

五四時期の周作人の文學觀

— W・ブレイク、L・トルストイの受容を中心に —

小川利康

五四時期の周作人の文學觀

—W・ブレイク、L・トルストイの受容を中心に—

小川 利康

序

五四時期、周作人の文學觀の形成が翻譯活動で攝取した様々な海外思潮を抜きにしては語れないことは明らかであろう。當時の論文を集成した『藝術與生活』で、周作人は「翻譯とは半ば創作である」(同書序文¹⁾)と述べている。それ故、周作人の五四時期の文學觀を論じる際、従來の論考が「新しき村」の翻譯紹介から攝取した理念の意味づけに力を注いだのは全く故なきことではない。だが、兄・魯迅の譯業が殆ど日本語文獻に限定されていたのに對し、周作人の譯業は膨大な量の英語文獻にも及んでおり、従來の研究史にはやや偏りがあると言わねばならない。尾崎氏の論考「陳獨秀と別れるに至った周作人」は、こうした偏りを正すもので、二二年の非キリスト教運動に對する周作人の對應を追いつつ、周作人の思想の變化を跡づけている。例えば、五四時期から二三年頃までの思想の變化を「トルストイ的なものから離れて、歐洲近代文學思想に基づく個人主義的文學觀を展開する」²⁾と概括しておられるのは全く同感である。ただ、「トルストイ的」な理念の内實や形成過程については、主題との關係上、詳細な検討はなされず、なお検討の餘地があると思われる。

本稿では、「人的文學」、「平民的文學」(『藝術與生活』に収録)等の五四時期を代表する論文で翻譯引用されたウィリアム・ブレイク、レフ・トルストイから、周作人がどんな理念を引き出したのか、また、五四時期以後、どのように個人主義的文學觀へと轉じたのかを論じてゆきたい。

一 周作人のブレイク解釋

周作人のブレイク詩の引用は六篇の文章にわたり、引用詩も一篇に止まらないが、まずその傾向を大きく分類すると、

(1) 「人的文學」(一八年二月)での「天國と地獄の結婚・惡魔の聲」の引用に代表される、肉體と精神の調和した理想的人間像を掲げる傾向。

(2) 「勃來克的詩」(一九年二月)での「無心のまえばれ」の引用に代表される、想像力を介して他者理解を深めることを目指す傾向。³⁾

以上の二つと見ることが出来る。(1)は一八〜二四年まで、ブレイク詩の引用が行われた時期全般にわたるもので、(2)は一九〜二一年の比較的短期間に集中する傾向である。これらの評價が周作人の内面に定着した時期を確定するには更に調査検討を要するが、一九一四年に

は類似した見解を示す柳宗悦「キリヤム・ブレイク」(『白樺』大正三(一九一四)年四月號)等を、周作人は既に紹興で讀んでおり、この影響下で定着した可能性が最も高いようだ。以下では、これらの傾向のブレイク詩から、周作人が引き出した解釋、思想を明らかにしてゆきたい。

(1) 「人的文學」における「靈肉一致」の理想

初めてブレイクに言及した『歐州文學史』(一八年一〇月刊)において、周作人は「天國と地獄の結婚・惡魔の聲」を「古來靈肉一致を言へる者の最と爲し、故に其の思想、甚だ近代に推重せらる」と高く評價している。これは「人的文學」でのブレイク評價と軌を一にするものでもあり、當初ブレイクへの關心も、この「靈肉一致」の理想にあると考えられる。

この後、ブレイクを再び引用するのは、E・カーペンター著『愛的成年』を紹介する「愛的成年」(一八年九月)においてであり、「天國と地獄の結婚・惡魔の聲」と「禁欲はいちめに砂をまく」の二篇が引かれ、「靈肉一致」の理想から、周作人が何を汲み取るうとしていたかを良く示している。文中、周作人は婦女解放問題に對する見解をカーペンターとH・エリスから引用紹介しており、同年の『新青年』に發表された與謝野晶子「人及び女として」の翻譯(譯題「貞操論」と同様、當時の『新青年』で度々論じられた婦女問題に連なるものと言える。文中、周作人はブレイク詩「禁欲はいちめに砂をまく」を引き、婦女抑壓批判を展開している。

禁欲(Abstinence)はいちめに砂をまく／赤らんだ手足 燃える髪の上に／しかし 滿ちたりた欲求は／そこに生命と美の果實を植える。(文中英單語：周作人)

この引用は、カーペンターの言葉「人間の身體に對する不潔な考えを捨て去らねば、この世に自由で美しい公共社會の到來は望めない。」(傍線部：小川)と同義の言葉として引かれたものである。既成のキリスト教道徳による禁欲主義が生んだ肉體蔑視へのブレイクの痛烈な批判を、周作人は中國の封建的儒教道徳による禁欲主義批判に讀み換えたと言ふことができる。そして、ここでは「女子を性の象徴と見え、弱れば汚れる」とする偏見へのH・エリスの批判もブレイクの言葉と並んで紹介されており、禁欲主義の副産物の「不潔な考え」による被害者たる女性への同情が婦女解放論の根底にあったのではないかと考えられる。ブレイク詩「天國と地獄の結婚・惡魔の聲」を文章の結びで引くのも靈肉一致の理想を實現し、禁欲主義の呪縛から逃れることが婦女解放の實現を促すという認識があったためと考えられる。

一八年末に書かれた「人的文學」でも同じブレイク詩が引用されている。ただ、次のような素朴な進化論が前提として述べられていた。即ち、「人」を定義する二つの要點として、人間は「(一)動物から進化し、(二)動物から「進化」した」という指摘で、「人」が「獸性の遺傳」である「肉の側面」と「神性の端緒」である「靈の側面」を二つとも有する理由は、その點に存すると解説される。その上で、從來はどちらか一方を否定し、禁欲主義や快樂主義に陥るものが多かったが、近世に至って、漸く双方を人間性の側面として認める人物が現れたと述べ、ブレイク詩「天國と地獄の結婚・惡魔の聲」を紹介する。

(1)人間には靈魂と區別された肉體などはない。なにしろ、肉體と呼ばれているものは五官によって知られる靈魂の一部である。

(2)エネルギーこそ唯一の生命であり、エネルギーは肉體から生ま

れる。理性はニネルギーの境界といつか四周である。

(3)ニネルギーは永遠の悦び。

この理念は、「愛的成年」に見られた封建的儒教道徳への鋭い批判であり、同時に目指すべき文學の道徳的規範の提示である以上、論文自體も道徳論的色彩を免れなかつたのは當然であつた。

