

「社會的」な個の誕生

——胡適の自傳および傳記について——

福 嶋 亮 大

京都大學

はじめに

近代以降の文學が、「個」あるいは個の周囲のコミュニケーションを積極的に對象化するものであったという指摘は、おそらくほとんど異議なく受け入れられるだろう。たとえば、一八世紀イギリスにおける「小説の勃興」を論じたイアン・ウォットは、デフォアの『ロビンソン・クルーソー』やリチャードソンの書簡體小説の誕生過程を検證し、彼らの文學の背景にあったのは「私的で自己中心的な心的態度を醸成しただけでなく」「個人的な人間關係の重要さを強調」する風潮であったことを述べた。⁽¹⁾ 彼らはその風潮

を背景に、親密で日常的なコミュニケーションに積極的な意味を授け、そこから新たな文學的様式を育てることに邁進した。とりわけ、プライベートな「密室」で記され交換される「書簡」は、從來の格式張ったスタイルからの解放を可能にするものであり、當時の有力な出版事業者でもあったリチャードソンらはその新しい書き方に便乗し、かつそれを小説作品として廣く宣傳したのである。

一八世紀イギリスで生じた、この「書くこと」のプライバイゼーション（私化）に近いものは、近代中國においても觀察される。私的領域を意識化し對象化する記述法が二〇世紀初頭に模索されていたが、その際に劄記や尺牘（手紙）、さらには日記などの日常に即したスタイルが再評價され、一人稱の書き方を流布させるのに貢献した。興味深いことに、リチャードソンらが書簡という市民層の新しい書き方を發掘したように、近代中國でも、今舉げたいくつかのスタイルが表現上の重要な趣向として用いられた。陳平原が論じたように、五四時期の作家はゴーゴリの『狂人日記』やツルゲーネフの『獵人日記』、ゲーテの『若き

ウエルテルの悩み』など西洋の日記文學を貪欲に取り込んだが、それ以前のいわゆる「新小説」の圈内に屬する作家においても包天笑や徐枕亞らが日記體や書簡體を驅使した作品を發表していた。⁽²⁾

特に、徐枕亞の著した一九一〇年代前半のベストセラー『玉梨魂』は、そのうち最も成功した作品の一つである。

この小説は、修辭の贅美を盡くしたその豪華な文體に加え、主人公である夢霞と梨娘——才子佳人小説の傳統に沿って造型された男女の登場人物——のあいだの數度にわたる書簡のやりとりによって、讀者の注意を引いてきた。幼い頃から『紅樓夢』に心酔し、特に林黛玉の「葬花」のエピソードに觸發されていた夢霞は、弱くはかない存在に對して強い感受性を働かせるタイプの人物として定められている（たとえば、彼は散り残った梨花に對してきわめて「多情」である反面、艶やかに咲き誇る辛夷に對しては、あくまで「無情」である）。そして、繊細な對象への没入を支える彼の女性的な「多情」さは、未亡人である梨娘に振り向けられ、この二人は頻繁に手紙を交わすようになる。

「社會的」な個の誕生（福嶋）

手紙のやりとりは、彼らの情緒的な同調性を増幅させる。彼らとはときにお互いの文章を稱賛し合い（「詞はみな艶やかで、芳しくない字はない」第六章）、またときに相手の書を目で見て（閲書）、詩を聲に出して讀む（誦詩）ことによって「悲傷の情」を共有していた（第十章）。相手から贈られた文章を一字一句もおろそかにせず、それを聖なるものとして崇拜し、讀み合うこの二人の姿においては、『玉梨魂』の手紙が持つ一種の儀式的性格が見出されるかもしれない。彼らの濃密な「情」は、手紙によって目（文體的修飾）と耳（リズムミカルな朗詠）で同時に賞味されるものに變えられた。彫琢が凝らされたその文體（四六駢儷文）は、この二人のコミュニケーションを特別な體驗として演出し、作品全編に陶酔的な感覺を行き渡らせるのに役立った。さらに、登場人物の心を讀者に盗み見させ、何らかのエロスを共有させるうえでも、手紙はまさにうつつつけの趣向であった。『紅樓夢』ふうの家庭小説の傳統を受け繼ぎつつ、新しい趣向によって日常の細部を華麗に飾り立てたこの『玉梨魂』が、讀者の強い支持を集めたとしても不思議はない。

「彼自身のやり方において、また彼自身の時代に對して、徐枕亞は確かに中國のサミュエル・リチャードソンであつた」とする夏志清の見解も、決して言い過ぎではないだらう。⁽³⁾

他方、五四時期以降の新文學を牽引した作家たちは、『玉梨魂』をはじめとする鴛鴦蝴蝶派の大衆的なメロドラマに對してはきわめて批判的であつた。しかし、彼らにとつても、自己（あるいは他者）の人生の細部を書き綴ることに特化した文書スタイルは、相變わらず魅力的なものと映つていた。彼らは確かに、『玉梨魂』の底流にある中國小説の「センチメンタル・エロティックな傳統」（夏志清）を退けた。⁽⁴⁾だが、彼らは同時に、私的領域を描くスタイルそのものには多大な關心を寄せていたように思われる。そうした態度の一つの極は、おそらく魯迅の「狂人日記」に示されている。一人稱で小説を書き始めるにあつて、魯迅は「日記」というスタイルの助けを借りた。「狂人日記」の全編は、何か重大な祕密が告白されているかのような深刻な印象によつて満たされている。その印象は何

よりもまず、他者の視點を意圖的に排除した日記スタイルの作用を抜きにしてはあり得ないだらう。魯迅は、「日記」という名目によつて、白話による語りのパートを狂人の獨白に封じ込めた。その閉鎖性は、「情」に基づく濃密なコミュニケーションによつて規定される『玉梨魂』の性格とは眞逆である。しかし、魯迅と徐枕亞というおよそ對極的な作家が、ある局面においては、どちらも私的で、しかも日常に即した文書を小説の基盤としていたことに、私たちは相應の注意を拂つておかねばならない。

もつとも、私的領域に根ざした文書の再評價というコンテキストで言えば、やはり胡適の名前が眞つ先に擧げられるべきだろう。胡適自身は確かに、魯迅のように小説に取り組むことはなかつたし、鴛鴦蝴蝶派に對しても拒否反應を示していた。しかし、彼は、私的體驗を記述するスタイルそのものには強い關心を寄せており、特に「自傳」や「傳記」の必要性をたびたび訴えたことはよく知られている。その際、從來の士大夫の價值體系においては周縁的なものであつた日記や劄記を、胡適は自傳および傳記の素材

