

## 譚嗣同における「聖人の道」

杉 山 文 彦

私が思いますに 聖人の道は 何ら疑うところはありません。たとえ一部でも、これを棄てることはできません。ましてやことごとく聖人の道を棄てるなぞということが一体できるでありましょうか。ただ道というものは決して空言ではないのであり、必ず拠る所があってはじめて現われるものであります。……聖人の道はやはり空言ではありません。必ず拠る所があってはじめて現われるものです。耳目によって視聴の道があり心思によって仁義智信の道があり、倫紀によって忠孝友恭の道があり、礼楽征伐によって治国平天下の道があります。したがって道は用で器が体であります。体が立つことで用が働くのであり、器が存すれば道は亡びません。……器がすでに変化したのですから道だけが変わらずにいることがどうしてできましょうか。変化してもやはりそれは器であります。そしてやはり道から離れないのです。もともと人は器を棄てることはできません。ですからどうして道を棄てることができましょうか<sup>(1)</sup>。

これは、譚嗣同が1895年に友人に与えた手紙の一節である。一見するとこれはかなり奇妙な論のように思える。彼は、器はすでに変化したという。そして道も当然器にしたがって変わるという。しかし一方では、それでもなお「聖人の道」は何ら疑う所なしという。このような「聖人の道」とは一体どのような性格のものであろうか。本論はこの「聖人の道」を解明することを通して譚嗣同の思想の性格を明らかにしてゆくことを目的としている。

譚嗣同、字は復生、湖南省瀏陽県の人、1865年、北京宣武城で生まれた。父継洵は後に甘肅省の布教使を経て湖北巡撫になった人である。時に太平天国鎮圧の直後、清朝は相対的安定期に入っていたが、その崩壊は着実に進行しつつあった。このような時期に彼は清朝官僚の子として生まれたわけである。し

かし、少年時代の彼の行動は、科挙試験合格を目ざす読書人のそれではない。12歳ごろから武芸にはげみ、父の任地蘭州へ行った時は、土地の少年百人余りと塞外に出、砂漠で酒宴を開き、辺境の少数民族とともに野獣を狩り、時には1騎で出たまま数日も帰らぬこともあったという<sup>(2)</sup>。この豪放な行動のうちには、12歳のときに母を失い、以後継母に苦しめられたということも影響しているかもしれない。彼は後に「仁学」の自叙の中で「私は少年時代から青年時代にかけて、綱倫の苦しみをさんさんに受けた」と書いている<sup>(3)</sup>。

譚嗣同が自らの見解を初めてまとめた形で表現したのは1884年に書いた「治言」においてである。彼は清仏戦争に刺激されてこの文を書いたと言われている。彼は後になってこの文を公表するにあたり、これは弱年の作であり、独善的な論が多く、今はそのことを悔んでいると自叙を附しているが、後に「仁学」において展開される彼の思想的特質がすでに現われている点で重要な論文である。

「治言」は「天の三変」「地の三区」という論から始まっている。それによれば、「天の三変」とは歴史上に起った3つの大きな変化をさしている。すなわち、まず、遠い過去において聖人が現われ、器物を創り礼樂を定めて、人間を未開よりひきあげたこと、次に、より簡単で速やかな支配を行うため、法で人民を強制するようになったといわれる秦の改革、そして最後に、今起りつつある聖人すらも予測できなかったほどの大きな変化、金権と暴力によって支配されるような世の始まり、これが三変である。そして彼は、それぞれの変化に続く世を「道道の世」「法道の世」「市道の世」とよんでいる。一方、「地の三区」では、地球を、「八荒風雨の和会する所、聖賢帝王の宅する所であり、経緯風教礼俗は敦く、三綱五常は備っている<sup>(4)</sup>」華夏の国すなわち中国、中国周辺からインド・中近東・ヨーロッパ・北アメリカへと広がる夷狄の国、アフリカ・南アメリカ等の禽獣の国の3つに区分している。このような区分を行ったあと譚嗣同は、今は「市道の世」にあたり、夷狄が禽獣を率いて華夏にせまってくる状況にあるとし、それを次のように言っている。

