

# 毛沢東「講堂録」の思想

中 前 吾 郎

## 目 次

- 一 はじめに
- 二 危機と批判の意識・構造
- 三 自我と有機論的世界像
- 四 愚民感情と英雄待望論
- 五 おわりに

## 一 はじめに

「講堂録」とは、毛沢東が湖南第四師範学校時代の一九一三年一〇月から一二月にかけて主に修身と国文を受講した際に書き記したノートを指す（一〇月二八日の条のみ算術の受講部分）。当時、毛沢東は日記のほか新聞、書籍からの書き抜きなどを数多く故郷・韶山の自宅に残していたが、「馬日事変」

後、反動派の迫害をおそれた一族の者がこれらのノート類を焼却してしまった。現在、これらノート類のうち残存資料として研究の対象にできるのは、塾師であり「族党」でもある毛字居によって、このとき灰燼の中から救い出された一冊の教科書・パウルゼン著『倫理学原理』（これには毛沢東によって「批語」が書き込まれている）と、一冊のノートすなわちこの「講堂録」のみである。

資料価値的に言えば、『倫理学原理』批語が、今は散佚して見ることはできないが、師・楊昌済が満点を与えた毛沢東の読後論文「心之力」を執筆するための個人的なメモ(hypomnemmatika)と考えられることから、その中に当時の毛沢東の思想的課題を探究することができるのに対して、「講堂録」は一学生毛沢東によって記録された楊昌済(修身)・袁仲謙(国文)両者の講義録(ekroammatika)としての資料的価値を有するにとどまる。したがって「講堂録」は、初期毛沢東の思想を証明する資料というよりはむしろ楊昌済や袁

仲謙の思想を分析する際の補助的資料と言える。<sup>(4)</sup>

とはいえ、毛沢東の伝記作家李銳は「講堂録」中に展開された議論について、「これらの議論はすべてが毛沢東のもの（というわけ——筆者補）ではないが、すくなくともかれの選択をへて書きしるされたものである。だから、そこにわれわれは、青年毛沢東の勤勉さ、読書範囲のひろさを読みとるばかりでなく、かれの思想の出発点をもうかがい知ることができる」と述べ、「講堂録」の特徴点として、「一、人間として高尚な理想をもつべきことを強調し、『聖賢』をめざしてはげんでいること」、「二、刻苦奮闘と實際への適合をとくに重視していること」、「三、事業にさいして、果斷、細心および衆人の長所を活用することの提唱」、「四、努力について、長期の蓄積を重視していること」、の四点を挙げている。<sup>(5)</sup>また近著において李銳は、これら四点に加え第五点目として、「五、修身について、労苦をいとわず、奮闘の精神、生氣をもたねばならぬと強調していること」を挙げている。<sup>(6)</sup>以上五つの特徴点はそれぞれ、第一点目が修身（十一月一日）、第二点目が修身（月日未詳、十二月一日）・國文（二箇所の月日未詳部分）、第三点目が修身（十二月一日）・國文（月日未詳、一〇月初三日）、第四点目が修身（月日未詳）・國文（月日未詳、第五点目が修身（十一月一日、十一月二九日）、の各条から引証してまとめられたものである。

従来、「講堂録」の内容については李銳の著作を通じて断片的に知られるのみであったが、近年、中国国内において内部発行という形ではあるけれども初期毛沢東の資料として『毛沢東早期文稿』（一九九〇年）が発行され、「講堂録」もその全体を見ることができるようになった。中国国内では、この資料を用いた初期毛沢東に関する研究書も出版されはじめ、また海外においても、主としてこの『毛沢東早期文稿』を英訳した初期毛沢東の資料集が早くも翌々年には刊行されるといった研究状況にある。<sup>(7)</sup>

かくて、その全体的構成を見ることができるようになったが、受講ノートという「講堂録」の資料的性格からいってその内容が断片的であることにかわりなく、また、楊昌濟や袁仲謙の講義を毛沢東が正確に記録した部分と、毛沢東が独自に注釈ないし意見を書き加えた部分とを厳密に分別することは、大半の場合むずかしい問題でもある。そのため、ただ単に講義を通じて毛沢東が触れていた議論であると言うにとどめなければならない部分もある。その意味では、「講堂録」に現われた議論の中から当時の毛沢東の思想を再構成することは可能であるとしても、あくまで程度の問題にとどまっている。がしかし、これまでの研究では、こういった厳密な分別の作業があまりなされておらず、程度問題であることの認識が欠けていたように思われる。

もちろん、楊昌濟や袁仲謙の講義の流れを一応見る事ができるようになったことは、そこから毛沢東の思想を剝離し、初期毛沢東の思想全体の中に位置づける作業を試みる場合には必要にして、かつきわめて重要なことであり、「講堂録」については今後も検討の余地が残されるであろう。以上のように問題点を多く残してはいるのであるが、現段階で可能な限り初期毛沢東の「思想の出発点」に接近する試みがなされてよい研究段階に達しているのも確かである。本稿の目的は、「講堂録」とともにこれまで未公開であった一九一五・一六年当時の毛沢東の書簡、また世間むけ(exoteric)として書かれた毛沢東の公開処女論文「体育の研究」や、前述の『倫理學原理』批語からも引証することによって、現段階で可能な限り、初期毛沢東の「思想の出発点」を「講堂録」の中から剝離し、再構成を試みることである。

## 二 危機と批判の意識構造

「講堂録」第五点目の特徴として李銳が述べていたように、「講堂録」修身一月一日の条において毛沢東は、「人情は多く安佚に耽りて勞苦を憚る、懶惰は万惡の淵藪なり」という、人間性に対する一般的認識を示したのちに「尊閭」「朝氣」について言及していた。しかしここには、中国の置かれた状況

に対する危機意識が含まれてもいた。すなわち、「国にして懶惰なれば、始めは進まず続いて退行し、さらに続いて衰弱しついに滅亡する。畏るべし」と、人間の懶惰に対する危機からただちに国家の懶惰に対する危機が類比・延長的に説明されており、また「文弱の者おおく国もつて振るわざるは吾が国と是なり。ここに坐して外と競う能わず」と、伝統的に文を重んずる国・中国が西洋列強との國際的競争場裡に置かれた危機状況について具体的な言及を含むものであった。