以上の「人間」の定義に續く「人類の關係を改良する」「人道主義」の定義には、細谷氏の指摘通り、武者小路實篤の「自己の爲に」影響が確かに窺われる。しかし、後に續く「人的文學」の具體的な説明では、この「人類の關係」を定義した「人道主義」の概念は無視され、「人」を定義した靈肉一致の理想が隨所で用いられている。これは、封建的な儒教道徳に縁屬した舊來の文學を批判しうる道徳規範が何よりも必要とされたためと考えられる。所謂「人道主義」の概念は、むしろ同時期に書かれた「平民的文學」に色濃く見出されるのである。

(2)「勃來克的詩」における他者理解重視の観点

「人的文學」から一年後に發表された「勃來克的詩」は、ブレイクの思想的特徴を全面的に描き出そうとした論文で、そのことは初出誌の題名「英國詩人勃來克的思想」からも窺われる。論文冒頭で周作人は、ブレイクが「詩人で、畫家で、神秘的宗教家でもある。彼の藝術は神秘思想を根本とし、詩と畫を表現の道具とする。」と指摘し、キリスト教神秘主義の祖プロティノスの著書『エネネアデス』に依據し、次のように解説する。

ひとえに肉體の爲に精神を便役したために、自分の進った道を忘れ、(宇宙魂と：小川)離れ離れになり、ついには我執に包まれ、孤獨の境地に入りこみ、全ての不幸の源となる。解説しようとするなら、神智に頼り、様々な理解を得ることによって、物我の

隔てなく宇宙魂と再び一つに結合せねばならない。(傍線部：小川)

この解説で注意を引くのは、個體の魂と宇宙魂との合一による我執からの解脱(一般にエクタスタスと呼ばれる)に周作人が關心を寄せている點である。「人的文學」で示された「人類の關係を改良する」「人道主義」は利己と利他を兩立させる理念であり、個體としての人間と社會の調和を希求するものであつた。ここでの神秘主義觀も個體と全體との融和に注目すれば、極めて類似していることに氣づかされる。その神秘主義にブレイクの思想を重ね合わせ、次のように述べる。

ブレイクの意見も同様で、彼は特に想像力 (Imagination) を重んじ、共感・思いやり・理想主義と併せて、この道(神秘主義：小川)に入る要素と考えた。(文中英単語：周作人)

こうした神秘主義の説明に續き、女流英文學者C・スパージョン著『英國文學における神秘主義』から次の一節を引用している。

ブレイクが考える人類に最も必要な性質とは決して節制拘束ではなく、愛と理解である。(中略)ブレイクは強調して言う、「我々が全ての生物と同じく感じ、他者の哀樂を自分のそれと同じく感應できなければ、我々の想像力は結局、鈍く不完全なのだ。」と。
「無心のまえばれ」に曰く、
狩り立てられる兎のひと聲ひと聲が
人の腦髓から一本ずつ筋をひきちぎる
ひばりが翼に傷をうけると

天使ははたと歌をやめる(傍線部：小川)

この一節に共感を覺えたことは、「無心のまえばれ」一篇の殆どを論文の結びで改めて譯出していることから窺える。ここで言う所の「想像力」とは、具體的には人間以外の生物も含めた他者への愛や理

解に必要な手段を指すと考えてよいだろう。それ故、「人的文學」での「靈肉一致」の理想は、個體としての「人」を規定するものであったのに對し、ここでの「想像力」は「人類の關係を改良する」理念のために必要だったと考えられる。これらは多様な文學活動の一面に止まるにせよ、周作人の内面の一断面圖として當時の文學觀の特徴を窺わせるに足るものであらう。

ちやうど、「勃來克的詩」を執筆していた一九一九年一〇月頃、周作人はロシアの作家アンドレーニフの訃報に接し、その短編小説「齒痛」の翻譯を『新青年』に寄せている。翻譯に付された長文の解説の中で、アンドレーニフを「神秘派や、頽廢派の作家」とする評價に反對し、人道主義的な作家であることを次の言葉を引用して説明している。

我々の不幸は、誰もが他者の魂、生命、苦痛、癖、意向、願望の全てに對して殆ど絶無に近いほど理解が無い點にある。私が文學に従事し、それを尊いものと思う理由は、文學の最大の功績が、全ての境目と隔たりを取り除くことにあるからである。(傍線部：周作人が譯文中、同點を施した箇所)

この一節は「彼の文學上の信條」であり、「ロシアの人道主義文學者の宣言とするのに相應しい言葉である。」と、周作人は高く評價している。他者理解の缺如が「我々の不幸」の根源にあり、他者との隔隔を取り除くのが文學の役割だとする見解は、先の「勃來克的詩」でのブレイク解釋と共通するものである。これらの周作人によって選ばれた言葉は、いずれも周作人の内面に潛む他者理解の理想を代辯したものであり、所謂「人道主義」の含意もその點にあると言えよう。

二 周作人のトルストイ解釋

——「藝術とはなにか」に依據する「普遍」の意味

周作人のトルストイへの關心は、恐らく武者小路實篤を介してのものと思われる。特に一八年以降、周作人にトルストイの影響が見出される時期は、「トルストイ主義の否定の否定によって」、「武者小路の作品に『白樺』以前のトルストイ主義的なものが再出現した時期」とされる。しかし、周作人が強い共感を示した『藝術とはなにか』に對して武者小路は殆ど關心を示しておらず、周作人のトルストイ觀形成に直接的影響は認められない。ここでは、『藝術とはなにか』から周作人が引き出した理念の内實を吟味してゆくことにする。

「人的文學」と同月に書かれた「平民的文學」(一八年二月)での周作人の主張の最大の眼目は、傳統的文學を「貴族的文學」と呼んで完全に否定し、新たに「平民的文學」という對照的な考え方を提出した點にある。ただ、具體的な説明が乏しく、「内容の充實、つまり、普遍と眞摯の二つ」といった條件等を掲げるに止まるものであった。この意味不明瞭な「普遍と眞摯」とはトルストイの『藝術とはなにか』の次の一節に依據していると考えられる。

未來の藝術の内容となるものは、(a)人々を結合に導くか、ないしは現に結合させつゝある感情(feelings drawing men towards union, or such as already unite them)に限られるであらうし、その藝術の形式も萬人に理解しうるものとなるであらう。したがって未來の優秀な藝術の理想は(b)「一部の人にしか受け入れられぬ排他的感情」(the exclusiveness of feeling, accessible only to some)ではなく、逆に普遍的感情(its universality)となる。(文中、英文とく)。

