

中国・一九一〇年代の思想世界(一)

——『新青年』を中心に——

野村浩一

はじめに——問題の所在

第一章 古い世界と新しい世界・その相剋

第一節 『新青年』の出發——新しい世界の誕生——

第二節 天下の崩壊と〈文明〉の解体——「天下」の「乱」と世界の中心の喪失——

第三節 新しい〈文明〉を求めて——近代西洋文明・光明と絶望——

第四節 〈文明〉の課題と〈政治〉の課題——政治への反撥と接近——

第五節 〈家族制度〉批判——儒教批判——家族・「聖」なる「教会」——

(以下次号)

はじめに——問題の所在

二〇世紀中国は、それまで比類のない持続性を示してきた一つの文明世界が解体し、やがてそれが幾多の曲折をへつつも、次第に再生、再編の道を辿っていく過程である。そして、その過程は、現在もなお決して終わってはいない。そこには、異質の西洋文明世界とのきびしい接触があり、諸列強の侵略があり、内戦があり、戦争があり、革命

があつた。いや、いま少し、現代そのものへと、私たちの足もとにまで視線を移してくるならば、そこには、これまた極度の政治的変動にみちた「現代中国」の動きが横たわっている。一言で、これは、すさまじい政治的、社会的激動によっていざなわれた世紀である。

この解体と再生のプロセスにおいて、打ち倒され、打ち砕かれたものは、何であつたのだろうか。他方また、その激動を全身に経験し変容をとげつつも、なおその生命力を様々の側面において保持しつづけているものは、何であるのだろうか。その変革と変容の構図は、どのようなものか。

もとよりこれは余りにも巨大かつ広汎にすぎる問題設定であるにちがいない。政治、経済、文化そして社会の諸々の分野にわたって、問題はほとんど無限であり、かつまた、すでに一世紀に近いこの過程の中で、課題は、それぞれの歴史的段階に応じて、その位相と相貌を極度に相違させつつ出現する。

だが、私はここでは、さし当り一九一〇年代の中国の思想世界を、やはりこうした問題設定ないしは問題意識のもとにとり上げたい。そして、そのことを通じて、この世界の変容と動態に対するいくらかの歴史的考察を試みたい。

ふり返ってみれば、一九一一年の辛亥革命は、中華帝国の終焉とこのコスモスの崩壊を疑いようなない明瞭さをもつて、人々に告知するものだった。「新しい世界」への胎動はすでに世紀の初頭から始まっていたとはいへ、⁽¹⁾「改革」と「革命」とのはげしいせめぎ合いの中に、ついにこの年、中国最後の王朝、清朝が倒壊した。専制王朝は中華民国Ⅱ共和国へと変り、王朝的天下はその姿を消した。

だが、すでに周知のように、この共和国が忽ちのうちに袁世凱政権の独裁へとずり落ちて行く時、事態の本質は瞬時にして明らかとなった。それは、共和国体制の樹立ではなくして、帝国の解体であつた。新しい世界の登場ではなくて、古い世界の瓦解、散乱であつた。世界は、その中心を失なつたままに投げ出されていた。

しかし、一九一〇年代の問題性は、まさしくこの地平から、広く社会の各分野において、様々のベクトルをもった基本的な動きが始まるところにある。帝制復活の運動が試みられ、他方、いわゆる「新文化運動」がまき起り、さらにまた「五四運動」が起った。そして、その奥深い地底において相互に密接に関連するこれら諸運動の中で、一〇年代半ば、雑誌『新青年』によって口火を切られた文化の革命をめざす運動こそは、この時代の問題性を最も鮮烈に示し出すものだったといっていだらう。それは、旧文明世界との対決を通じて、この世界の解体のさまを白日のもとに曳きづり出そうとした。そして同時にまた、そのことによって、新しい世界への拠点を構築しようとした。

おそらく私たちは、なお星雲状態をなすこの思想運動の中に、やがて一層激烈な政治運動を展開することになる二〇世紀中国の動態について、その基本的論点のいくつかを見出すことができるだろう。

もとよりこの運動については——立場こそ様々であれ——すでにその重要な歴史的意義が承認されている。それは、一九一九年の「五四運動」との内的関連において広く「五四文化革命」と総称され、その内容と歴史的 성격、そこに登場する人物に至るまで、考察は数多い。

だが、もしここでの問題がこのような形で設定されるとするならば、私たちは、先ず第一に、たとえばこの運動の主要なメディアであった『新青年』についての、できる限り精緻な解説が要求されることになるだろう。あるいはまた、その創刊者であった陳独秀について、その言葉と思想ではなくて、何よりも陳独秀自身の世界を、そして雑誌『新青年』について、その主張だけではなくて、『新青年』にとつての〈現実世界〉を語らねばならないだろう。彼らは、どのような世界に生き、他方また、どのような世界を創り出そうとしたのか。

しかし第二に、いま私たちは、いうまでもなく、その後の長い歴史の過程をも知っている。そこには、いわゆる中国革命の波瀾にみちた歴史があり、さらにははげしいゆれを示す解放後の過程もまた存在している。一〇年代を

考察するに当って、たぶん私たちは、こうした全歴史過程をも、広くかつ包括的に視野に入れうる視点を奥深い所に準備しつつ、対象に接近していく必要があるだろう。言いかえれば、一〇年代の歴史を、その後の歴史の唯一の源流としてのみ見るのではなく、他方また、逆にそれ以降の歴史によってさらに克服されていくものとして見るのでもなく、むしろ、一〇年代を含めこうした時代のすべてにわたって存在し、あるいは散在する様々の動き、潮流を、この文明世界の再生、再編のありうる一つの姿として把握していくような視座の確保が要求されているだろう。綜じて、およそ現実の直接的反映としての政治のタームではなく、より多く文化あるいは文明のタームのもとに語ることが必要とされているだろう。それは、一〇年代の歴史をより広い拡がりの中で把握すること、ないしはその広い拡がりの中に包みこむような形で考察することを意味している。そして、つけ加えれば、そのことは逆にまた、たとえば現在の考察と位置づけに当っても、こうした歴史的拡がり、あるいはそのうえに立っての歴史的パースペクティヴが、何らかの新しい照射を加える可能性をもつであろうことを、多少とも含意するにちがいない。

第三に私たちは、中国の変革Ⅱ再生の時代を考察するに当り、現在が、およそ比較という次元において、一つの新しい視座を提供していること、ないしは、現在私たちがそうした地点に達していることに注意を払ってよいように思われる。ふり返ってみれば、中国は、この半世紀あまり、誰の目にも明らかのように、いわば「革命」の道を歩んできた。中華人民共和国成立に至る過程はもとよりのこと、建国後の歩みにおいてもまた、そうした筋道は基本的には変らなかつた。解放後の、いわゆる「社会主義建設の時代」とは、そのまま「社会主義革命の時代」として把握されてきた。しかし、よく知られているように、七〇年代末以降、時代は明瞭にその基調を変えた。中国の再生、再編の道は、「四つの現代化」すなわち「近代化路線」へと転轍されつつある。「革命化」は「近代化」へとその姿を変えた。今世紀末、そして二十一世紀への道は、さし当りこうした路線のかなたに展望されつつある。とはいえ、むろんここは、そうした歴史的原因、理由を直接に分析し、同時代的考察を下す場ではない。し

かし、この長期にわたる「革命」の時代を、かりに、中国の余りにも長い歴史、広大な地域のゆえに、この文明世界が辿らねばならなかった一つの「引き伸ばされた」プロセスと考えるならば、八〇年代中国に出現しつつある、いわゆる「近代化」の道という現実は、同じく東アジア文明圏に属する国々——たとえば日中両国の比較的考察においても、新しい一つの視座を提供するものであるにちがいない。言いかえれば、この転換は、中国の再生、再編の時代の考察に当り、一方では、日本の歴史的プロセスとのより豊かな引照を可能にすると同時に、他方ではまた、そのことを通じて、この国の変革の中に含まれる多様な性格をいっそう明らかにする可能性をも提供するものであるにちがいない。

一九一〇年代・中国の思想世界という限定された対象を扱うに当って、私はすでに余りにも多くのことにふれすぎたようである。通時的視野といい、共時的比較といい、たぶんそれらは対象の分析自体の中へと、直ちにかつ直接に挿入されるべきものではないだろう。それらは、ここでは、むしろ問題を取上げるに当っての一つの、いわば最もベーシックな視座としての言及にとどまる。それに、何よりも歴史の内包する諸問題は、やはり厳密に対象に即しつつ考察することが要求されているだろう。

私は先ず、雑誌『新青年』の発刊から始めよう。⁽²⁾

(1) Mary Clabaugh Wright, ed. *China in Revolution: The First Phase 1900-1913*. 1968. Yale University, 全くに編者ライトによる序説「The Rising Tide of Change」などを参照。

(2) 広く五四文化革命及び五四運動に関する研究は、国内、国外にわたってきわめて多く、また現在、中国では基礎資料も順次刊行されつつある。したがって、註としてあげるべき文献も多数にのぼるが、一般に文献目録も整備されつつあるので、本稿では、それらはすべて割愛し、必要最低限の引用にとどめることを、最初にお断りしておきたい。

第一章 旧い世界と新しい世界・その相剋

第一節 『新青年』の出発——新しい世界の誕生——

一九〇〇年代初頭から辛亥革命にかけて、時代の波に押し上げられるような形で活動をつづけていた陳独秀が、かねての協力者、亜東図書館（出版社）の助けを借りて、上海で『青年雑誌』を創刊したのは、すでに民国も四年、一九一五年九月のことであった（『青年雑誌』は二巻一号——一九一六年一月——から『新青年』と改名された。本稿では、以下、ほぼ時期に応じて、両方の誌名を使用する）。第一次大戦は前年の夏に始まっており、次いでこの年前半、日本のいわゆる「対華二十一ヶ条要求」とその受諾という現実が、中国のうえに重苦しくのしかかっていた。そして他方、袁世凱の帝制復活運動が、「籌安会」の成立（保守派の学者、名士による帝制復活のための言論組織）によって一挙に公然化したのは、『青年雑誌』発刊の前月——八月末のことである。辛亥革命直後、安徽省都督、柏文蔚のもとで秘書長として活躍していた陳独秀は、第二革命（一九一三年）の敗北の結果、上海へ逃れ、次いで、再度の日本滞在をへたのち、やがて一九一五年、中国へと戻る。この間、彼は、当時の心境と時代観をうかがうに足るいくつかの文章を書き記してはいるものの、雑誌の発刊へと直接に結びつくような種類のものは、現在のところ、われわれの手許に残されてはいない。しかし、『青年雑誌』一巻一号の冒頭をかざる陳独秀の著名な論文、「敬んで青年に告げる」という一文は、少くとも彼の内面において、これまでの歩みが綜括され、同時に、時代に対する彼自身の足場が構築されつつあることを、明瞭に示すものだった。あるいはまた、それは、時代と一線を画する彼の断乎たる決意の表明であるとともに、まぎれもなく一つの新しい世界の出現ないし誕生を告知するものだった。「敬告青年」を巻頭論文とする『青年雑誌』の創刊は、まことに、その後展開される新文化運動の皮切りにふさわしい位置を占めるものだったといつていい。

だが、私たちはその内容に立ち入る前に、先ずは『青年雑誌』というタイトルに少しく目をとめておいてよいだろう。一般に、中国における近代的マス・メディアとしての雑誌ないし新聞の発行は、ほぼ一九世紀半ばのいわゆる「外報創始時期」(外報とは外国人の手による出版をさす)に始まり、やがて辛亥革命前の「民報勃興」の時期を迎える(戈公振『中国報学史』、香港太平書局、一九六四)。この場合、「革命」「改良」両派がはげしく争った、彼らの亡命の地、日本—東京が、その重要な舞台の一つともなったことはよく知られている。すなわち、たとえば『新民叢報』(横浜)、『蘇報』(上海)、『浙江潮』(東京)、『湖北学生界』(東京)、『民報』(東京)、『雲南雑誌』(東京)、『東方雑誌』(上海)、『民立報』(上海)、『天義』(東京)、『新世紀』(パリ)……。それらは立場こそ様々であれ、いづれもはげしい危機意識とともに中国の現状と前途を論じ、また「新知識」を伝えようとするものだった。しかし、少しく注意深く眺めれば、これら諸雑誌と『青年雑誌』との間には、すでに外見上においてある種の顕著な差異が存在することに気づかされるにちがいない。こうした雑誌が、多かれ少なかれ自らのいわば政治的立場を象徴する誌名か、あるいは——当時の中国の社会構造を深く反映して——省ないし地方の名称を冠しているのに対して、『青年雑誌』は、「青年」というまことに一般的な名称を名乗っている。それは、前代の雑誌の誌名ないしそこに漂う精神的雰囲気とは、あきらかに異質である。実際、こうした誌名は、それ以前の主要な雑誌には全く見ることができない。もし誌名というものが、およそ創刊者の意図を最も象徴的に示すものであるとするならば、ここに含まれる意味合いは、何であるのだろうか。陳独秀が誌名として選択したのは、何らかの政治的立場を直接に表明する言葉ではなかった。むしろ「青年」というきわめて一般的、日常的な、そして人間存在の自然的成長段階を示す言葉だった。だが、このことは、単純に彼がいわば世代の問題を提起しようとしたことを意味するものではなかった。政治文化の奥深い地平から眺める時、それは中国の伝統文明の持続性の中で、何よりも彼が「青年」という範疇を定立し、まさにそのことによって、全く新たな世界を切り拓こうとしたことを意味していたのである。

ふり返ってみれば、中国は、その社会構造において、宗族制を根幹とする家父長制的性格を保持してきた。その思想構造において、父子・長幼関係を絶対視する儒教的規範と礼を優越させてきた。さらにはまた、その政治構造において、科挙制度に示されるような、古典的知識を身につけた完成された教養人＝君子を要めの位置においてきた。あらためて指摘するまでもなく、ここにかがわれるのは、何にもまして老成の価値であり、成熟のイメージであり、経験の優位である。まことにそれらは、この歴史的文明世界の在り方にふさわしい。そして、こうしたコンテンツの了解のうえに立つ時、たぶん私たちは「敬告青年」の書き出しの一節のもつ意味を、最も鮮明に理解することになるだろう。陳独秀は、まさしくその冒頭において、いう。

「思うに、『若年にして老成す』というのは、中国で人をたたえる言葉であり、『年、長ずるも衰うることなかれ』(Keep young while growing old) というのは、英米人の励ましの言葉である。これまた東西民族の発想の相違、現象の隔絶の一端であろうか。

