

# 文化再生のための知識構築

## ——周作人「私の雑学」を精読する——

趙京華 著  
陳婉 訳

論文摘要：1944 年所做《我的杂学》是周作人回顾一生求知求学经历的重要文本，也是综合了解其思想文学的第一手文献。通过细读此文，本论文试图寻找认识周作人的整体性视角，考察他为了回应 20 世纪中国道德伦理改造与文化重建的时代总课题，如何将东西两洋及本土的学术资源融于一炉，从而形成了具有内在统一性的知识结构和文化再造的思考理路，并最终归结为“伦理之自然化，道义之事功化”。即，道德伦理重建乃是周作人一生主要的学术文艺工作之一，需要我们从整体性的视角加以研究。本文，将主要通过芬兰社会生物学家韦斯特马克的道德观念变迁论和英国性心理学家蔼理斯的历史观与周作人学术思想之特殊关联的考察，来实现这一整体研究的目标。

关键词：《我的杂学》、知识建构、道德伦理重建、文化再造

### はじめに 周作人研究における全体的視点の構築

新時代の改革開放からすでに四十年が過ぎ、中国の周作人研究は学術的探究と資料の発掘の両面に大きな進展を見せたが、今は喫緊の課題に直面している。それは、研究の細分化が進む中で、綿密な個別的研究が総合的全体的視点

の把握に取って代っている。そのため、研究が展開すると同時に、二十世紀中国の思想史文学史上重要な地位と典型的な意義を持つ周作人の全体像は明確というよりもむしろ曖昧になってきている。一九八〇年代の研究者銭理群、舒蕪、そして木山英雄のような日本人学者を乗り越えるような全体的鳥瞰式の研究が稀だけでなく、昨今の研究者は研究対象を総合的に観照する興味や意識を欠いているようである。このような状況はもちろん、人文社会学科の細分化専門化と関係があるが、また私たちが身を置く二十一世紀の混迷する思想状況にも関わっている。明確な時代要請と問題意識のもとではじめて歴史人物は新たな価値と風采を蘇らせ、私たちにそれを総合的全体的に把握する意欲を起こさせるのである。一方で、それは基礎資料の有効的科学的整理、周作人に関するあらゆる方面の資料の収集と編集、注釈作業の立ち遅れにも関係があるのである。

清末中国社会の転換、「五四」の文化再生や革命と戦争が勃発する二十世紀の前半期を経験した周作人は、時代の大転換期を生きた知識人の代表である。彼の思想の形成、知識の構築および文学の実践はすべて近代中国の社会革命、特に文化の変革という時代趨勢への対応と見ることができる。その中にはこのような歴史的人物を後世の人々が全体的に認識できる鍵となるような、一つ包括的かつ一貫した論理が必要となる。もちろん、そのような全体的な認識は容易ではない。先般の「周作人の民族国家意識」<sup>1</sup>という小論では近代民族国家の勃興を背景に政治国家から文化民族へと変容する周作人の認識を分析することによって、その生涯を貫く思想論理の解明を試みた。言い換えれば、それは政治学と思想史の視点から、周作人に対する総合研究を立ち上げるための一つの試みである。

本稿では、近代中国の知識生産と社会転換との密接な関連において、周作人の生涯の知識構築はいかに文化再生の時代課題に応えるかを考察する。周知の

---

1 『文学評論』（二〇一五・一）

ように、十九世紀末から二十世紀末にわたる中国の社会転換は、社会システムとイデオロギーの両面の変革が内包された伝統社会から近代民族国家への転換である。その中にイデオロギーの変革は、一連の近代的知識システムの構築を通して実現されたのである。「五四」時期の先覚者としての周作人は、新文学の理論と近代散文の創作を開いた大家であると同時に、学界における近代的知識生産の草分けでもある。したがって、総合研究の視点からその生涯の知識体系を整理し、中国の社会転換の課題に応えようとするその論理の道筋を解明することが必要となる。本稿は、周作人の読書回想録「私の雑学」の精読を主として、また他の文章との関連から彼の読書、学問の「思考経路の簡略地図」を把握し、周作人がなぜ近代科学の六大学問分野の中で社会学、とりわけ人類学と関連する道德観念と文化心理およびその形成の歴史に研究の関心を注ぐのか、それは近代中国の倫理と道德の再建とどう関連するのかを分析する。その中に周作人の思想とウェスターマーク (Edward Westermarck 1862-1939) の道德観念変遷論、エリスの歴史観との内的関連が本稿の主眼となる。周作人が亡くなって早くも五十余年が過ぎ、今やその全体的総合研究を立ち上げるべき時であろう。

## 一、「私の雑学」の内容構成と論理

「私の雑学」は一九四四年に発表された。その前年一九四三年二月に、汪精衛の画策のもとで偽華北政務委員会が総辞職する際、周作人は華北政務委員会委員兼常任委員および教育総督署督弁を解任された。これを機に彼は汪偽政権から離れ、読書と創作の生活に戻ったが、その後も汪偽政権のいくつかの閑職に回され、一九四四年五月からは偽『華北新報』兼報道協会の理事に就任することとなった。「私の雑学」は当該新聞の創刊に応じて連載したのである<sup>2</sup>。

2 原文の第一節から第十三節までは『華北新報』五月一日から七月二十六日まで連載し、その他は雑誌『古今』に発表した。

文中で述べたように、最初は『儒林外史』の雑覽雑学の文字を目にして、遊び心から何気なく「小引」を書いたが、連載し始めると編集者から催促を受けたこともあり、そのうちだんだん本気になってきたという。偽教育督弁の解任と還暦の迎えを機に、周作人はこれまでの読書歴を整理することに時間と動機を与えられたと見られる。

つまり、「私の雑学」は漫然のように見えて実は機縁を得て完成された論理的整合性を備えた知識構造の見取り図である。文中では読書の過程と知識の源流が語られているが、その中に近代中国の文化再生の目標に応えるために持続する努力が窺える。もし魯迅の『『呐喊』自序』は絶望に抵抗する文学の誕生を小説家がいささか虚構を交えて語ったとすれば、周作人の「私の雑学」は一知識人の学問蓄積の過程を平易な言葉で綴った回顧である。この二篇の自叙には、兄弟二人が文学によって国民精神を改造し、また近代的知識で中国の道德倫理体系を再建することへの深い考えがこめられている。内容の構成として二十節からなる「私の雑学」は小引と結語を除けば、それぞれ国文と古典知識の修養（二～四節）、十九世紀西洋の人文社会科学への渉獵（五～十三節）、日本郷土研究と庶民文芸による薰陶（十四～十七節）及び日本語、ギリシア語、エスペラント語、また仏經の習得（十八～十九節）が語られている。結語には以下のように留意に値する言葉がある。

