The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	譚嗣同思想における「学」について
Author(s)	武田, 秀夫
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1974, 7, p. 15-33
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/8038
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

譚嗣同思想における「学」について

武田秀夫

はじめに

譚嗣同の思想は清末思想界にあって次の二点で重要な位置を占める。

その一つは、彼の思想が、問題意識を深めるにつれ、ますます徹底さを加えるとともに、自からもその主要なイデオローグであった変法論という政治思想・政策の次元を乗り越えて行き、独自の哲学・宗教・道徳論を展開したことである。それは直接的には、変法論の絶対根拠を求めるための営為であったとはいえ、その営為は遥かに政治論の枠を越え、世界そのもの、人間そのものが根源的に――それが如何なる成果をあげたかは別としても――問題にされたことを意味する。

その意味で、清末思想界が緊迫した政治的背景ゆえに政治思想・政策オンリーに終始しがちであったことを考えるなら、彼の思想のユニークさが浮び上る。と同時に〝根源的問い〟をもって旧中国の変革に向った系列の思想的先駆者となったといえる。

他の一つは、前者と関連して、彼が徹底した否定の論理をもったことである。それは、彼が老荘思想・仏教思想（中でも唯識論）に深入りしたことに関係しよう。

無論、彼が徹底した「性善説」論者であることからもわかるように、現世を根源的に甦らせるという意味での現世否定であり、従って彼の否定とはあくまで現世の中で現世を肯定せんがための現世否定である。それは決して現世拒否の論理ではない。また現世を越えるためのものでもなく、更にそれを越えた地点からの否定でもない。

彼に言わせれば、現世の真理である「聖人の道」＝絶対平等を回復実現するためのものである。従ってそこには政治の世界がある。であればこそ、その世界の真只中において、彼がラジカルな一切からの解放論＝「網羅衝決」論を正面きって提起したことは注目されよう。

では、こうした聖人の道を回復実現する根拠は何処にあるのか。それは「教・政・学」にあると彼は考える。現世での救済しか認めない彼は、その救済のあり方を「教」（＝聖人の道）、「政」（政治）、「学」（学問）の三点で捉えた。そして、それは、彼が西洋の富強の根源を耶蘇教（教）ブルジョア主会民主主義（政）・西洋の学問（学）とくに自然科学に於て認識したことに基礎を置いている。であるならば、それは彼が少くとも西洋という異質な文化に取り組んだことを意味する。だが、彼は果して如何にまた何処まで異質な文化に迫り得たであろうか。特に小論で問題にしたいのは、彼の「学」についての認識である。

彼は一応「教・政・学」と三つに分け、「教・政」から「学」を分離させるが、果してそれは我々が考えるような学問の自律性、独自性の認識を根拠にしたものであったろうか。また西洋の学問に対する高い評価は、果して西洋の学問の根底を認識したことによるのであろうか。

これらは、彼が変法論者として、伝統的な学術・学問の変革を図った論拠の質と係わる問題だけに重要となる。更に、何故〝仁学〟での哲学・道徳論が、自然科学的知識を大胆に援用することによってなされなければならなかったかを明らかにする手掛りとなるのではないか。小論は、『仁学』の哲学・思想にアプローチするための序論としたい。

さて、小論では、先ず中華意識の問題から入って行くことにする。何故なら、西洋の自然科学を含む諸学問に注目し、それに高い評価を与えた彼は、それらを積極的に導入しようとしたが、それには先ず当時の士大夫知識人の意識を根強く支配していた中華意識を打ち破らなければならなかったからである。

一、反「中華」論—士大夫批判として—

巨大な伝統をもつ旧中国にとって、中華意識とその思想は、逃れることのできない魔力（マジック）であったといえる。それは王朝を強固に統一支配するために欠き得ない要素であった。と同時に、それを支えた中心点ですらあった。何故なら、それは士大夫知識人が自負として強固にもつ学問・文化に対する優秀性と真理性へのドグマであったからである。だが一度、そこに強烈な攻撃がかかり、危機に陥ると、それは逆に危機を増大させ加速させる最大の要素ともなろう。