青年は早春の如く、朝日の如く、萌え出づる百草の如く、砥ぎあげた利刃の如く、人生の最も貴重な時期である」(『新青年』一巻一号、二二頁、「大安」復刻版、一九七六年。頁数は同版による、以下すべて同じ)。

『青年雑誌』創刊の宣言書ともいべきこの論文が、「青年」のもつ固有の意義をこのように謳いあげ、つづいて六項目の命題を強く呼びかけたことは、よく知られている。すなわち、「一、自主的であれ、奴隸的であるな」、「二、進歩的であれ、保守的であるな」、「三、進取的であれ、隠遁的であるな」、「四、世界的であれ、鎖国的であるな」、「五、実利的であれ、虚飾的であるな」、「六、科学的であれ、空想的であるな」。

私たちは、この鮮烈な対比の中に、陳独秀の伝統的旧文明に対する全面的な対決の姿勢を、むろん直ちに看取することができるにちがいない。「敬告青年」の新しさは、さし当りここでは二重である。それは、伝統文明の在り方に対する、いわばトータルな批判において新しく、そしてまた、その任務の遂行者としての「青年」範疇の創出

において新しい。時代の中において眺める時、たしかにそのメッセージは人々にへ一線の光明を与える、ある新鮮な何ものかをもっていたといっている。

だが、私たちは、陳独秀のこのたたみかけるようなスローガンの提示と同時に、むしろそこに示された彼の思想の内実そのものについて、より詳細な考察を加えておく必要があるだろう。そうした呼びかけを生み出したものは、何であるのか。

すでにしばしば指摘されているように、陳独秀の立論の背後には、最も広義における進化論的思考が強く存在していた。いや、より適確にいうならば、それは陳独秀ひとりの問題ではなくて、およそ十九世紀末、西洋からのいわゆる「進化論」の導入以来、何らかの形で改革の必要性を主張した人々にとって、広く共有された一種の思想的基盤にほかならなかった。この意味では、進化論とは、ほとんど〈変化〉のための弁証論ダイアレクティクなのであり、まさにそれゆえに、——たとえば嚴復、康有為、梁啓超、さらには魯迅などにもみられるように——他の多くの思想要素と結びついて様々のあらわれ方を示してきたことは、これまで個別に論じられてきたとおりである。陳独秀はこの論文において、いう。

「宇宙の根本の大法からいえば、森羅万象は一日として変化発展の道程を歩まぬものはなく、断じて現状を保守する道理はない……。人事の進化からいえば、尊古不変の民族は日々衰亡に向い、日に新たに進を求める民族は興降してやむことがない」(一卷一号、二三頁)。

そしてまた、「世界の変化は緩々としてやまず。善く変化してともに進みえぬものは、環境における生存競争に適応できぬままに遅れをとり、自然淘汰のさだめにあうのみ」(同前、二三頁)。

しかし、「進化論」による〈変化〉の必要性の弁証は、民族の存亡についてはげしい警鐘ではあったにせよ、むしろそれは、この国にとっては「せまられた」変化であり、進化であったにちがいない。言いかえれば、清末の

中国において〈進化〉はただちには文明の〈進歩〉へとなだらかに接続するようなものでは到底ありえなかった。あるいはまた、そこでは〈進化〉は何ものをも例外とはしない鉄の法則でこそあれ、それ自体の中に何らかの価値をただちに、かつ一義的に内在させているものではありえなかった。こうした視点において眺める時、進化論的思考をベースにもちつつも、陳独秀の、時代を画する色調が一挙に明らかとなる。

たしかに陳独秀は、この論文において、社会における青年を「人体における新鮮活潑なる細胞」にたとえ、この新鮮活潑なる分子が新陳代謝の道に従って陳腐老朽なる分子にとって代ることを主張していた。しかし、ここで言及される「青年」は、同時にあざやかな一つの人間類型をもっている。すなわち、「自主的であれ、奴隸的であるな」と主張して、陳独秀はいう。

「ひとしく一個の人間として、おのおのは自主の権をもつ。他人を奴隸とする権利は断じてなく、また、自ら奴隸の地位に居る義務も断じてない。……解放とは、奴隸の束縛を脱して、その自主自由の人格を全うすることである。自らの手足で衣食を謀り、自らの口舌で好悪をのべ、自らの考えで信じる所に従い、断じて他人の干渉を許さず、また自らが主人となって他人を奴隸とすることもあってはならない。……是非榮辱を他人にゆだねて自分自身を本位としなければ、個人の独立・平等の人格は消滅し、一切の行為は、善にせよ悪にせよ、自分の意志にもとづくものとして功罪の責任を負うことは、当然不可能となる。これを奴隸と称して、誰が不都合をとなえよう」(二二頁)。

容易にみてとることができるよう、ここでは——少くともその表現において——一切の行為、権利、意志そして責任の帰属する主体的人格としての人間が、彼のイメージの中に一つの像を結んでいる。それは、「是非榮辱を他人にゆだねる」ことのない、いわば「自分本位」の人間像であり、あるいはまた「自らの手足で衣食を謀り、自らの口舌で好悪をのべ、自らの考えで信ずる所に従う」、独立自主、自律的な人間である。ふり返ってみると、それま

で清末以降の中国において、「自主」「独立」、そしてまた「権利」「平等」「人權」といった言葉が語られないわけでは決してなかった。むしろそれらは、多少とも政治的変革を推し進めようとする人々にとつて、その意味づけこそ様々であれ、広く共有された新しい言葉であり、思想であった。だが、そうした思想が、清末の危機的な政治状況の中で、主として、あるいはもっぱら「民族」ないし「国家」という課題をめぐって旋回し、ほとんどそうした課題との関連の中においてのみ展開されていたの(2)に對して、いま、一九一〇年代・陳独秀の思想を決定的に特色づける一点は、彼が先にふれたように、一切の意志、権利の帰属主体を何よりも一個の人間としての個人に求め、あの意味では、あたかも絵に描いたように、その主張を極限にまでおしつめるような形で表現した所にある。

一般に、思想としての個人主義は、〈理性〉〈個性〉〈自律〉といった諸要素を——程度の差こそあれ——基本的に具備しているといつていい。そしてまた、そこにはしばしば束縛からの解放を求めてのある種のロマンティズムが漂う。もし、このような視点からみるならば、私たちは陳独秀の呼びかけの中に、こうした要素もまた決して欠けてはいないことを見出すことができるといつていいだろう。たとえば「科学的であれ、空想的であるな」という主張において、彼はいう。「科学とは何か。われわれの事物に関する概念が、客観的現象を綜合しており、かつ主観の理性に訴えて矛盾していないもののものである。空想とは何か。客観的現象を超脱し、そのうえ主観の理性を放棄して根拠なく造りあげたもの……のことである」。「いまや日進月歩、およそ一事が生ずること、一物の微細に至るまで、科学の法則にてらして得失是非を定めぬことがない。その効用は、人間の思想言動をひとえに理性に従わしめ、かくして迷信は絶たれ、無知妄動の氣風は終熄するだろう」(二五—二六頁)。こうした表現が、現在の私たちからみれば、どれほどのナイーブをみせているにせよ、一〇年代中国の思想世界を見渡す時、科学—理性についてのこのような理解は、その本質的な一側面の把握において、やはり群を抜いた適確さを示していたといつていい。

そしてまた、一転、彼はほとんどエモーショナルに呼びかける。

「自覚とは何か。みずからの新鮮活潑なることの価値と責任を自覚し、みずから卑下しないことである。奮闘とは何か。みずからの良智良能を奮い、陳腐老朽なるものの排除につとめ、これを見ること仇敵の如く、洪水猛獣の如く、断じて居を共にすることなく、その病菌をうつされぬことである」(二二頁)。

たぶん私たちは、陳独秀のこのような「青年」像の提示の中に、さし当り、その主張において、〈個人〉の出現、ないしは〈個人〉の誕生をみても決してそれほど不当ではないだろう。「新鮮活潑なる青年」とは、まさしく「一個の人間」として己れ固有の良知良能に従って思考、行動することによってのみ、〈青年〉であることができる。そしてまた、「青年」が、「理性」を行使し、空想と虚飾を斥け、一切の思想言動を理性に従わしめることによってこそ、「進化」は「進歩」であることができる。たしかにそこには、ある新しい価値の定立があり、そして、およそものごとの誕生にもなうある種のみずみずしさ、がみなぎっていたといっているだろう。

『青年雑誌』一卷一号は、さらに陳独秀の論説「フランス人と近世文明」、高一涵「共和国家と青年の自覚」、セニョボス、陳独秀訳、『現代文明史』(抄訳)を掲載し、また『青年論』(W.F. Marwick & W.A. Smith, True Citizen. II The Youth of the 19th Century)、あるいは「艱苦力行の成功者・カーネギー伝」を紹介し、そしてツルゲーネフ『春潮』の翻訳を開始する(陳毅訳、英訳“Spring Floods”)。そうした内容を通じて、私たちは、この雑誌全体のもつ雰囲気や先ずは感得しうるのではないだろうか。

しかし、一つの世界の出現といい、またとりわけ〈個人〉の誕生といい、それは、いったい、何からの出現であり、誕生であったか。

私たちはここで、陳独秀の、あるいはまた『青年雑誌』の生きる現実世界そのものへと徐々に目を向けていかねばならない。

(1) 汪原放「陳独秀と上海亞東圖書館」『陳独秀評論選編』下、河南人民出版社、一九八二、所収、三一—三頁。

(2) 広くこうした問題に関しては、さし当り佐藤慎一、「二つの『革命史』をめぐる——辛亥革命の歴史意識——」(一)、(二)、『東北法学』、一九七八年九月、一九七九年五月、坂出祥伸『近代中国の思想と科学』、同朋舎、一九八三、有田和夫、『清末意識構造の研究』、汲古書院、一九八四、その他を参照。

第二節 天下の崩壊と「文明」の解体——「天下」の「乱」と世界の中心の喪失——

辛亥革命から四年、中華民国の政治は異様な混乱を示していた。

よく知られているように、最初の国会議員の選挙(一九二二年末—一九一三年二月)において、国民党の勝利が明らかとなった時、臨時大總統袁世凱は、国民党の領袖宋教仁を暗殺させた。次いで一三年七月、彼は「討袁の挙兵」——いわゆる第二革命を鎮圧し、十月、正式の大總統に就任してのちは、四ヶ月をへずして国会議員の職務を停止し、各省の議会を解散させた。さらに一四年一二月には、大總統の権限をほとんど無制限なものへと改めた。一言で、それは共和国における代議制度、議會制度の破産の過程であった。

破産の理由の第一は、いうまでもなく清末の大官僚、袁世凱による国会の破壊であり、また政治的独裁への歩みである。だが、この場合、その原因を彼の個人的野心にのみ見出すには、中国の政治世界は、やはりはるかに奥深い内容と陰影をもつものであったにちがいない。あたかも当然の道すじを歩むかのように、袁世凱がおよそ国会を無視し、破壊していったのは、何故だったろうか。

当時の中国の政治、社会構造、そしてまた帝国主義諸列強がつくり出す苛酷な国際環境といった現実を十二分に前提としたうえで、もっぱらここでの問題関心と分析視角からいうならば、そこには袁世凱の国会破壊を生み出す一つの決定的な問題状況が横たわっていたといつていいように思われる。それは、いわば天下ないし「天下」的世

界の解体の事実であり、同時にまたその解体についての意識である。そして、まさしくこうした解体意識、解体感
覚をめぐって、一〇年代初頭の政治世界、思想世界が旋回し、波打っていたのである。それはまた、むろん『新
青年』の誕生、そしてまた陳独秀における〈個人〉の誕生をうながした歴史的状況に他ならない。私は、しばら
くこの諸状況に目をとめてみることにしよう。

戊戌変法運動（一八九八年）に敗れ、海外亡命を余儀なくされた「変法維新派」の首領、康有為が、一五年ぶりに
祖国の土をふむのは、一九一三年のことである。辛亥革命以後の康有為が、「孔子教」を宣揚する『不忍雜誌』を
創刊し、ほとんど時代錯誤ともみえる、きわめて保守的ないしは反動的な主張を繰り上げたことは、よく知られて
いる。さらにはまた、「孔教を憲法に国教と規定せよ」という彼の運動が、やがて五四文化革命の主要テーマの一
つである激烈な儒教批判を生み出したことも、おそらくは周知のところであるにちがいない。その康有為が、「虚
君共和」という、一見奇異な表現をもつ主張を展開したのは、辛亥革命勃発の直後に始まっている。いったい、「虚
君共和」とは、何を意味していたのか。

武昌起義（一九一一年一〇月）ののち約一ヶ月、この間、この帝国では、内地一八省のうち一五省が忽ちにして独
立を宣言した。事態は急速に専制王朝体制の倒壊へと向い情勢はあきらかに共和制の樹立へと流れていた。しか
し、実現さるべき共和政体とは、どのようなものであるのだろうか。一九一一年十一月、康有為は『共和政体論』
において、一方では、亡命中の国外体験と海外知識に依りながら、また他方では、彼の依拠する春秋公羊学の教義
を展開しつつ、世界の様々の共和政体の在り方を論述していた。すなわち、「国民が総統を公挙する共和国」（アメ
リカ合衆国）、「上下国会が……総統を選ぶ共和国」（フランス）、「議長の共和国」（スイス）、あるいは「君主の共和
国」（イギリス）……。しかし、どのような共和政体が適切であるかは、むろんそれぞれの国情と歴史によって甚だ

異なっている。そしてまた、共和制の樹立と運用において、各国が血なまぐさい争いをくり返してきたことも、歴史の証明するところである。とりわけ康有為は、共和政体において總統の占める地位及びその在り方について、強い危惧の念を表明する。もし共和国がただちに總統制を採用するならば、それはこの国では、總統の地位をめぐる烈しい党争を惹起するだろう。彼はいう。「既に君臣の義なければ、副官、裨將、人々みな總統たらんとするの思ひあり。誰か、命を竭し、忠を尽くすを肯んずる者をや。この故に、マラー、ダントン、ロベスピエールの總統を争い、互いに相い殺戮すること、ほとんど必ず免るる能わず」。そしてまた、「メキシコ、共和の後、總統を争うの故に、乱ること三百年、今に至るも未だやまず、後の禍底る所を知らず。もし分立せば印度のごときのみ」。(湯志鈞編『康有為政論集』下、六八四頁、中華書局、一九八一年)。こうして、彼はむしろ「虚君」を立てて、それを国の中心におき、そのもとで総理大臣の地位を、「干戈」ではなくて「口舌」で争わせることを主張するのである。

