

周作人の李卓吾評價をめぐって

吳 紅 華

はじめに

中國の周作人をめぐる研究環境は、八十年代の周作人研究ブーム、九十年代の華北淪陷區を含めた植民地時代の研究解禁などを経て、ますます立體的で多様化する様相を呈している。

たとえば周作人が日本占領下の汪兆銘傀儡政權に加わった漢奸文人であったとしても、彼の文學までが漢奸文學であるとは限らない。彼の自編文集（特に淪陷期に書かれた文章等）を讀むと、そこには特殊な社會環境に身を置かざるを得なかった一文化人としての彼の姿が垣間見える。

この文集に収録された作品は、周自身によってかなり慎重に選ばれたものである。それを當時の社會環境を勘案しつつ讀みかえせば、そこに透けて見える彼の苦澁も、彼なりのけじめも、それぞれが當時を歴史的に檢證する資料と言えるものである。と同時に、生きるために餘儀なくされた官僚としての生活と、文人の営みである文章活動とを兩立させる努力と苦惱は、周作人ならではの「生活藝術」の具現化なのである。

周作人の李卓吾評價をめぐって

なるほど、彼が必死に守り続けようとした文學の獨立性は、淪陷期においては結局のところかなりの妥協を餘儀なくされた。それでもまた、各勢力から獨立した立場を保とうと彼はひたすら苦心を重ねたのだ。このような彼を取りまく状況の難しさが、周作人研究をより一層複雑にしている。

筆者は、周作人に關する研究を、これまで日本との影響關係を中心に展開してきた。しかし、周作人のような振幅度が大きく複雑極まりない人物は、一つの角度からのみではなかなかその内面を一括して論ずることが難しい。そのため、周作人研究にはなお數多くの課題が残されていると感じる。

この様な研究状況下にあつては、例えば三十年代に入って書かれた大量の讀書隨筆（主に明清文人の著作に關する筆記）をどう解讀すべきかは、非常に興味深い問題である。これはまた、淪陷期の彼の思想を探る上でも、見逃すことのできない重要な手掛かりとなるはずだからである。

一九四四年五月一日から八月二十六日まで『華北新報・文學』（一〜十二期）に連載された「私の雜學」は、それまでの周自身の知識構

築や思想源流について總括したものである。その結論部分にはこう書かれている。

「在知與情兩面分別承受西洋和日本的影響爲多、意的方面則純是中國的、不但未受外來感化而發生變動、還一直以此爲標準、去酌量容納異國的影響。這個我向來稱之曰儒家精神、雖然似乎有點籠統、與漢以後尤其是宋以後的儒家顯有不同、但爲得表示中國人所有的以生之意志爲根本的那種人生觀、利用這個名稱殆無不可。」（知と情においてはそれぞれ西洋と日本の影響を受けたが、意の面では全く中國的で、外來の感化を受けて變化していかないのみならず、ひとえにこれを基準として異國の影響を酌量しつつ受け入れてきたのである。私は以前からこれを儒家精神と稱している。この言い方は少し漠然としており、漢以降、特に宋以降の儒家とは明らかに異なるのだが、「生の意志」を基本とする中國人特有の人生觀を表すためにこの名稱を利用してもかまわないだろう。）³⁾ 筆者は、彼が持つこの中國的な「意」の部分（その心と本質）を「儒家精神」と稱することに注目したい。そして「私の雜學」四において周は漢や宋以降の儒家の變質を批判し、三人の同志（王充、李贄、俞正燮）を見出した。本論は、その三人の思想家の一人であり、周が「中國思想界の燈火」と評した李贄こと李卓吾との關係性に焦點を絞ることとし、淪陷期における周作人の文學思想の本質について考察を試みる。特に、「中國の中心思想」を提出し、そこから「倫理の自然化」「道義の事功化」という新しい中國思想建設に向けての思索が具現化されていく過程の再検討を中心に論ずることとする。

一、近代における李卓吾の再評價

李卓吾といえ、文學研究の分野では馴染みが薄いようにも思われるが、中國哲學思想史研究の分野では屢々取り上げられる人物である。特に、日本では、明治維新の先驅者吉田松陰が安政六年（一八五九）一月から四月頃まで萩の野山獄中にて李卓吾の『焚書』を借覽、全六卷のうち約四分の一を抄録した上、論評を加え、案を拍って共鳴したという逸話で知られ、早い時期から研究の對象となってきた。

李贄（一五二七〜一六〇二）、字は宏甫、號は卓吾、福建晉江縣（現泉州市）の人である。現在では明末の思想家、文學家、歴史家、戯曲小説の評論家として一定の評価を受け、また道學や禮教を痛烈に批判したことで知られる人物であるが、彼が生きた明代においては、その著書『焚書』『藏書』『卓吾大徳』等が問題視され、また宋儒の道學を批判して佛教に歸依したことから妖僧、惡僧、或いは異端者として排斥され、ついには獄死するに至った。

『焚書』は、従來の本紀列傳の正史を材料に中國通史の再編成を試みて彼独自の歴史觀を示したもので、『藏書』は、戰國から元代までの書誌を總括しつつ、平等自由の視點から時代の流轉と人物の點在にこれまた独自の見解を示したものである。李は、「一治一亂は循環するもので、戰國以來どれだけの治亂を繰り返してきたものか分からない」という歴史循環論を持ち、偶像崇拜を否定し、世間や權勢といったものに附和雷同することをよしとしなかった。また、過去から當時までの全ての是非眞僞に對して改めて明晰なる辨別を加え、その價值を自らの基準に照らして再評價した。例えば、惡臣として名高い呂不韋や李園を以て智謀といい、陰謀家の李斯を以て才力となし、五十年

間に四姓を経て十二君に仕えた馮道を以て善良な吏員と見なすほか、私奔の先驅である卓文君を以て善く佳偶を擇ぶとし、焚書坑儒の秦始皇を以て千古の大帝と評價し、聖人孔子の是非判断を以て據るに足らずとするなど、獨特の歴史人物認識を表明して、封建制度の結晶ともいえる君臣夫婦の兩綱に痛烈な打撃を加えた。彼は世を擧げての惡罵を受けながらも毅然とした態度を貫き、歴史に對して殊更に詮索を加えようとはせず、史實の追究よりも常識化した歴史の評價規準の再吟味に努めたのである。

一方、三教(儒・道・佛)はいずれも同等であるとした。凡そ聖學なるものは、治國平天下の事であるよりもむしろ「みな自己の生死の根因を窮究し、自己の性のゆくえを探討する」哲學であるゆえに、「三教は畢竟同一のものである」と主張した。このような主張は、當時の哲學思想の常識からはかけ離れたもので、特に注目に値しよう。

