

啓蒙の行方——梁啓超の評価について——

井波 陵一

はじめに

梁啓超の業績を評価するに当たって、もっともよく用いられる言葉の一つに「啓蒙」がある。たとえば、『梁啓超教育思想研究』（一九九三年、遼寧教育出版社）の第一章冒頭において、宋仁は、

梁啓超は中国近代史上、西方に真理を尋ね求めた代表的人物の一人で、著名なブルジョア階級の政治家、啓蒙思想家そして学者であり、同時にまた傑出した教育家だった。（二頁）

と述べ、『二十世紀中国哲学』第二卷「人物志」（一九九五年、華夏出版社）で梁啓超の項を担当した李生も、

彼の啓蒙思想は、当時において、甚だしくは辛亥革命以後においてすら、巨大な影響を生み出した。毛沢東や郭沫若などを含む、まるまる一世代の中国の青年は、すべて梁啓超の思想の影響を受けた。（五一頁）

と締めくくっている。「啓蒙」の威力たるや恐るべし。しかし梁啓超自身、

梁啓超は、広くかつ浅いことを求めた。ある学問が、いささかでも自分の専門に関わるならば、すぐ論評の対象とした。ゆえにその著述は、曖昧模糊として、好加減で大雑把な話が多く、甚だしい場合には、まったく誤りであることもある。『清代學術概論』、『專集』三四、六五頁)

と述べるように、そこには浅薄という批判がつけまとう。現在ごく普通に使われる辞書の「啓蒙書」の項に、

學術書や研究書ではなく、一般人の教養を高め、視野を広くするために書かれた書物。『新明解國語辞典』

とあるように、「啓蒙」という言葉はまず否定的に定義され、「一般人」の程度に「格下げ」される。ここに「知と権力」の問題を見出すことは容易だが、今はただ梁啓超の評価を下方に向けて決定づける「啓蒙」のニュアンスを指摘するに止める。

しかし現在「啓蒙」に織り込まれるニュアンスなどまるで問題にしないかのように、当時梁啓超の「啓蒙」が発揮した威力は絶大だった。自ら、

梁啓超はもっぱら宣伝をその任務とし、『新民叢報』や『新小説』などの雑誌を発行し、その主義を広めた。わが国の人々は競ってこれを読んだ。清朝は厳禁したが、それを押し止めることはできなかった。一冊発行されるごとに、中国内地では十数回も翻刻された。二十年来、学生たちの思想は、すこぶるその影響を受けたのである。

『清代學術概論』(『專集』三四、六二頁)

と述べる通りである。獨創性が無い、焼き直しに過ぎないといった実証的批判によって、梁啓超の「啓蒙」を周縁的あるいは二次的なものにとらえる見方にこだわらず、むしろ彼の「啓蒙」を積極的に評価する根拠となってきた、その社会的影響力の大きさは一体何であるかを考えた時、「啓蒙」は「一般人」に対する手ほどきどころか、逆に「啓蒙」こそ學術書や研究書の大量生産を強いる中核的概念であることが見えて来るのではないだろうか。本稿では、梁啓超の思想が、それが啓蒙思想とみなされるがゆえにこそ突きつけて来る普遍的な課題について考えてみたい。

一、革命の全面展開

梁啓超の「啓蒙」は具体的には革命の提唱という形で現れた。革命はあらゆる分野で遂行されねばならず(全面展開)、いずれも群治の達成を最終目標とする(一点突破)。一九〇二年、『新民叢報』第二号に掲載された「積革」には、

さて淘汰にしろ、変革にしろ、政治面でのみそうなのだろうか。およそ群治の中には万事万物が必ず存在する。

日本人の訳名によって言えば、宗教には宗教の革命があり、道徳には道徳の革命があり、學術には學術の革命があり、文學には文學の革命があり、風俗には風俗の革命があり、産業には産業の革命がある。すなわち今日の中の新學青年の恒言には、もとよりいわゆる經學革命、史學革命、文界革命、詩界革命、曲界革命、小説界革命、音樂界革命、文字革命などの種々の名詞がある。(『文集』九、四二頁)

という。小手先の手直しではなく、あらゆる既存の枠組みをその根本から洗い直して批判を加えようとする梁啓超の決意は、この一九〇二年だけでも実に様々な分野に及んだ。政治では「中国専制政治進化史論」、経済では「生計学学説沿革小史」、社会では「中国史上の人口の統計」（但し発表は一九〇四年）、教育では「教育は宗旨を定むべきことを論ず」、学術思想では「中国学術思想変遷の大勢を論ず」、史学では「新史学」、自然科学では「格致学沿革略」、宗教では「仏教と群治の關係を論ず」、文学では「小説と群治の關係を論ず」、道徳では「新民説」などがそうである。梁啓超の前に最初に立ちはだかるのは、単なる王朝交代ではなく、世界史の発展に呼応する形で展開されねばならない革命なるものが、そもそも中国において可能か、という問いだろう。これに対して彼は、眞の革命は眞の守旧をその本質とするという基本的観点を打ち出した。「新民説」の第三節「新民の義を釈す」の中で、次のように言う。

およそしっかりと世界に立つことのできる国家には、必ずその国民独自の特質がある。上は道徳法律から、下は風俗習慣文学芸術に至るまで、すべて一種独立の精神がある。祖父や父がこれを伝え、子や孫がこれを受け継いで、その後群は結ばれ、国は成る。これこそ民族主義の根底源泉である。わが同胞は数千年にわたってアジア大陸に国を立てているのだから、具えている特質には必ず諸族とははっきり異なった高大高尚完美なものがあるはずだ。我々は当然それを保存すべきであり、失墜させてはいけない。しかし保存するというのは、なすがままに任せておきながら、漫然と「保存している」と言うことではない。木を例に取ってもそうである。毎年新しい芽が出なければ、ほどなく枯れてしまうだろう。井戸を例に取ってもそうである。こんこんと新しい泉が湧いて来なければ、たちまち涸れてしまうだろう。ところで新しい芽、新しい泉は外から来たものだろうか。旧くてもこれを新と言わないわけにはいかない。日々新しくなることが、まさしくその旧を全うする根柢なのだ。洗い拭ってその輝きを燦然たるものとし、鍛え錬ってその姿形を完成し、培い掘り下げてその本源を厚くする。絶え間なく生長発展し、日に日に進んで、そこではじめて国民の精神は保存され、発達するのである。

