

# 中国文学にとって世界とは何か？

——魯迅「出関」と〈文〉の普遍性——

橋本 悟

## 序——国民文学と普遍性

『小説月報』は一九一〇年の創刊以来、ぶんげん 文言による作品を中心とした大衆文芸の普及に貢献してきた。それが一九二一年、文学研究会の設立とともに編集権を握った茅盾（一八九六—一九八一）らの手によって、新文学を代表する雑誌として生まれ変わったことはよく知られている。その新たな編集方針を表明した『小説月報』改革宣言（一九二一年）には、次のような言明がある。「同人らは、一國の文芸とは一國の国民性を反映すること、そして国民性を表現できる文芸のみが真の価値を有し、世界の文学の中で一席を占めることができるということ深く信ずるもの



である。この点、我々は提唱した責任を喜んで尽くしたい<sup>(1)</sup>。文学とは、一國の国民性を反映することによってこそ「真の価値」を有し、それゆえ世界文学の一翼をなすことができる。『小説月報』のこの宣言は、我々が「国民文学」(national literature)と呼ぶものの典型的な表現にほかならない。国民文学は、近代的主権のもとに成立する法共同体としての国家(一國)の構成員に、一つのネイションとしての表象を与える。それは、近代的主権国家が創出する平等な個人というアトムの存在を、再び「我々」という「想像の共同体」として繋ぎ合わせる媒介の機能を果たす<sup>(2)</sup>。こうした国民国家が要請する表象制度として働くかぎりにおいてこそ、一國の文学は世界文学の一員としての普遍的価値を持つことができる。そこで国民文学は、特

殊性（二国の国民性）と普遍性（真の価値）の結びついた、「ネイション」という近代的アイデンティティの表現となる。——こうした「国民文学」の言説は、五四運動に端を発し、莫言のノーベル文学賞受賞に至るまで、中国文学を解釈する基本的な枠組みであり続けてきた。竹内好の「掙扎」、夏志清の「Obsession with China」、ジェイムソンの「ナショナル・アレゴリー」、王徳威の「小説中国」、そして羅崗の「二十世紀中国文学」に至るまで、これまで影響力をもってきた多くの解釈概念によって、近代中国文学は中国というネイションの表象として読解されてきた。

しかしその一方で、近代中国の文学空間にはこの国民文学という制度を脱臼させる様々な声が溢れてもいる。例えば、王徳威 (David Wang) がその「抑圧された近代」(repressed modernities) の多様な姿を発掘しようとした清末とは、まさにそのような時代であった。実際、しばしば中国文学の近代性を画したとして言及される梁啓超（一八七三—一九二九）の評論「論小説與群治之關係」（一九〇二年）においてでさえ、「一国の民」とは美学的・道徳的価値を共有することで繋がりがあつた共同体として想定され、近代国家の生政治が作り出す平等な個人の集合とは構造を異にしていた。また五四以降では、多元的なネイションの想像の原型を、例えば「近代への中国的反応のもうひとつの型」を體現したとも評される周作人（一八八五—

九六七）にはつきりと見ることができらる。周作人が五四期にヒューマニズムを基礎として新文学を「一人の文学」と広く規定したことはよく知られている。また一九二〇年代になって、彼は新文学が中国全体に通用する「普遍性」に執着することで、逆にその表現が既定の観念へと束縛され、「新道学や新古文」を生み出していると批判し、多様な「地方」の特性を自由に發揮させることで国民文学を再生させようとした。さらに日中戦争期になると、彼は「中国文学」に代えて「漢文学」の呼称を用い、話し言葉ではなく書き言葉（漢文）によって中国文学のアイデンティティを再定義しようとした。また瞿秋白（一八九九—一九三五）に目を移すと、彼は一九三〇年代初頭の大衆文学論争において、「五四の新文化運動は民衆にとつてみれば無駄だったに等しい」と論断し、新文学が想定したネイションが実は西洋化したブルジョア・エリートを意味するにすぎなかったことを批判した。「白話」という名の「新式の文言」を廃して「無産階級の五四」を実現し、ネイションの姿を新たに想像しようとしたのである。また植民地台湾では、例えば作家龍瑛宗（一九一—一九九九）は、「土地に即した」文学であるかぎり日本帝国の「国家文化の一翼を形成」し、それゆえ「文化」一般に寄与するものとしての「台湾文学」を提唱していた。さらに亡命作家の高行健（一九四〇—）の場合は、文学の本性は「過

去から現在まで、内外東西を問わずさほど変わってこなかった」とし、「個人」の声という普遍的言語で文学を語ることで、ネイションを乗り越えようとした。これらいくつかの例を見ても明らかのように、広義の近現代中国文学が叙述してきたネイションは、つねにすでに想像しなおされ、乗り越えられ、回帰し、再定義され、論争の対象となり、再び回帰するといった終わりのなき想像力のプロセスに巻き込まれてきた。そこで国民文学は、国家との緊張関係を保ち、またそれを逸脱することで、ポリフォニックな文学空間を形作ってきたのである。

こうした近代中国文学の錯綜しかつ越境する歴史は、それを単に狭い意味での国民文学の展開として語る歴史化の方法に対して深い疑問を投げかけている。それは、近代文学において想像されてきた中国という文化的アイデンティティがいかに多層的であり、また異なるパースペクティブが対立しあう争点となってきたかを示している。またそれは同時に、そうした多様なネイションの想像が、いったい国民文学という表象制度の枠組みにつねに収まりきるものなのかという問いを提起せざるをえない。国民文学とは、ネイションの特殊性を自由に發揮させることで普遍的価値を実現しようとする美学的言説である。しかし、近代中国文学の歴史を振り返ると、そこで実際に表現されてきたネイションについての特異な想像力の数々は、こうしたへー

ゲル的な特殊と普遍の弁証法につねに回収されてしまうものだろうか？ この問いに答えるためには、具体的な社会・歴史的文脈に即して、「国民文学」が制度としてどのように成立・機能しており、個々の作品がそれに対してどのようなポジションを取っていたのかに関する、文学社会的分析が必要となるだろう。近代中国文学の多声的な歴史が示しているのは、中国における近代文学の実践が、つねにすでに、こうした問いを内包してきたという事実なのである。そして、『小説月報』の「改革宣言」がいみじくも定式化していたように、もし国民文学を創作することこそが中国の文学が「世界の文学」という普遍的価値を獲得する道であったとするなら、こうした国民文学のアイデンティティに対する問いなおしは、必ずや「何が世界文学なのか？」「誰にとつての世界文学なのか？」「文学において何が普遍的価値なのか？」といった普遍性についての問いを内包せざるをえない。換言すれば、中国文学において、ネイションの美学が国民国家の政治と重なりながらもそれを逸脱する可塑性を持っていたまさにそのかぎり、中国文学が予想し、目指し、それに向けて開かれている「世界」とは、中国が国民国家としてその舞台に現れる西洋中心主義的な近代資本主義の世界を裏切るかもしれない、批判性を持ったイメージでなければならぬ。すなわち、近代中国文学のポリフォニックな歴史それ自体が、「中国文

学にとって世界とは何か？」というひとつの本質的な問いを発しているのである。

中国文学、またより広く中国文化と「世界」という問題は、一九世紀後半、普遍主義的な中華文明の伝統が近代文明の導入によって途絶えて以来、中国の近代性にとって決定的な問題となってきた。それがいま、中国の政治・経済的な台頭を背景とした地政学的変動とともに、アクチュアルに問いなおされている。本論文ではまず、近年のこうした世界秩序の変容に呼応して生み出された二つの言説、「新天下主義」と「華語語系文学論」に着目し、中国文化と普遍性という問題にいま何が賭けられているのかを考察したい。これらの言説は、カント・ヘーゲル以来形成されてきた西洋中心主義の構造的な反復を断ち切る、新たな普遍性についての語り方を発明しようとしてきた。このことを見た上で、我々は中国国民文学の根源である魯迅（一八八一—一九三六）に立ち返り、その最晩年の短編小説集『故事新編』（一九三六年）に収録された「出関」（一九三五年）を精読したい。この作品で、魯迅は著名な老子出関の故事を換骨奪胎し、函谷関において老子が著作を書き残す場面に、あるユニークな音の情景を描き出すことで、国語による領域化の外で、周縁同士の疎通を可能にする〈文〉の普遍性を表現しようとした。そしてそこには、中国文学のある特異な世界への関わり方が示唆されていたの

である。

## 一 「中国は普遍的なものを思考できるか？」 ——新天下主義と華語語系文学論

アンヌ・チャン (Anne Cheng) は、「中国は普遍的なものを思考できるか？」(La Chine peut-elle penser l'universelle?) という問いを立て、普遍主義的な中華文明の伝統に立脚しながら近年中国で盛んに展開されている普遍性に関する言説に批判的な検討を加えている。「一九世紀末に西洋の植民地主義の力によって破壊された中華世界の普遍性こそが、いままさに我々の目の前で復活させられようとしているのである。それはもはや単にノスタルジックな表象としてではない。より野心的な仕方、それは「大中華」という支配的イデオロギーにおいて、またある種の知識人たちによる「天下の哲学」あるいは「天下主義」についての考察において、統合的な役割を果たしているのである」<sup>14</sup>。チャンが指摘するように、近年中国研究において多くの論者が、中国思想の伝統を新たに解釈することで、西洋中心主義的な知の枠組みを乗り越えようと試みている。ここでチャンが言及している「新天下主義」<sup>15</sup>の他に、汪暉の「朝貢体制」<sup>16</sup>、甘陽の「通三統」<sup>17</sup>、閻学通と徐進による「王霸」<sup>18</sup>といった概念はみなそうした思想的潮流を表す例である。

