

李大釗の「青春」について

川尻文彦

はじめに

本稿では李大釗（一八八九～一九二七）の初期の思想、とりわけ日本留学時期に執筆したとされる「青春」を主たる分析の対象とする。李大釗は中国近代思想の研究領域ではよく知られた人物であり、私もすでに別稿で触れたことがあるので、本稿では李大釗に関する伝記的な事実の紹介については必要最小限にとどめさせていただく。李大釗は中国共産党の創立メンバーの一人であり、マルクス主義を中国にはじめて体系的に紹介した人物として知られるが、李大釗が残したもっとも有名な文章の一つといえば、『新青年』（第二巻第一号、一九一六年）に掲載された「青春」である。格調高い名文であることもあって、民国時期よりすでに李大釗の代表的な著作として知られていた。^{〔1〕} 今日でも中高生向けの読本で教材として採用され、当代の習近平主席も青少年向けの講演でしばしば「青春」を話の枕として取り上げているようである。本稿ではマルクス主義転向以前の李大釗の初期思想の解明という観点から「青春」を取り上げ、日本留学時期の李大釗の知的な営みの一端を探ることを目的とする。

一 李大釗の日本留学

李大釗の日本留学の事績については、森正夫『李大釗』（新人物往来社、一九六七年）と富田昇「李大釗 日本留学時代の事跡と背景——留学生として」（『集刊東洋学』第四二号、一九七九年）による先駆的な研究があり、早稲田大学での李大釗の学籍簿や成績表の発掘に功績があった。中国の学者による留日時期の李大釗に関する記述については大半がこの二者を基礎にしている。その後、丸山松幸による伝記的な整理が行われた（同「李大釗伝記資料覚書（一）」『人文科学科紀要』第七一輯、東京大学出版会、一九八〇年。その後、（二）～（五）の五回にわたって『人文科学科紀要』に連載された）。

李大釗が来日したのは一九一四年一、二月頃と推定され、この年の九月八日、早稲田大学政治経済学科（現在の政治経済学部）に入学した。なお当時の大学は九月新学期制をとっており、四月始まりに変更になるのは一九一一年四月からである。来日時については李大釗自身が後年、「物価与貨幣購買力」（『甲寅』第一卷第三号、一九一四年八月）のなかで「残冬風雪、迺從二三朋輩、東渡瀛島」の記述を残している。「残冬風雪」をどう読み解くかで見解が分かれるが、一九一四年一、二月頃であろう。ちなみに「二三朋輩」とは李培潘と張潤之であることが当時の早稲田大学の学籍簿から分かっている。李培潘と張潤之は北洋法政学堂時代にともに北洋法政学会の会員であった。日本留学に同行し、一緒に中華留日基督教青年会宿舎に入った。

李大釗らが卒業した北洋法政専門学堂は、早稲田大学では日本の大学入学資格を満たすものと認定されており、高等予科を経ずに直接無試験で入学を許可されたのである。戦前の早稲田大学では、明治大学、政法大学や中央大学をはじめとする他の私学と同様に、学校経営の財源を確保するために「学部・大学予科・専門部」という三位一体型をとっていた。この「学部・大学予科・専門部の並置」といった変則的なカリキュラムは、結果的に多くのアジア人留学に進学・留学の門戸を開くことになった。留学生の学部への直接進学が困難な当時にあっ

て、予科卒業資格がなくても受験できる私立大学の専門部は入学が比較的容易であったからである。⁽⁵⁾ しかも留学生向けの宿舍も用意されていた。

李大釗らは来日して間もなく中華留日基督教青年会宿舍に入ったとされる。今日まで残る李大釗の学籍簿には現住所として「牛込区下戸塚町五百二〇 基督教青年会内」と確かに記されている。この住所は早稲田大学文学部（戸山キャンパス）の向かい、今日の穴八幡宮や早稲田奉仕園（各種イベントが行われる）のある一帯である。

中華留日基督教青年会について、さねとうけいしゅうの説明は以下のとおりである。⁽⁶⁾ 当時、清国留学生会館はいくつもあり、留学生の日本での生活の便宜を図るとともに、留学生団体の根拠地としても機能しており、『江蘇』や『湖北学生界』などの出版部も留学生会館にあった。一九〇五年に「留学生取り締まり規則」反対運動の時に、十二月五日、各省代表学生が清国留学生会館で協議し、日本政府の政策に反対して一斉帰国となった。実際には翌年には多くの留学生は日本に戻ってきたとされるが、この事件は会館が消滅する原因を含んでいた。日本が中国人留学生教育を独占していることは西洋諸国がかねてより残念に思うところであった。アメリカは、上海にある中華基督教青年会を通じて、協会のライオン博士と張佩之を東京に派遣し、実態調査に乗り出した。駐日アメリカ公使館の援助のもとで、駐日清国公使館や日本の諸学校について、留学生の数や生活の実態などを調べ、一九〇六年春に、神田の日本青年会館の中に華人青年会を作った⁽⁷⁾が、これがのちの中華留日基督教青年会である。この会は英語を教えることで会員を集め、一九〇七年には早稲田分会が生まれ、一九一〇年には北神保町に本部を建て会館から独立し、のちに留日学生の根拠地になったという。

近年の渡辺祐子の調査によると日本青年会館の一室を借りて出発した中華留日基督教青年会は一九〇七年に総幹事クリントン (Jacob M. Clinton)、副総幹事王正廷の体制で正式発足した。一九〇九年に早稲田に寄宿舎が完成し、一九一二年に北神保町に購入した土地に新たに会館が建設されたという。⁽⁸⁾ また早稲田の寄宿舎のための土地は、江原素八と元田作之進の共同名義で、一九〇九年五月に契約書が交わされ、総領事のクリントンに九九

