

「新儒家」の誕生に関する一考察

鈴木章伯

A Study of the Beginnings of New Confucianism

SUZUKI Akinori

The publication of *Eastern and Western cultures and their philosophies* by Liang Shuming and the controversy over science and metaphysics which was instigated by Zhang Junmai are recognized as a *Merkmal* of the beginnings of the construction of the New Confucianist discourse. However, previous studies, especially in descriptions of the beginning of New Confucianism around the time of the May Fourth Movement or New Culture Movement, because of their lack of concern for the views of the Other, fail to deal comprehensively with both of the realities mentioned above.

This paper describes the process of Zhang Junmai's conversion from social science to philosophy by taking into account the socio-cultural context of that time, and shows that Hu Shi's criticism of Henri Bergson and his philosophy of life brought about the re-discovery of New Confucianism from the perspective of the Other.

キーワード：新儒家 (New Confucianist)、新文化運動 (the New Culture Movement)、生の哲学 (Philosophy of Life)、他者 (the Other)

緒 言

梁漱溟『東西文化及其哲学』の出版（1921年）、そして「人生観」と題された張君勱による清華大学での講演（1923年）は、「新儒家」の活動開始時期を示すメルクマールとして夙に指摘されるところである。

これらふたつの事柄は、方克立・李錦全主編『現代新儒家学案』上巻（中国社会科学出版社）、鄭大華・任菁編『孔子学説的重光—梁漱溟新儒学論著輯要』（中国廣播電視出版社）、呂希晨・陳瑩選編『精神自由與民族文化—張君勱新儒学論著輯要』（中国廣播電視出版社）といった梁漱溟と張君勱に関する代表的な研究成果、あるいは劉述先『論儒家哲学的三個大時代』（貴州人民出版社）などにおいて、梁啓超『欧遊心影録』からの影響を主軸、もしくは「東西文化論争」「科学と玄学の論争」といった背景のどちらかを捨象するかたちで、個別的に論じられている。

こうした研究は、「新儒家」テキストの内在的解釈という点においては非常に優れている。しかしながら、新文化運動の初期段階に派生した「東西文化論争」から「科学と玄学の論争」にいたる思想史的な流れのなかにおいて、ふたつの事柄を「新儒家」誕生の契機として総合的にとらえようとする視座に欠け、それによって図らずもふたつの事柄は二元的なイメージのもとに語られてしまっている。それは主として、他者の不在に起因するものであると考えられる。

そこで本稿では、当時の社会的・文化的状況を背景に、張君勱の社会科学から哲学への転向、そして「人生観」講演にいたる過程をトレースし、「複数性（plurality）」という観点から「新儒家」誕生に纏わるふたつの源流とその相互関係についてみてゆくことで、これまでの研究に欠如していた他者という視点を補うこととしたい。また、時系列でみてゆくことによって、新文化運動を背景とした言説生産の現場、特にそこで生成される言説の変化に注目しながら、「新儒家」誕生の過程を再構成し、その思想史的解明につなげてゆきたい。

1 共和制という理想

（1）共和国の行方を模索して

当初『青年雑誌』と称されたその雑誌に陳独秀は「敬告青年¹⁾」を発表し、（一）「自主的であ

1) 『青年雑誌』第1巻第1号（群益書社、1915年）。また、陳独秀は同誌所載の論文「仏蘭西人與近世文明」のなかで、近代文明の特徴は①「人權説」、②「生物進化論」、③「社会主義」にあるとし、「東洋文明」を構成するインド文明と中国文明を「古代の遺物」（猶古之遺也）と批判し、「西洋文明」の優越性を主張している。こうした文明批判は、直接的、間接的に「敬告青年」において掲げられた（一）～（六）の項目と呼応しており、その背景には陳独秀の旧習（旧社会の伝統）を墨守しようとする「国粹」主義に対する

って奴隷的であるな」、(二)「進歩的であって保守的であるな」、(三)「積極的であって退隱的であるな」、(四)「世界的であって鎖国的であるな」、(五)「実利的であって虚文的であるな」、(六)「科学的であって想像的であるな」とよびかけ、中国のあるべき理想を訴えた。

このなかで注目したいのが、(五)「実利的であって虚文的であるな」の内容である。陳独秀は、英国におけるジョン・スチュアート・ミル（功利主義）、フランスにおけるオーギュスト・コント（実証哲学）、それからドイツにおける科学と物質文明の隆盛がそれまでの思想に根本的な変化を齎し、現実生活に無益な虚文・空想は唾棄された一方で、第一次世界大戦の影響（つまり科学と物質文明への反動）から最近ではオイケンとベルクソンが新たに「生の哲学」を提唱していることに言及し、この二人を「当代大哲」学者としている。

また、陳独秀はその翌年に発表した論文「当代二大科学家之思想」のなかでも、特にベルクソンに言及し、『創造的進化』（1907年）は十九世紀に流行した機械論を批判し、人間の自由意志を肯定するヨーロッパ最新の思想である²⁾としている。

こうした陳独秀の「生の哲学」についての関心は、当時すでに銭智修によって『東方雑誌』に発表されていた「現今兩大哲学家学説概略」（第10巻第1号、1913年7月）や「布格遜哲学之批評」（第11巻第4号、1914年10月）とも無縁ではあるまい³⁾。また、「生の哲学」の紹介が比較的早い時期において保守系の『東方雑誌』によってなされていたことも注目に値する。

当時、張君勳はまだそうした議論の局外にあった。中華民国の成立にともなうように浮上した「蒙古独立」を中心とする政治的・外交的問題に関し、彼は黄遠生、藍志先とともに創刊した雑誌『少年中国』（1912年）に時の袁世凱政府を糾弾する「十大罪⁴⁾」を列挙した弾劾文を掲載した。だが、これが理由で政府から睨まれることとなり、翌（1913）年春、張君勳は友人張仲仁らの勧めでロシアを経由し、ドイツに渡った。

後年、彼が語ったところによれば、滞在したベルリン大学では当時すでに日本で名の知られていたアドルフ・ワグナーの財政学、グスタフ・フォン・シュモラーの経済学、フランツ・フォン・リストの国際法や刑法などを学んだが、ついに基礎研究といった学問に身が入らなかったようで、第一次世界大戦が勃発した1914年の秋頃にはそれらに対する学問的な興味を失い、

批判の意味が込められているようにもとれる。たとえば、彼は「敬告青年」の(二)「進歩的であって保守的であるな」に関連して、「吾寧忍過去國粹之消亡、而不忍現在及將來之民族、不適世界之生存而歸削滅也」といっている。

