

李大釗の東西文化論

——東西文化論争中の位置と思想的意義——

後 藤 延 子

—

五四新文化運動は、その名の語るごとく⁽¹⁾、旧文化、すなわち伝統的な中国文化を清算し、新文化、すなわち近代的な西洋文化の移植を図る運動であった。陳独秀は『フランス人と近世文明』(『新青年』1—1 1915年9月)で、中国やインドの東洋文明を、「まだ古代文明マンネリズムの窠臼を脱却できない」状況にあるとし、「近世文明と言えるのは、ヨーロッパ人だけがもつところで、すなわち西洋文明のことだ」と言う。つまり、東洋文明と西洋文明は、縦の時間的な進化の系列の上に置かれたのである。それゆえ、陳独秀はフランス文明を、胡適はアメリカ文化を讚美するとはいえ、いずれにせよ彼らが抱いていたのは、歴史的後進性の意識に他ならない。「東西民族の根本的な思想の差異⁽²⁾」も、永遠の差異ではなく、時間の進程の差異にすぎなかった。

従って、優勝劣敗・適者生存を説く社会進化論に拠る彼らの課題は、世界の生存競争に生き残ること、換言すると、西洋文化との間にある時間的落差を埋めることであった。以上より見て、彼らが普遍主義的な文化史観に立ち、この場合、それが西洋主義、近代主義として表われていたとしてよかろう。そしてそこに、彼らの啓蒙活動の、すなわち辛亥革命の思想上の補講である五四新文化運動の、理論的根拠があった。

ところで、第一次世界大戦による、西洋文化「没落」の危機意識の昂揚、自信の喪失⁽³⁾といった国際的契機に鼓舞され、中国文化再評価を掲げて新文化運動に反撃を試みたのが、1920年の梁啓超の『欧遊心影録⁽⁴⁾』であった。彼は大战後のヨーロッパ視察旅行の見聞をもとに、経済的疲弊と階級闘争の激化とにあえぐ西洋の実情を紹介し、西洋文化が必ずしも完全無欠ではないことを明らかにした。と同時に彼は、西洋が自然科学万能の下に「純物質的純機械的人生観」をうち立て、人間の意志の自由を否認して善悪の責任から人間を解放したところから、道徳の頹廃がもたらされたことを指摘した。その上で、東洋の精神文明による救済が、すなわち、「西洋の文明で我の文明を拡充し、また我の文明で西洋の文明を補助し、それを化合させて一種の新しい文明をつくり上げる」ことが、緊急の課題だとし、中国人の責任を強調した。

梁啓超のこの東西文明調和論は、西洋文化一辺倒の虚を衝き、「打倒孔家店」の叫びの前に鳴りをひそめていた東洋文化を、世界の救世主としてクローズ・アップさせ、その市民権を回復させることになった。そしてそれは、当時中国訪問中のデューイの東西文化媒合に関する各処での演説や、またラッセルの発言などにも力づけられ、十分説得力があった⁽⁵⁾。とともに、日本人の東西文化融合の主張とも相まち⁽⁶⁾、東洋文化の祖国を自負する中国人の自

尊心を十分に満足させる魅力に富んでいた。こうして西にばかり向けられていた眼は、東をもう一度振り返り、東洋文化は自信を回復できた。そして、東西両文明の調和による新文明創造という主張から見て、文化の普遍性を確信するという意味において、この場合も、普遍主義の立場をとると言えよう。

さて、以上の梁啓超の議論を更に一步前進させたのが、1921年の梁漱溟の『東西文化と其の哲学』であった。17年よりこのかた、北京大学でインド哲学を担当していた彼は、そこが『新青年』派の拠点であっただけに、時として「圧迫の厳しさを感じないわけにはいかなかった」がゆえに、「解決の道」を必死に探り求めていたという⁽⁷⁾。梁漱溟にとり、東洋文化とは何か、西洋文化とは何か、という根本的問題をつきつめず、また、「東西文化が調和するゆえんの道」を明らかにせずして、外国人の西洋文化への懐疑に便乗してやみくもに調和を主張する、梁啓超などの議論の曖昧さをそのまま見過すことはできなかった。

彼によれば、調和は、壁に突当っている東洋文化に、活路を指し示す「根本的解決」ではありえなかった。彼には、東洋文化が世界文化になることができるか、さもなくば、「根本的に存在できない」かの、いずれかの道以外にはなかった。このように世界文化を問題にするところから見て、彼も梁啓超と同じく、普遍主義に立つとしてよかろう。

梁漱溟は、東西両文化の差異を根本的に決定するものを執拗に追及した。そして、「生活の根本は意欲にある。文化とは生活の様法にすぎない。だとすると文化が同じでないのは、意欲の向うところが同じでないことによる。これは非常に明白である」との結論に到達した。その上で彼は、生活の様法に三つのタイプがあるとし、「意欲が前に向かって要求することを以て根本精神とするもの」「意欲が自ら調和をなし、中を持することを以て根本精神とするもの」「意欲が身をひるがえし後に向って要求することを以て根本精神とするもの」のそれぞれを、西洋、中国、インドの三文化にあてはめた。

彼によれば、この三種類の文化の間には、本来的に価値の差別はない。ただ今日、中国文化、インド文化がふるわないのは、「時宜に合わない」からである。それゆえ、今は西洋文化が時宜にかなって世界文化の地位を誇っているとはいうものの、時期が到れば、中国文化、インド文化も、世界文化として君臨できると言うのである。そして彼は、第一次大戦後の現在を、西洋文化凋落の兆しが表面化してきた時と捉え、「世界の未来の文化は、中国文化の復興である」と言い、中国文化が次の世界文化になることを、歴史の必然として高らかに宣言した。従って、彼の、西洋文化→中国文化→インド文化の、世界文化の順次的交代の図式より見て、中国文化の次にはインド文化が世界文化の座に着くことになる。

そして彼は、中国人の今とるべき態度として、「第一に、インド的態度を排斥して、糸毫も留めておくことはできない。第二に、西洋文化を全面的に受け入れる。そして根本的に改過したら、その態度を変えてみる必要がある。第三に、中国の原来の態度を、批判的に、あらためて持ち出す」以上の三つを提唱した。

かくして梁漱溟は、当面の課題が西洋文化の全面的受容にあることを、積極的に是認する方向を明らかにした。少なくとも彼は、五四新文化運動の敵対者でないばかりか、よき理解者であり、且つ賛同者であることを明確にできたのである。だが他方では、彼は、陳独秀から「古代文明」として貶価されていた中国文化、インド文化を、西洋文化と同等の地位に引上げ、その復権を図った。これは、新文化運動に対する真正面からの挑戦であり、その成果を根底から覆すものであった。それゆえ、彼を真の意味で普遍主義者と呼べるか否か、彼が

