

中国・一九一〇年代の思想世界（三）

—『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 天下の崩壊とハ文明∨の解体—「天下」の「乱」と世界の中心の喪失—

第三節 新しいハ文明∨を求めて—近代西洋文明・光明と絶望—

第四節 ハ文明∨の課題とハ政治∨の課題—政治への反撥と接近—

第五節 ハ家族制度∨批判—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—宇宙論^{コスモロジー}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、二四号）

第四節 胡適・「白話運動」の提起—ハ情感∨とハ思想∨の発見—

第五節 胡適とアメリカ文明のハ方法∨的摂取—

第六節 胡適とプラグマティズム—ハ観念∨の批判と「一点一滴」の改造—（以上本号）

第二章 『新青年』の世界・その重層性

第四節 胡適・「白話運動」の提起——〈情感〉と〈思想〉の発見——

胡適が七年間という長期の滞米留学を終えて、再び祖国、上海の地を踏んだのは、民国六年——一九一七年七月のことだった。義和団事件賠償金を基金とする官費留学生の一人として、彼がアメリカへと出発したのは、一九一〇年八月——以来中国は、翌一年の辛亥革命、つづいて「討袁」のための第二革命（一九一三年）、そして袁世凱の帝制復活阻止の第三革命（一九一五——一六年）と、二〇世紀初頭の巨大な政治変動を経験しつづけていた。彼の滞米中・中国は王朝から共和国へとその姿を変えた。

だが胡適は、この時、長らく故国を離れていた一介の帰国留学生として、中国の土を踏んだのではなかった。むしろ彼は、当時の中国の思想界・文化界において、すでに著名の士であった。帰国の翌八月、彼はただちに北京大学教授として、その職に就く。よく知られているように、胡適は、なおアメリカ留学中の一九一六年に白話運動（口語文の提唱）の口火を切り、その主張を承けた『新青年』は、この運動をさらに「文学革命」へと拡大して時の文化界に大きい衝撃を与えつつあったからである。

白話運動の提唱者としての胡適の名は、中国近代史上、もはや余りにも著名である。同時にまた、ジョン・デューイのプラグマティズムの導入者としての彼の歴史的役割も、おそらくはやはり余りにも鮮明と考えてよいだろう。そしてまさに、そうした役割をめぐって、実に様々の立場、様々の角度からする数多くの考察、評価が加えられている。⁽¹⁾ だが、私はここでもまた、本稿の視角と主題に即しつつ、何よりも一九一〇年代の思想世界において、彼が占めたであろう位置について、最大の関心を集中しよう。あるいはまた、彼の問題提起をも一つの柱として構成されるこの思想世界の在り方とダイナミズムに基本的な焦点を合せよう。胡適は、このラディカルな、しかしまた

混沌たる思想状況に対して、どのような課題を提示し、ないしは突きつけたのか。

周知のように新文化運動の内実の一つとしての白話運動は、具体的には、胡適の『新青年』に対する一通の投稿から始まっている。中国近代文学史上、きわめて有名なこの経緯について、ここではやはり、必要最低限の紹介と整理を試みつつ、徐々に問題へと接近していくことが必要であろう。

当初、コーネル大学(一九一〇—一九一五)に、つづいてコロンビア大学に移って、デューイに師事していた胡適は一九一六年、その投稿が『新青年』「通信欄」(二巻二号、一九一六年十月)に掲載されることによって、文学革命に対する自らの主張を広く人々に明らかにすることになった。それはさし当り、きわめて具体的な八つの項目の提唱から成り立っていた。すなわち、後に胡適の「八不主義」と称される、白話運動の出発点に他ならない。彼は、陳独秀への手紙において、次のように述べたのである。

「年来、様々に考え、また検討した結果、私は今日文学の革命を主張しようとするれば、次の八項から着手しなければならぬと考えます。八つの項目とは何か。

- 一、典故を用いない。
- 二、常套語を用いない。
- 三、対句を使わない(文章では駢文を、詩では律詩を廃すべきである)
- 四、俗字俗語を避けない(口語で詩を作ることをいとわない)
- 五、文法の構造を追求すべきである。
- 六、これらはずべて、形式上の革命です。
- 六、無病の呻吟をしない。
- 七、古人を模倣せず、一語一語に個性(「個我」)がなければならぬ。

八、言葉には中味がなければならぬ。

これらはすべて、精神上的の革命です。

……以上に申し述べましたことは、あるいは過激の個所があるかも知れませんが、しかし心にこうと思ったことは、言わぬわけにはいきません。もし貴誌に掲載していただけますなら、広く人々の討論に供することができると思っています。……」（二巻二号、一八二一八三頁）。

胡適のここでの主張は、その思い切った内容をおもんばかってか、表現自体はかなり控えめなものだった。しかし、その内実は、彼が陳独秀の慫慂をうけ、あらためて「文学改良芻議」（二巻五号）を発表する過程で、より敷衍され、かつ明確なものとなっていった。そして、これまた周知のように、陳独秀は、「文学改良芻議」の掲載された翌二巻六号の『新青年』誌上に、自ら「文学革命論」を書いて、この運動を全面的にバック・アップし、かつ戦線を一挙に拡大したわけである。だが、胡適の八項目の提唱のもつ意味は——およそあらゆる事物がその胚芽形態において、しばしば最も生々しいその姿を現わすように、——おそらくはやはり、最初の書簡から「文学改良芻議」へと打ち固められていく過程の中に、一つの鮮明な論点を開示するにちがいない。私は、白話運動——文学革命というこの歴史的な動きを、より多くその精神ないし思想の次元において追求するために、ここでは先ず、その初発の地点における態様を、いま少し精密に追求することから始めてみよう。

陳独秀は、胡適の書簡を『新青年』二巻二号に掲載するに当って、次のような意見をその末尾に附していた。

「お示しになった文学革命の八項のうち、第五、第八の二項を除く六項目については、私も全く同意見で賛嘆の他なく、今日の中国文学界にとっての雷鳴と思います。もしその理由をさらに詳しく述べ、その得失を指摘した一文を発表していただけるなら、そのお仕事のもつ意味は、まことに大きいと考えます」。

そして、陳独秀は、さらにつづけていう。

「提示の第八項『言葉には中味がなければならぬ(須言之有物)』の一句は、私にはよくわかりません。……卑見では、わが国の文学の誇張、空虚の弊害を救うためには、第六項の『無病の呻吟をしない』の一句だけで十分と思います。もし、もっぱら『言葉に中味がある』ことを求めていけば、その流弊は『文は以て道を載す(文章は聖人の道を示すためのものである)』の説と同様、文学を手段とし、器械とし、他のものに依存してはじめて生存できるものにしてしまうのではないでしょうか。……」(二巻二号、一八三二―一八四頁)。

たぶんここには、きわめて興味深い問題が伏在しているといつてよいだろう。胡適の八項目は、まことにプラグマティストにふさわしく、きわめて具体的なものだった。「常套語を用いるな」、「対句を使うな」、「俗字俗語を避けるな」など、その内容は恐しく明快かつ実際的である。だが、まさしくこの八項目の中で、陳独秀の指摘するように、その最終項目に「須らく之を言いて物あるべし」という一項が位置している。「物」という、この曖昧模瑚たる指示対象は、何か。「物」、中味(内容)とは、いったい、何を意味しているのか。そしてそれを要求することは、この国の思想的風土ではかえって、たちまちのうちに「文は以て道を載す」という、その強固な伝統の中にまきこまれてしまう危険性をもつではあるまいか。中国の長きにわたる思想・文学の在りようをいくらかでも知る人は、おそらく陳独秀のこの指摘ないしは批判の生まれるゆえん、さらにはその背後にひそむ心情をも、手にとるように感得されるにちがいない。たしかに「無病の呻吟をしない(悩みもないのに深刻ぶらない)」という精神態度は、およそ文章表現者に対する基本的要求として、かつとりわけ中国の文学の現状において、きわめて重要である。しかし、それ以上を主張し、「之を言いて須らく物ある」ことを要求することは、かえって文学を再び他の従属物、すなわち「道」の従属物へと転化させてしまう危険をはらむのではないか。だが、陳独秀が問題としたまさにこの地点にこそ、胡適の問題提起の決定的な一点が存在していたといふべきであつたらう。そして、私たちにとつてもまた、この地平にこそ、先ずは最も留意すべき一点が浮上することになるだろう。

胡適は、こうした指摘をうけて、それから三ヶ月後の論文「文学改良芻議」においては、八項目の順序を大幅に組みかえる。そして、彼が書簡において「精神上的の革命」と規定して後半に置いていた論点を、逆に前へと押し出すと同時に、何よりも「須らく之を言いて物あるべし」というテーゼを、真先へと掲げたのである。胡適は、いう。「一、言葉には中味がなければならぬ。

わが国の近世の文学の大きい欠陥は、言葉に中味のないことである。……私が中味（＝「物」）というのは、古人のいった「文は以て道を載す」の説をさすのではない。私のいう「中味」とは、要約すれば次の二つである。

(一) 情感 『詩経』の『序』にいう。「心に感情が動いて言葉にあらわれる。言葉にあらわすだけでは足りないので嗟嘆する。嗟嘆するだけでも足りないので、歌をうたう。歌をうたっても足りない時は、手の舞い、足の踏むの知らない」と。これが、私のいう情感である。情感は文学の靈魂である。文学に情感がなければ、人に魂がないのと同じで木偶にすぎず、生ける屍、歩く肉体にすぎない。

