

# 初期毛沢東思想の一特質

——『倫理学原理』批語——から見た——

中前 吾郎

## 目次

- 一 問題の所在
- 二 パウルゼンの思想
  - 1 パウルゼン略伝
  - 2 パウルゼンの思想的地位
  - 3 パウルゼンの意志論
- 三 毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響
  - 1 個人主義（伝統批判の論理その一）
  - 2 現実主義（伝統批判の論理その二）
  - 3 「批語」の意志論
- 四 結語

## 一 問題の所在

『倫理学原理』批語』とは、毛沢東が湖南第一師範学校時

初期毛沢東思想の一特質

代にフリードリッヒ・パウルゼン(Friedrich Paulsen)<sup>1</sup>の『倫理学原理』<sup>2</sup>に施した一万二千百余字に及ぶ書き込みを指す。『倫理学原理』は、『出版後中国国内のいくつかの学校で倫理学教科書として採用され』た書物で、湖南第一師範学校においても毛沢東在学の最終年度（一九一七—一八年）に楊昌済によつて「修身」の教科書として採用された<sup>3</sup>。毛沢東の「批語」はこの『倫理学原理』の内容構成に対して断続的に記されている。また、その内容も、単なる語義解釈から、パウルゼン説への賛意や補足説明、あるいは反論や自説の展開、さらに当時の中国の政治状況に言及するものまで多岐にわたっている。とはいえ、毛沢東がこの書物に感動し、今は散佚して見えないが、「心之力」と題する読後論文を書いていること<sup>4</sup>から、「批語」にはその基礎となる当時の毛沢東の思想があらわれていると思われる。換言すれば、「批語」は確かに断片的なメモ(hypomnemata)にすぎず思想的体系性を欠くが、

しかしその中に当時の毛沢東の思想的課題を探究することが必要であり、また可能であると思われる。

ところで、「批語」はまず何よりも『倫理学原理』への書き込み、いわばパウルゼンと毛沢東との対話であるから、第一に検討すべき課題はパウルゼンの思想と「批語」の思想との比較であろう。すなわち、パウルゼンと毛沢東との対話において両者が合致する部分（共通点）と齟齬する部分（相違点）とを明確にすることが必要である。その際にも、まず、共通点についての考察、換言すれば、毛沢東が『倫理学原理』から学びとったものは何か、すなわち、毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響についての考察が第一課題であると思われる。

もちろん、当時毛沢東が傾倒していた楊昌済が『倫理学原理』を教科書に採用し、また毛沢東の読後論文「心之力」に満点を与えている点を考慮すれば、毛沢東に対する楊昌済の思想的影響についての考察も必要である。あるいはまた、この時期の毛沢東が「吾れ意うに、即ち、西方思想また未だ必ずしも是を尽くさず、幾多の部分またまさに東方思想と同時に改造すべきなり」と述べ、全般的西洋化の新たな文化運動時期にあって西洋思想と中国伝統思想とを相対化する思想的立場に立っている点を考慮すれば、単にパウルゼンというあるひとつの西洋思想のインパクトのみならず、中国伝統思想とい

う毛沢東をとりまく知的環境へも考察の視野を広げねばなるまい。しかしながら、本稿では、「批語」研究の第一作業として、毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響についての検討に焦点を絞り、初期毛沢東の思想の一特質を明らかにすることを目的とする。

そこで、パウルゼンの思想の位置づけと、毛沢東に対するその思想的影響についての考察との、二段階が手続き上必要となろう。従来、パウルゼンは毛沢東研究者から新カント派の哲学者として思想的に位置づけられ、そこから毛沢東への影響が考察されてきた。たとえば、毛沢東の公式的伝記作家李銳は、毛沢東が「十九世紀カント派の観念論哲学者」パウルゼンの「二元論哲学の著作から、玉石混淆の唯物論思想を学びとる」過程として「批語」を捉え、また、毛沢東がその意志論において初歩的な弁証法的唯物論の立場に傾いている点を重視している。これに対して、欧米ではパウルゼンを「新カント派の二流の学者」（スチュアート・シユラム）とみなす点では同様の見解をとるものの、毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響としては観念論や個人主義、また主義主義を指摘するなど、李銳とは異なる見解を提出している。

このようにパウルゼンを新カント派とみなす点では毛沢東研究者は見解を同じくする。がしかし、このパウルゼン理解には重大な疑問点がある。パウルゼンの真価は、自然科学的

な唯物論が流行する当時のドイツの思想的状況を前提として、ギリシア哲学、とくにアリストテレス哲学の影響下にカント哲学を再解釈したところにあり、新カント派世代に属してはいるが新カント派とは異なる独自の思想を形成している。<sup>22</sup>とすれば、毛沢東に対する思想的影響についての解釈にも再検討の余地がある。後述の予定であるが、毛沢東はパウルゼン『倫理学原理』から個人主義と現実主義との二主義を倫理学上の主張として抽出している。したがって、以下の行論ではこの二主義がいかなる論理で毛沢東に用いられているかについて検討する予定である。また幻の読後論文が「心之力」と題されていることから考えて、当時の毛沢東において意志論は重要な位置を占めていると思われるにもかかわらず、すでに述べたように、毛沢東の意志論については弁証法的唯物論と主意主義という異なる解釈が提出されている。したがって、「批語」における意志論をパウルゼンとの対比において再検討する予定である。

ところで、管見によれば、わが国ではパウルゼンの伝記的研究や哲学的側面に関する専論はいまだ現われていない。<sup>23</sup>それゆえ、毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響の考察という本稿の問題設定に必要な限りにおいて、まずパウルゼンの生涯と思想について若干の紹介を試みることにする。

## 初期毛沢東思想の一特質

## 二 パウルゼンの思想

### 1 パウルゼン略伝

フリードリッヒ・パウルゼンは、一八四六年七月一六日、シュレスヴィッヒ(Schleswig)公爵領の西海岸の一村ランゲンホルン(Langenhorn)に農家の子として生まれた。とはいえ、父はハリゲン(Halling)諸島のひとつオーラント(Oland)の船乗りの出身であり、さらにその家系は北部フリース(Friesland)地域にさかのぼる。パウルゼン自身、「わが存在はこの地に根ざしている」と、祖先の海の男たちの物語から自伝を書き出している。<sup>24</sup>

この貧しい地域に生まれた男たちの望みといえば、海へ出てやがては船主になることのみであったが、しかし海はそういった男たちを飲み込む「荒れ狂う北海」(「Trutz Blanke Hans」)でもあった。パウルゼンの高祖父も風のなか海で命を落とした。しかし、三才で父を失った曾祖父も十五才になるとやはり海に出た。それがこの地域の習わしであった。この曾祖父が幾度かの航海の苦難をのりこえ、三一年間の蓄財の末ようやくオーラントに移り住んだのである。とはいえ、オーラントは海面から数フィートの高さしかなく、高波が来ると

容易に浸水してしまうような所であった。<sup>(25)</sup>

とくに一八二五年の高波はパウルゼン家の屋根まで海に沈めてしまうような大きなものであり、その結果、パウルゼン家は大陸の内地へと移り住むこととなった。とはいえ、この海とともに生きるフリース民族の、自然の脅威に対する畏敬心から生まれた厚い宗教心と、フリースの航海術を生み出した冷静な悟性の判断力との、二つの特徴は、海を離れて以後のパウルゼン家にも共通する特徴であった。スペックは、この宗教性と合理性という二つの特徴の均衡をはかることがパウルゼンの人生の重要課題であった、と述べている。<sup>(26)</sup>

パウルゼンの父 Paul Ferck Paltzen はランゲンホルン移住後、二〇年間、家族の長として弟一人妹六人の世話をみてきたが、四十才になってようやく自身の農場をもつことができ、隣村のエンゲ(Engel)村に定住していたやはりフリース出身の農家から妻 Christine Ketsen を娶った。この共に宗教心厚い両親のもとに、パウルゼンは唯一人の子供(妹が夭折)として育った。<sup>(27)</sup>