そうした傾向にチャンが抱く懸念は、やはり近年、従来の「中国文学」というカテゴリーへの批判として盛んに議論されている「華語語系文学」(Sinoophone literature)の言説にも共有されている。この言説自体の性格も論者によって多様であるが、その提唱者である史書美(Shih Shu-mei)によれば、その政治的背景には中華帝国(特に清帝国)の伝統を参照しながら台頭する政治・経済的なスーパーパワーとしての中国がある。史書美はそれを直裁に「帝国主義的」であると断じ、その周縁に位置するより多様な文化的アイデンティティに光を当てようとする。

我々がここで着目したいのは、これら二一世紀になってほぼ同時期に現れながら全くの対極に位置する「新天下主義」と「華語語系文学論」の言説である。それらの主張は対照的であるが、しかし従来の世俗的な普遍性の観念、すなわちその西洋中心主義的な構成にラディカルな批判を加えるという点で、実は軌を一つにしているのである。我々は本節で、これらの言説がいかんにして中国文化と普遍性という近代の古い課題に新たに取り組んでいるかを批判的に検討することで、それが現在提起している問いの所在を明らかにしたい。

\* \* \*

アンヌ・チャンが批判的に取り上げる現代中国の思想的傾向が目指すものは多様であるが、それらに通底するのは、価値や概念の普遍性を西洋文明に帰し、それらの特殊性を個別のネイションの文化に帰すという近代的な知の配置に対する根本的な懐疑である。この枠組みを批判するため、とくに儒教に代表される中華文明の様々な要素が、中原という地理的・歴史的に特殊な起源を持ちながらも、同時に西洋文明に匹敵する普遍的意義を有する伝統として再解釈される。例えば、新天下主義をめぐる論争を牽引する許紀霖は、近代になって西洋を中心とする文明論が導入されたことで、「華夏という特殊性のなかに普遍的な天下が建てられている」という中国の伝統的な世界認識の調和的図式が崩壊し、代わって「普遍的文明と特殊の華夏断裂が生じる」ことになったと論じる。新天下主義は、この断裂を縫合すべく中国において特殊と普遍を再び融合させることで、西洋を普遍的文明の中心とする近代的世界観を乗り越えようとする言説なのである。

しかし我々がすぐさま指摘すべきなのは、本来特定の地理的・歴史的条件の下に発展したにすぎないある特殊な文化にこそ普遍的な意義を認めようとする言説の形式は、近代において文化的アイデンティティの問題として至る所で反復されてきたという事実である。その原型がまさに、ヨーロッパ中心主義であった。それは例えば、カントが古

代ギリシアから始まる「我々の大陸」の歴史に「普遍史」の法則を読み取るうとし、またヘーゲルがフランス革命に「世界精神」の体現を見ようとした発想に端緒を求めることができる。<sup>20)</sup>そしてこの問題を見事に定式化したのが、例えばウエーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の冒頭に掲げた研究プログラムであった。

近代ヨーロッパ文明に生み出された者は、普遍史のいかなる問題を研究するにしても、一体どのような状況の組み合わせがあつたおかげで、西洋文明において、そして西洋文明においてのみ、諸々の文化現象が普遍的な意味と価値を持つ発展の一直線（と我々が考えるもの）の上<sup>21)</sup>に事実並んでいるように認められてきたのか、と自問するよう定められている。

ウエーバーはここで、特殊な一地域であるはずのヨーロッパの文化史のみが普遍的な価値と意義を有するように認められるという「事実」が可能となる条件を明らかにしようとする。この記述をあらためて読みなおす時、我々はそれが、「ヨーロッパ」をある特権的なアイデンティティとして構成し基礎づけようとする執着に動機づけられているのを見て取れるであろう。ウエーバーはこのプログラムを通して、特殊であるはずのヨーロッパ文化史こそがしかし

必然的に普遍的意義を持つという西洋中心主義の言説に、歴史的な基礎を与えようとしたのである。

新天下主義は、中華文明の伝統に思想的資源を求めるところで、こうした考え方に変更を迫ろうとする。許紀霖はその目的を、次のようにまとめていた。

新天下主義は「良い」文明を追求し、文化的ナショナリズムは「我々の」文化を保持しようとする。真の問題は次の两点にある。すなわち、いかに他者の「良い」文明を「我々の」文化へと転化し、ナショナルな主体性の一部とすることができるのか？<sup>22)</sup>そして、いかに「我々の」文化を世界的視野のなかに置き、普遍的文明へと昇華させることで、それを特殊から普遍へと向かわせ、全世界に通用する「良い」ものとなすのか？（…）真の問題は、いかにして新天下主義と文化的ナショナリズムのあいだの中道へと回帰するか、つまり「良い」文明を「我々の」文化の中で実現し、「我々の」文化を世界の「良い」文明へと高めていけるかということである。

ここで述べられているのは、中国という特殊な一地域（夏）に発達した「我々の」文化に、「良い」文明という普遍的意義を見出そうとするプログラムである。だがここには、「ヨーロッパ」に対してウエーバーが展開した言説が

そのまま反復されているのではないだろうか？ 両者の差異があるとしたら、許紀霖が「いかに他者の「良い」文明を「我々の」文化へと転化し、ナショナルな主体性の一部とすることができているのか」という問題を立て、「他者」との関係での「我々」の主体の変容という点を図式に組み込んでいることであろう。だがそうであったとしても、「古代中国の天下主義と華夷の弁別は、普遍性を特殊性に融け込ませ（融入）、ネイティブな文化から上昇して普遍の文明となるための知恵を提供してきた」という主張にも示唆されているように、ここで「他者」は、「我々」たる「ナショナルな主体性」の「一部」として組み込まれ、逆にそのアイデンティティを強化する存在として想定されていることは否めない。

ここで、酒井直樹による西洋中心主義批判の論法を想起しておくのが有益であるように思われる。酒井が提示した洞察の一つは、西洋中心主義を近代的な主権国家（国民国家）を構成するナショナルな主体性によって乗り越えることが原理的に不可能だという点であった。彼はその理由を、両者の構成原理が構造的に同型であるという点に求めていた。

〔西洋〕とは、言説において立ち上がってくる主体性に与えられた名前であると同時に、言説によって構成され

る対象でもある。それは明らかに、他の地域・共同体・国民に政治・経済的に優越する地域・共同体・国民と、つねに結び付けられた名前である。つまり言うなれば、それは「日本」という名前と全く同じなのである。「日本」は、特定の地理的地域・伝統・民族アイデンティティ・文化・エートス・市場等々を指す名前であると考えられているが、他の地理的特殊性と関連したどんな名前とも異なり、それは自らの限界を定めることを拒む。すなわち、それは自らをある特殊なものとして定義しようとするあらゆる試みを超越しようとする欲求を保つことができるのである（実際に超越することはできないとしても）。

つまり「日本」も「西洋」と同様、他者たちとの関係においてなんらかの「特殊性」として境界確定されることを拒み、むしろ境界を越え、他者たちに向かい、絶えずその自己認識を変容させようとする。「言い換えれば、西洋とは他者たちによって与えられる自己イメージに充足することは決してなく、逆に他者たちにアプローチして自己のイメージを絶えず刷新すべく駆り立てられている」。それにより、逆に他者たちを自らとの関係において特殊なものとして定めてしまうことができるような、普遍性の参照点たろうとするのである。「一言で言えば、西洋とは、その下

に特殊なものが組み込まれる〔subsume〕普遍的なるもの契機を代表しなくてはならないのだ。実を言えば、西洋もそれ自体としては一つの特殊なものである。だが西洋は同時に、それとの関係において他者たちが自らを特殊なものとして認識するための、普遍的な参照点を構成しும்ものである。この意味で、西洋は自らが世界中に遍在するのだと考えている。<sup>(23)</sup>

「日本」というアイデンティティの構成において、ここで説かれている「西洋」が名前を変えて同型のものとして現れているのだとするなら、許紀霖の説く新天下主義の言説において、特殊を普遍へと昇華させることで構成される「中国」とは、一体この近代的主体性の構造を逃れるものなのだろうか？ むしろ、「西洋」が「中国」へと再び名前を変えて回帰しているのではないだろうか？ 新天下主義の言説の形式には、「西洋中心主義」がまさに「ヘイデオロギー」として取りついているのではないだろうか？ 新天下主義は紛れもなく近代的言説であり、それをいわゆる「自大」的な古い中華主義の再来であるとして警戒するのはあまり意味がない。むしろその問題は、西洋中心主義を超克しようとするその意図にもかかわらず、いやむしろその意図ゆえに、逆に名前を変えてその構造を温存し、生き延びさせているかもしれないというアイロニーなのである。<sup>(24)</sup>

