

「儒学復興」の起点？

梁啓超と梁漱溟の儒教評価について

高柳信夫

—

当代中国における「儒学復興」の動きは、思想的に見ても一つの注目すべき潮流だと言えるが、清末以来の近代中国の歴史の中で、西洋文化の圧倒的な流入に対抗して、儒学の価値を積極的に主張し、儒学復興を目指した思想家は常に存在してきた。従って、今日の儒学復興も、そうした過去の近代の思想家の営為とつながるものとしてとらえることが可能であろう。そのように考えた場合に、一つ問われるべきことは、今日の儒学復興の動きは、思想面において、近代以来の過去の儒学復興論の「継承」あるいは「発展」と見ることができるか否か、である。言い換えれば、今日の儒学復興の動きを支える思想は、果たして過去の思想家たちの努力を十分にふまえた上で、それをさらに前進させたものであるのか、それとも、単に現代中国の飛躍的な経済発展や国力の充実という「現実」に追従・便乗するだけのものなのか、ということである。

ただ、筆者は、現在のところ、当代中国の儒学復興の背景となっている様々な議論についての十分な知識・情報を持っておらず、上の問題について独自の見解を持つには至っていない。そこで、本稿では、まず一九二〇年代の代表的な「儒学復興論者」（このような呼称は必ずしも適切ではかもしれないが）である梁啓超

(一八七三—一九二九)と梁漱溟(一八九三—一九八八)の議論を検討し、その中から現代の儒学復興の問題を考えるヒントを見いだせればと考える。

梁啓超も梁漱溟も、一九二〇年代において、いずれも儒学を肯定的に評価し、当時の中国社会(あるいは西洋も含めた全世界)にとって儒学が積極的な役割を果たしうることを強調したことはよく知られているが、その主張は単純に「中国の伝統の墨守」を志向したものではない。

彼らの議論は、いずれも、陳独秀らを中心とした新文化運動などの中で、「民主」と「科学」といった西洋近代的な立場からなされた激しい儒学批判への一つの「反応」とみなしうるものではあるが、それは、陳独秀らに反発するだけの「旧派」の主張とは一線を画したものである。²⁾ 彼らの儒学評価は、むしろ、陳独秀らの「新派」の議論を一旦真剣に受け止めた上で、儒学を反省的に捉え返した中から獲得されたものであり、ある意味で、彼らの言う「儒学」は、もはや旧来の意味での儒学とは異質のものになっているとも言える。つまり、梁啓超も梁漱溟も、ともに一方で「民主」と「科学」に代表される西洋近代的な要素をむしろ積極的に受け入れつつ、他方で、儒学はそれらとは別個の独自の価値を持つものであると認定し、儒学が新たな時代においても大きな役割を果たしうるということを強調したのである。

例えば、梁啓超は、「甚麼是新文化」(一九二二)と題する講演で、「新文化」においては、「知識面では、科学的理解をもたねばならない」「品格面では、自律的情操を持たねばならない」という二つの要求があるとした上で、後者について儒学は有効な機能を果たしうる³⁾と論じ、「儒家主義は、まさに新文化に合致しているといえる」としている。また、梁漱溟は、『東西文化及其哲学』の中で、「我々が現在持つべき態度」として、「西洋文化については、全面的に受容する」と述べるとともに、「批判的視点から、中国の本来の態度を改めて取り出してくる」と主張している。⁴⁾ 「梁漱溟の用いる「態度」という語の内容については後述。また、梁漱溟は、孔子こそが、中国的態度の最も適切なあり方を示す存在だとしているので、こゝで言及されている「中国の本来の態度」とは、

梁漱溟にとっては、孔子に代表される儒学を指すことは明らかである」。

ただ、二人の議論は、こうした基本的な共通点を持ちつつも、儒学復興を主張する背景となる「東西文化」のあり方についての認識などにおいて、大きな相違があった。以下、梁啓超と梁漱溟の主張の「同」と「異」に着目して論じてゆくこととする。

二

梁啓超も梁漱溟も、「中国」対「西洋」という対抗図式を前提とした上で、特に「儒学」こそが「中国文化」を代表するものであり、「中国文化」の同時代的な意義もまず第一には「儒学」の中にこそ存するとみなしている。このような議論は、「儒学一尊」の時代であれば、いわば当然のものだともいえるかもしれないが、民国初期の当時の文脈の中では、それは必ずしも「自明」のことではなかった。

例えば、胡適（一八九二—一九六二）は、『先秦名学史』⁶の中で、儒学は、「古代中国に盛行した多くの互い

(1) 本稿では、梁漱溟の議論については、筆者の能力的・時間的限界のために、さしあたり『東西文化及其哲学』（一九二二）のみを材料とする。この書は必ずしも周到に練り上げられた著作ではなく、梁漱溟自身、その後に見解を改めた部分も少なくないが、出版時の社会的反響の大きさなども考え、本稿では、この書によって当時の梁漱溟の主張を代表させる。

(2) 梁漱溟は、陳独秀らの主張に反発するだけの「旧派」について、「新派への一種の反動でしかなく、彼らは旧文化を唱導しているのではない」「彼らは、心理的に反感や不服を感じているだけで、喜んで旧文化を唱導してゆこうという積極的衝動など持っていない。特に彼ら自身の思想の内容は非常に空虚であって、旧文化の根本精神がどこにあるかを全く知らない」（『東西文化及其哲学』、『梁漱溟全集』第一卷（山東人民出版社、一九八九）、五三一—二頁）と批判している。

