

Title	武田泰淳の文化論：日本近代文化への視座と『司馬遷』
Sub Title	Takeda Taijun's essays on culture: the point of view on Japanese modern culture and the critical essay Sima Qian
Author	岡山, 麻子(Okayama, Asako)
Publisher	慶應義塾福沢研究センター
Publication year	2009
Jtitle	近代日本研究 (Bulletin of modern Japanese studies). Vol.26, (2009.), p.101- 136
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-20090000-0101

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

武田泰淳の文化論

——日本近代文化への視座と『司馬遷』——

岡山麻子

問題の所在

武田泰淳（一九一二年～一九七六年）が一九四三年に刊行した評論『司馬遷』は、戦時下の状況の中で日本近代における精神の自律性を希求した稀有な試みとして、今日なお魅力と問題性を失っていない。この書は政治的に失脚した司馬遷の心情に分け入って『史記』執筆に至る司馬遷の精神的契機を解明した「司馬遷伝」と、『史記』の構成に注目して司馬遷の一個の精神が世界をどのように認識したかを考察した「『史記』の世界構想」の二篇から成る。それは武田が政治的に無力になった司馬遷の実存と精神に内在して「文化とは何か」という問題を考え抜いたという意味で本質的に「文化論」であった。つまり「史記的世界を眼前に据え、その世界のざわめきで、私の精神を試みたかった」と言う武田は、司馬遷が政治的に無力な場から世界を認識したよう

に、既存の学問形式や思想的理論から自己の精神を解放し、ただ司馬遷の認識した世界との対峙のみによって、文化とは何かという問題を考えたのである。それは具体的には、「支那文学」をアカデミズムの方法論から解放された精神で捉えることであり、さらに一九二〇年代後半から一九三〇年代に武田自身が潜ったマルクス主義的理論から解放された精神を、自己の中に存立させることであつた。

日本近代の知識人の多くは、西欧近代の理論的枠組と水準を前提とし、その移入を通して文化や思想を考えできた。そしてそのことによって日本近代文化は、文化の担い手の実存と断絶し、文化的な生産性の欠落した構造に陥つたのである。そうした中であつて、『司馬遷』において、一個の個人として直接に世界に対峙する方法を獲得しようとした武田の行為は日本近代における文化のあり方の問題を根底から批判する実践であつたと言える。本稿は日本近代思想史の立場から、『司馬遷』を本質的に文化論として捉え、それを成立させた武田泰淳の精神態度を明らかにすることによって、日本近代における自律的な思想の存立の可能性を求めようとするものである。

武田泰淳の『司馬遷』に関する先行研究としては、まず同世代の知識人による批評として、武田とともに『中国文学研究会』（一九三四年～一九四三年）を中心的に担つた竹内好の読みが挙げられる。竹内は『司馬遷』が武田による無力感の告白であると指摘し、それを「美しい抵抗の均斉」⁽²⁾として評価した。「無力感の告白」、「抵抗」とは、時代の政治的な価値と秩序に対する態度である。時代の秩序に対する無力感の告白は、裏から言えば秩序を無化する立場の存在を主張することであり、極めて根源的な政治批判たり得る可能性を含むのである。この読みは竹内自身が一九四四年刊行の『魯迅』において、政治的価値を無化して原初の混沌を創出することによって、政治から排除された存在を回復する文学者像を提示した⁽³⁾ことを考え合わせれば、戦時下の政

治秩序に対して、文化とそれを担う知識人の存立の場所を求めた同志的立場からの理解として、それ自体歴史の意味を持つ評価であると言える。また本多秋五は、『司馬遷』において武田が「総体をつつむものとしての『世界』なる概念」を自力で発見、樹立したことを指摘している。本多は世界概念の樹立のために武田が既存の世界観を取り払う努力を実現したことを重視しているが、それは戦時下にあつて「自由」の窘促を不可避的に体験⁽⁴⁾した世代としての切実な読みであると言えよう。

戦後文学研究の立場からは、一九七〇年代に、まとまった武田泰淳論が相次いで刊行されている。それらの武田論においては、無論、論者によってウエイトの置き方は異なるものの、『司馬遷』とは武田がそれ以前の人生において抱えた矛盾——僧侶であること、左翼体験、中国研究者でありながら中国戦線に立たねばならなかった苦惱——を『史記』執筆に至る司馬遷の精神的態度に重ねることによって成立した自己発見の書であると位置づけられている。⁽⁵⁾

それに対して清原万里は、武田が「生き恥」として指摘した司馬遷の恥辱感と武田の実人生における恥辱感とを重ね合わせることによって、『司馬遷』を告白の文学と理解してきた先行研究の傾向を批判している。清原は『司馬遷』を「世界認識を提示した書」であるとして、そこに示された武田の世界観とは「関係」という観点から世界を認識する態度であると指摘し、その原型を仏教的言説に求めている。⁽⁶⁾ また川西政明は、『司馬遷』は西洋をモデルとした日本の近代観が破綻したところに出現し、日本的な思想体系や美意識を超越して、アジアの文化に根ざした思想を創造したとして評価している。⁽⁷⁾

このように武田の『司馬遷』に関しては、戦時下における文学の意味を検討しようとする武田と同世代の知識人による分析のほかは、主に戦後文学研究の文脈の中で研究が進んできた。そこにおいては、『司馬遷』の

中で展開される「絶対持続」、歴史の「空間的」把握といった概念や、『司馬遷』執筆の前提としての武田の精神的苦悩と作品の関係について検討が重ねられてきている。しかし『司馬遷』を通して示された武田の文化論——すなわち文化としての形式の有無にかかわらず、文化を担う者の実存と志を文化の存立の場所とする、文化に対する根源的態度——を内在的に捉え直し、それが日本近代という時代において有する意味を明確にする仕事がなされているとは言えない。⁽⁸⁾したがって本稿では、武田の文化観の形成過程として、武田が自己の考える文化と日本近代の文化について言及を重ねた一九三七年から二年間の中国戦線への従軍期以降の論考を読み解いた上で、『司馬遷』において成立した、司馬遷一身の実存に伴った問題意識と感性によって世界を描き、文化を存立させるという武田の文化論について検討していきたい。

武田泰淳は間違いなく「文学者」と呼びうる人物である。しかしそれは単に、武田が一九三〇年代の中国文学研究を端緒とし、戦後は小説を書き続ける道を選び取ったという意味で「文学」というのではない。「文学」という形で表れた武田泰淳の精神、すなわち自己一身の実存と志のみに依拠して、その存在を刻印するような文化を見出そうとする、武田の世界に対する精神態度の形成と成立の形にこそ注目する必要があるのである。本稿は文学研究と共通する研究対象を取り上げているが、戦時下の武田の著作を文化論として分析することを通して、そこに内在している自律的精神の有り様を探り、それが日本近代において持つ意味を明らかにしようとする、日本近代思想史の立場からの昭和期知識人研究の一環である。

一 従軍体験と「支那人」の捉え直し

武田泰淳は旧制浦和高等学校を経て一九三二年四月に東京帝国大学文学部支那文学科に入学、翌三二年三月には退学した⁽⁹⁾が、大学の同期の竹内好らとともに一九三四年に中国文学研究会を設立し、機関紙『中国文学月報』（一九三五年創刊）に中国文化に関する論文を精力的に書き継いでいた。創刊から約二年後の同誌一九三七年三月号には「影を売った男」と題する魯迅論を発表して、時代の政治と徹底して対峙し続けることよって文学者として生きた魯迅について論じ、また同年七月には「袁中郎論」として明代の詩人袁中郎の時代批判の態度を取り上げて、袁の中に文学的、儒教的なあらゆる虚飾を廃して、自己の実存本位に宇宙との繋がりを希求する姿勢を読み取っている。このように、従軍前の武田には、中国文学の読みを通して自己の文学的志向の表現を試みている姿がうかがえるのである。

