

梁啓超における西洋と伝統

別 府 淳 夫

はじめに

阿片戦争から半世紀以上経過して、中国は二十世紀に入るとその思想状況に大きな変化をみせはじめる。西洋思想の流入が顕著になり、それまで伝統思想がもっていた權威の衰えが目立ってくる。中体西用論という西洋思想を摂取するときの原則は、日本や欧米先進諸国に在住する留学生その他知識人にとって、もはや効力をもちえない。中国が好むと好まざるとにかかわらず、思想の領域における開国の規模が目に見えて拡大し、しかもその輸入の内容は無計画に当てもなく決められているかのごとき観があった。当時の中国の先覚者にとつての最大の関心事は中国がいかにして先進国の植民地化を免れるかということにあったが、そのような人びとの先導するところもあって、西欧の文化はそれまでのように単に科学技術に関するようなもののみが受け入れの対象となるのではなく、政治思想はもとより、

文学や哲学思想までも先進国の優れた文化として認識され、次代を担う人びとにとつて積極的な知の対象となっていた。中国国内には伝統思想を重視し、国教としての儒学の權威を守り続けようとする知識人も少なくなかったが、それらの人びとはどちらかという和华夷思想に傾きがちで、張之洞（一八三七—一九〇九）が『勸学篇』で述べているような「自塞」的な傾向をもつものも多く、^{〔1〕}彼ら自身の西洋思想への理解が乏しかったこともあって、西欧文化に目を開こうとする人びとに対する説得力に欠け、次第にその影響力を減少させつつあった。

しかし、西洋思想にも関心をもち、同時に伝統思想を重視した人びとの中で、中体西用論者とは別の観点から、思想の領域における開国になんらかの受け入れの指針ないし枠組を与えようと試みた思想家が皆無であったわけではない。この小論でとりあげる梁啓超（一八七三—一九二九）もこれを試みた数少な

思想家の一人であった。

梁啓超は天才的なジャーナリストとして知られるが、当代一流の思想家でもあり、著述もすこぶる多い。特に若き時代の思想的影響力は当時並ぶ者がいないかのごとくである。三十歳前後に彼の思想上にあらわれた二回の変化——少なくとも外部からはそうにとられた——すなわち、その師康有為（一八五八—一九二七）との思想的訣別——これは梁啓超自身の思想的成長をもたらした必然的帰結であると思われるが——と、一九〇三年の約十か月にわたる米國遊歴を境に、彼の論調に変わった思想的後退——革新的なものから保守的なものへの転換——とは、彼が攻撃される一つの材料ともなり、その後の彼の思想活動に影響を及ぼすことになった。

梁啓超はその著『清代學術概論』で述べているように、学問欲はきわめて熾んであり、その嗜む分野も繁雑である。一つのこと集中すると他のことを顧みなくなり、しばらくすると別のことに移り、前に治めたものを顧みなくなる。精力を集中するから得るところもあるが、長く続かないから入っても深くはない。自分は康有為に比べて創造力及ばないし、成見もないというような言に接すると、梁啓超研究でしばしば触れられるその思想上の変化に関する問題なども思い合わされて、彼には一貫した思想がないかのごとき印象を与えられるが、必ずしもそうとはいえない。西洋思想に関心があり、同時に伝統思想にも造詣の深かった梁啓超が、中国思想の将来に思いをせ、折りにふれて書き留めたことの中には、一貫した一つの考え方が

みられるのである。

彼の思想については今後の研究にまっところが多いが、この小論は、新しい時代において梁啓超が伝統思想と西洋思想のかかり方をどのように考えていたか、中国思想の将来に関して彼がどのような展望をもっていたのかについて考察を加えるものである。