\* \* \*

この認識は、「華語系文学」の概念がもつ批評性に通じるものである。この概念の提唱者である史書美は、「中国性」というナショナル・アイデンティティのヘゲモニーと画一性を批判し、普通話のみでなくシナ語派諸言語によって書かれる周縁の文学に目を向けることが必要であると主張する。周縁への眼差しは、中国の政治・経済的台頭が惹起する地政学的変化によって、中国に関する言説がいよいよ「中国中心主義」へと収斂してしまうことに対抗する戦略なのである。史書美が「華語」圏に含めるのは、台湾や香港に加え、チベット、新疆、内モンゴルといった「内部植民地域」、中国国内の「少数民族」、海外の「華僑」であり、その上華僑からは「先住民に対して華語が優越する植民地域は除く」との但し書きさえなされる。このようにマイナーに徹する華語系文学研究は、「中国中心主義に対する先鋭な批判」のみでなく、「西洋中心主義や、マレーシアにおけるマレー中心主義など、他の中心主義全般に対する批判」をも行うものだと論じられている。<sup>(25)</sup>

華語系文学論は、周縁からの観点を徹底することで、中国中心主義を始めとするあらゆる民族中心主義、さらにはその原型である西洋中心主義にまで批判の矛先を向け

る。それは結果として、ヘーゲル以来反復されてきた特殊と普遍の弁証法によるアイデンティティの構成という近代的言説そのものを脱構築するラディカルな批判的言説となる可能性を持っている。だがそのためには、華語語系文学論もやはり「普遍」につながる別の通路をもう一度問いなおす必要があるだろう。というのも、史書美が「Sino-phone articulations」と呼ぶ華語語系文学の多様なあり方が単にマインナーな特殊性としてのみ捉えられるのだとしたら、その際、否定や批判の対象としてであれ前提にされる「普遍的な参照点」——それは「中国」のみならず「西洋」や「アメリカ」であるかもしれない——は、手付かずのまま温存されあるいは逆に強化さえされるかもしれないからである。すなわち、華語語系文学論が周縁の様々な特殊性の観点から再び普遍の問いを立てないかぎり、〈イデオロギー〉としての西洋中心主義は他の中心主義に名前を変えて生き残ってしまう。そうなると華語語系文学論は、その対極の立場からやはり西洋中心主義批判を展開する新天下主義と同じ問題を抱えるという、さらなるアイロニーを招かせざるをえないのである。

こうした難しさは、近代的イデオロギーとしての西洋中心主義批判がいまだに喫緊の課題として残っていること、そしてまさに現在その課題に取り組む新天下主義や華語語系文学論には、それを突破するチャンスがあるかもしれないな

いことをはっきりと示している。構造主義からポスト構造主義に至る思想的変革の中で鍛え上げられてきた西洋中心主義批判にもかかわらず、ヨーロッパという特殊な一地域の歴史的经验にのみ普遍的な意義を認める思考の枠組みは、名前を変えながら、実際に知が生産・受容される現場をある「思考習慣」のようなものとして依然強力に支配している<sup>⑧</sup>。西洋中心主義批判は、従って古びたレトリックなどではなく、今なお戦略を変えながら実際の文学・文化研究のなかで取り組まれるべき、未完のプロジェクトなのである。そしてこの認識こそが、その誕生以来文化的アイデンティティの問題と格闘し続けてきた近代中国文学の歴史を、いま新たに読みなおすために必要なひとつの視点を与えているように思われる。というのも、その格闘の中で生み出されてきた多様なアイデンティティの想像は、国民国家の構成要素へと翻訳されてはじめてその普遍的意義が見出されるという、ヘーゲルの図式を逸脱する様々な特殊性を孕んでいたかもしれないからである。そしてそのそれぞれが、まさに新天下主義や華語語系文学論が模索しようとしているような、オルタナティブな世界の把握の仕方への道を開いているはずだからである。

## 二 〈文〉の普遍性

### ——「出関」における越境する形象

この観点から魯迅の作品を振り返ってみると、彼が最晩年に編んだ『故事新編』において、中国の神話や伝説に伝わる故事を新たに編みなおすという作業を通して想像しようとした「中国」とは、一体どのようなアイデンティティだったのかという問いが浮き彫りにされてくる。そこでは、国民性に対する透徹した批判を通して形成された「狂人」や「阿Q」の形象とは、方法的にも内容的にも異なる想像力が展開されていたように思われるのである。

『故事新編』は八編からなる小説集で、その各々の編は、様々な資料を縦横に用いながら、中国古代の神話的・歴史的故事を換骨奪胎した短編小説である（莊子を題材にした「起死」のみは戯曲風の作品である）。八編のうち一編は一九二二年、二編は一九二六年、残りの五編は一九三四年から一九三五年にかけて書かれており、魯迅の作家としての活動時期のほぼ全体にわたっている。『故事新編』は、魯迅の作品のなかではこれまで比較的研究が少なかつたのみならず、その評価を巡って意見が割れてきた。竹内好が「恐らく取るに足らぬ、問題のない蛇足ではないかと思う」<sup>29</sup>と疑ったのに対し、伊藤虎丸は「魯迅の」「文化上

のナシヨナリズム」を考える上で、五冊の創作集中とりわけ重要な位置を占める」と判断し、その中の「補天」（一九二二年）、「非攻」（一九三四年）、「理水」（一九三五年）についての解釈を示していた<sup>30</sup>。また英語圏・中国語圏で最も人口に膾炙した魯迅に関するモノグラフのひとつである李欧梵（Leo Lee）『鉄の部屋からの声』（*Voices from the Iron House*）でも、『故事新編』は「部分的な成功」にとどまり、特にその最後の三編「非攻」「出関」「起死」については「非常に不満足」であると否定的評価を与えられていた<sup>31</sup>。

『故事新編』の評価が一定しないのは、おそらく古代の神話的・歴史的故事を題材にするという創作方法それ自体が、モダニストとしての魯迅の文学や思想を裏切るように思われるからだろう。文学革命期から一九二〇年代にかけての魯迅の伝統への関わり方は、「阿Q正伝」（一九二一年―一九二二年）に代表されるような激しい自己批判に貫かれていた。彼は一方で、儒教に代表される中国文化を根底から批判し、近代的主体の形成を妨げるその権威主義や非人間性を暴露しながら、他方で、西洋から導入された近代文明の新しい価値を妄信して古い価値を否定する進歩主義をきっぱりと拒絶していた。魯迅はむしろ、伝統を限なく体現してしまった古い自己に徹し、それを内側からラディカルに変容させることによってこそ、中国の新たな主体を想像・実践する道を辿ったのである。伊藤虎丸の形容を借り

れば、それは徹底的に「ネガティブ」な道であり、『故事新編』における伝統への「ポジティブ」な関わり方とは相容れないように思われるのである。<sup>35)</sup>

これら相矛盾するかに見える魯迅の伝統への態度について、伊藤は一方を以て他方を評するのではなく、それらに通底する論理を見出そうと試みた。そこで彼は、「そもそも、古い価値の否定、旧来の人間観への糾弾は、すでになんらかの形で、新しい価値の到来への胸の慄えるような予感、新しい人間観への目覚めを、前提としてはいないだろうか」と論じ、中国において阿Qとは対極的な、「より積極的な、新しい人間像」が実現する歴史的条件を、「歴史小説」というフィクションの空間で模索しようとしたのが、『故事新編』の作品群だと考えたのである。そのためには「近代の」「精神」を受けとめるべき自らの側の主体〔…〕を、四千年の伝統を持つ民衆の思想の中から再発見しなければならぬ。<sup>36)</sup>そこで魯迅は、歴史小説に寓意的な現実風刺を織り込むという「独特のリアリズム」を發明し、「現在の中国社会と神話伝説の世界を重ね合わせた「現実」(リアリティ)の中で主人公に生命を与え、それを持続させることを試みた」のだと伊藤は考えた。<sup>37)</sup>我々は本節で、特に『故事新編』の中の「出関」を精読しながら、この伊藤虎丸の解釈に接ぎ木する形で、彼が「独特のリアリズム」として析出した『故事新編』のポエティックスに

ついで考察してみたい。<sup>38)</sup>

### (一) 痕跡としての〈文〉

「出関」は『史記』「老子韓非列伝」や『莊子』を主な典拠とし、老子の言行を題材にした作品である。その前半は『史記』に見える「孔子、老子に礼を問う」という故事に取材し、後半は『史記』の同じ箇所やその他の資料にある、老子が周の衰えを見て西方に去る途上、函谷関で関尹喜に請われて上下二編の書を著し、五千余言にわたって道德の意を述べたとする記述に拠っている。

我々がまず指摘したいのは、魯迅がこの作品で、物語を語るナラティブという媒体を、絶えず表面化し、可視化していることである。その効果は、例えば説話者が用いる反復によつて生み出されている。この短編の前半では、孔子が老子に教えを請う場面が二つ描かれているが、魯迅はそこで両者の別れ際のやりとりを次のように創作した。

およそ八分間が過ぎてから、彼〔孔子〕は深いため息を洩らし、そしていとまを告げるために立ち上がりながら、いつものように鄭重に、老子の教訓に対して感謝の言葉を述べた。