完全な中国特殊論を展開した、『中国民族自救運動の最後の覚悟』（1933年）に至る思想の歩みを視野に入れ、再検討に値すると言えよう。

さて、五四新文化運動に対する巨大なアンチ・テーゼとも言うべき『東西文化と其の哲学』は、儒教、インド哲学、西洋哲学の知識を駆使し、精緻な論理構成と強靱な体系を誇る、極めて手ごたえに富んだ本格的な論著であった。それゆえ、結論への賛否はいかにあれ、各方面にさまざまな反響をまき起した。陳独秀や胡適などの浮薄な伝統文化全面否定に同調できず、さりとして、林紓、嚴復、あるいは王敬軒など桐城派の、単純なりアクション、時代錯誤にもついて行けずに、悩み模索していた人々が、それを歓呼して迎えたのも、それゆえ十分理由があった⁸⁾。そして他方では、胡適、陳独秀、瞿秋白、あるいは呉稚暉、李石岑⁹⁾などが、激しくそれに反撥を示したのも、これまた十分理解できよう。

そして、梁啓超の『欧遊心影録』が口火を切り、梁漱溟の『東西文化と其の哲学』で最高潮に達する、五四新文化運動に対する反撃とそれをめぐる賛否両論とを指して、通常、これを「東西文化論争」と呼ぶ。それゆえこれは、15年以來の五四新文化運動を前史にもつことなくしては、決して出現しなかったと見てよかろう。ところで今までこの論争は、「科学と人生観」論争の前座として、専らその方向からのみ理解されてきた。しかしそうした視点からだけでは、その真相、その思想史上の意義について、全面的な諒解は不可能だと言えよう。15年から25年頃までを、広義の東西文化論争期と見ることにより、狭義のそれは、その一局面として正しく位置づけられることになろう。そしてまた同時に、それに接続する、「科学と人生観」論争についても、もっと広い視野に立って見直すことができるにちがいない。本稿は、東西文化論争を、以上の基本的立場に立って、眺めることにしたいと思う。

ところで、こうした東西文化をめぐる論議は、中国近代史上、これで二度目のピークを迎えたことになる。第一回目は、アヘン戦争から戊戌変法までの時期である。その時の主要なテーマは、伝統文化と西洋近代文化とは、いかなる関係の下において把握することができるか、ということであった。言い換えると、伝統文化と西洋近代文化との間に何らかの接点を見出し、伝統文化の主体性を保持した上で、両者の調和的共存を図る論理を如何に構築するかをめぐり、論争は熾烈に展開されたのである¹⁰⁾。西洋近代文化の機械・技術、あるいは政治制度・理論の優秀性は認めつつも、なお伝統文化への信頼を堅持する、極めてポジティブな姿勢に立つものと見てよい。

さて今回二度目の論争の主要なテーマは、今迄の論述からもすでに明らかなように、いかなる文化が世界文化の資格をもつか、中国文化は世界文化においていかなる地位を占めるのか、ということであった。つまり、普遍的な世界文化の存在を前提とした上で、それとの関わりにおいて中国文化の存在理由を問うのであり、その発問のしかたにおいて、もはや基本的には受身の姿勢をとっていると見てよい。

たしかに、一回目の論争が政治論議に直結していたとすれば、二回目のそれは、よりアカデミックな体裁を整えていたと言えよう。とはいえ、それは単に比較文化論的な、純粋に知的興味の出産ではありえない。その根底には、中国の前途をめぐる烈しい政治的関心が横たわっていたのであり、文化論争の形をとって表面化した政治論争とさえ極言できる。だが、文化論争は政治論争の代理戦争だとか、その本質を隠蔽する外被だとか、そこまで単純化するつもりは毛頭ない。それが文化論争の次元で戦われたということは、過去から引継いできた総体としての中国の存在理由を問うという、極めて切実な危機意識の表明であると同時に、

烈しいナショナリズムの表出であった。政治の危機が直ちに文化の危機として感じられるほど、その危機は切迫し、かつ根底的であったといえる。

さて本稿の課題は、この二回目の東西文化論争を、全面的に解明することにはない。それは次の機会に譲るとして、本稿は、李大釗の18年7月の『東西文明根本の異点』(『言治』季刊3)に表明された、東西文化論の思想史的意義、及びその東西文化論争に占める位置の解明を、直接の課題とすることにした。周知のごとく、李大釗は五四新文化運動の指導者の一人ではある。しかし、『青年と老人』(『新青年』3—2 17年4月)『新しいもの!旧いもの!』(同上4—5 18年5月)に、陳独秀と錢玄同からコメントをつけられたことに端的に見られるように、彼らとは少し異なった問題意識を抱いていた。

李大釗は第一次大戦の終結に際して、『庶民の勝利』(『新青年』5—5)『ボリシェヴィズムの勝利』(同上)の二篇を発表し、大戦の勝利とロシア十月革命とがもつ、世界史的普遍性と必然性を指摘した。これは彼の卓れた世界史的認識を如実に示すものとして、余りにも有名である。その波紋を尚さまざまに繰広げつつある歴史的事件の渦中において、逸早くその世界史的意義に注目し、自らの実践をその方向に重ね合わせるには、並々ならぬ鋭い歴史感覚が必要である。そしてこの極めて困難な同時代認識に成功しえたところに、李大釗の面目躍如たるものがあつた。

しかしそれは、ある日突然に出現したわけではない。彼は同年7月、『フランス・ロシア革命の比較観』(『言治』季刊3)『パン…イズムの失敗とデモクラシーの勝利』(『太平洋』1—10)の二篇において、すでにロシア十月革命を、世界革命の色彩を帯び、社会主義の上に立つ20世紀初期の革命と捉えていた。と同時に、第一次大戦の本質を、「大……主義」とデモクラシーの対立と捉え、デモクラシーの最終的勝利を予言していた。それゆえ、18年秋の二つの論文は、この基本的評価を受継ぎ、更に明確に発展させたものと理解してよい。

本稿の考察する『東西文明根本の異点』は、実に17年8月の発表で、しかも、『フランス・ロシア革命の比較観』とは、掲載誌さえも同一であった。ということは、彼の東西文化論は、他でもなく、彼の思想形成における一つの重要な転機をなす時期の作品であり、その点から見て、彼の卓れた世界史的認識をはぐくむ上に、やはり大きな寄与をなしたと見てよいだろう。かくして、李大釗個人の思想の歩みにおける、東西文化論のもつ意義を明らかにして、彼の余人の追隨を許さぬ世界史的認識の由来とその構造とに迫ること、これが本稿の第一の目的である。

