虚無主義者の再生

——一九二〇年代中國思想界の一動向——

森　紀子

はじめに
一、朱謙之の思想遍歴
二、虚無主義者の再生
a 『革命哲學』
b 「唯情哲學」の主張
おわりに

はじめに

中國近代史において、朱謙之の名前は、虚無主義者、ないしは青年時代の毛澤東に影響を與えた無政府主義者として有名である。毛澤東はエドガー・スノーに次のような回憶を語っている。(1)

私は無政府論に關するパンフレットをいくつか讀み、相當な影響をうけました。よく訪ねてきた朱謙之という學生と、しばしば無政府主義と中國におけるその實現性について論じました。

毛澤東のこのことばは、朱謙之の名前を無政府主義者として定着させるのに預かって力があったといえよう。確かに一九二〇年當時の彼は『北京大學學生週刊』に「勞働節的祝詞」「無政府革命的意義」などの文章を發表、また北京大學の無

政府主義グループの機關誌『奮鬪』にはA・Aの署名で執筆し、互助團の同志と革命宣傳のビラまきをしたあげく、三カ月半の投獄という憂き目にもあっている。

しかしその一方で、『新青年』派として、近代的手法による國故整理を主張する周作人は、一九二二年、近日の憂うべき「國粹主義勃興的局面」の一つとして朱謙之の「古學」を擧げ、次のように警戒の念を表明しているのである。

現在の思想界の現狀に鑑み、將來の趨勢を推し量ってみれば、深く危惧の念を抱かざるを得ない。というのも、私のみるところ、これは國粹主義勃興の局面であり、その必然的なふたつの傾向は復古と排外だからである。……最も重要なのは新たに起こった例の事どもである。すなわち、北京上海の各所で孔門の禮樂が提唱されていること、また朱謙之君の講ずる「古學」、梅、胡諸君の『學衡』、最後に章太炎先生の講學。……現在のあらゆる國粹主義の運動は、大抵、新文學に對するある種の反抗である。しかし私が思うに、今後はきっとやや色合いを變え、國家の傳統主義となっていくだろう。そのことは異文化に對する反抗の意味を含むのである。(2)

無政府主義の主張と國粹主義の「古學」の主張、朱謙之が同時代人に與えた、かように多面的な印象は、彼の振幅に富んだ思想遍歷の軌跡がもたらしたものにほかならず、その思想內容の雜多性は、當時の思想界の縮圖ともみなせるのである。本稿では、彼の思想の到達點のひとつである「唯情哲學」への過程に焦點をあて、その多彩な交友關係とともに、一九二〇年代の中國思想界の一つの動向を探ってみたい。

一、朱謙之の思想遍歷

朱謙之には自傳的著作がいくつかある。早くには一九二三年に「虛無主義者的再生」(『民鐸』四卷四號)が發表されている。これは彼の思想的遍歷を自ら表白したものとして興味深い文章である。さらには一九二八年の『回憶』(現代書局)、一九四六年の『奮鬪卅年』(國立中山大學史學研究會)があるが、のちにこれらを下地として「世界觀的轉變——七十自述」

（『中國哲學』三～六期、一九八〇、八一年）が書かれた。

そのいうところに従えば、彼は自分の思想遍歴を次のように時期區分している。すなわち、一九一八～一九二三年を虚無主義、一九二三～一九二八年を唯情主義、一九二七～一九三二年を歴史主義、一九三二年からを文化主義[3]とするものであるが、本稿の關心はさしあたって前半の虚無主義と唯情主義にある。以下、彼の思想形成を略傳的におってみよう。

朱謙之は一八九九年、福州の喉醫の家に生れた。しかし、十三歳までに母、父、妹と立て續けに肉親の死に直面させられ、これが青年期の厭世主義、悲觀主義の遠因となったと自ら述べている。一九一三年から一九一六年にかけ、省立第一中學で學んだが、『中國上古史』『英雄崇拜論』等を書き、時に「民生報」「去毒鐘日報」に投稿するなど、活發な執筆活動がすでに始まっている。卒業後は、格致書院で半年英文を學んだが、『宗教廢絶論』を著して教義批判をするなど、教會學校とはそりが合わず、一九一七年の夏、北京大學の法豫科に入學した。彼の本格的な思想形成はここから始まる。

彼にとって、蔡元培校長の下にある北京大學は、學術思想の自由と便宜を與えてくれるところであった。授業をよそにひたすら圖書館に入り浸っていた彼の讀書量の多さは傳説的ですらある。當時、北京大學圖書館の主任は李大釗であり、助理は毛澤東であった。李によれば、朱謙之は圖書館の藏書の三分の二は讀破したということであるし、毛澤東は彼がやってくるのを見ると頭痛がしたという。圖書館のカードが不首尾なのをいつも指摘されたからである。[4] その強學の結果はまず一九一八年の『法政學報』に「周秦諸子統系述」（一卷三、四號）「政微書」（一卷六、七、九～一二號、二卷一號）という論文となって現れた。一九一九年四月には『學燈』に「新舊平議」（一七日）「新舊之相反相成」（一九、二一日）「無政府共産主義評論」（二九、三〇日）を執筆、ついで『新中國』を舞臺に「周秦諸子學統述」（一卷二、四、六、七、八號、二卷一、三號）「太極圖辨誣及太極新圖説」「實際主義評論」（一卷三、四號）「虚無主義的哲學」（一卷八號）「虚無主義與老子」（二卷一、二號）といった文章を陸續として發表していった。

これら一連の文章からうかがえることは、彼が當代を中國學術の文藝復興期と認識し、單に新舊の對立をいうのではな

く、新知創造のためには古學（周秦諸子學）の修明が當面の急務であるとしたこと、かつ玄妙なる形而上學の世界のとりこになっていたことである。彼は、傳統學術の中でも老子こそを諸子の大宗と位置づけ、そのうえに自らの世界觀を構築しようと腐心していた。とりわけ「太極圖辨誣及太極新圖說」は宇宙の本體を追求するものであり、二十歳の彼がいく晩も睡眠もとらずに思索にふけったという得意の作であった。この文章は成都の吳虞にも送られ、そのはからいによって『川報』にも轉載されている。(5)

そもそも、この文章がかかれる引き金となったのは『新潮』評壇（一卷四號）に載せられた康白情（四川三臺人）の論文「太極圖與 Phallicism」であった。これは太極圖を性器崇拜の幼稚な宗教的シンボルとみなした、いかにも五四時期の科學主義を反映した一文であるが、それに對して朱謙之は、「太極圖は Phallic emblem か？　哲理か？」と疑問を投げかけ、「科學を盲信するなかれ！」とその哲理たるゆえんを說いたのである。このように、形而上學的に宇宙原理を確認していく作業の一方で、彼はまた、無政府共產主義や實際主義など、當時の有力な思潮に對して一つ一つ彼なりの吟味と批判を加え、それを通して自己の思想的立場、すなわち虛無主義の立場を確立していく。

朱謙之は、まず「實際主義評論」で胡適らのプラグマティズムを批判して「順世外道」(6)ときめつけた。それは、反玄學という胡適らの明快な人生觀、そしてその不可知、不可思議なるものへの冷淡さに對する反發からであった。朱謙之の玄學的體質をよく示すとともに、この評論文の中には「情」を本體とする彼の宇宙觀が早くも表明されている。本稿の關心とのかかわり合いから、ここに一瞥しておこう。

今、形而上學の心理學派に唯意論をなす者があり、實に意志を宇宙の本源となすのである。しかしいわゆる意志とは實に意志を外にして感情が存するのである。あえて問う、この感情はいずこより來たるか？　何故感情の盛んなときは、我を忘れ意志など存在しないかのようであるのか？　これはただ感情のみが意志を外にすることができるのであり、意志は決して感情を離れられないということである。ただ、いわゆる感情とは意志がまだ湯盡しつくされていな