ランゲンホルンはパウルゼンにとって、ベルリンなど都市への移住後も理想的な世界として心の中を占め続けた故郷であった。この自然的な教育環境の長所は、国王派遣の役人もあまり姿を見せない共同体社会内に自然の統合が保たれ、子供たちは相続した土地によって独立して生計を営むことがで

きたことである。そして、この自然的世界に国民学校と教会という精神世界がそびえたっていた。パウルゼンは、国民学校の教師でもあり教会世話係(Kirchwart)でもあった Brodarsen の言い付けに従って、祈りの鐘を鳴らしたり、礼拝式の聖歌番号を黒板に書き込んだり、死者の納棺の立ち会いや、埋葬の際に歌を歌うといった仕事を行っていた(これは優秀な生徒の仕事であった)。<sup>(28)</sup>

やがて、人生の進路を決定せねばならぬ時が来た。農場所有者の一人息子が父の跡を継ぐのは当然のことであったが、パウルゼンの希望は上級学校への進学であった。母は農夫以外は従属的な職に就かねばならぬことになると反対したが、他方、説教壇から神の言葉を伝える息子の姿をも夢想し、神学を専攻することで許しを与えたのであった。パウルゼンは牧師 Thomsen のもとで、ラテン語・ギリシア語・ヘブル語・フランス語・英語・デンマーク語・数学・歴史(古代史・ドイツ史・デンマーク史) など進学に必要な学科を学び、一八六三年アルトナ(Altona)のギムナジウム第七学年(Sekunda)に進学した。<sup>(29)</sup>

ギムナジウムでの新生活はパウルゼンにとって精神的成長をもたらすものではなかった。生活は荒れ、学問への情熱も薄れ、パウルゼンはただ学校の課題をこなすのみであった。とはいえ、成績はよく一学期分(半年)の飛び級もしている。<sup>(30)</sup>

しかし、この時期パウルゼンの頭の中にあつたのは、ギムナジウムで教わる学問とは全く別のものであつた。のちにパウルゼンは次のように述べている。「ギムナジウムを去る段になつて、あるいはギムナジウムを知りもせず言葉を持つともしなかつたからか、ひとつの哲学を身につけた。それは力と物質についての有名な書物〔ビュヒナー『力と物質』一八五五年であろう——筆者〕が教えている哲学と一致するものであつた。とはいへ、それはこの書物から学んだものではなく、私の知るかぎりでは誰からも学んだものではない。それは自分で作つた哲学であつた。その要点は、公認され学校で教わる哲学、すなわち教会の教えは近代科学の進歩によって古くさくなり、現実の世界は目に見える具体的なこの物体の世界である、ということであつた」。

ギムナジウム卒業（一八六六年）後、パウルゼンはエアラングェン大学神学部に進み三学期間を過ごす<sup>32</sup>が、もはや神学の講義に興味をひかれることはなかつた。この時期、彼は友人からフオイエルバッハと比較され、また自身も唯物論者として非難されるのを驚きはしなかつた<sup>33</sup>。神学に興味を失つたパウルゼンはベルリン大学哲学部に転じた。とはいへ、講義のレベルは高く、また自身の問題意識に明解な解答を与えてくれるものを見出すことなく二学期間を過ごした<sup>34</sup>。

しかし、偶然手にしたF・A・ランゲの『唯物論史』（一八

六六年）がパウルゼンにとつては転機となつた。ここでランゲは、一方で神学の非科学的な独断論に反論し、他方で当時ドイツに流行していた機械主義的な唯物論にも反論していた。パウルゼンの哲学的疑問はようやく明確な形をとりはじめ、目標が定まつた。彼は哲学研究に没頭した。ランゲの著作に引用されていたユーベルヴェークの『論理学大系』、さらにユーベルヴェークが評価するペーネケの諸著作へと読書は進み、大学ではとくにトレンデレンブルクのアリストテレス演習への参加がパウルゼンにとつて重要な意義をもつた。トレンデレンブルクの文献学的手法にはなじめなかつたが、西洋哲学思想の原型を過去に遡つて求める方法を彼から学んだのである<sup>35</sup>。また、この時期、パウルゼンはカントの三批判書を読んで<sup>36</sup>いるが、理解することはできなかつたと自身述べている。

読書と聴講（ボン、キールにも行く）、学者との交際など、哲学的遍歴の成果は、トレンデレンブルクの指導の下に書いた、彼の博士学位論文「歴史的かつ批判的倫理学体系に関する私見」〔Symbolae ad systemata ethica historicae et criticae〕〔symbolae (symbola) の複数形〕の原義は「鑷金、割り前」であるが、試みに「私見」と訳した——筆者〕に表われた。ここでパウルゼンは、精神と物質、合法性と個人の自由といった哲学的問題を倫理学の領域で追究しようとし

た。当時、道徳的行為については、普遍的法則から導かれるとする説と人間の欲求や性向から導かれるとする説とが対立していた。パウルゼンはこのアンチノミーの解決を歴史的に探究したのであった。<sup>43)</sup>

大学卒業（一八七一年）後、パウルゼンは学者を志す。一年間の徴兵を経て、パウルゼンは勉強を再開するが、ドイツの思想界にはすでに新しい変化が起こっていた。カント復興の思想的潮流である。このためパウルゼンは、倫理学・政治学という自己の研究課題から離れ、認識論の勉強を始めるが、それは自己の好奇心を満たすものではなかった。一八七三年、再度の徴兵の後、パウルゼンは本格的にカントおよびヒュームの研究に取り組んだ。<sup>44)</sup>そして、その成果が彼の教授資格取得申請論文に表われた。ここでパウルゼンは、倫理学研究の際に直面したアンチノミーに再び取り組み、経験論と理性論の中間地点に立つことで従来にないカント哲学の再解釈ができると考えた（現在通説！）。しかし、パウルゼン自身はヒュームの見解に傾き、理性論に対して経験論を擁護した。<sup>45)</sup>

パウルゼンのこのカント論「カント認識論成立史試論」(Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie)は、審査委員から唯物論的とみなされ、<sup>46)</sup>公刊後も不評であった。<sup>47)</sup>かくて、一八七五年パウルゼンはこの論文により教授資格を取得し、無給の私講師として哲学講

義を開始したが、<sup>48)</sup>一八七七年以降は教育学へと専門領域を移したのであった。<sup>49)</sup>

以上、パウルゼンの個人的伝記から、パウルゼンの思想的問題設定、また、その思想的立場が看取できようが、以下で詳しく論じよう。

## 2 パウルゼンの思想的立場

上に述べたような、フリース民族の合理精神と宗教的な家庭環境、ギムナジウムおよびエアランゲン大学神学部時代の唯物論的感化、ヘルリン大学哲学部時代におけるプラグマティズム派ランゲ、新アリストテレス派トレンデンブルクの影響、というパウルゼンの個人的伝記から、パウルゼンの思想的問題設定が宗教的世界観と自然科学的唯物論の調和にあり、パウルゼンがその解決を哲学に求めたことが分かる。<sup>47)</sup>のちにパウルゼンは、内から外へ向けて地球・惑星・恒星を配置する三つの同心球体をイメージし、それに各々、宗教・哲学・科学をあてはめている。パウルゼンによれば、哲学は宗教と科学の中間的位置を占め、両者を媒介するものである。<sup>48)</sup>また、カント研究の動機、そのカント解釈における経験論的傾向から見て、パウルゼンは新カント派世代に属しながらも新カント派とは異なる独自の思想的立場を形成しているといえる。確かに、パウルゼンのカント論は当時のドイツの思

想的状态からすれば好評を博するものではなかった。とはいえず、それ故に「新カント派の二流の学者」と規定することはできない。むしろ、パウルゼンの問題設定を観念論と唯物論との調和と見れば、毛沢東に対するパウルゼンの影響として観念論と唯物論という相異なる見解が発生するのも理解できないことではない。そして、そのような観念論と唯物論との調和という問題設定は、彼ののちのカント論から明確に読み取れる。

