

梁啓超（飲冰）と莊子が辿った「人間世」素描

— 変法、新民、開明専制を経て —

吉田 薫

はじめに

- 一、変法の中で——孔子の背後に控える荘子
 - 二、仁義から牧羊政体へ
 - 三、飲冰と「自由書」
 - 四、新民から開明専制に至る道——「自然」との対峙
 - 五、道家思想の再認識と「仁」の拡充
- おわりに——屈原との対話の中で

はじめに

梁啓超は自身の室名「飲冰」を、『莊子』「人間世篇」の一句「今吾朝受命而夕飲冰」から取っている。楚の国の葉公子高が国使として斉の国に赴くことになり、孔子に助言を求めている一段で、葉公子高が自分は

王から朝命を受けるや夕方には体内が熱くなって氷を飲んでいと言
い、いかに対処すればよいかと訴える。孔子はそれに対して、慎重に期
すべき点を挙げた後、相手国には王の命を何ら細工を施すことなくその
まま伝えるのがよいと言いながら、実はそれが難しいことなのだ返す
のであった。梁啓超がこの一段の「飲冰」の文言を室名にしたのは、
一八九八年戊戌政変後日本に逃れ、横浜で『清議報』を発行し、その誌
上に自らのエッセイ「飲冰室自由書」を連載し始めた時であった。

私は日本に身を寄せて以来、かの地の人士たちと交わって、彼ら
の詩を詠んだり書を読んだりしていると、時に感じ入るものがあり、
一人二人の博識な師友に自らの思いを吐露したりするのであった
が、しばらくすると忘れてしまう。そこで無涯生は、「それらを記
しておくのがよいのではないか」と言う。思うに、断片的なもの、
竹かすや木屑のような小さなものは記しておいても天下に何ら役に
も立たないであろう。ただそうであっても、自身の学識の進歩や衰

え、気力の増減などを確認することができるので、毎日いくつか記してそれを日々の日課にしているのである。何かに心を動かされる、何の体裁も趣旨も順序もなく、その都度筆に任せてつづっている。議論を提示したり、学問を講じたり、何か事柄を記したり、あるいは書物を抄写したり。文語を使ったり、俚語を使ったりと、ただ自分の意に任せているだけだ。莊生曰く「朝に命を受け夕方に氷を飲む」と。私は内に熱いものがあるので、それでもって室名とした。西儒ジョン・スチュアート・ミル曰く、「人群（人間の集団、社会）の進化には、何をおいても思想の自由、言論の自由、出版の自由が必要である」と。この三大自由は私にすべて備わっているで、これを私の書名とする。（「飲冰室自由書」^①）

この「飲冰」と三大自由はどのような関りを持っているのであろうか。本稿は梁啓超と莊子の因縁の内実を読み解くべく、梁啓超と莊子の関わりが梁啓超の思想遍歴とともに、いかなる「人間世」の中で、いかに展開していくのかを検討する。

時は遡り、一八九四年から一八九五年にかけての日清戦争のさなか、梁啓超は時勢への憂いと憤りの中で自らの抱負を詩に詠み、後に上海にてともに『時務報』刊行に携わる汪康年に送る。

奇士在世間 即造一世福
履崇与処庠 所願乃各足
新義鑿沌竅 大声振聾俗
数賢一振臂 万夫論相属
人才与風氣 盛衰関全局

去去復奚為 芳草江南緑
采掇当及時 無為自窮蹙

（奇士 世間に在れば 即ち造る一世の福

崇きを履むと庠きに処ると 願う所は乃ち各おの足れり

新義もて沌の竅を鑿ち 大声もて聾俗を振るわす

数賢 一たび臂を振らば 万夫 論ずること相い属く

人才と風氣と 盛衰 全局に関わる

去去去きて復た奚をか為さん 芳草 江南 緑なり

采掇は当に時に及ぶべく 為す無くんば自ら窮蹙せん

（与穰公同年書）^②

「新義」でもって渾沌に竅を鑿つ。梁啓超は、広く人材を集めて新たな風氣を創出すべく、一八九六年に上海で『時務報』を発行し、変法思想を展開させ、雑誌の刊行を手掛けつつ数多くの論考を発表していく。

梁啓超は自らの文章では技巧を尊んでいた。その文体は俗語や韻語、外国語をも混ぜ合わせたもので「新文体」と称され、随意に文体を創出していたが、梁啓超が文脈の中で莊子の文言を用いる際、その原典の思想に対して、著者の思考がその都度どの程度働いているのであろうか。文章によっては便宜的に言い回しを借りているだけのように見えても全く原意を意識しないことはないであろう。それゆえ本稿では文意の中で莊子の言葉がどのような使われ方をしているかについても注意を向けていきたい。

道家の老子に関しては、梁啓超が改革論を展開させる際に老子の「無動」は中国の「積弱」の負の要素として批判されていた。「無動」で「無為」は何も新たなものを生み出さない。梁啓超が「新民説」を提唱して

いる時には、老子は「群治」（社会）においてマイナス的な要素が強調されている。梁啓超は国家主義にも心酔し、その後開明的な専制を唱えた「開明専制論」を発表する。思想も質的な変化を見せるが、第一次世界大戦後の一九一八年末から一九二〇年にかけて欧州を遊歴し、梁啓超自身、中国文化に対して再評価をするに至る。梁啓超の思想というのは幾度も変動しながら展開して行くのであったが、本稿では、この思想遍歴に沿いながら、梁啓超と莊子の因縁がどのように「人間世」で作用をしてきたのか、梁啓超と莊子の関わり的一端を明らかにする。

一、変法の中で——孔子の背後に控える莊子

梁啓超は「論支那宗教哲学」（一八九九年）にて康有為の哲学について紹介する。その中で、康有為が唱える孔教の概要を語るのであったが、そこでは、孔子の学派には大同教派と小康教派の二大流派があり、さらに、大同教派の師が莊子と孟子、小康教派の師が荀子であったことが示されている。本章ではこの康有為や、その影響を受けた梁啓超らが変法運動の際にさかんに唱えてきた大同思想に、莊子が絡んでいる点に着目したい。莊子がどのように孔子や大同思想に関わるのか。それに関連する文句は、康有為、梁啓超らとともに変法運動を担った譚嗣同の作『仁学』にも見られる。

天下があつて国というものがないうときが、地球の治である。『莊子』には「天下には再宥するもので、治めるものではない」とあるが、治めるとは国を保持すること、再宥するとは国というもののないことである。□□□の説では、「再宥」とは「自由」の音の転化した

語である。うまいことをいうものだ。一人ひとりが自由にできるときは、民に国はないはずである。国がなければ、境界は消滅し、戦争はあとを絶ち、猜疑は消え、権謀は不必要であり、あちらこちら、ということがなくなり、平等が現実となる。そのとき、「天子が」天下を保持するとはいつても天下がないのと同じである。

康有為は、歴史は拋乱の世、升平の世（小康）、太平の世（大同）へ向かつて進化していくと見立て大同思想を打ち立て、「変法維新」の根拠とした。譚嗣同のこの一段も康有為の影響下での文言であることが窺えるが、空欄箇所はおそらく康有為であること、さらに康有為の『論語注』に、『仁学』のこの一段の文言に連なる内容が見られることは既に指摘されているので、ここで改めて確認したい。

康有為は一九〇二年にインドにて『論語注』の序をしたため、戊戌政変の難を避けている頃から『論語』の補注に取り掛かっていたと記している。『論語』の「公冶長第五」の一文、「子贛曰、我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人。子曰、賜也、非爾所及也。」（子贛曰く、我れ人の諸れを我れに加へんことを欲せざるは、吾れ亦た諸れを人に加へること無からんと欲す。子曰く、賜や、爾の及ぶ所に非ざるなり）について、康有為は独自の解釈を示す。康有為がいうには、この一段では子貢が「天道」である自立自由の学を聞いて、人道の公理を完成させ早急に天下に推し進めようと試みたところ、孔子は、今は拋乱の世であり、世の中は未熟であるために、道を行うには時期尚早だと論じ、進化が升平、太平の段階に達するまで待つ必要があるということを示しているのだと釈す。

さらに、子貢に関しては、孔子の天道の思想を学び伝え、儒家の仁徳

の旨も深く会得した孔子の大同思想の継承者であるとされており、その大同の道を田子方に伝え、田子方がさらに莊子に伝え、莊子が「再着天下」を語り、大々的に自由の趣旨を提唱するに至ったと述べる。康有為によれば、そもそもこの自由の旨は孔子の究めて奥深い学説であるが、まだ適切な時期ではないため、多くが「微言」のみで表に出されることはなかった。莊子に至って、大々的に提起されるようになった。したがって、「天下篇」でも見られるように、莊子は孔子を「神明聖王」と称して大層尊重していると、康有為は莊子がいかに孔子を高く評価しているかを強調するのであった。⁽¹³⁾

実際、『莊子』には儒家や孔子への批判や諷刺も見られる。それについても康有為は見逃さず、何とか解釈を施す必要があった。康有為曰く、莊子が自由自在に遊行している時に孔子を難じることはあるけれども、それは孔子の道というものをあまりにも深く知り尽くしているため、天下を小さいものと見なして万物でもって遊ぶという志向が示されているというのである。⁽¹⁴⁾この『論語注』に見られる莊子評価は、実は変法運動のさなかで完成を見た康有為の『孔子改制考』でも確認できる。康有為が述べるには、莊子の学問は田子方から出ており、田子方は子夏の弟子であるため、莊子は子夏のために改めてその学問を伝えたことになる。莊子は実に孔子の後学であると明記している。ここでも『莊子』「天下篇」の冒頭に見られる「神明聖王」を最大限の頼みとして、古来孔子を敬して孔子を論じた者の中で莊子に及ぶ者はないと言う。六経の大義も六経の順序もすべて莊子が伝えたことに拠っていると莊子の業績を高く評価する。したがって、『莊子』に見られる儒家や孔子の批判や諷刺についても上記と同様で、莊子は老子に託して孔子を諷刺しているのであったが、康有為は老子に対しては、一時の安らぎのみ求めて天下の乱を考え

ないというのは老子の禍甚だしいと語気を強めて批判をした上で、莊子はもとより孔子が制を改めて教を立てたことを知っているがために敢えてこのような常軌を逸したようなことをしたのだという補足説明をつけている。⁽¹⁵⁾

続けて康有為の莊子解釈によれば、莊子は、孔子の思想が根本的なものと末梢的なもの、精微なもの粗雑なものすべての道理を包含しているために、あらゆる学問は孔子によって創りだされたと考えていた。莊子は子貢の「微妙之説」を受け継ぎ、粗雑な部分は捨て去り、精微な部分を選びとったわけであったが、これとて孔子の学問の一部にすぎないと康有為は莊子の持つ自由自在な無為の価値を、孔子の学問に帰結させる。⁽¹⁶⁾

さらに、「子贛曰、夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性与天道、不可得而聞也。」(子贛曰く、夫子の文章は、得て聞くべきなり。夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり。)の一文についても、康有為は『莊子』の「天下篇」に拠って「可得而聞」が説明できるとし、孔子の言う性と天道の学問は大局も細部も問わず、いかなる所にも存在していると述べる。そして康有為は以下のように莊子を解釈する。莊子は「恣肆精奇」(自在で精彩を放ちかつ絶妙である)でもって、老子と墨子をただ道の一部のみしか会得できていない人物と見なし、孔子を神明な聖王と尊び、孔子は天地の美を備えていると言う。さらに、天下の人々は人間の性や天の道を理解していないがために天地の純粹な美を得られず、みなそれぞれ己の見解に固執していた。その結果、孔子の思想が抑えつけられて発展しなかったことを、莊子は悲しんでいた。以上のように康有為は莊子がいかに孔子を高く評価していたかを強調した上で、もし莊子が孔子の言う性や天の道理を継承せず、孔子の最も奥深い内容ま

