

「学問」は何のために？

——1920年代の梁啓超の「新文化」建設構想をめぐる一小論

高柳信夫

一 はじめに

五四運動前後の中国で展開された「新文化運動」といえば、かつては陳独秀、胡適といった、雑誌『新青年』に深く関わった人々の系譜のみが突出した存在であるかのように描かれることが多かった¹。しかし、近年では、当時の「新文化」建設をめぐる議論の多様性にも注目が集まるようになっており、その中で、1920年代の梁啓超の思想的営為も有力な「新文化」建設の試みの一つとして評価され、彼がめざした「新文化」の「方案」については、相当程度の研究の進展が見られる²。

1 例えば、崔志海「梁啓超与五四運動」（『近代史研究』1997年第1期）では「今日にいたるまで、この運動（＝五四運動。ここでは思想文化面の五四時期の「新文化運動」も含む：引用者注）に対する態度が、依然として我々がその時代の歴史的人物が進歩的であったか否かを評価するための試金石である」（190頁）という観点から、この時期の梁啓超の思想文化面での発言の多くが肯定的に評価されているが、その基準となっているのは「『新青年』的な意味での「民主と科学」「新文学」等にどう対応したか」という点である。

2 張朋園『梁啓超与民国政治』（食貨出版社、1978：簡体字版、吉林出版集团有限责任公司、2007）や彭鵬『研究系与五四新文化運動——以1920年为中心』（中山大学出版社、2003）は、「五四新文化運動」期の梁啓超らの思想文化関連の領域での活動について詳論しているが、梁啓超のイメージする「新文化」の内容についての深い議論はない。李茂民『激進与保守之間——梁啓超五四時期的新文化思想』（社会科学文献出版社、2006）は、梁啓超の「新文化建設思想方案」を、「激進主義方案」と「保守主義方案」のいずれとも異なり、前者の「偏激」さや後者の「空洞」性を持たない、「さらに穩健で、『建設性』と『実行可能性』に富んだ方案」とみなし（同書、34～5頁）、こうした観点から梁啓超の「新文化建設」に関する議論を詳細に紹介するが、「激進」「保守」「梁啓超」の「方案」を図式的に対置することに重点が置かれているためか、その分析はいささか「紋切り型」なものとなっている。また、江涓『創造「伝統」——梁啓超、章太炎、胡適与中国學術思想史典範的確

とはいえ、梁啓超の「新文化」についての議論は、極めて多岐にわたり、また、時期によって、その議論の内容が微妙に変化しており、その構想の全体像はまだ十分明らかにされているとはいいがたい。

もちろん、その作業はこの一篇の小論だけでなしうることではないが、本稿では、「学問のあり方」をめぐる1920年代の梁啓超の議論を取り上げ、彼の「新文化」構想の一側面を明らかにすることを試みたい。

二 第一次世界大戦後の「新文化」構想における中国の位置

まず、すでに多くの先行研究において言及されているが、後の論述の前提とするために、当時の梁啓超の状況認識を簡単に確認しておこう。

梁啓超は、1918年末に上海を発って歐洲訪問に向かい、約1年間第一次世界大戦後の歐洲を実地に見聞し、1920年3月に上海に到着した。

この間の彼の活動と見聞は、『欧游心影録節録』によってその一端を知ることができるが、その記録によると、梁は上海を出発する前夜、歐洲への同行者とともに、張東蓀(1886～1973)らと徹夜で語り合い、これまで「政治活動」にかまけてきたことを反省し、以後は「政治活動」をきっぱりと放棄し、「思想界」を通して微力を尽くそうと約したという。そして、梁啓超は、この夜のことを、自分たちに「新たな生命」を与えてくれたというべきだとまで述べている³。この自己評価にはいささかの誇張があるようにも思えるが、ともかく、こうした新たな方針を抱いて歐洲を訪れた梁啓超にとって、大戦後のヨーロッパ

立』(社会科学文献出版社、2013)は、第1-3章において、梁啓超の中国伝統学術史の研究を、中国の「新文化」建設をめざすものとして詳論している。さらに、周月峰「另一場新文化運動—梁啓超諸人的文化努力與五四思想界」(『中央研究院近代史研究所集刊』105期、2019)は、梁啓超グループの動きを「もう一つの新文化運動」と捉え、彼らが一方で『新青年』グループの主張と歩調を合わせつつも、他方でその「横流」を抑制しようとする動きを示していたことを具体的に論じているが、個々のグループの主張の詳細な内容についてはまだ踏み込んでいない。

3 以上、「欧游心影録節録」(『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)、專集之二十三、39頁)。以下、『飲冰室合集』所収の梁啓超の文章についての引用個所は、『飲冰室合集・專集』を『專集』、『飲冰室合集・文集』を『文集』と略記し、その巻数と頁数を記載した。

の思想状況は、最も大きな関心事だったといえるだろう。

梁啓超によると、第一次大戦に至るまでの歐洲は思想的な危機状態にあった。その最大の要因は「科学万能」の過信である⁴。

歐洲では、科学の発達の結果、既存の宗教は致命傷を受け⁵、カントからヘーゲルの時代まで影響力を持っていた唯心論哲学も四分五裂してしまい、結局、「実証哲学」に見られるように、哲学者は科学に投降してしまった。⁶

科学的な新たな心理学では、人間の心霊は物質の運動現象にすぎないとされて「物質」と「精神」の対立は解消し、科学の援護の下、唯物派の哲学者が「純物質的・純機械的人生観」を確立し、人間の生活は全て物質の運動の「必然法則」に還元された。さらに、人類の精神も「必然法則」の支配を受けるとすれば、「自由意志」は存在しないことになり、意志が自由にならないのであれば、善悪に対する責任もなくなり、道徳が存在しうるかどうかが疑問視されるようになった。⁷

宗教が衰退し、善悪の区別も無意味化した状況下では、人は現世での享楽を求め、手段の如何を問わず、自身の欲望を満たそうとすることになる。だが、享楽のために供される物質の増加は、人々の欲望の拡大に追いつくことができないため、「弱肉強食」の競争が蔓延し、今回の大戦もその一つの報いであった。⁸

