

Philosophy の訳語をめぐる中江兆民の立場に 関する一考察

A study of Nakae Chomin's perspective on Philosophy translation

林 美 茂 ・ 趙 敏

Lin Meimao, Zhao Min

中国人民大学哲学院

School of Philosophy, Renmin University of China

E-mail: mimolin1230@yahoo.co.jp

Abstract

Nakae Chomin is a maverick existence in Modern Japan. He adopted the traditional East Asian wording “Rigaku” (Lixue) to translate “philosophy” instead of translating this concept from Western learning into “Tetsugaku” (Zhexue) as the popular translation by the academic circles in Meiji period. However, he finally accepted “Tetsugaku” in his two books before death and showed a compromising attitude towards his lifelong persistence, while at the same time left the assertion that “Japan has no philosophy”. Nakae Chomin's position of “Rigaku” originated from his understanding of Sinology and the philosophical inclination for materialism and his compromise was due to that he was unable to change the reality of modern Japanese society and academic circles on the one hand, on the other hand it was a sign showed the end of Confucian Classics Studies' (Jingxue's) position that dominated East Asia for two thousand years. Since then, in East Asian academic circles, the philosophical paradigm derived from the West has become the academic mainstream, and has been generally accepted by people in modern China, Japan and even in East Asian academic circles.

Key words: Nakae Chomin; Philosophy; Rigaku; Tetsugaku

初めに

ご存知のように、philosophyの翻訳に関しては、中日両国において近代まで「哲学」なのか「理学」なのかという議論があり、最終的には学界がほぼ「哲学」でこの訳語を採用し、使ってきた。日本では、「哲学」の立場の代表は当然この概念の訳者である西周、一方「理学」に拘り続けたのは中江兆民である。実は、明治前期の日本の学界には、「理学」をもって「philosophy」を理解していた学者も多く、『明六雑誌』を開けば、中村正直、西村茂樹、阪谷素らは「哲学」ではなく「理学」を用いている。明治中期になると、もっとも代表的なのが中江兆民である。漢学出身の中村正直や西村茂樹らが、「理学」への思いが大きいあまりに重きを置くのは分かるが、フランス留学から帰国し、西洋学術の洗礼を受け、「東洋のルソー」と褒めそやされた中江兆民が「理学」に拘ったという点は、もっと深く考えるべきであろうと思う。しかし、未だに学界がこの問題に対して深い考察をしたことはなく、ただ一般常識として人々に知られているのは、中江兆民が「理学」に拘り続けただけである。表面上ただ単に「philosophy」の翻訳をめぐる違いに見えるこうした問題は、実際には、西学の勢い東進に対する日本の学界が、東アジアの学術伝統をどのように見直すべきか、或いは、いかにチャンスをつかみ、近代化の道を選ぶかという大問題なのである。

西周も「philosophy」を「理学」と翻訳できることは認めていたが、自分で作った新しい言葉「哲学」を選んだ。中江兆民はそれと異なり、『維氏美学』（1883-1884）、『理学沿革史』（1886）、『理学鉤玄』（1886）といった初期のいくつかの訳著、著書の中で「理学」を用いて「philosophy」の翻訳や叙述を行い、それは後期の『道徳学大原論』（1894）にいたっても同じである。彼はこの時期、別の人による二つの哲学著作、即ち菅了法『哲学論綱』と甘屈子『哲学新論』に対して序を書き、『哲学新論』が「哲学」「理学」の別に言及していなかったため、書名を借用して「序于甘屈子所著哲学新論曰」と述べた中に、「哲学」を一度だけ使っている。¹⁾ 一方、『哲学論綱』の序を書いた時、彼は明確に「理学」の概念で「philosophy」の訳語とし続けた。彼は「理学即チ世ノ所謂哲学」と述べている。²⁾ この「序」において、彼は哲学者を「理学者」、「理学士」、「理学家」と表現し、古今東西の哲学論著などを「古今東西理学ノ書」として、ただ直接にこの本に言及する場合にのみ、「菅了法君ノ茲ニ『哲学論綱』ノ著有ル所以ナリ」のように、書名に使われた表現をそのまま用いただけである。中江兆民の生涯全ての著作において、晩年最後の二作『一年有半』

1) 中江兆民『中江兆民全集』第17巻、東京：岩波書店、1986年、第53頁。明治22年1月18日『経世評論』4号に掲載。

2) 中江兆民『中江兆民全集』第17巻、第29頁。題名の「菅了法『哲学論綱』序」は明治20年6月に書かれた。

『続一年有半』だけに「哲学」という表現が使われ、またこの概念を用いて自身の「哲学」の立場、即ち「ナカエニズム」という哲学思想を説き明した。そうだとっても、最後の著作『続一年有半』においては、依然として両者を併用している。これらのこともあって、中江兆民の思想を前期と後期の二段階に分ける学者もおり、前期を「理学」、後期を「哲学」に対応させている。³⁾ 当然、この区分为理に叶っているかどうかというのは、検討しなければいけないところである。

それでは、なぜ中江兆民は「理学」と訳し続けたのか？そして後から「哲学」の訳を受け容れた原因はどこにあるのか？また最後に妥協したにも拘わらず、「日本に哲学なし」と断言したところに一体どんな意味が込められているのか？こうした課題が拙論における考察の中心となる。

一、中江兆民の理解する「Philosophy」

中江兆民の「philosophy」に対する理解に関して、比較的集中的に展開されているのは彼の代表作の一つ『理学鉤玄』である。⁴⁾ 「日本で一番はやい哲学概論」（小島祐馬）だと評され、明治初期代表的な西洋哲学の概論と称される⁵⁾ この著作によって、中江兆民の「philosophy」に対する理解を知ることが出来る。この著作は「兆民にとって最初の著書と言ふべきもので、……兆民の著作活動に向けての第一歩に当るものである」（松本三之介⁶⁾）と考えられている。（というのも、これ以前、彼は主に翻訳に力を入れている。1882年『民約訳解』、1883年『非開花論』、1883-1884年『維氏美学』、1886年『理学沿革史』など）。幸徳秋水の回想によれば、『理学鉤玄』は中江兆民が真剣に執筆し、哲学用語に関して推敲を繰り返した産物なのだ。彼は、「其著『理学鉤玄』は先生が哲学上の用語に就て非常に苦心を費した」⁷⁾と述べている。

『理学鉤玄』の「第一章：理学ノ意義並ニ旨趣」の冒頭、中江兆民はまず「philosophy」に対する自分の考えを以下のように述べている。

「フィロゾフィー」ハ希臘言ニシテ世或ハ訳シテ哲学ト為ス、固ヨリ不可ナル無シ、

3) 船山信一『中江兆民の哲学的唯物論』、『中江兆民全集』月報6、東京：岩波書店、1984年4月、第3-4頁。

4) この本には、単に西方の学界が出版した哲学史を概ね紹介し、特にクーザンなどの影響を受けると言われることがあり、勿論中には、中江兆民が著述した部分もかなりある。このため、彼は「本書博ク諸家ヲ蒐採シテ、文ハ則チ別ニ結撰シテ初ヨリ原文ニ拘泥セズ、此レ其著ト称シテ訳ト称セザル所以ナリ」、また「著者一己ノ見ハ少モ其間ニ屢ル有ラズ」（『理学鉤玄』凡例）と述べているのである。

5) 松本三之介『理学鉤玄・解題』、『中江兆民全集』第7巻、東京：岩波書店、1984年、第284頁。

6) 松本三之介『理学鉤玄・解題』、『中江兆民全集』第7巻、東京：岩波書店、1984年、第288頁。

7) 幸徳秋水『文士としての兆民先生（評伝）』、『中江兆民全集』別巻、第494頁。

余ハ則チ易経窮理ノ語ニ拠リ更ニ訳シテ理学ト為スモ意ハ則チ相同ジ。

原字ノ意義ニ拠ルトキハ聖哲ノ人ト為ルコトヲ睥フノ意ニシテ、乃チ知ラザル所無キコトヲ求ムルノ義ナリ、蓋シ理学ノ旨趣ハ万事ニ係リテ其本原ヲ窮究スルニ在ルヲ以テ、人能ク斯学ニ得ル有ルトキハ学識淹博ヲ成シテ所謂聖哲ノ人ト為ルコトヲ得、是レ理学ノ語中云々ノ意義有ル所以ナリ。

