

蔡元培と宗教（その三）

—— 第三章 『群学説』 —— 嚴復訳 『天演論』 との出会い

後 藤 延 子

第一節 はじめに

さて第二章で、一九〇〇年から二年初めにかけて蔡元培が熱中した、「孔教」は祖先教創設の試みについて見てきた。それは、スベンサーの「一切の宗教は、祖先教に源せざるはなし⁽¹⁾」の学説と、井上円了の書から知り得た、エネルギー保存則・物質不滅の法則⁽²⁾に導かれて組織された新しい宗教であった。そしてその新宗教により、当面は、国民としての共同性・一体性を自覚させ、国民国家の形成へと結集させて行こうとしたのである。

と同時に、個々人の「遺伝性」が子孫の体内に引き継がれ、また「類化力」として社会に甚大な影響力を及ぼすことを指摘して、「孝」と「恕」の実践の必須性を根拠づけることも、その目的に他ならなかった。しかしこの「粹美の祖先教」には、重大な欠陥があった。それは、「孔子の説」に依拠する以外に、新しい宗教創設のための理論装置を用意できなかったという事実である。そしてこの隘路を突き破ることができなかったがゆえに、そこに帰結した道徳規範も、「孝」と「恕」ということになり、そして今迄と変わり映えがあったわけではない。勿論、蔡元培が井上円了の説いた「護国愛理」の宗教は仏教に惹かれていたことについては、既に何度も述べたことである。

更に劇場的効果を期待した「祖先教」の儀式も、従来の孔子の祭祀の焼き直しにすぎず、特に新味があったわけではない⁽³⁾。そして「他日専書をつくり」、理論的完成を期したものの、その約束は尻切れ蜻蛉に終り、またあれほど一時期熱心に取り組んだ「孔教」普及の活動も、一九〇二年の初めから、すっかり鳴りを潜めることになった。そして、この「孔教」は「祖先教」の理論づくりの無理を当人も自覚していたのか、一方で「孔教」への熱中と並行して、新しい倫理を基礎づけて提唱すべく、蔡元培は、もう一つ別の方向への模索を開始していた。

その成果が形を取ったのが、『群学説』に他ならない。これは『説孔氏祖先教』（一九〇二年三月）に雁行して、その二か月後の五月に、同じく『普通学報』に発表されている。この一文は、社会の最初からの成り立ち、社会の範囲の拡大とそれに伴う機構の整備の経過、そして社会を形成し維持・発表させてゆくために要求される社会規範などについて展開したものである。いわば蔡元培なりのそれまでの学識・読書量を総動員して仕上げた、社会学原論・倫理学原論と言うことができる。

それゆえ本章では、この『群学説』を分析の対象とする。蔡元培がいかなる問題意識をもって、いかなる形で理論の構成を図り、そしてそこからいかなる結論を抜き出したか、そこにはいかなる特質がうかがえるか、以上を明らかにしたい。そしてあわせて彼の思想

形成過程における、この一文のもつ意味にも迫ることにしたい。これが先ず第一の課題である。

ところでこの『群学説』は、「群学」の名から直ちに想起されるように、スペンサーのソシオロジーの語に「群学」の訳をあて、社会学という学問を中国に初めて紹介した、嚴復の思想的影響をぬきにしては語れない。⁽⁴⁾従って『群学説』の発表以前における、嚴復の文章や『天演論』などの訳業が、いかなる影を落しているかということにも、当然のことながら考察を及ぼす必要がある。また『群学説』を発表した一九〇二年の前半までに、蔡元培が読んだ進化論関係、あるいはスペンサー哲学関係の著訳物についても、視野に入れておく必要がある。

従って、嚴復の訳述した『天演論』の一つの読まれ方の例として、また進化論やスペンサー哲学の一つの受け取られ方の例としても、この『群学説』は極めて貴重な例を提供することになるだろう。なぜなら、嚴復の訳した『天演論』が一世を風靡し、「物競」「天択」「争存」などの言葉が流行したとはいえ、中国の植民地化の危機に警鐘を打ち鳴らした書としての評価が一般的だったからである。換言すると、現状についての新しい認識を与えてくれた書として、人々から喧伝されたのである。これを深く読み、自らの思想や理論形成の糧として消化を図った人は、そんなに多くはない。⁽⁵⁾ましてやその学問的検討に進んだ人は、皆無であったと言ってよい。

ともあれ蔡元培の『群学説』は、「天演論」を中心に、他の進化論やスペンサー哲学に関する著訳物なども参照しつつ、自分なりの解釈をまとめた稀有な例の一つと言えよう。従って『群学説』を読み解くことは、嚴復訳述の『天演論』に別の角度から光を当てることになるだろう。『群学説』の分析を借りて『天演論』を明らかに

する、これも一つの接近の道である。そしてこれが、本稿の第二の課題となる。

さて次節では、物事の順序として、蔡元培の嚴復の思想との出会いの初めに遡って、それがいつ、どのような形で始まり、蔡元培はそれにどのように反応したか、というところから辿って行くことにしたい。

第二節 嚴復との出会い

嚴復の名が論壇で注目されるようになったのは、日清戦争敗北の衝撃を受けとめかねていた、一八九五年二月から五月にかけて、天津の『直報』に次々に発表した四篇の文章による。⁽⁶⁾嚴復は父親の早世という家庭の事情から、科挙受験の正規のコースから外れ、福州船政学堂に学び、イギリス留学に派遣され、帰国後は李鴻章の下で北洋水師学堂の監督(校長)の地位にあった。しかし高い専門知識の所有者として重宝がられ利用されても、昇進の道に限界があったばかりか、政治への発言も顧みられず、強い不満を抱いていた。

日清戦争で北洋海軍は惨敗を喫し、嚴復の嘗て学んだ福州船政学堂の同学たち、また北洋水師学堂で育成した多くの教え子たちが戦死をとげた。そして更にこれに追い討ちをかけるように、海軍提督丁汝昌、及び嚴復とともに英国に留学した劉步蟾と林泰曾が、翰林院侍読学士文廷式の糾弾にさらされた(『軍士を振刷し帥臣を激励するを請うの摺』一八九四年八月二十六日)。そしてそれぞれ激戦の末、他の多くの海軍将校と同じく自決して果てることになった(池仲祐『海軍大事記』参照)。

更に海軍の人材養成の責任者である嚴復も、文廷式の厳しい追及

を免れることはできなかつた。「敵復は性、尤も狡猾、閩党を主持し、衆心を煽惑す。まさに重きに從いて查弁すべきに似たり」（文廷式『海軍失律、在事の人員をもつて分別に懲弁せられんことを請うの摺』一八九五年二月十一日）により処罰の対象とされたのである。こうした四面楚歌の状況の中で、四篇の文章は書かれたのである。従つてこの四篇は、長年の鬱屈が堰を切つて噴出した感のある、極めて鋭く大胆な議論であつた。それは満身創痍の敵復の捨て身の反撃と言つてよい。

そして敵復には決定的な利点があつた。それは一八七七年から七九年まで二年余り、ヴィクトリア朝時代のイギリスに留学し、その近代的學術の水準や社会の仕組みなどをつぶさに知る機会があつたことである。そして彼は帰国後も、彼地の科学の動向に常に注視を続けていた。

従つて敵復の憂國の至情溢れるこの四篇の文章は、今迄の中国の議論にはない斬新さ、ユニークさを備えていた。それは、科学の世紀と謳われる十九世紀の自然諸科学の到達水準を踏まえつつ、新しい理論裝備、とりわけスペンサーの「群学」に依拠して、当時の中国の政治・社会全般の問題点を抉り出したのである。これは伝統的學術のパラダイムに慣らされてきた中国の知識人の知の体系を大きく揺さぶり、その眼界の拡大の必要性を深刻に認識させることになつた。そしてそれゆえに、西洋近代學術に通暁した、権威ある人物としての敵復への期待がいや増すことになつたのである。

ところで一八九四年六月に散官考試に無事合格して翰林院編修に任ぜられた蔡元培は、折から開戦の氣運が高まつてきた日清間の動靜に注意を払い、日本に関し、また國際情勢についての書籍を読み始めた。彼の日清戦争の刻々の推移についての意見や感想は、今、

日記、陶潛宣への五通の書簡、及び文廷式の「密かに英・徳と連ね、以て倭人を御（おぼ）ごんことを奏請するの折」への連署などからうかがうことができる。

そして一八九五年四月三十日の日記の中で、四月十七日に調印された講和条約の内容を書きとめ、「韓魏の秦における、宋の金における、かくの如き甚しきはあらず」と慨嘆し、持久戦に持ちこんで徹底的に抗戦しようと思はず、あつけなく降参した清朝政府の腑甲斐ない対応に、「痛哭流涕長太息をなすべきものなり」と、強い憤慨をもらしている。日記はこのあと断続的に七日分続き、五月十四日から翌九六年二月十二日まででは残っていない。当人によると、「余は去年心緒悪劣、日記を写（か）かず」（九六年三月二十九日の日記）とのことである。日記の空白期間中に、彼が自らの身のふり方について思案を重ねていたことについては、前章でふれた。ともあれ、九六年の日記の再開とともに、西洋近代の自然科学書の学習の記事が目立つようになる。