で探究していなければ、莊子は孔子に対してここまで敬服することはな
いであろうし、六経は十分に孔子のすべてを表していないため、子貢と
莊子の言説から孔子の学問を推し量るべきである、と主張するのであつ
た。¹⁷

このように莊子を孔子と結び付ける考えは、実際、かなり早い時期か
ら見られ、一八九六年に康有為が広東の私塾万木草堂で行っていた講義
の記録でも確認できる。

莊子は孔子が改めて自らの学問を伝えた弟子である。その「天下篇」
には、儒家の多くの道理がかなり多く活かされている。¹⁸

この他「老子の学問はすべて「外道」（異端）の道から出てきたもの
であるが、莊子の学問というのはすべて人間世界の道を看破しており、
莊子の聡明さは孔子にまさる。これゆえ、孔子の範囲を超えていて、老
子の枠の中におさまるものではないのである。」と老子と莊子をその学
問の性質を「外道」か「人間」に拠っているかで峻別した上で、莊子に
対して、孔子をも凌ぐ聡明さを備えているとの評価をし、老子との関係
性を極端に薄めている。¹⁹「莊子はいまだかつて老子に帰したことはなく、
孔子に帰していた」²⁰との文言も見られ、康有為が万木草堂で講義をして
いた時には莊子を孔子に結び付けた上でかなり高い評価をしていたこと
が窺える。

康有為の主張の中で莊子の言が一定の重みを持つていることは、確認
できた。それをさらに補足する意味でも、康有為・梁啓超の変法思想に
真っ向から異を唱えた葉德輝による徐仁鏞の『輜軒今語』に対する論評
にも、康有為、梁啓超の主張の特徴として莊子の扱われ方が指摘されて

いることを示しておきたい。徐仁鏞は湖南学政となり、その監督下にお
かれた『湘学報』に「輜軒今語」を連載する。その論稿は、康有為と梁
啓超の主張を色濃く表したものであった。²¹梁啓超はこの徐仁鏞の論考を、
康有為の「長興学記」とともに『中西学門徑書七種』に収録する。梁啓
超は「輜軒今語」には深い精義が込められていて、なおかつ「決破羅網」
とも述べ、譚嗣同にも通じる迫力を感じ取っていたようにも窺える。²²こ
の康有為、梁啓超の主張がそのまま盛り込まれたような内容になってい
る徐仁鏞の論考に対して、葉德輝は莊子の言が大きな依拠になっている
ことを見逃さなかった。「輜軒今語」の「経学当以通今為主義」の一段で、
徐仁鏞は近年の儒学者について、彼らは経学をただ「考古」と見なして
いると批判するのであったが、これに対して葉德輝は孔子も古代を否定
してはいなかったと言いつつ、「孔子は古代の知識を重んじていたので私も
孔子を認める。だが、六経に孔子の事跡が見られると考える莊子を、私
は認めることはできない」²³と異議を呈す。変法期に湖南の時務学堂で梁
啓超が教習を担うや、湖南では学堂を通して民権や革命にまで言論が沸
き上がり、康有為の思想の影響を受けた梁啓超の言説も反感を生み、現
地で新旧両派間の対立が高まる。双方ともに自らの学術的営為が国の体
制と密接に結びついており、『湘学報』の言論にも調整が入る。²⁴

康有為、梁啓超らが主導する変法運動の中では、変法のために經典が
新たに読み替えられ、孔子だけでなく莊子の立ち位置も、かなりの程度
で自在に動かされていた。

二、仁義から牧羊政体へ

康有為の唱える孔教や大同思想の中で莊子が高い評価を得ていること

が確認できたが、前章で取り上げた梁啓超による孔教の紹介の中で、莊子と孟子は大同教派の師として両者とも高い位置づけにされていた。梁啓超は湖南で教鞭をとりながら変法思想を喧伝していた際にも、譚嗣同らと孟子をさかんに唱え、さらに「民権」についても梁啓超は公に唱えることは抑えながらも、提唱していた。²⁵ところが次の一文を見てみると、

孟子がいう民政とは民を保つことであり、民を養うことである。したがって、赤子を養うようであるとも言えるし、天が民を生んで君主を立てて民を養わせているとも言える。民を保つ者は、民を赤子とみなしており、民を養う者は、民を養う対象だとみなしているのである。このような政体は赤子を育てる政体ともいえるし、赤子(羊)を養う(牧羊)政体とも言えるであろう。人民を保護し養う君主は、人民を虐げる君主と比べると、その手段と心構えは異なるが、人民の自由権を犯すという点においては、同じである。(「保全支那」)

孟子の民政がここでは牧羊政体として示されている。この一文は、「飲冰室自由書」(一八九九年)での連載の一篇「保全支那」の一段であり、梁啓超がヨーロッパ人や日本人がいう「保全支那」²⁶に強い反感を覚え、他人に保全をしてもらう必要はないと述べた上で、孟子のいう民政とはどのようなものなのかを追及したくだりになっている。

孟子については、梁啓超は別に一文「読孟子界説」をこの「保全支那」の一文と同時期に『清議報』に発表している。²⁸「読孟子界説」は、『孟子』の読書手引きのような体裁になっており、もともとは、梁啓超がこの二年ほど前に、湖南の時務学堂で教習を務めていた時代に書いたもので(一八九七年)、それを改めて『清議報』に載せた。上記の「保全支那」

の一文に現れた牧羊政体の担い手としての孟子が、梁啓超によつてどのように捉えられてきたか、変法運動期に遡って検証していきたい。

梁啓超は一八九七年に湖南に赴き、湖南の時務学堂にて教鞭をとる。時務学堂では、孟子についても講義を行っていた。その内容については、「読孟子界説」と学生との質疑応答を記録した「湖南時務学堂答問」「湖南時務学堂劄記」からその一端を窺うことができる。「読孟子界説」については、『梁啓超全集』に収録されている「読孟子界説」(一八九七年冬)を基に考察を行う。「読孟子界説」は『中西学門径書七種』(一八九八年序)、『清議報』(一八九九年)、『飲冰室合集・文集』(一九三六年)にもそれぞれ収録されている。²⁹『全集』では「読孟子界説」(一八九七年冬)と『中西学門径書七種』との対校がされているので、本章ではそれを参照しつつ、『清議報』掲載の版本と対照させながら考察していく。「読孟子界説」(一八九七年冬)は、以下の一五項目に分けて述べられている。³⁰

- 一、孔子之学至战国时有两大派。一曰孟子、二曰荀卿
- 二、荀卿之学在伝経、孟子之学在経世、荀子為孔門之文学科、孟子為孔門之政事科
- 三、『孟子』於六経之中、其所得力在『春秋』
- 四、『孟子』於『春秋』之中、其所伝為大同之義
- 五、『仁義』二字、為『孟子』一切学問宗旨
- 六、保民為『孟子』経世宗旨
- 七、『孟子』言「無義戰」為大同之起点
- 八、『孟子』言井田為大同之綱領
- 九、『孟子』言「性善」為大同之極致

十、『孟子』言堯舜、言文王為大同之名号

十一、『孟子』言「王霸」即大同、小康之辨

十二、距楊、墨為『孟子』伝教宗旨

十三、不動心為『孟子』内学宗旨

十四、孟子之言、即孔子之言

十五、孟子之学至今未嘗一行於天下

「読孟子界説」では、大同思想を継承するものとして孟子が顕彰され、孟子が唱えた思想はことごとく大同思想に結び付けられている。梁啓超曰く、孟子は孔子の学問を正統に受け継いだ孔教の一派であり、荀子の学は「伝経」、つまり儒学の經典を伝授することにあつた。孟子の学は儒学思想を實際の政治に応用することにある。儒家の經典は荀子によって伝えられたが、微言大義を伝えることにおいて、荀子は孟子に及ばない。また孔子は一国の小康（升平世）及び天下の大同（太平世）について語つたが、前者を受け継いだのが荀子で、後者を受け継いだのが孟子であつた。

ここで荀子と孟子は三世（捩乱世、升平世、太平世）の別に則つて、嚴格に峻別されている。『史記』に見られるような孟子と荀子を併称するのではなく、あくまで孟子が独自の価値を獲得したとし、その価値の内容を強調する。孔教と大同を備えた孟子として『孟子』を読み解くことを唱導しているのである。

そこで一八九七年冬に書かれたとされる「読孟子界説」と、のちに『清議報』で掲載された一文とを対照させてみると、いくつか文字の異同があることに気づく。まず文字の異同のある箇所を中心に内容を検討すると、例えば、孟子が専ら孔子の教えである「欲立立人、欲達達人、天下

有道、丘不与易」（立たんと欲して人を立て、達せんと欲して人を達す。天下道あらば、丘は与に易えざるなり）を宗旨として掲げているという一段では、「丘不与易」の「丘」はのちに『清議報』（『中西学門径書七種』でも同様）では「某」に改められている。孔子に限らずより広範な主体を対象とすることを意図したものであろうか。続けて、孟子は正當な「孔教」の学派であると述べるのであるが、のちに（『中西学門径書七種』、『清議報』）「孔教」が「孔学」に改められている点は、梁啓超自身に宗教的な性質を帯びた「教」よりも孔子の学問として「学」を示すほうが適切だとの判断があつたのであろう。

孟子の性善説は大同の極致であると述べられているが、ここでは『孟子』のいう「性」にも「三世」（捩乱世、升平世、太平世）それぞれの民の性の義が込められていると解釈される。ここでものちに主体が『孟子』から孔子に改められるが、他の箇所も含め、本来であれば孔子とすべきところを当初は孟子として記されているのは、孟子を大同に関連付けるためになされた処置であろう。この他、春秋戦国期から秦の時代にかけての諸子のなかで孟子の功績をたたえる箇所では、諸子の多くが老子・墨子の学派の影響を受ける中、孟子が老墨を退けて思想を明らかにしたとする。この一段でものちに細かな文字の調整が入り、楊朱に関しては「老学」の一派としてよりも「老子」に直接属した人物として表現が改められる。この点は前章で見たように、老子と莊子を峻別したいという意図も読み取れる。

『論語』は孔子の「雅言」——正面から提起した正しき道理であり、『春秋』には「微言大義」が含まれるとし、『春秋』の「微言大義」を伝える者として孟子と董仲舒がさらに強調される。そして最後に孟子の正統な学問が世の中で盛んにならなかつたのは「賢人」の一大不幸だと締め

くくられる。この「賢人」はのちに「聖教」に改められ、より孔教を神聖化した表現になる。

以上、文字の異同を中心に沿って内容を見てきたが、次に、「読孟子界説」の中で、孟子学問の宗旨は「仁義」としている点に注目したい。これが墨子と老子との違いとして示されている。

董氏曰く「仁は人であり、義は我である。」人が存在するのを知り我が存在するのを知らないのが墨子である。我が存在するのを知り人が存在するのを知らないのが老子である。故に墨子はただ仁を語り、老子はただ義を語る。この仁義がともに備わると中庸と呼ばれる。孔子が諸子と異なるのはこの点であり、孟子もこれにより孔子を独尊した。一切の礼義はすべて仁義から出ているのである。³¹⁾

董仲舒の『春秋繁露』を引いて、「仁者、人也。義者、我也。」といい、人への関心のみ向けていて、己を考慮していないのが墨子の学問で、己に関心に向けていて、人への考慮が欠落しているのが老子の学問である、と述べる。そして仁と義をともに備えているのが孔子の学問であることが強調され、その点を孟子も尊崇するところだと述べ、孔子の学と他の諸子との相違を明確に示す。すべての「礼義」制度もここに淵源を持つと述べているが、この「礼義」という文言は、のちに「義理」に改められる。「義理」の文言を使うことよって「微言大義」を意識的に表現したのである。

次に湖南の時務学堂での学生とのやり取りの中では、『孟子』について、仁と義をからめて大同が説かれている。以下、学生からの問いである。

「孟子は人がそれぞれ親を親として尊び、長者を長者として敬えば、天下は泰平になると言い、「礼運」では、それぞれの親を親として尊び、それぞれの長者を長者として敬うのは小康であると言います。『孟子』は大同の義を尊ぶとのことですが、なぜこのように言えるのでしょうか。」（湖南時務学堂答問 一八九七年）³²⁾

