

哲學研究

第三百三十七號

第二十九卷
第四冊

支那に於ける文藝復興論と經學

重澤俊郎

會て梁啓超は其の著清代學術概論に於て、清代學術の興隆と歐羅巴に於ける文藝復興との比較論を試みた後、

兩者は多くの類似點を有するに拘らず、清代に美術文學の見るべき發達無かりし一點に於て甚だしく相異する。我に美術の發達せざりし理由は、我が國の

地形が伊太利と異つて平原的で、元來美術發達の好條件に恵まれず、従つて所謂復古有りとしても、古代平原文明の精神を復活する以外に道は無いからである。文學も亦發達を見ざりし理由は我が國語の性質に因る。彼に在つては希臘を知る爲めには希臘語翻譯の手續きを先づ必要とし、自然新文體の發生を促すに至つたが、我に在つては文と語とを變ぜずして古學を治め得るが故に、學問の實質は變化しても文

體語體の變改を隨伴せしむる副作用を營まない。且つ又我が國に在つては純文藝輕蔑の風習夙に存し、二流以下の人物に非ずむば敢て文藝生活に入らないことも、一つの理由として考へられる。

と言ふ意味のことを述べてゐる。

民國初年以來所謂文學革命運動が全支を風靡したことは改めて説くまでもないが、其の驍將たる陳獨秀も亦文藝復興に言及し、歐羅巴の社會が文藝復興以降幾多の革命を陸續成就して進化を遂げたるに反し、支那が清末以後三次の政治革命を経て猶ほ其の効果舉らざる原因を、支那人の精神の根柢に横はる舊思想に歸し、苟くも政治的革新を希求せば勢ひ先づ政治運用者の精神界に盤踞する文學を革新せざるを得ずと主張した。此の兩人の文藝

復興に對する見解は固より必ずしも同じくない。然し前者が清代學術と文藝復興との差異及び其の原因を追求してゐるのは、即ち根本に於て兩事を同一視する立場を取るからであり、後者が文藝復興を歐洲諸革命の前提と認めつゝ、同時に支那に於ける政治的革新の前提として文學革命を提唱する以上、此を以て彼に擬することは最も明かと謂はなければならぬ。梁氏に依れば文藝復興は支那にも既存の事實と爲り、陳氏に依れば必須であると共に直ちに可能なる目標として成立する。梁氏の「清代學術概論」の一書は元來友人蔣方震の「歐洲文藝復興時代史」の序文として執筆されたものが、其の篇幅原書と等しきに至れるの故を以て、改めて獨立の一書と爲したるが如き経緯を思ふ時、近代啓蒙思想家が支那の文藝復興問題に對して如何に深き關心を共通に有したるかを知らることが出来る。

歐羅巴の文藝復興に就いては固より此に觸るゝを欲しない。問題は支那に於て文藝復興——其の性格は歐羅巴のそれと必ずしも全く同じではないかも知れないが便宜上同一語を用ゐるとすれば——と稱し得るものが果して如何に考へられるべきやと言ふ點に在る。清代の考證學

は、其の方法に於て梁氏の言を俟たずとも確かに科學的であり、其の精神に於ても宋明の講學を否定して漢儒の古訓を求めむとする復古的傾向に支配されてゐた。然し之を以て直ちに彼等の所謂文藝復興の名を冠し得るであらうか。宋明を超えて漢學へ復歸するといふ外貌に眩惑せられず、一切の假定を排し徹底せる批判的態度を以て眞理探求に邁進する學問的立場を考へるならば、清代の學問に之を肯定することは、私見を以てすれば、不穩當である。文學を革改し新しき文學の樹立を以て政治的革改を可能ならしめむとする企圖は、勿論全然無益とは謂はれない。新文學の出現は確かに此の目的達成に若干の寄與を爲し得るであらう。然し文學革命が其の唯一手段なるかの如く説くに至つては、些か疑問の餘地有りと言はざるを得ない。寧ろ眞に徹底せる革新的文學の出現は、政治的革新と並行若しくは雁行的に可能なのではあるまいか。成程律詩駢文選體八股等の名を以て呼ばれる文學は彫琢陳腐迂晦であつて、抒情的寫實的社會的要素に乏しきの誹りは免れない。之を一新せむとする欲求は極めて當然と思はれるが、然し斯る退嬰的な迫力無き文學も畢竟夫々の社會の産物であつたのであつて社會と獨立に發生したるものでは決してない。其の背後に之を支へてゐ