(3) 『飲冰室合集集外文』（北京大学出版社、二〇〇五）、九〇六、九〇八頁。

(4) 『梁漱溟全集』第一卷、五二八頁。

(5) 『梁漱溟全集』第一卷、五三九頁など参照。

(6) この書の原題は『The Development of Logical Method in Ancient China』で、一九一七年に完成され、一九二二年に上海で出版され

に敵対する学派の中の一派、「輝かしい哲学の群星の中の一つの明星」でしかなく、中国哲学の歴史の流れとして見た場合、今日において儒学が排除されてしまったとしても別に大きな問題ではないとする。そして、中国哲学の未来は、一つには、「儒学を本来の地位に戻す、つまり、その歴史的背景の中における地位を回復する」ことによって、儒学の束縛から解放されること、いま一つには、中国古代において儒家の学派と同時期に盛行した「偉大な哲学学派の恢復」にこそあるとしている。そして、なぜそうした「非儒学派」（具体的には、独自の論理学を持った墨家グループなど）の「恢復」が必要かといえ、これらの学派の中にこそ「西洋哲学と科学の最良の成果を移植するのに適切な土壌」を見出しうるからだといふ。

ここで注意が必要なのは、胡適が「恢復」を主張する「非儒学派」は、「偉大な哲学学派」と呼ばれているものの、西洋思想に対して独自の価値を持つと認められたものではなく、あくまで「西方哲学と科学の最良の成果」を中国に導入するための受け皿としての価値を認められているに過ぎず、彼がこうした学派を宣揚するのは、「私はわが国の人民が西洋の方法が中国の精神にとって全く馴染みのないものではないということに気づくことができるよう渴望する」とあるように、それによって、西洋の科学などが中国によりスムーズに受け入れられることを期待してのことであった。

従って、胡適にとっては、儒学は決して中国思想を代表する存在ではなく、しかもそれはすでに役割を終えた「過去の遺物」にすぎず、さらに、彼が高く評価する儒学以外の「非儒学派」にしても、西洋思想と異質の価値を認められたものではなかったのである。

そして、一九一九年に初版が出版され、大きな反響を呼んだ胡適の『中国哲学史大綱 上』は、この『先秦名学史』を雛形としたものであった。胡適は、『中国哲学史大綱』においては、科学的・客観的な哲学史の必要性を強調していることもあって、その中には、『先秦名学史』に見られるような彼の明確な意見表明は見られないが、その実質的記述内容を見た場合、その背景には、「儒学の地位の相対化」と「非儒学派の

価値の再評価」という『先秦名学史』と同様の意図が働いていることは十分推定しうる。

こうした胡適の儒学の位置づけの仕方は、先に触れた梁啓超や梁漱溟の観点とは対照的なものである。¹⁰⁾そして、実のところ、一九二〇年代の梁啓超や梁漱溟の儒学について議論は、こうした胡適的な主張を共通の主要な論敵として想定したものであった。

梁啓超は、『評胡適之『中国哲学史大綱』』（一九二二）において、胡適の哲学史の方法について、「胡先生は中国古代哲学を観察するに当たって、全て『知識論』の面から着手し、しかも非常に精密に観察している」と一定の評価を与えつつも、「私が議論したいのは、中国古代哲学を論じるに当たって、これを以て唯

た英文の著作であるが、ここでは、中訳版を参照した。

(7) 『胡適学術文集・中国哲学史』（中華書局、一九九二）、七七三頁。

(8) 同上、七七四頁。

(9) 胡適は『導言』において、哲学史の「根本工夫」として「述学」という作業を挙げ、それは「正確な手段、科学的方法、精密な思考を用いて、全ての史料の中から、各哲學家の一生の経歴や思想的淵源や沿革、学説の本来の姿を追求する」（『胡適学術文集・中国哲学史』一四頁）だとしている。また、哲学史の最終目的は、「評判」（即ち「学ぶ者に各家の学説の価値を知らしめる」こと）であるとしているが、それは「哲学史を書く人自身の眼光によって古人の是非得失を批評する」という「主観的」評判ではなく、あくまで「客観的」評判であるとしている（同前、一〇頁）。さらに、胡適は、儒家の經典である『春秋』について、「後の歴史家は、あまりに『春秋』を崇拜してしまったために、彼らが歴史を書く時に、史料の真偽を討議することなく、ただ『書法』や『正統』などといった数々の謬説のみを顧慮した。『春秋』の余毒のために、中国には主観的歴史のみが存在し、物観的（引用者注：「客観的」にはほぼ等しい）歴史が存在しない」（同前、七六頁）と論じているように、客観的な歴史記述を目指すべきだと主張することは、同時に、一種の儒学批判にもなっている。

(10) 実は、「非儒学派の価値の再評価」という点では、梁啓超は、胡適の先駆ともいえるべき存在である。梁啓超は一九〇二年の「論中国学術思想変遷之大勢」においては、「南派」「北派」という図式を用いて、中国思想の起源の複数性を指摘し、さらに儒家以外の多様な学派が活躍していた諸子百家の時代こそが中国思想の黄金時代であり、儒学以外にも、優れた思想家が多数存在したことを主張している。ただ、後述のように、梁啓超は一九一〇年代に入ると、儒学、とりわけ孔子こそが中国文化を象徴する存在であることを強調するようになり、さらに、一九二〇年代には、中国の主要な思想学派はすべて孔子に起源するという歴史的理解を提出するようになる。なお、梁啓超の孔子評価の変遷過程の詳細については、拙稿「梁啓超の『孔子』像とその意味」（高柳信夫編『中国における「近代知」の生成』、東方書店、二〇〇七）を参照。