(二) 思想 私のいう思想とは、見地、識力、理想の三者を合せたものを指している。思想は必ずしも文学によつてのみ伝わるとは限らないが、しかし文学は思想あることによつてますます貴く、思想もまた文学的な価値をもつことによつてますます貴いものとなる。……思想の文学に対する関係はあたかも脳髓の人体に対する関係の如きものなのだ。……

……近世の文人は声調や字句にのみ汲々として、高遠の思想もなく、また真摯な情感もない。文学の衰微は、ここにこそ大きい原因がある。これは、文（うわべのかざり）が勝ちすぎる弊害であつて、言葉に中味がないとは、このことをいうのである。この弊害を救おうとすれば、質（内容、中味）によつて救うべきである。質とは、何か。情感と思想の二つ以外にはない」（二巻五号、四〇七―四〇八頁）。

私は両者のやりとりをいくら長々と引用しすぎたかも知れない。だが、文学革命の発端として紹介されること

の多い、『新青年』誌上のこのプロセスは、私には、どれほど重要視しても、し過ぎることはないように思われる。容易に看取されるように、胡適における白話文の提唱は、やはり何よりも「感情」と「思想」をもった内実——その表現という「精神の革命」の中に、その基本的な課題を内包していた。「感情」と「思想」とは、あるいは感性和理性というふうにかえてもいいだろう。ないしはまた、それらは、豊かな感情と明晰な理性を備えた、「生きた人間」の自己表出に対する要求ともいっていいだろう。そしてむしろ、そうした感情と思想——感性と理性とは、疑いもなくひとりひとりの個人としての人間にこそ帰属すると考えていい。その背後にひそむものは、たしかにある種のロマンチズムであった。そしてまた、くつきりとした輪郭をひめた個人主義であった。ふり返ってみれば、この一九一〇年代という中国の思想世界において、陳独秀と胡適は、全く同様の問題に、しかし相互に異なる地点から接近しつつあったと考えることができる。すでに考察してきたように、陳独秀が主として社会、国家に関する、いわば理論的な側面から個人の問題へと接近していったのに対して、胡適はもっぱら文学表現の次元において、その表現者にひとりひとりの生きた感情と思想——個性を要求する。そしておそらくは、それこそが、この年、両者が期せずしてふれ合った最も奥深い地平であったにちがいない。

白話運動—文学革命という問題についていえば、むしろ胡適と陳独秀の間には、かなり大きい差が存在している。仔細にみれば、文章表現—ことばの問題に関して、胡適の方が陳独秀に比してはるかに自覚的であった。後年のことながら、彼は、この課題について、次のように述懐している。「歴史上の文学革命は、すべて文学の道具の革命であった」。「もし近代ヨーロッパの文学者がなおあの死んでしまったラテン語を道具としなければならなかったとしたら、ヨーロッパ近代文学の勃興は可能であったらうか。ヨーロッパ各国の文学革命は、ただ道具の革命であった。中国文学史上の幾度かの革命も、すべて文学の道具の革命であった」(胡適「逼上梁山」、趙家璧主編、『中国新文学大系第一集 建設理論集』一〇頁、一九三五、上海良友圖書印刷公司)。ここには、用語、表現形式そのものの問

題について、胡適がどれほど鮮明な意識をもって取り組んでいたかが、疑いようのない明瞭さで表現されている。彼にとって「文学の革命」とは、まぎれもなく「文学の道具の革命」であった。表現手段の変革それ自体が、文学内容そのものの変革を意味していた。そこには、国民国家の形成と密接に関連しつつ出現した、いわゆるヨーロッパ近代文学成立の歴史的事情に対する正当な洞察がある。そして、このことはまた、おのづとそのコロラリーとして、白話運動提唱者としての胡適の、いま一つの重要なねらいないし期待へと連動していくものである。すなわち、胡適は、いう。「思うに、文学は今日においては、少数文人の私産であってはならない。これを普及して、最大多数の国民にとっての一大可能事としなければならない」(『胡適留学日記』、(四) 民国五年七月十三日追記、九五六項。一九五七年、台湾商務印書館)。

周知のように、陳独秀は、胡適の主張を受けて、この課題を自らの思想世界の中に曳きづりこみ、とりわけ精神領域における変革の決定的重要性を強調しつつ、同時に己れの「文学革命論」を——いかにも彼らしいやり方で——次のように提示した。「技巧的、阿諛的な貴族文学を打倒して、平易で率直な国民文学を建設せよ。陳腐で誇張にみちた古典文学を打倒して、新鮮で誠実な写実文学を建設せよ。曖昧で難解な山林文学を打倒して、明瞭で通俗的な社会文学を建設せよ」(『文学革命論』、二巻六号、四八七頁)。

白話運動—文学革命の展開が、中国近代文学史上に占める位置、またそれをめぐる文学固有の問題については、さし当り、これを他の多くの専門諸研究に委ねよう。『新青年』に即していえば、この二つの論文をうけて、忽ち熱気あふれる論議が、とりわけ錢玄同(通信、三巻一号、四号、五号、六号他)、劉伴儂(『私の文学改良観』、三巻三号他)らによって展開された。それらは、およそ「文」という言葉のもつ概念規定(言語 language と文学 literature)から、段落、句読点という実際的な諸問題に及び、また中国文学の歴史の点検にまでわたる、まことに広汎な課題をはらむものだった。胡適自身もまた、口語詩の実践ないし実験を開始した。たしかにこの運動は、辛亥革命という

政治的変革をへたのち——まさしく当時の中国の文化世界において、ほとんど不可避の時代的課題として生起したようにみえる。そして、その推移を、何よりも一九一〇年代・中国の思想世界という磁場において、あらためてふり返ってみる時——いくらかの誇張を恐れずにいえば——胡適は「須らく之を言いて物あるべし」というまさにその一句によって、歴史に「不朽」の名をとどめているように、私には思われる。

さて、このように、『新青年』における胡適の登場を辿ってきたうえで、私はここで、いま少しく考察の視野を広げていかねばならない。「文学改良芻議」の発表とほぼ時を同じくして、彼は「蔵暉室劄記」つまり滯米留学日記を次々と誌上に掲載し始めた。アメリカの政情、日常生活の紹介から、彼自身の見聞・意見に及ぶその内容は、ある種の新鮮さをもって『新青年』を飾った。一言で、彼は当時の中国における「新知識」であった。やがて一九一七年、帰国以後、胡適は、白話運動に精力を傾注しつつも、より広く一〇年代の文化界において、きわめて多面的な活躍を開始する。彼が、中国の思想世界にもたらしたものは、何であったのか。いや、もう少し深く、胡適は、一九一〇年代の思想世界において、どのような思想の在り方を代表していたのか。だが、そのためには、私たちは、胡適における「新知識」のもつ意味を、あらためて確認しておく必要があるだろう。いくら時代をさかのぼることになるけれども、その在り方に検討を加えておきたい。

(1) 胡適については、中華人民共和国成立直後、その思想に対して猛烈な批判が加えられた。『胡適思想批判(論文彙編)』、第一輯—第八輯、生活、読書・新知三聯書店(一九五五—五六年)が代表的なものである。八〇年代に入り、五四運動研究の中で、異なった取上げ方のもとに研究の展開がみられる。たとえば胡曲国「論五四運動時期的胡適」ほか三編、『紀念五四運動六十周年學術討論會論文選(二)』中国社会科学出版社、一九八〇年、所収。陳鉄健「五四時期的胡適」、胡華主編『五四時期的歷史人物』、中国青年出版社、一九七九年、所収その他。

また、資料的なものとして、華東師範大学図書館編『胡適著訳系年目録与分類索引』、上海人民出版社、一九八四年。中国社会科学院近代史研究所 中華民国史研究室編『胡適来往書信選』全三冊 中華書局、一九八三年。胡頌平編著『胡適之先生年譜長編初稿』、全十冊。余英時『中国近代思想史的胡適』、聯經出版事業公司、一九八四年(ただし本書は、前掲、胡頌平の著述に附した余英時の「序」を主として収めたもの)、その他、参照。

『新青年』における胡適の主張及びその背後に存在する彼の活動を眺める時、つくづくと感じさせられることは、やはり何よりも彼の滯米経験の決定的重要性であるといっている。それは、この時期の胡適、いやより広くその後の彼の生涯を通じて決定的な刻印を附与している。とはいふものの、むしろこのことは、ただに胡適個人の問題ではなく、またひとり中国のみにかかわるものでもありえない。それは、わが国をも含め、広く近代アジアの諸国が共有した一つの精神的課題であつたにちがいない。二〇世紀初頭の中国だけについても、日本、アメリカ、ヨーロッパ、さらにはソ連への留学生をも含めて、こうした課題にまとわる考察は、優に一個の老大なテーマを形成する筈である。私たちは、そうした問題について、のちに多少ともふれることがあるだろう。だが、それにしても、胡適の、この時期での、七年間にわたる長期の留学は、様々の側面において、まことに強烈な影響を及ぼしたといつていいように思われる。彼は、その滯在を通じて、いわばアメリカを知悉した。アメリカの生活、国情、政情、文化の在り方を、その日常性のレベルにおいて知悉した。それは、外国旅行による、しばしば断片的な知識の吸収とは異なっていた。他方また、ひたすら書物を通じての、極度に原理的な文明理解とも異なっていた。たしかに彼は、アメリカ社会、アメリカ文明についての、さし当り最も尖端的な「新知識」として登場したのであり、そしてまた、彼自身、まさにその地点において、最も自覚的に発言し、かつ勝負しようとしたのである。「蔵暉室劄記」が初めて『新青年』に掲載された時、たとえば陳独秀は、「まえがき」を附して、次のように、述べている。

