大阪公立大学
Osaka Metropolitan University
学術情報リポジトリ

王国維の哲学美学思想における日本の明治期の哲学心理学思想の影響：桑木厳翼の哲学用語、「正名篇」（荀子）解釈と元良勇次郎の「心物相関論」を中心に

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-03-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 楊, 冰 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004332

王国維の哲学美学思想における日本の明治期の哲学心理学思想の影響

――桑木厳翼の哲学用語、「正名篇」（荀子）解釈と元良勇次郎の「心物相関論」を中心に

楊　　冰

初めに

第一章　王国維が明治思想に出会った経緯（1889 年～ 1892 年）

　第一節　翻訳者として育成された日本語専門学校時代

　第二節　日本留学中に出会った明治思想の最先端

　第三節　日本語の訳書を媒介とする西洋思想の独学

第二章　王国維の哲学理論のテーマ「正名論」と桑木厳翼の『哲学概論』

　第一節　翻訳を超えた「正名（名を正す）」

　第二節　「概念」への拘り、王国維の哲学の出発点

　第三節　厳復と異なる哲学理論の構築、「正名論」

第三章　王国維の「正名篇」（荀子）解釈と桑木厳翼の「荀子の論理説」

　第一節　王国維の目指した哲学研究とはー「西洋哲学を通じて吾国の哲学を治む」

　第二節　西洋哲学の「認識論」との比較によって理論化された荀子の「正名論」

第四章　王国維の漢詩分析と元良勇次郎の心理学の観点の「認識論」

　第一節　「直観（Intuition）」と「観念（Idea）」の概念

　第二節　元良勇次郎の「心物相関論」と王国維の漢詩分析

　第三節　元良勇次郎の「観念」と王国維の「境界」

終わりに

初めに

王国維（1877 ～ 1927）が 1902 年から 1908 年まで行っていた哲学研究は、中国近代の哲学の学問としての成立の基礎を定め、1908 年に発表した詩論『人間詞話』[1] における「境界」の概念は、今日の中国美学の核心的な概念「意境」の原点である。彼は中国の近代の哲学、美学の創建者だと言っても過言ではない。王国維の哲学美学理論の研究が行われていない日本 [2] と比べ、中国では王国維の美学思想に関する研究は盛んに行われてきた。だが、先行研究の全体を見通せば、「二つの重要な点」が見落とされていると、筆者が指摘したい。

一つは『人間詞話』に関する研究は文学の研究者によって行われるものが多く、美学ではなく文学の角度から分析されたため、『人間詞話』とそれが執筆されるまでの王国維の哲学思想の関連性を自然に見落としていた（葉嘉瑩、『王国維及其文學批評』、1980, 佛雛王国維史學研究，1999, 北京大學出版社）。王国維は学者としての出発点は、哲学が中心とされる、倫理学や心理学なども含まれる、西洋の近代思想の研究である。1902 年から 1907 年まで彼は、それまでに中国で全く知られていない、近代の西洋の哲学や倫理学、心理学、社会学などに関する翻訳を数多く発表しただけではなく、西洋哲学思想及び中国哲学思想を論じる文章も数多く執筆した。1908 年に発表した詩論『人間詞話』は王国維の哲学思想の蓄積の上で築かれた美学理論である。文学のみの角度から考察されてもその理論の真髄を捉えきれないのであろう。

先行研究においてもう一つ見落とされたことは、王国維の哲学思想の形成における重要な要素である。具体的に言うと、王国維が哲学研究に志した時、意欲的に学習し、翻訳した日本明治期の学者達の哲学思想や心理学思想などの王国維の思想に与えた影響が看過されてきた。王国維は自伝（「自序」）で自らの哲学の学習についてドイツ観念論の哲学者カント、ショーペンハウエル、パウルゼン等の英訳された著作に没頭したと言及し、日本の哲学者達の著作及び理論を一切触れていなかった。そのためであろうか、研究者達はドイツ観念論の学者達の思想と王国維の思想の関連性に集中して検討してきた。例えば、近年王国維の作り上げたいくつかの重要な概念「古雅」や「境界」などに対して考察を重ねてきた清華大学の羅鋼氏は王国維の最初に触れた西洋哲学理論書は、1902 年に読んだパウルゼンの *Einleitung in die Philosophie*（哲学概論）の英語版で、王国維の哲学思想に啓蒙的な役割を果たしたと指摘している。だが、王国維の父親（王乃誉）が 1900 年から 1902 年までに書かれた日記に基づく筆者の分析によれば、王国維の最初に触れた西洋哲学の理論書は 1902 年 3 月に大阪で手に入れた桑木厳翼の『哲学概論』（1900 年）で、パウルゼンの *Einleitung in die Philosophie* は桑木の『哲学概論』の 24 頁に書かれる読者に勧める著作だったことを明らかにした。さらに、彼が学習したのは英訳の *Einleitung in*

die Philosophie ではなく、1902 年に出版された、朝永三十郎のパウルゼンの *Einleitung in die Philosophie* に拠りながら、自身の見解をも加えられた[3]「哲学綱要」（宝文館）であることも明らかにした。

今までの研究にまったく触れられなかったことだが、王国維の学術生涯の始まりは日本語の翻訳であった。21 才、三度目の科挙の失敗を経験した後、王国維は故郷から上海に出て二年半の間日本語の学術書の翻訳者として育成されていた。彼の日本語力の上達が著しく、学習されて数ヶ月後にもう日本の新聞の中国語翻訳や中国の新聞の中国語翻訳の仕事が任されていた。その後、日本留学が実現された 23 歳の時、及び翻訳の仕事のため日本で短期滞在をしていた 25 歳の時、彼は日本で明治の学術研究の最先端の理論書立花銑三郎の『教育学』（東京専門学校邦語文学科、第 2 回 1 年級講義録、刊年不明）、桑木厳翼の『哲学概論』（東京専門学校出版部、1900）、元良勇次郎の『心理学』（金港堂、1890）、『倫理学』（富山房、1893）に出合い、中国に持って帰って、後に翻訳して発表した。その時期は彼の自伝において「哲学の独学時代」の始まりだと語られている時期でもある。翻訳の過程で王国維は明治期の学術の専門書を精読し、哲学に対する基礎的な知識を得られ、自らの哲学思想の根底を築きあげたのであろう。

本論文は第一章において王国維が明治思想に出会った経緯を整理し、彼が翻訳を通じて具体的に明治期のどんな書籍を自らの教材としていたかを明らかにする。そして第二章と第三章で彼が哲学に志し、「独学」していた時期に触れた、桑木厳翼の西洋哲学理論（認識論）と中国哲学理論（荀子の「正名篇」）の王国維の哲学思想の根底的な部分に与えた影響を明らかにし、さらにその影響は如何なる形で『人間詞話』の「境界」の概念の誕生に反映したかを探る。第四章では王国維の『心理学』（元良勇次郎著）の翻訳に着目し、元良勇次郎の観念に対する分析（「心物相関論」）と王国維の「心」と「物」を巡る漢詩解釈、及び「人間詞話」の「境界」の概念の関係性を論じる。