として積極的に導入した。それが、近代に生きる「個」をいかに書き綴るかという問題に對する、彼なりの應答だったのである。

本稿では以下、その胡適の言論を中心に、自傳あるいは傳記の刷新がいかに進められ、それによつて個の記述がいかに方向づけられたかを論じる。⁽⁵⁾さらに、その言論の背景として、胡適が「社會」のリアリティを深く信じた著述家であつたことにも注目する。胡適に先立つ論者、特に梁啓超が「有機體的社會觀」に立脚していたのに對して、彼の考える社會はいわばネットワーク的であり、そのために、社會に生きる個のイメージについてもこの兩者の考え方には質的な差異があつた。胡適は、『紅樓夢』以降の中國小説に脈々と受け繼がれてきたセンチメンタリズムを排除しつつ、社會的領野を詳細に記述するための基幹的な表現手段として、自傳や傳記を位置づけたように思われる（その意味で、胡適が『紅樓夢』をあくまで作者曹雪芹の「自傳」に還元して讀んだことは示唆的である）。本稿の目的は、胡適が自己を開示するスタイルを一貫して推奨した、その

態度の文化史的意義を、梁啓超らとの比較も交えて明らかにすることにある。

一 劄記に基づく自傳

中國の文章の歴史において、傳統的に自傳的記述を擔つてきたジャンルとしては、まずは「自序」あるいは「自敘」がある。唐・劉知幾の『史通』は「自敘」の先驅けとして『離騷』を擧げるが、この作品の主人公が作者（屈原）と一致するかどうかは必ずしも定かではない。實在の作者と作中の主人公の明確な對應ということ言えば、司馬遷の『史記』太史公自序が第一に擧げられる。司馬遷は、書物の序に、作者の個人的體驗を記すというスタイルを創始した。そして、その司馬遷以降、陶潛の「五柳先生傳」をはじめ、中國では自傳的要素を含んだ文章がたびたび記され、またそこで描かれる「個」の性格も徐々に變化していくことになる。⁽⁶⁾

とはいえ、何らかの自傳的要素を含んだ文章が書かれることと、自傳というジャンルそれ自身が意識化され、自覺

的に活用されることは異なる。自傳というジャンルへの意識が本格的に生じ始めたのは、やはり近代に入ってからのことだと考えてよい。なかでも胡適は『四十自述』（一九三三年）という民國期を代表する自傳を著しただけではなく、自傳あるいは傳記に特有の性質についてもたびたび言及していた。

では、具體的に、胡適は自傳や傳記をどう論じていたのだろうか。ここで注目し値するのが、アメリカ留學中の彼の見解である。いわゆる『留學日記』——元來の名は『藏暉室劄記』——において、胡適は傳記について次のような考えを示している。

私の思うに、我が國の傳記は、ただその人の人格（character）を伝えるだけだが、西方の傳記は、ただ人格を伝えるだけではなく、この人格の進化の歴史（the development of a character）も伝える。（一九一四年九月三日付）⁽⁷⁾

胡適は西洋の傳記と東洋の傳記、そのそれぞれに長所と短所があると言う。東洋の傳記はダイナミズムが缺けているかわりに、簡潔に當人の人格が提示されているので、讀者に餘分な勞力を強いることはない。それに對して、西洋の傳記はあまりに詳しすぎて瑣事に拘泥するように見えるが、人格が進化していくダイナミズムが捉えられ、讀者の感情移入を誘いやすい（なお、この觀點から、胡適は「中國の」年譜は最も西洋人の自傳に近い」と述べる）。人生の事實を忠實に積み重ね、讀者がその端々に共通性を發見できるようにすることが、西洋の傳記の機能だとされる。

胡適自身は、この兩者の選擇においては、明らかに西洋流の傳記あるいは自傳を試す方向に傾いていた。たとえば、『藏暉室劄記』の序文（一九三六年）ではこう記される。

私は劄記を書き始めたとき、「自傳は則ち吾豈敢えてせんや」と言っていた。しかし、私は今これらの劄記を見直して、ようやくこの數十萬字が絶好の自傳であることが分かった。「……」この十七卷の材料はごく

少數（およそ十條）を削除したのを除いて、元來の眞面目を完全に保存している。私は後にいかなる宗教もまったく信じなくなつたが、かつて一度「自らキリスト教徒になるのを願つた」ことがあつたのを隠さなかつた。私は後に中國の古い家庭社會の制度を攻撃したが、私が當時「中國社會風俗眞詮」を著して、「外國人の論じた中國風俗制度の書を取り上げて、いちいちその得失を評論する」のを決心したことを削除していない。私は近年自分の不抵抗主義の和平論を放棄してしまつたが、割記のなかの、自分の極端な不抵抗主義についての多くの理論は完全に保存している。⁽⁸⁾

『藏暉室割記』には、胡適の讀書記錄から旅行記、書簡に到る多様な文書が大量に書き留められている。留學中の彼は、そのメモを「他日、兄弟友人に見せる」ためのプライベートな備忘録として活用しただけであつた。しかし、一九三〇年代に『藏暉室割記』を書籍として出版した時点で、胡適は、自身の「數十萬字」に及ぶ割記の束こそがむ

しろ「絶好の自傳」であるというふうに見える。むしろ、即興的なメモの集まりである以上、そこには前後で矛盾するような記述も含まれるが、胡適はかえつてこうした「赤裸々な記載」を「青年の内心生活の歴史」を示すものとして歓迎していた。⁽⁹⁾確かに、西洋人の自傳が「人格の進化」の偶然的軌道を扱うものであるならば、事後的な編集を施さず、「赤裸々」に個人史を記した割記ないし日記の束こそが自傳に近い、という見方が成立しても不思議ではない。

さらに、後の『四十自述』の自序でも、胡適は「私はこの十數年のあいだ、中國には傳記文學があまりにも缺けていると深く感じていたので、先輩や友人に自傳を書くようにあちこちで勧めていた」と書き出した上で、「私たちが自分たちの少年時代の瑣末な生活を赤裸々に敘述するのは、社會で事業を成し遂げた人物でも自分たちの生活を赤裸々に記せるようにし、それによつて史家に材料を提供し、文學に活路を開くためである」と述べる。⁽¹⁰⁾歴史と文學が硬化することを防ぐために、胡適はできる限り個人の履歷を

包み隠すことのない自傳のスタイルを要請し、その試みが多くの著述家によつて共有されることを望んでいた。そこでは、「傳記文學」の利點は、個人史をタブーなく事實通りに再構成できるという柔軟性に求められていた。奇妙なことに、文學が原理的にはいつでも嘘を語れるという常識的な判斷に反して、胡適は文學こそが最も誠實かつ正確に自己像を描き得るという信念を捨てなかつた。

このように、彼が、公衆に向けて自らの過去の汚點をさらけ出すのも厭わないほどに「誠實」であつたことは、いささか驚くべき事實だろう。なぜなら、當時の中國では、個人の誠實さを支える當の社會に對して、強い不信の念が向けられていたからである。たとえば、魯迅は、中國のことを、根治不可能な遺傳上の惡病に侵された社會に見立てていた。彼の認識においては、中國社會は根本的に劣惡であり、したがつてそこでは——「故郷」や「酒樓にて」などの小説で嚴しく描かれたように——人間の誠實な心性も摩耗していかなざるを得ない。特に、魯迅の書いた「雜文」のなかに、論敵への報復や死んだ友人を「紀念」する文章