私は古今東西から多方面にわたって様々な影響を受けた。概ね上にあげたように知と情の両面に西洋と日本から受けた影響が大きいのが、意のほうは純粹に中国のもので、外来の感化で変わるよりも、それを物差しに異国からの影響を取り入れてきた。これを儒家精神と自称するが、……先頃私は、目下中国の急務は二つあり、一つは倫理の自然化であり、もう一つは道義の事功化だと話した。前者は近代人類の知識に基づいて中国固有の思想を調整し、後者は自己の理想を實踐し中国の現実の要求に適應するとい

うことで、共に必要である。<sup>3</sup>

まず西洋と日本からの影響と中国固有の精神という三位一体の関係は、中国本位の思想の立場を強調すると同時に、東洋西洋双方の学問の摂取に現実の要求と社会の実践を努力して受け入れ、それによって達成された近代的知識構造を表している。その中で、西洋と日本の要素はもちろんその特色であるが、所謂「儒家精神」は中国固有の思想の価値を取り立てて肯定するのではなく、「生への意志を根本とする中国人の人生観の現れ」として現実に基づく実践躬行を重視する精神の現れであろう。それゆえ、彼は自分の「雑学」の帰結点を「倫理の自然化」「道義の事功化」にまとめた。つまり、近代中国における文化再生は結局、近代的知識によって道德倫理体系を再建することとなるが、その道德倫理は自然発生の状態に回復し、「自発の節制」による新たな人倫関係、「互いに譲り合い尊重し合う」人類の「礼」を形成する<sup>4</sup>。中国はもとより良き原始儒家の礼楽文化があるが、漢、特に宋以後に礼教化されて外来の制約が加わり、今は「近代人類の知識に基づいて中国固有の思想を調整し」、「現実の要求」に適應することが必要というのである。これは要領を得た重要な説明であり、周作人の半生にわたる学問の蓄積と知識の構築が社会の転換に伴った中国文化再生の現実の要求に応じるものだと言語している。それは同時に、「私の雑学」に理路整然たる目的意識と内的論理を付与するのである。

「私の雑学」は単なる読書歴の羅列ではなく、中国古典正統知識の修養、西欧の小説と東欧弱小民族の文学、ロシア無政府主義の思潮、日本近代文学等に関する記述が少ないことから、内容の精粗にはばらつきがあるようだ。たとえば、第二から四節まででは国文と古典知識の修養について読者に「国文を学ぶ経験」（一九二五年）という以前の文章にも看取されれることを提示しつつ、

3 止庵校訂、周作人自編集『苦口甘口』（河北教育出版社、二〇〇二年）

4 周作人「礼的必要」（初出『晨报副刊』、一九二二・八・十）

八股文と偽道学を嫌ったから文言、筆記という二種類の旧派小説を通して名物学の雑覧部分に入り、最終的に「非正統」となる八種類の書物（それぞれ詩經、小学、文化史料、日記尺牘、博物、筆記、仏典、郷賢著作）を涉獵する道に辿り着いたことが中心として述べられている。それは伝統の「異端」思想に共感を持つこと、すなわち王充、李贄、愈正燮に代表される「虚妄を憎み、情理を重んじる」という伝統のなかに、近代の道德倫理の基準に符合すると同時に文化の再生に有利するものを求める目的と照応している。

また、第五から十三節までの西洋人文社会科学は、周作人が外部から摂取した近代的知識の主要部分である。その中心は神話学、人類学、民俗学、児童学、婦人学、性心理学、医学、言語学、歴史学、古典学など当時の西洋最新知識が包括されていることにある。これについては周作人の「自己について」（一九三七年）、「自分ができること」（同）などを参照することができるが、特に注目されたいのは、道德、文化、心理研究と関連する社会学と人類学が周作人の知識構造の核心をなしている。彼の神話研究はギリシャ文化に対する興味、あるいは習俗、伝説などから文学、また近代的文化の起源にさかのぼる意欲に発するとすれば、それは人類の宗教と道德の起源の考察と関連するゆえ、最終的に彼を十九世紀末の西洋で発達した社会学と人類学の領域にまで導いたのである。その中で、タイラーとフレイザーの原始的習俗と信仰に関する初期の人類学、ウェスターマークの道德觀念の起源と発展に関する社会人類学、エリスの性的道德倫理に関する心理学研究が斬新的で特色がある。早期の日本留学時代に接触したこれらの学説はその後五四新文化運動に参加してから中国伝統の道德文明の見直しと、礼教の形骸化と近代礼儀文化の背後の「野蛮さの名残」（原文は「蛮性的遺留」）に対する批判に活用された。周作人はそれらの新しい知識に関心を持ち続けると同時に、中国近代の道德倫理の觀念を「調整」また再構築するために依拠すべき道を見つけ出した。西洋の学者によって描かれた人類文化の起源と発達の歴史、特に道德觀念が時代に伴って変化と更新、世界各

民族の道德觀念の全体的類似だが局部においては千差万別であることや、新たな道德倫理の構築には進化論と自然法則の参照が必要である等々の觀念は、中国の原始的礼楽文化と道は自然に<sup>のつと</sup>法る理、生と生生の理、さらに「中庸」の本義に刺激をもたらしただけでなく、近代の基準で固有の思想を「調整」する道にも光を当てた。周作人が近代人類の知識に基づいて中国固有の思想を調整する理念も學術的基礎が固められたわけである。

日本に由来する雑学も、かかる社会学及び人類学の線に沿って周作人の知識構造に取り入れられた。しかし、上記十九世紀末以後の西洋の人類学と社会学知識の背後には、ヨーロッパ中心主義および植民主義の文明対野蛮という二元対立の視線が潜んでいることを指摘しておきたい。周作人が明確に意識しているかどうかは判らないが、柳田国男の郷土研究と民間伝承論、またイギリス十九世紀半ばのウィリアム・モリスによる工芸美術運動を彷彿させる柳宗悦の民芸運動の思想は、西洋の人類学と社会学にある植民地主義の性格を相対化する作用を持っている。「私の雑学・十四」では両者に「学風稍違う」とだけ触れたが、実際には柳田国男が西洋の人類学、民俗学の比較法を取って用いずに日本の民俗学を民族「自己の内部から反省を行う」学問として強調したのは、ヨーロッパ中心論の普遍主義に強い疑問を抱いたためである<sup>5</sup>。一方では、周作人に江戸時代の庶民文化、特に浮世絵、川柳、小唄、また滑稽小説に傾倒させた日本知識の東洋的基調は、さらに彼を永井荷風のいわゆる「東洋人の悲哀」という情緒に心酔させ、「優美な形式」を活用した庶民的芸術に「深切な悲苦」を発見させたのである。日本近代文学については殆ど触れられていないが、同時期に彼が書いた「明治文学の追憶」（一九四四年）などからも窺われる。要するに、周作人が言ったように、主に「情」において受けた日本からの影響は、彼の知識構造の中で西洋からの学問を調整し、さらに東洋固有の思想と道德の