次に第二の目的は、それを、それが本来行なわれた東西文化論争の現場にもう一度おき直し、その位置づけ、及び思想史的意義の解明を図ることである。思想史研究において、ある思想家を孤立した存在として扱うのではなく、思想形成における共時性、すなわち他の思想家たちとの、時代的思想的環境の共通性に注意しつつ見てゆくことが必要なのは、今さら言うまでもあるまい。勿論それが世代論に解消され、思想家の主体性が閑却されるとすれば、それは思想家不在の精神史一般に墮することになるだろう。以上を警戒しつつ、同時代の他の思想家たちとの交流、連関の下で、ある思想家について見て行くことは、その思想の質および深さについて、より行届いた理解を可能にするにちがいない。その意味で、論争において見ることは、その思想家の思想の特徴を浮彫りにする上で最も有効な方法だと言えよう。なぜなら一時代の論争テーマというものは、時代が必然的に突きつける問題であり、否応なしに態度表明を迫るという性格をもつからである。従って筆者は、論争全体を見渡しつつ李

李大釗の東西文化論を検討し、その論争参加の基本的態度にも必要な注意をはらいつつ、その思想史的意義に迫りたいと思う。さて以上二つの目的を確認した上で、李大釗の東西文化論の具体的検討に入ることにしよう。

二

東西文明には根本的に同じでない点がある。すなわち、東洋文明は静を主とし、西洋文明は動を主とする、この点である。これを人類の生活史に溯ってその原因を求めると、殆ど自然の影響に基づくと言うことができる。

李大釗によれば、人類の生活の舞台、ユーラシア大陸の中央に一つの凸地（テーブル・ランド）があり、その東西に延びた山脈が南北の交通を阻み、人類の祖先の分布・移動に、「南道文明」「北道文明」の二大系統を成立させたという。そして「南道文明」、すなわち東洋文明は豊かな自然に恵まれ、自然や同類と和解する文明になり、「北道文明」、すなわち西洋文明は自然の恵みが乏しいので、自然や同類と闘う文明になったとし、そのため、政治・経済から衣服・嗜好など風俗習慣の末端に至るまで、顕著な差異に彩られることになったという。

従って、以上の生活全面にわたる東西両文明の対立は、地理的自然的環境の相違という、あくまで客観的な根拠に基づいており、いわば地理的環境決定論、あるいはまた一種の生態史観と見ることができよう。それゆえ彼は、東西文化の差異を種族の優劣に帰する「僻見」を斥け、「平情これを論ずるに、東西文明は相互に長短があるので、妄りに軒輊をその間になすのはよくない」として、価値判断の適用を戒めた。

それゆえ彼は、陳独秀らのように、むやみに西洋文化を讚美して、伝統文化を不当におとしめる人々にくみするわけにはいかなかった。もともと彼には、社会進化論の思想的影響は稀薄であった。と同時に、中国の当面の課題を、進化の時間的系列において先行する、西洋との落差の縮小に見出すといった、西洋主義的・近代主義的発想にも無縁であった。彼の眼中にあるのは、亡国の危機に脅えるこの現実の中国である。この現実を見すえつつそれをいかに解決して、「青春中華の創造」をかちとるか、ここに彼の喫緊の課題があった。彼には所与としての一定のモデルはない。それは実践により、未来に向い日々創り出されるものであった。出来合いの処方箋に安易にもたれかかることができるほど、彼にとり、中国の現実が生易しいものではなかった。

だからして李大釗は、西洋文化の価値にめざめさえすれば、認識がそのまま実現に直結するといった、啓蒙の論理の安易さには同調することができなかった。陳独秀らには、東西文化の差異をじっくり見つめるといった、内面的緊張を孕んだ価値の対決の経験はない。両者は単に時間の進程の差であるからして、その移行は何ら抵抗なく、しかも一挙に達成される。しかしそれがいかにスマートであろうとも、画に描いた餅でしかない以上、現実の重さを凝視する李大釗にとり、一顧の価値すら認められなかった。

それゆえ彼は、現実の中国を形成してきたもの、良かれ悪しかれ伝統文化をかくあらしめてきたものは何であったか、それを問い詰めることから、始めなければならなかった。

そして彼は、中国文化の自己認識の過程において、梁漱溟のように、「ただ主観的な因のみを認める。その他はみな縁である」との、客観的原因に求めることをあくまで拒む方向を、

決して採用するわけにはいかなかった。かくして彼は、「南道文明」「北道文明」という、地理的自然的環境により文明の差異を説明する理論に出会うことができたのである¹⁰。自己を解剖するに等しいこの中国文化の自己認識において、東西文明の異質性、両者の間に聳える高い障壁に、彼は盲目ではいられなかった。その意味で、陳独秀らのように時間の進程の差に還元する見方は、彼にとり、余りにも無邪気であった。そしてまた、東西文明の異質性を叫びつつも、その由来について説き明かすことなく平然としている梁啓超も、彼にとり余りにも不可解であったろう。

しかし梁漱溟にとり、李大釗の説明は、「人類の文化はただ環境に動かされての反射にすぎず、全く創造的活動、意志的趨往を認めない」、極めて機械的なものに他ならなかった。たしかにその指摘は当たっていないとは言えない。李大釗の東西文化論が、地理的環境決定論から一步も出ず、人間の創造的営為としての文化の意義を閑却しているという点は、事実として率直に認めなければならない。そしてそれが、他方での「東方は親子間の愛情が厚く、西方は親子間の愛情が薄い」とか、東洋文明は精神文明であるとかの、陳腐にして常套的な独断を何ら客観的根拠も示さず容認するという、奇妙な態度と結びついていた。ここに、彼の東西文化論の思想的未熟さ、曖昧さを見てとることができよう。

だがそれにしても、梁漱溟にとり、李大釗は格闘に値する、手強い敵であった。『東西文化と其の哲学』の中での、李大釗の東西文化論への再三の言及は、それを物語るものと見てよい。ともあれ思想的矛盾を抱えているにせよ、自らを育ててきた伝統文化の自己認識の手がかりを、あくまで客観的根拠に求めようとした、李大釗の基本姿勢をここで確認しておく必要がある。そしてこの点にこそ、梁漱溟との決定的分岐点があった。

