

一九一七年における毛沢東の思想

——「体育の研究」を中心に——

中 前 吾 郎

目 次

序 論

第一章 環 境

第一節 社会的地位

第二節 父母の關係

第三節 伝統と革命

第二章 状 況

第三章 一九一七年における毛沢東の思想

第一節 「体育の研究」の構成

第二節 意 図 —— 反伝統の立場

第三節 方 法 —— 伝統による伝統批判

第四節 目 的 —— 法則性の追求

結 論

序 論

一九一七年四月、雑誌『新青年』第三卷第二号に掲載された毛沢東の論文「体育の研究」は、筆名(二十八画生)で書かれたものではあるけれども、毛沢東にとっては一般の公開を企図する初めての作品であり、その意味では、あるひとつの思想を語るべく体系的に記述された完成作品であると考えられる。いいかえれば、「体育の研究」は、ほぼ同時期に書かれた『倫理学原理』批語が個人的なメモ(hypomnemata)であるのに対して、「世間むけ(exoterika)としての資料的価値を有しており、当時の毛沢東の思想をもっとも鮮明に表現していると思われる。とすれば、毛沢東のこの論文が、五四運動期の思想的潮流の中であまり重要な意義をもつものとして位置付けられていないとしても、一九一七年における

毛沢東の思想を考察の対象とする本稿の目的からすれば、やはりこの論文は、当時の政治的かつ思想的状況に対する毛沢東の接近度を測る重要な指標としての資料的価値をも有しているであろう¹⁾。

論文「体育の研究」は、一九一七年四月発行の『新青年』に発表されたことから逆に、一九一六年末から一九一七年初めにかけて執筆されたと考えられるので、厳密に言えば、「体育の研究」に現われた毛沢東の思想をもって、一九一七年における毛沢東の思想であると規定することは無論できない。がしかし、①公開の発表を企図して書かれた論文「体育の研究」の作品性、および②「体育の研究」の姉妹篇と考えられる『倫理学原理』批語²⁾が一九一七年から一八年にかけて書かれたこと、の二点の重要性をかんがみて、本稿では、一九一七年という年号に象徴的な意味を見出し、「体育の研究」を中心になお前後の毛沢東の発言をも検討することによって、この時点の毛沢東の思想を考察することとしたい³⁾。

さて、「体育の研究」に関する先行研究としてまず第一に挙げなければならないのは、やはり、「体育の研究」のフランス語訳（一九六二年）に付せられた、「きわめて適切な背後情報」を含むスチュアート・シュラムのイントロダクション⁴⁾であろう。このイントロダクションのもつ価値は三十年過ぎた今日でもなお、一九一七年における毛沢東の思想を考察

する場合には、非常に高いものと思われる。とはいえ、シュラム自身が認めているように、三十年の歳月は、そしてとくに一九七八年以降の中国国内での数多くの資料の発行は、一九六二年当時にシュラムが負っていた資料的制約を越える地平にまで我々を導いてきている。したがって、現時点で明らかとなった新資料をも用いて毛沢東の思想を再構成する作業が必要となってくるであろう。本稿もそうした試みのひとつである。

ところで、「体育の研究」は、従来、毛沢東の思想の中心的テーマである意志や主観的な力の重要性を説くものとして捉えられてきた⁵⁾。しかし、他方で毛沢東は、『倫理学原理』批語⁶⁾において、「人類は自然物の一なり。自然法則の支配を受く。生有らば必ず毀有りの法則なり。凡そ自然法則には必然性有り。吾人また其の必然を成就せんとの願望有り。必然ならざること有るなきものにして、且つ必然ならざるは、吾人もとより甚だ願わざるなり」と述べ、自然法則の必然性の成就を願望するとの見解も表わしている。とすれば、意志と法則性の関係をめぐって、「体育の研究」を再検討する必要が生じるであろう⁷⁾。

以下、本稿では、まず一九一七年に至るまでの毛沢東ととりまく環境を、次に「体育の研究」執筆当時の状況を、そして最後に「体育の研究」を中心にして一九一七年における毛

沢東の思想を考察することとする。

第一章 環境

シユラムが指摘しているように、初期における毛沢東には、①社会的地位の矛盾、②父母の関係の矛盾、③中国伝統思想と革命の矛盾、の三つの矛盾を生み出す環境が存在していた⁽⁸⁾。しかし、この環境は、シユラムが述べているような、毛沢東のアンヴィパレントな態度を生み出す原因を説明するものというよりは、むしろ毛沢東の思想的性格それ自体を形成するものであろう。したがって、毛沢東の態度はその思想的性格から生み出されるものと考えられるべきである。

さて、科挙制度の存在によつて、とくに宋代以後、「学問が権力そのもの」(三石善吉)、「知識階級がすなわち支配階級」(小島裕馬)、また、「富める家は進士を出し官となり、政權と絶えず接触を保つてその保護を受くる」(宮崎市定) 伝統中国においては、権力の現実態である清朝の支配の正統性が西洋の衝撃によつてゆらぎはじめた時、上記の三つの矛盾を生み出す環境は、直ちに、そして最も典型的に知的環境の変化として立ち現われてくるであろう。それゆえ、本章では、シユラムの指摘した三つの矛盾を軸に、「体育の研究」執筆に至るまでの毛沢東をとりまく環境を、知識との関わりを通

一九一七年における毛沢東の思想

じて検討することとする。

第一節 社会的地位

一八九三年二月二十六日(光緒十九年一月一九日)、毛沢東は湖南省湘潭県韶山冲南岸上屋場に生まれた。軍功により湖南に封ぜられた始祖太華公から数えて毛家二十代目の子孫である。毛家は代々、勤労質朴を旨とする農民の家系であった⁽⁹⁾。

祖父毛翼臣(一八四六一一九〇四年)、名は恩譜、字は寅賓。

一八七八年分家し上屋場に移り住む。家境貧困のため先祖伝来の田地を一部売り払う。

父毛順生(一八七〇—一九二〇)、名は胎昌、良弼と号す。

二年間私塾にて学ぶ。十七才より家事を仕切り、勤勉儉約にげみ、ついに田地を買い戻し、貧農から中農へ、そして穀物商人として成功し富農へと社会的上昇を遂げる。

毛沢東の幼少年時代はまさにその上昇期にあたっており、この父の経済的成功は、毛沢東にとつて、農作業という肉体力労働を免れさせるには遅かったが、学費を提供しうるだけの余裕のあるものではあった⁽¹⁰⁾。ここに、支配層と被支配層の双方に通ずる中間者としての知識人誕生の契機が存在するであろう。

さて、知識が権力の階梯として存在する伝統中国にあつて

は、知識人の存在形態はその意識形態に大きく影響を及ぼすであろう。したがって、まず毛沢東の知識人としての存在形態、いいかえれば毛沢東の学問の性質が問題となってくる。

科挙制度下の伝統中国では、数え年の五才、満三才ぐらいから家庭教育を始め、これには主として母親、あるいはその他手のあいた者があたる。数え年の八才で正式に学問を開始し、中流以上の家庭では閩学・社会学・学館と呼ばれる寺子屋に通い、大金持ちの場合には門館先生と呼ばれる家庭教師をやとう。こうして戒尺で掌や腿をたたかれながら四書五経および四三万字の暗記教育が行なわれ、十五才までに古典教育を終るのである。

毛沢東は、二才から八才までの間、毛家から八キロほど離れた湘郷唐家托にある母親の美家、文家に預けられていた。文家は四世同堂の大家族で、叔父文玉欽が開いていた家塾での経書暗誦の声音を毛沢東は常に傍らで聞いていた。六才から野良仕事も始め、八才で上屋場の自宅にもどり、私塾に通い正式に学問を開始した。すなわち、一九〇二年(八才)から一九〇六年(十三才)までの間に、毛沢東は四つの私塾に通い、「三字経」「論語」「孟子」にはじまり四書五経を学んだ。また、二年間農作業に従事すべく停学したのち、一九〇九年(十六才)に再び二つの私塾に通い、「史記」「綱鑑類纂」「日知録」を学んだ。つまり、旧学を六年間学んだ。

