

## 譚嗣同小論

清水 稔

〔抄 録〕

小論は、清末に彗星のようにあらわれた譚嗣同の政治思想について、彼の三十数年の短い生涯における行動と思想を振り返りながら、その特質を明らかにしようとするものである。彼の政治思想は変法論として括ることができるが、その行動と思想は康有為・梁啓超に比してラディカルと評される。それは、思想面では激的な君主制批判と聖人の道、華夷思想、道器論、三綱五倫、西学などをめぐる伝統的な儒教や儒学者への批判、行動面では学会による政治的活動や湖南における変法の先駆的な実践、自ら進んで刑死に臨んだこと、またその底流にある自尽と仁侠の思想などにあらわれている。小論では、これらをふまえて譚嗣同の変法論が列強の侵略による中華の危機を自覚しえぬ「亡国の士」に鋭く向けられ、改革の原点が真の学問をうちたて、実学を身に着けた新しい人材の育成にあり、それこそが「救国」—「保国」「保種」「保教」の原動力であると認識するにいたった背景を明らかにしようとするものである。

キーワード 譚嗣同、仁侠、保国の学、学会、亡国の士

### 〔1〕緒論

譚嗣同は、日清戦争の敗北を契機として活発化した変法運動および戊戌の新政において、康有為・梁啓超らとともに主導的な役割を担った。彼は一種の伝統破壊者ともいべき存在であった。それは時代が急激に変わろうとするときには、必ずといっていいほど登場を要請されるものである。彼のいわゆる既存の政治や思想、社会制度をはじめ、変法＝改革の進展を妨げる現実の矛盾や障壁に対する批判は、いずれをとってみても激烈であり、そのなかでも異彩を放っていたのは君主制批判であった。譚嗣同の行動や思想が、康有為・梁啓超に比してラディカルと評される所以のひとつはここにある。

小論の展開上ここで譚嗣同の生涯を簡単に振り返り、彼の思想形成の一端を概観しておく<sup>(1)</sup>。

譚嗣同は、字は復生、号は飛壯、本籍は湖南省瀏陽県である。1865（同治4）年3月10日北京の宣武城南嬾眠胡同の邸宅において、二人の兄、二人の姉の末っ子として生まれた。康有為より7歳年下、梁啓超（康有為の高弟）より8歳、唐才常（譚嗣同と同郷で、刎頸の友、1900年

自立軍の蜂起)より2歳、孫文(1894年革命団体興中会の設立)より1歳年長であった。父継洵は、順調な官僚コースを歩み、同じ湖南出身の洋務官僚左宗棠に認められ、甘肅布政使・湖北巡撫へと進んだ地方の大官僚である。したがって生まれという点では譚嗣同は名門に属していた。しかし家庭的には恵まれなかった。ジフテリアの猖獗で母と兄姉を失い、以後継母に養育され、虐待をうけたことで、のちに封建的な家族制度や道徳に批判を向ける契機になったという。

譚嗣同は10歳<sup>(2)</sup>のときから、父の勧めで同郷の大学者、内閣中書歐陽中鵠(号瓣蘊)から学習の手ほどきを受けることになり、13歳のとき唐才常と交友を結び、ともに欧陽中鵠の門下生として、学問に勤しむことになる。欧陽中鵠は、明末清初思想家で民族的気節を重んじ気の哲学を発展させた同郷の王夫之(号薑齋、通称船山)や、後世「中国の盧梭<sup>ルソー</sup>」と称された浙江余姚の黄宗羲(号梨洲)の思想に傾倒した。自然科学にも造詣が深く、当時においてもっとも開明的な知識人のひとりであり、そのご湖南の新政(変法)運動では譚嗣同と行動をともにした。欧陽中鵠は、譚嗣同の生涯の師として、彼の思想形成に大きな影響を与えた。さらに譚嗣同は、王夫之に心酔する同郷の師劉人熙(号蔚廬)に就いて学問を深めるなかで、科挙のための学問や経典の字句に拘泥する考証学よりも、王夫之・黄宗羲の著作、今文経学派の龔自珍や魏源らの書を好んで読むようになり、とりわけ王夫之に対する敬服の念は、譚嗣同自らをして「船山に私淑するなり」と言わしめたのである。

また同郷の徐大圍から算学を学び、自然科学への関心を高めるとともに、父の赴任地蘭州で『墨子』や『莊子』の書に出会い、自在な精神を学ぶことで譚嗣同の思想は広がりをもつにいたる。ちょうど譚嗣同が16歳から19歳にかけてのことである。とりわけ『仁学』自序において、墨子の思想を「任俠(人のためには身命をもすてるという生き方)」ととらえ、また墨子の「磨頂放踵の志(わが身のありたけを磨りへらしても、という行動への意思)をわが胸に思い定めた<sup>(3)</sup>と語るように、譚嗣同は墨子の自己犠牲(自尽=尽己)の精神と行動への心意気に魅入られていった。ちなみに彼の主著『仁学』(1897年1月脱稿、1899年公刊)は題名の示すように、仁と学について論じたものであるが、仁とは任のこと、つまり墨子の「任俠=仁俠」の精神であり、学とは墨学の「格致」、つまり科学(実証学)のことである<sup>(4)</sup>。

譚嗣同は読書の余暇に、武芸を好んで見たり嗜んだという。そのきっかけは北京での大刀王五(本名王正誼)との出会いであった。譚嗣同12歳ころのこと。大刀王五は回族出身で、武芸とくに単刀使いの名手として、また貪官汚吏や悪徳地主の財物を奪い貧民に施す「義俠」としても知られていた。のちに旅客や荷物の輸送を護衛する「保鏢」(用心棒)を生業とし、そのネットワークは全国各地におよび、「鏢客」としても有名であった。譚嗣同は毎日、彼から武術を習っただけではなく、義俠の精神も学んだと思われる。その意味で大刀王五は劍の師であり、任俠の師でもあった。ところで父が甘肅や湖北へと転任すると、譚嗣同は父の任地と北京を往来するなかで、20代の10年余り全国各地を遊歴して見聞を広め、そのなかで地域社会や民

衆、官界などにおける悲惨かつ過酷な現状への認識を深めることになった。譚嗣同のこうした遍歴を可能にしたのは、大刀王五のもつ任侠の徒（秘密結社）とのつながりが役立っていたものと思われる。また彼らと交流を結んだ背後には、官僚の子弟の常として課せられた科挙受験（郷試に6度挑戦するも失敗）のための学問や謹厳実直な父に対する反発もあったであろう。

譚嗣同はまた、西学に対する並々ならぬ関心と知識をもっていた。それは主として、海外の新知識の窓口であった上海・広州の地および上海の宣教師たちを通じて学んだものである。29歳のとき上海を訪れている。変法派の人々をはじめとする当時の中国の知識人が、李鴻章の開設にかかる江南機器製造局（上海、1865年設立）付設の繙訳館、外国人宣教師らの創設した広学会（上海、1887年設立）あるいは彼らの出版した雑誌『教会新聞』（1868年創刊）・『万国公報』（1874年『教会新聞』からの改名）などが提供する、西洋の自然科学や歴史・地理・政治・思想に関する漢訳の記事や漢訳本などから、多大な影響を受けたのと同様に、譚嗣同もまたそうした出版物を通じて西洋の学術思想を吸収したのである。そのなかにあつて大きな影響をうけたのは、イギリス人宣教師ジョン＝フライヤー（John Fryer、漢名傅蘭雅）であった。彼は、江南機器製造局繙訳館で20年にわたって翻訳に携わり、また『万国公報』への主要な寄稿者でもあった。フライヤーとの出会いのなかで、彼の漢訳した『治心免病法』（Henry Wood; Ideal Suggestion through Mental Photography, Boston, 1893）を知ったことである。この書は心によって病を癒す精神医学の書であるが、精神の肉体に対する根源的優位を信ずる譚嗣同は、この書には中国開闢以来の未曾有の病を取り除くための処方があると感得し、それはやがて彼の『仁学』の着想につながったという。

また『仁学』の構想とのかかわりでいうならば、32歳のとき、父の捐官によって得た職、江蘇候補知府として南京に赴き、「官場の暗黒」を目の当たりにするなかで、清末の仏敎を復興し散逸した仏典の収集に力を注いだ楊文会居士と出会い、唯識や華嚴などの仏学の知識を学んだこともまた影響を及ぼしている。譚嗣同は楊を仏学の師と位置づけている。また楊文会は曾國藩の幕僚として洋務にかかわり、駐英仏公使曾紀沢（曾國藩の長子）らの随員として欧州を歴訪し、天文・測量・工学・哲学などを修めた西洋通でもあり、譚嗣同とともに南京で測量学会を立ち上げている。