思想のみならず、文學觀もまた獨特である。彼の『童心說』は、文とは眞心から自然に流れ出るものであると主張する。また、白話文を重要視し、先秦の文から戯曲、白話小説に至るまで同列に論じるのである。⁹³

李は、獄死後三百年の間批判され續けた。例えば明末清初の代表的儒者である黃宗羲、顧炎武、王夫之は揃って李卓吾のことを聖人にそむく小人として否定している。⁹⁴

その後清末に至ってはじめて、近代化を模索する知識人達によって再評價され、五四文學革命期には儒教への反旗を翻した革命者として注目されることとなった。反儒教の思想家吳虞が一九一五年九月に書いた「明李卓吾別傳」は、その最も早い一例である。

思想界のこのような風潮は、やがて研究界にも波及した。容肇祖の

周作人の李卓吾評價をめぐって

『李卓吾評傳』(一九三五)・『李贊年譜』(一九五八)、朱謙之の『李贊——十六世紀中國反封建思想的先驅者』(一九五六)などが次々と發表された。日本でも廣瀨豊が『吉田松陰の研究』(一九三三)の中で李卓吾を紹介し、一九四三年にはその周邊にまで調査を擴げた改訂版を出したほか、鈴木虎雄の『李卓吾年譜』(一九三四)や島田虔次の『中國における近代思维の挫折』(一九四九)などの研究が行われていた。⁹⁵ 先述の『童心說』は、近代的な思想の萌芽(個人主義・人民優先・女權尊重)を含むものであり、こちらもこの時期に至ってようやく認知されるようになっていった。

そして周作人こそ、そのような李卓吾再評價の氣運をいち早く察知した文人の一人だったのである。

一、周作人の李卓吾評價

一九〇七年六月に『天義報』が日本で創刊され、その第一卷に、不仇公の「李卓吾先生學說」という文章が掲載された。同じ頃、中國でも、上海發行の『國粹學報』編集長である陶實(陶秋枚)、黃節(黃晦聞)、及び吳又陵(吳虞)等がすでに李卓吾に注目し始めていた。こうした流れの中で、『李氏焚書』六卷が一九〇八年國學保存會によって活字化され再版されたのである。⁹⁶

『天義報』は創刊當初から周が投稿している雑誌であり、また黃晦聞も吳虞も、後に北京大學に招聘され、周と同僚となった人物である。國學大師章太炎との師弟關係からしても、周はこれらの研究動向を容易に掴むことができる環境にあったであろうことは想像に難くない。

その後周作人は、一九二二年に胡適の要請を受け燕京大學新文學組の國文學を擔當することとなる。以後、二〇年代後半までの數年間、

彼は金冬心『畫竹題記』、鄭板橋の題記及び書簡、李笠翁『閒情偶寄抄』、金聖歎『水滸傳序』、明朝の張宗子、王季重、劉同人及び李卓吾、更に三袁（袁宗道、袁宏道、袁中道）、倪元璐、譚友夏、李開先、屠隆、沈承、祁彪佳、陳繼儒等の文章を講讀した。周は一九三二年、沈兼士の招きにより輔仁大學において『中國新文學の源流』と題して講演しているが、その中で、この燕京大學における講讀と資料収集こそは、文學史構築についての思索が假定の段階から確信へと變化してゆく重要な過程であったと述べている。

周の作品中、李卓吾に觸れた箇所は非常に多い。一九二六年『北新』第十期に載せた、鈴木虎雄が泉州で李卓吾の墓を發見したという報道に關する短い記事⁽¹⁾を皮切りに、三十箇所以上を見出すことができる。當時、吳虞、朱謙之、容肇祖等による李卓吾評價は、主に政治・思想面に關するもので、その文學的評價については、鈴木虎雄、容肇祖及び魯迅、胡適がわずかに李の小説評に言及する程度であった。それに對し周は、李の文章表現や思想に對する評價を幅廣く展開した。この傾向は、特に三〇年代以降の讀書隨筆に強い。

周が李卓吾の文學的價值に言及するのは、まず李の滑稽文學についてであった。周は、一九二四年から紹興の民間に傳承されていた文人徐渭に關する笑話「徐文長故事」を『晨報副鐫』や『北京週報』に發表し、更に一九二五年からは『語絲』上で日本の狂言を次々に翻譯・紹介した。そして一九三三年には『苦茶庵笑話集』（明清笑話集）を出版し、その序文「笑話を談ず」の中で、中國ではすでに散佚し日本から逆輸入された馮夢龍の『笑府』や李卓吾編『開卷一笑』などを紹介、馮夢龍の文學史的地位は李卓吾と金聖歎の間にあるとして、高く評價する。

この馮夢龍に對する評價の上に、周は「明季の新文學は李卓吾から始まる」と考えた。實は鈴木虎雄も一九三四年『李卓吾年譜』の中で「公安・竟陵の反古文辭派、金聖歎の戯曲小説評は、李卓吾の影響を受けている」と結論づけている。日中の研究者がほぼ時期を同じくしてともに李の影響について言及していることは、極めて興味深い。

次に、李の尺牘（書簡）に關する周の見解について検討したい。一九二五年、周は『語絲』に「日記と尺牘」を寄稿している。また三三年七月出版『周作人書信』「序信」では、尺牘について、

「尺牘即此所謂信，原是不擬發表的私書，文章也只是寥寥數句，或通情愫，或敘事實，而片言只語中反有足以窺見性情之處，此其特色也。」（尺牘とは、いわゆる手紙である。本來は發表するつもりではないプライベートな手紙で、文章もほんの數句しかなかったりもするし、友情を伝えたり、事實を述べたりする類のものである。しかし短い言葉の中にかえて書く人の本性を窺うことができるもので、それが尺牘の特色である。）

と説明している。周は尺牘の文體を「書」と「信」に分け、漢魏六朝の司馬遷、楊惲、陶潛の「書」を「内容、表現ともに優れる」とする一方で、韓愈以來の各文集に見える尺牘は、「その使い道は大嘘をつか、もったいぶった言葉で正論をふりかざすぐらいである」と酷評している。

また周は、桐城派の人々が古文を書く妨げになるとして尺牘語を嫌うことに反發し、周は一九三四年以降「五老小簡」(三四)、「拜環堂尺牘」(三五)、「尺牘について」(三六)、「再度尺牘を談ずる」(三七)などの讀書隨筆を次々と發表し、宋代以來の書簡文體發展の歴史を詳細に解説してみせた。その中で、時に蘇東坡の尺牘を引用して、

「無造作に書いて不自然さがなく、文章も感情もともにうまく書かれていて、ちょうど良い具合である」と評價したり（『五老小簡』）、郷里紹興の文人陶崇道（路叔）の尺牘を紹介する（『拜環堂尺牘』）などしている。

