

康有爲における「元」の思想

——西洋近代知識・思想受容の一考察——

小林 寛

序

アヘン戦争以来、中国は西洋世界からの政治・経済・軍事等の圧迫を顕著に蒙ることになった。このようなウエスタン・イムバクト⁽²⁾により、中国の思想家たちにも西洋社会の存在が強く認識され、西洋の文化・思想にも意識が向けられた。

ウエスタン・イムバクトへの思想的対応としては、西洋社会の文化・思想を無視ないしは排除⁽³⁾しようという動きや、洋務派の動きなどもあるが、これとは別に、伝統思想を重視しつつ、西洋思想にも積極的に触れ、思想を開陳しようとする動きがある。本稿では、その動きをとる代表的思想家である康有爲をとりあげた。

康有爲の著作全体には明らかに西洋近代知識・思想の影響がみられる。従って、彼の思想における西洋近代知識・思想の影

響と、その影響下での西洋近代知識・思想の位置づけとを研究することは中国思想における近代を明らかにするためにも意味あることと思われる。本稿では康有爲の思想における西洋近代知識・思想の位置づけに焦点を定め、特に、彼の思想体系形成において基層的部分であると考えられる「元」の思想を中心として、考察を進めた。

尚、一項では「元」の理念的性格と質的性格、二項では「元」の働き（神⁽⁴⁾の働き）、三項ではその両者「元」と「神」との結合、四項では「大同」への根拠としての「元」、五項では同じく「大同」への根拠である「楽」の思想を、それぞれとりあげて述べることにする。

一、「元」の理念的性格と質的性格

まず、「元」が康有爲の思想の基層的部分を形成するものであることについて若干述べる。

康有爲の著作中「元」について端的に考への表出されているのは次の箇所である。

「太一とは太極である。すなわち元である。形なくして起り、形があつて分かれ、天地を造起する。天地の始めてある。『易』のいわゆる『乾元統天』である。天地陰陽四時鬼神は、皆、元が分かれ、うつり、変化(した)ものであり、万物はこれをもととして生じた。(太一者太極也、即元也、無形以起、有形以分、造起天地、天地之始、易所謂乾元統天者也、天地陰陽四時鬼神皆元之分轉變化、萬物資始也)〔8〕

「元とはちやうど原のごとくである。その意味は天地の終始によりそつているということである。だから、ただ人だけは、終始があつても生は必ずしも四季の変化に應じない。だから元は万物の本であつて、人の元もここに有る。(元猶原也、其義以隨天地終始也、故人唯有終始也生不必應四時之變、故元者爲萬物之本、而人之元在焉)〔9〕

「何休は「元とは氣である」という。『易緯』には「太初は氣の始めである」という。(何休謂元者氣也、易緯謂太初爲氣之始)〔10〕

「元とは氣のことである(元即氣也)〔11〕

右の諸例によると、康有爲は「元」とは太極であり、万物の本であり、造起の主体であり、氣であると把握している。一方、

『大同書』においては「元」は「太元」と表現され「元氣」とも表現されている。筆者の考えでは「太元」は「元」の理念的側面を示し、「元氣」は「元」の質的根拠としての側面を示すものとみることが出来る。

「太元」が理念的側面を示すという理由については、第一に、「浩氣を太元に分ち(分浩氣於太元)〔12〕」という用例があることにより、康有爲は「氣」と「太元」とを(同じものとしつつも)事実上、分けて考へていたことを指摘できる。第二に、まず「太一」とは太極であり、すなわち元である。(太一者太極也、即元也)〔13〕との用例より、彼は「元」と「太一」と「太極」とを同じものと扱っていたことがわかる。その上で、彼が「元と太極と太一」とは得て見ることができない、(一方)見ることが出来るものは必ず二となる、だから陰陽と言つて太極と言わない。(元與太極太一、不可得而見也、其可見論者必爲二矣、故言陰陽而不言太極)〔14〕ということを併せ考へると、「元」の概念には、「いわば、抽象的なし形而上的・理念的側面が含まれている。また、のちに述べるように、「元氣」は質的な根拠としての側面を示すものとみることが出来るが、その点からすると、「太元」は理念的側面をひきうけるものということになる。〔15〕

そこで次に「元氣」が質的根拠としての側面を示すという理由であるが、まず「浩浩たる元氣が天地を造起する(夫浩浩元氣造起天地)〔16〕」「(天と人とは)その浩氣を太元に分ち(其分浩氣於太元)〔17〕」「元氣が人に降つて(元氣之降於人)〔18〕等の用例によつて、「元氣」が「天地」「人」の質的根拠となつてい

とがわかる。また、「氣」については、「元は氣である(元即氣也)」¹⁹「万物は皆天より出で、皆天に直ちに隸したがう、人とは同氣一體である(萬物皆出於天、皆直隸於天、與人同氣一體)」等の用例より、万物の質的素材でもあると解せられる。²⁰なお、「氣」と「元氣」とを比べた場合、「元氣」は上記用例のごとく、「天地」「人」という、万物の中でもより根源に近いものの質的根拠として用いられることにも留意する必要がある。

以上、「太元」も「元氣」もともに「元」の思想に由来するものであった。而して「元」とは現にある世界の存在を根拠づけている形而上者であると言うことができる。

☆

以上の発想はどこに由来するのか。「元」と「氣」の関係については何休の『春秋公羊解詁』を指摘できる。

「元とは氣である。形なくして起り、形があつて分かれる。天地を造起し、天地の始めである。(元者氣也、無形以起、有形以分、造起天地、天地之始也)」²¹

何休は漢代の今文学者である。康有爲は清代の今文学者である。康有爲は『春秋董氏學』でも、「何休は元とは氣であるという(何休謂元者氣也)」²²と、何休を引いて自説を開陳している。彼が『孔子改制考』を著して本文の優位を説いていること²⁴も併せて考えると、康有爲は自ら公羊今文の学者としての矜持を示して、何休に依拠し、公羊春秋の中心概念のひとつである「元」という言葉を用いて自らの形而上学を形成したのではないかと考えられる。