いものである。もし感情を宇宙の本源と爲せば、その陋劣さはサーンキャ派の冥諦〔數論外道の自性〕と同じである。必ず無感にして有情、寂滅精妙已圓であって初めてこれを情と謂う。故に、情は意志の先にあり、意志の内にないはずがない。およそ意志を有する者は情を有す。およそ天下の者で意志を有せぬ者はない。いわゆる意志の外に決して物がないのであれば、まだ意志を有せぬその前を推し量れば、情こそが宇宙の本體であることは明らかである。

また「無政府共産主義批判」は、世の無政府共産主義者の主張の不徹底さを批判するものであった。彼によれば、無政府であってもなお組織を有する以上、それは眞實ではない。集産であれ共産であれ獨産であれ、産がある以上、人世大亂の故となる。性善説が不可能である以上、勞働は苦であり人情に悖るものであって人生の歸宿ではない。勞働主義の無政府革命は、來るべき虚無革命への過程にすぎず、まして廣義派（ボルシェビズム）革命は無政府革命への過程にすぎない、と主張されるのである。胡適のいわゆる〝評判的態度〟[7]を發揮して展開された朱謙之の數々の批評文は、やがて『現代思潮批評』（新中國雜誌社、一九二〇年）として一冊にまとめられるが、その絶對否定の虚無主義の主張と相まってさまざまな物議を釀すこととなる。

ちなみに、朱謙之の思想的活動が軌道に乘りはじめた一九一九年とは、今更いうまでもないことであるが、五四の學生運動が最高潮に達すると同時に、七月には胡適が「多研究些問題少談些主義」と、主義を、なかんずく無政府主義、社會主義を高談するものに痛烈な批判を加え、それに對して李大釗が「私はボルシェビズムを談ずることを好むものだ」と發言するなど、『每周評論』紙上で「問題與主義」の論爭がくりひろげられた年であった。「過激派」陳獨秀は逮捕、投獄そして辭職と身邊あわただしく、吳虞は灼熱の成都で「吃人與禮教」を書きあげていた。新青年派の分岐はすでに顯在化していたのである。そして朱謙之にとって何よりも大きな意味を持ったことは、訪歐中の梁啓超がベルグソンと會見し、その *L'Evolution Creatrice*（一九〇七年）が張東孫譯『創化論』として出版されたことであった。[8]

一九二〇年一月、朱謙之およびその同郷の郭夢良、湖南の易家鉞、陳顧遠ら北京大學法學科のメンバーは『奮鬪旬刊』

を創刊した。[9] 易家鉞の回想によれば、彼らは雑誌の發行に際して事前に學長の蔡元培と教務長の蔣夢麟に許可を求めた。新文化運動の中で華々しい活躍をしている文學科に比べ、沈默し活氣に乏しいとみなされていた法學科の學生から、このように大膽で革命性に富んだ刊行物が企畫されるとは、蔡學長らにとっては思いがけぬことであり、二つ返事で許可を與えたばかりか、資金の援助と編集室の手配までしてくれたという。勇氣づけられたメンバーは、自ら刷り上がった雑誌を町中に散布し、公然と軍閥政府に反抗し、自由に時事評論を行った。しかしそれは長くは續かなかった。

第四期になって、私（易家鉞）と朱謙之は自動車を雇って縱横無盡、いたるところで散布した。だが雑誌のまだ半分も散布しない内に官憲に引っ張られてしまった。蔡學長のおかげで保釋され、輕い處分を受け、再出版は許されなかった。我々は出獄の後、心中不服でまたこっそりと一期を出版して再び召喚された。學長の再度の保證を經て、我々は學長を尊重することとし、やっと矛を收めたのである。[10]

こうして『奮鬪旬刊』は、わずか四ヵ月で停刊のやむなきに至ったのである。

ところで『奮鬪旬刊』とまったく同時に、北京大學學生會の機關誌『北京大學學生週刊』が創刊された。雑誌の責任者でクロポトキン主義者である黄凌霜は、朱謙之の『現代思潮批評』に收錄された「無政府共産主義批判」の一文をとりあげ、反論を開始した。黄は朱の據るところをヘーゲルの辨證法、章太炎の國家論であると指摘し、その虚無主義、懐疑主義の玄學性、消極性を批判したのである。ここに二人の間で反論再反論の華々しい應酬が展開されるが、[11] しかし、彼ら二人は論戰のすえ了解しあい、黄は朱に該誌の編集を付託するに至った。またこの間、朱は法科豫科を卒業し、念願の文學科哲學系に轉入している。

『北京大學學生週刊』を發言の場として、朱謙之がまず提起したのは「反抗考試的宣言」である。これは、當時、學生の間で沸騰していた試驗制度廢止の議論[12]に對する態度表明であった。彼は試驗制度廢止と併せて、卒業證書の不要も宣言したのである。かくして朱は無政府主義の宣傳に傾斜していき、勞働者を革命の原動力とし、その直接行動によってあら

ゆる生産手段を社會の公有とし、私有財産制度を排除することを標榜するに至った。[13] そして十月、革命宣傳のビラまきをしていたさい、朱の書き上げた「中國無政府革命計畫書」を身につけていた互助團の同志畢端生が逮捕されてしまった。煩悶のあげく、友を救うべく自首した彼は、三ヵ月半の獄中生活を送るはめになったのである。[14]

ところで、かような朱謙之の虚無主義者、無政府主義者としての言動に對して危機意識をもち、いちばん辛辣に對處したのが陳獨秀であった。すでに八月二日、陳獨秀は胡適にあてた手紙の中で、虚無主義者、無政府主義者に對する宣戰を布告している。

私は近ごろ、中國人の思想は、萬國の虚無主義—原有の老子〈學〉說、インドの空觀、歐州の形而上學および無政府主義—の總和であり、世界にも比類がないものと感じています。『新青年』は以後、この病根に對して總攻擊を加えなければなりません。この老子學說と形而上學を攻擊する司令はあなたに受け持っていただくのでなければダメです。[15]

そして、九月には「談政治」「虚無主義」とたて續けに無政府主義批判、いや明らかに朱謙之批判を展開したのである。

あわれむべし、多くの思想幼稚な青年は、一切否定の虚無主義に達しなければ高尚、徹底の極みとは言えない、と考えている……。私が思うに、虚無主義を信仰する人には、二通りの結末しかない。一に性格が高尚な人は發狂し自殺する。一に性格の卑劣な人は墮落する……。敢えて言おう、虚無思想は中國多年の病根であり、現在の思想界の危機である。[16]

確かに朱謙之は自殺の觀念にとりつかれ、これに先立つ七月に自殺未遂の騒動を起こしていた。易家鉞はこう回想する。[17]

『奮鬪旬刊』が停刊させられてから、朱謙之同學は極度に消沈し自殺を圖ろうとした。もともと彼は佛學の研究を積み、多數の經典を收藏していた。ここに、學友達にひとり二冊の經典を贈り、贈り終わったら自殺をすると宣言したのである。學友達はもちろんこんな「贈り物」を受け取りたいはずもなく、あわてて返したが、彼は強引に受け取らせ、見るともうすぐにも贈り終わりそうである。彼らはパニックをきたした。謙之の個性は強固で、說得してもダ

メ、返してもダメとわかっていたから、みなは彼のために焦ったのである。

また、劉果航が胡適にあてた書簡（一九二〇年七月九日）も、この朱謙之の自殺を止めようとするものであった。劉は、夏休み中、圖書館の利用できないことが朱謙之にとってどれほど苦痛であるか、彼の激しい自殺の幻想を紛らすためにも、彼に自由に讀める本を與えることが必要だとし、胡適の藏書を貸してやってほしいと訴えたのである。[18]

學友を卷き込んでのドタバタ劇の觀すらある、この自殺未遂事件と社會運動の方法をめぐっては、マルキスト施存統との間にも應酬がある。施は「奮鬪」と題する詩を『民國日報』の副刊「覺悟」（一九二〇年九月一七日）に投じ、朱謙之のグループを揶揄したのである。

我は誰と奮鬪するか、我は自然界と奮鬪する！
自然界と奮鬪すれば、入獄銃殺の危險はないし、暴徒亂黨の惡名もない。
我はどこで奮鬪するか、我は書籍の中で奮鬪する！
書籍の中で奮鬪すれば、知識階級の地位を占めて、學者先生の美號を享受す