た社會の存在を先づ考へなければならぬ。如何なる新文學と雖も社會情勢が其の出現を誘促し其の存在を許容するに至らざる時期に之を期待することは出来ない以上、新たな社會情勢なるものを成立せしむる第一條件として文學を考へることは不可能である。要するに所謂政治改革も所謂文學革命も、社會の基礎的條件に變化無き限り望み得ざる所であり、此の條件さへ成立すれば一舉に解決することが出来る。清代の學問をして獨り漢學への復歸に止らしめたのも實に此の條件であり、精神無き文學が久しく存在し得たのも亦此の條件に負うてゐる。文學革命が民國初年に至つて識者の間に可能視せられたのは社會情勢の變化が之を許したからである。然らば支那に於て民國初年まで長く諸の革新を阻止し來れる社會的條件として何物を擧ぐべきかと言へば、少くとも其の有力な一つは、士人階級の存在並びに其の精神的支柱たる經學であらうと思ふ。

士人階級は一に讀書人とも稱せられ、其れが一階級として顯著に形成せられたのは前漢の初期に屬する。其の發生理由は全く當時の社會其のものゝ中に存するのであるが、今此の點は論じない。此の階級は讀書人の名の示

すが如く知識階級であり、全知識人を包容することを一つの特色としてゐるが、更に著しい特色は常に政權との關係を有したことである。即ち歷代の政權獲得者は必ず本來此の階級に屬するか、若し然らずとしても此の階級の支持を得て之と同様の資格を與へられなければならぬ。政治上の至上權は天子に在ると謂ふよりも寧ろ此の階級に在り、其の實際上の代行者として天子一人を擁すると謂ふ方が實情に即してゐる。天子たるの門戸は全士人に對して公平に開放せられると同時に、天子たらむとすれば先づ士人たるを要する。勿論此の階級は他の階級に對して其の門戸を閉鎖せず、何人たりとも之を吸收するに躊躇しないが、然し一定の資格を要求する。此の資格は漠然と言へば知識人たる實を具ふるに在るが、より適切に言へば經學的教養を以て自ら特色附けむとするか。何故に彼等は經學的教養を以て自ら特色附けむとするか。蓋し漢初天子を中心とする官僚的政治勢力が一應安定を見たる時、彼等が自己の支配の正當性を裏附ける理論を要求するに至つたのは當然である。彼等が此の要求を起した時、善く之に應へたのは實に儒家の學であつた。當時の儒家思想は原始儒家思想のまゝに非ず、多くの他思想を融會して其の體系を擴大する一面、支配階級に歡迎

せらるゝに足る主張をも周到に準備することを忘れなかつた。根本的に言つて、儒家思想が彼等に満足を興へたのは、

或勞心或勞力、勞心者治人、勞力者治於人、治於人者食人、治人者食於人、

と言ふ孟子の語に代表せらるゝ社會上の主張が儒家に存したからである。心を勞する者即ち精神勞働者は支配階級として人を治める代りに、力を勞する者即ち肉體勞働者たる農民から衣食を供給せられてよい。つまり儒家の立場からすれば支配階級は其の支配の當然の代償として何等生産上の義務を負はずして坐して被支配者に倚存するのが正しいとされるのであるが、これこそ彼等の現状を偶然にも其のまゝ是認するに外ならない。又儒家は封建制度支持の故に、其の經濟的基礎を形成する農民の生活保護を強調するが、漢初の士人は自己の經濟的安全性確保の爲めに、農民の過度の疲病を防止する必要を認められてゐた。此の點に於ても儒家の説は結果的に彼等の利益を保護する効果を來す。儒家が彼等に喜ばれ、彼等に依つて唯一公認の教へとされたのは、實に斯る理由に基いてゐる。そして儒家の主張が總て經に淵源すると爲される以上、經を對象とする學問は必然的に尊重されるに至

