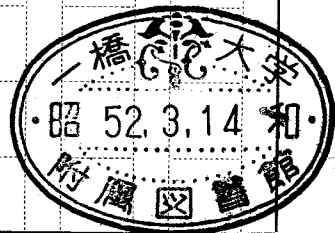


譚嗣同試論

博士課程學位修得論文

社会学研究科SD四〇五

杉山文彦



学務課に交付

序

「譚嗣同試論」

本来なら

「譚嗣同伝」

また

は「譚嗣同論」といきたいところである。し

かし、伝記と言うには、体裁がちがうし内容

も不足である。「譚嗣同論」などは、おこ

がましくても言えない。そこで「譚嗣同

試論」とはなつた次第である。

た高級官僚であつた。譚家の家系については
 「啓寰府君家伝」⁽²⁾など譚嗣同自身の手によつ
 て書かれたいくつかの家伝がある。今それによつ
 て見るに、譚家は南宋末から明代にかけ
 て、軍功ある人物を多く出した武門の名族であ
 る。たらし。譚嗣同より教えた八世の祖に
 当る譚逢祺が瀏陽に移り住むようになるころ
 から、一族は科擧を目ざす読書人となつたよ
 うである。しかし、その後の成績は、かつた
 武功の臣を輩出させたのに較らべるとあまり

良いとはいえない。多くは府学生とまりであ
 つた。官界に出世したのは、譚繼洵一人だけ
 である。
 読書人の家系であるから、特に貧困であつ
 たはずもないが、譚家はかなり質樸な家風を
 持つた一族であつたらしい。また「熙亭府君
 家伝」⁽³⁾によれば、祖父の譚学新は、郷人（こ
 の郷は、おそらく瀏陽郊外の譚家の所有地の
 ある郷であろう）が薪を城内に売りに来て、
 売れずに途方にくれて、いると、その薪を高く

買つてやるような人物であつた、といふから
 譚家は質樸でかつ慈善的な、まづは良心的読
 書人の家系であり、また古くは武功をもつて
 聞えた名族であつた、といふところであらう
 もつとも、これらゝの「家伝」などはみな譚嗣
 同自身の手によつて、彼三十歳前後のころに
 書かれたものらしいから、そこには当然、当
 時の彼の価値判断が含まれてゐることが考へ
 られる。したがつて、ここから彼への影響を
 即断するわけにはゆかない。しかし、これも

譚嗣同自身によつて書かれたものではあるが
 「先妣徐夫人逸事状」⁽⁴⁾「先仲兄行述」⁽⁴⁾にみる
 かぎり、母の徐五緑は、夫の継洵が進士出身
 の高級官僚となり家が豊になつても、自ら家
 事をし、糸を紡ぐような人であり、仲兄の嗣
 襄は、一般に読書人が軽視がちな家政にも意
 を注ぐ人であつたらしいから、譚家には、安
 佚華美に流れることなく、質樸で実業を重ん
 ずる家風があつたと考へてよさうである。
 そしてこのことは、後に譚嗣同が変論者とな

つてゆくのに何らかの影響を与えたと考えら
れる。ただ、父の継洵がどのような人物であ
ったかについては、譚嗣同はほとんど何も書
き残していない。楊廷福の「譚嗣同年譜」に
よれば、大勢順応型の消極的性格の持主であ
ったとされてゐる。

一八六九（同治八）年、五歳で譚嗣同は読
書、すなわち将来、読書人となるための学問
を始め、仲兄嗣襄とともに畢莼齋に師事する

嗣襄は九つ年上の兄であるが、馬術を好むな
ど譚嗣同とも性格的に共通する面が多く、譚
嗣同はこの仲兄に対し強い親近感を持って
たようである。後に歐陽中鵠に師事したとき
も二人はいっしょであった。

一八七四（同治十三）年、一家は孀眠胡同
から庫堆胡同の瀏陽会馆に居をうつす。この
年、後に譚嗣同が生涯にわたって師とあおぐ
ことになる歐陽中鵠に、初め、師事する。欧
陽中鵠は、譚家と同郷の湖南省瀏陽出身で、

深く王夫之に傾倒し、また数学、自然科学にも関心を示した開明的学者であつたと言われ
る。
一八七六（光緒二）年、譚嗣同十二歳、この年、北京で疫病が流行し、彼自身もこれに罹り、死線をさまようこと三日、ようやくにしま一命をとりとめた。復生という字は、これによつてつけられたという。この疫病で彼は、母、伯兄、姉の三人を失う。ここで母を失い庶母のもとで家庭生活をおくらねばなら

なくなつたことは、譚嗣同の生涯における一つの転機であつたと言われている。
後に彼は「仁学」の自叙において、「吾、少より壯に至るまで、徧く綱倫の厄に遭い、其の苦に涵泳すること、殆んど生人の能く任受するところには非ず、死に瀕すること累なり」と述べている。もとよりこれは、後年、彼が「衝決」へつきやぶるべき「綱羅」へ極格として三綱五倫を激しく攻撃するようになるに
なつたその立場からの発言であるから、彼の

少年時代が文字通りこうであつたと断定する
 わけにはいかない。しかし、母を失つた後の
 彼の家庭生活がさうとうにやりきれぬもので
 あつたであらうことは、十分に想像し得る。
 楊廷福の述べるごとく父の継洵が大勢順応型
 の人間であつたすれば、家庭内の実権は庶
 母の手ににぎられたであらう。とかく遠慮を
 強いられる妾の地位から、正妻の死によつて
 急に家庭内の実権をにぎるようになった彼女
 が、暴君よりも暴な支配を行つたとしても、

それは無理からぬ一面がある。庶母にとつて
 譚嗣同は、できればいつほしくない者の一人
 である。長年抑えつけられていたとす黒い情
 念が彼に向つて放たれたとしても不思議はな
 い。以前は彼女を抑圧するものであつた三綱
 五倫が、一転して支配の道具とつて十二分に
 活用されたことであらう。しかも、当時の譚
 嗣同は、その年齢からしても、また後に彼が
 二十歳ごろに書いたとされる「治言」の内容
 から考えても、この庶母の行為を不当なもの

として批判攻撃する論理はとうてい持ち合
 せなかつた。たと考えられから、彼の家庭生活
 はいよいよやりきれぬものであつた。想像さ
 れる。
 そのやりきれぬ家庭生活のためか、また祖
 先よりの武人としての血を意識しはじめた
 めか、譚嗣同は、このころから武芸に励むよ
 うになつたと言われる。この武芸を通じて、
 侠客の大刀王五こと王正誼とのつきあいが始
 まる。初め胡致廷、通称通臂猿の胡七なる男

が、譚嗣同に武術を教えていたが、その胡致
 廷が、単刀術の名人王正誼を譚嗣同に紹介し
 たことから二人のつきあいが始まつたと伝え
 られる。王正誼は、北は山海関から南は清江
 浦まで広く勢力をほつた侠客の頭目で、保
 鏢を業としていた。この侠客と譚嗣同との
 関係は、彼が戊戌の政変で逮捕された後、獄
 中で書いたものの中に、王正誼の名が出てく
 ることから、そのつきあいが、さうとうに長
 くまた深かつたのであろうことが想像される。

譚嗣同の詩の中にも、王正誼に贈ったものが
あるとされる。

一八七七（光緒三年、十三歳の譚嗣同は、
この年の冬、初めて本籍地の湖南省瀏陽に帰
る。このころから彼の生涯の特色の一つであ
る、あちこち動き回る生活が始まる。この年
から死ぬまでの間、彼はほとんども毎年このよう
に動き回っていた。今それを彼が三十歳の時
に書いた「三十自紀」⁽⁶⁾によつて見ると、

一八七七（光緒三年、冬、北京をたち、

湖南省瀏陽に帰る。

一八七八（光緒四年、春、瀏陽をたち、

同年秋、甘肅省蘭州につく、

一八七九（光緒五年、夏、蘭州をたち、

同年秋、瀏陽につく、

一八八〇（光緒六年、記述なし

一八八一（光緒七年、^秋長沙へ行き、まも

なく帰る。

一八八二（光緒八年）春、瀏陽をたち、

夏、甘肅省秦州につく、秋蘭州へ

行き冬には秦州へもとる。

一八八三（光緒九年）春、蘭州へ行く、

一八八四（光緒十年）年、記述なし、

一八八五（光緒十一年）年、春、蘭州をたち

夏、瀏陽につく、秋、長沙へ行き

まもなく瀏陽にもとる。冬、瀏陽

より蘭州に向けつた。

一八八六（光緒十二年）年、春、蘭州につく

一八八七（光緒十三年）年、記述なし、

一八八八（光緒十四年）夏、蘭州をたち

瀏陽に行く、秋、長沙へ行きまも

なく瀏陽にもとる。冬、甘肅へ向

けつた。

一八八九（光緒十五年）年、春、蘭州につく

まもなくして北京へ向けつた。

夏、北京につく、まもなくして瀏

陽に向けつた。秋、瀏陽につく、

一八九〇（光緒十六年）春、瀏陽をたち

八九年の場合、その可能性が強い。したがって、この旅の多くは、はっきりした目的地を持つものであり、いわゆる放浪や漂泊といった性格の旅ではない。また「三十自紀」の中で、「此を為すこと僕僕たり、試事を追う」と居多にして、十年中、六たび南北の省試に赴くにいたる……と言っていることから考へて、この一連の旅行は、必ずしも自ら望んだものではなかつたという面もあるようにも思える。

それにしても、よく動いたものである。一八七七年から一八九四年までの間、移動の記述がないのは、一八八〇年、一八八四年、一八八七年、一八九二年の四年だけ、（そのうち一八八四年には、劉錦棠の幕僚となって新疆へ行つていたとも伝えられる。）もつともその外にも、ちよつと瀏陽から長沙へ出ただけというふうな年もあるが、それを加えたとしても、十四歳から三十歳までの十七年間、ほぼ一年間動かすにいたる年は、七年ぐらいし

かないことになる。また、多少事情が異なる
 が、一八九五年以後も毎年動いている。こ
 うしてみると、譚嗣同の生涯において、移
 動することは、かなり日常的なことであ
 り、彼の思想に、このような生活が、特
 別に全ての存在を変化の過程としてみ
 るべきで、太し、考へ方、基となつてい
 る、と考へると、それはあまりに単純な
 ことであらう。その一部には影響してい
 るものと思われ。

実際のところ、少年期から青年期にか
 け、いわば人格形成期に行なわれた、こ
 の旅行において、譚嗣同が何を感じ、何
 を得たかは、彼自身がほとんど何も書
 き残していない。資料的にはあつて、い
 つかは、彼のこの一連の旅の途中で、あ
 り、大地にへばりつくように生きて、夥
 しい人々を見たであろう。また、その人
 々のあつたか、王朝の盛衰など無関係
 とでもいうようになつた方も見たもの
 と思われ。特に、