したがって、論理的には人間・国家の懶惰に対する毛沢東の一般的認識が中国の国家的危機状況を具体的事例として含む形にはなっているが、心理的にはむしろその逆に、西洋列強の侵入という國際的危機状況下に置かれた中国への具体的な危機意識から毛沢東の一般的認識は発している。というのは、ウエスタン・インパクトを受けたという意味では同じく東洋的立場にあるはずの日本が、「世界競争の渦」に巻き込まれた危機意識から近代的「学校」において「庭球、野球、蹴球、弓撥、擊劍、柔道、短艇、遊泳、徒歩、遠足会」といった「運動」を重視するようになっていくことに毛沢東は言及しているからである。それゆえ、毛沢東のここでの議論は、人間・国家の懶惰に対する一般的認識を示すことでひとえに、西洋近代に直面した「文弱」の国・中国に対する具体的な危機意識を表わしているのである。つまり、毛沢東の思想的問

題設定は伝統中国対西洋近代であり、毛沢東の議論はむしろ伝統的価値観に対する批判へと向かうものである。

ところで、この「講堂録」修身十一月一日の条に記載された日本の各種「運動」の事例や、伝統中国の「文弱」性についての議論は、修身の講義を担当していた楊昌済の一九一四年時点での議論と重なっており、公開の文章として発表する以前に楊昌済が修身の講義において自身の議論を展開していたとも考えられる。すなわち、楊昌済は、東京高等師範学校の各種運動部の例として「庭球部、蹴球部、野球部、擊劍部、柔道部（拳術）、弓技部（射術）、遊泳部、短艇部、徒歩部」を挙げた上で、「日本の東京高等師範学校の教兵式体操は、日露戦争でみずから陣を戦った軍官が軍事上の訓練を実施し、その勢いには畏るべきものあり」と、近代的「学校」における運動をただちに国家の軍事的目的に結びつけて解釈しており、こういった西洋近代に対する具体的な危機意識から、「まことに国家の独立を維持するは全く陸海軍に頼っており、陸海軍の強きは国民の体力を源とする」という一般的認識をも生み出していた。そしてこういった観点から、「中国の文化深く腐敗甚だしき、国民の文弱」な状態を批判していた。

このように、「講堂録」にあらわれた運動重視と「文弱」批判の議論は楊昌済自身の議論と重なるものであり、それゆえ「講堂録」にあらわれた伝統中国への危機意識をただちに毛沢

東独自の意識であるとはいいがたい。しかしながら毛沢東は、『新青年』（第三卷第二号、一九一七年四月）掲載の論文「体育の研究」においても、「国力衰微し、武風振るわず、民族の体質は日を追って細っていく。まことに憂えるべき現象である」と、中国滅亡の危機意識を表わす文章によって書きだし、体育に関する独自の意見を展開していた。したがって、「講堂録」にあらわれた文弱の伝統中国に対する危機意識と批判意識は、毛沢東独自のとは言えないまでも、少なくとも毛沢東が楊昌済とともに共有し、また以後も毛沢東がもちつづけた意識であると言える。

たとえば、一九一五年八月の書簡において毛沢東は、「今それ人は万類の靈、声を発し以て言を為し、言いて後その類を搏め以て群と為す。それ言は靈を以て発し、群は言を以て搏める。然らば則ち言なるものは顧みるに貴しからずや」と、「言」のもつ社会統合機能の重要性を評価する主張を行なっている。これは、「惟れ口は戎を興す」（『尚書』大禹謨）、「言に訥にして行に敏」（『論語』里仁篇）といった言葉によって、むしろ寡黙をこそ尊重してきた伝統的価値観に対する批判を意味している。

さて、伝統中国と西洋近代との相克から生まれる伝統中国への危機意識、そして伝統的価値観に対する批判へと傾斜する毛沢東は、自己の思想的立脚点を何処におくのであろうか。

それは、さしあたりまず、自己に危機を感じさせた西洋近代的価値観でなければならぬが、次に、危機意識を覚えさせた対象に対する畏敬それ自体が抵抗と反発をひき起こすこともある。毛沢東の場合それは、伝統的価値観否定の尺度として用いた西洋近代的価値観に対する否定の意識、いわば否定の否定として表わされる。

たとえば「講堂録」修身一月一日の条には、中国における「自由」の在り方について、「中国、固より自由なり。人民と国家の関係、訴獄・納賦の二者に過ぎざるのみにて、此の外にあるなし。故に曰く、『日出でて作し、日入つて息し、井を鑿つて飲み、田を耕して食う。帝力我において何かあらんや』と。惟うに關係なし。故に国家思想、政治思想を欠乏す」と記されている。近代的国家観からすればこれは、あるがままの秩序を維持して得られる「東洋的自由」<sup>(13)</sup>を意味しているが、「講堂録」では、こうした東洋的自由の状態、いいかえれば人民と国家とが無関係であることから、中国において国家思想・政治思想の欠乏している理由がひきだされている。もちろん、中国において国家や政治に関する思想が歴史的に存在しなかったわけではない。それゆえ、ここに記された国家思想・政治思想とは、近代的な意味でのそれを指しているよう。すなわち毛沢東は、中国は「自由」であると「講堂録」に記すことによって、その背後で近代的国家観に触れえても

いたと思われる。

がしかし、この中国的自由観には西洋的価値観に対する批判の意識が含まれている。というのは、右の引用文につづけて「講堂録」には、「中国自由にして西国専制なり。中国の政法は簡にして租賦は輕、西国はこれに反す（満清は専制ならず）」と記されているからである。西洋の啓蒙思想家は東洋的自由の背後に東洋的専制の実態を洞察したが、「講堂録」では逆に、東洋的自由と対比させることで近代国家の「専制」性が明言されているのである。具体的には、「被征服民族の自由ならざること、その近例を言えは、台湾、朝鮮と是なり」と、脱亜入欧の日本が暗に批判されている。また、西洋諸国のうちではフランスが批判される。すなわち、中国の属国的地位からフランスに帰したベトナムの不自由な状況について、「五人聚語する者は禁あり、兵器を蔵する者は禁あり、夜、戸を閉め得ざれば便ち巡察なり」と言及されている。このように、「講堂録」には、日本を含めた西洋近代国家の対外政策の「専制」性に対して批判の意識がこめられているのである。

他方、「中国の、属国を待すること甚だ寛にして、苞茅・貢聘の外、余は均しくその自治を聴く」と、対外政策に関しては、西洋的価値観よりもむしろ伝統的価値観に対する評価的な言及がみられる。とはいえ、すでに見たように、「講堂録」には伝統的価値観に対する危機と批判の意識が表わされてい

