

儒家思想家としての梁啓超

劉, 晏宏

九州大学大学院 : 博士後期課程 : 倫理学

<https://doi.org/10.15017/1448729>

出版情報 : 哲学論文集. 45, pp.59-75, 2011-10-01. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

儒家思想家としての梁啓超

劉 晏 宏

はじめに

西洋の近代文化が中国に流入して以来、中国の学者の間で西洋思想と伝統思想の間に生じた文化的な違いにどのように対応すべきか、という議論があり、これは現代の中国においても続いている。それらの諸問題を分析するためには、中国社会の転換期である一九世紀末から二〇世紀初めに関する研究が重要である。

本論文は、この時期の代表的な啓蒙思想家である梁啓超をテーマとする。中国での彼の影響力の大きさは、湖南省長沙で毛沢東らにより組織された中国改造のための組織が、彼の重要な論文「新民説」に因んで「新民学会」と名づけられたことから分かる。さらに梁啓超は一九世紀末と二〇世紀にわたって、日本・中国・朝鮮の三ヶ国の西洋思想受容に大きな役割を果たした人物である。一八九八―一九二二年までの日本亡命期には、日本に輸入された西洋思想を中国の視線で再解釈した。彼の西洋思想に関する論説と歴史に関する論文は、当時朝鮮半島の知識人たちの中にも広く読まれた。この意味で、梁啓超

の研究を通して、日、中、韓三国間の西洋思想受容状況の比較研究が可能となる。

最初に中国と日本における、梁啓超に関する先行研究を概観する。それによって本論文の課題が明らかとなる(一)。梁啓超の政治思想、特に民権思想と儒家思想との関係を検討することによって、儒家思想が彼の啓蒙活動を突き動かしていることを示す(二)。さらに彼は儒家思想によって、政治思想(国家主義)を超えた視点、つまり世界主義と道徳という視点を持っていた。単に啓蒙思想からでなく、儒家思想から梁啓超を理解することが必要である(三、四)。最後に梁啓超を儒家思想家として捉えることを試みる(五)。

一 先行研究

梁啓超(Liang Qichao)は字を卓如、又は飲水室主人という。梁啓超は一八七三年に広東省新会県で生まれた。幼時より神童の誉れ高く、十一歳で「生員」、十六歳で早くも「挙人」となる。一九二九年、数えの五十六歳の時に北京で病没した。中国における梁啓超の研究は、一九七八年以降かつての毛沢東路線から改革・開放路線への急激な転換に伴い、新しい視野が開かれることになった。文革期において無産階級の敵と見なされていた梁啓超は、その思想の時代的意義が再検討されることになった。李喜所氏はこのような八〇年代からの傾向を次のように語っている。「梁啓超研究の学者たちは、梁啓超が西洋の理念と方法を中国の伝統的精神と融合し、社会主義と資本主義以外の第三種の文明を探索したと主張したのである。特に、梁啓超は、最後の十年間(一九一九—一九二九)で、彼の思想文化の主張は大きな変化が見られた。彼は、過去のように、単純に西洋文明を通じて中国の全面的な改造を求めるのではなく、東洋と西洋の文化を融合することを通じて、第三種類の文明を創立することを提唱し始めた。そのため、彼は、再び中国の古典文化を高く評価し、西洋近代の研究理念と研究方法を利用することを通じて、中国の伝統文化について、新たに解釈することを主張した」。

日本の研究者たちは現代社会においての梁思想の意義をあまり検証することはしない。主に梁の思想に対する比較研究に着目する。例えば、明治時代の啓蒙思想の影響を受けた思想家としての梁、或いは中日啓蒙思想比較における中国思想家の代表としての梁に着目している。彼らの歴史主義的立場からの考察は、梁啓超が西洋思想を摂取するルートを明確化し、一層梁の思想の真実に近づくようになった。

梁啓超研究において近年注目されるものに、狭間直樹氏の研究がある。狭間氏はそれまであまり注目されてこなかった梁啓超の日本在住時の思想変遷に着目した。狭間氏を中心となって形成された梁啓超研究会は、このような着目点に基づいて、日本語版『共同研究梁啓超…西洋近代思想受容と明治日本』（みすず書房・一九九九）と中国語版『梁啓超・明治日本・西方』（北京社科文献出版社・二〇〇二）を相次いで出版した。彼らの主な研究は、梁啓超がどのように日本の学术界を通じて、西洋の思想と接触したのかを、資料の比較分析に基づいて検証したのである。これは、梁啓超研究全体にとっても、画期的な貢献を果たしたといえる。

