

蔡元培と宗教（その五）

——第三章『群学説』—— 嚴復訳『天演論』との出会い（三）

後 藤 延 子

第五節 嚴復訳赫胥黎『天演論』読後（続）

さてこの蔡元培の読書ノートには、スペンサーの「公道の界説」⁽¹⁾と並んで、「保種の三大例」（種の維持の三大法則）⁽²⁾が書き留められている。そしてこの二つが連続しているところから見て、その出典が、「論」十五の嚴復の案語にあると結論しても差支えなからう。

ところで「論」十五「悪を演ぶ」は、ハクスリーが、時代の進歩につれて善が増加して行き、悪が日々姿を消すとの、単純な楽観主義の見方に対して警告を発した箇所である。ハクスリーは、「天演を以てこれを言えば、善は固より演ぶるも、悪もまた未だ嘗て演びずんばあらず」と述べ、人間の本性の中に貫徹する「天行」⁽³⁾「自営」のしづとさを指摘する。従ってハクスリーは、自然の成り行きに任せて（「その自ら至るに随い」）、善の自然な成長、悪の自然な消滅を決して信ずることはできなかった。

勿論ハクスリーは、人間世界が決して生易しく順調に推移するものではないことを知り抜いていた。それゆえに、人間に生得的に授けられている「自輔の権能」を用い、知力と活力を存分に練り養って相互に助け合い、「天行の威を日々に殺ぎ」、人々の安穩な生活の実現に尽力することが、人間の責務だと強調してやまない。だが嚴復には、ハクスリーが一途な悲観論や楽観論への思い込みを戒め、

「哀楽」の相半ばする人生の歷程を冷静に見つめようとの提言に我慢ならなかったようであり、訳文の途中で細字の案語を挿入して反撃を加えている。⁽²⁾

そして更に「論」十五の文末の案語において、「前後の論十七篇を通観するに、これ最も下となす。蓋し意に斯賓塞に勝つを求めて、遂に未だ嘗て深く斯氏の拠るところを考えざるなり」と、最後の追い討ちをかける。ことほどさようにハクスリーに敵意をむき出しにするのは、スペンサーの「民群が天演の自然に任ずれば、必ず日々に善に進み、悪に趨く日はあらずして、郅治は必ず時ありて臻る」の発言を、嚴復が心から信じきっているからに他ならなかった。嚴復によるとこの発言は、「その義を堅つるは至って堅く、殆ど破り難し」であった。

この嚴復のスペンサーへの全幅の信頼は、嚴復によると、スペンサーが生物学の法則を用いて「群理」の推測に当ろうとしたところに、その理由があった。嚴復は、今では地体（地球）、植物、動物の三学問分野において、それぞれが進化の法則の支配下にあることが証明され、ダーウィンの理論の出現によって、進化論の真理性がますます明白になり堅固になった、と言う。そして嚴復は、スペンサーが生物の集合である「群」を、アミーバの如き単細胞体が合体して成立する有機体として捉えて研究し、「群」が「物競・天沢・体合」の法則に従って運動していることを解明した、と指摘する。⁽⁴⁾

そしてその中でも、外的諸条件に適應して自己を最善の生存状態に導く「体合」(＝適應)の役割は特に重要であり、かくして人間の集合体である「群」は、「天演の自然に任じれば、郵治は自ら至る」ことになる。⁽⁵⁾これが敵復の理解した、スペンサーの主張である。勿論、「天演の自然に任ず」ということは、何事も一切せず、「事とすると所なし」ということではない。「道は、^{やりかた}擾すなくして、公道を持するにあり」である。⁽⁶⁾つまり、余分な干渉をやめ、「各々その自由を得て、他人の自由を以て界となす」ことである。

そしてもう一つ、「保種の三大例」の実行がつけ加わる。そしてハクスリーと同様にスペンサーも認めるように、たとひ善と悪とが双方とも成長するにしても、「民が既に群を成せし後に、苟も能く擾すなくして公にして、その三例を行なえば、悪は將によりて演ぶるなからんとす。悪がよりて演ぶるなくんば、善は自らに日々に臻る」ことになる。

さて蔡元培は、この「論」十五の敵復の案語の中から、「公道の界説」と「保種の三大例」とを、自分の読書ノートに書きぬいた。ということとは、「論」十五「悪を演ぶ」の敵復の案語全体に対する同意がまず前提としてあったというふうに見るべきだろう。なぜなら、「公道の界説」の代りに、「人々自由を得て、他人の自由を以て界となす」の「群学太平最大の公例」を書きぬいても、意味に変化があったわけではないからである。そして「保種の三大例」も、後述するように、類似のもので間に合わせることも不可能ではなかったからである。

従って「公道の界説」と「保種の三大例」とを一連のものとして書き留めた蔡元培は、またしても敵復のスペンサー理解に誘われ、レッセ・フェールの果てに、悪が消えて善が世界を掩う理想社会到

来の福音を受け入れたものと思われる。ハクスリーの如く、「天行」が個々人の心中に具現する「自営」(セルフ・アサーション)が限界を超えて暴走せぬよう、常に神経を張りつめて警戒し、時として深い絶望感・無力感に襲われるのに比べて、それは何と心地よいことか。

さてこの安楽の境地の扉を開ける鍵は、「公道」の他に、もう一つ必要であった。従ってそのもう一つの鍵、即ち「保種の三大例」の検討に移ることにしよう。

「保種の三大例」とは、「一、民は未だ丁を成さざれば、功と食とは反比例率をなす。二、民すでに丁を成せば、功と食とは正比例率をなす。三、群と己れと並び重ねれば、己れを捨てて群のためにす」である。蔡元培はこれに続く敵復の言葉、「三例を用いれば群は昌ん、三例に反けば群は滅ぶ」も、一緒に書き留めている。ところで種の存続のための原則は、『天演論』の案語の他の箇所にも載せられている。それは「導言」十七「善群」の案語の中の、「斯賓塞の群学の保種の公例二つ」である。

その内容は、「凡そ物は種が伝わりて盛んなるを欲すれば、必ず、未だ丁を成さざる以前は、得る所の利益は、その効能と反比例をなし、既に丁を成すの後は、得る所の利益は、功能と正比例をなす。これに反すれば衰滅す」である。これは先に述べた「保種の三大例」の一つめ、二つめと重なっている。

ところで「導言」十七の敵復の案語では、この二つの「保種の公例」に引き続いて、スペンサーが『群誼篇』で立てた「進種の大例三つ」をあげている。これについては後で検討することにして、まずは、「保種」の原則から整理に着手することにした。

山下重一氏は、「論」十五の案語の「保種の三大例」を、『倫理学

原理』第二卷第四部「ジャステイス」第一章の要約とされ、第一章第二四九節の三つの「一般性のより少ない結論」を示される。⁽⁷⁾第一章の標題は「アニマル―エジックス」であり、第二章は「サブ・ヒューマン・ジャステイス」、第三章は「ヒューマン・ジャステイス」である。ところで第一章第二四七節は、種が保存されることを願うならば、従わなければならない二つの法則を詳細に記し、その節の末尾に、『社会学原理』三二二節を参照せよと書いてある。そしてこの『社会学原理』第一卷第三部「家 族 制 度」第九章「ザ・ファミリー」三二二節は、山下氏が「導言」十七の敵復の案語中の「保種の公例二つ」の出典として指摘された箇所である。

そこには、「生物のいずれの種も、生き残るためには、二つの相対立する要求を充たさなければならぬ」として、どのメンバーも無能力の割合に応じて利益を（恩恵）を受け取る時期があり、その後は労働能力の割合に応じて利益を受け取らなければならない時期がある、と記されている。勿論、自活する労働能力のない幼弱の時期に、親の援助が与えられなかったとしたら、次の世代は成長できず死滅する。成年以後、自立して自己の才覚で生きることができなければ、社会の負担は増大し、他の社会との生存競争に敗北する。

