

中国現代思想史における陳独秀 ～新文化運動の場合～

Chen Du Xiu in the Recent History of Chinese Thought

鄧 紅

Deng Hong

陳独秀（注一）は（一八七九～一九四二）、中国現代革命史だけでなく、中国現代思想史においても極めて重要な人物である。

十八才にして「秀才」に中ってから、一九一五年『青年雑誌』を創刊して新文化運動を発動するにいたり、一九四二年四川省の江津で落ちぶれて世を去るまでの一生は、「康党」「乱党」「共産党」（実庵自伝）という道を歩み、まさに波瀾万丈であった。その中で、一九二一年から（正確に言えば、一九二〇年後半から）陳独秀が中国共産党を創建し、みずから五期六年党の総書記に務めていたこと、そして総書記在任期間の毀誉という政治史に関する問題に対して、人々の意見は分かれるかもしれないが、新文化運動（注二）という中国現代思想史を切り開く大事件における「主将」（魯迅語）といわれる陳独秀のリーダー的地位はいまさら誰にしても否認し無視することはできないだろう。

新文化運動は中国現代思想史を開いた画期的事件である。当時の中国の歴史舞台で活躍した人に、政治上の孫文、学術上の梁啓超、章太炎、文学上の林琴南などのスパースターがいる。では、なぜ別の人ではなく、陳独秀がその新文化運動のリーダーになれたか。言い換えれば、陳独秀が中国現代思想史に何か貢献したか。

以下、小論は幾つかの角度から、新文化運動興起の思想的背景を論じながら、陳独秀の中国現代思想史における位置づけを探っていききたい。

一、伝統的革命からの脱皮

一九一五年九月陳独秀は独りで『青年雑誌』を創刊して、「民主」と「科学」を鼓吹して新文化運動の端を発した。創刊は大きな反響を呼ばなかったが、一九一五年末から、『新青年』は儒教倫理綱常を批判する文章を連続的に掲載し、人々と世論の注意を引いた。一九一七年一月、陳独秀は北京大学新任学長蔡元培の招聘を受け、北京大学の文科学長になった。それともなって、『新青年』も北京に移り、北京大学の関係者を中心にして陳独秀を「主将」（魯迅語）とする新文化運動の核心集団が形成された。翌一九一八年には陳独秀を中心に『毎週評論』が創刊され、政治にも関与するようになった。こうして、儒教批判および「民主」「科学」宣伝の思想革命と「白話文」運動といわれる文学革命を主要内容とする新文化運動は、中国の思想界、文化界、政治界など各方面にわたって全面的に展開した。

陳独秀はどうして発行部数僅か千部の『新青年』雑誌を創刊するだけで、中国全土を震撼する新文化運動を引き起こし、辛亥革命以後の沈滞局面を破ることができたのか。『新青年』雑誌の文章はどんな問題にふれて中国民衆、特に一代青年の心を強く吸引しえたのか。言い換えれば、なぜ思想文化（文学、学術、価値観などを含む）の革命は、中国にそんなに必要なのか。

1、革命の「伝統」

二十世紀初期の中国では、革命が起こっていないわけではなかった。一九一五年まで、大きな革命だけで既に三回起こっていた。（辛亥革命、二次革命、三次革命）辛亥革命以前の孫文の革命党が起こした様々な「起義」を入れれば、もう数え切れないくらいである。しかし陳独秀からみれば、これらの革命は「吾が社会に、いかなる変化も生じさせず、いかなる効果も収めないでいる」（文学革命論）といわれる程である。

問題は中国の革命伝統にある。

中国には、殷周時代から三千年とも四千年ともいわれる歴史の中で「命を^{あらた}革める」伝統がある。

これらの革命は、まず定義からみれば、「命を革める」とは、「天命」を受けて現政権を打倒し国の正統的支配権を手に入れることを指す。これは最初『尚書』に記録されている殷が夏の命を革す「有夏罪多ければ、天命じて之を極せしむるなり」（湯誓）ということ、あるいは周が「皇天、大殷の命を改め」という「天命」を受けて殷を打倒して自ら封建制の一大王朝を作ったことなどに由来する。『易経』に「湯王、武王が命を革め、天に従い、人に応ずる」とある。つまり、合法的な「天子」だけは、「天」の命を受けて「天」の依託という形で天下を支配することができる。もしこの天子が悪政を行えばこれは「天命」に反するものととらえられ、その場合天はその「天子」に授けた「命」を絶ち、別の人に授けることになり得る。この別の人はいたい別姓であるがゆえに、「革命」はよく「易姓（姓を易える）革命」ともいわれる。

しかし、このような「易姓革命」は一種の追加理論であった。すなわち天下を乗っ取ろうとする人の言い訳であり、或いは天下を取り得た人が自分の正統権を誇示する理論である。「天」は神秘なる存在であるが、人の解釈によってはじめて現れる、これを「天の視るは我が民の視るに^{したが}自い、天の聴くは我が民の聴くに自う」（孟子）ともいわれる。

天命変更の道は理論的に、悪い天子を追放するのと、よい天子に禪譲するのと二つあるが、三千年の実在歴史を回顧すると、自らの禪譲は一度もなく、前政権を武力で倒すか、武力で禪譲を強要するか、のみであった。まさに毛沢東の言った「槍杆子里出政権」の通りである。政権を取る前に天下に呼びかけるか、新しい政権を樹立した時、その政権は正統性を持っているというように飾るために、革命論が必要とされる。一般的に、革命に成功したら帝王、失敗したら「賊寇」とされる。

そして革命の方式からみれば、上からの革命と下からの革命がある。前者は、宋太祖の「黄袍加身」や清の光緒帝の「百日維新」などがそれであり、後者は朱元璋の明帝国の興起や清末の「太平天国」革命などがそれである。

また、華夷思想からみれば、そもそも「革命」理論は漢民族内部の問題であり、漢民族の宗教である儒教によって一般化されていたが、異民族が中原地方に進入して少数民族中心の中央政権を樹立し、有無是非も言わず正統となった革命もある。「五胡乱華」や元、清王朝の設

立がそれである。この場合は、儒教正統観念に忠実だった人々を大いに困らせた。宋末の文天祥の「正気歌」を歌いながら死に就くことがあった。あるいは明末の儒者たちは、満清が朱明に取って変わろうとした「天崩地裂」の時代に現れた極大な困惑、清に仕える人たち（洪承疇など）、殉死する官吏たち（史可法など）、死んでも清に仕えない節操の有るか逆賊なのかの儒者（黄宗羲など）が様々である。

以上は「革命」本来の意味であり、中国の誇り高い伝統であった。

2、孫文の革命

清王朝の打倒を目指す中国近代史上の革命は、基本的に以上のパターンから逃げ出すことができなかった。袁世凱が辛亥革命後の政権を掌握したのはもちろんのこと、孫文がリーダーになって発動したさまざまな革命も同じである。

孫文をはじめとする革命家たちは大体外国留学の経験を持っているし、孫本人も幼年時代から欧米の教育を受けたので、彼らの革命は一見欧米流の革命を目指すと思われるが、歴史は必ずしもそうではなかった。