こうした精神的状況の中で一九三七年一〇月、武田は召集されたのであった。一〇月一六日、近衛師団近衛歩兵第一旅団近衛歩兵第二聯隊補充兵として入隊、上海派遣軍第百一師団に所属して上海に派遣され、一九三九年一〇月までの二年間、杭州、徐州、廬州、九江、武漢等において従軍したのである。⁽¹⁰⁾一九三八年八月発行の『中国文学月報』に掲載された増田涉宛の私信には、「土壁ばかりの村落、まるで歴史のなかったような住家に宿営している時など今まで文化というものに対して抱いていた考えが変るような気がします⁽¹¹⁾」と述べて、従軍前の文化観を見直そうとしている。戦場である中国に身を置く体験によって、文化についての考え方に変化が出てきたというのである。武田は『中国文学月報』の初期には、中国の地方における民間文化や方言、歌謡等に注目する論考を度重ねて執筆していた。それはアカデミズムの視野の外に置かれた「まるで歴史のなかったような住家」に存在するはずの中国の民衆文化を、認識の俎上に上げるべきと考えた若き武田の信念を感じさせる。しかし戦争によって村落や住居が抜け殻と化し、文化の片鱗も感じられないような中国の一点に立つ

て、武田はこれまでのみずからの学問的試みへの疑いを抱いてきているのである。

武田がかつて中国の民間文化の中に見出そうとした中国の姿は、戦地としての中国の中で自分達の生活を営む中国人を目の前にして、次のように映った。

古典を読んで自分で踏んだ土地が出てきたりして興味があります、支那人に対しては何故かおそろしい人間だという考がおこります、別に殺される時平気だという小さい点ではなく全体として彼らの存在の仕方、あるいは存在していること自身がおそろいではないでしょうか、⁽¹²⁾

古典の内容が従軍中に踏破した土地の様子と結びついて捉え直されている。そうした捉え直しは、現地の中国人を「おそろしい人間」と見る武田の認識を踏まえると、単に地理や風土の理解に留まるものではなかった。武田が見た「支那人」とは、戦争という政治の中での日常生活を生きている人間である。ここで武田は敵兵による殺戮も日常生活の一部であるような形で政治の中に生きている人間、「殺される時平気」と見えるほどに、生死の分かれ目が生活に組み込まれているような剥き出しの政治の中で、古典の時代から生命を継いできた人間として「支那人」を見出している。古典に描かれた人間は、現代中国に生きる人間と重ねて見通されることによって、武田の認識の中で生命を持つて立ち上がり、「古典」と「支那人」と「政治」とが武田の認識の中で一本の線で結びついたと言える。この認識は一九三八年九月に廬州で書かれたと推定されるエッセイ「土民の顔」で、さらに具体的に示される。

武装した我々に支那人たちが近寄るとしてもその時はもはや或る種の心構えをととのえて来ているに違いありません。我々は極端な表情をしているくせに心が少しも動揺していないらしい農夫を沢山見ました。

泣いたり喜んだりしていても眼はどこか異常なところをみつめています。土民の顔は黒く日焼けし素朴に見えますが彼らの心は青黒く深い潭のようです。子供でさえ何という鋭い智慧のはたらきを蔵していることでしょう。我々兵士が交際するのはかかる心を持った貧困な土民ばかりです。(中略) 文化人・東方における知性の華を咲かせることを夢みる人は、一人の農民の表情の中に人間の表情をよみとる深い愛がなければなりません。⁽¹³⁾(括弧内及び傍点は引用者。以下同じ)

ここで武田は「土民の顔」という一つの視覚的対象の中に「農民の表情」と「人間の表情」という二つの要素を読み込んでいる。「農民の表情」とは、「極端な表情」、「泣いたり喜んだり」する「黒く日焼けし素朴」な顔と表現された、具体的状況の中で示された個々の表情である。状況は政治によって現出される。戦争という政治状況によって敵兵に殺害されるかもしれない場所に追い込まれた人間は「極端な表情」を示し、状況が暗転、好転するのにつれて「泣いたり喜んだり」するのである。それは常に政治を生活として生き、政治がみずからの生命に介入してくる暴力性を無言のうちに知っている民衆の表情であると言える。

武田はそうした「農民の表情」の中に「人間の表情」を見よと主張している。みずからの生命が奪い取られるかもしれない状況に際してさえ、「心が少しも動揺していない」かに見える農夫、感情を表した表情の奥で「異常なところをみつめて」いる眼、素朴な農夫のようでありながら「青黒く深い潭」を抱えた心といった、状況を超越する精神を農民の中に見出しているのである。つまり武田は「支那人」を、具体的政治状況の中で

見せる表情の奥に、状況を超越する精神を内包した者と見ていたのである。それは、政治に介入される生活を受けとめざるを得ない存在でありながら、そうした状況をも自己の内に呑み込みつつ、自分たちの生活の流れを失うことなく政治の波の中を古典の時代から生き継いできた人々である。

このように、武田は同時代に生きる「支那人」を、「政治」と「古典」との連関の中で認識している。そして具体的状況の中の農民の表情から、状況にとどまらない精神を読み取るために、「深い愛」の必要を訴えている。これに続く文章の中でも、「流れ溢れる東方の文化の泉に浴する謙讓な姿」、「そ（東方の文化）の影を追いもとめる熱情」として、「支那人」やその文化に対して「愛」や「熱情」を持って向き合う姿勢、文化に「浴する」という体当たりの覚悟が示されている。武田は中国戦線に身を置く中で、全身、全精神によってぶつかり、感取することですべて初めて理解の緒が開けるものとして文化を捉え直したのである。

武田が「政治」と「古典」との連関の中で「支那人」を捉え直したということは、突き詰めて言えば、これまでみずからが中国文学という形で携わってきた中国とは何か、文化とは何かという問題を考え直したということであった。そしてそうした問題の背景に、武田自身の自己認識の問題が生じていたことは見逃すことができない。「土民の顔」執筆の二日後の日付が記された武田の文章の中に、自我をめぐる一節がある。

火野氏などの戦線文学は兵の血を沸かします。しかし文学なんてあんなものでないと思う。いくら兵士でも自己の根性はもつていて、自我が、この鉛の流れのような一年間のうちにも底に沈んだ水の藻のように生きています。私は報告的な反知性的な戦線文学をきらいます。⁽¹⁵⁾

「麦と兵隊」などの火野葦平の戦線文学の作品について、戦線の現実の記録と知性的評論の乖離を批判している。知性的な認識や価値判断を含まない単なる現実描写を、「文学」として認めていないのである。⁽¹⁶⁾そして重苦しく持続し、文学的には不毛に感じられる戦地生活の中に、「底に沈んだ水の藻」という譬えによって、自我がかすかに生を保っていることを主張している。そのかすかな自我の存在は、さらに、戦地生活の中での読書体験との関わりにおいて、次のように表現されている。

この消えているばかり広大な麦畠の中の小さな村、歴史から取のけられたようなこの家々、歯ごたえのない空間の中で私は何を一体読もうとしたのだろうか。今更何をマゴマゴしたのだろうか。

私は読書とは依頼心だと思った。我々は読書にたよって真実の門へ入りたがるのにちがいない。神にすがると少しも異ったところはなかったにちがいない。⁽¹⁷⁾

広大な麦畠、歴史と関係がないかのように存在する人家という空間描写は、武田の戦地からの文章において繰り返して示されている。それは自己認識の手がかりが一切得られない意味で、正に「歯ごたえのない空間」である。戦地にあつて「皮膚の上に油の溜るように全身をつつんだ無感覚から逃れたかった⁽¹⁸⁾」と言う武田にとつて、戦線の読書とは、「真実の門」へ入る以前に自分とは何かという問題を考えるために必要なことであつたであろう。従軍生活の中で直面しなければならなかった生命の剥奪の問題やそれ以前の自己の文化観の解体、その中で自分を襲う無感覚や精神的混沌といった状況に呑み込まれそうになりながら、呑まれまいとする武田の必死の意志が感じられる。

