

陳独秀の世界認識

——1900～1926年を中心に——

亀井 拓

Chen Duxiu's World View

—from 1900 to 1926—

KAMEI Taku

Modernization in East Asia was triggered by Western impact. The traditional world view of East Asia was significantly challenged and altered by the West. There was no alternative for East Asian countries but to concede to Western might. China was one of those countries who recognized a more civilized West, both politically and economically, and thus started its journey of modernization. Chen Duxiu is widely regarded one of China's radicalism favor of communism out of many Western political theories and co-founded the Chinese Communist Party in 1921. However, this paper argues, a different approach to Chen isn't only possible but also necessary as he was not born for establishing the Communist Party for China. As a matter of fact, he held different views of the world at different stages of his life which had his personal originality, and with the passage of the time his world view experienced many changes and finally crystallized.

キーワード：陳独秀、世界認識、啓蒙思想、『新青年』、社会主義の受容

はじめに

東アジアにおける近代とはヨーロッパ諸国との深い結びつきの始まりを意味し、そしてそれは同時にそれまでの限られた比較的穏健な交渉ではなく、産業革命を契機としたヨーロッパにとって優位な経済力、軍事力、政治力を背景とした交渉であった。圧倒的なヨーロッパ列強諸国の前に東アジアはそれまでの伝統的な価値観や世界観を変更せざるを得なくなり、ヨーロッパの勢力に抵抗するために痛みを伴いながら自らを改革・改善しようとした。

アヘン戦争の結果日本はヨーロッパ勢力に対して強烈な危機感を抱き、中国も日清戦争に敗れることで伝統的な東アジアの国際秩序から19世紀のヨーロッパの国際関係を規定した秩序に呑み込まれた。日中両国ともそれまでとは異なる勢力から多方面において自国を守ろうとし、中国の知識人の場合、国家や思想の改造がうまくいっているように見えた日本に学ぼうとし、日本のアジア主義者との連帯を通し

て東アジアをヨーロッパ勢力から守ろうと試みた。

陳独秀(1879-1942)は二度のアヘン戦争や清仏戦争によって中国の政治経済が大きく変化した時期に生まれた。日清戦争や義和団事件以降日本を含めた列強に中国が半植民地化される状況に対して清朝が無為無策であることに失望した彼は、日本の近代化の成功を評価してその大元であるヨーロッパの政治や社会、経済や思想に憧れを抱いた。彼も他の知識人と同様、中国がヨーロッパに滅ぼされないために西洋化すべきだと考え、ヨーロッパと対等に渡り合える世界の一大国になるために中国を変えるべきだと考えて改革・革命運動に従事した。

これまでの陳独秀研究において、彼の政治思想、つまり彼と新文化運動の関わりや、彼はどのようにマルクス主義を受容し、どのように中国共産党を建党したのか、そして彼はなぜ離党したのか、晩年マルクス主義を捨てたのかなど、中国における社会主義の受容や中国共産党との関係で語られることが大半であり、彼がどのような世界認識のもと中国の西洋化やそのあり様を考えていたのかを詳しく論じたものは少ない¹⁾。しかし中国における西洋化という行為は、欧米(のちに日本)との文化間の交渉によってヨーロッパの先進性を身にしみ感じて、また同時にそれまでの天下思想などの伝統的世界認識から脱却することによって初めて歩みだされたものであった。陳独秀の場合も中国が欧米と比べて劣っていることに気付いたことによって初めて「自強」や「富強」が必要であることを認めたのであり、中国共産党建党とはその方法のひとつとして位置づけることができる。このように考えれば、彼が世界をどのように認識し、その認識にどのような変化があったのかを確認しておくことは、彼の救国意識や革命思想を考える上で非常に重要な点である。

本稿では『新青年』の発行が終わる1926年までの彼の世界認識を考察したい。この時期はちょうど彼が20代から40代にかけての頃であり、彼の生涯の前半期に当たる。ある特定の人物の世界観を知るための方法はいくつかある。そのひとつは鄧野氏が論じているように、陳独秀の世界観をマルクス主義受容・理解度の問題にすることで理解しようとする試みである²⁾。しかしこの方法ではマルクス主義というひとつの答えが用意され、それに当てはまるか当てはまらないかの議論に留まってしまい、歴史が思想の多様性・多面性が見失われてしまう。そこで陳独秀自身の言葉や行動、時代背景などを辿りながら、中国を取り巻く環境、ないし世界の趨勢を彼がどう捉えていたかを分析することで、彼が思い描いた理想の中国像を把握する一助としたい。

1) 蝦名良亮「新文化運動期における陳独秀の「群衆心理」論」『中国研究月報』47巻8号(社団法人中国研究所、1993年8月)や、鄧紅「中国現代思想史における陳独秀：新文化運動の場合」『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』34号(大分県立芸術文化短期大学、1996年12月)などは陳独秀と新文化運動に関して、横山宏章「中国におけるマルクス主義の受容：陳独秀の場合」『一橋研究』29号(一橋大学、1975年7月)や、游国栄「陳独秀の政治思想」『大東法政論集』8号(大東文化大学大学院法学研究科、2000年3月)などは彼のマルクス主義受容に関して、江田憲治「陳独秀の「最後の見解」をめぐって——ある中国知識人の「民主主義」、「社会主義」、そしてトロツキズム思想について」『社会システム研究』10号(京都大学大学院人間・環境学研究科社会システム研究刊行会、2007年2月)や、陳玉琦(芳野不器雄訳)「陳独秀の晩年の民主主義思想」『トロツキー研究』39号(トロツキー研究所、2002年)などは彼の晩年について研究したものである。

2) 鄧野「試論五四後期陳独秀世界觀的轉變」王樹棟、強重華、楊淑娟、李学文(編)『陳独秀評論選編』上册(河南人民出版社、1982年8月)

1 「外国に虐められない国」と「外国に虐められる国」——1900年代

陳独秀は1879年に安徽省懷寧県で下層知識人の家に生まれた。譜名は慶同、官名は乾生、字は仲甫である。独秀という名前は1914年11月に「愛国心与自覚心」という文章の中で用いられ、特に『新青年』が契機となって一般的に知られるようになった。『実庵自伝』によれば彼も幼少から勉強に明け暮れ、厳格な祖父から四書五経や左伝を教えられ、仏のような兄からは八股文などを教授され、秀才となって南京の郷試を受験するなど、中国の伝統的教育システムの中で育ったが、南京で合格のことしか頭にない腐敗しきった受験生を目の当たりにし、伝統的国家体制や社会体制に疑問を抱くようになったと彼は述べている³⁾。

また別の文章で16歳頃の自分を回想してこのように述べている。

毎日ただ食べることと寝ることだけを知って、何か為そうと奮い立ってもただ文章を読み、偉業と光輝を掠め取ろうと考えていただけだった。国家が何であって自分とどんな関係があるかなどどうして知っていたらどうか。甲午の年になってやっと日本とかいうのがわれわれ中国を打ち負かしたと聞き、庚子の年になってイギリス、ロシア、フランス、ドイツ、イタリア、アメリカ、オーストリア、日本の八国連合軍とかいうのが中国を打ち負かしたと聞いた。このとき私はやっと世界中の人間は国々に分かれていることを知った。それぞれ境界と社会を持って上下関係なく暮らしており、われわれ中国も世界にある万国の一国であり、私も中国人の中の一人なのだ〔後略〕⁴⁾。

彼の出自背景から考えて、彼に伝統的な「天下」思想の影響があったと考えて間違いない。しかし彼は20世紀に突入する前から中国社会に疑問を抱き、「天下」思想を相対化していたことが分かる。

一方このころ中国国内でも大きな転換点を迎えていた。1898年に戊戌の政変が起こり、1900年には義和団事件によって中国は本格的に半植民地状態になった。このような中で1901年10月、陳独秀は日本へ留学した⁵⁾。しかし彼の日本での活動について明らかになっている部分は少ない。ただ東京にいたこと、日本を通して西洋文明や諸知識、英語とフランス語を学んだこと、そして日本人よりも中国人、特に革命派の多くとよく交流したことは確かなようである。例えば張継（1882-1947）、蘇曼殊（1884-1918）、

3) 傳記文学雑誌社（編）、陳独秀著『実庵自伝』（傳記文学雑誌社、1967年9月）p.23-43参照。なお『実庵自伝』そのものは1938年に出版された。

4) 三愛（陳独秀）「説国家」『安徽俗話報』5期（1904年5月）。以下、表記がある場合を除いて、引用文は全て筆者が翻訳したものであるが、直訳では意味が伝わりにくい部分があるため、文章に合わせて主に意識した。そのため訳として完全とは言えない部分があるが、意味としては正しくあるように心掛けた。以下原文：

（我十年以前、在家裡讀書的時候）天天只知道吃飯睡覺，就是發奮有為，也不過是念念文章，想騙幾層功名，光耀門楣罷了。那知道國家是什麼東西，和我有什麼關係呢。到了甲午年，才聽見人說有個什麼日本國，把我們中國打敗了，到了庚子年，又有什麼英國，俄國、法國、德國、意國、美國、奧國、日本八國聯合軍，把中國打敗了。此時我才曉得，世界上的人，原來是分做一國一國的，此疆彼界，各不相下。我們中國，也是世界萬國中之一國，我也是中國人之一人（後略）

5) 唐宝林、林茂生『陳独秀年譜』（上海人民出版社、1988年）p.18参照

鄒容（1885-1905）、章太炎（1869-1936）、湯爾和（1878-1940）など、その後の彼や中国におけるキーパーソンとなる人物たちと知り合い、彼らと「青年会」を組織（1902年冬）したり、漢学や西学を討論したりしたようである。そしてなにより彼自身もこの時期には革命派に転換していた。