「元」の形而上的的性格は歴史的にみたとき、董仲舒によつて『春秋』に関係づけられて形成されたものであるが、「元」は「氣」であるとして、質的にとらえるのは何休が最初である。ところで康有爲は「元」は「太極」であるとも言っていたが、もともと、易の中心概念である「太極」を「氣」であると解釈することが鄭玄の注にあり、又、『漢書』「律曆志」²⁵にもある。そして後漢のこれらの説では、何休の「元」も易の「太極」も質的なものであつて理念的なものではない。何休の「元」は「はじまり」を意味するものであり、「氣」は万物の質的根拠を示すだけである。その意味では康有爲は何休の思想を転換して、「春秋」における真理としてあつた董仲舒の限定的「元」とは異なつて、より一般的方向に開かれた形で、「元」に理念的性格を付け加えているのである。一方、康有爲が「元」とは「太極」のこととする点について質と理念との問題として考えてみると、宋代には周敦頤を始めとして朱子等により「太極」に既に理念的性格が付け加えられていた点を指摘しうる。そして康有爲の、「太極」とは「元」である、との主張は、「元」に宋代以来の説である「太極」の理念的性格を持ち込んでいることにはかならない。彼は一足とびに漢代今文学に依拠するのではなく、中国思想の伝統を踏まえた上で自説を形成しているのである。従つて「元」に形而上性を措定することは、中国伝統思想を継承するものである。康有爲の「元」の思想は、理念的側面と質的側面とにわたつて、中国伝統思想の論理に依拠して述べられたものであつた。

二、「元」の働き——「神」について——

一項では、理念的・質的に、天地を造る主体・根拠としての「元」について述べたが、二項では「元」の、万物を造起する働きと、世界を「大同之世」に至らせる働きとについて考察したい。

「元」の働きについて述べるとき、以下の部分が重要であるので、一段を全文引用する。なお康有爲は以下の文中で孔子の言を引いているが、康有爲はこれを肯定しているのであるから、それは彼の論理として扱えてよいと思われる。

「そもそも、浩浩たる元気が天地を造起する。天とは一物の魂質であり、人もまた一物の魂質であり、形に大小があるといつても、浩気を太元に分ちあつたことは、しずくを大海からくみだしたのと同じであり、何ら異なっていない。孔子は言われた。『地は神気を載せる。神気は風霆²⁹であり、風霆が形を流いて、庶物が露われ生じる』と。神とは知ある電である。光電はよく伝わらないところがなく、神気もよく感じないところが無い。鬼を神にし、帝を神にする。全神と分神とは、元のことと人のこととである。かそけく、たえなることだ、神に触があることは。物に神のないものがなく、物に電のないものがない。神とは知気であり、魂知であり、精爽であり、靈明であり、明德であり。このいくつかは名を異にしているが、実(実体)は同じ

である。覚知があれば吸攝がある。磁石でさえそうである。ましてや人においては(言うまでもない)。「忍びざる」とは吸攝の力である。だから仁と智とは同じく蔵れられるときは智が先となり、仁と智がともに用いられるときは仁を貴いとするのである。(夫浩浩元氣、造起天地、天者一物之魂質也、人者亦一物之魂質也、雖形有大小、而其分浩氣於太元、挹涓滴於大海、無以異也、孔子曰地載神氣、神氣、風霆、風霆流形、庶物露生、神者有知之電也、光電能無所傳、神氣能無所不感、神鬼神帝、生天生地、全神分神、惟元惟人、微乎妙哉、其神之有觸哉、無物無電、無物無神、夫神者知氣也、魂知也、精爽也、靈明也、明德也、數者異名而同實、有覺知則有吸攝、磁石猶然、何況於人、不忍者吸攝之力也、故仁智同藏而智爲先、仁智同用而仁爲貴矣。)³¹

右によれば、「地は神気を載せる。神気は風霆であり、風霆が形を流いて庶物が露われ生じる(地載神氣、神氣風霆、風霆流形、庶物露生)」とあり、従つて、神気が形を流いて庶物が露われ生じる、つまり、「神気」は庶物を生成する要因としての働きを持つといえる。

では「神」とは何か。右引用文中で「神」を説明するのは次の諸文である。

「神とは知ある電である(神者有知之電)」³²

「神とは知気であり、魂知であり、精爽であり、靈明であり、明德であつて、このいくつかは名を異にしているが実

は同じである(夫神者知氣也、魂知也、精爽也、靈明也、明德也、數者異名而同實)³²

「光電はよく伝わらないところがなく、神氣もよく感じないところがなく(光電能無所不傳、神氣能無所不感)³³

」物に電のないものがなく、物に神のないものがない(無物無電、無物無神)³²。

いずれの文にも「電」ないしは「光電」がかかわっている。

「知氣」も『禮運注』において「知氣とは靈魂であり、ほぼ電氣と同じであり、物には皆これがある(知氣者靈魂也、略電氣物皆有之)」として「電氣」とかかわりあるものとしている。

「魂知」の「魂」、「靈明」の「靈」、「精爽」の「精」についても『禮運注』に「人の精靈の感ずる所は、上^{かみうた}は元氣虚無に通じ、その精誠を致して以てこれ(元氣虚無)に合し、その品物を繁くして以てこれを索ぎ、以て電が通じる(人之精靈所感、上通元氣虚無、致其精誠以合之、繁其品物以索之、以電通)³⁴とあり、「電」とかかわる概念であることが知られる。つまり、「知氣」「魂」「靈」「精」非「電」非「神」というつながりでは考えていた。先の引用において「光電」―「神氣」、及び「電」―「神」と、対句を用いて表現していたことも「神」は「電」と近いものであることを示唆する。

