

〈特集〉近代日本と西洋思想の受容」1

大西祝

比較思想の視点

明治期日本の殆どすべての思想家は、儒教、仏教、神道を含めた伝統思想と西洋思想との対決、比較、総合ないし融合を試みようとすゝる立場に立ち、それぞれ自己の思想を展開したことは周知の事実である。大西祝もまた、明治期日本の思潮に従ったが、同時に彼は自己の比較思想の視点と方法論について哲学的考察を行い、そうした比較哲学によつて伝統思想と西洋思想との総合ないし融合を試みた点で、日本最初の比較哲学者であつたと言ふことができる。本報告は大西の比較思想の視点と方法、ならびにその適用を明らかにするものである。

大西祝は明治22年の「方今思想界の要務」⁽¹⁾において明治20年代の日本の思想状況を18世紀ヨーロッパの精神状況と類似しているものと捉え、従来のすべての精神的根拠を喪失しながら新しい時代に相応しい精神的根拠を未だ確立していない時代と捉え、懐疑

の時代と呼んでいる。この懐疑の時代において思想家が第一になすべきことは、「道理心 Vernunft」によつてすべての事物を「公明且つ正大なる試験」に付することだと言ふ。⁽²⁾ 道理心による試験とは、大西が引用したカントの『純粹理性批判』第一版の Vorrede の註にある Prüfung の訳語であり、また通常カントの言う「批判 Kritik」⁽³⁾に該当する。

ところで、ここで言われている「道理心」は、明治26年10月に書いた「理性の權威」⁽⁴⁾の中で、「道理心」に交えて「理性」と言い換えられ、「真を觀て之を妄と相判つの吾人の性徳」と定義されている。従つて理性は「個人的価値」を持つが、同時に「理性を具ふる幾多の個人ありて彼らを通じて同一の真理の承認さる可きもの」を決定できると言ふ。それゆゑ理性によつて決定された真理は、個人的ではなく「遍通のもの」つまり普遍的なものであ

小泉 仰

る。

さらに明治29年12月の「理性の意義を論ず」⁽⁵⁾において「合理的」という言葉の意義を三種に分ち、第一に「形式的理性にかなへるもの」、言い換えれば同一律、矛盾律などの論理法則に従うことを合理的といい、この働きをする理性が形式的理性である。現代的にいえば演繹的理性 deductive reason とも言えるであらう。

第二の「合理的」という意味は、確認された事実適合すること、あるいは原理、法則に適合することを指し、ここでは事実ないし法則に適合するかどうかを判別する理性を考えている。大西によれば、事理を講究推理するのに使用されるのは、理由を推して事柄の真否をただす理由則であると言う。従って理由則に従って働く理性がこれである。

ところで、事実適合すること、法則に適合することは同種類のものであるとはいいたい面がある。なぜなら、前者は現代的に言えば帰納法的理性 inductive reason であり、後者は自然法則に適合することを意味すれば、帰納法の範囲であるが、道徳法に適合することを意味するなら、実践理性 practical reason の働きを指すことにならうからである。従って大西はこの種類の理性に異質のものを入れている嫌いがある。

第三に大西は、推理の根拠となる原理を想定したり、あるいは実践的判断の「究極的標準となる理想」を提出する働きを考えて

いる。大西は第三の理性の例として功利主義者の最大幸福原理を「道徳上理性の指示と云へるは此の意義」であると言う。大西は恐らく J.S. Mill の "Utilitarianism" を読み、ミルが言う「証明という語には広い意味があり、その広い意味でこの問題は理性能力の認識内にある。……いろいろの配慮を提出することによって知性がこの学説に同意するか同意を差し控えるかのどちらかを決めることができる」という言明を頭に浮かべていたかもしれない。この理性について、大西は次のように言う。

「若し社会を利用することを道徳上善なる事と云ひ、又は各自の幸福を求むることを以て道徳上正当なる事と云はゞ、其の正当なることの理由を名づけて理性と云ふも敢て不可なかるべし……事の正否真妄の究極の分別を言ふ時に理性と云ふ語を提出し来るは予輩は決して非ならずと思ふ也」⁽⁷⁾

