

	誤	正
p33	6行目 30) (注番号)	削除
p33	8行目 31) (注番号)	30)
p44	5行目 30) 同上、24頁。	削除
p44	6行目 30) 同上、25頁。	30) 同上、24～5頁。

梁啓超「余之死生觀」をめぐる一考察

高 柳 信 夫

—

梁啓超（1873～1929）は、1898年の戊戌変法へとつながる所謂「維新運動」の中で、『時務報』の主筆として、「変法通議」等の論説を大量に執筆し、改革の世論を鼓吹するオピニオンリーダーとして活躍した。さらに彼は、戊戌変法失敗後に日本に亡命して以降は、単なる「変法（＝制度改革）」のみでは中国の変革を実現するには不十分であり、問題の根本は中国人の精神の在り方にこそあるとの考えへとシフトしてゆき、その言論は、さらに中国知識人に深甚なる影響を与えた。

梁啓超が、中国人の精神の在り方を論じた早い時期の著作としては、1902年を中心にして雑誌『新民叢報』に連載された「新民説」などが代表的なものである。ここで、「新民説」によって、梁啓超の基本的なスタンスを見ておくと、まず第一に、梁啓超は、「凡そ、世界の中で独立しうる国には、必ず、その国民が独自に備えている特質があり、上は道德法律から、下は風俗習慣文学美術にいたるまで、みな一種の独特の精神がある（原文：皆有一種独立精神）」ということを前提とする。そして、この「精神」は、「父祖がそれを伝え、子孫がそれを継承し」たもので、これこそが「民族主義の根柢・源泉」であり、「我々はそれを保存し、失墜させてはならない」と主張する¹⁾（この「独特の精神」は、「国民性」と言い換えてもよいであろう。以下、ここにいう「独特の精神」に類するものについては、「国民性」の語を使用する²⁾）。

ただし、梁啓超は、「国民性」を保存せねばならないといいつつも、それをただ後生大事に維持し続けているだけであってはならず、常に「その固有のものを錬磨する（淬厲其固有）」ことが必要だともする。さらに、梁啓超は、従来の

「国民性」に依拠して、「その固有のものを錬磨する」のみでも不十分であり、同時に「博く各国民族がどのように自立しているのかを考察し、その長所を選び取って、我々の及ばぬところを補う」ことが必要だともしている³⁾。そして、この二つの要素こそが、梁啓超が、「民を新たにする（＝「国民性」の改造）」という意味での「新民」を主張する場合の、「新」の内容であった。

総じて、「新民説」前後における梁啓超の文章の内容を見た場合、「新民説」連載当初の段階では、西洋的な価値観の導入ということに重点が置かれていたが、次第に（特に1903年の渡米以後）、中国の過去の思想的遺産の中から、優れたものを抽出する作業へと重点が移行していつている（こうした移行の代表的な事例としては、例えば、「儒教道徳」を前面に押し出した「新民説」の第十八節「論私徳」などが挙げられる）。これは、「新民」という作業の持つ二つの側面という観点からすれば、他国の優れたものによって中国の不足する部分を補うことを中心とした方向から、中国固有のものを錬磨することを重視する方向へ梁啓超の論点の中心が転換した⁴⁾と表現しても良いように見える（そして、梁啓超自身も、恐らくこうした認定に同意するであろう）。だが、過去の優れた思想的遺産を抽出するという作業を「固有のものを錬磨する」と表現することには、一つの大きな問題が含まれている。

つまり、梁啓超が、過去の中国の優れた思想的遺産を顕彰したのは、その当のものが、当時の中国人の中に欠落しているからこそであって、もしそうであったとすれば、それが、中国の「父祖がそれを伝え、子孫がそれを継承し」てきた「固有」のものであるか否か、即ち、それが中国の「国民性」の中に含まれるものであるか否かは、甚だ疑問であろう。また、今日の我々の観点からすれば、そもそも「道徳法律」から「風俗習慣文学美術」までを貫通するような「国民性」なるものが実在するのかということも問題にしうる。

もちろん、恐らく当時の梁啓超にとっては、これらの点は、さほど意識されていなかったと思われるので、彼は、直接こうした問いに対して答えるような形での発言はしていない。だが、実は、間接的な形であるが、上述の問いに関わるような、彼の「国民性」をめぐる議論のさらに前提となる見解を示した「原理的」な著作が存在する。それが、ここで検討する「余之死生観」なのである。

本稿では、従来、梁啓超の著作の中では、さほど重視されてきたとはいえない「余之死生觀」の内容を検討しつつ、そこに提示されている彼の「国民性」論を支える諸前提を抽出するとともに、1920年代にいたるまで、その構造が、一定の展開を遂げつつも、基本的には保持されていることを示してみたい。

二

梁啓超の「余之死生觀」は、『新民叢報』59号（1904年12月21日）、60号（1905年1月6日）⁵⁾に掲載された一文である。その内容は、いささか抽象的なもので、当時の現実問題に対して直接コミットしたものではなかったためか、発表当時、大きな反響を呼んだ形跡は見られず、また、従来の梁啓超研究においても、時に言及されるにせよ、さほど重要な位置づけは与えられていない⁶⁾。また、文章の体裁自体も、必ずしも整序されたものではなく、その内容はいささか雑駁なものとも見える。しかし、この著作は、梁啓超が、現実世界をいかなるものとして認識し、それに対していかなる「構え」をとるかという「原理的」な問題を、かなり明確に示すものであるといっていよいであろう。