つまり従軍体験を通して、武田には自己再形成の問題が浮上していたのであった。本節で指摘してきた「政治」と「古典」との連関における「支那人」の認識は、そうした武田自身の自己の再形成と、文化観や中国観の捉え直しの必要をめぐる切迫感から導かれていたと考えられる。武田は従軍期以降、「支那人が書けるといふことは結局すべてを決定するもの」⁽¹⁹⁾であるということを繰り返し述べているが、武田自身の「支那人」をめぐる認識は、戦地における自分とは何かという問いとのかかわりの中で深化したものであった。

この認識は中国の古典の読みの深化にも関わる。たとえば、論語は次のように評価される。

「論語」こそ真の古典だと思った。言葉がまるで行動のように見えた断言が到るところにあった。人間の評価が明確、きわまりなかった。ことに孔子が戦乱時代の人であったことは私を論語に心ひかした。(中略) 仁や道という理想を周囲の人に伝え、最後の瞬間には海に浮ぶのみと、決意していた人の言葉。言葉がこれほど価値を持ったことがあるか。⁽²⁰⁾

「論語」における言葉の性質が考えられた感想である。「断言」、「明確」、「理想」、「決意」とは、いずれも言葉を発する者の状況に対する判断と覚悟に裏付けられた行為である。武田は孔子が戦乱時代を生きたという事実を心に寄せつつ、戦乱の時代に働きかけて新たな状況を切り開く創造性を持ち、「知的漂泊者」として自己の存在を主張する孔子の言葉の価値に注目しているのである。こうした「論語」の読み方には、戦地の状況に呑み込まれそうな、輪郭の不確かな自分の現状から、どうにかして這い上がろうとする武田の意志が感じられる。そしてそれは、「黄金に刻みつけたより明確な会話、会話する人物の顔面神経までわかる」⁽²¹⁾という形の

論語評価を生み出している。戦地においてメモされたこの一文には、古典の中に生きた人間の行動や精神の動きが、正に眼前に広がるように読み込まれており、その点で、『司馬遷』に繋がる読み方であると言える。

二 「目黒村の不安」——竹内好と日本近代文化批判——

一九三九年一〇月に復員した武田は、一九四〇年から四一年にかけて主に『中国文学月報』（一九四〇年四月以降は『中国文学』）に発表した評論の中で、日本文化に対する問い直しの視点を尖鋭にしている。この時期に武田の近くにおいて、問題意識を共有したのが竹内好であった。竹内は武田の出征と丁度同じ期間、外務省の補助金を得て北京に留学していた。竹内の北京生活は、中国文学研究会を主宰してきた自己とその文学を自身の手で解体し、社会的な無力感を痛切に意識した体験であった。²²⁾それゆえに武田と同時期に東京に帰った竹内は、自己の存在意義を賭して、文学を再形成しなければならぬ場に立たされていた。武田を「琴線にふれて響く」友と考えていた竹内は、北京時代の精神的軌跡を記した日記の一部を『中国文学月報』に掲載した際、「之（公開した日記）に対し武田あたりの批評をききたし」²³⁾と日記に書き付け、自己を対象化するにあたって一つの指標となる存在として武田を意識していたのだった。武田と竹内の関係は、個人的友情として貴重なものであっただけでなく、時代批判の焦点を共有することで、今日においても日本近代文化の性質を考える際に再考する意味を失っていない。竹内の側から見ると、それは次のような問題であった。

武田、このごろ不思議な気持を訴える。何が何だかわからなくなったようだと云う。文化の基礎がゆら

ぐ気持だろうと思う。そう云われて、武田が近ごろ書いているものが単に支那に対する愛情の疑いだけではないのがわかった。不安と云うものであろう。俺はそれを目黒村の不安と名付けた。何をしていいかわからなくなった気持。そう云えば、俺の北京生活はそういうものの連続であった。⁽²⁴⁾

思考や行動が規準を失い、自己の文学に対する根本的な再考を課すがゆえに展望が開けない不安が訴えられている。武田は従軍して、戦地で流れていく時間と状況に呑み込まれまいとし、「埃のまい上るような精神の雲煙」⁽²⁵⁾の中で自分の精神をつかむ手がかりを得ようとしていた。他方竹内は北京において自分の文学を解体した結果、社会に対して無力、無所有な場所に立って、「生命を全部吐き出した仕事をしたい」⁽²⁶⁾との思いを切実にしていた。竹内はこうした二人の心情を、当時二人が住んでいた目黒の地名を取って「目黒村の不安」と表現し、それが単に彼らの実存的不安や精神的混沌に留まるものではなく、「文化の基礎」という形で、日本近代の文化あり方に繋がる問題であると位置づけている。この問題は文化の担い手としての彼らの自負に根を持つことによって、日本における現在の文化的存立の仕方という社会的意味を持って展開する可能性を含んでいたのである。さらに竹内は「目黒村の不安」に触れて次のように述べている。

実際は支那史に於る近代の意味を劃定しなければ僕ら支那に関し何も云えぬ筈なのだ。そういう視点から支那を見ている人は従来無いわけではないが極めて少いからアカデミイに似而非学が横行しジャンリズムに脚下を忘れた放論が行われるのだと僕らは見たい。実はこう云う僕にそう云わなければならぬ自信があるわけではない。現在の文化はこんな中途半端な断崖に安心して立っていられる事態ではないので、

文化の根底を覆えずある種のさし迫った幻影を僕らもつとよく見極めその混沌としたすさまじさに僕ら努力して形象を与えることが本来の任務だという気はするのである。武田が『月報』へこの二号つづけて書いている問題も僕ははじめは単なる愛情の問題かと思ったがそうでなくてこの怪物の影を分析しているのだと分ってきた。万巻の書灰となって崩れる白昼夢を描いた武田は僕らより鋭くこの問題を直覚しているかもしれない。⁽²⁷⁾

「文化の基礎」に対する問題意識が、ここでは「文化の根底を覆すある種のさし迫った幻影」の形象化という形で、日本近代文化の根底的変革の問題として示されている。竹内は中国の古典に関する考証的な研究に終始するアカデミズムと、日中戦争に便乗した視点で中国関係の出版物を繰り出すジャーナリズムの双方を批判している。前者の古典への埋没も、後者の状況への追従も、現に在る中国を主体的に捉えようとしていないというのである。日本に関しても中国に関しても、正当に向き合おうとするならば、本質的には時代への問題意識が避けて通れないのだが、同時代の中国の近代化の問題さえ問わないような現状認識の欠落について、竹内は「中途半端な断崖」という言葉で批判している。竹内は当時の日本の文化状況を、「断崖」と表現しなければならぬほど不安定な、さらに言えば崩壊を予感させられるものと感じていたのであり、そうした不安が武田と共有された「目黒村の不安」であった。彼らにとっては同時代のアカデミズムやジャーナリズムに溢れる文字よりも、それに対するみずからの不安の方が文化の萌芽としてリアリティを感じる場であった。「全く異った文化の形相へ飛込む」⁽²⁸⁾べく、日本近代の文化のあり方を根底的に考え直すための試みが、竹内と武田のそれぞれにおいてなされることになる。

武田の場合その問題意識は、一九四〇年一月に発表された「支那文化に関する手紙」において示されている。従軍中に見た風景や心情を綴りながら、この文章に書かれているのは、「文化とは何か」という問題に尽きる。

私のはじめて見た支那の家屋は砲弾の痕すさまじき壁であり、私のはじめて見た支那人は腐敗し物言わぬ屍でありました。学校には倒れた机の上に泥にまみれた教科書があり、図書館には号の揃った「新青年」や「歴史語言研究所集刊」などが雨水に打たれていました。それは淋しくもはかなき文化の破滅のように見えました。私は愉快な戦地生活の中で茫然としてただ支那の風景を眺めるのみでした。(中略) 我々が研究し愛着を持った支那の文化というものはかくも無力に破壊され消滅して行くものであろうか。私は足下に積み重なっている煉瓦の山を眺めて考えました。文化とはこの煉瓦のように雑然たる堆積にすぎないのであろうか。何の意義もなく積み重ねられまた壊れ落ちて行くものであろうか。⁽²⁹⁾

