

## デンニツァ・ガブラコヴァ

### 「魯迅の散文詩「死後」について」への応答

荒木典子

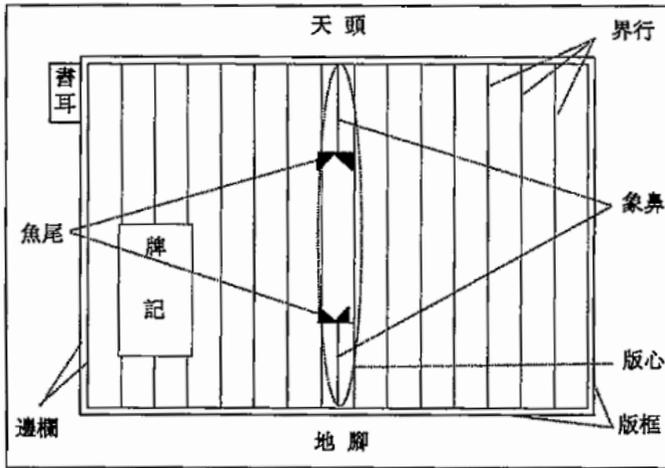
私の専門は今から300~400年昔の時代の中国語文法なので、テキストに対する先学の説、特に竹内好を引きながらの多角的な分析はとても勉強になりました。少々畑違いではありますが、僭越ながら感想や補足を述べたいと思います。

まず率直な感想です。私にとって今回ほほはじめてまともに鑑賞した「死後」は、ものすごく難しかったです。中国語原文も魯迅自身による英語訳も竹内好の日本語訳もまた別の人の日本語訳も非常に難解でした。散文「詩」たるゆえんなのか、言葉と言葉のつながりが不明確で、今でもまだ消化しきれていません。私自身に詩を読み解くセンスがないことは百も承知ですが、例を挙げますと、最終パラグラフの「多くの夢」の内容。私は直後の幾人かの友や敵が喜んだり悲しんだりしている情景かと単純に思ったのですがこの読みでは浅かったようです。デンニツァ先生は“*We are not given clues as to the content of these many dreams either in the prose poem or in the Preface*”（翻訳・散文詩にも序文にも、夢の内容についての手ごかりは与えられていない）とおっしゃっています。また、カルデイス氏も指摘しているように最後に「起き上がった」のはどこなのでしょう。さらに、中国語の文法もちょっと変わっています。先ほど触れた最終パラグラフの「多くの夢」のくぐりには“*許多夢也都做在眼前了*”、私が参照した竹内好訳〔『魯迅作品集』2 竹内好訳、筑摩書房1967年、65頁〕では「多くの夢が、ありありと浮んできた」です。「夢を見る」は動詞「做」と目的語「夢」を組み合わせて「做梦」といいます。主語は通常人間で、直訳すると「夢をつくる」になります。ここでは「たくさんの夢」が主語となり、動詞「做」の主体となっています。「夢が目の前でつく（られ）る」

になりましょうか。中文の中国語ネイティブの教員に確認しましたがあまり見ない用法だということでした。

次に、『野草』について簡単に補足いたします。『野草』所収の23編は1924-26年の間に雑誌『語絲』に発表されました。『語絲』は1924年11月に魯迅、周作人らによって創刊され、1930年まで続きました。23編が『語絲』に載ってから1年後、単行本にまとめるに当たり「題辭」1編を書き足しました。しかしこの「題辭」は、国民党の文化弾圧の激しかった時代には削り取られていました。1937年刊行の『魯迅全集』にも収められず、1941年刊行の『魯迅三十年集』の1冊として『野草』が出た時にはじめて題辭をふくむ完全な形に復元されました〔竹内好、1967年、351-352頁〕。この『野草』は本学中国文学の書庫にも所蔵されています。

