

## 梁啓超と日本の中国哲学研究

末岡 宏

はじめに

梁啓超は、特にその在日期间において『和文漢読法』を著したように、日本語の読み方を習得し日本の翻訳書を媒介として西洋の知識を摂取したことは、夏曉虹氏・宮村治雄氏をはじめとして、「梁啓超の研究」班の諸氏の発表で明らかになっている。梁啓超は、十八歳で康有為のもとを訪問するまでの三年間、阮元が設けた学海堂で学んでおり、十七歳で挙人に合格している。つまり、清代考証学・举学等の伝統的學術を身につけており、その読者もまた相應の知識を持っていることを前提としている。その梁啓超自身の基層をなす中国固有の文化、特にその伝統學術面について日本の中国哲学研究との関係はどうだろうか。そこでは西洋の學術・文化のように、日本に移入された學術をそのまま紹介するというようなストレートな形での導入ではありえない。本家としての自負と、中国における研究の蓄積とがあり、単純な紹介では済まなかつたはずである。だからこそ西洋文化の場合と異なり、梁啓超の独自の考え方が見いだせるのではないか。本稿はこの視点に立って、伝統思想の中で哲学・思想つまり經学・諸子学の両分野における梁啓超と日本の中国哲学研究との関係を探るものである。<sup>1)</sup> また、先に述べたように梁啓超は、中国の伝統學術特に

經学を身につけながら目立った著書を残していない点で、晩年まで經・諸子に関する多数の著作を残した康有為や章炳麟らとはっきりした対照をなしている。その梁啓超にとって伝統学術とはどのように位置づけられていたかについて考察する手掛かりとしたい。

### 一、『墨子哲学』と『子墨子学説』

ではまず、梁啓超の『子墨子学説』<sup>(2)</sup>と高瀬武次郎『墨子哲学』について考察してみよう。第一章「墨子之宗教思想」第一節「尊天之教」の自注に「本節の編次・排列は間々日本人の高瀬武次郎が著した『楊墨哲学』から採った。その案語は、全て私の見解から出ており、敢えてその美をかすめとろうとしないように、ここに一言を著した」(四頁)とあるように、高瀬武次郎『楊墨哲学』<sup>(3)</sup>を参照している。この高瀬武次郎『楊墨哲学』は、『楊子哲学』『墨子哲学』の二つの独立した書が合冊された形をとっている。梁啓超が言ったのはこの『楊墨哲学』の中の『墨子哲学』である。

篇名を見てわかるように、『墨子哲学』は『墨子』の章立てに従っており、しかも高橋亨が『墨子哲学』の一卷然然無慮四百頁、其の中天に関する著者の研究並びに卷末の耶穌教の攻撃を除けば、三百余頁は単に墨子の書の意識に外ならず<sup>(4)</sup>と評するように、その過半は『墨子』の意識・抄訳で、高瀬武次郎の独自に著した部分は第一章、第二章の第一節・第四節、第九章、付録他ごく少数である。また両書の構成でわかるように、『子墨子学説』の全てが『墨子哲学』の翻訳というわけではない。その中で、まず『墨子哲学』をほぼそのまま用いている部分を検討してみよう。梁啓超が述べるように第一章第一節「尊天之教」の冒頭部分(四―五頁)は『墨子哲学』の第二章第一節「天論」(七―一五頁)を下敷きにしていて、ここで梁啓超は天の觀念をまず形体を持つ實際の天である「有象の天」と形体を持たない「無象の天」に、更に「無象の天」を神のような主宰者を想定する「有靈の天」と主宰者を想定しない

「無靈の天」に、更に「無靈の天」を「(運) 命としての天」と「理法としての天」とに分けることで、「有象の天」「有靈の天」「命としての天」「理法としての天」の四つの天の観念に分類する。この分類に基づいて墨子の天を第二の「有靈の天」、孔子・孟子の天を「命としての天」、宋明の儒学者の天を「理法としての天」だとする。この分類は『墨子哲学』「天論」の「形体を以て云へる天」「主宰の意義を有する天」「運命の意義を有する天」「理てふ意義を有する天」の分類及び各学派の配当と全く同じである。しかも、『子墨子学説』がそれぞれの分類の例として挙げる『尚書』『論語』等の中国の古典もまた『墨子哲学』が挙げるものである。つまり、これは単に「排列を用いた」のではなく、古来の天に関する議論をまとめた『墨子哲学』の文を漢文に置き換え、それに梁啓超の案語を付したものである。ただし、『墨子哲学』は儒家、中でも宋明理学の理法(自然法則)として天を考える立場を肯定的に見る点に重点があるのに対して、『子墨子学説』は、墨子が定命説に反対したことを強調し、その力点は異なる。

第三章「墨子之兼愛主義」の第一節「中西宗教家哲学愛説之比較」(三〇—一頁)の愛説の分類も同様である。これは、『墨子哲学』の第三章「兼愛交利」十二「愛説の比較」(二五九—二六三頁)の分類に基づいて、愛説を(一)自分の心だけを愛する者(古代インドの外道)、(二)自分の心身を愛して他人を顧みない者(アリスチプス・エピキュロス・楊朱・近世進化論者等の所謂利己主義)、(三)自分を中心にして、遠近親疎によって愛に等差をつける者(儒教)、(四)無差別平等に愛を全人類に及ぼそうとする者(墨子・耶穌教)、(五)(仏教)の五種類に分類する。そのうち第四種までは、『墨子哲学』の忠実な翻訳であり、第四のキリスト教・墨家的な博愛説よりも、第三の儒教のように親疎の別があり社会の秩序を保持しようとするものを評価する点も同じである。第五種は共に仏教の愛説の説明で「その実行となつては、かえって往々全く儒教と同じ」という評価は同じである。しかし、高瀬は仏教を廣大無辺の慈悲を目的とするが、実行では因縁による差があり儒教と同じだとする。それに対して、梁啓超は「因縁によって差を生じる」説は小乘法であつて、大乘法はこれとは異なり「円満の愛が一切の衆生に普及するもの」だが、出世間の法として論じない点に違いがあるとする。

次に、翻訳ではないが『墨子哲学』を利用していると考えられる部分を検討する。先に挙げた「尊天之教」で天の四種の分類を示した後、墨子が有霊の天（第二種）の立場から、運命を天とする説（第三種）を否定した例を六つ挙げ（5）るが、この小節の名称及びその例は、『墨子哲学』の第二章第三節「天志篇」につけた小節の題七つのうち四つに一致する。「天志篇」は「天論」の天の分類に基づき、墨子の主宰的天について説明している部分である。ただし「天志篇」は、『墨子』の意識の部分で、『墨子哲学』は単に内容を分類してそれに表題を与えているに過ぎず、『子墨子学説』は表題で示された枠組みに従って『墨子』の「天志」「法儀」両篇を内容別に分類し再構成して自説を展開している。また同じく『子墨子学説』第三章第二節「墨子兼愛説之梗概」<sup>(7)</sup>は『墨子哲学』第三章「兼愛交利」の、『墨子』の意識につけた小節を用いている点で前述の「尊天之教」と同じく『墨子哲学』の枠組みを利用している。また第一章第二節「鬼神教」は『墨子哲学』第五章第二節「明鬼篇」<sup>(9)</sup>の、第三節「非命」は第二章第一節丙「運命の意義を有する天」<sup>(10)</sup>の、証明を用いている。以上のように、第一章・第三章はその枠組を『墨子哲学』に依りながら、梁啓超が独自の見解を加えたものであることがわかる。

以上、第一章及び第三章で『子墨子学説』が『墨子哲学』を直接利用していると見られる部分について考察してきた。次に『子墨子学説』は全体としてどのような主張をしているのか考えてみよう。第一章第一節で、第一章から第三章までの構成を梁啓超は次のように述べる。「墨子が「天志」を言うわけは、兼愛説の前提だからである。その所謂「天志」とは、極めて簡単であって唯一無二のもので、「人を愛し人を利することだけである。〈中略〉「道德」と「幸福」が相い調和するのが墨学の特色である。所謂「道德」は「兼愛主義」であり（第三章所論）、「幸福」は「実利主義」であり（第二章所論）、その二者を「調和」する方法はただ「天志」を恃むだけである。私はこの三者を墨学の総綱領として、宗教思想は他の二綱領をつなぐものである」（一〇頁）。つまり、第一章で述べる「天志」すなわち宗教は墨子の根本理念であり、第二章・第三章で述べる「実利」すなわち欲望の充足と「兼愛」すなわち道德規範という行動原理を支えるものであると、全体として第一章から第三章までの墨子の学説（原理）を説明している。

