

日本中國學會報 第七十五集  
二〇二三年十月七日 發行 拔刷

「沈淪イズム」の實像

—— 苦悶・同情・大正教養主義 ——

宋  
新亞

# 「沈淪イズム」の實像

——苦悶・同情・大正教養主義——

一八四

宋 新亞

## 一、『沈淪』の出版とその衝撃

一九四五年、五〇歳の郁達夫（一八九六—一九四五）は、スマトラで日本の憲兵によつて惨殺された。同年の十二月、その訃報に接した鄭伯奇（一八九五—一九七九）は『書報精華』に寄稿し、郁達夫との日本留學時代からの交遊、そして創造社同人としての活動を追懐し、『沈淪』（一九二一、泰東圖書局）出版前後の郁達夫の様子を語った。

彼〔郁達夫…引用者注〕がとりわけ愛していたのはその處女創作集のタイトル、すなわち「沈淪」であつた。彼は常々笑顔で、この本が世に出れば、「沈淪主義——沈淪イズム」を引き起こすよと語つた。「沈淪イズム、沈淪イズム」、彼は常にそれを口ずさんでいて、新たな自分の造語に感心したようであつた。<sup>(1)</sup>（下線部は引用者による。以下同じ）

鄭の回想が示すように、郁は『沈淪』の出版に大きな期待を寄せていた。特にタイトルの「沈淪」という二文字が氣に入り、「沈淪イズム」のブームが文壇に巻き起こることを期待していた。『沈淪』が出版されると、作家自身の期待を超え、賛否兩論の評價を招くことと

なつた。一九三〇年代に文藝評論家として活躍していた韓待桁（一九〇八—八七）は、當時の文藝に關心のある文學青年は、「だれもがみんな『沈淪』と『葛羅行』の二冊を讀んだであらうし、またどれほど忘れっぽい人でも、これらの作品が當時その人の心に残した印象を忘れることはないだろう」と『沈淪』が當時の青年に與えた衝撃を語つた。また、韓とほぼ同時代の作家である黎錦暉（一九〇五—一九九）は、魯迅（一八八一—一九三六）の『呐喊』（一九二三）に觸れ、『沈淪』は性の問題と革命的心理を描いたものではないが、それがもたらした感情的啓示（Revelation）は、『呐喊』よりも激しかったし、しかももつと遠大なる影響力があつた<sup>(2)</sup>という。

ところで、『沈淪』の主人公の性の抑壓、退廢的な生活に關する描寫は、「背德的」で「青年に惡影響を與える」と見なされたため、小説と作者の郁達夫は一九二〇年代の上海文壇から、激しい批判を受けた。その批判の光景について、郁達夫は一九二七年に出版された自作集『鷄肋集』（創造社出版部）の序文のなかで觸れている。それによれば、一九二〇年代初期の中國文壇で「文學革命」のスローガンを唱えた人々が數多くいたが、郁達夫の眼から見れば、それらの人の關心は

ほぼ思想面に限られて、純文學の創作に力を注いでいる人は少なかつた。このような状況のなかで、「沈淪イイズム」を引き起こそうとする『沈淪』は、當時の既成文壇にとつては「到底受け入れがたい」存在であつたため、郁達夫は「あざけりと風刺を数知れず受けてしまつた」<sup>4</sup>。その後、彼は周作人（二八八五—一九六七）に手紙を寄せ、「まもなく上海の文人によつて埋没させられる」<sup>5</sup>、自分を救い出してほしいと語つた。

一九二二年三月、周作人は郁の要請に應じ、『晨报』に評論文を發表した。周はアメリカの文學者のアルバート・モーデル（二八八五—一九六五）が『文學上の色情』（一九一九、*The Erotic Motive in Literature*）のなかで提示した「背德的文學」の三つのパターン——「因習を打破する文學（反因襲思想的文學）」や、「不行儀な文學（不端方的文學）」、「人類の平和を破壊する文學（破壊人間的和平）」を紹介した。周によれば、新たな倫理規範を作る「因習を打破する文學」と人間の本能を露呈する「不行儀な文學」は決して不道德的なものではなく、罪惡を稱揚する「人類の平和を破壊する文學」のみが、いわゆる「背德的文學」である。周はこのような三つの文學の特徴を明らかにしたうえで、『沈淪』のような、近代人の苦悶を語つた文學は、「エロティックな要素があるけれど、非道德的な性質は持つていない」<sup>6</sup>ので、あくまでも「不行儀な文學」に屬すと論じている。要するに、このような小説は決して官能小説のようなものではなく、そのエロティックな表現はあくまでも近代文明によつて抑壓された人間の本能の反發であり、無意識のうちに表れたものである。周作人はこの文脈において、『沈淪』に描かれたのは「青年の近代の苦悶」であるとした。その苦悶の本質は、「生の意志と現實との衝突である」、「近代に生きる人々

は、現實に満足せず、かといつて虚無に陥るのも嫌なので、冷たい現實のなかで、手のとどかない喜びや幸福を求めろ」<sup>7</sup>。ほかないのである。周作人は、郁達夫にとつて理想的な讀者だつたともいえる。一九二一年、郁達夫は『沈淪』の序文で、「沈淪」は「ある青年の病的心理を描いたものであり、また青年の憂鬱症（Hypochondria）を解剖するものであるともいえ、その中に近代人の苦悶も述べられている——それは性の要求と靈肉との間の衝突である——」<sup>8</sup>と語つた。周作人の目から見れば、『沈淪』の最大の成功はまさにこのような近代人の苦悶を如實に描き出したことである。周作人の評論は間違ひなく郁達夫を精神的泥沼から救い出した。その評論が『晨报』に掲載されてから、郁達夫を「誨淫の人であり、わざとらしい人間であると罵る文壇の壯士たちの聲はようやく収まり」<sup>9</sup>、郁達夫という名前が『沈淪』とともに、一九二〇年代の中國文壇を席卷する存在となつたことには疑ひない。

郁達夫が自信を込めて語つた「沈淪イイズム」とはいったい何だつただろうか。この問いについて、大東和重は五四期文壇の主流を占める「自我表現」という文藝概念を中心に、五四期の「文學空間」の生成という視野から論じようと試みた。大東によれば、『沈淪』は自我表現の文學であり、讀者は『沈淪』のなかに現れた作者の「自己」を讀み込むことで、「讀者たちもまた讀む主體である「自己」を手に入れる」ことができる。『沈淪』の斬新さ、また「沈淪イイズム」の内實はそこにあるという。大東がここで提示したのは、『沈淪』がもたらした斬新さによつて、五四期の文學場が一新され、作者・作品・讀者という新たな三位一體の関係が構築されたということである。