次に「死後」の内容について触れます。本屋さんの登場は、同じく魯迅の作品『故郷』で楊おばさんが突然出てくるのに匹敵するぐらい唐突です。彼の発言「これは明版の公羊伝です。嘉靖の黒口本ですよ」は、デンニツァ先生も指摘されているように、魯迅の知識人としての一面をよく表しているところで、中国古典学の用語で固められています。中国の木版印刷は唐代から始まったのではないかとされていますが、明代は特に盛んに行われていました。その明代に版木を彫り印刷したので「明版」と言っています。紀元前481年頃の儒家による歴史書『春秋』に戦国時代・斉の公羊高が注釈を付した本を『春秋公羊伝』、略して『公羊伝』といいます。嘉靖は明の年号で1522-1566年。「黒口」は文献学の用語です。下の図をご参照ください。版木で印刷した一枚の紙の中心部（象鼻）に黒い縦線が入っていないものを「白口」、縦線が入っているものを「黒口」と呼びます。本のスタイルにも流行り廃りがあり、黒口は宋、元から明初の版に多く見られます。黒口の太さも時代によって違い、元代は太いものが好まれたようです。嘉靖は明の半ばでするので、黒口がよく見られたかどうかはわかりません。魯迅の蔵書に実際にこのような『公羊伝』があったのか、いつか調べてみたいと思います。



古籍的版式示意图

図〔『漢語史史料学』陳東輝、中華書局、2013年、38頁〕

最後に、翻訳という批評的アプローチ、言葉の選択という問題に関連して、訳者による訳語の違いを考えてみたいと思います。デンニツァ先生が、リュクマンが『野草』の翻訳を、魯迅を取り巻く政治的プロパガンダに対して拮抗する唯一の力として差し出していた」ことを指摘しているように、訳者の影響を受けない翻訳というものはありません。どう翻訳するかは、訳者の主張したいことと結びついては、必ず「死後」の各種翻訳にもそれを思わせる箇所があります。時間の関係で今回は最終パラグラフにおける訳語の違いだけを紹介いたします。中国語原文と竹内好訳〔1967年〕、片山訳〔『魯迅「野草」全訳』片山智行、平凡社、1991年、186頁〕の最終部分を見比べたところ、竹内訳で「愉快さ」とするところを片山訳で「うれしさ」としているのが気になりました。原文では「快意」です。気持ちがいい、快い、さわやか、心になうといった意味で、強いて言えば竹内訳の方があっていると思います。これより前に「不肯贈」というのがあります。漢文読みすれば「贈ることを肯ぜず」、贈る、与えることを承知しないという意味になるでしょう。これに対して竹内訳は「彼らは…恩恵を奪われる」という受身文、片山訳は「(私が彼らに) 与えてやらない」という能動文です。もとの構造に即している

のは後者です。先ほどの“快意”のあとに“第一次的哭”直訳は「第一回の泣くこと」に至っては竹内訳は「泣きぞめ」、片山訳は「感泣」つまり感激して泣くとして、原文以上の意味を付与しています。片山訳がこのようなになった理由を考えてみたいと思います。片山氏は解説の部分で、魯迅が許広平に書いた手紙を引用し「たとえば自分が死んでも敵をよろこばせることはしないという発想は、いかにも魯迅的である」と述べ、また『死火』を引用し「自己の滅亡にさえも『反抗』の意味を持たす」と主張し、「結局のところ、『死後』においては、最初に先ず悪質な『傍観者』的存在が問題にされ、最後においては『敵』への憎悪が表出されている」と結論付けています。〔片山前掲書、194-5頁〕

片山訳では“不肯贈”を「私は与えてやらない」として積極性を持たせ、「嬉しい」と感じさせ、単なる“哭”を「感泣」としてしまう。魯迅本人が書きたかったのも“his satisfaction of revenging his foes by not letting them know of his death”（死を知らせないことによる敵への復讐の満足）でしょうが、これをどのようにどこまで強調するかが竹内訳と片山訳で異なっています。片山訳は上述の解釈に向かう翻訳といえるのではないのでしょうか。

（荒木典子＝首都大学東京准教授）

\*\*\*\*\*

大杉重男

今日のお話は、現在の東アジアにおけるとてもアクチュアルな問題に対して、根源的な視点から光を当てる、有意義なものであったと思います。中心的なテーマは抵抗ということの可能性と困難さをめぐるものであったように思いました。

魯迅の「死後」というテキストは、自分が死んだ夢を見るという物語です。そこでは死んだ自分が生きている他者に対して何の抵抗もできないという無力さが、ユーモアと共に語られていると言えます。このテキストはその不条理の感覚において漱石の「夢十夜」や正岡子規の「死後」を連想させるところがありますが、魯迅のテキストにはもっと政治的な含みがあります。抵抗したくても抵抗できない無力さを書くことそのものが、魯迅にとっては抵抗の実践であり、抵抗の可能性を開く

