

# 蔡元培の哲学

——民国的人間像の行動原理——

後藤延子

蔡元培の形容として、「教育家、学者で、また政治家である」<sup>(1)</sup>との規定ほど、適切なものはなかろう。なぜなら、彼の哲学研究の開始がその革命活動の着手とほぼ同時であること、また、中華民国初代教育総長として提案した五つの教育宗旨の根柢にその独特の哲学説があること、更にそれ以来生涯にわたる美育の提唱が、その教育家、政治家としての活躍の背景をなしていること等々は、その学者としての側面が、他の二つの側面と密接不可分に関連し、それらが三位一体をなして蔡元培という一人格の中に統合されていたことを雄弁に物語っているからである<sup>(2)</sup>。

ところで、彼自身はその学問上の経歴について、『民族学上の進化観』（1934）の中で、次のように述べている。

私はもともと哲学を研究していたが、後にドイツに留学して、哲学の範囲が広すぎると感じ、研究の範囲を縮小したいと思って、実験心理学を専攻した。当時、ドイツ人の教授で、実験心理学の他に、同時に更に実験美学を研究している人がいた。私はそのドイツ人の著わした美学の本をのぞいてみて、また非常に気に入る、そこで私は美学を研究することにした。しかし美学の理論は、各人各説で、まだ定論がないので、美学において徹底的な理解を得ようとするれば、やはり美術史の研究から着手しなければならず、美術史を研究しようとするれば、未開社会の美術から考察を始めなければならない。たまたまアメリカ大陸原始民族学会がオランダ、スウェーデンで開かれ、教育部が私に参加するよう命じた。それ以来私は民族学に対して一層興味をもった。最近数年は常にこの方面の研究に従事している。

ついでにここで、蔡元培の学者としての業績の主なものを以下に挙げておきたい。

- 1 1903年、ケーベル博士述・下田次郎訳『哲学要領』（原刊1897）を翻訳。
- 2 1905年、井上門了著『妖怪学講義』の総論部分（原刊1891）を翻訳。
- 3 1907～11年のドイツ留学中に、『中学修身教科書』5冊を編纂（未見）。
- 4 1909年、包爾生<sup>パウエルゼン</sup>の『倫理学原理』（原刊1889）を翻訳<sup>(3)</sup>（未見）。
- 5 1910年、木村鷹太郎著『東洋倫理学史』（原刊1900）、久保得二著『東洋倫理史要』（原刊1904）をもとに、「安からざるところにおいては、記憶の及ぶところ、参考の得るところを以て、刪補してこれを訂正」して、『中国倫理学史』を出版<sup>(4)</sup>。
- 6 1915年、リヒターの『哲学導言』をもとに、パウエルゼンやヴントの『哲学入門』および他書を参考にし、また彼自身の見解をもまじえて、「人を哲学研究に引く」一種の教科書として、『哲学大綱』を出版。

7 1916年、『華工学校講義』（德育30篇，智育10篇）を『旅欧雑誌』に連載。19年，フランスで出版。

8 1916年、『欧洲美術小史』の第一として、『<sup>ラフアール</sup>頰斐爾』を『東方雑誌』（13巻8号，9号）に連載。

さて以上により，蔡元培の学問の概要はほぼ示すことができた<sup>(6)</sup>。ところで，20世紀初頭，蔡元培と同じくドイツ哲学に関心を示した人には，ショーペンハウアーに傾倒し，ニーチェにも親しんだ王国維<sup>(7)</sup>と，蘇報事件による入獄中に仏教哲学を学んだ章炳麟とがいる。しかし蔡元培は，『五十年來中国の哲学』（1923）の中で，ドイツ哲学の紹介者として王国維に多くの紙幅をさきながら，02年ラテン語の学習を開始し，03年には蘇報事件による指名手配を避けて，青島でドイツ語を学ぶかわら，『哲学要領』の翻訳に従事し，07年には念願かなってドイツに行き，ライプチヒ大学で学んだ彼自身については一言半句もふれていない。このことは，彼の謙虚な人柄を示すものであるとはいえ，彼の上記の如き経歴と業績，及び本稿で明らかにする彼の哲学者としての活躍を考慮に入れるならば，やはり些か片手落ちと断ぜざるをえないだろう。

さて，当時一世を風靡した西洋思想は，跋復および在日留学生（『訳書彙編』など）の翻訳・紹介による，スペンサーの社会進化論，アダム・スミスやミルの功利論であった。そして，戊戌変法の指導者康有為は，「争雄角智」の「列国並立」の世界で，亡国の危機を回避して富国強兵を達成するには，「一統垂裳」の時代に通用した旧法を変える以外にはないと社会進化論的情勢認識に基づいて，その変法論を展開した<sup>(8)</sup>。また，彼を変法運動に駆り立て，更に変法後の遙か彼方に大同世界を理想の世として設定させた背後には，人々を苦から救い楽を与えるという，幸福主義的発想に基づく救世意識が横たわっていた<sup>(9)</sup>。

そして康有為の高弟梁啓超は，戊戌変法の挫折の教訓に学びつつ，1902年，『新民説』を發表した。彼はその中で，「弱肉強食優勝劣敗の時代」に適者として生き残り，国家の「安富尊榮」を勝ち得るためには，民の「愚陋・怯弱・涣散・混濁」を改め，「民を新たにする」必要があることを力説した。従って，これもやはり社会進化論，功利論に依拠していた。

ところで，こうした一般的な思想状況の中で，蔡元培らは何故に特にドイツ哲学に興味を示したのであろうか。彼らはなぜそのような異端者の道を歩んだのか。そこで先ず考えられるのは，社会進化論や功利論では充たされない何か，彼らをつき動かしたということである。彼らには，康有為や跋復らの如き，自然科学の成果を万能仮説として社会に適用する，自然科学主義的傾向は見られない，また，伝統的な儒教哲学の概念・範疇体系から大幅に解放されているなどの共通点があるのは，その何かを見極める上で示唆的だと思う。

次に考えられるのは，戊戌変法や自立軍起義の無惨な失敗が，もはや社会進化論や功利論では解決できない，新たな思想的課題に彼らを直面させたということである。そして以上二つの要因の交錯の上に，彼らがドイツ哲学に引きつけられた理由を探っていくのが，まず妥当な道筋と言えるだろう。

