を新たに持つことになることなのである。竹内は毛沢東思想の原型として、そうした状態を考えているのである。

竹内は、毛沢東が無所有者となって「哲学的範疇としてのプロレタリア」の場所に立ったとき、知識や経験のあり方がそれ以前とは全的に変化すると考えている。それ以前の知識が既存の秩序の中で意味づけられた「他在的」で「遠心的」なものであったのに対して、無所有者となって秩序外の存在となったとき、あらゆる知識は秩序内における意味を喪失し、秩序外に立った毛沢東の生との関係において意味づけされ直したと考えるのである。つまりそこではあらゆる知識が、一旦既定の意味を喪失し、毛沢東という主体によって新たに意味を与えられて再生している。ここで言う毛沢東の「生」とは、「哲学的範疇としてのプロレタリア」の場所に立った生である。それは先にも述べたように、既定の秩序の中で生存の余地を奪われたために、自らの生存のために秩序を全否定する、すなわち革命を徹底するより他なくなった者の生である。毛沢東によるこうしたマルクス主義受容を、竹内は革命の理論としてのマルクス主義受容と考え、それを「原始毛沢東」と呼んでいるのである。そしてそうした受容の仕方を通して、毛沢東の革命性の把持の仕方が、自己の生存を賭す緊迫したものとなったと考えたのである。

## 2 根拠地概念

「原始毛沢東」の成立する場について、竹内は根拠地という概念を示し、次のように述べる。

「純粹毛沢東とは何か。それは、敵は強大であって我は弱小であるという認識と、しかも我は不敗であるという確信の矛盾の組み合わせから成る。これこそ、毛沢東思想の根本であり、原動力であって、かつ今日の中共の一切の理論と実践の源をなすものである。それは半封建、半植民地の中国の現実の革命の中から引き出されたもっとも高い、もっとも包括的な原理であり、したがって普遍的真理である。」[竹内 1951, 304]

竹内は「原始毛沢東」の核心として、敵と自己との力の格差を認識することと、自己の不敗を確信することとの間に生じる「矛盾」を指摘している。実際当時の中国では外国帝国主義勢

力、買弁資本家層、封建地主層などの力がはるかに強大であって、それに対する毛沢東の勢力が力関係において弱小であることは否定できない現実であった。強大な敵と弱小な自己という認識は正確な現状認識だったのである。そしてその一方で自己の不敗を確信することも、鞏固な自我固執として、毛沢東にとっては極めてリアルなものであった。ここで指摘されている矛盾とは、正確な現状認識を持った上でしかも鞏固に自我固執を主張し続けるという、当時の中国において革命を構成する現実的な矛盾であったのである。

こうした現実的矛盾の上に成立した「原始毛沢東」の展開を竹内は次のように考える。

「この根拠地は、敵は強大だという認識と、我は不敗だという確信の矛盾の中に理論づけをもっている。いかに敵が強大でも、根拠地を奪うことはできない。したがって我は不敗なのだ。なぜ根拠地を奪うことができないか。中国経済の発達が不均衡だからである。なぜ不均衡か。敵が強大で我が弱小だからだ。敵が強大であること自体が、この不均衡を生み出し、それによって根拠地を奪うことを不可能にしているのである。敵の強大と我の弱小とは矛盾関係にあるので、それこそ勝利の獲得への根本要素なのだ。(中略)ただ、一言注意しておきたいことは、根拠地が一定の地域を意味するのではなく、哲学的範疇だということだ。それは、絶対に奪いえないものという意味である。」[竹内 1951, 305-306]

ここで竹内は、先に見たような現実的矛盾を核心とした毛沢東の展開が、根拠地建設として展開されていったと述べている。竹内はそれを、それ以前の中国共産党に存在したいずれの路線とも区別された毛沢東の独自性と考えているのである。敵と自己との力の格差を正確に認識し、その格差と自己の生存の主張との間に生じる矛盾の上に成立した「原始毛沢東」すなわち毛沢東のマルクス主義受容は、その同じ矛盾を根拠にすることによって根拠地という「絶対に奪いえないもの」を生み出して展開していったというのである。竹内が毛沢東の根拠地を「哲学的範疇」としているということは、先に考えた「哲学的範疇としてのプロレタリア」の場合と同じく、それが実体的な概念ではないということである。占領地域や支配領域を実体的に指すのではなく、正確な現状認識と鞏固な自我固執との矛盾的現実を踏まえた上で、「絶対に奪いえないもの」の存在を示すために、論理的に切り開かれた場所なのである。それは丁度『魯迅』において、文学者魯迅が政治的価値を無化することによって、政治から排除されたものの存在をも認知する場所を切り開いたことと相似であると言える。では、その絶対に奪いえない根拠地とは何か。