また、私塾の教育方法について毛沢東は次のように語っている。「私の国語の先生は嫉のきびしい派に属していました。苛酷で、きびしく、生徒をよくなぐりました。そのため私は十歳の時、学校を逃げだしました」と。すなわち、私塾での教育方法は旧態依然の体罰による暗記教育であった。

このように、教育内容から言っても教育方法から言っても、毛沢東の受けた学問は、まさしく科挙受験体制下の伝統的知識人培養のための古典的教養注入の過程であった。しかしながら、他方で、毛沢東の学問の目的は父毛順生によって商売の補助に方向づけられていた。それはたとえば、毛沢東が文字を覚えはじめると父毛順生は帳簿つけや算盤といった家業の補助を要求したことから分かる。そしてまた、父毛順生にとつては、帳簿つけや算盤以上の学問を毛沢東に要求するものでもなかったといえるであろう。それは、一九〇六年に毛沢東を停学させ農作業に従事させたこと、一九〇九年に毛沢東が学問を再開しようとした際に反対したこと、毛沢東を米屋の徒弟奉公に出すことに決めていたことなどから分かる。さらに、このような父毛順生の毛沢東の学問に対する一貫した態度は、一九一二年革命軍から帰ってきた毛沢東が新聞広告を見ては警察学校・石鹼製造学校・法律学校・商業学校へと次々と自己の進路を変更した際に、商業学校入学を喜んでいただけからも明らかである。

したがって、毛沢東の学問の目的は、父毛順生からみれば、商売以外の何物にも置かれていなかったといえる。いいかえれば、毛沢東の学問は、その内容と方法から言えば、科挙受験体制下の伝統的知識人と同じものであったが、目的から言えば、それは科挙受験による体制への参入を意図するものではなかった。ここに、逆説的ではあるが、体制のイデーとしての儒教それ自体から、儒教を理論的武器となしえ、かつ体制イデーの呪縛圏から解放された知識人の新しい存在形態が可能となるであろう。このとき、体制のイデーはイデオロギーとして現われる。¹⁶⁾

さらに、イデオロギー的に解放された知識人にとつてみれば、読書という行為自体が新しい世界を開く契機となる。すなわち、記憶力に優れ経書暗誦の課題を終えた毛沢東は、余分の時間に、禁書とされていた「雑書」、つまり「西遊記」「水滸伝」「三国志演義」といった旧小説の類を教師に隠れて盗み読みしていた。これは、毛沢東が、伝統的知識人としての儒教の古典的教養を修得すると同時に、他方では、伝奇小説を通じて湖南農村に存在していた革命の伝統を背景に、読み書きのできない被支配層の人々の倫理感をも共有していたことを意味している。

かくて、ここに、支配層と被支配層の双方の意識に通ずる中間者としての知識人が誕生する。しかし、それはまた、伝

統的知識人としての意識形態からの遊離をも意味している。たとえば、毛沢東は、彼の「全生涯に影響を与えた」、飢饉による長沙での暴動について次のように述べていた。「この事件は私たちの塾では何日間も論議されました。これは私に深い印象を与えたのです。学生の大半は「叛逆者」に同情しましたが、それは傍観者の立場からにすぎませんでした。彼らは、この事件が彼ら自身の生活に関連するものであることを理解しませんでした。叛逆者と一緒にいたのは私自身の家族のような普通の人びとであると私は感じ、彼らに対する処置の不正にたいそう憤激しました」と。¹⁸⁾すなわち、ここでの毛沢東の発言は、叛逆者に対する同情もさることながら、まず第一に、毛沢東が他の学生とは異なる思考法を持っていることを表わしている。いいかえれば、毛沢東の知識人としての独自の存在形態が独自の意識形態を生み出しているといえるであろう。

とはいえ、知識人への参入がまさに伝統的な古典教育から発している以上、毛沢東にも伝統的知識人としての特徴が刻印されているといえるであろう。たとえば、毛沢東は、およそ伝統的知識人の発想では考えることのできない兵士になりながらも、なお伝統的知識人としての意識をどめ、他の兵士と同じ行為をとれなかった事情を次のように述べている。「私はまた水を買わなければなりません。兵士たちは

城外から水を運ばなければならなかったのですが、しかし、私は学生であり、水運びに身を落とすことはできず、水行商から買ったのです」と。すなわち、毛沢東は、兵士になったとはいえ、その意識においては学生であり「身を落とす」とはできなかつたのである。

しかし、これは伝統思想と革命の矛盾というよりは、むしろ毛沢東の知識人としての新しい意識形態と捉えるべきである。いいかえれば、ここに支配層と被支配層の双方の意識に通じ、かつ双方から遊離する知識人の姿が浮かび上がってくるのである。

では、そのような中間的存在者としての知識人の伝統批判の方法はどのようなものか。次節では、父母の関係の問題から伝統批判の原初形態を導出してみよう。

第二節 父母の関係

一九三六年、毛沢東はエドガー・スノーに対して次のように父母のことを語っている。父は、「かんしやくもちで、私や弟たちをよくなぐり」、「母はやさしい婦人で、寛大で情け深く」、「家には二つの『党』がありました。一つは父で、支配権力でした。反対党は私、母、弟、そして時には、雇人さえ入りました」と。確かに、党や支配権力といった政治的用語で語られた、いいかえれば、毛沢東の後年の政治的立脚地点

から捉え直された父母の関係を表わすこの引用文から、直ちに革命家としての毛沢東の原初形態を見出そうとする試みは、心理学の皮相な適用であるかもしれない。というのも、厳しい父と優しい母の対照性は当時の中国人家庭にごく一般的なものであつたからである。

しかし、政治文化論的アプローチをとるリチャード・ソロモンが指摘しているように、厳しい父の存在する政治文化の中に、政治的権威に挑戦する毛沢東の感情的な起源を見出すことはできるかもしれない。いいかえれば、父としての権威がむきだしの権力として立ち現われてくることは、政治的権威への挑戦を生み出す十分条件とは言えないまでも必要条件ではあつたであろう。そして、現にある父の権力が儒教のヴェールをかぶつて行使されるとすれば、父への反抗はやがて儒教のイデオロギー性を鋭く批判する視点を獲得するに至るであろう。

たとえば、一九一九年十月母親が死んだ際、毛沢東は「母を祭る文」の中に、「今、則ち言わんと欲する、（たゞ）両端のみ。一は則ち盛徳、一は則ち恨偏。（くちむせきと）……恨偏の所在は、三綱の末」と書いたが、ここでは明らかに父への反抗が「三綱の末」（儒教道徳における夫婦の道）に対する批判へと転化して表わされている。すなわち、自己の父母の関係を通して毛沢東の批判の矛先は社会道徳にまで広げられているのであ

る。

ところで、このような厳しい父と優しい母の対照性は、もちろん、あたかも毛沢東と一個の人格のごとくに「朱毛」と並び称せられた紅軍最高司令官朱徳の場合にもあてはまる。

一九三七年、朱徳は、アグネス・スメドレーに次のように語っている。「私は母親を愛したが、父親を恐れ憎んだ……父親はどうしてあんなにむごかったのか、何としてもわからぬ⁽²³⁾」。そこで、朱徳と比べて毛沢東の独自性は何であつたかと問われなければならないであろう。いいかえれば、中国の政治文化という中国人に共通の必要条件から毛沢東を生み出す十分条件は何であつたのか。

スメドレーは両者の違いを次のように語っていた。「二人の風采や氣質を見ると、朱徳の方が毛沢東より、はるかに農民である。二人とも、その出身である農民と同じように、率直でむき出しであり、かつ、実際的である。だが、毛沢東は、基本的にはインテリで、彼の一風かわつた思弁的精神は、たえず、中国革命の理論的諸問題と、取りこんでいた⁽²⁴⁾」。もちろん、朱徳は一九〇六年の科挙に合格した「秀才」であり、ドイツに四年間留学したインテリでもある。にもかかわらず、スメドレーが朱徳に比べて毛沢東をインテリであると評しているとすれば、毛沢東のインテリとしての性格それ自体に、毛沢東と朱徳との決定的相違点が見出されなければならない。