ともあれ蔡元培の場合，そのドイツ哲学への関心の芽生えは，先述のように，その革命活動の開始とほぼ同時であった。このことは，両者の間に深い内在的な連関があることを予想させるに十分である。さて，だとしたら蔡元培は，いかなる思想的課題を引っさげ，いかなる理論的要求を充たすために，哲学研究の途に出立したのであろうか。本稿はとりわけその思想的課題に照準を合わせて解明することにしたと思う。そしてそれを通じて，中国近代哲

学の形成がいかなる形において行なわれ、いかなる形において可能であったかに接近する手がかりを得たいと考える。以上が本稿の課題である。

さて、蔡元培の思想的課題に迫るには、まず何よりも彼自身がそれにいかに応えているかということを知る必要がある。従って次章では、中華民国初代教育総長として提案した五つの教育宗旨を取上げ、彼が民国を担うべき理想の人間像としていかなるイメージを抱いていたかについて、調べてみることにしよう。

## 二

民国元年(1912)2月、ドイツから帰国したばかりの蔡元培は、清朝の欽定教育宗旨に代る、民国の教育宗旨を提案した。彼は『教育方針に対する意見』の中で、教育には、「政治に隷属したもの」と「政治を超越したもの」との二種類があるとした。そして、専制時代には常に全面的に政治に隷属していたが、「共和時代には、教育家は人民の立場に立って、教育の標準を定めることができるので、政治を超越した教育をもつことができる」とした。

その上で彼は、民国の現在の政治に隷属した教育宗旨として、軍国民主義・実利主義・公民道徳の三つを提起した。彼は公民道徳とは、フランス革命の掲げた自由・平等・親愛のことだとし、自由は、「匹夫も志を奪うべからず」の意味で、「義」に当り、平等は、「己れの欲せざるところ、人に施すなかれ」の意味で、「恕」に当ると言う。だがこれら二つは消極面からの道徳で、これらを望んでも得られない人間を放置することになるから、更に積極面からの道徳、つまり親愛で補完する必要があるとした。そして親愛とは、「己れ立たんと欲して人を立て、己れ達せんと欲して人を達す」のことで、「仁」だとした。

ところで蔡元培は、世のいわゆる最良の政治とは、「最大多数の最大幸福」をめざすものであるからして、軍国民主義・実利主義・公民道徳の目的も、結局、「現世の幸福」以上のものではないと言う。しかし、人間は死を免れないから、それだけを目的とすれば、人生には何らの価値もなくなる。また、国や世界も永遠ではありえないから、国民や人類にも何らの価値も見出せなくなってしまう。そしてその時、「身を殺して仁を成す」などの無私的行為、あるいは民族の自由のために全民族の最後の血の一滴までもふりしぼるといった英雄的行為は、全く無意味と化し、「冒険の精神」や「遠大な計画」は地上から姿を消してしまうことになると言う。

蔡元培はこうした事態に対し、現世の幸福を目的とする、即ち功利論の立場に立つのは政治家であり、教育家はちがうと言う。彼は、世界には「現象」と「実体(本体)」の二面があるとし、「教育は現象世界に立って、実体世界を希求するものである」と定義した。しかし教育は、「実体世界の観念を窮極の大目的とする」けれども、それは宗教とは異なり、現世の幸福を、「不幸福の人類が実体世界に到達する一種の作用である」として、それなりに積極的に評価するものであった。

彼はその理由として、二つの世界の連続性を、つまり、「いわゆる実体は、現象の中にある、必ず乙を滅ぼして後に甲を生ずるのではない」ことをあげた。それゆえ、現象世界の間において実体世界の障礙をなしている、「人我の差別」と「幸福をあくせく求める」という二種の意識は、それが人間の自衛力や自存力の不平等に由来するものである以上、現象世界の幸福の増進により、取り除くことができるわけである。

ところで、蔡元培が「実体観念にめざめさせる教育」として独自に提起したのは、世界観教育と美感教育の二つであった。彼は前者について、「思想自由・言論自由の原則に循い、一流派の哲学、一宗門の教義でその心を楷<sup>か</sup>らず、ただ常に一の方体なく終始なきの世界観を懸けて目的とする」と説明した。だがそれは、「毎日かまびすしく説きたてるわけにはいかない」ことと、無味乾燥な簡単な言説で一挙に説き明かすのは無理であることとのために、彼がより普遍的な方法として重視したのは美感教育の方であった。彼はカントに依拠して、「美感とは、美麗と尊厳とを合わせて言ったもので、現象世界と実体世界の間を介して、津梁<sup>か</sup>をなす」と規定し、「教育家は現象世界から実体世界の観念に到達するようみちびきたいと思うならば、美の教育を用いなくてはならない」と主張した。

ところで、以上五つの教育宗旨の相互の関連について、彼は後に以下の如くまとめている。

軍国民主義と実利主義は、もとより救世の必要物ではあるが、公民道德教育を中核としなければならない。公民道德を養成したいと思うならば、一種の哲学上の世界観と人生観をもたせなくてはならない。そしてこれらの観念を涵養するには、美育を重視しなくてはならない<sup>(6)</sup>。

以上から、この五つのどれ一つとして欠かせない緊密な連関性を知ることができよう。

さて、このように蔡元培は共和国にふさわしい五つの教育宗旨の提案理由を明らかにして、7月の第一回全国臨時教育会議に上程した。だがこの会期半ばに彼は辞任した。そして9月2日、教育部は会議の結論を受けて、「道德教育を重視し、実利教育・軍国民教育を以てこれを輔け、更に美感教育を以てその道德を完成す」との教育宗旨を公布した。従ってこれは、世界観教育の不採択だけを示しているのではない。まさしく蔡元培の提案の背後にある、彼独特の哲学説が殆ど理解されず、受け入れられなかったことを意味している<sup>(7)</sup>。

ところで、今日の我々の眼から見て、こうした結末は一向に不思議とは思われない。なぜなら、そもそもドイツ仕込みの概念で表現された難解な哲学説が、当時の人々に簡単に理解される筈がないからである。個人的な立場からの発言ならともかくも、一国の教育を統べる公的立場にある人間が、国民教育の基本方針として打出すには、客観的に見て、やはり相当無理があったようである。しかし、無理を敢えて冒し猪突猛進したところに、彼の理想主義者としての面目躍如たるものがある。我々はむしろ、民国の門出に当って発揮された、その盛んな意気込みにこそ、注目すべきかもしれない。

