九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

禮教喫人

目加田, 誠

https://doi.org/10.15017/2332868

出版情報：文學研究. 56, pp.5-27, 1957-07-05. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

禮教喫人

目加田誠

魯迅が一九一八年（民国七年）四月作、五月雑誌新青年に発表した「狂人日記」は中国近代文学の開祖となつた作品である。或る一人の、今は全快している被害妄想狂の、発狂中の日記という形をとつて居り、狂人は自分の兄が近所の者とグルになつて、自分を食はうとしているという恐迫観念におそわれる。その狂つた頭に、四千年来、絶えず人を食つて来た中国の恐ろしい歴史が蘇える。父母の病を癒やすために、子が自分の肉を切りとつて食わせるのを孝の徳とし、飽くなき君主のぜいたくのために、自分の子の頭を蒸して君に食わせるのを忠の道とした昔の話ばかりではない。近く辛亥革命の時、革命家徐錫林の心臓を食つた軍閥がある。現に今も処刑された囚人の血をパンにつけて食つて、肺病をなおすという習わしがあるではないか。中国の歴史のどの頁を見ても、「仁義道徳」の字でつまつているが、よく見ると、字と字の間には一面に「吃人（ひとくい）」の二字が書いてある。先年自分の小さな妹が死んだのも、ことによるとあの兄が食つたのではないか。いや、それに違いない。俺は人食いの弟だ。たとい俺が今食われても、俺が人食いの弟たることは免れぬ。四千年来たえず人を食いつづけて来たこの国に俺も永年暮して来たのだ。俺も知らぬ間に妹を食わされて居るのではないか。今度は俺が食われる番がまわつて来ているのだ。四千年の食人の歴史をもつ俺れはのがれられぬ。しかし人間を食つたことのない子供はまだ居るかも知れぬ。子供を救え云々。

狂人の日記という着想はゴオゴリから得ているかと言われ、内容はむしろ「狼は狼を食わぬが、人間は人間を食う」というガルシンの思想に負うところがあるかも知れぬが（岩波版魯迅選集第一の解説）、魯迅の意図は「家族制度と礼教の弊害を曝露するにあつた」（中国新文学大系小説二集導言）ので、この中国古来の家族制度の弊害と、その精神的支えである儒教礼制の虚偽とを打破しようということは、この小説のあらわれる五四運動前後の、一般に共通な新思潮であつたことは事実である。

恰度このとき、民国七年六月、新青年に、胡適らによつてイプセンが紹介され、イプセンの所謂批判的社会観と個人主義確立の思想が中国に伝えられたことにも、当時の空気が考えられる。同時にこの礼教人を殺すとの反省と、その虚偽の礼教よりの解放の念願は、この時に始まらず、ずつと昔から心ある思想家、文学家たちによつて叫ばれていたことも事実で、魯迅のこの小説の趣旨

は実にそのもとずくところ深く遠く、従つて同時に又この小説の発表された当時に於ける共鳴の広く大きかつたことをも充分察せられると思う。

魯迅の狂人日記が出て、之が当時の人々によび起した大きな感激についてはいろいろ言われているが、ここに狂人日記に示された魯迅の思想に双手をあげて賛成した一人に呉虞があつた。

呉虞はかねて新青年誌上に、陳独秀と呼応して、儒教反対論をとなえていた人であるが、民国八年八月（一九一九。狂人日記発表の翌年）に、「吃人と礼教」と題して一つの文章を書いた。曰く、

「自分は新青年にのつた魯迅の狂人日記を読んで、覚えずいろいろな感想を抱いた。我ら中国人の最も不思議な点は、一面で人を食い乍ら、一面で又よく礼教をやかましく云々することである。吃人と礼教とは本来極く矛盾したことであるにかかわらず、従来歴史上、平気で並び行われている有様はまことに奇怪だ。この日記は人食いの歴史の内容と、その仁義道徳のうわべとをハッキリ看て、かの礼教の仮面をかむつて人を食う狡い手段が、作者によつてすつかりベールをはがれたものと感じた、云々。」

呉虞はそこで古来歴史上食人の記録を列挙して、昔、斉侯が易牙の子を蒸した話、漢の高帝が項羽に向つて、人質になつたわが父の羹を甘んじて食はうといつた話、臧洪が敵に囲まれて城中糧尽き、妻妾を殺して将兵に食わした話などをあげ、而もその斉侯は左伝によれば周の天子に対して、いかに礼節を重んじた人になつているか（僖九）、又漢の高帝は魯を過ぎて孔子を祀り、いかに後世尊孔の元祖となつたかを注意している。即ち高帝は、彼が皇帝とならぬ前には伝えられるごとく儒者をひどく侮つたが、一旦皇帝の位に即くと、孔子の尊君卑臣の説法をかりてきて護身符とし、多くの律令礼儀を造つて名教を維持しようとした。そして四百年の天下を伝え、高皇帝の尊号を騙し取つたのだ。而も平気でその父を食はうとしたのだ。臧洪は義士として名を後世に残したが、彼は他人の生命を取つて自分の犠牲とし、妻妾を殺して将兵に食わしたのだ。この非人道的な人格を蔑視した行為を、史家は却つて壮烈とし、人は反つて彼を追慕して「忠義」といつた。之全く是非を顚倒し、黒白を混淆したもので、彼がこのような手本を示したので、後来唐の張順は睢陽を守つて食糧が尽きたとき、子をとり易えて食い、その妾を殺して将兵に食わした。将兵は涙を流して食うに忍びず、張巡は強いて之を食わした。そのうちに城中の婦女が先づ尽き、老人子供が之につぎ、人口二三万を食つた。許遠も亦奴僮を殺して士卒に食わしたのである。彼らが歴史上、忠義の二字を博するためには、千万の無名の人がみすみす食われたのである。

孔二先生（孔子）の礼教を極点までやかましく言つて行けば、殺人吃人までゆかねば成功せぬとは、全く惨酷な話ではないか。歴史の中で、道徳仁義をとなえた人も、機会が来れば直接間接に人肉を食い得るので、現在の人々とても、或はまだ人を食つたことは無いかも知れぬが、彼らが一旦人を食はうと思い、諸君を咬んで腹をいやそうという気を起しさえすれば、必しも綺麗なことではすまされまい。

今になつて我らは当然悟るべきだ。我らは君主のために生れたのでもなく、聖賢のために生れたのでもなく、綱常礼教のために

生れたのでもない。文節公とやら、忠烈公とやらの美しい諡号は、皆人食いが設けて、我らをだまそうとするわなだ。今や明かに知るべきである、人食いは礼教をとなえるものであり、礼教をとなえるものは人食いであるということを、云々。

これは狂人日記に含まれた魯迅の悩み深い心情を必しも完全に理解してはいないと思われる。しかしその意図するところには全く共鳴したので、呉虞はかねての儒教反対の立場から、礼教吃人の叫びを魯迅と声を合わせてとなえたのであった。

呉虞は四川の人。この人については、我国では大正十五年に青木正児博士が「呉虞の儒教破壊論」として紹介されたことがある。恰度民国元年の頃、中国では康有為が孔教会を起し、儒教に於ける大同の思想は共和政体と合致している、今や民心を統一するには儒教に俟たねばならぬと主張して、孔教運動に努力し、政府に向つて、孔子教を国教にす可く請電した。更に民国五年に康有為は黎総統及び段総理に書面を送つて尊孔論を提議するに及んで、陳独秀は新青年誌上に之に対する駁論をかかげ、次ぎ次ぎに激しい論文を書いて、孔子の道徳と政治思想がもはや現代生活、立憲政治と相容れぬことを痛論した。同時に易白沙も孔子平議を著して反孔思想の叫びをあげていた。（以上青木博士の評論の中より）。民国六年一月新青年第二巻五号（胡適の文学改良芻議の掲載されている号）の通信欄に、呉虞が陳独秀によせた手紙がのっている。大意に曰く、

「独秀兄足下、貴報の孔子平議（易白沙。上、一巻六号。下、二巻一号）を読むに、王充、李卓吾の数君より外は多く孔子万能思想を抱けりと謂う。小生丙午（光緒三十二年。明治三十九年）東京に遊び、曽つて数詩あり。（題して中夜不寝偶成となし、飲冰室詩話に載す）。注中非儒の説多し。蜀に帰りて後、常に六経・五礼通考・唐律疏義・満清律例・及び諸史中の議礼議獄の文と、老荘、モンテスキュー、ジョン・スチュアート・ミル、スペンサー、遠藤隆吉、久保天随諸家の著作及び欧米各国の憲法民刑法を以て比較対照し、十年以来ほぼ所見あり。拙著辛亥雑詩、李卓吾別伝に略々発揮するところあり。此の外尚「家族制度は専制主義の根拠たるの論。」「儒家大同の義は老子に本づくの説。」「儒家重礼の作用。」「儒家が階級制度を主張するの害。」「消極革命の老荘。」「荀子諸篇を読む。」有り。其の主張は皆王充、李卓吾の外に出づ。暇にまさに順次鈔写して、参照を請うべし。小生常におもえらく、孔子はもとより当時の偉人なり。此れどもその学を固執して、天下後世を一括し、文化の発展を阻碍して以て専制の餘波を揚げんとするに対しては、之を攻撃せざるを得ざるは当然なり。梁啓超氏曰く、吾は孔子を愛するも、吾は特に真理を愛すと。小生の意も亦かくの如きのみ。豈、弁を好まんや。拙著宋元学粋語例言に李卓吾の語を引きしに、清朝の学部は曽つて学政をして調査禁止せしめぬ。癸丑（民国二年）、成都に在りて醒群報に雑筆を投稿せしに、又内務部より電令して発行を禁止せり。（今回ようやく許可になるも）。故に非儒に関する文章は、成都の新聞紙上に登載するをよろこばず。章行厳曽つて張重民に語りて曰く、辛亥雑詩中非儒の諸詩は、思想の卓絶せること、東南名士（康有為を指すか）の及ぶ所に非ずと。われ極めてその言に愧づ。然も同調するもの至つて少し。当地方の廖平先生、及び貴報通信欄に見えたる陳恨我君の如き見解はほとんど宇内に塞がれ