一九一七年における毛沢東の思想

らないであろう。

厳しい父と優しい母。この対照性は当時の中国人家庭に一般的であつたのだが、毛沢東に比べ朱徳は父との確執をほとんど語っていない。とすれば逆に、父への反抗を語る毛沢東の言葉から反抗の意味を聞き分けることが必要であろう。つまり、ここで問題となるのは、反抗の量的評価ではなく反抗の質的評価なのである。いいかえれば、毛沢東の反権威的性格の起源を追求することではなく、反権威の方法の中に毛沢東のインテリ的要素を読み解くことが必要となってくるのである。

毛沢東は、家庭内の権威である父に対抗する方法について次のように述べていた。「だが私は十三の時、経書を引用して、父自身の土儀で父と論争するという、私なりの有力な論法を発見しました。父の得意とする私に対する非難は、親不幸で怠け者であるということでした。それに対抗して私は、年長者は親切で慈悲深くなければならぬという経書の句を引用したのです⁽²⁵⁾」。すなわち、毛沢東は、経書の句に対するに経書の句をもつて抗する、いいかえれば、儒教倫理に支えられた父の権威に対抗するために儒教經典という相手の「土儀」に乗って經典の再解釈を行なうことによって父を批判するのである。これは、經典解釈における自己の正統性を主張することによって、正統学説を批判する異端の立場である。

う。

前節で見たように、毛沢東は、伝統的知識人の古典的教養と民衆の倫理感とをあわせもつ、いわば中間に位置する知識人として存在し、また伝統的知識人としての意識をもとめていた。とすれば、朱徳と異なる毛沢東のインテリの性格とは、正統学説に対抗する異端の立場、いいかえれば対抗エリートとしての性格にほかならない。というのも、対抗エリートは、中間的な社会的地位あるいは支配層の末端から発生しはするが、それゆえにまた、エリート意識という点では伝統的知識人と同じ位置に立っているであろうからである。

第三節 伝統と革命

正統学説に対する異端的解釈、すなわち、儒教古典の枠内でその伝統を盾にして伝統を批判する方法は、儒教イデオロギーの支配する伝統中国における、確率は低いが唯一残された方法であったであろう。がしかし、毛沢東をとりまく環境は、西洋帝国主義の侵入により正統儒教を支えるべき清朝自体の支配の正統性が根幹からゆるがされることで、すでに変化していた。いいかえれば、一個の体系の中に別個の体系が、しかも軍事力を背景に、侵入していたのであった。つまり、中国の伝統的価値観それ自体を疑問視させる西洋的価値観が、異端ならぬ異教として対峙してきたのであった。

さらに、一八九四―九五年の日清戦争はそのような西洋的価値観の正当性を証明し、清末の政治思想は洋務論から変法論へと移行せざるをえない状況にもあった。つまり、「脱亜入欧」による日本の近代化の方法の有効性が、論理的にはなく軍事的に、またそうであるがゆえに現実的に証明されていた。だが、毛沢東個人におけるこの移行はおよそ十年ほど遅れ、私塾にて伝統的な古典教育を受け農作業に従事したのち、再び学問を再開する契機となった書物『盛世危言』を手にしてからであったであろう。

毛沢東が『盛世危言』の中に直接的に見出したものは、西洋の機械の欠如を中国の弱点であるとする視点ではあったが、しかし、毛沢東の学問再開の動機がそこにあつたということは、逆に毛沢東が自己の学問の方向づけを自覚的に行なうことを意味するであろう。かくて、毛沢東は、旧学を六年間学んだ後の一九一〇年、父の反対にかかわらず、西洋式の新しい学問を教授する新しい学校、湘郷県東山高等小学堂に入学する。

もはや毛沢東の関心は儒教経典にはなく、康有為・梁啓超ら変法派の改革運動にあつた。必然的に毛沢東の視野は伝統中国にとどまることなく諸外国の歴史・地理にも広げられることとなるであろう。一九一一年、湘郷中学に入学した毛沢東は初めて新聞を読むが、それは同盟会の機関誌『民立報』

であった。毛沢東はこの新聞に刺激されて政治的見解を学校の壁に貼ったが、それは孫文を大統領、康有為を総理、梁啓超を外務大臣とするというもので、なお、康有為、梁啓超に対する尊敬の念を残すものであった。その意味では、毛沢東の政治思想的出発点は変法論にあったといえるかもしれない。

しかし、時代の状況は、毛沢東の思想的成熟を待つことなく、むしろ毛沢東を巻き込む形で推移していた。弁髪を切り、革命軍に参加し、新聞広告で入学校を転じ、湖南省立第一中学校に入學するも半年で退学、図書館で独学。この独学時期にはじめて世界地図を目にし、アダム・スミス、ダーウイン、ジョン・スチュアート・ミル、ルソー、スペンサー、モンテスキューなど西洋社会科学者の著作を読み、諸外国の歴史と地理を本格的に学んだ。かくて、毛沢東の視野は西洋へと向けられていく。

とはいえ、毛沢東は西洋の学問に直ちに適應したわけでもなかった。むしろ、毛沢東は旧学的な文学的才能を發揮していた。たとえば、湘郷中学では経書ふうの作文能力を評価され、湖南省立第一中学校ではその文学的素質を国語教師に見出だされていた。また、一九一三年湖南省立第一師範学校に入學した後毛沢東は自然科学には関心もなく成績も良くなかった。むしろ毛沢東は社会科学に関心を示し、またその実

力を表わしたのであった。²⁸⁾

しかし、それにもかかわらず、この時期の毛沢東は、問題の本質を政治的なものよりもむしろ倫理的なものに見出だしていた。たとえば、毛沢東はいう。「天下を動かさんと欲する者は、当に天下の心を動かすべく、而して顕見在るの形迹をもとめず、其の心を動かす者は、当に是れ大本大源有るべし。今日の変法の、すなわち枝節より手を入るること、議會、憲法、総統、内閣、軍事、実業、教育の如きは、一切皆枝節なり」と。すなわち、毛沢東はおよそ政治的な問題を「枝節」とみなし、むしろ問題の本質を天下の心を動かすべき「大本大源」に見出だしていた。そして、このような立場から見るとき、毛沢東にとつて変法論はもはや採るべき方法ではなかったといえるかもしれない。

毛沢東のこのような倫理学的問題への関心の移行は、言うまでもなく、第一師範学校時代に読んだ雑誌『新青年』の影響が大きい。毛沢東自身次のように述べていた。「私は師範学校の学生るとき、この雑誌を読みはじめ、胡適と陳独秀の論文を非常に尊敬しました。彼らは、私が既に捨てた梁啓超と康有為に代つて、しばらくの間私の模範となつたのです」²⁹⁾。そして、このような観点から見るとき、「体育の研究」執筆時期の毛沢東にとっては、一九一七年七月中国に帰国した胡適に比べて陳独秀の与えた影響はより大きかったといえ

るであろう。たとえば、陳独秀は、『新青年』に発表した論文「憲法と孔教」において、「蓋し倫理問題解決ならざれば則ち政治・學術は皆枝葉の問題なり」と、政治的問題を「枝葉」とみなし、問題の本質を倫理的問題の解決に置いていた。⁽²²⁾そして、すでに見た毛沢東の発言もこのような陳独秀の発言に符節を合わせている。

したがって、このような陳独秀の倫理学重視の立場を毛沢東も継承していたといえるであろう。しかしまた、政治状況に対する対処策を倫理的問題として捉える傾向は、新文化運動時期の一般的な傾向でもあった。その意味では、毛沢東もまた時代の流れの中にすでに飲み込まれていたといえるかもしれない。

