五四時期知識人の「平等」観念を論ず

――『新青年』派を中心として――

華東師範大学人文学院長
高 瑞泉

中国において「平等」観念は五四時期になってはじめて現れたものではないが、その発生は五四時期からそれほど隔たっているわけではない。われわれが本論で討議しようとするのは現代社会に普遍的な基本的価値の一つである「平等」観念であって、すでに前近代期に出現し、財産の均等配分を特徴としたような原始的な平等願望を扱うことはしない。

中国の前近代哲学、とりわけ前近代の儒学は悠久で豊穣な倫理学の伝統を有しているが、実践的学問として見れば、政治哲学の方面においてはかなり薄弱である。倫理学と政治哲学の両方面の結合は以下に述べる現象の原因の一つであるかも知れない。西洋の、少なくともアリストテレスから始まる「平等」に対する純学問的な探求とは異なり、中国の古代儒学はこの方面を発展させることが少なかった。たしかに孟子の性善説から後儒の「万人はみな聖人となることができる」という教説にいたるまで、人格の平等を説くものとして解釈する可能性を含んでいる。[1]また科挙制度は庶民が士大夫に上昇することが可能な平等の条件を提供しているようにも見える。また儒家の経典の中には創造的に解釈すれば「平等」観念にこじつけることのできるような資料も含まれている。[2]歴代の農民起義の指導者はしばしば「貧富を均しくす」

---

[1] たとえば王門後学の「満街都て是れ聖人」、李贄の「聖凡平等」が表明しているのは、自然的平等の論理を通して人と人との道徳的平等を証明している点である。現代社会が重視する法律上の平等、なかんずく政治参与と経済的平等の問題は彼らの視野の外に置かれていた。

[2] たとえば孔子に「丘や聞く、国を有ち家を有つ者は寡なきを患えずして均しからざるを患え、貧しきを患えずして安からざるを患うと。」（論語・季氏）という言葉がある。礼記・礼運篇が描くところの大同の世は平等の理想的社会と見なすことが可能で

といった類の原始的な平等を旗印に掲げたし、項羽のように「彼（皇帝）は取って代わるべし」と言い放った人物は歴史上その例に乏しくない。また佛教は涅槃平等、聖凡不二を説くけれども、その本質は現世の生活を厭離することにあり、不合理な現実生活を改造しようとするのではない。神の前の平等を説くキリスト教は早くから中国に伝わっていたが、何度も挫折を経た結果、神を信仰する人は結局少数に留まった。

どのようであれ、前近代の中国はその他の前近代社会と同様に、決して平等を実行した社会ではなかったし、「平等」も前近代中国の基本価値ではなかった。先秦の儒家が身を置いた封建制度だけが貴賤の等級をもって基礎としたのではない。士大夫（君子）と庶人（小人）は周代から清末におよぶ三千年の間ずっと社会が公認する重要な区別であり、対立する二つの階級と見なされ続けてきた。君子と小人および貴賤上下に関する儒家の理論は依然として社会の中心思想であり、習俗と法律は両者の優越と劣等の対立的関係と両者の異なった生活様式を是認し、士大夫には法律上、政治上、経済上のさまざまな特権を賦与した。[1]いうまでもないことだが、皇帝権力を中心とする専制政治制度と父権を中心とする家族制度はどちらも平等の価値を受け入れることはできなかった。要するに、十九世紀の中葉以前までは、中国の普通の士大夫からすれば、「平等」はやはり千夜一夜物語の神話のごときものであったのである。

以上述べたところは常識の範囲に属しているように思えるが、本論文がこの点に言及したのは、中国において「平等」はただ近代になってはじめて徐々に社会の共通観念になってきたということ、それは中国の現代性の観念系譜の一部分をなすということ、を説明したいがために他ならない。財産を均等に配分することを願望する古代の「平等」と較べてみるならば、現代の平等観念は普遍的な社会関係の平等に基礎を置いている。自由、民主といった現代社会の基本的価値と密接な関連を有しているので、現代社会の平等観念の内容は相当複雑であり、理論的にそれらの内容を明確に規定するには多くの緻密な作業が必要である。「まさに古代の自由と平等は発展した交換価値を基

あるし、康有為はそのように解釈している。

[1] 瞿同祖『中国法律与中国社会』（中華書局、2003 年新版）149 頁。

礎とするものではない。その反対に、交換価値の発展によって破壊される。現代的意義での平等と自由が要求する生産関係は、古代にはまだ実現していず、中世になってもなお実現していなかった。」[1]とマルクスが言っている。したがって発生学の見地からすれば中国の歴史のはるかに過去まで遡って自由と平等を探求しなければならないが、それは本論文がやろうとしていることではない。論文名が示しているように、本論文は『新青年』派を代表とする五四時期の知識人に関心を集中し、この一時期に時代の流行をリードしたエリート知識人の「平等」観念の具体的内容、そのさまざまな趨勢および彼らの観念世界と当時の都市生活との関係を考察してみたい。

一

新文化運動の時期、「平等」は中国にあっては、すでに世俗を驚かすような観念ではなかった。これより二十年前あるいはさらに早い時代からそうであった。[2]戊戌変法と辛亥革命の前後、思想家たちはすでに「平等」を広範に宣伝しており、ルソーの『社会契約論』と一切の自由、平等、博愛の理論はすべてこの時代の福音書であった。満州族の支配に反対することによって人種の平等を獲得し、君主専制に反対することによって政治的平等を獲得し、列強の圧迫に抗することによって国家の平等を勝ち取ることは、互いに関連し合っていた当時の社会変革の目標となった。梁啓超の『新民説』、康有為の

[1] 『馬克思恩格斯全集』第 6 巻、第 197 頁。

[2] 太平天国は平均主義のユートピアを打ち立てた。また生まれついての平等派である農民とキリスト教教義とのある種の変異的な結合であると言ってもよい。しかしまさにこの点こそが曾国藩のような伝統主義者の激しい怒りと憎悪を引き起こした。『討粤匪檄』に謂うところの「開闢以来、名教の奇変」とは「其の偽君偽相より、下は兵卒賤役に逮ぶ、みな兄弟を以て之を称し、惟だ天のみ父を称すべし」のような人倫平等の観念を指して言っているのであろう。士大夫の中、通商開港を主張するような知識人でさえ、平等に話がおよぶと茫然として言葉をなくした。たとえば王韜の 1859 年の日記の中につぎのような記載がある。彼が上海の墨海書館にいたとき、友人の蒋剣人が訪ねてきた。図書館でアーサー・ウェイリーと議論になった。ウェイリーは西欧の男女平等と君民共治の情況を紹介すると、蒋剣人は大いにこれを疑問視し、絶対不可能と断じた。王韜は答える言葉がなかった。上海在住の早期改良派の思想家でさえこのようであったのだから、当時の社会精神の一斑を想見することができるであろう。

『大同書』、鄒容の『革命軍』、孫文の『三民主義』はすべて強烈に平等を訴え求めている。重要なのはつぎの点である。1911 年、武昌起義は満清朝廷を打ち倒し、中国史上最初の共和国――中華民国を建立した。「平等」ははじめて法律上の根拠を持った。孫文が指導する南京臨時政府は一連の法令を布告し、人民はあまねく選挙権・参政権等の公権、言論・出版・信仰・居住等の私権を所有することを宣言した。これまで蔑視されてきた賤民、たとえば福建広東の「蛋民」、浙江の「惰民」、河南の「乞丐」（乞食）は「均しく一体に［公権私権を］享有し、稍しくも岐視すること毋れ」[1]とされた。孫文はかつて大総統の名義を以て内務部に命じて人身売買を禁止させ、「従前より結ぶ所の売買契約は悉く解除し、雇主雇人の関係と視なし、再び主奴の名分を有るを得ず。」（『南京臨時政府公報』第 27 号）としている。この後、また外交部に人身売買、「猪仔」（外国に売られる苦力）を適切に禁止するように命じ、「広東都督に令して猪仔の出国を厳禁せしむるより外、まさに亟かに該部に令して僑民の売買を杜絶し保護するの辦法を行い、務めて博愛、平等の義をして実力推行せしむべし。」（『南京臨時政府公報』第 42 号）と説いている。[2]

これよりも重要なことは、1912 年、孫文はまた臨時大総統の名義を以て『中華民国臨時約法』を頒布し、民国が三権分立を実行すること、国家の主権は国民全体に在ること、国民は人種・階級・宗教で区別しないこと、一律に平等であること、人身・居住・財産・言論・集会・出版・通信・信仰等の自由を保有すること、請願・訴訟・考試・選挙および被選挙権の権利を保有することを規定した。同時に納税と軍隊に服役する義務を負うことを定めた。これは国家の根本的大法の面で「平等」の観念を肯定し、あわせてこの「平等」を社会的政治的法律的方面の制度の上において承認したのである。この後、憲法の起草が始まった。[3]革命党人と袁世凱とが共和国か帝政復活かをめぐっ

---

[1] 『大総統通令開放蛋民惰民等許其一体享有公権私権文』（『南京臨時政府公報』第 41 号）。

[2] 陳旭麓『中国近代社会的新陳代謝』（上海人民出版社、1992 年）327 頁。

[3] 「当時、国会議員もまた精根を尽くし専心して憲法制定の事業に共同して当たり、『大総統選挙法』を議定した。のち劣悪な環境下にあって凶暴な威嚇を受けたが、数ヶ月を閲してついに艱難困苦の中で憲法草案を完成した……これは中華民国の立法事業の最も成功した時期であった。」と歴史は称している。謝扶民編著『中華民国立

