

もうひとつの新文化運動

——学衡派梅光迪の模索——

万 向 上

はじめに

本稿でいう「新文化」という言葉は、1910年代半ばに中国で起こった新文化運動に由来する。新文化運動時期は中国思想界の転換期とも言える。その時期の討論は、おおそ二つの部分に分けられる。一つには、中国伝統文化に対する批判など中国文化と西洋文化をめぐる文化論争である。もう一つは、白話文の提唱に代表される文学論争である。本稿でとりあげる梅光迪は、『学衡』雑誌の創刊者の一人であり、学衡派¹⁾の代表人物である。学衡派についての研究は、1980年代まではきわめて少なく、中国大陸の研究ではおもに彼らを生新文化運動の対立面に置き、彼らに対して批判的立場で評価されている。王瑤はかつて『中国新文学史稿』(上冊)(1951年)で学衡派を封建文化や買弁文化の代表であると指摘した²⁾。唐弢は自らが編集した『中国現代文学史』(一)(1979年)で学衡派を「文化戦線上での封建勢力」「一切の新学説を反対し、近代西洋文学を紹介と参考することに反対するという反動立場に立っている」³⁾と評価した。海外の学者は一様に学衡派を「保守派」「保守主義」と見なす傾向にある⁴⁾。1990年を前後して学衡派の研究は徐々に増え、研究の視点と評価も多元的になり、豊富になった。1989年に発表された楽黛雲の「世界文化対話中的中国現代保守主義」⁵⁾と「重估『学衡』——兼論現代保守主義」⁶⁾の二論文で、学衡派を文化啓蒙運動の対立面として扱う評価を突き崩し、学衡派を現代保守主義として啓蒙運動の中を含めるという視点を提示した。沈衛威は『回眸『学衡派』——文化保守主義的現代意義』を1999年に出版し、文化保守主義者としての学衡派と主要人物の経歴、性格、思想を紹介し、保守主義を自由主義や

激進（急進）主義に並ぶ理論として扱った。その後、鄭師渠『在欧化与国粹之間——学衡派文化思想研究』（2001年）、阪口直樹「反“俗”の文学集団——学衡派」（2002年）、周雲『学衡派思想研究』（2005年）が刊行された。人文主義の視点から学衡派を研究したものに、張源『從『人文主義』到『保守主義』——『学衡』中的白璧德』（2009年）、李広瓊『学衡派与新人文主義中国化』（2013年）がある。

梅光迪についての研究は、依然としてきわめて少ない。その大きな原因は、彼が残した文献と資料が少なかったことが挙げられる。近年、『梅光迪文存』（2011年）と『梅光迪年譜初稿』（2017年）が出版され、梅光迪に関する文献と資料が充実してきた。本稿では、時代的には主に1915年から1926年までに着目する。梅光迪に関する最新の文献と資料を使い、彼の経歴、文章、書信などを通して分析し、梅光迪の「新文化」についての認識と梅光迪の思想に検討を加える。

第一節 梅光迪の思想背景

梅光迪（1890-1945）は、中華民国の学者、西洋文学者である。『学衡』雑誌創刊者の一人。国立東南大学西洋文学系主任、国立浙江大学文理学院副院長と外国文学系主任、国立中央大学文学院院长、ハーバード大学准教授などをつとめた。安徽省宣城人。1911年に第一次第三期の庚子賠償金留学生としてアメリカのウィスコンシン大学に留学し、1913年にノースウェスタン大学に転じた。1915年にハーバード大学に入学し、バビットのもとで文学を学び、バビットが提唱した人文主義にも理解を深めた。その後、中・米両国の大学で教職に就いた。『学衡』で発表した代表的な論説には「評提唱新文化者」「評今人提唱學術之方法」「論今日吾国學術界之需要」などがある。『学衡』の創刊号で発表した梅光迪の「評提唱新文化者」は学衡派による新青年派批判の先陣と見なせる。

1. 梅光迪の留学時期——西洋理解の深化と孔子崇拜

上海の復旦公学で学んでいた梅光迪は、1909年秋に胡適の故郷績溪の友人

胡紹庭の紹介で胡適と上海で出会った。翌1910年夏に庚子賠償金留学生の試験を受けたが、不合格。1911年に二度目の試験で合格した⁷⁾。同年夏にアメリカのウィスコンシン大学に入学した。在米留学期間、梅光迪は胡適と頻りに手紙のやりとりをした。それらの書信は幸い保存されているが、この資料を使った本格的な研究は今日緒についたばかりである。梅光迪と胡適と書信のやり取りを読むと梅光迪の初期の思想における二つの特徴が見られる。一つの特徴は、西洋の社会、文化、宗教などに対する様々な初歩的な認識である。もう一つの特徴は、孔子を崇拜する傾向である。

まず、西洋への初歩的な認識という特徴について例を挙げて述べてみる。「実際、我が国の修己を記した本は汗牛充棟の感があり西洋人はるかにしのいでいる。しかし逆に西洋人に私たちに道徳を教えさせている（この間にも Bible Class があった）。我が国の哲人には多くの道徳書があるのに、神鬼、荒誕、腐爛、鄙俚の『聖書』に負けているのは、本当に恥ずかしいことだ。（これらの暴言は足下 [あなた] にだけは言える。もしほかの人に対してなら迪 [わたし] も大声で『聖經』を褒め称えるであろう）」⁸⁾。『聖書』にこのような評価を与えており、当時の梅光迪はキリスト教に対して明らかに認識不足である。宗教への初歩的な見方は梅光迪の書信の中に少なくない。例えば、教会出身の人ゆえに洋奴の品性が深くなるという認識を示したこともある⁹⁾。「そのほかの宗教家は天国と地獄によって人々を惑わしている。つまりペテン師だ」¹⁰⁾と梅光迪は、宗教家はペテン師であるとまで言う。キリスト教以外にも梅光迪は西洋の様々な側面に対する軽視がある。例えば、梅光迪によると、西洋人が書いた哲学史は読む価値がない。なぜならその中には孔子の学説がなく、たとえ有ったとしてももうわべのものでしかないからである¹¹⁾。当時、西洋の哲学者の価値について梅光迪は重きを置いていない。「西洋の歴史とは、実際には教会や宣教師が平民を殺した血で作られたものである」¹²⁾。梅光迪が西洋史を宗教による殺戮史と見なしたのは独断的な見解と言える。西洋人の中国理解にも疑問を呈していて「今日外国人で真に我が国の状況を知っている者は、弟 [わたし] が敢えて言えば、実に一人もいない。彼らは我が国に数十年住んでいて、authority を自称していても、彼らが書いた本は生半可な理解に過