2) 『陳独秀文章選編』上巻（三聯書店、1984年）123頁。

3) 阿博德（Lyman Abbott）著、銭智修訳述『柏格遜與歐根』が1923年に商務印書館から出版されている。

4) 「君勳先生之言行（一）—王世瑛先生遺稿—」、近代中国史料叢刊続編第九十六輯（沈雲龍主編）、王雲五等著『張君勳先生七十壽慶紀念論文集』（文海出版社、1983年）13-14頁。

戦況の観察に勤しんでいたようである⁵⁾。

(2) 袁世凱の皇帝宣下と「倒袁」

1915年8月、『青年雑誌』の創刊に先立って、中華民国の総統府顧問フランク・グッドナウは論文「共和與君主論」を『亞細亞日報』に発表していた。これにより、中国国内での立憲君主制への機運が高まると、まもなく楊度、孫毓筠、嚴復、劉師培、李燮、胡瑛といった人物が「籌安会」を立ち上げ、楊度はその「發起籌安会宣言書⁶⁾」のなかで、アメリカの「大政治学者古德諾〔グッドナウ〕博士」の「世界國體、君主實較民主為憂、而中國則尤不能不用君主國體」という言葉を引用し、「愛国」や「国民の義務」というフレーズにからませ、帝制の必要を公然と主張した。

こうした動きに対し危機感を感じた蔡鏗は、籌安会が宣言を発表した翌日に恩師でもある梁啓超を天津に訪ね、彼とともに倒袁策戦に着手する。その後、梁啓超は逸早く論文「異哉所謂國體問題者」(盾鼻集『飲冰室專集之三十三』所載)を発表し、満腔の怒りをこめて、君主専制をもって共和制にかえることは良策ではないと糾弾した。そうした国内での袁世凱を中心とした政治的動向を知った張君勳は憤怒の念をおぼえ、とうとうドイツから英国⁷⁾を経由して帰国することを決心した。後年、彼は、

一九一五年秋、國內籌安會成立、我在海外聞之、憤憤不平、想幫同國內友人打倒袁世凱、所以就在十五年秋離開德國、經荷蘭到倫敦去。(中略)一九一六年從英國經過瑞典挪威俄國回到中國、會幫助朋友反對洪憲帝制、這是我參加實際政治工作的第一次⁸⁾。

と語っている。

このなかで「洪憲帝制」と記されているように、張君勳が帰国する前年(1915年)12月には1993名の代表者が全員賛成するかたちで立憲君主制が採択され、袁世凱は皇帝となり、中華民国という国号は中華帝国へ、元号もまた「洪憲」(1916年)へと改められていた。しかしながら、蔡鏗とそれに続く李烈鈞、唐繼堯といった護国軍による倒袁を目的とした軍事活動や内部に渦巻く批判をまえに帝制は長く続かず、1916年3月には廃止され、孫文がいわゆる「討袁宣

5) 『中西印哲学文集』上巻(台湾学生書局、1981年)64-65頁。

6) 『楊度集』(湖南人民出版社、1986年)585-586頁。

7) 鄭大華『張君勳學術思想評伝』(北京図書館出版社、1999年)によると、張君勳はロンドン滞在中、デーリー・ヘラルド誌に袁世凱が国体を変更しようとする非を咎める趣旨の論文を発表し、その論文は後に『北京導報』に転載され、袁世凱の怒りがあったようである(8頁)。

8) 『中西印哲学文集』上巻(台湾学生書局、1981年)65頁。

言⁹⁾」(5月9日)を発表した翌月、袁世凱は死去した。

こうした蔡鏢を中心とした護国軍による軍事活動から袁世凱の死にいたるまでの経過については、梁啓超が「國體戰爭躬歴談」(『飲冰室專集之三十三』所載)や「護國之役回顧談」(『飲冰室文集之三十九』所載)において詳述しているが、彼によれば、帝制問題が生じたのはあくまで袁世凱父子とその周辺数名の私的策動によるもので、大多数の軍人や官吏はこれと無関係であったようである。また、梁啓超は「國體戰爭躬歴談」のなかで、袁世凱が二十万円(当時)を支払うことで「異哉所謂國體問題者」の発兌を阻止しようとしたことを暴露している。

当時、梁漱溟の舅父である張耀曾も蔡鏢の護国軍による倒袁作戦に参加し、その功績によって翌(1916)年には司法総長に任じられ、梁漱溟も司法部の秘書を務めている¹⁰⁾。

(3) 張君勱の帰国に隠されたもうひとつの目的

前節で引用した張君勱の発言からは、あくまで倒袁という目的のために1916年3月に帰国したかのようにとれるが、残された資料からは、彼が帰国してから袁世凱が死去するまでのあいだ、その目的のためにどのような政治活動を実際に展開していたのか判然としないところが多い。だが、明らかなことは、張君勱には倒袁とは別にもうひとつの目的があったということである。つまり、それは北京政府に対しドイツへの宣戦布告を促すことであった。別の場所で張君勱は次のように語っている。

我覺得身居世界大戰戰場之中、機會難得、直到一九一五年才離開柏林、因為在這時我反對洪憲帝制、並且預測德國必歸失敗¹¹⁾。

張君勱にとって、「ドイツ敗北」の予測は北京政府がそれを政治利用すべき絶好のチャンスであることを意味していた。彼はまた、

倒袁之後、繼以對德宣戰問題。我自己因為目擊歐戰初期情形、我料歐戰中德國勝利是是不可能的、回來之後曾經同朋友說過中國應參加戰爭。我當時的宗旨、認定國家在國際上能立功、然後才可以取消不平條約；徒託空言、是無濟於事的。(中略)我當時所以主張對德宣戰、實含有此意¹²⁾。

とも語っている。つまり彼は、連合国側について第一次世界大戦に参加し、成果をあげ、中華民國の国際社会における地位を向上させることで、具体的には青島問題などに関連した不平等

9) 『孫中山全集』第3巻(中華書局、1984年)283-286頁。

10) 『梁漱溟全集』第7巻(山東人民出版社、1993年)480、186頁。

11) 『中西印哲学文集』上巻(台湾学生書局、1981年)165頁。

12) 『中西印哲学文集』上巻(台湾学生書局、1981年)66頁。

条約の取り消しにつなげようと考えていたようである。

1916年、張君勳は「連邦十不可論¹³⁾」を『大中華』第2巻第9期に発表したほか、「欧東新戦区之外交潮流」、「欧東新戦区之外交潮流（続）」、「記賛司林氏国内外金融談」、「欧戦雑記」、「欧戦雑記二」、「英軍需大臣路德喬琦氏之軍火與戦争観」といった第一次世界大戦に関連した多数の論文を『東方雑誌』に発表している。