一の観察点すべきかどうかということである¹¹⁾」との疑念を呈し、特に胡適の孔子に対する分析について、

胡先生のこの書は、およそ知識論に関する部分は全てすばらしく、彼が孔子を論ずる場合も、知識論を立脚点としている。だが、知識論は孔子の哲学においては第二、第三の地位を占めるのみで、彼の根本精神は、知識という面からは絶対に発見できない、ということが全く理解されていない。従って、彼は孔子について色々論じているが、それが正しいか正しくないかに関係なく（原注…もちろん、多くの正しいものがあるのだが）、私の観点からすれば、（孔子の）精華を捨てて糟粕を取っているものではない¹²⁾。

と評し、胡適が孔子の真価を全く捉えていないと批判している。

一方、梁漱溟も、『東西文化及其哲学』の中で、胡適が「仁」「一以貫之」といった孔子の学説の中核となる内容について正しく理解していないと論じている¹³⁾。

また、梁啓超と梁漱溟の儒学に関する議論には、孔子を単なる「儒学の祖」にとどまらず、中国文化全体にとって圧倒的に偉大な存在として位置づけているという点でも共通の特徴がある。

例えば、やや前の時代の一九一〇年代の発言であるが、梁啓超は、「孔子之教義實際裨益於今日国民者何在、欲昌明之其道何由」（二九一五）と題する文章において、「中国文明は、実は孔子がその代表であるということが出来る」とした上で、「吾が国民が二千年来、一つの集団を形成し、それが崩れずに維持できてきたのは、実は、孔子を無形の枢軸としていたおかげである¹⁴⁾」と論じている。そして、孔子こそが中国文化を代表する唯一の存在だとする見解は、一九二〇年代には、孔子は儒家に対立した道家・墨家などの学派にとっても、その始源とされるべき存在であるという主張によって、更に歴史的な側面から補強されていくこととなった。

梁啓超は、「評胡適之『中国哲学史大綱』」において、老子を以て中国哲学史の実質的な開始としていた胡

適に対して、「私は『老子』という書物の著作年代は、戦国時代の末ではないかと強く疑っている」として、老子の思想は孔子よりも遙かに後の時代のものであり、その時代は「結局、荘周の前なのか後なのか」ということは、なお議論の余地がある」として、道家思想が『老子』を起源としたものであるという見方に対して疑念を表明した。⁽¹⁵⁾

そして、もし荘周が道家思想の始祖となれば、荘周の師は田子方、田子方は孔子の弟子の子夏の門下といわれていることから考えると、道家の思想は、その思想内容はともかくとして、系譜的には孔子を継承していることになる。そして、後日、梁啓超は、実際に、そのような見解を提示した。彼は、『儒家哲学』(一九二七)において、

『老子』という書が孔子よりも前のものではないとなると、莊子と老子の先後も問題となってくる。以前は「老莊」と言っていたが、もし莊子が前であれば「莊老」と改称しなければならない。……莊子は田子方に学び、田子方は子夏に学んだ。それゆえ、莊子は一方で道家の大師であるととも、他方で孔門の三伝の弟子なのである。⁽¹⁶⁾

としている。さらに、『淮南子』「要略篇」に「墨子は孔子の道を受け、儒家の術を学ぶ」とあるように、墨

(11) 『飲冰室合集』「文集之三十八」(中華書局、一九八九年再版)、五一頁。

(12) 同上、六一頁。

(13) 胡適の「仁」解釈についての批判は、『梁漱溟全集』第一卷、四五三頁、「二以貫之」解釈についての批判は、同、四四七―八頁参照。

(14) 『飲冰室合集』「文集之三十三」、六〇頁。

(15) 『飲冰室合集』「文集之三十八」、五七、五九頁。

(16) 『飲冰室合集』「專集之一百三」、二〇頁。

家もいわば系譜的には儒家を継承するものといえることから、梁啓超によれば、「道・墨の両家もまた、儒家の支派といふことができる」ということになる。つまり、後に「道・墨の両家が盛んになり、儒家と（思想界を）三分する地位に立つようになる」と、孔子の後裔であることを認めなくなつた」とはいうものの、結局、諸子百家の主要な三学派は、いずれも孔子に淵源するものなのであつた。¹⁷つまり、先に引いた「中国文明は、実は孔子がその代表であるといふことができる」という認定は、歴史的にも正当なものだと見なされることとなつたのである。

一方、梁漱溟も、「孔子以前の中国文化はほとんどが孔子の手の中に収められ、孔子以後の中国文化もまたほとんどが孔子のところから出てきている」として、孔子こそが、儒家のみならず、中国文化を代表する存在であると認定している。そして、梁漱溟によれば、彼のこの判断は、孔子は天子の史官であつた「太史」の文化遺産を継承したために、「前聖の遺文は全て孔氏に歸し」、諸子との関係でいえば、「孔子は諸子と同列にされるものではない。孔子は「全」「主」であり、諸子は「分」「賓」である」と見なされるという張爾田（一八七四—一九四五）の説に基づいたもので、いわば歴史的にも根拠を持つものとされている。¹⁸

かくして、梁啓超や梁漱溟にとつて、「孔子」という存在は、いわば中国文化を代表する唯一無二の存在であつた。そしてさらに、彼らは、孔子は単に中国文化を象徴するのみならず、同時に「乗り越え不可能」な存在としても位置づけられていた（つまり、極端な言い方をすれば、中国文化は孔子以来、本質的な点において進歩していない、ということになる¹⁹）。その結果、彼らにとつて、「孔子」は、その教義をさらに「発展・向上」させるべき対象ではなく、むしろ、それは「発見・再現」されるべき存在となつていった。

