

李大釗における過渡期の思想

——「物心兩面の改造」について——

後 藤 延 子

一 はじめに

一個人の思想變革の過程において、大きな振幅をもった轉換がある日突如として訪れるとは、まず考えられないことである。たとい一見急激な轉換のように見えようと、恰かも穏やかな大海の底深くすさまじい渦巻きが暗流としてひそみ、やがて巨大なうねりとなって海面を一變してゆくように、轉換ははぐくみ準備する一定期間の過渡期の存在を見のがしてはならない。

従つてこの過渡期は新たな思想が古い思想の桎梏をつき破り、自己を確立していく葛藤の場であるとともに、新たな思想を古い思想と和解調和させ、その矛盾を百方彌縫しようとする論理構築が必死に行われる場でもある。このように一方における激しい矛盾・對立と、他方における必死の和解工作とが混在する過渡期は、新たな思想的立場の獲得をもって自己の存在を止揚させ、過渡期はもはや忘却の彼方にその姿を没してしまふ。

だとすると過渡期の思想をことあらためてとり上げるのは、無意味な試みに屬することであろうか。しかしながら、新たな思想が従來の思想との闘いを通じつつ自らの成長をとげていく、その過渡期におけ

る獨特の論理構造を分析することなしには、過渡期が自らの存在を止揚する契機および獲得された新たな思想の性格について、正確な理解を得ることは期しがたいのではあるまいか。過渡期にあつて、新しく生れ出ようとする自己と古い自己との間の矛盾を深刻に直視し、その解決を徹底的に追究する者のみが、眞に次の新しい思想的地平をきりひらき得る人である。過渡期を安易に通り返した者は、過渡期でつきつけられた同じ問題が、新たな装いのもとに際限なくもち出されるといふ形で、その懲罰を受けざるを得ないであろう。

私は以上の意味で個人の思想變革過程における過渡期の研究に積極的意味を認め、この論文で中國における最初のマルクス主義の體系的紹介者であり、中國共產黨の創立者の一人である李大釗について、彼のブルジョア民主主義者からマルクス主義者への過渡期の主張と思われる「物心兩面の改造・靈肉一致の改造」（以下「物心兩面の改造」と略す）の論理構造を分析することによって、李大釗の過渡期が何を契機とし、いかなる経過をたどつて、止揚されるに至つたかをみることにしたい。

ロシア十月革命に際して逸早くその世界史的意義を見ぬき、時代の歴史の本質的動向を誰よりも鋭敏に捉え得て、中國近代思想史上その

優れた思想家としての資質が注目される李大剣という人物であればこそ、彼のマルクス主義者への過渡期の思想は、單に一個人の特殊例に止まらず、中國の知識人の、更には中國人民の、思想變革過程における過渡期の思想の一つの典型として考えてもよいのではなからうか。

そしてまた中國におけるマルクス主義の受容において、日本人の手になる翻譯・紹介が主要な手がかりとして大きな役割を果したことで、とりわけ河上肇の寄與が大きかったという周知の事實、そしてその河上肇が晩年に至ってもなお「宗教的眞理と科學的眞理の統一」を説き續けていたこと、これらの事實を想起するならば、李大剣の過渡期の思想が河上等との間に思想的影響關係をもつことは、もはや何人も否定できないであろう。しかしながら、なんらかの影響なり示唆なりを受けるという關係が成り立つためには、受け入れ側の内的條件の成熟が不可欠の要因であると思われる。だとすると、思想的影響關係への注目よりもむしろ、中國人と日本人、ともに東アジア世界に生きる人間として、兩者の思想的狀況の相似性を可能にした歴史的社會的條件の共通性により着目すべきであるかもしれない。それはともかく、李大剣の過渡期における思想のあり方は、私達日本人にも他人事として看過できない問題性を含んでいると考へてもよいのではなからうか。私は李大剣の過渡期の思想の解明のもつ意義を、中國近現代思想史上の意義のみに限定するのではなく、日本人の思维方法の解明をも側面から援けるものとして、その意義を認めたいと思う。ここで李大剣における過渡期とは、一九一八年半ばから二〇年秋までを指している。

二 自 覚

五四新文化運動期の陳獨秀の課題が、社會進化論の立場から列強争

覇の帝國主義時代に生き残るために、不適者から適者へ、つまり全面西歐化をめざして、國民の頭腦中の封建倫理を洗い落とし、國民をデモクラシーとサイエンスの西歐的價値に目ざめさせようとした啓蒙主義的「倫理革命」にあつたとすれば、李大剣の課題は、中國再生の任務を双肩に擔い得る變革主體の創出にあつた。李大剣は民衆の秩序形成能力への素朴な信頼の上にたつ漠然とした民主主義社會のイメージをもっているけれども、陳獨秀のように西歐を模範とした新しい社會のモデルを指し示すことはせず、むしろ變革主體確立後の新舊思想の激闘・競合を通じて、「眞理の權威」のおのずからなる自己顯示を信じていた。

従つて陳獨秀の「自覺」は、「實現すべき自明の理想・價値を認識する」ことを指し、認識が實現に直結する安易な啓蒙の論理に貫かれ、好むと好まざるとにかかわらず中國の現状の形成者であり、現状のしがらみの中で重荷に耐えている人々に對して、自己變革の論理を示し得ない二者擇一の價値轉換の要求であつた。

李大剣は、「革命とは、人類共通の思想感情が眞正覺醒の時機に遇い、一念興起して舊惡を去り新善に就こうとする心の變化が、外部に發現することである。だとすれば、悔改の一語の外には斷じて革命の意義を表示すべき言葉はない」(「トルストイ主義の綱領」)との、トルストイの革命の解釋をうけ入れた。つまり、革命とは從來の自己のあり方を「罪惡」への加擔として嚴しく反省し、新しいあり方を創り出そうとする精神の變化の現われを指すのである。従つて李大剣の「自覺」とは、中國の現状の形成者としての個々人の責任を追究する嚴しさと、不斷の自己革新を要求する執拗さともつ、「懺悔」「悔改」「洗心」で表現される回心のことである。このような嚴しい自覺への