結果として、1917年8月14日に段祺瑞政権はドイツに対し宣戦布告をおこなうが、これは同年9月に成立する孫文を中心とした広東政府との対立を明確にするものでもあった。西原借款という問題を含め、対ドイツ参戦は「想定外」の結果を齎したと張君勳は回顧している¹⁴⁾。

また、彼は、

歳云闌矣！問此一年來、所為何事、則茫然不知所以。蓋自來救國者、未有不先治己。方今海内鼎沸、已同瓦解、求所以下手之方、而不可得、惟有先盡其在我、此治己之謂也¹⁵⁾。

と語り、1917年を振り返っている。

このように「治己」、つまり「己を治める」ことに「救国」の本質的意味を再確認しているところに、これまでの外向きの関心とは異なる、内向きにスライドしてゆく心境の変化を張君勳において読み取ることも可能であろう。この年は、彼にとって、まさに「政治工作¹⁶⁾」の年であった。

その翌（1918）年1月、張君勳は「松社」に関する内容を主とした書簡を梁啓超に送っている。この「松社」とは、早くは梁啓超によって1916年12月頃、蔡鏗（字は松坡）を記念する事業の一環として計画されたもので、それは同時に上海に「松坡図書館」を建設するというものであった¹⁷⁾。張君勳は書簡のなかで、「松社」の目的を「以讀書、養性、敦品、勵行為宗旨¹⁸⁾」としている。この年、「松社」に関連した事業の傍ら、彼は下半期の数ヶ月間（下半年三四月）、北京大学の教壇にたった。

13) 張君勳は1922年に出版した『国憲議』の自序のなかで、当時、中華民国が連邦制へ移行するために必要な条件がなにひとつ整っていないことを理由にその不可を断じたとしている。『国憲議』自序、『張君勳集』（群言出版社、1993年）61頁。

14) 『中西印哲学文集』上巻（台湾学生書局、1981年）66頁。

15) 「君勳先生之言行（一）—王世瑛先生遺稿—」、近代中国史料叢刊統編第九十六輯（沈雲龍主編）、王雲五等著『張君勳先生七十壽慶紀念論文集』（文海出版社、1983年）16頁。

16) 『梁啓超年譜長編』（上海人民出版社、1983年）には、対ドイツ宣戦布告等政治工作に関連した張君勳の書簡が収められている。

17) 『梁啓超年譜長編』（上海人民出版社、1983年）800頁。

18) 『梁啓超年譜長編』（上海人民出版社、1983年）859頁。

2 1920年という転機

(1) 梁啓超の欧州視察

1918年11月、第一次世界大戦が終結すると、梁啓超は「為請求列席平和會議敬告我友邦」を發表し、パリ講和會議を中心とした戦後の欧州視察の必要を訴え、それが翌月、「個人」という名目で受理されると、同月28日、彼は張君勳、蔣百里、徐振飛、劉子楷、丁文江、楊鼎甫らをとまって日本郵船の「横浜丸」に乗船し、上海を出港した¹⁹⁾。この一年にわたる視察を記録したものが梁啓超の『欧遊心影録』であり、それは1920年から『時事新報』などに連載された論文である。

梁啓超は『欧遊心影録』において、第一次世界大戦を国際秩序の転換点ととらえたうえで、財政的破綻、階級・イデオロギー闘争の激化、科学万能という夢の崩壊といった問題をはらむ欧州社会の実情を報告した。

そのなかではアメリカ人記者と梁啓超の次のような会話が紹介されている²⁰⁾。

記者：中国に戻ってからどうするつもりだ？西洋文明をもちかえるつもりか？

梁：当然です。

記者：なんてことだ！かわいそうに！西洋文明はすでに破綻しているぞ。

梁：あなたはアメリカに戻ってどうされるつもりですか？

記者：門戸を閉ざして、きみらが中国文明で私たちを救ってくれるのを待つよ。

梁啓超によって「先覚之士」とよばれるこうした記者たちの観点は、そのまま梁自身の観点を反映するものでもあった。彼は『欧遊心影録』の巻頭論文「欧遊中之一般觀察及一般感想」において次のように中国の青年によびかけ、その結びとしている。

所以我希望我們可愛的青年、第一步、要人人存一個尊重愛護本國文化的誠意。第二步、要用那西洋人研究學問的方法去研究他、得他的真相。第三步、把自己的文化綜合起來、還拿別人的補助他、叫他起一種化合作用、成了一個新文化系統。第四步、把這新系統往外擴充、叫人類全體都得着他好處。我們人數居全世界人口四分之一、我們對於人類全體的幸福、該負四分之一的責任。不盡這責任、就是對不起祖宗、對不起同時的人類、其實是對不起自己。我們可愛的青年啊！立正！開步走！大海對岸那邊有好幾萬萬人、愁着物質文明破產、哀哀欲絕的喊救命、等着你來超拔他哩。我們在天的祖宗三大聖和許多前輩、眼巴巴盼望你完成

19) 『梁啓超年譜長編』（上海人民出版社、1983年）872-874頁。

20) 『梁任公近著第一輯』上卷（商務印書館、1923年）28頁。

他的事業、正在拿他的精神來加佑你哩²¹⁾。

こうした西洋の学問的伝統、特にその方法を通じて中国の伝統文化を再評価し、それと西洋文化の融合を目指そうとする動きは、ともすれば『新青年』の主張と逆行するものと考えられた。

(2) 批孔と尊孔—「東西文化論争」

中国では、すでに「東西民族根本思想之差異」を『新青年』に発表し(1915年)、「東西文化論争」に先鞭をつけていた陳独秀が袁世凱の死を待つように、その批判の矛先を康有為に向け、1916年10月頃から「駁康有為致總統總理書」(第2巻第2号)、「憲法與孔教」(第2巻第3号)といった論文を『新青年』に発表し、「孔教」が平等や人権といったことに根ざした新文化とは相容れないことを力説していた。それと呼応するように、呉虞も「家族制度為專制主義之根柢論」を『新青年』(第2巻第6号、1917年)に発表し、欧州社会とは異なり、中国がいまだ宗法社会から脱しきれていない原因は家族制度にあるとして、その背景にある儒教(特に「孝弟」の觀念)を痛烈に批判した²²⁾。

1918年、魯迅の「狂人日記」が『新青年』(第4巻第5号)に発表されると、その翌(1919)年、呉虞はそれに触発されて論文「吃人與礼教」を『新青年』(第6巻第6号)に発表し、人間存在のまえに立ちはだかる君主、聖賢、綱常、礼教といった儒教に由来する伝統的価値観を悉く否定した。

胡適は「呉虞文録序」(1921年)のなかで、陳独秀と呉虞はともに「孔子の道は現代生活にそぐわない」という認識で一致するとし、特に呉虞を「四川省隻手打孔家店」的老英雄」と形容している²³⁾。これにより儒教は、「孔教」と「礼教」とによって統一的なイメージを構成されるものとして、「打〔倒〕孔家店」というフレーズによって喚起される具体的な対象となったのであろう。