これら一連の尺牘に關する隨筆のうち、一九三六年『宇宙風』に發表した「尺牘について」では、李の『焚書』に見える尺牘を引用し、

「讀這兩節，覺得與普通尺牘很有不同處。第一是這幾乎都是書而非札，（中略）但是卻又寫得那麼自然，別無古文氣味，所以還是尺牘的一種新體。第二，那種嬉笑怒罵也是少見。」（この二節を讀んで、普通の書簡文とはかなり違っていると感じた。第一に、これはほとんど「書」（文體の一種）であつて、「札」（書付）ではない。（中略）しかし一方で、實に自然に書いていて、まるで古文臭さが無い。だからやはり一種の新しい書簡文體なのである。

第二に、この類の激しい感情表現は、めったにあるものではない。）と論じている。周は同じ文章で尺牘や題跋について、「後の人はどうにも蘇東坡や黃庭堅に及ばない。」⁽²¹⁾と言いながら、「ただ李卓吾だけは特別で、彼の手紙の中の鬪争的な雰圍氣は前人にはなく後人にはあつたとしても見かけ倒しで、とても許されるものではない。」⁽²²⁾と、李卓吾の尺牘は蘇黃以來の新しい文體であると言つた。

李卓吾以降のものについては、清初の鄭板橋『板橋家書』を「序文から奇抜で、すっきりしている」⁽²³⁾として、これもまた一種の新しい書簡文體であると評價するほか、清朝の紹興人幕僚商寶意の『質園尺牘』と許葭村の『秋水軒尺牘』などを取り上げて、二人の自然なやりとりを紹介している（「再度尺牘を談ずる」）。また、「李越縵家書」、畏友

周作人の李卓吾評價をめぐって

錢玄同の「餅齋尺牘」、陳獨秀の「實庵尺牘」、劉半農の「曲庵尺牘」、更には自身と弟子の廢名、俞平伯や沈啓無、晩年の香港在住の友人鮑耀明との手紙に至るまで、一種の現代文章として公開している。周作人が見せるこのような尺牘に對する關心は、周が日記や手紙こそ作家の個性を自然に表出する文體であると考えていたあらわれであろう。⁽²⁴⁾

周は「初潭集」を讀む（三九）の冒頭で、李を評價する數少ない友人の一人である錢玄同にかねて勧められていた李の『初潭集』を手に入れた喜びと、その錢玄同を亡くした悲しみを述べながら、『初潭集』の文章を引いて、李獨特の歴史批判に對する共感を表明する。

「中國讀書人評史，往往深文周納，不近人情，又或論文，則咬牙嚼字，如吟味制藝，卓吾所評乃隨意插嘴，多有妙趣，又務爲解放，即偶有指摘亦具情理，非漫然也。」（中國の讀書人は、歴史を評價するとき、多くは勝手に罪を着せ、不人情である。また或いは文を論じるとき、文章の文句にばかり拘つて、科擧の受験文を吟味するようである。しかし李卓吾が歴史を評價するときは、自由に口を挟み、多くはおもしろみがあり、また必ず束縛から解放されるように努めて、たまに嚴しい指摘をしても、人情是非をよく考えており、いい加減なことは言わない。）⁽²⁵⁾

「焚書坑儒について」（三五）では、李編集の『雅笑』に述べられる焚書坑儒の理由に觸れる。周作人は、秦始皇の焚書坑儒を明太祖の「制義取士（科擧制度）」に比べて下策であるとし、その理由について、「深知道治天下愚黔首的法子是考八股第一，讀經次之，焚書坑儒最下。蓋考八股則必讀經，此外之書皆不復讀，即不焚而自焚。」（天下を治め人民を馬鹿者にする方法は八股文で試験をするのが第一で、經典を讀ませるのがその次であり、焚書坑儒は最も下策

であることをよく知っていた。およそ八股文の試験のためには、必ず經典を讀む。そうすると、ほかの書を讀まなくなるので、すなわち焚書しなくても自然消滅するのであるから。⁽²⁸⁾

と言ひ、李の常識的な歴史觀に共鳴している。

『書房一角』の結集に収録された『千百年眼』ではまた、李の國を誤る聲色についての意見を引用している。

「若使夏不妹喜，吳不西施，亦必立而敗亡也。周之共主，寄食東西，與貧乞何殊，一飯不能自給，又何聲色之娛乎。」（たとえ夏王朝に妹嬉がおらず、吳の國に西施を送り込まなかつたとしても、必ずすぐに滅んだはずである。周王という天下の主でありながら、あちこちに居候して、貧しい乞食と同じように食事も満足にできなかったのだから、どうして聲色を樂しむことができただろうか。⁽²⁹⁾）

李は、亡國の原因は聲色にあるのではなく、君主の無能さにあると主張しているのである。

この主張を讀んで思い出されるのは、周作人等が提唱した明末の小品文（特に公安竟陵の文章）が「亡國の音」であると批判された際に、周が書いた『袁中郎集』を重刊するの序（二三四）である。

『樂記』云：『情動於中故形於聲，聲成文謂之音。』其情之所以動，則或由世亂政乖，或由國亡民困，故其聲亦或怨怒或哀思，竝不是無緣無故的會忽發或怨怒或哀思之音，更不是有人忽發怨怒之音而不亂之世就亂，或忽發哀思之音而不亡之國會亡也。』『樂記』に曰く、『情は中より動きて、故に聲に形る。聲、文と成れば、之を音と謂ふ』と。情が動くのは世が亂れ政治が背理し、或いは國が滅びて民が困窮するため、その聲が怨みや怒りとなり、或い

は哀思となるのである。理由もなく聲が怨みや怒り、哀思になるわけではない。さらには、誰かが突然怨みや怒りの音を發したから亂のない世の中が混亂し、また突然悲しい音を發したから滅んでいない國が滅びるなどということがあるわけでもない。⁽³⁰⁾

周は、李が美人を亡國の原因にすることを否定したように、文士に亡國の責任を負わせることの理不盡さを訴えているのである。

周は、李のことを、常識的な考え方をする文人として評價し、「彼は、本當の儒家は人情道理に通達しているのです、その發言は必ず分かりやすく、くだくだしいことは言わないことを知っている。」と言ひ、經書中のくだくだしい部分は愚かな弟子達が聖人の言葉をうる覺えに記したものだとする李の『童心說』を稱贊している。このような李卓吾への共感は、三〇年代の讀書隨筆には至る所に見つけることができるが、周の李への傾倒は、單にその考え方への共感にとどまらない。