世間には守旧の二文字を極めて厭うべき名詞とみなす向きもある。果たしてそうなのだろうか。私が憂えるのは守旧ということではない。本当の意味で守旧たり得ないことを憂えるのである。本当の意味で守旧たり得るとは何だろうか。すなわち私が言うように、その固有のものに勉め励むことにほかならない。〔専集〕四、六頁〕

革命の対極に位置すると考えられる守旧に、むしろ革命の源泉を見出す論法は、いわゆる守旧派の根柢を反転することによって、革命の遂行に正統性と全面性を賦与することになる。「固有のものに勉め励む」限り、たとえ現状がどうであれ、中国が世界史をリードする可能性はつねに存在する。こうした考え方は、たとえば「仏教と群治の關係を論ず」において、

それゆえ仏が因果を説くのは、じつに天地の間においてもっとも高尚完満、博深切明の学説なのである。近世のダーウィン、スペンサー諸賢が唱える進化学も、その公理大例はこの二字の範圍を越え出ることではない。あちらはその理を言い、こちらはその法を詳らかにする。これこそ仏学が人事に切し、実用に徴せられる理由である。〔文集〕一〇、五一頁〕

というように、一種の取り込みを図る主張となつて現れる一方、「中国學術思想變遷の大勢を論ず」では、

上世史時代の學術思想は、わが中華が第一である。中世史時代の學術思想も、わが中華が第一である。ただ近世史時代は、比較すると恥ずかしい思いにとらわれる。しかしながら近世史の前途はまだ尽きたわけではない。この偉大な國民が祖先の占めたもつとも高尚にしてもつとも榮譽ある地位を回復し、さらに全世界の學術思想界のリーダーシップを取ることができないなどと判断できようか。〔文集〕七、二頁〕

と、過去の実績に基づいてまだ見ぬ可能性を探り当てようとする意気込みを示し、さらに「中国専制政治進化史論」の場合、

中国は世界の中でぐずぐずと滞って先へ進まない国である。今日の思想はなお数千年前の思想であり、今日の風俗はなお数千年前の風俗であり、今日の文字はなお数千年前の文字であり、今日の器物はなお数千年前の器物である。とすれば、進化の足跡は中国ではほとんど絶え果てたのだろうか。しかしながら一つ有る。専制政治の進化の精巧さ完璧さだけは、天下万国を挙げて、わが中国に及ぶものは無い。万事進まないのに、ただ専制政治のみ進んだ。国民の程度は推して知るべきだろう。しかしながらこれを進化と呼ばないわけにはいかない。その進化を認識し、それが単独で進化した理由を考えた上で、他の分野をこれと競合して進ませる道筋を求めるとも、また歴史家の責任である。(『文集』九、五九頁)

と、皮肉な不均等発展そのものを教訓として生かそうとする試みを導くのである。ここには放置されるもの、見逃されるものは何もない。

現状の変革は、過去を眺めるまなざしにも反省を迫る。本来近代国家形成に重要な役割を果たすべき史学について、梁啓超は「新史学」の第一節「中国の旧史」の中で、

今日西洋で通行する諸学科のうち、中国が本来有するものはただ史学だけである。史学は学問の中でもっとも大規模にしてもっとも緊要なものである。国民の明鏡であり、愛国心の源泉である。今日ヨーロッパの民族主義が発達した理由、列国が日々文明に進んだ理由において、史学の功績はその半ばを占める。とすれば、問題なのは

その国にこの学問が無いことである。もしこれが存在すれば、国民はどうして団結しないことがあるう、群治はどうして進化しないことがあるう。しかしわが国ではこの学問があればほど盛んでありながら、その現象はこのザマである。これはどうしてなのだろうか。『文集』九、一頁

と、中国における史学の未熟ぶりを痛烈に批判した後、第二節「史学の定義」では、史学が取り扱う対象を、「進化」↓「人群の進化」↓「進化の公理公例」と、段階を追って明確化し、さらに、

そこでいわゆる歴史哲学なるものが登場する。歴史と歴史哲学は学科を異にするが、要するに哲学の理想というものが無ければ、絶対に良い歴史家になれないことははっきりしている。『文集』九、一〇頁

と断定する。「良い歴史家」になるためには、人類全体の歴史、すなわち世界史をその視野に入れることが不可欠であり、また史学と他の学問との関係に注意を払わねばならない。諸学を貫く「公理公例」は、直接あるいは間接に史学に裨益するからである。経世致用の精神はこの節を、

そもそも必ずその公理公例を求めるのは、理論の体裁を整えようとするためではない。これを実用に施し、後世の人々に残そうとするからである。歴史は過去の進化によって未来の進化を導くものである。『文集』九、一一頁

と結んでいる。世界史を操る「見えざる手」もしくは「天の理」は、すでに「進化の公理公例」として認識可能である。それはとりもなおさず、「未来の進化を導く」法則を掌握統御することによって、人類が主体的に世界を支配す

