

章炳麟『煊書』の中国思想論（二）

「儒侠」から「王学」まで 訳解と議論

Argument about Chinese Philosophy in *Qiushu* by Zhang Binglin (2)

Translation, Interpretation and Discussion from Ruxia to Wangxue

福島 仁

Hitoshi FUKUSHIMA

はしがき

フェリス女学院大学国際交流研究科に2009年度にも清華大学研究生院歴史系から龔卉氏を留学生として迎えた。龔さんは日本史、とくに武士の死生観を研究し、吉田松陰を対象としている。2009年度後期はなにより吉田松陰の著作そのものを読まねばと、『講孟余話』をとりあげた。龔さんが古典の文章を読解して中国語に翻訳してゆく様は全く見事なものだった。読んだ範囲は冒頭からさほど進んではいないが、次第に筆者が退屈してきた。その理由はまず、議論が直線的なことである。西欧諸国のアジア地域への進出を警戒する危機感の表明、そこから導かれる攘夷思想、中国の王朝交代とは違う天皇制の肯定、封建的世禄制の是認及び長州藩体制の尊重、一方では幕府の相対的な軽視、など松陰の基本的な思想を『孟子』と結びつけてはじめてから展開するため、曲折がない。獄中であつたから参照すべき書籍もなく、出獄後の部分は典拠を挙げることも多くなるのだが、物足りなさを感じた。さらに、自分の主張とは対立する論点が触れられない。例えば、武家政権が長く続き天皇が権力喪失した原因、戦乱の後に成立した江戸幕府と清朝との共通点、松陰は日本を中華としたが孟子の華夷論では夷狄である点、夷狄である西欧から学ぶうる可能性、西欧の進出の原因など、『孟子』と結びつけて議論できるはずで

あり、彼の西欧知識を鑑みればこれも不満を残す。革命家はこんなものかもしれないが、思想家としては反思が不十分ではないかと感じた。

そこで、2010年度前期は同じ革命のイデオログであり、歴史的位置が似通っている章炳麟を再び読むことにした。松陰と章氏の双方を視野に入れる意味付けを後述のように試みた。

形式、参考文献は前稿（『国際交流研究』第12号）と同じだが、今回は政治的情勢に対応した議論があり、参考文献として次の年譜が役だった。三者の事績で注記しない箇所は年譜の当該年を参照している。

湯志鈞『章太炎年譜長編』上下（中華書局、1979年）

陳錫祺主編『孫中山年譜長編』上下（中華書局、1991年）

丁文江、趙豊田『梁啓超年譜長編』（上海人民出版社、1983年）

康有為について相応する年譜がないので次の著作を用いた。

馬洪林『康有為大伝』（遼寧人民出版社、1988年）

なお、以下では変法派と革命派の両方の運動を一括して「変革」ということがある。『煊書』が著された頃は双方が交流し、思想、方策が近接していた。どちらも中国近代化に向かう大きな流れの部分と解釈することも可能ではないか。本稿の文責はすべて筆者にある。

煊書 緊急事態の書

儒家と遊俠 第六

- (1) 漆雕氏の儒家が衰えた後、民間には遊俠の徒が現れた。『韓非子・顯学篇』漆雕氏の儒家は「言葉や顔つきの威嚇で乱されず、目をつかれてもそらさず、曲がった行いは奴隷に背かれ、まっすぐな行いは諸侯の怒りをかう」。これこそ漆雕氏が遊俠と非常に近いということである。

- (2) 遊侠の徒には書物がないから、九学派に付属させることはできず、儒家が除外したのみならず、他の八学派もそろって除外した。しかし天下に緊急事態が起こったとき、遊侠の士以外に誰に頼るのか。それは侯生が趙を保全し、北郭子が晏嬰の無実を証明しようとしたようにである。『呂氏春秋・士節篇』。ある時に自殺することによって世の中全体に利益をもたらした。かたや聶政の評価は単なる刺客にすぎない。

【解】 侯生の事績は『史記』巻77「魏君子列伝」。

『史記』巻86「刺客列伝」によると聶政は嚴仲子が自分を理解してくれたという点をよりどころとして彼の政敵を暗殺した。前二者は原理原則に明確に基づく行為であると示したかったのだろう。

- (3) さらに儒者の大義は「自分を犠牲にして仁を達成する」以上のものがあるのか。儒者の働きは「国の大きな害を除去し、国の大きな心配を防止する」以上のものがあるのか。平原君はお上を侵犯したが、荀卿は「補助者」とみなしたし、信陵君は節義を曲げたが、荀卿は「助力者」とみなした。『荀子・臣道篇』。世の偉大な儒者については、遊侠の士を取り上げれば当然その中に含まれる。ただ特にその感情の高ぶりと気持ちの奮起、一つの節義を誇りとして自分が雄者だとする者は名称が儒者と異なるのだ。

- (4) 大物の俠者が世に現れなくなって、刺客が出現した。けれども昔の学者は勉強もし剣術もする、学業が完成すると武の節義も確立したので、司馬相如が荊軻について議論できたのだ。『漢書藝文志』雑家「『荊軻論』五篇、軻は燕のため秦王を刺殺しようとし失敗して死し、司馬相如たちが論じた。」乱世には義士が君主を襲撃し

たり、他にも友人を助け仇を討ったり、国民の発憤をねらって人民に悪逆をはたらく者は鋭い剣で刺し殺し、思いをとげる。今の平穏な世では刺客がいなくなるのか。文明諸国では刑罰は軽く、悪者はいつも罪に問われず、自ら殺人をしなければ、裁判にかけられ死刑になることがなかった。康回は悪逆で在位の間に無数の民衆を損なったが、そのことは外には出なかったのも、法律によって刑罰を実行できなかったし、検察官は退位させることしかできなかった。退位したとしてもその徒党は数多く、郷里でもめ事を起こしたとしても、やはり疑いは多いが断定できない。刺客がいないと巨大な悪はなくなることはないことは明白だ。

【解】 この節は初刻本と比較すると、重訂本では後半が書き換えられている。前節で俠者は儒者と目的を共有する事が言われ、それを受けて二者の間に優劣はないという叙述であったのが、政治目的のテロリズムを推奨するように変更された。

「康回」は『楚辞』天問篇に「康回憑怒。壑何故以東南傾」とあり、王逸の注に「共工名也」とする。屈原がやるかたない憤懣を天に問うこの篇のこの部分は鯀が過大な任務を負わされ失敗する話を題材にしている。唐才常が見込みのない自立軍蜂起をしたことを指しているかもしれない。ここで「康回」が当時の誰か個人を指しているのか、興味をそそられる。初刻本と重訂本との間に起こった重大事件は義和団と自立軍蜂起の失敗である。自立軍を鎮圧し、百人以上を処刑した張之洞が相当するのではないだろうか。

- (5) だから刺客は乱世には民衆を助け、治世には法律の補助となる。治世の時にでも法律の補助となることがわかっているのに、法律が刺客を厳罰に処するのはどうしてか。解釈。高官がしこたま蓄財ができるのはいつも民衆を搾取して手に入れるのであ

り、子孫が保存していけば、天が不道德な家を富ませることになってしまうから、不道德をやり放題にして責任は人に負わせるほうがよい。『唐書・盧坦伝』の盧坦の語に基づく。強盗が不道德な者から取りあげようとも法律では赦されない。なぜか。盗賊も刺客も法を犯し禁令に触れる者が多く、法律を補助する者だけ赦されて生き残るわけにはいかない。賢王はそれが政令に益があると知っていても、かげで勇気を奮い立たせ正義の方向へと導くだけでよい。

【解】『新唐書』巻159、盧坦伝に「その当時、杜黄裳が長官であり、坦を呼び堂下に立たせて相談した。『我が家の息子が悪人と遊びまくり家産を使い果たしている。どうしてわかってくれないのか』。坦は言った。『官吏を清廉に勤めれば、高官であってもそれほど蓄財できません。蓄財できるのは下の者を搾取して達成するのです。子孫がそれを保存したとすると天が不道德な家を富ませたことになります。不道德をやり放題にして人に責任を帰したほうがましでしょう』。黄裳はその言葉に驚き、以後厚く待遇した」とあるのに基づく。ここではその行為の責任は行為者に帰し、国家や社会に奉仕する目的であっても、犯した罪は刑罰の対象になると言い、無制限な免罪に枠をはめ、かつ私的な意図によるテロに警告している。

