

## 中国・一九一〇年代の思想世界（二）

——『新青年』を中心に——

野村浩一

はじめに——問題の所在

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〉の批判Ⅱ儒教批判——家族・「聖」なる「教会」——（以上二三号）

第二章 『新青年』の世界・その重層性

第一節 「国家」から「社会」へ——主題の転調——

第二節 李大釗・「青春」の登場——コスモロジー宇宙論への遡源——

第三節 陳独秀と李大釗——「理」の世界と「氣」の世界——（以上、本号）

第四節 胡適・「白話運動」の提起——〈情感〉と〈思想〉の発見——（以下、次号）

第五節 胡適とアメリカ——文明の〈方法〉的摂取——

第六節 胡適とプラグマティズム——〈觀念〉の批判と「一点一滴」の改造——

## 第二章 『新青年』の世界・その重層性

### 第一節 「国家」から「社会」へ——主題の転調——

『新青年』の世界は、様々の意味合いにおいて、やはり過激な世界である。そこには生まれたエネルギーはいくつかの方向を目ざして突出し、かつ相互に衝突しながらも、この世界そのものを恐るべきスピードで自転させ始める。

すでに周知のように、『新青年』の世界が歴史に残したものの、あるいはその痕跡をとどめたものは、もとより儒教批判だけにはとどまらなかった。そこには「白話運動」があり、それと密接に関連して文学革命があり、あるいはプラグマティズムの導入があった。

他方また、「欧戦」とともに歩み出した『新青年』は、まさしくその渦中においてロシア革命を迎え、次いで「第一次大戦」の終了とベルサイユ会議に直面し、そして「五四運動」を惹起する。『新青年』が、誕生間もない中国共産党の理論的機関誌へと転生するのが一九二〇年代初頭（一九二三年）であることをみれば、私たちは、この数年間の余りにも急速な推移ないし変化に、ほとんど信じがたい想いを抱かされるにちがいない。

いったい、そこには、どのような事態が生じたのであろうか。また、その理由はどこに求められるのか。だが、その答えがどのような次元に見出されるにせよ、私たちは、こうした多面的な動きとすさまじいまでの変貌を、おそらくはやはり、天下の解体と分裂によって生み出されたエネルギーの、ほとんど乱反射にも似た放出の帰結と想定して決して不当ではないだろう。『新青年』は、あきらかに一つの文明世界を最も意識的に解体させつつあった。と同時に、それはまた、この世界の再生の道を求めて、あわただしく歩み出し始めていた。私はここで、再び『新青年』全体を視野に入れる地点に立ちもどりながら、主題の変遷と問題の拡大深化の様相について、いく

つかの考察を進めることにしよう。

さて、創刊当初の『新青年』から、次いで中期の『新青年』にかけて、その動向を大きく眺めてみる時、私には、いわば「社会論の登場」ということの中に、主題の転調の一つを見出すことができるように思われる。それは、あるいは「国家論から社会論へ」というふうに言いかえていいかも知れない。

たとえば、発刊三年目を迎えた一九一七年四月、陶履恭は「社会」と題する論文の冒頭において、次のように書いている。

「社会、社会、此れ、近来最も流行の口頭禪なり。之をもって万有の現象を解釈し、もろもろの成語の首に冠すればなり。曰く、社会教育、曰く、社会衛生、曰く、社会道德、曰く、社会習慣。政治、齷齪すれば、則ち咎を社会に帰し、教育進まざれば、則ち源を社会に溯る。文学の墜落は、則ち社会その責を負い、風俗の澆漓は、則ち社会その話を蒙る。之を要するに往くとして社会に非ざるはなし。噫、社会、社会、人間の幾多の罪孽は盡く汝の名に託して、而して消滅に帰す」(三卷二号、一〇七頁)。

一九一七年という年は、袁世凱没落から一年目に当たっている。この間、民国の政権は、大總統、黎元洪、國務總理、段祺瑞へと移り、結局のところ、同じく北洋軍閥系の実力者、段祺瑞がそのあとを継ぐという形で推移していた。みかたによっては、一七年の政情は、以前よりもいっそう悪化していたといえるかも知れない。大軍閥袁世凱の死後、それまでかろうじて保たれていた統一国家としての様相は、ほとんど失われてしまった。ここに姿を現わしたのは、袁の部下の軍人たちであり、とどのつまり、中華民國の代表者とは、たまたま首都北京を擁する一帯を制した軍事的実力者以外の何者でもないという事実が、徐々にあらわになりつつあったからである。日本は、この年一月、段祺瑞内閣との間に「交通銀行第一次借款」すなわち最初の「西原借款」を成立させて、再び政局に介入し始めていた。そして他方、孫文が広州に、これまた現地の軍事的実力者Ⅱ軍閥、陸榮廷の力を借りながら、いわゆる

「廣東護法軍政府」を組織して、北京政府への対抗を開始するのは、同年九月のことである。

ふり返ってみると、創刊当初の『新青年』においては、いわば国家論を軸にして、革命以後の現実にせまろうとする立論が顕著だったといっている。たとえば、何よりもそのタイトルに明示されているように、高一涵「共和国家と青年の自覚」(一卷一号、二号、三号)、「近世国家観念と古えとの相異の概略」(一卷二号)、「民約と邦本」(一卷三号)、そしてまた高語罕「青年と国家の前途」(一卷五号)……。とはいえ、むしろそれらは、——すでにいくつかの引用によっても示してきたように——単純に国家機構の建設や国家主義の高揚を主張するものではなかった。むしろ逆に、それらは袁世凱の独裁を眼前にしつつ、人民の公約による民主的国家をこそ要請し、「自治と自由」(高一涵。一卷五号)を主張することによって、専制に抵抗するところにその眼目があった。しかし、同時にそこには、ようやくにして成立した共和制の民国を、新しい文明のあり方を土台に守りぬき、いわば清末以来の歴史的課題ともいふべき「天下から国家へ」という転換を、政治のレベルにおいて、何としても遂行しようとするはげしい願望が示されていたといっている。

私たちはここで、こうした歴史的課題のありようを示唆するために、清末における梁啓超の次のような言葉を想起しておいてよいだろう。彼は、王朝的天下から民族国家への転換を求めている。「国家思想なる者は何ぞや。一に曰く、一身に対して国家あるを知る。二に曰く、朝廷に対して国家あるを知る。三に曰く、外族に対して国家あるを知る。四に曰く、世界に対して国家あるを知る」(『新民説、第六説、論国家思想』一九〇二年、『飲冰室合集』、專集第三冊、一六頁)。それまでの中華世界において、近代的な意味における「国家」という観念、あるいは「国家」という意識は、もとより存在してはいなかった。それは、全く新しい何ものかであった。梁啓超は、さすがに問題の所在を実に鋭く言いあてている。人々が「一身」、「朝廷」、「外族」、「世界」に対して、それらとは異なる「国家」の存在を知ること、すなわち「国家思想」をもつことは、梁啓超にとって、存亡の危機に立つ中国の最大の急務で