政治と戦争の作為の中で破滅し、消滅する文化の儂さとそれに携わることの虚しさが、刻々と変化する「戦地生活」や、時代を超えて変わらぬ「支那の風景」と対照されて、際立って認識されている。自分が研究し、担おうとする文化とは、政治の力の前では所詮無機的な堆積物に過ぎないと認めざるを得ない無力感が訴えられているのである。しかしこの文章ではそれが「消滅していくものであろうか」、「堆積に過ぎないのであろうか」、「壊れ落ちていくものであろうか」と、常に疑問形で表現されているところに、無力感を単なる諦念に終わらせるのではなく、文化の存立する余地と、文化によってこそ切り開ける視座を求めてもがく武田の心境が表れている。

武田は文化の堆積と形骸を目にし、また戦地で立派な木版本や書物を薪にしてしまった自分も「文化を焼き灰や破片と化せしめ水に埋めてしまったのであろうか」と問うた後で、廬州の公園で枯葉を集めていた少年を手伝ってやって、少年の喜んだ顔に満足感を得たエピソードを語り、その少年との交流の感慨を受けて次のような考えを記している。

二十四史が何だろう。北京図書館が何だろう。万卷煙となつて消ゆるとも自分の馬鹿面だけは残つていてくれる。すべてのもの焼け失せるともなお自己の「文化」をだきしめている身一つが残つたらそれでよいではないか。だきしめるもの一つなく文化ということの軽々しさよ。(中略) 私は土壁の冷気の中で悪夢にうなされていたのかもしれませんが。だが私は単に少年に枯葉を拾つてやるというつまらぬ行為で満足した酔つた私を憎む気にはなれませんでした。⁽³¹⁾

枯葉集めを手伝って一人の少年を喜ばせてやったというのは、時代における文化とは何かという問題を考えるに際して余りにささやかなエピソードに見える。しかし武田は大きな籠に枯葉を集めて入れる少年、それを手伝って家まで運んでやった自分、喜び、おそらくは礼を言ったであろう少年、そしてそのことで心満たされる手応えを感じた自分の様子を、具体的に目に映る光景として描いた上で、そうした具体的な個人の感情とそれを感じる「身一つ」に目を注いでいるのである。「だきしめるもの一つなく文化ということの軽々しさよ」という一文には、文化とはそれを抱きしめたいと感じる主体の意志によって成立するものであり、逆にそうした意志と乖離したものは文化と呼ぶに値しないという考えが示されている。

武田は文化とそれを考える方法論について、「文化とは意志の夢である」⁽³²⁾、「方法論とは、秦の始皇様の焚書よりももっと広範囲な文化の破滅がいつの日に行われた跡のその焼跡に立った時の個人（33）の感情にすぎない」とも述べている。武田にとつては、破壊されるかもしれない文化の形式や書物などは大した問題ではない。文化とは形式以前の人間の意志であり、また形式や物としての実体が失われたときに一個人の身の中に生じる、無化した物に対する思いということになる。先に戦地における文化の消滅や堆積を目の前にした時の無力感ということ考えたが、物としての形が消滅しても、消滅した物に対する感慨や戦慄が抱かれたとすれば、その気持ちの限りのものは確かに「文化」として存在したことになるのである。形骸や堆積と化した文化も、それが生み出された原初の時点では確かに作者の意志に裏付けられた「文化」であり、またそれが破壊された後でも形骸に戦慄する心の存在があれば、それもまた生きた「文化」となるということである。

「支那文化に関する手紙」⁽³⁴⁾は、「一冊の書でも身にしみて読むこと、それが何と困難なことか今にして知ることでありました」という感想で結ばれているが、この一文も、書物が「身にしみて」読まれた限りにおいて、その文章や思想が生きているという意味で、この論文で武田が様々のエピソードを語りながら表現しなかった文化とは何か、という問題を象徴的に示すことになるであろう。武田は、文化とはどこまでも「身一つ」すなわち自己の実存とそこから生まれる志においてのみ成り立つと考えるのである。作者の一身と読み手の一身とのぶつかり合いが武田の考えようとしている文化である。これは極めて厳しい文化観であり、日本近代の文化のあり方と比較した場合、竹内の言うように「全く異なった文化の形相」と言えるものである。漢学や支那学といった日本近代の中国文化論は、対象である中国に対する研究主体の問題意識の深さを問うことなく持続してきた。それに比してこうした武田の厳しい文化観は、まさに「怪物」と形容されるにふさわしいものであった。

しかし武田にとって、文化を成り立たせる自己の「身」とは決して自信に満ちた一身ではなかったし、こうした形で真の文化のあり方を主張するのは容易なことではなかった。むしろそれは日中戦争の進行する時代にあつて、深い無力感を抱かされることであつた。たとえば一九四一年六月に「山西開発展」と称した中国山西省における産業や産物、さらに現地における生活と戦闘の様子を紹介した展覧会を見た感想として、武田は次のように記している。

展覧会の持つている力、近代的な影響力、豊富な内容。それが私の心をかきみだしていた。(中略)もう何かしら、今までの研究や学問を嘲笑するような現実が充滿しているのではないか。そんなことが私の鈍い心をおびやかしてならなかった。(中略)会場の隅に、無造作にたてかけられた頑丈な耕作用の犁、その犁一本にまさる影響力を持った文章を書くためには、支那学者は十年の心血を注がなければなるまい。このことは、わびしさを感じさせるとともに、人の世のすさまじさを感じさせる。⁽³⁵⁾

時代は近代的な産業と、現に進行している日中戦争を軸として中国を見ており、合理的利用の対象としての中国認識が広がっている。その中で武田は、時代から嘲笑される無力感を抱えつつ、時代の中国像と、時代からの嘲笑を肌身で感じようとし、既成学問の双方に抗って、中国文化に対する自己一身の思いを表現しようとしているのである。武田はこの時期、中国について、「魯迅という人間の住んでいた「支那」というものが、次第に巨大な影のように私たちはだかつて来て、瓦斯のように口鼻をおおい、やがて重量をまして全身を押しつけて来るのをおぼえた⁽³⁶⁾」と記し、身体的な負荷の感覚を伴って、中国の近代と向き合うことの重さを感じてい

た。武田にとってリアリティがあるのは、あくまで魯迅に象徴されるような、近代化に伴って深い苦悩を抱えた中国の像であった。武田は、同時代の日本の中国認識と文化の状況に対しても、自分が感じる中国の存在の重さに対しても激しい無力感を感じながら、「犁一本にまさる影響力を持った文章を書く」ことを願っていたのである。それは、実現すれば、「人の世のすさまじさ」と表現された人間の生命と生活と志のありようを自分の認識として具体的に形象化していく行為となるはずのものであった。

そうした形象化は『司馬遷』において結実することになるのだが、ここでは武田が『司馬遷』刊行の前月に発表した小説「閃鑠」において、明末の文学者銭謙益について次のように描いていることに注目しておきたい。明朝遺臣側からも後に降った清朝側からも悪臣としての批判が記録に残されている銭謙益は、特に清朝においてはその著作物を一切遺留なく破棄すべきとして、存在の抹殺を図られた文学者である。

私などはただ、そ（銭謙益）の異様な執念をおそれる。ねばり強い自己弁明が全巻に満ちている、その人間臭の烈しさにひたすら驚くばかりである。もとよりこの人間臭が政治なりや文学なりや、俄かに断じ難い。³⁷⁾