老子もまた決して彼を引きとめず、杖に寄りかかって立ち上がりながら、まっすぐ彼を図書館の門の外まで見

送る。そして孔子がまさに車に乗ろうとするとき、老子がようやく、蓄音機のように、こう言う。

「帰るかね。茶でも飲みに行かんか……」

孔子は「ええ」と答えながら車に乗ると、両手をたいへん恭しく胸の前で合わせながら、横板にもたれかかる。再有が鞭を空にひと振りして、口に「ドウ」とひと声言ううと、車は動き始めた。車が門から十数歩離れるのを待つて、老子はようやく自分の部屋へ戻って行った。<sup>(37)</sup>

このいささかたどどしいやりとりは、老子が孔子に面会する二つの場面ではぼ文字通り繰り返されている。反復は魯迅が多用する技法であり、「祝福」（一九二四年）等の小説のほか『野草』（一九二七年）に収められた散文詩にも見られる。ここで反復は、引用部で時間経過を表す「八分間」という数字が持つ恣意性と相まって、物語のリアリズムとしての真実らしさを括弧に入れてしまう。同時に、その媒体であるナラティブの存在を浮き彫りにし、作品にカフカの寓意をも思わせる物質性を付与している。こうした効果は、「図書館」や「蓄音機」といった近代の語彙を古代の故事に適用することや、尹喜が老子の蔵書に求めた書物を、古代の注釈書をもじって『税取精義』と名づけるといったユーモアによっても生み出されている。魯迅のアナクロニクなナラティブは、古代の故事を伝えるユニーク

で現代的な媒体として、絶えず読者の眼の前に現前させられるのである。

『故事新編』のナラティブにおいては、従って「意味するもの」（言語）の「意味されるもの」（神話的・歴史的過去）に対する恣意性ないし差異がつねに露わにされている。そしてこの問題は、実は作品の中心テーマにもなっているのである。それは、上の引用箇所での老子と孔子のあいだのちぐはぐな暗号的会話にもあらわれている。老子の「蓄音機のような」言葉、奇妙な沈黙の支配、孔子の「是」（ええ）という曖昧な答え、そしてその返答にもかかわらず立ち去る孔子の姿は、両者が交わす言葉が意思疎通の齟齬を生んでいることを示唆している。そして孔子が老子に礼を問う会話それ自体も、まさに言語と伝達の問題を巡っていた。

「先生、お元気ですか？」孔子はたいへん恭しく礼をしながら言った。

「私は相変わらずこの通りだ」老子は答える。「どうかね。ここにある蔵書は全て読んでしまっただろう」

「全て読みました。ただ……」孔子はいささか落ち着かない様子であった。彼がそんな様を見せたのは、これまでにないことであった。「私は『詩経』『書経』『礼記』『楽記』『易経』『春秋』の六経を研究しました。自分で

も、たいへん長いこと研究し、十分に精通したと思つて  
います。そこで私は七十二人の君子に接見しに行きまし  
たが、誰一人として採用してくれませんか。人というのは  
実に不可解なものです。それとも、『道』が不可解な  
のでしょうか？」

「お前はまだ運が良いほうだな」老子は言った。「有能  
な君主に出会わなかったのだからな。六経などという子  
供だましは、先王の痕跡にすぎない。それが跡をつけた  
当のものだなどということがあろうか？ お前のその言  
葉も、やはり跡のようなものだ。跡とは靴が踏んででき  
たものである<sup>(38)</sup>、まさかそれが靴自体であるわけではな  
いだろうか？」

この対話は『莊子』「天運」篇にある有名なエピソードに  
拠っており、中国哲学で繰り返し問われてきた言語と伝達  
の問題を扱っている。六経を熱心に研究する孔子に対し  
て、老子はそれでは道に至ることは不可能であると断じ  
る。なぜなら、經典は先王の「痕跡」にすぎず、そこから  
先王が体現していた道に至るのは、靴跡から靴を復元でき  
ないように不可能だからである。こう論じる老子は、言語  
を介さず、自然の変化から直接に道を得なければならず、  
「一度道を得れば、すべては行われる」のだと説く。老子  
は、このように經典という文が伝えているはずの先王の道

に至るために、逆に文を乗り越えることを示唆するのであ  
るが、一方の孔子は、『莊子』の伝えることによると、老  
子とのこの対話を通して、まさにその道を得てしまったの  
だとされている。

そこで魯迅は、このように孔子が老子の説く道を得たこ  
とこそが、まさに老子が西方に去る決心をした理由なのだ  
と解釈する。この解釈は、魯迅自身が説明するように、章  
炳麟が『諸子学略説』で展開した説に拠っている。章炳麟  
によれば、孔子は自らの学問の本となった老子を人々が崇  
め奉ることを欲せず、老子がいずれ自らを邪魔者として排  
除しようとするのではないかと恐れた。しかしそれを知つ  
た老子は、ちょうど「逢蒙が羿を殺した」故事のように弟  
子の手が自らに及ぶことを危惧し、函谷関から儒家のいな  
い西方へと避難して行ったというのである。<sup>(39)</sup>『史記』の記  
述には、老子は「周の衰えを見て」函谷関を出て隠退した  
とのみあり、章炳麟のこの説は魯迅も「確かな事実である  
とは全く信じない」と述べるように独特なものである。だ  
がここで章炳麟が言及している羿とその弟子逢蒙の故事  
は、『故事新編』の「奔月」（一九二六年）の主題ともなつ  
ており、それらに通底するのは、『莊子』「天道」篇の車大  
工輪扁の寓話が典型的に示す、言語による伝達が不可能で  
ある意や技術をいかにして伝えるかという形而上学の問題  
である。さらにこの問題は、『故事新編』のまた別の短編

「鑄劍」（一九二六年）の中心的テーマでもあった。「故事新編」で魯迅がこの古い問題に対して示した関心は、そうした伝達不可能な意や技術を受け取った者が、そのもともとの所有者を殺害ないし追放することで、それを完全かつ回復不可能な形で我有化してしまおうとする不条理を巡っている。そして「奔月」では羿が逢蒙の攻撃をかわし、また「鑄劍」では眉間尺が父の仇を討つことで、魯迅はまさにこの暴力によって奪われた正義を取り戻そうとする物語を書くのである。「出閔」においても魯迅はやはり、老子の息の根を止め、先王の道を独占しようとする孔子に対し、正義を下そうとした。そのために魯迅は、老子に文を残させたのである。それが道の純粹性を損なう「痕跡」にすぎなかったとしても。

こうして魯迅は、老子の函谷関における著述について、牽強附会の嫌疑にもかかわらず章炳麟による解釈に着目し、それを『故事新編』に繰り返し出てくる「師殺し」のテーマの中に置いたのである。そこで老子の著述は、「意味されるもの」（道）の純粹な伝達という形而上学的欲望に抵抗して、文という物質的「痕跡」を残すという行為を意味している。老子自身が「靴跡」のようなものだと卑下した文によって、自らの教えを書き残すことは、まさに自己矛盾である。だが弟子の孔子が、自らが伝える先王の道を独占し、しかもそこから「朝廷へ登る」といった利益さ

え引き出そうとするのを前に、老子はその教えにとつて余計であり取るに足らないもの、すなわち〈文〉による伝達に立ち戻らざるをえなかったのである。

## （二）境界において書くこと

章炳麟の解釈では、老子が孔子への対抗という明らかなき意図をもって著作をものしたことになる。ところが典拠である『史記』「老子韓非列伝」に戻ってみると、そこには函谷関での関守尹喜との出会いという決定的な出来事が書かれていた。元々の故事では、老子は尹喜に強く請われてはじめて著述に取りかかったのであり、そうでなければ単に西方に逃れて退隠してしまっただけかもしれないのだ。老子の教え自体にも潜むだろうそうしたシニシズムを、言うなれば奇跡的に防いだのが、尹喜の存在だったのである。「老子韓非列伝」で、尹喜は函谷関をまさに出て行かんとする老子に向かって懇願する。「子將隱矣、彊為我著書」（先生はまさに隠退なさろうというのですね。どうか私のために書を著してください）。『史記』では、「こうして老子は上下二編からなる書を著し、道德の意を五千余言にわたって述べ、去つていった」と書かれている。道教の伝統ではここに『道德経』の起源を求め、尹喜は老子の最初の弟子とされ、「文始先生」として神格化されていった<sup>④</sup>。道教では、この老子から尹喜への著作の伝

授こそが、その伝統を創始した出来事として解されてきたのである。

魯迅の「出関」でも、やはりこの老子と尹喜の出会いには特別の注目がなされており、作者の創作力が最も発揮されている箇所である。ところが魯迅は、ここで章炳麟や道教の伝統的な解釈から逸れ、この出会いにおける〈文〉の贈与がいかにも偶然性や恣意性に支配されていたかを強調している。道教の伝統においてこの場面が、その經典がはじめて書かれ、伝授されたという極めて特権的な意義をもつのだとすると、魯迅の物語はそれを一幕の悲喜劇として描いてしまった。そこで伝授される書物は、その知的な価値を誰にも認められることのない単なる「物」であり、しかもこの函谷関という境界を警備する政治権力によって徴収された関税にすぎないのだ。

物語は次のように続く。いよいよ函谷関に至った老子は、関所を通る大道を行かず、横道にそれて城壁を乗り越えようとする。だが彼は、折から密輸行為を警戒監視していた歩哨にすぐさま発見され、尹喜ら関所を管理する役人たちに引き渡される。尹喜は思いがけずその老人を老聃と認め、以前その蔵書に『税取精義』を求めた者だと名乗るが、物覚えの悪い老子は彼に全く心当たりがない。検査官は老子が乗った黒牛の鞍の裏にまで探りを入れ、何の所持品もないことを確認する。尹喜は老子を引きとめ、彼に講