到達の契機として、彼は中國の再生復活の可能性と、その可能性を現實性に轉化し得る人間の能動性とへの無限の信頼を掲げる。無始無終の大實在である宇宙の無盡の青春は、その無盡の青春を自己の青春として自らの裡にとりこむことによって、中國の再生復活を可能にする。人間は宇宙の中の渺然たる一軀として、大實在の流れのままに翻弄される無力な存在ではなく、その最大限の能動性の發揮により、大實在の進行にしたがって自らの生命を擴充・發展させ、「宇宙は即ち我、我は即ち宇宙」(「今」)の境地にまで到達し得る巨大な能力をもつ存在である。「境遇の形成に人爲が參與しなかつたことはない」(「厭世心と自覺心」)「それ國家の成るは人の創造による、宇宙の大は自我が主宰する」との、人間の能動性に對する限りない確信は、「青春」「今」において中國の再生復活の客觀的可能性の論證と結びついて、實踐の哲學として理論的整備を施されたのである。人間社會の歴史の合法的展開過程の裡に、中國の前途に對する確信と、歴史形成主體としての人民大衆の力とを見出すことのできなかつた李大劍は、中國の再生復活の可能性と、その可能性を現實性に轉化し得る人間の能動性とを、その宇宙論・時間論によって理論づけ、それを以て自覺の契機にしようとした。その理論がいかにあれ、ともかく李大劍は未來の中國の再生の可能性と人間の能力に對する無限の確信とに基づかなければ、そのような無限の能力をもちながら、中國を今日の狀態に至るまで放置してきた從來の自己のあり方に對する厳しい清算を行なつて、實踐主體として自己を確立することができなかつたのである。

さて、以上のように李大劍の自覺は、陳獨秀の西歐の光明を認識しさえすればそれで事足りりとする安易な啓蒙主義とは異なり、從來の自己のあり方への反省・自己否定による實踐主體確立の志向であり、

中國の再生復活を目ざして最大限の奮闘と能動性發揮との期待にうらうちされている。だがこの李大劍の自覺は、中國の現状形成に參與する個々人の責任追究に當つて、眞に現状の暗黒に責任をもつ袁世凱に代表される地主・買辦・帝國主義の諸勢力を免罪し、暗黒状況の下で呻吟する人民を逆に加害者として告發する惡しき總懺悔に陥いる道德主義的偏向をもっている。「民賊の巢穴は民軍北指の河北省にはなく、我々自身のあたまの中にある」(「民彝と政治」)とはその極端な表現ともいえるが、人民が現状に甘んじ、それを變革できなかつたことの責任が嚴しく追究されるのである。個々人が自己の無限の能動性を發揮せず、中國をここまで放置してきた「罪惡」の「悔改」が革命と考えられ、その「悔改」を發條とし變革主體が確立されるという彼の自覺は、精神内面における回心、觀念論的自己否定の色彩が強い。自覺を促す契機にも、中國の再生復活の客觀的可能性を理論的に追求しようとする意欲がうかがわれ、たしかにのちに李大劍に唯物史觀を受け入れさせる素地を提供した世界の空間的連關性・時間的連續性の理論も「青春」「今」で展開されており、その點では看過できないとはいへ、まだこの段階では人間を萬能とする能動性への主觀的確信の側面が強く、精神・主觀の肥大化による自覺↓實踐の觀念論的・主觀主義的自覺論である。そこでは人民自身の實踐の軌跡である歴史、及び人民自身の直接的實踐を通じた、實踐の契機に媒介された實踐↓自覺||自己變革へのみちはまだ見い出されていない。

中國の暗黒の腐蝕力の大きさと、個々人がそこから自己を剝離することのなみなみならぬ決斷と勇氣とを、深刻に凝視している點では、たとひ彼の自覺が觀念論的であろうとも、陳獨秀の單純明快な二者擇一と西歐の讚美といった安易さとは大きく異なるであろう。とはいへ

彼においては變革を擔う新しい勢力の未熟と變革の理論の缺如とを、肥大化した精神・主観による觀念論的自覺論が代行するのを餘儀なくされたのである。我々はこの自覺論が中國人をひとしなみに個に還元し、道徳主義的に個の責任を告發することによって、中國の現状形成の眞の責任者、人民の眞の加害者の姿を曖昧にする、社會科學的・階級的視點を缺如してゐることの弱點に目をつぶってはならない。

三 ロシア十月革命

ロシア十月革命(一九一七年)のニュースに接したとき、李大劍は先きに引用したトルストイの革命の觀念論的解釋に従つて、ロシア人民の精神の變化の現われ、新しい思潮への覺醒として把握した。このロシア人民の共通に目ざめた新しい思潮『ボルシェヴィズム』について、「今日またどうしてロシア人道の精神が、内では全國の自覺を喚起するに足り、外では世界の潮流に適應するに足りないことがあろうか。もしこの人道精神がなければ、赤旗飄々たる擧國一致の革命は起らない。しかもその人道主義精神が人に入ることの深いのは世にならぶものがない。數十年來文豪が輩出し、各々その人道的社會的文學を以てその專擅の宗教政治制度とたたかた。今に至るまでシベリア荒野の域に累々たるものはもとよりみな人道主義犠牲者の墳墓である。これこそロシア人の精神と言わなければ殆ど不可能である。フランス人當時の精神は愛國の精神であり、ロシア人今日の精神は愛人の精神であるにすぎない。前者は國家主義に根ざし、後者は世界主義に傾いてゐる。前者は常に戰爭の源泉となり、後者は平和の曙光となるに足る。これが異なるところである」(『フランスロシア革命の比較觀』)と、フランス革命の精神と對比させて、人道主義、愛人精神、世界主義、

