

清末變法派の行動と存在の原理

——康有爲・譚嗣同について——

小林武

一 問題の所在
二 康有爲の場合

- (1) 世界の崩壊
- (2) 世界の再構成

三 譚嗣同の場合

- (1) 彼と己
 - (2) 生の様相
 - (3) 善なる世界
- 四 むすび

一 問題の所在

中國の近代は、いわゆる「西歐の衝擊」で始まるとされる。自己完結的な中華帝國が、西歐と遭遇することによって現實世界においても、精神宇宙においても動搖をきたすというのである。從來の思想史研究は、この過程を前近代→近代の二項圖式で理解してきた。すなわち、前近代的思惟の構成要素が、この衝擊によって西歐近代的思惟の構成要素に代わられることを手がかりとして、その近代化を追跡してきたわけである。

いま近代化という概念のもつ多義性を問わないなら、ここには思惟の一つの社會的歴史的構造から他の異質な構造への全的變換が立論の前提となっているといえる。これを問題態度としてみれば、西歐近代的なものがプラスの價値とされ、それとの距離によって思想が評定されるということである。

例をとらう。譚嗣同の「以太」説である。これは今まで天人合一説の近代的亞種であつて、前近代的思惟を拂拭しきれていないといわれてきた。評價の準據粹に前述の二項圖式があるからである。すなわち、自然—人間の分斷と對立が精神において構成されると、己の内面の規範化をもたらす。個我的成立である。いま譚氏の思惟は、自然—人間を無媒介に相即せしめている。だからいまだ傳統的というわけである。

明らかにここでは、前近代的思惟はモデルとしての西歐近代と對立せしめられ、全的に變換すべきものと考えられている。その場合こうした立論では、前近代的思惟の近代的なものへの離陸は追跡されても、傳統という歴史的社會的な構造のもつ反擊の追跡は不十分であろう。傳統とは、それに至るまでのやがては消滅するはずの殘滓でしかないとみられているのだから。

しかし何を反撃というのか。圖式化するところだ。すなわち、思想は、そこにおいて諸要素が有機的に必然的に構成されている意味的な全體構造をもっている。この意味的な全體構造とは、思想が思想としてあるために、歴史的形體としての社會ないし集團の傾向と合體して形づくられる意味的連關の總體を指しており、思想史を構成する場合に原理的な重要さをもつ概念と思われる。ここでは、さしあたり次の二點、とりわけ後者に留意すればよい。

まずこの意味的な全體構造は、その思想の作者のおかれた歴史的社會的な精神形態のコンテクストに必然的に係わり、その脈絡の中でしか照明できないが、その照明の作業は、読み手Ⅱ研究者のおかれた意味的連關に不可避的に關係づけられている。つまり、思想史の構成は、相異なつた意味的な全體構造の相互作用の中でしか果されず、自然科學におけるような客觀性は成立しないわけである。

次に一つの要素でももとの位置から移ればその意味的な全體構造は變容する。したがって、まったく異質な思惟構造の要素の受容は、この構造を變容せしめるが、その様相は、もとの構造からこの異質な構造への全的變換といつた單純なものではありえない。必ずやもとの構造は自ら變容しつつ、受容した要素をも變容せしめるはずである(反撃)。このことは一つの思想の場合にも、その背後の歴史的社會的な精神形態の場合にもまづいえよう。

もしこうだとしたら、譚氏の思想を天人合一説の亞種であつて、傳統的だといふ評價は、受容した要素を變容せしめるもとの構造の反撃が把握できておらず、新たに形成される構造も追跡できずに、單に西歐近代からの距離だけをみたものだといえる。

だから、前述の二項圖式を準據枠とした作業は不十分だとみてよい

わけだ。そこで前近代・近代という歴史的範疇の中國近代思想史における原理的な再検討が必要となる。しかし、小論はこのことを問題としつつも、今は西歐世界との遭遇によつて生起する傳統的な精神宇宙の變貌の様相、換言すれば、傳統のもつ反撃の一端を跡づけてみよう。こうだとすると、〈西歐の衝撃〉とは、單に異質な世界との遭遇を意味するものでしかない。たとい西歐が、當時の人々に己の不備缺陷を映す鏡だと考えられても、したがって、西歐が何らかの意味で中國のモデルだとみられても、小論は彼らの自覺外であつた意味的連關の變容をみようというわけだから。このことは、西歐との遭遇は當時の人々に己を認知する場を提供したと考えることである。

いま一度くり返せば、前近代的思惟が西歐近代をモデルとして單純に變容するとはみず、それが己の枠組みをどう擴張して、傳統のおよび近代的な諸要素を變容し位置づけるか、これを追跡しようというわけである。

では己の認知とは何か。それは近代人の自我の認知を意味するか。否である。それはただ世界の中で己とその位置を確認するということではない。つまり、世界の中で己と他者とをどう定位づけるか、その仕方である。もちろんこの世界とは、M・メルロー・ポンティ流にいつて、その構成の法則を己が客觀的に把握しうる一對象などではなくて、己の思惟活動と自己確認をなさしめる環境であり領域を意味している。だから、この世界とはレアルであると同時にイデア的なものである。

こうだとすると、〈西歐の衝撃〉が己を認知する場を提供したとはどういうことか。まず、自己完結的な世界が、軍事・經濟の壓迫を背景にして異質な世界と接觸すること、その秩序規範が搖さぶられたこと

は明らかであらう。これを精神の世界にパラフレーズすれば、その世界に生きる人間には、日常的なもろもろの存在が従来のように自然にみられなくなつたことである。日常に龜裂がはしるわけだ。それは己と世界との幸福な調和を破壊する。しかも現實世界においてだけでなく、精神世界においてもそうなのだ。己は更めて新たな世界の中に位置づけられねばならない。だが、己と世界とは昨日のままの盟約を許されてはいない。この龜裂が己の精神體驗に刻印される時、おそらくすぐれた精神は本源的なものへと飛翔しよう。諸實在の不連續や龜裂の背後に、連續した本源性がよみとられるのである。或は、未來が開示されるといった方がよいかもしれない。人間の存在の形式としていえば、傳統的思惟の諸カテゴリーを借りつつ、新たな行動—存在の原理がここに姿を現わすのである。まことに〈西歐の衝撃〉が自己認知の場を提供したとは、この謂に他ならない。

小論は以上のように問題を立てて、清末改良派の康有爲(一八五八—一九二七)・譚嗣同(一八六五—一九八)を検討する。その場合、資料として康有爲は『大同書』、譚嗣同は『仁學』が中心となり、しかも思想の歴史的系譜からの追跡は試みられない。というのは、前述のとおり、思想がそれ自體で一つの意味的な全體構造を形づくると考えるからであり、〈西歐の衝撃〉に直面した精神の様相を跡づけることで、兩者の行動—存在原理の歴史的意味を探らうとするからである。