さてそれはさておき、世上に高い評判を呼んだ敵復の四篇の文章を、蔡元培がすぐに入手して読んだか否かは、日記の中断もあり、いまは知ることはできない。ただ九六年八月に上海で創刊された『時務報』には眼を通し、のちには定期購読を申し込んだことが日記に残っているので、あるいは『時務報』に転載されたものは、読んだことが考えられる。ただしそれは読んだにせよ、それがいつかは確定する資料がない。

敵復の名が、蔡元培の日記に初めて登場するのは、一八九七年九月十一日のことである。その日、蔡元培は敵復が訳した、英国人宓克の『支那教案論』を借りることができた。そして十三日の日記にそれが四篇（発端・政事・教事・弁法）から構成されていることを

紹介し、大意を要約し、最後に自分の感想を記している。それによると、儒教を国家の指導思想とするとはいえず、元来、宗教には寛容であった中国で、「西人の景教」だけが嫌われるのは、布教の姿勢が性急であること、また奇蹟などの神秘的手段を弄すること、これらによって反撥を招いたとし、「兵を以て教えを護るに至っては、尤も伝教の大害となす云々」というのが、宓克の書の要旨である。蔡元培はこれに対し、「論、俱透闢」との高い評価を与えている。

ところでこのアレクサンダー・ミチーの“Missionaries in China” (1891) は、翌九二年、李鴻章の命令で訳されたものという。蔡元培はそれを書き写した王式通(書衡)から、「假り得た」のである。従って、この敵復の訳書に対する執心と、その内容に対する高い評価とから見て、蔡元培が九七年秋の段階には、敵復という人物の見識に非常な信頼を寄せていたことがわかる。

さて次に移ろう。敵復の訳した『天演論』(トーマス・ハクスリーの一八九三年のロマネス講演『進化と倫理』に、翌九四年、『プロゴメナ』を書き加えたもの)については、蔡元培が初めて読んだのはいつなのか、日記には何の記述も見えない。ただ一八九八年九月十四日に、敵復が北京入りをして光緒帝に謁見の後、十八日に張元済の主宰する通藝学堂で講演を行なったことがある。その講演の内容は、『西学門徑功用』の題名で、天津の『国聞報』九月二十二日、二十三日号に載せられている。

そして実は蔡元培はこの敵復の講演を聴きに出かけていた。その時、事前に配布されていたが、結局、メモ一枚分が語り尽せないままに終わった。従ってそれは、どこにも発表されずじまいであった。蔡元培はそれを惜しみ、「みな提要鉤元(文)の語なり。遺失を恐れ、これを左方に録す」として、翌九九年二月二十二日の日記中に

記録している。

張元済(菊生)は、同じく浙江省の出身で、年齢も一歳しかちがわず、科擧の擧人、進士の両方ともに同年であり、また翰林院庶吉士の同輩でもあった。従って蔡元培との従来は頻繁で、終生、親しい友人であった。また同じく浙江省出身である夏曾佑(穂卿)も、やはり蔡元培と擧人、会試の同年の親しい友人であり、この夏曾佑が天津在住中、敵復とともに『国聞報』を創刊し、また訳語の検討などを手伝っていた。こうしたことから考えると、蔡元培が『天演論』の出版して間もなく、それを入手して眼を通したと見るのが、自然なことと思われる。だがこれも推測にすぎない。

今、高平叔編の『蔡元培全集』第一巻に、蔡元培の手稿『敵復訳赫胥黎「天演論」読後』が収められている。そしてこの手稿の成書の日を、一八九九年一月二十八日と記している。しかしその日は、蔡元培の満三十一歳の誕生日(旧曆十二月十七日)であり、この手稿を執筆したなどとは何も記していない。また戊戌変法の弾圧に憤慨して帰郷の途に着いて以来(一八九八年十月十五日)、紹興中西学堂の開学の準備のために、郷里の友人達とともに、教員の物色と交渉、教材や参考図書を購入、紹興府知事に向っての経費の折衝などに、多忙な日々を送っていた。日記には、『佐治芻言』や『啓悟要津』(一八九九年一月二日)、『心靈学』(同年一月二十日)の読書などが記され、従来の自然科学書の学習から、人文社会科学書へと関心の広がりが見られ始めた頃である。

そしてその年の二月二十二日に、先に述べた通藝学堂の講演の残りのメモが書きとめられたのである。更に三月二十一日の日記には、「復た天演論を読む」として、『天演論』を読む中で生じた疑問点などについて記している。それゆえ『敵復訳赫胥黎「天演論」読後』

の手稿が、一月二十八日に完成していたとするのは、時間の先後関係からとも考えられる事ではない。また後で検討する内容の点から見ても、ありえない事である。『蔡元培全集』の編者の何らかの誤解によるものとは考えられない。

さて以上から考えられることは、『天演論』は公刊後まもなく一読したとしても、たいして重きを置かなかつたが、九九年になって幾度か繰り返し読む中で、九八年九月の通藝学堂の講演の価値に気づくようになったということである。そして九九年三月二十一日の日記の疑問がひとまずの決着が得られて後に、初めて『嚴復訳赫胥黎「天演論」読後』の手稿が書かれたものと思われる。

故郷の紹興に帰り、中西学堂開学準備の中で、新しい教育への意欲に燃える友人たち（従母弟の馬用錫や化学担当の杜亜泉など）との情報交換や活潑な議論の応酬、また新出の書の書籍解題・読書案内として、『東西学書録』を編纂した徐維則からその「訂補」を頼まれる（日記二月二十三日）などの強い知的刺激を浴びせられ、それが『天演論』の読み直しの契機となったのではないかと想像するのである。

そこで先ず、一八九九年三月二十一日の日記に見える、『天演論』を読み進める中で突き当たった疑問と、それに対する蔡元培の解答を求めての思索の跡を辿ってみることにしたい。次節はそれに当てられる。

第三節 『天演論』への疑問

さて蔡元培が読み、そして現在最も流布している『天演論』は、ハクスリーの原文の忠実な翻訳ではない。時として原文にない文章

が挿入されていたり、またその逆に原文の一部が省略されていたり、相当な意訳が施されていたりするところもある。更にその上に、訳者の案語という形でコメントが多くの箇所(5)に附されている。その案語の中で、ダーウィン、マルサス、スペンサー、アダム・スミスの説が紹介されたり、時として彼らに依拠してハクスリーを批判したり、補完したりの場面も見られる。

それゆえ表紙に、「侯官嚴幾道先生述」と印刷したテキストもあるように、(6) 純粹な翻訳書とは言えない。しかし自身の研究に基づいたオリジナルな作品ではない以上、いかなるカテゴリーに分類すべきか、容易には判断がつかない。ともあれ、外来文化受容の際に、よく見られる現象である。しかしその中では、最高水準を極めた、内容の深い理解と練り上げた思索の書と言っても、言い過ぎではあるまい。途方もない努力の所産であることに間違いはない。

さてこの『天演論』を読み進める中で、蔡元培が疑問を抱いたのは、「導言」（『プロレゴメナ』）十四「怨けんの箇処くわであった。蔡元培の場合、ハクスリーの主張への不満と、それに対する嚴復の批判への釈然としない思いと、いわば二重のわだかまりが胸につかえていたと見える。

先ずハクスリーへの不満とは、ハクスリーが東西に共通する普遍的な道徳律、即ち、中国の「己れの欲せざる所を人に施す勿れ」、(7) 「朋友に求むる所をば、先ずこれに施せ」、西洋の「人に施すに己れの受けんと欲するが如くせよ」、(8) 「設身処地して、人を待つに己れの人に期するが如くせよ」が、現実的に無力な場面があると指摘したことである。ハクスリーによれば、これらの「怨」や黄金律は、他人の財を盗む者、頬を殴る者の立場を配慮してやることになり、結局は加害者を許してつけ上げらせることになる。

そしてこうした寛容な「恕道」の行なわれるところでは、自然界に對する厳しい生存競争の中で「自存」をかち取らねばならない人間の活力は大幅に殺がれることになる。それゆえ「恕道」と「自存」とは、必ずしもびったり一致して両立できるとはかぎらない。これがハクスリーの結論であった。勿論、国内であれば国法の存在により、正義が行なわれて不公平が正されるチャンスはまだしもあるが、国家間においては、到底それは不可能だとの指摘もされている。