て複雑な闘争を繰り広げ、このため憲法の起草と修正は遅滞し中断された。そして国民党も訓政、憲政上の問題から自由主義と長期におよぶ論争を行っていた。しかし従前「窃国大盗」と言われてきた袁世凱ですら、民国二年の国民議会開催の折りには代表者の挨拶の中で、自分はただ国民の一人であるにすぎない、「思うに我が共和国は四億人民の心理によって創建されたものであり、また四億人民の心理の結合体である。となれば国家の主権は当然国民全体に帰す」[1]云々と述べている。彼を奸賊と言うもよし、偽善者と呼ぶもよし、ただ袁世凱ですら当時にあっては「朕は国家なり」を放棄し自身はただ国民の一分子であるにすぎないことを公言し、政権の合法性を社会契約論の前提の下に置かざるを得なかったのである。このことは「主権在民」が含んでいる「平等」（法権的平等）がすでに政治活動の合法的な共通認識あるいは基本的価値になっていたことを説明している。このような情況は後の蒋介石の時代でも改まることはなかった。[2]平等を肯定したとはいえ、依然としてかなり抽象的段階に留まっていたが、中華民国が創建されて以来、「平等」はすでに軽々に廃棄などできない規準になっていたということは言えるであろう。これまでと較べてみるなら、これは疑いなく巨大な変化であった。「平等」はもはや大逆不道の異端思想ではなく、一種の合法的観念であった。

だがわれわれは歴史の複雑性に目を向けなければならない。平等というこの合法的観念は当時においてはけっして自律的な現実性を備えてはいなかったということを。これはただ紙面上の「平等」を指して言っているだけでない。平等が社会生活の中に実現するにはまだほど遠かった。中国において政治の民主的改革の進展過程は紆余曲折を経ていたので、法律が定める平等が普遍的に実現するまでにはまだ至っていなかった。そのうえ平等に対する中国人の認識にはまた大きな差異があった。辛亥革命は中心都市で起きために、下層民衆のある部分たとえば秘密結社の党員が革命に参加したが、総じて言

法史』（正中書局、1948 年版）75 頁を見よ。

[1] 謝扶民編著『中華民国立法史』（正中書局、1948 年）78 頁を参照。

[2] たとえば 1933 年の憲法草案はやはり主権在民を肯定している。国民は男女・人種・宗教・階級・職業の上で差別はなく、すべて平等である。人民は身体・移動・居住・言論・著作・信仰・結社・集会等の自由を保有する。法律に照らして選挙・罷免・法律制定・法律再審議の権利を保有する。

えば、社会全体を動員したり民衆が革命運動に参加したりした割合はさほど大きくなかった。とりわけ広範な農村では、皇帝が総統に替わっても社会の最底辺にいる農民の窮境をまったく改変することはなかった。魯迅の『風波』や『阿Q正伝』がわたしたちに教えている。都市の「革命」は農村の「七斤」［『風波』に登場する乗合船の船頭］や「趙七爺」［『風波』に登場する村の名士］たちにとっては池の中の「風波」にすぎず、すぐに消え失せてしまうものである。そのうえ「にせ毛唐」［『阿Q正伝』に登場する日本帰りの銭旦那の長男］は阿Qたちに革命することを許さない。阿Qたちはいったん起ち上がるが、ただ「欲しいものはおれのもの、好きな女もおれのもの」と言った具合に横暴で勝手放題するだけであった。「小D」「王胡」「鄒七嫂」「呉媽」そして若い尼さんと年老いた尼さんは同じように阿Qらの圧制を受ける。つまりは、一般の民衆が短時間のうちに現代的な平等観念を理解することは不可能であったということである。総じて、「平等」は二十世紀初頭の中国においてはあきらかに一種の外来観念の移植であることを露呈していた。当時の中国社会にはなお十分な文化的土壌が欠けていたのである。

この点は西洋の社会形成と明らかな距たりがある。二十世紀初頭、平等はすでに西洋社会の基本的価値であった（その実現にはまったく問題が無かったわけではないが）ということを意味するだけでなく、西洋の近代史の始めにあって、平等観念は西洋の伝統文化――特に宗教改革――の資源を基として確立したということを意味している。ランケと同様にルター派の歴史家であるガダマーはつぎのように言っている。「無限知性(intellectus infinitus)という概念にしたがえば、万物はすべて同時的存在(omnia simul)であり、万物は転換されて歴史の公正な準則(Urbild)となる」。神は人類全体の中にあって人類の歴史全体を通観し、かつまたいかなる人もすべて同様の価値を具えていることを発見する、という意味である。[1]事実、英国の名誉革命以後、ロックはキリスト教とくに新教の倫理に依拠し、万人は神の前では平等であることを出発点として、人と人との間の法権上の平等を論証した。すなわち財産権において異なっていても政治的権利においては平等であるということである。

[1] ガダマー『真理与方法』（上海訳文出版社、1999 年）272 頁。

政治社会の論理上の起点としての自然状態は「また一種の平等状態である。一切の権力と支配権は相互的であり、他人よりも多くの権力を有する人はいない。きわめて明らかなことであるが、同種で同等の人々は生まれつきまったく別け隔てなくあらゆる自然の有利な条件を享受することができ、同等の心身能力を運用することができるとするならば、人々は平等でなければならず、従属関係に在ってはならない。……人々がすべて平等で独立した存在であるならば、いかなる人も他人の生命、健康、自由あるいは財産を侵害してはならない。」[1]ロックがこの文章を書いた時、プロテスタント改革はすでに信徒を教会の束縛から解放していた。信徒は自己の信仰に基づいてただひとりで神に向き合うことができ、自由と平等には超越的根拠が与えられることになった。それと同時に、エンゲルスが言っているように、宗教的な衣装の下に、現代の資本主義の発展に役立つような、契約関係を取り結ぶことのできる平等なる人間が創造されたのである。したがって、啓蒙運動が平等と自由博愛を一緒にして自己の旗幟を鮮明にした際、宗教的信仰の根拠を有しただけでなく、資本主義の生産関係にも適応したのである。ロックの『政府論』より七十年遅れて世に出たルソーの『社会契約論』は、「すべての人は生まれながらにして平等である」を自然の公理と見なし、もはや神の権威を借りてくる必要はなかった。

まさにこのような歴史的条件の下で、社会全体から言えば、中国は平等を実現する伝統的資源に乏しかっただけではない。政治革命と形式上の共和制は平等に抽象的合法性を与えたけれども、社会生活に普遍的な現実性を与えることはついぞなかった。別の一面を見ると、エリート知識人たちはたしかに公然と平等を訴え、限られた範囲の生活圏内で多少とも平等の規範を実行し続けた。それはすなわち、平等は多かれ少なかれ中心都市にいる現代知識人の生活方式の一部分になっていたということである。（この点に関しては、後ほど検討したい。）――五四時期の知識人は「平等」を提唱することを啓蒙運動の重要な内容と見て大いに力を尽くしたのである。

二

[1] ロック『政府論』下（上海商務印書館、1999 年）5-6 頁。

『新青年』の創刊者の陳独秀は五四期の知識人のリーダーであった。彼は「平等」を重視してこれを大いに提唱したが、そこには典型的な意義が認められる。

『新青年』第一期「敬告青年」の中で、陳独秀は全面的に「平等」を求めてつぎのように述べている。

> 人は平等であり、それぞれ自主の権利を有している。絶対に他人を奴隷とする権利はない、また自らを奴隷の地位におく義務もない。奴隷とは、古の昏弱なるものが強権の横奪に対して、自己の自由の権利を喪失したものの呼称である。人権平等の説が興りてより、奴隷の名は血気ある人の耐え忍ぶところではない。近世欧州の歴史は「解放の歴史」であると世に称せられる。君権を破壊し、政治の解放を求めた。教権を否認し、宗教の解放を求めた。財産均分の説が興り、経済の開放を求めた。女子の参政運動は男権の解放を求めた。[1]

陳独秀は、西洋社会の平等は自由と同様に個人主義を前提とするものであることを認識していた。「法律の前では個人は平等である。個人の自由の権利はこれを憲法に記載し、国法もこれを奪うことはできない。いわゆる人権である。人権とは人を完成する。奴隷でなければすべてこの権利を受け、差別はない。これは純粋に個人主義の大精神である。」[2]平等は、個人は人格として独立しているという意識を要求し、自らを尊び他者から尊重されるということ要求し、「人の依頼関係」を解除することを要求する。ゆえに陳独秀は主張している。

> 個人の独立自主の人格を尊重して、他人の従属物となってはならない。……もし一人をもって一人に従属するならば、その自主自尊の人格は喪われ、たちまち征服された女子・奴隷・捕虜・家畜の地位に陥落してしまう。白色人種が独立自主の人格、自由平等の人権に積極的であったのはこのためである。[3]

陳独秀の平等の要求は儒家に向けられていた。儒家は礼教を重んじるが、

---

[1] 『陳独秀著作選』第一巻（上海人民出版社 1991 年）130 頁。
[2] 『陳独秀著作選』第一巻、167 頁。
[3] 『陳独秀著作選』第一巻、172 頁。

礼の要点は尊卑・長幼・男女・君臣・父子・夫婦・貴賤を区別するにある。陳独秀からみれば、礼は平等と背馳する。彼は、伝統的な三綱五常の病弊は人の独立した人格をすべて解消してしまうものであり、忠孝の節は「主人の道徳」ではなくニーチェの「奴隷の道徳」である、と考えた。これは宗法社会の通例であり、すでに共和民主の新時代にそぐわないものであった。

陳独秀は、倫理的な覚醒をもって「最後の覚悟」であると見なした。すなわち「平等」についての一連の現代的意識の覚醒は政治的意識の覚醒の基礎であり根本である、ということである。それゆえ、平等と解放、人格意識と独立には、それを道具として利用しようとする強烈な意識が込められており、社会運動を実行しようとする要求を満足させるものであった。これは当時の中国人に一般的であった政治的冷淡さに対して放たれた矢であった。もし人民の高度な政治参与がなかったならば、本当の共和国をつくることは不可能であろう。もし人民に高度な平等感と独立感がなければ、国家の独立と世界各国との対等な立場を保持することはできないであろう。