ところで、譚嗣同は、そうした中華の神話を頭から信じる士大夫たちを「亡国の士」と見做し攻撃した。

かれらは、正に中国の道徳文章・学問経済・聖賢名士が一斉に西洋の奴隷と今やなろうとしている時にあってさえ、「攘夷」論、「楊子墨子の異端を排斥する」の論・「夏を用って夷を変ずる」の論・「異物を貴ばず、用物を賤む」

の論・「千羽を両階に舞わしめ、有苗(夷狄)格(いた)る」の論を根拠に、「門を閉じ市を絶」って内に閉じ込もろうとした。そして「われは最初から病んでなどいない。そもそもわれを病気だといって薬を進めるものはみな異端である」と極め付け、西洋の政治・学問はもとより、機械技術までも頑なに拒み続けた。

従って、彼らの保守派の反論は当然西洋の機械技術を導入しようとした洋務論者にも向けられる。

「ここ数十年間、士君子は徒らに空論を尚び、名士をきどり名望にこれ努め、洋務を口にするのを降志辱身と考え攻撃に全力を注ぐ。少しく恥を知る者は、洋務の人と努めて付き合わないようにする。」(「思緯壹壼臺短書――報貝元徴」以下「報貝元徴」と略称)

「戦艦は諸洋務最大の精華である。そして、中国の名士が初めから洋務の有用さを知らぬわけではない。ただ自分が知らなくまた能くする所ではなく、少しでも洋務にたずさわれば名士の名士たる所以を失うのを恐れて、むごくも死力を尽して洋務を排斥するだけである。」(「報貝元徴・興算学議」)

そして更には、「今日の禍いは総て数十年来、洋務を講求したことによる」として、責任を転嫁するに到った。

このような中華論者に対し、彼は次のように反駁する。

彼らは「旧説を堅持し、地勢の要害険固を恃んで言うことを聞かず、今が何如なる時であり、為すべきが何であるかを問」おうともせず、「今の器を治める努力もせず、徒らに古の道」を持ち出し、「一つとして農工商賈を助け維持する道を研究することなく、安坐飽食し、空虚で実際のない文章と理念とを高談し、……高遠さを貪るだけで、日常卑近の学問に努力しない」、と彼らの安易さと士大夫としての自覚の欠如とを批判した。

次に彼は、このような頑固な保守派だけでなく、洋務論者たちをも論駁する。

「数十年来中国で、何処に洋務などあったろう。そもそも何処に誰か士大夫で洋務をよく研究した者があったろうか。充分に洋務を研究できたなら、全く今日の事態はなかったろう。」（「報貝元徴」）

即ち、彼は洋務論者もやはり、強固な中華思想を持つ保守派と同様、中国の政治と学問についてはその優秀性と真理性とを疑うことはなかったと見做した。

彼は従来の洋務は、船舶・電線・汽車・鉄砲・大砲・水雷・織物・製鉄の諸機械にすぎず、「西洋の法制・政令の完備さを夢想だにすることがなく……すべてそれら諸機械は洋務の末節であり、根本ではなく……しかもその末節のものすら研究できる者がいない」とし、その背後に中華意識が潜んでいることを摘出した。

では、外国のものを総て拒否した保守派と軍備と機械技術に限り導入を認めた洋務派に対し、彼は如何なる論法で対抗したであろうか。

先ず、彼は中華思想を逆手に取ることで論駁する。そもそも夏夷論とは何であるのか。

「春秋公羊のいわゆる夷狄・中国は、はじめから土地を規準としたのではない。だから中国に進めば中国とし、夷狄に陥れば夷狄とした。ただ教化文明の発展程度を較べてみるだけである。もし土地で言うなら、わが湖南・湖北はどうなのだ？」（「論学者不当驕」）

