

# 周作人と日本の「人情」

## ——『古事記』を中心に——

李瑾

論文摘要：1925年1月周作人发表〈日本の人情美〉一文，指出日本国民性的优点在于“富于人情”，用它来驳斥当时被日本及各国知日学者们标榜的“忠君爱国”之国民性。在文末他引用和辻哲郎的《日本古代文化》中的一段见解作为“富于人情”的例证。从此周作人的“人情美”论作为他知日的旗帜，受到无数学者的瞩目。本文通过考察周作人和《古事记》的渊源，分析《古事记》中所描写的“人情美”的内涵所在和他对这种“人情美”的理解度，并尝试辨明这种“人情美”与他钟爱一茶和兼好作品的关系。

关键词：人情 『古事記』 神話 和辻哲郎 自然児 スサノオ 濕へる心情 矛盾 一茶 兼好

### 1. 先行研究

1925年1月周作人が「日本の人情美」を発表し、日本の国民性の優れたところは「人情に富む」ことであると指摘し、それをもって当時日本及び各国の知日学者たちに標榜されていた日本人の「忠君愛国」の国民性を反駁した。また、その文末に和辻哲郎の『日本古代文化』の第三章「『古事記』の芸術的価値」の見解を引用し、日本人が「人情に富む」ことの例証とした。これまで、周作

人の「人情美」論は彼の知日の旗印として数多くの学者の注目を浴びている。ここではまず周作人の研究者のそれについての見解を述べてみたい。

伊藤（2012）は周作人が中国文化を意識し対比しながら日本文化をみていたと指摘している。<sup>1</sup>それを「日本の人情美」というタイトルに合わせれば、周作人が「中国の人情は美しくない」あるいは「中国の人情は日本ほど美しくない」という前提で「日本の人情美」を執筆したと考えられる。周作人がいう「人情美」はどのようなものであるかについて論ずる前に、まず彼が用いている「人情」という言葉の定義を理解する必要がある。それについて、伊藤は周作人がいう「人情」と現代日本語の「人情」とは別の意味を持つと考察している。

「人情」も「情」も元はと言えば、中国のことばだ。しかも、中国の經典の中に頼出する重要なキーワードでもある。たとえば、『礼記』の「礼運」篇で「人情」とは「喜」「怒」「哀」、「懼」、「愛」、「悪」、「欲」の七つである、と説明されているように、中国思想史の伝統的な文脈の中では、「人情」とはつまり、人の心の動き全般のことだ。そして「情」は「性」（と言っても sex ではなくて、生まれつき持っている本性のこと）と重なりあうものとして、議論されてきた。<sup>2</sup>

上記の定義を踏まえて、伊藤は周作人が言うところの「人情美」とは「人間の本性そのものの美、本来的な感情の美」と主張した。また、「日本の人情美」を発表する直前に抄訳した『古事記』のなかの女鳥王と軽太子の二つの恋物語を具体例として、周作人がそのような死を恐れず恋をなし遂げる子どものような単純な感情そのものが美しいと讃えたことを論じている。「日本の人情美」に書かれている和辻が論じた上代日本人の「濕へる心情」を加えて、伊藤は周

1 伊藤徳也『「生活の芸術」と周作人 中国のデカダンス＝モダンにティ』勉誠出版 2012 p.192

2 同上 p.180-181

作人が讃える日本の「人情美」は人間におけるありのままの感情の美と、それを抑圧せずに柔軟に見守っている文筆に現れる包容の美の二種類のものであると指摘する。

潘 (2014)<sup>3</sup> は周作人が『古事記』、『徒然草』及び狂言、一茶の作品、川柳など日本古典文学を翻訳する実例を考察し、周作人が日本古典文学における美しさに心を寄せ、とりわけ「人情美」が溢れる文学作品に強い関心を持っていることを論証した。そのうえ、周作人が日本古典文学を翻訳する意義を次のように結論づけた。個人的な趣味から封建思想が色濃く残っている当時の中国社会に日本の健康的な精神を紹介することにより国民精神を改造し、新しい文明を築いていこうという夢へと発展させたため、日本古典文学の翻訳と紹介は周作人が作家としての成長に重要な意味を持つのみならず、小品作家になる決め手となったともいえよう。伊藤と同じく、潘も周作人と『古事記』のなかの「人情美」を論じる際、彼が翻訳した『古事記』のなかの恋物語にスポットライトを当て、恋歌の美しさと恋のために死を顧みない子どものような単純な感情の美しさに彼は心を惹かれたとしている。

劉軍 (2010)<sup>4</sup> も周作人が『古事記』のなかで日本の「人情美」を発見し、江戸庶民文化にその精髓を突き止めたと指摘している。また、『古事記』における「人情美」の最大な特徴は和辻がいう「濕へる心情」であると周作人が認識しているとしている。さらに、周作人は日本児童の遊戯と遊具のなかから「人情美」を垣間見、純粋な心と人情味を保っている児童の世界から真なる人間性の美しさを見出したとも論じている。

李 (2012)<sup>5</sup> の論文はまず周作人、郁達夫と郭沫若の三人の日本文化観の比

---

3 本稿が参考したのは潘秀蓉『周作人と日本古典文学』厦門大学出版社 2014。しかし、この本のもととなる博士論文は『周作人と日本古典文学 その一九二〇年代の日本古典の翻訳をめぐる』東京外国語大学 2006

4 劉軍『日本文化視域中の劉軍』上海文芸出版社 2010 p.63-64

5 李雅娟「周作人と“人情美”的日本文化像」『魯迅研究月刊』第 5 期北京魯迅博物館 2012 p.55-63

較を通じて、周作人の日本文化に対する理解は精神文化層に限ると位置づけた。「人情美」は、このような同時に理想性と事実性を含む精神層の上における日本「文化」に対する周作人の概括であり、自我形成の重要な資源であると指摘している。また、李は周作人が一茶、川柳、兼好の「人情」に対する評価を分析し、彼の「人情」の定義を「もっとも重要なのは人間の自然な感情に対する肯定と人間性の弱点に対する放任と姑息ではない理解と同情を含むことであること。」としている。