「わが友人、胡適君は、長らくアメリカに滯在し、その書きとめた日記、十数冊を前後して送ってきたが……、その中で、われわれとは異なる民衆の風俗、政教、學術、思想について、記述は特に詳細であり……、読者をして、……あたかも海外に遊ぶ想いをさせないものはない。……ここで述べられる事物の真相は、まことに明快であ

り、……(また)洗濯職人(広く下級労働者をさしている)のことだからとて無視することのないのは、一読して最も尊敬の念を起させるものである」(二巻四号、三三七頁)。

陳独秀の指摘は、さすがにこの「劄記」のもつ本質的な側面をついていた。じっさい、その内容は、新聞の「時事画」cartoon(——風刺漫画)についての記述から、ウイルソンの演説、ノーベル賞の紹介、国内旅行記、アメリカの家庭にまで及んでいる。それは、あきらかにそれ固有の、いわばトータルな世界をもっていた。そしてまた、他ならぬその地平からこそ、この文明についての数々の紹介と発言がなされていた。そこにはやはり、彼独自の存在の在り方が、顔をのぞかせていたのである。私は、その具体的な在り方を示すために、先ずはいくつかの引用から始めてみよう。胡適は、四巻二号の「葺暉室札記」において、いう。

「西洋人の家庭では、骨肉の間の愛情は、東洋人に如かずと、いったい誰がいうのだろう。私は、一日の間に見聞した、いくつかの出来事をあげることができる」。そして、彼は以下、妻を殺害された、ある著名な人物が加害者に対して復讐し、無期徴役に処せられたが、その子供が二年間にわたって全国を行脚し、ついに十万余人の署名を集めて、恩赦の嘆願書を大統領に提出したという新聞記事のほか、彼が目にした、ごく卑近な事実をあげつつ、次のようにつづけている。

「以上の事實は、すべて一日の間のことである」。「慈母の子を愛する心は、東海、西海、揆を一にする。……家庭の骨肉の愛情が東洋人に及ばないなどということが、どうしてあるだろうか」(二巻四号、一四三—一四四頁)。

おそらくここには、礼儀倫常を旗印に、ともすれば西洋人を禽獣のようにみなそうとする保守派に対しての、したたかな批判がこめられていると見ていいだろう。洋の東西を問わず、家族間の骨肉の愛情は共通のものである。それは、およそ人間存在の基本的在り方そのものから発している。胡適にとって、さし当り異文化に対する一方的な蔑視ないし特殊視は、まことに嗤うべきものであったにちがいない。

しかし他方、彼はまた、いわゆる欧米社会の実態を知れば知るほど、たとえば「自由・平等」といった基本命題についても、それへの一方的な希求に対してはある種の批判を浴せかける。ハーバード大学の学生、孫君が来訪し、「中国、こんにち、自由平等を知らず、これ、救国の金丹なり」と語るのに対して、彼は、ひややかに次のようにいう。「思うに、病弊は、自由、平等の説がない所にあるのではなく、これらの真の意味を知らない所にある。……(一般に)一人の自由は、他人の自由の及ぶ所を境界とし、その境界を越えなければ、個人は欲する所を行なうてよいとされている。しかし、こうした自由すら認められない時もあるのだ」。たとえば飲酒は自由だけれども、現代人はみな、飲酒が体を損ない、社会に対しても、また子孫に対しても害があることを知っている。こうして、禁酒論が主張されるのであり、「一概に自由だけを唱えることはできないのだ。……また、今日、西洋政治学説の趨勢をみると、放任主義から干渉主義へと向っている。トラスト政策、遺産に対する累進課税……が行なわれているのではないだろうか。人の捨てたものを拾うばかりで、少しも深く考えようとしないのは、どういうわけか」(三巻四号、三四六頁)。

しかし、彼はまた、異国の地にあつて、むろん文化的ナショナリストとしての姿をも、時として示し出す。たとえば、イギリスの中国学の大家、ジャイルス(H. Giles)の「敦煌文書」の訳本が、極度に「附会妄誕」の説に満ちているのを見て、胡適は早速その「笑うべき」誤まりを指摘した一文を掲載誌(英国アジア学会報、The Journal of the Royal Asiatic Society)に送りつける。そして、「かの国の漢学の碩学と称せられる者にして、なおこの程度である。まことに嘆かわしい」(二巻五号、四四頁)と書きとめるのである。

胡適のアメリカ認識は、その滞米体験に依じて——それがどのような現われ方をするにせよ——やはりある種の拡がりや深さをもっていたといつていい。その描き出す見取り図は、誰よりも彼自身の中において、くつきりとした輪郭を備えていた。そして、その限りにおいて、胡適のアメリカ文化、アメリカ社会の紹介は、当時の『新青

年』において、明確な一定の位置を占めていたのである。それは、きわめて自覚的意識的に遂行された、一つの異質の文化の在り方の紹介であり、あるいはそれへの誘いであつた。

そうした観点からみる時、彼が、帰国の翌年、北京大学教授として華々しい活躍を開始した頃の講演録、「アメリカの婦人」は、彼の活動のスタイルを最もみごとに表示する代表的な論文の一つだったといつていい。彼はそこで、アメリカの女性の特質を何よりも「良妻賢母を超える」人生観の存在、すなわち「自立」の観念の存在に求め、そうした精神のよつて来たるゆえん、あるいはそのあらわれを、たとえば男女共学、女性の職業、政治活動、社会改良運動、結婚、離婚等の諸問題にわたつて、実にわかり易く説いている。その紹介が、多少図式的にすぎ、またいくらか表面的であつたとしても、それは、アメリカの女性の在り方及びそれを通じての社会の在り方について、鮮明なイメージを抱かせるに十分な内容をもつていた。だが、同時に、私たちは、ここでは、次のような点にこそ注目しておく必要があるだろう。彼は、この講演の末尾においていう。

「私がこのように言うと、聴く人は必ずや心中、へアメリカの婦人の長所ばかりをあげて、その短所を指摘しないのでは、偏りをまぬがれない」と思うだろう。こうした批判を、私は承認する。しかし、私のかねてからの主張は、他者の風俗を観察する第一の目的は、人の長所を知ることだということである。人の短所を批判することは、人の長所がどこにあるかを観察するのに如かない。「外国の宣教師たちは本国に帰つて募金運動を行なうが、彼らはどこでも、わが中国がどれほど野蛮で未開化であるかを演説する。彼らは募金を集めることはできるが、しかし却つて、一種の、中国人を蔑視する心理を養成しているのである。これは、私の最も痛恨事とする所である。私は、こうした短所ばかりを指摘する宣教師たちを恨むがゆえに、アメリカで中国文化について演説する時は、ただ私たちの長所を示し、いま中国でアメリカの文化について演説する時は、またもつぱら彼らの特別の長所を重視するのである。……(自立心「良妻賢母を超える人生観という)こうした観念は、わが中国の婦人に最も欠乏してい

る観念なのだ」(五卷三号、二二三頁)。

おそらくこれは、一つの明白に選択された態度であり、立場だったといっている。ここには、彼のアメリカでの苦々した体験と、そしてまた、およそ文化接触における、かなり根本的な問題もまた内在している。胡適にとって、自立の観念は、中国において最も欠如しているものの一つであった。こうした観念は、何よりも日常生活の中で、また社会生活の中でこそ問題とされ、かつ養成されねばならなかった。それは、中国の現在と未来にとって、是非とも必要なものであった。そして、その限りにおいて、こうした観念の導入は、中国の旧来の文化世界の総体に対して、ある種の戦いを挑むものであり、ないしはまた、その文化総体の強固な壁に対して、一つの穴を穿とうとするものであった。ふり返ってみれば、それは、陳独秀が勇猛果敢に提出した原理的課題と、かなりの部分を共有していたといっている。ある種の微妙な屈折を含みながらも、それこそが、当時の「新知識」としての胡適の立場であり、また彼の活動の背後にひそむ、彼自身の一つの世界であった。まさにそれゆえに、胡適は、この一九一〇年代の文化界において、のちにしばしば命名されたように、この時代の偶像破壊主義の風潮を代表する一人としての位置を占めたのである。

だが、以上のような考察を前提としながらも、私たちはここで問題を少しく本稿の基本的課題へと戻しつつ、同時にまた、ここに内包される問題についての検討をいっそう深めていく必要があるように思われる。たしかに胡適の登場は、ある種の斬新さを秘めていた。それは、たとえば、舶来の知識をもち帰った明治初期の日本の洋行者ないしは帰朝者の占めた位置にいくぶんかは似ている。もとより十九世紀末以来の中国において、西洋文明を導入した知識人がいなかったわけではない。郭嵩燾、嚴復、王韜、馬健忠……、さらに康有為、梁啓超までを加えれば、その数は決して少ないとはいえないし、またその及ぼした影響もむろん小さいものではない。だが、それらがおおむね、なお辛亥へと至る旧文明の強固な壁に穴をうがつ時代のものであったのに対して、一九一〇年代半