た。したがって、西洋的価値観に対する批判の意識はただちに伝統的価値観へと反動化するものではない。つまり、「講堂録」からは伝統中国と西洋近代とを相対化する観点のあることが見て取れる。

このような相対主義的観点は、修身の講義を担当した楊昌濟自身の経歴、すなわち伝統的教養とくに宋明理学の知識を習得してのち日本六年西欧四年の留学体験という経歴に負うところが大きいであろうが、他方、「講堂録」国文月日未詳の条にも、「医の道は中西おのおの長ずるところあり、中は氣脈を言い、西は実験を言う。然れども氣脈を言う者は、理はなほだ微妙にして常人識りがたきが故にこの虚を失い、実験を言う者は、専ら質を求めて氣は則ち離るるが故にその本を失えば、則ち二者またおのおの偏ずるところあり」と記されており、毛沢東は修身・国文の両方の講義を通じて相対主義的観点を学びえていたのである。<sup>16)</sup>そして、こういった相対主義的観点を毛沢東は以後もひきつづいて保持している。たとえば、一九一七年八月二三日付の書簡で毛沢東は、その相対主義的観点から、「吾れ意うに、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、東西両洋の思想ともに改造の必要があることを述べていた。<sup>17)</sup>

したがって、毛沢東の意識構造には、危機的状况にある伝

統中国に対する批判とともに、その危機を与えた他ならぬ西洋近代に対する批判も内包されている。と同時に、その思想的立場は、伝統的価値観と西洋的価値観の双方を克服する新たな価値観を伝統思想の中に模索するものであった。たとえば、一九一五年六月二五日付の書簡において毛沢東は、「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、また同年九月六日付の書簡においても毛沢東は、「国学は則ちまた広し。その義はなほだ深し」と、国学重視の立場を示している。<sup>18)</sup>

一九一五年冬の書簡によれば、毛沢東は「五段課程」なる勉強法を考えていた。すなわち、早朝に英文、午前八時から午後三時まで授業、四時から夕食まで国文、点灯から消灯まで授業復習、消灯後に運動という五段を指すが、これに見られるように、毛沢東は英文学習の必要性を感じると同時に国文学習にも重要性を置いていたものと考えられる。また、一九一六年二月二九日付の書簡によれば、毛沢東は経・史・子・集から各々一三・一六・二二・二六種類、計七七種類の書物を選び出し、「現在の眼光に据りて之を觀れば、以為へらく中国の応に読むべきの書は此に止まる。苟も學問に志あらば此れ実に必読にして不可欠なり」と述べており、国学研究にあたって独自の方向性を定めていたものと考えられる。しかも、「之を読むは一〇年にあらざれば完うするなし」と述べている

ことから、毛沢東は比較的長期にわたって国学研究に従事する堅固な意志をもっていたと考えられる<sup>(20)</sup>。

### 三 自我と有機論的世界像

「講堂録」一二月一三日修身の条において毛沢東は、未來重視が現在重視かの時間意識の差異から東西両洋の哲學家を分け、現在重視の学問的立場に立つべきことを次のように記している。「哲學家の言に曰く、人は未來を以て重しと為すと。或いは曰く、現在を以て重しと為すと。これキッドと楊朱の東西に背馳し相謀らざる所以なり。然れども学の道は則ち現在を重んじざるを得ず。何ぞや。某氏、言ありて曰く、以往の事、追悔して何ぞ益せん、未來の事、予測して何ぞ益せんと。その据るべきはただ目前に在り。目前あらば乃ち終身あり。諒なるかな言」。この現在重視の立場表明は、前節で考察してきた観点からすれば、過去志向的な伝統的価値観に対抗する時間意識を伝統思想自体の中に模索する、いわば伝統による伝統批判であると同時に、未來重視の西洋的価値観に対する批判をも意味しよう。いいかえれば、伝統的価値観が崩れゆくのは止めえないとはいえ、迫り来る西洋的価値観をただちに受け入れることもできないロマン主義的世界苦<sup>(21)</sup>にあつて、両価値観に代わりうる第三の価値観を再び伝統の中に探

求しているのである。その意味でこの伝統批判には伝統的な思考様式が刻印されることになる。

さて、続けて毛沢東は、現在重視の意味について、「現在を重んずるに兩要義あり、一つには貴我、(己れに求め)、(人を責めず)。二つには通今、もし史を讀まば必ず近世を重んずるは、それ我と関わりあるを以てなり。<sup>A</sup> 横は尽く空虚にして

山河大地に一として恃むべきなし、而して恃むべきはただ我のみ(貴我)。<sup>B</sup> 堅は尽く來劫にして前古後今に一として据るべきなし、而して据るべきはただ目前のみ(通今)」と記している。すなわち、「講堂録」では、現在重視の立場はさらに空間と時間との二つのカテゴリーに分けられ、空間的には「我」が、時間的には「今」が重視されているのである。これは變動する社会および価値観のさなかにあるからこそ自己の立脚点を「いま、ここ」に求めることを意味する。

ところで、一九一九年の時点ではあるが楊昌濟は、「學者の以て自ら處る所は、一に貴我に在り、一に通今に在り」、また、「ただ我に恃むべしとは、己れに求め己れを責むるの義なり」と書いている。さらに、傍線部分のAとBの箇所の文章は楊昌濟が以前自身が述べたこととして書いている文章と一字一句を違えず等しい。したがって、「貴我」と「通今」の概念は楊昌濟が公開の文章で論及する以前に修身の講義において表わしていたものであり、「講堂録」にあらわれた現在重視の議

論は楊昌済の議論を毛沢東が正確に記録した部分であると考えられる。

しかしながら、毛沢東は、「倫理学原理」批語において、「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」と記しており、この「倫理学原理」批語にあらわれてくる「個人主義」「現実主義」の主張は、楊昌済の「貴我」「通今」の概念を毛沢東がその内面において自己の「主張」とするにまで消化したものと思われる。「倫理学原理」批語では、「現実主義」の主張は「個人主義」の主張を補完する機能を果たしている。それと同じく、「講堂録」では「近世」の歴史を重視する理由として「我と関わりある」ことが挙げられているから、「通今」の概念は「貴我」の概念を補完するものであると思われる。そこで今、「我」について詳しく論じることしよう。