『孟子』のいう「人人親其親」は『礼記』「礼運篇」の説く小康状態に近い。これは孟子が重んじているという大同とやや齟齬をきたすのではないかと、学生から非常に率直な疑問が提示された。これに対して梁啓超が答えるには、『孟子』にはおおよそ大同の義が込められていて、その中には小康の義も含まれているとし、「仁」と「義」の違いを述べる。「仁」とは自分の身近な人だけでなく天下すべての人々に対する関心が含まれているが、「義」とは主に自分と関わりのある年長者に対する尊重に限定されるという。孟子はこの「仁」「義」ともに重んじており、大同と小康の観点からこの「仁」「義」を見ると、「仁」は大同に近く、「義」は小康に近い。孟子は「仁」でもって「義」を統率しているので、「人人親其親」も本来であれば小康になるが、孟子の言では大同に近い、というのが梁啓超の解釈であった。³³⁾

当時の状況については、梁啓超がのちに次のように概観しているのが参考になる。梁啓超は康有為の門下に入った後に「大同の義」を知り、鋭意喧伝したく思ったが康有為はまだその時期ではないと言われる。一方、康有為が著した『新学偽経考』については、梁啓超は康有為の独断にどうも納得できず、放置して再び語ることはなかった。康有為は緯書を引用するのを好み神秘的に孔子を語ったが、梁啓超はそれにも首肯しがたかったものの、康有為の独断をくつがえせなかった。当時の梁啓超

の考えとして、孔門の学は、孟子と荀子の両派に発展していき、荀子は小康を伝え、孟子は大同を伝えた。漢代の経学者は今古文を問わずみな荀子の系統であつて、二千年の間、宗派は変わったが、みな荀学の枠内にとどまっていた、孟学は途絶え、孔学も廢れた。そこで荀子を批判して孟子に大同の意があるとして唱導していた³⁴。この一端が先の湖南時務学堂時代の文にも表れていると言えよう。

孟子のいう民政、仁政に則つて、大同を希求し、義も仁に収れんされ、大同の中の仁義となる。仁義は大同と結び付けられていた。

このように梁啓超は「讀孟子界説」で孟子の学問をことごとく大同の義を備えるものとして扱つたが、版本の文字の異同を見るに、梁啓超が孟子の顕彰と孔子とのバランスのほかに、「教」と「学」の扱いに対しても慎重になつてきたことが窺えることに注意したい。梁啓超はもとより康有為の独断的な思考に対して、その獨創性を認めながらも批判的な視点も持つていた。また康有為の孔教に関しては、梁啓超自身、「定一尊」に批判的であり、孔教を紹介する際も、孔子も「定一尊」には反対していたことを強調していた。また、嚴復や黃遵憲からも「保教」についての批判を受けていた。黃遵憲は梁啓超に次のように異を呈していた。

湖南に赴いた際、あなたに語つたことがあります。南海は二百年前の天主教の隆盛を見て、泰西の富強は教を行うことに起因すると考え、そこでわが孔子を尊ぶことでそれに対抗しようとしたのだが、教を崇める説など、もう長らく糟粕になつてゐることを知らなかつたのだ、と。最近のヨーロッパ、たとえばドイツ、イタリア、フランス（フランスのガンベッタは教を抑える上で最も力がありました）では、教徒が政治権力を侵犯することについて、いずれも努めて抑

制を加えています。今日において、他人の受け売りをしてわが教を広めようとするなど、誤りもいところです。あなたは、嚴又陵も同じ観点から戒めてゐると言われますが、ただ当時、この考えに對して、あなたはもとより煮え切らない態度を取つておいででした³⁵。

梁啓超自身もやがては「保教非所以尊孔論」を発表し、思想の自由を阻むとして「孔子教」と「保教」に異を唱え、康有為にも「保教」は賛同できない旨を伝える。ただ湖南時代から「清議報」初期にかけては、「讀孟子界説」の文字の異同を見ても、梁啓超自身、康有為の独断は認識していたとはいへ、先ほどの黃遵憲の書簡にあるように、ややまだ判断が定まっていなかつたとも言える。本章の冒頭に挙げた「牧羊政体」の一文に戻ると、牧羊政体における君主は民の自由権を犯すものとして批判されている。仁義と大同を備えた孟子の民政が牧羊政体と解されようになつた背景を次章でさらに検討していきたい。

三、飲氷と「自由書」

さて、戊戌政変後に日本に身を寄せた梁啓超が「清議報」に「飲氷室自由書」を連載し始めたことは、本稿の冒頭で取り上げた。その序では、梁啓超は渡日の後、感じ入つたことを自在に書き連ねていくと述べている。莊子の「我朝受命而夕飲氷」から自らの室名を「飲氷」とし、西儒（ジョン・スチュアート・ミル）が言うように「人群」の進化には、思想の自由、言論の自由、出版の自由の三大自由が必要であり、自身にはそれらがすべて備わつてゐると宣言した。

「飲氷室自由書」での思想・言論・出版の自由という文言の下、梁啓

超は短いエッセイスタイルの文章を連載していく。その中で、「保全支那」の一篇では、前章で見たように、孟子の民政は「牧羊政体」と表現された。人民を保護し養う君主は、結局のところ、民を虐げる君主と同等だと断じられる。民というのは独立と権力を重んじるし、それはいかなるものも干渉すべきものではないのは国家も同様である、と「支那保全」を退けている。ここで、民に対しても「自由権」の有無という観点で捉えられ、孟子の民政が「牧羊政体」と言われているのである。民が「自由」権を備えるべき民になって現れると、孟子の民政に「牧羊政体」という側面が全面的に出てきたと言えるだろう。

「飲冰室自由書」に梁啓超は「放棄自由之罪」の一篇を載せる。「物競天択」「優勝劣敗」の「天演」の条理では、人々は自存のために自由権の拡充に努め、自己と他者の間に自由の境界ができる。自らの自由の領域を先に放棄したものが、「因勢利導」となり、つまりは他者に対して自由を侵すことを誘導したわけであるから、その罪は重いと説く。⁽³⁸⁾ 梁啓超は「自由」な環境においては、強者と弱者が必ず存在してしまうことに着目しているのである。

そこで梁啓超は強者が持っている「強権」に目を向けて、「論強権」をしたためる。⁽³⁹⁾ 梁啓超は「強権」は強者の権利の意であると解し、英語の THE RIGHT OF STRONGEST といいた語は東洋にはまだ見られないという。そこで、加藤弘之が「強権」と訳していると紹介し、強者の権利とは強者が弱者に対して施行する権力を指すとし、この天下では権利はいつでもよいことであり、ただ権力だけが存在し、権力がすなわち利となっていると説明する。⁽⁴⁰⁾ そして強者の弱者に対する権力というのはいかなる時代も同じであるが、文明の時代になると両者の格差が縮小され、強者の弱者に対する権力も比較のおだやかになると論じる。

梁啓超の思考の根底には、自由権を獲得するには、まずは自らが強者となるしかなく、国家が自由を獲得したければ国家を強大なものにするしかない、と国の存亡に対する強い危機感があった。強権と自由権がいかに影響しあって存在するかを確認した後は、この天下は康有為が一八九五年強学会設立の際に述べた「天道無親、惟佑強者」⁽⁴¹⁾こそが至言であるとし、天演の一大原則で動いていると考えた。

康有為は強学会を立ち上げるにあたって、「学」と「群」の力をつけて自強に努めるべしと主張した。そこでの「学」の力は君子や士大夫、志士らによる「学」が期待され、さらにはまず「孔子之教」を学ぶことが提唱された。強学会自体は読書人向けの組織である。ただし、「群人共学」⁽⁴²⁾が強調されている一段を見るに、民も「学」から排除されるものとはなっていないことにも注意してよいだろう。梁啓超も「学」と「群」の強化という自強の理念を引き継ぎつつ、「天道無親」であり、「天演」の原理の下で生存を獲得するためには、求める「学」をさらに具体的に民の智識と自由権の有無にまで思考を進め、目指すべき「群」のレベルを示した。梁啓超は、民の知力、知識の程度にまで言及し、この知力の相違が強弱の二者を生み、知識の力の差異の解消によって、権力が自由権に転じるとした。梁啓超はその「群」を持つ権利のある「自由権」に踏み込み、人各々が同等の強権を保有できれば「太平世」となり、「群」それぞれが同等の強権を備えることができれば、さらにその上の「太平之太平」になると、「群」レベルの「太平」を目指すことを示した。⁽⁴³⁾そして「群」に対する強化は、魂の強化へと続く。

今日最も必要とされるのは、中国魂を作り出すことである。中国魂とは何かというと、兵魂のことである。魂のある兵がいれば、魂

のある国となる。所謂国を愛し自らを愛する心というのは兵の魂である。これを作り出すには、薬材と機器が必要となる。もし人民が国を自身の国とみなせば、人民は国魂を作る薬材となる。もし国を人民の国にすれば、国は国魂を作り出す機器となる。⁽⁴⁴⁾

ここでは、中国の現状として、政府は民を盗賊のように扱っていたため兵も民を抑えつけるためのものであり、また民も政府を盗賊のように見なして、民と兵は互いを草莽のように扱っていたため、いかに尚武を備えた魂を育てるかというのが問題になっている。まずは民が国を己の国とみなし、国も民のための国になる必要がある。この両者の条件が備われば、魂のある兵も生まれ、つまりは国を思い、自愛の心を持った兵も生まれるだろうというのである。⁽⁴⁵⁾

一九〇一年に梁啓超は「積弱溯源論」を発表する。⁽⁴⁶⁾この一篇では、中国が「積弱」に陥った要因を列挙し、「飲氷室自由書」でも取り上げられてきた問題を総括する形で、国民の問題として「積弱」の要因に向き合うことを訴える。愛国心の涵養には国家と天下の別、国家と朝廷の別、国家と国民の関係を正しく認識する必要があること、また風俗面でも改めるべき内容が並べられており、中国人の「無動」の性質もここで老子に淵源するものとして批判されているのであるが、この時期の梁啓超の関心は、国民への啓蒙、改革の主張のみならず、「支那保全」にかかわる中国を取り巻く国際情勢にあった。「清議報」は第一〇〇冊で終刊となる。梁啓超は最終号でこれまでの論考を振り返り、その主たる論の一つとして「滅国新法論」を挙げる。

「滅国新法論」では、梁啓超は、列国の「滅国」の方法が変わったと断じるに至る。⁽⁴⁷⁾そして梁啓超は列国の方策がいかに「瓜分」から「保全」

へと新法に至ったかを詳述する。梁啓超が述べるには、昔は一人の人物や一家の衰退が国の滅亡につながったが、今や国家全体が滅亡の対象となり、その手段たるや、実に巧妙で通商や外債、軍事演習、道路建設、顧問の創設、革命や内乱鎮圧など多くの方法が用いられ、やがては国名も地図も変わっていく。泰西列強が弱小の国々に対してこの新法を用いている事例として、エジプトやポーランド、インド、南アフリカのボータ、フィリピンが列強の手によって、いかに亡国に至ったかをつづる。

梁啓超が見るに、欧州諸国の間では常に道徳は権力となり、欧州諸国と欧州以外の国々との間では権力が道徳となる。これは「天演」が必然と致すところであり、「物競」ももとよりこの通りであった。⁽⁴⁸⁾そしてここで梁啓超の苦衷と信念が相まって表れる。つまり梁啓超は、強国が弱国を滅ぼすという「天演」の進化論の公理については、何も奇怪であるとも恨みに思うこともないと言いつつも、「例え中国が衰退していくにしても、中国にも「優勝之人」が存在するわけであり、彼らは中国がまさに滅びようとしている命運に面しているわけであるが、ただ天演の公理に従うしかなくても、自らの感情を動かさないではおられないし、このまま黙って耐えていくこともできない。⁽⁴⁹⁾」梁啓超は天演に対して抵抗することを表明する。梁啓超は天演の公理を認め、すなわち弱小の国家が優勢を誇る国家に滅ぼされていくわけであったが、自らは亡国の危機にさらされている国の人間として、当然ながら滅亡していくことに甘んずることはできず、このような命運に抵抗せざるをえないという非常に曲折しながらも強い意志を秘めた感慨を表出させる。