九年の借地権が与えられることになった。借地料と宿舍建設の費用は、イギリスの Arthington 基金の支援金によってまかなわれた。一九一六年四月、この時すでに神田に建設されていた本館の業務に集中するために、中華 YMCA は学生寮を日本 YMCA に譲渡、早稲田大学が無償移譲を受け現在に至っている(現在の信愛宿舍、⁹⁾という。

李大釗は中国人留学生らと二十一か条の反対運動を展開し、一九一五年五月末に帰国したとされる。中華 YMCA の寄宿舎の売却は一説には中国人留学生による抗議運動との関連を指摘されたこともあったが、運営業務上の都合のようである。

二 日本留学以前

李大釗は一九一三年に北洋法政学堂において『言治』を創刊し、言論活動を行った。その際にも吉野作造ら日本人教習との接触もあり、日本語の学習に熱心に取り組み、日本語の専門書を読めるように努めたことが知られている。『言治』(第一期、一九一三年)に掲載された李大釗「托爾斯泰主義之綱領」(李大釗は李大釗の筆名。李大釗の筆名は非常に多い)が研究者によってしばしば言及される。「托爾斯泰主義之綱領」は李大釗による日本語学習の成果であるだけではなく、何らかの思想性を読み込むことは可能であろう。「托爾斯泰主義之綱領」の冒頭、「訳者附誌」として「日人中里弥之助氏、著托翁言行録、復綜托翁言行録、結晶而成斯篇。読之当能会得托翁之精神。爰急訳之、以餉当之。」と記している。しかし中里弥之助についてはしばらく詳細不明であり、その後ようやく『大菩薩峠』で知られる中里介山と同一人物であることが判明した経緯がある。李大釗は『言行録』の奥付の発行者名(中里弥之助)をそのまま転記したためであると思われる。この「托爾斯泰主義之綱領」は李大釗の初期の仕事であり、また李大釗のトルストイ的な人道主義の観点を示すものであるとして、研究者に注目されてきた。里井彦七郎はトルストイから学び取ろうとした中に李大釗の「小民性と人間愛精神の強烈さ」を

見出し、その後の彼の思想展開の中でこのトルストイ精神が生かされたとする^⑬。森正夫はトルストイがその後の李大釗に大きな影響を与えたのは、革命は「悔い改め」だという思想であるとする。つまり旧悪を去って新善に就こうとするその心の変化が外部に現れることを革命というのである^⑭。里井彦七郎、森正夫はともに「托爾斯泰主義之綱領」から得た「トルストイ精神」を李大釗のその後の言論（「民彝与政治」でもトルストイに対する同趣旨の言及がある）から読み解こうとする。この里井彦七郎、森正夫に対しては入戸野良行による批判があるが、学界の注目を集めたとは言いがたいので指摘しておきたい。入戸野良行による批判の要点は両者ともトルストイと李大釗の間に介在している中里介山のトルストイ理解を視野に入れていないという欠陥があるという。つまり「中里介山トルストイ」とは何か、という問題である。入戸野良行は革命の精神は「悔い改め」としたことで同時に「今の文明は虚偽なる文明」だとした「中里トルストイ」の言葉が李大釗に与えた影響についても着目すべきであると指摘した^⑮。「文明」論の視座に対して日本と中国の知識人が共鳴したのである。

三 「青春」(その一)

李大釗が早稲田大学で受講した科目等については森正夫らの研究ですでに紹介がある。李大釗の在学一年次に大山郁夫は不在であり、そのかわりに有賀長雄が出講した。後に李大釗が有賀長雄を批判することになったのは奇遇であろう（李大釗「国情」）。李大釗は今日「初期社会主義者」とされる安部磯雄の影響を受けたと自ら述べている。いずれにせよ大学内外での勉強が李大釗の著述に反映されている。

さて本稿で検討の対象にする「青春」は一九一六年九月に発行された『新青年』（第二巻第一号）に掲載された。同号の表紙には陳独秀先生主撰と書かれており、目次には、陳独秀「新青年」、李大釗「青春」、温宗堯「On Education」、易白沙「孔子平議（下）」、高一涵「梁利主義与人生」などが並ぶ。周知の通り、第三巻第六号までは陳独秀先生主撰つまり陳独秀が編集責任者という立場であったが、第四巻第一号より『新青年』の編集の体

制は数名による「輪番制」に移行する。⁽¹⁵⁾ その背景には陳独秀が北京大学の教授となり、『新青年』が北京大学関係者の雑誌へと変化していったことがある。いずれにせよ李大釗の「青春」が『新青年』に掲載されたということとは陳独秀と李大釗の間にすでに日本において太いパイプが存在したことが予想される。陳独秀は李大釗より十歳ほど年長であり、章士釗の東京での居所でお互いの面識を得た。一九一四年七月、陳独秀は章士釗の招きで数度目の来日を果たし、章士釗の『甲寅』の編集作業を手伝っていた。その後、すぐに来日直後の李大釗と知り合った。この時から陳独秀と李大釗は交流と協力を始めたこととされる。⁽¹⁶⁾ 「青春」は一九一九年九月に発表されたが、李大釗は一九一六年五月に日本から中国に帰国しており、袁世凱の洪憲帝制に対する反対運動、憲法研究会の活動、『晨鐘報』の編集等に忙しくしていた。今日の研究者たちは「青春」の執筆時期については「青春」の冒頭の記述「遠從瀛島、返顧祖邦」「遠く日本から祖国をかえりみた」とあるのを手がかりにし、『青春』は日本で書かれたとしているものが多い。⁽¹⁷⁾