横山宏章氏は、孫文の革命は、

政治目標……欧米の共和国家の建設

革命主体……洪門会党（天地会）を中心としたメンバー

という「共和革命という欧米から導入した新しい政治理念を会党という古くさい土着の伝統的結社の動員によって達成する」「一味矛盾したものの組み合わせであった」と評している。（注三）

しかし、欧米流の革命はいわゆる市民革命「Revolution」という特別概念であって、中世西欧の絶対君主に対する抵抗権の観念から生まれた、「主権在民」の法治国家を目指すものであり、いわばブルジョアジーの革命である。

詳しく考察してみると、孫文たちの革命理念は、確かに欧米流の「Revolution」から啓発された部分が多いといえる。しかし、欧米の民主制度に対する憧れに端を発した「Revolution」の理念は、中国という歴史伝統の長い土地で実践し、外国を知らない民衆に賛同を求めるのに、始めから無理があったに違いなかった。

ゆえに孫文の革命は最初から「Revolution」に則ったものではなく、その理論と実践は、むしろ前掲の中国古代の伝統の革命に合致する点が多かったことと思われる。

まず、孫文革命の目標から観れば、「韃虜を駆除し、中華を恢復す。……我が漢人の亡国の民なる者は、二百六十年斯に於る。満州政府、窮凶極悪たり、今已に貫盈す。義師の指す所、彼の政府を復し、我が主権を還す」とは「ホノルル興中会」が成立したときの誓詞である。革命の目標は専制制度の反対というよりも中央政権を奪取することにある。「満州政府、窮凶極悪たり、今已に貫盈す。義師の指す所、彼の政府を復し、我が主権を還す」という言葉は、易性革命の「奉天行道」に基づくものと思われる。史料によれば、孫文は若い頃、「学校に入ってから、毎日毎日革命を口にする……常に洪秀全のことを話し、彼は反清の第一英雄だが、成功しなかったのが残念だという。」「まさに自分を第二の洪秀全と命ずる志向をもっている」とある。（『興中会革命史要』による）

また革命とは何かについて、浙江の革命会党派の首領である陶成章は、「どのようなことを

革命というか。革命とは『造反』のことだ。」という。なぜ革命（造反）しなければならないかについて、陶氏は清の支配者は異民族（満州人、金朝の生き残りの雑種）であること、漢民族を無惨に殺害してきたこと、清の支配者が言っている立憲は人騙しであり、あくまでも異民族政府の立憲であることなどを列挙した。（華龍会章程）

確かに、孫文を含む最初の革命者たちは、欧米の民主思想と共和制度から大いに啓発されていた。二千年以来の封建専制制度下の中国人は、中国社会の最大の病が君主専制制度にあると認識し始めたのは、明末の頃であったろう。黄宗羲の言った「あに天地の大、兆人万姓の中に於いて独り一人一姓を私とせんや」（明夷待訪録）というのがその代表格である。しかしそのとき、皇帝を打倒したら、どんな政権を樹立するかについての参照物がなかった。

二十世紀になると、欧米の民主思想と共和制度が定着してきて、君主専制に苦しむ国の人々の憧れの対象になっていた。鄒容は『革命軍』で、次のように書いている。「聞けば、一六八八年のイギリス革命、一七七五年のアメリカ革命、一八七〇年のフランス革命は、世界における『天に応じ人に順う』革命であり、腐敗をのぞき優良を残す革命であり、野蛮から文明に進む革命であり、奴隷を脱して主人になる革命である」。そして、中国で革命が実現すれば、「自由平等」「天賦人權」のアメリカ式の中華共和国を作るとしたのである。孫文は三民主義を打ち出したとき、「民権主義」の内包について、「君主専制政体」を除去し、フランス式の「民主立憲政体」を創建するとしたのである。

3、反満「革命」

更に注目しなければならないのは、中国近代の革命家が殆ど漢民族であるということであろう。中国人といえば、そもそも漢民族を指す。それゆえ、彼からみれば、中国革命の目標は、数千年以来の専制王朝体制の打倒よりも、まず二百六十年以来の満清の異民族支配の打倒であった。伝統の革命観からみれば、清王朝は外来の「蛮夷」種族が作った政権であり、それを打倒することこそ、革命の大義名分である。それをもって天下に呼びかければ、民衆は必ず呼応してくれるはずだということである。

ゆえに、辛亥革命前の革命党人たちの革命論調は、「反満」「光復」一点張りであった。孫文の主張は反満色彩がそれほど強くないが、「駆除韃虜、建立中華」のスローガンは伝統の革命観から由来するものといえるし、彼の民族主義の主張にもしばしば「我が漢人亡国の民になってからも二六〇年たつ」「大義の所在は、凡そ我が漢人ならば、知らないものがない」（同盟会宣言）という論調が出てくる。外来の欧米の侵略さえも、中国が軟弱だと言うよりも、満清政府が売国奴だからとされていた。

鄒容の『革命軍』は、中国近代史に於いて、最も急進的な革命思想を提出し、天賦人權説、民主共和制度、ルソー、ワシントン、フランス革命綱領、アメリカ独立宣言にある民主自由人權等の思想を取り込んで革命の綱領のようものとして宣告したが、それと同時に、激烈な反満思想をも帯びていることは否認できない。

二、政治社会の「革命」から思想文化への転換

1、辛亥革命の原点

ところで、辛亥革命はなぜ起こったか。革命の目的はそもそも何処にあったか。言い換えれば、二十世紀初期の中国が臨んだ最大の課題は何であったか。

中国近代史を回顧すれば、二十世紀初期中国近代の最大の社会政治課題は、近代的民族国家を作ることにあった。その国家を作り上げるために、対外的には、中華民族を外国列強の侵略によって造成されたいわゆる亡国亡種の危機から救うこと、対内的には、封建専制の満清王朝を打倒し「民国」(Republic 共和国の訳、民の国)を創設することが目標とされる。

しかし、政権奪取を最高の命題とし、政権奪取のために手段と盟友を選ばず、そして漢民族の中華正統観念を支柱とする中国の「革命」伝統からすれば、革命は異民族支配の満清王朝を倒すだけでいい、言い換えれば、中国の「革命」伝統は、中国近代の最大の社会政治課題を異民族支配の満清王朝から中央政権を奪い返す、いわば「反満」のみに規定した。

案の定、辛亥革命が満清王朝を倒して、「民族国家」の中華民国を創設した。外国列強の手先とみられる満清政権を倒したことで中国人、とりわけ知識人の亡国亡種の危機感を緩めた。民国の創設はあたかも「民の国」ができあがったかに見える。伝統的「革命」の角度からみれば、辛亥革命は完璧に成功であった。

しかし、上述のように、目指す漢民族政権の復帰、少数精英と秘密会党に対する依頼、民衆に対する宣伝の欠乏、反満に偏り、革命者自身に民主自由思想が欠如していることなどは、袁世凱によるいわゆる革命成果の横領とともに、辛亥革命の成果であった「民国」が民族国家であったが、「近代的」「民の国」ではなかったことを物語っている。

一般的に、それを袁世凱が革命の果実を横領したからだと解釈されていた。だが、はたして(辛亥革命前の)中国の革命家たちは中国に民主自由をもたらす事が頭にあったかが疑問である。

