

梁啓超の所謂「轉身」について

——『新民説』『論私徳』とその周辺——

高柳 信夫

一 はじめに 問題の所在

『時務報』（一八九六年創刊）での言論活動で一躍中国全土にその名を知られた梁啓超（一八七三—一九二九）は、一八九八年の戊戌政変に伴って日本に亡命、日本語文献を通じて西洋近代思想に触れ、『清議報』『新民叢報』等を舞台に、その新知識を基盤として新たな世界像を提示し、当時の中国知識人（特に若年の）に圧倒的な影響を与えた。

この時期の彼の言論活動のピークを示す作品の一つが『新民説』である。『新民説』は、一九〇二年二月の『新民叢報』創刊時より連載が開始された論説で、その目標は、優勝劣敗の鉄の規律が貫徹する国際社会の中で、中国の生存を確保するために、中国の民を近代国家を支えうる「国民」へと改造することにあった。梁啓超によれば、

「わが国が新法を言うこと数十年であるのに、その効果が現れない」理由は、「いかに新民を実現するかということに留意してこなかったから」である。つまり、腐敗墮落した清朝政府も、その構成員が中国の民から出たものである以上、それは中国の民の腐敗墮落の反映に他ならず、この民を改造しないかぎり問題は解決しないし、逆に『新民』さえいれば、新制度、新政府、新国家が無くとも、何ら患うることはない」とされた⁽¹⁾。

そして彼は、旧来の中国の道徳は「私徳」（良き私人を養成するための徳目）に偏っており、「公德」（国家・社会の一員としての徳目）については欠落が多いとして、国民たる上で身につけるべき「公德」の重要性を強調し、「国家思想」「進取冒險」「權利思想」「自由」「自治」「進歩」等の西洋近代的な価値や能力を称揚する一方、従来の中国社会の在り方や価値観が、国民の養成の上で如何に不適切であるかを攻撃し、「数千年横暴混濁之政体」と「数千年腐敗柔媚之学説」の「破壊」こそが急務だと論じた⁽²⁾。

周知のように、梁啓超の言論は、度々の変転を繰り返したが、一九〇二年は、彼が最も急進化し、「日ごと革命排滿共和の議論を提唱」⁽³⁾していた時期に当たり、『新民説』での「破壊主義」の提唱は、その典型的な現れだとされる。しかるに、梁啓超は、一九〇三年二月（光緒二十九年正月〜十月）のアメリカ訪問以後、「その主張は次第に後退の傾向を辿」⁽⁴⁾り、『新民説』第十八節「論私徳」⁽⁵⁾では、破壊主義を持つ徒を批判し、「儒教道徳の線に沿うた私徳の培養を唱え」⁽⁶⁾るに至ったとされ、この頃に見られる論調の変化が、梁啓超の一つの「転身」として捉えられることが少なくない⁽⁷⁾。

確かに「論私徳」の前後の時期に、梁啓超の発言が変化したとの印象を受けるのは事実である⁽⁸⁾。だが、その変化が梁啓超の「転身」であるとした場合、その「転身」をもたらした背景は何なのか、さらにこの「転身」はいかなる水準での転身だったのかといった点について、従来、必ずしも明瞭にされてきていないように思える。

例えば、「論私徳」前後の「軛身」の背景についての代表的な解釈として、「軛身を必然ならしめた要因は、やはり一九〇三年を境に澎湃として起こってきた排満革命主義とそれを奉ずる隊伍の登場の求めるべきだろう⁽⁹⁾」といった見方がある。もちろん「排満革命主義とそれを奉ずる隊伍」が「一九〇三年を境に澎湃と起こってきた」ことは事実であるから、「論私徳」執筆の「背景」が「排満革命主義の勃興」だというのは、事実判断としては当然成立する。ただ、このような論じ方で済ませてしまうと、あたかも「論私徳」は「排満革命主義」批判のために書かれたかの印象を与える恐れがある（実際のところ、「論私徳」には「排満革命主義」そのものを論難する部分は見あたらない）。

また、「それまで破壊主義を提唱していた梁啓超が、『論私徳』では、破壊主義者批判のために儒教道徳を持ち出した」といった叙述の仕方、「誤り」だとはいえぬにせよ、「論私徳」において『西洋近代への傾倒』から『伝統中国への回帰』へ⁽¹⁰⁾という極めて「分かりやすい」事態が起こったかの印象を与えかねない。だが、すでに張瀨氏の指摘にもあるように、梁啓超がそこで提出した「儒教道徳」の本身は、旧来の「儒教道徳」そのものではなく、梁啓超によって取捨選択されたもので、それ以前の『新民説』の中で梁啓超が提唱していた諸価値と矛盾するものではなく、そうなると、果たして「論私徳」が、梁啓超の思想的变化のメルクマールたりうるか否か自体も問題となりうる。

さらに、「論私徳」発表と同時期に、梁啓超は、それまでシンパシーを持って論じてきた共和政体を、中国が取りうる選択肢ではないとして放棄することを明言している⁽¹¹⁾ため、「共和政体の放棄」と「論私徳」前後の変化とが並列的に論じられることもある⁽¹²⁾。当時の状況では、中国での共和政体樹立を目指す者は「破壊主義者」だというる（この逆が成立するわけでは必ずしもないが）から、この二つの「変化」の間には、相関性があることは当然だ

が、後述するように、梁啓超のテキストのから読みとれる論理からすれば、「論私徳」を代表とする「破壊主義者批判への転換」と「共和政体の放棄」とは必ずしも同次元の問題ではない。にもかかわらず、従来は、その点があまり意識されていないように思われる。

そこで、本稿では、右に述べた諸点を視野に入れつつ、「論私徳」前後の梁啓超の言論を取り上げ、この時期の梁啓超の「転身」の背景とその内実という問題を、改めて検討してゆくこととしたい。

二 「破壊主義」時代の梁啓超

梁啓超は、師の康有為宛の光緒二十八年（一九〇二）年四月の書簡の中で、次のように述べている。

わたくしは、今日の中国を救おうとするなら、新学説によってその思想を變ずることが最も急務だと考えます（ヨーロッパの勃興は、全てこの点にあります）。それには当初の段階では、破壊がなされないわけにはゆきません。……先生がお示しになった自由と服従の二義については、わたくしは、実際の行動においては両者を兼ね合わせねばならないが、思想においては自由があるのみだと考えます。……

わたくしは、網羅を打破しようと考え、新思想を造り出すことをもって自ら任じておりますので、現今の限界を突破したいと強く思っています。ですから、自分の発言が、中正なものではないことは重々承知しています。しかし、今後必ずやその行き過ぎを矯正する者が現れるはずで、そして、それが矯正されることによつて、丁度適正なものが得られ、かくして前進してゆくことになるのです。⁽¹³⁾

（弟子たちが急進的な考えを抱いているのは）、実は、先生の救国救民の教えを受け、それが長きにわたって

浸透しているのです、今日の時勢に迫られ、実にこのようにならざるを得ないのです。……弟子一同は、先生の心を心としています。愛国ということについて、「帰するところは同じで、そこに達する道筋が異なるだけ、結果は一つだが、考え方がまちまちなだけ」(「同帰而殊塗、一致而百慮」)なのですから、必ずしもそれを禁ずる必要はないように思われます。

この頃、康有為は、清朝の立憲君主制化をめざし、また、孔教を中国の国教として尊ぶことを求めて「保教」を唱えていたのに対し、梁啓超は、革命・自立を言い、「保教」は思想を束縛するものだとして批判するなど、師弟間の意見の齟齬が激しくなっていた。こうした梁啓超の「急進化」に康有為は大いに不満で、叱責や説得の書簡を度々梁啓超に送ったとされ、右に引用したのは、それへの梁啓超の弁明を述べた書簡の一部である。ただ、ここでこの発言を引いたのは、彼の「急進化」のあり方を見るためではなく、その中に、自らの言論活動における当時の梁啓超のスタンスの特徴が読みとれるからである。