り。貴報の大論を読んで之がために欣然たり。故に失礼を顧みず書状をよせ奉る。教示を賜らば幸甚。

注・

（辛亥雜詩は九十六首ある。第一首は

河伯猶能歎望洋。蠔蛤全不解炎涼。廣從世界求知識。禮教何須限一方——井蛙の見にとらわれず、儒教の禮教にこだわらず、廣く知識を世界に求め、そこに新らしい生き方を求むべきこと。第九首は

大儒治國自恢恢。坐見中原幾刼灰。始信詩書能發塚。奸言多藉六經來。

そのほか、これらの詩の中には、或いは、民を愚にする專制政治が國を亡ぼすことを言い、中國の民が奴隷の種を遺傳していると歎き、いろいろ當時のこの人の思想を示している。辛亥は一九一一、清朝が遂にたおれて民國が出來た革命の年）。

これ以後、陳独秀との親交が始り、彼の旧作新著が次々に新青年にのった。（上にあげた彼の諸論文は皆民国六年一月以前のものである）。これらの論文は、その後の論著をも加えて、呉虞文録二巻に収められる。（詩は別に秋水集一巻となつている）。今これらの論文によつて彼の学説を見ると、

（家族制度為專制主義根拠論）孔子の学説は孝を以て百行の本とする。故にその教は孝を以て出発点とせぬものがない。だから教という字は孝の字に従つているのだ。家にあつては親に仕えるのが孝であり、外に出でては君に仕えるのが孝である。親に仕え君に仕えて始めてよく身を立て、名を後世にあげる。父につかえる道を推して、君につかえ、長上につかえれば、忠順ならぬ筈はないと。しかもこの孝敬忠順は皆尊貴長上に有利であつて、卑賤の者には不利なものである。これを名誉で奨め、禄位で誘うとても、やはり不平等であることは免れぬ。然るに不孝を最も厳重に抑圧して、「五刑の属三千。罪、不幸より大なるはなし」と曰う。又「忠臣はきつと孝子の家に求められる」と曰い、「君に仕えて不忠なのは孝ではない」とし、「孝弟は人たるの本であり、孝弟にして上を犯すを好むものはない」という、これは皆、君主專制のために家族制度を利用しているのである。

儒家は孝弟二字を以て、二千年来專制政治と家族制度との聯結の根幹としている。或は臣子卑幼の人格を尊重して、人の父となつては慈に、人の子となつては孝に止る、と、恰も平等であるかのように見せるけれども、その実、父の不慈については何等の制裁もない。君臣の間とて亦然りである。

満清律例の十悪の中、大不敬の下に不孝をあげているが、その一つという所を見れば、全く專制国の野蛮な法律である。今や共和の政治となつて、儒教の尊卑貴賤不平等の主義は当然淘汰される可きものである。吾国が今尚領事裁判権を収回することが出来ぬのも、法律が悪いからであるが、それも徒らに尊貴長上を偏重し、人を責めるに孝敬忠順を以てして甚だ不公平なる考に立つているからである、云々。

（儒家主張階級制度之害）孔子は尊卑貴賤の階級制度を主とし、天はたかく地はひくいことから推し拡げて、君は尊く臣は卑しく、父は尊く子は卑しく、夫は尊く妻は卑しく、官は尊く民は

卑しいとし、貴賤を厳重に区別して「礼は庶人に下らず、刑は大夫に上らず」とまで云い、所謂王は公を臣とし、公は大夫を臣とし、大夫は士を臣とし、士は皁を臣とし、皁は輿を臣とし、輿は隷を臣とし、隷は僚を臣とし、僚は僕を臣とし、僕は台を臣とするもので、一事として階級観念の意味を含まぬものはない。

思うに孔子一派は利禄に深く心をよせていたので、尊王を主張せぬわけにゆかず、君主の神聖威厳を犯す可からざるものと提唱して君主に媚びたのである。当時の人格高潔な沮溺一派の人々は之をいやしとし、て観るも屑しとしなかつた。

孔子の尊卑貴賤に対する態度は、論語郷党篇に詳しく記されているが、その種々面目変幻不可測なること、今日の道化役者と雖も真似がしにくかろう。誠に専制時代の官僚派の万世のお手本である、云々。

こうしてかねて儒教の礼教を罪悪視していた彼が、今や魯迅の狂人日記を見て、我意を得たりと喜んで、孝の説を書いた。(注、吃人与礼教、及びこの説孝はもはや白話文で書かれている。)

(説孝) 有子は曰く、「其の人となりや孝弟にして、上を犯すを好む者鮮し矣」と。程子は之を説明して「孝弟は順の徳である。従つて上を犯すのを好む者はない。自然、逆乱のことはあり得ぬのである」と。これを見ても、彼らが孝を教えるのは、とりもなおさず、それによつて忠を教えようとするものである。一般の人をして、恭々順々として、彼らの上にある者の愚弄にまかせ、上を犯し乱をなさしめず、中国をして一つの順民製造の大工場たらしめようとするものである。だから孝経には、「孝は天の徳、地の義、徳の本、教の由つて生ずる所である」と、非常に重大視しているわけだが、彼らはこうして忠孝並用、君父並尊を主張して、彼らの専制の私心を遂げようとする。君主は之を以て教令とし、聖人は之を以て学説とし、家長は之を以て護符としているのだ。三千の刑の中、不孝の罪がなぜ一番重いのか私にはわからぬ。何と説明しようとも、徒らに君主家長の威勢を養成するばかりで、この非情不仁の礼教は、数千年来、どれほど無辜の人を殺したかわからぬ。真に痛哭す可きだ。孝の意義は報恩から生れ、親を養うことが主となる。そこで親の供養を妨げるのを怕れて、郭巨の妻は児を土中に埋めた。孝養の意義を極端に推してゆけば、その子を埋める非人道なことをも仕出かし、又自分の子を割いて父母に奉ずることにもなる。これらの事実は、歴史上のみならず、現在の社会にも尚少なくない。その上政府はそれを褒揚し、文士も亦歌誦する。あきれはてた馬鹿らしさだ。

又子孫が絶えるのを大不孝とする思想故に蓄妾の制度がおこり、男尊女卑の風がおこる。又妻の地位を最も劣悪なものにする。礼記に「子が妻とうまく行つても、父母の気に入らねば出す。子が妻と悪くても、父母がかりそめにもこの嫁は自分によく仕えてくれると曰うならば、子は終身妻を礼遇しなければならぬ」と云つてある。男子の結婚は一方には子孫を設けるため、一方には父母に仕えるためであり、自分というものは全く主となりえぬ。自由恋愛の結婚などは以ての外だ。

こう見てくると、孝の弊害は実に多い。父母いませば遠く遊ばずではアメリカは発見出来まい。身体髪膚之を父母に受く、敢て毀傷せずでは朝鮮独立運動をする者は無い。高きに登らず深きに臨まずでは南極も探険出来ぬわけだ。父子の関係は私はなにもあ

の孔融がいつたようには言わぬけれども、（後漢末の孔融曰く、父と子との関係は何の親しみもありはせぬ、本音をおせば情欲のためばかりだ。子と母との関係もまた何でもない。たとえば瓶の中に物をいれるようなもので、出れば離れて了うのだ。）しかし、儒家の主張するような孝道をも認めぬ。私の考では、父母と子は、必しも尊卑の観念をもつことなく、むしろ相互扶助の責任があるので、同じ人間となつて、何の恩もなく、徳もない、要は子女の人格を認め、皆で「人」の路をゆけばよいと思う、云々。

以上が呉虞の儒教反対論であるが、彼は自分の儒教反対論にいつも老荘の説を引き合いに出して、我が説の決して杜撰でもなく「投洋」（外国心酔）でもないことを証明しようとした。老子は道徳の有害無益なことをいつて、聖法を滅ぼしつくして、天下の人ははじめて平和であろう、と曰い、列子も仁義道徳は是非の標準とするに足らぬ、各国の道徳風俗はそれぞれに同じでないといつた。中国は一夫多妻、欧米は一夫一妻、西蔵では兄弟共妻が道徳だ。印度では寡婦は夫に殉ずる。中国でも福建の李光地（清朝の朱子学者）の家では、婦女が多く夫に殉死した。この残酷極まることを、彼らは腐儒の説をかりて、「烈女二夫に仕えず」とか「餓死するは事小なり、節を失うは事大なり」とか怪しいことを言つて、道徳を粉飾し、家門の名誉をかざつている。こんな野蛮な土人の習慣道徳こそ一刻も早く改正すべきだ。

荘子も亦道徳が地方、時代によつて変遷することをいつている。法家亦然り。商君は富国強兵の立場から、孝道が往々国家の利益と相反することをいつて旧道徳に反対し、韓非も亦同じ。墨子が儒家の礼楽尊重に反対したことは今更いうまでもないし、このように中国でも古来儒教に反対する人は決して少なくないのである。

今や孔孟の霊魂は山東に在り、みすみす日本が彼らの故郷を占拠するのを見ているばかりだろう。彼らの道徳も、十三経も全く役に立たぬ。果して今日孔教会、儒教会をかつぎ出している人も、この旧道徳を以て日本に抵抗することが出来るというのであろうか。（道家法家均反対旧道徳説）。

呉虞のこのような言説を過激といい、浅薄と評する前に、当時この人々の旧礼制を廃して、新らしい自由平等の精神に立ち、新らしい文化を求め、中国の立ちおくれを回復しようとする熱心な努力をまず理解せねばならぬ。呉虞と当時に於て最も意気投合したのは先にもいうとおり陳独秀であり、彼自ら非儒の説を多く書いているが、胡適も又その一人で、呉虞文録のために序を書いている。その胡適の序文（民国十六年）に曰く、