1903年3月ごろに帰国した彼は同年5月に反ロシア組織である「安徽愛国会」を作り、このように述べる。

ロシア人がわれわれ中国人を虐待することは一日のことではない。かつて東北三省を訪れたときこのような情景を目にした。中国人が列車に乗っていると、すでに切符を買っていたにもかかわらず、よく夕闇や風雨に紛れて理由なしに酔ったロシア兵に追い出されたり車内で殴り殺されたりしたが、中国の官〔警察や乗務員を指す：筆者注〕は罪を問おうとはしなかった。線路沿いの住民がときに淫虐されることがあるのは言うまでもない。去年金州であるロシア兵が婦女を強姦したあと殺害した事件が起き、地方の老紳が村民200人を連れてロシア側の責任者と議論しようとしたが、〔ロシア側は：筆者注〕彼らを相手にしなかっただけでなく、兵に命じて200人を皆殺しにした⁶⁾。

義和団事件以降、ロシアは段階的に撤兵する約束を完全には果たさず、中国の東北三省を占領したままであった。当時彼がいた安徽省もヨーロッパ各国や日本によって鉱山が買収されるなど、「東北三省」化に一步步近づいているように感じられた⁷⁾。このような背景の中で、完全に清朝の手を離れて外国に占領された中国東北地方は彼にとって無視できない問題であったのだが、ここで注目すべきなのは、彼は明らかに中国の植民地化に対して警鐘を鳴らしているにもかかわらず、「植民地にされる」ではなく、多くは「虐待」と表現している点である。

このような表現はその後も続く。1904年に彼は安徽省で『安徽俗話報』を刊行したが、その「開辦安徽俗話報的緣故」で彼は刊行の理由を、お金持ちも貧乏人も「多少は学問を知り、時事に通じるべきであり、〔そのためには：筆者注〕いくつかの新聞を買って読む」必要があると述べ、彼が日本で経験したことや学んだことを安徽省で実践し、西洋知識を活用した救国・啓蒙運動を意図してこの雑誌を始めたのであった⁸⁾。そのため時事新聞や論説だけでなく、地理や格知（科学）、歴史など幅広い内容を載せた。その中の「地理略」を見ると、彼は読者に五大陸の存在や人種などを紹介し、8億の黄色人がアジアに、6億人の白色人がヨーロッパに住んでおり、黄色人と白色人だけが国家を建設できると述べ、「黄種国」に中国や日本、タイの三国を、「白種国」に英米、フランス、ドイツ、ロシアなどを当てて「天下」思想

6) 陳由己（陳独秀）「安徽愛国会演説」（1903年5月）任建樹、張統模、吳信忠（編）『陳独秀著作選』第一卷（上海人民出版社、1984年9月）。以下原文：

俄人虐待我中國人已非一日。仆遊東三省時，曾目睹此情形。中國人坐火車者，雖已買票，常於黑夜風雨中無故被俄兵乘醉逐下，或打死於車中，華官不敢過問。沿鐵道居民時被淫虐者更言不勝言。前年金州有俄兵奸淫婦女而且殺之，地方老紳率村民二百人向俄官理論，非徒置之不理，且用兵將二百人全行擊斃。

7) 『安徽俗話報』でも「全省鉱山被売の細情」（一期）や「論安徽的磁務」（二期）、「安徽的煤礦」（二期）などで、外国の手に渡って行った様子を窺い知ることができる。

8) 「開辦安徽俗話報的緣故」『安徽俗話報』一期（1904年1月）

しかなかったであろう人々に世界を紹介した⁹⁾。そして同時に彼は、世界を「外国に虐められない国」と「外国に虐められる国」の二つに分類して以下のように述べる。

世界の国の中で外国に虐められている国は中国だけでなく、ポーランドやエジプト、ユダヤ、インド、ミャンマー、ベトナムなどもそうで、全てすでに外国に滅ぼされ属国にされた。これらの国の人間は自分や家の命を守ろうとし、忠を尽して国に報いようとせず、国家の大事を皇帝や外国人、異教徒に預け、誰も国事を問わなかったため滅びに至ってしまったのだろう。イギリスやフランス、ドイツ、ロシアを見れば、人々はみな国家を自分のことと理解し、国事にしっかり関わり、富国強兵に至って人々は幸せで家々は繁栄している。つまり今の世界は、強い国は誰もが国家の防衛を知っており、国家の防衛を誰も知らない国は滅びると言ってよい。よって現在の西洋各強国の国民の国家思想は極めて発達しているのだ〔後略〕¹⁰⁾。

ここで彼は「虐められない国」と中国を含めた外国に「虐められている国」の2つに世界を分類しているが、明らかに宗主国を前者、被植民地国を後者と意図して分類している。

ではなぜ彼は「宗主国」や「植民地」などの用語を用いるより、「虐待」や「虐め」という語を用いたのであろうか。明確な回答を提供することは難しいが、彼が経済を特に重視していた点はその理由のひとつに挙げられるだろう。彼の最も早い著作のひとつである「揚子江形勢論略」では、資源、商工、運送にとって重要な長江とその周辺の死守が述べられており、この地域の経済的・軍事的重要性を早くから認識していたことが分かる¹¹⁾。また『安徽俗話報』でも日本が西洋人に「虐められる心配がなくなった」理由を、商工業の発展に重きを置いて富国強兵を図ったからだとしている¹²⁾。そして土地、線路、鉱産、流通商品、収税権、航路権、貨幣権などを外国に奪われてしまえば、中国が自らの力で経済発展できるわけがなく、滅びて当然であるというような口ぶりで文章を認めている¹³⁾。もちろん彼は「外国人が皇帝になる」という文化的・歴史的に全く異なる西洋に政治的に支配されることへの恐怖を持っていただろうが¹⁴⁾、あまりにも経済的要因を重視しすぎたため、経済力・国際競争力で外国に負けてしまっており、経済的に弱い立場として中国人はこき使われている状況を「虐められている」と表現し、そして決

9) 三愛（陳独秀）「地理略」『安徽俗話報』三期（1904年4月）参照

10) 三愛（陳独秀）「説国家」『安徽俗話報』五期（1904年5月）。以下原文：

被外國欺負的，也不只中華一國。像那波蘭、埃及、猶太、印度、緬甸、安南等國，都已經被外國滅做屬國了。推其緣故，都因為是那些國的人，只知道保全身家性命，不肯盡忠報國，把國家大事，都靠著皇帝一人胡爲，或倚仗外人保護，或任教徒把持，大家不問國事，所以才弄到滅亡地步。再看那英法德俄等國，人人都明白國家是各人大家的道理，各人盡心國事，弄得國富兵強人人快樂，家家榮耀。照這樣看起來，我敢下一斷語道「當今世界各國，人人都知道保衛國家的，其國必強，人人都不知道保護國家的，其國必亡」所以現在西洋各強國的國民，國家思想，極其發達（後略）

11) 懷寧陳乾生衆甫（陳独秀）『揚子江形勢論略』（1897年）参照

12) 三愛（陳独秀）「亡國篇」『安徽俗話報』13期（1904年9月）参照

13) 同上書参照

14) 三愛（陳独秀）「亡國篇」『安徽俗話報』8期（1904年6月）

して英仏などを「虐めている国」とも表現しなかったのだと考えられる。また誰が虐めるのかという主語を問題にしなかったのも、そもそも虐められないことが正常なあり方だと認識していた証拠であり、ある意味ヨーロッパを基準にして世界を見ていたことの表れといえよう。

当時の陳独秀は打倒清朝という政治的変革を目指した一方で、経済的に優位な西洋への危機感も彼にとって身近な問題であった。そしてそれを取り上げることで読者の共感や危機意識を喚起させるのに効果的であると見做し、政治が変わり経済も一新して自律すれば、兵も強くなって外国による支配の心配もなくなると考えていたのだろう。中国同盟会を率いた孫文(1866-1925)も中華民国建国という政治革命が成功したあとは経済、特に鉄道を重視した経済発展政策に取り組み、政治革命に続いて経済改革に着手することで中国の「富強」、「一等強国」化を目指した¹⁵⁾。中国を刷新しようと考えた人々にとって、経済改革は政治的変革に負けず劣らず重視されていたのである。

実際歴史的に見て中国は他の多くのアジア諸国とは異なり、全土が外国によって直接統治されたことはなく、不平等条約や外国人顧問を招聘する義務などがあつたに過ぎず、西洋諸国も直接統治を目指すよりも中国の富や資源を手に入れることに最も意識を集中していた。この点を陳独秀がどの程度理解していたかは証明のしようがないが、富国強兵による西洋への抵抗は当時の彼にとって非常に明解で理論的に説明のつく考えであつたといえよう。

この時期の陳独秀は世界を2つに分類し、西洋と明治維新後の日本を「虐められない国」、植民地にされた国と中国を「虐められる国」とした。この前提のもとに西洋と中国を取り出して、中国の伝統的な制度や文化、思想がなぜ西洋に及ばないのかを説明し、外国人の手に渡った鉱山を回収したり工場を開いたりすることによって経済を立て直し、富国強兵を図って中国も「虐められない国」になろうと考えていたのである。

『安徽俗話報』は1年ほどで発行されなくなるが、その後彼は安徽省の各地で教員をする傍ら革命運動に従事し、辛亥革命前後の安徽省において重要な人物となつていった¹⁶⁾。