つたのである。士人階級が經學を學問の全部と爲し、經學的教養を特に重んずる根本理由は一に此に存するのであつて、彼等は經學を得ることに依つて自己の社會的地位の正當性を巧みに立證したと謂ふことが出来る。

士人支配の體制に對して理論的支柱と爲される經學は、一面此の階級と他の階級との摩擦緩和に對して有效な作用を發揮した。凡そ被支配階級より出でて青雲の志を抱く者は、先づ經學的教養を獲得して士人階級の一員たるに非ずむば、事實上何事をも爲し得ざる制度になつてゐる唐以後に於ける科擧制度の如し。而して一たび此の階級に伍すれば、直ちに支配階級としての利益を享受し、經濟的にも感情的にも自ら被支配者に對して優越感に没り得る。士人は經學的洗禮を新入者に強制することに依つて異質者の完全同化に常に成功してゐたのである。若し夫れ社會の現状に慄らず之が打破を企圖して蹶起する不平分子と雖も、亦同様の道程を経過せざるべからざるが故に、其の初志は自ら和げられる餘地が充分有る。經學の營める此の同化作用及び宥和作用は、士人以外の階級と士人階級との相剋、延いては前者に依る社會改革の機運を未然に防遏し、後者を崩壞から救ふ極めて巧妙な機能と謂へる。被支配層に對して階級への門戸が均等に開かれてゐた點は

極めて自由の如く見えるが、之に進む道が唯一一つの經學に限定されてゐた點に於ては極めて不自由と謂はなければならぬ。士人は前者を以て其の寛容性普遍性を装ひつゝ、後者に依つて自己の純粹度を長く維持し得たのである。而して此の兩者が相俟つて士人階級の命數に幸ひしたことは言ふ迄も無い。

さて吾々は此で眼を轉じて、士人階級と結合し過去二千餘年に涉つて支那學術界の王座を占めた經學其れ自身の性格に就いて觀察しなければならぬ。先づ擧ぐべき顯著な性格は蓋し其の論理性であらう。一體經の内容は其の數最も少き五經時代に在つてさへ、時間的空間的に相當の廣がり有するに拘らず、之を經の權威に於て統一せむと欲する經學は其の不同を故らに度外視せむと要求する。例へば同じく五經の一なりとも尙書と春秋とは其の成立時間的に前後相距り、詩經の如きは其れ自身の中に於てさへ、時間的のみならず地理的にも廣範圍の作を含み、又作者は風・雅・頌の別に應じて階級的にも極めて多様であるから、經の思想が複雑多岐に互り時には相矛盾するに至るは、時代環境の然らしむる所に過ぎない。此の傾向は後世經の數が増加するに従ひ愈、甚しい。