夏夷論がそうであるなら、中国と西洋とを較べてみるがよい。「今の中国の人心風俗政治法度のどれ一つとして夷狄に較べられるものもなく、どうしてこれぽっちのいわゆる夏なるものがあったろう。たとえ夷狄と肩を並べようとしてそれさえできないのに、なんで夷狄を変えるなどと無駄口がきけようか？」（報貝元徴」）

まして、西洋の法度政令・工芸器用が中国より十倍も精密である以上、「平心に論じるなら、実に中国こそ夷狄で

西洋が夏である。」（「興算学議」）

そして、更に西洋には倫理がないと詰め寄る者に対し、彼は次のように述べる。

「倫理がなくてどうして国が保てよう。倫理がなくてなお今日の治平強盛をもたらせるのなら、為政者に更になんで倫理が必要であろう」（「論学者不当驕」）と。

ところで彼自身はこのような批判の上に立ちつつ、新たな華夷論を提起する。

「守旧ならば夷狄とし、開新ならば中国とする。新しいものもすぐ古くなる。その時は新夷狄という。古いものもすぐ新しくなる。その時は新中国と言う。」（「湘報後序」上）従って、「中国か夷狄かは新しさと新しくしたものによって判断すべきである」と。

次に、彼は新しい聖人の道のあり方を主張することにより、中華意識とその思想を攻撃する。彼は聖人の道とは中国にだけ行われるものではなく、普遍的なものだと考える。

「以前私は笑った。儒生がでたらめに聖人を尊崇し、秘かにその道は中国独有のものであり、中国以外の国は、わが国の内を窺うことはできないと考え、聖人の道は全くただ中国にだけ行われるふうであるのを。それでは一体聖人を尊崇しているのか。それとも聖人を馬鹿にしているのか。」（「報貝元徵」）

そのような観点から、彼は中国と西洋とは同質であると考えた。そしてここからいわゆる附会説が説かれることになる。

「いわゆる西法は、要するにすべて中国固有のものであり、中国が保つことができずに西洋が保ち、そのため中国は衰弱した。即ち変法とはまた復古にすぎず、何の異とすることがあろう。」（「興算学議」）

「西法が総て中国に起源を持つなら、中国はとりわけ急いでそれに則り、わが国固有のものを取り戻し復古すべきである。」（「報貝元徴」）

「西法の博大精深にして周密微至、それを『周礼』にはかってみると往々にして合致する。思うに工芸の一端が『考工記』を補うに足るだけであろうか。つまり聖人の道は中国が失ない、ただ西洋人によって保ち守られているのではないだろうか。」（「報貝元徴」）

このようにして、何も中国だけが優秀であるわけでないことを彼は力説してやまない。

さてこのように彼は従来の中華思想とその意識を誤謬として攻撃するのであるが、しかし、彼自身は果してそれから免れていたであろうか。確かに彼は変法論者として中国の伝統的な学術・思想あるいは思惟・思考を批判し論駁した。だが、それは果して真の革新、合理性への徹底した追求からなされたであろうか。

特に、彼の附会説の論拠となっている「聖人之道」の捉え方と附会そのものの論理は、実は彼が反駁否定した中華意識そのものの所産ではなかったか。

従って、彼を含めた変法期の思想家たちが、何故洋務期の附会説を引き継ぐ形で、その拡大を図る方向へと進んで、それらを否定する方向へと進まなかったかの理由の一端も明らかになろう。

附会説は、単に初めての相手を理解するのには自分の手持ちのものを用いなければ不可能であるという理由だけでは説明はつかない。再に、西洋文物・思想学問の導入のための単なる手段にすぎないとするには、あまりにも彼らの議論は綿密な実証的論証を無視し、欠き過ぎている。事実、その点こそ保守的な学者の攻撃の的になったのである。

しかし、それらを無視してでも、敢えてそれを断行しなくてはならなかったところに、変法論者たちの伝統的学問思想に対する強い信頼の意識がある。それは、保守派・洋務派に共通する意識であろう。