- (6) 現代では孔氏の言葉をより所とする者はわずかであり、より所とするなら十五儒がよい。「危険にあっても日常から志を実現しようとする」、「重い鼎を持ち上げるときに自分の力を考えないし、猛鳥猛獣を狩るときには勇気を計算しない」といったことである。儒については多くは仁愛にとみ穏やかだと言われる。ただ『儒行』に記された十五儒はすべて剛毅で独立している。私見では孔子の書は幅広すぎて要点がとらえがたい。現代の教育は『儒行』の一篇だけを取り上げるべきで、それは昔の人が『孝経』を中心に教えたのと

同様である。

【解】1932年の秋、章炳麟は蘇州で「儒行要旨」という講演を行い、その筆録が残され刊行されている（湯志鈞『章太炎年譜長編』下、922、927、942頁参照）。

附論 武徳重視論から張良の事績を明らかにする

『楚漢春秋』にこうある。「淮陰武王が反乱し、帝は自ら討伐した。淮陰武王とは韓信である。漢代の諸王は誅されて死んだとしても諡号がある。燕の刺王はその類。帝が自ら討伐したとはつまり偽りに雲夢に行幸した事件であるが、古い史書の記載はあまりはっきりしない。張良は留守を守った。お上の体調が悪いので、寝台車に横になり三、四里行ったところで、留侯が東へ向かい追いついて、簪がぬけ髪がバラバラであったが、寝台車をたたき窓を開けてこう言った。私見では『説文』に「取は使うである。支に従い、取の省声。」これはその字ではなく、搯の異体字とすべきだ。『説文』「搯は推し打つである。手に従い、茸声」とある。ここは支に従い、茸の省声。寝台車をたたいて窓を開けたのだ。「陛下は天下を見棄てようとしています。王として葬られたいですか、庶民として葬られたいですか」。お上は「わしは天子だぞ。どうして王や庶民として葬るのか」とどなった。良は「淮南王は東で反乱し、淮陰侯は西で害をなしています。私は反と害の字が誤って入れ替わっていると考え。当時、淮南王はまだ反乱していない。淮陰侯は楚王であり、これも長安の東南にあるのだが、淮南にくらべれば西にあるからからだ。おそらく陛下は溝に落ちて亡くなるでしょう。」『太平御覽』卷三百九十四に引用。世間では『太史公書』に留侯がまるで婦人や娘のようだと言っているのを読むと、だれもが深く謀をめぐらし、言葉や顔に現れない人と考えた。簪がぬけ髪がバラバラになったのを見れば全く激しいではないか。秦漢のころは遊侠の風気はまだ消滅せず、良も日頃からハンマーの攻撃を練習していた。下邳で書物を授かったあとは、ゆったり道術に

従って自制していたのは堪え忍んでいたのだ。しかし果断で奮い立つ気風は緊急事態に遭遇すると外面に表れ出るものであり、当然、諸葛亮や謝安らの連中とは違う。武徳が衰退し学者たちは張良を思慕し、その余裕と安定を聞きたがるが、彼の気性を尊び則ることはないのである。従って、軍司令官に昇進しても刀を振りあげる任にもたえないし、高官となって議論しても細かな現実が見えていないということになる。

【解】 題名の「上武」は梁注にしたがい「尚武」と解した。

【論】

この篇は前三篇とはちがって、当時の章炳麟の政治情勢認識が直接に反映している。

第一に俠者と儒者とは決死的行為による救国の意図を共有しているのだから、価値に上下はないし、儒者の一部分と認定することも可能だと述べる。これは会党と士人との結合を企図し、士人の側からすると無頼集団と見なされた会党を変革の実行部隊として取り込み、協力関係を結んでゆく趨勢を示すのだろう。革命派であれ、変法派であれ、組織の構成メンバーが多く会党に所属していた。孫文は1904年に自ら洪門に加入し、梁啓超は1900年に三合会に入った。アメリカや南洋で華僑の援助を求めるには必要であり、密接には関わりのなかった章氏も歴史からこれを説明せざるを得なかった。馮自由『中華民国開国前革命史』上編、第20章「革命党與洪門会党之關係」は変法派も含めその事情が略述されている。

第二に政治目的のテロリズムを容認し、片や制限しようとする。清の体制を利用しようとする変法派でさえ西後の暗殺を計画していた（馬洪林『康有為大伝』327-332頁）。1900年は革命派のテロ元年と言ってもいい年であり、広州で史堅如が爆弾テロを行った（馮自由前掲書、第13章）。自立軍蜂起に際し、孫文の帰国につき従っ

た内田良平は決死隊を編成し、李鴻章、張之洞、劉坤一を暗殺し、混乱に乗じて蜂起することを提起している（『孫中山年譜長編』234頁）。日本の幕末のテロの横行とそれらすべてが必ずしも政治的に正当な行為ではなかったという事実を知っていた章氏は、政治テロの実行者は法に従い刑罰に服す、という制約を設けたのだ。

第三に武徳の重視。張良は最小の努力で最大の政治的結果をもたらす理想的軍師であり、容貌も態度も武張ったところがないのに、精神は遊俠を受け継いでいた。「革命道徳」を追求していた章氏はこの武徳をもって文を重視する知識人の革命精神とする構想を示したのだ。ときあたかも、1899年にそして日本でも翌年に新渡戸稲造の『武士道』が出版され注目を集めた。これに刺激され梁啓超は1904年に『中国之武士道』を刊行した。1900年ごろ二人は『武士道』について討論していて、この附論は章氏なりの回答なのだろう。

儒家と兵家 第七

- (1) 『陰符経』の間違ひはひどすぎる。それは「天が殺伐の動きを起こすと竜と蛇が陸に上がり、人が殺伐の動きを起こすと世界がひっくり返る」と言う。潜んでいた殺伐の動きがそれまでになるとこの事態が起こる、と考えるのである。だが、心の動きが悪い目つきにでるし表情にも現れると、どこでも殺しがあるし、殺すのは軍勢力である。軍事は威勢であり、威勢は力である。人民は威勢と力を備えるのが本性である。武力でも巧みさでもそれを変えられない。天の柱が折れたり地の綱が切れたりする大変な事態になることが必然であるはずもない。

【解】『呂氏春秋』の引用文「民之有威力、性也」に続いて「性者所受於天也。非人之所能也」とある。これも含めて考えると、人には殺伐の本質を備え、それが日常の常態なのだから、必ず爆発して反乱暴動になるわけではない。その本質をうまく制御

して、管理された暴力、軍事力を持つことを言いたいのであろう。

- (2) 儒者は「私は敵をうまくふせぎながら、白髪の老人を捕虜にしないし、敵の隊列が整う前に攻撃しない。文王の用兵だって私にはかなわない」と言う。どん百姓め、と君子は答える。その一人は「私は敵をうまく防ぎ、横になり屋根を仰いで『兵法百言』を書いた。民衆を十分訓練せずに戦闘する、ことだってできる」と言う。君子は、小賢しい馬鹿者、不正で狡猾な愚か者め、と答える。

【解】『兵法百言』は『皇朝經世文編』巻76にある。弭兵難篇で章氏は、「北宋から明末まで士大夫は軍事論議が好きだった。しかしその議論は軍事訓練をおろそかにし、奇策を重視し、雑多な論議ばかりで、害毒は止まるところを知らない。掲暄の『兵法百言』などはさらにレベルが低い」と評する(653頁)。著者の掲暄は『清史稿』巻506によれば、江西、広昌の人。西洋天文学に通じ、方中通と太陽の大きさをめぐり論争したという。康熙28年、1689年に草稿を梅文鼎に送ったというから、掲暄は明清の交代期を経験したかもしれない。