たとえば、孫文の民権思想の提出は辛亥革命以後の事で、しかも、「軍政、訓政、憲政」を実行の三段階とする民権思想は、その究極のところ、最高支配者(自分)が民衆に「民主」「法制」を配るというたぐいのものであり、後の独裁者たち(蔣介石父子など)にとって都合のよいものであった。それだけでなく、一九一三年、孫文は「中華革命党」を組織して自ら「党首」になった。この時、彼は、入党しようとする人たちに党首である孫文個人への忠誠を誓うことを強要した。その誓詞に「一己の身命、自由の権利を犠牲にし、孫先生に服従し、再び革命を挙げ……」とあったのである。

辛亥革命は正に民族国家の実現を目指しながらの「伝統革命」であった。しかも、革命者たちは、みな内的目標の実現によって、外的目標も自然に実現できるという考えの持ち主ばかりであった。

人権、民主、自由、主権在民などの近代思想は、中国の近代でもわずかながら宣伝されていた。鄒容の「革命軍」の共和思想や康有為の大同思想の平等観などがそれである。しかし、中国人はそれをあまり理解していないし、中国の当時の現実としてもそれらよりも「反外国侵略」と「反満」を必要としていた。しかも、その「反帝」「反満」は清王朝の帝政支配打倒という一点に絞られていた。

このように、辛亥革命の成果は大独裁者の袁世凱に収められたにも関わらず、「革命軍起、革命軍消」というように、当時の革命者たちはみな満清王朝が倒されたと見ると、民族民主革命が完成したと勘違いしていた。後ほど、革命はまた二回起きたが、中国に大きな変化をもたらさなかった。

もちろん、満清王朝を倒した辛亥革命は、それまでの「革命」と違うところもあった。その中で最大の違いは、王権の崩壊と共和制度の設立である。しかし、中国の「革命」を欧州流の「Revolution」と比べて最大の違いは、欧州の王権の崩壊或いは失権は、社会組織、政治秩序および文化道徳などに本質的チェンジをもたらしたが、中国の「革命」は往々として「改朝换代」に他ならない。アメリカの中国学者林毓生氏は、王権の崩壊の結果としては、社会政治及び文化道徳が最終的に瓦解してしまった、また五四新文化運動の反伝統主義が成長したと述べていたが（注四）、それは誠に西欧の「Revolution」における立論にすぎない。

2、「革命」に対する反省

新文化運動の前に、その沈滞の局面を打ち破ろうとする試みがないわけではなかった。孫文の「討袁」「護国」という「二次」「三次」革命がそれである。しかし、それらの革命ではすべて失敗に終わった。失敗の原因はいろいろあったが、その一つは、それらの革命はやはり中国の「伝統」に忠実に沿ったもので、中国が面した「近代化」の課題に取り組むことをしなかったことにあるとおもわれる。

一方、一般の知識人はそのような混沌とした時局に対して、失望しても徘徊して、あるいは新しい変化を待望していた。魯迅が「古い碑文を写して」以て「自分の魂を麻醉させにかかった」（呐喊自序）ように時局を觀望して機会を窺っていたのがそれである。

新文化運動前、中国の政界ないし文化界、思想界は、辛亥革命後の中国の現状打破を熱望していたが、この打破が何処から着手されるべきかについては戸惑っていた。そのとき、陳独秀が『青年雑誌』を創刊して、「民主」「科学」の旗を大きく揚げたのである。

さて、陳独秀は辛亥革命と革命後の中国の沈滞していた局面に対して、どのように思考したか。これについて、いままでの陳独秀研究では明らかにされていないが、陳独秀自身も述べていなかった。ここでは、幾つかの資料を挙げて彼の思考の軌跡を考えたい。

一九一六年、

わが国の今までの政治は、ただ党派の運動があつて国民の運動がなかつた。……およそ一党一派の人々の主張は多数の国民の運動から出なければ、その事業は成功しにくく、また国民に根本的な進歩を与えられないはずである。わが国の維新は復古であり、共和は帝政である。すべて政府与党と野党との主張の抗争であり、国民は対岸の火を見るように全く無関心である。
(一九一六年)

一九一七年、

政治界は三たび革命を経たが、暗黒な部分は少しも減ることがなかつた。その原因の一部は、三回の革命はいずれも竜頭蛇尾であり、十分に鮮血をもって古い汚物を洗淨できなかったことである。その大部分の原因は、すなわち吾が精神界に深く盤踞する倫理道徳文学芸術各方面は、黒幕が張らざるところなく、汚物が深く積み溜まっており、また竜頭蛇尾の革命とも重ねたからである。
(文学革命論)

一九二〇年、

……私たちは今現在なお帝政下の奴隷であって、共和政治下の自由民でもなんでもないので。

昨日日本大阪大正日日新聞の記者は私との談話の中で、中国政治についての見解を求めた。私は彼に……「帝政を取り消し、共和を改めて建てる」という八文字を告げた。彼は当時大いに驚いた。私は彼に……「いま中国政治の実質は帝政か民治か」とたずねたら、彼は笑って、「もちろん帝政だ」と答えた。

……同盟会の三民主義は後ほど一民主義に変化した。三脚はふたつの足を無くしたら、倒れないわけではないだろう。
(中国革命党の補うべき授業)

一九二四年、

私はあくまでも、中国国民党（ここでいう中国国民党とは、同盟会から現在に到る中山先生が指導している党を含む）が辛亥革命においては失敗したと認めている。少なくともいくつかの弁髪を切った、或いは民国という空看板を掛けた以外は、成功というべき所は何もなかった。どうしてこうなったか。そこには、もちろん根本的に当時の社会的経済原因がある。しかし、革命党の努力とその政策上においては、われわれは三つの重大的ミスがその失敗の原因になると認めなければならない。

第一は、革命の宗旨を貫けないスローガンを誤って用いたことである。当時革命の唯一のスローガンは「排満」であった。そのような感情的な扇動は、もちろん革命運動の重要な道具になるが、民衆の本当の物質的要求を把握しないで、専ら感情の扇動を唯一の道具にする——感情とは、浮いて固定しないものであって、革命運動をこのような浮いて固定しない条件の上に置いてしまったら、失敗しないわけではない。……（辛亥革命と国民党）

前述のように、辛亥革命は二百六十余年の満清支配と数千年にわたる王朝体制を打倒したが、それは袁世凱に政権を渡すという絶大の代償を払うことによって実現したことである。それだけでなく、革命の目標が革命の前に満清の打倒に偏ったことや、革命後の封建的反革命権力の復活と北洋軍閥支配の開始は、辛亥革命の究極の課題である「近代的」「民の国」を作ることが失敗に終わったことを意味する。陳独秀の辛亥革命に対する反省は、このような思考のプロセスを示した。