あった。初期『新青年』と梁啓超と、それぞれのコンテキストと方向はきわめて異なるとはいえ、たぶん私たちは、こうした流れの中に、人々の思考がまさしく「国家」論の地平において施回するゆえんを感得して、決して誤りではないだろう。

だが、民国も六年——一九一七年の中国の現実へと目を移してくる時、状況は奥深い所でいっそうの変動をひき起しつつあったといっている。「国家論」を基軸にあるべき民国を構想することは、ほとんど絶望的な様相を呈していた。共和の内実は毫もその姿をとどめないばかりではなく、北京の大總統、國務總理、内閣の存在をしりぬに、全国は各省各地の軍事的実力者による割拠の様相を疑いような明瞭さで露呈し始めていた。統一的な国家の形成ないし存在を前提に、人々に呼びかけ立論するという希望は、ほとんど跡片もなく消え失せかけていた。そして、いわばそれと相即するような形で、人々はおよそ現実生活そのものとしての「社会」に直面し始めつつあったのである。陶履恭は、先述の一文において「社会」という言葉がありとあらゆる言葉のうえに冠せられ、流行、蔓延していくさまを巧みに語っている。むろん、「国家」から「社会」へとという推移は、ある意味では微妙な力点の移動であるにちがいない。「国家」を基軸とする立論において社会や個人が論ぜられなかったわけはなく、また「社会」を基軸とする立論において国家の存在やあり方がふれられないわけではない。そして、陶履恭の文章においても明らかであるように、そこでの主張は、すべての課題を社会という全体の問題へと雲散霧消させる無責任な風潮に対する批判であり、彼の意図する所は、社会の実体を構成する個人、社会制度を支える個々の人間の責任の追求にこそある(同前、一一〇頁)。だが、私たちはここで、『新青年』全体の論調あるいはより広く中国の現状の推移と思想世界の変化の中に、こうした微妙な転調をみてとって決して誤まりではないように思われる。そして、そのことは実は、とりもなおさず、人々がこの国の実相と世界そのものの解体という深淵をより深くのぞきこみ、あるいはそれに直面することを意味していたのである。

私たちは、前章において、とりわけ陳独秀が、きわめてラディカルなアプローチによって、一つの文明世界の解体という問題状況を容赦なく剔抉しつつあったことをみてきた。たしかにそれは、異質の文明との接触、世界大戦という激動、民族の存亡の危機意識といった諸要因の複合の中で、ほとんど必然的に生み出された一つの思想のありようであったといっている。しかし、ふり返ってみると、『青年雑誌』の発刊と陳独秀のあげた叫び声は、たとえばそれが忽ちにして様々の角度からする強烈な儒教批判を呼び起したように、やはりいわばパンドラの箱であつたらう。私たちは、このような根源的な状況の中で、この世界の再生を希求するいくつかのアプローチが、一九一〇年代の思想世界のなかに出現するのを見ることが出来る。私は、そうした思想世界そのものありようを逐次構成していくために、ここで先ずは、同じく『新青年』同人として活躍した李大釗を取上げることにしよう。

(1) 国会は袁世凱によって解散させられたままになっていたが、段祺瑞はこれを再召集しようとはしなかった。そこで孫文は、北京政府によって蹂躪されている臨時約法<sup>1</sup> 中華民国の憲法の擁護をスローガンに「国会議員」を集め、「国会非常會議」を開き、護法軍政府を誕生させた。その意味では、この政府もまた、正統性を主張しつつ広東に割拠した一つの政治権力であつた。

## 第二節 李大釗・「青春」の登場——宇宙論<sup>1</sup>への溯源——

李大釗という、きわめてユニークな思想家については、すでに多くのことが語られ、かつ論ぜられている。蔡元培校長のもと、北京大学教授として活動し(図書館主任)、程なく学内にマルクス主義研究会を組織して、中国におけるその導入に先駆的役割を果し、やがて陳独秀とともに中国共産党の創立メンバーの一人となつた彼については、それだけに、中国でもこれまでいっそうの関心が寄せられてきている。<sup>(1)</sup> 私はそうした諸研究を前提にしながらも、しかしここでは、ひとえに本稿の主題に即しつつ、この一九一〇年代の思想世界において彼が示したアプローチ、そしてその位置づけに関心を集中しながら、問題へとわけ入ろう。彼は、どのような道を切り拓こうとしたのか。

一九一三年、北洋政法専門学堂を終えて、暫時、雑誌『言治』の編輯に携わった李大釗が、足かけ三年の日本留学（一九一三年冬—一九一六年五月）ののち、『新青年』に「青春」を発表するのは、一六年九月（二巻一号）のことである。巻頭論文、陳独秀の「新青年」と並んで、李大釗の「青春」が掲載されたこの号は、『新青年』の世界が新たな個性を加えたことを、奇しくも象徴するものだった。だが、私たちは『新青年』に初めて登場した李大釗のこの論文を解読するに当って、やはりその前史にかかわるいくつかの問題ないし状況に、最低限の予備的考察を加えておく必要があるように思われる。なぜなら、その歩みは、おそらくはこの時期、この国の人々が直面していたであろう〈社会〉の深淵のもつ本質的意味合いにせまるに当っての、きわめて独自の在り方を示していたからである。

陳独秀より遅れること十年、二十三歳の年に辛亥革命を経験した李大釗は、たしかにこの革命の推移の中に、光明とそしてまた暗黒を、強い衝撃とともに見出していったといっている。専制王朝の倒壊によって、それまで長らく人々を縛りつけてきた太い政治的絆は解き放たれた。しかし他方——繰り返しふれてきたように——その直後に到来したものは、分裂・対立と混乱と武力専制以外の何ものでもなかった。李大釗は辛亥の成功を喜びつつも、早くも民国二年には、かつての「一人の専制君主」に代って、今は「数十の専制都督」が出現し、民は塗炭の苦しみにあえいでいることを嘆いている（『大哀篇』、一九一三年四月、『言治』、第一期、『李大釗選集』、人民出版社、一九五九年、二頁）。いや、その苦しみはかえって倍加したというべきである。「専制都督の淫威」は「その力を一省に集中」するがゆえに、民の受ける「患い」はいつそう重いからである（同前、二頁）。

しかし、私たちは、この時、李大釗が抱いた痛憤のイメージが、実は、奇妙にも康有為のそれときわめて類似した様相を呈していることに注目しておいてよいように思われる。

試みに次のような一節をあげてみよう。たとえば、李大釗は、現状を痛嘆して、いう。「……農はその田を失な

い、工はその業を失ない、商はその源を失ない、父母兄弟妻子は離散して<sup>ひとり</sup>斃となり、その居を安んずるを得ず。刀兵水火、天災、これに乗じ、人禍、これに臨み、<sup>はなればなれにさすらい</sup>蕩析離居、<sup>こうきよく</sup>沟洫に転死し、尸骸は暴露され、餓殍、野に横たわる」(同前、三頁)。

