

「不朽」の修辭學

——胡適・コスモポリタニズム・白話詩——

福 嶋 亮 大

京都大學

一 はじめに

ヨーロッパで第一次大戦が勃發した一九一四年の春、胡適は留學先のアメリカにおいて、ある雑誌の誌面を晴れやかな顔寫真とともに飾ることになる。グリーダーの引用によれば、そのキャプションには次のような説明が付されていた。「どんなネイティヴの生徒よりもうまい英語を操る、この奇妙で「例外的」(anomaly)な中國人學生、スー・フー氏は、大いなる注目を自らの身に集めることになった」。なぜなら、彼は「コーネル大學が行った英語論文で一等賞を勝ち取った唯一の中國人學生」に他ならず、「こ

の文學的な名譽に加えて、獎學金をも獲得した」^①注目すべき秀才だったからだ。ヴィクトリア朝時代の英國詩人ブラウニングをテーマに選んだ胡適は、モアやサンタヤナ、チエスタートンなど並み居る批評家の評價にも目配りしつつ、冷静な哲理と人間愛に裏打ちされたブラウニングの「オプティミズム」を堂々と論證してみせる。^②そこでは殺伐とした世界にあつて、なお悲觀的になることなく、理性と愛による陶冶の果てに平和な世界の現前を夢見る詩人・ブラウニングの姿が描かれていた。すぐれた英語力を備えたこの若き中國人留學生は、この評論を大學の懸賞論文に投稿し、高い評價を得る。その結果、彼は、實にたやすく名門大學の權威ある賞を獲得してしまったというのが事のあらましだ。そして、受賞以降の胡適は、多岐に渡る活動を精力的にこなすことになる。たとえば、彼は各地の學生集會で講演を行い、大統領選について仲間と討論し、アメリカと中國の女性問題に思考をめぐらせ、一般の新聞や雑誌に時事的な論説を次々と投稿するだろう。これらの場所で、胡適は、國際政治上の中國の弱體な地政學的位置をむしろ積極

的にアピールし、弱者（マイノリティ）としての地位を逆用したアイデンティティ・ポリティクスを展開していた。異邦人であることは、必ずしもマイナスにはならない。アメリカの地政學的・文化的現實を照射する上で、異邦人の位置は逆に強みにもなる（と読み手に想定されうる）し、胡適もその屬性をうまく活用していたように見える。このように、アジアの劣等國からやってきた一介の留學生は、ハンディキャップを感じさせない華々しい言論活動を行っていたのである。

とはいえ、留學當初の胡適は、かなり深刻な危機にも直面していた。留學中に書き留められ、歸國後出版された『藏暉室劄記』（以下『留學日記』と表記）には、友人を亡くし、祖國の危機に際しても無力な彼が、キリスト教に接近していく様子が記されている。彼の深刻な無力感は、さしあたり宗教によって癒されなければならなかったようだ。後に胡適自ら回想したところによると、この接近は、一時の感情の動搖と、巧みな勧誘（ペテン）に惑わされた結果だといふ^③。しかし、假に宗教による癒しを斷念したとして

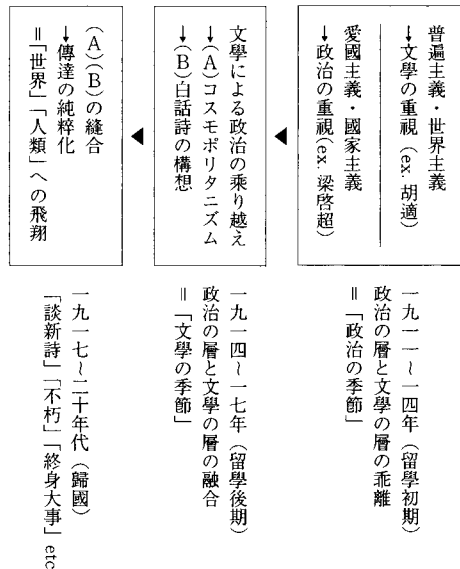
も、遠い異國の地で、しかも實現不可能な愛國の念を抱きながら留學生活を送らねばならないという條件そのものは何も變わっていない。では、胡適はいかにしてその條件を克服したのだろうか。その理由は、必ずしも、心理的なもの（氣分の變化）や狀況的なもの（環境との適應）には還元できない。これから述べていくように、胡適はその課題をあくまで論理的に解決しようとしていた。それはひとまず、祖國の苦難を引き受ける「愛國」から、愛國を含みつつそれを乗り越える「コスモポリタニズム」への傾斜としてまとめられるだろう。胡適を論ずる上で、この變遷は決して見逃せない重要なポイントである。

しかし、問題はそれだけではない。というのも、胡適のこの態度變更は、五四時期の文學者がおおむね共有していた時代的な「空氣」を顯著に表しているからだ。だとすれば、私たちは胡適を導きの糸とすることによって、十年代後半から二十年代前半の文學史や思想史を橋渡しする、かなり大きな斷面圖を浮かび上がらせることができるだろう。以下論じていくように、その斷面は、文學のレベルにおけ

る言文一致運動（とりわけ詩論）と、政治のレベルにおけるコスモポリタニズムがはつきり交差する地點でもあった。そして、そうした文學と政治の問題の原型は、『留學日記』において既に表れている。結論から先に言うならば、コスモポリタニズムと言文一致運動は、『留學日記』における文學と政治の對立、および前者の勝利という一連の流れから分岐したふたつの局面であると考えることができる（下圖參照）。

したがって本稿は、最終的には單なる胡適論に留まらない射程を目指してみたい。ひとまず胡適を中心軸に置きつつ、同時に、胡適に集約的に象徴される當時の中國の文學史的・思想的傾向を明らかにすること。それが本稿の課題である。そのために、私たちはまず、「中國新文學の源流」のひとつとして近年、研究者たちの脚光を浴びている時空——コーネル大學（一九一—一九一五年）およびコロンビア大學（一九一五—一九一七年）への留學時期——に焦點を合わせつつ、『留學日記』の思想的な位置づけを明らかにしていきたいと思う。

「不朽」の修辭學（福嶋）



圖：留學期から歸國後にかけての胡適の思想的變遷

二 政治の季節から文學の季節へ

『留學日記』を参照する限り、胡適の主要な活躍の場は、大學の授業ではなく、自らが所屬するいくつかの學生集會にあった。そのひとつが「世界學生會」(コスモポリタン・

クラブ)と呼ばれる組織である。彼はこのクラブの重要なメンバーとして積極的に關わり、そのことは日記でも頻繁に言及される。しかし、最初から彼が、メンバーと友好關係を取り結べたわけではない。たとえば、胡適は、祖國の自主獨立を訴えた一人のフィリピン學生に對する周圍の嘲りを、苦々しい筆致で書き記している(一九二一年四月二

三日、以下『留學日記』からの引用については日付を記す)^④。留

學當初、胡適は、自分と同じく弱者の境遇にあるアジア人に對して同情の念を抱きつつ、周りを取り巻く傲慢なアメリカ人たちには拔きたい齟齬を感じていた。しかし、この後、本稿冒頭でも言及したブラウニング賞の受賞(一九一四年五月九日の日記に記載)を皮切りに、彼は様々なテーマで演説を重ね、遂には大學の代表として全國規模の會合

に出向くまでになる。そのテーマは、多くの場合、「國家や民族を超えた人類の連帶」という關心によつて支えられている。それは政治的弱者としての自らの脆弱な立場を、國際的な普遍的連帶の理念によつて補填するものでもあった。

こうしたコスモポリタニズム(世界市民主義)への接近は、留學期間に限定されるものではなく、これから述べていくように、歸國後の彼の主要な主張の中にもはっきり反響している。しかも彼のコスモポリタニズムは、從來の中華世界の規範秩序(朱子學)の枠組みと修辭を借りつつ、その内實をそっくり組み替えるような結果ももたらした。

したがって、彼の思考の過程を探索することは、思想的に見ても、重要な意味を持つていると考えられる。

具體的に追跡してみよう。胡適は「My country—Right or Wrong, —My country」(私の祖國は——正しうか否かに關わらず——私の祖國である)というテーマに關して、注目すべき文章(英文)を残している(一九一四年五月一五日)。ここで胡適は、正義の「ダブルスタンダード」、つまり、一

方で國家の強權を抑制するための國內に向けた「正義」があり、他方で對外的な危機に對して發動される「正義」があることを強調する。個人の人權をふみにじる專横な國家は、平時ならば個別の國家の法に優先する普遍的な「正義」に抑制されるべきである。しかし、そうした專横國家であつたとしても、ひとたび他國の侵略にさらされた場合、その國民は國土の防衛にこそ「正義」を見いだすだろう。

そう考える胡適は、こう締めくくる。「私たちがもし國內外の別にかかわらず通用するひとつの正當性のスタンダードを採用しない限り、議論の共通の地盤はありえないように思います」^⑤。胡適は西洋が練り上げてきた「正義」の説得力と實效力を疑わないが、同時にパトリオティズムを追求することが「正義」と抵觸してしまふ可能性も考えている。このとき、普遍的な正義と個別的なパトリオティズム、地球規模の人類の正義と部分的な國民の正義はいかにして兩立しうるのか。それこそが、胡適の抱えていたダブルスタンダードであり、彼はこの兩者を縫合する新たな地平を模索していたのである。