士人として己を確立してゆく上でも、
 響力を持つたと思われ。彼はこの一連の旅
 行において、自己の社会的立場を一層明確に
 自覚させられたのであろう。自分は一度の旅行
 で数省にもわたる広い世界を見る立場にある
 人間であること、生涯の大半を、その生れた
 共同体内で過す庶民とは異った存在であるこ
 と、自分は物質面では、その庶民に依存しな
 がら、彼らとは異なる広い視野から彼らの生
 活を見ている、譚嗣同は、そんな立場にある

の旅行に「保鏢」の王正誼の協力があつたと
 すれば、なおさらのこと。ただでさえ「綱
 倫」の厄しに苦しめられている譚嗣同である。
 その彼が、この旅行の見聞によつて、三綱五
 倫によつて代表される体制教学（後に彼はこ
 れを「名教」とよんで非難する）の世界なぞと
 天地の間にあつては、部分的な相対的な存在に
 すきぬと感ずるようになったことは十分に考
 えられる。
 また一方で、この一連の旅行は、譚嗣同が

自分を、一連の旅を通じて意識したであろう。ここから、彼が生涯持ち続けた士人としての自覚が生れたものと思われる。もつとも、進士出身の高級官僚の家庭は、それ自身十分に庶民から浮き上った存在であり、彼は放つておいても庶民とは世界観を異にする士人となつたであろうが、一連の旅で多くの人の様々な生き方を見ることによつて、譚嗣同の士人としての世界観は、その内実をより豊富で具體的かつ柔軟なものとすることができたもの

と思われる。彼が二十歳ころに書いたと言われる「治言」が、すでに体制教学の世界を突き脱けて、その背後にあるものをつかもうとする内容をもつているのは、このことの現われであろう。

一八七八（光緒四）年秋、譚嗣同は、父の任地蘭州へ行く。これ以後一八九〇（光緒十六）年、前年に湖北巡撫に任せられた父の継洵が湖北に赴任する年まで、瀏陽と蘭州の間

を往復する。このころのことを譚嗣同は、後になつて次のように回想してゐる。

私は若くして技撃を習ひ、体の動きが敏捷で、弓をあつかうのがうまく、騎馬が最もすきでした。かつて河西の地に滞在したおり、嚴冬のころに北地の雪をついて、一騎兵を従えただけで、間道を疾駆することおよそ七昼夜、千六百里を行つたことがありました。そこは岩山や谷が道を阻み、全

く人影の無いところでは、飢渴に苦しめば、氷をけすつて糜を作つたものでした。帰つてくころには、脚が傷だらけで、下ばかりに血がにじんでおりました。一(つ)

安定の防軍は、父の配下に属してゐた。

私がときたま軍へ行くとき、皆、橐鞬帛首し

て軍礼をもつて出迎え、酒饌軍楽を設けて

百戲を陳た。私はそれらを顧もせず、も

つぱら雲団と轡を並べ、山や谷を駆ること

を楽しんだ。時にはひそかに塞外へ出たこ
 ともあつた。駱駝がいななき、それが雁の
 鳴き声や狼の遠吠えと交り合つた。狩のと
 きは弓矢を腰に、多くの建児と凹目凸鼻黄
 須雕題の胡人たちを従えて、大声をあげな
 がら疾駆し、先を争つて猛獣を追つた。夜
 になれば、沙上にテントを張り、椎髻箕踞
 して、黄羊（野生の羊）の血をすくつて、
 それを雪にまぜて呑んだ。琵琶を撥き、声
 をほりあげて河西の民謡を歌つたり、あ
 る

いはみなで服匿を使つて飲んだり奕打をし
 たりして、大声で叫び合つたりうちに夜
 が明けた。一劉雲田伝(8)
 辨蘊、大団の門で学んでおりました。が、
 結局は童蒙無知のうち、棄てられた日々で
 ありました。……土を飛ばし肉をおとろ
 せ、馬を走らせ、鳥獣を追ひ、目は多くの
 軍旗が集るあたりをめぐり、志は伊吾より
 北方に馳せておりました。穹天決瀉なるも
 と、矢音は敕勒の川にこたまし、思うまま

に酒をくみ交して游侠の伝に掌をうってお
 りました。戊己校尉は、牛を屠つて迎之、
 河西の少年とは拳をあげて挨拶したもので
 あります。時には馳騁不羈の文を作り、
 王経世の略を講いたりしました。致劉崧
 笑書、一(中)

これらの文は、いすれもかなり後になつて
 書かれたものであるから、ここは当然、回想
 による誇張や変形も含まれていゝるであらうが、

若き譚嗣同の一面を伝えたい。まずは一
 風変つた貴公子の青春謳歌というところであ
 ろうか。と、ことなく放蕩無頼を思わせる行為
 また「馳騁不羈」の文を作り、霸王経世の略を
 講ずるあたりは、三綱五倫への反発か。
 一方ここには、彼が後に強調するようにな
 る「殺身滅族」「摩頂放踵之志」といふたも
 のに通ずるものが現われていゝるように思われ
 る。この回想に現われる譚嗣同の姿は、若者
 がそのありあまるエネルギーを辺境の地で発

った彼の性癖のように思われる。
 その他、一八七八年から一八九〇年までの
 間に、おそろく二十歳になる以前に、涂大圃
 について算学を習いはじめた。また、それと
 は別に「易经」「周礼」「儀礼」「礼記」等
 や科挙のための勉強もした。が、こちらのほう
 はあまり熱心ではなかつたようである。彼は
 二十歳から三十歳までの間に六度南北の省試
 を受験したといつて、いゝるが、一度も合格して

散させている姿である。その発散させる行為
 の中に、特に雪中を七昼夜も馬で馳るとい
 た行為の中に、何か死に通ずるもの、自分の
 持つエネルギーを最大限に発揮して天地と一
 体化しようとする、そのような傾向が見られ
 ないであろうか。雪中を七昼夜も馳る行為と
 後の「殺身滅族」とでは、その性格がかなり
 ちがうが、自分を個体として殺すことによ
 つて、より大きなものと一体化し、そこに生
 きようとする傾向は、すでにこのころからあ

いない。一八八九（光緒十五年）年に、省試に
 応ずるために北京へ行つたおり、譚嗣同は劉
 人熙の門に入り、張横渠や王船山の哲学を知
 る。以後それに深く傾倒するようになる。楊
 廷福によれば、一九歳のころ彼は辺境の地で
 「莊子」と「墨子」を読んだとされてゐる。
 また一八八四年から翌年にかけて、すなわち
 譚嗣同二十歳か二十一歳のころに、彼の最初
 の論文である「治言」が書かれてゐる。

外的な問題を意識して書かれたのであろうこと
 れてゐる。内容からみて、この文章が何か対
 八四年の清仏戦争に刺激されて書いたと言わ
 「治言」においてである。彼はこの文を一八
 譚嗣同が自分の見解を最初に表わすのは、
 (一)
 二 譚嗣同における変法思想の形成

は、十分にうかがえる。
 「治言」は、次のような書き出しをとり
 始まっています。

十二万年をもつて一元とする。そうする

と天は、時の節目や前後によつて限定され

はじめ、人力をもつては、それを引きもと

すことはできない。八十一州をもつて一海

を共にする。そうすると地は、様々な区画

によつて区切られはじめ、人事をもつては

可
 悦

それを変えることはできない。されば、天

地の変化に對して、人は手を束ね耳を帖れ

て、ただ万物の相積るのにまかせ、それに

従つて推移してゆくのである。それが生氣

を失つて日々墮落してゆくのは、私意をも

つてもその一面ばかり見るものが、情理の

本来のありかたを顧み、本来よるべきもの

によつて整理し分類すれば、天はおよそ

四千年間に三たび変じ、地はおよそ九万理

にして三つに区切られる⁽⁴⁰⁾

ここに当時の譚嗣同の世界観を見るこゝが
 できる。彼にとつて、天地は人力をもつてし
 ては動かし難いものであり、またそれ自身常
 に変化するものである。この変化は一忘人間
 の働きからは独立したものであり、その変化
 自体は、人間にとりプラスでもマイナスでも
 ない。変化が人間にとつてどのようなものに
 なるかは、人間の責任であると考えられる。
 次に「天の三変」と「地の三区」について

の説明が続く。「天の三変」は、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、人間を未開より文明にひき上げた
 こと、次に、より簡単で速やかな支配を行う
 ため、法によつて人民を強制するようになった
 たこと、され、秦の改革、そして最後に、今起り
 つつある聖人すら予測できなかったほどの大
 きな変化、全々の価値が混乱し、夷狄が中国
 を攻撃し、暴力と経済力が支配する世の始ま
 り、これが三変である。そして彼は、それを

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、世界を、「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。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・北アメリカと広がる夷狄の国、
 アフリカ、南アメリカ等の禽獸の国の三つに
 区分している。

譚嗣同は、このような区分けを行つたうえ

で、今は「市道の世」にあたり、夷狄が禽獸
 を率いて華夏にせまつてくる状勢にあるとし
 ている。彼によれば、それは基本的には「天
 地が明方から夕暮に向い、生民が成長から衰
 退に向つて、一度無に帰り、もう一度新たに
 やりなおさうとする」との現われである。
 しかし、それは単に天地がそれを主宰するだ
 けで起るものではない。「治は自然に治るも
 のではない、したがつて乱もまた自然には起
 らない。かくして人の要素が問題となつてく

る。譚嗣同は、その人の要素として、「忠」

「質」 「文」の入れかわりを言う。

中国の社会は、夏、商の時代にあつては「忠」であり「質」であつた。しかし、その「忠」 「質」の内には「文」へのきざしが含まれており、やがて周代の「文」となり、やがて今のようになつて文勝り、質存せざる、扶態となつてしまひ、世の中は疲弊した。しかし、これは必ずしも天地が物を産しなくなつたわけではないから、人間の責任である。そして

今、夷狄が華夏より強力な一面を持つているのは、華夏が「文勝り」質存せざる、ときに夷狄はまさに「忠」にして「質」から「文」に向かうとするときに當つていふ、ということに原因がある、と彼は主張する。このあたり譚嗣同は、一見夷狄に高い評価を与えていふようにも見えるが、これに続け、彼は、夷狄の「忠」 「質」は中国の墨家と法家によつていふと、いい、また、夷狄の「忠」 「質」 「文」は華夏のそれとは似て非なるものであると

主張してゐる。齒沙と食塩が見かけは似てゐるが、一方は人を殺し一方は人を養うように、両者は本質的に逆の性格をもつたものであると、彼はいう。したがつて、夷狄の存在は華夏のつ文勝りて質存せざるゝ状態に反省を迫るものであつても、それ以上ではない。華夏の進む道は、あくまで華夏自身の内部にあることにならる。