ぎず、こじつけが多く、私たちの一笑にも値しない¹³⁾という。一方の中国文化について梅光迪の書信の内容を見ると、各所で孔子を崇拜する気持ちがはっきり見られる。「孔子の学にはないものはなく、程朱〔程顥、程頤の二程子、朱熹〕にはわずかに修己があるだけであり、政治と倫理の各方面には孔子を誤解したものが多く思われる¹⁴⁾。梅光迪からみると、孔子の学はあらゆるものを網羅しているが、朱熹らが発展させた理学は自分を修養する一面だけを孔子の学から継承したが、それ以外の面では孔子の学を誤解したところが多い。「迪〔わたし〕は最近いくらか哲学の本を読んだ。孔子と他の人を比較してみても、ますます孔子の偉大さを信じるようになった。この方は古今東西の第一人者であろう¹⁵⁾と孔子を評価している。梅光迪は書信の中で孔教の復興を全力で鼓吹する。「わたしたちは孔教が退廃の時にいる。復興の責務をわが身に背負うべきであり、孔教をしっかりと読み解釈してその実行につとめるべきである。そうでなければ、国勢が不振である原因を孔教になすりつけ、それによって孔教を廃棄し、卑しい言葉と厚顔で興ったばかりの外国の宗教を迎え入れるのは、血気盛んな男子のなすことではない¹⁶⁾。ここでは、梅光迪は孔教を復興しようという志を表明した。1912年、梅光迪はある青年大会に参加した。この大会を通じてキリスト教のことをより深く知り、キリスト教のマイナス面の見方が改善した。そしてこのように書いた。「思うに、いまはじめてキリスト教が真に貴いことを知り、はじめてキリスト教と孔教が一家であることを知り、そこで迪〔わたし〕のこれまでの孔教を崇拜する心をさらに信じるようになった¹⁷⁾。梅光迪はキリスト教の長所を理解し始めた。しかし、逆に梅光迪の孔教を崇拜する気持ちはさらに深くなった。「迪〔私〕は頗ぶる孔〔教〕と耶〔教〕が一家であると信じていた。孔教が興れば、耶教が興る¹⁸⁾。ここでは梅光迪は孔教の復興と同時にキリスト教も盛んになると考えた。梅光迪が孔教とキリスト教は一家だと認識したことについて、沈衛威が次のように述べている。沈衛威によると、キリスト教はヘブライ文化から発展し、一種の原罪文化であり、その最も基本的な教義は人の靈魂の来世に関心をもち、自己の懺悔と靈魂の浄化を通じて、心理上の満足を追求する。孔教は中国文化の内在精神の集合であり、原則的な教義はなく、現実の世俗生活に関心を寄せ、克己修

身と内省を通じて人格的な完成をいたることを理想としている¹⁹⁾。沈衛威は、梅光迪がキリスト教と孔教における克己と自己修養の類似性からキリスト教と孔教を一家と見なしたのは誤りであり、宗教の内在的排他性を考慮するべきとした。このような梅光迪の初期思想にある西洋に対する初歩的な認識と軽視は、渡米後様々な困難と不愉快な出来事に遭遇したこととも関係があると思われる。梅光迪は幼年時代から周囲の称賛の声の中で成長したが、アメリカに到着し留学生生活を始めてからずっと英語能力の不足に悩んでいた。それが原因で梅光迪の留学生活に種々の困難をもたらした。「迪 [わたし] が西洋語 [英語] を勉強した時間は他の人の三分の一に及ばない。そのため彼らは私の西洋語を軽蔑し、私の学問も笑っている」²⁰⁾。梅光迪は英語能力が低いと、他人から軽視されることがあり、他人に嘲笑されたと記している。英語能力の問題でアメリカ留学生生活はあまり愉快ではなかったようだ。西洋のことに對して「もっぱらその欠点から観察した」²¹⁾と梅光迪は言う。書信に見えるように、梅光迪が異国において言語や文化の障壁に阻まれ、多くの挫折感を味わったことと関係があるかもしれない。逆に自国の文化、特に中国文化の代表的人物孔子に対してはきわめて高い評価を与えていた。

2. 復古傾向

学衡派について、彼らを文化保守主義と称するのは今日ほぼ学界の認識といえる。例えば、梁冀雲は、学衡派が保守主義と見なされておりそれはとりわけ文化上の保守である、とする²²⁾。沈衛威は学衡派は「専制復活を試み皇帝政治の夢をもつ政治的保守主義とは異なっていて（中略）その主要な表現は文化上の保守であり、政治上の企図はない」²³⁾という。沈衛威も学衡派は文化上の保守主義であると特に指摘した。梅光迪は学衡派の中心人物であり、文化保守主義の特徴を備えていると見るのは妥当であろう。また、沈衛威は「彼が新文化運動と新文学の巨大な成果に反対したことによって文化保守主義者とみなされた」²⁴⁾と述べる。梅光迪が文化保守主義の特徴を持っていることについて多数の研究者が認めている。では、梅光迪の文化保守主義の特徴とは具体的に何か。沈衛威は「一人の文化保守主義者として、彼の思想上の復古傾向は十分に