中国文化を形づくってきたものを見極めることにより、中国文化の未来を探ろうとする問題意識そのものにおいて、彼ら二人は一致していた。だがその方向、及びそこから引き出された結論は、全く正反対だったと言ってもよい。梁漱溟は西洋文化の全面的受容を当面の課題とはするにせよ、世界の犬勢は今や「第二のコース」、すなわち中国文化に向いつつあるとして、孔子の人生態度を、その核心をなすものとする。結局、梁漱溟はかくして、伝統文化全面肯定の突破口を切開いたのである。そこには伝統文化に対する自己反省是一片も見られない。伝統文化にもし誤りがあるとすれば、それは、「歩みが減茶苦茶で、成熟が早すぎて時宜に合わなかった」こと以外にはない。このようにして伝統文化は免罪符を獲得し、無傷のまま未来の世界に向い、自己の正当なる権利を主張するのである。

さて以上より見て、李大釗の描く未来の世界文化が、陳独秀らの西洋近代文化でもなければ、梁漱溟の「中国文化の復興」でもないことは、言わずとも明らかであろう。彼は、「静止の中に衰頹している」東洋文明と、「物質の下に疲命している」西洋文明との、こうした「世界的危機を救うには、第三の新文明が崛起するのでなければ、この危崖を渡るに十分でない」と言う。そして、「ロシアの文明は、まことに以て東西を媒介する任に当るに十分である」として、「第三の新文明」創造の担い手をロシア文明に期待した。言い換えると、一は精神的に、一は物質的に、それぞれ跛行的に進み行き詰った東西両文明の危機を救うには、両者の「本身の覚醒」を前提とした「真正の調和」により、「第三の新文明」創造をかちとる以外にはないとし、その担い手としてロシア文明に注目したわけである。と同時に、中国もそれに続くべき「至重の責任」があることを強調する。李大釗にとり、この方向こそ、中国民族「復活」の道、すなわち「青春中華の創造」の道に他ならなかった。

ところでこれを、梁啓超の東西文明調和論と、一見、類似すると見る人がいるかもしれない。だが注意しておかねばならないのは、梁啓超の場合、「我々の愛すべき青年よ。きをつけ。前へ進め。大海の対岸には幾億もの人間が、物質文明の破産を愁え、哀しげに息もたえだえ救命を叫んで、あなたが彼を助けてくれるのを待っているのだ」とあるように、西洋文明の東洋文明による救済、あくまでそれが課題であった。それに対し李大釗の場合は、「今日に至って我々が努力しなければならないことは、ただ、いかに西洋文明の長所を吸収して、わが東洋文明の行き詰りを救うかにあり、断じて義和団思想（妄自尊大か一筆者）を以て、わが陳死寂滅の気象で世界を腐化することを許さない。……断じて自分はそのままにしておいて他人を除き去り、ただ西洋物質文明の疲窮を指摘するだけで、東洋精神文明の頹廢を自己反省しないことを許さない」と言うように、東洋文明の西洋文明による救済が課題であり、東洋文明のいわれなき倨傲を容認するものではなかった。それゆえ、彼ら二人の狙いは方向を全く逆にしていたと言うべきだろう。

従って、そこに出現する新文明のイメージが大幅に食違うのも、これまた当然だったと言える。梁啓超の新文明とは、「物心調和」の文明、言い換えると、ヨーロッパのような極端な唯心でも極端な唯物でもない、「理想と実用との一致」した文明である。彼はそれについて、「我々の先秦の学術は、まさしくこのコースに沿って発展してきた」と言う。つまり、「先秦の学術」への回帰、これが彼の行きつくところであった。社会主義の精神は、「外来ではなく、もともと我が固有するところである」として、孔子、孟子の片言隻句をあげる彼の姿は、清末、第一回目の東西文化をめぐる論争の時、西洋の制度や理論と思いこんでいたものこそ、まさしく孔子の真の意図であったとして、西洋近代の政治制度の輸入を図るため活躍していた彼の姿を彷彿させる⁴⁴。と同時に、20年余りの歳月が彼の姿勢を根本的に変えていることにも気づかざるをえないのである。

かくして梁啓超の創るべき新文明のイメージが、「先秦の学術」の指し示す方向に合致していたことを確認できた。それゆえ彼の東西文明の調和は、否定的契機の媒介を経ない、単なる接合、あるいは折衷であり、そしてつまるところは、東洋文明への回帰に誘われるものであったとしてよからう。

ところで李大釗のそれは、両文明の「自身の覚醒」「徹底の覚悟」、すなわち自己否定に媒介された、全く相貌を一新した、「第三」の文明に他ならなかった。そして彼は、こうした東西両文明を止揚した新文明の担い手として、十月革命により世界史に新段階を切開きつつあるロシア文明に希望を託し、中国民族の「復活」の方向を、そこに見出すことができたのである。

これが彼に、ロシア十月革命に世界の未来の方向を見出し、とりわけ中国の前途を見出す、有力な手がかりを与えた。だがその場合、李大釗は梁啓超のように単なる主観的願望によるのではない。彼にはやはり、それなりの十分な客観的根拠があった。彼はそれを、『フランス・ロシア革命の比較観』の中で、次のように述べている。

地理の位置から言うと、ロシアはヨーロッパとアジアの交界地域に位している。だからその文明の要素は、実に欧亜の特質を兼ね合わせている。……もともとアジア人は宗教的天分に富み、ヨーロッパ人は政治的天分に富んでいる。……ロシア国民を調べてみると、彼らは三つの大きな理想をもっている。それは、“神”“独裁君主”“民”であり、それらは国民の精神に、殆ど同等の力をもっている。なぜなら、ロシア人はすでに東洋文明の宗

教的感化を受けているのに、更に西洋文明の政治的激動を受け、“人道”“自由”の思想が、人々の心に深く根を下ろすことができていたからである。だからその文明、その生活は、半ばは東洋的、半ばは西洋的であり、決してまだ調和融合の功を奏していなかった。今、ロシア人は革命の風雲により、“神”と“独裁君主”の勢力範囲を衝決し、人道、自由を基礎にして、一切を統制する権力を、全て民衆の手に収めた。世界で将来、東西文明の特質、欧亜民族の天分を兼ね合わせた世界的新文明を創造できる者は、おそらくロシア人を除いては期待できないだろう。