「不朽」の修辭學（福嶋）

しかし、最終的に、そうした分裂は、普遍主義ないしコスモポリタニズムの強調に收束していく。すなわち、コスモポリタニズムをパトリオティズムよりも原理的なものとみなすことによつて、ダブルスタンダードを解消する方向に向かう。胡適は徐々に考えを明確にしていく。たとえば、彼は、人類普遍の原理を立てることが、そのまま祖國の保全に直結するという論理を展開する。それは、世界各國にコスモポリタニ的な人道主義が廣まることによつて、軍備がいかに不必要なものであるかをひとびとが理解するようになる、という豫測に根據付けられている（一九一四年二月一二日）^⑥。さらに彼は、弱肉強食の強權主義を否定しつつ、このように述べていた。「愛國は重要なことだ。しかし國家の上にさらに大きな目的、さらに大きな集團があることも知るべきである。ゴールドウィン・スミスが言う「Above all Nations is Humanity」[すべての民族の上に人類を]がこれである」（一九一四年一〇月二六日）^⑦。彼はこの理想に溢れた修辭のなかに、愛國に優越する普遍的に不偏的な命法、すなわちコスモポリタニ的な友愛の理念を聴き

取るうとするのである。中國の「瓜分」の危機を救うために必要なのは、革命のような政治活動ではなく、人類が共有すべき普遍性を練り上げ、平和主義を貫徹することであり、それが最も效率的なパトリオティズムにもなるというのが彼の最終的な主張である。^⑧

パトリオティズムは、胡適に限らず、當時の中國人留學生にとつてきわめて大きな問題として屹立していた。彼らがおおむね熱烈な祖國愛に貫かれていたことは想像に難くないが、實際には、彼らは政治的に無力な學生にすぎない（冒頭でも述べたように、胡適がキリスト教と出遭うのは、こうした状況においてであり、そこには現實の劣位を宗教的な信仰によって轉倒しようとする意圖が見え隠れしている）。彼らはこのギャップと正面から向き合うこと、そして、できるかぎりそのギャップを解消することを目指していたが、しかし、それはきわめて困難な道だった。後年、胡適は、外國人に向けたある講演（一九二六年）の中で、次のように述懐している。

一九一四年、五年そして六年には、絶望の感覺がすっかり浸透していました。多くの若者が、外部に抜け出す道がどこにも考えられないこと、そして前方にはどんな光も見られないことを理由に自殺を選びました。その状況は、いつかどこかで革命が起こると人々が考えていた清王朝の末期の數年とは違っていました。確かに革命はやってきましたが、進むべき路から外れた方向に押し流され、憂鬱と絶望だけが後に残ったのです。私の若い友人のひとり杭州の西湖に身を投げました——希望なき状況から脱出できる喜びをしたためた、友人への別れの手紙を残して。この數年の間に、人々は遂に政治の表面的な變化のむなしさを悟り、新時代の基礎となりうるような新しい要因を捜し求めはじめたのです。^⑨

そして、その「新たな要因」は、新文學の導入による思考様式の革命、すなわち、後に胡適自身によつて「中國のルネサンス」と名づけられる一連の改革として現實化して

いく。胡適自ら主導した俗語文體の改良(言文一致、蔡元培や錢玄同、黎錦熙を中心に達成された漢字の簡略化、魯迅の「狂人日記」に始まる俗語文學の誕生などに代表される「文學革命」)において、辛亥革命では實現しえなかった政治的革命が達成されたと彼は看做しているのだ(もちろん、こうした文學史的整理が事後的・廻行的になされていることは注意しなければならない)。「瓜分」の危機に對處できないという政治的絶望を、文學によって埋め合わせることでとすれば、文學革命において胡適らが政治を全面的に放棄したというのは、あくまで表層の理解に留まるだろう——正確に言えば、彼らはあえて、政治を放棄したのである。彼らの考えでは、最良の政治革命は、ふつうに考えられる政治革命ではなく、一見して政治と無關係な「文學革命」によってこそ可能である。言い換えれば、彼らは、文學のレベルと政治のレベルを隔てる壁を突き崩し、文學的であることが同時に政治的であるかのような回路を作り上げた。多くの若者を沈鬱な憂國の嘆きに追い込んだ政治の問題は、文學の問題に止揚され、結果的に解消されることになる。

「不朽」の修辭學(福嶋)

私たちはこの引用部で表明された一九一四—一六年頃の轉換を、政治の季節から文學の季節への變化と名づけておこう。そして、ここで重要なのは、この變化が、先ほど述べた普遍主義による愛國主義の止揚、すなわちパトリオティズムの季節からコスモポリタニズムの季節への變化とほぼ同時に行われていることだ。たとえば、『留學日記』の初期において、次のテニソンの詩篇が引用され、胡適もそれに大いに共感を覚えてゐる。『That man's the best cosmopolite/Who loves his native country best. [自らの祖國を最もよく愛するものこそ、最良のコスモポリタンである] (一九一三年四月)』。この一節は、その後の胡適がたどる道筋を、ある程度豫告していたと言えるだろう。政治(現實)と文學(理想)の乖離を埋め合わせる詩人の言葉に期待を寄せる胡適は、この後、かなりの精力を割いて、中國語による新たな文學の姿を構想することになる。

その間の經緯を確認しておこう。政治への「絶望」が世を覆つたという當の一九一四年頃から、胡適は中國人の留學仲間、とりわけ梅光迪、任叔永らとの交流を深めていく。

當初は、詩のやりとり、文學談議の應酬から、文字論、比較文化論に到るまで、積極的に議論を戦わせていた彼らだが、徐々に立場や考えの違いが鮮明になっていくことが日記からは読み取れる。そして、その決定的ともいえる齟齬が、翌年の夏に表面化する。

當初この齟齬は、文言を擁護する梅光迪、任叔永らと、白話を支持する胡適との對立として表面化した。「半死の文字」である文言に代わって、より活力があり、生活に密着した文字、およびそうした文字をベースにした白話文を使用すべきだと考える胡適に對して、梅光迪らは「字は思想の符號であり、思想がなければ字もない。(…)字數(歴史的傳統を負った多種多様な文字量のこと——譯者)が増えれば思想もまたそれに従い、しかる後に言葉に内容が生まれる」(一九一六年八月二三日)^⑩と獨特の主張で論陣を張りつつ、強硬に抵抗したのである。彼らは、文字の價值を測定しようとするという點は共有していたものの、新しさゆえに宿るエネルギーを重視するか(白話派)、それとも長年の傳統ゆえに宿る思想を重視するか(文言派)、という點で

ははっきり對立していた。しかし、より重要なのは、彼らの主張の是非よりも、こうした文字の新舊の對立が、そのまま來るべき文學のイメージ、具體的には「詩」についての議論にずらされていったことだと思われる。文言に宿る傳統の重みと美的價值を擁護していた梅光迪は、その論理を敷衍しつつ、ジャンルの差異という視點から白話と文言の役割を峻別しようとする。「文章の體裁は同じではない、小説詞曲ならば白話を用いてもよいが、詩文ならばそうはいかない」(同年七月三日)^⑪。胡適はそれに對して、白話でも十分に詩が作れることを立證しようとした。こうして彼が試作した白話詩は、審美的な側面から見ればあまりにも平板で失敗作に終わったものの、その試み自體は仲間うちで高く評價されたのである。

私をはじめ白話詩を作ったとき、友人のうち、「朱」經農、「任」叔永、觀莊「梅光迪」はみな精一杯反對した。そこで二ヶ月ほど、私は筆戦をせず、ただ白話詩を作っていた。「實地試驗」の結果を俟って、私の主張の

是非を判定しなかったのだ。今取り立てていうほどの目に見える成果は上がっていないとはいえ、「黃胡蝶」「嘗試」「他」「經農に贈る」の四首は、すべて經農、叔永、「楊杏佛に賞賛されたので、反對する勢力は徐々に消えていった。經農は前日手紙を寄こし、白話に反對しないのみならず、白話の詩をつくり、今一度「白話」の看板を掛けようとした。私が喜んだのは、言うまでもない。(同年九月十五日)¹³⁾

この白話詩の暫定的な完成が、「政治の季節から文學の季節へ」という問題系を内包した『留學日記』の實質的な悼尾を飾ることになる。この後、『留學日記』には白話を用いた數編の戯れの詩(打油詩)が書き付けられ、また考證學に關する學術的な知見が披瀝されたりもするが、文學に對する胡適の論理的な構えは、ほぼ一九一六年の段階で完成していたと見て差し支えない。そして、翌一七年三月にアメリカから歸國した胡適は、留學中に磨き上げた文學觀を武器にして、文學史上に残る華々しい活躍を見せるこ

「不朽」の修辭學(福嶋)

とになるのである。

ここで再度、議論を整理すれば、一九一四年という政治への絶望の年を境に、胡適は、政治思想的にはコスモポリタニズム、文學論的には白話詩を來るべき新時代の理念として提示していた。『留學日記』による限り、この兩者は彼の留學中の思想の機軸となるものであり、しかも、おそらく兩者は不可分に結びついている。とはいえ、『留學日記』の段階では、この兩者を縫合するところまでは議論が洗練されていないため、單に微かな交差を見せるだけで終わってしまった印象は拭えない。私たちは、しかし、歸國後執筆された彼の代表的なエッセイにおいて、この兩者が同一の論理のもとで構想され、統合されていく過程を見いだすことができる。

それはどういふことか。しかし、先走って議論を進める前に、「文學の季節」を象徴するこのふたつのアイディアを、もう少し掘り下げて検討せねばならない。

A コスモポリタニズム

そもそも、コスモポリタニズムはあくまで西洋の思想史上の概念であり、中國の傳統的な思想的用語には存在しない。しかし、胡適にとって、コスモポリタニズムは傳統的な用語で十分説明（翻譯）しうるものだった。このあたりの事情を見逃すことはできない。もちろん、西洋の概念を過去の東洋哲學の用語で翻譯すること自體は少しも珍しいことではないが、仔細に觀察するといろいろと問題が見えてくる。たとえば、コスモポリタニズムの譯語としてしばしば採擇される「大同主義」との關係を見るとわかりやすいだろう。