まさに陳独秀は倫理の観点から平等を提唱した。それゆえ彼はまず家庭倫理、とくに男女の平等から着手した。康有為はかつて孔子を弁護して、中国古代には「鰥寡孤独も養うところ有り」（孟子・梁恵王下）「我れ人の諸れを我れに加えんことを欲せざるは、吾れもまた諸れを人に加うること無からんと欲す」（論語・公冶長）が行われていたという。すなわち康有為は、孔子にはすでに個人の独立の思想があったと言うのである。これは陳独秀の厳しい批判を受けることになった。

> そもそも人がわたしに危害を加えることを欲しない、これは集団と個人の間の平等に関する優れた解釈ではあるが、孝悌の説はこれを取り消してしまう。となれば自由平等はただ社会の中で作用するが、これを家庭に行うことはできない。人格の独立がすでに不完全である以上、財産の面での個人の独立はさらに言うまでもない。「鰥寡孤独も養うところ有り」の説はまさに個人の独立の義と相違している。一方、西洋の独立主義は倫理と経済の両者を兼ねており、とりわけ経済面における個人の独

立をもって根本としている。[1]

宗法社会の奴隷道徳は尊卑を分かつが、その病弊は卑者に片面の義務を課す点にある。ここにおいて君は臣を虐げ、父は子を虐げ、姑は嫁を虐げ、主人は奴隷を虐げ、年長は幼少を虐げる。社会上の種種の不道徳・罪悪は、これを人に施す者は当然の権利と考え、これを受ける者はみな奴隷道徳に服従して忌避することがない。弱者は恨みを飲んで死んでゆき、強者はいよいよ正義に逆行する。[2]

いわんや儒術と孔子の道には優れた点がないわけではないが、欠点となるとまさしく多い。とりわけ近世の文明社会と相容れないのは、儒教の一貫した倫理政治上の綱常と階級の説である。これを打破しないかぎり、わが国の政治・法律・社会・道徳はすべて暗黒を脱して光明を迎えることはできないであろう。[3]

「平等」を提唱することと、伝統的な儒教倫理、とりわけ伝統的な家庭倫理に対する批判とはたがいに連係している。これはほとんど「新青年」派に共通する論理といえる。この点が、中国の現代的平等観念に具体的現実性を与えていると同時に、西洋の歴史に最初に出現した平等観念との相異をもたらしている。ロックが神の前では万人は平等であると宣言した時、彼が言ったもっと多くのことは政治社会の平等、すなわち公民の法的権利の平等であった。したがって、一定条件下の夫権と父権は平等にはまったく影響を与えるものではない。ロックの言葉を用いて言えば、「官長の臣民に対する権力は、父親の子女に対する権力、主人の従僕に対する権力、夫の妻に対する権力そして貴族の奴隷に対する権力とから区別することができると思う。」[4]彼は政治的権利を家庭倫理、雇用関係および階級地位から区別し、政治的平等の問題解決を重視したが、同時に倫理革命の要求を掲げることはなかった。この意義から言えば、五四期の中国知識人の平等観念はさらにラジカルな傾向を具えていたことになる。すなわちこの平等を以て社会の全面的改造の梃子と

[1] 『陳独秀著作選』第一巻、233 頁。
[2] 『陳独秀著作選』第一巻、275 頁。
[3] 『陳独秀著作選』第一巻、258 頁。
[4] ロック『政府論』下（商務印書館、1995 年）6 頁。

し、文化革命を通じて政治社会の革命を成就することを希望したのである。

陳独秀、李大釗、呉虞、魯迅[1]、周作人らはおおむね以上のようであり、彼

[1] 魯迅の平等問題についての思想はかなり複雑である。最初期の文章の中で、魯迅はヨーロッパの文化史を回顧してつぎのように考えている。平等は本来近代革命の産物であり、宗教改革を包含している。信徒は「信仰によって義認される」とする教義によって教会の支配から脱することを得、「身分制を廃止し、教皇・大司教等の称号を撤廃し、その代わりに牧師をおいて、神の教えを広めることを職分としたが、社会に身を置き、生活は一般人と変わらない。……新教がもっとも意を注いだのは、牧師の地位が平民より優越することがないという点であった。」英国、ついでアメリカそしてフランスに革命が起こると、「門閥を一掃し、身分の上下を平等にし、政治権力を民衆の手中に帰し、自由平等の観念と社会民主の思想が人心に普及した。その余波は今日まで及び、あらゆる社会的、政治的、経済的諸権利は、すべて民衆の共有とした。そして風俗・習慣・道徳・宗教・趣味・好尚・言語およびその他の活動は、いずれも上・下、賢・愚の隔たりを除去し、ほぼ差別をなくした。大勢が是とすることは是で、一人だけが是とすることは非だと考えるようになり、多数の力で天下を支配して特異な者を圧迫するのが、十九世紀の主潮の一派となり、かつ今日まで尾を引いている。」（「文化偏至論」『魯迅全集』第一巻、47-48 頁）［学習研究社『魯迅全集』第一巻、伊東昭雄訳］

「フランス大革命以来、平等と自由があらゆることに優先し、その後普通教育や国民教育はいずれもこれを基礎として普及した。久しく文化に浴するうちに、人々はしだいに人類の尊厳を悟るようになった。自我を知ると、にわかに個性の価値を認識した。そのうえ、以前の習慣は衰退し、信仰も動揺していたから、自覚の精神は一転して極端な自己主張に走った。しかも社会民主の傾向がますます勢力を強めたので、個人はすべて社会の一分子ということになり、山をくずし谷を埋めることを理想とし、天下の万民を一致させ、社会における貴賤の差別を廃止しようとした。これは理想としてはまことに立派ではあるが、個々人の特殊性を全く無視して区別しないのみか、これを絶滅しようとしている。もうひとつの暗黒面をあげると、その弊害の及ぶところ、純粋な文化の精神をいよいよ頑迷固陋ならしめ、日一日と衰退して、ついには烏有に帰するにまかせようとしている。思うに、社会の平等化とは、大体が高いところはけずるが低いところは埋めない。だからもし本当にほぼ同じ水準になったとすると、きっと以前の進歩の平均以下になるにきまっている。そのうえ、世の中には賢人はもともと少なく、卑俗な連中が横行するのは防ぎようがないから、このような傾向に蝕まれて、社会は全体として凡庸に陥っていく。」（「文化偏至論」『魯迅全集』第一巻、50-51 頁）［学習研究社『魯迅全集』第一巻、伊東昭雄訳］

魯迅は、ショーペンハウエル、キルケゴール、イプセンらを例に引き、「平等」を掲げながら、実際には人類の尊厳、個性の価値を無視して、文化を卑俗化してしまった近世文化を批判している。ここには自由主義に対するある種の憂慮と傾向が表現されている。すなわち平等が自由を取り消してしまうことに反対している。あるいは自由は平等よりも優越していることを強調している。しかし、『新青年』時期の魯迅はこれよりもずっと、自由と平等を並置し、この二つを啓蒙と解放の共同目標としていた。

らは平等観念によって「孝順」「貞節」等の片面的道徳を攻撃した。たとえば魯迅は世間が陽尊陰卑をもって男尊女卑の観念を論証することを批判した。そして「いわんや社会国家は男子だけが作ったものではない。だから真理を信じて一律平等であると説くしかない。平等であるからして、男女には一律に守るべき契約がある。男子は自己が守らないことを女子だけに要求してはならない。」[1]と述べている。男子の一夫多妻主義と女性に貞節を要求することが人間性に悖ることを明らかにし、父母と子女の間柄も平等であり、子供を犠牲にしてまでも報いなければならない恩義などない。人類進化の連続からいえば、「すべては生命の長い道のりであって、生まれた時間的先後の違いだけで、誰かが誰かの恩恵を受けるということなどない」[2]、と。

呉虞は伝統的な家庭倫理の破壊のモデルと称するに足る。「蜀中の宿将」と称され、「孔家店を打倒した老英雄」と呼ばれた呉虞は、自分の家で一場の「家庭革命」[3]を演出した。彼から見れば、不平等な家庭関係と不平等な政治関係は同じ構造のものである。「然らば孝敬忠順の事はすべて尊貴長上にとって有利であり、卑賤にとっては不利である。名誉をもって奨め、禄位をもって誘うと雖も、尊貴長上に対しては、ついに不平等の感あるを免れない。……蓋し孝の範囲はすべてを含んでおり、かくして家族制度は専制政治と糊で固めたように不可分の関係となる。君主専制が家族制度を利用する理由は、有子の言葉――有子曰く、其の人と為りや、孝弟にして上を犯すことを好む者は鮮なし（『論語』学而篇）。――が最も切実に示している。」[4]儒家が孝悌は人の本であり、孝悌であれば上を犯さず、上を犯さなければ乱を作さず、と説

---

[1] 『魯迅全集』第一巻、120 頁。

[2] 『魯迅全集』第一巻、131 頁。

[3] 1901 年、呉虞は父親の腐生［呉興傑の号］と猛烈に衝突し、成都の上流社会に「家庭革命」のセンセーションを巻き起こしたために、「非理無法」で「悖逆」の息子と指弾された。そこで彼は成都の新聞紙上に「家庭苦趣」を発表し、父親の醜行を暴露した。あわせて中国の倫理と法律の不平等に抗議を行った。「外国には法律があって公平を維持し、倫理の不足を補っている。たとえば財産問題がそうである。財産を濫用する、それはその子供の権利を侵害するのに異ならない。中国は倫理の一方に偏向しており、法律はまた一方の倫理に基づいて規定している。ここにおいて人の子たる者は、言うべき権利を持たず、ただ無窮の義務を負わされている。」（『呉虞集』四川人民出版社、1985 年）20 頁。