經學は此の當然にして避くべからざる不一致を時間的空間的に説明するを好まず、却つて同一時間同一空間の世界に於て同次元的に解決せむとする態度を示す。これ經に述ぶる所は悉く不易絶對の眞理であり、不易絶對の眞理は時空を超越して妥當すると爲すからであるが、之を可能ならしむる爲めに採用されたのが、即ち説明の技術としての論理學に外ならない。此の方法は六朝以後の注疏學者に最もよく繁用されてゐる。注疏の學は經の外更に經に準ずるものとして注の權威をも承認せざる能はず、且つ經中心主義の然らしむる所、經以外の史書雜記に至るまで能ふべくむば之を經の羽翼たらしめむとする。此等本來經と獨立に存する資料をも經を中心として成立せしむる爲めに、歴史的地盤と遊離せる高度の論理學的技術を必要とするのは當然の歸結である。一例を示すならば、禮記中庸篇には周の大王・王季を追王した者を周公とし、大傳篇には武王とする。周の先王に王號を與へた時期は經學上等閑に附せらるゝを許さない。是に於て禮記正義の作者は中庸の疏に於て、「武王既に紂を伐ちて追王し天下に布告したが、周公は後から之を改葬した」と辯じ、兩者疏通の努力を爲してゐるのであるが、其の事實は史的に立證せられず、單に文を望んで技を弄する

に過ぎない。凡そ斯くの如きは經の解釋に充満する所で、確かに注疏家の根本的性格と認めてよいと思はれる。彼等は如何にすれば數個の異る記録を一元的に統一し得るか、或ひは假令終には其の何れかを否定するの已む無きにせよ、理論上其の正當に成立を主張し得る極限を一應明確にせむとする論理學的關心に重點が置かれてゐると考へられる。而して其の背後には經學的體系をより擴大して總てを此の下に包攝せむとする欲求の存することを明かに知るのである。

經學が士人階級の武器として仕進の必須手段と爲れるは、即ち所謂利祿の道と爲つたことに外ならない。此の關係も亦經學に論理學的特性を帯びしめる一原因を爲してゐる。漢初五經博士が創設された際は詩が齊魯韓の三家に分立したのみで、他の四經は唯一家の學派を有するに過ぎなかつたが、其の後各經並びに分派を生じて易は四家、書は三家、禮春秋各、二家と爲り、之に詩の三家を加へて所謂十四博士の成立を見たのである。博士を立てることは即ち官許の學として待遇する具體的措置であるから、學者の之を欲するは言ふ迄も無い。然し一學派としての承認を得る爲めには經に對する未見の新説を提出せざるべからず、其れは舊解に對して勢ひ異を衒ふべ

く要請せらるゝを以て、抽象的理論の玩弄は茲に不可避の現象として發生する。例へば尙書家の夏侯勝に從つて尙書を治めたる夏侯建は、師説に増飾を加へた爲めに、「大道を破碎する章句の小儒」と罵られたが、建は又勝を「學を爲す疏略以て敵に應じ難し」と言つて輕侮したといふ。此の夏侯建の言を吟味する時建の爲せる増飾が主として師説の論理的不備に對して行はれたるを知る。さればこそ「敵に應じ難し」と言ふのである。以て漢の時經學界に於ける論理的論戰の盛行を推察することが出来る。又夏侯建の弟子秦恭も亦師説を増益し尙書堯典篇目の二字即ち「堯典」を説くに十餘萬言、「曰若稽古」の四字を解するに二萬言を用ゐたと稱せられるが、これ抽象的論議に耽るに非ざれば有り得ざる事に屬する。一經一句に就いてさへ既に然りとすれば、總ての經を對象とする場合は想像に餘り有る。蓋し支配者に哲學を提供する任務を負はされた經學者に取つては、經の解釋に即しつゝ觀念の遊戲に耽ることが自ら榮達の途と一致してゐたのである。