第二章 状況

毛沢東が湖南第一師範時代に読み影響を受けていた雑誌『新青年』は、言うまでもなく、民主と科学を宣揚する新文化運動の中心的位置を占める雑誌であり、民主と科学のスロガンは辛亥革命後なお残る伝統中国の旧習を打破するためのアンチ・テーゼとしての意味をもつであろう。いいかえれば、それは、伝統中国の儒教的価値観を否定し、全面的に西洋文化を導入しようとする「全般西化」の運動である。

たとえば、『新青年』創刊号（一九一五年九月）に掲載した論文「フランス人と近世文明」において、陳独秀は、東洋文明を代表する二つの文明、すなわちインドと中国の文明とともに、「未だ古代文明の窠臼を脱する能わず」と述べ、西洋文明については、「近世文明とはすなわちヨーロッパ人のひとり有するところ、即ち西洋文明なり」と述べる。⁽²³⁾すなわち、陳独秀は、中国文明と西洋文明を歴史的な発展段階として捉え、西洋文明のみを近世文明として評価する。さらに、新文明の典型を西洋に見出した陳独秀は、論文「憲法と孔教」(『新青年』第二卷第三号)において、西洋式の新国家を建設し新社会を組織するために、「首に先ず西洋式社会・国家の基礎、いわゆる平等・人權の新信仰を輸入せざるべからず。この新社会、新国家、新信仰と相容るるべからざる孔教に対して、徹底の覚悟、猛勇の決心を有せざるべからず」と、西洋文明と孔教とが共存不可能であることを明確に表現し、伝統的な儒教的価値観への對抗姿勢を鮮明にしていた。

このように、毛沢東が「体育の研究」を執筆する以前の『新青年』の論調は、主筆陳独秀の主張によれば、西洋文明と中国伝統思想とを調和不可能なものとして対峙させ、その上で、西洋文明の立場から中国伝統思想を批判することにあつたといえるであろう。そして、このような思想的状況は、西洋列強の軍事的優越性という現実の政治的状况によつて保証

されていたともいえるであろう。たとえば、陳独秀は、獸性主義を主張する立場から、「哲種の人、植民事業、大地に遍くは、ただ此の獸性のゆえのみ」と、西洋帝国主義の進出を人性・獸性同時発展の西洋文明の優越性に帰着させていた。その意味では、獸性を欠く儒教的平和主義の中国人は「墮落衰弱の民」と位置づけられることとなるであろう。

だがしかし、まさに獸性主義のもたらす論理的かつ現実的の帰結が第一次世界大戦という西洋諸国間の現実の闘争となつて立ち現われてきた時、西洋による国際秩序の虚偽性が次第に明らかとなつてこざるをえない。それはまた当然にして、中国伝統思想を批判する立脚点としての西洋文明それ自体をも懐疑させるものでもあろう。陳独秀は、毛沢東が「体育の研究」を発表する前号の『新青年』第三卷第一号において、「白哲人種の吾が族を視ること、人類の犬馬を視るがごとし」と、痛烈に西洋への批判を行なっている。すなわち、軍事的優越性（獸性主義）に裏付けられた西洋文明の優越性も、その文明的な装いをはずして見たとき、軍勢力というあからさまな抑圧機能しか表わしていないことになるのである。しかし、この時期の陳独秀は、「戦争の社会におけるは、なお運動の人身におけるがごとし。人身は適當の運動を健康の最要条件となす。蓋し新細胞の代謝は運動をもつて其の作用を強めればなり。戦争の社会におけるもまた然り。久しく戦争

なきの国、其の社会はつねに凝滞の態を呈す。いわんや近世の文明諸国、一次の戦争を経るごとに、其の社会、其の學術の進歩の速やかなること、つねに其の面目を一新す。吾人の進歩の滯滞は、戦争の範圍の過小なること、時間の過短なることまた一重大の原因なり」と、獸性主義を主張するその立場から戦争を進歩の動因とみなし、むしろ肯定的な見解を表わしていた。

しかし、この陳独秀の立場は、一九二〇年には、「東方文化に対して満足しないのみならず、西洋文化に対してもまた満足しないという態度をとつてこそ、はじめてよしとなければならない」と、中国伝統思想と西洋思想とを相対化する地点に到達するのであった。いいかえれば、中国伝統思想批判の立脚点であつた西洋思想自体にも批判的であるという、いわば否定の否定の立場が必要とされてくるのであつた。

したがって、このような思想的転回を要請する政治的状况のただ中で、毛沢東は「体育の研究」を執筆していたと考えられなければならないであろう。

第三章 一九一七年における毛沢東の思想

第一節 「体育の研究」の構成

「国力衰微し、武風振るわず、民族の体質は日を追って細つていく。まことに憂えるべき現象である」と、「体育の研究」冒頭において、日本を含めた西洋帝国主義の侵入による中国滅亡の危機意識を簡潔に表現した毛沢東は、しかし、危機の原因を直ちに従来の誤った体育解釈に結びつけ、次のような一文を上記引用文に連ねる。「これまでの体育提唱者は、根本をつかんでいなかったため、いっこう効果はあがらず、この現象は改められぬまま、弱化はいよいよ進むばかりであった」と。すなわち、毛沢東は、中国の対外的危機の原因を直ちに体育という対内的要因に結びつける、いわば対自的な意識から出発する。したがって、論文「体育の研究」は、第一次的には、毛沢東が「これまでの体育提唱者」に対する批判を意図した、まさにその論文タイトルが示すごとく、一個の研究論文であるといえよう。

毛沢東による批判の主要点は、上に見るように、従来の体育提唱者が「根本をつかんでいなかった」ことにある。それゆえ、毛沢東は、第一章「体育の意味」において、規則に従って身体を平均的に発達させて生命を養う道としての体育の意味から説きおこす。ひきつづいて、第二章「体育のわれわ

れにおける位置」では、「体がなければ徳も知もない」と、三育の中での体育のもつ意義について注意を喚起し、第三章「これまでの体育の害とわれわれの進む道」では、体育軽視の従来の教育方針のもたらす弊害を指摘するとともに、「体育を重んずるなら、まず自分が動くことから始めるべきなのである」と、積極的に体育に関与するよう意識の変革を要求し、第四章「体育の効果」では、体育は、筋骨を強め、知識をふやし、感情をととのえ、意志を強める効果を有していると主張する。すなわち、その立論の主旨は一貫して体育の提唱にある。

がしかし、ここで毛沢東は、徳育・知育を偏重し体育を軽視してきた伝統的知識人の意識構造に対抗すべく、単に体育の重要性のみを極論しているわけではない。むしろ毛沢東は、徳育・知育の基盤としての体育の意義を指摘することによって、伝統的知識人にとつても十分に説得力をもつような論法で議論を展開しているのである。いいかえれば、伝統的知識人を自己の論理に引き込むべく、正統学説に対する異端的解釈を行なっているのである。そして、そのような観点に立つてはじめて、「精神を文明化するには、まず肉体を野蛮化することだ」という逆説的な命題が成立するのである。

さて、異端的解釈（三育における体育の重視）という方法による正統批判（従来の体育提唱者に対する批判）を意図し

たこの論文において、毛沢東の目的はもちろん体育における根本をつかむこと—これが批判の主要点であつた—であるが、それゆえ、毛沢東は第五章以下の行論において根本的な注意にのみ焦点を絞っている。すなわち、①運動と自己の關係についての自覚心の欠如、②体育蔑視の伝統的觀念、③体育提唱の不熱心、④学生の運動に対する羞恥心の四つを「運動ぎらいの原因」(第五章)として挙げ、「運動の方法は少ないほうがいい」(第六章)とし、「運動にあつて注意すべきこと」(第七章)を、「一、つづけること、二、全力を注ぐこと、三、蛮と拙」の三点に絞り、その上で最後に「わたしの会得した運動を提唱する」(第八章)。