また、劉瀟雨は「新文學の讀者」がいかに新文學の再生産に介入し

たのかという視点から、「沈淪イズム」の機能を論じている。劉によれば、『沈淪』で用いられている「センチメンタル」という表現手法がある種の媒介として讀者と作者の間に存在している。それによって新文學の讀者たちは「讀書」という行爲を通じ、互いに個々の日常經驗と時代認識を共有することが可能となった。このような「共感メカニズム」が「沈淪イズム」の核であると劉は論じている。以上のような三位一體の構造關係、「共感メカニズム」といつた「沈淪イズム」の分析から、本稿は大きな示唆を得た。

ところで、そもそも、郁達夫がこの小説で述べたと言ひ、周作人がその評で正鵠を射た「近代人の苦悶」とはいつたいどのような實像を持つものだったのであろうか。また、郁はその苦悶を解剖する道具をどこから獲得したのか。これらの基本的とも言える問題は、管見の限り明らかにされていない。本稿は、郁達夫の舊制高校での留學經驗を手掛かりとして、「沈淪イズム」の原像を検討したい。

## 二、再び日本留學時代へ

郁達夫の舊制高校での留學經驗を視野に入れば、その苦悶の實像に迫ることは可能である。一九二七年、郁達夫と親交のあつた孫百剛が譯した倉田百三『出家とその弟子』（一九一七、岩波書店）は、創造社出版部から翻譯出版された。郁達夫はその序文において、『出家とその弟子』を「純粹な藝術品であり、sentimentalismの結晶である」と絶賛し、自分と作者が共有する學生時代の苦悶について語っている。

作者（倉田…引用者注）は一八九一年生まれであり、この戯曲の出版は、彼が第一高等學校から退學した後のことである。私は作者と面識はないが、十數年前、東京第一高等學校の學生の思想的

煩悶を經驗したことがある。そのため、倉田氏がこの劇を創作した動機、そして彼の心のなかの苦悶に共感できたように思う。

倉田百三（一八九一—一九四三）は、大正教養主義の中心人物の一人である。代表作の『出家とその弟子』や、西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の『善の研究』（一九一一、弘道館）、阿部次郎（一八八三—一九五九）『三太郎の日記』（一九二一、岩波書店）は大正教養主義のバイブルとして、舊制高校をはじめとする青年の間で廣く讀まれたと思われる。早稻田高等學院を経て、のちに大學に進學した尾崎一雄（一八九一—一九八三）は學生時代の讀書生活について、「私は「大正教養主義」とか「大正リベラリズム」との影響下にあつたやうだ」、阿部次郎や和辻哲郎（一八八九—一九六〇）ら「柔か味のあるもの」は愛讀したが、『出家とその弟子』は「讀むには讀んだが面白くなかつた」と語つた。また、瀬沼茂樹の統計によれば、大正末までに百數十版を重ね、一四萬近く賣れたという。大正教養主義の中心地で留學生活を過ごした郁達夫が、『出家とその弟子』を讀んだと考えることはごく自然なことであらう。また、明治・大正期日本各地の舊制高校においては、校友會雜誌の「寄贈—讀む」という交換様式によつて、動態的な教養共同體が學校間に存在していた。このような關係性の中で學生たちは、各校友會が刊行した『校友會雜誌』を讀み、互いに考えを共有することが可能であつた。郁達夫は彼が書いてるように、倉田百三と面識がなくとも、舊制高校での經驗があるため、倉田が感じた苦悶に共感することは容易だつたであらう。ゆえに、倉田の舊制高校での生活を補助線として用いることで、『沈淪』の主人公が感じた苦悶、または郁達夫が解剖しようとする「近代人の苦悶」を一つの時代精神としてより深く理解できるであらう。

一九一〇年、哲學を志していた倉田は東京第一高等學校に進學した。彼の自述によれば、當時「極端なる利己主義者」だった彼は、友人のS君と「涙のこぼれる程誠實なる友情」を通過させていたが、エゴイズム思想に傾倒し、「知性のみにしたがって、結局「無二の友」のS君と別れた。その後の倉田は「眞の孤獨」に追い込まれ、「孤獨の淋しみの中に座を占めて、靜かに物象を眺め、自然を印象するほどの餘裕」もなかったという<sup>(16)</sup>。日常生活で孤獨と苦悶を實感した倉田は、なぜ自分が「知」に執着し、感情的な生活を放棄してしまったのか考えた結果、「心理的事實としては知識も感情も同一であつて、その間に優劣はない筈」であり、「生命」というものは「知情意の統合された全一なるものでなければならぬ<sup>(17)</sup>」と思に至る。折しも「獨我論」の生き方に悩んでいた倉田は、書店で『善の研究』と出会い、ようやく人生の煩悶から解放される方法を見つけたのである。

『善の研究』は西田幾多郎が金澤第四高等學校で「教鞭を執つて居た間に書いた」ものであり、「人生の問題」への關心がその中心である<sup>(18)</sup>。竹内洋によれば、『善の研究』などの哲學書は當時の舊制高校生の讀書生活の中心を占め、大衆書を読むことを中心としたそれ以外の學生との最大の違いであるという。大正期の舊制高校で大正教養主義の空氣を吸つた郁達夫にとつて、西田幾多郎や倉田百三、阿部次郎などの舊制高校生のあいだで絶大なる人氣のある思想家、文筆家は決して看過できない存在であつたであらう。

西田によれば、『善の研究』を貫く主題は「眞の自己を知る」ことである。タイトルが示すように、西田が關心を持つ「善」は、「一言にていへば人格の實現である。之を内より見れば、眞摯なる要求の満足、即ち意識統一であつて、其極は自他相忘れ、主客相没するといふ

所に到らねばならぬ<sup>(20)</sup>」と説明され、「眞の善とは唯一つあるのみである、即ち眞の自己を知るといふに盡きて居る。」「眞の自己」はどう知るべきか。西田によれば、「眞の自己」は「宇宙の本體」であり、「眞の自己を知れば常に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本體と融合し神意と冥合する」のであるから、「眞の自己」を知る方法としては、「唯主客合一の力を自得するにあるのみである<sup>(21)</sup>」。