周は前述のように尺牘など各種の文體を整理し、五四新文學以來の文體や文章表現の改革に力を注いだ。彼の三〇年代からの讀書隨筆もまた、その改革の一環として書かれた面がある。その讀書隨筆は、李の『藏書』や『初潭集』に代表される、傳統的な經典の注釋法や宋明清の文人讀書筆記から創り出された新しい文體によっている。つまり、自分の意見の開陳を、古人の文章を自由に援用しながら文章全體の流れに馴染むように自然に組み入れていくという、口語文の讀書隨筆になっているのである。

さらに、周は李について、

「我所取者卻非是破壞而在其建設，其可貴處是合理有情，奇辟橫肆都只是外貌而已。我從這些人裡取出來的也就是這一些些，正如有取於佛菩薩與禹稷之傳説，以及保守此傳説精神之釋子與儒家。」

(私が取るのは、その破壊的な部分ではなく、建設的な部分である。彼(筆者注：李卓吾)の素晴らしさは、合理的で情に適うところにあるのであって、奇矯で我が儘な態度はその表面に過ぎない。私がこれらの人たち(筆者注：兪理初、袁中郎、李卓吾)から攝取するのもこのほんの少しばかりのものであり、ちょうど佛教の菩薩と禹稷の傳説から取るべきところがあるということである。)

と述べている。周がいかに李の批判精神を自己の判断基準に取り入れていたかを窺い知ることができよう。さらに、『新青年』初期の、内容の具體的吟味を缺いた痛烈な儒教批判に對する反省も、三、四〇年代に入って徐々にあらわれる儒教再評價への動きも、やはり李の『藏書』や『初潭集』などを含めた明清筆記を読みふけた生活からもたらされたものであることは疑いない。すなわち、早期の三綱主義的倫理觀に對する激しい儒教批判から轉進して、先述の引用文に述べる佛教や禹稷の合理的で實務を重んじる精神をも取り入れつつ、李も主張した、漢代や宋代における改惡を經ていない生存重視・民優先の「儒家思想」を擁護するに至るのである。

三、「人情物理」を基準とする文章表現と思想

周の「人情物理」という判断基準は、彼の思想を考える上で重要なキーワードである。この「人情物理」について、周は『初潭集』を讀む(二二九)の中に、

「據我看去他的思想倒是頗和平公正的，只是世間歷來的意見太歪曲了，所以反而顯得奇異，這就成爲毀與禍的原因。思想的和平

周作人の李卓吾評價をめぐる

公正有什麼憑據呢？這只是有常識罷了，說得更明白一點便是人情物理。」(私から見れば彼の思想は頗る穩和公正で、ただ世間の從來の意見が餘りにも歪んでいたのである。彼の方が逆に奇異に見え、それが非難と禍の原因となったのである。思想の穩和公正さにはどんな據り所が必要だろうか。ただ常識があればよい。よりはつきり言えば、すなわち人情道理である。)

と述べている。ここでいう「常識」すなわち「人情物理」とは、人間本来の自然な喜怒哀樂の感情と物事の道理とを意味し、それが周の判断基準なのである。つまり周は、「生物學、文化人類學、道德史、性の心理などの知識を踏まえた上で、儒釋道法各家の意味を考察し、斟酌して選定し、情理に合するもの」をよしとするのである。

周はこの「人情物理」の觀點から、李のことを、「卓吾はどことが奇だろるか、ただ常識があるのみだ」と評し、また、

「我想起李卓吾的事，便覺得世事確是顛倒着，他的有些意見實是在是十分確實而且也平常，卻永久被看作邪說，只因爲其所是非與世俗相反耳。」(李卓吾のことを考えるに、世間は明らかに本末轉倒であり、彼の多くの意見は實にまっとうで、極めて普通である。ところが何故か彼の方が永遠に邪説と見なされる。それにただ彼の是非判断が世俗と反しているからというだけである。)

と評價する。周も、「五十歳自壽詩」などで自らを「邪説」と稱した。自身と李卓吾の境遇とに重なるものを感じたのであろうか。

周は同じ時期に、李卓吾を批判した人物や文章を屢々組上りにのせて解剖分析している。例えば、正統派文人の代表として顧亭林、馮鈍吟、尤西堂等の思想を取り上げ、彼らの文章には獨自の思考が全く無い、彼らは愚人であると批判している。

また、周は歷代筆記作家の作品で評價できるものを擧げる時、或いは否定すべき文章表現や思想を擧げる時、常に「人情物理」を基準としてゐる。彼は、正統文學の系譜から外れた公安竟陵の混合作品を新しい文章（俳文）とし、それらを融合させた張宗子の『陶庵夢憶』をその代表的作品として評價した。それに對し、八股文を始めとする科擧制度に絡む文章表現については、概して否定的に扱つた。

八股文への批判に關しては、一九三〇年に書いた「八股文を論ず」の中で詳しく論じてゐる。

「八股文生於宋，至明而少長，至清而大成，實行散文的駢文化，結果造成一種比六朝の駢文還要圓熟的散文詩，眞令人有觀止之嘆。（中略）八股不但是集合古今駢散的菁華，凡是從漢字的特別性質演出的一切微妙的遊藝也都包括在內，所以我們說它是中國文學的結晶。（中略）做文的祕訣是熟記好些名家舊譜，臨時照填，且填且歌，跟了上句的氣勢，下句的調子自然出來，把適合的平仄字填上去，便可成爲上好的時文了。」（八股文は宋に生まれ、明になつて次第に成長し、清に至つて大成した。散文の駢文化を實現し、結果として六朝の駢文よりも圓熟した散文詩に仕上げている。まことに贊嘆してやまぬことである。（中略）八股文は古今駢散兩方の精華を結集するのみならず、漢字獨特の性質が演出する全てのことば、遊びとテクニクを含んでおり、それ故に中國文化の結晶である。（中略）八股文を作る祕訣は、名家の舊譜を熟讀し、臨機應變に文字の穴埋めをしなうたうことである。上句の氣勢に従えば、下句のリズムは自然と導き出される。それに適當な平仄の文字を入れれば上々な時文（八股文）が出来上がるのである。）

この文は、八股文を褒めちぎること、實はその實態を皮肉を込めて抉り出しているである。

また周の批判は科擧文體である八股文にとどまらず、その源流ともいふべき試帖、經義、史論、策論等の文體全てに及ぶものである。

「他還是八股的祖宗。經義起於宋，但是要找到像樣的八股文須得到了明朝後半。」（試帖は八股文の先祖である。經義は宋に始まつたが、眞の八股文は明代後半を待たなければならなかつた。）

「史論本來容易爲迴刻之言，再加上應試經義的參加，更弄得要不得了，（中略）應試體的史論乃是舞文弄墨，顛倒黑白，毫無誠意，只圖入試官之目，或中看官之意，博得名利而已。」（史論は本來迂遠な言葉になりやすく、科擧の經義を加えると更に出鱈目なものとなる。（中略）科擧の史論は、文章の技巧を弄んで白黒を顛倒させ、かけらほどの誠意も無く、ただ試験官の目に入ることに、彼らの意に適ひ名聲と利益を狙うことのみを目論むものである。）