第一の点は、梁啓超は、思想の自由を前提としつつ、新たな思想状況を招来するために、敢えて過激な言を吐くことを自らの役割とするが、同時に、その「行き過ぎ」は、それが惹起する反論などによって自ずと修正されてゆくはずだと想定していることである。この点は、一九〇二年十月の「敬告我同業諸君」で、より自覚的な形で主張される。

自分は、報館を営む者は、ある一つの目的を設定した場合、極端な議論によってそれを提出すべきだと考える。たとえ、いささか偏りがあり、過激であっても問題ではない。なぜなら、自分がこちら側に偏りすぎていけば、必ず逆の側に偏った議論を出して我々を正そうとする人がいるはずだし、両者の中間をとって折衷しようとする人もいるはずである。こうして互いに助け合ったり、批判しあったり、折衷し合ったりしてゆく中から、真

理が必ず現れるのである。……

人が慣れ親しんだものに安住し、滅多に耳にせぬことに驚懼するのは、その本性である。……相手が当初「甲」に驚懼する状態ならば、私はその二倍驚懼すべき「乙」を示し、「甲」に驚懼する気持ちを「乙」に驚懼させる方へ動かし、「甲」を逆に慣れ親しんだものとすることができる。……このように導いていって果てしないところまでゆけば……天下のあらゆる過激で怪しむべき議論も、驚懼するに足りないものとなり、人智の程度は極点に達する⁽¹⁵⁾。

彼はいわば、言論が社会に与える「効果」を第一に重視する一種プラグマティックな言論観を前提とし、敢えて煽動的な発言をすることで、停滞した思想状況を打開し、最終的にはあらゆる主義主張が一つの選択肢として議論の対象とされた上で、諸人の討議を通じて最も適切なものを発見してゆくことを目指していたと言つてよいであろう。

第二の点は、梁啓超は、「愛国」という前提を共にしているのであれば、中国の救国のための手段についての対立（革命か立憲か、など）は次要なものであり、この対立の故を以て、その主義主張を排斥すべきではないとする点である。

こうした考えの背景には、「真に愛国の念を抱いているならば、個別の意見の対立があつても、実際の救国の過程においては、むしろ、相互促進的な意味合いを持つ」といったような認識が存在したと思われる。例えば、彼が「意大利建国三傑伝⁽¹⁶⁾」（以下「三傑伝」。なお「三傑」はマッツィーニ、ガリバルディ、カヴールを指す）で描いた統一イタリアの建国の物語はその典型例であり、しかも「建国前の情況がわが中国と同様なものを求めるなら、イタリア以上のものはない⁽¹⁷⁾」とも述べるように、それは今後の中国の救国のためのモデルとなるべき事例だと理解さ

れていた。

「三傑伝」の「発端」において梁啓超は次のように述べる。

真の愛国者がその「愛」を実行する方法は必ずしも同じではない……

時には分岐し、矛盾し、敵対するが、その目指す目的については、結局は相互に助けあって、完全に合致することになる。……

三傑は、その地位も異なり、その思いも異なり、その才略も異なり、その事業も異なり、その結末も異なる。しかし、彼らが以前のイタリアを今日のイタリアたらしめた者であったということについては、完全に一致している。三傑無くして、イタリアは無く、三傑の一人が欠けても、やはりイタリアは無い。¹⁸⁾

マッツイーニは熱烈な共和主義者、ガリバルディもマッツイーニの同志、カヴールはサルディニア王を奉ずる立憲主義者であり、その意見や行動は対立するものであった。しかるに、梁啓超は、その誰もがイタリア建国にとって不可欠であったとするのはなぜか。「三傑伝」第九節において、次のような自問自答がなされる。

「イタリアが立憲国として成立したからには、その性質が立憲に適していたことは明らかだ。なのにマッツイーニが革命を唱え、共和を唱えたのは、認識不足であり、余計な事であったのではないか？」

「そうではない。」

「一体どういうことか？」

「革命論がなければ、立憲も結局成立しえないからだ。現在の世界の立憲君主国を通観するに、いずれも全て革命への動きが最高点に達した時代に生まれている……また、立憲国に不可欠な事が二つある。第一は、君主が勝手に憲法を蹂躪できないこと、第二は国民が、憲法は責ぶべきものであることを知ること、である。つま

り、一つには、すでに特権を持つ者は、喜んでそれを人に与えたりはしないものであるから、民の間に革命思想が存在しなければ、君主が完全なる憲法を民に与えることなど断じてありえないということ、二つには、あまりに簡単に得られたものは、大事なものは思われず、それをしっかり守ろうとしなくなるのが通例であるから、民が多く血涙と引き替えに得た憲法でなければ、君主が進んで与えてくれたとしても、その恩恵にあずかることができない、ということである。それゆえ、革命を欲する者が革命を言わねばならぬのはもちろん、立憲を欲する者も、当然革命を言わねばならない。かりに自分が言いたくないとしても、他人がそれを言うことを望まねばならぬのだ。」⁽¹⁹⁾

つまり、イタリア建国の総過程から見た場合、カヴールの立憲主義はもちろん、それと対立し、しかも結果的には成就しなかったマッツイーニの共和主義もまた、実は立憲主義と相補的な機能を果たしたとして、その価値を十分に認められているのである。⁽²⁰⁾

だがここで、「立憲主義と共和主義が相補的だったというのは、あくまでイタリア建国が成功した後で、事後的に見た上でいえることであって、他の場合には、対立は解消されず、分裂をもたらすこともありうるのではないか」との疑問がありえよう。

しかし、こうした懸念は、当時の梁啓超にとつては恐らく問題にならぬものであった。「三傑伝」第二十一節は、イタリア南部を平定したガリバルデイがサルディニア王に献じ、南北イタリアの合併が実現する場面を描くが、そこに次のようにある。

時にマッツイーニはガリバルデイの軍中にいた……（マッツイーニは）ガリバルデイを「なぜ共和政を実施しないのか」と追及した。

ガリバルディ將軍は、固より共和を愛する者であつたが、共和への愛は、イタリアへの愛には及ばなかつた。將軍は次のように考へた。統一無くしてイタリアは無い。もし共和によって統一を得るべきならば、全てを犠牲にして共和に従ふし、非共和によって統一を得るべきならば、全てを犠牲にして共和に従ふし、その手段は問題としない。…この（南北）二つのイタリアは、真にイタリアを愛する心を持つなら、当然「一方を抑え、他方を伸ばす」ことにせざるを得ない。数十年の努力を経て、兵は強く国は富み、君臣ともに優れているサルディニアに、その拠り所をすっかり放棄させて我々に従わせるのは不可能だし、たとえ可能であつたにしても、共和政の前途が彼らより優れたものとなるなどは、とても保証できない。

かくて、ガリバルディ將軍の「南を抑え、北を伸ばす」という志は確乎不拔となつた。マッツィーニも論駁する術がなく、ガリバルディの爲すところに従つた。⁽²⁾

このエピソードに中のメッセージを一般化すれば、「救国の実行過程では、その時の具体的情況に即して、最善の選択肢を決定することが可能であり、愛国という前提が共有されているかぎり、たとえ対立する主義主張を持っていた者であっても、最終局面では同一歩調を取りうる」ということになる。つまり、共和や立憲は、あくまで救国のための手段でしかなく、眞の愛国者なら、個別の局面で取るべき選択肢が明らかになれば、従来の主張を放棄することも躊躇しないはずだ、ということに他ならない。