このような毛沢東の立論の仕方は彼の根本主義的な思考方法を表わしていると思われるが、毛沢東の場合、そのような根本主義はまた「人間は、きまりがあつて生命を制御する」といった規則主義的な思考方法によつて補完されてもいる。すなわち、規則に従つて身体を平均的に発達させることに「体育の意味」を見いだす毛沢東の思考方法は、根本主義と規則主義という二つの要求を内包しているように思われる。

ところで、論文「体育の研究」は、本節冒頭で見たごとく、一個の研究論文でありながら、中国の対外的危機という問題意識を背景にして書かれたものであるとも考えられる。したがつて、「体育の研究」の意図・方法・目的は、毛沢東の置

かれた政治的かつ思想的状況に対する毛沢東の対処策という、もうひとつの意図・方法・目的を二重写しに読み込むことができるのではなからうか。そのような観点から、本章では、論文「体育の研究」の持つもうひとつの行論を論文執筆前後の毛沢東の発言からも引証して再構成してみよう。いいかえれば、一九一七年当時の毛沢東の発言の中に「体育の研究」を置き入れてみよう。そして、その場合、根本主義と規則主義という二つの思考方法はどのような意味をもつのか考えてみたい。

第二節 意図——反伝統の立場

論文「体育の研究」が従来の体育の在り方への批判を意図するものであるとすれば、西洋帝国主義の軍事的脅威という現実を眼前にした伝統的知識人の体育への意識を根本から変革すべく、その批判の矛先は残された唯一の心理的障害、すなわち儒教が生み出す伝統的価値観それ自体へと向けられなければならない。毛沢東は、德育・知育との關係において体育を論じることによつて、従来の体育軽視の知識人の意識を根底からくつがえす。毛沢東はいう。「体育というのは德育・知育と並ぶものであるが、徳も知も体によどむものであつて、体がなければ徳も知もない。だが、これに気づく者は、どうも少ないようだ」と。すなわち、毛沢東はまず徳知体三

育の重要性を同等に論ずることによって体育への注意を喚起し、さらに「徳も知も体によどる」と述べることによって身体（しんたい）の重要性を徹底的に認識させようとする。このような徳知体三育の重視は西洋の原理を受け入れることを意味しているかもしれない。というのも、「現今の歐美各国の教育は智徳力の三者を並び重んぜざるはなく而して偏倚せず。此れ其の共通の原理なり」と陳独秀が述べていたように、徳知体三育の重視は西洋の共通の原理であると考えられていたであろうからである。その意味では、毛沢東は西洋の原理に基づいて中国の伝統を批判しているともいえよう。

確かに、文を重んずる儒教の伝統的価値観からすれば、体育重視の主張にはほとんど革命的ともいえる思想的転換があるであろう。そして、このような思想的転換をなしてはじめて伝統的価値観に拘束されている時に見えなかつたものが見えてもくる。毛沢東の目には今くつきりと徳育・知育を偏重し体育を顧みない伝統的知識人の見るも無惨な身体（しんたい）のありさまが映じていた。毛沢東はいう。「三育はいずれも重要であるのに、むかしの学生は徳と知には力を注いだが、体には無頓着だった。その弊害があらわれて、姿勢は猫背で前かがみ、腕はかぼそくてなま白く、山に登れば息がきれ、川を渡れば足がけいれんするありさまだった。それで、かの顔子は短命だったし、賈生は夭折した」と。すなわち、毛沢東は体

育を疎かにする知識人の身体的状況を痛烈に批判し、孔子が最も推賞した弟子顔回でさえ短命を理由にその評価が低められるのである。

このような体育重視の反伝統的な価値観は、毛沢東の場合、彼独自の動態的な世界観から導き出されている。毛沢東はいう。「朱子は『敬』を主張し、陸子は『静』を主張した。『静』とは静かということであり、『敬』は動ではないから、これも静である。老子は『動なきを大となす』といった。釈氏は静寂を追求した。……これも、ひとつの道かもしれないが、わたしは真似しようとは思わない。わたしの拙い考えでは、天地の間にあるは動のみ、である」と。また、「動のうち人類に属するもので、しかも規則らしい規則をそなえたものを、体育という」と。すなわち、毛沢東は、儒道仏三教の主張する「静」のアンチテーゼとして「動」を主張しているのであり、体育とは規則性をそなえた動を意味するのである。そして、このような動的把握を行なう時（たとえば身体における新陳代謝を毛沢東は挙げる）、身体は精神の向上と同様に発達・強化することのできるものであった。かくて毛沢東は次のように結論する。「要するに、こういうことだ。体育に一つとめれば筋骨が強くなる。筋骨が強くなれば、体質は変わることができ、弱は強に転化できる。こうして、身心はふたつながら完全になるのだ」と。

この「身心はふたつながら完全になる」(身心可以并完)という言葉はすでに一九一六年の書簡にも見られ、また、「倫理学原理」批語においても物心不滅が説かれていることから、身心両面の同時完成の思想は一九一六年から一九一八年にかけて毛沢東が抱いていた基本的テーマのひとつであるといえよう。すなわち、毛沢東は、世界を動態的に把握し、またそうであるがゆえに精神と肉体の自己完成を可能なものとして目指していたと言えるであろう。ここには、変動状況にある現実世界において自己実現を果たそうとする強烈な個性化の思想がある。たとえば、毛沢東は「倫理学原理」批語において、「人類の目的は自我を実現するにあるのみ。自我を実現するとは即ち吾が身体及び精神の能力を充分に発達せしめ最高に至らしめるの謂なり」と述べている。

さて、このような強烈な個性化(身心両面における自己完成)の主張は、毛沢東において、聖人の例を挙げることによって表現されている。すなわち、毛沢東は身心并完論を否定する説に対して次のように反論する。「薄志弱行の人はともかく、君子にはあてはまらない。孔子は七十二歳まで生きだし、かれが体がわるかったという話はきかない。釈迦は伝道に歩き、これまた高齢で死んだ。イエスは不幸にして、無実の罪で死んだのである。マホメットにいたっては、左手にコランを右手に利剣を持って、一世を征圧した。かれらは古

代のいわゆる聖人であり、最大の思想家であった」と。すなわち、毛沢東の自己実現、いいかえれば身心并完論の目標とするところは、聖人君子にほかならない。つまり、毛沢東のエリート意識がここに表れている。

しかし、むしろここで注意すべきは、毛沢東がエリート意識を支えながら身心并完論を説く際に、反伝統の立場からすれば批判すべき孔子をも聖人として評価している点である。ここには、儒教が生み出す体育蔑視の伝統的価値観に対する批判と同時に、身心并完論を基にした儒教の読み直し、いいかえれば、正統儒教に対する異端的解釈がある。すなわち、毛沢東は、全般的西洋化の新文化運動時期にあつて、西洋的価値観を基礎とした伝統批判を行なっているのではなく、伝統による伝統批判を行なっているのである。あるいは、伝統的価値観をゆるがす西洋的価値観に対抗すべく伝統の再解釈を行なっているともいえるであろう。

第三節 方法——伝統による伝統批判

一九一五年、毛沢東は、「学を為すの道は、博を先にして約を後にし、中を先にして西を後にし、普通を先にして専門を後にす」と、西学に比べて中学(国学)をまず重視する学問的立場に立っていることを表明していた。①というのも、毛沢東は、「国学は則ち亦広し。其義甚だ深し」と、国学のも

つ意義を高く評価しているからである⁽⁴²⁾。また、このような国学重視の立場は留学問題についても一貫して現われ、一九一七年毛沢東は、「古の講学と今の学校の二者の長を採り、暫らくはただ三年を以て期と為し、課程は則ち国家の大意には通ずるを以て準と為す。此れを過ぎれば即ち須く洋に出て学を求め、西学の大要を求め得べし」と、留学前にまず国学を修得することを説いている⁽⁴³⁾。

しかしながら、このような国学重視の毛沢東の立場は、当時の毛沢東が伝統主義的に儒教の価値観を固持していることを示すものではない。すでに見たように、毛沢東は西洋式学問の必要性を認識し、また実際に学んでいた。いいかえれば、すでに毛沢東の視野は単に中国にとどまることなく世界に開かれていた。それは留学を構想していることから明らかである。

