伝統と変革一譚嗣同の倫理的平等とキリスト教的な霊魂論との関連性一 胡婧

序論

中国の近代思想の変革において核心となったのは、自由と平等の概念である。譚嗣同(1865-1898)のような代表的な平等主義者は、従来の中国倫理の柱である「三綱五倫」を批判し、旧来の倫理思想から脱却する糸口を西洋倫理思想の中に模索した。譚嗣同の思想にとって重要な「仁」にも孔子以来さまざまな意味があるが、彼にとって最も重要なのは「道徳的価値」としての仁であった*1。

譚嗣同の「仁」は、倫理的な面では彼の平等理論に具現化されている。すなわち、平等な状態こそが宇宙の根源である「仁」のあるべき状態である。彼の倫理的平等に関する議論には、旧来の倫理体系への批判と新しい倫理体系の構築との両局面が見られる。そして興味深いことに、譚嗣同によるこのような倫理思想の改革の背景には、キリスト教思想からの影響が窺えるのである。

譚嗣同は『仁学界説(仁学の定義)』の中で、自身の仁学体系には「西学」 が非常に重要であると述懐しており、また『仁学』の中でも、キリスト教が 自分の仁学理論の根源の一つであると述べている。より具体的には、身体と 霊魂を分別するキリスト教の考え方(以下「キリスト教的な霊魂論」と称す る)、あるいは霊的平等に関する倫理思想が、譚嗣同の仁学の核心を理解する 要のひとつになっている。しかしながら、従来の研究ではこの点は重視され ず、もっぱら儒学と仏教の側面からの研究が盛んであり、キリスト教をはじ めとする近代西洋の哲学、自然科学からの影響に焦点を当てた研究は少ない のが実情である。例えば島田(2005)は万物一体の仁の思想を手かがりとし て、譚嗣同の「仁」概念を分析した。また、張灏(2016)は譚嗣同の「生命 的境遇」と「歴史的境遇」の二側面から彼の思想的転換を整理した。魏義霞 (2017)は、儒学と仏教の側面から譚嗣同の思想を綿密に論じたが、キリス ト教をはじめとする西洋思想からの影響に関しては十分に触れられていない。 また、坂元(2009)や鄒振環(2008)は当時中国で紹介されたキリスト教関 係の書物と『仁学』との関係性を論じているが、いずれもその思想の内的な 関連を明らかにしていない。仁学体系におけるキリスト教的な霊魂論の位置 づけを整理することは、譚嗣同の仁学体系および平等理論への理解を深める だけでなく、近代中国の思想転換における西洋思想的観点からのアプローチ するともなる。本稿は、キリスト教的な霊魂論および霊的平等の概念が、譚

嗣同の仁学体系の構築および従来の倫理体系への批判の過程にいかに作用したのかを、『仁学』に基づいて検討し、彼の仁学体系におけるキリスト教的な 霊魂論の位置づけを明らかにしようとするものである。

一、仁学体系におけるキリスト教の影響

17世紀から 18世紀のカトリック教会内では、中国の伝統文化とキリスト教との間のバランスをどのように取るかという問題を巡る典礼論争が生じた。その結果、教皇クレメンス 11世 (Clemens XI, 1649-1721) の裁定により、中国へのキリスト教の展開は一時衰退する。しかし、イギリスのロンドン伝道教会の宣教師であるロバート・モリソン (Robert Morrison, 1782-1834)が 1807年に中国へ渡ったことをきっかけとして、プロテスタント諸派が中国で影響を持ちはじめ、宣教活動のみならず、自然科学や哲学の紹介さらに教育や出版などにも手を染めるようになった。特にアヘン戦争後の 1842年以降、諸不平等条約の締結下で、宣教師の活動は中国の一般民衆だけでなく上層知識人たちの間にも影響を拡大していった。

そうした宣教師たちの活動によって欧米の諸思想が中国に伝わり、中国社会内部における変革要素と結合することで変成されていった。西洋からの脅威に直面した中国の知識人たちにとっては、国内の社会に新しい秩序を見いだすことが焦眉の急務である。譚嗣同は 1896 年頃の「北游訪学」の際に西洋文化に触れ、後の『仁学』に影響を与えた烏特亨利(Henry Wood, 1834-1909)著・傅蘭雅(John Fryer, 1839-1928)漢訳『治心免病法』(Henry Wood, Ideal Suggestion Through Mental Photography, 1893)という書物を手に入れた。