第一章 王国維が明治思想に出会った経緯（1889 年～ 1892 年）

王国維と日本明治期の哲学心理学の思想的な出合いを可能にした、重要な要素は、王国維の日本語力であった。第一章でまず王国維の自伝（「自序」、1907 年）[4]や彼に関する記録が多く見られる彼の父の日記（「王乃誉日記」手稿）[5]などを参考に、王国維の日本語の学習及びその延長線にある日本語翻訳、日本留学の過程を詳細に整理する。その後、彼が明治期のどんな書籍を教材として哲学を独学したかを明らかにする。

第一節　翻訳者として育成された日本語専門学校時代

1898 年、21 才の王国維は三度目の郷試[6]に失敗した後、故郷の海寧という浙江省の北にある町から当時中国の最も大きい国際都市上海に出て、新しい人生を切り開こうとしていた。彼は全国の知識人の間でよく知られている雑誌「時務報」に入り、書記として働き始める。「時務報」は中国人によって設立された、中国史上の最初の雑誌社であった[7]。「時務報」は当時流行していた「維新変法」の政治改革思想の紹介、及び近代化された諸外国（西洋や日本など）の新聞の紹介を中心とするもので、英語、フランス語、日本語の翻訳者も専属されていた。王国維は西洋や日本の近代の思想などに初めて触れることができたのは、「時務社」で諸外国の新聞の訳文を通じたのであろう。だか、そこでは彼には外国語を学ぶチャンスが用意されていなかった。

「時務報」に入社した同年、王国維は中国国内で初めて設立された日本語学校「東文学社」に入学し、日本語を習い始めた。そこで王国維は彼の学術生涯に重要な影響を与え続けた、東文学社の設立者、羅振玉に出会った。羅振玉は東文学社を設立した理由は彼の政治的な理念にある。羅振玉は鎖国政策で近代化に立ち遅れていた中国の見習うべき先進国を西洋ではなく、同じアジアの日本だと設定し、明治維新以降の日本の農業及び学校教育の在り方を中国に導入しようとしていた。それを実現させるためには、日本語で書かれている農業や教育に関わる専門書や専門誌等の中国語への翻訳が必要となる。東文学社が設立される一年前、1897 年に彼はすでに近代中国の最初の農業専門誌『農学報』を創刊した。農業に関する日本語の専門書の翻訳は『時務報』の日本人翻訳古城貞吉に依頼していた[8]。つまり、『農学報』には専属の翻訳者は居なかった。東文学社を設立した目的について、羅振玉は「東文学社社章」において当時の中国には日本語の翻訳ができる人材が稀であるという現状を触れ、日本語の人材を育成したいということを述べている[9]。つまり、東文学社は日本語専門書の正確な翻訳という高度な語学力の持つ人材の育成を目的としている学校であって、そこで日本語を習った王国維は日本語の専門書の翻訳者として育成されていた。

東文学社の日本語講師達は日本語だけではなく、学識の高い人材であった。羅振玉は日本から東京帝国大学文科大学漢文科選科卒の藤田豊八と田岡嶺雲を東文学社の講師として招聘する。王国維は藤田と田岡に師事し、毎日午後三時間ほど日本語を習っていた。自伝で、王国維は「東文学社」で日本人の先生の哲学に関する文集にカントとショーペンハウエルの哲学の引用を見て喜びを覚えたと語っている。日本語の学習に用いられた教材の記録は見当たらないが、藤田と田岡は自らの文集を教材として用いられた可能性が高い。王国維の日本語の学習は最初の段階から日常的な日本語の会話力ではなく、学術的な日本語

の読解力が育成されていた。

当時王国維の日本語の学習の上達ぶりは直接に記録されていないが、次のような出来事から間接的に知ることができる。まず、日本語を習い始めて三か月後、1889 年 5 月、王国維は日本語教師藤田豊八に推薦され、当時「東報」と呼ばれている日本の新聞の翻訳を任せられた[10]。同年の 10 月、王国維の勤めていた「時務報」が倒産され、羅振玉は彼を東文学社の事務の仕事をさせながら、日本語の勉強を続けさせた[11]。12 月、彼は「時務報」創立者の一人である汪康年に推薦され、「隶報」という中国の新聞を日本語へ翻訳する仕事を引き受けた[12]。王国維の日本語力が周囲に認められたからこそ次から次へと翻訳の仕事を任せられたのであろう。その時期、彼は明治期の日本の学術研究にも触れる機会があった。1899 年、羅振玉は東文学社にて日本の漢学者那珂通世の『支那通史』を石印本で出版した際に、その序を王国維に書かせた[13]。1900 年東文学社が解散されるまで王国維は二年半の間、日本人教師の元で日本語を習っていた。その後、彼は羅振玉が創刊した『農学報』に入り、初めての長篇翻訳に挑んだ。池田昇三が口述した『農事会要』である。

王国維は自伝において、「東文学社」に入った翌年に日本語以外に数学、物理、化学、英文の講義も開設され、解散されるまで「一年半の間英語を習った」[14] と述べている。殆どの先行研究においても、王国維が「東文学社」で「日本語及び英語を習っていた」と述べられている。だが、前文で述べたように「東文学社」は、創立者の羅振玉の日本を中国の近代化のモデルとする方針の下で作られた日本語学校であり、二人の日本人の教師以外、英語圏の教師は存在しなかった。また、以上見てきたように、東文学社に在学していた時期に、王国維が日本語の翻訳の記録はしばしば見られるが、英語の翻訳の記録が見当たらない。数学、物理、化学、英文の講義の開設は、科学専門書を翻訳する際に必要な基礎知識を得るためだけだった可能性も考えられる。また、常識的に考えても、二年半の間、外国語の基礎のない人は同時に二つの外国語を習得し、翻訳できるほどの語学能力を身につけることも決して容易なことではない。いずれにせよ、東文学社では王国維は本格的に日本語を学習し、専門書を翻訳できるレベルに達したことは事実であって、英語の学習はあくまでも入門程度に留まっているように思われる。

第二節　日本留学中に出会った明治思想の最先端

東文学社に入って翌年の 6 月、王国維は羅振玉の推薦で日本留学が計画されていた。日本留学を目前に控え、王国維は日本語に専念するしかなかったのであろう。そして、1900 年の年末、彼は初めて日本に渡った。

1900 年 12 月、王国維の東京での留学生活が始まった。昼間は英文、夜は物理学校で数

学を習っていたと、自伝で語られている[15]。王国維は留学先の日本で初めて英語の本格的な学習をし始めた。だが、その学習は僅か5ヶ月足らずで終わってしまう。王国維は1901年の春（自伝では、四五月と記されている）早々に病に倒れ、僅か五ヶ月で中国に帰国してしまう。