經學が其の本質上並びに存立上脱却する能はざりし論理的性格は、直ちに其の超歴史的性格に關聯する。經の

内容を一切眞なりとして肯定する爲めに取られた態度は、既に歴史を超越するものであつたが、今や經學は經の成立に直接間接に關與すると認められる多くの聖賢に對する取り扱ひに際して、此の立場を一層深めざるを得ざるに至つた。經學の自己中心的立場から言へば、經の成立に無關係の聖賢は有り得ざると同時に、總ての聖賢は本質上差異有るを許されない。抑も古代聖人は所謂加上思想内藤湖南博士の説の所産であり、各時代に各學派が自己の必要上、より古き時代に之が存在を假托したものである。例へば儒家に於ては孔子時代には文武周公に對する尊崇は頗る顯著に看取されるが、堯舜を至上の聖人として憲影することは未だ多く見られず、堯舜は大約孔子以後の加上に發すると思はれるが如きである。經學成立時代に至れば斯る過程を経て古聖人は夥しく増加せられ、黃帝伏羲神農に至るまで儒學的聖人として其の尊信が重要された。此等諸聖が單に個別的に意義附けられるに止まる時は問題は無いが、經學の發達が漸次彼等を自然發生の姿のままに放置するを許さざるに至れば、群聖の間に何等かの統一整理を與へなければならぬ。此の爲めに發生したのが即ち道統論である。言ふ迄も無く道統は經學的至道傳授の徑路を意味するのであるが、其の至道は或る

時代に於ける經學思想の蒸溜であり、之を最古の聖人以來變化無く傳承されたとする所に超歴史的性格を發揮する。群聖は此の傳承中に地位を占めることに依つて、其の價値は等質的に保證される。然し其の價値附けの飽くまで等質的なるが故に、各聖賢の間に思想上の發展は有り得ないのである。道統思想は其の性質上、内面的に經學の組織の整備が痛切に感ぜられる時、即ち外面的に他の思想又は學問的體系と對立の環境に入つた時に最も昂揚される筈のものである。韓愈が堯舜以來孟軻實は孟軻迄己までの道統を論じ、朱熹が更に二程に至るまでを詳述せるが如き皆然りである。朱熹の如き合理主義者と雖も、道統の樹立に當つては、堯舜以下伊尹・傅説の如き人物迄之を包含せしめざるを得ざりし事實は、其の超歴史性の強さを遺憾無く證明するを謂へるであらう。

道統思想は、道の完成を、考へ得べき最古の聖人に置くのであるから、第二代以降の聖賢は理論上單に之を保守するのみで、之を進歩することは有り得ない。朱熹の説明に依れば、孔子の如きは其の全功績に於て反つて堯舜に優るとされてゐるが、然し之は彼の環境と活動との然らしむる所たるに止り、道自體に加へられた功績ではない。道の本體は増損を加ふべき餘地は存しないのであ

る。此の一點のみから考へても經學的歴史觀の姿は大體
 髣髴されるであらう。無論其れは世の進歩を否定する。
 理想社會は道の最も普遍光被せる時即ち道統の出發點に
 存するのみで、以後の歴史は永遠の退歩の過程とされる。

一般に儒家は回顧的であり尙古主義者なりと言はれてゐ
 るが、原始儒家が既に然りとするならば甚しき謬見と謂
 はざるを得ない。彼等は現狀に満足せざる時、理想を將
 來に描くより之を過去に實在したと考へ易き人間の通性
 と、事物を具體的形に於て把握理解せむとする支那人的
 特徴とを具備するに止り、今は古に、未來は今に如かず
 とは決して考へてゐなかつた。社會退歩の觀念が一般化
 したのは、社會の固定に應じて學問も固定化せる時、即
 ち經學の成立と其の時期を等しくする。尙古主義は飽く
 まで經學的歴史觀と俱に存するものであつて、之を儒家
 的歴史觀と無條件に同一視することは許されない。

有史以來今日に及ぶまで遂に固有の體系的宗教の發達
 せざりし事實は、支那社會の特色として多くの人の指摘
 する所である。經學が過去二千餘年に互つて支那知識階
 級の精神生活を支配し來つたとすると、此の兩事の間は
 積極的にせよ消極的にせよ、何等かの關係が存するか