- (3) そもそも軍事力を行使する方途は気持を整えるのが手っとり早い。棍棒で刀に立ち向かったら十対二でもかなわないし、刀で火器に立ち向かったなら十対一でもかなわないけれども、火器で火器に対するときは気が整っていないと百対一でもかなわない。気を整えるのは孟子、荀子と司馬穰苴であってもこの方法である。そこに根本があり、末端もあるということだ。

【解】冒頭の文は『荀子』修身篇の「凡治氣養心之術。莫徑由禮」を下敷きにしているのだろう。楊倞の注は「徑、捷速也」とあるのに従う。ここでの「氣」は徐注は勇氣、梁注は士氣と解す

るが、両方を含む戦闘時の精神状態を安定させることを言う。

- (4) 末端のさらに末端は根本を探ることができる。だから『蹴鞠』は技巧に類別され、『漢書・藝文志』兵家に『蹴鞠』二十五篇がある。『碁勢』、『皇博』は技術に類別するが、『隋書・經籍志』兵家に『碁勢』四卷、『皇博法』一卷がある。私見では、今ドイツでは陸軍の教育で軍隊将棋があり、長い歴史がある。無知なものはゲームにすぎないと考えたのである。識者は人民の本性には軍事的なものがあるけれど、日々それを軍事行動に使うことは不可能であるから、小規模に殺伐の動きを起こして気持を奮い立たせる、と考える。儒者の郷射の儀礼と人民の士気を訓練することでは同一だ。孟子、荀子、司馬穰苴であってもこの方法である。これが軍事の根本である。

- (5) 敵軍に相對したときにはやり方がある。動きが始まったときは矢のように素早い。先に気を整えておかないと、動きに追いつけない。動きに追いついて他人に先んずれば、他人はその得意な技術を失う。だから、知恵ある者は上手に計画し、鋭敏な者は予測が優れているので、羿は棒で殴られ死に、射撃する間がなかったし、慶忌は劍で死に、敏捷さを示す余裕はなかった、と言う。王守仁は気を良く知っていたのが勝利を収めた理由である。

【論】

不思議なことだが、ここでは先秦の兵家について議論されないし、後世の兵書にも触れない。

儒家をはじめ墨家、法家など伝統思想には未来の中国文明に受け継ぐべき遺産があり、それをすくい上げるのが『塩書』のこの部分の意図であったはずである。けれども、近代戦では八旗軍は

物の役に立たない。特に日清戦争の後では装備だけではなく、戦略、戦法、補給、訓練養成すべての領域で兵家の伝統継承を拒絶させたのであろう。受け継ぐものはなにもなかった。そこで、章炳麟はここで「治気」などという、余りに貧困な議論しか展開できなかった。何かを彼が述べてもそれこそ『兵法百言』ほどのこともないと自覚していたのだろう。『煊書』の根元的目標はここでは挫折している。

しかし、西洋式の新建陸軍は当時すでに、編成されていた。また、変法派も革命派も軍隊を作ろうとしていた。保皇会は1900年、アメリカ各地に「体育クラブ」という名で軍事組織を作り、兵士を華僑の子弟から募集した（『康有為大伝』382-384頁）。一方、1903年に孫文は東京軍事訓練班を組織した。その中で章氏は人民の「殺機」をうまく制御し、太平天国や、近くは義和団のような暴動ではない、管理された軍事力を(1)ではわずかに述べている。のちの「軍人貴賤論」（『章太炎全集』第4巻、297頁以下）の対外国の国防意識の高い軍隊の議論につながるかもしれない。

学術の変遷 第八

(1) 漢から晋までのあいだに学術は五度変遷した。

董仲舒は陰陽説により法令を定め、博士たちに教えを示したから教皇である。学者たちはみな細々した経義を使って他者からの攻撃を逃れ、目先の利益と俸禄を手に入れ、長期的展望がわからないようになった。だから楊雄は『法言』で変化させた。

【解】中国の古典には「教皇」という言葉はないので、従ってこれはローマ教皇をさす。4世紀のキリスト教国教化か、教皇権の確立か、いずれかを意識して董仲舒がそれに等しい位置にある、と言うのだろう。徐注は「建立宗教論」を挙げて、儒家思想の宗教化を言いたいのだとしているが、まだここではそうした記述ではないようである。

- (2) 『法言』の議論はとても適切で平易だったので、儒生の間で傑出していた。王逸はそこから『正部論』を書き、『法言』は雑駁で中心がないとしたが、自らは特に優れた論があるわけではなかった。『正部論』の元の書籍はすでに失われたが、諸書に引用されていて大略はまだ見ることができる。以下で失われた書籍について論ずる場合、これにならう。ただむやみに、顔淵の質素なご飯とスープは慶封の玉杯に勝る、という。『藝文類聚』巻七十三、『太平御覧』巻七百五十九に引用。これは何を明らかにしようとしたのか、その同類とは違うことを喩えたのだろうか。つまり怒りにまかせ激昂した言葉なのだ。

【解】『正部論』は『玉函山房輯佚書』巻66に収められている。

『藝文類聚』、『太平御覧』の引用はともに続けて「何者。徳行高遠。能絶殊也」なぜなら徳行が優れていて並外れているからだ、という文がある。引用文はつまり王逸が優れた徳行を備えていることを自ら告白したことを示す。

- (3) 浮ついた言葉が積み重なっても物事の道理を明らかににはできないので、王充は学術を変えようとし、「著述は分かりやすいが書くのはむづかしい方が望ましく、分かりにくくて書きやすいことは重視しない。話は明解で聞きやすいことを目指し、奥深く伺いにくいことを目指さないのである。」と言った。『論衡』を書いて、虚偽を正し、賛否を検討しようと言いつつ、疑わしい議論はあらゆる疑問点を分析し、欠陥を指摘すべきところは孔氏も忌避しなかった。漢代にこの人を得たことで恥を濯ぐことができるのだから、現在まで及ぶものはいない。しかし、矛先鋭く相手を論破するのはうまくとも、保持するに足る中核がないので、それではいわゆるスコラ哲学になる。心の中に充実したものがないから弁論はたくみでも後継者がでない。充は実際の位にはなかった丞相の桓君山の遺産は『新論』に残っている

と評価した。『定賢篇』。『新論』は今や失われ、桓、王の学術も絶えた。或者は現在の漢学は事物の名称について議論しながらも文章を飾らず、虚妄を正し、賛否を検討していることで近い点がある、と言う。

【解】「煩瑣哲学」はスコラ哲学の訳語であろう。王充は議論のための議論が多く、西洋でのスコラ哲学がそれに類似していると章氏は考えたのだろう。

桓譚の『新論』について『論衡』定賢篇では「孔子は王ではなかったが素王としての業績は『春秋』に残った。とすると、桓君山の素丞相としての事跡は『新論』に残る」と賞賛している。

「或曰」は未詳。しかし、「今之漢学」を『検論』（『章太炎全集』第3巻、444頁）では「宋人小説札記之流」と改めた。とすると、これは章氏の見解なのかもしれない。

「文辯」は『淮南子』道应訓に、恵施が梁の恵王のために国法を作成したとき、翟煎が「治国有禮。不在文辯」と言ったとあり、文章表現を意味すると思われる。

- (4) 後漢が衰退すると刑罰褒賞に規準がなくなった。儒家は頼りにならないので決意を固めた人々は法家でもって変化を起こした。王符は『潜夫論』を著し、仲長統は『昌言』を書き、崔寔が『政論』を論述したのは、すべて効果を明らかにし、浮薄放縦と退廃を嫌い、「五種の害虫」になぞらえ、さらには緩やかな政治を嫌い、衰退した風俗を正そうとしていた。『昌言』が最も幅広い。遡って揚雄らの諸学者をみると、儒教の学術を引きずり、非現実的で実行できないのだが、この三学者は幅広く事物に通じている。法家の教説は賢者を任用し功績を考慮し、官職の位階には適切な人物を配し、人材の等級に従い官位に配置されるというので、姚信の『士緯』が書かれたのである。混