二 康有爲の場合

(1) 世界の崩壊

康有爲における世界の擴張は、『自編年譜』によると、光緒五年(一八七九)に『西國近事彙編』等の西學の書を読み、香港に遊んだこと

でもたらされている。これが最初だが、そこでは宮室の瓌麗、道路の清潔、巡捕の嚴密を眼のあたりにみて、西歐人の治國に法度があり、舊來の夷狄觀で西歐を捉えることはできないと同想してある。いま問題なのは、果してこの時點に本當にこう考えたかどうかではなく、遭遇による世界轉換の把握の仕方であらう。これは奏稿類と同じ把握の仕方だといえるが、例示してみよう。

夫れ泰西諸國の相逼り、中國數千年來未だ有らざるの變局なり。
曩代 曩代 四夷の交ごまごも侵すは、強兵を以て相陵ぐのみ、未だ治法文學の事有らざるなり。今 泰西諸國は治法を以て相競ひ、智學を以て相上ぐ。此れ誠に古より諸夷のなき所なり。⁽¹⁾

ここでは、(1)西歐が夷狄ではありえないこと、(2)それが治法智學によっていること、(3)今や〈并争の世〉であつて、〈一統閉關の世〉ではないと狀況判斷されていることがよみとれる。さらに例示すると、凡そ一統の世は、必ず農を以て國を立てて、民心を靖やすんず可し。并争の世は、必ず商を以て國を立てて、敵の利を俸もちんず可し。之を易へれば、則ち困敝す。……且つ夫れ古の國を滅ぼすは兵を以てす。人皆之を知る。今の國を滅ぼすは商を以てす。人皆之を忽おぼせにす。兵を以て人を滅ぼす。國亡ぶるも民猶は存す。商賈を以て人を滅ぼす。民亡びて國之に隨ふ。中國の弊を受くること、蓋し此に在り。⁽²⁾

これらの例から、〈一統の世〉∥農本社會と〈并争の世〉∥重商主義の社會が對立項として用いられ、歴史モデルは〈一統の世〉↓〈并争の世〉とくまれているのがわかる。この把握が可能であつたのは、彼が西歐の蠶食は、國家という制度ではなく、國家の基盤であり、しかも民の日々の営みの場である社會そのものでなされていると看取し

たことによる。つまり、康有爲は、民の再生産の場たる社會が維持されて、始めてそれを基盤として制度が組織できるとみたわけだ。だから、中國の資本主義化は、體制の基盤たる社會維持のために必至となる。それが他ならぬ王朝體制—清朝支配の存続になるのだから。

ところが、圖式的な言い方をすれば、この資本主義の體系は目的合理性に貫ぬかれていた故に、價值合理性を體系とする自然態の社會への導入はスムーズではありえない。王朝體制の基盤たるこの自然態の社會—鄉村社會は、資本主義の導入によつて維持されると同時に解體されるといふ皮肉な歴史目標の餌食となる。ただ變法運動は、その芝居じみた幻想性(例えば、決斷的主權者として光緒帝を期待するなど)の故に、この目標を現實のものとするのではないが。

さて、康有爲の政治思想が、この對立項を軸に展開しているのは確かだが、今は「并争の世」の意味するものに着目しよう。いうまでもなく、これは軍事の點のみならず、文化の點でも中國を世界の中に位置づけたことを意味する。つまり、中國を頂上とする文化的ヒエラルキイの世界に龜裂がはしり、この自己完結的で閉ざされた世界が雪崩を打って崩壊しつつあることの表現なわけだ。だとすれば、新たな世界の價值序列を構築して、そこに異質な文化體系を定位づけねばならない。中體西用論とか附會説といった價值序列の仕方は、この試みだが、いったい康有爲はどうなのか。そこで問題は、既成世界の龜裂にのみとられた新たな意味は、どう連關づけられたのかということになる。

ここで再び『自編年譜』の光緒十年(一八八四)の項をみてみよう。そこではおよそ次のようなことが述べられている：顯微鏡をみると、虱が輪の如く、蟻が象の如くに見えた。そこで大小齊同の理を悟つ

た。さらに電機光線が一秒に數十萬里も傳わることを知り、久速齊同の理を悟つた。ここから未來過去がないのを知つて、現在を「總持」と考え、相對的な有無の無がないのを知つて、刹那の存在を萬物生成の根源だと思ひ、精神は氣であつて生死がないことを知つて、「示現」を解脫だと思ひ、精粗淨穢がないのを知つて、悟覺を「受用」だと思ひ、吽援歎羨が盡くなくなつて、仁慈を施用だと思ふようになった。

ここは大同思想の萌芽とされる周知の個所である。しかし、この萌芽の時點は問題ではない。再びくり返せば、前近代的思想が異質な精神世界と接觸する時、それがどう己の枠組みを擴張してこの異質な思维的要素を受容し、そしてそれと己の思惟構造とを變容するか、これが小論のプロブレマティックである。

念のために附言すると、この見方に立つ限り、天人合一説の亞種たる「以太」説も、例えば、個人主義に比べて價值として劣ることにほならない。いづれも己を認知する場としての世界が、時間的空間的に異なつたにすぎないのだから。むしろ問題なのは、近代の個我的成立といったことよりも、いわゆる個我的世界における自己認知の仕方そのものであろう。

引用文にかえれば、物質と時間空間の絶對性は、顯微鏡と物理學の知識によつて、すなわち、西歐世界との遭遇によつて否定されている。もとよりここでいう絶對性とは、日常的な思考によつて把握される物質の、或は時空の固定した界域—限界の謂でしかない。しかし、顯微鏡を通して今まで絶對的に固定的な實體として小であつた虱や蟻が融通無礙に巨大化し、今まで單なる明るさでしかかなかつた光が一秒間に數十萬里も疾驅していることの發見、これは日常の世界の確かさを

き弱す。日常の思考は、その絶大な權威を揺り動かされ、己をとりまいていた諸物の相對的で個別的で不連續な世界が、一舉に揺らぎ始めることになるわけである。

こうして世界の不確かさが姿を現わす。けれども、この不確かな世界の意識は、精神を飛翔する原點に立たしめる。かくして龜裂の背後に、諸物の目にみえぬ連續性が、本源性がよみとられる。つまり、世界の龜裂が一つの意味を開示するわけである。康有爲は、過去未來が現在に流れこみ、刹那の存在こそが萬物生成の根源であつて、〈示現〉は解脫に他ならず、仁慈が施用されねばならぬ、と。世界と己との盟約が新たに結ばれたわけだ。仁慈を施用して世界をその本源に復歸せしめること、これが己と世界との係わりである。