傍線部：小川⁽³⁾

この「普遍的感情」と共に、もう一つの「眞摯 (sincerity)」も藝術作品が讀者を共鳴させるために最も重要な條件として擧げられている。このトルストイの影響は二〇年末の講演『聖書與中國文學』での「藝術とはなにか」からの引用との比較によって、一層明白となる。

キリスト教藝術の内容なるもの(a)神と人々を、人々相互を結合せしむるような感情 (feeling as can unite men with God and with one another) である。……たゞ、キリスト教でいう人々の結合は、(b)「部の人々の部分的な、排他的な結合 (the partial exclusive union of only some men) とは反対に、(c) 萬人を例外なく結びつけるものだ」(unites all without exception) ということである。(文
中、英文と傍線部：小川、……の省略は周作人譯文による)

邦譯・英譯のどちらでも、(a)(b)は(a)(b)とそれぞれ一致するのが見て取れる。また、「(b)ではなくて、逆に(c)となる。」という論法は、後者の「(b)とは反対に、(c)だということである。」と同一であることから、(c)「萬人を例外なく結びつけるもの」は、(c)「普遍的感情」と同義と認められ、「平民的文學」の「普通」の含意は「人々を結びつける」點にあつたと考えられる。

三 トルストイ、ブレイク受容の接點

こうしたトルストイの見解は、そもそも福音書の「信主者合一而爲一」と題する一節に基づくもので、トルストイの強いキリスト教的倫理感から生まれたと言つてよい。宗教的理念を藝術にそのまま適用する論理的飛躍も、その倫理感ゆえであらう。その點について、周作人は文學も宗教の中から生まれたのだから、現在でも本質においては共

通點があると辯護している。

永久に變わらない根本的な共通點とは、神と人が一つに結合した、彼我の隔てのない體驗である。(傍線部：小川)

こうした前提の下に、「神と人々との、及び人々相互の結合」(前提の理念が、はじめて成り立つ。つまり、周作人にとって、このトルストイの理念は、論理的飛躍を自ら辯護してでも受け入れるほど魅力的であつた。

このトルストイの理念の裏づけとして再び引かれるのが、アンドレーエフの引用(前掲一、(2))である。既に見たように、アンドレーエフとブレイクの言葉は、ほぼ同様の思想を示すものであつた。三者の引用の符合は、個々の人間と全體との普遍的結合を旨とする理想が周作人の内面を強く支配していたことを示すものである。このことは、「聖書與中國文學」における宗教(キリスト教)と「勃來克的詩」における神秘主義が、名こそ違つても實際は酷似したものであつたことから明らかである。周作人による兩者の説明を改めて原文で示す。

「聖書與中國文學」

但是根本上有一個共通點、永久沒有改變的、這是神人合一、物我無間的體驗。

「勃來克的詩」(前掲一、(2))

欲求解脫、須惡神智、得諸理解、以至物我無間、與宇宙魂合一、復返於一。(傍線部：小川)

宗教に共感はしても、信仰者でなかつた周作人であるから、『神』と『宇宙魂』(『内は原語』)とで大きな違いを認めることはできない。以上のブレイク、トルストイから引き出された理念は「人的文學」から「勃來克的詩」へ、「平民的文學」から「聖書與中國文學」へと、その

影響を擴大するにつれ、相互に作用して相違点を捨象しつつ、五四時期の周作人の文學觀を支える柱として、共通點をより一層鮮明にしてきたと考えられるのである。

四 西山での療養生活

二〇年末から體に變調をきたしていた周作人は、二二年の文學研究會發足後間もなく、北京郊外西山での静養を餘儀無くされる。この生活は單に肉體のみならず、精神的にも大きな變化を招いたようだ。西山で療養生活を送った六〇九月に書かれた「山中雜信」(二一六)の中に如實に示されている。

私の最近の思想の動搖と混亂は、もう頂點に達したと言つてよく、(以下略)〔一、六月五日〕

私の思想は本當に混亂の極みで、(中略)今は放任し、無理に統一せず、取り敢えず讀書で暇つぶしをするのも仕方ないでしょう。

〔六、九月三日〕

この三ヶ月間の「思想の動搖と混亂」の外因は、疑いなく五四運動の行き詰まりにある。「山中雜信」では、外界との唯一の接點である新聞を讀めば不愉快になると知りながらも讀まずにおれない自分を、觸れば痛むと知りながら傷口に觸らずにおれぬ怪我人に譬えており、この内面の「傷口」が當時の周作人の文學觀にも變化をもたらしたのも當然で、肉體的にも療養生活を迫られた周作人は外界から隔離され、精神的「傷口」を癒す時間も十分に與えられていた。

當時、周作人は佛典をかなり讀み漁った形跡が「山中雜信」から窺われ、「思想の動搖と混亂」を垣間見せている。『梵網經』から殺生を戒める言葉を引用し、非現實的だと認めつつも、動物を人間同様に慈

しむ考え方は「やはり眞實であり、美しいものであると思う」と述べ、ブレイク「無心のまえぶれ」(前掲一、二)も同様の見解を示すと指摘している。どちらも動物の殺生に關してではあるが、周作人にとっては「動物を愛するのをも人を慈しむのと深く關係があり」(想像力)による他者理解と無縁ではなかった。また一方では、「勝業」を書いて、次のようにも述べている。

『菩薩戒本經』をたまたま讀んでいて、菩薩から受戒した者で、衆生と行いを共にしない、或いは病人を見舞わない、或いは憐み愛える者を慰めないのは、どれも汚れの始まりであつて、わずかに汚れとならぬ例外の一つは自分が『勝業』を修めていて、中斷したくない時である、と説くのが目にとまった。(◎内は原語)

それ故、自分も『勝業』を修めることにしたと述べる。この文章全體に漂う自嘲的ユーモアが文意を和らげているものの、「衆生」という他者への同情を自分の内面から意識的に捨象する決意を示している。つまり、ブレイクの詩や佛典を引き、「想像力」による他者理解の必要を認めつつも、そこから逃避する姿勢を示すものである。なおも理想を捨てきれぬまま、自己正常化の手だてを追い求め、自分を傷つけていった「思想の動搖と混亂」の跡が、そこに窺われる。これは外界の消息を伝える新聞に接する時の「傷口」の痛みと對應するものである。