要するに、救国の英雄としての第一の条件は、国のことを何より優先する「愛国者」たることであり、彼が共和を目指すか立憲を目指すかといった問題は二の次なのである。そして「愛国者」たる点は「三傑」とも同様であり、そこにこそ中国人が先ず学ぶべきものが存すると梁啓超は理解していた。それゆえ、「三傑伝」の「結論」では

「新中国を造ろうと欲すれば、必ずや全ての人が三傑の一人（引用者注：三傑の任意の一人であることに留意されたい）たらんと欲する心から始めねばならない」と呼びかけられるのである。⁽²²⁾

さて、以上に論じてきた一九〇二年段階における梁啓超の言論活動上のスタンスを総合すれば、彼は、愛国者同士が、それぞれ自ら信ずる主義主張に従いつつ討議を重ねて切磋琢磨してゆくことを理想としており、その際、手段のレベル（例えば、立憲、共和など）での対立があっても、それが真に救国のための変革を目指すものであれば、むしろ互いに補い合う存在であると見なされていたと言つてよいであろう。

そして、彼が一九〇二年十一月に創刊した雑誌『新小説』に発表した政治小説「新中国未来記」には、まさに梁啓超にとって理想的な「愛国者同士の討議」が活写されている。

因みに、この作品は、『新小説』の創刊はこれをを發表するためだったと梁啓超が述べるほど力を込めたもので、舞台は六〇年後の中国（その時、中国は共和国成立後五〇年を迎えたとされる）で、孔覚民という老学者が過去六〇年の歴史を振り返る講演を行うという筋立てである。そして、「今日、社会を改良しようとするなら、小説界革命より始めねばならず、新民を実現しようとするなら、新小説より始めねばならない」と論じた梁啓超であつてみれば、この作品は、フィクションではあつても（あるいは、フィクションであるがゆえに一層）、彼の理念を明確に提示するものだと考えてよいであろう。

作品は結局第五回まで發表されたのみで未完に終わったが、⁽²⁴⁾その中核をなすのは、救国のために革命を行うべきか否かをめぐつて展開される討論（第三回）である。

この討論は、中国に革命は不可欠と主張する李去病（フランスに留学したルソー信奉者）と、中国では立憲君主制を目指す漸進的改良しか選択しえないと論ずる黄克強（ドイツに留学して国家学を研究し、後に共和国の第二代

大統領となる」という架空の人物によって繰り広げられるが、この回の末尾に付された「総批（総評）」に「この篇の弁論は四十余段、一段を読むごとに、その議論は精密完璧、絶対不敗、駁論の余地などあるうとも思えないが、次の一段を読むに及んでは、たちまちまた別に天地あるをおぼえ、読んで段末に至れば、またしても絶対不敗、反駁の余地などあり得ない」と評され、「願くは愛國の志士の、写すこと一万本、読むこと一万遍ならんことを」とあるのを見れば、この討論は、愛國者の言論の理想形を、梁啓超が表現したものだといってもよいであろう。

ここでは、二人の討論の内容を細かく検討することはしないが、この討論が、「実行ということになると、もちろん多くの複雑な方法があるが、準備工作の点では、道は一筋しかありえない。今日われわれはどうあっても、なんとかして国中の志士を連合し、国中の国民を訓練しておき、事をなす時が来たならば、ひたすら臨機応変にやっけてゆく。ただ、万やむを得ざる場合の外は、決して軽々しくかの破壊の道を進まないのだ」という発言で締めくくられ、これについては兩人とも合意していることは確認しておきたい。

梁啓超は、ほぼ同時期の「敬告我我国国民（癸卯元旦所感⁽²⁷⁾）」の中でも、先ず第一に「準備工作」を行うことの重要性を論じていることなど併せて見れば、彼は仮に当時革命を志向していたにせよ、まだその「実行」段階ではないと考えていたことが分かる。そして、「準備工作の点では、道は一筋しかありえない」とあるように、「準備工作」は、革命論者と立憲論者とに共通する課題として意識されていたといえる。そして、「準備工作」の内容は、一つには「国民の訓練」、即ち、近代国家の担い手たる能力を自ら身につけ、また他の民もそれを身につけられるようにすることで、これはまさに『新民説』の課題そのものであった。そして、いま一つは「志士の連合」、即ち、革新の原動力となるべき愛國者たちを糾合することであるが、これはもちろん革命論者と立憲論者の双方ともを含まない連合を指すものである。そのことは、「新中国未来記」の中で、孔覚民が、李去病と黄克強の二人の関係を、

「彼等は公のことではこんなに言い争うけれども、私情においては依然として、互いに親愛しあい、意見の相違によって仲が傷つけられるようなことは、これっぽちもありませんでした」と語り、「諸君がこの二傑を崇拜しようと思うなら、どうかこういう所からじっくりと崇拜していただきたい。手本としていただきたい。⁽²⁸⁾そうすれば、わが中国の前途も、きっと日進月歩なのであります」と呼びかけていることから見ても窺える。その上で、いざ「事をなす時が来たならば、ひたすら臨機応変にやってみよう」とあるように、連合した「志士」たちは、「実行」段階においては、その時の情勢に応じて「革命」「立憲」にこだわらず、適切な選択肢を選んでゆくであろうことが展望されているのである。⁽²⁹⁾

さて、このように梁啓超は、自ら与論を刺激するために急進的な「破壊主義」的発言をするとともに、革命論者立憲論者を問わず、真剣に救国を目指すものが、一方では救国のための手段をめぐる議論は戦わせながら、他方は近代国家の担い手を作り出すための「新民」の課題に一致協力して共に取り組む、という美しき理想像を描いていたわけだが、実際の与論の動向は、彼の思い通りの方向へと進まなかった。そして、そのことが、「論私徳」執筆の大きな要因となったのである。

三 梁啓超の誤算と「論私徳」

梁啓超のよき理解者であった黄遵憲は、光緒二十九年十一月（一九〇二年十二月）の梁啓超宛書簡で、当時の中国の言論状況を次のように記述する。

この半年の間に、中国の四、五十の新聞雑誌は、みな貴方の舌戦を助け、貴方の言葉を拾い集めぬものはな

く、新しく訳される語、何気ない話、大官の上奏文、試験の題目までもが、それを剽窃して用いています。精神の方はともかく、形式はすでに大きく変わり、実事の方はともかく、議論はすでに大きく変わっています。⁽³⁰⁾ 梁啓超本人宛の書簡でもあり、些かの誇張はあるだろうが、当時梁啓超の発言がいかにもてはやされ、浸透していたかは窺える。

こうした状況の出現は、ある意味では、中国の言論界の停滞打破のために敢えて過激な発言をすることを辞さなかった梁啓超にとっては、予想以上の成果だったとも言える。しかし、本来の梁啓超の想定では、自身の発言に対して、その「行き過ぎ」を批判する者が現れ、彼らとの討議を通じて、自ずと与論が適切な方向へむかうものと考えられていた。だが、予測に反して、梁啓超の発言の「行き過ぎ」を正すべき適当な批判者が殆ど現れなかった訳で、これは明らかに梁啓超にとっての誤算であった。そして、むしろ与論は梁啓超の意図以上に急進化してゆき、とりわけ、梁啓超が将来の中国の担い手となる人材を輩出すべきものとして期待し、また『新民叢報』の主要な宣伝対象の一つとして意識していたであろう留日学生の中の多くの者は、むしろ梁啓超の「煽動的」な側面ばかりを模倣し、梁啓超以上の激しい言辞を吐くことになった。例えば、アメリカからの帰日後に書かれた「答飛生」には、次のように回顧されている。