李大劍における過渡期の思想

平和主義といった普遍的人類愛精神をロシア人の目ざめた精神としてゐる。このトルストイ的人道主義の延長上にボルシェヴィズムを把える李大劍は、また一方、「(ボルシェヴィキは)ドイツの社會主義經濟學者マルクスを奉じて宗主となし、彼らの目的は現在社會主義の障礙となつてゐる國家の境界と、資本家が利益を獨占する生産制度とを打破することにあり」(『ボルシェヴィズムの勝利』)「彼らの主義は革命的社會主義であり、彼らの黨は革命的社會黨である」と、ボルシェヴィズムがマルクス主義のロシア的展開であることも認めてゐる。従つて彼によつて理解されたボルシェヴィズムは、「全世界の人道に合致した生産者の合理的組織に依據した協力互助」を地上に實現する人道主義的社會主義・アナキズムである。それはまた「一切の男女はみな働き、働く男女はすべて一つの聯合に組織され、どの聯合もみな中央統治會議をもち、これらの會議は世界の全ゆる政府を組織し、コングレスも、パースラメントも、大統領も、總理も、内閣も、立法部も、統治者もなく、ただ勞工聯合の會議があつて、どんなこともすべて彼らの決定に歸せられる。一切の産業はその産業で働く人々の所有となり、私的所有は許されない。世界の無産庶民を聯合し、その最大、最強の抵抗力をもつて一つの自由の郷土をつくり、まず歐洲聯邦民主國をつかつて、世界聯邦の基礎とする」と述べられており、そのアナキズム的ボルシェヴィズム把握は明瞭である。このようなボルシェヴィズム理解は、マルクス主義の科學的社會主義としての實體認識が進むにつれ、李大劍自身の思想を混亂に陥し、人道主義とマルクス主義との矛盾を調和する新たな論理の構築を懸命に求めさせることになる。さてロシア革命をロシア人の共通に覺悟した精神の發現と見た彼は、ロシア革命が單にロシア一國內の精神現象に止まらず、世界史的

な普遍性と必然性とを有することを明らかにせずには、中國における實踐とロシア革命との關連を見出すことができない。彼はロシア革命の世界的普遍性と必然性とを二つの點から論證している。一つは、「生命とは、死と再生の連續である」といふ、「青春」で展開した再生復活の法則を世界文明に適應させ、「世界中將來よく一の東西文明の特質、歐亞民族の天才を兼ねた世界の新文明を創造する者は、蓋しロシア人をおいては望めない」（「フランスロシア革命の比較觀」と、ロシアの新しい變化が、それぞれ一は物質的に、一は精神的に、跛行的に發展した東西文明を高次の立場で綜合する新しい世界文明出現の端緒であるとする觀點から、その世界的普遍性と必然性とを證明した。二つは、「歴史は人間の普遍的な心理表現の記録である。人間の生活は全てこの大機軸の中で息々と關わり合ひ、脈々と通じ合っている。一人の未來は人間全體の未來と照應している。一つの事件のきざしは、世界全局のきざしと關連がある。一七八九年のフランス革命はひとりフランス人の心の變動のしるしであるばかりか、實に十九世紀全世界人類の普遍的な心理變動のしるしでもある。一九一七年のロシア革命は、ひとりロシア人の心の變動の顯兆であるばかりか、實に二十世紀全世界人類の普遍的な心理變動の顯兆でもある」と、世界の空間的連關性と時間的連續性によつて、一國に現われた新しい精神の變化が、世界的普遍性と必然性とをもつて、全世界の人々の精神の變化に波及するであろうとの確信を得たのである。

従つて殘された課題は「ただ首をあげてその世界新文明の曙光を迎え、耳を傾けてその自由・人道の上になつ新しいロシアの消息を迎えて、この世界の新潮流に適應する所以を求めぬ」ことのみであり、その世界史的普遍性と必然性とを早く我がものとするために、新しい思

潮の指し示す方向に沿つて、中國自體の變革が要請されるのである。

五 物心兩面の改造

ロシア十月革命の精神ボルシェヴィズムをトルストイの人道主義の延長上に把えた李大劍は、ボルシェヴィズムがまたマルクス主義のロシア的展開でもあることから、マルクス主義の研究に着手し、一九一九年五月、彼が編輯を擔當した「新青年」六卷五號を、マルクス主義特集號として刊行し、「私のマルクス主義觀」を掲載した。同年一月、日本では河上肇の個人雜誌「社會問題研究」が創刊され、マルクス主義是認の立場からマルクス主義の體系的紹介が行なわれたが、李大劍の「私のマルクス主義觀」の所論も、經濟學の流行を個人主義・社會主義・人道主義と三大別する點や、マルクス主義の社會主義理論を三つに分ける點等、全篇にわたつて河上肇の「社會問題研究」所載の「マルクス主義の社會主義的體系的體系」に負うところが大きい。因みに日本の社會主義思想においても、一九九年はマルクス主義の眞理性の權威と確信とが確立した年であり、一月の河上肇の「社會問題研究」發刊、及び五月には界利彦の「小さき旗上」が發表されている。

李大劍は「私のマルクス主義觀」でマルクス主義を鵜呑みにした單なる紹介を行なうのではなく、自己の疑問はそのまま率直にぶつつけ、また他の人々のマルクス主義の誤解や理解の不充分さについても、彼自身の理解するところによつて反駁を試みている。當時第二インター指導部内に發生し、ヨーロッパ各國の社會民主主義政黨の中に廣範に行なわれていたマルクス主義の修正主義的歪曲、社會主義革命待機論の日和見主義的誤謬についても、李大劍はマルクス主義の階級闘争説の能動的革命性の評價から、その誤りをただしている。