譚嗣同の思想形成と行動に重要な転機を与えたのは、日清戦争の敗北であった。梁啓超が『戊戌政変記』の冒頭で、「我が国四千年の大夢の覚醒は、甲午の敗北、台湾の割譲、賠償の二億（<sup>テール</sup>両）よりはじまる<sup>(5)</sup>」と語るように、中国の自強をめざした洋務運動の成果（譚嗣同の言によれば「洋務の最大の精華である軍艦<sup>(6)</sup>」）が日本の近代によって打ち砕かれたことは、当時の中国知識人にとって大きな衝撃であった。譚嗣同も同様に、これを契機に政治改革への志向を強め、彼の実践活動のすべては、まさに1898年の刑死までのこの数年間に凝縮されているといえる。1895年9月康有為らが北京で強学会を発足させたことを聞いて、譚嗣同も変法運動に参画するべく北京に赴き、康有為に面会を求めたが不在であったため、代わりに強学会の

書記であった梁啓超と対面することになる。そして梁より康有為の変法理論を聴いて共鳴するところとなり、自ら「(康有為の) 私淑の弟子」と称したという。

1897年から98年にかけて、譚嗣同は官を辞して湖南にもどり、瀏陽では科学など実学の人材育成のために算学館を開設し、長沙では汽船・鉄道・鉱山・工場などの創設を通じて湖南の開発をはかろうとした。ときに湖南巡撫陳宝箴、長宝塩法道兼署理湖南按察使黄遵憲、湖南学政江標（後任の徐仁鑄）ら開明的な官紳による湖南の新政（变法）が開始されると、譚嗣同は招かれて、そのもとで民智を開くための時務学堂の開設や『湘報』の公刊、実業の振興にむけた内河小輪船公司・礦務税局・湘粵鐵路公司の設立、軍事教育のための武備学堂の開設、団練組織の充実をはかる保衛局の創設、さらには議会をめざす南学会、「群力」によって改革の推進をめざした群萌学会、生活・健康の改善をはかる延年学会などの学会設立に深くかかわり、湖南の変法運動および新政を実質的に推進したのである。とりわけ南学会は、民智・民権を啓く前段階として、まず紳智を開き紳権を伸ばす場として位置づけられた。学会と称してはいるけれども、実質上は地方議会の機能と規模を備えるようになり、湖南の新政や自治を推進する機関ともなった。梁啓超は、南学会は湖南の風気を大いに開き、学会は湖南全省の新学の起点であった、と評した<sup>(7)</sup>。学会とは新しい学、つまり科学や変革の思想を啓蒙することをめざしたものであるが、そうした学術的な討論の場というよりも、政治・鉱工業・商業・教育・交通など変法の実践的課題を議論し、実行することをめざしたもので、学会の名をかりた政治的色彩の強い組織・団体であった。譚嗣同は、学会の会友間における平等をうたい、ここに結集した「群力」「智力」によってこそ変法を推し進めることができる、と考えた。

北京では1898年6月11日変法の国是が出され、光緒帝を擁した康有為・梁啓超らの新政がスタートした。譚嗣同も軍機章京行走に抜擢され、新政の中枢に加わった。病のため入京したのは9月5日のことである。この新政は光緒帝の上諭百出するも、湖南巡撫陳宝箴を除いては誰も実行せず、9月21日ついに西太后一派のクーデタによって悲劇的な結末を迎えることになった。譚嗣同は亡命の勧めを断り、9月28日従容として義に就き、34歳の若さで生涯を閉じた。まさに彼は、清末の激動期に彗星のごとくあらわれ<sup>(8)</sup>、鮮やかな閃光を放って一瞬のうちに消え去ったのである。以上が譚嗣同の行動と思想である。

本題にもどろう。譚嗣同は、変法のコアをどこにおいたのであろうか。彼の語るところをトレースすれば、次のようになる。

変法を議するには、必ずさきに士より始める<sup>(9)</sup>。→士より始めるならば、必ずさきに科挙を変える<sup>(10)</sup>。→科挙を変えることは、実に天下の形勢を一変させ、風気を移しかえる大きな力であり、最も重要なことである<sup>(11)</sup>。→科挙を変えてこそはじめて人材をつくることができ、その後すべての法（制度）を変えることができる<sup>(12)</sup>。

つまり彼は、現実の危機を認識しえぬ頑冥不靈な士大夫および彼らの存立基盤たる科挙制度が「亡国」「亡種」「亡教」の根源であり、それが変革されなければならない中心課題である、と

考えた。しかも彼の批判の根底には、学問こそが「救国」の原動力であり、変法の出発点でなければならぬ、という自負があった。「民に学があれば、国が亡んでもよい<sup>(13)</sup>」。これは、「真の学問」に対する彼の揺るぎない核心を表明したものである。

小論は、譚嗣同がこのような認識をもつにいたった思考過程の一端、言い換えるならば彼が祖国の危機をどのように受け止め、何をどのように批判したのか、またその結果として危機打開の鍵、新生国家の根本理念をどこに見出そうとしたのか、彼の説く「真の学問」とはどのような内容であったのか、などを考察しようとするものである。問題は、彼の政治思想のごく限られた部分に過ぎないが、その意図は、これらを通して次の諸点を明らかにすることにある。彼の政治思想は、外的・内的な危機意識の深まりとともにますます先鋭化し、そこには現実の政治や思想に対する冷徹ともいえる否定の論理がある。その論理は、伝統的な中国社会に対する根源的な問いかけによって貫かれている。それはまた、閉塞的な特殊中国を開かれた普遍の世界に等置＝同化しようとする営為でもある。それゆえに彼は、君主による「網羅（束縛・桎梏）」を「衝決<sup>つきやぶり</sup>」し、自由・平等を実現するのは民であるとの認識にたち、あくまでも士大夫本来の責務として民生の一利一害をはかるべきだ、と考えて行動したのである。このような諸点をふまえた以下の論述において、譚嗣同の思想が清末政治史上に特異な位置を占めていたことを確認しようであろう<sup>(14)</sup>。

## 〔2〕危機意識と「亡国の士」

譚嗣同の政治認識は、日清戦争以後における列強の侵略が激化し、中国が亡国の危機にさらされていることに対する激しい憤りに裏打ちされている。列強の「瓜分」（分割）に対する「亡国」の危機感は強烈である。『仁学』に曰く、

君主制の凶害が前代にあった凶害ならば、それはもう前代の人を受け入れたことなのだから、今日の人は考えなくてもよいかもしれないのだが、（日清戦争の敗北で）外国の侵略が進み、海軍が全滅し、要害が握られ、奥座敷にまで踏み込まれ、利権がもぎとられ、財源が汲みつくされ、分割の兆しがあり、民は逆さ吊りの目にあっており、国も教（文明）も種（民族）もすでに滅亡に瀕している<sup>(15)</sup>。

と。また同郷の師歐陽中鵠に宛てた書簡「興算学議」のなかで、下関条約が列強の中国侵略を加速する結果になったことについて、憤慨をこめて記している。

条約中の通商条項は、（中国の）兵権・利権・商務・税務を一網打尽にし、どこでも機械を製造し、商品を生産することができるようにしている。また鉄道・汽船・鉱山・工場等の利をも一網打尽にする。将来小民の生計をすべて抑え、小民の一衣一食までも外人の供給を仰がねばならなくなる。古来より人の国を取るのにこれほど残忍酷薄なことはなかった<sup>(16)</sup>。



さらにこうした亡国の危機に直面している中国は、変法しなければ中華の民が外国の奴隷になる、という憂国の思いを次のように語っている。

中国が変法して振興をはかろうとしないで、また外国（西学・西法）を受け入れて変わろうとしないならば、生殺与奪の権限はひとえに外国人に操られ、四億の黄種の民はみな白種の奴隷となり、みな日本の蝦夷、アメリカのインディアン、インド・アフリカの黒人のようになるであろう<sup>(17)</sup>。

そこには列強が中国の領土を虎視眈々と狙っている現実を次のように鋭く見据えている。

台湾は滅ぼされて日本の版図となり、東三省はロシアの籠網<sup>かごあみ</sup>に取り込まれ、広西はフランスの垂涎<sup>まると</sup>の的、雲南はイギリスの狙うところとなり、近くはドイツが膠州湾を奪い取り、山東の鉄路敷設権を求めている<sup>(18)</sup>。

彼の危機意識は、アヘン戦争以後列強による中国支配、とりわけ下関条約以後列強の租借や勢力範囲の設定など軍事的・経済的な侵略が強化されているという深い洞察力によって支えられている。彼は、列強のめざす中国支配の意図を次のように述べている。

私はお願いをしたい。中華の民よ、満州人＝清朝を同類だなんて、夢にも思い込まないでほしい。西洋の目からみれば、中国はとっくに二つに分かれているのである。だからこそロシアの新聞では、「数百万人を下らぬ中華の民がたえきれぬほどの苦痛をなめている。我々はその（清朝）政府を倒して、その民を救わねばならぬ」と言っている。欧米諸国ではすべてこのような言論をなしているのである。しかし実は、これは正義・人道の美名のもとに中国の財貨をせしめようとしているのである。中華の民は自らの手でこれをやらないでいると、堪えることのできない禍害をこうむることになるだろう<sup>(19)</sup>。