この『治心免病法』が出版された 1893 年のアメリカは、ニューソートという一種の異端的宗教・霊性運動が興隆した時期である。この運動は聖書の内容を従来とは異なる立場から解釈し、「人間の意識は宇宙と繋がっている」と考え、その根拠を聖書に求める。その中に、人間の心や思考の性向が健康や経済状態として現れる、即ち思いが現実になるという考え方があり、これが烏特亨利の『治心免病法』に反映された。譚嗣同もこの見方を受け継ぎ*2、それが後に彼の思想的転換のきっかけを提供したと考えられる。張灏(2016)はこの思想的転換について詳しく論じているが、その指摘によると、譚嗣同は三十歳頃を期にして、「三綱五倫」の擁護者からその猛烈な反対者に転じた。この当時の伝統と変革との衝突の事情は、「三十之変」を経て完成した彼の『仁学』の中で明らかになっている。

さて『仁学』は、譚嗣同の倫理および社会政治体系の主著であり、とりわ

け平等概念を論じる著作である。彼は「平等」を単なる人間個人や階級間の問題ではなく、むしろひとつの宇宙状態として理解し、そうした「平等」の状態に達することこそが「仁*3」の実現であると考えた。すなわち、「仁」に対する解釈を土台にして平等理論を展開しているのである。

そこで以下ではまず、譚嗣同における「平等」と「仁」との関係を明らかにする。彼によれば「仁の第一義は通」(『全集』291,『仁学』18)であり、「通が形にあらわれると、平等である」(同上)。「通」とは何の障壁もなく貫徹していることである。このように譚嗣同は「平等」を、あらゆるものが貫徹している状態として捉え、これを実現する媒介として「以太(エーテル)*4」という概念を導入した。万物を構成する最小単位である「以太」は、あらゆる存在に充満しているとされる(『全集』432-434)。これは明らかに19世紀欧米で流行っていたエーテル論そのものである。また、烏特亨利は「以太」を電波のように「思念」を伝達する媒介としている(『治心免病法』第三章)。このような物質と精神という両側面の特徴は、『治心免病法』を通して仁学体系に移された。『仁学』において、「以太」は物質(世界を構成する最小単位)と非物質(精神および万物を結合させる力)との両面を持っている(『全集』293-295)とされている。

また『仁学』では、「天地万物も人我も通じて一身である」(『全集』 295, 『仁学』 28)とされるが、究極において他者と自己を区別しない「無我」は、彼の「仁」や「平等」と密接に関係する。すなわち、「仁」は他者と自己を区別しない「無我」の平等を指す。譚嗣同によれば、「仁の元〔原初〕を身につけ、自在〔原文「神」〕に無に通じた者が三人いる。それは仏陀であり、孔子であり、イエスである」(『全集』 289, 『仁学』 11)。この記述は、仁学体系の構築においてキリスト教が重要な位置を占めていることを示している。

さて、「天地万物も人我も通じて一身である」(『全集』295、『仁学』28)のは、譚嗣同によれば「以太 (エーテル)」の故である。平等に達する媒介としての「以太」は、「通のあらわれるかたちの表示」(『全集』291、『仁学』18)と説明された。これに関して、『仁学』の冒頭では次のように述べられている。

これ(以太)の用(はた)らきは、見えるようになる。そこを孔子は仁と呼び元と呼び性と呼んだ、墨子は兼愛と呼び、仏陀は性海[真如法性]と呼び慈悲と呼び、イエスは霊魂と呼び、「人を愛することと己のごとくせよ」「敵をみること友のごとくせよ」と言い、格致家は愛力〔親和力〕、吸力〔引力〕と呼ぶが、みなこのもののことである。(『全集』293-294,『仁学』23)

この引用から、譚嗣同が、キリスト教的な霊魂の概念を、儒学の「元・性」と仏教の「性海」と同様だと考えていることが窺われる。さらに、以太を媒介にして「仁」と「平等」が通じ合い、「通のとき、霊魂が優位に立つ。平等のとき、肉体が霊魂になる」(『全集』291,『仁学』19)とも述べられる。万物を貫通している「仁」の状態において、霊魂は身体に対して優位に立つことになっている。また、「平等」という状態の下では、身体と霊魂との区別がなくなり、いずれも同じ以太によって構成されたものとなる。「以太」の本質論はここでは措くとしても、キリスト教思想の身体に対する霊魂の優越性が受容されていることを見れば、キリスト教思想――とりわけその霊魂論――が譚嗣同の仁学体系へ大きな影響を与えたことは明らかだろう。実際に、譚嗣同は『仁学界説』の中で『新約聖書』を、儒学の経典や仏教の書物と同じように重要なものだと明言している*5。