嚴復は以上のハクスリーの発言に反撥した。そしてハクスリーの挙げる、中国の「恕」やキリスト教世界の黄金律は、「群学の太平最大の公例にあらず」と決めつけた。嚴復によれば、スペンサーの「人の自由を得るは、他人の自由を以て界となす」が、普遍的道德規則であり、彼の『群誼』一篇（『倫理学原理』第二卷第四編「正義」）は、それを説き明かすために執筆されたとする。またアダム・スミスの『国富論』五巻数十篇の全編を貫く、双方の利益こそ真の利益だとする主張もつけ加えている。これは後に嚴復が『原富』の名の下にスミスの書を訳した際に、「これ人道絶大の公例なり」（部丁 篇七 論外属（亦譯植民地））との案語に結びつくものであった。従ってこれらの普遍的規則によるかぎり、ハクスリーの懸念するような弊害の発生之余地はありえないと、嚴復は反論したのである。

蔡元培は、ハクスリーの発言への反感もさることながら、厚い信頼を寄せてきた嚴復の、「恕」の否定の方に、むしろ殆ど驚愕したように見受けられる。彼は嚴復の提示した「太平公例」を引用し、「案ずるに自由げんかいに界あるは、正しく恕字の本義なり」と述べ、自分が嚴復の真意を正しく擱めていないのではないかと、戸惑いを隠せ

ない。

ところで、蔡元培のハクスリーへの反論は、そんなに難しいものではなかった。彼は他人の財を盗む者、頬を殴る者の例が、決して「恕の病けいびん」に当らないことを、『天演論』の論十五「悪を演ず」の嚴復の案語中に引く、スペンサーの語をよりどころに論破を図る。

それは左の如くである。尚、（ ）内は嚴復の原文と日記との異同を示すものである。日記中の引用と若干の相違があるのは、あるいは版本のちがいによるのかもしれない。

吾の群学は幾何の如し。（人民を以て線面と為し、刑政を以て方円と為し）みな有法の形を取り（取る所はみな有法の形）、その不整にして無法なる者は、論ずるに由なし。今、天下の人民と国是は、尚お無法の品多し。故に吾が説を以てこれを例すれば、往々にして甚しくは合せざる者の若し。然れども治を論ずるの道（道を論ずるの言）は、これを有法に資らざれば固より不可なり。

蔡元培によれば、財を盗む者、頬を殴る者は、正にいわゆる「無法の品」である以上、それを例に挙げては、「恕道」の普遍的道德律としての不十分さを証明できないことになる。ところでこのスペンサーの語の出典は、目下のところわからない。

さて、こうしてハクスリーの「恕道」の欠陥の指摘には対抗できた蔡元培は、嚴復に對しては結局、どうなったのだろうか。第二章で既に述べたように、『説孔氏祖先教』において蔡元培は、スペンサー哲学を有力な手がかりに、新しい宗教の創設を図った。そして確固たる理論的基盤の上に、再び「孝」と「恕」据え直そうとしていた。ということは、嚴復の「恕」の代りに「太平公例」を普遍的道德規則とする考え方に、どうやらついて行けなかったらしい。こ

とほどきように、「恕」の地位を譲り渡すには、強い抵抗感があったと見える。

ところで厳復が「恕」を批判したのは、実は『天演論』の案語においてが最初ではない。日清戦争の敗北がもはや逃れられないことを思い知らされつつあった一八九五年二月四、五日、長年の沈黙を破って彼が論壇に躍り出た最初の文章『世変の亟やかを論ず』の中で、既にその旗幟を鮮明にしていたのである。

厳復によれば、中国と西洋との最も究極のところの相違は、「自由と不自由の異のみ」であった。換言すると、その最も根底にある相違が、西洋諸国の今日を支える「命脈」、即ち、「學術に於ては偽を黜けて真を崇び、刑政に於ては私を屈して以て公のためにする」を形成するものとなっているというのである。

そして「自由」は、中国の「歴古の聖賢」から深く畏れられ、教えとして立てられたことは未だ嘗てなかったと言う。そして、「中国の理道の西洋の自由と最も相似る者は、恕と曰い、絜矩と曰う。然れどもこれを相似ると謂うは可なるも、これを真に同じと謂うは大いに不可なり」とし、双方の違いを次の如く指摘する。それは、「中国の恕と絜矩とは、専ら人を待ちて物に及ぶを以て言い、西人の自由は、物に及ぶの中に於て、実に我を存する所以を寓するものなり」である。

そして、「専ら人を待ちて物に及ぶ」か、「物に及ぶの中に於て、実に我を存する所以を寓する」か、その相違によって、「群異が叢然として生ず」ることになると言う。それは、三綱を重んずるか平等を真つ先に重視するか、「親親」か「尚賢」か、「孝を以て天下を治める」か「公を以て天下を治める」か、主を尊ぶか民を隆ぶか、「一道にして同風を貴ぶ」か「党居して州処するを喜む」か、忌諱

が多いか譏評が多いか、「節流」を重んずるか「開源」を重んずるか、淳樸を追求するか「飲眞」を求めめるか、「謙屈」を美とするか「発舒」に務めるか、「節文」を尚ぶか簡易を楽しむか、多識を誇るか新知を尊ぶか、天數に委ねるか人力に恃むか、である。ここに挙げた、人間の生活の全般にわたる彼我の対照が、すべて中国の「恕」「絜矩」と、西洋の「自由」との相違によって帰結したものだ、厳復は指摘するのである。

それゆえ中国と西洋のかくも大きな違いをもたらした、「人を待ちて物に及ぶ」と、「物に及ぶの中に於て、実に我を存する所以を寓する」との違いを明らかにしなければならない。まず西洋の「自由」から見てみよう。勿論ここでは、「人を待つ」必要はない。そして「我」とは「物」に対して働きかける主体であり、「我を存する所以」とは、主体の存在の根拠・理由である。別の言葉で言うると、我が我であり、他者ではありえない根拠・理由と云ってよからう。

それはつまり、個我の意志や判断や好みなどの、自己を自己として他我と区別して存立せしめ、自己を自己らしく特徴づける個性の独自性を常に自覚し、それを見失わないということと見ることができる。そしてこうした主体性の確立により、「物」は、主体に対立する客体として位置づけられることになる。従って自己の主体性を自覚し、あくまで自己を中心にして、対象に対処し接近できたとき、そこに「自由」が実現する。厳復は、西洋の「自由」をそうした人間の態度・行動を導く、人間の精神のあり方と理解したと云ってよからう。

従って厳復は、西洋人の、「自由」は生まれながら天から賦与されたもので、「自由を得る者は乃ち全受となす」の発言を引く。「自由」は人間の精神のあり方である以上、分割して受け取ることはで

きない。まるごと、即ち、「全受」でなければならぬのである。そこには一八七〇年代の英国留学の経験を踏まえ、西洋近代社会の内部に動く原理、西洋近代諸科学を目覚ましく推し進める精神的基礎への深い洞察を看取ることができよう。

さて次に、中国の「恕」「絜矩」はどうか。それは、「専ら人を待ちて物に及ぶ」という性格をもっていた。「人を待つ」とはどのようなことか。「人」とはこの場合、「我」以外の人、即ち、他人のことを見てよい。「待つ」とは、接する、遇する、ということである。だとすると、他者との関わりを踏まえて、物事に対応し行動することと見てよからう。ところで他者は、いつも同じ人間とはかぎらない。他者が誰であるか、その人と自分はいかなる関係にあるかによって、物事への対処や行動は多様なものとなる。

従って、他者との関係において自己の置かれた位置や状況を、不断に意識し、それに規定されて、最もふさわしいと期待された対処や行動を選ぶ必要がある。だとすると、そこには自己の自由な意志や主体的批判による選択がはたらく余地は極めて狭められよう。

そして自己はまた他者から見ると、やはり何らかの関係の中に位置づけられた存在である。そうすると、中国の全ての人間は関係的存在として、他の人間と関係していることになる。そして関係の面の多様さに応じて、その関係を維持するための道德規範は、状況対応的な流動性を帯びやすい。それゆえ、中国の道德規範は一種の相互関係規範、ロール・プレイングの性格をもつことになる。ということは、ある行為が道德規範に合致しているか否かは、その行為に関わる自己、及びその延長線上にある社会の厳しい監視を受けることになる。だとするとあらかじめ期待されたスタイルやプログラムにそって演技すれば、無難にすむわけである。こうした相互規制

の下、虚飾性・偽善性が忍び寄ることになる。それゆえ、「恕」や「絜矩」の高度の完成度に達した規範でも、中国の倫理を特徴づける相互関係性・場面性よりする制約から、やはり完全には脱却できない以上、充かな自由とは言いがたい。