この第三の理性は、大西が彼の多くの著書の中で触れているプラトンの思想をも心に浮かべていた可能性もある。すなわちプラトンの『国家』の有名な「直線の比喩」の最終段階の善のアイデアの子供を直覚する理性 (noûs)⁽⁸⁾ に該当するものと見ることもできるかもしれない。

こうした大西の理性の分類は、特に第二の理性について必ずしも適切であると言えない点もあるが、彼の理性性による批判の内容を西洋思想に借りようとしていると彼自身が言うから、以上の理性性による批判を彼は「批評」の働きとして考えていたと言うこと

ができる。

さて大西によれば、明治20年代の日本における思想家の任務は、すべての事柄を上記の理性によって試験ないし批評に晒すことだと言う。なぜなら、19世紀の日本は「東西文明の市場」であり、西洋主義、日本主義、急進、保守すべてが渦を巻いて混乱の極にあったからである。そこで思想家は「東西万般の思想を比較判別批評して其傾向及び其の価値を認め、選択をしなければならぬ」と主張する。ここで重要な根拠は「吾人の道理心」つまりカントの言う理性こそ「批評の尺度」となすべきだと言うのである。しかもこの理性による批評は分析的且つ破壊的であるから、我々は批評に留まってはならず、むしろ「思想の新世界を建設」⁽¹⁰⁾する目的に対する手段として批評を認めねばならないわけである。

そこでまず大西は日本思想の問題となる筈の西洋思想の大問題に目を向けるのである。その問題とは「主心的傾向と主物的傾向」つまり唯心的傾向と唯物的傾向の間、あるいは宗教と學術の間に新しい「往時に勝れるの調和を発見する」ことこそ、「建設的問題の主眼」であると言う。こうして大西は「若し東洋の思想に加ふるに西洋の思想を以てし深く明に之を判別比較して我思想界に於ける批評的の要務に応じ以て其建設的の要務に應ずるの階梯」⁽¹¹⁾とすることを現代の思想家に期待し、自分もこの仕事をしようとしたのである。

では彼の言う批評とは何か。上記の論文の一年前に「批評論」⁽¹²⁾

において彼はこの批評の役割を「在る物を在りの儘に見ること」⁽¹³⁾と述べている。しかも在るが儘に物を見ることは「恰も鏡面の物象を受くるが如く、曇なく、凹凸なき者」、「知力の発達円満、信條の感応宏寛なる者」でなければならぬと言う。そのために「創作家と同情となること」を第一条件として挙げている。第一条件は「批評家たる者は先ず身を創作家の位地に置き、其考を自ら更に考へ、其感覺を自ら更に感覺し、全く彼と同情」⁽¹⁴⁾にならねばならないと言う。つまり作者に感情移入すること、ないし作者と一体となることを要求する。こうした作者との一体を果たすことができるかどうかは、19世紀のまだ共同体意識の強かった時代はいさ知らず、現代にあっては疑問の余地があるとはいえ、この疑惑を措くとすれば、これはいわば作者の内在批判を行うことを要求することである。

第二の批評家の批評は「其創作家の所作を我が有するところの最高の標準に照らすこと」であり、別の言い方で言えば「一たび身を創作家の位地に置きし上は、復た翼を撃て理想的上地に上り、最高の標準に照らして其創作家の所作に、絶対的の批評を下」さねばならないと言うのである。言い換えれば、批評家は、作者と一体感を持って作者の内在批判を行った上で、作者を超越して自己の理想的見地における最高の標準で作者を批判する、いわば超越的批判を行うことを要求するのである。こうした内在的批判と超越的批判の両方を作者に対して行うことが大西のいう批

評であり、「非凡の智力と感応とを具ふる者」¹⁵でなければ批評はできないわけである。こうした批評心について大西の参考にしたのは、恐らく J.S. Mill, *The Spirit of Age*, *The Examiner*, 1831 の歴史批判や、平山洋会員の指摘した Mathew Arnold, *Essays in Criticism: First Series*, 1865 の批評であろうが、さらに19世紀にすでに登場し、大西も引用していた聖書の本文批判の低等批評 *Low Criticism* と高等批評 *High Criticism* の見解であろうと思われる。

ところで「批評」という言葉は明治期において専ら文学批評を指していたが、大西は文学、美術、哲学を含んだ創作全体の批評を指すように拡大解釈し、さらにすべての既往の事実を批評する歴史をも一種の批評とみなした。大西によれば、封建の眠りから醒めて「新鮮の思想を呼吸」しようとする明治期日本においては、日本文化の基礎となる三種の思想を洞察し、その真相を見抜かなければならないと説いている。