ものであった。そしてこの抵抗は単純な「友」と「敵」の区別を超えた地平において展開されている。たとえば魯迅は自分の死体に蟻や蠅がたかることを想像しますが、これらの虫たちによって喩えられているのは、「敵」だけではない。そこでは単純な「敵」に対してだけでなく自分を崇拜して慕って来る「友」に対する抵抗をも表現されているのかもしれない。この意味で、魯迅の現実の死後において、特に中華人民共和国と毛沢東によって魯迅がどのように偶像化され神話化されたかについてのご紹介は最も興味深いものでした。魯迅がもし革命後まで生きていたら、どうなっていたのだろうと想像せざるを得ません。革命に対してもまた抵抗したのか、それとも迎合的に応答したのか。逆説的ですが、どちらの場合であれ魯迅のテキストは神話化を免れたかもしれない。しかし実際には魯迅は革命の前に亡くなったために、そのテキストは、蠅や蟻たちによる神話化の暴力に無防備のままさらされることになった。この暴力に対して魯迅のテキストはなすすべもなかった。「死後」においては魯迅は最後に目を覚まし飛び起きることができましたが、本当に死んだ後にはそれはできません。私には「死後」で言えば蟻や蠅の取り扱い方が昆虫蔑視的・人間中心主義であるようなところに、死後に権力に利用された魯迅の弱点があるのかもしいと思ったりもしますが、魯迅の作品を詳しく読んでいないので、保留します。いずれにしる魯迅のテキストを神話化に抵抗しつつ読むとはどういうことなのか、「死後」の最後において魯迅は自分は「敵」と「友」の「どちらの期待にも副わなかった」と語りますが、現代において「敵」と「友」のどちらの期待にも抵抗しつつテキストを読むことはどうしたら可能なのか、といった問いが、お話を聞きながら私の頭をよぎりました。

そしてこうした問いは、日本における魯迅の代表的紹介者である竹内好に対しても差し向けることができると思います。竹内は、六十年安保の際、政府に対する抗議のために東京都立大学を辞職した知識人ではありますが、自分の「敵」である日本政府に対しては頑強に抵抗する一方、「友」である中華人民共和国と毛沢東に対しては抵抗の必要を認めなかったように見える。ガブラコヴァさんの今日のお話からは省かれていますが、戦後の竹内は、毛沢東と中華人民共和国を全面的に支持し、自分を始皇帝かジンギスカンになったと錯覚しているような毛沢東のアナクロニスティックで傲慢な漢詩を賛美し、ほとんど盲目的な崇拜の言説を繰り広げた人でもあります。竹内の「魯迅」は、ファシズム体制下の日本においては抵抗のテク

ストとして意味があったと思いますが、戦後民主主義下の日本における竹内の魯迅についての言説は、毛沢東主義への傾倒のために空転しているようにも見える。たとえば竹内は中国の核実験を、抵抗のナショナリズムを評価するポストコロニアリズムの文脈の中で肯定しました。ガブラコヴァさんは「日本の侵略という歴史的経験」が中国にもたらした外傷について指摘し、その外傷を日本側から見返した存在として竹内を評価していらっしゃるようですが、日本の側にも戦争の敗北と戦後民主主義の成立に関わる固有の外傷があると思います。

ガブラコヴァさんが今回引用されている鶴飼哲の竹内論「歴史を書き換えるということ」（『応答の力』所収）では、「歴史の書き換え」を二通りに分けています。一つは「歴史修正主義」的な「歴史の書き換え」、「文書の操作と証言の否認によってあったことをなかったと言いくるめようとする哀れなほど姑息な「歴史の書きかえ」策動」であり、もう一つは「ただひとりの人物の出現」が「それ自体として、それ以前の歴史の根本的な見直しを強いるほどの影響を後世に及ぼす」という意味での文字通り英雄主義的な「歴史の書きかえ」です。鶴飼氏によれば、竹内は後者のように歴史を書き換える「英雄」が「日本ではなくともおそらく中国には存在することを」信じていました。具体的にはその「英雄」とは魯迅であるわけですが、中国革命後は魯迅は毛沢東によって継承され、「文化大革命」を一つの頂点とし現在まで連続する「歴史の書き換え」に突き進んで行く。しかし「歴史修正主義」的な「歴史の書き換え」と英雄主義的な「歴史の書きかえ」とは本当に区別できるのでしょうか。