勿論、厳復はここまででは言わない。正しくは言えなかったと言わべきだろう。彼は先に列挙した、政治・社会・経済から人間の生活全般にわたる中国と西洋の対照に続けて、「斯くのごときの倫理、挙げて中国の理と相抗するあり。以て両間を並び存し、吾れ実^たに未だ敢えて遽かにその優れりや細^くするやを分けず」と、用心深く逃げ道をつくっている。しかし厳復の真意がどこにあったかは、『天演論』の案語で、「恕」の代りに「太平公例」をより優れた普遍的道德規則として持ち出したことから知ることができよう。勿論この「太平公例」に、イクオール・フリーダムのイクオールが脱落していることなどは、後日問題にする必要がある。ともあれこの『世変の亟やかを論ず』の中国の「恕」や「絜矩」への批判がなかったとしたら、後にモンテスキューの『法の精神』の厳復訳『法意』も、決してありえなかったであろうと思われる。

さて蔡元培に立ち返ろう。『天演論』の案語の中で、「恕」に代えて最高の道德規則として「太平公例」が示されたとき、蔡元培が厳復の『世変の亟やかを論ず』などの背景をどれくらい認識していたかはわからない。そもそも『世変の亟やかを論ず』を、一八九九年三月のこの日記を書いた時点までに、読んでいたのかどうかもわからない。ともあれ、読んでいたとしたら、或いはちがった反応を見せたのかもしれないと考える。

蔡元培の場合、尊敬し信じきっていた厳復であっただけに、その困惑も大きかったと見てよい。彼はこの問題については、ひとまず

棚上げにして、「孔教」＝祖先教では、「孝」と「恕」の実践の重要性を力説することになった。本章の『群学説』ではどうなっているか、これは後のお楽しみというところである。彼の場合、普遍的道德律と信じて疑わなかった「恕」が、不完全なものであるとの指摘ほど、自らが立つ足許を揺るがされる思いをしたことはあるまい。

とはいえ、科挙官僚への道をまっしぐらにひた走り、若くして翰林院編修の地位を手に入れた蔡元培は、清朝政府に愛想をつかしても、伝統文化に見切りをつけたわけではない。日清戦争を契機に、従来の学問から次第に手を広げ、西洋近代の自然科学書、更には人文・社会科学書へと読書の範囲も徐々に拡大してきたとはいえ、今迄に染み込まされた知識や教養を、大きく震撼させるまでには至っていないかった。

むしろ外来の知識の吸収により、旧来の道德規範の不合理な面や理論的弱点を批判的に克服して、新しい理論的基盤の上に、その再建を図り、延命を策してさえいる。その一例として、『学堂教科論』（一九〇一年十月）を示しておこう。そこでは、五倫は「原質の性に循いて以て迎拒をなし、義は平等を主とす」の化学の性質に依拠する、「倫理学の言」とされている。そして三綱は、「百体を脳に総べて命令を司り、義は差別を主とす」の生理学に依拠する、「政事家の言」とされている。かくして三綱五倫は、無傷のまま存続が可能になったのである。

従って、青天の霹靂の如く蔡元培を困惑に突き落した敵復の『天演論』の案語も、蔡元培の伝統的道德体系への信頼を一拳に突き崩すまでに至ったわけではない。ただ心の中に打ち込まれた杭が時に疼き、より高次の解決を捜し求めての思索の旅路へと誘なうことになったのは確かであろう。

さて次節では、一八九八年九月十八日の敵復の講演の際に渡された、メモの検討に眼を転じることにしたいと思う。

第四節 敵復の未講演部分のメモについて

さて敵復が北京の通藝学堂で行なった講演が、『西学門徑功用』の題名で、天津の『国聞報』九月二十二、三日の二回に分けて掲載されたことは、先に述べたところである。蔡元培が翌九年二月二十二日の日記に書きとめたのは、配布されたものの結局、講演に取り上げられず、従って未発表に終わったメモである。従ってこれは、敵復の文集などに輯録されたことはない。本節はそれを紹介する意味もある。先ず発表されたものを見て、それから残されたメモの内容に進むことにしよう。

さてこれは題名から見て、西洋近代学術の手引きとその効用について取上げたものと見られる。いわば西洋近代科学の成り立ちとそのはたらきとに関する、極く簡単な概説と言ってよからう。とはいえ内容は高度であり、しかも訳語は見慣れないものばかりであれば、簡単であればある程、理解は容易でなかったと思われる。通藝学堂の「肄業生」ならまだしも、西洋近代科学をほんの僅か生嚼りしたばかりの、中央官庁詰めの京官たちに、果してどれだけ内容が理解されたのか、甚だ心許ないところと言えよう。ましてや敵復独特の晦渋な古文を「宣説」したとのことであれば、手許にその文章の骨子が渡されていたとしても、そして中国古典の素養は超一流の科挙官僚たちであったとしても、難解でなかった筈はあるまい。

だが、並み外れた明敏な頭脳をもち、また艱渋な文章の名手として人々を悩ます性癖のあった蔡元培は、どうやら相当程度理解でき

らしい。勿論、後日発表のものも再読し、また『天演論』とも幾度かつき合わせて、更に理解の深化を図る必要はあったろう。ただ最初の理解度が低ければ、それもできるはずはなかったにちがいない。さて先ず発表された『西学門径功用』を三段に区切って、それぞれの要旨をつかんでおきたい。前段では、「煉心と積智」が、人間界で最も重要な意義をもつことを指摘する。学者とは、「煉心が精しく、積智が多い」人のことである。学問は、観察し、それに基づいて法則を導き出して、更にその上に実験を行なってその法則が確實か否かを検証する三層の作業が要請される。この実験による検証の手続きのあるなしが、近代科学と「中西の古学」との決定的な分岐点だと言う。

中段では、フランシス・ベーコンやハクスリーの発言により、学理の探究は、宇宙自然という「無字の書」を直接に読み解くべきであり、古人の書を盲従して眼を曇らされないよう警戒すべきである。⁽³⁾「中西二学」の相違はここに起因する。そして西洋近代諸科学の発展に、「外導」(演繹法)と「内導」(帰納法)の方法が活用されたことを指摘し、特に数学と論理学に多く用いられる「外導」を高く評価する。

後段では、学問の中で最大の効用を発揮する、「公家(こっか)の用」の学問、換言すると、「煉心して事を制(さ)める」学問、即ち「群学」(その中には、政事学、刑名学、理財学、史学などが包括される)への学問の階梯が、非常に端折った形で紹介される。これは更に大づかみな形で、既に一八九五年の『強を原ぬ』の中で言及されていた。これは一九〇三年、嚴復が訳出した『群学肄言』(“The Study of Sociology”)第十三「繕性」篇の内容に依拠したものであり、嚴

復がこの書の訳稿をずっと温めてきたことを窺わせる。

そして「煉心」のための学問階梯の第一段(「玄学」、第二段(「玄著学」、第三段(「著学」)などの術語も、訳語としてまだ試行の途上にあり、固まっていない。そしてこの三段階のステップを経過することにより、心の「卑狭鄙陋」の病いが療治され、「群学」への最後のステップ、「生理学」(形態学を含む)と心理学の研究へと進むことになると言う。それゆえ嚴復はこの講演で、同じく「群学肄言」の第十四「憲性」篇、第十五「述神」篇の内容についても紹介の予定であったことがわかる。この三篇はその「訳余贅語」で「真に西学の正法眼蔵」と嚴復に位置づけられていたものである。

ところで『西学門径功用』の三段に分けての要約の中で、西洋近代科学を特徴づけ、また「群学」の性格を指し示す語として、「煉心」という言葉が屢々用いられた。これは『群学肄言』では、「繕性」に変えられている。原文では discipline である。嚴復には他に「煉心繕性」としたのがある。それは、『天演論』の本論の十五『悪を演ず』の箇処である。そこでの「煉心繕性」の原文は、train all our intellect and energy となっている。

既に第二章で述べたように、蔡元培は『剡山二戴両書院約』(一九〇〇年二月)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、始めて煉心の要、進化の義を知る」と述べた。またその直前、『徐樹蘭に致すの函』の中で、近頃、「煉心」の重要性を覚ったと述べた。この「煉心」は、『西学門径功用』に由来するのか、あるいは『天演論』によるのか。『徐樹蘭に致すの函』では、自己一身の利害を顧みず、自己の信条・主張を貫き通す、不退転の決意の意味でこれを使い、自分が模範として慕う人は、「独り譚嗣同のみ」と言い切っている。

だとすると、『天演論』の、「天すでに人に予うるに自ら輔くるの権能を以てすれば、煉心繕性して、徒に以て自ら最も宜しきに致すべきのみならず」の文脈で使用された、自己の知力・活動力を鍛え上げるという方向での理解の方が妥当なように思われる。ただハクスリーの原文の意味に比して、蔡元培の解釈は、著しく精神主義的な道徳修養の気味が強い。それゆえ『自ら撮影片に題す』(一九〇一年四月)の中の、「丁戌の間、乃ち哲学を治め、侯官と瀏陽は、吾が先覚となす」の「哲学」も、嚴復や譚嗣同も、いずれも道徳原理、道徳的先覚者の色彩が、濃くこびりついていたことがわかる。換言すると、新しい道徳、及びそれを根拠づける理論を求めての彷徨の中で、「哲学」の学習に辿りつき、二人の人に深く教えられたということになろう。