5 拙著『周氏兄弟与日本』（人民文学出版社、二〇一一年、一五五～一六〇頁）

プラスとマイナスの両面にわたる認識を深める役割があるのである。

前述したように、それは再発見された中国伝統の異端思想をもとに、西洋に起源する近代的学説を基本構造とし、東洋日本の学問によって補われた広範かつ本末をわきまえた知識体系である。内容上では近代の人文社会科学各方面を涉猟し、「文化」を中心としているが、論理上では「文化」と関連するあらゆる知識の紹介、輸入、また構築の最終目的は道徳倫理観念の構築にある。そのため、人類学、心理学および社会学に関する知識が重要となってくる。一方では、ある方面の専門家となるより「文化」を中心として人文社会科学の知識を融合することが周作人の知識構造の特色であり、また、その知識蓄積の目的は現実に基づいて近代中国の文化再生の時代課題に積極的に対応することである。それでは、いわゆる「倫理の自然化、道義の事功化」を自身の「雑学」の帰結点とすることをどう理解するか、また、彼の「近代人類の知識に基づいて中国固有の思想を調整」する文化再生の方法論的な道はどうか評価するか。それは、十九世紀末西洋の近代知識の形成および二十世紀中国の社会転換と文化再生の現状に立ち戻り、周作人によって構築された知識構造が変革の時代の根本的課題にどのように対応していたかを仔細に観察する必要がある。

## 二、「近代人類の知識」と中国における文化再生の現実要求

周作人のいわゆる「近代人類の知識」は自然科学と人文社会科学に二分され、主にルネサンス以後に宗教改革と啓蒙運動を経てキリスト教神学の世俗化に伴って形成された十九世紀の科学知識を指している。ウォーラステインは西洋人文社会科学の六大学問の分類、すなわち歴史学、経済学、社会学、政治学、人類学、そして東洋学（古典学）の形成について略述したことがあり、一八五〇年以後になって初めてその分類が広く認められるようになったという<sup>6</sup>。そ

6 沃勒斯坦著、馮炳昆訳『所知世界的終結——二十一世紀的社会科学』（社科文献出版社、二〇〇二年、二〇二頁）、山下範久訳『新しい学—21世紀の脱=社会科学』（藤原書店、2001年）



の中で、先に確立された近代の歴史学と、それを記述的な学問と見る法則定立的な経済学、社会学および政治学といった新進の学問との間にいわゆる「偉大な方法論的闘争」が発生した後、特殊性法則（歴史学）と普遍性法則（経済学、社会学、政治学）の研究という方法論的な区分が次第に明らかにされた。重要なことは、その二つの学問分野は「主に文明世界の社会科学であり、文明世界が文明世界の問題を研究する」ということになる。未開民族に関しては、「人類学」という社会科学が新設され、別の方法と伝統が作られた。そうして世界の残りの半分、つまり中国、インド、アラブ-イスラムなどかつての先進文明はいわゆる「東洋学者」の研究分野となる。ウォーラステインは、新たに現れた人類学や東洋学も基本的に特殊性法則を研究する記述的な学問であり、文明一般の歴史やその各段階に関するものが多いその巨視的な研究テーマは近代思想が次第に人間の進化に関心を向けるようになった当時の時代的傾向を反映したものと、強調するのである<sup>7</sup>。

一方で、周作人によって取り入れられた西洋の学問は、基本的に十九世紀後期のヨーロッパ特にイギリスの各学問分野の成果であり、主に新興の人類学と社会学における心理、文化、道徳倫理観念などの科目に集中しているが、世俗化した哲学や各種の歴史学も含まれている。つまり、ウォーラステインが言う規範的社会科学以外の人文学各種である。周知のように、ダーウィンの進化論、ドイツの文献学および歴史比較言語学の発達に負うところが大きいこの時期のヨーロッパの学問は、啓蒙運動二百年の成果の上に立ち、宗教神学のイデオロギーの制約を最終的に一挙に突破したため、人文社会科学に大きな発展を遂げさせ、そして今日まで世界に影響を与え続けた学問と知識システムの基礎となっているのである。十九世紀後期に大発展を遂げたこの人文社会科学は二つの特徴がある。一つはヒューマニズムであり、もう一つは、それは十九世紀

---

7 沃勒斯坦著、馮炳昆訳『所知世界的終結——二十一世紀的社会科学』（社科文献出版社、二〇〇二年、二二六～二二八頁）

の各主権国家に民族意識と国家的アイデンティティを養うために不可欠なシステムとなったことである。要するに、ヨーロッパに起源する人文社会科学の知識は、普遍主義の傾向と国民国家におけるシステム構築を推進するという二重の性格を持っていたからこそ、全世界に急速に広がり、新興国民国家の社会転換および文化再生の主要な参照となり得たのである。

中国における近代的知識システムの構築はおよそ一九〇五年に科挙制度の廃止で開始したが、清末以降の社会転換の中で近代的知識によって国民の道德観念とイデオロギーを変革するという要請が日程にのぼったのは、国家システムの変革を完成した辛亥革命の以後になる。一九一五年に創刊した『青年雑誌』とそれを機に誕生した五四新文化運動の根本的な主旨は道德観念と倫理思想を含む文化再生を提唱することにある<sup>8</sup>。汪暉の説によれば、この文化再生運動は辛亥革命以後の共和危機および第一次世界大戦後に十九世紀式の国家政治体系に対する一般的な懐疑によるものである。陳独秀が『青年雑誌』を創刊した当初の「蓋し青年の思想を改め、青年の修養を輔けることが本誌の天職」<sup>9</sup>という提唱も、その後の「倫理の覚悟は吾輩の最後の最後の覚悟」<sup>10</sup>という主張も、その種の「文化転向」の主目的は二十世紀の政治的主体を一新することにある<sup>11</sup>。しかし、長期的観点から見て、新たな政治的主体を構築するための思想文化運動は、その後に政治から相対的に独立した道德倫理の再構築作業を切り拓いて多くの五四知識人を引きつけ、二十世紀中国の文化再生運動の主要な

---

8 清末民初の啓蒙思想家は多く「新文明を造る」と語っていた。たとえば、胡適の『非留学篇』では、「今日唯一つの教育方針は、わが国のために新文明を造ることにあり」と、また「留学の目的は、異国に人材を育てその文明を輸入し、わが国のために新文明を造る準備をする、いわゆる過渡のものなり」と述べられている。しかし、『新青年』以後「文化」という概念は「文明」に取って代わり、「新文化を造る」、「新人を造る」というような言葉も現れ、その意味に社会、政治、道德倫理などより広範な内容が含まれている。