「もし君主を以て言えば、すでに専制の君主あり、立憲の君主あり、おのづからまさに共和の虚君あるべし。立憲を以て言えば、立憲の民主あり、立憲の君主あり、おのづから虚君の共和あるべし」。そして彼は、さらに次のようにつづける。「それ人の必ず争心あるは、なお水の伏流あるが如し。河道ありて以てこれを順わしむれば、すなわち泛滥せず。けだし虚君共和の制は、実は君主制に非ざるなり。共に一土偶の神を尊ぶにすぎざるのみ」。(同前、六九〇頁)。

様々の共和政体に関する康有為の事実認識の当否とそれに対する解釈について、ここで細かく立入る必要はないだろう。当時の状況においてみれば、彼の主張はきわめて政治的な意味合いをもっていた。それは、かねてより「革命派」との論戦の中で立憲君主制的な路線を展開してきた彼が、その延長線上において、各省独立という混沌たる状況のさなか、なお清廷の存続をはかるといふ意図をも秘めていた。具体的にはそれは、「虚位虚名」のみをもつイギリス流の「君主の共和国」へと清室を換骨脱胎させていくことを含意していたといっている⁽¹⁾。

しかし、「虚君共和」という、康有為のこの構想の背後に、私たちは、こうした現実政治的意味合いをこえて、むしろ何よりも彼のある一つの感覚、いわば天下の解体に対する異常な危機感ないしは痛覚を感じとらないであろうか。長い歴史を誇る「天下」的世界とは、もっぱら政治的次元においてとらえる時、一言で、天子＝皇帝を中心に構成され、そして「君臣の義」を基軸に回転、展開しつづけてきた世界であった。いま、王朝体制を専制の名によって否定し、民を主とする「共和」の時代へと入ろうとすることによって、この「天下」の中心は消滅しようとしている。だが、この時、「共和」の世界において、中国の統一を保証しうるものは、何であるのだろうか。康有為において「虚君」とは、「立憲の君主」でもなければ、さらにはそもそも君主ですらない。それは、まことに「権なく為すなく、言わず語らざる土木偶の神というのみ」である（同前、六八八頁）。この言葉をきく時、おそらく人がそこに感得するものは、彼の主張の何らかの理論的根拠またはその適否であるよりは、たとえそれが一個の「土木偶」であれ——「虚君」の存在そのものに対する、康有為の異様なまでの執着ではないだろうか。「天下」の中心の喪失——それはとりもなおさず天下の「乱」を意味していた。この中心の存在こそが、世界の安定と安寧を保証する。まさにそれゆえに、彼は「共和」の世において、ひたすら「虚君」を求めつづける。こうして、康有為は、中華世界において「四億人を超絶する」「木偶の虚君」の資格、地位をもつものとして、具体的には二人の人物、すなわち清帝と、そして孔子の末裔、衍聖公をあげるのである。それは、王朝の倒壊——天下の解体に直面した康有為が、彼なりに描き出した、今後の世界の見取図であったといつて決して過言ではないだろう。

だが、当時の状況をいま少し奥深く観察してみるならば、こうした問題状況は、実はひとり保守派の康有為だけのもものでは決してなかった。いやむしろ、それはおよそ体制の構想に当って、おそらくはこの世界に生きるきわめて多くの人々をほとんど無意識のうちに規定した一つの潜在的要因だったとすらいい。たとえば、辛亥革命前の十年間、あらゆる意味合いにおいて康有為の真正面からの対立者であり、かつ排滿民族革命の鼓吹者であった

章太炎が、武昌起義の直後、「革命軍起り、革命党消ゆ。天下公を為せば、乃ち克く済す有り」という有名な言葉を発して、同盟会の解散を意図したことはよく知られている。彼は、各省の独立が伝えられる中で、ただちに中華民国聯合会を結成した(一九一二年一月三日)。それは、清末の立憲派、旧官僚をも合せ、もっぱら中国の統一を目的として、「政府に対する監督補助の地位に立」とうとする組織だった(『中華民国聯合会第一次大会演説辞』湯志鈞編『章太炎政論選集』下、五三二頁、中華書局、一九七七年)。南北和議の進行する過程において章太炎は、袁世凱を「雄駿」とみなして大總統に選ぶことを主張し、また「中華民国聯合会」を、さらにその名も「統一党」へと改組した(一九一二年三月二日)。程なく、彼は袁世凱の招きに応じて高等顧問官の職につき、やがて一旦は東三省籌邊使の任を受諾して吉林に赴く。章太炎のこうした行動のかなりの部分は、同盟会以来の孫文との確執に起因していた。そしてまた、革命後の彼の行動が、その客観的状況認識においてきわめて混乱していたことも、すでにしばしば指摘されているところである。だが、章太炎は、排滿と漢民族の光復をその行動と言論において最もラディカルに提示したという点で、辛亥革命の偉大な功労者でこそあれ、他方、代議制度と政党政治については、すでに革命以前の時点から、その独自の論理と認識に基いて、これを決して容認してはいなかった(『代議然否論』)。光復の実現した民国元年、彼は次のように宣言する。「民主立憲、君主立憲、君主專制は、此れ、政体の高下の分にして、政事の美惡の別に非ず。專制に良規なきに非ず、共和に秕政なきに非ず。……政治法律は皆、習慣に依りて成る。是れを以て、聖人は万物の自然を輔けて、敢えては為らず、その要は甚しきを去り、奢を去り、泰(一侈)を去るにあり」(『大共和日報發刊の辞』、一九一二年一月四日、同前、五三七頁)。そしてまた、次のように述懐する。「……中国の政党有るは、害に百端有りて、利に毛末無きを知る。……夫れ政党は本と議院の預備たるも、議院は即ち衆惡の源たり」(『副總統(黎元洪)に与えて政党を論ず』『民国経世文編』(二)、八九九頁、文海出版社、一九八三)。

康有為といい、章太炎といい、彼らの言動は、もとより武昌起義以後の激動と混沌たる状況によって強く規定さ

れている。とりわけ章太炎においては、その行動の軌跡の振幅は極度に著しい。宋教仁の暗殺、第二革命をへて袁世凱の意図を認識しつつも、民国二年夏、彼は危険を冒して北上し、忽ち袁世凱の策謀のもとに北京に幽閉の身となる。彼が行動の自由を回復するのは、それから二年半をへた、袁世凱の死の後のことである。章太炎が新生、中華民國の樹立にすべてを賭けていたことは、むしろ到底疑うことができない。しかし他方、彼はまた、いわば何よりも「王者の輔弼」をもって自ら任じていた。⁽²⁾

これら両者の当時の行動、言論、思想についての綿密な考察は、当然のことながら別の十分な機会を必要としている。そしてまた、その頃出現した様々な構想そのものについての全般的な考察も、やはりここでの直接の主題ではない。しかし、それにしても、王朝の倒壊という現実を前にして、ここには、人が天下の中心を求め、あるいは天下の中心へと吸引されていく、一つの構図が浮び上ってはこないだろうか。あるははまた、私たちは、辛亥革命命という変革をもたらした社会諸力の巨大な渦潮そのものの中に、こうした範型がなお否定しがたくまとわりついていることを見てとらないであろうか。すでにふれたように、「籌安会」、すなわち天下の「安を籌る」ための組織が、袁世凱の御用機関として、楊度、嚴復、孫毓筠、劉師培らを集めて結成されるのは、民国四年のことである。

私たちは、そろそろ「新青年」の世界へと戻らなければならない。たしかに、このような思想のあらわれの背後には、世代的な問題が存在していないわけではなかった。清末に生を受け、科挙制度に象徴されるような^{スカラー・オフィ}学者的・官人的世界あるいは士大夫・読書人の世界に生きてきた人たちにとっては、「天下」的世界とは、やはり彼らの存在の基底を形成する基本的な与件にちがいがなかった。しかし、共和政体の採用、大總統制への移行が、たちまちにして、赤裸々な武力による独裁以外の何ものでもないことが明らかとなった時、時代の提示する課題は、単純に導入された制度の是非の問題だけではなく、あるいはまた「世界」の解体の事実とそれへの様々の対応策でもなくて、まさしくその解体のもつ意味を真正面から問いつめることにこそあったというべきであるだろう。そして、そうし

た観点から眺める時、ある新しい思考の営みは、疑いもなく『青年雑誌』の中に、たしかな醗酵を開始していたのである。

たとえば高一涵は、一卷二号において、端的に次のように問いかける。「他国（欧米諸国をさす―筆者）はすでに一治不亂の時に入る」のに対して、吾が国がなお「一治一亂の劫」の中にあるのは、いったい何故か。それは、「他国」が「自由、平権、人格、権利」を「天経地義」とみなし、全力をあげてこれを保護しているのに対し、吾が国は全く逆に、これを何よりも「離経畔道」とみなし、「全力を傾けてこれを剷除し」、しかもなお「これぞ吾が国の歴史の特徴」と称しているからに他ならない（近世の国家観念と古えとの相異の概略」一七〇頁）。高一涵によれば、「今日、立国の神髓」は「人權を保障する」にある。そうしてこそ「人智、日に啓け、国家の文化は日に向上する」だろう。そしてまた「一治一亂……の局を永絶して、不退転の文明を立てる」ことが可能となるだろう（六二頁）。

ここには、「天下」的世界観にほとんど必然的に附随して、永らくこの国を支配してきた「一治一亂」的歴史観に対する、きわめて自覚的なとらえ返しがある。同時にまた、「天下」とともに生きつづけてきた「天経地義」「離経畔道」の内容について、何よりも「文明」の視点からする、「価値」の逆転的把握が明白にあらわれている。

とはいうものの、「自由、平権、人格、権利」といった観念は、辛亥革命を推し進めた諸グループの中にも、すでにかなり明瞭に出現していた新しい理念であり、また「共和」の主張を構成する重要な要素の一つでもあった。しかも、革命以降の現実が、そうした理念の実現を手ひどく裏切ってきたことも、これまたすでに見てきたとおりである。高一涵の明確な問題把握にもかかわらず、「一治不亂」の時代は、なおはるか彼方にある。この苛酷な現実を前にして、はたしてどのような道がありうるのか。あるいはまた、人は、どのような態度決定を自らに課しているのか。おそらく一九一〇年代・中国の直面していた真実の課題は、やはりこのような地平にこそ横たわっていた

にちがいない。そして、まさしくこうした地平に立ちながら、『新青年』における陳独秀は、次のように宣言したのである。

すなわち、「吾人はむしろ共和民政の乱を取りて、王者仁政の治を取らず」（二巻四号、通信、三七八頁）。

たぶん私たちは、この宣言のもつ意味を見誤まることは決してないだろう。天下の解体にともなう分裂、「四面皆死路」の中にあつて、彼はあえて「共和民政の乱」を取つて、「王者仁政の治」を斥ける。それは、共和民政が「自動的、自治的な政制であつてわれらを主人の地位、能力伸展の途に導き、乱より治に至る」道程であるのに対して、「王者の仁政」とは、「他動的、被治的」、そして「われらを奴隷の地位、能力萎縮の途に導き、治より乱に至る」ものであるからに他ならない（同前、三七九頁）。

陳独秀が、辛亥以後の現実を前にして、最も鋭くつかみとり、かつ最も明確な形で定式化した問題は、「天下」的世界の解体が、同時にまた、その世界に深く内在した「文明」の解体を意味するという、その一点であつたといつていい。「文明」の解体とは、いわば固有の諸価値によつて基礎づけられた文化のシステム全体の崩壊を意味している。政治世界における「天下」の解体は、こうした「文明」の解体の結果でこそあれ、決して原因ではない。もし「天下」の再建が求められるとするならば、それは、新しい価値を基盤とする新しい文明の創造の他にはないだろう。こうして、「共和民政」は、たとえ天下の「乱」をもたらそうとも、それが「われらを主人の地位、能力伸展の道に導く」ものである限り、あえて歩まなければならない必須の道程として出現する。

こうした課題の設定が、当時の状況の中でどのような位置を占めていたか——それをいま少し鮮明に示し出すために、私は多少の煩をいとわず、ここで再び康有為を引照しておこう。

民国二年の夏、康有為は、いう。「今、共和を経ること二年、吾が国の政象、如何。政府の号令は京門より出でず、命吏を派すれば之を明拒し、法令を施せば之を笑置す。賦税一つも入る所なく、名づけて美（アメリカ）法

(フランス)の共和政体を学ぶとなすも、実は無政府たるのみ。「名づけて共和となすも、実は則ち共乱なり……」(「吾が四億国民に問う、民権、平等、自由を得たるかと」、一九一三年七月、『康有為政論集』下、八八五頁)。だが、康有為に就ては、「共和を号して、実は共争、共乱」(「中華救国論」、一九二二年六月、同前、七〇三頁)という状態は、何よりも「平等、自由の風」にこそ起因した。すなわち「すでに平等なりという。故に長吏と属官は上下なし。踞坐するも可なり。漫罵するも可なり。銃もて脅かすも可なり……」。そしてまた、「すでに自由といえ、学校は師範を必せざるべし。学生は肆恣はしこまに群を連ねて相呼び、事に随いて強請し、いささかもその意に違えば、その師長を罵るに非ざれば、則ち鬧堂し散学す」、「甚だしきはその師長を殴り、口を開きて曰く『勢を挟みて我れを压制し、我れの自由を妨害せる也』と」(「中国の顛危は、誤りてすべて欧美に法り、尽く国粹を棄つるにあるの説」、一九一三年、七、八月、同前、九〇〇頁、九〇一—九〇二頁)。「平等、自由」についての康有為のこうした認識が、どれほど多くのバイアスによつてもたらされていたにせよ、それは彼の基本的思考からほとんど必然的に由来する、いわば「真当まうちう」なバイアスの所産であり、同時にまた、彼なりのはげしい危機意識につらぬかれたある種の激情の産物であつたといつていい。だが、社会現象の認識において、しばしば両極端の立場が表裏一致することがあるように、実は、康有為もまた、現状の危機の根源を、やはり他ならぬ文明そのものの解体という次元のうえに見出していたのである。「今は、ただに種族革命に非ず、またただに政治革命に非ず、すなわち礼俗革命に至り、一切、社会尽く之を革む」。それは、あたかも「后を顧みるに依るなく、前に趨くに宿なく、危峰を陟り、断崖に臨み、しかも風雨晦冥」といった状態である(「中華救国論」、同前、七二三頁)。康有為にとつて、「共争、共乱」の現状は、むしろ「礼俗革命」によつてこそもたらされていた。そして「礼俗」とは、いうまでもなくこれまで「無数の聖哲」によつて作り出されてきた中華文明の形式と内実——その精髓に他ならない。こうして、康有為においてもまた、「礼俗」の保持、中華文明の擁護という「文明」の場が、その活動の主戦場となる。このようにみてくるならば、程なく彼が全力をあげて