また、続く第四章は第三章で述べる墨子の兼愛を理想社会における政治として検討するもの、第五章は結論に相当し墨子の実行主義を検討するもの、第六章は墨子の時代を説明した冒頭の叙論と同じく当時の歴史的状况を述べたものである。

第一章「墨子之宗教思想」は、「天志」は宗教であり(第一節)、墨子が民衆の信仰を社会改良の方便・法門として(第二節)、定命説(運命論・宿命論)を批判したことを説明する。そして結論で、墨子の宗教すなわち天志は天の「人を愛し人を利する」という命令であるとすると。ここで天志は無条件に実利・兼愛を正当化する役割を果たすだけで、宗教としての内容に論及しない。また墨子の宗教に靈魂説を取り入れるべきだとする点も、その効果に着目する梁啓超の宗教観を反映している。

第二章「墨子之実利主義」は、「利の一字は、実に墨子学説全体の綱領である」(二八頁)として、墨子の「実利主義」は「利人」すなわち社会全体の利を計る「利他主義」であり、近世の功利学派のような「利己」ではない点で、円満な実利主義だとする。その実利主義を分析して、節葬・非楽等の節用(生計、Economy)つまり利を直接説き(第一節)、危険な僻論ではあるが効果のある加藤弘之の「知略的愛己心」<sup>12</sup>と同じく、墨子は利を愛他主義を説く手段とし(第二節)たことを説明した上で、第三節で墨子の実利主義と西洋の功利主義を比較し、ベンサム<sup>13</sup>の1、心理快樂説、2、最大多数の最大幸福という功利原理(倫理快樂説)、3、ミルの快樂の質の差論、の三つの公例のうちベンサムと合致するとする。ここで梁啓超は墨子が本来持っていた「利」を重視する傾向を「実利主義」とし、注に言う「楽利主義泰斗邊沁之学説」<sup>14</sup>で説明したベンサム・ミル・加藤弘之等の功利主義と同じものと注目している。「実利主義」という用語は、『墨子哲学』の「非楽篇」の冒頭(二〇九・二一〇頁)で墨子の「貴儉功利」の思想の解説として使われており、高瀬武次郎も墨子を一種の功利主義と考えている。ただし、墨子の実利主義は進化の原因である欲望を否定する点、利を判断する基準の快樂に精神的な快樂を認めないという欠点があることを指摘する。

第三章「墨子之兼愛主義」は、墨家の極端な無差等の愛は共產主義と同じく、人情に背く実現性のないものだとし

て、儒教の差等愛を現実的なものとする<sup>15)</sup>。そこで梁啓超は、墨子の兼愛主義を「愛・利を併称する」極端な利他主義と置き換え、無差別の博愛主義ではなく、「差等愛」を含んだものならば「社会の秩序を維持し社会の幸福を増進させるただ一つのやり方（法門）」(三四頁)だと考える。その利他主義は全社会の人に実行できる社会改良の方法として適当かどうかという視点で、利益（幸福）に結びつくかを検討し、国家が存在する現実の社会では、利他主義は「所有（権）」の概念の放棄につながり、結果として国家を滅ぼして社会全体の幸福につながりえないという欠点があるとする。ただし墨子の学説は、現在の社会の組織を根底から変えて理想社会を目指すものなので、国家の存在を前提とした現在の観点では批判できないとする。第四章「墨子之政治」はその理想社会の政治について検討するもので、墨子の政治術をホッブス、ルソーらの民主主義派の政治術、特にホッブスの民約建国説（社会契約に拠る主権の設定）と君権神授説（絶対主権論）と同じものだとする。そして墨子の政治術は、君権神授説の欠点を君主を法王のように優れた人物を選ぶことで回避するものと評価し、結局その理想社会は「非国家主義」の「世界主義・社会主義」として優れたものであるとする。ただし、注意しなければならないのは、理想社会とはあくまでも現実とは切り離されたものであって、現実社会では第三章に述べられるように墨子の兼愛主義は国家の滅亡につながると梁啓超は認識しているのであり、それは当時の梁啓超の国家主義への傾斜とも一致する。つまり、理想社会における政治術としての美点の強調は、差等愛と置き換えてなお残る弱点を覆い隠す役割を果たしていると考えられる。

第五章「墨学之実行及其学説之影響」は、『子墨子学説』の結論に相当する部分である。ここでは、1、競争社会（軍国社会）において実行者に利を与える実力主義の尚賢説、2、自由競争の氣力を失わせる定命説を否定する非命説、3、目の前の利益・苦痛しか考えず、実行をなさない欠点を克服する手段として、理論上は孔孟の義務観念論に劣るものの、一般民衆には魂の存在を強調することで効果のある明鬼説、4、天が助けてくれると考えることで励まされる天志説の四つが実行をもたらす源泉であることを主張する。最後に墨学の大綱をまとめて、生死を軽んじ苦痛を忍びなすべきことを実行するのは道德の責任を認め、現実の生以上に重要な幸福・利益があることを知る必要がある

が、墨子はこの義に明らかであったとし、天堂・地獄の義すなわち靈魂説を補って改良すべきだとする。

以上考察してきたように、梁啓超の『子墨子学説』の中で、第一章から第四章はいずれも高瀬武次郎の『墨子哲学』の枠組を利用し、あるいは一九〇二年前後に紹介した西洋の学説を墨子に結びつけて説明したものである。<sup>(16)</sup> 梁啓超が最も力点を置いたのは、第五章であり、それは墨子の実行（主義）を現実の中国国民に身につけさせようとする点に目的がある。このように『子墨子学説』は、墨子の学説がどうであったかを説明するのではなく、どう効果的に現実に使うかを問題としているのである。では、ここでなぜ墨子を取り挙げたのであろうか。そもそも、梁啓超にとって墨家は儒家に次ぐ位置を占めるものであった。「亡友夏穗卿先生」に拠れば、「任公」の号・「兼士」の別称を墨子から取るほど、墨学の利他主義に心酔しており、その関心は孫詒讓から『墨子閒詁』を贈られて以来のものであった。<sup>(18)</sup> また『清代學術概論』<sup>(19)</sup> においても「『墨子』を好み、「兼愛」「非攻」の諸理論をとなえた」（二六八頁）と述べている。墨子は、それ以前から、洋務運動、学海堂、更に康有為（特に『孔子改制考』で注目されていたが、「頂を摩して踵までに放るも、天下に利す」（『孟子』尽心上）、「父を無す」（『孟子』滕文公下）と批判されてきた墨子を、利他主義として梁啓超は重視していたのである。しかし、一九〇三年四月の「論中国學術思想變遷之大勢」の「全盛時代」（『新民叢報』第五号）では、墨子を老子・孔子の折衷学派とするのみで、特に詳しい論及はない。「論中国學術思想變遷之大勢」執筆時まで梁啓超は、墨子を積極的に評価しようという考えはなかったのである。つまり、『子墨子学説』の執筆開始時に、何らかのきっかけがあったはずである。また、『子墨子学説』の『墨子哲学』と共通する部分で典拠として引用される『墨子』『尚書』『孟子』等の古典は、そのほとんど全部が同じ部分の引用である点には注意を引く。特に「墨子兼愛説之梗概」で引用する『墨子』の文は、当時最も優れたテキストであり梁啓超自身の墨子への関心の出発点である孫詒讓の『墨子閒詁』をテキストとして用いていない。<sup>(20)</sup> つまり『墨子哲学』を写す形で『子墨子学説』を執筆したのだと考えられる。古典に関する素養の点では、高瀬武次郎より格段の知識があった梁啓超にとっ