では、その内部にあるとされる、中国の進むべき道とは、どのようなものか。また西政

列強が中国に迫りくる現状にどう対応すべきか。この点について、譚嗣同はまず、世間で論ぜられてゐる策に対する批判から論を進めてゐる。彼は、世間で論議されてゐる対応策は、主戦論、和平論、両者の折衷論の三つに分類できるとし、そのいずれも、無謀な論や場当りの策であつて、根本的な対応策になつてゐないとする。軍備は当然整へるべきであり、改善すべきである。外交交渉も行い、大使も交換すべきである。しかし、それらに

よって問題が解決するものではないと彼はいう。

要するに華夏の自治の要件は、ここにはない。そもそも華夏と夷狄とは、互に逆の形勢にあるものである。今、夷狄が文のたぬ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。(1)

世論が一般に技術的な面を問題としている。たと譚嗣同は解釈したのに対し、彼は、それをさらに掘り下げ、「忠にかえる」とか「己を尽す」とかいった時局に当る中国自体の態度・姿勢を問題としている。この点、一般に技術的な面を問題とするにとまらぬ。たと言われる洋務派の中体西用論から、譚嗣同はこの時点ですでに脱け出していたと言うこともできる。

では、「己を尽す」とはとういことか。

先王の典は大いに彰らかであり、祖宗の
沢はまさに長い。これをもつて人に施せば
国が亡ぶことはない。

天下の混乱を治めるのは、礼から始める。
しかる後に風俗は敦くなる。風俗が敦くな
れば、法はととのう。日々外侮にふり回さ
れて、本来の自分をなおざりにするのでは
ちように自分の田を放つておいて人の田を

耕すようなものである。(12)

尽すべき己は、あくまで中国の伝統の中に
あるとする考えである。さらに譚嗣同は、こ
の「己を尽す」行為が直ちに成果となつて現
われるとはかぎらないともいう。「強めて善
を為すは人、功を成すは天」である。人はそ
の中で「自ら欺かざる」心をもつて「己を尽
す」のであり、そうすることによつてはじめて
て、「天下を治める」可能性があると彼は

「自ら欺かざる」とか、「忠」であるとし
 「意誠而心正、心正而身修、身修而家齊
 ・家齊而国治、国治而天下平」の語をもつて
 「治言」の締め括りとしてゐる。

以上、「治言」の論旨をややくわしく述べ
 てみたが、ここには明らかに中華思想へのも
 たれかかりが見られる。また、譚嗣同が日々
 苦しめられていたはずの、三綱五倫の桎梏に
 対する批判もみられない。むしろその三綱五

倫が、「立てるべき中国の道」として持ち上
 げられかねない一面もある。譚嗣同自身、後
 にこの文を公表するに当つて、これは弱年の
 作であり、独善的な論が多く、今はそのこと
 を悔んでゐる、と自叙を附してゐる。確かに
 この「治言」には、牽強附会と思われるよう
 な論も多く、もし彼に「仁学」などの作がな
 かつたとしてすれば、はたしてこの「治言」がど
 の程度に注目されるか疑問な面もある。しか
 し、これは、譚嗣同の思考方の基本的な型を

知る上で非常に興味ある文である。
 譚嗣同は、中国の進むべき道は、あくまで
 も中国の中にあると主張する。西洋の舟車の
 利におとろいて自分を見失ってはならないと
 いう。しかし、彼は決して排外主義者ではな
 い。彼は西洋が当面中国より強力な面を持っ
 ていることを認め、そのすぐれた技術を導
 入することに對しても、反対しない。また、
 彼は、中国のものであれば全て無条件に肯定
 することもしない。中国の進むべき道は、中

国自身の中にある。しかし、彼によれば、そ
 の中国は今「文勝り」質存せざる「状態」に
 あり、そのため「市道の世」の中にあつて苦し
 んでいるのである。したがつて、中国の進む
 べき道は、「文勝り」質存せざる「状態」を
 らため、「忠」にして質なる「社会」をもと
 とがその基本である、というのが彼の主張の
 中心である。ここに彼の求心的とも言える思
 考法をみるこゝができる。彼の目より見れば
 中国の社会は「忠」にして質なる「状態」か

文の状態へ、さらに「文勝り」で質存せざる
 状態へと動いてきた。そして今、「文勝り」で
 質存せざる故にゆきづまっていたのである。
 もとより西洋の圧迫というところもあるが、そ
 れは中国が「文勝り」で質存せざる状態にあ
 ることを自覚させる要因ではあつても、問題
 の中心ではない。中心はあくまで中国自身に
 ある、と譚嗣同は考える。問題は、長い年月
 の間に「文」のみが特殊肥大して、「質」が
 忘れられたことにある。そこで、彼は、中国

社会の動いて来た道を過去へさかのぼって、
 出発点にもどり、そこから原初の生命力を汲
 み取り、新たに出なおすことを主張するので
 ある。ただ、彼が考えた「忠」に「質」なる
 状態とはどのようなものかについてはこの
 「治言」では明確には述べられていない。こ
 の点についてはいは、まだ十分に考えられてい
 なかったものと思われる。もっとも、「忠」と
 いうものは、譚嗣同の考え方からすれば単な
 る状態ではない。「忠」とは心にあたることで

あり、己を尽すことである。社会の状態より、むしろ行動する人間の姿勢、態度の才が中心的な問題である。

一方、この「治言」には、譚嗣同の思考法の特徴を示すものが、もう一つ見出せる。それは、「治言」の冒頭の部分に見える、世界を動くものとして見る考えである。もとより、世界を变化するものとして見ることは、今日一般的なことであるが、譚嗣同の場合、我々が一般に考えがちのように、世界の動き

を目標を持った動きとは考えられない。彼が見る世界の变化には、目標がない。「忠」「質」「文」の入れかわりは、人によるものであり、またその変化は、一定の方向を持つてはいる。しかし、この動きは、人間が主体的に行う発展的な動きではなく、むしろ人の怠慢からくる墮落である。そして譚嗣同における人間の主体性は、この墮落による苦からの脱出において考えられてい

さらには、このような人間世間の動きの背後

に、人間世間の動きとは一応別な、入力をもつてしては、とうすることもできない天地の動きが考えられている。この天地の動きは、それ自身として、人間にとつてプラスでもマイナスでもない。要は、人がどのようなにその動きに参加するかにある。人がこの動きに附いてゆくのをやめたとき、人間世間で墮落が始まる。これが「治言」に見られる、譚嗣同の世界観である。この世界観は、基本的に受動的な性格を持つように思える。人間は天

地の動きと一体化することほできても、それを支配しようとする発想は、ここにはないように思われる。

「治言」は譚嗣同の最初の論文である。この段階では、彼は完全に中国の伝統的世界観の中にあると、言うことができよう。その人と天地との関係づけにおいて、また、中華思想を多分に含んでいるという点において、もしかしそれは、動きをやめ化石化した世界では

ない。譚嗣同の世界は、その伝統的な枠組みの中で、すでに動き始めている。中国の「文勝りて質存せざる」状態を墮落としてとらえ、新たな出発をするため、原点に立ち戻ろうとする動きをすでに始めている。しかし、この動きは、中華思想へのもたれかかりがあるため、十分に展開されずに終わっている。「文勝りて質存せざる」現状にあつて、よけいでとりのぞくべき「文」とは何かを示されてい
ないし、「質」とは何であるか、という点も

具体的に示されてはいない。譚嗣同自身にも、まだ十分意識化されていない面があつたと思われろ。全ては、まだ萌芽の段階にある。

(二)

「治言」が書かれてより後の約十年間は、譚嗣同の思想が「仁学」のそれへ向け「発展してゆく過程とも言うべき期間であるが、この間の彼の思想的発展をたどるに便な資料は

わりあいなさい。

一八八九（光緒十五年）年、二十五歳の譚嗣同は、北京へ行ったおり、同郷の劉人熙の門に入り、張横渠や王船山などの書を読む。この両者には深く傾倒したもようであり、その後彼は「王志」張子正蒙参兩篇補注」を著わしたと言っているが、これは公表されなかつたらしく、全集には収められていない。また、劉人熙の門に入ったことにより、多くの友人と交わりを持つようになる。一方、この年に

仲兄の嗣襄が台湾で死ぬ。九歳も年のはなれた兄ではあったが、譚嗣同はこの兄に強い親近感を持っていたようであり、その死は彼にとつてそうとうな痛手であったと思われる。

一八九四（光緒二十年）年、三十歳の譚嗣同は「三十自紀」を書き、その中で次のように宣言する。

子雲が言ったように「こまごまと文章をかざることは、壯夫のすることではない。

中華と外国が覇を争つており、詩文なき無
 用な日にあつて、心身共に正に絶頂にあり
 脊力も強い年ごろのものが、詩文なきにま
 で手を出していつては、悔が残る。これより
 自ら壯飛と号す⁽¹⁴⁾

壯飛と号した彼は、自らの人生に意識的に
 区切をつけようとし、過去三十年間をふりか
 えり、その間に書いたものを整理した。その
 中に、「石菊影廬筆識二巻」がある。

この「石菊影廬筆識」は、上巻「学篇」七
 六則と、下巻「思篇」五四則とから成つてお
 り、その内容は、考証学に関するもの、歴史
 地理に関するもの、詩文に関するもの、自然
 科学・数学に関するもの、さらには金石文に
 関するものまであり、その内容は多岐にわた
 つてゐる。また「思篇」の三、四、五、六則
 あたりでは、地動説や地球球体説を中国の統
 統思想、特に張横渠の哲学などを用いて説明
 するこゝとを試みてゐる。この多岐にわたる内

容からして「石菊影廬筆識」は、譚嗣同が一八九四年までのかなり長い間に少しずつ書いたものを集めたものと考えられる。

「石菊影廬筆識」は、長くても千字程度の短文を集めたものであるから、必ずしもまとまった論を成したものであるのではないが、その中から「治言」に出ている譚嗣同の考え方の、その後の動きをさぐってみると、次のようなものがある。

「学篇」五四則では、魏源の「海国図志」について述べ、魏源の「夷をまて夷を攻る」の策にはあやまりであると批判し、「中国は自ら盛衰の道あり、外国に因りてしかる後治乱あるにあらず」と主張している。

また、「思篇」十五則では、地質学や考古学の成果と中国の聖人の事績とを結びつけて論じ、それに続けて、天地が幾千万年をかさねて、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をかさねて、初めて

めて聖人の書である詩経、書経が世に出たの
 であり、この詩経、書経があればこそ、人は
 入たり得るのである。とし、また、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つて上昇して
 いる」このまま下降が続けば、やがてきつと
 詩経、書経を棄て去つて、次々と墮落し、し
 まいにば、面の焼野原で何の生命も残らぬよ
 うになつてしまふのであろう、と述べている。
 さらに、