陳独秀の思考の軌跡は、以下のようなポイントを踏まえていたとおもわれる。

- 1、反満への偏重は、民衆に「感情的な扇動」をするに止まったので、革命の本来の目的である「外国侵略への反抗」と「革新自強」（つまり中国の近代化問題、「辛亥革命と国民党」）を忘れ、革命の運動を失敗に導いたのである。
- 2、「わが国の今までの政治は、ただ党派の運動があつて国民の運動がなかった」、「私たちは今現在なお帝政下の奴隷であって、共和政治下の自由民でもなんでもないので」という言葉に示されたように、辛亥革命はブルジョアジーの革命でありながら、少しも「多数の国民」に「自由」「民主」をもたらさなかった。いわば、民主の欠如である。
- 3、「吾が精神界に深く盤踞する倫理道德文学芸術各方面は、黒幕が張らざるところなく、汚物が深く積み溜まっている」（文学革命論）というように、「精神界」の「倫理道德文学芸術」などの領域に溜まっている悪いものが、中国革命を失敗させる一因であり、中国の近代化の障碍になっていることを示したのである。

したがって、陳独秀の思考は辛亥革命以後中国の現状を暴露するに止まらず、なぜそのよう

な沈滞的局面が形成したかという思考から、どのように破っていくかに発展したのである。

3、政治社会問題の思想文化への転換

考えてみると、陳独秀の上述のような思考は、すべて「反満」「民主」「倫理道德」「文学芸術」という「精神面」、つまり思想文化の次元での思惟であった。

辛亥革命は中国それまでの「易姓革命」と本質的に変わらなかったということについて、後になって多くの人々はやっと気がついたのである。たとえば、魯迅の『阿Q正伝』に「未荘の革命」に関する有名な描写があったが、李大釗は一九一二年にも次のように言う。

いわゆる民政というものは、少数の豪暴で狡かしこいやつの専制政権であり、我が民衆が自ら主になる政権ではない。民権というものは、少数の豪暴で狡かしこいやつが盗んだ権力であり、我が民衆の自ら得た権力ではない。幸福というものは、少数の豪暴で狡かしこいやつが略奪できる幸福であり、我が民衆が安らかで享受できる幸福ではない。

（『李大釗文集』大哀篇）

そして、なぜそのような沈滞的局面が形成されたか、あるいはどう破っていくかについても、色々な人が様々な考えを示していた。しかし、これらは往々政治社会的原因ないし中国人の「国民性」といった表面上の追究に止まり、より深層的な思想と文化の面で思考したのは、陳独秀がはじめてであろう。

すなわち、陳独秀は、このような思想文化次元の思惟を通じて、辛亥革命の教訓をいち早くつかみ、辛亥革命で作り上げた中華民国が「民族国家」ではあるが、「近代的」ではないということと、内的外的の民族衝突と革命伝統の枠を突破して全体からみれば、辛亥革命後、中国が面した最大の課題は、いかに近代化を実現するかということ、その課題を実現するに最大の障害が「精神面」にあり、つまり中国国民の思想がまだ古い思想形態に縛られているということが一番最初に悟った先覚者なのである。

しかも、陳独秀は更に、中国近代の最大課題～中国がいかに近代化されるか、という政治と社会の次元の問題を思想文化の次元に置き換えて思考し、その解決の道を切り開こうとしたのである。陳独秀はこの思想文化の転換によって、中国が抱えていた課題を解決する糸口を見つけることができ、「革命」の伝統を放棄し（注五）、辛亥革命以後の重苦しい局面を破ったのである。

三、新文化運動の目標の制定と実践

陳独秀は単に二〇世紀初期の中国が面した最大の課題である近代化の問題を社会的政治的次元から、思想文化の次元に置き換えたことによって、その解決する糸口を見つけた先覚者というだけではなく、その解決の道を開こうとするにあたって、幾つかの思想文化の問題を提示し、自ら先頭に立って歩み始めた実践者でもある。

1、「民主」と「科学」の高揚

陳独秀はまず「民主」と「科学」という新文化運動の基本理念を打ち出した。すなわち、中

国という「民族国家」の近代化を「多数国民の運動」（敬んで青年に告げる）という「人」の思想と文化の近代化に置き換えた。特に「青年の思想を改造し、青年の修養を補導する」未来志向は、中国の政権奪取を目指す革命伝統と全く次元の違うものであり、すばやく「中国近代化の重点を把握することができたのである」。(注六)

上述の思想的文化的反省に示されたように、陳独秀はまず、辛亥革命が中国に根本的ブルジョアジーの変革、究極に言えば西洋式の「民主」「自由」制度をもたらさなかったと考えた。具体的に言えば、辛亥革命後の政局に対する失望、復古思潮、帝政運動に対する反発、革命党たちの辛亥革命における「民治」「民主」意識の欠如に対する批判、中華思想の易姓革命意識に基づいた単純な「反満」「排満」に対する反省、ないし偽民主制の「政党政治」、つまり辛亥革命以後、中国の政局の少数政客の国会における党派政治に対する暴露などである。

その認識に基づいて、陳独秀は中国の古い体制の首悪、旧思想の元凶、近代化の最大の障害を「蒙昧」「浅化」と断定し、「蒙昧」「浅化」の反対面は「民権」（民主）と「科学」と認定したのである。(敬んで青年に告げる)そして辛亥革命後の暗黒な局面を打開し、中国で根本的な変革をおこすために、まず西洋現代社会の「現代社会生活」の基本原則とブルジョア変革の主要武器である「民主」中国に導入し実践すべきだとした。それによって、「民主」を新文化運動の基本理念にしたのである。

陳独秀の理想中の「民主」は様々な内容を含んでいる。まず西洋の、特にフランスをモデルとした「人権」であり、(フランス人と近代文明)「人権」とは「個人を本位とし」、個人の独立自主の人格を尊重する「平等自由」である。「わが国は世界で生存したければ、数千年伝わってきた官僚専制の一人の政治を捨てて、自由的自治的な国民政治に変えなければならない」(吾が人の最後の覚悟)というのがそれである。

また、民主とは、「多数国民」のことである。「吾が国の年来の政治現象は、唯党派の運動があって、国民の運動がない。……多数国民の運動からでなければ、そのことが往々成功しにくい。成功しても国民の根本上の進歩に役立たないはずである。」(一九一六年)

それと合わせて新しい人生観に取り組む(人生真義)。

最も重要なのは、陳独秀が「民主」と「科学」を、「社会生活」が「現代的」であるかどうかをはかる基準にしようとすることである。彼の言う「社会生活」が、政治法律はもちろんの事、倫理道徳、学術思想、社会風俗のあらゆる面にも及んで、「民主的」、「科学的」でなければ、「祖宗の遺留、聖賢の教え、政府の提唱、社会の尊ぶところのものは、すべて一文の値打ちもない」としたのである。

2、「科学」

「科学」は陳独秀が新文化運動のために設定したもう一つの目標である。

「科学」とは何かについて、陳独秀は次のように解釈している。

科学とは何か。それは私達の事物に対する概念、客観の現象に対する総合は、主観の理性にあわせても矛盾しない、ということである。(敬んで青年に告げる)

理性的な態度で客観事物を観察して、主観の思惟と客観の現象をと一致させる。それで妄想、先入観、迷信などを排除する。いわば「科学」とは方法論のことである。

この「科学」的思惟方法の具体的な内容について、陳独秀は詳しく述べていないが、彼は二

つの思惟方向を示したと思われる。

一つは、中国の伝統的思惟法に対する批判であった。鄭家稼が言うには、「当時、彼（陳独秀）の言った『科学』は迷信反対で、今のような広義はなかった」。(注七)たとえば、中国古代思想の中で主な思惟概念の一つである「気」に対して、陳独秀は実験主義の方法で次のように批判した。

想像とは何か。客観的現象を超脱し、また主観的理性を捨てて、ありもしない事を捏造し、仮定があっても実証がなく、人間にあった知恵でその道理を明かしその法則を説明することができない、ということである。

.....