とすれば、間近に迫る全般的西洋化の新文化運動の思想的潮流を前にして国学重視の立場を表明することは、無反省に西洋思想を受容することもまたありえないことを示している。たとえば、一九一七年、毛沢東は、「吾が意は、即ち、西方思想また未だ必ずしも是をつくさず、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、新文化運動時期に伝統批判の武器として掲げられる西洋思想それ自体についても全面的に受け入れるのではなく懐疑的な部分を残してい

る⁽⁴⁴⁾。とすれば、毛沢東は伝統思想と西洋思想とを相対的に捉えうる地点に達していたことができるであろう。

したがって、毛沢東の国学重視の立場は、伝統思想の批判を要請する西洋思想それ自体の立脚地点をも疑ってかかる地点、いわば否定の否定の上に成り立っているともいえよう。このような思想的立場に立つ毛沢東が、いま現にその身を中国に置くと、その目はおのづとまず第一に伝統思想の再検討へと向けられるであろう。そして、それは、伝統による伝統批判、いわば伝統思想という正統学説に対する異端的解釈となつて立ち現われるであろう。

たとえば、「体育の研究」において、毛沢東は体育軽視の従来の教育方針を批判した後につけて次のようにいう。「だが、北方の勇者だけは、死をもいとわず戦場でたたかった。燕・趙には悲歌慷慨の士が多く、涼州には烈士武臣が輩出した。清代初期の顔習齋、李剛主は文人でありながら、武を兼ねそなえていた。習齋は遠く千里のかなたにまで出かけ、塞北の地で撃劍の術を学び、力士と格闘して勝つたことがある。そこで、かれは『文と武といずれを欠いても、道といえようか』というのである。顧炎武は南方人であったが、好んで北方で暮した。これらの古人は、いずれも師とすべき人物である」と。

すなわち、毛沢東はここで、軍事的に「帝国の礎石」とい

える北方の勇者の事績を引例することによって「儒教の平和主義的傾向」を批判する。しかしながら、マックス・ウェーバーも述べているように、「儒教の平和主義的傾向」は「統一帝国における発展の終局的産物」であり、孔子自身は肉親・友人の殺害に対しては報復を要求する一面をそなえていた。⁽⁴⁵⁾したがって、ここに、文武を兼備した勇士としての君子像が毛沢東の眼前に浮かび上がってくる。これは前節で述べた身心并完の聖人としての孔子解釈と通じるものであり、儒教正統学説に対する異端的解釈といえるであろう。

そして、異端的解釈は經典の再解釈をもつて正統学説に對峙するがゆえに異端としての地位にある。そこで、毛沢東が「体育の研究」において行なっている一連の經典解釈もそのような異端的解釈を意味するであろう。たとえば、毛沢東は、「力は山を抜き、氣は世を蓋う」を「猛烈」に、「樓蘭は斬らずんば、誓つて還らず」を「不畏」に、「家を化して国となす」を「果敢」に、「八年外にありて、三たびその門を過ぎるも入らず」を「忍耐」に、それぞれ読み替えて理解する。いいかえれば、毛沢東はここで傳統的教養としての儒教の古典に独自の解釈を施し、自己の体育論の傍証としているのである。そして、このような伝統による伝統批判の方法は、外来思想である西洋思想を立脚点とする伝統批判に比べて、伝統的知識人の即自的な意識を内部からヨリ鋭く批判すること

になるであろう。

しかしながら、「伝統に依拠して伝統を批判する異端の立場は、同時に、その思考形態自体が伝統の枠内に拘束されたものでもある。毛沢東の身心并完論が文武を兼備した君子像の指定に終わるとき、そこには君子と小人を峻別する伝統的知識人としての毛沢東の思想的性格が見出だされるであろう。

たとえば、毛沢東は一九一七年にこう述べている。「小人は君子をわずらわせども、君子はまさに慈悲の心を存し以て小人を救うべし。政治、法律、宗教、礼儀、制度、及び多余の農工商業、終日經常の忙碌は、君子のために設くるにあらざるなり。小人のために設くるなり。君子すでに高尚の智徳あれば、もし世にただ君子のみ有らば則ち政治、法律、礼儀、制度、及び多余の農工商業、皆、廃して用いざるべけれど、小人のはなはだ多きをいかんせん。世上の經營、逐つて多数を以て標準と爲し、而して君子の一部分を犠牲にして之を従わせしむ、此れ小人の君子をわずらわすなり。然れども小人は憫むべき者なり」と。⁽⁴⁶⁾すなわち、ここには、「世上の經營」から超脱した理想の君子像があり、また他方に、その君子に比べて絶対多数の立場にある小人の存在に困惑させられる現実の君子像がある。いいかえれば、君子の理想と現実との自己矛盾を毛沢東は認識している。にもかかわらず、毛沢東は、「世上の經營」の解決自体へと課題を設定することなく、小

人に慈悲・憐憫を与えるという伝統的な愚民観に立ち止まることで自己矛盾を回避する⁽¹⁷⁾。

このような伝統的愚民観から引き出されてくるものは間違いない小人を教化しようとする思想であろう。たとえば、上の引用文に続いて毛沢東は次のように述べている。「若し慈悲を以て心と為せば則ち此の小人は吾が同胞なり、吾が宇宙の一体なり。吾等独り去らば則ち彼まさにいよいよ沈淪に陥らん。宜しく一援手を為して、其の智を開きて其の徳を蓄えてより、之と共に聖域に濟らん。彼の時、天下みな聖賢と為りて凡愚なく、尽く一切の世法を毀ち、太和の氣を呼びて、清海の波を吸うべし。孔子は此の義を知るが故に太平を立て鶴と為す。大同とは吾人の鶴なり。徳を立て、功を立て、言を立て、以て力を斯の世に尽くすは、吾人、慈悲の心を存し、以て小人を救うなり」と。⁽¹⁸⁾すなわち、毛沢東は、優位者の立場からの慈悲心を軸にして、伝統的愚民観から直ちに小人を同胞とみなす宇宙一体論へと回転し、皆聖賢となる理想の聖域、すなわち大同へと至るべく蒙昧な小人の智を開き徳を蓄えさせるよう教化しようとする⁽¹⁹⁾。とはいえ、君子の立つ位置まで小人を引き上げようとする意味ではなお伝統的愚民観にとどまっている。

このように、孔子を大同の伝道者として再評価し、かつ伝統的愚民観をその意識形態にとどめる毛沢東の立場を、正統

学説に対する異端の立場、いいかえれば伝統による伝統批判の立場と言つてよいであろう。しかし、それはまた、西洋思想による伝統批判という視点を経過した立場でもあろう。したがって、毛沢東は伝統的価値観と西洋的価値観に代る第三の価値観を「立言」の根拠としなければならぬであろう。いいかえれば、毛沢東の目的は何か。

第四節 目的——法則性の追求

毛沢東が、伝統による伝統批判という、いわば否定の否定としての反伝統の立場をとるとすれば、必然的に、伝統的価値観と西洋的価値観とを克服する新しい価値観をまさにその両価値観から導出しなければならないであろう。そして、伝統的価値観と西洋的価値観との相克が毛沢東の個人的伝記において旧学から新学への転換という学問的遍歴として現われてきたとすれば、逆に、毛沢東における旧学（国学）と新学（西学）との相克それ自体から両価値観を克服する新しい価値観が生み出されるはずでもある。

したがって、まずはじめに、国学と西学との対立を毛沢東はどのように見ていたのかという問題から考えなければならぬであろう。毛沢東は国学と西学との相違点を次のように規則性の有無に見出だしていた。「吾が国の古学の弊は、混雑して章なきに在り。類を分かつたば則ち経、史、子、集を以