韓 (2013)<sup>6</sup>の研究は1912年から1934年までの間に焦点を絞られている。この時期に周作人が購入した日本語の書籍を分析し、彼が日本古典文学に関心を寄せた理由や一茶と兼好への共鳴、翻訳が彼の文学にもたらした影響などについて論じている。また、周作人が一茶に共感したのが「凡人の悲哀」で、兼好に共感したのは人間の悲哀を楽しむ趣味世界であると指摘し、このような趣味性が周作人の散文にもたらした影響を明らかにしている。韓が指摘した、周作人が日本文学に共感した「凡人の悲哀」と「人間の悲哀を楽しむ」ことを突き止めれば、「人情」にたどり着くであろう。

先行研究では周作人が讃えていた「日本の人情美」とは人間のすべての感情を美と見なす美とそれを抑圧せずに包容する文筆に現れる美の二つであることが明らかになった。また、その「人情美」は主に『古事記』や一茶、兼好の作品などに現れていて、周作人にその感銘を導いたのは和辻哲郎の著書『日本古代文化』であることが分かる。さらに、その「人情美」の受容は周作人文学に大きな影響をもたらしていることも明らかである。しかし、先行研究の多くは日本古典文学に現れている「人情美」、つまり伊藤が指摘する文筆における包容の美についての考察や論説などである。また、「人間」の感情の美に対する日本人の認識について論じた先行研究も『古事記』のなかの恋物語のみ焦点を

---

6 韓玲姫『周作人における日本文化受容の研究』筑波大学博士（学術）学位論文2013

当てている。伊藤の考察でも明らかになったが、周作人が用いている「人情」という言葉は人間の心のすべての動きを指しているため、より多くの人間の感情の角度から周作人が感銘を受けた「日本の人情美」を解明することが望ましいと考えられる。本稿は周作人と『古事記』の出会いを考察し、周作人が感銘した『古事記』に描かれている日本の「人情美」の詳細と彼がその「人情美」に対する理解度を分析し、周作人が日本古典文学の中で一茶、兼好などの作品に関心を寄せる理由とその「人情美」との関係性を明らかにする試みである。

## 2. 周作人と『古事記』の出会い

周作人は1925年1月に『古事記』の下巻にある二つの恋愛物語を抄訳し、1926年2月から5月にかけて上巻を翻訳したが、全書の翻訳を完成させたのは1958年10月から1959年2月の間である。彼は次のように中国に『古事記』を紹介している。<sup>7</sup>『古事記』は712年に完成した、上中下三巻に分かれている日本最古の歴史書でありかつ文学作品である。その上巻となる神代巻は日本歴史書のなかでは最も系統的な民族神話であり、歴代天皇の歴史を記載する帝紀と神話、伝説および物語を記載する本辞（旧辞ともいう）を混合に編集されているものである。

抄訳と翻訳の主な底本については、周作人は「『古事記』のなかの恋物語」には本居宣長版で、「漢訳『古事記』神代巻」には次田潤著の注釈書であることと、主な底本のほかにその他の二、三冊を参考したことを明らかにしている。彼が1925年4月に、その半年前の1924年10月に明治書院が出版した次田の著書、『古事記新講』を取り寄せ<sup>8</sup>たという記録はあるが、本居の著書について

7 「『古事記』のなかの恋愛物語後記」と「漢訳『古事記』神代巻引言」の内容による。前者は1925年1月13日の『京報副刊』に掲載、後者は1926年2月に刊行された『語彙』に掲載。本稿が参考したのは鐘書河編『周作人散文全集』第四巻広西師範大学出版社2009p.11-12 & p.503-507

8 『周作人における日本文化受容の研究』筑波大学博士（学術）学位論文2013の資料1「年次別周作人の和書購入目録一覧表（1912-1934）」p.145を参考

考証することは困難である。『古事記』のなかの恋物語を抄訳するとき、彼はすでに津田左右吉の『神代史の新しい研究』を閲読していたと思われるが、その主な底本をやはり本居の著書にしていることは興味深い事実である。この点の詳しい内容については次の章の冒頭で論じることとする。ここではまず「漢訳『古事記』神代卷引言」のなかに書かれている彼自身の思い出をみてみよう。

十何年前まで日本の帝国大学では神話学を論ずることは禁じられていた。当初、私も訳が分からなかったが、のちに『夏目漱石全集』の中の日記を読んで初めて日本は神の国とされていたため、神話学を論ずることが国家に対する冒涇の疑惑をかけられる恐れがあるからであることが分かった。<sup>9</sup>

上記の記述から、『古事記』について周作人は日本留学期間中にすでに知っていたと思われる。彼は日本でギリシア語を学び、ギリシア神話に興味を持っていたので、日本の神話に関心を寄せたとして不思議ではない。ただし、周作人が日本留学期間中には『古事記』が神の国の聖典で歴史書として読まれていたが、彼が『古事記』を中国に紹介したときには日本国内ではすでに文学作品として新たな注目を浴びていた。

また、『古事記』の翻訳について、彼が『私の仕事 五』<sup>10</sup>のなかで次のように述べている。

私が『古事記』を翻訳する気持ちはずっと前からあった。しかし、そのときは神話に興味を持っていたため、翻訳したのは第一巻、つまり所謂神代巻の部分のみであった。その第二巻と第三巻にも美しい伝説があった。例

9 拙訳、原文は「十多年前日本帝国大学里还不准讲授神话学，当初我也不明白是什么缘故，后来看夏目漱石集中的日记，才知道因为日本是神国，讲神话学就有亵渎国体的嫌疑了。」

10 『知堂回記録 一八八』1962 本稿参考したのは鐘書河編『周作人散文全集』第十三卷広西師範大学出版社 2009 p.809

えば、一年前に抄訳した女鳥王と軽太子の二編があるが、『陀螺』に収録したものを、神話巻の翻訳に入れるつもりはなかった。<sup>11</sup>

つまり、周作人が『古事記』の神代巻を翻訳する考えは1925年1月より前にあり、そのなかの恋物語を抄訳したのは即発的なことであった。

周作人は日本留学の期間中に日記を書いていなかったため、『古事記』を初めて繙いた日時を確認することは至難の業といえよう。しかし、彼が本格的に日本語を学び始めたのは魯迅が帰国した後のことである<sup>12</sup>。また、その前にギリシア語を学び、ギリシア神話に興味を持っていたことを考慮すれば、日本語の習得と同時に『古事記』に手を伸ばしたことも考えられる。ここで一旦、周作人が『古事記』を繙いたのは1909年8月から1925年1月の間と仮定しておこう。