パウルゼンによれば、カントが克服しようとした独断論の淵源はギリシア哲学にあり、それは観念論哲学を原型とする「積極的独断論」(der positive Dogmatismus)と、唯物論哲学を原型とする「消極的独断論」(der negative Dogmatismus)との二つに分かれる。しかし、「消極的独断論」は「積極的独断論」に比べ歴史の裏側に存在していた。すなわち、「積極的独断論」がプラトンやアリストテレス、さらに中世哲学を経て一八世紀初頭まで支配的であったのに対し、「消極的独断論」はエピクロス派の哲学以後、中世には抑圧されていたのであった。<sup>49)</sup>

しかし、一八世紀後半、この「消極的独断論」は自然科学における合理主義的思考として、とくにフランスにおいて支配的地位を占めたのであった。そして、このギリシア哲学以来の人間の思考の全歴史における両者の対立関係を克服する

ことが、批判哲学、すなわちカント哲学の目的とされる。カントは理論哲学において「積極的独断論」と「消極的独断論」を止揚すべく、一方で唯物論を主張し、かつ他方で観念論を確信しており、結局、カントの解答は「英知界」(mundus intelligibilis)と「感覺界」(mundus sensibilis)とを区別することであった、とパウルゼンは言う。<sup>50)</sup>

しかし、パウルゼンはフエヒナー的な物心並行論を受け入れ「英知界」と「感覺界」とを区別しなかった。たとえば、パウルゼンは「倫理学大系」において、現実<sup>51)</sup>は外的には物質世界であり内的には感覺的精神生活であるが両者は同一物であり、精神過程は物質世界に等価物を持ち、かつ物質過程は精神世界に等価物を持つ、と述べている。<sup>52)</sup>それゆえ、フエヒナーと同様に、パウルゼンにとって人間は現実の部分であるから、物自体は意志を通じて知ることのできるものであった。<sup>53)</sup>

このような意志の働きを認める立場はショーペンハウアーからの影響でもある。しかしながら、『倫理学大系』の随所にショーペンハウアー批判が見られるように、パウルゼンはショーペンハウアーとは反対の立場に立っている。なぜなら、ショーペンハウアーの非合理主義的意志論では、物自体の本質である意志が因果関係の必然性から自由となり、換言すれば目的性をもたない盲目的衝動に墮すからである。パウルゼンにとって、意志は目的追求性(Zielstrebigkeit)をもつもの

であった。<sup>55)</sup>

かくて、観念論と唯物論との調和をギリシア哲学に遡って歴史的に考察するパウルゼンは、自己の立場を「目的主義的活動主義」(teleogischer Eudaimonismus)と位置づけている。道徳的価値の規準としてパウルゼンは、カントのような意志の絶対性によって判断する形式主義(Formalismus)とは異なり、行為の結果から判断する立場をとるが、従来の功利主義(Utilitarismus)と区別する意味で目的主義(Teleogismus)という語を使用する。また、人生の最終目的として、快楽を目的とする快楽主義(Hedonismus)とは異なり、客観的生活内容を目的とする立場をとり、それをアリストテレスのエネルギーア(energeia)の語に因んで活動主義(Energismus)と名付けている。<sup>56)</sup>この活動主義は幸福主義(Eudaimonismus)の思想的系譜に連なるものである。<sup>57)</sup>

以上より、観念論と唯物論との調和という思想的問題設定に対して、パウルゼンは当時の唯物論的思考傾向を多分に持ちつつ物心並行論的見解に到達したこと、また、アリストテレス哲学の援用によってカントとは異なる立場に立っていることが分かる。このような思想的立場はパウルゼンの意志論に明確に表われている。「批語」における毛沢東の意志論を検討する前提作業としても、以下ではパウルゼンの意志論について論じよう。

### 3 パウルゼンの意志論

『倫理学大系』において、パウルゼンは、倫理学は風習を研究する科学であると定義し、倫理学を経験的認識の対象とみなして自然法則と同様の因果法則を追究しようものと捉えている。<sup>58)</sup>それゆえ、パウルゼンは意志を衝動や感情として捉え、これが精神生活の根本であることは生物学的にも心理学的にも証明されうるとみなした(心理学的主意説)。とはいえ、パウルゼンは意志を単に衝動にとどめず、意志の根本的形式である盲目的衝動から、客体の知覚ともなう衝動である感官的欲望へ、さらに目的意識に規定された欲望である理性的意志へと発展するものとして捉えている。<sup>59)</sup>したがって、パウルゼンの意志論では目的意識性が重要な地位を占める。

では、目的とは何か。パウルゼンは、自己および他者の幸福が意志の最終目的であると述べているが、これは、すでに述べたように、幸福主義の系譜に連なるものである。そして、その際、パウルゼンは自己と他者との、換言すれば個人と社会との対立関係を認めず、両者を渾然一体のものとして捉えている。<sup>60)</sup>なぜならば、パウルゼンにとって、意志とは社会内部において教育を通じて個人に伝達される衝動・感情であるからである。それゆえに、社会内秩序を破壊する個人的行為が存在する場合にのみ、その不道徳性が逸脱として非難され、



そこではじめて社会生活への順応を命令する當為の意識が発生することとなる。<sup>(63)</sup>

では、個人と社会とが究極的に対立する場合にはどうか。

換言すれば、個人の意志が旧来の社会規範をこえて活動する場合にはパウルゼンはいかなる解答を与えるのであろうか。

パウルゼンはこのような問題はギリシア哲学にはなかったという。ギリシア哲学においては、人間は自然界の一部であり、自然界を支配する普遍的な法則性に従っているからである。<sup>(64)</sup>

とはいえ、パウルゼンは意志の発展につれて周囲との関係を変化させることが可能であるとも述べている。パウルゼンはいふ。「自己は意志が発育して有機的となれば元來物質より派生せるものにして、その発展の初期に当たりては物質的影響を受くること極めて大なれど、その益々発展するに従いて漸くこれに抵抗することを得るに至り、遂にはその意志によりてその周囲の事情との関係を変化し、これに従いて間接に自己の形体を変化するを得るに至る」。<sup>(65)</sup>

かくて、パウルゼンは「意志の自由」を、「感性的衝動及び性癖に支配せられずして理性及び良心によりて目的及び規則に従いて其生活を規定する能力」と定義した。これは心理学的主意説を幸福主義によつて克服しようとする試みと言えるのではなからうか。いずれにせよ、倫理学を経験的認識の対象とみなして因果法則を追究し、自己および他者の幸福を意

志の目的とするパウルゼンの立場は、カントの意志自律説とは明らかに異なる。なぜならば、カントによれば、経験論をとる限り、自由という石に頼かざるをえないのであるが、幸福の概念はまさにその経験的認識に基づくものであるからである。カントはいふ。「我々は幸福の原理を、確かに格律たらしめることができる、しかし我々が普遍的幸福を我々の（意志の）対象とする場合でも、幸福の原理を意志の法則として使用に堪えるような格律たらしめることはできない。幸福の認識は、まったく経験的事実にもとづくものであり、また幸福に関する判断は各人の臆見に左右され、そのうえこの臆見なるものが、また極めて変り易いものだからである」。<sup>(67)</sup> 逆にカントに従つて言えばパウルゼンの立場は、「道德的感情に基づいて成立する幸福の原理であるといえよう（すなわち意志他律説のひとつ）」。

以上、パウルゼンの思想について論じてきた。次に、以上の行論を基として、『倫理学原理』批語における毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響について、具体的に見よう。

### 三 毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響

#### 1 個人主義（伝統批判の論理その一）

毛沢東は、「批語」なかほどにおいて、「吾、倫理学上に二主張あり。一に曰く個人主義。……一に曰く現実主義。……此の二主義、泡尔生氏亦之有れども、但未だ十分明言せざるのみ」と述べ、パウルゼンの『倫理学原理』から個人主義と現実主義との二主義を看取し、その二つが自己の倫理学上の主張であることを明らかにしている。もちろん、パウルゼンの言及する多くの論点から特にこの二主義を抽出した背景には、パウルゼンの著作にこの二主義の読み込みを要請する毛沢東自身の、あるいは毛沢東をとりまく当時の中国の政治的かつ思想的状況自体の主体的契機が存しようが、この二主義を毛沢東が倫理学上の主張として措定したところにパウルゼンとの接点があろう。