る段階に入ったことを意味する。生産力の発展が人類の営みを大規模化、複雑化したとしても、「公理公例」は大小を問わずあらゆる分野を貫くはずである。その具体的な現れ方を一つ一つ分析して行けば、人類の将来に対する見通しは一層明らかになり、中国も例外ではあり得ないことを説得的に提示できるだろう。かくして梁啓超が取り上げるテーマはどうしても全面的にならざるを得ない。彼が求めてやまない「公理公例」はどのような形で取り出されたのだろうか。一九〇二年の諸論文の内容から探ってみることにする。

二、公理公例

まずタイトルに「進化」という語が含まれる「中国専制政治進化史論」を取り上げてみたい。この論文では、その冒頭において、

進化とは、一つの目的に向かって前進する謂である。日進月歩、進んで止むことなく、必ずその極点に到達する。およそ天地古今の事物で進化の公例を逃れ得るものなどない。『文集』九、五九頁

と宣告される。テーマとなった政治体制の変遷も例外ではなく、ヨーロッパの政治史に基づけば、進化の公例は、(一) 族制政体、(二) 酋長政体、(三) 神權政体、(四) 封建政体、(五) 君主専制政体、(六) 立憲君主政体もしくは革命民主政体、の六段階に分かれる。第六段階が「極点」であることは言うまでもない。中国の場合は、現在第五段階で止まっているが、それは「進んでいるがゆえに遅れた」、すなわちもともと不平等な政治ではあるが、一方で平民政治の媒介ともなる働きを持つ貴族政治が早々と戦国時代に消滅してしまったため、かえって民権の発達が阻害されたからだと説明される。カーストやエステートという階級区分が存在しなかったことをむしろ誇りつつ、中国に残

された道はただ一つ、進化の公例に従って第六段階に足を踏み入れるしかないというのが梁啓超の考えである。さらに完璧な専制体制が作り出された別の理由として、権臣の出現を防いだことが指摘されるが、第六段階に突入することを促す平民の自覚は一体どのように形成されるのかという問題に対して、この論文は直接答えていない。それについては膨大な量に上る論考、すなわち「新民説」が用意された。

「生計学説沿革小史」では、まだ百年余りの歴史しか持たない生計学（経済学）が、今日の世界を動かし、国勢を左右する重要な学問であることが強調され、学説の沿革が紹介される。沿革史そのものはイングラムなどの著書に従って書かれているのに対し、例言の中で、

論首は「発端」である。本来学説の沿革とは関わりないが、わが国の人々は今なおこの学問の重にして要なることを知らないの、それと国種存滅との関係を明らかにした。『文集』二二、二頁

と断り書きをつけた「発端」には、梁啓超自身の考えが強く現れた。

今日は全世界が開明に赴く時である。それゆえおよそ国を天地に立てるものは、すべて国富を増殖することを第一の要務とし、日々無形の競争を演じて市場で闘う。事を好むわけではない、勢いがそうさせるのだ。（同前）

と、国家が経済発展を重視する時代の到来を告げた上で、その経済発展を安定的に支えるものが学理の発見にはかならないと断定する。

西洋諸国の勃興は近数百年に過ぎない。勃興した理由は色々あるが、生計学理の発見も、そのもっとも重要な一

つである。今後この学が世界を左右する力はますます大きくなっていくだろう。国家の興亡、種族の存滅は、すべてこれにかかっている。『文集』二二、五頁)

この事実は冷静に受け止めねばならない。またこの事実が中国にもたらした現実に対しても冷静に対処しなくてはならない。

今は全地球の生計競争の風潮が、すべてこの一隅に集中している。その始まりの原因を推し量ってみると、これもまたこの生計学の公例がそうならざるを得ないように迫ってきたのである。『文集』二二、三頁)

梁啓超の態度はあくまで合理的である。別の言い方をすれば、経済のメカニズム自体に、たとえば民族意識や国民感情といった別の次元の要素を混入して、「公理公例」の本質が見えにくくなることを警戒している。具体的な数字そのものに確実な根拠があるとは思えないが、

中国の物産の豊かさ、賃金の安さを以てすれば、将来その製品が全世界を侵略する日が必ず訪れるだろう。これは識者が一致して認めるところである。ただ当初においては、この四億人の大市場の消費をまかなうには供給不足だと思われる。それゆえ今後二十年間は、中国製品と外国製品が中国市場で競争するに相違ない。二十年以後は、中国製品と外国製品が世界市場で競争する時代になるだろう。『文集』二二、六一頁)

という見通しには絶対の自信があったのではなからうか。

「中国史上の人口の統計」で持ち出されるのは、言うまでもなくマルサスの『人口論』である。幾何級数的に人口

が増大することが、民族間の接触、競争、戦争を誘発するという「天演自然の理」は、中国においても例外ではない。ところが『文献通考』などの統計に基づくと、『人口論』の公例が中国では当てはまらなくなってしまふ。梁啓超はこの原因を、マルサスの指摘通り人頭税の課税にあるとみなし、康熙五一（一七二二）年に盛世滋生人丁を実施した後、乾隆四八（一七八三）年の人口増加率がマルサスの計算通りになることを証拠として挙げる。盛世滋生人丁の実施は中国財政史上の新紀元であり、民族主義の余憤によってこれを抹殺することはできない、という主張はあくまで余談に過ぎず、『人口論』の公例が中国でも適用可能だということの確認こそ、この論文の眼目にほかならない。

「教育は宗旨を定むべきことを論ず」では公理や公例といった言葉は直接使われていないが、そもそも教育制度それ自体が野蛮から文明に移行したことを示す公例にほかならない。将来の利益のために現在を犠牲にするという投資的思考は、場当たりの生活に終始する野蛮の世界とは無縁だからである。