帰国後、周作人の日記は再開された。その日記には、1912年10月5日にサガミヤを通じて芳賀矢一の『国民性十論』を購入したと記してある。現段階では、それは周作人が帰国後に初めて購入した日本語の書籍である。書籍の購入記録は読書記録ではないことは言うまでもない。しかし、この本は彼がまた日本に滞在していた1908年に富山房によって出版されたもの<sup>13</sup>であるので、この本は彼がわざわざ取り寄せたものであると断定してもよい。わざわざ取り寄せた書物ならば、すぐに目を通す可能性が高いであろう。取り寄せた理由は中国の新しい国民国家の誕生と我が子の誕生と重なり、彼が中国における国民性の改造は急務であると考えていた<sup>14</sup>からなのか、純粋な個人的趣味であった

---

11 拙訳、原文は「其实我想译《古事记》的意思早已有，不过那时所重的还只在神话，所以当初所拟译的只是第一卷，即是所谓神代卷部分。其二三卷中虽有美妙的传说，如女鸟王和轻太子两篇于一年以前曾经译出，收在《陀螺》里边，但是不打算包括在内的。」

12 『知堂回記録 七二』1961 本稿参考いたのは鐘書河編『周作人散文全集』第十三巻広西師範大学出版社 2009 p.355

13 『周作人における日本文化受容の研究』筑波大学博士（学術）学位論文 2013 の資料1「年次別周作人の和書購入目録一覧表（1912-1934）」p.145 を参考

のかはわからないが、芳賀の著書の内容に興味を持ったに違いない。

芳賀は国語学・国文学の専門家である。彼は文化史的な観点から当時の日本人の国民性を次の十点に分けて熱弁していた。

1. 忠君愛国
2. 祖先を崇び、家門を重んず
3. 現世的、实际的
4. 草木を愛し、自然を喜ぶ
5. 楽天洒落
6. 淡泊瀟洒
7. 繊麗繊巧
8. 清浄潔白
9. 禮節作法
10. 温和寛恕

上記の内容を理解するには『古事記』や『源氏物語』、『万葉集』をはじめとする日本古典文学の素養が必要であるため、芳賀の著書と同時期かそれより前に『古事記』を繙いたと考えるのが一般的であろう。また、1925年4月に次田潤著『古事記新講』を購入するまで本居の『古事記』を購入した痕跡が残されていないことから、日本の留学期間中に購入し一読した可能性が高くなる。

また、読書した時期とその内容を深く理解し受容に至った時期とは必ずしも同じではない。「日本の人情美」は、芳賀の著作を購入して13年後に発表したものである。そこでは、周作人は日本特有の「人情美」をもってその「忠君愛国」の国民性を否定している。しかし、芳賀が唱えている「忠君愛国」は周作人が認識していた近代中国封建社会における「忠君愛国」とは異なる意味合いと形を持つものである。周作人がようやくそのことを突き止めたのはさらにその十年後の1935年である。その年に発表した「日本管窺」ではこの「忠君愛国」の国民性が芳賀の著書の第一条に挙げられていることに触れたのち、日本における万世一系の天皇制について理解を示していた<sup>15</sup>。つまり、芳賀の著書を購入して23年間の歳月を経てやっと日本特有の文化を理解したのである。『古事

14 詳しく拙著「紹興時代における周作人の児童観」伊藤徳也編『アジア遊学164 周作人と日中文化史』勉誠出版2013 p.95-110を参考

15 詳しく拙著「日中の狭間に見る周作人」『中京学院大学研究紀要』第25巻2018 p.97-113を参考



記』についてもその内容に共鳴するのに長い年月が必要であったであろう。

周作人が『古事記』に対して称賛したのは和辻哲郎の深い影響を受けているからであることはいうまでもない。和辻は、周が帰国した後に関心を寄せていた学者の中の一人である。<sup>16</sup>『日本古代文化』は1920年に出版されていたが、現時点では周作人が購入した時期と場所を確認できていない。しかし、1924年7月の彼の日記には1913年に出版された津田左右吉の『神代史の新しい研究』を取り寄せた記録が残っている。その書名は和辻の『日本古代文化』の序言<sup>17</sup>にあったため、周が1924年7月より少し前に和辻の『日本古代文化』を入手し、熟読したと考えられる。津田も、周が帰国した後に注目した学者の一人である。周は1918年に彼の著書『文学に現れたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』を購入していた。<sup>18</sup>その著書のなかでも『神代史の新しい研究』について触れられている。しかし、1918年ではなくこの時期にあらためて取り寄せるということは、日本神話に対する周の関心がこの時期に高まったことが垣間見える。また、津田は『神代史の新しい研究』のなかで、忠孝は日本固有の観念ではないことを論じているので、周が「日本の人情美」のなかで芳賀が主張する日本人の「忠君愛国」の国民性を否定したのは、津田の影響もあったと考えられる。

上記に見てきたように、周作人は1912年10月以前に『古事記』を繙いた可

---

16 周作人は1919年2月に和辻の『ニイチュエ研究』内田老鶴圃1913と『ゼエレン・キエルケゴオン』内田老鶴圃1915を取り寄せていた。1923年7月にまた彼の著書『古寺巡礼』岩波書店1919を取り寄せていた。

17 和辻の原文は「飛鳥奈良時代の彫刻建築などのような偉大な芸術を創造した日本人は一体何者であったかという疑問が烈しく自分の心をそそりたてたので、津田氏『文学に現れたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』を読み、その本で知った『神代史の新しい研究』の古本を買い求めたが、自分の疑問が津田氏の考察と丁度逆の方向に向かっていたため、疑問はますます強められる結果となった。」

18 1918年4月、5月と11月にそれぞれ津田著洛陽堂出版の『文学に現れたる我が国民思想の研究 貴族文学の時代』1916、『文学に現れたる我が国民思想の研究 武士文学の時代』1917、『文学に現れたる我が国民思想の研究 平民文学の時代上』1918の3冊を取り寄せていた。また、1922年には『文学に現れたる我が国民思想の研究 平民文学の時代下』1921を購入

能性が大きいのが、改めてその芸術的価値を認識できたのは1924年7月より少し前のことであった。この時期は多くの研究者が指摘する周作人文芸思想の転換期と重なるため、『古事記』に現れる「人情美」に対する共鳴は周作人文学の思想転換において絶大的な意義を持つと考えられる。