例えば、梁啓超は、先にも引いた「孔子之教義實際裨益於今日国民者何在、欲昌明之其道何由」において、孔子の教義の第一の作用は「人格を養成すること」にあり、「孔子が大聖、至聖たる所以」として、「人格の綱領、細目およびその養成のプロセスについて、孔子の教えこそが完備しており、人が孔子の教えに従つて

いけば、それによって自らを高めることができるようになっていて、孔子の教え以外には何も必要はない」という点を挙げる。そして、孔子の人格的模範は、「固より孔子一人が突然作り出すことができたものではないが、孔子は実際に集大成し、言葉を以てそれを教え、また身を以てそれを教えた」のであり、孔子の後の時代の中国人の責務は、すでに存在している孔子の「言論行誼」から、その理想的な人格を知り、それを模範としてゆくことだとしている。⁽²⁰⁾そして、彼は一九二〇年代においても、様々な講演において、孔子こそが人生の模範たりうる存在であることを度々強調している。⁽²¹⁾

梁漱溟はいえ、西洋と対比した場合の中国文化の生成の歴史の特徴として、「その始まりが非常に大天才であり、その思想が余りに深く、緻密であったので、後の天才はその上に出ることができず、それ以外に新しいものを明らかにすることができず、その範囲の中をぐるぐる回っている」という点をあげ、黄帝から周公、孔子までを「大天才」として位置づけ、「周公と孔子が我々のために準備してくれたものがあまりに周到で適切」であったために、「逆に進歩できなくなってしまった」と断定している。⁽²²⁾そして、先の「孔

(17) 同右。

(18) 以上、『梁漱溟全集』第一巻、四七二頁。

(19) もちろん、過去の「儒学一尊」の時代においても、当然、孔子は「乗り越え不可能」な聖人だと見られていたし、近代において孔子を比較を絶した至高の存在として位置づける考え方として著名なものとしては、康有為の「孔教」が容易に連想されるであろう。しかし、旧来の聖人としての孔子や、康有為の「孔子」は、いわば中国や西洋を含めた全ての領域において超絶的な「万世の教主」として位置づけられているのに対して、梁啓超・梁漱溟とよっての「孔子」は、「西洋文化」と対比した場合の「中国文化」の優れた特質を十全な形で体現している存在として意味づけられているという点で、異質のものである。逆にいえば、梁啓超・梁漱溟の「孔子」は、あくまで「中国文化」という限定された圏域において「乗り越え不可能」な存在なのであって、「西洋」的価値までも包括する存在ではない。

(20) 『飲冰室合集』『文集之三十三』、六五—六頁。

(21) 例えば、『東南大学課畢告別辞』(一九二二)において、精神的な充実を得るためには、先ず「美滿の人生観」を確立することであり、そして、孔子こそは「美滿の人生観」を明確に認識しえた存在であるとしている『飲冰室合集』『文集之四十一』、一三頁。

(22) 『梁漱溟全集』第一巻、四八一頁。ちなみに、中国と対比された西洋文化の特質は、「ただ一般的な天才のみがいたので、道理は

子以前の中国文化はほとんどが孔子の手の中に収められ「天才」中の「大天才」として位置づけられていたと見てよいであろう。

ところが、梁漱溟によれば、孔子によって最終的に完成された優れた文化遺産があるにもかかわらず、現実には「中国人が実際に用いてきた文化は、歴史的に見ると、数千年間、孔子の考えを取り入れることができたものは少なかった」⁽²³⁾。そうなる、梁漱溟にとっても、孔子以後の中国文化の継承者の役割は、すでに孔子によって周到に準備されている教えを現実化してゆくことにこそ存することになるであろう。

三

以上、梁啓超と梁漱溟の「儒学復興」論の共通点を見てきたが、もちろん、彼らの議論は全てにおいて類似したものであったかといえはそうではなく、対立する部分も少なくない。その一つとしてまず挙げられるのは、「儒学」と「仏教」の関係（あるいはより広く「中国文化」と「インド文化」の関係）をどう見るか、という点である。

周知のように、近代中国の思想史において、多くの思想家が仏教を自らの思想的資源として活用してきた。ただ、「中国文化」対「西洋文化」という図式を考えた場合、仏教は果たして「中国文化」の要素に含まれるのかどうか、ということは微妙な問題である。仏教がその起源において、外来のものであることは疑いないが、他方で、歴史的に見た場合、仏教が中国で大きな役割を果たしてきたという事実は抹消することはできない。

もちろん、胡適のように、仏教の中国への流入を、中国にとっての「不幸」であったとして切り捨ててしまふことも可能だが、「私は仏教に対して信仰を有する人間である」⁽²⁴⁾と自ら表明している梁啓超や、インド哲学の専門家として北京大学に招かれた梁漱溟にとっては、仏教の問題は、そのように簡単な処理で済ませることのできるものではなかったであろう。

梁啓超は、すでに一九〇二年の段階で、「論仏教与群治之關係」⁽²⁶⁾などに見られるように、仏教は新たな時代の中国国民にとって相応しい教義であることを強調しており、その認識は、一九二〇年代においても基本的に変化はない。ただし、梁啓超が「今日的意義」を認める仏教は「インド仏教」ではなく「中国仏教」であった。彼は『欧游心影録節録』(一九二〇)において、中国の仏教について次のようにいう。

仏教はインドで創られたものではあるが、実は中国において盛んになったもので、現在、大乘の各派は、インドにおいては全て絶え、正法の継承はすべて支那^(マヤ)にある。ヨーロッパ人の仏学研究は、日ごとに盛んになっており、梵文で現存する経典は、殆んど翻訳されているが、梵文の中に大乘を求めても、どれだけのものが得られるだろうか。