教育の意義は、一種の特色ある国民を養成し、団体を構成して列国の間に自立競合せしめることにあり、たんに一人の才と智のためにするものではない。『文集』一〇、五五頁）

国民教育の宗旨は各国によって異なるが、現在の世界が民族主義の時代である以上、その基本は動かせない。梁啓超によれば、人格や人權を有し、自動、自主、自治、自立の能力を持ち、本国の民、現今の民、世界の民であることは、中国の教育においても貫かれねばならない。宗旨の決定は唯一不変ではなく、

つねに保守と進取の二大勢力が衝突し調和して後に成立する。衝突があれば必ず調和がある。あるいは先に衝突して後に調和し、あるいは衝突と同時に調和する。『文集』一〇、六一頁）

というように、いわば国民的コンセンサスを得るために絶えず試行錯誤するものとしてとらえられる。これが単なる折衷なのか、同一性に回帰するヘーゲル流の弁証法なのか、必ずしも定かではないが、「将来に希望を生ずる」宗旨が生み出されるという見通しだけは確かである。

「中国学術思想変遷の大勢を論ず」は中国の学術思想史を、胚胎時代、全盛時代、儒学統一時代、老学時代、仏学時代、儒仏混合時代、衰落時代、復興時代の八つの時期に区分した上で、それぞれの特徴を通覧しようとするものだが、『新民叢報』での連載が長引いたためか、当初の構想通りには議論が進んでいない。ただ「総論」において、学術思想を發展させる「公例」については明確な認識を示している。

生理学の公例では、およそ二つの異性が合体すると、得られる結果は必ずよりすぐれたものになる。この例は各種の事物に推し及ぼしてもすべて同じである。大地の文明の祖国は全部で五つあり、それぞれ遠く隔てられて交通することはなかった。ただエジプトとメソポタミアは地中海の力によって、二つの文明が遭遇することでヨーロッパの文明を生み出し、大地を輝かせた。その後アラブの西漸、十字軍の東征によって、ヨーロッパとアジアの文明は再び合体し、近世の天地を震わせるような現象を引き起こした。以上すべてこの公例の明驗である。わが中華では、戦国時代に南北の両文明がはじめて接触して、古代の学術思想は全盛に達したし、隋唐期にインド文明と接触して、中世の学術思想は大いなる光明を放った。今は地球全体が近隣のようなのである。エジプト、メソポタミア、インド、メキシコの四祖国は、その文明がすべて滅んでしまった。それゆえヨーロッパ人と交わっても、新しい現象を生み出すことはできない。思うに大地には今日二つの文明が存在するに過ぎない。一つは泰西文明で、欧米がそれである。もう一つは泰東文明で、中華がそれである。二十世紀は両文明が結婚する時代である。私はわが同胞に灯籠を飾り酒を備え、車で迎えて門に待ち、三揖三讓して迎親の大典を行なうことを求める。かの西方の美人は、必ずやわが家のためにすぐれた子供を産んで、わが一族を盛んにしてくれるだろう。『文

ここで夢見られる「幸福な結婚」は、「教育は宗旨を定むべきことを論ず」で説かれた保守と進取の衝突そして調和と何ら変わるころはない。異性の結合という比喩は質的な相違を連想させるが、文明の進化を根本的に規定する「公例」から見れば、両文明はその発展過程に緩急が存在するという意味で量的な相違があるに過ぎず、文明の進化そのものに対する信仰はまったく揺るぎない。唯一の懸念は自国の文明が跡形もなく消え去る、すなわち花婿を準備できないことである。梁啓超が「新史学」において見せる苛立ち、たとえば、

今日民族主義を提唱して、わが四億の同胞を何としてもこの優勝劣敗の世界に立たせようとすれば、本国の史学という一科目は、じつに老幼、男女、智愚、賢不肖に関わりなく誰もが従事せねばならず、あたかも渴しては飲み、飢えては食べるように、一刻もゆるがせにできないものなのである。しかし史部数十万巻の著録をあまねく見渡しても、我々が欲するものを養い、求めるものを与える資格を持つものは、ほとんど無きに等しい。ああ、史界革命が起こらなければ、わが国はついに救い得ない。『文集』九、七頁)

という一節は、名門家族の栄光と伝統を自覚した花婿を育てられない家庭教師（歴史家）に向けられていると言えようか。

「格致学沿革考略」は仕方なく執筆したという感じが強い文章で、梁啓超自身のコメントを特にはさむこともなく、ヨーロッパの自然科学者の業績が時代順に紹介された。この学問だけはさすがの中国も歴史上の優越性を誇る事ができないと認め、その欠落が学術の進歩を阻む要因になったと述べる。もっとも形而上学（政治学、生計学、群学など）は形而下学（物理学、化学、天文学、地質学、生理学、動物学、植物学など）より高尚であるという認識には、形而下学の

価値を低く抑えることで西洋を道具化する体用の論理が働いていることは否めない。

「仏教と群治の關係を論ず」は、一風変わった論考である。ここでは梁啓超が標榜する進化論が仏教信仰によって援護されるのみならず、すでに触れたように、仏教信仰こそ「進化の公例」を体現するものだという主張がなされる。六つの小見出しは仏教信仰を、(一) 智信であって迷信ではない、(二) 兼善であって独善ではない、(三) 入世であって厭世ではない、(四) 無量であって有限ではない、(五) 平等であって差別ではない、(六) 自力であって他力ではない、と特徴づけている。肯定的に使われた六つの言葉は、「進化の公例」を実現する思想や信念、行動力を支える柱にほかならない。完全なる文明から見ればまだ数十級も下に位置する今日の世界は、仏教信仰を實踐することによってその階梯を昇りつめることができる。言い換えれば、人類の文明化の過程が最終目標に到達した時、人々はすべて仏と平等になるのである。