ところで、蔡元培の教育宗旨に関する説明から、彼の抱く理想の民国的人間像を鮮明に浮び上らせることは、思ったほど容易ではない。その最大の原因は、彼がいかなる「世界観と人生観」を「もたせなければならない」としているのかが、そこではなお明確に呈示されていないことにある。それゆえ我々は、彼の『世界観と人生観』（1913）を補足材料として、彼が美育によって涵養しようとした世界観と人生観を明らかにする必要がある。そもそも実体観念によびさますということは、そうした世界観と人生観をわがものとさせることに他ならないだろう。

蔡元培は、世界観は人生観の前提であるとし、世界の一分子にすぎない人間が完全な世界観を所有できるのは、「すべての分子は必ず全体の本性を具有している」からだと言う。彼によると、各分子の時・処により生じた種々の特性を排去して得られた「通性」こそ、「全体の本性」に他ならない。そして、世界の一分子である我々の意識の窮極にあり、しかも「物質・形式の制約を超えて自在なるもの」は「意志」だけだとし、これを「世界の本性」と

言う。それは、時間空間に制約され、因果律に縛られている、現象世界の各分子の意志とは次元を異にするので、「暗黒の意志」とか「盲目の意志」とか呼ばれると言う。

そして、現象世界の各分子の意志は、「本体に回帰することを最後の目標」とし、それは、「世界の各分子を合して密接に関わり合い、また彼此の差別がなくなり、現象世界と本体世界の相交わる一点に達する」ことだと言う。勿論、それは宗教のようにいっそくとびにはない。それは種々の間接作用を経て漸進する。そしてそれを跡づけ、系統だてたものが進化史に他ならないと言う。

そして進化史によると、有機物の植物から動物、そして人間へと進化が進むにつれて、相互間の交渉がますます緊密化し、「今や四海兄弟の観念は人類に公認され、肉食の戒、動物虐待の禁は、次第に流布している。いわゆる『民に仁にして物を愛す』は、すでに常識化している」と言う。また進化史は、目前の幸福に安住することは、「人類の精神の趨勢とまさに相反する」ことを告げるとともに、探険家や発明家の自己犠牲的行為、文学者や美術家の報いを求めずたゆむことない精進は、「将来のために現在を犠牲にすることは、また人類の通性である」ことを告げているとした。更に蔡元培は、進化史の歩みは、機械の発明や交通の発達により、生活が便利になり余裕が生じるにつれて、精神の修養に専念することが可能になりつつあることを示しているとし、近い将来、科学と美術が普及のきざしを見せていると言う。

以上進化史が教える三つの事実から、蔡元培は、「人類の義務は羣倫のためにして小己のためではなく、将来のためにして現在のためではなく、精神の愉快のためにして体魄の享樂のためではない」と結論した。それゆえ彼は、「世の進化史を誤読する者が、人類の大目的はその一身と子孫の生存以外にないとして、遂に強者の権利を無上の道徳としている」として、社会進化論を厳しく糾弾した。彼によれば、人類はこの世界で尽すべき義務があればこそ、その身体の生存が必要とされるのであり、それが数十年の寿命では完遂できないからこそ、その子孫の生存をはからなければならないのである。従って、権利はひとえに義務から導き出されたもの、いわば、義務の所産だと言う。

以上の世界観と人生観から、蔡元培の創出しようとした民国的人間像は、現象世界の各分子の意志の軌跡である進化史が明示する人類の義務を自覚し、その進行方向に自らの人生を重ね合わせようとする人間だと結論してもよからう。かくして、彼の理想の人間像について、おおよその輪郭を把握することができた。しかし、これで十分だというわけではない。なぜなら、その具体的な行動原理まで、まだ完全にはつかみきれていないからである。

それゆえ我々は次章で、彼の美育に関する発言を中心に、彼がそれによりいかなる行動原理を結果しようとしたのかについて、検討してみることにしよう。そしてそれは、彼の抱いている思想的課題に、我々をより一層近づけることになるにちがいない。

### 三

蔡元培の美感教育の理論的よりどころは、先にも述べたようにカントの美学説である。彼は『哲学大綱』第四編価値論第四節美学概念の中で、次の如く述べている。

純粋な美感の真相をたずね、美学的判断の関係を發揮したのは、近代の哲学者に始まり、とりわけカントが最も著しい。

カントは美感の定義を確立した。第一は超脱、全く利益の関係がないことを謂う。第二は普遍、人心が共通に受け入れることを謂う。第三は有則、はっきり目標を指せなくても、自然に目標に赴く作用があることを謂う。第四は必然、人性の固有するところで、外から付け加える必要がないことを謂う。……しかも美感は、妙麗の美に対してだけではない。またいわゆる剛大の美があり、至大に感ずれば、こせこせ計算する技を施すところがなく、至剛に感ずれば、抵抗力もききめがなくなる。だから鑑賞の始めは、美感と衝突しそうになるが、気持が落ち着くと、こせこせ計算できず、抵抗できない小己が、ますます小さくますます弱く、意識の外に出てゆくように次第に感じられる。そしていわゆる我相が、この至大至剛の本体と一体化し、そこに無量の快感が生じる。

蔡元培は以上のカントの美の二分法(Das Schöne と Das Erhabe)を踏襲し、美麗と尊嚴、優雅の美と崇宏の美、美と高など、さまざまな呼称を用いる。また、妙麗の美について、カントから彼が借用するのは、第一の超脱と第二の普遍である。

さて以上の前置きのもとに、『美育と人生』を手がかりに、蔡元培の美育の位置づけとそれによりもたらされる行動原理を見て行こう。彼は知・情・意三分説に依拠して、人の一生は意志の活動に他ならないが、意志は盲目だから、知識が比較的近くを照らす役目を受持ち、感情が、「遠照・旁照の用に供する」と言う。そして、知識による計較が全く入らず、感情だけが純粹に発揮された場合には、次の如き偉大で高尚な行為が実現すると言う。

必要な時には一己の生を捨てて衆人の死を救うことを願い、一己の利を捨てて衆人の害を去ることを願い、人我の区別、一己の生死利害の関係を、すっかり忘れてしまう。

しかし、人は全て感情をもつとはいえ、皆が皆こうした偉大で高尚な行為に出るわけではない。彼はその理由を、感情の推進力が薄弱なことに求めた。そしてそれを厚く強くするためには「陶養」が必要だとし、「陶養の工具」が美的対象で、「陶養の作用」が美育だと規定する。