『善の研究』において、主客關係、特に近代以來の知識と情意の分離状態に關する議論は數多く見られる。西田によれば、「元來眞理は一である」が、「知識に於ての眞理は直に實踐上の眞理であり、實踐上の眞理は直に知識に於ての眞理でなければならぬ」ので、眞摯なる人は「必ず知識と情意との一致を求むる様になる<sup>(22)</sup>」。また、西田の考へにおいて、近代の人間の苦悶が生じる根源の原因は、知と情意との分離である。彼が人生の苦痛を論じる時、「一言にていへば、我々の精神が完全の状態即ち統一の状態にある時が快樂であつて、不完全の状態即ち分裂の状態にある時が苦痛である<sup>(23)</sup>」と語るように、知識と情意の分離によつて生じた生命の分裂状態こそ、人間の苦痛の根源である。この意味において、西田の『善の研究』は近代啓蒙思潮に對する反省であると思われる。事實、『善の研究』が世に出てから五年後、西田は京都帝國大學哲學科が主催した京都哲學會の機關誌『哲學研究』の創刊號に寄せた論文において、啓蒙理性への反省を明確に記している。西田によれば、理性を中心とする啓蒙哲學は、あくまでも「自然科学的理解力に過ぎなかつた」ものである。ところが、「凡ての神祕なるものは排除せられ、道德も宗教もすべて明晰なる理性の上に建てられねばならぬ様になつた」ので、「我々人間の理性といふものが最終の權威となつたのである」。西田はこのような絶對的な

理性中心主義に警戒を示していた。何故かという、西田は「我々精神を支配する最終の權威を單に論理的理解に求め、人間を論理的理解の法則に従ふ機械の如くに見做すのは、却つて人性に對する大なる抑壓<sup>23</sup>」であると解釋していたからである。要するに、近代の苦悶を超克するために、我々は「眞の自己」を知らなければならず、元來の生命の知と情意の融合状態に再び接近しなければならない。その理想的な、「元來物と我と區別」のない境地として、西田は孔子の「心の欲する所に從うて矩を踰えず<sup>24</sup>」を擧げてゐる。

鈴木貞美によれば、『善の研究』は明治二〇年代の「國粹保存主義」の擡頭期に思想基盤の形成がなされてゐること、いわゆる近代的自我の煩悶が知的青年層に廣がつてゆく時代に應えるための哲學であつた<sup>25</sup>。『善の研究』の出版は倉田のような煩悶する青年に多大な影響を與えた。西田が提示した「主客相没、知情意の統一」という生命の本來の姿は、友人との絶縁で無限の孤獨を感じていた倉田の眼に神のような存在として映じた。『善の研究』から力を得た倉田は、友人のS君に「私は君とは新しき友情の抱擁に土を噛んで號泣できるかもしれない」という手紙を寄せ、「萬事を放棄<sup>26</sup>」し、岡山の友人宅で『善の研究』を読むことに専念する生活を過ごした。倉田は自分の實生活の經驗と讀書經驗から、近代人の煩悶について以下のように記してゐる。

私等は進化論のやうに時間的に空間的に區別せられたる人間と人間との間に生の根本動向から愛を導き出すことは到底不可能である。こゝから出發するならば對人關係は詮ずるところ利己主義に終はる外はない。併しながら私等は他のもつと深い内面的な生命の源泉より愛を汲み出すことが出来るのである。直ちに愛の本

質に觸れることができるのである。愛は生命の根本的な實在的な要求である。その源を遠く實在の原始より發する、生命の最も深くして切實なる要求である<sup>27</sup>。

倉田は、近代社會の構造から自らの煩悶を解剖してゐる。倉田が考へたように、資本主義的近代化において、主體的經驗は常に科學と資本によつて奪われ、日常性のレベルで生きられてゐる時間も時計やカレンダーなど近代の時間的構造によつてとらえられる。このようにして、生命の根本的な實在的な要求が到底満足できないので、煩悶に陥らざるを得ないのだ。倉田は自らの煩悶を解剖すること、その根源にあるものは、「個人意識を最も根本的な絕對の實在」とすることであると捉えてゐる。倉田によれば、「個人意識」は決して生命の根本的なものではない。しかも「生命の原始より遠ざかりたるものがある」。何故かという、<sup>28</sup>「個人意識」そのものは「獨立自全に存在することの出来ないもの」だからである。このような缺陷が存在するからこそ、愛が必要であると倉田は説くのである。

西田によれば、愛とは「實在の本體を捕捉する力」であり、「知の極點」である。「愛」の例證として、西田は「我々が他人の喜憂に對して、全く自他の區別がなく、他人の感ずる所を直に自己に感じ、共に笑ひ共に泣く、此時我は他人を愛し又之を知りつゝあるのである<sup>29</sup>」と書いた。要するに、自我と他者との區別を捨て、他人のことを自分のこととして體驗するということである。同じように、倉田は「愛は主觀が客觀と合一して生命原始の状態に歸らんとする要求である。缺陷ある個人意識が獨立自全なる眞生命に歸一せんがために、己れに對立する他我を呼び求める心である。人格と人格と抱擁せんとする心である。生命と生命とが融着して自他の區別を消磨し盡くし第三絕對者

に於て生きんとする心である」<sup>(30)</sup>とその定義について語った。やはり、倉田にとって、「愛」はある種の缺陷を補う手段であった、ということがここでも理解されるであろう。

倉田は『善の研究』を讀むことで、自らの苦悶をより深く考えた。その考えを「生命の認識的努力（西田幾多郎論）」というタイトルで、一九一二年十一月號の『校友會雜誌』に寄稿した。そこで、倉田は、もともと「生命」というものは「知情意を統一したる分つべからざる有機的全體」であるが、現實生活のなかの我々は「血の出るやうな人格の分裂を経験せずには居られない」と近代人の生活實態を提示した。彼はさらに、このような「有機的なる人格」の分裂こそ、「我等の生命の系統的存在の破壊」であり、「近代人の大きな悩み」<sup>(31)</sup>でもあるとする。要するに、近代の煩悶の根底にあるのは、知／情意の分化による生命の分裂である。

