

## 五四期におけるベルクソン・生命主義に関する一考察

——瞿秋白を中心に——

白井澄世

### 問題の所在

民国の新文化運動において、進歩的知識人は「民主と科学」をスローガンに、新しい中国の方向を求めて世界の様々な思想に目をむけた。この運動の中から一群の左翼知識人たちが登場した。彼らは伝統に反抗し、中国を救うために革命を起こし、やがて「解放」に導いた——これが中国共産党の「革命」を中心とする民国の大きな「物語」である。

だが、一九八〇年代以降、文化大革命への反省から五四期を起源とする歴史への懐疑が知識人に起こった。例えば李澤厚は、五四期の課題は「救国」と「個性の解放」(啓蒙)であったが、啓蒙が救国の犠牲となり、文化大革命へと至ったと指摘した<sup>(1)</sup>。また、主流であるマルクス主義とは異なる主義や思想史の研究が数多く現れた<sup>(2)</sup>。

このような八〇年代以降現れた研究の一つに「生命主義研究」がある。生命主義とは簡単に言えば、十九世紀後半の西欧に現れた、「生命」や「生きようとする意志」を人間生存の根本と見なす、ニーチェ、ベルクソン、オイケンらの思想を指す。このような非合理的・反科学的思想が、実は「科学と民主」の五四期に受容された——こういった研究が現れた。その代表的な研究者である董徳福は、中国におけるベルクソンやオイケンの伝播を中心に、李大釗・陳独秀ら

五四期の進歩的知識人や朱謙之・梁漱溟ら哲学者における生命主義の影響について研究を行っている。<sup>3</sup>一方、文学分野でも新文学における生命主義の影響が指摘され始めている。例えば錢理群は「五四時期の様々な各流派の作家は、いずれもがこの時期、ベルクソンを代表とする「生命哲学」の影響を受け、「生命文学観」を信奉するという点で、驚くほどの一致をみせていた」と指摘する。<sup>4</sup>また、新文学における厨川白村の受容についても多くの研究が現れており、五四期における生命主義の影響はいまや公認となったと言える。

ところで、なぜ中国において、当時大きな影響力を持った生命主義が一九八〇年代に至るまで黙殺されてきたのだろうか？そして、生命主義研究はこれからのような方向を辿るべきだろうか？

生命主義研究がこれまで「黙殺」されてきた理由として、一つに先述したように、「生命主義」が一見反科学的であるため、「科学と民主」の精神を引き継ぐ革命史観において黙殺されてきたことが考えられる。とりわけ五四以降、生命主義は科学・人生観論争（一九二三年）の中で梁漱溟ら「衡学派」の理論的支柱となり、「科学」陣営と対立した。だが文化大革命による歴史への反省から、マルクス主義史観、科学万能神話が崩れると、それまで抑圧されてきた不合理な思想にも注目が集まった。二つに、五四期における「生命主義」の流行は漠然としたブーム的な側面があり、哲学的研究だけでは分析しきれないことが、研究が遅れた一因と思われる。つまり、錢理群氏の指摘のように、当時は誰もが生命主義の影響を受けたものの、それは一時的なブーム現象として終わった。実際、一九二二年には生命主義ブームは去り、一九二六年頃には殆ど省みられなくなっていた。<sup>5</sup>

一方、現在は世界的に「生命」への関心が高い時代である。科学技術万能の時代は過ぎ去り、世界規模において「生命」への不安や超自然的なものスピリチュアル・ブームやエコロジーへの関心が高い。生命主義研究もこうした時代の要請を背景としている。例えば日本でも一九九〇年代より、日本文学者の鈴木貞美が日本における「生命主義」研究に着手し、それまで忘れられてきた「大正生命主義」文化の諸相や、東アジアにおける生命観の変容を描き出す研究

を行つて<sup>(6)</sup>いる。今後は世界的な現象としての生命主義の広がりを考える研究が必要になつていくと思われる。

本稿では、これら中国・日本の先行研究を参照しつつ、生命主義の中でも、五四期に特に流行したベルクソンを取り上げ、一つに、董徳福の哲学研究や銭理群・王光東の文学研究とは異なる角度から五四期のベルクソン・ブームを社会的視点から分析し、時代的な不安の在り処を明らかにし、二つに、ベルクソン・ブームが一過性の思想であつたといえ知識人の思想形成においてどう機能したかを考えたい。特に、五四期のベルクソン・ブームを担つた青年の一人として瞿秋白（一八九九—一九三五）を取り上げ、彼の思想形成における「生命主義」の役割を考えてみたい。

瞿秋白は五四運動を機に社会運動に参加し、その後ロシアで共産党員となつた中共創生期の革命家である。彼は清末の没落士大夫の家に生まれたため、身についた「士大夫」意識と新しい時代の革命的知識人とのアイデンティティの葛藤に苦しみ続けた。そのようなアイデンティティの模索の結果こそ、マルクス主義者、革命家としての彼の生き方であつたと言えよう。その生き方を方向づけた五四期こそ、ベルクソン・ブームの最中にあり、彼の思想形成には「生命主義」の影響が強く見られるのである。例えば鄧中好は「この時期、瞿秋白は二元的人生観から社会主義に傾倒し始めたが、世界観においてはやはり二元論で、唯心主義もあれば唯物主義もあつた。唯心主義の中心は仏教唯心主義とベルクソン「生命哲学」の影響である」と指摘する<sup>(7)</sup>。だが、氏はこの時期の思想を「（それらは）些かの仏教唯心主義とベルクソンの「生命哲学」だつたが、どちらも不十分で理解に欠けたもので、（これらが）混ざり合はつて、この時期の瞿秋白の唯心主義を構成していた」としてあまり重視していない。だが、重要なのは唯心・唯物両者の混沌とした関係を明らかにし、五四期における「科学」と「生命主義」の関係性を考えることではないだろうか<sup>(8)</sup>。また、瞿は当時の思想形成の過程を、初期エッセイや『俄郷紀程』など文学の形式で語っているが、ここにも生命主義的な傾向が見られる。これらのエッセイを分析することにより、銭理群が指摘するような「生命文学観」とは異なつた、五四期の生命主義と文学との関係を明らかにしたい。以上、本稿では、五四期におけるベルクソン・ブームの影響を、瞿秋白の思想形

成を中心に探りたい。

## 一、二〇世紀における生命主義の流行

### (1) 一九世紀末ヨーロッパにおける生命主義の流行

初めに、一九世紀末ヨーロッパにおけるベルクソンの登場と流行の背景について簡単に触れておきたい。

ベルクソンは『種の起源』刊行の年にフランスに生まれ（一八五二年）、ダーウインの進化論を超える創造的進化論を論じ、一九世紀後半から二〇世紀にかけて活躍した哲学者として知られている。ベルクソンは、目的論的・機械論的進化論に対して「生命」の「跳躍」を進化の原動力とする独自の生命論・時間論を展開した。一九〇七年には『創造的進化』を出版したが、「創造的進化」とはオランダの生物学者ド・フリスの突然変異論を哲学的に読み替えたもので、生命が能動的な働きを行うという主張であった。難解な思想にも関わらず、著作は各国で翻訳され、瞬く間に世界中に流行した。

このようなベルクソン流行の背後には、ヨーロッパの急激な近代化と、それに伴う閉塞感、不安感の蔓延、そして更なる進歩への欲求があった。当時、ヨーロッパではインフラ整備を基盤に急激な資本主義的発展が進み、社会空間が変容し、人々の意識を変えていったが、その当時もつとも影響力をもった思想の一つは進化論であった。ダーウインは自然界の進化を、スペンサーは社会の進化を説いたが、両者の説は近代化を推し進める当時のヨーロッパで歓迎された。進化論は瞬く間に世界中に広まり、アジアでも受容された。但しアジアでは、進化論は弱肉強食や適者生存など競争世界の出現を宣告し、弱者の必然的な敗北を説く法則として受け取られ、国家や民族の存在に対するアジアの知識人の思考に影響を与えた。例えば中国では日清戦争後、敵復がハックスレー『進化と倫理』を訳し（『天演論』）、強者（列強）による弱者（中国）の滅亡に対して警鐘をならしている。その後、中国では進化論の文脈において植民地化（瓜分）の

恐怖が叫ばれ、知識人は民族保持の道を模索していった。つまり進化論は「進歩」を推進したが、「進化」に伴う弱者滅亡の恐怖をも人々に与えたのである。ヨーロッパでも一九世紀末に到ると、「進歩」の閉塞感が蔓延し、競争社会への不安が広まっていった。この頃、デュルケムが『自殺論』を出したように、社会的、心理的な自殺が急増していた。また科学技術の発展は人々の生命を脅かし始め、事実、第一次世界大戦は多くの人命を奪っていく。一方、一九世紀は文化における科学技術発展の時代でもあった。一九世紀末のパリでは「ベル・エポック」と呼ばれる文化が開花したが、その象徴的な催しがテクノロジーを駆使したパリ万博であった。