義を求めて関所へと引き立ててゆく。要請を断り難いことを知る老子は、尹喜以下関所を守る巡查、検査員、歩哨、書記、会計係、それに料理人を前に講義を始める。魯迅はその講義を、『老子』の冒頭「道可道、非常道。名可名、非常名」以下を引用して再現する。しかし聴衆の誰一人としてその意を解する者はおらず、筆記に止めておくこともできない。そこで人々は老子に講義を自分で書き留めることを求め、これもまた断り難いと観念した老子は、いち早く関所を後にするため、気が進まないのを強いて丸一日半を費やし、五千字を書き残す。老子は「関所を出るためにはこれくらい敷衍しておけば十分だろう」と考えて木簡を二つなぎ尹喜に与えると、尹喜はたいへん喜び、路糧として塩一袋、胡麻一袋、饅頭一五個を与え、老子をようやく関所から送り出す。老子が残した原稿を見て、一同は老子の著述の意味を解さず、会計係はその「字だけはなかなかきれいに書かれている」という理由で市場に持ち込めば買ひ手くらいはつくだろうと考え、他方の書記はその売却益で老子に渡す饅頭代の元手が回収できるかを心配する。そして尹喜は老子の木簡を、没収品の塩、胡麻、綿布、大豆、饅頭などの並んだ棚の上に保管する。

こうして閉じられる「出関」の物語では、税関での没収品としての老子の著作は、官吏たちの手で經典の伝承などとは全く異なるエコノミーに持ち込まれ、価値が定まる

「貨色」(品物)にすぎない。しかも塩や饅頭などとは異なり、その価値は不確かで、誰も予測することができない。尹喜は返礼として路糧を渡す際、老子に「これは彼が老作家であるがゆえの特別優待であり、彼がもし若ければ饅頭は十個だけしか与えられない」ことをわざわざ声明し、さらに会計係は、万が一老子から再度著作を受け取ることがあれば、「饅頭を浪費しすぎる」から「新作家を抜擢する」ということに趣旨を変更し、饅頭五個で済ませるよう提案する。すなわち老子の著作の価値は、官吏たちが持つ実利の物差しではにわかには計ることができず、それとは別のエコノミーで決定されるはずのものである。書記は、こんな「胡説八道」(でたらめ)に買い手がつくのかと訝り、それに対して会計係は「それはむしろ問題ないよ。(…)

読み手ならいるさ。クビになった関所の役人と、まだ関所の役人になっていない隠士ならいくらでもいるじゃないか?……」と述べる。老子の著作は、その意味や価値が通常の市場のなかでは計り知れず、多分に偶然性に左右されるリスクな「品物」として、尹喜以下官吏らの手に渡されるのである。それは経典どころか商品になるか否かさえない定かではない、一つの死にかけた「物」でしかない。

「出関」が描く主人公老子の姿は、魯迅が依拠した章炳麟による解釈にあるようなヒロイックなイメージとはかけ離れている。彼は、人々から表向きは尊敬されているが裏

では見下され、自分の意も上手く伝えられない弱々しく奇異な空論家であり、説話者が繰り返して用いる形容詞を使えば、まさに「枯れ木のような」存在にすぎない。章炳麟における老子が、孔子による道の我有化に対抗すべく『道德経』という経典を著したのだとするなら、「出関」における老子が辛うじて成し遂げたのは、その意味も価値も定かではない二つなぎの木簡を残すことだけであった。典拠である『史記』の記述では、老子の書き残したこの「上下二編からなる書」がいかなるテキストであったのか、一切書かれていない。章炳麟はそれをほつきりと『道德経』だと考えているが、このテキスト自体に多くの異本があることを差し引いて考えても、それは強い解釈である。章炳麟のこの解釈とは異なり、魯迅の物語は、言うなれば『史記』に見られる曖昧かつ単純な記述に忠実である。この「書」の性質や価値は明らかにされていない。『史記』が確実に伝えているただ一つのこととは、道德の意について述べた、上下二編からなり、五千余言にわたる書物が著されたという事実でしかない。「出関」でその意味も価値も剥ぎ取られた単なる「物品」として表象される老子の著作はまさに、そのアイデンティティを喪失し、内容の復元も不可能ながら、しかし伝統の起源に確かに存在したと伝えられる、〈文〉の物質性を指し示しているのである。

そしてこの著作は、老子が函谷関という境界を超えて、

政治的現実を超越する（「新鮮な空気を吸う」という自らの思想を実践するために納付しなければならぬ関税でもあった。換言すれば、それは書庫の「門」のこちら側に訪れてくる弟子に対し、「蓄音機のような」声を用いて会話できるような範囲、すなわちそうした暗号的言語の作動範囲としての師弟関係の境界を超えて、そもそもコミュニケーションの可能性の条件が担保されているか否かも分からない、「関」の向こう側の世界に道を伝えるために必要な媒体でもあったのである。

この境界の地で講義を行う老子は、まずコミュニケーションの圧倒的な機能不全を経験する。

「道ノ道フベキハ、常ノ道ニアラズ、名ノ名ヅクベキハ、常ノ名ニアラズ。無名ハ大地ノ始、有名ハ万物ノ母。……」

人々は、お互い顔を見合わせた。誰も筆記しなかった。「故ニ常ニ無欲ハ以ッテ其ノ妙ヲ見」と老子は続けた。「常ニ有欲ハ以ッテ其ノ斂ヲ見ル。此ノ両者ハ、同出ニシテ異名ナリ。同、之ヲ玄ト謂フ。玄ノマタ玄、衆妙ノ門……」

人々の顔は困ったような顔をしだした。なかには、手足のやり場に迷うものもあった。ある検査官は大あくびをした。書記に至っては居眠りを始め、ガラガラという

音とともに、手から小刀と筆と木簡を敷物の上に落とし、てしまった。

老子は全く気がつかないようであった。だがまた少しは気がついたようでもあった。というのも、彼はその時から多少詳しく話し始めたからである。ところが、彼は歯がないために発音がはっきりしない。陝西訛りを話す上に湖南音も混じっていたため、「L」と「N」の区別がつかないほか、「アル」とかいうのを好んで使うので、人々はやはり聞き取ることができなかった。だが時間が長くなるので、彼の講義を聞きに来た人々は、ひとしお苦痛であった。

体面上、みな致し方なく我慢していたが、しばらくするとやはり姿勢が崩れてきて、めいめい自分のことを考えるようになった。「聖人ノ道、為シテ争ワズ。」まで語って口が閉じられても、誰も動こうとしなかった。老子は少しして一言付け加えた。

「アル、以上。」<sup>43</sup>

『道徳経』の冒頭部を引用して再現される老子の講義は聴衆には一切伝わらず、誰一人としてそれを筆記することもできない。それはその言語の荒唐無稽な難解さもさることながら、老子が「歯がないために発音がはっきり」せず、「陝西訛りを話す上に湖南音も混じっていたため、「L」と

「N」の区別がつかないほか、「アル」とかいうのを好んで使う」ためだったという。魯迅がこのフィクションで再構成するのは、老子が「上下二編からなる書」を著す以前にあった音の情景である。老子のひどい訛りは、聴衆のあくびの声、筆記用具が落下する「嘩唧」（ガラガラ）という音、さらには表情、手足の位置、姿勢といった身体言語によってのみ受け応えられている。魯迅は、儒家に対抗する道家の起源という意味を見出した章炳麟に反し、方言の訛りと雑音が反響し合う不協和音の情景を描き出したのである。そこでは意味はほぼ何一つとして伝達されず、人々はむしろコミュニケーションの全くの機能不全を前に困り果て、退屈し、苦痛を覚え、妄想に耽り、眠りに落ちている。

老子の「文」は、この絶望的な状況から生まれた。講義の後、老子は部屋へ引き返す。

ところが人々はまだ表でガヤガヤと議論をしていた。少し経つと、四人の代表が老子に面会しに入ってきた。その大意は、彼の話が速すぎ、加えて国語があまり純粹でなかったため、誰にも筆記ができなかった。記録がないのは大変惜しいので、講義を少し補って欲しいということであった。

「あなたの話は、わしゃよう聞き取れんがな」。会計が

言った。

「やっぱりお前さん自分で書いておくれんかの。書いておくれやしたら、なんぼなんでも、無駄話なんぞせえへんやろさかい。そやろ？」書記が言った。

老子にしても、彼らの話がよく聞き取れなかった。ただあとの二人が、筆と小刀と木簡を自分の前に並べるのを見て、彼らはきつと自分に講義を編んでもらいたいのだろうと予測がついた。これも免れ難いことだと分かっていたので、彼は二つ返事で承諾した。ただ今日はもう遅いので、明日から取り掛かることにした。