も知れない。經學の宗教性を一應檢討する必要有る所以
 は此に在る。

經學の基礎を爲す儒家思想が元來宗教的臭味に稀薄な
 りしは、其の思索の對象が常に現實社會に關する事項に
 局限せられ、其の思索の方法が頗る理智的なりしを以て
 しても容易に窺ひ知ることが出来る。故に孔子は其の疾
 に際して子路が神に禱らむとするや、「丘の禱るや久し」と
 言つて其の無意味なるを笑ひ、死の意義を問はるゝや、
 「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らむ」と答へて、凡そ
 超現實的問題には思慮を費すべからずとする根本方針を
 明示してゐる。始祖の此の態度は後世儒家の性格をも強
 く規定し、従つて其の繼承たる經學も宗教性の發達すべ
 き原因に本來恵まれなかつたと謂はなければならぬ。
 然し宗教的欲求は人間に強烈に存する一方、經學が知識
 人の精神生活に深く滲透すればする程、其の宗教性の缺
 如は益、痛感される事態に立ち至つた。是に於てか經學
 に強ひて宗教的要素を加味し、之を一宗教體系たらしめ
 るとする工作が或る時期に於て儒學の間に試みられた。
 所謂緯學の發生が是である。緯は經に對する文字である
 から、此の名稱は其の學を以て經學の輔翼と爲さむとす
 る意圖を既に明かに示してゐる。緯學は一に讖緯學とも

謂ふ。讖と緯との間には本來は區別が有る。即ち讖は隱語を爲して吉凶を豫斷するもの、緯は經の支流にして傍義に衍及するもので全く一類とは謂ひ得ないが、實際上兩者は常に相伴ひ、讖は緯以外の形に於て存すること莫く、緯は其の内容に未來記的要素を含有するを普通とする。讖緯の成立に關しては、大多數の經學者は之に孔子に歸するを躊躇しないのであるが、事實上此の思想が世に流行するに至つたのは前漢中葉以降に屬すること、及び其の思想内容等から考へて、之を經學發生以前に溯するが如きは勿論大なる誤りである。

さて緯書の内容は、經の支流にして傍義に衍及するの定義に悖らず極めて多方面に涉り、政治道德制度天文地理等凡そ人間の社會生活に關する事項の全般を悉す點に於て經と異なる所無きのみならず、更に古帝王に關する奇怪なる傳説・王朝交代に附隨せる自然現象の異變・陰陽五行説的宇宙觀・因果説・星占等、神祕的説話と理論とを夥しく載せてゐる。殊に總て人事と自然との間に一定の對應關係の存在を信ずる所謂天人相關思想の如きは、此の一群の書に於て完成せられた觀を呈し、政治道德制度等を論ずるに際しても其の原理は皆之に求められる。經の態度が人間的であると言へば、緯の態度は遙かに超

越的と言はざるを得ない。これ緯と經との異なる第一の點である。第二の特徴は孔子を神格化した點に在る。經に於ては孔子は思想的理性的崇敬の對象たるに止つてゐるが、緯は轉じて之を信仰の對象とし、一個の偉大なる豫言者たらしむるに成功した。故に讖緯の書に於ては、孔子は秦の始皇の焚書を豫知して其の對策を怠らず、又漢の出現を豫知して其の爲めに治國の理想案を提示したとさへ記されてゐる。斯くの如きは固より尋常人間の能くする所ではあり得ない。そこで孔子の超人間性を強調し、孔子を以て其の母徵在が黒帝と交りて生む所と言ふが如き説話を掲げ之を神に致さんとする努力を拂つてゐる。讖緯學は此等の點に於て經の有せざる性格を具備するのであるが、これ畢竟儒教を以て孔子を教祖とする一宗教たらしめむとする意圖の然らしむる所である。

吾々は茲で斯る意圖が經學者の間に生じた原因に就いて討究しなければならぬ。勿論前述の如く人間の有する宗教的要求を經學を以て満足せしめむとする目的の存したことも否定し得ないが、實は此のみではないのである。漢の國家の神聖を證明することに依つて士人階級に對する義務をより完全に果し、以て直接的には國家の殊遇を期待する經學者の心意を忘れてはならない。國家に