梁啓超は、「余之死生觀」の冒頭近くにおいて、この文章を、「死学」を研究するものだと位置づけている⁷⁾が、その内容は、人間の「死」がいかなるものかというのではなく、むしろ、人間の死後も存在しつづける「不死なるもの」とは何か、という問題を中心に展開する。

梁啓超によれば、もし、我々が「死」によって全て終わってしまうものであるならば、結局、楊朱の言うように、生きている間に可能な限り快樂を享受した方がよいことになるが、実は「我が国や全世界の過去の億兆京垓無量数不可思議の人類には、智愚や賢不肖にかかわらず、みな不死なるものがある」と主張する⁸⁾。

この「不死なるもの」は何かという点については、「野蛮時代の宗教」、そして、「文明宗教」でも、キリスト教などは「靈魂」の存在を主張するが、それに対しては、仏教や欧米の哲学からの批判が提起されており、「靈魂が果たして有るのか無いのか、もしあるとすればその状態はどのようなものなのか」という

ことについて、激しい論争が現在にいたるまで続いているという。ただ、こうした意見の相違にもかかわらず、「宗教家であれ、哲學家であれ、実行教育家であれ、その持論がどれほど違っていても、その究極において必ず一つの共通点がある」とし、その共通点とは「人は死んでも、不死なるものが存在しつづける」ということだとする⁹⁾。

そして、この「不死なるもの」について、梁啓超は、それを「靈魂」と呼ばずに「精神」と呼ぶことを提案する¹⁰⁾。なぜ「不死なるもの」を「靈魂」と呼ばないのかという点については、梁啓超は、「靈魂」の存在を言う「印度旧教」に対する仏教による批判を引く。

仏教が、印度の旧教が靈魂を言うことに反対するのはなぜか。旧教も輪廻を言い、解脱を言い、仏教もまた輪廻を言い、解脱を言う。ただ、輪廻と解脱の主体は、旧教ではこれを「么匿 (unit 個体)」にのみ属させるが、仏教の場合は、「么匿」と「拓都 (total 群体)」とを共に並列して論じ、しかも、重点は全てその「拓都」にある。これが、その最も異なる点である。それゆえ、この主体を、仏教は「靈魂」と名付けずに、「羯磨 (カルマ)」と名付けたのである。旧教の靈魂についての議論は各々異なるが、しかし、みな、一つの「神我」があって、「我」は輪廻の客体、「神我」は輪廻の主体だと言う。仏教は、このように小我に拘泥しては、解脱を求めながら、かえって束縛を受けることになると考え、それゆえ、これを排して、カルマの説を立てたのである。¹¹⁾

つまり、梁啓超の理解に従えば、人間の「死」をこえて存在する「不死なるもの」としては、「個体」的なものよりも、むしろ「群体」的なものの方が重要であるにもかかわらず、「靈魂」という語でそれを表現すると、不可避免的に「個体」のみと結びつけられてしまう点が不適切であるということであろう。それに対して、仏教の説では、「カルマの力 (業力)」の総体が、器世間となり、それが即ち世界である。カルマの力の個体が、有情世間となり、それが即ち人類とその他の六道衆生である」¹²⁾とされるように、「カルマ」という観点を導入す

ることで、「群体」と「個体」の双方を、同一の「カルマ」の作用の結果として形成されたものとして、さらに、前者が後者を包含するものとして、統一的に把握することが可能となり¹³⁾、梁啓超が「靈魂」に代えて「精神」と呼ぶことを提案するのも、同様の理由からであった¹⁴⁾。

そして、「私の一挙一動一言一話一感一想は、その影象が、直ちにこのカルマの総体の中に刻み込まれ、永遠に消滅することがなく、将来のわが身とわが同類がその影響を受け、その報いをうける」¹⁵⁾とあるように、「個体」の一切の活動の痕跡は、カルマの総体に熏習されることによって、永遠に存在しつづけてゆくものであり、その意味で、かりに「個体」は見かけ上消滅したとしても、「群体」の中には、「不死なるもの」として永久に生き続けることになる。そして、こうした仏教の説は、梁啓超によれば、当時の最新科学である進化論の「遺伝」の考え方と、まさに符合するものでもあったのである¹⁶⁾。

さらに、梁啓超の理解によれば、「群体」の最大のものは「無量数大千世界」であるが、家族や国家・社会といったものも、一つの「群体」（小拓都）であり、それぞれに「特別同一のカルマ」を持つとされる¹⁷⁾。そして、当時の梁啓超にとって最も重要な「群体」であった国家・社会¹⁸⁾について、「国民心理とは何か、社会心理とは何かといえは、それは、それまでの全国全社会の死者たちが、不死なるものを子孫に残したもののことである」¹⁹⁾と述べていることを併せて考えれば、「国民性」とは、その国にとっての「特別同一のカルマ」が、個々の国民の中に刻印されたものと見られていたこととなろう。

そして、あらゆる「個体」の活動の痕跡は、その個体が属する国家・社会のカルマの「群体」に熏習され、永遠に消滅することがないというのであれば、過去の思想的遺産も、たとえ現在のところそれが国民の間に顕在化していなくても、それは、「国民性」の中に潜在的に存在し続けているといいうることになるのである²⁰⁾。

さて、このような形で、「国民性」なるものが存在するとしても、それは永久に固定的なものではないはずである。もし、「国民性」が不可変のものであれば、梁啓超の「新民説」の主張の如き、「国民性」の改造を目指すことは、無意味となってしまう。だが、それならば、「国民性」の変化はどのようにして起こ