「呉又陵先生と我が友陳独秀とは近年孔教攻撃の最も有力な二人の健将で、一人は上海に、一人は成都に、遠く相隔つて居りながら、その精神は極めて共通なるものがある。二人とも、孔子の道は現代生活に合わぬことを主要観念としている。ただ呉氏は法政を学んだ人で、陳独秀とはその方法がやや異り、中国古来の六経・五礼・唐律・満清律例と西洋の憲法・民法・刑法とを比較研究している。彼は中国の礼教・法律・制度・風俗は儒教の基本教条に根拠していること、その礼法制度はすべて「吃人の礼教」であり、人を坑に陥れる法律制度であることを証明した。又思想史の方面から、老子以来多くの古人がこの欺人吃人の礼制に不満を示して居り、儒教の礼制は千百年前からすでに思想家たちの批評攻

撃をうけていたことを説明し、まして現今の、この著しい変化を来たしている社会生活中に於て、その不適当なることはいうまでもないとしている。

呉氏の方法は正しい。或々が或る学説や、或る宗教を批評する場合、それらが実際上どんな影響を発生したかを研究せねばならぬ。（それらがどのような礼法制度を生み、その礼法制度がどんな効果を発生したか。それが人生の幸福を増したかそれとも損したか。進歩を助長したか妨げたか。どのような国民性を作りあげたか。）こうした実際の効果から、学説や宗教を批評するのが最も厳格にして公平なる方法である。呉氏はこうした実際主義の標準を用いたと自ら説明はしていないが、きつとこの私の解釈に賛成してくれると思う。かの衛道派の老先生たちも、この実際主義の標準のきびしいことを知つているゆえに、逃げ道を考え出して、曰く、種々の流弊は孔子の本旨ではなく、叔孫通・董仲舒・劉歆・程顥・朱熹らが孔子の道を誤解した結果であるとし、或る人（康有為）は礼運大同の説こそ真の孔教であるなどと遁辞を設けているが、現に二千年来吃人の礼教法制はすべて孔丘の看板を掛けているのだから、その看板が本ものだろうとにせものだろうと、取り下ろして打ち砕かねばならぬのだ。私は中国の若い人々に、この四川省で隻手もて孔家店を打破している老英雄呉又陵先生を紹介する。」云々。

いかにも胡適らしい言い方で呉虞を称讃しているが、こうして胡適も亦呉虞、陳独秀と同志の人であり、共に魯迅の所謂「吃人」の礼教の打破に努力しようとしていたわけである。

同時にこれらの人々の思想は決して一時のものでなく、その来るところの遠く、封建礼制盛なりし世のまつただ中にも、早くすでに之に気づいた人があることを彼らは紹介した。先にもいうように呉虞には、魯迅の狂人日記以前に、「李卓吾別伝」あり、胡適には後に「戴東原の哲学」あり、共に夫々礼教反対の先達を顕彰しようとしたものである。

呉虞にあらずとも、およそ中国近代精神の芽生えを明の李卓吾に見出すということは、甚しい謬りではないであろう。吾々はそこに儒教の礼制に拘束されることなく、真実の人間性を肯定しようとして、周囲の圧迫に反抗しつつ、悪戦苦闘した激しい一個の精神を見る。呉の李卓吾別伝は明の袁中郎の書いた李卓吾の伝によるところが多い。袁不郎は亦李卓吾を学んで、文芸に個性の自由なる発揮を求めた人である。今之らの伝と、李卓吾の著述によりつつ李の生平と思想とを一応考えると、

李贄（本名載贄、字卓吾（呉の伝には号卓吾、一曰篤吾とあり）明の嘉靖六——万歴三〇（1527—1602）泉州晋江の人。若い時、或る道学先生から、人間が生死を免れる方法は道を学ぶことだと教えられ、道の奥義に心を潜めること五年、ようやく心得する所あり。語言文字を超えて、世の書物に拘われる者の到りえぬ境地に達したといわれる。後、雲南の知府となり、その地方の行政を極めて簡易にし、自然に任せ、徳化を務め、世間の評判などちつとも気にしなかつた。そこで民は自づから治まつた。彼は喜んで僧侶と交際し、いつも寺院に住んで、執務の間には禅を談じた。俸禄のほか、何一つ身には持たなかつた。

官職に在ること三年。病気と称して辞職を申し出たが許されず、そのまま大理の鶏足山に入り、蔵経を読んで、山を出ようと

しなかつた。御史の劉維はその態度を奇とし、上奏して彼を辞職させた。初め黄安（湖北黄陂県東北）の耿子庸と仲がよく、官をやめて後も郷里に帰らず、黄安に客寓した。中年に数人の男の子を設けたが皆育たず、もともと身体がやせて、寡欲な人だつたので、子供が無くても別に妾も置かなかつた。ついで麻城（黄陂県東北）の龍潭湖のほとりに行つて、僧無念、周友山、邱坦之、楊定見らと聚まり、門を閉ぢて本を読んだ。生れつき潔癖で、地を掃くのが好きで、箒をいくら作つても間に合わず、衣服はいつもよく洗濯し、身体をふいたり顔を洗つたりしどおしで、「水淫」とでも言い度い位だつた。俗客を嫌つて、止むを得ぬときは遠く離れて坐らせ、その臭味を避けた。気に入つた者とは終日談笑し、気の合わぬ者に向つては寂として一語無く、滑稽が口を衝いて出るかと思うと、皮肉は骨を刺した。

或日のこと、頭が痒くて、櫛を入れるのが面倒だというので髪を剃り、両鬢と頬ひげだけを残し、冠服をぬいでしまつた。彼は学問を求めて来る者を喜んで引見し、僧俗を問わず、胸襟を開いて語り、黄安麻城一帯にその影響が甚大だつた。時に女性の聴講者もあり、而も少しも男女の別を設けようとはしなかつた。そこで麻・黄間の士大夫たちは、彼を邪道で人を惑わすものとしたが、卓吾は笑つて、それなら冠をつければいいのだろうと、もとの服を再び着た。当時彼の読むところは、中国の古典、仏教の経文、離騒、史記・漢書、陶淵明、謝霊運、柳宗元、杜牧の詩から、小説、戯曲に至るまで、一々批評を加えて新意を出した。

その後に迎えられて武昌や南京にも行つたが、まもなく又麻城に帰つた。ところが当局に向つて流言をとばすものがあり、遂に当局は彼を放逐して、その寺を焼いた。御史馬誠所は常々卓吾に易を習い、之に師事していたが、李卓吾を北方の通州に迎えた。時に又蜚語あり、遂に彼を捕えて獄に下した。李卓吾はその時恰度九正易因の著述を終つたところで、重い病気にかかつていたが、門の扉をもつて来させてその上に臥し、「俺は罪人だ。すぐ連れて行け」と叫んだ。馬御史は「朝廷が先生を妖人と見做すのなら、その妖人をかくまつたのは私だ。死なばもろ共に」と側を離れず、附き添つて行つた。

翌日役人の訊問があり、卓吾は侍者に扶けられて法廷に入り、階段の上に臥して応答した。役人は李卓吾が勝手なことを書物に著すことを責めたが、李は自分の著書は聖教に益こそあれ、害はなしと言つて譲らぬ。役人としても別に所罰の理由が立たぬので、その儘暫く獄中に置いた。李は獄中で詩を作つたり、本を読んだり、平然として居たのだが、或日侍者を呼んで髪を剃らせ、その刀を奪つて喉をかき切つた。而も息絶えぬこと二日。侍者が「和尚痛むや否や」とたづねると、指で手に「不痛」と書いた。又「和尚何故に喉を切りしや」というと、「七十の老翁、何の求むる所あらん」と書いて、やがて絶えた。時に七十六才。馬御史は裁判の様子がさし迫つたこともないので、一旦帰つて父を見舞つた隙であつたが、李の死を知つて痛嘆に堪えず、骸を通州に葬つた。

之が李卓吾の一生であつた。だいたい明朝の末近い頃の思想文芸界の特色は、当時社会に於けるさまざまの矛盾、朝廷の堕落、一方庶民生活の著しい勃興、各地方にしきりにおこる農民の暴動というような社会現象を背景として、所謂王学左派の人々の思想

が主流となり、人間の自然のままの心が尊ばれ、人欲が肯定され、遂に人間の平等観、個性の尊重、人間性の解放の精神に到達する。李卓吾の思想は王龍溪、羅近溪の学の系統から出たと思われる。およそかの王陽明の学説の如く、理が良知として完全に人の心に内在するとすれば、人は経典によつて始めて理を得るのでなく、己れの心こそ第一義的なものになつてゆく。良知がすべての人の心に内在すれば、匹夫匹婦に至るまで、その点ですべて聖人と同じである筈だ。王学左派といわれる人はことにこの心の絶対性に徹底し、経典は心の記録にすぎず、その点では儒教の経典のみならず、仏教や道教の経典も皆然り、小説戯曲の如きも亦皆然りということになる。

王龍溪は王陽明の直門。良知は性の霊根であり、良知の自然の流露を尊んで、「良知を致すは只これ虚心もて物に応じ、人をして各その情を尽すを得しむ」、といつた人である。羅近溪は顔山農について道をきいた。顔山農は王心斎の伝を得た人であり、王心斎は泰州の人（この一派泰州学派）、卑賤な身分の出身である。王陽明に逢つて心折し、すすんで弟子を称した。その弟子には樵夫あり、陶匠あり、田夫あり、この派の人々はことに身分の如何を問わず、道に進む上には皆平等であることを主張したのである。又羅近溪はいつも赤子の心ということをとなえた人で、「天、初めて我を生ずるは只これ一個の赤子なり。赤子の心は渾然として天理なり」で、人は皆赤子の心にかえるべきことを言つた。