では、その本源的な世界はどう把握されたのか。
その道は元を以て體と爲し、陰陽を以て用と爲す。……(中略)……故に天を奉じ地を合す。國を合し、種を合し、教を合するを以て地球を一統す。又一統の後を推すに、人類の語言文字飲食衣服宮室の變制、男女平等の法、人民通同して公たるの法は、務めて諸生を極樂世界に致す。⁽³⁾

世界は合國合種(民族性の消滅)合教され、究極には、言語生活習慣までが統合されて同質化されるものと観られる。世界は、無差別で全一なものへと同質化せねばならないというわけだ。これは、西歐との遭遇によって悟達された齊同觀が、諸物の實際の界域を否定したところによつていられる。すなわち、康有爲は、諸物の界域は意識の虚妄によるとはせずに、そのまま界域が實在するとしたために、諸物をそのものとして同質化せねばならなくなる。

換言すれば、メタフィジカルな意識の問題として、つまり、捉え

られた世界は意識のフィルターを通したものとして反省されない故に、存在の領域は、政治的社會的領域に還元されて處理されてしまう(次節)。

以上、本節はこう展開された。すなわち、西歐との遭遇によつて萬物齊同の理は悟達された。それは、日常の確かだとされる世界が揺らぎ、その背後に意味がよみとられたことである。ただ、この齊同觀は觀照的態度よりも、中國的な士大夫として仁慈を施用するという態度を歸結した。そして、世界の諸物の差異は、佛學流に意識の捉えた表象とはされずに、實在そのものとされた。本源的世界は、諸物の屬性を同質化した地平に實現するのである。

このように既成世界の階梯的秩序(苦)から解き放たれた諸物は、究極的に全一なものへと收斂されてゆく。それは康有爲においては、諸物が界域を得ることで喪失した本源なるものに回歸することに他ならない。もちろん、この本源なるものへの回歸が、そのものとして康有爲に自覺されていたかどうかは、問題ではなからう。なぜなら思想や行動は、往々にしてその擔い手が自覺している以上の未來の豫示であることがあるのだから。

(2) 世界の再構成

本節では、梁啓超によつて〈大地震〉と評された『大同書』を扱い、本源的世界への回歸を検討してみよう。その場合、『大同書』の意味的な構造をまず示して、後でこの問題を考えることにする。⁽⁴⁾

『大同書』は十部より成り、「甲部 入世界觀衆苦」が大同世界の存在理由を示し、乙部以下が大同世界への方途を述べる。各部の構成は、ほばいわゆる前近代社會Ⅱ據亂世に特有な苦と、西歐近代社會Ⅱ升平世のやや樂とが對比され、そして大同社會Ⅱ太平世の完全な樂の

例示となつてゐる。つまり、樂苦という存在論の範疇が立論の軸となつてゐるといえる。換言すると、〈求樂去苦〉が『大同書』の基本命題なわけである。いま本節では、(7)〈求樂去苦〉という人間觀は、幸福主義であること、(f)歴史のモデル、(g)歴史のトレーガーとしての聖人、に整理してみよう。

(7)故に夫れ人道は、只だ宜不宜あるのみ。不宜なる者は苦なり。宜の又宜なる者は樂なり。故に夫れ人道とは、人に依り以て道と爲す。人に依るの道は苦樂のみ。人の爲に謀る者は、苦を去りて樂を求むるのみ。他の道なし。(6)

康有爲は、社會規範は〈求樂去苦〉の命題を根底におかねばならぬといふ。それは、人間が道をなすからには、その道は、本性として求樂去苦を欲する人間に基づかねばならないからである。したがつて、立法創教といった規範は、この樂苦を基準に位階づけられる。すなわち、樂あつて苦のないものが最善、樂が多くて苦の少ないものが次善、苦が多くて樂の少ないものが不善だといふように。

このことは、規範の根據に欲求の全的承認があるのを意味してゐる。だからこそ苦の充盈する據亂世から太平世に向かわねばならないわけである。

では、規範が欲求充足を根據にしてゐるとはどういうことか。ここにはきわめて重要な問題が潜んでゐるが、まずこゝはいえよう。すなわち、樂 \parallel 幸福の實現を基底に据えるのは、人間を欲求充足して始めて倫理的たりうるとみる幸福主義的人間觀に立つからである。換言すると、倫理を身體とは斷絶した理性意志の實踐とみるのではなく、まさに身體との關わりの中で、感性そのものの中で把握してゐることを意味する、と。

もちろん、この倫理—人間觀は康有爲に特有なものではない。原始儒家にしてそうであつた。しかし、これが次のコンテクストにおかれてゐる時、單なる古典的な倫理—人間觀の反復だとして一蹴できるだろうか。

人生まれながらにして欲有るは、天の性なる哉。欲 盡くす可くなくんば、則ち當に之を節すべし。欲 盡くすに近づく可くんば、則ち之を得るを願はん。(7)

ここでは、欲求が天性と是認され、社會の生産力とパラレルに理解されてゐる。欲求が十分に充足されない社會の生産力段階では、人は節欲すべきであり、十分に充足される段階では、その充足を願うといふのである。要するに、節欲—欲求充足の理解は、前述した〈一統の世〉 \rightarrow 〈并争の世〉という歴史の段階認識に支えられてゐるわけである。

このことは、災害・氣候不順などの自然の強制に對して、社會として豫測—處理の體系が生産力の低さによつてもてない段階、そして自然の合目的的支配、つまり、社會としてこの體系の組織化による高い生産力が維持できる段階という歴史認識に、パラフレーズできる。この認識があらばこそ、欲求の全的充足の方向で立論したわけである。むしろ、これが前節でみた世界の開示という體驗によつてゐるのは、いふまでもない。

(f)夫れ野蠻の世は、質を尙び、太平の世は文を尙ぶ。質を尙ぶが故に農を重んじ、食ふに足れば斯ち已む。文を尙ぶが故に工を重んじ、精奇瓌麗、驚きは猶ほ鬼神のごとし。(8)

化の進と退と、治の文と野と、別異する所以は、皆苦樂に在るのみ。其の民をして樂利せしむる者は、化必ず進、治必ず文なり。

其の民をして苦怨せしむる者は、化必ず退、治必ず野なり。⁽⁴⁾

歴史が、野蠻の世・太平の世、質・文、農業社會・工業社會の對概念で、圓環的ではなく、直進的に理解されているのは、明らかである。この歴史の直進的な理解は、農業社會→工業社會というように、豫測—處理體系の組織化による自然の支配を意味しているのはもちろんのこと、苦から樂の實現という存在の在り方としても考えられていることを示している。存在の問題が、制度の問題となつていっているわけである。奏稿類の變法諸プランは、確かにこの資本主義化の方向にある。