りうるということが問題となる。そこで、次節では、「国民性」の変革がいかにして可能であるかという点について検討していこう。

三

梁啓超は、「因果の律というものが存在し、それによれば、凡そ一つの『業』を造れば、必ずその『報』を受けることになり、逃避するすべはない」²¹⁾と強調する。そして、彼の場合、「業」を造り出せば、必ず「報」があるという確信を持つことは、あらゆる行動に、無意味なものは一つもないと信ずることを可能とするものであった。

例えば、やや前の時期の著作になるが、彼は1899年の「飲冰室自由書」の中の「成敗」という一文で、一方で、世界の進化は無限であるので、有限の時間と能力しか持たない個人の行為は、決して完全な意味での成功を収めることはありえないとしつつ²²⁾、他方で、同時に、完全な失敗ということもありえないとして、以下のように言う。

天下の理とは、因果にほかならない。原因を造らねば、決して結果をあらわすことはできず、原因を造ったならば、結果があらわれないということはない。しかし、その結果があらわれるのが遅いか速いか遠いか近いかは、内力と外境によって様々な違いを生ずる。

見識の浅い者は、たまたま結果があらわれるのを目にしなかったために、それを失敗だというふうに言うが、こちらにおいて失敗したものが、あちらにおいて成功することがあったり、今において失敗したものが、後において成功することがあったり、自分において失敗したものが、他人において成功することがあったりするるのであって、一分の心力を尽くせば、必ず一分のプラスがあるのだということが分かっているのだ。

故に、ただ日々懸命に、ひたすら原因を造ることにつとめれば、将来、実現される結果は、必ずや計り知れないものがある。もし、眼前の状況におそれをなし、「失敗だ、失敗だ」と思いこんで、それ以上、積極的に事を成そう

としなければ、けっきょく成就することはないのだ。故に、積極的に事を成そうとする者は、「不敗の地」に立つ者であり、積極的に事を成そうとしない者は、「全敗の地」に立つ者である。²³⁾

こうした議論は、「国民性」の改造への努力も含め、人々に積極的な行動を促す意図を持ったものだといえることができるが、しかし、もし「因果の律」の考え方を徹底させるならば、特に、「国民性」の改造という点に関しては、問題は梁啓超が考えるほど単純ではない。つまり、もし全てが「因果の律」に支配されるとするなら、個体としての「我」であれ、「特別同一のカルマ」としての「国」であれ、過去の「カルマ」を受けてきた存在であるならば、その存在様態、さらにその変化のあり方は、「カルマ」の必然的な展開として現象することとなり、その変化の過程に介入する余地は無いことにならざるをえず、よって、そこでなされる主体的努力は、基本的に無意味なものとなるからである（たとえ、見かけ上、何らかの主体的な介入がなされたとしても、そもそも、その「介入」自体が「カルマ」の結果だということになろう）。梁啓超によれば、仏教の教説は、「解脱を主として、この世間を厭離し、それを滅度しようとするもので、故に、その教義は、諸業を造らぬということにある」²⁴⁾とするが、それは、まさに、こうした「カルマ」の因果の桎梏からの脱出を図るものだといってよいであろう。

だが、梁啓超は、こうした仏教の立場に対し、進化論的な主張を対置する。それは「争存を主として、この世間を縁飾し、それを莊嚴なものにしようとするので、その教義は、諸業を善い形で造ることに在る」²⁵⁾ものであった。そして、梁啓超の「世間」に対する立場は、彼の主張や行動からすれば、こちらの側に傾くものであることは明らかである²⁶⁾。しかし、そうなると、「カルマ」の中にありつつ、個体がいかにして主体的に「善業」を積みうるかという問題が出てこざるをえない。

梁啓超によれば、個体としての「我」には、「父祖の業力」「数十年間に受けてきた現世社会の様々な熏習」とこの両者の合成から発生する自分自身の「特性」が備わっており、「我」は、人生の数十年の間に、「日々自らその特性を発

揮し、善や悪、意識的なものや無意識的なものといった様々な事を行い、再び今の社会を「熏習」するものとされる²⁷⁾。そうであってみれば、社会や国家、あるいは「国民性」が、過去のカルマの総体の必然的展開以外の形で変化しうるとするならば、それは、個体としての「我」の「特性」が発揮され、全く新しい「熏習」がなされることによるはずである。

しかし、「因果の律」が厳然として存在するという前提（これは、前述のように、梁啓超にとっては、個体としての「我」が、積極的に「善業」を積む上での支えとなる理論的根拠でもあり、決して放棄し得ないものである）の下では、「父祖の業力」と「現世社会からの熏習」とが合成されたもの（これは、因果律的な必然性の範囲内にあるものに他ならない）の中に、真に「特性」と呼びうるものが、実体的な資質のようなものとして存在しうると考えることは難しい。となると、「我」の「特性」が、もし「特性」と呼びうるものであるならば、それは、むしろ「父祖の業力」と「現世社会からの熏習」によって形成された個体の性質を、どのような仕方で発揮するかという「発揮の仕方」の中に存すると考えざるをえない。しかし、所与の個体の性質の「発揮の仕方」に、過去からの「因果」から離れた「特性」が現れると考えるならば、必然的に、その「発揮の仕方」を、「因果」から離れて自主的に決定する「自由意志」の存在が不可欠とならざるをえない。