ベルクソンの「生命主義」は、このような時代―技術と資本主義の発展期に流行し、テクノロジー文化を享受する人々によってもてはやされ、「生存競争」や「宿命論」の恐怖、所謂「俗流ダーウィニズム」による恐怖を乗り越える思想として歓迎されたのである。人々は、物質文明と精神とを調和させ、更なる「進歩」を行うエネルギーを必要とし、世紀末の閉塞感や恐怖を超える思想としてベルクソンの思想を歓迎したが、それは進歩主義そのものであり、技術発展や帝国主義的発展と矛盾しないばかりか、行き詰まり始めた西欧の近代化を更に推進するものでもあった。こうして、世紀末から第一次世界大戦の時期において、ベルクソンの思想は西欧中に広まっていった。

## (2) アジアにおけるベルクソンの伝播<sup>(10)</sup>

### ① 日本における生命主義の伝播と「大正生命主義」の開花

このような「近代」を超えて更なる進歩を志向する思想は、西欧を模倣し、追いつこうとしていたアジアでも歓迎された。但し、西欧における流行とはやや異なる文脈で受容され、また古来の生命意識と融合するなど、西欧以上に多種多様な「生命主義」が展開した。

例えば日本では、明治維新以降、西欧を模倣して制度的、社会的近代化を推進したが、それが一段落した一八九〇年

代に、近代化・西欧化への懐疑や反発が生まれると同時に内面への志向が高まり、「生命」をキーワードとする思想が現れ始めた。例えば文学者・北村透谷は『内部生命論』を著し、「自我」を讚美し始めた。このような傾向は大正期に入って更に高まり、「生命」をキーワードに、「自我の確立」「個性の解放」をロマンチックに求める文化が展開した。「大正生命主義」文化の開花である。それに伴い、ベルクソンら生命主義も日本で紹介され、一九一四、一五年にはベルクソン関連書・翻訳書が一二冊も刊行された。

この「大正生命主義」文化は「新しい文明」への希求として現れたが、反西欧、反近代による「精神文化」の提唱はナショナリズムにストレートに結びつき、やがて西洋に対する日本精神文化優位論へ発展していった。例えば文芸評論家の中澤臨川は、生命の無限性の中に個人も民族も人類も包摂されると述べ、生命の大本を根本とする国家建設を説いたが、これは生命をキーワードとして個をナショナリズムに収斂する生命論であった。また、文芸面では自然主義派に代わって白樺派が台頭し、おおらかな性欲讚美が述べられていくと同時に、『早稲田文学』の相馬御風や文芸評論家が「生命力」や「生の要求」をキーワードにした文芸評論を展開していった。

以上、大正期のベルクソン思想は、急激な近代化に対する反近代、反西洋の思想として、普遍的な「生命」を抛り所に、近代を超え、新たな精神文化を創造する思想として受け入れられた。それは内面の重視、個性の解放、自我の創出などに結びついたが、一方ではナショナリズムへの傾斜をも促した。このような日本独自の「大正生命主義」はその後も日本人の生命意識に脈々と受け継がれていくものの、「大正生命主義」の文化現象は関東大地震（一九二三年）によって切断され、その後、マルクス主義の流入に伴い、次第に鎮静化していった。

## ② 中国におけるベルクソンの伝播

一方、中国でのベルクソン受容は、世界とはやや時差がある。中国におけるベルクソンの最初の紹介は、一九一三年

一月『東方雜誌』九卷一号に掲載された錢智修「現今向大哲學家學說概略」である。翌年、「布格遜哲學說之批評」（『東方雜誌』一一卷四号）が掲載された。錢智修は序文で、ベルクソン思想を「物質文明の流弊を救い、人類の向上心を鼓舞する」思想であると述べ、ダーウィンの進化論を超える最新の思想であると称讚し、ヨーロッパにおけるベルクソン思想の流行を紹介した。<sup>(11)</sup>だが、この二つの記事は黙殺されたに等しく、中国ではその後数年、ベルクソンに関する記事や書籍は殆ど出なかった。

一方、日本で最もベルクソンが流行した一九一四年、李大釗と陳独秀がベルクソンの思想に影響を受けている。陳独秀は一九一三年日本へ亡命し、一年間東京に滞在し、その後上海に戻って『青年雜誌』を創刊するが、その宣言文「謹んで青年に告ぐ」二条「進歩的であれ、保守的であるなかれ」において、次のように述べている。「宇宙の根本道理から述べれば、森羅万象は一日として進展變化の道を進まないことはなく、決して現状を保守する理はない。〔…〕フランスの現代の大哲學者ベルクソンの『創造進化論』が一世を風靡した理由がここにある。人事の進化から言えば、尚古不變の民族は日々滅亡に向かい、日に新しく上昇する民族は興隆してやむことがない。」<sup>(12)</sup>この文章は創造的進化論の最も樂觀的な「進歩」觀を援用し、「反伝統を説いたものであった。但し、陳独秀はこれ以降ベルクソンに殆ど言及しなかった。

それに代わり独自の生命論を展開したのが李大釗である。李大釗は一九一五年、青年たちに向かい、次のように「精神の奮闘進展」を説いた。「現在、中国は実に滅亡の境地に瀕している。〔…〕もとより人類の言動は境遇において制約せられてどうにも出来ないが、環境が今に至るには、人の當為が参与しないものはない。ゆえに我らは自らの消滅の宿命節 (Determinus) に陥り、精神の奮闘と進展を止めてはならない。必ずや自由意志の理 (Theory of free will) に基づき、前進し努力し向上することによって、この状況を変化させ、志すところに適うようにしなければならぬ。Henri Bergson 氏の『創造進化論 (Creative Evolution)』が望ましい。」<sup>(13)</sup>

李大釗は辛亥革命後、一九一三年に日本へ赴き、早稲田大学で学んでいたが、彼の目的は伝統的な思考から脱出し、新たな生存の原理を見出すことだった。その時、日本における生命主義文化を背景として見出されたのがベルクソンであった。陳独秀・李大釗の理論は、辛亥革命・第二次革命の挫折、第一次世界大戦における日本の中国侵略という緊迫した時代に、民族再興のために青年の自覚を鼓舞し、主体的に参与することを求めたものであった。清末以来、進化論は中国知識人の思想ベースとなっていたが、陳・李は主体的に「進化」を作り出すことを提唱したのである。董德福（前出）は五四期の進歩的知識人における生命主義を論じ、彼らが生命主義の最も樂觀的な進歩観を実用的に援用したことを指摘しているが、ここに五四期と生命主義の接点が見られよう。<sup>(14)</sup> 両者の理論は五四期の青年たちに大きな影響を及ぼした。だが、ブームが起るまでには数年待たねばならなかった。

このような経緯を経て、一九一九年、中国でベルクソン・ブームが突如起こったのである。その発端は一九一九年十月、張東蓀訳『創化論』（商務印書館）の出版による。<sup>(15)</sup> ちなみに張東蓀の訳は、日本の金子馬治・桂井當之助訳『創造的進化』（一九一三年版）を参考にしたものであった（『創化論』序文）。このように、陳独秀から李大釗、及び五四期における「生命主義」受容の背後には、日本の大正「生命主義」の影響が指摘できよう。張東蓀訳『創化論』は出版と同時に売り切れ、一九二〇年三月に三版、二二年十月に四版を重ねている。<sup>(16)</sup> これに続き、ベルクソン関連書・訳書が多数出版された。<sup>(17)</sup> 張東蓀や梁啓超が結成した尚志学会は、ベルクソンを北京大学に招く予定であったが実現しなかったと言う。<sup>(18)</sup>

一方、一九二〇年三月六日〜八月一七日には、梁啓超「欧游心影録」が『晨报』に掲載された。西洋の科学物質文明の破産から東洋精神文明称揚の文脈で、ベルクソンの思想の重要性を述べたこの記事は中国に思想界に大きな影響を及ぼした。また、一九二一年二月、学術雑誌『民鐸』がベルクソン特集号を刊行すると、茅盾が『民国日報・覚悟』で「現在『ベルクソン号』がすでに出版された。私は一通り読み、大変満足したので特に読者に丁重に紹介する」と紹介



するほど歓迎された。<sup>(19)</sup>『民鐸』特集号は好評を博し、一九二二年七月二八日『申報』に再版の広告が掲載されたほど、ブームは続いた。

以上のように、ベルクソン思想は五四運動直後の一九年末、ブームとなつたのであつた。但しブームの内実は様々であつた。例えば『民鐸』の特集号は仏教の唯識との比較検討が多いように、当時、ベルクソンと仏教の独自の融合が見られる。<sup>(20)</sup>また、梁啓超に代表されるように、反西欧と東洋文化への希求が雰囲気としてあつた。だが、このようなブームの背後に、漠然とした時代的な不安として「生命」に対する危機意識があつたのではないだろうか。以下、五四期の具体的な事件を通して、ベルクソン・ブームの背景を考えてみたい。

## 二、林徳揚自殺事件をめぐる

張東蓀訳『創化論』が出版され、ベルクソン・ブームが起こつた一九一九年末、北京で、北京大学生自殺事件が起こつた。この知識青年の自殺事件は、新文化運動の指導者に運動の方向性をめぐる反省を迫ると同時に、同世代の青年にとつて切実な問題として意識された。瞿秋白もこの事件に強く反応した一人である。