2 「東洋」と「西洋」——1910年代

辛亥革命後、陳独秀は安徽省の都督府秘書長に任じられ、革命後の混乱を鎮めるために奔走した。しかし革命が当初の目標を達成できなかったことが明らかになったのちは上海や日本で学術書を著したり出版業に携わったりした。よく知られている通り、この時期の彼も革命が失敗したことに對して大いに失望するのだが、中屋敷宏氏が指摘するように、彼は失敗に対する反省を通して、西洋型の政体・制度だけを取り入れただけでは望むべき革命は成功せず、西洋の思想・精神ごとに取り入れなければ何も変わらないという結論に達し、革命運動の第一線から退いて、国民に「自覚心」を植え付けるために「中華

15) 鉄道を重視していた点は、『孫中山全集』第二卷(中華書局出版、1981年8月)の「在上海中華民国鉄道協會歡迎会的演説」(1912年7月22日)(p.391)、「在北京全国鉄道協會歡迎会的演説」(1912年8月29日)(p.420-422)、「中国之鐵路計画与民生主義」(1912年10月10日)(p.487-493)などを参照。「一等強国」という表現は同書p.344参照。

16) 「安徽公学」、「徽州公学」、「太湖皖江中学」で国文や地理を教え、「安徽公学」時代に反清秘密結社である「岳王会」が成立し、陳も参加した(唐宝林、林茂生(1988年)p.37-42参照)。

民族の精神の改造」を目指した雑誌『新青年』を1915年9月から刊行した¹⁷⁾。こうして広い範囲に渡る本格的な啓蒙活動を始め、「新文化運動」を牽引する中心人物になっていった。

ではこの時期の彼はどのように世界を認識していたのであろうか。『新青年』巻頭の文章である「敬告青年」は以下の言葉で始まる。

若いのに老成しているとは中国で人を褒める言葉である。年老いても若くあれ(Keep young while growing old)とは英米人が人を励ます言葉である。これは東西民族の考え方の違い、現象の差異の一端なのだろうか¹⁸⁾。

同じ文章の中ほどで彼は続けて、「ヨーロッパの風俗は氣勢が盛んであることを重んじ、アジアは女性的で落ち着いていることを美風とする。東西民族の強弱の原因はこの点にある。これが隠遁主義の根本的な欠点である」¹⁹⁾と述べ、また同じ一巻一号の「法蘭西人與近世文明」では、

世界には東西や時代の違いはないが、教化された国はある。文明のないというのはただ地形と時間の違いであり、その差は相対的なものである。古代文明については〔…〕万国同じであり、例外はない。近代文明については、東洋と西洋は完全に別物であり、インドと中国が東洋の代表で、両文明は確かに異なる部分があるが、古代文明の格式から抜けていない点は同じであって、その名は近世でもその実は古の残りものである。近世文明とはヨーロッパ人だけのものであり、つまり西洋文明のことである²⁰⁾。

これらの文章で最も注目すべきは、この時期彼は「アジア——ヨーロッパ」、「東西民族」、「東洋——西洋」という世界を東西に分ける認識を前面に出している点である。

このような認識はその後も続く。例えば1巻6号の「吾人最後之覚悟」では「近世西洋の道德や政治は、自由・平等・独立の説を以て根幹とし、階級制度とは対極にある。これは東西文明の一大分水嶺

17) 中屋敷宏「『五四』新文化運動と陳独秀——中国近代文学の思想的基盤についての考察——」『文経論叢』文学科篇1、15巻1号（弘前大学人文学部、1980年）p.210参照。当初『新青年』は『青年雑誌』という名前であったが、同名の雑誌がすでにあつたため、2巻1号から改称した。

18) 陳独秀「敬告青年」『新青年』一巻一号（1915年9月）。以下原文：

竊以少年老成。中國承人之語也。年長而勿衰(Keep young while growing old)英美人相勗之辭也。此亦東西民族涉想不同現象趨異之一端歟。

19) 同上書。以下原文：

歐俗以橫厲無前爲上德。亞洲以閑逸恬淡爲美風。東西民族強弱之原因。斯其一矣。此退隱主義之根本缺點也。

20) 陳独秀「法蘭西人與近世文明」『新青年』一巻一号（1915年9月）。以下原文：

世界各國。無東西今古。但有教化之國。即不得謂之無文明。惟地阻時更。其質量逐至相越。古代文明。語其大要(中略)此萬國之所同。未可自矜其特異者也。近世文明。東西洋絕別爲二。代表東洋文明者。曰印度。曰中國。此二種文明雖不無相異之點。而大體相同。其質量舉未能脫古代文明之窠臼。名爲近世。其實猶古之遺也。可稱曰近世文明者。乃歐羅巴人之所獨有。即西洋文明也。

である」²¹⁾と述べ、1918年に『毎週評論』の社論の中では「ヨーロッパ大戦後、世界各国の思想制度にみな大きな改変が起こることは明らかである。ここでは欧米の側が将来どうなるのかはさておき、われわれ東洋民族がこの大変動の潮流にどう適応して人類の幸福を図ればいいのかを講じたい」²²⁾と述べ、東西という世界認識を続けている。

ここで東洋という語に注目したい。なぜならこの語は現在の中国語においてあまり多用される語ではないからである。

三浦徹明氏によると、東洋という語は元代の著作『島夷誌略』の中に見られ、南シナ海の東側、具体的には現在のフィリピンあたりの海を東洋、現在のベトナムやマレー半島あたりの海を西洋と呼称したようである²³⁾。ところが清代になると東洋は日本を指す意味として用いられるようになり、三浦氏によればこれは清朝にとって東洋の問題とは日本の問題と結びつくほど日本の存在を無視できなくなったからだとしている²⁴⁾。これは現代中国語においても連続性があり、辞書上の意味では今でも東洋は日本を指している。

日本語の場合、東洋は「アジア」の同義語と認識される場合が多いが、このような日本語における東洋という語は現代中国語において「東方」がよく使われ、東洋は基本的に使われない。しかし先ほど見たとおり、陳独秀は一卷一号の「法蘭西人與近世文明」以降、東洋という語を東方と同じ意味で、回数も東方とほぼ等しく使用するようになった²⁵⁾。

陳独秀は日本留学の経験を持つため、日本語の影響を受けて東洋という語を用いるようになったと考えられるが、彼とともに出版当初の『新青年』に関わった中心人物である李大釗（1889-1927。日本留学）や胡適（1891-1962。アメリカ留学）の文章には東洋という語は見られず、日本留学経験を持つ周作人（1885-1967）や錢玄同（1887-1939）がそれぞれ一度ずつ用いているが、いずれも日本を指す言葉として用いている²⁶⁾。また孫文も東洋を日本を指す意味で用いていた²⁷⁾。当時世界を東西という分類によって捉え、東と西を比較して議論することはよく行われていたが、やはり東洋という語は一般的ではなく、

21) 陳独秀「吾人最後之覚悟」『新青年』一卷六号（1916年2月）。以下原文：

近世西洋之道德政治，乃以自由，平等，獨立之說爲大原，與階級制度極端相反。此東西文明之一大分水嶺也。

22) 只眼（陳独秀）「欧戦後東洋民族之覚悟及要求」『毎週評論』2号（1918年12月29日）。以下原文：

歐戦後世界上各國の思想制度，都要大大的改變，這是逃不出的事實，人人都承認了，但是歐美方面，將來是如何改變，暫且不去論他。單講我們東洋民族，對於世界這樣的大變動，應有何種覺悟，何種要求，才能夠適應這樣大變的潮流，共圖人類的幸福呢？

23) 三浦徹明「東洋」とは「アジア」のことか —— 「東洋」の呼称と概念」『海外事情』33巻4号（拓殖大学海外事情研究所、1985年4月）p.113参照

24) 三浦徹明「中国「正史」にみえる「日本」に対する呼称 —— 倭（倭国）から日本（日本国）へ——」『拓殖大学論集』人文・自然科学系、141号（拓殖大学研究所、1983年2月）p.34参照

25) 中国近現代史について論じる日本人研究者の中には、「東方」という語を「東洋」と訳して引用文に載せている場合があるが、本稿では「東方」や「東洋」は原文に則して記述する。

26) 周作人「日本近三十年小説之發達」『新青年』五巻一号（1918年7月）と錢玄同「新文学與今韻問題」『新青年』四巻一号（1918年1月）に「東洋」という語が見られる。（以上は『新青年』の一卷一号（1915年9月）から六巻六号（1919年11月）までの「論文」、「随感録」、「通信」に関する調査結果である）

27) 「在江陰各界歡迎会的演説」（1912年10月19日）、『孫中山全集』第二巻（1982）p.526、528参照

『新青年』の同人であれ、孫文であれ、言い表したい場合は東方や亞洲（アジア）が常用された。

一方、西洋という語はヨーロッパを指す言葉として当時から一般的に用いられた。おそらく東洋の場合は読者を混乱させる危険性があったが、西洋の場合は地理的認識の広がりに合わせて独自にヨーロッパを指す言葉となったため、そのまま用いることに問題がなかったからであろう。

ではなぜ陳独秀は東洋という語を他の論者たちと比べて圧倒的に多用したのであるだろうか。

そもそも東洋と西洋は“Orient”、“Occident”の日本語訳（漢訳）であり、もともとは太陽の昇る・沈む方向を指す言葉であった。しかし近世になるとこれらの言葉に「添加物」が加えられるようになった。

モンテスキュー（Charles-Louis de Montesquieu・1689-1755）は当時のフランス・ブルボン王朝を「東洋的政治を尊重（している）」²⁸⁾と批判し、その内実について『法の精神』（1748）では「専制的」、「度のすぎた刑罰」、「家父長制と支配体制の接合」、「女性の従属」などを当てはめ、その対局に「本来自由であるべきヨーロッパ」を対峙させてフランス革命を正当化する理論を提供した²⁹⁾。

ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel・1770-1831）の『歴史哲学講義』（1822-1831）では、歴史には常に一貫した「理性」があり、その「理性」と人間の意志が合致したとき国家（＝世界史）が始まるとしているが、ヘーゲルは自由な発想や行動ができる個人の存在をその前提条件としており、自由をどの程度意識しているかを「世界史」の中の発展段階として規定し、例えば中国に関しては「国家体制」、「法体系」、「宗教」、「学問」などに自由が欠けているため進歩が見られないと述べ、「東洋世界」の後発性、停滞性を証明し、プロイセンもそうならないよう国内を改革すべきだとする理論を構築した³⁰⁾。

これらの例から分かるように、西欧で東洋（アジア）という語には自国の改革や革命の理論を正当化するために、その反面要素を含む他者として用いられ、東洋にはヨーロッパ的ではない「専制」、「従属」、「停滞」などのイメージが付与され、それに対応する「自由」、「独立」、「進歩」などといった概念が本来ヨーロッパにあって然るべき西洋的なものというイメージが「添加」された。そしてこの自由、独立、進歩などを追求しようとする思想はヨーロッパにおいて近世から近代にかけて重要な啓蒙思想となった。

西洋の啓蒙思想とは、ルネサンス以降の例えばデカルト（René Descartes・1596-1650）の「方法的懐疑」や近代哲学の祖といわれるカント（Immanuel Kant・1724-1804）などに見られる批判的精神、またニュートン（Isaac Newton・1642-1727）の「万有引力」の発見などに代表される自然科学の発達、そして大航海時代における世界に関する知識の深化・拡大など、これらの要素によって生み出された合理的・論証的な手法や思考に基づいて事物や世界を理解しようとする考えのことを指している。そしてこうした考えをもった啓蒙思想家たちは人間をそれぞれ理性のある個人と捉えて中世ヨーロッパのスコラ哲学や権威主義に疑問を投げかけ、理論としては絶対王政に反対し、実践としては黒人奴隷や女性の解放運動に参加した。加えて進歩史観の影響を受けて、ヨーロッパである程度の民主的で自由な政治、

28) モンテスキュー（大岩誠訳）『ベルシア人の手紙』上（岩波書店、1951年2月）p.104

29) モンテスキュー（野田良之、稲本洋之助、上原行雄、田中治男、三辺博之、横田地弘訳）『法の精神』上（岩波書店、1989年8月）p.85、141、180-182や、同書、中、p.91-92、174-175などを参照

30) ヘーゲル（長谷川宏訳）『歴史哲学講義』上（岩波書店、1994年6月）参照

社会、制度などが整うとそれを人類の進歩と捉え、一方で何の変化も見られないアジア（東洋）を遅れた、ないし停滞した社会と認識する上述したモンテスキューやヘーゲルのような言説が表れるようになった。

陳独秀の東洋・西洋理解にも同じ傾向がみられる。1巻4号の「東西民族根本思想之差異」で彼はこのように述べる。

西洋民族はこれまでずっと個人主義の民族であり、〔…〕一切の倫理、道徳、政治、法律、社会の動向、そして国家が追求するものは、個人の自由権利と幸福を擁護することである。〔中略〕東洋民族は遊牧社会から宗法社会に進んだあと今に至るまで何の変化も無く、酋長政治から封建政治に進んでからも全く変化がない。宗法社会は家族を以て本位と為し、個人には権利がなく、家長の命令を聞かなければならない。〔…〕忠孝というのは宗法社会や封建社会の道徳で、半開化の東洋民族に一貫した精神である。〔…〕その害は、個人の独立した人格を破壊し、個人の自由意思を縛り、法の下の平等権利を剥奪し、依存性を養ってしまう³¹⁾。

ここで彼は西洋の「個人」、「自由」、「平等」の概念が東洋（だがこの東洋は確実に中国をその代表にしている点が見て取れる）に存在していない点を批判しているのが読み取れる。

また彼は「中世ヨーロッパは宗教を掲げて学術を抑圧」³²⁾した歴史があり、「中国の教育と古代西洋の教育は大半が他動的で詰め込み主義」³³⁾であって、1924年の文章では現在の東方の文化は西方もかつて経験したものであり、東方特有のものではないと述べて、もともとヨーロッパにも東洋の時代があったと捉えた³⁴⁾。そして「今日の光り輝くヨーロッパは革命の賜物」³⁵⁾と見做し、「人治を終わらせ、迷信を斬ったのが近世ヨーロッパの時代精神」³⁶⁾であり、「西洋人は徳先生〔＝デモクラシー：筆者注〕と賽先生〔＝サイエンス：筆者注〕両氏を守るために幾度も争い、多くの血を流したことで、両先生は徐々に彼らを暗黒から救い出して光明世界に至らせた」³⁷⁾と見做した。彼にとってヨーロッパはこうして西洋に“な

31) 陳独秀「東西民族根本思想之差異」『新青年』一卷四号（1915年12月）。以下原文：

西洋民族，自古訖今，徹頭徹尾，個人主義民族也。（中略）舉一切倫理，道徳，政治，法律，社會之所嚮往，國家之所祈求，擁護個人之自由權利與幸福而已。（中略）東洋民族，自遊牧社會，進而爲宗法社會，至今無以異焉；自酋長政治，進而爲封建政治，至今亦無以異焉。宗法社會，以家族爲本位，而個人無權利，一家之人，聽命家長。（中略）忠孝者，宗法社會封建時代之道徳，半開化東洋民族一貫之精神也。（自古忠孝美談，未嘗無可泣可歌之事，然律以今日文明社會之組織，）宗法制度之惡果，蓋有四焉：一曰損壞個人獨立自尊之人格；一曰窒礙個人意思之自由；一曰剝奪個人法律上平等之權利；（如尊長卑幼同罪異罰之類。）一曰養成依賴性，戕賊個人之生產力。

32) 陳独秀「再質問東方雜誌記者」『新青年』六卷二号（1919年2月）

33) 陳独秀「近代西洋教育」『新青年』三卷五号（1917年7月）

34) 独秀「精神生活東方文化」『前鋒』三期（1924年2月）参照

35) 陳独秀「文学革命論」『新青年』二卷六号（1917年2月）

36) 陳独秀「今日之教育方針」『新青年』一卷二号（1915年10月）

37) 陳独秀「新青年罪案之答弁書」『新青年』六卷一号（1919年1月）。以下原文：

西洋人因爲擁護德賽兩先生，鬧了多少事，流了多少血，德賽先生才漸漸從黑暗中把他們救出，引到光明世界。

った”と捉えていたのである。

彼の東洋・西洋認識にはもう一つの側面がある。胡晋接という人物への書簡と「近代西洋教育」の中で彼はこのように記している。

現代西洋の眞の教育は自主的で、啓発的で、実用的で、社会的で、直視的で、世俗的で、全身的で、推理的で、科学的であって、他動的で、詰め込み的で、虚文的で、私人的で、幻想的で、神聖的で、単なる頭腦的で、記憶的で、歴史的なものではない。東洋式の偽教育は全てその反対である（後略）³⁸⁾。

西洋文明が中国より優れていることを信じず、教育を欧米化することに反対する人がいるが、〔…〕現在の西洋各国の学術や思想の潮流は世界の大部分を占め、我が国はその一部分を占めるにとどまる。〔…しかし〕勢力の大小の問題ではなく、道理が正しいかどうかの問題であり、秋桐先生が申しした通り、西洋の種々の文明や制度は全て中国が及ぶものではない。〔中略〕西洋の教育は世俗的、日常的な知識を、東方の教育は神聖、無用の幻想を重視しており、西洋の学者は自然界の現象を直視することに、東方の学者は先人の聖なる遺文を記憶することに重きを置いている³⁹⁾。

これらの記述から分かるように、陳独秀は先に見た政治体制やそれを支える精神だけでなく、教育・学術などの分野でも実利を追求するヨーロッパに先んじられていることを指摘したのち、その理由を西洋としてカテゴライズし、そのカテゴリーから漏れたもの、特に儒教に関係するものを念頭に置いて「東洋／東方」というカテゴリーに分類したのである。このような東西理解はヨーロッパで発展した啓蒙思想に由来することは明らかである。そしてこの思想は近代以降東アジアに強い影響を与えていた。

福沢諭吉（1835-1901）は『文明論之概略』（1875）の中で、「西洋の文明は、その人間の交際に諸説の並立して漸く相近づき、遂に合して一と為り、以てその間に自由を存したるものなり」⁴⁰⁾とヨーロッパの「自由」について論じ、またアジアという語を用いて、アジアで専制（擅権）が続いている原因について、「或る西人の著書に、亜細亞洲の諸国にも変革騒乱あるは欧羅巴に異ならずと雖ども、〔自主独立の

38) 独秀「答胡晋接」『新青年』三卷三号（1917年5月）。以下原文：

現代西洋之眞教育、乃自動的而非他動的、乃啓發的而非灌輸的、乃實用的而非虚文的、乃社會的而非私人的、乃直視的而非幻想的、乃世俗的而非神聖的、乃全身的而非單獨腦部的、乃推理的而非記憶的、乃科學的而非歴史的。東洋式之偽教育、胥反乎此、（欲求竟進、烏可得哉！）