はっきりしている」²⁵⁾といい、思想上の復古傾向を挙げる。段懐清は梅光迪の復古傾向について「梅光迪がこの当時いった「復古」とは、新文化運動以前のあらゆる「古」を復活させるというのではなく、孔孟が言った「原意」を求めるものであり、あるいは原初的な、原典的な「真理」を言っている」²⁶⁾と述べる。段懐清が指摘した先哲たちの「原意」と原典の「真理」を探究するのは、確かに梅光迪の思想の復古傾向の中で代表的な特徴である。私はこの特徴を通して梅光迪の文章と書信の内容を取り上げ梅光迪の思想を論じる。まず書信の内容から取り上げる。「私たちが今日の中国に生まれて、学問の責務は重い。国学において二千年來の謬説を洗いつくさなくてはならず、欧学においてはその文化が起こった原因と隆盛に至った理由を探らなければならない」²⁷⁾。梅光迪は先秦の諸子百家の真理を求めるためこの二千年間の歪曲と誤解をすすぐ必要がある。私たち中国知識人はこの重任を担っており、ヨーロッパの学問の根源を探る必要もある。「迪 [わたし] が思うに、わが国の風俗はその原始はすべて良かったが、ただ二千年來の学校の状況から、民には教育がなく、ついには誤解がはなはだしくなり、流弊は非常に深くなった。私たちの改良の方法としては、その原意を求めるべきである。けだし原意はすべて哲理に深合しており、今日において実用的でないことはない」²⁸⁾。ここでは、今日の中国社会に良くない風俗が存在するのは、民衆の教育がなく、諸子の思想が誤解されたためである。この社会の弊害を改善するために諸子思想の「原意」を求め、その「原意」は今日の中国にとって実用の役割があると見なす。梅光迪は真理を追究するだけでなく、その真理の実用性も重視している。梅光迪は「真の孔教を得ようとするならば、秦漢以來の諸儒の腐説を覆さなくてはならない」²⁹⁾と言い、真の孔教を求めるため、秦漢以來の諸儒学者の謬説を覆すべきと訴える。「迪 [わたし] が見るところ、漢儒の説経と人情物理は多く合致していない。(中略) 宋儒に至ってはさらに [孔孟の] 本来の説から乖離している。(中略) 漢宋の学説を覆さなければ、孔孟の真の学説は出ない」³⁰⁾。ここでいう漢の儒学者と宋の儒学者の説は梅光迪から見ると、先秦の孔子と孟子の思想から離れたものである。彼らの説は真正の孔孟の思想を歪曲した。梅光迪は「孔子之風度」(1932年)で20世紀初頭の中国での孔子批判についてこのように書いた。

「今日の乳児のように、みな一知半解の舶来の学説をわきはさみ、孔子を揶揄し、孔子を攻撃する者などこれまでになかった。これはただ孔子一人の災難であるだけではなく、じつにわが民族文化の災難である。孔子が今日災難に遭遇したのは、その原因ははなはだ多いが、後世の未熟な学者たちが孔子の容姿や態度を誤解したことも、その原因の一つである」³¹⁾。梅光迪の見解からすると孔子を批判することは、孔子一人の災難ではなくて、中国の民族の文化の災難である。この災難に遭遇する理由は、孔子のことを誤解したことによる。梅光迪がいうには「『論語』に注釈をつけた者からすると、孔子の一言一動について大いに慎んで重視したため、かえって孔子の真面目を失ってしまった」³²⁾。梅光迪がここで強調するのは、二千年間の歴史の中で、後世の儒学者によって孔子の真の思想はだんだん歪んでいき、だんだん失われていった。それゆえ段懐清は「梅光迪が見るところ、中国思想文化史とはいわゆる原典思想と原典精神が不断に遮蔽され、謬伝され、誤解された歴史である」³³⁾と述べる。しかし、先哲たちの真の思想を復原するのは決して容易なことではなく、そのことは梅光迪も承知していた。「およそ歴史上の偉大な人物は、その年代が遠くなればなるほどその真相はますます解明しがたくなる」³⁴⁾。しかし、梅光迪は、先哲（孔子、孟子など）の真の思想と精神は何かについてははっきり言っていない。この二千年間で儒学者たちが解釈した儒教経典は、決してすべてが先哲の思想を歪曲した謬説ではない。儒学者たちは儒教を伝統中国社会で普及するという役割を果たした。先哲たちの思想と精神はよいが、後世の知識人の解釈と理解によって汚染されて歪んだという認識は、学術的な理論というよりは、むしろ梅光迪が20世紀初期の中国のさまざまな問題に直面した時に中国文化の自尊心を守るために見つけた避難所でもあったであろう。

3. バビットの人文主義

梅光迪は、1913年秋にウィスコンシン大学からノースウェスタン大学に転じ、同大学に在学中にある教授からバビット著『現代フランス批評大師』(*The Masters of Modern French Criticism*, 1912)を紹介されたことがきっかけでバビットの思想と出会う³⁵⁾。初めてバビットの思想に触れた時の気持ちを梅光迪はこ

う書いた。「私はほとんど一種の崇め奉るような気持ちで何度も当時すでに出版されていたバビットの三冊の著作を読んだ。私から言うと、一つのまったく新しい世界であり、あるいはまったく新しい意味を付与された旧世界であった」³⁶⁾。バビットの思想によって梅光迪に新しい世界が開かれた。その後、1915年9月にハーバード大学に転じ、バビットのもとで文学を学んだ。

張源によると、学界の通例ではバビットの人文主義を新人文主義と同一視する場合が多い。実際にはこの二つの概念は完全に一致するとはいえない。バビットが自分の思想を述べる時、一般的に人文主義という言葉を使う。しかし、自分の思想を新人文主義と呼ぶことは一度もない³⁷⁾。また張源によると1933年10月3日の会議（会議のテーマは Minute on the Life and Services of Professor Irving Babbitt バビット教授の生涯と貢献）でバビットは自分の学説を新人文主義と呼ばれたくないという発言の記録があった³⁸⁾。しかし、今日の中国の学者がバビットの人文主義を説明する時に新人文主義と呼ぶことが多い。バビットの人文主義は複雑で膨大な学説から構成された学術体系であり、バビットの学説を全面的、精確に把握するのはかなり難しい。本論文ではやむなくバビットの人文主義を全面的に紹介することを避け、中国思想界との関係にしばって言及する。まずバビットの人文主義の代表的な特徴を紹介する。