譚嗣同は、かれらの主張するような中国の優秀性を事実上の問題として否定せざるを得なかった。しかし、彼は権利の問題として中国の実に大胆な復権を行うことによってそれを救おうとした。そこには索強附会と反論されようとも、何としてでも中国固有のものによって自立しなければやまないとする姿勢がある。

そして、このような諸列強はもとより小国日本にまでも痛めつけられ、惨々たる苦汁を呑まされるなかで、中国古代は今日の西洋の富強をもたらした総てが先取りして存在するのであり、従って中国は西洋に優るとも劣らぬとする、この負け惜しみとも思い違いをしそうな精神こそ、実は洋務期の「中体西用」論、変法期の「中即西」論を乗り越え、中国・西洋両者の独自性の認識へと到達して民族論を展開するに到る革命論者たちをも支える精神へと止揚されながら受け継がれたものである。それは諸列強＝西洋に対する極めて強い新たなる自負の念であり、抵抗の姿勢に他ならない。

譚嗣同の場合、西洋を中国の内に包摂することによって抵抗の姿勢を保つのであるが、そうした姿勢が単に変法期ばかりでなく、洋務期から始まる中国の近代化の中での一貫したものとして、いわば西洋に抗いつゝその中で自己を形成しようとしてきた根強い基底音として流れ続けて来ていることに注目しなくてはならないだろう。

さて、このような姿勢で彼は従来の中華意識の否定を行うのであるが、それは何よりも事態の直視を避け、一切の変化を拒絶する士大夫知識人たちへの批判であった。

「中華意識は天下の士大夫の通病である。絶対に改めなければならないものである。」（「報貝元徵」「興算学議」）

「わが国では好んで中国を以て人に驕るばかりでなく、更に一層好んで夷狄を以て人を詆る。」（「論学者不当驕」）

このような士大夫知識人に対し、彼は「天下すら亡ぼして余りある」「傲」を捨て去ることを要求する。そして自からもその設立に参画し、そこで天文部門を担当した南学会の第五回目の講演会で、彼は次のように述べる。

「わたしが今日何度も「驕」の一字を反復するのは学会で重んじるのが『学徒が少しでも驕るなら学問をすることはできない』ということだからです。先ず第一に「驕」を取り除かねばなりません。驕りを去って初めて他人の秀れた点を師とし、自から自分の学問を完成させられるのです。学問があるなら国家は亡ぶことはありません」（「論学者不当驕」）と。

つまり、西洋の諸学問を導入し学ぶことこそが真の中国再建への道であると彼は説くのである。そして、そうすることこそ実は聖人の道を実践することであり、中国の中国たる所以を天下に示す道であるとされた。従って、彼の中華意識否定は、真の中華意識、それは最早独尊ではなく、新たな自負としてのそれの回復であった。即ち、中国を開かれた世界の中で相対化し続けると同時にその中であるべき自己の存在を強烈に主張する、新たな開かれた中華意識であったと言えよう。

では、謙虚に他の長所を学び、そして学問があるなら国家も亡びないとした彼は、新たに自負として回復した中華意識の下で、どのように中国と西洋の学問を認識したであろうか。次にその諸相を見てみよう。

二、「学」について

一論者たちは全く一致しない。だが約言するなら、凡そ三端、『学』・『政』・『教』である。学問はそれぞれ精粗を異にするが、物理学こそが基礎であり、政治はそれぞれ興廃を等しくしないが、民権こそが基礎である。根本理念になると全く述べ難く、中国外国それぞれ固有するのがあり、折衷できない。恐らくは仏教でなければ統一できまい。

学問に進む順序を言うなら、物理学を日常卑近の人間・事物を学ぶ出発点とし、次に政務に進み、次にはじめて教務の精微を窺い見ることができよう。またそれらの衰退について言うなら、根本理念が行われなくなると政治は破綻する。政治が破綻すると学問は滅亡する。それ故、政治・学問を述べても、根本理念を述べないなら、それらは無用に等しく、政術・学術も却って殺人の道具と化そう。