中国に帰国した後の王国維、日本留学はやむを得ず中断されたが、日本語の翻訳は本格化にされてゆき、学術の専門書を次から次へと出版されていく。日本から帰国した直後、王国維は立花銑三郎『教育学』を翻訳し、羅振玉の創刊した雑誌『教育世界』[16]の8月、9月号に発表する。二年後の1902年3月、羅振玉から日本の書籍の翻訳の依頼を引き受け、王国維は再び日本に渡り、一か月半ほど大阪に滞在していた。帰国した後、彼は元良勇次郎の『心理学』、『倫理学』、桑木厳翼『哲学概論』を翻訳し、その年に『教育世界』に発表した。

もし羅振玉は王国維に翻訳してもらう日本の書籍がすでに用意したのであれば、王国維はわざわざ日本に渡る必要もなく、中国国内で直ちに翻訳の作業にはいられる。日本に一か月半も滞在しなければならなかった理由は、羅振玉から翻訳だけではなく、「翻訳する書籍の選択」も引き受けたため、日本に渡って当時の流行っていた理論書を片っ端から調べ、翻訳する価値のあるものを選択したのであろう。二年前病に倒れて日本から帰国した直後に翻訳した立花銑三郎の『教育学』も羅振玉が王国維に用意したものではなく、王国維自身が日本で見つけてきたものであろう。日本の本屋で立花銑三郎や元良勇次郎、桑木厳翼などの著作に出会った瞬間、中国の近代化に必要であって中国へ紹介する必要性があるという、客観的な判断を下す前に、自らも読みたいという主観的な願望もあったに違いない。何故ならば、留学を諦めた王国維には、明治の思想の最先端の理論書を教材として独学する道しか残されていなかったからである。

自伝で「体素羸弱，不能鋭進於学」と述べている[17]王国維、その言葉から病気のせいで留学を挫折してしまった悔しさが感じられる。東京では、王国維は進学したい大学もあったのであろう。例えば、「東文学社」で師事をし、その後も彼の読書の指導をしてくれた藤田豊八先生、田岡嶺雲先生の母校である東京帝国大学、あるいは同郷の友人（陸宗輿）の通う早稲田大学。それらの大学に進学することは、彼の留学の最終目標だったのかもしれない。しかし、生まれつきの病弱な体で日本の大学で勉強することは実現できなかった。

王国維は留学で実現できなかったことを「独学」で補おうとしていた。自伝では、病で留学を断念し帰国した後、哲学の「独学」の時代が始まったと述べている[18]。独学するには当然教材が必要である。王国維の父親の1902年6月19日の日記[19]によれば、王国維は日本の学者の「思惟の細やかさ、論証の厳密さ」（心思之細、推勘甚微）に感心したと書

かれている。その記録で王国維の明治の日本の学術研究に対する傾倒ぶりを伺える。王国維の独学の時期は、明治の最先端の学術理論書の翻訳の時期と重なることから、王国維は立花銑三郎の『教育学』、元良勇次郎の『心理学』、『倫理学』、桑木厳翼の『哲学概論』の翻訳とともに、原文の内容の正確な理解を前提とする翻訳作業を通じてそれらの著作を教材とし、独学をしていたことが分かる。

独学において王国維は立花銑三郎の『教育学』、元良勇次郎の『心理学』、『倫理学』、桑木厳翼の『哲学概論』のみに留っていたのだろうか。筆者の調べによれば、王国維の独学する教材は、以上触れたものだけではなく、数多くの明治期の思想の理論書を用いたことが分かった。

王国維は「自伝」において独学に用いた教材について次のように挙げている。

> 次歳春、始読翻尔彭之《社会学》、及文之《名学》、海甫定之《心理学》之半。而所購哲学之書亦至于是暫輟心理学而読巴尔善之《哲学概论》、文特尔彭之《哲学史》。

このように、王国維は1903年の春に自分の独学の教材を具体的に述べている。下線は筆者の引いたもので、引かれているのはすべて西洋の哲学者や心理学者などの名前（当て字）である。今までの研究は、それらの教材はすべて英文の著作だとされ、それを持って王国維はこれらの英文の著作から西洋の哲学や心理学などの理論の影響を受けたと、指摘されてきた[20]。だが、筆者の調べによれば、ここで王国維の触れているすべての英文の著作は、1903年の時点で、すべて日本語訳に訳され、日本国内で日本語版の訳書が出版されていたものばかりである。次の第三節において具体的に見よう。

第三節　日本語の訳書を媒介とする西洋思想の独学

先ほど引用した自伝で王国維の触れた西洋の哲学者の理論書は、総じて五冊である。この五冊は明治期の日本ですべて日本語に訳されていた。次のように具体的に挙げよう。

1、王国維の言う「翻尔彭之」はイギリスの社会学者、アーサー・フェーアバンクス(Arthur・Fairbanks、1864-1944)で、彼の *An Introduction to Sociology* は、1900年に十時弥に訳され、「社会学」というタイトルで東京博文館にて出版されていた。

2、「及文」はイギリスの経済学者、論理学者、ウィリアム・スタンレー・ジェヴォンズ(William Stanley Jevons、1835-1882）で彼の *Elementary Lessons Logic : Deductive and*

Industive は 1883 年に「論理新編」というタイトルで添田寿一訳、井上哲次郎校閲によって学部図書館編訳局にて出版されていた。

3、「海甫定」はデンマークの心理学者、ハラルド・ヘフデング (Harald Hoffding、1843-1931）で、石田新太郎は 1897 年に彼の『心理学概論』を訳し、高等学術研究会にて出版されていた。

4、「巴尔善」はドイツの哲学者、パウルゼン（Paulsen Friedrich、1846-1908）で彼の *Einleitung in die Philosophie* は 1902 年に朝永三十郎に翻訳され、「哲学綱要」というタイトルで宝文館にて出版されていた。

5、「文特尔彭之」はドイツの哲学者、ヴィンデルバンドで 1902 年に桑木厳翼は彼の『哲学史要』を訳し、早稲田大学出版部にて出版されていた。

第一節と第二節で見てきたように、王国維は東文学社で日本語を本格的に学習し、学術書の正確な翻訳ができるほどの日本語の読解力を備えていた。その一方、彼の英語の学習は入門程度に留まり、英語の翻訳を発表したこともなかった。つまり、彼の日本語力は英語力より遙かに高かった。彼の独学時代の教科書は、今までの研究で指摘されたような英文の著作ではなく、それらの英文に基づき、日本の学者の解釈が加えられた、明治期の和文の著作であった。彼は明治期の日本の哲学や心理学の学術書を通じて西洋の哲学や心理学を学習した。王国維と西洋の間には、明治期の日本というフィルタが介在されていたと言えよう。

さらに、筆者は王国維の 1905 年から 1907 年までの訳書を調べた結果、今までそれらの訳書の原作は英語の著作だとされてきたが、その本当の原作は、明治期の日本語の学術著書である可能性が高いということを判明した。次は具体的に挙げる。