では、個人主義と現実主義とは毛沢東においていかに観念されているか。また、いかなる意味において、この二主義がパウルゼンの思想的影響といえるのか。

毛沢東は、倫理学上の主張として個人主義を挙げたあと次のように続けている。「一切の生活動作は個人を成し全うする

所以なり。一切の道德は個人を成し全うする所以なり。同情を他人に表わし、他人の為に幸福を謀るは、人の為を以てするにあらず、乃ち己の為を以てするなり。吾、この種の人を愛するの心あれば、即ち之を完成せんことを需む。もし完成せざらば、即ち是れ具足の生活に缺あり、即ち是れ未だ正鵠に達せざるなり」。生活や道德、また他者への同情をもすべて個人の完成とかかわらせて理解し、生活自体の完成への目的追求性をもつ、このような毛沢東の発想の背景には、パウルゼンを介して流入した幸福主義的思想があるが、この幸福主義の思想がパウルゼンの思想的影響であることを論証するために、同様の論理が表われている「批語」冒頭にたしかえて詳しく見よう。

毛沢東は功利主義的な道德観を批判して次のようにいう。「一点の道德の価値、必ず他人の利害を以て其の行為の動機となす。吾、然以為わず、道德は必ずしも人を待ちて有るにあらず。人を待ちて有るは客観の道德律にして、独立して有るところは主観の道德律なり。吾人、自ら其の性を尽し、自ら其の心を完うせんと欲さば、自づから最宝貴の道德律あり。世界固より人有り物有り、然れども皆我に因りて有るなり」。すなわち、毛沢東は、他者との関係によつて成立する「客観の道德律」のみならず、自己の「性」「心」の完成を要請する「主観の道德律」の存在を主張している。そして、そのような

個人が社会に先行する論理は、他者の存在自体が自己に依拠しているところに根拠がある。それゆえ、ついには「我が眼、一たび閉じれば固より物を見ざるなり、故に客観の道德律亦主観の道德律に系わる」と、「主観の道德律」を「客観の道德律」の前提とする地点にまで論を進める。

とはいえ、このような個人先行的な論理は決して利己主義の主張ではない。毛沢東は次のようにも述べている。「如し吾が親愛する所の人、吾が情之を忘る能わず、吾が意之を救わんと欲さば、則ち吾の力を奮つて以て之を救い、激劇の時に至らば、寧ろ自己をして死せしむべく、親愛の人をして死せしむべからざるなり。此の如くして吾が情始めて慍く吾が意始めて暢やかなり。古今の孝子、烈婦、忠臣、俠友、情に殉じ、国を愛し、世界を愛し、主義を愛するは、皆自己の精神を利する所以なり」<sup>(23)</sup>。このような他者への同情は、「不忍人之心」(孟子・公孫丑上)といった伝統的な儒教道德と一致するところでもある。また、毛沢東がパウルゼンの思想を中国伝統思想になぞらえて理解していることは、たとえば、パウルゼンがショーペンハウアー流の利己主義を批判している箇所<sup>(24)</sup>に、「此れ仍ち是れ己を推して人に及すなり」という「批語」を書いていることから分かる(論語集註・里仁篇に「推己及物恕也」とある)。このように見れば、伝統的な精神的桎梏のために、利己主義をあからさまに標榜することができない

という限界が毛沢東にあると考えられるかもしれない。がしかし、その場合にも、それを伝統中国と西洋近代の相剋といった図式で単純化することは避けねばなるまい。というのも、本稿で扱っているパウルゼンの思想自体が数ある西洋思想のひとつとして利己主義を批判しているのであり、逆に言えば、西洋近代の思想を利己主義と一括することは不可能であるからである。

それよりもむしろ、この毛沢東の文脈で重要なのは「吾が情」「吾が意」の充足を目的とし、他者への同情といった道德観念が個人完成の思想の中に包含されている点である。たとえば、毛沢東はパウルゼンの文脈の解釈において、「此れ所謂互助なり。然れども互助の底は己を成す所以なり。此れ所謂同情なり。然れども同情は我に由りて起るなり」と、互助や同情が自己を完成させる原因であり、また自己を原因として成立することを述べている。

このような毛沢東の他者への同情をも内包する個人完成の思想は、すでに見たような、自己と他者との幸福を意志の最終目的とするパウルゼンの思想と軌を一にするものである。また、目的主義的活動主義の立場からショーペンハウアーとカントを批判したパウルゼンと同じく、毛沢東も、「此れ最も狭隘の利己主義たり、天下に此の如きの事実なきなり。叔本華の主義竟に此の如きか?」<sup>(26)</sup>と、ショーペンハウアーを「狭

隘の利己主義」と批判し、「抽象派倫理学者（カントを指す——筆者）釈す所の説、未だ真際と合せざるを免れず。義務の實行何ぞ必ず自然意志の自づから相衝突するを以て特質となすに至らん。……此れ乃ち極端の利他主義の言なり」と、カントを「極端の利他主義」と批判している。それゆえ、毛沢東はパウルゼンと同じくショーペンハウアーとカントを批判する立場に立っている。

では、ショーペンハウアーとカントとを共に批判する毛沢東の立場は何か。毛沢東は、「叔本華と、いわゆる他を利して始めて道徳の価値有り」と為える者（カント——筆者）とは、同に真正の利己主義を知らざる者たるなり」と述べている。すなわち、毛沢東は利己主義でも利他主義でもなく、他者への同情を含んだ上で個人を重視する立場に立ち、これを「真正の利己主義」と名付けているのである。そして、これこそ毛沢東がパウルゼンから看取した個人主義であった。毛沢東は、別の箇所「批語」で、パウルゼンの個人主義を「精神の個人主義」と呼んでいる。「此の語を觀て始めて泡（尔生——筆者補）氏も亦個人主義を以て基礎となすを知る。此の個人主義は乃ち精神的たり、之を精神の個人主義と謂うべし。個人に無情の価値有り、百般の価値有り。精神の個人主義は、個人（或いは個体）なからしめば則ち宇宙なし。故に個人の価値は宇宙の価値より大なりと謂うも可なり。凡そ個人を庄

抑し個性に違背すること有る者罪莫大なり。故に吾が国の三綱は必ず去る所に在りて、而して教会、資本家、君主國との四者は、共に天下の悪魔たるなり」。

したがって、毛沢東はパウルゼンの倫理学から、他者への同情という社会的道徳觀念を残しつつ、何よりも個人に至上の価値をおく個人主義を学びとつたと言うことができよう。言うまでもなく人間は社会的動物である。とはいえ、毛沢東にとつて社会は個人の為に成立するものであった。毛沢東はいう。「離群索居、誠なるかな堪えざること。然れども社会は個人の為に設けられ、個人が社会の為に設けらるるにあらざるなり」<sup>(26)</sup>。そして、このような個人尊重の観点からすれば、中国伝統的な儒教道徳である三綱（君臣・父子・夫婦の道）は批判されるべきものであった。換言すれば、個人主義という、中国伝統的原理とは異質な、西洋的原理を毛沢東はパウルゼンから学びとり、それを伝統批判の論理として用いているのである。

しかしそれでは、毛沢東がパウルゼンから個人主義を見出しにくく、パウルゼンは「未だ十分明言せざる」と述べたのは何故か。国民は連合して生存し、各人は国民として存在するのを当然とするパウルゼンに対して、毛沢東は、次のように反論している。「国民の生活、政治の若き言語の若き、皆人類進化以後の事にして、起原の時固よりは是の如からざるなり。