「青春」についてはこれまでその哲学的な性格について強調されることが多かった。後藤延子は、研究史を振り返りながら、所説を整理し、ヘーゲル流の絶対的觀念論(B・シユウォルツ)、エマーソンの超越論的哲学(M・メイスナー)⁽¹⁸⁾、ベルグソン流の生の哲学あるいは天人合一論的伝統思想への傾斜(丸山松幸)⁽²⁰⁾、唯物弁証法的宇宙観(郭湛波)⁽²¹⁾、無神論的宇宙論(近藤邦康)⁽²²⁾などを例示している。いずれも李大釗における思想の一貫性を重視する立場から、マルクス主義者に転向する前段階としての位置づけ、壮大な宇宙論、歴史観に着目する傾向が共通している。

「青春」の文中において「悲壮なる精神」という言葉が使われている。李大釗は「悲壮なる精神」について典拠を記していなかったが、大正期のジャーナリストであった茅原華山の「悲壮なる精神」は連想できる。茅原華山は当代きつてのジャーナリストであり、東西の書物の博覧による独自の観点からの東西文明論を得意にしていたが、近年は忘れられた思想家であった。一九七〇年代に松尾尊允によって「大正デモクラシー」が再評価される中で、茅原華山が刊行した『第三帝国』などの雑誌が発掘されていた。⁽²⁴⁾

茅原華山は『洪水以後』(創刊号、大正五年一月一日)に掲載された「悲壯なる精神(山をして我れに來たらしめよ)」に言う。

「宇宙は常に新たに更生しつつある久遠の輪廻であり、万象に盛衰がある如く地球、人類、民衆にも盛衰があり、文明生活によって、人類はますます自然から遠ざかる。これを、文明によって解決することは不可能であり、老成の境地にいる人類の復活再生が、今日、人類に課せられた根本課題である。」

ここに見られるのは、まさに研究者たちがごぞつて指摘した李大釗の「青春」にみられる「宇宙論」である。

石川禎浩の研究によれば、李大釗の「青春」と茅原華山の「悲壯なる精神」との対応関係は「青春」の数か所に及び、そのことごとくが「青春」の核心部分であるとす。その箇所について長文になるが紹介しておきたい。一、宇宙論そのものには始めもなく終わりもなく、したがって空間は無限、時間は無極となるが、それは「絶対」の見地からの結論であつて、「相對」の見地からみれば、宇宙は「万象万殊」の刻々の変転を示していること。二、地球に生命があること、人類の生命にも少年期、青年期、壮年期、老年期としての盛衰があるが、「青春」をとりもどすことができること。三、人類の歴史が「進化論」に支配された過去の「發生の時期」をすぎ、いまや復活再生を問題にすべき時期にたちいたっていること。四、西洋諸国、インド、中国の問題はそれらの国が再生復活し得るかどうかであること。五、そして無窮なる宇宙とともに歩まんとする「悲壯なる精神」があれば、その国民を復活再生させることができること。

茅原華山の「宇宙」観について、李大釗はそのまま踏襲している。しかし、茅原華山の「悲壯なる精神」と大きく異なるのは、李大釗の「青春」においては「中国の再生」に重点があることである。「青春」では「いまわが民族の青年が、日々誓いを新たにして世に昭示すべきは、白髪中国の不死を懸命に弁じたることではなく、青春中国の再生を営々としてはぐくむことである。わが民族が今後世界に独り立ちできるか否かは、白髪中国の老残延命にあるのではなく、青年中国の再生復活にあるのだ。」という。続けてこの「青年中国」について説明を補充する。「建国のはじめ、この国はその名も美しく「中華」といわれた。中華とはそもそもどのような意で

あるか。「中」とは「中に宅り、正に位す」のことである。われわれ青年の大きな責務は、空間において中華を天下の「中」とするだけで満足するのではなく、時間においても「時中」の旨を観悟しなければならぬ。……われわれは、今年の青春を歴史の midpoint と定むべきである。」と述べる。「中国」は「中華」であり、空間的に「中」を占めてきた。李大釗は「中国」は時間的にも「中」にあり、「再生復活」を期するとしている。このような「中華」や「中」の解釈は茅原華山にはなく、李大釗の独創的な部分であろう。

四 「青春」(その二)

「青春」には長らく研究者を悩ませ続けていた難問があった。文中に出てくる拉凱爾とは誰かという問題である。『原典中国近代思想史』(岩波書店)で李大釗の「青春」を翻訳した丸山松幸も拉凱爾をラカイルとルビをふるものの「未詳」としており、その後その改訳をした坂元ひろ子も「未詳」のまま踏襲している。中国でも同様であり、最新の『李大釗全集』(二〇一三年)でも「不詳」のままであり、また李継華『新版『李大釗全集』疏証』(二〇一一年)でも触れられることはなかった。³⁴⁾「青春」は現代中国の青少年の馴染みの文章であり、しかも拉凱爾が発したとき「青春を長しえに保つことは人生無上の幸福である。汝もしこの幸福を享受せんと欲せば、青年のうち死すべきである」は中国では人口に膾炙した名言でありつづけている。しかし、発話者の拉凱爾とは誰だか分からない状態が続いていた。そのような中で、王憲明らは「拉凱爾特説、長久保持青春、是人生最高的天福。欲享受這樣的幸福，就要死於少年之中。」の文言が、竹越与三郎『惜春雜話』(一九一二年)の一節によるものであることを突き止めた。³⁵⁾そこから拉凱爾がドイツ人詩人、文学者である Friedrich Rückert (フリードリッヒ・リッケルト)であることが判明した。³⁷⁾竹越与三郎は Rückert に対してラツケルトとルビをふっており、そこから拉凱爾と中国語で音訳されたのであろう。その該当箇所を示す。

『惜春雑話』「三、凡ての人は失樂園を有す」

ラッケルトの言に『青春を長へに保つは人生最高の天福である。此天福を享受せんと欲せば、汝は少年の中に死せざるべからず』と言つて居るが、これは昔し西行法師が『願はくば花のもとにて春死なん』と歌つたのと異心同意である。但し青春一度之いて又還らず。青春の楽しみを保たんと欲すれば青春の中に死せざるべからずと云ふとは、一通りの道理であるが、然ながら尚ほ言ひ到らぬ所がある。余は青春の中に死せざるも、尚ほ青春の楽しみを保つ所以の途を語りたいと思ふ。⁽³⁸⁾