ばとは、すでにくり返しふれてきたように、そうした壁とりわけ政治的な壁が急速に崩壊し、何らかの変革を求め人々がはげしく動き始めた時代であった。そして、まさにその分だけ、胡適の登場は時代に増幅された勢いと意味をもっていたといえることができる。それは、辛亥以前とくらべる時、「新知識」が他ならぬ「新知識」として人々に求められつつあった時期ともいっていい。

だが、私たちが胡適の在りようを、再度、『新青年』の世界の中へとつき入れつつ観察してみる時、私たちはそこに一つの決定的な特質を発見することになるだろう。あるいはまた——いくらか曖昧な表現を恐れずにいうならば——この世界の中での彼の存在自体がかもし出すある種の違和感を発見することになるだろう。それは、もし一言で表現するならば、かつて康有為に執拗にまとわりついていた一つの痛覚、すなわち一つの文明世界の解体の感覚——そしてまた、まさにそれ故に、陳独秀や李大釗をして、ある何物かをはげしく追い求めさせた旧文明世界についての解体の感覚の、胡適における全き欠如に他ならない。あらためて述べるまでもなく、この痛覚、その認識とは、どのような立場をとるにせよ、この時代を規定する最も基本的に音調の一つであった。一九一〇年代の思想世界は、それをめぐってこそ転回していた。

だが、胡適は、おそらく全く別の地点に立っていたようにみえる。そのことはむしろ彼の個性と彼のユニークな経験と、そして彼の生きる時代との複合的所産である。その意味では、それは彼個人のものである。しかし同時に、それはまた、少くともこの時代を代表する一つの立場としての重みをもちうるものだったといっている。

胡適において、中国の文明世界についての崩壊感覚が全く存在しなかったといえ、それはむしろ言い過ぎになるだろう。中国文明の現代世界における不適合についての認識、それゆえにまた中国の「進化」への希求は、彼の場合、むしろ人一倍、強かったともいっていい。しかし、アメリカ社会、その文化と生活の在り方を体験した胡適の目からみる時、ほとんどその対極にあるかにみえる中国社会は、辛亥革命という大変動にも拘らず、いわば、ま

るで変ってはいなかった。極言すれば、両者の差異は、ほとんど変えようもないほどの隔絶を示すものとして、彼の目に映っていた。

胡適は、帰国して間もない一九一八年一月、「帰国雑感」という一文を書いている。そこには、この時、彼の立っていた地点が、まぎれもない明瞭さをもって示し出されていると断言している。少しく長くなるけれども引用しておきたい。彼は、次のように書き出している。

「私がアメリカから旅立とうとしている時、多くの友人たちが、私に言った。『ミスター・胡。君が中国を離れてから七年余りが経つが、この七年の間には、三回もの革命（辛亥革命、第二革命、第三革命を指す―筆者）があり、政権もまた何回か変っている。まことに、一日千里の進歩だ。帰国した時、君はおそらく、これがあの七年前の老大帝国とは、わからないのではないかね』。私は、笑いながら彼らに言った。『諸君が、代りに心配してくれる必要はないよ。わが中国の進歩は、たぶんおそろしく速くて、われわれ留学生が帰国しても、見わけがつかないほどだろう。そこで、中国は、何歩か進んで、また何歩か後戻りし、そこで立ちどまって、私たちが帰った時、昔なじみとわかるように待っていてくれるよ』。

これは、決して冗談ではなくて、本当のことなのである。私はいつも、帰国する人たちに大きい希望をもたないように忠告している。希望が大きいと、失望も大きいからである。それで、私自身が帰国する時も、どのような大きい希望ももたなかった。果して、船が横浜に着いた時に、張勳の復辟のニュースをきいた。今は、中国で暮して四カ月になるが、見るもの、聞くもの、やはり予想したとおりである。七年間、みることのなかった中国は、やはり七年前どおりの古い知り合いである」（四巻一号、二五頁）。

おそらくここには、この時点における胡適の想いが、きわめて率直に表示されていると断言してよいだろう。彼の目からする限り、中国はほとんど変ってはいなかった。彼はつづいて、文化とりわけ出版界の問題をとりあげ、こ

の七年の間に、ほんの二、三部を除いて、見るべき書物が全く刊行されていないこと、英語の書物といえ、おおむね十七、八世紀のものであって……これは、かつて宣教師やその夫人たちが教えた教科書を、教え子がそのまま次から次へと使いつづけた結果であることなどを指摘して、さらに次のように書きとめる。「私はここまで書いてきて、忽ち東京の丸善書店の英文リストを思い出した。そこにはおおよそイギリス、アメリカの一年以前に出版された新しい書籍は、たいてい掲載されていた。私は、このリストと商務印書館及び伊文思書館の書目を比べてみて、ほとんど恥かしさに死なんばかりだった」(!!) (同前、二八頁)。

しかし、胡適の目は、こうしたかなり高級な、とりようによってはほとんどスノッビッシュな知識人の世界にだけ向けられていたわけではない。彼は、中国人の生き方、その精神の在り方あるいは社会状態そのものをも取り上げて、次のように指摘する。

「私が帰国して目にした奇怪な現状の中で最も一般的なものは、『時は金に非ず』ということである。……ある人は茶館へ行き、お茶を一杯いれる。これで一日がすぎる。ある人は、一羽の鳥を(鳥籠に)ぶらさげて、あちこちぶらつく。これで一日がすぎる」。「アメリカの有名な賢人ベンジャミン・フランクリンは、かつて『時間は生命をつくりあげるものである』といったが、『時は金に非ず』という所では、おのづと生命もまた、まるで値打ちのないものとなってしまう。上海の製茶工場の女工たちは、まる一日、暗くなるまで働いて、せいぜい二百銭を手にするに過ぎず、少ないものは五、六十銭である。……人の命が値打ちをもたないのは、全く極端にまで達しているといえる」(同前、二八一―二九頁)。

だが、それでは、中国に全く進歩がなかったのだろうか。胡適は、最後に次のように書く。「述べていることはみな、甚だ悲観的な話ばかりである。しかし、私は決して悲観一方の人間ではない。思うに、この二十年来、中国に全く進歩がなかったわけでは決してない。ただ、惰性の力が甚だ強く、三步前へと進んで、また二歩後退する。

それで、今もなお、こんな工合なのだ。そして彼は、かつて戊戌変法運動の際、その主導者だった康有為を保守派の立場から糾弾した葉德輝の『翼教叢編』を例に引き、次のように結ぶのである。「二十年前の中国は、康有為を新しすぎると罵倒し、二十年後の中国は、逆に康有為を古すぎると罵倒している」。だとすれば「この二十年来の中国は、やはり多大の進歩をとげているわけだ」(同前、三一頁)。

「帰国雑感」は、いかにも「雑感」にふさわしく、さし当りここで、彼の主義、主張が正面から語られているわけではない。中国は、なお旧態依然たる中国であり、強力な「惰性」がこの国を支配しつつづけていく。しかし、二十年の幅をもって眺めれば、そこにはやはり、進歩がみられないわけではない。こうしたかなり常識的な結論の中に、私たちはむしろ「雑感」であるがゆえの感想、彼自身の感性に発する一つの印象を看とっていいだろう。だが、それにしても胡適の、このようなきわめて冷やかな見かた、いやむしろ、ある意味では、ほとんどシニカルとでもいふべき視点は、何によってもたらされたのだろうか。そしてまた、とりわけ帰国時に当たっての彼の自戒ないしは警告は、何に由来するのだろうか。

おそらく胡適は、その体験を通じて、アメリカ文化・アメリカ社会と中国文化・中国社会との間に、ほとんど架橋すべからざるほどの、あまりにも巨大な拡がりの存在を感得していたにちがいない。それは、多少の変化、些少の「進歩」がそのまえには、いわばまるでネグリヂブルという他はないような拡がりであった。そこでは、専制から共和へ、異族満州の支配から漢族の光復へといった政治的変革もまた、ほとんど問題とはなりがたい。しかし、もし「進歩」ということが希求され、そしてまた、少くともそれが現代世界における生存のために不可避であるとするならば、いったい、この隔絶は、どのようにして埋めていくことが可能であるのだろうか。あるいはまた、「三歩進んで、二歩後退」させる途方もない「惰性」が存在するとするならば、結局のところ、それは、いかにして打破することができるのだろうか。

胡適は、アメリカに滞在中、すでにこうした巨大な拮がりの感覚、そこから生まれる基本的な課題をまえにして、ある種の断念を経験していたかにみえる。そこに含まれる意味合いは、かなり複雑である。

彼は、留学中、同胞の学生たちの間では、その「不爭主義」をもって知られていた。それは、たとえば一九一五年、日本の「対華二十一ヶ条要求」問題に直面して、留学生が騒然となった時、あえて学生集会に参加せず、逆に一通のメモを残すといった形であられるものだった。だが、同時に胡適は、この時、逆に全留学生に対して公開書簡を発表している。「いま、中国を遠く離れたこの地にあつて、われら留学生がとるべき正しい道は、次のとおりだと、私には思われる。平静に対処しよう。勉強というわれらの義務をつくそう。……そして、もし中国がこの危機を乗りこえるならば——むろん私はそれを確信しているが——私たちは、われらの祖国の向上のために備えよう……。同胞諸君、それこそが、われらの義務であり、また正しい道なのだ」(この公開書簡は英文で書かれている。