さてそれでは、嚴復が講演のつもりで用意していながら、時間切れのゆえか、途中で終了して聴講者の手許に残った、箇条書きのレジュメを見て行くことにしたい。() はもとのものにつけられていたもの、「」は筆者が附した注記である。

中国〔衍文か〕群学は実は無官〔器官をもたない無機〕の品物に同じ。生物学〔生物学〕は群学に通ず(一)。上生〔高等動物〕の官あるを見れば、通功易事の大進歩たるを知る。これいわゆる質点〔最小微粒子、原子、デモクリトスの「莫破」〕の形を錯える〔結合〕の事なり。下形〔下生か。下等動物〕は通功甚だ緩やかにして微か、故に血管なし。下群〔野蠻状態の社会〕は遠ければ相謀らず、上群は通商の利至って備わる。脳路〔神経系統〕の用もまた然り。人は生物学の終事にして、群学の始事なり。人は群の為に変えられ、群は人の為に変えられる。故に群を知らんと欲すれば、人の理を知るを先にす。政は風俗を

変え、風俗もまた政を変える。人身の中、凡て不用の支体、みな漸に瘦削し、既に形を成すに及びて、伝えて種となる。伝種の理は、これを一二人に考うれば隠れたるも、これを大衆に察すれば顕然たり。但だ人生〔人間という生物〕が外事に変えられ、凡ての変のみな伝わりて以て種となるを知らば、一政一制の施も、忽せにすべからず。蕃育の限は、生死の両因の相削しきに至りて後に止む。死は生の衆病の多きに仇し難きに因る。生は土を広げ善く耕し智の益すに因る。内外相副わざれば、死は苦しく、外力に毒を受け熱を耗らすあり。弱き者は種を伝えずして先に死す。設し因ありて早く死せしめざれば、民は將に弱くして衆からんとす。種の同じからざれば死因もまた異なる。故に化人〔文明人〕が憚るところあるも、野蠻は驚かず。政は害を移すあるも、害を除く能わず。兵を設け敵を防がば賦税因りて増え、税増えて民生苦し。生を求むること難く、力を用いること多ければ民天札す。生物学を事むれば、物競・天沢・体合〔適應〕の理に於てその真に知るありて、政を立さば徒らに近果を察するのみにして遠果を知らざるには至らず。政を為すはまさに民情に順うべきにして、これを知らば心学〔心理学〕は廃す可からず。一政の行なうや、民の趨避・好悪・阻撓・〔放?〕縦・舞弊は、みな心の用なり。知は、足れば以て行ないに利しく、足らざれば以て行ないを制む〔『礼記』表記篇参照。行為の規範を制定すること〕。行ないを制むるは情に在り習に在り。故に聖王は民を習らす所以のものと、民を鼓舞する所以のものとを慎しむ。人の情の堅悍の時、須らくその己れによるに聴すべし。尤も妙なるは発洩する所あるに在り。道理を議論するを以てこれと争えば、下す能わず。(赫胥黎脳氣の説)

喜び・畏れの情に由りてこれを行事に達し、行なうこと久しくして習を成す。赦と賑とは、一は民を法を畏れざるに習らし、

一は民を後を顧みざるに習らす。凡てこれはみな心学の事なり。以上が、敵復のやり残した講演のレジюмеの内容である。これによると、最初の三分の二ほどは、『群学肄言』第十四「憲生」(Preparation in Biology)、「政を為すは」以降は第十五「述神」(Preparation in Psychology)の簡略を極めた紹介である。

ところでこの講演で語り終えられなかった部分で、実は蔡元培に深い関わりがあるのは、「伝種の理」、即ち遺伝の法則についての説である。だからこそ蔡元培は、このレジюмеに捨て置きたい価値を見出したのかもしれない。彼の「祖先教」＝「孔教」構築の柱梁とも言ふべき、「遺伝性」と「類化力」の由来の一端は、実はここにあったのである。

「人身の中、凡て不用の支体は、みな漸に瘦削し、既に形を成すに及びて、伝えて種となる」は、ラマルクが唱え、ダーウィンも同調した、いわゆる用・不用説である。そしてスペンサーも、人間が外界への適応の過程で変異によって獲得した特徴(形質)が、子孫に遺伝することを信じたのである。ただスペンサーの場合は、獲得形質遺伝説を信ずるだけには止まっていなかった。

スペンサーは「外事」に変えられた、「凡ての変のみな伝わりて以て種となるを知らば、一政一制の施も、忽せにすべからず」とし、獲得した全ての変異が、子孫に遺伝すると言うのである。従って形質だけでなく、精神面も遺伝することになる。蔡元培はこれを、西洋近代科学の最新の成果として、真理と受け止めたのである。そしてそれは、敵復においても然りであったろう。彼らには、証明された定理や法則と、研究の途上に設定された作業仮説や暫定的論断と

の間の区別はついていなかった。無邪気と言えば無邪気であるが、それ程までに西洋近代科学への期待と信頼が大きかったことがわかる。西洋近代科学は、今迄知り得なかった、この世界の神秘の扉を開ける万能の鍵としての希望を託されたのである。

『学堂教科論』(一九〇一年十月)の、「生物の理は、外界の直う所に因りてともに体合をなすに在り。また習慣が遺伝となるに因りてこれが与に改良するに在り。政事もまた然り。地志は、体合の資なり。史記は、習慣の遺伝の跡なり」の言葉は、この講演のレジюмеが背景にあることを窺わせる。

さて「祖先教」＝「孔教」の場合はどうか。蔡元培は、物質不滅の法則、エネルギー保存の法則に依拠して、死後の靈魂の不滅を抽出し出した。それゆえに生前、「一念の発する、一言の出だす、一事を行なう」にも自己を徹しく律して、靈魂の純粹性を保持し、子孫に悪しき「遺伝性」、社会に好ましからぬ「類化力」を残さぬよう修養の必要を説く。

ところで「類化力」とは何か。これについての「西儒」の説明は、「人の言行の儀範は、過去に発根し、古人これを熔鑄して後人これを模造す。譬うれば、猶お磁石の気の流伝するがごとし。天空の氣中、尽く開闢以来の無量の言語を載せ、一密語と雖も漏らすことなく、往来揺蕩して、これを永世無窮に伝う。猶お史官の人の言・事を記し、団圜たる地球と淼漫たる海洋を論ずるなく、みな吾人の行実を永遠に証するもののごとし。人の罪を犯す者は、その罪は常に身を離れず。身死すれば原質に皈りて、曾て消滅せず。原質また化して他人の一分となり、その身内に住まる。言行潔白以て能く一世に範たる者は、極めて卑賤なりと雖も、燁やきて光耀あり。猶お電灯を低き処に置くも、その光の四方を照し、山上に在ると異なる無

きがごとし」であった。

従ってこれは、嚴復の講演の時のレジュメとは、直接の関係はない。強いて言えば、『西学門徑功用』の「煉心」のための学問の第二ステップには関係するので、一つの示唆となったことはあるかもしれない。ただこの「西儒」が誰か、まだ突きとめてはいない。

レジュメの後半にある、(赫胥黎脳氣の説)は、ここで嚴復が関連して説明するつもりで挿入したのだろうと思われる。嚴復は講演の冒頭で、ハクスリーの『化中人位論』(『自然における人間の位置』一八六三年)を持ち出した。そしてその第二章『人と下等動物の関係について』の、音節のある言語を話すことができるのが、人の特性だとの見解を紹介した。だとすると、ハクスリーが第二章で論じた、ヒトの脳とサルとの比較解剖学的所見を材料に語る予定だったのであろうか。

「脳氣」とは、当時、「脳氣筋」、「脳氣管」、「脳氣作用」などの語があった。嚴復は、『天演論』導言二の「案語」で、「脳氣筋」の「俗語」に代えて、「涅伏」(nerve)を用いている。また一八九七年の『国聞報館附印ノ説部ノ縁起』の中で嚴復は、「蓋し血氣の世界は已に變じて脳氣の世界となる」として、「血氣」(体力、肉体)に「脳氣」を対置させている。この場合、「脳氣」とは、知力や知性を含意することになるだろう。『西学門徑功用』に見るかぎり、嚴復は、スペンサーと並んで、ハクスリーの『博物学の教育価値』、『ロプスター、動物学の学習について』、『自然に関する知識向上の勧め』、『デカルトの方法叙説について』などのエッセイをよく読みこみ、自家薬籠中のものとしているのがわかる。だとすると「ハクスリー脳氣の説」とは、あるいは人間の感覚器官にキャッチされた情報が神経を通じて脳に伝達され、知覚が成立するといったことを