且つ此等後天の事、皆各人互相に聯合して作す所にして、以て各人に便利す。先に各人有りて後に国民有り、各人国民に由りて發生するにあらざるなり。国民の生命は即ち各人の總生命にして、乃ち各人の生命を合して成るなり。各人の生命、国民の生命に由りて派生する所にあらざるなり。国家社会の組織既に成るに至れば、各人其の中に位し離解すべからずして、徒だ其の現在の状況を觀るに、遂に国民大にして各人小、國民重にして各人輕の勢有るを免れず。細かく之を研せば、実は此の如からず。泡尔生、国家主義彌固の德國に住うが故に此の論有るなり<sup>(8)</sup>。すなわち、毛沢東の言によれば、ドイツの国家主義的傾向の下にあるパウルゼンが、個人主義を提示しつつも、社会的統合の論理として、個人の國民としての側面を強調するのは当然の帰結であつた。それゆえに、個人主義的色彩は薄れることとなる。他方、毛沢東の場合は、専制権力批判の立場からより一層個人主義の論理を前面に押し出す必要があつた。両者の違いはこの点にあつたといえよう。

では、毛沢東は社会的統合の問題にどのような解答を提示するのか。これまでの議論からすれば、当然個人主義を徹底化する方向で社会的統合の問題を解決せねばなるまい。ところが、毛沢東はいう。「人一身は乃ち許多の小個體を集めて成り、社会は乃ち許多の個人を集めて成り、国家は乃ち許多の社会を集めて成り、其の散ずるに当らば則ち多にして、其の

成るに及ばば則ち一なり。故に個人、社会、国家、皆個人なり。宇宙亦個人なり<sup>(9)</sup>。確かに、社会、国家、宇宙をすべて個人とみなす論理は、個人の論理の強調であろう。しかし、個人主義の論理としてはどうか。すなわち、小個體(細胞)―個人―社会―国家―宇宙と連なる有機體的把握をとることによつて、個人と社会との対立の契機は消滅され、個人は社会に埋没することになるのではないか。さらに、より広く言えば、個人は宇宙の自然的秩序の中に組み込まれてしまつてはないか。毛沢東はこの矛盾にいかにか答えるのか。それを論じる前に、毛沢東がパウルゼンから学びとつた第二の主張――現実主義について論じよう。

## 2 現実主義(伝統批判の論理その二)

毛沢東は倫理学上の第二の主張――現実主義について次のようにいう。「時間を以て論ずれば、止だ過去と未来のみを見、本より現在有るを見ざる、実現は此の謂にあらず。乃ち吾の一生團結する所の精神と肉體と宇宙中の経歴に在り、吾人務めて須からく現実に力を致すべき者を指し、如し一種の行為、此れ客觀妥当の事実ならば、当に力を尽して遂行すべき所にして、一種の思想、此れ主觀妥当の事実ならば、当に力を尽して実現すべき所なり。吾、只吾が主觀客觀の現実なる者に対してのみ責を負い、吾が主觀客觀の現実にあらざる者、吾、

概ね責を負わざるなり。既往、吾知らず、未来、吾知らざるは、吾が個人の現実と関わりなきを以てなり。或るひと、人歴史中に在りて継往開来の責を負う者なりと謂へども、吾信ぜざるなり。吾、惟だ吾の一身を發展させ、吾をして内にては思惟し外にては事を行い、皆正鵠に達せしむるのみ<sup>83</sup>。すなわち、毛沢東は自己の思想と行動の責任を過去や未来にはなく現在に對してのみ負うことを主張している。だが、このような現在重視の時間意識をもつことによつてはじめて自由を獲得しうる状況が、伝統中国の知的環境にはあつたとも言えるであろう。なぜならば、唐虞三代の政治を理想とする、いわば過去志向的な時間意識をもつ伝統的知識人にとつてみれば、この現在志向的な時間意識は革命的な思想的転換であろうからである。そして、毛沢東の場合、このような現在志向的な時間論の背景には、過去と未来から切斷された現在の時空で自己を完成させようとする目的意識がある。したがつて、この現実主義の主張は個人主義の主張を補充する形で伝統批判の論理を構成しているといえよう。

このような現在志向的な時間論からすれば、到達されるべき理想の境地はなく、理想は永続的に發展しつづけることになる。毛沢東はいう。「人はただ達到し能ふに借りに理想の事に達するを以てし、事達到するに及ばば、理想又一層を高くするが故に、理想終に達到し能はず。ただ事達到し能ふのみ<sup>84</sup>」。

そして、このような理想の境地の存在を否定する見方からすれば、中国伝統的な大同思想は批判されることとなる。「人現に大同ならざる時代に処りて大同を想望するは、亦猶人の困難の時に処りて平安を想望するがごとし。……吾、一たび大同の境に入らば、亦必ず許多の競争抵抗の波瀾を生み出し来たりて、大同の境に安んじて処る能わざるを知るなり<sup>85</sup>」。

では、この現在志向的な時間論から、毛沢東はどのような歴史観を提示するのか。毛沢東はいう。「伊の古以来、一治即ち一乱有り。吾人恒に乱を厭いて治を望み、殊に乱も亦歴史生活の一過程にして、自づから亦實際生活の価値有るを知らざるなり。吾人史を攬る時、恒に戦国の時、劉項相争うの時、漢の武と匈奴と競い争うの時、事態百変し、人才輩出し、人をして喜読せしむるを贊嘆し、承平の若きの代に至らば、則ち殊に厭いて之を棄つ。乱を好むにあらざるなり。安逸寧靜の境は永く処る能わず、人生の堪うる所にあらず、而して變化倏忽するは乃ち人生の喜ぶ所なり<sup>86</sup>」。すなわち、乱を歴史の過程として高く評価する、いわば動態的な歴史観を毛沢東は提示する。ここに、唐虞三代の統治にせよ大同の境地にせよ、時間の停止した靜態的な空間を彼方に設定するのではなく、「いま」「ここで」理想を追求し続ける動態的な歴史観が毛沢東によつて提示されていると言つてよからう。

では、このような毛沢東の現在志向的な時間論は何に由来

し発生しているであろうか。パウルゼンは、あるひとつの道徳的行為は自己と他者の幸福という最高善に到達するため手段であるのみならず、それ自体目的でもあると述べているが、これに対して毛沢東は「此の義極めて精なり。倫理学の一大發明と謂うべし」と高く評価している。というのも、最終目的への手段を目的自体とみなすことによつて、全過程が各時点で何らの拘束も受けず自由となりうるからである。これは、過去と未来とから解放されることによつてはじめて現在が自由になりうるのと同様の論理である。毛沢東は、「且つ作用たりて且つ正鵠たりの精義は、人類の人生觀の意義をして之を一變せしむるに足る。何となれば、従前の人、事最終の目的に致らば即ち甚だしき価値なかりたりと以為わざるは莫く、之に因りて未だ達せざる目的の前に在りて毫も生意なく、其の行う所の一段を視るに、路に物を廢つる若きなり。今、且つ作用たりて且つ正鵠たれば則ち往きて樂しまざるは無く、一日の生活有らば即ち一日の価値有りて、人をし死を畏れざらしむるを知る」。

しかし、最後の一段にみられるように、この現在志向的な時間論は毛沢東において生死論と結びつき、物心不滅の哲学が発生している。毛沢東は、「余意うに、生死問題乃ち時間問題にして、成毀問題乃ち空間問題なり、世上に成毀有りて生死無く、空間有りて時間無しと以為へり。此の義に由り

て之を引申せば一別開生面の世界を得べし、即ち吾人試みに時間を除去し、但空間有るを想い、一片の浩渺無辺、広博宏偉の大域、身を其の中に置くを覚えれば、既に現来（在の誤りか——筆者）無く、亦過去無く、又未来無し、身体と精神と両つながら俱に滅びざるの説、此に至りて乃ち成立すべし。すなわち、現在という時間は本来限りなく微分されるべき瞬間である以上、ついに時間の觀念は消滅し、ただ空間の觀念のみ存在する地平に到達する。とすれば、もはや事物に生死はなく、ただ空間における成毀のみが存在することとなる。そして、パウルゼンの物心並行論と併せて考える時、物心は共に不滅となる。毛沢東は、「一人の生死、之を言わば、本より精神不滅、物質不滅を基礎とす（精神と物質とは絶対相離の二物にあらず、其の実即ち一物なり、二者は乃ち共存者なり）。世上の各種の現象は只變化有りて、並びに生滅なし。成毀なるや生死なるや皆變化なり。既に生滅無ければ而して只變化有り、且つ必ず變化有り。則ち此に成れば彼に毀つ。彼に毀つ者必ず此に成る。成は生にあらず、毀は滅にあらざるなり。此に生るる者必ず彼に死に、彼に死す者必ず此に生まる。生は生にあらず、死は滅にあらざるなり。物心不滅説をとることによつて、毛沢東にとつて、生死と成毀とは単に變化にすぎず、生滅ではなくなつた。しかし、この變化は必然的なものでもある。