まずは、この頃の社会状況をざっと辿っておきたい。

新文化運動期には、『新青年』などの啓蒙雑誌が現れ、主体性の確立や近代化への模索が行われた。その理論的支柱の一つが、先述した陳独秀と李大釗の主体的創造論である。『新青年』は青年に支持され刊行数は急増した。また北京大学は蔡元培の指揮下、胡適や魯迅、陳独秀も李大釗ら進歩的知識人の牙城として新文化運動の中心となつていった。やがて一九一七年ロシア革命が起こると、進歩的知識人は中国の将来を模索するため、ロシアに目を注ぎ始める。このような中、一九一九年五四運動が勃発し、新文化運動によつて思想を育まれた青年達は愛国に目覚めて運動に参加した。例えば、当時二一歳だった瞿は次のように述べている。「私たちは社会生活の中にいて、ただ社会が名も知らぬ悪症に

かかっていることだけしか知らず、どのようにそれを治療するか分からなかった——学生運動の意義とはそんなものだけだ。ただ自分の体験により、あの不安の感覚はもうこれ以上じつとしまつておくことができなかつた。「変」の要求があつて、それが突然爆發して、まず社会にしばらく驚異的な刺激を与えた<sup>(21)</sup>。瞿秋白はその後、鄭振鐸らと『新社会』という新聞を創刊し、旺盛な言論活動を始めた。情熱に駆り立てられて運動に参加したのは瞿秋白ばかりでない、多くの青年が五四運動を契機に社会運動に参加し、愛国運動に目覚め、中国の落後ぶりを憂い、世界の潮流に関心をよせ、将来の社会像を模索していた。しかし実際の政治を動かしていたのは北洋軍閥内閣であり、政治的「革命」の到来は遙か先だった。同時に、社会変革を、国産品販売運動や講演運動から始めた学生の運動は、政府の相次ぐ雑誌発禁、学生逮捕によつて消沈させられただけでなく、運動の現場における人々の無関心という壁にもぶつかつていた。やがて彼らは無闇な行動やアジテーションから現実的な変革手段を模索し始め、その期待は一九二〇年一月から始まる工読互助運動に向かうが、その直前の一九一九年末とは、観念と現実との間に横たわる溝に陥つた知識青年が、歩むべき道を探しあぐねていた時期だった。北京大学生自殺はこの時期に起こつたのである。

自殺したのは北京大学法科三年在籍、四川出身、当時二七歳の林徳揚である。一九一九年一月一六日午前八時、北京郊外の萬牲園の荷花池で投身自殺した<sup>(22)</sup>。彼は大学入学後、肺病を患い西山で療養していたが、五四運動の勃発を聞いて北京に戻り、運動に参加し、その後愛国運動として東安市場の第一国産品店で販売に従事した。だが肺病も治らず、成果も現れず、鬱病が極まつて自殺に至つた。遺書には「我病遂不起徒多精神上肉体上之苦痛所以我去淹死（私は病んで遂に立ち上がることができず、精神上肉体上の苦痛が多いので溺死する）」と書いてあつた<sup>(23)</sup>。

早速、北京大学学生会は、同級生を中心に林徳揚の追悼会を開いた<sup>(24)</sup>。追悼会は二月一四日午前十時、北京大学の法科大礼堂で行われ、開会宣言、追悼演説などがあつた。演説を行つた蔡元培は林の死を清末の革命家・楊篤生らの死になぞらえて賞賛し、林徳揚を清末以来の「烈士」の系譜に位置づけた<sup>(25)</sup>。

この自殺事件は世間の注目を浴び、社会問題として注目されたようだ。自殺事件以降、一月末から二月にかけて北京の雑誌は集中的に記事を掲載している。<sup>(27)</sup> 瞿秋白が属する雑誌「新社会」も並々ならぬ関心を寄せ、自殺に関する記事を数編掲載した。<sup>(28)</sup> また、一九二一年六月二二日「民国日報・覚悟」には「先年、林徳揚の自殺は論壇界で多くの評論を引き起こした。(略)五四以来、多くの有為な青年は自殺する者は自殺し、殺される者は殺された」という文章が掲載されている。<sup>(29)</sup> つまり当時の青年たちにとって林徳揚の自殺は他人事ではなかったと言えよう。

それでは、林徳揚自殺事件をめぐる論争の焦点はどこにあったのだろうか。論争は、表面的には自殺の善悪(功德と罪悪)をめぐる問題に集中しているが、その背後には、時代の過渡期における個人と社会との関係への問いがあったと思われる。

自殺事件に対して最初に意見を出したのは、林徳揚と同級生だった羅家倫(一八九七—一九六九)である。彼は、自殺は新旧の人生観の過渡期におきる消極的現象であり、「林君の自殺は自分が自分を殺したのではなく、社会が彼を殺したのだ」と述べて社会の責任を問い、新しい人生観の確立と教育問題の改善の必要性を述べた。<sup>(30)</sup> 羅家倫の意見は、自殺は罪悪ではなく、逆に社会に抗議する個人の意志の強さの現れであり、責任は社会にあるというものであった。これに対し、北京大学副校長の蔣夢麟(一八八六—一九六四)は「自殺は大罪悪」であり「青年の自殺も中国人の意志薄弱を現す」と述べ、自殺の責任を個人の意志の弱さだと指摘した。その上で、過渡期における青年の奮闘を説いたが、これは、自殺は罪悪という儒教的価値観に立ったものと思われる。<sup>(31)</sup>

このような対立する意見を整理し、問題は「社会」の罪悪か「個人」の罪悪かという一方的なものではなく、「社会と個人」の関係こそが問題であると指摘したのが、瞿秋白や鄭振鐸らとも交友のあった曙光社の宋介(一八九五—?)である。彼は「個人には自殺する自由があると主張する」が、個人と社会は有機的な関係にあり、その支配者は人間であるのだから、人間の生活の支配者「生命」を犠牲にしてはならないとして、次のように言う。「ゆえに私は一方では

自殺は自由であると主張し、一方では生活の真相と社会との関係——社会の倫理——を論拠として、自殺しようと企んでいる人は軽率に自殺すべきでないことを望む」<sup>(32)</sup>。

この意見は、青年の自殺事件の持つ問題が、個人と社会の関係であることを指摘したものとされる。つまり、自殺の責任は個人・社会のいづれかにあるのではなく、個人と社会を結ぶ紐帯（倫理・道徳）の欠如——個人の社会に対する帰属感の欠如だと指摘したのであった。青年たちは五四運動によつて社会運動に目覚めたにも関わらず、そこには自己が生き生きと関わる社会が見出せず、自己の存在意義を見失つていたと言えよう。彼らはその地点から生の意義を求めねばならなかった。次章では、この問題を瞿秋白に即して見てみたい。

### 三、瞿秋白の生命意識——近代的自我の発生

#### (1) 自殺観と生命意識

瞿秋白は、林徳揚自殺事件に対して強い関心を示し、文章を二篇も発表している。まず彼は「自殺」というエッセイで次のように激昂する。

青年よ！君は自殺したいか？もし「自殺」の必要を感じないなら君は決して自殺できない。もし「自殺」の必要を感じているなら、君はどうしてまだ自殺しないのか？自殺せよ！自殺せよ！早く自殺せよ！君が本当に自殺の決心があり、本当に自分で自分を殺すところまで行きたいなら、社会に君を殺させてはならず、君に社会を殺させてはならず、社会に自殺させてはならない。(…)君は旧宗教、旧制度、旧思想の旧社会から一筋の血路を切り開かねばならず、日暮れて鬱々としたこの旧世界に万丈の光を放たねばならない、君の「自殺」の一念だけが一筋の曙光なのだ、君がそれを徐々にしっかりと発揚することが必要なのだ。<sup>(33)</sup>

このように、彼は自殺を全面的に肯定し、「自由の神とは自殺の神なのだ！」と叫ぶ。これは、先述した「個人」と

「社会」の乖離を一気に超えようとする急進的な自殺論だといえよう。だがそれは逆に、瞿秋白における個人と社会の深刻な乖離を感じさせるものとなっている。後に、瞿は「社会運動の犠牲者」<sup>(34)</sup>という文章において、旧道徳を持つ人間は群衆運動において自己を見失つて滅びてしまったため、新しい信仰心、道徳観を創造しなければならぬと述べると同時に、覚醒者を滅ぼす群衆に対する不信感や恐怖心を示している。とりわけ、瞿秋白は自分の出自である「士大夫」<sup>(35)</sup>階級の古い道徳観が、五四運動という新しい時代に有毒であることを繰り返し述べていた。この事を合わせて考えると、瞿は、旧社会の価値観を持つ自分が、新社会における生存を許されず、群衆運動の中で自滅して行く林徳揚の自殺の危機を我が身に感じていたといえよう。

だが、彼は「自殺」を生きる契機とする飛躍的な理論から、生命論を展開していった。彼はもう一つの文章「林徳揚君为什么要自杀呢？」（林徳揚君はなぜ自殺しなければならないのか？）<sup>(36)</sup>で次のように叫ぶ。