「バビットがみるところ、人文主義という語の含意をはっきりさせるために、もっとも大事なものは、人文主義と人道主義 (humanitarianism) の区別を明らかにすることである」³⁹⁾。バビットの見解からすると、人文主義という言葉の意味を理解するために人道主義との区別を明らかにすることは重要である。人文主義と人道主義の区別について、張源は「バビットは最初人文主義という単語のラテン語の語源の humanus を調べた。この単語は最初「信条」(doctrine)と「規律」(discipline)を意味しており、それは一般の大衆に適さず、ただ選び抜かれた一部の人のだけに適合した。すなわち「貴族的なもの」(aristocratic)であり、「平民的なもの」(democratic)ではなかった。人道主義は全人類に対して博愛の同情心をもっており、この二者は根本的に異なる」⁴⁰⁾と言う。この解釈を見ると、バビットの人文主義はエリート主義の傾向が見られる。鄭師渠によれば「バビットの新人文主義はこのような理路によって概括することができ

る。「一、多」融合の認識論、「善悪二元」の人性論、理によって欲を制する実践道徳論⁴¹⁾である。その人性二元論についての解釈は、「人類は意識的なものであり、ゆえに人類は自然界（万物）の中でありながら、自然界（万物）の外にもいる。人性は二元であり、一つは自然となり（物と同じ）、一つは自然を超越する（物の上にある）。言い換えれば、人の本性には実際には高と低の二つの部分があり、これを「理」と言ったり「欲」と言ったりする⁴²⁾。ここでは人性は理と欲この二元に分かれる。欲は自然、物と同等、理は自然を超越し物より高等である。この人性の二元論に基づいて、バビットが強調するのは「人性の中には善と悪の永久の衝突が存在し、人が人であるのはその端緒は善を発揚し悪を抑制し、理によって欲を制することにある⁴³⁾。人性の中で善悪の衝突は永遠に存在する。人が人である理由は、善を発揚し、悪を抑制し、理で欲を制御する。善・理性の概念と悪・欲望の概念は相互に対立する。それゆえ「人文の心智はまさに「一」と「多」の間に最もすばらしい平衡を保とうとするとところにある⁴⁴⁾。そのバランスを保つために、「人文主義は時代に応じて、あるいは「一」を重視し、規訓と選択を強調し、自ら作った原理（すなわち「人律」）を内におさめる。あるいは「多」を重視し自由拡張を支持し個人主義を大いに促進し、自己の膨張や放縦となる（「人律」を失い「物律」があらわれる⁴⁵⁾。ここでの「人律」と「物律」について、「人律」は理、抑制、秩序を代表して「一」に属した。「物律」は欲、放任、混乱を代表して「多」に属した。この「一」と「多」は時代の現状によって調整される。そして、張源によると、バビットの時代は、ちょうど「物律」を宣揚する人道主義が流行した時代であり、その人道主義が提唱する「物律」を抑制するため、「人律」を代表する人文主義を提唱する⁴⁶⁾。その時代の「一」と「多」の適切なバランスを保つために、その時代に生じたバビットの人文主義は必ず欲を制約することが中心となる。バビットは「内在制約」（inner check）という概念を提示した。張源によると「『内在制約』はバビット人文主義思想の最も核心的な概念である⁴⁷⁾。「内在制約」とは、永遠的、倫理的元素であり、人間の経験の共同の核心であり、放縦の欲望に対する制止の力量であり、生命の衝動に対して生命の制御という道徳責任である⁴⁸⁾。鄭師渠は東方文化派と学衡派という二つの

学派の合理的人生観について以下のように記した。両者は20世紀中国において独自の立場から現代性についての洞察を行った。「彼ら（東方文化派）は合理的人生の核心価値観は「個性中心」と「本能的生活」にあると強調した。（中略）学衡派の主張はちょうど正反対である。人文主義は「制約」は「一種の生きた内在法則」であると強調する⁴⁹⁾。それゆえ何を合理的人生というのか？ 核心的な問題は本能の発露を実現することではなく、崇高な意志を実行し人性に対する自覚的な制約を実現することにある⁵⁰⁾。鄭師渠がここで強調した学衡派の合理的人生観の特徴にある自己の人間性を自覚で制約するという点とバビットの人文主義を提唱する欲を制御するための「内在制約」とはほぼ一致する。バビットの人文主義は梅光迪に大きな影響を与えた。沈衛威によれば、彼はバビットの人文主義の影響を受け、思想観念と文化的態度は人文主義の方向へ向かっていったことは明らかである。これは以前の西洋文化を排斥するという態度とはあきらかに思想観念の上で異なっている。すなわち彼は自らが文学革命に反対する理論的根拠と知識上の支援を探し当てたといえる⁵¹⁾。

第二節 梅光迪と「新文化」

1. 梅光迪が提唱する「新文化」

「梅光迪は新文化運動の反対派である」⁵²⁾とよく言われるが、厳密に言えば、梅光迪が反対したのは新青年派に主導され新青年派の主張を用いて推進された新文化運動である。「新文化」という言葉そのものには梅光迪自身は反対していなかった。逆に「新文化」を建設することは必要だと強調していた。梅光迪は「評提唱新文化者」でこう書いた。「新文化を建設する必要性は、どうして知らないことがあるか」⁵³⁾。ここでは「新文化」建設の必要性は誰でも分かっているという。しかし、新青年派が主張するような方法で真の「新文化」を建設するのは希望がないと指摘した⁵⁴⁾。1922年に『学衡』雑誌が創刊された後、梅光迪は自分あるいは自分の理念に近い学衡派の同志こそが新文化運動の代弁者だ、自分たちの主張は「新文化」の建設のために正確な道だという意志を表した。彼の論説「現今西洋人文主義」の冒頭には「私たちはこの世に身をおき西洋文化と接しているが、私たちの先人たちはこれら〔西洋文化〕を見

聞きしことがなかった。これら〔西洋文化〕はすべて私たちの前に並び華やかさを競い合っているが、西洋人たちが苦勞して作り上げ数千年を経てはじめて得られたものを、私たちは座してその成果を享受することができた。ゆえに今日の機縁はじつに私たちが有史以来ほとんどないものである。我が国の未来の新文化を促成し、世界文化とともに駆けていくのは、私たちが措いては、ほかに誰がしようか⁵⁵⁾とある。梅光迪は、中国の未来の「新文化」を創り出し、西洋文化と立ち並ぶという意志を表明した。そして「論今日吾国学术界之需要」という文章で梅光迪は中国の学术界を批判し、その末尾でこう書いた。「そうすれば、真正の学者を輩出することができ、広く深い学术界を養成することができ、燦爛偉大な新文化を建設することができる⁵⁶⁾。梅光迪は、もし中国の学术界が自分の批判とアドバイスを受け入れ欠点を改善すれば、輝かしくて偉大な「新文化」を建設することができる」と述べている。梅光迪はここで「新文化」という言葉をそのまま使っている。以下で梅光迪の論説の中で代表的な『新青年』批判の一つを取り上げ、その批判の論述から梅光迪の「新文化」認識を探究する。