それゆえ、「因果の律」を前提としつつ、なおも個体としての「我」の特性が発揮され、新たな「熏習」がなされることによって、「国民性」が主体的に変革されうるとすれば、カルマの個体としての「我」には、カルマの因果を超越した「自由意志」が具わっているということが必須の前提であるはずである。しかし、梁啓超は、「余之死生観」の中ではこの点については全く言及せず、あくまでそれは「暗黙の前提」とされたまま議論が展開してゆくことになる。

だが、梁啓超は、後には、「余之死生観」では明確に論じられなかった「自由意志」の問題を自覚的に明示化してゆき、1920年代には、「自由意志」こそが、歴史を動かす基本的動因であり、また、人が人たることの価値の大きな要素となると強調してゆくこととなった。

例えば、1922年の「研究文化史的幾個重要問題（對於旧著中国歴史研究法之

修補及修正)」においては、「史蹟は人類の自由意志の反影」²⁸⁾であり、「我々は、歴史は人類の自由意志の創造品だと承認したからには、その上さらに、それが因果法則の支配を受けると考えることなどももちろんできない」²⁹⁾と述べているし、1923年に、所謂「科玄論争」の中で、梁啓超が執筆した「人生觀与科学（對於張丁論戰的批評）」の中では、一方で、張君勱が「自由意志」が適用される範囲を無節操に拡大してゆくことを批判しつつ³⁰⁾、「自分は、人類が他の万物より貴い理由は、自由意志に在ることを承認するし、人類社会が日々進んでゆくのは、全て彼らの自由意志によるものだということも承認する」³¹⁾と述べている。

さて、話を「余之死生觀」に戻すが、この文章の中で、変革の主体的動因として暗黙裏に前提とされた、個体としての「我」の「自由意志」は、「我」の特性を発揮するという形で、新たな熏習を群体としての国家・社会にもたらすことによって、その変革を実現することになるわけだが、変革の動因が「我」の「自由意志」であるとすれば、それは、群体に対して、善業を熏習しようとすることも可能であると同時に、悪業を熏習しようとすることも可能（「国民性」についていえば、それを向上させることも可能であると同時に、墮落させることも可能だということ）なはずである。そこで、次なる問題として、どのようにして「自由意志」に、「悪業」ではなく「善業」を熏習することを動機づけることが可能であるのか、ということが浮上してくることにならざるをえない。

しかしながら、梁啓超にとっては、こうした点は、重大な問題とはならなかった。なぜなら、彼の理解するところによれば、「個体」としての「我」が、真の意味で「自由」であるならば、「群体」に対して「善業」を熏習することしか志向しえないことになるはずだったからである。

梁啓超は、「新民説・論自由」において、「我」の自由を論ずるに当たり、人には二つの「我」があると注意を喚起している。一つは、「衆生に対する『我』」、即ち、肉体的存在としての「我」、いま一つは、「肉体に対する『我』」、即ち、精神的存在としての「我」である。だが、結局のところ、肉体的存在としての「我」は、実は「物」であり、それは「非我」に他ならず、真の「我」は、精神的存在としての「我」のみであり、「我」の自由とは、「物」としての「非我」

から拘束を受けないことにほかならず、肉体的感覚に影響されないことこそが、「自由」の「極軌」であると主張する³¹⁾。

さらに、梁啓超が「余之死生観」において言うように、個体としての「我」は、「拓都」たる群体に対して、その「么置」という関係にあるとされるならば、群体も、ある意味で「我」と言いうるものだということになる。「余之死生観」では、これを「小我」と「大我」と表現し、「小我」は「我の個体」、「大我」は「我の群体」³²⁾であり、「我々はみな死ぬが、我々はみな不死でもある。死ぬのは我々の個体であり、不死なのは我々の群体である」³³⁾として、「小我」は死すべき存在、「大我」は不死なる存在だとする。そうであれば、「我」のうち、真の「我」は、「個体としての我」ではなく、「群体としての我」だということになるであろう。

そして、もし「個体としての我」が、肉体的欲望からも自由であり、「群体としての我」こそ真の「我」であることを了解しているならば、もはや、「個体としての我」は、群体に対して「悪業」を熏習しようと意図することは、本来ありえないはずである³⁴⁾。

しかしながら、現実には、一方で「聖賢豪傑」は、「不死なる善業を将来に遺伝させ、大我にその幸福を受けさせる」のに対して、他方で「至愚極不肖之人」が存在し、「不死なる悪業を将来に遺伝させ、大我にその苦痛を受けさせる」ことになっている³⁵⁾。それはなぜかといえば、「(個体は)死んでも、(群体は)不死であるという理が分かっていないため、自分の事業や幸福は、この小さな七尺の肉体と、僅かな数十年の時間のみのことで、それ以外には存在しないと考えてしまい、社会という観念や将来という観念が、ともに発達していない」³⁶⁾ことによる、つまり、言い換えれば、「至愚極不肖之人」は、真の「我」を認知していないという「無知」の束縛を受けているがために、群体に対して「悪業」を熏習してしまうことになるということなのである。逆にいえば、群体としての「我」こそが、永遠に持続する真の「我」であることが認識されれば、自ずと「社会という観念」と「将来という観念」、つまり、個体としての「我」の利害を超越して、群体の未来に優先順位を置く考え方が生じ、群体に対して「善業」を熏習しようと自ずと意図するようになるはずである³⁷⁾。

かくして、もし梁啓超の前提に従うならば、個体としての「我」の「自由意志」は、それが、肉体的欲望や無知といった束縛を離れて、真の意味で「自由」でありさえすれば、群体に対して、「善業」を熏習すること以外は意図しえないことになるのである。