そしてこの『社会学原理』三二二節を参照せよと書いてあった『倫理学原理』第二四七節には、殆ど同じ二つの法則が記されている。よって「論」十五の「保種の三大例」の内の一つめと二つめは、出典を確認できたとしてよからう。次の問題は、三つめの群と己れとの関係についてである。進化の度合いの低い段階の動物（例えば「導言」十一の「蜂の群」）から類人、人間へと進むにつれて、さまざまな条件が複雑に絡み合い、群と己れとの関係は、一概に単純明快な断案が下せなくなる。その点については、スペンサーが繰

り返し説いているところである。⁽⁹⁾

そして、「群と己れと並び重ねれば、己れを捨てて群のために」との三つめの法則の出典を探してみると、やはり山下氏の指摘される、第一章第二四九節以外に該当するものは見当たらない。ただその場合、仮想的条件を設定し、それも単型種に限定するとして、その種の存続と繁栄とは是非とも望まれたとしたら、不可避免的に引き出される、最も一般的な結論の方であろう。それは、「義務の順序において、種の保存の方が、個の保存よりも上位を占める」ということである。勿論、種は個の集合体であり、種の幸福な生活は、個の快適の増進以外には達成されることはない。しかし、全ての個の消滅による種の消滅は、種の幸福な生存の目的の絶対的な失敗を必然のものとする。だとすると、個の消滅が相当大きな程度にまで及んだとしても、種が存続できさえすれば、種の幸福な生活の目的を成就させることのできる、まとまった数の個体の生き残りに期待をかけられるかもしれない。よって、個の存続と種の存続とが対立する場合、環境条件による多様な度合はあるにせよ、個の存続は種の存続に服従しなければならない。

そしてその最も一般的な結論から帰結した三つの「一般性のより少ない結論」の三番目は、それをより露骨に述べたものである。それは、もし種の構造とその生存状態が、いくらかの個の部分的または全体的な犠牲によって、もし犠牲にならなかつた場合よりも、多くのメンバーがよりよく維持されるという、種の幸福が増進したとすれば、そうした犠牲の正当化の弁明が結果する、ということである。

これらの群のための個の犠牲は、スペンサーによると、あくまで極限状態を設定した上での論理的帰結に他ならない。なぜなら、種

の分化による亜種・変種が存在しない単型種など、どだいあり得ないからである。だがこれが採用されたと見られる。

さて「論」十五の「保種の三大例」は、これでひとまず決着がついたとしてよからう。だとすると、次は「導言」十七「善群」の、「進種の大例三つ」の検討に進まなければならない。そもそも「導言」十七は、社会内部での機会均等の条件下での自己責任による自由競争こそが、社会を活性化させる、「善群進種の至術」に他ならぬとの主張を展開した箇所である。

従って、たかだか人口の5%を占めるしかない、社会の底辺の「貧賤者」のことで頭脳を悩ます必要はない。これらの「莠民」は、いずれは敗者として淘汰される存在である以上、彼らの改良や救済は全く考慮する必要はない。問題は、無能力者達が特権的な地位を独占して、能力のある者達の行く手に立ちはだかり、社会全体の沈滞化を招いていることである。従って、家柄や財産や慣習などの彼らの拠りどころを一掃し（「その傳する所を取り去り」）、能力に応じて自由に競争させれば、内政・外交ともに適材を得て、国家の富強とともに、「進種」の効果も齎されることになる。こうしたメリトクラシーの確立による官界人事の恒常的新陳代謝システムが肝要で、育種に携わる園芸家の人為淘汰による「進種」の方法、即ち人種改良の優生学は不要である。

この「導言」十七のハクスリーの提言は、厳復にとり、我が意を得たりの感を齎らすことであつたらう。彼は、科挙の正途出身でないがゆえに、自身の発言が重視されぬとの劣等感に長年悩まされてきたからである。ハクスリーの主張に共感した厳復は、スペンサーの「群学の保種の公例二つ」と『群誼篇』の「進種の大例三つ」をあげる。そしてハクスリーの「その傳する所を去る」とスペンサー

の「功と食とが相准ず」とは、正・負の方向性の違いはあれ、その道理は一つだとし、両者の主張の一致を強調する。厳復によると、スペンサーのこれらの諸法則は、ギリシア・ローマと西洋近代二百年來との自然科学の集大成であり、彼はそれらを、国家の治平に有効だと絶讃してやまない。中国の官界の人事の固定化に対する、イギリスの「民氣」の伸長、ジャーナリズムの直言、政権担当党の交代などを支える原理として、厳復はスペンサーの諸法則をとらえたのである。そして、国家の平和と福利を望まないのならともかく、「自存」を欲するのなら、ハクスリーとスペンサーの提言に従うべきだと主張する。

さて「導言」十七の、「群学の保種の公例二つ」は既に検討を済ませた。その『群誼篇』の「進種の大例三つ」とは何か。それは、「一に曰く、民すでに丁を成せば、功と食とは相准ず。二に曰く、民は各々畔ありて、相侵欺せず。三に曰く、両害相権れば、己れは軽く、群は重し」の三箇条である。一つめと三つめについては、既に出典を確認し、検討済みである。「両害」とは、先述の「一般性のより少ない結論」の三番目、即ち、個体群としての種の消滅か、個体の消滅か、の二つである。さて残る二つめは、各々が自己の境域を堅持し、相互に侵害しないということと見てよい。だとすると、これは、スペンサーが第三章「ヒューマン・ジャステイス」、第四章「正義の感情」、第五章「正義の観念」を通じて、「正しい行為の原則」を探し求めてきた人間の長い歴史の考察から、ついに発見した「正義の公式」に他ならなかった。人間は原始的な群居状態から、次第に集団の輪を広げて、「社会」を形成してきた。そして「社会」の規模の拡大とともに、文明の進歩が促され、個々人の生存条件が大幅に改善されるというメリットを手に入れることができ

た。

そして、軍事型社会から産業型社会への発展の移行期において、個の権利の主張が強くなり、個の自由の拡大の要求とともに、また各人相互の平等の要求も強くなった。しかし、個々人の機会均等の条件下での、自己責任による自由な生存競争を許しながら、それが無秩序に流れ、社会の共同存在の調和を破らないよう調整して、社会の進化のメリットを存分に享受するには、成員相互間にいかなる倫理原則が合意されるべきか。この難問解決のために、人間は長い歴史の試行錯誤の末に、ついに「正義の公式」に辿りついた。それが先述の「公道の界説」である。

それは、社会の成員各々の固有の権利の領域を認め、その自由を最大限に尊重しつつ、他のメンバーの同等の権利の領域を侵害することのないよう、各人が自己の限界を守ることである。こうした倫理原則が実行されてこそ、社会内部の各人の平和的共存が保証され、社会は安定して、更なる進歩が約束されることになる。

「民各々畔ありて、相侵欺せず」のフレーズの直接の出典は、第六章「正義の公式」第二七三節の“the intention of the formula is to fix a bound which may not be exceeded on either side.”と見ることが出来る。間接の出典としては、第五章第二六七節の終りから二つめのパラグラフをあげておきたい。そこには、the consciousness of bounds が生じて来るさまが述べられている。

さて今迄のべて来た通りだとすれば、「進種の大例三つ」とも、我々に決して馴染みのないものではない。以上を確認した上で、蔡元培がこの読書ノートの第三段に書き留めた、アダム・スミスの「計学の最大公例」を見ることにしよう。

それは、「大利の存する所は、その両つながら益あるを必ず。人

を損し己れを利するは非なり、己れを損し人を利するもまた非なり。下を損し上を損するは非なり、上を損し下を益するもまた非なり」である。これは「導言」十四の案語の言葉である。だが今の敵復訳『原富』の案語の中には、同一の言葉は見当たらない。強いて言えば、『原富』部丁 第七 論外属（亦訳殖民地）の案語中の、「蓋し斯密氏の此の論、実に能く天道の全きを窺う。蓋し未だ自らを損せずして能く人を損する者あらず。また未だ徒だ人を益するのみにして己れを益する無き者あらず。此れ人道絶大の公例なり」が最も近いと思われる。これは、貿易において自国の利益のみを専ら追求するのに反対して、スミスが「真の利は公利なり」と述べたのに対する共鳴の案語である。