さて李大釗がトルストイ流の人道主義運動とマルクス主義の階級闘争説との間の矛盾を調和させるために試みたのが、この論文の主題である「物心両面の改造」論である。

私達はこの階級対立の經濟構造に立つた社會で、あの社會主義の倫理觀念、すなわち互助博愛の理想が實は一日も消滅しはしないけれども、ただ階級闘争の經濟現象があるために日々そこで破壊されていつも實現できないのを見る。しかしこの一段の歴史をマルクスは人類の前史に劃入して、それはこの最後の敵對形式をとる生産方法、並びに最後の階級闘争と一諸に終りを吾げようとしてしていると斷定する。マルクスの言う眞正の歴史は互助の歴史であり、階級闘争のない歴史である。近來哲學上一種の新理想主義が出現して、マルクスの唯物論を修正し、その偏蔽を救っている。各國の社會主義者もみな倫理的運動・人道的運動を重んずる傾向がある。これもまた必ずしも社會改造の曙光、人類の眞正の歴史の前兆でないことはない。私達はここで斷定できる。經濟構造が階級對立に立てられた時期には、この互助の理想、倫理の觀念はかつて一日も消滅したことはない。それがいつも經濟構造によって毀滅され、ついに實現不可能に至るにすぎないと。これがマルクスの學說中に含まれている眞理である。經濟構造が人類互助に立てられた時期になると、この倫理觀念は以前のように經濟構造によって毀滅されるに至らないことができる。しかしこの過渡時代に當って、倫理的感化・人道的運動は努力を倍加し、人類が前史中に受けた悪い習染、養われた悪い習慣をとり除くことを圖るべきであつて、單に物質的變更のみによることはできない。これはマルクスの學說が救正を加えられるべき點である。

私達は人道主義を以て人類の精神を改造し、同時に社會主義を以て經濟組織を改造することを主張する。經濟組織を改造しないで單に人類の精神を改造することを求めるならば、必ず効果がなくなる。人類の精神を改造しないで單に經濟組織を改造することを求めるならば、また恐らくは成功できないであらう。私達は物心両面の改造・靈肉一致の改造を主張する。(私のマルクス主義觀)

社會主義社會への過渡期にあつて、社會主義による經濟組織の改造とともに、人類が前史中に受けた悪い習染・習慣を除去するために、人道主義精神による精神改造が不可欠とするのが、「物心両面の改造」の主張である。この主張は、一、互助博愛の道德觀念は普遍的に人間に内在する、二、社會主義社會は互助博愛の普遍的な人類愛精神が十全に開花する道德的社會である、三、階級對立の經濟構造の存在によって、互助博愛の普遍的道德觀念は不斷に毀滅されているので、最後の階級闘争による階級對立の止揚が必要である、の三點を骨格として成立している。

この三點について各々の内容とその連關を少しくわしく考察を加え、それによつてこの三點の有機的連關の上に成立する「物心両面の改造」論の本質とその思想的意義を明らかにしてみたい。

先ず互助博愛の道德觀念の普遍的内在を彼は如何なる理論によつて證明したか、そしてその理論は彼の社會主義社會のイメージに如何なる内容を與えているかを見ておこう。ところでそれより前にことわっておかねばならないのは、彼の「物質變動と道德變動」という主として道德を論じた論文が、實は李大釗自身の獨創ではなく、堺利彦の「道德の動物起源及び其の歴史的變遷」(大正五年九月)と、「宗教及哲學の物質的基礎」(大正五年十一月)のほぼ忠實な部分的翻譯か

ら成り立っているという事實である。堺の所論がまた堺自身が翻譯したカール・カウツキーの「倫理と唯物史觀」に依據していることも明らかである。⁽⁸⁾このように出處を明記せず、翻譯という形をとらずに自己の署名を以て世に問うことは、日本でも福澤諭吉の「學問のすずめ」の例などもある様に當時では珍らしい事ではない。この場合も一應李大劍自身の論文とみなして論をすずめることにする。

李大劍は「心中におのずから發する一種の權威ある聲」として、心中に普遍的に内在し人間の行爲を律する道德心の存在を肯定し、道德とは何か、道德の内容は永久不變か否か、道德には新舊があるか、道德と物質はどんな關係か、の四つの疑問を提出し、これら古來の難問が道德の動物起源を研究したダーウィンと道德の歴史的變遷を研究したマルクスとの二人によって、明快な回答が與えられたと言う。

道德は動物の基礎をもつた社會的本能であり、自己保存・種族繁殖・性欲・母性愛の種々の本能と同様のものである。この種の本能は動物的生活の状態・生活の要求にしたがって差異があり、斷じていかなる神明の賞賜物でもない。人類はまさに萬物の靈長を以て自ら高しとする必要はないし、道德心があるからといって自慢する必要もない。

李大劍はダーウィンの進化論(ダーウィン著「人間の由來」に依ると思われる)に依據して、從來の道德心の普遍的内在に關する超自然的先驗的理論を否定し、道德を社會生活を營む動物としての人間の生活の維持・生活の要求という、物質的生活に基礎づけ、道德を一切の形而上學・神祕主義から解放し、地上の生活の場にひきずり下ろした。人間が群居していた動物にすぎない時代から現今の人類に至るまで、自然と闘いつつ自己の生存を維持するために、「社會全體のため

に自己を捨てる犠牲心・共同の利益を擁護する勇氣・社會に對する忠誠心・全體の意志に對する服従心・毀譽褒貶をかえりみる名譽心」といった社會的本能が、全人間に普遍的に内在していると言う。

彼が道德||社會的本能として、道德觀念の普遍的内在性を證明したことは、(1)、人間を動物の中に埋没させ、その連續性の強調に終始する。人間は肉體的物質的制約下にある點では、他の動物との連續性を否定できないのは言うまでもないが、他方、人間は勞働によって外的自然を支配し、物質的生質的生活資料の生産によって社會的關係の裡に入り、歴史を形成する點で他の動物とは決定的な質的非連續をもつ。量的漸次的進化を認めて質的飛躍を認めず、人間の發生に當って勞働の果す決定的意義を認めることができなかったダーウィンの致命的缺陷を、彼は無批判に繼承している。従つて社會的本能の社會なる概念は、社會科學的概念というよりは、むしろ動物學的概念の群れ・集團により近い。(2)、社會的本能の命令のままの受動的・盲目的實踐のみが道德的行爲と評價され、動物の基礎に立脚しつつも、それを人間の價值にまで高めようとする意志的行爲・主體的選擇という高次の創造的能動的營爲は道德の中から排除される。社會的本能の本質とその發動の法則は、性欲や母性愛の神祕と同じく、生物の神祕のとはりに閉ざされている。(3)、社會的本能には眞の意味の歴史性はあり得ない。李大劍は道德の内容は永久不變か否か、道德に新舊があるか、道德と物質はどんな關係か、の疑問を提起し、マルクスの唯物史觀に依據して物質的變動に伴う道德的變動を證明し得たとするけれども、堺の「道德の動物起源及び其の歴史的變遷」の後半部分を省略したこと、及び道德以外の他の上部構造の歴史的變遷の例を列挙することによって、一種の背理法による道德の歴史性の證明を行なつたことや、