中国と日本にかかわらず、どちらの研究でも、梁啓超は啓蒙思想家として捉えられ、彼の思想は中国伝統と西洋近代という二面性をもつものとして理解されている。また、梁啓超の著作が極めて多いことと、彼の論説が当時の国際・国内社会の情勢の変化にもない変化したことによって、論点の定着性があまり見えず、矛盾したところさえあると分析されている。このような認識のもとで、研究の多くが、主に梁啓超思想における西洋思想に対する受容・解釈の異同に焦点をあてている。しかし西洋近代と中国の伝統精神との融合・二面性といった指摘にとどまらず、啓蒙思想家の背景に、儒家思想家としての梁啓超を見る必要があるのではないか。儒家思想家として捉えることによって、彼の思想の一貫性も見出せるのではないか。このことを示すことが本論文の課題である。まず梁啓超の啓蒙思想の中心をなす政治思想を検討しよう。

一一 政治思想

梁啓超の思想は、時期によって変化が見られる。この変化は、三期に分けることができる。第一期（一八九〇—一八九八）は、西洋との衝突により、中国の伝統的世界が崩壊し始めた時期である。この時期は、康有為（Kang Youwei）と梁啓超を指導者とする維新派の変法が中心的課題であった。第二期（一八九八—一九二二）は、戊戌変法失敗後、梁啓超の日本亡命期である。この時期において梁啓超の思想は、政治制度の変革によって中国の発展を求めるところから思想の変革によって発展を求めることへと変わった。第三期（一九二二—一九二九）は、梁啓超の思想が伝統に復帰した時期とされる。

「新民説」とは、梁啓超が日本に亡命後（一八九八—一九二二）、一九〇二年二月に、横浜で創刊した「新民叢報」創刊号から誌上に掲載した一連の論述のことをいう。第二十節までが二十六回に分けて創刊号から第七十二号まで掲載された。その間は四年一ヶ月である。近代の国際社会の中で、中国が淘汰されないよう、国家を担う国民の資格についてさまざまな角度から論じられている。「新民説」は近代中国の国民精神形成史上に輝く重要な論文である。

「新民叢報」の創刊号においてその発刊の宗旨について、梁は次のように述べている。「新民」とは、「大学」の三綱領の「民を新たにする」の義を取ったもので、「我が国の維新」のために、まず、「我が民の維新」に取りかかる。我が国の不振の原因は、民衆の「公德の欠乏」と「智慧の不開」にあるので、「中と西の道德」を結合した「德育の方針」、「政と学の理論」を広範に網羅した「德育の根本」によりその克服を図る。その際、「教育」を主とし、「政論」を従とし、現在の世界の趨勢にあわせて「国家主義」の教育、「国家思想」の涵養に努める。その立場は党派の見に偏ることなく「国民の公利公益」を目的とし、また「危険激烈の言」をなすことなく漸進的に「中国之進歩」を導くためである。つまり「中と西の道德」と「政と学の理論」を身につけた「新民」を創出することにより、中国を欧米日本のような近代的国民国家に改造しようとい

う大目標をもって「新民叢報」を創刊したのである。「新民説」は、言つまでもなく、その核心に位置する論文だった。

「新民説」の第六節は「論国家思想³⁾」(第四号 一九〇二年三月二十四日)である。「国家思想」とは、第一に、一身に対して国家があることを知っていることである。第二に、朝廷に対して国家があることを知っていることである。第三に、他の民族に対して国家があることを知っていることである。第四に、世界に対して、国家があることを知っていることである。ここでの梁啓超の批判は、中国人が「世界があることを知り、国家があることを知らない⁴⁾」ことに向けられている。この批判は、政治活動から引退してから教育活動と著述に専念する時期(一九一〇—一九一九)に書かれた論文「先秦政治思想史⁵⁾」においてもなされている。

梁啓超は「先秦政治思想史」で、中国學術「百家言」の代表的な四つの流派をそれぞれの思想の特徴によつて分類し概論した。それは儒家(礼治主義と人治主義)、道家(無治主義)、法家(法治主義)、墨家(人治主義と法治主義)である。そこでの重要な論点は、儒家、道家、法家、墨家の政治思想に対する批判である。「それぞれ民のため政治を為す(政以爲民 for the people)」、政治の真義は民にある(政爲民政 of the people)という理論はあるが、民による政治(政由民出 by the people)という理論がない。この理論が民権の内容そのものである。いわゆる中国には参政権のない民主主義があったが、西洋民権概念のような具体的な実施方法が述べられていない。これは民権思想がないことに等しい。中国の政治の最大の欠点である⁶⁾。中国の政治思想史に「民による政治理論(民権)がない」という指摘は、「新民説」におけるなされた批判、つまり「世界があることを知り、国家があることを知らない」という批判と同じである。