竹内は力の格差は一方的に完結するものではないと考えている。格差の拡大は、物理的には確かに強大な力を持つ側に優位をもたらす。そして弱小勢力の側からいえば、両者の物理的な「不均衡」が拡大することによって、自己の鞏固な自我固執との間に生じる矛盾が拡大し、自我固執はおろか生存さえも危機的な状況に追い込まれる。しかし同時に、その矛盾が深くなればなるほど、生存と自我への固執は強化し、自己の生存を賭した革命性が深化するのである。つまり物理的な力の格差の拡大は、同時に矛盾の拡大でもあることによって、その矛盾に根ざした原初の革命性が深化して再生産されるのであり、それは矛盾が存在する限り排除することができないのである。

先に「原始毛沢東」として語られた毛沢東思想の成立の原初においては、正に毛沢東と秩序内の支配勢力との力の格差が最大であった。格差が最大ということは、自己の生存を主張する

毛沢東と支配勢力との矛盾が最大であるということであり、それだけ革命の切迫性が深化していたということでもある。竹内の言う「原始毛沢東」は、帝国主義勢力、封建勢力の力が強大であって、それに比して毛沢東自身の勢力が弱小であるという現実の力関係の格差が論理的に最大になり、しかも毛沢東自身が自己の生存を主張することによって、両者の間に生じる矛盾が最大となった場所において成立しているのである。

こうした自己の生存を賭した革命性は、弱小な存在が強大な勢力に対した場合にも、鞏固な自我固執の持続という主体的契機によって成り立っている。それは革命のエネルギーの源泉なのであり、それこそが矛盾の上に成立する「絶対に奪いえないもの」すなわち根拠地なのである。

根拠地について竹内は次のようにも述べる。

「力が固定して一定の方向に働くのが占領地だが、根拠地はこれに反して、相対する力が均衡を求めて働く場の意味である。そこでは戦力の強大な敵が殲滅されるばかりではなく、逆にそれだけの力がこちら側に加わるのである。つまり、価値転換の場の意味だ。(中略) 根拠地は世界的規模においても、また民族的規模においても存在する。また、人間活動の各分野にわたって存在する。その最小の単位が個人であって、人格の独立と呼ばれるものは、奪うべからざる窮極の場をそれが内包するということだ。」[竹内 1951, 312-313]

竹内はまず、根拠地を対立、矛盾する力が均衡を求める場であることを指摘している。このように述べる時竹内が想定しているのは、これまでの文脈から考えて、帝国主義勢力をはじめとする強大な敵に対して、鞏固な自我固執を主張することによって生じる矛盾を克服することを必要とした毛沢東の生きた中国である。そうした矛盾に均衡を求め、克服するためには、現状を脱却しようとする主体的な意志を持って、矛盾の渦中に自覚的に立たなければならない。つまり強大な敵との間に生じる矛盾に真向から対峙していこうとする態度がなければならないのである。それは、自律的なあり方を欲するか否かという、主体の精神のあり方の問題である。

これまで竹内は、帝国主義勢力に対する毛沢東の闘い方を考える中から、根拠地という概念を指摘してきた。外国帝国主義に対峙したときの中国の民族的レベルの問題として根拠地が語られてきたのである。しかしここに来て竹内は、それを最小の基本的単位においては個人の問題となるものとして、根拠地の問題から、個人の人格の独立という問題を導いている。「奪うべからざる窮極の場」を内包する個人を考えているのである。それは自律した近代的個人の問題である。重要なことは、そうした近代的な自律的個人が、中国近代史においては、外国帝国主義との闘いの中で生まれた「根拠地」の概念から引き出されてくると竹内が考えていることである。それは非西欧において、近代的個人が観念として移植されることと区別されなければならない問題、すなわち近代的な主体性の獲得の仕方の問題なのである。この点に関して竹内は次のようにも述べる。

「一切のものを失ったときに、かれ(毛沢東)は一切のものを得た。つまり、力の弁証法という根本原理をつかんだ。この体験の上に立って、かれは自己改造を革命家に不可欠の前提として要求しているのである。

したがって、自己改造の根本は、自己主張を捨てることにある。それが真の自己を獲得する道だ。学生は学生服を脱げ。それによって真の学生になる。インテリはインテリの特

権を捨てる。それによって真のインテリになる。人は一度は無所有者の体験に立たねばならぬ。なぜなら、根拠地は自生するものであって、他力によって打ち立てることはできないからだ。」[竹内 1951, 315]