二、キリスト教的な霊魂論に関する受容――「三綱」への批判

『仁学』の主旨は、不平等状態である諸々の「網羅」を突破することである。「霊魂」概念を正確に認識することによって、「死生」という網羅を突破することができる(『全集』308-310)。霊魂の構成物である以太は「不生不滅」である。譚嗣同は『界説』において、「不生不滅」とはひとつの同じ状態を指していると明確に指摘している(『全集』292)。しかし、我々の執着が「不生不滅」を「生」と「死」に分け、「好生悪死」から不平等が生み出される。それは霊魂のことを知らず、肉体に拘泥しているからである。従って、死生の網羅を突破して平等状態に達するために、身体に対する霊魂の優越性が要になるのである(『全集』308-310)。『仁学』での霊魂が、「以太」によって構成され、「不生不滅」という性質を持つことは、キリスト教思想からの影響もあると思われる。

また、譚嗣同のキリスト教思想の受容は主にその倫理理論の中に見いだされる。彼によれば、「数千年来の…きびしく残酷な三綱(君臣、父子、夫婦の秩序)、五倫(君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友の人間関係)のために、毒害が起こっている」(『全集』299、『仁学』36)。「毒害」とは「不仁」、つまり貫通しない(塞)状態を指している。当時の中国社会における問題の多くは「不仁」から生じたものであり、「不仁」の状態を「仁」に戻す、すなわち「平等」の状態を実現することが重要だと考えられている。

さらに『仁学』では、荀子(および荀学者)が孔子の教えに違反することと、理学が不平等な三綱を作ることが批判される。その際に、「西洋人が、中国は君権が過大である、父権が過大であるとことごとに言い、天をもち出し

て救いとせよと助言し、孔子教は半端で役に立たないとまで言っているわけだ」(『全集』337、『仁学』140)と述べられる。従来の儒学は倫理関係を構築する際に「天一人」という関係を想定し、人倫の正当性を担保する権威として「天」を立てた。譚嗣同の「三綱」批判も超越的な存在者である「天(神)」を想定している。彼は、「三綱五倫」を論駁する際にキリスト教の神の概念を受容し、これを「天」と称しつつ、中国思想における従来の「天」の概念とは区別して用いている(張暁林 2016)。この新しい「天」の概念は、彼の平等理論の超越的な理論根拠として、「三綱」批判、とりわけ「父子の綱」に対する批判の最も有力な根拠として提出された。

西洋人は、中国が三綱のため愚になっているのに同情して、中国に天の名の下に治世するようしきりに勧めてくれている。天の下に人を統べ、世間が平等であるならば、一人ひとりが自主の権を保持して、軽重の偏った三綱の弊害を取り除ける、というのだ。(『全集』351,『仁学』176)

西洋人(宣教師)が指摘した、君権と父権の過大が、社会を偏らせて、「通 (仁)」であるべき社会を「不通(不仁)」にし、平等の状態をなくした元凶 である。「天の名の下に治世する」ことによってのみ、「世間は平等」になり、 「軽重の偏った三綱の弊害を取り除ける」。つまり、「天」は三綱を破壊し、 平等を実現する根拠になっている。張暁林(2016)が指摘したように、ここ での「天」は、「地」に対峙するものとして自然的な意味で使われているわけ ではなく、商周時期の人格的な天や、荀子の「天道自然*6」および「理学」 の「義理化した天*7」でもない。譚嗣同自身が、「天をイエス教の独占物」 (同上)であると指摘していることから見ても、ここでの「天」は中国思想 の従来の概念ではなく、むしろキリスト教の「神」を指していると考えるの が妥当である。「天の下に人を統べ」という言葉は、神の前にすべての人が平 等の状態であることを意味しているのであり、それがここでの平等論の理論 的根拠になっている。というのも、すべての人の霊魂は「以太」によって構 成されている故に、神の前では本質的な区別が存在しないからである。「平等」 というのは、本質的な差がないひとつの「同様」であることである。このこ とからしても、譚嗣同は神に通じるようなキリスト教思想の「天」の概念を 借りて、「天の名の下に治世する」ことによってのみ、「軽重の偏った三綱の 弊害がとり除かれ」、「世間が平等」になり、すべての人の自主的権利が保た れる、と主張しているのだと考えられる。