が多く含まれることは、社會を満ちた無數の攻撃や喪失に對する一連の代償行爲として理解することができらるだろう。そうした陥没の多い社會では誠實さや公正さが意味を失うということをも、魯迅は有名なエッセイ「フェアプレイはまだ早い」において示していた。それに比べて、胡適は留學當初は憂國の思いに沈んでいたものの、一九一四年にはイギリスの詩人ロバート・ブラウニングの樂觀主義をテーマに懸賞論文を記すに到っており、魯迅のオプセッシヴな運命論的悲觀主義とは好對照をなしていた。

その経歴からも分かるように、胡適の樂觀主義や誠實さは、必ずしも彼のパーソナリティのみに歸せられるわけではなく、むしろ外國の——特にアメリカやイギリスの——文化環境を一つの見本にしていたと考えられる。たとえば、アメリカの民主主義と自己信賴の精神の基盤を固めたエマソンは、留學時代の胡適にとつてお気に入りの文學者であつた。特に、胡適が一九一四年に『*Journals of Ralph Waldo Emerson* (エマソンの日記を集成し、一九〇九年から斷續的に刊行されていた大部のシリーズ)』の第四卷(二八三六—

三八年分」を読み、「この巻のように、わずか三年の出来事が記されているだけであつても、すでに四、五百頁の多さがある」と感嘆していることは、興味深い事實である。⁽¹¹⁾ 未熟な十代後半の日記もあえて含んだ膨大な記述によつて、エマソンの人生を復元しようとする *Journals*——なお、胡適は『愛茂生劄記』と譯している——の編集方針は、人生の諸事實を保存しようとする『藏暉室劄記』の企てと圖らずも共通性を有していた。⁽¹²⁾

さらに、胡適がエマソンに並々ならぬ關心を抱いていたことは、一九一四年九月のボストン旅行の際に、コンコードにあつたエマソンの舊宅にわざわざ立ち寄つたことから分かる。その折に、胡適はエマソンを「この國最大の思想家」として紹介し「『天地萬物』のすべては『我』を備えており、善惡はすべてこの我より生じる」という考え方にエマソン思想の骨子を見出してゐた。さらに、眞理は外界ではなく自らの内部にあるというエマソン流の自己信頼に對しても、胡適はインド哲學との近さを指摘し、注意を拂つてゐた。⁽¹³⁾ 胡適の三〇年ほど前に日本の北村透谷がエマ

「社會的」な個の誕生（福嶋）

ソンに傾倒してゐたことを思い起こすならば、東アジアの文學の近代化に際して、エマソンが一種普遍的なモデルになつてゐたことがうかがえるだろう。

じじつ、傳統的權威の相對化と社會の創造を一體化させたエマソンの哲學が、社會の急激な破壊と再生を経験した近代東アジアの風土と合致したとしても、奇異とするには當たらない。よく知られるように、エマソンは「アメリカの學者」などの文章で、ヨーロッパに比べてアメリカが傳統を持たないことを逆に肯定した。アメリカの指導的精神を確立したこの作家は、全世界でまだいかなる國によつても實現されてゐない自由の理想が、アメリカにおいて達成され得ると考えてゐた。それに加えて、エマソンの思想は「社會的存在」に對する強固な信頼によつても裏打ちされている。たとえば、後に文藝批評家のライオネル・トリリングは、エマソンが一方でヨーロッパの傳統を否定していたにもかかわらず、實は「イギリス社會のもつ頑なな實體性」に由來する「倫理的様式」に喜びを見出してゐたと解釋した。イギリス社會を構成する、有無を言わせぬ分厚い

現實性は、作家たちに「一種の根本的な誠實」を強いずにはいかなかったのであり、アメリカ人のエマソンはその頑健さに魅惑されていた。⁽¹⁴⁾

中國の再生（ルネッサンス）を志した著述家として、胡適がエマソンふうの「傳統からの自由」を望んだことはよく理解できる。また、「天地萬物」の存在を肯定し、それを倫理の基盤としたエマソンの考え方に對しても、胡適はおそらく共感を抱いていた。そして、誰もがその實在を感じられるほどに頑健な「社會」は、胡適にとって、自傳や傳記が棲息すべき理想の場であつたように思われる。たとえば、彼が一八世紀のイギリス人ボズウエルの著名な傳記『サミュエル・ジョンソン傳』を、傳記文學の一時代を畫する傑作として認めていたことは、その一つの例證となるだろう。⁽¹⁵⁾ ボズウエルはジョンソンを、一般世論に對して慎重に配慮し、機知に富んだ會話術を備え、多くの手紙をものした人物として描き出したが、そこには確かにイギリス人の市民的な社會性Ⅱ社交性の理想像が投影されていた。胡適もまた、「天地萬物」を構成する人生の諸事實を、割

記や日記、書簡などのスタイルによって拾い上げたが、そのことは市民的日常性に對する彼の深い配慮や愛着をよく示している。後述するように、目に見えない超越的な價值を信奉するのではなく、ちよつとやそつとのことでは動搖しない頑健な社會に對して「誠實」に向き合うことは、彼にとつての「信仰」の問題とも深く結びついていたのである。

二 傳記の民主化

さらに、胡適は、傳記のスタイルだけではなくその對象についても、從來の制限を解除した。たとえば、一九一九年の十二月一日から三日にかけての『晨報』紙上で、彼は「李超傳」という傳記を連載した。李超はもともと廣州出身の女性で、幼い頃に兩親を亡くしたが、飽くなき向學心によつて北京の國立高等女子師範學校に入學、だがやがて病を得て、二〇代前半の若さで死去した。しかし、その不幸な一生が反響を呼び、追悼會では蔡元培、胡適、陳獨秀、梁漱溟らの錚々たる面々が演説を行ったことが『晨報』に

記されている。その演説の内容も、『晨報』紙上で十二月十三日、十七日、二十二日にわたって分載されており、彼女の死がそれだけ多くの注目を集めていたことが分かる。

さて、胡適はその「李超傳」をこう書き出す。「李超の一生には、轟轟烈烈たる事跡は何もない。彼女の行状と信稿（手紙の草稿）を参考にすると、彼女の生涯の事實というのは、次のようなものにすぎない。李超はもとの名を惟柏、又の名を惟璧、號は璞眞。廣西梧州金紫莊の人なり「……」。このように、彼女の人生の概略を、傳統的なやり方に則つてごく形式的に説明した後で、彼は次のように述べている。