すなわちここでは清朝の異民族支配を口実に、代わって中国を保全しようとする列強の野心が暴露されるとともに、その背後にはきわめて感性的ではあるが、中華の民としての自覚がなければ、祖国が列強によって亡ぼされてしまうという切迫した危機感が吐露されている。

ところが彼の批判は、危機の認識が深まるとともに、列強による中国支配のあり方よりも、むしろ中国内部における危機の対応のあり方そのものに鋭く向けられる<sup>(20)</sup>。彼は「日清戦争の敗北は（中国にとって）必ずしも不幸なことではなかった」。なぜなら「もし日本に勝利していたならば、中国の全局において全く裨益するところなく、おそらくかえって傲慢となり、人心の疵癘<sup>やまい</sup>はますます膏盲に入るであろう」から<sup>(21)</sup>と。つまり彼にとって「瓜分」の危機は、「ことあるごとに古の制度を引き合いにだし、滅亡が目前に迫っても、なお野蛮未開の世に心をよせ、今というもの（現状）に対して見れども見ざるがごとき」態度をとる「亡国の士<sup>(22)</sup>」へのカンフル剤として認識されているにすぎない。したがって彼の批判は、いたずらに夜郎自大の中華意識を固持し、「瓜分」の危機を祖国の危機としてまったく自覚しようとしなない人々に向けられる。彼は、こうした「亡国の士」の現実の姿を次のように描き出している。

彼らは今が如何なるときであり、なすべきことが何であるかを知らうとせず、農業・工

業・商業の民のために利害をはかることなく、また 農業・工業・商業を挽救し維持する道のひとつも講求せず、安坐飽食し、空虚で根拠のない文章と理念を高談するだけである<sup>(23)</sup>。

また西学・西法に対しても、死(「亡国」「亡種」「亡教」)がすでに目前に迫っているのに、「攘夷」論、「中華をもって夷狄を变ずる」の論など旧説をむりやり援用して、(西学・西法の)受容を拒み、「我はもともと病気ではない。我を病気だといって薬をすすめることはみな異端である」という<sup>(24)</sup>。

ここに(「偽り」の)祖法の優秀性を信じて疑わない保守派の人々が、西洋の学問や政治を摂取すること(变法)はもちろんのこと、機器や技術を導入すること(洋務)をも頑なに拒否せんとする姿を見ることができる。したがって彼ら保守派にとっては、洋務もまた今日の禍の根源であり、名士の名士たる所以を失い、志を曲げ、身を辱めるもの<sup>(25)</sup>でしかなかった。

ところで保守派から批判を浴びた洋務派は、はたしてこの危機を救いうるメシアたりえたのであろうか。否。彼は、親友貝允昕(字元徴、師劉人熙の娘婿)への書簡のなかで、洋務派の虚像を次のように記している。

この数十年來の中国でどこに洋務があったのだろうか。また洋務を十分講求しえた士大夫などいたのだろうか。洋務を十分講求していたならば、今日のような事態は全く起こらなかった。従來の洋務は、ただ船舶・電線・汽車・大砲・水雷・織物・製鉄などの機器にすぎません。西洋の法制や政令のすばらしさなど夢にも考え及ばない。これらの機器はみな、洋務の末節であり、根本ではない。末節を取り上げて根本をただそうとしても、何の効果があるだろう。ましてやその末節を講求できるものすら、いないのではないだろうか<sup>(26)</sup>。

つまり彼の現状認識によれば、西洋の機器・技術の導入だけをはかる「洋務」によって、中国存亡の危機はけっして救済することはできない、という。なぜなら「洋務」論は、本質的には保守派の論理と同様に、中国の伝統的な政治と学問に対する揺るぎない確信(妄信)のうえにたって構築されているからである。したがって彼は、洋務を実効性や実態のないものと酷評し、またそれを推し進めた洋務派も「亡国の士」である、と論断した。それでは「亡国」「亡種」「亡教」の危機はどうすれば回避できるのか。曰く、「これを救うことができるのは变法だけである<sup>(27)</sup>」と。それでは变法すれば復興することができるのか。曰く、「大变に難しい。大勢はそういう状況にはない<sup>(28)</sup>」と。しかし变法するならば、まだ風気を開き、人材を育て、今後の統治の無力化や国土の分割への備えとなるであろうし、黄種の民を一綫に留めることが可能である<sup>(29)</sup>、という。

それにもかかわらず清朝政府は、旧制度に固執し变法を頑なに拒否するのはなぜか。曰く、「愚民」「貧民」「弱民」「死民」化をはかる政府が、自ら变法すれば、「愚民」が知識をもち、「貧民」が富裕になり、「弱民」が強大になり、「死民」が生気をとりもどし、やがて満州人がこの智・富・強・生を有する民と争うようになることを危惧しているからである<sup>(30)</sup>、と。そ

れゆえに清朝政府（君・官）が自らの存立をはかるために、四億の民の動を抑圧し、その手足を縛り、その耳目を塞ぎ、一人残らず一定不変の郷愿（<sup>よと</sup>偽君主、御用学者）の規格の枠に押し込めてきた<sup>(31)</sup>。政府のこうした「愚民」「貧民」「弱民」「死民」化と、四億の郷愿をつくりだしていることが、危機を自覚しえない「亡国の士」「亡国の民」を生み出し、ひいてはそれが、列強の「瓜分」の口実となりうる危険性をもっている、と論断した。

こうして彼の政府批判は、民と君の真のあり方（君民関係の原理）に基づく君主制批判として、より本質的に展開されるとともに、国家権力が異民族王朝の掌中にあつたがゆえに、反満（排満）論として、前者の延長線上においてよりラディカルに展開されたのである。

### 〔 3 〕 反君主制と反満主義

譚嗣同は『仁学』のなかで、君主がなぜ立てられたかについて、その起源にたちかえって論じている。そこには、彼の政治思想を急進的ならしめている「君主制批判」の論理的根拠が明確にあらわされている。

人類はそもそものはじめには君臣の別などなく、すべて民であつた。しかし民は、人の統治などできないし、その暇もなかつた。それで民の一人を推挙して君に立てた。みんなで推挙した以上、君が民を択んだのではなく、民が君を択んだのである。みんなで推挙した以上、その身分は民からかけ離れたものでなく、民の間である。みんなで推挙した以上、民があつてこそその君なので、君は末<sup>すえ</sup>で、民が本<sup>もと</sup>である。この世に末があつてそこから本がでてくることはありえない。君があつてそこから民がでてくることなどありえようか。みんなで推挙した以上、逆にまたみんなでやめさせることもできる。君とは民のために仕事をする者であり、臣とは民のために仕事をする補助者である。民から取り立てる税は、民の仕事をするための資金である。これでもって仕事やれない場合、仕事のできない人を取り替えるというのが天下の通念である。たとえば村の祭礼で、祭礼をとりしきるために頭<sup>かしら</sup>を一人択び、仕事の割り当て、物の配分の全権をまかせる。その頭が頭の役に立たないときに取り替えるのは当然のことで、無知の農夫だつて知っている。君の場合だけは違う、といったものではない。推挙されたのだから、天下の民の命、血と汗の限りを遊興三昧の思いあがつた淫と殺に使うのだ、というわけにはゆかない。ところが君一人でつかうどころか、家臣どもをのさばらせ、さらに自らの地位を子々孫々にまで引き継がせようとする。そこで考えられぬほどの残忍な制度がむやみとつくられてきた。民もおとなしく言いなりになって、釜茹<sup>かまゆで</sup>・鋸引きの極刑を文句も言わずに甘受し、何もおかしいことだとは思わない。そもそもひどくおかしいことなのに、それどころか君が亡ぶと、節を守って死のうとする者さえいる<sup>(32)</sup>。

ここに見られる君臣関係は、「天下は一人の天下にあらず、天下の天下なり<sup>(33)</sup>」という基本認



識に立ち、君主は、民への奉仕者として、また民の意思によってのみ存立を許されるものとされる。民は全能を有する君主によって管理される無力・無能な存在ではない。むしろ民の意思のみが最高の決定者であり、この意思から導き出され、それによってのみ審判される、とさえ言いきる。この理論は、黄宗羲の「原君」「原臣」(『明夷待訪録』所収)を単なる下敷きにしただけのものではなく、ルソー流の、いわゆる主権は社会全体の一般意思によって生まれる、との考えに基づいた社会契約論・民権思想をふまえて展開されているように思われる<sup>(34)</sup>。