そして敵復は、このスミスの自由主義貿易の経済原則にすっかり同意したと見え、「導言」十八と「論」十六の二箇所の案語でも、両利（双方の利益）こそが、真の利益であるとのスミスの言葉を、再三にわたり紹介している。従ってスミスの思想が、いかに敵復に深い感銘を与えたかがよくわかる。敵復にとり、功利の追求が道義と背反しないとの、近年の西洋人の謂う「開明自営」^{セルフ・インテリゲン}の考え方を端的に示す言葉として受け止められたのである。「導言」十三の案語によると、敵復はスミスの『道徳感情論』についても知っていたようである。それゆえに彼は、五年の歳月をかけ、数十万言の大冊の訳出に精魂を傾けたのである。

そして蔡元培の場合も、敵復を通じてスミスの発言に接して、眼から鱗が落ちる衝撃を味わったことであろう。なぜなら、利を口にするのを恥じ、商人を蔑視してきた儒教の伝統の中で、ひたすら官僚となるための科擧の勉強に専念し、翰林院編修の地位を得た蔡元培であれば、初めて耳にする真理であった筈である。平等互恵こそ

真の利であり、そうした利益の追求は正義であるとは、彼の従来の価値観を根底から覆すものであったにちがいない。

彼は一九〇〇年十月十四日の日記に、「群誼を演説し、並せて中外互市の利に及ぶ」と記している。このことは、彼が『天演論』を熟読して新たに獲得した真理を、人々に伝え知らせたいとの熱い想いを如実に物語るものと言えよう。

さて以上、三段に分けて蔡元培の私的読書節記「嚴復訳赫胥黎『天演論』読後」について、彼が何を問題にし、何を読み取ったかを見て来た。『天演論』は一大ベストセラーとなり、多くの人々が手に取り、話題にした作品である。とはいえこれは、句読を切ることにすら容易ではない作品である。嚴復は熊元鏐のためにわざわざ点を切ってやっている（与熊季廉書 三 一九〇〇年秋）。後に呉虞論は、一九一六年六月末から友人の切った句読も参照しつつ、『天演論』に点を打っている（呉虞日記）。ましてやその内容の理解は、想像を絶する程の難しさである。それを自己の思想形成の糧として、繰り返し丹念に読み、私的読書ノートにまでまとめ上げた人は、蔡元培以外、まず見当たらない。さてこうした準備を経て、彼が自らの論説として発表したのが、本章の主題である『群学説』（一九〇二年五月）である。従って次に、『群学説』の内容の分析に移ることにしたい。

第六節 群学説

さて嚴復訳『天演論』との長い格闘を続けつつ、他方、蔡元培は能うかぎり、中国語に訳出されたスペンサーの文章を探して読み、更には一八九九年初め頃より急速に読解力が上達した日本語を頼り

に、日本文の進化論関係書、社会学書にも手を伸ばしている¹⁰⁾。勿論その他の、哲学・宗教関係、教育関係、及び自然科学関係書においても同様であった。そしてその成果として生み出されたのが、『群学説』である。そしてこの一文は、既に述べたように、『説孔氏祖先教』（一九〇二年三月）による新しい倫理規範の提唱を受け継ぎつつ、更にそれを補強した理論的根拠の確立をめざすものであった。

この蔡元培の必死の新知識吸収と思索の末に発表された、彼の社会学原論・倫理学原論とも称すべき『群学説』は、一五〇〇字にも満たない短い作品である。とはいえ、彼のこれまでの学習の跡が凝縮して示されていることにも間違いはない。さてこの『群学説』は、総論、及び四つの各論から構成されている。よって先ず総論の部分、即ち、人間社会発展の基本条件についての考え方から見て行こう。

蔡元培は、「群学とは、人と人との合力の道を明らかにして、その力を以て外の圧力と相抵する所以のものなり」と、社会学の存在理由を明確にする。外力には二種類ある。一つは「自然の圧力」であり、他の一つは「人為の圧力」、即ち、他の人間集団からの圧力である。人類は発生以来、ささやかな力を寄せ合わせ、巨大な外からの圧力に抵抗して、ともかくにも生き延びてきたのである。

「自然の圧力」、これには抵抗する以外、対応のすべはない。だが、「人為の圧力」に対しては、同じ人間同士である以上、「愛力を以て化合し」、小群から大群へと「化合」の範囲を拡大して行くのが、最も自然で最も効果的な方法である。そして最終的には、天下を一つの社会に統合してしまえば、その絶大な総力をあげて、「自然の圧力」に決戦を挑むことが可能になる。そうすれば、必ずや「自然の圧力」に勝利する日が訪れ、自然災害や人々の夭折の苦痛から解放されて、理想の世界、即ち、孟子の性善、春秋の大一統、

太平、礼運篇の大同、が具現する。⁽¹⁸⁾

以上が、蔡元培の示す、人間社会発展の道筋である。勿論、二つの外力への抵抗とは、生存競争という語で置き換えることができるだろう。人間の、自然の猛威との熾烈な闘いは、どの社会学者でも否定する者はいまい。しかし、人間集団同士ではどうか。例えばスペンサーは、人間が集団を結成するのも、また小集団から大集団へと拡大して行くのも、常に戦争がその促進要因だと考えていた。それに対して蔡元培は、「愛力」による「化合」という、極めて平和的方法を主張する。部族間、民族間の血で血を洗う、攻撃・防禦の可能性について、蔡元培は何も語らない。「愛力」による化合力の偉大さへの絶対的な信頼に基づく、極めて樂觀主義的な未来像が、そこには描かれているのみである。

次に各論の第一に移る。そもそも「愛力」とは何かと言えば、それはつまり「仁」のことに他ならない。そして「仁」とは、二人の人間のあいだに作用する親愛の情だとすると、夫婦は「仁」の発露の最初の形態である。換言すると、「愛力」＝「仁」は、人間社会形成の原動力である。そして「仁」によって結ばれた夫婦から、親子、兄弟姉妹の家族が形成され、宗族、姻戚へと輪が広がる。これが「民族の権輿^{はじまり}」である。そして近隣に住む、地縁でつながる人々、これが「国民の権輿」である。また同業の仲間が朋友であり、これが「会党の権輿」である。そして朋友の間で、先知先覚の者が後知後覚の者に教えるという関係が、師弟関係に他ならない。

異種の職業間では、相互に市場での交易が生じ、そこに紛争発生のみなもとがある。また、夫婦、親子、兄弟姉妹、宗族、姻戚、郷党、朋友、師弟の間にも、意見の食い違いが生ずれば、相互に非難しあって、紛争が生ずる。よって、そうした紛争を合理的に鎮静化

し、その対立を公平に調停できる者に公権が委ねられることになり、ここに君民関係が発生する。

とはいえ君主一人で対応しきれぬため、同じ仕事に任ずる者を選んで、これに権力を分配する。ここに君臣関係が生じ、国家機構が成立する。そして国家には国境があり、外国との区別が発生する。ために相互の交渉が必要になり、ここに外交が成立する。

かくして蔡元培は、「愛力」＝「仁」によって成立した夫婦を出発点として、各種の社会集団が同心円状に結成され、その各々の機能の發揮の途上に生じたトラブル仲裁のため、公権力が組織され、社会秩序が形成されて行くプロセスを明らかにした。そして彼が描いた社会集団は、従来の中国の基本的集団と、外見上、大きな変りはない。しかしそこには、大きく三つの相違点がある。一つは、一組の男女の結合、即ち夫婦が一切の社会集団の出発点となっていることである。⁽¹⁹⁾ 従来は易の序卦伝にあるように、夫婦から父子が生じ、父子から君臣、上下の身分関係が順次発生し、それと同時に、そうした人倫秩序を基礎づける「礼儀」の倫理規範が配置されると解されてきた。従って蔡元培の夫婦重視は、伝統儒教の出発点をなす家長制家族とは無縁ということになる。