しかし、国家保全の速効を求めるなら、やはり学問より速いものはない。」（「仁学」下）

彼の学問に対する認識と評価はここに基礎が置かれる。学問は国家の存亡に深く係わるというのが、彼の基本的な立場である。従って、現在の危機を生み出している原因の一つは、今の学問にあるであろう。そこから彼は、救国の一手段として学問の変革を考える。

彼は、現在の危機を救う方法として、真の洋務に精通し、よく国内・国際情勢を認識している「賢才」を抜擢して、政治経済等の諸制度の改革を行うことを「王道」として考えていた。しかしそれは「固より今の執政者に望みなく」、従って「覇道」として「惟だ自から其の学術を変ずるのみ」であるとする。

彼は、救国の一縷の望みを学問の変革と従来一般に真の学問を歪めてきた科挙の変革に託した。

彼の中華意識批判は、そのための前奏曲であった。そして、その批判は、伝統的な中国の学問への反省と新来の西洋の学問への認識とに導びかれていた。

では彼は両者の学問をどのように捉えたのか。

先ず、中国の学問からみてみよう。彼は、中国の真の学問のあり方を次のように主張する。

「絶大なる素王の学問は、孔子に開かれた。そして戦国の諸儒はそれぞれ一派を継ぎ広め、書を著わし説を立て、遂に後の如何なる新学・如何なる新理とてその範囲を越えるを不可能ならしめた。思うに儒家とはもと孔教中の一門で、(孔教の)道理は深く功用は広く、教として無類である。太史公が六家の要旨を述べて包含しないところないが、それこそわが孔子立教の根本である。後世は専ら儒家だけを儒とし、その他有用な学問は総て儒の外に棄て去り、遂にわが儒の範囲を却って狭隘なものにしてしまい、そして勢い盛んに群起した孔子の支流である周・秦の諸子を一概に異端と見做し、自分で自分の教主を誣いている。」(「論今日西学与中国古学」)

「正に孔子が最初、教を立てたときは、古学を排斥してその時代に即した制度に改め、君統を排して民主を唱え、不平等を変じて平等とすることに、汲汲として努力したのであった。」(「仁学」上)(島田虔次氏の訳による。)

このように、中国の真の学問である孔子の「教」と「学」は、民主と平等のためのものであり、諸子百家の学問領域を含むものであった。

だが、この真の伝統は失われてしまった。その原因は、一つは先のような孔子立教の根本を理解できなかったためであり、一つは、君主を絶対化する荀子の学問が勢いを占めたからである。

「孔学は発展して二大流派となった。一つは、曾子が子思に伝え孟子に至ったもの。それ故、孟子は民主の理を高唱し、孔子の志を究めたのである。一つは子夏が田子方に伝え荘子に至ったもの。それ故、荘子は君主をこっぴどく詆り、堯舜やそれ以前の天子たちでさえ免れなかった。だが不幸にもこの二大流派はことごとく断絶して伝わらず、そこで荀子が隙に乗じて孔子の名を騙り、孔子の道を壊してしまった。そして曰く『後王に法り君統を尊ぶ』と。孔学を覆したのである。また曰く『治人有りて治法無し』と。秘かに後人がその法を変えるのを防禦したのである。……（それ故）二千年来の学は荀学であり、総て田舎の偽善者のものであると、思わなければならない。」（「仁学」上）

では、西洋の学問は如何なるものであろうか。彼は、中国の学問との関連で次のように捉える。

「商学の如きは管子・鹽鐵論の類があり、兵学は、孫武・呉起・司馬穰苴の類があり、農学は商鞅の類があり、工学は公輸子の類があり、刑名学は鄧析の類があり、任侠にして格致は墨子の類があり、性理には荘子・列子・淮南子の類があり、交渉は蘇秦・張儀の類があり、法律は申不害・韓非子の類があり、辨学は公孫竜・惠施の類がある。思うに近来のいわゆる（西洋の）新理・新学はすべてこれら諸子の学問に萌芽しないものはない。ここからわが聖教の精微博大さが古今中外によって乗り越えられるものでないことを知るのであり、再に西洋と中国が謀らずして合致するのを知るのは、地球の公理だからである。教主の地球の公理としての学問（教主之公学問）は、従って必ず大いにそれを阻む障壁を取り払い、大いにそれを止める守備を破ってこそ始めてそれを中国に取り戻せるのである。」（「論今日西学与中国古学」）