焼かれずに残りたいと思えば、固く閉じ
 て外のものを拒むというだけでは、た
 めて、炎が身におよばなくなる。もとより
 中国聖人の道は、変える必要なしと全
 然しかながら、中国聖人の道を守るとい
 ながら、敵を打ちたおす武器、すなわち測
 量技術、機器製造、農鋤工商の技術なしに
 ついては研究することと提唱することとし

ないところか、甚しきに至るは、口に出
 すことすら恥じるといふのは、一体い
 たことであらうか。へ中略へ今より幾千万
 億年後には、必ず大聖人が出て、道の至神
 なるものをもつて、器の至精なるもの御
 琴堂を駆り滄溟にむちうつて、五大州を一
 つにまとめ、皆を自主の民となすであらう
 ……(15) ……

ここに、中国の進む道は、あくまで中国

自身の中にあるとする、
 「治言」以来の主張
 がみられる。そして、その中国自身の中にあ
 るとするものを、ここには「聖人の道」とい
 う語で表わしている。中国は、「聖人の道」
 によつて存在しているであり、今後もそれ
 を守ることによつて生き残り、ゆく譚嗣同
 は主張する。しかし、「聖人の道」を守ると
 いうことは、外來のものを一切拒否するこ
 とを意味するのではない。むしろ、自ら問題に
 向つて立ち上り、生き残るためには、西洋の

技術なども採り入れる。これが「聖人の道」
 と主張されていゝ。言いかえれば、「聖人の
 道」を守ることは、自ら「聖人の道」を実践
 することである、ということになる。しかも
 その実践は、旧来の教条に従つて行う実践で
 はない。ここに「治言」で言われた「忠へか
 える」ことと「己の尽す」こととの、やや具
 体化されたすがたを見ることができる。「忠
 へかえる」ことは、過剰な「文
すなわち、旧来の頑迷な教示にとらわれるこ

となく、問題の解決に当ることとをさしていゝ。
 また「治言」ではかなり色濃かつた、中華
 思想へのもたれかかりも少なくなり、西人の
 説と「聖人の道」を結びつけて考へること
 も試みられていゝ。「思篇」十三則では、
 蓋し、天にあるものは理である。聖人と
 いへども一理に固執して天を一人占めにす
 ることはできない。千百世代の人心を積み
 ば、思考はますます正密になるのであり、

千百年の天変を見れば、観測はま可ま可真
 実に近くなる。故に西学の天文歴算は、皆
 古法を改めたものであるが、欽天監がそれ
 を使つて歴を作れば、あやまりのない歴が
 できる。改革をしてそれが妥当であれば、
 それは聖人の許すところである。⁽¹⁶⁾
 と述べられている。こうしてみると譚嗣同の言
 う「聖人の道」が、しだいにその内実を流動
 的なものとし、具体的なものよりは、むしろ
 動的

事に臨む人の態度のよきものさすように
 なつていふことが見られる。これが「忠へか
 える」ことの現われであらう。
 他方「石菊影廬筆識」では、後に「仁学」
 で展開する論理もすでに準備されつつある。
 「思篇」八則に次のような論がある。
 盛んな^る元気は、運動することによつて化
 生をなす。そして地球は元気の中で運動し

舟車も地球の中で運動し、人もまた舟車の中
 中で運動し、心は人身の中で運動する。元
 氣が一たび動き出せば、動かないものはな
 く、人心が一たび動きを止めれば、視れど
 も見えず、聴けども聞えず、運動はみなや
 んでしまふ。このことから、天地万物が一
 体であることを知り………(17)

また同じく「思篇」九則では、西人は氣が
 地上二百里までしかないとかあるいはそれ以

上あるとか言つてゐるが、それはいすれも不
 十分な議論だとして、

二百里の氣は、生物の氣である。かの天
 地往來の氣は、もとよりこれに止まらない。
 太陽はその氣を地球へ送り、月や星は皆そ
 の氣を地球へ送つてゐる。月や星の光が地
 球を照らせば明るい、これは月や星の氣が
 地球にとどいたのである。人が月や星を見
 る、これは地球の氣が月や星にとどいたの

である。
 ここに「元気」とか「気」とか言う語で表
 わされたものは、全そのものをつつみこみ、
 全そのものを一体化し、全そのものを成り立
 たせる性質を持つものとして考えられている。
 これは後に「仁学」で「以太」と表現される
 ものと同じものということができる。
 さらに「思篇」十七則には、次のような論
 がある。

他人の魂を私に移しかえよう。
 そうすれば自分が誰だかわからなくなる。
 私の魂を他人に移しかえよう。やはり
 自分が誰だかわからなくなる。今日の私を
 もつたしては、過去・未来の私はわからな
 い。したがって過去・未来の私をもつてし
 ては、今日の私にわからぬはずである。た
 めしに過去・未来の私から今日の私を視、
 今日の私から過去・未来の私を視たとすれ

こゝでは、人々が日常的に行つてゐる自他の
 区別、大小の判断が、実際には相対的なもの
 にすぎず、さして根拠のないものであること
 が示されてゐる。なるほど我々は、過去の
 自分を本当に正確に再現することはできない
 もしできたとしてもすれば、それはいわゆる他人の
 ように見えるのであらう。また「思篇」二十則
 には、
 死者は過ぎ去るだけである。生者は死を

ば、いわゆるゆる私はみな他人である。い
 る私がみな他人であるとするれば、いわゆるゆる
 他人はみな私ではない、というところがどう
 してできようか。
 麗天の星から地球を視れば、地球は粟粒
 や稗粒みたいなものといふこともできる。
 一滴の水から虫けらと視れば、虫けらは巴
 蛇や北溟の鯤ほいにも大きいといふことも
 できる。(19)

固定観念にとらわれ、
 こととをきらい、
 ない。しかし、これらから当時の譚嗣同が、
 具体的なことを論ずるかたちには、なつてい
 あつた、ここに見られる論理によつて、何か
 をくりかえして、いと考へられ、いる。
 理である。物体は、常にその内部で、「微生物滅
 と、「不生不滅」の「以太」というのと同じ論
 ころは、「仁学」に見られる、「微生物滅
 くるかえして、いと考へられ、いる。

待つていて、まだ急には死なぬものである。
 すぐには死なぬということは、とうして無
 死といえようか。今日の自分は生きてゐる
 と言つても、昨日の自分は死んでい
 る。明日には、今日の自分も死ぬ。わすか
 な時がつもつて百年にもなるが、その間、
 往く者は死に、来る者は生ず、絶え間なく
 くりかえれ、循環してやまない。眼が
 光を失い、ものを言わなくなることも、
 死ではない。(20)

とを固定したものの、個別に存在するものとし
 て見ることをやめ、全てのものを運動するもの
 互に関連し合うものとして考えることに努め
 ていたことが伺える。これも「文勝り」質存
 せざる中にあって「文」の桎梏を取り去り、
 「忠」にもとらうとすることの現われと思わ
 れる。これらの論理は、後に「仁学」におい
 て、体制教学である「名教」三綱五倫を攻
 撃する武器として駆使される。

(三)

一八九四（光緒二十）年は言うまでもなく
 日清戦争の年である。譚嗣同が「三十自紀」
 を書いて生涯の区切としたのは、あるいはこ
 の戦争と関係があるかもしれない。日清戦争
 は翌年、清朝の敗北をもつて終る。これによ
 って中国は大きく揺り動かされることとなり、
 四月には康有為が会試に集まった拳人千二百
 余人を集めて、いわゆる中車の上書を行う。

た七月には彼が中心となつて北京に強学会が
 設立されるなど、変法運動がにわかには活発と
 なる。譚嗣同も彼独自に活動を始める。
 この年、彼は武昌もしくは瀏陽で下関講和
 条約の報に接したものと思われるが、彼はす
 くに師の歐陽中鵠と友人の貝允昕にあり、
 かなり長文の手紙を書き、その中で敗戦下の
 中国のおかれた状況について述べ、自己の変
 法論を展開している。この二通の手紙、すな
 わち「上歐陽辦蘆書(二)」と「思緯壹壹臺

短書「報貝元徴」(以下「報貝元徴」と略称
)とは、むしろ論文ともいふべきもので、前
 者は五月初めころ、後者はそれより後に書か
 れたもので、内容は重複するところが多い。
 ただ前者が敗戦の憤懣のためやや激越な調
 子なのにくらべ、後者はおちついた論になつ
 ている。
 「報貝元徴」は、友人の問に対する答のか
 たちで始まつている。すなわち、洋務の術を

講じても本当の成果^は上がらないとすれば、こ
 の上は必ず変法をもつて治を固らねばならぬ
 ものかどうか。また、中国聖人の道は、もと
 もとその全を棄て去ることほできぬものな
 のかどうか。これに答えて、譚嗣同は次のよ
 うに言う。

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
 棄てることはほできません。ましてやことこ

とく聖人の道を棄てるなざと、いうことが一
 体できるでありません。ただ道という
 ものは、決して空言ではないので、必
 ず拠る所があつてはじめて現われるもので
 す。(中略) 聖人の道はやはり空言ではあ
 りません。必ず拠る所があつてはじめて現
 われるのです。耳目によつて視聴の道があ
 り、心思によつて仁義智信の道があり、倫
 紀によつて忠孝友恭の道があり、礼楽征伐
 によつて治國平天下の道があります。した

が、道は用で器が体であり、体は立
 つ。こゝで用が働くのであり、器が存すれば
 道は亡びません。(中略) ともとも道が器
 を離れないことがわかるならば、天下は器の
 大なるものであり、器がすでに変化
 したものですから、道だけが変らずに、こ
 とが、とうして、できましようか。変化しても
 やはりそれは器です。そしてやはり道から
 離れないのです。もととも人は器を棄てる
 ことはできません。ですから、とうして道を

棄てることができましようか。(21)
 こゝでも「聖人の道」は何ら疑うべきでな
 いとされて、いる。しかしそれは、具体的にも
 の、すなわち「器」に即してあると主張され
 る。彼はこれを、王船山の「周易外伝」
 からその道器論を引いてきて、説明する。
 道は器の道であつて、器は道の器といふ
 ことはできない。其の道なければその器な

しとはよく人の言うことである。しかし、もし其の器があれば、なんで其の道なきことを患うことがあろうか。(中略)其の器なければ、其の道なし、これを言う人は少ないが、もとよりこれが真実である。(中略)君子の道は、器を尽すことのみである。『聖人の道』は『器を治める』ことであらう。『道』を治めることではない。なぜならば『器』が『体』であり、『道』が『用』である。

から、『器を治める』ことが、すなわち『道』ということになる。また『器』は変化するものであるから、『道』も当然それに従って変化しなければならない。その『器』の変化を見究め、その変化に怠じた治めかたをすることも、『聖人の道』ということになる。ここで言われる『聖人の道』は、何ら具体的なものを示さない。これは、ものをさすのではなく、人の態度、姿勢をさしている。すなわち、世の動きを見究め、常にそれに対し