以上のことをさらに詳細に理解するためには「エーテル(以太)について考えることが有効であると考えられる。康有爲においては、エーテル(以太)と電とはかわりあつて述べられるからである。エーテルの語はギリシア語のアイテール(αἴθερ)

に由来する。しかし康有爲の言うエーテル(以太)は西洋古代の思想によるエーテル³⁵ではなく、西洋近代科学の思考の産物としてのエーテルの概念によるものである。

十七世紀の物理学説においては、エーテルの概念が重要な役割になつていた。フックやホイヘンスにおける光の波動説においては、エーテルが光を伝える媒質であると考えられた。ニュートン³⁶にあつても空間を満たすものとしてエーテルが考えられた。十九世紀になると物理学説においては光の波動説が確立され、エーテルはやはり光の媒質であると考えられ、その後、ファラデーとマクスウェルの近接作用論、ヘルツの電波発生の理論からの電磁場の理論が確立されるに及び、エーテルは電磁作用の媒質として宇宙の基本的構成要素とされた。この知識が康有爲や譚嗣同に受け入れられて彼らの思想を形成する一つの要素となつていたのである。なお、エーテルについての説は、一八七七年のマイケルソンとモーリーの実験、及び、一九一〇年代の相対性理論の出現により、現今の物理学説からは姿を消している。³⁸

ではそのエーテルの概念は康有爲の著作にどのように受け入れられているか。エーテルについて比較的くわしく述べられているのが『孟子微』の告子篇に相当する条における注釈である。

「金類は熱を伝え、電氣は遠くへも通ずる。その則により、故に電線は声を伝え、言を伝える。人が万物より貴いといふのは、その秉彝の性がたたく懿徳を好むためである。これを好むといふのは、磁が鐵を引き、芥が針を引くよう

に、その以太(エーテル)の含むところがよく懿徳と合して之を撰る(ひきよせる)からなのである。(ちようど)陽電と陰電とが相吸うようなものである。(金類傳熱電氣通達、因其則故可爲電線傳聲傳言、若夫人之貴於萬物、其秉彝之性獨能好懿徳好之云者如磁之引鐵、芥之引針、其以太之所含能與懿徳合而攝之、如陽電陰電之相吸也)³⁹

「人に忍びざるの心は仁である。電である。エーテルである。人人は、皆これをもっている。だから、人性という。

(不忍人之心仁也、電也、以太也、人人皆有之、故謂人性)⁴⁰

康有爲におけるエーテルは、光や電の媒質としてのみあるのではない。宇宙の基本的構成要素であると西洋近代科学知識で考えられていたエーテルに、中国思想において存在にあまねくゆきわたっているとされる「氣」を重ね合わせ、それを懿徳をひきよせる人性として位置づけるのである。エーテルは電の媒質としてよりは、むしろ電そのものとして扱えられる。そして電は知をもてば「神」としてあまねく存在者にゆきわたる(「神者有知之電」「無物無電」)。それは、世界のすべてを人が覚知する根拠となる。覚知があれば仁があるわけだから(「覚知があれば吸摂があり(有覺知有吸摂)」、「吸摂は忍びざるの心であり(吸攝者不忍心也)」、忍びざるは仁の端である)⁴¹。従って、西洋では物理的なものだったエーテルに倫理的価値までもが付加されているのが康有爲におけるエーテルの概念である。⁴²すると「電」の性格も明らかになる。上記の例にあって、「電」とはまず、「電気」であった。「電」なる語は中国の伝統におい

ては「かみなり」⁴³のことであったが、康有爲は、そこに、西洋近代科学知識にもとづく「電気」を付加している。⁴⁴又、『自編年譜』光緒九年に「大かたおさめた西学の書は声、光、化、電、重学、及び各国の史志、諸人遊記であり、皆涉^かわつた。(大攻西學書、聲、光、化、電、重学及各國史志、諸人遊記皆涉焉)⁴⁵

と述べられており、彼の著作中「電」は西学を強く想起させる概念といつてよい。しかしさきにもとおり、康有爲は「知ある電(有知之電)」を「神」とし、それを西洋の近代科学知識にもとづく説明を行つてはいるものの、これは「電」によつて「神」の実態を類推しようとするものであった。端的に言えば、康有爲の「電」の理解は、西洋近代科学知識に由来するものではあるが、西洋近代科学知識そのものではない。先の「忍びざるの心は仁である、電である、以太である。(不忍之心仁也、電也、以太也)」等の例にもみられる如く、その周辺にはいつも中国の伝統的概念がまわりつき、また、「電」「以太」の内容には、倫理的価値が盛り込まれている。このことは「光電」―「神氣」、「風霆」―「電」の対比においても言え、康有爲が西洋近代知識を中国伝統思想の論理の中に導入することによつて、単なる知識としてだけでなく、思想として彼なりに生かして發展させようとしていたことがわかる。

以上より、「神」とは、以太あるいは電によつて説明できる、存在にあまねくゆきわたつて、知覚を持つものである、と扱われよう。「知覚」は「仁」につらなるために、「神」は徳の性格までも持つことになる。

次に「神」がどのように働いているかについて考察したい。

第一に「神」には万物を生成する働きがある。それは既に述べたところの「神氣は風霆であり、風霆が形を流き、万物が露われ生じる⁽⁵¹⁾」という文が示している。しかし、康有爲は『大同書』においては万物の生成における神の働きについては「孔子閒居篇」のこの文を引くに留めている。万物の生成よりも、「大同」に至ることの方が関心事だったからである。