1、『西洋倫理学史要』（1903 年）

『教育世界』（第 59 号～第 61 号）に掲載されたこの訳稿の最初に、王国維は「英國西額惟克著 海寧王国維抄譯」と書いている。先行研究は、その原作はイギリスの哲学者、倫理学者 *Henry Sidgwick* 作の *History of Ethics* だとしてきた。だが、その内容は 1901 年に東京専門学校出版部に出版された、五十嵐力訳の『シデェ ック氏西洋倫理学史要』に共通点が多く見られる。

2、『倫理学概論』（1905 年）

『教育世界』（第 101 号～第 104 号、第 112 号～ 115 号）に掲載されたこの訳稿には「譯英國模阿海特所著書」と書かれているが、翻訳者の署名はなかった。先行研究の分析では王国維が翻訳したものだとされている。その原作はイギリスの哲学者 John Henry Muirhead 著の *Elements of Ethics* (1892) だとされている。だが、日本では 1897 年に桑木厳翼訳の『ミュイアーヘッド氏倫理学』が富山房にて出版されていた。王国維は英文原作ではなく、桑木厳翼の訳書に基づき、翻訳した可能性が高い。

3、『教化論』（1906 年）

『教育世界』第 126 号に掲載されたこの訳稿も『倫理学概論』と同様、翻訳者の署名はなく、「伯林大学教授巴尔善著」と書かれている。先行研究においては、この訳稿もまた王国維の翻訳したものだとされている。だが、パウルゼン氏の倫理学に関する著作は 1906 年までにすでに日本国内で数多く紹介されていた。

『パウルゼン氏倫理学』、蟹江義丸解説、東京：育成会出版、1900 年。『パウルゼン氏道徳原理史論』、藤井健次郎述、東京専門学校出版部出版、1900 年。『パウルゼン氏社会倫理』、野田義夫解説、東京：育成会出版、1902 年。『パウルゼン氏実践倫理』、深作安文訳、東京：育生会出版、1903 年。『倫理学大系』、パウルゼン著、蟹江義丸等訳、東京：博文館、1904 年。王国維の「教化論」は以上の日本語の訳書を拠り所にパウルゼンの「教化論」を翻訳した可能性が十分考えられる。

4、『心理学概論』（1907 年）

これは前文で触れた、王国維の独学時代の読んだ、デンマークの心理学者、ハラド・ヘフデングの著作の翻訳である。1907 年に商務印書館にて出版された。王国維は 1897 年に石田新太郎に訳され『心理学概論』（高等学術研究会）に基づいて翻訳した可能性が高い。

5、『辨学』（1908 年）

これもまた前文で触れた、王国維の独学する時代に読んだ、イギリスの経済学者、論理学者、ウィリアム・スタンレー・ジェヴォンズ著の *Elementary Lessons Logic: Deductive and Industive* の訳書である。王国維の翻訳は 1883 年に添田寿一訳で井上哲次郎校閲の『倫理新編』（学部図書館編訳局）に基づく可能性が十分考えられる。

以上触れた明治期の学術書以外、1904 年から 1908 年までの 8 年の間に、王国維の署名が見られる日本の学者の著作や論文の翻訳は次のものも含まれている。具体的に、

1904 年翻訳：桑木厳翼「荀子の論理説」(1900)、『ニーチェ氏論理説の一斑』(1902)。
高橋正雄『管子之倫理説』(刊年不詳)、蟹江義丸『孔子研究』(1904)。

1907 年：井上哲次郎『日本陽明派之哲学』(1900)

ここまで明らかにしたのは、1901 年から 1908 年まで王国維が翻訳した明治期の日本の哲学、倫理学、心理学方面の思想書は、17 冊にも及ぶことである。

さらに、この時期に王国維の未署名の訳文[21]も存在するとすでに指摘されている[22]。それらの訳文の原作は、次のように挙げる。

1904 年：中島力造編『列傳體西洋哲学小史』（富山房、1898）（①訳文：「希臘大哲学家雅里大徳勒伝」『教育世界』第 76 号）、原作の第四章第三節にあたる。②「進化論派アリストテレス」、「徳国哲学大家叔本華伝」（84 号）、原作の第五編第四章第二節「意志論」。③「徳国哲学大家汗徳伝」（120 号）、第五編第二章「批評学説」）

1905 年：遠藤隆吉『支那哲学史』(金港堂書籍、1900) （訳文：「子思之学説」、「孟子之学説」、「荀子之学説」（104 号））

1905 年～ 1906 年：菊池俊諦『コロッツア氏遊戯論之心理及教育』(育成会、1900) （訳文：「哥羅宰氏遊戯論」（第 104 号、106 号、110 号、115 号、116 号））

1907-1908 年：松村正一「孔子之学説」、『東洋哲学』第八編第九号～十二号（1901) （訳文：「孔子之学説」（161 号～ 165 号）

それらの原作も計算に入れて、1901 年から 1908 年まで、王国維が精読した明治期の日本の思想書の数は 21 冊にも及ぶ。精読ができるほどの日本語力を頼りに、王国維は、日本の明治時代を代表する哲学者や心理学者、教育学者などの理論書を、翻訳を通じて一通り精読した。読まれた著作は、哲学に関する者が最も多く、心理学に関するものはその次に数を占め、倫理学と教育学の著作も見られる。彼は哲学、心理学、倫理学、教育学にすべて関心を持ったのだろうか。事実はそうではないように思われる。

教育学と倫理学の著作は、当時の彼の仕事に必要であった。当時彼が『教育世界』の主な編集者であるため、雑誌に教育に関する投稿を提供する必要があった。投稿するために、教育学に関する翻訳をされたと思われる。倫理学の著作を読まれているということは、彼が当時通州師範學校（勤める期間：1903 年 2 月～ 7 月）と江蘇師範學堂（1904 年～ 1906 年）で「倫理学」を教えていたため、講義の準備用に必要であったと考えられる。彼の最も関

心を持つものは、最も多くの著作が読まれた哲学である。哲学の次に心理学の本が多く読まれたことから、彼は哲学以外に心理学にも関心を持ったことが分かる。つまり、彼の「独学」の中心は、哲学と心理学だ、と言える。従って、彼の思想の形成において、最も大きな影響を与えた著作は、彼の読んだ明治期の日本の哲学、心理学の著書に絞ることができる。

その中で彼に多くの著作を読まれていたのは、カント哲学研究を中心とする、哲学者桑木厳翼である(『哲学概論』(1900)、『哲学史要』(1902)、『ニーチェ氏倫理説一斑』(1900)、「荀子の論理説」(1900)、『ミュイアーヘッド氏倫理学』(1897))。第二章では、桑木厳翼の『哲学概論』を中心に、王国維の哲学理論に与えた影響を明らかにする。

第二章　王国維の哲学理論のテーマ「正名論」と桑木厳翼の『哲学概論』

『哲学概論』は1900年に桑木厳翼が執筆した、西洋の主な哲学理論を説明する理論書である。王国維は1902年に『哲学概論』を精確な中国語に翻訳し[23]、『教育世界』雑誌社に出版された『哲学叢書』に収録されている[24]。その翌年の1903年に王国維は初めて西洋の哲学について論じる文章「哲学辨惑」を雑誌『教育世界』に発表した。「哲学辨惑」の分析を通じて、桑木厳翼の『哲学概論』が王国維の哲学思想の形成に与えた影響を見よう。