取つて神の庇護を受くとされる以上の神聖化は望めない。經學の立場に於て此の要請に應へむと欲すれば、先づ孔子を神とし此の神が其の國家の出現を啓示したとするのは、最も自然であると同時に最も效果的ではあるまいか。經學者殊に春秋學者が春秋を以て孔子が新たに起るべき王者即ち漢の爲めに用意した治國の法と解釋するの、此の目的を満足するからである。つまり經學者は政治的關心の下に宗教性をより強く求めたと謂ふことが出来る。經學に於ける唯一の宗教的要素たる讖緯思想が以上の如く纏かに宗教の假面を被るのみで、實質的には一種の政治思想に過ぎざりしは、輕視すべからざる事實である。元來經學思想に於て、天地山川日月より祖先の祭祀に至る諸多の宗教的儀禮は、最も重要な意義を與へられてゐるが、此等の信仰は悉く其の政治的意義の故を以て重要視せられ、祭祀の執行を通じて明瞭な政治的效果が期待せられる所に支那思想の一特異性が發見される。これは天地山川日月等を祭り得る特權が、天子以下人間社會の政治的地位と嚴密に對應せしめらるゝ經學的秩序と比較する時、頗る興味が有ると思ふ。最高の祭祀たる祭天の特權を有する天子を必ず自己の中より選出する所の士人階級は、同時に常に政治的支配に立つ階級でもあり、彼

等は政治家たるの資格に於て諸種の祭祀を司つてゐたのである。而して經學が斯る士人階級と不可分の關係に在る以上、眞の宗教的素質の知きは本來甚だ縁遠い存在であると共に實は之を必要ともしないのである。

經學の性格及び經學の社會的機能は略ぼ上述の如くである。惟ふに前漢初期以來二千餘年に涉つて士人階級が政治を壟斷し得たのは、經濟的理由と無關係に考へられることでは決してないが、然し其の精神的支柱の存在も固より輕視する能はざる事實である。若し之を缺いてゐたならば、彼等の生命は夙に終焉を告げてゐたに相異無い。此の兩者の支那社會に於ける勢力は信に牢固として抜くべからず、數次の王朝交代にも超然とし、異民族の統治も之を動搖せしむるに至らなかつた。陳獨秀が支那の革命をして有終の美を濟さざらしむる原因として指摘する所の「吾人精神界の奥底に舊態依然として根深く盤踞する倫理道德文學藝術の諸端」は、皆之れ經學的教養に外ならない。彼が文學革命の三敵として指彈する貴族文學古典文學山林文學も、亦悉く經學的教養を基礎とする士人階級の所産である。經學が存在意義を認められる條件の存する限り、如何に新文學を絶叫すとも其の効果

は到底期せらるべくもない。經學時代に在つても文學の革新が全く提唱されなかつたのではない。六朝に於ける新文學の勃興韓愈の古文復興の如きは陳氏と雖も其の意義を認めざるを得ないようであるが、猶ほ其處に動かすべからざる限界の存したのは根底の動搖せざりしが爲である。清代考證の學が所謂文藝復興に擬し得ざるのも、其れが畢竟經學の範圍を脱せず、士人に對して否定的立場に立たざるが故に外ならない。若し經學の性格と其の社會的意義とがよく理解されてゐたならば、支那に於ける文藝復興論は別箇の觀點から爲されたに相異ない。獨り文學のみならず、過去の支那文化に見らるゝ回顧的消極的性格は總て經學と不可分のものではないかと思ふ。これは經學が學問の全部であり經學的教養の所有者を以て知識人と爲す以上信に當然の歸結に過ぎない。若し支那に所謂文藝復興なるもの有りとするれば、其れは經學的教養や知識が正當に評價された時のみ可能であり、従つて其の依存する所の社會的條件に關係する。此の點を明晰にせざる文藝復興論は偏頗と謂ふべく、其のまゝでは承認出來ない。