一

『保教非所以尊孔論』は小書ではあるが、梁啓超がはじめて自分の思想的立場を明らかにし、かつ彼自身の基本的な考え方を述べた一文として注目されてよい。そこにはその師康有為の解釈を通さずにとらえた彼自身の孔子像と、孔子解釈にことよせて強調された彼本来の考え方が表明されている。この一文が出るまでは梁啓超も保教党の驍将であり、康有為の思想の最もよき理解者とみなされていた。保教派の人びとが儒学から宗教としての孔教を作り出し、教会を設け、教堂を立てることを主張し、礼拝の儀式を定め、信仰の規條を著わして、中国における孔教を西洋におけるキリスト教のように位置づけたことを、孔子の真相を知らないものとして彼は突然否定的に問題化したのである。彼は『清代學術概論』の中で、「三十歳以後はすでに口を閉ざしてへ偽経」を語らず、またへ改制も多くは語らなかった」と述べているが、『保教非所以尊孔論』を書いた一九〇二年の初めまでには、康有為の解釈を通さない孔子の思想的眞価をすでに確信しはじめていたものと思われる。

前年十一月に著わした『南海康先生伝』では、師康有為の思想解説としてではあったが、梁啓超はなお宗教としての孔教を認めているかのように語っている。しかし、その論調には、同じ内容を扱った『支那の宗教改革を論ず』(一八九九年五月『清議報』に掲載)に比べて、梁啓超自身の思想的成長を思わせるものがある。『保教非所以尊孔論』で彼はやはり孔教ということを使ひ、キリスト教、仏教と比較しながら孔教の特質を論じているが、この論説が彼にとって画期的なのは、孔教が宗教でないことと明言したことである。彼の思想を考へる場合にこの点はきわめて重要であつて、孔教と宗教を彼なりに区別した正にそこから、後述するように、彼自身の思想が展開するのである。

第一章で彼は保教、すなわち国権によつて教を保つという考へ方を問題にする。ここではキリスト教、仏教、孔教が三つの優れた教へとして扱われ、第二章でキリスト教、仏教と孔教の違いが、すなわち宗教と孔教の違いが明らかにされる。第一章の内容はおよそ次のようなものである。キリスト教、仏教、孔教などの諸教は、人力によつて保つことのできないものである。国であれば必ず人力に恃んでこれを保つのであるが、教は違ふ。教は人を保つもので人に保たれるものではない。教えさえ良ければ能く外道に戦勝し、いよいよ磨けばいよいよ瑩である。また、これを保つというのは、保つ側の知恵、能力が保たれる側の知恵、能力にはるかに過ぎている場合で、慈父母の赤子、專制英主の民に対するようなものである。しかるにかの教主なるものは不世出の聖賢豪傑であつて人類の導師である。これを保

つということは狂妄である。自信過剰で教主をけがすものである。したがつて、保教の名号は論理に合はず、成立することができない。この第一章の叙述を通してわれわれが注目しなければならぬのは、キリスト教、仏教に比較してなら遜色のない孔教に固有の優秀性が、保教派の主張を否定する中で暗示されていることである。

第七章で彼は孔教が亡びる道理のないことを強調する。「他教はただ儀式を重んじているが、自由が盛んになると儀式は亡ぶ。ただ迷信に依拠しているが、真理が明らかになると迷信は衰へる。他教は将来の文明と決して相容れることができない。これは進化の法則によつてそうなのである。孔教はこれとは異なる。その教えるところは、人は何によつて人とされるのか、人群は何によつて人群とされるのか、国は何によつて国とされるのかであつて、およそこのことは文明が進めば進むほど研究がいよいよ必要になるものである。近世の大教育家の多くは人格教育を論ずるが、人格教育とは人が人であるゆえんが何かを考へ、少年を教育して少年がこの資格を備へるようにすることである。古今東西の聖哲が人格を論じているのを見解は一つではないが、その大多数のものは孔子に及ばない。私は孔子が将来世界の徳育界にあつて最も重要な地位を占めることを予言する。」この七章では宗教であるキリスト教、仏教と、宗教でない孔教との違いが、文明の進んだ社会に一方は衰へるものとして、他方は栄へるものとして描かれている。その理由としてそこで強調されている孔子の思想内容は、それまで多くの人がびともとり

上げてきたことであつて、このことは孔教が宗教であるか宗教でないかということとはそれほど関係のあることではない。少なくとも、梁啓超が指摘する以下のこととは區別されなくてはならない。