第一節　翻訳を超えた「正名（名を正す）」

『哲学辨惑』の開篇の冒頭の一句は「甚だしいかな、名を正さざるべからずや！（甚矣名之不可不正也！）」何が甚だしい。何故名を正さざるべからず。それらのことが全く説明されず、ただ怒りに近い強い感情が露わにされている。その直後の文章では、王国維の怒りの向かった事実つまり当時中国の国内において（西洋）哲学の置かれていた状況が説明されている。具体的に言うと、政府関係者に於いては大学の創設に携わる官僚たち(湖広総督張之洞、管学大臣張百熙)は哲学には流弊があること、及び大学の科目設定では名学によって哲学を入れ替わることを皇帝に報告し、その動きの影響を受け、民間に於いては哲学に対する非難の声が次第に大きくなってきた状況である。その現状を説明した後、王国維は「哲学」という西洋の「フィロソフィー」に対する訳語の生まれた経緯を述べる。以下引用[25]。

> 夫の哲学なる者は、猶お中国の所謂理学のごときを云うのみ。艾儒略（Aleni）の『西学発凡』には「費祿瑣非亞」の語はあったが、未だその義を訳さず。哲学の語は実に日本自り

始まる。日本は自然科学を称して理学と曰う、故に「費祿瑣非亞」訳して理学と曰わず、訳して哲学と曰う。我が国の人士その名に駭きて、其の実を察せず、遂に哲学を以て詬病と為す、則ち名の正さざるの過ちなり。今其の惑いを弁ずること下の如し。

この部分に於いて、冒頭の一句にある「名」という文字が二度用いられ、文章全体の序言とも言えるこの第一段落のキーワードのように思われる。ここで説明されていることは、哲学と呼ばれている西洋の学問は中国の理学に近いにもかかわらず、日本は「理学」という言葉はすでに自然科学の訳語に用いられたため、「哲学」に訳したことや、その後この日本で誕生した「哲学」という訳語は中国に輸入されたことである。王国維の説明は「哲学」という訳語は第一候補（理学）ではないというニュアンスが漂っている。その直後の「名を正さなかった過ち」と結び付けて考えると、「名」というのは「哲学」という訳語のように思われる。つまり、本当は「理学」と訳すのは最もその原語の意味に近いが、それができず「哲学」と訳してしまった「過ち」である。「名を正さざるべからず」というのは、「哲学」という訳語を「理学」へ変えるということである。今までの先行研究に於いても王国維の「正名（名を正す）」はフィロソフィーの中国語訳語を「哲学」から「理学」へと変えるべきだと主張するものだと思われてきた[26]。

だが、前文で触れたように王国維は序言における我が国の人士その名に駭きて、其の実を察せず、遂に哲学を以て詬病と為す、則ち名の正さざるの過ちなり。」と語っている。哲学が非難されている理由はその「名に駭きて」より、むしろ「其の実を察せず」にあると、王国維が指摘している。フィロソフィーの訳語を「哲学」から「理学」に変えたにしても、フィロソフィーの「実」を知らなければ、フィロソフィーに対する非難が止むことができない。王国維の「正名」は「名」のみならず、「実」とも関係している。「名」は単に訳語ではなく、「実」と関係を持つ概念である。これから、王国維のいう「名」と「実」の意味を明らかにし、彼の目指す「正名」とは何かを探る。

第二節　概念への拘り、王国維の哲学の出発点

さきほど引用した序言において次の二ヶ所があった。①「夫の哲学なる者は、猶お中国の所謂理学のごときを云うのみ。」②「哲学の語は実に日本自り始まる。日本は自然科学を称して理学と曰う、故に「費祿瑣非亞」訳して理学と曰わず、訳して哲学と曰う。」

①のフィロソフィーと理学の共通性を主張する点、及び②のフィロソフィーを理学に訳さなかった理由の説明は、桑木の『哲学概論』の第二章「哲学の定義」の第五節「哲学語義の沿革」（39 頁）の説明と一致している。以下引用。

> もし古来我国若しくは支那に行はれし文字を用いれば、宋儒の所謂理学の如きは最も其の真義に近からんか。然れども理学といへば今日にては主として自然科学即ち物理学、化学、星学、生物学、地質学等を総称することとなり居るを以て、此語を哲学と云ふ意味にて使用するは不便たるを免れず。

王国維は桑木の見解をほぼそのまま「哲学辨惑」の冒頭で引用した。つまり彼は「理学は哲学に近い」という桑木の考えに賛同した。①は簡潔な説明ではあるが、「哲学とは何か」という哲学の実質に関わる重要な説明である。しかし、王国維は『哲学辨惑』で哲学は中国の理学の如きと説明しておきながらも、両者のどこが共通しているか、全篇で具体的に触れなかった[27]。だが、「哲学は理学のようなものだ」と述べた以上、必ず根拠がある。もし彼は桑木の「哲学は理学のようなものだ」という主張に賛同したのならば、その前提は桑木の主張を裏付ける根拠を賛同したからである。『哲学概論』における「哲学と理学の共通性」を裏付ける根拠を明らかにすれば、王国維の理解している哲学と理学の共通性を知ることができる。

『哲学概論』の第二章「哲学の定義」の第五節「哲学の語義の沿革」において桑木はフィロソフィーの「真義」と真義の延長線である「今日の意義」をそれぞれ具体的に分析している。「真義」について、哲学の「意義」とも言い換えて詳しく分析されている。具体的にギリシアの古典の書籍[28]より「フィロソフィー」や「ソフィア」の語義の変化に見られる、学問としての哲学の実質におけるギリシアの哲学者の与えた規定を順に説明し、最後に「哲学の意義」を定めたプラトンの『テアィテト』の引用に基づき、プラトンの「ソフィア」に与えた「意義」を説明し[29]、「要するにプラトーンに至りて哲学の性質大に確定し」[30]と付け加える。「哲学の意義」を確定することは「哲学の性質」を確定することに等しいとする桑木は、哲学の「真義」、「意義」及び「性質」を同じ意味で使っている。

「今日の意義」の分析については、同じ第五節の「哲学の定義」の後半において、桑木はカントの定義を重点に於いて説明する。「カントは実に哲学の内容に新生面を與へたるのみならず、其概念に就いても亦明瞭なる説明を與へたり」[31]と高く評価し、さらにカントが「哲學の問題及び性質、是に於てか殆ど確定せりと謂ふべし」と結論付ける[32]。つまり、哲学の「内容」の確定はその「問題」の確定に等しく、哲学の「概念」の確定はその「性質」の確定に等しい。ここで明らかになっているのは、桑木のいう哲学の「今日の意義」は哲学の「概念」のことで、哲学の「性質」とも理解できる。