そこで第二に、「神」には吸撰の働きがあることについてみてもみる。康有爲においては、「元」とは「氣」であり、「氣」は万物の質的素材であった。万物は等しく「氣」により成り立っている。と同時に「元」の働きたる「神」も「全神(すべての神)は元である(全神……惟元)」との言により、「元」に由来する。万物は質の根拠と働きの根拠を同じく「元」に依拠していることにより、人はこの世のすべてと感合しうるのである。このことは「神氣はよく感じないと感合しない(神氣能無所不感)」なる言によっても傍証しうる。特に人は「脳筋は尤も靈であつて、神魂は尤も清であり、明らかに、その物や非物が身に感入することは尤も繁夥、精微、敏捷であり、適・不適が尤も著明である。(脳筋尤靈、神魂尤清、明其物非物之感入於身者、尤繁夥、精微、敏捷、而適不適尤著明焉)」という存在である。「神」とは「知氣」であり(「神者知氣也」)、⁽⁵²⁾ 覚知があれば吸撰がある(「有覺知則有吸攝」)のだから、「神」によつて吸撰がある。「忍びざる」は吸撰の力(「不忍者吸攝之力也」)であつたから、こつして人間における吸撰は「不忍心」としてあらわ

れる。「神」は万物を生成したのち、一方的に拡散を進めるのみではなく、人間の「覚知」を根拠づけ、「不忍心」によつてこの世を「大同」に向かわせる力ともなるのである。

三、「元」と「神」との結合

一、二項において理念的・質的根拠としての「元」と、「元」に根拠づけられる「神」の働きについて述べたが、三項ではその両者の結合について考察したい。そのために、天と人とは何からできているかを手掛りとする。

先に述べた如く、「天」とは一物の魂質であり、人もまた一物の魂質であり、形に大小があるといつても、浩氣を太元より分かちあつたことは、しづくを大海からくみとつたのと同じであり、何ら異なっていない(天者一物之魂質也、人者亦一物之魂質也、雖形有大小、而其分浩氣於太元、挹洩於大海、無以異也)。⁽⁵³⁾

つまり、「天」と「人」とは素材を同じくしており、その素材とは①「氣」であり、②「魂質」である。又、「全神とは元のことであり、分神とは人のことである(全神分神、惟元惟人)」⁽⁵⁴⁾とも言っているから、「人」の素材は、③「神」でもある。これらの関係をまとめるなら「氣」は質的側面より把えているものであり「神」は働きの側面より把えているものであり、「魂質」はその両者を媒介するものとしてあるといえる。つまり「氣」はそれぞれの存在者に個別的なものであり「神」は「元」の働きとして観念的であり、形而上的特性を持つ。そしてこの個別

と形而上とを媒介するものが「魂質」と扱えられるわけである。魂質という言葉を見ると「鬼神」の面を「魂」がうけ持ち、「氣」の面を「質」がうけ持ち、その両者の言で合成されているということになるだろう。

では「魂」とは何か。『禮運注』に「思うに魂靈精氣と魄質形体とが合会して後に人となる（蓋魂靈精氣與魄質形体合會而後成人）」とある。また、「人の精靈の感ずる所はかみつたは元氣虚無に通じ、その精誠を致して以てこれ（元氣虚無）に合し、その品物を繁くして以て之を索ぎ、以て電が通じる。電はどうして合しないことがあるか。魂魄に重蒿悽愴があることにより、発して聖人を昭明することをなすのだ。（人之精靈所感上通元氣虚無、致其精誠以合之、繁其品物以索之、以電通、電何爲不合哉、以有魂魄蒿悽愴發爲昭明聖人）」とも言う。

さらに「すべて鬼神を祭祀するのは皆靈魂の礼である。もし知気がなければ祭祀は廢さるべきである。あるいは知氣の不滅を知って、ただ神を尊んで鬼を蔑むのは、よく淫祀をすていてるといつてもまだ物の性を尽くしてはいないのだ。ましてや親を念い、祖を敬い、義が忘れることができないうことであるのは（いうまでもない）。（凡祭祀鬼神皆是靈魂之禮、若無知氣則祭禮可廢也、或知知氣之不滅而但尊神而蔑鬼雖能掃棄淫祀、未爲盡物性也、況念親敬祖、義不忍忘者乎）」などにより、魂とは「知氣」「電」を持つものとして考えられていることがわかる。これは、「神」と「魂」との性質が近似していることを示す。というのは、「神は知ある電」であるからである。魂はまた「精

靈の感ずる所は上は元氣虚無に通じ、品物を繁くして以て之を索ぐ」ものであるから、形而上的存在と個別とを媒介しているものということもできる。又、「魂」と「神」との性質が近似している点と、「氣」は質を示す面を持つていることから、その両語の合成である「神氣」も、「魂質」と同様の働きを持つと考えられる。すなわち、「神氣」も「魂質」も、形而上的存在と個別の両面にわたるものであり、それらを媒介するものであり、また、そういうものとして用いられる概念である。なお、二項に述べたように、「神氣」の「神」、「魂質」の「魂」は、「電」によっても説明されるものである。

四、「大同」への根拠としての「元」

ここでは、「元」は「神」をも根拠づけ、「神」は吸撰の力を持つことで、世界を「大同」させる力を持つていることを論述する。すなわち「元」の思想は、康有爲が理想とする「大同之世」を実現するための形而上的根拠とも言うべき側面があるということである。

まず「元」はすでにみたような形而上的性格に対応して宗教的性質ともいべきものを与えられている。次の例はそのことを示す。

「思うに天地の本は、皆、氣より運く。孔子は天地を空中の細物とした。ましてや天子にあっては（そうであることは言う迄もない）。だから本（根本）を元であると推せば、

天を統べる（存在である）ことによつて万物の本であるのだ。天地を終始するのは、もともと混沌をきわめることにより来つてゐる。一核で枝葉の体を含み、一卵で元黄の象を具えているようなものである。核卵の始もまた本がある。無臭、無声であり、至大、至奥である。孔子は此の大理をあらわすのにこれを春秋の第一字に託したのである。だから一を改めて元としてゐる。これが第一義である。老子のいわゆる道、バラモンのいわゆる大梵天王、キリスト教のいわゆるヤハウエはこれに近い。けれど元が統天の精であると云うのには及ばない。（蓋天地之本、皆運於氣、孔子以天地爲空中細物、況天子乎、故推本於元、以統乎天、爲萬物本、終始天地、本所從來窮極混茫、如一核而含枝葉之體、一卵而具元黄之象、而核卵之始、又有本焉、無臭無聲、至大至奥、孔子發此大理、託之春秋第一字、故改一爲元焉、此第一義也、老子所謂道、婆羅門所謂大梵天王、耶教所謂耶和華近之而不如言元統天之精也）⁶⁷