この少しも大したことのない事實は、もし古文家の義法の見方に依るならば、一篇の傳にはまったく値しないことになるだろう。「……」しかし、李超の死後、彼女の友人が遺稿を搜索してたくさんやりとりされた書簡を探し出し、また彼女の同郷の蘇甲榮君がこれらの信稿をひと通り分類し編集したことによって、彼

「社會的」な個の誕生（福嶋）

女が一生受けてきた艱難辛苦や抱いていた志が、一つ一つはつきり現れた。私はそれらの信稿を讀んで、この無名で短命であつた女子の一生の事跡は、詳らかな傳を書く價值があると思つた。⁽¹⁵⁾

ここで胡適が反發している「古文家の義法」とは、具體的には、おそらく桐城派の文學觀を指している。彼は、傳統的な文學觀ではまったく取るに足らない李超の一生こそ、傳記の題材に値すると考えていた。私藏されていた信稿を用いることによって、無名の「個」を象つていくこのやり方に、『藏暉室劄記』との共通性を見出すことはたやすいだろう。

こうした手法の背後には、社會を觀察する上での新しい視座があつたと思われる。興味深いことに、「李超傳」は後に『胡適文存』に收録された際に、「吳敬梓傳」（『儒林外史』の著者）、「許怡孫傳」（胡適の友人）、「先母行述」（胡適の母親）と並置されたが、ここには、歴史上の著名人もまったくの無名人もすべて等價に見ようとする一種の民主

主義的な態度がはつきり示されている。そもそも「平民文學」を追求した胡適にとって、舊來の階層的分斷を解消して、「最大多數」の人間が共存できる場を定めることは、緊急の課題であつた。その際に無名人の傳記は、民主主義的（平民主義的）な社會に適應した文學的形態として、つまりごく個人的な現象に新しい生命を吹き込むためのスタイルとして利用されていたと言えるだろう。あらゆる階層の人間に最も効果的な自己開示の手段を與えること、それが胡適の傳記の狙いであつた。

逆に、著名人の傳記についても、胡適は發想の轉換を行っている。彼はかなり後の講演において、『論語』や『孟子』『朱子語類』、さらに禪の語録などの「言行録」を、狹義の傳記以上に重要な傳記的テキストに見立てた。彼の考えでは、言行録は「虚字」を多用することによって、その思想家の「口ぶり」を留めている（たとえば、『學而時習之、不亦說乎』という一節のように）。さらに、胡適は、社交する思想家の肉聲を保存し、活き活きとした文章を備えたこれらの言行録を、「經書」としてではなく「文學」とし

て讀むことを推奨していた。『論語』を聖なるテキスト（經書）の枠に押し込めることをやめたとき、孔子の「一步一歩ひとを教へ導く様子や高ぶらず卑屈にならない態度」がおのずと鮮明に現れるというのである。¹¹⁷⁾

このように、儒敎の主要テキストの「言行録」としての性格を強調することは、思想をコミュニケーションの相において見ることを意味している。經書を文學的に讀解することによって、彼は誠實で血肉の通つた社交的コミュニケーションを抽出できると考えていた。むろん、西歐文化圏においても、その種の社會的關係のモデルは存在する。

たとえば、先述のトリリングによれば、かのジャン・ジャック・ルソーにとって、共和制的性格にふさわしい「誠實さ」を備えたジャンルは雄辯術であつた。というのも、辯士は俳優と違つて、自らの信念を演技によって誤魔化したり、腐敗させたりせずに濟むからである。¹¹⁸⁾ それに對して、中國では、公衆に向かつて雄辯に語りかける演說の文化は必ずしも發達しなかったが、その代わりに、親密な家庭的空間に根ざした多くの言行録が残されている。胡適

が、言行録を、古代ギリシアのクセノフォンおよびプラトンの哲學書、『新約聖書』、さらに先述した『サミュエル・ジョンソン傳』などと並べて論じたことには、ある文化圏を象徴するコミュニケーション（談話）のモデルを描き出すとする意圖を見出せるかもしれない。⁽¹⁹⁾

いずれにせよ、個の記述は、それがいかなる人間であれ、できるだけ私的領域に密着した文書スタイルによってなされるべきというのが、胡適の態度であつた。しかも、そのスタイルは、血肉の通つた社會的・社交的なコミュニケーションに向けて開かれてゐるものでもあつた。五四時期の日記文學は、ときに魯迅の「狂人日記」のように孤獨な密室に封じ込められた個を記述し、またときに郁達夫の自虐的な「日記九種」のように、自らの經濟的窮狀や精神的不安を進んで暴露するタイプの作品を生み出してきた（なお、「日記九種」に日本の私小説の影響があるのは明白である）。それに對して、胡適はあくまで、社會的・社交的領野の記述を充實させていくことに、自傳や傳記の機能を見出していたのであり、自虐的な氣分とは無縁であつた。

「社會的」な個の誕生（福嶋）

三 梁啓超の傳記との比較

もつとも、傳記的テキストを再評價する試みが、胡適だけに限られていたわけではない。それどころか、當時メディアで傳記が掲載されるのは、まったく珍しいことではなかつた。傳記によって、つまり具體的な人物を仲立ちとすることによって世界を把握すること自體は、ごく一般的に行われていた。

さらに、胡適に先んじて、すでに傳記の西洋化も部分的に企てられていた。たとえば、梁啓超の代表的な傳記『李鴻章』（二九〇一年）の序言の冒頭部分には「本書はすべて西洋人の傳記の體裁を模倣し、李鴻章の一生の行いを記載したものである。それに論斷を行い、後世の讀者にその人となりを知らしめる」と記され「中國の舊文體は、およそ一人の事跡を記載するに、ときには傳、ときには年譜、ときには行狀をもつてするが、これらはすべて事柄を記すものであり、論贊を下さない。論贊があるとしても、篇末に付すだけである。しかし、事柄の敘述をしながらその分析

もやる「夾敘夾議」という例は、實に太史公より創始されている」と續けられる。そして、書き手の批評を積極的に盛り込んでいくこの『史記』的な記述のスタイルによって、梁啓超は、李鴻章を生み出した中國の近代史そのものをも對象化できると見なす。⁽²⁰⁾

「中國の舊文體」からの離脱を志した、梁啓超の史傳の重要性については、すでに多くの研究者が指摘している。特に、一九〇〇年代の梁啓超は、「李鴻章傳」の他にも「南海康先生傳」「張博望班定遠合傳」「黃帝以後第一偉人趙武靈王傳」「匈牙利愛國者噶蘇士傳」^{ハンガリー}「意大利建國三傑傳」^{コッスユート}「近世第一女傑羅蘭夫人傳」^{罗兰}「新英國巨人克林威爾傳」^{クロムウェル}「中國之武士道」「明季第一重要人物袁崇煥傳」「中國殖民八大偉人傳」「管氏傳」など大量の史傳を著したが、松尾洋二が緻密に論證したように、それらのいくつかは日本の徳富蘆花、石川安次郎、松村介石らの史傳を踏襲したものであった。⁽²¹⁾ 梁啓超は、同時代の日本から大きな影響を受けながら、自らの評傳を「強烈な感情の色彩」(夏曉虹)⁽²²⁾によって満たし、中國人讀者の心をつかむことに成功した。