一方、「小説と群治の關係を論ず」は、仏教の二文字が小説に入れ替わっただけだが、梁啓超の評価には天地ほどの開きがある。仏教が文明化の本質を先取りするものとして最高の評価を受けるのに対して、小説はあくまで当面役に立つ宣伝道具として遇されるに過ぎない。もちろん梁啓超は当時の常識に基づいて小説の価値を判断しており、小説が社会にもたらす強い影響力を、群治にとって「建設的な」方向へ転換しようとする彼の意図について、ブンガクの側から批判してもあまり意味はないだろう。

以上見てきた通り、「公理公例」は様々な分野を貫いている。しかし「公理公例」そのものが世界史を實現するわけではない。世界史を發展的に實現していくのはそれを自覚的に運用する人々である。とすれば、新たな世界史の實現に向けて新たな人々が創出されねばならない。世界史の一部を形作る中国史においても無論その事態は変わらない。新たな人々とはどのような存在なのか——その課題に応じる形で「新民説」は発表された。全体が二〇節に分かれる「新民説」は、近代国家を担う国民の資格について幅広い観点から論じた文章である。それが「光緒二十九年（一九〇三）を境として、前後あたかも兩人の口に出づるかのような論調となっている」（小野川秀美『清末政治思想研究』）と

しても、公德と私徳、権利と義務、尚武の精神、進取の気性など、およそ「期待される人間像」が描き出される時には必ず取り上げられる項目がずらりと並んでいることは注目されよう。個別の項目にあまり丁寧に対応していくと、むしろ陳腐な議論になりかねないので、ここでは抽象的な項目を再構成することは避け、梁啓超が最高のお手本とみなしたアングロサクソン人の処世態度に関する記述を引く。

アングロサクソン人がその他のチュートン人に優る点は何か。その独立自助の風気は最も盛んで、幼年時代から家庭でも学校でも、父母や教師は付属品として扱わず、彼らに世務を経験させ、少し大きくなったら自立して他人に頼らないようにさせる。その規律を守り秩序に従う観念は最も厚く、その常識（コモン・センス）は最も豊かで、つねに無謀な軽率妄動に走ったりしない。その権利の思想は最も強く、権利を第二の生命とみなして少しも手放そうとはしない。その体力は最も壮んで、あらゆる危険に立ち向かう。その性質は最も忍耐強く、どんなに挫折してもひるまない。実業を重視し、虚栄を尊ばない。職業を持つことに務めて高下を問わず、働かずに食べる官吏や政客は決して重んじられない。保守の性質も最も強いが、つねに時勢に因り、外部の集団に鑑みて、その固有の本性を輝かしく發揮する。（『専集』四、一一頁）

以上のような特質が十九世紀におけるアングロサクソン人の優勢を導いた、というのが梁啓超の見解である。中国人固有の性質もこの線に沿って強化改良されねばならない。「国民の実力が内に充ちて、外に溢れざるを得ない」民族帝国主義の現代を勝ち抜くためには、民族全体の能力を統合する必要がある。その統合の中身について、梁啓超は中国人の長所と短所、とりわけ短所について自己分析を行なった。劉邦富の『梁啓超哲学思想新論』（一九九四年、湖北人民出版社）は、「新民説」について、

梁啓超の「新民説」は、「国民」の素質の向上を重視し、「国民競争」の時代にあつて、近代的競争意識と能力を身につけ、中国古代の伝統文化と西洋資本主義文化との關係を正確に取り扱い、民族危機を解決して中華民族を先進民族の隊列に進ませることを要求した。これによって思想入門の意義を備え、中国におけるブルジョア民主主義の「新民」の形成と發展のために思想的基礎を打ち立てた。これは肯定するに値する。(二三三頁)

と評価し、李喜所と元青の『梁啓超伝』(一九九三年、人民出版社)も、

梁啓超が提出したのは、二十世紀初頭、資本主義の商工業が初步的發展を遂げ、西洋のブルジョア階級の思想文化が比較的広範に普及し、封建專制の古い伝統が日ごとに人々の批判に曝されるという歴史的背景の下で、進化の理論、共和の尺度、天賦人權思想の指導に沿って情勢を觀察考慮し、理論、道德、人倫、自己修養など多面的総合性を帯びる新国民である。本質から言えば、彼は近代中国の歴史的發展に順応し、個人の近代化という問題を提出した。(二〇五頁)

と述べる。もちろん李喜所らが続けて述べるように、

しかし、梁啓超の国民性改造には偏った点が無いわけではない。彼は中国の一切の問題の根源をすべて国民の素質の低下に帰着させ、中国の根本的活路を新国民の形成に託した。これは問題を絶対化するものである。国民の問題は全体的意義を帯びているものの、制度その他の要因と連関し合っている。(二〇六頁)

といった批判はどうしても免れ難い。それでも「梁啓超の宣伝の効果もまた、民国初期の思想革命の先駆ともいうべ

きその新民の思想と共に、その歴史的な意義を特筆さるべきものである」（小野川秀美『清末政治思想研究』）という評価はすでに定着していると言えよう。そして彼の歴史的意義を大きく転換させる要素は、もはや見出せないように思われる。しかし「思想革命の先駆」という表現が暗黙のうちにはらむ、梁啓超が提出した問題はより高いレベルですでに解決済みとする共通理解には、ある重要な視点が欠けているのではないだろうか。

三、「啓蒙」の威力

ホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』（一九九〇年、岩波書店）は、「啓蒙」について、

なぜなら啓蒙は、およそいかなる体系にも劣らず全体的だからである。啓蒙の非真理は、その敵であるロマン派が昔から啓蒙に浴せてきたような、分析的方法、諸要素への還元、反省による解体、などへの非難のうちにあるのではない。啓蒙にとっては、過程はあらかじめ決定されているということのうちに、啓蒙の非真理があるのである。（二二頁）