その想像の最も神奇たるものは、「気」の説にかなうものがない。その説は道士の羽化の術と通じあうが、宇宙のあらゆる所を捜しても、「気」というものがなんであるかは知らない。
(敬んで青年に告げる)

同じく、陳独秀は「陰陽家の符瑞五行の説」、「五行生勝の説」、「陰陽の説」といった宗教信仰に近い中国古代の「想像的」思惟法についても批判した。

周知のように、「陰陽」「五行」「気」は中国古代哲学に於いて重要な概念であるが、一般人の生活まで浸透し氾濫していた陰陽五行観念は、誠に「中国人の思想律であり、中国人の宇宙系統に対する信仰」になっていた。(注八)また、中国文化の正統は儒教倫理道德を中心とするならば、それを表現し伝える道具あるいは系統はまさに陰陽五行であった。換言すれば、「陰陽」「五行」「気」とは、一種の宗教（儒教あるいは道教）的概念であり、呪術の思惟方法に属するものである。(注九)

科学哲学の観点からみれば、呪術的世界観は現代科学的思考と対立するものであり、言い替えば、「科学」とは近世まで支配してきた呪術的世界観から抜け出してから成り立ったもので、世界の一般性を擬人的あるいは超人間的に、つまり「ニセ」的ではなく、存在論に基づき実証的に探求する。(注十)

陳独秀の批判はまさに以上の観点によるものである。「陰陽」「五行」「気」などはそもそも存在論に基づいていなく、実践的論証もできない宗教迷信に近いものであった。またそれらは世界を探求し説明するものではなく、それらを通じて儒教倫理道德を伝え、一種の思想統括をはかるものであった。それらを「思想律」にしたなら、中国人の思想は永遠に想像と迷信に縛られてしまうのではないかということになる。

とにかく、非実証的、宗教的、呪術的中国伝統の思惟法を清算しなければ、中国人の思想の解放、理性の高揚と「科学」精神の成立はありえない。それによって、陳独秀はまた「靈学」（「辟靈学」）、「有鬼論」（「有鬼論質疑」など）、偶像論（「偶像破壊論」）というような呪術的、宗教的なものをつよく批判した。

とにかく、「吾が人の信仰は当に真実的合理的を以て標準としなければならない。宗教上、政治上、道德上の古きから伝えた虚栄、人騙しの不合理な信仰は、みな偶像のようなもので、破壊すべきだ」（偶像破壊論）というのが、方法論としての「科学」観の意気込みを現したものである。

もう一つの科学の方法論は、自然科学の方法を社会人文問題に応用することである。自然科学の方法を社会人文の領域に応用することは非常に難しい問題であり、素晴らしい結果に結びつくことがあれば、とんでもない結論に達することもある。嚴復の「天演論」に端を發し、一

九世紀末二〇世紀初に中国を風靡した「物競天存」の社会進化論は、そのよい結果の一端を現していた。後にも述べるが、陳独秀はその進化論を東西洋文化文明の比較に応用して、両者の差別は近代と前近代の差別であるという結論に達したのである。

近世文明は、東洋と西洋の二つに分けることが出来る。東洋文明を代表するのは、インドであり、中国である。この二つの文明は異なるところがあるが、大体同じく、その質と量はともに古代文明の既成格式を脱せず、「近世」と名づけられても、実際は古代の遺物みたいなものである。「近世文明」といえるものは、ヨーロッパ人特有のもので、いわゆる西洋文明であり、また「ヨーロッパ文明」ともいうのである。(フランス人と近世文明)

「物競天存」の進化論によれば、落後文明は必ず先進文明との競争の中で破れていくという。しかし、その「所以然」に関する問題は自然科学の原理ではない。陳独秀のいった「科学」方法によれば、人類の文明は普通同じ発展段階を踏んでいく。その文明の発展段階は、古代文明とそれより進んだ近代文明があつて、同じ歴史階段にある文明は地域、民族が違つても社会文明の基本特徴は同じである。一方、発展段階の違う文明は、進歩と落後、「近世」と「前近世」、「新鮮活発」と「陳腐朽敗」の問題であつて、地域(地理的)、民族、種族の特殊性というたぐいの問題ではない、ということになる。

そう言った文明進化論からみれば、中国は近代文明の歴史段階に邁進できなければ、西洋文明の衝撃と侵略にやられるのは当たり前で、「天沢」「物競」の原理にも合つていう。「近代欧州の他民族に優越する所以は、科学の功労は人権説の下ではなく、むしろ舟と車の二つの車輪のようなものである」ということになる。

逆に、「国民は蒙昧時代を脱したく、開化の浅い民になりたくなければ、急いで追いかけて、科学と人権とを並べて重んじなければならない」。こういう時、既成のものに対する態度は、「人を騙すものならば、たとえ祖先の遺してくれたもの、あるいは聖人賢者の教え、政府の提唱するところ、社会の尊ぶところでも、すべて一文の値うちもしない。」(以上「敬んで青年に告げる」)

とにかく、「科学」とは自然科学と社会人文科学を含む。その目標の設定は思惟方式の改変であり、中国人の思惟を伝統的、儒教的、蒙昧的思考方式から解放し、近代的、西洋的、科学的思考方式に転換させることを目指すものである。

3、「反帝」

一方、「反帝」は新文化運動の目標に設定されなかった。

陳独秀は若い頃、特に『安徽俗話報』の編集長時代には、強烈な外国侵略に反する思想を持っていた。しかも、辛亥革命の失敗を「外国侵略に対抗する」ことを忘れた事にしたことがあつた。しかし、新文化運動の目標には、「帝国主義反対」を設定しながら、「反帝」のどころか、彼は西洋式の「人権」「国民政治」「人生観」など、つまり外来の「民主」「自由」「科学」に憧れて、それらを中国で実現して、以て中国の社会問題を解決しようとしていた。

任建樹著『陳独秀伝』(上「従秀才到総書記」)は、陳独秀を始め二〇世紀初期の中国の先進人物の思想発展が往々「外を排するを欲すれば、先ず満を排さんを得ず、先ず満を排するを欲すれば、則ち出て革命を以てすを欲す」という三段階の道を歩むことになっており、陳独秀の思想も、排外と帝国主義侵略反対から、革命の道を歩み始めた、と述べている。(注十一)

陳独秀の思想は、実際のところ、「排外」「排満」「革命」の段階を歩んできたのみならず、前節に述べたように、むしろ「革命」そのものに対する反省まで発展したと思われる。

反帝を新文化運動の目標からはずしたことは、重大な意味をもつ。新文化運動が発動される前に、中国のいわゆる「先進人物」（毛沢東語）は、中国を西洋のいじめから解放し富強させるために、西洋を学ばなければならない（向西方学習）と認識していた。しかし西洋の何を学ぶべきか、どう学ぶかについて、様々な議論と実践があった。