これに對し朱謙之は次のように返している。[19]

君の「奮鬪」の詩を讀んで、私の心は打ち碎かれてしまった！　吾が友に告げよう。私は今年七月に、一度自殺を圖った。死ねなかったのが殘念だ。もし死んでいれば、君は又どのようにいったことか！　友よ！　君は私の心を理解していない。私がこの空談の奮鬪のためにどれほど焦慮したか、率直にいえばこのために私は多くの友人と絶交しなければならなかった！　いま私はさまざまな革命團體から離れ、孤獨な奮鬪生活をしている！……ただ孤獨な我があってはじめて革命の創造力があり、ただ孤獨な奮鬪があってはじめて偉大な成功がみられる。

施存統から朱謙之へ[20]

謙之よ、君が空談家でないことは深く信じている。……あの「奮鬪」の詩は、決して一個人を攻擊したのではない。

……君の人格は深く信じている。……しかし、あの奮鬪を高談し、階級戰爭に反對する友人らには遠慮はしない。……宇宙革命、粉碎虚空、大地平沈、はたして成し遂げればそれも爽快な事ではあろう。……しかし、腐敗した政府すら倒せず、どうして宇宙革命に從事できるのだ。……我々の目的は萬惡の社會と奮鬪することだ。

と、ここに朱謙之批判の一點として、「宇宙革命」という概念があげられていることに注目しておきたい。

ところで、このような七月の自殺未遂以來の朱謙之批判の經緯を見ていくと、本質的には書齋人であった朱謙之が、十月になってあえて投獄に至るような行動をとっていったのも、現實社會での鬪爭をかざして、彼に對して痛烈な批判を展開してきたマルキストたちの攻擊に煽られたことが、一因としてあったのではなかろうか。單純な表現をすれば、朱謙之と彼らとの論爭は、アナ・ボル論爭ということになるのであろうが、以下に紹介する朱謙之の發言からも明確なように、彼の意識としては、玄學對科學主義の論爭でもあった。いずれにしろ、朱とマルキスト、とりわけ陳獨秀との龜裂は覆いようのないものであった。胡適に當てた手紙から朱の言い分を見てみよう。

獨秀先生は『新青年』でしばしば虚無主義を攻擊していますが、その實「現代虚無主義の意義と價値」「現代虚無主義者の性格と精神」をどうして知りましょう？　理由のない批判に誰が心服しましょう？……適之先生、私の同志の十人中九人はみな陳先生と大いに論戰しようとしています。彼が發狂、墮落、思想混亂とみなしている朱謙之も、眞理のための向上努力では、混亂中にあっても決して人後に落ちません。私には陳先生に對して贊同できないことが二點あります。

一、本當の革命家とは、その地の民族精神を理解してこそのものと思います。例えば中國では、さまざまな面からみて、すべてに無政府の傾向があります（私は「無政府革命と中國」を書き、この說を明らかにしたい）。意のある人は、まさに勢利の導くところ、無政府革命を實行すべきです。陳先生の空想する「陳獨秀式勞農政府」に至っては、眞に『老子』の所謂「爲すものは敗れ、執るものは失う」であります。

二、私は、現在の不徹底な學說は、みな科學神聖からひねり出されたものであることを恨み、哲學方法の獨立を切に求めます。それしも、科學方法では革命行爲を助けることができないからです（『奮鬪』第六、七期「革命と哲學」を參照のこと）。いま陳先生は科學を偶像崇拜し、その結果、私の革命方針を少なからず阻害しています。私もただ「思想の革命歌」を唱い、大いに「反科學運動」を提唱しましょう。

適之先生、私は最近の人物の中では、先生を最も尊敬いたします。……もし、本校に〔胡適〕先生と梁漱溟先生がいらっしゃらなかったとしたら、私は一日もとどまってはいられないでしょう。(21)

朱が執筆を豫定したという「無政府革命と中國」なる文章が、どのような形で發表されたのか、今はまだ定かでない。ただ當時、朱謙之ないしは彼にごく近いと思われる人物が、太朴のペンネームで次のような發言をしている。

私がマルクス主義を中國に行うのに反對する理由は、中國の國民性に適せず、中國の社會情形に適せず、中國の歷史的根據に合致しないからだ。私は中央集權の政治組織は中國の國民性と相容れないと信ずる。マルクス主義は中央集權であるが故に實行できるとは思わないのだ。もし實行しようとしても、敢えて斷言しよう、その結果は必ずや現在の共和制と同じであり、看板はかかっていても、中國は依然として舊時の中國だ。もっといえば、その弊害は今よりどれほど甚だしいかわからない。……中國人は天性、政治に興味がなく政治の必要も覺えない。……私はクロポトキン主義者でも、バクーニン主義者でも、プルードン主義者でもない。私は無政府主義者、私は中國式の無政府主義者だ。(22)

この發言に對して、陳獨秀は「中國式的無政府主義」と題して「中華民族の腐敗墮落の國民性の原因である、老莊以來の虛無思想及び放任主義」に對しては「教育上、政治上、嚴格な干涉主義」をもって對處し、「開明專制」の局面を早く作り出すのが唯一の救いだと激烈に應じている。陳のこの「開明專制」發言に對して、朱謙之はついに「人格破產、新式の段祺瑞、未來の專制魔王」とまで陳を罵倒するにいたる。(23) 學生朱謙之と、かつての文科學長陳獨秀との關係は、こうして險惡きわまりないものとなったのである。朱はもはや北京大學には留まっていなかった。

一九二一年五月七日、北京大學で講義をすることになった吳虞が成都から北京に着いた。同月十三日の彼の日記には「〔葉〕石生が朱謙之とともに話に來る。謙之は一週間以内に出家して杭州に行き、西湖の彌勒院に住み、太虛と佛法に參ずるという。謙之は近ごろ唐譯の「華嚴經」を讀んでいる、予の「李卓吾傳」がとてもよく、すでに梁漱溟に送ったとのこと。石生がいうに、漱溟は近ごろ孔子哲學を講じ、入興法を主張し「無所爲而奮往」を主義としていると。予が石生とともに謙之の寄宿室を通り、ちょっとのぞくと、講義レジメなどすべて人に贈って、佛書數十册があるのみ。」とされている。(24)

この朱謙之の出家事件は、彼が虛無主義を克服するよい轉機となったのであるが、同時期にグループの易家鉞が引き起こした「嗚呼蘇梅！」事件(25)とともに「科學に根據しない」無政府主義者のスキャンダルとして、周邊の人々に波紋を投げかけたものであった。(26) そのなかで吳啓軒は、朱の出家が消極主義のものではないこと、佛教界のルターをめざすものであることを代辯し、理解を見せていた。(27)

朱君は天性剛直で、いつも獨斷獨行を好んでいた。從來、ひどく老莊の書を嗜んでいて、彼が平日主張していた「虛無主義」は、すなわちここに根源があった。社會に對しては、常に一種冷眼な觀察をし、そのためかつては積極厭世、すなわち自殺の心が確かにあった。……〔彼ノ出家ノ動機ハ〕彼が三年前に太虛和尙とかわした「三年後、師の處において出家す」という約束にもとづくが、また一方でちょうど我等が印度哲學の教授梁漱溟先生の思想が變化した（梁先生は佛學を研究し、もともとは成唯識を主張する一派だった。しかし、この數月來、なぜか知らぬがたちまち變ってしまい、唯識に反對して泰州學派に歸依し、極端に王東崖を崇拜するようになってしまった）という反面の影響による。……願わくば今後は佛門中のルターたらんことを。

これら朱謙之の出家を語る記事が、いずれもそれと關連づけて、當時、北京大學でインド哲學を講じていた梁漱溟の思想が、孔子哲學、なかんずく泰州學派に大きく接近していったことを傳えているのは、二〇年代の思想界を鳥瞰するにあた