近代の煩悶の根源を認識した倉田は、それを超克できる、または「眞の生命」に回歸できる方法を、異性との戀愛關係のなかで探そうとした。岡山の友人のところへ癒された倉田は、ようやく「穏やかな安易な心の状態」に戻ってきたが、東京に戻つてから、現實的に性欲を満たすことができなかつたため、再び「云ふべからざる不安な気分」となつた。それをきっかけとして、倉田は靈肉關係の視點から、「眞の生命」を考え始めた。倉田によれば、「生命は靈と肉を不可分に統合せる一如である。生命を内より見るとき靈であり外より見る時肉である。肉と靈とを離して考へることは出来ない。肉を離れて靈のみは存在しない」<sup>(32)</sup>。要するに、倉田の考えにおいて、生命は靈と肉との統一體である。「眞の生命」を達成するために、倉田は「最愛の人のために死なんは最も大なる幸福」<sup>(33)</sup>と思ひ、「色街の女に人格的な戀」

を求めに行つた。しかしながら、花街の女たちは倉田にとって、「美しい肉體のなかに」「下劣な魂が宿つてゐる」<sup>(34)</sup>人であるので、彼が求めている靈肉一致の「人格的な戀」、または「眞の生命」は結局實現できなかつたのである。

大正期の日本では、「生命」に關する議論が、大正教養主義の中心地と見なされる舊制高校の學生のあいだで流行していた。鈴木貞美によれば、「生命主義 (vitalism)」は、「生命」という概念を世界觀の根本原理とするもので、十九世紀の實證主義にたつ目的論・機械論による自然征服觀に對立する思想傾向をいう。特に大正教養主義は、「ひろく哲學や藝術を吸収した文化的な人格を形成するという思想傾向にとどまるのではなく、その底に普遍的な「生命」の發見こそが文化創造の原基であるという思想を持つていたのである」<sup>(35)</sup>。この構造に於いて、「生命」の語が、大正期の日本の思想界において、いわばスパー・コンセプトの役割を演じていたわけである。舊制高校の文化を作り上げた大正教養主義の内實は、鈴木貞美によれば、普遍性をもつ「生命」という觀念に支えられた求道であつた。<sup>(36)</sup>

本章の冒頭で引用したように、郁達夫は倉田の苦悶に共感することができる。その苦悶は「沈淪」のなかにもうかがえる。「沈淪」の主人公の「彼」は倉田と同じ舊制高校生である。小説に書かれた「彼の苦悶と、知と情意との分離によつて生じた倉田の思想の煩悶とはほぼ同様である。周りの人から理解を獲得できない「彼」は、孤獨に落ち、日記のなかで「白熱の心」から生まれる同情、そして同情から生じる愛情を願う。

「おれの苦しみを理解してくれる美女がいたなら、彼女に死ぬといわれれば死にもしよう。」

美醜は問うまい。心底からおれを欲してくれる女がいたら、その女のために死んでもよい。

おれの望むのは異性の愛情なのだ！

おお天の神様、知識もいりません、名譽もいりません、無用な金もいりません。一人のイヴをお恵みください、その肉體と心靈のすべてが私のものになるなら、私はそれで満足なのでございませす。<sup>37)</sup>

靈と肉との分離によつて生じた苦悶を實感した「彼」が、異性との戀愛關係のなかで苦悶を超克する方法を探す姿は、倉田の姿に重なることができよう。

郁達夫が解剖しようとする「近代人の苦悶」は、倉田が日常生活で感じた思想の煩悶を補助線とすることによつて、より深く理解できるだろう。郁達夫は『出家とその弟子』中譯本の序文で、當時の日本で青年の思想的煩悶が生じた原因について以下のように論じた。

當時の日本の政治情勢は相對的に安定しており、社會思想も活發であつた。みんな舊式の道徳は破壊すべきと考えたが、人々を安心させる新たなものは未だに見つけられていなかった。そのため、繊細で思慮深い青年たちのなかで、虚無に陥つた人は華嚴の瀧に行き投身自殺し、意志薄弱な人は退廢派の惡徒となり、目の前の官能的な満足を貪つていた。<sup>38)</sup>

下線部が示すように、郁達夫の眼からみれば、新舊轉換期の青年たちが感じた「近代人の苦悶」の根源にあるのは、一言でいえば、近代以來の知識と情意の分離によつて生じた有機的な生命體の分裂であつた。これこそがすなわち、周作人の語つた「人間の本能から生じた」近代の苦悶なのである。

### 三、方法としての「同情」

一九二二年六月、成仿吾は郭沫若に宛てた手紙において、「沈淪」のテーマに觸れている。

達夫の「沈淪」について、みんなは靈と肉の衝突を描いたと言つてゐるが、僕はそうとは思わない。靈と肉の衝突という讀み方は皮相に過ぎない、僕は、彼が描いたのは「愛を求めぬ心 Liebe bedürftiges Herz」であると思ふ。<sup>39)</sup>

郁達夫と同じ舊制高校―帝國大學での留學經驗を持つ成仿吾は、「沈淪」の主人公「彼」が常に抱く「孤獨」という疎外感に注目し、「沈淪」が描いたのは、他者の理解を求めぬ心であるという讀み方を示している。成もまた、大正期舊制高校教養共同體の一員であつた。

ここで注意しておきたいのは、成仿吾は「靈と肉の衝突」という皮相的な讀み方を否定せず、むしろ、小説が「靈と肉の衝突」の描寫を通じて讀者の同情を呼び起こし、近代的な構造によつて奪われた主體的經驗を喚起することを提示しているということである。「沈淪」と郁達夫が一九二〇年代に書いた文藝論を子細に讀むと、郁達夫が意識的に使用した「同情」という概念が浮上してくる。

「沈淪」第二節において、主人公が感じた無限の孤獨に關する描寫がある。「彼」はしばしば周圍からの理解を得られず、常に孤獨の状態から完全に逃れることができない。「彼」は教室に座つていながら、心は「浮雲のようにとりとめもない空想に走るのである」<sup>40)</sup>。授業が終つた後、「彼」は誰かが語りかけてくれるのを望んでゐるが、結局誰も彼のもとを訪れなかつた。「彼」の目から見ると、「學友たちはほいめい自らの楽しみに餘念がない」<sup>41)</sup>ので、誰も「彼」を相手として扱



いたくないかのようだ。言い換えると、彼の内面を理解できる人がいないということになる。そこで、彼は「同情」についてこう述べる。

「やつらは日本人。やつらがお前に同情しないのはあたりまえではないか。やつらの同情を得たいがためにやつらを憎むなんて、お前の方こそまちがっているのではないか。」<sup>(43)</sup>