そして他方、康有為は、いう。「……農商工賈はみな業を失ない、学校は頽廢し、ただ群盜、野に満ち、暴民横行し、もって民の血を噉り、民の膏を飲むを聞くのみ。各省自立し、各州県もまた自立す、各長官は専制して横行し、各屬吏もまた豪暴にして横行す……民は生を安んぜず、老弱は沟壑に転がる」(中国の顛危の誤まりは、すべて歐美を法とし、尽く国粹を棄つるに在るの説、一九一三年七、八月、『康有為政論集』、下冊、七〇三頁)。

こうした表現そのものは、たしかにかなりの程度まで、いわば慣用的なものであるにはちがいない。それは、王朝中国において、天下の乱を表示し、かつそれを憂苦するに当っての常套的な語句であったと考えていいだろう。だが、それにしても、民国二年という年、李大釗がその状況を「蕩析離居し、沟洫に転死す」といった言葉で描き出したのは、彼のどのような心的世界を示唆するものであったのだろうか。そしてまた、彼は、「尸骸暴露、餓殍横野」という天下の破局を、どのような方向で救おうとしたのか。

すでに指摘されているように、彼は創立間もない民国の危機を、何よりも「党私」「省私」及び「匪氛」という三つの原因の中に見出していた。すなわち、<sup>エゴイズム</sup>へ私に奔る政党、一省をへ私する都督、そして匪乱、流寇の風潮である(「隱憂篇」、一九一三年六月、丸山、斎藤編『李大釗文献目録、付選集未収資料』、東京大学東洋文化研究所、附属東洋文献センター、一九七〇年、九一―九二頁)。李大釗にとって、政党間の争い、各省都督の専権、そしてそれにもなう天下のへ乱、気の蔓延こそは、ようやくにして成立した民国を、忽ちにして瓦解へと導くことになる決定的な要因に他ならなかった。こうして、彼はこの時、何にもまして民国の統一と中央集権の確立を希求し、より具体的には、袁世凱を「梟雄」と認めつつも、「群魔を震伏させ、残局を收拾する」には、風雲に乗ずる「梟雄」に頼らざ



るを得ずという、いわば「擁衰」の立場に立ったのである。(「民権の旁落を論ず」、一九一三年六月、同前、八八頁)。

おそらく私たちは李大釗のこうした主張ないし構想の中に、危機のイメージについての、康有為さらには、より問題を掘れば章炳麟との間の奇妙な符合を見出すことになるのではないだろうか(第一章第二節参照)。それらの関係は、たとえば、この三者をそれぞれ頂点として、そこに描き出される三角形というふうに表現してみてもよいかも知れない。天下の解体状況の認識について、その状況に対する対応策について、あるいは民の生存に対する配慮について、それらは相互に奇妙な異同を示している。もとより三者は、いくつかの点で決定的、根本的な差異をもっている。そして、こうした比喩は、考察に当って、やはり単なる比喩以上の意味をそこに加えることについては、きわめて慎重であらねばならない。しかし、私たちは、李大釗がこの時、その根柢において、最も伝統的な天下的世界観を深く共有していたこと、いやむしろそれが彼の出发点であったことを確認しておいてよいように思われる。だが、もしそうだとするならば、そうした地平から旅立ちつつ、李大釗は、「青春」において、どのような形で中国の再生を展望しえたのか。そしてまた、彼は、一九一〇年代半ばの思想世界をどのようなものとして形づくっていったのか。私は、彼の「青春」前・後へと立ちかえらなければならぬ。

一九一六年春、日本留学中の作と考えられるこの論文は、滞日以来すでに旧知の間柄であった陳独秀の求めに応じ、おそらくは李大釗自身も喜んで寄稿したものであったにちがいない。帰国直後、ただちに『晨鐘報』の創刊に携わっていた李大釗は、自らもまた、陳独秀と同様、言論活動の中に、さし当り己れの進路を見出していた。三年の留学、そしてその間、「二十一ヶ条要求」反対斗争への参加、第三革命の成功(袁世凱の没落)といった経験は、たしかに李大釗の中に、ある新しい何物かをつけ加えていた。この論文の中には、名状しがたいまでの、ある種のみずみずしさが漂っている。

私たちが、いくらか詩的な、そしてまた他方、極度にメタフィジカルな色彩を帯びたこの一文を読む時、先ず気

づかされることは、李大釗において「青春」というメタファーのもつ意味である。彼は、その題名にふさわしく「青春」という主題に関して、くり返し言及する。すなわち、自然の青春Ⅱ春、そしてまた「青春の我」、「青春の家庭」、「青春の国家」、「青春の民族」、さらには「青春の人類」、「青春の地球」、「青春の宇宙」。李大釗はここで、いわば全篇を通じて「青春」を謳いあげるのである。だが、一般的な意味合いにおける「青春」としての「青年」のみならず、人類、地球、宇宙にまで及ぶ、この「青春」讃歌は、いったい何を意味しているのか。

考えてみれば、二十世紀初頭、広く中国をおおっていたのは、国内的にも、かつ対外的にも、むしろかえって老大国のイメージであった。あるいはまた、文明の老境のイメージであった。三千年の歴史をもつこの国の文明は、まさしくそれゆえに、今や老境の域に達し、老衰の時期を迎えようとしている。おそらくそれは、十九世紀末葉以来のこの国の足どりを通じて、多かれ少なかれ、人々の間に共有された、否定しがたい実感の一つであったにちがいない。不吉な予感が、多くの人々の心を浸していた。そして、そうした焦燥の中から、他ならぬ『新青年』の創刊者、陳独秀もまた、時として滅亡の恐れを口にせざるを得なかったことは、すでに私たちが前章においてみてきたとおりである。李大釗の「青春」の弁証は、彼の内面世界において、いかにして可能であったのか。私たちは、しばらく、このまことに主観唯心論的な彼の思弁の跡を追わなければならない。

彼は、この論文において、先ず「一個のわが身は、まことに微少。ほとんど滄海中の一粟のみ」という地点から出発しながらも、しかも同時に、問題を一挙にこの広大悠久の宇宙へと拡大する。このような微少なわが身は、はたして、永遠に青春の幸福を享受しうるのであろうか。この課題に答えるためには、「まさに宇宙自然の青春が無限であるか否かを問わなければならない」。もしそれが有限であれば、たとえ宇宙と生命を同じくすることができたとしても、永遠の幸福はもとより許されぬであろう。だが、「もしそれが無限であれば、われわれが悲壮の精神を振り起して、無限の宇宙と競い進むことも、どうして不可能事でありえようか」（二巻一号、九頁）。

次いで李大釗は、「宇宙にはたして初めがあるか、また終りがあるか」と問い、それが無から始まり、無に終ること、したがってそれは無初無終であり、すなわち宇宙は空間において無限、時間において無窮であるということをも主張する。しかし、こうしたとらえ方は、彼によれば、宇宙についての「絶対の説」に絶対論といていい。もし相対論の観点からすれば、宇宙は進化するものであり、進化があれば、必ず退化がある。それゆえに、宇宙という全体の中に存在する「万象万殊」の個体の生命は、「生あれば死あり、盛あれば衰あり、陰あれば陽あり……青春あれば白髪あり、壮健あれば衰老あり」、それらすべては有限の場にあるものに他ならない。