先にも述べたように、梁啓超の本来の思想は孔教が宗教から區別されるという正にそのことの密接なかわりにおいて展開する。彼は諸宗教がもつ共通の特徴として起信と伏魔をあげている。すなわち、起信によつて懷疑を禁じ、思想の自由を窒息させ、伏魔によつて門戸を守り、排外を事とする。したがつて、宗教は人を進歩させる具とはならない。人類進化の第一期においては大功徳があつたといつても、第二期においてはその弊を償ふことができない。しかし、孔教はこれと異なつて懷疑を禁ぜず、外道を仇としない。

彼はこのことを終章である第八章「当に群教の長ずる所を採りて以て孔教を光大にすべきことを論ず」でさらに強調して述べている。「かの仏教、キリスト教、回教ないし古今の各種の宗教が皆他教の教義を容納することのできなかつたのはなぜか。それは起信を以て本と爲し、伏魔を以て用と爲していたからである。これに従うものはほとんど婦人の二夫に事えることのできないのと同じである。ゆえに仏陀は天上地下惟我独尊と曰い、キリストは独一無二の上帝眞子と曰つてゐる。その教えの範囲は皆一定で増減することができない。孔子であればそうではない。『鄙夫なれば以て両端を竭くすべく、三人なれば以て我が師を得べし』である。思うに孔教の精神は専制の精神では

なく、自由の精神である。」(傍点筆者)

創教者の教えを絶対的に尊いものとして崇め、疑いをさしはさまず、そのことのみを信じて他教に目をやることをゆるさない、——梁啓超は宗教の特質をこのようなものとしてとらえる。

孔教もキリスト教、仏教に並ぶ大思想であるから、創教者に相当する孔子の教えは絶対的な重みをもつてゐる。しかし、孔教と他教の異なるところは、しかもそのことによつて孔子の教えが宗教でないこととされるゆえんのもの、孔子が懷疑を禁じなかつたことであり、他に対する排外を事としなかつたことである。それは学問に志す者の精神といえるようなものである。梁啓超は彼の主張の論拠として、ここでは『論語』の二つのことばを引いている。「鄙夫有り、我に問う……」(子罕)は懷疑を禁じないということに、「三人行けば必ず我が師あり……」(述而)は排外を事としないということにそれぞれ対応するが、この『論語』のことばがここで言うようなことの論拠として妥当なものであるか否かについては疑問が残る。

梁啓超がここで述べてゐることは孔子の思想そのものというより、彼自身の思想を孔子解釈にことよせて述べたものとする方が當を得ているように思われる。学問の進歩が思想の自由によつてもたらされること、専制は学問の進歩をとめてしまふので排されねばならないことなどの論は、この当時の重要著作である『新民説』や『中国學術思想の変遷の大勢を論ず』でも展開されているが、このような場合、ほとんどの箇所孔子は引合はれてはゐない。

たしかに、孔子の思想に梁啓超が主張しているようなことが基本的に含まれないということではない。孔子学派では学ぶということが重要な関心事であった。梁啓超は『保教非所以尊孔論』の「結論」で、孔子が真理を愛するのは私が真理を愛する以上に甚だしいものがあつたと確信的に述べているが、真理を愛するという今日的な言い方ではあるが、孔子の思想をみるかぎり、このように言うことは見当はずれたことではないのである。したがって、梁啓超がその主張を孔子の思想にことよせて述べている場合があるといつても、それは康有為がみずからの思想を孔子の思想に託して述べているのとは事情が異なるのであつて、論拠のないことではなかつたのである。

『保教非所以尊孔論』の第五章で彼は述べている。「文明の進む原因は一つではないが、思想の自由はその総因である。欧州の今日あるゆえんも皆十四、五世紀の古学復興と教会の樊籬を脱したことに因つてゐる。……わが中国においても学界の光明と人物の偉大さは戦国時代より盛んであつたことはない。思うに思想の自由の明効である。秦の始皇帝が百家の語を焚き、方術の士を坑するに及んで思想は一室し、漢の武帝が六芸を表章し、百家を罷黜して六芸の科でないものが絶えて進むことがなくなるに及んで思想はまた一室する。』中国學術思想の変遷の大勢を論ずるのことはをかりれば、儒學統一時代の訪れである。一尊定まりて進化為停滯する。中国學術思想の衰えは実に儒學統一時代から始まる。一尊とは專制の別名である。いやしくも專制であれば、誰氏から出たものであれ、私は必ず及ぶかぎり