次に二つめの相違点は、社会集団は各々の機能によって組織され、そこに上下・主従の縦の関係が見られないことである。当然のことながら、一人の個人は複数の社会集団に属しているが、メンバー同士は対等で、序列階層関係は特に強調されていない。⁽²⁰⁾

そして三つめの相違点は、君主は紛争調停の職能の執行者であり、臣はそれに協力する同業者に他ならない。よって君臣関係も、君民関係も、ともに人格的従属関係ではない。⁽²¹⁾ 君主は圧倒的軍事力を以て人民を弾圧する征服者でもなければ、神権的権威を以て人々の精

神を支配する、司祭やカリスマではない。ましてや、人民に恩恵を施して保護し、その見返りに忠順を求める、慈愛深い父親でもない。それは一つの「機関」に他ならなかった。

以上この三つの相違点に着目するかぎり、蔡元培の意図は明白である。彼は、現実の中国の社会諸集団が、長年にわたり、既存の国家権力に奉仕するために、彼等に都合の良い論理で解釈し意味づけしてきた、その論理の虚飾を剥ぎ取ったのである。蔡元培は新しく輸入された「群学」に依拠し、社会構成の内部にはたらく原理、その意味づけの一新をめざしたのである。そしてそこには、各々の社会集団が、それぞれの機能を分担した上で、「合力」して、国家を形成したという、ありのままの真実が姿を現すことになった。

それゆえ、この蔡元培の新しい解釈による意味づけは、清朝政府の統治の基盤を揺がす、革命的な試みと言えるかもしれない。「群学」という新しい理論的武器は、このように活用される価値をもつ学問であったと、評価できるであろう。

ところで「愛力」とは、化学反応の力である。より強力な「愛力」が現われるや、物質の緊密な結合が弛み、他の分子と結びつき、新しい物質が生ずる場合もある。さて「愛力」||「仁」を原動力として結合した夫婦から始まって、次々に誕生した社会諸集団は、遂に国家を成立させるまでに至った。ということとは、それらの紐帯として「愛力」が強力な作用を発揮し、その発展の中断、解体を防ぎ得たことの証左になろう。だとしたら、「愛力」の強度を保持し、更に強い結束力を獲得するには、いかなる条件が充たされる必要があるのか。「愛力」が弱まれば、国家も社会諸集団も分解の危険があるだけに、その防止策は最大の関心事とならざるを得ない。

従って次に各論の二番目に進もう。さて「愛力」の結合力の堅固

さは、「質点」の同一性質によって齎される。つまり物質を組成する最小の単位、即ち原子に「純駁」の差がなく、均質なことである。ところで純一不雑な原子はいかにすれば生み出せるのか。そこで蔡元培は、『天演論』の「導言」八「烏托邦」のハクスリーの発言をあげる。そこには、学校教育の完備・普及による、「民力・民智・民徳」の涵養が基本であると指摘されている。換言すると分子の純度の高さを保証するもの、それは教育による国民の素質の向上以外にはない。これが蔡元培の結論であった。

さて原子の純度が高く粒揃いであったとしても、ただ結合力の強さが保証されただけで、その結合した物質の堅さは必ずしも保証されない。従って三番目の各論が必要となる。蔡元培によると、気体が最も脆く、次は流質（液体）で、最も堅固で外力の衝撃にも耐え得るのは固体である。その堅脆の差は、原子の「結合の方式」の違いによって発生する。そして社会・国家の強弱はそこに起因する。

蔡元培によると、「結合の方式」の優れている集団は、一つは、「人各々畔あり」⁽²⁾、二つは、「人各々職あり」の二条件が充たされている集団だという。即ち、各個人が自立して自己の自由の域を守り、また各々職分をもって自活する。そしてこうした分子が結集して「合力」する。これが最も理想的な「結合の方式」である。このとき初めて、堅強な社会・国家が実現できるのである。

さて最後に各論の第四番目に移ろう。それは、社会が「有機物の象」^{すがた}を呈しているとの、社会有機体説の採用である。『天演論』の「論」十五の案語で、厳復は、スペンサーが生物学の法則を適用して社会を理解しようとしたことを述べていた。蔡元培は、それに同意したのである。従って社会は、当初は単純な小社会から、次第に複雑な構造と分化した機能とをもち、しかもそれらが貨幣の流通や

通信の発達により、相互に緊密に連関し依存する大社会へと成長を遂げて行く。それは恰かも、単細胞の原生動物アミーバから、下等動物を経て順次高等動物へと進化して行く、生物の発展史に類似している。

蔡元培は、社会の発展の程度、その果す作用の如何は、その構造の複雑さがどこまで進んでいるかによると言う。そして社会の構造の複雑さの指標を三つあげる。一つは「通功易事」である。二つは、各人が「畔」と職分とをもち、またその間を調整するものがあるということである。三つは、やむを得ない場合は、職を尽して「畔」を棄てるということである。

最初の「通功易事」とは、一言で言うと、社会の各々が専門の仕事をもち、分業の上に協業が成立するということである。ただこの場合、蔡元培は孟子滕文公上の「心を勞する者」、「力を勞する者」の箇所を引き合いに出している。だとしてもこの場合は、立法や行政やの諸機関も含めて、人間社会の諸多の職掌は、各自の適性や好みによって決められ、相互に社会の機能を分担していて、多岐にわたっているという以上の解釈は不要であろう。人々の職業に貴賤の差をつけるという発想は、今まで見てきたところ、蔡元培には採し出せないからである。

二つめの「畔と職との間を調適する」とは、スペンサーの「民いまだ丁を成さざれば、工と食とは反比例をなす」や、墨子の「養老の政」、「窮民無告の政」をあげ、「近世のいわゆる慈善事業」のことだと言う。労働能力のない幼少期は、親に養われることは、「保種」の法則のところすでに述べた。問題は、労働能力を喪失した老年期や、災害や事故で労働能力を損傷したり、貧窮化した場合である。スペンサーは、成人以後は、自労自活し、自己責任を強調する。

スペンサーは、国家が慈善・福祉の社会政策立法を推進するには、あくまで反対の立場に立つ。ただ個人的な形での慈善、救済行為にまで反対するわけではない。

そしてハクスリーの場合も、公教育の普及には熱心に活動したが、慈善・福祉政策の立法化に熱意を示した形跡はない。「導言」十七で既に見たように、人口のたかだか5%も占めはしない最底辺の人々は、放置しておいてもかまわない。彼等の生活の改善などは、「善群進種」の事業には、何ら役に立たない。多数者が少数者に勝利するのは「天の道」である以上、これら「莠民」は自然の成り行きに任せればよい、とは語っていた。

さてこの場合、蔡元培の言う「近世の慈善事業」が、何を指しているかは不明である。国家による社会政策事業のことなのか、善会などによる民間の慈善・救済活動などを考えているのか、目下のところは何も確定的なことは言えない。

さて最後の三つめについてである。蔡元培は、「職を尽して畔を棄てる」とは、孔子の「身を殺して仁を成す」、孟子の「生を捨てて義を取る」、そしてスペンサーの、「群と己れと並び重ければ、己れを捨てて群のためにす」だと言う。このことは、構成分子の間に、多面的で複雑な関係が網の目のように張り巡らされ、相互依存の緊密な連関をもつに至った構造の社会では、個人は社会を離れては生きられないということである。