9 『青年雑誌』（一九一五年、第一巻第一号）「通訊」欄に王庸工と記者・陳独秀のやり取りを参照されたい。

10 陳独秀『吾人最後之覚悟』（『青年雑誌』、一九一六年、第一巻第一号）

11 汪暉『文化与政治的変奏』（上海人民出版社、二〇一四年、一〇～十三頁）

側面となっていくのである。

社会制度に比べて人々の観念や意識の変革はもっと重要で、長期的な努力が必要だということは、辛亥革命後の政治変動を経験した中国の知識人によって得られた一般的な結論である。その中で、文壇の登場から道德儀礼と倫理関係の再生に注目し、知識の面で文化再生の目標を実践することに努力を惜しまない周作人は、同人の中でも最も特別な存在である。一九一八年に霊肉一致、人間本位の「人の文学」を掲げて「思想革命」に関与して以来、彼の思想的学術的作業の重要な一面は、十九世紀の西洋で興った近代人文社会科学の六大学問分野、とりわけ新興の人類学、社会学を紹介し、それによって中国の新しい文化、特に新しい道德倫理観念の再構築する道を追求することである。その意味で、彼の「雑学」、つまり近代的知識の構築は終始、政治から相対的に独立した文化再生の時代的な要請に応え続けてきたと見受けられる。もちろん、周作人は道德倫理の専門家でもなければ、体系的な理論家でもない。しかし、彼は生涯千八百余篇のエッセイ創作を通して、革新的な二十世紀において新しい知識体系の構築に貢献を果たした。たとえば初期の「人の文学」では、彼は新旧の道德倫理の対立を文学論の主要観点とし、新文学を通して新道德を建設する論説を展開した。彼の基本的な主張は、「人間の文学は、人の道德を本とす」とある。また、文学は「人間の理想的生活」を表現しなければならぬ、すなわち「愛智信勇という四つのことを基本道德とし、人道以下および人力以上の因習的礼法を排除することで、人々が自由で真の幸せな生活を享受することができる」<sup>12</sup>というのである。言い換えれば、彼のいわゆる「個人主義的人間本位主義」の文学は、新道德、新倫理観念を表現する新文学となるのである。

一九二二年に周作人は「礼の必要」を発表し、次のように述べている。「礼なるものは元来神秘的なものではなく、あくまで人と人の付き合いの一種の条

---

12 周作人「人的文学」〔《芸術与生活》河北教育出版社、二〇〇二年〕

理であり、人各自の節制によるものと考え。中国は礼儀之邦（礼節や礼儀を重んじる国）と自称し、繁文縟礼（わずらわしい虚礼や決まりごと）が多いが、実際には中国の国民ほど無礼な国民もあまり見ない。その原因は自己節制できず、他者による抑制を当てにした挙げ句、禁令がどんどん増えるが、やはり万に一つの遺漏は免れず、その時はここぞとばかりに無礼なふるまいを仕出かすのである。……われわれは将来人類の礼、すなわち自発的な節制、互譲と互尊の礼の出現によって個人と国民の品格を保つことを望み、これは梁先生が礼楽を作ることに賛成した私の本意である。」<sup>13</sup>ここに言う梁先生は、当時「礼楽を興して中国を治む」と提唱した梁漱溟のことであり、その題を借りて書かれたこの千字ぐらいの文章は、周作人が道德倫理の再建について正式に論じた最初のものとなった。その中で、重要な点は二つある。一つは、中国の礼崩楽壊の原因は「己抑制できないこと」と「他者による抑制を当てにする」ことにある、結局礼儀制度は形骸化し、道德を規制する役割を果たせない。もう一つは、「人類の礼」を理想と基準として、自発的な節制と互譲互尊の近代的な礼法を作ることを取り上げる。それは後に「生活の芸術」（一九二四年）の発表や『語絲』に「礼部文件」のコラムの開設、多方面にわたって関連問題の議論を展開する際に理論的批判と実践的建設を共に重視された二つの基本原則となる。

しかし、道德倫理観念という視角および知識構築作業の意義は一向に留意されていない。一九三六年に、周作人は「自己の文章」において十年前に書かれた『雨天の書』の序を引用し、自分の文章が多く道德に関わることを再強調している。「私は彼らの偽道德と非道德の道德を打ち壊し、それと同時に実は無意識的に自分の信じる新しい道德を建て直そうとしている」。同時に彼は、「私の道德観はおそらく儒家的なものだが、左右に道と法の両家が混じった上で、外にたとえば生物学、人類学、性の心理など近代的科学知識が加わり、その最

---

13 『晨报副刊』（一九二二・八・十、署名退寿）

後の点は私にとって比較的重要だ<sup>14</sup>という。生物学はさておいて、周作人にとって「比較的重要な」人類学と性の心理についての知識は主に自然主義と経験主義を重視するフレイザー、とりわけイギリス初の社会学教授（フィンランド籍）ウェスターマークおよび性心理学者エリスに由来すると見られる。したがって、次は後者の二人の西洋学者との思想的学術的関連を考察し、「近代人類の知識」を通じて道徳倫理観念の再建に対する周作人の考えを検討しよう。

### 三、周作人とウェスターマークの道徳観念変遷論

ジェームズ・フレイザー（James G. Frazer 1854-1941）による『金枝篇』の簡約版は一九二二年に出版され、それを周作人は熱心に紹介し、常に借りて中国人の迷信と虚妄の思想を批判したのである。「私の雑学・八」ではこの本が言及され、人類学の草分けであるタイラーの『原始文化』などに比べてフレイザーからの影響がより大きいと強調されている。それは主にフレイザーが蛮人の風俗習慣を通して文明人の思想観念の背後にある「野蛮さの名残（蛮性的遺留）」<sup>15</sup>を検証し、近代文明人の思想に共通する神聖と冒瀆観念の由来を示しているからである。たとえば、『金枝篇』の第一章「森の王」では次のように明確に指摘している。「人類の初期の歴史についての最近の研究によって、人間の心が初めて素朴な生の哲学を生み出した背景には、表面的には数多くの相違がありながら、基本的な類似点のあることが明らかにされている」<sup>16</sup>と、その観点が明らかに現れている。

---

14 周作人「自己的文章」（『瓜豆集』河北教育出版社、二〇〇二年）

15 「蛮性的遺留」という言葉はタイラーによって作られ、人類学においては一般的に「遺物」と翻訳されている。それは、「かつては合理的で役に立ったが、時代的な意義を失った後も人類の習慣や惰性によって残された文化の特徴である。したがってヨーロッパの農民たちの多くの慣習や迷信は過去の文化の証拠と理解することができる」という。（弗雷德里克・巴特等著、高炳中等訳『人類学の四大伝統』（商務印書館、二〇一五年、十二頁））

