

譚嗣同の仁學に就て

(一)

福 嶋 俊 翁

清末の志士譚嗣同は字を復生、號を壯飛といひ、同治四年（一八六五慶應元年）湖北の巡撫を勤めた繼洵の子として湖南瀏陽縣に生れた人である。十二才の時に母を喪ひ父の妾の爲に虐待され備さに艱苦を嘗めたのであるが、少年の頃から大志を抱いて群籍に博く通じ文章を能くし、任俠を好み劍術を善くした。二十歳の時、新疆の巡撫であつた劉錦棠からその奇才を認められ朝廷に推舉せられようとしたが、劉氏の退官と共に果されず、其の後十年間、直隸（今の河北）新疆、甘肅、陝西、河南、湖南、湖北、江蘇、安徽、浙江、台灣等の各省に往來して風土文物を視察し、天下の豪傑を物色したが、父の命で遠く遊ぶを許されず四方の志を盡すことが出来なかつた。日清の役後大いに發憤し郷里の瀏陽に一つの學會を作つて新學を提倡し、同志を集めて研究をなし、又北京と上海にも時強學會といふのを興して天下の志士と應和し、自ら湖南から上海に出て同志と交りを深くし、學識は日々益々進み、其の言論を聞き風采に接する者は彼の非常人たるを認めた。彼は父の命によつて南京の役人になつたがその一年間は戸を閉ぢて大いに勉強し孔子の儒教や佛教の眞髓を探り群哲の心法に通じて「仁學」といふ一書を著した。其の頃湖南の巡撫たつた陳寶箴父子や按察使の黃遵憲などが新學を湖南に起さうとして彼を呼び戻したので彼は官をすてて長沙に往き、そこで南學會を作り愛國救亡の法を講ずることになつた。この學會では七日毎に大衆を集めて世界の大勢や政治の原理を演説し毎會千數百人の聽衆を得て、彼自ら其の會長となり湖南全省の風氣を開發し大いに民衆を感動せしめた。其の後光緒三十三年（一八九六明治二十九年）或人の推薦で朝廷に入り四品卿銜軍機章といふ大臣の職に就いたが十日も經にぬ中に政變に遭ひ、その年の八月十三日北京に於て死刑に處せられた。時に春秋三十三であつた。此の事件の起る前の日本の有志數名から彼に日本亡命を勧めたが彼は之に應ぜず、再三再四之を強いた時に彼は、「各國の變法は流血によつて成らぬものはなかつた、吾中國は數千年來變法によつて流血したものは無い、それは我國の昌んにならぬ

所以である。若しこれあるとせば請ふ、われ嗣同より始めん」と固い決意を示し、従容として死に就き眞に死を視ること歸するが如きものでつたといふ。

今譚嗣同の學術思想の大体を窺ふに當つて吾人の第一に感ずる所は彼が日新といふことをその宗旨としてゐたことである。彼は少年時代中國の學者の誰もが試みた様に考據、箋註、金石、刻鏤、詩、古文辭の研究や中國の古い兵法を談ずるを事としてゐたのであるが三十才の頃から泰西の數學、物理、政治、歴史を研究し、又宗教にも心を傾ける様になつた。初は耶蘇教を崇信して佛教や孔子の教を尊ばなかつたが、南京在住の一年、日夜儒佛の書を冥搜し、居士楊文會（仁山）が佛典に博通してゐたので之と相交り、三藏の宗旨を究め、特に華嚴法相の學に深く入り、萬法歸一、圓融無碍の理に貫通するを得て彼の「仁學」なる思想を形成するに至つたようである。

彼の遺著には寥天閣文（二卷）蒼蒼齋詩（二卷）遠遺堂集外文（一卷）等があるが、仁學（二卷）は彼の學術思想の精粹を表明したものであつて、その根柢となつてゐるものは彼自ら言ふ所の如く

華嚴、心宗、相宗……佛教

新約聖書、數學、物理、社會學……西歐

易、春秋公羊傳、論語、禮記、孟子、莊子、墨子、史記、陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸象山、王陽明、王船山、黃宗義……中國