もちろんそれは、黄宗羲の思想の継承がルソー流の外来思想を摂取する基礎をなしていたことはいままでもないであろうが<sup>(35)</sup>。したがって彼の君主観・民衆観は、中国の伝統的な民本主義的観念—「民を上とする」としながらも、その本質はあくまでも有徳の君主が「人に忍びざるの心」で、「民を保んずる」ことであったとする考え方<sup>(36)</sup>—を打ち破る特異なものであった。

彼の君主制批判は、たえず民との関係において論じられる。そこには19世紀後半の中国社会を根底から揺り動かした太平天国・捻軍・苗民・回民などの民衆反乱に対する、士大夫としての危機感が色濃く投影されているように思われる。これは、彼が十数年にわたって中国各地を遍歴した体験、また南京で垣間見た官界腐敗の現実を通して、中国の病根の深さを民衆のレベルにおいて痛切に思い知らされた結果であろう<sup>(37)</sup>。それは、太平天国の「游勇」「会匪」に対する同情的ともいべき発言と、その弾圧者に対する厳しい批判を生むことになる。彼は「游勇」「会匪」を次のような存在として認識していた。

私は最初は、「游勇」とは逃亡して盗賊になった招募兵のこととと思っていたが、盗賊だという証拠はなかった。そのうちわかったが、これは違って、除隊させられて行き場のないものことだった。現在の法規では、游民を捕まえたら、まず兵隊だったかどうかをたずね、兵隊だったものは現場で処刑し、そして上官に「游勇若干名を殺した」と報告すれば、上官は直ちに功績とみなす、というのだ。「游勇」というのはこんなものだったのである。ああ、今にしてわかったことであるが、兵隊になったことがあるのが死罪にあたるのだ。お上は、招募<sup>かみ</sup>しておいて、その応募者が死罪にあたるというのだ。つまりお上は死罪でもって招募したわけである。落とし穴を設けておいて民に誘いをかけ、不意に襲いかかって殺す。これは禽獣に対してすら忍びないことなのに、わが中華の民をかくも平然と痛めつけるとは、何ということか。「游勇」を殺してもまだ足りず、さらに「会匪」を殺して意を充たしている。「会匪」が起こったそもそもは、除隊になった招募兵が互いに連帯し助けあって患難をともにしたので、これはお上として称賛し賞賜してよいものである。第一、会とは人の生きていくのに欠かせない公理である。ところが今日は公ということが許されない。公が許されなければ、当然私の形をとらざるをえないのも、これまた公理である<sup>(38)</sup>。

「游勇」「会匪」が生み出された背景をこのように分析した譚嗣同は、「(太平天国の指導者)

洪秀全・楊秀成らは、君・官に苦しんだあげく、危難の道をつつ走った。その心情はまことにあわれである<sup>(39)</sup>」と同情を示し、その反乱の原因と責任の所在について、前述した契約論的な君主論をふまえて次のように極論する。

民として謀反をおこすのは、明らかに政法がよくないからである。君たるものは反省すべきところである。重刑に処するというならば、君主から先にお問い合わせ<sup>(40)</sup>。

一方、太平天国を鎮圧した湘軍・淮軍の残虐な行為とそれによって功名をえた将帥（洋務派の曾国藩・李鴻章ら）に対して、「桀を輔け紂を助ける」ようなものだ、と弾劾した。さらに「外からの侵侮を防ぐには不十分であるが、自国民を殺戮するには十分すぎる」軍隊が、内において「游勇」「会匪」の民に対し大掃討作戦を展開したことを激しく非難した<sup>(41)</sup>。もとはといえば「游勇」も「会匪」も、清朝の安泰をもたらした軍団（湘軍等）の兵士ではなかったのか。それなのに彼らを非道にも「匪」=秩序破壊者の烙印を押して殺戮している。これが今日の清朝の君主の現実の姿である。天下の民を「犬馬・土芥<sup>いぬちくしやう ちりあくた</sup>」のように扱い、国家の範囲外に貶めているかぎり、彼らに「愛国の忱<sup>まこと</sup>」などどうして持ちえるだろうか。民を除外して国家ははたしてどこに存在しうるといのであろうか<sup>(42)</sup>。民衆反乱の必然性を彼はこう結論づけたのである。

彼が理想とする君主像を物差しに、現実の政治を振り返ってみたとき、本来「末」であるはずの君主が、天下を自らの囊橐中の私物とみなし、天下の民の身命膏血のすべてを自らの享楽・遊惰・奢侈・淫乱のために使っている。なぜ君主権がこのように私物化され、絶対化されたのであろうか。それは、君統（君主制の原理）を尊ぶ荀子と李斯の学風が「古来の学を排斥し、その時代に即応した制度に改め、君統を排して民主を唱え、不平等を平等しようとつとめた」孔子の教えの真意を捻じ曲げ、皮相の事実のみに拘泥し、逆に君主に莫大無限の権力を与え、孔子の教えを楯につかって天下を制圧できるようにしたからである<sup>(43)</sup>、という。こうしてみると、「二千年來の政治は秦の政治であり、みな大盗だった。二千年來の学問は荀学であり、みな郷愿であった。大盗だから郷愿を利用する。郷愿だから大盗に媚びるのである<sup>(44)</sup>」と断じ、二千年來の中国の歴史・学問が、君主の禍としてももののみごとく否定されたのである。

また彼は明確な反満意識の持ち主であった。彼の著書には随所に満州人に対する侮蔑の言葉を見出しうる。「中国と無関係で孔子の教えとも無縁の愛新覺羅（清朝の姓）が、卑賤の身に残忍野蛮の性情にまかせて中国を盗みとった<sup>(45)</sup>」、「彼らの本土は不毛で、人種は獣臭く、心は禽獣のごとく、毛皮の天幕に住む野蛮な風俗の徒輩である。それが突然凶暴残忍、淫逆殺戮の猛威をふるって侵入し、中原の子女や財宝を略取し、牙を研いだ大虎のように荒れ狂い、悪逆のかぎりを尽くした<sup>(46)</sup>」、「かの北狄の道義・文物はけっして中華の民と同列どころではないのに、趙宋からの奇渥温（元朝の姓）や愛親覺羅の種族が<sup>あるじ</sup>つぎつぎと中華の民の中国の主となった<sup>(47)</sup>」などなど。ここには、清初の揚州・嘉定における漢人大虐殺や文字の獄、辮髪

しかも彼の排満思想は、単なる感情的・種族的な偏見に基づいたものではない。『仁学』のなかで、

満人は、中華の民の一身一家のことを玩具<sup>おもちゃ</sup>ほどにも考えていない。……中華の民をして日ごろより皇上の土地に生じた穀物をたべさせ、皇上の土地に住まわせてやっているではないか、と宣う。そもそも誰が誰の土地の穀物を食べ、誰が誰の土地に住んでいるというのだ。……遊牧の部落からでてきた満人は、容赦なく中国を牧場にした。水がよく草が肥えているとみれば、家畜を追い放って勝手放題に食い荒らした。駐防（八旗を分遣して各省城に駐屯させる制度）、名糧（八旗・緑營の職階によって何人分もの兵士の給与を自由にできる制度）、釐金（関所を通過する貨物に課せられる内地通過税）そして飽くことをしらぬあらゆる収奪、無法で非常な刑罰が、まぎれもない証拠である。それにまた漢人に官職を授けたのだが、あきらかに任務を託したのは満人の方なのに、逆に漢人にその任務を感謝させ、その俸給をもごく少なくしたのであった。一体何が感謝なのであろうか<sup>(48)</sup>。

と、述べているのは注目に値する。なぜなら彼は、政權担当者（満州王朝）の日々の生活を支える経済的・政治的基盤において、満人と漢人の間における解きたい矛盾を抉り出そうとしているからである。しかし彼の説く反満思想の特質は、異民族清王朝が前述したような君禍を受け継ぎ、これをいっそう拡大した元凶として把握されている点にある。つまり彼の排満思想のハイトーンは、あくまでも痛烈な君主制批判を基礎としたものであった。

しかしこうした強烈な反君主制・反満の主張にもかかわらず、彼のとった政治行動は、満州皇帝（光緒帝）による「上」からの改革を実行せんとする変法運動であった。もちろんそこには、変法派の領袖康有為の説く進化史観（一種の発展段階論）、すなわち乱世（「扱乱世」）から大同（「太平世」）に到るためには、必ず立憲君主の小康（「升平世」）を経なければならないという考え方が、深く介在していたことはいうまでもない<sup>(49)</sup>。