さて、この野蠻の世→太平の世の過程に飛躍はあるのか。平原から山の頂上へ至るには、必ず山麓を経ねばならぬように、必ず歴史は據亂世→升平世→太平世と繼起せねばならないとされる。歴史における飛躍、偶然是排されるわけだ。裏返せば、この繼起を經ぬ限り、大同世界は到來しないということである。

とすると、この定向進化觀は、狀況のいかんで批判的にも反動的にもなる。例えば、變法運動における立憲君主制（升平世）の主張の根據としても、或は、革命派や新文化運動に反對して虚君共和制を主張する根據としても働くわけである。

次に歴史はどうして動くのか。〈時勢〉である。この〈時勢〉という觀念が、もともと自然の變化とアナログなものである故に、歴史そのものの起動力の客觀的な檢討はなされていない。〈時勢〉によるというだけで十分明證的なだから。だから、歴史は人間の行爲とは係わりのない自然史の様相すらもつといえるかもしれない。人間が行爲によつて歴史をつくるというよりも、この時勢に應じてのみ行爲を有効にすることができるわけだ。

康有爲では、この行爲の點に聖人が導入されている。

(4) 聖人なる者は、人情の免るる能はざる所に因り、人事時勢の自然に順ひて、之が爲に國土部落君臣政治の法を立つ。其の術は、人の爲に其の苦を免れしむるに過ぎざるのみ。⁽⁵⁾

聖人は、人事時勢をふまえた上での立法者だとされる。だから、その立法者の作爲は決して人事時勢を超越しない。つまり、時勢にそつてのみ作爲が有効なわけである。ただこうである限りは、聖人の作爲は絶對的だということでもあるが。この聖人の作爲よりも、時勢が優位にあることは、次例にみられる。

聖人 法を立つること有りと雖ども、その時勢風俗の舊に因りて之を定めざる能はず。大勢 既に成り、壓制 既に久しければ、遂に道義と爲る。是に於て、始め相扶植保護するの善法爲りし者、終に至つて抑壓、至つて不平の苦趣と爲る。⁽⁶⁾

始め家・國家といった界を設けたのは、それが求樂去苦の具であつたからだが、時勢によつて抑壓の具となつてしまった。しかし、今やこの界を否定した地平に求樂去苦の世界が展望できる。だから、界は聖人によつて否定されねばならないと論ずるわけである。

このような意味で、聖人は歴史のトレーガーだといえるのだが、『大同書』では、光緒帝・康有爲に比擬される聖人のトレーガーとしての役割が大きく與えられている。くり返せば、聖人は據亂世を太平世の方向に推轉せしめて、民の欲求充足をはかるのである。小論で論ずる餘裕はないが、この聖人は、規範の設定者としてよりも、欲求充足をはかる決斷の主權者としての性格が強く與えられている。聖人であること、或は、支配の正統性の根據は、その規範的能力よりも決斷的な有能さそのものにあるわけだ。

このように聖人を行爲主體として立論することは、傳統的な士大夫

の精神原理を反映しているといえる。佛學や西學が、その精神世界に影を落していることはむろんだが、基本的にはこの士大夫の行動―存在原理から逸脱はしない。だからこそ、幸福主義に立脚して大同世界を構想しえたわけであろう。

そこで問題は、〈求樂去苦〉という歴史目標と、その實現をめざす行爲者の行動―存在原理の關係となる。すなわち、康有爲の如上の態度でこの目標が達せられるか。歴史がこの態度を現實に否定したのなら(變法維新は百日ほどで挫折)、目標達成のために行動―存在原理はどう變容し、その際、この目標もどうメタモルフォーズしたのか。こう問われねばならない。このように問題を構えることで、變法派から革命派擡頭に至るまでの精神と行動の連關が跡づけられるはずである。

そこで、康有爲における行動―存在原理について考えてみよう。既述したように、これが士大夫のそれから逸脱するものでないとはいっても、その論定の内實は不十分である。

小論は、幸福主義・直進する歴史・トレーガーとしての聖人の三項で、『大同書』の意味的構造を示し、大雜把に士大夫の精神世界を逸脱しないとみたわけである。だが、幸福主義や直進する歴史という立論は、明らかに守舊派士大夫のそれとは異質である。なぜ上のような論定ができるのか。

まず、その直進する歴史に着目しよう。いうまでもなく、これは時間的圓環の把握ではなかった。ところが、康有爲にあつては、直進する歴史は平板かつ均質であり、偶然的飛躍の入りこめる餘地がなく、しかも己とは無關係な豫定調和的な時間の流れとして捉えられてい

た。大同世界は千數百年後に實現するという表現が、このことを端的に示している。

このことは、過去・現在・未來が既定のごとく展開するということを意味する。『自編年譜』で過去・未來がない云々としたのは、佛學の公式表現を援用したにすぎない。現在という瞬間の中に、過去・未來がアモルフにあつて、行爲を媒介として生成するというのではない。己とは關係なく、未來という時間は、必然的に流れ来るのだから。換言すれば、このように生の形式が時間に投射されているのである。如何なる時間把握も、存在の内的形式とは無關係に成立しないことは、いうまでもない。とすると、こうなる。すなわち、時間が行爲の介入による飛躍||偶然と無關係に流れるとされる故に、行爲の瞬間における決断は無意味となり、留保されてしまふ。つまり、瞬間瞬間における未來への決断は、歴史が自然に流れるから、不要なわけである。しかも、行爲する聖人も、この歴史の流れに棹さすのみである。

聖人・幸福主義という問題の構え、そして上のような生の形式から士大夫の行動―存在原理を逸脱しないといえるだろう。

次に本源的世界について検討しておこう。康有爲は世界を大牢獄・大殺場と捉え、六苦を示して、その苦の根源に界(國界・級界・種界・形界・家界・業界・亂界・類界・苦界)をみいだした。だから〈求樂去苦〉のためには、これらの界は否定されねばならなかった。

その場合、既述のごとく、諸物のカテゴライズが排されて、そのものとして同質化した地平に〈永遠の時〉が構想された。合種を例にとろう。有色人種は野蠻の世にあり、苦に沈淪している。だから、資本主義化はもちろん、形質的にも白人化せねばならないという。それが苦↓樂に他ならないのだから。