李大釗「青春」

拉凱爾は「青春を長しえに保つことは人生無上の幸福である。汝もしこの幸福を享受せんと欲せば、青年のうちに死すべきである」といつている。⁽³⁹⁾ 私がわが親愛なる青年に望むのは、青春に生き青春に死すること、少年に生き、少年に死することである。

両者を比較してみると李大釗は当該箇所からリッケルトの名言をそのまま引いていることが分かる。『惜春雑話』では西行法師の言が引用されているが、中国人読者には不要であるとして、李大釗は削除している。リッケルトの名言は当時の日本で有名な言葉であつた可能性もあるが、現時点では調査できていない。リッケルトの詩の題目は Erinnerung（記憶、一八三三年）である。

ここで、『惜春雑話』（一九一二年）について簡単に紹介しておく。竹越与三郎にとって理想に燃える前途有望な若者を教育することは、彼の情熱をかきたてる営為であつた。『惜春雑話』は、竹越与三郎が感激をこめて青春を回想し、知人友人の得がたきを述べた青春賛歌であり、そこには彼の含蓄ある青年論、幸福論や友情論が披露されている。⁽⁴⁰⁾ 竹越与三郎は今日あまりかえりみられることはないが、かつて哲学者林達夫が竹越与三郎の『惜春雑話』を愛読していたことを告白している。林達夫によれば、竹越が福澤論吉精神の彼なりの体現者＝実行者であり、また陸奥宗光に深く傾斜したステイツマンシップを志した垢抜けのした政治家であり、一種のバタ臭さ

につつまれた貴族的に平民的、エリートのに大衆的な面に親近感を感じたという。⁽⁴⁾

『惜春雑話』の章立てをみると冒頭に「一、青春惜しむべし」が置かれ、「二、人生は美術なり」、「三、凡ての人は失樂園を有す」と続き、七、九が「英雄時代(二)」「(三)」であり、「十八、選民主義」で終わる。後述するように、この「一、青春惜しむべし」に李大釗は着目し、「青春」の叙述に反映させていったとみられる。また『惜春雑話』には付録として「北京消息」(『読売新聞』明治四〇年十一月二十九日の記事、慶親王、張之洞、袁世凱、肅親王ら清朝大官との対話が当時、評判を呼んだ)が付されており、李大釗の興味を引いた可能性もある。

リッケルトの名言に関しては「三、凡ての人は失樂園を有す」からの引用であったが、そのほかについては「一、青春惜しむべし」からの引用が数か所確認できる。以下で、『惜春雑話』と「青春」の対応箇所を列記する。

『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」

余の今日主義。……蓋し我が生はカーライルの云へるが如く、時間に執られたる『無限』に過ぎぬ、無限が我となりて現れたるは、現在のためである。我苟くも現在を了すれば、即ち無限を了するものである。⁽⁴⁾

李大釗「青春」

青年の安心立命するところは、今日主義に従って進むことにある。われわれの生は、まことにカーライルのいうごとく、時間に執られた無限にほかならない。無限が現れて我となるのは、現在のためであり、過去や将来のためではない。もし現在が終われば、無限を終えることになる。⁽⁴⁾

李大釗の使っている「今日主義」は現代中国語としては分かりづらい言葉である。じつは竹越与三郎の原文に「今日主義」があり、今日のために生きることを意味するが、李大釗はそのまま使っていることが分かる。

『惜春雜誌』「一、青春惜しむべし」

バイロンが放浪の生を営むや、時人、之を攻めて必ず、来世に於て地獄の苦あるべしと論じたるに、バイロン之に答えて、基督教徒は前世に於て自から苦しめて、来世に幸福を得んと欲し、非基督教徒は現世に於て自ら逸樂して、来世において苦痛を辞せざらんとするもので、唯苦樂の前後あるのみにして、其分量には差異あるものにあらずと云つた。言、矯激に過ぐると雖もまた多くの真理を含んで居る。余は先見、用意、預備の名の下に於て青年を苦しめ、積む能はざる黄金を積まんとして老へしめ、或は積むことを能くするも、使用する能はざる黄金のために、春を過ぎしめんとするものが、此語を味はんことを希ふものである。青年にして富を軽んずれば、老後多くは寂涼寒冷ならん。然しながら黄金は積み得たれども、之を用ゆる能わず。用ゆる能はざる黄金のために、青春を空に過ごし、而して其遺産を襲ぎし子孫却て之がために精神的の不幸を受くるに比して、孰れか果して幸ぞ。

李大釗「青春」

詩人バイロンは放浪不羈をして、時人から来世でかならず地獄の苦しみを受けると言われた。バイロンはこれに答えて「キリスト教徒は現世でみずから苦しめて、来世での幸福を願うが、非キリスト教徒は、現世で気ままに楽しみをつくし、来世の苦しみを恐れない。両者を比べると、前後の違いこそあれ、苦しみの量に差はない」と答えている。バイロンの言葉はもとより矯激に過ぎるが、また風刺をこめている。私のみるところ、現世には現世の楽しみがあり、来世には来世の楽しみがある、現世には現世の青春があり、来世には来世の青春がある。来世の楽しみと青春をこい願うあまり、わが現世の楽しみと青春を犠牲にするのはもとより許されるべきではない。現世の楽しみと青春をむさぼるために、わが来世の楽しみと青春を棄て去ることもまたなすべきではない。

この箇所は、長文の引用になってしまったが、竹越与三郎がバイロンの言を引き、それに同意し、敷衍しながら自らの見解を述べた部分を李大釗がそのまま写していることが分かる。