このように、譚嗣同の新しい倫理関係(天と人との関係)の構築は、まず三綱への批判から始まる。「仁がわからなくなるのは名のためである」(『全集』

299,『仁学』35)。つまり、「不仁」になった原因は「名教*8」にある。言い換えれば、「名教」をなくせば、「仁」の状態に戻ることができて、「平等」になるのだが、従来の倫理枠の内には、反論が難しいものもある。とくに最も反論しにくいのは「父子の名(名分)」であるが、譚嗣同は、「父子之名(親子関係)」の正当性は「天命」という絶対的な権威から由来すると考える。

君臣の名は人為の結合だから破れもしようが、父子の名だと、これは天の命じたもうたところだというので、舌が縮んで文句も言えない。しかし天命というのは肉体に拘泥したはなしで、霊魂がわかっていない。子も天の子であり、父も天の子である。父とは人の世界に取りこむことのできないものだ。平等なのである。(『全集』348,『仁学』168)

例えば、君臣の関係は「義」の上に成り立った「人為の結合」(同上)である。従って、君臣の関係は「義」によって測ることができ、矯正することもできる。しかし、父子の関係は人為的なものではなく、自然に由来し、血縁によって結ばれるものである。つまり、それは「人為の結合」ではなく「天命」である。この関係の正当性を揺るがすことは簡単ではない。だが、譚嗣同はキリスト教思想における「天一人」関係を基にして、「天命」は「肉体に拘泥したはなし」(同上)であると断言した。「霊魂(以太)」の視点からみると、「天地万物も人我も通して」、ひとつになっている。それらの存在の本質は「同様」であって、血縁や人間関係の親しさによって区分されることはない(『全集』312)。神の前ではすべての霊魂は本質が同様(平等)であるため、父子の名の倫理も正当に批判することができる。「子も天の子であり、父も天の子である」(同上)ゆえに、父子の霊魂は天(神)の前に実質的な区別がない「同様」な状態(平等)として存在する。このように、譚嗣同は、キリスト教思想における神の概念を取り入れながら、新しい「天(神)一人」関係を基にして、「三綱」を批判したのである。

三、霊的平等概念の応用――朋友の人倫の優位

前節で論じたように、譚嗣同の思想におけるキリスト教思想からの影響は、新しい「天-人」関係を築く基盤になったのみならず、新しい人倫の構築にまで影響を及ぼした。キリスト教思想の霊的平等概念を従来の倫理における「朋友」の人倫と結合させ、新しい倫理の構築のための理論的根拠としたのである。

譚嗣同は、五倫の中では朋友の人倫が最も優れた平等関係を表していると 考えた。なぜならば、朋友の人倫だけが自主、自由、そして平等の権利を内 包しているからである*9。最も朋友に近い兄弟の関係でさえも、「長幼の序」という肉体に拘泥した規範性が存在する。人と人の霊魂(霊性)の関係においてのみ成り立つ朋友の人倫は、平等の精神を現す唯一の人間関係である。しかしながら、この「朋友の人倫」は従来、五倫の中ではさほど重視されてこなかった。というのも、「世間は肉体に拘泥し、血の縁が遠いとか近いとかと無意味な差別に陥り、朋友をないがしろにしている」(『全集』350、『仁学』174)からである。これに対して、譚嗣同の朋友重視の考えは、内在する霊魂(霊性)に目を向けており、すべての霊魂は「以太」によって構成されていることから由来する。また、このような個々の霊魂が「天(神)」の前では本質が同様であるため、その関係性も「平等(同様)」に神に向いているともされる。