さて、魯迅が「狂人日記」を『新青年』に発表した1918年頃であるが、陳独秀は別に『東方雑誌』に対しても批判を展開していた(「質問東方雑誌記者」)。この批判の直接的な原因のひとつとなったものは『東方雑誌』(第15巻第6号)に掲載された「中西文明之評判」という論文で、これは1918年の『東亜の光』(第13巻第2号、第13巻第3号)に連載された天津康の論文「支那精神と欧洲精神」を漢訳したものである。天津はこの論文のなかで辜鴻銘を論じている。そこで陳独秀によって問題とされたのが、『東方雑誌』は辜鴻銘の立場を支持しているのかどう

21) 『梁任公近著第一輯』上巻(商務印書館、1923年)72頁。

22) 『呉虞文録』巻上、『民国叢書』第二編九六(上海書店、1991年)1-11頁。

23) 『胡適文集』第2巻(北京大学出版社、1998年)608-610頁。

かということであった。

このときすでに辜鴻銘は『中国人的精神』（別名『春秋大義』、『原華』）を北京毎日新聞社から刊行（1915年）しており、彼はそのなかで、四書五経によって示された「義」と「礼」に基づく儒教を「良民宗教」とし、中国文明の清華であるとしていた²⁴⁾。辜鴻銘の言説が『新青年』の論調と相容れないことは明らかである。

そうした問題を背景とした陳独秀の批判に対し、杜亜泉は「答『新青年』雑誌記者之質問」を『東方雑誌』（第15巻第12号）に発表し、「辜鴻銘氏の著作を引用することと彼と志を同じくすることは別問題であり、その内包・外延はおのずから異なる²⁵⁾」とした。

また、陳独秀は「質問東方雑誌記者」のなかで杜亜泉の論文「迷乱之現代人心」（『東方雑誌』第15巻第4号）に対しても批判を展開しているが、その基調をなすものは陳独秀の呉虞宛書簡にも示される儒教の「綱常階級説」は近代的な文明社会にそぐわない²⁶⁾という観点であった。そのことに対し杜亜泉は、「共和政体は、固有の文明と相容れないものではけっしてない²⁷⁾」と反論している。

このように、中国固有の文明とその価値を確信する杜亜泉と西洋文明による旧社会の変革を求める陳独秀の議論はほぼ平行線を辿っているようにみられる。その後、陳独秀は、君主制を鼓吹する康有為・辜鴻銘を共和制に合致しない旧思想家とし、再度「再質問東方雑誌記者」を『新青年』（第6巻第2号）発表するが、それに対する『東方雑誌』側からの返答はなかった。

（3）分裂する『新青年』

この頃、すでに「孔子與憲法」（『甲寅』、1917年1月）を発表し「孔子は数千年前の残骸で、憲法は現代国民の血気」と論断していた李大釗は、さらにその翌年には論文「東西文明根本之異点」を『言治』（季刊第3冊、1918年）に発表し、東洋文明は「主静」、それから西洋文明は「主動」であるところにふたつの文明における根本的な差異が存在しているとしたうえで、中国文明は西洋文明の長所を受容し、東西文明調和の基礎を打ち立てるべきである²⁸⁾と主張してい

24) 「中国人的精神」、『辜鴻銘文集』（海南出版社、1996年）15頁。『中国人的精神』は、魚返善雄によって邦訳され、『支那人の精神』として目黒書店より刊行されている（1940年）。これには諸橋轍次も序文を書いている。

25) 許紀霖等編『杜亜泉文存』（上海教育出版社、2003年）368頁。

26) 「答吳又陵」、『陳独秀文章選編』上巻（三聯書店、1984年）169頁。

27) 許紀霖等編『杜亜泉文存』（上海教育出版社、2003年）370頁。

28) 『李大釗全集』第2巻（人民出版社、2006年）215-216頁。本文の（李大釗自身による）追記から、李大釗も『東方雑誌』所載の「中西文明之評判」を読んでいたことが明らかである。また、彼は追記のかたち

る。この論文の表題からもすでにその影響は明らかであるが、李大釗は参考文献の末尾に陳独秀が『新青年』（第1巻第4号）に発表した論文「東西民族根本思想之差異」をあげている。

翌（1919）年、陳独秀は「新青年罪案之答弁書」を『新青年』（第6巻第1号）に発表し、「デモクラシー」と「サイエンス」を護持し、闇黒につつまれた旧社会の伝統から人々を救い出すことを宣言し²⁹⁾、それに続けて『新青年』（第7巻第1号）に発表した『『新青年』宣言』では、旧観念における進化を阻害する非合理的な内容を退け、古今の思想を綜合したうえで、時代に適った新たな観念を創造し、新時代の精神を樹立する³⁰⁾ことを主張している。

この『新青年』第7巻第1号には胡適の論文「新思潮的意義」も掲載されており、彼はこの論文のなかで、新思潮の価値は批判的態度にあり、その目的は文明の再建であって、そのためにはまず問題の研究を進めるべきであるとしている³¹⁾。これに先立って、胡適は「多研究些問題、少談些“主義”」という論文を『每週評論』（第31号、1919年7月20日）に発表していた。この論文は表題そのままの内容で、主義を掲げるのではなく、問題をいかに解決すべきかを研究せよ³²⁾と主張するものであった。

胡適の論文が発表された翌月、このときすでにボルシェビズムとロシア革命に関する大量の論考を発表していた李大釗は論文「再論問題與主義」を『每週評論』（第35号、1919年8月17日）に発表し、問題を研究することと主義を掲げることは矛盾するものではない³³⁾として胡適を論駁している。

胡適と李大釗の論戦の舞台となった『每週評論』は、1918年12月に陳独秀によって創刊されたものであるが、彼が「北京市民宣言」をばら撒いたことによって投獄（1919年6月12日）されてからは胡適がその編集にあっていたが、この雑誌もまもなく当局によって廃刊に追い込まれた（1919年8月30日）³⁴⁾。そして、その後まもなく、李大釗は論文「我的馬克思主義觀」を『新青年』に発表（1919年9月、11月）する。