一年以来、東京の学界の雑誌は色々なものが続々と現れ、急速に進歩しているが、その趣旨を尋ねてみれば、専ら煽動（「鼓気」）を唯一の方法としている。この傾向は日一日と甚だしくなり、その発言が余りに常軌を逸するものが、少なからずある。⁽³¹⁾

このような形で、梁啓超のエピゴーネンが次々と現れる状況は、決して中国の与論が開明化したためではなく、世の流行に流されやすい中国人の「奴隸根性」の現れだと梁啓超自身には理解されていたであろう。⁽³²⁾ いわば、梁啓超

の言論の社会的浸透という事態が、まさにその言論が批判の対象とした中国人の悪しき性質によってもたらされたという、何とも皮肉なことが起こったといつてよい。

しかも、黄遵憲が、梁啓超の言論の浸透は「形式」「議論」の上のことだと考えているように、一見梁啓超が提唱した諸価値が広く受容されているかに見えて、それが社会に実質的に根付いたとは言えず、むしろ様々な弊害が生じていたというのが実情であった。そして、その事は、すでに梁啓超も渡米以前から、かなり明瞭に意識していた。

例えば、当時の「破壊主義者」の実態はといえば次のようであった。

今の中国では、「無主義の破壊」ができる者は至るところにいるが、「有主義の破壊」をなしうる者は見たことがない。政府はもとより腐敗しているが、民党の腐敗もそれに劣らない。政府はもとより脆弱だが、民党の脆弱さはそれ以上かもしれない。⁽³³⁾

梁啓超は、「破壊主義」を高唱していた時も、決して無条件の破壊を主張していたわけではなく、例えば、『新民説』の「論進歩」では、「破壊とは、建設のための破壊であり、破壊のための破壊ではない。もし破壊のための破壊なら、破壊を行う必要はないし、破壊という事業も成就しえないであろう」としていた。⁽³⁴⁾だが、ここに見られる「無主義の破壊」とは、まさに「破壊のための破壊」に他ならないであろう。

さらに、梁啓超は、破壊をなしうるのは「破壊を行うのを忍びなく思う仁賢者」「破壊を回避しうる手段を有する者」のみであり、もしこの条件を満たせぬ者が破壊を行えば、「その不平不満の気持ちにしたがい」、「天下の全ての物事を、精粗美悪を論ずることなく、一挙に碎き滅ぼして、憂き晴らしの手段とすることになる」と警告を⁽³⁵⁾発していた。しかるに、

聞くところによると、日本東京の留学生や内地の青年子弟たちの中には、自由平等という言葉を目にするや、勉強もせず、教室へも出ず、毎日女を買ったり酒を飲んだりしているものがたくさんいる、ということだ。誰かが諫めると、これは俺の自由権だという。なかには、父親に小遣金をせびり、父親が与えないと大声で罵ります。父親がしかると、俺とあんたは平等だ、³⁶⁾という。

と「新中国未来記」に描かれた姿（これはフィクションの中の叙述とはいえ、執筆当時の青年知識人のあり方の実態を写すものだと考えてよからう）は、梁啓超のこの懸念が現実と化したものだといえよう。

また、「愛国」という梁啓超にとって最も根本的な理念すら、「今日の中国の少年子弟には、腹の中は利欲や狡知に満ちあふれているのに、なおもあつかましく口先では『愛国、愛国』と決まり文句のように言って憚りないものがある。これもまた、国を亡ぼす上での大罪人である」³⁷⁾とあるごとく、とても真に根付いたとは言いがたい状態であった。

さらに、梁啓超が渡米中に『新民叢報』に掲載された「服従積義」では、「独立自尊」の理念が誤解され、「次第に自信過剰で放埒な者が自らを正当化ためのものとなりつつある」と指摘される。その結果、「共に事に任ずれば、必ず大権を総攬することを求め」「共に党を組織すれば、必ず自分が党魁になろうとし」、それが叶わねば「他人に服従してその奴隸になることだ」と考え、「たとえ公共の利益を犠牲にしても、必ずや個人の権利を伸張させようとし」³⁸⁾て衝突がおこり、結局「三人以上の団体無く、一年維持しうる党派も無い」という状況が出現していると考えた。

もちろん、梁啓超は、これら現象を単に記述しているだけでなく、それぞれに批判を加えている。これは、言論の与論に対する「効果」を重視する梁啓超としては、たとえ従前の「破壊主義」の提唱と齟齬があるかに受け止め

られたとしても、いわば当然のことであろう。そして、放埒な「破壊主義者」批判という点でいえば、「論私徳」はまさにこれらの文章の延長上に位置づけうる。

右に述べた現象のいずれにも共通するのは、利己的な欲望の無制限の噴出であり、しかも梁啓超が「新民説」の中で、国民が身につけるべきものとして強調した理念が、私利私欲の追求を正当化するものとして流用されていることである。いわば、梁啓超の「新民説」のこのような受容（というより誤解）のされ方によって、当時の中国は救国事業のための「準備工作」たる「国民の訓練」や「志士の連合」すらなしうる段階ではなく、いわば「準備工作の準備工作」ともいうべき作業が必要であるという事態が次第に明らかになってきた、といってもよい。そして、「論私徳」は、その「準備工作の準備工作」の道筋を提示する文章として意識されていたのである。

このことは、「論私徳」冒頭の、執筆動機を記したコメントに、自分が「新民説」で特に「公德」を取り上げて強調したのは、「私徳」軽視のためではなく、「私徳」はすでに皆が理解し実践できるもので、先聖昔賢が十分に論じているから、わざわざ云々する必要はないと考えたからだったが、近年「末流の者」の行動が、頑鈍な者に「新理想は人子を損ない、天下に害毒を流す」と言わせる口実を与えており、「論私徳」を執筆せざるをえなくなった、とあり、さらに本論中で、「公德は私徳を拡大したものであるから、「私徳において立派であっても、公德においてなほ未完成な者はあるが、私徳において下劣でありながら、公德において手本とすべき者など決して存在しない」とされ、「公德」養成の前提としての「私徳」の重要性が強調されていること(40)から窺いうる。

さて、「論私徳」は、『新民叢報』に三回に分けて掲載され、『新民説』の中で最も長編の文章であり、内容的には些か雑駁で、用語法や論旨の展開も必ずしも厳密ではない。そのため、簡潔にその内容を要約するのは難しく、ここでは従来より着目されている「破壊主義者批判」と「儒教道德の提唱」という二点に絞って、梁啓超の議論を

検討してゆこう。

先ず「破壊主義者」批判については、梁啓超のロジックはほぼ次のようなものである。

当時の破壊主義への心酔者は、極端な場合、「建設には道徳が必要だが、破壊には道徳は必要ない」と考えているが、それは全くの誤りである。なぜなら、「破壊の後に建設が無くてはならぬのみでなく、破壊の前にも建設が必要であり、そうでなければ、破壊という目的すら最終的に達成できない」からだ。⁽⁴¹⁾

そもそも、破壊主義とは、当該社会・国家において、「新造力薄の少数者」が、「久擲力厚の多数者」に逆らおうとするものであるから、その実現にあたって恃みとなるのは「堅固有力の有機的団体を結成すること」以外にない。そして、これこそが「破壊の前の建設」にあたるもので、それを成就しようとすれば、道徳以外に依るべきものはない。⁽⁴²⁾ それゆえ「一切破壊」などといって道徳まで破壊してしまうのでは、「将来成立させるべきものも成立させえないし、目前の破壊すべきものも破壊できない」のである。⁽⁴³⁾