### 3. 『古事記』のなかの「人情美」

周作人は「漢訳『古事記』神代巻引言」のなかで中国に『古事記』を紹介する動機を説明している。それは神話に興味を持ち、宗教史あるいは民俗学を研究している人々に日本古代の神話を紹介するというものである。また、それによって中国人の神話観をあらためさせ、日本における学術に対する態度を習うように激励するという考えもあった。日本人は確かに容易に神話、とりわけ『古事記』を史実、神典として崇めていたが、この認識に挑戦する勇気も持っていたため、神話に対する研究は短期間で偉大なる学術的な進展を遂げたことも事実であると述べている。「引言」の最後に、周は次のように『古事記』の学術における価値を称賛した。

日本人は本来、芸術的な国民である。その（『古事記』）の創作において多くのインドや中国の影響の痕跡が残されているが、独特な素晴らしさを保っている。厳粛かつ雄大な空想は欠けているかもしれないが、その美しく軽やかな面においては遠東のその他の民族の及ぶところではない。『古事記』はまたそれ自身の人情味があり、その筆の至るところに潤いがある。無味乾燥で粗雑なものではないことは私が最も興味を持っているところである。和辻哲郎著『日本古代文化』のなかでその点について明白に論じている。彼が挙げた実例の多くは後の二巻に集中しているが、神話のなかでもその点を感じ取ることができる。<sup>19</sup>

上記のように、彼は和辻哲郎の『古事記』の芸術価値に対する評価に共鳴し、その表現を借用して日本人の芸術的な国民性を称賛した。『古事記』の抄訳の二週間後に、周作人が「日本の人情美」を執筆している。つまり、彼の「人情美」論が『古事記』と深い関わりを持っていることは言うまでもない。和辻のいう「humaneな人生の味方」と「濕へる心情」は人間の心に発し、「牧歌的な美」は人間が持つ筆に現れているため、人間自身とは密接な関係を持っている。だからこそ、周作人がそれを「人情美」と名付けたのではないだろうか。また、彼が和辻の著書を通じて最も感銘したのは、『古事記』のなかに溢れていた人情味と「濕へる心情」であったこともうかがえる。

しかし、「日本の人情美」では、周作人が引用したのは『日本古代文化』のなかの第三章である「『古事記』の芸術的価値」の最後の一段落のみである。そのため、周作人が感銘した和辻の主張を理解するには不十分であると考えられるが、ここではまず再度和辻の原文を読んでみることにする。

古事記に於ける「深刻さの缺乏」はこの humane な人生の見方によって補はれねばならぬ。古事記全體に漂うてゐる牧歌的な美しさは、この濕へる心情の流露である。深さを欠くことが大きい弱點であるとしても、この濕へる心情を欠くほどに大きい弱點ではない。支那の古い神話傳説を録した史書は、その大きさと深刻さとに於て古事記に優つてゐるかも知れない。しかし藝術としては古事記に及ばないであらう。何故ならそこには感情が足りない。特に右の如き濕へる心情が著しく足りない。古事記は、「子供」

19 拙訳、原文は「日本人本来是艺术的国民，他的制作上有好些印度中国影响的痕迹，却仍保有其独特的精彩；或者缺少庄严浑雄的空想，但其优美轻巧的地方也非远东的别民族所能及。他还有他自己的人情味，他的笔致都有一种润泽，不是干枯粗厉的，这我最觉得有兴趣。和辻哲郎著《日本古代文化》，关于这一点说得明白，虽然他的举例多在《古事记》的后二卷，但就是在神话里也可以看出一点来。」本稿が参考したのは鐘書河編『周作人散文全集』第四卷広西師範大学出版社 2009 p.507 下線と太字は著者による。以下同様。

の書であるとしても、その美しさに於ては必ずしも「大人」の書に劣るものではない。<sup>20</sup>

上記のように、和辻は中国の古典文学を強く意識しながら『古事記』を論じている。彼ははっきりと中国の古典文学には感情が足りない、特に「濕へる心情が著しく足りない」と指摘しているが、周作人の関心もまたこの「濕へる心情」に集中している。

『古事記』の芸術的価値を論じた第三章の直後の第四章では、歌謡について論じられている。和辻が『古事記』は歌謡を中心とした物語であることも強調していた。第四章では彼が上古時代の歌謡は当時の国民文芸だと指摘<sup>21</sup>し、その特徴とその形式の発展過程について詳細に論じられている。そのうえ、上代日本の歌謡の内容に対する考察と、それを中国古典詩歌と比較することを通じて、上代の日本人は恋愛において体と心との間に微妙な調和があったことを明らかにした。この章の最後に、和辻は「濕へる心情」という一節を設け、この「濕へる心情」こそが上代の日本人の最も顕著な特徴であると力説した。そのうえ、つぎのようにこの「濕へる心情」を持つ上代の日本人の品性について論じている。

しかしこの特性を認めると共に上代人が全然自然児であつたいふことを忘れてはならない。彼らは朗らかな心持を以て自然のまゝに動く。彼らは柔

20 和辻哲郎《日本古代文化論》岩波书店 1920 p.289。周作人の翻訳文は「《古事記》中の深度的缺乏、即以此有情的人生观作为补偿。《古事记》全体上牧歌的美，便是这润泽的心情的流露。缺乏深度即使是弱点，总还没有缺乏这个润泽的心情那样重大。支那集录古神话传说的史书在大与深的两点上或者比《古事记》为优，但当作艺术论恐不能及《古事记》罢。为什么呢，因为它感情不足，特别如上边所说的润泽的心情显然不足。《古事记》虽说是小孩似的书，但在它的美上未必劣于大人的书也。」で、1925年1月16日の『語絲』に掲載されていた。本稿参考したのは鐘書河編『周作人散文全集』第四卷広西師範大学出版社 2009 p.33。

21 芳賀も『国民性十論』のなかで同じ意見を表明している。また、島国における地理的、風土的な豊かさのおかげで日本国民の品性を豊かにしたという指摘においても、和辻は芳賀と同意見である。

かい優しい心情の持主であると同時にまた何ら良心の苛責を感じることなくして粗暴に振舞ひ得る人間である。彼らはその情の動くまゝに完全に自己を犠牲にするこゝろに没我的な人間にもなるが、同時にまたその情に従って極端なエゴイストにもなる。この至純な「子供らしさ」こそは、民族的特性よりも更に深い、「人間」としての上代人の特性でなくてはならぬ。外は即ち内であり、内は即ち外である。肉は即ち霊であり、霊は即ち肉である。同様にまた凶暴なエゴイストは即ち優しい心の愛他者であり、優しい心の愛他者は即ち凶暴なエゴイストである。この自然児に共通な偉大なる「子供らしさ」に於て、我上代人は愛らしい湿やかな心情をその特徴とした。即ち彼らの民族的特性はその自然児としての特性を厳密に規定する。こゝに至って第二次的な民族的特性も重大な意味を持ち得るに至るのである。<sup>22</sup>