その三種とは、第一に中国の思想、第二にインドの思想、第三に西洋の思想である。前二者は「過去に発達したる者」であり、儒教と仏教を指している。儒教はすでに日本の感化を完了しその「力を余さず」、仏教は「力を用い尽くしたようであるが、幾分の余す所無きにあらず」と言う。その余すところとは哲学的理論的仏教であり、日本の思想界の一隅に残っていると強調している。¹⁶

第三の西洋思想は日本への導入が最近であるにも拘わらず、その成果は巨大であり、将来も長く感化を与えるはずだと断定している。もちろんショウベンハウエルのように仏教の影響を受けた西洋思想家も出るであろうが、「東洋の西洋に仰ぐ者に比較すれば、其大小強弱」は言うまでも無く明らかで、西洋思想の圧倒的影響を日本は受けざるをえないと言う。そこで明治期の日本には、西洋思想の圧倒的優位の中で、中国思想、インド思想、西洋思想の三者が争い、調和していくプロセスが日本の未来の思想史であると断言し、日本の独特の思想を開発するとなれば、この争いと調和の間に出現するであろうと言うのである。¹⁷

そこで学者のなすべきことは、中国の思想を明らかにしインドの思想を研究し西洋思想に「通曉」して日本の未来のために研鑽する義務があると言うわけである。

こうした日本に現在生きている中国思想、インド思想、西洋思想を批評する用法は、まず「西洋の思想を借り其批評法」に倣わざるを得ないのである。しかも西洋の思想を知るものは批評できるはずであるから、現在の批評家は西洋思想に対して最も心を用いるべきであると言う。大西は西洋思想を批評することはきわめて難しいが、まずはその思想の真相を認めないわけにはいかないとしている。そこで西洋の古代思想から始めて思想史を十分に明らかにするは当然のこと、現代の思想についても十分に知悉している西洋の学者と同等の地位に立つて研究しなければならないわ

けであり、西洋思想の流入後わずかしか経っていない明治期の日本の学者がこれを行うことは、難事中の難事であると考ええる。

この難事に向かう日本の学者に対して、大西は次のように忠告している。

「されば予は猥りに今日の時代を咎めず、只だ之を知れと云ふ、人已を知る者少なし、今日の時代にありて善く今日の時代を知る者幾何がある。今日の時代を知らんには之を超越せざる可らず、之を超越せんには先ず進歩せる西洋の思想に通ぜざる可らず、之を超越し之を知り之が教導者たらんと欲する者は細に密に明に西洋の思想を究め而して之を批評せざる可らず」と言う。

こうして大西は西洋思想の方法論的反省を踏まえて、特に明治24年3月に著した「倫理攷究の方法並目的」⁽¹⁹⁾において倫理研究の方法の段階を1) 挙例分類的研究、2) 比較沿革的研究、3) 縁由説明的研究、4) 理想推究的研究の四つに分類している。

第一の段階は社会の慣習法律などが実際に何を善、何を惡と決めているかを知ることであり、従ってこれを「挙例分類的研究」と名付けている。地域毎に道德的觀念が相違しているときには、これらを比較し、さらに歴史に遡って変化していくさまを比較検討せざるを得なくなる。これが第二の「比較沿革的研究」段階である。次いで第三段階として何故このように地域と年代によって「相異り又しか変遷」してきたのかを追求する段階が縁由説明的段階である。第三の段階は異動変遷を起こさせた原因、倫理的觀念の動力

を発見することであるが、しかし未だ倫理の普遍的原理への追求に至っていない。従って以上の三段階は全体として事実的研究であり、未だ「是非とも吾人をして此事彼事を善もしは惡と承認」させるべきかどうかを問題にしていない。

ところが、以上の第一段階から第三段階に至る「Sein」あるいは事実の研究を超えて「あるべき Sollen」の問いに入り込むとき、倫理研究は「別世界」へと入っていくと言う。ここでは「時の古今、人の彼我によりて変更すべからざる理想」を追求することになるから、これを第四の「理想推究的研究」段階と言う。ここに至って初めて大西は建設的部分に入ると考えたのである。