今日世俗ノ称谓ニ在テハ聖ト云ヒ賢ト云ヒ哲ト云ヒ専ラ道德ノ盛ナル処ヲ指ス、博ク学芸ニ通ズルト否トハ必シモ問フ所ニ非ルニ似タリ、此等ノ語ノ本義ニ非ルナリ、試ニ看ヨ、孔子ヤ釈迦ヤ希臘ソクラットヤ皆所謂聖哲ナリ、而シテ凡ソ当時ノ學術ニ於テ皆通達セザル所無シ、独德行ヲ修シノミニ非ルナリ。

……、……

凡ソ此等ハ皆所謂事物最高層ノ理ニシテ之ヲ窮究スルハ即チ理学ノ事ナリ。⁸⁾

以上の引用は本章の冒頭内容である。まずはっきりと、この本でいう「理学」は世間での所謂「哲学」であることを表明し、「フィロゾフィー」はギリシャ語であると指摘しつつ、ギリシャ語では元々「聖哲ノ人ト為ルコトヲ睥フノ意」、「理学ノ旨趣」は「本原ヲ窮究スル」にあり、「学識淹博ヲ成シテ所謂聖哲ノ人ト為ルコト」と説明している。そしてここでの「聖哲」が誤解を受けないように、「聖哲」が道徳的なことだけでなく、むしろ「博ク学芸ニ通ズル」ことを指し、「凡ソ当時ノ學術ニ於テ皆通達セザル所無シ」としている。中江兆民の「philosophy」に対する上述の理解は、古代ギリシャ人が「philosophia」という学問を開いた本義に基本的に符合すると言ってよいだろう。それは彼が言うように、理学の「其旨趣タル必ズ諸種學術ノ相通ジテ原本スル所ノ理ヲ講求シテ以テ事物ノ最高層ノ処ニ透徹スルニ在リ」⁹⁾、また「事物最高層ノ理ニシテ之ヲ窮究スルハ即チ理学ノ事ナリ」¹⁰⁾と、ここで述べられている「原本スル所」あるいは「事物最高層ノ理」とは、西洋哲学の言い方では、世界万事万物の「本原」(arche) 或いは「存在」(on) とは何かを探求する学問である。

ただ、彼はここで「philosophy」を「聖哲ノ人ト為ルコトヲ睥フノ意」と述べており、些か本筋からそれている。この概念は「知を愛する人」(philosophos)、即ち我々の言う「哲人」を言っているのではなく、専ら「知を愛する」(philosophia) ことそのものを指しているのだ。もし彼があげている「聖哲」の意味するところからすれば、西周が用いた「哲学」の翻訳も当然成立する。したがって、彼は「哲学」の訳語に反対しているのではなく、「philosophy」の理解に「理学」を好んで用いたというだけに過ぎない。「philosophy」の本義

8) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第13-14頁。

9) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第15頁。

10) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第15頁。

の解釈から突然「知を愛する人」の解釈に向かったのは、両者を一緒にして簡単に述べるためであった。まさにこのため、「聖哲」の説明にあたって、孔子や釈迦牟尼、ソクラテスが例として登場したのだ。さらに、彼の聖哲の人の理解は、基本的に古代ギリシャの「哲人」存在にたいする定義、即ち「哲人」がただ倦むことなく知を愛する点で常人と異なっているだけでなく、道徳的にも非常に優れていること、に符合している。¹¹⁾ しかし、注目すべき点は、彼の「哲人」に対する理解が実は本当の認識に至っていない、つまり「知を愛する者」と「知を有する者」との区別が明確になっていないことだ。

よって、彼がここで最も重要な問題を見落としていることが分かる。それは「知」と「不知」に対する理解が曖昧ではっきりしないということだ。彼は「philosophy」を探求対象の「其本原ヲ窮究スルニ在ル」だと理解しており、これは「philosophy」に関する通曉であって、当然問題はない。一方、「聖哲ノ人ト為ルコトヲ睇フノ意」を解釈するときに述べた「知ラザル所無キコトヲ求ムルノ義」、「凡ソ当時ノ學術ニ於テ皆通達セザル所無シ」の中の「知」、「通達」をどのように理解するのか、明らかに曖昧な認識があるのだ。聖哲の人が求める「知ラザル所無キ」は、彼らが知を有する人であることを意味しており、したがって彼は三聖人（孔子、釈迦牟尼、ソクラテス）を「皆通達セザル所無シ」の人とすることができるのである。こうした理解は中国哲学における「聖人」の存在、即ち「聖人、生まれながらにしてこれを知る者なり」という基本思想に符合するかもしれない。しかしながら、西洋の「philosophy」における「聖哲の人」とは、ただ「知を愛する人」であって、「知を有する人」ではないのだ。¹²⁾ 論理的に言うと、知を有する者は、既に知があるため、もう知を探し求める必要はない。ただ知を有するか否か、または自分の「無知」に対して自覚がある人だけが、知を求める欲を持ち、倦むことなく真知を探求するのである。したがって、「哲人」は「知を有する者」ではなく、その最高の存在でさえも「知を愛する者」でしかない。これは古代ギリシャ人が「philosophy」という学問を開いた根本である。しかし、中江兆民はこうした認識の深さには到達していない。まさにこのため、彼は「理学」というものが、様々な学説が入り乱れている学問と考え、こうした「古来諸説ノ相容レザル」現象が現れる根本的な原因がどこにあるのか、いまいち深く理解できていないのである。例えば、彼は以下のように述べている。

理学ハ凡ソ學術ノ中ニ就イテ最広博ニシテ最高遠ナル者ナリ、古来諸説ノ相容レザル者続々発シ来リ、其最相類スル者ト雖モ細ニ之ヲ察スルトキハ必ず相異ナル所有ル

11) 参照：プラトン『国家』500b-501d、『プラトン全集』第11巻、藤沢令夫訳、東京：岩波書店、1976年。

12) 参照：林美茂『中日対「哲学」理解的差異与趋同倾向』、『北京大学学报·哲学社会科学版』2014年第4期、第40-41頁。

ヲ見ル、蓋シ尋常學術ノ如キハ其目的單一科ノ事項ニ止マリ、又其講求スル所ノ事項皆吾人ノ五官ニ耳、目、鼻、口、触ノ五官ニ由リテ考驗スルコトヲ得、又其物至微至細ニシテ直チニ五官ニ由リテ考驗スルコトヲ得ザルトキハ、学士輩巧思有ル者精緻ノ器械ヲ創造シテ以テ五官ノ及バザル所ヲ助ク、望遠ノ鏡ヤ抽氣ノ罩ヤ其他百般ノ器械日月益々精ヲ極メ、是ニ於テ乎學術益々進闡シ、前日大家ノ未ダ知ラザル所若クハ疑フテ未ダ決セザリシ所モ煥然氷積シテ庸衆人ト雖モ之ヲ知ルニ至ル、若夫レ理学ニ在リテハ然ラズ、古來諸說壘ヲ對シテ相攻撃シテ勝負ヲ決スルニ由来シ、然ル所以ノ者ハ他無シ、理学ノ事項タル其最高層ノ巔ニ至ルトキハ、已ムコトヲ得ズ推測ヲ以テ法式ト為シテ、復タ考驗シテ之ガ証ヲ挙グルコトヲ得可ラズ……¹³⁾