て、独自に典拠を挙げるのはそう難しいことではなかったはずであるが、それをしていない。つまり、『子墨子学説』

には、墨子の思想の解明や顕彰を目的としたのではなく、別の目的があるのである。

ところで、『子墨子学説』の墨子評価で特徴的なことがある。それは、梁啓超は墨子の理論上の欠陥を頻繁に指摘し、むしろ理論では儒教（又は孔教）や仏教の方が優れているとする点である。つまり全体としては墨子の実行主義を高く評価しながら、その実行主義を支える天志・兼愛説等の学説は批判し改良策を示す点である。そこには理論（学説）と行動の基準の分離がある。理論的な整合性よりも現実の効果を重視しているのである。この両者の関係は、常に矛盾を孕んでおり、観点を変えれば行動の正当性を学説（理論）だけでは保証できない、つまり無原則ということになる。ではその正当性を保証するのは何なのであるうか。

それは「法門」という言葉がキーワードとなるのではないか。例えば、第一章第二節の「鬼神教」で梁啓超は墨子の明鬼論を「もとは絶対の迷信だが、ただそれを借りて社会を改良する一方便法門とした」（二一頁）、「人の心を檢束し社会を改良する一法門」<sup>(21)</sup>（二二頁）とし、第三章第二節「墨子兼愛説の梗概」ではその二番目に「兼愛は社会を維持する唯一の法門」<sup>(22)</sup>（三三頁）の表題をつけ、第五章でもキリスト教の祈りの言葉を「実行を奨励する一法門」（四八頁）とする。墨子の第二章第二節の「利を以て手段とする」（二四頁）、第四章の「法制干渉を以て手段とする」（四一頁）という社会主義の評価の「手段」という言葉もまた同様の意味を持っていると考えられる。この「法門」という言葉は、『子墨子学説』だけに見られるのではなく、『自由書』<sup>(22)</sup>をはじめとして、梁啓超の著述に見られる言葉である。「法門」の語は本来仏教用語で「方法」の意味であったが、梁啓超の用法は現在使われる「便法」のニュアンスを含んでいるようである。そこには、本来のある理想・目的を実現するためには、その時の歴史的社会的状況に最も有用（有効）な手段を用いていくべきであるという志向であり、その方法が理想・目的を支える理論と矛盾していてもかまわないとするものである。

その現実と理論との間隙を埋めるのが「権」の理論である。権は、法門、手段、大乘法等と呼ばれ、その内容は第二章第二節の次の点で明らかになる。梁啓超は、儒者の義重視は、理論としては正しいが実行に寄与しない不備があ



り、孔子は仏陀のように権・実を併用するべきだったとする。その注(二七頁)で、権・実を「仏の大乗法は生死を厭わず涅槃を愛さない。これはその目的である。小乗法は専ら生死の恐るべきこと、涅槃の喜ぶべきことを説くが、これはその手段である」と説明するのである。この「大乗法」について梁啓超は、「論支那宗教改革」では、「大同・小康は仏教の大乗・小乗のようなものである。(仏の)説法に権と実の分があることから、義を立てるには往々相反し、小乗に耽溺するものが大乘の義を聞くと逃げ出すのみならず、往々にして偏見にとらわれて攻撃し、大乘は仏説ではないのだと疑う<sup>(23)</sup>」と大同・小康を大乘・小乗と結びつけ、大乘法を説明する。この権と実があるという時の「権」とは今文経学を中心となる『公羊伝』に強調されるものであり、更に「墨子之実利主義」(二八頁)にも引く『墨子』大取篇が更に古い例である。梁啓超もこの権を説いているのである。梁啓超にとって状況に応じて原則とは異なる行動原理(権)があるという「権」(法門・方便説)の思想は、一貫したものではなかったか。そこには、目的と手段の分離が常にその背後にある。

また「時宜に應じた」というのは、康有為にも見られるものである。竹内弘行氏は「康有為と孔子教」<sup>(25)</sup>で「時宜に應じた変通」こそが孔子教の極意だとした」と指摘する。また竹内弘行氏は「孔子の教義が時とともに変わる」ことは「内容は状況次第で詰め替え可能になり、結局は論者の主観的判断に帰してしまうことになる」(一四〇—一頁)と評しているが、それは梁啓超の権の考え方にも当てはまる。また後で述べる『孔子』の結論も「時中」なのである。このような実利的功利主義的な姿勢は戊戌変法期から五四運動期まで貫かれているのである。梁啓超は『清代學術概論』で自らの行動を「成見」がなかったとしている部分(六六章)があるが、この現実に適応していこうとする姿勢が「成見」のなさとして表れているのであろうと推測できる。

この梁啓超の権重視の思想、それは功利主義と呼んでも差し支えないであろう。確かに梁啓超は第二章でベンサムや加藤弘之の近代の功利主義を批判するが、それは自己の利益を謀る点、つまり近代の功利主義が暗黙のうちに前提とする個人主義の部分が社会全体の利益に反する点を批判するのであって、社会全体の利益を重視する利他主義の主

張の中で、その効能を問題とする帰結主義の部分を否定しているわけではない。梁啓超にとつて、最終的な目標は「大同」の理想社会を実現することである。ただし、『子墨子学説』を見る限りその実現は遙か彼方、恐らく梁啓超自身が生きている間に実現するとは考えていない。その中で「大同」社会は、その実現のための具体的な方策を持たず、実際には社会を改良するための権つまり「法門」のみが存在するのである。

次に梁啓超の『子墨子学説』と高瀬武次郎の『墨子哲学』の關係について検討するが、その前に高瀬武次郎の『墨子哲学』はどういう書物であるかを考えてみよう。著者の高瀬武次郎は、一八九八年東京帝大文科大學漢学科卒。一九〇五年『先秦諸子哲学』により文学博士を取得、一九〇七年京都帝大開設時に中国哲学史講座の助教授に赴任、一九一五年同教授、一九二九年退官し名誉教授、以後立命館大學文学部長等を務め、一九五〇年二月没。『楊墨哲学』は二七歳の時、大学院在学時に博士論文『先秦諸子哲学』と並行して書かれたものである。<sup>26</sup>『京都大学百年史』が述べるように、高瀬武次郎の本領はむしろ陽明学の分野にあったのであり、<sup>27</sup>それも山下龍二氏が「高瀬武次郎氏は陽明学によって日本の青少年を導こうということで、陽明学の普及・宣伝に努めた」と評する人物である。<sup>28</sup>

はじめに触れたように、『墨子哲学』『楊子哲学』には明確な結論が書かれていないが、『楊墨哲学』を高瀬武次郎が著作した意図はその例言や井上哲次郎の序文に現れている。つまり楊子・墨子の思想が流行した周末を当時の風潮と同様危機的なものとし、楊子を当時の利己主義（功利主義）・快樂主義・本能主義、墨子を無差別博愛を唱道するキリスト教徒として排撃して、「穩当な倫理」を鼓吹しようとするものなのである。<sup>29</sup>ここで批判される、当時の利己主義・博愛主義とは、高橋亨が指摘しているように、当時有力であった加藤弘之の利己主義・キリスト教徒の博愛主義に当たるのである。そして、利己主義・博愛主義を否定する高瀬武次郎の主張する「穩当な倫理」とは、孔子・孟子に代表される儒家の倫理説であり、「吾人は寧ろ国家の為に生存し、常に国家を益し人類を愛すべき天職を有するものと信ぜり」（『楊子哲学』二八頁）と述べるような国家主義的な価値観なのである。このような、国家主義的な立場からの、加藤弘之・キリスト教徒批判は、序文を書いている高瀬武次郎の師である井上哲次郎の主張として有名であ

る。つまり、ここで高瀬武次郎は井上哲次郎の所説の代弁者としての役割を果たしている。そして、高瀬武次郎・井上哲次郎が危機感を抱いたのは、利己主義が庶民の厭戦感を、キリスト教が反戦論を招いたものだとして認識していたからであった。