そして、美感の発動は視覚と聴覚に限られるから、美的対象は排他的に独占されることがなく、万人ひとしく鑑賞できる。また、美的対象は一般に実用の対象にならず、「利用の範囲」を超越している。ここから蔡元培は、「普遍性があることによって人我の成見を打破し、超脱性があることによって利害の関係を突きぬける」と結論した。かくして美育により、先述の偉大で高尚な行為が実現するのである。

以上が『美育と人生』の概略である。ここでは妙麗の美についてだけしか述べられていない。もう一方の剛大の美に関しては、至大到剛なるものと一体化した時にはもはや「利害得失の見」がその間にまじり込む余地がないとか<sup>44</sup>、また、偉大・堅強の人生観がもたらされるなどと述べている<sup>45</sup>。

だが、総じて蔡元培は妙麗の美の方を重視した。これは、彼が中国の未来像として、とりわけ妙麗な美術の発達したフランスを思い描いていたことによる<sup>46</sup>。そしてまた、第一次大戦に際して、人道主義を標榜するラテン民族の性質が「美」に偏しているのに対し、「高」に偏しているゲルマン民族が、「軍国主義で世界を支配する」企みをもつことに対する嫌悪とも無関係ではあるまい<sup>47</sup>。

ともあれ、蔡元培が美育を通じていかなる行動原理を帰結しようとしたかは、以上ではほぼ明らかであろう。念のため更に他の箇所での発言をあげて補強しておくならば、以下の如くである。

人道主義の最大の阻力は専己性であり、美感の超脱にして普遍なのは、専己性の良薬である<sup>四</sup>。

芸術は、利害生死の上を超えて、興趣と見なす。だから高尚・勇敢と己れを捨てて羣のためにするの思想とを養成したいと思うならば、芸術でなければうまくいかない<sup>四</sup>。それゆえその行動原理は、羣のために一己の生死利害を度外視して献身することに他ならない。そして蔡元培は、この美育という独自の感情陶養の方法を、生涯提唱して倦むことがなかった。

例えば、五四新文化運動に際しては、『文化運動は美育を忘れてはならない』（1919）を発表し、美育を閉却した文化運動が、三つの弊害を免れないことを指摘している<sup>四</sup>。また、死の2年前には香港の聖約翰大礼堂美術展覧会で演説し、美術こそ抗戦時期の必需品であると言い、その理由は、それが人々に「寧静な頭脳」と「強毅な意志」をもたらし、またその「感情移入」の作用により同情の能力を増進するからだと述べた<sup>四</sup>。

更に蔡元培は、科学の発達に伴なって、今まで感情の陶養を分担してきた宗教が衰退の一途を辿っていることを指摘し、美育がそれに全面的に取って代り、科学と美術の並行的な発展を図るよう主張した<sup>四</sup>。彼によれば、科学は、「現象世界の障礙を祛いて、光明に引致く」ためのものであり、美術は、「本体世界の現象を写して、その覚性をよびます」ためのものであり、進化史は人類の精神がこうした「精神の愉快」の方向に向っていることを告げていた<sup>四</sup>。従って、彼の指し示す未来の世界は、科学と美術が十分に発展し、高い文化と人道主義が十全に開花した世界に他ならない。

それゆえ、ここに至っては、美育はもはや単なる方法には止まらない。それは同時に目的でもあった。蔡元培の哲学に占める美育の意義は、このように重層的構造をもつものであり、ここからもその決定的な重要性は十分に見て取ることができよう。

さて、蔡元培が美育により実現させようとした行動原理について、これを一般的な利他主義と混同する人があるかもしれない。しかし、もしそうだとすると、それは極論すれば康有為の幸福主義的発想にもとづく救世意識と何ら選ぶところはなくなる。だとすれば、蔡元培はなにも哲学研究のためにドイツにまで留学するまでもなかったであろう。彼は伝統的な中国哲学と当時中国で流行中の功利論や社会進化論とでは、自らの思想的課題を解決し、その理論的要求を充たすことができなかつたゆえにこそ、敢えて1907年という年にドイツに向つたのである。もし国内で十分に間に合ったのならば、1911年、ドイツで武昌起義の報道に接し、慚愧の念に責められることもなかったであろう<sup>四</sup>。

我々はこの行動原理を彼の理想の民国的人間像につき合わせて見るならば、両者の結節点とも言うべき位置を占めるのが、「羣のために」ということなのを見出すことができる。これが、それを一般的な利他主義に解消することを阻む、一種のかなめ石だと見てよからう。

それゆえ我々は次章で、この行動原理の示す意味について、更に掘り下げて見ておきたい。そうした手続きを経てこそはじめて、彼の思想的課題はその姿を我々の前に開示するにちがいない。

#### 四

さて、蔡元培がもたらそうとする行動原理の中核に位置する「羣」について、彼がそれを

どのように位置づけているか、まず見ておこう。彼は人々が羣を結成する理由について、「孤立して自営すれば、凍えたり飢えたりすることも或いは免れ難い。衆人の力を合せてこれを営めば、幸福の生涯、文明の事業は、始めて成果をあげることができる」<sup>92</sup>と言い、羣を結ぶことが個人々の生存条件を豊かにし、自然に対する抵抗力を強めるためだとの認識を明らかにした。従って彼は、「羣とは、各人公共の利益を謀るゆえんである」<sup>93</sup>と定義した。

それゆえ以上の認識からすれば、羣はその包括する範囲が拡大すればするほど、自然に対する力の総和は増大し、文明の飛躍的な進歩が可能になる筈である。そしてその行きつくところ、世界中の人類が一つの羣を成すことになれば、「地力が比較的薄く、天災がたまに起るところであっても、均しく補救に困難ではない。そして兵戦や商戦の惨禍もまた世界に跡を絶つ」<sup>94</sup>という理想の状態が出現する。

そして彼は、大羣と小羣の関係について、「小羣は常に大羣に包まれ、大羣の休戚は、いつも小羣および小羣内部の分子の休戚に他ならない」<sup>95</sup>とし、そこから、「小羣の利害は、必ず大羣の利害と相抵触しないものを以て標準とする」<sup>96</sup>との原則を打出した。つまり、家か国かの二者択一を迫られた場合には、「家に有利で、また国に有利、或いは国に無害なものは、これを行ない、もし家に有利でも、国に有害であれば、絶対に行なってはならない」<sup>97</sup>と言うのである。