等の諸書である。之によつて之を觀れば彼の所謂仁學の思想は佛教、耶蘇教、儒教並に中國諸子の哲學思想と近代自然科學的思想の融合調和による世界觀を説かうとしたもので、孔子の所謂仁の意義の新しい展開に依つて理想的國家社會の實現を期するに在りと見られるのである。

譚嗣同は先づ仁の字を定義して二と人と相偶するを意とする古來の説を肯定し、更に仁は「通する」といふことを第一義とする。而してそれは以太（Ether）である、電である、心力であるといつてゐる。こゝに彼は孔子の用ひた仁といふ道德原理を自然科學的な以太と同一視し、程明道や王陽明等の謂つた「仁者天地萬物爲一體」といふ考に近代の科學説を附加し、デモクリタスのアトム説にも相似新説を提倡してゐるのである。彼に言はしむれば以太は原質

の原質であつて、個体を聚合せしめ凡ての物と物とを通する原因となるもので、法界、虚空界、衆生界に徧滿する至精至微な然も超感覺的なものである。この以太が用として現はれ來る時を孔子は仁といひ性といひ、墨子は兼愛といひ、佛は性海、慈悲といひ、耶穌は靈魂といひ、人を愛すること己の如くし、敵を視ること友の如くすと言つて居り、自然科学者は之を愛力、吸力と言つてゐるがそれは皆一物である。されば法界は之によつて生じ、虚空は之によつて立ち、衆生は之によつて出で來るのである。而して以太の用の至靈なるものは人身に於ては腦であり、虚空に於ては電である。電は虚空に止寄するのみでなく、物として彌綸貫徹してゐない所は無いのである。異竟腦は有形質の電であり、電は無形質の腦である。人が腦の力の五官百骸に通じて一身を爲してゐることを知る限り、電が天地萬物人我に通じて一身となることを知らねばならぬ。

例へば吾身が切られて痛い感するのは腦が知覺するからである。手足の末端は腦其のものではないが、切られたことを知るのは腦であつて、それが即ち電なのである。腦の氣が全身に周布してゐるのは電線が四達してゐることである。身が切られた場合電線が腦に電信するので痛い感するのである。麻痺してゐる時は知覺がない、それは電線が壊れてゐるのである。醫者が麻痺してゐるのを不仁といふ、仁と不仁との別は通と塞とに在る。通は電線四達之如く、如何に遠くとも届がぬ所は無く、異域も一身の如くである。通といふことか仁の道である、一身から一家、一家から一郷、一縣、一國、全地球に通ずるならば全地球は一身一家の積である。

又一切の物は化學中の原質の聚合して成立するものであるから、一切の物には自性といふものはない。動植物の性が異つてゐるといつても、それは七十三種原質の化合から成つてゐるために、その化合の仕方によつて異なる性が出來るけれ共、原質そのものは初から不増不減である。この七十三の原質にはなほ異つた性質があるけれ共、原質の原質ともいふべき以太は唯一のもので不生不滅である。不生であるから有とも言へず、不滅であるから無とも言へない。即ち以太は有無を超越したものである。

化學的原理に従つて原質の分合が凡ての物質を成立させますが、原質より別な原質の創造といふものはない。故に不増不減なのである。然し宇宙間には變化といふものはある。がそれは存亡といふことではない。有とか無とかは王船山も言つてゐる様に聚散といふことで生滅ではないのである。

かくの如く以太の不生不滅の原理は化學的に証明し得ると考へてゐる彼は、人が生を好み死を惡むといふのも、畢竟不生不滅の理に暗いから來るのであるといひ、莊子が「吾生を善とするものは吾死を善とする所以である」と言つて

ゐるのは道を學び聖に入る始基である。張橫渠は是によつて太和の説を立て、王船山は「一聖人死するあれば其の氣分れて衆聖人となる」といつてゐる。又耶蘇は靈魂といひ永生といひ、佛は輪廻と言つてゐる。孔子は易の繫辭傳に「始を原ねて終に反る、故に死生の説を知る、精氣物と爲り、游魂變を爲す。是の故に鬼神の情狀を知る」とも言つてゐる。