てすれども、政と教とは一に合し、玄と著とは分かれたれず。此れ数千年をかさねて進むことなき所似なり。かの西洋のごとくんば則ち然らず。それ一学において、いわゆる純正なるものあり、いわゆる応用なるものあり、又いわゆる説明なるものあり、いわゆる規範なるものあり」と。すなわち、毛沢東は、玄著を明確に区分することのない規則(章)の欠如それ自体に国学の停滞の原因を見、逆に、純正・規範(玄)から応用・説明(著)へと展開される西洋の学問の特質を評価していると言えるであろう。とすれば、毛沢東にとつては、純正・規範の獲得こそがまず第一に必要な学問的課題として浮かび上がってくるであろう。それゆえにまた毛沢東は、「愚、意うに、いわゆる本源とは倡学のみ」と、学問の唱道に本源を見出だしていた。

ところで、規則主義を前提とする根本主義とも言うべき毛沢東のこの学問観は、まさにその本源を軸にして政治観においても展開される。すでに見たように、毛沢東は天下を動かす第一条件を天下の心を動かすことに見出だしていたが、その天下の心を動かすためには大本大源が必要とされていたのであった。そこで毛沢東は、「それ本源とは宇宙の真理なり、天下の生民おのおの宇宙の一体たれば即ち宇宙の真理おのおの人人の心中に具われり」と、各人を宇宙の一体と捉えることによつて、本源(宇宙の真理)を各人共有の真理とみなす。

一九一七年における毛沢東の思想

つまり、すでに見たように宇宙が一体であるがゆえに君子は小人を救済する必要があつたのであるが、ここに本源(宇宙の真理)を共有するがゆえに救済の可能性もまたあることが明らかとされるのである。

逆に言えば、小人救済の君子的エリート意識をもつ毛沢東にとつて、宇宙一体論は小人救済に必然的な政治観であり、本源(宇宙の真理)の措定は、単なる予感ないしは願望ではなく、宇宙一体論の生み出す必然的な確信であつたであろう。かくて、毛沢東は、「故に愚以為うに、当今の世は、宜しく大氣量の人有りて、哲学・倫理学より手を入れ、哲学を改造し、倫理学を改造し、根本上全国の思想を交換すべし」と、「大氣量の人」を起点とする倫理改造を説く。ここには、政治的問題を倫理的問題に読み替えようとする毛沢東の論理があるが、これは宇宙一体論のもたらす論理的帰結であつたであろう。というのも、宇宙一体論をとる限り、各人の利害対立を前提として利害調整を図ろうとする個人主義的な政治観は出てこないであろうからである。

では、毛沢東の場合、本源はどのようにして得られるのであろうか。毛沢東が本源を説くとき、当然それは現実状況における本源の不在を前提としているであろう。かくて、毛沢東は現実の政治状況を次のように捉える。「今の天下をこれ紛し、また諸人に本身本位の足らざるはなけれども、天下を

救うの任を以てする術なきは、徒に膚末の見を以てすればなり。其の偏して足らざるを治す者は、猥りに吾れ天下を治めるの全き有りと曰わんか。此れ他なし、内省の明なく、外観の識なきのみ」と。すなわち、毛沢東にとつて、紛糾する政治状況の原因は「内省の明」「外観の識」を欠いた皮相な政策論それ自体にあつたといえるであらう。

とすれば、毛沢東にとつて「内省の明」「外観の識」とは何か。いいかえれば、「内省の明」が上に述べたような独善的な政策論に対する自己反省を意味するとすれば、「外観の識」とは「内省の明」を補完する機能をもつものであらうが、その「外観の識」とは何を意味するであらうか。毛沢東は「内省の明」「外観の識」について次のようにも述べていた。「然れども今の天下は則ち紛紛たり。其の原因を推さば、一は則ち前の云う所の如く内省の明なければなり、一は則ち天下のまさに何れの道を以て而る後に能く動くべきを知らざる、乃ち外観の識なければなり」と。すなわち、「外観の識」とは天下の動く道それ自体を知ること、いいかえれば、政治の世界の規則性（法則性）を知ることにはかならない。

さて、このような規則性（法則性）を見出だそうとする毛沢東の立場は、「体育の研究」においても現われている。たとえば、毛沢東は、「いまの体育提唱者も、あれこれ方法を考えなかつたわけではない。それでも効果があがらなかつた

のは、外力では心が動かせなかつたからである。なにが体育の真義であるか、体育にいかなる価値があるかを知らなければ、体育の効果がどうだとか、どこから着手すべきだとかいっても、いずれも霧のなかにいるようにぼんやりしている。これでは効果があがらぬのも当然である」と、心の作用を重視しつつも、その作用は体育の真義・価値を明らかにすることを意味している。これはたとえば、「運動が自分とどんな関係にあるのか」また「なぜそうするのかを明白詳細に知る」ことを運動への「自覚心」とする毛沢東の解釈にも通じているであらう。したがって、毛沢東の意志論は、行動の意味の明確化が意志の発動を喚起するという、根本主義的な意味の探究を内部に含んでいるのであらう。

このように見てきたとき、従来、毛沢東の意志や主観的な力の強調を意味すると考えられてきた、「体育をやつて効果をあげようとするなら、人の主観を動かして体育への自覚を促さなければならぬ」という「体育の研究」の一節も、法則性（すなわち体育の場合は身体の平均的発達）との関連において理解されなければならないであらう。いいかえれば、毛沢東のいう意志とは、法則性への意志であると思われるのである。

結論

毛沢東が「体育の研究」を執筆していた時期の国際社会の現実、第一次世界大戦の勃発によって、伝統中国に衝撃を与えた西洋それ自体の苛酷な内部闘争状況を現わしていた。いいかえれば、西洋文明の強さ（そして正しさ）の証明でもあった「獸性主義」の国家的顕現（たとえばドイツの軍国主義的膨張）の行方が必ずしも文明的とは限らないことを示していた。これは逆に言えば、西洋文明それ自体が説き難いアポリアを抱えていることを意味している。あるいはもつと言えば、それはレーニンが「残忍で卑劣な」『帝國主義論』と形容したヴェルサイユ講和条約をやがて生み出す国際社会というものが、実は西洋列強による国際秩序（すなわち西洋帝國主義による領土分割）というひとつの虚偽性の上に成り立っていることを意味しているのかもしれない。

そのような状況の中で、一九一七年における毛沢東は中國伝統思想と西洋思想とを相対化する視点を持ちえていたと言えるであろう。しかし、毛沢東の宇宙一體的な政治観からすれば、各国の利害が衝突する国際社会の権力政治を国内政治レベルに適用することは考えられないであろう。あるいは、権力政治を取り込む形で宇宙一理論を国際政治レベルにおいて構築する段階にまでは達していなかったのではなから

うか。というのも、それは、互いに相容れない二つの価値観——たとえていえば、政治的ロマン主義と政治的現実主義——の正面衝突であるからである。とはいえ、毛沢東が、伝統的価値観と西洋的価値観を超越する新しい価値観を求めて法則性を追求していたということは言えるであろう。

註

- (1) 毛沢東の論文「体育の研究」の五四運動期における位置づけについては Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Harvard University Press, 1960, p. 74 参照。
- (2) 「体育の研究」の執筆時期については Stuart R. Schram, "Introduction", en Mao Zedong, *Une Étude de l'Éducation Physique, traduite par Stuart R. Schram, Paris, Mouton, 1962*, p. 23 の註(37)を参照。「体育の研究」を『倫理学原理』批語の「姉妹篇」とみる見解については、李銳「青年毛沢東的思想方向」歴史研究、一九七九年第一期、四五一—四六頁。
- (3) Brandy Womack, *The Foundation of Mao Zedong's Political Thought 1917—1935*, Honolulu, The University Press of Hawaii, 1962, p. 209 の註(35)を参照。
- (4) 註(2)の文献。
- (5) スチュアート・シュラム（北村稔訳）『毛沢東の思想』蒼蒼社、一九八九年、三頁、参照。
- (6) たとえば Schram, *op. cit.*, "Introduction", p. 34, シュラム前掲『毛沢東の思想』三六頁、竹内美「初期における毛沢東」(竹内美・和田武司編『毛沢東初期著作集 民衆の大連合』講談社、一