毛沢東は「講堂録」修身十一月一日の条において、王船山や孔子・孟子の聖賢・豪傑また志に関する所説を引用したのち、「その理想を高尚にす（一）の理想を立て、このち一言一動みなこの理想に合するを期す」ることを記している。と同時に、ここで毛沢東は「我」について次のように記している。「我の界、まさにこれを拡げて充つるべし。是の故に宇宙は一大我なり」、また、「一箇の我は小我なり、宇宙の我は大我なり。一箇の我は肉体の我なり、宇宙の我は精神の我なり」

と。<sup>(5)</sup>「講堂録」では、まず程子の引用があり、次に孟子の引用とともに「我」についての右の記述があつて、このあと「管子」を題材にした議論があり、「身を殺し家を亡くして悔いざる」君子に関する「某氏」の引用、また「墨子」を題材にした議論が記録されている。

程子の引用から「管子」を題材にした議論、さらに毛沢東が「某氏」と記した引用部分、「墨子」を題材にした議論へとこの流れは、楊昌済の一九九八年の日記の流れと同じであり、とくに「墨子」を題材にした議論の部分は楊昌済の日記と一字一句等しいから、楊昌済は自身の日記をもとに十一月五日の修身の講義を行なっていたものと考えられる（すなわち、「講堂録」に記された「某氏」とは楊昌済を指す）。したがって、「講堂録」のこの部分は毛沢東が楊昌済の議論を正確に記録したものであると考えられ、この部分から引証することによつては毛沢東の思想を実証的に再構成することはできない。

ところで、右に引用した「我」についての記述は楊昌済の日記には見られなかつたものであるが、楊昌済は一九一三年の時点で教育上の注意点として歴史・地理に関して、孟子の「万物皆我に備わる」という言葉や陸象山の「宇宙内の事は皆吾が性の分内の事」という言葉によつて傍証しつつ、「歴史、地理の知識を具有し、しかる後いわゆる大我は以て構成すべ



し。近世の倫理学家、多く自我實現説を主張す。いわゆる自我は大我なり、宇宙を以て一体の大我となす。世界の公益を謀るは即ち自我を實現する所以なり」と、宇宙を大我とみなす見解を表わしていた。それゆえ、「講堂録」に記された「我」についての毛沢東の議論は、自身の日記を元にして講義を展開した楊昌濟が、日記以外の部分から、儒教的知識と新理想主義の自我實現説とを融合させる自身の所説を述べ、それを毛沢東が記録した部分であるとも考えられる。

とはいえ、『倫理学原理』批語』において毛沢東は、ホッブスを代表とする利己主義・功利主義の学説に対して、人の意志は自己と他者の安寧を目的としていてと反論を行なったパウゼンとは異なる観点から、「人つねに我を利するを以て主となし、其の、他を利すること有るは、もとより我と同類となし関係あるに因りてこれを利するのみ。故に他を利せざるべからずと謂うも可なり。……吾人いやしくも大眼光を放たば、すなわち、人類は一大我なりといい、生類は一大我なりといい、宇宙は一大我なりというも、また何ぞ必ずしも自利を諱言せんや」と、利己主義をその主張の前提に置きつつも利己主義を徹底させ宇宙を大我とみなすことで利己主義を克服する見解を表わしていた。また、利己主義を「小といえどもなお真」とみる毛沢東は、「利己に由つて之を放開して人類を利するの大己、生類を利するの大己、宇宙を利するの大

己に至るは、小真に由つて而して大真にして、人類の智力進歩せば達到を得べきなり」と、小真の利己から大真の大己に到達することを理想としていた。これらの毛沢東の言葉は、右に引用した「講堂録」の「我」についての記述に連なるものである。したがって、「講堂録」に記された「我」についての議論は、以後も毛沢東がもちつづけた思想であつたと言える。

その際、毛沢東は楊昌濟と同じく、儒教的知識と新理想主義の自我實現説とを融合させている。すなわち、毛沢東は、「予思うに、吾が儒家の説すなわち是れ利己主義を以て基礎とす」と述べ、『中庸』、『大学』、『孟子』尽心上からそれぞれ「天地の道は端を夫婦に造す」、「先ず身を修めて後に天下を平らぐ」、「先ず親を親しみて後に民を仁し物を愛す」といった例を引いて、利己主義を基礎としつつも利己主義克服の方途を儒教に見いだしている。その一方で毛沢東は、「人類の目的は自我を實現するに在るのみ。自我を實現するとは即ち吾人の身体及び精神の能力を十分に發達させ最高に至らしむるの謂なり」と述べており、「自我を充實し發達の可能性を具有する、これを自我を實現すると謂う。自我を實現することを以て吾人の行為の最高目的とする、これを自我實現主義と謂う」と述べる楊昌濟を通じて、毛沢東は新理想主義の自我實現説を摂取していた。このように毛沢東は、西洋思想を摂取しつつ

も儒教的知識を傍証として用いることによって逆に伝統的思考様式を保持していることを示していたのであった。

さて、「我」に関するこのような議論は、毛沢東の場合、「人一身は乃ち許多の小個体を集めて成り、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、其の散ずるに当たれば則ち多にして、其の成るに及ばば則ち一なり」といった有機論的世界像を生み出すに至っている。ここには、「それ一國が一國の民族精神を有すること、なお一人が一人の個性を有するがごとし。一國の文明は、全体を他國に移植するあたわず。國家の一有機体たること、なお人身の一有機体たるがごとし。機械のごとく然るにあらざれば、以て之を拆卸して更に之を裝置すべきや、之を拆卸せば則ち死す」と述べた楊昌濟の有機体的な國家觀からの影響もあるであろうが、こういった有機論的世界像は右に見てきたような儒教的知識にもとづく伝統的思考様式に合致するものでもあったのである。

すなわち、毛沢東のいう「我」ないし自我とは、原子論的個体を内容とする近代的我自我ではなく有機論的世界像につながるロマン的自我であり、ジンメルの分類を用いるならば、一八世紀の量的個人主義ではなく一九世紀の質的個人主義を意味している。機械論的世界像を有する近代市民社会では、自然的衝動と社会的衝動、いいかえれば個人の側の利己主義