李大釗にとり、ロシアがヨーロッパとアジアにまたがり、双方の文明の特質を兼備していること、これがロシアに、東西文明を調和した「世界的新文明」の創造を可能にさせる、客観的な根拠であった。そしてロシア十月革命の勃発こそ、彼にはその誕生を告げる合図と受けとめられた。従って彼は、ロシア十月革命が切開いた道を、世界史的普遍性と必然性をもつものとして、自信を以て唱い上げることができたのである。彼にとり、「愛国の精神」「国家主義」に基づくフランス革命に対し、ロシア十月革命は、「愛人の精神」「世界主義」に基づく革命であり、「専制的な宗教や政治制度」に対する、「人道主義」の勝利に他ならなかった。

ところで、『フランス・ロシア革命の比較観』は、この他にもう一つ、ロシア十月革命に注目した理由をあげている。それは、一国の文明には、暢盛の時があると同時に必ず衰歇の時も訪れるが、ロシアは蒙古の侵入により、他のヨーロッパ諸国より三世紀も文明の進歩が遅れ、孤立し取残されてしまった、だからロシア文明には、「なお発展向上の余力がある」との見解である。これが当時世界的に大流行した「文化循環説」に基づいていることは、今更述べるまでもなからう⁴⁰。『青春』（『新青年』2—1 16年9月）で、「文化循環説」の思想的影響下でありつつも、その生命過程を逆転させて、中国の「再生」「青春中華の創造」の必然性を導き出した彼は、今回の場合も、「わが民族が復活でき、世界文明において二度目の貢献をなすことができる」との信念により、中国人の責任の重さを結論した。それゆえ「文化循環説」は彼にとり、この時点においてもなお否定できない真理であった。勿論、中国の場合には「復活」「再生」を導きつつも、イギリス、フランス、またドイツの文明については、それらが極盛をすぎ下り坂の一途を辿っている証拠にするのだから、なるほど矛盾しているとは言える。ということは、彼がいかにそれを見事に使い分けたにしても、ロシア十月革命への注目の理由としては、この時点ではもはや副次的位置に後退していることを物語るものである。それゆえロシア十月革命の実態が次第に明らかになるにつれ、「文化循環説」による説明は、急速に姿を消してしまうのである。

言うなればそれは、ロシア十月革命の世界史の未来に有する意義について、本能的とでも言うべき直感につき動かされ、それに何らかの説得力を付与するために採用された手段であった。そこには自己の今までの知識を総動員して、自らの思想の枠組みの中にロシア十月革命を位置づけることにより、その理解の手がかりを得ようとする、彼の必死の努力の跡を偲ぶことが可能である。

ところでロシア十月革命に共感を寄せた人には、孫文もいた。17年8月、中国はアメリカと日本の勧告により、大戦に参戦した。当時それを正当化するために一般に流布されていたのが、大戦を、「公理」と「強権」の戦いとする見方であった。孫文はそれに対し、同盟国、協商国、いずれの側にも「公理」がないことを指摘して、「厳正な中立の維持」を説いた⁴⁰。

彼はまた、十月革命に際してレーニンに祝電を送り⁹⁹、また、社会主義ロシアを、孔子の理想とする大同世界の実現とした¹⁰⁰。

東西文化論争の終りに近い1924年11月、孫文は神戸で『大アジア主義』の演説を行なった。彼は、ヨーロッパ近百年の文化を、「専ら武力を用いて人を圧迫する文化」だとし、それを「覇道的文化」と呼んで、それがアジアの進歩を妨げてきたことを指摘した。そしてそれに対し、東洋文化の本質は仁義道徳にあるとして、それを「王道的文化」と呼んだ。その上で彼は、ヨーロッパの白人から、「毒蛇猛獣」のように忌み嫌われているロシアが、仁義道徳を講じ、功利強権を願わないことを指摘して、「ロシアの最近の新しい文化は、我々東方の旧文化に極めて合致している。だから彼は東方と手をつなぎ、西方とは手を切ろうとしているのだ」と言う。

孫文のこうした、西洋文化の侵略的本質の指摘と社会主義ロシアへの共感とは、西洋列強の侵略に苦しみ続けてきた中国の歴史を背景に、強烈なナショナリズムに裏打ちされていた。そこにはもはや、西洋文化に対する一片の幻想もない。だが孫文の場合、それがかえって伝統文化を「王道的文化」として、全面的に是認する結果になり、自己否定の契機を弱めることになってしまった。

彼によれば、中国に以前朝貢していた周辺の国々は、「中国の徳を慕い、心から願って自分から朝貢にやって来た」ことになる。そこには、相手側の視点に立ち自らを逆照射してみるという謙虚さは見られない。ただ西洋に対する被害者意識があるのみである。そしてこうした伝統文化に対する自己批判の欠如が、孫文の死後、孫文哲学の伝統思想に引きつけた解釈を生む基盤になった。筆者は以前、清末の革命派の伝統経学に対する批判の弱さを指摘しておいたが¹⁰¹、それはこの場合とても変りなかった。その意味するもの、その功罪については、清末の場合ともあわせ、また別の課題として考察する必要がある。

ところで李大釗の東西文化論の特徴として、もう一つ指摘しておかねばならないことがある。それは、地理的自然的環境は永遠に一定不変である限り、地理的環境決定論は、宿命論的色彩に彩られた類型論、あるいは文化の相対性理論を結果するのが通常である。ところが李大釗の場合、「第三」の世界的新文明の創造という、普遍主義の立場に立つという、この事実である。

そして彼が、地理的環境決定論と普遍主義との間に架橋する論理として持ち出したのが、「宇宙大化の進行は、全く二種の世界観の鼓駁によって前進する。すなわち、静的と動的、保守と進歩が、これである。東洋文明と西洋文明とは、実に世界進歩の二大機軸であり、恰も車の両輪、鳥の双翼のように、片一方を欠けばもうだめである。そしてこの二大精神自身がまた、時々調和し時々融会して、以て新生命を創造して無疆に演進するのである」との、彼独特の「調和論」であった。

この「調和論」は、彼によると、宇宙の普遍的進化法則、すなわち対抗的進化のことである。それは、一方では対抗しつつ、他方では相調和することが、同時に進行しているという、新旧交代の実際への注目により生み出されたものである。それゆえ対抗する双方は、「宜しく並存をなすべきであって、滅尽してはならない」との、物理的暴力的手段による他の抹殺を戒め、進化の自然に委ねようとする理論である。日々の対抗でありつつ、日々の調和でもある、そうした形による進歩、これが「調和論」の理想であった¹⁰²。陳独秀と銭玄同からコメントをつけられた、『青年と老人』『新しいもの！旧いもの！』の二篇も、こうした