の力を尽くしてこれを挫倒するのを自分の当然の義務と認じてゐる。しかし、孔子がみずから欲して天下に專制を行なつたのではない。末流が眞を失つたのである。⁽¹⁾

しかるに保教派の人びとは今は思うだけで実行に移すことはできないでいるが、彼らが一国の主權を握り、國教を設立して民をこれに従わせることになつたらどうするか。西欧の國ぐには信教の自由と政教の分離によつて治化は大いに進んでいる。これらの國ぐにの去つたところをわざわざ中国にもたらしつてこの界限を作ろうとするのはどうしたことか。第四章「法律上の信教自由の理を論ずる」の大意である。

「保教は思想の自由を妨ぐ」——梁啓超にとつてはこのことを論ずるのが「保教非所以尊孔論」を著わした最大の目的であつた。⁽²⁾ それでは、二十世紀を迎えたばかりの中国にあつて、彼が思想の自由をかくも強調する意味はどこにあるのか。端的に言つて、思想自由の状態を作り出すこと、それは西洋思想導入に際しての彼の姿勢である。西洋思想の流入に對してどのように応じたらよいか。この問題を処理することは当時の知識人にとつての重要な課題であつた。梁啓超は西洋思想を積極的に取り入れることを主張する。思想の自由を強調し、專制の挫倒を自分の義務とする彼の考え方からみてそれは予想されるところである。秦の始皇帝のことも、前漢の武帝のことも現代においてこそより大きな意味をもつてゐる。門戸は大いに開かれねばならない。排外は嚴に戒むべきである。思想の流入に對して門戸を開くこと——それが新しい中国の文化を作り出すと彼は考

えていた。

二

一九〇三年十月発行の『新民叢報』第三十八、三十九合併号に掲載された『新民説』第十八節「論私徳」と「政治家伯倫知理(J. C. Buntschli)の学説」の二つの論説は、革新的立場にある人びとに思想後退の印象を与えた。『新民説』は一九〇二年一月創刊された『新民叢報』第一号に掲載されて以来、公徳、權利、自由等を論じて新道徳を提唱していたが、「論私徳」ではそうした前年来の諸論が理想にすぎないものとされている。後に、梁啓超はこの当時のことを振り返って次のように述べている。

「一九〇二年の秋、すでに発行していた『新民叢報』に加え『新小説報』を創刊、もっぱら革命を鼓吹しようとして私の感情の昂まりはそのところが最高であった。……その後、留學生及び内地の学校の様子を見てみると、革命思想の伝播によって騒ぎが起こることがしばしばである。ひそかに思うに、學生が勉強するのは国家建設の役に立たんがためである。破壊の学説が青年の脳中に深く入るのは全く欲しないし、また、はじめのない自由平等説がもたらす流弊の窮まりないのを見ては不安をかくしきれなかった。静かに人民の程度を察するに、これを増進させることは容易でない。おそらく秩序が一度破壊されれば、もはやそれを戻すことはできず、暴民が後を絶たない状態となって、革命を提唱した諸賢でも、これを

收拾するのに苦しむであろう。」

『清代學術概論』で彼は、一九〇二、三年のころ新思想の輸入が奔流のごとくであったと述べているが、右の文章からも、このころ新しい世代による外来思想の受け入れが急激に進んでいたことがわかる。彼の目に映っているのは、教育的水準の低い人びとへの革命思想、破壊の学説の伝播であり、はじめのない自由平等説の普及である。

『新民説』第十八節「論私徳」では、中国における徳性の墮落した原因を種々指摘した後、中国のように腐敗した社会では文明社会の進んだ学理が入ってきて、この最新、最有力の学理を利用して、みずからの悪習、悪性を擁護することになってしまふと述べている。すなわち、「自由の説の輸入は幸福を増大せず、秩序を破壊することになり、平等の説の輸入は義務を荷わずに制裁を蔑ろすることになり、競争の説の輸入は外界と敵せず、内国を散ずることになり、權利の説の輸入は公益を知らずに私見を文ることになり、破壊の説の輸入は膏背を箠せずに國粹を滅することになる」のである。ここでは中国における教育水準の低さ、社会の腐敗が、彼がそれまで唱えてきた主張を変えたことの重要な理由となっている。そこで彼は次のように言わざるをえない。わが国民の徳育に際して、西欧の新道徳をもって補助しようとするのは、国民の教育が大興した後はじめて可能なのであって、今日の中国の社会を維持できるものはわが祖宗遺伝固有の旧道徳をおいて他にない。」