従って社会が危急存亡の秋には、個人は自己の職分を尽して、自己の自由の領域を開け放たねばならない場合がある。自己犠牲に耐えなければならぬ時もあるのである。そもそもスペンサーの社会有機体説は、全体主義の理論では決してない。そして蔡元培も、有機体は「全体を以て言えば、みな細胞に成るところなり」と、個を

主体に成立する集合体であることは、十分に承知していた。

だが社会の構造の複雑性が進めば進む程、社会は個人にとり、一種の運命共同体的色彩を強めて来ざるを得なくなる。だが蔡元培が先のような言葉で『群学説』を終了したからと言って、そこに含まれている意味が、果してどのようなレベルのものかは、簡単には判定できない。むしろ本人自身が明晰判明に語る事ができるより、更に深めて行かざるを得ない課題だと見るべきだろう。

表現の次元とその指示する意味の次元とは、中国の文語文の場合、その距離を測るのは、必ずしも容易ではない。つまり、書き手により、同一の言葉でも意味に大きな幅があり、一義に確定するのは難しい。中国には伝統の膨大な収蔵庫があり、こうした場合に使える、型にはまった便利な常套語には事欠かない。そして蔡元培の場合、多年の科挙の受験勉強の間に、これらが頭脳に浸み込んで、いつでも引き出せるインデックスが出来上っているからである。あるいは文章の説得力強化のために意図的に使用した可能性も否定できない。ともあれ「身を殺して仁を成す」などとあっても、全体への個の埋没、滅私奉公的自己犠牲とかの単純明快なレッテルを貼り付けるには、よほど慎重でなければならぬだろう。

第七節 小結

さて敵復の『天演論』を何度も繰り返し丁寧に読み、更には他の進化論関係、社会学書も参照しつつ、蔡元培は自分なりの理解の下に、『群学説』を執筆して公表した。これは新しく創るべき中国の倫理の根柢を模索の果てに、やっと辿り着いた結論である。とはいえず、これで終わったわけではない。一つの方向性がぼんやりと姿を現

わしてきた段階と言える。従って実はまだ序の口である。

それでも『群学説』は、その直前に公表した『説孔氏祖先教』に比べると、格段の前進と言えるだろう。いかにスペンサーの説などを援用して、孔教に新しい衣装を着せて祖先教として甦えらせようとしても、所詮は古い皮囊に新しい酒は盛ることはできず、古色蒼然とした印象を拭い去ることは不可能であった。

その点、『群学説』は斬新であった。西洋近代自然科学の術語を駆使し、苦闘して手に入れた『天演論』の新しい思想を軸に、自らの力で一つの学説を創り上げたのである。一九〇三年になると、日本への留学生が激増し、彼らの手に成る日本書の翻訳や、各省ごとの同人雑誌も、続々と発刊されるようになる。しかし、『群学説』はまだ一九〇二年の春の作品である。しかも中国人留学生にまま見受けられる、安直で、内容の理解ができていなくても、ただ字面だけを中国語にしたレベルのものではなかった。蔡元培が渾身の力を傾けて世に送り出した、中味の濃い作品であった。

とはいえ、化学反応を示す「愛力」が「仁」と同一視されたり、孔子や孟子の引用文がスペンサーの言葉と同じ意味で捉えられたり、なお思想としての徹底性、完成度の高さにおいて、憾みの残るところが多いのも、否定できない事実であった。このことは、エリート知識人としてのそれまでの経歴が、いかに彼の頭脳を束縛し、そこから脱け出すのがいかに陰阻な道程であったかを、如実に物語るものと言えよう。

それゆえに、彼は新しい知識を貪欲に吸収して、自己の学説の完成に向けて、まだ歩み続けねばならない。それは終生続く作業ではあるというものの、筆者としては、一九一二年末から一三年初めにかけて発表した、『世界観与人生観』で一つの峠を越えたのではな

いかとの見通しを懐いている。⁽²⁰⁾『群学説』が提起した問題が、そこで一つの回答を得て、長い間の思索の円環がひとまず閉じられたのではないかと考えるのである。勿論、その証明は筆者が、今後の大きな課題の一つとして抱えて行かなねばならない。

ところで、『群学説』発表以後の蔡元培の身辺は、俄かに慌しくなる。七月の短く且ついわゆる呉孫事件の後始末になった日本旅行、十一月の中国教育会の組織とその会長への就任、南洋公学の学生退学事件による南洋公学特班の教授の辞職、愛国女学と愛国学社の組織と校長への就任などによる多忙を極めたことと、また革命組織への接近などによる秘密保持のためもあってか、日記も一九〇二年の五月から、つまり『群学説』発表の前後から、一九〇六年一月二十六日まで、中断するに至っている。

従って今迄のように、日記を素材にして、彼の読書や思索のありさま、交友関係、諸事件への対応や感想などをつかめなくなる。ただ一九〇三年の蘇報事件を機に、彼が逮捕を避けるために青島に行き、そこでケール博士の『哲学要領』の日本語からの重訳に取り組む中で、ドイツに留学して本格的に哲学の勉強をしたいとの意志がますます固くなり、ドイツ語の学習を始め、それが一九〇七年初めのドイツ留学につながったことを知るのみである。

その間には、ロシアの中国侵略の加速化に抗議して、『俄事警聞』を発売して、書きなれない口語文で社会の諸階層の人々に訴える文章を書くなどの、初めての体験もしている。そして日露戦争が勃発するや、『俄事警聞』を『警鐘日報』に改称して紙面の一新を図り、そこで孔教問題をはじめ多くの論説にもふれることになり、また光復会会長、中国同盟会上海分会会長として革命活動に参加することになった。

目まぐるしい嵐のような生活の中でも、ドイツ語、ラテン語、英語を学び、留学のチャンスを探うという、綱渡りの如き生活が続いている。従って今回で第三章は終り、第四章は、『群学説』発表後から一九〇七年初めのドイツ留学出発までの、彼の宗教、哲学をめぐる思索の跡を、同時代の他の人々との交流、並びに論争の中で、とらえてみたい。そしてそれにより、四十歳代を目前にした蔡元培のドイツ留学の執念を支えたものは何であったか、またその新たな旅立ちにひっさげて行った思想的な課題は何であったかを、じっくり見極めたいと思う。

(完)

注

- (1) 前号の論文で、「各々自由を得て、他人の自由を以て界となす」(商務本では界が域となっている)、この「公道の界説」(商務本では「公道の界説」となっている)が、「導言」十四の嚴復の案語では、「群学太平最大の公例」の名で引かれていることを明らかにした。従って「導言」十四の場合は、『社会静学』から引いたもので、スペンサーの『群誼』一篇は、「この例を積ほうそくくが為にして作る」とある以上、両者の發展関係を意識していたことがわかる。尚、万国公報一三六冊(一九〇〇年五月)は、スペンサーの『社会静学』を『自由篇』の名で訳載するに当り、訳者マックリンの序文を付して、この書の名前を、「或いは訳して太平公例となす」と注記している。これは嚴復の訳語を踏まえていると見てよい。ところで「公道」、「公」とは何か。嚴復は『群己權界論』の訳凡例(一九〇三)の中で、リバティーを「公道」と訳すのは誤りだと指摘する。その中でスペンサーの著作『倫理学説公』*Justice in Principle of Ethics*をあげている。よって「公道」も「公」

も、ジャステイスの訳語の一つと見てよからう。

(2) 敵復はハクスリーの、人生の歩みが哀楽相半ばするとの発言は、「談理膚沢の弊を踏み、哲學家（哲學者のこと―後藤注）の言に類せず」、などの強い憤りの口吻を洩らしている。ハクスリーがただの常識家であり悲観論、楽観論双方の哲学的思索への深い理解を欠いていることに裏切られたような感をもつたらしい。『天演論』訳出のために、仏典などを新たに勉強して臨んだ敵復であるだけに（与熊純如書『三十一九一六年』）、このハクスリーの見解の通俗性は許せなかったと見られる。