16 弗雷澤著、汪培基等訳『金枝』（商務印書館、二〇一三年）吉川信訳『初版 金枝篇』（ちくま学芸文庫全2巻、2003年）

西洋人類学の創設と発達の過程で、フレイザーはタイラーによるダーウインの進化論を依拠して人類の慣習と信仰の類似性と普遍性の研究を堅持しつつ、メンタルとフィジカルの構造同一性と文化伝播による類似性の相違点という区別を留意する人類学の啓蒙者とすれば、新進の社会人類学者エドワード・ウェスターマークはさらに同種の人類その心理構造の同一性に研究の中心を据え、具体的な社会環境による影響を排除して人類と動物の同源性にまで道德觀念の起源をさかのぼった。ウェスターマークの代表作『人類婚姻史』（一八八一年）と『道德觀念の起源と発展』（全二巻、一九〇六～一九〇八年）は人類の道德と習俗の生物学的起源とメンタル構造の類似性、また古来の道德觀念が常に变化する観点において、周作人の道德倫理規範の再構築の思考に重要な論拠を与えた。「私の雑学・八」ではフレイザーを語った後、ウェスターマークの『道德觀念の起源と発展』にすぐに触れて「私に与えた影響も大きかった」と、さらに周作人は次のように回顧している。「フレイザーは『金枝篇』の第二の序言で、各民族の道德と法律は常に変動し、異地異族は言うまでもなく、同地同族でさえ時代が変わればその道德觀念や行動も変わってくると説明した。ウェスターマークの本はこの道德の流動性についての専門書であり、私たちに道德の真相を明かしてくれた。それは玉虫色の偽道德を打ち破った一方、生々流転の道德の本義が一個の水晶のごとくやっと明徹に見えてきた」<sup>17</sup>。ここは比較的簡潔に論じられ、その原書もまだ中国に翻訳されていないため、周作人とウェスターマークの関連はさほど留意されていない。

しかし、実際にはこの社会人類学者による影響はフレイザーなど同時代の西洋人類学や社会学者に劣らず、周作人は他の文章にも『道德觀念の起源と発展』の重要性を繰り返し強調している。たとえば、「東京の本屋さん」（一九三六年）では早くも日本留学の時代に丸善書店でこの本を購入したと言い、読後には

---

17 周作人「我的雑学」（『苦口甘口』河北教育出版社、二〇〇二年）

「愉快的暇つぶしと切実な教え」<sup>18</sup>を感じたという。さらに、それは五四時期に提唱した「人間の文学」、つまり「利己また利他であれば、利他即利己である」という理想生活の道德觀念の發達史による依拠となる。また、「人間の文学」において周作人は初めてウェスターマークの觀點を直接引用し、人類の恋愛の起源とは人間が快樂を与えてくれる者への愛着と説明している。後述するように、それはウェスターマークの有名な觀點、つまり人類の道德觀念の起源となる道德的情動は動物の應報的情動に起源するということである。一九二二年に「礼の必要性」が語られてから、周作人はウェスターマークの思想を参照し続け、高い評価を与えた。「私たちのよもやま話」（一九二六年）では、嚴復による訳書『天演論』と同様に、ウェスターマークの著作も自分に「世界でゆるがぬものはない、道德は時間と場所によっていつも変化する」<sup>19</sup>という重要な啓示を与えたと述べられている。同年に發表された『『鬚鬚爪』・序』では、さらに次のように書かれている。

私は日頃フィンランドのウェスターマーク教授の道德觀念の変遷についてかの大作を読む時、いつも肅然と尊敬の念を抱き、その著作は人類の思想を解放するのにどれほど有益であったか、正に「善書」と称すべき存在だと思う。天と道の不変を信じる中国では、そのような著作は切実に求められている。<sup>20</sup>

人類思想の解放上「善書」と称すべきと、それは同種の作品において与えられた最高の評価に違いない。一九三七年に發表された「自己について」でも、道德觀念史の知識においてウェスターマークによる實際の影響はフレイザーに

18 周作人「東京的書店」（『瓜豆集』河北教育出版社、二〇〇二年）

19 周作人「我們的閑話」（陳子善、張鉄榮編『周作人集外文』下、海南國際新聞出版中心、一九九五年）

20 周作人「鬚鬚爪序」（『談龍集』河北教育出版社、二〇〇二年）

劣らぬと強調を繰り返している<sup>21</sup>。では、『道德觀念の起源と發展』の重要な論点はいったい何だろうか。次は中国人学者羅力群の『進化社会科学導論』の研究成果を参照しつつ、中国語に翻訳されたウェスターマークの『人類婚姻史』と合わせて同書の観点を略述しよう。

まずは、ウェスターマークはイギリス初の社会学教授であるが、人類学者と称されるのはその「相對主義的思想傾向と非西洋民族に関する材料を重んじる研究方法」が人類学一般の方法と一致するからである。当時、『道德觀念の起源と發展』は極めて高い評価を受け、その著者はスペンサー、デュルケームと比肩する大学者として知られていた。しかし、二十世紀初めに社会学におけるパラダイムシフト、そしてマリノフスキーらによる文化全体の研究およびその内部各部分の關係の分析を重視する機能主義が起り、ウェスターマークは次第に忘れ去られていった。ところが、前世紀七十年代に進化論が再び各社会科学分野の注目を集めるにつれて、社会人類学においてダーウィン主義を一貫して実践してきたウェスターマークにも関心が集まった<sup>22</sup>。つまり、この社会学者はタイラー以来の西洋の初期人類学者と同様に、人類の文化および道德觀念の低級から高級あるいは野蛮から文明への進化論的法則を遵守し、その研究方法も人類学創設以来最も基本的とされる比較法である。『人類婚姻史』の序論を読めば、人類学における比較方法の重要性和有効性が全篇を貫いていることがわかる。

次に、ウェスターマークによる道德論の中心論点は以下のようなものである。道德觀念は道德的判斷に表示され、道德的判斷と共に道德的情動に起源する。道德的情動は一種の應報的情動であり、快樂と苦痛をきたす原因を表明する情動は自然選択に基づいている。さらに、人間は同情の能力を持って社会に生きているため、非道德的の應報的情動は無私、公正の特質をもって道德的情動に変わり、

21 周作人「關於自己」(陳子善、張鉄榮編『周作人集外文』下、海南國際新聞出版中心、一九九五年)

22 羅立群『進化社会科学導論』(社会科学文献出版社、二〇一六年、六〇～六二頁)



道德観念の発生を促す。注意すべきなのは、「ウェスターマークは社会を自然の一部であると暗黙裏に見なしているからこそ、応報的情動が自然選択に基づくといっているのである」<sup>23</sup>。ここは道德観念の起源の問題が述べられているが、重要なのはウェスターマークが道德の起源を利他的感情と社会愛の発生という道德心の起源に帰している。彼は動物から人類への連続的進化の過程において人類の進化を捉えたため、人類の社会的道德、つまり利他的心理は動物の集団生活に起源があると発見したのである。こうして人類道德の起源において合理的知識による作用は基本的に排除され、ダーウィンの進化論による強い影響が窺える。