西山での療養期間に生じた變化は、周作人の散文にも反映され、アイロニーを含んだ「磁傷」(六月)「天足」(八月)「資本主義的禁娼」(十月)等が生み出される。「磁傷」で、周作人は、狂獸の牙より長い棘をつけた鎧を作ろうと思つたことがあると述べ、これならば襲ってくる敵が自分で傷つくと前置きした後、負傷者を出した二二年六月の

請願運動を次のように評している。

全ての責任は當然ぶつかった方が負うのだ。例えば、棘の鎧を着ているか、見れば死ぬ毒蛇であるか、(数十里離れていても人を殺せる：小川) 劍仙である私に、誰かがぶつかると、見るか、怒らせたりすれば、傷を負ったところで、どうして私のせいと言えようか。

こうしたアイロニーは、軍閥政府の横暴さを暗に批判した「前門遇馬記」(一九九年)に既に見出されるが、本格的に定着するのは「磁傷」以降である。これらの「愚か者を装って」書かれた文章は、その時々々の周作人の怒りや絶望を隠す恰好の仮面となった。文中での比喩が象徴的に物語るように、美しい理想では守り得なかった自分の内面を、周作人はアイロニーの鎧によって隠蔽し、自分を傷つける現実から距離を置いている。また同時に、表現の直截さを捨てることにより、多様な表現を獲得したのであり、周作人の風格を決定づけるものであった。

この変化に氣付かず、字面どおりに受け止めた當時の讀者からは反發の投書が寄せられた。「宣傳」(七月)では、この讀者の無理解に朝れ、「全ての進歩的な意見は、一つとして大衆に排斥されないものはない」というラッセルの言葉を引き、勞働者に全く理解されぬ革命家の悲劇を描く魯迅の小説「藥」等を引きあいに出し、孤立感を窺わせている。

五 『自己的園地』における文學觀の變容

——「詩的効用」でのトルストイ否定

トルストイへの否定的評價は、二二年二月に書かれた「平民的與貴

族的」で、初めて明確なものとなるが、二二年末には、變化の萌しが既に現れていた。九月に西山での療養生活を終えた周作人は、一月に「三個文學家的紀念」を書き、ボードレールを次のように肯定的に紹介する。

彼は後の頹廢派文人の先達であり、(中略)トルストイが社會主義的な見方で全く理解できないと批判した作家である。

この見解は、明らかに従來のトルストイへの傾倒と齟齬する。更に同月中にボードレール『巴里の憂鬱』(散文詩)の選譯も發表している。殊に譯詩(六首)の第一に掲げる「游子」(邦譯題「異人さん」)は、トルストイの『藝術とはなにか』で譯のわからない詩の代表例として挙げられるものであった。こうした従來の文學觀と齟齬を來した周作人の見解は、以下の五、六で検討する「詩的効用」(二月)におけるトルストイ批判と「頹廢派」への共感から説明できるように思う。

「詩的効用」は兪平伯の論文「詩底進化的還原論」への反論として書かれたもので、他にも周作人は雑誌『詩』に兪平伯宛「通信」(三月)を寄せている。兩者の間で争點となったのは、普遍的價值を持ち、人々を善に向かわせる社會的價值のある詩を理想的な詩とする兪平伯の見解の是非にあった。が、兪平伯は「平民的文學」に依據した「詩底自由與普遍」を二〇年に發表しているうえ、この「詩底進化的還原論」自體も周作人の影響を媒介として、トルストイ『藝術とはなにか』の影響下に書かれたもので、兪平伯は周作人の全面的影響下にあった。雑誌『詩』「通信」欄での周作人への返信にも、師と仰ぐ人物から反論を受けた困惑ぶりが窺われる。この師弟間の僅かな思想上のタイムラグが引き起した論争は、周作人の新舊文學觀の對照表として讀むことが出來よう。ここでは兪平伯に對する周作人の批判三點を中心に檢

討してゆくことにする。

(1) 「普遍」の變質

第一の批判は、「少數の人しか感動させられないが、高い價值が認められる面もある。だが、普遍的價值がないから、私はそれを貴族の詩と呼ぶのだ。」という兪平伯の見解に對してである。周作人はクロポトキンの『ロシア文學の理想と現實』からトルストイ批判の箇所を次のように引用する。

どの藝術にも独自の表現法があり、それが作者の感情を他者に伝える方法でもあるから、藝術の理解には一定の訓練が必要である。(中略)だから、彼(トルストイ：小川)の「普遍的理解」(“universal understanding”)の基準も少々こじつけと言わねばならぬ。(文中英文：小川)

兪平伯への反論として引くクロポトキンの「普遍的理解」批判は、『藝術とはなにか』でトルストイが「普遍的感情」に言及した一節に向けられたものである。この批判の肯定は、「聖書與中國文學」での「藝術とはなにか」に據る見解の否定につながり、「萬人に理解しうる」藝術は存在せず、「例外なく」普遍的に「人々を結びつける」(前掲)ことも有り得ないことになる。「貴族的與平民的」(二月)でも、「平民的文學」の「普遍と眞摯」の概念は妥當でなかったとし、次のように述べていた。

古代の貴族文學にも決して眞摯な作品が缺けていたと思わないし、思想・形式の如何を問わず、眞摯な作品ならば、本來普遍となりうるのだ。(傍線部：小川)

「普遍と眞摯」を文學に必要な條件と認めつつも、従来よりも「眞摯」という文學家個人の姿勢を重視する點が注意を引く。七月の「文藝的

統一」では「私の言う普遍的感情は、質的なものであって、數の問題ではない。個人の感じる愉快や苦悶が純粹で切迫してさえいれば、それが普遍的感情なのだ。」と言いつつ、五四時期に確立された「普遍と眞摯」の理念は事實上、形骸化して作家個人レベルの「眞摯」の一極化へと傾いたのであろう。

(2) 「大衆」への不信感

第二に兪平伯は「詩は人々を感動させ、善に向かわせる」ので「社會的價值」があると述べるが、周作人は「人々」「社會」に文學的價値判断を委ねることに強く反發し、兪平伯の言う「社會」を「大衆」「民衆」と言い換えて、個人と對立させながら反論している。

私は一貫して文學は個人のものであるが、「彼(個人：小川)は人々が言いたくても言葉に表せない言葉を言うことが出来る」から、同時に人類のものでもあると言いました。しかし、彼(個人：小川)が言う時は、主觀的に自分の言いたい事を言うだけであり、別に客觀的に大衆の心情をおしはかり、彼らの爲に通譯をするのではない、というのでも確かな事實だ。(傍線部：小川)