2. 平民主義への批判

梅光迪は平民主義に対する見解や批判を数多く述べている。梅光迪がいうには、「近人が平民主義を提唱し、知識階級に反対しているが、これは大いに誤りである⁵⁷⁾。その理由は梅光迪によれば知識階層は普通の民衆の水準を引き上げられるが、今のいわゆる文学を普及させようとしている人たちのやり方は、平民の現実の文学水準に合わせるために奥深い文学を捨てるというやり方である⁵⁸⁾。梅光迪から見ると新青年派のやり方は自分の考えからは本末転倒であると見做した。梅光迪によれば平民が奥深い文学を味わえるためには知識人が平民に教育の機会を与えて平民の水準を引き上げる方法しかない⁵⁹⁾。梅光迪は「論今日吾国学术界之需要」でもこれとほぼ同じ観点を述べる。「平民主義の真諦とは、多数の人の程度を高めることにあり、高尚な文化と一緒に享受させ、人生におけるあらゆる稀有で貴い産物（例えば、哲理、文芸、科学など）を少数の学者の程度を下げ多数の求めに合わせることはない⁶⁰⁾。ここでは、

梅光迪自身が理解する平民主義の精髓について語る。それは多数の平民の水準を引き上げるためであり、決して少数の学者の水準を下げるためではない。梅光迪は、文学運動でも文化運動でも、少数の学者すなわち社会にいる少数のエリートから、自分の基準に基づいて水準と程度が低い大衆を文学・文化変革の道に導く。文学と文化運動の過程でエリートは必ず指導者として運動を率いて推進すべきであると主張した。梅光迪がこのような主張をしたのは、梅光迪が認識した文学と文化の歴史上の変化観と社会のエリート、平民に対する見方に基づいている。「文学進化の説はまったく根拠がない。思うに事物の進化は法則と方法があるだけである。ゆえに機械や科学には進化の象徴がある。文学や美術であれば法則以外には天才を頼るほかない」⁶¹⁾。梅光迪は、文学進化論は根拠がないと指摘し文学進化論を否定した。物事の進化は法則と方法があるが、美術と文学の変化にはその法則に適合しないと述べる。梅光迪から見ると「文学進化論者たちは文学の変遷の歴史を知らない」⁶²⁾ため、彼らは文学には変化の法則があると信じている。梅光迪は、「文学の盛衰はすべて少数の学者と関係がある」⁶³⁾という見解を提示し、文学の変化と盛衰は少数の学者によってもたらされ、平民は文学の変化の作用を否定したという認識を示した。

文学だけではなく、学術についても、梅光迪は、一国の学術の思想と文化の先駆者という責任を引き受けるのは必ず少数の優秀な学者であり、多数の平民はこの先駆者の任に堪えない、と考える⁶⁴⁾。「思うに、学術のことは、群衆が声気を集めたことに頼ることがもとより多いが、個人の天才に頼ることもとりわけ多い。天才は少数に属し、平凡な群衆は学術の真髄についてうかがうことができない。ゆえに学問の大師は、いつも冷静な態度を持って、むしろ守り待ち、少数の英俊に学問を授け、多くの俗流の知に汲々としなない。おもうにひとたび多くの俗流の手に入ると、誤解が広まり、弊害が百出し、学術の真精神がすべて失われてしまう」⁶⁵⁾。梅光迪からみると、学術や文化が進歩するには少数の優秀な学者に頼らざるをえない。もしも大衆に頼れば進歩できず、むしろ危害が大きい。本物の学者たちは大衆に迎合しない知識階層である。「平民主義が興ってから、智識階級を否定し、各個人の思想は同等の価値をもつ (One man's opinion is just as good as another's)。衆人とは難を捨て易きに就くのが、

その天性である。ますます平民主義によって、諸事が多数によって決められ、ゆえに政治、教育、文芸の権はすべて此輩の庸流の手に操られることになった」⁶⁶。ここでは再び梅光迪の大衆に対する態度が表れている。政治、教育、文芸などの変化の方向を程度が高くない人たちで決定すると弊害が数え切れないと危惧する。梅光迪は、大衆に対する評価は高くなく、平民文学とされた小説にも低い評価を与えている。梅光迪の「文学概論講義」の中では小説の発生の理由は、平民のために作られたと書いた⁶⁷。「小説とは一般の無知識者が読むものであり、ゆえに必ず浅近文学を用いる。(中略)私はあえて戯言を言うが、小説とはまさに一般の小人のために作られたものである。実際には経国の大事と無関係である。(中略)一国の未来の文化の進歩や過去の歴史で残しておきたいものを小説に求めるのは非常に難しいことである」⁶⁸。

梅光迪の小説についての観点は、小説は文学と文化水準が低い大衆のための読み物であり、文化と歴史に対して何か良いものを小説から求めるのはほぼ不可能だと言う。梅光迪から見ると、エリート、国家を治めることを反映した文学は歴史上では重要であり、平民の好みを反映した小説は歴史上の重要性はそれほど高くはないのである。「最近、わが国では白話文学が提唱されていて、『紅樓夢』『儒林外史』『水滸伝』の諸書が価値ある文学であると認められ、ほかの文学が排除されている。その弊害はきわまっており、青年学子は束書して観ず、一切古書を廃棄してしまっている。中国の昔日の文化は徐々に煙没しており、危険きわまりない！ 思うにわが国の小説とわが国の文化史は関係が少なく、そこで描写され叙述されていることは、大抵はすべて瑣屑な人生であり雅やかなことに触れていないが、どうして中国には読むべき小説がこんなにも少ないのであろうか」⁶⁹。梅光迪は『水滸伝』『紅樓夢』のような中国古典小説に上乘小説という評価を与えたが⁷⁰、その一方白話文学を提唱して他の文学を排斥することに対しては批判した。梅光迪から見れば、中国で読む価値がある小説はまれであり、もし中国の青年が白話文学しか読まないと中国文化が埋没の危機に陥ってしまう。このように新青年派の唱える平民主義と平民主義の文学小説に対する梅光迪の評価は高くない。