五

さて、ひるがえって、「国民性」の改造という問題を考えてみると、その改造を実現しようとする場合、相対的に区別される二つの作業が必要であることが分かる。まず第一に考えられるのは、「国民性」をどのような方向へ改造すべきかということを国民に示すこと、即ち、知識・情報に関する事柄である。そして、梁啓超が初期の「新民説」などにおいて、近代西洋的な価値観に基づく新たな国民像を提示したことは、主としてこのレベルにおける作業であったといっていよいであろう。

しかし、実際に「国民性」を改造しようとするならば、さらに、より根本的なものとして、国民を、「国民性」を良い方向に改造してゆこうという行動自体に導いてゆくこと、つまり、動機付けに関する作業が必要になってくる。そして、「余之死生觀」などは、こうしたレベルの作業を基礎づける内容のものであり、ここで示された枠組みに従っていけば、その作業は、一方で「因果の律」に基づいて、あらゆる行為は、その見かけ上の成否にかかわらず、無意味なものは存在しないということを示して、行動への積極性を確保しつつ、他方で、個体としての「我」と群体としての「我」の関係を正しく示すことによって、真の意味での「自由」な意志決定を可能として、群体に対して、「善業」を熏習することを志向させることとなるであろう。そして、近代西洋的な価値観の提示から儒教的道徳の提唱へという梁啓超の主張の転換を象徴するとされる 1903 年の「新民説・論私徳」が、主として陽明学的な議論に従い、「功利」を排し、動機の純粹性を追求することを求めるもの³⁸⁾であることからすれば、この時期の梁啓超の「転換」は、単に近代西洋（「我々の及ばぬところを補う」）から伝統儒教（「固有のものを錬磨する」）へという変化にとどまらず、同時にそれは、

「国民性」の改造(=「新民」)という作業における力点が「知識・情報」のレベルから「動機付け」のレベルへと移行したものと捉えることが可能であろう。

そしてまた、「国民性」の改造への「動機付け」に関する梁啓超の主張の基本的内容は、1920年代まで、ほぼそのまま維持されていった。例えば、1923年の「東南大学課畢告別辞」において、彼は、自ら理想とする人生観について次のように述べる。

私自身の人生観は、仏経と儒書の中に見出して得たものだといってよい。私は、儒家と仏家には、二つの共通点があると確信している。

- (一) 宇宙は円満なものではなく、まさに創造の過程にあり、人類の努力を必要としている。……このことを理解していれば、何かを行って成功しなくても、憂うるに足りないということが分かる。世界は、光明からなお遠い。人類の努力の中においては、時に偶然退歩することがあるが、それは一つの表面的現象にすぎない。例えば、登山のように、たとえ一時下ることがあっても、全体としてみれば、やはり上へと向かっているのだ。……
- このように見ることでこそ、人生においては活発に行動せぬわけにはゆかず、また、活発に行動していても、結果について考える必要はなく、最も肝要なのは、大きすぎる望みを持たないことだということが分かるのである。私は、孔子はまさにこうした人生観の持ち主だったと信ずる。
- ……

- (二) 人は単独で存在することはできず、世界のある部分のことを「我」であると主張するのは、非常に正しくない。よって、孔子は「我、母し」であつたし、仏家も「無我」を主張した。所謂「無我」は、固有の我を抑圧したり放棄したりすることではなく、もともと「我」なるものは見出すことができないということなのだ。……このことが分かれば、自分が何かする場合でも、成敗得失なるものは、そもそも存在しないということになる。……「自分のためにする(為我)」という私心を一掃する、つまり、多くの意味のない計算や比較することを一掃してしまえば、「仁者は憂えず」という境地を実現することができる。憂いを抱くとしても、それは「天下の憂

いに先んじて憂う」ということであって、人類（例えば、父母、妻子、朋友、国家、世界）のために痛みを感じるということである。「私憂」から免れることこそ、煩惱を免れる方法なのだ。³⁹⁾

梁啓超が、儒教と仏教の教義に基づくものとして提示する、理想的な人格に関する主張を見た場合、それは、多少のニュアンスの違いはあるにせよ⁴⁰⁾、「余之死生觀」の枠組みから導かれた、一方で積極的な行動へと人を導き、他方で「小我」とらわれずに「群体」のために行動することを求めるという主張と、基本的に同型のものであるといつてよいであろう。その意味でも、「余之死生觀」は、梁啓超の一つの「原理的著作」と言いうるのではないだろうか。

さて、以上、「余之死生觀」の内容を検討しつつ、それが「国民性」の改造という梁啓超にとっての最大の課題と、どのように関わるかを考察してきたが、「余之死生觀」が、梁啓超の一種の「原理的著作」であることは、了解されえたのではないかと思う。但し、「余之死生觀」自体は、必ずしも系統的に書かれた著作ではないため、本稿においてその内容を再構成する過程において、その論旨と違背する部分があった恐れは皆無ではない。また、かなり抽象的な文章でもあるので、考察の内容に具体性が欠けていることも否定できない。それゆえ、今後の課題としては、「余之死生觀」に示されたような基本的枠組みが、具体的な議論の場面で、どのように反映されているかについて、より詳細に検討し、本稿での分析の可否を確認してゆくこととしたい。