「故につらつら思うに、吾等まづよく孔孟の説を明かにすれば、必ず人の性の善なるを信ぜむ。その善を信じてこそ性霊貴く、その霊を貴んでこそ軀命重し」

性霊即ち我心の貴ぶべきことからして、我身命の重きを知る。李卓吾に王龍溪先生告文、及び羅近溪先生告文あり、その文に曰く、

「我南部に於て王先生に見ゆるを得たること再び。羅先生は一たびなり。滇（雲南）に入るに及んでまた龍里に於て再び羅先生に見ゆるを得たり。然もこれ丁丑以前の事なり。その後歳として両先生の書を読まざるなく、口として両先生の旨を談ぜざるなし」

「今羅先生実に死せり。いかんぞ遂に先生の死をきくや。然もおもうに曽つて業を先生の門に受けざりしが故に、先生門下の士とあまねく友たる能はず。その誰か先生上首の弟子たるかを知らむや。思うに何ぞその人無からむ。ただ未だ之を見ざるを恨むのみ」云々と。

それではどういう点を李卓吾は之らの学者から得ているか。畢竟、李の思想は、王学左派の傾向を一そう進めて、心の自然に従うことを尊び、煩悩即菩提、人間の情欲、酒色財気すべて菩提の道であるとし、性情のままにまに任ずる「率性」を尊んだのである。

答鄧石陽

「穿衣吃飯即ちこれ人倫物理なり。穿衣吃飯を除却して倫物無し。世間の種々は皆衣と飯の類のみ。故に衣と飯とを挙げて、世間の種々は自然その中に在り。衣食の外に更に所謂種々の絶えて百姓と相同じからざるもの有るに非るなり。」

人間の衣食への欲求、それが性情の自然であり、衣食をはなれて人の道はない。人々に衣食を与え、人々の性情を生かすところ

にこそ人の道があり、政治の理想があろう。衣食をはなれて人倫を求め、教条を以て民を治めようとする儒学者の行き方を謬れりとする。人間の心を、人欲の多きがままに肯定し、人間性の自然の発露を求める。且つ人皆生知を具備する上は、人は皆平等であり、人皆聖人であり仏である。されば生れたままの素朴な人間の心を聖として尊ぶに至る。ここに彼の童心の説が生れる。

李卓吾の童心説はやはり羅近溪の赤子の心と通ずるものだが、彼はここに於て本能的な要求そのものを性情の自然として肯定し、後天的な聞見道理を排斥した。曰く、

「童心とは仮を絶つて純真なる、最初一念の本心である。この童心を失えば真心を失う。真心を失えば真人が失われる。では童心は何故失われるのか。先づ始めに聞見道理が耳目から入り、その内を占めると、童心が失われる。それが段々つづいて、道理聞見が日に益々多く、知覚が日に益々広くなり、美名の好ましいのを知ると務めて之を揚げようとし、不美の名の憎むべきを知つては務めて之を掩いかくそうとする。こうして童心が失われる。道理聞見は皆書物をよみ、義理を識るところから来るが、童心は本来もつているものだ。書物を沢山よんでも、この童心を失つてはいけない。学者は沢山本をよみ、義理を識るによつてその童心を障げている。童心が障げられては、その結果としてその人の言葉も心の誠から出ず、政治をしても政治に根底がない。文章を書いても言いたいことを伝え得ない。内にある篤実なものが美しい輝きを生じないからだ。一句でも有徳の言を求めようとして、ついに得られぬ。なぜかといえば、童心がすでに障られて、外から入つて来た聞見道理を以て心としているからである。一旦聞見道理を以て心とした以上、言うところは皆聞見道理の言で、童心が自ら出した言葉ではない。そんな言葉がいくら巧みであつても、何にもならぬ。それは全く仮人が仮言を言い、仮事を事とし、仮文をつづつているからではないか。思うにその人が仮であるとすると、何ごとも仮でないものはない。そこで仮言を以て仮人と語れば仮人が喜ぶし、仮事を以て仮人と語れば仮人が喜ぶし、仮文を以て仮人と語れば仮人が喜ぶ。何も彼も仮であれば、喜ばぬところが無い。満場すべて仮であれば、ちよつとのぞいて見たとて弁別はつかぬ。して見ると、たとい天下の至文があつたとしても、仮人の手によつて消滅され、後世に充分あらわれないものが少くない。何故か。天下の至文は童心から出ぬものは無い。苟しくも童心が常に存すれば道理聞見は行われず、どんな時でもどんな人でも、どんな表現を用いた文章でもいい文でないものがない。詩にも文にも古典や先秦のみを求めることはなく、降つて六朝、変じて唐の律絶、又変じて伝奇・更に変じて院本雑劇となり、西廂記となり水滸伝となり、更には今日の八股文となる。大賢の言、賢人の道は、皆古今の至文であり、時世の前後では論じられぬ、だから私は童心さえあれば自づと立派な文であることを感せずにいられない。なにも六経とやら、論語孟子とやら言うことはない。だいたい六経とか論語孟子とかは、古の史官がやたらに褒め尊んだ言葉でなければ、臣子が極力賛美した言葉である。又そうでなければ迂闊な、頭の悪い弟子共が、師の説を不完全にうろおぼえて、自分の見解に従つて之を書物にしたものだ。後世の学者がそれを察せず、直ちに聖人の口から出たのだと思い、必ず之を目して経典としている。誰かその大半は聖人の言でないことを知ろう

か。たとい聖人から出たにしても、畢竟亦その場その場の必要に応じて発した言葉で、相手の病気に応じて処方して薬を与え、かの頭の悪い迂闊な弟子たちを救っているに過ぎぬ。医薬は相手の病気によつて変る、一定固執できるものではない。それをどうして万世の主論だとされようか。してみると六経とか論語孟子とかは道学者の口実、仮人の集りということになる。断じて童心の言を求められぬことは明白である。ああ私は又どうして真正の大聖人の、童心未だ失わざる者を得て之を語ることが出来るであろうか。」

この文章はまことに激しく、語の及ぶところ遂に論語孟子をそしつて憚らぬ。彼は道学者が虚偽の教を以て、人間の自然の情を殺そうとすることを憎んで、人間性の真実を認めようとしたのである。儒教の礼教によつて抑圧された人間の生きる願いを生かそうとしたのである。

（註・最近楠本教授の入手された李氏説書を見ると、その巻九の孟子下に、大人不失赤子之心の條あり。上掲の李氏焚書の中の童心説の文章を殆んどそのまま引用しているが、ここでは童心という語を赤心としているほか、語孟をそしる言葉はない。それは孟子を説明している文章として當然であるが、そのほか李氏説書を見ると、彼は決して聖人を認めないわけでも、孔子に反對したわけでもない。只、彼の思想としては、「心なる者は孔子なり、聖人なり、孔子を宗とするは心を宗とするなり。吾心の聖人を宗とするなり。又曰、人の心は皆明鏡なり、聖人は特に之を塵あらしめせざるのみ。人の心の初めは、それ塵有らんや。人の心は皆止水なり。聖人は特に之を波立てざるのみ。人の心の初めは、それ波あらんや。又曰、特に知者の心が一孔子なるのみならず、愚者の心も亦一孔子なり。特に賢者の心が一孔子なるのみならず、不肖者の心も亦一孔子なり。」ということになるのである。）

こうしたところから、彼は文学に於て、小説戯曲の類に深く関心をもつた。それらが人情の真実を描くからである。戯曲では拝月、西廂を高く評価し、琵琶記の儒教的礼教の虚偽を、真に以て真に非るものとした。真の文学は作者の胸中にわだかまるものあつて、発せざらんとして発せざるを得ぬものがあらわれるのである。景を見て情を生じ、物に触れて感を興し、心中の不平を訴え、数奇を千載に感じ、遂に発狂大叫して、流涕慟哭自ら止む能わざるに至るものである。故にこれらの大文学を見、その作者を想えば、必ず当時にあつて、君臣朋友の間心中大いに意を得ざるものあり、ことさらに夫婦の離合因縁を借りてその思を発したものとした。そこで水滸伝を批評しては、之を作者が心中の憤を発露したものとする。古の賢聖は憤せざれば作らず、即ち心中おさえ切れぬものがあるのでなければ物を書かぬ。憤せずして作るは、「寒からずして顫い、病まずして呻吟するがごとし」といつた。

李卓吾によれば水滸伝は作者が当時朝廷の腐敗、政治の堕落を憤つて書いたものとなる。宋朝が衰え、上下尊卑が顛倒し、賢者は下に居り、不肖者は上に居り、夷狄は上に居り、中国は下に処

る、作者は元朝の人だが、心は宋にある。元の世に生れながら、実は亡んだ宋の事を憤る。徽宗欽宗が夷狄のために北方に連れ去られたことを憤る故に、水滸伝に遼を打ち破ることを書いて憤を洩らし、宋朝が南にうつつて、南宋の朝廷は、北方の夷狄を攘らうことも考えず、安きを貪つていたことを憤つては、方臘征討を書いてその憤を洩らした。敢て問う、遼を打ち、方臘を討つてその憤りを洩らしたのは誰か。決して朝廷の士ではない。正しく、かつて水滸に聚つた強盗達であつた。彼らをこそ忠義といわずに居られようか。

と、そこで水滸伝の名に忠義の二字を加えた。彼によればかの梁山泊にあつまつた強盗こそ国を愛する人々である。忠義は今や朝廷になく、君側になく、腹心といわれる臣下になく、全くかかる水滸に存したのである。

李卓吾はこうして社会の矛盾、上層階級の腐敗をはげしく憎んで、その怒りを水滸の批評に托したのだが、同時に彼の童心を重んじ、性情の自然の発揮を真とする思想からして、これらの豪傑の率直自然なふるまいを真実の人間と見たのである。（後に金聖嘆はこれを天真と言つた）。ここに於て、性情の自然に出ることならば、水滸の強盗の暴怒の行為も亦之を認めるに憚らぬ。むしろ社会の虚偽に対する正しい反抗と見たのであろう。