即ち、彼は西洋の諸学問はすべて「孔教」「諸子」に見ることができ、それに包摂されるものとして考える。更に

次のように述べる。

「西洋人の格致の学（物理学）は、日に新に日に奇にして不可思議な域にまで到っているが、実はみな中国がもともと持っていたものである。」（「興算学議」）「算学は中国が元来有するものであり、格致の理は、古代の諸子の書中に雑見する。」（「報貝元徴」）

では、西洋の学問の特質は何処にあるのか。彼は、それを「考究するものは総て実事であり、実際に試験してみることのできる」（「報貝元徴」）「実学」であると認識した。だが、そもそも中国古代の学問がやはり「実学」であったとする。

「三代の学問者も、みな専門的に学習するところがあり、しかも身近で平易で実際性があった。秦が古の法を変え取り去ってから学術もそれと一緒に変化し、漸次いわゆる実学を復興することはなくなり、現在はそれが最もひどい。」（「報貝元徴」）

このように、彼の「学」とは、孔子の「学」と諸子の「学」である、と同時に西洋の諸学問である。つまり、彼は根本的な相違を中国の学問と西洋の学問との間に認めないのであり、「中学＝西学」の立場を主張したのである。そして、それらの「学」の本質は、実際生活に有用であり、かつ実際的根拠のある「実学」であるとした。さらに実学の基本的なものは、自然科学であった。彼は次のように述べる。

「相対を破ろうとするならば、どうしてもまず格致を明らかにしなければならない。格致を明らかにしょうと思えば、今度はまた、必ず相対を弁別しなければならない。……相対を弁別するのは西洋人のいわゆる弁学（論理学）である。むかし公孫龍や惠施の一派が専門とした術であり、堅白異同の弁が詳細に究めたところのもので、学

問者の第一歩たるべきものである。弁学のつぎは算学で、算学は実に、弁学が形象にまで展開せられたもの、に他ならない。算学のつぎは格致である。格致は実に、弁学と算学とがともに用にもたらされたもの、であり、学問者における中間的完成をなすものである。格致が明らかにせられ、相対が破られるところ、そこに学問者の究極がある。」（「仁学」上）（島田虔次氏の訳による。）

そして、ここで彼が物理学は「学問者における中間的完成」であるにすぎないと留保している点に注意したい。それは、彼の学問に対する認識のあり方を示唆するものであり、何故、自然科学がもつ合理的な世界観が彼にあっては貫徹せしめられなかったのかという疑問点に係わるものであろう。

さて、「中学＝西学」の立場に立ち、「学」とは自然科学等の実学であると捉えた彼は、そこから現在の中国の学問とそのあり方を批判することになる。

先ず、現在の学問は実学の有用性を持たない八股文にすぎず、人間の本質とさえ係わりを持たない偽瞞的なものであるとして、次のように批判した。

「中国の八股文を治めるのは、人の品行心術にそもそも何の係わりがあろう。そしてそれは八股文だけのことであろうか。経学・史学・性理学・考証学・詞章学、すべて誤魔化しのきくもので、人の品行心術と何の係わりをも有しない点では八股文と同じである。」（「報貝元徴」）

そして、学問の分化とその専門化を主張する。

「哲学・文学を治める者は礼部に仕官させ、算学理財を治める者は戸部に仕官させ、……商務を治める者は貿易官とさせる。誠に立派なものだ、西洋人が学校と科挙とを合体して一つとなして、仕官者を選択し人材を選択す