このように、彼は朋友の人倫を五倫の首位に置き、朋友の人倫が表す平等の精神を、人間関係における唯一の規準であるとさえ考えた(『全集』350-351、『仁学』174)のだが、それだけでなく、さらに一歩進んで、朋友の人倫をもって他の人倫に代え、倫理的な平等を実現しようとした*10。譚嗣同はこの主張の正当性を証明するために、孔子の教えやキリスト教の隣人愛を例としてあげる(同上)。その際、「霊魂」を「愛人如己(人を愛すること己のごとくせよ)」(『全集』293-294、『仁学』23)と同様に考えていることの裏には、儒学の「差等之愛(親しさにとって分け隔る愛)」への反論が含まれている。彼は、霊魂の本質が「同様」であること、および身体に対する優越性をもつことが、儒学倫理の論理根拠である血縁の親しさによる「差等之愛」を突破できると考えたのである。従来の聖書解釈と相違するにもかかわらず、霊魂の同等性に理論根拠を置くことで、譚嗣同は隣人愛を「差等之愛」と区別する愛の形式としたのである。

君臣、父子、夫婦および兄弟の人倫、つまり非対称的人間関係の倫理を朋友の人倫に代えれば、「大同*11」という理想を実現する倫理基盤が整う。「つまり四倫にわたって朋友となって…国というものがなくなって〔天下は〕一国と同然、家というものがなくなって一家と同然、身〔個人〕というものがなくなって一身と同然なのだ」(『全集』351、『仁学』175)。このように、国・家・個人がすべて互い通じあって「一」になる「無我」の状態は、まさに譚嗣同が求める「仁」そのものである。宇宙と一体化するこのような調和状態は「致一」なのである。彼のこうした考え方の底には、宋明儒学の「万物一体」説と「天人合一」説から継承したもの(島田 2005)が潜んでいることも否めないが、「天地万物も人我も通じて一身」(『全集』295、『仁学』28)の「仁」を実現する倫理的な基盤の中には、キリスト教の思想が含まれている

と言えるだろう。

朋友の人倫を優位に置く譚嗣同のこうした考えの中には、明代以来の中国 におけるキリスト教思想への理解との、思想史的な類似性や影響が見いださ れる。明清の時代に来中した宣教師たちは、倫理を論じる際に、中国伝統の 兄弟関係と朋友関係の道徳性をキリスト教の視点から解釈した。例えば、マ テオ・リッチ (Matteo Ricci, 1552-1610) は『交友論 (De Amicitia)』で、 善において兄弟は朋友になる*12と述べている。キリスト教における人間関 係は神と神の子との、兄弟姉妹あるいは朋友との霊的関係である。そこでは 「兄弟」と「朋友」は異なる名詞だが、どちらも霊的平等を表しており、実 質的な区別は存在しない。しかし、中国従来の倫理関係において、「兄弟」と 「朋友」とは異なる人倫であって、異なった内容と関係を持つ。兄弟の人倫 には長幼の序という規範が存在する。五倫の中に置かれる朋友の人倫も、三 綱に基づく社会秩序から逸脱して、平等という規範に基づくようなことはあ りえない。従って、宣教師たちが提唱したキリスト教(16世紀当時は特にカ トリック的な解釈を指す)の倫理は、本来なら当時の中国社会にとって転覆 的な意味を持っていた。馮応京(1555-1606)や張安茂などは、朋友の人倫 を五倫の筆頭と考え、また、明末の何心隠(1517-1579)や李卓吾(1527-1602) もキリスト教の霊的平等の概念を吸収し、朋友の人倫に基づいて従来の倫理 を批判し、「平等」概念を提唱した。明清時代のキリスト教の霊的平等概念は、 後の譚嗣同のみならず、中国の倫理の中に啓蒙的な思想を生み出していたの である。

このように、明清の時代に宣教師たちが提唱した霊的平等とキリスト教の倫理が同一の線上にあることは明らかである。譚嗣同は明清の宣教師たちのキリスト教倫理思想を継承し、「天 (神)」の前ではすべての人間が霊的に平等であるという側面から、朋友の人倫がやがて旧来の五倫を代替し、最終的に平等を実現するという、新たな倫理的方向性を示したのである。

結論

上述してきたように、譚嗣同のキリスト教理解には不十分な面や曲解があるにもかかわらず、キリスト教の思想による天人関係の再構築および「仁」の核心についての解釈は、彼の倫理体系を構築するのに必要不可欠な土台となった*13。ただし、彼が自ら『仁学』の思想の根源を述べる際、キリスト教の書物として挙げたのは『新約聖書』のみ(『全集』293、『仁学』22)であり、ニューソートを背景にした『治心免病法』との出会い、および清の末期