こうして李大釗は、先ず宇宙を絶対・無限・全体と、そして相対・有限・個体という「二相」、すなわち二つの側面においてとらえつつ、しかしそこからさらに、前者については「無尽之青春」(無限の青春)、後者については「青春之進程」という、いわば両者それぞれの本質規程を抽出しようとする。言いかえれば、宇宙そのものは「全体生命」として、つねに変らぬ(不変)「無尽之青春」をもつけけれども、他方、そこに存在する「個体」は、「生・死、盛・衰……」の反覆、流転をくり返す。しかし、李大釗によれば、実は、その循環、連続こそが、とりもなおさず宇宙そのものが、まさしくその過程を通じて「青春之進程」をもつことを示すものに他ならない。もし、そうだとするならば、宇宙の中の個体として、その「青春之進程」の中に存在しつつ、しかも「全体生命」としての宇宙の絶対相に「無尽之青春」という真理を知るものは、永遠に無限の青春を享受しうるものとなるだろう。

こうして李大釗は、いう。「新進気鋭の青年は、……大洪流の中に立ち、江流にも動かされぬ精神、屹然として独り立つ気魄をもって、その潮流をつき動かし、その勢力をさえぎり、不変をもって変に応じ、……無をもって有を持ち、絶対をもって相対を統べ……平等をもって差別を律すべきである。かくしてこそ、宇宙の生涯をわが生涯とし、宇宙の青春をわが青春とすることができなのだ」。

つづけて次のような一節は、李大釗の念願するところを、最も鮮かに示すものといっていだらう。

「宇宙が無限であれば青春も無限であり、自我もまた無限である。この精神こそは、起死回生、回天再造の精神である。この気魄こそは、慷慨悲壯、拔山蓋世の気魄である。ただ真に青春を愛することを知る者だけが、宇宙に無限の青春のあることを識ることができる。ただ真に宇宙に無限の青春のあることを識りえた者だけが、この精神と気魄をもつことができる。そして、真にこの精神と気魄をもちえた者だけが、永遠に宇宙の無限の青春を享受することができるのである」(同前、一一頁)。

ところで、かりに李大釗のいうように、宇宙が無限であるとしても、そこに存在する万物、たとえば地球、たとえば人類、さらには国家あるいは民族は、それなりの盛衰の道を歩んでいるのではないだろうか。もし地球が死期にあり、人類が老衰の時期にあり、とりわけ中華世界が白髪の民族の位置にあるとするならば、この宇宙の進化の冷酷な論理に直面して、人々は何をなしうるのだろうか。こうした設問を前にして、ここでは李大釗の、ある意味ではロマンティックな心情が一挙に横溢する。

「たとえ地球が白髪期にあらうとも……われわれの青春で地球の白髪を若返らせるなら、老といえどもなお若いではない。すなわち地球が一日存在することは、われわれの青春が一日存在することであり、われわれの青春が一日存在することは、地球の青春が一日存在することである」(同前、一二頁)。

そしてまた、「……人類の寿命がたとえ衰老の時期に入っているとしても、われわれが自我の意欲と能力を振起すならば、無限の青春の域に立ち返らせ、起死回生の功を奏することがどうして可能でないことがあるうか」(同前、一三頁)。

李大釗は中国の現状を前に、それが老大国であり、「シナ民族」が瀕死の民族であることを、決して否定しようとはしない。「わが国家・民族がすでに長久の歴史を経ており、この長久の歴史が積塵の重圧となって、生命の桎梏となり、衰微に至らしめていることは、いまさら隠しようもないことである」。だが、まさにそれゆえに「わが

民族の青年が日々誓いを新たに、世に昭示すべきことは、白髪中国の不死を懸命に弁じたてることではなく、青春中国の再生を営々としてはぐくむことである。わが民族が、今後世界に独り立ちできるか否かは、白髪中国の老残延命にあるのではなく、青春中国の再生復活にあるのだ」(同前、一四―一五頁)。

私は、李大釗の「青春」について、あるいは長きにすぎる紹介を試みたかも知れない。二巻一号に掲載されたこの論文は、当時の『新青年』の他の論説とくらべても、やはりはなはだ異色である。そこには、ひとたびその思弁の中に入らない限り、容易にこれを解説、解読できない何物かが存在しているといっている。客観的にみれば、李大釗、二十八歳の作である、この「青春」は、おそらくは主観の横溢、精神の昂揚に極度にいろどられているといふ他はないだろう。彼は、一方では自然の法則としての「進化論」を、たとえば地球や人類の寿命に適用しつつ、他方、人間の生き方としての人生論をそれらに吻合させることによって、ほとんど論理的推論の領域からは逸脱している。そしてまた、「起死回生、回天再造の精神」へと、すべてを収斂させることによって、いちじるしく「精神主義的」色彩をにじみ出させている。それは、「慷慨悲壯、拔山蓋世の気魄」に対するほとんどポエティックな頌歌とすらいいたい。

だが、それにしても中華的「天下」という一つの文明世界の解体状況の中にありながら、「青春の我を以て、青春の家庭、青春の国家、青春の民族、青春の人類、青春の地球、青春の宇宙を創建しよう」(同前、二〇頁)という思索は、何によってもたらされたのであろうか。

李大釗の思考の軌跡を、「青春」の前後を通じて跡づけてみる時、私たちは、彼がこの「天下」の解体状況を、実は何よりも宇宙論コスモロジーの次元にまでさかのぼらせて受けとめようとしていることに気づかされる。たしかに「尸骸暴露、餓殍横野」という惨状は、李大釗にとって「天下」の衰乱のさまをまざまざと示し出していた。「辛亥」直後の一時期、彼が「天下」の統一と民生の安定を求めて、梟雄、袁世凱の力をすら容認せざるをえなかったのは、す

でに私たちがみてきたとおりである。しかし、李大釗における危機の認識の深化は、やがてその思索をいっそうラディカルな形で展開させつつあったといっている。すなわち、彼は、たとえば康有為がひたすら「天下」の中心を追い求めつづけたのに対して、むしろ彼自身が生きる眼前の「天下」の衰乱状態そのものを、生々流転する大宇宙の循環過程の実相の一つとみなし、まさにそのことによって、かえってそこに中国の再生の契機を見出したのではなかったか。「宇宙大化の流行は、盛衰起伏し、循環して已まず」(『晨鐘』之使命、『李大釗選集』、五八頁)。そしてまた、「それ、宇宙の本相は、不断の輪廻である」(『新生命誕生之努力』、同前、六四頁)。だが、この場合、こうした宇宙の循環を、いわば一つの自然史的過程とのみみるのであるならば、むしろそれは一個の宿命論に墮する他はないだろう。李大釗は逆に、このような流行、循環の過程に対し、まさに宇宙の「万象万殊」として、そこに生存する「個体」を再生させる試みを通じて、これに応じ、あるいはこの過程に介入しようとする。「個体」の再生を可能にするものは、彼においてはもとより「自我」の自覚に他ならず、そしてその行きつくところ、たとえば「宇宙の大は、自我が主宰す」という言葉すらきかれることになる(『厭世心と自覚心』、『選集』、二九頁)。