語ろうとしたのかもしれない。しかしこれは全くの推測の域にとどまる。

さて本節では、嚴復の一八九八年九月十八日の通藝学堂での講演の内容と、その時に語る予定が果せぬまま聴講者の手許に残ったレジュメとにより、蔡元培の『天演論』を読み解くプロセスの一つの出来事を追ってみた。これらをふまえ、第五節では、いよいよ彼の『嚴復訳「天演論」読後』の検討に進みたい。第二節で述べたように、この手稿の執筆は、一八九九年三月二十一日以降の筈である(未完)。

(付記) 紙幅の都合により、第五節 嚴復訳『天演論』読後、第六節『群学説』、第七節 小結、は、次号まわしとなったことを、お断りしておきたい。

注

- (1) この言葉は、有賀長雄の『宗教進化論』(明治十六年)の第二部「宗教發達論」第九章「祖先教の起原、即ち諸種の宗教の起首」に、「宗教總体の根本とは、人の靈魂が死後も存在するという妄信である。本尊の根本は祖先の亡魂である。生者はみな死者の子孫である。亡魂の崇拜の情より転化して祖先崇拜になる。是を以て宗教の起首と称すべきものは、祖先教なりとす」に由来するものと見られる。蔡元培日記一九〇一年十二月三十一日に、羅振玉に頼んで購入してもらった和文書の一冊に『宗教進化論』があげられている。同時に有賀の『族制進化論』もあげられている。尚、有賀長雄の『社会進化論』(明治十六年)は、清議報四十七冊(一九〇〇年六月七日)から七十冊(一九〇一年二月十九日)まで都合十一回、断続的に訳載されている。その第二部

第三章第三節「宗教の起原」は、七十冊に載っているが、宗教の起原が祖先教とは明確に言っていない。有賀長雄の『社会学』三巻の中国での訳出の状況については、横尾斉『大同書』成書考——康有為の社会発展理解を手掛りに——（名古屋大学東洋史研究報告25 二〇〇一年三月）参照のこと。

(2) 蔡元培が『哲学総論』の名の下に訳載した（一九〇一年十月、十一月）普通学報第一期、二期）井上円了の『仏教活論本論第二篇顕正活論』の抄訳の中に、「哲學家所論究万有万象之实体皆不生不滅者、由物理学上勢力恒存之理法・化学上物質不滅之規則而統合之」（井上の原文では五十節に当る）とあるのによつたと思われる。前章では、エネルギー保存則も物質不滅の法則も、蔡元培は物理学の法則と誤解してしまっていると指摘したが、蔡元培はあるいはスペンサーの『第一原理』に依拠して、二つとも物理学の法則としたのかもしれない。

(3) 一九〇〇年九月十四日、一九〇一年十月九日などの日記参照。

(4) ソシオロジイは、日本では井上哲次郎により「世態学」と訳されたが、日本人で唯一の東京大学教授であつた外山正一は「社会学」の訳語を用い、招聘外人教師フェノロサの講義概要の大学への報告書（申報）では二人の訳者（井上、外山）各人の担当年次により、世態学であつたり、社会学になつたりしたようである。明治十四年の学科改正では世態学の名が採用されるが、同十八年には社会学の名称に変更された。厳復は日本では社会学の訳名が定着しているのは承知の上で、敢えて「群学」の訳語を与えた。尚、秋元ひさ編『フェノロサの社会学講義』（神戸女学院大学研究所 一九八二年）の解説、三上参次『外山正一先生小伝』（伝記叢書六 大空社刊 一九八七年。原書は一九〇一年成書）参照。

(5) 梁啓超や魯迅がその数少ない人の例としてあげられる。尚、『天演論』には、その内容が大幅に異なる三種類の版本があり、そのどれを

読んだのかにもよることが大きい。

(6) 『世變の亟すまやかを論ず』、『強を原ぬ』、『韓を闢しりぞく』、『亡を救うの決論』の四つである。

(7) 一八九六年十一月十四日、九七年三月二十五日の日記。尚、『韓を闢く』は、時務報第二十三期（一八九七年四月）に、観我室主人の名で転載されている。一八九九年七月二十五日の日記に、「亜東時報第十二冊を閲す。『根を培う論』の宗旨は、嚴幼陵の『強を原ぬ』と同じくして、事情に切なるはこれに過ぐ」と記し、著者の山根虎之助（立庵、虎侯、深山虎太郎など）に興味を寄せている。この『根を培う論』は知新報一〇七期（一八九九年二月）に転載されている。

(8) Alexander Michie (1833~1902) は一八五三年来華、八三年に天津に移り、ロンドン・タイムズの通信員、天津英文時報（ザ・チャイニーズ・タイムズ）の編輯者、また李鴻章の顧問も兼任。一八九〇年（九三年、イタリー駐華使館の通訳に任ず。『支那教案論』はこの間の執筆のため、カトリックに好意的である。一八九四年一月、李鴻章の命令で天津海關稅務司グスタフ・フォン・デトリングに随行して日清講和条約交渉のため来日の途につくが、目的を果たさず帰った。ラザフォード・オールコックの伝記を執筆。日本外交文書第二十七卷第二冊「清国使節来朝の件」八四八号〜八六二号文書参照。そこではミッチーと記してある。厳復がミックとしてゐるのは、ネイティヴの英国人の慣用する、ミチーの愛称・略称である。なお、日本外交文書で「デッドリング」と称されている男が、開平煤鋳却事件の訴訟の因をつくつたがために、一九〇四年、厳復は張翼の要請を受けて随員として、渡英の途につくことになっている。

(9) 厳復『張元済に与うるの書』（一）によると、張元済の出版の提案に對して、「この書は前に合肥の筋を経て訳す。鄙処の稿は、何人が借り去るやは記えず。書衡比部に既に抄本あれば、正に印に付するに好し」

- と述べて許可を与えた。こうして『支那教案論』は南洋公学訳書院から一八九九年に公刊された。
- (10) 張元済の主宰した通藝学堂の詳細については、張元済『戊戌政変の回憶』（東洋史研究十七卷三号 小野信爾訳）。湯志鈞『戊戌変法人物伝稿』増訂上冊（中華書局 一九八二年）の張元済の項を参照。
- (11) 注(10)の湯志鈞の著書の注(2)には、天津の国聞報の一八九八年九月二十一日の記事が引かれている。それによると、嚴復は、「西学の源流・旨趣を宣説し、中西の政教の大原に并ぶ。事は局外の人の聞く所となり、是の日、本学堂肄業の諸生を除くの外、京官の学を好む者、相約して聴講し、期せずして集まる者數十人」とある。ところで「宣説」であれば、事前に配布したメモを中心に読みあげたということが考えられる。それで蔡元培がその貴重なメモの散逸を恐れたのかもしれない。
- (12) 張樹年主編『張元済年譜』（商務印書館 一九九一年）参照。
- (13) 梁啓超『亡友夏穗卿先生』（飲冰室文集第十五冊）、及びその訳文並びに注（島田虔次訳注 東洋史研究十七卷三号）、朱信泉・嚴如平主編『民国人物伝』第四卷（中華書局 一九八四年）参照。
- (14) 馬用錫については、蔡元培『馬用錫「講義録」序』（一九〇一年十二月）参照。また紹興中西学堂時代の主要な友人四人（馬用錫、杜亜泉、薛君炳、胡道南）については、『自写年譜』（一九三六—一九四〇年）の中で、簡単にその略歴を紹介している。更に杜亜泉については、『化学定性分析』序（一九〇一年三月）、『書杜亜泉先生遺事』（一九三四年一月）、『杜亜泉伝』（一九三七年二月）も書いている。尚、杜亜泉については、日本では藤井隆『調和論』の帰結「杜亜泉の試み」（中国哲学研究第一〇号 一九九六年）がある。徐維則（以慈）については、嘗て蔡元培が「伴読」（学問相手）をつとめ、共に一八九〇年の会試受験に出かけた、紹興の素封家・藏書家（蔡元培『会稽徐氏十四経楼藏書記』 一八九六年十一月三十日）の子弟である。友人たちと共に徐維則の「訂補」の依頼に応じて協力すると同時に、蔡元培は『東西学書録叙』も書いている。
- (15) 山下重一『嚴復訳「天演論」』（一八九八年）の「考察」(下)（国学院法学第三八卷三号、四号 二〇〇〇年、〇一年）は、イギリス近代政治思想史研究者の立場から、ハクスリー、スペンサーなどの原文と照らし合わせて、『天演論』の翻訳・案語の検討をした労作である。これは中国思想史研究者の容易には着手できない作業であり、従来の嚴復思想研究の隘路を打開し、研究の飛躍的な前進をもたらしてくれる、貴重な里程碑として感謝にたえない。また、『進化と倫理——トーマス・ハクスリーの進化思想——』（産業図書 一九九五年）は、ハクスリーの原文の翻訳、並びに二人の英国人学者のハクスリーの学問の今日的意義について論じた文章を取めたもので、『天演論』研究に極めて有用な書である。尚、嚴復がこの書の翻訳について考えあぐねた末に採用することに決めた基本方針・姿勢は、『天演論』の「訳例言」の中で、詳しく説明されている。
- (16) 張静廬輯註『中国近代出版史料 初編』（羣聯出版社 一九五三年）の六四頁と六五頁の間に挟み込まれている、一九〇一年の富文書局本刻本の写真参照。
- (17) この箇処の出典については、注(15)の山下氏も素通りされている。あるいは、スペンサーの『社会静学』かもしれない。因みに松島剛訳『社会平権論』（明治十四年）第一篇第一章「道義学の解釈」の関連箇処をあげておきたい。それは、「夫レ断言ヲシテ純然タル真理ニ合セシメントセハ、先ツ之ヲシテ、純然タル真理其モノニ、根柢セシメサル可カラス、又結案ヲ精密ナラシメント欲セハ、先ツ前議ニ精密ナラサル可カラス、是レ幾何学士カ、直線ヲ論スルニ当リテ、先ツ其真直ナランコトヲ要シ、其円形楕円ヲ説クニ当リテ、先ツ其精密ニ、円形楕円