梁啓超は、「支那保全」の論者に対して、彼らは「門戸開放」でもって保全を言っており、これはつまりは植民地保全のことであると断ずる。⁽⁵⁰⁾梁啓超は列強諸国の植民地政策に対して天演論の原理が強化されて

いることを示し、また同時に非常に温和な方法で相手国を籠絡していくと述べる。「滅国新法論」は全体的に梁啓超のさらなる危機感が強くにじみ出た一篇になっている。義和団の乱後、清朝と列強との間で辛丑和約が成立する（一九〇一年九月七日）。その前に、『清議報』にこの一篇を連載し、清朝と国民、そして列強諸国に対して強い警告と批判を展開していたのであった。

『清議報』の最終号では、この雑誌の神髄として「民智」を広げ、「民氣」を奮い起こすことにあったことが示される。その主要な内容として、譚嗣同の『仁学』、続いて「飲冰室自由書」のほか、亡国の危機感を強く訴えた「瓜分危言」「亡羊論」、上述の「滅国新法論」、さらに国家思想や章太炎の儒学論、「少年中国説」や「呵旁觀者文」「過渡時代論」、政治小説などが挙げられるわけだが、ここにおいて三年余りの梁啓超の関心とその重点を確認することができる。梁啓超は「飲冰」で「自由」の意義を問うただけでなく、その内なる熱は国民と国の救済に向けられた。「天演」の中で存続を図るためには、人々の自覚が必要であって、「牧羊政体」のもとでただ仁政を求めているだけでは「滅国新法論」に対処できないのであった。

最終号にも「飲冰室自由書」の欄が設けられる。そこで徳富蘇峰が義和団の乱の余波を感じながらつづつた「ゲエテの格言」^①を取り上げ、梁啓超はそれに対して一つ一つ自らの解釈を付した。「熱心は最大なる価値を有す、但だ吾人がそのために駆遣せられざる限りは。」と蘇峰はゲーテの言葉を紹介し、蘇峰自身の論評として人が熱心の奴隷になればその熱心は狂気と同じであり、そこにいかなる価値があるかと記した。それに対して、梁啓超は他人の奴隷になるよりも己の奴隷になることの方がいかに哀れなことかを強調し、「心為形役」つまり、心自体が形（身体）

の様々な欲によって抑制され自らの奴隷になることが最も憐れむべきことであり、さらに身体の奴隷よりも心の奴隷にはなるべきではないことを説く^②。この心の有り様についての眼差しは、後続雑誌『新民叢報』（一九〇二年二月創刊）に連載される「新民説」以降でも引き継がれていく。

四、新民から開明専制に至る道——「自然」との対峙

『清議報』が一九〇一年二月にほぼ三年の刊行を終え、一九〇二年二月に『新民叢報』が梁啓超の「新民説」を掲載してスタートする。中国の急務として「新民」を論ずると宣言した「新民説」は「論公德」からはじまる。その中でこの「新民説」の各テーマは「利群」（社会に利をもたらず）を一貫とした綱領にすると明言しているように、「新民説」では新たな民が「民徳」・「民智」・「民力」を備えるべく必要となる能力や思想がつけられていくわけであるが、とりわけ「公德」^③と「私徳」は「新民説」の中でもそれぞれ重きをなし、個々の修養、能力がともに、「合群」、自治を構成し、自らを律する能力と相まって新たな社会、国家の構築につながるべく説かれていく。ただし「論公德」からかなり後に書かれた「論私徳」に関しては、その論考の背景に訪米の経験のみならず、革命派の台頭もあることを念頭におく必要がある^④。

そのような論説の中で、「飲冰室自由書」の冒頭でうたった「自由」と、「飲冰」の内実も「新民説」の影響を免れることはできない。「新民説」にも「論自由」と題する「自由」を論ずる一節を設けているが、そこでの「自由」は、「自由者、奴隷之对待也。」（自由とは奴隷に対するものである）と提示する。そして梁啓超の行論に沿って見ていくと、欧米の

歴史における自由がいかに発達していったか、その歴史を俯瞰しつつ、中国の事情として次のように述べる。即ち、かの地では政治上の自由、宗教上の自由、民族上の自由、生計上の自由をめぐる争いの結果、六つの問題——（一）四民平等問題、（二）参政権問題、（三）属地自治問題、（四）信仰問題、（五）民族建国問題、（六）工群問題（労働問題、社会問題）——が現れた。しかしながら中国に関して言うと、（一）の問題は、中国には存在しない。戦国時代以降、世襲の卿大夫の制度は廃止され階級の陋習はとうに消滅している。（三）に関しても中国は植民地がないので該当せず、（四）についても中国は非宗教国家であるため、数千年の宗教問題はない。（六）に関してはおそらく他日問題になるかもしれないが、現下としては経済界が停滞しているため、競争もなく、あてはまらない。

梁啓超はこのような解釈を示した後、中国の喫緊の問題として（二）の参政権の問題と（五）の民族の建国問題を挙げる。

その上で、改めて自由の義というものを提示するわけであったが、梁啓超は、自由とは団体の自由であって、個人の自由ではないことを強調する。また文明と野蛮を対峙させ、文明の自由とは法律のもとでの自由であることを説く。そして団体の自由とは個人の自由が蓄積されたものであるゆえ、個人の自由を一身の自由と捉えて、一身の自由について次のように講じていく。つまり、この一身の自由とは私（我）自身の内面であるが、この「我」には二つの「我」が存在するという。一つ目の「我」とは衆生と相對する「我」であり、「人間」の世界で七尺の身体で堂々と立っている「我」であり、もう一つ目の「我」とは、その七尺の身体と相對する「我」で、「靈台」（精神の宿る所、心）に存在する透き通った輝きのある一つの小さなもの（「一点」）である、と梁啓超は私

（「我」）を二つに解析する。

前章の最後に梁啓超が心の有り様について問題にしていたことに触れたが、ここでもその問題意識は引き継がれ、梁啓超は人間の心が奴隸的な状態になっていることを問題にする。人が自身を奴隸にすることは恐れるに足らないが、自ら人の奴隸になることほど痛ましいことはなく、また自ら人の奴隸になることはまだ恐れるに足らないが、自らが自身の奴隸になるほど惨めなことはないと述べた後に、梁啓超は『莊子』「田子方篇」で「心の死より哀しいことはなく、身体の死はそれに次ぐ」の言を基に中国人の心の状態について目を向ける。この言は実際、『莊子』では道家的な性質を帯びている孔子の発話であるが、梁啓超は「莊子曰く」と莊子の言葉として、度々好んで用いている。『莊子』における「心死」は人間の心もやがては老衰して死に至り永生はかなわないことを言っているのであるが、梁啓超は心そのものの死と比喩的に解して使っている。梁啓超は「自由」論を展開させる中で、人間の「心の奴隸」を問題し、「心の奴隸」にこそ「自由」を阻害する要因があると切り込む。この句を踏まえ「辱莫大於心奴、而身奴其為未矣。」と、心の奴隸より恥辱的なことはなく、身体の奴隸は末節なことだと主張する。真の自由を求めるならば、まずは心の中にある奴隸を取り除くことから始めるべきだと断ずる。

於古人之言論行事、非惟辨難之辭不敢出於口、抑且懷疑之念不敢萌於心。夫心固我有也、聽一言、受一義、而曰我思之、我思之、若者我信之、若者我疑之、夫豈有刑戮之在其後也。然而拳世之人、莫敢出此。

（古人の言論や行いについて、論難するような文句もあえて口にせ

ず、それだけでなく、心に疑いの念が生じるようなことも避けるのである。もとよりその心は私のものであり、一つの言葉を聞けば、一つの道理を受け入れ、そして私はそれを何度も繰り返し考え、それを信じようが、それを疑おうが、その背後に刑罰がひかえている訳でもあるまい。しかしながら世の人々はこの古人の言葉や行いからあえて外れようとしないのである。⁽⁴⁷⁾

これは古人の奴隷になるなかれ、というくだりで、古の聖賢や豪傑に對する「心の奴隷」について述べている一段であるが、梁啓超は中国人に見られる「心の奴隷」の類を古人の奴隷、世俗の奴隷、境遇の奴隷、情欲の奴隷と列挙して、逐次除去すべしと強調し、「自由を論ず」を結ぶ。

人間の心に宿る、透き通った光るものが奴隷にならないように説き、それが団体の自由へつながるといふ文脈の中で語られていく。それを継いで「新民説」は「自治を論ず」「自尊を論ず」と続く。一身の自治と社会の自治の必要性、「自尊」のために人の自立を説く中で、莊子の「有人者累、見有於人者憂」(「山木篇」)人を支配する者はわずらわしいことを抱え込むことになり、人に支配される者も心配ごとを抱えることとなる。⁽⁴⁸⁾の言に拠って、ここでは莊子の「人間」におけるそれぞれの「人の在り方は、「人格」に収れんされる。「心」の在り方もそれに相伴うものであった。「私徳」として個々の徳、精神を論じる中でも、あるべき心の頽廢が天下の「心の死」につながるとし、「人格」「心」ともに、修養、高尚な道德によつて獲得されるものであり、国民が備えるべきものとして語られる。

さらに「新民説」で尚武を論じる際、尚武には「心力」が必要とされ、「至人」の「心力」が期待される。「至人」によつて大きな困難も克服

でき、大きな事業も実現できると説く。⁽⁴⁹⁾この「至人」については、「莊子」では「至人」は理想的な人格として描かれ、「至人は神なり。大沢焚くれども熱からしむる能わず、河漢こほ汎れども寒からしむる能わず、疾雷、山を破り、風、海を振るわせども驚かす能わず。然るが若き者は、雲氣に乗り、日月に騎がりて、四海の外に遊ぶ」(「齊物論篇」)。「新民説」においては、天演の世界で国の存亡をかけて、「至人」の持つ「心力」が頼りとして取り上げられるのであった。⁽⁵⁰⁾

次に、第二章で取り上げた梁啓超の「読孟子界説」で孟子思想の宗旨とされた「仁義」について、「新民説」ではどのように扱われているか見ていきたい。孟子は、康有為の大同思想と孔教の影響下におかれていた時は、大同思想の体現者として目されていた。そこでの孟子は大同思想に限りなく近い「仁」でもって小康レベルに近い「義」を率いていると解されていた。その後梁啓超の周辺に「自由」が現れ存在感を増してくると、孟子は牧羊政体の担い手として人民の自由権を犯す政体を生み出したと語られ、「仁」「義」は鳴りを潜める。世界が「天演」の法則で動いている中、中国は自国の主権と生存のために「權利」の追求と考究がより必要となつていく。梁啓超が「自由書」の中で「強権」へと行論を進めていきながら、救国を最大の問題として注力していることを前章で見えてきた。「新民説」では「權利思想を論ず」の節で、改めて中国の「仁義」が検証される。ここでは仁と義が中国と西洋との対比の中で語られる。

おおむね中国は仁を言うに優れ、西洋は義を言うに優れる。仁は人である。私(我)が人に利すれば人も私(我)に利を与える。これは常に人に重きをおいているからである。義は「我」である。

私（「我」）は人を害さないし、人が私（「我」）を害することも許さない。これは常に私（「我」）に重きをおいているからである。この二つの徳はいずれが上であろうか。千万年後の太平の世界については敢えて述べないが、今日においては義がまさっている。義が時世を救う至徳の要道である。⁶³