乱した国家の学者は服装を立派にして弁説を飾りたて人主の心を惑わせ、「名誉を求めるのを罰しないと、害が物書きにでる」となる。この二句は『阮子正論』の言葉であり、『意林』巻四に引用。だから阮武『正論』が書かれた。漢末から呉、魏まで法家が大いに流行し、鐘繇、陳羣、諸葛亮の連中が彼らの道を実行に示し、国家統治の規準ができた。しかし迂遠な者がかりそめに古を学ぼうとするとそれで縛られないことが心地よいとなりがちだ。だから魏が衰退し学説は変化したのだ。

【解】「治法為章」を徐注、梁注ともに「章、彰明」と解するが、冒頭の「刑賞無章」とつながるはずであるから、上のように訳した。

- (5) 魏の武帝が法による政治を行っている時にも、孔融は禁酒には反対し、体刑に反駁の議論を著した。魏になって杜恕はさっぱりと意のままに振る舞ったがおそらく孟軻の一派だった。大体、法家は人の本性が凶悪なので善を行うことはできないから、礼により抑え、刑罰で脅かしないと統制できないと考える。それで魏の時代には論者が「人の本性は多くは善ではないから善意で対応したり、更にその術中にはまったりしてはいけない。」と言っていた。ただ杜恕だけはそれを耳にするのを嫌がり「私はこんな連中と出会ったなら筏に乗り東シナ海に乗り出すべきだ、自分をその中に適応させられない」と言った。『魏志・杜恕伝』の注に引く『杜恕新書』。杜恕は『興性論』を書いたがその書は伝わらなかった。比較推定するとそれは性善説を中心においていた。彼は『体論』を書き、自分自身をぐうたらで食べ過ぎ、父親が亡くなり葬式するのに儀礼に沿わないことが多く孝行の評判はない、と言っている。『意林』巻五に引用。荀卿の言う「本性に従い礼儀と作為の努力をしない」者である。魏の武帝以来、名家と法家を吟味し、鐘繇と陳羣が補助し、厳格に人民を支配

した。文帝、明帝より後は中州の士大夫は法にしばられ煩瑣であることが長く続いたのを嫌った。その動きが強烈になったため変動し、しまいには天性に順って細かな礼節を省略するのを尊ぶようになったのは、当然の道筋だった。ちょうど王朝の交代興廢の時期にあたり、優れた志の高い者は表面は狂人を装い、世間から遠ざかった。礼儀法律は徐々に衰退し、論説も変化しはじめた。

【解】四庫全書、集部に収める『孔北海集』に「与曹操論酒禁書」があり、「天には酒の星が輝き、地には酒泉の郡があり、人には酒好きの性質がある。だから、堯は千杯の酒を飲まなかったら聖徳を完成できなかったし、孔子は百杯飲まなかったら聖人の資格はなく」などと述べ、続く「又論酒禁書」では、仁義や儒教や婦人で亡国に至った例があるのにみな禁じないで、酒だけを禁ずるのは穀物が惜しいだけだ、と抗弁している。梁注は『三国志』巻12を取り上げているが、こちらの方が典拠としてはふさわしい。

おなじく『孔北海集』に「肉刑不宜復議」があり、お上の政治が道を失ったのだから、古い刑で取り締まろうとするのは、時代の変化を無視するものであり、肉刑を受けた者を悪の道へ追いやる、と論じた。こちらは正当な議論である。

「議者曰」以下は章氏自注に言うように多少、文字が異なるが、『三国志』巻16にみえる。

- (6) 稽康や阮籍といった連中はひどく堯、舜を攻撃し、湯、武には冷淡で、厭世を行い、導引術に行き着いて神仙になろうとしたが、みな老、莊を尊崇し、玄学がここから始まった。魏晉の期間に神仙についての議論はすべて厭世觀念から由来する。だから多くは老、莊を頼りに憤激を表明した。葛洪だけは仙薬を深く信じ、老、莊が嫌いで、礼儀を捨て去った者を仇敵のように嫌った。『抱朴子』外篇『疾

誤謬』篇、『詰鮑』篇を見ると、その要旨はそこにある。つまり呉の士人は魏晉の禪讓には立ち会わなかったから怒りはないので、議論は大体儒教に従った。彼が神仙道に迷ったのは本性に起因していて、世間に憤慨し離れていった者に比べてもより強烈だったのである。

この五度の変遷はそれぞれが世の動きに対応している。雲が海水から立ちのぼり東にいき西に行き南に北にと動いて高山にぶつかり、樹林の形に象って変化する。そのように世のはじまりは雄大で秀逸だが無知に変化して最低レベルになってしまう。

【解】「長往」は仙人となって俗世間をはなれてしまうことと解釈した。『抱朴子』論仙篇を参照。

「象林木而化」を徐注補遺(948頁)では、樹木の形のように変化すると解するが、上記のように解釈した。

(7) けれども著書は様々な学説を引用し諸子にこじつけるのが最もたやすい。だから漢末以降そういう流派が絶えなかった。漢代にはすでに周生烈が『要論』を書いた。その後、蔣濟は『萬機論』を書き、譙周は『法訓』を書き、顧譚は『新語』を書き、陸景は『典語』を書き、杜夷は『幽求新書』を書き、楊泉は『物理論』を書いた。秦菁、唐滂たちもみな論著があり雑家と称したり、儒家や道家に関連づけたりした。高級なものは事実や興廃を明確にし、次のレベルは華やかな言葉で飾りたてた。荀悦と徐幹だけが優れている。『申鑒』は温和で大事に才徳を隠し、『中論』は質朴で理論的だ。殷基は「質朴な内容が文章表現より優れるのは石建で、文章表現が質朴な内容より優れるのは蔡邕であり、内容と表現が調和しているのは徐幹だろうか」と言っている。

【解】「懷寶」は『論語』陽貨篇、第1章によると思われる。

殷基の引用文は『意林』巻4の『通語』にある。その小字注

に「史伝と類書の引用では著者を殷基というものもあるし、殷興というものもあるが、わからない」とある。『玉函山房輯佚書』に収める『通語』の序で馬国翰はほぼ呉の殷基の著であることを証明している。

【論】

漢から晋までの学術史を五回の変遷、つまり六つの時期に区分する章炳麟の主張を評価することは手に余るので、感想を述べたい。

まず、西洋哲学との平行現象をこの時期にも見出そうとする章氏の意図が現れている。ローマ教皇に相当する位置に董仲舒をおき、王充をスコラ哲学にあてている。董仲舒はともかく、訂実知篇で王充の思想は「藉於物也」（182頁）即ち、外界の物に依拠するとされているから経験的でありスコラ哲学とは似ていないように思われる。

つぎに、この時期全体が、あたかも先秦諸子の百家争鳴が継続しているかのような叙述である。前の篇で扱った諸家の勢力が儒から法、そして道へと変遷する過程が漢から魏晋までの学術史となる。章氏は言及していないが、西洋哲学史においてギリシア哲学がヘレニズム時代の群小哲学者を経て、ローマへとつながる歴史を知りかつ参照して、そこから独特の見方を獲得したのかもしれない。

さらに、変法派の依拠した今文経学と自らが依拠する古文経学との対立はここではなぜか論じない。清儒篇で取り上げられているけれども場違いな気もする。それに春秋学は触れられない。章氏は康有為の『新学偽経考』を論駁する『春秋左伝読』の著があるのに、まだ変法派との関係を考慮し、経学の議論を避けたのかもしれない。しかし、教父哲学がプラトンを主としてギリシア哲学を取り入れ、学問でもって信仰を基礎づけたのと同様に、先秦

諸子の哲学が前漢以後の經学の基礎に与えた影響については、王弼の実例もあるのだから、見過ごせない問題であろう。訂孔篇(47頁)で墨家も經書を周知し、用いていた事を指摘するのは章炳麟も上の見通しを持っていたかもしれない。