最後に、古今にわたる各民族と集団の各行為についての考察を通して、ウェスターマークは人類の各民族の道德観念が全体的に類似するが部分的に相違があり、利他的感情は家庭から小集団、また国家社会へと漸次拡大していくと見ている。「要するに、人間の社会単位は地域の近接、政治の統一、血縁共同の観念、共同宗教などの要素に基づいて拡大し、自分の慣れたものや自分に属したもののへの愛着から利他的感情が自然に広まったのである。……ウェスターマークは、異なる民族のメンバーの間に交流が増え、民族間の理解が深まれば、人々は異なる民族の共通点を認識するようになり、利他的感情は一層広まり、普遍主義の理念もさらなる成長を見せると予言している。」<sup>24</sup>

『道德観念の起源と発展』の他に、ウェスターマークの最も代表的な名作は『人類婚姻史』である。その本がエンゲルスの『家族・私有財産・国家の起源』に引用されたことは<sup>25</sup>、中国の学界でよく知られている。一九九〇年代末に同書の中国語版全三巻は商務印書館によって出版されたのをきっかけに、われわれはその全貌を窺うことができた。周作人は「私の雑学・八」において言及し、自分が所有しているのはその簡約版で「一冊の小史として、非常に要領を得て

23 羅立群『進化社会科学導論』（社会科学文献出版社、二〇一六年、六六頁）

24 羅立群『進化社会科学導論』（社会科学文献出版社、二〇一六年、六八頁）

いる」<sup>26</sup>と強調している。実際には、同書は人類の婚姻の起源について様々な問題を取り上げ、たとえば性的周期律、原始的乱婚、男性による嫉妬、結婚率と結婚の年齢、婚姻慣習上の性に対する羞恥心、性的魅力および性の選択、さらに外婚制と内婚制の法則、一夫一妻制、一夫多妻制、一妻多夫制、群婚制等々、まさに人類婚姻史についての百科全書である。その中で、周作人が興味を持つ課題が多々あることは言うまでもない。

上にあげたウェスターマークの二本の著作は、周作人の「倫理の自然化、道義の事功化」という思考の形成に多かれ少なかれ影響を及ぼしたと考える。その中で最も重要な点は二つある。一つは、時代の変化によって道徳的観念が変わるという考えを常に強調していることであり、その背後には科学的論拠としてダーウィンの進化論、さらに西洋の人類学に普遍的に応用される蒙昧、野蛮から文明への進化論的法則が存在する。周作人は嚴復の訳書『天演論』と並べてウェスターマークの『道徳観念の起源と発展』が「共に自分に重大な影響を与えた」と述べたことがあり、つまり彼は十九世紀後期に進化論が一世を風靡する中でウェスターマークの道徳観念の起源論を受け入れたと見受けられる。ウェスターマークは西洋の人類学と社会学の発展において比較的忠実に進化論を遵守する学者の一人として、「倫理の自然化」、すなわち道徳と礼儀の「自然的発生」を重んじるという周作人の思考の形成に深く影響を及ぼし、またその形式主義的礼教への批判にも理論的基礎を与えた。もう一つは、人類の道徳観念に全体的な類似性と部分的な相違性があるという自然主義的と普遍主義的な理念は、周作人の理想の「人類の礼」の確立に確固たる論拠を提供したと見ら

---

25 具体的には恩格斯『馬克思恩格斯選集』（人民出版社、一九七二年、二八～四六頁）エンゲルスは人類には原始的雑交群婚の段階があると強調する時に、世界各地に「過去の自由な性交関係を回復した短い時期があった」という例としてウェスターマークの『人類婚姻史』を引用したが、その説明——それは群婚の残余ではなく、原始人とほかの動物に共通する交配期の残余である——を疑問視した。それは事実上、婚姻道徳観念における人類と動物の相同というウェスターマークの観念を否定している。

26 周作人「我的雑学」（『苦口甘口』河北教育出版社、二〇〇二年）

れる。

その他に、もう一つ注意すべき点がある。ウェスターマークの代表作、特に『人類婚姻史』では、タイラー、フレイザー、エリスなどの著書とその観点はしばしば言及、引用されている。要するに、彼は十九世紀後期以降の西洋人類学や社会学の流れの中で自分の学術的見地を提出したのである。これは周作人に親近感を与えただけでなく、イギリスの人類学と社会学の全体像を構成し、それによってこの新興学問の基本思想をより総合的に把握することが可能となった。特に、周作人が紹介し、また直接啓発を受けた新興のイギリス人類学の系譜はすでに未開な野蛮部族への植民地官僚の偏見や行き過ぎたヨーロッパ中心論をふくめたヨーロッパの初期優生学にかなり変化を及ぼした<sup>27</sup>。タイラー、フレイザーおよびウェスターマークによって代表される初期人類学は、文化と社会組織、宗教儀礼、慣習などに研究の方向を向け、より科学的な比較法を採用するようになった。彼らは新しい文化的進化観のもとで、人類各民族の慣習や信仰が多面的かつ一体的に繋がりが合っていると強調した。これはまた、周作人がその影響を受け入れることの文化的心理的障壁を取り除いたのである。

#### 四、周作人とエリスの性道徳観とその歴史観

「私の雑学・十一、十二」は二節に分けて性心理学、特にエリスの『性の心理』を取り上げたことから、周作人がそれを重視することが窺える。社会の意識形態の一つとして道徳は人々の共同生活とその行為の準則と規範であり、一方、倫理とは人と人の間の各種の道徳原則である。この定義からすれば、人倫を基本構成とする両性関係を重視することは、根本から道徳倫理の出発点を検討することとなるだろう。周作人は飽くことなくエリスを引用する原因も主にこの

---

27 姜靖「世博会：文明／野蛮的視覚呈現」（劉禾編『世界秩序与文明等級』三聯書店、二〇一六年）

点にある。ヘンリー・ハヴロック・エリス (Henry Havelock Ellis 1859-1939) は十九世紀末から二十世紀初にかけてイギリスの文壇と学界で活躍した著名な学者であり、厳格な医学訓練を経て彼が提案、編集を担当した『現代科学叢書』は、イギリスの科学の普及に多大な貢献を果たした。「彼が最も功績をあげたのは性の心理に関する研究であり、性教育のための科学的な基礎の確立である。流麗な文体をもって厳密な科学知識を普及し、一代の学風を開き、後世に残されたその業績は広く称えられている。」<sup>28</sup> エリスの著作は一九三〇年代の中国ですでに多く翻訳紹介され、また広範な影響を及ぼしたため、周作人とエリスとの影響関係については研究成果が多くあげられてきた。それをまとめれば次の二点につきる。第一に、エリスは性の自然発生を主張し、放縦と過度な抑制はいけないと強調すると共に、快樂と節制、放縦と禁欲の調和によって「自然の豪華と厳粛への模倣」<sup>29</sup> を実現することを追求する。これにより、周作人は科学に基づく近代的性道徳の基本準則を理解することができた。第二に、エリスの性道徳観は中国儒家の情に発し礼に止めるという「中庸」の思想と軌を一にしている。これによって、周作人は西洋の近代的知識をもって中国固有の思想を「調整」する可能性を発見し、そして最終的に「倫理の自然化、道義の事功化」という考えに達したのである。