『胡適留学日記』、三、五九三頁。一九一五年、三月十九日)。

いうまでもなく、政治問題に直面しての、青年学生の間でのこうした意見の対立は、それ自体決して珍しいものではない。むしろそれは、ある意味では現代に至るまで様々の国において、とりわけ近代アジアの諸国において、きわめてしばしば現われる現象である。だが、私たちはこの場合、ここでの胡適の主張の中に、もう少し重要な意味合いを見出しておくべきであるにちがいない。彼は、その頃『日記』の別の箇所で、たとえば次のように書きとめている。「国に海軍のないことは、恥とするに足らない。国に陸軍のないことも恥とするに足らない! 国に、大衆がなく、公共図書館がなく、博物館がなく、美術館がないことこそ、恥づべきことなのだ。われらは、この恥をそそぐうではないか!」(同前、五六六頁、一九一五年二月二十一日)。

そしてまた、彼は、アメリカでの大学の恩師 (Professor H.S. Williams) への手紙で、「革命」を論じて、次のように書く。「私は、政治面での整備と効率化のためには、近道はありえないということを信ずるに至りました。……

革命家たちは、それらを望みますけれども、近道で——すなわち革命によって、それらを手に入れようと欲するのです。「個人としていえば、私は、根柢から造りあげたいと思います」。「私の個人的な態度は、こうです。どのような事態がこようと、民衆を教育しよう。われわれの将来の世代が建設していくためのいしづえを打ちかためよう」(同前、八四三頁、一九一六年一月三十一日)。

たぶんここには、それなりのきわめて自覚的な一つの選択があるといっているであろう。あるいはまた、あることについての断念と、そして他方あることについての使命感がひそんでいるだろう。こうして彼は、故国の友人あての手紙でより明白に次のように宣言する。「思うに、こんにち、万事の基礎を築く道は、何よりも先ず人材の養成にある。人材を養成する道は、その端緒は教育にある。それゆえに、私は、最近、別に大それた望みは何もない。ただ、帰国してのちは、思うことを主張するこの口と、一本の筆でもって、社会教育に従事し、人材の養成という百年の計をうちたてたい。ただそれだけだ」(呉相湘『民国百人伝』、第一冊、伝記文学出版社、一九七一年)。

ある人が、どのような道を択びとるかは、むしろ基本的には個人に属する問題であるにちがいない。そしてまた、胡適自身についていえば、彼が帰国後、現実にとどのような形でその道を歩んだかは、別にあらためて検討されねばならない課題である。だが、それにしても、胡適のこうした態度決定は、一九一〇年代・中国の思想世界を全体として眺める時、やはり、その中からおのづと表出されてくる一つの思想の在り方を告示していたように、私には思われる。

おそらく胡適にとって、中国の文明世界の解体の感覚はほとんど存在してはいなかった。むしろそこに存在するものは、アメリカ社会、アメリカ文明からみる限り、いわば絶望的なまでの両者の断絶の感覚であり、意識であった。もしその隔絶が埋められる必要があるとするならば、それは、この文明世界を構成する様々の分野について、それらを一つずつ変えて行き、かつそれらを一つずつ、なぎ合せていく他ないものだった。文化の革命も、文明の

一挙的再生も、胡適にとって、すべては余りにも縁遠いものと感ぜられていたにちがいない。それは、何よりも全く異質の文化世界から中国を眺めた時、そこに生み出される一つの立場であり、また態度であった。おそらく私たちは、こうした立場と態度の中に、およそ「文明」というものもつ本来的性格からおのづと帰結する、ある種の本質的妥当性が存在していることを看とって、決してそれほど不当ではないだろう。そして、つけ加えるならば、胡適のこのようなアプローチは、まさしく一九一〇年代——大帝国という政治的障壁が完全に崩れ去った時、ほかならぬ文化世界固有の問題として、はじめて最も鮮明な一つの形をとって出現しえたといっている。

私は、アメリカ留学時代の胡適に少しかかわり合いすぎたかも知れない。異質の文化体験といい、あるいはまたそこから導き出される教育——人材養成への道といい、ともあれそれらは、私たちがこうした状況の中で、多かれ少なかれその出現を予想しないしは理解しうる筋道の一つである。その望みを胸に、胡適は、一九一〇年代後半の『新青年』の世界において、より具体的に、どのような意味と役割を担いつつ、その活動を展開するのか。だが、その問題へと自を移していくのに先立って、私はなお一つだけきわめて重要な論点にふれておかねばならない。くり返し述べてきたように、胡適にとって、一挙的変革は、砂上の楼閣にすぎなかった。教育が必要であり、百年の大計が必要であった。しかし、そのためには、いったい、どのような「教育」が行なわれるべきであるのか。いや、その前に、異質の欧米文明は、はたしてどのような形で導入が可能であるのか。まさにこの課題をめぐって、胡適は一つの明白な解答を準備する。あるいはまた、いわば考え抜かれた一つの解答を内に秘めて帰国する。それは、一言で、文明の方法的摂取という一つの視点に他ならない。

七年間の滞米経験をへて、たぶん胡適にとっては、欧米文明の実体的摂取、すなわちアメリカ社会の生活そのものを——たとえ部分的にであれ——中国へと導入することは、まるで問題とはなりえなかった。それは、先ず第一

に、何よりも現実の社会的経済的諸条件からして到底不可能であり、そして、第二に、それは、中国の文明を真に「進歩」させるゆえんでは決してなかった。導入されるべきものはただ一つ、欧米社会、とりわけ胡適にとっては、アメリカ社会を成り立たせ、かつそれを動かし、活動させている、ある一つの方法ないし原理であった。もし、きわめて広義にとらえるならば、それは、一般的にある文明の背後にひそむ精神、あるいはより広く思想、考え方といったふうに理解されてもいい。だが、胡適において、ここでの「方法」とは、より限定された、より明確な内実をもっていた。それは一箇の哲学であり、あるいはまた、原理的方法であった。

ここで、いくらかの飛躍と、また横道へそれることを恐れずにいうならば、中国世界は欧米文明世界との接触の中で、それまで様々の文明の摂取の志向と態度を示してきた。周知のように、先ず第一に、技術の摂取の志向があった（洋務運動、中体西用論^{!!}）。次いでまた、制度の摂取への志向が現われた（変法論、清末の新政）。そして他方、それと対抗しつつも、理念の摂取の志向が出現した（革命派、自由平等、民権・共和）。それらはいづれも、歴史に大きい意味を刻みつつ、一九一〇年代へと至る前史を形成している。そうした観点からするならば、胡適の立場は、やはりある一つの段階を画するものといっている。あるいはまた、文明の接触と摂取の歴史の中で、一つの展開ないしは成熟を示すものだったといっている。その立場は極言すれば文明の方法的摂取という意識によって、徹頭徹尾つらぬかれていた。そして、いま一つ、ここで再度の飛躍を恐れずにつけ加えておくならば、まさにこうした意味合いにおいて、胡適はこの時、やがて二〇年代末から三〇年代にかけ、毛沢東によって遂行されることになるマルクス主義の、これまた徹底的な方法的摂取に対して、文字どおりその対極の位置に身を置くことになったのである（中華人民共和国の成立——解放直後のすさまじいまでの胡適思想批判はまさしくこうしたコンステレーションに由来するものと考えてよいだろう）。それは、政治的イデオロギーとは全く別の、文明世界そのものの変容に関する次元の問題であったといっている。

胡適は、この時期から少し遅れて、次のように書いている。「私はいつも言うように、中国人(その実、中国人だけではないのだが)には、一つの大きな病気がある。この病気は、二種類の症候をもっている。その一つは、『目的熱』(目的への熱狂)である。他の一つは、『方法盲』(方法についての盲目)である」(「三たび問題と主義を論ず」、一九一九年七月、『胡適文存』第一集、三七一頁。遠東圖書公司、一九六八年)。李大釗との間の有名な「問題と主義」論争——後述——の渦中で発せられたこの言葉は、厳密に言えば、そのコンテキストと内容において、ここでの「方法」の意味と必ずしも同じではない。しかし、疑いもなくその指摘は、先述の課題へとつらなっていく側面をもっている。そして、胡適のこうした視点ないし立場を結晶させる基本的な軸となったものこそが、彼が師事したデュローイのプラグマティズムであったことは、たぶんあらためてつけ加えるまでもあるまい。それは、具体的にどのような形をとって展開されたのか。つづいてその考察へと進むことにしよう。

第六節 胡適とプラグマティズム——観念の批判と「一点一滴」の改造——

一時期、陳独秀と並んで胡適が『新青年』の主潮流を形成していた頃、当時の彼の代表的論文が、「実験主義」あるいはまた「易卜生主義」であることは、この頃の事情を少しでも知る人のたぶんひとしく一致するところと考えてよいだろう。

この間、彼は、むしろその主戦場ともいべき白話運動——文学革命の分野でも次々と論文を発表し、精力的な活動を展開していた。たとえば「歴史的文学観念論」(三卷三号)、「建設的文学革命論」(四卷四号)、「文学進化観念と戯劇改良」(五卷四号)……。他方また、その頃、彼が『新青年』に発表した実験的口語詩も、二十数篇の多数にのぼっている。つけ加えれば、そうした胡適の試みと並んで、誌上では、同じく口語詩について沈尹默、劉半農、周作人、魯迅、李劍農らが、それぞれの個性を秘めた実践を開始していた。いわば、この時期、彼は文学と思想の