また康有爲に於ては、同じく「大同」へ至るために「仁」⁶⁸の概念も重要な役割を担なつてゐる。

「一切の仁政は皆忍びざるの心が生ずることによつてゐるのを知る。万化の海を爲し、一切の根を爲し、一切の源を爲し、一核にして參天の樹を成し、一滴にして大海の水を成す。人道の仁愛、人道の文明、人道の進化が太平大同に至るのは皆ここから出ている。（知一切仁政、皆從不忍之心生爲萬化之海、爲一切根、爲一切源、一核而成參天之樹、

一滴而成大海之水、人道之仁愛、人道之文明、人道之進化、至於太平大同皆從之）」⁶⁹

このことは弟子の梁啓超も述べてゐる。

「先生の論理は仁の字をもつて唯一の宗旨としてゐる。もつて世界の立つ所以とし、衆生の生ずる所以とし、家國の存する所以とし、礼義の起つ所以としてゐる。一つとして仁に本づかないものはない。（先生の論理、以「仁」字爲唯一之宗旨、以爲世界之所以立、衆生之所以生、家國之所以存、禮義之所以起、無一不本於仁）」⁷⁰

康有爲は「忍びざるは吸摂（不忍者吸攝）」であるとしてゐた。この「忍びざる」の心は『孟子』以来、儒学では仁の端である。従つて右にみた「仁」は論理的に吸摂の力を持つ。又、「神とは知氣である（神者知氣也）」⁷¹「覚知があれば吸摂がある（有覚知則有吸摂）」とのさきにもた論理により、神―知―吸摂の関連が導かれ、「神」は吸摂の力を持つことになる。さらに「全神は元である（全神……惟元）」⁷²ことからすると、「神」も「元」に由来することになる。こうして、元―神―知―吸摂―仁という連鎖が成立する。また、「仁」は「大同」への根拠たるものであったから、従つて、この論証から「元」は「大同」へ至るための根拠であることが導かれる。梁啓超は「大同が根拠としてゐる原理は、衆生がもともと性海を一にし、人類がみな同胞であることだ。（大同根據之原理、以爲衆生本一性海、人類皆爲同胞）」と述べてゐるが、これは「元」の論理を端的に要約したみことな説明であるといえよう。また、康有爲自身もみず

からその思想を悟った時の事について幻想的・詩的な表現を用いて次のように語っている。

「秋冬に独り一樓に居て、すべての縁を澄絶し、俛読仰思して十二月になった。悟る所は日に深くなり、顕微鏡の万数千倍することに因って、虱を視ると輪の如くであり、蟻を見ると象の如くである。こうして大小斉同の理を悟った。

電機光線が一秒に数十万里(すすむこと)より、久速斉同の理を悟った。至大の外はなお大なるものがあり、至小の内はなお小なるものがあることを知る。一を剖いても尽きることとはなく、万を吹いても同じではなく、元氣の混命にもとづいて、太平の世を推す。……………(中略)……………この道は元を以て体とし、陰陽を以て用とする。(秋冬獨居一樓、萬縁澄絶、俛讀仰思、至十二月、所悟日深、因顯微鏡之萬數千倍者、視虱如輪、見蟻如象、而悟大小齊同之理、因電機光線一秒數十萬里、而悟久速齊同之理、知至大之外、尚有大者、至小之内、尚包小者、剖一而無盡、吹萬而不同、根元氣之混命、推太平之世、……………(中略)……………其道以元爲體、以陰陽爲用)」

ところで、康有爲が「大同」への根拠として「元」を把えた、契機は右の引用文にあるように顕微鏡と電機光線とによっている。康有爲は新たに得た西欧の自然科学的知識に激発されて、独自の万物斉同論を展開しているのである。すなわち、康有爲が「悟った」のは「大小斉同」「久速斉同」の「斉同」の理であり、それを根拠づけるものとして「元氣」が措定されてい

た。そしてその思想体系の基層には「元」が捉えられて、その思想は展開するのだが、その契機として、西洋近代科学があったのである。又、「仁」についての右引用中に「人道之進化」という語があるが、右の「元」に内包される発展的变化の始まりとしての性格とも考え合わせて、その点では康有爲の思想形成への「進化論」の影響を指摘できる。進化論を含め、西洋近代知識・思想の影響の詳細については本稿では扱わず別の機会に譲るが、西洋近代知識・思想を彼の思想体系の中に矛盾なく組み込むための、その基層的思想・概念装置として「元」が措定されていたのであったといえよう。

なお、「元」の万物の本としてのあり方がバラモンの大梵天王や、キリスト教のヤハウェに比せられる点については、むしろ「元」の思想が形成された後に、「元」を用いてこれらの思想を参酌していると解される。

五、「楽」の思想

四項において「大同」への根拠としての「元」について述べたが、五項では「大同」への根拠としての「楽」の思想について「元」の思想とのかかわりを中心に述べたい。

「元」の思想は世界が「大同之世」へ至ることに於いて、存在物とそこに働く力との根拠であり、「楽」の思想は「大同之世」へ至るために必要な、「改制」が求められること、についての根拠である。