啓蒙の本質は二者択一であり、択一の不可避性は支配の不可避性である。（四二頁）

啓蒙が念頭に抱く体系とは、諸事実をもっともうまく処理し、自然支配にあたってもっとも有効に主体を支持するような認識の形態である。その体系の持つ諸原理は自己保存の原理である。（二二九頁）

といった、かなり気の滅入るような定義を下すが、ここで言われる「啓蒙」とは、

たんに無知を啓発するという教育的意味や、歴史上の一時期をさすのではなくて、こういう人類史的過程を貫く

文明化の過程という意味を持っている。(訳者あとがき)

とされる。梁啓超が、「人類史的過程を貫く文明化の過程」の中に中国を位置づける努力を絶えず払ってきたことは言うまでもない。とすれば、彼の「啓蒙」もまた清末という一時期の枠には収まり切れない何か——たとえば、

人間はさまざまな試練を克服しつつ、自らを支配する主体として自己を形成し、同時に他者を客体として形成することで世界を支配する。言い換えれば、人間は、「外なる自然」を科学や技術によって支配し、「内なる自然」を道徳や教育によって支配することによって、さらにそれらを社会的に支配することによって、自己を主体として確立してきたのである。しかし生の目標を設定するのが、本来「内なる自然」であるとすれば、内なる自然を支配し抑圧することによって、「外なる自然」を支配しようとする目的もまた見失われていく。後に残るのは、「自己保存のための自己保存」という自動的反復運動だけになる。これは自然を支配することによって自己を確立してきた主体性が、ふたたび「自然へ頹落する」以外の何ものでもない。(同前)

と言われるような、「啓蒙」の本質に関わる威力を秘めていることになるのだろうか。

梁啓超が唱えた主張は、「公理公例」を前面に押し立てて一方通行的な論理を展開し、そこから逸脱するものを落伍者として排除する性質を隠さない。それどころか優勝劣敗の原則を強調し、絶えず落伍者の例を引き合いに出して「公理公例」への服従を強制する。俗な表現をすれば、「バスに乗り遅れるな」である。それを時代状況に対する危機意識の現れとして肯定的に評価することは無論可能だろう。これまでそのような評価が行なわれてきたことも事実である。しかし危機意識がただちに危機管理意識に直結することも見落としてはならない。その点を曖昧にしたままでいると、梁啓超の「ブルジョア民主主義的」提案を別の何かに差し替えていけば、世界史が抱える問題をいずれば解決できるという楽観論を信奉することになる。楽観論からすれば、梁啓超が「新民説」では、

もし新民があれば、新制度がないこと、新政府がないこと、新国家がないことを憂えたりしようか。〔専集〕四、
二頁)

と説きながら、一九〇六年の「開明専制論」では、適者生存の観点に立って、

そこで私はもう一つの前提を得る。「今日の中国国民にはまだ議院政治を行なう能力はない」。かくて私は毅然として一つの断案を下す。「それゆえ今日の中国国民は共和国民たり得る資格を持たない、今日の中国政治は共和立憲制を採用すべきでない」。〔文集〕一七、六七頁)

と提唱したことを、後退と批判するのは当然だろう。しかし梁啓超が「開明専制論」の中で、

国家に最も希望されるのは、その制度が開明であって野蛮でないことである。まことに開明であれば、専制か専制でないかはもとより問わなくてもかまわない。〔文集〕一七、二三頁)

と述べたことは、専制を開明（＝文明）と野蛮の差違を決定づけるものとみなさない点において注目し値する。この発言は当面の国家形態をどのように具体化するかといった技術的問題に止まるのではなく、「人類史的過程を貫く文明化の過程」に隠された啓蒙の本質を露呈しているのではないだろうか。

『啓蒙の弁証法』は、オデッセウスがセイレーンの歌を聞く物語を取り上げて次のように解説する。

セイレーンたちを眼の前にして、オデュッセウスの船上でくりひろげられた一連の措置（自分を帆柱に縛りつけさせて一人だけセイレーンの歌を聞き、仲間たちには耳に栓をして權を漕がせるといふオデュッセウスの策略——引用者注）は、啓蒙の弁証法の予感にみちたアレゴリーを表している。代理可能性ということが支配の尺度であり、もつとも多くの役柄において自分の代理をつとめさせる者が最大の権力者であるとすれば、代理可能性は、進歩を推し進める車であるとともに、また退歩をもたらす車ともなる。与えられた諸関係の下では、労働から除外されることは、たんに失業者にとつてだけでなく、社会的にその対極にある者にとつてさえ、本性を失うことを意味する。上に立つ者たちは、自らかかわるには及ばない現存在をもはやたんなる基体として経験するにすぎず、まったく命令を下すだけの「自己」へと凝固してしまふ。（四五頁）

聞く者を死に至らしめるセイレーンの歌声を、オデュッセウス一人が最後まで聞き通し、残りの者はオデュッセウスの指示にひたすら従うという構図は、開明的な専制者が全責任を負つて困難に対処し、国民は彼に忠誠を誓い、道具化して危機を切り抜けようとする構図に相当する。梁啓超が列挙する開明的な専制者の具体例、すなわち中国では管子から王安石まで、外国ではリクルゴスからピスマルクまでを、特別な個人の才能を崇拜する英雄史観による選択とみなすことも確かに可能である。しかしそれは政治という物語を粉飾した際に強調し得るに過ぎない。オデュッセウスは、近代市民社会が無くてはならぬものとして尊重する「主体性」の原点を開示することによって、英雄史観が近代国家を形成する強力な主体の出現を夢見ていることを明らかにする。近代市民社会は英雄の中に完成された市民像を見出そうとするのである。

冒険者オデュッセウスの行動様式には、随時に物々交換を行う者のそれを思わせるものがある。悲愴な乞食姿に身をやつしながら、この封建領主の相貌のうちには、初めて従来のしきたりを破って家内経済の圏内を脱出し