また、「人間は真に自由であれば、善しか為しえない」という梁啓超の「自由意志」についての見方は、彼が陽明学に対して大きなシンパシーを抱いていたことと併せて考えてみれば、容易に王陽明の「良知説」との親和性を想像させるであろう。そこで、梁啓超の主張は、果たして、陽明学の「近代的展開」として捉えうるか否かという点が興味深い課題として浮上するが、この件についても、後日を期したいと考える。

注

梁啓超の著作の引用については、『飲冰室合集』（1932年初版。参照したの

は1989年発行の中華書局影印本)によった。引用箇所については、『飲冰室合集・文集』は『文集』、『同・專集』は『專集』と略記し、その巻数・頁数を示した。

- 1) 「新民説」「第三節 釈新民之義」、『專集』之四、6頁。
- 2) 梁啓超は、「新民説」の中では、「国民性」という語を特に使用していないが、後には、中国人独自の性質を指して「国民性」と表現することが多く、例えば、1911年の「中国前途之希望与国民責任」には「国民性とは、一人の人間の性質(「一人之性」)のようなものである」(『文集』之二十六、9頁)とある。さらに、梁啓超は、この文章で、「凡そ、一つの民族の性質は、結局長所ばかりで短所がないということは不可能である」のであるから、「今、中国の前途に希望を求めるならば、やはり、国民が自らその長所と短所を知るようにさせ、どのようにその長所を活用し、その短所を矯正するかを知らしめるということのみである」(同)という、「新民説」と同様の発想を提示している。但し、「新民説」の場合は、総じて、西洋的な新しい価値を導入することによって「国民性」の「短所を矯正する」ことに主軸が置かれていたのに対して、この文章では、「国民性の良否は、国家の盛衰の問題であり、国民性の有無は、国家存亡の問題である」(同、10頁)として、中国の国民性の内容の如何にかかわらず、中国に「国民性」が存在すること自体の意義を強調している点が異なる〔これと対照的な例として挙げられているのがインドである。梁啓超によれば、「インドとは、地名であって国名ではなく」「はるか昔から統一の枢軸がなく、国民性なるものは存在しな」かったために、インドはイギリスに亡ぼされたとされる(同、11頁)〕。

また、1920年代にも、「国民性」という語はしばしば用いられた〔ほぼ等置可能な語として「国民意識」などの語も使用されている。この点については、1922年の『先秦政治思想史』(『專集』之五十、5～6頁)等参照〕。この時期には、一方で、「国民性」や「国民意識」につ

いて、「自然な形で優れたものを掬い上げ、合理的な形で問題点を是正し、洗練してゆかねばならない」（同、7頁）として、「新民説」以来の発想を継承しつつ、他方で、「国民性」や「国民意識」を、中国における一種の所与条件とみなし、改革を実行する場合には、「国民性」に合致した形で行わねばならないという論点が強調される（同、6頁など）ようになっており、1920年の「歴史上中華国民事業之成敗及今後革進之機運」でも、「国家主義」「德国日本式之保育政策」「政党政治」「軍国主義」などは、中国の「国民性」に反していたために、それを中国に導入しても成果をあげられず、また、マルクス・レーニン主義的な「集権的社会主義」も、中国の「国民性」に合致しないので、それを導入しても失敗に終わらざるをえないと主張されている（『文集』之三十六、29・31・34頁）。

- 3) 『専集』之四、6頁。
- 4) こうした重点の移行は、梁啓超の「偉人伝」的な文章の対象の変化が見にも見て取ることが可能であろう。渡米前には「匈牙利愛国者噶蘇士伝」（1902年4、5月）、「意大利建国三傑伝」（1902年6～12月）、「近世第一女傑羅蘭夫人伝」（1902年10月）、「新英国巨人克林威爾伝」〔1903年2月（1904年10、11月にも続篇を掲載）〕など、西洋人の伝記が主流であり、中国人に関わるものは「張博望班定遠合伝」（1902年5、12月）位であったが、アメリカから戻って以降は、「黄帝以後第一偉人趙武靈王伝」（1903年11月）、「明季第一重要人物袁崇煥伝」（1904年2、6、7月）、「中国殖民八大偉人伝」（1905年2月）、「祖国大航海家鄭和伝」（1905年5月）など、中国人の伝記が中心となる（1904年11月に単行本として著された『中国之武士道』も同様の範疇のものと同分類してよいであろう）。
- 5) 当時、『新民叢報』は、名目上の発行時期と、実際の発行時期が屡々ズレていることがあるが、狭間直樹編『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、1999）の付録2「『東邦協会会報』受贈書目に見える『清議報』『知新報』『新民叢報』一覧」によれば、

この二号分については、ズレは殆ど無いようである。

- 6) 梁啓超についての代表的な研究の中で、「余之死生観」について比較的まとまった言及があるものとしては、Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Harvard U.P., 1971) の 275～7 頁に、梁啓超の“radical collectivism”の典型例として挙げられている部分などがある。
- 7) 8) 9) 『文集』之十七、1 頁。
- 10) 同上、1～2 頁。
- 11) 12) 同上、2 頁。
- 13) 梁啓超は、この発言の後に続けて、この仏教の説を、今の意味で解釈すれば、「全世界は、世界の人類の心理が作り上げたもの」、「一社会は、一社会の人の心理が作り上げたもの」、「個人もまた個人の心理が作り上げたもの」だということだと述べている（『文集』之十七、2 頁）。梁啓超のここでの議論の展開に従っていかぎり、彼は、「器世間（＝世界）」を「拓都」、「有情世間（＝人類等）」の各々の個体を「么匿」だと考え、「器世間」と「有情世間」との関係を、有機体としての社会と、その構成員たる諸個人の関係に類似するものとして、社会有機体論的な枠組みで理解している。より明確な例としては、ほぼ同時期の 1904 年に執筆された「子墨子学説」に、「仏の説に、一切の器世間、有情世間はみな、衆生の業力の作ったもので、その業力の集合点が、世界・社会、即ち『器世間』である。そして、この集合点の中に、それぞれ特別の業力があり、それに応じて違いが生ずることになるが、それが個人、即ち『有情世間』である」（『専集』之三十七、17 頁）とある。