かくして、人が生きる目的が「パンを奪って食べる」ことだけになり、人生の意味も、人類の価値も失われてしまった。そして、歐洲人の「科学万能の夢」が結局このような結果に終わったことから、今度は「科学の破産」が叫ばれるようになり、この点が、「最近思潮変遷一個大關鍵」だという（ただし、梁啓超は同時に、読者に対して、こうした動きがあるからといって、科学を軽視することがないよう警告し、「自分は決して科学の破産ということを承認しない。た

4 同前、10頁。

5 同前、10-1頁。

6 同前、11頁。

7 同前。

8 同前、12頁。

だ、科学万能も認めない」と注記している。) ⁹

さらに、梁啓超の見立てによれば、過度な科学万能主義によってもたらされた破綻の他に、欧洲では、近代文明の行き詰まりを示す現象がもう一つあった。それは、思想解放の結果、互いに矛盾する多種多様な思想が同時に発達したために生じた思想的矛盾の尖鋭化である。例えば、「個人主義」「社会主義」「国家主義」「世界主義」はそれぞれの間で矛盾対立するが、いずれも一定の理論的根柢を持つものであるため、各学説が進歩すれば進歩するほど、相互の矛盾は激しくなるが、いずれかの学説を「消滅」させることも不可能である。かといって相互を「調和」させることもできておらず、その結果、さまざまな形で「懐疑」と「失望」が生じ、欧洲文明の終わりが近いのではないかといった「悲観的な論調」があふれているという。 ¹⁰

しかし、梁啓超は、欧洲がこのまま終わってしまうようなことはありえないとする ¹¹。実際、思想的には、上記の問題を克服しようという動きがあり、その実例として、社会科学の領域でダーウィンの「生存競争説」に代わってクロポトキンの「相互扶助論」が力を得ていることや、哲学の領域でジェームズらの「人格的唯心論」やベルクソンらの「直覚論」が現れていることなどを挙げ、「個人主義」「社会主義」「国家主義」「世界主義」の矛盾はすでに「調和」することが可能になっており、さらに「唯物論」と「唯心論」、「科学」と「宗教」の「調和」の可能性も現れているという。 ¹²

では、こうした状況の下、中国の思想はどのように位置づけられるべきものなのか。梁啓超によると、従前の西洋文明は「理想」と「実際」を切り離す傾向があり、「唯物」もしくは「唯心」が極端に走りがちであった。そのため、宗教は「来生」を偏重し、唯心派の哲学は「玄妙」を論じ、人生の問題からかけ離れていった。それに対して科学という反動が起これると、こんどは唯物派が世を席卷し、高尚な理想が捨て去られてしまった。そこでジェームズらの「実用

9 同前。

10 同前、15頁。

11 同前、16頁。

12 同前、17-8頁。

哲学」やベルクソンらの「創化哲学」は、「理想」を「実際」の中に組み入れ、「心」と「物」の「調和」を試みているが、中国の先秦の学術は、まさにこの路線に沿って発展してきたもので、孔子・老子・墨子は、学派は異なるもの、いずれも「理想と実用の一致を追求する」ことを共通の「帰着点」としていた。¹³

それゆえ、梁啓超は、中国という国家には、「西洋の文明でわが文明を拡充し、また、わが文明によって西洋の文明を補い、それを化合させて、一つの新文明とする」¹⁴ 責任があるとし、さらに、「東西調和」という「大業」を完成させる責任はとりわけ中国の青年が担うべきものと想定されていた¹⁵。

東西文明の融合という目標は、1902-4年の「論中国学術思想変遷之大勢」でも、「二十世紀は両文明の結婚の時代である」として、すでに言及されている。¹⁶ ただ、梁啓超はこの「結婚」を、「西方の美人」を中国に迎え入れることに喩えていたことでも分かるように、当時の段階での関心は、基本的に、中国に西洋文明をどのように取り入れるか、という点にあった。

それに対して、『欧游心影録節録』では、中国は、歐洲の新思潮の方向性を古代から先取りしてきたとの認定の下、東西文明を融合した「新文明」の確立を、中国という国家の人類全体に対する責任として捉え、その主眼は、中国文明に

13 同前、36頁。

14 同前、35頁。なお、梁啓超は、『欧游心影録節録』において「我々の文化」「彼らの文化」「新文化」という表現も使用しており、少なくともこの書の中では、「文明」と「文化」を特に厳密に区別してはいないようである。彼は「文化」という概念について、「比較的最近あらわれたもので、ヴントとリッケルト以後に成立したもの」だとして〔「甚麼是文化」(1922年12月1日の講演)、『文集』之三十九、9頁〕、「文化」の概念が独自の意味を持つものであることは意識しており、それについてかなり詳細に論じてもいるが、他方で、「人類が生み出した文明は全て新文化ということができる」〔「甚麼是新文化——科学的理解与自律的情操」(1922年8月31日の講演)、夏曉虹(編)『飲冰室合集集外文』(北京大学出版社、2005。以下、『集外文』と略記)(中)、906頁)といった言い方もしている。総じて、1920年代には、次第に「文化」の語が使用される例が多くなるが、「文明」が使用されなくなっているわけでもない。梁啓超における「文化」と「文明」の問題の詳細については後日を期したい。

15 同前、27-8頁。

16 「文集」之七、4頁。

よって西洋文明の不備を補うことにあった。¹⁷

ただ、中国の青年が将来その責任を担うためには「預備工夫」が必要であり、それは「おのずと西洋思想の研究から着手すること」になるという。その理由は、「第一に彼らの研究方法は確かに精密なものなので、我々はそれを採用しなければならない」「第二に、彼らは思想が解放されてからすでに長い時間が経過しているので、思潮の内容が豊富であり、様々な方面で参考とすることができる」からであった¹⁸。