以上の哲学の「真義」及びその延長線にある「今日の意義」の分析を結び付けてまとめ

れば、桑木のいう哲学の「真義」と「今日の意義」はプラトンやカントの確定した哲学の「概念」のことである。哲学の「概念」のことを哲学の「性質」ともいう。「宋儒の所謂理学」は哲学の「真義」と「今日の意義」に近いということは、中国の宋代の儒学者たちの「理学」の「理」の概念はプラトンやカントの規定した「フィロソフィー」の概念に近いということである。桑木の用語で言いかえれば、両者の「性質」は近いということでもある。

王国維は桑木の『哲学概論』を通じて、プラトンやカントが定義した「フィロソフィー」の概念を知った。『哲学辨惑』の序言における「そもそも哲学という者は、中国のいう理学のようなものである」という説明を支える根拠は、西洋の「フィロソフィー」と中国の理学の「理」の「概念」が近い、または両者の「性質」が近いという、王国維が受け継いだ桑木の認識に由来している。この「フィロソフィー」に対する簡潔な説明は、中国の思想との比較に立脚する「概念」または「性質」の説明である。

「夫の哲学なる者は、猶お中国の所謂理学のごときを云うのみ。」この説明は「フィロソフィー」という西洋の学問の中国語訳語「哲学」を「理学」に変えるべきという主張を裏付ける根拠ではなく、中国の人たちにとって最も分かりやすい西洋の「フィロソフィー」という概念及び性質に対する説明である。この序言に於いて王国維は総括的に哲学の性質（概念）の説明を行った。従って、王国維の「正名」は哲学の概念（性質）の説明であろう。名を正すことに対する拘りは、概念の明晰判明な規定に対する拘りである。これから王国維が如何に哲学の概念（性質）を説明しているかを具体的に分析する。

第三節　厳復と異なる哲学理論の構築、「正名論」

序言に続く「一、哲学は有害な学ではない」と書かれる第一部分では、哲学は「自由」、「平等」、「民権」など清の君主政権の安定を揺さぶる思想、つまり当時「邪説」と呼ばれる思想は、哲学に由来するものではないことを、二つの重要な論点を持って論証する。まずは、

> 夫の此の如き之説は亦哲学に無にしもあらず、然れども此等の思想は哲学に於いて重要な位置を占めず[33]。

ここにおいて王国維は自由平等民権思想の哲学における存在を認めるが、ただ「重要な位置を占めていない」と強調する。それに続き、彼は哲学にはフランスのヴォルテールやルソーの絶対民権の理論のような民権を支持する思想ばかりではなく、イギリスのホップスの絶対国権理論のような君主政権を擁護するものもあると指摘する。彼の示しているのは、西洋哲学の「多様性」である。その後二つ目の重要な論点を挙げる。

自由平等の説は哲学の原理に非ず、すなわち法学、政治学の原理なり[34]。

自由平等の思想は哲学に重要な位置を占めていない理由は、それらの思想はそもそも哲学の「原理」ではないからである。王国維のいう「原理」はどういう意味を持つのだろうか。「原理」という言葉は文章全体に於いてやや異質な感じがする。今までの引用で見てきた『哲学辨惑』の文体で分かったように、清の時代に使われている古文で書かれている。古文の語彙の特徴は一文字が多い点である。例えば、前文で引用した「その名に駭きて、其の実を察せず」の名詞の「名」、「実」、及び動詞の「駭」、「察」。一文字が中心となる古文の語彙の中に、現れた二文字によって構成された「原理」は「哲学」と同じく英語の訳語、つまり外来語である。その原語は「principle」だと思われる。現在の中国では「原理」という語彙は学術用語として慣れ親しんでいるが、「哲学辨惑」が発表された 1903 年ではほぼ使用されていない語彙であった。王国維はどこからその外来語を知ったのだろうか。

まず考えられるのは、王国維よりも早く西洋の哲学思想の翻訳を行ったイギリス留学帰りの厳復の訳書である。厳復は近代に於いて最初に西洋の学問を中国に導入した人物とも呼ばれていて、最初の訳書『天演論』は王国維の「哲学辨惑」が発表される 8 年前の 1895 年に出版されていた。だが、「原理」という語彙は『天演論』では見当たらない。その原作ハクスリーの『進化と倫理』（Evolution and ethics）に於いては「principle」という英語が使われているが、その語に対して、厳復の訳語は「原理」ではなく、「術」である。例えば「the principles of cosmic evolution」を「択種留良之術」と訳されている。「原理」は厳復の訳書から知ったものではない。

「原理」という語彙が頻繁に用いられたのは桑木の『哲学概論』であって、哲学の定義を説明する際の重要な概念である。『哲学辨惑』の第二章「哲学の定義」の第六節「哲学の形式的定義」において、「原理」という概念を用いて哲学に「形式的な定義」を与える。「哲学は根本的原理の学なり」。「根本的原理」、「普遍の原理」、「一般の原理」がほぼ同じ意味で用いられ、哲学の概念と科学の概念を峻別する。

桑木の分析に基づけば、自由平等民権などは「特殊の原理」であって「普遍の原理」を攻究事項とする哲学の攻究事項ではなく、精神科学の法学や政治学の攻究事項である。王国維は「原理」という桑木の用語によって形式的な角度から哲学の概念と法学や政治学の概念を峻別した。正確に言えば、自由平等説は哲学の論じる「普遍の原理」ではなく、精神科学の法学と政治学の論じる「特殊の原理」である。言い換えれば、自由平等説などの「特殊の原理」を論じる学問は、そもそも哲学ではなく、法学、政治学の類である。

『哲学概論』が発表された1903年の中国では厳復が紹介している西洋哲学が主流である。厳復の紹介した西洋哲学はイギリス経験論のものを中心とするが、社会学や政治学に関連するものが多く、その中に勿論ルソーなどの民権思想も所々触れている。王国維の言わんばかりのことは、厳復の紹介によって中国の人々が知った、イギリスとフランスの哲学と思われるものは、本来法学政治学であって、哲学ではないということであろう。一に於いて、「原理」という概念によって哲学と法学、政治学をはっきり峻別した。

この「原理」以外、「哲学辨惑」の第二の部分「二、哲学は無益な学ではない」においても桑木の用語が用いられている。二の部分の重要な論点は、人間が哲学を必要とする理由を挙げる点である。それは人間が「理性」をもっているからだという。

> 飲食男女、人と禽獣の同じくする所。其の禽獣に異なる所以は、則ち豈に理性を以てせざらんや[35]。

飲食男女や禽獣は中国の古語で、特に「飲食男女」は『論語』に用いられた孔子の作った言葉である。「理性」は英語の「reason」に由来する外来語である。「reason」に対して厳復の訳語は「良知」である。前文で桑木の哲学と理学の概念の共通性を論じる部分でプラトンとカントのフィロソフィーに与えた概念に、感覚との対比で「理性」という語を用いられた[36]。王国維もここで人間と動物同異点において感覚の対比として「理性」を挙げた。一において王国維は「原理」という用語を通じて哲学と法学や政治学を峻別し、形式的にその概念を定義しようとしたが、二に於いては「理性」という用語を通じて哲学の実質の定義を試みようとしていた。その実質的な定義は「三、中国現時哲学を研究する必要性」という部分において明瞭に現れる。