これはもとより、天地が明方から夕暮れに向い、生民が成長から死滅に向

って、一度無に帰り、もう一度新たに起ころうとすることの現われである。しかしながら、はたして天地がこの動きを主宰し支配するだけであろうか。治は自然に行われるものではない。したがって乱もまた自然には起こらない。人がこれを行うのであり、質と文との入れかわりは、勢いとして必ず起こるものである<sup>(5)</sup>。

彼によれば、中国の社会は、かつては「忠」（物事に真剣に対すること）であり「質」（質樸）であったが、その内にはすでに「文」（詩書礼楽の整った状態）に向うきざしがあり、やがて「文」となり今や「文勝りて質存せざる」状態になってしまった。そして華夏が「文勝りて質存せざる」状態にあるいま、夷狄がまさに「忠」にして「質」から「文」の状態に向おうとしており、現在夷狄が中国より強力なのはここに原因があるとしている。ここに彼が早くから西洋に対してかなり高い評価を与えていた一面を見ることができる。もっとも、これに続けて彼は、夷狄の「忠」「質」「文」と華夏のそれとは、表面上似ていても本質的には異なるものであり、華夏を治める道はもとより別にあると結んではいるが。

次に彼は、夷狄が中国に迫ってくる現在の状況に対していかに対応すべきかについて論ずる。彼は、世間で論じられている対応策は主戦論・和平論・両者の折衷論の3つに分類できるとし、そのいずれも根本的な対応策にはなりえないとして、次の様に述べる。

もとより戦争については、早くから対策を立てておかねばならない。戦いに必要なこと、たとえば測量や器械製造などは、志士が従事するところのものである。そしてこれを詆るものは固陋である。やむをえずに講和することもある。講和に必要なこと、たとえば条約締結や大使交換などは、官僚が慎重に行うべきことである。しかしこれに頼ろうとするものは愚かである。要するに華夏の自治の要件はここにあるのではない。華夏と夷狄とは、互いに逆の方向へ向う動きを持っている。夷狄がまさに文のためにくずれようとしているのであるから、華夏は当然忠にかえるようにすべきである。忠とは、心にあたることであり、己を尽すことである<sup>(6)</sup>。

彼は国を守るためには西洋の技術も導入すべきであるといい、時には外交交渉や条約締結もすべきであるという。しかし中国の自治の根本はそこにはないとして、時局にあたる中国自身の態度・姿勢を問題にしているのである。

今の時点からみれば、この論はいわばあたり前であり別にめずらしくはないと言える。しかしこの「治言」が書かれたのは清仏戦争の時であり、譚嗣同はその戦争に刺激されてこの「治言」を書いたのである。しかも彼は西洋の優秀さがある程度認める人である。その彼が中国の対外政策を論じた場合に、軍制の改革等の対応策を中心に論ずるのではなく、「尽己（己を尽くす）」という主体のありかたを中心に論じたということは、彼の思想の特質の1つと言うことができる。彼の思考はこのような場合いつも求心的に働く傾向を持っている。この特質は4000年にわたり東アジアの文明を常に自分できりひらいてきた中国社会の伝統の現われであろうか。あるいは、西洋文明の優秀さを見せつけられると、世をあげて「文明開化」に走った日本と、それをしなかった中国とのちがいであろうか。