しかしこうした厳しい批判は、中国の伝統思想を否定することを意味しない。「先秦政治思想史」は次のように書いている。「偉大な学者は、例外なく哲学における根本的立場をもっていた。そしてその立場から政治思想論を展開したのである⁷⁾」。梁啓超の根本的立場は儒教であった。二〇世紀初頭、梁の「改良維新」の道とは異なる「革命派」らが国民の支持を多く得ていたが、「民権」を普及させるために儒教思想を切り捨てた。梁は彼ら革命派に対して「民を大切にすることを知らない

ものには何の期待もできない」と厳しく批判していた。それ故彼が「民権」概念を説くとき、儒教思想の援用はけつして西洋思想を国民に受け入れやすくするための単なる方便でなく、儒教こそが彼の啓蒙活動を活性化しているのである。

それを象徴的に示すのは、彼が三十歳（一九〇二）になったとき書いた「三十自述」である。そこで彼の啓蒙活動を突き動かしている情熱を語っている。「今中年になって、これから国民の恩を報いることができるかどうかはまだわからない。このことを思う度に、心が震える。この気持ちを誰に語るのか」。文章の結尾の署名は「孔子紀元二千四百五十三年壬寅十一月任公自述」となっている。

梁啓超は、孟子を深く尊敬し、孟子学説から深く影響を受けた。彼の民権理解の背景に、孟子学説がある。彼の第一期に属する「古議院考」（一八九六年）において、「民権」と関連する「議院」の設立について書いている。「孟子は「国人（国民）が皆良いということ」を考察すべきである。国人が皆悪いということ」を考察すべきである。国人皆無くすべきことを無くすべきである」と言う。この考え方は今の西洋議院制度の真意に近いものだ。孟子のいう国人の役割は西洋の下議院に相当する⁽¹⁶⁾。「ここに本来の民権思想民による政治（政由民出）そのものを読み取れないとしても、民のため政治を為す（政以為民）と政治の真義は民にある（政為民政）は読み取れるだろう。同様のことは「読『孟子』界説（一八九八年）」においても指摘されている。「孟子は「政治家は民事を一番重視し、民事を速やかに解決しなくてはならない」と言う。ゆえに孟子の全書に言及された仁政などは全て、民衆を大事にするためのものである。これは今日の西洋諸国の政治と類似している⁽¹⁷⁾」。梁啓超は孟子の「終世」の趣旨が民を保護することであると指摘している。孟子の言ったもの「仁政」、「保民」がすべて民のためであり、この点は、今日の西洋政治の宗旨と近いのである。

「新民説」（「論權利思想」）は、孟子学説によって、「天賦人權」の合理性を証明した。人間が生来、権利思想をもっていることを儒家思想の主張でもあると彼は主張したのである。「大体人は生まれもって権利思想と善悪を見極める心を持っている。しかしその生まれつきの長所は強くなったり弱くなったり、或いは隠れて見えなくなったりする。甚だしい場合、な

くなったりする。それは何故だろうか？原因はいつも国家の歴史と政治の影響に拠ってその差が生じたのである。この点について孟子は牛山の比喩を用いる。山に萌芽と草が見えないことは、元々山に草がないわけではなく、ただ、放牧された牛と羊によって、全部食べられたからだ⁽²⁾。即ち、梁は、人間は生まれながら良知、良能（権利思想を意味する）を持っていると主張する。しかし、この良知、良能が後に、強くなったり、弱くなったり、甚だしい場合には、見えなくなったり、なくなつた原因は、国家の歴史と政治に影響されたことにほかならないのである。梁啓超は元々儒家思想に民の意志と権利を重視する思想があり、それは西洋の「民権」精神の内実と同じことだと述べた。いわゆる彼の「民権」思想の受容と主張が儒教の「民本思想」と乖離する概念ではない。