文中の引用は「新文學的要求」(二〇年一月)の一節で、表立って否定することは避けつつも、明らかに文學を個人のレベルで捉える志向を強めている。ここでの批判には文學を功利的な「社會的價值」ではかゝることへの反發以外に「大衆」「民衆」へのマイナスイメージが作用していることは明らかで、先にも引いた「貴族的與平民的」で「眞摯」を重視した理由も、この大衆不信と無縁ではない。平民に「現代を超越した精神」がない點に失望し、「眞の文學が發達する時代には多少なりとも貴族的な精神が含まれている」という理由によっている。「平民的文學」での「平民」への肯定的評價は、ここで否定的評價へと轉

じているのである。「文學的討論」(二月)の次の言葉は、その考えを集約的に示すものである。

(文學家は：小川)直截に言えば、精神的貴族である。

「精神的貴族は、貴族という字面から誤解を招きやすいので、Aristiens の原義に従って賢者——最良の人とした方がより適切かもしれない。」という注釋つきではあったが、二一年の西山での療養期間中に書かれた「宣傳」(前掲三)での大衆不信と同質のものを讀み取ることが出来る。また、後述するように、この考え方は二三年まで持續的に示されることになる。

(3) 道徳への懷疑

第三に兪平伯の述べる「詩は人々を感動させ、善に向かわせる。」という「善」の定義にも、「單なる不合理な社會の一時的な慣習で、決して藝術價值を判斷する基準とは出来ない。」と周作人は反對する。この「手放しの善」への警戒感、雑誌『詩』に掲載された兪平伯宛の書信からも窺われる。

私が最近トルストイの説に不満なのは「勸善書」に陥りやすいためです。汪敬熙さんも『小説月報』通信で言っていました。

これは、かつての『新潮』同人・汪敬熙が留學先からの投書の中で、文學革命は古い足枷を外しこそはしたが、「新たな幾つかの足枷で現在の小説家を縛って」おり、「人的文學」はその一つであると批判する一節を指す。無論、周作人がトルストイに批判的となったのは、この投書の爲ばかりとは言えないが、改めて五四時期の情熱がさめる思いで讀んだことは確かであろう。この兪平伯宛の書信と「詩的効用」の兩方で、本當に不道徳なもの以外は放任すべきであると言くのも「勸善書」への警戒感に根ざすもので、二二年に書かれた郁達夫「沈

淪」や汪靜之『蕙的風』の辯護、「對于戲劇的兩條意見」、「什麼是不道徳的文學」等は、そうした警戒感の現れと見られる。

以上の「詩的効用」での兪平伯に對する周作人の三點にわたる批判のうち、第一、第二の二點は文學を個人のレヴニルで捉え直そうとするもので、「大衆」「民衆」への不信に見られる現實社會からの疎外感、「勸善書」への警戒感の形をとった個人中心主義への志向と言えらる。また、これらは、個體間の融和、一體化を目指した從來の文學觀から新たな文學觀への變容を裏付けるものである。

六 「現代人の悲哀」への共感

——野川白村「近代人」觀の受容

一方、トルストイ批判と並行して見出されるのが、頽廢派ポードレルへの關心である。二一年の「三個文學家的紀念」以來、この關心は持續的に見受けられ、ポードレル『巴里の憂鬱』(散文詩)選譯を同年一月、翌二二年四月と二回にわたり『晨報副鰯』に發表し、『我的華憂』と題した頽廢譯書を出す豫定さえあったようだ。そのポードレルを周作人は「三個文學家的紀念」で「頽廢派」と稱し、強い共感を示している。

私達が完全に是認し、親近感を覚えるのは、彼(ポードレル)：小川)の「頽廢的」感情と、それを表現した作品の美である。

そして、「彼の容貌にも似た頽廢は、本當は猛烈な生を求める意志の現れ」で、現實生活との葛藤の結果、「現代人の悲哀」が生まれると評している。この「頽廢派」「現代人の悲哀」の表現者という圖式は、『自己的園地』での頽廢派評價に共通し、その關心も、以下のよう

性を示している。

「三個文學家的紀念」(二二年一月)

所謂『現代人』の悲哀とは、この猛烈な生を求める意志と現在の思うに任せぬ生活との『掙扎』である。(傍線部：小川、○内は原語。以下同)

「沈淪」(二二年三月)

この短篇集で描くのは青年の現代の苦悶であり、(中略)生の意志と現實の『衝突』は全ての苦悶の根本である。人は現實に不満だが、虚無にも逃避せず、冷たく硬い現實の中で、得られぬ幸福と幸福をなほ求めぬのだ。『現代人』の悲哀とロマン主義時代の相違もここにある。

「你往何處去」(二二年九月)

彼(ペトロニウス：小川)は確かに近代の頹廢派の祖で、それ故『現代人』は共感するのだ。(中略)靈肉の『衝突』を感じ、終生業の崇拜者で、なおかつキリスト教の神秘的な力を(ローマの中で：小川)唯一人感じとった人物にこそ、最も共感するのだ。なぜなら、この状況も『現代人』が同様に感じる状況だからだ。

以上から窺われる「頹廢派」の共通點を整理すると、次のようになる。

「頹廢派」は「『現代人』の悲哀」「苦悶」を描き、その「悲哀」「苦悶」が生じる原因は(a)「生の意志」と「現實」の『掙扎』、『衝突』、(b)「靈肉」の『衝突』の二點である。

こうした新たな文學觀に影響を與えたと考えられるのが、厨川白村『近代文學十講』中の「近代の悲哀」と題する一章である。厨川は、個人主義から生じる「悲哀」を積極的個人主義と消極的個人主義の二つ

のケースに分け、前者について次のように述べる。

自由なる個人的生活と拘束ある社會的生活との調和が困難で、絶えずそれが胸の中に争うて苦悶の基をなす。(傍線部：小川)

この「苦悶」を「現實の壓迫と個人主義との衝突に基因する悲哀」と言い換えてもいる。こうした見解は、(a)「生の意志」と「現實」の『掙扎』、『衝突』という原因から「『現代人』の悲哀」「苦悶」が生ずるとする周作人の見解と重なりあうものと言えよう。

また、後者の場合は宿命論に陥り、「仕方なしの果敢ない無意味な生を續けてゆくばかり」で、「わづか瞬時の人為的な刺戟によつてでも此苦痛をわすれようとする。decadentの生活が即ちそれで」(ルビは原文による：小川)あると述べ、近代の頹廢的傾向と関連づけて次のように述べている。