ああ、林徳揚君！君はなぜ自殺しなければならなかったのだ？

五四運動は中国の国民性が評価される時期で、普段隠れている品性が急激に暴露された。この時期、多くの青年が力を尽くして前に向かって奮闘し、社会における種種の悪い現象を発見し、幾度も挫折した。真に自殺したいという人もおり、徹底的に覚醒した人もいる。〔…〕覚醒した以上、なぜ自殺しなければならないのか？〔…〕我々は覚醒した以上、様々な苦痛を耐え、様々な困難を受ける覚悟をしなければならない。もし、苦痛も困難も無しに、我々の改造運動の目的を果たすことができるなら、それはもともと社会に欠陥がなく、改造する必要がないのである。我々が以前からしている事は本来正しく、覚醒する必要もないのだ。我々は種種の苦痛を受け、種種の困難を経る覚悟をしなければならない以上、<sup>(36)</sup>どうして自殺すべきなのか？

瞿は、林徳揚の自殺は「旧社会」からの覚醒の第一歩であると認めるが、自殺をする人は、理想と現実との違いに厭世的になり、社会に対する絶望から自殺するとも述べ、自殺を乗り越えて社会を変革するために生きることが重要だと

説く。注目すべきは、「覚醒後」の社会と個人の連結と発展を、生命論として述べていくことである。彼は自殺を乗り越えて社会変革に参与する原動力を、次のように述べる。

ベルクソンは言う。生命の進化は意識の激流に他ならない。生命の巨大な流れは本来「瀑流して常に転変する」ものであり意識と物質の激戦は一刻も止まらぬ、ゆえに進化がある。この生命の持続 *Duration* (白井注：仏語で持続の意味) は実際一時も止まらず常に進化し、常に破壊し、常に成功するものでもある。我々の人生の生命も、この持続の間的一部分である。我々の意識は上に向かつて発展しなければならず、上へ発展しない時もなく、力を尽くして「愛」へと向かい、決して墮落して昏睡へと向かつてはならない。〔略〕

：固定した理想を抱いて、社会の具体的な問題を解決したいと思うことは、実は社会を知らず社会の実質を観察して明らかにしていかないものである。社会が病氣であるのは宗教、習慣などが社会を次第に固定した形態にさせているからである。我々はこの固定した社会において、その昏睡状態を警告して覚醒させなければならない。我々は情熱的な感情によつて先ず自分で自分を覚醒させるべきであり、あるいは自分で自分を覚醒させる自殺の動機を持たなければならない。<sup>(37)</sup>

ここに、ベルクソンを引用しつつ、瞿が自殺の危機を契機に、社会と関わりあおうとする情熱がみてとれよう。つまり、彼は、暗黒で「固定した」現状を脱し、自殺の危機感を機に「旧社会」から覚醒し、そこから新しい社会を創造することが必要であると述べるが、そこに自らの生命を賭けるものを見出そうとしていると思われる。その際、援用されたのが、生命の持続、生命の変化、絶えざる進化というベルクソンの言葉であった。そして、その発展の先には「愛」という価値観が設定されていた(「愛」については後述したい)。

この時期、ベルクソンに言及している青年は瞿秋白ばかりではない。例えば、少年中国学会会員の方珣(二八九九〜一九七七)は、「生とは一つの真実の存在である」と述べ、ベルクソン哲学の用途について次のように述べる。現在と

いう新旧交代の過渡期には、旧社会を脱する必要があり、そうなれば新社会で真正の生活を送ることができる、そのためには「自由意志」が必要である。「自由意志とは我々の創造の活動である。もし人が創造の能力で人類の責任を負えば真に自由になる。〔略〕つまり、ベルクソンの「生の哲学」は実際、我々を鼓舞し奮起させることができると特に言いたい。同胞よ、新生活及び新文化の運動を創造することは今や勢い盛んである。我々は皆この運動に参加せねばならない。」<sup>(38)</sup>

また、同じく少年中国学会会員で作家でもある張聞天（一九〇〇〜一九七六）もベルクソン思想に傾倒し、次のように言う。「生命は流れる水の如く絶えず現在から未来へ、既知から不可知へ、古きから新鮮へと永遠に変動する。このような変動における生命の素晴らしさは、このような新しい創造にある。…未来は素晴らしく美しい、ゆえに一切の思想は全て素晴らしく美しい。恐れるものは何もない。恐れるべきは君主帝王の愚民政策が作り出すものである。というのは、そうであれば一般の人民は革命を起こそうとせず帝王の万世の業を享受するであるから。若き友人、とりわけ文芸を使命としたい若き友よ、人生の急流に飛び込み奮闘せよ！」<sup>(40)</sup>

こうした言説に見られるのは、「旧社会」を脱して「新社会」を創造する原動力としての「生命」の賞賛であり、輝かしい将来への手放しの賞賛であろう。五四期の雑誌には、このような「生命」を賞賛するアジェーションめいた文章があちこちの雑誌に掲載され、文化の創造や未来への移行が叫ばれていた。

だが、そこには逆に「固定的」な現状への深い絶望があったと思われる。青年たちが林德揚自殺事件に過敏に反応したことは、旧社会に囚われた青年、新しい社会像を抱けない青年、社会に存在意義を見出せない青年が大勢いたことを示している。つまり、青年たち具体的な社会との紐帯が無く、将来に向かって「生命」をかけて奮闘しなければ生きる端緒が掴めないという、死が間近にある状況にあったと言えよう。その中で彼らは自殺の危機を乗り越えるエネルギーとして、「自由意志」「生命」を賞賛し、「現在」から「未来」への流動的な移行、飛躍を図ったのではないだろうか。

(2) 瞿秋白における「自我」の発生とアイデンティティ

このように、自殺に直面した青年たちの「個人」の生命的な不安が、この時期のベルクソン・ブームを底支えしていたと思われる。勿論、第一世界大戦に伴う中国の工業発展や、戦争による生命の不安や、東洋思想の希求もブームの遠因であろう。だが何よりも、社会への帰属感を失った青年たちの生命の危機意識が、生命主義ブームの背後にあったと思われる。彼らは、新文化運動（啓蒙運動）によって伝統的な社会からの脱出を説かれ、旧社会を否定し、旧社会から飛び出したが、それに代わるべき社会は未だ到来せず、社会の改革もままならず、その中の自己イメージを持って、無力感にひしがれたまま自殺の危機に直面していた。つまり、新文化運動によってもたらされた「個性の解放」と「救国」の課題こそが、青年たちを「社会」から引き離し、自殺の危機にさらしたのではないだろうか。旧時代から切り離され、新時代にも存在意義を見いだせない個人の自己存在をめぐる問題——これが、五四期の青年たちの課題であった。

李欧梵は、伝統社会が崩壊する清末から民国初期に現れた世代をロマンティック・ジェネレーションと呼び、林紓・蘇曼殊、郁達夫・徐志摩、郭沫若・蔣光慈・蕭軍らの文学者の思想形成を分析しているが、注目すべきは、彼らの思想形成をアイデンティティの模索としてとらえたことである（彼はE・H・エリクソンのアイデンティティ理論を援用している）<sup>(41)</sup>。この世代は、自己の存在を同一化すべき伝統社会が崩壊したために、必然的に伝統社会の束縛から解放され、自分の将来像を自分で決定しなくてはならなかった世代であった。その自我の形成における、郁達夫の「余計者」意識から作家への移行の指摘は特に注目に値する。その研究を評した藤井省三は、郁達夫は「告白の文学において自らの精神に近いダウスン・黄仲則などのイメージに頼りつつ、自己の個性と生の様式の神話をつくりあげた」と指摘している<sup>(42)</sup>が、将来に向かって生存意義を求めざるを得なかった五四期の青年にとって「自己の個性と生の様式の神話」を作り上げることは共通の課題であったと言える。

瞿秋白もまた、この世代の一人として「自己の個性と生の様式の神話」を作り出し、自我を形成する必要があった。



その出発点が、先述したような急進的な自殺観——生命観であったことに注意したい。<sup>(43)</sup>ここに、五四期の生命意識と文学が切り結ぶ点があると思われる。以下、瞿における思想的出発の過程を見ていきたい。

瞿秋白は、乖離した社会と自己の関係を、理論的に連結させようと試みたようだ。林徳揚自殺事件の翌年、彼はまず、社会とは「多くの個体が集合して出来た」人為的制度であるという社会観を述べた。<sup>(44)</sup>さらに、社会と個人の関係を、「社会と罪惡」というエッセイで、次のように定義していった。個人と社会の関係を定義づけていった。「人」とは「我」によって理解された「社会」であり、「我」とは「社会」から陶冶されたものである、故に「社会」は「我」が拡大したものである（ここに「我」——「人」——「社会」という関係が成り立つ）。この三者の間には「功徳・罪惡」という価値観があるが、この罪惡の価値観は、社会組織・政治関係など、外部の物質現象を受けて変化する。だがそれとは別に、「愛」と「不愛」という普遍的な基準があるので、物事の善惡を知ることができる。この「愛」とは、「社会」と「我」との間であつて双方向的に働く、普遍的・絶対的な価値であり、時空を超えて人々が「直観」するものであると云う。「社会の影響」と「個人の意志」とは拮抗し合うが、実は惹かれ合つて一切の現象が生まれるので、その現象は「愛」によって功罪が分かると云う。瞿は言う、「この「愛」——絶対の「愛」——は始まりも終わりも」なく、「偉大で、普遍で、万能の心識である」。<sup>(45)</sup>