然らばこの不生不滅は如何にして出て來るかといへば、それは微生滅から出る。以太の中に自らこの微生滅がある。佛説に依れば、佛は師子座を離れずして身を一切處に現じ、一切一入、一入一切する。則ち時時に兜率天より下り、時時に投胎し、時時に住胎し、時時に出世し、時時に出家し、時時に成道し、時時に降魔し、時時に轉法輪し、時時に般涅槃する。一刹那頃、己に無量の世界法界生滅がある。之を過去に求めて生滅無始、之を未來に求めて生滅無終、之を現在に求めて生滅息、時として生死せざることもなく、即ち時として輪廻に非ることなく、自ら一出一處、一行一止、一語一默、一思一寂、一聽一視、一飲一食、一夢一醒、彼に去つて此に來り、此に連つて彼に斷つ、去るものは死、來るものは又生、連るものは生、斷つものは又死、何の所爲にして生か、何の所爲にして死か、乃ち終に生死輪廻の外に出ることは出來ぬ。これは念念相續して造成する所である。佛説では三界唯心とか、一切唯心所造と言ふが人が能く大輪廻を出づるか否かは其の細輪廻に於て之を知るべきで、細輪廻の己まぬ限り、生死は終に息むことが出來ない。以太の微生滅も亦息むことは出來ないのである。莊子に舟を壑に藏して之を固しと謂ふも夜半に大力の者が壑と共に之を負うて走ることが有つても味きものは知らぬ、即ち造化は獸々の中に推移し、人が之を知ると知らざるとを問はず日夜に運動變化してやまないことを説き、王船山は「己生の天地は今日是なり。未生の天地は今日是なり。」と言つてゐるが、是は吾の今日と思へるものは即ち今日でないのであつて、皆其の生滅して息まぬ点を言つてゐるのである。論語に、「孔子川上に在つて曰ふ、逝く者は斯くの如きか、晝夜を含てず」と嘆じたところ、此の晝夜は川の理であり、川は即ち晝夜の形である。前の者は逝き、後の者は含まらず、乍ちに前となり又以後に居る、卒に割つて斷つことは出來ない。孰れが前か、孰れが後か、逝くものは往きて含らざる者が復繼ぐ、乍ち以て繼ぐと思へば適に以て往くことをなすので、卒に執つて之を私することは出來ない。孰れが往き、孰れが繼ぐか、川を涓滴

に攝することが出来るし、涓滴は回つて川となる所以である。又晝夜を瞬息に縮めることが出来、瞬息は衍して晝夜となる所以である。逝くのみ舍まらざるのみ、一に非ず、二に非ず、斷に非ず、常に非ず、旋ち生じ旋ち滅する、即滅即生である。生と滅と相授くるの際には、微の又微、微す可き無きに至り、密の又密、密すべき無きに至る。かくの如くして化して一となり、不生不滅となる。不生不滅たることは之が微生滅を成す所以である。

今我は何を以て今日あることを知るか、といふにそれは過去未來に比して之を知るのである。然し去るものは已に去り、来るものは又未だ來らざるに、何を以て今日あるを知るか。我が今日あるを知つた時は已に逝きし所の今日である。過去の中には今日はない、未來にも今日はない。今日は則ち今日である。明日になると今日を謂つて今日とはしない。一日が分れて刻、刻が分れて分、秒、忽となる。秒忽は隨つて生じ、隨つて滅する。故に何秒何忽が今日だと確に言ふことは出来ない。昨日の天地に物も我も「生」であつたとすれば、今日は皆「滅」である。今日の天地に物も我も「生」であるとすれば、明日は則ち滅である。今日に據つて生とすることも出來ず、今日に據つて滅とすることも出來ない。故に生滅は即不生不滅である。