デカダンの鋭い、飽く事を知らぬ官能と強い現實感とは到底彼等(近代の人：小川)をして靈的生活に安んずるを得しめないのみか、この兩方面の生活の矛盾衝突するところに、またいふべからざる苦悶をさへ生ずるのである。(中略)靈的欲求と肉欲的欲求と、二者の不調和こそ實に近代 decadentismの惨憺たる一面であらう。

(傍線部：小川)

こうした見解は、(b)「靈肉」の『衝突』という原因から「『現代人』の悲哀」「苦悶」が生ずるとする見解と重なりあう。唯一、異なるのは厨川が後者のみを頹廢派と規定するのに對し、周作人は兩者を包括して規定する点だけで、少なからぬ影響を受けていることは確實である。従つて、周作人の言う「『現代人』の悲哀」とは、厨川の言う「近代の悲哀」を意味し、頹廢派への共感とは、個人主義の悲哀への共感を物語るものであらう。また、その悲哀とは他者と共有不可能な孤立

感であるのも言うまでもなく、同時期の「文學家Ⅱ精神的貴族」という見解に見られる孤立感と通底するものである。

七 他者理解の破産

愈平伯との論争以後、周作人は日本の俳句に關心を寄せ、この短詩型を中國の新詩に導入すべく、何回か紹介を試みている。この試みは十分な成果を挙げなかつたようだが、二三年三月の「日本の小詩」もその試みの一つであつた。文中、詩の性質を論じる一節において、「俳句は平民の文學でなく」、「眞の俳道は生活を藝術とするので、自己の爲だつたのが世間への貢獻となつても差し支えないとはいへ、決して自己を曲げてまで群衆に迎合しない。」と周作人は解説していた。これは明らかに二三年以來の周作人の文學觀を吐露したもので、この一節の結びでは、「貴族的與平民的」「文學的討論」と同様の認識を示している。

現在の因習以外いかなる理解も想像もない社會では彼我共に協和する藝術を建設しようとしても、結局實現せぬ幻想なのだ。どんな形式たるかを問わず、眞の詩人はやはり少數の精神的な賢人だ

——もし貴族と言ふのを憚るならば。(傍線部：小川)
傍線部は五(2)で論じた「文學的討論」での認識と殆ど一致し、周作人が「文學者Ⅱ精神的貴族」の認識を二三年に至るまで一貫して抱いていた事を示している。こうした孤立感は、五四時期の他者理解の欲求という陽畫を反轉させた陰畫と言へるのではないだろうか。二三年七月の「有島武郎」では有島の死を悼み、有島のニッセイ「四つの事」の一部を紹介している。

私は第一淋しい《寂寞》から創作をします。……私はまた、愛す

る《欲愛》が故に創作をします。……私は又愛したい《欲得愛》が故に創作をします。……私はまた私自身の生活を疑たんが爲めに創作をします。(以下略)(文中……周作人、傍線部：小川、◎内は譯註)

この四點の創作活動の理由のうち、第二の「愛する」、第三の「愛したい」の周作人の譯語は、逐語譯としては明らかに誤りで、特に第三では《欲得愛》(「愛を得たい」と逆の意味に譯している。ところが、この誤譯を改めることなく、周作人は「自己的國地」、更には『談龍集』にも収録しており、單なる不注意での誤譯とは考えられない。この誤譯の原因は、第三の「愛したい」理由を説明する有島の文章の一節にあると考えられる。

私の愛は塔の彼方に隠見する生活や自然やを如實に摺みたい衝動に驅られます。だから私は私の旗を出来るだけ高く掲げます。(中略)この合言葉が應ぜられる機會は勿論澤山はない。(中略)然し二度でも一度でも、私の合言葉が誤りのない合言葉で應ぜられるのを見出す事が出来たら、私の生活は幸福の絶頂に達します。(傍線部：小川)

比喩的な文章だが、敢えて整理すれば、文學という「合言葉」によって、他者に呼びかけ、他者も書き手の意圖をよく理解して、「合言葉」で應じる時、幸福の絶頂に達するとなる。つまり、要約すれば、文學を通じての相互理解を成り立たせ、「愛される」幸福をかちとる爲に「愛したい」という有島の前向きな強い意志を物語るものであり、有島をそうした心情へと衝き動かしたのは、やはり「愛されたい」或いは「理解されたい」という願望であつたと考えられる。こうした有島の隠された文意の方に周作人は共鳴したのではないだろうか。だから

こそ、第二は《欲愛》（「愛したい」、第三は《欲得愛》（「愛を得たい」と相互理解の願望を意圖的に譯したのだと考えられる。この意圖的な翻譯に見られる相互理解への願望は、同月の「自己的園地」自序でのそれと響きあうものがある。

私は文藝の中で他者の心情を理解し、文藝の中に自分の心情を見出して理解される楽しさを得たいのだ。（傍線部：小川）

この自己・他者相互の理解への欲求は「四つの事」での意譯箇所と同様の文學觀を示すわけで、周作人の内面を依然支配していることが窺われる。しかし、同時に「現在の因習以外何ら理解想像もない社會」（日本の小時）という認識が周作人にはあった。自序にも、そうした諦念が窺われる。

既に私の過去のバラ色の夢は全て幻であったと、はっきり知っているのに、私はまだ探し求めている——これは生きる者の弱みだ
想像上の友人を、凡人の心を理解できる讀者を。（傍線部：小川）

失われた「バラ色の夢」とは相互理解の願望實現の夢であり、かつて相互理解の理想を培った文學は、孤立感を癒す手だてとなる。

淋しいから《寂寞》、文學に慰安を求めるのだ。（内は原題）

現實には、同様に「合言葉」で應じられる事の少なかつた有島の言葉を借りつつ、周作人は他者理解の愛着とその破局を語っている。

結 び

講演「日本近三十年小説之發達」（二八年）において、自然主義に反發する形で現れた文學思潮を、周作人は「新主觀主義」と呼び、更にその傾向を二分して、一方を「享樂主義」として永井荷風や「やや頑

廢派の匂いのする」谷崎潤一郎を紹介し、もう一方を「理想主義」と呼んだ。具體的には何を指すのか、周作人は次のように説明していた。

今度（自然派の文學とは：小川）逆に人生を肯定し、理想を定め、自由な意思によって生活を改造する。これを取り敢えず理想主義と呼ぶ。フランスのベルクソンの創造的進化説、ロランの至勇主義、ロシアのトルストイの人道主義、イギリス・アメリカの詩人のブレイク・ホイットマンの思想は、當時、どれも非常に流行した。（傍線部：小川）