と社会の側の生活規範とは二つの異なる領域に引き裂かれている。では毛沢東の場合にはどうか。

まずパウルゼンは、その著『倫理学原理』の第五章「本務及び良心」において、「吾人は通例其欲する所のものを行はずして其為すべき所のものを為すを善といふ。善なる行為とは其本務を遂ぐるをいふ。本務は自然的意志の方向と一致するものにあらず。本務と性癖との間に矛盾あり」と、道徳法則と自然法則との間の二律背反について述べたのち、次のようにパウルゼンなりの解決法を論じている。「風習といふ媒介概念によりて善の両意義（當為の善と自然の善との両意義——筆者）を調和することを得と。人生に於ける風習は獸類に於ける本能の如く種々の生活職分を全ふすべき目的適合的行為なり。風習は其惹起せる全社会の保存を補助し及び個人の正規的發展を遂げしむる様に行為を決定す。本務は個人に望むに其行為の風習に一致せんことを以てするが故に、本務に適合せる行為は個人及び其周囲の人々の安寧を増進するの傾向を有す。而して各個人の意志も亦元來之を以て其目的とするが故に、意志は必竟本務の命令する所と同一のものを以て目的とすといふことを得。性癖と風習と、個人の意志と全社会の意志とは大體上同様に行為を決定せんと努む」と。

パウルゼンの場合、個人の意志は「個人及び其周囲の人々の安寧」を目的とするということが前提となっているため、

風習という概念を媒介させることで道徳法則と自然法則、本務（義務）と性癖、社会的衝動と自然的衝動、社会規範と利己主義とは調和しうるのであった。しかし、毛沢東の場合、すでに述べたように利己主義を前提にして利己主義を克服する宇宙即大我の主張を行なっていた。そこで毛沢東は、『倫理学原理』批語において、パウルゼンとは異なる観点から良心（これはパウルゼンの文脈から義務感情を意味している）と衝動との調和論を展開している。蓋し衝動すでに自然たれば未だ生存発達を善しとするあたわざることあらず。自然は真なり、實在なり。真と實在にして尚お生存発達を善しとするあたわざるや。且つ吾人の生存発達すなわち竟に頼るは是なり。食欲、生存を善しとする所以なり。性欲、発達を善しとする所以なり。みな自然の衝動に根ざす。蓋し意志もとより衝（動）に原づけば、理に在りては本よりまさに衝動に一致すべし」と。

このように毛沢東は、欲望自然主義的な観点から良心（道徳法則）と衝動（自然法則）との調和を論じ、両者の間にある近代市民社会的な二律背反を認めていない。これは儒教的な人間観と合致しており、その意味で毛沢東は伝統的な思考様式を残していたのであった。

#### 四 愚民感情と英雄待望論

儒教的知識と新理想主義、いずれの場合にせよ有機論的世界像を抱く限り理想社会追求のオプティミズムは道徳的リゾリズムの特徴をはらみつも各個人が共有しているはずの理ないし理性を梃子に社会が統合されることによつて成就される。とはいえ、かかる統合は賢者の精神世界において果たされるのみであつて、現実の社会は往々にして異なる。現実社会にあつては、むしろ、ありのままの人間によつて構成されるからこそ全体としての社会を貫く固有の法則を考察することが重要となる。しかし、理想と現実、理論と実践との間にある矛盾を毛沢東は愚民感情によつて切り抜ける。

一九一二年、まだ湖南全省高等学校在学中のころ毛沢東は商鞅「徙木の信」の故事を例にとつて愚昧な国民を風刺する一篇の文章を書いている。まず毛沢東は、政府の発布する法令と国民の信頼との一般的关系を次のように説いている。「法令は幸福を代謀するの具なり。法令にして善なれば其れ吾が民を幸福にするや必ず多くして、吾が民まさに其れ此の法令を布かざるを恐れ、或いは布きて其れ効力を生ぜざるを恐れ、必ず全力を竭くし以て之を保障し之を維持し、完善の目的を達せしむるに務めて止む。政府と国民と互いに相倚り

係わり、安んぜざるの理あらん」と。法令の善悪を判定する主体については明言されていないが、毛沢東は、善い法令は国民を幸福にするから国民もその法令を守ろうとして、政府と国民は互いに信頼し合うものであると考えている。

ところが、商鞅の変法の場合はどうか。「奸宄を懲らしめ以て人民の權利を保ち、耕織に務ましめ以て国民の富力を増進し、軍功を尚ばしめ以て国威を樹て、貧怠に拏せしめ以て消耗を絶つ」ことを目的にした「良法」であるにもかかわらず、国民の不信を恐れて商鞅はまず都の南門に立てた木を北門に移した者に報奨金を賜る旨の命令を下し、実際に木を移した者に報奨金を賜ることで国民の信頼を得た後に新法を發布したという。この商鞅の「徙木の信」の故事から毛沢東は、「吾が国の国民の愚かなるを嘆ずるなり、而して執政者の煞だ苦心を費やすを嘆ずるなり、而して数千年來民智開かれず、国いくばくと淪亡の惨を踏むを嘆ずるなり」と、良法にもかかわらず国民の信頼を得ない原因をひとえに国民の愚昧に帰し、かかる愚昧な国民に苦勞させられる為政者像、また中国数千年を論断する歴史観を表わしている。すなわち、毛沢東は理想と現実との矛盾を愚民感情によって切り抜けているのである。

では、愚民感情を保持することで毛沢東はどのような立場にとどまろうとしたのか。毛沢東は、この一篇の文章の最後

に、「吾特此此の徙木立信の一事を恐る。もし彼の東西各文明の国民に之を聞かしめば当に必ず腹を捧げて笑い噉舌して譏るべし」と述べている。<sup>(37)</sup>ここから知られることは次の二点である。第一に、自国民に向ける毛沢東の視線は自国民の側からのものではなく、むしろ「文明の国民」の側からのものであるということ。しかしながら第二に、「徙木立信の一事を恐る」る毛沢東の帰属意識は自国である中国の側にこそあり、「腹を捧げて笑い噉舌して譏る」「文明の国民」の側にはないということ、である。したがって、愚民感情を保持することで毛沢東がとどまりえた立場とは、比喩的に言うならば国外にも国内にも亡命することなく、主体的に自国の救済へと向かう救国のエリートの立場にはかならない。当然そこには、エリート（選良）と大衆（愚民）とを区分する思考様式があらわれてくるであらう。

「講堂録」修身月日未詳の条において毛沢東は、「雷同性あらば独立心なし。独立心あり、これ豪傑と謂う」と記している。<sup>(38)</sup>一九一四年の時点で楊昌済は「尋常人は雷同性多くして独立心なし、此れ其の尋常人たる所以なり」と述べているから、<sup>(39)</sup>独立心ある者を豪傑と定義する「講堂録」の記録は毛沢東の思想をというよりは楊昌済の思想を例証するものではあるが、楊昌済の講義を通じて毛沢東は、豪傑と尋常人とを獨立心の有無によって二分する思考様式に触れていた。また、