その夜、「彼」は日記で、自分は速成留學の人たちと比べ、人並み以上の苦勞を嘗めてきたはずであるのに、歸國後の未來は暗澹としていと語る。他にも數々の不滿を表した後、以下のように記す。

「知識もいらぬ、名譽もいらぬ。ただ慰め、いたわつてくれる心が欲しい。白熱の心、その心から生まれる同情、同情から來る愛情！」<sup>(44)</sup>

そうだ、おれの望むのは愛情なのだ！<sup>(45)</sup>  
また、小説の第五節において、日本人の學友からの理解を得られない「彼」が中國人學生に「同情」を求めめる描寫がある。

數人いる中國人學生の所へも久しく訪れていない。訪ねてみても、逆に虚しい思いを抱いて歸るだけなのだから。中國人學生として、彼の心を理解できはしないのだから。訪ねる時はいつも何がしかの同情を期待するのだが、行つて二言三言話すともう、訪ねてこなければよかつたと後悔する。<sup>(46)</sup>

以上の引用が示すように、主人公の「彼」が無限の孤獨を感じる時、望んでいるのは知識、名譽などのような、近代立身出世主義の言説によつて生じたものではなく、自分の内面を理解できる他者である。ところが、日本人の同級生と中國人學生のどちらからも理解を得られず、彼は結局更なる孤獨に陥る。小説が示すように、「彼」が求めたのは「愛情」であつたが、その「愛情」が生まれる前提にあつたのは

「同情」の獲得である。前節で論じたように、大正教養主義の思想的背景からみれば、愛情とは主觀が客觀と合一して生命原始の状態に復歸する要求である。「沈淪」の主人公が求めている、彼の苦しみを理解できる者の愛情とは、いわば主客合一の原始状態ともいえる。また、「同情から來る愛情」という愛情の生成プロセスが示すように、「同情」は「愛情」に至る、ある種の方法・必要條件として存在している。「同情」という言葉は、今日の日中兩國においては、「他人の不幸を思いやること」の意味で用いられるのが一般である。しかし、戦前の日本では、今日用いられる意味とはいささか異なつていた。當時の「同情」は、他人の喜びや悲しみ雙方に關して相手の身に立つて思いやることを指していたのである。今日の言葉で言い換えると、「共感」である。そして民國期の中國においても、「同情」には「共感」の意味があつた。<sup>(47)</sup> 郁達夫が使用している「同情」も「共感」の意味で使われていると見なせよう。

一九二三年、郁達夫は國家と藝術の關係を論じた文章において、「同情」は文藝作品の中心にある「感情」の表現として存在する、と書いた。郁達夫によれば、近代以來の國家の實體は人間本位ではなく、國家本位である。また、近代國家の發展の言説においては、個人の欲望は抑壓され、人間性の根底である「感情」さえ消し去らねばならなかつた。そのため、郁達夫は、近代國家が追求する國家主義と藝術の理想とは兩極端にあるもので、相容れないものだと言張している。「藝術の理想が求めているのは、赤裸裸の天眞であり、世界の平和であり、火災のような正義の心であり、美への陶醉であり、博大なる同情であり、無私の愛」<sup>(48)</sup>だからである。

郁達夫は「同情」を、世界の平和や、正義の心、審美、無私の愛と

同じレベルで理解している。つまり、郁達夫における「同情」の意味は、明らかに單なる「憐憫」の範疇を超え、近代の國家主義に對するアンチテーゼとしてすら捉えられるものなのである。また、郁達夫は感情と美が含まれる藝術が存在することで、人々を近代國家主義が作り上げた「監獄」から解放することができ、「我々を世界苦(Welschmerz)から一時的に救い出し、涅槃の境地へと導くことができる」と、藝術の重要性を語っている。

『沈淪』から五年後の武昌師範大學時代に書いた『小説論』(一九二六、上海光華書局)のなかでも、郁達夫は藝術の重要性について同じような考えを示している。彼は近代以來の退屈な生活を近代小説勃興の理由の一つとして挙げる。郁達夫によれば、近代産業革命以降の人間生活はほぼ機械のようになった。近代の人々は、「一日に七、八時間働き、夕暮れ時に歸宅したら、もし家にかわいい妻と子供がいる場合、この肉體で作られた機械の疲れは癒され、明日の仕事への活力も少しは回復できる。家族がいらない、あるいは家族がいても不幸な場合、餘暇の時にはただただ退屈で死にそう」<sup>⑧</sup>なので、彼らを精神的な苦悶から救出できるのは近代小説である、という。つまり、郁達夫にとって感情を中核に持つ文學が、近代の人々を精神的な苦悶から救う使命を擔っているのである。

郁達夫はさらに『詩論』(一九二五)のなかでも文藝における「感情」の重要性に言及している。彼は心理學を援用し、感情を「情緒(emotion)」と「情操(sentiment)」に區別する。いわゆる情緒とは、すなわち「感覺や觀念によつて生じる、知の作用を伴う感情」であり、その發生のメカニズムによつて、「自我的情緒(egoistic emotion)」と「社會的情緒(social emotion)」に細分化される。「自我的情緒」は、

生存や發展のための本能に由來する。一方、「社會的情緒」は、他者の幸福や幸せに焦點に當てた社會的なものであり、自我はしばしば犠牲的な立場に置かれている。「同情」はこの社會的感情に屬するものである。郁達夫によれば、「同情」とは、「他人の感情によつて喚起される自分の心の反應」<sup>⑨</sup>であり、他人のことを自分のこととして體驗することである。

以上の用例が示すように、「同情」とは一般的な意味での「思いやり、憐憫」で使われるものではなく、他者のことを自分のこととして意識的に經驗するという意味で使用されている。文學論における感情と同情に關する記述が示すように、郁達夫は「同情」という概念を意識的に使用している。

ここから考えれば、「沈淪」の主人公の「同情」への欲求にはより深い讀解の可能性が開かれるであろう。前節で論じたように、煩悶の根底にあつたのは、有機體なる生命體の分裂である。「沈淪」の主人公の「彼」は、周りの人から「同情」を得られず、うつ状態に陥り、常に孤獨を感じている。これは近代社會における自我と他者との分離がもたらす精神的な苦悶を示唆していると言える。郁達夫は小説のなかで、苦悶から抜け出す方法を提示することはなかつたが、もし主人公が他人の「同情」を得ることができれば、一時的に「世界苦」から逃れ、「涅槃の境地」に入ることができた、とも考えられよう。その意味で、「同情」は近代人の苦悶を超越する方法であつたとも言えるだろう。それはつまり、科學萬能主義の言説によつて抑壓された感情的主體を喚起することであつた。