鶴飼氏はもちろん魯迅と毛沢東を連続的にとらえた竹内を批判的に検討する必要を指摘していますが、それでも十分批判的であるかという疑問です。たとえば鶴飼氏は「竹内没後の中国の変貌」という言い方をしていますが、中国は最初は良かったが後から駄目になったのでしょうか。中国革命がもたらした「歴史の書きかえ」の暴力性に対して竹内はどれだけ敏感でありえたのか。中国への贖罪意識が認識を曇らせたのかもしれない。

鶴飼氏は「日本の戦後思想の豊かな鉱脈のひとつは、十五年戦争期の日本には「抵抗」がなかったという認識に立った個性的な思想家たちが、「抵抗とは何か」「抵抗はいかにして可能か」という問いを、原理的に、「転向」論と相即しつつ深めていったこと」だと述べています。しかし戦後の日本において歴史を書き換える英雄

の登場が鶴飼氏の言うようにありえない（それが十五年戦争期の日本において抵抗がなかった理由そのものなのかもしれませんが）としたら、戦後の日本において抵抗について問うこと自体が無意味ということになりはしまいか。鶴飼氏は「日本人である自分がそのような人物ではないことを彼はよくわきまえていた」と竹内について肯定的に言いますが、戦後日本において、竹内のように日本人が歴史を書き換える英雄になれる可能性を考えることを拒絶し、その代り魯迅や毛沢東に歴史を書き換える「英雄」を見ることは、戦時中に昭和天皇を英雄視することと同一の構造と言える。鶴飼氏は「ドレイは自分がドレイでないと思うときに真のドレイである」という竹内のテーゼを引用していますが、このテーゼは中国革命によって解放され、民族的主体性を取り戻したと思った時こそ中国人が真のドレイになった瞬間でもあるというイロニーを可能性として含んでいると考えられます。現在の民主主義なき資本主義という中国の在り方は、中国革命の変質ではなく革命そのものの中に内在していたのではないか。しかし竹内はその可能性に対して盲目であり、盲目だったからこそ、「ドレイは自分がドレイでないと思うときに真のドレイである」という真実を語る事ができたように見えます。

今日のお話はとても興味深いものでしたが、同時に現在の日本人は、魯迅、あるいは近現代の中国文学をどう読んだらいいのかという根本的な疑問を突きつけるものでもあります。ガブラコヴァさんは鶴飼氏の最初の本の題名が『抵抗への招待』、次の書名が『応答の力』であることに着目して、抵抗と応答という問題系を導き出されていますが、抵抗と応答の関係はどのようにとらえたら良いのでしょうか。両者は対立を含んだ概念のようにも見えます。ある他者に応答するためにはその他者への抵抗の放棄が必要であり、逆に抵抗するためには応答を拒否しなければならないとも考えられる。この時抵抗を放棄することなく応答すること、あるいは応答を拒否することなく抵抗することはどうしたら可能なのか。

現在の日本人は魯迅を読むことにいろいろな意味で抵抗を感じると思います。魯迅が文学で表現した絶望は、現代の中国にもあてはまる場所が多いのではないかと推測しますが、しかし日本人として、その絶望にどう応答するべきなのかにはとまどわざるをえない。たとえば中国の「民主化」運動に日本人はコミットする資格があるのでしょうか。ガブラコヴァさんは香港の大学にお勤めとのことでしたのでよくご存じでしょうが、去年香港で盛り上がった所謂「雨傘革命」に対して、日本

での反応は総じて薄かったように見えます。天安門事件の後、人権問題で孤立した中国政府に真っ先に手をさしのべたのは日本政府だったと記憶していますが、日本人は総じて海外の人権問題には冷淡です。それはいろいろな理由があると思いますが、過去にアジア侵略の主体となり、敗戦によって「国際社会」から罰せられた記憶の外傷が大きな役割を果していることは間違いないでしょう。特に中国や朝鮮半島に、たとえ人権についての正しく見える指摘であれ口を出すことが、現地の人々からは、また侵略するのか、日本人にとやかく言われたくないというナショナリストティックな反発を引き起こすことはごく自然に予想されます。