また「協合と友誼は人類の社會生活の普遍的法則である」(階級闘争と互助)として、見られるように、動物的生活には循環はあつても、眞の歴史的行爲・發展はありえないから、道德を社會的本能と把えるかぎり、その歴史性は證明できない。社會的本能は永遠に不變である。

この李大釗の生物學的唯物論とも言うべき動物的基础をもつ社會的本能説は、まだ群れ・集團の段階を脱しきれない自然的村落・共同體の内部に働く自然的感情・本能としての互助博愛の理想化であり、傳統倫理學とは全く異つた形をとつてではあるが、またもや永遠不變の道德觀念の普遍的内在を導き出したのである。この道德觀念の普遍的内在によつて、彼はその存分な開花を社會主義社會に期待し、この互助博愛の普遍的道德觀念が階級對立の上に立つ經濟組織のために不斷に毀滅されて實現不可能となるため、最後の階級闘争を行なつて階級對立を止揚し、互助博愛の普遍的人類愛の花開く道德的社會を地上に實現することを主張するのである。従つて彼の社會主義社會論、「物心兩面の改造」論にとつて、互助博愛の道德觀念の普遍的内在は不可缺の基礎をなしている。

さて、彼の社會主義社會のイメージは、そのような互助博愛の道德觀念が何ら妨げなくその本然のままに開花する道德的社會であるが、動物的基础にたつ社會的本能説がその根柢にあることから見られるように、孤立分散した自給自足的自然經濟の農村共同體内部の没主禮的動物的に生存し關係する人々の間に働く協力互助の自然的本能・感情の理想化された姿であり、クロポトキンの相互扶助論、トルストイズム、アナキズム等々の色彩を濃厚に帯びている。李大釗の社會主義社會は、「一切の形式の社會主義の根源は、すべて純粹に倫理的であ

る」(階級闘争と互助)との小ブルジョア社會主義通有の倫理的社會主義論であり、彼のロシア革命の人道主義的把握の歸結であるとともに、また新カント派哲學によるマルクス主義の觀念論的修正・「倫理的社會主義」運動等の影響でもある。

互助博愛の道德觀念の普遍的内在とマルクス主義の階級闘争説とを、矛盾なく調和させることが、この時期の李大釗のさし迫つた課題であつた。もし兩者を統一する論理を發見できなければトルストイの人道主義の延長上に把握したボルシェヴィズムと、マルクス主義のロシア的展開であるボルシェヴィズムとの間に乖離がおこり、彼自身の思想において分裂と混亂がもたらされることになる。階級闘争説を斷乎として擁護できるか否かが、彼の同時代の五四新文化運動参加者の以後の進退を決する上で決定的意義をもつ。彼は「階級闘争と互助」の中で、「(マルクスは)彼の經濟史觀を人類の歴史の歴史に應用したにすぎず、人類の歴史の全體に通用させたのではない。マルクスは人類の眞の歴史の第一頁はまさに互助の經濟組織と同時に始まるにちがいないと確信しているのだ」と言い、階級對立を止揚する最後の階級闘争によつて人類の歴史が終りを告げ、互助の歴史が開始するといふ論理をもつて二者の統一をなしとげたのである。しかしながら、階級闘争の概念内容について、李大釗自身の把握は未だ明瞭であるとは言えない。彼は「私のマルクス主義觀」「階級闘争と互助」の中で、階級闘争が經濟的利害の對立しあう二つの階級の間で現存社會組織の維持か廢絶かをめぐつて闘われる、二階級間の政治闘争として最も集中的に表現されることは一應理解してはいるけれども、他の箇處では必ずしも政治闘争||政權奪取の闘争として把えてはいらず、「階級對立の上にたてられた經濟組織」を顛覆すること、つまり社會組織の改

造、經濟闘争として理解している。少くともこの段階での李大釗の階級闘争の理解においては權力奪取の意義は稀薄であり、それは専ら現存社會組織の末端から新しい社會組織への改造をおしすすめていく漸進的改良主義であり、具體的には後述する農村における「新村落の大連合」づくりの活動となる。従って李大釗の階級闘争説は混亂を示してはいるけれども、要するに政治闘争の意義を見のがしたアナキズム的理解といえる。だがしかし、當時の他の多くの人々のように精神改造・道徳的教化で社會の矛盾がなくなるといった純粹の觀念論的立場を否定し、「互助の經濟組織」という用語を使用していること、また力を基礎とした縦の組織は個性を壓迫し、愛に基づいた横の組織は個性を解放する（「縦の組織から横の組織へ」と述べていることから知られるように、その組織がいかなるものであれ、少くとも觀念の世界における人間の解放ではなく、現實的な組織的保證に媒介された解放を考えている點において、彼の觀念論的革命解釋の中にそれを否定する方向への胎動が開始していることは明らかである。

以上、互助博愛の道徳觀念の普遍的内在、倫理的社會主義論、社會組織改造の必要性と階級闘争の必要性の承認、この三者の有機的連關の上に、人道主義による精神改造運動が社會主義による經濟組織改造と並行して行なわれる必要があるとする「物心兩面の改造」の任務が提起される。この李大釗の社會主義を迎える過渡期の任務の提唱は、從來日本人研究者によって、舊社會の母斑を附着させた共產主義の低い段階＝社會主義段階の人間の意識における資本主義の殘滓の克服の課題と同一視され、その課題を早くも提起しえたものとして積極的評價が與えられている。

果して李大釗のいわゆる「物心兩面の改造」が、マルクスが「ゴ

タ綱領批判」の中で提起した、社會主義社會での人間の意識における資本主義の殘滓の克服の課題と同一方向において捉え得るものであるうか。私達はこれまで述べてきたこととあわせて、次に彼の立脚する人間把握、物質と精神との關係等について考察してみる必要がある。