梁啓超によれば、過去、「破壊事業」としての「革命」を成就させたクロムウェル、ワシントン、吉田松陰や西郷隆盛が、いずれも「最純潔之清教徒」「最質直善良之市民」「朱学王学之大儒」であったように、「破壊」を言うことができるのは、高度の道徳的資質を持った「大いに人に忍びざるの心を有する者」「高尚純潔の性を有する者」のみであり、⁽⁴⁴⁾ その基準に照らせば、当時の中国の大半の「破壊主義者」は、破壊主義を云々する資格をそもそも持っていないことになるのである。

さて、ここで留意したいのは、梁啓超は決して「破壊主義」そのものを非として「破壊主義者」を批判しているのではなく、当時の「破壊主義者」が「エセ破壊主義者」である点が攻撃されていること、また、この「エセ破壊主義者」の問題点については、すでに梁啓超が「破壊主義」を積極的に主張していた時にすでに注意を促していた

ことである。これらの点から見れば「破壊主義」に関しての梁啓超の発言の内容面は、「論私徳」において特に大きく変化しているとは言いいくいであろう。

因みに、「論私徳」には、直接「革命論者」を批判する部分も存在はする。一つは、人格的に問題にある洪秀全や張獻忠を彼らが崇拜する点につき、「人を評価する場合には、必ず『心術』の微妙な点においてすべき」で、「その人が小人であれば、偶々自分と宗旨を同じくするからといって君子だとすることはできない」し、「その人が君子であれば、偶々自分と宗旨が衝突するからといって小人として斥けることはできない」として、人格軽視の考え方を問題視するもの、⁽⁴⁵⁾いま一つは、煽動のみに基づく革命（『瞎鬧派』之革命）では国を救えぬばかりか、国を亡ぼすことになるとして、徒らな煽動的発言（「利口快心之言」）を戒めるもので、⁽⁴⁶⁾いずれも「革命」自体を否定するものではない。

次に、「儒教道德」の問題だが、梁啓超は「論私徳」において「今日わが社会をとにかくも維持してゆくために持みとする者はどこにあるかといえ、わが祖宗より伝わる固有の旧道德にほかならない」⁽⁴⁷⁾として、「旧道德」の重要性を主張し、特に「旧道德」の中から基本的なものとして「正本」「慎独」「謹小」の三つを提出する。

「正本」の説明では、梁啓超は王陽明の「拔本塞源論」の「功利」批判の一節を引いた上で、次のような議論を展開する。

私がここに一つの目標を掲げたとする。その場合、同じ事であっても、何か他の目的をもってそれを実行するのと、他には何の目的を持たずにそれを実行するのでは、その外形は同じであるにしろ、その性質とその結果は大いに異なる。

例えば、愛国ということについて言うと、愛国は、絶対的で純潔なものであるが、もし愛国に名を借りて私

利をはかり欲望を満たすのなら、愛国を知らず愛国を談じぬ者の方が実は勝っている。王子のいう「功利」「非功利」の区別は、即ちここにある。⁽⁴⁸⁾

つまり、道徳的行為は、その行為自体が目的でなくてはならず、他の目的（とりわけ私利私欲）の手段として行うのであれば、むしろ行わぬ方がましだとされ、道徳における動機の純粋さが要請される。⁽⁴⁹⁾これは「愛国」以外の諸徳の場合も同様だと梁啓超は述べるが、「愛国」における「正本」が、彼の最大の関心事だったことは間違いないだろう。

次の「慎独」「謹小」は、いわば「正本」の実現を保証するためのもので、「慎独」は自己の内心の動きの不断の反省、「謹小」はいかなる些細な振舞いをもゆるがせにしない（なぜなら、小事における些細な欠陥は、より大きな問題点の現れである可能性があるから）といったことである。⁽⁵¹⁾

さて、問題は、こうして梁啓超が持ち出した「旧道徳」の内容が、以前の彼の発言と比べ、何らかの大きな転換の指標と見なせるか否かだが、例えば、「意大利建国三傑伝」の「結論」で、三傑の学ぶべき部分について「彼らはその意識の中には、利害も毀誉も苦楽も成敗もなく、ただその目的の所在を認識して定め、身を以てそれに殉じ、全ての人がこの国を愛さずとも自分は変わらさずそれを愛し、全ての人がこの国を愛しても自分は変わらさずそれを愛す、といったところこそ学ぶべきである」と論じ、「彼らに学ぼうとするなら」第一に慎独の工夫をすべきである。『自分の愛国の血誠の程度は、彼らとどれぐらい差があるか』、『自分が愛国を言うのは、名声のためではないか、利益のためではないか、情勢に迫られて已むをえずしているのではないか』といったことを自省するのである⁽⁵²⁾と述べるのを見た場合、そこに重大な転換を見いだすことは難しいであろう。

そうになると、「論私徳」の議論の中に何らかの変化を見いだすとすれば、右に述べたような内容が「中国固有の

道徳」として提出されたことに求めるほかないであろう。

梁啓超は、「論私徳」での「旧道徳」の提起を正当化するために、「もし道徳を言おうとするなら、その本原は良心の自由より出るもので、過去も現在も中国も外国もなく、みな同一であり、新旧などといえるものは存在しない」とする。つまり、凡そ「道徳」である以上、それは時空を超えた普遍的なものであるから、「旧道徳」だからといって排除する理由は何もないとの理屈である。

しかし、「道徳」が古今東西に普遍的であるなら、それが「中国固有の旧道徳」でなくてはならない理由はどこにあるのか。

道徳を実行しようとする場合、社会の性質の違いによって、それぞれが受け継いだものが存在する。先哲の深遠な言葉、祖宗の素晴らしい行為は、この冥然たる肉体とともに、わが身体に遺伝してきており、これこそが一つの社会を養成するものである。もし突然、他の社会で養成されたものによって我々を養成しようとしても、容易な話ではない。⁽⁵⁵⁾

換言すれば、道徳の本体は「良心の自由」から発し、人類全てにおいて共通であるにせよ、道徳が具体的文脈の中で現実化する場合、各社会のあり方に従って独自の形で現象することになり、その独自のものが代々継承されて当該社会を維持発展させる基盤となっていて、それは他の社会のものと簡単には置換しえぬものだと主張である。

かつて私は西洋の道徳の原質を分析したところ、宗教の制御力に由来するもの、法律の制御力に由来するもの、社会的名誉の制御力に由来するものがあるのを発見した。この三者は、現在の中国に存在しうるであろうか。私にはそれが不可能だということが分かる。不可能であるのに、なお「新道徳によって国民を易える」と言うのは、所謂「軛を磨いて鏡とし、沙を炊いて飯を求める」ことである。⁽⁵⁶⁾

現実の道徳は、社会的文化的諸要素の支えがあつて初めて実効性を持ちうるもので、当時の中国社会に西洋の新道徳をいきなり移植しても効果を期待できないのである。

そして、このような認識を得たことは、明らかに梁啓超自身には一つの「転身」だと感じられていた。彼は、自分には『新民説』「第五節 論公德」⁽⁵⁷⁾では「中国の旧道徳は、恐らく今後の人心を統御するのに十分でないだろうと考え、一つの新道徳を明らかにして、それを補いたいと渴望した」が、「今にして思えば、これはただ理想の言であつて、決して今日それを実際において見ることは出来ない」もので、現状では「新道徳の輸入」には絶望的にならざるをえないとして、自らの心境の変化を語っている。⁽⁵⁸⁾