では、その「尽己」とは一体何か。

彼は「華夏の自治は尽己である」と述べたすぐ後に「先王の典は大いに彰らかであり、祖宗の沢はまさに長い。これをもって人に施せば国が亡ぶことはない<sup>(7)</sup>」と言っている。こうしてみると「先王の典」「祖宗の沢」すなわち「聖人の道」が、己を尽くす対象、あるいは己そのものとみることができそうである。そしてその「聖人の道」とは「中国の道を立てれば夷狄の性情をつかむことができる。そしてこれを制馭するのは、その場その場での臨機応変の措置によるが、道の変ずべからざるは、百世の後といえどもたちどころに証明できる<sup>(8)</sup>」というように中国が外に対するとときまず思いを致すべきものであり、それによって中国が成りたつところのものである。しかもそれは百世の後にも変わることなく続いてゆくものであると彼は言う。しかしこの「聖人の道」は体制教学でいう三綱五常のような固定した掟ではない。それは個々の規範の背後にある何者かである。

威福（上に立つ者が人民を強制したり利益誘導したりして導くこと）は、

これによって（上に立つ者が）自分の喜怒を現わすところのものである。したがって喜怒の感情が公平に働かなければ威福はすたれる。黜陟（官吏を昇進させたり降格させたりすること）は、これによって（上に立つものが）好悪を現わすところのものである。したがって好悪の感情が正しく働かなければ黜陟はくずれる。それゆえ王道は耕桑（最も基本的な労働）から始まっており、君子は視点のおき方に慎重になるのである。もし、ただ既定の規則だけを待みとしたとすれば、内に対しても外に対しても、なんとも愚かなことになるであろう<sup>(9)</sup>。

先にみた「地の三区」説や、夷狄の「忠」「質」「文」は華夏のそれと本質的に異なるとする考え方にみられるように、この当時の譚嗣同の思想の中に華夷差別の考え方があった。もし彼の「聖人の道」が華夷の差別をつけるためにもちだされたものであったならば、三綱五常のような固定した規範としての性格を持つようになったであろうし、彼の「尽己」の姿勢も盲目的な自己犠牲となったであろう。しかし実際には、今見たごとく彼の「聖人の道」の性格は、固定した規範というようなものではなく、その背後にある何者かであった。このことが彼の「尽己」の姿勢を、他者への自己投入といったものではなく、もっと別の求心的な性格のものとした。まさに「忠とは、心にあたることであり己を尽すことである」わけである。やがてそれは彼の思想から華夷差別論のようなものを洗い流すであろう。常に求心的に働く思考にとって差別的性格のものは、何の意味も持たぬからである。事実、以後の譚嗣同からは華夷差別の論は見られない<sup>(10)</sup>。彼の思考は求心的であるといえる。しかしその求心的運動が外に対しては既成のわくを突き破る力として働いた。彼の思想にはそのような力がそなわっていたといえることができる。

以上述べた譚嗣同の「聖人の道」の性格を考える上で重要な、彼の思想的特質がもう1つ「治言」において見出せる。それは「天の三変」説などに明らかに、歴史を運動としてとらえる見方である。もとより歴史を運動するものとしてみるのは一般的なことであるが、譚嗣同の場合その運動のみかたに特徴がある。一般に近代主義的な思考になじんだ我々は、歴史の動きをある種の

スタートをもちゴールをもったものとして考えがちである。その限りにおいて歴史の動きは、何かが完成される、あるいは何かを完成する過程として考えられる。動きそのものよりも到達点の方が一義的なものとなる。これに対し先に見たように譚嗣同は、世界は「道道の世」から「法道の世」さらに「市道の世」と三変したといい、中華は「忠にして質」な状態から「文」を経て「文勝りて質存せざる」ありさまになったといっている。これは何かが完成される過程ではない。彼はこれを「天地が明方から夕暮にむかい、一度無に帰して再び起る」過程の現われだという。ここに見られる歴史の動きは、スタートをもちゴールをもった動きではない。この動きは、波形の軌跡を描く永遠に続く運動とでもいうようなものである。そしてこの運動は単に天地の動きだけによるものではなく、人の働きもこれにかかわるのである。「治は自づからは治らず」と彼はいう。もっとも人間も天地の一部であれば、天地の動きと人の働きとの関係はかなりむづかしいものになるが、とにかく彼にとって歴史とは永遠に続く運動そのものである。このような中に変わることのない「聖人の道」があるのである。