そしてこれは、国家と世界人類との場合にも同様に当てはまる。彼は、「いわゆる国民なる者もまた同時に全世界人類の一分子である。もし絶対的国家主義を唱えて、人道主義をすてて顧みないならば、ドイツの強をもつても、ついに失敗を免れない」<sup>98</sup>と言う。

以上から、彼の最高の理想は、世界中の人類が一つの羣を成す、世界主義、人道主義にあることがわかる。しかしそれは、国家の垣を一挙に取りはらう、無政府主義、あるいはコスモポリタニズムではなく、世界の中に包まれる「小羣」として、国家を正當に位置づけるものであった。それゆえそれは、ナショナリズムの上に立つインターナショナリズムとしてもよからう。

ところで、蔡元培のこうした思想を、クロボトキンの相互扶助論に関連づける解釈がある<sup>99</sup>。たしかに個が孤立しては生存できないという発言に関しては、第一次大戦でその正しさが証明された互助論が、「生物の進化は全く互助により、どんなに強くても、孤立すれば、失敗しないものはない」<sup>100</sup>と主張しているところから、少なくともヒントを得たと見ることではできよう。また人道主義については、たしかに次の如き発言は考慮に値するだろう。

今日人道主義を待むものは多くこれを（相互扶助論のこと—後藤）宗としている<sup>101</sup>。

クロボトキンの互助主義は衆弱を聯合して、強権に抵抗し、強者に永遠に弱者を侮ることができないようにさせ、人と人とがこのようであるだけでなく、国と国ともまたこのようにさせることを主張している。現今の欧戦の結果は、互助主義に最大の証拠をつけ加えさせてやった<sup>102</sup>。

しかし、本稿第二章に引いた、「肉食の戒、動物虐待の禁は、次第に流布している」の発言、及び以下の『哲学大綱』の文章を無視するわけにもいかない。

人道主義の狭義は、人類全体であり、その広義は凡識論を標準とする。動物から植物そして無機物に至るまで、およそ識ありと認められるものは、みな相互に休戚の関わりがある<sup>103</sup>。

従って、蔡元培の思想と相互扶助論との関連を、本質的なものと見るにはなおためらいが残る。



むしろ相互扶助論がたまたま彼の思想の一部に合致し、それを証明し補強するものとして使われたと見るべきだろう。

さて、蔡元培の羣は、個々人の生存の条件を有利にし、自然に対する抵抗力を大きくすることを目的としていた。従ってそれは、梁啓超の場合のような、「性命・財産の託するところ、智慧・能力の託するところ」<sup>64</sup>といった、庇護を求めるためのものではない。それは、個々人が自己の生存の方法を改善し進歩させるために自発的に結集した、いわば共同体＝社会である。それに対し、梁啓超の羣は庇護の代償として服従を求める、個の上に君臨する国家に他ならなかった。

従って蔡元培の羣の場合、それはわれらの共同体であるからして、もしそれが危機に瀕したならば、「己れを捨てて羣のためにする」という行動が当然のこととして要請される。彼はその理由について、羣が亡ぶことは羣の成員にとり自己の生存のよりどころを失なうことになるから、また、羣の立場から見ると、その一を犠牲にして衆を救うことができるからとの二つをあげた。そしてそのいずれにせよ、羣のために一己の生死利害を度外視して献身するという決意は同じだと言う<sup>65</sup>。

ところで、こうした羣のために自己を犠牲にする行動原理は、いわゆる滅私奉公的、全体主義的なそれと一体どこが異なっているか。そもそも滅私奉公的、全体主義的な行動原理は、個が羣＝全体に従属し、それに埋没して、あくまでその手段としてしか位置づけられない場合に、一方的に強制されるものである。それゆえそれは、梁啓超の羣の場合なら、まだしも当てはめることができよう。なぜなら、彼は、「羣の人におけるや、国家の国民におけるや、その恩は父母と同じい」として、「羣に報じ国に報ずる義務」を強調したからである。勿論それも、羣の庇護に対する反対給付の要求であり、一概に一方的、無条件の要求とは言えないかもしれない。とはいえ、そこにはやはり恩をかさに着た強制的性格を強く残していた。

蔡元培の場合、個の利益と羣の利益は完全に一致し、そこには、文明の進歩、人間の自然に対する力の強化という、共同の目的があった。その意味で、個と羣は間然たるところのない一体物であり、個＝羣であった。そして個は自己の休戚を羣の休戚と緊密に関連づけ、羣に対して主体的に責任を負い、共同の目的を遂行しようとするのである。従ってこうした自我は、いわゆる近代的な自我、すなわち個人主義的自我ではない。それは共同体的な自我、公的な自我である。そして蔡元培の行動原理は、そうした積極的な共同体的自我の自覚を要請するものであったとしてよかろう。そしてこうした立場から、彼は、「共同享受の利益をもつ以上は、共同して愛護する義務がある」<sup>66</sup>として公德を要求すると同時に、「我々は既に社会の一分子である以上、分子の腐敗は、全体に影響がないわけにはいかない」として、私徳を人々に厳しく要求した<sup>67</sup>。

ところでこうした蔡元培の共同体的自我の主張に対し、梁啓超の場合には、「天賦の良知良能」、すなわち自然権として個の自由・平等を位置づけ、近代的自我、個人主義的自我の自覚を一見促しながらも、「国権とは一私人の権利が結集して成ったものである」として、あくまでそれを国権伸長のための手段と見なすものであった。従ってこの場合、個人の権利は生得的なものとされながら、それはあくまで国家の一員としての義務の枠をこえるものではなかった。

ところで蔡元培の権利と義務の関係についての独特の見方も、その共同体的自我の主張と決して無関係ではない。彼は、権利とは「己れに有利なもの」とし、義務とは、「およそ自

分の力を尽して社会に有益なもの」と規定する。そして彼は、「意識の程度」「範囲の広狭」「時効の久暫」のいずれの面からみても、「権利は軽くて義務は重い。しかも人類は実に義務のために生存する」と結論する<sup>88</sup>。彼によれば、あくまで義務が主体であり、権利は「人身の燃料」に他ならなかった。

従ってこれは、強権を以て他者を征服し、それをもって権利として自己を主張するという、社会進化論的権利観に対する有力な反措定であった。それゆえ、義務の強調という点で表面的には相似するかもしれないが、思想の本質において梁啓超の、「苟も義務を尽さざる者は妄りに権利をのぞむなかれ」の対極に位置するということを見すごしてはならない。