このように仁義を対比させて、義に価値をおき、仁については、自ら仁の徳を持っていて人に仁を施すのはよいが、人に仁を期待すると自身の自由を放棄することになり、人格の低下をも招くと断じる。仁政も否定され、中国人はただ君主に仁政を望んできただけで赤子のようになりさがり、君主が不仁であればその犠牲となってきたといひ、数千年の歴史の中で「権利」という二文字についての知識や考えというものが人々の脳裏から途絶えて久しいと述べる。梁啓超はここで権利は自己と社会に対する義務の意識も伴い、さらに競争の中で、抵抗力も含めた強き者が得る思想であることを強調する。国民の権利思想の強弱が国の強弱につながる」と説き、強固な権利思想を養成すれば、「国の病も癒えるであろう」。⁶⁴この一句は莊子の「人間世篇」に出てくる孔子の弟子願回の言葉である。⁶⁵現下の中国の「人間」は列強の圧力の下で国の存亡が危ぶまれる中にあった。そこで国の病を治癒すべく、「新民」とともに、権利思想の必要性が説かれた。

「新民説」には「人格」という言葉も使われているが、同じく『新民叢報』に掲載された別の論考には「人格」に注釈が付されており、「人間の資格を有しているのを人格と謂う」と示されている。⁶⁶「人格」という単語が新語として使われ出したことが垣間見られる。ただ、梁啓超の文句には「国家とは人格である」という表現も見られ、「人格」が国家

に吸引されつつあった。「新民説」連載時の思考がすでに次の「開明專制論」に続く予兆をも窺わせる。

「新民説」の連載と並行して梁啓超は「論中国學術思想變遷之大勢」をまとめ、中国の古代から近世にかけての思想の変遷を概観する。そこでの莊子は、儒学の学派が講じられる中で、孔子の学派に連なるものとして捉えられている。まず孔子の学問は微言大義の二学派に分かれ、孟子が微言の学派を受け継いだ、という解釈は第二章で見えてきた孟子と同じである。さらに微言の中で最もレベルの高いものが「太平之太平」であり、このレベルの学はおそらく顔回の継承者によって受け継がれたと思われるものの、今や途絶え確認することができないという。そこで莊子を持ち出してくる。莊子は中国南方の大思想家であるが、北方でも學び、文章は秀でていて独自の深みを持っており、さらにおおよそ顔回が後世に伝えられなかった学問を受け継いでいた、と梁啓超は見立てる。⁶⁷

これ以上の言及はないが、中国の思想において莊子を孔子の学派に連なるものと捉えるのは、変法時期から変わっていないと言えるであろう。ただし、ここで道家思想については、梁啓超の評価は低い。老子の「天地不仁、以万物為鄒狗」（天地は仁ならず、万物を以て鄒狗となす）でもって魏晉南北朝時代の頹廢的な社会的風潮を述べ、梁啓超にとつて老子と楊朱は厭世思想を代表するものであった。⁶⁸この時の梁啓超の視点は「群治」（社会）にあり、「群治」の影響如何が老学への評価となっていた。

梁啓超から見れば、老学の弊害は厭世よりも私利をはかるところにあり、それが天下に害を及ぼすのであった。⁶⁹梁啓超が「保教」と「定一尊」に反対し、「公德」、そして「私徳」に重きをおいて「新民説」を展開させているさなか、中国思想の変遷を俯瞰する中で、莊子は顔回の学問を継承していたが、老子に関しては、「群治」にマイナスの影響をもたら

したと見ていた。そもそも、老子思想というのは儒家の思想が衰弱し、社会の風気も腐敗した時に相まって大きな発展を遂げたものである。唐以降から清末に至るまで「老学」のマイナスイク的な影響は依然止まっていない。²⁰ 梁啓超のこの論調の中で、老子は新民思想の中に入る余地はなかった。

梁啓超は「新民説」の連載を終えた後、一九〇六年から『新民叢報』上に「開明専制論」を発表する。この論稿は革命派との論争の中で展開したものであり、中国の現状に基づいて革命と共和制に反対し、君主立憲制も時期尚早との立場を示し、今の中国には開明的な専制が適切であると主張するのであるが、開明専制の具体的な内容は提示されず未完で終わる。「開明専制論」は梁啓超の思想の質的变化、後退としても捉えられてきたが、本章では、開明的な専制という思考の中で荘子や道家思想の存在はいかであったかに注意したい。

「開明専制論」では、まず「制」とは権力が一つの形となって人間の一部分の自由を束縛するものであるという定義を示し、人間社会とは競争社会であり、その中で強制的な制度があるゆえに、弱者の生存も保障されると述べる。そこで梁啓超は、人類がごく自然に調和して平和的な発展を遂げることができるといふ老荘の考えや、自然界には天然の規則があり、おのずと調和して軋轢のない状態ができるというのは人類と同様である、というような考えが存在することは認める。だが梁啓超はこれら二つの考えは今となつては陳腐であると否定し、そもそも自然界の生存競争は激しくそれらの思考が描くような世界は未だかつて存在したこともない、と断じる。²¹ そして社会や国家が何らかの強制的な制度を持つていてることを肯定する。さらに、制度を確立する精神として、個人における自由の大部分、もしくはすべてを奪うことになつても、それが

国家の自衛であるならば、良しとし、経済界や人々の生活を阻害するものであつても国家の生存のためという目的があるのであれば、それも肯定する。そして規定された形式以外で不当な圧制を加えなければ、制限を受ける側の地位は保障されると改めて述べる。

さらに「自然人」の概念を持ち出す。「自然人」の利害は国家の利害と常に対立することを述べ、専制とは、「自然人」の利益を基準とする野蛮な専制となり、国家の利益を基準とすると開明専制となる。この論調の中では、孔子は人民の利益に重きをおいた開明専制家となり、「礼論篇」で人間の欲を礼でもつて抑制することを説いた荀子は開明専制論を最も詳述したとされ、また墨子は「尚同」を説いて極度な専制を説いたが「兼愛」「尚賢」等の「義」でもつて調整を施し、人民の利益を重視した開明専制家の扱いとなる。法家となると儒墨と異なり人民の利益を犠牲にすることに對して何ら憂えることもなく、国家の利益に重きをおいた開明専制家と見なされる。

専制であつてなおかつ開明的であり、開明的であつて専制であるという国家の在り方を提示し、それが国と民に多大な益となることを説く。この中に荘子はほほ入る余地がない。あえて梁啓超の言説を追うならば、せいぜい開明専制と専制の優劣、非専制と専制の優劣の判断が人間の主観の問題に帰せられた時に、「斉物論篇」の「民食芻豢、麋鹿食藜、且甘帶、鴟鴞者鼠」(人は牛肉・豚肉を食べ、麋・鹿は甘草を食ひ、²² 鴟は蛇をうまいと言ひ、鴟・鴞は鼠を好む。)の言でもつて良し悪しは無定形であるという論拠に使われただけであつた。この後、『莊子』では「我よりこれを觀れば、仁義の端、是非の塗は樊然として殺乱す。吾惡んぞ能く其の辯を知らん。」と続き、世間の利害の端にも全く構ひもしない、四海の外に出て遊ぶ至人の存在が説かれるが、もとより梁啓

超は逍遙遊の域に踏み入るような境地にはない。幾度の思想の遍歴を経て、梁啓超の思考の中で莊子的な要素はどのような展開を見せるのか、次章でも検討していきたい。

五、道家思想の再認識と「仁」の拡充

梁啓超は一九一八年末から一九二〇年にかけての欧州遊歴にて思想的な刺激を受け、自国文化への再評価を強める。その中で、梁啓超は道家思想に対して、西洋文化に比肩し得る新たな価値を見出すに至る。

一九二〇年に『老子哲学』を発表し、ここで梁啓超は老子を厭世と見ることを否定し、老子の「自然」を肯定的に捉える。老子の「道法天」（道は天に法る）を高く評価し、また「道法自然」（道は自然に法る）「莫之命而常自然」（これ命ずる莫くして常に自ずから然り）に基づいて「自然」を老子哲学の根幹であるとし、自然主義というものが中国思想の中核になると評価するまでに至る。

ただ、梁啓超は自ら老子を読み解く中で、人為の存在が不可欠であると見た。老子の「無名之樸」と自然主義は齟齬をきたすとし、「莫之命而常自然」の結果、「動而愈出」（動きて愈々出ず）、「万物並作」（万物は並び作る）。梁啓超は、これら生まれ出てきた万物に対してそれを拒絶し、放棄するのは自然でもなく道のありかたでもなく、これは人為的な作用であると断じる。さらに「法自然」にしても、一方において人間の知識を閉鎖的にしてしまい、「小国寡民」のユートピアにせよ、人民を愚とすることに對しては疑問を呈し、老子の思想は後世の人間に專制の護符として利用されてしまったと述べる。

ちょうど同年に梁啓超はパートランド・ラッセル（羅素）の来華にも

関わるが、『老子哲学』では道家思想に心服するラッセルの老子評も取り上げ、道の万物の関わりかたが人間の創造への衝動と相通じるものがあると指摘するなど、『老子哲学』においては、総じて老子の思想的意義を示すことに努めている。それと同時に、新文化の思潮の中で老子にもやや接点を持たせて新文化の意義の中で読み解く試みをしているとも言える。『老子哲学』においては、梁啓超は実際は人為的な作用が必要としながらも、肯定的に老子思想を評価している。

だが、「老孔墨以後学派概観」（一九二〇年）と『先秦政治思想史』（一九二二年）における道家思想への考察にも注意する必要がある。梁啓超は『先秦政治思想史』にて目下の課題として、精神生活と物質生活をいかに調和させるか、個性と社会性をいかに調和させるかを提示して、先秦の思想を考究した。

この問題意識のもとで、梁啓超は道家思想を、正負両面から論じる。まず老子の自然に関しては、なぜ老子の思想が法家へ向かわざるを得なかったに焦点をあて、「無為而治」を実現させるためには法律に依るしかない」と結論づける。梁啓超から見れば、道家は既に混成した、完成した宇宙観を持っていて、その下で人類を万物と同等に扱っており、人類は一定の因果律の支配を受けるといふ非常に機械的な人生観を持っていると解釈する。その事例として、法家の開祖と見なされているが道家に連なる者として、慎子を取り上げる。そして慎子の文句「三十斤の石（鈞石）を置いて、禹にその重さを測るように言ったところで禹にはなすべがない。ところが秤を用いるとどれほど軽量の物でも正確に測ることができる」、つまりはここに示されている「無知之物」である「鈞石」と「権衡」（はかり）の効力がともに聖智の禹よりまさるといふ思考こそが、政治の世界においては人間よりも法を選択することにつながると、

道家が法家へ向かう必然性を示す。このように道家と法家の両者には機械的な論理が存すると断じた。⁽⁷⁾

莊子の渾沌の話に関しては、梁啓超の文脈の中で異なる批評が下される。政治的な観点から、敢えて肯定的に、政治的な干渉を一切排し万事は民の自由に任せるべきだという読みが示される一方で、渾沌のような自然の状態は人類にとつての本来あるべき自然であるのかと、老莊思想の特徴として人間の創造を否定する根拠としても扱われる。⁽⁸⁾ 梁啓超にとつての「自然」は先にも言及したように機械的な論理につながるものでもあった。

さて、莊子に関しては、梁啓超が莊子の「心の死」の言にたびたび関心を向けてきたことはこれまでも言及した。道家思想への再評価を試みる中で、莊子の「心の死」の言をめぐることは、梁啓超は依然変わらず関心を示し、莊子はただ消極的に社会に順応することを述べているだけではなく、人々を苦しみから救済することを考えている熱い心の持ち主だと非常に情熱的な莊子像を提示する。世の人々を苦しみから救済する菩薩や孔子、墨子ともその思想の目的とすべき所は同じであると述べ、莊子を救済者と見立てる。そして莊子の原意に沿っているかは分からないがと断りながら梁啓超独自の解釈を示すのであるが、莊子に修養面的な性質を持たせて、莊子は「忘我」で人間の執着や行いの無益を説き、強力な意志でもって己の感情を抑制し、自身の情感と心を守ることを説いていると莊子の思想を読み解いてみせる。⁽⁹⁾