いずれにしても、「器世間」と「有情世間」の関係を、社会有機体論的に理解する梁啓超の解釈は、常識的な仏教の説とは言い難い特殊なものであろう。

また、梁啓超は、キリスト教に関しても、その三位一体論については、仏説同様、「拓都」と「么匿」を総合的にとらえうるものであると

している。梁啓超によれば、三位一体論の内容は、「三位というのは、聖父、聖子、聖霊を訳したものである。聖父とは神のことをいい、聖子とはキリストのことをいい、聖霊とは精神のことであり、神とキリストと全ての人類の間を貫通するものである。『拓都体』として言えば聖霊であり、『么匿体』として言えば靈魂である。靈魂がなぜ不死たりうるかといえば、それは神に通じているからである」とするものであるが（同、5頁）、「ただ、尋常鈍根の衆生のために説法する場合は、専らその『么匿体』のみを表に出し、その『拓都体』は表に出さなかったので、仏説ほど深いものにはなりえないように見えるが、その精義については、同一である」とする（同、6頁）。但し、こうした三位一体論の理解が、オーソドックスなキリスト教の教義解釈であるかは別問題である。

- 14) 梁啓超は、「不死なるもの」としての「精神」について、「わが精神はどこに在るか」との問いを立て、その一つは「個体（么匿体）」に在り、いま一つは「群体（拓都体）」に在るとしている（『文集』之十七、11～12頁）。しかし、「余之死生觀」の議論の中で、梁啓超の関心の対象となる「不死なるもの」としての「精神」は、専ら「群体」的なものであり、「個体の精神」（即ち、所謂「靈魂」）の方は、積極的には触れられず、彼が「個体」について言及する場合、殆どは、「死すべきもの」としての「個体」、即ち、物質的肉体と不可分なものとしての「個体」が対象とされている。それは、「靈魂が果たして有るのか無いのか、もしあるとすればその状態はどのようなものなのか」ということに結論が出ていないという理由もあるだろうが、そもそも、彼がここで展開する議論にとって、「靈魂（＝個体の精神）」が「不死なるもの」として存在し続ける必要はないし、また、むしろ、個体としての「靈魂」が、独立した形で存在し続けると、かえって、それが「群体」的な精神とどのような関係にあるかが問題とされ、彼の主張の骨格が崩れることにもなりかねないので、あえて、「靈魂」についての積極的な言及を避けたものと思われる。

15) 16) 『文集』之十七、3頁。

17) 同上、6～7頁。

18) 「余之死生觀」においては、梁啓超は「国家」と「社会」について、特に区別はしていない。因みに、この時期の梁啓超は、「国家」を団体の中で最も重要な存在とみなし、その強化・発展を第一の目標とする「国家主義者」であったことについては異論がないであろう。しかし、彼は、周知のように、第一次世界大戦後、このような「国家主義」に疑念を抱くようになり、例えば、大戦後の思想転換を示す代表的文献としてとりあげられることの多い1920年の『欧游心影録』には、「十九世紀までは、国家主義全盛時代だとみなすことができる。この主義を主張する人は『国家は人類の最高の団体であり、その上に立ちうる別の団体は存在しない』という。しかし、この話は、果たして正しいか正しくないか？ 我々は敢然毅然決然と『正しくない』と言う」（『専集』之二十三、126頁）とある。しかしながら、それはあくまで、自己の国家の富強のみを第一に考えるようなタイプの「国家主義」に対する批判であって、事実において、人間にとって「国家」が最も強い影響力を持つ団体であり、人はまず第一に事実上「国民」として存在するという認識には変化がないように思える。例えば、同じ『欧游心影録』には、「一人の人間は、自分の国家を富強にすればそれでよいのではなく、自分の国家に、人類全体に貢献するようにさせねばならない。もしそうでなければ、その国家は、存在する意味がない」（『専集』之二十三、35頁）とあるように、人類全体に貢献するのは、あくまで国家であり、個人が人類全体に貢献する場合も、それは基本的には国家というチャンネルを通じてのものであるとの認識が示されている。

19) 『文集』之十七、2頁。

20) こうした図式は、梁啓超においては、1920年代まで一貫して保持されている。例えば、『先秦政治思想史』（1922）には、「思うに、現代社会は、本来、何世代にもわたって遺伝してきた『共業』（原文注記：

「業」の字は仏教の術語であり、個人的遺伝性を別業といい、社会的遺伝性を共業という）によって構成されたものである」「過去思想は、常に歴史の無上の權威をもって、無形のうちに現代人を支配し、所謂『国民意識』を形成するものだ」（『專集』之五十、6頁）とあり、また、『墨子学案』「第二自序」（1921）には、「本書は墨学の全体大用を概述し、結論としては、秦漢以後に墨学が中絶したことを嘆息することになった。しかし、仔細に考えてみれば、必ずしもそうでないことが分かる。およそ、一切衆生が造りだす『共業』『不共業』は、その種子は必ず後へと持続し、永遠に滅ぶことはない。……墨学の精神には、深く人々の心に入り込み、現在でも無くなっておらず、わが民族の特性の一部を構成しているものがある。……その現在の匹夫匹婦は、墨子という人のことを知る者などあろうはずはないが、しかし、知らず知らずのうちに、その精神は、墨子と深く繋がっているのである」（『專集』之三十九、3～4頁）とある。