少しく精密に検討してみるならば、李大釗の「青春」は、その思考の構造において、さらには思考の用具としての「語彙」<sup>ツォキヤフラー</sup>において、むしろ驚くべく伝統的である。エピクロス、カーライル、バイロン、エマーソンの言葉が、この論文をいろいろにも拘らず、他面において、『周易』(『易経』)が引照され、孔子や荘子がかえってその骨格を形づくっている。たしかに彼は「青春」の全篇を通じて「過去の歴史の網羅を衝き破り、腐朽した学説を破壊する」ことを主張した。そしてまた、「現在の潑刺たる我」が、過去の「残骸枯骨」の束縛を脱し、さらにそれらを打倒することを呼びかけた(二巻一号、一九頁)。だが、その過程は、一方において「過去の歴史の積塵」を自覚し、それを破却しようとするものであると同時に、他方、この国の伝統的天下観の底にひそむある種のコスモロジーを、あらたによみがえらせるものであったといっているように、私には思われる。いわば、李大釗は、この時、伝

統的な天下的世界観から出発しながらも、まことに二十世紀中国にふさわしく、それを、哲学的には「自我と宇宙」、文明論的には「世界と個人」へと読みかえることによって、旧文明世界の枠を一举に突破し、個体の再生による世界の再生へと方向へと歩みつつあったのではなかったか。

すでに指摘されているように、李大釗の思想ないしその人格は、実はきわめて倫理的、さらには宗教的ですからある。たとえば彼は、早くも一九一三年の時点において、中里弥之助(介山)の『トルストイ翁言行録』に感銘し、次のような言葉によってそれを紹介している。「人生は真実なり。虚偽に堪えず。今の文明は虚偽なり。則ち革命は必ず至らざるを得ず。革命とは何ぞや。革命とは、人類共同の思想、感情が真正覚醒の時機に遇いて、一念興起し、旧悪を去り新善に就かんと欲する心的変化の外部に発現するの謂なり。然り、悔改の一語の外、断じて革命の意義を表示すべきの語なし」(「トルストイ主義の綱領」、前掲、『李大釗文献目録、付選集未収資料』、六七頁<sup>(5)</sup>)。そしてまた、「民彝と政治」の中では、次のようにいう。「われわれは儒家の日新の旨を悟り、仏門の懺悔の功を持し、キリスト教の復活の義に遵い、我の面をあらため、我の心を洗い、先ず我を再造し、罪惡の我を棄てて、光明の我を迎えるのだ」(『選集』、五六頁)。李大釗において、「革命」(「命を革める」とは、まことに「悔改」という側面を強くもっていた。それは、本質的に倫理的な色合いによって染めあげられている。だが、それは、すでに第一章で分析してきた陳独秀の倫理革命とは、いちじるしくその性格を異にしている。そこに含まれる様々の問題性は、すぐあとであらためて検討を加えることとして、ともあれ、李大釗はこの時、「悔改」——「自我の覚醒」という契機を導入することによって、伝統的な宇宙論コスモロジーの中に明らかに新しい息吹きを吹きこもうとしていたといっている。そして、それこそがまた、「青春」前・後において、彼が遂行しつつあった最も根本的な思想的営為だったと考えてよいだろう。

たしかに李大釗は、一九一〇年代半ば——ほとんど「無国家」「無政治」とでもいふべき絶望的状态(「暴力と政

治』、『李大釗文獻目録』、一七四頁）におちいった中国にあつて、そこに拡がる「社会」の深淵に直面し、かつそれを凝視していた。だが、彼は、その深淵のもつ意味を、中国固有の世界観を再度とらえなおすことを通じて、あらたに読み解こうとした。彼は、その深淵の中に、暗黒と同時にまた、光明をも見出そうとした。そうした李大釗にとって、「天下」の分裂という現実、同時に、かえって、来たるべき統一の予兆としての意味をももって出現した。そしてまた、李大釗は、むろん「青春中華の再造」という民族的課題の解決をあくまで基本的な使命として設定しつつも、他方、その思考の在り方そのものに基いて、己れの視野を、中国一國から一挙に世界的規模へと拡大した。現在は、「中華再造の初め」であると同時に、「世界再造の初め」でもある（『民彝と政治』、『選集』、五六頁）。こうして、李大釗にとっては、「殺人盈野、慘痛万千」という、いま戦われつつある「欧戦」もまた、「欧人の新生命誕生の辛苦」をこそ表現するものとして立ち現われることになる（『新生命誕生の努力』、『選集』、六四頁）。おそらくこれらすべての認識は、まことに李大釗の思想世界の特質を余す所なく示すものだったといつていいだろう。

さて、主として「青春」の分析を通じて、李大釗の登場を語ってきた私たちは、ここで、再度『新青年』の世界へと戻らなければならない。李大釗という個性が、陳独秀のそれとは余りにも異なっていたことは、たぶんすでにきわめて明らかである。だが他方、この両者がともに、『新青年』の世界の重要な一翼を担ったこともまた、明瞭きわまる事実に属している。一九一七年初め、陳独秀が北京大学文科学長に就任するとともに編輯部は北京へと移り、さらに一八年一月—四巻一号からは、雑誌は同人による編輯という形式へと移行して、李大釗はその有力メンバーとしてこれに参画する。しかし、それにしても、この両者をともに含む複合体（むろん後にふれる他の論者をも合せて）が、『新青年』の世界を形づくっていったということは、何を意味しているのだろうか。あるいは、より直接的には、さし当り創刊者、陳独秀によって代表される『新青年』の思想世界に対して、李大釗は何を加え、



そしてまた、その世界をどのようなものとして造型していたのか。こうした問いを設定してみることは、たぶん、とりあえずは、陳独秀と李大釗について、その対比を検討してみることになるだろう。そして、そのことを通じて、一九一〇年代、中国の思想世界の構造をよりいっそう鮮明にしていくことになるだろう。私たちは、考察の視野を少しく広げつつ、第一章の分析につきあげるような形で、こうした課題へと接近してみよう。

(1) 丸山松幸、斎藤道彦編『李大釗文献目録 附選集未収資料』、東京大学東洋文化研究所附属東洋学文献センター、一九七〇年、参照。その他、最近のものでは、呂明灼『李大釗思想研究』、河北人民出版社、一九八三年、張静如他編『李大釗生平史料編年』、上海人民出版社、一九八四年、近藤邦康『中国近代思想史研究』、勁草書房、一九八一年など、論文をも含めると、その数はきわめて多い。