周知のように「大同」思想は、康有爲をはじめとする清末の變法運動家にとって、重要なキーワードであった。彼らは、王朝國家の秩序を支える超越的な規範の失効を目の当たりにして、かつて『禮記』で描き出された「大同社會」による社會ネットワークの建て直しを構想する。一言で言えば、それは一種の農本主義的・平等主義的なユート

ピアだった。彼らは、とりわけ日清戰爭以降、解體の危機に直面した規範意識を穴埋めするために、古代の理想郷を動員し、ありうべき秩序の再建を圖ろうとする。あくまで孔子を制作者とする考えにこだわった點からも推察できるように、康有爲は自らの主張を儒教的な發想によって輪郭付けようとしていたのである。

それに對して、胡適のコスモポリタニズムにおいては、傳統的な理念を呼び出し、それによって自らの主張を位置付けるといふ作業工程が缺けている。彼は、康有爲のように遙か昔のユートピアに遡行する必要もなければ、または『仁學』の譚嗣同のように萬物に遍在する「以太」（エーテル）を假構する必要もない。「大同主義」の雛形はむしろ、胡適の目の前に用意されていた——なぜなら、他ならぬ胡適自身が、民族・國家の差異を乗り越えたコスモポリタンとして、異郷の地アメリカで華々しく活躍していたのだから。胡適にとって、普遍的な秩序の回復は、儒教における大同主義の枠組みをそのままコスモポリタニズムに移し變えるだけで事足りたのである。

一家より一族一郷に至り、一郷より一邑一國に至る。いまひとびとは一國に到るとそれで終わりだと考える。國の外側にさらに人類があり、世界があり、さらに一歩進めば大同の領域に昇ることを知らないのである。國に到ってそこで終わってしまうのは、自ら限界付けただけである（一九一四年一〇月二七日）^⑭

このとき、胡適が朱子學的な「修身齊家治國平天下」の綱領を念頭に置いていたことはおそらく間違いない。その古典的な枠組みを踏まえた上で、胡適は、朱子における最高次の「天下」を「人類」「世界」に代替することになる。もちろん一口にコスモポリタニズムといってもその種差は様々だが、簡潔にまとめるならば、ここで述べられている大同主義Ⅱコスモポリタニズムとは、微小な個が矛盾を孕むことなく同心圓狀に擴大し、最終的に人類Ⅱ世界という普遍的な境地にまで到達しようという一種の調和論である。ならば、ここで本質的な問題は、最高點がどこにあるかではなく、起點と終點が無矛盾に連續するようなヴィジョン、

つまり思考の形式的側面にこそ求められるべきだろう。そして、そのような觀點に立つとき、朱子學にせよ康有爲にせよ胡適にせよ、個から普遍へのまぎれのない純粹な傳達を志向するというポイントを共有しているのが、はつきりと見えてくる。

さらに、おそらくもう一つ、胡適にとって暗黙の（しかし重要な）参照項だったと考えられるのが、一九〇二年にその大部分が『新民叢報』に掲載された梁啓超の代表作『新民說』である。よく知られているように、この論文の中で梁啓超は「國家」を「私愛の本位、博愛の極點」として最高審級の座に据えた。その根據は次のように説明される。

いわゆる博愛主義、世界主義が、そもそもどうして徳の至り、仁の深みでないことがあるのか？とはいえ、これらの主義が理想界を離脱して現實界に參入するなごということを、果たして期すことができるのか？「……」そもそも競争は文明の母である。競争が一

日停止すれば、文明の進歩もたちどころに止まる。一人の競争が一家を成し、一家を通じて一族がなり、一族を通じて一國になる。一國は、團體の最大圈「最大領域」であり、競争の最高潮である。^⑮

この年の梁啓超は『新民說』のみならず、文學・宗教・思想・經濟學その他實に多種多様な文脈で仕事をした。その姿勢は、おおむね師匠である康有爲ふうの大同主義を批判し、弱肉強食の世界において生き延びるために「新民」（國民）を組織しようとする動機のもとで一貫している。それに對して、留學中の胡適は、國家よりも人類や世界を上位に任じつつ、人類の幸福（平和）がそのまま國家の幸福（國土保全）に直結するような構想を抱いていた。こうした梁啓超と胡適の差異もまた、先ほどから論じている、政治の季節から文學の季節への轉換を象徵するものである。實際、胡適の文學史的整理においては、梁啓超の占める地位はさほど大きくない。多くの支持を集めた彼の新文體の「魔力」を認めつつも、胡適は、古文を基盤にした彼の文

體が不徹底な失敗作だったという立場を崩していないのである。梁啓超に對するある種の冷淡さは、胡適が對決し、葬り去ろうとした思想の所在を雄辯に示しているだろう。胡適が推進した文學革命は、後で詳しく論じるように「文字の效用は達意にあり、達意の範圍は最大多數の人間に傳達されたとき最も成功する」^⑯という信念を潜在させていた。胡適は、梁啓超の啓蒙の努力に一定の評価を與え、自らもその恩恵にあずかったことは認めているが、その政治的立場（愛國主義）においても文學改良（新文體）においても、梁啓超ふうの啓蒙の傳達範圍には限界があったと考えている。いずれにせよ、*"Above all Nations is Humanity"* というコスモポリタン・クラブの綱領は、主に儒教（朱子學）との修辭上の轉換を潜り抜けるなかで、胡適自身の確固たる信仰へと昇華していったのである。

とはいえ、コスモポリタン・クラブにおける多種多様な異なる他者との出會いは、結局、大學という閉ざされた空間の中で完結するものでしかなかったことも付け加えなければならぬ。胡適は後年、當時の雰囲気を次のように述

懷している。

こうした別々の民族が舉行した「コスモポリタン・クラブ」パーティにおいて、私たちは各民族のそれぞれ異なった習俗に對してより一層深い理解を得たのです。さらに重要なのは、各民族の間に社交的接觸と親密な國際的友情が生まれたことによって、私たちが人種の團結と人類文明の基本的な要素を理解できたことでした。^{①⑨}

口述の筆者である唐德剛は、この思い出を語る胡適の様子を書き留めている。「胡先生は六十を越された時期、私にコーネル時代の「民族パーティ」のことを話されましたが、依然としてその口もととは當時の香りをとどめており、「思い出の」味わいが残っているようでした^{②⑩}」。彼の目に映じていた多種多様な民族や人種は、留學生組織の内部にのみ存在する甘美なイメージであり、あえて言えば「どこにもない場所」としてのユートピアであった。もちろん、いま

「不朽」の修辭學（福嶋）

さら胡適をブルジョア・イデオロギーの權化として批判するもの、あまりに凡庸である。しかし、胡適ふうのコスモポリタニズムがその後、十年代後半から二十年代前半にかけての中國において、きわめて強い支持を得ていくことは、やはり重要な問題として認識されるべきだろう。しかも、その際、差異を抹消するコスモポリタニズムの甘美なイメージに、何らかの理論的な吟味が加えられた形跡もない。このことは、今後、批判的に検討されていかなければならないと思われる。

しかし、まずは、コスモポリタニズムを可能にした土壌そのものの検討作業を始めるのが先決だ。そもそも、二十年代とは、第一次大戰によって西洋の啓蒙理性にはつきりと疑問符が付され、それに呼應するかたちで、ラッセルやデューイをはじめとする西洋の知識人が東洋の精神文明を高く評價し、また、政治史的にもウィルソンふうの普遍主義・多文化主義（マルチカルチュアリズム）が積極的に唱えられた時代である。國內的にも、反帝國主義・反植民地主義をスローガンとする五四運動が起こるとともに、知的エ

リートの間では、東洋精神の復権が聲高に叫ばれ、梁漱溟の『東西文化及其哲學』（一九二二年）がベストセラーになるような事態が起こっていた。かつて『新民說』で國家主義を強調していた梁啓超でさえ、『歐游心影錄』（一九一九年）では第一次大戰前後のヨーロッパの狀況分析を施した上で、人類の四分の一を占める中國人が、物質文明の荒廢の後で果たすべき役割を強調し、『先秦政治思想史』（一九二二年）では歐洲の國家主義の傳統に對して、中國の「反國家主義」「超國家主義」の傳統を對置している。⁽²²⁾ここで彼は、それまでの國家主義からの轉回をほのめかすのみならず、人類普遍のコスモポリタニズムが、他ならぬ中國文化にこそ傳統的に備わっていることを示唆しているのである。⁽²³⁾弱肉強食の社會進化論的な世界から生き延びるべく、西洋に倣ったナショナリズムを鼓吹していた彼は、いまや逆に「中國」に普遍的な原理を見いだすナショナリストとしてふるまう。かつて自らが急先鋒となつて批判した中國人の「國家意識の缺如」こそ、むしろ肯定されるべき價值なのかもしれない——この逡巡において、彼の思想的立場