さらに、梁啓超の史傳が、上昇志向が強く、進取の氣概を備えた階層の先例を描き出そうとしていたことも、ここで留意しておくべきだろう。そこでは、文明間の接觸を臆せず促し(「張博望班定遠合傳」)、武力を獲得するために技術的な革新を率先して行う(「黃帝以後第一偉人趙武靈王傳」)人物像が高らかに顯揚された。こうして、國家統合の事業に對して積極的に協力し「忠誠」を誓う愛國者が、史傳によってつかみ出され、崇拜すべき英雄の先例として描き出される。逆に、既存の體制に對して強く「反逆」し、その支配の枠組みに「抵抗」するような人物像に對しては、梁啓超はほとんど關心を向けなかった。⁽²³⁾ 彼の史傳はあくまで國家に對して従順で、かつエネルギーに活動する事業者を對象としていたのであり、國家の正統性それ自體を問い直す過激なスタンスは必要とされなかった。彼が、國家の「富強」の要請に對應できるかどうかを基準として、社會を動かす階層や人物のイメージを提示していたことは、ここで改めて強調しておきたい。

さて、梁啓超がかくも熱心に傳記の革新に取り組んでい

たにもかかわらず、胡適がそのことに觸れようとしなのは、一見すればいささか奇妙にも思える。しかし、胡適のこの冷淡さは、兩者の質的な違いを暗に示していると考えられるべきだろう。梁啓超においては「四十年來、中國の大事は、ほとんど一つとして李鴻章と關わりを持たないものはなかった」がゆえに、李鴻章を傳記の素材とする意味も生じる。それに對して、無名の女性を傳記化した胡適は、そうした公的な英雄像をおそらく意圖的に排していた。先述したように、劄記や尺牘などの私的な文書を積極的に用いた彼のテキストにおいては、社會的身分の高低はむしろ均されてしまう。だとすれば、この兩者のあいだには、傳記というジャンルの活用法をめぐって看過できない隔たりがあつたと言わねばならない。

では、この違いはどこから生じているのだろうか。それについてはさまざまな答えがあり得るが、一つの重要なポイントは、彼らの「社會觀」の相違に認められるだろう。彼らは確かに、中國社會の改良を目指した點では共通していたが、その前提となる社會觀は大きく異なっていた。傳

「社會的」な個の誕生（福嶋）

記の活用法の差異は、まずはそこに由來しているように思われる。

四 梁啓超と日本の社會學

そもそも、中國の言論界における「社會」という語の歴史は浅い。たとえば、樽本照雄によれば、一九〇二年に梁啓超が發表した「小説と群治の關係を論ず」においては、「群治」という語が、事實上「社會」の同義語としての機能を果たしていた。⁽²⁴⁾しかし、その翌年以降の『新民說』の連載においては、梁啓超は第五節（論公德）、第十八節（論私德）、第二〇節（論政治能力）などで「社會」の語を使っている。⁽²⁵⁾他方、嚴復が一九〇三年に刊行した『群己權界論』（ジョン・スチュアート・ミルの *On Liberty* の中國語譯）では、*society* や *social* の譯語として「社會」がすでに用いられていた。⁽²⁶⁾いずれにせよ、「社會」という譯語はこの時点ではまだ中國で使われ始めて間もなく、したがってその意味や用法は必ずしも共有されていなかったことがうかがえる。

そのために、この時期には、「社會」を辭書的に定義しようとする動きが生じていた。たとえば、一九〇三年には日本で刊行された雑誌『浙江潮』の「新名詞釋義」において「國家 State」と並んで「社會 Society」が定義づけられる。そこでは「社會は二人以上の集合體であり、協同生活をする者の謂である」と述べられ、ひとびとが相互に聯合していることが社會の要件として挙げられていた。⁽²⁷⁾さらに、翌〇四年には、梁啓超が創刊した『新民叢報』誌上の「新釋名」欄の第一回にも、society (英)、Gesellschaft (獨)、société (佛)の譯語として「社會」が取り上げられた。この『新民叢報』の「新釋名」欄は、ひとびとにとって馴染みの薄い新名詞が大量に書物に登場したことから、その解説を名目に發足したコラムであった。ただ、その記述があくまで暫定的なものであったことは、略例として「本編は群書からの寄せ集めであり、詳細な審査の上で決定されたものではない。そこに錯誤や相矛盾するところがあり得るのは免れがたい。本編は稿本であつて定本ではない。ただ、必ず名家の書から採用するようにしたので、

當たらずとも遠からずであろう」と記されることから分かる。⁽²⁸⁾

そのコラムの第一回として「社會」という語が取り上げられたことは、いかにも意味深長である。コラムの注記には、この譯語の持つ不安定さが顯著に示されている。「中國にはこの字に、確定した譯がない。あるものは群と譯し、あるものは人群と譯すが、いまだすべての意味を包括するのには足りない。今、日本の譯に従う」(傍點引用者)。「群」という譯語は、society なり Gesellschaft なりの含意を捉え損なっているので、「社會」を代わりに選擇するというのだ。

その肝心の定義は次のようになってゐる。

- 第一：社會は二個以上の人類の協同生活體なり
- 第二：社會は有機體なり
- 第三：社會は意識を持つものなり
- 第四：社會は人格なり
- 第五：社會は渾一の體なり⁽²⁹⁾

「新釋名」欄に明記されるところによれば、この定義は、日本の建部遯吾の『社會學序説』および教育學術研究會の『教育辭書』に由來している。このうち、影響關係がよりはっきりしているのは建部の『社會學序説』である。

建部遯吾はヨーロッパ留學後、東京帝國大學の社會學の講座を受け持った人物であり、當時の權威ある社會學教授の一人であつた。『社會學序説』は、一九〇四年にその建部によつて「普通社會學」シリーズの第一卷として刊行された書物だが、そこではまず「常識に於ける社會の觀念」として「社會は二個以上の人の協同生活の體なり」という定義が掲げられ、續けて以下の五つが付け加えられる。

「社會は第一に事實なりと認むべし」「第二に、社會は一體なり、渾一なる體なり」「社會は有機體なり」「社會は意識ある體なり」「社會は人なり」「社會は第五に人格ある體なりと謂ふべし」。³⁰⁾ 梁啓超は、建部のこの定義をほとんどそのまま踏襲していた。