『講堂録』修身一二月三日の条において毛沢東は、「楽利は人の共にするところなり。ただ聖人のみ軀殼の楽利（即ち世俗の楽利）を喜ばずして精神の楽利を喜ぶ。故に曰く『疏食を飯らい水を飲み、脰を曲げて之を枕とす。樂しみ亦その中にあり。不義にして富み且つ貴きは、我に於いて浮雲の如し』と。」と、人間の共有する楽利を「軀殼の楽利」「世俗の楽利」と「精神の楽利」とに二分し、『論語』述而篇から例を引くことによつて「精神の楽利」を喜ぶ聖人の生き方について記していた。

すでに前節で見たように、毛沢東は「我」を「肉体の我」と「精神の我」とに二分し、「精神の我」によつて利己主義を克服する方向性を示していたが、『講堂録』に記された「軀殼の楽利」と「精神の楽利」との二分法も同じ思考様式によつてゐる。もちろん、そのエリートも細部を窺い見れば差違があるのであつて、たとえば『講堂録』修身十一月一日の条において毛沢東は、「聖賢は徳業ともに全き者、豪傑は品徳に缺ざれども大功大名ある者」と記し、ナポレオンを豪傑の例として挙げている。このように、エリート内部にも差違はあるが、大枠としてみれば、毛沢東は聖賢や豪傑を大衆とは異なるエリートとして捉えていたと考えられる。それゆえ、毛沢東は、楊昌済の講義を通じて「精神の楽利」を喜ぶ聖人や独立心ある豪傑を自己の理想像としていたと考えられる。

このような愚民感情、またエリート（聖人・豪傑）と大衆（愚民）との二分法的思考様式を、毛沢東は以後ももちつづけ、たとえば一九一七年八月三日付の書簡によれば、「人なんぞ以て愚者多くして知者少なきや」との問いに対して、毛沢東は次のように答えている。「弟（毛沢東のこと——筆者）謂へらく、この種の人は大いにみな憫れむべし。彼の其れ道理を顧みざるは、千百年惡社會の陶鑄するところにして然り、彼の能く自ら主るところにあらざるなり。且つまた大いに憐れむべし」と。つまり、毛沢東は自己と同じく社會の構成員である「愚者」を同感の対象としてではなく同情の対象とみなしているのであるが、ここには、ともすれば高邁な理想追求の裏返しに付随しがちな肥大した自己優越意識が見られるではないか。そして、各人の利害対立を前提にして利害調整を図ろうとする個人主義的な政治觀の生まれる余地はない。

この思考様式は、『講堂録』に『論語』からの引用が記されていたように、儒教の伝統的価値觀に合致している。とはいえ、毛沢東は儒教的な意味での有徳のエリートを理想の目標としているわけではないであらう。すでに伝統的価値觀は毛沢東にとって否定すべきものとなっているから、これはもっぱら、毛沢東の発想の根底に君子と小人とを区分する伝統的な思考様式が思考様式として残されていることを意味している。

さて、では一体、このような愚民感情とエリート対大衆の二分法的思考様式を保持する毛沢東は、危機的状况にある中国をどのように救おうとするのであろうか。毛沢東が愚民に対して同感しえない以上、残るは、愚民の対極にあるエリートへの期待に違いあるまい。すなわち、英雄待望論である。たとえば、一九一五年六月二五日付の書簡において毛沢東は、

「来日の中国、艱難は昔に百倍し、奇傑あるにあらざれば救済を言うに足らず」と、将来の中国における苦難状況を予想して「奇傑」に自国救済を託している。と同時に、この場合、「奇傑」とは、儒教的な意味での聖賢ないし豪傑を意味するのではない。儒教の伝統的価値観それ自体が西洋列強そして西洋的価値観の侵入によってゆるがされている以上、現実の国家的危機を救う別の意味でのエリートを指していることは、同じく右の書簡において毛沢東が、「有志の士、余は多くは見ず。屠沽賈術の中に必ず非常の人あらん。なんぞ意を留めざらん」と述べていることから明らかである。

このような、愚民感情の裏返しに生まれる英雄待望論を毛沢東は以後ももちつづけ、たとえば一九一七年八月二三日付の書簡において毛沢東は、「吾人、此の愚人をして智に帰せしめんと欲すれども、哲学を普及するにあらざれば可ならず」と述べ、「当今の世、宜しく大氣量の人ありて、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

の思想を變換すべし」と、英雄（「大氣量の人」）の出現と哲学の改造・普及を主張している。思想という個人の内面の問題に分け入って愚民を啓蒙する英雄出現の待望、これが救国の課題に対する毛沢東の当時の対処策であったのである。

しかし、この英雄待望論には、英雄の放縱な欲望追求を阻止する外的契機が含まれていないことに注意を向けねばなるまい。すでに前節で述べたように、毛沢東は、儒教的な人間観から良心と衝動との矛盾を認めていなかったが、豪傑の場合にはなお一層のこと、その自然衝動の当否は一に豪傑自身の内的判断によって決定されるのみであって、むしろ外的な道德法則は豪傑の恣意によって侵犯される傾向をも持つにいたる。『倫理学原理』批語において毛沢東は次のように述べている。「豪傑の士、其の、天の本性に得る所を發達せしめ、其の本性中の至偉至大の力を伸張せしめ、因りて以て其の豪傑たるを為すなり。本性以外の一切の外鍊の事、制裁束縛の如きの類、彼は其の本性中至大の動力をもちいて以て之を排除す。此の種の動力、乃ち至賢至真の実体にして、其の人格の源を成し全うするなり。即ち此の書（パウルゼン『倫理学原理』のこと——筆者）のいわゆる自然の衝動、いわゆる性癖なり。彼ただ此の動力発出の適宜と否と、得当と否とを計るのみ。適宜、得当なれば則ち之を保持し、しからずんば則ち之を變更し、以て適宜と得当とに遷るなり。此れもつばら

其の自ら計るに出で、決して外来の道德律と夫のいわゆる義務感情とに服従するにあらざるなり」と。<sup>(5)</sup>かくて道德法則はいまだそれ自体として相対的独自性を確立しえないのであった。