守旧派はもちろん西洋文化にことごとく反対していた。

「中体西用」を主張する改良派は、産業を興すのに熱中し、君主立憲制まで主張していた。しかし、一方では、中国伝統の儒教綱常（中体）を条件なしで維持していこうという態度を取っていた。つまり、西洋の技術、制度（西技、西政、西史まで）を導入して、西洋文化の侵略から中国の伝統的宗法社会体制と君主専制の政治制度を守ろうとしていた。

維新派の康有為、譚嗣同は西洋の自由、民主、平等などの観念までは受け入れたが、儒家の教え、孔子の学説の中にも、そのような思想があって西洋の観念と合致していると考えた。故に、彼らは、あるいは譚嗣同のように「仁学」で西洋の民主自由思想を理解し、それを中国で展開しようとする。あるいは康有為のように、革命を起こしたいのに孔子の名を借りて儒教の基本観念と理想に託して、「改制」を企てる。

このように、清末の近代化を求める思潮と実践に共通した一つの大きな矛盾があって、それは西洋文化を学んで西洋文化に対抗するということである。陳独秀はこの矛盾を解決しなければ、中国の近代化があり得ないと考えたうえで、「反帝」を新文化運動の目標からはずしたとみられる。それは西洋の文明を先進文明と同等視して、中国はそれに対抗するというよりも、それを全面的に目指すことが、中国近代化を実現する唯一の道だ、と悟ったことを意味する。

「反帝」を新文化運動の目標にしなかった背景には、一九一五年という時代の国内外の情勢および陳独秀が外国に留学していた事に関わるとと思われる。

二十世紀十年代になると、帝国主義による中国における勢力範囲の「瓜分」はほぼ終わった。アメリカが提出した「門戸開放」政策は、各国が中国を直接の植民地にしないことを呼びかけることを意味する。それに各列強が中国への進出を各自の範囲内で着々と進めている一方、辛亥革命の勝利によって、中国民衆、特に知識人の間では中国という国家と民族が減んでしまうのではないかという危機感は薄れられた。しかも、一九一五年という年は第一次世界大戦の最中であった。二つの大帝國主義集團は、ヨーロッパを主要戦場として殺し合っていたので、中国に対する侵略は、そんなに目立たなくなっていた。

一方、陳独秀は一九〇二年から一九一四年の間、一九〇二、一九〇六、一九〇七、一九一四年と四回にわたって日本に留学した。

周知のように、近代史上での日本に渡った中国留学生は主に二つのパターンに分けられる。

一つは明治維新に成功した日本の経験を学んで中国でも同じ維新を起こそうということである。中国人にとっての明治維新は、まさに孫文の言ったような「立派な模範」であり、アジア各民族に「無窮の希望」をもたらしたものであった。それで、留学生は日本に東洋式の近代的政治体制、経済制度や維新の精神を学びにやってきたのである。

もう一つ、しかも更に重要なパターンは、日本を通じて西洋の新文明新思想を学ぶということである。明治維新後の日本の奮起は、西洋的近代化に成功したことを意味する。一方、中国にとっての西洋は、満清政府や儒者中心の知識界の閉鎖さもあって、遠すぎて、言葉も通じず、

漠然としたものであった。あの有名な「中体西用論」を打ち出した張之洞は『勸学篇』の「遊学」に次のように述べている。

遊学のくににいたりては、西洋は東洋（日本）に如かず。

- 一、路近くして費をはぶき、多くつかわすべし。
- 一、華を去ることちかくして、考察しやすし。
- 一、東文（日本文）にちかくして、通曉しやすし。
- 一、西学は甚だ繁、およそ西学の切要ならざるものは、東人すでに刪節して、これを酌改す。中（中国）、東（日本）の情勢、風俗相ちかく、彷徨しやすし。事半ばにして、功倍すること、これにすぐるものなし。

そこで、中国の留学生たちは、いわゆる「同文同種」でしかも西洋的近代化を成し遂げたことによって開放的で情報が発達していた日本にやってきて、よく整備された現代学校の間を借りて、日本語に訳した西洋の思想文化を学ぶことにした。

以上のことがあって、中国近現代史上の重要な人物は、日本での留学経験を持っている者が多かった。

陳独秀の日本留学は、一九一二から一九一四の二年間が最も長かった。日本の明治時代から流行っていた「脱亜入欧」思想が疑いなく陳独秀に大きく影響を与えた。彼は英語、フランス語、日本語ともに堪能であって、留学中は主に西洋文化、とくにフランス文学と自由民主思想を学んだと見られる。彼の一九一二年以前に書いた文章は殆どフランスのことを言及したことはないが、一九一五年に新文化運動を発動してからは、しばしばフランス文学とフランスの民主人権思想を口にして、甚だしくは「世界はフランスがなければ、今日の暗黒はいまだどういふことか分からないだろう」（フランス人と近世文明）とまで言い切った。ゆえにフランス文化を西洋文明の中心としてそれを目指そうではないかと中国人に鼓吹したのである。

留学生の心理状態は、一般的に次のような規律がある。異国で最も美好な歳月を過ごしたので、一般的に（注十二）、留学の思い出を大切にす。そうなると、その「異国」は異国でなくなり、甚だしきは第二の祖国となる。留学先で学んだものは留学生たちにとって、『西遊記』の描いたような「西方から取って来たお『経』」であり、一般的に絶対的な真理とされることになる。

近代史上の中国の反帝国主義運動は、時局の政治と関わる以外の場合は往々として感情的、心理的なものが主流であった。一九〇〇年前後の義和団運動がその典型である。陳独秀の場合は、日本に四回も来て、日本語がうまくなったほか、フランス文学を専攻した。それで彼にとって、日本とフランスという当時世界の主な二つの、東洋のと西洋の帝国主義国家は異国でなくなり、「一般的に」、文明上はもちろん、感情的にも、心理的にも、反対の対象とはしないはずであった。たとえば胡適の場合は、アメリカで七年の留学生活を送って中国に帰ったが、一生アメリカ文化、民主自由とライフスタイルに傾倒して、中国最大の親米派とまでいわれるようになった。彼をアメリカあるいは米国帝国主義に反対させることは、ほぼ不可能といえよう。

つまり、留学生活は陳独秀を中国近代史上の西洋文化を学んで西洋文化に対抗するという矛盾的「学習西方」観念から解放し、意識的に西洋文化が東洋文化より先進であることを認めさせ、それを目指すようにとさせたのである。それに、一九一五年という特殊の時代と合わせて、反帝を新文化運動の目標からはずしたのは当然であろう。

4、儒教批判

陳独秀は、中国の近代化にとって最大の障害が儒教綱常倫理だとし、「共和立憲制は、独立平等自由を原則とするもので、綱常階級制と絶対に相容れることができない。その一つを存したければ、その他の一つを廃止しなければならぬ」（吾が人最後の覚悟）と述べた。故に、陳独秀は「最後の最後の覚悟」とも言われる儒教批判を敢行した。儒教批判の意義について、拙論「陳独秀儒教批判についての再検討」（注十三）を参照されたいが、要するに、陳独秀の批判は初めての本格的儒教批判であって、その破天荒の意義を次のように要約できる。