当時の陳独秀とその彼が編集を担当するようになってからの『新青年』（第7巻以後）に関し

で『東方時論』第3巻第6号に掲載された北吟吉の論文「東西文化の融合を論ず」を透徹したものであると評価し、その抄訳も掲載している。

29) 『陳独秀文章選編』上巻（三聯書店、1984年）317-318頁。

30) 『陳独秀文章選編』上巻（三聯書店、1984年）427-428頁。

31) 『胡適文集』第2巻（北京大学出版社、1998年）551-558頁。

32) 『容忍與自由：胡適讀本』（法律出版社、2011年）5-9頁。

33) 『李大釗全集』第3巻（人民出版社、2006年）1-7頁。

34) 『胡適口述自伝』、『胡適文集』第1巻（北京大学出版社、1998年）353、362頁。（ ）内の日付は胡適に従ったものであるが、陳独秀の逮捕は一般に6月11日とされる。彼がばら撒いたとされるピラは、上半分が漢文、下半分がその英訳で、この英訳は胡適によるものとされている。

て、胡適は興味深い証言を残している。

胡適によると、1919年当時、陳独秀はまだマルクス主義の立場をとってはいなかったものの、彼が編集を担当するようになって、『新青年』は1920年から徐々に「中国共産党の機関紙」へと変貌していった³⁵⁾ということである。このため、論文を発表する場がなくなると胡適は嘆いている。確かに、陳独秀は上海に移転してから発行した『新青年』（第8巻第1号）に論文「談政治」を発表し、政治を論じることの必要性を訴え、マルクスを論じている。

また、茅盾も、陳独秀が6月に逮捕される前から『新青年』の編集方針をめぐる胡適等「右派」とのあいだに衝突があったこと、『新青年』において政論を展開すべきではないとする胡適に対し陳独秀が激高したこと、さらに1920年7月には陳独秀、李漢俊、李達、陳望道、沈玄廬、俞秀松が発起人となって「共産主義小組」を結成したことなどを証言している³⁶⁾。どうやらこのあたりから『新青年』の内部に本質的な変化が現れるようである。

梁啓超の『欧遊心影録』が『時事新報』等の媒体を通じて発表されるのは、まさにこの時期である。後にそれを痛烈に批判する梁漱溟も読者の一人であった。

(4) 張君勱の転向

梁啓超は欧州視察から戻った翌月（1920年4月）に「共学社」、さらに9月には「講学社」を組織し、ベルクソンやオイケンといった人物の招聘を計画している。梁啓超のベルクソンに対する思い入れはかなり強かったらしく、今回の視察の際、パリで会うことのできた名士名流のうち、特にベルクソンとテオフィル・デルカッセのふたりについて、彼は「十年来夢にまでみた人物」と評している³⁷⁾。

さて、その頃の張君勱とはいえば、梁啓超とともにオイケンを訪ねたことが彼にとっては「社会科学から哲学への転向の一大転機」となったようで、梁一行との帰国をとりやめ、イエーナに移り住んでオイケンに従学していた³⁸⁾。この年（1920年）、張君勱は林宰平に宛てた書簡のなかで、「第二の生命である政治を断念」し、「毎日、学問の国の建設に励んでいる」旨を述べるとともに、オイケンの提唱する「生の哲学」が孔子の思想に酷似していることを力説し、自身の役割はオイケンの哲学をもって物質主義に墮した中国人を善導することにあるとしている³⁹⁾。

35) 『胡適文集』第1巻（北京大学出版社、1998年）363、355頁。

36) 茅盾『我走過的道路』上巻（人民文学出版社、1997年）190、195-196頁。

37) 『梁啓超年譜長編』（上海人民出版社、1983年）881頁。

38) 『中西印哲学文集』上巻（台湾学生書局、1981年）67頁。

39) 「致林宰平学長函告倭氏晤談及德国哲学思想要略」、『中西印哲学文集』下巻（台湾学生書局、1981年）

このとき張君勳がいわゆる「新理想主義」の哲学と儒教の類似性を感じ、「新理想主義」哲学を中国に普及させることが自らの使命であると自覚していることは注目に値する。

林宰平に書簡を送った翌（1921）年、張君勳は論文「倭伊鏗精神生活哲学大概」を『改造』（第3巻第7期）に発表し、ベルクソンとオイケンの哲学について、「本能」、「直覚」、「衝動」、「行為」を重視する「生の哲学」として理性主義の対極に位置づけている。

さらに興味深いのは、張君勳が早稲田大学を卒業（1910年）する頃、すでにそうした哲学の紹介が日本において金子馬治の「現今の哲学」（『最新思潮講話』、1908年）等によってなされていたことである。そもそも張君勳がオイケンに出会うこととなった要因は梁啓超にあり、彼は梁啓超の「日本人によって書かれた欧州思想史では、必ずベルクソンとオイケンとが泰斗とされている。フランスのベルクソンにはすでに会ったから、ドイツのオイケンとも一度会って見なければいかん⁴⁰⁾」という言葉を引いて、それがオイケンを訪問する契機となったことを語っている。

梁啓超は、そうした経緯でドイツに残った張君勳にベルクソンとオイケンを中国に招聘すべく手配を求めたが、実際、ふたりの訪中は実現されなかった。しかしながら、オイケンは代わりにハンス・ドリーシュを中国に招聘することを勧め、ドリーシュもそれを快諾していた。そして、1922年、張君勳は欧州から帰国した。

3 「生の哲学」、あるいはクリティーク

(1) ベルクソン・フィーバー

1920年1月に発行された『少年中国』（第1巻第7期）をみると、方珣が「柏格森『生之哲

1116-1118頁。張君勳はこの書簡のなかで、オイケンの哲学を「第一、世間實相（非絶対不認物界）不外心物二者、貫澈此二者厥在精神生活；第二、昔日哲學（德黑格爾以來之學說）家以「思」為真理之源、奧氏曰「思」不過精神生活之一部、徒思不足以盡真理、盡真理厥在精神生活上之體驗；第三、人心易為外物所束縛、故當以精神生活克制之、（然後人生乃能精瑩透澈）、精神生活與為外物所束縛之心相爭競、故應有一種奮鬥工夫」と概括したうえで、さらに「孔子之所謂誠、即奧氏所謂精神生活也；孔子之所謂以誠盡人性物性者、即奧氏所謂以精神生活貫澈心物二者也。奧氏之所謂克制奮鬥、則又孔子克己復禮之說也」と指摘している。そもそも『中庸』と『論語』を中心に儒教（孔子）を語っているところに張君勳の宋明理学に対する関心の高さをみてとることができるが、さらにいえば、彼によるオイケンと孔子に関する解釈の背景には、形而上と形而下を厳密に区別することをその存在論の基礎とした朱子学ではなく、直接的には「心即理」、「知行合一」、「致良知」を説いた王陽明に由来する心学の世界観が横たわっているように考えられる。また、張君勳はこの書簡のなかで、オイケンと孔子の思想の差異について、前者は科学的根拠に基づくが、後者は抽象論であるとも指摘している。