「船に乗る」が故に、前代未聞の財貨を携えて帰国する東方商人の面影がある。彼の企ての冒險的要素は、経済的にみれば、依然として優勢な伝統主義的経済形態に対立する、彼の理性（ラティオ）の非合理的な局面に他ならない。こういう理性の非合理性は、詭計のうちに、つまり市民的理性が自分に対してより大きな暴力として立ち向って来るいかなる非理性にも同化（angleichen）することのうちに、具体的に現れている。この詭計に富む独立独歩の男はすでに「経済人（ホモ・エコノミクス）」であり、理性をもった人間はみな結局経済人と同じことになる。それ故、『オデュッセイア』はすでに一種のロビンソン漂流記である。（八八頁）

ここで言われる「独立独歩の男」は、梁啓超が「新民説」で模範的人間像としたアングロサクソン人の処世態度と当然ながら一致する。とすれば、たとえ梁啓超自身が自らの判断による現実的選択だと信じていたとしても、「新民説」が生み出すオデュッセウスから見れば、「新民説」から「開明専制論」への変化は有無を言わさぬ必然的なものとなる。なぜなら彼は、「進化生存競争の理により、民族の時勢に適應しないものは、自存することができない」（「新民説」という基本理念に沿って行動しなければならず、それゆえ支配―被支配の関係において必ず前者の地位を確保しなければならぬからである。彼はいつでも船の漕ぎ手を揃えておく必要がある。イギリスかエジプトかという二者択一において、何の躊躇もなくイギリスを選ぶ以上、開明専制というシステムが露呈する支配―被支配の関係は「新民説」の本質的展開にはかならない。イギリスを旨指すことによってエジプトを求める――それが進化なのであり、「啓蒙」の威力なのである。『啓蒙の弁証法』はニーチェの言葉を引いて、「啓蒙」の二重性格を明らかにする。

われわれは、「啓蒙を民衆の間に行きわたらせて、司祭たちがみな良心に恥じつつその任にあたるようにすべきである。――国家に対しても同様である。啓蒙の果すべき課題とは、王侯・政治家たちにとって彼らの振舞のこ」とごとくが意図された欺瞞である（「ことが意識される」）ように仕向けることである……」。

啓蒙は古来「偉大なる統治の達人たち（中国の孔子、ローマ帝国、ナポレオン、また、現世に対してばかりか権力に対しても関心を示した時代の法王庁）の用いる手段の一つであった。……大衆のこの点に関する自己欺瞞、たとえば、あらゆるデモクラシーにおけるそれなどは、とりわけ価値がある。つまり、人間を矮小化し統治しやすくする」とが、まさしく『進歩』であるとして目標とされる」（二六八頁）

「啓蒙」は前者を声高に叫ぶ一方で、ひそかに後者を用意する。それはあたかもセイレーンの歌声に苦しみ悶えるオデュッセウスが画面の中央でクロウズアップされる時、漕ぎ手たちの姿は画面の片隅に追いやられるか、あるいは画面そのものから消し去られてしまうようなものである。梁啓超が意識したのは明らかに前者であり、後者についてはまったく考え及ばなかったかも知れない。しかし「新民説」の内容が、「人間は、「外なる自然」を科学や技術によって支配し、「内なる自然」を道徳や教育によって支配することによって、さらにそれらを社会的に支配することによって、自己を主体として確立」するように求める以上、

あらゆる関係や活動を包括する全体的な社会の媒介をつうじて、人間は再び、かつて社会の発展法則とか「自己」の原理が背を向けた当のもの、つまり強制的に管理された集団性のうちで、孤立化することによって互いに平等な、たんなる類的存在にされてしまう。互いに話をするのできない漕ぎ手たちは、工場や映画館やコルホーズでの近代の労働者と同じく、誰も彼も同じ拍子につれて動くように拘束されている。（四七頁）

といった結果を招く危険性をはらんでいることは確かである。

四、「欧游心影録」をめぐる

一九二〇年、『晨报』と『時事新報』に連載された「欧游心影録」は、梁啓超の政治的思想的後退を表す文章として、何の留保もなく否定的に評価されることが一般的だった。たとえば孟祥才の『梁啓超伝』（一九八〇年、北京出版社）は、

梁啓超のヨーロッパ遊歴は、もともと一連の問題を携えて資本主義文明の故郷を訪れ、答案を探し出して来るものだった。ところが遊歴から帰って、彼が出した結論は、なんと「ヨーロッパの資本主義文明はすでに破産し、ただ東方の文明——古い中国文明とインド文明を用いてはじめて救済することができる」、というものだった。（二六〇頁）

という。ヨーロッパ遊歴を梁啓超に劇的な転換をもたらしたエピソードとしてとらえる見方は、いかにも梁啓超自身の個性に則していると考えられ、五四運動以降、彼を「後ろ向きの人間」の一人と決めつけるに当たって、その転換は決定的証拠のように扱われてきたふしがある。そうした「分かり易い」見方は、残念ながら今日も抜き難く存在するようだ。しかし李喜所と元青が指摘するように、梁啓超の基本姿勢はまったく変わっていないと言ってよい。

西方の文明に対する梁啓超の考察と批評は、決して彼がこれ以後徹底的に西学を放棄して伝統に回帰し始めたことを意味しないし、いわんやそれが梁啓超の政治的文化的思想的後退を示しているなどとは言えない。（『梁啓超伝』四五二頁）