「調和論」の色彩に彩られた作品である。新と旧とを排他的に対立させ、旧を絶対的に否定すべきものとする、陳独秀らの形式主義的、硬直的観点からは、李大釗が旧に妥協的姿勢を示すものと見られたのも、無理はなかったと言える。

そして18年7月『パン……イズムの失敗とデモクラシーの勝利』において、膨脹主義に反対し、国家間の対等・平和な関係を要求する理論的よりどころになったのも、広い意味で「調和論」の一種であった。従って「調和論」を、『平民主義』（商務印書館発行“百科小叢書”第15種 1923年1月）に至る民主主義思想と関連させて深めること、これまた今後に残された課題である。

さて本筋に戻ろう。筆者がここで問題にしたいのは、「静的と動的」、すなわち東西両文明を対抗的進化の両翼とすることが果して可能であるか、ということである。これが「保守と進歩」なら、全く問題はありえない。しかも「静的と動的」を、「保守と進歩」と同列に並べたのは、後にも先にもこの『東西文明根本の異点』だけである。勿論そこには、東西両文明の対等を強くうち出したいとの心理がはたらいたことは想像に難くない。しかしもしそれが可能だとすれば、結局、それは「保守と進歩」に比擬されることになり、東洋文明＝保守、西洋文明＝進歩の図式が成り立つことになる。だとすると、陳独秀の、東洋文明＝古代文明、西洋文明＝近世文明の図式と何ら変りがなくなり、李大釗の立論全体は重大な危機に直面することになる。

東西両文明を永遠に平行させる、文化類型論あるいは相対性理論をとらず、両者の調和による高次の世界的新文明創造という、普遍主義への道を開拓した「調和論」が、実は自らの立論全体をほり崩すものであったというところに、彼の東西文化論の最大のディレンマがあり、致命的な欠陥があった。そして、自分として譲れぬ一線を確保しつつ、後はさまざまな説を紹介して読者の参考に供するという書きぶりから見て、彼自身も薄々それに気づいていたのかもしれない。ともあれ、未完成な試論としての域を十分脱しきれていない作品であるのは明白だった。

ところで、「調和論」への依拠がもたらしたディレンマを克服する方向は、彼自身まだ明確に意識していなかったかもしれないが、もはやすでに彼の思想の中に芽生えていたと見てよい。我々はそれを、『フランス・ロシア革命の比較観』からの本稿の引用部分の中に見てとることができよう。それは、ロシアがヨーロッパとアジアの交界地域に位置し、双方の文明の影響を受けていたがゆえに、両者の媒介者たるべき客観的条件に恵まれていたとの指摘であった。この指摘を、論理的に発展させて行くこと、これこそ、「調和論」に頼って足をすくわれることなく、彼の立論を首尾一貫させることのできる唯一の道筋であった。

要するに、ユーラシア大陸の中央にあるテーブル・ランドが、南北の交通を阻害してきたという、東西両文明の分化を決定した条件が、他の交通手段の発達により変化させられたとすれば、世界の一体性は回復される。そして人間は、地理的自然的環境の受動物であることから解放され、東西両文明の相互の交流の下に、人類の普遍性に基づいた全世界的新文明の創造が可能になる、ということである。以上が、そこから論理必然的に生み出される結論であった。この方向こそ、地理的環境決定論に立ちつつも、普遍主義へと進み出ることのできる、唯一の道であった。しかし彼は、その方向に自己の論理を発展させることができなかった。そして「調和論」に援助を求め、論理的破綻への道をつき進んでいったのである。

だからと言って、広義の東西文化論争に占める彼の東西文化論の意義が、これによって決

して低められるものではない。勿論、一口に東西文化論争と言っても、時間的にはほぼ十年間にわたり、しかも論争が常時過熱して行なわれていたとは限らない。従って、それを同一平面に並べて評価することには無理がある。しかしその無理を承知の上で、他の主要な論客たちの東西文化論との対比を通じ、李大釗のその特徴を浮彫りにするという手法を用い、今まで見てきたわけである。そして18年7月という、この論争の中では比較的初期に属する時点でありながら、李大釗の打ち出した基本方向は、東西文化の異質性の由来を客観的原因に求める点において、東洋文化に対する自己批判をふまえている点において、そしてロシア十月革命に世界的新文明創造の担い手を見出し、その方向に中国民族「復活」の希望を見出した点において、他の論客たちに決してひけを取るものではなかった。むしろ、中国のその後の歩みから見て、彼の指示した方向の基本的に正しかったことが証明されて行ったのであり、東西文化論争の中で最も稔りある成果であったと言える。

さて以上を確認した上で、次に、それが彼の以後の思想の展開の中に、いかなる形で引継がれていったか、その行方を追ってみよう。

三

1918年秋の、李大釗の卓れた世界史的認識を準備した思想的要因は三つあった。一つは、「庶民の勝利」という認識に端的に示される、歴史と政治の根底にあり、その動向を窮極的に規定する、「民彝」への注目であった²⁰。二つは、『青春』『“今”』の思想的成果である、全宇宙的規模での空間的連関性・時間的連続性、すなわち「世界史」的連関性の思想である²¹。そして三つは、彼の東西文化論であった。そして勿論、これら三つは互いに切離されたものではなく、各々互いに他の中に自らの姿を宿しつつ、李大釗という一個の思想的人格の中に統一されていた。

ところで以上三つの中で、彼の思想の表面からこれを限りに姿を消してしまうのは、三つ目の東西文化論であった。だがそれは、何もそれが重要でなかったから、というわけではない。その最大の功績は、ロシア十月革命を、「第三」の世界的新文明出現の端緒と捉え、中国民族「復活」の道を、その方向に見出したことにある。そしてそれが同時に、トルストイ流の人道主義をロシア十月革命の指導精神と捉えさせることになり、以後しばらくの間、社会主義の人道主義的理解が彼の思想の中に尾を引いて残るきっかけをなした²²。

それではなぜ姿を消したのか。勿論、その思想の未熟さ、あるいは「調和論」への依拠がもたらした論理的破綻などが、促進要因として十分はたらいたことは否定できない。だが、何と言っても最大の理由は、彼の東西文化論争に対する基本的態度にあると見るべきだろう。彼がこの論争に参加したのは、亡国の危機に瀕している中国の出路を見出さんがためであった。それゆえ、そこには烈しい実践的関心が横たわっていた。

だからして、ロシア十月革命の指し示す方向こそが、中国民族「復活」の唯一の道だということが確認されたら、彼はもう東西文化論争には用はない。その時、彼の問題は、現実の中国をいかにその方向に推し進めていくか、ということであった。それゆえ彼の場合、東西文化論とは、国内外の東西文化論争という外的契機が、中国の存否を問い、中国民族の出路を探り求める、彼の強烈なナショナルイズムの内発的要求に合致したとき、形をとった論考の一つのスタイルに他ならなかった。つまり、東西文化論という形で論じられたにしても、東