我々が自ら創り出した宗派については、ましていうまでもない。我々の禅宗のようなものは、まことに「応用的仏教」「世間的仏教」であり、間違いなくインド以外においてこそ発生しうるものであり、間違いなく中国人の特質を表現したもので、「出世法」と「現世法」を並行して矛盾しあわないようにさせている。⁽²⁷⁾

一つ一つ継続的に徐々に明らかにされてゆき、その文明は累積的に進歩し続けることが可能であった⁽²⁸⁾ことだとされている(同前)。

(23) 同上、四七二頁。

(24) 胡適がこのような見方を示した発言は数多いが、端的なものとして、唐徳剛訳注『胡適口述自伝』の「私は全ての仏教の東伝時代を、中国の『インド化時代』(Indianization period)だとみなしているが、それは、実に大いなる不幸だったと考えている」(歐陽哲生(編)『胡適文集』(北京大学出版社、一九九八)、第一冊、四一六頁。(一)内は訳者による補足)などがある。

(25) 「印度与中国文化之親屬的關係」(一九二四)、『飲冰室合集』「文集之四十一」、三七頁。なお、梁啓超の仏教評価の詳細については、拙稿『中国学術思想史』における仏教の位置——梁啓超の場合(『言語・文化・社会』第五号、学習院大学外国語教育研究センター、二〇〇七)参照。

(26) 『飲冰室合集』「文集之十」に収録。

(27) 『飲冰室合集』「專集之二十三」、三六一七頁。

ここで彼は、仏教はインド起源のものであるとはいえず、実質的にその真価が発揮されるようになったのは中国においてであると認定している。さらに彼は、中国仏教に特徴的な性質を、「応用的仏教」「世間的仏教」である点、「出世法」と「現世法」を並行して矛盾しあわないようにさせている（言い換えれば、元來出世間的な教義である仏教を、現実社会における生活の指針として活用することを可能とした点に見出し、さらにそれはまさに「中国人の特質」を反映したものだと思わされていたと考えてよいであろう）。

このような梁啓超の見方からすると、「中国仏教」は、中国とインドという東方世界の二大文化を中国人が主体的に融合した成果でありことになり、そうなると、場合によっては、儒学よりもむしろ中国仏教こそ、中国が世界に誇るべき思想であると主張することも不可能ではないように思われる（私は仏教に対して信仰を有する人間である」という梁啓超なら尚更であろう）。

ただ、「儒学か仏教か」という問いは、そもそも両者の異質性を重く見る視点からなされるものである。それに対して、梁啓超は、特に孔子と釈迦について、両者の共通性を強調するのが常であった。

例えば、「東南大学課畢告別辭」（一九二三）において梁啓超は、「最も美滿なる人生觀を明確に認識できた」者として、孔子とともに釈迦牟尼を並列し、さらに、梁啓超自身が理想とする「人生觀」は、「仏經と儒書の中から知ることができた」ものだとしている。そして、「私は儒家と仏家には二つの大きな共通点があると確信している」と述べ、「宇宙は円滿なものではなく、創造の過程の中にあり、人類が努力することを必要としている」「人は単独で存在できるものではなく、世界の中のある部分を「我」というのは、正しくない」という二つの共通認識に基づく「人生觀」を、主として孔子を中心的事例として紹介している。²⁸

こうした点から見て、梁啓超は、儒学と仏教は、究極の点においては、共通する基礎を持つものだと意識していたと思われ、「儒学か仏教か」という二者択一的な判断をする必要を感じることには無かったであろう。それに対して、梁漱溟は、仏教について、梁啓超と全く異なる見解を持っていた。

例えば、先に引いた『欧游心影録節録』における梁啓超の発言について、梁漱溟は、

梁任公先生は、仏教がどういものであるかということがハッキリわかっていなかったために、「禪宗は世間的仏教、応用的仏教と言える」などと言っている。……彼はそのため、いつも仏教を世間にもってきて応用したいと思っている。……実は、こうした改造というのはやろうと思ってもできないことだし、もし出来たとしても、それはもはや仏教ではない。²⁹⁾

と批判している。

つまり、梁漱溟にとっては、中国文化（そしてその典型としての儒学）と仏教は、全く異質の思想であり、両者の間に共通の基盤を見出すことは難しく、それらを融合することなど不可能なものであった。

梁漱溟は『東西文化及其哲学』において、文化とは「抽象的生活様法」であり、文化の違いは「生活の中で問題を解決する方法の違い」に基³⁰⁾づくとする。そして、生活において直面する問題を解決する方法について三つの異なる類型を掲げる（なお、梁漱溟は、この「方法」のことを「路向・態度」など、様々な語に言い換えている）。第一の類型は、梁漱溟が「本来の路向」と名付けるもので、「奮闘的態度」とも言い換えられ、問題に直面した場合、積極的に局面を改造して自身の要求を満足させようという態度で、意欲を持つ存在としての人間の生活にとって、この「路向・態度」が最も自然なものだとされる。第二の類型は、問題に直面した時に、局面を改造するのではなく、自らの意欲を現状と調和させることによって問題を解決しようとするもの、

(28) 『飲冰室合集』「文集之四十」、一三一—一四頁。

(29) 『梁漱溟全集』第一卷、五三六頁。

(30) 同上、三八一頁。

第三の類型は、積極的意欲を持つことを止め、生活から退くことによって、問題自体を抹消してしまおうというものである。³¹⁾

そして、梁漱溟によれば、西洋文化は第一の態度から生まれたもので、西洋文化の「自然への征服（征服自然）」「科学的方法（科学方法）」「デモクラシー（徳謨クラ西）」という特質も、全てこの第一の態度から帰結してきたものだとする（逆にいえば、第一の態度に基づかない限り、「科学」や「民主」は発生しないということになる）。