まず彼は社會的本能説によって互助博愛の道徳觀念の普遍的内在を認めるが、これは人間の本質の永遠不變性を認めることにほかならない。このような永遠不變の人間性論は、人間の本質が社會的諸關係の總和であるとする唯物論的人間把握とは全く逆に、人間を觀念論的に把握する立場に立つ議論である。

またトルストイの觀念論的革命論の繼承による革命＝精神の變化の現われ論、「一切の解放の基礎はみな精神の解放にある」（「精神解放」とする精神解放論も、精神の變化・精神の解放が何によってもたらされるかを問わず、いづれも人間の本質の自己顯現と捉えられている。現實的組織的保證に媒介されない人間の解放はないという考えが現われてきているところから、彼の人間把握内部に微妙な變化がきざしつあることは認められるが、しかし「マルクスのいわゆる『前史』の期間に、悪性に染まることが非常に深いので、物質的改造が成功しても人心内部の悪がすっかり除かれつくしてしまわなければ、それは新社會新生活の中で依然として再び芽をふき、この改造された社會組織がついにその害を受けて保持しきれなくなる」（『少年中國』の『少年運動』）とあるように、どちらかというともまだ觀念論的側面が優位を占めていると言えよう。

次に彼は精神と物質との關係を如何に捉えていたか。彼は精神改造の原理として人道主義精神を提出する。彼の精神改造運動は、「近來哲學上一種の新理想主義が出現してマルクスの唯物論を修正し、その

偏蔽を救っている」(「私のマルクス主義観」)との新カント派哲學の倫理的社會主義に質意を表した人道的感化運動であり、マルクス主義の觀念論的修正を是認する立場にたつ。従つて彼は精神改造を人道主義精神に、社會組織改造をマルクス主義にと、兩者を全く異なつた原理によつて改造しようと圖る。彼にあつてはマルクス主義は社會の經濟組織に關する理論に限定されており、單なる經濟史觀のことであり、マルクス主義の哲學的基礎——辯證法的唯物論への理解を全く缺如した唯物史觀主義といえよう。李によれば物質的諸條件の變革と精神の變革とは、全く二元論的に截然と分離されている。彼は物質と精神との、物質的諸條件を基礎としつつの相互媒介關係を見ようとしな。第二章自覺でも述べたように、彼には肥大化した精神・主觀の先行する自覺↓實踐の精神主義・主觀主義の傾向が強く、物質的諸條件を變革する實踐の契機に媒介された精神の變化には目を向けない。

このように觀念論的人間把握、精神と物質の二元論的立論に立つ李大劍の「物心兩面の改造」論は、漸進的改良主義的に現存社會組織の改造を行なうのと並行しての人道主義による精神感化運動であり、社會主義社會での人間の意識における資本主義の殘滓の克服の課題とは全く異なっている。従つて李大劍と現代中國における思想改造運動、文化大革命との直接無媒介的連續を説くのは戒めらるべきであるが、もしその類似性が指摘されるとしたら、むしろ思想改造運動の中に觀念論的要素が残存しているという方向で問題にすべきではあるまいか。マルクスは「この共產主義的意識の大量的な產出のためにも、また事業そのものの貫徹のためにも、人間の大量的な變化が必要であり、そしてこれはただ實踐的な運動すなわち革命においてのみおこりうるのである。だから革命が必要であるのは、たんに支配階級が他の

どんな方法によつてもうちたおされえないからだけではない。さらにうちたおす階級が、ただ革命においてのみ、一切の古い汚物をはらいのけて社會の新しい樹立の力を與えられるようになりうるからである」(「ドイツ・イデオロギー」)と、革命が單に外的物質的條件の變革のために必要であるのみならず、革命的實踐の中で人間自身の自己變革のためにも不可缺であるという、實踐における精神と物質との相互媒介關係を明らかにしている。

以上彼の「物心兩面の改造」論は、革命の解釋におけるトルストイの觀念論的把握の繼承、自覺論における主觀主義・道德主義的傾向、ボルシェヴィズムの人道主義的把握、そしてなによりも科學的社會主義のための現實的基礎の缺如等々に規定された、人間の觀念論的把握、精神と物質との二元論の上に成立した倫理的社會主義、アナギズム的色彩の濃い社會主義社會を志向している。だが、社會改造ぬぎの人心改造唯一論が、まだ廣範に人々を把えていた時點にあつて、彼の初期の觀念論的思想を、「物心兩面の改造」論の二元論的立場にまで移行させていった槓桿的作用を果している彼のマルクス主義の正しさと階級闘争・社會組織改造の必要性とに對する確信のもつ劃期的意義を見落してはならない。このマルクス主義に對する確信が衰えぬかぎり、たといさまざまな迂餘曲折を経ようとも、彼は自らの思想を一步一步現實と密着させつつ發展させていくであらう。

五 實 踐

彼の「物心兩面の改造」の實踐は、人道主義精神に基づく互助博愛の道德の宣傳による人心改造運動と、「知識階級を打破する運動」「勞工團體に加入する運動」「村落を基礎として小組織を建設する運動」

「世界を家庭として大聯合に擴充する運動」(「少年中國」の「少年運動」)の四つの社會組織改造運動とである。人心改造運動は、「人をして、人」の面目を以て同胞に對せしめる」ことを目的とした「占據の衝動を創造の衝動に變え、殘殺の生活を友愛の生活に變え、侵奪の習慣を同勞の習慣に變え、私營の心理を公善の心理に變える」という、道德教化運動にほかならず、その具體的實踐方法は示されてない。次に彼の社會組織改造運動について、その各々を簡単に述べてみよう。

まず知識階級打破の運動とは、「知識階級と勞工階級が一氣を聯成する」(「青年と農村」)「今後世界の人々はみな庶民となり、またみな工人となる」(「庶民の勝利」)ともあるように、知識階級が知識を手段として人民抑壓者へと轉化するのではなく、その知識を働く人々の解放のために役立てることによって、この二つの階級の對立を解消しようというのであり、頭腦勞働と肉體勞働の矛盾の止揚をも萌芽的に含んでいると見てもよからう。ナロードニキ的發想の助けを借りてはいるが、中國近代の知識人の生き方について明確な方向を指し示した點で、大きな意義をもつ。