その上で、梁啓超は「新文化」¹⁹ 建設のために中国の青年が進むべき道について、

第一歩として、全ての人が自国の文化を尊重、愛護する誠意を持つべきであること。

第二歩として、西洋人が学問を研究する方法を用いてそれを研究し、その真相を得るべきであること。

17 こうした「東西文明の融合」に関する視点の変化と並行して、梁啓超の「国家」への見方も1900年代とは異なるものとなっている。1900年代の梁啓超は、基本的に「世界」ではなく「国家」を「最上之団体」と見る立場に立っていたが〔例えば、1902年の「新民説 第六節 論国家思想」(『専集』之四、17頁)〕、『欧游心影録節録』では、現状の下では「世界主義的国家」を建設すべきだ、とする。梁啓超は、「国は愛すべきものだが、頑固偏狭な旧思想を愛国だとみなしてはならない」とした上で、「世界主義的国家」における「愛国」は「一方で、国家あるを知りて個人有るを知らず、であってはならず、他方で、国家あるを知りて世界有るを知らず、であつてもなら」ず、「我々は国家の下で庇護を受けて、国内の各個人の天賦の能力を可能な限り発揮し、世界人類全体の文明に大きく貢献せねばならない」とする(『専集』之二十三、21頁)。その背景の一つには、梁啓超が、第一次世界大戦のドイツの敗戦の原因を「国家主義があまりに極端に発達し、人民の個性がほとんど消滅させられてしまったために、イギリス・フランス・アメリカなどの、個性が最も発展した国民と衝突すると、結局対抗することができなかった」(同前、24頁)と見ていたこともあるだろう。ただし、上述のように、梁啓超は、「個人」が「世界」に貢献するにあたっては、それを媒介する「国家」の存在を前提としており、国家を否定的に捉えていたわけではないということも、あわせて注意する必要がある。

18 『専集』之二十三、28頁。

19 注14にも述べたように、梁啓超は『欧游心影録節録』において「文明」と「文化」を混用して、「新文明」・「新文化」のいずれの表現も使用しており、その内容に大きな違いはないと思われる。

第三步として、自己の文化を総合し、さらに他人のものによってそれを補い、一種の化合作用を起こさせて、一つの「新文化系統」を作り上げること。

第四步として、この新しい「系統」を外に向かって拡充し、全人類にその長所を体得させること。²⁰

と述べるが、同時に、歐洲から帰国した後の彼自身の学術研究や講演・教学活動を見た時、その多くが、この路線に基づく「新文化」建設のための実践とみなしうるものだったといえる。例えば、彼の「中国学術史」研究は、「第二步」と「第三步」、講演・教学活動は、それにさらに「第四步」の要素を加えたものと見ることができよう（もちろん、その議論の内容の当否は別問題である）。以下、その点を意識しながら、具体的な問題を検討していこう。

三 「学問のために学問する（為学問而学問）」をめぐって

1921年2月に出版された『清代学術概論』²¹は、今日に至るまで、清代学術史の名著として知られる。同時に、この書は、梁啓超が「新文化運動」期に「科学式の学術観念」を宣伝・強調した著作の代表例ともされ、「漢学の科学的精神と科学的方法」の顕彰に重点を置いた『清代学術概論』の論調は、1919年から1921年にかけて断続的に『北京大学月刊』に掲載された胡適の「清代漢学家之科学方法」の議論と符節を合するかのときものであること、また、この書において梁啓超が、彼自身もその一員であった「今文学運動」が多くの場合「致用」を信条とした点を批判し、「学問のために学問をし（為学問而学問）、決して学問を学問以外のもの手段としない」ことを主張したことは、胡適らが当時提唱していた「整理国故」運動の方向性とも一致するものであったと評される²²。

ところが、その後、梁啓超は、1923年1月に発表された胡適の「『国学季刊』発刊宣言」に見られるような、中国には独自の「国学」というものは存在せず、

20 同前、37頁。

21 その原型となった文章は、1920年11月から1921年1月にかけて雑誌『改造』（北京新学会）3巻3-5号に連載された「前一代中国思想界之蛻変」。

22 江湄、注2前掲書、44頁。

「国学」と呼びうるものは中国の過去の歴史遺産に対する客観的な歴史研究のみだとする²³ 風潮が生じると、客観的・科学的方法による「知識方面」からの「国故整理」の意義を認めつつも、中国の先人が残した思想的遺産の中で最も価値のある「人生哲学」について「内省的・躬行的方法」によって研究することの方が、一層重要な「国学研究」であることを主張するようになり²⁴、彼の「中国学術史」研究は、単なる「国故整理」の枠にとどまらないものとなっていったとされる²⁵。

この解釈に従えば、梁啓超は、欧洲からの帰国当初は胡適らの「学問のために学問をするという実証主義的学術運動」²⁶にほぼ全面的に賛意を示していたが、その運動が尖鋭化するとともに、次第に批判的な立場にたつようになった、ということになる。そして、こうした梁啓超の立場の変化は、前章の最後に挙げた、梁啓超の「新文化」建設のプログラムをふまえれば、彼はまず「第二步」を推進すべく胡適らに同調していたが、胡適らの路線が、梁啓超の考える「第三步」以降の方向と異なるものとなることが明確になったため、両者の対立面が顕在化してきた、という形で解釈できるであろう。

筆者も、この解釈自体は、事実の一面を示すものとして十分に成立すると考えるが、ただ、一点気にかかるのは、梁啓超が『清代学術概論』において称賛した「学問のための学問をする」という清代考証学者の学問を、単に「実証主義的学術」として総括するだけで十分なのか、ということである。

例えば、『清代学術概論』十三節では、考証学の「正統派」の学風がもたらした「間接的な成果」の一つとして、

23 胡適によれば、「国学」とは「国故学」の「縮写」であった。「国故」とは中国の過去のあらゆる文化や歴史を指す中立的名詞であり、それを一切の偏見なしに「歴史的眼光」によって整理することが「国故学」である。従って、彼のいう「国学」は「国故についての学問的研究」であり、一般的な意味での歴史学の一分支にすぎないことになる〔以上、歐陽哲生（編）『胡適文集』（北京大学出版社、1998）3、10頁〕。

24 「治国学的两条大路」（1923年1月の講演）、『文集』之三十九、114頁。

25 江涓、注2前掲書、44-6頁など参照。

26 同前、44頁の表現。

諸大家の伝記および著述を読んで、「学問のために学問し」、一つのことを生涯研究し、少しずつ蓄積をかさねて、最初の困難ものには克服できたのを知った。それによって、無形のうちにある種的人格的影響を受け、われわれを学問に発奮せしめた。²⁷

とあり、また、本書の結びにあたる三十三節においては、この書を通じて読者の持つであろう感想（それは、梁啓超自身のものとも考えられる）が挙げられ、その第二項目に、

先輩の「学者的人格」にたいして、一種の感慨を生ずるであろう。「学者的人格」というのは、学問の為に学問することであり、けっして学問を学問以外の手段に供しないことである。したがって、その性格は剛直であり、志はいちずなものである。実践に役だつという点では十分でなくとも、時代の文化の発展は、必ずやこれらの人びとに依拠せねばならない²⁸。