西文化それ自体をあげつらうことが、その目的ではなかったのである。

以上が、彼の以後の作品の中に東西文化論が姿を消した最大の理由と見てよかろう。その証拠として、梁漱溟が『東西文化と其の哲学』の中で、いかに彼の東西文化論を批判しようとも、彼が狭義の「東西文化論争」に、全く冷淡だったという事実をあげておきたい。それは、外的触発がいかに大きかろうとも、彼の問題関心がそこになければ、もはや彼を動かさなかったことを示している。およそ野次馬根性や自己顕示欲につき動かされ、閑文字を弄することは、彼には全く無縁であった。

ところでロシア十月革命の方向が、中国の進み行く方向だとしても、それは出来合いの処方箋、所与のモデルとして、受けとめられたわけではない。彼にとり、現実の中国に即しつつ、それをロシア十月革命の指し示す方向に推し進めていくことが課題であった。従って、現実の中国をかくあらしめてきたものを見すえつつ、そこからロシア十月革命の方向に一歩なりとも前進する方法を探るといふ、彼が東西文化論に向っていった時と同じ問題意識が貫かれていくのである。

その証しとも言うべき成果が、1920年1月の、彼が初めて唯物史観に拠って中国の現状分析を行なった論文として有名な、『経済上より中国近代思想変動の原因を解釈す』（『新青年』7—2）である。この論文において我々は、同一の問題意識の持続とともに、彼の東西文化論がいかなる形で引継がれているか、その最も典型的な姿を見てとることができよう。

彼はまず、経済の変動が思想の変動の重要原因だとの、唯物史観の基本的立場を表明する。そして、中国近代思想変動の原因を解釈する前提として、西洋との接触以前の中国の状況の解明から開始した。

そして彼は、『東西文明根本の異点』の冒頭の部分と全く同様に地理的環境決定論に拠り、「南道文明」=東洋文明は、自然条件が豊かなので、農業を本位として定住生活を営み、「北道文明」=西洋文明は、自然条件が苛酷なので、工業を本位として移住生活を営むと言う。その上で彼は、中国の家族の経済的結合としての性格を指摘し、大家族制度が中国の農業経済組織で、二千年来の社会の下部構造だとする。そして孔子の学説こそその上部構造であると言う。しかし時代が変り、「西洋の工業経済が中国の農業経済を圧迫した」状況の下において、孔門の倫理はその経済的基盤を失ない、もはや社会の新しい動きを押し止める桎梏と化してしまっただけでなく、中国の種々の思想運動、解放運動は、全て孔子主義と大家族制度を打破する運動として表われていることを明らかにする。

そして西洋、及び逸早く工業国に変身した日本の侵入により、今や中国国民は、「次第に世界の無産階級に変化した」とし、「我々は世界の生産手段及び生産機械と、中国の労工との間に、いかにして関係を生じさせるかを研究すべきである」と、その出路の方向づけを行なった。

以上より、李大釗の唯物史観理解の未熟さ、不正確さを指摘することは、極めてたやすいことである。しかし問題は、彼のこうした現状分析が、果して唯物史観の理論水準の低さにのみ由来するとしてすませてよいだろうか、ということである。周知のごとく、李大釗はすでに19年に中国で最初にマルクス主義を体系的に紹介した、『私のマルクス主義観』（『新青年』6—5 6—6）を書いている。従って、唯物史観の公式をただふりまわすだけならば、別に困難はなかった筈である。にもかかわらず、彼はそうしていない。ということは、唯物史観の公式から出発する方法よりも、眼の前の現実それ自体から出発する方法を、意識的に

選び取ったということを物語るものと見てよい。そしてその時、現実を認識するための道具として、唯物史観は彼により採用されたわけである。「世界の無産階級」という、どの唯物史観の教科書にもない概念で、資本主義世界経済体制の中に置かれた中国人の地位を把えたことは、それを端的に示すものと見てよい²⁴。ここに、あくまで現実を見ずえることを通じて、変革の方向を探り出そうとする、彼の問題意識の一貫した流れを見出すことができよう。

それゆえに彼は、現実の中国の自己認識の過程において、同じく唯物史観の立場に立つとはいうものの、瞿秋白のように²⁵、人類社会の発展には共通の法則があり、東西文化の差異は、「時間の遅いか早いかであって、性質上の差異ではない」との、発展段階説の演繹的な適用ですませるわけにはいかなかった。瞿秋白の方法は、五四文化運動における陳独秀らの方法の、形を変えての再登場に他ならなかった。

李大釗は、東洋と西洋を、一元的な世界発展史の中に位置づけて眺めようとはしなかった。だからして、農業経済、工業経済を、そのまま並列させたのである。そして彼は、唯物史観の立場では、「経済的要件が歴史上の唯一の物質的要件」であり、「ほとんど完全に自然に制せられている」原始社会を除き、「人種的要件、地理的要件等々は、本来的に変化が非常に少ないので、社会現象に及ぼす影響もまた非常に小さく」、しかもそれは、「人類の進化にともない、日々ますます減退する」との見解をとることを重々承知しながらも²⁶、尚その「経済的要件」の背後にあってそれを決定したものと見て、地理的自然的環境を指摘するのである。

つまり、彼は唯物史観に拠るとは言うものの、東西の接触開始以前においては、両者の経済の異質性を決定したものと見て地理的自然的環境決定論をとり、それが固定したまま平行してきたと見るのである。このように地理的唯物論と唯物史観の折衷という立場を彼がとったのは、東西の間に性急な価値判断を下すことを差控え、まずそれを形づくってきたものを納得のいく形で把えたいとの意志によるものと見てよかろう。発展段階説が結局は、東洋社会停滞論に結びつかざるをえないところから見て、我々はそこに、李大釗のナショナリズムの要求を見てとることができよう。

さてここまで来れば、前章の終りで指摘した、18年7月の段階では萌芽のままに止まった論理の方向が、この論文で十分に発展させられていることに、気づかざるをえないであろう。つまり、ユーラシア大陸の中央にあるテーブル・ランドが南北の交通を阻害し、双方は自然的環境の相違により、南は農業、北は工業と、それぞれ異なった経済を発達させた。そして、西洋の工業経済の発達で、交通手段を開拓し、「市場」と「原料」を求めて東洋の門を叩き、両者の交流が開始した、と以上である。換言すると、東洋が、西洋の工業経済の発達の結果である、資本主義世界経済体制に組込まれたことにより、世界の一体性が回復され、地理的自然的環境の制約から脱出できたわけである。言うなれば、真の意味における世界史が、ここに開幕したということになる。