しかしながら、実は、「論私徳」の「旧道徳」は、「論公德」で「今後の人心を統御するのに十分でない」と見なされた「旧道徳」〔「論公德」には「旧道徳」の語はなく、「旧倫理」が使われている〕とイコールではない。「論公德」では、「中国の旧倫理」が論じるのは「君臣」「父子」「兄弟」「夫婦」「朋友」等で、「一私人の一人に對する事柄」が特に重視されるが、「泰西の新倫理」の「社会倫理」「国家倫理」に当たる部分では不備が多く、それを補う必要がある、といった形で議論が展開してゆく。⁽⁵⁹⁾だが、ここで改めて「論私徳」で提起される「旧道徳」の内容を見た場合、「論公德」で「旧倫理」の主内容として挙げられた「君臣」以下の内容が完全に欠落していることが分かる。

これはもちろん偶然ではない。「論私徳」で梁啓超は、

道徳は倫理を包括しうるが、倫理が道徳を尽くすことはできない。倫理は時勢によって解釈をいくらか変ずるものもあるが、道徳は「これを四海に放ちてみな準しく、これを百世に俟ちて惑わざる者」である。例えば、君主に何かを強要することは罪惡であり、一夫多妻が不徳ではないといったことは、現在に適さぬ倫理である

が、「忠」の徳、「愛」の徳は、古今中西を通じて一つである⁽⁶⁰⁾。

として、「道徳」と「倫理」を区別する。大まかに言えば、「道徳」は自己の内面のあり方を律するもの、「倫理」は自己の外部の人間や社会、国家との関係を律するものであり、前者は時空を超えて普遍的であるのに対して、後者は情況に応じて変化すべきものと理解されているといつてよからう。そして、「中国は倫理についての議論には欠点があるとはいえるが、道徳についての議論に欠点があるとはいえない」とした上で、彼は「正本」「慎独」「謹小」といった「旧道徳」のみを取り出し、明言はしないものの、「三綱」や「五倫」に相当する要素（これはかつて戊戌変法期に平等・民権に反対する者が中国の教義の神髄として掲げたものでもある）を、あっさり切り捨てているのである。

それゆえ「論私徳」での「旧道徳」の提唱を、「儒教道徳の線に沿った私徳の培養」の主張と見なすことももちろん可能ではあるが、その「儒教道徳」は、通常我々が一般的にイメージする儒教道徳からは大分外れるものであろう⁽⁶²⁾。

さらに、この「儒教道徳」が「私徳」の養成を第一に目指したのかということも、実は些か怪しい。「論私徳」で梁啓超は、「公德」と「私徳」について、「徳が発生するのは、人と人の間に交渉が存在するから」で、「少数に対する交渉と多数に対する交渉、私人に対する交渉と公人に対する交渉では、その客体は異なっているが、その主体は同じ」であり、「公といい、私というのは、仮に立てた名にすぎない」として、むしろ両者の共通性を強調しているが、彼のいう「道徳」と「倫理」の区別を念頭に置いた場合、「公德」「私徳」とはむしろ「倫理」の範囲に属するものであろう。そうであれば、「論私徳」の「旧道徳」は、「公德」「私徳」の双方を共通に担いうる主体の確立を目指したものであり、また、「正本」の説明で「愛国」の例を第一に挙げていることから見ても、梁啓超の

関心が第一義的に「私徳」の養成にあったという言い方は採用しにくい（もちろん、梁啓超が「私徳」の養成も重要だと認識していたことは確かであるにしてもである⁶⁴）。

結局、彼は「道徳」と「倫理」を峻別し、儒教的教義の中から「道徳」のみを抽出することで、「旧道徳」を、情況に応じてあらゆる「倫理」に接合しうるように改変したのであった。そして、「私はもとより、徳育を言う者は、結局は西洋の新道徳を追求し、補助とせざるをえないということを知っている⁶⁵」と述べるように、将来的には、「旧道徳」の上に「新道徳」（「新倫理」？）を取り入れることが予め展望されてもいるのである。

そうなると、従来西洋近代的価値を強調していた梁啓超が、「論私徳」において「儒教道徳」を前面に押し出すようになったといっても、その「儒教道徳」は、梁啓超がそれ以前の『新民説』等で主張してきた諸価値を引き受けうる形に改変されており、その意味では、彼の議論に本質的な変化は見られないともいえるであろう。それでもなお、「論私徳」において梁啓超の思想の何らかの新たな展開を見いだそうとするなら、むしろその儒教道徳の自覚的な改変による新たな「伝統の創出」においてこそ、それを見るべきなのではないだろうか。

四 結びにかえて 「共和政体の放棄」の問題

さて、「論私徳」では、当時の「破壊主義者」が批判されてはいるが、それは「破壊主義」そのものの否定には直結せず、また、クロムウェルやワシントンといった「共和革命」を成就した人物が、優れた道徳性を有した人物として称揚されていることからみて、そこで掲げられる「旧道徳」が「共和革命」自体を否認するものではないことは明らかであろう。というよりむしろ、かりに中国において「共和革命」を実行しようとするのならば、なおさ

ら「旧道徳」が必須の前提になると見なされているとも言え、梁啓超の「論私徳」における「儒教道徳の強調」は、「共和政体の放棄」とは一応区別して考えるべきものである。

梁啓超の「共和政体の放棄」は、確かに当時の中国知識人の政治活動の文脈においては大きな意味を持つ「事件」であり、この「事件」に対する評価はこれまでも様々になされている⁽⁶⁶⁾。ただ、先に論じたように、共和か立憲かという問題は、梁啓超が共和に心酔していた時期においては、あくまで手段選択の問題で、共和主義者も立憲主義者も「愛国」という前提を共有する限り、互いに協力しようと考えられていた。しかも、当時の喫緊の問題として彼に意識されていたのは、救国のための「準備工作」(その中核の一つが「新民」)であり、それは共和主義者と立憲主義者に共通する課題だとされた。

では、この従来のスタンスが、梁啓超の「共和の放棄」の後に根本的に変化したかといえ、恐らくそうではない。

例えば、一九〇四年の「中国歴史上革命之研究」は、歴史上の事例を検討しつつ、中国で革命を実行することの危険性を指摘することを主題とするが、同時に、「諸君が革命せずに中国を救おうとの主張を持つならば、革命せずに中国を救うための準備を實際にしていだきたい。諸君が革命せねば中国を救えぬという主張を持つならば、革命によって中国を救うための準備を實際にしていだきたい」と述べ、「革命によって中国を救う準備」の方法については、「私はやはり、迂遠で陳腐な議論を以て、『革命を言い、革命を行おうとするなら、クロムウェルに学び、ワシントンに学び、最も善良なる市民をもってせよ』と答えるしかない」とし、革命の「準備工作」として「新民」たる資質を身につけることを要求しており、革命をめざすことが無意味だと否定されているわけではない。

また、一九〇五年の『新民説』第十九節「論政治能力」では、救国の課題を担う者の課題の一つとして、「相互

に協力し助けあう（互相協助）が挙げられ、立憲主義者と革命主義者の間の対立について、およそ次のように論じられる。⁽⁶⁸⁾

両者が仇視しあう理由は、第一に、相手の主義が成功すれば、自分の主義は消滅に帰すること、第二に、相手の主義が盛んになれば、自分の主義を進められなくなることの二つにある。前者についていえば、中国が将来亡びずにすんだ場合、結果的にどちらかの主義が選択され、他方は劣敗の運命をたどることになるが、たとえ自分の主義が消滅したとしても、国の生存という目的は達成される。後者についていえば、革命と立憲は、実は相互に補いあうもので、イギリス・アメリカ・フランスを見れば分かるように、革命は、一度立憲を経験した上で、しかもその立憲が国民の望む形にならなかった場合にこそ実現するものだし、また日本やイタリアを見れば分かるように、立憲は、国内で革命論が盛んになった時に実現しており、立憲主義が一步進めば、革命主義も必ず一步進むという関係にある。となれば、要はそれぞれが自分たちが研究したところを発表し、それぞれが実行のための準備をすればよく、罵り合い、傷つけ合う必要はない。立憲と革命の両者は、奉ずる手段は異なるが、現政府に反対するという点では同様である。にもかかわらず、内輪で攻撃しあい、我々に敵対する者が晏然としたままであるのは、悲しむべきことである。