とあるように、「学問のために学問する」ことが、いずれも「人格」と結びつくものとして理解されている点には注意する必要があるだろう。

梁啓超の1922年8月の講演「甚麼是新文化」では、「新文化」を論ずるにあたっての先決となる要点として「知識上において科学的な理解を持たねばならない」「品格上において、自律的な情操を持たねばならない」という二点を挙げ、前者を「新知識」、後者を「新人格」の問題として論じているように²⁹、彼にとって「人格」は「知識」や「科学」とは別個の領域に属するものであった。こうした点をふまえると、「人格」と関連づけられた梁啓超にとっての「学問のための学問」は、単に「科学的方法を用いて客観的な立場から研究を行う」ことのみに止まるものではないだろう。

27 『専集』之三十四、35-6頁。以下、訳文は、小野和子（訳注）『清代學術概論 中国のルネッサンス』（平凡社、1974）による（同訳書、128頁）。

28 同前、78頁（小野訳書、339頁）。

29 『集外文』（中）、906頁。

確かに、「学問のための学問」を「『致用』を目的とする学問」に対置し、「学問を手段とせず、目的とする」ことを主張する場合、まず第一に我々が思い浮かべるのは、「『政治への応用』といった学問以外のファクターに影響されず、可能な限り主観を排除し客観性を確保して研究を進める学問」だが、それとは別に「学問を研究する主体が『学問する面白さ』に対して持つ純粋な主観的興味（この場合、『学者としての使命感』などは含まれない）のみを動機として研究される学問」も一つの「学問のための学問」とみなすことが可能だろう³⁰。そして、「学者的『人格』」と結びつけて「学問のための学問」が主張されている場合、それは後者の意味合をも含むものだと考えるのが自然であるように思われる。

特に、1920年代の梁啓超が、「趣味」という語を、「学問」などへの「純粋な主観的興味」（後述のように、「趣味」の含意はそれのみにとどまらないが）を指すものとして頻用していることを考え合わせると、梁啓超が「学問のために学問する」ことを主張する場合の重点の置き所が見えてくるだろう。

「趣味」は1920年代の梁啓超の議論において極めて重要な位置を与えられており³¹、彼は、自身が信仰する「主義」を「趣味主義」と表現し、自らの「人生観」の「根柢」となっているのは「趣味」であると規定している³²。梁啓超のい

30 「『致用』を目的とする学問」と「学問自体を目的とする学問」の異質性を強調した人物としては、『論近年之学术界』（1905）で当時の中国の学术界の「学術を一つ的手段とする」ことを批判した王国維、『政治講義』（1906）において「学」と「術」の区別を強調した嚴復、さらには北京大学の「宗旨」として「学問のために学問を求める」ことを掲げた蔡元培などが知られるが、彼らの議論と梁啓超の主張の比較検討については、後日を期したい。

31 梁啓超の「趣味」論についてのまとめた論述としては、方紅梅『梁啓超趣味論研究』（人民出版社、2009）などがある。梁啓超の「趣味」論は、主に「美学思想」という文脈で語られることが多いが、そこからさらに「人生観」「人生哲学」にまで論点が広がられている。ただ、既存の研究では、総じて大所高所から抽象的な議論を展開している印象が強く、梁の「趣味」論の歴史的意義の詳細等については、今後の研究に俟つところが大きい。

32 例えば、「趣味教育与教育趣味」（1922年4月10日の講演）、『文集』之三十八、12頁など。なお、先に引用したものも含め、1920年代の梁啓超の「著作」には、講演をもとにしたものが多い。梁啓超によれば、「その大半は自ら原稿を執筆した」ものだが、中には「学生によって筆記されたもの」もあり、それについては「完全に満足してはいないが、改訂する暇が無く、いずれもそのま

う「趣味」の意味内容を一言で説明することは困難だが、「実践主体の中で、対象（例えば『学問』など）に対して沸き起こってくる純粋な興味、および、それを実践することによって得られる楽しみ」という「実践主体」の側に生ずる要素と、「対象の側が実践主体の興味を喚起し、実践を通して楽しみを与える面白味」という「対象」の側に備わる要素を渾然一体のものとして表現する語だと考えて大過はないと思われる³³。そして、梁啓超は「趣味」こそが「生活の原動力」であり、「趣味」が失われれば、「生活」は「無意義」になるとまで述べている³⁴。

「趣味」をもたらすものは多様でありうるが、彼は「凡そ趣味に属するならば、自分は全てそれは良いものだと承認する」という。とはいえ、何か人の興味をひくことであれば、それはすべて「趣味」とみなしうるかといえそうではなく、必須の前提として「その事を続けていっても、『趣味』と相反する結果が生じることがありえない」ということが条件となるという。従って、「賭博」や「飲酒」は、たとえ短時間のあいだは「趣味」があるかのようだが、賭博に

まにしておいた」〔『梁任公学術講演集』（第三輯）自序（1923年9月）、『集外文』（中）、932頁〕という。従って、『中国歴史研究法』のように、「自序」（1922年1月、『専集』之七十三所収）において、その内容が梁啓超の手になる「稿本」であることが明らかである場合はともかく、単発的な講演の記録については、必ずしも梁啓超の「意を尽くしたもの」ではない可能性を考慮する必要がある。とはいえ、梁啓超が刊行を許しているものである以上、それが梁啓超の「意に反したもの」であったともいえないだろう。また、管見の限りでは、少なくとも1922年前後の講演においては、個別の表現上の揺れはあるものの〔例えば、後述の引用では、「賭博」などは真の「趣味」とはいえないとするが、「趣味教育と教育趣味」では、「趣味」の性質は、すべてが『良いもの（原文：好的）』とは限らない〕として、「賭博」などを「下等趣味」として「趣味」の中に含まれるものとしている（『文集』之三十八、13-4頁）、論旨（前述の例でいえば、「賭博」を梁啓超が否定的に見ていること）自体は一貫している。よって、本稿では、梁啓超の講演記録については、可能なかぎり複数のものを参照し、共通する論旨を抽出ことに努める。