かくして我々は、彼の東西文化論が、現実の中国を歴史的に形成してきたものを見極めながら、一つに結び合わされた世界の動きとの連関の下に、中国の進むべき方向を見定めようとする形で、引継がれて行ったことを確認できよう。そしてその時、東洋精神文明という言葉が消えたのは当然としても、更に世界文明という言葉が消えたことに象徴的に見られるように、もはやそれは文化論の次元に止まっていなかった。

彼にとり、東西の交流による単一の世界文化の創造を想定することそのものが、もはや無意味であった。資本主義世界経済体制の中において、中国国民は「世界の無産階級」の地位に置かれているという、この冷厳なる現実から中国の変革は出発しなければならないのである。同じ東洋の国でも、中国ほどは「地大物博で、農業経済の基礎が比較的深い」という条件に恵まれなかったがゆえに、逸早く工業国に変身した日本には、日本独自の変革の道筋があり、いずれにせよ画一的なコースはありえなかった。

それゆえに各国各様、自己の置かれた現実をふまえつつ、各々の民族的主体性に基づいて独自の変革のコースを模索して行くこと、それ以外に世界革命の道はない。世界は一体であり、もはや一国として世界の動きに無関係には存在しえないにせよ、それは各国の独自性に基づく多様なあり方を否定するものではなかろう。そしてそこにこそ、民族的個性が現われると言える。1920年1月のこの論文は、李大釗のそうした方向への思想の転換を示すものとして注目に値するとともに、それが、彼の東西文化論を受継ぎ、更に発展させて得られた成果であることを忘れてはなるまい。

第二回目の東西文化論争の主要テーマは、世界文化の資格をめぐる問題であり、論争に参加した全員が何らかの形で普遍主義の立場に立っていた。それがそうした形態を取ったことについては、当時の中国の置かれていた状況と、彼らの強烈なナショナリズムの要求とを無視しては理解不可能である。そしてこの論争の貴重な成果である李大釗の東西文化論は、今まで述べ来たったように、世界文化を問い、そして一旦は世界文化をくぐりつつ、結局は単一の世界文化の存在については沈黙のまま、中国の独自の変革のコースを探求するという方向に、発展的解消をとげていった。

そして東西文化論争全体について言うならば、それは1925年頃をさかいとして、つまり第一次国共合作による国民革命の進行とともに、終熄への道を進んだ。それは、もはや世界文化の資格をめぐる問題が、論争のテーマとして現実的意味を喪失したことを物語るものと言えよう。そしてその時、今回の論争において李大釗の対極に位置していた、梁漱溟の東西文化論がいかなる方向を志向していくのか、我々をそれを次の課題とせねばならない。そして、梁漱溟の進んで行った方向から、再び李大釗を参照するという作業をなし終えてこそ、初めて本稿は真の意味で完結すると言えよう。 (完)

注

- (1) 新文化運動という名称が定着してきたのは、1920年の初め頃からと思われる(孫文『為開設英文雜誌印刷機關致海外同志書』陳独秀『新文化運動是什麼?』など)。当初は「倫理革命」と自称していた。また、本稿は文化と文明について、文中の論者が厳密に区別していないことにかんがみ、広義の文化の概念の下に統一しておいた。
- (2) 陳独秀『東西民族根本思想之差異』(『新青年』1-4 1915年12月)
- (3) シュペングラー『西洋の没落』(1918年)、ヴァレリーの『精神の危機』の講演(1919年)参照。
- (4) 梁啓超『歐遊心影録節録』を使用した。
- (5) 蔡元培『五十年来中国之哲学』(1923年)参照。
- (6) 大隈重信の東西文化融合論が有名。なお、早稲田大学教授北聆吉『東西文明の融合』、同金子馬治『東西文明の比較』は、中国の雑誌に訳載された。
- (7) 梁漱溟『自述』(1934年)

- (8) 例えば、馮友蘭『四十年的回顧』(1959年)参照。
- (9) 胡適『読梁漱溟先生の東西文化及其哲学』(1923年3月)、陳独秀『精神生活与東方文化』(『前鋒』第3期 寸鉄27 1924年2月)、瞿秋白『東方文化与世界革命』(『新青年』季刊第1期 1923年6月)、呉稚暉『燄洋八股化之理学』(『一個新信仰の宇宙觀及人生觀』(『太平洋』4-1, 3, 5, 1923年~4年)、李石岑『評「東西文化及其哲学」』(在中国公学講演)。
- (10) 拙稿『経学と西洋近代文明の受容』(日本中国学会報第23集 1971年)
- (11) 梁漱溟『東西文化及其哲学』に附録として収められている。
- (12) 『戦争与人口問題』(『甲寅日刊』1917年3月30日)参照。
- (13) 李大釗は、茅原華山(廉太郎)著『人間生活史』(大正3年10月 東京 弘学館書店発行)に大きなヒントを与えられたと思われる。また、北京大学図書館主任であった彼は、同僚の梁漱溟にこの本を読むように勧めたと、梁漱溟は『東西文化及其哲学』の中で語っている。
- (14) 前掲拙稿参照。その時筆者が史料としてあげたのは梁啓超の『古議院考』(1896年)である。
- (15) 拙稿『李大釗における「世界史」の発見』(歴史評論310号 1976年2月)
- (16) 孫文『中国存亡問題』(1917年)
- (17) 彭明『五四時期的李大釗和陳独秀』(歴史研究 1962年6月)、池田誠『孫文と国共合作』(岩村三千夫編『現代中国と孫文思想』所収 講談社1967年)
- (18) 孫文『軍人精神教育』(1922年)
- (19) 注(10)の拙稿参照。
- (20) 拙稿『初期李大釗の思想』(日本中国学会報第26集 1974年)の第四章第三節「調和論」的思考の意義、を参照されたい。
- (21) 注(20)の拙稿参照。
- (22) 注(19)の拙稿参照。
- (23) 拙稿「李大釗における過渡期の思想」(日本中国学会報第22集 1970年)参照。
- (24) 森正夫『李大釗と「世界の資本主義」』(高知大学学術研究報告第18巻人文科学第11号 1970年)参照。
- (25) 注(9)の瞿秋白論文。
- (26) 李大釗『我的馬克思主義觀』(1919年)