って、極めて重要なことである。[28] ともあれ、結局この出家も、朱謙之にとっては「家長制度の變形である僧界に懐疑」を抱かされただけの結果に終わってしまい、彼は「反敎」の詩を詠んで寺を去ったのである。またこの閒に、梁漱溟らの招きによって南京內學院の歐陽漸と唯識を談じているが、これもまた彼の思想とはなり得なかった。[29]

しかしながら、杭州に來てはじめて宇宙の美に感じた彼は、郭沫若、鄭振鐸といった文學者の感化を受け、次第に「美化」の道に進む。郭沫若は一九二一年四月三日、日本から上海に歸國していたが、朱謙之が『革命哲學』出版の件で泰東書局に住み込むことにして以來、交流が深まったものである。[30] また、同鄕の鄭振鐸とはそれ以前から、『奮鬪』を介して交流があったと思われる。[31] そして、杭州という風光明美な土地柄の中に、思想を反轉させる契機を得た朱の、次にうちたてた思想的立場が「唯情哲學」であった。以下、彼の虛無主義の總決算である「革命哲學」と、再生の「唯情哲學」についてみていこう。

二、虛無主義者の再生

a 『革命哲學』

一九二一年九月、創造社叢書の二として、朱謙之の『革命哲學』が出版された。本書には袁家驊の序文[32]と、三篇の序詩「宇宙革命的狂歌（郭沫若）」「微光（鄭振鐸）」[33]「宇宙底革命（鄭伯奇）」が寄せられている。朱謙之の主張する宇宙革命なるものに、少なくともこの時期、郭沫若等が唱和していたことは、前述の施存統の批判と考えあわせたときに、眞に興味深いものがある。さて、全十六章にわたる本文は、文字どおり革命を哲學するものであり、彼の世界觀を披瀝したものである。ここに簡單な要約をしてみよう。

まず革命の眞意義とは〈絶對の眞理と實在〉＝自然＝眞我＝眞情を求めることであり、不自然（強權、私有財產、迷信、

虚偽）なものを根本的に破壊することである。また革命と進化は一つである。ただし、ここでの進化とは「生生已まず、自彊息まざる〝動〟」をいうのであり、科學家の進化論ではない。かくして「眞の時間の持續〔綿延〕、永遠不斷の生命」を說くベルグソンの創造的進化に強く共鳴したうえで、さらに「現時」の「分段生命」の進化、すなわち個體の眞實を合わせ認識するという、虚無主義者の流行の進化說が提唱される。

また彼は生命、眞情、創造の表示である創造衝動を革命の原動力とみなし、革命の心理を考察する。ちなみに創造衝動とは、佔有衝動ともどもラッセルがもたらした當時の思想界の流行語である。[34] この場合、ようやく中國の知識人にも受容され、普及してきた歐米流の心理學による「知情意三分法」の枠組みで心の特性を考えることが、朱謙之にあっても發想の下地となっているようだ。しかし彼は、心を知情意を兼ね備えたものとしながら、この三者に價値的位相を與えていく。すなわち、「意志」が「緊張」すれば「情」にはたらき「時間流行」に向かうが、「意志」が「弛緩」すれば「知」に動き「空間開拓」に走るとするのである。そして意志を衝き動かす衝動は無意識無目的であり、それが有意識有目的となれば欲望である。ここに衝動は無善無惡であるが故に至善であり、衝動のもたらす情こそが自然、眞實、虚無なるものとして無元（心の先）である。一方、その對極としての知識は革命の敵とされる。情を主とする彼の反知主義は「科學萬能の時代はすでに過ぎ去った」と叫び、デューイの經驗主義及び科學的方法への批判をこめて、革命の時代とは哲學の時代だという。そして新哲學の代表をベルグソンの直覺主義とし、ベルグソンの影響を受けた社會運動としてG・ソレルの工團主義〔サンディカリズム〕をあげている。[35]

しかしながら、彼において革命の目的と手段は舊環境を打破し、人力でもって自然（宇宙）進化を前進させることである。物競から互助へと眞善美が求められるものの、建設は人爲的として否定され、ただ破壞あるのみ、ひたすら懷疑と破壞の知行合一が主張される。彼が革命の原動力とする創造衝動、創造欲とは自由欲にほかならず、そこに觀念されているものは、無政府・無法律・無道德・無宗教の「率性而行」う自由である。ここにはまた「群衆の眞情は皆我に備われり」

というのぼせあがった理想家（先覺）の英雄主義も濃厚に現れている。破壞と奮鬪精神の「有血性的男兒」の實物見本として李卓吾の名があげられ、我道主義十八條[36]、およびニーチェの超人に倣った「情人」が提唱される所以でもある。

かくして「物理法則を社會進化に硬用」し、「歷史法則をうち立てて意志の自由と對立」させ、「能動の精神を無意味」にする唯物史觀は、大いに批判にさらされる。彼が主張するのは虛無主義に立脚する唯心史觀であった。時代の情意の要求こそが思想となり、歷史行爲を支配するとされるのである。ここに近代哲學においては、現實哲學（唯物論）→新理想哲學→虛無哲學（自有而無）というステップが考えだされ、革命思想においては、政治革命→社會革命→無政府革命→虛無革命（到太虛無上邊去）と、いずれもその目指される最終段階は虛無主義に他ならなかった。

そして彼の虛無主義は、虛は宇宙全體（虛而不屈、動而愈出〔老子五章〕）を、空は宇宙進化の傾向（無→有→無の還滅）を示すものとして宇宙的虛無主義であり、最終的にはフランスの社會心理學者ルボン（呂邦、魯滂 1841—1931）の「物質的進化」すなわち物質斷滅の道理（物質は漸く分解し、萬物第一本體の不可思議の以太〔エーテル〕に歸す[37]）に基づく宇宙進化、無人類主義が提唱される。すなわち、彼の愛唱する「虛空平沈、大地破碎[38]」の一句こそが、虛無主義到達の地平とされたのだ。

以上、きわめて簡單に紹介した『革命哲學』の立場が、この時期の思想界において、どのような意味を持つのかをまとめてみよう。

一、五四新文化運動のスローガンの一つである科學主義に照らしてみれば、明らかに反科學主義の立場をとり、哲學（玄學、形而上學）の立場を主張する。これは第一次大戰後のヨーロッパを視察した梁啓超の「科學破產」の宣言[39]に敏感に反應したものであり、やがてまきおこる「科學與人生觀」論爭（1923）の先驅とみなせる。

二、胡適が提唱したいま一つの思想的座標軸「問題（研究）與主義」の枠にあてはめれば、主義の立場をとるものである。デューイ＝胡適＝改良主義として批判することは、革命を主張することであるが、しかし、そこにめざされるものは、

主觀能動性に導かれた內省的かつ夢想的な「宇宙革命」である。

三、宇宙と我の同質性、宇宙を超えた我という膨張する自我主義がみられるが、この自我はまたただちに本體、自然と見なされる流體的な自我であり、寂滅の自我である。ニーチェ、ベルグソンの受容とともに、下地としての老佛色が濃厚にうかがえる。そして、虛無の本體として眞我＝眞情を追究する主情主義は、これ以後その面貌を變えつつ、しかし、ますます重要なモチーフとして一貫されていく。

『革命哲學』とは、かく時代思潮のごった煮ともいうべき作品であったが、「文字顯烈」の故に發禁處分を受けつつも、なお四版まで出版されている。易家鉞は「朱謙之の『革命哲學』も賣れ行きのよい本の一つだった。しかし、この本は政府により發行禁止とされたので、泰東は「革命」の二字を切り落とし、朱謙之著『哲學』としたところ、讀者はこの本が神祕性に富むと感じ、ますます賣れ行きが伸びたのである」[40]と回想している。なんといっても當時の朱謙之は樣々な新思想の中で最も激烈で、最も徹底的な部分を代表していたのである。過激で浪漫的なニヒリズムの色彩に、閉塞した人心の引きつけられるところがあったのであろう。