33 ここでは便宜的に「実践主体」と「対象」という語を用いたが、梁啓超は「学問」等の「対象」の方を「趣味」の「主体」（これは、実践者側の「趣味」を喚起する「主体」という意味であろう）とも表現している点や（『学問之趣味』、1922年8月15日の講演、『文集』之三十九、15頁）、後述のように、「趣味」が自他の対立の超克の問題と関わりをもって取り上げられている点は、「趣味」概念の理解の上で留意すべきであろう。

34 「趣味教育と教育趣味」、『文集』之三十八、13頁。

負けたり、飲酒で身体を壊したりすれば、「趣味」が失われてしまうため、それを「趣味」と見なすことはできないという³⁵。そして、梁啓超は「学問」を上記の「趣味」の条件に合致する代表的なものの一つとして示す（「学問」の他の例としては、「劳作」「遊戯」「芸術」が挙げられる）。

ただし、梁啓超は、自分の「趣味」の選択は、「道徳観念」によるものではなく、単に「面白いかな否か（原文：趣不趣）」のみを問題とするものだともする。つまり、「賭博」を排斥するのは、それが「不道徳」だからではなく、それが本質的に「つまらなくなってしまう（原文：鬧到沒趣）」可能性があるからであるし、「学問」を提唱するもの、「学問」が本質的に「趣味を以て始め、趣味を以て終わる」ことが可能なものだからだという。³⁶

その上で、梁啓超は、「学問」の「趣味」を味わうための条件の第一として「無所為（為にするとところ無し）」を挙げる。彼は、「趣味主義」の最も重要な条件は「為にするとところ無くして為す」、つまり、ある事を、他の事的手段としてではなく、それ自体を目的として行うことだとし、もし自分が他人から「何のために学問をしているのか」と問われれば、「何のためでもない」「学問のために学問している」「自分の趣味のためだ」と答える、としている。³⁷

梁啓超が頻繁に「趣味」の語を用いるようになるのは、1922年からであるが、『清代学術概論』の中でも、少数ながらこの語が用いられている。

梁啓超は、『清代学術概論』第三十二節において、清代の学術研究が科学的精神にあふれていたのに、なぜ自然科学が発達しなかったのか、という疑問に答える中で、およそ一つの学術が発達するためには「公開的」かつ「趣味的」な研究が必須だとしている³⁸。逆にいえば、中国では、自然科学の領域において、「公開的」で「趣味的」な研究が欠如していたために、その発達が見られなかったということにほかならない。

35 「学問之趣味」、『文集』之三十九、15頁。

36 同前、15-6頁。

37 同前、16頁。それに対して、「学問を手段とする」例として、「学生が卒業証書のために学問する」「著作家が版權のために学問する」ことが挙げられる（同頁）。

38 『専集』之三十四、77頁。

このうち、学術の発達に「公開的」研究が必要であるという主張は、現在の我々から見ても、特に違和感ないものだろう。この点に関連して、梁啓超は、中国で自然科学が発達しなかった原因は、中国においても「科学における発明」はどの時代にも存在してはいたが、いずれも「秘密の性質」を持っていたために、結局それが継承されず、発展することなく終わってしまった点にあるとの説明をしている。

他方で、「学術の発達には『趣味的』研究が必要である」という主張は、「趣味的」研究という言い回し自体が分かりにくいのが、後段で「趣味的」研究の欠如について、中国人は「自然界の物象の研究にたいして、がんらい興味乏しかった（原文：對於自然界物象之研究。素乏趣味）」とあるのを見れば、「趣味的」研究とは、「自発的な興味・関心を原動力とする研究」を指すと考えてよいだろう³⁹。そして、こうした『清代学術概論』における「趣味」の語の用法は、1922年以降の「趣味」と矛盾するものではない。この点から見ても、梁啓超が『清代学術概論』において強調した「学問のために学問する」ことは、単なる「実証主義的研究」の提唱に止まるものではなかったことが伺えるであろう。

四 「新文化」における「新人格」

とはいうものの、『清代学術概論』で梁啓超が強調した「学問のための学問」は、確かに「実証主義的」な研究の提唱という側面を強く持つものであったことも間違いない。

1921年秋の南開大学での講演をもとに編まれた『中国歴史研究法』（1922年1月初版）は、梁啓超のそうした主張をより明確に示したものであった。

この書の第三章「史之改造」の中で、梁啓超は「我々が今日渴望するのは、客観的な性質に近い歴史を手にするものである」とした上で、中国における学問の問題点として、「どんな種類の学問を研究する場合でも、いずれも主観的な作用を含んでいる」ことを挙げ、学問研究の中に「他の目的を混在させ、決し

39 同前。なお、注27前掲の小野氏の訳書は“「趣味的」研究”の部分で「興味ある研究」としている（336頁）。日本語に原文の「趣味」に相当する語が無いために致し方ないことではあるが、日本語訳を見ただけでは、原文のニュアンスは把握し難い。

て純粋に客観的な研究をしようと考えなかった」とする⁴⁰。

例えば、文学では、ヨーロッパ人にはギリシア以来、「文学のために文学を治める」という観念があったが、中国ではそうではなく、必ず「文によりて道をあらわす」といい、「道」が目的で、「文」の方はその手段となり、「道」も「文」もどちらも損なわれてしまっている、とされる⁴¹。歴史の場合も同様で、中国の歴史は「歴史のために歴史を治める」のではなく、より高尚な「明道」や「経世」といった目的を掲げ、歴史はそのための手段とされて歪曲され、歴史家の信用は地に墜ちた、とした上で、この「悪習」は孔子の『春秋』にまで遡るとする⁴²。

そして、こうした問題意識のもと、梁啓超は、今後歴史を書く者は、「可能な範囲において、その主観を抑制し、客観に忠実に、歴史を目的とし、手段としないこと」をめざすのが適切だと述べることになる⁴³。

確かにこの限りにおいては、梁啓超は、中国の旧来の歴史のあり方を排し、「実証主義的」な歴史を「史学の正道」として提唱しているといってもよいであろう。ただ、この部分には後段があり、「客観的」かつ「歴史を目的とする」研究によってこそ、はじめて「信史」の存在が可能となり、「信史」があつてこそ、はじめて「良史」の存在が可能となる、とされる⁴⁴。この個所には「良史」とはどのようなものかということについての具体的な説明はないものの、同書の「第一章 史之意義及其範圍」には、歴史とは「人類社会の継続的活動のありかたを記述し、その全体的成果を比較検討し、その因果関係を探り出し、現代の一般人の活動の参考とする」ものであり⁴⁵、さらに、「今日必要とされる歴史は、『国民資治通鑑』もしくは『人類資治通鑑』である」⁴⁶とある点から考えて、梁啓