既述のように、色の差異が實在し、差異そのものが苦の象徴とみられた故に、そのものとしての同質化は必至である。したがって、存在固有の問題が、政治的社會的領域で處理されることになるのも明らかである。けれども、なぜ世界は資本主義という制度的な等質化のみならず、存在そのものとしての同質化もはからねばならぬのか。換言すれば、なぜ大同世界に近づくほど、世界は均質になり、靜的な相貌を示してくるのか。今この空間の均質さの意味について答えることはできないが、ただ佛學の影だけは豫想しておこう。

以上のように小論は康有爲の行動―存在原理を見定めた。すなわち、求樂去苦という歴史目標、トレーガーとしての聖人という問題の構えそのものから、清末的變容はあるにしても、士大夫の行動―存在原理から逸脱しないとみただけである（ここでは、士大夫の行動―存在原理一般を規定してはおかなかったが）。

三 譚嗣同の場合

(1) 彼 と 己

譚嗣同の思考の基軸概念の一つは、 \langle 以太 \rangle である。その場合、以太は宇宙空間の説明原理としてではなく、宇宙―社會―個を通貨する構成原理として展開されている。

例をとろう：骨・血脈・筋肉・臟腑が粘砌して散去しないのは、エーテルによるからだ。同様に夫婦・父子・兄弟・君臣・朋友の關係から、家・國・天下までが連係して散去しないのもエーテルによるからだ。さらに、土地が土地たりえ、宇宙が宇宙たりうるのも、やはりエーテルによるからだ、と。

もちろん、この種の論理がいかに十九世紀の古典物理学の装いをま

とおうとも、天人合一説の亞種なのはいうまでもない。以太説は、光の波動の説明原理としてあったエーテル説を古典的な萬物一體論とアノラガスに捉えたところに成立する。したがって、宇宙空間の微粒子たるエーテルが、第一原理として神にすら比擬されたという精神史の流れとは無關係に、彼―己が融即する根據となる。

例をあげよう：以太の用で、至って靈妙かつ實證できるものは、人間の身體では腦である。：（中略）：虚空では電である。電はただ単に虚空にその存在をおいているだけでなく、それが行きわたって貫徹していないものはない。腦はその一端であって、形質のある電といえ、電は形質のない腦といえる。「人 腦氣筋の五官百骸に通じて一身たるを知る。即ち當に電氣は天地萬物人我を通じて一身たるを知るべきなり」と。

今この天地萬物人我の一體性を問題にしてみよう。行論で明らかにされるが、それは諸存在の關係における共同性よりも、本體的な一體性を意味する。ただ、譚嗣同では、この本體的一をふまえて彼己の關係性が重視されている點には留意しておこう。だから、康有爲のように本源的世界の全一性が歸結しない。

例では、エーテルの用として腦と電が身體と空間に措定され、電は形質のない腦、腦は形質のある電と考えられて、天地萬物人我は一體とされている。ということとは、身體に固有な界域がないこと、或は、身體が融通無礙に擴張することを意味する。

我的心力 能く人を感じて我と同念なら使む。故に觀念の由りて始むる所に自り、即ち對する所の者の品詣の高卑を知る。彼己は本來隔てられず、肺肝見るが如き所以なり。學者は又當に電氣は即ち腦たり、往きて電に非ざるなくんば、即ち往きて我に非ざる

なきを認明すべし。

光や電がエーテルを媒質にして傳導するように、彼と己との感應が以太によって成立するといふのである。しかも、これは異質な個體間の相互感應に共感の意味ではない。彼己は本體的に一なのだ。だからその感應はあたかも己の身體に生起する刺激—反應と同じものだという。すなわち、知覺は電の腦への傳達によって生じるが、ただ麻木不仁の病者のみ知覺が十分にできない。同じ身なのに異域の如くなって、電の傳達ができないからである。とすると、仁なら一身の如しといえるが、實に本來萬物は一身そのものであって、異域はない、というわけである。

獨り無形の腦氣筋の以太の如き者に至りては、天地萬物人我を通じて一身と爲す。而るに妄りに彼此を分ち、妄りに陰域を見、但だ己を利することを求むるのみにして、其の他を恤まず、疾痛生死は、忽ち喜戚を心に加へず、反つて從ひて之を忌み、之を蝕み、之を齟齬し、之を屠殺す。而るに人以て怪と爲さざるは、更に怪ならざるか。

感應は異域間のものでなく、彼己を對立させること自體が虚妄分別だとされる。だから、己を利するだけで、他人の疾痛生死を恤まないのは迷妄なわけだ。ここから次のことに氣づく：一つは彼己間に絶對的境界がないということ。二つは本體の一という原理的な措定が、〈自利利他〉という行動原理を歸結して、康有爲式の全一的世界、および聖人—民庶に梓づけられた行動原理（「入世界觀衆苦」）を歸結していないこと。

では、彼己間に絶對的境界がないとは、どういふことか。それは己の知覺・情緒が本源的に、彼と二重化されていることを意味しよう。

つまり、彼の喜戚は己の喜戚であり、己の知覺は彼の知覺を媒介として形成されるということに他ならない。けれども、もとよりこれは概念的に展開されてはいない。むしろ、直觀で萬物一體が觀ぜられたといった方がよい。したがって、知覺・情緒の彼己間で二重化される際の様相、換言すると、その概念的な展開を期待するのは無駄だろう。

それよりもむしろ、直觀によつた彼己の本源的一體性から歸結された〈自利利他〉行に着目しよう。それは、彼己は本源的に一體なるが故に、他を利することが己を利することに他ならず、生死も厭わぬという行動のことである。このように天人合一説の距離は、古典にみられたようなコンテクストから離れて、彼己救済のコンテクストにおかれたわけである。そこで次節で、この行動の構造を時間把握を手がかりにして検討してみよう。

(2) 生の様相

『仁學界說』では次のようにいわれる：不生が不滅と平等なら、生と滅とも平等であり、生滅と不生不滅ともまた平等である（十四）。生は新に近く、滅は逝に近い。新と逝とが平等だから、過去と未來とは平等である（十五）。過去未來はあるが、現在はない。過去と未來とはみな現在である（十六）、と。今この命題を追ってみよう。なぜなら、このように把握された時間の意識とは、生の形式の投射なのだから。

譚嗣同では、不生不滅と微生滅の範疇で時間が把握されている。その關係はどうなのか。

一刹那の頃、己に無量の佛の生滅有り。己に無量の時の生滅有り。己に無量の世界法界の生滅有り。之を過去に求むるも、生滅始なし。之を未來に求むるも、生滅終なし。之を現在に求むるも、生

滅 息息として、前を過りて未だ嘗て住まること或らず。

ここでは、時間が瞬間に生じ滅して流れるという刹那滅が示されている。けれども、流れる時間と刹那とはどう係わるのか。それは個々別々の瞬間が、單に連続しているのか。それとも、分断のない流れゆく持續に瞬間が吸攝されているのか。もし瞬間の連續と意識されるのなら、ものの生成は多とされようし、流れゆく持續と意識されるのなら、すべては一なるものとされるだろう。