(3) 山下重一『敵復訳「天演論」（一八九八年）の一考察』（上）（国学院法学第三八巻三号 二〇〇〇年）の第一章「ハクスリーの『進化と倫理』と敵復」では、ハクスリーのこのロマネーズ講演の内容についてのスペンサーの意見、及びそれに対するハクスリーとの手紙のやり取りが詳しく紹介されている。そして双方の主張の間に大きな相違はあったものの、激しい論争によって両者の四十年間にわたる交友関係を永遠に決裂させることを避けるために、双方言いつ放しという形で終ったことを明らかにされた。山下氏は、ハクスリーの講演についてのスペンサーのコメントを、敵復は知っていたかのように案語の中でスペンサーを度々引用したと言われる。スペンサーの批判が雑誌に公表されていたり、また敵復の周辺にいたイギリス人との親密な交友関係もあり、山下氏の推測はかなりの蓋然性があると見てよい。とりわけこの案語の言葉は、両者の関係について知悉しているとの印象を与える。

(4) この敵復のスペンサー社会学の理解に見るかぎり、敵復がスペンサーの『社会有機体説』（一八六〇年）をよく読んでいることがわかる。特に社会の発生、小社会から大社会への成長のプロセスに、単細胞動物からその集複合の過程との並行的関係を見出そうとする、社会有機体説の最初のヒントを理解していることがわかる。尚、後の敵復の

『天演進化論』（一九一三）参照。

(5) 最もよく環境等の自然諸条件に適応した者が生き残り、その適応の過程で獲得した形質が遺伝して行くことにより、不適応者は敗者、劣者として自然淘汰され、適応者の子孫のみで社会が構成されることになる。従って「郅治」（理想社会状態）は、何ら人為的な努力を加えなくとも、自然に、予定調和的に具現することになる。以上がスペンサーの、極めて楽観主義的な未来図である。

(6) スペンサーは、一八五三年の『干渉論』（『過剰立法』と訳されることもある）、一八五五年の『社会静学』以来、折ある毎に、政府が社会政策事業を次々に立法化することを、無用な干渉として厳しく糾弾する。それは社会に適応できない弱者、劣者を政府が保護することにより、結果として、無能力で自己責任についての自覚が甘い弱者、劣者の子孫が多く残ることになり、社会全体の人間の質の低下を招き、社会の進化に大きな害悪をもたらすと考えたからである。但し個人的な慈善や救済の行為までも否定したわけではない。スペンサーは一八八四年の『個人对国家』の中で、一九世紀後半の英国で干渉的立法の動きが加速化するのに対し、『新保守主義』や『立法者の罪』や『将来に及ぼす奴隷制度』や『大なる政治的迷信』などの論文で激しい反対の論陣を張った。スペンサーは、民主主義国家においては、政府の職務は単なる管理委員に限られるべきだとし、いわゆる夜警国家の考え方を明らかにしている。

(7) 注(3)の山下氏の論文の（下）（国学院法学第三八巻四号 二〇〇一年）

(8) 敵復がなぜ第一章の動物の倫理の中から、「保種の三大例」の二つを抜き出し、また『社会学原理』の「家族」の中から「保種の公例二つ」を抜き出したか、これは難しい問題である。第二章の「類人の正義」、そしてそれを更に完成させた第三章の「人間の正義」の場合は、

幼弱者と成年者とから成る家族の法則を考慮の対象から外し、専ら成年者のみから成る「社会」の法則を扱うことに限定している。従ってそこでは、生まれつきの能力や才覚などによる厳しい生存競争の中で、勝者になるか敗者になるかは、ひとえに各自の自己責任にかかっている。他からの援助への依頼や甘えといった、何ら資格のない寛容は認められない。自らの能力、努力のつけは自らがかぶるというのが、類人や人間における「正義」である。従って社会の保存のためには、家族の領域と国家（社会）の領域との間の絶対的な対立を保持しなければならぬ。この鉄則を破り、社会の中に家族の倫理法則を導入すれば、社会は競争力を喪失し、他の社会との闘いに敗れる。これがスペンサーの見解である。それを熟知している筈の嚴復がなぜそれを無視したのかを考えると、嚴復の中国社会の置かれた歴史的段階の認識が関わって来る。それは、軍事型社会から産業型社会に移行しつつあるとのスペンサーの西洋社会の現状認識から、遙かに及ばない段階にあると考えていたのではないかと思われる。嚴復がE・ジェンクスの著作の翻訳（『社会通詮』一九〇四年）を世に問うた理由が、実はここにあったのではないかと、筆者は推測している。

(9) 類人とは何か。第二章第二五節には見張り役をもつ象の群れや、雄たちが雌を囲んで守るバイソンの例が挙げられている。そしてこれは、嚴復の『論膠州章鎮高元讓地事』（一八九七年）に引用されている。よってそれは、類人猿ではなく、下等動物から区別された、高等動物を広く指すものと見てよい。そしてこの類人の正義の中に、人間の正義が芽生え発展してきている姿を、スペンサーは慎重に指摘する。だが群と己れとの関係、換言すると「己を捨てて群のためにす」は、スペンサーにより「正義の公式」とは認められていない。スペンサーは、群の存続のために個の犠牲が要請される場合について、類人の場合も人間の場合でも、厳格な条件による限定に限定を重ねて、容易には承

認しない立場を堅持する。人間の場合、集団に対する個の自己服従が正当化され、尽すべき義務と見なされるのは、同種（人間）の敵に対する防衛戦のための要求に限られ、もし防衛戦が攻撃戦に転化した時には、もはや自己服従の理由は消滅すると言う。とはいえその防衛戦にも厳格な条件が付され、極めて例外的事態以外は是認されない。スペンサーは、防衛のためとの名目で、それを絶対的な道徳と見なすことには、あくまでも拒否の態度をくずさない。嚴復の「己れを捨てて群のためにす」についての言及は、『天演進化論』の「論社会為有機体」の箇所に見られる。このフレイズの中国近代思想史上にもつ意義の重要性を考えると、この問題は、注(8)の問題と合わせて別稿で検討すべき課題と言えよう。

(10) 一九二一年秋、死の真近かいことを予覚した嚴復は「遺囑」を記し、その中で、「事、群と己れと對待の時に遇わば、須らく己れは軽く群は重しを念い、更に切に孽を造ることなかるべし」と述べている（『嚴復集』第二冊 三六〇頁）。ところで蔡元培は、一九〇〇年二月二十七日の『剡山二戴両書院学約』で、「嚴幼陵氏の説、及び訳する所の西儒の天演論を閲するを得て、始めて練心の要、進化の義を知る」と述べている。「練心の要」とは、去就を決断する不退転の行動原理であり、それを「群と己れと並び重ねれば、己れを捨てて群のためにす」から学び得たものと思われる。蔡元培は『学堂教科論』（一九〇一年十月）で、それを次の如く記している。即ち、「一群の中にして君あり。君を佐けて百官あり。これ必ず其の群の賢者なり。賢者は必ず群と己れとの関係を見るの故に、方に且に一群の利を同せて以てその利となし、一群の私を合わせて以てその私となさんとす。己むを得ずして、己れの群に維ぐ所以と群の己れに償う所以とが、並び存するを得ざれば、決然と群のためにして己れを捨つ。その見る所の利害はもとよりかくの如し」である。これは、君主を輔佐して群のために奉仕すべき官僚のあ

るべき任務を忘れ、自己一身の立身を図り、地位を既得権のように見なして傲り高ぶり利権の追求に汲々とする官界への痛弾と、訣別の意志表明に他ならない。敵復の「遺囑」の場合は、「亡国滅種」の危機に際して、「自強保種」達成のため、己れを捨てて群のために殉ずる決断に躊躇する勿れと戒めたものであるが、蔡元培の受け止め方はまた異なるものであったと言える。ここからも意味的多義的なことが看取できよう。敵復は苦心の訳書の海賊版の横行に対して、版權保護の法律の制定を訴えた。そのとき、「己を捨てて群のためにす」の主義を徹底せよと議する者がいたのに憤慨して反論している（与張百熙書 一九〇三年）。