40 『専集』之七十三、31頁。

41 同前。

42 同前。

43 同前、32頁。

44 同前、32-3頁。

45 同前、1頁。

46 同前、3頁。

超のいう「良史」は、単なる実証的歴史研究にとどまらないことはうかがえるだろう。

つまり、『中国歴史研究法』では「客観的」で「歴史を手段とせず、目的とする」「実証主義的」な手法の意義が強調されてはいるが、それによって生み出される「信史」自体は、梁啓超にとってあくまで最終的な「目的」ではなく、「良史」を生み出すための「手段」の一つであったとあってよい。

この点は、第二章の章末に紹介した梁啓超の「新文化」建設のためのプログラムを見ても明らかである。そこでは「新文化」建設の「第二步」として、中国の過去の文化遺産の真相を近代科学的な学問研究の方法によって客観的に明らかにする作業が掲げられており、その研究は、確かに「実証主義的」という意味において「学問を手段とせず、目的とする」ものだと考えられる。ただ、梁の「新文化」建設のプログラムの中では、こうした実証的な中国史研究は（これは胡適らのいう「国故学」に相当するであろう）は、あくまで「新文化系統」を作り出すという「第三步」の前提であるにすぎない。つまり、「学問を目的とする」実証的研究それ自体は、梁啓超にとっては「目的」ではなく「手段」たるべきものであった。従って、「実証主義的」研究そのものが「自己目的」化された場合、彼はそれに対して異議を唱えることになるだろう。

例えば、梁啓超は、1926年10月から27年3月までの講義をまとめた『中国歴史研究法補編』の「総論・第一章 史的目的」で、「歴史の目的は、過去の真の事実に新しい意義や新しい価値を与え、現代人の活動の参考に供することにある」⁴⁷と述べ、「現代人の活動の参考に供する」という点につき、

現在、人々は「為学問而学問」という論調を唱えることを大変好んでいるが、実は「学以致用」という四文字も軽視することはできない。なぜ歴史を読もうとするかといえば、自分が何かを得たいと望むからだし、なぜ歴史を

47『専集』之九十九、5頁。なお、ここでは『中国歴史研究法』にあった「因果関係」についての言及が見られないが、これは、梁啓超がリッケルトの影響を受けて、歴史における「自由意志」の役割を一層重く見るように立場を変えたためである。「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」（1922年12月の講演、『文集』之四十所収）参照。

書こうとするかといえば、読者に何かプラスになればと望むからだ。学問は実用に役立たせるもの（原文：拿来致用的）であり、単に学問のために学問するだけのものではない。⁴⁸

としているのは、「自己目的化」した「実証的歴史研究」への反発の一例であろう。

さて、先に27頁で触れた「甚麼是新文化」において、梁啓超は「新文化」の柱として「新知識」と「新人格」を挙げている。

そして、「新知識」と「旧知識」の違いについて、「新しいもの（＝新知識：引用者注）は、何事であれ、すべて科学的なものによって研究する」（逆にいえば、旧知識は非科学的なものであった）という点を挙げ、「科学的理解」こそが「新知識」に必須のものとす⁴⁹。ただ、梁啓超の判断では、1922年の段階においても、「科学的理解」が中国の青年に浸透しているとは言いがたく、「新文化運動」の参加者の大半は「科学的理解」に到達しようと努力することなく、軽々しく他人の発言に付和雷同するばかりの者が多く、また、共和政体、社会主義などのように、本来は良いものでもあっても、彼らはそれを科学的方法によって研究分析することなく、表面的にしか理解していないために問題が生じる状況にあった。そこから、梁啓超は、これから「新文化運動」を志す者は、上述のような誤った方向に進むことなく、何か一つの「専門学」を探して、科学的方法によってその研究に専心するよう求めている⁵⁰（この点は、1919年の「問題と主義」論争における胡適の立場を想起させるであろう）。

このように、梁啓超にとって、「新文化」に必須の「新知識」は「旧知識」とは質的に異なるものであった。それに対して、今ひとつの柱である「新人格」の方はどうであろうか。彼は「自由、自治」を「新文化」を代表するものだとするが、「自由」たりうるためには、「他人に依存せず、自治できる」ことが必須の前提だという。そして、彼は、この「他人に依存せず、自治できる」こと

48 同前、10頁。

49 『集外文』（中）、906頁。

50 同前、907頁。

を「自律」と呼ぶ⁵¹。そうなると、「新人格」の根幹をなすのは、「自律」ということになるが、そう考えた場合、梁啓超の判断では、「新文化の精神には、いくつもの点で旧文化と同じところがある」⁵²という。ここにいう「旧文化」は具体的には儒家のことを指し、彼によれば、法家的な「信賞必罰」（＝外的な規範による強制）が社会を整然とした厳格なものにするのに対し、儒家の精神は『論語』『為政』篇の「之を道くに政を以てし…」の章（＝自発的な規範意識にもとづく「徳」「礼」による秩序形成）に示されているように、外からの力によって押さえつけるのではなく、自分自身で行動させようとするもの、即ち「新文化」のめざす「自律」につながるものであった。そこから、梁啓超は「儒家主義は、まさに新文化に合致したものだといえる」と結論づけている⁵³。つまり、彼の理解では、「儒家主義」は、新文化運動の進展とともに、益々その真価を発揮しようようになったということであろう。

その上で、梁啓超から見た場合、中国の当時の青年の多くは、「自律するための努力を進んでしようとせず、自らが『自律的情操⁵⁴』を養成していないのに、ひたすら『解放』を求め、『自由』を求める」という過ちを犯していた。それに

51 同前。

52 同前、908頁。

53 同前。なお『集外文』のテキストに引用されている『論語』の原文は前半部の「道之以政、齊之以刑、民免而無恥」の部分のみで、後半部の「道之以徳、齊之以礼、有恥且格」が無く、文字通りに取ると、後の儒家に関する主張と齟齬を来すが、梁啓超も聴衆も、当然後半部も含めた議論として受け止めていたであろう。そのことは、この引用より後の部分で「有恥且格」の部分が引かれていることから裏付けられる。