それでは、西洋思想を積極的にとり入れることを主張してい

たそれまでの考え方はどうなったのであろうか。『保教非所以尊孔論』第五章で梁啓超は次のように述べていた。「我れに耳目あり、我れに心思あり。今日文明燦爛の世界に生まれ、中外古今の學術を羅列し、堂上に坐してその曲直を判じ、可なればこれを取り、否なればこれを棄つ。斯れ寧ろ丈夫第一の快意事に非ざるか」と。中外古今のいづれでもよい。可なれば取り、否なれば棄てる。それを為すのは私の耳目であり、心思である、というこのような考え方の中には、西洋學術の受容に際して中学は身心を治めるためのもので、西学は世事を処理するためのものとする中体西用論的な姿勢は全く見出だせない。

しかし、当時の梁啓超は伝統思想を軽んじていたわけではない。伝統思想に対してはむしろ高い見識をもっており、この方面の研究成果においても徐々に彼自身の考え方を明らかにしつつあった。序文にも述べたように、康有為学との訣別なども、この分野における彼の思想的成長がもたらした必然的な帰結であったのである。

『新民説』第三節「新民の義を釈く」で彼は「新」には二つの意味があると述べている。一つは本来有しているものを淬厲して（ときみがいて）新しくすること、一つは本来有していないものを他から採補して新しくすることである。

では何を淬厲するのか。中国国民独具の特質を淬厲するのである。上は道德、法律より下は風俗、習慣、文学、美術に至るまで具備している一種独立の精神であり、祖父が子に伝え、子孫がこれを継いで然る後に群を結び、国が成ったもの、民族主

義の根柢の源泉である。彼はこれを保存し、失墜することなかれという。しかし、保存とは単なる守旧ではない。例えば、木に苗える新芽、井戸に湧き出る新泉である。これがなければ木は枯れ、井戸は涸れるが、新芽、新泉は外から来たものではない。したがって、旧も新といわざるを得ない。ただ日に新たにすることが旧を全くするゆえんである。これを濯い、これを拭いてその光晶を發し、これを鍛え、これを鍊つてその体段を成し、これを培い、これを磨くしてその本原を厚くするのである。これこそその固有なるものを淬厲することである。

ここに述べたことはまた梁啓超の伝統思想に対する姿勢ともいえる。『新民説』とほとんど同時に書き始めた『中国學術思想の変遷の大勢』の「総論」で、彼は「學術思想の一國に在るは、猶人の精神を有するがごときものである」と述べ、さらに「この國に生まれ、この民となり、この學術思想の恩恵を受け、これを歌い、これを舞い、これを發揮し、これを光大にし、継長し、これを増高するのは吾輩の責なり」と、この論を草するに際しての決意を明らかにしている。察するに、この書は西歐の學術思想に眩惑され、本国の學術思想を顧みなくなった新世代の知識人、留学生などを意識して、伝統思想が西歐學術思想に比べて何ら遜色のないことを示し、彼らが自國のものにも他國のものにも共に研究の目を向けることを願って書かれたものと思われる。

彼は同じく「総論」の中で次のように述べている。

「私は我が青年同胞諸君に告げたいことがある。今から以後

二十年間、外国学術思想が輸入されないことがあっても思えない。私はただ本国学術思想の発明されないことを思う。二十年間の不発明は我が学術思想界に必ず損失があるというわけではない。しかりといえども、およそ一國が天地の間に立つについては、必ずその立つゆえんの特質がある。その國をみずから善くしようと欲する者はこの特質においてしないわけにはいかない。これを淬厲し、これを増大しないわけにはいかない。……もし諸君にして本国の學問を叶棄して從事することを屑しとしないならば、わが國に百數十のダーウイン、J・S・ミル、ハクスレー、スペンサーを得ても私は学界に一影響も無いことを懼れる。」