20歳で「治言」を書いた1884年から後の約10年間は、彼の思想が「仁学」のそれへむけて発展する過程である。この10年間に彼は何度も中国各地を旅行し、その足跡は11省におよんだという。また旅行には、彼の子供のころからの剣術の師であり、各地の秘密結社とも関係の深かった大刀王五（王正誼）の尽力があり、譚嗣同はそれによって秘密結社との関係を深めたと言われる<sup>(11)</sup>。その間1889年25歳の譚嗣同は、故郷の瀏陽から北京へ出、同郷の劉人熙の門に入り、明末清初の学者王船山の「船山遺書」や黄梨州の「宋元学案」「明儒学案」「明夷待訪録」等の書に初めて接した。特に王船山には深く傾倒し翌年には「王志」を著わしたという。また、王船山よりさらに遡って、北宋の学者張横渠を読み、1891年27歳のときに「張子正蒙参両篇補注」を著わしたというが、この二書はどちらも今は見ることができない。張横渠にも深く傾倒したようで、後に彼が「石菊影廬筆識」としてまとめたものの中には、張横渠の哲学によって西学の地球球体説や地動説を説明しようとしたものがある。1893年には

上海に出てイギリス人宣教師フライヤーを識り、以後、本格的に西学と接するようになる。

1894年、譚嗣同は「石菊影廬筆識」を書いた。これは、上巻「学篇」76則と下巻「思篇」54則から成るもので、その内容からしてこの10年間の彼の学習をまとめあげたものと見る事ができる。

「思篇」の17則に次のような論がある。

他人の魂を自分の肉体に移しかえてみたとしよう。自分は自分が誰だかわからなくなる、自分の魂を他人の肉体に移しかえてみよう。自分は自分が誰だかわからなくなる。今日の自分の立場では、過去・未来の自分はわからない。したがって過去・未来の自分の立場では、今日の自分はわからぬはずである。ためしに過去・未来の自分から今日の自分を視、今日の自分から過去・未来の自分の視たとすれば、いわゆる自分はみな他人である。いわゆる自分がみな他人であるとすれば、いわゆる他人は全て自分ではない、ということがどうしてできようか。

麗天の星からの視点で地球を視れば、地球は粟粒や稗粒みたいなものということもできる。一滴の水からの視点で虫けらを視れば、虫けらは四川の蛇や北溟の鯢ほどにも大きいということもできる<sup>(12)</sup>。

一見すると奇妙な議論であるが、前半は、自他の区別の虚妄さを述べている。肉体から独立して自己が成立するわけではない。さらに肉体を含めた自己も、決して一定不変ではない、過去の自分と今の自分とは同一ではなく、過去の自分を再現することはできない。してみれば過去の自分は、今より見れば他人であるともいえる。このように考えれば自他の区別は根拠のないものになってしまう。彼はここで、区別というものが一般に相対的な意味しか持ち得ないということを主張しているのである。この彼の考え方は後に「仁学」の中で大きく展開されることになる。後半は言うまでもなく、絶対的尺度なるものが、本来は存在しないことを主張したものである。

また「思篇」20則には次のような論がある。

死者は過ぎ去るだけである。生者は死を待ってはいるが、まだ急には死な

ぬものである。まだ急には死なぬということは、どうして無死といえようか。待っているだけである。したがって今日の自分は生きているといっても、昨日の自分はとうに死んでいる。明日になれば今日の自分も死ぬ。わずかな時がつもって百年になるが、その間、往く者は死に、来る者は生ず、それは絶え間なくくりかえされて、循環してやむことがない<sup>(13)</sup>。

これも、「仁学」に見られる「不生不滅」と「微生滅」の論理と同じものである。個別には絶え間なく生滅をくりかえしながら、総体としては、変化することなく永遠に続くとする「仁学」の中心をなす考え方である。