今我々は何故に「我」が有るといふことを知り得るのであるか。それは我に非るものに比して之を知るといはれるかも知れない。然し非我は既に非我である。我といふものを知つた時にはもはやその我は過ぎ去つた我である。我々は一身にして四体五官の分があり、四体五官にして筋骨血肉の分があり、筋骨血肉に又無數の分がある。一にして萬萬である。是か我であると謂つた所で、それは萬萬の我であつて、我は又當に分裂せられなければならぬ。我々の肉体は秒忽を容れず、絶えず新陳代謝してゐるから、或る氣縷の出入を我とし、或る血輪の流動を我とすることは出來ない。生を以て我とした我はたちまち滅する。滅を以て我としたとしても我は固より生の中に在る。畢竟我は生の中にも在り、亦我は滅の中にも在るといへるのである。故に不生不滅即生滅であらねばならぬ。

又こゝに「思ふ」といふことに就て考へて見よう。思ふといふ作用は腦に在るのである。腦の形は有量であるが思ふことは無量である。我我は或る一つの世界或は恒河沙數の世界をも目前に懸けて考へることが出来る。有量の中に

無量を入れるのである。此の際有量は何處に往くのであらうか。又思ふことが既に倦んだ場合その無量は何處に往くのであるか。一切衆生を併せて我だと考へても我の大を加へず、我が徧くして一切衆生と爲つても、我は減少せぬのは何故であらうか。之は「一多相容」といふことなのである。一多相容であることは三世一時である。これは天地萬物自然の眞理であるが、之を知らないのは歴劫の業力に縁つて深く障礙せられ、遂に相對的分別的觀念に自ら瞞されてゐるのである。彼此、人我、大小、多寡、長短、久暫等一切の相對の名を破し、彼無く此無く、此即彼、彼即此であることを辨ぜねばならぬ、人は眼耳鼻舌身等の感覺的な知識のみを知識として信ずる様であるが、眼耳鼻舌身等によつて接し得る世界は色聲香味觸の五者のみである。法界、虚空界、衆生界は無量無邊であるから、有限な智覺では到底知り盡すことは不可能である。

例へば眼で見るといつても、それには肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼等を以てするのであるが、肉眼に映ずるものは盲膜レンズに入つた影である。それが腦に達して、見るといはれるけれ共、實は見るのはこの影であつて眞の形は萬古を通じて見られないのである。肉耳で聞く場合も全様で、聞き得るのは鼓膜の響のみであつて、眞の聲は萬古に互つて聞くことが出来ないのである。眼を以て見ず、耳を以て聞かず、鼻を以て嗅かず、舌を以て嘗てめず、身を以て觸れず、心を以て思はず、業識を轉じて智慧となして然る後、一多相容、三世一時の眞理か日々前に見られるのである。逝く者の逝くに任せて而して我逝かず、我の逝くに任せて而して逝く者は卒に未だ嘗て逝かずして眞理が出で、こゝに相對觀は破らずしておのづから破れるのである。

以上は極めて素朴であるが佛教的思想を汲みつつ組織立てられた譚嗣同の認識哲學とでも名づくべき思想の概要であるが、彼は前にも言つた様に「日新」といふ語を標榜して中國の革命、民族平等を提倡してゐるので、以上の如き思想は此の新しい運動を裏づける理念であると言つてよいと思ふ。然らば彼の所謂日新といふことは如何なる意味であらうか。彼は、逝くことに反して觀ることを日新と名づける。孔子は「故きを革め去り、鼎に新を取る」といひ、又「日々に新たなる、之を盛徳と謂ふ」といつてゐる。それ善は日新に至つて止まり、惡は日新ならざるに至つて止まるのである。天は新たならざる時は何を以て生じ、地新ならざれば何を以て運行し、日月新たらざれば何を以て