この必然的な変化という観点から見れば、国家の変革もまた必然的なものであった。毛沢東は、「国家に滅亡<sup>(21)</sup>有り、乃ち国家現象の変化なり。土地未だ滅亡せず、人民未だ滅亡せざるなり。国家に変化有り、乃ち国家日新の機にして、社会進化の必要とする所なり。今の徳意志即ち従前の日耳曼に

して、土地猶是のごときなり、人民猶是のごときなり。吾嘗て吾が中国の將に亡びんとするを慮る、今乃ち然らざるを知る。政体を改建し、民質を変化させ、社会を改良し、是亦日耳曼而して変じて徳意志たるなり。憂いなきなり。惟だ改変の事如何に進行せしめんか、乃ち是れ問題なり。吾意うに必ず須く之を再造すべく、其の物質たるの由をして毀ちて而して成ること、孩児の母の腹胎より生まるるが如きなり<sup>(22)</sup>。すなわち、国家について言えば、国家は滅亡しても土地や人民が滅亡していない以上、それは変化にすぎず社会進化の観点から必要なことでもある。毛沢東はここで十四、五才の頃政治的パンフレットを読んで抱いた中国滅亡への危機感を放棄している。このような観点からすれば、政体の改建、民質の変化、社会の改良がもたらす結果について憂慮の必要はなくなる。毛沢東にとって問題なのは変革の方法自体であり、毛沢東は「再造」を提起した。

とすれば、辛亥革命によって伝統中国を変革し生まれた、換言すれば、伝統中国から再造された中華民国はどのように

位置づけられるのか。パウルゼンは、歴史上、国民が老衰・萎縮するのは免れず、その場合、伝統は革新を阻害すると述べている。毛沢東はこれに対して、「中華民国、正に此の地位に処<sup>(23)</sup>る」と述べている。したがって、中華民国が変革を阻害する伝統として毛沢東には映じていたといえよう。

以上、封建的な人間関係と過去志向的な時間意識をもつ伝統中国に対する、個人主義と現実主義という二つの西洋的原理による毛沢東の批判の論理を見てきた。しかし、個人の論理を強調する個人主義の主張にもかかわらず、統合の側面から見れば、それは有機的な国家論を構成していた。また、現在志向的な時間論を意味する現実主義の主張は、物心不滅説と結びつき、国家再造の論理を生み出したが、その結果逆に、再造の方向については具体的な国家計画を喪失することとなった。むしろ、乱を肯定的に評価する毛沢東にとっては、変化自体が法則であるかのようにもある。では、毛沢東において、個人はこの変化の法則に対していかなる位置を占めるのであろうか。換言すれば、合法性と個人の自由といったパウルゼンが問題としたアンチノミーに対して、毛沢東はどのように解答するのであろうか。次に、「批語」における毛沢東の意志論を見よう。



### 3 「批語」の意志論

パウルゼンによれば、意志は風習によって伝えられる衝動であり、その意味では人間の意志は無意識のうちに社会に適応するように作られている。毛沢東はこれに対して、「道德の實行は固より感情と意志に頼れり。而れども其の前に必ず、此の將に実行せんとするの道德において明判然の意識有り、而る後に此の行為乃ち自動的たるなり。盲目の道德の如き固より毫も価値なきなり」と、道德の實行の前提に「判然の意識」があることを述べる。しかし、引き続き毛沢東は次のようにも述べている。「上に論ずる所は乃ち高智の人の道德なり。然りと雖も普通の人の若くんば則ち多くは良能を以て事を行い、亦以て其の生活を完満するに足るなり。此の良能は乃ち祖先以来多代に相伝するの経験にして、其の始めは固より意識其の間に存すること有れども、其の之を行うに及び、以て已に久しく社会の習慣と成り為せば、個人の脳筋中に在りて一種の思索を假らず脱然として出づるの反射運動と成り為す、乃ち所謂良能なり」。すなわち、「判然の意識」をもって道德を實行できるのは「高智の人」であり、「普通の人」の場合には、パウルゼンと同様に、代々伝達された経験が慣習となり、個人は反射運動のように慣習に従って行動すると述べている。「高智の人」と「普通の人」とを区別する毛沢東の

思考法にはエリート主義的などころがあるが、その意志論はパウルゼンと同様であるといえる。

また、すでに述べたように、パウルゼンは倫理学を経験的認識の対象とみなし、自然法則と同様の因果法則を追究するものと捉えていた。これは、「英知界」と「感覺界」を區別せず物心並行論をとるパウルゼンにとっては、当然の帰結である。毛沢東は、パウルゼンが快樂論を価値ではなく真理の問題として批判している箇所において、「価値の有無は人為の事なり。真理か否かは天然の事なり。学ぶ者は固より当に天然本質中に真理を求むべし」と述べている。ここには、パウルゼンと同様に、自然法則の支配を認める見方がある。

したがって、毛沢東は人間と自然法則との関係について次のようにいう。「人類は自然物の一なり。自然法則の支配を受け、生有らば必ず死有り、即ち自然物の成有らば必ず毀有り、の法則なり。凡そ自然法則は必然性有り。吾人亦其の必然を成就せんとするの願望有り。必然ならざること有る没き者にして、且つ必然ならざるは、吾人固より甚だ願わざるなり」。すなわち、毛沢東は、人類を自然物であるが故に自然法則の必然性の支配を受けるものとして捉え、また同時にその必然性の実現を自ら願望している。これはアリストテレス哲学の影響を受けたパウルゼンの思想に沿うものといえる。すでに述べたように、ギリシアの哲学者は人類が自然界の一部分で

あり、それゆえ自然界の法則性に従うものと考えている、とパウルゼンは述べていた。毛沢東はこれに対して、「此の説、吾贊成なり」と同意している。

しかし、ここで毛沢東は合法則性と意志の自由との問題に行き当たった。すでに述べたように、パウルゼンは意志によって周囲との関係を変化させることができると考えていた。これに対して毛沢東は、「吾尚、人は是れ始終能力なき者と疑う。精神發展の後と雖も亦曷くんぞ嘗て自然界の規定する所とならざらんや」と、パウルゼンの見解に反対する。しかしまた、「遂に意志に由りて外界密接の關係の事状を變更し能う」というパウルゼンの言を抜き書きし、パウルゼンの見解に沿う形で次のように解決を試みている。「吾既に上文に言う所を作すの後、又一種の意見を得ること下の如し。吾人、自然の規定する所となると雖も、亦即ち自然の一部分たり。故に自然、吾人の力を規定する有るも、吾人亦自然の力を規定する有り、吾人の力微なりと雖も、其の自然に影響することなしと謂う能わず、若し吾人を除去せば其の完全を頓失せん」。すなわち、毛沢東は、人間は自然の一部分であるがゆえに、自然に影響を与えることができるという。自然はその完全性を保つためにも、自然の一部分である人間の影響力を受け入れ、また人間も自然の一部分として、その法則性に従いながらかつ意志は自由であるということになる。これは、ギリシア哲学的

解釈の前提の下に、毛沢東がパウルゼン説の理解を旨とした結果の解決策であったと思われる。

そして、この論理は個人と国家の関係にも適用される。毛沢東はいう。「吾人の自然におけるや、個人の国民におけるが若し。然らば個人は国民種々の影響を受け、而して即ち国民の一部分たり。国民、個人を除去せば亦其の勢力を失わん」。したがって、毛沢東においては、個人が自然の部分として自然法則性に従うのと同様に、個人は国民として国家変革の法則に従う論理となろう。ここにおいて、個人は社会や国家に対し従属的地位に位置するのではなく、法則性に従いながらも自由の契機を得ることとなる。