梁啓超の『子墨子学説』は、高瀬武次郎の『墨子哲学』を利用して書かれているわけだが、この両書の論理・思想にはどのような共通点・相違があるのだろうか。まず両者とも、墨子の時代を楊朱と墨翟を利己主義・利他主義の対立の構図として捉え、現実と共通する問題を認め、墨子を通して現実を批判しようとする枠組みが同じである。また、墨子の思想の中核が天を信仰する宗教にあり、それが兼愛説等の実践面での主張を支えている見る点、そして、孔子・孟子の儒教が墨子より優れたものとする点では共通する。しかし、高瀬武次郎は墨子の博愛主義について否定的であるのに対して、梁啓超は墨子の兼愛説は利他主義として肯定する点が大きく異なる。また墨子の評価以外にも、進化論と、進化論に基づく加藤弘之の利己主義を、『楊墨哲学』の『楊子哲学』で否定するのに対して、梁啓超は随所で進化論を論拠とし、加藤弘之の利己主義に対しても肯定的に評価する。つまり、『子墨子学説』は『楊墨哲学』の分析を継承しつつ、墨子の生きた時代を「文勝之極敵」「社会不統一」「内競最烈」「宗教与哲学衝突」の時代と捉え、それが現在の情勢と類似しているとして、「今日の中国は皆楊（朱）である。……ああ楊学はついに中国を滅ぼす。今これを救おうとすればただ墨学があるだけだ」（二頁）と墨家の利他主義（兼愛説）を、中国人の利己主義を克服する手段だと評価する。つまり墨子の利他主義に西洋哲学の功利主義を結びつけることによって、『墨子哲学』に着想を得た宗教の体系を示し実行を促すことこそ『子墨子学説』の執筆の意図なのである。

のちに梁啓超は『墨子学案』<sup>30</sup>を著すが、資料はほとんど『子墨子学説』と同じであるにもかかわらず、その結論は、墨子の兼愛を根本において、そこから経済思想・宗教思想を説明するもので、内容は大きく異なる。それは、『孔子』と同じく、第一次世界大戦で荒廃したヨーロッパを遊歴して帰ったのちの梁啓超の政治的主張の変化を反映しているであろう。

## 二、武士道をめぐって——井上哲次郎との関係——<sup>(31)</sup>

次に『子墨子哲学』の「附言」(四七頁)で、日露戦争の際、常陸丸がロシア軍に襲撃され、兵士達は降伏せずに自殺したことに關して、浮田和民が将校を養成するのは容易ではないから、自殺するべきではなかった、と言ったことを紹介し、次に井上哲次郎の「留めるものが、数百の武士の数を増すことであっても、失うのは千年來伝えてきた武士道の精神である。だから諸将校の死は、正に日本に武士の数を増すことであっても、日本に武士の数を減らすことではない」という批判に賛成している。ここで話題となっているのは浮田和民の日露戦争時の捕虜問題に關する講演と、それに反論した佐藤少将の意見を含めて批評した『太陽』連載の「時局雜感」のうち、一四号に掲載された部分である。この「附論」が掲載されたのは、『新民叢報』第三年第九号(総五七号)で、その発行日は一月二一日とされるから、井上哲次郎の「時局雜感」を読んですぐ書かれたものと推測できる。ここで梁啓超は、日清戦争(甲午戦争)の際、海軍の将校の養成は容易ではなく、將來の中国の海軍をその復興の日のために保全すべきだとして自殺した丁汝昌を「活かしたのは将校の体軀であり、そこなつたのは海軍の精神だ」と、批判するのである。続けて梁啓超は中国でも武を興すべきだとして「中国之武士道」<sup>(34)</sup>を書くことを述べるが、井上哲次郎もまた武士道を發揮しようと有馬祐政とともに『武士道叢書』<sup>(35)</sup>を編輯している。梁啓超の「中国之武士道」はその序文で「尚武精神を奨励することが急務である」、「だから今わが祖先達の経歴の事実を蒐集して、最も名譽ある模範をわが子孫に贈る」と述べるように「尚武」を主張して、文を重んじ武を嫌う中国人を奮い立たせようとするものである。それは、『子墨子学説』の文を重んじすぎる周末の社会(文弊)と同じ観点に立っている。ここで梁啓超にとって儒家あるいは孔教はその根本からして武とは両立しないものであり、それを克服するためには墨子に拠らざるを得ないのである。つまり、戦争に負け続ける中国は、優勝劣敗の国家間の競争の中で今国家滅亡の危機にある。ところが東洋の弱小国であったはずの日本が、

西洋の大国ロシアに対して互角以上に戦っている（当時の日本国内の情報に拠れば大勝である）。この日本のように中国も軍事力を強化するには、武士道が必要だと考えたのであった。そこに井上哲次郎と交差する点があったと考えられる。

ところで、梁啓超と井上哲次郎の關係は、『子墨子学説』だけではない。狭間直樹氏・荻生茂博氏<sup>(37)</sup>が指摘するように、『子墨子学説』と同時期の『節本明儒学案』<sup>(38)</sup>の例言に井上哲次郎の言葉を引くが、それは『日本陽明学派之哲学』<sup>(39)</sup>の結論にある「陽明派の人、論著少きも、其行状は著書に代はるべきもの、而して著書よりも反りて人に教ふること多しとす。知行一致が彼等の主義なるが如く、彼等は其知る所を實行せり。故に彼等の行状は、彼等の知る所を発現するものにて、実に彼等の論著を代表するに足るものなり。是故に彼等の行状は十分学者の研究を値するなり」の意訳であろう。李惠京氏が指摘するようにこの時期、梁啓超は知行一致の陽明学への傾斜を示す<sup>(40)</sup>。ここで井上哲次郎と梁啓超は共に陽明学を評価するのだが、それは学説ではなく、その行動を知行合一（一致）・実行主義として評価しているのである。それは後に「重訂日本陽明学派之哲学序」<sup>(41)</sup>で井上哲次郎が、日本の陽明学者を「純潔玉の如き動機を抱き、壮烈乾坤を貫く底の精神を有する」<sup>(42)</sup>「高潔俊邁の君子人と實際家」と評価する姿勢と一致する。『日本陽明学派之哲学』は、戸川芳郎氏・町田三郎氏が述べるように資料的価値があるのは確かである。しかし、著書の目的は序の「維新以来世の学者、或は功利主義を唱導し、或は利己主義を主張し、其結果の及ぶ所、或は遂に我國民的道德心を破壊せんとす」、「功利主義若しくは利己主義を鼓吹し、我國民的道德心を撲滅せんとするものあるなり。是れ余が此書を（中略）発行する所以なり」と述べる通り、大島晃氏の言う、「つまるところ国家主義的発想を帯びる」、つまり陽明学者を顕彰することにより利己主義を批判し國民道德を育成することに重点があったのである。この利己主義批判は、高瀬武次郎の『楊墨哲学』と全く同じ趣旨であり、「陽明学」を顕彰する高瀬武次郎もまた、その意味でも井上哲次郎の後継者であったわけである。梁啓超が影響を受けたのは、井上哲次郎その人ではなくても、陽明学を知行一致の人格的完成という視点で捉えた明治日本における陽明学の影響を多分に受けていると言える。それ以外に

も前稿<sup>(44)</sup>で指摘したように、「中国學術変遷の大勢を論ず」『清代學術概論』の清朝考証学をルネッサンスと見るのは井上哲次郎の『日本古学派之哲学』にヒントを得ていると考えられる。このようにこの時期、梁啓超と井上哲次郎の心理的な距離は非常に接近していたと言えるだろう。