この一段の中で、中江兆民が「理学」と「尋常學術」の違いに注目していることが分かるが、何故この違いがあるのか、彼はその原因に達する根本的認識や理解がない。「理学」に関して、彼はここで述べる中で、理学にはいろいろな学説があり「其最相類スル者ト雖モ」、そこに「相異ナル所」もある。而して「尋常學術」は、人間の感覚、即ち「耳、目、鼻、口、触ノ五官」を通しての探求で得るところがあり、たとえ感覚器官を超越している認識能力、即ち上の文章で述べられた「五官ノ及バザル所」に出遇った時、「精緻ノ器械ヲ創造シテ」、之を通して認識に至ることができ、「未ダ知ラザル所若クハ疑フテ未ダ決セザリシ所モ煥然氷積シテ庸衆人ト雖モ之ヲ知ルニ至ル」という。こうしたことから、彼はその原因が「理学ノ事項」にあり、ただ「推測ヲ以テ法式ト為シテ、復タ考驗シテ之ガ証ヲ挙グルコトヲ得可ラズ」、即ちこの段の引用文前後で説かれている理学が、「事物最高ノ理」を徹底的に究める必要があるが、こうした「理」は「深微奥衍」で理解が易しくないことが原因である。よって、彼の結論は「凡ソ學術ノ類モ一定不易ノ目的無キハ莫シ、独リ理学ニ至リテハ学士輩ハ異議ヲ立ル在リ、其旨趣ノ深微奥衍ニシテ把住シ易ラザルガ為メナリ」¹⁴⁾であった。ここにおいて、中江兆民がただ言っているのは、理学の探究対象が「深微奥衍」もので、認識が非常に難しく、理解するのが簡単ではないからこそ、いろいろな異論が出るということである。だが、「理学」の探求対象、即ち万物の根源は結局万物の内にあるのか、それとも万物の外にあるのか？人間の探求を通して、難しくても最終的にはやはり理解が可能なのか？それともこうした探求対象は、万物の存在を超えているので、求めても決して理解できない存在なのか？このような問題は、中江兆民の哲学認識においては明らかに不明確であった。

実は、西洋哲学の探究の歴史において、探求対象の存在に関して、また探求を通して最

13) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第15-16頁。

14) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第17-18頁。

終的に理解できるか否かというのは、様々な考えがある。例えば、こうした存在は探求を通して理解が可能であるはずだと考え、いわゆる「普遍定義」の追求ということが現れた（ソクラテス）。これと反対に、存在それ自身が存在するか否かはそれ自身にとって不可知であると考え、したがってその人間に対しての現れによってしか、こうした現れが真実であることを信じるしかない、という「尺度説」（プロタゴラスの「人間は万物の尺度である」）が出現した。この考えの違いが、後に現れる様々な哲学的立場へと発展していった。所謂機械論、目的論、懐疑論、存在論、観念論、唯名論、唯実論、唯物論、唯心論などである。中江兆民も『理学鉤玄』において西洋哲学の歴史に対して「定断派」（ドグマチズム、独断論、教条主義）と「懐疑派（セプチシズム、懐疑論、懐疑主義）」の二大区分に分け、「懐疑論」からさらに「純懐疑説」と「半懐疑説」（後に批判主義と折衷主義に発展）に分け、また「定断派」からは「実質説」（いわゆる唯物論はここに属する）と、「虚霊説」（いわゆる観念論、或いは唯心論はここに属する）に分け、¹⁵⁾そして『理学鉤玄』の中で「観察智（理論智）」と「実行（踐）智」の違いを述べている。¹⁶⁾しかし、注目すべきは、彼がさらに哲学の中の形而上学の探究を述べるに当たって、それを「神理○原理学」¹⁷⁾と呼んでいることだ。彼は以下のように述べている。

原理学トハ理学科中最高層ノ巔ニシテ事物ノ粗迹ヲ去リテ其精粹ノ処ヲ求ムルコトヲ主トス、即チ神及ビ精神不滅ノ理、世界万物ノ本根ヲ究ムルコト正サニ此学ノ事ナリ……茲ニ原理学ノ語ヲ掲出スルハ他ニ非ズ此学ノ科中自ラ神理ヲ該スルガ故ナリ。¹⁸⁾

この段の叙述を見ると、中江兆民は超越的存在に関する探求を述べようとしているようだが、少し考えると、彼は依然として視点を現象世界の事物の中に置いており、さらにこうした探求の対象を人間の思考理念の世界の中に考えている。彼は「神ノ意象ハ儼然印証シテ天地万彙ノ中ニ在リ深く人心思念ノ奥底ニ存シテ得テ排除ス可ラズ」¹⁹⁾と言う。まさにこのため、彼はプラトンに話が及んだ際、「プラトン以来学士輩相踵イデ興ル者、各々神ノ斯世ニ存スルノ説ヲ主張シテ之レガ徴ヲ挙ゲテ、其言人々殊アルモ意ハ則チ相同ジ」²⁰⁾と説明し、彼は最終的には超越的存在に関して語らなかつたのだ。

ご存知のように、プラトンの形而上学が探求していたのは超越的存在の「イデア」、「エ

15) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第19頁。

16) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第170、181頁等

17) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第89頁。

18) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第89頁。

19) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第89頁。

20) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第90頁。

イドス」であり、こうした存在は我々の感覚世界、すなわち中江兆民が言う「斯世」には存在しない。当然、アリストテレスの形而上学において、プラトンの「二世界論」の超越的存在としての「イデア」、「エイドス」に反対しようとして、これらの存在が個別の事物、即ち「実体（ウーシア）」内部に在る（内なる形相）と考えたが、そうであれば、超越的存在を探し求める必要はもちろなくなる。しかし、アリストテレスはついに超越的存在意義を持った「純粹形相」の探求課題から脱することはなかった。このため、形而上学を「神学」と名づけ、「質料」を持たない永遠現実態の「純粹形相」を探求の最高の対象としたのである。中江兆民はこの二人の師弟の哲学の違いを比較した時、相応する問題に言及し、「第六章:智、反省の智、覚」の中の「推理の智、良識、想像」という部分で、直接プラトンとアリストテレスの後継者達を比較した。中世のプラトンの後継者は「実存説」（即ち「唯実論」）を提唱し、「凡ソ草木禽獸人類等一切総合ノ意象ハ実ニ其物有リテ存スト」と考え、一方、アリストテレスの後継者は「総合ノ意象ハ特ニ物ノ名称タルニ過ギズ、此草木若クハ彼禽獸ヲ外ニシテ別ニ所謂草木若クハ禽獸ナル者有ルニ非ズ」、よって「空名説」（即ち「唯名論」²¹⁾と呼ばれていることを指摘している。我々はここで、中江兆民が哲学における最高の探求対象に対して超越的な認識を持っているように思ってしまう。しかしながら、彼の「意象（イデア）」存在に対する理解からは、実はそうでないことがすぐにわかるのだ。彼は「意象の本原」存在が良知の中にあると考えており、「諸種ノ意象ノ中ニ本来ノ意象ハ皆吾人ノ生ナガラニシテ知ル所ニシテ乃チ良智ノ中ニ存ス」²²⁾と述べている。もしこのような「意象（イデア）」が人間の良知の中に存在しているのであれば、もはや超越的存在であるはずはなく、ただの人間の「思考内存在」（中江兆民のいう「思念」の中）であるにすぎない。これは明らかにプラトンの考えと違っている。プラトンの「イデア」は思考の中の存在ではなく、真実存在（ontos on）である。また我々人間の感覚世界には存在せず、現象界を超えて存在する哲学探究の究極的对象なのである。