答友

或人曰く、李卓吾は謂う、暴怒はこれ学なりと。

亦異ならずや。

友あり、答えて曰く、卓老は断じて暴怒は学なりといわず。暴怒は性なりといいし筈なり。

或人曰く、発して皆節にあたるが性なり。いかで暴怒が性なる理あらむや。

曰く、怒も亦未発中に有るなり。

ああ。暴怒は性なりというは性を誣うるなり。暴怒は学なりというは学を誣うるなり。既に学ならず、又性ならずとせば、吾真にそのいづこより来るかを知らざるなり。或は因縁を待つて来たるか。つねに世人の天を欺き人を誣うるやからを見るごとに、ただちに刃を手にしてその首を取らんと欲するは、豈特に暴ならんや。たとえ反つて彼に害せらるるとも亦甘心し、死すと雖も悔いず、暴なんぞ言うに足らんや。然も其をして復た光明正大の人、言行一致の士を見しむれば、怒は又いづこに去りしやを知らず、喜又いづこより来るを知らず。かかれば則ち吾を暴怒というも可なり。吾を怒を遷さずというも可なり。」と。

されば梁山泊一百八人の乱暴も、偽り多い社会、腐敗せる官僚に対する自らなる憤りとすれば、之亦その真実の心から出たものである。李卓吾はむしろ彼らをそうさせる者への憤りを烈しく覚えた。（李は小説のみならず、詩に於ても作者の「性格」が自然に出ることを求めた。むろん自然であろうと努めるのでなく、情性自らあらわれるものでなければならぬが）。

畢竟彼は聖教に口をかり、道理に名をかりて虚偽を為す社会に対してがまんのならぬものを感じたのである。礼教に名をかりて、下を虐げ、己れを護り、民の生きんとする願を圧えて自らの利を計る人々への憤りを強く覚えたのである。すべての人間の、持つて生れた人間としてのねうちを認めその人間性を肯定しようとする。当時の社会を考えるのには、たとえば小説金瓶梅に描か

れている世相を思うがいい。あの小説には大胆な物欲的、官能的な享楽生活が描かれると同時に、上層官僚の腐敗、読書人の堕落、それと共に又庶民生活の旺盛な盛り上りが明らかにうつし出される。こうした時代の背景が又李の思想に深いつながりがない筈はない。通俗庶民文学の興隆もこの時代の大きな特色である。かの王学一派の、四民平等の精神は、人皆生れ乍らに良知をもつ上は、誰しも本来人間として平等だと見るに至るのは当然である。王心斎一派に樵夫、田夫陶工の門下があつたことは上述のとおりだが、之亦一つには上層の君子の堕落に望みを失つた人が、農民労働者の中に素朴純真な、新らしい生命力を認めて行つたことをも思わせるものではなかろうか。人間の平等を主張する李卓吾は、当然男女の、人間としての価値の平等を主張せざるを得なかつた。男女の平等観こそ、古い封建思想に対する人間解放運動の第一歩であり、根底であることは言うまでもなく、李卓吾も当然ここに思い及んでいる。彼は講席に女人を雑えたが、之は当時に於て非難に値するものであつた。然し彼は明かに答えた。

答以女人学道為見短書

昨日芳書拝見。謂らく、婦人は見短なりと。誠に然らんや、誠に然らんや。それ婦人は家庭を出でず、男子は生れながらにして出で、四方に従事す。見に長短あるは当然なり。ただし、所謂短見者とは、見るところ家庭より出でず、遠見者は広き世界を洞察す。短見者は只百年の内、或は近うしては子孫、又近うしては一身のみを見得るもの、遠見者は一身を超越し死生をはなれて、千万億劫、永遠の境を極むるものなり。短見者はただ街談巷語市井小児の語のみを聴き、遠見者はよく大人を畏れ、聖言を侮らず、更に流俗愛憎の口に惑わされざるものなり。

余竊かに謂へらく、見の長短を論ぜんと欲する者はまさに此の如かるべしと。ただ婦人の見なるを以てのみ見短なりと為す可からざるなり。故に人に男女ありと謂うは可なり。見に男女有りと謂いて豈可ならんや。見に長短ありと謂うは可なり。男子の見は尽く長、女子の見は尽く短謂うは又豈可ならんや。

もしその身女人ながら、その見は男子、楽しんで正論をきいて、俗語の聴くに足らざるを知り、楽しんで出世を学んで、塵世の恋うに足らざるを知るならば、恐らくは当世の男子之を視て、皆まさに羞愧流汗、敢て声を出さじ。

といつた。人は李が講席に女人を雑えることをそしつたが、李その人は却つて女人には至つて淡白であつたことは上にのべた。人間性の貴さには士庶の区別が無いのと同じく、男女の別もありえなかつたのである。

事実講席に女人をまじえることを士丈夫は禁じても、庶民の社会では婦人の地位が、ことに市民の家庭に於て、この頃段々向上して、一家の経済生活の面に於て、女人の立場が強くなて来ていたことは、当時の小説などを見るとよくわかる。町の講釈などの場はむろん女人もまじつていただろう。それはもともと仏教の説経から発展したものだし、説経の席には女人がもとからまじつていたらしい。李卓吾が庶民文学を愛好したのも、こうした点にも却つてありのままのものを見出していたのかも知れないし、又社会のそうした発展の実情が、李卓吾の思想の形成に自然にひびいていることも考えられる。

李卓吾は人間を礼教主義から解放し、人間性を重視して、之を

生かす途をとなえた。教条主義の政治でなく、人間の欲望を生かす政治を求めた。人間性の平等を主張しては、士庶、男女の別はなかつた。世の聖人君子からひんしゆくされながら、それに屈せず、儒教の礼教を盾にとつて偽善者のために反抗した。まるで周囲の厚い壁を打ちこわそうとするような命がけのたたかいでもあつた。

ただ、虚偽の礼教を打破し、人間の情性を伸ばそうとして、真実一路を求めるに急なあまり、却つて周囲の人を傷け、己れも亦傷つく結果を招くことはないであろうか。情の重視が、いつか放恣な生活態度を招き、社会的倫理規範が無視されることはないか。旧礼教を破壊して、そこに建設される新らしいモラルは何か。事実この点で李卓吾は後世の所謂聖人君子からとかく非難され易いのである。

（但し、上に引いた李氏説書を見ると、焚書のあの激しい口調――それが何より李卓吾を愛読する人々によろこばれたのである――とはちがつて、ことに孟子の四端の説にもとずいて、本性の善を擴充することを主張しているところなど、彼としては結局そこに落ち着いて、説書に見る限り、別に無軌道な、放恣なものに流れるわけはないのだが）。

李卓語の書は万歴三十年給事中張問達の奏請によつて再び焚かれた。けれども実は朝廷の禁圧にもかかわらず、世人は「咳唾の間卓吾に非んば歓ばず、几案の間卓吾に非んば適せず」という実情だつた。彼の人間性解放の精神はひそかに人々の胸に灯をともしつづけたのであろう。

呉虞は今、この李卓吾をもち出して、儒教礼制に対する反対の先達とした。「ああ卓吾は専制の国に産れて、立憲の邦に生れず、言論思想は自由を獲ず、囹圄に横死し、俗学に排せられ、長夜漫々の感を免れず、然も亦ただ能く自らその身世の不幸を悲しむのみ。復た何をか言わんや」、と言つている。

呉虞の考えは、必ずしもこの李卓吾と一致しているわけではない。が、この時は、当時の尊孔運動に対する反対をとなえる立場から、ここに一人の反礼教運動の闘士として李卓吾を紹介したので、むしろ呉虞としては、儒教が中国文化の発展を妨げているという点を強調したかつたのである。だから、たとえば、

「官吏や読書人でなければ孔廟に入つて祭を見ることも出来ず、高い檣をこしらえて、女子と庶民は眺めることも出来ぬ」と、士庶男女の不平等を指摘しつつ、つづいて「こんな事情は儒教だけのことで、仏、耶、回教では帝王から平民に至るまで、男女の別はなく教堂で礼拝してその信仰を伸べている。こうした平等の宗教が無いために、却つて庶民や婦女の間に迷信が盛んになるのだ」などと言つている。又儒者は自分に異るものを皆異端とし、邪説とし、固い殻にとぢこもつて、我こそ正学真儒だとする、このために国内の学問を禁遏し、挫折して発達させぬ。その国を誤り民を禍することは洪水猛獣の害以上だ。この儒教の拘束がなければ国内の学問は多岐に発展し、海外の学問を博く採り入れて、文理法医各学科に亘つて燦然として見る可きものがあつたろう。そして三百年来文化の増進は、敢て欧米に拮抗せずとも露国のピーター大帝、日本の明治と或は匹敵出来たであろう。失権敗績、地は削られ、国々辱しめること今日のようではなかつたであろ

う、」云々。

というように、当時孔教復興の声あるに対して猛烈に反撃した次第で、李卓吾を論じつつもいつの間にか右のような論調になつているけれども、彼が海外の新思潮、欧米の法制に学んだ自由平等の観念には、もとより李卓吾の思想と或る触れ合うものはあつたのである。

胡適が戴東原の学説を紹介したのは民国十四年だから、魯迅の狂人日記より後のことである、ここに彼も又己に昔、礼教人を殺すの説をとなえた先人として、戴氏の学を顕彰したのである。