梅光迪の平民主義とエリート主義への認識を踏まえて、梅光迪は新青年派が

主導した新文化運動の性質とは何かについて述べている。「いわゆる『新文化』の領袖人物はあらゆる主張がすべて平民主義を準則としている」⁷¹⁾。その理由と彼らが行った平民主義の本質は、梅光迪は「彼等は功利名誉を目的にしている（中略）、今日の群衆に迎合している」⁷²⁾。「今日のいわゆる教育家は（中略）群衆の心理、人性の弱点、幼稚な知識の浅薄さを利用して（中略）功利名誉の野心を遂げようとしているだけである」⁷³⁾と述べる。梅光迪から見ると、今の新文化運動の指導者たちは自分の名利と名誉のために幼稚で愚昧な民衆を利用して、彼らの好みに迎合している。平民に迎合することは、梅光迪は何度も指摘している。例えば、「一面では群衆の心理を推し量り、好みに合わせている」⁷⁴⁾。「今の学者で（中略）その主張し鼓吹していることが、時流に乗り多数の心理に迎合していないものがあるだろうか」⁷⁵⁾。「少数の足のはやい者はことを成すのに急ぐばかりに学者の本来の面目を忘れ幼稚な社会に迎合してしまっている」⁷⁶⁾。以上の例を見ると、梅光迪が平民主義を批判する論点は、社会の指導者、文化の継承者、歴史の変革者としての少数の学者（エリート）たちがこの運動の中で幼稚で愚昧な大衆と妥協してしまうことである。梅光迪の理想的な文学と文化の変革は、学者たちが、程度が高くない民衆たちを明るい未来、正しい道に導くべきである。だが、梅光迪が見た現実には、本末が転倒したものだ。エリートたちが平民に迎合するによって、指導者としての少数の学者が真理を失って、平民たちを未知の道に導いてしまっている。それゆえ梅光迪はこのような平民主義としての新文化運動に対して「一時の成功を計るが、久遠の真理を計らない」⁷⁷⁾と言った。

3. 西洋文化と文化本位

梅光迪は20世紀前半の中国知識人として文化保守主義者の特徴を有しており、中国文化に対する独特な見解を披露した。梅光迪は決して頑固な文化保守主義者ではなく、中国文化が西洋文化から学ぶ必要性をずっと唱えている。では、梅光迪の西洋文化を如何に学ぶかについての論述から、梅光迪の中西文化融合の観点の特徴を捉える。

文学面では梅光迪は「文学概論講義」の中で中国文学が西洋文学から学ぶ意

義を強調している。梅光迪によれば、中国文学が数千年間で独自に創造し外国の文学との接触することがなかったため、他人の長所を学び、自分の短所を補足する機会もなかった。文学とは、他人から模倣と勉強することが恥ではなく、だが、模倣と勉強の対象を選択することはとても重要なことである⁷⁸⁾。「文学とは自分独自の考えを持ち、それをしっかり守るということである。そうであれば肥沃な畑には肥料を加えなくてよいようなものである。貧瘠の一日があつたら一国の文学とはいえないのではないか」⁷⁹⁾。文学は、他人に学ぶこと（の重要性）と畑に肥料を施すことは一緒だと強調している。「これに従事するとは、文学において系統だった、徹底的な研究を行うことである。何が、我が国が倣うべきものか。何が、我が国が倣わざるべきものか。必ず偉大な才能、辛勤の努力があれば、苦心孤詣し深い成果を得るところがあり、それを中国人に示すことができる」⁸⁰⁾。西洋文学を学ぶために、必ず西洋の文学を徹底的に研究するべきである。真似ることは自国の文学にふさわしいかどうか判断することが必要であると述べている。学ぶ対象の選択にその慎重さが表れる。「近世欧米文学趨勢講義」では、梅光迪は欧米文学の重要性を強調した上で文学と文化を改革するため欧米文学のことを知らなければならないと主張している⁸¹⁾。「一国の文学には一国の文学の特長があり、また必ずその特徴がある。この国の文学に長所があれば、私たちは取らなくてはならない。短所があれば、私たちは捨てなくてはならない。（中略）必ず徹底的に研究し広く調査し、一つ一つ私たちと比較して、そのあとで文学改良するのが着実な方法である」⁸²⁾。この論述は、上述のように、他国の文学を勉強するため、相手の文学の長所と短所を確実に理解しないと、文学の改革は盲目になるかもしれない。文学改革に対して慎重な態度は必要である。その慎重な態度の背後には、中国文学の特色は決して西洋の文学を学ぶことによって失ってはならないと示している。

文化面では、梅光迪の論説「評提唱新文化者」によると、今日の世界は、郵便で繋がっており、中国文化と西洋文化を直観的に比較できる。他人の長所で自分の短所を補える。これは中国史上、千年一遇の機会であり国民は喜ぶべきである⁸³⁾。梅光迪は、西洋文化と中国文化の接触が中国文化を改善できるチャ