『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」

エマーソンは『汝若し千古を愛せば現在を利用せよ。昨日は呼び返す能わず。明日は確實ならず。汝が確實に把握するものは今日のみ。今晚の一日は明天の二日に当る。』と云つて居るが、余は此趣意によりて、今日主義を唱へ、此趣意によりて、青春を失はざらんことを勧むるものである。⁽⁴⁶⁾

李大釗「青春」

エマーソンは曰く、「汝もし千古を愛するならば、現在を利用せよ。昨日は呼び返すことはできず、明日はなお確實ではない。汝が確實に把握できているのは今日だけである。今日の一日は明日の二日に値する」と。これはわれわれの深省を促す言葉である。けだし現在は、われわれの青春中の青春なのである。青春とともにあるならば、たとい砂漠の地に移ろうとも、何の憂いがあるうか。⁽⁴⁷⁾

『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」「二、青春惜しむべし」の最末尾。

人よろしく生を楽しむべしである。殊に青春の時を惜しむべしである。ドイツの歴史家モムゼンは、シーザーを評して、彼は「青春の杯より人生の水を飲み、泡も淀味も共に飲み乾した」と云つた。嗚呼、我青年よ、人生を愛せよ、人生を楽しめよ、青春を惜しめよ。而して夜光の杯より、人生の泉を一口に飲み乾せよ。⁽⁴⁸⁾ Love life, Drink deep from the crystal spring.

李大釗「青春」

ドイツの歴史家モムゼン氏はシーザーを評して「彼は青春の杯から人生の水を飲み、泡までも飲みほした」といった。私はわが親愛なる青年に望むのは、この夜光の杯を挙げて人生の甘露を一息に飲みほすことである。⁽⁴⁹⁾

『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」の最末尾のハイライトの部分である。李大釗「青春」ではそのまま引用し、『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」の趣旨に賛意をしめしていることが分かる。その直後に『莊子』の一節

を引用し、「青春の道」を邁進し、「無窮の生」を楽しむよう訴えかけて「青春」を終えている。

以上、カーライル、エマーソン、バイロン、モンゼンの名言を手がかりにして『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」と「青春」を対照し、調査してみた。李大釗が『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」から写した箇所はこれらにとどまらないと思われるが、以上の例から分かることを述べておきたい。

第一に、「青春」は『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」の末尾の結論部分の「丸写し」であることである。李大釗が「青春」の中で言及したカーライル、エマーソン、バイロン、モンゼンの箴言は、彼ら西洋の文学者、思想家の原書を博覧して引用したわけではない。竹越与三郎が引用した字句を「転用」している。西洋人の文言については洋書原典からではなく「再引用」がよく見られる。欧米の著名人の名言を引用しながら、自説を補強する文章スタイルが顕著である。そのスタイルは、竹越与三郎など当時の日本の知識人たち、さらにはそれを引き継いだ李大釗においても踏襲されている。

第二に、『惜春雑話』「一、青春惜しむべし」の論旨（とくに結論部分）がそのまま李大釗「青春」に投影されている。「今日主義」に代表されるような「青春惜しむべし」の竹越与三郎の趣旨に李大釗が賛同していることが分かる。断片的な文言を引き写しただけにとどまらない。

『惜春雑話』は竹越与三郎が青年たちに与えた激であった。「一、青春惜しむべし」は「人は人生の短さを歎ずれども、余は春の短さを嘆じ、人は死の至るを恐るれども、余は老の至らんことを恐る」から語り始め、最後は「嗚呼我が青年よ、人生を愛せよ、人生を樂しめよ、青春を惜しめよ、而して夜光の杯より、人生の泉を一口に飲み乾せよ」で終わる。当時の文芸誌では、「一、青春惜しむべし」について、「華やかな青春の賦を繰返して居る。其の流れるようなメロデーには、血に熱し、瞳輝く青年の胸をそゝり、気を浮き立たせ、歌ひ、且つ舞はしむる魔酒の力が強く忍んで居る。」と評されていた。李大釗が竹越与三郎の「一、青春惜しむべし」に魅了されたのはまさにこの点であったのであろう。

五 「青春」(その三)

「青春」を一読して見て取れるのは、その古めかしい文学的な文体とともに中国伝統思想との親和性である。「青春」で提示される生死観については中国伝統思想との連続性をはつきりと指摘できる。⁵⁴⁾まず「青春」における「青春の進程」(李大釗は「相對」であるという)と「無限の青春」(李大釗は「絶対」であるという)の二つの用語法に着目したい。

「青春」において、生死は輪廻循環する「相對」的变化の一環と位置付けられている。すなわち李大釗のいう「青春の進程」である。このような生死を「相對」化する考えは、明らかに中国思想の一つの伝統をなしている。李大釗は『莊子』逍遙遊の「朝菌「きのこ」は晦朔「朝夕」を知らず、蟪蛄「せみ」は春秋を知らず」「小知は大知に及ばず、天寿の短きは長きに及ばぬ」を引用している。朝夕や春秋ははたして有であるか。朝菌「きのこ」や蟪蛄だけが知らないだけだろうか。そのほかのいくたびかの晦朔「朝夕」や「春秋」を経た生物はそれを知っているのか。結局のところ、晦朔「朝夕」や「春秋」を有とも無とも端的には決められないのである。宇宙の生命より短い生命しか持ちえないわれわれは宇宙の有無について判断できるはずがない、と述べる。⁵⁵⁾『莊子』の「相對」的生死観は李大釗の発想にもともと存在していたとみられる。