(2) 近藤邦康、前掲書、一六七—一六九頁、参照。

(3) 中国人民政治協商會議河北省委員会文史資料研究委員会編『河北文史資料選輯』、第三輯、李大釗年譜(專輯)、二八頁、河北人民出版社、一九八一年)。

(4) ただし『晨鐘報』の編輯は、その出資者である研究系の政客と意見が合わず、李大釗は僅か一ヶ月足らずで、声明を発表して辞職する。

(5) 中里介石との関係については、入野野良行「中里介石と李大釗——李大釗研究ノート・その一——」、『中国農民戦争史研究』、四号、一九七四年十二月、参照。

### 第三節 陳独秀と李大釗——「理」の世界と「氣」の世界——

李大釗の言説をいくらか緻密に観察してみる時、私たちは、彼のはげしい危機意識、時に応じての尖鋭な實際活動にもかかわらず、その主張が、実は、ある種の不思議な「やさしさ」を秘めていることに気づかされる。

彼は、日本留学中、「二十一ヶ条」問題に直面した際、留日学生総会の文牘幹事(文書担当幹事)に推挙されて強烈なアピールを発表し(「全国父老に告げる書」)、また、つづいて帝制復活運動に際しては、一時、上海へと帰国して、具体的な「反袁」活動に従事した。その活動は、たしかにすぐれてラディカルであり、また戦闘的だったといっている。だが、それにも拘らず、「青春の我」をたたえ、「残骸枯骨」の束縛からの脱却を呼びかけるに当って、

彼の主張は、ある意味では、かえって本質的にモ、デ、レ、イ、トな色彩を帯びているようにみえる。

「青春」を発表した翌一九一七年四月、彼は同じく『新青年』誌上に「青年と老人」というきわめて興味深い一文を発表した。その内容は、まことに協力と調和による進歩への希求に満ちている。彼は、「現代の文明が協力の文明」であり、「現代の社会が調和の社会」であって、「協力と調和によってのみ、文明の進歩、社会の幸福を図り得る」ことを主張したうえで、いう。「青年は自立を貴び、とりわけ老人と協力できることを貴ぶ。老人は自強を貴び、とりわけ青年と調和できることを貴ぶ。けだし、優美なる社会状態とは、必ず青春と白髪という二種類の異なった性質、能力が適切にまざり合い、つり合いがとれてはじめて可能となり、かつ鮮明、壮麗の観を呈するものだからである」。それゆえに「青年たるものは、その活潑旺盛な氣力を振り起して、社会のために、沈滞した累積物を取り除くべきであり、老人たるものは、その穩健で、深い體驗を運用して、社会のためにその善良の秩序をととのえるべきである」。「もし互いに輕蔑しあい、またみだりに卑小を嘆き、老人は青年の行動を聞くや忽ち驚愕して危険とみなし、青年は老人の言動をみて、その腐敗を嗤うが如き」は、まことに不当という他はない（三卷二号、一一三頁）。

そしてまた、さらに翌一八年五月、彼は「新しきもの！ 旧きもの！」において、中国の現在の生活が、いかに新旧の矛盾にみちているかをきめて具体的に論じながら、次のように主張する。「それゆえに、私はわれら新青年が氣力を振り起し、政治、社会、文学、思想など様々の分野において、一条の新しい路を開き、一種の新しい生活を創造し、かの殘廢頹敗の老人をも包擁して、ただに彼らをして文明の進歩を妨害させないというだけではなく、彼らにもまた、新文明の幸福を享受し、新生活の味わいを楽しませるようすることを、強く希望するのである」（四卷五号、四八七—四八八頁）。

これまでの叙述から、ある程度予測することができるように、李大釗のこうした考え方は、たしかに彼の宇宙論

ないし世界観そのものから由来していると考えてよいだろう。生成、流動する宇宙の中に存在する万物は、それぞれ生・死、盛・衰の循環をくり返し、まさにそのことを通じて、「全体生命」としての宇宙を進化させる。「蓋し、それ宇宙の間、森羅万象は、その存在の意義あらざるなし」。それゆえに、「いやしくもこの世に存在すれば、まさに尽すべき職分、為すべき事業」が存在する(『青年と老人』、三巻二号、一一五頁)。李大釗はここでは、ほとんど万有實在論的な立場を表明し、まさしくそこから、「旧きもの」にもまた、「新文明の幸福を享受させる」という、限りない「やさしさ」を表示しているといっている。

だが、それにしても、『新青年』の世界にあって、こうした立場は、陳独秀のそれと、どれほど大きくへだたっていることであろうか。

じっさい、「青年と老人」に対しては、『新青年』誌上において、この論文の末尾に、陳独秀による次のような一文が書きそえられていた。すなわち、彼は、「李君のこの文」を、「その義」はきわめて精確、また道理があると認めつつも、ただし「わが青年」は「二種の感想をもたざるをえない」として、いう。「その一つは、わが国の社会は、古来、保守の量が進歩よりまさっており」、論をなすものは、その点に十分慎重でなければならず、第二は、「現在、わが国の人々は、その年令と知力とは反比例の関係にあり、もし知力の深淺によって尊卑を判定すれば、わが国の老人は、まさに少壮者に敬礼すべきだ」という二点である。そして、彼は、老人が「李君の立論」の主旨を誤解してはならないと痛烈な警告を発するわけである(三巻二号、一一六頁)。

他方、「新しきもの! 旧きもの!」に対しては、これまた、白話運動においてエスペラントの採用を主張した最も戦斗的な改革者、錢玄同が、コメントを附していた。すなわち、「守常先生(『李大釗』……)の意見は、もとより絶対に間違っていないが、しかし、私の考えでは、矛盾した生活を打破するためには、旧きものを征服する以外に、他に方法はない」。なぜなら、かの老人連中は、旧来の事物に固執することを知るのみで、それらを改めよう

とすると、かえって口ぎたなく罵倒するだけだからである。「われわれが、粒々辛苦してやっと創りあげた幸福を、どうして、彼らが享受してくれるようにお願いし、さらには彼らの顔色をうかがい、彼らに文句ばかり言われねばならないのか？」（四巻五号、四八八頁）。

当時の現実の中に働いていた社会的諸力を推察してみれば、おそらくは、陳独秀や錢玄同の主張の方が、やはりはるかにリアリティに富んでいたといつてよいだろう。『新青年』が自らの世界を創り出していくためには、たぶん旧世界の有形・無形・意識的・慣習的な一切のものとの、明確な闘いが必要であった。それこそがまた、『新青年』の世界の出現のもつ意味であった。むしろ、李大釗といえどもまた、ここで、単純に政治の世界における「調和」の主張、すなわち相互に敵対する政治的諸勢力の協調による進歩といった立場をとっていたわけではなかったし、また、程なく彼は、いわゆる「調和論」的な図式<sup>(1)</sup>とは、より明瞭に断絶していく。だが、それにも拘らず、李大釗のような在り方が、一〇年代中国の思想世界において、その重要な柱の一つを構築していたとするならば、いったい、それは、どのような問題状況を表示していたのだろうか。私たちはここで、本稿の主題に即しての、かなり根本的な問題の一つに直面することになるだろう。