最善の対応をすること、また常にそうあるう
 とする人の態度をさして「聖人の道」と言っ
 ているのである。このような考え方は、譚嗣
 同が「治言」で最初に自分の見解を述べた以
 来、一貫して持ち続けた傾向であつた。ただ
 「治言」のころは、とにかく三綱五倫がま
 とわりつきがちであつたが、ここに、それら
 夾雑物が取りのぞかれ、完全な姿を現わした
 と言えよう。もはや中華思想へのもたれかか
 りも完全になくなつてゐる。「聖人の道」も

中国に特有のものではないと主張される。
 また道は聖人だけがもつものではありま
 せん。ましてや中国^の独占するものではあり
 ません。(中略)彼の外洋にも道が無いわ
 けではないのです。これを中国の独占物と
 することは、大いに不可であり得(23)
 そもそも中国が外洋だといつても、人の衣
 食住にそんなに大きなちがひがあるわけでは

ない、それなのに中国だけに倫常があつて、
 外国には無いとするのは、偏見である。外国
 に倫常がないところか、今の中国よりも良好
 な人間関係がそこにはあると、譚嗣同は種々
 の例をあげて説明する。また西洋の文明は、
 周が衰えたときに西洋に移り住んだ中国人が
 伝えたものだとする論もあるが、それも浅薄
 な議論だと彼は言う。そもそも、

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、その創制顕庸は、ついに中国
 聖人の域におよび…… (24)

こうして、中国と西洋を完全に同一平面上
 においた譚嗣同は、そこから自己の変法論を
 主張しはじめた。彼は「聖人の道」は「周礼

に現われ、いふといふ。『周礼は、周公がこれをもつて太平を致し、四夷を賓服させたものである。』その中に『聖人の道』を見ることのできるという。変法とは、『古法を變ずるを謂うのではなく、ただ今の非をもつて是を乱し、偽をもつて真を乱す法を變じ去つて、漸次古に復すことに努めるだけである』と彼は自分の変法論を性格つける。

ここに強調される『周礼』は譚嗣同の思想の中でどのような位置を占めていたのだろうか。

か。彼の『聖人の道』は、先に見た如く具體的なものを内容とするものではないから、『周礼』の礼の規定が意味を持つはずはない。實際のところ譚嗣同には『周礼』について論じた文は何もないから、彼が『周礼』をどのように読んだかは、想像するよりしかたがない。まず、譚嗣同にとつて『周礼』が重要なものは、『周礼』は、周公がこれをもつて太平を致し、四夷を賓服させたことにありと思われ。『聖人の道』は、『器を治めること』で

あるから、十分に「器」を治め得た聖人である。周公のこゝとを伝えた「周礼」は、その「器」を治める「精神」を伝えて、いるものというこゝとになる。こゝう考へると、譚嗣同にとつて「周礼」はいわゆる古典というこゝとになる。中国の現状を「文勝り」で質存せざる「こゝと」によつて行き詰つた状態にあると見た譚嗣同は、中国文明の原点として、「周礼」にたちもどつて、そこから新たな生命を汲み取るうとした、といふこゝとになる。彼にこゝういふ面が全く無

かつたとは言いきれない。しかし、それなら彼は「周礼」についてのもつと本格的な論述があつてもよさそうである。もう一つ別の解釈も成り立つ。譚嗣同にとつて「治言」で主張した「忠」へかへる「こゝと」は、原点にたちもどるこゝとであり、それは当然過剰な「文」を取り去るこゝとであつた。そして、それは中華思想を彼から取り去るこゝとにもなつた。それによつて彼は偏見のない目で西洋を見、そこから得たものをもつて「周

礼^レを讀み、そこには「周礼^レの法と「西法^レ
 とが共通するものであることを發見した。こ
 の場合「周礼^レが實際にどのようなものであるか
 るかは、あまり問題ではない。ともかく彼は
 そのように「周礼^レを讀んだのであり、また
 「周礼^レもそのように読める面を持つていた、
 ということである。こうなると「周礼^レが言
 われたとしても、實質は西法である。「報貝
 元徴^レを讀んだ感じでは、こちらの可能性の
 方が大きいように思える。しかし、この場合

でも譚嗣同をいわゆる欧化主義者と考えるこ
 とは、適切ではなからう。西法の優れた点を
 發見させたのは、譚嗣同の常に原点にたちも
 ころうとする思想的営みであり、「西法^レ採
 用後もそれが続けば、その西法は自づと譚嗣
 同流のものになつてゆくはずであるから。
 ともかく、譚嗣同は、変法は「周礼^レに歸
 ることである」と主張する。しかしながら、彼
 によれば、今の世に「周礼^レをそのまま復活
 することはできないという。それは、現在と

三代の世とでは「器」が異なるからであり、
 「暴秦の弊法」以来「周礼」は絶え、久しい
 からである。そしてこの「周礼」をおきなう
 ために、彼は「西法」の採用を主張する。

勢い西法を酌取して吾中国の古法の亡び
 たところを補わざるを得ないのであります。
 たとえ西法が古法と異つても、積乱二
 千年の秦の弊法のように正に無法に等しい
 ようなものでありは、すつとまじであります。

ましてや西法は博大精深にして周密微不至
 これを周礼とくらべてみるに、往々にして
 合するのではありません。(25)

こうして、譚嗣同の変法論者としての立場
 は確立された。「報貝元徴」において彼は、
 従来の洋務運動の不十分さを批判し、変法の
 重要性を説き、科挙を廃止して教育制度を改
 革することを中心とする彼の变法論を展開し
 てゆく。

「治言」よりほぼ十年、譚嗣同は自己の思想の内より、中華思想その他の夾雑物を取り去つて、ここに变法論者としての自己を確立した。しかし、「西法」の採用ということは、後に彼の限界となつて現われてくる。

三 「仁学」の世界

康有为らによって組織された強学会は設立されたその年の十二月、守旧派の反対によって北京においても(海)上においても禁止されてしまふ。これを知った譚嗣同は漢口駐在イギリス領事を名目的な会長とし、キリスト教に名を借りた湖南強学会分会を作らうと画策する。しかしこれは強学会の

禁がすぐ解けたことにより実現しなかった。
翌一八九六へ光緒二十二年。譚嗣同は、
甥の傳贊が考陰のため上京するのにつきそっ
て北京へ行く。途中上海で宣教師ジヨン・ワ
ライヤーのおとにたちよる。そこで古生物の
化石を見せられ、その動植物が大むね今日の
ものと異なるのを見、「天地は日新」の感を
深くする。また計算機・レントゲン写真など
を見て、科学の進歩に感銘を受ける。天津で
は、機械工場・ドック・鉄道・鉦山などを見

学し、また水災のため悲惨な生活をおくる人
々を見、前年の湖南での災害のことを思い出
し、「大心を発し、力のかぎり同胞を救うこ
とを誓う」。北京に着いて後、夏曾佑・梁啓超と交流
し、仏教を研究し、キリスト教の人々とも会
う。また民間宗教の在理教が直隸一帯に流行
しているのに関心を持ち、「教」のあり方に
ついて教^考える。譚嗣同はこの在理教について
次のように述べている。彼は、在理教の一布

教師について、その口伝秘訣を得たが、それ自体は特にどうというほどのものではない。た。しかし、

靈魂輪廻果報の説があるため、愚夫愚婦もたややく教に従います。また、アへこや酒を嚴禁していきますので、窮民がムダ金を使うことをよくふせいでいます。だから、たとえどのような教であれ、民に有益であれば、今の（儒教が）愚賤の民を全く教外

に抛擲して顧みないのよりましであります。(26)

北京に数ヶ月いた後、父の命により資を納めて候補知府となり六月末、南京に赴く。途中、再び上海でフライヤを訪ねる。フライヤは帰国した後であつたが彼の漢詩漢詩になる「治心免病法」という書を得た。譚嗣同は、自分の「心カシ」に対する考え方に確心を与えられたと感し、強くこの書に傾倒する。しかし、南京についた譚嗣同は、その官僚

生活に打ちまち失望してしまふ。金でなつた
 候補知府など。官界では誰もまともに相手に
 しなかつたのである。彼は楊文会のもとに出
 入し、仏教の研究に精を出し、また「仁学」
 の執筆を進める。

「仁学」は「以太（エーテル）」の説明を
 もって始まっている。

法界・虚空界・衆生界に徧く、至大にして
 精微、全てに膠着し、貫通し、連結し、
 充滿している物がある。それは、目に見え
 ず、耳に聴えず、嗅いだり味わったりもで
 ぬもので、名づけようもないか、これを
 「以太」と名づけておく。これが用として
 顕われると、孔子はこれを「仁」といい、
 「元」といい、「性」という。墨子はこれを
 「兼愛」といい、「性海」とい
 い、「慈悲」という。今エスはこれを「豊

とも説明され、さらに世の中にはいろいろ
 二にあるものを見ると、それは「以太」であ
 る。また、ある物質を極限にまで分割して、そ
 する働きを持つものとして、まず説明される。
 物とを結び合わせたり、互いに交流させたり
 太「」による。このように「以太」とは、物と
 人が物を見たり、聞いたり、できるもの。「以
 宙をめぐらるものも、「以太」による。また
 による。空の星や太陽が互いに引き合って、宇
 宙をめぐらるものも、「以太」による。また
 せおに一つにまとまっっているのは、「以太」

魂「」とい「」人を愛すること、己の如く「
 とい「」敵を視ること、友の如く「」とい
 格致家はこれを「愛力」「吸力」といって
 いるか。みなこのものなのである。法界は
 これより生じ、虚空界はこれより立ち、衆
 生界はこれより出ず。⁽²⁷⁾
 譚嗣同は、この「以太」について以下のよ
 うに説明を続ける。すなわち、人間の身体が
 多くの部分から成って、いなから、それが分解

いろいろな性質の異なるものがあるが、それは
同じ肉でも切り方の違いによって味が異なる
ようなものである。

その原質（元素）を論ずれば、熱いとか
冷いとかいう種類の性質は含まれないこと
は明白である。しかしながら、原質にはま
だ七十三種の違いがあるが、原質の原とな
れば、一以たをけである。
(28)

明らかになり、一以たとは万物の根元となる
ものである。万物は一以たによりて成り立
ち、一以たは揺るぎない形をもつて姿を現わす。
しかし、種類の物の性質の差異は、一以た
の結合のしかたの相違からくるもので、相対
的な意しか持たない。そして、その一以た
の働きとして、物と物とを結合させ交流させ
る作用が強調されているのである。ただ、後
に見るように、この一以たは単に「原質の
原」のような微小な物質、というだけではな

自分から遠くはなれたものでも、隣りの隣り、またその隣りと左とってゆけば、一連なりのものである。決して異域・絶域ではない。したがって、天地の間は、もともと全て「通」してあり、「仁」であるとする主張される。また、「不生不滅」と「微生滅」ということはいわれる。