そして『革命哲學』出版の翌十月、朱の尊敬する梁漱溟が『東西文化及其哲學』を出版する。時代の動向は、いま確かに五四の「全盤歐化」から東方回歸へと變化しつつあった。梁漱溟の該書は知識界に、そして朱謙之に對しても多大な衝擊を與えたのである。

b　「唯情哲學」の主張

梁漱溟の『東西文化及其哲學』の初版は財政部印刷局から發行されている。この初版本にのみ掲載されているのが、梁漱溟、朱謙之、黃慶、葉麟の四人が並んだ卷頭の寫眞であり、その裏には梁漱溟の說明文が付されている。それによれば、いずれも二十歲そこそこの彼ら四人は、師弟關係を超えた、まるで子供のような友人關係にあったこと、一九二一年

の四、五月から、梁漱溟が翻然と生活態度を改變せんとし、北京を離れて山東の鄉村に滯在しようという決意を、まずこの四人の閒で示したところ、ちょうど朱謙之も出家して西湖へ行くというので、記念にとった寫眞であることが知られる。そして、梁漱溟の生活態度の改變とは、數年來準備していた佛家生活への心願を斷然放棄し、孔家の生活をしようということであった。『東西文化及其哲學』とはその宣言書に他ならなかったのである。

そもそも、東西文化を論じる梁漱溟において、文化とは民族の生活の樣式と規定される。彼獨特の意味あいをになう「生活（＝相續＝有情）」とは、盡きせぬ意欲（will）、すなわち叔本華（ショウペンハウエル）のいわゆる「意欲」にほぼ當たるものであった。文化の差異とはこの意欲の方向の差異なのである。ここから展開される「西洋、中國、インド三方哲學之比觀」については、すでによく論じられているところであり、本稿ではもう言及しない。いまは朱謙之の「唯情哲學」に影響を及ぼした、中國形而上學の理解に目を向けたい。

梁漱溟によれば、中國形而上學の全體的特徵とは、「變化」に、すなわち宇宙の變化流行とその調和の追究にあり、その根本は『周易』に備わっている。中國の傳統的な思考パターン「直覺體會」から生まれる觀念は「非常流動不定」であり、その意味では反科學的である。しかし、これらの特性は、西洋哲學の最新の情勢にはむしろ呼應しているとみなされる。すなわち、安斯坦（アインシュタイン）の相對論も「宇宙は大流である」ことに根據し「あらゆるものはみな相對であり、それ自身でそこに存在しているものはない」と講釋されている。また內的動の哲學である柏格森（ベルグソン）は、宇宙の本體を「生命」「綿延（持續）」とみなし、形而上學には「明確な固定的な科學概念」ではなく「流動的觀念」を用いなければならないといっている。梁漱溟にしてみれば、西洋哲學のこうした傾向は、まさに中國的思考に道を開くものであった。

かかる前提に立って、孔子の人生哲學を考えてみれば、その最も重要な觀念は「生」である。孟子の良知良能とは直覺である。すなわち孔子の仁とは、正しきを求め善を求めるこの銳敏な本能、情感、直覺にほかならない。天理とは我自己

生命の自然變化流行の理である。私心人欲とは、直覺によらずして理知が計量することである。孔家は本來、生活を贊美するのであり、飲食男女の本能の情欲はみな自然流行に出づとし、決して排斥しないのである。大約このように述べられる梁漱溟の孔子は、生の贊美者、生機主義者の孔子であり、ここにいわれる「直覺の仁」とは、まさに明代泰州學派の主張する「現成良知」の、民國的表現に他ならない。そして、梁漱溟に見られる王心齋、王東崖への強い共感は、孔子の生活を「絶對樂的生活」と強調することによっても示されている。(41)

以上のような梁漱溟の情感哲學、生命哲學としての儒教觀は、朱謙之の唯情哲學にきわめて強く反映されてくる。朱謙之は梁漱溟の情感哲學をより個人的、情緒的に、より實踐的に發展させたのである。

朱謙之の「唯情哲學」は、一九二二～二三年にかけて『民鐸』に掲載された一連の文章にその精髄を見ることができる。(42) もっとも彼にしても、虚無主義の書『革命哲學』から一氣にここに至ったわけではなく、しばしたゆとう期間が必要であった。その間、二二年四月には、例の、國粹傾向の「朱君の古學」として周作人に警戒された『古學巵言』(泰東圖書局)が出版され、(43) 十月には創造社叢書の五として『無元哲學』(泰東圖書局)が出版されている。この書に至って、虚無主義を語りつつも、人間世における眞生命の實現を確信する「宇宙觀の根本變換」がみとめられ、思想の分岐點になったことを、朱は自ら述懐している。(44)

さて、『民鐸』掲載の「唯情哲學發端」および「宇宙生命——眞情之流」をみてみよう。ここには「唯情哲學」のキーワードである「眞情の流」という概念が提起されている。

そもそも、宇宙間に充塞しているのは、もとこの活潑流通の「眞情の流」にほかならない。……我がこの唯情哲學は、心の經驗からするものではあるが、しかしまた本づくところが無いわけではなく、おおむねみな周易中に備わっているのである。……「情」は自然なものであり、「僞」は人爲的なものである。「情」は直感的であり、「僞」は理知的である。「情」は優美和樂であり、「僞」は潰裂横決である。……最後に私は敢えて斷言しよう、我が哲學

――唯情哲學こそが孔家の本來面目であると。不幸にして孔家の哲學は、孟子以後、幾千百年その傳を失ってしまった。中では陸象山、王陽明一派の出現に、頗ぶる注目すべき價値がある。……天地萬物はもと我と一體、我と天地は同流。(45)

そもそも、いわゆる宇宙とは、ただ生というこの一動のみ。……生は不斷の流れであり、時として移らざるはなく、動じて變らざるはない。いいかえればすなわち、一種の溶解し滲透していく內質的變化の持續であろう。だから繫辭傳には生生これを易というとある。……今、人が、にわかに子供が井戸に落ちそうなのを見れば、あわれみの心で覺えず知らず、渾然として子供と一體になってしまう、これこそが渾然天地萬物一體の「眞情の流」である。故に程明道は「仁者は天地萬物をもって一體となす」といったのだ。(46)

朱謙之がベルグソンに借りて「持續的創造的進化〔緜延創化〕の宇宙生命」と形容した「眞情の流」とは、宋明理學の、なかんずく明末に顯著となった生生主義に裏づけられた「萬物一體の仁」と同質のものであることが、一見して悟られる。あるいはまた、泰州學派羅近溪の「いわゆる樂とは、竊に意うに只これ個の快活なり。豈に快活の外、またいわゆる樂あらんや？　生意活潑にして、滯礙なし。すなわちこれ聖賢のいわゆる樂、すなわちこれ聖賢のいわゆる仁」という樂學の語を引き、仁＝情の快樂性（生活之樂）をいう。(47)　朱謙之に言わせれば、かかる唯情哲學こそが「孔家の本來面目」なのであった。我々は、梁漱溟と同じく朱謙之においても、自己思想の轉換とは、その思想基盤を孔家哲學へ回歸させることであった、というこの點にこそ、「打倒孔家店」の荒波をくぐった果ての、時代思潮の動向を認めなければならない。

そして、朱謙之にあって、優美和樂の美意識へと高められた「情」には、信仰の感情までがともなわれていく。彼は李石岑への手紙でつぎのように表白している。

懷疑は罪惡の根源と知らなければなりません。……懷疑の背後にあるのは極大の黑幕「吃人的理知」です。無限絕對

の眞理は、むしろ眞情の信仰の中に啓示されるのです。……以前には一切を否定し、一切を打破し、自己をせまい垣根に閉ざしていました。それが自由でありましょうか？……こうしてついに私の理知の目を閉ざさしめ、大いに眞情の眼を開かせました。私は今や一變して樂天主義者、人道主義者、和平主義者になったのです。この世界を、最も圓滿な世界を信じます。……私は現在絶對に流血の革命を願いません。……この樂觀の基礎の上に、毅然、決然として絶對自由の眞情生活――無政府にして調和をえた社會を主張します。