[4] 「家族制度為専制制度之根拠論」『呉虞文録』（上海書店、1999 年）3-4 頁。

いたために、専制政治は不平等な家族制度を基礎に据えようとした。このことはわれわれにヘーゲルの「家庭関係はむしろ人格の犠牲を以て実体的な基礎にした方がよい」[1]という言葉を想起させる。

伝統的な材料を用いて伝統倫理を批判する以外に、呉虞が平等の価値を鼓吹するのに用いたいま一つの方式は、法律の変革を極力利用することであった。すでに前面に言及したが、民国以来、「平等」はすでに法律に表現されていた。呉虞はこの点を積極的に利用した。『満清律令』「十悪」中の「大不敬」条の下に「不孝」が挙げられているのは、儒教が君父を尊ぶからである。ただそこに列挙されている「父母在すに籍を別ち財を異にするは、親を養いて欠くること有るが若し」「父母の喪に居りて身自ら嫁娶するは、楽を作し服を釈き吉に従うが若し」「父母の喪を聞き匿れて哀を挙げざるは、祖父母父母の死を称すなり」の諸条は、『新刑律』ではすべて一掃されている。これはすなわち立憲国家の文明的な法律と専制国家の野蛮な法律の絶対的な相違点であり、また軍国社会と宗法社会の絶対的な相違点である。しかしまた国家倫理は家族倫理よりも重いという違いもある。共和制が成立すると、儒教が説く尊卑貴賤の不平等は優勝劣敗の法則によって自然に淘汰される。」[2]民国は成立してすぐに『大清新刑律』を改訂し、『暫定新刑律』と名付け、1915 年 3 月 10 日に公布施行した。1914 年、法律編纂委員会は『暫定新刑律』を改修し、1915 年 2 月に完了し、『修正刑法草案』と称した。[3]これが呉虞の言うところの『新刑律』である。当時、『大清新刑律』改訂の基本原則は「民国の国体と抵触する各条は効力を失う」であったので、これまでの不平等な家庭倫理を法制化する情況はこれによって改変されることになった。

価値観変革の過程は、章炳麟の「政教に因りて風俗を成し、風俗に因りて心理を成す」[4]という言葉で概括することができるように思う。ましてや中国のように政府が推進する現代化の過程と政治法律の変革は、社会の価値観に巨大な作用を及ぼした。しかし別の一面では、中国は国土が広大であり、人

---

[1] ヘーゲル『法哲学』（商務印書館、1999 年）49 頁。
[2] 『呉虞文録』6-7 頁。
[3] 『中華民国立法史』1078-85 頁。
[4] 章炳麟「四惑論」『章太炎全集』第四巻、445 頁。

口が膨大であり、教育が普及しておらず、社会の発展が不均衡であるから、中心的な都市と周縁の郷村との間、知識人と一般民衆との間にきわめて大きな格差を生んでいる。どうであれ、『新青年』派のようなエリート知識人（彼らは帰国留学生、国立大学教授、著名作家、社会的著名人であった）はもともと新文化の権力言説を保持しており、また法律改革の必要性が彼らの精神に強い力をもって迫っていた。北京や上海といった中心都市の文化的雰囲気は閉塞情況にあった内陸部とは較べるべくもなかった。1917 年以前、呉虞が書いた儒教批判の文章は四川では発表できなかったし、迫害を受けるおそれがあった。1917 年になってはじめて『新青年』に六期連続して彼の儒教批判を掲載した。新文化運動の策源地の北京において、呉虞は理路整然と宣言している。

> 老子に言あり、「六親和せずして孝慈有り」と。然らば則ち六親苟も和すれば、孝慈は用いる無し。余れ将に「和」字を以て之に代えんとす。既に分別の見無くんば、尤も平等の規に合す。経に離き道に叛くの譏りを蒙ると雖も、恤えざる所なり。[1]
>
> わたしはつぎのように考える。父子母子には必ずしも尊卑の観念はいらない。むしろつねに相互扶助の責任がある。おなじく人間であり、同じく人事を行う、なんらかの恩もなければ、なんらかの徳もない。子女にみずから人格があることを承認し、すべての人は「人」の路上を歩まなければならない。これまでの孝の考えは改正されるべきである。『新刑律』四百十条には一個の「孝」の字も見えない。[2]

三

平等をもって一個の基本的な倫理価値と見なすことは、当時にあっては特に男女平等の訴えの中にもっともよく現れている。「男女平等」は夫婦の平等の要求を包括しており、家庭倫理の範囲を突き破っている。古代の中国では、夫婦は名義上平等であった。『説文』は「妻は己と斉しき者なり」と説き、『釈名』は「夫婦は匹敵の義なり」説いている。後漢の梁鴻が妻の孟光を賓客の

[1] 『呉虞文録』11 頁。
[2] 『呉虞文録』23 頁。

ように敬愛したことを千古の美談としている。孔子も妻を敬う道を説いている。しかし、「孔子ははっきりと述べている、妻を敬う根拠は「親の主なり、敢えて敬わざらんや」。敬う対象は妻本人ではなく彼女が代表している「親」である。妻は、上は宗廟に仕え、下は後世に継ぐ神聖なる義務を負っている。宗廟のためには、自らを重んぜざるを得ない。子を敬う者は子が親の後を継ぐからしてこれを敬うのであり、けっして子本人を敬っているのではないのと同じである。」[1]だからしてわれわれはこれをもって夫婦の平等を推し量ることはできない。事実上、古代中国の妻子の地位は総じて従属的なものであったことは疑いない。根本的に見ても、夫婦の関係が男尊女卑の伝統を離脱することなど不可能であった。

『新青年』派はこれに対して持続的な批判と攻撃を行った。『新青年』がひとたび創刊されると、婦女の地位に関わる問題にきわめて大きな関心が注がれた。男尊女卑、男女の差別、男子の納妾、女子の貞節、女子教育、結婚問題、職業問題などが含まれていた。陳独秀は「婦女観」の翻訳をもって先鋒をつとめ、つづいて胡適が「イプセン主義」を発表したが、名文として一時もてはやされた。その文章に言う、

> ノラは家庭と夫と子供を放棄し飄然と家を去っていった。彼女が自分もまたひとりの人間であることに目覚めたからであり、「どのようであれ、ひとりの人間として努力しなければならぬ」と感じたからである。これこそがイプセン主義である。[2]

これは個人主義の視角から女権の平等を論証している。魯迅は別の名文「我之節烈観」を発表して、「すでに平等であるならば、男女には一律に守るべき契約がある」と提議した。完全に平等の規準に依拠して、礼教が女子に一方的に貞節を要求するような陋習を攻撃した。

彼らに共通する主張に対し、李大釗は比較的精緻な分析を行っている。彼は男女の平等は以下のことを包括していると考える。

> （一）憲法上の選挙権と被選挙権は平等であるべし。（二）民法上の親権、財産権、行動権およびその他種種の不平等な規定はすべて修正を加

[1] 瞿同祖『中国法律与中国社会』149 頁。
[2] 『新青年』4 巻 6 号。

えられるべし。（三）婚姻法もまた規定されるべし。（四）刑法上には一方で重婚罪がありながら、他方で納妾を罪とは解釈していない、これは人道を傷なうものであり、きわめて不平等である、改正されるべきである。（五）婦女の売買は刑法上で厳禁すべし。……（七）行政法上、官吏になる権利において女子は制限を受けない。（八）女子は男子と同じく教育を受ける機会を持つべし。（九）職業の平等はきわめて重要な問題である。もし女子が家庭の拘束を離れ、経済的自立を欲するならば、その第一歩は独立の職業を持ち、独立の生活を謀ることである。労働報酬の男女不平等は、中国だけでなくアメリカやオーストラリア両国もそうである。……（十）このほか、すべての男子の職業に参加し得る女子には、職業参加の権利が有る。[1]

『新青年』派の同人たちは「ノラの家出」問題について熱心に議論した。「ノラの家出」は女性の人格の覚醒と自立を表しており、まだ単なる家庭倫理の問題であるにすぎない。しかし「ノラはその後どうなったか」は社会学あるいは政治経済学の問題を提起することになった。魯迅は言っている。

だからノラのために考えると、お金――上品な言い方をしてみよう、すなわち経済、これがもっとも重要である……操り人形にならないでいるつもりなら、現在の社会では、経済権こそもっとも重要であると見るべきである。第一に家庭にあっては、まず男女の均等配分が獲得されねばならない。第二に社会において、男女対等の勢力が獲得されねばならない。[2]

これは実際上、経済制度の改革の要求を提出したのである。

『新青年』派同人の中でも、周作人は婦人問題について特に深い見解をもっていた。舒蕪先生が言っているように、周作人の特徴は現代文明の「人の発見」を強調するだけでなく、文明の進歩には「女性の発見」が必要であることを強調した点にある。[3]彼は当然普遍的価値として「平等」に賛成した。

---

[1] 『李大釗文集』下、628 頁。
[2] 『魯迅全集』第一巻、161 頁。
[3] 舒蕪「女性的発現――周作人的婦女観」『周作人的是非功過去』（人民出版社、1993 年）127-180 頁。

しかし平等は、単純に男性の眼光あるいは標準でもって婦人問題を取り扱うことではけっして表現されてこない。女性が生来持っている男性との相異を抹殺してしまうかも知れないからである。したがって社会的平等は男女の自然な性差にもとづく不平等を解消してはいけない。真正な正義からすれば、女性を人と見るだけでなく、さらに女性を女性として認めなければならない。ここには性差の社会的不平等の否定と性差の自然的不平等の肯定が示されている。周作人はつぎのように書いている。