ここに、瞿は、普遍的な価値観である「愛」を媒介とする、「我」（個人）——「社会」という有機的關係を作りだしたのだと思われるが、それは同時に自殺事件で問われた「個人と社会」の關係に対して、瞿がベルクソンの援用を経て出した回答であると思われる。自殺は、個人・社会のいずれかの責任ではなく、両者の拮抗關係によるものであり、その行いが罪惡か否かは時代や制度によって異なる。だが、社会と個人の間普遍的、絶対的な「愛」がある以上、「愛」にそむかない行為が功徳となる。よつて、彼は新しい道德は「愛」に沿うものであり、新しい社会は「絶対の愛」の

意義を培養することができると言ふに到る。ここで、瞿秋白が自殺論においてベルクソンを援用したときの文章、「我々の意識は上に向かつて発展しなければならず、上へ発展しない時もなく、力を尽くして「愛」へと向かい、決して墮落して昏睡へと向かつてはならない」を思い出すことができよう。つまり瞿は「愛」を媒介として、社会から乖離した「個」を、「社会」と有機的な関係を持つ「我」——自我を理論的に見出し、「愛」ある社会を作り出すという点において、自己の存在意義を求めていったと思われる。それはひいては、伝統的な社会に代わる、「愛」によって個々が結びつく、集合的な、新しい形の「社会」の探求の始まりでもあった。

### (3) 社会的時間の発生——現在から将来へ

「自我」の発生により、瞿秋白は、個人的な問題を社会問題としてとらえる思考の広がりを得て、来るべき社会像——「愛」に向かう社会像と、その移行手段を具体的に模索し始めたように見える。当時、彼はトルストイの汎労働主義に関心を寄せ、階級・政府・国家なき「大同社会」としての「新村」について報告している。一方、彼は「現在の社会」から「将来」へ「移行」する実現手段の模索を始めた。その際、ベーベルの暴力革命に興味を示しつつも、「マルクス主義派の直接運動」に言及している。この頃、李大釗主宰の「馬克斯（マルクス）学説研究会」に参加している（一九二〇年三月）。

注目すべきは、彼にとつて「愛」を培養する理想社会が先に存在し、そこに到る手段として「革命」が考えられている点、そしてその過程を「時間」として捉えていることである。例えば瞿は、「現在」と「将来」との間の「時間」という点において、当時のドイツ革命の失敗を「現在の逆勢」として次のように言う。「世界の社会運動家よ！あの時間を軽んじてはならない。「現在の社会から将来の社会」の間の時間において、我々はあれら現在の逆勢にどのように対応すべきなのだろうか？（傍点）瞿」つまり彼は、全世界は「現在」から必然的に「将来」に進むものと考えた。こ

うして「愛」の社会を目指す、「現在」から「将来」に向かう発展段階的な歴史的・社会的時間が瞿の中に成立したと思われる。

#### 四、瞿秋白のアイデンティティ形成—生命意識と文学

##### (1) アイデンティティの危機と時間意識

瞿秋白の理論に沿えば、社会が「将来」に向かうに伴い、社会と有機的關係を持つ彼の自我も、「将来」に向かうはずだった——少なくとも彼はそう思っていたのではないだろうか。だが彼は、新しい自己イメージをたやすく見出すことができなかったようだ。

このとき、彼が自己の心情を吐露するようなエッセイを発表し、自己のイメージを文学的に語り始めたことに注目したい。それが初期随筆「心の声」六編である。この随筆は、彼が社会と自己のあり方を見つめ直し、その關係性を言葉によって確認するような作業であったようだ。

エッセイのテーマは「音（原文：声音）」である。「緒言」では、心に響く音は「心の外」か「心の中」か、どちらで響くのかを確かめていく。様々な音が「全て外のものならば、一体、心の音」というものがあるか」と問い、これら(51)の音は今まで聞いていたようには聞けなくなったとして次のように述べる。

聞こえてくる音が果たして正しいのかどうか、私には分からない。しかし、音が響くように響かせ、私が聞くように聞くことはもはや出来なくなりました。私は静かに聞く、おちついて待つ。響いた！心の中で響いたのか、心の外で響いたのか？心の中で響いたのーいや！心の中では響いていない。心の外で響いたのかーいや！もし心の外で響いたのなら、いったいどうしてそれが聞こえるのだろうか？私の心が思い、私の心が響いたのだ。(52)

これは、音と心に託した、外の現象と自己との結びつきを述べたものだと思われる。瞿秋白にとって、音は外から響

いてくるが全くの外ではない、なぜなら「聞こえる」ことは即ち自分の心の反応だから、と言う。故に「音」とは自分の「心」が「響xiang」くことであり、それは「想xiang」という心の動きにつながるとして、「心は……ここにある」と言う。ここには、瞿における個人と社会の関わり方が「声」に託されて表されている。瞿は、全ての現象は自分以外の出来事ではなく、自分が反応し、それに対して和して行くことを、ここで改めて確認していると見えよう。「音」は双方向的に作用し、外の「音」に反応すること自体が社会に存在する事となる。たとえば、五月一日（ベルサイユ条約の結果が伝わった日）の「音」が自分を揺り動かし、様々の音に対する反応が行動となると言う。ここに、彼が、自己と外部との関わりを必死に模索していくことが表現されている。

注目すべきは、第一篇「錯誤」に描かれた風景描写である。ここには、語り手の自己をめぐる感覚が、不思議な時間意識とともに描かれている。語り手は最初、「真つ暗な部屋、静かな時計の音、カーテンを開けると窓紙には既に黄土色の曙光が差し込んでいる」という、自分がいる部屋の風景を述べていく。だが、見慣れたものがどうも違ってみえる。正方形のテーブルは、果たして正方形だったのかというところではない、今見たら菱形ではないか。夜明け前には黒々としていたテーブルも、夜が明けた今では綺麗な黄色になっている。全ては変わるのだ——語り手はこうして、今まで見てきたものが、視点を変えれば全く異なることに驚きを示し、今まで見てきたことは「全て間違っていた！」と言う。だが、それはモノに留まらず、自分自身についても同じことなのではないか——こうして語り手は、自己が自己である自明性に対して疑問を向け、「今」の「私」の存在を問い直していくのである。

語り手は、部屋の中で一枚の写真を見る。「その中の一人は私である！」だが「振り返れば、鏡の中の私が笑って私を見ている」。こうして「私」は、今の私、写真の中の「私」、鏡に写っている「私」は全て同じなのだろうか、「これは私なのか？」と問い、次のような回想を述べていく。

写真の中の三人の姿が、私の心を五六年前へと引き戻した。——菊の爽やかな香り、地に満ちる片々の影、横たわ

る仄明るい天の川、皓々と照らす月明かり。花壇の下に坐る三人の、地面に映える気ままな影は時々微かに揺れ、密やかな囁き、微かな溜息は秋虫のチロチロという鳴き声と和し、草葉の露もきらきらと彼らの衣装を振るつてゐる。(略)一陣の爽やかな風が吹き、ふと遠くから『梅花三弄』を奏でる笛の音が聞こえた。一人が花壇から立つて、両腕を腰に回して二人に言った。「今日の月はとてもきれいだね。……これが私である。これは六年前であり、これは過去である。あの平らでつるつるした机にメモが一枚あり、上にはこう書いてある。「秋白、三貝子花園へ明日一緒に行つて下さい。」ああ！明日三貝子花園へ行くのも私ではないか？この私はまだ未来にある。どのように六年がたち、どのように一夜があり、現在、過去、未来はいつたいどのように分かるのだろうか？これは果たして現在で、あれは果たして過去と未来なのだろうか？あの時、この時は果たして全て私なのだろうか？……ああ、すべては間違っていた！(傍点―白井)

まず、ここに現れた風景の描写に注目したい。この風景は写真を見て呼び返された記憶の中の風景であるが、この風景は「私」にとつてあたかも目の前にあるような生々しきで描かれている。「私」はこの風景に包まれ、香りや音の圧倒的な現在性に包まれているようだ。なぜなら、この風景は「どのように六年がたち」と時間の経過を疑われているように、「過去」という場所に落ち着かず、「現在」と一緒に現れているからである。更に、「どのように一夜があり」と言うように「未来」もまた時間の厚みを失い、未来たる地点を失っている。つまりここでは、水平的で連続的な「時間」は語り手(私)から失われ、代わりに「過去」も「現在」も現在性を帯びて垂直的に「私」に迫っている状態が描かれていると言えよう。