両面にわたって、最も活発な動きを示していたわけである。

だが、胡適の場合、その文学理論を展開し、かつ過去の文学史に検討を加えるに当って、その背後にはやはり一つの明白な方法が採用されていたといっている。それは、彼がのちに別の個所で、きわめて鮮明な形で提示したように、たとえば「大胆な仮説、細心の実証」といった言葉で表現されるようなある方法である（『清代漢学家の科学方法』、『北京大学月刊』、一卷五、七、九期、一九一九年十一月—一九二一年四月。のち「清代学者の治学方法」と改題されて、『胡適文存』一集に収める）。このような彼の方法が、具体的にどのような成果をもたらしたか、そしてまた、より広く文学革命の展開の中で、結局のところ、胡適はどのような位置を占めたのかといった問題は、ここではさし当り別の次元の課題に属している。私は、それらの、いわば中国近代文学固有の諸問題については、これを他に委ねよう。だが、それはともあれ、先述の彼のテーゼからただちに看取されるように、こうした彼の「文学改良運動」の在り方は、むしろ一つの哲学と密接に結びついていた。いうまでもなくそれは、プラグマティズムという、一箇の方法としての哲学に他ならない。私は、ここでの考察を試みるに当って、まずは前掲の論文を最初の手がかりとすることがやはり最も妥当であるだろう。

「実験主義」は、『新青年』、六巻四号（一九一九年四月）の巻頭を飾る論文として発表された。彼はそこで、パーズ、ジェイムス、デューイらの、いわゆるプラグマティズムの内容を、その「方法論」∨、「真理論」∨、「実在論」∨等にふれながら、要領よく解説している。あるいはまた、それが何であり、他方、何ではないかを、いわば啓蒙的な筆致で紹介している。当時におけるプラグマティズムの導入者としての彼の位置からみるならば、それはごく自然の姿勢だったといっていだろう。

さて、彼がこの紹介の中で、とりわけ明確に主張している点は、二つある。すなわちそれは、実験主義を構成する根本観念としての「科学実験室的態度」、及び「歴史的態度」の二つである。

胡適の紹介にしたがえば、先ず第一に、実験主義は、その「最も重要な根本学理」として、「科学法則に対する新しい態度」をもっている。それは、科学法則とは、(一)人が造ったものであり(人造的)、(二)仮定的であり、したがって、(三)永久不変の \wedge 天理 \vee ではないという考え方である(六巻四号、三八七頁)。科学史をふり返ってみればわかるように、かつて人々は、科学法則を一定不変の \wedge 天経地義 \vee の如きものとみなして、こうした永久不変の \wedge 天理 \vee が発見されたのちは、それがすなわち科学法則となると考えてきた。だが、十九世紀における科学の飛躍的発展は、ただに科学の支配する範囲を拡大したのみならず、科学の基本観念についての根本的な大変化を生み出したのである。というのは、この過程の中で、科学者たちは、かつてのような固定的な考え方は、かえって科学の進歩を阻碍するものであることを知った。むしろ科学上の多くの発見は、すべての自然現象の解釈のための「仮説」の定立によってはじめて可能となったのである。従って「実験主義は、いわゆる『真理』なるものが、永久不変の天理であることを絶対に承認しない。彼らはただ、一切の『真理』は、応用さるべき仮説であり、仮説が真か、真でないかは、すべてそれが所期の結果を生ずるか否かにかかっていると考える」。まさにそれゆえに、これは「科学実験室的態度」(ジエームス)とよばれるのである(同前、三八七頁)。

第二に、実験主義の哲学は、ダーウィンが明らかにした「進化」という考え方に大きく依拠している。「進化論」の説くように、類の変化は、環境への適応の結果として発生する。そして、この場合、真理とは、環境に対応するための一種の工具(instrument)に他ならない。すなわち、環境が変化すれば、それに応じて \wedge 真理 \vee もまた、この変化に対処すべく変化するのである。つまり、実験主義の哲学者たちは、ダーウィン一派の進化の観念を哲学上に応用したのであり、それをもって哲学上の諸問題を批判的に検討し、真理について論議し、また道徳を研究したといっている。ここからは、一種の「歴史的態度」が生まれる。それは、事物がどのようなようにして生まれ、どのように変化して現在のような状態になったかを研究する—これが「歴史的態度」に他ならない(同前、三八八頁)。

胡適はここで、かなり淡々とした態度でプラグマティズムを紹介している。少くともこの論文に関する限り、そこには、プラグマティズムの「真理性」を論証し、人々を説得しようといった姿勢は、あまりみられない。むしろこの論稿は先ずは、プラグマティズムの訳語としての「実用主義」あるいは「実験主義」さらには「工具主義」(Instrumentalism)といった言葉の検討から始まり、パース、ジェイムスの解説を中心に、彼自身の理解するプラグマティズムの学説を叙述しているといっている。

私はここで、胡適の紹介するプラグマティズムの内容が、どの程度の緻密さと正確さをもっていたかという問題には立ち入らないことにしよう。そしてまた、ここで紹介、導入されようとしたプラグマティズムが、そもそもどのような性格あるいは歴史的特質をもっていたかという、より大きい問題にも全く立ち入らないことにしよう。あらためて指摘するまでもなく、とりわけデューイによって代表されるプラグマティズムは、よくもあしくも、二十世紀前半のアメリカを最も典型的に表示する一箇の哲学である。そして、まさにこうした歴史的性格をめぐって、しばしばプラグマティズムの哲学とマルクス主義認識論、あるいはさらに、アメリカ帝国主義哲学とマルクス・レーニン主義理論といった、極度にイデオロギッシュな対立、論争が生み出されてきたことは、おそらく周知のところと云ってよいだろう。つけ加えれば、胡適によるプラグマティズムの紹介もまた、これまで、こうした配置図の中に組みこまれること、きわめて多かつたといつて決して過言ではない。

だが、くり返しふれてきたように、本稿の主題は、やはりあくまで一九一〇年代の思想世界そのものにある。言いかえれば、そうした思想世界のダイナミズムが、近・現代中国の歴史においてもつ意味の考察にある。この世界において、胡適の占めたであろう位置を、可能な限りそのままの形で確認することは、おそらくはプラグマティズムの系譜を再度問題とすることよりも、より多く私たちの「過去との対話」(E・Hカー)を充実させることになるだろう。そして、まさしくこうした観点から眺める時、胡適の論文「実験主義」のもつ先述の二つの論点は、実

は、ある種の象徴的な意味合いをもって、私たちの目に映じてくることになる。

帰国以来、一九一〇年代の末に至るまで、大づかみにとらえば、胡適はその活動においてきわめて戦闘的な一時期を送っていたといっている。彼は、哲学としてのプラグマティズムを学術的に紹介する以前に、むしろ現実的な社会問題に対して、数々の発言を行なっている。たとえば彼は、いわゆる「貞操問題」を正面から取上げることによって、この社会の具体的な人間関係の在り方に問題を提起し、あるいはイブセンの戯曲、とりわけ「人形の家」の紹介を通じて、女性の自立という課題についての一つのメッセージを送ろうとしていた。また、最も日常的、慣習的ともいえるべき喪礼の問題について、自ら改革のための実験を試みた。政治的な思潮としていえば、ロシアに二月革命が起った時、彼は「新ロシア万歳」という詞を発表して、ツアーリズム・ロシアの倒壊に祝福の言葉を贈った(三巻四号、三四三頁。彼はここで、革命が専制君主ツアーを打倒し、自由の旗をひるがえしたことに最大の力点を置いている)。

こうした胡適の活動の背後にひそんでいるものは、何であるのか。

『新青年』を通覧してみる時、私たちは、五巻から六巻にかけて、「貞操問題」が一つのかなりホットなイシューとして誌上に登場していることに気づかされる。胡適がこの問題を論じ、魯迅が「私の節烈観」を書き、かの楊昌済が「結婚論」(ウェスターマーク、Westernmark、「道德觀念の起源と変遷」)を訳出し、また投書をめぐって議論が戦わされていた。そのプロセスについていえば、この課題に関して、初めに問題を投げかけたのは、『新青年』に集まった人々の中で、きわめて個性的な独自の軌跡を描き出していた周作人だった。彼は、四巻五号(一九一八年五月)の『新青年』に与謝野晶子の『人及び女として』(一九一六年—大正五年、天弦堂書房)の中的一篇、「貞操は道德以上に尊貴である」という一文を、「貞操論」という題名で翻訳、掲載したのである(原文は『與謝野晶子全集』、第九巻、一

六九頁、文泉堂書店、一九七二年、に収める。その意図は、まえがきにもみられるように、「女子問題」の重要性にも拘らず、それについての論議、意識がなお廖々たる状態の中で、一石を投じようとするにであった。これは、日本文学について、たぶん最も造詣の深かった周作人が、わが国の大正デモクラシーの風潮と、中国の現状をにらんだうえでの一つの布石であったといっている。だが、この一文が日本での言論の翻訳という、たぶん間接的な、したがってまたその内容も日本固有の状況に限局されていたものであったのに対して、これを当時の中国自身の問題として、ただちに真正面から取上げたのは、他ならぬ胡適であった。彼は、翌々号の『新青年』（五巻一号、一九一八年七月）誌上に、「貞操問題」を發表し、一箇の論陣を張ったのである。