「孔教の国教化」運動に取り組み、そして他方、『新青年』が「憲法と孔教問題」を論じてはげしい論戦を展開するという、新文化運動における周知の構図は、ここにまぎれもない明瞭さをもって浮びあがっているといっているらう。

ただ、私はここで、一つだけ「文明」をめぐるこの争いについて、両者の決定的な相違についてつけ加えておかなければならない。それは、保守派・康有為らの活動が、本質的に、時の権力への依存によって遂行されようとするのに対して、『新青年』の運動が全く逆に、権力—政治からの訣別をこそ、その出発点としたという一点である。

「籌安会の成立に反対して、国人に警告せよ」という、読者からの投稿に対して、陳独秀は、次のように応える。「けだし青年の思想を改造し、青年の修養を輔導するを本誌の天職となす。時政を批評するは、その旨に非ざる也」(一巻一号、通信、一〇二頁)。

彼のこの主張は、たしかになお袁世凱の強権政治下にあつて、その弾圧を廻避するというねらいをもっていたといつていい。しかし他方、この主張が、自らの戦いの場を「青年」の創出に求め、むしろ「時政」の直接的批判からの意識的訣別の意図を正当に表明していたことは、到底疑うことができない。すでにふれた一巻一号の内容からも察せられるように、とりわけ一巻、二巻の各号を通じて誌上に見出されるのは、「共和国家と青年の自覚」についての主張であり、「青年論」であり、「フランクリンの自伝」の紹介であり、外国文学(ツルゲーネフ『初恋』)の訳載であり、また英国少年団(ボーイ・スカウト)の解説である。そこにはむしろ、ある種の文芸誌にも似た雰囲気すらが漂っている。だが、私たちはむしろ、決して見間違つてはならないだろう。『新青年』において、現実政治との絶縁とは、後にもふれるようにまさにそのこと自体を通じて、時の権力に対する批判を意味していた。そしてまた、とりわけ、権力に依存し、権力に蝸集する中華文明の担い手たちに対する、はげしい批判を意味していたのである。

伝統文明の擁護者をもって任ずる人々の行動を、このような言葉で表現することは、あるいはいくらか当を失するものであるかも知れない。あらためて指摘するまでもなく、儒教を中核とする中華帝国の教学は、本来的に天下・国家へとオリエンテーレンされていた。中華文明の担い手たちにとって、時に応じての天下の経綸への参画は、むしろ士大夫、読書人の責務であり、「文章」もまた、しばしば「経国の大業」と観念されていた。それは、この国の、他ならぬ「知の在り方」の一つであった。しかし、「天下」的世界の解体を、さらに文明の解体とそしてそのもつ意味へと、問題を問いつめて行く時、このような「知の在り方」そのものもまた、きびしい批判にさらされねばならなかったにちがいない。「時政を批評するは、その旨に非ず」と宣言した陳独秀は、まさにそれゆえに、逆にこうした地点からの痛烈な批判を開始する。袁世凱の帝政が、第三革命によって敗北した時、彼はいう。「籌安(会)の六人、楊(度)、劉(師培)を去くの外、何ぞ嘗て一人の誠心より帝制に賛成するものあらんや」、「孫毓筠は洪憲皇帝の御容に供奉し、称うるに今上聖主万歳をもってせる者に非ざるか。すなわち帝制の取り銷さるる時、その友に与うるの書に、竟に袁逆の称あり。その他の請願勸進の妄人、今また復び襟を正し色を厲にし、以て民権共和を言う者、滔滔として皆これなり。反覆変詐、一つに斯に至る。誠に、人間、羞恥の事あるを知らず」、「私の愛国主義」、二巻二号、一一一―一二二頁)。おそらくそれは、単純に、人間の変節に対する批判ではなかった。むしろそれは、何よりも、権力を志向し、つねに権力の周囲を旋回する「知の在り方」に対する、痛烈きわまる反撃であった。後年の陳独秀の、次のような弾該は、まことに問題の所在を示して余す所がないといっている。「貪儒、章炳麟、劉光漢(師培)、当初より、もともと排滿を提唱して、共和国の何物たるかを知らず、劉光漢は袁を擁し帝を称うるの時、曾って明白に此の旨を宣布し、章炳麟は始終、中山先生(孫文―筆者注)を排斥す。……民国元年と二年の間、章炳麟は袁氏の金錢の官(東三省籌邊使)と爵(勳二位)を貪り、遂に公然として孫(文)黄(興)に反対し、公然として中国は袁世凱に非ざれば統治すべからずと宣言す……。社会の制裁は、時に国家の法

律に比して、なお重要なことあり、章炳麟の如き貪昏叛国の小人、自らなお為すべきことあるかの如く国事を高談するは、まことに羞惡を知らず、しかも社会上ただに制裁を加えざるのみならず、反って民国の元老をもって相待す。これは非紊乱に似たり、これ軍閥官僚等の敢えて肆はしに行ないて忌む無きの一大原因たり」(「章炳麟と民国」『響導』三九号、一九二三年九月八日)。

私たちは、この辺りで『新青年』の出發の地点、そしてまた、その時代に占める位置を明確化していかなければならない。先に、私は「敬告青年」についてふれて、新しい世界の出現、あるいは「個人」の誕生に言及し、さらにそれらが何からの出現であり、何からの誕生であるかを問うてきた。それは、一言で、旧来の文明—世界認識と行動様式が、その基軸を失なつたままに人々の存在と意識のうえにおおいかぶさり、そして政治的には、露骨な武力のみによる専制が支配する、辛亥以後の中国の現実からの誕生であつた。もしそうだとするならば、『新青年』の世界とは、もとより旧来の文明世界との徹底的なあらがひの中にしか、自らの空間を確立していく方法をもつてはいない。そしてそれは、すでに瞥見してきたように、「天下」的世界の解体の意味を問ひ、その課題をさらに文明の在り方、人間の生き方の次元にまで推し進め、この世界そのものをトータルに俎上にのせることによつてのみ遂行されることになるだろう。少しく先走つていうならば、『新青年』の主題は、さし当り二つにわかれる。その一つは、「文明」である。いま一つは、「家族制度」である。そして、つけ加えるまでもなく、その背後には、一九一〇年代中国の「政治」の世界が、くろぐろと横たわりつつづけている。いやむしろ、私たちは、それこそ前二者を根柢的に規定する隠された第三の主題と考へておくべきであるかも知れない。とはいうものの、旧来の文明との対決が全面的であればあるほど課題はもとより多岐にわたり、また多様な進路の模索が始まる。後に詳述するとおり、『新青年』という言葉によつて象徴される世界は、多くの著名な論者(李大釗、胡適、魯迅、周作人、錢玄同、陶孟和、高一涵……)と、そして『新青年』のメッセーヂを受けとめた多数の無名の青年たちの営みを含んで、はるか

に豊かであり、同時にまた錯綜している。陳独秀の出発は、その主要な、しかし一つの姿であるにすぎない。だが、それにも拘らず、この二つの主題は、疑いもなく『新青年』にとって、避けては通れない課題であったといっている。〈文明〉と〈家族制度〉というこの両者が、どのような意味合いにおいて主題となりうるか、そしてまた、その双方がどのように関連し合うかは、むろん以下の行論のテーマに属している。ただ一つだけ付け加えておこなうならば、さし当りここでのコンテキストからする限り、前者は、旧来の世界の、文明としての解体を受けて、それに代る新しい文明を問うという意味合いにおいて、そしてまた、後者は、この国においては、まさしくそこから〈個人〉の誕生が萌芽するという意味合いにおいて、まことに『新青年』の世界の具体的な支柱を形成するものだったと考えてよいだろう。そして、いま一つ、その背後には、あえて「共和民政の乱」を扱ひとった『新青年』が、いかにして「乱」から「治」へと導きうるかという政治の課題が重く存在している。私は、前者から考察を進めよう。

(1) 武昌起義の報を受けたのちの康有為、梁啓超ら、いわゆる「改良派」の動きないし対応については、丁文江、趙豊田編『梁啓超年譜長編』、上海人民出版社、一九八三年、五六五―五七五頁、及び梁啓超、「新中国建設問題」『飲冰室合集』文集卷二十七、上海中華書局、所収、等を参照。なお梁啓超は「虚君共和の問題」を、「新中国建設問題」においてきわめて理論的に展開している。

(2) この間の経緯は、高田淳『章炳麟・章士釗・魯迅―辛亥の生と死と―』、龍溪書店、一九七四年、第二章「辛亥後の章炳麟」にきわめて詳しい。

第三節 新しい〈文明〉を求めて——近代西洋文明・光明と絶望——

『新青年』における陳独秀が、新しい文明の在り方をヨーロッパに求めたこと、そしてまた、まさにそのような視点から旧文明の解体へ向けて、最も果敢な攻撃を展開したことは、おそらく余りにも周知の事実といってよいだろう。〈文明〉という主題に関する、いわば初期『新青年』の主要な潮流は、やはり陳独秀によって、その一つの

立場が代表されている。

「西洋式の新国家組織、西洋式の新社会を建設せんと欲すれば、何よりも先ず「西洋式社会、国家の基礎」をなす「いわゆる平等、人權の新信仰を輸入せざるべからず」(憲法と孔教、二卷三号、二〇三頁)。

また「新輸入の欧化をもって是となさば、旧有の孔教をもって非となさざるを得ず……、旧有の孔教をもって是となさば、新輸入の欧化をもって非となさざるを得ず、新旧の間、絶して調和両存の余地なし」(通信、三卷一号、八一頁)。

そして、その延長線上に、「デモクラシーとサイエンス」という歴史に残るスローガンが打ち樹てられたこともまた、たぶん周知のことと考えてよいだろう。私はここでは、先ずは陳独秀を中心にその立場を整理、紹介し、同時にそこに伏在する諸問題へと立ち入ってみることにしよう。

すでにふれてきたように、辛亥以後、政治の世界に露骨な武力のみが超出していくなかで、社会的には、疑いもなく一つの世界の解体と行動規範の動揺が人々の生活を侵蝕しつつあった。人は「社会を愛さず、国家を愛さず、祖宗を愛さず、子孫を愛さず、廉恥を愛さず、名誉を愛さず、且つ自らその身をも愛さず」、「今は、父子、夫婦、兄弟、各々相愛さず、社会の中、皆、不慈不友不孝不弟の人のみ」(易白沙「述墨」、一卷二号、一五三頁)。論者の一人が述べたこの言葉は、「三綱五倫」的徳目が世界の中心の喪失とともに、そのたてまえにおいても、また実質においても、急速に溶解しつつある事態を端的に示していたと考えてよいだろう。しかし、すでに『青年雑誌』創刊号において、汪叔潜がいみじくも指摘していたように、その混乱状況に対する認識は、次第に「新と旧」という問題へと収斂しつつあったとみることができる。すなわち、いう。「それ国中の現象を見るに、変幻、奇なりといえども、蓋し新旧の説の淘演して成るに由らざるなし……。かの全国の人心の帰宿する所なきを見るに、また新旧の説の熒惑して致すに縁らざるなし。政に新政、旧政あり、学に新学、旧学あり、道德にいわゆる新道德、旧道德あ

り、甚だしきは交際酬応に至るまで、またいわゆる新儀式、旧儀式あり。上は国家より下は社会に及ぶまで、一事一物も新旧の二象を呈せざるはなし」(「新旧問題」、一卷一号、三九頁)。清末以来、いわゆる「西洋の衝撃」のもと、中華世界の解体は、あらゆる分野において、とどめがたい勢いで進行していた。「維新」「守旧」の二党が生まれ、さらに「新旧交斗」「新旧混雑」の時代が始まった。だが、それでは、いったい「新」とは何か。そしてまた「旧」とは何か。汪叔潜は、辛亥以後の現実の中に立ちつつ、いう。「いわゆる新なるものは、他なし、即ち外来の西洋文化なり。いわゆる旧なるものは、他なし、即ち中国固有の文化なり」(同前、四〇頁)。そしてそれらは、国家制度から社会制度、家族制度に至るまで、根本的に相異なるものとして彼らの前に出現していたのである。

滞欧経験をもつことのなかった陳独秀が、ヨーロッパの文明の在り方、また歴史について、その実相を知りつくしていたとは、到底言い難い。彼の視座の中には、むしろきわめて屈折した形で日本が位置しており、そしてまたヨーロッパ認識については、避けがたいモデルの純粹化が存在していた。しかし、それにも拘らず、陳独秀の近代西洋理解が、驚くべくポイントをついており、同時にまた、群を抜いたトータルな把握を示していたことは否定できないように思われる。たとえば彼は、「東西民族の根本思想の差異」という著名な論文において、いう。「西洋民族は古えより今に訖るまで、徹頭徹尾、個人主義の民族なり……。一切の倫理、道德、政治、法律を挙げて、社会の嚮往う所、国家の祈求う所は、個人の自由、権利と幸福を擁護せんことのみ。思想、言論の自由は、個性の発展を謀るなり。法律の前に個人は平等なり。個人の自由、権利はこれを憲章に載せ、国法もこれを剝奪するをえず。いわゆる人権、是れなり。人権なるものは、成人より以往、奴隷に非ざるよりは、悉くこの権を享け、差別あるなし。これ、純粹の個人主義の大精神なり」。「国家の利益、社会の利益は、名は個人主義と相い衝突せんも、実は個人の利益を鞏固にすることをもって本因となすものなり」(一卷四号、二八三―二八四頁)。まことに、この「個人主義」は、少くともその表現及び把握において全く陰影をとどめてはいない。そして、こうした把握が、歴史と実態から

の遊離という点で、ある種の単純化にみちているにせよ、たぶん私たちは、陳独秀のこの理解の中に、ある本質をついた——むろんまさしく「東洋文明」との対比の中で——彼の近代西洋認識をみてとって、決して不当ではないだろう。