彼の批評という方法論は、上記の4段階からすれば、第一の挙例分類的研究と第二の比較沿革的研究、さらに第三の縁由説明的研究に対応していると言うことができる。なぜなら、すでに彼の小論「批評論」で見たように、批評は第四段階の理想推究的研究への手段の位置を占めているからである。

全体的に眺めてみると、大西の7巻からなる全集に収録された論文の中で、哲学的論攷は、以上述べた方法論を駆使して遂行した彼の哲学的努力の裏りを表しているが、最終段階の理想推究的研究は未完成に終わっている。一つには彼が36歳の若さで亡くなっていることも挙げられるが、さらには時代がヘーゲルのような体系的な研究への意欲を喪失した懐疑の時代に突入していたことも原因として挙げられるかもしれない。

ここでは以上のような批評ないし批判的比較方法を採用した大西が、とくにキリスト教、儒教、仏教を含めた世界の宗教についてどのように比較し批評しているかを二、三の例について検討して見ることにしよう。

まず彼は西洋思想の根幹の一つとなっているキリスト教に対してどのように批評するかを考えてみる。彼は明治27年5月に著した「仏教の歴史的研究」⁽²⁰⁾の中で当時盛んになってきた聖書の高等批評 High Criticism が聖書に関しキリスト教に関する思想に「巨大なる変動を与へたことを指摘し、聖書の無謬説なども影響を蒙ったことを明らかにしている。この批評は「歴史的研究」であり、ここから当然「史学的批評」が出てくるはずであると言ふ。この高等批評によれば、四つの福音書について真実のキリストが親しく説いたものかどうかを厳密に討究することができるとし、さらに聖書の高等批評を仏教經典にも適用すべきであると主張している。明治28年7月に著した「大乘非仏説論の結果」⁽²¹⁾において、雑誌『仏教』において投稿した論者の大乘非仏教説論の正当性を論じた論文の批評が公明なことを喜び、一応「耳を傾けざるを得ざるなり」と言いながら、この論説を進めて行くと「釈迦中心説は破れて遂に各個人の理性を中心とするに至る」と言う。しかし大西は仏教と言う以上は「釈迦所説の範圍外に出づるをを許さず、少なくとも「須要 (Essential) の点に於いて釈迦の真実説きし所と同一」であることの必要を説いている。こうして

「問題は仏教の須要義は何ぞやと云ふ事なり」⁽²⁴⁾と断定している。こうした論議の仕方が彼の批評となるのである。

さらに同様の批評は明治20年11月に『基督教新聞第2322号』に投稿した「聖書の言と不言」⁽²³⁾において聖書の要義を明らかにする際に現れる。彼によれば、キリスト教の価値を判断しようとする者は「親しく聖書に就いて、新しく其真実の相を觀すべき」だと主張し、そのために聖書が言う所と言わないところを区別すべきだと主張している。例えば、『創世記』における天地開闢説について、大西は、宇内の森羅万象の中で一つをも神とせず、天地は独一の神に造られたものであり、天地は神ではないと言っていると主張する。言い換えれば聖書の神という思想は創世記の物神有別説をもつてその發達の第一歩をなしたという。この神概念はその後歴史とともに意味を膨らましていく。アブラハム時代には大能と誠実という意味を持ち、さらに預言者の時代になれば、神は義を愛し惡を憎むという倫理的な神概念を持つようになる。とはいえ旧約聖書では「ユダヤ国民専有」の神という狹隘なる神概念に留まっていたが、新約聖書において場所的制限を超越して「神は万物に円満」するという偏在の性質を神の新しい概念として付加し「神即ち万人の父」の思想を展開したのである。

ところで大西が『創世記』の天地開闢説を時間的に聖書の最初に位するものとみなした聖書分析は、現代の高等批評からすれば、編集批評を無視した19世紀の未成熟な批評の限界を示すものであ

るが、他方で、彼は理性によつて内在的批判と共に超越的批判を宗教に下して、宗教の哲學的本質を明らかにしようと考えていたことを示している。この際、彼は批評を通して聖書の中の「超自然的分子を打破せざる可らず」とする見解をも否定して、聖書の中に超自然的分子があるかどうかを批評を通して明らかにしようとしたのである。この意味で、たとえ聖書批評上未熟な点があったとしても、明治20年代の日本において初めて理性に基づいた本格的な宗教哲學を目指したと言うことができる。