まさにこうした理解に基づいているからであろうか、あるいは中江兆民が哲学におけるこのような超越的存在の独立存在意義を全く受け入れていないために、彼は後世の所謂「唯物論」の哲学的立場に傾いていき、この超越的存在を、人間の「観念」の中の存在、即ち彼の言う「良知」における「思念」の産物として認識している。まさにこのため、彼がこの本の最後に「実質説（唯物論）」の内容を概説するにあたって、「虚霊説（観念論）」を批判する考えが現れ、自身の哲学的立場を間接的に表明した。彼は「虚霊説ハ専ラ良智ノ推測ニ資リ庶物ヲ外ニシテ別ニ所謂神ト吾人ノ精神トヲ講求スルコトヲ主トス、実質説ハ考驗ニ徴シ実迹ニ証シ世界庶物現ニ循フ所ノ衆理ヲ抉出スルコトヲ主トス、……所謂虚霊

21) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第49頁。

22) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第44頁。

説……其旨趣トスル所本ト浮虚ノ意象ニ在ルヲ以テ言人々殊ニシテ甚ダシキハ或ハ相容レザルニ至ル」と指摘し、これに対して、「実質説ハ実施ノ考験ヲ主トスルヲ以テ言論甚ダ妙ナラズ文采甚ダ華ナラザルモ、苟モ得ル有ルトキハ皆不易ノ定理ニシテ彼此相抵シ前後相格スルノ患有ルコト無ク」、これ故、実質説は近代に至って、「駸駸乎トシテ進ミテ其盛ヲ致ス所以ナリ」²³⁾と述べている。

以上のように、中江兆民の哲学的立場は、はっきりとした唯物論への傾向を表している。このため、彼は「philosophy (理学)」における「観念論」探求の要は「浮虚ノ意象」にあり、異なる学説が「言人々殊」であって、「唯物論」は「不易ノ定理」へと達し、「彼此相抵シ前後相格スル」にはなりえないと考えたのである。「philosophy」の学における存在が様々で雑多である根本的原因是、実は前述した「哲人」がただの「知を愛する者」であり、決して「知を有する者」ではないことを、彼がいま一步深く認識することができなかったことは明らかである。つまり、さまざまな学説は絶対の権威を持っているわけではなく、全てはただ探求のプロセスの中で到達した認識であり、そうであるからこそ異なった学説が同時に存在するという現象が起きるのだ、という原因の認識がないのである。

二、「Philosophy」を「理学」と翻訳し続けた原因

上述した中江兆民の「philosophy」に関する理解や立場に対する整理を通して、彼が「理学」と訳したところに特別な意味はなく、「philosophy」が探求する「最高層の理」と中国伝統思想における所謂「格物」「窮理」の「理」という存在の本質な違いを考えていなかったことはすぐにわかる。よって、彼が「理学」をもって「philosophy」を翻訳したのは、単に東アジア哲学伝統においてこれに対応するものとしてもともとあった『易経・説卦』の「窮理尽性以至天命」に源があり、ここから易経の「窮理」の語を用いて、「philosophy」の内包を「理学」と理解したのであった。実は、彼の『理学鉤玄』の「鉤玄」も、韓愈『進学解』の「記事必提其要、纂言必鉤其玄」の一句から採用しており、この本の主旨が「理学」諸説の深意の追求を概論することにあるのがわかる。しかし、中江兆民のこうした翻訳からわかる重要な事実としては、彼が漢学の知識に非常に拘りを持っているということだ。ご存知のように、「philosophy」を「哲学」と訳した西周の漢学も非常に素晴らしいものであり、漢文を書く力もずば抜けていた。彼の『津田真道稿本「性理論」跋文』『開題門』『靈魂一元論』等の文献も全て漢文で書かれている。しかしながら、西周は概念を自ら作り、「philosophy」を「哲学」と訳し、漢学において既にあった「理学」を使用すること

23) 中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第238-239頁。

を避けたのである。こうした僅かな違いの中に、西周と中江兆民の漢学に対するはっきりとした態度の違いが反映されている。中江兆民が「philosophy」を「理学」と翻訳し続けた原因を突き止めるには、まず彼の漢学に対する態度に着目する必要がある。

1、中江兆民の漢学の態度

中江兆民の漢学の態度に関しては、彼が漢文の形式でもって、東アジアの学界で初めてルソーの『社会契約論』を翻訳紹介したことがまず思い浮かぶ。これが著名な『民約論』であり、後に出版された『民約訳解』である。東アジアの漢語文化圏の人々が閲読できるように考え、これを漢文で訳したことで、当時の日本の学界では「東洋のルソー」と誉め称えられたようである。

実は、中江兆民が当時なぜ漢文でルソーの『社会契約論』を翻訳したのかについて、学界は定説を持たない。一般的に言われているのは、彼はその時まさに漢文を勉強している最中であり、漢文の力を高めるために、この翻訳を漢文で行い、漢文を書く能力を鍛錬することができた、というものである。岩波書店1983年版『中江兆民全集』第一巻『民約訳解』「解題」の紹介によると、1877年当時、中江兆民はちょうど元老院権少書記官を辞して、自ら創った「仏学塾」を経営すると同時に、1878年には高谷龍洲の「済美黉」、続いて同時に岡松甕谷の「紹成書院」に入り、漢文を学習している。彼は「済美黉」の塾生が発行している『奎運鳴世録』に『民権論』の漢文訳を数篇発表しており、また「紹成書院」の塾生達を積極的に組織して、岡松甕谷の著作である『常山記談』の漢訳に取り組んだ。(この本は後に『訳常山記談』という名前になっている)これは、彼が岡松甕谷の教える漢文での叙事文の手法に非常に賞賛したためで、先生に対しても「循子之法。雖東西言語不同。未有不可写以漢文者也」と言っている。²⁴⁾ 岡松甕谷のこの本の「自序」に、中江兆民は「遂与二三子謀、取常山記談、相伝訳之」と書いた。²⁵⁾ 中江兆民はここで学んだ漢文叙事文の書き方を、『民約訳解』の翻訳に用いたのである。

しかし、中江兆民が単に漢文能力を高める練習のために『社会契約論』を漢文翻訳したと理解するだけであれば、彼の漢学態度を十分に表わしたことはないであろう。彼は東京外国語大学の校長を辞することこそ、漢学への大いなる肯定の態度を表している。幸徳秋水が明治36年12月20日の『週刊平民新聞』第6号に発表した『故兆民先生追悼会記』の記載によると、この年の12月14日、旧「仏学塾」卒業生及び中江兆民の門人等50名余りが、大阪呉服橋外の柳屋において、中江兆民追悼会を開き、かつての塾生であった安騰謙介がその席上で中江兆民の辞職の理由を語った。明治7年に中江兆民がフランス留学

24) 中江兆民『中江兆民全集』第1巻、第284頁。

25) 中江兆民『中江兆民全集』別巻、第463頁。

を終えて帰国してすぐ、政府は彼を東京外国語大学の校長に任命した。しかし、学校は乱れており、兆民は直ちに改革を行うことを決定した。その意見は二つあり、第一に、学校の教師は錢を用いて招聘され、学生も錢を払って学問を買う、こうした師弟関係では教育は尊重されず廃れてしまう。この関係は必ず改革しなければならない。第二に、教育の根本は学生の徳を養うことであり、外国語や知識を覚えるのはその後のこと。徳を養い、人格を高めなければ、もはや教育とは呼べない、というものであった。それでは如何にして改革すればいいのか？彼は公立の外国語学校では仏教やキリスト教を用いて教育することはできず、国民の道徳や人格修養を維持するのに最も適したものは孔孟の教えであると考えた。彼は「故に孔孟の書を以て、この学校の科程の一に加へるといふのであった」ことが急務であると述べた。²⁶⁾しかし当時の日本は、福沢諭吉派の物質的教育になびいており、文部局に当たって居るのは福沢諭吉派の田中不二麿、九鬼隆一等であった。兆民のこの意見は文部局に出されたものの、結局許可されることはなかった。それ故、「先生は当局と激論の末、潔く辞職して仕舞った。斯くて外国語学校に居られたのは、僅か一ヶ月か二ヶ月に過ぎなかった」。²⁷⁾