三に於いては、王国維は当時中国で重要視されていた西洋の教育学と哲学の関連性を通じて中国で哲学を研究する必要性を語る。具体的に言うと「人間の知識、感情、意志が善、美、善に到達する」という教育の理想は哲学に由来するものだという。王国維の哲学に与えた定義は[37]。

> 今夫の人の心意、知力あり、意志有り、感情あり。この三者の理想、曰く真、曰く善、曰く美と。哲学は実に此の三者を綜合して、その原理を論ずる者なり[38]。

「哲学は人間の知力、意志、感情の原理を論ずるものである」。『哲学概論』第二章「哲学の定義」の第六節「哲学の実質的な定義」において、哲学の攻究する内容をカントの三

批判書に基づき、知識、自然、人生の三つに分け、それぞれの理想は真、美、善だと言い、最後に「哲學は實在及知識の根本的原理の學なり」(83 頁)。

ここで、王国維は「正名」の意味がはっきりとなる。名とは「哲学の完全なる概念」のことである。「正す」とは、「哲学の完全なる概念を定義する」ことである。王国維は桑木の『哲学概論』を自らの理論の拠り所に「哲学」という概念を定義した。『哲学辨惑』は今まで思われてきたような「哲学」という訳語を「理学」に変えるべきだと主張するものでもなければ、西洋哲学の正当性を訴えるものでもない。桑木厳翼の用語を拠り所に、哲学という概念に定義するものである。「正名」とは中国の儒学思想の最も重要な課題の一つである[39]。王国維の言う「名」は儒学の「名」の持つ、「名称」と「(大義) 名分」の意味ではなく、「概念」という意味である。

王国維の哲学研究は、概念を規定する (正名)、ということから出発した。「哲学辨惑」が発表された翌年の 1904 年に書かれた「釋理」と「論性」、及び 1905 年の「原命」は、すべて中国哲学思想の概念「理」、「性」、「命」とそれらの概念に共通点を持つ西洋哲学の概念との比較によって、「理」、「性」、「命」の概念を正確に捉え直そうとする論文である。そのほか『人間詞話』が発表される一年前の 1907 年に執筆された「古雅之在美学上之位置」においても、「古雅」という美学の概念を定義することを目的とされている。『人間詞話』におけるもっとも重要な目標も「境界」という概念に定義を与えることである。概念を規定する「正名論」は、王国維の哲学美学全体に貫く重要なテーマである。

第三章　王国維の「正名篇」(荀子) 解釈と桑木厳翼の「荀子の論理説」

第一節　王国維の目指した哲学研究とはー「西洋哲学を通じて吾国の哲学を治む」

『哲学辨惑』の「一」から「三」までの分析で分かったように、王国維のいう「正名」は哲学の概念を定義することである。その定義は桑木の『哲学概論』の用語の「原理」、「理性」、「知力・感情・意志」などを用いた。それらの用語は今までの研究者に見逃されてきた理由は、王国維はこれらの日本で誕生した西洋哲学の用語の使用を決して多用せず、それらの用語と比べ、むしろ「名」、「正名」、「実」、「辨惑」など一目で分かるような中国の儒学思想の用語を多用したからである。特に先ほど触れたように、「正名 (名を正す)」とは中国儒学思想の最も重要な課題の一つであって、読者は「正名」を目にする時、すぐに儒学思想を連想するのであろう。王国維は何故西洋哲学の用語と中国思想の固有の用語を併用させたのだろうか。第二章の分析でわかったように、それは「正名論」という中国哲学の課題を解決させるために西洋哲学の用語「原理」、「理性」などが必要であったからで

ある。そのことから、西洋哲学の概念を用いて今まで継がれてきた中国哲学の課題を解決するという王国維の理論研究の方法論が見られる。その方法論について彼は『哲学辨惑』の最後の「四」と「五」の部分ではっきりと打ち明けている。

「四」と「五」はそれぞれ独立している章だが、内容から見れば、「四」は「五」の理論展開のために設けられている部分だと分かる。「四、哲学は中国の固有の学」においては、王国維はまず「哲学は中国の固有の学なり」と主張し、孔子が晩年に整理したとされる儒学の「六経」や朱子が代表的な思想家となる「宋学」は中国の固有の哲学として挙げられている。「四」の簡潔な説明を経て王国維「五、西洋哲学を研究する必要性」に進み、次のように語る[40]。

> 我が国の古書はおおむね繁散にして紀無し、殘缺にして全からず，真理ありと雖も尋繹ぬるに易からず，西洋哲學の系統燦然、歩履嚴整たる者を視るを以て，其の形式上の孰れか優れり孰れか劣れるや，固より自から掩うべからず。

中国の古書の「紀無し」に対して西洋哲学は「歩履厳整」である。それは西洋哲学の方は中国哲学は系統化にされていない思想のままであるに対して、西洋哲学は系統化されている理論体系となっているという意味である。さらに、

> 苟くも西洋の哲學を通じ、以て吾國の哲學を治むれば、則ち其の得る所、當此に止まらざるべし。異日吾國固有の哲學を昌大する者は、必ず西洋哲學に深通する人に在ること疑い無きなり[41]。

西洋哲学に「深通」する人は、西洋哲学を通じて我が国の哲学を「治めれば」我が国の哲学を「昌大」することができると、王国維は堂々と語っている。哲学研究に志したばかりの彼は、何故このような中国哲学の発展する道の展望ができるのだろうか。その王国維の言葉を支えている根拠は桑木の西洋哲学と中国哲学の比較研究にある。

『哲学概論』の付録に「荀子の論理説」という荀子の正名篇に関する桑木の論文が収録されている。付録に収録された桑木の論文は 10 本に及ぶが、その中に「荀子の論理学」のみ中国語に翻訳されていた。その中国語訳文は、1904 年 4 月に『教育世界』に「荀子之名学説」というタイトルで掲載されていた。翻訳者は桑木厳翼の作で『哲学概論』の付録に掲載されたものだと紹介した後、「其説は荀子の意を得られている、以て故に訳した」と語っているが、翻訳者の名前が署名されなかった。『哲学概論』を翻訳した王国維がそ

の附録の論文の翻訳者である可能性が最も高い。「荀子の論理説」において桑木は西洋論理学との比較によって荀子の「正名篇」における論理学の真髄を掬い出し、その理論的な価値を見出そうとしている。

第二節　西洋哲学の「認識論」との比較によって理論化された荀子の「正名論」

「荀子の論理学」において、桑木は西洋論理学の角度から荀子の正名篇を分析する。荀子の正名の理論はアリストテレスの論理学よりも論理学の「一層根本の問題には入れるもの」と高く評価している。

> 而して其概念を論するの前、概念の代表する事物を認識する所以の理を説けるは即ち荀子の語を以て之を表はせば名の前に知を説けるは、現今の所謂認識論的論理学と軌を同うし、アリストテレースの論理学よりは一層根本の問題に入れるものと見るを得べき也[42]。