武田はこの作品で、存在の形跡が残ることも許されなかった人間が残した人間臭や執念を、驚きをもって捉えている。作品の結びでは、「今までの支那史、支那文学史の、あのもっともらしい大きな形骸よりは、おぼろげでも閃鑠する小さい姿の方を私はとりたいのである」と述べて、一瞬の閃きによって見えたおぼろげな事実の姿を自分の一身の感覚で捉えようとする意気込みを宣言している。武田にとっての文化とは、作者と読者

の存在のぶつかり合いであり、その結果かつて生きた人間の志、無化した物の志が、後の世に文化として再生される、というものである。

三 『司馬遷』(一) —— 司馬遷の実存と志 ——

前節までに見た武田の文化に対する考え方は、一九四三年に刊行された『司馬遷』で具体化されている。身一つで文化を捉えるということは、突き詰めれば、「人の世のすさまじさ」すなわち世界の有り様とそこにおける「人間臭」を認識するための方法論である。武田は『司馬遷』で、その方法論を縦横に展開したときに切り開かれる世界を見せたのである。武田の眼には、司馬遷その人が、自己の実存と志のみによって世界と向き合い、文化を考えた人間と映っていた。したがって、武田にとって、司馬遷の記した世界を読み取ることは、それを通して、みずからの文化観の持つ可能性を考えることであった。

私は、記録は実におそろしいと思う。記録が大がかりになれば世界の記録になるし、世界の記録をなすものは自然、世界を見なおし考えなおすことになるからである。(中略) そんな大それた事を企む人間は、やたら探しても見つかるものではない。その企みをやる気持が、人間世界では非常に稀なのである。それ故「気持」といってもちよつとした気分や感傷ではない。現代風言えば「思想」となるかも知れぬ。要するにその非常に稀な、絶体絶命の気持を司馬遷が持っていたことは疑いが³⁹⁾ない。

武田は、『史記』を書いた司馬遷の根幹に、世界を見直すことを企む「氣持」を見ている。匈奴に降った李陵を弁護して宮刑に処せられ、政治生命を絶たれた司馬遷は、ありのままの世界には存立する場所を持たなかった。世界を見直そうとする「氣持」すなわち志だけが、司馬遷の生きることのできる場所であったのである。『史記』という書物は、政治的立場や、儒家、墨家等の思想的立場から離れて、司馬遷が自己の実存を生かす志のみに依拠した結果として成立した世界認識の記録であったと、武田は考えるのである。

したがって『史記』は司馬遷が漢代の秩序の内部にあって世界を記録したものではなく、現状のありのままの世界を否定するための既存世界の記録であったと言える。そうした記録を成り立たせる視点は、もはや世間に生きる人間の視点ではない。世界の外にある超越者の視点である。その視点は、司馬遷が時代の政治の中における生を断念し、文化を担う者としての自負の一点に立つことよって可能になったと武田は考える。「政治を棄て去り、倫理をあきらめたように見えて、実はこの期間ほど司馬遷が、政治と倫理の本質をきびしく考えつづけた事はなかったと思われ⁽⁴⁰⁾」。現実の政治秩序と倫理的価値の中で評価されることを断念することによって、それを否定し得る真正の政治と倫理を切り開く可能性を手に入れるのである。武田は司馬遷が、政治的に最も疎外された場所において、本来文化の中心として自然と人間についての認識を担う「太史」という職分の自覚のみに徹して、時代の政治についての本質的な意味の与奪を担ったと考えるのである。

武田は、司馬遷は世界の記録をなしたと言い、「世界の歴史は政治の歴史」であり、「政治とは「動かすもの」のことである」、「動かすもの」は人間である⁽⁴¹⁾」と述べて、『史記』に書かれているのは世界を動かした「人間」の歴史であると主張する。司馬遷の人間の描き出し方について、武田は次のように述べている。

根気よく、あせらずに、あたえられた記録により、自分の眼や耳のはたらくかぎり、「人間」の姿を追い求め、「人間」の動きを見失うまいとつとめているうちに、司馬遷の世界構想はおのずから出来上つて来る。⁽⁴²⁾

秦の始皇帝や項羽や漢の高祖や呂太后を大寫しに写し出し、その個性的な特異な生き方をみつめることにより、「世界の歴史」を書こうとしている。「世界の中心」になるごく少数者の一生を書きつづることが、歴史家にとって必死の業であることを、彼は確信している。(中略) もしも歴史々々学問々々とうるさく言いたてる人々がいたとしたら、彼はギョロリと大きな眼を動かして、面倒臭そうに言うにちがいない。「そんなことが、何が面白いのかね? 僕は僕のこと、が一番大切なんだ。僕と世界のこと、が大切なんだよ。つまり人間のこと、がね」

武田は、世界とは司馬遷の肉眼が捉えた秦の始皇帝や漢の高祖ら世界の中心に立った「異様な個人」の一身を書くことによって描かれるものと主張している。司馬遷が自己一身の感覚を研ぎ澄まして歴史上の人間に向き合い、人間像を感取してくることが、『史記』の方法論であるというのである。それは、素手で世界と対峙し、世界を描き出そうとする凄絶な司馬遷像である。方法論としては余りに素朴に見えるが、それが文化とは自己の実存と志という「身一つ」において成立すると考えた武田の文化観が貫徹された司馬遷像であると言える。世界を描くという大事業も、「僕のこと」、「僕と世界のこと」という一人の人間の実存に伴っている問題意識や感性を通して初めて成立するのである。逆に言えば、武田が従軍体験を踏まえて示した自己

一身の実存と志に支えられた文化を築くという行為は、極限まで突き詰めれば、世界を描く表現に繋がるといふことである。

このことは、漢学や支那学の中国文化への携わり方が、考証に没入してそれを書いた人間や世界像に視線が届いていないことに対する批判であり、かつマルクス主義を含めて、西欧から移入した理論や思想の枠組を通して現実を見、分析することができると考える日本近代の知識人の認識方法全般に対する批判である。『史記』の方法論についての分析からは、司馬遷の「絶体絶命の気持」のように、世界における自己の存立の場所の認識とそれに対する気持や決意に基づいて表現されたものが思想や学問の名に値するのであって、それが欠落したものは、思想でも学問でもないという、武田の日本近代文化批判が読み取れる。そしてそれは、日中戦争からの復員後に武田が竹内と共有していた「目黒村の不安」、すなわち日本近代の文化のあり方の考え直しという問題に関して、武田が到達した見解であった。

世界を書くことが人間を書くということである場合、世界は人間の志や執念に満ち満ちた形相を表す。『史記』の中で世界の中心の歴史を記した「本紀」にも、当然に絶対的支配者たちの極めて人間的な姿が書かれていると武田は読むのである。中でも、世界の中心と言えどもいかに人間の執念に満ちたものであるかということとを端的に示すのが呂后本紀である。

絶対者は天と個人の間の空間を往来するにすぎない。世界の中心は、天にはなくて世界にあり、世界の中心の個人にある以上、絶対者は世界をはなれ切ることとはできない。(中略) 女でさえもなり得るといふことの中に、絶対者の内容がよく解剖されている。女でさえもなれる世界の中心、女でさえも創ることのでき

る「本紀」である。その世界の中心、その「本紀」が、如何に人間的な、個人的な、生々流転的なものであるか、明々白白ではないか。⁽⁴⁴⁾

「本紀」を読み解くことを通して司馬遷の世界構想について考え、秦の始皇帝や漢の高祖ら世界の中心が、人間的な個性や感情を色濃く持ったものとして描かれていることに注目してきた武田は、呂后本紀においてその最たるものを見出している。漢の高祖の後であった呂后は、数々の英雄豪傑を殺させ、高祖亡き後の世界を恐怖によって支配した「絶対者」であった。そこからは、最も天に近づきつつあるような絶対的な支配者であった呂后が女の奸知や冷酷さを利用してその権力を手に入れたように、政治的絶対者とは人間的な感情や執着を極限まで窮めた結果のものであるという絶対者像が浮かび上がる。つまり武田が司馬遷から読み取る絶対者とは、人間的な性質を濃厚に持つがゆえに絶対者となりえた人間である。「世界の中心」と言い、「絶対者」と言いながら、武田は『史記』の中に、どこまでも人間の行為と性質によって構成された世界像を見出そうとしているのである。