二 世界主義

梁啓超が生きた時代、中国は国家として滅亡しないために、近代国民国家となることが急務であつた。そのために彼は啓蒙思想家として、中国の伝統思想に対して「世界があることを知り、国家があることを知らない」と厳しく批判した。こうした政治思想の批判は近代国家という基準・視点を前提している。しかし梁啓超はこうした国家主義を超えた視点を持つていた。それは世界主義、そして道徳（個人の教育、人格の育成、礼儀）という視点である。この視点から梁啓超に光を当てることは、彼を啓蒙思想家から理解することを意味する。

こうした視点から見ると、「世界があることを知り、国家があることを知らない」という言葉が、異なつた姿で現われる。つまり国家主義に対する世界主義の優位である。孔子に関する一九一五年の論文は次のように書いている。「孔子だけが国家主義を主としないことではない。世界古今において教祖・哲人が国家主義を中心として教育を行う人がいたのか？国家主義が百年ぐらいの歴史しか持たなく、盛んになつたのも現今のことだ。今後この現象が長く続くかどうかは未知のこと

だ¹³⁾。国家主義という現象に対する冷静な目を梁啓超は持つていた。国家主義が近代西洋思想に属するのに対して、世界主義は中国の伝統思想である。「我が国民の根本的な理想とは世界主義のことである。これは歴史上において中国の成功を為した大きな根源である。しかし十九世紀に至って、国家主義が盛んとなる（中略）、これを学ばうとすることによって、中国に利益をもたらすことより、先に弊害を招いた。（中略）国家主義が我が固有の国民性と融合しがたいものである。（中略）世界の大同の理想は過去において成功した、未来においても必ず成功する。現段階の失敗に気にせず、我が国民が常にこの超国界の精神を貫くことに尽くすべきである¹⁴⁾。「私たちはこの国の下で、個々人の天賦と能力を發揮し、世界と人類の文明に大いに貢献をすべきである¹⁵⁾」。

世界主義に関する以上の引用は第三期からのものである。しかし、梁啓超の世界主義は、儒家の「大同之世界」に由来するが、それは第一期にまで遡る。一八九六年の論文は「大同之世界」の社会様子について次のように描写している。「春秋」は「天の下で、遠近と大小にかかわらず、皆一つとなる」と言う。また「礼記」は「大道の行、天下に公と為り、賢と能とを選び、独親をその親とせず、独子を其の子とせず。貨悪、それを地に棄て、必ずしも己れに感せず。力悪其れを身に出さず、必ずしも己れの為にせず。其れ大同と謂つ」と言つ¹⁶⁾。彼の「世界主義」の内容からみると、そのような社会の実現は民の人格・道徳が高い水準に達することが要求されるだろう。

当時梁啓超が儒家の「大同之世界」を重視していたことは、一八九八年の論文からも明らかである。「孟子は孔子の経世思想を記載した『春秋』を最も理解し伝播した弟子である。そして孟子のすべての学問の趣旨は仁義である。孟子が『春秋』に基づいて孔子の大同之義を宣揚した。孟子が戦争のことを言葉にしない、それは大同の起点である。孟子が井田のことをいう、それは大同の綱領である。孟子が性善のことをいう、それは大同の極致である。孟子が堯舜のことをいう、それは大同の名称である。孟子の言葉は即ち孔子の言葉である。孟子の説いた学問が未だに実施できてない¹⁷⁾」。この内容からみると孟子の「大同」思想は梁の「世界主義」の内容であることが理解できる。そして梁がその「未だに実施できてない」に対す

る責任感を強く感じていたように思われる。梁啓超において「世界主義」の理想は、彼の言説活動の始まりとなる「維新変革」の時期から晩年の教育に専念する時期を貫いていた。

国家主義と世界主義の関係について次のように語られている。「先哲のいう政治は、つねに天下を最高の目標と範囲に設定した。国家は天下に達する過程のなかの一つの段階にすぎない。その内容は世界主義的であり、国家主義的ではない¹⁸⁾」。そして「二千年の歴史からみれば、この考え方が中国にもたらず損得は相半ばする。損となるのは、近世、この数百年の国家主義が尊ばれる時代においてである¹⁹⁾」。梁啓超は儒教思想の「世界主義」を理想とした。「国家主義」はその理想を実現する前の一つの段階であり、またその段階においての一つの政治的な手段にすぎない。