『魯迅全集』の注釈によれば、魯迅が表象した会計の言葉には南北の訛りが混在しており、書記の言葉は蘇州方言であるという。彼らの言葉は老子もよく聞き取ることができない。老子の湖南音の混じった陝西訛りを解する者もいないので、ここで登場人物たちは話し言葉で意思疎通をすることができない。しかも、誰一人として「純粹」な「国語」を話そうとする者など存在しない。それでも官吏たちは惜しがって、老子の講義をどうにかして記録に残したいと考え、かろうじて身振り手振りを使って老子に「講義を少し補って〔補發〕欲しい」、すなわち講義を「自分で書いて」欲しいと依頼する。承諾した老子は、丸一日半かけて、「昨日の話を思い出しながら、考え考え一言ずつ書いて

ていった」。そして生まれたのが、五千字を記した、二つ  
な木簡だったのである。老子の文は、いみじくも彼の  
講義を「補う」ものだと言われている。しかしそれだけ  
が、方言によって隔てられた聴衆に彼の意を伝えるための  
可能性を与えてくれる。その意味で文は、彼の意にとつて  
の本質なのである。それは、「純粹」な「国語」を語るこ  
とによってスムーズな意の伝達を図る欲望とは全く異な  
り、彼らのコミュニケーションを可能にする物質的な条件  
を準備するにすぎない。上でも見たように、老子が苦勞し  
て書き残す木簡は、役人たちによって単なる「物品」とし  
て扱われ、実際にはその意が伝わることはない。だが文に  
自らの考えを書き残すことは、老子が意思疎通の可能な範  
囲を超えて、言葉の通じない人々に向かって道の教えを伝  
えるための、最低限の可能性を担保することを意味して  
いる。

老子が函谷関という境界において著作を残したことには  
決定的な意味がある。それは「国語」の思想のように、  
種々の方言の持つ差異を抹消することで、単一の標準語を  
語る者たちを統合する領域を確定しようとするのではな  
い。老子の文はむしろ、異なる領域同士が触れ合う接点に  
おいて、言葉の通じない者たちを結びつける媒体の役割を  
果たす。それは諸々の周縁的な方言を中心にに向けて統合す  
るのではなく、それらの差異を保持しながら周縁の上で横

に繋げようとする。「出関」における老子の著述の意味  
は、中国の伝統において書き言葉（文）が話し言葉の差異  
を超える意思疎通の手段であつたという史的事実を示唆す  
るものの、より重要なことは、その文の意味や価値以前の  
物質的存在そのものが、周縁同士を繋げ合わせる、越境的  
コミュニケーションの可能性の条件を作り出しているとい  
うことである。

老子の孔子への教えに現れていたように、老子は道の純  
粋性を損なう言語を「痕跡」にすぎないものとして卑下し  
ていた。その特権的な弟子である孔子は道を得てしま  
うが、この純粹な伝達の神話は、逆に孔子による道の我有化  
の脅威を老子に抱かせた。道を伝達する権利を争う孔子と  
は異なり、いわばその凡庸な弟子である尹喜は、師匠の意  
にはさほど関心はなく、それよりもはるかに、彼の教えを  
書き留めておきたいと懇願する。老子自身が夢見る言語な  
しでの純粹な伝達は、権利上は道を絶対的な普遍性として  
立ち上げる一方、事実上はその伝達範囲を特権的な弟子で  
ある孔子に限ってしまう。逆に伝達の純粹性を損なう文こ  
そが、ここで老子の道のある別の普遍性へと開いている。  
それは未だ読まれず、意味や価値も明らかにされていない、  
ただの「物」としての文である。だがそうだからこ  
そ、その伝達可能性の範囲は権利上無限に広がっている。  
確かにそれは可能性でしかないだろう。官吏たちの実利へ

の執着、また徴収品の棚に置かれた老子の木簡の頼りない姿が示唆するように、実際の伝達は偶然性に負っている。函谷関を出て限りなく流砂が広がる西方へと旅立つ老子の後姿は、「関」に残された文が秘める、この危うく、しかし権利上は限りのない伝達の可能性を象徴しているであろう。

間もなく、牛は歩みを速めた。人々は関所の出口で見送っていた。二、三丈隔たつても、まだ白髪、黄色い上着、黒牛、白い袋が見分けられた。そして砂埃が足元から起こると、人と牛を包み込み、ともに灰色に変えた。もうしばらくすると、濛々とした黄塵のほかは何も見えなくなった。<sup>(45)</sup>

「関」に残された老子の文は、学派や国語に閉じることなく、砂漠のように境界のない普遍性へと、直接に開かれていたのである。

「出関」で魯迅が描写した老子は、ひどい訛りで空論を語り、人々との意思疎通も困難な、孤独な形象である。その意味は、ちょうど没収品の棚の上での彼の著作の運命がそうであったように、宙吊りにされている。だが魯迅は、そうした両義的な形象としてこそ、老子やその著作を表象しようとした。実際、魯迅は「出関」について自ら記した

エッセイで、批評家たちの手からまさにその両義性を守ろうとしていた。魯迅は左翼作家連盟の解体後の政治的状况を反映した「出関」の「関」(一九三六年)という文章で、文壇の批評家たちのこの作品に対する批判に反論している。魯迅の反論の矛先は、一方でこの作品の老子像をある特定の個人の風刺として読む解釈、他方でそれを社会変革に結びつかない孤独と悲哀を伝播するイメージとして批判する解釈に向けられている。これらの解釈はともに、老子の形象に、人物の実在性や政治へのコミットメントという観点から意味を与えようとするが、魯迅はこのように「老子の黒牛の尻」を追いかけようとする読者を「関所の口に立って」「引き留め」ようと述べるのである。<sup>(46)</sup> 彼は、「出関」で自ら送り出した老子から、それを特定の意味によって捕まえに行こうとする批評家たちを引き離し、彼を再び両義的な形象として、その宛先を空白にしたまま、砂漠へと再び送り出そうとするのである。

### 結論——魯迅・ブレヒト・ベンヤミン

魯迅は『中国小説の歴史的変遷』で小説の起源を論じながら、「重要な出来事は歴史に入れられ、逸史が小説となった」というテーゼを立てていた。<sup>(47)</sup> 魯迅が『故事新編』で扱った神話や伝説の故事は、その唐突さや過剰さなどの特

異性を解釈し、それに適切な歴史的意義を与えることが難しい、こうした「逸史」（歴史を逸脱するもの／逸脱した歴史）であった。そして逸史を歴史に回収し、意味を与えることなく、逸史を逸史として伝えるために、魯迅は『故事新編』のフィクションの空間に身を置いた。真実らしきがつねに宙吊りとなったその空間でこそ、「出関」は老子とその著作を、両義的な形象として描き出すことができた。そこでその形象が表現したのは、境界において周縁同士を繋ぎ合わせる〈文〉の普遍性であった。その構造は、ネイションの特殊性を囲い込んだ上で他者たちへと向かい、その普遍性を構成しようとする近代的アイデンティティの構造とは全く異なっている。老子が境界に残した二つなぎの木簡がまさにそうであったように、〈文〉はそれ自体としては、コミュニケーションの可能性を与える物質性でしかない。だがその両義的存在において、それはまさに特殊性による領域確定を超越し、境界において周縁同士を疎通させる別の普遍性を生み出すことができるのである。

伊藤虎丸がその『故事新編』論で示したように、魯迅の過去への眼差しは「文化上のナショナリズム」という近代的アイデンティティの問題を体現していた。実際我々は、『故事新編』のポエティックスと、第一節で引いたウエーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』

におけるプログラムのあいだに、ある種の家族的類似性を見出すことができる。中国において「近代の「精神」を体現する「新しい人間像」が生まれ出る条件を、古代の神話や伝説の再解釈を通して見出そうとする魯迅の創作は、西洋文明の「諸々の文化現象」が資本主義的近代を目指した「発展の一直線」上にあることを可能にした歴史的条件を探索しようとするウエーバーのプログラムと切り結んでいるのである。すなわち、近代の「新しい人間像」という普遍性につながる形象を、中国古代の神話伝説の特殊性のなかに探り当てようとする歴史小説は、ヘーゲル・ウエーバー的な特殊と普遍の弁証法による近代的アイデンティティの構成と呼応している。しかしこの両者の家族的類似性が示唆するのは、それらの同型性というよりはむしろ、魯迅の『故事新編』が、この典型的な近代的アイデンティティの言説の小説によるパロディーとなっていることである。つまりウエーバーが社会科学のプログラムとして取り組んだ課題に、魯迅は歴史小説というフィクションによって挑もうとする。『故事新編』は、ウエーバーが科学的正確さをもつて作り上げた言説を、自らがフィクションであることを前面に押し出した「読み物」として、いわば演じるのである。

すでに見たように、『故事新編』の文体は、その物語が「作り物」にすぎないことを表明するメタ・メッセージを

つねに伝えていた。その「独特のリアリズム」は、それがフィクションであることを絶えず喚起するリアリズムであり、その意味で高度に再帰的 (reflexive) な文体なのである。その目的がヘーゲル・ウエーバー的な文化的アイデンティティと重なるものであったとしても、それをこうした歴史小説を通して追求する魯迅の作品には、それが作られた「言説」にすぎないことがあらかじめ明らかにされている。それはあたかも、社会科学を含めた科学一般が、あくまで検証された「仮説」の体系にすぎないこと、すなわちそれが理解し把握しようとする「現実」がひとつの表象であり、現実それ自体 (カント的な「物自体」) に必ずしも根拠をもつわけではないことを曝け出そうとするかのようなのである。言い換えれば、『故事新編』の再帰的リアリズムは、国民文学が作り出すネイションとは、それが現実の政治的機能を發揮したとしても、あくまで想像されたフィクションにすぎないことを絶えず想起させる。その意味で魯迅のこの作品は、国民文学の核心にありながら自らその目的を裏切ってしまう、国民文学の「底の抜けた」、脱構築的实践だったのである。<sup>(48)</sup>