陳独秀の世界をあらためてふり返ってみる時、私たちは、そこでは、少くともその主張において、先ずは〈理性〉の担い手としての〈個人〉が想定されていたことに気づかされる。すでに述べてきたとおり、陳独秀における個人の誕生は、一つの重要な、かつ新しい意味をもっていた。それは、一切の意志、行為、責任の帰属主体としての一人の人間という類型の出現を意味していた。と同時に、そうした個人はまた、何よりも理性の持ち主として、ないしは理性の担い手として観念されていたといつていい。まさにそれゆえに、ここからは、陳独秀における、非合理的なもの、あるいは迷信との間のはげしい斗争が開始されることになる。やがて陳独秀その人によって、みごとに

定式化された新文化運動のスローガン、すなわち「デモクラシーとサイエンス」という言葉は、これ以上にならない簡潔さをもって、こうした事態のありようを映し出していたのである。そして、それはまた、陳独秀が近代西洋文明の世界の中に見出した、ある決定的な一点をくつきりと示すものだったと考えてよいだろう。

だが、もしこうしたコンテクストの中で眺めるならば、私たちは、李大釗が、実は、このような意味における近代西洋文明を、全く彼自身の問題としてはいかなかったことを発見することになるように思われる。言いかえれば、近代西洋文明をこうした個人の次元にまでさかのぼってとらえることは、おそらくは、およそ彼自身の問題関心の外にあった。彼は、陳独秀のように「合理性」的個人を語らなかった。むしろ、李大釗は社会的「公理」を語った。また、彼は、旧きもの、迷信的なもの、現代生活からみて非合理的なものとの斗争を、必ずしも陳独秀のように語らなかった。むしろ、彼は、より多く、それらをも新しい立場のもとで包擁することを語った。そしてまた、まさにそれゆえに、陳独秀は、しばしば滅亡のおそれを語り、李大釗は、くり返し再生の希望を語ったのである。

すでにふれてきたように、李大釗の出発点は、その根柢において深く伝統的であった。彼は、そうした伝統的な天下的世界観に立脚しつつ、たとえば理についていえば、その初期の論文「民彝と政治」(一九一五年五月)においては、「天道 $\parallel$ 天理は民に内在して、天の賦与した性となり」、それは「至善に趨いて止む」という、きわめて正統的な主張をくり返し、まさにこれに対して「民彝」という、きわめて独自の規定を与えていた。そうした観点からみるならば、李大釗にとって、「政治とは一群の民彝の結晶」に他ならず、他方また「民彝とは、あらゆる事物の真理の権衡(基準)」として把握されることになる。そして、こうした「民彝」を基盤とする「惟民主義」こそが、李大釗にとっての「民主主義」あるいは「デモクラシー」を基本的に意味していたといっている。だが、このような彼の独自の把握を通じて、うかがわれるように、李大釗において「理」とは、おそらく個人によって担われる理性を第一義的に意味するものでは、決してなかった。それはつねに、たとえば「衆民」、たとえば「群」、す

なわち集合態としての「民」との関連の中で、かつその中のみ出現するものである。李大釗が、この論文において、「民彝自由の域」が確保され、「民彝自然の能」が発揮される時、おのずと顕在化するであろう「公平中正の理」について語る時（同前、三六頁、四一頁）、それは何よりも、いわば〈全体〉としての社会における、公平無私の〈公理〉の実現を意味していたといっているであろう。それこそが、たぶん李大釗において、「理」のもつ意味内容であった。<sup>(2)</sup>そして付け加えれば、そこには、陳独秀におけるとは逆に、彼が、むしろ伝統的な文明世界の中に見出した、ある基本的な一点が、これまた、くっきりと示し出されていたのである。

陳独秀の迷信、因習、非合理的なるものに対するはげしい攻撃にふれる時、私は、時として、その中に——むしろ、きわめて比喩的な意味合いにおいては——宋代朱子学における、理 $\parallel$ 本然の性による、氣 $\parallel$ 氣質の性に対する抑圧を、ふと連想させられる。周知のように、朱子学はまた「理学」ともよばれたとおり、その思想体系において、根本原理としての「理」の優位という基本的性格をもっていた。そこからまた、一般的に「理」による、「理」にたがうものへの批判、抑圧という、ある本質的な傾向性が結果していたといっている。陳独秀の、いわば近代的理性による因習、迷信への攻撃は、私にこうした構図との類似性を想い起させる。他方、李大釗の中に私たちが感得するものは、その宇宙論を通じて、天地に充滿する「氣」、宇宙の大生命の存在についての注視であり、またそれらに対する基本的な信頼である。「屹然独立の気魄」による個体の再生、そして世界の活性化とは、ほとんど氣一元論的色彩を帯びているといってもいいだろう。そこには、生成、循環する宇宙過程 $\parallel$ 道の流れに身を委ねつつ、他方、その過程そのものから無限の氣力を汲みとることによって、「旧きもの」を打破り、そしてその生を新たにしようとする姿勢が浮び上ってくる。それは、本質的に因習からの解放であり、また「精神解放」（一九二〇年二月）への呼びかけである。極言すれば、私たちは、李大釗の中に、いわば「乱世」におけるある種の自由の感覚の存在を感じとることすら決して不可能ではない。

いや、ここで、そこに使用される「語彙」<sup>ウオキヤブワリ</sup>の歴史的な性格と枠組みをも思い切って取り払い、両者の対比をその思考の質にまで一挙に凝縮してみるならば、私たちは、あるいは次のように言うことができるかも知れない。陳独秀の課題へのアプローチは、そのはげしい儒教批判にもかかわらず、何らかの規範をつねに前提とし基本とする点において、実はかえって儒教的である。そして他方、李大釗のそれは、「鉄肩に道義を担う」(手跡、『選集』所収)という、そのすさまじいまでの伝統的士大夫的意識にもかかわらず、世界の止むことのない流動の中に身を置き、宇宙の「全体生命」の中に合体しようとする基本的な志向性において、より多く道教的である。そして、もし対比的にみるならば、李大釗の思考の在り方は、宇宙論への遡源、世界の成り立ちへの遡及によって、少くともこの「世界」における、ある種の、より根源的な性格をもっていたことができるだろう。

こうした類推によって、私は、あるいは本来の分析の次元を逸脱しているかも知れない。単なる比喩以上の意味をそこにもたせることは、もとより大きい危険をとまなっている。そのうえ、このような形での対比を試みることは、極度にカオティックな一九一〇年代の思想世界を単純化する恐れがあるばかりではなく、またこの国の思想の流れに対する十分な考察なしには、ほとんど意味をもつことができないであろう。いうまでもなく、「理」といい、「氣」といい、「性」といい、これらの意味内容及びその間の関係性については、まことに様々の理解、解釈が行なわれつづけてきたし、<sup>3)</sup>さらにまた「儒教と道教」こそは、それぞれが固有の性格を保ちつつ、しかも相互に交錯し合うことによって、この国の思想に最も複雑、微妙な規定性といろどりを加えてきたものに他ならない。だが、それにしても、陳独秀そして李大釗にみられるような、おのおのの思想の在り方は、彼らが二十世紀初頭の中国において直面した課題をまさに全身的に受けとめるに当って、そこに働いたこの国の思想の最もファンダメンタルな型ないし質を、やはりなにかしか表示するものではなかったであろうか。あるいはまた、そこには、彼らが外来の西洋文明世界に全面的に接触し、対抗する中で、その場におのづと働いた思惟のある種の在りようが示唆されてはい