### 三、『孔子』と『孔子研究』

さて次に梁啓超『孔子』と蟹江義丸『孔子研究』<sup>(45)</sup>を比較してみたい。『孔子』第三節「孔学提綱」前半部(八―一八頁)と、『孔子研究』第二篇「孔子之学説」の第二章から第六章の「孔子の根本思想」(二四六―三四二頁)は、共に学・一貫・忠恕・仁・君子・礼を挙げており、各篇の内容は異なるが、梁啓超が『孔子研究』の枠組みを利用してゐるのは明らかである。また、『孔子』の第六篇「結論」(五四―六四頁)は、まず「時中之孔子」で先に述べた康有為以来の「時中」を挙げて、孔子の學術の特色だとする。続く「孔子之人格」(五八―六二頁)は、人の性質を知・情・意の三つに分類し、それを「孔子之知的生活」「孔子之情的生活」「孔子之意的生活」という三つの章で分析した上で、「知・情・意つまり知・仁・勇の三方面から分析・総合し孔子を観察すれば(中略)、調和して円満に発達している点で、孔子と並ぶ者はないのだ」(六二頁)と、知・情・意の三つが調和していることを強調している。この知・情・意は『孔子研究』第一篇「孔子之事蹟」の第十七―二十章「孔子の性格」其三―五(二二〇―三二頁)で知的生活・情的生活・意的生活と三つの方面に分け、孔子は円満という点では釈迦やキリストよりも優れているのと同じである。つまり、梁啓超は『孔子研究』を利用して結論を作っているのである。それ以外にも、「情的生活」の孔子の美的感情の発達の強調(六〇―六一頁)は荻生徂徠の説を蟹江義丸が用いたもの(二二六―二七頁)であり、また「意的生活」に逐語訳の部分<sup>(47)</sup>がある。つまり『孔子』の結論は蟹江義丸の『孔子研究』の「孔子の性格」に依拠している。

しかし、『孔子』と『孔子研究』の関係は、『子墨子学説』と『墨子哲学』ほど密接ではない。大幅にその構成を變

えている以外に、その描き出そうとするものが異なる。つまり『孔子研究』の第二篇第十一、十二章「孔子の政治論」(三八〇―四〇三頁)が、孔子の政治を法治主義に対抗する徳治主義・礼治主義と規定し、徳治・礼治は孔子の時代には空文になっていた点を批判するのは、『孔子研究』の主張である中庸の徳徳につながることに、当時の日本において、政策面で法治主義の必要があったからである。また孔子が重視した仁政を殖産と教育であるとするのは、政策面での富国策・教育面での道徳主義・人格教育の必要があったからであり、軍事軽視の批判も、国家主義の立場からの批判である。上記の政治的主張は先に述べた井上哲次郎の主張につながるものである。それに対して、『孔子』は第五節「孔子之政治論与春秋」(二)「大同与小康」(四二―三頁)で孔子の政治上の根本観念は『礼記』礼運篇に説かれた大同社会であると、大同社会を「天下を公と為す」デモクラシー、「信を講じ睦を修める」という絶対的平和主義の社会であるとして、孔子を民主主義者・平和主義者であると認める。これは李惠京氏も述べるようにヨーロッパ遊歴後の梁啓超の姿勢の変化を表している。<sup>(48)</sup>

では次に、『孔子研究』はどのような性格の書であるか考えてみよう。「蟹江義丸の『孔子研究』は経学から独立した、斬新な中国古典研究の代表とされた。これらの刺激が漢学科に与えた影響は大きい<sup>(49)</sup>」いと評価されるが、『孔子研究』の斬新さは山下龍二氏が指摘するように、孔子を聖人としてではなく歴史上の人物として評価する人間化にあり、それが当時の漢学科主任星野恒に<sup>(50)</sup>「孔子は尊奉すべし、研究すべからず」と批判されたのである。この孔子を歴史上の人物と見る観点は、留学中『イエス伝』の著者ルナンに会い、ヨーロッパにおけるイエスの人間化を『釈迦牟尼伝』に取り入れた井上哲次郎の影響を直接・間接に受けていると考えられる。<sup>(52)</sup> また『孔子研究』執筆の意図は、井上哲次郎がその序文で「独り教育家の模範としては渾円球上未だ曾て孔子の如き高尚且つ円満なる人格あるを見ざるなり」(二―三頁)、「人道の教、柄として日星の如く、永く後世人をして其適従する所を知らしむる」(三三頁)と述べるように、孔子の倫理観を顕彰する点に中心があり、その倫理とは、井上哲次郎の国家主義的な東洋道徳につながるものである。そもそも蟹江義丸は哲学科の出身で『西洋哲学史』『倫理学叢話』、パウルゼン『倫理学』等の著書・訳書

があり主に西洋哲学を研究していた。それが日本儒教三部作の基礎作業となる、徳川時代諸儒の遺書を節録した『日本倫理彙編』<sup>(54)</sup>を井上哲次郎と共編する中で中国・東洋の倫理思想を志向するようになった人物である。桑木巖翼等の回顧に拠れば、『孔子研究』は孔子のことを述べる際には必ず触れられるほど評価され版を重ねているが、蟹江義丸が高等師範の倫理学担当の教官であったこと、再版に際し高等師範の岡田正之・諸橋轍次が校正していることを考えると、井上哲次郎門下の儒教を道徳倫理教育に結びつける気風の中で評価されたのであろう。つまりその著作の目的は『揚墨哲学』と同じである。しかしその研究書としての完成度は雲泥の差がある。それは、高瀬武次郎と蟹江義丸の資質・専門の違い以外に、功利主義・博愛主義を否定するために書かれた『揚墨哲学』とは逆に、理想としての儒教道徳を説くものであったためであろう。『孔子研究』には高瀬武次郎の場合のように露骨にその政治的主張が表に出ていないが、伝統的な聖人像を否定しながらも、近代国民国家の目指すべき道徳家・教育家として孔子を描き出すのである。

この蟹江義丸の『孔子研究』は、山路愛山によって批判されている。山路愛山の『孔子論』<sup>(56)</sup>については、既に内山俊彦・村山吉広・加賀栄治諸氏の研究で明らかになっているが、当時としては非常に優れたものであった点で一致している。それは山下龍二氏が述べるように、『孔子研究』という先行研究の孔子の人間化という視点を獲得したからでもあるが、孔子が生きた時代の認識が優れていたからである。山路愛山が『孔子論』を執筆したのは単に、「大学の研究というものが心憎きものに非ず。あのようなものならば、独学生にでも出来るものなりと思ひ付」<sup>(58)</sup>いたものではない。『孔子研究』が君臣道徳を強調し、日本の国民道徳の典型として孔子を描こうとするのに対して、『孔子論』は君臣関係を契約と見るように、『孔子研究』の国家主義的・護教主義的側面を批判しようとしたのであろう。つまり、「所謂大学一派の孔子論と意見を戦はせんとする」<sup>(59)</sup>のは、『孔子研究』の批判を通して井上哲次郎に代表される国家主義的な志向に反駁しようとしたのである。

一九〇四年に出版された『孔子研究』を一九二〇年になって取りあげたのはどうしてであろうか。<sup>(60)</sup>この点に関して



は李惠京氏の詳細な考察<sup>(61)</sup>があり、それに拠れば「孔子」が発表された前年の一九一九年に出版された、学術面で新文化運動を代表する胡適の『中国哲学史大綱』<sup>(62)</sup>で描かれる孔子像に対して反駁を加えたものである。梁啓超は、胡適が留学中学んだデューイのプラグマティズム及びその方法論に基づいた孔子の分析に対抗するために、在日期间中に手にしていた『孔子研究』を利用したのだと考えられる。

## 結 論

以上考察してきたように、梁啓超の中国哲学研究と、日本における中国哲学研究のかかわりにおいて、梁啓超が主に取り入れたのは、一九〇〇年から一九〇四年つまり日露戦争直前の時期の、井上哲次郎をはじめとする一派（嚴紹璽氏の所謂「官学体制学派」）のものであった。その利用の仕方はその理論の一部を梁啓超自身の考える政策あるいは主張を裏付けるものとして一部分を利用するものであった。坂出祥伸氏・嚴紹璽氏が指摘するように、明治後期の中国哲学研究は江戸時代以来の漢学から近代的な中国学への変化の過程にあり、その中で所謂「官学体制学派」以外に、西洋哲学の方法論を体系的に導入しようとする松本文三郎・遠藤隆吉ら（嚴紹璽氏の所謂「私学体系学派」）があり、また本稿で取りあげた『楊墨哲学』『孔子研究』の優れた批判者である、高橋亨・山路愛山ら<sup>(64)</sup>がいた。その中で「官学体制学派」を取りあげたのは、第一にそれが梁啓超の政治的主張を裏付けるのに有効であったからであるが、それ以上に梁啓超と「官学体制学派」の学術に対する姿勢に共通する部分があったからだと推測できる。つまり井上哲次郎の日本儒学三部作、高瀬武次郎の『楊墨哲学』、蟹江義丸の『孔子研究』は共に、日本における国民道徳を普及させるために、中国古代や日本近世の人物を取りあげるが、梁啓超の著作もまた、中国を近代国家として再生させるために儒家・墨家等の伝統学術（文化）を取りあげる。つまりその人の学説の内容の是非よりも、その学説を説いた人の人格を評価するアプローチの仕方そのものが「官学体制学派」の影響を受けているのではあるまいか。そこには政