こうして、陳独秀は、ここからきわめてシステムティックに、かつ明快に西洋文明の構造としての特質を組み立てる。すなわち「法律上の平等人權、倫理上の独立人格、学術上の破除迷信、思想自由、この三者は欧米文明の進歩の根本原因たり」(「袁世凱復活」、二卷四号、三一三頁)。それらはいづれも「性靈の主体」としての個人を基点としつつ、いわばその働らきが社会の様々の分野にあらわれ、かつ定着した結果であり、同時にまたその働らきを社会的に保証するための文明そのものの構造に他ならない。だが、陳独秀の目は、こうした構造をもつ西洋文明が、実はその背後に、人間のきわめて活潑な社会的諸活動を秘めていること、いやむしろ逆に、近代西洋文明社会が異様なヴァイタリティをもった彼らの活動力によってこそ支えられていることをも、決して見逃してはいない。「現代の生活は、経済をもって之が命脈となす。個人独立主義はすなわち経済学の生産の大則たり。その影響は、遂に倫理学に及ぶ」(「孔子の道と現代生活」、二卷四号、二九七頁)。そしてまた、「強大の族は、人性、獸性、同時に發展す。その他は、あるいは僅かに獸性を保ち、あるいは独り人性を尊びて、獸性、すべて失う。これみな墮落衰弱の民なり。獸性の特長とは何ぞや。曰く意志はなはだ頑にして、善く斗いて屈せざるなり……。哲種の人(白色人種)、殖民事業、大地に遍くは、ただこの獸性のゆえのみ」。そして、彼はさらに次のようにつづけている。「日本、亞洲に覇を称するは、ただこの獸性のゆえのみ」(「今日の教育方針」、一卷二号、一一八頁)。

陳独秀の西洋文明理解の特色は、その把握がただに国家組織、社会組織の次元にとどまらず、また単純に技術、科学の分野における進歩に心を向けるだけではなく、むしろ最も包括的に、あるいは全面的にその在り方を把えていたところにある。たしかに、時代はすでに一九一〇年代へと達している。そしてこの国もまた、辛亥以後の苦

く、重苦しい現実をかかえつつ、共和制の時代に入っている。西洋の諸知識は、かつてとは比較にならない勢いで思想界に流入し、様々の形をとった留学生が海を渡り、また帰国している。その意味では、陳独秀のこうした理解と紹介も、個々の部分をとれば、それ自体としては、あるいはいかにも常識的とみえるかも知れない。しかし、彼の、時代に対する姿勢のきわだった特質は、西洋文明世界についてのこのような全体的な構造的把握と、そして、さらにそこから抽出された基本原理を武器に、中国の現実世界に真正面から対峙しようとしたところにあると考えていいだろう。いくらか脇道にそれることを恐れずというならば、たとえば彼の次のような主張は、ほとんど福沢諭吉の『文明論之概略』を彷彿とさせるものがあるのではないだろうか。「法治、実利を以て重しと為す者は、未だ曾て刻薄寡恩の嫌いなくんばあらず。然れどもその結果、社会の各人は相い依頼せず、人自ら戦いを為し、独立の生計をもって独立の人格を成し、各々分際を守りて相い侵漁するなし。小人を以て始まり、君子を以て終る。社会、経済もまた、因りて以て釐然として叙するあり。此れをもって俗となすも、吾れは則ち淳厚の徴と為すなり。即し淳厚に非ずとするも、何をか傷まんや」(『東西民族根本思想の差異』、一卷四号、二八六頁)。

まことにそれは、一つの文明世界の解体状況の中から生み出された、最もラディカルな思想的営みといってよかった。そして、そうであればあるだけ、そこからは、社会のほとんどあらゆる領域における問題が、まさしく問題ないしは〈課題〉として登場するという本質的性格が賦与されていた。こうして、陳独秀の立論とその戦いの場は、のちにもふれるように、国家形態から社会、経済組織、文化の諸問題にわたり、そして他方また、彼自身、この混沌と「新旧混雑」の時代の中であって、人性、人生、国家、社会、宇宙に及ぶ根本的な諸課題に直面しつつ、〈新青年〉たちに指針を与えるためのエネルギーを注ぎ込む努力をつづけることになる。つけ加えていえば、むろんこうした思想状況はまた、雑誌『新青年』が、他の様々の論者とともに、国家論、社会論、人生論、文学論等を数多く繰り広げていくことになるゆえんに他ならない。

だが、私たちは、さし当り陳独秀を対象に、〈文明〉の課題に対する彼の明快な立場を、このような形で整理しながらも、実はそこに伏在するある種の名状しがたい亀裂と、そしてこの『新青年』の世界を構成する複雑きわまる問題状況について、深く目をとめておかねばならないように思われる。陳独秀が、近代西洋文明の中に中国の進むべき範型を見出したこと、同時にまた、それに基づく恐るべき明快な二分法をもって、伝統的旧文明を批判、攻撃したことは、あまりにも明瞭である。そして、それこそが『新青年』の出発の固有の意味であり、かつこの雑誌の歴史に占める重要な意義の一つだったことは、あらためてくり近すまでもない論点といていい。しかし、そうした方々のゆえをもって、陳独秀を熱烈な「欧化主義者」、「西洋モデル主義」者とみなすことは、おそらくは非常な誤まりをおかすことになるにちがいない。一〇年代の中国に生きる一人の運動者として、陳独秀は単純に「西洋賛美者」ではありえなかった。あるいはまた、陳独秀個人をとれば、通常想像されがちであるように、彼は当時の青年たちに前途に対する希望と光明をその手を通じて頑ち与えようとしているのでも、たぶんなかった。陳独秀の思想的営みと心情は、はるかに屈折と苦渋にみちている。そして、その度合いは、いわば彼の近代西洋理解がある本質にふれているその分だけ、深くかつ大きかったのである。

『青年雑誌』が創刊されて以来、ほぼ一年、この雑誌はその情動的な呼びかけと明快な論理によって、青年層の間に次第に波紋を拡げ始めていた。当初、伸び悩んでいた誌数も——一九一六年の前半、暫時の休刊をへて『新青年』と改名してのちは（二巻一号—一九一六年九月）、徐々に飛躍の時を迎えようとしていた。「青年の思想の改造」と「修養の補導」というその立場は、いわば真^{まこと}に受け入れられつつあった。しかし、少しく注意深く観察してみれば、たぶん私たちは、陳独秀のメッセージを受けとめた青年たちと、そして彼自身との間に、微妙な、あるいはみかたによっては絶望的なすれ違いが存在していることに気づかされるのではないだろうか。

陳独秀は、誌名も新たに出發した二巻一号において、再度〈新青年〉について論じ、圧倒的多数の青年たちがその

心理においてなお旧態然たる現状にとどまっていることを痛嘆して、その文章を彼自身の「最後の哀鳴」という、いわば極端な言葉でしめくくっていた(二巻一号、八頁)。そうした表現は、おそらくいくぶんかは、彼特有のレトリックであった。しかし、創唱者のつねとして、発刊当初の一年間、彼はやはり荒野に叫ぶ想いをも抱かされていたことは想像にかたくない。じっさい、創刊当初は売行きはそれほど芳しいものではなく、寄贈、交換をふくめて千部程度だったといわれる。四巻あたりから一万五千―六千部に達したようである。しかし、こうした彼の主張に流れる音調トーンについて、読者からは、程なく逆にその悲観的論調に対する、いわばはげましの意見が寄せられることとなる。たとえば、「(先生の撰著は)、字裏行間、恒に一種の悲観を流露す」(二巻二号、通信、一八五―六頁)。しかし「先生の主撰する大誌の如きは、出版より今に至るまで僅かに八冊なるも、……我が青年界の受くる所の影響は、已に数もて計るべからず。僕の友人、大誌を愛読する者、甚だ多し」。「先生、既に青年の教育をもって己が任となし、」筆墨心血をもって、これが為に種を下し、これが為に栽培す。則ち五年、十年、二十年の後、收穫の豊かならんこと言もて喩うべからざらん」(二巻三号、通信、二七九頁)。それは、『新青年』の呼びかけを受けとめた心ある青年たちの、まことに純粋な対応といってよかった。そして他方、『新青年』の主張を鋭く吸収したうえで、その課題を、さらに家族問題へと発展させようとする青年たちもまた出現する。たとえば、ある読者はいう。「今の革新を謀る者、独り家庭を舍きて、之を社会、国家に求む」。「国人の腐敗、青年の墮落、要はみな悪劣なる家庭の養成する所なる……のみ」。こうして、誌上では〈新青年〉の〈新家庭〉がきわめて具体的に論議・提唱され始める(李平「新青年の家庭」二巻二号、読者論壇、一九一頁)。

もとより陳独秀は、読者のこうした意見に謝意を表し、かつ一層の努力を誓っていた。そしてまた、このような読者との交流こそは、『新青年』の世界を切り拓いていくための現実的な基盤にちがいがなかった。だが、それにも拘らず、私たちは陳独秀の返書また論説の中に、実は押えがたい強さをもって、かえって絶望の想いがにじみ出て

いるのを、到底見逃すことができないように思われる。

「歐美の文明の進化、一日千里なるをもって、吾人、已に塵を望みて及ぶ莫きの地位に居る」、「極少数の開明の士ありといえども、それ何ぞ滅亡の運命、迫りて目前にあるを救わんや」(通信、二卷三号、二七九頁)。

あるいはまた、「嗚呼、歐洲……文明の進化、一日千里。吾人、狂奔して之を追うも、なお及ばざるを恐る」(「袁世凱復活」、二卷四号、三一二頁)。「かくの如き国家、かくの如き民族、能く二十世紀の進化日新の世界に生存すと謂うも、誰かそれ之を信ぜんや」(通信、三卷五号、四七八頁)。

容易にうかがわれるように、ここに立ちこめるのは、むしろ絶望であり、焦燥であり、いきどおりであり、さらにはまた自虐である。

たしかに陳独秀の言辭は、いづれの場合においても、しばしば過激であり、激烈であった。それは、パンフレツティヤーとしての彼の、もって生まれた性格とでもいうべきものであった。しかし、すでにいくつかの考察を加えてきた私たちは、こうした陳独秀の焦燥が、彼の近代西洋文明の本質理解に由来する、ある抜きさしならない地点から発していたであろうことを、ほとんど疑うことができない。そうした地点から眺める時、陳独秀の次のような言葉は、時代に対する彼の絶望の色合いを示すものとして、いっそうの真実味を帯びてせまってくる。「われら中国の多数の国民は、口に共和に反対せずというも、脳中は帝制時代の旧思想にみちみちており、欧米の社会、国家の文明制度は影すらもとどめず」(「旧思想と国体問題—北京神州学会講演—」、三卷三号、二〇七頁)。「国民は、毫も自覚、自動の意識なし……社会思潮は百年前の閉関時代と……いささかも異なるなし」(通信、三卷五号、四七八頁)。それは、陳独秀の内面におけるあるいやしがたいギャップ、あるいはいかんともしがたい亀裂を示すものという他はなかった。そしてつけ加えるならば、彼のこうした絶望と焦燥は、「五年、十年、二十年の後の豊かな収穫」を口にする青年たちと、その間にどれほどの隔絶をひそませていたことであろうか。

〈文明〉の課題についての陳独秀の明快きわまる立場は、旧思想との対決、とりわけ「孔教国教化」運動との対決において、巨大な破壊力を発揮した。たしかにそれこそが、陳独秀の果した歴史的役割の一つであり、そしてまた、〈新青年〉の世界が旧文明に対して打ち込んだ鋭い杭であった。私たちは、その具体的様相をひきつづき分析することになるだろう。だが、私は、ただちにそこへと進む前に——いくらか問題設定をずらすことになるかも知れないが——ここでいま一つ、陳独秀のこのような焦燥が、ただにこうした分野においてだけでなく、彼の〈政治〉に対して占める位置においてもまた、ほぼ同様の位相をもって生まれていたことにふれておきたい。一言でいえば、それは「思想の改造を天職」とし、「時政を批評するは己が任に非ず」とした『新青年』が、にも拘らず、ほとんど抗しがたい力をもって〈政治〉という主題に吸引されていく所に生ずる、同じくはげしい、だちの姿である。あるいはまた、〈新青年〉の世界が、〈政治〉の世界との間に示す、はげしい反撥とそして接近の姿勢である。おそらくそうした問題をここで併せて眺めておくことは、〈文明〉の課題が〈政治〉の課題へと、どのような形をとって関連していくか、そしてまた『新青年』の生きる現実世界そのものの構造を考えていくための、一つの契機を私たちに提供するものとなるだろう。

(1) 藤田久保田嶋本編『新青年別巻』二頁、汲古書院、一九七七年。汪原放「陳独秀と上海亞東図書館」、前掲『陳独秀評論選編』下、三二三頁、参照。

第四節 〈文明〉の課題と〈政治〉の課題——政治への反撥と接近——

『青年雑誌』創刊の年——一九一五年が暮れて、翌一六年〓民間五年を迎えた年の正月、陳独秀は一卷五号の巻頭に、その名も「一九一六年」という論文を掲載して、民国の新しい青年たちが、「国民運動」に従事すべきことを提唱した。

これは、まことにパンフレッティヤとしての陳独秀の面目躍如たる論文だった。彼は先ず「任重くして道遠き青年諸君よ。諸君の生きる時代は、何らの時代たるや」と、きわめてエモーショナルに呼びかけたうえで、「開闢より一九一五年に至るまでは、みな古代史をもって目す」べく、「従前の種々の事は、一九一六年に至りて死し、以後の種々の事は一九一六年より誕生す」と宣言する（一卷五号、三七二―三七三頁）。そして、「一九一六年の青年が、その思想、行動において」従うべき課題として、「被征服 Be Conquered の地位に立つことなく」、「自ら征服者 conquer の地位に立つ」こと、「他人の附属品となることなく」、「個人独立自主の人格を尊重する」ことといふ、かねての命題をあげたのち、さらに具体的に「党派運動に囿せられることなく」、「国民運動に従事せよ」と呼びかけたのである（同前、三七二―三七四頁）。

彼は、この呼びかけの中で、先ずいわゆる政党政治をほとんど全否定する。その理由の一つは、第一次大戦のさなか、政党政治が一九一五年とともに、世界的に過去の長物となつたうえに、しかもそれは、今日の中国に到底適用しがたいからである。中国では「政党の歲月はなお浅く、その範囲はきわめて狭く、国民の中の特殊の一階級と目せられている。そして、政党自身もまた、これを一種の營業とみなして互いに利権を分配しあい、あるいはまた、恣のままに利を専らにし、かつ攻撃しあつて、やむことがない」。次いで第二の理由は、「吾が国、年来の政象、ただ党派運動ありて、国民運動なし」という現実に由来する。「吾が国の維新、復古、共和、帝政は、みな政府党と在野党の主張し抗争するところにして、国民は対岸の火をみるが如く、熟視して心に容るる所なし。その結果たるや、党派の勝負にすぎず、国民の根本の進歩において必ず与る所なし」。こうして、陳独秀は「一九一六年の青年」たちが、「おのおの自ら有力の国民となることに勉め、吾が国の党派運動を、進んで国民運動たらしむ」べきことを訴えたわけである（同前、三七四頁）。これは、政治の在り方に対する陳独秀の原則的発言の一つだったといつていい。だが、陳独秀のこのような強い呼びかけにも拘らず、その主張は、世界各国政治の状況認識において、