このような時間の非連続性―「過去」「現在」「未来」が同時に立ち現れる状態とは、どのような状態だろうか。これは、瞿秋白が「果たして私なのか？」と自問しているように、「私」(自己)の喪失という状態だと言えよう。実際、昨日の私も今の私も明日の私も同じ私であるという、水平方向のゆるやかな連続意識こそが「私は私である」という自明

の自己同一性を支えている。だが時間意識が連続性を失い、過去と現在と未来が一度に「私」に迫ってくる時、「私」は「私」であることができない。社会学者の真木悠介は、時間の崩壊感覚における自己の喪失という現象は、近代市民社会特有の現象であることを指摘している。<sup>(54)</sup>つまり、ここには極めて近代的な、「時間」から疎外された自己意識が書かれているのではないだろうか。

注目すべきは、このような時間意識の混乱という状況を描くにあたって、語り手（瞿秋白）が「未来」という語彙を用いた事である。『漢語大詞典』によると、中国語において「将来」は「来る」ことを意識した語彙であるのに比べ、「未来」は「来ない」ことを意識した言葉である。<sup>(55)</sup>ここで思い出したのは、瞿はこれからの社会像、「愛」によって結びつく集合的な社会像を表す時、「将来」という語彙を用いていたことである（例えば「将来の社会像」など）。つまり、彼にとって社会的時間は「過去—現在—将来」という必然的な時間（歴史）で示される一方、彼自身の自己の存在は「過去—現在—未来」という未知なる時間で示されているのである。時間意識に敏感であった彼が、異なる二つの時間語彙を用いたのは、偶然ではないだろう。つまりここで彼は再び社会と自己の乖離を意識し、それを言語化したのではないだろうか。

## (2) 統一される時間と生命

だが、瞿秋白はここでエッセイを終えることなく、続けて描いていった。この後のエッセイ『心の声』の後半は、「私は覚えていて、四年前<sup>(56)</sup>」という回想で始まる。物語は、幼い兄弟が水に映った月の変化について話すのを書いたもので、月の満ち欠けに託して前半の「変化」が語られているような印象を残す小話である。第二編「戦争と平和」では、六く七歳の兄弟が父から与えられた一枚の絵はがきを取り合って喧嘩する話で、これも幼い頃の記憶をスケッチしたものであると思われる。

注目すべきは、第三編「愛」である。このエッセイでは、瞿秋白がキーワードとして用いてきた普遍的、絶対的な「愛」が、二組の家族を通して描かれている。一つの家族は、没落して乞食になった親子で、老人が病気の一二、三歳の子供の胸をさすりながら、道路脇で「私」に物乞いする。それを見た「私」の心に、突然「暗い影（原文：冥影）」が閃き、震えが走る。「暗い影がひらりと私の胸をよぎった。体が震え、心がぶるぶると……おののいた。彼ら……彼らの恐ろしい姿を私は見られなかった。」こうして「私」は二枚の銅貨を与え、そこから早々に立ち去る。「私」は帰り道、別の家族を目にするが、それは人力車夫の健康的な父子で、子供は父親を慕い、母親と一緒に夕食を待っているという場面である。その父親は子供に銅貨を一枚、与える。車に乗った「私」の耳に、一家団樂の音が聞こえたようだった。

語り手は、五四期の典型的な労働者像である車夫家庭と、没落した一家という対極の家庭を描いた後、次のような一文で結んでいる。「月は静かな空にきらめいている。『愛』……宇宙はあなたの上に築かれる。」<sup>(57)</sup>ここで描かれたのは、社会制度や時代によって現れる様々な現象——それは悲惨な社会でもあるが——を超えて存在する、絶対的な、普遍的な「愛」であることは明らかだろう。不健康な一家と健康的な一家の上に「愛」を描いたことに、瞿秋白の新しい社会への希望が感じられる。

第四編「労働？」は父子の話である。話の中心は江南の村における小農経済の崩壊である。上海の外国人経営の紡績工業が農村の人々を安い賃金で雇うので、農村経済は崩壊し、人が都市へと流れる状況を書いている。そして最後に、「遙！」という詩でスケッチのような短編は締めくくられる。

これらの短編は、瞿秋白が自己のイメージを言葉に移すことが優先され、随筆としての体裁が整っていないため未熟な習作という印象を受けるが、それだけに瞿の生々しい思いがそのまま表れたような短編だと言えよう。この一連の作業は、瞿の自己形成にとっては欠かせないものだったと思われる。松浦恒雄は、この短編で取り上げられた問題は「瞿秋白の自覚と自立に不可欠な要素」であり、「これらを心の声として発することに意義を認めていたのではないか」と

指摘しているが、筆者も「心の声」は瞿における自己形成の物語であつたと考える。

但し、筆者はここに現れた、時間と空間の意識の変化に注目したい。「錯誤」によつて語られた、部屋の中における「私」の意識から、回憶によつて語られた過去の記憶（「戦争と平和」）、そして現在の社会における「私」（「愛」）、そして更に未来に解決すべき社会と労働問題へというテーマの展開——どの短編も充分な展開が無く、シリーズとしての展開も一貫していないものの、ここには瞿秋白が自己の立場を確認しながら、自己の意識空間から世界へ向かつていく意識の展開が見られるのではないか。そして、「錯誤」における時間意識の混乱から、回憶を経て、「現在」へと戻る時間意識の流れも重要であろう。こうして瞿は、自己から社会へ、そして過去から現在の地点へ、隨筆を通して時間と空間を構成しなおし、それによつて自己と社会の関係を再構築したのではないだろうか。つまりこの初期隨筆「心の声」六篇は、瞿秋白の「自己の個性と生の様式の神話」の原型であつたと思うのである。

このエッセイを書いた後、瞿秋白は『晨报』記者として革命後のロシアへ赴く決意をする。彼はロシアへ向かう心情を作品『俄郷紀程』に描いているが、そこには革命後のロシアへ赴く希望あふれる自己と、幼い頃に育つた江南への未練や、没落して役立たずの父への哀愁や、そのような社会に未練を持つ自己との葛藤を生々しく描いている。だが「燦然と輝く、煌々として今まで見たこともない陽光が思いがけなくも一筋差し込み、あの「陰影」がそれに従い、私を導く」<sup>(89)</sup>ため、彼は「内なる要求」に従い、「過去への未練」を断ち切って進むことを、次のように述べた。

私は環境を変え、個性を發展させることを求めたい。「中国問題」の適切な解決を求め、中国社会の新しく生きる道を導く一分の責任を何とか果たしたい。「将来」における生命、「生命」における将来は私に、「現在」の隠れた苦痛を耐えさせ、涙を忍ばせて私の旧社会としばらく離別させずにはおかない。

「過去への未練」、よ、おまえはい、つたい私の将来にどんな関係があつて、私の精神の中で抜き差しならぬ位置を占め得るのか？現在、私はいつさいの関係を断ち切り帰趨する一心が他にある。<sup>(90)</sup>（傍点—白井）



ここに、「個性の発展」という個人的問題と「中国問題の解決」という社会的問題が、「将来」における生命「生命」における将来」において統一されていることに注目したい。『心の声』において乖離していた自己と社会の「時間」は、ここでは過去—現在—将来という一つの時間軸に統一されているのである。ここにおいて瞿秋白は、自己の「旧社会」から離別し、「私の将来」に向かつていくことが可能になったと思われる。

このような、社会と個人を統一させたような生命観の吐露が、この後に続けて述べられていることに注目したい。

社会現象は個性を飲み込み、大きな溶鉱炉に似ていて、千万斤の金属を溶かして鍛錬し、また長江大河のように滾滾と流れ、支流を集め、泥砂をひき寄せ。もし魚竜が変化しても、この河の流れの外に逃れられない。この「生命の大きな流れ」は全てのを飲み込み、自ら流転するが、支流や一波ですら、その中で突出した生活を求めようとするので、お互いぶつかって沸き立ち、千万に転変する。だが彼ら—それぞれの分体、全ての総体—は自分を知らず、自分の変転が空間・時間の中でどのような価値を生み出しているかを知らない。ただ蒙昧な「動」があり、まるで「第三者」の指導に従い、行けば行くほど遠く、つぎることがないかのようだ。(…) 人生がこの「生命の大きな流れ」の中で個性の自覚を要求するというのは夢物語だ！(…)「生命の大きな流れ」それ自身に段階はないが、切斷することは出来る——社会現象を認識することはできないが、反応し、響く個性がある。魂の原動力は見る(61)ことができないが、その象徴としての環境がある。

ここには、瞿秋白の社会と個人の考えが反映された上に、生命主義と仏教思想のアマルガムのような生命観が現れ、大変読みにくい文章となっている。簡略化を恐れずに言うならば、「大いなる生命」は永遠の「動」として全てを飲み込んで流転し、その中で各自は各自の人生を求めてぶつかり合う。この「生命」は「個体生命」から社会現象すべてを含んで流転するので、人は流れから飛び出すことが出来ない。だが個人は、裁断された「社会現象」に対し「個性」を和して「響」くことよってその人の個性を発展させ、人生を生きることが出来る—瞿はこう述べているのではないだ