たとえば呂后が高祖の寵愛を受けた戚夫人の手足を斬り、目耳口を利かなくして便所に放置したという『史記』の記録について、「これは人間のすることではありませぬ」との呂后の息子孝恵帝の言葉に対して、武田は「しかし、事実、それをしたのである」という一文を記している。⁽⁴⁵⁾それだけで一段落を構成するこの一文が挿入されているのも、武田が人間の行為を極限まで追求し、その恐ろしさの底深さを測っていたためであるように思われる。

武田は、司馬遷の一身の実存と志によって成り立った『史記』の世界の中に、やはり歴史上の人物の一身の

実存と人間的執着によって構成される世界を読み取り、どこまでも人間の「気持」の充満した世界の姿を描き出そうとしていたのである。

四 『司馬遷』(二) ——文化とは何か——

武田は『史記』の中に六九ある「列伝」を、伝記ではなく世界の象徴として読むべきであると主張する。列伝について考察された全九節のうち第三節以降は、広い意味で「文化とは何か」という問いへの答えに収斂する形での読みが示されている。武田は司馬遷について、「彼くらい文化を甘く見なかった人はない」⁽⁴⁶⁾と述べて、時代の中で「文化」と言われるものに対して忌憚ない評価を下し、文化とは何かを問い続けた司馬遷像を提示している。これは武田が司馬遷の伝記を語る際に、史官である「太史」という職分を、文化の中心において自然と人間を見渡し、記録する者と自負する司馬遷の職分意識を重視していることと対応する。文化の中心において世界の歴史を書くと自負している司馬遷は、時代の中で文化を墮落させ形骸化させる力を許すことはできない、ということである。

漢代の文化人を扱った列伝を読む中で、武田は「文化とは異様なものかな」⁽⁴⁷⁾という詠嘆を繰り返している。特に重視して取り上げられているのは、高祖に仕え、礼によって高祖に世界の中心としての権威づけを与えて漢の文化を構築した叔孫通と、武帝によって平民から高官に取り立てられ、時代の文化を高揚させるべく文化宣言を発した公孫弘の列伝である。共に政治の中核と結びついた文化人で、文化の名の下に儀式の形式を整え、文化高揚に携わった者であった。武田は司馬遷が記した彼らの列伝の中にその政治的手腕を支える「どす黒い

「⁽⁴⁸⁾智慧」を読み取っている。さらに公孫弘の批判者汲黯の列伝から、司馬遷と汲黯の次のような言葉を引き出している。

汲黯は常に儒を毀り、公孫弘を次のように面罵していた。「いたずらに詐を懷き、智を飾り、人主に阿り、取り入ろうとする。そこで刀筆の吏どもは、法律々と巧にあら探しをしては、人を罪に陥れ、事実(49)にそむいてまで、勝つことを手柄と心得ておる。」

ここには、役人が法律の乱用によって書面上に作り上げた事柄が、現にあった事実を凌駕する状況が示されている。現にある事実と書面に書かれた「事実」が乖離し、実体を伴わない虚しい言葉が一人歩きする。公孫弘の下で、真実を映さない言葉、形骸化する官僚的言語が生まれ、それが「文化」として力を持つていくことが批判されているのである。武田は、正に「どす黒い智慧」によって生み出され、時代の中で「文化」として通用しているものの虚飾性を指摘して「文化とは異様なものかな」という嘆息を漏らし、司馬遷がその伝統の真正の継承者であろうとするところの真の文化の姿を求めようとしている。

それはかつて武田自身が「支那文化に関する手紙」の中で、廢墟と化した建物や棄てられた書物や人影のない公園といった文化の形骸を見て「これが文化なのかな」と問い、それら原初の精神の形骸化した堆積を決して文化と認めなかったことによって、「文化とは意志の夢である」という文化と個人の志の直接的関係を引き出したこととパラレルな関係にある。

では真の文化とは何か。武田は、司馬遷による屈原への思い入れの深さに注目している。

司馬遷がことに（屈原の）伝をもうけたのは、屈原が「憂愁幽思して離騷を作った」からである。憂愁幽思、心憂え物思う、ただそのためであった。歴史的事実として見れば、まことにはかない事実である。一つの心理、一つの影にすぎない。しかし司馬遷は、ここに「文学」をみとめた。「憂愁幽思」は志の深さを言う。志の深さは、得難いのである。「文学」とは得難いものと、司馬遷は見たのである。⁽⁵⁰⁾

「憂愁幽思」とは讒言によって失脚した後の屈原の心情である。武田も「心理」、「影」という言葉を使って表現しているが、それは現実世界の中に実体として存在を示すに足るような形をなしていない、屈原一人の心情であった。武田は形をなして現れていない屈原の内面性に司馬遷が文学としての価値を認めたことを重視している。それは言葉を並べて形式を整えた「刀筆の吏」のいわゆる「文化」とは対極にある。「憂愁幽思」は志の深さ」であると武田は述べるが、「志」もやはり形式を持たないものである。現実に未だ実現しておらず、一個人の心のうちに秘められたものにすぎないけれども、そこに文化としての価値の大きさを認めようとする司馬遷の判断に武田は注目するのである。

屈原の列伝においては、讒言によって追放され「顔色憔悴、形容枯槁」の様の屈原が沢のほとりて一人の漁父に出会い会話を交わす場面がある。会話として記されているのは屈原の歌「漁父の賦」の引用である。この場面について武田は次のように述べる。

漁夫と屈原の会話は、哲学的な暗示に富んだもの、屈原と対談する漁夫は歴史中の一人物ではなく、一つ

の思想の凝固したものの。それに話しかける屈原の言葉も、すでに現実的的日常的会話ではなく、哲学的な思潮、文学的な志である。それをそのまま「列伝」の中で、歴史的事実として記録していること、これを私は非常に面白いことに思う。文学と歴史のけじめがなく、芸術と現実のわけへだてがない、この「史記」の世界を、よろしと、考えたいのである⁽⁵¹⁾。

文学や芸術はそれが一人の人間の内面に生まれる瞬間には、未だ世間に形を表していない。無論、既存の形式に乗ることもできない。形式はないが、しかしそこには確かに文学や芸術を支える精神が存在する。そうした精神も現実の一部であり、歴史の一部であるとする判断が司馬遷にははたらいっているのである。

漁夫と屈原の間に交わされた会話とは、聖人は物に執着せず世とともに推移するものだ、なぜ才能がありながら追放されるようにするのかと問う漁夫に対して、屈原が独り澄んだ身である自分はいくまで世の中の濁りに染まることはできないと答えるものである⁽⁵²⁾。世俗の濁りに染まることなく身を清く保とうとするのは屈原の志である。それは現実の世においては居場所を持つことはできなかったが、屈原の内面には確かに存在していた。司馬遷は文学や芸術に表現されるしかないような精神や志を、英雄豪傑の行動と同様、歴史や現実を構成するものとして認知するのである。世の中に形をなして実現していなくても、一個人の内面に存在していれば、それは世界史に記録すべき価値があると考える司馬遷の歴史観に武田は深い共感を示している。真の文化とは未だ形式を持たない原初の志、一個人の生き方と一体になった志のある場所に存在するのである。

こうした文化人の列伝について語ったあとで武田は、「列伝」の主要人物は、(中略)あくまで英雄豪傑である⁽⁵³⁾と述べて、英雄豪傑の列伝の読みに筆を進めるが、そこにおいても彼は、刀筆の吏の虚飾と形骸を退け、