民国十二年秋、雙十節に梁啓超は、来る旧暦十二月二十四日は戴東原生誕二百年に当るというので、その日紀念会を挙行する計画を発表した。梁啓超は戴東原の学問の、実事求是の科学的研究法を、中国学術史上特筆すべきものとすると同時に、その「情感哲学」を以て哲学界の革命建設家として高く評価し、（宋明以来の主観的理智哲学に対する反動は、清初から発生していたが、それは只破壊工作で、新らしい建設はまだなかつたとし）、この二項を戴東原の学界に残した大きな功績と見做したのである。そこで梁啓超自身は、戴東原先生伝、戴東原哲学の二つの文章を匆急の間に草した。（十三年一月十九日序）。そのほか戴東原著述纂校書目考をも詳細に作つた。又この時安徽省の戴氏の故郷では戴東原図書館を設ける議がおこり、梁氏はその縁起を書いている。

梁氏が戴東原を論じたものは、この時に始らず、己に民国九年即ち五四運動の翌年、彼が書いた清代学術概論のに要領よくのべられ、そこで彼は戴氏の学説を高く評価している。この学術概論を著すことを彼にすすめた一人は胡適であつた。その胡適の「戴東原哲学」の論著は、やはり民国十二年十二月に起稿され、二十ケ月を経て、十四年に脱稿したものであるから、胡適のこの論著も正しく梁氏の主唱する戴東原二百年紀念会の企てに呼応して筆をとり始めたものに違いはない。そして彼の著書も亦、戴学と顔李学派との関係から説きおこしてあるのは前述の梁氏の論文と軌を同じくしている。

何故にこの当時、戴東原をかつぎ出したか。恐らく五四を経て、科学とデモクラシーの号召に応じて、戴氏の実事求是の学問の科学的態度と人間性の肯定による思想解放の精神とが、正しくこの時代の要求に合致するものとして注意されたのである。

ここで戴東原哲学の最も精彩を放つところは、彼が道学者の封建的礼教思想を「以レ理殺レ人」ものとして難じた点である。之こそとりもなおさず「礼教吃人」の考そのものではないか。

戴東原（雍正五―乾隆四二 1723―1777）は安徽休寧の人。所謂清朝皖派の学を開いた人。朱子学者江永について学び、而も研究の方法は顧炎武、閻若璩の実証主義をうけ、経籍の研究は先づ文字の声音から訓詁をきわめ、訓詁から義理に入るべきものとし、その方法は懐疑よりして事実を確め、一々精密な証拠を求めて実事求是を学問の本旨とした。けれども彼は後の清朝漢学者の如く、考証のための考証に終始することなく、畢竟考証も亦以て明道の一方法であるとしたのであつた。彼は常に曰つた、学者は人を以て己を蔽うてはならぬのみならず、己を以て自らを蔽うてはならぬと。これ彼のレアリズムの精神というも誤りではないであろう。

宋以来の儒者は、己れの意見を以て強いて古賢聖のこころだと

し、語言文字から入つて研究しようとせぬ。また政治に於ては己れの所謂「理」を以て断行し、そこにかくされた人情の機微をとらえ得ぬ。だから政治の大道は失われて、行うところ皆その正しきにそむくのであると。文集巻九、某に与うる書にもいう。凡そ余が古典を探求するのは、聖人の言が後世に暗く乱されていることを恐れるからである。然しながら、余は之を尋ねて已に十分の見を得たものもあるし、まだ十分の見に至らぬものもある。所謂十分の見とは、必ず之を古にしるしを求めて条理一貫せぬことなく、又之を道に合せて考えて少しの疑問もなく、細大ことごとく究め、本末合せ察して、証拠を尽したものである。もしただ伝聞によつてその中の都合よきものを求め、衆説の中からその優れたと思われるものをぬきとり、空言によつて論を立て、単に一つの証拠によつて之を信じようとするのなら、それは全く推測によるばかりで、之を自分で実証することができぬ。すべて学問は旧来の説に捉われず、本証傍証を固めた上でこそ始めて信ずべきだ。ここに旧来の伝統、旧来の思想からの解放と、科学的な探求とがあつたのである。かくして何物にも依らず、何物にも蔽われず、明々白々大道を求めようとした結果、彼はいう、道とは何ぞや。一は天道。一は人道。道とは猶ほ行のごとく、天道は天行であり、人道は人の行為であるとした。彼のいう天道は一種の自然主義的なもので、気化の流行、生々息まず、この故に之を道と謂う（孟子字義疎証）とか、一陰一陽、流行やまず、これを道と謂うとか、いわば唯物的な一元論である、宋の朱子はいつた。「陰陽は気なり。形而下なる者なり。一陰一陽する所以の者は理なり。形而上なるものなり。道は即ち理の謂なり。」とし、天地の理法を道としたのだが、戴東原は、

形而上は猶お形以前と曰うごとく
形而下は猶お形以後と曰うごとし（孟子字義疎証）

といい、陰陽が未だ形質を成す以前は形而上であり、形而上も形而下も皆気である。天道は気化の流行であり、気化は生々やまざるもの。而して気化の流行、生々やまざるには自らそこに条理がある。決してでたらめではない。ここに客観的、科学的な知識の考えられる場がある。

さて道の実体は陰陽五行であり、その陰陽五行から出るものが血気心知で、之が性の実体だという。宋儒は性に気質の性と本然の性（理性）とを認めたが、戴東原がこの血気心知を性なりという時は、いわば宋儒の気質の性だけを認めていることになる。だから耳目百体の欲は、血気がそれによつてこそ養われるので、所謂性の欲である。この性の欲は自然に出るものであり、之を誤まりなき道——必然に帰せしめるものこそ性の徳である。（原善）。つまり性は自然、善はその必然である、古の賢聖の所謂仁儀礼智は、決して欲の外に求めるものでなく、血気心知を離れたものでなかつた。（疎証）。然るに宋儒は気質の性を排斥した。その気質の汚染を清めて、「天と我と完全に自ら足る」ところの理性を恢復しようとしたが、戴東原は却つて、気血心知を性と認め、之を博学審問慎思明弁篤行によつて拡充しようとしたのだ。朱子は人欲は天理と反するものとし、極度に之を排斥したが、戴東原は、理は欲に存すとしたのである。凡そ饑寒愁思飲食男女のごとく、人情の常として抱いているものを人欲という。この欲は終身制御しがたい。宋儒の所謂存理は、理の名はありながら畢境情欲

を絶つことにすぎぬ。では如何にして之を絶つというか。曰く主一無適と。然るに之は老子の抱一無欲に外ならぬ。けれども天下に生養の道をすてて存し得るものはない。およそ事物は皆欲によつて存在するので、欲がなければ物はありえない。欲があつてこそ行為あり、行為あつてそれが「至当易うべからざるに帰する」のが理である。無欲無為のところに理はないのだ。

聖賢の道は私が無いので、欲がないのではない。老、仏はその逆で、彼らは無欲を以てその私を遂げようとする。我々は無私を以て天下の理を通じ、天下の欲を遂げさせようと思う。くり返していう。理は事物にあり、事物には条理関係あり。事物について之を至微に亘つて分析し、之を綜合して始めて理を得るのであるが、しかも之を知るのは心の働きである。心が理なのではない。心は一種の思想判断の官能である。心は事物を観察して、事物の通則、即ち事物の理を尋ね出すのである。

この知あるによつて欲も遂げられるが、又知あるによつて、人は己れを推して人に及ぼすことができる。所謂絜矩の道——己れを以て人を推しはかる——がここにある。絜矩の道は心の同然なる所である。

「理は情のたがわざる者なり。未だ情の正しきを得ずして理の正しきを得る者は有らざるなり。凡そ人に施す所あらば、躬にかえりみて静かに之を思う、人此を以て我に施さば、能く之を受けんやと。凡そ人に責むる所あれば、躬にかえりみて静かに之を思う、人此を以て我に責むれば、能く之を尽さんやと。我を以て之をおしはかれば則ち明らかなり。天理という者は自然の分理なり、自然の分理とは、我の情を以て人の情をおしはかれば、その平を得ざるなき、是れなり。」（疎証）

と。ここに於て

「君子の天下を治むるや、人をして各その情を得せしめ、各その欲を遂げしめて、道義に悖ることなし。君子の自ら治むるや、情と欲とを道義に一ならしむ。それ欲を遏むるの害は川を防ぐより甚し。情を絶ち智を去り、仁義を充塞す」（疎証）

故に「記に曰く、飲食男女に人の大欲存す。聖人天下を治めては、民の情を体し、民の欲を遂げて、王道備る、と。」（疎証）

然るに道学者たちは人欲を去つて天理を存するという。人欲の外に天理はないのに、人欲を仇敵視した。乃で人情に外れた礼教を定めて、遂に「理を以て人を殺す」ようなことになつたのである。饑死事極小、失節事極大というような「理」のために古来どれほど多くの抵抗なき弱者が殺されたことだろう。実に数百年の間、この理という字によつて、父は子を、姑は嫁を、男は女を、君主は百姓を圧迫する口実として来たことに思ひ及んだのである。

「尊き者は理を以て卑きものを責め、長者は理を以て幼きものを責め、貴き者は理を以て賤しきものを責めて、（よくその正当さを）失すと雖も之を順と謂う。卑者幼者賤理を以て之を争えば（その正当さを）得と雖も、之を逆という。ここに於て、下の人は天下の情を同うする所、天下の欲を同うするところを上に達する能はず。上は理を以てその下を責め、下に在るものの罪、人々指数するにたえず。人法に死するはなお憐れむ者あり。理に死するはそれ誰か之を憐れまむ。」（疎証）

「聖人の道は天下をして達せざるの情なからしむ。その欲を遂

げむことを求めて、天下治まる、後儒は情の纖微も憾無きに至るをこそ理と謂うを知らず、而してその所謂理とは酷吏の所謂法に同じ。酷吏は法を以て人を殺し、後儒は理を以て人を殺す。浸々乎として法を舎いて理を論ず。死せんか、更に救う可き無し。（集九、與某書。）