「大同之世」が理想世界であることは次の言に表れている。

「それはただ大同太平の道を行うだけであるのだ。あまねく世法を觀ると、大同の道を捨てて生人の苦を救い、その大業を求めようとしているけれども、殆んどてだてがない。

大同の道は至平であり、至公であり、至仁であり、治の至（最高のもの）である。善道があるといつても、これに加えるものはない。（其性行大同太平之道哉、徧觀世法、舍大同之道而欲救生人之苦、求其大業、殆無由也、大同之道、至平也、至公也、至仁也、治之至也、雖有善道、無以加此矣」⁽⁸⁴⁾

そのことはさらに「苦界を去つて極樂に至る（去苦界至極樂）」⁽⁸⁵⁾が「大同之世」をさして言われる所からもわかる。その「大同之世」へはいかにして到達するか。「小康の後は進むのに大同を以てする（小康之後、進以大同）」⁽⁸⁶⁾との言があるが、現在の「小康」から「大同」へ至るための具体的施策としてじつは

「改制」が求められているのである。何故「改制」が必要か。それは、「改制」の道を知り、現状を改めることなしには人々は永く苦の道に従うことになってしまうからである。康有爲において制度とは、聖人が人事時勢の自然にしたがって法をたてるものと考えられている。しかし、その聖人のたてた法も、時勢風俗の旧によつて定められたものであり、大勢が既に定まつて、長く継続すると遂に圧制的な道義となり、こうして、始めは相扶植し、保護する善法であつたものが、終には至だ抑圧的、

至だ不平の苦趣となる。このために「改制」をおこなつて、

苦より人々が救われる必要が生じてくる。こうして康有爲は孔子の「改制」を述べることになる。

「神明である聖王孔子は早くからこれを慮り、これを憂えた。だから三統三世の法を立て、抛乱の後は易わのりに升平・太平を以てし、小康の後は進むのに大同を以てした。曰うことには『窮すれば則ち變ず』と。曰うことには『その会通を觀、以てその典禮を行つ』と。思うに深く慮つて道を守る者は、變を知らないで永く苦の道に従うのである。（神明聖王孔子早慮之憂之、故立三統三世之法、據亂之後、易以升平、太平、小康之後、進以大同、曰窮則變、曰觀其會通以行其典禮、蓋深慮守道者不知變、而永從苦道也」⁽⁸⁵⁾

變を知らなければ永く苦の道に従つたままとなるのであるから、變を知り「改制」を知ることが苦を去り「大同之世」の「樂」に至る道を知ることになる。

では「樂」とは具体的にはどういうことか。それを明らかにするために「樂」は何によつて存在するかについて述べたい。これを示すものが次の言である。

「そもそも生物の知あるものは、脳筋に靈を含んでいる。

その物・非物と触遇すると、宜があり不宜があり、適があり不適がある。その脳筋において適でありしかも宜であるものは、神魂はこのために楽しみ、その脳筋と不適・不宜であるものは、神魂はこのために苦しむ。（夫生物之有知者、脳筋含靈、其與物非物之觸遇也、即有宜有不宜、有適有不

適、其於腦筋適且宜者則神魂爲之樂、其與腦筋不適不宜者則神魂爲之苦」⁸⁶

右によれば、「樂」と「苦」とは知覚にかかわるものであり、外部の物や非物と接触するとき、人間の内部では脳筋においてその宜と不宣と、適と不適とを弁別する。弁別されたその宜と不宣と、適と不適とに応じて神魂は樂苦する。脳筋と神魂とは分けて述べられているが、「脳筋は靈を含む(脳筋含靈)」⁸⁷からじつは不離の關係にあり、脳筋は腦の具体的存在を示し、神魂は腦の働きという觀念的なものを示すと考えられる。一方、三項において、「神」とは覺知によって吸撰し、「大同之世」に至らせる働きを持つことをみたが、これと併せ考えると「神」の覺知とは、物・非物に応じて、その宜・不宣、適・不適を弁別し、樂苦を覺知することである。又、神の覺知によって吸撰がおこるのだから、「樂」は吸撰のひとつの顯現である。そして吸撰は忍びざるの心であつたから、「樂」は他をいつくしむ、つまり仁とかかわってくることになる。ここにおいて「樂」は個人内部の覺知としてのみならず、他者への仁という面を持つことになる。すなわち「樂」の思想の要請からしても、他より苦を去り樂に至らせること、つまり「改制」が求められることになる。又、それは「永樂を神魂に求める(求永樂於神魂)」⁸⁸と述べられる所より、永遠の樂でもあることになる。康有爲の思想における「樂」とは、単なる快樂ではなく、「神」とともにあることで永遠でもあり、しかも仁である「樂」である。仁の具体化は人を「樂」にする施策であり、それゆえに施策は、

「その術は人のためにその樂を増益すること以外にない。(其術不過爲人增益其樂而已)」⁸⁹「普天の下に生ある徒は、皆、樂を求めて苦を免れることをもってするだけである。他の道はない。(普天之下、有生之徒、皆以求樂免苦而已、無他道矣。)」⁹⁰「かの人道というものは、人に依ること道となる。人に依る道は苦樂だけである。人のために謀るとは、苦を去つて樂を求めるだけで、他の道がない。(夫人道者依人以爲道、依人之道苦樂而已、爲人謀者、去苦以求樂而已、無他道矣。と、「樂」にかかわつて述べられることとなる。

なお、康有爲が「改制」をすべての人に施しうる理由としてあげるものは、すべての人が樂を求めるといふ一般的經驗にもとづくものであつた。これは次の言に表れている。

「彼は至苦を履むのではない。思うにその苦樂の長短大小を權はかっているのだ。だから甘んじてその小苦短苦を行つて、以てその長樂大樂を求めろのだ。彼は生老病死を苦とする。だから、まさに、その不苦であつて至樂であるものを求めようとする。(彼非履至苦也、蓋權其苦樂之長短大小、故甘行其小苦短苦以求其長樂大樂也、彼以生老病指爲苦、故將求其不苦而至樂者焉)」⁹¹