ただ彼の求めた理想と彼の行動にあらわれた現実とを接合するものは、いったい何であったのだろうか。戊戌の政変に際して、亡命の勧めを謝絶し、彼が「外国の変法で流血によらないものは一つもない。この国では今まで変法によって流血したという話は聞いたことがない。この国が盛んにならないのはそのためである。そういう人間が必要なのである。この私から始めさせてもらう<sup>(50)</sup>」と語り、自ら死を選択したことは、まさに彼の内なる理念と現実の矛盾を昇華させた象徴的な出来事であった。この行為は、自らを「イエスの殉難」（譚嗣同はイエスの流血が今日のキリスト教の隆盛、西欧の富強をもたらした根源であると考えた<sup>(51)</sup>）に比定したように、死ぬことによって生きるという「自尽（尽己）」あるいは「任俠（仁俠）」の思想の到達点ともいうべきものであったし、またそれは、彼のなかに<sup>しがらみ</sup>柵となつて生きていた「忠臣」と決別することで、はじめて彼の激しい君主制批判・排満主義が結実したかに見える。

#### 〔4〕君民関係を阻害するもの—伝統的な聖人の道・華夷思想

譚嗣同の君主制批判は、「君は末、民は本」というデモクラティックな君民関係を阻害するものに向けられる。それは、二千年来の君統を重んずる荀子・李斯の学風にある、とすでに論断されたが、その具体的な中身はいったい何であろうか。

譚嗣同は、現世における「仁一通」世界の実現をめざした。彼においては「通」の理想、「仁」の道として「中外通」「上下通」「男女内外通」「人我通」の4つの「通」をあげ、中国と外国、上と下（君と臣、父と子）、男と女、他人と自己が各々通じたあかつきには、絶対的・普遍的な平等にいたるといっているのである。「通」とは何か。障害をなくして、通り通じること、万物・万象の流通、貫通、感通のことである<sup>(52)</sup>。「仁」とは何か。それは天地万物・宇宙・世界の源であり、「仁」の実体は「以太」(etherの音訳)による「通」作用、「通」作用によって成り立つこの世界自体は微生滅をたえず繰り返しながらも、永遠に生滅することがないものなのである<sup>(53)</sup>。

「以太」とは何か。あまねく法界（全対象界）・虚空界（虚幻世界）・衆生界（輪廻転生の世界）には至大にして至微なる一物が隅々にまで充満し、見えないし聴こえない、味もないし臭いもない。これを「以太」といい、我々をつつむ天地万物・宇宙・世界そのものをさしている。人間のこの身、この身のもとにある夫婦・父子・兄弟・君臣・朋友および家・国・天下がばらばらにならないでつながりあっているのは、この「以太」による。この「以太」の用<sup>はたらき</sup>（作用）は見えてくる。孔子はそれを「仁」と呼んだ。「仁」は「通」作用に名づけた単なる名称（観念）、その実体は通じるというメカニズム自体である。したがってそれを墨子は兼愛、ブッダは慈悲、イエスは靈魂と名づけた。「以太」と「仁」の関係をみると、「以太」は「仁」の体<sup>そのもの</sup>（形質）、「仁」は「以太」の用なのである<sup>(54)</sup>。譚嗣同は、伝統的な「仁」の概念のなかに「以太」とその特性としての「通」を仮託し、これらを天地万物・宇宙・世界の根本原理とし、また「仁」とは「通」、つまりあらゆる差別・区別をなくし平等を実現することをその根本義としたのである。

ところが人間社会においては、いろいろと人為を加えるから「仁一通」世界に障害がおり、「仁」の作用が不通となる。その最大の障害つまり「仁」がわからなくなるのは、「名」（価値の表示）のためである。「仁」(の実<sup>じつ</sup>)がわかっていないから「名」によって乱れ、「名」で乱れるから不通になる<sup>(55)</sup>。「名」はもともと実体のない、人の創造によるもの、だから乱れやすい。「名」が「教」となったとき、「教」は「実<sup>そえもの</sup>の資」(『莊子』内篇「逍遙遊篇」)であって、けっして実そのものではない。そのうえまた、「名」は人がこしらえるもので、それを上の者が使って統御すると、下の者は従うほかはない。そのために二千年來このかた、「三綱五倫」（三綱：父は子の、君は臣の、夫は妻の綱、五倫：父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信）の厳しい残酷な害毒が起こっているのである<sup>(56)</sup>。彼は、これが「仁」の塞がるも

と、「網羅」であるととらえた。

しかし俗学・陋儒の輩は、何かというと「名教」を口実にし、天命のごとく敬いて違背しようとせず、国憲であるかのごとく畏れて、あえて批判しようとしな<sup>(57)</sup>。「名教」は、聖人の権威と君主の権力をもつことによって、民を支配する道具と化した。彼は、『仁学』のなかで、「三綱五倫」のモラルを次のように痛罵している。

君は名によって臣に足<sup>あしかせ</sup>加し、官は名によって民に<sup>くびき</sup>輓をかけ、父は名によって子を抑えつけ、夫は名によって妻をしぼりつけ、兄弟・朋友は各々それぞれの名をかかげて、相手と対抗した。このときなお、仁のかけらでも残っていただろうか<sup>(58)</sup>。

ここに二千年来の「名教」「三綱五倫」「聖人の道」の「網羅」が、中国の危機を直視することのできない「亡国の士」の意識を規定し、またそれが一切の変化を拒否する彼らの中華意識を培ってきたというのである。

それでは彼は、このような「名教」に支えられた「亡国の士」の頑強な中華意識に対して、どのような論駁を加えたのであろうか。彼はまず彼らの中華意識をこう評した。

地球は円い。どこが中なのか。……中とは、我が民の住んでいる土地のことをいい、それ以外の地を外という。我が民の居る国を中といい、それ以外の国を外とした。しかし米・仏・英・独・日・露などの国の人たちもまた必ず自国を中とし、それ以外の地・国を外とする。中・外とはどこにでも共通する言葉であり、これをもって中華を誇示することにはならない。我が国は中華を驕り、夷狄を貶してきた。『春秋』にいう夷狄と中華はもともと地域の区分ではない。中華(文明)に進めば中華となり、夷狄(野蛮)に流れれば夷狄となる。その区分の基準は文明・教化の程度の違いだけである<sup>(59)</sup>。

つまり中国人が、地理的な概念である「中・外」を旧来の「中華・夷狄」の概念と同一視して、中華を誇示するのは根拠がないと説くのである。

さらに中華意識を逆手にとって反論する。今日の中国と西洋を比べてみると、西洋の制度や政令、工芸や技術の方が、中国のそれより何十倍も精密であり<sup>(60)</sup>、また今の中国の人心も風俗も、華夏(中華)といえるものは少しもないではないか<sup>(61)</sup>。中華・夷狄の区別が教化・文明の発展の違いにあるとの観点から、平心に論ずれば、中国こそ夷狄であり、西洋が華夏である<sup>(62)</sup>、という。つまり「守旧ならば夷狄、開新ならば中華」との認識に基づき、夷狄もまた「開新」ならば中国となり、中国も「守旧」ならば夷狄になる、夷狄が華夏に服すべきのではなく、夷狄によってこそ華夏は蘇る<sup>(63)</sup>、というのである。彼の説く新「華夷」論は、固定化した特殊な概念によってとらえるのではなく、普遍性のある概念によって把握されている。そこには、中国を開かれた世界のなかに相対化しようとする意識がみられる。

伝統的な「華夷」論とともに、「西人に倫常なし」とする考え方に対しても、次のように批判する。もし西洋に「倫常」がなかったならば、争乱が起り、人類は滅亡の危機に瀕するだろうし、今日のような安寧・強盛をもたらしえなかったであろう<sup>(64)</sup>、と。倫常とは、天地よ



り生まれ出たものではなく、人々の性分のなかにあり<sup>(65)</sup>、「上下・四方・親疎・遠近」が結びついて瓦解・土崩に至らしめないようにしているものである<sup>(66)</sup>。したがって倫理がなくて、どうして国が保てようか。それは、西洋にも中国にも存在する普遍的なものである、と論定した。

ここにいたって「聖人の道」は、「亡国の士」が説くようにはたして中国特有なものといえるのだろうか。否。みだりに聖人を尊んで「聖人の道」を中国特有のものとするのは、聖人を小にすることである<sup>(67)</sup>、と批判し、真の「聖人の道」はすでに失われ、西洋人によってのみ守り保たれている、とまで極論する<sup>(68)</sup>。つまり「聖人の道」は、本来中国にも西洋にも共通する倫理である、という。

ここにおいて彼は、「聖人の道」の普遍性とその論拠を明らかにすることによって、「聖人の道」を中国の聖人だけが独占するものとする特殊中国性（それは伝統的な中華思想の論拠でもあるが）に反論を加えた。要約すれば次のようになる。

聖人の道は、空言ではない。必ず拠るところがあって、はじめてあらわれる。耳目に拠って視聴の道があり、心思に拠って仁義智信の道があり、倫紀に拠って忠孝友恭の道があり、礼楽征伐に拠って治国平天下の道がある。したがって道は用で器が体である。体が立つことで用が働くのであり、器があれば道は亡びない。器がすでに変化したのだから、道だけが変わらずにいることがどうしてできようか。変化してもやはりそれは器である。そしてやはり道から離れることはできない。もともと人は器を棄てることはできない。したがってどうして道を棄てることができようか<sup>(69)</sup>。