#### 四 結 語

『倫理学原理』批語』は一九八一年に公開され、今ようやく本格的研究の可能な状況にある。その内容は、私見によれば、多くの解明すべき論点を含んでいるように思われる。そして、この『批語』の研究を通じて、わずかではあるが、初期毛沢東の思想の一端を解明することができると思われる。しかるに、『倫理学原理』の著者パウルゼンについての従来の解釈には疑問の残る点があり、これまで論及されてこなかったように思われる。そこで、本稿ではまず、『批語』は『倫

理学原理」への書き込み、換言すればパウルゼンと毛沢東との対話であるという観点から、毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響についての考察が必要であると考へ、検討を加えてきた。

その結果、パウルゼンから毛沢東が看取した個人主義の主張は、倫理学上の問題として伝統批判の論理を持ちつつも、個人の論理を強調し国家をも個人と見る、いわば有機体的な国家論を生み出していると思われる。また、現実主義の主張は、個人主義の伝統批判の論理を補完する形をとり、その現在という時間を強調する時間論から物心不滅論を生み出し、またこの物心不滅の観点から法則としての国家再造の論理を生み出していると思われる。また、毛沢東はパウルゼンを紹介して、人間と自然の関係についてのギリシア哲学的解釈を受け入れ、かつ、個人と合法性との問題についてのパウルゼンの見解に沿う形で、個人と自然、個人と国家との問題を解決していると思われる。それゆへ、その意志論は、意志の力を強調する主観主義的なものではない。

本稿では、「批語」をパウルゼンと毛沢東との対話と捉え、毛沢東に対するパウルゼンの思想的影響の考察という一点にのみ焦点を絞って検討を加えてきた。したがって、他の論点——たとえば、パウルゼンとの相違点、また物心並行論・合法性論の形成過程、など——については、別の角度から「批

語」の思想を再検討する作業が必要であり、さらに、「批語」研究の視野を広げ、毛沢東をとりまく当時の中国の政治的かつ思想的状況の中で「批語」を捉え直す作業も今後の課題として残されている。

#### 註

- (1) パウルゼン(一八四六一—一九〇八年)はドイツの哲学者・倫理学者・教育学者。わが国では主として教育学者としての側面が評価されている。稲富栄次郎監修『教育人名辞典』(理想社、一九六二年)にパウルゼンの生涯と思想について簡単な紹介がある他には、たとえば、教育哲学について長田新『現代教育哲学の根本問題』改造社大正一五年、二六五—二七七頁、ドイツ学校戦争(Schulkrieg)期の中等教育制度改革における功績について皇至道『独逸教育制度史』柳原書房、昭和一八年、二九一—三〇八頁、参照。ただし、管見によれば、わが国には本稿が問題とするようなパウルゼンの哲学的・倫理学的側面についての専論はないので、さしあたり、Johannes Beltz, 1926. Paul Frisch, Friedrich Paulsens philosophischer *Sinnpunkt*, Quelle und Meyer, 1910. 参照。
- (2) Friedrich Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*, Berlin, W. Herz, 5. Aufl., 1899. の序論および第二編「基本的概念と原理的問題」(Grundbegriffe und Prinzipienfragen)の祭元培記、商務印書館、一九〇九年初版、一九一〇年改訂版。高平叔編『祭元培全集 第一巻』中華書局、一九八四年、所収。この訳書は一九二〇年末までに六版を数え(同書四一—一頁)、また李銳によれば、毛沢東は一九一三年版を読んでいる。李銳『毛沢東同志の初期革命活動』中國青年出版社、一九五七年、四〇頁。

- (3) 同右。
- (4) 近藤邦康「長沙時代の毛沢東——哲学・運動・主義——」『社会学研究』第三七卷第五号、一九八五年、一七頁。
- (5) 李銳前掲書、四〇頁。
- (6) 蔡元培訳『倫理学原理』はパウルゼンの原著第五版の序論と第二編の翻訳で、第二編を本論となす。第二編は第一版が八章構成であったのが、第二版以降では第三章を二つに分ち、九章構成となっている。さらに第三版以降には第二編に序説が付けられている。また、第一版から第三版までは文章上の修正が大幅に加えられている。毛沢東の「批語」は、本論第一章の第六、七節、第二章の第一、五節、第四章の第一、四節、第五章の第一、二、三、四、五、八節、第六章の第一、三節、第七章の第二、五節、第九章の第一節に施されている。
- (7) エドガー・スノー『増補決定版 中国の赤い星』松岡洋子訳、筑摩書房、一九七五年、九八頁。
- (8) この点、わが国における研究は欧米に比べ遅れているように思う。欧米では「批語」公開（一九八一年）以前からこの観点からの研究が試みられている。とくに、Frederic Wakeman, Jr. *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-Tung's Thought*, University of California Press, 1972. 参照。
- (9) スノー前掲書、九八頁。
- (10) 近藤邦康氏によってこの観点からの研究が進められている。近藤邦康「楊昌済と毛沢東——初期毛沢東の『土哲学』——」『社会学研究』第三三卷第四号、一九八一年、参照。また、同「楊昌済の『下からの変法』の思想——『吾を主とする』と『民を主とする』——」『伊藤漱平教授退官記念 中国学論集』汲古書院、一九八六年、所収。も参照。
- (11) 一九一七年八月三日付の黎錦熙宛書簡。『毛沢東集補巻 第一巻』蒼蒼社、一九八三年、所収。
- (12) 本稿と視角は異なるが、たとえば、林毓生「中国の思想的危機——陳独秀・胡適・魯迅——」丸山松幸・陳正醒訳、研文出版、一九八九年、野村浩一『近代中国の思想世界——『新青年』の群像——』岩波書店、一九九〇年、参照。
- (13) 一九二〇年三月一日付の周世钊宛書簡（前掲書『毛沢東集補巻 第一巻』所収）において、毛沢東は、世界文明を東西に二分し、中国文明を東方文明とみなす見解を表わしている。このように毛沢東には西洋思想と中国伝統思想を対置する発想がある。この毛沢東の「中西文化観」を楊昌済の影響をみるものとして、汪澍白「毛沢東思想与中国文化伝統」厦門大学出版社、一九八七年、二頁、参照。
- (14) 毛沢東は八歳から私塾に通いはじめ、「三字経」「論語」「孟子」など儒教經典の暗記教育を受けている。これは、通塾開始年齢、教育内容から言って、科挙受験体制下にある伝統的知識人（読書人）の一般的形態である。この意味で、毛沢東は伝統的知識人として出発しているとも言えよう。科挙体制については、宮崎市定『科挙』中公新書、昭和三八年、一二頁、参照。毛沢東と中国伝統思想の関連について論じたものとして、たとえば、汪澍白前掲書、侯樹棟・齊士沢・劉春建「毛沢東哲学思想的民族性探源」求实出版社、一九八七年、畢劍横「毛沢東与中国哲学伝統」四川人民出版社、一九九〇年、参照。
- (15) 初期毛沢東の時期区分として、たとえば、竹内実氏は井岡山時期までを、近藤邦康氏はマルクス・レーニン主義受容以前までを考えているが、筆者は、中国共産党成立以前を「早期」毛沢東とする中国の研究者と同じく、誕生（一九八三年二月二六日、光緒十九年十一月一九日）から中国共産党創立（一九二一年七月）に湖南省代表として参加するまでを初期毛沢東と捉えている。竹内実「初期における毛沢東」（竹内実・和田武司編『民衆の大連合——毛沢東初期著作集』講談社、一九七八年、所収）、近藤前掲論文「楊昌済と毛沢東——初期毛沢東の『土哲学』——」、汪澍白・張慎恒「毛沢東早

期哲学思想探原」中国社会科学出版社・湖南人民出版社、一九八三年、参照。なお、毛沢東のマルクス主義受容の時期論争について、中村公省「毛沢東主義の原形」(加々美光行編『現代中国の挫折 文化大革命の省察』アジア経済研究所、第三三二号、一九八五年三月、所収)三四四頁の註(5)、参照。