エリスは当時「最も文明的な英国人」と言われていた。彼の性道徳観が「保守的でも急進的でもなく」、近代の科学的精神に符合することと共に、その思想なり文章なり「博大な視野」と「明浄な観照」が優美な文明批評をなしているからである。周作人は「私の雑学」で二節に分けてその性心理学と人生観の両面を取り上げ、要するに、性科学以外にエリスの「人生観」とその背後の歴史観をも高く評価しているのである。それゆえ、次の文章が繰り返し引用されている。

28 費孝通「重刊潘光旦譯注露理士〈性心理學〉書後」(『性心理學』三聯書店、一九八七年)

29 周作人「生活之芸術」(『雨天的書』河北教育出版社、二〇〇二年)

多くの人々が私の批評、特に最後の一冊に書かれたものをあまり受け入れられないことは承知している。私の意見が保守的すぎるといふ人もいれば、過激すぎるとかいう人もいる。世にはいつも過去に固執して手放さない人と、自らの思いどおりの未来を手に入れよう執心する人がいる。しかし、明智なる人は両者の間に立ち、どちらにも共感し、自分たちが永遠に過渡期にあることを知っている。いつであろうと、現在は単なる交差点に過ぎず、過去と未来の会う場であり、私たちはどちらにも不平を並べるわけにもいかない。伝統なくして世界はなく、活動なくして生命はない。それゆえ、その両者に対して恨みを抱いてはならない。ヘラクレイトスが近代哲学の初期に述べたように、同じ川の中に二度入ることはできない、と。今も川は絶え間なく流れつづけていることを知られているが。新しい暁の光が地面に差し込まないことは一日もない、日没を見ない日もない。かすかな暁の光を静かに迎えるがいい、慌てることなく、夕日を目にして暁のための最後の光であることを感謝することを忘れてはならない。<sup>30</sup>

上にあげたエリスの言葉を三回も引用したことがあり、「良き人生観を感じた」と周作人は述べている。確かに、その十年前に書かれた「エリスの時代」にも同じ文章が出ている。その際に、左翼の批評家胡風が「林語堂論」で「エリスの時代はもう終わった」<sup>31</sup>とやっているのに対して、周作人の文章はその反論として展開している。思うに、上にあげた言葉は「人生観」だけでなく、もっと深層にある歴史に対する態度、あるいは歴史観そのものが表れているのである。一見周作人と胡風の保守対進歩の「人生観」の対立は、実はその深層

30 周作人「我的雑学」(『苦口甘口』河北教育出版社、二〇〇二年)

31 胡風「葛理斯的時代及其他」(『文学』、一九三五年、第四卷第三号)

にある歴史認識の対立である。それはすなわち十九世紀中頃ダーウインの進化論が確立して以来、マルクス主義の社会発展史観をふくめた進歩史観と古代ギリシアの循環史観の対立である。エリスが進化論を信じている一方、社会の進歩を過信せず、二つの観念の間に保守的でも過激的でもない自然発生的な性道徳を求めていることからすれば、彼は進歩史観と循環史観の間に自分の独自の文明批評の立ち位置<sup>32</sup>を発見したのである。それは周作人の歴史観および道徳倫理観の思想背景の問題にも関わっている。周知の通り、周作人は中国大革命以来、その革命と反革命の間の狂信と殺し合いに面して、「犬がカーペットを搔いた」ことから人類の「野蛮さの名残（原文は「蛮性的遺留」）」、さらに歴史のなかの亡霊が「よみがえる（原文は「奪舎重来」）」<sup>33</sup>のを発見し、一時期は歴史循環論に陥った。しかし、周作人の歴史循環論は特定のある一時期のものに過ぎず、全体的から見れば、エリスと同様に二つの歴史観の間に「折衷」の位置を求めていたと私は思う。これは周作人の生涯にわたる知識の構築と道徳倫理の変革の問題と関わっているため、さらに立ち入った議論が必要である。

ここでは、ドイツの哲学者でありキリスト教思想家であるカール・レーヴィットの『世界史と救済史』の観点を参照し、議論に加えたい。レーヴィットは同書の序論において次のように指摘している。「古代ギリシアの歴史家たちは、大きな政治的事件を中心とする歴史を探究し、物語った。教会の教父たちは、ユダヤの予言とキリスト教の終末論に基づいて、創造・受肉・審判・救済という超歴史的な出来事によって方向づけられる、歴史の神学を展開した。近代人は、神学の諸原理をば、目的の成就をめざしての進歩という意味に世俗

32 たとえば、周作人によって翻訳されたエリスの『随想録』は、「進歩」について次のように語っている。「人の心を占める進化の恒久的な動きには、常に回旋の恒久的な動きがそれと対抗する」、「われわれは世界をよりよく理解できるはずだ。もしそれを固定の完成に向かう進歩と見なすのではなく、噴水の絶え間ない跳躍、光り輝く炎の柱と見れば。」（周作人「講理随想録抄」、『永日集』所収、河北教育出版社、二〇〇二年）

33 周作人「歴史」（『永日集』河北教育出版社、二〇〇二年）

化し、これを、数字の面で絶えず増大する経験的知識——これは世界史の統一をも進歩をも疑わしくさせるのだが——の上に適用することによって、歴史哲学というものを考えだした。古代とキリスト教の二つの大がかりな観念、つまり周期的運動と終末論的方向づけという観念は、歴史理解の根本的な可能性を汲み尽くしたように思われる。歴史の解釈に関する最近のさまざまな試みも、これら二つの原理のバリエーション、あるいはその混合以外の何ものでもない。」<sup>34</sup>つまり、これまでの歴史の物語りは古代ギリシャの循環史とユダヤ・キリスト教の救済史という二つの方法と原則以外の何物でもない。近代以降マルクス、ヘーゲル、ヴォルテール、ヴィーコを包括する進歩史観は、あくまで「救済史観」の焼直しに過ぎない。統一的で、始まりと終わりのある歴史の物語りは、たとえばすべての歴史が階級闘争の歴史、つまり資本家階級と無産階級の対立、自然王国から必然王国への転換のようであるが、そのような物語りは「最後の歴史の時期にクリスチャン対反キリストの決戦という信仰」と照応し、結局は救済史のバリエーションであり、「純粹経験の方法で証明できる」<sup>35</sup>ことはないのである。

エリスをめぐる周作人と胡風の論争に戻ろう。「エリスの時代」において周作人が胡風を批判したのはまさにその左翼的社会史観である。「今は皆信者のような熱狂があるだけだ。日が東から出て西に沈むのを毎日見ているが、明日が北極の白夜でもあればとばかり願っている。……みんな「前夜」の話に花を咲かせ、あたかもキリストの降誕節の夜のように、あるいは古い雅語で子夜と呼ぶ。これはなかなか神秘的な夜だが、信仰心に乏しい人には理解しにくい。エリスはただ夜から朝日へ、朝日から夜へと生々流転の世の中を見ているが、しかし、それは輪廻ではなく、かといって天国というわけでもないのだ。」<sup>36</sup>