さらに、中国文化は現状との調和を志向する第二の態度を「根本精神」とするもの、インド文化は意欲の抑制と生活からの退避を志向する第三の態度を「根本精神」とするものと位置づけられ、³²⁾ 両者は西洋文化とは全く異質の文化であるのみでなく、中国文化とインド文化も、「根本精神」において全く対立するものであると主張される。

そして、梁漱溟は、「我々がインドというのは、実は仏教を指している。なぜなら、仏教はインドの道を十分なところまで突き進んでいったものだからである」³⁴⁾ とするように、仏教こそは、インド文化の根本精神を徹底させたものであった。となると、彼にとって、仏教と中国文化（特にその理念型ともいえる孔子の思想）とは、互いに矛盾・対立することは明らかであり、それゆえ、梁漱溟は、章太炎らが唯識を「易」などに通ずるものと考えようとすることは「大いなる錯誤」だと批判し、³⁵⁾ また、梁啓超が高く評価する「中国化された仏教」は、もはや本来の意味での「仏教」ではないとし、さらに「思うに仏教はインド民族の産物であり、中国の民族性とは非常に多くの点で合わない」³⁶⁾ と主張したのである。

このように、梁啓超と梁漱溟の間には、中国文化（特にこの二人にとってはまず第一にそれは儒学によって代表される）と仏教の関係について、大きな見解の対立があった。そして、この対立は、同時に、中国文化と西洋文化の今後のあるべき関係についての見方の対立へともつながってゆくのである。

四

一九二〇年代に梁啓超や梁漱溟が「儒学復興」を提唱した背景には、第一次世界大戦という惨禍を経て、西洋文化の「行き詰まり」が広く意識されてきたことがある。

それを承けて、梁啓超は、一九一九—一九二〇年の欧州行の体験を記した『欧游心影録節録』において、中国の今後の役割について、

我々の国家には、前途に絶大なる責任が横たわっている。どのような責任かといえ、西洋の文明によってわが文明を拡充し、またわが文明によって西洋文明を補い、それを化合させることによって、一つの新文明とすることである。³⁷⁾

(31) 同上、三八一—二頁参照。

(32) 同上、三八二頁。

(33) 同上、三八三頁。なお、梁漱溟は、西洋や中国やインドの中に、それぞれの文化の「根本精神」以外の態度を取る者が全く存在しないとは主張しておらず、例えば、「西洋の古代ギリシアのヘラクレイトスは、その理論は孔家に近いものが多くある」(同上、四七五頁)とするように、西洋の中にも中国文化と類似した考え方をする者もいたとされる。ただし、このような、各文化の「根本精神」と異質の態度を取る者は、その文化の中ではあくまで例外的な存在でしかないとされている。

梁漱溟は、このように、一方で文化の類型的な相違を強調しつつ、他方で一つの文化の中に、例外として他の類型の文化と類似の要素の存在を認めるという形で議論を進めるが、こうした「融通無碍」な立論のために、『東西文化及其哲学』の論理の筋道を分かりにくくしているということは否定できない。

(34) 同上、四八七頁。

(35) 同上、四四二頁。

(36) 同上、四七六頁。

(37) 『飲冰室合集』「專集之二十三」、三五頁。

と述べ、中国と西洋の文明を融合して新しい文明を創造することが、いわば中国の「世界史的使命」である
と意識していた。そして、梁啓超がこのような形で中国と西洋の両文明の融合による「新文明」の建設が可
能である判断した根拠は、先にも挙げたように、かつて中国において中国文明とインド文明が融合することに
よって、新たな「中国的仏教」が創造されたという「歴史の実績」があり、さらにその実績は、中国人が外
来文化を創造的に受容する優れた能力を持っていることを示している、という彼の認識にあったと思われる。
例えば、中国仏教にとって決定的に重要な文献である『大乘起信論』について、梁啓超は、次のように述べる。

起信論は、インド的仏教を消化し、中国的仏教を創成した一大産物である。……
凡そ文化力が偉大な国民に属する者が外来の学説を受け入れる場合には、必ずやそれを咀嚼し、変化さ
せ、自己の国民の特性を加えて一つの新しい系統を完成させるのだ。わが国の仏教に対する関係はまさ
にそのようなものである。³⁸

そして、彼は、このように仏教に対して發揮された中国人の文化的創造力が、西洋文化に対しても發揮さ
れるであろうことを期待していたと思われる。

例えば、『中国歴史研究法（補編）』（一九二六）、において、梁啓超は、中国の「道術史（＝哲学史）」の大ま
かな流れについて、次のような見取り図を示す。³⁹

まず、儒家・道家・墨家を中心とした「第一主系」が生じ、漢から唐初の時代は、この「第一主系」に対
する「閏系」の時代となる。他方で、六朝から隋唐期にかけて仏教が次第に「第一旁系」として本格的に登
場してきた。

ちなみに、「主系」とは梁啓超の定義によると「中国民族自身が作り出して組織したもので、価値と権威

を持つ学派で、世界文化に対して貢献があるもの、「閩系」とは「かつて主系となった学派が出現した後に、それを継承したもので、その整理や解釈の作業を行ったに過ぎないものだが、それなりの成果もあがっているもの」、「旁系」とは「外国思想が輸入された後、それを受け入れ、あるいは、民族の頭脳を一旦通してから自己の所有物としたもの」とされる。⁽⁴⁰⁾