こうした「理想主義」の思潮を捲う者として白樺派が紹介される。つまり、裏返して言えば、この説明は當時の周作人が白樺派をどのように理解していたかも示している。また、「理想主義」の名で呼ばれた、一見雜然とした具體例は、後の「新しき村」の紹介、「人的文學」「平民的文學」等の五四時期の主要な文學活動を支えた思想的背景を豫言していたかのように見える。

周作人の五四時期における文學觀に、敢えて一つの名前を與えるならば、この「理想主義」が適切かと思われる。理想に裏切られることさえ知らなければ、人は誰しも理想を信じようとする。「點滴」序（二〇年四月）で、「我々はふだん理性のみに頼って、様々な高尚な主義を論じ、充分徹底していると思ひ込んでゐるが、感性が變わらなければ、主義はただの空言空想に過ぎず、實現することはない。」と語り、文學こそが「思想を事實へと轉化させる」鍵だと斷じた時、理想は信仰すべき對象にすらなっていたのではないだろうか。「新文學的要求」の結びで「しかし、新時代の文學家には新たな宗教がある——人道主義の理想は彼の信仰であり、人類の意志は彼の神である。」と語って

いたように。

その夢は、五四運動の挫折、周作人自身の錢病によって、二一年には色褪せてしまふ。信じてことから始まった理想は、恐らく感性に裏切られることから崩れていったに違いない。立ち現れたのは、従来の理想に對する幻滅であった。美しい理想では守り得なかつた自己の内面を、文體に據つて守る努力が始まる。それがアイロニーに満ちた散文「破傷」であつた。二二年以降の「文學家」精神的貴族」の見解、「頽廢派」評價に見られる近代的個人主義への共感、理想を裏切るように展開する現實社會の中の孤立感を代辯するものであつたと考へられる。「四つ」の事に託して語られる他者理解の理想への諦念は、「自己的國地」執筆當時の文學觀の根底にあつた心情を良く示していると言えよう。こうした五四時期の「理想主義」挫折の經驗が、後半生を特徴づける、頑ななまでに信じていることを拒絶する姿勢を生むに至つたのではないだろうか。

注(1) 尾崎文昭「陳獨秀と別れるに至つた周作人——一九二二年非基督敎運動の中での衝突を中心に——」(日本中國學會報第三十五集)

(2) 『藝術與生活』(岳麗書社一九八九年刊)二頁。

(3) フレイクの原詩について、本稿では次のテキストを参照した。G. Keynes ed. *Blake Complete Writings*. Oxford Press. 1969. 以下では煩を避け、邦題名を用いるが、原題は次の通り、「天國と地獄の結婚」悪魔の聲」*The Marriage of Heaven and Hell; The Voice of the Devil*. 『禁欲はうごめんとしぬさすべし』*Poem from the Notebook 1773. No. 40. Soft Snow*. 『無心のまえふれ』*Anguries of Innocence*. など、本稿で觸れなかつた引用詩はいずれも作品鑑賞の側面が強いため、詳しい検討を割愛した。

(4) 周作人日記から目録が裏付けられるフレイク關係書は、他にも柳宗悅「肯定の二詩人」(『白樺』大正三年五月號、二詩人とはフレイクとホイットマン：小川)、「フレイクの言葉」(同年七月號)等が挙げられる。兩者のフレイク觀には共通點が多く、間接的影響を受けたと推測される。兩者のフレイク受容の比較については後日を期したい。

(5) 『歐州文學史』(岳麗書社一九八九年刊)第四卷十八世紀英國之文學六六頁。

(6) E・カーペンター(一八四四—一九二九)は、石川三四郎著『哲人カーペンター』(京雲書店明治四五年二月刊)により、日本に初めて本格的に紹介され、ホイットマンと共に大正期の民衆詩運動に影響を與えた。詩集『民主主義の方へ』(富田碎花譯・天竺堂書房大正五年刊)を、周作人は一九年の來日時に購入している。H・エリス(一八五九—一九三九)は性心理學者で、英米國にG・フロイトを紹介した人物として知られ、周作人に強い影響を與えた。拙稿「周作人とH・エリス」(『早大大学院研究紀要』別冊第一五集)参照。

(7) 例えは胡適「易卜生主義」(第四卷六期)「貞操問題」(第五卷一期)など。

(8) 『談龍集』(岳麗書社一九八九年刊)一五五頁。なお、この箇所はスパーション(注(19))に據つている。

(9) 同右一五四～五頁。

(10) 一九年二月の「三、周作人答藤志先書」(『新青年』第六卷四號「討論」)でも貞操問題を論じ、フレイクの詩に據り *Abstinence* を用いており、その影響が窺われる。

(11) 『藝術與生活』九頁。

(12) 同右一〇—一一頁、邦譯は由良君美著『みみすく英學塾』(書士社一九八七年刊)所掲の譯文により、一部省略した。

(13) 細谷草子「五四新文學の理念と白樺派の人道主義」(中國文藝研究會『野草』第6號)