40) 『中西印哲学文集』上巻（台湾学生書局、1981年）142頁。

学』』という論文を発表している。この年の3月、前年から中国に滞在していたジョン・デューイは北京大学で「現代における三人の哲学者」と題する講演を胡適の通訳でおこない、ヘーゲル以後、体系的な哲学は存在しないと思われがちであるが、スペンサー、それから最近ではベルクソンの哲学が独自の体系をなしていると語った⁴¹⁾。それがデューイによる影響なのか定かではないが、同年10月、『少年中国』誌は「フランス号」（第2巻第4期）という特集を大々的に組んで、李璜の筆記になる「法蘭西一個学者的『進化』観」などといった論文を掲載している。

さらにその翌（1921）年には、『民鐸』雑誌（第3巻第1期）もベルクソンの特集を組んで、嚴既澄「柏格森伝」、李石岑「柏格森哲学之解釋與批判」「柏格森之著作及關於柏格森研究之參攷書」、張東蓀「柏格森哲学與羅素的批評」、蔡元培「節訳柏格森玄学導言」、呂澂「柏格森哲学與唯識」、梁漱溟「唯識家與柏格森」、楊正宇「柏格森哲学與現代之要求」、瞿世英「柏格森與現代哲学趨勢」などといった論文を掲載している。

特にこの呂澂論文に関連して興味深いのは、呂澂と章太炎の論争である。姚彬彬氏の整理になる「章太炎、呂澂等論學函札輯注」（『近代史資』総129号、2014年）によると、章太炎は書簡（『学灯』、1921年1月5日）で「現量即実験、比量即理想」とするとともに、「直覚」と「藏識」（アーラヤ識）の類似性を力説し、ベルクソンは頗る「藏識」を心得ているとしている。呂澂は、そうした章太炎の見解には根拠がないとし、それを牽強附会と断じている。どうやらこうした論争が呂澂論文の前提を形成していたようで、彼はその論文のなかでベルクソンと唯識論の差異を力説している。

また、梁漱溟も『民鐸』誌に掲載された論文のなかで、ベルクソンの見解は唯識論の立場からは承服できるものではないとし、陳独秀、黎錦熙の「直覚」と「現量」を同じものとする説を退け、唯識論との差異を強調している⁴²⁾。これは、梁漱溟自身が『唯識述義』（1920年）において示した観点を敷衍する内容である。

この年、張君勱も「法国哲学家柏格森談話記⁴³⁾」を『改造』誌（第3巻第12期）に発表し、「物」に先立つ「変」化を重視したベルクソンはカント以来の哲学者であると礼賛している。また、彼はこのなかでベルクソンとの対話にふれ、仏教の「静坐」に興味を示すベルクソンに対し、（ベルクソンの）「直覚」と「静坐」は全くの別物であると説いたところ、ベルクソンは逆に「異中の同」を指摘したようである。こうした逸話からは、ベルクソンの東洋趣味を垣間見ることができて興味深い。

41) 『杜威五大講演』（安徽教育出版社、2005年）241頁。

42) 『梁漱溟全集』第4巻（山東人民出版社、1991年）644-645頁。

43) 『中西印哲学文集』下巻（台湾学生書局、1981年）1235-1240頁。

また、この年、馮友蘭も論文「柏格森的哲学方法」を『新潮』（第3巻第1期）に発表し、ベルクソンの「直覚」は哲学における方法論上の「革命」であると評し、その「直覚」は、決して「科学」と矛盾するものではないとするとともに、スポールディングやラッセルによるベルクソン批判は誤解に基づくものであるとしている。

章士釗は1917年に発表した論文「欧州最近思潮與吾人之覚悟」のなかで、ここ十数年来、オイケンとベルクソンが一世を風靡し、日本ではその紹介もかなり進み、中学生でも「精神生活」や「創造進化」といった言葉を知っているのに、中国ではまったく普及していないと嘆いていた⁴⁴⁾が、1920年代初頭には、ベルクソン・フィーバーとでもよぶべき現象が巻き起こっていたようである。

(2) 梁漱溟『東西文化及其哲学』の出版

ベルクソンに対する関心が高まるなか、梁漱溟は一冊の本を出版した。それが、『東西文化及其哲学』（1921年）である。彼は本書を通し、梁啓超が『欧遊心影録』において提唱した「東西文化融合」論の可能性を完全に否定する一方、儒教（「孔家生活」）の「生」に対する賛美とその本質を「直覚」に見出し、これによって衆生を善導しようと考えたのである。

『東西文化及其哲学』の出版に先立っておこなわれた梁漱溟の講演（1920年）について、後年、馮友蘭は『三松堂自序』のなかで、「彼がおこなった“東西文化及其哲学”の講演は、当時、広く関心を引き起こした。というのは、その結論が正しいか否かは別として、彼が講じた問題が、当時の一部の人間のみならず、一般の人が抱く問題であったからである⁴⁵⁾」と語っている。このように馮友蘭は、梁漱溟の『東西文化及其哲学』を「東西文化論争」という枠組みのなかに位置づけたうえで、そうした議論が当時盛んにおこなわれていたことを指摘している。

梁漱溟の『東西文化及其哲学』が出版された翌（1922）年、馮友蘭は書評 *Eastern and Western Cultures and their Philosophies* を *The Journal of Philosophy* 誌（Vol.19（22））に発表し、梁漱溟の文化類型論にみられる一元化の傾向を鋭く批判しつつも、「意志」に本質を見出そうとするその哲学書としての価値を評価した。そもそも彼が国内ではなく、アメリカで書評を発表したことには『東西文化及其哲学』（一あるいは、馮友蘭がいう中国人による「自覚」）を欧米で紹介しようとするねらいがあったのかも知れない。

このほか、「人生仏教」の提唱者として有名な太虚は「論梁漱溟『東西文化及其哲学』」を發

44) 『章士釗全集』第4巻（文匯出版社、2000年）79-80頁。

45) 『三松堂全集』第1巻（河南人民出版社、2001年）172頁。

表し、梁漱溟の唯識論に対する理解を批判するとともに、仏教は現実に適さないとする彼の説を論駁している⁴⁶⁾。

こうした仏教の側からの批判とは別に、張東蓀は『時事新報』副刊『学灯』（1922年3月19日）に発表した書評「読『東西文化及其哲学』」において、梁漱溟の仏教に対する理解を高く評価しつつ、西洋化と固有の文化の両立を主張するのは「東西文化調和論」に反対するその立場と矛盾するのではないかと論難している。

また、張君勱は論文「欧州文化之危機及中国新文化之趨向⁴⁷⁾」を『東方雑誌』第19巻第3期に発表し、欧州における「主知主義」から「反主知主義」（ベルクソン、オイケン）への移行、「社会主義」や「第一・第二・第三インターナショナル」の勃興といった社会現象は「欧州文化の危機」を象徴するものであり、その背景には「科学」に対する疑問や「第一次世界大戦」による疲弊といった現実が存在すると指摘したうえで、刻々と変化する欧州文化に対し、中国はどうあるべきかという問題を論じたのが梁漱溟の『東西文化及其哲学』であるとした。