簡単に言えば、「湿へる心情」の持ち主は「自然児」でなければならないし、「自然児」は「湿へる心情」の鍵である。その「自然児」は凶暴と優しさという矛盾する両面を共に備えている「人」で、状況によって自身が備えている最も適切な一面をもって対応することのできる「人」である。『古事記』のなかでこのような「人物」といえば、スサノオノミコトほどそれに当てはまる「人物」はいないであろう。和辻の著書でもスサノオが中心人物として論じられている。

さらに、和辻はこの章の最後では「これらの歌謡を味讀した者は、日本民族

---

22 和辻哲郎《日本古代文化論》岩波書店 1920 p.376-377 周作人の訳文は「他们持爽朗之心保持自然的行动。他们既是持柔和温婉心肠之人，同时也是可以不畏任何良心的谴责粗暴而行的人们。他们随情而动，可以成为一个牺牲自己的忘我的人，同时也可以成为一个极端的利己主义者。这种至纯的“孩子气”也就是比民族特性更深层的做为“人”的上古人的特性。外即内，内即外。肉即灵，灵即肉。同样，凶暴的利己主义者也就是有温婉之心的爱他者，温婉之心的爱他者也就是凶暴的利己主义者。这种自然儿所共通的伟大的“孩子气”正是我们上代人的可爱的特征——润泽的心情。也就是说他们的民族特征是严密地规范作为这种自然儿的特征。」

の祖先が世界に類なき平和な、和やかな、調和的な生活を営んでゐたことを、認めないわけに行かぬであらう。」と結論付けている。上代の日本人は「自然児」であるからこそ、「濕へる心情」を持ち、優美な歌謡を創作することもできれば調和な生活を営むことができるというふうに理解しても差し支えないであろう。つまり、和辻は「自然児」こそが「濕へる心情」の産出者であると主張している。ゆえに、中国古典文学が著しく「濕へる心情」を欠けているのは、それを執筆する人間が「自然児」ではなかったと解釈することができる。周作人が和辻の論説に深く感銘したのはこの点であると思われる。

#### 4. 『古事記』のなかの「自然児」と「人情」

この節では『古事記』の代表「人物」であるスサノオノミコトに対する周作人の認識を考察し、周作人が和辻の「自然児」論に対する理解度を検証してみたい。

スサノオノミコトはイザナギノミコトとイザナミノミコトの子で、二人の神が決別する際にイザナギの最後の「出産」によって産み出された三貴子の一人である。一緒に誕生したのは高天原を治める姉神の天照大神と、夜を統べる兄神のツクヨミノミコトであり、スサノオは海原を治めるように命じられていた。

しかし、スサノオだけはその命を受けず、髭が胸に垂れさがる年頃になってもただ泣きわめいていた。その泣く有様は青山が枯山になるまで泣き枯らし、海や河は泣く勢いで泣きほしていた。そういう次第であるから、乱暴な神の物音は夏の蠅が騒ぐようにいっぱいになり、あらゆる物の妖が恐く起こったため、イザナギがスサノオを呼び出し、その理由を問うた。しかし、スサノオは母神がいる黄泉の国に行きたいと答えたため、イザナギの怒りを買って、追放された。

母のいる黄泉の国へ行く前に、スサノオは姉神がいる高天原に行って別れを告げようとしたが、天照大神に自分の治める国を奪いに来たと誤解される。ス

サノオは姉神と子産みの誓約を立て、三人の姫御子を産み、自らの潔白を証明し、勝った勢いに任せて乱暴を働き始めた。田の畔の溝を埋めたり、御殿に尿糞をし散らしたりした。最初、天照大神は彼を責めずにかばっていたが、彼の乱暴ぶりが次第に激しくなる。さらには天照大神が清らかな機織場で神様の御衣服を織らせていた時に、その機織場の屋根に穴庫をあけて斑駒の皮をむいて墮し入れたので、機織女が驚いて機織りに使う板で陰をついて死んでしまった。そこで天照大神もこれを嫌って、天の岩屋戸の中に隠れてしまい、天地が闇に包まれた。そのせいで、多くの神々の騒ぐ撃は夏の蠅のように溢れ、あらゆる災いの妖が起った。

八百万の神はやっとの思いで天照大神を岩屋戸から引き出した後、スサノオに品物を献上する約束をさせ、その罪を償わせることとし、彼の髪と手足の爪を切って追い出した。スサノオは去る前にオホゲツ姫の神に食べ物求めたので、オホゲツ姫が鼻や口また尻から色々の御馳走を出して色々と料理をしてさし上げた。しかし、スサノオはその仕業を覗いて汚いことをして食べさせると誤解するなり、オホゲツ姫の神を殺してしまった。殺された神の身に色々の食べ物ができる。この事件で、日本国土には穀物ができたのである。

高天原に追い払われたスサノオは地上に降りた後、自らの知恵を生かし勇敢にヤマタノオロチを殺し、クシナダ姫を救って夫婦となる。その後出雲の国で宮殿を立てて根を下ろした。彼がその宮殿を巡る際に読んだ歌は『古事記』のなかの初めての歌謡で、和歌の起源とされている。また、ヤマタノオロチのしっぽを切りおとすときに見つかった草薙の剣<sup>23</sup>を天照大神に献上した。それは今日まで伝わっている皇室の三大神器の一である。

後に、スサノオの娘が大国主に求婚されるとき、スサノオは大国主にさまざま試練を与えたが、それを見事に乗り越えた大国主に、娘を幸せにする約束

23 次田の『古事記新講』では「草那藝の大刀」と書いてあるが、その注には『日本書紀』のなかでは「草薙劍」と書いてあると明記

をさせ、三つの宝物を与えて一国の国主の願いを叶えさせたのである。

次田は『古事記新講』のなかで、スサノオという名の発音から彼の人物像を分析している。彼によると、スサノオのスは素早い意があり、サは前進と荒い<sup>24</sup>の意があるため、彼の名はその人物像に由来する。ゆえに、スサノオは神話のなかで勝った勢いで調子に乗り、粗野の一面を露わにする人物ではある。<sup>25</sup>