> 子供の無念さと女性の無念さ――これはたしかに人類文明史上の大欠陥であり、大汚点である。上古から現在まで、まだこれを埋め合わせる機縁には恵まれていないが、学術思想の進歩に感謝したい。理論の上ではどうにかこの点が明白になったのだから。人類はただ一つだが、その中には男女と子供の三種類がある。彼らはそれぞれ人類の一つであるが、男は男であり、女は女であり、子供は子供であって、彼らの身の上にはやはり差別があって、強いて統一してはならない。以前、人びとはただ男だけが人であることを承認したが（女性さえこのように考えていたとは)、ここにおいて女と子供は悔しい思いをすることことを免れなかった。[1]
>
> 周知のことであるが、女性には人となるあるいは女となるための二重の自覚があるので、だからしてこの解放運動があるのである。中国はどうであろうか？みな人となっているが、かえってほとんど自分が人であることを知らない。あるいはみずから「万物の霊長」たる人であると思っているが、自分がやはり一個の生物であることを忘却している。このような社会ではけっして本当の自己解放の運動など起こることはない。わたしが信ずるところ、個人は自分に対して一種の理解を持つ必要がある。そうして始めて主義を持った人として正当な生活を追求することができるのである。ギリシアの哲人ターレス(Thales)の格言「汝自身を知れ」はもっともよい教訓と言える。わたしが説いている常識は他でもない、人々に「汝自身を知」らしめるための道具なのである。[2]

周作人はまた生理学や心理学あるいは文化人類学の知識が女性の自我覚醒に

---

[1] 「小孩的委曲」『談虎集』（北新書局、1936 年）75 頁。
[2] 「婦女運動与常識」『談虎集』408 頁。

及ぼす作用をことのほか強調している。総じて、周作人が婦人問題で強調するのは思想と教育の力であった。これと対照的なのは、政治経済上の平等問題について彼はあまり意見を発表していないことである。周作人はこの点において悲観主義者であったと言ってもよいであろう。

> わたしは女性の参政権運動には賛成しない。思うに、女性参政権は立憲政治国家にあってはスローガンとなり得るが、たとえ実現しても大した意味はない。中国にあっては女の政客や女の苦力を多少養成するのがおちである。つらつら考えてみるに、婦人問題は実際のところただ二つにつきる。すなわち経済の解放と性の解放である。しかしながら今ここでそれを議論することはできない。問題に着手するすべがないだけでなく、まるで語ることができない。語れば恨みを買わないわけにはいかない。ましてやわたしは経済事情についてはなにも知らないのだから、自然と口を開くことができない。[1]

彼はもっとも重要であり切実なのは人々が本当に女性を理解することであると考えた。簡単に言えば、女性は男性と同様に人であるだけでなく、また男性と異なった人である、ということである。

> 現在もっとも大きな誤謬はすべて男子を以て標準となし、婦人運動といえどもこの範囲から抜け出ていないことである。ゆえに男性化することを以て解放の現象と見なす女性がいる。性に関わる事柄については男性の観点に依拠し、女性の受動性を賞賛する者さえいる。女性の性心理上のある種の事実を尊厳を失うものと見なし、女性自身にそのことを承認させようとはしない。実際のところ、男性の規準に屈服して生まれる女性の性生活上の損害は、経済方面の束縛よりもけっして劣るものではない。もしバウアー(B.A.Bauer)の話が本当だとすれば、女性を性の方面で解放することはいっそう重要ではなかろうか。[2]

周作人は社会主義の前途に賛同した。しかし彼の関心はどのようにして社会主義改革を実現するかにあったのではない。社会主義計画を議論するよりも、思想革命の方がより重要で深刻であるとさえ考えていた。

---

[1] 「北溝沿通信」『談虎集』428 頁。
[2] 「北溝沿通信」『談虎集』432 頁。

婦人問題は全人類の問題であり、たんに女性だけの問題ではない。英国のカーペンター(Edward Carpenter)がかつて言ったことであるが、婦人運動は労働運動と不可分であり、実際のところ社会主義の一部分である。もし純正な共産社会に到達していなければ、政治改革がどのようなものであれ、婦人問題は徹底した解決を得ることはできないであろう。ただ妊娠出産に際して婦人が政府の扶養援助を得ることができないならば、さまざまなかたちの売春や奴隷的生活は免れ難いであろう。この点は資本主義時代と同様である。……いま婦人問題を語ることのできる範囲内で語るならば、実際のところ「縫窮」［貧しい裁縫仕事］の一方法しかない。その意味は、ぼろぼろになった旧社会にいくつかのつぎを当てるだけだということである。女性の職業解放、権利平等（選挙権および参政権、遺産相続権）、これは当然素晴らしいことである。一面では婦人問題の部分的改革であり、また一面で女性の生活をして自由に向かって漸進させることにもなる。ただわたしが思うに、「縫窮」策はまだ抽象的なレベルにあって、あまり実際的ではないが、実はよりいっそう重要なのである。中国の婦人運動が発展しないのは女性に自覚が欠けているからであり、その原因はまた思想の不徹底にあるとわたしは感じるからである。それゆえ思想改革が目下もっとも重視されるべき課題である。[1]

明らかなことではあるが、周作人の婦人解放の理論は一人の自由主義者の理想を特別に示している。平和教育や思想的啓蒙を通して、女性を含む人類の自由なる発展を達成する。女性問題に対する複雑な認識から言えば、周作人は彼の時代をおおいにリードした。五四時期、一般の進歩的思想家は「平等」の価値を以て婦人問題を取り扱うことは、ふつう「女権」を伸張させることになると考えた。これは「女権主義」の範疇に属する。周作人はすでに二十世紀中国の「女性主義」(feminism)の先駆者であった。

しかしもし、われわれがこの時代のもっとも切迫した社会問題を以て周作人およびその他の自由主義者の平等観を評価するならば、彼らが多かれ少な

[1] 「婦女問題与東方文明」『理性与人道――周作人文選』（遼東出版社、1993 年）305 頁。

かれ普遍的な経済的平等の追求をおろそかにしていたことを指摘できるように思われる。周作人は、自分は「経済事情についてはなにも知るところがない」と認めた上で、「自分の舞台」に活動の場を求めた。その結果、平等を広範な社会政治問題から文化心理の狭小な範囲に縮小してしまった。このような論理の変化の中に中国の自由主義者に共通した認識が隠れている。中国の資本主義はいまだ発達しておらず、貧富の格差もそれほど深刻でない。だから経済的平等はもっとも緊急の問題ではない。このような認識である。著名な自由主義者であった胡適は明白にこの傾向を言い表している。

胡適は、伝統的儒家の「均田均産」の経済思想と重農抑商政策を批判し、司馬遷を賛美してつぎのように述べている。「貧富の不均衡は人［人為］の巧拙不斉によるものであって、自然の現象である。……工商が富を得るのはすべて彼らの能力と才覚によっている。けっして偶然でもなければ、労せずして手に入れたのでもない。司馬遷はこのことをよく見抜いていた。……司馬遷は、農工が危惧する資本主義の社会は「道の符する所にして自然の験」であることを認めていたので、彼は干渉政策や重農抑商政策を主張しなかった。また貧富の均衡を説く社会主義も主張しなかったのである。」胡適は、資本主義が貧富の不均衡を引き起こすからこそ、社会改革家は干渉政策を主張するのであるとは認めてはいたが、彼の本意が暗示するところによれば、少なくとも当時の中国においては、社会的関与の方式によって経済的平等を性急に達成しなければならないとは考えてはいなかったようである。[1]

啓蒙と批評の伝統において、『新青年』の作家たちは高度な一致点を示している。しかし彼らの具体的な政治傾向と文化的態度を具体的に分析するなら、『新青年』派は実際のところ自由主義者とラジカルな民主主義者との同盟であった。彼らは実は二種類の知識人であったのである。平等問題において、この二種類の知識人の明らかな傾向の相違を見て取ることができる。

ラジカルな民主主義者として、陳独秀はその平等観念において明らかな社会主義への方向性を持っていた。早くも『新青年』第一期に発表した「フランス人と近世文明」の中で、陳独秀はこの一点を表明している。彼は近代の

[1] 『胡適文存』第四巻 410-411 頁。

歴史には画期的変化をもたらした三種類の理論があったと考える。一つは人権説、二つは生物進化論、三つは社会主義。陳独秀はフランス革命が平等な社会秩序あるいは社会制度を創造し、社会の巨大な進歩を導いたことを賛嘆している。

> むかしの法律は貴族の法律であった。人類を不平等な等級に区別し、個人にその分を固守させるようにし向けた。しかし近時の社会は民主的な社会である。人々は法律の前ではすべて平等である。不平等は完全には消滅していないが、ただ私有財産の不平等が残っているだけであり、公平はすでに成立している。[1]

私有財産制は古代から伝えられてきたが、資本主義制度下の工業化の大量生産と自由競争によって「その弊害は日々に深まっている。政治の不平等は一変して社会の不平等となり、君主貴族の圧制は一変して資本家の圧制となっている。……この不平等と圧制を取り除かんとして、政治革命と社会革命を行うのが社会主義である。」彼はバブーフ(Babeuf)、フーリエ(Fourier)、サン・シモン(Saint-Simon)からラサール(Lassalle)とマルクスにおよぶ人たちの学説を列挙し、フランスの社会主義の伝統は社会全体の潮流を経済的平等と社会福祉を重視する方向に転換させたと指摘している。[2]

五四運動の後期、唯物史観を受け入れた陳独秀はいっそう経済的平等に傾斜し、社会改革の方法によって経済的平等を達成する方向に傾いて行った。1919 年、デューイは北京で「アメリカの民主政治の発展」という講演を行った。デューイは民主主義（Democracy、当時「民治主義」と翻訳された）を四つの要素に分ける。一つは政治的民主主義、すなわち立憲政治と代議制である。二つは民権民主主義、すなわち言論出版信仰居住の自由を保証すること。三つは社会民主主義、「すなわち平等主義であり、不平等な階級を打破し、不平等な思想を去り、人格上の平等を求めることである。」四つは経済的民主主義、陳独秀は「生計上の民主主義は不平等な生計を打破し、貧富の階級を除き去る」ことであると説いている。彼は、経済生活はすべての社会生活の基礎であるというデューイの考え方に同意し、「わたしが思うに、社会経済に