こと、が、ら、の、内、容、と、本、質、は、き、わ、め、て、明、瞭、か、つ、単、純、で、あ、る。あらためて述べるまでもなく、与謝野の一文は、なお姦通罪の存在した戦前の日本において女性の解放を、他ならぬ「明星」派の歌人の感性をもって、かつ何よりも女性自身の口から主張したものだ。強固な伝統的儒教体制の支配する中国において、「貞操問題」はむろんより一層の重さをもって存在することになるだろう。胡適はこの論文において、女子のみに要求されるいわゆる「貞操」を徹底的に批判、攻撃している。だが、中国では、この問題は、道徳、法律を貫通して、くらべものにならないほど苛酷というべきであった。彼は、その頃、たまたま目にした烈婦、烈女に関する新聞記事すなわち許嫁となった人の死を目前にして、自らも命を絶った十七歳の女性についての記事を例に引きながら、きわめて具体的に議論を展開する。この場合、この行為が、本人の愛情から発するものであるならば、それはむろん全く一個人の問題に属している。だがここで、到底見逃しえないことは、中国では、こうした行為が風俗を教化し「青史に名を留める」ものとして極度に称揚されるとともに、まさしく法律において、その表彰が規定されていることである。新聞は、上海市知事が中華民國の「表彰条例」に基いて、この適用を江西省長に申請したことを伝えている。そうだとすれば、中国の法律は、寡婦は再婚すべからず、さらに夫の死に際しては、妻の自殺をすら奨励するのだろうか。胡適

の指摘するこうした状況の中には、この国の長い歴史を通じて存続してきた「烈女」「貞女」に関する伝統的觀念とその束縛力が、まことに凝縮的に表示されていたといっている(五巻一号、九―二頁)。

当時の状況からみる限り、胡適は、その主張においてきわめて大胆であり、かつ戦闘的であった。そしてそれは、疑いもなく伝統的旧文明世界に対する果敢な挑戦であった。

だが、私たちはここで、胡適が——現在の時点から眺めれば余りにも自明ともみえるこの立論において——、究極のところ、どのような地点に立っていたのか、あるいはまた、どのような地点から伝統道德に対する攻撃を試みていたのかについて、やはり強く注目しておく必要があるだろう。そしてそれはまた、他ならぬ胡適の思想の特質をかなり明瞭に開示するものとなるだろう。

彼は、この論文の末尾において、「中国人の貞操問題」に対する彼自身の見解を三点にしぼって提出している。

先ず第一に、胡適によれば、これまで人々は「貞操問題」をひたすら「天経地義」とみなして、これに「盲従」し、それがどのような意味をもつかを全く考えもしなかった。「いま、試しに『貞操とは、どのようなものか?』、あるいは『なぜ、君は貞操をほめたたえるのか』と質問してみるならば、彼は必ず『貞操は、つまり貞操だ。私は、これが貞操だと考えるから、表彰するのだ』と答えるにちがいない」。こうした同語反復の論理は、それ自体が、こんにちの道德思想が破産宣告をうけている証拠である。「それゆえに、私がこの文章を書いた第一の主旨は、何よりも『貞操』というこの問題は、決して『天経地義』ではなく、徹底的に研究し、反覆討論できるものだということを、人々に知らせることにこそある」(五巻一号、一三頁)。

第二に、貞操は男女相互間に存在する一種の態度であり、双方が相互に守るべき道德である。もし貞操が必要だとするならば、男子もまた、女子に対して貞操の態度をとるべきであって、貞操を守らない男子に対しては、女子は貞操の責任を負う必要はない。社会、法律が、男子の芸者遊びや妾を囲うことを不道德とみなさないのに、女子

の「節烈貞操」だけが、なぜ表彰されるべきなのか。

そして最後に、胡適は、貞操を表彰する法律に絶対に反対する。貞操はもともと男女相互間の一種の態度として、完全に自発的な道徳であり、法律が関与し提唱すべきものではない。ましてや、その法律が、男子の貞操を奨励せず、また男子の不貞をも罰しない以上、なおさらのことである。「近世人道主義の目をもってみれば」、これは「野蛮残忍の法律であり、こうした法律は、今日にあって存在する余地はない」のだ（同前、一四頁）。

すでに明らかなように、彼がこの問題を提起する「第一の主旨」は、先ずは貞操についての道徳が決して「天経地義」ではないという一点にあった。それは、貞操という道徳内容に対する問題提起であると同時に、何にもましていわば貞操という觀念に対する闘いであつたといつていい。あるいはまた——おそらくはただに貞操にとどまらず——およそ人々が既成の道徳ないし事物を「天経地義」とみなす精神態度、そこに発生する抜きがたい固定觀念に対する一箇の挑戦であつたといつていい。私たちはここで、彼が先述の「実験主義」において、科学法則の眞理性を「仮説」設定の中に見出すに當つて、旧来の科学法則理解の根本的欠陥をまさしく「天経地義」的把握あるいは「天理」的把握という言葉によって表現していたことを、ただちに想起してよいだろう。そのプラグマティズム紹介の正確さの如何にかかわらず、おそらくこの言葉こそは、当時の胡適の思想ないし立場を構成する最もオリヂナルなキー・ワードの一つであつたといつていい。胡適にとって、「貞操問題」の核心は、何よりも先ず、それをめぐる、人々の固定的な「天経地義」的觀念にあつた。その觀念を打破し、それを白日のもとに曳きつり出して検討を加えんがためには、「天経地義」そのものもつ時代制約性、あるいはまた、先述のコンテクストに従えば、環境に適應すべく生み出された「眞理」が、その本質においても「工具」性 (instrumentalism) を断乎として主張することによつてのみ可能となるだろう。胡適がアメリカでプラグマティズムに共鳴した時、その共鳴板として彼の脳中に真先に鳴り響いたものは、いわば何にもまして中国の文明世界を緊縛する「天経地義」という言葉では

なかつたかと、私には思われる。逆にまた、中国の文明世界に内在する「天経地義」性を確認することを通じてはじめて、彼はその「実験主義」に共鳴したのではなかつたかと思われる。そして、このことはまた、むろんつけ加えるまでもなく、胡適が先進アメリカ文明を、まさしくその文明進歩の「方法」の次元においてこそ導入しようとしたであろうことを意味していたのである。

胡適の主張は、たしかに、その本質において、きわめてラディカルであつた。そして、それはまた、ただちに理解されるように、同様の視点、同様の方法をもって、社会の様々の分野、いや社会のすべての領域に問題を提起していくという本来的性格をもっていた。彼がその頃、自らの主たる戦場をひとまず「文学改良運動」に求めつつも、しかも広汎な社会問題に対して、次々と積極的な発言を試みていった理由は、もとよりここにある。「喪礼の改革」の実験、「イブセン主義」の主張もまた、むろん同一の地平上に横たわっているだろう。

よく知られているように、『新青年』、四巻六号は、「イブセン特集号」として、全巻がほぼイブセンの戯曲「人形の家」「国民の敵」(連載)その他の翻訳にあてられた。胡適はその巻頭に「イブセン主義」を書いて彼の文学を紹介したが、とりわけその根本的方法を「写真主義」に求めつつ、次のように述べている。

「明白きわまりない男盗女娼の社会、われわれはこれを聖賢礼儀の邦と言いはる。誰の目にも明らかな臍官汚官の政治、われわれはその功德を賞めたたえつづける。明らかに救うべからざる大病、われわれはそれを一点の病いもないと言いたてる。知らないのだ、病いを治そうとすれば、先ずは病気であることを認めなければならず、政治をよくしようとするれば、現在の政治が事実としてよくないことを認めなければならず、社会を改良しようとするば、現今の社会が実際は男盗女娼の社会であることを認識する必要のあることを！」(四巻六号、五三二頁)。

彼は、白話運動の実践の一つとして、西洋近代文学を精力的に翻訳、紹介したが、その中には、しばしば強い現実批判が盛りこまれていた。それは、いわば文学と思想の両方の領域をにらみながらの、彼なりの一つのストラテ

イジイだったようにみえる。そして、つけ加えるまでもなく、こうしたアプローチは中国社会の現実暴露と、さらに何よりもこの旧文明世界の中に立ちこめる「人を欺き、自らをも欺く」欺瞞性の剔抉において、有効な武器として機能しえたと考えてよいだろう。

だが、胡適の「実験主義」のもつ、その偶像破壊イコノクラスティック的な性格を確認しつつも、私はここで、やはり一つの重要な論点を指摘しておく必要があるように思われる。それは、『新青年』の世界がはらむ多層性そのものにかかわる問題の一つとわいていい。

彼は、あきらかにアメリカ文明、アメリカ社会の中に一箇のモデルを見出していた。彼の脳裏において、アメリカが憧憬、希望の対象として鮮明な像を描いていたであろうことは、ほとんど疑うことができない。その意味では、彼は、やがて広く承認されるに至ったように、たしかに「全般西洋化」論者の代表的人物であった。そのことを、彼もまた、決してかくしてはいない。だが、それにも拘らず——はなはだ奇異に感ぜられるかも知れないが——彼の中には、たとえば陳独秀にみられたような、「近代」の理念、そのものに対する燃えるような情熱、そして、それを何としてでも中国の地にただちに移し植えようといったはげしい欲求は、決して存在してはいなかったようにみえる。他方また——行論のためにつけ加えれば——李大釗のように、「天下」の乱を憂え、「天下」の民の一人として、その「再生」を希求するといったパッションも、そのような形では決して存在してはいなかった。その理由を、彼個人の思想、心情、性格あるいは経歴にまでわたって全面的に明らかにすることは、実はかなり困難な作業である。ただ、私たちは、これまでの叙述との関連において、一つだけその基本的論点を確認することができる。それは、同じく彼の「実験主義」におけるいま一つの性格——「歴史的態度」から帰結する論点に他ならない。