は綺麗に反轉している。

このように、とりわけ二十年代以降のコスモポリタニズムの展開については多くの語るべきことがあるが、ここでは胡適との關係に注目する立場から、先ほど名前を挙げた梅光迪の歸國後の言説を検討することで満足しておこう。文學史・思想史的に言えば、彼は、新文化運動（西洋化）に反對して傳統を擁護した復古的な東洋主義者として説明されている。しかし、その見立てには、既にいくつかの疑義が提出されている。梅光迪らの東洋回歸は決して彼ら自身の孤立した考えではなく、むしろ西洋の學者が提起した物質文明批判を繼承したものではないか、というのがその疑問のポイントだ。⁽²⁴⁾實際のところ、彼を中心に結成された雑誌『學衡』グループは、ハーヴァード大學のアーヴィング・バビット（白璧德）を特權的に支持していた。バビットは東洋文明の精神を持ち上げ、西洋の物質文明を乗り越えようとしたが、その發想は、學衡派によってそのまま律儀になぞり返されている。だとすれば、私たちはここに、他者Ⅱ西洋の欲望を内面化することによって、自らを表象

する手立てを擱む「オリエンタリズム」の典型的なパターンを見なければならぬだろう。たとえば、梅光迪は新文化運動者たちを批判する際、頻繁に「偽歐化」という修辭を使用するが、この表現には、「真正の文化」を「建設」するに当たっては何よりも正統的（本來的）な西洋文化を受容すべきであるという含意がある。梅光迪によれば、新文化運動者たちは西洋文化の皮相的な受容に留まっており、その本質的な理解には遙かに遠い。「彼らは西歐文化について廣大で精密な研究を有していない。それゆえ知識は淺く理解もひどく誤っている」^{②⑤}。ならば、西洋化は否定されるべきではなく、むしろ積極的に推進されるべきではないか。新文化運動者たちの近代主義は、それが偽りの西洋を前提しているという理由で批判されるのであり、だからこそ眞の西洋文化が早急に攝取されなければならない。

そもそも梅光迪にとって、來るべき理想の文化は西洋／東洋の差異を消去し、互いの精華を十全に取り込んだときにはじめて成立しうるものだった。「ゆえに固有の文化を改め、他者の文化を吸収するには、まずすべからず徹底的

に研究をおこない、きわめて明確な審判をし、それにきわめて詳細で當を得た仕事を加えるべきであり、そして、多くの物事を合一し中國と西洋を融合させた博學な大師が、國人を先導し、風氣をさかんにすれば、四、五十年後に効果が表れるのを必ずや見ることができ」^{②⑥}。梅光迪は、その實現の任務は世界の文明に通曉した少數のエリートが擔うべきだと考える。「真正の學者は一國の學術思想の領袖である。文化の先驅けは少數の優秀な人間によって擔われるのであり、多數の凡人によつてなされうるものではない」^{②⑦}。しかし、繰り返しになるが、そうした「學者」の雛形は、バビットをはじめとする西洋の人文主義者に求められていた。ならば、東洋（傳統）回歸は、むしろ西洋の視線の中にこそ内藏されていると言わなければならない。

さらにこの論點は、梅光迪が「文學（批評）」を特權的に擁護していることから補強することができる。梅光迪は、イギリスの社會秩序を再建するために「文化」による規範の再生を目論んだアーノルドを最大級に評價しつつ、彼の「文學（批評）」のなかに、「文化」の最高點へとアク

セスする上での最上の導き手を見いだす。「アーノルドの

文學批評は文化に到達するための手續きであることがわかる」²⁸。こうした文學（批評）の評價の背後には、哲學的言語の語彙があまりに抽象的であることへの反發と、文學

（批評）的言語の具體性への賞賛が潜在している。梅光迪は、哲學と文學（批評）の差異を次のように説明する。

「（一）哲學は多く抽象に走り、人生に接近しない。文學批評は事實を重視し、具體的な時論を行う。（二）哲學は多く専門用語を用い、それに通曉した人でなければ理解できない。文學批評は普通の用語を用い（文學創作もまた同じである）、人々に理解されやすい。（三）哲學者の思想はと

きに高尚だが文字は美しくない。堅實な説理の文にはなるが、藝術の文にはならない。文學批評家の文ならば、説理と藝術を兼備することができるのだ」²⁹。梅光迪によれば、

哲學が内實を缺いた抽象論しか語れないのに對して、文學は地域的な特性まで含みこんだ、より實質的で具體的な「文化」を語ることができる。そして、哲學では汲み取れない美學領域を實裝することによって、文學は普遍的な價

値を帯びることになるというわけだ。

つまり、彼にとっては、哲學が専門家的な祕教に陥りがちなジャンルであるのに對して、文學は文化の具體的な精髓を汲み取り、特殊性をそのまま普遍性につなげる上で非常に有効なジャンルである。そして「二十世紀の文化」が多文化の融合を前提とする以上、當然哲學よりも文學が前面化されなければならない。こうした彼の文化論＝文學論が、人類の普遍性を追及するコスモポリタニズムと限りなく接近していることはわかりやすい。

それに對して、胡適は別の方向を向いているようにも見える。西洋文明を超克するものとして東洋文明を揚言するひとびとに對して、彼は終始冷淡に振る舞ったのである。

たとえば、文化に優劣はなく、いかなる文化も無條件で「世界文化」になると考える梁漱溟の論法に對して、胡適は「いかなる根據があるだろうか？」と一蹴しているし、後年、別の論文でも、ヨーロッパ文明がひとびとの欲求を十分に満たしてきたことを挙げながら、「この點からすれば、西洋近代文明は決して唯物的ではなく、むしろ理想主

義的・精神的である」^③とはつきり主張している。梁漱溟や

梅光迪とは違って、胡適は西洋と東洋の絶對的な斷層を見逃せなかったのである。とはいえ、こうした西洋文明の

「精神」の優位は、決してコスモポリタニズムを脅かすものではない。胡適はここで、西洋史の傳統に蓄積された理念を最大限利用し、それを人類の幸福に供せよと説く功利主義者（ないしプラグマティスト）としてふるまっているからだ。彼にとって、西洋文明へのコミットメントは、理想のコスモポリタニズムの實現化に向けた效率的な第一歩である。

かくして、文言と白話の優劣をめぐって激しく對立した胡適と梅光迪でさえ、二十年代のコスモポリタニズムのもとは、あつてなくその差異を縫合されることになる。二人の差異は、人類の普遍性に到るための經路の違い、つまり活用すべき文化資源を東洋文明に求めるか、西洋文明に求めるかの差異でしかないのである。その經路の信憑性と透明性そのものは疑われていない。

「不朽」の修辭學（福嶋）

B 白話詩

先述したように、文言詩の特權性を標榜する梅光迪の批判に對して、胡適は白話詩を實際に制作してみせることで應酬した。しかし、同種の批判は、歸國後も胡適の周圍からは絶えず巻き起こっていたと思われる。たとえば、朱經農は、胡適の發表した「建設的文學革命論」（『新青年』第四卷第四號）に對して次のようなコメントをアメリカから寄せている。「あなたの「白話詩」はどれもすばらしいものです。聲に出して讀んでみても音韻（リズム）があるし、すばらしい興趣や新しい内容もあります。私はみだりに反對をする氣は全くありません。しかし『新青年』に掲載されたほかの人の「白話詩」は、ちよつと讀み續けることができなかつた。『……』『白話詩』を發達させようと思うなら、規則「韻律の決まり」がないわけにはいかないでしょ」（一九一八年）^④。胡適はこの意見に對して、「近體詩」は韻律からの自由（「詩體の大解放」）によつて達成されることを強調し、はつきり反對の意を表明している。そして、現

在が白話詩の實驗段階であることに重ねて言及しつつ、胡適は後人が新時代の白話詩の「規則」をつくってくれることに期待を寄せる。しかし、その發言は後に、彼自身が「規則」の定式化に着手することによって裏切られることになる。文言の優位性を突き崩し、白話の全面勝利を達成するために、胡適は「詩」の一層緻密な理論化を急がなければならなかった。「白話がこの詩國を征服するときに到來すれば、白話文學の勝利は完全なものとなると言える」^③。おそらく胡適には、後人に委託するような餘裕はなかったとも言えるし、それ以前に、自らの手で定式化するほうが手っ取り早いという判斷が働いたとも言えるかもしれない。いずれにせよ、ここで私たちは、白話詩（新詩）の「音節（リズム）」の可能性を論じた彼の代表的な詩論「新詩を談ず」（一九一九年）を検討する必要があるだろう。この論文は、新文學の方向性をかなり明快に指示したという意味でも注目に値する——すなわち、このなかでは、文言の擁護派にとって最後の聖地というべき「詩」を制壓する據點が示されているのである。胡適は白話詩の韻律を特徴付け

るために、獨特の論理を展開していく。まず彼は、周作人や康白情、傅斯年、愈平伯といった白話詩の實作者を列擧しつつ、「詩體の解放」による成果を強調する。すなわち、舊來の文言詩に比べ、感情表現はより纖細に、寫實はより細やかになり、また新式の標點符號の使用によって、詩の表現の幅は從來より格段に廣がつたというわけだ。こうした評價は、おおむね詩の内容面における達成に着眼したものであると言える。しかし、それだけならば、本稿で取り上げる意味はさほど強くないだろう。おそらく、この論文で眞に注目に値するのは、白話詩のリズムを位置付け、正當化した箇所である。

胡適によれば、文言詩の擁護派の根據は、ひとえに詩の音韻やリズムの有無にかかっていた。「現在新詩を攻撃するひとの多くは、新詩に音節がないと言っている」^④。しかし、胡適はまさにこの點を轉倒しようとする。

新詩を攻撃する人はいるが、彼らは「音節」が何たるかを自分で理解しておらず、句末で韻を踏み、句の中

に「平平仄仄」「仄仄平平」といった調子があれば、それで音節が存在すると思つてゐるのである。中國の音節末尾は母音終わり（いわゆる陰聲）でないならば、鼻音終わり（いわゆる陽聲）であり、廣州の入聲を除いては、別種の聲母を用いて末尾を終わらせるものは存在しない。したがつて、中國の韻はきわめてゆるやかである。句末の押韻などはまさにきわめて容易なことであり、だからこそ古人には「押韻は問題ありません」という皮肉がある。押韻は音節（リズム）の上で最も重要度が低い要件である。句中の平仄についても重要ではない。^⑤