彼がここで語る道器論によれば、「体たる器」があるかぎり、その「用たる道」は亡びない、しかも器は時として変化する、そして道も当然器に従って変化する、というのである。彼は、敬慕してやまなかった王夫之の道器論をかりて、従来の伝統的な道器の関係（「道為体、器為用、器可変、道不可変」）を逆転させたのである。

その一方では「聖人の道」が何ら疑うところのないもの、変える必要のないものであり、それを守るためには変法が必要である、という。一見奇妙な論に見えるが、彼の説く「聖人の道」とは、教条としての経典の死守、体制教学でいう「三綱五倫」のような固定された規範ではなく、現実の社会や政治の諸問題を直視し、その解決のために尽力すること、つまり民衆の一利一害、天下の利害をはかること、そこには今の世に生き残るために西法をも取り入れることが当然のこととして含まれるのであるが、それが真の「聖人の道」であるという。それは、人間も天地万物の一員としての動きの一部をなすものであれば、人間が常に持たねばならないものとなる。それを棄てることは天地万物の動きから離れ、生命の世界から離脱することを意味する。したがって彼のこのような認識に立ったとき、器を離れた「道」=抽象的な「聖人の道」および中華に固執する「亡国の士」は、「幻物」および「異端」として否定されるのである<sup>(70)</sup>。彼の主張する新「聖人の道」論は、変法の具現化によってはじめて普遍性を持ち、中

国の存立(中華の回復)を保障する基礎となりえるのである<sup>(71)</sup>。

彼の新「華夷」論、新「聖人の道」論の特質は、伝統的な中華思想を「天下の士大夫の通病である<sup>(72)</sup>」と酷評することによって、西洋文明の優秀性を率直に認め、それを中国文化と同質性においてとらえようとしたこと、しかも積極的にそれを自国に摂取することが中国再生(中華の回復)の唯一の道であるという根拠を明確にしたことである。そこには、かつての特殊中国(唯我独尊の中国)を普遍的世界(開かれた世界)のなかに相対化して蘇生させるとともに、そのなかで中国の存在を存在たらしめようとする意識、言い換えるならば世界に開かれた新「中華意識」ともいうべきものが内在しているように思われる

彼の变法論はこのような認識のなかで論じられたが、彼もまた变法のモデルを富国強兵に成功した明治日本に求めた<sup>(73)</sup>。それではどのような改革プランをもっていたのであろうか。それは「興算学議」(1895年5月)、「報貝元徴」(1895年7月)、「壮飛楼治事十篇」(1898年4月<sup>(74)</sup>)などからうかがうことができる。具体的には、官制の改革、科挙の廃止、学堂の建設、鉄道の敷設、海運の増強、鉱山の開発、商工業の振興など、当時の变法派の面々と同様の政治的・経済的・社会的な改革案を提起している。そのなかであって改革の要として財源の確保、実業の振興、軍備の強化、人材の育成を強調している<sup>(75)</sup>。

あえて彼の变法プランにおいて特徴的なことをあげるとするならば、政治的・経済的な改革よりも、民智・民権を開くこと、つまり民衆に対する教育と啓蒙に力点が置かれ、学校教育の充実、学会の開設、新聞雑誌の刊行、旧俗(纏足、辮髪、淫祀、旧来の服装など)の改良などが变法の急務であるとした。そこには「学問こそが国を保つことができる<sup>(76)</sup>」、「国を保つのに速効をといるならば、学より捷きものはない<sup>(77)</sup>」という、彼の变法に対する基本的認識が裏打ちされている。それでは、彼の言う「保国の学」とは、いったい如何なる内容を持ち、またそれは、彼の中華思想批判および新「中華思想」論とどうかかわるのであろうか。

## 〔5〕「保国」の学とは

「保国の学」もまた、中華意識＝「驕」を否定することから出発する。譚嗣同は、南学会第5回目の講義「論学者不当驕人」のなかで、学問に対する姿勢を次のように語っている。

私が今日くりかえしくりかえし「驕」の一字を戒めるのはなぜかといえば、学会で大切なことは「学徒が少しでも驕るなら、学問をすることができない」からである。だからまず第一に驕の字を取り除かねばならない。驕を取り去ってはじめて他人の長所を師とし、自らの学問を完成することができる。学問があれば、国家は亡ぶことはないのである<sup>(78)</sup>。

したがってこのような認識に立ったとき、今日の中国の学問が実学としての有効性をもたない、人間の本質とかかわりをもたない、欺瞞に満ちたものとして当然批判の対象となる。

中国の八股文をおさめることは、人の品行心術にいったい何のかかわりがあるのであろう。

それは八股文だけのことであろうか。経・史・性理・考拠・詞章の諸学すべてがごまかしのきくもので、人の品行心術とかかわりががないという点では八股文と同様である<sup>(79)</sup>。言い換えるならば今の学問は「科挙」「做官」のための形式的な学問にすぎない、学問というものは現実かつ実際の場において実効性があり、その効果と成果が確かめられるものでなければならぬ、というのである。それでは譚嗣同は、人間の心をとらえうる「真の学問」を何に求めたのであろうか。曰く、

大いなる素王の学問は孔子によって開かれた。戦国の諸儒はそれぞれ一派をおし広げ、書を著し説を立て、ついに彼のいかなる新学・新理もその範囲を超えることを不可能した。儒家とはもともと孔子の教えの中の一門で、(孔子の教えの)道理は深く効用は広く、教えとして他に比べるものがない。太史公は六家の要旨を述べるに際し、すべてを包含した。それこそが孔子立教の根本なのである。後世において儒家のみを儒とし、その他の有用な学問をすべて儒の外に斥け、ついに儒の範囲を狭隘なものにした。しかも隆盛となった孔子の支流である周秦の諸子を異端とし、自らが自らの教主を貶めたのである<sup>(80)</sup>。

と。つまり真の学問およびその源流は、民主・平等を唱えた孔子の教えおよび諸子百家のなかにあるという。ところが孔子立教の根本を理解することできず、また君主を絶対化する荀子の学風が主流を占めたことで、中国の真の学問の伝統は失われ、形骸化されてしまった<sup>(81)</sup>。したがって今日の学問は、もっぱら「独夫（君の道を失った者）」「民賊（民を害する者）」たる君のために忠を守り死なんとする臣（「亡国の士」）を生み出している<sup>(82)</sup>、と批判した。

中華意識および「亡国の士」に対する彼の批判は、西洋の学問を摂取する論理と深くかかわっている。彼は西洋の学問をどのようにとらえていたのか。南学会第2回目の講義「論今日西学与中国古学」によれば、

思うに、近来の所謂西洋の新学・新理はすべて、一つとして諸子の学問に萌芽しないものはない。ここから我が聖教の精微博大さが、古今中外の超えられないものであることがわかる。また西洋と中国が謀らずして合致するのは、地球の公理だからであることがわかる。教主の公理としての学問は、必ずおおいにそれを阻む障害を取り除き、それを押し止める垣根を打ち破ってこそ、はじめてそれを中国に取り戻すことができる<sup>(83)</sup>。

という。すなわち西洋の学問は、「地球の公理」として「孔子」「諸子」の学問に直結し包摂される、と考える。彼の説く学とは、孔子の学と諸子の学、同時に西洋の諸学なのである。

しかし彼は、危機を救いぬ「今」の中国の学問を事実として否定しなければならなかった。また今日の西洋の「精微博大」「周密微至」の学問を事実として承認しなければならなかった。ここに西洋近代を中国古代に強引に附会する考え方を生んだのである。譚嗣同は、欧陽中鵠に送った書簡のなかで、次のような附会論を展開している。

西法は要はすべて中国固有のものであるのに、今は西人がこれをもっている。……西人の国・都市・村落の経営管理、制度、政治は『周礼』と合致している。……そうである

ならば、変法は周公の法度に合わせることをめざすだけである。……しかし周公の制度は秦以後何も残されていない。……今幸いなことにそれが西法にあるので、それを酌取して、中法の失われたものを補うべきである<sup>(84)</sup>。

ただ彼が、西洋と中国の学問（もちろん政法も含めて）を根本において同質・対等であると強く認識していた点は注目に値する。しかしそれにもかかわらず、客観的には空虚ともいえる附会論を展開したのは、単に西洋を頑なに拒否する人々に説得力をもたせるための手段にすぎなかったのだろうか。それとも彼の提起した新「中華意識」論、新「華夷」論が、所詮中華意識の新たな装いにすぎなかったという証明なのであろうか。たしかに中国固有のものによって自立をはからねばならないという意識も強かった。たとえそれが彼の本当の気持ちではなかったとしても。それは、彼もまた士大夫として中国の伝統的な社会に生きる時代の子であったからかもしれない。彼は復古を標榜しているかにみえるが、徹底した復古主義ではない<sup>(85)</sup>。彼の標榜する復古の対象となる「古」の世界は、周公の時代が茫漠として想定されているにすぎず、あまり鮮明な形をとって描かれているわけではない。むしろ彼の復古は、革新のなかの便法としての側面が強いように思われる。したがって彼の附会論は、相対化された世界に中国を埋没させるのではなく、中国を中国たらしめねばならないという彼の自負心の表現、言い換えるならば西洋を中国と等質において包摂することで、新「中華」として蘇生し、西洋に対抗する姿勢が示している、とみるべきであろう。