次に大西のキリスト教と儒教との比較を検討してみることにする。

大西は明治20年8月の「孔子教」において、上記の理性批判を孔子思想に加えて次のように言う。「到底する所確と孔子の意を得んこと覺束なし孔子が明瞭に仁の意義を解釈せざりしは実に遺憾の至りなるが予は竊かに疑ふ孔子が仁の字に判然たる定義を下し得しかを孔子の道德説は之を一派の道義學として見る時は漠然たる所、曖昧なる所、模糊なる所甚だ多し」と判定するが、同時に孔子教の中にある「己の欲せざる所を人に施すなかれ」を「万古不易の金言」⁽²⁸⁾と言ひ、さらにこうした論語のゴルデン・ルールを聖書の「凡べて人に為せられんと欲ふことは爾また人にも其如くせよ」というゴルデン・ルールに比較して、消極的であるとみなす見方を批判して、次のように主張している。

「其説取るに足らず何となれば孔子は之を消極的に云ひたれど

も其眞實の意は積極的に云ひたると毫も異なる事なければなり……不満足に思ふ人あらば請ふ「論語」を開き見よ孔子が子貢に語りたる語に「夫れ仁は己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す、能く近く取りて譬う。仁の方（みち）と謂うべきのみ（『論語雍也』）」とあるを見るべし是れ積極的に云ひしに非ずして何ぞや」

こうして大西は西洋のキリスト教の黄金律と孔子の黄金律とが同一の積極的内容であると主張し、批評的精神による比較思想を通して西洋と東洋の究極的原理において「西洋の金科、東洋の玉条相符合する亦美ならずや」と強調した。

同様に大西は、孔子の天思想についても「孔子の謂はゆる天は儒者輩の云ふ如くただ理とのみ解し去るべきにあらず孔子は宇宙間に人のよく名づけ能はざる一の者あるを信じて之を敬ひ之を尊びたるが如し」⁽³¹⁾と言う。孔子が天を信じた態度を「君子三畏あり天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏ると云へるは……殆どトマス・カーライルの語氣あり」と言ひ、孔子の天思想とキリスト教の神概念との間に共通の普遍的内容を読み取ろうとした。

さて大西は、19世紀における聖書の高等批評に基づく研究が進むにつれて「基督教の要義と不要義」⁽³²⁾を区別する論議が出てきたことを踏まえて、先に指摘したような仏教の要義と不要義の区別を批評を通して行ふ必要を明治27年9月の「教論教則」⁽³⁴⁾という論文においても説いているが、さらにこの論文の中で、彼は仏教批

評の一例として仏教で言われる「円融相即」「一即多多即一」という命題について、これが「根本的問題のある処」を示してはいるが、「未だ問題を解けるにあらず唯だ解くべき問題を掲げたるのみ⁽³⁵⁾」とし、何故に一即多多即一であるかの理由ないし根拠付けを行わない点に仏教学者の欠点があると批判している。これが大西の仏教批評の一例と言うことができる。

他方、彼が明治25年4月に書いたエッセイ「自力と他力⁽³⁶⁾」の中に仏教とキリスト教の大同一致する点を説いているのが見られる。彼によれば、「一は我を描いて我を立たしむるものなしと知りて立つ」と言う自力の仏教も、「一は我より外の者我を立たしむと知りて立つ」と考えるキリスト信仰と阿弥陀信仰も、共に自力と他力とで矛盾しながら、実は「共に立つを得」る点で一致しており、一方は「宿命」の声を通してキリストの声を聞くが、他方はキリストの声を通して「宿命」の声を聞くかの違いだけであり、いずれも「其生じ来る結果は一」であるとしている。言い換えれば「他力と自力との真に効力ある所の根本を質さば其遂に一に帰するを見ん⁽³⁷⁾」と言うのである。

大西が比較思想の視点と方法論を明確にした上で展開した比較哲学によって、儒教、仏教、西洋哲学を批判的に比較し、それらの根底に東洋と西洋との一致した根本原理を発見しようとした彼の姿勢を伺うことができる。もちろん36歳で夭折した彼の生涯では、稀に見る哲学的天才を以てしても、批評を通した普遍的原理