このような立憲主義者と共和主義者の関係についての梁啓超の議論を、「三傑伝」のものなどと比較した場合、彼自身の立場は「共和」から離れたとはいえ、両者の関係についての見方の枠組みは、以前と殆ど変化していないといえるであろう。つまり、梁啓超の「共和政体の放棄」という「転身」も、その表面的な派手さにもかかわらず、彼の思想の内部構造には殆ど変動をもたらさなかったと言いうるのではないだろうか。

以上、本稿では、梁啓超の一九〇三年における所謂「転身」について、その前後の連続性を強調する形で論述を進めてきた。もちろん、こうした連続性は、梁啓超のテキストの内部だけのことでしかなく、より幅広い「生きた歴史」の文脈の中で評価すれば、一九〇三年前後の梁啓超の果たした役割には大きな質的差異があるという判断の方が、一般的には有力であろう。しかしながら、梁啓超のテキストの論理に内在することを主眼とした読み方も、「一つ」の読みとして、幾分かの意味はあるのではないかという意識の下に、小論を提出させて頂いた。

さて、一九〇五年の後半に入ると、一方では、五大臣の海外憲政視察に象徴されるように、清朝による立憲への動きが現実のものとして現れ、他方では、中国同盟会が成立し、革命が本格的な「運動」として組織される方向性が見られることとなり、それまで「準備工作」段階にあった革新への動きが、俄に現実化の気配を見せ始めてきた。そうした情況の流れの中で、梁啓超の立場がどのような変化を見せたか（あるいは見せなかったか）が次の検討課題として浮上するが、この点について、いずれ機会を見て論じてゆきたい。

注

『新民叢報』所収の論説については、芸文印書館一九七〇年発行の影印本を参照したが、引用に当たっては、検証の便を図り、『飲冰室合集』（一九三六年初版。直接参照したのは一九八九年発行の中華書局影印本）の頁数を記した。なお、『飲冰室合集・文集』は『文集』、『飲冰室合集・專

集』は『專集』と略記する。

(1) 『新民説』第二節 論新民為今日中国第一急務
『新民叢報』一（一九〇二年二月八日）。『專集』四、
二頁。

(2) 『新民説』第十一節 論進歩（一名論中国群治不進

之原因」、『新民叢報』十一（一九〇二年七月五日）。『專集』四、六四～五頁。

(3) 『清代學術概論』（一九二二年）。『專集』三十四、六三頁。

(4) 小野川秀美『清末政治思想研究』（みすず書房、一九六九）、二七三頁。

(5) 『新民叢報』三八・三九（一九〇三年十月四日）、四〇・四一（十一月二日）、四六・四七・四八（一九〇四年二月十四日）に連載。なお、この頃、『新民叢報』の奥付記載の刊行年月日と実際の出版時間との間にはズレがあったらしく、狭間直樹（編）『共同研究 梁啓超 西洋近代思想受容と日本』（みすず書房、一九九九）の「付録2」に掲載された『東邦協会会報』受贈書目「の日付によると、いずれも一九〇四年に入ってから発行であったと推定される。

(6) 注4前掲書、二七四頁。

(7) 例えば、狭間直樹『新民説』略論（注5前掲書所収）、九四頁。

(8) 当時においても、アメリカからの帰日後、梁啓超の論調が変化したとの印象があったことは、梁啓超の「答和事人」、『新民叢報』四二・四三（一九〇三年十二月三日）。『文集』十一、四五～八頁）に引かれる「和事人」の指摘にも見られる。ただ、「和事人」の発言は、その内容からみて、直接には、「政治学大家伯

倫知理之学説」（『新民叢報』三八・三九。『文集』十三、六七～八九頁）での「革命」に対する梁啓超の態度の変化に反応したものであり、「論私徳」への反応と見るべきかどうかは、疑問なしとはしない。なお、注7前掲の狭間氏の論文では、梁啓超の「答飛生」

（『新民叢報』四〇・四一。『文集』十一、四〇～五頁）に引かれる飛生の発言も「論私徳」が梁啓超の転身と映った「こと」の例とされる（注5前掲書、一〇三頁）が、そこに引かれる飛生の「近時、二大学説之評論」は『浙江潮』第八期（奥付上は一九〇三年十月十日発行）掲載のものであり、その内容も、政府を直接攻撃せず「新民」を第一の課題とする梁啓超の立場（即ち「新民説」そのものの立場）への批判であることから、「論私徳」に対する直接の反応とは考えにくい。

(9) 狭間氏注7前掲論文（注5前掲書、九五頁）。

(10) Hao Chang, *Liang Ch'ichao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, Harvard U.P., 1971. 張氏は、梁啓超の「私徳」には、宋明儒学の「内聖外王」式の人格的理想や、理氣論的形而上学・人性論は受け継がれていないと論じている。

(11) 「政治学大家伯倫知理之学説」（『新民叢報』三八・三九（一九〇三年十月四日）。『文集』十三、八六頁）など参照。

(12) 例えば、耿雲志・崔志海『梁啓超』（広東人民出版社

社、一九九四)の一四二〜四頁では、梁啓超の「共和放棄」と「伝統的私徳の強調」が取り上げられ、両者合わせて梁啓超の「後退的」傾向を示すものと見られている。

(13) 丁文江・趙豊田(編)『梁啓超年譜長編』(上海人民出版社、一九八三。以下、『年譜長編』と略記)、二七七〜八頁。

(14) 『年譜長編』、二八七頁。なお、注13の部分とこの部分は、ともに「光緒二十八年四月 与夫子大人書」と記された書簡の一部だが、同一の書簡のものか否かは不明。

(15) 『新民叢報』十七(一九〇二年十月二日)。「文集」十一、三八〜九頁。

(16) 『新民叢報』九、十、十四〜十七、十九、二二(一九〇二年六月十二月)。「專集」十一、一〜六一頁。なお、この伝記については、松尾洋二「梁啓超と史伝東アジアにおける近代精神史の奔流」(注5前掲書所収)において、平田久纂訳『伊太利建國三傑』、松村介石「カミロ、カヴール」の相当部分依拠することが明らかにされ、さらに、梁啓超の文章と二著の対応関係を示した詳細な表が付されている。なお、以下に引用する部分は、いずれも松尾氏の表において「梁啓超独自あるいは平田、松村以外の書に拠っている」とされる部分に当たるとする。

(17) 『專集』十一、二頁。

(19) 『專集』十一、二四〜五頁。

(20) 一見対立するもの同士が、実は相補的な機能を果たすという認識は、梁啓超の中にはこれ以外にも少なからず見受けられる。例えば「十種徳性相反成義」(『清議報』八二、八四。一九〇一年六月七月)。「文集」五、四二〜五一頁)などは、その典型的なものだし、「進歩と保守」や「二大政党制」などについての考え方にも同様の図式が見られる。もちろん、これが伝統的な「陰陽二元論」的思考の反映だなどは軽々に断定できぬが、右のような見方が、梁啓超の「世界」に対する基本的イメージの一つだったとは言えるであろう。