(1) アダム・スミスの『国富論』の訳出は、『天演論』の訳出の直後に開始され、これも『天演論』の場合と同じく、吳汝綸に訳文の斧正を乞い、当初の『計学』の名を『原富』に改め、吳汝綸の序文の下に、一九〇二年に南洋公学訳書院から出版された。従って吳汝綸との訳文をめぐるやり取りや、年月が長くかかったことなどの事情で、先に刊行された『天演論』中の案語と、実際に出版された『原富』の案語との間に、若干の字句の違いが生じたものと思われる。尚、『原富』は当初は五部十冊（甲・乙・丙・丁・戊）に分けられていた。エコノミックス、あるいはポリティカルエコノミーの中国語訳の問題については、森時彦『生計学と経済学の間』（東方学報 京都第七二冊 二〇〇〇年）がある。ただし、敵復の側からする検討が必要とされよう。

(2) 蔡元培の『学堂教科論』（一九〇一年十月 上海普通学書室刊）の冒頭で、「少くして卒業に耽り、長じて文詞に溺れ、経詰・史法、また藩籬を窺い、生れて三十年にして、始めて足らざるを知る」と自己の人生を振り返り、科挙について非常に具体的な批判を展開している。

(3) 中国に最初にスペンサーの著作を紹介し翻訳したのは、敵復であるとの通説が成立しており、当人も特に否定していないが、これは事実

ではない。敵復は李鴻章の命により、一八九二年にアレクサンダー・ミチーの『支那教案論』（出版は一八九九年、南洋公学訳書院による）を訳したが、その「教事篇」で、「斯賓塞爾」の名前の下に「近時倫学の名家」と括弧して注記している。これが或いはスペンサーとの最初の出会いではないかと思われる。因みにその「教事篇」の中で、ミチーは「顔姓の華人」が、四千余年来の歴史の中で高い「礼儀・文明」をもつ中国文明への敬意が外国人伝教者に欠けているとの抗議の発言をしたことを述べている。この「顔姓の華人」、即ち顔永京が、『格致匯編』四八巻（一八八二年一月）に『肄業要覽序文』を載せ、同年十一月に上海で『肄業要覽』を出版している。その内容は、スペンサーの『教育論』（一八六〇年。敵復が一八九五年の『原強』で『明民要論』と称するもの）の第一章「What Knowledge is of most worth?」である。敵復は一九〇八年、顔惠慶の編著『英華大辞典』に序文を頼まれて書いているが、その父親の顔永京牧師のことについては一切ふれていない。そしてこの『肄業要覽』が、日清戦争後の中国変革のための新しい学問への飢渴の念の中で再発見され、梁啓超の『読西学書法』、『西学書目表』（一八九六年）で紹介され、多くの関心ある若い知識人に争って読まれることになった。唐才常主筆の『湘学新報』第四冊（一八九七年五月）「掌故書目提要」で内容の紹介がされるとともに、同第八冊（同年六月）から第二八冊（一八九八年二月）まで二十一回にわたり、『史氏新学記』（英国の史本守氏^{スペンサー}の新学記）の名で連載されている。他の当時の雑誌、例えば『無錫白話報』などでも連載された。第二期から第十五・十六期まで。一八九九年五月から同年八月）、需要がいかに大きかったかがよくわかる。スペンサーの文章の入手に熱心であった蔡元培も例外ではなく、『肄業要覽』を読み、深い感銘を受けたと見え、一九〇〇年二月二十七日の『剡山二戴両書院学約』の中で言及し、更には二戴書院の学生の作文題目として「肄業要覽の後に書

す」を課している。また一九〇一年十月の『学堂教科論』の中でも、『肄業要覽』に言及している。蔡元培はまた、一八九九年七月二十五日の日記で、『東亜報』八冊に掲載の渋江保編纂の『社会学新義』の中国訳が未完なのを残念がっている。更に一九〇〇年十月十一日の日記では、万国公報一三七冊のスペンサーの『自由論』（『社会静学』のこと）を読んで、キリスト教の臭いがあるのに不審の念を懐き、改竄の手が加わったのではないかと怪しんでいる。勿論、これは蔡元培の思い過ぎであった。尚、蔡元培はこの他、スペンサーの断片的な文章を入手して読んだらしく、前述の『学堂教科論』の中で、スペンサーの発言に、「人間の意見の経るところの程度に三つあり」としてその内容にふれたり、また一九〇二年五月七日の南洋公学特班生の哲学の月課題のテーマとして、「スペンサーは謬誤の中にも自ら真理ありと言う。試みに知る所の事を以てこれを証明せよ」を出題している。この誤りの内にも真理の精があるとの語は、実は『第一原理』の冒頭の語である。これらの入手先は不明だが、南洋公学訳書院の張元済が訳出・出版のために蒐集した書籍によるのかもしれない。また蔡元培の場合、『東西学書録』（一八九九年六月）の著者徐維則とは親しい友人であり、その訂補を頼まれ（一八九九年二月十三日の日記）、また序文も頼まれている。その増補をした会稽の顧燮光の『増版東西学書録』（一九〇二年三月）にも、序文を頼まれている。従って新学書の情報の入り易い、極めて好条件に恵まれている。ただ当時のスペンサーの文章の訳としては、『昌言報』に湘郷の曾広銓（曾紀鴻の第三子）采訳・余杭の章炳麟筆述の『斯賓塞爾文集』の連載（第一冊から第七冊を除く第八冊まで。一八九八年八月から十月三十日）がある。これは五冊目までは、『論進境之理』（“Progress: its Law and Cause”）、六冊目から『論礼儀』（“Manners and Fashion”）に移ったが、戊戌政変のために中断した。この訳述については、厳復からの自分たちの手になる別の訳文をつき

つての手厳しい批判もあった（『論訳才之難』一八九八年九月）。また『東西学書録』でも、訳者がこの学問に精通していず、その中味を十分に伝達できないために、読者は残念ながら途中で巻を捲うことを免れないと、評している。そのせいか、蔡元培はこれについては何もふれていない。

(14) 一八九九年九月四日には、石川千代松の『進化新論』を借り、同八日に披読して、「引く所の達爾文ダーウィンの説に、甚だ心目を豁ひろかる」と記している。一九〇一年十一月十七日には、スペンサー著・松島剛訳『社会平権論』（『社会静学』のこと）を借り、同年十二月三十一日には、有賀長雄の『族制進化論』、『宗教進化論』を、羅振玉に購入を依頼している。一九〇二年三月十六日には、前述の『進化新論』を再び借りるとともに、J・S・ミル著・永峰秀樹訳『代議政体』と、『社会学』（これは同名の書が七種以上あり、特定できないが、スペンサーの『社会学原理』に依拠して、夫婦が家族の端緒であり、家族が社会の出発点と説く、博物館刊行の通俗教育全書の渋江保著『社会学』である可能性が高い）などを借りている。また有賀長雄の『社会進化論』は日記には何の記載もない。だが、日本亡命中の梁啓超が出版した『清議報』に、四七冊（一九〇〇年六月）から、七十冊（一九〇一年二月）まで、断続的に十一回にわたり、第四章第三節まで訳載されている。蔡元培は『清議報』を読んでいるので、多分、眼を通したことと見られる。

(15) 井上円了の著述については、本論文の第一章（信州大学人文科学論集三十三号）でふれておいた。その他の日本書については、余りにも多くて挙げるべきでない。とにかく蔡元培は貪欲に新知識の吸収に努め、自己の世界観と倫理学的立脚点の確立に必死に取り組んでいる。一九〇二年の夏期休暇中には、日本にも出かけたほどであった。