もとより、二〇世紀初頭の日本では、「社會學」が全體性を擔う學問として臺頭しつつあつた。たとえば、建部以

「社會的」な個の誕生（福嶋）

前に「社會學」を冠した著作として、浮田和民の『社會學講義』が一九〇一年に刊行されている。浮田はそこで「社會學は最も新しく發生した學問」であり「今尙ほ建設中」だという認識を示す一方で、コントやスペンセル（スペンサー）の學問がきわめて包括的なものであることを強調していた。その上で、浮田は社會學を「法律、經濟、政治、統計等に關する基礎的學問であるのみならず、又一方に於ては、天地萬有に關する諸學の終極點である」とまで斷言する。³¹⁾ ここには、全體的かつ包括的な學問として社會學を位置づけようとする意志が、きわめて明瞭に示されていた。

もっとも、浮田の議論が、建部のそれに比べていくぶん素人的に見えることは否めない。浮田の『社會學講義』は元來が講演原稿ということもあつて、必ずしも學問的なガードが嚴重に固められているわけではなかった。それに對して、建部の著作はヨーロッパ、特にフランスの社會學の系譜を強く意識し、多くの原語文献を建部のコメントつきで紹介した上で、卷末にはフランス語の目次を付すなど、學問的な權威づけを相當に強調するものであつた。建部の

記述は明らかに、社會學という學問の考え方を網羅的に紹介する、一種のエンサイクロペディアとしての機能を持つことを狙っていた。梁啓超が浮田の文明論（特にその地理決定論や史學）から大きな影響を受けたことはすでに指摘されているが、少なくとも一九〇四年の段階の『新民叢報』は、ヨーロッパ仕込みで學問的な整理の行き届いた建部の學説を選択したのである。

このように、二〇世紀初頭の梁啓超らは、直近の日本における最も權威的な學術的用例を手がかりにして、「社會」という新しい名詞を、中國の言論界において定着させようとしていた。そしてここでは、社會という概念は、あくまで有機體や渾一（Unity）など、單一の全體を表象する語と結びつけられていた。³³ 梁啓超の史傳におけるエネルギッシュで上昇志向の強い人物像は、その壯大さに見合っていたと言える。

五 「社會的不朽」という信仰

それに對して、胡適の議論は、まさにその有機體的社會

觀からの離脱を含んでいる。特に、彼の社會觀を示す「不朽」というエッセイには、その離脱のプロセスの痕跡が残されており、注目に値するだろう。

「不朽」はもともと一九一九年に『新青年』に掲載された文章だが、後に英文の“Immortality as a Guiding Principle in Life”（一九二〇年）として書き直された。さらに一九二二年に『胡適文存』に收められた際には、「我的宗教」という副題が付されて、再度中國語譯された。その後も同じテーマで、英文の“A Philosophy of Life”（一九四二年）や“The Concept of Immortality in Chinese Thought”（一九四五年）などの論説文が發表される。このように、胡適の生涯にわたって何度も微調整が施されたこのエッセイには、彼の「人生觀」が一種の信仰告白として記されていた。

では、胡適はここで何を述べていたのだろうか。彼の狙いは、舊來の中國で構想されていた二つの「不朽」の概念、すなわち「靈魂不滅の意味」と『春秋左傳』に言う「三不朽」——立德、立功、立言——の限界を乗り越え、新

しい「社會的不朽」の概念を創設することにあつた。彼によれば「靈魂の不滅」説は「人生の行爲には何ら重大な影響を持たない」ために、論じるに値しない。他方、儒家的な「三不朽」のほうも、(1)三不朽を備えた人間があまりにも限られていること、また(2)三不朽を獲得できなかったとさどうなるかが判然としないこと、さらに(3)何をもつて徳・功・言に數え入れるかがぼんやりしていること、この三つの缺點を免れない。

そこで、胡適はそのいずれとも異なる第三の道として「社會的不朽論」を持ち出す。彼は、「社會」が空間的にも時間的にも無限に廣がつており、しかもその内部で諸要素が複雑に絡み合っていることを述べる。まず、時間的な廣がりということでは「私たちの祖先と無數の古人がいなければ、今日の私やあなたはあり得ただろうか。今日の私やあなたがいなければ、將來の後人はあり得るだろうか」。また、空間的な廣がりということでは「社會の生活は、相互に影響しあっている。個人が社會をつくり、社會が個人をつくる。社會生活は個人の分業と協力の生活に依存して

「社會的」な個の誕生（福嶋）

いるが、個人の生活は、バラバラであるにしても、社會の影響から逃れられない」³⁴⁾。

これらの前提の上で、胡適は小さな個人（『小我』たちの「生活」が、必ず社會全體（『大我』）に關係していると論じる。

「小我」は死すべきものだが、「大我」は永遠不死であり、永遠不滅である。「小我」は死ぬであろうが、「小我」の一切の行爲、一切の功德罪惡、一切の發言や行いは、大小も是非も善惡も問わず、ことごとく「大我」のなかに永遠に留められる。（傍點引用者）³⁵⁾

このように、胡適は「社會」（大我）を、小我たちのごく卑小な行爲や言動まで一つ残らず組み込んだ「永遠不朽」のネットワークとして想像している。たとえ取るに足らない瑣末な事柄であっても、それはどこかで他を觸發し、相互關係を構築する。社會は、その相互作用によって成り立つ。「靈魂的不朽」によって支えられた土俗的な世界で

もなければ、「三不朽」によつて支えられた儒教的な世界でもない、その兩者をも包含する無限の「社會的不朽」にこそ、胡適の「信仰」の基盤があった。ここに、彼のコスモポリタンの志向や、先述したエマソン思想の痕跡を見出すことは容易だろう。

そして、社會の相互作用を強調する胡適のこの考え方は、まさに有機體論からの離脱を意味していた。そのことは、初出である『新青年』掲載バージョンと改稿後の英文バージョン、『胡適文存』所收のバージョンの、對應する一節を比較することによつて明らかになるだろう。いずれのバージョンでも「社會的不朽」概念のモデルとしてライプニッツの『モノドロジー』が引用されているが、その續きが異なっている。順に並べてみよう。

この有機的社會觀と世界觀からは、そのまま私の言うところの「社會的不朽論」が生み出される。〔從這個有機的社會觀和世界觀上面，便生出我所說的「社會的不朽論」來。〕

我々の社會的不朽の理論は、巨大なプレナムとしての、つまり相互にコミュニケーションし、影響を與え合う個人によつて構成される巨大な全體としての社會という概念に立脚している。〔It is on this conception of society as a great plenum, as a great whole composed of intercommunicating and interinfluencing individuals, that our theory of social immortality is based.〕

この相互影響の社會觀と世界觀からは、そのまま私の言うところの「社會的不朽論」が生み出される。〔從這個交互影響的社會觀和世界觀上面，便生出我所說的「社會的不朽論」來。⁹⁶〕

このように、英文バージョン以降は、「有機的」という言葉が intercommunicating and interinfluencing あるいは「交互影響的」という語によつて置き換えられている。胡適は、この置き換えについて、ジャーナリストの俞頌華が