現状のままの自己を保守する方向での自己主張を捨てること、現状の自己に与えられているものを捨てることが述べられている。現状の自己に与えられているものを捨てるとは、現状の社会秩序の中で自己に与えられた意味づけを破棄することである。そしてそれは、先に考えた「哲学的範疇としてのプロレタリア」の場、秩序以前の場に立つということなのである。竹内は「根拠地」が他力に依存せずに自律するために必要なこととして、無所有者の体験に立つことを指摘しているのであるが、「根拠地」がその最小単位として個人の次元でも持たれるものであることを考えれば、個人が「根拠地」を持って他力に依存することなく「自生」するため、すなわち自律的個人として成立するために必要なこととして、無所有者の場、秩序以前の場への回帰を求めているのであると考えられる。毛沢東のマルクス主義者としての自己形成、再生に至る過程を、無所有者として「哲学的範疇としてのプロレタリア」の場に立ってあらゆる知識や体験を求心化していったものと考えた竹内は、その型を中国における近代的な自律的主体の獲得を実現するものとして見ようとしているのである。竹内が毛沢東の「革命の理論として」のマルクス主義受容と、そこにおける自己の生存を賭したものとしての革命性の獲得を考えることは、それを通して、中国における自律的主体の成立のあり方を考えることでもあったのである。そこにおいて竹内の考える自律的主体とは、何ものにも依存せずに、徹頭徹尾自力で自己形成し、展開していく主体であり、その自力での形成、展開のために、現実的「矛盾」に真向から対峙する主体なのである。

### おわりに—竹内好の中国像と日本近代思想史

本稿では竹内好の思想を支える文学精神が北京において形成される過程を明らかにした上で、それが魯迅論と毛沢東論の中でどのように展開されているかを解明してきた。

「北京日記」の分析を通して、竹内が日中戦争下における北京滞在中で状況分析力の不足を痛切に認識させられ、中国文学研究会を運営しつつ築いてきた自己と時代との関係の解体を迫られた結果、社会的に無力な無所有者の場所に立ったことが明らかになった。彼は一旦解体された無力な無所有者である自己の中から、時代の中で存在や生命を見据える文学者として自己を形成し直したのである。そのように時代との関係が無から形成するということが、彼の文学者としての時代との向き合い方すなわち文学精神であって、北京においてその原型が掴まれたのである。

こうした文学精神の原型は、戦時下の名著『魯迅』においても、戦後の中国論を結ぶ位置にある「評伝毛沢東」においても、繰り返し掴み直されていく。『魯迅』においては魯迅の文学を「贖罪の文学」と考えることによって、罪を負う自己の存在を一義的に問い、それ以外の一切の立場を無に帰した場所に立つものとして魯迅を規定する。そして社会的に何者でもなく、政治的に無力である場所から、既存の政治秩序と対峙する文学者として展開していく魯迅像を描くのである。また毛沢東に関しては、毛沢東がマルクス主義者として成立する瞬間を「原始毛沢東」と呼び、共産党におけるそれ以前の政治的立場を喪失した場所で、既存の秩序を全否定

する革命性を身につけた毛沢東像を描いた。つまり北京において体験的に掴まれた竹内の文学精神は、魯迅の文学性と毛沢東の革命性の理解の中で、新たに見出されていったのである。このように竹内好の中国像とは、無所有者の場所から既存の秩序を否定する行為の型の掴み直しを図るものであって、時代の秩序を主体的に把握した上でその転倒をも辞さないという精神態度の存在を、中国という場において示そうとするものであったのである。

最後に、竹内が魯迅や毛沢東を通して成立させた以上のような中国近代像とそれを支える文学精神が、日本近代思想史の立場から見た場合、どのような意味を持つかを考えておきたい。

第一に、それを通して日本近代における文化の存立形態の批判が実現したことが指摘できる。「魯迅を手がかりとして」という副題を付された論文「中国の近代と日本の近代」（のち「近代とは何か[日本と中国の場合]」と改題）には、次のような日本近代文化への批判が展開されている。

「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。」[竹内 1948, 148]

ここで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。竹内は、世界的水準の最先端を目指して文化的成果を移入するのみで、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文化の生産の場を獲得するために価値転倒を実現する道すじを追求しているのである。つまり彼は、西欧近代の水準に近づくことを「進歩」とする日本近代の価値規準と対峙して、日本近代文化を存立形態の次元から変革することを意図していたのである。それは魯迅を「手がかり」とし、魯迅による内側からの価値の転倒と再形成が実現される中国近代の像を一方に置くことによって竹内が見出した、日本近代の問題性を克服する試みであった。