この文章以外にも、幸徳秋水は中江兆民が漢学や漢文教育を重視したことを多く書き残している。例えば、『兆民先生』という草稿においても、「先生のご意見では、日本で用ゐてる文章は漢文を崩したもので、その文字は無論支那の文字であるから、文章家になるのには是非共漢字に長じて居なければ真正の文章はかけない、……殊に漢文の長所といふものは、簡潔な文字の中に多くの意味を含ませるのであるから、其文章が強くて又余韻があって人を感動させる力が多い、西洋には及び得ない長所がある」²⁸⁾と語っている。

中江兆民の漢学に対する思い入れは日本の学界では共通の認識であり、福沢諭吉とは鮮明な対比がある。²⁹⁾福沢諭吉の漢学（主に儒学）に対する批判は反駁できない事実であり、それを弁護する学者も学界にはいるが、彼の「脱亜入欧」の提唱は漢学を中心とした東アジア文明の否定的立場を証明している。それに対して、中江兆民は福沢諭吉よりも欧米の学に通じており、そうであるからこそ、漢学文化を中心とした東アジア文明に対する肯定的態度を決めたのである。（これと現在の中国知識界には似通うところがある。国外居住が比較的長い人ほど、往々にして祖国文化が大切であることを理解し、簡単に批判したりしないものである。たまたま国外へ短期で学んだりした者が、外国の良いところに触れ、中国の足りないところと比較し、自国の全てが劣っていると感じて批判することが多い。中江兆民と福沢諭吉の違いに非常によく似ている）。松永昌三の考察によると、中江兆民は長

26) 中江兆民『中江兆民全集』別巻、第487頁。

27) 参照：中江兆民『中江兆民全集』別巻、第486-487頁。

28) 中江兆民『中江兆民全集』別巻、第421頁。

29) 参照：松永昌三『福沢諭吉と中江兆民』、東京：中央公論新社、2001年、第157頁。

きにわたるヨーロッパ留学を通して、漢字や漢学学習の必要性を認識したという。³⁰⁾ そうであれば、このように漢学を受け入れ肯定している中江兆民が、「philosophy」を理解し翻訳するに当たって、漢学の中から対応する概念、即ち「理学」を選んだことは至極当然の選択であったといえる。彼は「三千年来磨きに磨いた支那の文字で幾万という文字で適当な言葉がないといふのが間違ひである」³¹⁾と考えている。

2、唯物論的立場の反映

中江兆民が「philosophy」という西洋からきた概念を「理学」と訳するにあたって、漢学重視にその原因を求める以外に、見逃せないもう一つの大切な理由は、彼の唯物論的哲学の立場である。³²⁾ 「唯物論」を受け入れる立場の中江兆民にとって、伝統漢学における「窮理」の追求と、西洋の「愛智」の学である「philosophy」は本質的な違いはないのであった。「philosophy」の翻訳に「理学」を用いたのは、中江兆民の「唯物論」的立場の反映なのである。

具体的には、もしも唯物論の哲学的立場から出発すれば、中国伝統思想の全てが唯物論に属するというわけではないが、比較的はっきりとした唯物論の傾向はあり、もしそうであれば、当然、中江兆民の理解する西洋での所謂「philosophy」という学問と、基本的には相通じることができるのである。言い換えると、もし中国伝統思想を一種の「唯物論」思想として理解すれば、『易経』での「窮理」、宋学での「格物致知」といった追求は、基本的に「philosophy」の「知を愛する」が探求する対象を、非超越的存在をもって理解する中江兆民の「理学」の立場と相応するのである。唯物論の立場から言えば、両者の探求する対象は基本的に一致しており、ただ東アジアの儒学では「格物」「窮理」と言い、西洋では「知を愛する」と表現するだけで、全ては「致知」の追求の為なのである。中江兆民の唯物論の哲学的立場に関しては、既に分析しており、学界にも多数の論述があるので、こ

30) 松永昌三は「中江が、ヨーロッパでは、ギリシャ・ラテン文字はすでに死文字ではあるが、学術用語のみならず普通語の中でも用いられている、日本の漢字も同様に全廃は難しいとして、漢字・漢学の学習を必要だと主張した」と指摘する。(松永昌三『福沢諭吉と中江兆民』、第63頁。)

31) 参照：中江兆民『中江兆民全集』別巻、第422頁。また、494頁にも似たような内容がある。幸徳秋水は『文士としての兆民先生(評伝)』の中で、中江兆民の教訓を振り返って、以下のように述べている。「先生は常に曰った、日本の文字は漢字である、日本の文章は漢文崩しである、漢字の用法を知らないで文字の書ける筈はない、翻訳などをやるものが、勝手に粗末な熟語を拵へるのは読むに堪へぬ、是等は真に適当な訳語が無いではない、漢文の素養がないので知らないのだ云々。」

32) 中江兆民の唯物論的立場に関して、ある学者は「徹底した唯物論哲学者」と考えている。(参照：李今山『ナカエニズムの示唆』、『中江兆民全集』第17巻・月報16)しかし、この考えには注意が必要で、粗雑しく概括することはできない。知っておくべきことは、早期の『理学鉤玄』においては、中江兆民ははっきりと唯物論的傾向を打ち出しているものの、また「徹底的」だと言えない。例えば、彼は「神ノ意象ハ儼然印証シテ天地万彙ノ中ニ在リ深ク人心思念ノ奥底ニ存シテ得テ排除ス可ラズ」(中江兆民『中江兆民全集』第7巻、第89頁)と考えているように、多少はまだ主観唯心論の要素があり、後になって唯物主義の立場を固め、徹底的な唯物論者になったのである。

ここでは取り上げない。思想傾向の全体からいうと、唯物論は中江兆民の認識と理解の基礎である。こうした傾向は上述の分析において『理学鉤玄』で現れている以外にも、最後の著作である『続一年有半』にさらにはっきりした態度として記されている。例えば、

天道、地獄、唯一神、精神不滅等、煙の如き否な煙なら現に有るが、此等の物は唯言語上の泡沫で有る……³³⁾

理学者の義務否な根本的資格で有ると思ふので有る、故に余は断じて無仏、無神、無精魂、即ち単純なる物質的学説を主張するので有る。³⁴⁾

この二段の意味するところは一目瞭然であり、彼は神や魂といった真実を有する存在の意義を認めておらず、彼にとって、それはただの言葉であり、泡のようなものである。このため、はっきりと「無神論」を主張し、「単純なる物質的学説」を主張した。『続一年有半』の別名『無神無靈魂』からも、中江兆民の無神論の立場がわかる。まさに署名無縁生の作者が言うように、この本は「純然たる唯物論の見地よりして哲学の問題を解かんと試みたるものなり」³⁵⁾である。中江兆民について語り継がれるたくさんのことの中で、彼の臨終前の遺言は広く知られている。中江兆民は一貫して「無神無靈魂説」を主張しているため、臨終前に主治医（岡田和一郎博士）に、自分の遺体を病院に送って解剖し、医学の参考のために使うようにと指示している。また、親類にはいかなる宗教の葬礼も行う必要はなく、解剖後の遺体は直接火葬場へ運び焼けばそれでよいと言いおいた。³⁶⁾ これらも明らかに彼の唯物論的立場の言行一致するところである。

中国伝統思想に関しては、唯物論の角度から理解するようになって久しい。西洋の宣教師が初めて西洋の学界に中国伝統思想を紹介した時、このような認識があった。「中国哲学」(Sinarum philosophus ; Philosophydes Chinois) という言い方は、最初は西洋世界で誕生し、宣教師の文献のいくつかに見られる。マテオ・リッチ (1552-1610) は孔子を「聖哲」、
「中国哲學家」と考え、またブランシュ (1638-1715)、ライプニッツ (1646-1716) にも「中国哲学」を冠名する文献が残っている、ドゥニ・デイドロ (1713-1784) はさらに『百科全書』の中に「中国哲学」(Philosophydes Chinois) の一節を書いた。しかし、欧米人が最初に「中国哲学」を紹介した文献の中で、早期において最も代表的で影響が大きかったのは『中国人の宗教の諸問題』(ニコラス・ロンゴバルディ、1701年フランス語版、初稿ラテン