ところで「真の学問」の特質はいったいどこにあるのだろうか。「学問とは、政・法・農・礦・工・商・医・兵・声・光・化・電・図・算すべてがそうである<sup>(86)</sup>」、「三代（夏・殷・周）の学者が専門的に学習するところは、身近にして平易で実際性があった<sup>(87)</sup>」、「（中国では）算学を講じても実用を考えない点は八股文と同様である<sup>(88)</sup>」、「（西学では）すべてに専門の学問があり、専設の官がある。備わることを一人に求めず、その職業を専らにし、自ら一門を占め、自ら実学に奮起させている<sup>(89)</sup>」、「（西学では）考究するものはすべて事実をきわめることであり、事実によって証拠立てるものである<sup>(90)</sup>」などの発言にみられるように、実用にたえうる学問すなわち「実学」が学問の本質であるとした。しかもそれは、西洋の学問にも中国古代の学問にも共通しているという。さらに彼にとって、学問はそれぞれ精粗を異にするが、自然科学（格致）こそが基礎であり、それが人間や事物を学ぶ出発点であるとされた<sup>(91)</sup>。つまりこの自然科学およびその知識が「教」＝「聖人の道」の基礎学と位置づけられたことで、新たな精神世界を証明する重要な要素＝手段となっている。しかしこれは、彼が科学的・合理的な世界観をもちえたことをけっして意味するものではない。むしろ彼の学問の基本的精神のなかに、なお伝統的意識が生き続けていたことを示すものでもある。

では彼が追い求めた学問の本質たる実用性は、如何なる結果をもたらすのであろうか。それは、現実の世界において必ず効用のあるもの、民を現実の苦しみから確実に救いうる武器でなければならない、と考えた。彼において民の救済は政治の問題として認識されるがゆえに、学

問の効用は政治の場において発現されなければならない。すぐれて政治的な意味をそのうちにもっている。だからこそ学問が、国家の存亡にかかわるというのである。ここに「学」は変法の欠くべからざる眼目となり、学会が「学」を講求する絶対の場として構想されたのである。

## 〔 6 〕 むすびにかえて—学会の位置と役割

譚嗣同は、学問が果たす役割とその意義について次のように語っている。

朝廷が学を振興しないならば、民間で自力で振興するべきである。それが自分をまもる道なのである。朝廷がいかに横暴であろうとも、民が自分で学ぶことを禁止することはできない。中国の民もこの権利だけは自分の手にまもることができる。これをもとに広げていけば、失われた権利もすべてここから回復できる<sup>(92)</sup>。

つまり学問が民にあるならば、たとえ国が亡んでも、それによって国を復興することができる、という。この認識に基づいて、「仁一通」世界を実現する基盤として学会を設定した。そして学会の歴史性とその役割について、『仁学』のなかで次のように述べている。

孔子・イエス以来、儒者・牧師も学修するためには必ず学会を興し、多くの人たちが結び合い、ときには数千万の人たちが朋友として集まった。つまりこれがなくては、教もなく学もなく、さらには国もなく人もない。私が言っている仁も、ここから出発するほかはない<sup>(93)</sup>。

彼にとって、学会とは「変法の名はないが、変法の実がある<sup>(94)</sup>」もの、つまり「亡国」「亡種」「亡教」を救済する基本的な機能を有するものと位置づけられた。それでは学会が、なぜこのような機能を持ちうるのであろうか。それは、学会を貫く人間関係＝「朋友の道」にあるという。

「朋友の道」とはいかなる人間関係を表現したものであろうか。彼はすでに「名教」＝「三綱五倫」について、民を疎外し変革を阻む「網羅」として批判したが、朋友の一倫は残すべきであると主張した。

人生において、五倫のうち朋友こそもっとも無害有益、一毫の苦しみもなく、水の如き淡々たる楽しさがある。ただ交友はえらばなければならない。なぜなら一には平等、二には自由、三には制限するも発展させるのも意のまま、だからである。まとめて言えば、自主の権を保持できるということである。兄弟の道は朋友に近く、その次に置いてもよい。他の君臣・父子・夫婦の道はどれも三綱の綱がかぶせられた地獄である。上は天文を見、下は地理を調べ、遠きは物について見、近くは身の経験からして、自主を貫くことができるものは興り、貫けぬものは敗れるのが明白な公理であって、すべてこうである。人倫には五つあるが、自主の権を完全に備えているのはこの朋友で、大切にしなければならない<sup>(95)</sup>。



さらに「朋友は他の四倫より貴いだけでなく、四倫の主軸である。すべて朋友の道が四倫を貫いているのだから、四倫は廃棄してよいのである<sup>(96)</sup>」という。すなわち「朋友の道」には、上下の秩序関係がなく、それぞれ自主の立場と姿勢を堅持している。つまり彼の希求した「仁一通」世界は、「朋友の道」によってこそ体现されることになる。朋友は学会によってつながる。ここに彼は、新しい社会の結合の原理たる「朋友の道」およびそれを基底とする自主的な組織体＝学会が、変法改革の原点である、と認識した。しかしこの学会＝「朋友の道」論には、彼が全国各地を遍歴するなかで知りえた裏社会（秘密結社）およびそれを支える「仁俠」の道が色濃く反映されていることは注目を要する。その一端は、「仁俠」の役割に関する彼の次のような評価のなかに見出さうる。

儒者は遊俠の徒を軽んじて詆り、匪人扱いをする。あいにくなことに、君権で疲れきったご時世では、彼ら（遊俠の徒）でないと奮起する力ができず、民もますます愚昧惰弱となっていく。治を考えるものはここに気づかねばならない<sup>(97)</sup>。

つまり「仁俠」を「網羅衝決」の「心力」としてとらえた彼は、「仁俠の士」たることが抑圧された民の気を昂揚させ、勇敢率先の風を広めさせることができるし、またそれによって乱世を治めて正直に戻すことができる、と考えた。彼の説く学会＝「朋友の道」とは、このような意識を内に秘めたものであった。さらに彼は、学会をもって地方および国家の機構にすることすら考えていた。1898年2月に開講された南学会は、この理念を具体化しようとした第一歩であった。しかし現実の学会は、必ずしも彼の期待通り機能したわけではなかった。所詮新しい学問や政治を議論する士大夫のサロンでしかなかった。こうして譚嗣同が追い求めた理念は、西太后一派のクーデタによって無惨にも打ち砕かれた。彼の臨終の言葉、「賊を殺さんとするに心あるも、天をめぐらす力なし。死するにその所を得たるは、快なるかな。快なるかな<sup>(98)</sup>」は、戊戌の新政に最後の士大夫として生命をかけた彼の並々ならぬ決意がうかがえる。そして彼の死は、王朝を支えてきた士大夫の政治的・社会的な役割の終焉を意味する。

#### 〔注〕

- (1) 譚嗣同の生涯については、「三十自紀」「先妣徐氏夫人逸事状」「附録 先仲兄行述」「書簡 上歐陽中鶴22」「附録 譚嗣同伝（梁啓超）」「附録 上歐陽瓣菴師書序」（歐陽予倩：早稲田に学んだ劇作家で、中鶴は祖父）、蔡尚思・方行編『譚嗣同全集（増訂本）』（中華書局、1981年—以下『全集』と略称する）所収および楊廷福『譚嗣同年譜』（人民出版社、1972年）、鄧潭洲『譚嗣同伝論』（上海人民出版社、1981年）、徐義君「譚嗣同著作書作年月考」「譚嗣同行踪録」「譚嗣同思想研究」（湖南人民出版社、1981年）所収、李喜所「譚嗣同活動年表」「譚嗣同評伝」（河南教育出版社、1986年）所収、賈維「譚嗣同簡介」「譚嗣同研究著作述要」（湖南大学出版社、2010年）所収等による。なお小論中の『仁学』の訳文は、島田虔次訳「仁学（巻上）」（『中国古典文学大系58』『清末民国初政治評論集』、平凡社、1971年所収）、西順蔵訳「仁と学」（『原典中国近代思想史』2、岩波書店、1977年所収）、西順蔵・坂元ひろ子訳注『仁学』（岩波文庫、1989年）などを参考にした。
- (2) 小論における譚嗣同の年齢は数え年の表記とする。
- (3)(4) 「仁学」自序『全集』289～290頁。