このような方法としての「同情」はひとり郁達夫の獨創とはいえない。阿部次郎もまた、舊制高校生の間で特に人氣のあつた『三太郎

の日記』のなかで「同情」という概念を使用している。三太郎は「自己を語る」というタイトルの日記のなかで、理想的な人物像について以下のように書いている。

俺の心が隅から隅まで渾沌に満ちてゐると思つてゐた時には、他人のことがちつとも俺の問題にならなかつた。俺は唯悲しい、内氣な心を以て俺一人の問題に沈湎してゐた。

併し俺の心に或確かなものが出来かゝつて來たと感ずると共に、俺は自分で確かだと感ずる點に就いて他人のことが問題になり出して來た。さうして他人のことが氣になる心持は、自分の中に確かだと感ずるものが増加するにつれて大きくなつて來た。俺にとつては、他人のことを氣にするとは自分のことを御留守にする<sup>①</sup>と云ふ意味にはならない。従つて俺は他人のことが氣になることを恥づ可き事だとは思はない。

嘗て優れたる人は、天下に一人の迷へる者あるは悉く自分の責任だと感じた<sup>②</sup>と聞く。俺も亦此優れたる人のやうに、凡ての人のことが悉く氣になるやうになりたいと思つてゐる。換言すれば全人類を包容する博大なる同情を持つやうになりたいと思つてゐる<sup>③</sup>。

下線部が示すように、阿部次郎が三太郎の口を借りて語つた「同情」とは、他人のことを自分のこととして體驗するという意味である。つまり西田幾多郎が語つた自我一致であろう。實は、阿部次郎は一六一六年に哲學者・心理學者のリップス（一八五二—一九二四）が論じた他人のことを「共に經驗する」という感情移入説を日本に紹介した際に、「感情移入（Einfühlung）」を「同情」と譯している。その解釋として、阿部は「自分の意識にとつては、先づ他人の悲哀があつて然る

後に自分の同情があるのではなくて、他人の悲哀は——一般的に云へば他人の内心と、心的個體としての他人そのものとは——自分の同情（感情移入）を基礎として始めて成立することである<sup>④</sup>と書いている。

以上、大正教養主義という視野に立ち、郁達夫の「同情」という概念を考察してきた。この概念が近代の苦悶を超克し、主客一致の生命の原始状態を回復する可能性を、内包していることが浮き彫りになつたのではないだろうか。

#### 四、おわりに

五四運動前後の中國では、「傳統」を直ちに排除すべきという傾向が著しく見られた一方、新たな「規範」は未だ定着していなかつた。當時の青年たちの心理状態について、川島（原名・章廷謙、一九〇一—八二）は以下のように回想している。

生活の中で感じられることは何でも新鮮だつた。たとえある言いや事柄がはつきりとわからないままであつたとしても、それが新鮮であればすぐさま食欲に一緒くたに吸収していった。（中略）。このような息つく暇もないような環境の中で、青年たちの心は一體どうして落ち着くことができただろうか。一日中緊張と興奮を強いられ、心の中はかつかか燃えたち、まるでそれは家でお祝い事があつたかのようにあつた。それがいつたいていどうしてなのかわからないときもあつた<sup>⑤</sup>。

川島が語つたこのように極度に不安定な内面の背後にあつたのは、新舊社會の倫理構造の轉換期にいる青年たちが直面した精神的危機である。古い社會秩序が崩れ始めている一方で、新しい社會秩序はまだ確立されていない。川島のような學生たちは様々な新しいものを讀む

ことで、新しい主體性の確立を模索しようとしていた。ところが、新たな主體性の構築は決して一夜で完成できるものではない。彼らが感じた不安の背後にあるのは、新たな主體の生成途上で経験した分離や衝突など諸々の状態である。これは郁達夫が「沈淪」で解剖しようとした青年の「憂鬱病」であり、周作人のいう「青年の近代の苦悶」でもある。その苦悶はより具體的に言えば、古い社會的な倫理構造から新しい倫理構造への移行期に青年が直面する主體の分裂という危機なのである。

川島のように煩悶する青年は一九二〇年代の中國においては決して珍しい存在ではない。茅盾（一八九六—一九八一）が回想録で語ったように、五四運動により青年たちは「人生」とは何かを考え始めたものの、結局のところ答えを見出すには至らなかった。そのため、「苦悶」の二文字は一九二〇—三〇年代の知識青年の言論に頻出した言葉であった。<sup>(5)</sup>一九二三年、張君勱（二八八七—一九六九）は「人生觀」を題とした講演を行い、科學萬能主義を批判した。これをきつかけとして、「科學と人生觀」論戦が巻き起こった。彭小妍によれば、張ら「人生派」知識人の論述に現れた科學萬能主義に對する反省は、實はヨーロッパ世界の反啓蒙思潮、西田幾多郎の自他關係に關する言説と緊密に關連している。<sup>(6)</sup>すなわち、科學萬能主義を中心とする「啓蒙」言説に對する反省は世界的な關心であったと言えるだろう。その意味で、「沈淪」が苦悶する近代中國の青年たちのあいだに人氣を博したのは、決して偶然的の出來事ではなかつたらう。郁が留學中味わつた「近代人の苦悶」は、同時代の中國知識青年に共通している。郁は「沈淪」で書かれた苦悶と同情を通じ、近代科學萬能主義によって抑壓された感情の主體を喚起し、近代人の苦悶の根源にある主客分離の

状態を修復し、生命の原始状態に復歸する試みを、青年たちに提供している。また、本稿が論じたように、郁達夫が大正教養主義の中で得た思想的資源こそ、「近代人の苦悶」を解剖し、超克する道具であつた。

一九三〇年、沈從文（一九〇二—一九八八）は郁達夫文學の影響について、「郁達夫の眞摯なる告白は、すべての若者に良い機會を與えたようである。その機會とは、自分の文章で讀者に向けて語り、讀者に「同志」のような感覺を與える機會である。このような感覺は親しみの持てるものである。友情の成立は、この「沈淪」一冊のおかげである」と語つた。沈從文が書いたように、「沈淪」は、確かに苦悶する青年の間に共感をもたらした。また、苦悶する青年たちは、「同情」の機能を通して自分を理解する「同志」を発見できる。このようなプロセスこそ、郁達夫が「沈淪」を通じて構築しようとした「沈淪イズム」であつた。