またこうした「相對」的な循環変化に対して「絶対」のレベルを「無限の青春」と規定する李大釗の思考について、林文孝は二つの点で伝統的発想に由来すると考える。⁵⁶⁾一つは、世界を「生生」の原理が貫くと見る発想である。李大釗自身は明記してはいないものの、朱子学的思考との類似が目される。じつは李大釗の「青春」の論理を伝統中国思想の「生生」の原理から読み解くことは、中国での李大釗研究においてよくみられる分析である。⁵⁷⁾すなわち生生の徳としての仁は義・礼・智と並んで四徳の一つであるとともに、これら四徳を包括するものでもある。そして、季節においては春が仁と対応する。春は四季の一つであるとともに、その生生の根源性に

おいてすべての季節を貫いているとの発想である。

もう一点は、「相對」的变化と「絶對」的不変とを不可分一体と見なす思考法である。これについても李大釗自身、伝統思想に依拠しながら説明している。例えば、『周易』の書名の「周」を王朝名ではなく常住の意味であるとして、変易を意味する「易」と対置させる。この解釈の先例として金聖嘆の「序離騷經」を引いている。

金聖嘆は「周とは、その体を指している、易とは、その用を指している。客觀についてのみいえば、周とは永遠、易とは変化の意であり、客觀、主体の両側面を含めていえば、周とは聖人の能事、易とは三千世界の变化をいう。」と説明している。⁵⁵⁾

さらに李大釗によれば、「孔子は同と異を論じて「異の観点から見れば、肝も胆も蘇を越ほどに違う、同の観点から見れば、万物もみな一つである」(『莊子』徳充符)といい、蘇軾は変と不変を論じて、「変の観点から見れば天地も一瞬たりともそのままではありえない。不変の観点から見れば、物も人もみな無窮である」(蘇軾「赤壁賦」と言っている。ここにいう変とは青春の進程であり、不変とは無限の青春である。異などは青春の進程であり、同とは無限の青春である。易とは青春の進程であり、周とは無限の青春である。有とは青春の進程であり、無とは無限の青春である。相對とは青春の進程であり、絶對とは無限の青春である。」⁵⁶⁾という。このように「青春」における生死観について、生死の「相對」化と生生の思想の点で中国伝統思想と李大釗との連続性を指摘できる。李大釗独自の観点というよりも、むしろこれらは中国の伝統的な知識人にとって一般的な観点であるといえるだろう。

しかし、「青春」の主張の眼目は、むしろ歴史や伝統の束縛を脱した変革主体としての「青年」の創出にあった。そのため、中国の歴史や伝統を継承するのみならず、それといかに向き合うのかを考えることが必要になる。そこで李大釗は歴史の断絶を強調する視点を導入した。上述したように、「中華民國」の「中」字を空間的のみならず時間的「中点」として解釈すべきであると主張したのである。あえて言えば、そこには「青春」を「近代」的なものへと導く方向性が潜んでいる。それは「青年中華」の復興を願った中国の知識人の危機意識と

も言い換えることができるだろう。それはまさしく李大釗が参照した茅原華山にも竹越与三郎にも存在しない視点なのであった。

むすび

本稿の分析を通じて「青春」の構造をまとめると以下の通りになる。「青春」の前半部は茅原華山を参照しながら、宇宙論、存在論を展開している。後半部は竹越与三郎の「青春惜しむべし」の「青春」論を参照し、採り入れている。全体を通じて、『莊子』などの中国の古典を適切に配置し、伝統思想に依拠しながら中国人読者に対してイメージを喚起し、中国人読者に対する説得力を増すよう工夫している。中国伝統的な生死観は中国人読者にとつて受け入れやすいものであったであろう。そのことが西洋や日本からの借り物の知識という印象をかなり薄めている。「青春」についてこれまで行われてきた「宇宙」論を中心とした読み込みはやはり妥当性を欠くように思われる。さらに「青春」における「宇宙論」をマルクス主義史観や経済学の理論的な理解や実践までを含めた彼の生涯の思想を貫くものであるとするのはなおさら無理がある。そのような「読み」が中国以外にも米国や日本の学界においてもなされたのはマルクス主義哲学の先駆者李大釗を顕彰するほかに、彼の思想の一貫性を強調したいという意図がはたらいたからだと思われる。

私としてはむしろ李大釗が中国伝統的な生死観や「青春の進展」や「無限の青春」といった説明に依拠しながらも、「青年中華」を「中」という時間軸のなかにおさめ、「復興」を試みるナショナルな議論は、茅原華山や竹越与三郎にはなかった李大釗の独創的な部分として指摘しておきたい。玄学的で難解な文体や古めかしい語彙の多用は二〇歳代後半の若者(李大釗)の気負いもあってであろう。しかし、中国伝統思想にしばしば言及しながら論を展開する「新旧調和」的な発想は李大釗の特徴として指摘できるだろう。