蔡元培の場合、その権利義務観は、大地の進化史の指し示す方向に歴史を推し進め、全地球共同体の一員として共同の目的を担うことにおいて人間の存在理由があることを表明するものであり、そしてその時、その共同体的自我の主張も別の次元から新たな位置づけが必要とされ、もはや本稿が設定した課題を遙かにこえることになる。

ともあれ以上により、我々は蔡元培のもたらそうとした行動原理の意味するものについて、明らかにすることができた。ということは、20世紀初め、彼がいかなる思想的課題をかかえてドイツ哲学に向ったかという、本稿での課題にやっと辿りつくことができたということである。さて次章でそれを明らかにし、蔡元培の共同体的自我の主張がもつ思想史的意義を探ることにしたい。そしてそれにより、中国における近代哲学の形成がいかなる形において行なわれ、いかなる形において可能であったかの見通しを得て、本稿を閉じたいと思う。

## 五

1904年旧暦正月2日から10日まで、蔡元培は『俄事警聞』紙上に6回にわたり、『新年の夢』というユートピア物語を載せた。彼はその中で、世国各国を歴訪して中国に帰ってきた主人公「中国一民」に、多年の遊歴と研究の結論として以下の如く述べさせている<sup>89</sup>。

人類の力量は、今なお自然に勝つことができず、伝染病や水害旱害のようなことは、ついに免れることができない。これは地球上―国―国に分れ、各々自国が得をしようと考え、国と国との交渉で、人間の力量をすっかり使い果しているからである。一国が他の国に勝利できず、土地を失なうのでなければ、利権を譲り渡しているのは、一国の中がまた一家一家に分れ、各々自分の家の利益だけを顧みて、人間の力量をすっかり使い果しているからである。いま最も文明の進んだ国の人でも、やはりその力量を一半は国に、一半は家に費やしていて、実際なお完全な国をなしていないのだから、どうして世界主義を語ることができようか。まず国が独立していない人に、みなきちんと国をつくり上げさせてこそはじめてうまくいくのだ。……実のところ新中国をつくり上げるのも困難なことではなく、各人がみな家のために浪費している力量を公けにまわしさえすればそれでよいのだ！

以上から、人類はもともと自然を征服できる能力をもっているとの基本的な認識から、蔡元培が出発していることがわかる。彼によれば、人間が本来もてる力量を十全に発揮できず、依然として自然の前に無力な存在としてひれ伏すばかりなのは、人間が孤立して自己の利益に血眼になっていること、換言すれば、人間の利己心のせいであった。従って彼は、世界が一つにまとまり、人間の自然に対する支配を確立するためには、国家の独立をまずその前提とし、家という狭い枠に閉じこめられている力量を公けの利益に向けさせる必要があるとした

のである。

さて「中国一民」はこれを大晦日の開港場で会う人毎に説いたが、全く相手にされず、すっかり落胆して不寝寢をした。そしてその夜、彼は理想が実現された夢を見た。しかしそれが夢で終わったということは、蔡元培がその理想と現実との落差を埋めるべき方法をついに発見できなかったことを意味している。

我々は今迄、それに蔡元培がどう応えたかということを見ることにより、彼の思想的課題を探ってきた。そして、彼が共同体的自我の自覚を促すことにより、それに応えようとしたとの結論に辿り着くことができた。それゆえ我々は、その思想的課題は、蔡元培が『新年の夢』の中で提起した、民族の独立を達成し、そして世界が一つになって、人間が自然を征服するためには、人々の利己心をいかに打破るかということであったと結論してもよかるう。

そしてこうした問題意識は、章炳麟が、「革命を実行し、民権を提唱しようとして、もし一点の富貴利禄の心をまじえていれば、微生物や黴菌が、全身を害するようなものだから、孔教は断じて用いてはならない」として、「国民的道德」増進の方法として仏教を重視するのと共通するものをもつ<sup>40</sup>。ということは、戊戌変法の失敗により、少数の人々による上からの変革が中国ではもはや不可能だということが明瞭になった20世紀初頭において、変革主体の条件が大きく問題として浮び上ったことを示している。

そして、梁啓超の『新民説』はそうした問題意識を横目で睨みつつ、民衆の利己心をむしろ一層煽りたてることにより、近代的自我の確立を促して、それを國権伸長の回路に導き入れようとしたのであり、従ってそれは、蔡元培や章炳麟とは全く逆の方向をめざしていたとすることができる。それに対し、蔡元培の焦眉の思想的課題、それは、戊戌変法、及びその見果てぬ夢を追う梁啓超らの功利主義、幸福主義の限界を鋭く見つめ、それをのりこえるべき新たな行動原理を提起してその定着を図ることに他ならなかった。換言すればそれは、いかにして利己心の呪縛から人々を解き放ち、民族独立と中国の革新とのために献身する人間像に転生させるかということであった。そして蔡元培は、ドイツ哲学の中に、新たに創出すべき民国の人間像の行動原理の理論的よりどころとその実現の方法とを求めていったのである。

ところで、蔡元培の共同体的自我において、ともすれば自己犠牲が強調され、個の権利が無視されているのではないかとの疑問が提出されるかもしれない。たしかに、「人類は実に義務のために生存する」との彼独特の権利義務観が、そうした印象を強めるかもしれない。しかし、それが滅私奉公的、全体主義的な性格をもつものではないことは、既に述べた通りである。そしてまた彼の権利義務観が、本稿の課題設定とは別の文脈において扱えられるものであるということについても、先に暗示しておいた。勿論、個の自由・平等という、近代市民社会的な観念の発達が未熟な半封建半植民地社会が、彼を深く規定していることは否定できない。第二章で引いた、自由・平等・親愛の概念規定はそれを端的に物語っている。

しかし蔡元培は、個の権利の伸長に関心をはらわなかったわけではない。彼は『教育の對待的發展』(1920)の中で、立憲国家においては、個人に思想・言論・集会の自由を認めているが、これは個性の発展であり、納税・兵役の義務があるが、これは羣性の発展である。しかし、この段階では羣性は国家の範囲内にとどまっているから、個人もまだ「民」権をもつにとどまっていると言う。

しかし、羣性が国家の範囲を超えて世界主義、人道主義に進みつつある現状において、「羣性と個性との発展は、相反してまさに以て相成る」必要があるから、世界主義、人道主

義をめざすとともに、人権の伸長をはかるために、人格的教育を行なわなければならないと言う。従って蔡元培は、共同体的自我の自覚を促すと同時に、他方で個の権利意識の伸長をはかり、両者の調和的發展をめざしていたとしてよからう。