これらの議論は、これだけでは単に奇妙な論理の遊びといったものにすぎぬが、譚嗣同にとって、これは実践的な意味を持ったものであり、後の「仁学」においてみられるように一種の思想的武器であった。

ここで、あとさきにはなるが、「仁学」にあらわれた彼の世界像を一応見ておこう。

「仁学」には、まず「以太」(エーテル)という語が出てくる。この「以太」とは、彼によれば宇宙そのもの・世界そのものをさしている。そしてこの「以太」は、総体としては「不生不滅」であり、一方その内部では常に「微生滅」をくりかえすという。すなわち、「以太」とは、まず我々をつつむ宇宙そのものであり、我々を成り立たせるものであり、我々もその一部を成すところのものである。要するに総体である。そしてこの総体は常に「微生滅」をくりかえすという。また「以太」は「日新」であり「動」であるともいう。してみれば、「以太」とは常に自己運動するものである。「以太」とは、宇宙の総体の自己運動とでもいうようなものである。

「以太」は運動するものである。そしてその運動する「以太」を譚嗣同は本質的に「善」であるとする。

天地の間は仁なるのみで、いわゆる悪はない。悪とは、善の条理に循わないことにつけた名である。善の用い方のあやまりであって、どうして善の外にいわゆる悪なぞあろうか<sup>(14)</sup>。

しかし、なぜ天の条理が「善」であるかについては、彼は説明を加えない。これは彼の立論の前提である。強いて言えば、我々もその一部を成すところの「以太」が本質的に「悪」であっては、そもそも話しにならない、とでもいうところであろうか。人の世の情況のいかにかわからず、常に世界は「善」すなわち肯定的なものとして在り、常に天地は「善」なる運動をする。ここに宇宙を窮極的に肯定的なものとして考える譚嗣同の楽天的性格をみることができる。

では、なぜ現実には、苦があり悪があるのだろうか。「仁学」によればそれは人々が「名」にしばられるからだ、という。

ああ。名をもって教とするならば、その教はすでに実の實であって、決して実ではない。そのうえ、その名は人が作ったもので上の者が下の者を制圧して、これを奉らざるを得なくさせたものである。正に、数千年来の三綱五倫の惨禍烈毒は、これによってひどくなったのである<sup>(15)</sup>。

「名」とは個々のものにつけられた名である。個々のものは、運動である総体としての「以太」の一部であり、その運動の一局面に現われたものにすぎない。「名」はあくまで「以太」の一局面の「名」であって、決して「実」ではない。「実」は運動する「以太」だけである。しかるに人は、それを固定した「実」と思いこみ運動体である「以太」を忘れる。そこに「実」と「名」との間にずれが生じ、「以太」の運動と人間の意識的活動の間にずれが生ずる。これが世間でいう「悪」であり「苦」である。

そして今、清朝末期の中国は「悪」であり社会は今「苦」の中にある。ではこの「苦」をのぞくにはどうすればよいか。そもそも「苦」は「名」にとらわれることによって生ずるのであるから、その「名」をとりのぞけばよいわけである。ところでそもそも「名」は、「以太」の一局面に付されたものであり、それはみな、他者との区別によって生じたものである。これを譚嗣同は「对待の詞」といっているが、この区別によって生じた桎梏をとりさるには、区別そのものが、本来根拠のあるものではないことを示し、もとの総体としての「以太」へと「名」をひきもどさなければならない。(彼の立場からすれば、ある「名」に対して別の「名」を対置するだけでは、例えば、「中法」に対して

「西法」を対置するというのでは、その新しい「名」がまた新たな桎梏となる可能性があり、問題の解決にならない。) 譚嗣同は「名」が本来は「以太」の一局面にすぎず、それ自身は自立の根拠のないものであることを示すことによって、本来「善」であるはずの「以太」の運動に近づこうとするのである。あるいは、人も「以太」の一部であるから、「名」の桎梏を破ることによって「以太」本来の運動を実現しようとするのである。