\* \* \*

魯迅の「出関」は、老子をなんらかの歴史的・哲学的文脈に囲い込み、意味づけることを拒む。それは老子を、境界を超える両義的形象として、「関」から現代へと送り出していった。我々は本論を閉じるにあたって、魯迅が「出関」を書いたのとほぼ時を同じくして、老子の形象が実際に遠く境界を超えていた一例を見てみたい。

一九三八年、デンマークのスヴェンボルに亡命中のベルトルト・ブレヒトは、「老子の亡命途上における『道德経』の成立についての伝説」(Legende von der Entstehung des Buches *Taoteking* auf dem Weg des Laotse in die Emigration) を書く。この著名な詩で、ブレヒトは老子出関の故事を扱った。少し長くなるがその全文を引用してみたい。

一

七十歳になり体にも衰えが来たとき、  
師はやはり隠棲したい気持ちに迫られた。  
というのも、国では善意がまたしても弱まり、  
悪意がまたしても力を増しているからだ。  
そこで師は靴の紐を締めることとなった。

二

そして師は必要なものを荷拵えした、  
ごくわずかなものを。それでもあれこれとあった。

毎晩吹かす煙管とか、  
いつも読んでいる小さな本とか。  
白いパンは目分量で。

三

谷の眺めをいま一度楽しみ、そして道を  
山中に分け入ったとき、谷のことは忘れた。  
牡牛は、背に老師を運びながら、  
新しい草を咀嚼しつつ楽しんでた。  
というのも、老師は急いでいるのではなかったのだから。

四

だが四日目、岩山のなかで  
税関吏が師の道を妨げた。  
「課税される貴重品は？」——「何も。」  
そして牛を引く少年が言った。「このひとは教えを説い  
てきたんだ。」  
この件もそれで説明がついた。

五

だが税関吏の男は、屈託のない調子で  
なおも尋ねた。「どういふ教えを悟ったというのか？」  
少年は言った。「動いているしなやかな水は

時が経つとともに強大な岩にさえ打ち勝つ。  
いいかい、堅固なものが負けるのだ。」

六

昼の最後の光を失うまいと  
少年はいま牡牛を駆り立てた。  
そして少年と牛と老師はすでに黒松のところを回って姿  
を消した、  
そのとき突然、我らが税関吏のうちに興奮が兆し、  
そして彼は叫んだ、「おーい、お前！ 生まれ！

七

あの水というのはいったい何なのですか、老師よ？」  
老師は牛を止まらせた。「そのことに関心があるのかな？」  
男は言った。「私は一介の税関役人でしかありません、  
しかし、誰が誰に勝つというのは、私にも興味がありません。  
す。  
知っているのなら、話してください。」

八

どうか書き記してください！ この少年に口述してくだ  
さい！  
そういうことはやはり、持ち去るものではありません。

私の家には紙だつて墨だつてあるのですから、それに晩飯だつてあります、私はあそこに住んでいます。さあ、これで決まりですよね？」

九

老師は肩越しに

男を見た。継ぎの当たった上衣。裸足。

そして額に一本の皺。

ああ、勝者が老師に歩み寄つたのではなかつたのだ。

そこで老師は呟いた。「お前もか？」

十

礼を尽くした願いを断るには、

老師は見たところ歳をとりすぎていた。

というのも、老師ははっきりした声でこう言つたのだから。

「問いをもつ者は

答えを得るに値する。」少年は言つた。「それにもう冷えてきています。」

「よし、ちよつと泊めてもらうことにしよう。」

十一

そして老師は牡牛から降りた。

七日間、二人して書き続けた。

そして税関吏の男は食事を運んだ（そしてその間じゅう

ずっと

密輸業者たちのことを、ただ小声で罵つた。）

そして事は成つた。

十二

そしてある朝、税関吏の男に少年が手渡した、

八十一章から成る箴言を。

そしてなにかしかの旅の施しに礼を述べ、

少年と牛と老師はあの松のところを回り、岩道に入つて

行つた。

言つてくれ、君たち、これ以上の礼の尽くし方があるだ

ろうか？

十三

しかし我々が称えるのは、書物のうえに

その名の輝く賢者だけではない！

というのも賢者の知恵は、まず賢者からもぎ取られねば

ならないのだから。

だから税関吏の男にも感謝しよう、

あの男が賢者からその知恵を願い取つてくれたのだと。<sup>(49)</sup>

ハンナ・アーレントはこの詩について、「今世紀に書かれ

た詩のなかで最も静穩で「……」最も心の慰められるもののひとつである」と語った。アーレントによれば、この詩は一九三九年、デンマークにブレヒトを訪れたヴァルター・ペンヤミンによってドイツに持ち帰られると、「急速に口から口へと」広まっていったという。ブレヒトはこの詩で、政治的迫害を受けた亡命詩人の原型として老子を描き出し、その姿に自らを投影している。(実際、当時ブレヒトの著作はドイツで発禁となり、また彼の市民権も剥奪されていた。)魯迅が「出関」で描いたのと同様、ブレヒトにとっても老子は越境の形象である。「勝者」はこの亡命者から声を奪い取ろうとする。しかしその暴力を防いだのが、「勝者」の権力を執行するはずの税関吏による、老子の歓待であった。そこにははつきりと階級的連帯という意味が込められている(「継ぎの当たった上衣。裸足。そして額に一本の鬚。……」そこで老師は呟いた。「お前もか?」)。だがペンヤミンはそこに「友愛」(Freundschaft)というブレヒトのテーマの表現を見た。友愛こそが、少年が伝える老子の教え、「動いているしなやかな水は/時が経つとともに強大な岩にさえ打ち勝つ。/いいかい、堅固なものも負けるのだ」を実現する。「勝者」の力による追放をすり抜けて著された老子の書こそが、その結実であった。ペンヤミンは老子のこの教えを、「いかなるメシア的な約束にもいささかも劣らない一つの約束」だと解釈し

た。それは政治的暴力に抗し、「人間性の最低限のプログラム」を防衛する(弱い力)である。<sup>50)</sup>

この友愛のイメージは、老子と関尹喜だけでなく、ブレヒトとその詩をドイツに持ち帰ったペンヤミンとのあいだにも重ね合わされている。魯迅が「出関」で描き出した書を著す老子の形象は、周縁同士を繋ぎ合わせる普遍性を表現していた。それは、時をほぼ同じくして書かれたブレヒトの詩へ、そしてそれを介して、ペンヤミンのメシアニズムへと越境し、この二人の亡命作家たちを結びつけていたのである。

魯迅の「出関」は、ここで老子という形象を介し、ブレヒトとペンヤミンへとつながる文学の世界性へと開かれている。それは、国民文学の言説が思い描くような、ネイションの特殊性に根ざすことで開かれる、いわゆる「世界文学」への通路とは全く道筋を異にした、中国文学の世界への関わり方である。そこで中国文学・文化の根源をなす〈文〉の普遍性が、ペンヤミンがブレヒトの詩に読み取る友愛の思想に接ぎ木された時、我々はそこにある特異な政治学の可能性を垣間見ることができるよう。それは、我々が近代的なアイデンティティの政治の先に行くための、ひとつの手がかりを与えているかもしれない。

注

- 〈1〉 茅盾『矛盾文芸雜論集』二二頁。本論における中国語、英語、フランス語からの翻訳は、特に断りのないかぎり筆者による。
- 〈2〉 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections and the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition* を参照。
- 〈3〉 中国の「ノーベル・コンプレックス」に Julia Lovell, *The Politics of Cultural Capital: China's Quest for a Nobel Prize in Literature* を参照。莫言のノーベル文学賞受賞について例え Eyan Osnos, "Mo Yan and China's 'Nobel Complex'" を参照。
- 〈4〉 竹内好『魯迅』(C. T. Hsia, "Obsession with China" Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism" 王徳威『小説中国——晚清到当代的中文小説』) 羅崗主編『現代国家想像與二十世紀中国文学』。
- 〈5〉 David Wang, *Fin-de-Siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1848-1911*。
- 〈6〉 梁啓超「論小説與群治之關係」『飲冰室合集』文集第十卷所収。
- 〈7〉 Susan Daruvala, *Zhou Zuoren and an Alternative Chinese Response to Modernity*。
- 〈8〉 周作人「人的文学」『周作人散文全集』第二卷、八五—九三頁。
- 〈9〉 周作人「地方與文芸」『周作人散文全集』第三卷、一