このように莊子の「心」への関心に修養面の重要性をも持たせて梁啓超はその意義を示すのであるが、莊子に関しては全体的に、老莊思想が説く「自然」を提唱している者として、その自然観を厳しく問う。人間の性というものが、莊子のいう「祥金」(不吉の金)や「不材之木」(無

用の木材)になりえず、自然状態に反するがゆえになりえないと断じる。⁽¹⁰⁾ 莊子も含めた道家が「人」と「物」を混同させているがために、法家へ流れることになり、あくまで「人」を中心に置く「仁」の世界とは意を異にするという解釈を強く示す。

また、莊子の「在宥」に関しても、変法運動期に康有為や譚嗣同が「自由」が転化した語だと解し、梁啓超はここでも民を絶対的に自由にする意であると述べるが、それだけでなく、さらに、ならばいかに自由を獲得させるかを問う。梁啓超曰く、それは俗語で言えば「人に構うな」となり文語で言えば「無為」となる。⁽¹¹⁾ そして梁啓超はこの「無為」というものが法家につながる性質を持つものであると論じ、「自由」にある不備を追及するのであった。

かたや「仁」については、さらに意義を拡充すべく、特に法家との違いを明確にしながら、論を展開させる。人類にとつていかに有意義なものであるかを示すべく、仁の要素から説き起こし、仁には智的な面においては同類意識となり、情的な面としては同情心という形になって現れると述べている。

其恕乎、己所不欲、勿施於人。

(其れ恕か。己の欲せざる所、人に施すこと勿れ) (孔子)

強恕而行、求仁莫近焉。

(恕を強めて行う、仁を求むることこれより近きは莫し) (孟子)

夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、可謂仁之方也已。

(夫れ仁者は己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。能く近く取りて譬う。仁の方と謂うべきのみ。) (孔子)

仁也者、人也。合而言之道也。

（仁とは人なり。合わせてこれを言えば道なり）（孟子⁸³）

「恕」は消極的な性質をもって作用をし（己の望まないことを相手にも及ばさない）、「仁」に近い存在ではある。「仁」はあくまで積極的な作用をし、同類意識を拡充させて、「仁」の世界を完成させる。その世界を「大同」と言う⁸⁴。梁啓超は、儒家があくまで人によって道を広げ、ただ人がなす道に最も重きをおいていることを強調した上で、「仁」の働きについて説き、さらに「仁は人なり」を「政は正なり」につなげる。その際に『大学』に出てくる「絜矩」の道が政を正し天下を平らかにするものであった。

所悪於上、母以使下、所悪於下、母以事上、所悪於前、母以先後、所悪於後、母以従前、所悪於右、母以交於左、所悪於左、母以交於右、此之謂絜矩之道。

（上に悪む所、以て下に使うこと。母く、下に悪む所、以て上に事うることを母かれ。前に悪む所、以て後に先だつこと母く、後に悪む所、以て前に従うこと母かれ。右に悪む所、以て左に交わることを母く、左に母む所、以て右に交わること母かれ。此れをこれ絜矩の道と謂う）（『大学』⁸⁵）

『大学』で説かれている「絜矩」の道によって、天下は平らかになると説明した上で、儒家の政治には、人類、人間としての同類の意識があることを強調する。「聖人者、以己度者也。故以人度人、以情度情、以類度類」（『荀子』「非相篇」⁸⁶）という「絜矩」の働きは、己が欲しない時にのみ他者への「勿施」に思い至るといふ消極的な「恕」に連なるもの

だけでない。「矩」が積極的に作用すれば「仁」の実現となる。「矩」は「心矩」とも梁啓超は称す。ここで「矩」が法家の「物矩」と区別される。

この己の心を中心として、人への関心を家族から同国人、異国人へと、同心円状に幾重にも外に広げていく孔子の学説は、ここで「国民意識」や「階級意識」とも峻別され、西洋の思想とも根本的にその淵源が異なることが全面的に強調される。「不忍の心」が中国にはあるという点に梁啓超はこの儒家の政治思想の価値を見出すのであった。

「恕」と「絜矩」については、厳復はかつて、西洋の「自由」の概念と似て非なる概念と捉えていた⁸⁷。厳復はこの「恕」と「絜矩」はともに他人との関係が優先されているが、西洋の自由には己の自立がまずあると看破したのであった。梁啓超の中では、「如心為恕」と解された「恕」は、「仁」に近い存在であり、それは「絜矩」につながるものであるが、「矩」が積極的な作用を發揮することによって、「仁」の世界の実現へとつながることに重きをおいている。「不忍の心」が存する「仁」は、個々の自立よりも、人類としての同類意識を生み、それを拡充させて、やがては「仁」の世界を築いていくことに主眼がおかれていた。これが儒家の理想とする政治思想であり、「仁」の世界は「大同」と名付けられるのであった。

さらに西洋との相違を示すものとして「権利思想」を改めて取り上げる。ここでは孟子が「利」を否定したことを強調し、権利の観念について、仁との違いを明確に示す。

利の性質とは、効率的な観念より一つ層の下のレベルの観念であり、権利のための観念である。権利の観念とは欧米の政治思想の中では

唯一の原素になつていゝと云える。彼らのいゝ人権や愛國、階級闘争などの種々の活動はみなこれから導き出されておゝり、ひいては社会の組織の中で最も根本的で密接な関係である父子や夫婦の互いの関係の中でさえもすべてこの觀念を用いてゐるのである。この種の觀念は我々中国人の頭の中に入ると、全くもつて理解できなくなる。……彼ら欧米人はもとよりこの觀念を十分に理解してゐるので、ただこれをもつて社会を組織する根幹としてゐるのである。しかしその社会が我々よりも優れてゐる所はどこにあるのか。我々はいまだそれを見つづけることができずに苦しんでゐるが、彼らとてひそかにこれを疑つてゐるのである。……言わばそれは、權利の觀念はすべて互いの対立から生まれるものであり、お互い通じ合う「仁」とは絶対に相容れないのである。⁽⁸⁾

梁啓超は、孟子は個人に対しても、國家に対しても權利の思想を断固として排したと強調する。そしてここで「利」と「仁」の違いに着目し、西洋の權利の思想を儒家の「義利之辨」の枠組みの中で読み解き、「利」の側面から「權利」を読み解く。「新民説」で唱えられた「權利思想」の「權利」は、ここでは、完全に「利」と同等の意味として解釈され、西洋にはない中国特有の思想を淵源とする「仁」と対照的な概念として処理されてゐるのである。先の一段に見られるように、權利の觀念はいつたん中国人の頭の中に入ると全く理解できなくなるという。權利の觀念といふのは双方の対立から生じるものであつて、両者を通じ合わせる「仁」とは絶対に相容れないものと述べる。実は欧米人もこの權利の觀念には疑念を抱いてゐると付け加えながら、「仁」の価値が西洋思想を超越すべく設定されてゐる。

さらに孟子については、孟子が「仁政」と「保民」を唱へたことを高く評価する。民の生活安定があつてこそ國民の道德の向上が導き出されるし、君主に仁義を説くのは正義のための革命である。このように述べて、儒家が權利の觀念を一切の罪惡と見なしてゐることを改めて強調する。⁽⁹⁾ 荀子に關しても、「礼」の形骸化が法家へ流れた面があるとしながらも、荀子とて民を教化し風俗を向上させるために礼を説いたのであるから孔子の人格重視の主旨にたがわないと、儒家としての評価の中におさめる。

欧州遊歴を経て、道家への価値を見出したわけであつたが、梁啓超が目指す社会は「仁」を拡充させたものであつた。ただ、新文化の思潮とも相まつて、この時期梁啓超は「趣味」といふ言葉を好んで用ゐる。自身の生きざまとして「趣味」（趣を味わう）という精神を基調に打ち出しているわけであつたが、老莊思想として「自然状態」を厳しく追及しつつも、一方で、そこにある意義も認めてゐる。

大道廢、有仁義。慧智出、有大偽。六親不和、有孝慈。國家昏亂、有忠臣。

（すぐれた真實の「道」が衰えて、そこで仁愛と正義を徳として強調することが始まつた。人の知恵とさかしらがあらわれて、そこでだがいにだましあうひどい偽りが起こつた。身内の家族が不和になつて、そこで子供の孝行と親の慈愛が徳として強調されるようになった。國家がひどく乱れて、そこで忠義な臣下といふものがあらわれた。）（『老子』）

為之斗斛以量之、則並与斗斛而竊之。為之權衡以称之、則並与權衡而竊之。……為之仁義以矯之、則並与仁義而竊之。……彼竊鉤者誅、

竊国者為諸侯。諸侯之門而仁義存焉、是非竊仁義聖知耶。

（聖人が斗斛を作つて量を量ることにすると、大泥棒はその斗斛までも一緒に盗んでしまい、権衡を作つて重さを量ることにするとその権衡までも一緒に盗んでしまう。……仁義の教えを作つて人々の誤りを正そうとすると、その仁義までも一緒に盗んでしまうのだ。……帯の止め金を掠め取つた程度のかっぱらいは、死刑に処されるが、国を盗んだ大泥棒となると、諸侯にまで申し上がる。そして、諸侯のお屋敷にこそ、仁義の道が存在するわけであるから、これは仁義・聖知までも盗んだものではなからうか。）（莊子『胠篋篇』⁽⁹⁾）

梁啓超は、これら老子、莊子の言を取り上げ、彼らの文意には文明への呪詛も込められていると解釈を加える。古今問わず人類の文明とは大方がみな強者の利益のための道具となる。さらに文明は一つの形を作り上げた後に往々にして弊害を生み、形式に流れ虚偽へと向かう。これは呪詛すべきものであると文明批判においての道家の価値を、梁啓超は高く評価する。道家の学説は「自然」という一語でもって、人心を刷新する良剤となり、新たな創造を期待する上でも、価値あるものであると前向きに捉えた。

さらに、道家の最大の特徴として、低俗な物質文化を排し高尚な精神文化を追求することにあるという点においても、評価をする。梁啓超はラッセルの言を積極的に引いているが、道家の精神文化の意義を梁啓超なりに見出しつつ、「見素抱樸、少私寡欲」（飾り気のない素地のままを外にあらわし、伐り出したままの樸のような純朴さを内に守る。己の利己心をおさえ、世俗的な欲望を少なくする。）⁽⁹⁾ という教えの結果は自然

に回帰しているのではなく、「反自然的な創造」を成していることを強調し、その創造が人類にとって価値あるものになっているのだと締めくくる。

のちに莊子に関しては、「莊子天下篇釈義」（一九二六年）にて『莊子』の「天下篇」について自ら考察を行う。先に挙げた論考では老莊の自然状態に批判を向けていたが、ここでは「天下篇」で述べられている「内聖外王」が即ち「古人之全」で「道」に合致するものであるとして、莊子が儒家に対して高い評価をしていることに梁啓超は賛同する。梁啓超は、中国人は人間の肉面的な修養を重んじる点にこそ、専ら知識欲でもって宇宙を探究することを喜びとする西洋哲学と根本的な差異があるという。また莊子と老子との別を意識的に示す。老子は「水がすべて山谷に流れ込むように」世間での処世術にだけ、私利私欲が含まれているものが多いがために楊朱の個人主義に流れたが、かたや莊子は純然たる「楽天」主義で、天地を自由に往来して万物に対しても驕ることもなく、そこには深奥な境地が存在すると、「天下篇」に基づきながら、莊子に対しては老子よりもより高い評価を下す⁽¹⁰⁾。ただし、莊子は自然に復帰することを唱えるが、人間の行いが「天行」の助けになることを知らない⁽¹¹⁾と、この点に関しては梁啓超は荀子の莊子評「莊子蔽於天而不知人」に従う⁽¹²⁾。

道家思想への再評価の中で、世界の文明の趨勢を見据え、物質文明に対峙できる精神文化をそなえた「仁」中心の世界の構築が描かれる中で、莊子も「仁」との調和が要求された。その中において、莊子への評価は揺れ動きながらも、梁啓超なりに老子とは別の価値をその都度確立させ