た政党政治の理論的把握において、それほど正しいものとはいえなかったように思われる。欧米各国の現実についても、そこにはきわめて性急な誤解があり、またおよそ政党政治存立の根拠について、その認識はたぶん曖昧な理解を含んでいた。したがって、彼の主張は、程なく翌々号(二巻一号—一九一六年九月)において、同じく『新青年』の寄稿者の一人であった汪叔潜から、甚だ正当な批判を浴びることになる。汪叔潜によれば、「いやしくも、その人、運動する所あらんと欲せば、党派と関係を生ぜざらんと欲すといえども得べからず」。党派の形成は、むしろ人間の「団体精神」の発露というべきものであり、しかも「独立精神」の発展したものである。そして、党派のうち、純粹に公共の利害を基礎とするものが、政党に他ならない。「思うに、国民運動と党派運動は、一にして二、二にして一」、「およそ党派の運動は、即ち国民の運動なり」(二巻一号、八四頁)。

他方また、陳独秀がここで提唱する「国民運動」は、その主旨はともかく、その内実において甚だしく具体性に欠けていたといっている。国民運動の内容がいったいどのようなものであるのか、行論から判断する限り、それが彼自身においてすら明確であったとは、到底言いがたい。客観的にいって、それは、ほとんどおぼろげに中空に浮んでいる。

しかし、それにも拘らず、すでに民国初年の政情を多少とも眺めてきた私たちは、中国の政党政治の否認、そして国民運動の提唱という命題が、少くともこの時点における陳独秀にとって、やはり異様な眞実性を帯びて存在していたことを、たぶん疑うことができないといっていだらう。

先にのべてきたとおり、『新青年』は、「思想の改造」「修養の輔導」をその「天職」と宣言してきた。「時政」の批判は、その「本旨」ではなかった。だが、このことはむしろ、『新青年』の、政治そのものからの逃避を意味するものではなかった。いやむしろ、旧文明に対する批判が全面的なものであればあるほど、思想、學術、政治その他あらゆる分野にわたって、いわば新たな範型の造出が求められ、そしてまさしくその地点からの、現実に対する

まかかわり合いが求められていたといっている。

陳独秀の努力は、この領域においては、さし当り二つの方向に向けられていた。その一つは、この国の文明世界においてきわめて根強い一つの生き方——いわば「脱政治」の態度に対する批判である。周知のように、「隱遁の世界」「隱逸の士」は、この国の知的風土において、きわめて強固な伝統を形成してきた。人はしばしば「悪社会から逃避して、退避安閑の境」を望み、しかもその「隱遁」の行為は、むしろ「高潔の士の俗世離脱の行為」とみなされて、かえって憧憬の対象となる。こうした精神態度と行動様式は、陳独秀がはやくも「敬告青年」において最も鋭く論難したものの一つに他ならなかった（「進取的であれ、隱遁的であるな」^{!!}）。そして、そうした態度の背後には、彼がくり返し指摘したとおり、「老、莊、仏」の、いわば出世間的な教えが奥深く横たわっている。のちにもふれるように、この「脱政治」の精神的伝統に対する批判は、実は、その後の陳独秀をつらぬく最も基本的な音調^{トーン}の一つである。

そして第二は、いうまでもなく、旧来の「天下的世界」におけるいわば士大夫—官人的な政治の在り方の批判と、次いで新しい文明における新しい政治の追求である。そうした論点をいっそう明確化するために、たとえば、陳独秀の次のような主張をあげてみよう。

彼は、「愛国主義」について論じていう。「古来、いわゆる愛国者 (Patriot) なるものは、多く国のために軀を捐ぐるの烈士を指す。その事を行なう所、泣くべく歌うべし。此れ、なんぞ吾人の服膺するところ、崇拜するところにあらざらんや。然れども、我れの愛国主義は、すなわち是れに異なる」。何故か。今日の中国は、外、強敵に迫られ、内、独夫に逼^{せま}られている。たしかに今や、「熱血の烈士が国のために身を献げる」ことが要求されている時代にちがいない。しかし、陳独秀によれば、その苦難を招いた重要な原因の一つは、何よりも民族の公德、私徳の墮落にこそあった。「試みに国中の現象を觀よ。武人の乱政、府庫の空虚、産業の凋零、社会の腐敗、人格の墮

落……」。それらはひとつとして亡国滅種の根源でないものはない。しかし同時にそれらはまた、ひとつとして献身的な烈士の一挙手一投足によって救いうるものではありえない。外国人が吾が種族を譏り、しかもわれわれが首をたれて承認せざるを得ないのは、「好利無恥」「老大病夫」……「游民乞焉の国」……「権力に服して公理に服さず」「放縦卑劣」といった言葉である。それらは、ひとつとして亡国滅種の資格でないものではなく、しかも同時にまた、それらはやはり献身的な烈士の一挙手一投足によって救治できるものではないのだ(私の愛国主義、二巻二号、一〇七—一〇八頁)。こうして彼は、このような「一時的、非持続的」な愛国主義ではなく、「持続的、治本的」な愛国主義を身につけるべきことを要求する。彼らが備えるべきものは、何よりも「勤」「儉」「廉」「潔」「誠」「信」という徳目である。「真正の愛国行為」とは、このような徳目を備えた人間へと自己形成をとげることによって、「国家のために名誉を惜しみ、国家のために乱を弭め、国家のために実力を増すこと」に他ならない。

たぶん私たちは、陳独秀のここでの批判が、いわゆる「志士仁人」「身を殺して仁を成す」烈士といった、旧来の人間類型の一つに向けられていること、そしてそれに代って真正の「治本的愛国行為」を行うべき人間が求められていることを、容易にみてとることができるだろう。もとより烈士は、決して無意味とはいえない。しかし、中国の危機は、こうした烈士の行動によって救われるには、余りにも深すぎる。いや、そればかりではない。陳独秀の所論の中には、いっそう深刻な意味合いが含まれていよう。天下、国家を論じ、それを大義名分として行動する人々が、実はかえって、どれほど「公德、私徳」において堕落していたことか。彼が「廉」「潔」をあげ、「誠」「信」を要求し、「利祿」「変詐」「貪汚」の性を痛撃するのを見る時、私たちはむろん、ただちに旧来の学者—官人的世界に対する彼の批判を想い起すことになる筈である。「天下、国家」の「安」を論じた彼らは、かえって民国初頭の醜悪な権力に螺集した。そして権力の司祭となった。それは、旧来の「知の在り方」の一つが、「公德、私徳」の堕落という本源にふれないままに、政治の世界によび起すことになった一場の醜怪な劇であった。

じっさい、陳独秀が旧来の政治の世界をその倫理的根柢において批判し、まさしくそうした次元における変革を通じて、新しい政治の世界の造出を求めていたこと、そしてまた、政治の変革と倫理の革命を本質的な連関の中にとらえていたことは、全く疑いをいれない。彼は「一九一六年」を書いた翌月、一卷五号において「吾人最後の覚悟（自覚）」を説いて、さらに次のように主張した。現在の政治問題を根本的に解決するためには、「われらの最終的な自覚」を必要としている。多数の国民こそが「主人であり、主動の地位」を占めるといふ、最終的な「政治的自覚」をもつことよってのみ、われらは「数千年相伝の官僚的、專制的個人政治」を打破して、「民国の憲法」を真に実行することが可能となるだろう。だが、陳独秀によれば、政治的自覚は、実はその基底においてさらに倫理の世界における自覚を不可欠のものとして要求する。こうして彼は、最後に次のように断言するのである。「倫理的自覚こそは、われらの最後の自覚の、最後の自覚である」（一卷六号、四五八―四六〇頁）。私たちは、このようなアプローチの中に、政治の世界と倫理の世界の変革をもに見すえようとした陳独秀の立脚点の表示をよみとって決して不当ではないだろう。そしてまた、まさしくこのような課題の設定の中から、先にのべたような「国民運動」といった政治の在り方が構想され、提唱されたと考えて誤まりではないだろう。

しかし、陳独秀が、一方において伝統的な「脱政治」をきびしく批判するとともに、他方また、何よりも「倫理的自覚」を基盤に新しい「政治の世界」を説きつづけようとするには、一九一〇年代半ばの中国の現実には、やはり余りにもきびしかったという他はあるまい。袁世凱の帝制復活運動は敗北に終わったとはいえ、うちつづく軍閥政治は、依然として混沌たる政治状況を現出せしめていた。そしてまた、対外的には、世界大戦という未曾有の戦局が、世界政治の激動と中国の前途への不安をひしひしと感じさせていた。こうした絶望的な状況の中で、おそらく陳独秀は、はげしい焦燥にかられつづける。そして、世界の大戦というこの激変の渦中において、『新青年』の中には、「今日の天下は軍国主義の天下なり」というきわめて冷徹な認識の中に、かえって「青年の自覚」を求める

主張もまた現われていたのである。「威力は即ち正義なり (Might is Right)」、「平和は癡人の迷夢なり」、「他日、欧戦の終局も決して世界平和を保証するものに非ず」——たぶんそうした言葉こそは、最もリアリティを帯びたものとして、人々の心にせまっていた(劉叔雅「欧州戦争と青年の覚悟」、二巻二号、「軍国主義」、二巻三号)。そして、陳独秀にとってもまた——いや、みかたによっては、より一層——それらは、否定しがたい真実として眼前に存在していたにちがいない。こうして、私たちは、陳独秀がある押えがたい危機感につき動かされるような形で、〈時政〉に対して発言し始めるのを見ることになる。彼は、対独宣戦問題をめぐる政局の混乱(一九一七年三月—五月)に際して、「時局雜感」と題して、いう。「今次の政變の是非利害は、国内の人、おのづから公評するあり……かつ(本誌は)、これら卑汚の細事をもつて、吾が潔白なる青年読者の時間を費すを欲せず。惟だ、愚、時局に対して種々の感想を抱く。これを国人の前に吐露せざるを得ず、敢て読者のために、逐一、これを陳べん」(二巻四号、三一九頁)。ここには、陳独秀におけるあるためらいと、にも拘らず、それを筆にせざるをえないいらだちとが、手にとるよう示されている。その具体的な論点についてここでふれる必要は、おそらくないだろう。しかし、疑いもなくその内容は、「国民運動」の提唱といった次元をこえた、〈時政〉に対する具体的批判であり、また現実政治との直接的な切りむすびであった。つけ加えていえば、陳独秀のこうした発言に対しては、たちまち読者から批判が寄せられた。「鄙人、近来、大誌を細閲するに、三巻の内容は二巻に如かず、二巻の『新青年』は一卷の『青年雜誌』に如かざるが如し。……一卷の文は学説を重んじ、二、三巻の文は時事を重んず……、青年を教誨するはまさに純正の学説をもつてその基礎を鞏固にすべく、参^まうるに時政をもつて、その思想を乱すべからず」(通信、三巻五号、四八一頁)。全体の主張からみて、この投稿者は新知識の紹介には理解を示しつつも、かなり保守的な考えの持ち主であったようにみえる。しかし、それはともあれ、他方、陳独秀は、この批判に対して、ほとんど憤然として次のように応えたのである。「本誌の主旨はもとより時政を批判するに非ず、青年の修養もまた政治を討論するに非ず。然れども、

国命の存亡に関する大政にありては、いづくんぞ忍び黙して一言もせざることあらんや。……もしそれ博学にして、しかも用を致す能わず、實際上の生活を漠視（軽視）する涼血（冷血）動物は、すなわち中国旧式の書生にして、二十世紀の新青年に非ざる也」（通信、三巻五号、四八二頁）。

私たちは、一つの文明世界の解体という問題状況を大前提としつつ、さし当り陳独秀における、その〈政治〉とのかかわり合いを辿ってきた。そこにみられるものは、陳独秀があくまで「倫理的自覚」すなわち倫理の革命を課題としながらも、しかも中国の現実政治へと異様に接近していく一つの姿であった。考えてみれば、それはまた、あえて「共和民政の乱」を択びとった陳独秀が、いかにしてこの「共和民政」を「乱」から「治」へと導くかという至難の課題に直面する姿だったともいえるだろう。だが、すでにみてきたように、そこに生まれる現実政治への〈反撥〉と、そして他方またそれへの〈接近〉は、どれほどの焦燥によっていざなわれていたことであろうか。

『新青年』が〈文明〉の領域——意識、思想、倫理の変革に主要な努力を傾注していたこと、そしてそこから〈政治〉の課題を展望していたことに、全く偽りはなかった。だが、世界の解体という根源的状况は、たとえどのような形で課題を設定し、またどのような方向に前途を見定めて、そのための努力を試みようとも、いわば〈政治〉という回路ないしは場を通じて、人を否応なしに、この解体状況の具体的現実そのものの前にひきすえる、さからいがたい力をもって存在していたというべきであらう。それは、この時代そのものが本質的に内包する一つの強力な磁場であった。あるいはまた、この根源的状况は、あらゆる営みに対して、世界の現実具体的な再建の道を問いかけてやまなかつた。陳独秀における焦燥と絶望、そしてまた、〈文明〉の課題と〈政治〉の課題との間に生ずるすさまじいギャップは、まさしくこうした問題状況からこそ発しているといっている。『新青年』の世界は、こうした問いかけに対して、はたしてどのように応えうるのであろうか。あるいはまた、逆にそれは、『新青年』の

前途に対して、どのような力を及ぼすこととなるのであろうか。

私は、〈政治〉の課題へと、それもとりわけ陳独秀を中心に、深入りしすぎたようである。先にもふれたように、『新青年』の世界はすぐれて多面的であり、そしてまた、時代を追っていつそう多層的な性格を帯びるものとなる。それに応じて、〈文明〉の課題も〈政治〉の課題も、より広い拡がりをもって展開する。そうした世界を探るためにも、私はここでは、上述の論点を、今後の考察のための前提としてひとまづカッコの中に入れ、目を転じて、いま一つの主題である〈家族制度〉の問題へと戻ることになしよう。

第五節 〈家族制度〉批判Ⅱ儒教批判——家族・「聖」なる「教会」——

『青年雑誌』が〈新しい青年〉を要請し、独立自主、進取進歩の〈個人〉を強く期待した時、その対極として想定されていたものは、容易に察せられるように、伝統的な家族制度の中に生きる人間であった。この社会の根柢には、家族・宗族共同体が長い歴史を通じ、その固有の在り方をもって、くろぐろと横たわっていた。