(16) この「群学」の定義は、有賀長雄やその他の諸学者の見解を参考に

しながら、蔡元培自身が下したものと思われる。

- (17) 化学親和力 (chemical affinity) のこと。異種の元素が出会った時、双方よりの吸引力が化合物をつくる。一六九八年、バルクゼンが発見。ニュートンの万有引力の発見と相俟って全宇宙内部の運動は、すべて力学的法則によって動いているとの、力学的世界像が、十八世紀、十九世紀の世界の学問を支配することになる。従って清末の中国でも、キリスト教宣教師の刊行する雑誌 (『中西聞見録』、『格致匯編』等々) や書籍を通じて、愛力、摂力、愛摂力、吸力、抵力、阻力、拒力、向心力、離心力、滯力、吸引力、重摂力、電気力、磁石力、動力、熱力などの新語が多用されることになる。化合力 (愛力) の反対語は分離力、化分力で、分離力が強ければ、ある物質の分子構造が破壊され、新しい分子構造の物質ができる。この原理を男女関係に用いたのが、ゲーテの小説『親和力』である。蔡元培は『申報』五十周年記念刊の『五十年来中国之哲学』(一九二三年)の中で、譚嗣同の『仁学』の中の「以太」や電気や心力、康有為の「吸摂力」や電気などが、すべて「仁の比喩」として使われたことを指摘している。そして夫子自身もこの時期、大いに「愛力」を仁の比喩として使用し、同じく流行現象の一端を担ったことには間違いない。「時務報」第十二冊(一八九六年十一月二六日)には、汪康年の『以愛力転国運説』が載っており、こうした例は枚挙にいとまがない。問題は西洋直輸入の最新自然科学術語を「仁」の比喩と用いたことにより、「仁」が新しい解釈を施されて権威づけられ、延命を許されることになったことである。換言すれば、中国の伝統倫理規範と西洋近代自然科学とが巧みに接合され、伝統倫理規範のもつ社会的機能の解明が手抜きされ、普遍的眞理性をもつ規範として、お墨付きを与えられて再生したことである。

- (18) この場合の理想世界も、中国人に馴染みが深いイメージを使用することによって説得力の強化を意図したのか、あるいは儒教的伝統を誇

示するためなのか、判然としない。一九〇一年一月二十日の日記によると、彼は塾生への課題作文の一つとして、『百年一覚』を出題している。これは米国人エドワード・ベラミーのユートピア小説『顧りみれば』(一八八八年)の翻訳である。あるいは、当時の中国の現状からあまりに隔絶した夢物語で且つ翻訳も未完であったため、敢て『群学説』では取り上げなかったのかもしれない。

- (19) 蔡元培の『夫婦公約』(一九〇〇年三月)、『家道論』(一九〇一年四月)参照。蔡元培は前者では、中庸の「君子の道は、夫婦に端を造す」から、彼のあるべき夫婦関係への考察を書き始めている。後者の「家道」とは、易の序卦伝に典がある言葉である。新しい夫婦や家庭のあり方の模索に当り、蔡元培の利用できる思想的素材は、この当時ではやはり、儒教の経書しかなかったことに注意しておく必要がある。だがそうした制約下でありながらも、経書をできるだけ自己流に読み替えて、単婚夫婦中心の新しい家族関係を抜き出した、彼の思索の跡により注目すべきだろう。尚、注(14)参照。

- (20) 『学堂教科論』(一九〇一年十月)では、倫理学は化学の原理により成立するものとして、「化学は原質の性に循いて以て迎拒を為し、義は平等を主とし、五倫はこれを以てす」と言い、五倫は対等な人間関係を説いたものとする。この点は『為宋省庵書屏』(一九〇一年一月)も同様なことを述べている。

- (21) 『上皇帝書』(一九〇〇年三月)では、国は「公司」だとし、国民は出資者(股主)、皇帝は「総弁」、諸侯や官僚は「分弁」と株式会社組織になぞらえている。『為宋省庵書屏』や『学堂教科論』によれば、人権上は対等であっても、指揮・命令上でのイニシアティブの發揮の点で、統率者・被統率者の差別関係があると認めているようである。父子、夫婦の二綱においても然りである。ただ注(19)の『夫婦公約』によれば、双方の適性のいかんによっては、妻の方が主導権をとることも

認めている。

(22) 質点については、嚴復は「論」三、「論」十一の案語で説明している。デモクリトスについて詳しく説明したのは「論」十一の方で、そこでは「四大」説を斥け、「破る莫きの質点を以て物を言う。これ則ち質学の種子にして、近人ドルトンこれを演べ、化学の始基となすと云う」とある。要するに物質最小の不可分割の原子のことである。

(23) これについては、スペンサー及び嚴復の解釈について、第五節でふれた。しかし蔡元培がそれを重視して読書ノートに書きとめた時、彼がそれをどう認識していたのかは窺い知ることはできなかった。ただ『学堂教科論』に、「化学の規則を以て倫理を治すれば、任性越分の挙なくして、人は各々自由なり」とあるのを見ると、自分勝手な振舞いを抑制して、分を守った上での自由という方向での理解かと思われる。スペンサーが、限度ぎりぎりまでの個の自由の伸張という方向であるのに対して、蔡元培の理解は、限度を意識してそれを逸脱せぬよう枠内に押しとどめるといふ、逆方向での理解らしく思われる。

(24) だからと言って、蔡元培自身は科挙の進士であり、「宰相は翰林より出づ」と言われる翰林院編修の最高のエリートであった。従って、賤なる職業に従事したこともなければ、そうした友人をもっているわけでもない。賤なる職業、筋肉を労する職業は、実は全く考慮に入っていないと言いが、実際のところであろう。蔡元培は『愛国学社開校祝辞』（一九〇二年十一月）で、学生が自治を實踐し、以て「社会を督制するの手段を練る」よう要請している。スペンサーの『社会学原理』での The Regulating System を有賀長雄は「督制系」と訳し、有賀の『社会進化論』を訳した『清議報』ではこれを、「統率派」と変えている。変えた理由は不明だが、「督制」は「督治」と紛らわしいからであろうか。ともあれ蔡元培の視野にある職分とは、政治、教育、出版等々の社会の指導者である知識人の従事すべきもの以外ではなかった

と考えられ、そのエリートイズムは否定できない。

(25) 中国人留学生の翻訳書については、嚴復が「与熊季廉書」（一九〇三年一月）のなかで、「上海にて売るところの新たに翻せし東文書、猥聚すること糞壤の如し。但だ新名を報端に立てて、数行の告白こうこくを作し、解すべく解すべからざるの間に在りて、便ち利を得て三倍に市うる、これ支那学界の近状なり」と述べている。嚴復は同じく熊季廉への書簡（一九〇五年十月）の中で、モンテスキューの『法の精神』の訳了を告げ、「鄙処の近訳は、即ちこれ『方法精理』なり。その書は致きまめて佳し。惜しむらくは原訳は条として誤らざるはなし。今、特に更めて訳し、名を『法意』と定む」と、馬君武の翻訳の杜撰さを指摘している。吳虞は一九一二年三月二日の日記で、「飯後、『權界論』を看畢る。再看すること第二次なり。馬君武訳の『自由原理』を取りて対校するに、その深淺詳略は天壤の殊あり。功力の強いるべからざることかくの如し」と、ミルの『自由論』の翻訳について、嚴復訳と馬君武訳とのあまりの出来栄えの差に慨嘆している。馬君武は梁啓超からせつかれて、自分でも理解できぬまま、日本書からの重訳を次々に世に送り出した。後に彼はそれを反省したと見え、『民約論』の楊廷棟訳の改訳を試み、仏語の原書と英訳本とを突き合わせ、一九一六年、中国訳を完成し、一八年に中華書局から刊行した。しかし、一九一八年十月九日の吳虞の日記によると、同行の友人はその足本一冊を購入したが、吳虞は買わなかったという。

(26) 拙稿『蔡元培の哲学—民国的人間像の行動原理』（信州大学人文科学論集十三号 一九七九年）参照