ダーウイン、J・S・ミル、ハクスレー、スペンサー等はいずれも当時西洋思想の紹介者として名高かった敵復（一八五三—一九二一）などの翻訳書によって、中国では注目を集めていた思想家である。梁啓超は西歐と中国が比較されねばならぬと言う。比較することがなければ己れの短所を知ること己れの長所を知ることできない。彼はこの書を書くとして血火のごとく、希望海のごとく、知らずして気餒が湧き出ずるのをおぼえる¹と述べている。

再び問題を前にもどそう。西洋思想を積極的に取り入れようという主張は一九〇三年の思想変化を機にどうなったのか。革命思想の伝播による騒動の頻発、けじめのない自由平等説による流弊の広がり、それらはたしかに彼にとっての不安の材料であったはずである。しかし、この間の事情をよく検討してみる

と、彼にとって問題なのは西洋思想そのものではない。西洋思想の受け入れ方、受け入れる側の教育水準の低さなどが問題となっている。一九二二年二月に発行された『清代学術概論』には、西洋思想の輸入についても触れるところがあり、彼の感慨も交えて、清末の状況が広い視野から述べられている。

これによると、一九〇二、三年ごろの問題としてあげられているのは輸入のしかたであって、彼はそれを「梁啓超式」の輸入と言っている。すなわち、組織無く、選択無く、本末具わず、派別明らかならず、ただ多きを以て貴しと為すようなものである。社会もまたこれを歓迎し、ちようど久しく災害地にあった人びとが、草の根、木の皮、凍った雀、腐った鼠でもみながらこれをうましとてかぶりつくようなものである。林紓なる者が小説百数十篇を翻訳して時流にのったが、訳したものはいづれも欧州二、三流の作者のものであった。敵復の訳したものは名著であったが、その半ばはすでに旧書に属して時代おくれのものとなっていた。しかし、西洋の留学生であった者が本国の思想界にかかわりをもつことになったのは敵復が最初である。清末の西洋思想運動にとって不幸なことは、留学生のほとんど全部がこの運動に参加したことがなく、運動の原動力とその中堅が西洋の語言文字に通じない人びとであったため、その能力に限界を生じ、少産、散発、曖昧、皮相、錯誤²などの欠点をどれ¹も免れることができなかったということである。

したがって、彼が理想とするのは、ここからも推察できるように西洋思想の輸入を質量共に充実させ、新しい文化創造のた

めの堅実な基礎を形作ることであったと思われる。しかし、それは一人の人間のよく成し得るところではない。この問題は常に大きな課題として彼の心に懸ったまま時が経過していった。後の『清代學術概論』が「前清一代中国思想界の蛻變」と題して雑誌『改造』に連載されはじめたとき、彼は四十八歳であったが、そこには西洋思想の受容に対する考え方が次のように描かれていた。「國人が梁啓超に困難を承知のうえで望んでいるのは、彼自身の氣力と三十年におよぶ経歴から得た資格とによって、新思想界のために開国の規模を組織することである。もしこの人がこれまでのままで終るなら、中国文化史上にあって一大損失と謂わざるをえない」（傍点筆者）。ここで新思想界というのは、西洋思想の影響もふまえてすでに成長しつつあった思想界の新しい方向を指しているものと思われるが、梁啓超は西洋思想の輸入の充実をはかるについて、派別に偏らない、本来を明らかにした方針を貫こうという考えをもっていたことがわかる。それより少し前の一九二〇年九月、雑誌『解放と改造』の編集を担当することになった梁啓超は、雑誌の名を『改造』と改め、編集方針を拡充したが、そこには次のような項目がある。「文芸については世界の名文を訳述することを主とし、務めて各派、各家の代表傑作を採り上げ、かつ随時その作者及び作品の文学界に占める位置を簡明に紹介する。……」また「雑誌『改造』の」同人は思想統一が文明停頓の徴候であることを確信する。ゆえに世界有力の学説に対しては同人が信服すると否とを問わず、すべて無制限輸入主義をとりわが国人の自由な

選択にまかせるようにする⁽¹²⁾。

一九一九年二月から約一年にわたって第一次世界大戦後のヨーロッパの視察に旅した彼は、帰国早々、『歐遊心影録』を『晨報』に連載する。『歐遊心影録』は彼の見たヨーロッパの状況を感慨と思索も交えながら綴ったもので、特にはじめの「歐遊中の一般觀察及び一般感想」は西洋思想と伝統思想のかかわりについての彼の考え方を知るうえで重要である。