私たちは、さし当り、次のような一文から始めてみよう。

「東洋民族は游牧社会より進んで宗法社会と為り、今に至るまで以て異なるなし。……宗法社会は家族を以て本位と為し、個人に権利なく、一家の人は命を家長に聴く。……宗法社会は家長を尊び、階級を重んず、故に孝を教う。宗法社会の政治、郊廟の典礼、国の大経、国家の組織、一に家族の如く、元首を尊び、階級を重んず。故に孝を教う。忠孝なる者は、宗法社会、封建政治の道德にして、半開化東洋民族の一貫せる精神なり」(陳独秀「東西民族根本思想の差異」、一卷四号、二八四頁)。

ふり返ってみると、清末に嚴復がH・スペンサーを紹介し、あるいはまた、E・ジェンクス(『社会通銓』、E. Jenks, A History of Politics)を翻訳して以来、「宗法社会」「軍国社会」といった言葉は、中国の人々が社会進化という新

しい認識枠組みを理解していく際の基本的な用語となっていた。そしてまた、当時の人たちがあらためて自らの歴史を辿りなおすための重要な武器となりつつあった。しかし、そうした歴史の再把握のための努力は、むしろ何よりも中国の現状の解明——すなわち、なぜ中国がこのような現実に立ち到ったのかという疑問にこそ向けられていたにちがいない。こうした視点に基いて人々が己れの歴史をふり返った時、そこに出現するのは、「家族を本位とする」「宗法社会」が、驚くべく長期にわたり、しかもまた依然として存在しつづけている姿である。「宗法社会」のもつ社会的規範力と規制力が、すべての人々を固く縛りあげ、己れ固有の「良知良能」に従って行動する人間の出現をはばんでいる。陳独秀は、いう。「宗法制度の悪果は、蓋し四あり。一に曰く、個人独立自尊の人格を損壊す。一に曰く、個人の意思の自由を窒礙す。一に曰く、個人の法律上平等の権利を剝奪す（尊重と卑幼とは罪を同じくして、罰を異にするの類の如し）。一に曰く、依頼性を養成し、個人の生産力を戕賊す」。こうして、「東洋民族社会中、種々の卑劣不法、惨酷衰微の象は、皆この四者を以て之が因となす」という痛烈な断罪が下されることになる（同前、二二八四頁）。

しかし、私たちは、「東洋社会における家と個人」という、いわば周知の一般的テーマの存在を基本的に確認したうえで、ここではやはり、いまま少し緻密な分析を必要としているだろう。一九一〇年代・中国において、こうした形で家族制度が問題とされるのは、どのような意味をもっていたのか。あるいはまた、『新青年』の世界にとつて、家族制度はどのようなものとして形象化されていたのか。いくつかの論点を辿ってみよう。

先ず第一に、そして余りにも鮮明に浮び上ってくるのは、その制度のもついわば相互依存性と相互依頼性の抽出である。

「昆季あにおととの間は、率おおむねね共産たり。倘もし相養わざれば必ず世の譏りとなる。……此れに因りて被養の昆季は習い游惰となり、害を家庭及び社会に遺す者、亦た復た少なからず」。

「男婦群居し、内に詬諶多く、依頼すること性を成し、生産日に微にして、貌は家庭和楽なるも、実は則ち黒幕潜かに張られ、生機は日に促るのみ」(同前、二八五頁)。

中華帝国が崩壊し、その政治的秩序を担保していた王朝的天下が姿を消した時、そこに赤裸々に露呈してきたのは、おそらくは層々累々たる家族・宗族共同体の無限の堆積であったといつていいだろう。あるいはまた、そうした無数の宗族・家族の単位が幾重にも重なり合い、かつ涯しなく拡がっていく光景だったともいっていいだろう。

家族・宗族は、成員の生活を全的に保証する生活共同体であると同時にまた、その存続自体を自己目的とする血縁的集団だったとみることができる。その姿態は、『新青年』の人々の目に、具体的には、どのように映じたか。

たとえば、高語罕は、いう。「吾が国の家族社会は、根深く蒂固し。人心を蟠結すること数千年。父母の教うる所、兄弟の勉める所、妻子の仰望する所は、目前の衣煖、食飽、居安の三事に外ならず」(『青年と国家の前途』、一卷五号、三八五頁)。だが、まさしくそれゆえに、そこからは、ひたすらこの生活共同体の持続をのみ求めて、「因循」「觀望」「首鼠両端」「頑鈍無恥」といった諸々の恥づべき態度と習性が発生することになる。いまま少し、敷衍してみよう。高語罕は、人々の間に根強く巢喰っている「惰性」を取上げて、いう。「家庭方面において、吾が国人に一大悪習あり。即ち子孫の念、これなり」。それは、「吾が国人の公毒としての惰性」を生み出す客観的原因の最たるものである。人は、ひたすら家族の存続のために子孫を待ち望む。「早婚なれば、則ち戕折する者多く、早子なれば、則ち不教の者衆し。此れに因りて、家族いよいよ蕃延して、無頼不教の子孫いよいよ多し。此の不教無頼の子孫、おおむね独立して生活する能わず、給を家庭に仰ぐ。……惰氣これに乗じ、万事、冥莫の中に墮ちて自ら覚らず」(『青年の敵』、一卷六号、四七三頁)。まことにそれは、「依頼すること性を成し」、ほとんど歴史的時間を欠いた「惰性」の中に生きつづける家族共同体の姿についての指摘に他ならなかったといつていい。

第二に、『新青年』の前にうつつし出されるのは、その持続と繁栄のために、その有力なルートとして、もっぱら

権力へと接近しようとする家族の姿態である。

「吾が国の士農工商は四民を称すといえども、士のみ独り尊し。その他の農、工、商の如きは、皆、これと齒ぶを得ず、古えより皆然り、今もなお改まらず。……ここにおいて、商賈はその業を罷め、百工はその肆を去り、その資財を捐し、その利器を投じて、もって官の一途に従事す」(高語罕、「青年の敵」、一卷六号、四七四頁)。こうして、「作官発財(官職につき財をなす)を能くする者」は、たちまち「一門の肖子、宗祖の賢孫」となり、「兄弟は以て尊榮となし、妻子は仮りて光寵となす」(高語罕「青年と国家の前途」、一卷五号、三八五頁)。

たしかに、王朝体制の崩壊によって、それまでこの体制の政治的、社会的根幹を形成し、権力と富を一身にかね備えるルーツとして機能してきた科挙制度は、その姿を消していた(廃止は一九〇五年)。しかし、すでにみえてきたように、民国に出現したものが、ほとんどその質を同じくする専制的な権力政治体制であると見たならば、「作官発財」という道は、その形態を変えこそすれ、依然として当然のことのように存続し、同時にまたそれをめぐる人々の心理も、同様の地平を旋回していたにちがいない。人は、権力と地位への接近を求めて群れつどっていた。青年たちは、「今日は工業(学校)に入り、明日は師範に入り、再び明日は又法政に入り、又、陸軍に入」った。そして、「その来学の目的を問えば、則ち瞠目して対うる能わず、その個人の意に即せば……いわゆる衣食居処及び作官発財の諸問題に外ならず」(同前、三八六頁)。その背後には、いうまでもなく、「吾が国……宗法制度の下に隸せられること、垂として四千年」という家族制度と、そしてそれに由来する行動様式が深く横たわっていたのである(高一涵「共和国家と青年の自覚」、一卷二号、一二四頁)。こうした事態を背景に眺める時、次のような一節は、まさにこの国の社会風土、政治風土に対して発せられた痛憤の言葉だったといっていだらう。

「発財、もとより悪事には非ず。做官もまた悪事には非ず。幸福は更に悪事に非ず。惟だ吾人、官と做り、財を発し、幸福を享くの三者を合せるに一貫の精神を以てし、遂に大盜、國中に遍くに至る」(陳独秀「新青年」、二卷一

号、七頁)。

中国の家族制度そのものについていえば、もとより私たちは、その歴史と実態に関して、尨大な考察を必要としている。時代、階層、地域に応じて、家族制度は数限りない態様を示し、かつ様々の社会的側面を包含しつつ存在してきている。それがもつ歴史的な意味自体について軽々に論議することは、むろんできない。だが、私たちは少くとも、新しい世界を造出しようとした『新青年』にとって、家族制度がこのようなものとして映じていたことは確認しておいてよいだろう。それは、人々を何よりも相互依存性の中にからめると同時に、さらに游惰と惰性の氣風へと染めあげるものだった。そしてまた、「一家の私を重んじて、……社会の何物たるかを識らず」(高一涵「共和国家と青年の自覚」、一卷二号、一二四頁)、その専制政治体制の風土の中で、そこに生きる人々をひとえに「作官発財」へとかりたてるものだった。

じっさい、『新青年』のもとに集まった人たち、またこのメディアを通じて出現しつつあった一つの「世界」の中で、どれほど多くの言葉が家族制度をめぐる語られたことであろうか。そしてまた、そこには、この社会の根幹にかかわる、どれほど多様かつ重大な問題が伏在していたことであろうか。私は、この課題に密接に関連する論点を、いまま少し深めた形で、そしてまた、もう少し具体的に描き出しておくために、一例だけをあげておこう。

家族制度の重みを日常性のレベルで受けとめつつ、それに対処する道ができるだけ実践的に展開しようとするためにいた一人は、毛沢東の師として知られる楊昌濟だったといっているように私には思われる。若くして宋・明の理学を学び、驚くべき内面的リゴリズム⁽¹⁾修養によって自らを律しながら、社会と国家の前途に想いを致していた楊昌濟は、日本及びイギリス留学の経験を経て帰国してのち、やがて『新青年』に「治生篇」という論説を執筆している。⁽¹⁾彼はそこで「政府のために理財の道」を語るのではなく、「社会のために治生の方を」説こうとすることを宣言したうえで、最も日常的な「一家の生計」の問題を取上げて、次のような四つの原則を提起する。すなわち、

「子弟をして父兄に倚頼するの心を起さしむるべからず」、「父兄たる者もまた、子弟に倚頼するの心あるべからず」、「兄弟は互相に倚頼すべからず」、そしてさらに「女子もまた治生の天職を怠るべからず」（「治生篇」、二巻四号、三〇三—三〇五頁）。楊昌済がここで立論のための重要な依りどころとして引照するものは、いうまでもなく彼の滯歐経験に基くイギリスの社会であり、また家族の在り方である。三年にわたるヨーロッパでの体験は、中国の家族制度に対する最もラディカルな批判の目を養わせるのに十分であったといっている。こうした主張そのものは、みかたによつては、あるいは一種の単純な心構えの論としてうつるかも知れない。しかし、すでに『新青年』の世界における家族制度批判の在りようをみてきた私たちは、このような命題そのものが、どれほどの重みをもっていたか、ただちに看取されるにちがいない。それはあきらかに、家族といういわば一箇の小宇宙を内部から突き破るという意味合いをもっていた。ここで批判にさらされているのは、すでに陳独秀、高語罕、高一涵らにおいて示されていたと同様、——相互に依りかかり合つて自立することなく、「一家の生計」の面からいえば、「一人が数人、十数人を養う」家族共同体の姿である。おそらく家族制度とは、生計を問題とするにせよ、倫理、道徳を問題とするにせよ、さらには国家、社会を問題とするにせよ、ほとんどあらゆる分野において、遂につき当らざるをえない基幹的な課題であった。

しかし、考えてみれば、各人が互いに依頼することなく、自立の道を歩むとしたならば、そこには、およそこの社会における「職業」ないしは「職業観」といった問題が、おのづと登場せざるをえないだろう。楊昌済は、いくらかは自らの提示した主題に曳きづられるような形で、この問題へと目を向けていく。たとえば彼は、いわゆる仕官の道が中国社会でつねに生計の大道として存在しつづけてきたことをきびしく批判する。「今日の中国、科挙時代の積弊を承け、才力稍や強く欲望稍や多き者は、羣をなして官吏の一途に趨る」。しかし、楊昌済によれば、「官吏なる者は、生を得るの職業には非ず」、ましてや「発財」の道ではない。もし人が一種の政見をもち、それを行

おうと欲すれば、一身を政界に投すべきではあるが、その場合においても、官に服するのは義務でこそあれ、決して権利ではない”。そもそも「生を謀るの道は多端」であり、人はそれぞれ社会有用の職業を求めなければならぬ。相互依存の家族共同体を否定し、成員の自立を説くことは、社会の中での職業のもつ意味、さらには職業倫理といった問題をも浮上させるものだった。楊昌濟は、こうした問題を鮮明に、かつ意識的に浮び上らせているとはいえない。しかし、彼は、「治生」の道をきわめて具体的に説くことによって、宗法社会的家族共同体の解体と同時に、いわば反射的に、〈自立〉〈職業〉〈信用〉〈社会〉といった新しい課題の存在をかいま見せていたのである(同前、三〇八頁)。

私たちは〈新しい青年〉の要請という地点から出発しつつ、この課題の家族制度とのかかわり合いを辿ってきた。『新青年』が天下的世界の崩壊をまさしく〈文明〉の次元において受けとめようとした時、そこに出現したものの、あるいはその前に立ちふさがったものの一つは、疑いもなく宗法社会的家族制度であった。『新青年』の世界にとって、天下の崩壊が何よりもその文明の解体を意味していた以上、この解体の意味を正當に認識し、さらにその解体への道を最も意識的、自覚的に歩み通すためには、他ならぬ宗法社会的家族制度の解体が推し進められねばならなかった。そして、それこそはむしろ、一九一〇年代半ば、『新青年』が最も鮮烈な形でこの国に提示した課題の一つであったといつていい。

さて、歴史的にいえば、そうした『新青年』にとって、まさしく正面から激突すべき敵対物が、時を同じくして最も具体的な形をとって出現する。あるいはまた、逆に、『新青年』は、そうした敵対物を眼前に見出すことによって、己れの自己形成をもとげていく。いうまでもなく、その敵対物とは、「礼俗革命」を阻止し、「宗法社会」の思想的根幹をなす「孔子の道」の国教化をめざした康有為たちの運動に他ならない。

一九一六年九月、袁世凱没落後の国会において開催された憲法會議において、最大の焦点となったのは、「國民教育は孔子の道を以て修身の大本と為す」という第十九条の規定であった。そして、それに呼応するような形で、孔教尊崇を憲法に明記するように求めた康有為の、黎元洪大統領、段祺瑞國務院總理への請願が出現した。創刊二年目を迎えた『新青年』は、まさしくこの問題をきっかけに、康有為に集中的批判を加え、そのことを通じて儒教批判と儒教擁護とが一挙に思想界の中心テーマとなって浮上した。そこに生み出されたものが、五四文化革命の、いわば最も華々しい一面を形成した「儒教思想批判」であったことは、もはや附言するまでもないだろう。

家族制度批判と密接に関連するこの問題について、あらためて詳細に考察する必要はたぶんあるまい。その内容に関しては、すでに数多くのことが紹介されている。ただ、私は、本稿全体の主題に関する限りにおいて、ここでは、いくつかの問題点を整理しておきたいと思う。