「基督の樂は天国にあつて、だからまたその身を土木とする。清教徒は苦行して食はず、山に棲んで居を閉ざすのは、またまるで仏教徒のようだ。(基督樂在天國、故亦土木其身、其清教徒苦行不食、棲山閉處、亦猶佛者焉)」⁹²「だから、普天の下に生ある徒は、皆、樂を求めて苦を

免れることをもつてするだけである。他の道はない。(故
普天下、有生之徒、皆以求樂免苦而已、無他道矣)」

右によれば、この世で苦を求める者も、永遠の樂を求めるために苦を求めているのだから、結局、樂を求めていることに変わりはないことになる。それは洋の東西を問わない。しかも求められている「樂」は「至樂」「大樂」「長樂」である。すべての人が「忍びざる」心を持ち、すべての人が「樂」を求めるならば、「至仁」「治之至」である「大同之世」は、求めないではいられないこととなる。康有爲における「樂」とは、「神」とかわつて理解すると、「仁」であり、永遠であり、すべての人が求めるものである。

☆

「樂」の思想は何に由来するのか。「樂」と不可分なものは「改制」である。つまり先の引用文中の語、「変」にあたる。「樂」の語は『易』の繫辞上傳の「樂天知命」¹⁰⁴及び『春秋公羊解詁』哀公十四年¹⁰⁵にその淵源を見出しうる。「変」は『易』の繫辞下傳の「窮則變」が典拠である。「変」については、又、「三統三世」と言い、「小康大同」と言い、それぞれ『春秋公羊解詁』と『禮記』『禮運』篇とに典拠がある。康有爲が、これら「變化」を内容に持つ思想を重視しているのは、中国伝統思想の中に進歩を述べている思想を見出そうとするからであり、すなわちそこに、西洋近代の「進化論」を念頭に置いていることがわかる。「三統三世」「小康大同」なども康有爲の目からすると、進化的論的概念が既に中国にあつたということになる。ひとこと添

えるならば「樂」の思想においても「功利主義」との関係がみのがせない。これらは華夷思想に類する問題の一つと言える。この事の詳細については別の機会に改めて述べたい。

まとめ

康有爲の基層的思想と考えられる「元」の思想における西洋近代知識・思想の位置についてまとめる。「元」の思想の、理念的側面と質的側面とにわたつては、中国伝統思想にもとづいて、その思想が構築されている。これに対し、「元」の働き、すなわち「神」については、康有爲は以太・電・光などの語を用いながら、中国伝統思想の概念をより明確に詳しく述べようとする。また、それらの西洋由来の語には同時に、中国の伝統的思想・概念が付加される。すなわち、それらの語は「知気」「魂知」「精爽」「靈明」「明德」等、中国伝統の概念と差し換え可能な形で提出されているのである。「元」の思想の構造は中国伝統思想によって形而上的部分が形成され、西洋近代知識・思想は副次的に位置づけられていると言えよう。康有爲は西洋近代知識を中国伝統思想の論理の中に導入することによって、知識としてだけでなく、思想として彼なりに発展させていた。

しかし、康有爲が思想を形成する、その契機については別である。「元」の思想においても、顕微鏡、電機光線の知識がその形成の契機であつた。また、進化論などの影響も見逃せない。

「大同」への発展的变化、働きを述べねばならないとき、進いや光電の概念が重要な役割を担っていたからである。

とまれ、康有爲は西洋近代知識・思想の影響のもとに、その思想展開の道を進みはじめたのだが、そうした西洋近代の知識・思想を彼の思想体系の中に矛盾なく組み込むための、その根本的概念装置として、万物を斉同ととらえる「元」の思想を措定していたのであった。

註

- (1) アヘン戦争は一八四〇年―一八四二年にわたっておこった。戦争は清の敗北に終わり、一八四二年に南京条約が成立した。これを機として中国の半植民地化が進められた。
 - (2) 思想的なウエスタン・イムパクトもある。それは政治・経済・軍事等外的なウエスタン・イムパクトと相俟って形成されると言えよう。「ウエスターン・インパクト」の語は、後藤基巳著『明清思想とキリスト教』に見える。
 - (3) 排外運動とも呼ばれる。アヘン戦争後は特に排英運動として活発であった。思想としてよりも外的運動としての性格が強い。『近代中国』第12巻「清末排外運動の研究」に詳しい。
 - (4) 洋務派は最初、夷務派とも言われる。いわゆる中体西用論はこの派の人々の説だとされる。変法派はこれに対して変法、すなわち制度も変化させてゆこうとするものである。
- 「洋務派」の語は、小野川秀美著『清末政治思想研究』によった。
- (5) 仏教思想も唐宋間に著しく中国化され、清末の思想状況においては中国伝統思想と位置づけられる。
 - (6) 康有爲の思想における西洋の影響は思想ばかりでなく、顕微鏡、光、電等の知識の影響があり、「西洋近代知識・思想」と記述した。
 - (7) 『易』「乾」に「象曰、大哉乾元、萬物資始、乃統天」とあり、この「萬物資始」の解釈、すなわち「万物はこれをもととして生ずる」をここにも用いた。
 - (8) 『禮運注』康南海先生遺著彙刊(宏業書局)五三頁。以下特にことわらなければ、康南海遺著彙刊による。
 - (9) 『春秋董氏學』二三四頁。
 - (10) 『春秋董氏學』二五四頁。
 - (11) 『康先生口説』
 - (12) 『大同書』(龍田出版社)四頁。『大同書』について以下特にことわらなければ龍田出版社本による。
 - (13) (12) 参照。
 - (14) 『春秋董氏學』二四〇頁。
 - (15) 造る側から言えば「浩浩たる元氣」が「天地」を造起する。造られる側から言えば天と人とは、その浩氣を太元より分けるのである。これからしても「元氣」と「太元」との概念の上下関係を考えるならば、「元氣」よりも「太元」の方が上位である。