ここで彼は、文言詩擁護者にとつての生命線である「押韻」および「平仄」の規則の存在價值をあっさりと否定してしまう。彼によれば、中國語の詩において最も重要なのは、韻にこだわることではないし、そもそも白話に音節が存在しないというのは端的に誤解にすぎない。そのことを根據付けるために、胡適は白話詩における効果的な「音節

（リズム）」の仕組みを考察する。そのメカニズムは、語氣の自然なリズム、および毎句内部で用いられている文字の自然なハーモニーに大別され、その兩者をうまくつなぎ合わせてはじめて、白話詩は良質の作品たりうるというのだ。そして、この點に關して、胡適が高い評價を下しているのが、沈尹默の「三弦」という詩である。その一節。

旁邊有一段低低的土牆、擋住了個彈三弦的人、却不能隔斷那三絃鼓盪的聲波。^⑥

胡適はこの一句の内部に、三箇所の双聲（「旁」「邊」／「有」「一」／「段」「低」「低」「的」「土」「擋」「彈」「的」「斷」「盪」「的」）が使用されている事實に着眼する。胡適によれば、三番目のㄅ、ㄣ音で統一された双聲のカテゴリーは三弦の音響を模寫しており、さらに「擋」「彈」「斷」「盪」の四つの陽聲（鼻音終わり）は、残りの七つの陰聲（母音終わり）と相互に交用されることによつて三弦の音の「抑揚頓挫」を表しているという。^⑦ 重要なのは、こうし

た彼の理解がどれほどの射ているかということよりも、むしろ、「音節」の意義が、詩の内容そのものを自然に反映し、傳達することに特化していくことである。「詩の音節は、詩の意味から離れて獨立することはできない」「およそ詩意の自然な曲折、自然な輕重、自然な上昇下降を十分に表現しえたものこそ、詩の最良の音節なのである」^⑤。

胡適によれば、從來の文言詩において、音聲は基本的に詩作上のルールに従屬しており、意味や内容とは關連が薄い。それに對して、白話詩の「音節（リズム）」はつつがなく内容の傳達を遂行するための効果的な方法論であり、意味の純粹な受け渡しと意味内容的確な具現化にこそ奉仕するものである。ここで胡適が念頭に置いているのは、具體的には「文學改良芻議」の第一條に掲げられた「須言之有物」「物」のあることを言うべし」の命題であろう。このとき、古典詩の韻律は、まさに「物」の傳達を阻害する惡しき慣例にすぎない。その上で、胡適は結論部分で、詩の理想的な姿を語り始める。彼は、詩人は何よりも「具體性」を重んじなければならない、と主張しつつ、李商隱のように曖

昧で思わせぶりの表現を戒め、極力明晰でわかりやすい表現を推奨する。これもまた、「物」を十全に體現し、しかもそれをできるだけ純粹なたちで傳達するという彼の志向を端的に表している。要するに、形式面では中國語の特色を生かした音節の重視、内容面では具體性の重視というのが胡適の詩論の特徴である。^⑥

非日常の輝きを湛えた崇高さを演出するのではなく、むしろ逆に、思想内容の傳達を最重要課題とした、きわめて平明で自然な詩體を追求すること。それにしても、こうした胡適の理想は、一般的に想定されるような詩のイメージとはまさに正反對ではないだろうか。實際、胡適のつくる詩は意志傳達という局面では非常に效率的だが、美や崇高の觀點から言えばまったく評價できないだろう。それは、胡適の先行世代、とりわけ魯迅が構想していた詩論ともまったく逆方向を向いている。魯迅の「文化偏至論」「摩羅詩力説」（ともに一九〇八年）といった論文が、超越的で彼岸的な高みから民衆に覺醒を呼びかける崇高な詩人の姿を描いていたとすれば、胡適は、そうした崇高さを意識的に

抜き取った上で、日常的な感情の地平に徹底して忠實に寄り添い、その動きをうまく反映するものとして「白話詩」をイメージするのである。また、別の観点から見ると、當時はロシアフォルマリズムが臺頭した時期とも重なっているが、その代表者であるシクロフスキーは、日常言語と詩的言語を厳密に區別した上で、後者の形式論を掘り下げようとしていた。しかし、胡適の詩論はむしろ、徹底的に日常の「自然」な地平にこそ寄り添うのであり、そこでは詩そのものの固有性はほとんど問題にならない。したがって、彼の議論は、實質的に、詩の詩たるゆえんを無効にするような詩論であり、私たちは、その無効化を要請した純粹な傳達への志向こそを問題化しなければならない。徹底してポエジーを脱色しつつ、同時に話し言葉を反映した「音節」は確保すること、そして、まぎれない傳達の遂行に限りなく特化すること。その志向は、實は文學革命の最初期にまで遡れる。

宋朝の大詩人の絶大な貢獻は、ひとえに六朝以來の韻

「不朽」の修辭學（福嶋）

律の束縛を打ち破り、話し言葉に近いような詩體を作ろうと努めたことにある。そのときの私の主張は、宋詩を讀んだ影響を強く受けていた。そのため、「詩を作ることを作るがごとくすべし」と言ったのであり、「琢鏤粉飾」の詩に反對したのである。^④

この問題意識を引き継ぎつつ、胡適は、一般的な意味でのポエジーや崇高（詩）を解體するかわりに、人々の自然な話し言葉に密着したリズム（文）を作り出そうとした。彼は一貫して、韻律ならぬ「音節」と、口語文體の「自然さ」とを統合しようとしていたのである。古典詩・詞・曲、いずれとも異なった『白話詩』の音節^④は、對立關係にあった「詩」と「文」を調停し、縫合し、止揚する發明であり、その止揚の過程で、内容のつづがない「傳達」という胡適の年來の課題は、かなり明確になるだろう。そして「琢磨粉飾の詩」は、そうした傳達の純粹化を阻害し、メディア（文字）の物質性を露呈してしまうという點から排除される。ダメを押す意味で、また別のエッセイから引用

しよう。

文學は最もよく職責を果たす言葉・文字にすぎず、また文學の基本作用（職務）は「達意表情」⁽¹⁾のころを傳達し、感情を表現する」⁽²⁾であるので、第一の條件は、情や意をはつきりと表現し、傳達し、読み手に理解させ、しかも容易に理解させ、決して誤解のないようにすることです。⁽³⁾

文學は抽象的で晦澁なものではなく、むしろ具體的で明晰なものでなければならぬ、それとともに、文字の物質性は限りなく無化されなければならない、そして何より「話し言葉」に込められているはずの感情や内面をうまく引き出さなければならぬ。そうした彼獨特の文學觀が、ここでも顔をのぞかせている。あたかも話者と對面しているかのような錯覺を生み出す、いわば距離ゼロの「文體」をつくりだすこと。この點において胡適は、同時代人の追隨を許さないほどに徹底した音聲中心主義者である。胡適

の讀者なら誰しも、きわめて「自然」で平明な、そしてときにはあまりにも凡庸にさえ見える彼の文體に、一度は注意を向けるだろう。しかし、その透명한文體の採用は、單に彼の資質の問題に歸せられるわけではなく、むしろ、五四時期の言文一致（白話）運動が目指したひとつの理想の境地を表すものである。

三 「不朽」の修辭學

もう一度、問題を整理しておこう。私たちは、政治の季節から文學の季節へ、という轉換を取り上げている。そして、『留學日記』を讀解するなかで、コスモポリタニズムによる愛國主義の乗り越えというテーマと、白話詩による文言詩の乗り越えというテーマを見いだすことができた。しかし、その兩者はかなり密接につながっているにもかかわらず、『留學日記』の段階では、まだその關係性が詳らかにされていない。

そこで、私たちはこれから「不朽」⁽⁴⁾というエッセイを取り上げてみよう。「新詩を談ず」とほぼ同時期に構想され

ていたこの論文は、ふたつのテーマの相同性をかなり明確に告知している。このなかで、胡適はまず、留學中のコスモポリタニズムを改めて中國の傳統的な思想用語と關連付け、理論的に位置づけようとする。その作業が彼にとって非常に重要だったことは、彼自身がこの論文を數度の改訂によつて注意深く練り上げていることから裏付けられるだろう（一九一九年に執筆した初稿を、翌年英文で改作し、さらにその翌年に再び中國語で改訂した上で『胡適文存』に收録）。初稿バージョンでは、この時期發表された陳獨秀や李大釗の評論との關連性が示唆されており、「不朽」が同時代的な發想とかなり共振していることが讀み取れる。

以下、具體的に検討してみよう。論文の冒頭、胡適は多種多様な「不朽」概念をふたつに分類してみせる。すなわち、ひとつは「靈魂の不滅」という意味の不朽であり、もうひとつは『春秋左氏傳』における「三不朽」である。胡適によれば、前者は有神論における「精神」の不滅を指しているが、他方、『左傳』の「三不朽」とは、よく知られているように、次の三種類を指す。「（一）立德の不朽