のプロテスタント宣教師の活躍(土肥 2017)から考えると、譚嗣同が言う「キリスト教思想」は 16 世紀当時とは異なり、プロテスタント諸派の思想を指していると考えられる。

譚嗣同は「仁」の概念の形成のみならず、従来の倫理を批判する際にキリスト教の思想に基づいて重要な根拠を提示した。『仁学』で、「東西古今の教説…共通な公理が…慈悲と霊魂である」(『全集』309、『仁学』63)と述べられているように、キリスト教的な霊魂論および霊的平等の思想を欠いては、血縁関係から構築された社会倫理体系の突破は困難であり、譚嗣同の旧来の倫理への批判と新しい倫理の構築も不可能だったろう。こうした旧来の倫理思想の改革は、清の末期において、中国における東西倫理概念が融合しあう現場そのものであり、キリスト教をはじめとする西洋の学問が、自然科学のみでなく、近代中国の倫理、文化および政治へも大きな衝撃を与えたことは見過ごすことができないものである。その中で、洋務運動の「中体西用」論とは反対に、譚嗣同はキリスト教的な霊魂論を「仁」の理論的根拠に置き、さらに硬直化した倫理に対する批判と新しい理論の構築を、キリスト教思想の理論的枠組みの中において行ったのである。

凡例

譚嗣同のテクストは以下のものを使用した。蔡尚思・方行編『譚嗣同全集(増訂本)』中華書局、1981年(『全集』と略記)。『仁学』の日本語訳は西順蔵・坂元ひろ子訳『仁学:清末の社会変革論』岩波書店、1989年(『仁学』と略記)に準拠しつつも、適宜変更を加えた。

注:

- *1張灏 2016:67。
- *2 坂元(2009)が指摘するように、傅蘭雅は原典の魂(soul)や神(God)などの概念を「天人合一」説の中に置こうとするため、譚嗣同が触れたキリスト教の思想には、従来の儒学的な部分も混入している。
- *3 仁は清代中葉以降、自他の相互間の倫理関係という側面を持つようになるが、譚嗣同はさらに平等の観点を導入した。すなわち、「仁はまことに一である。対待の詞(対峙の関係)はみなうち破られるべきである。…対待がなくて、はじめて平等…、平等とは一に究極するということ。一ならば通、通ならば仁である」(『全集』292,『仁学』20)。彼は、宇宙間には以太(エーテル)が充満しており、それが障害物を突破してすべての存在を平等につな

ぎあわせる、人間社会でいえば例えば君臣の上下関係を突破して人と人を平等に交流させる、そのエーテルが「仁」の第一義であるところの通を実現させると考えた。(溝口雄三・丸山松幸・池田知久『中国思想文化事典』東京大学出版会、2001年、101頁)

*4「エーテル」は、この頃西学を通じて中国に紹介された新しい概念で、よく使われていた。今日の物理学ではすでに否定されている理論であるが、当時は非常に影響があったようである。譚嗣同のエーテル論には、単純な自然的な原理というより、超越的な部分も含まれている点で、キリスト教思想との類似性が見いだされる。

*5「『仁学』を学ぶものは、仏書では『華厳経』および心宗、相宗の書に通暁しなければならない。西洋の書では『新約(聖書)』と算学、格致、社会学の書に通暁しなければならない。中国のものでは、『易』『春秋公羊伝』『論語』『礼記』『孟子』『荘子』『墨子』『史記』および陶淵明、周濂渓、張横渠、陸子静、王陽明、王船山、黄梨洲の書に通暁しなければならない。」(『全集』293、『仁学』22)

*6 荀子は道家の「天道自然」思想を受け継ぎ、「天行有常、不為堯存、不為桀亡(天行常有り、堯の為に存せず、桀の為に亡びず)」(『荀子』天論)と主張する。すなわち、「天道」は人格的な神の主宰を受けず、人の善悪・好悪の影響も受けず、宇宙万物が自然に生成し、法則を有するのである。

*7「理」によって貫かれた規範と意味の根拠としての天のこと。

*8世界が正しい「名」によって秩序づけられるという儒学的な教えのこと。

*9「人生において、五倫のうち朋友こそが、最も無害有益、苦はすこしもなく、水のごとく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。さてそのわけは、一には平等、二には自由、三には、制限するも発展させるも意のままであること。まとめて言えば、自主の権を保持できることなのだ。兄弟の道は朋友に近く、二番目といえよう。その他はどれも三綱の網がかぶさった地獄である。」(『全集』349-350、『仁学』172)