- 1、儒教綱常倫理は中国古代社会において本体的な役割を果たしてきたが、綱常倫理は儒教乃至中国文化の一部にすぎないことを明らかにした。
- 2、儒教綱常倫理が中国近代史において西洋文化に抵抗する正統的（伝統的）中華文化の最後の防衛線として機能してきた。儒教綱常倫理批判は、その最後の防衛線を突破して中国近代化の最後の障害を排除しようとするものであった。
- 3、儒教の政治的近代論を批判したことによって、儒教綱常倫理のもとでも中国の近代化もある得ないという結論に至ったのである。

ともかく、儒教批判は、綱常倫理の中国「古代社会」の本体的役割をさらけ出したことによって、中国で「現代社会生活」の建設、つまり近代化の実現には、儒教綱常倫理が大きな思想的文化的障碍であると認定した。また、この批判は、儒教綱常倫理が中国文化、中国の伝統乃至中華民族のアンデンティティそのものだという儒教的虚妄と幻想を打破して、現代化の実現に向かって大中華文化ショービニズムという心理障碍を突破したのである。

5、近代化的理論方法の確立

また、陳独秀は儒教批判と「科学」の提唱によって、中国近代化を目指すには欠かせない幾つかの方法論を確立した。

理論方法は中国近代思想史においてきわめて重要な問題であった。周知のように、二十世紀初期の中国思想界は（ある意味では現在までも）中国をいかに近代化にせしめるかということに関して、「中体西用」の思惟パターンから離脱できなかった。その理由として、「中体西用論」には独特の論理法が二つあったからである。

一つは、儒教綱常倫理が中華伝統文化の本体だ、という本体論である。儒教綱常倫理は、中国古代社会という特殊の歴史階段において政治上の君主専制制度と家庭本位の宗法社会秩序の根本であるにも関わらず、前提上はそれらを中国社会、文化の恒久的「大本」「大原」ないし中国人の民族特徴（アイデンティティ）とされている。ゆえに、西洋のものを中国に導入してもよいが、その前提として「名教綱常」を損なっては成らない、なぜならば、それらは中国の根本だ、というのが中体西用の論法である。

二つは、東西文明対等論である。つまり、西洋の制度文化工芸技術がいくら優秀でもそれはあくまでも西洋人のものであり、中国はそれなりに優秀なものをもっており、それが名教綱常であることはいうまでもない。対等にして比較すれば、結論は自ずから「中国の雑藝は泰西に遠ばないが、道徳、学問、制度、文章は則ち歴然として万国の上に出る」（邵作舟「危言・訳書」）ということになる。

その方法論に沿って行けば、いかなる考えも既成の「中学為体、西学為用」の結論に導かれる。

これに対して、陳独秀は二つの方法論を示した。

一つは前述のように、儒家文化は中国文化のごく一部分であり、その全体ではなく、儒教倫理いわゆる「君道臣節名教綱常」も儒家文化の一部分であり、その全体ではない、という分離法であった。儒教倫理の中国文化における真実の地位を明らかにしたことによって、西洋文化を全面的に取り入れるのに、文化的思想的ないし心理的障壁を取り除こうとしたのである。

もう一つのさらに最も重要な方法は、「社会生活」、つまり社会文明文化を現代と古代に分けるという時代差異論である。もちろん、東洋の文化文明を西洋の文化文明と比べると、それぞれの特徴があって、様々な差異があると認められる。たとえば思想上と文化上の差異について、陳独秀は次のように列挙している。

西洋民族は戦争を本位として、東洋民族は安息を本位とする。

西洋民族は個人を本位として、東洋民族は家族を本位とする。

西洋民族は法治を本位として、東洋民族は感情を本位とする。

西洋民族は実利を本位として、東洋民族は虚文を本位とする。

西洋民族は科学を本位として、東洋民族は想像を本位とする。

(東西民族根本思想の差異)

もちろん、以上に列挙した差異は一方的であり、漠然としたものといえる。もしそのまま推論すれば、やはり「中体西用」の理論界にはめられるにちがいない。しかし、陳独秀はおもにその中の倫理政治に関する二つ目「西洋民族は個人を本位として、東洋民族は家族を本位とする」という点を發揮して、次のような倫理政治の宗法家族制度批判を行った。

(西方は)すべての倫理、道徳、政治、法律、社会の指向するところ、国家の求めるところは、個人の自由権利と幸福を擁護するだけである。思想言論の自由は個性の発展を謀るものである。法律の前ではみな平等である。個人の自由権利はそれぞれの憲章に載せられ、国の法律はそれを剝奪し得ない、いわゆる人権である。人権とは、人は一人の人間であり奴隷でなければ、みなその権利を享受することができ、差別はない、これは純粋な個人主義の大精神である。

東洋民族は、遊牧社会から宗法社会に進んで、今まで変わることがなかった。首長政治から封建政治に進んで、今まで変わることもしなかった。宗法社会は、家族を本位として個人の権利はなく、一家の人はみな家長の命令に従わなければならぬ。「詩」の「之を君とし之を宗とす」、「礼」の「余りあれば則ち之を宗に帰し、不足則ち之宗に資す」というのがそれである。宗法社会は家長を尊重し、階級を重んじ、故に孝を教える。宗法社会の政治は、郊廟典礼が国の重要な行事であり、国家組織は家族のように、元首を尊び、階級を重んじ、故に忠を教える。忠孝とは、宗法社会封建時代の道徳であり、半開化の東洋民族の一貫たる精神である。

(東西民族根本思想の差異)

このような倫理政治の角度から東西文明文化差異の実質を探れば、両者の差異の実質は、民族性でもなければ、人種性でもないという結論に結びつく。

近世文明は、東洋と西洋の二つに分けることが出来る。東洋文明を代表するのは、インドであり、中国である。この二つの文明は異なるところがあるが、大凡のところと同じく、質と量はともに古代文明の既成格式を脱せず、「近世」と名づけられても、実際は古代の

遺物のようなものである。「近世文明」といえるものは、ヨーロッパ人特有のもので、いわゆる西洋文明であり、また「ヨーロッパ文明」ともいうのである。(フランス人と近世文明)

換言すれば、違う地域の文化は、もし同じ歴史発展階段に在ればその特徴は同じで、その区別は本質的ではない。逆に、違う歴史発展階段に在る文化の差異は、東方西方の地理、民族、種族のという次元問題ではなく、「自主的」と「奴隷的」、「進歩的」と「保守的」、「進取的」と「退隱的」、「世界的」と「鎖国的」、「実利的」と「虚文的」、「科学的」と「想像的」(敬んで青年に告げる)の問題になり、前者は「新鮮活発」、後者は「陳腐朽敗」という調和できないものであった。

このような方法論は、儒教批判によって文化的思想的心理的障壁を取り除いた上で、自然科学の方法で中国社会を考察し社会問題を解決しようとするものでもあった。陳独秀はそれを「科学」と名づけていた。陳独秀は「科学法」を駆使して、中国近代史上最大の悩み、つまり西洋の文明が中国に侵入してきたに際して、中国は如何に対応すべきかについて未曾有の答案を出したのである。