この思想轉換の表白に對し、李石岑は「あなたの以前の手紙は完全に懐疑から出發し、そこで結論は「虚無」に歸していました。あなたのこの手紙は以前の論調と一變し、かえって極端に信仰を主張し、そのため結論は「眞情の流」に歸しています。しかし、あなたの二種の說法は、私の見るところ、どちらも性にあったもので、字面の移動に過ぎず、いささかも精神上の衝突はないのです。なぜなら、二通の手紙の出發點はともに「吃人的理知」に反對することであり、全精神は「完全」「無限」という文字に注がれているからです。」と的確な感想を述べている。(48)

いかにも彼の思想轉換は、懐疑から信仰へ、虚無から眞情へと鮮やかな變貌をみせるものの、反轉された世界にはやはり一貫した反知主情の構圖が表れている。吳稚暉流の皮相ないいかたをすれば「悲觀青年の虚無」が癒され、人生への信頼、青春の生命力が取り戻されたということなのである。虚無の情は生命の情と變わり、愛神にぬかずくことが彼の唯情哲學の實踐となった。ここに「虚無主義者の再生」のあかしとして、音樂を學ぶモダンガール楊沒累（Mary）(49)との愛の往復書簡が發表される。人生の最終目的は愛情だと斷言するにいたった朱の未來の願望は、沒累のいう「哲學の詩人」になること。そして同情同調の人と「山林の閒に長き伴を結び、吟風奔月、傍花隨柳」の生活をすることとなった。すなわち、かかる風雅快樂の人生觀こそが、愛と美の新孔敎(50)だったのである。

だが、「私と Mary の「pure love」は不幸にして『漱溟學派（梁漱溟、黃慶、王平叔、陳亞三等）』には理解されなかった。」と自らもいうように、彼ら二人の戀愛至上主義の生活態度は、必ずしも周圍の共感を得るにはいたらなかったよう

だ。とりわけ、情感哲學としての孔家哲學への導き手でありながら、なおストイックな梁漱溟とのあいだに齟齬の生じたことがうかがわれる。[51] とはいえ、一九二三年の北京に始まった二人の同居生活は、二五年から沒累の死の二八年まで、杭州の西湖湖畔に隱居して、執筆と愛情の甘やかな日々が送られることとなる。そして、これに先立つ一九二四年二月、朱の『革命哲學』に序文を寄せた袁家驊が『唯情哲學』の一書を出版して、「情人」すなわち「眞生命（眞情）の活動個體」の主張をしていることをここに付記し、[52] 唯情哲學が決して朱謙之という強烈な個性にかかる孤立單發の思惟活動ではなかったことを指摘しておきたい。

おわりに

以上、略傳的にたどってきた、朱謙之の「虛無主義」から「唯情哲學」にいたる思想遍歷は、一面で梁漱溟の思想的營爲に追隨するものでもあったのだが、彼らのかような方向は、二〇年代の思想界のどのような動向を反映したものであったろうか。ひとことでいうならば、それは五四新文化運動の反發的繼承であった。

第一に、「吃人的理知」として示される一貫した反理知主義は、先にも指摘したように、五四の科學主義に對するアンチテーゼであった。しかし、理知を否定して眞情を主張するそのロマンティシズムは、理＝禮とした五四の「吃人禮教」、反禮教の流れを明確に繼承したものである。

第二に、民族性、「中國式的」を模索するその態度は、五四の「全盤歐化」に修正を迫るものであった。東西文化の對比とは東方の回復であった。しかもそれはまた老莊佛家の「無」の哲學から孔家の「有」の哲學への回歸でもあった。

第三に、彼らが再評價した孔家哲學とは、具體的には明代の泰州學派であり、[53] その〝率性自然〟〝赤子之心〟の「現成良知」は、梁によって「直覺之仁」と表現され、「萬物一體之仁」は朱によって宇宙生命としての「眞情之流」と形容された。ここに顯著なことは、彼らにおける濃厚なベルグソン哲學の影響である。孔家哲學に彼らが發見したかったものは

動的哲學、生命哲學だったのである。

第四に、ベルグソン哲學の受容とは、新青年派の一部が受容したマルクス主義への反發でもあった。

ところで、二〇世紀初頭のヨーロッパにおけるベルグソン等の生命哲學、新唯心主義の流行は、科學萬能主義、ニュートン的機械論的近代科學への反省から生まれたものとされる。決して科學を否定するわけではなく、近代科學では及び得ぬ領域の理解を求めた、近代を超えようとする思索であった。しかし、ベルグソンを「科學の岐路を徘徊している」[54]と難じる朱謙之の立場は、むしろ科學的思索を缺いた素朴な唯心論の立場である。我々はここにニーダムの指摘を思い出す。すなわち彼は中國の傳統的思惟、とりわけ宋代の新儒學の本質を「基本的に有機體哲學である」とみなし、新儒家は「主に洞察力によってニュートンやガリレオに相當する段階（近代的な理論科學）を經過することなくホワイトヘッド（一九世紀の有機體哲學）に類比できる位置に達した」という。[55] これに鑑みれば、朱謙之たちが中國形而上學とベルグソン哲學に親近性を見いだしたのも、あながち根據のないことではなかろう。

すなわち、一九二〇年前後の中國の思想界では、その前近代性を克服するための近代科學の主張と、すでに歐州に流行中の、近代科學を超えようとする新唯心主義が、ほとんど時間差もなく受容され、そのうえに、本來、儒教がその本質として持っていた生命哲學の要素が、科學の媒介なしに新唯心主義と強い親和力を示すという、相當に複雜な樣相を呈していたのである。こうした、新思潮に敏感に反應したものでありながら、外見的には傳統思想に回歸するもの、『新青年』派すなわち歐化派からは、國粹主義の勃興として警戒される一群の哲學傾向の出現こそが、次の「科學與人生觀（玄學）」の論爭を生み出す前提となったのである。そして、本稿ではふれえなかったが、日本經由で西洋思潮を紹介し續けた梁啓超の著作活動が、直接間接に彼らに與えた影響の思いの外に大きかったこと、共有されるものの多かったことを最後に一言し、今後の課題[56]としたい。

註

(1) エドガー・スノー『中國の赤い星』（松岡洋子譯、筑摩叢書）一〇三頁。

(2) 仲密（周作人）「思想界的傾向」『晨報副刊』一九二二年四月二三日。
胡適『胡適的日記（手稿本）』（遠流出版事業股份有限公司、一九八九年）第二册、一九二二年四月二四日。

(3) この時期を代表する作品である『文化哲學』（商務印書館、一九三五年）は一九九〇年に復刻されている。現在の中國學界においてなお有效性があるということか。

(4) 易君左『火燒趙家樓』三九頁。
吳虞『吳虞日記』（四川人民出版社）上、四八三頁、民國八年八月二八日にも「君毅來信言、朱謙之住北京法科豫科、喜老莊周易、終日瞥居一室、勉強學問、凝尘滿座、晏如也。人有訪者、寒暄數語后便伏案讀書、其爲人如此。」と朱の強學ぶりが記されている。

(5) 吳虞とは『學燈』に掲載された朱の「新舊之相反相成」をきっかけに交友關係が生まれていた。朱は歐州文藝復興に鑑み、新を主張する者は古學（周秦諸子學）を修明することが急務であるとし、吳虞が老列莊文の學に篤く、しかも排孔の論をなし李卓吾を顯彰していることをそのよき一例とした。吳虞はさっそく『進步』雜誌の李卓吾別傳を朱に送っている。『吳虞日記』上、四六二頁、民國八年五月一四日。四七三頁、七月一八日。

(6) 梁漱溟『印度哲學概論』では順世外道を「此派思想、極端與印度風土相反。不信梵神、不信三世、不信靈魂、不厭世、不修行、排神祕、尙唯物、其堅確不易或嘆爲西土唯物家所希見」と說明している。梁は一九一七年より北京大學で印度哲學を講義、一九一八年に本書を作り、まず前半を印行、一九一九年に完成させて商務印書館より出版。井上園了の『外道哲學』などが參照されている。朱は法科生であるが、二人の親密さからして、あるいは梁の講義を聽講したかもしれぬ。