(16) 『大同書』 四頁。

(17) (16) 参照。

(18) 『禮運注』 五三頁。

(19) (11) 参照。

(20) 『禮運注』 五三頁。

(21) ただし「氣」には「天地之間有陰陽之氣、常漸人者、若水常漸魚也、所以異於水者、可見與不可見耳」、『春秋董氏學』二四〇頁等、人間とは区別され、氣それ自体で存すると把握えられる場合もある。又、「素材」の語は後藤延子著「康有爲の大同世界像」によった。

(22) 『春秋公羊解詁』 隱公元年の注

(23) 『春秋董氏學』 二三四頁。

(24) 康有爲は「太極」の語ではなく、「元」の語で万物の根拠を示そうとしている。これは宋学の朱子よりは、公羊学の何休に拠ろうとしたことを示す一例である。

(25) 『孔子改制考』では古文は劉歆らの偽作だとしている。

(26) 重沢俊郎著『周漢思想史研究』

(27) 惠棟著『新本鄭氏周易』参照。「極中之道、淳和未分之氣也」とある。

(28) 『漢書』「律曆史」「太極元氣、函三爲一」とある。

(29) 風といなづまのことである。

(30) 『禮記』「孔子閒居」篇。

(31) 『大同書』 四頁。

(32) この部分に挙げる4例はいずれも『大同書』(31)参照。

(33) 『禮運注』 二五頁。

(34) 『禮運注』 三三頁。

(35) キリシア語のアイテールは、土水火空気の四元素に対して、天体を成している第五元素とされる。

(36) ニュートンは波動説には反対していた。

(37) 譚嗣同におけるエーテル(以太)の論は「仁學」に述べられている。康有爲は『孟子微』一〇八頁において「不忍人心仁也、電也、以太也」と言い、「電」と「以太」とを並記するが、譚嗣同は区別している。譚嗣同の以太説については、坂出祥伸著『中国近代の思想と科学』、原田正己著『康有爲の思想運動と民衆』参照。

(38) 以上の部分は『哲学事典』(平凡社)『科学の事典』(岩波書店)によった。

(39) 『孟子微』 一四六頁。

(40) 『孟子微』 一〇八頁。

(41) (31) 参照。

(42) (31) 参照。

(43) (31) 参照。

(44) (31) 参照。

(45) 『大同書』 六頁に「愛與覺之大小多小爲比例焉」と述べられてある。

(46) この事は譚嗣同も同様である。ただし、ドリューシユらの新活力論が、その前提にあったことには注意しなくてはならない。坂出祥伸著『中国近代の思想と科学』参照。

- (47) 『説文解字』によれば「電、黔易激耀也、从雨从印」とある。
- (48) 中国、又は日本において electricity を誰が最初に「電」又は「電気」なる訳語をあてたかについては調査中である。
- (49) 『康南海先生自編年譜』一三頁。
- (50) (40) 参照。
- (51) (31) (30) 参照。
- (52) (31) 参照。
- (53) (31) 参照。
- (54) 『大同書』七頁。
- (55) (31) 参照。
- (56) (31) 参照。
- (57) (31) 参照。
- (58) (44) 参照。
- (59) (31) 参照。
- (60) 『禮運注』三八頁。
- (61) 『禮運注』三三頁。
- (62) 『禮運注』二七頁。
- (63) 『禮運注』二五頁に「知氣者靈魂也、略同電気」とある。「知氣」はほぼ「電気」と同じとされている。
- (64) 「大同」の語は『禮記』「禮運」篇に出典がある。
- (65) 『春秋董氏學』二三四頁に「列子謂天地空中之細物」とある。
- (66) 『春秋』の経文を「一年春一月公即位」「元年春王正月」とあけて、「一」と「元」とについて説明している。
- (67) 『春秋筆削大義微言考』(上)三一頁。
- (68) 「仁」は「元・神」の思想によって根拠づけられており「元」と関連する。
- (69) 『孟子微』一〇八頁。
- (70) 康有爲をさす。
- (71) 梁啓超著『康南海傳』二二頁。
- (72) 『大同書』四頁。
- (73) (72) 参照。
- (74) (72) 参照。
- (75) (72) 参照。
- (76) 『康南海傳』二七頁。
- (77) 『康南海先生自編年譜』一四頁。
- (78) 坂出祥伸著『中国近代の思想と科学』
- (79) 「楽」の思想にあつてもキリスト教思想等について同様のことがある。
- (80) 『大同書』一一頁。
- (81) 『大同書』癸部の題目。
- (82) 『大同書』一一頁。
- (83) 「改制」については別府淳夫著「康有爲の思想―改制について―」参照。
- (84) 『大同書』一一頁の内容。
- (85) 『大同書』一一頁。
- (86) 『大同書』七頁。

- (87) (86) 参照。
- (88) (31) 参照。「有覺知則有吸攝」「不忍者吸攝之力也」とある。
- (89) 梁啓超著『康南海傳』二七頁参照。
- (90) 『大同書』八頁。
- (91) (62) 参照。靈魂について述べ、知気は不滅であると言っている。
- (92) 『大同書』八頁。
- (93) 満天のことである。
- (94) 『大同書』九頁。
- (95) 『大同書』七頁。
- (96) 苦行する人をさしている。
- (97) 『大同書』八頁。
- (98) ビューリタンのことである。
- (99) 『大同書』一〇頁。
- (100) 満天のことである。
- (101) 『大同書』九頁。
- (102) 『大同書』一一頁。
- (103) 『易』繫辭上傳に「樂天知命故不憂」とある。
- (104) 『春秋公羊解詁』哀公十四年の経文に、「其諸君子樂道堯舜之道與、末木亦樂乎堯舜之知君子也」「以君子之爲亦有樂乎此也」とあり、注にも「樂」を述べている。
- (105) 康有爲の著作中には「進化」の語が多く見出せる。