胡適は、ある場所で次のように書いている。「社会、国家は、時々刻々に変遷する。それゆえに、ある一つの方

法を救世の良薬ときめることはできない。十年前には強壯剤を用いても、十年後にはあるいは下剤を使用すべきであるかも知れない……。ましてや各地の社会、国家はすべてみな同じではない。日本に適應する薬は、完全に中国に適應するとは限らないし、ドイツに適應する薬は、アメリカに適應するとは限らない」(『イブセン主義』、四卷六号、五四八頁)。胡適にとって、「歴史的態度」とは、「実験主義」の本質的屬性の一つであった。それは、事物の變化——環境への適應を何よりも歴史の位相のもとに觀察し、研究するものである。そして、ここでの歴史とは、むしろ最も具体的、實際的な現実そのものに他なるまい。それぞれの国家、それぞれの社会には、まさしくその現実に見合ったやり方が存在するし、また逆に、そうしたやり方だけが存在し得るものとなるろう。彼は、「実験主義」の中で、ジェームスの思想を紹介しつつ、述べている。「世界は一点一滴、一分一毫という形をとって成長するのである」。「その一点一滴、一分一毫の成長は、すべて君と私の努力、貢献にかかっている」(六卷四号、四〇〇頁)。胡適が彼なりの理想を胸に抱き、かつ中国の改革に努力を傾注しようとしていたことは、むしろ疑いをいれない。しかし、その理想実現と努力の在り方は、やはり独自の一つの型を示すものだった。社会の成長は、一点一滴、一分一毫の變化と努力による。そこには一挙的變革はありえないし、また、たとえそうした變化が生じたとしても、それは本当の意味での成長ではない。ある意味ではプラグマティズム哲学の本質をなすこうした考え方について、これが、その哲学の胡適に対する圧倒的影響によって生まれたものであるのか、それともむしろ、二〇世紀初頭以来の中国の變動に対する彼自身の觀察からこそ生み出されたものであるのか——それを一義的に決定することは、それほど容易ではない。だが、少くともここには、同じくこの一九一〇年代という時代状況の中での、一つのアプローチがくつきりと示されているといつてよいだろう。胡適は、ジェームスの思想を「創造的人生觀」という形で引用しつつ、次のように規定する。「こうした人生觀は、悲觀的厭世觀でもなければ、樂觀的樂天主教でもない。これは一種の創造的『淑世主義』なのである」(同前、四〇〇頁)。

『新青年』の世界がさらにはげしいスピードで転回し始める時、それは、この世界に何をもたらすことになるのだろうか。

さて、この時期の胡適の思想及びその活動についての考察を終えるに当たって、私は最後にいくつかの問題点をまとめおく必要があるように思われる。それはまた、今後の『新青年』の展開について、たぶん一つの重要な手がかりを与えることになるにちがいない。

たしかに、胡適は、この時期の問題を「共有」していた。あるいはまた、いわば時代の課題を「共有」していた。彼の言論が時としてどれほど「高級インテリ」風であったにせよ、その旧文明世界に内在する精神に対する批判の矢は鋭い論点を含んでいたし、そしてまた、それらは中国の改革にとって基本的に必要なあるものを指し示していた。そうした諸問題については、私たちが、あるいは「貞操問題」、あるいは「人形の家」の紹介を通じて、すでにかなり詳細にみてきたとおりである。私はここでは、その現実、具体的な諸様相について、なおほんの少しだけ、例示しておこう。

教育に自らの「使命」を見出そうとしていた胡適は、帰国以後、田舎の学校を見て廻り、そのカリキュラムや運営が現実から余りにも遊離していることを批判して、次のように語っている。「列席の先生方、教育部の規定がどうかということとは全く気にする必要はありません。まっさきに考えねばならないことは、この地方で最も必要なこととは何かということなのです。たとえばここで、一番必要なものは、農家常識……商業常識、衛生常識です。みなさんがたは、修身の教科書で、生徒に聖賢になるように教えているのです……こうした教育で、どのような人才が育てられるとお思いなのでしょう。……課程の完備を重視しないで、課程の実用に目を向けて下さい。視學員に気に入られようとは決してしないで、農民たちに気に入られるようにして下さい。視學員がこの学校はよいといっ

ても、それは全く無用です。農民たちが喜んで子供を学校へやるようにすることこそが必要なので、そうしてこそ、教育が効果をもつのです……」(「帰国雑感」、四巻一号、三〇頁)。彼はここで、制度、設備の単純な導入がもたらす問題点を指摘している。多額の費用を投じてオルガンだけを購入する愚、そしてまた、そうした成り行きへと至る精神態度を批判している。おそらくここには、きわめて現実的、具体的な地平におけるそのプラグマティズムの、よい意味での適用がうかがわれるとあって決して過言でないだろう。「実用的な課程」が必要であった。そしてまた、教育を必要とする農民たちが「喜んで子供を学校へやる」ことが目ざされねばならなかった。こうした現実へのプラグマティックな適応への要求は、まさしくその当事者たちがそのための努力をつづけていくことを要請していた。だが、ここであえて大胆な飛躍を試みるならば、そうした要求は——ある決定的な条件が加わることを通じて——のちに毛沢東が湖南農民運動の中に発見したものへとつらなっていく側面を含んでいたとすら言えるかも知れない。毛沢東はその有名な報告の中で、農民が以前は「洋式学校」よりも寺小屋(「漢学」)を好んだこと、しかし農民運動の中で、彼らは彼ら自身の必要に応じて「農民学校」を開設し、「教育」の普及がみられることを新鮮な印象をもって書きとめている⁽¹⁾。そしてそのことは、およそプラグマティックな思考が当時の中国においても本質的な意味合いの一つを、きわめて象徴的に示すものではなかったろうか。

しかし、こうした側面に目をとめたうえで、私は最後に、当時の胡適についての基本的な問題点にふれなければならぬ。胡適によるこのような問題提起を共有しつつ、しかもそこに含まれる課題について、その克服の道を真剣に模索しようとした人は——すでに指摘されているように——胡適自身であるよりは、より多く、魯迅だったようにみえる。彼は、イブセンの翻訳「人形の家」を直接的に受けとめて、いっそう切実な課題「ノラは家出してかどうなったか」を書いた(もと講演)。彼はそこで、女性の経済的独立の必要性を説き、かつそのためには、おそらくは激烈な戦闘が必要であろうことを述べた。そしてまた、教育の問題については、全く別の視角から「私たち

は、こんにちどのようなようにして父親となるか」を書いた（六卷六号）。彼は、中国において、「子供が父親となり、その子供がまた何の変化も進歩もなく再び父親となる」という、ほとんど永遠の持続性に対する痛覚から出発して、今後の中国に必要なものは、「子供の父親」ではなく、「子供」を「人」へと教養育てる「『人』の父親」ではないかと問いなおし（『随感録』二五、五卷三号、三一二頁）、まさにそのための「人」としての覚醒を説いていた（『墳』所収）。こうした文章の中で、魯迅は何らかの斬新な具体的方法を提示したわけではなかったし、またそうした事自体は、もともと望むべくもない事柄に属していた。だが、魯迅の中には、この受苦の世界の中であって、そこに生きる人々によりそいつつ、身をもってその苦難の道を切り拓こうとする姿勢がにじみ出ている。それは、胡適による問題提起が、何かしら別の世界からやってくる声という印象をついにぬぐいがたいのとはやはり違っていた。私はここで、この時期における魯迅、とりわけその文学者としての魯迅の位置を、ただちに取り扱う気持をもってはいない。他方また、胡適が当時の中国の直面していた諸課題について、正面から向き合っただけではなかったと主張するつもりも、むろんない。だが、本稿の基本的な主題へと大きく立ち戻りつついえば、胡適は、その旧道徳、旧倫理に対するそれなりに有効な批判にもかかわらず、旧文明世界に深く沈殿する社会構造、人間関係、そこに存在する、ねばりつき、まとわりつくような家族制度に対して、どこまで自覚的に直面していたのであろうか。そしてまた、家族制度のもつ権力的抑圧構造、さらには当時の中国を蔽う暗黒の政治、無法の権力の存在そのものに対して、どのような位置と立場をとりえていたのであろうか。

ふり返ってみれば、一九一〇年代半ば、おおいかぶさるような旧文明の中で『新青年』がその叫びをあげた時、人々はそれぞれの個性と想いを基盤に、この文化運動へと参画し、またその世界を創り上げてきた。陳独秀、高一涵、楊昌濟、陶履恭、李大釗など、その個性はまことに多様である。その中で、胡適がとりわけ文明の在り方につ

いて、一つの鮮明な像を描き出していったことは、これまで詳細にみてきたとおりである。だが、この世界の多様性は、まさにそれゆえに、激動する現実世界とのきびしいふれ合いの中で、ほとんど乱反射にも似たそれぞれの思想と行動の軌跡をいっそう示し出すことになるだろう。そして、胡適についていえば、まさにその中で、彼自身の認識、そして立場、位置をよりくっきりと表示することになるだろう。

私たちは、ようやくロシア革命の影響という大波を扱う地点に達したようである。これまでの思想固有の世界から、さらにその現実世界との接点へとふみ出しつつ、そしてまた、他ならぬ民衆世界の中での『新青年』の世界の位置をも確かめつつ、隣国ロシアにおける労働者政権の誕生及び五四運動の時代へと進まなければならない。

（1）「湖南農民運動考察報告」、第十二、文化運動、『毛沢東選集』、第一巻。