- (5) 梁啓超「戊戌政変記（1898）」〈飲冰室專集之一〉（『飲冰室合集』6、中華書局、1989年所収）1頁。
- (6) 「興算学議一上欧陽中鶴書」（以下「興算学議」と略称する）『全集』159頁。
- (7) 「附録 譚嗣同伝」『全集』553～554頁。
- (8) 梁啓超「清代學術概論（1920年）」〈飲冰室專集之三十四〉（『飲冰室合集』8、前掲）66頁。
- (9)(10) 「興算学議」『全集』159頁。
- (11) 「思緯壹壹臺短書一報貝元徴」（以下「報貝元徴」と略称する）『全集』208頁。
- (12) 「興算学議」『全集』159頁。
- (13) 「仁学」41『全集』355頁。
- (14) 小論はこれまでの拙稿および先学の多くの論考をふまえたもので、本来ならばお一人おひとりの名前と論稿を列挙すべきであるが、枚数の制限等でお許しをいただき、感謝の意のみをここに記す。
- (15) 「仁学」34『全集』343頁。
- (16) 「興算学議」『全集』155頁。
- (17) 「興算学議」『全集』115頁、「報貝元徴」『全集』225頁。
- (18) 「壯飛樓治事十篇」治事篇湘粵『全集』444頁。
- (19) 「仁学」33『全集』342頁。
- (20) 清末の変法論の特色は、列強の侵略の脅威を強く意識しながらも、列強に対する直接的な抵抗よりも国内の変革を重視している点にある。譚嗣同もまた例外ではない。彼の列強に対する理解の一端をみてみると、例えば、日本への賠償金、変法の資金等の捻出のために、内外蒙古・新疆・西藏・青海をイギリスに・ロシアに売却し、歓心をえて両国に10年の期限をつけて中国の保護を頼み、その間に中国の自強をはかるべきであると主張し（「報貝元徴」『全集』211頁）、また教案などの排外運動も、それは列強に「瓜分」の口実を与えるだけで無益なことだと批判している（「興算学議」『全集』156頁）。
- (21) 「興算学議」『全集』160頁、「報貝元徴」『全集』225頁。
- (22) 「仁学」18『全集』319頁。
- (23) 「報貝元徴」『全集』226頁。
- (24) 「興算学議」『全集』157頁、「報貝元徴」『全集』224頁。
- (25) 「興算学議」『全集』159～160頁。
- (26) 「報貝元徴」『全集』202頁。
- (27) 「仁学」34『全集』343頁。
- (28)(29) 興算学議」『全集』157頁。
- (30) 「仁学」34『全集』343頁。
- (31) 「仁学」19『全集』320頁。
- (32) 「仁学」31『全集』339頁。
- (33) 「仁学」37『全集』349頁。
- (34) ルソーは『社会契約論』第18章「政府の越権をふせぐ手段」（桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫第28版、1975年、140～141頁）のなかで次のように述べている。
- 執行権をまかされた人々は、決して人民の主人ではなく、その公僕であること。人民は、好きなきに、彼らを任命し、また解任しうること。彼ら〔執行権をまかされた人々〕にとって、問題は、契約することではなく、服従することであること。そして、彼らが国家から課せられた職務をひきうけているのは、市民としての義務を果しているにすぎず、その条件について、かれこれいう権利は全然ないということ、である。だから、たまたま、人民が世襲の政府を設けたとき、それ一王家の君主政であろうと、市民階級の一階級の貴族政であろうと、人民はこの場合、契約をしたのではない。別のものを命ずるがよいと思うときまでは、人民が行政のためにあたえた仮の一形態なのである。

- (35) 黄宗羲の『明夷待訪録』の評価については、清水盛光『支那社会の研究』(岩波書店、1944年初版第5刷) 97~99頁、島田虔次編『中国革命の先駆者たち』(筑摩書房、1965年) 123~128頁、小島祐馬『中国の革命思想』(筑摩書房、1985年 初版第8刷) 37~40頁参照。
- (36) これをよく表しているのは『孟子』である。孟子の思想について、小島祐馬は『中国の革命思想』(同前、35~36頁)のなかで次のように述べている。
- それ(孟子の思想)は民本主義ではあるけれどもしかし近代デモクラシーの民権主義ではなくて、やはり君主主義の立場であることは否定できない。しかしその君主は君主神権説のそれのように、たんに君主権そのものの絶対性において立つものではなく、民意を代表して立ち、そうして人民の安寧幸福に奉仕するものなのである。この意味において、それは「余は国家最高の伝僕なり」といった、フリードリッヒ大王によって代表せられる十八世紀の啓蒙君主の公僕思想に酷似し、また当時のいわゆる Wohlfahrtsstaat (安福国家)の国家理念に近いものであるともいうことができるであろう。
- (37) 「書簡一上欧陽中鶴」10『全集』458~468頁。
- (38) 「仁学」35『全集』346頁。
- (39)(40) 「仁学」35『全集』345頁。
- (41) 「仁学」36『全集』346頁。
- (42) 「仁学」32『全集』341頁。
- (43) 「仁学」30『全集』337頁。
- (44) 「仁学」29『全集』337頁。
- (45) 「仁学」30『全集』337頁。
- (46) 「仁学」33『全集』341頁。
- (47) 「仁学」10『全集』303頁。
- (48) 「仁学」33『全集』341~2頁。
- (49) これは大同三世説とよばれ、『礼記』礼運篇の「小康」「大同」の理想社会観に、董仲舒や清代の公羊学派のとなえた「張三世」説を組み合わせ、それに西洋の社会進化論、ユートピア思想を取り込んで成立した。大同の説は、『礼運注』(1912年刊)や『大同書』などに詳述されている。『大同書』は1901年ころに形が固まり、1913年に一部が雑誌に掲載され、すべてが公刊されたのは1935年である。
- (50) 「附録 譚嗣同伝」『全集』556頁。
- (51) 「上欧陽中鶴」21『全集』474頁。
- (52) 「仁学」仁学界説『全集』291頁。
- (53) 「仁学」仁学界説『全集』291~293頁、「仁学」45『全集』364~365頁。
- (54) 「仁学」1『全集』293~295頁。
- (55) 「仁学」仁学界説『全集』291頁。
- (56)(57)(58) 「仁学」8『全集』299頁。
- (59) 「南学会第五次講義一論学者不当驕人」『全集』401頁。
- (60) 「興算学議」『全集』156~157頁。
- (61) 「報貝元徴」『全集』225頁。
- (62) 「興算学議」『全集』165頁。
- (63) 「湘報後序(上)」『全集』416~417頁。
- (64)(65) 「興算学議」『全集』161頁、「南学会第五次講義一論学者不当驕人」『全集』401頁。
- (66) 「報貝元徴」『全集』197頁。
- (67) 「興算学議」『全集』292頁。
- (68) 「報貝元徴」『全集』202頁。
- (69)(70) 「報貝元徴」『全集』197頁。
- (71) 「報貝元徴」『全集』202頁。

- (72) 「報貝元徴」『全集』225頁。  
(73) 「仁学」34『全集』344頁。  
(74) 『全集』所収。  
(75) 「報貝元徴」『全集』228～230頁。  
(76)(78) 「南学会第五次講義一論学者不当驕人」『全集』402頁。  
(77) 「仁学」41『全集』354～355頁。  
(79) 「報貝元徴」『全集』210頁。  
(80)(81) 「南学会第二次講義一論今日西学与中国古学」『全集』399頁。  
(82) 「仁学」32『全集』340～341頁。  
(83) 「南学会第二次講義一論今日西学与中国古学」『全集』399頁。  
(84) 「興算学議」『全集』159、161頁。  
(85) このことは『仁学』47（『全集』368頁）のなかで、古の制度に固執する儒学者を次のように批判していることからもうかがわれる。  
    経典に書いてあることは、たいていが封建時代の制度のことで、今日の事情は随分と異なっているから、もののわかった人は、絶対に通用しないことを知っている。頑迷迂遠の儒学者は何かと経典によりかかり、やたらと古の制度を言い立てて、そのまま実際に施行したがかり、はずれていることに気づかない。真にあわれむべきである。  
(86) 「南学会第五次講義一論学者不当驕人」『全集』403頁。  
(87) 「報貝元徴」『全集』217頁。  
(88)(89) 「興算学議」『全集』159～160頁。  
(90) 「報貝元徴」『全集』209頁。  
(91)(92) 「仁学」41『全集』354～355頁。  
(93) 「仁学」38『全集』350頁。  
(94) 「壮飛楼治事十篇」治事篇三学会『全集』437頁。  
(95)(96) 「仁学」38『全集』349～350頁。  
(97) 「仁学」34『全集』344頁。  
(98) 「臨終語」『全集』287頁。

（しみず み の る 歴史学科）

2013年11月5日受理