39) 陳独秀「近代西洋教育」『新青年』三卷五号（1917年7月）。以下原文：

（第二種疑問、乃是中國人普通見解、以爲西洋各國不過此時國富兵強、至於文物制度學問思想、未免事事都比中國優勝。簡單說起來、）就是不信服西洋文明駕乎中國之上、所以不信服中國教育必須取法歐美。（中略）此時西洋各國學術思想潮流、居世界之大部分。吾國不過居一小部分。只合一小部分隨從大部分。（中略）鄙人之意、我們中國教育必須取法西洋的緣故、不是勢力的大小問題、正是道理的是非問題。秋桐先生方才說道西洋種種的文明制度、都非中國所及。（中略）西洋教育所重的是世俗日用的知識。東方教育所重的是神聖無用的幻想。西洋學者、重在直觀自然界的現象。東方學者、重在記憶先賢先聖的遺文。

40) 福沢諭吉（戸沢行夫編）『文明論之概略』（慶應義塾大学出版会、2009年5月）p.232

気風に欠けていたため：筆者注] その変乱のために国の文明を進めたることなしとの説あり。蓋し謂れなきに非ざるなり」⁴¹⁾と述べ、学問が「欧羅巴に於ても中古暗黒のときより封建の代に至るまでは、文字の権、全く僧侶に帰して、世間に漸く学問の開けたるは実に千六百年代以降のこと」⁴²⁾であったが、アジアの場合、「古を信じ古を慕うて毫も自己の工夫を交えず、所謂精神の奴隷とて、己が精神を挙て之を古の道に捧げ、今の世に居て古人の支配を受け、その支配を又伝えて今の世の中を支配し、洽ねく人間の交際に停滞不流の元素を吸入せしめたるものは、之を儒学の罪と云うべきなり」⁴³⁾と指摘して、「自由な西」と「専制的、停滞的な東」という見方をした。

福沢の強い影響を受けた梁啓超（1873-1929）は日本で欧米の著書に触れ、『新民叢報』などを通して大々的に西洋思想を紹介した⁴⁴⁾。彼は1899年の文章で東洋について「(日本で) 西洋諸国に対する言葉として専らアジアのことを指す」⁴⁵⁾と紹介し、伝統的な解釈とは異なる意味の東洋を用いた。一方でその東洋に関してアジアという語を用いて「地理與文明之關係」(1902)の中でこのように述べる。

人群の進化は専制主義から始まる。これはアジアのみならず、欧洲でも同じである。ヨーロッパ人は神権専制の軛（くびき）から抜け、人民の自由な治世が行われるようになったのは18世紀末から19世紀はじめの今から百年前のことである。アジアの歴史の欠点は、昔に専制を行っていたことではなく、今日においてまだ専制に安んじていることであり、一体何年何代このまま専制から抜け出せないのだろうか。〔中略〕アジアの短所は文明の基礎をただ持っているだけで、進化の次の段階に進まないことである⁴⁶⁾。

このように日中の大思想家も、自国社会の改造を正当化する理論として啓蒙思想を用いたのである。なお注意すべき点は、福沢や梁啓超は確かに東洋という語を用いたが回数は限られており、東方や亞洲という語の方を多用した。

辛亥革命失敗後、陳独秀は革命失敗の理由と新たな道筋を模索していたがすぐには自分の意見を代弁してくれる思想と出会うことはできず、一時は学術や出版に参加した。そして1914年、彼は章士釗（1881-1973）の『甲寅雑誌』を手伝うために来日し、これが彼にとって最後の日本滞在となるのであるが、出版を手伝う傍らフランス語やフランス文学を教えたアテネ・フランセで学んだようである⁴⁷⁾。遅くともそ

41) 同上書p.244

42) 同上書p.256

43) 同上書p.262

44) 石川禎浩「梁啓超と文明の視座」、狭間直樹（編）『梁啓超 ——西洋近代思想受容と明治日本』（みすず書房、1999年11月）参照

45) 梁啓超「東籍月旦」（1899年）、『飲冰室合集』1（中華書局、1989年）

46) 梁啓超「地理與文明之關係」（1902年）、『飲冰室合集』1（1989）。以下原文：

人群進化之第一期・必以専制政治爲文明之母・此不獨亞洲爲然・即歐洲亦莫不然也・歐人脫神権専制之軛・行人民自由之治・亦不過在十八世紀之末・十九世紀之初・距今百年間耳・亞細亞歴史之缺點・不在其者昔代之行専制・而在今日之猶安於専制・不知何年何代・（中略）亞細亞之所短・在徒抱文明之基礎・而不能入於進化之第二期也・

47) 中島長文「陳独秀年譜長編初稿（二）」『京都産業大学論集』外国語と文化系列1（京都産業大学、1972年3月）p.172

ここで彼はフランス革命の意味を考え、啓蒙思想に触れた。その結果、中国を強い国にするためにはヨーロッパの発展史の結果だけを取り入れるのではなく、その発展の過程をも取り入れる重要性に注目するようになり、だからこそ制度面よりまずそれを支える「人々の意識改革」が先決であるという結論に達し、そしてその結論が正しいと確信を持つことができた。しかしその一方で啓蒙思想の虜になってしまったため、その一部である東洋と西洋という認識をも前面に出すようになり、ヨーロッパが進んでいる理由は「西洋」だからであり、中国が遅れている理由は「東洋」だからであると捉えるようになった。東洋という語を中国人にとって使い慣れない意味で用いることになったのも、西に対応した地理的意味合いが強い「東方」では彼の考えを十分に代弁できなかったため、当時日本で普及していた、梁啓超も使った東洋という語を使って中国の遅れを強調しようとしたと考えることができる⁴⁸⁾。

啓蒙思想に基づいて世界を東西に分けて認識した論者は陳独秀以外にあまりいない。『新青年』で文学改良を提唱した胡適は、今日の中国文学が古代の作品を踏襲しており、「近世」の文学に進化していない点を指摘することで新しい文体として白話文を提示し⁴⁹⁾、また世界の文学傾向と中国の文学がかけ離れている具体例を文章の半分以上をかけて多数紹介することでも改革の必要性を説いた⁵⁰⁾。錢玄同の場合、多くの典故を引いて白話文を批判する論者を批判し、李大釗は当時の中国を古い伝統的なものと新しい西洋的なものが社会に混在して対立していることを「矛盾」と批判した⁵¹⁾。李大釗の場合、彼は近代民主制の本質を「民彝」、つまり「惟民主義」という伝統的な思考で捉え、新旧文明の激突の時代と捉えながらも儒教のその歴史的価値を認め、あくまで伝統的なタームで近代民主制を中国の中に読み替えて認識し、そしてそのような認識は彼がマルクス主義を受容する際の顕著な特徴となった⁵²⁾。このように彼らはいずれも啓蒙思想を前面に出した東西認識をしていたわけではなかった。

ここにも陳独秀の世界認識の特徴を見ることができる。彼は中国を変革する方法として全面的に啓蒙思想という抽象的な概念を受け入れたため、「西洋（自由、科学）——東洋（専制、幻想）」など抽象的

-174参照。アテネ・フランセは1913年1月21日に東京帝国大学文学部講師のジョゼフ・コットが退職後、東京外国語大学内で「高等仏語」として開いたフランス文学講義を始め、1914年「高等仏語」はアテネ・フランセと改称された。入学申込みは全てフランス語で記入することになっていたため、入学にはある程度のフランス語のレベルが要求されていた（アテネ・フランセ（2005）「フランス語 教室 学校 アテネ・フランセ」（<http://www.athenee.jp/introduction/history.html>）2012年11月現在）。陳独秀は1903年に蘇曼殊とともにヴィクトル・ユーゴ（Victor Hugo・1802-1885）の『レ・ミゼラブル』（1862）を『惨世界』として『国民日日報』に訳文を連載しており、当時彼にはある程度のフランス語能力があったことが分かる。よって彼はそれ以前から啓蒙思想そのものは知っていたが、自身の理論に取り入れることができなかつたと考えられる。

48) 『読売新聞』1914年8月10日の「帝国対ドイツ通牒 東洋平和の維持」という記事があり、東洋を「東亜」を表す意味として用いていた。また日本における東洋という語の誕生と普及については、陳璋芬『近代日本漢学的“關鍵詞”研究：儒学及相關概念的嬗変』（華東師範大学出版社、2008年1月）の第三章「“東洋”、“東亜”、“西洋”与“支那”——近代日本对国家主体性和普遍性的企求」（p.54-96）参照。

49) 胡適「文学改良芻議」『新青年』二卷五号（1917年1月）参照

50) 胡適「論短編小説」『新青年』四卷五号（1918年5月）参照

51) 錢玄同「嘗試集序」『新青年』四卷二号（1918年2月）、李大釗「新的！旧的！」『新青年』四卷五号（1918年5月）参照

52) 野村浩一「「五四革命」の思想 ——李大釗について——」『中国革命の思想』（岩波書店、1971年2月）p.3-52参照

にしか中国社会を批判できなかった。しかしこれまで挙げてきた人物らは西洋が先進的であることを前提とはしていたものの、西洋と東洋の違いを強調するより具体的な国の具体例を取り上げて詳しく分析し、最後に中国が歩むべき方向を議論する手法を多く取った。つまり中国の伝統的な思想や制度などがすでに時代に合わなくなったと考える点で彼らと陳独秀は共通していたが、陳の場合、各国の個別例の紹介よりも西洋を何の疑いもなく一纏めにして議論する傾向が強く、また内容がかなり抽象的で具体性が欠けていた。いいかえるなら、この時期の陳独秀の理論や見方は、問題とする対象の歴史的意味付けや世界的な趨勢などを細かく総合的に分析した結果として導き出したものではなかったのである。