- (14) 『少年中國』(一九二〇年二月第一卷八期)
- (15) 『藝術與生活』一〇二頁。
- (16) 同右一〇二頁。この箇所は「英國文學における神秘主義」一九一〇、一三五頁の抄譯である。なお、Imagination は周作人譯『想像』に従い、「創造力」とはしなかつた。
- (17) この二節は殆どイギリスの女流文學者C. スパージョンの著書からの抄譯と言つてよいが、靈魂二元論の基本的説明を殆ど省き、宇宙魂との合一のみの解説に止め、周作人の関心の在りかを示している。
- (18) 『藝術與生活』一〇二頁。
- (19) 同右一〇三頁。スパージョン『英國文學における神秘主義』一三五～六頁。原題及び著者名は *Mysticism in English Literature*, by C.F.E. Spurgeon. 1st Pub. by Cambridge Univ. Press. 1913. Reissued by Kenilkat Press. 1970. なお、同書邦題は拙譯、詩の邦譯は壽岳文庫譯『ブレイク詩集』(潮生書房昭和四三年六月初版)に據る。
- (20) 『新青年』(第七卷一號)一〇頁。なお、この引用は H. Barnstein tr. *The Story of the Seven Who Were Hanged*, J.S. Ogilvie. Pvb. 1909. New York. に收める譯者宛書簡(英譯)の言葉である。
- (21) 増補改訂版『新潮日本文學辭典』(新潮社一九八八年刊)武者小路實篤の項(本多秋五執筆)による。
- (22) 『藝術與生活』四頁。
- (23) 邦譯はトルストイ全集第一七卷『藝術論・教育論』所收「藝術とはなにか」(中村昶譯・河出書房新社一九六七年再版)に據り、一部改めた。當時目録可能な邦譯として文學士有馬祐政譯『藝術論』(博文館明治三九年刊)があるが、周作人の譯文と比べ、譯語が大分異なり、目録の可能性は低い。英譯は Leo Tolstoy, *What is art? The Scott Library*, 1899. London. に據る。『小説月報』(第一三卷一號)「通信」でも沈雁冰(茅盾)が同書を推薦しており、當時最もよく讀まれたことが窺われる。
- (24) 拙稿「一九二〇年代における周作人」(一九八七年度早大大学院文學研究科修士論文)で指摘した。羅列「周作人的文藝觀與西方人道主義思想」(中國現代文學研究叢刊)作家出版社一九八七年四期)にも同様の指摘があるが、現行の漢譯本との比較検討のみで、「聖書與中國文學」に見られるトルストイの影響については觸れていない。
- (25) 邦譯前掲書二二九頁、英譯前掲書一九九頁。
- (26) トルストイの言う「普遍性」とは、藝術作品が讀者を共鳴させる力、「感染力」が強いことを指す。また、その藝術の「感染力」を決定する三つの条件の一つとして、トルストイは「藝術家の誠意 (sincerity)」(邦譯前掲書一〇二頁、英譯前掲書一五三頁)を擧げている。これを重視するトルストイは、「じつは條件は最後の一つだけなのである。」(同前)とちや言つており、この「誠意」(sincerity)が『眞摯』と漢譯され、「平民的文學」の中心概念に導入されたと考えられる。
- (27) 『藝術與生活』三六頁、邦譯前掲書一〇八頁、英譯前掲書一六三頁。
- (28) 『聖經』「約翰福音」(香港聖經公會一九七六年刊)第十七章二十一節。
- (29) 『藝術與生活』三五頁。
- (30) 注(16)参照。
- (31) 『自己的園地』(人民文學出版社一九八八年刊)一九〇、一九九頁。
- (32) 同右一九四頁。
- (33) 同右一九六～七頁。
- (34) 『談虎集』(岳麓書社一九八九年刊)四七頁。
- (35) 同右三三頁。
- (36) 『知堂回想錄』(三百圖書有限公司一九八〇年)三八二頁。
- (37) 『談虎集』三六頁。
- (38) 『自己的園地』二一九頁。
- (39) 『藝術とはなにか』邦譯前掲書五八頁、英譯前掲書八五頁。及び三好達治譯『巴里の憂鬱』(新潮文庫昭和六二年刊)を参照した。

- (40) 『新潮』(北京大學出版部一九二〇年二月刊・上海書店一九八六年影印)第三卷一號七五頁。文中、俞平伯は「平民的文學」の「普通と眞摯」に賛同している。
- (41) 『詩』(中華書局一九二二年二月刊・上海書店一九八七年影印)創刊號三三頁。
- (42) 『自己的園地』一八頁。『ロシア文學の理想と現實・下』(岩波文庫一九八五刊)二六三頁。英文は *Ideals And Realities in Russian Literature*, by Peter Kropotkin. revised ed. by Duckworth & Co. 1916. p. 324. に於ける。
- (43) 『自己的園地』一五頁。
- (44) 同右二五頁。この文章は馬慶川「文學家底愉快與苦悶」の「もしこの普遍的な苦悶を感じとれず、普遍的な精神を慰めることができず、ただ自分の不滿鬱屈にこだわっているなら、それは全くの無駄である。(以下略)」という一節を批判するもの。この「普通」もトルストイの影響下にあると考えられる。また、馬慶川の文章を評して、トルストイ等の「社會や人類の名を借りて、社會文學の正統を打ち立て、無形のうちに統一を押し進めようとする」一派の中でも極端な論調だとする。
- (45) 『詩』三三三頁。
- (46) 『自己的園地』一七頁。
- (47) 同右十六頁。
- (48) 『晨報副編』一九二二年二月八日。
- (49) 『詩』三十三頁。
- (50) 『自己的園地』十七、八頁。
- (51) 『詩』第一卷第四號五七頁。
- (52) 『小説月報』第十三卷三號。
- (53) 二度目の『巴里の憂鬱』選譯を二二年四月九日『晨報副編』に発表。また、『我的華盛』の刊行豫定を佐藤春夫作「形影問答」の翻譯(同年一月

五四時期の周作人の文學觀

- 八日『晨報副編』掲載)付記で述べているが、刊行されなかったようだ。
- (54) 『自己的園地』二二九、三〇頁。
- (55) 同右七五頁。文中「ロマン主義時代」の原文『傳奇時代』は「三個文學家的紀念」で『傳奇(浪漫)』とする注釋によって譯した。
- (56) 同右六三頁。
- (57) 周作人日記(魯迅研究資料13)天津人民出版社一九八四年七月刊)一九一三年九月一日の項に同書購入の記述があり、大日本圖書明治四五年三月初版本を購入したと見られる。本稿では初版と異同のない『厨川白村集』第一卷(厨川白村集刊行會大正十三年十二月刊)「第四講 近代の思潮(其二)一、近代の悲哀」を参照した。なお、後一九二四年魯迅が翻譯した『苦悶の象徴』は『近代文學十講』での文學論を理論的に展開した撰作とも言える著作である。
- (58) 『厨川白村集』第一卷一四七、八頁。
- (59) 以上の引用は同右一五二頁。
- (60) 同右四九一頁。
- (61) 『藝術與生活』一三三頁。
- (62) 『自己的園地』一四一頁。有島の原文は『有島武郎著作集第十一輯』(叢文閣大正九年十二月第三六版)一五二、三頁。
- (63) 『有島武郎著作集第十一輯』一五三頁。
- (64) 『自己的園地』四、五頁。なお、文中の「バラ色の夢」という言葉は、同年の魯迅短の訣別の手紙にも見え、周作人の内面において大きな意味を持っていたのは間違いないと思われる。
- (65) 『藝術與生活』一四七、八頁。
- (66) 『知堂序跋』(岳麓書社一九八七年刊)二二二頁。
- (67) 『藝術與生活』一三三頁。
- *本稿は昨年度の第四一回日本中國學會大會(於：大谷大學)での口頭発表原稿を改稿して成ったものである。