譚嗣同は、時間とものの生成のディアレクティクをこう展開する：謂もりに今日とは、今日の不在に他ならない。王夫之や『莊子』は、生滅不息の點から論じているのだ。息まないから久しい。久生にして不息なら、暫なるものは引き延して永にされ、短なる者は引き延して長にされ、渙なる者は統べられて萃にされる云々。このように、分断されて別々なものが、生滅不息な時間の中ではあたかも統一ある一體とみられることになる。そこで、人は瞞されて、絶對的な生があると信じてしまふ、と。そして、『論語』の「逝者如斯夫、不舍晝夜」を承けていう。

前なる者 逝きて、後なる者 舍めず。乍ち以て前と爲り、又以て後に居る。卒に割きて之を断ちて、孰れが前 孰れが後と曰ふこと能はず。逝く者 往きて、舍めざる者 復た繼ぎ、乍ち以て繼を爲し、適に以て往を成す。卒に執りて之を私して、孰れが往孰れが繼と曰ふこと能はず。

前の例では、瞬間の連續性と多なるものの生成が述べられた。つまり、その連續性によって人は多なるものを一のようにみて、生ありと錯覺してしまふというわけだ。ところが、後の例では、瞬間の繼起が餘りに速くといずれが前で、いずれが後なのかわからぬという。

このことから、譚嗣同は分断された瞬間の連續と流れる持續を非合理的に把握していたと豫測しておこう。すなわち、微生滅と不生不滅とが二重化されて生の形式を構成するわけである。さらに例示しておく。

亦逝くのみ、亦舍めざるのみ。一に非ず、二に非ず。断に非ず、常に非ず。旋ち生じ旋ち滅し、即ち滅し即ち生ず。生と滅との相授の際は、微の又微にして、微とす可きなきに至り、密の又密にして、密とす可きなきに至る。夫れ是れ融化を以て一と爲り、不生不滅を成す。不生不滅を成すも、成す所以の微生滅は、固より掩ふ容からず。

微生滅する瞬間は、たちまち生滅し、瞬間の繼起する際は、至って微、至って密であつて分断することはできない。だから、瞬間は融化して流れる持續となる。つまり、不生不滅なのだ。いうまでもなく、時間は瞬間を内在せしめぬ持續としても、或は、單なる瞬間の連續としても把握されていない。

だから、時間において生成するものは、一でもなければ、多でもない。一であり、多であり、瞬間であり、持續であるわけだ。へ一多相容とは、この謂に他ならない。

このように、譚嗣同では、微生滅と不生不滅とが非合理的に把握されているわけだが、いま問題とするのは、自然科学なら時間の不可逆性と因果性の水準で捉えられるものの生成が、この非合理的な生きられる時間に捉え返される時の形式である。前もつていえば、微生滅によって固定した生が拒否され、不生不滅によって固定した界域をもつ己が否定されて彼己一體性が導びかれる。すなわち、へ自利利他へ行の根據づけとなるのである。

念のために附言すると、不用意な表現だが、物理學の不可逆的時間
II 時間のいわゆる合理的把握を價值ありとして、非合理的把握をその
非合理さ故に貶しめるなら、生の様相などに接近できないだろう。合
理的把握か非合理的把握か、という兩斷法でみらるべきではなく、不
可逆的時間に生起するものがどう生きられる時間に捉えかえされる
か、その生のディアレクティクこそ問題なのだ。

さて、前述の界説十六だが、そこでは現在という靜的で不動な時間
が否定されている。すなわち、今日という日は、過去未來との對比で
知るが、過去はすでに去り、未來はまだ来ていないのにどうして對比
できよう。知らるる所の今日とは、逝いた今日でしかない。しかも、
日は時間・刻・分・秒忽と分割される故に、生滅するどれかある秒忽
が今だとはいえない、というように展開されてゆく。

すなわち、瞬間が生滅不息である故に、今という定點は設定できな
いわけだ。だから、固定した生を營むことなどありえないという。

則ち日日生きたるは、實に日日死するなり。天は生生と曰ひ、性
は存存と曰ふ。繼ぎ繼ぎ承け承け、運りて以て停まらず。孰れか
攀援して之に従ふを欲せざるや。而るに勢終に及ばざるに處
る。世人妄りに既に逝くの樂辱得喪を逐ひ、之を執りて以て哀
樂と爲す。

己は日々生き、日々死んでいる。だのに生に執着し、樂辱得喪を追
求する。これは迷妄だというわけだが、ここにあるのは、躍動という
生の形式である。

すなわち、日常の思考では連綿と流れゆくときれる時間も、譚嗣同
にあつては瞬間そのものであり、己の存在もその瞬間ごとに生滅して
いる。だから、未來はその瞬間ごとに己によって開示される。豫定調

和的で必然的な未來などはありえない。つまり、連綿と流れゆく時間
は瞬間を内在せしめることで、己に決斷を促し、その均質さを斷ち切
つて、己を救済された時（これはもはや時間ではない）に向かわしめ
る（次節）。己が瞬間瞬間に決斷し跳躍することでは、未來は開示さ
れぬわけだ。そして、この己の不斷の生成は、前節でも示したとお
り、彼との係わりの中で果される。

生を好みて死を惡むは、大惑の解けざる者と謂ふ可し。蓋し不生不
滅に於て曹なればなり。曹にして惑ふ。故に明らかに是れ義なる
を知りて、特だ其の死亡の懼れに勝へず、縮胸して敢へて爲さず。
このように、己は瞬間瞬間に生滅しつつ、その決斷の行爲によつて
彼を目ざすのである。けれども、不生不滅という時間把握の仕方は、
一體この點とどう係わっているのか。簡単に例示しておこう。

故に吾が生を善くする者は、乃ち吾が死を善くする所以なり。：
：所以、第一に當に人は是れ永に死せざるの物たるを知るべし。

所謂 死とは、軀殼の變化なるのみ。性靈は死す可きなきなり。

且つ軀殼の質料は亦分毫も失はれず。

今あるこの身體は滅びるとしても、エーテルの不生不滅故に、形姿
を變えるにすぎず、總じて己は彼となり、彼は己となつてゐるわけ
であつて、生死を論ずることは無意味なのである。したがつて、利他は
自利となる。上のように、エーテルの不生不滅は、彼己の固有な界域
を突破して、一體性を措定することで、自利利他の根據となつてゐ
るといえる。

以上からして、譚嗣同の「摩頂放踵」とは、決して西歐近代的な個
私の行動原理ではなく、いわゆる彼己を無媒介に相即せしめる精神形
態が、己を認知する時にとつた生の形式なのである。小論は、傳統的