と、その功利性を批判し、さらに、

「八股文死矣，與八股文同出於經義的史論則尙活著，此即清末的策論，民國以來各種文字是也。」（八股文は死んだが、八股文と同じく經義から出た史論はまだ生きていて、それが清末の策論であり、民國以來の各種の文章である。）

「同是功令文章，但做八股文使人庸腐，做策論則使人謬妄，其一重在模擬服從，其一則重在胡說亂道也。專做八股文的結果只學會按譜填詞，應拍起舞，裡邊全沒有思想，其做八股文而能胡說亂道者仍靠兼做策論之力也。」（同じく功利性の強い文章であるが、八股文は人間を愚かにし、策論は人間を誤らせる。前者は模倣服從を重んじ、後者は出鱈目であることを重視する。八股文ばかり

書いてみると、樂譜に歌詞をつけリズムに合わせて踊ることができようになるだけで、中身には思想が全くないことになる。八股文を書いて出鱈目を言えるものは、あいかわらず策論を書く力によるのである。⁽²⁾

と、八股文の背景にある數千年にわたる専制政治から生まれた頑迷なる服従と模倣根性とを批判している。

これらの八股文關聯の文體思想論を細かく讀めば、周作人の李卓吾評價と八股文を含む科擧關聯文體の批判とは、實は同一線上にあると捉えることができる。すなわち、いずれも周が信條とした「人情物理」による判斷基準に照らして導き出された結論であった。人間の自然な感情を大切にしようとした周にとって、李の自由さ、自然さはまさに高く評價すべきであると思えた。一方、八股文は作爲的、形式主義的で、不自由で不自然極まりないしろものであり、排斥すべき害悪だったのである。周が三〇年代に書いた讀書隨筆の多くは、「人情物理」という一貫した判斷基準をもって展開された文化批判であったと見ることができるのである。

八股文批判は、周作人文學の重要な一部分であり、彼の文學觀を解く『中國新文學の源流』の根幹部分とも言える。そして民國初期の文學革命もまた、周作人にしてみれば、八股文に對する反動であった。一九三二年に『中國新文學の源流』を發表して以降の讀書隨筆の多くは、彼の文學史觀を充實かつ進化させるためのものであったと位置づけることができる。

四、「倫理の自然化」と「道義の事功化」

周作人は、四〇年代に入り、彼自身重要視する四篇の論文を書いて

周作人の李卓吾評價をめぐって

いる。すなわち、「漢文學の傳統」(四〇年)「中國の思想問題」(四二年)「中國文學の二つの思想」(四三年)「漢文學の前途」(四三年)である。

この四篇は、中國人には儒家(孔孟を代表とし、禹稷を模範とする健全な原始儒家思想)という固有の思想があること、傳達手段として外來民族侵略の試練を受けた漢字・漢文・漢文學があることを強調した上で、中國の思想建設には「倫理の自然化」と「道義の事功化」が必要だと提起している。これは、淪陷區内での發言としては非常に注目すべきものである。

一九四四年十一月に上海太平書局から『苦口甘口』を出版する頃より、周作人文學は一つの「總括決算期」に入る。例えば、「私の雜學」は、自らの知識構成を總括し、それまでに到達し得た思想の淵源がどこにあったのかを辿り直したものと見えよう。そしてこの様な總決算の仕上げに位置づけられるのが、「夢想の一」(四四年)と、「夢想の二」である「道義の事功化」(四五年)である。

「夢想の一」では主に「倫理の自然化」について説明する。それまでの中國では、自然分野の研究に乏しい面があり、自然や動植物を觀察するにしても、儒教であれば倫理の附會を加えて解釋したり、道教であれば非科學的な神仙誤信を植え付けたりしてきた。周はその様な從來の傾向を批判する見地に立ち、動物の本能的な「生存意識」に照らして、人間の道德基準である儒家思想の「仁」が中國固有の健全思想であるべきだとして、倫理觀念の自然化を強調した。

そして彼は、「道義の事功化」を提唱する。すなわち、國家人民に對する貢獻盡力の評價基準を孝や節に限定することなく、もっと積極的に人民に奉仕する自己犠牲の精神を發揮すべきだという主張であっ

た。

彼が淪陷區に留まり、節操（國への忠誠心）を捨てたかにも見える行動を取ったのは、この思想の實踐を目指したものと否定できない。「倫理の自然化」と「道義の事功化」こそは、淪陷區において彼が紡いだ二つの夢だったのである。

この二つの命題は、五四新文學初期に發表した「人間の文學」「平民の文學」「祖先崇拜」「思想革命」の延長線上にあると言える。

「我從民國八年在『每週評論』上寫『祖先崇拜』『思想革命』兩篇文章以來、意見一直沒有甚麼改變、所主張的是革除三綱主義的倫理以及附屬的舊禮教舊氣節舊風化等等……」（民國八年『每週評論』に「祖先崇拜」と「思想革命」を書いて以來、私の意見はずっと變わっていないし、主張する所は三綱主義的倫理觀や、それに附隨する古い禮教、節操、風俗などを取り除くことである。）

と述べている。周作人は『論語』の仁と中庸の思想を受容した『論語』小記（三四）、孟子の「民爲貴」の思想を受けた『孟子』を讀む（二七）を始めとして、儒家思想について實に多くの讀書隨筆中で取り上げている。實際「顏氏學記」（三三）『逸語』と『論語』（三六）「儒家を談ず」（三六）『大學』『中庸』を讀む（三八）「釋子と儒生」（三八）などでは、常に三綱倫理や舊禮教、舊節操、舊風俗への批判を繰り廣げ、漢代や宋代に改惡されていない「原始儒家」への回歸を提示し續けている。

この様に彼は、五四新文學期の傳統批判とヒューマニズム導入から出發し、三〇年代からの閉門讀書による思想確認期を経て、四〇年代初期の中國道德思想再建へと至ったと考えることができる。彼の批判目標は、常に中國の封建倫理思想と科擧制度から生じた文壇の餘毒で