全体の発見と論究は不可能であつたし、さらに彼の最大の課題であつた何故にそれらの普遍的原理が普遍的原理であるべきかという基礎付け論とでも言うべき最終的建設的部分には、到底触れる時間的余裕はなかったのである。

- (1) 「方今思想界の要務」『六合雜誌第百号』明治22年4月『大西祝全集6巻(以下全集6と略す)』p.16-29.
- (2) 上掲書 p.16.
- (3) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner im Hamburg, 1956, p.7.
- (4) 「理性の権威」『宗教第二十四号』明治26年10月 全集7 pp.9-22.
- (5) 「理性の意義を論ず」『宗教第六十二号』明治29年12月 全集7 pp.30-40.
- (6) J.S.Mill, *Utilitarianism*, Everyman's Library, P.Dutton & Co., 1951, pp.5-6.
- (7) 「理性とは何ぞや」『宗教第五十三号』明治29年3月 全集7 pp.22-30.
- (8) B.Jowett, *The Dialogues of Plato*, Volume II, pp. 371-375(509a-511e).
- (9) 「方今思想界の要務」p.18, p.20.
- (10) 上掲書 p.22.
- (11) 上掲書 p.29.
- (12) 「批評論」『国民の友第二十一号』明治21年5月 全集6 pp.1-16.
- (13) 上掲書 p.4.

- 尚大西の第一の批評は、Mathew Arnold, *Essays in Criticism: First Series*, 1865(London, Macmillan, 1911) に掲げられ「批評」の定義、すなわち “to see the object as it in itself really is.” という見解に該当しているので、アーノルドの影響があるという指摘がある。しかし大西の第二の批評は、理想の標準から対象を批判することを意味している。ところがアーノルドは第二の批評を殆ど評価していない。従って、大西が時に引用する聖書批評の高等批評を借りて、彼自身の第二の批評を組み立てたのではないかと考えられる。これに対して彼の第一批評は聖書の低等批評に類似しており、その上聖書の低等批評はヘブル語、ギリシア語、シリア語、アラム語などの言語分析による比較をこととするから、アーノルドのような「在る物を在りの儘に見ること」といったような単なる批評の抽象的態度を述べただけの非現実的、詩的表現に留まらず、大西が西洋哲学、儒教、仏教などに対して試みた現実的な批評のモデルを示していたと言えるのではないか。
- C.F. 渡部榮太郎『ベンチャー・アーノルド研究 第1巻』文化書房博文社 1984。
- 吉田昭男『マシュー・アーノルドの文芸批評——詩と批評のあいだ』汲水社 1987。
- Otto Eissfeldt, *The Old Testament, Introduction*, translated by Peter R. Ackroyd, Oxford, Basil Blackwell, 1966.
- (14) 「批評論」 p.5.
- (15) 上掲書 p.5.
- (16) 上掲書 pp.8-9.
- (17) 上掲書 pp.9-10.
- (18) 上掲書 p.15.
- (19) 「倫理攷究の方法並目的」『哲学雑誌第四十七号—四十八号』明治

- 24年1月 全集5 pp.220-245.
- (20) 「仏教の歴史的研究」『六合雑誌第百六十一号』明治27年5月 集9 pp.114-118.
- (21) 「大乘非仏説論の結果」『六合雑誌第百七十五号』明治28年7月 pp.352-361.
- (22) 上掲書 p.356.
- (23) 上掲書 p.360.
- (24) 上掲書 p.360.
- (25) 「聖書の言と不言」『基督教新聞第二百二十三号—二百二十五号』明治20年11月 全集5 pp.442-445.
- (26) 「批評的精神」『六合雑誌第百六十二号』明治27年6月 全集6 pp.132-138.
- (27) 「孔子教」『六合雑誌第八十号』明治20年8月 全集5 p.341.
- (28) 上掲書 p.342.
- (29) 上掲書 p.342.
- (30) 上掲書 p.343.
- (31) 上掲書 p.346.
- (32) 上掲書 p.346.
- (33) 「教論数則」明治27年9月 全集6 pp.164-170.
- (34) 上掲書 p.160.
- (35) 上掲書 p.173.
- (36) 「自力と他力」『宗教第六号』明治25年4月 全集5 pp.559-569.
- (37) 上掲書 p.567.
- (こいずみ・たかし、近代日本思想史・比較思想、国際基督教大学教授)