正しく礼教吃人の恐る可き弊害を指摘しているので、かの封建思想の最も栄えた乾隆の世にあつて、このような発言をしていることは、全く驚嘆に値する。むしろ封建的圧制の極度に達した雍正、乾隆の世なればこそ、かような発言もされたのであろうか。後儒の所謂理は、何よりも封建礼制を都合よく支えるものである。それが君・父・夫・姑の臣・子・妻・嫁に対する立場を確固とするに都合よき道徳であることを、すでに呉虞よりも二百年近い昔に於て、この人は明らかにとなえているのである。

封建的従属関係は婦人の地位というものの上に遂にしわよせられる。婦女について儒教的礼制の教えるところは何と不公平な、不条理なものであろう。その「理」によつてしばりつけられた女性の立場を解放することは、之を底辺とする封建関係の三角形を根本から崩すことになろう。ここに李卓吾が男女平等の思想を抱いたごとく、戴東原が卑者幼者の訴えるに所なき矛盾を指摘したごとく、封建礼制の害に早く気付いた人々は夙にここに思を到したのである。

しかし乍ら哲学家の家説はいかに条理をつくして人を敬服させても、同じ問題をテーマとして、之を具象化したすぐれた文学の、更に多くの人に与える感動の強きには及ばぬ。きびしい正義観と深いヒューマニズムの精神に立つて、戴東原よりも早くこの問題を扱い、礼教というものがいかに弱い婦女を殺すものかをまざまざと描いたのは呉敬梓であつた。（康熙〇四―乾隆一九 1701―1754）彼の小説儒林外史は乾隆の初年に書かれたものと思われるが、原来この小説は、科挙の試験に狂奔する世の人々の愚かさを描き、又偽の道徳家や、偽の豪傑らの正体をうつして、その上で結局作者の理想とする本当の人間像を描がこうとしたものだが、その中に、第四十八回に、夫に殉死する王玉輝の娘の物語がある。今その一部分を訳出すると、

「王先生が娘婿の家に来て見ると、果して婿の病気は重く、……そのまま幾日か経つて婿はとうとう死んでしまつた。三姑娘（王先生の娘）はいつた、〈私は今、こちらの御両親やお父様にお別れして、死んで夫のあとを追いたいと思います。〉王玉輝は娘に向つて、〈娘よ、お前がそうするなら、これは歴史に名を残すことだ。私がどうしてそれを妨げよう。ではいつそ、そうするがいい。私はすぐ家に帰つて、お母さんをお別れによこそう。〉婿の両親は決して之を承知しなかつたが、王玉輝は強いて言い張り、急いで家に帰つてこの話を妻にきかせた。老妻は〈まあ、何という馬鹿なことをなさる。一人の娘が死なうとすれば、あなたはなだめて止めさせねばならぬ筈なのに、みすみす娘を死なせるなどとは、一体何たるお話でしよう。〉夫はいう、〈こうした事はお前などにはわからないさ。〉老妻は之をきいて涙を流して痛哭し、急ぎ轎を呼ばせて、娘をなだめに婿の家に向つた。王玉輝はいつものように、書物を読んだり、字を書いたりして、娘の消息を待つていた。母親は娘に言つて聞かせたが、どうしても思い止らず、毎日きちんと身じまいして、母親の相伴をし

ていたが、只茶飯は一切口にせぬ。母親と姑とは熱心になだめ、百方手をつくしたが、どうしても食べようとせぬ。段々饑えて六日にもなると起きることが出来なくなつた。母はそれを見て目も当てられず、悲痛のあまり自分も病に倒れて、抬がれて家に帰つてねついてしまつた。又三日経つて夜の十時頃、炬火をともして幾人かの者が来て門を叩き、〈三姑娘は八日間絶食して、今日ひる頃亡くなられました。〉母親は之をきいて一度泣き死んだが、水をふきかけてよび醒まされ、大哭きにないて止めようとせぬ。王玉輝はその枕辺に近づいて、〈婆さんは全く馬鹿だな。娘はもう仙人になつたのに、何を哭くんだ。娘は立派な死に方をした。私は自分が、とても将来あんな立派な死にようは出来まいとおそれている。〉そこで天を仰いで大笑いし、〈立派な死に方だ。立派な死に方だ〉と大笑いしながら部屋を出て行つた。」

一九二〇年（民国九年）上海亜東図館からこの書の新式標点本を刊行するに当り、銭玄同は新しく序を書いて、こう云つている。

「この一段は三姑娘饑死の悽惨さと王玉輝の議論態度の人情に近からぬのを描写して、読者をしてかかる「吃人的礼教」の真におそるべきを覚えさせる。ただし王玉輝もついに一個の人間であり、彼の良心は畢竟また常人と同じであるのに、彼が平然として娘の饑死を見て少しも心を動かさぬということは、彼が礼教の害毒にあたつているが故である。決して彼は生れながらにして冷蝎の心、豺狼の性をもつていたのではない。だから彼の娘が死んだ後には、彼の良心がとうとう発現して来る。

そこでこの小説の先を読むと、つづいてこの烈婦を表彰することになり、

〈二ヶ月経つて、娘の位牌を作つて祠にまつり、門口に節婦を表彰する坊（鳥居のようなもの）を建てる許可が来た。その日になると、県知事はじめおおぜいの来賓が集り、紳士、学生、親戚一同で盛大な祭りを行い、その後明倫堂で宴会が催され、王玉輝を上座に招じ、彼がこんな立派な娘を生んで、まことにこの地方の風紀を輝かしてくれたことを褒め揚げる段になつた。王玉輝はこの時になつて、何となく心の傷むのを覚えて、辞退して進もうとしなかつた。

その後王玉輝は家に居て、老妻が嘆き悲しむのを見てやり切れなくなり、とうとう船にのつて旅に出た。一路山川の風景を見るにつけても、今更死んだ娘が悼まれて、悲しみに堪えなかつた。ある日路傍の茶店に休んでいると、船の上に一人の若い女が白い喪服を着ているのを見て、又も娘のことを想い出し、心中咽び泣いて、熱い涙がどつと出て来た〉と書かれている。このあたり王玉輝の良心の発現を描写して、何と深刻であることか。前段と比較すれば、いよいよ礼教というものが人を殺して眼もまじろがぬ（平然として人を殺す）悪魔であることを証明するに足る」と曰つている。銭玄同は魯迅にすすめて小説をかかせた人で、狂人日記とは特に縁が深い人である。

銭玄同と同じく陳独秀も、この小説の中に、父母が息子に代つて勝手に嫁をきめることについて、（二十六、二十七回のあたり）又烈婦殉夫の貞操観念の不自然さ等について、この作者が強い反対の意見を提出していることを指摘した。

民国十五年には胡適が小説鏡花縁（亜東図書館本）に序して、

この小説を婦女問題を討論したものとして紹介した。この李汝珍の鏡花縁は嘉慶から道光に至る頃書かれたものと思われる。（一八一〇―一八二五）元来この小説はガリバーの旅行記に似た、海外漂流譚で、寓意をこめたいろいろの島を主人公が経めぐる話である。しかし作者は本来有名な音韻学者でもあつて、この小説の中にも往々音韻学を論じたりして、小説としては迂遠きわまり、話の筋としても、むしろ馬鹿々々しいものになつているが、作者としては別に滑稽をねらつたわけではなく、大まじめなだけによいよおかしいのだが、しかしこの中で作者は女権の尊重、婦人の解放問題というまじめなことを提議しようとしているのである。

たとえばこの小説の主人公が海洋に漂い、次ぎつぎに経めぐつてゆく島の中に、黒歯国というのがある。ここは住民が甚だ醜陋であるが、この国の教育制度が少々かわつている。この島の女は男と同じく、紅、白粉をつけずず、只本を読み、男子と同列に文官試験をうけて出世してゆく。彼女らの学問は非常にすすんでいて男子は顔負けだ。主人公たちは、この国の女たちに取り巻かれ、難しい議論でせめられて、さんざんの態で、始めて女子も教育の機会を与えれば、決して男子に劣らぬに気附くのである。

次に両面国にゆくと、この島の強盗が主人公たちを捕えて妾としようとする。すると山寨の妻が怒つて夫を打ち、夫の罪状をせめる。男子が一度び生活の余裕が出来ると、すぐに妾を持つて糟糠の妻を忘れる。私がもし男妾を置いて、お前さんを冷淡に扱つたら、それでもお前さんは嬉しいか。お前さんを打つて打つて、その傲慢な心をたたき出し、少しは忠恕（思いやり）の念を持たせることが出来たら私は満足だ、というのである。

胡適によれば、「李汝珍の眼中には、凡そこのような一切の、己れ有るを知つて人有るを知らぬ勝手な男子は皆強盗で、当然斬りさいなまる可きものにうつつた。彼らはその妻から、打ち叩かれて、始めて忠恕の心を思い知らねばならぬ人間だ。忠恕とは何か。己れを推して人に及ぼすこと。男女とも同じ貞操観念によつて、男の欲しないことは女にも施さぬこと、これである。――この辺の考は戴東原の学説と軌を一にする。音韻学者李汝珍と、清朝考証学の大先輩戴東原とのあるつながりも考えられる。が、もつとおかしいのは女児国の一段で、この国は男と女とが、全然吾々の国と反対になつている。男はスカートをつけ、婦人となつて家内の仕事をし、女は逆に靴をはき、帽子をかむつて家外の仕事をしている。

李に言わせれば、吾々の社会の男女の別や、男尊女卑の考えなどは、全く理由のないことで、只習慣によるだけのものであり、それが「久しうして自然」になつたものだと見ているのである。さてこの女児国に上陸した主人公林之洋はとらえられて、この国の王（女性）の妃として宮中に入ることになる。そこで先づ林之洋に纏足をさせることになる一段こそ「痛快淋漓」と評す可き世に珍らしい出色の文字である。林之洋はおおぜいの宮女（実は男性）に手足をとられて、先づ耳に針をとおして穴をあけられ、泣き叫ぶ彼の耳に金環をはめられる。ついで一疋の白綾子を持ち出して、彼のために纏足する。五本の脚指を固く一つにしめ上げ、脚の甲を弓のように曲げて白綾でしばり、縫いつけては巻き、ぬいつけては巻きしてゆく。林之洋は押えつけられたまま動