## 注

(1) 鄭伯奇「懷念郁達夫」（『書報精華』第十二期、一九四五年十二月）。

参照は陳子善、王自立編『回憶郁達夫』（湖南文藝出版社、一九八六年）、三四頁。原文「他尤其愛的是他的這部處女創作集的名字……『沈淪』。他常常笑著說，這本書出世以後會引起『沈淪主義——沈淪以斯姆』。『沈淪以斯姆』，沈淪以斯姆」。他常常口中低聲念著，好像在欣賞自己所創造的這個新名詞似的。

(2) 韓侍桁「郁達夫先生作品的時代意義」（『文學評論集』現代書局、一九三四年）、一二〇—一二二頁。原文「我想，凡是五四時代前後關心中國的青年們，都會讀過這個作者的『沈淪』以及『蕩羅行』那兩本小書吧；

而且我相信，縱無論是怎樣健忘的人們，也不會就忘記了那些作品當時在他心中所遺留下的印象吧。」

- (3) 黎錦明「達夫的三時期」(『一般』第三卷第一期、一九二七年九月五日)。參照は王自立、陳子善編『郁達夫研究資料』(知識產權出版社、二〇一〇年)、二八九—二九〇頁。原文『沈淪』并不是第一部記述關於性的問題、革命心理的文字，然而那真實的情感啓示 (Revelation) 比『吶喊』那較明顯的激動，尤其來得深遠。」といえ、『沈淪』はもっぱら個人の感情のみを扱い、社會改革に對する意識を持たない作品とは言えず、また「沈淪イズム」には、彼の考える「大衆の理想像」への強い思いが反映されていると考える。このことについては、別稿で論じたい。

- (4) 郁達夫『鷄肋集』題辭、『鷄肋集』(創造社出版部、一九二七年)。參照は『郁達夫全集』第十卷(浙江大學出版社、二〇〇七年)、三〇一頁。原文「社會上因爲還看不慣這一種畸形的新書，所受的譏評嘲罵，也不知道有幾十百次了。」以下『郁達夫全集』からの引用は、卷數と頁數のみ示す。

- (5) 郁達夫「致周作人」、一九二二年。(前掲書『郁達夫全集』第六卷)、四六頁。原文「All the literary men in Shanghai are against me, I am going to be buried soon.」

- (6) 周作人「沈淪」『晨報副鐫』、一九二二年三月二十六日。(前掲書『郁達夫研究資料』)、二六六頁。原文「雖然有猥褻的分子而并非無道德的性質。」

- (7) 同注(6)、二六七頁。原文「生的意志與現實的衝突是這一切苦悶的基本；人不滿足於現實，而復不肯遁於空虛，仍就這堅冷的現實之中，尋求其不可得的快樂與幸福。」

- (8) 郁達夫『沈淪』自序(『沈淪』泰東圖書局、一九二一年十月十五日)。(參照は前掲書『郁達夫全集』第十卷)、十八頁。原文「第一篇『沈淪』是描寫著一個病的青年的心理，也可以說是青年憂鬱病(Hypochondria)

的解剖，裏邊也帶敘著現代人的苦悶——便是性的要求與靈肉的衝突——」。

- (9) 同注(4)。原文「一般罵我誹淫，罵我造作的文壇壯士，才稍稍收斂了他們痛罵的雄詞。」

- (10) 大東和重「郁達夫と大正文學」自己表現」から「自己實現」の時代へ(東京大學出版會、二〇一二年)、四三頁。

- (11) 劉瀟雨「閱讀『沈淪』…一種共情機製的建立」(李浴洋編『時代重構與經典再造(晚清民國卷…一八七二—一九四九)——國際青年學者專題學術論文集(第五冊)』花木蘭文化事業有限公司、二〇一七年)、七八七—八〇六頁。

- (12) 郁達夫「序孫譯『出家及其弟子』」(倉田百三著、孫百剛譯『出家及其弟子』創造社出版部、一九二七年十月二〇日)。(參照は前掲書『郁達夫全集』第十卷)、三七八頁。原文「作者生於一八九一年，這劇本的出世，是當他在東京第一高等學校退學之後。我雖和原作者沒有一面之緣，然而當十幾年前的東京第一高等學校的學生的思想煩悶，是曾經經過過的，所以倉田氏的撰作此劇的動機，和內心的苦悶，似乎也略略體會得出。」

- (13) 尾崎一雄『あの日の日』(上册、講談社、一九七五年)、三二八頁。
- (14) 瀨沼茂樹『本の百年史…ベスト・セラの今昔』(出版ニュース社、一九六五年)、一三〇頁。

- (15) 「寄贈『讀む』」によって形成された教養共同體については、拙稿「初期創造社の翻譯觀の誕生」(『野草』第一〇五號、二〇二〇年)を參照。
- (16) 倉田百三「異性の内に自己を見出さんとする心」(『倉田百三作品集』第二卷、創藝社、一九五一年)、三五—三六頁。