33) 中江兆民『中江兆民全集』第10巻、東京：岩波書店、1983年、第234頁。

34) 中江兆民『中江兆民全集』第10巻、東京：岩波書店、1983年、第235頁。

35) 無縁生『「続一年有半」を読む』、『中江兆民全集』別巻、第314-315頁。

36) 明治34年12月15日～19日、『東京日日新聞』、『読売新聞』、『毎夕新聞』等に掲載された中江兆民の逝去と解剖、葬礼に関する記事を参照。

語版は1623年)と『中国の哲学者孔子』(プロスベル・イントルチェッタ等、初版1687年、ラテン語版)であり、この2つによる西洋世界の「中国哲学」に関する理解への影響は非常に大きく、上述したライブニッツやディドロの「中国哲学」に関する論述は、この影響の産物である。プロスベル・イントルチェッタ等の『中国の哲学者孔子』は「唯物論」と「唯心論」の2つの認識を同時に含み、ニコラス・ロンゴバルディ『中国人の宗教の諸問題』は中国伝統思想を「唯物論」として理解を進めた代表的文献である。

具体的には、『中国の哲学者孔子』において、「太極」は西洋哲学におけるアリストテレスの「第一質料」に対応すると考えたが、「理」と「太極」は重なる一面もあり、「理」は「太極」よりも理性や形相が強い傾向があった。よってプロスベル・イントルチェッタ等は、「太極」を根本原理とする中国哲学において、西洋の理性、すなわち神のロゴスと重なる要素が存在すると考えたのである。

われわれの哲学者と同様に、(中国において) 純粹第一質料 (*materia prima*) の言葉で理解されるものは、(中国人が) かの太極に名前をつけ加えて、(Li) と呼んでいるものであることが確認される。この言葉は中国人においては、道 (To) と同様に、ラテン語の理性 (*ratio*) と同じくらい広く知られている。さてこの名称が論じられる際、彼らはさらに事物の本質的な差異が、この一つの理性から展開するように、太極の語を説明するのである。そしてこの理性については、つぎのように哲学化される。すなわち、なにかある普遍的なものが、事物を決定すると考えられる、というのである。このことは、同一のものが諸事物の種や個を貫いて入り込んでいるということである。さてより賞賛に値することは、彼らが太極によって正しく第一質料を理解するように、道理 (To li) でもって正しく、ある種の理性、あるいは諸事物を構成する形相 (*forma*)、また他の事物から区別される形相を理解しているということである。³⁷⁾

しかし、ニコラス・ロンゴバルディ『中国人の宗教の諸問題』の理解はそれとは異なり、比較的はっきりした唯物論的傾向がある。彼の指摘では、中国人は世界に存在するもの、或いは存在する可能性を有するものは全て「太極」から生まれ、且つ「理」といった起源から発生する。このため、彼はさらに中国人のもつ神の概念を分析し、実はそれが物質的存在であったとして、以下のように述べている。

儒教の考えではこの世界に存在するか、また存在しうるものはすべて「太極」に由

37) この段の引用は、井川義次の論文『ロンゴバルディとイントルチェッタ——中国哲学解釈をめぐる二つの道——』(『哲学・思想論叢』第11号、1993年1月、第31頁)にあるラテン語の訳文を採用した。

来し、発生する。太極それ自体のなかに、第一質料であり、すなわち万物の普遍的実体でもある「理」と同じ万物の二次的質料である元初の気とを含んでいる。……元初の気と一緒にした「理」から……あらゆる諸々の性質と形態をもつものが発出する。したがって、中国の哲学者によれば、万物も道徳的なことも、すべてそれ自体あらゆる事物の存在そのものである「理」という同一の起源から出ているのである。³⁸⁾

上記の二者の理解の違いによって、ヨーロッパでは中国伝統思想の「有神論」と「無神論」の論争が起きた。『中国的哲學家孔子』の作者達は中国古代に有神論思想があったと考えたため、「太極」以外に、「理」を超越的、非物質的な存在ととらえ、中国哲学を純粋な物質論として理解する傾向を克服した。一方、『中国人の宗教の諸問題』では中国哲学での「理」も、「太極」と同様、物質性（質料）に属する存在であるとし、したがって、中国伝統の「無神論」の認識を守り、中国哲学の「唯物論」的立場へと向かった。この本のフランス語版が1701年にフランスで出版され、フランスに大きな影響を与えた。

中江兆民はフランスへ留学している時に、この本を読んだであろうか？このことは確かめようもないが、中国哲学に対して、「唯物論」の角度（太極＝理＝第一質料）から理解する立場が存在することを、少なくとも知ることができた。もしも中国哲学を「唯物論」で理解することができれば、『易経』の「窮理」説は唯物論を受け入れた中江兆民の思想と符合しうるのである。漢学を深く理解し、数千年の歴史をもつ漢字の中に必ず欧米思想と対応する語句や概念があると固く信じ、さらにはっきりとした唯物論者である中江兆民にとって、西洋の「philosophy」と中国伝統の「窮理之学」を同等に理解し、「philosophy」を「理学」という訳語を拘り続けるのは、至極当然の選択であったらうと思われる。

三、「哲学」の訳語を受け入れ「日本に哲学なし」と断言したのはどういうことか

中江兆民は最晩年の著作『一年有半』において、初めて「理学」へのこだわりを捨て、「哲学」という西周が創った単語を受け入れ、「philosophy」の翻訳とした。そして最後の著作『続一年有半』に至り、また両者を併用して、「理学即ち世の所謂哲学的事条を研究するには」³⁹⁾の一句で始めている。しかし注意深い読者は気づいたであろうが、中江兆民は「理学」と「哲学」に困惑する中で、たとえ「哲学」を用いていたとしても、納得して使ったわけではないということだ。このため、彼がついにやむを得ず「哲学」の訳語を『一年有

38) 福島仁訳：『中国人の宗教の諸問題』訳注（中）、『フェリス女学院大学紀要』、1989年3月、第36-37頁。

39) 中江兆民『中江兆民全集』第10巻、第233頁。

半』で用いた時に、「我日本古より今に至る迄哲学無し」と断言し一刀両断したのである。⁴⁰⁾しかし、この転換と「断言」の原因について、学界では未だ深くは突き詰めていない。というも文献の中で中江兆民がこの原因に対して直接述べているところを見つけることができず、ただ当時の学界の学術動向から原因を推論することしかできないからである。

1、学界の普遍的な受け入れ

明治初期から中期にかけて、西周の「哲学」の訳語は、すでに学界に受け入れられ、社会においても広く使われていた。三宅雄二郎（雪峰）は以下のように述べている。

抑モ哲学ノ訳語タル、原トフエロソフエーノ翻訳ニシテ、明治十年四月旧東京大学ノ文学部ニ、一科ノ名トシテ使用シタルヨリ、世上一般ニ流行スルコトト為リタル者ナリ。⁴¹⁾

中江兆民が出版したいいくつかの哲学関係の著作は、新聞の紙面上においても「哲学」という表現で紹介された。例えば、『理学沿革史』が出版されたとき、その広告には「古今東西洋諸国の学士が倡説せる所の哲学上の論旨を叙述したる書なり」（明治19年4月10日、『朝野新聞』）と書いてあった。また、『理学鉤玄』の広告文は、

泰西哲学の今日に必要なことは復た論弁することを須ず、然るに哲学の物たる流派極て多く或は神徳を頌揚する有り或は神を以て有ること無しと為すあり、其他諸説相容れず……⁴²⁾