世界に対する豪傑たちの志とそれを見つめる司馬遷の詠嘆に注目している。その意味で、武田にとっては英雄豪傑の列伝もやはり文化とは何かという問題に繋がっているのである。たとえば次のような記述がある。

私は荆軻が事破れて、死ぬる段を読むたびに、卓を打って空を睨みたくなったものである。(中略) 荆軻ばかりではあるまい。無数の豪傑が、死に臨んで、カラカラと笑ったことであろう。虚空にひびくこの笑いは、無数無名の英雄豪傑たちの抱く、一つの哲学を示すものではあるまいか。⁽⁵⁴⁾

秦の始皇帝の暗殺を図った刺客荆軻が、失敗して死を悟った場面に対する武田の感想である。死を前にして「柱にもたれてカラカラと笑」った荆軻の笑いは、志破れた人間の、余韻も残さず一瞬で消え入ってしまいうな笑いである。笑い声と共に、そうした人間がいたという事実も、彼の志の存在も、はかなく消えてしまうことを象徴しているようにも読める。しかしその笑いの背景には、世界の中心に文字通り体当たりする志が確かにあったのである。武田は、有名無名の豪傑たちの命を賭した志を貴ぶ司馬遷の筆に寄り添いつつ、それとの対照で、机上で文を弄ぶ官僚を退けている。

「儒は文を以て法を乱し、而して侠は武を以て禁を犯す」という韓非子の言を、司馬遷はまず示している。法を乱し、禁を犯す、儒と侠は同罪である。しかるに儒の方には多く世に称せられる。これはまちがいである。(中略) 游。侠。郭。解。を。死。罪。に。処。した。の。は、儒。者。公。孫。弘。で。あ。る。司馬遷はこの事実も忘れずに記録している。そして、ここでも「於戯惜しい哉」と嘆じている。⁽⁵⁵⁾(圏点は原執筆者)

司馬遷の詠嘆をこのように表現した武田の文章は、権力を持ち、秩序の中で人を裁き、序列づける権限を行使する「文化人」たちと、命を賭けて一瞬間いた英雄豪傑と、どちらが志を深くするものかを問うている。志の深さを基準に世界を見れば、政治の中枢に近い場所に生きて権力を握り名を残したいいわゆる「文化人」よりも、名も無き英雄豪傑の方が世界を動かし、新たな局面を生み出す力を持っているのである。英雄豪傑たちの志は、屈原の「憂愁幽思」と同様、世界における真の文化に繋がるものである。

こうした、「文化人」と志を示した豪傑との対照の最たるものが、武田が『司馬遷』の書の全体を結ぶ節「匈奴問題」で取り上げた將軍李広に対する司馬遷の思い入れに対する評価に表れている。匈奴に対する実践の経験が豊富で「ただひたすらな戦闘実行者」⁽⁵⁶⁾であった李広は、最後の戦闘で漢の大將軍に回り道を命じられた結果、合戦に間に合わず、問責されて自害した。將軍達の武勲を評価したり問責したりするのは、政府部内で法を弄び、権力を握る「刀筆の吏」である。

匈奴には、単純にして素樸、鉄火の如き戦闘文化以外にはない。戦闘文化に対するには、戦闘文化をもつてせよ。公孫弘一派の、ややこしい文化、刀筆の吏どものえらそうな法律、そんなものは消えてなくなれ。
(中略) 真の弱者は銃後にあつて強者ぶる刀筆の吏である。⁽⁵⁷⁾

戦闘への志を持ち、匈奴に対する戦闘において成果を挙げてきた將軍李広こそが、漢の対匈奴問題の現実を具体的に動かしてきたのである。つまり、『史記』の中で司馬遷が記録しようとしたと武田が考える、世界を

動かす人間である。武においても文化においても、志の積み重ねが世界を動かしていくのである。堆積と化し、墮落した「文化」を退け、真の文化の存立する場所とその形成の仕方を求めてきた武田は、世界全体を書こうとする司馬遷の「気持」と、その気持に汲み上げられた『史記』の中の人間たちの志の实在を示して、本来文化とは、そうした意志によって築き上げられるものであるということを手張するるのである。

結

武田は司馬遷が『史記』において意図した世界の記録とは、つまりは「人間」を書くことであつたと考え、「本紀」の分析から人間的執念を窮めた世界の中心の有り様を見出し、「列伝」の読解から文学的言葉も敗北した豪傑たちの志も世界の一部として認知する、人間の志と執念に満ちた世界像を引き出してきた。その一方で武田は、「史記」の問題にしているのは、史記的世界全体の持続である⁽⁵⁸⁾と述べ、個別の「本紀」や「世家」の栄枯盛衰を時間的に追うのではなく、それらの消滅を包含した歴史的な世界全体の「絶対持続」が描き出されたものとして『史記』を捉えている。歴史を「空間的」に考えることによって発見される絶対持続とは、あらゆるものが生きる場である。個別の「本紀」や「世家」の形成と消滅が含まれるだけでなく、同時代の政治的世界の中に居場所を持たなかつた司馬遷や屈原も、そこには存立することができるのである。世界全体の絶対持続という「絶対者」を前提とすることによって、政治的に疎外された人間の内面に蓄えられた志や、政治的敗北者の実現しなかつた志をも世界の一部として認める世界像が可能になっているのである。

武田は『司馬遷』において、文化とは一個人の生き方と一体になった志のある場所に存在するという文化観

を示した。それは復員後間もない一九四〇年一月に発表したエッセイ「支那文化に関する手紙」に「文化とは意志の夢である」という一文を書き込んだときから武田の中に萌していた文化観であった。つまり『司馬遷』において成立した武田の文化観は、戦地における中国民衆の生命、生活、文化の破壊された状況の中で形成されたものなのである。

中国戦線において、破壊された民衆の生命と生活や棄て去られた文化の中を潜ってきた武田は、いかに小さなものであれ、自己一身の感情を表し、それを刻み付けておくことによって、自分の精神の存立の場を得ることを必死に希求していた。最後に、武田のこうした極めて実存的な文化観が、日本近代の思想と文化において持つ意味について指摘しておきたい。

日本近代は、竹内好が「日本文化の進歩性」⁽⁵⁹⁾として批判したように、学問や文化の分野においても世界的水準を目指すべき価値として、それに近づくことを志向してきた。世界的水準への接近は、それを価値とする限りにおいては「進歩」だが、文化の担い手の内面性からも民衆的地盤からも乖離し、その結果文化の内発的な発展の回路を失うものであった。そうした日本近代文化のあり方の大きな流れに対して、武田はあくまで自己一身の感情や感慨に基づいて文化を考えたのである。世界を自分自身の眼で見直そうとする司馬遷の「氣持」、そして『史記』の「世家」を分析する際に武田が引用したE・A・ポーの『ユリイカ』における宇宙を説明しようとする「狂的な推理力」⁽⁶⁰⁾に連なる者として、武田が自身の「身一つ」によって、絶対持続する世界の表現を意図したことは、日本近代文化にとって、実存的精神の次元から文化を再生させて、発展の原動力を回復させる意味を持つ行為だったのである。