張君勱はそのなかで、儒教における「仁義」は「良知良能」であり、「理智・直覚」ではないとし、「理智・直覚」によって西洋・インド・中国文化の特徴を論じようとする梁漱溟を批判するとともに、今後、西洋文化は中国の路線を採るようになるとする梁の結論には絶対に賛同できないとした。

また、張君勱は梁漱溟が主張する「世界の未来文化は中国文化である」と「中国は西洋文化を受容すべきである」という二説の整合性が明白でないとして、新たに「中国文化の方針」を示し、口頭禅ではなく、個人の実践的努力によって「西洋の人生観」において価値ある要素（「自主独立の精神」、「民主主義」、「科学」など）を中国に根付かせるべきであり、そうした営為こそが「新文化の精神」であるとした。

ここで注意したいのは、彼において「科学」等はすでに「人生観」の下位概念とされていることである。つまり、彼が「人生観」を論じるとき、当然としてそこには「科学」等の西洋文化から受容すべき価値が含まれているわけであるが、「人生観」の強調が逆にそれを見えづらくしたようである。

この年、張君勱は論文「學術方法上之管見⁴⁸⁾」を『改造』（第4巻第5号）に発表し、自身は「科学」批判を吹聴してまわっていると誤解されているようであるが、それは決して本意ではなく、「科学」と「社会運動」を中国に採り入れることで旧社会の問題点を改善すべきであると考え

46) 『太虚大師全書』第28巻（宗教文化出版社・国家図書館文献縮微複製中心、2005年）278-283頁。

47) 『中西印哲学文集』上巻（台湾学生書局、1981年）218-227頁。

48) 『中西印哲学文集』上巻（台湾学生書局、1981年）141-151頁。

えるものであるとしている。

(3) 胡適の梁漱溟批判

その翌(1923)年4月、胡適は書評「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』⁴⁹⁾」を『読書雑誌』第8期に発表し、梁漱溟の『東西文化及其哲学』を「主観的な文化哲学」と断じ、複雑な文化現象を単純な公式に還元することによってその本質を論じようとする姿勢を「籠統」とであると批判した。そうした胡適の批判は、単純化された公式では「環境」と「時間」の影響を受ける文化現象を説明することはできないという考えに由来するものであった。

さらに胡適は、宋学は中世の宗教に対する反動であり、程頤や朱子によって提唱された「格物致知」は、途中、陸九淵や王陽明の「反科学運動」による阻害を受けながらも、顧炎武、閻若璩、戴震、崔述、王念孫、王引之、孫詒讓、章炳麟によって受け継がれた「科学」的な方法論であるとし、単に泰州学派(王心斎・王東崖)に言及するのみで、朱子学や清朝考証学については語らない梁漱溟が導出した「科学的方法論は中国には存在しなかった」という見解を批判し、歴史的観点から文化現象を考察すべきであるとした。そのなかでも特に清代の学問に関し、胡適は書評を発表する前年(1920~1922年)までに、論文「清代漢學家的科學方法」(後の「清代學者的治學方法」)を『北京大学月刊』などに発表し、いまだ観想的な要素を含む「宋学」に対し、「文字学」・「訓詁学」・「校勘学」・「考訂学」をその主たる内容とする「漢学」を基礎づけている「科学的方法」論を激賞していた。つまり、胡適にとって、宋学から清朝考証学にいたる過程において、「帰納法」や「演繹法」によって特徴づけられる科学的方法は、現に存在するものであった。これは、『胡適口述自傳』において、「科学的治学方法」として語られるものでもある。

このように、当時すでに自身も「科学的治学方法」による成果として『中国哲学史大綱』巻上(1919年)を商務印書館から上梓していた胡適は、その書評の結論に相当する部分において梁漱溟の中国哲学史における「科学」という問題に関する認識の不足を糾弾しているが、「新文化運動」を「中国のルネサンス」と認識する彼にとっては同時に、「科学的方法論は中国には存在しなかった」という梁の言辞を過去形としてのみならず、未来形としても肯定するわけにはいかなかったのである(つまり、「世界の未来文化」=「中国文化」という梁のシナリオにおいては、「科学」の不在も「未来」において肯定されることになる)。

また、胡適の説明にみられる客観的・「科学」・性理学、「主観的」・「反科学」・心学といった

49)『胡適文集』第3巻(北京大学出版社、1998年)182-197頁。

二項対立的な図式からは、単に思想史の問題ばかりではなく、彼が自他（自身と梁漱溟）の立場を宣明しようとする意図さえも伝わってくるようである。これを「哲学史」と「哲学」という異なる立場の対立としてとらえることも可能であろう。

この胡適の書評「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』」を詳しくみると、張君勱の論文「欧州文化之危機及中国新文化之趨向」と類似する視点や鍵語が複数個所みられることから、胡適は執筆にあたり、張君勱の論文を参照、あるいは彼による一連の言説をかなり意識していたのではないかと考えられる。

さらに興味深いことに、胡適はこの書評に先立って論文「五十年来之世界哲学⁵⁰⁾」を発表し、そのなかで、ハクスリー、ダーウィンからデューイのプラグマティズムにいたる流れを哲学・思想界の主流とし、「バルクソンの反主知主義は、ほとんどでたらめ（無的放矢）である」と評し、それを哲学・思想界の支流としている。こうした言辞からも、当時の胡適の立場を窺い知ることができる。

（4）胡適による批判の背景—「科学と玄学の論争」

『東西文化及其哲学』に関する書評を発表した翌月、胡適はさらに「孫行者與張君勱⁵¹⁾」を『努力週報』（第53期）に発表し、張君勱を「孫行者」（孫悟空）に譬え、彼による「科学」批判は畢竟、如来の掌（「科学」と「ロジック」）を脱け出るものではないと調笑している。

この年の2月、張君勱は清華大学で「人生観⁵²⁾」と題する講演をおこない、そのなかで人生観の特徴を「主観的」、「直覚的」、「総合的」、「自由意志的」、「単一的」とし、人生観の問題は「科学」によって解決されるものではないと明言していた。これに対し丁文江が論文「玄学與科学—評張君勱的『人生観』」を発表したことによって、いわゆる「科学と玄学の論争」（1923～1924年）の火蓋が切って落とされるわけであるが、胡適の批判は、まさにそうした張君勱の言説に対するものであった。