梁啓超は中国の現状を悲観するには及ばないという。政治腐敗や軍閥専横は西欧にもあったことである。人心の墮落や醜類横行を見て悲観するなら、それは一を知って二を知らないといふべきである。昔は酔生夢死の中での压制であったが、今は違う。今も压制は脱していないが、压制を施すものの罪悪をわれわれは知っている。「病を知るは薬」のことばのごとく、病は知れば治療法を求めて努力することになる。恐ろしいのは現状に満足することである。欧州人は日々大声疾呼して世界末日を言い、文明破産を言うが、これは蘇生の左券である。彼らも現状を自覚しているのである。欧州も亡びないが中国も亡びることはないというのが彼の現状認識である。

次に彼は国民樹立の根本義は個性を發展させることにあると云う。彼の唱える尽性主義である。これは『中庸』の「唯天下至誠為能尽其性」によったことばで、各人の天賦良能を十分に發揮することが尽性主義だとしている。彼はドイツの国家主義はイギリス、フランス、アメリカの個性發展の国民に勝てなかつたと述べている。尽性主義は思想の自由を強調し、文明の發

展を停滞させるものとしての専制を排除しようとする彼のこれまでの考え方に立脚した彼本来の思想ということが出来る。

梁啓超はさらに「思想の解放」を力説してみずからの思索を展開して言う。思想を運用するときほどたとえばだんなに僅かであったも先入の意見によって自己を束縛することは戒むべきである。私の信するところに従い、私の信じないところには反抗する。中国旧思想の束縛もより受けず、西洋新思想の束縛もより受けずである。また、ある思想を金科玉律として強制するのは、別人の創造力を抹殺し、社会の進歩を停止させることを意味する。金科玉律とされた思想がどのようにして形成されたのかをこそわれわれは知るべきである。かの思想家は古代の思想と並時の思想の束縛を脱却してみずからの思想を独立させ、一家の学説を形成したのである。

「歐遊中の一般観察及び一般感想」の最終章に彼は「中国人の世界文明に対する大責任」なる一文を掲げ、その中で、西洋文明を以て中国文明を拡充し、また中国文明を以て西洋文明を補い、西洋文明の化合作用によって新しい文明を造成すること：このことを成しうるのはヨーロッパ人ではなく中国人であること：中国人は西洋の学問研究の方法である精密さを学ぶべきであること、などについて言及している。ここで、文明の合成を成しうるのがヨーロッパ人ではなく中国人であるとする理由としては、西洋文明が総じて理想と実際とを分けて二つのもとしていることをあげ、その例に唯心と唯物が極端に分かれ、宗教家が来生を偏重し人生問題を離れていること、一方、科学の力

もかりて唯物派が天下を席捲し、高尚な理想を捨て去ってしまったことなどを指摘している。これに対し中国では、理想と実用の調和を図るのは先秦以来の歩んできた路であるとし、仏教定着後中国では出世法と現世法が並行して悖らず、応用仏教である禅宗が創られたことなど具体例をあげている。

結語にかえて

西洋思想と伝統思想とのかかり合いについて思索するとき、梁啓超のあたまた中には仏学と中学との出合いという歴史的事実が思い合わされていた。彼は『中国學術思想の変遷の大勢』で次のように述べている。

「美なるかな中国、外国の學術は受容しなくてもやっていけるが、受容すればよく光大さを發揮し、特色を現す。私は算学を見てこのことを思い、仏学を見てこのことを思う。中国の仏学は純然たるインドの仏学ではない。日本は仏学を中国に受けたが、その学は今に至るも我が範圍を出ることがない。真宗、日蓮宗は日本がみずから創るところとするが、真宗は浄土の支流にすぎず、日蓮は天台の余裔にすぎない。特別に甚深微妙の法があるのも、遺経から不伝の学を得たのではない。……私は考えがこのことに及ぶごとに、ひそかに数十年以後の中国が必ず秦西各国の學術思想を一爐に合し、これを精鍊して我が國特別の新文明を造成し、世界に光明をもたらす日の有らんことを信するのである。」⁽¹⁾