みわたすかまゝりみな証拠である。へ中略

い。これは「以太」の側面にすぎない。始めにあるように「以太」は「至大」でもある。「以太」の働きとして「仁」すなわち「通」ということを、譚嗣同は強調する。

通とは、電線が四通八達して、遠くてもとどかぬところか、ないのと同様に、異域も一身の如くなることである。⁽²⁹⁾

たとえは、せとものをとり落して砕いたと
 する。器としては、毀れたことになる。し
 かし、せとものは、土からできている。一
 中略し、毀れれば、土に還るのであり、せと
 ものとしては、毀れたというか、土として
 は、できたと言える。ただ循環があるので
 あって、全く成毀ということはない。⁽⁹⁾
 このような論理をなすべからず、
 「不生不
 滅」が説明されている。また「微生滅」につ

いても、同様の論理を用いて説明が加えられ
 る。すなわち「不生不滅」であることは、個
 々の昔のから見れば、「微生滅」である。
 一に非らず、二に非らず、断に非らず、常に
 非らず。たちまち生じたたちまち滅す。即ち
 滅し、即ち生ず。生と滅が受け継ぐ際は、
 微なる上にも微で、これ以上微にできぬほ
 どであり、密なる上にも密で、これ以上密に
 できぬほどである。そこで融合して一とな

り、不生不滅を成す。不生不滅を成すが、
それを成す所の微生滅は、もとより掩い隠
すことはできない。⁽⁹¹⁾

個々のものは常に「微生滅」をくりかえす。

そして、そのことによつて、全体は、「不生
不滅」なものである。これが、ここ
に見られる。ものの見方である。

このようなものの見方をもとに、譚嗣同は、
人の目にうつる全てのものが、実は相対的で

それ自身として「根拠」のないものであること
を主張する。

自分で「我」のあることを知ったと思つても、

それは逝つてしまつた「我」にすぎない。王船

山も言っている。「徳」のすでに得られたもの

功のすでに成つたもの。それはみな過去の

ものである。目は色を視ることかできる。

しかし、色が目までどいた時には、その

色はすでに逝つてしまつていゝる。(中略)

不生不滅である。こうしてみると、個々の物体は「以太」の結合物という一面を持つとともに、常に運動するものとして、「以太」のその運動過程の瞬間瞬間に現われる相と考へることまでできる。

冒頭にあつたように、「以太」は「至大にして精微」なものである。「原質の原」であると同時に「至大」なものである。「すなわち宇宙全体でもある。そしてこの「以太」は常に運動し、それは「微生滅」として現われる。譚嗣同は、

なぜ「以太」が常に運動するのか、という点については、何も説明しない。彼にとって「以太」は存在であると同時に運動である。個々の物は、運動する総体としての「以太」の表面に現われ、は消える映像のようなものにすぎない。人の前に姿をもつて現われるものは、全て根拠をもたぬ仮の姿である。これが、運動する「以太」だけである。これが、仁学に示された譚嗣同の世界像である。

譚嗣同は、この世界を基本的に肯定的なものと考えている。

いわゆる悪は、淫と殺とがその最たるものである。淫はもとより悪である。しかし、夫婦の間でのみ行えば、淫もまた善である。殺はもとより悪である。しかし、人を殺す者を殺す場合だけは、殺もまた善である。礼は飲食より起るといふか、耽溺して文い

に貪ることになるのか、飲食である。しかし、これにこりて飲食を廃したという事は聞かない。すなわち飲食は不善ではない。民は貨財を生きがいとする。そして貪欲になり強奪することになるのが貨財である。しかし、それを警戒して貨財を除いたという事はない。みだりに喜びみだりに怒る。これを不善という。しかし七情から喜怒を無くすることはいふべきぬのであり、ただそれが適当で

から排除してしまわねばならぬような存在は
 ない。要はもの運動のしかたいかんであ
 る。全てのものは本質的に「善」である。そ
 して、全てのものは「以太」より成るもので
 あり、また総体としての「以太」の運動過程
 に現われた映像の如きものであるから、その
 「善」は「以太」が「善」であることによ
 っている。「以太」は、全てを含むものであり、
 唯一のものであり、宇宙総体そのものである
 から、これは判断の次元を超えた存在である。

譚嗣同の世界には、本質的な悪として世界
 である。とうして善の外にいれゆる悪があ
 る。善を用いる者の過ち
 名づけたものである。善を名づけたこと
 悪なし。悪は、善の条理に循わぬこと
 故に曰く、天地の間、仁なるのみ、いわゆ
 る。条理に循わぬことをいうのである。
 なから、条理に循わぬことをいうのである。
 ではない。一申略し皆、すでに条理があり
 ない場合が問題なのである。喜怒哀楽の

ここには、極めて楽天的な世界観がある。
 ならば、どうして有無を言うことがあろうか。
 らが有りうることになる。独り善のみであ
 たと対立があり、向うが無くなって、こち
 くの語である。善があつて悪がある。これ
 善もまた無い。答えて言う「有無もまた対
 ば、どうして性無と言えよう。性無ならば
 生滅しよう。またある人が言う「善があれば
 生ずる。独り善のみであれば、どうして
 生滅しよう。またある人が言う「善があれば

したかつて、ここで言われる「善」も価値判
 断の次元での善でもありうるが、同時にそれ
 は、善悪の判断を超えた次元、言い換之れば
 善悪の生ずる以前の次元での「善」である。
 ある人が言う「以太が不生不滅であるな
 らば、なぜ善があるのか。善があれば、や
 はり生滅がある」。答えて言う「生滅は、対
 立の語である。善があつて悪がある。これ
 だと対立があり、向うが滅して、こちらが

現に属しているのであり、永遠にそに属す
 った人間も、本来そに属しているのであり、
 もに、一体でもあり、全てのものは、たか
 可能である。ただ、「以太」は総体であること
 何らかのイメージを持つことは、要するに不
 示する以外にない。人間が「以太」について
 存するものを否定することによって、それを指
 びえない。強いて表現しようとするれば、現に
 言葉によつてそれそのものを表現すること
 ある。これは判断を超えて存在であるから、
 言葉によつてそれそのものを表現すること
 びえない。強いて表現しようとするれば、現に
 存するものを否定することによって、それを指
 示する以外にない。人間が「以太」について
 何らかのイメージを持つことは、要するに不
 可能である。ただ、「以太」は総体であること
 もに、一体でもあり、全てのものは、たか
 った人間も、本来そに属しているのであり、
 現に属しているのであり、永遠にそに属す

「以太」は「善」である。したがって、その
 一部である人間も本来「善」である。天地の
 間には、もともと悪はなく、したがって苦も
 ない。世界は肯定的なものとしてある。とい
 うより、肯定、否定の判断以前に人間は、そ
 の世界、すなわち「以太」に属しており、そ
 の一部として常に運動している。このことは、
 どうすることもできない。へと言つても別に悲
 観的意味合はない。かゝる前提であり、それがそ
 のまま現状であり、場合によつては目標でも

のであるから、それは全く異知感の存在しない世界である。人があらゆるものに対し全く異知感を持たなくなつたとき、その人は「以太」を悟つたとしても言うのであろう。

しかし、譚嗣同は、というよりも一般に人間は、幸か不幸か、本来その異知感の全くない状態にあるはずでありながら、現実には悪や苦に満ちたへしたかつて善や樂もあるか

世の中で生活せざるをえない。譚嗣同の見た現実の中国は、言うまでもなく悪に満ち苦に満ちた世である。ではなぜ悪があり苦があるのか。それは「すでに条理がありながら、条理に循わぬ」ことからくるのであり、「仁が乱れる」ことによる。

仁が乱れるのは、名においてある。名は、あちらかと思えば、またこちらというふうで、権勢の集中するところを伺う。名

は、時には重く時には軽く、習俗の尚ぶと
 ころを伺う。甲もまた一名であり、乙もま
 た一名であれば、相對峙する。名は名であ
 り、不名もまた名であれば、相詭く。名は
 もともとは実体を持たない。したがって乱れ
 やすい。名が乱れば、仁もこれに従う。
 これは名の罪ではなく、名を主張するもの
 の罪である。(36)

「名」は、ものにつけられた名である。し

かし、全てのものは「以太」の運動の一過程
 に現われた映像のごときものであるから、本
 来実体はない。しかるに実体のないものにつ
 けられた「名」だけが人間の意識の中で一人
 歩きをし、人はそれを実体のように思いこむ。
 これが「名を主張する」ことである。こうし
 て、人の観念「名」の世界と、実体「以
 太」との間にズレが生ずる。人間は「名」な
 したものを「意識」することにはできな
 いから、

「名」と実体との間にズレが生ずれば、人間

は他者との「通」を失うことになる。かくし
 て「仁が乱れる」。
 「仁が乱れた」状態にあつては、人間は
 自らの意識の働きによつて、「以太」の動き
 とは離れた世界を構成してしまふ。また、「
 名」に固執することによつて、本来一体であ
 るはずのものに対立が生じ、そこに争いが生
 ずる。かくして「条理」に循わぬ「行動」が起り、
 人は自ら苦しむことになる。先に見たごとく
 本来苦はないのであつて、苦は人間の意識が

自ら招いたものといふことになる。しかし
 譚嗣同にとって、それは単に個人の内面だけ
 の問題なのではない。同時にそれは社会的問
 題でもある。

俗学が陋行して、ややもすれば名教を言
 い、天命のごとく敬つて、敢てその内実を
 推し量らうとせず、国憲のごとく畏れて、
 議論しようとしなない。ああ、名をもつて教
 とするならば、その教はすでに実の實であ

っ て、決して戻ではない。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つた。
 君は名をもつて臣を極し、官は名をもつて
 民を軛し、父は名をもつて子を圧し、
 したかつて、譚嗣同にとって、苦を去り悪
 を去つて、以太し本来の状態を回復すること

は、単なる個人の内面の問題としてあるので
 はなく、同時に社会的活動である。彼の論理
 よりすれば、個人はもともとそれ自身として
 独立して存在する根拠を持たぬから、個人の
 問題は、即ち社会的というよりも宇宙全体に
 関する問題である。

このような立場から、譚嗣同は、中国社会
 の現状に対し、一連の批判を加え、「網羅衝

決して主張する。
 彼の三綱五倫に対する批判には、激しいものがある。彼はまず「君臣の道」について批判を加える。そもそも「生民の初めには、もともとは君臣などというものはなかつた。統治の必要上、民が一民を選んで君としたのである。したがって、君は民のためであるのである。また、君が民の期待に応えなかつた場合、民はその君をくびにできることは、民間の私的な集団

の長の場合と全く同じである。しかるに君主の場合だけは、この原則が守られていない。暴君であつてもなおそれに従う、ということだけでも問題であるのに、その上「死節の説まであつて、君主の死に死ぬことまで要求して、いるのは本末顛倒も甚しい。そもそも「忠」という語は「共辞」であつて、君が君らしくあつて、はじめて臣も臣らしくあるので、あつて、臣下にのみ「忠」を要求するのは、不公平も甚しい。「君が独夫民賊であるのに