治・社会を変えていく手段としての有効性を問う姿勢が共通して見られる。本稿では触れられなかったが、梁啓超は「新史学」「史学の革新」を主張しながら日本における崔述の再評価について全く関心を持たなかった背景にも同様の有効性からの判断がある。このような実践面での有効性を強調するのは、一種の功利主義で、それは船山信一が井上哲次郎の国家主義を「忠信孝悌や共同愛国を利己主義によって基礎づけている」と指摘するように、明治期の哲学全体の功利主義的性格の顕れであり、それが梁啓超に影響を与えたのではなからうか。また、梁啓超は利他主義と対立するものとして利己主義を批判するが、利己主義・利他主義が対立する構図そのものが明治の哲学界の特徴の一つである。

「官学体制学派」への接近は、当時の日本の状況をじかに感じた梁啓超にとってある意味で当然のものであった。日清戦争後、逃亡兵・徴兵拒否が増えたこと等でもわかるように、政府の宣伝にもかかわらず国民の中には厭戦・反戦気分が横溢し、この時期には教育勅語で強調された愛国（国家主義）はまだ日本国民の中には浸透していなかった。しかし、日露戦争を目前にした時期、急速に日本人は愛国的になり国民統合が進んだのである。それは、政府の宣伝が功を奏したという種類のものではなかった。井上哲次郎は近代国家の国民としての自覚のない民衆に対して、教育勅語に基づく儒教倫理を中心にした「共同愛国」つまり国家主義を主張していた。しかし、それが直接国民統合をもたらしたかという点、そうではない。しかし進化的競争の中で勝ち抜くための国民国家の創出が課題であると認識していた梁啓超が、近代国民国家の国民としての日本国民が現れる現場に居あわせ、近代国民国家への変貌をもたらした知的エリートの採った有力な手段として「官学体制学派」に注目したのではなからうか。だからこそ、梁啓超はその著作を利用しただけではなく、その発想のあり方に影響されたのであった。それは「官学体制学派」だけに限られるものではなく、むしろ当時の日本の時代の空気とでも言うべきものに影響されたと考えられる。本稿では、筆者の力不足からその「空気」との関係を明確にしえなかった。今後の課題としたい。

## 注

(1) 梁啓超の日本を通した中国哲学研究の受容に関する研究は、次のものがある。  
 李惠京『中国近代における天下観と道徳の行方』(近刊予定) 第三篇「近代における伝統の受容と変容——一つの典型としての梁啓超」。

日本の中国哲学研究史に関しては主要なものは次のようなものがある。

戸川芳郎『漢学シナ学の沿革とその問題点——近代アカデミズムの成立と中国研究の「系譜」』(『理想』三九七号、一九六六年)。

金谷治『中国思想史総説』(中国文化叢書『思想史』大修館、一九六七年)、一—一九頁、のち『金谷治中国思想論集』平河出版社、一九九七年、下巻三四五—三六六頁。

山下龍二『明治思想研究史』(『名古屋大学文学部研究論集』NCKX、哲学三三三、一九八七年)、のち『陽明学の終焉』研文出版、一九九一年、九一—六六頁。

坂出祥伸『中国哲学研究の回顧と展望——通史を中心として——』(『東西シノロジー事情』東方書店、一九九四年、一七—九四頁)。

町田三郎『明治の漢学者たち』(研文出版、一九九八年)に所収される諸論文。

嚴紹鏞『日本中国学史』第一卷(『東方文化叢書』江西人民出版社、一九九一年)。

中村元・武田清子監修『近代日本哲学思想家辞典』東京書籍、一九八二年。

(2) 『新民叢報』(本稿では台北・芸文印書館一九六六年による)四九・五〇・五二・五三・五七・五八号、一九〇四年、『飲冰室專集』、『飲冰室合集』北京・中華書局、一九八九年所収)第三七冊一—五三頁。『新民叢報』では「第六章 墨学之传授」が「第七章」となっており、「未完」で終わっている。当初の構想であった連載開始時の篇目(四九号)を見ると第五章以下の部分が異なっている。第二章第一節で第八章に言及するので、この時点まで当初の構想は維持されていたことがわかる。以下『飲冰室專集』『飲冰室文集』は『專集』『文集』と略称。本文中で示す頁は前記『飲冰室合集』のもの。なお、本稿では旧字体を当用漢字体に改めた。テキストは、『專集』に所収されるものを用い、『新民叢報』を参照した。

(3) 『楊墨哲学』金港堂、一九〇二年。

(4) 高橋亨「高瀬文学士著楊墨哲学を評す」(『哲学雑誌』一八六・七号、一九〇二年)のうち一八六号二二頁。高橋亨は、一九〇二年帝国大学漢学科(史学専攻)卒業。「高橋亨先生年譜」(『朝鮮学報』一四号、一九五九年)に拠れば、卒業論文「漢易を難して根本博士の易説に及ぶ」(『哲学雑誌』一八九・一九〇・一九三号、一九〇二―三年)より前の論文であるが「高橋亨先生著作目録」(前掲『朝鮮学報』)には載せられていない。高橋亨は朝鮮文化研究者として知られるが、中国哲学研究も注目すべきものである。

(5) 『子墨子学説』第一節「尊天之教」(五一―一〇頁)。

(一) 天為万事万物之標準 (二) 天者人格也 (三) 天者常在者也全知全能者也 (四) 天者至善高貴而為義之所從出也 (五) 天之欲惡与其報施 (六) 天之所欲惡者何在

(6) 『墨子哲学』第二章第三節「天志篇」(一一八―一三八頁)。

一、天は見ざる所なし 二、政治の根源 三、天は最高貴にして義の出づる所 四、天の欲惡と其の応報 五、義政と力政 六、天は民を兼愛す 七、天志を以て標準と為す

(7) 『子墨子学説』第三章第二節「墨子兼愛説之梗概」(三一―四頁)。

一、愛情与社会之關係 二、兼愛為維持社会不二法門 三、兼愛与別愛之比較 四、兼愛即所以自愛 五、先聖兼愛之成例 六、実行兼愛之非難

(8) 『墨子哲学』第三章「兼愛交利」(一三八―一五九頁)。

一、天下の乱は兼愛交利せざるより起る 二、兼愛交利の効用を示す 三、天下の利害と兼愛交利、別愛交賊 四、兼愛と別愛の比較 五、古聖の兼愛交利 六、兼愛交利は父を無みすることなきかの間に答ふ 七、兼愛交利は難事にあらず

(9) 『子墨子学説』第二章第二節「鬼神教」(一〇―二頁)で、鬼神の有無の問題に関する答えとして挙げる三つの説は『墨子哲学』の「墨子立論の三法」を「明鬼篇」に適用した三から五までの部分(二四―二五〇頁)をほぼそのまま訳したものである。「墨子立論の三法」とは『墨子哲学』第二章第四節(二三三―一三八頁)で、墨子の立論の「標準」として、高瀬武次郎が独自に立てた三つの原則。

(10) 『子墨子学説』第三章第三節「非命」(二二―三七頁)は『墨子哲学』第二章第一節内「運命の意義を有する天」の一「制限的、超力的宿命説」と二「極端なる宿命説」の二分類(二〇〇―一一頁)に対応する。