## 五 おわりに

毛沢東の受講ノートすなわち「講堂録」は、資料価値的に言えば講義を担当した楊昌濟や袁仲謙の思想を分析する場合の補助的資料と言えるものであり、その意味では毛沢東独自の思想を例証する資料とは言えない。しかし本稿では、「講堂録」以外の初期毛沢東関連資料から引証することによって「講堂録」の中から毛沢東の「思想の出発点」を剝離し再構成する作業を試みた。その結果、次の三点を毛沢東「講堂録」の思想の特徴点として抽出し得たと思われる。すなわち、①危機と批判の意識構造、②自我と有機論的世界像、③愚民感情と英雄待望論、である。そして、ここには伝統的思考様式が刻印されていた。

ところで、これらの特徴点は、世界苦(世紀病)・自我崇拜・有機体的国家観・国民的メシアニズムといったロマン主義的要素との類似性を示している。もちろん、ロマン主義を反動的な思想運動として理解するならば、伝統的な思考様式を残

しつつも伝統的価値観を否定する毛沢東の思想的立場は、ロマン主義とは言えない。しかし、ルートヴィヒ・マルクーゼの指摘するように、「反動的ロマン主義」に対して「進歩的ロマン主義」もまた存在する。

マルクーゼによれば、「産業革命から生まれた大衆文化」は「反動のおよび進歩的ロマン主義」という「ふたつの反——運動」を生みだし、両者は「現在に対する叛逆」、「現在を抜け出よう」とする点で共通するが故に「取り違えられてきた」。<sup>(6)</sup>「だが、両者を区別するのは、それぞれがどこを目標としていたか、過去をか、それとも未来をか、である」。毛沢東の場合、過去に回歸せず現在重視の立場を表明し、かつ現在からの脱出のために英雄を待望していた。すなわち、毛沢東は未来を目標としている。したがって、毛沢東の「思想の出発点」は「進歩的ロマン主義」的立場にあったと言えるであろう。

(1) 湖南第四師範学校は一九一四年春、第一師範学校に合併される。一九一三年春に第四師範に入学した毛沢東は一年間の予科を終えていたが、第一師範が秋季始業であったため半年間予科を重ねた。本科四年と合わせて毛沢東は五年半の師範学校時代を送ったことになる。「講堂録」の執筆年(月日は明記されている)については従来、①一九一三年、②一九一四年、③一九一三年から一四年にかけて、の三説あったが、現在では、「講堂録」には韓愈に関する記述が多いため、「韓愈の文章を学び、古

文の語法に精通」(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)する機縁を毛沢東に与えた袁仲謙が国文担当であったと考えると、袁仲謙は一九一四年七月に退職していることから、「講堂録」は一九一三年に執筆されたものと推定されている。したがって、湖南第四師範学校時代のこととなる。高菊村・陳峰・唐振南・田余糧『青年毛沢東』中共党史資料出版社、一九九〇年、二五頁、参照。

(2) 李銳『毛沢東同志の初期革命活動』中国青年出版社、一九五七年、三七頁、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、五三頁、参照。毛沢東は一九〇六年秋毛字居に学んだ。高菊村他前掲『青年毛沢東』、中共中央文献研究室編『毛沢東年譜 一八九三—一九四九』全三巻、人民出版社・中央文献出版社、一九九三年、参照。

(3) パウルゼン著『倫理学原理』に書き込まれた毛沢東の「批語」を分析したものとして、拙稿「初期毛沢東思想の特質——『倫理学原理』批語から見た——」、『筑波法政』第一四号、一九九二年三月、参照。また、宇野重昭『マルクス主義以前の毛沢東——欧米思想との出会い——』、『中国研究月報』第四三〇号、一九八三年一月、同『中国的西欧思想受容の原型——学生期の毛沢東——』、『成蹊法学』第三七号、一九九三年、近藤邦康『長沙時代の毛沢東——哲学・運動・主義——』、『社会科学研究』第三七巻第五号、一九八五年、参照。

(4) 楊昌濟については近年、資料の発行、研究の進展が見られる。楊昌濟『達化齋日記』湖南人民出版社、一九八一年第二版、王興國編『楊昌濟文集』湖南教育出版社、一九八三年、王興國『楊昌濟的生平及思想』湖南人民出版社、一九八一年、近藤邦康『楊昌濟と毛沢東——初期毛沢東の『土哲学』——』、『社会科学研究』第三三巻第四号、一九八一年、同『楊昌濟の「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、参照。

袁仲謙またの名を袁吉六は清の挙人。近年出版された毛沢東研究の工具書でもほとんど触れるところがない。袁仲謙に触れるものとして邢崇智他編『毛沢東研究事典』河北人民出版社、一九九二年、上巻八三七頁、参照。(5) 李銳前掲『毛沢東同志の初期革命活動』三七—四〇頁、前掲邦訳五四—五六頁。

(6) 李銳『早年毛沢東』遼寧人民出版社、一九九三年、六〇—六一頁。

(7) 中共中央文献研究室・中共湖南省委『毛沢東早期文稿』編輯組編『毛沢東早期文稿』湖南出版社、一九九〇年。ただし、「講堂録」の初出は『毛沢東思想論壇』創刊号。「講堂録」を考証したものとして、王興國『追根溯源把握真理《講堂録》編輯記事』、『党的文献』一九八八年第二期。「講堂録」に関して比較的に分析を加えている初期毛沢東の研究書として、たとえば、蕭延中『巨人的誕生



——『毛沢東現象』的意識起源及中国近代政治文化的発展『国際文化出版公司、一九八八年、李銳『毛沢東早年読書生活』遼寧人民出版社、一九九二年、汪澍白『毛沢東早年心路歷程』中央文献出版社、一九九三年、参照。毛沢東の生涯を通じた著作集の英訳出版を包括的に計画しているハーバード大学フェアバンク東アジア研究センターから一九九二年、主としてこの『毛沢東早期文稿』を英訳したStuart R. Schram, ed., *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings 1912-1949 Volume I The Pre-Marxist Period, 1912-1920* (M. E. Sharpe, 1992) が刊行された。

(8) 以上の引用部分は、前掲『毛沢東早期文稿』五八五—五八六頁。

(9) のちの一九二〇年三月一四日付の書簡において毛沢東は、世界文明を東西に二分している。このとき毛沢東にとって「東方文明」とは中国文明を意味しているから、当時の毛沢東の発想の根底には、東洋対西洋、つまりは中国対西洋という図式があった。そして、さらに言えばそれは、伝統中国対西洋近代という図式につきつめることができるものであると思われる。これは、一九二〇年以前にも、すなわち「講堂録」が記録された時点においても、伝統中国対西洋近代という図式が毛沢東の思想的問題設定であったことを例証しているであろう。毛沢東「致周世钊信」(一九二〇年三月一四日)、前掲『毛沢東早期文稿』四七四頁、参照。