なお忠をもつてこれに事するのほ、衆を助け
 紂を助けることである。

このように、中国の君臣関係に対して、教し
 い批判を加えた譚嗣同は、更に進んでその批
 判の矛先を清朝へと向ける。彼はいう。清朝
 はもともと夷狄である。その夷狄が、中華に
 乱入し凶残淫殺を逞しうして支配者となつた
 ものである。彼らは、文字の獄を起して華人
 の言論を封じ、孔教を利用し、歴史を粉飾し
 て、中華を支配した。しかも彼らは、本来遊

牧民であり、中国を自分たちの牧場とみなし
 ており、中国のために何かする気は、彼らに
 は全くない。このように異民族支配に対する
 不信を現わした上で、譚嗣同は次のように
 訴ふる。

我は願う。華人、復た夢々として謬りて

引き、以て同類と為す勿れ。夫れ西人より
 これを視れば、則ちつとに歧れて二と為れ
 り。故にロシアの報紙に云える有り、
 「華

人の苦しみて尽頭の処に到る者。数兆を下
らぬ。我れまさに其の朝を滅して其の民を
おろすべし。およそ政米の諸国は、この言を
為さざるなし。皆まさに信義の美名に藉り
て、陰に以て其の資産を漁獵せんとす。華
人自らこれを為さざれば、其の禍い言うに
勝らべけんや。⁽³⁸⁾

今、西政の侵略にさらされて、中国は
変法してこそ生き残れるのに、清朝かそれを

やろうとしないのは、変法によつて華人が強
力になるのを恐れるからである。このように
徹底的に清朝を否定した、譚嗣同は、今こそ
華人が立ち上がる時だとして、

若し乗すべき機がなければ、任侠と為る
にかぎる。そうすれば、民氣を伸す役に立
つし、勇猛の風を倡えることにもなる。任
侠は、乱世を終らせるものでもある。⁽³⁹⁾

このあたり譚嗣同の筆の勢は、完全に変法派の杵を乗り越えた感があるが、このようにして「君臣の道」や王朝体制は、「衝決」すべき「網羅」ということになる。

譚嗣同は「父子の道」その他に対しても、同じように批判を加える。すなわち、君臣の名の場合は、人間同士で作ったものだからとして、これを破ることも可能だが、父子の場合には天命だとして、議論しようとする傾向がある。しかしこれは、

天命を知らざる者の、体魄に泥んだ言で、
 靈魂を見ていない。子は天の子であり、父もまた天の父である。父というものは、人間が自分の意志で勝手になれるものではない。父と子は平等である。⁽⁴⁰⁾

それでも、父と子の間には体魄のつながりがあるが、嫁と姑、継母と子、庶母と嫡子、主人と奴婢の間には、それすらない。したが

つて、一方的な支配関係なぞもつてのほかである。譚嗣同はこのように主張し、その悲惨な状態を批判している。こうして譚嗣同は、封建的体制、封建的人間関係を全面的に否定し、それらは「衝決」すべき「網羅」であると主張する。

譚嗣同は、さらに中国の持つ問題点として「尚古」
「静」
「儉」を指摘し、それに対して「日新」
「動」
「奢」を主張する。彼は「以太」は「日新」であり「動」であ

るといふ。「以太」は常に内部で「微生滅」をくりかえしているものであり、常に変化している。ゆえに「日新」である。「日月新せざれば、何ぞもつて光明ならん。四時新せざれば、何ぞもつて寒暑の発斂の迭更あらん。」
「新」を好み「動」を好むものは興隆し、逆に「古」を尚び「静」を好むものは亡ぶ。しかるに中国は、「古」を尚び、しかも李耳の影響により「静」を好むようになり、人々の手足をしぼり、耳目をふさいで、その活力を

奪つてしまつた、と彼は主張する。これは言
うまでもなく、人が「尚古」「静」といつた
「名」にとらわれて「仁が乱れた」状態、す
なわち「不仁」である。

さらに譚嗣同は「日新」「動」であれば、
「奢」でなければならぬと主張する。しかる
に中国は「儉」を尊重して、富者は富を積む
ばかりで一向にそれを使おうとしない。

かつて郷を觀察してみたが、家が千軒も

集まれば、必ずいわゆる富室と、うのがあ
つて、隣り近所の生活に困るものが、その
おかげで生活している。しかし、その刻薄
でケチなことは人一倍で、自ら身を苦しめ
て、貧民から収奪することに精を出してい
る。金を貸せば利子は元金よりも高く、し
かも先に質を取る。米の売り買いには、ひ
そかに相手の足元を見て、買ったいたり
高く売りつけたりする。(41)

こうして、積まれた富は何ら活用されることなく、人々は貧困に苦しむ。これも譚嗣同いうところの「不仁」である。彼はこれを、「奢」によつて「仁」なる状態にもつていくことを主張する。

富者が機械工場を建設するならば、窮民はそれによつて生活でき、物産はそれによつて豊かになり、貨幣はそれによつて流通する。富者自身の富もそれによつてますます

す大きくなる。ただに儉の必要ないだけでなく、施しを行う必要もない。ただ天地にもともとある利を、我々の力によつて開発するだけで、物産が満ち溢れ、博施濟衆の功を収めることができる。(42)

そして彼は、これに関連する一連のこと、

鉦山の開発、機械の採用、通商の拡大等々に
ついて、その社会的有効性をいろいろな面から
丁寧に説明している。

では、これら一連のこと、すなわち王朝体制の打破、「僣」から「奢」への変革などを譚嗣同は、何によつて行おうとしているのだらうか。この点に関し彼は「心カ」ということとを言う。「仁は通をもつて第一義となす。以太なり、電なり、心カなり」という「心カ」である。「それ心カは最も大なるもの、為すべからざるなし」と彼はいう。本来人間は、「以太」によつて人我一体のものであるから「心カ」の働き方が正しければ、その心は全

てのものと一体であり、全てのものを動かし得る、と譚嗣同は考える。

一人の機（たくらみごと）を用いる人を見れば、先ず自分の方から機心を去り、さらに慈悲の念を起して、相手が機心をもつていることを気にせぬようにする。人の機が自分に何かするということとを忘れてしまえば、必ず自分の機心も忘れられる。機を招くものがなければ、機の方からやって来

ることではない。(43)

自分の「機心」を消すことにより、相手の「機心」をも消滅させる。「心カ」をこのように働かせることにより「網羅衝決」を行おうと、譚嗣同は考えた。

王朝体制の打破や「儉」から「奢」への変革などは、言うまでもなく「網羅衝決」の一

環である。また見方を変えれば、これらの主張は、封建体制の打破、資本主義経済の採用の主張でもある。もとより「網羅衝決」はこれらに止まらず、この世の続くかぎり止むことのない行為である。しかし、さし当って譚嗣同は、資本主義社会の形成を目ざしていたということができる。

譚嗣同は、清朝の王朝体制、封建的人間関係、封建的収奪を、人々の手足をしばり活力を奪う「網羅」として批判し、それらを「衝

決し、すること、すなわちそれからの解放を主張する。そして、その後、に資本主義的な経済体制をうちたてることを当面の目標としてい。しかし封建体制が打破され、そこから人々が自由になつた後に譚嗣同が思い描いてい。る社会は、我々が考えるような近代市民社会とは明らかに異なる。彼は人々が解放されて自由になつた状態を次のように表現する。

人々よく自由なれば、必ず無国の民なり

無国にして畛域化し、戦争息み、猜忌絶え、権謀棄てられ、彼我の別亡び、平等現れる。まさに天下有りといえども、天下無きがごとし。君主廃されれば貴賤平らぎ、公理明らかならねば貧富均し。千里万里も一家一人のごとし。家を視ること逆旅のごとく、人を視ること同胞のごとし。父はその慈を用いる所なく、子はその孝を用いる所無く、兄弟はその友恭を忘れ、夫婦はその倡隨を忘る。⁽⁴⁴⁾

これは資本主義経済の確立よりもっと先の状態を描いているものと思われるが、その目ざすところは共通している。

ここには、一体化への強い志向が見られる。それに対し、近代市民社会の著しい特徴である個人主義は、ここには見られない。譚嗣同は、個人の創意工夫を否定するものではない。それどころか「各教の教主、皆匹夫の一意孤行より教を創る」のであって、全ては個人の

働きから出発する。また「以太」は「日新」であり常に千変万化するものであるから、人の行動は多種多様であって当然である。しかし、そこには個人主義は存在しない。人は個性的でありうるが、自己表現行為は窮極的には存在しない。

一般に自己表現行為というものは、個人の営みであるが、それは他者によって認められ評価されることによって完成するという性格を持つ。評価されるといふことは、自己の

値基準を相手が、その全部をではないにしろ、
 一応認めるといふことであるから、自己表現
 行為は、自己の判断に他者を従わせること、
 ある意味で他者を支配することをその目的の
 一部として持っている。このような行為は、
 譚嗣同の世界ではそれ自身一つの「網羅」を
 形成することになる。譚嗣同の世界でも、人
 の个性的な行為はあり得る。もしそれを抑圧
 するものがあれば、それは「衝決」すべき
 「網羅」である。ただ、彼の世界では、個人

の个性的行為は、必然的に他者との一体化へ
 向うものとして考えられている。譚嗣同の世
 界では、个性的であることが一体化の現われ
 であり、また、そうあって始めて本当の活動
 といふことになる。
 譚嗣同は、自由とも言う。しかし
 この自由も近代的意味での自由とは、大いに
 その内容を異にする。結論から言えば、市民
 的自由が、支配と、いうことをその内実として
 含んでいるのに対し、譚嗣同のいう自由は、

総体との一体化を言う。

市民的自由とは、ごく一面的な言い方をすれば、自分が自由に処理できる領域、すなわち自分が支配している領域を他者に侵害されない、ということである。そして、他者の自由の承認とは、小支配者同志の平和共存である。もとより、このように市民的自由を一面化して考えることは、問題であるが、市民的自由がこのような一面を持つてゐることは事実である。そして、これもまた譚嗣同の世界

では「衝決」すべき「網羅」の一つである。彼の目ざす社会は自他の区別のない、全てが混然一体となつた社会である。そこにあるのは、個人の自由ではない。あるのは、我執からの自由であり、宇宙と一体化することによって得られる異和感の無さである。

譚嗣同は経済的には、さし当って資本主義確立を求めたが、彼の目ざした社会は、近代市民社会ではなかつた。しかし、来るべき社会がどのようなものかを描くことは、

譚嗣同にとつては、さして重要なことではなかつたと思われる。彼の論理よりすれば、それは現われるべくして現われるものであり、また窮極的には、言葉で表現できるものではない。なかつた。譚嗣同にとつて重要なことは、この「仁学」で展開した論理をもつて「網羅衝決」をすることであつた。