あった。それらの文化批判を整理して出した結論が中國の中心思想の再建であり、それが二十數年にわたり一貫して彼の基本理念であり續けたのである。

周が淪陷區に在って書いた中國の思想問題に關する文章については、多くの學者がすでに論及している。例えば代表的な周作人研究者である錢理群も木山英雄も、この問題を淪陷區の複雑な政治背景から詳細に論じている。錢はそれらを日本の中國侵略構想である「大東亞共榮圈」思想に加擔する内容であるとし、木山は日本支配に抵抗したものであると結論付けている。また木山は周作人の「中國の中心思想」について、「情況柄強いられた政治的擬態」が確かにあると認めながらも「彼の思想歴の自發的な歸結」と見ることも否定しなかった。周作人裁判をめぐる様々な議論や、彼自身の漢奸審判に臨む毅然とした態度、或いは日本轉向文人片岡鐵兵に反動老作家と批判された複雑な経緯等を考え合わせれば、⁴⁴兩氏の結論のみではその全體像を十分描ききれないように思われる。實は、上述のごとき彼の思想構築の連續性こそ、周作人文學の本質を探る重要な糸口が隠されているのではなからうか。

では、周作人の言う「中國の中心思想は原始儒教である」という定義と、先に検討した「倫理の自然化」「道義の事功化」という二つの命題とは、彼の中でどのように形成されていったのであろうか。また、そこに李卓吾評價はどう作用したのか。

先述のとおり、周作人は早い時期から生物學や人類の生存本能の基本を認識し、利己また利他の人道主義思想を導入した。その後彼はエリスなどに見える西洋の性科學道德論に刺激を受けて、中國の新道德建設に理性の思想（後に「人情物理」と言い換える）を植え付けよう

と試みるのである。

二〇年代後半からは、中國古典、特に明清の筆記から大量に「砂から金を掬う」よう努めることで、彼の道德思想構築に必要な榮養を取った。その作業の中で、周は李卓吾の思想に注目し、それを高く評價、自らの中に積極的に取り込むことになっていく。

李卓吾は友人鄧石陽に宛てた手紙に、

「穿衣喫飯、卽是人倫物理；除卻穿衣喫飯、無倫物矣。世間種種皆衣與飯類耳、故舉衣與飯而世間種種自然在其中、非衣食之外更有所謂種種絕與百姓不同者也。」（着て御飯を食べるのは人間の道理で、これをやめては人間をやめたのと同じである。世の中の萬事は着ることと食べることに關係しており、着ることと食べることをあげれば世間の萬事は皆その中に含まれる。衣食に關係しない種々のものは、一般民衆とも關係ないのである。）

と述べているが、これは人間の生存こそが全ての基本であるという主張にはかならない。そして周も、多くの文章の中で、人間の生存の道こそ原始儒家の求めるものであるとし、生の意志こそが人間の基本であることを強調するのである。

周の「情理」(二三五)では、『禮記・禮運篇』の「飲食男女は、人の大慾焉に存す。死亡貧困は、人の大惡焉に存す」を引き、さらに焦理堂の『易餘籥錄』からも「私の生存權利、子孫を残す權利を捨てる必要はないが、人の生存權利、子孫を残す權利も忘れてはならない」を引用し、そしてそれらに基づき、「中國の思想問題」(四二二)において、「飲食は個體の生存を求め、男女は種族の生存を求めている」と、飲食生存から種族繁榮まで論を展開していく。すなわち、この様な生存の道こそが人情道理の基本であり、あらゆる思想はここから出發する。

周作人の李卓吾評價をめぐる

またこの様な生存道理であればこそ、人は皆平等であり、男女も同じく平等であると論ずるのである。

周作人は、文人の思想が正しいかどうかを判断する時、その作品が女性をどう扱っているか、異教を差別していないかを見れば大體見當がつくとしている。この基準に照らせば、李卓吾が周に受け入れられた理由の一端が見えてくる。李は、男女平等についてや、また「三教同等」など、いずれも當時としては先進的な思想の持ち主であった。

周は、李卓吾の言説に見える男女平等の思想に注目し、一九三六年に『世界日報』明珠欄に「婦人の笑い」を書いて、彼が「人間の文學」以來強調し續けてきた婦人問題について論じている。と同時に、周作人はまた李卓吾の『道古錄』卷上「格物」の言葉、

「聖人知天下之人之身、卽吾一人之身、人亦我也；知吾之身、

卽天下之人之身、我亦人也。是上自天子、下至庶人、通爲一身矣。」

（聖人は、天下の人の身は、卽ち吾一人の身にして、人も亦た我なるを知り、吾の身は、卽ち天下の人の身にして、我も亦た人なるを知れり。是れ上は天子より、下は庶人に至るまで、通して一身と爲すなり。）

を引用し、この言葉が墨子の「己もまた人の中に在り」とかなり似ている」と、李と墨子の類似性を示唆する。李卓吾は『墨子批選』を著すなどしており、李が墨子の「兼愛」思想にかなりの影響を受けたことを推測させるが、そのことについて論じた研究はほかに無いように思われる。この様な言及は、「人間の文學」から墨子の思想に共感を持っていた周ならではの着眼点であると言え、大變興味深い。

周は後に、儒家思想の「仁」を墨家の「己の外に人有り、己も亦た人の中に在り」と解説し、

「所謂爲仁直截的說即是做人，仁即是把他人當做人看待，不但消極的己所不慾勿施於人，還要以己所慾施於人。那就是己慾立而立人，己慾達而達人，更進而以人之所慾施之於人，那更是由恕而至於忠了。」（いわゆる仁を爲すとは、直接的に言えば人間として生活することである。仁とは、他人を人として扱い、己がしたくないことは人にもさせないという消極的な態度にとどまらず、己が慾することを人に施すという積極的な態度をいう。それはすなわち、自分が立とうと思えばまず人を立て、自分が達成したいことはまず人に達成させるということである。もっと進んで、人の慾することを施そうとすることによって、仁が更に恕となり、忠となるのである。⑧）

と述べる。

周はまた、李卓吾の耿楚侗に對する嚴しい官僚批判に敬服する一方で、「道德漫談」（四〇）に、

「中國思想中有爲人民與爲君父的兩派，後者後來獨占勢力，統制了國民的道德觀念，這是很不幸的一件事。我平常讀近代文人的文集，其中所記多是大官，孝子節婦等事，看筆記則大都講雷擊不孝，節婦子中舉，展卷輒感不愉快。」（中國思想の中には、人民の爲のものと君父の爲のものの兩派がある。後者は後に勢力を獨占し、國民の道德觀念を統制した。これはとても不幸なことである。私は普段近代文人の文集を讀むが、その中に記された多くが高官や孝行息子、節婦等のことである。また筆記を讀んでも、多くは親不孝者が雷にうたれたとか、節婦の息子が科擧に合格したとかで、本を開くたびにとても不愉快に感じる。⑨）

と書いている。彼は中國の思想は本來健全であったのに、「漢以降の

道士化、宋以降の禪化」を受け、また特に科擧試驗制度の實施以來、儒教思想の秩序がほとんど崩壊してしまつたと、まさに李卓吾の儒教批判をそのまま引き繼ぐ形でその改惡の歴史を非難する。