『郵便報知新聞』の紹介では「哲学」と「理学」を併用している。

中江篤介氏の新著理学鉤玄は博く哲学諸大家の説を参酌して理学の綱要解釈を説明したる者にて、理学に関するの著訳書多しと雖も未だ此書の如く一冊子の中に繁多雑錯せる理学の蘊義を網羅したるものはあらず……⁴³⁾

上記の著作出版の広告、紹介以外に、社会としての一般認知、学界やメディアもみな中江兆民を哲学者として認識している。例えば、『時務評論』に『中江篤介氏と菅了法氏』と

40) 中江兆民『中江兆民全集』第10巻、第155頁。

41) 三宅雄二郎『哲学ノ範圍ヲ弁ス』、『哲学会雑誌』第1号、明治二十年。

42) 明治19年7月2日、『朝野新聞』。

43) 明治19年7月10日、『郵便報知新聞』。

いう短文がある。

二氏共に哲学者なり、哲学者にても政事に関係して見たきにや、……吾人は政事社会に偉人を得たると共に文学社会に名士を失ひたるを惜むなり。⁴⁴⁾

この短い文章は中江兆民が政治に携わることを選んだことに対する期待と惜しむことである。一方、その雑誌のもう一つの『政論』と題された文章には、「哲学者兼政治家たらんと欲するは不得策なり、語に云はずや二兎を逐ふ者は一兎をも得ること能わずと」⁴⁵⁾と述べられている。それはつまり、人間は二つを同時にすることはできず、兆民が文を捨て政に携わっても、何も得ることはないであろうという意味である。しかし、中江兆民の紹介の中で最も有名なものは、明治23年『第五活眼』における『中江篤介君』という短い文章であり、その冒頭の内容は、

日本第一の哲学者と称せられ東洋のルソーと呼ばれ関西新聞記者の泰斗と仰がるる者は誰ぞ、是は之れ東雲新聞の主筆記者中江篤介君なり、兆民居士なり。⁴⁶⁾

このように、当時の日本の学界、メディアにおいて、中江兆民は哲学者として広く社会的に認知されていた。中江兆民に関する多くの紹介、評論の中で、当時最も著名な「哲学者」として名を馳せていたのである。彼本人はこのことに対して不本意で、またひたすら「philosophy」を「理学」と理解し、「哲学者」をずっと「理学者」、「理学士」と呼ぶが、一度もメディアや学界、他の学者や弟子が彼のことを「哲学者」と呼ぶことに反駁することはなく、ただくり返し自分のいう「理学」は「哲学」であると言うだけだった。彼が決して社会で広まる認知を拒否しているのではなく、ただ自分が「理学」と翻訳し続け、時流に従わないというだけである。実は当時、中江兆民以外にも「哲学」というこの流行の単語をやむえなく受け容れた人はいた。例えば、西村茂樹は「西國ノ哲學ハ（元來理學ト譯スルヲ適當トス、然レトモ今日哲学ノ稱世間ニ通用スルヲ以テ姑ク之ニ従フ）宇宙萬物ノ理ヲ窮ムルノ學ナリ」⁴⁷⁾と述べている。以上のことから考えると、「philosophy」を「理学」と訳し続けた中江兆民は、西村茂樹と同じく、最後は学界や社会が広く受け容れたという現実には妥協の立場を取り、通用されている「哲学」という翻訳を無理矢理（どうにか）用いたと推断できる。

44) 明治22年4月19日、『時務評論』2巻22号。

45) 明治22年7月19日、『時務評論』2巻28号。

46) 明治23年4月29日、『第五活眼』。

47) 西村茂樹：『自識録』、東京：富山房、明治三十三年、第4-5頁。

中江兆民が「理学」への拘りをすて、最後は「哲学」の翻訳を受け容れたこのプロセスを、筆者は「中江兆民の妥協」とした。ご存知のように、中江兆民は典型的な独自の意見を持ち世に立つ人であり、彼は「奇言奇行冷嘲熱罵を以て名声海内に噪ぎ」⁴⁸⁾する人である。まさにこのため、日本の学界は彼に対して多く呼び名を与えた。例えば「異端の源流」、「生涯狂人」などだ。学界から社会に至るまで、彼に対する評価は多いが、比較的一致している考えとしては、彼が天才であるということであった。さらに彼が亡くなってから遺体を解剖すると、脳の重さが一般人よりも重く、大脳の構造も異なり、脳回転繊維も普通の人より多かったことが「発見」され、彼が極めて高い性質を備えていたことがさらにはっきりしたのである。⁴⁹⁾ いろいろな評価の中で、『実業之世界』に発表された荒井泰治『中江兆民先生の面影』の一文は、後世の人々のストレートな評価を代表するものであろう。これは中江兆民が亡くなって11年後の追憶的な文章であり、特に彼とそれ以前の日本の大先達を対比して述べている。中国では大聖人が次々と現れているが、日本は島国に属し、形而上的思考を有した大人物は乏しい。中江兆民に匹敵する大哲学者はなかなかおらず、中江藤樹や伊藤仁斎は格が劣り、新井白石は大器であるが俗すぎ、日蓮もしかり、中江兆民のように天賦に恵まれ超脱的な学者は未だかつて一人もいなかった。⁵⁰⁾

このように独自の意見を持ち世に立ち、他人に縛られない中江兆民が⁵¹⁾、晩年最期に「哲学」という拒否し続けた訳語を受け容れるのは、簡単なことではなかったに違いない。このため、彼が「どうにか」というより、むしろ初めて「妥協」して「哲学」を用いたのは、批判する必要があつて用いた融通の策だったのだ。

2、「日本に哲学なし」と断言した意味

前述したように、「哲学」を用い始めたのは中江兆民の『一年有半』においてである。この本は1901年4月に彼が咽頭癌と診断され、医者（堀内）から「余命一年半」と宣告された時で、7月4日に執筆開始し、8月3日に脱稿、9月3日に出版（博文館）された最晩年の著作である。前後わずか2ヶ月で完成、出版された。この本が出版された9月、13日から再び執筆開始された最期の著作である『続一年有半』は23日脱稿という、わずか10日で書き上げており、10月15日に同じ博文館から出版された。彼がこの世を去る12月13日まで二ヶ月もないときであった。この期間、彼は死に神と時間を競いようで、臨終前に、自分が達した哲学思想を公にし、同時に自らが日本社会の現状及び学界に流行する学術動向に

48) 『中江篤介翁逝く』（明治34年12月15日『読売新聞』）。

49) 参照：『故兆民居士遺体解剖』（明治34年12月17日『読売新聞』）。

50) 参照：荒井泰治『中江兆民先生の面影』（明治45年6月1日『実業之世界』9巻11号）。

51) 中江兆民は、『続一年有半』の中における「社会の罰を蒙れり」という一節で、自分が明治社会への不満のため、常に人を罵倒し、そのため咽頭癌を患ったのであり、これは「業病」であつて、社会の自分に対する罰だと考えた。（参照『中江兆民全集』第10巻、第195頁）

対する態度を表さなければならなかったのだ。

『一年有半』『続一年有半』を細かく読んでいくと、僅か40日で完成させた二つの著作において、「哲学」の使用頻度が異なることがわかった。『一年有半』では、「哲学」は12回用いられ、哲學家・哲學者・哲理という三単語は各々1度ずつしか出てこず、これらの合計15回の「哲学」と相関する用語のうち、9回は『日本に哲学なし』の一節の中で使用されている。このことから、実は『一年有半』においては、中江兆民は「哲学」を受け容れている態度をまだ本当の意味では表してはおらず、単に「日本に哲学なし」と指摘するために、ひとまず学界で流行しているこの概念を用い、日本を批判したと考えられる。言葉の裏には、皆日本人がひとまず自らを誇る創造的翻訳である「哲学」を語るが、その一方、実は日本に「哲学」と言えるものなど全くない、という思いがある。このため、彼は「我日本古より今に至る迄哲学無し」と断言した後、さらに自分がこの断言をした根拠を明らかにした。筆者のこの推断は、この後の『続一年有半』の中で証左が得られる。