學術の害惡 第九

- (1) 宋代に遺された害毒、人々を惑わした學術に、程朱は責任がないのであって、歐陽修、蘇軾が第一に罪がある。

修は六經をわかっていないし、『五經正義』を学ぶこともせず、經書の解釈は詳しくなく、根拠ない主張をし、文辞を操って他人と論弁を交わした物書きにすぎない。是非道理の分析をせず、訓詁をつづりあわせて文章をかさね、自分では道理を理解していると思ひ込んで、大人物や剛直な人間に出会々と、自分に名声が備わっているので表面は仁徳があるようにつくろい、疑問もなく安住している。

【解】「已得尸其名」の「已」を『章太炎全集』では「己」に作る(第3巻、146頁)。どちらでも通ずる。

- (2) 軾の才能は論策の試験がすべてであり、巧みな論述を重んじ聴くものを惑わすから、正義か不正義かは短時間ではにわかには判断できない。他人を誉めたてておいて非難する、発言と沈黙を慎重にして自分を守る、一割がわからないときは九割は隠して黙る、一割合致しないときは九割合致しているところでも言わない。ぼんやりした迷いへと人を導いていき、とりこんでしまう。だから、一生あげつらっても仲違いが生じることもない。さらに学説を判定するやり方、序列をつけ是非を決めるには、本来は正確な計算でもって多い少ないを比較し、優劣を決定する。儒教はやや衰退するとただ後に生き残った者を強いた。だから蘇軾の個人攻撃はもっぱら後に世に出現したこと

により隠れて攻撃したのであり、その善し悪しの計量が十分かどうかは問題にならないのである。

【解】「飛鉗」は「飛箝」とみなした。『鬼谷子』飛箝篇に「引鉤箝之。飛而箝之」とあり、外面で誉めあげてその気持ちを挟みとめることを言う。つまり、誉めたてるという意味であろう。

「無釁」は徐注と異なり、非難された相手と争いが生じることはない、と解した。

- (3) さて程、朱は極めて優れているわけではないが、自己を反省し真理を追究し、自慢は修ほどでないし、軾ほど無軌道ではない。修の害は自己中心的な者が学問しないのに自分は賢明だと思いこませ、自らは文学において伝統を継承し、昔から脈々と後継者として受け継いだ、大聖たる無位の王である、と言ったことだ。軾は人々を束縛されないが自主性もないようにしてしまい、どっちでも正しい議論をし、とりとめない言葉をつらねて、心を隠し顔は笑って、道は端緒は見えるが末尾は見えない、とか、学問をするのは結び目を解こうと、解けないことを解こうとするようだ、と言う。孔子は「無いのに有るかのように、空なのに満ちているようにすれば、続けるのは難しい」と言う。呪術師や医師でもできないのだから、学問や様々の技術であればなおさらではないか。

【解】「寸尺尋丈檢式」は『荀子』儒効篇に「礼者人主之所以為寸尺尋丈檢式也。人倫盡矣」とあるのに基づく。

「正體於上」は『儀礼』喪服にみえ、『儀礼疏』では「父祖が上より嫡子から嫡子へと継承して」としている。

「玄聖素王」は『莊子』天道篇に「虚静恬淡寂莫無為は万物の根本である。これを示して南面するのが君たる堯であり、これを示して北面するのが臣下たる舜である。これを用い上にいるのが帝王天子の徳であり、これを用い下にいるのが玄聖素王

の道である」とあり、郭象注では「その道を備え天下が尊崇しているのに地位は無い者」と説明する。

- (4) 幸いにも顧炎武、戴震が名と実の一致、真理追求の方法で引き締めたが、優勢になることはほとんどできなかった。なぜか。浮ついた文や破壊された典籍に付き従う者が多いからだ。今や程朱だとして士人を責めると、怒りを表し、私はちびの学者、田舎学者だとするのかと思う。修、軾だとして責めると十人に七、八人はとても喜ぶ。その賛否の人数を比較すると、学問がおこなわれない責任は誰にあるのだろうか。

【解】「形名」は儒法篇に既出。

「鄧生」は武夷山に住んだ朱子を指すと思われるが、「侏儒」は二程を指すのか。二程が小男であったかどうかは未詳。

「学之不講」は『論語』述而、第3章。

- (5) 『易説』に「鶴が鳴くと子がそれに声を合わせるが、飛び上がる羽音どうりにならないのは信頼が失われたからだ。信頼が失われると、大風のようにではなく、大地の呼気が山に吹き降りるのである。風が吹きわたり、山の材木が倒れるので、空虚な言説が害をなすということである」と述べる。ああ、偉大なる漢朝の博士たちは暗愚であり、宋以後もますます暗黒になった。将来現れる者は賢明だとしても、数の多少は決まっている。いったい新しい徳智ある人物は名実を兼ね備え国民に広く告げる時、なにを語るのだろうか。さらに結局中国の学術は西欧諸国に比肩できないのだろうか。

【解】『易説』は未詳。

- (6) 世の中では君主を尊び臣下を軽視し、小さな忠節を教えたのは、程朱のときにひどかったと言う。これは正しくない。唐末

に『春秋』について論ずる者はだんだん多くなり、媚び諂い君主に仕えることを明らかにしようとした。盛均は『仲尼不歷聘解』を書き、孫邨は『春秋無賢臣論』を書いて、どちらもこうした内容だ。宋代の人がこれを発展させたのは趨勢なのである。しかし、程、朱にはまだ正誤、賛否の弁別がある。程は婦人について「餓死するのは小さいことだが、貞節を失うのは重大だ」という説を述べたが、そのひとつでもって知性がないと思われた。欧陽は名分だけに頼り、正邪の区別さえない。孫復については賞賛を極めたのは意見が一致していたからである。朱元晦は孫明復の『春秋尊王發微』は政治論を展開し恐ろしいほど嚴格だと言った。これは欧陽が遺した害毒が朱子学にまで影響が及んでいるのだ。私は程、朱には全く欠点がないとは思わないが、ちっぽけな忠節の教説という一言についてはその災いの頭目は程、朱ではないのである。

【解】盛均は孔子が諸国を遊歴したのは諸侯に招かれたのではなく、自分の意志で出かけた。孔子は君主の礼遇を受けなかった、と言う。孫邨は君臣関係と父子関係は全く同じであり、春秋時代の混乱は臣下が義務を果たさず、賢臣がいなかったからだ、として臣下の責任を強調する。両者の論点は違うが、君主を持ち上げる点は共通する。

程頤の言は『河南程氏遺書』巻22下、第19条。この言葉は現代では評判が悪いが、後の第35条では大夫より下の者には生活状況に応じて再婚再嫁を程伊川も事実上認めている。

欧陽修の『春秋』についての孫復評は「孫明復先生墓誌銘」(『欧陽文忠公文集』巻27)に「先生の春秋研究は伝注に惑わされず、曲説して經文を混乱させることもなく、簡単な言葉で諸侯大夫の功罪を明らかにし、時代の盛衰を考察し、そこから王道の治乱をうかがい、經の本義を理解することを主とした」と述べる。賞賛を極めたというほどではない。

朱子の孫復評は『朱子語類』巻83、第128条に「たとえば二程がまだ現れない時に、胡安定、孫泰山、石徂徠がいて、これらの經文解釈はかなり粗略なところがあるけれども、政治の道を解明しているところを見ると、厳格で恐ろしいほどだ」とするのによる。

小忠をあげつらうのはもしかすると、康有為の光緒帝への忠誠を念頭に置いているのかもしれない。

【論】

この(5)節が章炳麟の中国の学問に対する根本の、また再度の問題提起となっていて、次篇そして清儒篇へとつながる。宋明の思想を支配した性理学こそ宋代以来の學術停滯をもたらしたという通念から離れて、内容のない文辞が士人の教養を占領し、社会、人民に害毒を及ぼす点に中国積弱の原因を求めている。一方で程朱は「求是」即ち、真理追求という点で顧炎武、戴震につながる。しかし、士人の大勢は文章の技巧を求め、學術はいよいよ空疎になる。

戊戌に科挙で八股文が廃された後、形式はなくなっても空疎な内容は元のままであり、それが空虚な精神を持続させている。政治的には「新聖哲人」が現れ国民に名実を備えた言葉を伝え、學術では西欧に並ぶことがあるのか、懷疑を吐露しているのである。