芳賀も『国民性十論』ではスサノオは「嵐の神」とであると解釈している。つまり、次田は芳賀の主張を汲み取り、分かりやすく説明したのである。また、芳賀はスサノオを含めた三貴子を「我民族の中で殊にすぐれた尊むべき方々であつたに相違ない」と位置づけている。<sup>26</sup>

次田は文学作品として『古事記』を鑑賞する神話学者であるが、芳賀は『古事記』を神典として読む国学者である。しかし彼らのスサノオに対する認識の根本は同じである。和辻もまだ同様である。

上記見てきたように、スサノオは母を恋しく思い姉に甘えるいたずらっ子ではあるが、叡智で勇ましい男子でもある。また、それと同時に日本国土に穀物をもたらし、和歌を広めた偉大なる「人物」である。誓約で三人の姫御子を「産んだ」ことは彼の天真爛漫さと善良さの表れである。乱暴を働くことは彼の狂暴残酷な一面を浮き彫りにしたが、その罰をすんなり受け、神器まで献上することが彼はまた純朴で信用のある「人物」であることを証明したのである。また、妻にとって彼は自分の実家の所在地に根を下ろすよきご主人であり、娘にとっては良き父親である。スサノオは完璧な「人物」と言ってもよいであろう。完璧という言葉は中国語の「完璧無疵」に由来するが、日本に伝わってからその「無疵」の部分が消えてしまったことは興味深いことである。いずれに

---

24 「荒」については日中の定義が少し異なる。

25 本稿参考したのは1941年出版した修正三十五版 p.75

26 本稿参考したのは1909年出版した訂正三版 p.37



しても、中国では完璧というのは無疵でなければならぬため、スサノオのような「人物」は中国では「完璧な人物」として認められないであろう。しかし、日本においてはスサノオの多重人格こそ「人間」らしさを表現し、その少しばかりの「疵」は決して尊い「人物」として崇められることの妨げにはならない。

つぎに、周作人訳の『古事記』と鄒有恒・呂元明訳の『古事記』のスサノオに関する部分の中国語を比較してみたい。

（周訳）只有速须佐之男命不去治理他的国土。八握之须垂至胸前，却还在哭闹 a。他的哭泣大有将青山哭枯，成为荒山，将河海悉皆哭干之概。于是恶神的声音如五月蝇似的到处起哄，种种灾难都起来了。 b 伊耶那岐命乃问速须佐之男命道：“你为什么不去治理所命令的国土，却尽在哭闹？ c” 速须佐之男命道：“我想往母亲的国土，根之坚洲国去，所以哭泣 d。”<sup>27</sup>

（鄒・呂訳）只有速须佐之男命不去治理他所受命的国土，直到胡须长到八拳长，拖到了胸前，还在那里痛哭 a。大有哭荒了青山，哭干了海洋的样子。这恶神的声音如五月蝇似的到处起哄，种种灾难都随之齐生。 b 伊耶那岐大御神便向速须佐之男命问道：“你为什么不去治理你的国土，却在痛哭 c？” 速须佐之男命说：“我想到亡母的国土根之坚洲国去，所以才哭泣 d。”<sup>28</sup>

a では、周作人が用いた語彙は泣いて暴れる意味合いがあるが、鄒・呂訳のものは悲しくて泣くあるいは激しく泣くというものになる。b では、周の訳は日本語版と一致する。スサノオが泣いていたせいで、別の乱暴な神つまり悪神がたくさん現れ、さまざまな災難が降りかかった。しかし、鄒・呂訳ではこの神、つまり前文のスサノオという神の声は夏の蠅のようにあらゆるところに

27 本稿参考したのは周作人訳『古事記』中国对外翻訳出版公司 2001 p.11

28 鄒有恒／呂元明訳『古事記』人民文学出版社 1979 p.16

至って、さまざまな災難が降りかかった。cの全文はイザナギがスサノオの泣きわめく理由についての質問である。周訳はaと同じ語彙を用いて、イザナギはスサノオを子ども扱いしているニュアンスが汲み取れるが、鄒・呂訳にはそのニュアンスがない。dの全文はスサノオがイザナギの質問に対して返事した言葉である。周は鄒・呂と同じ語彙を用いているが、cとの対照でスサノオは自分が大人だと自認していることを暗示する役割を果たしている。

上記以外、周作人は自らの訳文にわざわざ「しかし第三十一節以後、スサノオは人文神話の英雄として描かれ、人文的英雄となった」と注釈を加えている。それによって、神話のなかでのスサノオの暴れぶりとともに残虐な一面を見せることは少しも彼が人文的英雄になることの妨げにならなかったという日本式な考え方を垣間見える。

鄒・呂の訳文では明らかにスサノオが悪い神として翻訳されている。完璧な人間は無疵でなければならないという中国式の考え方が彼らをそう訳させたのではないだろうか。中国では善神と英雄は欠点のない者でなければならないし、欠点のあるものは善神と英雄にはなれない。スサノオのような残虐な一面を持つ者は言うまでもないのであろう。しかし、周の訳文はスサノオの子どもの一面とその乱暴な振る舞いを的確に捉えている。つまり、周作人のスサノオに対する理解は日本的であり、彼は正確に和辻の「自然児」論を理解し、深く感銘していた。

## 5. 『古事記』の「人情美」と一茶、兼好の作品

これまで論じてきたように周作人の「人情美」という表現は『古事記』の美しさに対する感銘に由来するが、彼の作品のなかで最も早く「人情」という語彙を確認できるのは1916年に執筆した一茶の俳句を紹介するものである。周作人が一茶の俳句、兼好の『徒然草』を愛読し共鳴していることは潘秀蓉(2014)韓玲姬(2013)は詳細に論じているのが、なぜ他ではなく二人の作品

に手を伸ばした理由を探る必要がある。ここではまず周作人が二人の文学について紹介する際の表現を下記に記してみる。

1916「日本の俳句」俳句は芭蕉と蕪村の作品が最もよいが、余が好むのは一茶のみである。なぜならば、その人情物理についての描写は軽やかで絶妙だからである。<sup>29</sup>

1921年5月「日本の詩歌」彼は俗をもって詩を作り、ユーモアな筆で真挚な情けを書くので、非常に巧妙でありながら、人情味もなお失っていない、私はそれに及ばない。<sup>30</sup>