(16) 李銳前掲書、四二頁。松井博光・玉川信明訳「若き毛沢東 青年時代の思想形成」太平出版社、一九七六年、五七頁。また、パウエルゼンを新カント派として捉える見解は、最近の中国における研究の場合も同様である。湖南省哲学社会科学研究所哲学研究室「毛沢東早期哲学思想研究」湖南人民出版社、一九八〇年、八頁。汪謝白・張慎恒前掲「毛沢東早期哲学思想探原」、六三頁、参照。

(17) 李銳前掲書、四四頁。前掲邦訳、六一頁。

(18) 李銳前掲書、四三頁。前掲邦訳、六〇頁。李銳の見解は、解放後なされた毛沢東の次の発言に従うものであろう。「我々が当時学んだのは、ことごとく観念論だったが、偶然この本〔倫理学原理〕のこと——筆者〕のような唯物論的な論理をみつけたと、そこからおおいに示唆をうけて、本当に私は引き付けられたものだった。周世鈞〔第一師範時代の毛沢東〕『新觀察』第二卷第一号、一九五一年、一二頁。李銳前掲書、四一頁。前掲邦訳、五七頁。本稿のパウエルゼン解釈から言えば、この毛沢東の発言自体は妥当性のあるものと思われる。しかし、李銳の見解は、中華人民共和國成立を導いた毛沢東を完全なマルクス主義者として捉え、その地点から初期毛沢東を未熟なマルクス主義者として逆照射するものであるといえよう。筆者は初期毛沢東を、中国の知識人が状況制約的に自己の思想を形成・転換していく過程として、いわば非連続的に(とはいえ断続的ではない)捉えている。したがって、「マルクス主義者毛沢東」の立場から初期毛沢東を逆照射する連続論とはなじみ、また逆に、マルクス主義受容以前の初期毛沢東の思想がその後も一貫して毛沢東の真の思想であるとする連続論もとらない。後者の例として、たと

えば、竹内実「毛沢東の思想——その『自覚的能動性』について」(竹内実『増補 毛沢東ノート』新泉社、一九七八年、所収)、中村前掲論文。

(19) スチュアート・シユラム「毛沢東」石川忠雄・平松茂雄訳、紀伊国屋書店、一九六七年、二八頁。

(20) Stuart Schram, *The Political Thought of Mao Tse-Tung*, Praeger 1963, pp.12-13 「批語」中に観念論の影響をみる見解は後には消えた。Stuart Schram, *Mao Ze Dong: A Preliminary Re-assessment*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1983, p.5. スチュアート・シユラム「毛沢東の思想」北村稔訳、蒼蒼社、一九八九年、三九頁。個人主義をみる見解は一貫しているが、本稿が問題にするのは、まさにその個人主義の意味する内容である。この点、「批語」全体の構成を見ず、李銳の引用のみに頼るシユラムの見解には自づと限界があろう。

(21) Wakeman, *op.cit.*, p.201.

(22) さしあたり、パウエルゼンの哲学的立場を「当時の新カント学派と実証主義に反対して、宗教的世界観と科学的自然観との融合をめざし」とする。稲富栄次郎監修前掲『教育人名辞典』「パウエルゼン」の項が示唆的であろう。イギリス、フランスの実証主義哲学に呼応して当時ドイツに流行したのが唯物論であった。モリス・デュビュイ「ドイツ哲学史」原田佳彦訳、白水社、一九八七年、など参照。

(23) 註(一)参照。

(24) Friedrich Pausen, *Aus meinem Leben*, E. Diederichs, 1910, S.2.

(25) Ebdenda, S.6 ff.

(26) Speck, a.a.O., S.7.

(27) Pausen, a.a.O., S.10 ff.

(28) Speck, a.a.O., S.9.

(29) Pausen, a.a.O., S.98 ff.

- (30) Ebenda, S.102 ff.  
 (31) Ebenda, S.121 ff.  
 (32) Speck, a.a.O., S.11 f.  
 (33) Paulsen, a.a.O., S.139 ff.  
 (34) Ebenda, S.145.  
 (35) Ebenda, S.146.  
 (36) Ebenda, S.147.  
 (37) Ebenda, S.148 ff.  
 (38) Ebenda, S.159 ff.  
 (39) Speck, a.a.O., S.13.  
 (40) Paulsen, a.a.O., S.186.  
 (41) Ebenda, S.189.  
 (42) Ebenda, S.194 f., Speck, a.a.O., S.17.  
 (43) Paulsen, a.a.O., S.197.  
 (44) Ebenda, S.198.  
 (45) Ebenda, S.203 ff.  
 (46) Ebenda, S.208 ff.  
 (47) Fritsch, a.a.O., S.11.  
 (48) Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre*, Fr.Frommanns, 1898, S.1 f.  
 (49) Ebenda, S.3 f.  
 (50) Ebenda, S.4 f.  
 (51) ヘルゲンは、その「エッセイ」の影響については、前掲 Paul Fritsch, *Friedrich Paulsens philosophischer Standpunkt* を参照。  
 (52) ヘルゲン自身は「エッセイ」のロッシェの影響を指摘しては、*Wakeman, op.cit.*, p.195.  
 (53) Friedrich Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*, Berlin, W. Herz, 5. Aufl., 1900, S. 207.  
 (54) Fritsch, a.a.O., S.12.  
 (55) Friedrich Paulsen, *Aus meinem Leben*, E. Diederichs, 1910, S.199.  
 (56) Wakeman, *op.cit.*, p.196.  
 (57) Friedrich Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*, W. Herz, 5. Aufl., 1900, S.209 ff.  
 (58) 活動主義の語は、ヘルゲン前掲原著第三版以降に出現する。第一版(一七二頁)、第二版(一七〇頁)では、「幸福主義」として説明されている。幸福主義については、さしあたり、「アリストテレス『エウデモス倫理学』(加来彰俊訳、中央公論社、世界の名著、昭和五四年)」、同『「ニコマコス倫理学」(高田三郎訳、岩波文庫、上巻、一九七一年)下巻、一九七三年」を参照。  
 (59) Paulsen, a.a.O., 5. Aufl., S.1 f.  
 (60) Ebenda, S.207 f.  
 (61) Ebenda, S.230 f.  
 (62) Ebenda.  
 (63) 長田前掲書、二七二頁。  
 (64) Paulsen, a.a.O., S.325 ff.  
 (65) Ebenda, S.426.  
 (66) Ebenda, S.431 f. 蟹江義丸・藤井健治郎・深作安文訳『倫理学大系』博文館、一九〇四年、五八〇頁。  
 (67) Paulsen, a.a.O., S.442. 前掲邦訳、五九四頁。  
 (68) カント『実践理性批判』波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、岩波文庫、一九七九年、八四頁。  
 (69) カント前掲書、八九―九一頁、一三八頁、およびカント『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波文庫、一九六〇年、一三二―一三四頁、参照。  
 (70) 『毛沢東集補巻 第九巻』蒼蒼社、一九八五年、三二―三三頁。同書、三二頁。

- (71) 同書、一九頁。
- (72) 同右。
- (73) 同右。
- (74) 同書、二〇頁。
- (75) 同右。
- (76) 同右。
- (77) 同右。
- (78) 同書、二〇—二二頁。
- (79) 同書、二二頁。
- (80) 同書、二〇頁。
- (81) 同書、四〇—四二頁。
- (82) 同書、二二頁。
- (83) 同書、三一—三二頁。
- (84) 同書、二四頁。
- (85) 同書、二六頁。
- (86) 同書、二七頁。
- (87) 同書、二二頁。
- (88) 同右。
- (89) 同書、四四—四五頁。
- (90) 同書、三〇頁。
- (91) 同右。
- (92) 同書、三一頁。
- (93) 同書、二二—二三頁。
- (94) 同書、二三頁。
- (95) 同右。
- (96) 同書、二九頁。
- (97) 同書、四六頁。
- (98) 同右。
- (99) 同右。前掲『蔡元培全集 第一卷』、五六七頁。

(100) 前掲『毛沢東集補卷 第九卷』、四六頁。  
 (101) 同右。

(筑波大学大学院博士課程)