(11) 「楽利主義泰斗邊沁之学説」(『新民叢報』第一五・一六号、一九〇二年)、『文集』一三、三〇―四七頁)とは Utilitarian-

- ism(功利主義)を「樂利主義」に当てるが、『墨子学説』の「美利主義」も同じもの。なお「樂利主義泰斗邊沁之学説」で挙げる功利主義関係の日訳書は森時彦氏の調査で明らかに成り同氏の論文を参照されたい。
- (12) 加藤弘之の「利己主義」については、『自由書』(加藤博士天則百話)、『新民叢報』第二二号、『専集』二、九一—九八頁)で、『天則百話』(博文堂、一九〇〇年)を紹介して、「知略的愛己心」について賞賛している。なお、梁啓超と加藤弘之の功利主義との関係については佐藤豊氏「梁啓超と功利主義」(『中国——文化と社会——』第十三号 中国社会文化学会、一九九八年)に詳しい考察がある。
- (13) 墨子が利を重んじたことに関しては、金谷治氏(『中国古代的思想家たち』、『諸子百家』中央公論社、世界の名著一〇、一九六六年、二二—二三頁)他も指摘しているように墨子の兼愛説の特徴である。
- (14) 注で「生計学説沿革小史」(一九〇二年『新民叢報』第七・九・一三・一七・一九・二三号、一九〇四年第五一号、『文集』一一)を参照せよと注意する。該当するのは第二章「上古生計学」。ここで梁啓超は、プラトンの理想社会を礼運の大同説と類似したものと評価している。生計学はEconomics(経済学)の訳語。
- (15) 墨子の説が廢絶し、キリスト教の愛説が空文となつていくことから、博愛は結局は人情に合せず効果がないという議論そのものは、『墨子哲学』のキリスト教批判にも見られる(愛説の比較)二六一頁)。
- (16) 『子墨子哲学』に付した「墨子之論理学」(五五—七二頁)もまた、墨子の論理学を解説した桑木嚴翼の「支那古代論理思想發達の概説」(『哲学雑誌』一六三・一六四、一九〇〇年、のち『哲学史劄記』一九四三年、小山書店、三三〇—三五〇頁)の影響を受けている可能性がある。日本における中国古代論理学研究史については、坂出祥伸「明治哲学における中国古代論理学の理解——桑木嚴翼を中心として」(『前掲書九五—一一八頁)が参考になる。
- (17) 「亡友夏穂卿先生」(『晨报副刊』一九二四年第九四号、『文集』四四上、二二二頁)。「兼士」とは『墨子』兼愛下で墨家を代表して、儒家を代表する「別士」を論駁する人物。
- (18) 『墨子問詁』について梁啓超は『中国近三百年學術史』の「清代学者整理旧学之総成績」(一九二四年、『東方雜誌』第二一卷第二二・二三・一五—一八号、『専集』七七)で二三歳(一八九五年)の時、孫詒讓から『墨子問詁』を贈呈され、それによって墨子学を志したと記している(二三〇頁)。
- (19) 原題「前清一代思想界之蛻變」(『改造』第三卷第三一五号、一九二〇年)、『専集』三四に所収されているものは胡適の助言を納れた改訂版。書誌については小野和子訳(『東洋文庫五四一』、一九七四年、平凡社)の解説(三五—三六〇頁)を参照。

- (20) 「愛説之梗概」「兼愛交利」が共に引く『墨子』「兼愛中」篇の「視人之家、若視其家」以下の引用文は、孫詒讓『墨子問詁』では「君臣相愛」以下四十字を、すぐ後ろの「天下之上」以下から移すように原文を変更している（中華書局、新編諸子集成第一輯、一九九六年、底本は一九二〇年重刊本、では上冊九五頁）が、高瀬武次郎・梁啓超ともにこの校訂を採用しておらず、畢沅の經訓堂本を用いている。『墨子問詁』は初版（ただし三百部のみ）が一九九三年、現在通行する重訂本は一九一〇年に出版。なお、『墨經校釈』（一九二二年、『專集』三八）では全面的に『墨子問詁』を採用している。
- (21) 『墨子哲学』も「一種の神道を立て、修齊治平の要員と為したる」（一九九頁）「鬼神の威靈賞罰を明らかにするは、當時の放恣乱行を矯正禁止し以て治国平天下の大目的を達する為めの方説なり」（二五二頁、同様の表現が二三九頁にもある）と、墨子の鬼神論を「社会改革の「便法」とする。
- (22) 「天則百話」（前掲九七頁）は加藤弘之の「変形之利己心」を「此実普渡衆生之妙法門也」と評価する。
- (23) 「論支那宗教改革」（『清議報』第一九・二〇冊、一八九九年、『文集』三、五六頁）。
- (24) 日原利国氏は「権」を「不幸な極限状況において」、「その時その場の状況に即応して、適宜な処置をとること」であって、「権についてはすでに論語に見え、孟子も論じているが、公羊伝はこれを正面から取りあげ、その定義の明快なこと、評価の積極的なこと、他の経伝の比ではない。」と説明する（『春秋公羊伝の研究』（創文社、一九七六年）五「経と権」二二七頁）。
- (25) 竹内弘行「康有為と孔子教」（『高野山大学論叢』一七、一九八二年）、のち『中国の儒教的近代化論』（研文出版、一九九五年）。
- (26) 『楊墨哲学』は五月刊、『先秦諸子哲学』の執筆は七月。「高瀬博士著作目録」（『高瀬博士還暦記念支那学論叢』京都・弘文堂、一九二八年）。
- (27) 京都大学百年史編集委員会編『京都大学百年史』「部局史編一」京都大学後援会、一九九七年、六九頁。
- (28) 山下龍二、前掲書二二頁。
- (29) 前掲『楊子哲学』一〇〇頁。
- (30) 『改造』第三卷第一〇・一一号、一九二二年、原題「墨子講義摘要」（『專集』三九）。
- (31) 井上哲次郎に関する研究には、次のようなものがある。
- 船山信一『増補明治哲学史研究』ミネルヴァ書房、一九五九年。
- 大島康正「井上哲次郎〈知識と思索の分離〉」（朝日ジャーナル編『日本の思想家』2、朝日新聞社、一九六三年、九四―一一

○頁。

峰島旭雄「明治期における西洋哲学の受容と展開（8）——井上哲次郎、その哲学の再吟味——」（『早稲田商学』二二九、一九七二年）。

大島晃「井上哲次郎の「性善悪論」の立場」（『ソフィア』四二—四、一九九四年）。

同「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究」（『ソフィア』四五—三、一九九六年）。

同「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究と『日本陽明学派之哲学』（『陽明学』第九号、一九九七年）。

町田三郎「井上哲次郎ノート——漢学三部作を中心として——」（『中村璋八博士古稀退官記念論文集』汲古書院、一九九六年、九四九—九六三頁、また前掲書三三一—二四六頁）。

『井上哲次郎自伝』富山房、一九七三年。

(32) 一九〇四年九月三日、東京市教育委員会での講演（『近代日本総合年表（第2版）』岩波書店、一九八四年、一八〇頁）。

(33) 『太陽』博文館、第一〇卷第一二—一四号（一九〇四年八月—一月）。

(34) 「中国之武士道」広智書局、一九〇四年（『専集』二四）。

(35) 井上哲次郎・有馬祐政編『武士道叢書』一九〇五年、博文堂。

(36) 同じ尚武を述べるものに『新民説』十七節「論尚武」（『新民叢報』第二八・二九号、一九〇四年、『専集』一〇八一—二一八頁）がある。

(37) 狭間直樹「宋教仁にみる伝統と近代——日記を中心に——」（『東方学報』京都第六二冊、一九九〇年）。

荻生茂博「幕末・明治の陽明学と明清思想史」（源了円・巖紹邊編、日中文化交流叢書三『思想』大修館書店、一九九五年、四〇四—四四四頁）。

同、上記補注（『米沢史学』第一号、一九九五年）。

(38) 『節本明儒学案』（新民社、一九〇五年）例言。日本井上哲次郎氏有言、「学者、其所信之主義、曰知行合一、故其人身教之功、比諸言教之功、為尤大欲觀其精神、無甯於其行事求之」（井上氏「日本陽明派之哲学」第六二七葉）此知言也。