なかったであろうか。そして、そのことこそは、一九一〇年代の思想世界が、一方では、伝統的文明世界秩序の根柢にまで達する解体を経験しつつ、他方、同時に、ここに浮び上ってきたいわば思想の地肌、に密着しながら、そこでは様々の転生と再生の契機の模索が深く行なわれつつあったことを示すものではなかったか。

だが、こうした基本的諸問題の考察をひかえつつ（後述）、私はこの辺りで、このような問題状況そのものから、いま一度、李大釗の思想へと立ちかえり、その現実世界との交錯を一瞥しておかなければならない。たしかに「青春」によってこの世界に登場した李大釗の思想的営みは、きわめてユニークといつてよかった。しかし、彼のこうした再生への希求は、具体的にはいったい、その現実化の端緒をどこに見出すことができるのだろうか。この極度に主観的かつ観念的な〈再生〉論は、一〇年代・中国の現実世界の中で、どのような現実的な意味と行動を示しているのか。

くり返すまでもなく、儒教道徳批判は、初期『新青年』における最大の論点であり、かつ課題であった。とりわけ「宗法社会」的家族制度批判は、彼らの斗争の最もきびしい局面を構成していた。そしていま一つ、彼らすべてのうえに、何よりも軍閥専制という苛烈な政治の現実が蔽いかぶさっていた。

李大釗は、儒教道徳批判については、むしろこの戦線に積極的に参加する。だが、その批判の在り方は、やはり彼独自の方法を強くにじませるものだった。すなわち、彼は、宇宙が「無始無終の自然的存在」であるという既述の大前提から出発しつつ、「道徳は、宇宙現象の一つであり、したがってその発生と進化もまた、必ず自然進化の社会に対応する」ものだと主張する。そして、道徳の進化、発展は、ほとんど自然淘汰により、いくぶんかは人為の淘汰による。「孔子の道を行なうのは、その存続に適せず、自然淘汰にまかせれば、その勢力は早晩消滅に帰する」。こうして彼は、その自然進化の過程を進めんがために、少しく人為の力を加えて、その速かな脱皮を冀うのである。それは、進化の理法を認識した人間が、時代の推移に即しつつ、そこで、あたかも産婆の役



目を果すのに、いくぶんかは似ている。そしてまた、孔子の説は、「たしかに……その社会、その時代の道徳を代表するに足りる。孔子を今日に生まれしむれば、あるいはさらに一新学説を創り、以て今の社会に適應するもまた、未だ知るべからず」(『自然的倫理觀と孔子』、一九一七年二月、『選集』、七九頁、八〇頁)。それゆえに、「孔子の道」を批判することによって、たとえ一時的に保守派から「毀聖非法」のそしりを受けるとも、それはあえて「吾人」の顧慮せざる所である。詳言するまでもなく、ここには、すでに述べてきたような李大釗の思考の特質が、余りにも鮮明にあらわれているといつていい。

だが、他方、もし私たちが当時の政治、社会状況をも合せ考えてみるならば、「その勢力は、早晩消滅に歸する」という彼の認識は、はたしてどの程度のリアリズムをもちえていたであろうか。いやむしろ、当時の儒教道徳批判を通じて次第に明白にされつつあったような、権力による思想の強制、さらには権力を支える思想といった、いっそう本質的な問題性に対して、彼は、いったい、どのような認識をもっていたのだろうか。

家族制度批判という、この最も重い、そしてまた複雑きわまる課題に関しては、私はここでは、さし当り、次の論点を指摘するだけにとどめよう。李大釗の心象世界において、家族をめぐるイメージは、おそらくは分裂している。たとえば、彼は、家族制度にふれていう。「中国の現在の社会において、万惡の根源はすべて家族制度にある。ある一人の人間がもし少しく知慧、聡明であるならば、すべての親族縁者は必ず彼が官僚式の強盜となることを望み、彼一人を犠牲にして、彼らすべてが酒色の楽しみにふけろ」と期待する。こうした扱い方は、それこそ無二の仇敵をもってするものであり、そこには、毛ほどの親義もないのだ!」(『万惡の源』、一九一九年七月、『選集』、二二七頁)。

しかし他方、彼はまた、人間の社会生活が相互扶助という原則を基盤に打ち立てられねばならないことを主張して、次のように強調する。「この基礎とはつまり協合、友誼、互助、博愛の精神である。すなわち、家族の精神を四

海に及ぼし、人類全体の生活の精神に及ぼすのである」(「階級競争と互助」、一九一九年七月、『選集』、二二二頁)。

だが、家族制度と家族精神との間にたゆたう、こうしたイメージの交錯の表出は、実はいづれも一九一九年といふ、いま少し後の時期に属している。私たちは、この問題を扱うためには、やはり彼の社会全体についての、より広い認識の中で、その意味を具体的に検証してみなければならぬだろう。そしてまた、何よりも『新青年』の世界全体を襲ったロシア革命、五四運動という、内外の衝撃との関連の中で、その展開を考察してみなければならぬだろう。私たちは上述の諸問題をより広汎なパースペクティブの中で究明するために、ここで「青春」を中心とする時期の李大釗をはなれ、また、倫理革命、意識革命という課題を強烈に提示した時期の『新青年』の世界をはなれ、徐々に一九一〇年代末へと目を転じていかなばならない。

しかし、そこへと進むに当って、私たちの前には、いま一つ、どうしても省察を必要とする思想の流れが存在している。いうまでもなく、それは、「新文化運動」の重要な内実の一部を構成する「白話運動」を提唱した胡適によって代表される思想のもつ意味についてである。文字どおり混沌たる様相を呈する一九一〇年代末の分析へと進むために、私たちは、次節において、この運動について検討を加えておく必要があるだろう。

(1) 民国初年(一九一四年)、章士釗が東京で創刊した雑誌『甲寅』において唱えられ、李大釗もまた、一時期(一九一七年頃まで)、この立場に同調していたことが、しばしば指摘されている。章士釗の主張は、イギリス流の代議政治論をモデルに、政党間の妥協による政治の安定を求めようとする色彩を強く帯びるものだった。ただし、様々の論者のこれとのかかわり合いは、むしろ多様なニュアンスを含んでいる。丸山松幸「民国初年の調和論」、『中国近代の革命思想』、研文出版、一九八二年所収、後藤延子「初期李大釗の思想―中国における民主主義思想の発展―」、『日本中国学会報』第二十六集、一九七四年十月、斎藤道彦「李大釗の思想―『新紀元』から五・四へ(『中国研究』九二、九三、一九七八年六月、七月、日中出版)等、参照。

(2)(3) 中国思想史の展開の中で、広くこうした問題にふれたものとして、溝口雄三「中国における公・私概念の展開」、『思想』、一九八〇年三月、及び、同、『中国前近代思想の屈折と展開』、下論、第四章、東京大学出版会、一九八〇年、等参照。