[1] 『陳独秀著作選』第一巻 137 頁。
[2] 『陳独秀著作選』第一巻 138 頁。

関わる機構組織は政治の大部分を占めるべきである。なおかつ社会経済の問題が解決しなければ、政治上の問題は一件も解決しない。社会経済はすべての政治の基礎である。」[1]との意見を述べている。経済の平等は民主主義の構成要件であるのみならず、諸制度を構成する要件であり、また平等は民主主義の前提であり正義の倫理原則であり、ある種の優先性を具えている、と陳独秀が考えていたことを説明している。当然、彼は同時に直接民主主義の要求を提出した。具体的には、普遍的な直接選挙ではなく、「人民が直接的、実際的に自治して聯合する」を実行することであった。

彼は貧困の原因を人口の過剰に求めるマルサスの人口論を批判し、より重要なことは富の分配の不均衡がもたらす事態であると考えた。

> もし財産が均等、権利も均等、機会も均等な社会においては、足ると足らないとの比較はあり得ず、個人が貧困に陥るという現象も起こらないであろう。個人が他と較べて貧困であるという現象は、かならずしも人口が生活資材を超過してしまっているからではなく、大部分は私有財産分配の不均衡のせいであり、一階級の占有余剰が一階級の不足を生み出しているのである。もし余りをもって不足を補うならば、たちどころに「貧富の均しい」社会が生まれないことがあろうか。財産が均等である社会に到達していたとして、もし公衆が生活資材に不足を感じたならば、その時に始めて人口の過剰を貧困の原因の一種とみなしてもよいが、それは原因のすべてではない。科学が未発達であり、生産技術も低く、労働力も十分でなく、交通も不便であれば、これらもまたすべて生活資材の不足の原因となるのである。[2]

この文章は、平等の価値を何よりも優先させた陳独秀の考え方を表している。平等は効果や利益よりも優先しているのである。

しかし彼は中国の問題を論議する時にはやはり「下に挙げるいくつかの方法を並行」しなければならないと提案している。すなわち生産力の発展、科学技術、交通、労働力の増加、均等配分と適当な人口制限である。最終的に、彼は「もし全社会を併せて均等配分するならば、生活資材が本当に不足する

[1] 『陳独秀著作選』第二巻 28 頁。
[2] 『陳独秀著作選』第二巻 113 頁。

とは思えない。おそらくは一部の強盗が持ちすぎると、当然のことほかの人が不足を来すことになる。」[1]

このの ち陳独秀は婦人問題を討論する時には、もはや男女平等を一般論として語ることはせず、究極的に社会主義の問題として取り扱った。「中国社会の婦女は父に従うのであれ夫に従うのであれ、すべて独立した人格を持っていない。父に頼って養われているのであるから、もとより人格はない。夫に頼って養われているのであるから、もとより人格はない。女性が人格を喪失する原因はすべて経済問題である。……社会主義の下では男女はどちらも労働しなければならない。未成年の時は社会の公共教育を受け、成年以降は社会の公共労働に携わる。家庭では家庭の圧迫を受けず、結婚後には男性の圧迫を受けない。社会主義は、男女にはみな人格が有り、女性は父に従属してはならず、また夫にも従属してはならないことを承認する。」資本主義の社会では、女性は家庭を離れ、経済的には独立しているが、なお資本家の圧迫から逃れることはできない。その結果、女性問題は依然として解決されない。「社会主義の下ではこのようではない。労働者と資本家は区別なくみな労働に従事する。だからかならずや社会主義に至って始めて根本的解決ができるのである。当然、女性は家庭において独立した人格を持っている。また社会においても独立した人格を持っている。」「社会主義は女性問題を解決するのみならず、またあらゆる問題をも解決する。」[2]

陳独秀はここでふたたび平民教育あるいは普通教育について議論している。彼もまた、ただ社会主義にして始めて平等に教育を受ける機会を享受することができると考えていた。「社会主義は経済の均等配分を主張する。その上、大工業、大商業、大交通事業、それが何であれすべてを国家の手中に収め、国民の私有を許さない。その結果、国家はすべての個人に教育を受けさせることのできる大きな力を自然と有することになる。」[3]

陳独秀と似通っているのが李大釗である。マルクス主義を受容した後、彼は当時の社会には二つの大問題があると考えた。女性問題と労働問題である。

---

[1] 『陳独秀著作選』第二巻 117 頁。
[2] 『陳独秀著作選』第二巻 269-270 頁。
[3] 『陳独秀著作選』第二巻 337 頁。

「すべては経済の不平等に由来している。したがって経済的能力に乏しい人は経済的能力の強者の支配を受ける。だから根本的解決を望むなら、この階級を打破しないわけにはいかない。根本的改革を主張したロシアはもっとも政治力を重視した。産業労働者革命が無産階級によって有産階級を打破し、世界に幸福をもたらそうとしたのに先立って、婦人労働者は聯合し、団体を組織し、参政権を先取りした。女性と労働者とが密接な関係を持っていたので、任務完遂のために一致協力して平民団体を組織した。政治的力量を手に入れ、それからそれを借りて社会問題を解決したのである。」[1]

李大釗は実際の政治革命を主張しただけでなく、労働運動に依拠して経済的不平等の問題を解決しようとした。そのうえ全面的平等の要求をあくまで掲げ､政治的民主革命の方式によって平等の理想を実現することを主張した。彼は民主主義（平民主義）を個人の自由なる連合と見なしたので、彼の民主主義それ自身には平等が含まれている。

> 純正な「平民主義」とはすなわち政治上、経済上、社会上のあらゆる特権階級を完全に打破し、人民全体をして社会と国家のための有益な労働者とすることである。政治機関によって人身を統治する必要はない。政治機関は人民全体のためのものであって、人民全体に属し、人民全体が執行する事物管理の道具であるにすぎない。すべて個性を具えたものは、団体であれ地域であれ、外来者の侵犯と干渉を受けない。その間柄には統治と服従の関係はない。ただ自由なる連合が有るだけである。このような社会にしてはじめて平民社会であり、このような平民社会にあってこそはじめて自由平等な人が存在するのである。[2]

われわれが知っているように、陳独秀と李大釗はのちに労働者農民運動のリーダーとなり、革命家、政治家として実際の社会運動に従事し、一方、胡適と周作人は自らの思想的啓蒙を継続した。彼らは一生涯自由主義の理想を抱き続けたが、その後の社会革命に対しては結局のところ排斥的であった。実生活に関与する方法の点で、彼等の間に意見の不一致をもたらした原因は複雑である。しかし「平等」に対する認識の相違には重要な思想上の原因が

[1] 『李大釗文集』下、587 頁。
[2] 『李大釗文集』下、609 頁。

あったにちがいない。この点について、わたしは1990年代以来のいわゆる自由主義と「新左派」の論争の中にいくつかの手がかりを見いだすことができる。80年代に共通する啓蒙的主張と現代化の追求はかつて知識人を一つの全体にまとめ上げた。だが、飛躍的な経済発展とその成果は特に急激な貧富の格差をもたらし、法的権利の平等の限界を人々の面前に突出させることになった。経済的平等と経済効率とのこのような関係をどのように取り扱うかは、実際のところ上述した二つの根本的相違［陳独秀・李大釗と胡適・周作人との間に認められる社会問題に対する態度の相違］があるのである。

四

「平等」は歴史の範疇である。このことはただ「平等」観念の発生にはその歴史的条件があり、したがって歴史の過程に順って発展してきたという意味であるだけではない。「平等」観念はけっして単純に一本の直線上を進展してきたのではなく、さまざまな理解と解釈の論争の中にあったということをも意味している。五四時期の知識人の観念世界を考察する際、「平等」の歴史性を認めるならば、彼らの生活世界に注目するうえでおおいに役に立つはずである。すでに言及したが、『新青年』派の知識人にとって「平等」はもはや価値の訴求ではなく、多かれ少なかれ彼らの生活様式の一部となっていた。すなわち教育的背景、社会的身分、経済的地位、革新的傾向の点でだいたい相似た都市知識人の中にあって、「平等」はすでにある種の実践性を具備していたのである。

社会的条件から言えば、辛亥革命以後、「平等」はすでに法律によって承認されていた。絶対多数の人々から言えば、それは名義上の存在でしかなかったが、エリート知識人にとっては、精神上の優位とある程度の保護を得ることになった。平等を実現するための重要な部分――教育の平等――から言えば、五四運動の期間、北京大学でははじめて数名の女子学生を受け入れ、高等教育では男女が同じ学校で学ぶことが始まった。この背景には現代教育がだんだんと普及していったことがある。明らかに、新たに発展を始めた現代教育は最初は都市や町、とくに大中規模の都市に集中した。中国の大学はほ

とんど中心都市に集中していた。[1]中国の婚姻制度と家庭にもまた変化が起こった。まさに胡適が述べているように、「都市の商工業と教育の発展は人口を都会に向かわせた。その影響がもっとも大きかったのは旧式家庭の崩壊であり、大家族は小家族に変わり、父母や舅と姑そして家父長の専権と威光は削減され、子供達は独立を宣言した。このように変化した家庭の中で、女性の地位が向上し婚姻制度が改革されたことは、五千年来のもっとも重大な変化であった。」[2]