（二）立功の不朽（三）立言の不朽」^⑤。そして、これらの「不朽」概念は、いずれも儒教によつて支えられた「中華世界」のシステムの中で重要な役割を果たしていたと言えるだろう。徳・功・言の「不朽」は、儒教的な統治機構——「禮治システム」^⑥——を支える中心理念であり、その理念が調整的な準據點として作動することによつて、士大夫の欲望は儒家的な秩序の中で整流されることになる。つまり、徳・功・言は、有限的な個體（士大夫）の死を「不朽」の名のもとに意味づけし、中華世界の秩序のなかに適切に水路付けるための重要な結節點である。おそらく胡適は、こうした事情をよく理解していたと思われる。

整理すれば、「死後の靈魂」の不滅が土着的な信仰の土臺なのだとすれば、胡適の擧げる「三不朽」は、士大夫Ⅱ讀書人階層の理念を基礎付ける、より聖化された概念である。こうした兩種の「不朽」概念に關して、胡適は「言うまでもなく、『三不朽』説のほうが『靈魂の不滅』説よりもずっと良い」^⑦と述べている。しかし、胡適は續いて「三不朽」説の缺點を三つ掲げている。第一に「不朽」となれ

る人間は、墨子やイエスらのごとく、きわめて非凡な人間に限られていること。第二にこうした「不朽」は樂觀的な觀念によつて着想されており、死後の靈魂における「地獄」のようなネガティヴな制裁は設定されていないこと。

第三に「徳」「功」「言」の三つの範圍・境界が不明瞭であること。これらの缺點を克服するために、胡適が提唱するのが「社會的不朽論」である。

ここで胡適は、ライプニッツの『モナドロジー』を援用しつつ、ふたつの「我」（私）概念を設定している。

私というこの「小我」は獨立した存在ではない。無數の小我と直接的あるいは間接的な相互關係を持つものであり、社會の全體や世界の全體と相互に影響しあう關係を持つものであり、社會や世界の過去・未來と因果關係を持つものである。様々な先行する原因や、様々な現在の無數の「小我」、そして無數の他の勢力によりもたらされた原因、それらはすべてこの「小我」の一部分を構成している。私という「小我」に

様々な先行する原因を付け加え、また様々な現在の原因を付け加え、それが傳えられていくと、さらに無數の將來の「小我」を生み出すだろう。こうした様々な過去の「小我」、現在の「小我」、將來の無窮の「小我」は、一代また一代と傳えられ、僅かな量にまた僅かな量が増えられていく。一筋の絲のように傳えられ、連綿として絶えることがない。ひとつの川が勢いよくほとばしつて、滔々として絶えることがない。——これこそ「大我」である。「小我」は消滅してしまうだろうが、「大我」は永遠に不滅なのである。「小我」はいつか死んでしまう存在だが、「大我」は永遠に不死であり永遠に不朽なのである。^⑤

胡適はここで、空間的・時間的に遍在する「小我」の總體を「大我」と呼んでいる。文化的な差異や時間的な落差、政治的な斷層は「大我」から見ればほとんど問題にならない。胡適は、歴史上かつて存在し、そしてこれからも生まれるであろうあらゆる「小我」をそのものとして包み込む

という美しい調和論を奏でつつ、個別的な存在がそのまま普遍的な存在に短絡する道筋を描き出している。ほとんど宇宙大にまで廣がる沃野そのものとしてイメージされる

「大我」は、ある特定の時空でしか通用しない儒教の理念をはるかに凌駕する。「中國の儒家的な宗教は、父母の觀念、祖先の觀念を提出することによって人生における一切の行爲の制限を行っている」^④。つまり社會的不朽論とは、こうした儒教の三不朽を乗り越え、儒教の「制限」を解除した果てに見いだされるひとつの視座なのである。そして、こうした「不朽」概念の組み換えは、胡適自身の大きな轉換をも意味していた。たとえば、留學中に書かれたもうひとつのブラウニング論において、胡適は、人間の理性と良識に全幅の信頼を寄せるブラウニングに儒教の發想との類似を見ていたのである。「儒家はブラウニングと同じく、人間の個性と人間の存在・行爲の不朽をとりたてて強調している。彼らは決して滅びない三つの不滅のものを信じている」^⑤。しかし歸國後「不朽」を書いた時點の胡適ならば、當然ブラウニングに「社會的不朽」の理想形を見ただろう。

「不朽」の修辭學（福嶋）

私たちは、ここでも、當初肯定的に捉えられていた「三不朽」が別種の「不朽」に取って代わられるプロセスを發見することになる。

超歴史的・超空間的に遍在する不朽の「大我」。この新たな不朽を演出する修辭が、個別のパトリオティズムを乗り越えたコスモポリタニズムの修辭と等しいことは容易に想像できる。實際、後年、胡適が英語で行った講演では、「大我」が「人類」や「世界」とは同義語として用いられているのである。かつてのコスモポリタン・クラブの綱領は、ここにもはっきり反響している。

この一連の推論は社會的不朽（Social Immortality）の宗教とでもいうべきものに私を導きます。というのも、その推論は本質的に次のような考えに基づいているからです。つまり、社會的自我による影響の蓄積の產物である小我（individual self）が、より大きな自我の上にあらゆる存在やあらゆる行動のぬぐえない痕跡を残留するという考えなのですが、その大きな自我とは

「社會 (Society)」や「人類 (Humanity)」もしくは「大なる存在 (Great Being)」と名づけられるかもしれませんが。個體は死ぬかもしれませんが、その個體はこの不朽の大我 (Great Self) のなかで生き續けているのです。⁵¹⁾

このように「不朽」には、『留學日記』以降のコスモポリタニズムがはっきりと刻印されている。そして、この時期の胡適は、精力的に「不朽」の理念の作品化に勵んでいた。たとえば「不朽」を發表した翌月の『新青年』に掲載された戯曲「終身大事」は、コスモポリタニズムと文學が再度交差した作品であり、「不朽」の理念を實作の面から補強するような役割を果たしている。あらすじを含めて簡単に説明しよう。留學歸りの若い女性田亞梅には將來を誓い合った男性がいる。彼女は結婚を望むが兩親はそれに反對する。母親はいかがわしい占い師のお告げに従ってこの結婚を不吉だと主張し、一見進歩的に見える父親も母親の迷信を嘲笑するにも關わらず、田姓と陳姓とは祖先を同じ

くする「同姓」ゆえに結婚はタブーだと主張するのである。田亞梅は絶望してこう叫ぶ。「お父さん！お父さんはずつと迷信的な風俗をやつつけようとしていたけど、結局のところ迷信的な靈廟の決まりはやつつけられないなんて、わたし夢にも思わなかつた」⁵²⁾。そのとき、戀人から手紙が届く。「これは僕らふたりだけの問題だ、他人は關係ない。きみが自分で決めるべきだ」⁵³⁾。この呼びかけに應じて彼女は家を出る。

この作品の主題は明白である。母親は土着的共同體の論理に束縛され、父親は儒教的な規範意識から逃れられない。この兩者が、「不朽」における「靈魂の不滅」と「三不朽」に對應していることは言うまでもない。そして、そうした惡しき因習から田亞梅を救い出すのは戀人の男性の「呼び聲」であり、イブセンの『人形の家』をなぞるかたちで彼女は「家出」を敢行する。ならば、不在の男性の聲の呼びかけに應じて外部に脱出する田亞梅の行き先は、中國人であることが同時にコスモポリタンでもあるような新たな「不朽」の世界のほかにはありえない。田亞梅が待望する

のは、土着の因習と儒教の因習をともに乗り越えた、いわば「すばらしき新世界」なのだ。ここに私たちは、文學（戯曲）とコスモポリタニズムが融合したひとつの例を見ることが出来る。

しかし、その融合は既に「不朽」において示唆されていた——胡適の詩論の要石というべき沈尹默の詩が、「不朽」のなかに引用されているのである。この詩は「不朽」（政治）と「新詩を談ず」（文學）を媒介する蝶番のような役割を果たしている。ここに、コスモポリタニズムと白話詩（言文一致）の接點があらさまに生じてくる。

そこに「低い土壁があつて、三弦を弾くひとをその中に圍い込んでいる」「一座低低の土牆、遮着一個彈三弦の人」とする。その三弦の音波は空間の内部に無數の波動を起こす。その振動した空氣の質點は、直接的間接的に周圍の無數にある空氣の質點を振動させる。この波動は近くから遠くまで行き渡ることによって、無窮の空間に到る。現在から將來まで、いまこの刹那から

無量の刹那、無窮の時間に到る。これこそ、もう不滅不朽なのだ。^⑤

胡適は「三弦」の音を時空の束縛を超克した、いわば超歴史的に遍在しうるものと考えている。それは時空を越えて無矛盾のままで染み渡り、「無窮」で「不朽」の「社會」に到着するだろう。そしてそのような遍在する音色こそ、「新詩を談ず」において、最良の白話詩として稱えられていた當のものではなかったか。白話詩を驅動する修辭と、コスモポリタニズムを驅動する修辭は、時空を越えた無制限の世界と卑小な個人を接合する點ではつきり共通している。

このように『留學日記』に萌芽する「政治の季節から文學の季節へ」の轉回が、「不朽」における白話詩とコスモポリタニズムの修辭上の縫合によって、さしあたりの完成を迎えたのである。紛れのないきわめて純粹なコミュニケーションを志向すること、個別の能力の差異、文化的差異、經濟的な格差、その他すべての差異を消し去り、遍在

する波動のイメージのもとで諸個人を統合すること、そして、傳達を地球規模・人類規模にまで擴張すること。留學期以來の胡適の努力は、これらの目標のイメージ化に注がれる。もちろん、こうした發想を誇大妄想的だとして嘲笑するのは容易いが、しかし、諸々の差異を解消する思考様式は、必ずしも胡適に限った話ではない。實際、こうした發想そのものは、たとえば「文學の季節」から再び「政治（マルクス主義）の季節」へと轉回を見せ始めた一九二〇年代後半においても、なお見いだすことができるだろう（一例を挙げれば、いわゆる「創造社の左旋回」が政治への深い洞察というよりは、革命や大衆へのロマンティック（文學的）な贊美に基づいていたことはよく知られている）。