るのは、その才能ある者は大学院に進み、各人が専門の学を治めて官吏登用を待つ。」（「興算学議」）「科挙を厳正にし、一定の定員も一定の期日もなくして、その技術を試験し、その傾向を正し、その科目を多くし、その考査を精確にして、ただ一人の人間に完全さを求めない。……一つの職業を専門にし、……生涯一つの官に従事する。」（「報貝元徴」）「すべて専門の学問があり、すべて専設の官がある。」（「興算学議」）

つまり、彼は、「備わることを一人に求めず」「その職業を専らにし」「みな専門の学」あるようにし、そして士大夫一人一人に「自から一門を占め、自から実学に奮起せしめる」ことによって、新しい人材を育成しようとしたのである。それは、彼が「近代」国家が要求する専門家と分業に、従来の学問とその制度が用をなさないと認識していたことによるだろう。

「平日治めるのが、八股文・試律・大巻・白摺にすぎず、それらの人を実際に使う段階になると、普段治めているのとは全く内容が異なり、習ったか習わなかったかも調べず、総て完全さを求め全備を要求し、万事万端に従事させ、結局何一つとして成し遂げられないで終る。」（「報貝元徴」）

少くとも彼は、西洋の学問のあり方の一端を認識してはいる。しかし、彼の特徴は、それがそのまま官吏・役人（政治）と直結している点であり、学問の実用性が強く要請された点である。数学のような学問も「たとえ算学を治めてもその実用を求めないなら、それは八股文のようなものである」とされ、あくまで学問は、現実の実際の場に於て実効があり、その効果と成果が確められなければならないものであった。

そして、それ故にこそ学問は政治的有用性があり、国家の存亡に係わるとされたと言える。

「今、人々に向って学問は国家を保全することができると言えば、人々は大概たわけごとと考えて信じようとは

しない。……（しかし）私が心からみなさんが学問を考究するのを願うのは、つまりはそれによって我が国も絶対に滅びないことを期待するからです。

そして学問とは、政治学・法律学・農学・鉱学・工学・商学・医学・兵学・声学・光学・化学・図学・算学、総てそうです。」（「論学者不当驕」）

そして更に、これらの学問が人民にあるならば、たとえ国家が滅んでもかまわないとさえ言われる。「民にして学あらば、国亡ぶとも亦た可なり」（「仁学」下）と。それは、学問は究極的に人間社会を救うものであり、再びそれによって国家を興すことも可能であると考えているからに他ならない。

「学なる者は、権の尾閭にして帰墟なり。」（「仁学」下）彼は、実学としての学問は、一切の源泉であり、帰着点であると捉えたのである。そして、その実学とは真の中国の学問のことであり、西洋の諸学問であり、特に自然科学であった。

では、彼は自然科学の本質を何処まで認識し得たであろうか。次に結論的にそれについて述べてみよう。

三、結論として

彼が『仁学』の中で、自然科学を仏教・耶蘇教・孔子教等の宗教あるいは政治道徳のための基礎学として、高い評価を与えて、それらに密接に結び付けると同時に、自然科学的知識を、新たな倫理を提起するための重要な要素としたことは、周知の通りである。

我々は、『仁学』に於いて、「聖人の道」（＝「教」）としての絶対平等・「慈悲・霊魂」の公理が、数学・化学・

物理学等の自然科学的知識によって証明されているのを知る。特に、「以太」（エーテル）によって、「仁」の普遍存在性と内在性とが強化されたことは、そのよい例であろう。このように、彼の「教」（聖人の道）と「学」（自然科学）とは相互に滲透し合い、離れ難く結合している。

では何故「自然科学」と「聖人の道」が結合されるに到ったのか。その最大の原因は彼の「教」と「学」両者に対認識の性格にあると言える。

彼の「教」とは全存在の「対待分別」を破った、「慈悲と霊魂」の絶対平等的精神世界であり、それを実社会の中で実現することが「聖人の道」であった。

しかし、実はそれが一面極めて観念的な性格のものであることに注意しなくてはならないだろう。

というのは、「教」の中に、自然界・物質界が公理・定義・論理・記号等で整然と組み立てられ解明されている自然科学的知識の世界が、容易に滲透しやすい構造を、彼の「教」の認識は持っていたからである。つまり、数学・幾何学・物理学等の純粋論理性と法則性が持つ、純粋なイメージが、その中に介在する余地を持ったものであったといえるのである。