ナランコヲ要スル所以ナリ、読者ヨ試ミニ、幾何学士ニ向テ、法ニ適セサル疑問ノ解ヲ望マハ、彼レ必ラス応シテ曰ハン是レ答弁スルコト能ハスト、其レ然リ、真正ノ道義学士ニ於テモ亦タ之ト異ナルコトナク、其論スル所ハ、唯正人ノミナルカ故ニ、其職務タル正人ノ性質ヲ定メ、正人ノ為ス可キ言行ヲ記シ、正人ノ相互ニ対スル關係如何ヲ説キ、正人社会ノ結構、如何ヲ示スニ止リテ、秋毫モ純正純直ニ差フ者ハ、全ク之ヲ無視セサルヲ得ス、是レ其斷言ヲ害スレハナリ」である。また、「又人アリ、他人吾ヲ毆テリ、吾之ニ対スルコト法ハ、如何シテ可ナランカト問ハ、其之ニ向テ答ヘ得ル所ノ者ハ、毆打ハ悖法ナリ、是レ倫理ヲ紊ルモノナリト云フニ過キス、又吾人カ盜賊ヲ待遇ス可キ方法如何ニ就テハ、口ヲ緘シテ語ラス、只其告クル所ノモノハ、盜賊ハ社会ノ平權ヲ攪乱スルモノナリト云フニ止マレリ」ともある。松島剛は、「Law of equal freedom」を「同等自由の法則」と訳しているが、嚴復の「太平公例」ではequalの部分が抜け落ちてゐる。『万国公報』は、百三十六冊（一九〇〇年五月）から百五十六冊（一九〇二年一月）までの間、計十八回にわたり『社会静学』を『自由篇』の標題で訳載している。そこでは「均しき自由」と訳している。因みに該当の箇処と思しき所をあげてみると、「故に吾人の理を言う、但だ当にその一を論ずべくして、当にその他を論ずべからず。但だ当にその常を論ずべくして、当にその変を論ずべからず。彼の世俗の人によりて遷就し、時に隨いて推移する者は、みな真理に与かるの理なし。これを量法に譬するに、方円と平直とは、もと截然とそれ混淆すべからざるなり。格致家は惟だその一定なるものに就きてこれを推せば、自ずから能く吻合して間なし。もし心を曲折細碎の処に究めんと欲すれば、安んぞ能く一一相符せんや。又人の一身の、外にして肢体、内にして臟腑のある如く、みな一定の位置、一定の功用あり。医者もまた病者の同じからざるに因りて、遂にそのこれに可くまた彼に可しと謂うを得ず。故

に吾人の理を言うは、君子を論ずる所以にして小人を論ずる所以に非ず。君子は、天下の正人なり。斯の理は、天下の正理なり。正理を以て正人を論ず。故にまた猶お量法のごとし」とある。嚴復が『社会静学』を読み、また訳稿があつたらしいことは、一八九七年二月半ばに天津の任地に到着した夏曾佑が、問もなく嚴復と親交を重ねるようになり、「塞彭德の『群静重学』(Social Staticsのこと。重学とは力学の訳)の梗概を聴いたことを記している(『汪康年師友書札』二 夏曾佑十二、十三、十四)。ここで松島剛訳と『万国公報』の馬林(マックリン)訳・李玉書録のものを挙げたのは、光緒十六年(一八九〇年)の進士である夏曾佑さえも、その訳稿の「書体繁重」にすっかり音をあげ、自分など「東西南北の人は、終にその業を寛る能わざるのみ」と記すほどの難澁さをわかつてもらいたかつたこともある。ところで、『天演論』論十五の嚴復の案語中に引くスペンサーの文章は、「其の開宗明義に曰く」として始まつてゐるところから見ても、やはり“Social Statics”の Chapter I の Definition of Morality に拠るものと思われる。念のため、内容と関連すると見られる原文を二箇処あげておきたい。いずれも第三節の文である。

a system of pure ethics cannot recognize evil or any of those conditions which evil generates. It entirely ignores wrong, injustice, or crime, and gives no information as to what must be done when they have been committed. It knows no such thing as an infraction of the laws, for it is merely a statement of what the laws are.

A geometrician requires that the straight lines with which he deals shall be veritably straight and that his circles and ellipses and parabolas shall agree with precise definitions—shall perfectly and invariably answer to specified equations. If you put to him a ques-

tion in which these conditions are not complied with, he tells you that it cannot be answered.

(18) 蔡元培編選の『文変』（商務印書館 一九〇二年五月）の全四十一篇の文章の中に、嚴復の『韓を辟く』と『世変の亟やかを論ず』の二篇が採録されている。従って、この時点までには『世変の亟やかを論ず』が読まれており、「新思想を發揮するの用に適す」（蔡元培『文変序』）の価値が認められていたことがわかる。ただ『世変の亟やかを論ず』の著者の欄に「闕名」とあるのは何故か、わからない。あるいは内容の急進的なゆえに、著者に迷惑が及ぶのを避けるための措置かもしれない。

(19) 日記一八九九年七月二十六日には、岡千仞著『観光紀遊』（一八八六年刊）の十年ぶりの再読後の感想が記されている。それによると、岡は「煙毒と六経毒を以て並び言う」が、実はそれは八股の毒を言ったものであり、蔡元培は、「八股の毒は殆ど雅片を逾ゆ」と指摘し、「十年前この書を見て、曾てこれを痛詆す」と述べている。このように一読して著しい反感を覚えたりすれば、それはむしろ胸中に澱のように蟠って記憶にとどめられ、何かの折に表面に浮上し、眼前に迫る新しい事態を見つめる有力な枠組みとして再評価されることもある。こうしたことから考えると、嚴復の「恕」についての見解は、『天演論』案語のそれが、蔡元培にとって初体験であった可能性が高い。

(20) 蔡元培は『伝略（上）』（一九一九年）で、黄世振と再婚した一九〇二年頃、三綱五倫を弁護したことがあると述べている。それによると、綱は目に対応する分類学上の用語で、政務を執る必要から三綱が言われるのであり、国家では君主が綱で臣が目、家庭では戸主である夫や父が綱で、婦や子が目となる。これは職権を統一し、分属関係を明確にするためのものと言う。また五倫は、「相互に待遇する道」で、あくまで双務的なものと言う。そして三綱にも五倫にも、片務的な服従や

強制は伴わないとする。当人も後になって、そのこじつけぶりに苦笑を禁じ得なかつたようである。

(21) 注(1)参照。

(22) 蔡元培の文章の独特のわかりにくさについては、一八九六年十月十九日の日記で、「余は戊己已来、定盦先生の文を読み、喜みてこれを学び、又、廁うるに九経・諸子の仮借の字、倒句・互文の法を以てす。観る者輒ち奇癖となす」と、龔自珍の文章の影響と、文字や文章の構成・修辭にひねった工夫を凝らしたことを述べている。『自写年譜』でもこの日記を引きつつ、考試の時でも損得を考えず、「常人の了解し易からざるの文を以てこれに応ず」と記している。蔡元培の文章中、多くの人々に頭をひねらせたので最も有名なのは、一九一九年五月十日の『晨报』紙上の、北京大学校長辭職を告げる「啓事」（言上書）中の出典とその含意するところであった。