胡適自身はやや方向を變えている。「不朽」以後の胡適は、白話詩そのものの整備を行うよりも、『國語文學史』（一九二七年）や『白話文學史』（一九二八年）といった著作のなかで、「白話文學」の歴史的な正當化を目指している。自ら言うように、彼の白話詩へのコミットメントは、あくまで從來にない先例をつくるための「嘗試（こころみ）」に

限られており、それ以上の追求については禁欲的である。胡適が先鞭を付けた新詩は、しかし、成功したとは言いがたい。實際、後年彼はある講演のなかで、四十年前の新詩運動とその展開を、次のように苦々しく振り返っていたという。「新詩は單に「嘗試」にすぎなかったのであり、今に至るまで完全な成功を果たしておらず、ただ單に口火が切られただけである」^⑤。その上で、胡適は、新文學は新詩のみならず長編小説や戯曲においても遂に良質の作品を生み出しえなかったと判斷している。この述懐はある程度、正鵠を射ていると言ふべきだろう。

とはいえ、胡適がコスモポリタニズムと白話詩を通じて企圖していた「傳達の純粹化」の問題系そのものは、實際には脈々と繼承されている。たとえば、創造社の詩論、大衆語論争、革命文學論戰、第三種人論争などにおいて「傳達」は一貫して問題化されているし、しかも最終的には紛れのないコミュニケーション空間のイメージが優勢になる點においても胡適と共通している。自己の同心圓狀に廣がる想像的な風景のなかに他者を取り込み、回收すること。

少なくともこの點においては、右翼と左翼、保守と革新の別を問わず、多くの中國近代文學者たちが胡適ふうの思想圏域に屬していると言ふことができる。胡適は、政治思想的にも文學論的にも、五四以降の言説空間におけるウエルメイドな類型をほぼ書き盡くしてしまった。そして、彼の諸論文は、おおむね「不朽」で示された調和論的な發想の圏内にあると考えられる。

四 結 語

以上のように、一九二〇年前後の胡適は、個別から普遍に到るための「純粹な傳達」を問題化していた。實際のところ、胡適は、きわめて巧みに「政治と文學」を縫合してみせたと言えるだろう。この手際のよさは、同時代において確かに際立っている。だとすれば、今後追及されるべき課題は、彼の巧みな縫合が二十年代後半以降いかなる歸結を迎えたかという問題であり、また、近年胡適の著しい再評價を遂行している解釋共同体が、どれだけ彼の巧みな「縫合」を吟味しているかという近代文學研究の言説空

「不朽」の修辭學（福嶋）

間に關する問題でもある。それはまた、胡適の名に託して現在、肯定的に語られている「個人主義」や「自由主義」の内實を再檢討することにもつながるのではないだろうか。しかし、それらの問題を論じる紙幅は残されていない。その問いに答える作業は、また別途なされなければならない。しかし、最後にひとつだけ、胡適ふうのコスモポリタニズムに對して、最も早い段階からイロニカルな異議を申し立てていた文學者の言葉を引用しておこう。以下の文章は、「不朽」より以前に書かれているものの、胡適に對する暗黙の應答のようにも讀めてくる。

私が阿Qのために正傳を書こうという氣になったのは、もう一年や二年のことではない。しかし書こうと思いつつも、あれこれ逡巡してしまう。ここからしても、私が「立言」の人ではないのは十分明らかである。昔から不朽の筆というものは、すべからく不朽の人を傳えるもので、人は文を以って傳わり、文は人を以って傳わるとなると——結局、誰が誰によって傳わる

のか、だんだんよくわからなくなってくる。ともあれ、ついに阿Qを伝えることにしたが、あたかも脳裏に鬼（幽霊）が宿っているような感じがする。^⑤

阿Qは「不朽」の人物ではない、と魯迅は明言している——このつまらない人物を「傳達」する上でつままどう、「幽霊」のような居心地の悪さとともに。もちろん、不朽ならぬ阿Qが、中國近代文學のみならず世界文學に名を連ねる主人公となり、他方、胡適をはじめとする新文學の作家たちがつむぎだそうとした「不朽」の主人公が、今やほとんど忘却されているのは、皮肉でも何でもない。私たちは見据えなければならぬのは、他ならぬその必然性ではないだろうか。

註

- ① Grieder, Jerome B. *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution 1917-1937*. Harvard University Press, 1970, 1990. p. 40. 「スー・フー」とは當時の胡適の自稱。なお、一九三三年の手紙に「綴りを「Shih」から「Hu Shih」に変更する旨の説明がある。『胡適全集』（四十）（安徽教育出版社，二〇〇三年）二一九頁。以下、『胡適全集』からの引用に際しては、『全集』と略記した上、巻数と頁数を記す。

② 胡適の受賞論文“A Defence of Browning's Optimism”は『全集』（三十五）で讀むことができる。さらに、その翌年には、ブラウニングの美學と儒教の傳統思想を結びつけた“The Philosophy of Browning and Confucianism”（同書所収）が發表されていることに注意したい。

③ 『全集』（二十七）一五四頁。

④ 「留學日記」『全集』（二十七）一三三頁。

⑤ 同上、三二二頁。“It seems to me that unless we adopt one standard of righteousness both within and without our country, we have no common ground on which we can argue.”

⑥ 同上、五八四頁。

⑦ 同上、五三二頁。「愛國是大好事，惟當知國家之上更有一大目的在，更有一更大之團體在，葛得宏斯密斯（Goldwin Smith）所謂「萬國之上猶有人類在」（Above all Nations is Humanity）是也。」

⑧ 「留學日記」におけるパトリオティズムの馴致に注目したものとすれば、Grieder 前掲書、とりわけ第二章を参照。本稿も彼の議論には大いに示唆を受けている。

⑨ “The Renaissance in China”『全集』(三十六) 一六四頁。

“In 1914, 1915 and 1916 there was an all-pervading sense of despair. A number of young men committed suicide because they could think of no way out, could see no ray of light ahead. It was not like those last years of the Manchu Dynasty, when people knew that somewhere and some time a rebellion would come. Now it had come, had been swept out of the path and had left only depression and despair. One of my friends jumped into the West Lake at Hangchow, leaving letters of farewell to his friends expressing his joy at escape from a situation without hope. In those years people began at last to realise [sic] the futility of superficial political change, and to seek for some new factor which could be made the corner-stone of a new age.”

⑩ 『全集』(二十七) 一四〇頁。

⑪ 『全集』(二十八) 四四三頁。「字者、思想之符號。無思想、故無字。……字數增而思想亦隨之、而後言之有物。」

⑫ 同上、四二二頁。「文章體裁不同、小說詞曲固可用白話、詩文則不可。」

⑬ 同上、四六三頁。「餘初作白話詩時、故人中如經農、叔永、觀莊皆極力反對。兩月以來、餘頗不事筆戰、但作白話詩而已。意欲俟「實地試驗」之結果、定吾所主張之是非。今雖無大效可言、然「黃蝴蝶」「嘗試」「他」「贈經農」四首、皆能使經

「不朽」の修辭學(福嶋)

農、叔永、杏佛稱許、則反對之力漸消矣。經農前日來書、不但反對白話、且竟作白話之詩、欲再掛「白話」招牌。吾之歡喜、何待言也！」

⑭ 『全集』(二十七) 五三五頁。「自一家而至一族一鄉、自一鄉而至一邑一國、今人至於國而止、不知國之外更有人類、更有世界、稍進一步、即躋大同之域。至國界而止、是自畫也。」

⑮ たとえば、現代の最も洗練されたコスモポリタニズムは、複數の異なる文化に同時に歸屬可能でありながら、しかも共同體からの離脱可能性も最大限認めるような政治システムの構築を目指すものである。これはまた、價値の多元主義ないしマルチカルチュアリズムともきわめて親和性が高い。さしあたり、アンソニー・ギデンズ『第三の道』(佐和隆光譯、日本經濟新聞社、一九九九年、原著は一九九八年)を參照。

⑯ 「新民說」『飲冰室專集』(四)(中華書局、一九三六年) 十七—十八頁。「所謂博愛主義、世界主義、抑豈不至德而深仁也哉？雖然、此等主義、其脫離理想界而入於現實界也、果可期乎？……」夫競爭者、文明之母也。競爭一日停、則文明之進步立止。由一人之競爭而為一家、由一家而為一鄉族、由一鄉族而為一國。一國者、團體之最大圈、而競爭之最高潮也。」

⑰ 『全集』(十二) 二六一頁。

⑱ 同上、二六二頁。

⑲ 『全集』(十八) 二〇九頁。「就是在這些不同的民族晚會里、我們對各種民族不同的習俗便有了更深入的了解。更重要的還

是各族學生間社交的接觸和親密的國際友誼之形成，使我們了解人種的團結和人類文明基本的要素。」

- ②① 同上、二三三頁。「胡先生在六十多歲的時候和我談起他康乃爾時代的『民族晚會』，仍是口角留香，餘味猶存。」

- ②② 「歐州心影錄節錄」「飲冰室專集」（二十三）三八頁。

- ②③ 「先秦政治思想史」「飲冰室專集」（五十）二頁。

むろん、こうしたあつけない「轉向」がなぜ可能だったのか、という問いは當然立てられて然るべきである。本稿では、政治を梁啓超、文學を胡適に代表させた（正確に言うと、そうした對立圖式そのものが胡適によって構想されている）。