次に彼の「世界主義」と「国家主義」の関係に対する理解をさらに詳しく見てみよう。

梁啓超が中国の法家思想を「国を治めるには法の役割を重視する。教育の目的とは民を理想に設定された国民を養成することである。その点において現代各国の所謂国家教育政策と似ている²⁰⁾」と述べた。彼は、法家の「法治主義」は西洋の「国家主義」そのものではないが、内容について最も近い学説であると主張した。梁は「法治主義」について次のように語っている。「法家思想の発展の歴史からみると、古代政治学説のなかで最も組織性と特色のある学説といえる。しかし、それは漢代の後半になると段々消滅していった。その法家思想が中国の政治思想において中心的な位置になれなかった理由が大きく二つある。一つは学説の性質が硬いからである。それは中国人の国民性と融合しにくいものだ。もう一つはそれが悪い人を利用されると、危険なものに変化しやすく、個人の自由は完全に国家の権力によって滅ぼされる可能性があるからだ。しかし現在の中国の政治を建設するために、法家の精神を採用しながら、補助・修正する必要がある²¹⁾」。その内容を言い換えると梁啓超が「国家主義」の必要性を認めたのである。その合理性について、彼は「春秋」の中の「三世之説」の内容をよく引用したことから説明してみよう。

「三世」とは「據乱世」（乱世）、「升平世」（やや治まった世）、「太平世」（大同の世界）のことである。またこの「三世」

において、民の心性については、三つの特徴がある。即ち、「乱世の人々は悪い心性、やや治まった世の人々は心性が善い人悪い人両方がいる。大同の世の人々の心性が善い」と述べられた。そして、彼は今の中国がその「升平世」（やや治まった世）の中にあると認識した。彼は、さらに「升平世」において「勝敗の核心は、力と智慧である。三世において勝敗の核心は、力から智慧へ移行している。であるので、今日において国家を強くなるためには民衆の智慧を開くことが最も重要である」と主張した。それ故彼は、「私は西洋の人の法律之学を新しくする、それをもって我が中国を文明化する。その上で、私は我が聖人の法律を新しくし、それをもって地球を文明化する。文明の世界は無窮である」と述べた。

梁にとつて中国の政治を建設することは、民衆の智慧を開くための方法である。そして、現段階の政治の建設には、西洋の発展した「国家主義」を受け入れることが必要であり、「世界主義」を実現するための方法でもある、と考えられる。目的のところに梁啓超は「世界主義」の理想を中国の国民に唱えたのである。

四道徳

「新民説」の第五節「論公德」において、梁啓超は国民の道徳を「公德」と「私徳」に分けている。私徳と区別された公德とは、「その徳によつて国家を国家たらしめるもの」である。この公德は中国の国民に最も欠如しているものであり、中国の伝統的の徳（儒教）のこの欠如を補つために、西洋の新道徳を導入しなければならない。しかしそれに続けて、次のように言われている。

「今後の国民の徳育教育が泰西の新道徳によつて補助される可能性がある。それはあくまでも国民教育が高いレベルに達してからのことだ。それが実現できるまで一朝一夕のことではない。いまの中国社会を維持する力ギがどこにあるのか？我が祖先が残してくれた旧道徳にあるのだ。道徳と倫理が異なる範囲であり、道徳が倫理を内包することができる。逆にはで

きない。道德が空間的、時間的により恒久なものだ。(中略) 中国の倫理に欠点があると云ってよいが、中国の道德に欠点があると云ってはならない⁽²⁷⁾。ここで、彼の言った「道德」とは個人の人格をめぐることであり、「倫理」とは人間を束縛する社会的なルールのことだと考えられる。

「道德」において「新道德」、「旧道德⁽²⁸⁾」と言われているが、梁啓超にとってこの対比は便宜的に説明するためのものであって、道德そのものに新旧の区別など存在しない、ということにまず注意しよう。公德の欠如への批判は、「世界があることを知り、国家があることを知らない」という批判と同じ次元にある。国家を国家たらしめる公德が欠如していることは、国家の次元が欠如していることと同じである。しかしここでも国家主義に対して「国家主義が百年ぐらいの歴史しか持っていない」という指摘(世界主義の優位)と同じことが当てはまる。道德は空間的、時間的により恒久なものであり、国家主義の「新道德」より、「我が祖先が残してくれた旧道德」こそが重要である。「中国の道德に欠点があると云ってはならない」とされる道德は、儒家道德である。