ここに、先に見た「石菊影廬筆識」思篇17・20則の論理が実践的な意味を持ってくる。しかもこれは、決して観念操作にとどまるものではない。三綱五倫は「名」であるが、それによって成り立つ清朝支配体制もまた「名」である。したがって、人が「名」の桎梏から脱れるためには、必ず社会変革へと向わねばならない。これが彼が「仁学」で強調した「網羅衝決」すなわち、桎梏（網羅）をつきやぶる（衝決）ことの意味である。

もとより、これは「仁学」で展開された論であって、この「石菊影廬筆識」が書かれた年から三年の歳月がたつてのことである。しかし、彼がこの時期に、この「仁学」につながる議論を書きとどめておいたことは、まだ十分には意識されないまでも、現状を「名」によって苦しめられた状態と考え、本来「善」であると考えられる天地の動きに迫ることによって、それを解決しようとする思考が、すでに成立しつつあったことを、十分に示している。10年前の「治言」においては、まだ漠然としていた、天地の動きに対する考えが、ここではっきりと「網羅衝決」へむけて方向づけされたと言える。あるいは11省にもわたる大旅行で接した、王朝体制に支配され、またそれを支えながら、なお「名教」（彼は実質を失い支配の道具と化した体制儒教を名教とよんでいる）とは別の世界に住む中国人民の中に、天地の動きなるものを感じとったのかもしれない。

では、このような世界観においては、「聖人の道」はどのようなものとなるのであろうか。おなじ「思篇」の15則に「聖人の道」に関連する記述がある。ここで譚嗣同は、地質学や考古学の成果と聖人の事績とを結びつけて論じている。それによれば、

天地が幾千万年も年をかさねて、初めて人間が地上に現われた。そして、その人間が幾千万年も代をかさねて、初めて聖人の書である詩経・書経が世に出た。この詩経・書経があればこそ、人間は人間たり得るのであり、夷狄や他の生物にまで墮落してゆくのをまぬがれているのである。ところが今「中国と西洋とが勢力を争い、中国は日々弱体化して下降し、西洋は日々強力となって上昇している」このまま下降が続けば、やがてきっと詩経・書経を棄て去って、次々と墮落し、しまいには、一面の焼野原で何の生命も残らぬようなことになってしまうだろう。

焼かれずに残りたいと思えば、固く閉して外のものを拒むというだけではだめである。中の人が起ち上って火を消してはじめて、炎が身におよばなくなるのである。それゆえ、中国聖人の道は、変えるなどという必要は全くない。しかしながら、中国聖人の道を守るといいながら、敵を打ちたおす武器、すなわち測量技術・機器製造・農鉱工商の技術などについては研究することも宣伝することもせず、ひどい場合は口に出すことすら恥じるというのは、一体何んとしたことであろうか<sup>(18)</sup>。

譚嗣同にとって、「聖人の道」とは、決して教条としての詩経や書経を守ることではない。それは問題に向って起ち上がり、その解決のために尽力することである。古の聖人はそれをしたことによって後世に「聖人の道」を伝えたのである。そして今は、世の動きを見定め、生き残るためには、西洋の技術を取り入れることもする。すなわち、世の動きを見きわめ、自らもその動きに参加してゆこうとする。これが、ここで、譚嗣同の主張する「聖人の道」の内容である。そして、このようなものとしての「聖人の道」は、人間も天地の一員としての動きの一部を成すものであってみれば、人間が常に持たねばならぬものということになるであろう。彼にとって「聖人の道」を棄てることは、天地の動きからはなれ、生命の世界から脱落することを意味した。「聖人の道」が、「何ら疑う所のない」もの「変える必要なぞ全くない」ものであるゆえである。