毛沢東「講堂録」の思想

(10) 楊昌濟「論教育上之養護」『湖南教育雜誌』一九一四年第八期、王興國編『楊昌濟文集』湖南教育出版社、一九八三年、一九一—一九二頁、参照。

(11) 毛沢東「体育之研究」竹内実監修『毛沢東集 第二版 第一卷』(蒼蒼社、一九八三年)、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)、また拙稿「一九一七年における毛沢東の思想——『体育の研究』を中心に——」『筑波法政』第一五号(一九九二年三月)、参照。

(12) 毛沢東「致蕭子昇信」(一九一五年八月)、前掲『毛沢東早期文稿』一八頁。

(13) 東洋的自由については、仁井田陞『東洋とは何か』東京大学出版会、一九六八年、一四頁、参照。

(14) たとえば、島恭彦『東洋社会と西欧思想』筑摩書房、一九八九年、参照。

(15) 以上、引用は、前掲『毛沢東早期文稿』五九〇—五九一頁。

(16) 前掲『毛沢東早期文稿』五九七頁。

(17) 毛沢東「致黎錦熙信」(一九一七年八月二三日)、前掲『毛沢東早期文稿』八六頁。

(18) 毛沢東「致湘生信」(一九一五年六月二五日)、「致蕭子昇信」(一九一五年九月六日)、前掲『毛沢東早期文稿』七頁、二四頁。

(19) 毛沢東「致蕭子昇信」(一九一五年冬)、前掲『毛沢東早期文稿』三三頁。

(20) 毛沢東「致蕭子昇信」(一九一六年二月一九日)、前掲『毛沢東早期文稿』三七頁。書簡に欠落部分があり残念ながら七七種類の具体的な書目については不明である。

(21) アイザイア・バーリンはロマン主義の中に、「キリスト教の正統的信仰の衰退と、そこにつくり出された精神的荒廃からのがれる手段の絶望的な探求」をみてとり、ベネデット・クロッチェは、「伝統的な旧来の信念から解放されることよりも、新しい信念を本当に同化して生きることの難しさに関係する」世紀病がロマン主義の源泉であると述べている。H・G・シェンク『ロマン主義の精神』生松敬三・塚本明子訳、みすず書房、一九七五年XV頁、マリオ・プラッツ『肉体と死と悪魔——ロマンティック・アゴニー』倉智恒夫・草野重行・土田知則・南條竹則訳、国書刊行会、一九八六年、一九頁。

(22) 前掲『毛沢東早期文稿』六〇一—六〇二頁。

(23) 楊昌濟「告学生」『国民』第一卷第一号(一九一九年)、前掲『楊昌濟文集』三六四—三六五頁。

(24) 毛沢東のいう「個人主義」とは原子論的個体ではなくロマン主義的個性の主張であり、「現実主義」とは現在志向的な時間意識を意味している。竹内実監修『毛沢東集補巻 第九巻』蒼蒼社、一九八五年、三一—三二頁。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(一九九一年三月)、『初期毛沢東のロマン主義』『筑波法政』第一六号(一九

九三年三月)参照。また、「講堂録」の「貴我」「通今」から『倫理学原理』批語の「個人主義」「現実主義」を通貫的に捉えて分析したものとして、李沢厚「青年毛沢東」李沢厚『中国現代思想史論』東方出版社、一九八七年、所収、参照。

(25) 前掲『毛沢東早期文稿』五八九—五九〇頁。

(26) 楊昌濟「教育上当注意之点」『湖南教育雜誌』一九一三年第一六期、前掲『楊昌濟文集』四九頁。

(27) 毛沢東『倫理学原理』批注、前掲『毛沢東早期文稿』一四一—一四三頁。

(28) 毛沢東『倫理学原理』批注、前掲『毛沢東早期文稿』一四三—一四四頁。

(29) 毛沢東『倫理学原理』批注、前掲『毛沢東早期文稿』二四六—二四七頁。

(30) 楊昌濟「各種倫理主義之略述及概評」『東方雜誌』第一三卷第二、三、四号(一九一六年)、前掲『楊昌濟文集』二六八頁。

(31) 毛沢東『倫理学原理』批注、前掲『毛沢東早期文稿』一五二—一五三頁。

(32) 楊昌濟「勸学篇」『公言』第一卷第一期(一九一四年)、前掲『楊昌濟文集』一九九頁。

(33) 『シンメル著作集 第一二巻』酒田健一・熊沢義宜・杉野正・居安正訳、白水社、一九七六年、三一四頁、参照。

(34) ボルケナウ『封建的世界像から市民的世界像へ』水

田洋他訳、みずす書房、一九六五年、参照。

(35) パウルゼン『倫理学大系』（蟹江善丸・藤井健治郎・深作安文訳、博文館、明治三十七年）の第二編「倫理学原理」、四五三頁、四五九—四六〇頁。

(36) 前掲『毛沢東早期文稿』二〇九頁。

(37) 以上、引用は、毛沢東「商鞅徙木立信論」（一九二二年六月）、前掲『毛沢東早期文稿』一一二頁。

(38) 前掲『毛沢東早期文稿』五八一頁。

(39) 楊昌濟「論語類抄」（一九一四年）、前掲『楊昌濟文集』七〇頁。

(40) 前掲『毛沢東早期文稿』五九一頁。

(41) 前掲『毛沢東早期文稿』五八九頁。

(42) 毛沢東「致黎錦熙信」（一九一七年八月二三日）、前掲『毛沢東早期文稿』八八頁。

(43) 毛沢東「致湘生信」（一九一五年六月二五日）、前掲『毛沢東早期文稿』八頁。

(44) 毛沢東「致黎錦熙信」（一九一七年八月二三日）、前掲『毛沢東早期文稿』八八頁、八六頁。

(45) 前掲『毛沢東早期文稿』二一八—二一九頁。

(46) ルートヴィヒ・マルクーゼ「反動的ロマン主義と進歩的ロマン主義」蘭田宗人・深見茂編『ドイツロマン派全集第一〇巻 ドイツ・ロマン派論考』国書刊行会、一九八四年、一九五頁。

（社会科学系助手）