一九一五年の論文は儒家思想について次のように書いている。「国を治めるには教育が万能であると主張する。教育は政治の基礎であり、政治は教育のための道具でもある。教育としての役割をもつことこそ政治の尊ぶところである。教育されなかった民には本当の政治を行う能力がない。法がいくら変化されても、民がそれに対応できないなら、何の意味もない。即ち儒家思想の中心とすることは民の完全な人格を養成することである。何故なら人格をもつ民を前提として、政治を含む社会全般が順調に進むことが可能となる⁽²⁹⁾」。梁啓超にとって人格を養成・教育こそが、百年程度の歴史しかない国家主義より重要であり、政治の基礎にある。人格の養成・育成こそが儒家思想の核心である。彼が行われた一連の政治活動と啓蒙活動はその核心をめぐって展開されたのである。

同じ一九一五年における梁啓超の言葉は、彼が国家主義を超えた次元(儒家思想)を見据えていること、儒家思想家であることを示している。「孔子が人格の育成を趣旨とする。その最終の目的は人々が士君子の行いをする⁽³⁰⁾ことである。それ故

に今日の中国ですべての事業において、希望を国家に託すより、社会に託したほうが良い。希望を社会に託すより、個人に託したほうが良い⁽³⁰⁾。その言葉の背景には、一九一五年の時点で西洋思想が既に中国で普及され、それによって儒教が完全に否定される輿論が盛んとなった。しかし、西洋思想の普及に伴い、中国国内の情勢が益々不安定な状況に墮ち続ける。このことはけっして梁啓超が西洋啓蒙思想を説き始めた頃の初志ではなかった。その心境を彼は次のように述べている。「私は今の社会の墮落の様子を見て恐れを感じ、心が震える。このままであれば、我が祖先に残された善性が必ずなくなってしまう。今全国の総明で有能な人が皆政治に熱心している。私はこれから人が人をたらしめることを講じることに全力を尽くす。これによって国家に恩を返す⁽³¹⁾」。ここで示されたように、梁啓超は長年の啓蒙活動、政治活動などによって悟ったこととは、儒教に基づく道德教育が中国を救うための基礎となるということである。

梁啓超は終始儒教思想の下で、憂国意識・責任感を持ちつつ、救国策を変えながらも、儒家知識人としての役割を果たそうとしたのである。

五 儒家思想

梁啓超は一九〇二年に「保教非所以尊孔論」を書き、保教説を批判している。「保教説」とは儒教の範囲を広めるため、西洋学説を儒教と「牽強附会」する思潮であった。「孔子が既に知っていた」とか「孔子が言ったことがあった」とかのよう⁽³²⁾に西洋思想のすべてを儒教に納めようとした。しかし「保教説」は「孔子を愛すること、真理を愛することではない」。彼は次の言葉によって儒家思想家としての自らの立場を言い表わした。

「私は孔子を愛する。しかし真理をもっと愛する。私は先輩・国家・故人を愛する。しかし自由をもっと愛する。それには孔子が真理を愛することを知っている⁽³³⁾」。

この言葉は「プラトンは友である、しかし真理はもつと友である (Amicus Plato, magis amica veritas)」に由来すると思われる。そして同じ文章で、彼は儒家思想が滅亡する可能性のないことを強調した。「私が断言できる：世界にもし政治・教育・哲学が存続するとすれば、儒家思想は存続する。儒家思想の精神は専制的ではなく、自由である。私たちが孔子を尊敬するならば、その精神に従うべきであり、その形に拘らない¹⁴⁾」。ここで看過できないことは、この文章が書かれた時期が、彼の代表的な啓蒙思想の論文「新民説」の成立した時期であることである。啓蒙思想家としての梁啓超の背景に、つねに儒家思想が潜んでいたのである。

梁啓超の儒家思想家としての思想の働きをより明晰化するため、伝統文化と西洋文化の相互補完についての言葉を見てみよう。両者の関係は次のように言われている。「a 本国の文化を尊重・保護する誠意をもつ。b 西洋人の学問を研究する方法を学び、西洋学問の真相を解き明かす。c 伝統文化と西洋文化を相互補完し、伝統文化を新たに作る。d この新たな文化システムを再び外部の世界に広げ、人類全体がそれに恵まれる¹⁵⁾」。ここで注意すべきことは、西洋文化と伝統文化の相互補完が語られているが、決して伝統文化を西洋文化と混淆し変質させることではない、ということである。彼は伝統文化を「杉松」に、西洋文化を「花」に比喻した。「私は隣の桃李の花を採って自家の杉松の幹に飾りたくない。もし私が桃李の花を愛するならば、その本質を考えた後にそれを移植する。松木と混淆するの必要がない¹⁶⁾」。伝統文化を「杉松」に、西洋文化を「花」に比喻した、その一つの具体的な構想は、一九二七年の論文に見られるだろう。