こうしてみると、譚嗣同の「聖人の道」は、彼が「仁学」で強調した「網羅

衝決」と極めて良く似た性格を持つことがわかる。「聖人の道」は問題解決のために世の動きに自らも参加しようとする。「網羅衝決」は目前の桎梏を突き破る行為を意味する。そしてその行為は、自らも天地の動きに参加しそれを実現するために行われる。どちらも、天地の動きに迫ることを目ざして行われる行為であるといえる。要するに、「聖人の道」と「網羅衝決」とは、同一のものを二つの側面から表現したものであるということができる。ちょっと奇異な感じがしないでもないが、これは彼の思考の特質からくる必然的結果である。「治言」でみたごとく、彼には早くから天地を自己運動するものと見る考え方があった。そして「仁学」によれば、その運動は全てのものの存立基盤とも言えるようなものであり、また本質的に「善」である。したがって、人間本来の運動は必然的にこの天地の運動にせまり、それに自らも参加しようとする。この点で「聖人の道」と「網羅衝決」とは、同一のものであると言える。

一方、この「思篇」15則には、もう1つ注目すべき点がある。それは「夷狄」という語が西洋に対しては使われなくなっている点である。これはもとより、西学に接した彼が、西洋に対する認識を深めたことによるが、それと同時に「網羅」を「衝決」することによって、天地の動きに迫ろうとする営みの中で得られたものと言うこともできる。「網羅」を「衝決」することは「名」ととられない境地の実現である。その行為の中で、彼は「西法」の中に「聖人の道」と同質のものを発見してゆくのである。これは、約1年後に書かれる「思緯壹壹臺短書」の中で、彼の変法論として展開される。

「石菊影廬筆識」が書かれた年は日清戦争の始まった年である。そして翌年、清朝の敗北によってそれは終る。これによって中国は大きく揺り動かされ、康有為等による変法運動がにわかに活発となる。譚嗣同もまた彼独自に活動を始める。そのような中で、本論の冒頭でその一節を引用した「思緯壹壹臺短書」が友人への手紙として書かれる。この中で彼は、まず王船山の道器論を借りて、従来の道器の関係をひっくりかえし、「器」が「体」で「道」が「用」であるとする。そして彼は、「道」は「器」によって現われるものであり、

「器」が存在するかぎり「道」はなくなることはないという。

「器」とは、具体的な形をもって人間に認識されるものである。天下・国家も見方によれば「器」である。そして「聖人は善く器を治めるのみ」<sup>(17)</sup>といわれる。すなわち、「器」を治めることが「聖人の道」となる。さらに彼の考えによれば、天地は動くものであるからその中にある器も当然変化する。その変化する「器」を治めることが「聖人の道」である。「聖人の道」を行うものは、「器」を治めることによって、天地の動きにかかわる。ここにもやはり「網羅衝決」と同様な性格が現われている。そして、譚嗣同は、中国は今、「器」がすでに変化したのであるから、それにしたがって個々の「器」も変えなくてはならないと主張する。さらに、それは「西法」によらねばならないと主張する。それは彼が「西法」の中に「聖人の道」の内実にかなうのものを見出したからである。

譚嗣同は、「聖人の道」は「周礼」に現わされているという。「周礼は、周公がこれをもって太平を致し、四夷を賓服させたものである」<sup>(18)</sup>その「周礼」の中に「聖人の道」を見ることができる。しかし、彼は、今「周礼」を復活することはできないという。「器」が変わったからであり、「周礼」の精神は「暴秦の弊法」のために「器」によっては継承されてこなかったからである。

そしてこの「周礼」をおぎなうために、譚嗣同は、「西法」を採用することを主張する。彼は「西法」を次のように見る。

すなわち君臣の倫のようなものは、当然人々がその存在を知っているものなのであります。そして、いわゆる民主というものは、もっとも大公至正のもので、彬彬たる唐虞揖讓の風でありまして、中国の秦以後の君主を尊び臣下を卑しんで、両者が隔絶して、意志の疎通がなく動きがとれぬような愚かなありさまになっているのと較べますと、天地以上にもひらきがあります<sup>(19)</sup>。