- 九七八年、所収)、四五三頁、竹内実『増補毛沢東ノート』新泉社、一九七八年、一七頁、一八二—一八三頁、参照。
- (7) 毛沢東『倫理学原理』批語(竹内実監修『毛沢東集補巻』第九巻) 蒼蒼社、一九八五年、所収、二九頁。なお、『倫理学原理』批語』における毛沢東の意志論と自然法則性との関連について、拙稿『初期毛沢東思想の一特質——『倫理学原理』批語』から見た——』筑波法政、第一四号所収、参照。
- (8) Schram, *op.cit.*, pp.16—17.
- (9) 三石善吉『体制知識人と古典』、『漢文教室』第一二二号、大修館書店、昭和五〇年)の「古典通読者の政治学的意味」の節、小島裕馬『古代中国研究』平凡社、一九八八年の「道徳的階級制度と知識階級の支配」の節、宮崎市定『科挙史』平凡社、一九八七年の「社会階級と科挙」の節を参照。
- (10) 毛沢東の家系について、高菊村・陳峰・唐振南・田余粮『青年毛沢東』北京、中共党史資料出版社、一九九〇年、二—四頁。また、その家系資料となる『韶山毛氏族譜』について、宋平生『新発現的『韶山毛氏族譜』叙略及毛沢東家族史考訂』、『中国人民大学学报』一九九〇年第二期(毛沢東思想研究、中国人民大学書報資料中心、復印報刊資料、一九九〇年第一期、所収)参照。
- (11) Wornack, *op.cit.*, p.3.
- (12) 宮崎市定『科挙』中公新書、昭和三八年、一〇—一五頁、参照。
- (13) 蕭三『毛沢東同志の青少年時代和初期革命活動』中国青年出版社、一九八〇年、一五頁。汪澗白・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、六頁、一七一—一九頁。
- (14) エドガー・スノー(松岡洋子訳)『増補決定版 中国の赤い星』筑摩書房、一九七五年、八四頁。また、蕭三前掲書、一三、一五頁。
- (15) スノー前掲書、八四—八九頁、九六頁。蕭三前掲書、九、三七頁。シャオ・ユエ(高橋正訳)『毛沢東の青春』サイマル出版会、一九七六年、一〇—一三頁。
- (16) マンハイム『精神的形象のイデオロギー的解釈と社会的解釈』(『マンハイム全集』知識社会学、潮出版社、昭和五〇年、所収)参照。
- (17) スノー前掲書、八六頁。蕭三前掲書、一四頁。シャオ・ユエ前掲書、三—六頁。湖南の革命の伝統について、貝塚茂樹『毛沢東伝』岩波新書、昭和三年、八一—〇頁。
- (18) スノー前掲書、八八頁。また、蕭三前掲書、一九頁。
- (19) スノー前掲書、九四頁。他方、前掲宋平生論文では軍人としての毛家の系譜が指摘されている。
- (20) スノー前掲書、八五頁。また、蕭三前掲書、一七頁。
- (21) ジェローム・チェン(徳田教之訳)『毛沢東——毛と中国革命』筑摩書房、一九七一年、二八二頁の註(6)を参照。
- (22) Richard H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*, University of California Press, 1971, p.59.
- (23) 竹内実『毛沢東』岩波新書、一九八九年、一八一—二頁、参照。引用文もこれによった。
- (24) アグネス・スメドレー(阿部知二訳)『偉大なる道』岩波文庫、一九七七年、上巻、二二頁。
- (25) 同書、三五—六頁。
- (26) 同書、一一六頁、二三八—二六三頁。
- (27) 即ち、「父慈子孝」という句には「子孝」の文字の先に「父慈」

- がある」と反論したのである。スノール前掲書、八五頁。また、蕭三前掲書、一六頁。
- (28) スノール前掲書、九〇―九二頁、九七頁。蕭三前掲書、二五、二八、三八頁。シャオ・ユール前掲書、一〇―一三頁。
- (29) スノール前掲書、九〇、九六、九八頁。蕭三前掲書、二五、三七頁。シャオ・ユール前掲書、三五頁。
- (30) 一九一七年八月二三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。
- (31) スノール前掲書、一〇一頁。
- (32) 陳独秀「憲法与孔教」『新青年』第二巻第三号。
- (33) 陳独秀「法蘭西人与近世文明」『新青年』第一巻第一号。なお、本章を書くにあたって、野村浩一『近代中国の思想世界』(岩波書店、一九九〇年)に非常に示唆を受けた。
- (34) 陳独秀「今日之教育方針」『新青年』第一巻第二号。
- (35) 陳独秀「对独外交」『新青年』第三巻第一号。
- (36) 陳独秀「新文化運動是什麼?」『新青年』第七巻第五号。引用文は、野村前掲書、二六一―二六二頁によった。
- (37) 毛沢東「体育之研究」竹内実監修『毛沢東集 第二版 第一巻』蒼蒼社、一九八三年、所収。但し、本文中の引用はすべて、前掲『毛沢東初期著作集 民衆の大連合』所収の邦訳によった。なお、短い論文ゆえ、以下、引用頁数は特に註記しない。
- (38) 陳独秀前掲「今日之教育方針」。
- (39) 一九一六年付の黎錦熙宛書簡。前掲『毛沢東集補巻 第一巻』所収。なお、この書簡には、引例・文章の面で「体育の研究」の原型となる思想が現われている。
- (40) 毛沢東前掲「倫理学原理」批語、四二頁。
- (41) 一九一五年六月二五日付の湘生宛書簡。汪澗白『毛沢東思想与中国文化伝統』厦門大学出版社、一九八七年、九八頁。
- (42) 一九一五年九月六日付の蕭子昇宛書簡。江澗白前掲書、三頁。
- (43) 一九一七年八月二三日付の黎錦熙宛書簡。前掲『毛沢東集補巻 第一巻』所収。留學問題についての毛沢東のこの立場は、一九二〇年の時点でも確認でき、毛沢東の一貫した国學重視の態度を例証している。一九二〇年三月一日付の周世釗宛書簡、前掲『毛沢東集補巻 第一巻』所収、参照。
- (44) 一九一七年八月二三日付の黎錦熙宛書簡。前掲書所収。また、季銳前掲論文、四八頁、蕭延中『臣人的誕生』国際文化出版公司、一九八八年、七一頁、参照。
- (45) M・ウェーバー(木全徳雄訳)『儒教と道教』創文社、昭和四六年、一九九頁、二八一―二八二頁。
- (46) 一九一七年八月二三日付の黎錦熙宛書簡。前掲『毛沢東集補巻 第一巻』所収。
- (47) この点で本稿はシュラム説とは全く逆の解釈に立つ。シュラムは、この引用箇所において、「毛沢東は思想と道徳を基礎に人心を團結させる企てとして、『君子』との比較において、『小人』の重要性を論ずるという、全く非伝統的な議論を展開している」と述べている。シュラム前掲『毛沢東の思想』、三八頁、参照。
- (48) 一九一七年八月二三日付の黎錦熙宛書簡。前掲『毛沢東集補巻 第一巻』所収。
- (49) 『倫理学原理』批語』において、毛沢東は大同思想を否定している。大同の肯定と否定という全く相反する毛沢東の二つの見解は、以後の毛沢東の思想を読み解く鍵となるようにも思われる。稿を改めて論じたい。

(50) 一九一七年付の「為麴子昇的『二切入一』自学筆記所写的序言」

『毛沢東集補卷 第九卷』蒼蒼社、一九八五年、所収。

(51) 一九一七年八月二三日付の黎錦照宛書簡。前掲『毛沢東集補卷

第一卷』所収。

(52) 同右。虞延中前掲書、六九一七〇頁、参照。

(53) 註(51)に同じ。

(54) 同右。

(55) 同右。

(付記) 本稿作成にあたって筑波大学学内プロジェクト研究(奨励研究)からの助成を得た。記して謝意を表したい。

(筑波大学準研究員)