てきたと言えるであろう。

おわりに——屈原との対話の中で

梁啓超は道家思想について考察を行う中で、「老孔墨以後学派概観」(一九二〇年)にて老子思想から派生した学派として、屈原を取り上げている。⁽⁹⁴⁾ 屈原については多くを老子思想の影響を受け、極端なまでに厭世的な思想を持った人物であり自ら命を絶つたと説明した上で、その命を絶つ要因となったであろう屈原の境地を梁啓超なりに解説を試みる。

屈原は「宇宙」及び人生に対してともに疑念を抱き、その苦悶の中で何らかの解決を求めていたが解決すべくもないという結論に至り、それが「卜居」となったという。屈原の矛盾した境地は、「惟天地之無窮兮、哀人生之長勤、往者余弗及兮、來者吾不聞」(天地が無窮であることに思いをいたし、人の生が苦勞に満ちていることを悲しむ。過去はもう変えることができず、未来がどうなるかも聞き知ることはできない。⁽⁹⁵⁾)に最もよく表現されているとし、屈原は透徹した理性でもって「天地之無窮」を感じ、極めて熱い情感でもって「民生之長勤」⁽⁹⁶⁾も念じ、この兩者を調和させることができなかつたがためにその苦惱は計り知れなかつたと読む。屈原はもとより天意を受けて自身の政治への理想を実現させることを望んでいたが追放の身となり、天意とは何か、有限である人間が無限の天意を理解できるのか、と天意と現実の人生の狭間で苦しみを抱えていた。梁啓超はこの屈原に対し、老子の教えを知り尽くしていたので、常に老子思想に拠って自らを解き放つ術を探していたと読み、その事例として「遠遊」に老荘思想が見られることを示した。ただし梁啓超が見るに屈原の極度に高まる情感は老荘思想では抑えがたく、強いて悠

然と気ままな様子を表す言葉を用いたものの、「微霜降而下淪兮、悼芳草之先零、誰可与玩斯遺芳兮、晨向風而舒情、高陽邈以遠兮、余將焉所程」(薄い霜が地上に降りるとき、香草が真っ先に萎れてしまうのを悲しむ。遺された芳香を共に楽しむ者もなく、明け方、風の中にみずからの思いを発散する。高陽皇帝ははるか昔の存在、わたしはどこでその能力を発揮すればよいのだろう。⁽⁹⁷⁾)とあるように自身の政治への強い思いもあり、梁啓超はこの「遠遊」に見られる交錯した思いを何とか老荘思想を軸に屈原の思想としてつなぎ合わせようと試みる。そして政治改革への志向を持つ屈原にとつては、莊子や楊朱がいうような己の行いを完全に消し去るような、世間から離れた生き方も自身を苦痛から救済することにならないと読み解きながら、屈原像を司馬遷の「世の汚濁に身を置くことを潔しとせず、穢されもせず、その志を推し広げていけば日月と光を争うこともできるであろう」⁽⁹⁸⁾という言に収れんさせて、屈原の思想においては老子の厭世と莊子の「楽天」思想がともに一つの境地にたどり着いていると結論づけ、屈原を老子と莊子の世界の中に組み込んだ。屈原に関しては、一九二二年に「屈原研究」と題して講演も行っているが、そこでは主に梁啓超なりの屈原像が『楚辭』の諸篇を基にまとめられている形になっていて、屈原の世間と相いれない独特の矜持や社会への情、現実を超越した想像力などが強調されている。先に挙げた「天地之無窮」については、そこに屈原の達観した思想があると捉え、かたや「人生之長勤」で人生の苦勞に悲哀を感じていると解し、屈原が抱えている矛盾や疑念は見え、屈原の理想的な境地へと話題が展開する。その際にイブセンが好んだ語(「完全か無か」)やダンテの「神曲」も援用して、新文学の思潮をも垣間見せながらの行論になっている。これは「世界の学説を無制限にことごとく輸入すべし」⁽⁹⁹⁾という主張の一端が

所々で現れているのであろうが、いずれにせよ、梁啓超にとつての屈原は知識人としての強烈な矜持と社会への関心、かつ独創的で超越した個性と想像力の持ち主であることに比重がおかれており、天上の遊行よりもなるたけ現下の人間世界の範囲内で論じられている。実際梁啓超が屈原に託している莊子の内実もあまり明瞭ではない。天上での遊行に対して梁啓超の筆の下では「楽天」で留まるか、世界文学と比し得る特質の一つとして示される。ここまで見るに、屈原に対しては、「井渫不食」（才ある者が用いられない）、「史記の屈原列伝を読むと思わず書を傍らに置いて溜息をついてしまふ」という文言こそが、梁啓超の関心の根底にあると言えよう。即ち、梁啓超とて本来聖明な君主に期待を寄せていた。現下の政治体制、政治環境のもとで活路を断たれた士人の境遇自体に、梁啓超の主たる思いが注がれてきたのであった。

本稿では、梁啓超自身の「飲冰」という室名から莊子との因縁がどのような広がりとして展開を見せるのか、梁啓超が「人間世」で辿った思想経路の一部を、改めてその性質を確認する意味も込めて、莊子という視点を意識しながら検討した。梁啓超は欧州遊歴後、中国の文化的価値を改めて見出す中で、老子を再評価し、厭世という枠を超えての意味を示すことに努めていたが、厭世か否かというのは、梁啓超自身にとっては思想の価値をはかる基準にもなっている。一方、莊子に関しては、孔子や大同思想に結び付けられたが、至人の境地で自在に天上を遊行するような「人間世」を俯瞰する境地は、「仁」に重心が置かれている思考においては、人間から乖離していると捉えられる。人為を排した道家思想の要素は機械的な性質を帯びたものとして解釈される。梁啓超は莊子への愛好は強く持ちながらも、『莊子』の中の孔子の言がたびたび取り上げ

られている面から見ても、傍らに儒家の存在がある莊子が梁啓超にとつては最も折り合いがついたように思われる。道家の価値を再認識する中で、「心」の有り様への関心は「心矩」へと向かい、「心矩」を内包する「仁」的世界の確立により比重がおかれていく。

梁啓超は、康有為の影響をあれほど強く受けながらも、「定一尊」に激しく反対し、「保教」は思想の自由の妨げになると断言し、専制に對してももともと容赦ない批判を展開させた。また「飲冰室自由書」や「新民説」での自由の扱いはかなり抑制が効いてはいたが、「報人」（ジャーナリスト）としての才覚を支えていたのも、梁啓超自身が莊子に通底する土壤を持ち得ていたからであろう。本稿の冒頭で挙げた詩の一句「新義でもって渾沌に竅を鑿つ」に基づけば、変法運動以来、梁啓超の「人間世」は莊子とともに常に「新義」を提起しながら構築されていった。その間、莊子はテーマに応じて濃淡を帯びて梁啓超の文章に現出してきたのであった。莊子は孔子や儒学との共生の中でこそ梁啓超の思考の中で適度な調和を得て、梁啓超の「新義」を支えてきたのではない。本稿の考察を踏まえ、梁啓超の思想的特質について、さらに今後にも検討を続けていきたい。

【注】

- (一) 自東徂以来、与彼都人士相接、誦其詩、讀其書、時有所感触、与一二賢師友傾吐之、過而輒忘。無涯生曰、盍最而記之。自惟東鱗西爪、竹頭木屑、記之無補於天下。雖然、可以自驗其學識之進退、氣力之消長也、因日記數条以自課焉。每有所触、応時援筆、無体例、無宗旨、無次序。或發論、或講学、或記事、或鈔書、或用文言、或用俚語、惟意所之。莊生曰、我朝受命而夕飲冰。我其内熱欬、以名吾室。西儒約翰・弥勒曰、人群之進化、莫要於思想自由、言論自由、出版自由。三大自由皆備於我焉、

- 以名吾書。(飲冰室自由書)『清議報』第二五冊、一八九九年八月。
- (2) 島田虔次編訳『梁啓超年譜長編』第一卷(岩波書店、二〇〇四年)、七四頁〜七五頁に拠る。丁文江、趙豊田編『梁啓超年譜長編』、上海人民出版社、一九八三年、三二頁〜三三頁。
- (3) 『梁啓超年譜長編』(上海人民出版社) 三四頁。
- (4) 『清代學術概論』『專集』三四、六二頁。『飲冰室合集・專集』、『飲冰室合集・文集』(上海中華書局、一九三六年)は『專集』『文集』と略記する。
- (5) 新会梁啓超任公「積弱遡源論」『清議報』第八〇冊、一九〇一年五月。ここでは譚嗣同「仁学」の老子批判も引用している。なお清末の諸子学についてはその概観も含め、小林武「清末の諸子学―座標軸としての伝統学術」(京都産業大学日本文化研究所紀要)第三号、一九九八年三月)「清末の老子論―解釈とその様式の問題―」(中国―社会と文化)第一三〇号、一九九八年六月(二論とも『中国近代思想研究』朋友書店、二〇一九年に所収)、羅検秋著『近代諸子学与文化思潮』(中国社会科学出版社、一九九八年)参照。本稿ではこれら諸論とは異なり、主に梁啓超と莊子の関わりを軸に梁啓超の思想的特質を検討する。
- (6) 『清代學術概論』『專集』三四、六九頁。
- (7) 梁啓超「論支那宗教改革」『清議報』第一九冊、一八九九年六月。
- (8) 譚嗣同著、西順藏・坂元ひろ子訳注『仁学』二二七頁〜二二八頁に拠る。蔡尚思、方行編『譚嗣同全集 増訂本』中華書局、一九九八年版(初版は一九八一年)三六七頁。
- (9) 『清代學術概論』、『專集』三四、五七頁。
- (10) 譚嗣同著、周振甫選注『譚嗣同文選注』、二二二頁。譚嗣同著、西順藏・坂元ひろ子訳注『仁学』注二二八、二五二頁〜二五三頁。
- (11) 『論語注』序、『康有為全集』第六集、中国人民大学出版社、二〇〇七年。
- (12) 『論語注』『康有為全集』第六集、四一一頁。
- (13) 同右。
- (14) 同右。
- (15) 『孔子改制考』『康有為全集』第三集、一三九頁〜一四〇頁、一七〇頁。
- (16) 『論語注』『康有為全集』第六集、四一一頁。
- (17) 『論語注』、『康有為全集』第六集、四一一頁〜四二二頁。
- (18) 「莊子、孔子之再伝弟子也。其中有「天下篇」、發揮儒家之理甚多。」(康南海先生講学記)『康有為全集』第二集、一一六頁。
- (19) 「老子之学全従外道想出、莊子之学全従人間世道見得破、而莊子之聰明直過於孔子、故超孔子範圍、亦不落老子窠臼也。」(南海師承記)『康有為全集』第二集、二三四頁。
- (20) 『万木草堂講義』『康有為全集』第二集、二八三頁。
- (21) 小野川秀美「戊戌変法と湖南省」『清末政治思想研究』(みすず書房、一九六九年)参照。「輶軒今語」と梁啓超の主張の関連についても言及がある。「湘学報」第三冊、湖南師範大学出版社、二〇一〇年。
- (22) 『中西学門径書七種』序、『梁啓超全集』第一集、中国人民大学出版社、二〇一八年、六八六頁。
- (23) 葉吏部「輶軒今語」評、蘇輿編『翼教叢編』、上海書店出版社、二〇〇二年、七三頁。
- (24) 蘇輿編『翼教叢編』(楊菁(点校)、蔣秋華・蔡長林(校訂)、中央研究院中国文哲研究所、二〇〇五年)、楊菁「導言」参照。
- (25) 『清代學術概論』『專集』三四、六二頁。
- (26) 「孟子所言民政者謂保民也。牧民也。故曰、若保赤子。曰、天生民而立之君、使司牧之。保民者、以民為嬰也。牧民者、以民為畜也。故謂之保赤政体、又謂之牧羊政体。以保牧民者、比之於暴民者、其手段与用心雖不同、然其為侵民自由權則一也。」(保全支那)『飲冰室自由書』『清議報』第三三冊、一八九九年二月。
- (27) 「支那保全」については、狭間直樹「終章 初期アジア主義の歴史的意思―東亜同文会の成立をめぐる(初期アジア主義についての史的考察(最終回))」(『東亜』第四一七号、二〇〇二年三月)を参照。
- (28) 「説孟子界説」『清議報』第二一冊、第二二冊、一八九九年七月。
- (29) 『梁啓超全集』(中国人民大学出版社、二〇一八年)所収の「説孟子界説」(一八九七年冬)は「湖南時務学堂遺編」(一八九八年長沙原刻本、一九二二年改刊本)所収、『飲冰室合集・文集』三に収録と示されており、『中西学門径書七種』(上海大同訳書局石印本、序に光緒二十四年三月作)との対校がなされている。「清議報」(第二一冊、第二二冊、一八九九年七月)の版本との異同には言及がないが、今回確認したところ、「中西学門径書七種」所収の「説孟子界説」は、「清議報」及び『飲冰室合集・文集』三の版本と同じであった。
- 本稿では『全集』収録の文章のほか、「説孟子界説」「湖南時務学堂遺編」一九二二年版(湖南大学出版社、二〇一七年)、「中西学門径書七種」(陳