54 近代的な意味での「情操」という漢語は、通常、sentimentの訳語として用いられ、この文章の「情操」も、若干分かりにくい部分が残るが、その意に解しても大きな支障はない。ただ、この文章では、情操について「自身の情感について、発展させるべきものは発展させ、発展させるべきでないものは自ら抑制しようとする、これが『情操』であり、『自律できる（原文：能自律）』ということだ」（『集外文』（中）、908頁）とされていることから見て、ここにいう「情操」は、「体操」や「（イエズス会的な）霊操」といった語に似た、「情感上の訓練」という意味を持つ可能性も否定できない。[なお、“Exercitia Corporalia”（体操）に対するものとして、“Exercitia Spiritualia”を「霊操」と名付けたのは土橋八千太（1866-1965）だという（海老沢有道他（編著）『キリシタン教理書』（教文館、1993）、468頁）。

対し、梁啓超は、一方で「解放」「自由」を求めると同時に、他方で「どのようにすれば『自律的精神』を得ることができるか」を自省する必要がある、と述べるのみ⁵⁵で、それ以上の詳細は語らないが、それまでの議論の流れからして、「自律的情操」の養成にあたっては、儒家の思想が有効な材料になると考えられていたことは予想しうるであろう。

いずれにしても、梁啓超が、「新人格」にまず必要なものとして「自律的情操」を挙げたことは、「人格」は主に「情」の問題として理解されていたことを示す。そして、彼は「人格」の養成のための教育として「情育」という概念を提示するのだが、それは以下に示すように、基本的に（梁啓超の解釈を経た）儒家の考え方に拠っている。

1922年12月27日の講演「為学与做人」において、梁啓超は、学生が学校に入り、学問をするのは何のためか、と問うた上で、それは「人となることを学ぶ（原文：学做人）」ためだと答える。もちろんここにいう「人」は、単なる生物学的な意味のヒトではなく、人間の心理の「知」「情」「意」の三つの部分を円満に発達させ、「智」「仁」「勇」の「三達徳」を備え、「知者は惑わず、仁者は憂えず、勇者は惧れず」という境地に到達した「人」を指す。その観点からすれば、学校で学ぶ様々な科目は、あくまで「人となる」ために必要な手段でしかなく、これらの科目を学ぶだけで「人となる」という目的を達成できるとは限らないとされる。⁵⁶

その上で、梁啓超は、この「知」「情」「意」の三つの部分に対応して、教育は「知育」「情育」「意育」の三分野に分ける必要があるとする（梁啓超によれば、従来の「智育」「德育」「体育」という分類は適切ではなく、「德育」は範囲があまりにも茫漠としており、「体育」は範囲が狭すぎるという）。そのうち、「知育」は教育対象を「惑わず」、「情育」は「憂えず」、「意育」は「惧れず」の境地に到達させることを最終目標とする。⁵⁷

その中で、「人格」の形成にとって最も関連が深いのは「情育」であり、これ

55 以上、『集外文』（中）、908頁。

56 以上、『文集』之三十九、105頁。

57 同前。

は上述の通り「仁者は憂えず」の境地をめざすものである。

まず「仁」について、梁啓超は「儒家の人生観の『全体大用』が全てここに包含されている」とした上で、それを「普遍的人格の実現」であるとし、孔子の「仁は、人なり」という発言は、「人格の完成を仁と呼ぶ」という意味だという⁵⁸。そして、肝腎なのは、「人格」は単独の人間が表現できるものではなく、人と人との関係の中において見いだすしかないという点であり、「人格の実現」のためには、「彼」と「我」が交感し相互に触発しあい、「一体」となることが必須だとされる。梁啓超はさらにこれを拡張し、「宇宙」は即ち「人生」であり、「人生」は即ち宇宙であり、「わが人格」は「宇宙」と「無二無別」だとまで主張し⁵⁹、この道理を体得しているのが「仁者」だという。

さらに「仁者」がなぜ「憂えず」という境地に達することができるか、という点については以下のように説明する。そもそも「憂」が生ずる原因は「成敗」「得失」を気にかけることにある。しかし、「宇宙と人生は永遠に『円満』となることはありなし」ゆえに、我々の行動は、どんなものであれ、宇宙の進化の長い道のりを一、二寸すすめるだけでしかなく、「成功」などといえるものはそもそもありえない。他方で、何の行動も起こさなければ、その一、二寸を前進させることすらなく、これこそ真の「失敗」である。「仁者」はこの道理を見抜いているため、「行動しないことこそ『失敗』」であり、積極的に行動すれば、(完

58 同前、106-7頁。

59 この文章の議論だけを見ると、かなり論理的な飛躍があるが、この主張には、一応、梁啓超なりの根拠はある（ここでは、その当否は問わない）。彼は1926年の「王陽明知行合一之教」の中で、意識はその対象となる「物」無しには成立しないという意味で「主観的な心は、客観的な物を離れて単独に存在することはできない」（『文集』之四十三、39-40頁）とする一方、「物」の側から言えば、「我々の意識の範囲にない物」は、「せいぜいそれは物理学上、数学上、あるいは幾何学上の存在であると承認できるのみで、それが倫理学上、あるいは認識論上の存在を有するとは承認できない」し、さらに「物理学、数学、幾何学自身、人類の意識を離れて単独で存在できるかといえは、それは決して不可能であり」、したがって「客観的な物は、主観的な心を離れて単独で存在することはできない」とする（同前、40-1頁）。そしてこの二つの点から見れば、「心物合一」であることが確信され、「我が身外の人々や天地万物は、すべて『真我』あるいは『大我』の構成要素である」ことが明らかになる、として（同前、62-3頁）、「我」と「万物（＝宇宙）」の一体性を主張している。

全に『失敗』することはありえない」と信じるとともに、他方で同時に「あらゆることには（完全な）『成功』はありえない」とも信じているとし、梁啓超はその姿勢を『論語』『憲問』篇の「其の不可なるを知りて而も之を為す（其知不可而為之）」という語によって表現している⁶⁰。