そもそも、李卓吾の儒教批判は孔孟の言葉自體に對する批判ではなく、むしろ孔孟の言葉を唯一の判斷基準とする後世の僞儒者や僞道學に對する批判である。李は『初潭集』卷十一で「漢儒の附會、宋儒のこじつけ」を容赦なく批判している。二人はまさに同一の見解を述べているのである。

周作人はこの様な李卓吾の漢宋文人の文章表現や思想に對する批判を高く評價した。次に擧げる李の僞道學批判も、周の批判論理と極めて相似することが見て取れよう。

「又有一等，本爲富貴，而外矯詞以爲不願，實慾托此以爲榮身之梯。又兼採道德仁義之事，以自蓋。此其人身心俱勞，無足言者。」（本來は富貴のためでありながら、外にむけてはそのようなものは求めていないように言いなし、その實その僞言を榮達の梯としようとする輩がいる。彼らはまたさらに道德仁義の事ばかりとりあげて、自身をおおいかくす。このようなことは身心ともに疲れるだけのことで、とりあげる必要もない。⑩）

このように虚妄を憎み、言行が一致しない人物に對して激しい非難を浴びせる姿勢は周の、例えば自由戀愛を口實に平氣で妻を棄てる男や、「自分は愛人と温泉通いをしながら青年には革命を呼びかける」ことに對する非難と共通する。

また、李卓吾が馮道を評價したことは、正統儒者の最も痛罵する點であった。李は馮について「五十年間、四姓を經歷し、十二の君主に仕えたが、民を戰爭の苦しみから救つた」と稱贊する。異なる主に仕

えるという行動を一方的に非難するのではなく、彼の行動により多くの人民が救済されたことをきちんと評價しようというこの態度は、周の「岳飛と秦檜」(二三五)に對する固定觀念への疑問を思い起こさせよう。周は、國の爲に身を捧げた文天祥のような民族英雄よりも、たとえ名譽や貞操を棄て侮辱を受けようとも人民のために役立つ何かをする人物の方が、現實の中國には必要なのだと考える。まさに、李の馮道評價と同じである。

そのほかにも、歴史循環論の展開や、晩年讀書に専念した姿勢など、周と李の共通する點は多い。

以上述べてきたように、周の李卓吾評價、八股文を主とした文化批判等には、李卓吾に對する周の強い關心と傾倒が窺える。そしてこの様な批判精神は、五四新文學初期にすでに芽生えていたものであり、更にその後の讀書三昧の日々を経て彼の中で消化され、より具體的な儒家人本主義思想である「倫理の自然化」「道義の事功化」として結晶していくのである。

この周の辿り着いた結論である「倫理の自然化」とは、人間生存の基本に基づき、自分以外に他者がおり、自分もまたその他者である、という健全な考え方を持つことであり、「道義の事功化」とは、いたずらに空論を振り回すことなく、現實を踏まえた意志や理想を中國建設の爲に實踐すべく地味な仕事を着實にこなしていくことであつた。

おわりに

周作人の淪陷區における思想は、五四新文學早期に提唱した人道主義の内容以來、一貫して變わらぬものである。ただそれは、三〇年代からの讀書生活を経て反省、思索、再構築の道を辿ることとなつた。

周作人の李卓吾評價をめぐって

その過程において、周は實に多くの點で李卓吾の影響を受けた。その結果、周の當時の讀書隨筆は、隨所で李卓吾思想との共通性を見出すことができるのである。

本論は、彼の李卓吾評價を手がかりに、その思想の形成過程を辿ることを試みたものである。周が四〇年代に提出した中國の思想や漢字漢文の問題、そして二つの夢「倫理の自然化」と「道義の事功化」は、中國固有の儒家思想を、淪陷區に在った彼が實行するための方策として導き出したものであり、法儒道佛各種の思想に對する中庸・融合の精神を宗とする文化批判と新道德建設のための独自の思想體系であつた。中國の學者の中には、同時期に中國思想界では三つの思想、すなわち、解放地域における毛澤東の「人民倫理觀」、國民黨統治區戰國派の「戰爭倫理觀」、そして華北淪陷區の「儒家文化觀」が登場したと分析する者もいる。今回は、残念ながらその點について觸れる餘裕が無かつた。とりあえずは周作人文學の連續一貫性を讀み解き、そこから彼の原始儒家思想に、李卓吾への評價が深く関わっていたことを指摘し、當時の三大思想論への展開を視野に今後も考察を重ねていきたい。

注

- (1) 木山英雄『日中戰爭時代の周作人——北京苦住庵記』(築摩書房 一九七八年、二〇〇四年『周作人「對日協力」の顛末』に改題、岩波書店)。木山は周作人の「漢奸」(對日協力)について敗北主義的な抵抗として同情的に見ており、文化大革命終結前の早い時期に周作人を客觀的に研究している。淪陷區の研究としては張泉『淪陷時期北京文學八年』(中國和平出版社 一九九四年)などがある。