- 建華、曹淳亮主編『廣州大典』第四九輯・子部雜家類第一冊、廣州出版社、二〇一五年）、『清議報』及び『飲氷室合集・文集』三収録の版本を確認した。さらに李国俊編『梁啓超著述系年』（復旦大学出版社、一九八六年）を参照。
- (30) 「読『孟子』界説」『梁啓超全集』第一集、二九九頁～三〇三頁。
- (31) 「董子曰、「仁者、人也。義者、我也。」知有人不知有我、則為墨氏之学。知有我不知有人、則為老氏之学。故墨氏徒仁、老氏徒義、仁義至尽時曰中庸、孔子所以異於諸教者以此、孟子所以独尊孔子者以此、一切礼義制度皆從此出、……」『読『孟子』界説』『梁啓超全集』第一集、三〇〇頁。
- (32) 「孟子言人人親其親、長其長、而天下平。」「礼運」言各親其親、各長其長、謂之小康。」「孟子」尚大同之義、何故有此説。」「湖南時務学堂答問」『梁啓超全集』第一集、三二七頁。
- (33) 「湖南時務学堂答問」『梁啓超全集』第一集、三二七頁。
- (34) 「清代学術概論」『專集』三四、六一頁。
- (35) 「光緒二十八年四月、黄公度「飲氷主人あての書簡」島田虔次編訳（丁文江、趙豊田編）『梁啓超年譜長編』第二卷、一四一頁に拠る。丁文江、趙豊田編『梁啓超年譜長編』、二八〇頁。
- (36) 中国之新民「保教非所以尊孔論」『新民叢報』第二号、一九〇二年二月。
- (37) 丁文江、趙豊田編『梁啓超年譜長編』、二七七頁～二七九頁。
- (38) 任公「放棄自由之罪」『飲氷室自由書』『清議報』第三〇冊、一八九九年一〇月。
- (39) 任公「論強權」『飲氷室自由書』『清議報』第三一冊、一八九九年一〇月。
- (40) 梁啓超と加藤弘之の関わりについては、佐藤豊『梁啓超と功利主義—加藤弘之—道徳法律進化の理—』に「中国—社会と文化」第一三号（一九九八年六月）に詳述されている。
- (41) 「上海強学会後序」の文言。ただし「上海強学会後序」では「天道無知、惟佑強者。」と述べられている。「無親」と「無知」では若干ニュアンスが異なる。「天道無親」は、天道には人間のように親近感を抱いたり、疎遠を厭ったりするような感情がないという意になる。一方「天道無知」は、天道には人間の理知や認識に関わるようなものが存在しないことを意味する。『強学報』第一号、一八九五年一月。
- (42) 「上海強学会後序」『強学報』第一号、一八九五年一月。
- (43) 任公「論強權」『飲氷室自由書』『清議報』第三一冊、一八九九年一〇月。
- (44) 「今日所最要者、則制造中国魂是也。中国魂者何、兵魂是也。有有魂之兵、斯為有魂之國。夫所謂愛國心与自愛心者、則兵之魂也。而將欲制造之、則不可無其藥料与其機器。人民以國家為己之國家、則制造國魂之藥料也。使國家成為人民之國家、則制造國魂之機器也。」「中国魂安在乎」『清議報』第三三冊、一八九九年二月。
- (45) 任公「中国魂安在乎」『清議報』第三三冊、一八九九年二月。
- (46) 新会梁啓超任公「積弱遡源論」『清議報』第七七冊～第八四冊（一九〇一年四月～七月）。
- (47) 任公「滅国新法論」『清議報』第八五冊、第八六冊、第八九冊（一九〇一年七月～八月）。
- (48) 任公「滅国新法論」『清議報』第八六冊、一九〇一年七月。
- (49) 同右。
- (50) 任公「滅国新法論」『清議報』第八九冊、一九〇一年八月。
- (51) 徳富猪一郎「ゲエテの格言」『日曜講壇』民友社、一九〇〇年。梁啓超が扱った徳富蘇峰のエッセイの典故については、石川禎浩「梁啓超と文明の視座」（前掲書「共同研究梁啓超」所収）に示されている。
- (52) 徳富猪一郎「ゲエテの格言」『日曜講壇』民友社、一九〇〇年、一三三頁。
- (53) 「機埃的格言」『飲氷室自由書』『清議報』第一〇〇冊、一九〇一年二月。
- (54) 梁啓超の「公德」については、日本でいう「公德」とは異なり國家を本位とすると指摘されている。高嶋航訳注「新民説」五八頁、訳注（1）。梁啓超の思想を考える上で注意を要する点である。
- (55) 狭間直樹「新民説」概論」（前掲書「共同研究梁啓超」）参照。
- (56) 池田知久訳注「莊子」下、「田子方篇」（講談社、二〇一四年）、一九五頁解説参照。
- (57) 中国之新民「新民説八 統論自由」『新民説八』『新民叢報』第八号、一九〇二年五月。高嶋航訳注「新民説」一五五頁参照、一部調整した。
- (58) 中国之新民「新民説十三 統論自尊」『新民叢報』第一四号、一九〇二年八月。
- (59) 中国之新民「新民説二十一 第十八節 論私徳」『新民叢報』第三八・三九号、一九〇三年一〇月。
- (60) 中国之新民「新民説十九 第十七節 論尚武」『新民叢報』第二八号、

- (61) 池田知久訳注『莊子』上、「齊物論篇」（講談社、二〇一四年）、一八八頁。一八七頁～一九七頁参照。「徹底した無知によって斉同の世界に冥合した至人こそが、四海の内を通じて唯一絶対の主宰者となりえている。」一九七頁。
- (62) 中国之新民「新民説十九 第十七節 論尚武」『新民叢報』第二八号、一九〇三年三月。
- (63) 高嶋航訳注「權利思想を論ず」『新民説』一二三頁～一二三頁参照。一部調整した。「大抵中国善言仁、而泰西善言義。仁者、人也。我利人、人亦利我、是所重者常在人也。義者、我也、我不害人、而亦不許人之害我、是所重者常在我也。此二德果孰為至乎。在千萬年後大同太平之世界、吾不敢言、若在今日、則義也者。誠救時之至德要道哉。」『新民説』六 第八節 論權利思想」『新民叢報』第六号、一九〇二年四月。
- (64) 「新民説」六 第八節 論權利思想」『新民説』第六号、一九〇二年四月。
- (65) この一句の典拠については高嶋航訳注『新民説』一二三頁参照。
- (66) 中国之新民「立法権論」『新民叢報』第二号、一九〇二年二月。「人格」については、高柳信夫「梁啓超と「中国思想」」（『中国』社会と文化）第一九号、二〇〇四年六月）に梁啓超の人格へのこだわりが論じられている。
- (67) 中国之新民「論中国學術思想變遷之大勢」『新民叢報』第一二二号、一九〇二年七月。
- (68) 同右。
- (69) 同右。
- (70) 同右。
- (71) 飲氷「開明專制論」『新民叢報』第七三三号、一九〇六年一月。
- (72) 池田知久訳注『莊子』上、一八九頁に拠る。
- (73) 金谷治訳注『莊子』第一冊、池田知久訳注『莊子』上、「齊物論篇」参照。
- (74) 「老子哲学」『専集』三五、一二頁。
- (75) 「老子哲学」『専集』三五。
- (76) ラッセル (Bertrand Russell) の来華については、馮崇義『羅素与中国』—西方思想在中国的—次経歴、三聯書店、一九九八年版（初版一九九四年）参照。
- (77) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、一一四頁～一一五頁。

- (78) 「老孔墨以後学派概観」『専集』四〇、六九頁。
- (79) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、一〇〇頁。
- (80) 「老孔墨以後学派概観」『専集』四〇。
- (81) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、一〇六頁。
- (82) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、一〇三頁。
- (83) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、六八頁～六九頁。金谷治訳注『論語』、小林勝人訳注『孟子』下（岩波書店、二〇〇二年版（初版一九七二年））参照。
- (84) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、七二頁。
- (85) 「先秦政治思想史」『専集』第五〇卷、七〇頁。金谷治訳注『大学』岩波書店、二〇一二年版（初版一九九八年）六五頁参照。
- (86) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、七〇頁。
- (87) 嚴復「論世變之亟」『嚴復全集』卷七、福建教育出版社、二〇一四年、一二頁～一三頁。
- (88) 「利」の性質、有比較率觀念更低下層者、是為權利觀念。權利觀念、可謂為歐美政治思想之唯一的原素。彼都所謂人權、所謂愛國、所謂階級闘争等種種活動、無一不導源於此、乃至社会組織中最簡單最密切者如父子、夫婦相互之關係、皆以此觀念行之。此種觀念、入到吾儕中国人腦中、直是無從理解。……彼歐美人固充分了解此觀念、恃以為組織社会之骨幹者也。然其社会所以優越於我者何在。吾儕苦未能發明、即彼都人士亦窃窃焉疑之。……實而言之、權利觀念、全由彼我對抗而生、与通彼我之「仁」的觀念絕對不相容。「先秦政治思想史」『専集』五〇、八七頁。
- (89) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、九二頁。
- (90) 「先秦政治思想史」『専集』五〇、一〇七頁。金谷治訳注『老子』（講談社、二〇〇八年版（初版一九九七年））六八頁、池田知久訳注『莊子』上、五九〇頁に拠る。
- (91) 金谷治訳注『老子』七一頁参照。
- (92) 「莊子天下篇釈義」『専集』七七。
- (93) 「荀子評諸子語彙釈」『専集』七八、八頁。
- (94) 「老孔墨以後学派概観」『専集』四〇、一三三頁。
- (95) 小南一郎訳注『楚辭』、岩波書店、二〇二二年、三七二頁に拠る。
- (96) ここで梁啓超は「人生之長勤」を「民生之長勤」と詠んでいるが、小南一郎氏が「離騷」の「民」について、人間一般を指すと述べているよ

うに、梁啓超も民を、民全般を含んだ人間として理解していると思われる。別の論考「屈原研究」（『文集』三九）でも「人生之長勤」と扱っている。小南一郎訳注『楚辞』三五頁参照。

(97) 「老孔墨以後学派概観」『專集』四〇、二四頁。「遠遊」の一段を一部抜粋している。小南一郎訳注『楚辞』三七九頁に拠る。

(98) 「老孔墨以後学派概観」『專集』四〇、二六頁、「屈原研究」『文集』三九、六九頁。

(99) 「清代學術概論」『專集』三四、六五頁。小野和子訳注『清代學術概論』二八四頁。

(100) 中国之新民「論專制政体有百害於君主而無一利」『新民叢報』第二二号、一九〇二年十一月。