3 マルクス主義受容——1920年代前半

『新青年』の創刊号は1000部しか印刷されなかったが、1917年には約15000部印刷され、賛成反対両方から大きな反響があった。同年には蔡元培（1868-1940）の招きで北京大学の文科学長に就任し、『新青年』の同人一同が北京大学内の一大勢力となった。北京大学の改革に力を注いだ蔡元培の片腕として陳独秀も自らの立場を活用して西洋型の教育制度を北京大学に取り入れ、授業の自由選択制や聴講制度、閲覧室の設置や履修の厳格化などの改革を行った⁵³⁾。そしてそれらの改革は前節でみた彼の世界認識から導き出されたものであったことは疑いない。

ところが1919年になると、彼の世界認識は変更を余儀なくされてしまう。1918年に「公理と強権の戦い」というスローガンが掲げられた第一次世界大戦が終結すると、「公理」が勝ったのであるから中国の正当な要求である地位改善も認められるものと多くの人たちが期待した。陳独秀もその一人であったが、翌年1月から講和会議が始まると中国の要求はことごとく無視され、会議の実情が列強による利益の再分割であったことが明るみになるに従い、「掲開仮面」⁵⁴⁾、「公理何在」⁵⁵⁾、「理想家那裏去了」⁵⁶⁾などの題目を見て分かる通り、彼はヨーロッパに激しく失望した。しかし世界各地で民族独立運動が盛んになるとともにソ連がその援助に乗り出し、第一次カラハン宣言⁵⁷⁾によって中国に対する不平等条約を自ら破棄したことなどが伝わると、陳独秀は「公理」を実行しているように見えたソ連に関心を示すようになり、こうしてマルクス主義を受容し始める。

中国の社会主義は1903年ごろから紹介されるようになった。孫文の三民主義のひとつである「民生主義」は、経済発展の結果起こるであろうと予想した経済・政治問題に備えるものであったことは有名であるが、彼は体系的に社会主義を紹介したのではなく、ヨーロッパで目の当たりにした最新の社会問題

53) 王学珍、郭建荣（主編）『北京大学史料』第二卷・上（北京大学出版社、2000年12月）p.62、同第二卷・中p.978、984、986、1179-1181、1706参照

54) 『毎週評論』第七号（1919年2月2日）

55) 『毎週評論』第八号（1919年2月9日）

56) 『毎週評論』第十号（1919年2月23日）

57) この宣言は1919年7月に北京政府に通達されたが、当時中国で広く読まれていた『東方雑誌』を見ると、第十七卷第八号（1920年4月25日）で初めて報道されており、第十七卷第二十四号（同年12月25日）でその詳細が報道されている。半年以上遅れてようやくこの宣言が一般の人々に知られるようになった。

が将来中国でも直面するであろうことを見越したに過ぎなかった⁵⁸⁾。

当時最も大きな役割を果たした社会主義は無政府主義であった。中国同盟会の機関紙『民報』でも無政府主義を社会主義の一派として取り上げ⁵⁹⁾、また1907年に孫文が日本政府から国外退去を命ぜられたのちには劉師培（1884-1919）や張継、章炳麟ら反孫文派の一部が日本の幸徳秋水（1871-1911）ら無政府主義者と交友を持った⁶⁰⁾。当時社会主義は中国に紹介されたばかりであり、それが何なのか十分理解されていたわけではないが、無政府主義は社会の不平等に反感を抱いていた人々に歓迎された⁶¹⁾。「馬克思主義専号」と称した『新青年』6巻5号は有名な李大釗の「私のマルクス主義観」以外に、無政府主義者であった黄凌霜（1901-1988）の文章が載っており、魯迅の末の弟である周建人（1888-1984）は8巻2号の「生存競争與互助」の中で、クロボトキン（Pjotr Aljeksjejevich Kropotkin・1842-1921）の『相互扶助論』（1902）とダーウィン（Charles Robert Darwin・1809-1882）の『種の起源』（1859）を合体させ、相互は補完し合っているのだと論じた。マルクス主義を一足遅れて受容し始めた陳独秀も最初は無政府主義の影響を受けた。

五四期は多種多様な思想が入り乱れていた思想の一大混乱期であったが、この混乱期を通してそれぞれの主張が洗練されていったのも事実である。中国の社会主義にも同じことが言え、レーニン主義を基調とした中国共産党が建党された時期にも無政府主義は大きな勢力であり続けていた。石川禎浩氏が指摘した通り、中国におけるレーニン主義は1920年代はじめにレーニン（Vladimir Il'ich Lenin・1870-1924）を肯定的に評価した日本の山川均（1880-1958）の著作を、のちに中国共産党の一組織となる「日本小組」が翻訳を通して中国に伝えたことがひとつの契機となったようである⁶²⁾。陳独秀も1923年2月に『中国青年』でレーニンについて紹介したのち、1925年1月には「列寧与中国」を著すなど、レーニン主義に傾倒した⁶³⁾。

では社会主義を受容し、レーニン主義を選択し、中国共産党を建党したこのころの彼の世界認識はいかなる変化を見せたのであろうか。

8巻1号の「談政治」で、彼は「世界の中で最も不平等で苦痛なことは、少数の働かずに消費をする資本家階級が国家や政治、法律などの機関を利用して多数の勤勉で生産的な労働者階級を資本の力で抑圧し、牛馬や機械にも及ばないかのように見做していることである。このような不平等や苦痛を除くには、ただ抑圧されている生産的な労働者階級が自ら力をつけて国家の地位に立ち、政治や法律などの機関を利用して抑圧する資本家階級を完全に征服することによってのみ」⁶⁴⁾可能であると述べ、1925年の

58) 孫文「発刊詞」『民報』第一号（1905年10月）参照

59) 『民報』の第三号には無政府党の首創者の写真が載っており、第十、十一号には無政府主義に関する本の広告が載っている。

60) F.G.ノートヘルファー（竹山護夫訳）『幸徳秋水——日本の急進主義者の肖像』（福村出版、1980年2月）p.265-266参照

61) 胡繩武、金沖及『從辛亥革命到五四運動』下巻（山西人民出版社、2010年11月）p.490-492参照

62) 石川禎浩「若き日の施存統——中国共産党創設期の「日本小組」を論じてその建党問題におよぶ——」『東洋史研究』53巻2号（東洋史研究会、1994年9月）参照

63) 独秀「列寧之死」『中国青年』十六号（1924年2月）、独秀「列寧与中国」『向導』九九号（1925年1月21日）

64) 陳独秀「談政治」『新青年』八巻一号（1920年9月）。以下原文：

文章では、

現在全世界の対峙パターンは：

- (甲) 抑圧者——帝国主義各国の資本家階級、及び反動的な軍閥
 - (乙) 被抑圧者——各被抑圧国の無産階級、及び各被抑圧国の民衆
- である。⁶⁵⁾

と述べる。ここから分かるように、彼は世界を階級闘争という視点で認識するようになり、議会を通じた社会改革の無力さ・無意味さを指摘し、第一次世界大戦をも資本帝国主義の戦いと見做して、英仏独奥の市場争奪戦争の結果として英仏がドイツの植民地を瓜分して勢力を拡大し、今後は日米、英仏の争奪戦争が起るだろうと予想した⁶⁶⁾。

本節の最初に陳独秀は欧米の「公理」は見せかけにすぎなかったことに気付き、西洋に対して失望したことを指摘したが、1925年4月の『新青年』「レーニン特集号」を見ると、第二インターナショナルとコミンテルンを比較し、「疑いなくただレーニンのこの偉大で周到な意見に則ってこそ問題が徹底的に解決され、本当の自由を手にする」⁶⁷⁾と述べたあと、「人種の制限が全くないだけでなく、その主要な目的は全世界のあらゆる抑圧された無産階級と弱小民族を連合させて、国際資本帝国主義による全世界の統治と搾取を転覆し、全人類を正真正の平等・自由の地位に到らせること、これが国際的な無産階級の運動であり、同時に国際的な民族運動である。コミンテルンのこの理想、この運動は、偉大なレーニン主義の結晶である」⁶⁸⁾と民族の平等や弱い立場の人や国の連帯による世界革命論に彼はいうならば「公理」を見出し、それに賛同する形でレーニン主義を高く評価したことが分かる。

では前節で確認した彼の東西という世界認識はどうなったのであろうか。「資本主義帝国主義」による抑圧と「弱小民族」、「無産階級」による抵抗が世界的な情勢と捉えるようになった彼にとって、それま

我們要明白世界各國裡面最不平最痛苦的事，不是別的，就是少數游惰的消費的資產階級，利用國家，政治，法律等機關，把多數勤苦的生產的勞動階級壓在資本勢力底下，當做牛馬機器還不如。要掃除這種痛苦，只有被壓迫的生產的勞動階級自己造成新的強力，自己站在國家地位，利用政治，法律等機關，把那壓迫的資產階級完全征服，（然後才可望將財產私有，工銀勞動等制度廢去。）

65) 独秀「列寧與中国」【向導】99期（1925年1月21日）。以下原文：

現在全世界人類對壘的形式是（甲）壓迫者——各國帝國主義的資產階級及反動的軍閥（乙）被壓迫者——各壓迫國之無産階級及各被壓迫國之民衆。

66) 陳独秀「談政治」【新青年】八卷一号（1920年9月）や、陳独秀「中国社会主義青年团第一次全国大会紀略」【新青年】九卷六号（1922年7月）を参照

67) 陳独秀「列寧主義與中国民族運動」【新青年】不定期1号（1925年4月）。以下原文：

（據上表看來，世界上一切被壓迫的殖民地及被壓迫的國家（即半殖民地），他們的民族運動，）只有依照列寧這樣偉大的周到的意見而行，才能夠徹底的解決，才能得真正自由，（這是一件最明白無疑的事。）