(23) 渡辺正雄『近代科学とキリスト教』（『科学の歩み 科学との出会い』（上）培風館 一九九二年）参照。この部分のハクスリーの発言の出典は不明。ただ懐疑の重要性、権威への盲信の否定の文脈から考えあわせて、「自然に関する知識向上の勧め」、『デカルトの方法叙説について』などとの関連が推測できる。博物学者で科学教育普及に尽力したハクスリーとしては、全くの持論であったとしてよい。

(24) これは、『天演論』の通行本では、「外籀」「内籀」の訳名が使われている。だとすると、一八九八年九月の段階では、まだ訳語が浮動中であったことがわかる。梁誠の蕭への手紙（一八八二年）によると、嚴復の北洋水師学堂での教育は数学が専門であったという（『中国留美幼童書信集』 伝記文学出版社 一九八六年）。彼はまた論理学にも造詣が深く、ジエヴォンズやミルの論理学の書を訳している。

(25) 嚴復は『群学肄言』第十三「繕性」で、「官品は東学には称して有機となす」と注記している。日本語の訳語を承知しながら敢えて異なる

訳語を案出するのは、この他に多くある。例えば名学（論理学）、計学・理財学（経済学）などはよく知られた例であり、彼の自信力のほどを示している。

(26) 一九〇一年九月二十八日の日記によると、前日、張元濟（当時、南洋公学訳書院長）のところで、バックルの『英国文明史』の訳稿を見て、その中に、「治化の進むは、慧に繋りて徳に繋らず。歐洲近百年、戦争および異教を窘戮するの事の漸く寡なきは、みな智の進むの故を以てなり」、「人の智愚善悪は、みな外界の風習の鑄する所と為り、先世の遺伝に由るに非ず」とあるのを書きとめていた。またずっと後になるが、一九一七年十月三十一日の日記に、『東方雜誌』第十四卷第九号の『種性と血統』（日本の私立衛生会雑誌より翻訳）の、アメリカの僑奈氏の家系についての調査報告を書きとめていた。このことから蔡元培の遺伝についての関心の持続がわかって来る。

(27) 『西学門径功用』では、それを「因果を明らかにする」学問としている。「群学肄言」では、「人間社会は自然の力に支配されており、「一政の立つ、一俗の成る、その因果の行なわれるは、質・力の天地に存するものと異なるところなし」とある。

(28) 「西儒」ではないが、井上丙了は一八九九年に『靈魂不滅論』を著している。これは『破唯物論』（一八九八年）を更に身近かで通俗的にしたもので、物質不滅、勢力恒存、因果相統の理法により、靈魂の不滅を説いたものである。彼はスペンサーの『第一原理』の、運動の律動性、宇宙の進行と解体などを自己流に理解しつつ、『破唯物論』第二二回 意識論二で以下の様に述べている。即ち、「われわれが心の中に善にもせよ悪にもせよ一念を起せば、たちまち精神の海面に波動を起こし、一方にはその動勢を神経物質に与え、これより四肢五官に及ぼし、相伝えて物質上の波動を起こし、ついに世界の外面より大化の原因を助成あるいは妨害するに至り、今一方はその動勢を精神中に相統

し、前念、後念次第に相伝えて没時に至り、あるいはその一部分を子孫に伝えて後世に及ぼし、あるいは精神そのものの中に潜伏して永世に及ぼし、またはその念いやくも言行に発すれば、他人の精神に振動を与えてその心中に相統し、あるいは内因となりあるいは外因となりて、死後永く滅絶することなく、ついに最後の結果は星雲の胎内に潜伏して、後の世界を組織するの原因となるに至るは、また道理の動かすべからざるものと考えます」である。また「自ら敢えてスペンサーの学徒と自負している」（『神国日本一解明への一試論』小泉八雲（山下重一）「ハーンとチェンバレンの『スペンサー論争』」参照。『英学史の旅』お茶の水書房 一九九五年）は、『石仏』の中で「西洋の賢人」の言葉として、「人間の思考と行為、こいつはどんなささいなものでも、永遠に記録にのこること、つまり、無窮にむかって消えてゆく目に見えない震動によって、自分で登録しながら、永遠に記録をのこしてゆくのだということを見せてやった」などと記している。

ハーンは『前世の観念』の中で、スペンサーの『心理学原理』の、「人間の脳髓とは、生命の進化のうちに、というよりも、人間という有機体に達するまでの、幾つもの有機体の進化のうちに受けた、限らない無数の経験の組織化された記録である」を引き、「本能」とは、生の連鎖において、次の時代の個人に遺伝される、印象の総量をいうのである。このように、科学は、遺伝継承された記憶を認めている。それは、前の世のことを、細かいことまでいちいち記憶しているというような、妖怪めいた意味ではなくして、遺伝される神経系統の構造の微細な変化に伴って、心理生活に加えられる微量な附加物を意味するものである」と述べている。ただハーンは『骨董』の『蜚』の中で、「ハーバート・スペンサーの学説を信奉するものは、誰ひとりとして、これより遠くへふらふら迷い出すことは罷り成らぬと申し渡されている」、その限界をこえた二つの意見、即ち、「物質は、ある盲目的な間違いの

ない方法で記憶するという意見」と、「生きている物質の各単位には、あらゆる原子のなかに、幾億万の消えた宇宙の破壊することのできない無窮な経験が含まれているという単純な理由から、そこには無窮の潜在的可能性が眠っているという意見」とが、「どうしてもわたくしの脳裡から除き去ることができないのである」と述べている。従って『石仏』の「西洋の賢人」は、やはりスペンサー哲学の枠を踏みこえて、空想の域にすべりこんだ、スペンサーの徒の印象が強い。敵復は『天演論』の『自序』および導言二の案語の中で、スペンサーの『第一原理』についてふれている。そして『張元済に与うるの書』二（一八九九年三月末から四月初め）の中で、『第一原理』（この書簡では『天演第一義海』と称し、『強を原ぬ』の修訂稿では『第一義諦』と呼んでいる）の訳出の計画をもっていることを明らかにしている。それが完成したか否かは不明である。蔡元培は一九〇二年一月一日の再婚式の席上、「天下の極めて謬誤なる事の、其の中に必ず真理あり。此れ哲學家の名言たり」と演説し、更に同年五月七日、南洋公学特班の課題の哲学の題に、「斯賓塞は謬誤の中に自ずから真理ありと言う。試みに知る所の事を以てこれを証明せよ」を出している。また前章で取り上げた『説孔氏祖先教』の中で、「鬼」は死者の「記号」にすぎないとある。これら三つはいずれも、スペンサーの『第一原理』に部分的なりとも接した証拠を示している。一八九九年十月三日の日記には、張元済に、敵復の雑著を書き写して欲しいとの依頼の手紙を出したことが記されている。勿論、スペンサーの文章が訳されたとの情報をつかむや、その入手に努めている。ただ注(7)で紹介した、『万国公報』の『自由篇』は、「原文中にまま教中の語あり。必ず斯氏の本意にあらず。略ぼ刪改をなせしならん」（一九〇〇年十月十一日日記）と疑ったがために、よく読まなかったらしい。蔡元培にとり、一八五一年『社会静学』執筆当時のスペンサーが天賦の自由や神の意志を承認していたこ

とは、考えられなかったのであろう。ともあれ情報入手のネットワークを張りめぐらしていた蔡元培には、注(9)、(26)であげたような特別の便宜を供与される機会も多かった。日記一九〇〇年十月十四日に「群誼を演説し、あわせて中外互市の理に及ぶ」とあるのを見て、天演論『導言一』で敵復が既に訳したと言う「群誼」（スペンサーの『倫理学原理』の一部分）を見ている可能性を否定しきれない。あるいは敵復の『第一原理』の訳稿などにも眼を通すことができたのかもしれない。あるいは『学堂教科論』（一九〇一年十月）で、「近世哲學家斯賓塞氏に綜合哲学原理ありて、通科となす」との文章から、『第一原理』の日本語訳『綜合哲学原理』（藤島宇平訳 経済雑誌社 一八九八年）を見ていた可能性がある。とはいえ「西儒」が、スペンサーであるとは、やはり考えにくい。井上円了や小泉八雲の場合であれば、仏教の連廻説との関連が考えられるが、「西方の賢人」とか「西儒」とか言われると、スペンサー哲学に導かれつつ、その抑制の一线を突破して、非科学的な俗流化に走った人ではないかと、今のところは考えている。ところで筆者のこうした執拗な追求には、実は李大釗の『今』の中の、「勢力は勢力に結合し、問題は問題を牽き起す」、「歴史の現象は、時々流転し、時々変易し、同時になお永遠不滅の現象と生命を宇宙の中に遺留す」の、思考のソースとその意義との説明をも視野に入れているからである。拙稿『李大釗における世界史の発見——『青春』の今』の哲学——（歴史評論三一〇号 一九七六年二月）参照。