そして、この「第一旁系」としての仏教の刺激の下、「第一主系」の本来の姿を追究する動きが生じ、その結果「第二主系」としての宋明理学が成立したとされる。

その後の清代は主に「第二主系」に対する「閩系」の時代であり、その後が続く現代は、明末清初に始まる西洋思想の流入が、次第に第二の「旁系」を形成しつつあるものの、まだそれには確立されていない段階だと認定されている。

よって、梁啓超にとつての当面の課題は、西洋思想を「第二旁系」として確立すること、さらにはその先にかつて「旁系が最高潮にまで達し、過去の主系と結婚し、新しい主系を生み出す」という形で宋明理学が生まれたのと同様に、中国の「主系」と「第二旁系」としての西洋思想との「結婚」によって、「第三主系」を生み出すことであった。

このように、梁啓超は、過去の中国思想とインド思想の「結婚」を一つの根拠として、中国文化と西洋文化の融合・調和の可能性を見出し、さらにそれを目指していた。しかし、中国思想と仏教の異質性を強調して

(38) 「大乘起信論考証」(一九二二)、『飲冰室合集集外文』、一三九七頁。なお、梁啓超は、『大乘起信論』について中国撰述説を採るが、彼にとつてその事実は、『大乘起信論』の内容がインド仏教を「歪曲」したものであることを示すものではなく、むしろ中国人がインド仏教を「発展」させたことの現れであり、むしろ中国人にとつて名譽なことであると認識していた。

(39) ここで梁啓超の「見取り図」の詳細については、『飲冰室合集』「專集之九十九」一四四—一五〇頁を参照。

(40) 同上、一四四頁。

(41) 同上、一四五頁。

いた梁漱溟の方は、梁啓超が考えるような中国と西洋の文化的融合も、実現不可能な幻想であると考えていた。彼は『東西文化及其哲学』の出版の頃の状況について、

梁任公が歐洲から戻り、また西洋人が西洋文化に対して反感を持った結果、中国文化に対してなぜだかわからないが一種の羨望を持っているということは何度も聞いてきたため、梁任公は、彼が書いた『欧游心影録』の中でも東西文化融合ということを言っている。そして、みなに一つの考えが伝染してしまい、東西文化は必ず調和させなくてはならず、我々が望む未来の文化は、東西文化の調和の産物である、と考えるようになった。⁽⁴⁾

と述べた上で、そうした風潮について「みなのは考えは、東西文化を調和・融合させ、新たな新局面を開いて世界の新文化とするというものだが、それはボンヤリした曖昧な希望でしかなく、明確な論断ではない」と論難を加え、結局、中国と西洋とインドの文化は、それぞれ全く異質の「根本精神」を持ち、互いに矛盾・対立するものである以上、それらを融合・調和することは基本的に不可能であるとの見解を示してゆくことになる。つまり、梁漱溟は、「一つの文化は、本来一つの態度、一つの方向であり、態度や方向には必ず偏りがあり、全てのものに、良いところもあるし、良くないところもある」という認識の下、「一つの態度は、当初はいずれも問題ないものだが、それに沿って進んでゆくと弊害が現れてくる。それが役に立たない時になった場合、態度を変えてしまわねばならない」とする。つまり、ある文化が「行き詰まり」を見せた場合、他の文化の何らかの要素を取り入れて微細な修正を加えることでは問題は解決せず、その「行き詰まり」は、根本的な態度の変更によってしか乗り越えることは出来ない、ということである。

そして、彼の理解によれば、本来的な人類の歴史の流れは、まず第一に、「人対物質の問題の時代」、つま

りいかに物質生活における満足を得るかが中心的課題である時代から始まり、その次には「人对人の問題の時代」、つまり、いかに社会関係において精神的安寧を得るかが中心的課題となる時代が到来し、さらにその先には「自己対自己の問題の時代」、つまり、「我執」などの問題をいかに解消するかが中心的課題となる時代が来ると予想されていた⁽⁴³⁾。そして、梁漱溟は、それぞれの時代の課題に対応する態度としては、各段階に対して、西洋的な態度、中国的な態度、インド的な態度が最も適切だと想定していた。従って、人類にとって最も自然な「態度」の変遷のプロセスは、「西洋的↓中国的↓インド的」という順序に従うものだとされることになる⁽⁴⁴⁾。従って、中国文化やインド文化は、一般的な意味では、西洋文化との間に優劣の差は無いものの、西洋的な態度によって「人对物質の問題」を解決する以前にそれが社会の主流となることは、順序において問題があり、もしそのようなことになれば、結局、「順序の不適切さ」が原因となって「失敗」を招くことにならざるをえないし、実際そのような「失敗」が発生したとされている⁽⁴⁵⁾。

そして、梁漱溟の判断によれば、第一次世界大戦後の当時の西洋の状況は、「第一の態度」に基づく西洋文化が適合的な時代から、「第二の態度」に基づく中国文化が適合的な時代になりつつあるということでもあり、西洋におけるベルグソンやオイケンの思想は、そうした傾向を示しているとされる。そうなると、梁漱溟の議論に従えば、今後の西洋が向かうべき方向は「東西の調和」ではなく、「西洋文化」の時代から、「儒学」の時代への転換であると判断されることになる。

(42) 『梁漱溟全集』第一巻、三三二頁。

(43) 同上、三四一―二頁。

(44) 同上、五二五頁。

(45) 同上、四九四頁。

(46) 同上、五〇三―四頁参照。

(47) 同上、五二六頁参照。

しかし、こうした転換が実際に起こりつつあるのは、あくまで西洋という領域についてのみ言えることである。それに対して、当時の中国はまだ「人对物質的問題」が十分に解決していない状況にあり、梁漱溟の歴史観に従えば、まず第一に「西洋文化については、全面的に受容する」するしかないはずであり、本稿の第一節にも紹介したように、実際、彼はそのように主張している。