一九二七年の論文において梁啓超は「論語」の「修己安人」という言葉のうちに儒家哲学の中心思想を見ている。「修己安人を極めるところに内聖外王となる。そしてそのすべてが修身を根本とする。現代語で解釈すれば、如何に健全な人格を養成するかを重視することである。儒家哲学は人間が何をすべきか、そしてどのようにすべきかを説く。学問としては外王の部分に社会学、政治学、経済学などが含まれている。内聖の部分には教育学、心理学、人類学などが含まれている。ゆえに単に西洋哲学を研究する方法で儒家哲学を取り扱つたらはその内容の広さと深さに及ばない¹⁷⁾」。「修身」という道德の次元

を儒家思想の核心にすえ、そこから「安人」という政治の次元に進む。梁啓超は「道德 政治」を儒家思想の核心と見ているのである。さらに「修己安人」のうちに、西洋諸科学を整理する学の体系の構図をも見出ししている。先の例えでいえば、「修己安人」は「杉松」であり、それに対して「花」は西洋諸科学である。

しかしここで重要なのは、「内聖 外王」の関係である。「内聖外王」については、同じ年の別の論文において言及されている。「一切の学説において、時代性と非時代性のものがある。儒家哲学の外王の部分は時代性のものが比較的が多い。内聖の部分はほとんど時代性ものではない。」⁽³⁸⁾ここで「国家主義が百年ぐらゐの歴史しか持ておらず、盛んになったのも現今のことだ。今後この現象が長く続くかどうかは未知のことだ」という梁啓超の言葉を想起するだろう。国家主義といった政治の次元は、外王に属し、時代性を帯びている。しかし儒家思想の核心を修己（内聖）のうちに見ることは、儒家思想を時代を超えた次元において、百年ほどの歴史しかもたない国家主義を超えた次元において捉えることを意味している。

「道德 政治」を儒家思想の核心と見ることは、杜維明氏⁽³⁹⁾へ導くだろう。彼は第三代新儒家の代表的な人物とみられている。彼は儒家知識人の特徴を次のように述べている。1 「儒家教育が中国の政治文化に与えた『衝撃』の表れとしては政治制度においてはなく、知識人の政治における役割である」。2 「儒家知識人が道德を基準に政治とは何かを決める。彼らはけつしてその順番（道德 政治）を逆にしない。それ故政治の変動などに束縛されない。何故ならば、道德上の『正直誠実』が彼らの行動を決める先行条件である」。3 「政治を道德化する儒家の意図と、意識形態によつて儒家を政治化する意図との区別が重要である」。4 「儒家は中国の古代経典の継承者である。例えば、道家は文字を超越することを企てた。法家は文献を法律冊子にすることを企てた。墨家が文献を意識形態に使われるものとして企てた。儒家が解釈の技術によつて古代経典に新たな生命力を注ぎ、そしてこのことを使命として肩に負う。儒家知識人の解釈学においては努力は最も広範囲の文学伝統を創作したのである」。5 「儒家経学の勃興と儒家道德の伝播を政治意識形態として捉えてはならない。その勃興と伝播は非政治的性質にあるからである。しかし、それはよく政治的な意味が附着させられる。私たちが儒家知識人の

「非政治的性質」と「附着させられた政治的意義」を重視すべきである。杜氏による儒家知識人の五つの特徴のうちに、梁啓超の姿を思い浮かべるだろう。彼は「新儒家思想」を提唱した先駆者だと考えられる。

おわりに

梁啓超は彼の社会・政治活動などによって啓蒙思想家などの名称が与えられてきた。しかし、梁啓超の一連の活動の出發点と終結点は一つしかなかった。即ち、儒家思想の再認識・再建によって、儒家思想の理想社会像に近づくことを図ったのである。

梁啓超を儒家思想家として捉えることは、日本の啓蒙思想家である福沢諭吉へと導く。「反儒教主義は殆ど諭吉の一生を通じての課題をなした⁽¹⁾」とすれば、儒家思想を媒介として、梁啓超と福沢諭吉との比較が可能となるだろう。そして儒家の国である韓国における啓蒙思想をも射程に入れれば、「はじめに」で書いたことが実現するだろう。「梁啓超の研究を通して、日、中、韓三国間の西洋思想受容状況の比較研究が可能となるであろう」。本論文はその最初の一步である。