- (1) 武田泰淳『司馬遷』（日本評論社、一九四三年。『武田泰淳全集』第二一卷、筑摩書房、一九七八年。以下『全集』と略記）四頁。
- (2) 竹内好「解説」（武田泰淳『司馬遷―史記の世界―』創元文庫、一九五二年。『竹内好全集』第二二卷、筑摩書房、一九八一年）一二〇頁。
- (3) 竹内好の『魯迅』における文学者像については、拙著『竹内好の文学精神』（論創社、二〇〇二年）、第二章を参照のこと。
- (4) 本多秋五『物語戦後文学史』（中）（岩波書店同時代ライブラリー、一九九二年）三五―三七頁。
- (5) 粟津則雄は『司馬遷』における武田の分析には、僧侶として存在すること、政治運動体験、戦争体験という武田自身の「苦い経験」が読み込まれており、この書が「世界にたいする本質的不能性」という個性の武田自身による確認作業であったとしている（『主題と構造―武田泰淳と戦後文学』、集英社、一九七七年、一一二頁、一一九頁）。また、立石伯は『司馬遷』を「自己発見の書」と位置づけ（『武田泰淳論』講談社、一九七七年、五〇頁）、兵藤正之助は『司馬遷』には武田が自身の混迷と不安から脱却するための「精神のよりどころ」を求める気持ちが底流していることを指摘している（『武田泰淳論』冬樹社、一九七八年、五〇頁）。
- (6) 清原万里「『司馬遷』論―へ史記の世界への構造―」（『近代文学史論』第二四卷、一九八六年）、同「武田泰淳の関係論的世界認識―『司馬遷』について―」（『近代文学論集』第二六号、二〇〇〇年）。
- (7) 川西政明『武田泰淳伝』講談社、二〇〇五年、一九一―一九二頁。
- (8) 佐々木充は「武田泰淳における「文化」―『司馬遷』の成立まで―」（『帯広大谷短期大学紀要』第六号、一九六九年）において、武田が中国戦線で中国人の生活を見たことによって、文化とは「生活」と「人間」に裏付けられたものと認識したとし、『司馬遷』が強力な「生活」意識で生きた人間の歴史として『史記』を読み込んだものと指摘し

ている。だがそれは、武田の文化論を日中戦争下の同時代、あるいは日本近代の文化の有り様の中で位置づけようとする視点に立ったものではなく、武田の文化論を、それを成り立たせる問題意識の次元から解明する必要は残っている。

(9) この間武田は、大学入学翌月の一九三二年五月三〇日に左翼組織A（反帝同盟）の学生と東京中央郵便局へゼネスト呼びかけのピラ撒きに出かけ、検挙されて丸の内署、本富士署に約一ヶ月拘留され、釈放後父の意見を容れて左翼運動の表面から手を引く体験をしている（『武田泰淳年譜』、川西、前掲書、四九二頁）。この転向体験の分析は、無論重要な問題である。しかし本稿では、こうした体験や、大学での学問の中断の後も、武田が文学的な自己形成の試みを決して絶つことのなかった点に注目し、彼の文学的認識の形成と成立を第一義的に追っていくこととする。

(10) 川西、前掲書、四九四頁。

川西は同上書において武田の軍歴を詳細に調査している。その中で、武田の小説『審判』（一九四七年）の中で主人公が告白する中国出征中の二つの殺人（複数の兵士が分隊長の命令で中国人農民二人を一斉射撃した事件、及び、焼き払われた部落に取り残されていた老夫婦の夫を主人公が射殺した事件）について、武田が一九三八年五月から六月の進軍中にそれを体験したこと、記録が「昭和二三年版従軍手帳」に記されていることを明らかにしている（川西、同上書、一六六頁）。川西の指摘した「昭和二三年版従軍手帳」は二〇〇五年九月に武田泰淳の遺族・武田花氏から日本近代文学館に寄贈された資料の中に含まれており、同館が「武田泰淳コレクション」として所蔵していた。その後「昭和一三年版従軍手帳」を含む「武田泰淳コレクション」の一部は遺族のもとに返却され、二〇〇九年一〇月現在この手帳は同館には所蔵されていない。

(11)(12) 武田「戦線より―増田涉宛」、『中国文学月報』第四一号、一九三八年八月。『全集』第二一巻、一三二〇頁。

(13)(14) 武田「土民の顔」、『中国文学月報』第四四号、一九三八年十一月。『全集』第一一巻、二二二―二二二頁。初の文末に「一三、九、一四、〇〇にて」と執筆日と場所（伏字）が記されている。一九三八年九月付の竹内好宛の

手紙には「小生は只今廬州の野戦予備病院第七班にゐます」（『武田泰淳戦地からの手紙』、『辺境』第三次第七号、一九八八年五月）とあり、一九三八年九月当時武田が廬州にいたことが推定される。

- (15) 武田「戦地より」（『文芸』一九三八年一月。『全集』第一二巻）二二二頁。初出の文末に「九月十六日、〇〇に」と記されている。

(16) 火野葦平の戦線文学の現実描写を反知性的として退けている武田は、復員後間もなくの文章の中で、「麦と兵隊」について次のように書いている。「私はそれでも快速力で「麦と兵隊」を読んだ。記録ということが大切だとも考えた。ただ私は記録するより先に自分のいろいろの考えを整理しなかった。」（武田「戦線の読書」、『文藝春秋』時局増刊二六、一九三九年一月。『全集』第一二巻、二二二頁）。記録が大切と言いつつ、自己の知性を通して現実を把握する行為を伴わない記録のあり方に疑問を抱いている。それは後に『司馬遷』において、記録ということを実感すなわち世界の認識に関する根源的な行為として捉える武田にとって、極めて重要な留保であったと言える。

- (17) 武田、前掲「戦線の読書」、二二三頁。

(18) 武田、同上論文、二三五頁。

(19) 武田、同上論文、二三四頁。

(20) 武田、同上論文、二二六～二二七頁。

(21) 武田「美しき古書」（『中国文学月報』第五〇号、一九三九年五月。『全集』第一二巻）二二三頁。

(22) 竹内好の北京生活については「北京日記」（『竹内好全集』第一五巻、筑摩書房、一九八二年）に詳しい。「北京日記」の分析については前掲拙著、第一章を参照のこと。

(23) 竹内、前掲「北京日記」、一九三九年一月二五日、三六三～三六五頁。

(24) 竹内、同上、一九四〇年二月四日、三八七～三八八頁。

(25) 武田、前掲「戦線の読書」、二二三頁。

- (26) 竹内、前掲「北京日記」、一九四〇年二月四日、三八八頁。
- (27) (28) 竹内「後記」(『中国文学月報』第五九号、一九四〇年二月)、『竹内好全集』第一四卷、一九八一年(一四三)一四四頁。
- (29) (34) 武田「支那文化に関する手紙」(『中国文学月報』第五八号、一九四〇年一月)、『全集』第一卷(二四一)二四三頁。
- (35) 武田「山西開發展を観る」(『中国文学』第七三号、一九四一年六月)、『全集』第二卷(二六三)二六四頁。
- (36) 武田「小田嶽夫「魯迅伝」」(『中国文学』第七三号、一九四一年六月)、『全集』第二卷(二六六)二六六頁。
- (37) (38) 武田「閃鏢」(『中国文学』第九二号、一九四三年三月)、『全集』第一卷、一九七八年(八〇)八〇頁。
- (39) 武田、前掲『司馬遷』、六頁。
- (40) 武田、同上書、一一頁。
- (41) (42) 武田、同上書、二七、二八頁。
- (43) 武田、同上書、三五、三六頁。
- (44) 武田、同上書、四九頁。
- (45) 武田、同上書、四七、四八頁。
- (46) (47) 武田、同上書、八九頁。
- (48) 武田、同上書、九三頁。
- (49) 武田、同上書、九一、九二頁。
- (50) 武田、同上書、九四頁。
- (51) 武田、同上書、九五頁。
- (52) 水沢利忠『新釈漢文大系八九 史記九』明治書院、一九九三年、三四五、三四六頁。

- (53) 武田、前掲『司馬遷』、九八頁。
- (54) 武田、同上書、一〇四頁。
- (55) 武田、同上書、一〇五頁。
- (56) 武田、同上書、一〇九頁。
- (57) 武田、同上書、一二二頁。
- (58) 武田、同上書、七〇頁。
- (59) 竹内「中国の近代と日本の近代―魯迅を手がかりとして」(東京大学東洋文化研究所編『東洋文化講座』第三卷、白晝書院、一九四八年。『竹内好全集』第四卷、筑摩書房、一九八〇年)一四八頁。のち「近代とは何か」[日本と中国の場合]と改題。
- (60) 武田、前掲『司馬遷』、五五頁。