(39) 「日本陽明学派之哲学序」（『日本陽明学派之哲学』富山房、一九〇〇年）。

(40) 李惠京前掲書、第一章「天下観の崩壊による人間観のゆらぎ」。

(41) 重訂本序（一九二四年）は一九二二年の『国民道德論』以後の展開を示している。中江藤樹の評価は戦前の修身教育にお

ける中江藤樹の顕彰につながる。

- (42) 戸川芳郎、前掲論文(二〇—一頁)、町田三郎、前掲論文。
- (43) 大島晃「井上哲次郎の『東洋哲学史』研究と『日本陽明学派之哲学』(前掲四一頁)、また『日本陽明学派之哲学』の著作目的が陽明学者を顕彰することによる国民道德の育成に重点があったことは、井上哲次郎は『自伝』(前掲)でも述べている。
- (44) 拙稿「梁啓超にとつてのルネッサンス」(『中国思想史研究』京都大学中国哲学研究会、第一九号、一九九六年)。なお、この論文の注41で、バスタード(Marianne Bastid-Bruguière)氏の指摘による梁啓超と井上哲次郎の出会い(一八九九年五月)を挙げるが、拙稿発表後バスタード氏が「梁啓超与宗教問題」(巴斯蒂著、張広達訳『東方学報』京都第七十冊、一九九八年)の中で取りあげている(三三八—三三九頁及び三三八頁)。
- (45) 梁啓超『孔子』広智書局、一九二〇年『専集』第三六冊。
- (46) 蟹江義丸『孔子研究』金港堂、一九〇四年。
- (47) 『孔子』六一頁と『孔子研究』三二七—八頁。
- (48) 李惠京、前掲書第三章「梁啓超の大同——儒教的社會主義」。
- (49) 東京大学百年史編集委員会編『東京大学百年史』(一部局史一)東京大学出版会、一九八六年、五一〇頁。また坂出祥伸前掲論文九一頁。
- (50) 山下龍二「明治の孔子論」(『新しい漢文教育』第一九号、一九九四年)。
- (51) 桑木殿翼『孔子研究』跋、「漢学会の回顧」(『東京支那学報』第三号、一九五七年)。
- (52) 井上哲次郎・堀謙徳「釈迦牟尼伝」前川文栄閣、一九〇二年。井上哲次郎は、ヨーロッパ留学中にルナンに会っており、東京大学で東洋哲学を担当した時期(一八九二—九六年)を回想して「自分の著した『釈迦牟尼伝』の特色は、釈迦に就いての種々の奇跡や神話的のものをすっかり振り落し、確な史実と思はれるものを摺んで書いたものである」(前掲『井上哲次郎自伝』四四頁)と述べている。『釈迦牟尼伝』ではルナンの『イエス伝』に触れる。
- (53) 『西洋哲学史』(『帝国百科全書』一五六、博文館、一八九九年)、『倫理学叢話』(瀬木博尚刊、一九〇三年)、パウルゼン『倫理学』(翻訳『帝国百科全書』二四、博文館、一八九九年)。
- (54) 『日本倫理叢編』全十巻、育成会、一九〇一—三年。



- (55) 「故蟹江義丸氏三十年追悼会に於ける追懷談」(『丁酉倫理会講演集』三七一号、一九三三年)。
- (56) 『孔子論』一九〇五年二月二十八日、民友社。『山路愛山集(二)』(『民友社思想文化叢書』第3巻、三一書房、一九八五年)所収。
- (57) 内山俊彦「ある中国思想史家——山路愛山について——」(『中国の文化と社会』第九号、一九六一年)。
- 村山吉広「山路愛山の『孔子論』」(『漢文学研究』第一〇号、一九六二年)。
- 加賀栄治「山路愛山の中国研究」(『同(統)』(『文教大学国文』第一一・一二号、一九七二—七三年)。
- (58) 『独立評論』明治三九(一九〇六)年第六号(復刻版、みすず書房、一九八七年)。村上吉広氏前掲論文の指摘による。
- (59) 『独立評論』明治三八(一九〇五)年第二号、同前。
- (60) 『教育世界』(教育叢書第四集、一九〇四年)に蟹江義丸「孔子研究」の節訳「孔子之学説」が掲載されている。しかし、翻訳されたのは「孔子研究」の第二篇「孔子の学説」のみであるから、梁啓超はこの翻訳を参照したのではない。
- (61) 李惠京、前掲書、第三章。
- (62) 『中国哲学史大綱』(商務印書館、一九三〇年)、出版されたのは古代を扱う上巻のみ。
- (63) 坂出祥伸、前掲書(二一—三六頁)、嚴紹璽前掲書(二九五—三二五頁)。本稿では嚴紹璽氏の学派名を用いるが、嚴紹璽氏の分類には問題もあり筆者はその分類・評価について必ずしも同じ意見ではない。
- (64) また綱島栄一郎(梁川)『春秋倫理思想史』(一九〇七年、早稲田大学出版部)の最後に楊朱と墨翟を挙げる(二七五—三四〇頁)のも、『墨子哲学』を意識したものだと思われる。
- (65) 崔述(一七四〇—一八二六)は弟子の陳履和によって一八二四年に『崔東壁遺書』が刊行されて以来、中国では久しく評価されていなかった学者である。この崔述の学術の近代性を再評価したのは日本の那珂通世である。那珂通世は、狩野直喜に贈られた(三宅米吉「那珂通世伝」陳履和の『崔東壁遺書』に基づき、一九〇三年『崔東壁遺書』に校点を施して刊行した。その刊行以前に書かれた高橋亨の「高瀬文学士の楊墨哲学を評す」で、崔東壁について触れるから、那珂通世が実際に崔述に注目したのはそれ以前のことである。那珂通世が崔述を評価したのは、金谷治氏が評するように(『疑古の歴史』(前掲『金谷治中国思想論集』下巻所収)、史料批判の先進性にあつた(ただし「漢学界の回顧」(注51参照)で述べられるように、当時の漢学を専攻する学生にとって疑古的・弁偽的な風潮は、「抹殺風」として反発を感じていたようである)。

また、顧頡剛の述懐(『古史弁』第一冊)に基づけば、一九二〇年に胡適・顧頡剛が李元度『国朝先正事略』の記事から崔述に注目したのが始まりだという。彼等は先ず陳瓊和の原刊本をまず手に入れ(告得崔東壁遺書書一九二二年一〇月)、その後日本の那珂通世校点本を手に入れている。それが一九二一年顧頡剛校点本の刊行、胡適の「科学的古史家崔述」(『国学季刊』第一卷第二号、一九二三年)に結実し、古史弁学派の中で高く評価されたのである(李培棟「洙泗考信録」的貢献和価値」(『上海師範学院学报』一九八一年第一期)による)。

ところが、梁啓超は康有為「孔子改制考」(一八九七年)、張之洞「書目答問」(一八九五年)に触れる崔述についてすでに知っていたはずであり、また村上吉広氏(注57参照)が指摘するように蟹江義丸「孔子研究」は崔述を批判的にはあるが、大きく取り扱うのである。しかし、『清代學術概論』(一九二〇年)では崔述に触れず、その点を胡適に指摘されている(『胡適的日記』)。梁啓超が、最も早く崔述に触れるのは「評胡適之中国哲学史大綱」(もとになった北京大学哲学社の講演は一九二二年三月)であるが、これは『中国哲学史大綱』(発行時点では崔述に注目していない点に注意)に対する反論として用いているに過ぎない。梁啓超が本格的に崔述を評価するのは、胡適「一個最低限的国学書目」(一九二三年)に対して「国学入門書要目及其詁法」(一九二三年)で反駁して以降の「要籍解題及其詁法」「清代學者整理旧学之総成績」(一九二四年)においてである。この間の事情については張朋園「胡適与梁啓超」(『近代史研究集刊』第一五期)に詳しい。

この梁啓超の崔述評価をめぐる問題は、梁啓超の特に晩年における學術観の変遷と大きく関わりを考えられるが、紙幅の都合もあり別稿に譲りたい。

(66) 船山信一、前掲書、一五一頁、また四七頁―七三頁を参照。

最後に、本稿は「梁啓超の研究」班及び日本中国学会第四九回大会(大阪市立大学)での口頭発表に基づいて、それを整理・拡充したものである。日本中国学会の発表で司会を担当された際、康有為と「時中」の関係を指摘し研究会においても多くの助言をくださった竹内弘行氏、博士論文をいち早く贈呈してくださった李惠京氏をはじめ研究会の諸氏、及び明治時代の日本について貴重な助言をくださった富山大学人文学部の立川健治氏のおかげである。ここに感謝する。