『新青年』の儒教批判は、おそらく三つの支柱によって構成されていたとみることができる。そしてそれはまた、『新青年』の世界がもつ拡がりをも示すものである。

先ず第一は、「孔子の道」は「現代生活」に適合せずとする、徹底的な歴史的批判である。この主張を最も強力に推し進めた陳独秀は、いう。「孔子は封建時代に生長す、提唱する所の道德は封建時代の道德なり、垂示する所の礼教あるいは生活状態は、封建時代の礼教、封建時代の生活状態なり。主張する所の政治は、封建時代の政治なり」。しかし、「われわれは、現代の、理性を追求することを尚しとする文明の人類」であって、「古代の、伝説に盲従する野蛮の人類」ではない。封建時代の道德、礼教、政治が、いったい、現代社会に適合するものであるか（『孔子の道と現代生活』、二巻四号、二九九頁）。すなわち「父母いませば、敢て其の身を有せず」（『礼記』、坊記）、「父死すれば、三年其の道を改めず、婦人は父と夫に従い、あわせて其の子に従う」、そしてまた「礼は庶人に下らず、

刑は大夫に上らず」(『礼記』、曲礼)。彼は、そうした地点から三綱五常の徳目を痛撃し、その行為規範の時代錯誤性を徹底的に暴露するわけである。

事実在即してみれば、康有為が提唱しようとした「孔子教」は、おそらくは、こうした儒教の実践道徳規範そのものの遵守では必ずしもなかった。彼は「孔子の道」が、「天命に本づき、鬼神を明らかにし、まことに人道を以て教えとなす」ものだという主張のもとに、それについて彼独自の解釈を加えたのち(『孔子教』)、その教えに従うことを通じて、彼の目に映じた「風俗頹廢」の現象を防ぎとどめ、国民の間に一つの精神的紐帯を作り上げようとしていた(康有為「孔教会序一」、湯志鈞編『康有為政論集』下、七三三頁)。しかし、こうした換骨脱胎を試みるには、もとより儒教そのものは、余りにも深い歴史的刻印をその身に受けていたという他はなかったろう。そして、陳独秀は、彼の立脚する「現代文明」の立場から、まさしくこの「宗法社会」の道徳のもつ歴史的弱点を、いわばその「過去性」「時代錯誤性」において完膚なきまでに批判したわけである。それは、社会の進化という視点のもと、一つの時代に生まれた倫理、道徳、教説を他の時代によって否定するという、すこぶる明快な方法であった。その結論がどれほど明快にすぎないようにみえようとも、それこそは、『新青年』の世界が、いわばのっぴきならない形で当時の人々の前に提示しようとした一つの根本的な命題だったといっている。

だが、ひるがえって、民国以後の、この「時代」そのものの在り方に対し、逆の側から、これまた決定的な欠陥と誤謬を見出す人たちにとっては、こうした批判は、どれほど彼らの主張にせまるものであり得たであろうか。そこには、疑いもなく、ほとんど架橋しようのない落差ないしは次元の相違が存在している。しかし、『新青年』による儒教批判が歴史に残る重味をもって遂行され、たしかに歴史の齒車を廻しえた理由は、やはりその批判の重層性にこそ由来したにちがいない。こうして、ここに第二の支柱が登場する。それは、多少割切った表現を恐れずといえば、いわば近代的なりべラリズムの立場からする批判である。

問題へのこうした接近を最も鮮明に示し出したのは、北京大学校長に就任間もない蔡元培であった。その立論の主旨は、次のような言葉の中に、これ以上ない簡潔さをもってみごとに表現されている。

すなわち、「孔子は孔子、宗教は宗教、国家は国家、義理おのおの別」〔蔡子民先生の信教自由会における演説〕、二巻五号、四三五頁。

蔡元培によれば、孔子の教えは、広く人々の承認するように、決して宗教ではなかった。「子は怪力乱神を語らず」、また「鬼神は敬して之を遠ざく」。それゆえに「孔教」の二字は、それ自体が矛盾であった。そしてまた、国家とは、一定の土地に住む人たちが、その身体の安寧と秩序の保持を目的として、一大団体を構成したものに他ならない。国界と教界はおのずと別の領域に属している。したがって「国教」の二字もまた、そもそも「相和合する能わず」。

辛亥革命前、清朝打倒のために革命派として奔走し、やがてドイツに留学して哲学、倫理学をおさめた蔡元培は、近代ヨーロッパの社会と文明の本質的な一面を、まことに鋭く学びとっていたといっている。蔡元培の主張は、ただちに理解されるように、国家と宗教の分離という典型的な近代国家観に立脚している。それは「国教」という形で提唱される運動の背後に、「宗法社会」の、いわば「道德国家」の本質がひそんでいることを余す所なく暴露する。他方、彼は「五四啓蒙時代」の一翼を担った人物の一人として、自らは「迷信から科学へ」という進歩の歴史を承認しつつも、いわゆる宗教的真理の問題に関しては、判断を留保している。ここからは、いうまでもなく各人の「信教の自由」という基本原則が導き出されることになるだろう。と同時に、蔡元培は、孔子その人については、彼の教説そのものを歴史的に限定し、あるいは歴史的に位置づける。すなわち「孔子の学問、文章、政治、事業」は、もとより「爛たること日月の如く、燦たること星辰の如し」。ともあれ、蔡元培の主張は、いわばリベラリズムの立場から、「孔教国教化」そしてまた儒教批判問題について、一つの明白な判断基準を提示するものだった。

たといっただらう。

つけ加えれば、この蔡元培がやがて近代の大学理念を真正面から北京大学にぶつけることによって、「昇官発財」の場としての大学を改革し、同時にまた、陳独秀を文科学長として招くことを通じて、『新青年』の活動舞台をいっそう拡大させることになったという事実は、たぶんよく知られているところであるだろう。

だが、こうした批判と対決が、いわば「新しい世界」という立場に立ってのそれであるのに対して、私たちは、最後に、宗法社会的家族制度の根幹をなす儒教倫理を最も内在的に批判し得た一つの立場をあげておかねばならない。それは、「隻手もて(片手で)筆によって」孔家店を打つ「老英雄」という評語によって余りにも有名な、呉虞によつて、ほとんどあらゆるしまでのタッチで示される。彼は、孔子の学説の根本を、何よりも「孝」という、最も単純な、あるいは簡明直截な家族倫理の中に見出した。それは、この「宗法社会」において、「家」から「国」へ、「家族倫理」から「国家倫理」へと拡がり、またそれらを買き、すべての行為に対していわゆる「孝順」の徳目を要求するものとなる。すなわち「孝弟なる者は仁を為すの本なり。其の人となりや孝弟にして、上を犯すを好む者は鮮し。上を犯すを好まずして、乱を作すを好む者は未だこれ有らざるなり」(『論語』)。こうして、「家族制度と専制政治は膠固して以て分析すべからず」、「儒家は孝弟の二字を以て二千年来専制政治と家族制度との聯結の根幹と為し、貫徹始終して動揺すべからざるに至る」(『家族制度は専制主義の根柢を為すの論』、二巻六号、四九二頁)。

孝順という原理が儒教倫理の根幹を形成し、そしてまたそれが長きにわたる中国専制王朝体制を根柢から支えてきたことは、今日では、ほとんど自明の常識に属している。しかし、私たちは、一九一〇年代の中国において、呉虞によつて行なわれたこの批判のもつ意義を、どれほど評価してもし過ぎるということはないだろう。考えてみれば、家族道德Ⅱ孝弟を根幹とする儒教倫理が、二千年にわたつてこの社会に存続し、あるいはこの社会を支配してきたということは、実は、この社会が家族・宗族共同体を基盤としてこそ構成されてきたことを意味してい

る。歴代王朝が、儒教をつねに正統の教学としてきたのは、おそらくは、むしろこうした現実態の端的な反映に他ならない。もし比喩的にいうならば、中国社会において、祖先崇拜を根幹として成立する家族はそれ自体が「聖」なるものであった。そして、その規範としての「孝」が「忠」へと連続させられ、その「忠」「孝」の徳目を自ら独占しえた時、はじめて絶対的専制王朝が成立し、かつ聖化されえたのである。呉虞はここでは、専制主義批判の地点から儒教と対決し、家族制度を攻撃している。「夫れ孝の義立たざれば、忠の説附く所なし。家庭の専制既に解ければ、君主の圧力もまた散ぜん」(同上、四九三頁)。だが、この批判は、たぶん陳独秀の、「個人」から出発し、その「人格を損壞」、その「自由を窒礙」する宗法制度に対する批判とは、全く異なった意味をもっていた。呉虞は、専制主義批判から出発しつつ、いわば「聖」なるものとしての家族そのものに対して、この時、その根柢に決定的な一撃を加えたのである。彼は、この論文を皮切りに、次いで「孝」から「忠」、「忠」から「礼」、さらに「礼」から「刑」へと展開する中国の専制政治体制の構造を、諸々の経書、典籍を通じて解明する。そしてまた、「吃人^{人喰い}と礼教」と題する論文を発表して、猛烈な批判を展開する。たしかにそれは、古き文明世界を擁護しようとする人々にとって「洪水猛獸」という他はないものであった。と同時に、それはまた、むしろ何よりも根本的な「礼俗革命」をこそ志向していたのである。

雑誌『新青年』は、これらいくつかの儒教思想批判の論点を直ちに自らの中に組みこんでいった。陳独秀は、そうした形で問題を展開させていくだけの十分な知的、またジャーナリスト的センスを持ち合せていた。蔡元培の演説、呉虞の原稿を即座に『新青年』に掲載したのは、もとより陳独秀であり、また彼自身、そうした儒教批判の論点を自らの主張の中へと取り入れる。ともあれ、こうしてここに、いわば思想のレベルにおける儒教道徳批判がある種の重厚さをもって、一九一〇年代中国に出現し、また、旧文明そのものとトータルに対決する一つの知的世界が形成されつつあったといつていい。

ただ、私たちはここで、やはりいま一度、中国の伝統的文明世界のもつ意味と、そしてまたその重味とに想いを致しておくべきであるにちがいない。たしかに『新青年』は、この国においてはじめて、その体制を支えてきた儒教思想と真正面から向い合い、その宗法社会的倫理に対する徹底的なイデオロギー暴露を敢行した。その周りは、新しい世界を求める〈青年〉たちが結集し、そこに一つの戦線が創られつつあった。しかし、もしまかりに私たち、いったんは当時の中国社会の現実そのものの中に身を浸してみたとするならば、そこでは、この新しい世界と現実世界との間の、どれほど巨大な隔絶を見出すことになったであろうか。あるいはまた別の言い方をすれば、この新しい世界が、儒教批判という形をとって、中国社会の核をなす家族制度そのものに批判を加えた時、それは、いったい、どれほどの重さをもった扉につき当ることになったのだろうか。いうまでもなく、家族制度は、数億の人間の日常の営み自体の中に存在し、息づいている。その歴史は長く、その根は深い。のちに述べるように、『新青年』はやがて、日常現実世界そのものの様々の在りようを、思想のレベルにおいても、またむろん行動のレベルにおいても、切実に思い知らされる。と同時に、そこからまた、新しい模索と、そしてあわただし跳躍にせまられる。

家族制度の問題、家族・宗族共同体の問題は、この国における一つの文明世界の解体と再生、再編の過程の中で、最も重く、かつ深い問題だった。私たちは、その問題のもつ意味についていくつかの側面からふれることになるだろう。そうした深くかつ微妙な意味合いを示唆する手がかりとして、私はここでは、一つだけ、ジュリア・クリステヴァの次のような一節をあげておこう。

「中国の封建家族は、経済的な統一体であると同時に、父親という支配的な象徴的機能の周りに結集した親族の統一体でもあった。(……ロシアにおけるレーニンの△土地政令▽は、イデオロギー問題を未解決のままに残していた。教会の権威がやはりまだ「家族共同体」のそれより立ち勝っており、家族共同体に加うるに、教会に対する

闘争、無神論的キャンペーンが必要であった。中国においては、M・J・メイヤーがきわめて的確に指摘しているように、教会とは、とりもなおさず家族であった（ジュリア・クリステヴァ、丸山、原田、山根訳『中国の女たち』、せりか書房、一九八一、二〇七頁——但し、この文章は、直接的には七〇年代中国についての観察に基づき、したがって社会主義中国をも視野に入れて書かれている）。

「聖」なる「教会」としての家族は、「孝」を「忠」へと連続させるという仕組みを通じて、専制王朝権力の「聖」化をもたらす原基体であった。しかし他方、それは、また、逆にこの社会の始原的存在として、あたかも「教会」のように、ついに権力を「無」化する場としても働くものであったにちがいない。儒教倫理批判を多面的に遂行しつつあった『新青年』の世界は、こうした、いわば、二重のはたらきをもつ存在としての家族、そしてそれによって構成される社会に対して、はたしてどのような形をもってせまり得るのであるうか。

私はこれまで、一九一〇年代半ばの中国の思想世界の在りようを、先ずは初期『新青年』を中心に取上げつつ考察してきた。たしかにそれは、民国成立直後の混乱と「欧戦」という世界的激動の中で、かつまさしくそうした事態を決定的な発条としながら、全く斬新な「世界」を切り拓くものだった。その動きは、さらに一〇年代後半にかけて、中国の思想世界、いや多少の誇張を恐れずにいえば政治世界そのものをも強力に牽引していく（五四運動!!）。だが、それと同時に、とりわけ陳独秀によって火をつけられたこの思想界の革新は、世界の解体と再生をめぐって、より多くのアプローチを開示し、またより多様な課題の存在を提示する。私は、主として陳独秀によって代表される初期『新青年』の時代を終え、この世界の構造をいっそう多面的に考察するために、順次一〇年代後半へと目を移していくことにしよう。〈文明〉〈政治Ⅱ権力〉〈家族制度〉といった主題は、そこでは、どのような形をとって出現することになるのだろうか。また、すでに周知の李大釗、胡適、陶孟和といった人たちは本稿の視角から

みる時、それぞれどのような世界を曳きつりつつ、あるいは代表しつつ、立ち現われるのであろうか。その、現実世界とのかかわり合いはどうか。章を改めることにしたい。

(1) 楊昌濟『達化齋日記』、湖南人民出版社、一九八一年。王興國編『楊昌濟文集』、湖南教育出版社、一九八三年。なお楊昌濟については、近藤邦康「楊昌濟と毛沢東―初期毛沢東の土哲学―」、東大社会科学研究所、『社会科学研究』三十三巻四号、一九八一年十一月、参照。