ただ、同時に、梁漱溟は、すでに西洋文化の「行き詰まり」が眼前に示されている以上、西洋的な態度に一辺倒となることも危険であると考えた。つまり、「もし、それ（＝西洋的態度）を根本的に第二の態度（＝中国的態度）の人生の中に融合してしまわなければ、その危険を防止することができず、その誤りを避けることができず、今の第一の路から第二の路への過渡時代に適合することは不可能である」という懸念がある⁴⁸ということだが、そのことは結局、梁漱溟は、当時の中国においても「それ（＝西洋的態度）を根本的に第二の態度の人生の中に融合」すべきである、つまり、「西洋文化」の諸要素を、中国的（梁漱溟の場合は、「儒学的」と言い換えてもよい）な態度のコントロール下に置く必要があると主張しているのと同じことでもある。

さて、このような梁漱溟の主張を見た場合、その実質的内容は、結果的に、梁啓超のいう東西文化の「融合・調和」の主張と殆ど異なるものになっていることを容易に見て取ることができるであろう。

つまり、梁啓超は、一方で「知識」面において、中国に西洋の近代科学を全面的に導入することを主張するが、他方で、「知識」を用いる適切な人格が形成されていなければ、知識の量が増えれば増えるほど逆に悪しき結果を招くと指摘し、⁴⁹ 儒学の役割は、近代科学に代表されるような膨大な「知識」を正しく用いることができる優れた人格（例えば、それは第一節に引用した「甚麽是新文化」の中の「自律的情操」などもそれに相当するであろう）の養成にこそあると見ていた。

さらに、梁啓超と梁漱溟は、ともに孔子の中に理想的人格の一類型を見い出していたが、その具体的内容も、極めて類似していた。例えば、梁漱溟は孔子について、その「利害を計算しない態度」⁵⁰、「絶対楽の生

「活」⁽⁵¹⁾を高く評価し、孔子の「剛」という態度こそが自分たちのモデルとすべきものだとしているが、これは、⁽⁵²⁾梁啓超の孔子についての見方と極めて類似している。⁽⁵³⁾

つまり、梁啓超と梁漱溟は、儒学と仏教、中国文化と西洋文化の関係については大きく異なる見解を示していたが、それにもかかわらず、当時の中国において彼らが提唱していた「儒学復興」のあり方は、結果的には、ほとんど変わらぬ内容のものになってしまっていたのである。

五

さて、以上、梁啓超と梁漱溟の「儒学復興」についての議論を見てきたが、その中には、現代の「儒学復興」のあり方を検討する様々な視角を見出すことができるであろう。例えば、「儒学」を以て「中国」を代表させることができるか、「儒学」にとって「孔子」という存在をどう見るか、「仏教」をどのように位置づけるか、そして、「西洋文化」と「儒学」の関係など、いずれも、現代の「儒学復興」においても、大きな意味を持つ問題であるといえる。

ただ、一人の日本人として見た場合、梁啓超や梁漱溟の議論の中に決定的に欠落している視点が一つある。

(48) 同上、五三七―八頁。

(49) 例えば、「王陽明知行合一之教」、「飲冰室合集」『文集之四十三』、三四頁など参照。ちなみに、梁啓超も梁漱溟も、儒学の系譜の中では、陽明学の系統の思想をともに高く評価している点でも共通する。

(50) 『梁漱溟全集』第一卷、四五九―六二頁参照。

(51) 同上、四六四―六頁参照。

(52) 同上、五三七頁。

(53) 例えば、「東南大学課畢告別辞」(一九二二)、『飲冰室合集』『文集之四十』、一三一―四頁、「評胡適之『中国哲学史大綱』」(一九二二)、『飲冰室合集』『文集之三十八』、六〇―一頁)など、類似の議論は多数ある。

それは「儒学」は「中国」だけのものなのか、という問いである。言い換えれば、西洋文化との対比という文脈において「儒学」の意義について論ずる場合、中国の儒学のみを視点に入れば十分なのか、つまり日本や朝鮮やベトナムなどの他地域の「儒学」は、単に中国儒学のコピーという意味しかないのか、ということに他ならない。

梁啓超は、日本について、

日本は小国であり、しかも、その固有の学というものは存在しない。故に、他所から日本に入ってくるものがあれば、馬が走るようにそれを追いかけて、音が響き渡るように変化が起こり、瞬く間に国中が一斉に感化されてしまう。しかしながら、せいぜいのところ、他人に似せることができるのみで（原注：実のところは真に似せることもできぬのだが）、結局、受け入れたもの以外に、自ら何かを増したり、自ら何かを創造することはできない。⁵⁴

とし、日本仏教についても「日本は我々から仏学を受け入れたが、その学は今に至るまで一つもわが範囲を越えられたものはない」⁵⁵と断定しており、少なくとも日本民族が外来文化の受容に当たって何らかの創造的な役割を果たすことはありえないと考えていたと思われる。また、梁漱溟も、「東西文化」といった場合の「東」については、中国とインド以外は視野に入っていないといっただけであろう。

では、こうした民国初期の「儒学復興」論の持つ問題点が、果たして当代中国の「儒学復興」の中で、すでに解決されているのか否か。この点が、筆者個人としては大いに興味を引かれるところである。

⁵⁴ 「論中国學術思想變遷之大勢」（一九〇二）、『飲冰室合集』「文集之七」、六四頁。

⁵⁵ 同上、七三頁。