- (2) 拙著『周作人と江戸庶民文藝』（創土社 二〇〇五年）。
- (3) 周作人「我的雜學二十」（『苦口甘口』上海太平書局 一九四四年）。
- (4) 前掲「我的雜學四」。
- (5) 李卓吾『藏書』卷一「世紀總論」に「一治一亂若循環，自戰國以來，不知凡幾治幾亂矣。」（張建業主編『李贄文集』七卷 中國社會科學文獻出版社 二〇〇〇年）。
- (6) 前掲『李贄文集』收錄『藏書』卷三七、六十などを参照。
- (7) 前掲『李贄文集』收錄『續焚書』卷一「三教歸儒說」。
- (8) 前掲『李贄文集』所收「董心說」。
- (9) 黃宗羲、顧炎武、王夫之の李卓吾評價は佐藤鍊太郎「李卓吾研究の歴史（上・下）」（『陽明學』十二、十三 二松舎大學陽明學研究所編 二〇〇〇年三月）を参照。
- (10) 李卓吾研究について中國には吳虞「明李卓吾別傳」（『吳虞文錄』上海亞東圖書館 一九二二年）、容肇祖「李卓吾評傳」（上海商務印書館 一九三七年）『李贄年譜』（三聯書店 一九五七年）、朱謙之「李贄——十六世紀中國反封建思想的先驅者」（湖北人民出版社 一九五六年）など、日本には廣瀬豊「續吉田松陰の研究」（武藏野書院 一九三三年）、鈴木虎雄「李卓吾年譜」上下『支那學』（第七卷第二、三號 一九三四年）、島田虔次「中國における近代思想の挫折」（築摩書店 一九七〇年）、溝口雄三「李卓吾：正道を歩む異端」（集英社 一九八五年）などがある。その後も数多くの李卓吾研究が世に出たが、ここでは周作人の李卓吾評價に關連するものを中心に挙げた。
- (11) 『李氏焚書』六卷本（國學保存會 一九〇八年）。
- (12) 周作人「關於近代散文」（『知堂乙酉文編』香港三育圖書文具公司 一九六一年二月）。
- (13) 周作人「關於李卓吾的墓碑——致春臺」（『北新』十期 一九二六年十月二十三日）。
- (14) 周作人「『苦茶庵笑話選』序——論笑話」（『周作人自編文集』所收『苦雨齋序跋文』河北教育出版社 二〇〇二年）。
- (15) 前掲「關於近代散文」。
- (16) 鈴木虎雄「李卓吾年譜」上下（『支那學』第七卷第二、三號 一九三四年）。
- (17) 「序信」（前掲『周作人自編文集』所收『周作人書信』）。
- (18) 「其用處在於說大話，以鏗鏘典雅之文詞，講正大堂皇的道理。」（前掲『周作人書信』所收「序信」）。
- (19) 「隨手寫來，並不故作，而文情俱勝，正到恰好處。」（『夜讀抄』所收『五老小簡』上海北新書局 一九三四年）。
- (20) 周作人「關於尺牘」（『瓜豆集』所收、『宇宙風』第二八期 一九三六年十一月一日）。
- (21) 「後來的人總寫不過蘇黃。」（『苦茶隨筆』所收『重刊『袁中郎集』序』上海北新書局 一九三五年）。
- (22) 「只有李卓吾特別點，他信裡那種鬥爭氣分也是前人所無，後人雖有而外強中乾，卻很要不得了。」（前掲『重刊『袁中郎集』序』）。
- (23) 「自序文起便古怪爽利。」（前掲『關於尺牘』）。
- (24) 一九三三年に自ら編集し刊行した『周作人書信』結果には、「書」（現代散文）二十一篇、「信」（手紙）七十七編が収録されている。このうち、「黒い蓬船」に代表される「書」は、必ずしも特定の人物に宛てたものではなく、その時の所感を誰かに伝えると假定して書いたものである。ただしそこには、先に觸れた李卓吾の「書」の特徴である感情表現の文句は全く見られない。すでに周らしく消化され、一種の濃厚洒脱な現代散文に仕上がっている。
- (25) 「讀初潭集」（『藥堂雜文』北京新民印書館 一九四四年）。
- (26) 「關於焚書抗儒」（『苦竹雜記』所收、『宇宙風』二期 一九三五年九月十六日）。

- (27) 前掲『李贄文集』所收「初潭集」卷三。
- (28) 前掲「重刊『袁中郎集』序」。
- (29) 「他知道眞の儒家通達人情物理，所言說必定平易近人，不涉于瑣碎迂曲也。」(前掲「讀初潭集」)。
- (30) 「讀書的經驗」(前掲『藥堂雜文』)。
- (31) 前掲「讀初潭集」。
- (32) 「生物學文化人類學道德史性的心理等的知識，考察儒釋道法各家的意思，參酌而定，以情理並合爲上。」(『秉燭後談』所收「自己所能做的事」『宇宙風』第四二期 一九三七年六月一日)。
- (33) 「卓吾老子有何奇，也只是這一點常識。」(前掲『周作人自編文集』所收「書房一角」『捫燭厓存』)。
- (34) 「談勸酒」(『秉燭後談』北京新民印書館 一九四四年)。
- (35) 「婦人之笑」では顧亭林、王山史、馮鈍吟、尤西堂など正統派文人の態度を批判している。(前掲『周作人自編文集』所收『秉燭談』)。
- (36) 周作人の「談筆記」では傅青主、劉繼莊、劉青園、郝蘭皋、馬平泉、李登齋、王白岩、趙雲松、俞理初などを評價している。(前掲『秉燭談』)。
- (37) 「論八股文」(『看雲集』上海開明書店 一九三二年)。
- (38) 「關於試帖」(『瓜豆集』上海宇宙風社 一九三七年)。
- (39) 「東萊左氏博義」(前掲『秉燭後談』)。
- (40) 前掲「東萊左氏博義」。
- (41) 「論策論」(『風雨談』上海北新書局 一九三六年)。
- (42) 「兩個鬼的文章」(前掲『周作人自編文集』所收「過去的工作」)。
- (43) 前掲木山英雄『周作人「對日協力」の顛末』参照。錢理群『周作人傳』(北京十月文藝出版社 一九九〇年)。
- (44) 片岡鐵兵は「中國の中心思想」に對して「中國反動作家を掃蕩せよ」を書いて、周作人を批判している(前掲木山著書を参照)。
- (45) 前掲『李贄文集』所收「焚書」卷一「與鄧石陽」。

周作人の李卓吾評價をめぐって

- (46) 「飲食男女人之大慾存焉，死亡貧苦人之大惡存焉。」(『禮記・禮運篇』)。
- (47) 「不必屏去我之生，我之生生。但不可忘人之所生，人之所生生」焦循『易餘齋錄』卷十一(臺北文海出版社 一九六七年)を参照。
- (48) 「飲食以求個體之生存，男女以求種族之生存」(前掲『藥堂雜文』所收「中國的思想問題」)。
- (49) 前掲『李贄文集』所收「道古錄」卷上第四章。周作人は「婦人之笑」に李のこの言葉を引用している。
- (50) 「這人類的生存的道德之基本在中國即謂之仁，己之外有人，己亦在人中」(前掲「苦口甘口」所收「夢想之一」)。周のいう墨子の「己亦在人中」という言葉は、『墨子』中にそのままの表現では見あたらない。しかし、周の『人間の文學』には『墨子』の「愛人不外己，己在所愛中」(大取一篇)を引用しており、また「兼愛」下篇の「愛人利人」や「爲彼猶爲己」を踏まえた意見が隨所に見受けられることから、これらを總合して表現した言葉と考えられる。
- (51) 前掲「中國的思想問題」。
- (52) 前掲「關於尺牘」其一。
- (53) 前掲『藥堂雜文』所收「道德漫談」。
- (54) 「中國儒生漢以後道士化了，宋以後又加以禪和子化了。」周作人(前掲『藥堂雜文』所收「釋子與儒生」)。
- (55) 「漢儒之附會，宋儒之穿鑿」(前掲『初潭集』卷十一)。
- (56) 前掲『李贄文集』所收「焚書」卷二「復焦弱候」。
- (57) 前掲『李贄文集』所收「藏書」六十八「吏隱外臣」。
- (58) 關峰『周作人文學思想研究』(民族出版社 二〇〇六年) 六八頁。

※(45)のみは増田經夫譯『焚書——明代異端の書』(平凡社 一九六九年)により、そのほかは拙譯によるものである。