本稿では「青春」のみの分析にとどまっていることが悔やまれる。この時期、李大釗は「民彝与政治」などい

くつかの重要な論文を残している。それらも視野に入れた李大釗の初期思想の解明は他日を期したい。

注

- (1) 郭湛波『近五十年中国思想史』（上海古籍出版社、二〇〇五年、原書は一九三五年）一〇七頁。
- (2) 安藤彦太郎「早稲田大学と中国研究」（安藤彦太郎『未来にかける橋——早稲田大学と中国』成文堂、二〇〇二年）四〇頁。
- (3) 安藤彦太郎「早稲田で学んだ中国人留学生」（安藤彦太郎『未来にかける橋——早稲田大学と中国』成文堂、二〇〇二年）一五四頁。
- (4) 紀旭峰「戦前期早稲田大学のアジア人留学生の軌跡——中国人と台湾人留学生の動向を中心に」（李成市・劉傑編『留学生の早稲田——近代日本の知の接触空間』早稲田大学出版部、二〇一五年）三〇〜三二頁。
- (5) 東京の私立大学が中国人留学生の大口の受け入れ先となった制度的、歴史的経緯について考察したものに、高田幸男「明治期東京の中国人留学生諸相」（藤田直晴編『東京・巨大空間の諸相』大明堂、二〇〇一年）、同「近代アジアの日本留学と明治大学」（同編『戦前期アジア留学生と明治大学』東方書店、二〇一九年）があり、早稲田大学との比較も行っている。
- (6) さねとうけいしゅう『中国人日本留学史』（くろしお出版、一九六〇年）二〇一〜二〇二頁。
- (7) 日本基督教青年会同盟が出していた雑誌『開拓者』の記事「華人青年会」（『開拓者』第一卷第八号、一九〇六年八月）や「清国青年会」（『開拓者』第一卷第十一号、一九〇六年十二月）を見ると、宣教師たちの組織運営の様子や聖書、英語、数学の講座を開くなど活発な活動ぶりが見える。
- (8) 渡辺祐子「もうひとつの中国人留学生史——中国人日本留学史における中華留日基督教青年会の位置」（『明治学院大学教養教育センター紀要・カルチュラル』五巻一号、二〇一一年）一一〜一二頁。
- (9) 渡辺祐子「もうひとつの中国人留学生史——中国人日本留学史における中華留日基督教青年会の位置」（『明治学院大学教養教育センター紀要・カルチュラル』五巻一号、二〇一一年）二二頁。中華留日基督教青年会の関連資料は、

Elmer L. Anderson Library (アメリカミネソタ大学) が所蔵する Kauts Family YMCA Archives 中の日本における YMCA 運動の ロンクシマン YMCA International Works in Japan and the Japanese に収められているものとである。

- (10) 「托爾斯泰主義之綱領」は丸山松幸・斎藤道彦編『増訂 李大釗文獻目録』(汲古書院、一九七〇年)に収録されたもの(同八二〜八四頁)を参照した。「托爾斯泰主義之綱領」は中里弥之助(介石)の『トルストイ言行録』の増補版(明治三九年一月、内外出版協会)に付録として掲載されたものを李大釗が重訳したものである。『李大釗全集』にも李継華他編注『李大釗軼文輯注与研究』(綾装書局、二〇一三年)にも収録されていない。
- (11) 「トルストイズム綱領」が中里介石の編者によるものであると最初に指摘したのは、斎藤道彦「李大釗の思想・一九一八年後半期」(『科学と思想』第十一号、一九七四年)である。
- (12) 里井彦七郎『近代中国における民衆運動とその思想』(東京大学出版会、一九七二年)三九七〜三九八頁。
- (13) 森正夫『李大釗』(人物往来社、一九六七年)七八頁。
- (14) 入戸野良行「中里介石と李大釗——李大釗研究ノート・その一」(『中国農民戦争史研究』第四号、一九七四年)二一九頁。続編である入戸野良行「李大釗と「トルストイズム」——李大釗研究ノート・その二」(『春駿台史学』第四六号、一九七九年)もある。中国の知識人に対するトルストイの影響については日本経由のものも少なくないが、日本におけるトルストイ理解についても未解明な点が少なくないようである(柳富子『トルストイと日本』早稲田大学出版部、一九九八年)。
- (15) 張耀杰『新青年』輪値編輯の歴史真相(同『北大教授与『新青年』』新星出版社、二〇一四年)。
- (16) 朱文通「也談陳独秀認識李大釗的時間」(『近代史研究』一九九二年第二期)二六七頁。
- (17) 朱成甲『李大釗伝』(上)(中国社会科学出版社、二〇〇九年)四五二頁。
- (18) B・I・シュウォルツ(石川忠雄・小田英郎訳)『中国共産党史』(慶應通信、一九六四年)。
- (19) M・メイスナー(丸山松幸・上田恵司訳)『中国マルクス主義の源流』(平凡社、一九七一年)。
- (20) 丸山松幸「李大釗の思想とその背景」(『歴史評論』第八七号、一九五七年)。
- (21) 郭湛波『近五十年中国思想史』(龍門書店、一九三五年)。
- (22) 近藤邦康「民国と李大釗の位置」(『思想』四七七号、一九六四年)。

- (23) 後藤延子「李大釗における「世界史」の発見——「青春」「今」の哲学」〔『歴史評論』三一〇号、一九七六年二月〕三二頁。
- (24) 松尾尊允は「私見では、大正デモクラシーとは都市だけではなく農村に、そして社会の最底辺たる被差別部落へと根をひろげた、かならずしもインテリとはいえぬ広範な勤労民衆の自覚に支えられた運動であった」と規定する（松尾尊允『大正デモクラシー』岩波書店、二〇〇一年（原書は一九七四年）iv頁）。
- (25) 『洪水以後』については、茅原健『民本主義の論客 茅原華山』（不二出版、二〇〇二年）の第五章『洪水以後』と『日本評論』に説明がある。『第三帝国』の内紛によって追われた茅原華山が「超東西思想の宣伝——生活を基礎として国粹の創造」と銘打って一九一六年一月一日に創刊した。「英雄政治」「英雄主義」の主張でも知られる。
- (26) 『洪水以後』（創刊号、大正五年一月一日）の「悲壮なる精神」には孫文の題字「独開生面」が差し込まれており（茅原華山主編『洪水以後』（全一卷）（不二出版、一九八四年、復刻版）一四頁）、また同号には戴季陶の論説「孫逸仙論」も掲載されている。
- (27) 「悲壮なる精神」は茅原華山『新英雄主義』（新潮社、一九一六年）にも収録されている。李大釗がこちらを参照した可能性もある。
- (28) 石川禎浩「東西文明論と日中の論壇」（古屋哲夫編『近代日本のアジア認識』京都大学人文科学研究所、一九九四年）四〇八頁。
- (29) 李大釗『青春』（『李大釗全集』（第一巻）人民出版社、二〇一三年）三二二頁。
- (30) 李大釗『青春』（『李大釗全集』（第一巻）人民出版社、二〇一三年）三二三頁。
- (31) 李大釗（丸山松幸訳）『青春』（西順蔵編『原典中国近代思想史』第四冊、岩波書店、一九七七年）一四八頁。
- (32) 李大釗（坂元ひろ子改訳）『青春』（坂元ひろ子編『新編 原典中国近代思想史 四——五四新文化運動』岩波書店、二〇一〇年）八一頁。
- (33) 李大釗『青春』（『李大釗全集』（第一巻）人民出版社、二〇一三年）三二六頁。
- (34) 李継華『青春』疏証（同『新版『李大釗全集』疏証』社会科学文献出版社、二〇一一年）八五〜八九頁。
- (35) 竹越与三郎（一八六五〜一九五〇）、明治〜昭和期の史論家、政治家。号は竹越三又（さんさ）。同人社、慶応義塾に学び、明治一六年『時事新報』に入社。のち『基督教新聞』『大阪公論新聞』を経て、二三年徳富蘇峰の『国民新