1921年11月「一茶の俳句」一茶の俳句はさらに特別である。彼は特殊な状況のせいで、ひねくれながら慈悲深い性格の持ち主となった…彼の俳諧は人情的で、彼の冷笑の裏に熱い涙が見える。彼の強者に対する反抗と弱者に対する同情は同じ心からきている。<sup>31</sup>

1923年2月「訳『俺の春』」彼の特色は彼の子供心にある。これは彼の物事に対応するときにおいても文章のなかにおいても同じように現れている。天真爛漫の無邪気さと頑固でずうずうしくてすぐに暴れるという二つの面を持っている。この両者は本来子どもの性格であるので、おかしくもない。それに加えて、彼は継子であるので、彼の同情と反抗がさらに増し

29 拙訳、原文は「『日本之俳句』俳句に芭蕉及蕪村作为最胜，唯余尤喜一茶之句，写人情物理，多极轻妙。」

30 拙訳、原文は「『日本の詩歌』(贊一茶)他善用俗入詩，又用诙谐的笔写真挚的情。所以非常巧妙，又含有人情味，自有不可及的地方。」

31 拙訳、原文は「『一茶的俳句』一茶的句子，更是特别：他因为特殊的景况的关系，造成了一种乖张而慈悲的性格……他的俳諧是人情的，他的冷笑后含着热泪。他的对于强大的反抗和对于弱小的同情，都是处于一本的。」

た。<sup>32</sup>

1925年「『徒然草』抄」『徒然草』でいえば、彼（兼好）は文人である。彼の個性のすべてが文字に投影され、明瞭に書き写し出している。彼の性格は確かに統一されていない。なぜならば、二巻のなかに禁欲家と快楽派の思想が同時に共存しているため、一般論から言えば矛盾と言わざるを得ないからである。しかし、この点こそは興味深いところだと思う。なぜならば、これは最も人情的であり、その他のいかなる極端なものよりもなお、自然で優れているからである…『徒然草』の最大な価値はその趣味性であるといえよう。本文のなかで理論的な議論はあるが、決して乾燥かつ冷酷なものではない。道学者のありのままのように、その根底には温かく潤い情緒が流れており、至るところに趣味をもって社会の万物を観察しようとしている…我々が読んでいくと、時々六百年前のベテラン法師の話は昨日の友との会話に思われ、はなはだ愉快である。<sup>33</sup>

上記の文面から周作人は一茶の作品のみならず、彼の生い立ちまでよく知っていることを垣間見ることができる。また、周作人が芭蕉と蕪村を差し置いて一茶を好んだ理由は、一茶の子ども心ばかりを偏愛することではなく、彼の強者に対する反抗と弱者に対する同情ばかりを応援することでもなく、一茶の真

32 拙訳、原文は「『译《俺の春天》』」他的特色在于他的小孩子气。这在他的行事和文章上一样明显的表示出来，一方面是天真烂漫的雅气，一方面却又是倔强皮赖，容易闹脾气的。因为这两者本是小孩的性情，不足为奇，而且他又是个继子，这更使他的同情与反感愈加深厚了。」

33 拙訳、原文は「『『徒然草』抄』」只就《徒然草》上看来，他是个文人，他的个性整个地投射在文字上面，很明了地映写出来。他的性格的确有点不统一，因为两卷里禁欲家与快乐派的思想同时并存，照普通说法不免说是矛盾，但我觉得也正是这个地方使人最感到兴趣，因为这是最人情的，比倾向任何极端都要更自然更好……《徒然草》最大的价值可以说在它的趣味性，卷中虽有理知的议论，但绝不是干燥冷酷的，如道学家的常态，根底里含有一种温润的情绪，随处想用了趣味去观察社会万物……我们读过去，时时觉得六百年前老老师的话有如昨日朋友的对谈，是很愉快的事。」本稿が参考したのは鐘書河編『周作人散文全集』第四卷広西師範大学出版社2009 p.136-137

摯にばかり心を惹かれるのみではない。一茶は童心、凶々しさ、ずる賢さ、慈悲深さ、性的な欲望と真摯な心が共存する「自然児」のような人物であり、彼が自らの人間性のすべてを隠さずに作品に投影したからこそ、周作人は彼の作品に心を奪われたのではないであろうか。兼好の作品に対する周作人の思いもまた同じである。一茶と兼好の作品は多様な人格が隠されずに表現されているからこそ、人情的であり、温かくて潤いのあるものになっていると、周作人は絶賛している。上記に加えて『徒然草』のなかの論点が前後で矛盾したものとなっているところは、和辻が指摘する『古事記』において部分的な描写を重ねるあまり全体の構造を無視したことで「濕へる心情」を込めた作品となったところと重なっている。そのこともまた、周作人が兼好の作品を好む理由のひとつであろう。以上の点においては第四節で考察した和辻が『古事記』に対する評価と明らかに重なる。つまり、周作人の一茶と兼好に対する評価と、和辻が『古事記』の芸術的価値に対する評価と一致するのである。

文学作品はその国の国民の心情や価値観の表れてであることは言うまでもない。『古事記』にしても一茶と兼好の作品にしても、その根底に流れている「濕へる心情」という「自然児」がもたらしたあらゆる人間性に対する包容と認可こそは永久に変わらず日本の国民性である。それを的確に捉えた周作人だからこそ、日本の国民性の優れているところは人情に富むことであると主張したのではなかろうか。

最後に、前節で「周作人は1912年10月以前に『古事記』を繙いた可能性が大きいが、改めてその芸術的価値を認識できたのは1924年7月より少し前のことであった。」としていたことを再度取り上げてみたい。周作人は1916年にも一茶の作品に関心を寄せていたが、和辻の著書は1920年11月出版されている。一茶の作品を独愛する理由が『古事記』のなかに現れている「人情美」と関わりを持っているならば、和辻の著書を読む前にも『古事記』に共鳴を覚えたということになる。つまり、周作人が『古事記』を熟読したのは1908年か

ら1916年の間である。また、和辻の『古事記』に対する評価は偶然にも周作人と一致したため、周作人が愛読したことにもなる。

## 6. おわりに

1925年3月つまり周作人が「日本の人情美」を執筆した二か月後に、彼は孫文への弔問文のなかで次のように述べている。

私は孫中山先生を神として見ていないので、彼には少しばかりの欠点があると認めざるを得ない。ギリシアの神々さえたくさんの欠点がある。しかし、それだからこそ人々に親近感を覚えてさせている。我々はわざわざいかに彼のために弁解を作ろうとは考えなくてよい、弁解しても無駄だし、弁解をしなくても差し支えないだろう。なぜならば、我々は細々なところに気をとられず、全体をもって彼の偉大さを見出さなければならぬからである。武者小路実篤はその詩集『雑三百六十五』のなかの詩で次のように述べている。「一本の大木は全体的に見なければならぬ、虫に食われた葉っぱばかり見つかるのではない、こら、こいつ」<sup>34</sup>