きがとれず、火のつくような痛みに、大声をあげて泣き出した。こうして毎日々々責められ、半月もたたぬ中に、もう脚は曲つて凹形になり、指は腐つて、鮮血がしたたつた。たまらなくなつて、殺してくれ！と叫ぶ。余り彼が暴れるので、足を梁にしばりつける。その泣き叫ぶ声はまるで豚を屠るかのよう、幾度か自殺しようとしてそれも方法が無く、とうとうそのうちに足は腐つて、血肉は皆膿となつて流れ尽し、ただ枯骨を残して両足はすつかり腐つてしまつた。云々。

話は少し馬鹿々々しいが、むつかしい音韻学者の彼が、自分の思想を人に伝えようとして、やはりこうした小説の形をとつたことは彼にとつて真剣な試みだつた。およそ心ある者が、中国の婦女の纏足を不合理きわまるものとしたのは当然であろうし、纏足こそ中国婦女の社会的立場を端的に象徴したものである。まことに林之洋の女児国に於けるこの一段ほど読者に強い反省を強いたものはなかつたろう。

この小説に書かれた男女の教育の均等、男女平等の貞操観、纏足に象徴せられる女子の境遇からの解放等について、胡適はいう、

「三千年の歴史上、誰一人として曽つて大胆に婦女問題の各方面を提出して公平な討論をしたものはなかつた。やつと十九世紀の初めに至つて、始めてこの多才多芸の李汝珍が出て、十数年の精力をつくして、この極めて重大な問題を提出した。彼はこの問題の各方面をすべて大胆に提出し、虚心に討論し、審重に建議した。彼の女児国の一段は将来必ず世界女権史上永く朽ちぬ一篇の大文章となるであろう。彼の女子の貞操、女子の教育、女子の選挙等の問題に対する見解は、将来必ず中国女権史上に於て、一個のきわめて光栄ある位置を占めるであろう。これは私の鏡花縁に対する予言である。私と今日の読者とは或はなおその日の実現を見ることが出来るかも知れない。」と記した。

纏足は中国婦女圧制の象徴であつた。辛亥革命は中国の纏足の悪習をすてさせた。これは実に大きな改革であつた。しかし形の上の纏足は廃止されても、心の中の纏足はそうたやすく解き放されるわけはなかつた。

呉虞や陳独秀が清末から民国初年にかけて儒教の道徳が現代に合わぬということを強く主張したことは最初に言つたが、それは儒教の教条主義、封建的礼制からの解放を叫んだものである。彼らばかりではない、たとえば譚嗣同（戊戌の政変に際して処刑さる）の如きも、尊孔運動の主唱者康有為について学んだ人であるけれども、その著仁学の中には王船山の説に（譚は王船山の学の影響をうけているようである。王船山は明末清初の学者。1619—1692）「天理は即ち人欲の中に在り、人欲無ければ則ち天理も亦従つて発現することなし」とあるを引き、これは仏説の「仏即衆生、無明即真如矣」と一致するもので、人欲は善であると云い（上述の李卓吾、戴東原と合せて考うべきもの。）又「耳を穿つて以て飾りとし、又其の甚しき者は、遂に其の支体を残毀して、纏足の酷毒を為す、尤も殺機の暴著なるものなり。纏足は何時に始まりしやを知らず。その詩詞吟詠に見ゆるに拠れば、要は趙宋を以て始めて盛なりとす。ああ悲しい哉という。（之亦李汝珍の鏡花縁のいうところと同じ。）或は又「男を重んじ女を軽んずるは至つて暴乱無礼の法なり。男は姫姜を羅列し、放縦忌むところ

なし。女はただ一たび淫すれば即ち罪死に至る。」（以上仁学）云々と。彼の師康有為にしても、こういう点については、大同の世に於て男女は公理上一切同じであるべきを云つているのである。

こうしたところに魯迅の狂人日記が出て、礼教の人を殺すことを、身に迫る恐迫観念を以て書いた（一九一八、民国七年）ので、その感動は全く大きく、かねて李卓吾を紹介した呉虞が之に賛同して、吃人与人教をかき（一九一九、民国八年）、銭玄同は儒林外史を批評して、己に二百年前に、礼教吃人のおそるべきことが作者によつて示されていることを証し（一九二〇、民国九年）胡適は鏡花縁を評して、之を清朝の封建礼制の世に出た婦女問題討論の書とし（一九二三、民国十二年）、更に梁啓超は戴東原生誕二百年を記念し、胡適が之に応じて戴東原の哲学を著し、その所謂「以理殺人」の説を紹介したわけである。儒教的礼教、封建的礼制の圧迫がしわよせられては、遂に弱い婦女子の犠牲に至ることも上にのべ来つたところであるが、之を更に強い感動的な作品に具象化したのが一九二四（民国十三年）の魯迅の小説「祝福」であつた。

この小説に出てくる家のあるじ四叔は、朱子学者であり、きわめてまじめな人物である。この四叔の家の女中となつた哀れな寡婦祥林嫂は、亡き夫の弟に嫁を取る支度金のために、姑から無理強いにと、おい山中に泣く泣く再嫁させられる。そこで僅かばかり平和な日を送つたと思うまもなく、再び夫の死にあい、その間に設けた子供にも死なれ、夫の本家の兄から家をとり上げられ、又も四叔の家の女中となる。

しかし四叔はすでに彼女を再嫁して風紀を乱したものとして、穢れを忌んで、潔よかるべき正月の祭の仕度には手もふれさせない。それは彼女の一番得意だつた仕事であつたのに。彼女は周囲の者にからかわれ、あざけられ、段々と人をおそれ、ビクビクと人目を憚るようになり、仕事も出来なくなつて、四叔の家からも出され、絶望して、頭が狂つて遂にある年の年越しの目出度い祭りの日に、大雪の中にのたれ死にする。ここに出てくる四叔やその一家の人々は誰も皆悪人ではない。それどころか真面目な道徳家である。しかしその彼らのきびしい道徳故に、この救いのない哀れな寡婦は狂つて死んだ。礼教吃人のいたましい姿をここに魯迅は描き出したのである。寡婦となつた女が、李家の兄から、家を逐い出される処は、儒林外史の第六回、巌監生の死後、その寡婦が兄の巌貢生から家をとり上げられる一段を恰度想い出させるだろう。再嫁した女を穢わしいとする朱子学者の主人は、とりもなおさず、娘の殉死をすすめた儒林外史の王玉輝である。そしてその主人が朱子学者であるところは、ことに宋儒の理が往々にして人を殺すことを言つた戴東原の学説を考えさせるのである。

こういう風に、五四前後の思想界に於て、封建的礼教を打破せんとする叫びは多くの人々に共通だつた。ここにあげただけでも、梁啓超、陳独秀、呉虞、銭玄同、胡適と、何れも共通の声をあげている。そして之を近代文学作品に描いたのが魯迅であつた。しかも之らの人々は、この時同じ地点に並んでいても、その後夫々にちがつた道を歩いたことは人も知るとおりであり、己に紙数のつきたここで改めてそれをのべようとは思わない。だが同時に、その人々はこの時同じ地点に立ちながら、夫々の性格の中には夫々互に何か異る物を初めから内にもつていたのでもあろう。

それはこの上につづいて解明さる可き問題である。たとえば胡適の行き方の終始一貫した明るさと、魯迅の之も一貫した徹底的な暗さとはどうだろう。狂人日記の主人公の悩みにせよ、祝福の、不幸な主人公の運命を見乍ら、之をどうにも出来ぬ「私」という作者の暗然たる姿にせよ、礼教の人を殺すにおびえつつ、我も亦吃人者の仲間から脱し得ぬと思い悩むのは、魯迅が上記の学者たちとは違うところであり、ここにリアリズム作家たるべき魯迅の文学が生れたといつて良いであろう。

最後に附け加えて言うならば、五四の前後、イブセンのノラが中国で歓迎されたのも（初めにのべたように、民国七年、新青年にイブセン特集号が出た。狂人日記の翌月である）やはり以上の傾向と離れるものではない。人々は知つている、五四の後、いかに中国のインテリの女性たちが解放を求め、自由恋愛を求め、旧礼教の束縛を脱しようと、はげしく行動したかを。だが同時にそうして礼教を打破し、自由を求めた若いひと、ことに女性たちがそのとき得たものは、果して本当の自由であつたろうか。魯迅は云つた、ノラは家出してどうなつたか。経済的な自立の能力の無い女は、家出して見ても、忽ちその身を誤つたか、それとも再び元の家に舞い戻るよりほかはないと。五四の風潮によつて目覚まされ、自由を求め、奔放な恋愛生活に耽つた女性たちが、結局得たものは幻滅でしかなかつたこと は、かの茅盾の小説などで好んで扱つたところである。而も当時そうした解放を叫んだのは恐らく都市の一部の女性であつたろうと思う。中国大衆の女性は、そしてその女性によつて代表される中国の、いつも従属的な立場にあつた人々は、その上になおなお幾多のきびしい苦難の道を経て、遂に今日の新らしい中国の誕生を迎え、女性も経済的な生活権を確立した現在に至つて、始めて独立力を得たわけである。儒林外史の作者は、この今や寡婦の遺産継承を認め、その再婚に何人も干渉出来ぬことになつた今日の中国の新婚姻法を見たら何と言うであろうか。このように中国の近代文学には婦人の問題——ことに封建的大家庭の中に於けるその立場——を扱つたものが非常に多いし、又新らしい趙樹理の作品などにやはり婦人の解放、女権の確立、結婚の自由などの喜びが晴れやかに描かれているのも、畢竟之こそ今日に於ける封建礼制、吃人礼教の打破を最もよく象徴しているからであろう。