もし個人や社会に利益をもたらさないものはみな虚しい飾りものであり、人騙しである。人を騙すものならば、たとえ祖先の遺してくれたもの、あるいは聖人賢者の教え、政府の提唱するところ、社会の尊ぶところでも、すべて一文の価値もしない。

……

わが国の人は蒙昧時代を脱したく、未開化の民になりたくなければ、すなわち急いで追いかけて、科学と人権を並びに重んじなければならぬ。

すなわち、中国は近代化になりたければ、中国伝統文化文明の中での時代遅れなもの、人騙しのもの、虚栄たるものなどをすべて放棄し、本当の「近世文明」を全般的に取り入れなければならない。これはちょうど日本明治維新時の「脱亜入欧」の論調とあまりにも合致するものではないかと思われる。

終わりに

小論は、新文化運動発生の思想的背景を探りながら、陳独秀がなぜ新文化運動の「主将」といわれるリーダー的存在になれたかについて、その思想的文化的要因が、中国の近代化問題を社会政治の次元から思想文化の次元へと転換させて、解決の糸口をはかろうとしたことにあることを明らかにした。

また、第三節において、その転換にあたって陳独秀が幾つかの前例のないことをやってのけて、中国現代思想史に思想と文化の新しい局面を開いたことを述べた。

林毓生氏は陳独秀の思想に「文化思想方式を以て問題を解決する手段とする」「思想優先論(Intellectualistic)」があると酷評し、このような思想文化をすべての社会政治問題のキーポイントとする方法が儒家の学術伝統の思惟方式と関連するとしている。(注十四)そうであれば、本論に取り上げた中国の近代化問題を社会政治の次元から思想文化の次元へと置き換えることが林氏の理論に当てはめられる。しかし、小論の第一節に述べたように、陳独秀が行った転換は、中国の問題を解決する手段と方法そのものではなく、解決の突破口を見つけるための思惟方式の転換にすぎないことが明らかである。また、その転換は儒家の学術伝統に由来するのではなく、むしろ中国四千年の「革命」伝統と辛亥革命後の現状に対する反儒教的思想上文化上の

思考を通じて悟ったものと思われる。

陳独秀は、その転換を実現させるために、「民主」と「科学」という目標の設定と宣伝、「反帝」を新文化運動の目標からはずしたことによって西洋文化を学んで西洋文化に抵抗するという矛盾の解決、儒教倫理綱常批判、「中体西用」を突破するための新しい理論方法の提出など、新文化運動中のすべてといえる重要な思想と文化の問題を提起し、先頭を切って取り組んだのである。

時勢は英雄を生む。実際のところ、それらのことをどれ一つ先頭を切って遂行しても、新文化運動という特殊な環境において一躍有名になれたわけである。たとえば、一九一七年、新文化運動が開始されてから二年目、帰国したばかりの二十六才の胡適が一躍有名になって、思想界・学术界のニューリーダーの一人になった。彼がそんなに「冒得大名」できたのは、先頭を切って文言文の廃止を鼓吹し、白話文を提唱し自ら実践することにあっただけのことと思われる。しかし、考えてみると、胡適の成功は、陳独秀の応援を得、「白話文」の提唱という学術問題を「思想文化の自由発展」（呉又陵に答える一孔教）に関わる思想文化の次元に転換させ、「文学改良」を「文学革命」にしなければ無かったであろう。

いわんや陳独秀が上述のように新文化運動のすべての重要問題を提起して取り組み、まさに先駆的实践者の役割を果たしたことはなおさらである。

〔注 釈〕

- (一) 小論は陳独秀に関する思想史研究シリーズの三である。その一の「陳独秀と文学革命—陳独秀研究の序」は『九州中国学会報』第三十三巻に公表しており、陳独秀の事跡と中国方面の陳独秀評価はその「はじめに」と「注」を参照されたい。その二の「陳独秀の儒教批判についての再検討」は『中国哲学論集』21号に公表した。また、筆者は「陳独秀研究関係論文論著目録」(初稿、『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』第三十三巻所収)を作成した。なお、本稿では三巻本の『陳独秀著作選』(上海人民出版社一九九三年版)によった。同書からの引用は篇名のみを記入した。
- (二) 一般的に、「五四」新文化運動は二つの運動を併せて指す。一つは一九一五年からの新文化運動であり、もう一つは一九一九年五月四日に勃発した学生愛国運動である。また、学生愛国運動を賛美して新文化運動に反対する人がいれば、(例えば蔣介石の『中国の運命』)、学生愛国運動が新文化運動にとって一つの「政治的妨害だ」と非難する人もいる(胡適の『胡適口述自伝』唐徳剛訳)。一般的には、両者に緊密なつながりがあるが故に一体視としている。しかし私見としては、二つの歴史事件には幾つかの政治的因果関係があったが、はっきり分けた方がよいと考える。
- (三) 横山宏章はまた孫文の革命の特徴について、欧米流の革命を主張すると具体的な革命戦術は土着的、伝統的な方式を採用するという新と旧の矛盾性を指摘した。横山氏著『中国近代政治思想史入門』を参照されたい。(研文出版一九八七年版)。
- (四) 『中国の思想的危機—陳独秀・胡適・魯迅』(丸山松幸・陳正醜訳、研文出版一九八九年版)の「序章」にみる。
- (五) これはしばらく放っておくということであり、徹底的に放棄ではない。一九二〇年以後、陳独秀はまたマルクス主義の名の下で「革命」の実践を再開した。
- (六) 余英時著『中国近代思想史上的胡適』の一「胡適の出現與其思想史的背景」を参照。台湾聯經出版事業公司一九八四年版。
- (七) 「陳独秀の民主観」、『五四與中国』、台湾時報出版公司。
- (八) 顧頡剛「五徳終始説下的政治和歴史」『古史弁』第五冊下編。
- (九) 拙論『董仲舒思想の研究』の「陰陽五行篇」を参照されたい。人と文化社一九九五年版。
- (十) H・ライヘンバッハの説による。『科学哲学の形成』。現代人の思想シリーズ二〇『科学の哲学』、平凡社昭和四十三年版。
- (十一) 任建樹著『陳独秀伝—從秀才到総書記』の「二、青年時期」を参照。上海人民出版社一九八九年版、第六三頁。
- (十二) 例外は二つある。一つは、当の留学生は留学先でひどい目にあったことがあるということである。二つ目は、留学先の帝国主義は留学生の本国に侵略してきたときのことである。陳独秀が一九一九年の五四運動の先頭に立ったのは、日本が中国の国益を損害し、直接に中国を支配しようとしたからである。また、日中戦争の時に中国国民をリードして日本と戦ったのは、かつての日本士官学校に留学した蔣介石である。しかし、戦争が終わると、蔣はすぐに「怨みに報うに徳を以てす」という方針を打ち出して、日本を許した。それも留学期間にできた親日感情の働きと思われる。
- (十三) 「陳独秀の儒教批判についての再検討」、九州大学『中国哲学論集』21号。
- (十四) 注の四の「序章」にみる。