中国では孫文は神ではないが、国父と称されている民族的英雄である。彼にも欠点があると取えていうのは周作人のほかにいないだろう。しかし、これは周作人の孫文に対する特別な評価でもある。人間性溢れる孫文だからこそ親近感が湧き、その欠点は孫文の偉大さを認めるのに少しも影響していない。周作人は当時の中国にこのような日本式の新しい評価を導入し、国民に人間性を直

34 拙訳、周作人の原文は「我不把孙中山先生当作神人，所以我承认他也有些缺点，——就是希腊的神人也有许多缺点，且正因此而令人感到亲近。我们不必苦心想替他辩解，反正辩解无用，不辩解也无妨，因为我们要整个地去看出他的伟大来，不用枝枝节节的计较。武者小路实笃在诗集《雑三百六十五》中有一首小诗道：一棵大树，要全部的去看他，别去单找那虫蛙的叶！叶，小子！」本稿が参考したのは鐘書河編『周作人散文全集』第四卷広西師範大学出版社2009 p.102

視させ、それを包容できるようになることで、穏やかで調和的生活を営めるように願っていたのではないだろうか。『古事記』の作者である上代の日本人にしても、一茶と兼好の古代日本人にしても、古典と近代文学の過渡期に活躍する芳賀と和辻にしても、現代文学に近代文明と思想を導入した次田と武者小路にしても、彼らの心のなかで永遠不朽に変わっていないのは「自然児」に対する理解である。

1926年周作人の「二人の鬼」のなかでつぎのように述べている。

我々の心のなかに Du Daimone が暮らしていて、2人の…鬼と言えよう。躊躇しながら鬼というのは、それは死んだ人間がなる幽霊ではないし、宗教上の魔ものでも善なる神と悪なる神でも、天使と悪なる天使でもない。一種の神というべきか、しかし、これもまだあまりにも尊厳があるように思われるので、ひいてそれを鬼と呼ぼう。

この二つは何であろう。その一つは紳士鬼でもう一つはゴロツキ鬼である。王道の友によるとそれには良知があるが、宣教師によるとそれには魂がある。公理を守る学者たちは良心によるものというが、私はそれには何もないと思う。そこにいるのはただ二人の鬼で、私のすべての言行を仕切っている。それは一種の双頭政治であり、2つの与党の意見はあまり一致しない。私は時計の振り子のようにその間で揺れている。時々ゴロツキが優位に立ち、私は彼について彷徨いに行く。あらゆる大通りと路地のすべての秘密を知り、酒に溺れ、ケンカをし、罵り、すべてできない訳ではない。私は精神上の「足骨」になりそうである。しかし、本当にゴロツキが天国に上るかのように暴れるタイミングを待っていたときは、大抵紳士が出てきて、「待つて、直ちに止まれ」と叫んでくれる。誠に不思議なことだが、ゴロツキは普段まったく紳士を恐れてはいないのに、彼が暴れようとするときに紳士の一喝でなぜかさっさと逃げてしまう。<sup>35</sup>

小川（2019）<sup>36</sup>が周作人のこの「二人の鬼」とギリシア神話との関連について斬新な研究成果を出しているが、それとの関わりについての研究は別の機会に譲りたい。ここではこれまで論じてきた「自然児」と比較することに絞って論じたい。「自然児」と比較すると、周作人の「二つの鬼」は成長した。互いに我慢して調和することを「覚えた」が、しかしその我慢して調和することに無限な苦みを味わっている。それは周作人が『古事記』に感銘した人間性に対する肯定と包容が昇華した結果であり、「自然児」でありながら現代に生きる人々の心の底に潜む痛みであろう。この苦しみが周作人の散文における苦味であると松枝茂夫は次のように指摘している。

周作人はなお社会人事の批判や政治的諷刺の作品も少なからず執筆しており、ここに彼の二元論的思想をうかがうことができ、彼自身も一九二六年に書いた「二個鬼」（紳士鬼と流氓（ゴロツキ）鬼）の中でそれを描いている。また、両者の間（触れると触れない）にはさまれる内心の矛盾の開示からと読み取れる苦味（苦渋）も周作人散文の特色である。<sup>37</sup>

35 拙訳、周作人の原文は「在我们心中住着 Du Daimone, 可以说是两个——鬼。我躊躇着说鬼, 因为他们并不是人死所化的鬼, 也不是宗教上的魔, 善神与恶神, 善天使与恶天使。他们应该说是一种神, 但这似乎太尊严一点了, 所以还是委屈他们一点称之曰鬼。…这两个是什么呢? 其一是绅士鬼, 其二是流氓鬼。据王学的朋友说是有什么良知的, 教士们说有灵魂, 维持公理的学者们也说凭着おわり良心, 但我觉得似乎都没有这些, 有的只是那两个鬼, 在那里指挥我的一切的言行。这是一种双头政治, 而两个执政党还是意见不甚协和的, 我却像一个钟摆在这中间摇着。有时候流氓占了优势, 我便跟了他去彷徨, 什么大街小巷的一切隐密无知悉, 酗酒, 斗殴, 辱骂, 都不是做不来的, 我简直可以成为一个精神上的“跛脚骨”。但是在我将真正撒野, 如流氓之“开天堂”等待的时候, 绅士大抵就出来高叫“带住, 着即带住!”说也奇怪, 流氓平时不怕绅士, 到得他将撒野, 一听绅士的吆喝, 不知怎的立刻一溜烟地走了。」本稿が参考したのは鐘書河編『周作人散文全集』第四卷広西師範大学出版社2009』p.708

36 小川利康『叛徒と隠士 周作人の一九二〇年代』平凡社2019

37 松枝茂夫訳『周作人文芸隨筆抄』富山房百科文庫1931年p.216-p.217



松枝が指摘する苦味のほかに、日本の「人情美」に対する感銘は周作人の文学と思想にさまざまな影響をもたらしているが、その詳細についての研究を今後の課題としたい。