ンスと見なした。「ゆえに固有の文化を改造し、他人の文化を吸収することは、すべてまず徹底した研究をし、明確な調査を加え、正当な手続きを踏まなくてはならない。中国と西洋双方に通じた多くの知識人たちは、中国人を宣導して風気をなせば、4、50年後にかならずその成果はあらわれる」⁸⁴⁾。ここでは、梅光迪の中西文化融合の観点は、まず慎重な態度で他人の文化を徹底的に研究することが不可欠である。梅光迪は中国と西洋の双方に通じた学者に期待を寄せる。儒教の精神と通じた西洋文化こそ、中国文化が学ぶべきであると強調する。梅光迪から見れば、儒教の思想と精神は中国文化の精神の核心である。1930年、梅光迪の論説「人文主義和現代中国」で『学衡』の特別な所は各種の方式で国人に告示することであり、一つの新中国を建立する唯一の堅実な基礎は民族伝統の精髓部分である。その立場は集中的に哲学、政治と教育上の理想主義と文学上の古典主義として表現される。つまり、その立脚点は儒家学説である」⁸⁵⁾と述べた。ここでは、梅光迪は、『学衡』雑誌の文化の立脚点は儒教学説であることをはっきりと表明した。梅光迪は20世紀初期の中国が中国文化本位の立場がなくなり、全面的に西洋化になっている傾向を批判した。「わが国は近年以來、欧化を崇拜し、智識精神上すでにただ西欧の馬首を仰ぎ見ており、被征服者の地位に甘んじているだけである」⁸⁶⁾。そこで梅光迪は中国の伝統文化を保存しようと中国文化の名誉を守ることを呼びかけ、文化と国家の地位の関係性について指摘した。そして、西洋文化を学ぶ基準について「西洋は確かに新中国の建造のために各種の理性や文化的な要素を提供することができる。私たちもこれに対して歓迎し吸収しなくてはならない。それらが中国の優れた伝統と背反しない限りにおいては」⁸⁷⁾と述べた。中国文化の優れた伝統と違背せずという梅光迪の中国文化本位の立場は明らかであろう。沈衛威によると中華伝統文化の歴史的視点に立ち、西方文明の挑戦に直面して、彼（梅光迪）の回答は明確な文化本位性を有している⁸⁸⁾。最後に、梅光迪は、西洋文化に学ぶ必要性和中国文化が西洋文化と学んだ結果について、このように書いた。「中国の文化伝統は長期にわたる周囲との隔絶を経た後、すでに狭隘な自己満足、因循守旧に陥り、比較と競争の中で優位性を失った。(中略) 現在、中国と西洋文化との接触は確実に歴史過程におけるもっとも意義深い経験であ

る。このような接触は中国にいい機会を提供し、自己を拡大し、高めることができる。しかし、それらは現代派の論敵たちが望んだような、中国に大きな災難をもたらすことにはならない」⁸⁹⁾。梅光迪は、西洋文化とそれに学んだ中国文化の明るい未来と自信を表明している。

おわりに

20世紀初期の中国は、社会、政治と文化などさまざまな領域で変革をせまられた時期といえる。この時期、中国文化と西洋文化が頻繁に接触することになった。梅光迪の言葉によると「中国はまさに歴史上前例のない文化変革を経験している」⁹⁰⁾。梅光迪が現代性に対して理性的態度を示し、バビットの人文主義を提唱し、ロマン主義的な群衆運動に対して批判したことは、啓蒙運動を構築する要素の一つではないだろうか。こう見ると学衡派と新青年派はともに新文化運動の啓蒙に不可欠な作用を發揮したと言えるだろう。楽黛雲によると「かつて私たちは『学衡』雑誌を代表とする現代保守主義に対する研究は十分ではなく、しばしば彼らが、激進（急進）派や自由派といくらか論争をしたために、彼らを文化啓蒙運動の外に置き、彼らをその対立者であるとして抹殺していた。これは完全に歴史的事実と反している」⁹¹⁾。楽黛雲は学衡派研究の方向性を示唆的に述べただけで梅光迪に対する実証的な研究をつみ重ねてはいない。本稿がその欠の一端を補うことができたのではないかと考えている。

注

- 1) 本稿でいう学衡派とは、『学衡』雑誌の主な執筆者と『学衡』の主張を支持する知識人らを指す。1922年1月に『学衡』雑誌（月刊）を創刊した。雑誌の創刊者と初期の編集者は、主に当時の南京の東南大学（南京高等師範学校、1921年に国立東南大学）の教授らである。その後、清華大学にかかわる知識人も編集部に参加した。彼らは、『学衡』を拠点にして、「国粹を昌明し、新知を融化する」という主旨を唱え、新青年派による文学論と伝統文化を強く批判した新文化運動に対して反論した。
- 2) 王瑤『中国新文学史稿』（上冊）上海文芸出版社、1982年。
- 3) 唐弢主編『中国現代文学史』（一）、人民文学出版社、1979年、81-82頁。
- 4) 司馬長風は『中国新文学史』（昭明出版社、1980年）で、学衡派を「保守派」と称す。シャーロット・ファース（Charlotte Furth）は、「五四の意義」という論文で、学

- 衡派を「保守主義」と称した(周陽山編『五四与中国』時報文化出版事業有限公司、1981年)。
- 5) 劉夢溪編『中国文化』(第1期)中国文化雜誌社、1989年。
 - 6) 劉青峰編『歷史的反響』香港中文大学中国文化研究所、1990年。
 - 7) 沈衛威『回眸『学衡派』——文化保守主義的現代命運』人民文学出版社、83頁。
 - 8) 梅光迪1912年3月5日の書信。眉睫著『梅光迪年譜初稿』(海豚出版社、2017年、以下『年譜』)31-32頁。
 - 9) 梅光迪1912年3月17日の書信。『年譜』33頁。
 - 10) 梅光迪1913年2月16日の書信(梅鉄山主編『梅光迪文存』(華中師範大学出版社、2011年、以下『文存』)では1912年2月16日とあるが、おそらく誤り)。『年譜』55頁。
 - 11) 同上。
 - 12) 梅光迪1913年9月1日の書信。『年譜』64頁。
 - 13) 梅光迪1912年10月20日の書信(『文存』では1913年10月20日とあるが、おそらく誤り)。『年譜』51頁。
 - 14) 梅光迪1913年2月16日の書信。『年譜』55頁。
 - 15) 同上。
 - 16) 梅光迪1913年2月16日の書信。『年譜』56頁。
 - 17) 梅光迪1912年6月25日の書信。『年譜』40頁。
 - 18) 梅光迪1912年6月25日の書信。『年譜』40頁。
 - 19) 沈衛威『回眸『学衡派』——文化保守主義的現代命運』人民文学出版社、93頁。
 - 20) 梅光迪1913年7月3日の書信。『年譜』66-67頁。
 - 21) 同上。
 - 22) 樂黛雲「重估『学衡』——兼論現代保守主義」劉青峰編『歷史的反響』香港中文大学中国文化研究所、1990年、265-275頁。
 - 23) 沈衛威『『学衡派』的人文景觀』『回眸『学衡派』』6頁。
 - 24) 沈衛威「梅光迪的文化觀念和文学態度」『回眸『学衡派』』85頁。
 - 25) 沈衛威「梅光迪的文化觀念和文学態度」『回眸『学衡派』』107頁。
 - 26) 段懷清「梅光迪的人文思想与人文批評」『浙江大学学报』(人文社会科学版)第30卷第1期、浙江大学出版社、2000年2月、15頁。
 - 27) 梅光迪1912年3月5日の書信。『年譜』31頁。
 - 28) 梅光迪1913年2月16日の書信。『年譜』56頁。
 - 29) 梅光迪1912年6月25日の書信。『年譜』40頁。
 - 30) 梅光迪1912年9月30日の書信。『年譜』47-48頁。