張君勱は前年に発表した論文「欧州文化之危機及中国新文化之趨向」において「科学」を「人生観」の下位概念としていたが、清華大学での講演では「科学」と「人生観」を二項対立的に語っている。こうしたところにも、先の論文ではなく、清華講演に論争を誘発した原因があるように思われる。

50) 『胡適文集』第3巻（北京大学出版社、1998年）266-310頁。

51) 『胡適文集』第3巻（北京大学出版社、1998年）179-181頁。

52) 『中西印哲学文集』下巻（台湾学生書局、1981年）907-915頁。

胡適が張君勸を孫悟空と罵った年、陳独秀は「思想革命上の聯合戦線⁵³⁾」を『前鋒』に発表し、そのなかで、

號稱新派的學者如蔡元培、梁啓超、張君邁^(ママ)、章秋桐、梁漱溟等、固然不像王敬軒、朱宗熹、辜鴻銘、林琴南等那樣糊塗、然仍舊一只脚站在封建宗法的思想上面、一只脚或半只脚踏在近代思想上面、真正了解近代資產階級思想文化的人、只有胡適之。張君邁^(ママ)和梁漱溟的昏亂思想被適之教訓的開口不得、實在是中國思想界一線曙光。

と語っている。その張君邁〔勸〕・梁漱溟についての評価は、胡適に対するものと完全に対蹠的である。そこには彼らが封建的価値観から脱却しきれていないという陳独秀による批判が込められているようである。

同年、梁漱溟は「答胡評『東西文化及其哲学』」を発表し、「われわれ〔梁漱溟・胡適・陳独秀〕はみな仲間だ！（我們都是一伙子！）⁵⁴⁾」と弁明したが、その翌（1924）年2月、陳独秀はさらに論文「精神生活 東方文化⁵⁵⁾」を『前鋒』第3号に発表し、呉稚暉の「禍国殃民亡国滅種之談」という言葉を引いて、張君勸、梁啓超、章行巖、梁漱溟〔溟〕等を批判し、特に梁漱溟の陳独秀を同じ道を歩む「同志」とする発言を峻拒し、「絶対に承認できない」と嫌悪感をあらわにした。

結 語

陳独秀、胡適、梁漱溟、張君勸—彼らはともに共和制の護持者であった。しかしながら、第一次世界大戦、ロシア革命といった世界史的な事件が背景となって、1920年頃、彼らは中国のあるべき姿をめぐるそれぞれが独自の思想を展開するようになる。そして、まもなく中国の言論界にはベルクソン・フィーバーが巻き起こるが、そうしたなかで胡適はベルクソンと反主知主義に対し痛烈な批判を展開する。それが国内的な意味にスライドすることによって、その批判の矢面に立たされたのが後に「新儒家」とよばれることになる梁漱溟と張君勸であった。さらに、そうした胡適による批判が、陳独秀のお墨付きを得たところに、その後の「新儒家」の命運も見え隠れしているようにも思われる。

これまで語られてきたように、梁漱溟による『東西文化及其哲学』の上梓、そして「人生観」と題された張君勸による講演は、それぞれの思想的営為に基づくものである。しかしながら、「東西文化論争」「科学と玄学の論争」という異なる背景のもと、個別に生みだされた彼ら

53) 『陳独秀著作選』第2巻（上海人民出版社、1993年）517頁。

54) 『梁漱溟全集』第4巻（山東人民出版社、1991年）738頁。

55) 『陳独秀文章選編』中巻（三聯書店、1984年）402-403頁。

の思想にも通底するところがあり、それこそがベルクソンやオイケンに象徴される「生の哲学」であった。彼ら思索者の主体的営為を通じ、あるいはその「直覚」によって、中国の伝統的な思想である儒教、特に心学との結びつきを得たところに新たな「哲学」として意味が存在するわけであるが、それは反面、それ故の非科学的で主観的な性格により、批判者によって問題視されるものでもあった。

梁漱溟の『東西文化及其哲学』が出版され、二年も経過した後、胡適がその書評を発表したのは、本書を新文化運動の初期段階において派生した「東西文化論争」のなかに位置づけようとする梁漱溟の意図に反して、胡適が直接的には張君勱の言説に起因する「科学与玄学の論争」という枠組みのなかで批判を展開していることによっても明らかのように、「生の哲学」、そしてそれとの結びつきを得た儒教心学によって齎される「科学」的思惟方法に対する批判という看過できない危険性が再認識されたからである。仮に彼らの儒教に対する護教的な立場のみが問題であるのなら、康有為、辜鴻銘、林紓といった他の守旧派の人物と同列に論じればよいところであるが、批判者は梁漱溟や張君勱の西洋近代思想によって粉飾された言説の底流にある心学的世界観、さらには封建的諸価値をそうした世界観によって再評価しようとする態度を中国のあるべき近代化の流れと撞着するものであると考え、それを厳しく指弾した。それは、彼らによる歴史の主観的な読み換えに対する批判でもあった。こうした問題は、哲学と哲学史という矛盾としてもあらわれている。つまり、実践としての哲学的思惟のありかたを問おうとする梁漱溟や張君勱に対し、胡適は「科学的治学方法」の重要性を訴え、『中国哲学史大綱』などを通し、科学的思惟のありかたを問うていた。

当時、梁漱溟は梁啓超とその『欧遊心影録』に批判的であったし、張君勱も梁漱溟が『東西文化及其哲学』において導出した結論には批判的であった。こうした彼らが徒党を組んで、『新青年』に反発しようとした事実もみあたらない。つまり、彼らを結び付けるような直接的な契機は存在しなかったということである。だが、思索者本人の自覚や認識、あるいはそれに基づく実践とは別に、批判者によってその底流にあるイデオロギーが抉出された結果、陳独秀の奉じるマルクス主義、それから胡適の奉じるプラグマティズムとは異なる第三の勢力として再発見されたのが単純な尚古主義ではない「新儒学」であり、「新儒家」という存在であった。当初、彼らが模索した「デモクラシー」「サイエンス」とのゆるやかな関係は、批判者の封建批判に基づく言説によって破摧され、爾来、彼らはそれらをめぐるアポリアにも取り憑かれることになる。

このようにみえてくると、『東西文化及其哲学』の出版と「人生観」講演というふたつの事柄の接合点には、「生の哲学」と具体的には心学による儒教の再評価に結びついた「哲学」的思惟、

そしてそれに対する「科学」的思惟を擁護する側からの批判が存在していたことがわかる。彼らは決して「新儒家」という一旒の幟を高々と掲げて登場した集団ではなく、他者との相互作用を通じて形作られた存在である。「新儒家」誕生の契機は、そうした他者との関係のなかにこそ見出すことができるのである。したがって、「新儒家」の誕生を語る時、他者という視点は特に欠くことのできない要素であるといえる。