『続一年有半』の冒頭において、中江兆民は再度「理学」に戻り、「理学即ち世の所謂哲學的事条を研究するには、……」⁵²⁾と述べ、もともと数日前に完成したばかりの『一年有半』では「哲学」の使用を受け容れたが、ここでは自分の一貫した立場に立ち戻り、「理学」を用いて自分の哲学思想を明らかにしている。ところが、死に神と競争して完成したこの最後の著作の中で、なかなか興味深いことがある。細かく読んでいくと、当時の中江兆民がどのような心境で書いていたかが分かってくるのだ。本の最初の部分では未だ「哲学」の受け容れに対して不本意で、「理学」を用い続けているが、途中からだんだん「哲学」の使用に慣れ、さらには「哲学」の表現を楽しむようになっていくようにみえる。その行間から感情の躍動が飛び出してくるようだ。『続一年有半』では、「理学」が4回、「理學家」が1回用いられているが、全て原稿の最初の部分である。一方「哲学」は14回、「哲學者」は18回、「哲學家」2回、「哲学士」1回、「哲理」6回であり、主に中間から後半に出現し、「理学」に関する表現は最後まで再び現れることはない。こうした流れをみると、中江兆民は最初に『一年有半』の中で「哲学」を用いるのはいくぶん「どうか」であったが、『続一年有半』で最後には漸く「哲学」の訳語を受け容れ、遂に学界とメディアの流れに「妥協」したのだと考えられよう。

ただし、中江兆民がたとえ「哲学」を受け容れたとしても、その用いた最初に「我日本古より今に至る迄哲学無し」と断言しており、それが後に日本の学界が向き合わなければならない問題となった。しかし、学界は一般的にこの一言だけに注目し、この後に書かれている理由の説明には目を向けてこなかった。中江兆民はこの断言に続けて以下のように述べている。

52) 中江兆民『中江兆民全集』第10巻、第233頁。

本居篤胤の徒は古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず、天地性命の理に至っては瞽焉たり、仁斎徂徠の徒、経説に就き新意を出せしことあるも、要、経学者たるのみ、唯仏教僧中創意を發して、開山作仏の功を遂げたるもの無きに非ざるも、是れ終に宗教家範圍の事にて、純然たる哲学に非ず、近日は加藤某、井上某、自ら標榜して哲學家と為し、世人も亦或は之を許すと雖も、其実は己れが学習せし所の泰西某々の論説を其儘に輸入し、所謂崑崙に箇の棗を呑めるもの、哲學者と稱するに足らず、其れ哲学の効未だ必ずしも人耳目に較著なるものに非ず……⁵³⁾

ここで「日本古より今に至る迄哲学無し」の理由を説明する中で、中江兆民は日本人がいつも誇りに思いながら引用する数名の近世の国学者、漢学者、仏教の宗教家等を列挙し、彼からみれば全て「哲學家」ではなく、その思想は「純然哲学」には属さないとし、近代の加藤弘之、井上哲次郎が、たとえ当時の日本でもっとも著名な哲学、思想界の代表的人物であったとしても、中江からみれば、西洋哲学理論を踏襲しただけで、哲學家と稱するには相応しくないと表明した。こうして簡潔に歴史を振り返って分析し、名指しして、「日本に哲学なし」という一節の論断を証明している。

注目すべきこととして、中江兆民がここで否定した日本仏教、漢学における「哲学」の成就是、西周の文献において、以下のように大いに肯定されている。

況や本邦ノ如キハ、前ニ云ヘル如ク模擬ニ長シテ思索發明ニ短ナリト雖モ、必ス然リト差定リタル事ニ非ス、既ニ教法ニテハ親鸞ノ如キ、支那傳來ノ舊套ヲ脱却シテ、恐ラクハ釋氏ニモ駕軼シタル大見識ヲ開キタル人モアリ、又儒學ニテハ白石ノ如キ、徒ニ雕蟲技ヲ甘ンセサル人モアリ、又徂徠ノ如キ文章コソ王李ヲ踏襲シタレ、経学ニ至テハ直チニ肩ヲ孟子ニ比セムトシ、且其考據ノ學ハ清儒ヨリ先鞭ヲ着ケタルモアリ……⁵⁴⁾

両者の考えからは、明治期の日本の学界の自らの伝統学術の価値に対する異なった態度に触れることができる。西周によると、日本伝統思想は多くの点において既に中華思想を超えている。つまり、日本人として誇るべき資本を既に有しているという考えである。他方、中江兆民からすれば、日本の伝統学術、思想等は高評価を与えるに値せず、「哲学」という認定を与えられない。また近代の西洋哲学を踏襲した「哲學家」である加藤弘之や井上哲次郎は、更にもって言及する価値もない存在であった。これは中江兆民が「我日本古

53) 中江兆民『中江兆民全集』第10巻、第155頁。

54) 西周『學問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論』、『西周全集』第1巻、東京：宗高書房、昭和56年、第573頁。

より今に至る迄哲学無し」と断言した真意である。

中江兆民は西周と直接論争したわけではないが、論の矛先は何となく見える。西周は「philosophy」を「哲学」と翻訳し、中江兆民は「理学」を用い続けた。西周が肯定した伝統学術の成就是、まさに中江兆民の批判の対象だったのだ。明治政府の文部省は欧米の学術を重視し、新しく創立された東京大学では最初、東アジア古典学問は重視されなかった。大学総長を務めた加藤弘之の努力で、数年後に「古典講習」の課程が追加された。それでも加藤弘之は「古典講習科」の中で、因襲や漢文の固陋を避けるため、学生が「英文、哲学、西方歴史」等を兼修することを必須とした。⁵⁵⁾ 改めて東アジア伝統思想を打ち建てるため、加藤弘之は当時まだ学生だった井上哲次郎がこの研究に着手するのを励まし支持した。正に加藤弘之の全力の援助を得て、井上哲次郎は『東洋哲学史』の構築に着手し、その中で、彼は中国伝統思想を「支那哲学」をもって近代学術に転換しようと試みた。彼らのこうした追求と試みは、中江兆民の直接批判の対象となった。ここに、中江兆民の当時の日本学界と社会現実に対する不満、抵抗、及び自分では現実を変えることができない無念さ、さらにはついに妥協を選び、受け容れるという心の歷程が分かってくる。まさに所謂「鳥の将に死なんとする、その鳴くや哀し。人の将に死なんとする、その言ふや善し。」(『論語・泰伯篇』)であり、臨終の際、中江兆民も釈然とし、いずれにせよ当時の学界すでに流行している用法を変えることができないならば、むしろ受け容れ自分が用いるために自分の「ナカエニズム」哲学を総結したのである。

以上をまとめると、中江兆民は自分の「哲学」に対する理解や唯物論の立場、そして漢学への肯定と体認をもとにして、「philosophy」を「理学」と翻訳し続けた。しかし、彼は最終的に妥協し、学界に流行している「哲学」という西周の訳語を受け容れた。この妥協は、一方で中江兆民が日本近代社会及び学界の西欧化を求める趨勢を変えることができなかったことを意味し、他方、東アジアを数千年主導してきた経学の地位が終わりを迎えたことを表している。また、中江兆民が提唱した東西の道德、学問とともに重視しようとしたことが近代日本において挫折し、さらに彼より前に佐久間象山が曾て提唱した「東洋の道德、西洋の芸術」という理想が幻と消えたといえよう。この後の東アジア学界では、西洋の「哲学」のパラダイムが学術の主流となり、近代東アジアの学界は人々にひろく受け容れられるようになった。

* 本稿は中国人民大学科学研究基金重大项目（プログラム番号；20XNL020）における一成果である。

55) 参照：『東京帝國大學五十年史』（上巻）、東京帝國大學、昭和七年、第468-474頁。