また、竹内が魯迅や毛沢東を通して示した時代の秩序に対峙する主体的な精神態度は、日本において自律的精神が成立する可能性を求める意味があったと考えられる。絶対者の存在が自明ではない日本において、自律的精神がどのように存立できるかという問題である。本稿第Ⅱ節において、竹内が『魯迅』の中で文学者を宗教者になぞらえているということを指摘した。つまり竹内は宗教者が絶対者との関係の形成によって獲得するような性質の既存の秩序からの自律性を、絶対者不在の場で獲得する論理を求めていたということである。ただ、竹内の考える文学者が宗教者と決定的に区別されるのは、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出しようとする点にある。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『魯迅』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るが、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。」[竹内 1944, 114]

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。『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獲得する論理を求めているのである。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のである。

魯迅や毛沢東の思想形成を通して描かれた竹内の中国像は、日本近代思想史の問題としてそれを見れば、文化とそれを支える精神の自律性を追求する試みとして位置づけることができるものなのである。

(註 1) 竹内好の毛沢東論に関しては多くの批判がある。確かに竹内の毛沢東論の中には、毛沢東の行為に対して、根拠が明示されないままにオプティミスティックな評価が下されている箇所がある。例えば毛沢東が学生時代、社会科学に熱心な反面数学では落第点を取っていたことについて、数学の教授法が悪かったのであろうと想像した上で、「かれの強靱な思索力は、単純に抽象を所与として受け取ることに反発したのだらう」[竹内 1951, 286]と述べて、具体的な根拠を欠いた推測によって、毛沢東の「強靱な思索力」を持ち上げている。

また竹内が毛沢東論を執筆した 1951 年当時には『毛沢東選集』が未刊行で、伝記的事実も蕭三『毛沢東同志の青少年時代』、『毛沢東同志の初期革命活動』や、スノー『中国の赤い星』に拠るしかなく、それらに記された事項を検証する術もない状況にあった。よって竹内の毛沢東論は、依拠している資料の面からも問題を含んでいると言える。しかし考えねばならないのは、なぜ資料的制約の上に立ってまで、竹内が毛沢東を論じようとしたかということである。竹内の毛沢東論は多くの問題を含むものではあるが、そのことが却って、学問的な危険を冒してまでそれを書かねばならなかった竹内の、毛沢東論の執筆に向かう意志を示していると言えるのである。

(註 2) 竹内が毛沢東のマルクス主義受容について、「革命の理論」としての受容ということを強調するのは、それを通して、福本イズムに見られるような日本におけるマルクス主義受容のあり方を批判する意図があると考えられる。つまり竹内は、日本ではマルクス主義がドイツやソ連から移入された難解な論文の「学習」として受容されることによって、理論が現実から乖離して自己完結してしまい、自己の存在の場の革命という現実との繋がりが失われたと考えて、そうした受容の仕方を否定しているのである。

文献リスト

- 猪木正道 1948 『ロシア革命史』 白晝書院。  
岡本かの子 1936 「鶴は病みき」『文学界』 6月。『岡本かの子全集』第2巻 1974年冬樹社 3-34。  
——— 1938 「献辞」『巴里祭』 青木書店。『岡本かの子全集』第13巻 1976年 370。  
竹内好 「再後記」 1937a 『中国文学月報』 第30号。『竹内好全集』第14巻 1980年筑摩書房 105-106。  
——— 1937b 「北京通信1」『中国文学月報』 第33号。『竹内好全集』第14巻 107-113。  
——— 1938a 「北京日記1938年」『竹内好全集』第15巻 1981年 194-277。  
——— 1938b 「北京通信2」『中国文学月報』 第34号。『竹内好全集』第14巻 113-123。  
——— 1939a 「北京日記1939年」『竹内好全集』第15巻 278-375。  
——— 1939b 「2年間一黙することの難ければ」『中国文学月報』 第57号。『竹内好全集』第14巻 124-141。  
——— 1943a 「近代支那と現代支那文学」『三田新聞』 1943年6月10日。  
——— 1943b 「現代支那文学精神について」『国際文化』 第26号。『竹内好全集』第14巻 463-471。  
——— 1944 『魯迅』 日本評論社。『竹内好全集』第1巻 1980年 3-157。  
——— 1948 「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 白晝書院。『竹内好全集』第4巻 1980年 128-171。  
——— 1949 「猪木正道著『ロシア革命史』」『読書倶楽部』 第4巻第2号。『竹内好全集』第12巻 1981年 172-176。  
——— 1951 「評伝毛沢東」『中央公論』 第66巻第4号。『竹内好全集』第5巻 1981年 259-316。  
——— 1972 「中国文学研究会結成のころ」『辺境』 第9号。『竹内好全集』第15巻 39-129。  
——— 1987 「竹内好の手紙」(上)『辺境』 第3次第5号 3-61。  
マルクス・カール 1844 「ヘーゲル法哲学批判」『独仏年誌』。猪木正道・小松茂夫訳『原始マルクス主義—独仏年誌論集』 社会思想研究会出版部。