*10「しかし朋友は他の四倫より高いだけでなく、四倫の主軸である。朋友の道が四倫を貫徹しているのだから四倫は廃棄してよいのだ。いい加減なことを言っているのでない。孔子教では「ああ臣下よ、ああ隣人よ」といい、「国人と交わる」とあって、君臣は朋友なのだ。「己れの父だけを父とせず、己れの子だけを子とみない」といって、父子は朋友なのである。夫婦はというと、兄弟よりもゆるく、一緒にもなれ別れもできて、孔子の家も離縁を避けていないように、夫婦は朋友なのである。兄弟が友好関係であることはい

うまでもない。キリスト教では「敵をみること友のごとくせよ」と考えを明示している。」(『全集』 350-351, 『仁学』 174-175)

*11 絶対の平等・自由のことを指す。近代の大同思想は、「天下を公のものとする」(『礼記』礼運) 大同の世を理想として、平等な社会の実現を目指すユートピア思想である。

* 12「友於昆倫爾 故友相呼謂兄 而善於兄弟為友。」(Matteo Ricci, 2009: 104)

*13 伝統儒学の中にも、「四端」説のような平等的要素が含まれている理論がある。譚嗣同があえてキリスト教思想を選ぶ理由は、単なる社会環境への応答なのか、それとも思想的な深い理由があるのか。この問題に答えるためには、伝統儒学と譚嗣同の儒学解釈とを比較考量することが必要だが、今後の課題として、本論では扱わない。

参考文献:

(一次文献)

蔡尚思・方行(編)『譚嗣同全集(増訂本)』中華書局、1981年。

烏特亨利(著)傅蘭雅(訳)『治心免病法』上海格致書房、1896年。

(中国語)

魏義霞『譚嗣同哲学思想研究』中国人民大学出版社、2017年。

張灏『烈士精神与批判意識:譚嗣同思想分析』中央編訳出版社、2016年。

張暁林「譚嗣同対儒家"天道—人倫"秩序的重塑——基督教対譚嗣同《仁学》"天"

概念的建構意義」、『甘粛社会科学』、2016年第4期、59-64頁

王夏剛『譚嗣同与晚清社会』中国社会科学出版社、2015年。

Matteo Ricci (著)梅謙立 (Meynard, Thierry) (注) 『天主実義今注』商務印書館、2015年。

Jacques Gernet(謝和耐)『中国与基督教:中西文化的首次撞擊』商務印書館、 2013年。

賈維『譚嗣同研究著作述要』湖南大学出版社、2010年。

梁啓超『中国近三百年学術史』商務印書館、2011年。

梁啓超『清代学術概論』中華書局、2011年。

梁漱溟『中国文化要義』上海人民出版社、2011年。

高瑞泉「自西徂東:平等観念史的西来脈絡」、『中山大学学報:社会科学版』、 2009年第6期、127-136頁。

沈善洪・王鳳賢『中国倫理思想史』人民出版社、2005年。

李澤厚『李澤厚集』生活·読書·新知三聯書店、2008年。 李志軍『西学東漸与明清実学』巴蜀出版社、2004年。 熊月之『西学東漸与晚清社会』上海人民出版社、1994年。 麻天祥『晚清佛学輿近代社会思潮』文津出版社、1993年。

(日本語)

坂元ひろ子『連鎖する中国近代の「知」』研文出版社、2009年。

島田虔次『中国思想史の研究[改装版]』京都大学学術出版社、2005年。

陳継東『清末仏教の研究:楊文会を中心として』山喜房佛書林、2003年。

竹村牧男『唯識三性説の研究』春秋社、1995年。

西順蔵・坂元ひろ子(訳注)『仁学:清末の社会変革論』岩波文庫、1989年。有田和夫『清末意識構造の研究』汲古書院、1984年。

小野川秀美『清末政治思想研究』みすず書房、1969年。

(欧文)

Matteo Ricci, On Friendship: one hundred maxims for a Chinese prince, translated by Timothy Billings, Columbia University Press, 2009

Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, Kessinger Publishing, LLC, 2003