王陽明の学問 第十

- (1) 王守仁の南昌と桶岡での戦功は才能が人並みはずれていることにより、學術に基づいているわけではない。彼の学問は書物に残されてはいるけれど、数代あとにはそれを活用する者はだますようになり、言葉はますます疎かで粗雑になった。なぜか。王守仁の理論はきわめて単純だからである。

- (2) 心の領域、意識のきざしは空虚であってつかまえられるのかのようであり、その条理は混乱していて筆や紙で完全には形容しがたい。だから、昔の学術創立者は「法で区分し、名称でもって表し、証拠で実証し、考察により決断する、それは一二三四と数値化する」。『莊子・天下篇』の言葉。『周官』『周書』がそうであり、管夷吾、韓非はまだ法度に従って解明していた。その後は絶滅してしまい、発言には区分がなくなり、中国の科学は衰退した。まして、本性についての議論は一つの方向を守り、削り省略する事に努めるが、結局省略できずに、ほとんど際限無く広がり、数度は適用されないままになる。だから、仏教の議論と西欧の唯心論、合理論の学説と比較し、それぞれ箇条書きにして対照すれば、冬眠と目覚め、びつこと健常のように違いがはっきりする。

【解】「抱蜀」は『管子』形勢篇に「上無事則民自試。抱蜀不言而廟堂既修」とあり、尹知章注では「蜀、祀器也」とあるから、君主は祭祀の器物を大切に守れば政治はうまく行われる、という意味であり、ここでは一方向を墨守する事と解した。

- (3) 仏教は単純な教説をもって理論としてはいないのだが、その末流である禅宗はそういう説を立てた。儒者は禅宗から学び、経蔵と論蔵さえ目を通さずに、善悪の見方が禅宗と同じだった。理論は貧困であり、言葉を重くみるから当然偏狭になる。
- (4) 守仁の学説を概観してみよう。「致良知」だけは彼独自の説だが、その他はすべて旧来の思想からとってきて上手につきあわせたのであり、組織も脈絡もない。さて彼が「人の本性は善でもなく悪でもない」と言ったが、これは胡宏に本づき、胡宏は「人が生きるのはすべて純粋な天地の心であり、道義は完全に備わり、偏りがなく善悪を区別できないし、是非を分けることもできない。」と言

い、また「本性は善だけでは言い表せないし、悪ならなおさらだ」と言った。これと類似するのがロックのいわゆる「人の精神は白紙のよう」である。

【解】王陽明が「性無善無惡」とした発言は何箇所かあるが、『伝習録』下、第108条にみえ、そして第115条は有名な「四句教」である。

胡宏の言は『知言疑義』にみえる。ただし二番目のものは文間に「天地鬼神之奥也」を脱落させている。

ジョン・ロックの『人間知性論』第2巻第1章に、心は文字の書かれていない白紙である、との表現でもって人間の観念がすべて経験からもたらされる事を論じた。

- (5) 彼の言う「知行合一」は程頤に基づき 程頤は言う。「人は本心で知り尽くしはじめて行いに現れる。もし人が前にトラに咬まれたとすると、トラと聞いただけで顔色がさっと変わるけれど、咬まれたことがなければトラが怖いとわかるが、聞いても態度に変わりはない。また人々は誰も焼肉がおいしいとは知っているが、上流階級はその言葉を聞くとそれを好きだという表情を示すのに、庶民はちがう。学ぶ者の真の知識もそういったことだ。無理に道理と一致させようとすれば、実行したとしてもきっと持続できない。人の本性はもともと善であり、理にしたがい行うのが順当であって、だから明らかに理を見通せば自ずと喜んで実行する。」これこそ知行合一説の始まりだと考えられる。混乱しているが、宋鉞が言う「心の有様に名付け、心の行いと言う」にすぎない。私見では、顔色が変わるのを行為とするのは、心の状態を心の行いと考えてるのである。これは直観の知であり、本能の行為にすぎない。それより上では顔色に現れ声に出たとしてもそれがそのまま行為であるというわけにはいかない。しかし程説の知行はやはり先後がある。ギリシアのソクラテスは知徳合一説を提唱し、善が何物であるか理解すれば、自ずと実行しないわけにはいかない、と言う。両方とも先後の順序がある。

王氏はところが知と行とを一つの物と考えた。結局、両者にはそれぞれの領域があり、知らなければ決して行うことができないとだけ言うのはよいが、知と行とが同時に生起すると言うとまちがいである。直観の知と本能の行為でも、必ず知は行の先にあるのだが、ただ事象がきわめて密接であり、その間隔を無視できる。たとえば鐘をついて音が出るとき音とつくこととはほとんど同時におこるし、明かりをともし暗闇が消えるとき暗闇が明かりにより消えるのは見えないようにである。事実は音波や光波が伝わって到達するには当然その間にわずかな時間がある。つまり程頤の説は一部分に論点が偏しているうえに、王氏はそこから議論を展開したためますますひどい過ちを犯した。

【解】程頤の説は『河南程氏遺書』巻18、第25条にほぼ同内容の発言がある。章氏は口語を文語に改めていて、その表現はだいぶ違う。

「徴色発声」は、『孟子』告子下に「人はたいがい過ちをした後に改めることができる。心に苦しみ考えがうまくゆかないと奮起する。顔色に現れ声に出るようになって理解できる」とある。顔に現れた後に知的理解が起こるのだから、これを行為とはいいがたいから、章氏は引用している。

ソクラテスの知徳合一の説は梁注で『ニコマコス倫理学』を典拠としている（ただし、第6巻第13章が正しい）が、より適当な典拠はクセノフォン『メモラビリア』であり、そこに基づく何らかの著作に章氏は依拠したと思われる。「彼は正義をはじめその他のすべての徳も智であると言った。なんとなれば、正しい行いやその他すべて徳性によって行われる行為は、それを措いてほかのものをえらぶことは決してしないであろうし、またそれを知らぬ人々はそれを行うことはできず、たとえ行おうとしても失敗するのである。こうして智者は美にして善なることを行うが、智者ならざる者は行ない得ず、行なおうとしても失敗するのである。されば、正義およびその他一切の美にし

て善なることは徳によって行われるのであるから正義およびその他一切の徳が智であることは明らかだというのであった。」(クセノフォン、佐々木理訳『ソクラテスの思い出』岩波文庫、152頁)。前出の『武士道』では「かくして知識は人生における実践躬行と同一視せられ、しかしてこのソクラテスの教義は中国の哲学者王陽明において最大の説明者を見いだした。彼は知行合一を繰り返して倦むところを知らなかったのである。」(岩波文庫、36頁)とある。

- (6) 古い書物から色々記したのは、即ち「堯舜は黄金一万鎰、孔子は黄金九千鎰のようである」と言うのは孔融の形をかえたものだ。孔融は『聖人優劣論』を書いて「質の優良な金を紫磨と呼び、ちょうど人に聖人がいるようである」と言った。『太平御覧』卷八百一の引用。即ち、人の心はいつも楽しみを求めている、親をとむらっている人も悲しみをため込んで気分が良くないので、泣き叫び胸をたたき足を踏みならすのは、哀しみを発散させ自分でも心安らかにするためである、と言うのは、阮籍の形を変えたものだ。阮籍の『楽論』に「漢の順帝が恭陵にお参りし、樊濯を通ったとき、鳥の鳴き声を聞き悲しんで涙を流し『鳥の鳴き声はとても良い。側近にまねして歌わせればすばらしいではないか』とやった。これは悲しみが楽しみになったのである」『太平御覧』三百九十二卷から引用。