34 洛維特著、李秋零、田薇共訳『世界歴史と救贖歴史』（商務印書館、二〇一七年、二六頁）、カール・レーヴィット、信太正三他訳『世界史と救済史：歴史哲学の神学的前提』（創文社1964年）

35 洛維特著、李秋零、田薇共訳『世界歴史と救贖歴史』（商務印書館、二〇一七年、五五頁）

そして、その返答としての胡風「エリスの時代とその他」はまさにマルクス主義の社会史観の立場に立っている。「性的関係が社会と人生を規定するではなく、逆に性に関する迷信や偏見が特定の社会制度の反映だ。ゆえに、社会の土台を離れ、「性心理の研究」から人生の態度を知ろうとするのは、人間を社会的存在から自然的存在に還元することであり、それならば人生の態度とは如何なるものかが甚だ疑問となる」<sup>37</sup> という。このことから、一九三〇年代の中国における自由主義思想の代表と左翼進歩的文学青年の間の小さな論争はとどのつまり、二つの歴史観の衝突であることがわかる。ここで、筆者はどちらが正しいかと独断するのではなく、要するに大革命以後の周作人は徹底的循環史観論者でも絶対的悲観主義者でもなく、彼が求めていたのはエリスのように二つの歴史観の間に「伝統なくして世界はなく、活動なくして生命はない」、あるいは「世の中は常に生々流転」という流動的な歴史観であると説明したいだけである。

事実、「近代」の段階に入る過程で、新文化再生運動と近代知識の構築はまた、歴史観あるいは時間観の転換と関連する。近代知識が伝統思想に取って代わって新しい文化と道德倫理の再生の基礎となったのは、このような新しい時間観の出現——進化史観であろうと救済史観であろうと、あるいはこの二つの間の歴史認識であろうと—のためである。道德観念はいつでもどこでも変化し続け、新しい文化が必ず旧来の文明に取って代わるということも、新しい時代の人々の一般的な信念となり、ひいては道德倫理と文化再生の根拠となる。周作人も生涯をかけてこの問題を思索し続けた。若い頃の彼は進化論史観を受け入れたが、中年となって進歩史観と中国伝統あるいは古代ギリシアの循環史観の矛盾を感じ、それを調和しようとした。それはたとえば「歴史」（一九二八年）、「偉大なる捕風」（一九二九年）、「中年」（一九三〇年）などにも描き出さ

36 周作人「藹理斯的時代」（『苦茶隨筆』河北教育出版社、二〇〇二年）

37 胡風「藹理斯的時代及其他」（『文学』、一九三五年、第四卷第三号）



れている。また、彼はエリスや古代ギリシャの思想、新旧約聖書、また永井荷風の「東洋人の悲哀」、さらに中国古代の聖人たちの言論を絶えずに引用した。これは古代と近代の二つの歴史観の衝突であり、すなわち循環史観と、ユダヤの予言とキリスト教の終末論から発展した目的論的史観の違いである。周作人は早期の進歩史観を疑問視すると同時に、古今の二つの歴史的観念を調和し、その上で中国に近代知識と新しい道徳倫理観念の体系を確立しようとした。これは彼の生涯において文化の問題を論じる際の基本的な立場である。同時に、彼が歴史観においてある程度古典に回帰したが、乱世に生きていても枯淡な心境をもって知識体系の構築に力を注ぐことも可能にしたのである。それはすなわち「同類の傲慢や愚昧を察することと人の老死病苦を思索することが、同じ偉大な事業だ」<sup>38</sup>という心構えである。これは筆者が周作人とエリスの関係を再検討して得た初歩的な結論である。

## 五、おわりに

以上は近代的知識生産と中国新文化の建設と関連する全体的な視点から「私の雑学」を手がかりに、周作人が生涯をかけて近代知識によって文化再生という時代要請に応えようとする「思想論理の見取り図」を描いた。その論理の経緯は次のようにまとめられる。二十世紀の中国社会は伝統から近代へと転換する中で、文化と思想の更新いわば一種の文化再生運動を要請する。その文化再生の中心は古い礼教道徳の改造と共に、近代的道徳倫理観念を再建することである。実行可能性を考慮する角度からすれば、この作業を支えるのに近代人類の知識の全体的構築が必要となる。その中で、社会学、人類学、性心理学の知識が特に重要である。周作人は生涯をかけて近代人類の知識を取り入れて構築し、それは前述した十九世紀のヨーロッパに誕生した人文社会科学六大学問分

---

38 周作人「偉大的捕風」(『看雲集』河北教育出版社、二〇〇二年)

野をふくめられているが、人類学、社会学と心理学を中心とし、中国の思想をもとに日本の学知によって補われる。それは個人的な趣味もあるが、基本は中国の社会転換と文化再生の時代課題に依拠している。「私の雑学」において自分の知識活動と「道德文章」の最終目的は「倫理の自然化、道德の事功化」というのは、事実といえよう。

これまで多くの研究者は中国の近代知識と学科建設における周作人の先駆的な業績を取り上げてきた。それはたとえば、児童研究、児童文学と民謡蒐集の提唱、婦人解放、両性の平等と女性学の研究、外国の人類学と民俗学の紹介、ヨーロッパ文学史と日本文学の科目の新設等々、大学の教育制度の発展と、文学と思想革命の要求に依拠してその具体的な実践と先駆的な業績は忘れるべきではない。しかし、私見によれば、周作人の功績は外来の最新学術と知識を取り入れると同時に、近代性についての思考を近代中国の道德倫理の確立に集約し、文化再生の時代課題に応えることにある。ここで、東洋西洋双方の知識は実践理性の道具となり、そのもとで初期の中国文明は日常的理性と道法自然の偉大な伝統として発見され、また漢以後とりわけ宋明以来の礼教の形骸化に「調整」の必要が明らかになったのである。言い換えれば、周作人は知識の生産と普及を通して道德倫理の変革という社会目的を実践したのである。それは彼が五四時期の知識人としての重要な功績であり、私たちに残した貴重な財産でもある。二十世紀の社会革命と内戦、そして社会主義建設の嵐を経て、今日の中国において道德倫理の構築はまだ道遠きことを目の当たりにする時、近代知識の構築によって文化再生に応じるために生涯励んだ周作人の努力が一層貴重である。

道德倫理観念の再構築に生涯実践した周作人が、人生の後半に日本帝国主義による侵略戦争と中国の民族的危機に遭遇した際に良き選択をし損ねたことは、彼の知識生産と道德構築と関連する問題の検討に難問を投げかけている。なぜなら、中日戦争中に敵を協力することは主に政治的な問題であるが、道德

倫理の要素も含まれている。ただし、この問題を理解するには他に総合的な解釈の仕方と分析の視点が必要であり、これは今後の研究に期待するほかあるまい。

二〇一八年七月三十一日