(7) 胡適「新思想的意義」新思潮の根本意義は「重新估定一切價値」の新態度すなわち「評判的態度」にあるという。『胡適文存』第一集、卷四。

(8) ベルグソンの *L,Evolution Creatrice* (1907) は、英譯本 A. Mitchel., *Creative Evolution* (1911)、日譯本金子馬治『創造的進化』(1914) が出されると、ただちに中國の論壇でも斷片的に言及されるようになる。しかし、やはり本格的な影響がみられるようになるのは、この張東孫譯『創化論』が出版されてからである。

(9) 朱謙之はA・Aの署名で次のような文章を書いていた。「近代哲學與奮鬪主義」一號、「革命家的性格和精神」二號、「自由戀愛主義」三號、「革命的目的與手段」四號、「破壞與感情衝動」五號、「革命與哲學」六、七號（筆者未見）。

(10) 易君左『火燒趙家樓』三六頁。

(11) 黃凌霜「批評朱謙之君無政府共產主義的批評」『北京大學學生週刊』七號。
朱謙之「再評無政府共產主義」『同』九號、一〇號。

黄凌霜「批評朱謙之君的無政府共產主義的批評」『同』一二號。

(12) 列悲「學生解放問題」(一排除校長制度、二排除畢業制度、三排除考試制度、四排除學位制度)『北京大學學生週刊』二號。

遲明「廢止學校的考試制度」『同』四號。

魏建功「讀顏保良先生的〈我們對於〃廢止現在學校考試制度〃的意見〉」『同』九號。

流冰「廢止學校一切不良的制度」『同』一一號。朱謙之「反抗考試的宣言」一峯「我的廢止考試後之救濟辦法」『同』一三號。

(13) 朱謙之「勞働節的祝詞」『北京大學學生週刊』一四號「無政府革命的意義」『同』一七號。

(14) 獄中で彼は以下のような本を讀んでいた。誠齋易傳、仁學、孫文學說、革命英雄小傳、邱樊唱和集、劫後英雄略、傳習錄。

(15) 陳獨秀致胡適『胡適來往書信選』一〇七頁(中國社會科學院近代史研究所、中華民國史組編、中華書局、一九七九年)。

(16) 陳獨秀『獨秀文存』卷二、隨感錄、九二頁。

また、北京大學學生の厭世自殺に關して、陳獨秀に「自殺論」があり、思想の轉換期にあたり近代思想は青年に絶望を與える。危險な人生觀を新思想で替えなければならないと說く。當時の青年達の自殺に走る閉塞感が伺える。

(17) 易君左『火燒趙家樓』三七頁。

(18) 劉果航致胡適『胡適來往書信選』一〇〇頁。

さらに劉果航は、朱謙之が社會に失望したのは彼の發表した「虛無主義」にだれも批評を加えなかったからだとみて、慰めのために「批評朱謙之虛無主義的思想」という文を自分が用意していると口にして彼に期待をさせてしまった、ついては何か參考になる意見を示してほしい、とも胡適に要望している。

(19) 朱謙之「虛無主義者的再生」『民鐸』四卷四號(原載民國日報)九頁。

(20) 施存統「奮鬪與互助」『覺悟』一九二〇年一〇月一四日。

またこの間、同紙において朱謙之の自殺未遂事件をめぐっての應酬がある。

鄭賢宗致謙之「爲什么要自殺」一〇月一日。「朱謙之解釋自殺的信」一〇月一三日。

(21) 朱謙之致胡適『胡適來往書信選』一二六頁、一九二一(?)年二月二六日。

(22) 「太朴答存統的信」『覺悟』一九二一年五月一八日。

太朴のこの手紙は、五月一〇日に施存統が同紙通信欄に「經濟組織與自由平等」と題して、太朴が「無政府主義與中國」に批判しているマルクス主義は、我々の賛同しているマルクス主義とは別物だ、と反論したのに答えたものである。また太朴は「無政府主義與中國」はまだ發表する氣がなかったのに『自由』誌の編集者が持っていってしまったものだ、とも釋明している。これに對する陳獨秀の批判「中國式的無政府主義」は『新青年』九卷一號に掲載、それに對して、太朴は六月二七日の『覺悟』に「質陳獨秀先生」を南京から寄稿している。また施存統と太朴の論戰は、同紙七月一五日、光亮

「一封答覆中國式的無政府主義者的信」。七月一七日、太朴「論中國式的安那其主義答光亮」。七月三一日、光亮「再與太朴主義底選擇」。

(23) 朱謙之「開明專制、致陳獨秀」『新青年』九卷三號。

(24) 『吳虞日記』上、五九八頁、民國一〇年五月一三日。

(25) 『胡適的日記（手稿本）』第一册、一九二一年五月一九日に「嗚呼蘇梅」事件のいきさつと、まもなく出家する身の朱謙之が身代わりに汚名を着ようと申し出てきたことが記されている。

(26) 『獨秀文存』卷三、通信、二六六頁、皆平の陳獨秀あて五月二六日付書簡「不過近來易家鉞朱謙之二君——先生所指爲無基本科學根柢的——行事：一是犯做「嗚呼蘇梅」的嫌疑、一是上彌勒院出家、使我覺得那種未受「科學的西北風吹過」的所謂哲學的頭腦簡直是靠不住的」。獨秀の皆平あて六月一日付書簡「聽說朱謙之也頗力學、可惜頭腦裏爲中國印度的昏亂思想占領了、不知道用科學的方法研究人事物質底分析。他此時雖然出了家、而我敢說他出家不會長久」。ここに陳獨秀が朱謙之の出家を長いことはあるまいとふんでいるのが面白い。

(27) 吳啓軒「朱謙之不是爲厭世而出家▲還是爲救世而奮鬪！」『晨報』民國一〇年、五月三〇日。

(28) インド哲學の講師として北京大學に招かれた梁漱溟であったが、その時點から彼自身の關心は儒教にも向かっていたという。北大出校の第一日目、蔡校長と會見した彼が發したものは、孔子に對してどんな態度をとっているかという質問であった。彼は、一九一八年一〇月に東方哲學（佛儒）を研究する學生を募ったが、その數は寥々たるものだったという。一一月には孔子哲學第一次研究會で講演している。一九二〇年九月にはインド哲學の三時間を東西文化にあて、唯識哲學二時間は休みにする、という具合に、孔家哲學への傾斜がみられる。汪東林『梁漱溟問答錄』（湖南人民出版社、一九八八年）四〇頁。

(29) 梁漱溟「紀念熊十力先生」『玄圃論學集』（三聯書店、一九九〇年）二四頁。

(30) 郭沫若『創造十年』（東洋文庫、平凡社）一七九頁。ここには初對面の朱謙之の樣子が生き生きと描かれている。彼は「粗い青木綿の大衫を着、先の丸い布靴をはいていた。髪は最も異樣で、まわりの毛をすっかり剃ってしまっていたので、頭の上に丸形のフェルト帽をのせているようだった」という。寺から出てきてまもなかったのだろう。

(31) 『鄭振鐸年譜』（書目文獻出版社、一九八八年）一九二〇年二月一日、鄭振鐸等の『新社會』の編集員として『奮鬪』の社員である郭夢良、徐其湘が加入（二八頁）。三月十日、『奮鬪』三期に「反對〝自由戀愛〟！」を發表（二九頁）。一九二一年四月下旬、郭沫若と出會った鄭振鐸は、それ以後、葉紹鈞、朱謙之をともなって郭を訪問している（四七頁）。

(32) 袁家驊（1903～1980）北大英文系卒。「『情』爲宇宙人生之眞生命……生命之進化情之流動其義則一、革命哲學、眞情生命革命進化的學說」というこの序文には、すでに唯情哲學の

エッセンスが示されている。

(33) 「微光」は『文學旬刊』一二期に發表されたもの。『鄭振鐸年譜』五五頁。

(34) 梁漱溟もラッセルを讀み「その社會心理を談じて『衝動』を說き、純正哲理を究めて『相續』を明らか」にしているのは納得できるといっている。「對於羅素之不滿」『漱溟世前文錄』(商務印書館)