(21) 『專集』四六頁。

(22) 『專集』五八頁。

(23) 「論小説与群治之関係」(『新小説』第一号(一九〇二年十一月十四日)。「文集」十、十頁)。

(24) 第一〜四回は、『新小説』第一号から第三号(一九〇三年一月十三日)までに順次発表されたが、第五回のみは間を置いて第七号(一九〇三年九月六日)に掲載。山田敬三「新中国未来記」をめぐって 梁啓超における革命と変革の論理(注5前掲書所収)によれば、第五回の作者は羅孝高で、第四回も羅の手が加わった可能性が高いという。

(25) 『專集』八九、四〇～一頁。なお、「新中国未来記」の引用は、島田虔次氏の訳文〔西順藏・島田虔次（編）『清末民国初政治評論集』（平凡社、一九七二）所収〕に従う。

(26) 『專集』八九、三九頁。

(27) 『新民叢報』二五（一九〇三年二月十一日）。『文集』十四、一三二～一三七頁。

(28) 『專集』八九、四〇頁。

(29) 「新中国未来記」での李去病と黄克強の意見の対立を、当時の中国の困難な現実と向かい合ったときに直面せざるをえない「ディレンマ」を表したものとす
る見方もある（例えば宮村治雄「梁啓超の西洋思想家論」、『中国—社会と文化』第五号（一九九〇）、二二一～二四頁）。確かに、両者の主張は、ともに学問的な根拠を持つもので、双方とも一方的にそれを否定することができないものだ
と梁啓超自身が意識していたことは間違いない（そのことは、梁啓超が当時、革命を志向していたにせよ、革命を非とする立場にも、相当の根拠があると見ていたことでもある）、これを「ディレンマ」と捉える視点もありえるだろう。しかし、「三傑伝」なども併せて考えた場合、少なくとも梁啓超の主観的な理解では、両者は救国の実現のためにむしろ相補的な機能を果たしうるし、個別の具体的局面では、救国という目的を前提とする限り、どちらかの

方向に行動を収斂しうると見られていたと思われ、その対立はさほど深刻なものだと意識されてはいないのではなからうか。

(30) 『年譜長編』三〇六頁。

(31) 『文集』十一、四五頁。

(32) 例えば、梁啓超は、『新民說』第九節 論自由〔『新民叢報』七、八（一九〇二月五月）〕、『專集』四、四〇～五〇頁〕で、中国知識人が流行に流されて無定

見を考えを変ええることを批判し、「世俗の奴隸と為るなかれ」としている（『專集』四、四八頁）。

(33) 「敬告我我国国民」〔『文集』十四、二七頁〕。

(34) 『專集』四、六七頁。なお、この部分は、マッツィー

ーニの語の引用に当たる。

(35) 『專集』四、六七～八頁。

(36) 『專集』八九、三一頁。

(37) 「意大利建国三傑伝」、『專集』十一、五八頁。

(38) 『新民叢報』三二、一九〇三年五月二十五日。『文集』十四、十二頁。

(39) 『專集』四、一一八頁。

(40) 『專集』四、一一九頁。

(41) 『專集』四、一三〇頁。

(42) 『專集』四、一三〇～一頁。

(43) 『專集』四、一三一頁。

(44) 『專集』四、一三二～三頁。

- (45) 『専集』四、一三三頁。
 (46) 『専集』四、一三三〜四頁。
 (47) 『専集』四、一三三頁。
 (48) 『専集』四、一三八頁。
 (49) こうした道徳観は恐らく容易にカントを連想させるであろう。梁啓超も「近世第一大哲康德之学説」(『新民叢報』二五、二六、二八、四七・四八・四九(一九〇三年二〜三月、一九〇四年二月))、『文集』十三、四七〜六六頁。ただし、『文集』は『新民叢報』二八号掲載部分を省略)を著し、そのコメントの中で、カントの道徳説と王陽明の良知説の類縁性を指摘し、さらに「凡そ一つの手段によって一つの目的を達成しようとする場合、もし目的が達成できなければ、手段は無駄になる。もし道徳的責任を実践するものが、その責任を実践することを目的とするなら、それを実践すれば目的はすでに完全に達成される。故に、それ以後の有効無効といったことは、本体の価値の量について、何等の増減をもたらない」とする。(『文集』十三、六三頁)
- (50) 『専集』四、一三九頁。
 (51) 『専集』四、一三八〜一四二頁。
 (52) (53) 『専集』十一、五八頁。
 (54) 『専集』四、一三二頁。
 (55) 『専集』四、一三二〜三頁。

- (56) 『専集』四、一三三頁。
 (57) 『新民叢報』三(一九〇二年三月十日)、『専集』四、十二〜六頁。
 (58) 『専集』四、一三二頁。
 (59) 『専集』四、十二〜三頁。
 (60) (61) 『専集』四、一三三頁。
 (62) 狭間直樹氏は、注7前掲論文で、梁啓超が「論私徳」で特に取り上げたのは、「日本の維新の原動力となつた王学、すなわち日本の陽明学だつた」と指摘される(注5前掲書、九五頁)。当該論文では、内容的な比較まではなされていないが、今後の興味深い課題であろう。
- (63) 『専集』四、一一九頁。
 (64) 梁啓超は一九〇五年末に、「中国先儒の学説」を鈔録して『徳育鑑』を編んだ(『専集』二六、一〜一〇二頁)。その内容は基本的には「論私徳」の中で彼が掲げる「旧道徳」の線に沿ったものだが、「例言」において梁啓超は、「論私徳」と同様の、「道徳」と「倫理」の違いに関する見解を述べた後、「今鈔録したものは、ただ公德私徳が共にそこから出てくる根本について求めた」(『専集』二六、二頁)としている。
- (65) 『専集』四、一三三頁。
 (66) 従来は、「共和政体の放棄」を、梁啓超の思想的後退・反動化と捉える視点が主流だったが、近年、梁啓

超の「共和政体の放棄」の前後の変化は「反満の放棄」のみで、他には実質的な変化はなく、しかも、「反満の放棄」は、狭隘な「小民族主義」から、反帝国主義の「大民族主義」への転換という「積極的意義」を持つとの評価もある。(黄敏蘭『中国知識分子第一人 梁啓超』(湖北教育出版社、一九九九)、一二三頁)。

- (67) 『新民叢報』四六・四七・四八(一九〇四年二月十四日。実際の発行は六月頃か)、『文集』十五、四〇頁。
- (68) 『新民叢報』六一(一九〇五年二月四日)、『專集』四、一五九〜一六二頁。なお、『專集』では「論政治能力」は第二十節とされ、一九〇六年に「新民說二十五」として発表された「論民氣」が第十九節として収録されている。

キー・ワード 梁啓超 『新民說』 愛国 政体 道德

Liang Qichao's Volte-face in 1903

Nobuo TAKAYANAGI

Key words: Liang Qichao, Xin Min Shuo, patriotism, the form of government moral

Liang Qichao advocated so-called 'destructionism' and was directed to revolution and republicanism at the beginning of the 20th century. After his visit to the United States in 1903, he declared the abandonment of republicanism and criticised the destructionists, emphasizing the importance of Confucian morality in his article 'Lun Si De' (On Private Moral) printed in Xin Min Shuo (The New Citizen). This apparent volte-face has been generally regarded an ideological retreat on his part. For Liang Qichao, however, the problem of revolution and republicanism was a matter of means for the salvation of the country even when he advocated them, whereas the Confucian morality in 'Lun Si De' was an indispensable requisite for every patriot whether or not he was a revolutionist and republican. These two levels should be analytically separated. Liang Qichao remained unchanged before and after 'Lun Si De' in consistently giving the first priority to patriotism regardless the difference of envisaged political regimes.