そして、彼のこの認識は次のような考え方の上に成り立っていたのである。

周が衰えると、疇人子弟は、相率いて西へ移った。そこで西人は、中国文明の端緒を得てこれを発展させ、かえって中国を陵駕したのだ、という者があります。しかし、これは粗浅の論でありまして、性善の旨も、聖人の道

の大なるゆえんも知らぬものであります。同じ天地の間に生れれば、性は同じであり、みな善であります。彼らには中国の聖人はおりませんが、もとより才士は少なくありません。千百年の間、才士が思考と実践をつめば、その創制頭庸は、ついには中国聖人の域におよび……<sup>(20)</sup>

「西法」とは、西人の才士が長い時間をかけ、思考と実践をつみかさねて築き上げたものである。そして、それは「暴秦の弊法」の支配する中国の現状より、より完成した形で「周礼」の精神を実現している。そこに譚嗣同は、「聖人の道」を見るのである。これが譚嗣同の「変法論」の出发点であった。

したがって、譚嗣同の変法は、「中法」という古い規範にかえて「西法」という新しい規範を新たに採用する、というような性格のものではない。譚嗣同にとって「西法」とは、彼が「網羅衝決」をくりかえす中で発見したものであり、人を桎梏から脱れさせ、天地本来の動に近づかせるという行為にかなう、という一点において採用されたものである。

「聖人の道」といえば、まず儒教、そして三綱王倫以下数々の徳目、権威主義的で窮屈な世界、こんなところが「聖人の道」という話から私が受ける印象であった。しかし譚嗣同はその「聖人の道」から出発して「網羅衝決」へとたどりついた。このことは中国社会の一見権威主義的で窮屈そうなその背後に、極めて流動的なものが有ることを示している。そして、むしろこの流動的なものこそが、中国の本質であり、それが種々の具体的な形を採りながら中国の歴史を刻んでいる、と言ったら月並になるが、まあそんなところではあるまいか、人の世の如何にかかわらず、天地は善なるものとして永遠に運動を続ける。その運動に参加し、その運動を実現するために活動する。それが中国流に言う自由というものなのでしょうか。

(注)

- (1) 「思緯壹臺臺短書——報貝元徴」『譚嗣同全集』生活・読書・新知三聯書店、北京、1954年、390頁～391頁。以下『全集』とは全てこの『譚嗣同全集』をさす。
- (2) 彼の少年時代の行動は、後に彼が友人にあてた手紙などによって知ることがで

きる。「劉雲田伝」「致劉崧芙書」1.「与沈小沂書」1. いづれも『全集』。

- (3) 「仁学」自叙『全集』3頁。
- (4) 「治言」『全集』104頁。
- (5) 同上『全集』105頁。
- (6) 同上『全集』107頁。なお、ここで言われている 測量・器械製造（原文は測算・製造）は西洋の技術を指すと思われる。
- (7) 「治言」『全集』108頁
- (8) 同上『全集』109頁
- (9) 同上『全集』108頁、括弧内は筆者。
- (10) 「仁学」下巻の清朝批判を論じた部分に華夷の別に類するものが見えるが、これは圧制者である女真族に向けられたもので、ここでの華夷差別論とは本質的に異なる。
- (11) 楊廷福、「譚嗣同年譜」1884年の項。以下伝記めいた部分は多くこの年譜によった。なおこの年譜は、年令を数え年で示している。他の研究書もみなこれに従っているので、本論でも年令は数え年で示した。
- (12) 「石菊影廬筆識」『全集』254頁。
- (13) 同上『全集』255頁。
- (14) 「仁学」『全集』16頁。
- (15) 同上『全集』14頁。
- (16) 「石菊影廬筆識」『全集』253頁。
- (17) 「思緯齋壹臺短書——報貝元徵」『全集』390頁。
- (18) 同上『全集』394頁。
- (19) 同上『全集』391頁。
- (20) 同上『全集』396頁。

（筆者の住所：三鷹市上連雀8-11-17）