次に勞工團體への加入運動は、中國における近代プロレタリアートの未熟とも相いまって、具體的には述べられていないが、平民教育講演團による勞働者の啓蒙教育活動や勞働俱樂部の設立等を指すものと思われる。

第三に村落を基礎とする小組織建設運動とは、中國は農業國であり、「大多數の勞工階級は農民であるから、もし彼らが解放されなければ我々國民全體は解放されない。彼らの苦痛は我々國民全體の苦痛である。彼らの暗愚は我々國民全體の暗愚である。彼らの生活の利害

は我々の政治全體の利害である」(「青年と農村」)と、中國の膨大な人口を占める農民の無知と貧困とを、知識青年が農村の中に入り農民を啓蒙することによって、「民主主義を培養する沃土」に變え、そのことを通じて新しい文化的な村落をつくることを主張する。「閑な時には都市で書物を著わし、農繁期には田間で勞働したトルストイ先生のまねをしなければならぬ」と、トルストイの農民啓蒙・農村改良の活動との對比で彼は把えていくのである。農民を無知蒙昧の中から救出し、文化的で活潑な新しい村落をつくり、その新村落を横に連合していく、これが彼の運動の構想であり、「少年中國」とはそのような新村落の大連合を指している。トルストイズム、人民主義、アナキズム、自然村落の中で素朴に生きる農民への拜跪といった傾向が強く、農村内部の階級對立、封建的土地所有關係については殆どふれられていない。その本質は半封建半植民地的狀態の中で急速に没落の淵につきおとされつつある農民層の期待を代辯した保守的色彩のつよい農村社會主義であるといえよう。しかしながら中國革命における農民の意義に着眼したという點では、以後に繼承される重要性を有している。

第四の世界を家庭として大連合に擴充する運動とは、「全國の各種の職業、各種の團體が全て小組織をもち、全て大聯合をもち、眞正の民治の基礎をおくことを非常に希望する」と、小組織の大聯合によって、國家・民族の障壁をのりこえ、全世界が一つの大家庭になることをいう。國家權力の存在を否定し、一足飛びに世界にまで擴充するアナキズム的主張である。新村落の大連合もこの大連合の一構成要素をなしていることは言うまでもない。

以上四つが李大釗が當面の實踐課題として、都市の知識青年を對象として呼びかけた社會組織改造運動である。その形式は啓蒙的・漸進

的改良主義であり、その内容はトルストイ的・アナキズム的・農村社會主義であり、中國社會の現状規定、權力支配關係の分析ぬきの、従つて政治鬭争の觀點を全く缺如した經濟鬭争である。

さて五四を契機として全國各地に陸續として青年の思想團體が結成される中で、一九一九年七月一日、少年中國學會が正式に發足した。李大釗もその發起人の一人として會の組織化に盡力している。會員數一〇〇名前後、全國主要都市、海外にも支部をもち、機關誌も「少年中國」月刊のほか幾種類も刊行し、全國的にも大きな影響力をもつていた。會員には後に共產主義者になつた毛澤東・鄧中夏・黃日葵・惲代英らとともに、後の青年黨の幹部左舜生・曾琦・陳啓天らもおり、その主要な理論的指導者・組織者は王光祈（若愚）であり、「科學的精神に本づき社會的活動を爲して、以て少年中國を創造する」との趣旨の下に結集した知識青年の統一戰線組織であつた。李大釗はこの「少年中國」一卷三期に今迄述べた「物心兩面の改造」の實踐方向を「少年中國」の「少年運動」として掲載した。李大釗の主張は概して王光祈の少年中國主義といわれる新しい村組織の主張と重なり合うところが多いが、王光祈が主義と政治鬭争を拒否するのに對して、たといそのマルクス主義の理解が不充分であるにせよ、李大釗がマルクス主義の眞理性を擁護し、社會組織の改造をマルクス主義によつて行なおうとしていることは、少年中國學會の主旨による「半工半讀主義を實行し、教育と職業との合一の理想に達することを庶幾する」との趣旨で發足した工讀互助團の試みがあえなく數ヶ月で失敗するという實踐の試練を経る中で、またレーニンの帝國主義時代における民族植民地問題についてのテーゼがとり入れられ、中國變革の方向が明確になる過程の中で、彼の「物心兩面の改造」論中の觀念論的アナキズム

的側面が否定されていく契機をなしている。

彼は實踐について、「主義を語る人は高談をするのは大いに結構であるが、また一つの實驗を求めべきである。この實驗が失敗であれ成功であれ、人類の精神の中に永遠に消すことのできない大きな痕跡をとどめる」（「再び問題と主義を論ず」と、實踐ぬきの高談を戒め、また「經濟問題の解決が根本的解決である」とのマルクス主義の命題を承認しつつも、その條件の未熟の場合、それを口實とする待機論の誤りを指摘し、根本的解決の可能性をきりひらいていく準備活動の重要性を強調している。この李大釗の實踐重視の態度は、共に手を携え光明に向つて進む友人達との統一戰線の中で、各々その信ずるところに向つて實踐していく中から、實踐による驗證を通じておのずから中國再生の眞正唯一の道が発見されるという、包容力と寛容さを保證している。彼の實踐の優位性を認める態度は、實踐の驗證を通じてこそ理論もその誤りが克服されるという柔軟性と謙虚さに結びついている。彼のこのような態度が工讀互助團の失敗についても、農村でもう一度試みてみたらどうか、という實踐に對する激勵として表われているのである。

六 おわりに

一九二二年七月、少年中國學會杭州大會に李大釗は鄧中夏・黃日葵らと六名の連名で、「革命的民主主義のために」と題する提案を行なつた。

この種の社會は空疎な道德目標と實用的でない科學常識によつて征服されることができない。……我々がこの主張を貫徹しようとするれば、いきおいただ保護督軍制と國際帝國主義との政治權力に向