と同時に、そのことは「学」の方から逆にも言える。即ち、彼の「教」に見合った姿の下で、「学」が認識されたことである。

彼が、自然科学を支える精神つまり科学的合理的世界観を洞察しえず、それを拒否して、自然科学（的知識）↑↓科学的合理的世界観、ではなく、自然科学（的知識）↑↓哲学・道徳、の方向を取ったのは、そのことを裏づけるものと考えられる。

彼は、次のように考える。

「因って思う。人は万物の霊たり。その霊も亦た自ずから思議すべからず。乃ち並びに理を以て求むべからず。無理の中、必ず至理の存するあり。故に、西人の格致、理に依りて以て求め、能く行うも而れども其の然る所以を言うこと能わず。是れ無理の理において蔓(くら)し」と。(「北遊訪学記」)

彼がここで強調するのは、専ら「無理之理」の方向でこそあれ、格致の「依理以求」の方向ではない。

そして、そのことは、彼の「道器論」に於いても言える。周知のように、彼の道器論は、洋務期(あるいは伝統的な)「道」と「器」との関係を逆転したものであり、「気」一元論の立場に立ったものであるとされる。

彼は王船山の「其の器なければ則ち其の道なし」の道器論をふまえて次のように言う。

「今、天下も亦た一器なり。この器を馭する所以の道いずくにありや。」(「興算学議」)と。

しかし、彼はここから「器」そのものへ、つまり、自然を征服するためには、自然に征服されねばならない、という自然科学の合理的世界観へと進むことはなかった。彼の「天下も亦た一器なり」の方向は、自然科学を導く精神としての、いわば自然科学によるひたすらな自然探究を将来するためのテーゼではありえず、むしろ、今一歩の所で、その方向を逆転するためのものであった。この一歩、今一歩であったが故に巨大な一歩=自然に征服されることの意味、を彼は認識することはできなかったと言わねばならない。

更にここでは述べ得ないが、「気」一元論といわれる「気」そのものは、彼の場合とて果して純客観的な物質そのものとして認識されていたであろうか。

さて、このように自然科学(的知識)が、彼の哲学・思想に重要な影響を与え、「教」の中に積極的に取り入れら

れたのは、自然科学本来の世界観が認識されないことによってのみ可能なことであったと言える。

従って、自然科学は「群教・群政の門径」であり、学問者の「中間的完成」を示すものであり、「教・政・学」として学問の位置は確保されるものの、それ以上は論究されず、その独自性・自律性が主張されることがなく、それらの多種多様な諸学問が羅列されるのみに終ったことも理解され得よう。

彼は『仁学』の中で次のように述べる。

「荘子曰く『吾が生を善しとする者は、乃ち吾が死を善しとする所以なり』（大宗師篇）と。此の言最も道を学び聖に入るの始基たり」と。

彼の学問に対する基本的な精神は、「聖人の道」を学び、「聖人」に到ることを目指す点にある。その姿勢の中には、あの宋学以来の「学問とは『以て聖人に至るの道』『聖人は学んで至るべし』」（「近思録」二）の伝統的な精神がいきづいている。

だが、彼の場合、「聖人の道」とは絶対平等と「慈悲・霊魂」の公理である以上、最早純粋な中国的なそれではあり得ないのは、またそれを学ぶ「学」が伝統的なそれでなくて自然科学を中心とする実学であるのと同様であろう。しかし、彼の意識・精神について言うなら、あくまで伝統的なそれらの内にある。ただ彼の場合、その極端な例である。そして、その極端さ例外さを生み出している源泉は、心学の流れではなかろうか。

（大学院学生）