- 31) 梅光迪「孔子之風度」(『国風』第3号、1932年9月)『文存』168頁。
- 32) 梅光迪「孔子之風度」(『国風』第3号、1932年9月)『文存』170頁。
- 33) 段懷清「梅光迪的人文思想与人文批評」15頁。
- 34) 梅光迪「孔子之風度」(『国風』第3号、1932年9月)『文存』168頁。
- 35) 梅光迪著、莊婷訳「評『白壁徳：人和師』」(「Irving Babbitt: man and teacher」)『文存』237頁。
- 36) 同上。
- 37) 張源『從『人文主義』到『保守主義』』三聯書店、2009年、44頁。
- 38) 同上。
- 39) 張源『從『人文主義』到『保守主義』』三聯書店、2009年、47頁。
- 40) 同上。
- 41) 鄭師渠『在欧化与国粹之間——学衡派文化思想研究』北京師範大学出版社、2001年、47頁。
- 42) 同上、44頁。
- 43) 同上。
- 44) 張源『從『人文主義』到『保守主義』』49頁。
- 45) 同上、48頁。
- 46) 同上、50頁。
- 47) 同上、55頁。
- 48) 同上、56頁。
- 49) バビット著、孫宜学訳『法国現代批評大師』(The Masters of Modern French Criticism, 1912) 広西師範大学出版社、2002年、225頁。
- 50) 鄭師渠「反省現代性の兩種視角——東方文化派与学衡派」《北京師範大学学报：社会科学版》2013年 第5期。インターネット版は、http://www.cssn.cn/lxsx/201403/t20140324_1039621.shtml 3頁。
- 51) 沈衛威「梅光迪的文化觀念和文学態度」『回眸『学衡派』』人民文学出版社、125頁。
- 52) 沈衛威「梅光迪反思中國的人文主義運動」『二十一世紀』網絡版 2002年10月号 總第7期 香港中文大学、2002年10月 <http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/media/online/0206074.pdf> 1頁。
- 53) 梅光迪「評提唱新文化者」(『学衡』1922年1月)『文存』136頁。
- 54) 同上、137頁。
- 55) 梅光迪「現今西洋人文主義」(『学衡』1922年8月)『文存』156頁。
- 56) 梅光迪「論今日吾国學術界之需要」(『学衡』1922年4月)『文存』148頁。
- 57) 梅光迪講演、楊寿增・欧梁記錄「文学概論講義」『文存』78頁。

- 58) 同上。
- 59) 同上。
- 60) 梅光迪「論今日吾国學術界之需要」(『学衡』1922年4月)『文存』145頁。
- 61) 梅光迪講演「近世歐美文學趨勢講義」『文存』98頁。
- 62) 同上。
- 63) 梅光迪講演「近世歐美文學趨勢講義」『文存』102頁。
- 64) 梅光迪「論今日吾国學術界之需要」(『学衡』1922年4月)『文存』144頁。
- 65) 梅光迪「評今人提唱學術之方法」(『学衡』1922年2月)『文存』142頁。
- 66) 梅光迪「現今西洋人文主義」(『学衡』1922年8月)『文存』156頁。
- 67) 梅光迪講演「文學概論講義」『文存』85頁。
- 68) 同上。
- 69) 梅光迪講演「近世歐美文學趨勢講義」『文存』112-113頁。
- 70) 梅光迪講演「文學概論講義」『文存』86頁では、『紅樓夢』に対して上乘小説と呼んだという。梅光迪講演「近世歐美文學趨勢講義」『文存』96頁で『水滸伝』と『紅樓夢』に対し良い小説と評価した。
- 71) 梅光迪「評今人提唱學術之方法」(『学衡』1922年2月)『文存』141頁。
- 72) 同上、142頁。
- 73) 梅光迪「評提唱新文化者」(『学衡』1922年1月)『文存』136頁。
- 74) 梅光迪「評今人提唱學術之方法」(『学衡』1922年2月)『文存』141頁。
- 75) 同上。
- 76) 梅光迪「論今日吾国學術界之需要」(『学衡』1922年4月)『文存』145頁。
- 77) 梅光迪「現今西洋人文主義」(『学衡』1922年8月)『文存』156頁。
- 78) 梅光迪講演「文學概論講義」『文存』91頁。
- 79) 同上。
- 80) 同上。
- 81) 梅光迪講演「近世歐美文學趨勢講義」『文存』93頁。
- 82) 同上。
- 83) 梅光迪「評提唱新文化者」(『学衡』1922年1月)『文存』136頁。
- 84) 同上。
- 85) 梅光迪著、莊婷訳「人文主義和現代中国」(1930年)『文存』193頁。
- 86) 梅光迪「評今人提唱學術之方法」(『学衡』1922年2月)『文存』141頁。
- 87) 梅光迪著、莊婷訳「人文主義和現代中国」(1930年)『文存』192頁。
- 88) 沈衛威「梅光迪的文化觀念和文學態度」『回眸『学衡派』』人民文学出版社、107頁。
- 89) 梅光迪著、莊婷訳「人文主義和現代中国」(1930年)『文存』195頁。

- 90) 梅光迪著、莊婷訳「人文主義和現代中国」(1930年)『文存』186頁。
- 91) 樂黛雲「『梅光迪文存』序」(2011年)『文存』3頁。