ろうか。

この生命のイメージは、自殺事件のときに援用した楽観的、進歩的な生命観と異なり、暴力的なまでに個人を飲み込んで流れる生命のイメージである。これまで彼は、社会と自己との乖離に苦しみ、個人と社会の連結を試みてきたが、ここにおいて彼は逃れられない歴史のイメージと、そこで生きていく宿命のような個人観を述べるに至ったと思われる。だが、このような暴力的な歴史への参与の中に、瞿秋白が生々しい「生への意志」を見いだしていることに注目したい。つまり、瞿は社会も個人をも超えた普遍的な総体としての「生命の流れ」をイメージし、そこに没主体的に投身することによって生きる道を見出したといえよう。

このような瞿秋白の意識は、多くの青年が共有したと思われる。彼がロシアに旅立つ時、彼の叔父であり、『新社会』メンバーでもあった青年・瞿世英は次のような詩を贈っている。

残振り返れば悲惨な生活、暗く沈んだ社会——しかし君たちは出発した！／行くのもいい、行くのもいい、ただ、この暗く甘い郷で昏睡する同志の様子を君たちは幾度も振り返って見てくれ。／〔略〕タゴールは言った、変化は生活の本質だ」と。ベルクソンは言った、宇宙万物は全て創造だ——時時刻刻の創造だと。／戻って来た時、君たちが変化し、創造することを望む。／僕たちは君たちとしばし別れる、だが僕は信じる、我々は宇宙の大調和、普遍的な精神生活において和合、合一することを——僕は何の気がかりもない、君たちにはありやなしか？<sup>(63)</sup>

これに対して、瞿秋白は次のように応えた。

ぎしぎしと苦しうに車輪が転回する。／私を駆り立てるのは「宇宙の意志」、／私を歓迎するのは「自然の調和」<sup>(64)</sup>。

ここにおいて、自殺問題に始まり、自己の存在意義を求めて展開してきた瞿秋白の生命主義的な思考は一つの方向性を得た。こうして彼は自己再生と社会再生の両方を可能とする道を見出すため、モスクワへ旅立っていった。

## 終わりに

以上、五四時期におけるベルクソン・生命主義ブームを、林徳揚自殺事件を通じて社会学的に分析し、瞿秋白を中心に青年の生命意識を辿った。簡単にまとめてみたい。五四運動直後のベルクソン・ブームの背後には、青年の生命に対する危機意識が存在した。当時の青年は、伝統社会が崩壊し、新しい社会を模索する時期において、自己を同一化する社会を見出せず、帰属感を失い、自己を切り離された固体生命として生命の危機を意識していた。だが、その危機を越えて未来へ向かう（生きる）ために生命のエネルギーを称揚した。この時、ベルクソンが援用されたのであった。

瞿秋白も多くの青年と同様、このような時に思想的に出発した。彼は自殺論を生命論へと展開させ、自己と社会の新しい関係を結ぼうと試み、投身すべき社会を模索していった。彼はまず個人が「愛」によって集合する新しい社会像を思考し、それによって「自我」を発生させた。だが、過去の社会と過去の自分を否定した彼はアイデンティティの危機に陥り、それは時間意識の混乱という現象になって現れた。その時、彼は「将来」を求めて新しい自我を形成するべく、物語を語り、文学イメージによって空間と時間意識を再構成し、それによって社会の進化と自己の発展を一致させ、自己同一化をはかった。やがて『俄郷紀程』では、荒々しく流転する全体的な生命のイメージが現れるが、これによって彼は万物の流転という生命に自己を投身することにより、革命の地ロシアへ赴く自己を見出していった。この過程において、瞿が明確な哲学的受容では説明のつかないような、迸る生命意識に溢れていたことがうかがえた。そのような彼のアイデンティティ形成の試みが、文学という形式で行われたことに、五四期におけるベルクソン・生命主義と文学との深い関わりを見ることができよう。

ところで、社会形態と時間意識との関わりを研究した社会学者の真木悠介（前出）は、共同態から集合態に変化した

近代市民社会において、時間意識の解体が自我意識の解体である崩壊感覚が現れること、だがそれは逆に一つの「解放」でもあったことを指摘している。<sup>(65)</sup> かえりみれば、五四期とは伝統社会の崩壊を経て、新しい社会像の模索が始まった転形期であった。青年たちはこの時、伝統社会からの解放を求め、旧社会に代わる集合態としての新しい社会を希求したが、その時彼は社会への帰属感を失うと同時に、新しい社会に結ばれるべき自我を生み出す苦しみ、更には、新しい自己を形成する苦しみをも負ったのだった。瞿秋白を含め、当時の青年たちはこの過程においてベルクソンを必要としたが、それは深い哲学的受容だったわけではない。だが、ブームによって浮かび上がった青年たちの生命意識はきわめて近代的な意識であったように思う。それは、社会から乖離した個人が、再び社会という全体へ収斂されていく過程において生まれた生命意識なのではないか。つまり、五四期と生命主義の接点は、「進歩主義」という接点よりも、「個性の解放」と「救国」がもたらした歴史(時間)と社会(空間)から孤立した「個」が、全体へ組み入れられていく過程——個人と社会の一瞬の拮抗と融合の過程の、生命主義の持つ「固体」から「全体」へという全体主義的特徴<sup>(66)</sup>(ホーリズム)における接点であったと思われる。

また、ここにおいて、五四期のマルクス主義受容も捉え直すことができるのではないか。董徳福は、李大釗と陳独秀のベルクソン援用を、「ベルクソン哲学は現実から嚴重に乖離した哲学術学であり、中国社会に対して現実的な活路を示すことができなかった。そのため、陳、李がマルクス主義という救国救民の真理を求めた時、彼らはベルクソン哲学に別れを告げ、一転して熱心にマルクス主義を宣伝した」と指摘するが、瞿のケースを見た場合、生命主義はマルクス主義に克服されたのではなく、むしろマルクス主義の受容は生命主義的な意識によって可能となったと思われる。このようなマルクス主義と生命主義の関係は、単なる一過性のものでなく、彼がロシアにおいてマルクス主義を受容したときに再び現れるが、それは別稿に譲りたい。<sup>(68)</sup>

注

- (1) 李澤厚著、砂山幸雄訳「啓蒙と救国の二重変奏」『中国の心理文化講造』平凡社、一九八九年。
- (2) たとえば李澤厚による新儒家研究や、汪暉による新保守主義派、そのほか、学衡派の研究などがある。
- (3) その集大成として二〇〇一年『生命主義在中国』（広東人民出版社）が出版された。
- (4) 銭理群、岡田英樹訳『五四文学の覚醒とその後の選択』『野草』四七号、一九九一年。また、新文化運動期における生命主義の影響を論じた文献として、伊藤虎丸「魯迅における「生命」と「鬼」——魯迅の生命観と終末論——」（『日本中国学会創立五十年記念論文集』汲古書院、一九九八年所収）も参考にした。
- (5) 王光東「五四新文化中的現代生命意識」（『中国比較文学』四〇期、二〇〇〇年）を参照のこと。
- (6) 鈴木貞美「大正生命主義」とは何か（『大正生命主義と現代』（河出書房新社、一九九五年）を参照のこと。他に『生命』で読む日本近代—大正生命主義の誕生と展開』（日本放送出版協会、一九九六年）、『生命観の探究—重層する危機のなかで』（作品社、二〇〇七年）など一連の仕事がある。
- (7) 鄧中好「瞿秋白哲学研究」中国文史出版社、一九九二年、七頁。
- (8) Tsi-an Hsia は、瞿は「仏教にヘルクソン思想を合わせた形而上学的枠組みにおいて唯物史観を理解し、正当的マルクス主義者から見れば異説を發展させた」と指摘し、生命主義の楽観的思考を採用した指摘している。だが、瞿の唯物・唯心の関係については「二元論」とするのみで深い分析に至っていない。CHU CHU-PO: THE MAKING AND DESTRUCTION OF A TENDERHEARTED COMMUNIST, in *The Gale of Darkness / Studies on the Leftist Literary Movement in China*, (University of Washington Press, 1968), p23.
- (9) ダーウィンの影響が「俗流ダーウィニズム」と言われながら人々の意識に影響を及ぼしたように、ヘルクソン・ブームも時代の雰囲気合ったものだった。当時の社会に対する人々の不安をヘルクソン思想がどのように汲み上げたかを確認することが大切だと思われる。市川浩『ベルクソン』（講談社、一九九一年）、二八〇三五頁を参照のこと。
- (10) 日本の「生命主義」受容の流れと展開については鈴木貞美（注五前掲書）に、中国の受容状況については董徳福（注二前掲書）に詳しい。ここでは必要範囲内の記述に留めた。
- (11) この記事はアメリカ人バローズがベルクソンの著書を批評した『魂の予言者』の部分的翻訳である。