思惟のもつ反撃を跡づけるとして、天人合一説の亞種が、皇帝支配の正統性を根據づけるといふ本來のコンテクストを離れて、聖人―民庶の枠組みを突破して彼己の相互關係性の論據となり、へ自利利他行という行動―存在原理を歸結しているのをトレースしたわけである。そこでこれ以後の課題とは、この精神形態が以上のような生の形式をもつことで、どう主觀的な彼―己を對自化してゆくかとなる。

(3) 善なる世界

三の(1)で検討したように、世界はエーテルで充満していた。それは微生物から無限宇宙まで通貫している。

同一の大圓性海、各おの一小分を得て、之を稟けて以て人と爲り、動物と爲り、植物と爲り、金石と爲り、沙礫木土と爲り、屎溺と爲る。乃ち惟だ人のみ靈魂有りて、物皆之なしと謂ふ。此れ固より然らず。

エーテルが自然―人間の本体とされるから、人間の靈性は當然否定される。人に靈性があれば、物も靈性をもつはずなのだ。人間中心主義が排されるわけである。こうした物活論的思考の自然把握は、技術の成立における重要な問題となるが、ここでは、エーテルの世界遍在の點のみを考えることにする。

界説一で「仁は通を第一義とする。以太であり、電であり、心力である」といわれた。仁が體で、エーテルが用なわけだ。もちろん、この點をめぐっていづれが體、いづれが用かという論争がある。物質的な以太か、觀念的な仁か、いづれが體かを論定して、唯物論か觀念論かを判定しようというのである。むろん、イデオロギイ論的にいって、これは唯物論の辨證という動機をもつのであって、ここでは無視してよからう。

故に曰く、天地の間は仁なるのみ。所謂惡なきなり。惡とは善の條理に循はざるに即きて之に名づく。善を用ふる者の過ちなり。而るに豈 善の外 別に所謂惡あらんや。

世界は本源的に仁なるものであり、惡は行爲の際に生じる誤謬ではない。世界は善なのだ。では、この命題は、どう論證されたか。

若し第だ其の用を觀て、之に名づけて惡と曰ふ可くんば、則ち用は何自り出づるや。用は誰の用爲るや。豈 惟だ情のみ惡と言ふ可けんや。性も亦何ぞ惡と言ふ可からざらんや。性は善と言はば、斯ち情も亦善なり。

用の點からみて惡だというのなら、用と體は相關する故、體も惡である。ところが、體たる性は善なので、どうして用である情のみ惡といえよう。情が惡なら、なぜ性も惡としないのかというのである。論證としてみれば、惡循環の誤謬である。つまり、論點を先取しているわけだ。だが今は、惡は行爲の際の誤謬だという點に着目しよう。惡は積習によるということが問題なのである。

習に沿つて、而る後惡の名有り。惡既に名たらば、名は又習より生ず。斷斷乎として惡有ることなきを知る可し。

こは、積習で惡の名があり、名も積習によって生じるというのだが、この名は名を用いる者によって亂される。仁は、この亂れた名によって蔽われてしまう。むろん、この名は善惡、仁不仁といった相對的なもので、名づく必要すらない絶對的なものではない。

仁の亂るるは、則ち其の名に於てなり。名は忽ち彼にして忽ち此なり。權勢の積する所に視う。名は時に重く時に軽く、習俗の尙ぶ所に視う。……名 本實體なし。故に亂れ易し。名亂れて、仁之に従ふ。是れ名の罪に非ざるなり、名を主張する者の罪なり。

だとする。次のことがいえる：(7)世界は、界説十七、二一、二二からもわかるように、相對を否定した絶對的世界である。(8)それはメカニカルではなく、仁・善の本源性をもつ。(9)だが、それは習一名によって蔽われている。

これを前節との關係でいえば、以下のようにならう。すなわち、習一名を破らねばならない。それは相對の辭に捉われないことだ。なぜなら、相對の辭はともすれば用いる者たちによって惡に方向づけられるから。例えば、本來仁だけなのに、忠孝・廉節といった名があるのは、これによって人を締めあげようとしたわけだ、という。だから、この相對の辭によっては、事象の本質、世界の本源性はわからない。では、この相對の辭を破って、本源的世界を知るものは何か。直觀である。

例えば：一多相容、三世一時という眞理は、業の力によって知りえず、人は相對に欺かれている。すなわち、大小・長短・久暫といった相對の辭、相對の分別が生じて、人は自ら欺き、欺瞞から解放されえなくなっている。

然り而して之を瞞くも盡くさざる者有り。偶々端倪を露はす。學人に示すに路を以てする所以なり。一たび夢みて數十年月なり。

一たび思ひて無量世界なり。尺寸の鏡、形の納れざるなし。殊兩の腦、物の志さざるなし。

夢・直觀が、諸物の蔽われた世界の不連續性や個性の背後に、連續した本源性をよむというわけである。では、相對の辭が破られて、そうして仁善の世界が實現するのか。否。惡に蔽われていようと仁は亡んでいない。

仁亂れて、以太亡ぶか。曰く、亡ぶことなきなり。惟だ以太のみに非ざるなり。仁固より亡ぶことなし。能く之を亡ぼす者なく、亦能く亡ぶことなきなり。

だとする。世界は不斷に生成する己によって惡の蔽いを取り去られ、仁・善を露わにしてゆく。善なる世界は、潛勢態から現實態となるわけである。これが可能なのは、世界が本源的に仁だからに他ならない。

この意味において、この世界觀を目的論的とよぶことができよう。それは、世界がメカニカルに因果性の水準で把えられるよりも、本源的な仁をつねに顯現して自己實現するものとして捉えられるからである。では、この目的論的に捉えられた世界は、康有爲のように千數百年後の未來に實現するのか。否。

衆生は度ひ得て盡くすや否や。當に何れの時に在りて度ひ盡くすや。曰く：時時度ひ盡くし、時時度ひ盡くさず。……三界は惟心、萬法は惟識。世界は衆生に因りて異なり、衆生は世界に因りて異なるに非ず。然らば則ち、世界の衆生の度ひ盡くすと度ひ盡くさざるとは、亦衆生の見る所 何如に隨ふのみ。……一身は無量、一心は無量。一切は一に入り、一は一切に入る。尙ほ何ぞ盡くすと盡くさざるとを之れ言ふ可けんや。

ここでは人は救済されるか、されるときならそれはいつか、という問が否定される。つねに救済され、つねに救済されてはいないのだから。前節でみたように、譚嗣同には決斷を迫る瞬間こそが問題であり、その行爲は自利利他であった。すなわち、瞬間瞬間にそのへ自利利他行によって救済が施され、しかもその救済は全うされることがない。というのは、この瞬間瞬間に救済された時がへ自利利他行によって