- 21) 『文集』之十七、2～3頁。
- 22) 『專集』之二、1～2頁。
- 23) 同上、2頁。
- 24) 25) 『文集』之十七、4頁。
- 26) 梁啓超によれば、実は、儒教も、基本的な姿勢は、この進化論的な主張と同様のものとして解釈される。つまり、「儒教は余り靈魂のことは言わないが」、「（個体の）死後にも不死なるものが存在すると言う。その『不死なるもの』は何かといえば、一つには、家族が受ける応報であり、二つには、後世に伝わる名誉である。所謂『積善の家、必ず余慶有り、積不善の家、必ず余殃有り』ということと、『君子は世を没えて、名の称せられざることを疾む』ということである」（『文集』之十七、6頁）とされ、前者は、仏教などに比べて考察の対象とする範囲は狭いものの、結局、仏説と同じくカルマにおける応報の確実さ（つまり、「因果の律」が貫徹していること）を示したものであるし（同、7頁）、後者は、社会のために善業を造ることを勧めるもの（同、8頁）

だと主張されている。

- 27) 『文集』之十七、4 頁。
- 28) 『文集』之四十、2 頁。
- 29) 同上、3 頁。
- 30) 同上、24 頁。
- 31) 同上、25 頁。
- 32) 『専集』之四、46～7 頁。
- 33) 『文集』之十七、9 頁。
- 34) 同上、8 頁。
- 35) もちろん、つきつめていえば、「我」が「自己破壊」を意図することも、可能性としては考え得るかもしれないが、進化論を受容している梁啓超にとっては、「生存競争」こそが世界の基本原則であることが自明の前提であるので、この可能性は、予め排除されていると見てよいであろう。
- 36) 『文集』之十七、10 頁。
- 37) 同上、9 頁。
- 38) 因みに、梁啓超は、「社会という観念」「将来という観念」は、「まさに人が禽獣と異なる所以のもの」であり、「既に人類という以上は、この両種の観念は、すでに無始以来のカルマから熏受してきているのであるから、深淺広狭はあるにせよ、その本性の中に、この根器が無い者は、聞いたことがない」（『文集』之十七、9 頁）とし、人類の本性に予めそれが備わっているという言い方は慎重に避けるものの、凡そ人類である以上、事実上、全ての個体に、「社会」「将来」という観念を持つ可能性が備わっていることを主張している。
- 39) この点については、拙論「梁啓超の所謂「転身」について 『新民説』「論私徳」とその周辺」（『東洋文化研究』第四号、学習院大学東洋文化研究所、2002）18～19 頁参照）
- 40) 『文集』之四十、13～4 頁。
- 41) 特に目立つのは、「余之死生観」では「小我」「大我」という形で、あ

くまで「我」というものを立てて議論が展開していたが、ここでは「無我」が主張されていることであろう。ただ、注 14 にも述べたように、梁啓超のロジックからすると、そもそも個体としての「我」を立ててしまうと、その精神（＝靈魂）の問題がネックとなる可能性があるもので、むしろ「無我」を主張した方が、より整合性を保ちうる。その意味で、ここに見られる「変化」は、論旨の精緻化であり、梁啓超の立場の転換を示すものではない。

梁启超《余之死生观》解读

高 柳 信 夫

梁启超《余之死生观》一文是在《新民丛报》59号（1904年12月）、60号（1905年1月）上发表的。其内容比较抽象，与当时的社会具体问题没有直接联系，所以发表时没有引起很大的反响，研究梁启超思想的人也不太重视。但是，笔者认为，《余之死生观》的内容涉及关于“国民性”的理论性问题（例如“国民性”是怎样形成的，改造“国民性”的基本条件是什么等），因此，对于从20世纪初到20年代末一贯主张“新民”（即“国民性”改造）是救国唯一出路的梁启超来说，该文可以说是一篇阐明他的思想立场的重要论文。

在《余之死生观》中，梁启超应用佛教的“羯磨”理论，主张每个国家都有“特别的羯磨”，“国民心理”（即“国民性”）是“全国社会既死之人，以不死者贻诸子孙”的东西。这就是说，“国民性”是一个国家的全部历史经验的积累。同时，他还强调“因果之律”的存在，谓“凡造一业，必食其报”，这意味着现在的国民都不能逃避“国民性”的束缚。

在这种理论的前提下，梁启超还要改造“国民性”，所以不得不相信不受“因果之律”影响的“自由意志”的存在。但“自由意志”既然是“自由”的，按理说，它会使“国民性”走上进步，也会使“国民性”堕落腐败。

然而，梁启超，根据对佛教的“器世间”“有情世间”两个概念的独特解释，主张“我”有“小我”（即“个体”）和“大我”（即国家等“群体”）两种，不死的“大我”比可死的“小我”更重要，所以人们如果认识到真正的“我”（就是“大我”），就不会对国家造成损害的。

梁启超在《余之死生观》中所表示的这种对“自由意志”的乐观看法，是他的“国民性”论的一个特点。而且，这种看法和王阳明的“良知”说有一些相似之处。