- (12) 『陳独秀著作選』第1巻、上海人民出版社、一九九三年。
- (13) 『李大釗全集』二巻、河北教育出版社、一九九九年、三一七頁。
- (14) 注二前掲書、八六一—九六頁。
- (15) 北京大学図書館にはベルクソン『Time and Free Will』が一九一八年二月一九日に入っているが、この頃は雑誌などで殆どベルクソン関係の言及は見あたらない。『北京大学日刊』一九一八年二月一九日を参照。
- (16) 出版当時の売れ行きについては神谷正男『現代支那思想の諸問題』（生活社、一九四〇年）二一頁を参照。なお出版状況は以下。(法) 柏格森著、張東蓀重訳『創化論』上下冊、尚志学会叢書。一九一九年九月初版、一九二〇年三月三版、一九二二年十月四版、一九三二年一月月難后一版。(上海図書館編蔵『中国近代現代叢書目録』商務印書館香港分館、一九八〇年、六四二頁)。但し『創化論』の奥付には「中華民國八年十月初版」とあるため十月初版とした。
- (17) 一九二〇年代に刊行されたベルクソン関連書は以下の通り。『創化論』(上下冊)、張東蓀訳、尚志学会叢書、商務印書館。一九一九年九月初版／『形而上学序論』楊正宇訳、商務印書館、一九二二年七月／『物質与記憶』張東蓀訳、商務印書館。一九二二年一月初版。『柏格森』(仏) Solmon 著、湯漱、葉芬可訳、泰東圖書局、一九二二年十一月初版。『柏格森与欧根』錢智修訳述、商務印書館、一九二三年初版。『柏格森之交易哲学』(英) H・W・Cart 著、張聞天訳、民智書局、一九二四年二月初版。『心力』胡国鈺訳、商務印書館、一九二四年五月初版。『時間与自由意志』潘梓年訳、商務印書館、一九二六年七月初版。『柏格森变之哲学』(英) H・W・Cart 著、劉延陵訳、商務印書館、一九二三年一月初版。
- (18) 君勳『談法国柏格森談話記』『民鐸』二巻一号、一九二二年二月。
- (19) 佩章『介紹『民鐸』的『柏格森號』』『民国日報』副刊『觉悟』一九二二年一月一七日。
- (20) 坂本ひろ子は、ベルクソン思想と仏教の融合は、仏教という哲学体系が西欧思想にアクセスするメディアとして機能したのではないかと指摘している。「民国期における梁漱溟思想の位置づけ——「現代新儒家」規定を超えて——」『中国—社会と文化』第五号、一九九〇年。
- (21) 『俄郷紀程』『瞿秋白文集文学編』第一巻、人民文学出版社、一九八五年、二五頁。以下『俄郷紀程』の引用は全て同書による。
- (22) 萬牲園とは現在の北京動物園。自殺事件の記事は「北大學生林德揚自殺後所聞」『晨報』一九一九年二月二〇日号。

- (23) 林德揚の経歴については「林德揚君行状」『北京大学日刊』一九一九年二月十日。
- (24) 「林德揚君追悼大会啓事」『北京大学日刊』一九一九年二月十日。
- (25) 陳兆楠記「蔡子民先生在林德揚君追悼会之演説」『晨报』一九一九年二月二四日。
- (26) 「昨日林德揚君追悼会情形」『晨报』一九一九年二月二五日。
- (27) 林德揚自殺事件関連の記事・論文は以下の通り。羅家倫「是青年自殺還是社会殺自殺」(『晨报』副刊、一九一九年一月九日)、蔣夢麟「北大学生林德揚之自殺」(『晨报』副刊、一月二二日)、李大釗「一個自殺的青年」(『新生活』一四期、一月二三日)、德(常燕生)「自殺」(『平民教育』八号、一月二九日)、李大釗「青年厭世自殺問題」(『新潮』二卷二号、一月一日)、瞿秋白「林德揚君為什麼自殺呢？」(『晨报』副刊、一月三日)、宋介「自殺：其二」(『新社会』五号、一月二一日)、曙光「一卷二号より転載、耿濟之「自殺：其二」(『新社会』五号、一月二一日)、鄭振鐸「自殺：其三」(同号)。
- (28) 陳独秀「自殺論」思想變動与青年自殺」(『新青年』七卷二号、一九二〇年一月一日)。
- (28) 自殺に対する「新社会」の記事については代田智明「五四時期のあるユートピアの夢」雑誌「新社会」の言論空間」(『外国語科編外国語科研究紀要』四一卷五号、一九九三年)に詳しい。
- (29) 「青年底自殺與自衛」『民国日報』副刊「覚悟」一九二二年六月二二日号。
- (30) 「是青年自殺還是社会殺青年？」北大学生林德揚君の自殺／教育上転變的大問題」『晨报』一九一九年二月二九日。
- (31) 「北大学生林德揚の自殺—教育上生死関頭の大問題」『晨报』一九一九年二月二日。
- (32) 宋介「自殺」『新社会』五号、一九一九年二月二一日。
- (33) 「自殺」『新社会』第五号、一九一九年二月二一日。
- (34) 「新社会」第八号、一九二〇年一月二一日。
- (35) 「中国知識階級的家庭」『新社会』第二号、一九一九年一月二一日。
- (36) 「林德揚君為什麼要自殺呢？」『晨报』副刊、一月二三日。
- (37) 前注、同。
- (38) 方珣「柏格森「生之哲学」二」『少年中国』一卷七期、一九二〇年一月二五日。
- (39) 張聞天は一九二四年に翻訳書「柏格森之變易哲学」を出版し、ベルクソンに強い関心を寄せている。

- (40) 「生命的飛躍」少年中国』一九二三年九月号。
- (41) Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, (Harvard University Press, 1973).
- (42) 藤井省三「書評」“The Romantic Generation of Modern Chinese Writers” (Harvard East Asian Series 71, 1973) by Leo Ou-fan Lee (李欧梵) を評す『東方学』五三輯、一九七七年。
- (43) 増田渉は、瞿の自殺事件に対する強い反応について、彼の母親が貧窮のために自殺したことが重い影を落としていることを指摘し、彼の社会主義への傾斜もそれが一つの動機になっているのではないかと述べている。「瞿秋白の『俄郷紀程』」「中国文学史研究」岩波書店、一九六七年、一三二〜一三三頁。
- (44) 「社会運動的犠牲者」(注三四同)。
- (45) 『新社会』一三号、一九二〇年三月一日。
- (46) 前注同。
- (47) 「読『美利堅之宗教新村運動』『新社会』九号、一九二〇年一月二二日。
- (48) 五四期における瞿秋白の社会主義的な思想形成についてはここで詳しく論じない。詳しくは以下の文献を参照のこと。姫田光義「瞿秋白について」野澤豊編『中国国民革命史の研究』青木書店、一九七四年。
- (49) 「将来的社会与現在の逆勢」『新社会』一六号、一九二〇年四月一日。
- (50) 「緒言」『新社会』一五号、一九二〇年三月二二日、「錯誤」(同紙一八号、四月二二日)、「戦争與平和」(「愛」)「労働?」(同紙一九号、五月二日刊)、「速!」(「人道」)創刊号、八月一日。『心的声音』は全て『瞿秋白文集文学編』第二巻、人民文学出版社、一九八六年、五一―一八頁より引用。
- (51) 『心的声音』五頁。
- (52) 『心的声音』六頁。
- (53) 「錯誤」『心的声音』八一―九頁。
- (54) 真木悠介「時間の比較社会学」岩波書店、一九八一年。その他、自己意識と時間の関係を研究した精神病理学者の木村敏は、自己における「いま」の不成立(時間の不成立)は自己喪失の状況であると述べている。『時間と自己』(中央公論新社、一九八二年)、五四頁を参照のこと。



(55) 『漢語大詞典』では「将来」は「まさに来ようとしている。来る予定」であり、「未来」は「まだ到らない。来ない」という意味を第一義にあげている。拙稿ではこの両時間をめぐって考察するため訳語はそのまま原文に従って「未来」「将来」を用いた。

(56) 『心的声音』九頁。

(57) 『心的声音』一四頁。

(58) 松浦恒雄「五四時代の瞿秋白」『未名』五号、一九八五年。

(59) 『俄郷紀程』四頁。

(60) 『俄郷紀程』八頁、二二頁。

(61) 『俄郷紀程』一一―一三頁。

(62) 植田渥雄は瞿秋白の社会主義への傾斜を「大乘仏教の理想境に至る過程の中にマルクス主義を見出している」と指摘している。「瞿秋白の知識人観」『駒沢大学外国語部論集』一、一九七二年。

(63) 『俄郷紀程』三四―三五頁。

(64) 『俄郷紀程』三六頁。

(65) 真木悠介、前掲書。彼は原始社会から近代社会における「時間」を分析しているが、とりわけ、共同態から集合態という近代市民社会における時間意識の崩壊―自我意識の崩壊についての指摘は示唆に富む。

(66) 鈴木貞美（前出）は「生命」が持つ神聖性が全体化へと傾斜する傾向にあること、「ホーリズム」と「トータリズム」の近似性を指摘している。「生命」で読む日本近代」二二〇頁を参照（注六、前掲書）。

(67) 注二、前掲書。

(68) この問題に関連して、ロシアにおける瞿秋白の思想については拙稿「一九二〇年代における瞿秋白の「市儈」観について―ゴリキーとの関係を中心に―」（『東京大学中国語中国文学研究室紀要』第七号、二〇〇四年）で試論した。