68) 同上書参照。以下原文：

（第三國際黨所謂國際，）不但絕對沒有人種的限制，其主要目的，乃是聯合全世界所有被壓迫的無産階級與所有被壓迫的弱小民族，推翻國際資本帝國主義對於全世界之統治與剝削，躋全人類於真正平等自由之地位，這就是國際的無産階級運動，同時也是國際的民族運動；第三國際黨這個理想，這個運動，就是偉大的列寧主義之結晶。

でのある種絶対的な東西を二分する世界観は相対化される。「調和論與旧道德」には以下のようにある。

数百年來西洋の物質的な科学は急速に進歩したが、道德の進歩は追いついていない。これは西洋人が科学だけを重んじ、道德を重んじていないからではなく、道德は人類の本能と感情の上に成り立つものであるから、知識のように簡単には進歩しないのである。〔…〕これは人類共通で、各民族に違いはなく、東洋や西洋に限ったことではない⁶⁹⁾。

また別の文章では、「有産階級各政党の過去の成績は、捏造、墮落、賄賂、自己の利益を増やし、権力闘争を行って異なるものを排除するのみで、これは東方も西方も五十歩百歩である」⁷⁰⁾と述べ、文章の内容が直接マルクス主義に関係あるかないかに関係なく、東洋と西洋の違いを以前より柔軟な視点で見ようになったことが分かる。マルクス主義を受容した結果、階級闘争観で世界を認識するようになり、また同時に西洋の啓蒙思想に基づく西洋の先進性と東洋の停滞性が、西洋の植民地主義を正当化するために一方的に与えられたものであったことに陳独秀も気づいたのである。

しかし彼はそれまでの東西観を完全に否定したわけではなかった。

われわれは欧州文化が極まっているとは迷信しないが、人類文化の中で東方文化は欧州文化に比べてより幼稚ではある。〔中略〕現在ある東方の農業文化、家庭手工業文化、宗法封建文化、拝物教、多神教文化、及びこれらの文化が生み出した一切の縛られた思想、道德、教育、礼俗、文字の文化は西方もかつて経験したことであり、東方特有のなにか“よいもの”ではなく、この進化のない古い骨董を特別なよいものとして保存することは、自ら幽谷に閉じこもるようなものだ。このような精神生活や東方文化を提唱することは、実に吳稚暉先生が“禍国、災民、亡国、滅種の言説”と申した通りである⁷¹⁾。

タゴールの提唱する東洋思想やアジア文化の復活とは具体的にどのような内容であるだろうか。

69) 独秀「調和論與旧道德」『新青年』七卷一号（1919年12月）。以下原文：

今幾百年、西洋物質的科學進步很快、而道德的進步卻跟他不上；這不是因為西洋人只重科學不重道德，乃因為道德是人類本能和情感上的作用，不能像知識那樣容易進步。（中略）這是人類普通的現象，各民族都是一樣，卻不限於東洋西洋。

70) 独秀「政治改造與政党改造」『新青年』九卷三号（1921年7月）。以下原文：

有産階級各政黨底過去的成績，造謠，傾陷，賄賂，假公肥私，爭權奪利，顛倒是非排斥異己，不分東方西方都在百步五十步之間。

71) 独秀「精神生活東方文化」『前鋒』三期（1924年2月）。以下原文：

我們不是迷信歐洲文化以為極則，我們是說東方文化在人類文化中比歐洲文化更為幼稚。（中略）東方現有的農業的文化，家庭手工業的文化，宗法封建的文化，拜物教，多神教的文化，以及這些文化所產生之一切思想、道德、教育、禮俗、文字不解放的文化，西方以前也曾經歷過，並不是東方所特有的什麼好東西，把這不進化的老古董當作特別優異的文化保守起來，豈不是自閉于幽谷！如此提倡精神生活，如此提倡東方文化，真是吳稚暉先生所謂“禍國殃民亡國滅種之談”了！

〔中略〕東方特有の文化は尚ただの抽象的な空論で、現代社会の進歩に必要な具体的なものを示さない（後略）⁷²⁾。

確かに彼はもはや西洋の優位性を真正面から取り上げることは無くなった。しかし東洋に関してマルクス・レーニン主義を受け入れたのちもそれ以前と変わらずネガティブに捉えている。引用の后者は、直接にはインドの詩人タゴール（Rabindranath Tagore・1861-1941）に向けた批判だったが、実際には第一次世界大戦後にヨーロッパを視察して『欧遊心影録』（1919）を記したり、タゴールを中国に招いたりした梁啓超など伝統的な価値観に回帰したと彼が認識した人々を「東洋思想」の持ち主として批判していた。

この東洋について、「太戈爾與東方文化」の中で彼は東方文化の代表的顕現として「印度の寡婦生焚や中国の殉節閹宦」を取り上げ、また「東洋固有の思想文化」とは「尊君抑民」や「男尊女卑」、「奴隸的平和思想」、「物質を軽んじ心を重んじる」と述べる⁷³⁾。そして「老莊哲学」と「東方文化」によって中国の青年たちが眠らされているとも論じ⁷⁴⁾、戦争や侵略をする西洋の物質文明を批判して東洋文明を称賛したタゴールを批判する文章で、東洋文化の代表と考えた中国文化についてこのように述べる。

中国文化は確かに物質文明によって危機に瀕せられているが、中国文化とは一体何かタゴールは知るべきであり、話せば実に可笑しくしかも恐ろしいものである。このような可笑しく恐ろしい文化はもし物質文明によって破壊されなければ、皇帝は宮廷に座し続け、宮廷には数多くの妃や宦官が居続け、男子は八股文を必死に学び、女子は纏足をさせられて閨房の中に閉じ込められ、印刷屋は依然木版や木製の活字を用いて、今のように商務印書館図書館がタゴールを歓迎するようなこともなく、タゴールは人力車に乗って少なくとも一カ月かけて杭州から北京に行き、彼が道で法を犯せば県知事の旦那様はもしかすると彼を打ち叩いて賞するだろう。このような文化は擁護する必要がないだけでなく、対策を講じて即刻抹殺すべきである。⁷⁵⁾

このように彼はマルクス主義を受容した後も以前の東洋に対する認識を放棄することはなく、東洋に関して依然前近代的なものという概念で認識した。そして中国を東洋の代表例として認識し、彼が「遅

72) 実庵（陳独秀）「太戈爾與東方文化」『中国青年』二七号（1924年4月）。以下原文：

太戈爾所要提倡復話的東洋思想亞洲文化，其具體的內容究竟是些什麼（中略）太戈爾所要提倡復話的東方特有之文化，倘只是抽象的空論，而不能在此外具體的指出幾樣確為現社會進步所需要，（請不必多放蕩言亂我思想界！）

73) 同上書参照

74) 実庵（陳独秀）「青年們應該怎樣做！」『中国青年』一号（1923年10月）参照

75) 実庵（陳独秀）「評太戈爾在杭州上海的演說」『覺悟』（1924年4月25日）。以下原文：

中國文化誠然被物質所迫瀕于危險之境，但太戈爾要知道，中國文化到底是些什麼，說起來實在令人可笑而且可怕。這種可笑可怕的文化倘不被物質所迫，皇帝仍在坐龍廷，龍廷裏還幽閉著許多宮妃與閹宦；男子仍在埋頭讀八股，女子仍舊裹著足關在繡房裏；印刷店仍用雕板或木質活字，不會有現在商務印書館的圖書館歡迎太戈爾；太戈爾坐小車由杭州到北京，至少要走一個月，太戈爾在路上犯了法，知縣大老爺或許賞他數百小板一面大枷。象這樣的文化，不僅沒有維護的必要，還應設法令他速死。

れたもの」と見做した事象を東洋的と批判した。つまり彼は西洋の啓蒙思想によって生まれた西洋を否定しながら、東洋は否定しきっていないのである。なぜだろうか。以下の文章はその疑問に答えてくれる。

われわれは共和政治を十分承認するが、それは人類進化史の上で相当の価値があることを認めるだけである。フランス革命前のヨーロッパやロシア革命前のアジアにおいて、封建主義を打倒したのは共和のおかげである。しかし封建主義が倒れ、資本主義が興っても、それは封建時代の極僅かな人々だけの幸せだったのが、資本主義時代になって少し拡大しただけで、やはり多くの人々が少数の勢力に圧せられている。

〔中略〕

現在多くの人が叙々に自分の自由と幸福を要求することを知るようになった。社会主義が共和政治に代わることは、ちょうど共和政治が封建制度に代わったのと同じで、新陳代謝の公例であり、逃れられない運命である。⁷⁶⁾

現在はすでに20世紀の第26年で、国際帝国主義を生んだ資本主義が革命の対象になった時代であり、18世紀のように各国が各自に本国の統治階級に対して革命を行った時代ではなくなった。⁷⁷⁾

以上と脚注67、68の引用文と合わせて考えるならば、彼が人類史の発展の文脈で世界を認識し、西洋の啓蒙思想が活躍した時代はすでに過ぎ去ったが、啓蒙思想によって生まれた自由や平等といった概念を全人類が享受できるようにする運動として社会主義・共産主義を捉えており、マルクス主義こそ今の時代に合う必要なものだと考えていたことは明らかである。つまり自由や共和という概念の確立過程において啓蒙思想の価値を認めるが、その成果は現在においてまだ不十分だと見做し、マルクス・レーニン主義はその不足を補うものとして、いわばパッチの作用をするものだと彼は認識していたのである。

マルクス（Karl Heinrich Marx・1818-1883）は「唯物史観」に基づいて経済学の再考を議論した『経済学批判』（1859）の中でこのように述べている。