四、譚嗣同の死の意味するもの

一八九八（光緒二十四）年、譚嗣同は官をやめて湖南へ帰る。当時湖南では、巡撫の陳宝箴をはじめとする開明派官僚と開明紳士とによつて、革新的政策が実施されつつあつた。譚嗣同もその中で活発な動きを見せはじめ、南学会を組織し自ら学長として講演したり、「湘報」を発行したりするなど、湖南新政の

中心人物の一人として活動する。

譚嗣同が湖南で学会運動などに活躍していたとき、中央では康有為らの推進した戊戌の維新運動が本格化し、譚嗣同も上諭を受けて入京し、軍機章京に任ぜられ新政に参与する。しかし、維新政府はわずか百日あまりで保守派のクーデターによって潰されてしまう。譚嗣同は獄中に投せられ、八月十三日、菜市口刑場にて斬殺された。

政変直後、日本への亡命をすすめられたの

に対し、譚嗣同は「各国の変法、全て流血によって成る。今日、中国に変法のため血を流す者あるを聞かず。これ国の昌んならざる所以、これあり。請う嗣同よく始めん」と語つたと伝えられる。

譚嗣同の死については、すでに多くのことが語られているが、私は、その死の意味するものを、彼の变法論の性格から考えてみたい

譚嗣同の变法の核心は、科挙を廃止し、学

制を变革することにあり。

もとより、かの科挙を變ずることとは、誠に施^説乾^説坤^説轉^説移^説風^説会^説の大權でありまして、根本のもつとも要なるものであります。これを非難するものが「先ず天下の人心を正さねば、科挙を變えても何もならない」というかもしれません。私はこう答えます、「これは根本であり、ただ上位にある者の心を正せば十分だ」⁽⁴⁵⁾

ただ学校を變じ科挙を變じ、これに因りてもつて官制を變じ、下は實をもつて獻じ上は實をもつて求め、賢才を登用すれば、在位の人の心もつて正し。かつ、これより進み、養民衛民教民一切根本の法を變ずれば、天下の人心もつて正し。⁽⁴⁶⁾

このように彼の變法論は、科挙の廢止と學制变革を核心としたものであり、それはまづ士人を対象とした改革であつた。士人の心を

正すことによつて、ゆくゆく天下の人心を正す。ここに譚嗣同の士人として性格が現われ
 ている。彼が士人を中心とした改革を考えて
 いたことは、彼が学会運動に熱心であつたこ
 とや、歐陽中鵠に次のように書き送つてゐる
 ことなどからもうかがえる。

もし民権を興すことができぬならば、紳
 耆に議事の権を与えるべきであります。そ
 の地のことを辦ずるのに、その地の人を参

加させぬというのは、理に合いません。も
 し紳権があるならば、必ずしも議院の名が
 なくとも、すでに議院の実はあります。(47)

このように譚嗣同の変法は士人を中核とし
 て行ふべきものであつた。

では、譚嗣同はその士人をどのように見て
 いたであらうか。

この数十年、士君子はいたずらに空談を

尚ほ清流養望するばかりで、洋務を行うこと
 とを降志辱身とみなし、徹底的に攻撃しま
 す。そのため、やや恥を知了者は洋務を行
 う者と住来しなくなるほどであります。(48)
 今のいわゆる士というものは、まことに
 利害を計らぬものであります。民を養うこ
 とでは農民に、民を利することでは工人に
 民を便ずることでは商賈にかないません。
 さらに、一ツとして農工商賈を維持挽救す
 る道を講ずるでもなく、安坐飽食して空

虚無証の文と道とを高談しております。(49)
 まさか全ての士人がこうであつたわけでも
 あるまい。もとより彼が期待をよせた人物も
 いた。しかし大勢はやはりこうであつた。ま
 た彼は、張之洞や李鴻章をかなり高く評価し
 ているが、湖南での譚嗣同たちによる変法運
 動が本格化したとき、それを抑えにかかつた
 のは、その張之洞であつた。譚嗣同は、変法
 運動の荷手として士人に期待していったが、

彼はまず、その士人の啓蒙から始めねばならなかつた。

譚嗣同はまた、資本主義的経済の確立を主張している。しかし、彼のこの主張は、彼が中国国内にそのような動きを示しつゝある勢力を見、その勢力の立場を代弁して行つたものではない。彼の目より見れば、資本を提供すべき富者は、封建的経済体制のもとで、貧民からの収奪にばかり熱心な連中であつた。ここでも彼は、啓蒙家として当らねばならな

かつた。

このように、譚嗣同は、自分の変法論を託すべき勢力を中国国内に見出せなかつた。しかも、事態は切迫してゐた。

変法すれば必ず復興するでありませうか。おそらく無理でありませう。大勢はすでに潰れ去つております。しかしながら、もし変法すれば、風気を開き、人才を育て他日の偏安割拠に備え、黄種の民の一線を

守ることができないかもしれません (50)

こうしてみると、譚嗣同はかなり絶望的な

状況の中にあつたと言へる。その譚嗣同に活

力を与え、中国再生への希望を与えたものが

「仁学」にみられる、世界は窮極的に「善」

なるものであるとする、彼の楽天的な哲学で

あつた。天地の間に本来苦はない。たとえ現

に苦があつたとしても、それとはかかありな

しに、天地は「善」なるものとして運動を続

ける。そして現にある苦は、人が「名」に固執することによつて招いたものであるから、

「心カ」の働きを正しくすれば取り除くこと

ができる。ここに譚嗣同は、全ての希望をか

けた。それは極めて観念的であるが、同時に

極めて社会的、実践的でもある。

しかし、正しい「心カ」の働きとは何か。

天地は常に「善」なるものとして運動してい

る。人はその運動を正確につかまねばならな

い。では、その運動はどこに現われるのである

うか。「天声人語」という語もある。また譚
 嗣同自身、王船山の言を引いて、天理は人欲
 のうちにあるとも言っている。もし彼が中国
 人民の中に天理を見、新しい時代への展望を
 見出したならば、彼は、それを社会的背景と
 して自分の変法論をたてることのできたであ
 ろう。在理教に対する譚嗣同の見方や「仁学」
 の下巻に見られる、太平天国や湘軍に対する
 彼の評価のしかたなどの中に、その萌芽が見
 られなくもない。がしかし、全体として譚嗣

同の変法論は「西法」をモデルとしたもので
 あり、中国人民の動きの中から抽象された部
 分はむしろ少ない。ここに彼が、ついに上か
 らの改革を目ざす変法派にとどま、た理由が
 ある。その意味でも、彼は士人であった。彼
 には、今中国は「西法」によつて変法する以
 外になら、それが天地の求めている動きであ
 るとする確心^心があった。天地の動きを正し
 くつかんだと自認する彼は、それに沿つて実
 践し、また人々を啓蒙しなければならぬ。

彼はやはり「聖人の道」を代行する士人であ
 った。
 たが、譚嗣同の場合、この士人という語は
 何ら社会的階層を意味しない。それは彼のも
 つ論理性格からして、その個人の生き方の面
 だけささしている。すなわち、その人物が士
 人と呼ばれるかどうかは、「聖人の道」の代
 行者としての実践をいかに行うかにかかっ
 ている。もとより彼は、旧来の士人と呼ばれる
 階層の人々の中から、そのような人物をが出

てくることを期待していたのであるが。
 譚嗣同は、このような士人としての自覚に
 支えられて、変法運動に参加していった。
 かしながら、その維新政府は保守派のクレー
 ターによって潰されてしまった。このことは
 当時の中国には、譚嗣同たちの変法論を背後
 より支えるべき士人は存在しないこと、すな
 わち、清朝の支配体制は、そのような人物を
 生み出し得ないことを意味している。封建体

制下における支配階級である士人は、もはや
 時代に対して積極的な働きを存し得なくなっ
 ていた。中国は全てが変わらねばならぬとこ
 ろに来ていた。新しい社会勢力が生まれるべ
 きときに来ていたのである。
 しかし、譚嗣同は、そのような新しい社会
 勢力を発見することができなかつた。そして
 それにかわるものとして、士人としての自覚
 と「心カ」の働きを深く信ずることとに支え
 られて行動した。百日維新がもろくも崩れ去

ったときも、彼は士人としての行動を続けた。
 彼には、帰るべき所は無かつた。行動するこ
 とだけが、彼の存在を成り立たせていた。

(4)

全集

一九七頁

二〇〇頁

(3)

全集

一八七頁

下全集と略称。

書店 北京 一九五四年、一七二頁 以

(2)

譚嗣同全集

生活・読書・新知三聯

(1) ここで年齢の数え方は慣例に従い
全て数え年とする。

註

(22)	同右	全集	三九〇頁
	三八九頁		
(21)	思緯壹壹壹短書	報貝元徵	全集
(20)	同右	思篇二十則	全集 二五五頁
(19)	同右	思篇十七則	全集 二四五頁
(18)	同右	思篇九則	全集 二四八頁
(17)	同右	思篇八則	全集 二四七頁
(16)	同右	思篇十三則	全集 二五〇頁
	二五三頁		
(15)	石菊影廬筆識	思篇十五則	全集

(14)	三十自紀	全集	二〇四頁
(13)	同右	一〇九頁	
(12)	同右	一〇八頁	
(11)	同右	一〇七頁	
(10)	治言	全集	一〇三頁
(9)	致劉淞芙書	全集	三七六頁
(8)	劉雲田伝	全集	一七一頁
(7)	與沈小沂書	全集	四三一頁
(6)	全集	二〇四頁	
(5)	仁学	全集	三頁

(41)	(40)	(39)	(38)	(37)	(36)	(35)	(34)	(33)	(32)
同右	同右	同右	同右	同右	同右	同右	同右	同右	同右
全集	全集	全集	全集	全集	全集	全集	全集	全集	全集
三九頁	六五頁	六一頁	五九頁	一四頁	一四頁	一七頁	一六頁	二四頁	三一頁

(31)	(30)	(29)	(28)	(27)		(26)	(25)	(24)	(23)
同右	同右	同右	同右	仁学	頁	上歐陽	同右	同右	同右
全集	全集	全集	全集	全集		陽	全集	全集	全集
三〇頁	二二頁	一一頁	二二頁	九頁		鞞	三九六頁	三九六頁	三九一頁
						師書			
						二十二			
							全集		
							三二七		

(42)	同右	全集	四一頁
(43)	同右	全集	七四頁
(44)	同右	全集	八五頁
(45)	思緯壹壹壹	短書	報貝元徵
	〇	三頁	全集
(46)	同右	全集	四〇五頁
(47)	上歐陽翰	彊書十	全集
(48)	同右	全集	二九一頁
(49)	同右	全集	二九四頁
(50)	同右	全集	二九〇頁