その圖式自體はそれなりに妥當性があると考えが、こと論理の構成を見る限り、實際には兩者の差異は見かけほど大きくない——結局のところ、一切の辯證法を無化する調和論的な思考をとるかぎり、その頂點に立つ番級は「天下」でも「國家」でも「人類」でもいくらでも操作（入れ替え）可能だからである。丸山眞男が『日本政治思想史研究』（一九五二年）でつとに指摘したように、朱子學は超越Ⅱ內在を特徴とする思考様式であり、そこには眞の意味で切斷をもたらず超越性が缺落している。したがって、丸山ならば、朱子學の枠組みを繼承した梁啓超や胡適に、はっきり「近代化の不徹底」を見たはずだ。この點についての理論的検討は、また別途なされなければならないが、最近の中國近代文學研究者が、梁啓超や胡適に「近代主義」の雛形を發見したがっている現

狀に、筆者は強い違和感を覺えている。さらに言えば、（とりわけ大陸において）量産されている近代化に關する論文や書籍の質は、その錯誤によって、かなり不毛な狀態に陥っていると思われる。このことは、いずれ詳しく論じる豫定である。

- ②④ たとえば、平田昌司「戀する陳寅恪」狹間直樹編『西洋近代文明と中華世界』（京都大學學術出版會、二〇〇一年）參照。

- ②⑤ 「評提倡新文化者」（一九二二年）『梅光迪文錄』（遼寧教育出版社、二〇〇一年）三頁。「彼等于歐西文化，無廣博精粹之研究，故所知既淺，所取尤謬。」

- ②⑥ 「評提倡新文化者」、六頁。「故改造固有文化，與吸取他人文化，皆須先有徹底研究，加以至明確之評判，副以至精當之手續，合千百融貫中西之通儒大師，宣導國人，蔚爲風氣，則四五十年後成效必有可睹也。」

- ②⑦ 「論今日吾國學術界之需要」（一九二三年）同上、一六頁。「眞正學者，爲一國學術思想之領袖，文化之前驅，屬于少數優秀分子，非多數凡民所能爲也。」

- ②⑧ 「安諾德之文化論」同上、三四頁。「由是可知安氏之文學批評，乃爲達到文化之手續矣。」

- ②⑨ 「現今西洋人文主義」同上、二六頁。「（一）哲學多趨抽象，或不切近人生，文學批評重事實，而爲具體之時論。（二）哲學多用專門文字，非個中人不能了解。文學批評，用普通文字

(文學創作亦然)，易爲人人了解。(三) 哲學家思想或高，而文字未美，能爲撲實說理之文，而不能爲藝術，若文學批評家之文，則兼說理與藝術矣。」

③① 「讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》」『全集』(一) 二九頁。

③② 「我們對於西洋近代文明的態度」『全集』(三) 五頁。「在這一方面看來，西洋近代文明絕非唯物的，乃是理想主義的(Idealistic)，乃是精神的(Spiritual)」

③③ 「答朱經農」『全集』(一) 八二頁。「足下的『白話詩』是都很好的，念起來有音，有韻，也有神味，也有新意思，我決不敢妄加反對。不過《新青年》中所登他人的『白話詩』，就有些看不下去了。『……』要想『白話詩』發達，規律是不可不有的。」

③④ 「逼上梁山」『全集』(十八) 一二〇頁。「待到白話征服這個詩國時，白話文學的勝利就可說是十足的了。」

③⑤ 「全集」(一) 一六七頁。「現在攻擊新詩的人，多說新詩沒有音節。」

③⑥ 同上，一六七—一八頁。「攻擊新詩的人，他們自己不懂得『音節』是什麼，以爲句脚有韻，句里有『平平仄仄』，『仄仄平平』的調子，就是有音節了。中國字的收聲不是韻母(所謂陰聲)，便是鼻音(所謂陽聲)，除了廣州人聲之外，從沒有用他種聲母收聲的。因此，中國的韻最寬。句尾用韻真是極容易的事，所以古人有『押韻便是』的挖苦話。押韻乃是音節上最

不重要的一件事。至于句中的平仄，也不重要。」

③⑦ 同上，一六九頁。この詩の原載は、『新青年』第五卷第二號。

③⑧ 同上，一六九頁。

③⑨ 「嘗試集」再版自序「全集」(一) 二〇二頁。「詩的音節是不能離開詩的意思而獨立的。」「凡能充分表現詩意的自然曲折，自然輕重，自然高下的，便是詩的最好音節。」

④① この點については、錢理群他『中國現代文學三十年(修訂本)』(北京大學出版社，一九九八年)第六章に既に簡明な記述がある。とはいえ、殘念ながら、この詩論の含意(傳達の純粹化)にはあまり大きな注意が拂われていない。

④② 「逼上梁山」『全集』(十八) 一〇五頁。「宋朝的大詩人の絶大貢獻，只在打破了六朝以來的聲律的束縛，努力造成一種近於說話的詩體。我那時的主張頗受了讀宋詩的影響，所以說『要須作詩如作文』，又反對『琢鏤粉飾』的詩。」

④③ 「嘗試集」再版自序「全集」(一) 二〇四頁。

④④ 「什麼是文學」『全集』(一) 二〇六頁。「因爲文學不過是最能盡職的語言文字，因爲文學的基本作用(職務)還是『達意表情』，故第一個條件是要把情或意，明白清楚的表出達出，使人懂得，使人容易懂得，使人決不會誤解。」

④⑤ 「全集」(一)。「不朽」は胡適の代表作とも言うべき論文であり、既に何人かの論者によつて議論の對象とされている。たとえば，Liu, Lydia H. *Translingual Practice: Literature,*

National Culture, and Translated Modernity China 1900-1987. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1995. p. 95. 清水賢一郎「胡適」佐藤慎一編『近代中國の思索者たち』(大修館書店、一九九八年)。歐陽哲生「自由主義之累——胡適思想之現代闡釋」(江西教育出版社、二〇〇三年)一七八—一八二頁。しかし、彼らの議論には同意することができない。とくに前二者は「個人に優先する「社會」として「大我」を認知し、そこに個人主義の輕視を見ているが、これは誤讀だと思われる。

④4 具體的には、陳獨秀の「人生真義」、李大釗の「今」(ともに一九一八年『新青年』に掲載)などが、初稿バージョンの追記のなかで挙げられている。特に「今」に関しては、李大釗の獨特の汎神論的な生命觀が、コスモポリタンの志向とはつきり接點を持っている點にも注意すべきだろう。

④5 『全集』(一)六六二頁。

④6 溝口雄三他『中國という視座』(平凡社、一九九五年)。

④7 『全集』(一)六六二頁。「不消說得、那『三不朽說』、是比那『神不滅說』好得多了。」

④8 同上、六六四頁。「我這個『小我』不是獨立存在的、是和無量數小我有直接或間接的交互關係的；是和社會的全體和世界的全體都有互為影響的關係的；是和社會世界的過去和未來都有因果關係的。種種從前的因、種種現在無數『小我』和無數他種勢力所造成的因、都成了我這個『小我』的一部分。我

這個『小我』，加上了種種從前的因，又加上了種種現在的因，傳遞下去，又要造成無數將來的『小我』。這種種過去的『小我』，和種種現在的『小我』，和種種將來無窮的『小我』，一代傳一代，一點加一滴；一線相傳，連綿不斷；一水奔流，滔滔不絕……這便是一個『大我』。」

④9 同上、六六七頁。「中國儒家的宗教提出一個父母的觀念、和一個祖先的觀念、來做人生一切行為的裁制力。」

⑤0 “The Philosophy of Browning and Confucianism” (一九一五年)『全集』(三十五) 1111—1113頁。 “[...] the Confucianists, like Browning, lay special emphasis upon the immortality of human personality, of what a man is and does. They believe that there are three things which can never perish.”

⑤1 “A View of Immortality”『全集』(三十七) 六五七頁。

“This line of reasoning led me to what may be called the religion of Social Immortality, because it is essentially based on the idea that the individual self, which is the product of the accumulated effect of the social self, leaves an indelible mark of everything it is and everything it does upon that larger self which may be termed Society, or Humanity, or the Great Being. The individual may die, but he lives on in this Great Self which is immortal.”

⑤2 『全集』(一)七八九頁。「爸爸！你一生要打破迷信的風俗，

到底還打不破迷信的祠規！這是我做夢也想不到的。」

⑤3 同上，七八九頁。「此事只關係我們兩人，與別人無關，你應該自己決斷！」

⑤4 同上，六六五頁。「那邊」一座低低的土繚，遮着一個彈三弦的聲音，在空間起了無數波瀾；那被衝動的空氣質點，直接間接衝動無數旁的空氣質點；這種波瀾，由近而遠，至於無窮空間；由現在而將來，由此刹那以至於無量刹那，至於無窮時間：——這已是不滅不朽了。」

⑤5 「新文學·新詩·新文字」（一九五六年）『全集』（十二）四四〇頁。「新詩只不過『嘗試』了一番，至今沒有大成功，只開了一個頭。」

⑤6 「阿Q正傳」（一九一八年）『魯迅全集』（一）（人民文學出版社，一九八一年）四八七頁。「我要給阿Q做正傳，已經不止一兩年了。但一面要做，一面又往回想，這足見我不是一個立言的人，因為從來不朽之筆，須傳不朽之人，于是人以文傳文，人以人傳——究竟誰靠誰傳，漸漸的不甚了然起來，而終於歸結到傳阿Q，彷彿思想里有鬼似的。」