註

- (1) 「重新解説梁啓超」筆談(上) 山東大学、『文史哲』、第四期、二〇〇四
- (2) 木山愛莉「翻訳と紹介…梁啓超「新民説」による。
- (3) 「論国家思想」新民説(一九〇二—一九〇五)専集之四
- (4) 「論国家思想」新民説(一九〇二—一九〇五)専集之四 p.17

- (5) 『先秦政治思想史』(一九二二) 專集之五十
- (6) 『本論 第二十二章 『民權問題』』 專集之五十 p.17
- (7) 『序論 第三章 『研究方法及本書研究之範圍』』 專集之五十 p.12
- (8) 『論進歩』(一九〇二) 專集之四 p.66
- (9) 『三十自述』(選自一九〇二年『智書局出版之『飲氷室合集』])(『梁啓超哲學思想論文選』 北京、北京大学出版社、一九八四 p.501)
- (10) 『古議院考』(一一八九六) 文集之一 p.94
- (11) 『讀『孟子』界說』(一一八九八) 文集之三一 p.18
- (12) 『論權利思想』(一九〇二) 專集之四 p.38
- (13) 『孔子教義實際裨益于今日國民者何在 欲昌明之其道何由』(一九一五) 文集之三十三 p.67
- (14) 『歷史上中華國民事業之成敗今後革進之機運』(一九二〇) 文集之三十六 pp.28-34
- (15) 『歐遊中之一般觀察及一般感想』(一九二〇) 專集之二十三 p.21
- (16) 『說羣』序』(一一八九六) 文集之一 p.4
- (17) 『讀『孟子』界說』(一一八九八) 文集之三一 p.19
- (18) 『付録 先秦政治思想』(在北京法政專門學校五四講演) (一九二二) 專集之五十 p.194
- (19) 『序論 第一章 『本問題之價值』』 專集之五十 p.2
- (20) 『本論 第十九章 『教育問題』』 專集之五十 p.161
- (21) 梁は国民性について、「中国人は本来大平原の民族である。環境と遺伝によって、『中庸』を好む、『極端』を嫌う性格が養成されてきた。儒家の『中庸』態度が中国人の民族心理に最も似合う。また、儒教自身において豊富な資料と内容を備えているので、自然の流れとして各学説の中で、『独尊』の地位に達した」と述べられていた。(『評胡適之『中国哲学大綱』』(一九二二) 文集之三十八 p.67)
- (22) 『付録 先秦政治思想』(一九二二) 專集之五十 p.216

- (23) 『読『孟子』界説』(一八九八)文集之三 p.19
- (24) 『变法通義』(一八九六)文集之一 p.14
- (25) 『論中国官講求法律之学』(一八九六)文集之一 p.91
- (26) 『論公德』『新氏説』(一九〇一―一九〇五)專集之四 p.12
- (27) 『論私德』『新氏説』(一九〇一―一九〇五)專集之四 pp.118-136の内容によろ。
- (28) 『復古思潮平議』(「道德が新旧の区別がないものだ。便宜に説明するためその言い方にする」)(一九一五)文集之三十三 p.69
- (29) 『本論 第十九章「教育問題」』專集之五十 p.163
- (30) 『孔子教義實際裨益于今日国民者何在 欲昌明之其道何由』(一九一五)文集之三十三 p.67
- (31) 『吾今後所以報国者』(一九一五)文集之三十三 pp.51-54の内容によろ。
- (32) 『保教非所以尊孔論』(一九〇二)文集之九 pp.50-59の内容によろ。
- (33) 同上。
- (34) 同上。
- (35) 『欧遊中之一般觀察及一般感想』(一九一〇)專集之二十三 p.21
- (36) 『孔子教義實際裨益于今日国民者何在 欲昌明之其道何由』(一九一五)文集之三十三 p.64
- (37) 『儒家哲学是什麼』(一九二七)專集之一百零三 p.1
- (38) 『為什麼要研究儒家哲学』(一九二七)專集之一百零三 pp.69の内容によろ。
- (39) 以下の1~5は、「道政学 論儒家知識人」(杜維明著/銭文忠・盛勤訳 上海 上海人民出版社 二〇〇〇 pp.13-28)の内容によろ。
- (40) 丸山真男『戦中と戦後の間』東京、みすず書房、一九七六 p.69

(本学大学院博士後期課程・倫理学)