- (17) 同注(16)、三六頁。

- (18) 西田幾多郎『善の研究』(弘道館、一九二一年)。參照は『西田幾多郎全集』第一卷(岩波書店、二〇〇三年)、六頁。

- (19) 竹內洋『立身出世主義…近代日本のロマンと欲望』(世界思想社、二〇〇五年)、七九頁。
- (20) 同注(18)、一三一頁。
- (21) 同注(18)、一三四頁。
- (22) 同注(18)、三九頁。
- (23) 同注(18)、七七頁。
- (24) 西田幾多郎『現代の哲學』(『哲學研究』創刊號、京都哲學會、一九一六年)。(參照は前掲書『西田幾多郎全集』第一卷、二六七—二六八頁。
- (25) 同注(18)、一二五頁。
- (26) 鈴木貞美『西田幾多郎『善の研究』を読む…生命主義哲學の形成』(『日本研究…國際日本文化研究センター紀要』第一七卷、一九九八年)、八七頁。
- (27) 同注(16)、三七—三八頁。
- (28) 同注(16)、三八頁。
- (29) 同注(18)、一五七—一五八頁。
- (30) 同注(16)、三八頁。
- (31) 倉田百三『生命の認識的努力』(『第一高等學校校友會雜誌』第280號、一九一一年)、二頁。
- (32) 同注(16)、四一頁。
- (33) 同注(16)、四六頁。
- (34) 同注(16)、四二頁。
- (35) 鈴木貞美『大正生命主義』とは何か(鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房新社、一九九五年)、三頁。
- (36) 同注(35)、一〇頁。
- (37) 郁達夫『沉淪』(上海泰東圖書局、一九二二年)。(參照は前掲書『郁達夫全集』第一卷)、四七頁。原文「若有一個美人、能理解我的苦楚、她要我死、我也肯的。」(若有一個婦人、無論她是美是丑、能真心真意的愛我、我也願意爲她死的。」「我所要求的就是異性的愛情!」「蒼天呀蒼天、我並不要知識、我並不要名譽、我也不要那些無用的金錢、你若能賜我一個伊甸園內的「伊扶」、使她的肉體與心靈、全歸我有、我就心滿意足了。」「沈淪」の翻譯は駒田信一、植田渥雄の譯文(『現代中國文學六 郁達夫・曹禺』、河出書房新社、一九七一年、四一—四二頁)を參照する。以下、參照したところは(駒田・植田・ページ數)で注記する。
- (38) 同注(12)。原文「當時的日本、政治入於小康、思想縱橫錯亂之至。大家覺得舊的傳統應該破壞、然而可以使人安心立命的新的東西、却還沒有找著。所以一般神經過敏的有思想的青年、流入於虛無者、就跑上華嚴大瀑去投身自殺、志趨不堅的、就作了頹廢派的惡徒、去貪他目前的官能的滿足。」
- (39) 「通信」(『創造』第一卷第三期)、通信五一頁。原文「達夫的「沉淪」、大家都說是描寫靈肉的衝突、我却不以爲然。若說是靈肉的衝突、未免太膚淺了、我說他所描寫的是、「求愛的心 Liebe bedürftiges Herz」。」
- (40) 同注(37)、四四頁。原文「心想却同飛雲逝電一般、在那裏作無邊無際的空想。」(駒田・植田・四〇頁)。
- (41) 同注(37)、四四頁。原文「他的同學却都自家管自家的去尋歡樂去。」(駒田・植田・四〇頁)。
- (42) 同注(37)、四五頁。原文「他們都是日本人、他們對你當然是沒有同情的、因爲你想得到他們的同情、所以你怨他們、這豈不是你自家的錯誤麼?」(駒田・植田・四〇頁)。
- (43) 同注(37)、四七頁。原文「知識我也不要、名譽我也不要、我只要一個安慰我體諒我的「心」。一副白熱的心腸!從這一副心腸裏生出來的同情!從同情而來的愛情!我所要求的就是愛情!」(駒田・植田・四一頁)。

- (44) 同注(37)、五七頁。原文「他的幾個中國同學，也許久不去尋訪了，因為去尋訪了回來，他心裏反覺得空虛。因為他的幾個中國同學，怎麼也不能理解他的心裏。他去尋訪的時候，總想得些同情回來的，然而到了那裏，談了幾句之後，他又不得不自悔尋訪錯了。」(駒田・植田：四八頁。)
- (45) 仲島陽一『共感の思想史』(創風社、二〇〇六年)、一一―二六頁を参照。
- (46) たとえば、商務印書館が一九四三年に出版した辭書には、「同情」の項に「他人の喜怒哀樂を見て、同様な感情を表す(見他人之喜怒哀樂而表示相同之情感)」という解釋が見える。(王雲五：『王雲五新詞典』、商務印書館、一九四三年一月、二一七頁。)
- (47) 郁達夫『藝術與國家』(『創造週報』第七號、一九三三年六月二十三日)、二頁。原文「因為藝術的理想是赤裸裸的天眞，是中外一家的平和，是如火焰一般的正義心，是美的陶醉，是博大的同情，是忘我的愛。」
- (48) 同注(47)、三頁。原文「可以一時救我們出世界苦 Weltschmerz 而入於涅槃 Nirvana 之境。」
- (49) 郁達夫『小説論』(上海光華書局、一九二六年一月)。(参照は前掲書『郁達夫全集』第十卷)、一三三頁。原文「一天工作了七八小時，日暮歸來，家裏若有嬌妻幼子，那麼這肉做的機械，還能得着一點倦後的慰安，恢復一點精力，以待明朝的工作。若他是沒有家庭和雖有家庭而不十分完滿的人，那麼日曜暇時，只有埋頭悶死的一法了。」
- (50) 郁達夫『詩論』(『晨報副鐫』一九二五年五月二〇日)。(参照は『郁達夫全集』第十卷)、一九二頁。原文「因他人的情緒而惹起的自己胸中的同情。」
- (51) 阿部次郎『三太郎の日記 第一』(岩波書店、一九一四年)、二九七―二九八頁。
- (52) 阿部次郎『倫理學の根本問題』(岩波書店、一九一六年)、二四―二五頁。
- (53) 川島「五四回憶」(『五四運動回憶錄』中國社會科學出版社、一九七九年三月)、三二―三三二頁。原文「生活中所接觸到多少事情，都是新鮮的，儘管有的說法，有一些事，著實叫人納悶兒，卻因為它是新鮮的，就貪婪地一古腦兒地吸取着。(中略)。在這樣目不暇接的一個環境中，每個青年人的心怎麼能平靜得下來呢！整天緊張著，興奮著，心裏熱虎虎的，有時就家家裏要辦喜事似的；有時，自己也不知道是爲了什麼。」
- (54) 茅盾『我所走過的路 上冊』(人民文學出版社、一九九七年)、一七三頁。
- (55) 王汎森『思想是一種生活方式』(北京大學出版社、二〇一八年)、一二八頁。
- (56) 五四時期 of 反啓蒙思潮については、彭小妍『唯情與理性的辨證：五四的反啓蒙』(聯經出版、二〇一九年)を参照。
- (57) 甲辰「郁達夫張資平及其影響」(『新月』第三卷第一期、一九三〇年三月一〇日)。零星：二頁。原文「郁達夫那自白的坦白，彷彿給一切年青人一個好機會，這機會是用自己的文章，訴於讀者，使讀者有「同志」那樣感覺。這感覺是親切的。友誼的成立，是一本「沈淪」。」
- 付記：本稿は、シンポジウム「古典から近代へ…清代と民國期の學問」(二〇二二年八月一〇日、於大阪大學)での口頭発表がもととなつてゐる。なお、本稿は特別研究員獎勵費(21111831)の助成をうけたものである。