出現し、瞬間に位置する己は、この救済された時に向かいあう。にもかかわらず、時間が流れ、己が不斷に生成する限り、この救済は、たちまちのうちに反轉し未完となるのだから。これは、まことに背理としての生に他ならない。

生きられる世界は、衆生によって異なるが、衆生は實在世界によって異なるわけではない。救済の可否は、衆生の捉えた生きられる世界何如にあるとは、不斷に生成する己がこの救済された時に向きあえるかどうかをいうわけである。

このように、己は不斷に〈自利利他〉行によって本源の世界に融即しつつ、彼と係わってゆくのである。譚嗣同の世界は、躍動という生の形式、背理としての生の意識によって構成され、そこに康有爲流の聖人—民庶に梓づけられた聖人の救済などはない。

四　　む　　す　　び

小論は、前近代的なものから近代的なものへという從來の圖式を考えずに、傳統的な思惟構造がどう己の枠組みを擴張して、己と西歐近代的なものを變容するか、その傳統のもつ反擊の跡づけをプロブレマティックとした。

すなわち、ロビンソン・クルーソーという人間類型に原理的に抽象されるような近代的個我が析出できるとは考えず、天人合一説という自然—人間を融即せしめる精神が、どう己と彼を認知するか、いいかえると、近代的個我とは異質な行動—存在原理が、この傳統のカテゴリーを借りつつ、どう形成されてゆくのか、この一端を検討しようというわけであった。それはこう展開された。

康有爲は、西歐世界に直面して實在世界の龜裂からある奥妙な意味

をよみとつた。諸物は、差別ある世界から本源的に全一な世界へ向かわねばならぬというのである。その根據は、萬物一體論であり、公羊三世説であつたけれども、民庶の苦をエーテルによって感應できる聖人がトレーガーとして立論され、時間は均質で必然的に流れゆくものと把握された。だから、大同世界は、聖人の方向づけによって必ず千數百年の後には將來されるのである。

ところが、譚嗣同ではエーテルが世界に充滿し、時間は微生滅して、己は不斷にこの瞬間に投げ込まれている。己は一瞬一瞬に決斷し、〈自利利他〉行をなさねばならない。かくしてこそ本源的世界が開示されるのだから。

このように、天人合一説は兩者の立論の基軸を提供するが、その導きだされたものには餘りに徑庭がある。兩者はエーテルを彼己感應の媒質とし、民庶の救済を目ざしても、一方は聖人による救済、他方は彼己の救済行爲を歸結する。そこにあるのは、思想史としてみれば、行動—存在原理の異質さに他ならない。すなわち、傳統的諸カテゴリーを借りて、新たな行動—存在原理が、西歐と遭遇することで現われはじめたといえよう。

確かに康有爲は、孔子改制説・大同思想・三世進化説など、儒家古典を読みかえることで、つまり儒家的支配原理を祖型へ回歸せしめることで變法運動を根據づけ、現状批判をなした。しかし、二の(2)でみたように聖人—民庶の枠は、康有爲の基本的な構えであつて、現實には己と光緒帝に聖人が假託された。

そして、變法維新があえなくも百日で敗北したのは、ここでは論證の餘裕はないが、その儒家的支配原理、換言すれば、よつて立つ士大夫の行動—存在原理の論理必然的な結果なのである。

しかも、譚嗣同以後、さまざまな思想形象をもつにしても、譚嗣同流の行動—存在原理が豫想できるとすれば、上に論述したことは、兩者の個人的資質の差異に還元できないこととむろんである。

このように西歐との遭遇によつて、傳統的精神世界は變貌し始める。しかし、傳統という精神の暗渠は、資本主義・共和制・男女平等といった西歐なるものを己の似姿で以て理解するとともに、それらを上論述したような精神のコンテクストにおくのである。したがつて、理論假設の名の下に精神の表層のみの抽象は許されない。問題は、例えば近代化がなされたかではなく、どう近代化がなされたかと立てらるべきなのだ。つまり、いわゆる前近代・近代の歴史的範疇の適用ではなく、その再検討が問題なのである。小論は、こうした課題の中におかれている。

註(1) 「上清帝第四書」中國史學會主編『戊戌變法』Ⅱ所收

(2) 「上清帝第二書」

(3) 『康有爲自編年譜』

(4) 『大同書』の成書年代は、湯志鈞、錢穆ら各氏の研究によつて、ほぼ一九〇一—〇二年頃とされるが、湯氏も指摘するように、三五年全文公開までに様々に改削されている(『戊戌變法史論叢』)にもかかわらず、小論が變法期資料として扱う根據は、(1)小論は問題の構えを検討するが、それは奏稿類と同じなこと、(2)その諸プランにしても、奏稿類の展開でしかないこと、この二點にある。

(5) 『大同書』中華書局、民國二四年版、七頁

(6) 同書、九頁

(7) 同書、六三頁

(8) 同書、三七三頁

(9) 同書、二四二頁

清末變法派の行動と存在の原理

(10) 同書、八頁。少し補強しておけば、「入世界觀衆苦」でエーテルを聖人—民庶の感應の媒質としている。例えば「夫見見覺覺者、形聲於彼、傳送於目耳、衝觸於魂氣、悽悽愴愴、襲我之陽、冥冥岑岑、入我之陰、猶猶然而不能自己者、其何朕耶、其歐人所謂以太耶、其古所謂不忍之心耶。」(三頁)

(11) 同書、一一頁

(12) A・コイレ「閉じた世界から無限宇宙へ」(みすず書房) 参照

(13) 『仁學』三映書店、一九五四年刊『譚嗣同全集』所收、一一頁

(14) 同書、一一頁

(15) 同書、二九頁

(16) 同書、二九—三〇頁

(17) 同書、三〇頁

(18) この不生不滅を根據とする彼己一體論は、すでに「石菊影廬筆識」思篇一七で遊魂論として展開されている。全集、二五四頁。

(19) 『仁學』三二頁

(20) 同書、二四頁

(21) 「上歐陽巒齋師書」二二、全集、三二二頁。

(22) 『仁學』二六頁

(23) 李澤厚、孫長江ら各氏。唯物論か觀念論かという問題の立て方は、主體—客體二元論に基づくのであって、まずこの主客二元論が、中國思想に原理的に成立するかどうかが問題であろう。

(24) 『仁學』一六頁

(25) 同書、一六頁

(26) 同書、一七頁

(27) 同書、一四頁

(28) 同書、三三頁

(29) 同書、一五頁

(30) 同書、八九—九〇頁