〇一—〇四頁。

- 〈10〉 周作人「漢文学的伝統」『周作人散文全集』第八卷、四〇七—四一三頁。
- 〈11〉 瞿秋白「大衆文芸的問題」『瞿秋白文集』第三卷、一四—一五頁。
- 〈12〉 龍瑛宗「台湾文学の展望」『龍瑛宗全集』日本語版、第四卷、八六頁。
- 〈13〉 高行健『没有主義』一〇頁。
- 〈14〉 Anne Cheng, "La Chine peut-elle penser l'universel?" の講演の存在を教示いただいた中島隆博先生に感謝いたします。
- 〈15〉 趙汀陽『天下体系——世界制度哲学導論』。
- 〈16〉 汪暉「亞州想像的政治」『去政治化的政治』所収。
- 〈17〉 甘陽『通三統』。
- 〈18〉 閻學通・徐進『王霸天下思想及啓迪』。
- 〈19〉 許紀霖「天下主義／夷夏之辨及其在近代の変異」。
- 〈20〉 Immanuel Kant, *Political Writings*, p. 52. また次も参照。Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 3-4.
- 〈21〉 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. xxviii.
- 〈22〉 許紀霖「天下主義／夷夏之辨及其在近代の変異」。
- 〈23〉 Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity*, p. 154.
- 〈24〉 Ibid., p. 154-155.
- 〈25〉 白永瑞が許紀霖の議論に対して抱く危惧も、まさにその点を衝いている。白永瑞が焦点を当てるのは、中心と周

縁のあいだでの自他の認識関係ではなく、むしろ周縁の特殊な他者たちのあいだの疎通関係である。白は、中華の伝統に普遍性を見出すことで、「香港、マカオ、台湾、そして辺境の少数民族地区」という周縁の「それぞれ異なる個体」のあいだでの疎通を可能にする「普遍的要素」を見出すことができるかもしれないと論じる。この点に新天下主義が暗示する可能性を見ながらも、その試金石となるのは、この言説がこうした周縁同士という観点に立てるか否かであり、それができない場合、「天下主義を更新し、民族国家の同一性の原理と中華帝国（特に清帝国）の特有の寛容性（弾力性と多様性の尊重）を結合させることにより、近代的主権国家と区別しようとする許紀霖の努力は虚しく聞こえやすい」と述べるのである。白永瑞「核心現場で見直す『新しい普遍』——東アジア分断体制の克服の道」参照。また、許紀霖に対する別の角度からの批判は、Takahiro Nakajima, “Chinese Universality in and after Tang Junyi” を参照。

〈26〉 Shih Shu-mei, “The Concept of the Sinozone,” p. 716.

〈27〉 Ibid., p. 711.

〈28〉 今日あらためて西洋中心主義批判を行う場合、その標準となる「西洋」は、ディベシユ・チャクラバルティーの言葉を引けば、もはや「ある種の日常的な思考習慣が持つ、陳腐で性急なあり方に深くはまり込んでしまった想像的な形象」のようなものにすぎないだろう。だがしかし、チャクラバルティー自身が示唆するように、今日西洋

中心主義とは、まさに我々の思考習慣に染み込んだそうした「陳腐で性急な」イデオロギーとしてこそ、知の生産の現場にますます深く根を張っているように思われるのである。Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 4.

〈29〉 竹内好「魯迅」前掲書、一一二頁。

〈30〉 伊藤虎丸「魯迅と日本人」二二二頁。

〈31〉 伊藤虎丸「魯迅と日本人」、『近代の精神と中国現代文学』。

〈32〉 Leo Lee, *Voices from the Lion House*, p. 32, 34.

〈33〉 伊藤虎丸「近代の精神と中国現代文学」八二頁。

〈34〉 伊藤虎丸、同右書、二七二―二八、三四頁。

〈35〉 伊藤虎丸「魯迅と日本人」二二五頁。

〈36〉 伊藤虎丸は「出関」についての解釈を留保し、「正直なところ私にはまだよく解らないことが多い」と述べるにとどまっている。「魯迅と日本人」二五二頁。

〈37〉 魯迅『魯迅全集』第二巻、四五五―四五六頁。「出関」の翻訳は、『魯迅選集』九九―一一一頁所収の竹内好訳を参照し、適宜変更を加えた。

〈38〉 同右書、四五四頁。

〈39〉 魯迅「出関」的「関」『魯迅全集』第六巻、五三九頁。

〈40〉 章炳麟『諸子学略説』は『国粹学報』第二年第四冊、五一―六頁を参照した。

〈41〉 詳しくは次を参照。Livia Kohn, “Yin Xi: The Master at the Beginning of the Scripture.”

〈42〉 魯迅『魯迅全集』第二巻、四六三頁。

〈43〉 同右書、四五九―四六〇頁。

〈44〉 同右書、四六〇―四六一頁。

〈45〉 同右書、四六二頁。

〈46〉 魯迅『魯迅全集』第六卷、五三九頁。

〈47〉 魯迅『魯迅全集』第九卷、三二二頁。

〈48〉 換言すれば、『故事新編』のフィクションの強烈な光は、いかに統合され、制度化され、自然化されたネイションの形象であったとしても、それは結局のところ、想像されたものゝにすぎず、それでも我々がそれを保持するののだとしたら、それはいわば「敢えてする」という作為の結果でなければならぬという批判精神を、我々に教えているとも言えるであろう。

〈49〉 Bertolt Brecht, “Legende von der Entstehung des Buches *Taoteking* auf dem Weg des Laotse in die Emigration,” *Werke, Gedichte 2*, p. 32-34. 翻訳は『ミンヤミン・コレクション

4』収録の「ブレヒトの詩への注釈」における引用文(五一―五一六頁)を元に、原文及び英訳を参照して最小限の変更を加えた。

〈50〉 ハンナ・アーレント『暗い時代の人々』三七七―三七八頁。

〈51〉 ヴァルター・ベンヤミン『ミンヤミン・コレクション 4』五一六頁。

〈52〉 同右書、五一九頁。

## 参考文献表

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections and the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition*, London, New York: Verso, 2006.

ハンナ・アーレント『暗い時代の人々』阿部齊訳、筑摩書房、二〇〇五年

ヴァルター・ベンヤミン『ミンヤミン・コレクション4』浅井健二郎編訳、筑摩書房、二〇〇七年

白永瑞「核心現場で見直す「新しい普遍」——東アジア分断体制の克服の道」シンポジウム「東アジアから問う「新しい普遍」(東京大学、二〇一四年六月七日)プロシーディングス所収

Brecht, Bertolt, *Werke, Gedichte 2*, Berlin und Weimar: Suhrkamp, 1988.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, New Edition*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

Cheng, Anne, “La Chine peut-elle penser l’universel?,” *Ekinu 50* (automne-hiver 2013) <http://obisu.revues.org/1219> (二〇一五年三月一〇日参照)

Daruvala, Susan, *Zhou Zuoren and an Alternative Chinese Response to Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 2000.

甘陽『通三統』三聯書店、二〇〇七年

- 高行健『没有主義』天地圖書有限公司 一九九六年  
『国粹学報』第二年第四冊 一九〇六年
- Hsia, C. T., "Obsession with China," in *A History of Modern Chinese Fiction, Third Edition*, Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- 伊藤虎丸『近代の精神と中国現代文学』汲古書院 二〇〇七年
- 伊藤虎丸『魯迅と日本人——アジアの近代と「個」の思想』朝日新聞社 一九八三年
- Jameson, Fredric, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism," *Social Text* 15 (Autumn, 1986)
- Kant, Immanuel, Ed. by Hans Reiss, Tr. by H. B. Nisbet, *Political Writings, Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kohn, Livia, "Yin Xi: The Master at the Beginning of the Scripture," *Journal of Chinese Religions* 25 (1997), p. 83-139.
- 梁啓超『飲冰室合集』文集 中華書局 一九八九年
- 龍瑛宗『龍瑛宗全集』日本語版 国立台湾文学館 二〇〇八年
- Lee, Leo, *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Lovell, Julia, *The Politics of Cultural Capital: China's Quest for a Nobel Prize in Literature*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
- 羅崗主編『現代国家想像與二十世紀中国文学』上海人民出版社 社 二〇一四年
- 魯迅『魯迅全集』人民出版社 二〇〇五年
- 魯迅『魯迅選集』竹内好他訳 岩波書店 一九六四年
- 茅盾『茅盾文芸雜論集』上海文芸出版社 一九八一年
- Nakajima, Takahiro, "Chinese University in and after Tang Junyi," in Takahiro Nakajima et al. eds., *After New Confucianism: Whither Modern Chinese Philosophy?*, Contemporary Philosophy in the Age of Globalization, 2014.
- Osnos, Evan, "Mo Yan and China's Nobel Complex," *New Yorker*, October 11, 2012.
- 瞿秋白『瞿秋白文集』人民出版社 一九八九年
- Sakai, Naoki, *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Shih, Shu-mei, "The Concept of the Sinophone," *PMLA* 126: 3 (2011), p. 709-718.
- 竹内好『魯迅』『竹内好全集』第一卷所収 筑摩書房 一九八〇年
- Wang, David, *Fin-de-Siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1848-1911*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- 王德威『小説中国——晚清到当代的中文小説』麦田出版社 一九九三年
- 汪暉『去政治化的政治』三聯書店 二〇〇八年
- Weber, Max, Tr. by Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London & New York: Routledge, 1992.

許紀霖「天下主義／夷夏之辨及其在近代的變異」《華東師範

大學報 哲社版》第六号、二〇一二年、六六一—七五頁

閻學通·徐進『王霸天下思想及啓迪』世界知識出版社、二〇〇九年

趙汀陽『天下體系——世界制度哲學導論』江蘇教育出版社、二〇〇五年

周作人『周作人散文全集』廣西師範大學出版社、二〇〇九年