変化はけっして大きな社会環境だけに限られてはいなかった。知識人自身の生活様式にまで及んでいたのである。本論文が『新青年』派と呼ぶのは、雑誌『新青年』の編集者と主要な執筆者のグループを指している。『新青年』は最初陳独秀が上海で創刊した。その後、陳独秀が北京大学に赴任するに及んで編集部を北京に移した。そして編集員として銭玄同、劉半農、沈尹默、周作人、魯迅ら十数名を陸続として吸収していった。1918 年 1 月初め、陳独秀は編集会議を招集し、『新青年』を改めて同人刊行物とすることを決定し、第四巻第一号から「投稿規定はすでに取り消した。すべての撰述と翻訳は編集部同人に委ね、共同して編集を担当する」「合議制を採用し、一期ごとに編集会議を開き、次期の原稿を相談して決める」ことを宣言した。のちになって『新青年』は順番に編集する方法を採用した。[3]1919 年 1 月、『新青年』第六巻第一号に本年度各期の輪番編集者の名簿が公表された。[4]これより先立つ 1918 年 11 月、陳独秀、李大釗、周作人、張申府らはまた『毎周評論』を創刊したが、のちに胡適らもここに参加した。陳独秀が書記と編集に当たり、その他の人が執筆したが、その方法はやはりだいたい『新青年』に倣うものであった。このような一種の同人刊行物の在り方は、同人は自由意志によっ

[1] 1934 年、教育部長の王世傑は、民国元年から民国二十三年までに小学生は四倍、中学高校生は十倍以上、大学生および専門学校生はおよそ百倍増加したと言っている。（『胡適文存』第四集、354 頁を参照）

[2] 『胡適文存』第四集、359 頁。

[3] 唐宝林・林茂生『陳独秀年譜』（上海人民出版社、1988 年）84 頁。この方法はだいたい一年余り続けられたが、第七巻第一号になって、政治的傾向の違いから再び陳独秀の単独編集に戻った。

[4] 「本雑誌第六巻分期編輯表」『新青年』第六巻第一号。

て結びついており、たとえ実際のリーダー（陳独秀のように）がいたとしても、同人相互は平等であり、上下従属の関係、あるいは雇用と被雇用の関係、主人と奴隷の関係ではない、ということを決定づけた。同人相互のこの種の関係は、具体的問題についての意見や観点が完全に一致することをけっして求めるものではない。それどころか、刊行物と編集組織は彼らにとっては公共空間であり、論争を闘わせる場所であるにすぎなかった。有名な「問題と主義」論争は胡適と李大釗の間で起こったが、それを掲載したのはまさに彼らが共同編集していた『毎周評論』であった。

雑誌の編集を除いて、当時の『新青年』同人のほとんどは多くの社会団体の仕事を担当していた。とくに彼ら自身が組織した学術団体に参加した。周作人を例にとれば、1920 年だけでも、4 月に新潮社に参加（10 月に編集主任に選ばれている）、11 月に「文学研究会」の立ち上げに参加、12 月に「歌謡研究会」を始めている。[1]これら文学団体あるいは学術団体中での知識人相互の関係は通常平等であった。完全に意気投合して自由意志で集まった間柄であったからである。梁実秋の回想に拠ると、

> わたしが清華大学で学んでいたころ、清華文学社の代表として周作人に会いに行き、大学での講演を依頼した。その時代、一人の年若な学生が紹介状も持たずに直接高名な学者を訪問して講演を依頼し、そのうえ無報酬であっても、まるで礼を失したことにはならない、なんていうことが可能であった。……わたしが来意を告げると、彼は一言簡単にわたしたちの招請を受け入れてくれた。そこでわたしはお茶の接待もそこそこに辞去しようとすると、主人は正門までわたしを送ってくれた。[2]

周作人は貴族的気質にあふれた人物であった。この資料はただ周作人を例に取っているだけであるが、梁実秋の追憶を借りて当時の知識人の間の平等の気風を説明することはできるであろう。

北京大学の平等の気風は、蔡元培先生が校長時代に実行した改革と多少とも関係がある。蔡元培は疑いもなく強烈な平等意識を持った改革家であり教育者であった。彼は北京大学校長時代に多くの改革を行った。もっとも代表

[1] 張菊香等編『周作人年譜』（天津人民出版社、2000 年）158-170 頁。
[2] 梁実秋『憶周作人先生』（『周作人年譜』226 頁より引用）

的なものは、1918 年 1 月、25 名の学生が蔡元培に手紙を寄越し、門番の中に優秀な独学の士がいることを報告してきた。蔡元培はただちにその門番を職員に昇格させ、学校の教員と用務員との間にはいかなる地位上の差別もないことを返書の中で説いた。五四運動を専門に研究している周策縦はこの点に注目してつぎのように論評している。「中国の保守的社会の等級モデルからすると、これは当然尋常のことではない。」周策縦は、「大学内に一種の平等精神が注ぎ込まれたのである。学生と教授、学生と用務員との間の障碍は一定程度取り除かれた。」と結論している。[1]

知識人が生活の中で平等の価値を貫徹したことは、また彼らがどのようにして学術と政治の関係を処理したのかを反映している。『新青年』は創刊早々、その目的は中国青年の思想と文化を改変することであって、政治批評ではないことを表明した。ここには政治の危険を避けようとする配慮が働いていたのは当然であるが、同時に政治から独立した知識人エリートの抱負、ひいては政治を軽蔑するある種の傾向をも伝えている。『新青年』派の多くの人が北京大学の「進徳会」に参加した。蔡元培の回想によれば、この会には三つの基本的戒律があった。「賭博をしない、女を買わない、妾を蓄えない」である。また「役人にならない、議員にならない、酒を飲まない、肉を食べない、煙草を吸わない」の五ヶ条も戒律と認められた。目的は「功名心と遊蕩の旧態を挽回する」ためであった。[2]ここでは「役人にならない、議員にならない」を一種の道徳的戒律と見なしているが、それは政治に対して、とくに旧官僚に対する軽蔑を表現しているのみならず、政治から独立した新しい知識人の自覚をも表現している。

北京大学などの大学と政治の関係も研究に値する。これらの官立大学は政府の管轄を受けたが、校長と教授たちが持っていた大学管理権と学術上の権力は、おそらく当時中国のどの分野でも享受することのできないものであった。1984 年、筆者が梁漱溟先生を訪問した際、つぎのような話を聞いた。当時の北京大学などの大学には一つの規定があった。もし兼職する場合、政府の役人は大学講師になることはできるが、教授職には就けない。梁漱溟は司

[1] 周策縦『五四運動：現代中国的思想革命』（江蘇人民出版社、1996 年）65 頁。
[2] 蔡元培『五四前後的北大』（『新文学資料』1979 年第 3 集に掲載）

法部の秘書であったので、北京大学では講師であった。魯迅の場合で見ても、北京女子師範大学ではただ講師にすぎなかった。これは教育部で役人をしていたという理由だけのことなのであろうか。現代の学術制度では、大学教授は学問領域において政治の介入を蒙らないようになっている。たしかにこの点は学術世界が平等な人間関係を保持するうえで有利に働いている。[1]

さらに研究に値するのは、『新青年』派が新しい生活方法の実験に参加にしたことである。彼らは啓蒙思想家として、ただ坐して道を論じるのではなくみずから自由平等を実践する勇気と情熱を示した。

1919 年、周作人は日本の武者小路実篤が創立した「新しき村」運動を人々に紹介しはじめた。『新青年』第六巻第三号に発表した「日本的新村」がこれである。彼はこのような新しい村の中で人々はみな「協力と自由、互助と独立を生活の基本」とし、協同しつつ個性豊かな団体生活を送ることができると考えた。1919 年 7 月、周作人はあらためて宮崎県日向の「日本的新村」を訪れ、武者小路実篤と交遊するとともに、その組織に加入し会員となった。10 月 30 日、『新潮』2 巻 1 号に「訪日本新村」を発表した。1920 年 3 月、『新青年』第 7 巻第 4 号に「新村北京支部啓事」を書いて、周作人自身が主宰する新村北京支部の成立を正式に宣言した。これは李大釗、毛沢東、惲代英、林育南らの共鳴を得ることになった。李大釗は新村を知識人と労働者農民大衆とが結合する理想の道程であるとまで考えた。

「新村」運動が挫折してからあと、情熱に燃えるこれら一群の知識人たちは方向を転じて「工読互助運動」（労働者が互いに助け合って学習を続ける運動）に向かった。「その主要な思想的由来は、助け合いを重んじ競争に反対することを内容とするクロパトキンの「互助論」と人々の労働を通して社会の不平等を解消しようと提唱するトルストイの「汎労働主義」とにある。」[2]実践の上から見れば、もともと農村や山村で実行していた新村運動が大きな困

[1] 当然、蔡元培の主導下の北京大学と政府との関係は不安定であり、制度化されたものではなかった。その原因のかなりの部分は蔡元培その人によっている。社会全体から言えば、当時の教育が政治から独立することは根本的に不可能であった。

[2] 楊奎松等『海市蜃楼与大漠緑洲――中国近代社会主義思潮研究』（上海人民出版社、1992 年）143-145 を参照。

難に遭遇したために、実験の方向を都市部に転じたわけである。1920年1月、陳独秀、李大釗、周作人、蔡元培、胡適ら十余名の著名学者が発起人として連署した北京工読互助団体が成立した。一時、北京以外の多くの都市でこれに呼応する者があった。この団体の宗旨は「互助の精神に本づき、労働しながら学習することを実行する」であった。

無政府主義の色彩を帯びた「工読互助運動」は急速にしぼんでいった。このことは一方で、自由平等の価値に対する信仰の故に新しい生活を創造しようと努力した中国の青年知識人の実験的試みを説明しているが、他方では彼らの中国社会に対する認識が依然として単純であったことをも説明している。ある意味では、現代の都市文化が彼らを育成すると同時に彼らを制約したのである。