光明があり、四時新たならずとせば何を以て寒暑するか。以太も新でなかつたとせば三界萬法は滅する。孔子は「改過」といひ、佛陀は「懺悔」をいひ、耶蘇は「認罪」といつてゐる。之は新といふ意味である。孔子が「已ます」といひ、佛が「精進」といひ、耶蘇が「天國は近きあり」と言つたのも新にして又之を新にするの謂であつて、「新」といふことは群教の公理である。然るに何故に今の世の保守家は斷々として變法革命に反對するのであるか。彼等變法反對家は性情の私に蔽はれて天の生をふさぎ、地の運行を扼し、日月の光明を蔽ふものであつて、四時の交迭を亂し、百産萬靈の芸芸をころし、亡學亡教亡教を恤まずして不生不滅の眞理に戻るものである。不仁の甚しきもので、殘朽不靈の廢物以外の何物でもない。彼等は動もすると「古を好む」のだと告げる。然しそれは古にして好む可きかも知れぬが今日の人に其は何の必要があらうか。

孔子は書經を刪定する時、唐虞以前を斷ち切り、詩經は三百篇に止めた。然し猶ほ早歲には周代の制作に従つたが晩年道が行はれず、涕を獲麟に掩うてからは、變法でなくては不可であることを默知し、こゝに發憤して春秋を作り悉く古學を廢し今の制に改めたのである。何處に「古を好む」といふことがあつたらう。孔子改制考の著者康有爲は、今の論語の述而第七は當に默而第七でなくてはならぬ、今の様に之を述而としたのは漢の劉歆が勝手に改めたので述而不_レ作。信而好_レ古。竊比_ニ於我老彭_一。

といふ十四字も劉歆の竄入である。孔子は
我非_ニ生而知_レ之者_一。敏_ニ以求_レ之者_一也。

と言つた。この生知と敏求と相反對して文義が正しい。中に好古の二字があつては語意の連貫がない。これは正しく劉歆の竄入したものであるといつてゐる。

康有爲は文字で「古」に従ふものに佳い意味のものはない。例へば苦、枯、楷、骨、辜、固、疐、疒、癩、酒、沽、姑等の如きを見ても解るといつてゐる。

我々は古を好む者が何を去り、何に従ふとするのかを知らない。歐米諸國は新を好んで興つた。日本も之に倣つて其

の衣食や嗜好を變へた。亞、非、澳の三洲は古を好むを以て亡んだ。中國も古制に依據してゐたのでは其の死亡は肩
腰に在るとせねばならぬ。果して然らば日新は何に本づくかといふと以太の動機である。あの雷を見よ。虚空都て一
物も無い處から忽ち雲雨相値うては陰陽の兩電を含み、やがて宇宙山川之が爲に戰撼する。それは亦暴とも謂ふべき
であるが、それに繼いで甘雨となり和風となり、萬物任運自得し、年豊かに凡てが生成する。これこそ以太の一動に
由る所であつて、之を仁の端と謂はねばならぬ。

この動を喜ぶといふ所が西洋が偉大な發展をなした所以であり、五大洲に覇たり得た原因である。今中國は靜によ
つて亡びんとしてゐる。西人は活動を喜んで堅忍不撓である。救世を以て心としてゐる耶蘇の教にそれがある。惟々
耶蘇教のみではない。孔子教固より然りである。佛教は此点尤も甚しい。威力といひ奮迅といひ、勇猛といひ大無畏
といひ、大雄と曰つてゐる。又此の數義を一括してその象徴を獅子に取つて居り、密を言へば、之を濟ふに必ず顯を
以てし、止を修すれば必ず之と偕に觀を以てしてゐる。以太の動機が日新の變化をなすに當つては能く之をとゞめる
ものはあり得ないのである。然るに世の論者の中には、佛教と老莊の別を混同し、山林習靜といふことを佛教とし、
佛を詆つて頑空とし斷滅となし、九十六種の外道としてゐる。而も佛豈然らんやである。その靜止の如く見えるのは
其の活動を善くし、徧く一切衆生を度せんことを欲するからである。更に精しく言へば動即靜であり、靜即動なので
ある。尤もこの動とか靜とかの對立さへも無いのである。故に善く佛を學ぶものは震動、奮勵して雄強、剛猛であら
ねばならぬ。

以上は譚嗣同の「仁學」における前半の思想概要である。記してこゝに到る。現代の我が佛教家にして、取つて以
て自ら頂門の一針となさずして可ならんやと謂ひたいものがある。

(未完)