とはいえこの場合、「民」権と「人」権が別ものとされていることは、その概念内容について若干の懸念を生じさせることは否めない。その点、個の自由・平等を天賦の人権とし、近代的自我の確立を呼びかけた梁啓超や五四新文化運動期の陳独秀には、そうした曖昧さや混乱は見られない。社会進化論や功利主義に依拠する彼らの最大の課題は、西洋近代文明の受容による中国の近代化であり、西洋の哲学・思想を紹介し定着させることは、彼らにとり決定的に重要なことと考えられていた。そして二人とも、そのための類まれな能力の持主であった。

ところで、中国近代哲学の形成とは一体いかなることを意味するのか。それが中国哲学の中に西洋近代哲学・思想をもちこむことであるならば、この二人のなしたところこそ、そうにちがいない。しかし中国の近代とは近代ヨーロッパに侵略され、半封建半植民地社会につき落されて、近代化の道を拒否された近代である。従ってそれは、個の自由・平等や近代的自我の実現する基盤そのものを奪われた近代であった。それゆえ、そうした中国の近代において、西洋近代哲学・思想を輸入しようとしたところで、それが根づき発展することは到底不可能であった。それらは中国の現実の上を素通りするだけで、民族の独立と非資本主義的近代化の道を模索することにおいて、全く無力でしかなかったのである。

従って、梁啓超や陳独秀のなしたことは、中国近代哲学の形成に何ら寄与するものでなかったと見てよからう。それに対して、蔡元培の共同体的自我の主張は、伝統的な中国哲学の痕跡を深くとどめ、曖昧さや混乱を必ずしも免れていないかもしれないが、しかし中国の近代が、民族的独立の達成という全民族共同の目的を担わざるをえない以上、最も近代的な哲学とすることができる。それは中国近代の現実がつけつける課題を直視し、それに真正面から応えることにより組立てられた哲学だと言ってよい。

従ってこれは、孫文の新三民主義の中の民族主義とも共通する点を多くもつとともに、李大剣の『風俗』（1914）における、「匹夫」たる自己が「群」の一員としての責任を自覚し、状況を主体的にきり拓こうとする決意の表明の中に、最も有力な実例を見出すことができる。そして李大剣の場合、そうした共同体的自我の自覚が、民族救亡の主体として社会の底辺に生きる民衆の発見に結びついていたところに<sup>40</sup>、蔡元培の哲学をのりこえる方向が既に約束されていたと言える。

そして蔡元培の共同体的自我の主張は、社会主義の建設という共同の目的の下に努力している現代中国の、「破私立公」、「人民の為に服務する」といった「共産主義道徳」に連なるものと言える。しかし彼の場合、義務の遂行のために権利が認められ、また権利意識の伸長も独自に追求されているが、現代中国の場合は、かえってその側面が弱くなっている。そして、専ら道徳主義的側面が強化されていることは、人民解放軍の戦士雷鋒、王杰や、農村幹部の模範焦裕禄といった英雄たちの例からも、十分指摘することができよう<sup>41</sup>。

ところで蔡元培は、自己の利害と羣の利害とを緊密に関連づけて把え、羣に対して主体的に責任を負って共同の目的を遂行する共同体的自我の実現が、現実においてはさほど容易ではないという、理想と現実との裂け目に気がつかないわけではなかった。そして彼は、その亀裂を美育によって埋めようとしたのである。しかし、その方法では一挙に埋められるも

のではない。そして、彼もそれを知らないではなかった。あるいはむしろ、速効性を全く期待できない、美育という間接的で迂遠な方法を取って採用したところに、彼の漸進主義が如実に表明されているとも言える。北大における自由主義的な大学運営も、こうした彼の漸進主義と関連づけて見なければ、十分にその真相をつかむことはできない<sup>(4)</sup>。

彼は理想と現実との裂け目を生じさせている最大の原因が、私有財産制に基づく社会の階級的分裂にあるという事実を、生涯、決して深刻に受けとめたことがなかった。それは既に1904年の『新年の夢』にも現われている。彼は民族の利益を売渡す「冒充管帳」（ニセ会計係、ここでは清朝政府を指す）を放逐し、富人を死刑で脅して財産を供出させさえすれば、階級対立が解消し、一挙に民主主義社会が実現できると楽観していた。このことから蔡元培がいかに国民の中における支配と被支配との対立の根深さに盲目であったかがわかる<sup>(5)</sup>。1927年の南京政府における彼の反共活動も、さきの漸進主義とも関連するにせよ、最大の原因は、農村における地主と農民との階級対立のもつ深刻さを殆ど把握できなかったことによるものと思われる<sup>(6)</sup>。

「劳工神聖」を叫んで、たかだか人々に全て労働の習慣をつけさせることくらいが<sup>(7)</sup>、蔡元培の共同体的自我実現のための経済政策に他ならない。そして後はひたすら美育に頼るばかりであり、情勢の進展の中で、彼の美育の主張はアナクロニズムを嗤われることに終わってしまった<sup>(8)</sup>。

そして、農村における土地改革を通じて、民主主義を実現し、それによって共同体的自我の基盤を拡充するという方法により、蔡元培が望んだ中国民族の独立を達成したのは、毛沢東を指導者とする中国共産党であった。勿論、だからと言って、蔡元培が過去の人物になったわけではない。なぜなら、共同体的自我の実現の問題は、今後の世界にとりやはり大きな問題であり、それをどのように実現するかについて、現代中国における道徳主義的偏向をも合わせ考えるとき、蔡元培の提起した問題は決して過去の問題ではないからである。

さて以上が、本稿の課題に対する私の目下のところ答案であるが、勿論、もう一つの問題、すなわち蔡元培がいかなる理論的要求を充たすためにドイツ哲学研究の途に上ったかは、今後の課題として残されることになる。と同時に、彼の哲学の構造と儒教的世界観との関連について、また彼の中西文化観なども興味深いのが、全て今後に期して筆を擱くことにしたい。

(完)