つて闘争を行なうのみである。我々の唯一の苦しみをとり除く方法は、ただ被壓迫民衆を目的ある政治闘争に導くのみである。……（政治闘争は）社會を改造し頹風を救う最もよい手段である。人民は最もさし迫った利益のために奮闘し、大衆集會・示威運動・デモ・煽動・宣傳・ボイコットといった具體的事實の中で訓練して自己を團結させ、大衆と相い容れない習慣と道德を掃除し、活氣に富んだ實際的知識を吸収する。なぜなら、共同の敵との闘いは同仇敵愾の精神を養い、互助の能力を鍛練する。このように價值ある經驗の教訓は、萬卷の讀書、十年の教育よりはるかにまさっている。……トルストイのまねをしたゆっくりとした十分の一、百分の一、千分の一、萬分の一の減速度を以て政治に干渉しない『小學教師』式、『園丁』式の社會運動をしつつ、なおほしいままに少年中國の改造を言うのは、實にわずかばかりの人のつばきを以て燎原の火を撲滅できるより希望するより甚しい。

この提案の中に「物心兩面の改造」についていくつか指摘した問題點が克服されているのを見ることができ。まず階級闘争について概念内容に混亂があり、現存社會組織の改造を圖る經濟闘争としての理解が主流であったのが、國內の封建支配勢力と外國帝國主義勢力への政治闘争が社會改造の最も有効な手段として認識されている。従つて少年中國運動、「物心兩面の改造」運動の漸進的改良主義と、トルストイズムのアナキズム的社會組織改造論とが、政治闘争が階級闘争の中心として位置づけられるに伴つて否定されてしまった。それとともに空疎な道德的教化は社會改造に對して全く無力であることが宣告され、社會改造の政治闘争の廣範な展開の中で人々が自らを鍛え上げ、團結の重要性を學び、大衆と相い容れない悪い習慣と道德をとりぞ

き、敵に對する斷乎たる敵愾心、相互扶助の精神を養うことが強調される。人間に普遍的に互助博愛の道德觀念が本來的に内在しているのではなく、新しい社會の道德は、新しい社會を創り出す實踐の過程で、自らの闘いの利益のために人々の間でとりきめられた社會的規範でなければならぬ。彼の「物心兩面の改造」論の人道主義に基づく精神改造論の觀念論的人間把握、精神と物質との二元論はこの段階で克服され、人間及び道德は唯物論的に把握されたのである。そしてまたこのことは、自覺における觀念論的主觀主義的側面が、ここではじめて實踐の契機に媒介された實踐↓自覺↓自己變革の方向において克服されたのである。また自覺を促す理論も、宇宙論・時間論における中國再生の客觀的可能性とそれを現實性に轉化し得る人間の能動性という、主觀的理論をすて、人民自身の自己認識による歴史形成主體としての確立の方向を唯物史觀に見出し、李大剣の歴史觀

|| 人生觀の方向が益々深められていくのである。
以上、觀念論から唯物論への過渡としての二元論・折衷論、ブルジョア民主主義者からマルクス主義者への過渡期の論理としての李大剣の「物心兩面の改造」は、ここでその存在を止揚され、その歴史的生命を終えたといつてもよからう。二〇年九月の北京共產主義小組の成立は、李大剣のマルクス主義を指針とする實踐への出發を示している。

李大剣のこのような決定的轉換を可能にした契機は、今迄も述べてきたように、彼の現實の中國再生の課題を追求するひたむきな實踐重視の態度と、その實踐の驗證から謙虛に學びつつ自己の理論を修正していく着實さとはかならない。このような實踐への態度があるかぎり、彼のマルクス主義理解に濃厚にうかがわれる人道主義・アナキズ

ム的側面も、半封建半植民地中國の現實的變革の指針——レーニンの民族植民地問題についてのテーゼ——に接觸する過程の中で、急速にその影を薄れさせていくのである。晩年共產黨の地下運動に参加し、獄中五ヶ年の生活を過ごしながらも、なお「宗教的眞理」を「科學的眞理」と併存・調和させ、その境地に安住の地を見い出そうとした河上肇のある意味では居直ったともいえる思想的立場に對比すると、李大釗の過渡期におけるたゆみない思想變革の軌跡は、マルクス主義を自己の思想體系の中にとり入れる場合の一つのすぐれた典型と言えよう。それはまた一九二〇年代の國民革命の昂揚期を目前に迎えようとしていることの思想的な先づれともいえるかもしれない。レーニンの帝國主義時代における民族植民地問題に關する理論の受け入れられる素地をなしたと思われる「世界を家庭として大連合に擴充する」との聯治主義や新アジア主義について、また、マルクス主義を自己の思想體系の中に定着させた以後の李大釗の新たな思想の展開、現代中國の思想改造運動との關連等々について、彼の過渡期の思想を手がかりとして發展させるべきテーマは少なくないが、すべて後日に期したいと思ふ。

注(1) 丸山松幸「陳獨秀と李大釗」。「中國近代の思想と文學」所收。

(2) 新カント派哲學によるマルクス主義の觀念論的修正の試みを指す。ヘルマン・コーエン「倫理的社會主義」等々。

(3) 堺利彦全集第五卷所收。カール・カウツキーは物質的生活資料の生産による動物からの人間の分離を認め、人間の倫理學としてマルクス主義倫理學を説いている。堺利彦の倫理學はカウツキーに比べるとその人間は未だ動物的狀態を脱しきれてはいない。

(4) 日本においても河上肇のマルクス主義の唯物史觀主義的把握が早くか

李大釗における過渡期の思想

ら指摘されている。楡田民藏の批判が最も早い、最も華々しく行われたのは福本和夫による批判である。福本は大正十四年二月(一九二五年)「河上肇を論難する一文」を雑誌「マルクス主義」に掲載し、以後福本イズムの全盛期を迎える。

(5) 一九一九年三月、北京大學平民教育講演團發足。

(6) 新青年七卷五號「都市工讀互助團底缺點」(李大釗)。

(7) 五四時期介紹第一冊二六四頁〜二六五頁。少年中國三卷十一期「一九二二年杭州大會紀略」。

(8) 「唯物史觀の現代史學上における價值」。野村浩一「近代中國の思想家」一九六三年二月號「思想」所收參照。