『新青年』派は一群のエリート知識人たちであった。不穏で険悪な当時の軍閥統治下では、法律が規定する権利は実際には有名無実であり、彼らの自由平等の要求は深刻な圧迫を受けた。しかし当時の彼らは優勢な言説の権力を握っており、中国の現代化の客観的趨勢を代表していた。そのうえ彼らが政治・経済・文化等の社会的方面で占めている地位は普通の労働者や農民とは比較にならないものであった。

経済的収入から言えば、『新青年』同人の収入は一般の会社員よりも十数倍高く、普通の肉体労働者の数十倍から百倍近く高収入であった。普通、小学校教員の月収は二、三十元であり、上海の下層労働者の賃金は全国最高であったが、苦力は月十五元、人力車夫は月八元、幼年労働者は一日多くて二角を超えなかった。[1]

陳独秀の北京大学文科学長の給料が三百元、『新青年』の編集料が月百元、北京大学の重要教授の月給は三百元であった。[2]周作人がはじめて北京大学に来て国史編纂館で編纂の任に就いた時の月給は百二十元、毎日の労働時間は午前二時間、午後二時間の四時間労働であった。五か月後、文科教授に招聘され、国史編纂処編集員を兼務した。その初任給は二百四十元であった。同

[1] 『李大釗文集』下、790-791頁。
[2] 『陳独秀文集』巻一、259頁。胡適に宛てた書信の中で、もし胡適が北京大学教授になったら月給は三百元である、と陳独秀は言っている。

時に、彼らは情況に違いはあるがいくつかの職務を兼担していた。たとえば周作人は、1920 年、北京女子高等師範で兼職していたが、「講義は一時間三元、一か月二十七元、病気をした時には半年分以上の給料を何もしないでもらえた。」[1]

彼らの経済生活状況には当然個人差がある。[2]ただ魯迅と周作人が家計を別にする以前を例にとれば、経済的に非常に裕福であった。周建人の回想によれば、当時北京の八道湾にあった周作人の家の様子はつぎのようであった。

> 家には執事の斉坤がおり、また王鶴鳴および炊事係、人力車夫、雑役夫と買い出し係の下男数人がいた。さらに部屋をかたづけたり洗濯したり子守をしたりする李婆さん、小李婆さんなど下女が二、三人いた。祖父は前清の中央官庁の役人であったが、これほど多くの男女の雇い人はいなかった。もっと不思議なことは、彼女（周作人の妻）はしょっちゅう思いつきで行動した。ある時、料理がちゃんと準備されていたにもかかわらず、急に餃子を食べたくなった。すると即刻、食卓の料理をすべて厨房に戻し、厨房では大急ぎで別に餃子を作った。夜具は一、二年使っただけでまだ新しくてももう使うことはせず、男女の雇い人にくれてやり、自分は新品と取り替えた。[3]

このほか当時周家では、大人や子供が病気をするとすべて自動車で外国人の医者を迎えに行き診察してもらうのがつねであった。魯迅と周作人が不仲になると、周作人はただちに別のところに住居を購入し、夫人とともに八道湾から引っ越していった。

当時の中国社会には、貧困が遍在していることは誰もが認めるところであったが、『新青年』派の中には経済的平等をそれほど重視しない人たちがいた。はたしてここからそのような主張をする人の個人的境遇を解釈できるであろうか。実のところ、彼らは貧しい労働大衆に直面した時、道徳的に申し訳ないという慚愧の念あるいは心理的不安を感じていたのである。それらの心情

---

[1] 『周作人年譜』122、125、164 頁。

[2] たとえば李大釗は死後財産を残さなかった。想像するに、彼の経済状況はいささか逼迫していたに違いない。

[3] 周建人『魯迅和周作人』（『周作人年譜』239 頁より引用）

は彼らの詩文の中に流露している。

すこぶる味わい深いのは、五四時期、啓蒙的思想家のほとんどが人力車夫に同情を寄せ、その心情を詩文に託したことである。李大釗に「可憐的人力車夫」（1917 年 2 月 10 日）の詩がある。彼はその詩で、警察が車屋の主人に申し入れて車夫のためにマスクと手袋と雨具と帽子を提供するようにと主張した。[1]魯迅には「一件的小事」があり、同様に人力車夫を描いている。しかし作者は労働者に対して単純に同情を寄せるのではない。人力車夫の素朴な慈善行為から知識人のエリート意識の病弊を反省し――「人を見下す悪い気質」から離れようとしたのである。魯迅は書いている、「わたしはこの時突然一種異様な感覚に襲われた。彼［車夫］の全身埃まみれのうしろ姿が、一瞬にして大きくなった。そしてどんどん大きくなり、仰ぎ見なければならないほどになった。そのうえ彼はわたしに対して徐々に一種の威圧感を増していった。甚だしきは皮膚の下に隠れている「卑小」を搾り出そうとした。」[2]胡適はといえば「人力車夫」の詩一首を書いている。その詩に言う、

「車引き、車引き！」車は飛ぶようにやってくる。
客は車夫を見て、たちまち心中とても悲しくなる。
客が車夫に尋ねる、「おまえは今年いくつだ？車を引いてどれほどになる？」
車夫は答える、「ことし十六、車を引いて三年になります、旦那、疑わないでください。」
客が車夫に告げる、「おまえは年端もいかない、わしはお前の車には乗らない。お前の車に乗れば、わたしの心はとてもいたむ。」
車夫が客に告げる、「わたしは半日商売していません、寒いうえにお腹もすいています。旦那の善意はわたしのすきっ腹を満たすことはできません。わたしは年端もいかない車引き、警察も取り締まりをしません。旦那は何者ですか？」
客はうなずいて車に乗り言う、「内務部の西まで」と。[3]

---

[1] 『李大釗文集』上、280 頁。
[2] 『魯迅全集』第 1 巻、459 頁。
[3] 『胡適詩存』（人民文学出版社、1993 年）176 頁。

早朝から起きて大通りの雪かきをしている道路掃除人を歌い上げた周作人の新体詩「両箇掃雪的人」（1919 年 3 月 15 日）[1]と関連づけてみるならば、われわれは当時の下層民衆の実際生活に対する『新青年』派の理解には大きな限界があったことをしかと見て取ることができる。中心都市の生活、とりわけアカデミックな書斎生活は明らかに彼らの視野を局限していた。彼等は簡単な直観から出発して、自分たちと貧民との間の不平等を当然意識していた。惜しむらくは、本当の意味で都市の労働者と貧民の生活が彼らの視野の中には入ってこなかったことである。[2]

しかしわれわれは、上で述べた三つの資料が伝えている精神にもやはり大きな区別があることを注意すべきである。それらは三種類の典型と称することができる。李大釗の文章が明らかにしているのは、経済的不平等を現実に解決したいという願望である。たとえその種の願望がとても幼稚に見えたとしても、である。魯迅の散文が表現しているのは、啓蒙者の自己自身に向けられた批判と反省であり、知識人が下層民衆と平等に向かい合うことの精神上の困難を屈折したかたちではあるが伝えている。[3]胡適の詩歌が表現してい

---

[1] 「過去的生命」に所収（『新青年』6 巻 3 号）

[2] 魯迅の小説『故郷』は、彼が人と人との間のまことの友愛関係に思いを寄せていたことを表現している。彼の記憶の中では、童年の閏土と童年の魯迅にとっては、社会的地位の相違は彼らの友情と楽しみをなんら妨げるものではなかった。しかし現実がはっきり告げた。成年になった閏土の「旦那さま」の一声は「悲しむべき厚い壁が、ふたりの間を距ててしまったのを感じた。」ということを明瞭に表現している。これは都市を出た多少の経験が魯迅に与えた霊感であった。しかし、「わたし」と閏土らとの階級差別をどのように解消するかということについて、魯迅はただ願望を抱いていただけであった。「わたしも横になって、船の底に水のぶつかる音を聞きながら、いま自分は、自分の道を歩いているとわかった。思えば私と閏土との距離はまったく遠くなったが、若い世代はいまでも心がかよい合い、げんに宏児［八歳になる魯迅の甥］は水生［閏土の息子］のことを慕っている。せめてかれらだけは、私とちがって、たがいに隔絶することのないように……とはいっても、かれらがひとつの心でいたいがために、私のように、むだの積み重ねで魂をすりへらす生活を共にすることは願わない。また他の人のように、やけをおこして野放図に走る生活を共にすることも願わない。希望をいえば、かれらは新しい生活をもたなくてはならない。私たちの経験しなかった新しい生活を」（『魯迅全集』第 1 巻 485 頁）［竹内好訳］

[3] しかしジョン・ロールズ（John Rawls）のように「自尊心」を一種の基本的善として平等の範疇に並べていることを考慮すれば、魯迅の「一件的小事」はわれわれが彼の平等観念を研究する際に、いっそう深刻な思想史的意義を帯びてくるにちがいない。

るのは経済的不平等に対する反感、如何ともしがたいという心情である。これらの精神と彼らのその後の実践とは内在的論理でつながっている。言うまでもないが、魯迅は知識人に対する自己批判を続けながら、そこにプロレタリア大衆に対する自由主義的知識人の精神的優越感を剥ぎ取ることをも含意させている。胡適は自由主義の信念を維持し続け、国民党と論争することさえ厭わなかったが、彼は中国社会の経済的不平等の問題解決には最後まであまり関心をもたなかった。彼がたたかい取ろうと努力したのは結局法律的平等であった。李大釗の場合、経済的不平等の問題解決についてますます多く力を注ぎ、大学教授の書斎生活という狭小な範囲をあっという間に突破してしまった。鉱山労働者、幼年労働者、都市貧民らの生活状況について彼が書き残した大量の文章には、彼が本当に民衆の中に深く入り込んで活動したこと、彼の平民主義は嘘偽りのないものであったこと、社会革命へのラジカルな彼の心情には確かな根拠があること、が表現されている。

（翻訳：大阪市立大学大学院文学研究科教授　山口久和）