【解】文頭の「其於旧書雅記邪」は「雅記」の語が見慣れないので、上下の文から推測し仮に「雑記」の誤りだと見なした。

黄金の比喻は『伝習録』上・第100条にある。第108条にも再論されている。

孔融の「聖人優劣論」は『孔北海集』にも収録する。しかし、『太平御覧』に引かれた文はない。

「哭泣擗踊」は『孝経』喪親篇に「擗踊哭泣。哀以送之」つ

まり、胸をたたき足を踏みならし、泣き叫んで、哀しみで送り出す、とある。この王陽明の言は発見できない。『伝習録』下、第92条に「問い。楽の情は心の本体だとすると、親の死にあい、哀しみで哭するとき、この楽しみの情はやはり存在しているのでしょうか。先生の答。ひとしきり大泣きしてようやく楽しくなる。大泣きしないと楽しくない。大泣きしても心が落ち着くのが楽の情である。本体は動くことはない。」というやや似た発言がある。

阮籍の「楽論」は『漢魏六朝百三家集』巻34（文淵閣四庫全書、集部、總集類）におそらく全文がある。「側近にまねして歌わせた。曰く、弦楽にすると本当に楽しいだろう。これは悲しみが楽しみに成ったことを意味する。」と一部が異なる。

後漢の順帝が父の安帝の恭陵に参るとき、洛陽城の北の城門を出るとそこが樊濯聚だった（譚其驥編『中国歴史地図集』第二冊、地図出版社、1982年、42頁）。

- (7) そもそも古い言論をこのようにたくさん編集したのだが、世の多くの人々は仰天して独自のものと考え。本当に独自のものなのか。一人で考えを深め、奥深い合一の中に形成されたのであれば、その筋道は一貫し、条理は整然としているはずだ。その書を読んでも、こんなにも組織と条理を欠いているものだろうか。守仁は熱心に朱子学を攻撃した。さらに朱子学をいつもバラバラだと言っていた。あまり広範囲に記すとバラバラになるのは普通である。ここでは理論が極めて単純なのに同じようにバラバラなのだ。

【解】朱子学を「支離」と言ったのは『伝習録』上、第100条、「象山文集序」（『王文成公全書』巻七）など。

- (8) 悲しい。数理的学問が廃絶して中国の科学が衰退したことが。

だから、独特な学説を持っている者がその当時は抜きんでたとしても、弟子たちは大綱条理にしたがいその師を越えるすべがなく、しばらくたつとだんだんと衰退していく。昔の漢代の先人たちもそのようであったのだから、守仁ひとりだけではない。丘震は、王氏の独自の思想は「致良知」説だけだ、と言う。これをさらに探求して言語分析できない。なぜか。良知を「拡充する」とは言えないのは、「拡充」を受けたなら良知ではないからであり、「可能性を拡げる」のように言うべきなのだ。王氏は『大学』の「致知」という文言にとらわれ、そこに附会して、学説は論理にはずれていたし、探求していけばいくほどますます理解しがたくなった。彼の弟子たちが発展させるすべがなかったのも当然である。

【解】「皇漢先民」を徐注で漢民族の古代の賢人、とするが、既出例（107頁）に従い、漢の時代の人々、と解した。

「丘震曰」は未詳。

- (9) さらに私は、守仁が良知により名声を得て、書物を暗唱する努力をしなかった、と聞いている。前に彼が孔融、阮籍を踏襲したのを見たが、彼らの書籍はすでに世に知られなくなっている。忘れられたものを釣り上げ隠れた事を集めて、独自の説としたにもかかわらず、自分は読書したことを口に出そうとしないのか。そもそも読書しないで学問すると学問が持続しないので、そのため裏では書物を学習しながら、表ではそれを隠す。当然、その学問に囚われた学者、たとえば黄宗羲、李紱などは、みな膨大な読書をして雑記のたぐいにも及んでいる。しかし、宗羲はまだしばしば良知で覆い隠している。隠さず明言するのは李紱が始めた。

【解】「自貴」は『老子』第72章に「自愛不自貴」によると思われる。河上公注では「不自貴高榮名亞於世」と解するのに従って訳した。

【論】

この篇の章炳麟は、王陽明の思想が他人の借り物であって独自性はなく、ひいては低い価値しか持たない、という主張を展開する。きわめて公正を欠いた謬論と言ってもよい。筆者の視点から批判を述べよう。

まず「性無善惡」について。この問題は孟子から中国の人間論のトピックであり、王陽明はそれに対する自分の哲学からの評価を求められて回答している。『伝習録』の上掲の発言もそうである。王氏の意図は「性は状況により観点を変えれば善とも惡ともいえるから、本来のあり方は無善無惡だ」と考えている。こういう説明は後期にある。もともとは「性即理」を否定するわけではないから、性善説を基礎としていた。胡宏の意図は人間の本質は天地生成の偉大微妙な作用を受けていて、完全無欠であるから、世間的な善を超越する、と考えたのだろう。両者は一致する点があるけれども、王氏が胡宏から借りていると言うまでのことはない。

ジョン・ロックの「心は白紙」説は人間精神は外界の経験により形成され、生得観念はないとする。とりわけ、実践倫理が生得であることを否定した。王陽明の「致良知」説は心内の道德的能力を最大限發揮すると考える。両者は対極にある。白紙説はむしろ『孟子』に出てくる「性可以為善、可以為不善」説に近い。これはロックの理解が不十分なために誤解している。

知行合一については「痛みを知るには必ず自分で痛みを感じて、初めて痛みがわかる」（『伝習録』上、第5条）と言い、程伊川と同様の比喩を用いる。論旨も類似している。ただし、王氏は大学八条目と関連させて知行を論じているので違いもあり、伊川からの借用かどうかは決めかねる。

黄金の比喩について。道德的完成は聖人も常人も質的に全く異ならず、両者は才能の多寡で違うだけなので、常人も学んで聖人に至りうる、ことを王陽明は主張した。それに対し孔融は聖人は

本来の資質で聖人である、と言っているようであり、王氏とはかなり異なる人間観を示す。王氏が借用したとはいえない。

阮籍の「楽論」で言うのは、父を忍ぶ悲しみが鳥の鳴き声をきっかけに楽しみを産むきっかけになったわけである。王陽明は悲しみを解消する「楽」の働きをといているのであり、阮籍とは異なるのではないか。これも王氏が阮籍からとったとは考えづらい。この二例は陽明学の根本思想とは関わりない。

禅学と同じだ、というのは陽明学攻撃の決まり文句で、清学の側から宋明学すべてに向かって言われる。仮にそうだとすると、禅学が提起した問題を乗り越えて儒教の新しい局面を開いた点が重大であって、創出した特性は禅と明確に異なる。これについて事ごとく議論する必要もなからう。

王陽明が最も思想的に近接していると意識していた先輩はやはり陸象山であろう。けれども、王氏は龍場を含む彼の体験に基づき朱子学の体系を組み替えて思想を形成したのであり、その意味で一番多くを負うのは朱子である。朱子学を地として陽明学を見れば、一貫した脈絡を備えていて、章炳麟がそれを見通せず、組織も経緯もないと評するのは、全く当たらない。

以上、章氏の主張が的外れであることを述べた。同省人であるにもかかわらず章炳麟の王陽明に対する反感は強烈だが、その伝記でしばしば神秘的事件が語られること、思想の起点は陽明自身の体験にあることに原因するのではなからうか。一部の变法派、そして革命派も王陽明の思想が明治維新の精神的推進力であり、中国においても変革の精神になると考えた。たとえば孫文の1905年8月13日東京留学生歓迎会での演説がそうである（『孫中山全集』第1巻、278頁）。章炳麟は革命志士の精神面での奮起が国家、社会の転換に大きく関わるとは思えなかった。変革の組織、学術に裏付けをもつ思想の必要を日本で痛感したのではないか。数理的、論理的な学問が途絶えて、中国に近代科学が興らなかった責

任の一端を陽明学に帰するのはその思いが働いているのかもしれない。

総論

戊戌維新が破れたのち、康有為や梁啓超を筆頭とする変法派の人士、そして章炳麟は、日本にやって来た。そこで、変革のモデルとして熱心に議論し、研究してはいたが、それまで目にしたことがなかった現実の日本と対面した。明治維新から30年後の日本社会で、攘夷の影さえない文明開化の世の中でありながら、日本の伝統的文化、中国的教養がまだ色濃く残っているありさまにふれて、前近代社会の近代化が、一人の皇帝の意志などで達成できるはずがなく、社会革命であるという認識を強くし新たにしたはずである。