また、「得失」についても、前述のように、「仁者」は、自己が他人や宇宙と一体であるという道理を体得している以上、そこには他者と区別される「我」はそもそも存在せず、そうである以上、「『我』が得ることができるもの」はありえないし、それとともに「『我』が失うもの」もありえないことになる。その上で、梁啓超は「自分はただ学問の為に学問し、労働のため労働するのであって、学問や労働などを手段として、何らかの目的、つまり、我々の『得るもの』となりうる対象に到達しようというのではない」とする⁶¹。そして、このような、生活の様々な場面における行為そのものを「目的」とすることによって、「生活」⁶²を「趣味化」「芸術化」することこそ、最高の「情感教育」だという。⁶³

さて、ここでは「学問のために学問する」ことが「人格の完成」をめざす「情育」を構成する一要素として言及されているわけだが、これが先に引いた『中国歴史研究法補編』の中で彼が批判の対象とした「学問のために学問する」とは異なるものであることはいうまでもないだろう。

五 おわりに

以上、「学問のために学問する」という表現を手掛かりとして、梁啓超の「新文化」構想に関連する事項をいくつか論じてきたが、その限られた範囲内の議論からも、梁啓超のイメージする「新文化」建設は、一方で知識の領域において「科学」を積極的に中国に導入することを主張しつつ、他方で生活の「趣味

60 『文集』之三十九、107頁。

61 同前。

62 梁啓超は「生活のために生活する（為生活而生活）」という表現も度々使用する。例えば、注33前掲「学問之趣味」（『文集』之三十九、16頁）など参照。

63 『文集』之三十九、108頁。梁啓超の「成敗」「得失」についての考えをより明確に述べたものとしては、『知不可而為』主義与『為而不有』主義（1921年12月の講演、『文集』之三十七所収）なども参照。

化」「芸術化」を通して「人格」の陶冶をはかること（さらには、「学問」を「趣味」と結びつけることは、「人格」の陶冶と「学問」の発展を相互促進的關係に置こうという意味もあるだろう）が基本であったことがうかがえる。

ただ、科学の導入の問題はともかく、生活の「趣味化」「芸術化」という考え方は、その内容を見るかぎり、「理想」としてはともかく、それを実現することは極めて困難であり、彼の講演の聴衆や読者などに、実際にどれだけの影響を与えたかは分からない。⁶⁴

しかし、梁啓超は、当時の学校教育を『『智識を販売する雑貨店』的教育』だと批判し、「もし、しかるべき人間になれなければ（原文：如果做不成一個人）、智識は多ければ多いほど悪いものとなる」として、智識偏重の風潮を強く批判していた⁶⁵。その意味で、梁啓超が当時において上述のような形で「人格」の重要性を強調し続けたことは、やむにやまれず危機感から発した、「其の不可なるを知りて而も之を為した」行動で、それ自体が彼の「人格」の表現と見ることができのかもしれない。

（本稿は2018年度学習院大学外国語教育研究センター研究プロジェクト「近東アジアにおける西洋思想受容の『多様性』の研究——進化思想を中心として」の成果の一部である）

64 さらにいえば、彼は「生活の趣味化・芸術化」の一例として「労働のために労働する」ことを強調しているが、それは一つ間違えれば、昨今問題とされている「やりがい搾取」に容易に転化する危険性があることも承知しておく必要がある。また、「学問のために学問する」ことも、一種の「学問中毒」につながる可能性もあり、梁啓超自身がまさにその典型であった。例えば1924年の「戴東原哲学」（『文集』之四十所収）は、文末に彼自身が記しているように、三十四時間一睡もせずに執筆されており、こうした彼の学問への情熱が、その身体を蝕んだ可能性は高い。もちろん、これが梁啓超自身の「人生観」であると言ってしまうばそれまでだが、少なくとも、一般の人々に同様のことを求めても、受け入れられる可能性は極めて低いだろう。

65 『文集』之三十九、109頁。

“为学问而学问”的两种涵义 ——兼论1920年代梁启超的“新文化”方案

高柳信夫

一般认为，“为学问而学问”这句话是针对中国传统的“学以致用”观念而发的一个口号，其理念是“不以学问为手段，以学问为目的”。此口号与新文化运动的发展有密切的关系，是鼓吹西方近代实证主义学术研究方法的产物。

梁启超也在1921年出版的《清代学术概论》中称扬清代考据学者“为学问而学问”的治学精神，这意味着当时梁启超也积极推动西方实证主义方法论在中国的发展，这是“为学问而学问”的第一层涵义。

同时，梁启超所说的“为学问而学问”，不是“实证主义方法论”的简单提倡，还有第二层涵义。梁启超将清代学者“为学问而学问”的精神和“学者的人格”结合在一起，强调其“人格”对后人的感染力。因此，“为学问而学问”不仅是学术研究方法、态度上的口号，而且也是一种“人格”的体现。

当时梁启超认为“新文化”应该有“新知识”（科学的理解）和“新人格”（自律的情操）（《什么是新文化？》）。他把“自律”理解为“能自治”，主张“儒家是专要人自治”，所以“儒家主义，可以说正合乎新文化了”（同前），也就是说，儒家的人格理想可以作为“新人格”的典范。

梁启超强调儒家的“仁”是“普偏人格的实现”，“‘仁’之一字，儒家人生观的全体大用都包在里头”。如果有人抱持“仁”的人生观，他就能达到“不忧成败、不忧得失”的境地，其生活成为趣味化、艺术化，“只是为学问而学问，为劳动而劳动，并不是拿学问劳动等等做手段来达某种目的”（《为学与做人》）。

因此，对梁启超而言，“为学问而学问”也可以说是“生活趣味化”的一个典型例子，儒家“仁”的人生观的一种展现。这样，“为学问而学问”的第二层含义是象征儒家的“新人格”理想。

梁启超早在1920年发表的《欧游心影录》中，提示“新文化”建设的四个步骤。

“第一步，要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意。第二步，要用那西洋人研究学问的方法去研究他，得他的真相。第三步，把自己的文化综合起来，还拿别人的补助他，叫他起一种化合作用，成了一个新文化系统。第四步，把这新系统往外扩充。叫人类全体都得着他好处。”

参看此文，我们能够认识到，梁启超所说的“为学问而学问”，其第一层涵义对应“新文化”建设的第二步，第二层涵义相当于第三步阶段，在梁启超的“新文化”建设方案中，“为学问而学问”的第二层涵义具有更重要的意义。