76) 陳独秀「国慶記念底價值」『新青年』八卷三号（1920年11月）。以下原文：

我們十分承認卻只承認共和政治在人類進化史上有相當的價值，法蘭西大革命以前的歐洲，俄羅斯大革命以前的亞洲，打倒封建主義不能說不是他的功勞；但是封建主義倒了，資本主義代之而興，封建主義時代只最少數人得著幸福，資本主義時代也不過次少數人得著幸福，多數人仍然被壓在少數人勢力底下，得不著自由與幸福的。（中略）現在多數人都漸漸明白起來要求自己的自由與幸福了，社會主義要起來代替共和政治，也和當年共和政治起來代替封建制度一樣，按諸新陳代謝底公例，都是不可逃的運命。

77) 陳独秀「世界革命與中國民族解放運動」『新青年』不定期刊五号（1926年7月）。以下原文：

因為現在已經是二十世紀之第二十六年，已經是對於資本主義造成的革命對象——統治全世界的國際帝國主義，革命時代，而不是十八世紀各國各自對於本國統治階級革命的時代了。

大ざっぱに言って、経済的社会構成が進歩してゆく段階として、アジア的、古代的、封建的、および近代ブルジョア的生産様式をあげることができる⁷⁸⁾。

この「アジア的生産様式」をめぐる激しい議論がのちに中国と日本で行われることになるが、本来マルクスは先に取り上げたヘーゲルの哲学を批判するところから唯物史観に至っており、「階級闘争」を越えていないヨーロッパが自らを「文明」と呼ぶことを批判する文脈の中でこの一文を記した。ただし彼自身も前節で取り上げたモンテスキュー以来の東西観を踏まえての議論であり、そこから完全に自由ではなかったのは確かである⁷⁹⁾。

マルクスは西洋の啓蒙思想によって発展した社会の中で生まれ育ち、その思想の連続性の中で彼は「西洋」を不完全なものとして批判し、そして「東洋」も否定しなかった。そしてレーニンもその思想の連続線上に立ち、全ての人々が自由や平等などを等しく享受される国——ソ連を守り、そしてその精神を広めていくために抑圧されている人々を援助した。彼らは西洋をさらに西洋的にするために社会主義を追求したのであり、啓蒙思想によって否定された専制、停滞的、上位者への従属などはその後もそのまま文明国からかけ離れた必要ではない要素として引き継がれたのである。

陳独秀においても同じ傾向が見られる。彼は近代西洋の啓蒙思想を全く受け入れ、その一部である西洋・東洋という視点から世界や中国を捉えた。マルクス主義は彼が信奉した啓蒙思想を否定したのではなくその延長であり、否定された東洋的なもの——中国的なもの、をそのまま否定し続けたのだ。

おわりに

本稿は『新青年』の発行が終わる1926年までの陳独秀の世界認識を時系列的に分析した。彼は欧米の先進性を認めて中国の「富強」、「富国強兵」、西洋化をこの期間全般に渡って主張し、その到達方法としてまず革命に参加したが、その成功と失敗を経験したあと、政治制度だけでなく、思考、習慣、倫理、文学、文字、身体、生活、人間（男女）関係など、人間の思想・文化全般を西洋基準に変えなければ社会の本質は何も変わらないと考えるに至った。そしてそれは近代西洋で生まれ発達した啓蒙思想を彼が中国社会の変革を正当化する理論として受容し、それに基づいて世界と中国を認識していたからといえるだろう。彼は早くから西洋型のシステムやスタイルを国家・国民の本来あるべき姿として捉え、脚注10の引用文から窺える通り、国のことを考える人々の必要性を主張し、最後の来日時にも人々は国民としての自覚を持つべきだと主張していた点を考えれば⁸⁰⁾、彼が社会の構成員一人ひとりの意識を高めることで社会を変えようとしていた点は常に一貫していたことが分かる。そのような考えを持っていた彼にとって、啓蒙思想は彼を支持し後押しするものであったため、それをスムーズに受け入れることがで

78) K.マルクス（武田隆夫、遠藤湘吉、大内力、加藤俊彦訳）『経済学批判』（岩波書店、2006年8月）p.14

79) E.サイード『オリエンタリズム』（平凡社、1986年10月）p.43や、植村邦彦『アジアは＜アジア的＞か』（ナカニシヤ出版、2006年3月）p.234、K.マルクス（武田隆夫、遠藤湘吉、大内力、加藤俊彦訳）（2006）p.361などを参照

80) 独秀「愛国心与自覚心」『甲寅雑誌』一卷四号、1914年11月参照

きた。1915年9月以降に「東洋」という語を使い始めたのは、政治革命に行き詰ったときに彼が日本で啓蒙思想を社会改造の理論に据えたことの証拠であると筆者は考えている。そして啓蒙思想の影響は彼がマルクス主義を受容したあとも継続され、至らぬ点が多い現状を打破し、今以上に啓蒙思想が追求する将来に近づくために彼はマルクス・レーニン主義を選択したのであった。二項論という視点で見れば、「外国に虐められない国」と「外国に虐められる国」、東洋と西洋、抑圧と被抑圧、と常に世界を二分する考えが彼の中で貫かれていた点も興味深い。

これまでの研究では陳独秀を反伝統・反儒教の人物であることが強調されてきたが、彼は中国の伝統的な思考パターンやタームを全く用いなかったわけではなく、彼自身も完全に西洋化されたわけではなかった。つまり何が中国社会の中で東洋的な部分なのかは完全に彼の主観であったのだ。これはおそらく伝統的な読書人の価値観を土台に、時代に合った新式の読書人である自分は人々を導き啓蒙する立場にあるという意識が根本にあったからこそ、彼の中で十分納得できた主観的な判断や理論を恥じることなく人々に主張したのだろう。古い物を破壊して西洋の尺度を中国社会に当てはめることで本質的に中国を変革しようという試みは、彼にとって新式知識人としての使命感から来ていたのであろう。

中国の伝統的な認識や価値観への疑問から始まった陳独秀の反骨精神は、胡適に「終身の反対派」⁸¹⁾と呼ばせるほどであったが、中国の改革・革命のために自らの信念のもとに全生涯をかけて戦ったのであり、決して中国共産党を建党するためだけに奔走したのではなかった。そして彼は改革や革命を正当化する理論を中国の伝統の中から探し出すのではなく、西洋の啓蒙思想にその役目を負わせた。

もちろん西洋の啓蒙思想の影響を受けたのは彼だけではない。孫文は辛亥革命前後に「自由・平等・博愛」というフランス革命のスローガンを頻繁に用い、梁啓超や『新青年』に関わった人たちも「専制」や「従属」などに反対した。だが彼らは多かれ少なかれ中国の伝統的価値観に則ってその中から新しいものを提言したのであり、陳独秀のように儒教などの伝統的要素を是か非かのある種二元論的に判断したり、ヨーロッパの色眼鏡をかけて中国を分析したりすることはなかった。伝統的中國の学問の中で生まれ育った陳独秀が中国内部から理論を構築せず、全面的にヨーロッパの理論を自身の拠り所にしたのは、彼が中国の伝統的文化や習慣に将来的な希望を一切抱いていなかった証拠であろう。依るべきものがない以上、国内で実感した西洋の強さや、日本で学び、目の当たりにした西洋文明に触発され、西洋の文化史や経済史、革命史を知るに従って啓蒙思想を発見し、そしてそれを中国を変革する理論の根拠にしていっただのである。

もう一点指摘しなければならない点は近代中国における自己認識の問題である。葛兆光氏は明代中後期から特に19世紀を「西洋という一つの鏡しかなかった時代」と呼び、「そのような新しい認識は、あくまで「西方」を基礎としたもので、しかもそれは単純化された一つの「西方」に過ぎなかった。はたしてその鏡は正確で、また中國を認識する唯一の鏡であるのだろうか」⁸²⁾と問題提起しているが、陳独秀の思想的限界もそこにあったと考えることができる。「暗黒」といわれる辛亥革命後の時期において、彼の

81) 胡適「陳独秀最後論文和書信序」(1949年4月)、傳記文学雜誌社(1967) p.60

82) 葛兆光(鈴木達明訳)「『周辺から中國を見る』——復旦大學文史研究院の近五年間における関連研究の概括——」
『東方學』124輯(東洋學會、2012年7月) p.80

明解さは人々の歓迎を受けたが、西洋からの視点でのみ中国を捉え、深みを欠いた彼の理論は時間とともに支持されなくなったのである。また随所で指摘した通り、中国を東方、東洋、アジアの代表・中心とする考えは彼に限らず多くの論者に共通していたが、これは今日の中国語における「中西」という言葉の問題と繋がっているといえよう。

1921年7月、陳独秀は中国共産党の初代委員長に選出された。第一次国共合作や北京政府内の闘争、国民党政府の北伐、五卅運動などは彼の委員長時代に起きた出来事であるが、1927年4月に蒋介石(1887-1975)の反共クーデターにより彼は引責辞職させられた。ソ連内部でも指導者がレーニンからスターリン(Iosif Vissarionovich Stalin・1879-1953)に代わり、世界革命論から一国社会主義論に政策が様変わりした。そもそも国共合作に反対し続けていた彼が不条理にコミンテルンの責任転嫁によって辞職させられたことは、ソ連への疑念を確信させることになる。これ以降の彼の世界認識がどのように発展・展開していったのかについては、再度稿を改めて論じたい。

〔付記〕

本稿は2012年7月20-21日に関西大学で行われた2012年度日中韓院生フォーラム「環流する東アジアの文化」において、「20世紀初頭における陳独秀の「東洋」観——日本とインドを中心として」と題する報告をした原稿を基に、修正を加えたものである。報告の際に御指摘いただいた出席者の皆さまに、末筆ながら御礼申し上げたい。