## 註

- (1) 王雲五『蔡子民先生百齡誕辰紀念及銅像揭幕式致詞』(1968) (蔡元培先生全集所収)
- (2) 拙稿『蔡元培の大学論』(人文科学論集第12号) 参照。
- (3) 日本人蟹江義丸の訳を転訳したとの説もある(許地全『蔡子民先生底著述』など)。
- (4) 日本人中島太郎がこれを訳して、『支那倫理学史』(1941, 大東出版社)として出版。
- (5) 以上のほか、1916年に『康徳美術学』を著わしたが、未刊に終わったという。なお、1915年に紅樓夢が「清康熙朝の政治小説である」ことを明らかにした、『石頭記索隱』を発表したが、性格をやや異にするので、本文中にはあげなかった。
- (6) 拙稿『王国維における哲学の挫折—その意味するもの—』(東方学第五七輯) 参照。
- (7) 康有為『上清帝第二書』(1895)。いわゆる公車上書のこと。
- (8) 拙稿『康有為と孔教』(日本中国学会報第25集) 参照。

- (9) 黄世暉『蔡子民先生伝略』。なお、『対教育宗旨案之説明』(1912)の中では、「五者以公民道德為中堅，蓋世界觀及美育皆所以完成其道德，而軍國民教育及實利主義則必以道德為根本」とまとめているが、意味は同じである。
- (10) 魯迅日記1912年7月12日付の記事(聞臨時教育會議竟刪美育。此種豚犬，可憐可憐)は、それを如実に示すものといえる。教育宗旨についての議論の経過は、『民立報』1912年7月26日、27日付の記事を参照のこと。
- (11) 『以美育代宗教説』(1917)
- (12) 『我之歐戰觀』(1916)『在香港聖約翰大礼堂美術展覽會演説詞』(1938)
- (13) 『華法教育會之意趣』(1916)『華法教育會叢書序』(1918)
- (14) 『我之歐戰觀』
- (15) 『哲学大綱』第四編第四節
- (16) 『大学院公報刊辭』(1938)
- (17) 三つの弊害とは、(1)他人を責めるには非常に周到だが、いざ自分が実行する段になると、小っぼけな利に足をすくわれ、主義を犠牲にせざるをえない。(2)立派な主義を護身符にして、卑劣な慾望をほしいままにし、神聖な主義に泥を塗って、発展の阻力を増す。(3)簡単な方法と短かい時間で、その極端な主義を達成しようとし、幾度か挫折すると、希望がないと思い、厭世観を起し、甚しい場合は自殺までもする、である。
- (18) 『在香港聖約翰大礼堂美術展覽會演説詞』
- (19) 『与時代画報記者談話』『以美育代宗教説』など。また彼は、1922年、李石岑の求めに応じて、胎教院から共同基地に至る美育実施計画を発表した。(『美育實施的方法』)
- (20) 『世界觀与人生觀』
- (21) 『致吳稚暉函』六(1911年10月18日)
- (22) 『華工学校講義』德育篇第一(1916)
- (23) 同上德育篇第二
- (24) 注22に同じ。
- (25) 『對於北京大学学生全体参与慶祝協商戰勝提燈會之説明』(1918)
- (26) 『國民雜誌序』(1919)
- (27) William J. Duiker の "Ts'ai Yüan-p'ei : Educator of Modern China" (The Pennsylvania State University Press 1977) は、筆者から見ると、まだ Kropotkin の Mutual Aid の蔡元培に対する影響を高く評価しすぎていると思われる。また、蔡の哲学に影響を与えた人として Friedrich Paulsen をあげるのについては、その結論とともにその手続きに多に疑問をもつ。問題は誰からの影響かを詮索することで終るのではなく、それをいかに自らの中に取り入れて、自らの哲学体系をいかに組立てたか、そしてそれが中国の近代哲学形成においていかなる意味をもつかということでなければならぬだろう。
- (28) 『黑暗与光明的消長』(1918)。なお「持」は「恃」の意味に訳した。
- (29) 『致新青年記者更正在政学会及信教自由會之演説函』(1917)
- (30) 『欧戰与哲学』(1918)
- (31) 『哲学大綱』第四編第二節。なお凡識論とは、Panpsychismus, Allbeselung の中国語訳。
- (32) 梁啓超『新民説』(1902)。以下、梁啓超の引用は全てこれによる。
- (33) 『華工学校講義』德育篇第二
- (34) 同上第四、第五
- (35) 『北京大学進徳會之旨趣書』(1918)。ところでこうした点から見ると、蔡元培はいかにも厳格な人に見える。たしかに自分については非常に厳しい人であったことは、死後一銭の貯えもなく、住居も

自己の所有ではなく、また嘗ての北京大学での同僚や学生たちが家を寄附しようとしたのを断っている（『復北大師生贈屋祝寿函』1936）ことから十分うかがい知ることができる。しかし、『華工学校講義』德育篇第七「責己重而責人輕」に見られるように、他人の行為については、余人からは推察できない原因があるかもしれないから、自分の解釈だけで苛酷に責めてはいけないとしている。1925年12月9日から翌年2月2日まで、ヨーロッパからの帰途同じ船に乗合わせ生活を共にした上原専禄の告げる逸話（『蔡元培との三十日』世界1951年8月号）から、我々は彼の人となりを十分に知ることができる。

(88) 『義務と権利』（1919）

(89) 蔡元培の号の字民は、この頃、以前の民友という号に対し、「吾一民耳、何謂民友」として改めたという。従って、この『新年の夢』の主人公は蔡元培の分身と見てよい。

(90) 章炳麟『東京留学生歓迎会演説辞』（1906）。その他、『革命之道德』（1906）なども同様のことを述べている。

(91) 拙稿『初期李大釗の思想』（日本中国学会報第26集）参照。

(92) 『雷鋒日記』『王杰の日記』など参照。なお焦裕禄は河南省蘭考県委員会第一書記であった

(93) 注⑦であげた上原専禄は、「かれは自由主義者であるには違ひなからうが、その自由主義は基本的人権というような権利思想に媒介せられたものというよりは、いわば個体的実存の併存事実の洞察によって裏づけられた、ゆたかな『寛容』の精神を枢軸とするものではなかつたろうか」と述べている。これは蔡元培に実際に接して得られた観察として、彼の思想の本質をつく鋭い指摘といえる。

(94) 拙稿『二つのユートピア—康有為の大同世界と蔡元培の『新年の夢』—』（1979年秋発行の森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集に発表の予定）参照。

(95) 『刺赤後之消毒工作』（1931）参照。

(96) 『勞工神聖』（1918）。その他、『我的新生活観』など参照のこと。

(97) 『与時代画報記者談話』参照。

○附記 本論文は昭和52年、53年の科学研究費の助成による成果の一部である。