李喜所と元青は、「欧游心影録」の中から次のような根拠を挙げる。第一に、梁啓超は西方文化観念の核心たる「自由精神」に対して相愛わず親近感と崇拜の念を抱いている。第二に、彼は物質生活や科学を一切の事物の上に君臨させる西方文化の超越的内包に反対したが、科学そのものには反対しておらず、ましてや高度に発展した資本主義の物質文明を放棄しようとしたわけではない。第三に、彼は相愛わず個体本位のブルジョア階級の文化倫理観を唱導している。第四に、全体として彼はヨーロッパ文明の前途を樂觀視している。李喜所と元青が指摘する通り、「欧游心影録」の中で梁啓超が唱導したのは、復古でもなければ全面的欧化でもなく、中国と西洋の文化的融合にほかならない。かつて夢見られた「幸福な結婚」は一度も断念されていないのである。したがって、「欧游心影録」の一篇である「中国人の自覚」も一九〇二年段階の諸論と軌を一にする。

大同世界を究極の理想として棚上げした梁啓超が、ここで提唱したのは「世界主義の国家」である。それを支えるのは思想的に解放され、現状に対してつねに自覚（『危機意識』）を持った大多数の国民にはかならない。彼らは自らの個性を存分に活かして国家や社会のために貢献し（『尽性主義』）、生産と分配の両面に配慮しながら、法治精神に基づいた中央や地方の組織を運営して、世界文明における中国人の責任を全うする。ごく簡単に総括すれば、このようなイメージが描けるだろう。二十年にわたる様々な「苦い」経験が、「焦急不得」（焦ってはいけない）という一節の中に反映されているにしても、自己研鑽に励む個人が相互に作り出す信頼関係によって主体的に世界を構築しようとする態度は、「新民説」このかた微塵も揺らいでいない。しかしこの態度は、それを過去の中国に滑り込ませれば、「修身齊家治國平天下」というお馴染みのステップにやすやすと順応するし、現在の世界に当てはめれば、あっと言う間に革命的連帯のバックボーンにすらなり得る。それを過去と現在の、あるいは中国と西洋の融合とみなすとすれば、その融合とはなんと融通無碍、いや無内容であることか。第五節「尽性主義」の最後の部分で打ち出された「個人自立の第一義」＝「国家生存の第一義」という考え方は、最終第十三節「世界文明に対する中国人の大きい責任」にお

いて、次のように展開されている。

人生最大の目的は、人類全体において貢献する所があるようにすることである。なぜか。人類全体こそ「自我」の極量にはかならないからである。「自我」を發展せようとするなら、この道において努力前進しなければならぬ。なぜ国家を持たねばならないか。国家があつてこそ、その国家の内なる人々の文化力を容易に結集し、継続し、増進することができるし、人類全体の中に加わつてその發展を助けるのに都合がいいからである。それゆゑ国家を建設することは人類全体が進化するための一種の手段である。〔專集〕一三三、三五頁

個人の内面が豊かになることはたしかに素晴らしい。お互いの信頼が深まることもたしかに素晴らしい。しかしそうした個々の成果が段階的に整えられ、積み上げられて全体が形成されるというのは、いつの時代でも一つの神話に過ぎない。積み上げるといふ行為を自明のものとするにおいて、むしろ全体があらかじめ個々の成果のありようを一元的に規定するのである。「自我」の發展を方向づける「この道」とは何か。

かつてアニミズムが事物に心を吹き込んだとすれば、今は産業主義が心を事物化する。經濟機構は、全体的計畫の成立よりも前に、すでに自動的に、人間の行動を決定する価値を商品に付与する。自由交換の終末とともに、商品がその經濟的な諸特質を失つて、物神的性格のみを帯びるようになると、この物神的性格は、社会生活のあらゆる局面に硬直をもたらす。規格化された行動様式だけが、大量生産とその文化の数限りない代弁機関によつて、唯一の自然で作法になつた理性的なものとして、個々人に対して押しつけられる。個々人はもはや事物として、統計学的要素として、成功か失敗かを問われるものとして、自己を規定するだけである。彼の尺度は自己保存であり、自分の職務の客観性やその職務の鑑とされる範例へ、うまく同化できるか否かである。それ以外の

すべては、理念であれ犯罪行為であれ、学級から労働組合に至るまで、監視する集団の圧力に遭遇することになる。しかしながら脅迫的な集団でさえ、欺瞞的な表面に属するものにすぎず、その下には、暴力的なものとしてこの集団を操作する、さまざまな権力が身をひそめている。『啓蒙の弁証法』(三六頁)

梁啓超の理想を、たんなる理想として棚上げするならそれまでである。しかしその理想がいかなる相貌を呈しながら現実を支配してきたかに思いを致すなら、「この道」が、『啓蒙の弁証法』にいう「規格化された行動様式」に通じていないかどうか改めて検討する必要があるだろう。

おわりに

梁啓超を傑出した啓蒙思想家として評価する時、我々は彼の思想を過去の一定の時期に機能したものと考えがちである。それは果たして正しいのだろうか。そうした評価は彼が果たした役割を甘く見ることにはならないのだろうか。梁啓超が「新民説」や「欧游心影録」で提示した「期待される人間像」は、今日まったく受け入れ難いというものではない。むしろあらゆる国家や社会において、濃淡の違いはあれ、折に触れて繰り返し唱えられることの方が多い。今のままでいけない——その要請がすべての人間を圧迫する。内外の自然は一層的確に、より効率的に支配されねばならない。生産様式の変化、社会構造の転換、知識水準の向上その他、何もかも止まることは許されない。我々は絶えず自他の期待に答えるべく我々自身を再生産する——ひょっとしたら今日では、「宇宙船地球号」などと甘ったるく称される船を漕ぐために。梁啓超をどのように評価するかという問題には、どうすれば近代的精神＝生産主義的理性(今村「司氏の言葉」の呪縛から脱却できるかという、我々自身にとって解決がひじょうに困難な課題がつきまとっているように思える。