ら指摘を受けたためだと述べている。⁽³⁷⁾ これは具體的には、一九一九年五月八日付の『時事新報』に掲載された、胡適へのインタビューを指すものだろう。俞頌華がそこで、社會的不朽の概念はオーギュスト・コントの言う Religion of humanity と符合するのではないかと質問したのに對して、胡適はコント的な worship（崇拜）ではなくて責任、つまり responsibility が、社會の「信仰」を支えていると返答する。さらに、社會を有機體になぞらえたのはあくまで「比喩」であって、實際は異なるとも述べている。⁽³⁸⁾

梁啓超における、日本由來の有機體的社會觀（國家觀）がまさにコントやス펜サーらの學說に連なっていたことを考えれば、胡適がコント流の社會學から距離を置いていたことは興味深い。胡適は、有機體論とは異なる社會イメージをより明確にするために、「交互影響的」という言葉を選んだ。その上で彼は、社會は特定の對象への「崇拜」によってではなく、あくまで人間の相互關係に由來する「責任」によって成り立つという考え方を示す。

もしいかなる小さな行爲や言動も「社會」の不滅性に寄

「社會的」な個の誕生（福嶋）

與するのであれば、胡適が割記や日記、尺牘などの日常に即したメディアを評價し、しかもその公開を促したのも道理になつてゐる。自傳あるいは傳記は、從來は私藏されていた文書を公開し、讀者との社會的な相互作用を促すメディアとして用立てられる。讀者は、そこに記された他人の人生の諸事實の「影響」を受けて、自らの人生觀をときに變更することができる。こうして、梁啓超の史傳では視野の外に置かれていた無名の人物が、胡適の社會觀においては、リアリティを備えた對象として立ち上がってくることになる。

このように、胡適が、こまごまとした事柄を餘さず公開する自傳あるいは傳記を評價し、しかもその記述對象を一般のひとびとにまで擴張した背景には、社會的不朽という彼なりの「信仰」の問題があつた。單一の有機的なかたちとしての「社會」ではなく、諸要素がネットワーク的に交差した「社會」。胡適はその實在を強く信じ、そこに生きる個を肯定するとともに、その個を綴るための文書スタイルも提案していた。人生のあらゆる細部が、潜在的には

社會のネットワークに通じているというこの考え方は、確かに無力感やシニシズムを和らげ、樂觀的な気分をもたらすものであったに違いない。

終 わ り に

冒頭で述べたように、近代は確かに「個人化」への道を邁進してきた。しかし、私たちはそのありきたりの認識で満足するのではなく、個を中心化することがいかに表現の諸領域を改變し、言説のスタイルの評価基準を變えてきたかを考察しなければならない。劄記や日記、手紙などの日常に即したスタイルについての胡適の議論には、まさにその評價基準の變化が刻み込まれている。胡適は社會的存在であることの價值やリアリティを、當時最も強い調子で訴えかけた著述家であり、自傳や傳記への評價もその活動の延長線上に位置している。

最後に付け加えれば、この種の變化は胡適以外の作家にも見出すことができる。たとえば、「日記と尺牘」という一九二五年の有名なエッセイにおいて、周作人はこう述べ

ていた。

日記と尺牘は、文學のなかでもとりわけ興趣がある。というのも、他の文章と比べてより鮮明に作者の個性が表出されるからだ。詩文、小説、戯曲はいずれも第三者に見せるために創られるものであり、ゆえに藝術としてはより精鍊されるものの、多くの場合合作爲の痕跡がちよつと残つてしまう。書信はただ相手の人間に書くものであり、日記は自分のために書くものであつて（日記を書いて將來刊行するのに備えるというのは例外である）、自然とより眞に迫り、より天然のものとなる。私が自分で文を作るときにはいつも作爲があるような氣がするので、かえつて、他人の日記や尺牘を好んで讀み、たいへんに愉快な氣持ちになる。⁸⁹⁾

このように、周作人は、文學の諸ジャンルの價值基準を變え、「詩文、小説、戯曲」に代わつて日記や尺牘、小品文などの文章に自然な「眞實性」を見出した。周作人に

とって「第三者」を前提とした文章は總じて作爲的なものであり、真正さからは遠い。作爲の心もとなさを強調する周作人のこのエッセイは、胡適の態度とも明らかに共鳴している。さらに、一九三〇年代に入つて魯迅が「作家の日記あるいは尺牘からは、往々にして彼の作品よりも明晰な意見を、つまり彼自身による簡潔な注釋を得られる」と述べたのも、やはり以上のパラダイムの圈内に位置していると言えるだろう。⁽⁴⁰⁾

五四時期の文化運動の中心人物であつた彼らが、文學と非文學、正統的な言説ジャンルと周縁的な言説ジャンルのあいだの境界を揺るがせていたことは、いかにも示唆的である。興味深いことに、非文學的テキストを活用して、それまで見過ごされてきた社會的領野の可能性を発見することと、西洋や日本の影響を受けた文學的テキストを創造することは、近代中國ではほとんど同時に行われたように見える。とりわけ胡適にとっては、充實した社會を抜きにして、優れた文學もあり得なかつた。彼が大勢の手を介して受け繼がれてきた白話小説を評價し、實際その文學觀が廣

「社會的」な個の誕生（福嶋）

く流布したことは、まさしく社會的な文學の勝利を物語っている。ネットワークの不朽を確信し、傳記文學の改良を訴え續けた胡適は、いわば社會の時代の先導者であつた。

註

- (1) イアン・ウォット『イギリス小説の勃興』（橋本宏他譯、鳳書房、一九九八年）二六四頁。
 - (2) 陳平原『中國小説敘事模式的轉變』（北京大學出版社、二〇〇三年）七五、八八頁。
 - (3) C. T. Hsia (夏志清), "Hsia Chen-ya's Yü-li hun: An Essay in Literary History and Criticism" in C. T. Hsia on *Chinese Literature*, Columbia University Press, 2004, p. 295.
 - (4) *ibid.*, p. 272.
 - (5) なお、本稿の枠組みでは、自傳と傳記をあまり明確に區別していない。それはいささか亂暴な單純化ではあるが、おそらく許容の範囲内だろう。というのも、本文で示す通り、胡適自身が自傳と傳記をほぼ同一の論理で語っているからである。
- そもそも、中國の知的傳統においては、自傳と傳記に明確な區別を施すことは簡單でない。たとえば、古典中國における自傳のスタイルの變化を分析した Pei-Yi Wu, *The Con-*

Jucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China, Princeton University Press, 1990. の冒頭には次のように記される。「中國の自傳に關する一つの最も重要な事實は、それが中國の傳記と長期にわたる近接的な關連性を持つていたことである。[……] 中國の自傳は、中國の傳記をほとんど隸屬的なまでに模倣した」(p. 3)。むしろ、胡適自身は、こうした傳統的慣習とは異なる意味を新時代の自傳や傳記に授けようとしていた。ただ、自傳と傳記を本質的に區別しないという一點に限っては、胡適もまたある種の「中國的一」な形式を踏襲していたと見なすことは可能である。自己記述のスタイルと他者記述のスタイルが往々にして近接してしまう中國の文化環境の性格については、別途詳細な分析が必要とされるだろう。

- (6) 以上の整理は、川合康三『中國の自傳文學』(創文社、一九九六年)一三七頁に基づく。
- (7) 『胡適留學日記(二)』(遠流出版公司、一九八六年)一六五頁。
- (8) 『留學日記(一)』四一五頁。
- (9) 同右、五頁。
- (10) 『四十自述』(亞東圖書館、一九三三年)六頁。
- (11) 『留學日記(一)』二五四頁。なお、胡適は同日補足として「英文にも日記と劄記の別あり。日記は diary、あるいは journal と言う。劄記は memoir と言う。往事を述べること

は reminiscences と言う。自傳は autobiography と言う」と記しており、この區別に従うならば『愛茂生劄記』も本來は『愛茂生日記』と記載されるべきであった。

- (12) Edward Waldo Emerson and Waldo Emerson Forbes ed., *Journals of Ralph Waldo Emerson 1820-1872*, Volume I, The Riverside Press, 1909, p. vi-vii.
- (13) 『留學日記(二)』一三三頁。
- (14) ライオネル・トリリング『誠實』と『ほんもの』——近代自我の確立と崩壊』(野島秀勝譯、法政大學出版局、一九八九年)一五七頁。
- (15) 『傳記文學』『胡適文集12』(北京大學出版社、一九九八年)六九頁。
- (16) 『李超傳』『胡適文存(四)』(亞東圖書館、一九二一年)二〇七頁。
- (17) 『傳記文學』六五—六頁。なお、胡適は、中國の傳記的テクストの先驅けとして、小傳、墓誌、碑記、史傳、行狀、年譜、言行錄、專傳、さらに自作の傳記として自序的小傳、自傳的詩歌、遊記、日記、信札、自撰年譜を列挙している。
- 『胡適日記全集』(第六冊、聯經出版事業、二〇〇四年)七三五頁以下。
- (18) トリリング前掲書、九六頁。
- (19) 『傳記文學』六七頁。
- (20) 梁啓超『李鴻章』(新民叢報社、一九〇一年)二頁。

(21) 松尾洋二「梁啓超と史傳——東アジアにおける近代精神史の奔流」狭間直樹編『共同研究・梁啓超』（みすず書房、一九九九年）二八〇頁。

(22) 夏曉虹「覺世與傳世——梁啓超的文學道路」（中華書局、二〇〇六年）一二二頁。

(23) ここでの「忠誠」と「反逆」の對比は、丸山眞男「忠誠と反逆」（ちくま學藝文庫、一九九八年）の用法を参照した。

(24) 樽本照雄「梁啓超の「群治」について」（『清末小説探索』（法律文化社、一九九八年）所収。

(25) 黄克武「一個被放棄的選擇——梁啓超調適思想之研究」（中央研究院近代史研究所、一九九四年）一一七—八頁。黄が指摘するように、『新民叢報』（第一一號、一九〇二年）の「問答」欄では、Societyの譯語としての「社會」という日本語が、必ず中國でも流行するようになるだろうと記されている。その豫測は見事に的中した。

(26) 黄克武「自由の所以然——嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判」（允晨文化實業股份有限公司、一九九八年）に掲載された英中對譯表を参照。他方、一八七二年に出た中村正直による *On Liberty* の日本語譯では、society に「政府」「仲間連中」「世俗」「仲間」「會社」などさまざまな語が當てられており、譯語の選擇はひどく不安定であった。柳父章「翻譯語成立事情」（岩波新書、一九八二年）一三三頁参照。

(27) 斟笑「新名詞釋義」（『浙江潮』（第二期、一九〇三年）。な

「社會的」な個の誕生（福嶋）

お、このコラムは、川尻文彦「梁啓超の政治學——明治日本の國家學とブルンチュリ受容を中心に」（『中國哲學研究』（第二四號、二〇〇九年）に教えられた。

(28) 「新釋名敍」「新民叢報」（第三年第一號、一九〇四年）一九頁。他の「新名詞」としては「形而上學」「財貨」などが掲げられている。梁啓超と新名詞については、李運博『中日近代詞彙的交流——梁啓超的作用與影響』（南開大學出版社、二〇〇六年）一〇五頁以下も参照。

(29) 「新釋名」「新民叢報」（第三年第二號、一九〇四年）一一三頁以下。

(30) 建部遯吾「社會學序說」（金港堂書籍、一九〇四年）一〇頁以下。

(31) 浮田和民『社會學講義』（開發社、一九〇一年）五頁。

(32) 石川禎浩「梁啓超と文明の視座」（『共同研究・梁啓超』所収。同「近代東アジア文明圏」の成立とその共通言語」狭間直樹編『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）所収。

(33) よく知られるように、梁啓超は「有機體」的な社會觀を採用しただけでなく、「政治學大家伯倫知理之學說」や「開明專制論」においては國家をも有機體に見立てている。その詳細については、狭間直樹「新民說」略論『共同研究・梁啓超』所収、あるいは川尻前掲論文などを参照。

(34) 「不朽」（『胡適文存（四）』一一一頁。

(35) 同右、一一三頁。

(36) 順に「不朽」「新青年」第六卷第二號。“Immortality as a Guiding Principle in Life”(『胡適全集』三五卷、安徽教育出版社、二〇〇三年、二六九頁)。「不朽」『胡適文存(四)』一一二頁。なお、「プレナム」とはライブニッツの『モナドロジー』において用いられた概念。

(37) 「不朽」一一八頁。

(38) 「與胡適之博士之談話」『時事新報』一九一九年五月八日付。なお、インタビューアの兪頌華は、ちょうどこの時期創刊された雑誌『解放與改造』において、精力的に論説文や讀書記録を發表していたが、そこで彼が紹介しようとしていたのは「社會主義」にまつわる海外の政治的論説であった。逆に胡適は、社會の目的を、富や幸福の増大に置くような規範的態度を一切示さなかった。この極度に非政治化された態度は、彼の社會觀を明瞭に特徴づけている。

(39) 周作人「日記與尺牘」『雨天的書』(北新書局、一九二五年)。ここで周作人が念頭に置いているであろう近代以前の尺牘文學——特に、彼が後に「再談尺牘」『秉燭談』所収でも言及した許葭村『秋水軒尺牘』など——の系譜については、趙樹功『中國尺牘文學史』(河北人民出版社、一九九九年)第五章以降參照。

(40) 魯迅「序言」孔另編『現代作家書簡』(生活書店、一九三六年)二頁。