維新失敗の原因を追究する中で、変革を進める主体が見直され、中心となる理念、精神が問われることとなった。注目されたのは、武士道であり、陽明学であり、吉田松陰や西郷隆盛ら志士たちであった。意外にも洋学はそれほど興味の対象にならなかったのは、彼らが日本文化の源流と考えた中国文化との関係に着目したからだろう。

康有為は早く万木草堂で『幽室文稿』を伝授していた(郭連友『吉田松陰与近代中国』中国社会科学出版社、2007年、166頁)。特に松陰に私淑したのが梁啓超で日本亡命後の1899年、「吉田晋」という日本名を使ったほどである。孫文は前述のように陽明学に言及した。章炳麟は彼らとは違って個人名を挙げていないが、革命精神と変革を支持する学術を構想するために江戸時代の儒学や水戸学思想史と幕末志士を研究し、初刻本『訖書』にその成果が見えている(郭連友前掲書、202-205頁)。

ここで革命の源流として吉田松陰と章炳麟とを対照させてみる。松陰は1830年生まれで、章氏は1869年つまり明治2年生ま

れである。没年はそれぞれ 1859 年と 1936 年だから、松陰は明治の革命が起こる 9 年前に死し、章氏は 45 歳のとき中華民国になり、その後、四半世紀を生きたことになる。生きた時代は重ならないうえに寿命も違うようにみえるけれども、松陰は 39 歳で明治維新を迎えたことになるし、章氏が戊戌の六君子と同じ運命だったら、31 歳で死んでいたわけで、二人の一生がかけ離れていたとは言えないようである。譚嗣同はこの時 34 歳で殉難しているのだが、思想は『孟子』を中核としているから、松陰と対照させるならより好適なのかもしれない。けれど、あまりに若くして死んだ松陰が生きていたならその後どういう生涯を送ったのだろうか、と想像しながら、章氏と重なり合わせてみる方がずっと面白そう。それはつまり変革後の革命思想家というテーマになる。事実、松陰の生命を延長する仮想は三宅雪嶺など複数あった。中でも大庭柯公は松陰がペリーの艦に乗り、アメリカに渡ったのち、ヨーロッパ、ロシアをへて、維新のニュースを聞いて帰国する、という興味深い話を作りだした（田中彰「吉田松陰像の変遷」38 頁、『吉田松陰』日本の名著 31、中央公論社、昭和 48 年）。一方、章炳麟は実際に武昌蜂起の報せを新聞で知り、一ヶ月後に日本から帰国している。

両者の事績の類似点をあげれば、松下村塾で、かたや国学講習会で次の時代を担った人材を育成し、革命の理念を導く思想家そして行動者であり、さらには後代に革命の偶像となったことなどがある。

では章炳麟は松陰を知っていたのだろうか。当然、知っていただろう。黄遵憲の『日本国志』に記述がある。

「安政元年甲寅正月十三日アメリカ將軍ペリーが再び七隻の軍艦を率い浦賀に入った。（中略）アメリカ艦は立ち去るにあたり、長門の士吉田矩方ら二人を送り返し、幕府は投獄した。初め吉田矩方は松代の儒臣、佐久間象山に兵学を学んだ。象山は博学で見

聞が広く翻訳にも深く、砲術も得意だった。今大事なのは万国を周航して、実情を調査し、その人その国を霧の中で見ているようなことにはならないようにすべきだ、と常に言っていた。ちょうど幕府がオランダに依頼して軍艦を購入した。象山は、人を外国に派遣して学ばせ、邦人が行き来するのに自分で操船できて、もう外部に助けを仰がないようにするのがよい。購入費を節約し技術も習得できて、これ以上の利益はない、と言った。幕府は取り上げなかった。矩方はそれを聞き憤慨した。その時、ロシア軍艦が長崎に入り、それに乗り、西洋に航海しようとしたが、着いたときにはすでに立ち去っていたので、がっかりして江戸に帰った。象山は浦賀の警備に当たっていたが、矩方は門人の渋木松太郎と象山に相談した。象山は方策を授け、小役人に頼んで二人を夜にアメリカ船に忍び込ませ、乗せて行ってくれと頼ませた。ペリーは聞き入れず、護送して帰した。幕府は国禁を犯したので、その藩に投獄し、同時に象山を幽閉した。まえにペリーの紀行書を読んだが、矩方は聡明で世界の大勢を知っていた。日本がこの人を処罰してしまったのはとても惜しい、と言っていた。しかし、後に矩方は結局処刑された。維新以来、長門藩士の尊王で功績を挙げたのは多くが彼の門人である。世間では彼が名節により士気を鼓舞したとして、今でも称えている。矩方は七生滅賊の説を著して楠正成の語を引用し自らになぞらえているが、彼の英烈がよくわかる。」(巻七・鄰交志下一)

長くなったが、以上が『日本国志』に見える吉田矩方すなわち松陰の記述のすべてである。黄遵憲は日本駐在後にサンフランシスコ総領事となったので、ペリーの『日本遠征記』を興味津々で読んだはずである(『ペリリ提督日本遠征記』第22章、岩波文庫版58-66頁、参照)。『日本国志』は1895年に刊行されて以来、日本研究の必読書として版を重ね、1898年には浙江、上海で三つの刊本がでていて、翌年に日本に来た章氏はほぼ確実に熟読していただろ

う。この書は外国人の日本研究として一二を争う水準にある名著であり、政治史、外交、地理、制度、経済、軍事、法律、学術、風俗、宗教、産業を文献資料に基づき、網羅的に記述がなされている。特に明治維新の体制変革の歴史、内外の要因、その後の社会の変化、進歩に焦点をあてている。加えて黄遵憲独特の分析がなされていて、それは現在でも聞く価値をもっていると思う。

戊戌の前年に章炳麟は「読日本国志一」（『訳書公会報』第4冊）を著し、志士の行動に注目し、維新を論じた。日本の変革は明治以後は人謀が良く、慶応以前は時にうまく遭ったとし、開国後に攘夷運動が盛んになったがそれは名目で、討幕が実質であり、外患と内訌の渦中で、幸いだったのは列強が牽制したこと、上下の分があり、王命に従って大きな内乱にならなかったこと、と自分なりの分析を加えた。「天は黄色人種が自立できないことを哀しみ、狭小な土地を残してその人類を保存した」と特異な意見を述べた。

1899年、章炳麟は台湾に逃れ、台湾日日新報の記者になり、「漢文報」に記事を書いた。台湾での知己の一人が館森鴻で吉田松陰を含む幕末維新の志士の伝記を『先正伝』として漢文で出版していて章氏は読んだ可能性がある（湯志鈞「章炳麟と館森鴻」、『近代中国の革命思想と日本』日本経済評論社、1986年、206頁）。

日本に渡ってから、また1902年の再来日の後、維新の源流となった思想、明治以後の西洋哲学の導入、さらには古代以来の日本思想史へと研究対象を拡大していった。章炳麟の変法から革命への転換を促した最大の要因のひとつはおそらくこの明治維新観の深化にある。維新の変革が一人、二人の精神の奮起、テロリズムではなく、無数のそして無名の参加者の思想と活動が合流して生成つつあることを知るにつけ、従前の梁啓超のような吉田松陰の強調よりは、変革のための組織と学問に基礎をおく条理を備えた思想を生みだそうと求め始める。それは日本に亡命していた変

法派、革命派のほとんどが感じたことではなかろうか。

日本の学術は全面的西欧化を指向しつつあり、教育機関は西欧科学普及の拠点となった。それに反比例して漢学の教養は後退していく。日本滞在を重ねるうちに中国的教養は日本という現代文明で意味をもつのだろうか、章炳麟は懷疑を吐露し始める。「中国の科学の衰退」はなぜか、「中国の学術は結局西欧に比肩できないのだろうか」と。伝統文化の堆積から汲み上げるべき内容、これを後に「国粹」というが、を選別して保存し、変革に資する。これが『廬書』でなされたことである。