他方、最近ユネスコの世界記憶遺産に南京大虐殺の記録が登録されそのことに対して日本政府が抗議していますが、鶴飼氏が2003年の時点で危惧した「歴史修正主義」的な「歴史の書き換え」は、このように現在においてますます力を増しています。そしてそれに対して英雄主義的な「歴史の書きかえ」を対置することは、いよいよ夢物語になっています。日本における「歴史修正主義」の根源には第二次世界大戦の敗北と戦後民主主義の成立、そして戦後の冷戦構造下における左翼運動の混乱に関わる外傷があり、この外傷に対して何らかの応答をしなければ、「歴史修正主義」への抵抗も不可能です。竹内は戦後に『魯迅』に付け加えた「思想家としての魯迅」という文章の中で、「自由、平等、その他の一切のブルジョア道徳の輸入にたいして、魯迅は抵抗した。抵抗したのは、それらを権威として外から押しつけることに抵抗したのである。基盤のない前近代社会へ新しい道徳を持ちこむことは、それらを前近代的に変形してしまうだけで、人間を解放することにはならず、かえって圧制者を利する手段に転化するにすぎないことを、かれは見抜いていた」と述べています。ここで竹内が「ブルジョア道徳」と呼んで批判している「自由、平等、その他」に対して、私たちは今どういう態度を取るべきなのか。南京大虐殺を認めて自己批判することも、民主化運動にコミットすることも、「自由」や「平等」という価値に依拠しなければ不可能であるように見えます。しかし「自由」や「平等」が「ブルジョア道徳」であることも確かであり、ポスト・コロニアル的視点に立つ時、絶対的な正義ではない可能性がある。

現在の日本は「戦前」に回帰しつつあると言われます。それは専ら「右傾化」について言われるわけですが、もし回帰ということがあるなら、それは右派や保守派だけの問題ではないと思います。左派もまた「戦前」に回帰しつつある。吉本隆明

は「戦前」の左派がファシズムを止められずに転向した理由を、「大衆」からの孤立として分析しましたが、そうしたことについて現在の左派はどう認識しているのでしょうか。また「戦前」の左派が抱え込んだスターリニズムの問題（たとえば共産党は党内民主主義を認めないことによるのみ、党外の民主主義を擁護できる）を、現在の左派はどう克服しているのでしょうか。

いずれにしてもガブラコヴァさんが鶴飼氏に倣って提示された「翻訳」という視点は、抵抗と応答の関係を考える上で示唆的に思います。「翻訳」とは、異質な言語で書かれたテキストから抵抗を取り除き、応答可能なものに作り替える作業と言えますが、しかし抵抗を完全に除去することであってはならないと思います。今中国では村上春樹が翻訳され大人気だそうですが、その翻訳のされ方は抵抗なき応答と言うべきものであり、それはそのまま村上のテキストが体现する高度資本主義社会・消費社会への抵抗なき応答的な性格を持っているからではないかと私は疑っています。しかし「翻訳」が批評性を持つためにはそこに応答不可能なものが残らなければならない。その時「翻訳」という行為は、他者に対して抵抗しつつ応答し、応答しつつ抵抗すること一般を考え実践するための一つのモデルになりえると思います。中国語は特に日本語と文字を共有するために、この抵抗と応答の関係が通常の「翻訳」とは異なるものとなるでしょう。

最後に付け加えさせていただきますが、この機会にガブラコヴァさんの書かれた単行本『雑草の夢』（世織書房、2012年）を読ませていただきました。きちんと読んだわけではありませんが、魯迅によって日本の近代文学を読み直そうとするという、ある意味で竹内のヴィジョンを別の形で具体化しようとしたような興味深い試みと思いました。ただ一点だけ気になったのは、最初の概念規定で少し取り上げている「雑草」という言葉と「野草」という言葉の関係です。ガブラコヴァさんは意図的に両者を同じものとして扱おうとされていると読みましたが、それは「雑草」を「野草」の中に回収するようなやり方のように見えました。しかし私の日本語の感覚においては、「雑草」は「野草」と決して同一視できません。「野草」がポジティブであるのに対して「雑草」はネガティブなものです。ガブラコヴァさんは日本の近代文学を魯迅由来の「希望」の光によって照らし返そうとされているので、「雑草」を「野草」に還元されたのだと思いますが、「雑草」という日本語には、「野草」への「翻訳」に抵抗するネガティブな意味の核があると思います。私は日本の自然

主義文学、特に徳田秋声を研究することから研究を始めたのですが、秋声の作品にはそのような「雑草」が沢山生えているように思うので（たとえばその代表作『あらくれ』のヒロインは植木屋の娘に生れますが、植木や草花を育てることができず、洋服屋として雑草のように生きて行くしかない存在です）、完全に蛇足ですが付け加えさせていただきます。今日は貴重なお話ありがとうございました。

(大杉重男＝首都大学東京教授)