(35) 『民鐸』三卷一號、柏格森號卷末にベルグソン關係の文獻目錄があるが、その日文參考書の中に J. W. Scott 著松本悟朗譯『勞働運動ト新哲學』原題 *Syndicalism and philosophical Realism* が擧げられている。ベルグソン主義のサンディカリストに關する知識はこのようなものから得たのだろう。(筆者未見)

(36) 『革命哲學』一八三頁。「我は宇宙の本體であるが故に一切を超越し宇宙主となる」の第一條より始まり、「我は金剛不壞であるが故によく一切を破壞し、一切の破壞を受けず云々」という第一八條に至るまですべて我の絕對性を說いたもの。

(37) 黃士恆譯「法國魯滂博士物質生滅論(1915)」『東方雜誌』第一二卷、第四號、第五號。梁漱溟も『究元決疑論(1916)』にルボンを引いている。その影響であろう。梁漱溟の『究元決疑論』については後藤延子「梁漱溟の佛教的人生論(1981)」『荒木教授退休記念中國哲學史研究論集』(菁書房有限會社)坂元ひろ子「民國期における梁漱溟思想の位置づけ(1990)」『中國』第五號參照。

(38) 「高峰原妙禪師語錄」『大日本續藏經』第一輯第二編第二七套第四册。

(39) 梁啓超『歐遊心影錄節錄』(臺灣中華書局、一九三六年版)一二頁。中國でもよく讀まれていた厨川白村は、その『近代文學十講(1912)』第八講「最近思潮の變遷」において、科學萬能の風潮衰うとしてフランスの批評家ブリュヌティエールの「科學の破產(1895)」ということばを紹介している。

(40) 易君左『火燒趙家樓』九四頁。

(41) 拙稿「陽明學の變容と〝生生〟」『鈴鹿醫療科學技術大學紀要』第一號(一九九四年)一七五頁參照。

(42) 『民鐸』三卷三號「唯情哲學發端」「信仰與懷疑」、四卷一號「美及世界」「汎神的宗教」、四卷二號「系統哲學導言」、四卷三號「宇宙生命——眞情之流」、四卷四號「虛無主義者的再生」「我的新孔教」、四卷五號「論宇宙美育」、五卷一、二號「一個唯情論者的人生觀」なお、これらの文章は『周易哲學』(上海學術研究會、一九二三年)の母體となった。この書は筆者未見であるが、その內容は(上册)①形而上學的方法、②宇宙生命、③流行的進化、④汎神的宗教、⑤美及世界、⑥名象論、(下册)①人道主義、②人性論、③心神(寂與感)、④命定乎?自由乎?、⑤什么是禮?、⑥復情、⑦無欲、⑧行爲中之實現、として構想された。

(43) 先に發表した「政微書」「周秦諸子學統述」「太極新圖說」の三論文を收錄したもの(上海圖書館藏)。

(44) 『回憶』四七頁。

(45) 朱謙之「唯情哲學發端」『民鐸』三卷三號。

(46) 朱謙之「宇宙生命——眞情之流」『民鐸』四卷三號。

(47) 朱謙之「一個唯情論者的人生觀」『民鐸』五卷一、二號。

(48) 朱謙之「信仰與懷疑」『民鐸』三卷三號。

(49) 楊沒累は一八九九年、長沙に生る。一九一九年、上海の南洋女師範卒業。『少年中國』一卷四期、婦女號に「與本會會員論婦女問題書」一卷六期に「與本月刊記者論婦女問題」を投書。王光祈はそれぞれに「答M．R．女士」「答A．Y．G．女士」の返書を寄せている。また『吳虞日記』一九二〇年五月一五日（五三八頁）によれば、楊沒累は吳弱男及び吳楷（吳虞の娘）とともに『婦女月刊』を組織。一九二一年には周南女學（丁玲と同學）から嶽雲中學に轉入。獨身主義、人類絶滅の主張をし、劇本「三時期的女子」を書く。一九二二年、北京大學音樂傳習所に入學、朱謙之と知り合う。一九二四年、朱謙之との往復書簡集『荷心』（泰東書局）を出版。『民鐘報』に「告同胞書」を投稿。一九二五年「婦女革命宣言」。一九二八年四月二四日肺病で死す。おそらく時代の最先端をいく開放された女性としての短い生涯であった。一九二九年、その遺稿約三〇萬言（*Hedda cabler* の翻譯以外）が『沒累文存』（泰東書局）として出版された。

(50) 朱は新孔教の宗旨として①愛と美、②自由戀愛神聖、③「無爲而治」の社會、をあげ、孔家の政治理想はアナーキズムであり「人的生活」を願うという。

(51) 吳稚暉は、朱のいう「山林の間に長き伴を結び、吟風奔月、傍花隨柳」の句と、書簡の中で沒累がいった「清潔身體」にからんで、彼ら二人のプラトニックラブを「吃人理知」と揶揄している。「致朱謙之信——醜風雅的東方文明（一九二四年七月五日）」『吳稚暉先生全集』卷一七雜著。朱は梁漱溟の『東西文化』に大きな影響を受けたことを告白しつつも、梁のそれはやはり「無生」に歸結しているといい（「我的新孔教」）また、梁は仁を「安」についてみる。仁を內心生活とみなし、人と人が相偶するによるのを忘れているともいって（「一個唯情論者的人生觀」）「漱溟 ism」への批判をもらしている。

(52) 袁家驊『唯情哲學』（泰東圖書局）上海圖書館藏。

(53) 今日ほぼ定着している「王學左派」という言い方も、朱謙之の使用は早い。私達はこの語を嵇文甫の『左派王學』（開明書店、一九三四年）から馴染んでいるが、朱の『文化哲學』（商務印書館、一九三五年）八七頁では、明代を自我哲學時代とし、王學の左派（王龍溪、王心齋）は全身全靈の動、生命の動を主とし、自己本心の快活を體驗、その根本哲學は快樂の人生だという。序によればこの書は一九三三年に書かれている。

(54) 『民鐸』三卷二號「論柏格森哲學」。

(55) ニーダム『中國の科學と文明』（思索社）第三卷、五〇七頁。ちなみにニーダムは朱謙之の『中國思想對于歐州的影響』（商務印書館、一九四〇年）にも興味を示していた。ニーダム『同書』五四八頁。

(56) 項目だけでもあげてみれば、日本佛教學の紹介、朱謙之の虛無主義へ影響を與えたキッド「死の進化論」の紹介、ベルグソン、オイケンへの注目、科學破産の主張、傳統中國の政治體質としてのアナーキー性の主張など。

THE REBIRTH OF A NIHILIST

MORI Noriko

In 1920, Zhu Qian-zhi 朱謙之, a student at Peking University, advocated the adoption of a position of nihilism and anarchism. Zhu's devotion to the study of traditional learning, in particular the teachings of Buddhism and Taoism, was influential in the formation of his position which insisted on a revolution of the cosmos. This metaphysical aspect of Zhu's thought was so pronounced that it caused Chen Du-xiu 陳獨秀 and other Marxists of the time to criticize him harshly.

This controversy can be more properly regarded as harbinger of a conflict between science and philosophy, rather than as a conflict between anarchism and Bolshevism. However, at the time when Liang Shu-ming 梁漱溟 published *Eastern and Western cultures and their philosophies* 東西文化及其哲學, Zhu abandoned the position of nihilism and instead began to advocate a position of "emotionalism" 唯情哲學. With this position, Zhu emphasized the "current of true emotion"; a focus that Zhu developed under the influence of Liang's Confucianism and vitalism. In other words, Zhu's position of "emotionalism" was a blend of the late-Ming Neo-Confucian teaching that "the humane man forms one body with all things under Heaven-and-earth" 萬物一體之仁, together with Bergson's "e'lan vital".

In sum, this position was antithetical to the main trend of the New Culture Movement, which promoted a position of scientific inquiry, wholesale westernization, and the adoption of Marxism. Zhu's position was developed, however, in reaction to the new current of European thought which arose in connection with the reconsideration of modern science in the early twentieth century.