ここには中国文明によって外国文明を補う形での文明合成の

例が述べられている。それでは西歐文明を以て中国文明を拡充するといふ意味での文明合成とはいかなるものか。梁啓超はこの例を具體的に示しているわけではないが、前節で引用した『歐遊心影録』「欧遊中の一般觀察及び一般感想」の最終部分で、我が愛すべき青年に希望するところとして以下のような記述がある。「……その第一歩は中国文化を尊重愛護する誠意をもつこと、第二歩は西洋人の学問研究の方法（彼はこれを精密さであると言っている）で中学を研究し、その真相を得ること、第三歩は中国の文化を綜合し、さらに自國以外の文化の補助も得て一種の化合作用を起こし、文化の新しい系統を成就すること、第四歩はこの文化の新系統を世界に拡充し、人類全体の幸福に寄与すること。」第三歩以下は抽象的ではっきりしないが、第一歩、第二歩からは梁啓超が西洋の学問研究の手法をもって伝統学術思想を研究することの意義を重視していたことがわかる。新しく得た科学知識の影響などもあって、彼は新文明の造成にあたって化合作用とか調剤という表現をとることがあるが、彼が実際に考えている文化の内容は、二つの物質を化合させて両者と全く異質の物質を作り出すといった性質のものではない。仏学移入の例で強調していたように、外国のものを中国化することはあるが、中国のものが西洋化され、中国的な色合いをなくしてしまうというような内容の文化を彼は考えていたのではない。少なくとも、康有為から思想的に独立した三十歳以後においてはそうである。

儒学統一時代を学問の専制とみなした彼は、思想の自由を文

化発展の条件としてとらえる。中学、西学のいづれにもせよ、これを判断の参考とするのはよいが、これに判断権を与えることはできない。孔、老、墨を参考にせよとは言いが、孔、老、墨でなければならぬと言ふことはできない。しかし、彼には一つの展望があった。中国文化は亡びないという確信である。伝統学術思想の研究にも精力を向けていた彼はそこになんらかの形で真なるものの確信を得ていたにちがいない。「真金紅爐火をおそれず⁽¹⁵⁾」のようなことはを発するとき、彼は伝統学術思想の中に感じとったその真なるものをあらためて意識していたのである。「中国学術思想を淬厲せよ」「中国文化を尊重愛護せよ」と彼をして言わしめたゆえんである。

注

(1) 張之洞は西学を夷狄の学問として受けつけようとしないうる。徹底的な保守派を自塞、西学には理解があるが、理論を述べるばかりで実学につとめようとしないうる。洋務派や穩健な変法派の人びとを自欺、康有為などの新学派を自擾としている。

(2) 清代学術概論 第二十六章 飲冰室專集 第六冊 六六頁

(3) 同書 六三頁

(4) 中国学術思想の変遷の大勢を論ず 文集の七 五六―五

七頁

梁啓超はこの箇所では孔子が専制を悪んだことの論拠として『中庸』の「万物並育而不相害、道並行而不相悖」を引

用している。

(5) 保教非所以尊孔論 文集の九 五六頁

(6) 言論界における私の過去と将来 文集の二十九 三頁

辛亥革命後の一九二二年(民国元年)十月、北京の報界

歓迎会で行った演説である。

(7) 清代學術概論 第二十九章 專集 第三冊 七一頁

(8) 新民說 第十八節 論私徳 三 私徳の必要 專集 第

三冊 一三二頁

(9) 『新民說』のこの部分は『新民叢報』第一号に掲載されて
いる。

(10) この書の最初に位置する「総論」は、一九〇二年二月発
行の『新民叢報』第三号に掲載された。

(11) 清代學術概論 第二十九章 專集 第三冊 七一―二頁

(12) 解放と改造発刊詞 文集の三十五 一九―二〇頁

(13) 欧遊心影録節録 欧遊中の一般觀察及び一般感想 下篇

中国人の自覚 專集 第七冊 二〇―三八頁

(14) 中国學術思想の変遷の大勢 文集七 七二―三頁

(15) 欧遊中の一般觀察及び一般感想 專集 第七冊 二六頁

(べつべつ・あつお 筑波大学哲学・思想学系助教授)