- 聞』発刊に参加、民友社の同人としても活躍。史書『新日本史』(二四・二五年)、『二千五百年史』(二九年)を刊行し、啓蒙的立場から文明史観の史論を展開した。その後、政界に転じた。
- (36) 王憲明・胡慶祝『李大釗思想文本研究』(清華大学出版社、二〇一九年) 三二頁。
- (37) フリードリッヒ・リッケルト(Friedrich Ricker) 一七八八〜一八六六)は、ドイツの詩人、東洋学者。ヴェルツブルク大学で法律および言語学を学び、のちエルランゲン大学東洋語教授、ベルリン大学教授。解放戦争(ナポレオン戦争)の頃、愛国詩を書き始め文才にまかせて多作した。流麗典雅な形式に深い感銘のこもった秀作も少なくない。ことにインド、アラビア、ペルシャ等の東洋文学の翻訳者、模作者としては当代随一の力量を示したとされる。
- (38) 竹越與三郎『惜春雑話』(二西社、一九二二年、国立国会図書館デジタルライブラリー) 六〇頁。
- (39) 李大釗「青春」(『李大釗全集』(第一卷) 人民出版社、二〇一三年) 三二七頁。
- (40) 西田毅『竹越与三郎』(ミネルヴァ書房、二〇一五年) 二六頁。
- (41) 林達夫十久野収『思想のドラマトウルギー』(平凡社、一九九三年、原書は一九七四年) 四〇六頁。
- (42) 竹越與三郎『惜春雑話』(二西社、一九二二年、国立国会図書館デジタルライブラリー) 二五〜二六頁。
- (43) 李大釗「青春」(『李大釗全集』(第一卷) 人民出版社、二〇一三年) 三一六頁。
- (44) 竹越與三郎『惜春雑話』(二西社、一九二二年、国立国会図書館デジタルライブラリー) 二七〜二八頁。
- (45) 李大釗「青春」(『李大釗全集』(第一卷) 人民出版社、二〇一三年) 三一六頁。
- (46) 竹越與三郎『惜春雑話』(二西社、一九二二年、国立国会図書館デジタルライブラリー) 二六頁。
- (47) 李大釗「青春」(『李大釗全集』(第一卷) 人民出版社、二〇一三年) 三一六頁。
- (48) 竹越與三郎『惜春雑話』(二西社、一九二二年、国立国会図書館デジタルライブラリー) 二九頁。
- (49) 李大釗「青春」(『李大釗全集』(第一卷) 人民出版社、二〇一三年) 三一七〜三一八頁。
- (50) 千葉亀雄「竹越三又氏の『惜春雑話』」(『文章世界』一九一一年十一月一日の「新著四種一欄」六七頁)。
- (51) 林文孝「李大釗「青春」に見る伝統的死生観とその変容」(『山口大学人文学部異文化交流研究施設ニューズレター』第五号、二〇〇四年三月) 一七頁。林文孝は明清思想の研究者であり、李大釗に対する書誌的な先入観を持ち合わせていないため、逆にすぐれた示唆が多い。林文孝の指摘は、中国人読者がこの「青春」を読んだ時の印象に近いものであると思われる。

- (52) 李大釗「青春」〔李大釗全集〕(第一卷) 人民出版社、二〇一三年) 三〇八頁。
- (53) 林文孝「李大釗「青春」に見る伝統的死生観とその変容」〔山口大学人文学部異文化交流研究施設ニューズレター〕第五号、二〇〇四年三月、一八頁。
- (54) 伝統中国思想における「生生」の原理について、参考までに現在でも最も通用していると思われる島田虔次の説明を引用しておく。『易経』に「天地ノ大徳ヲ世ト言ウ」「生生コレヲ易ト言ウ」(繫辞伝) などのことばがあるが、この「生」「生生」ということばこそ、程明道「程顥 一〇三二〜一〇八五」の思想の根底を最もよくあらわす。生生という「生」は生きる、つまり生命という意味と、生む、つまり生産という二つの意味を統一的に含んでいる。……天地の徳は生、生生、であり、それがすなわち「道」である。『易経』(繫辞伝) に「天地絪縕シテ、天地化醇ス」というとおり、天地陰陽の気は一瞬の断絶もなく、絪縕として集散し、万物は化醇、すなわち生生してやむことがない。……天地より生まるかぎりのものは、すべて天地生生の性格をうけて生まれる。万物と区別せられた意味での人間も、この点ではなんの区別もない。」(島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、四一〜四二頁)。
- (55) 李大釗「青春」〔李大釗全集〕(第一卷) 人民出版社、二〇一三年) 三〇八〜三〇九頁。
- (56) 李大釗「青春」〔李大釗全集〕(第一卷) 人民出版社、二〇一三年) 三〇九頁。