荀子は概念を論じる前に、概念の代表する事物の認識の説明をしている。故に荀子の正名篇は今で言うと「認識論的論理学」の類に属し、アリストテレスの論理学よりも根本的な問題に入っている。それは桑木の理解した荀子の正名篇の理論的な実質と価値である。桑木の言う「認識論的論理学」というのはどういうものだろうか。桑木は『カントと現代の哲学』[43]という著作において、論理学について「普通の人々の理解している」、「三段論法と云ふやうなことを主眼として居る」、「形式的論理学」[44]を挙げ、それは論理的命題の関係の如きものは単に形式的のものであって実在の方に関係あるものでは無い。言い換えれば、私達の思想の形式であって思想に現はれて来るところの実在の形式ではない」ため、形而上学を攻究することができないと断言し、形而上学を攻究するためにもう一つの論理学が必要だという。その名は「まだ定まっても居りませぬが、仮に哲学的論理学」という。その哲学的論理学は「直覚的な方法」で「繁瑣迂遠の推理を棄てて直接に物の真相を攫まへるものである」[45]という。「認識論的論理学」は後者「哲学的論理学」のように思われる。

桑木は具体的に荀子の論理学のどの部分が認識論的論理学だと判断しているのだろうか。それは「正名」の「根拠」を説明する部分から読み取ることができる。再び「荀子の論理説」を見よう。

> 正名の根拠は事物を辨別するに在り、而して事物を辨別する認識の方便に依存する

> ものなれはなり。荀子は之に答へて曰く縁天官と蓋し天官とは耳目鼻口心體なり、此中耳目鼻口體は即ち感官にして心は統覚若しくは自己意識と云ふを得べし。感官は直接外物に觸れてその印象を受け、心は是等感官に因りて得る所の材料を統括調整し之によりて一團の認識を構成する得。一切の認識は常に必ず此兩素に須つ所あり。是故に感官の材料を心にて統一する所、換言すれば經驗を思維によりて淘治する所即ち認識あるなり、其一を欠けば認識は成立せず。

ここで分析しているのは、認識の構造である。まず認識が成り立つには、二つの要素、「感覚の材料」と「心」が欠かせない。感覚の材料を心によって統一することによって認識が成立する。

この「荀子の論理説」の訳文が発表された翌年の 1905 年に、王国維は荀子の論理学について触れた論文「周秦諸子之名学」を『教育世界』で発表した。王国維は荀子の正名論は「常識経験の立脚地」より概念論を建設するという点で、中国の名学史において空前絶後の作だと評価する。彼の言う「常識経験の立脚地」というのは、桑木とおなじく荀子の「天官」の分析に注目し、荀子の天官の理論は西洋哲学の「認識論」だと指摘する。王国維は荀子の心は「他の天官を統一するもの」だと指摘している[46]。重要な論点において王国維はほぼそのまま桑木の論点を引用していた[47]。

王国維は桑木のように西洋哲学の認識論によって荀子の正名論を分析した。西洋哲学との比較によって中国哲学思想を理論化することができるという方法論は桑木から受け継いだことが分かる。

そもそも 1903 年に発表した「哲学辨惑」においても、王国維は「夫の哲学なる者は、猶お中国の所謂理学のごときを云うのみ」という簡潔な解説を用いて、中国の「理学」との比較という観点から西洋の「フィロソフィー」の概念の説明を試みた。

桑木は西洋哲学の論理学との比較によって、荀子の正名篇に現れた西洋の論理学に共通している理論を見出した。王国維は桑木の理論を根拠に、荀子の正名篇の論理学的な価値を主張している。だが、彼は特に注目しているのは、その論理学的な部分より、西洋哲学の「認識論」に共通する、荀子の「耳目鼻口體」と「心」の関係を中心とする「天官」の理論である。1905 年に「周秦諸子之名学」を執筆した彼の関心の元は、論理学（名学）ではなく、哲学の「認識論」にある。「認識論」に対する関心は同じく 1905 年に『教育世界』に発表された「論新学語之輸入」からも読み取ることもできる。

第四章　王国維の漢詩分析と元良勇次郎の心理学の観点の「認識論」

第一節　「直観（Intuition）」と「観念（Idea）」の概念

1905 年、王国維は『教育世界』（第 96 号）で「論新學語之輸入」を発表した。「論新学語之輸入」において、王国維は西洋の哲学の用語（英語）に対して、厳復の訳した訳語（中国語漢字）と日本の学者の訳した訳語（日本語漢字）のどちらが原語の意味に忠実なのかを論じる。厳復の訳語は、一文漢字の古文が用いられたのに対して、日本の学者の訳語は二文字の漢字が用いられている。王国維に支持されているのは、当時中国の人々にすでに受け入れられた厳復の訳語ではなく、中国の人々にまだ受け入れられていない、日本の訳語の方である。王国維の論じている「新学語」とは、哲学の学問に用いられた英文単語の中国語訳語と見なされ、「論新学語之輸入」は、英語の単語に対する中国語の訳語の妥当性について論じられたものだと思われやすい。従って、今まで、この文章は近代に誕生した「訳語」（外来語）という言語学的な観点から研究されてきた[48]。

だが、すでに第二章の分析で分かったように、「哲学辨惑」を執筆した 1903 年において、王国維の関心はすでに訳語の名称、つまり訳語の言語的な規定ではなく、西洋哲学の「概念」に対する正確な理解であった。彼が多くの訳語の中からわざわざ取り上げて論じた訳語は、当時の彼の最も関心を持ち、自らの理解を確かめようとする「概念」であろう。彼の確かめようとする概念は「認識」と「観念」であった。

王国維は基本的に日本の訳語のほうが厳復の訳語より原語に忠実で正確だと主張しているが、日本語の訳語の中にも正確ではないものを二つ挙げている。Intuition の訳語の「直観」、Idea の訳語の「観念」である。何故正確ではないかというと、Intuition という概念の意味は、王国維の理解では「耳、鼻、眼、口、体という五官の作用に心の作用が加えたもの」[49] である。その訳語「直観」に用いられた「観」という字は目の感覚作用（視覚）のみ連想させ、Intuition という概念の意味を完全に表せない。また、Idea は「直観した対象」で、「その物が去り、その像のみ心に留まる」[50] であって、訳語の「観念」の「観」も視覚のみ連想させ、Idea という概念の意味を表現しきれない。だが、王国維は原語の英語の語源のラテン語 Tuitus と Idea に遡って、それらも「見る」の意味で、そもそも訳語だけの問題ではなく、原語自体にも同じ問題があると説明を加える[51]。

この部分の論述は王国維の哲学思想を理解するための大きな糸口である。何故ならば、ここで直観（Intuition）と観念（Idea）という二つの概念に対する王国維の理解が述べられたからである。彼の理解している「直観」という概念は「耳、鼻、眼、口、体という五官の作用に心の作用が加えたもの」で、正しく桑木の解釈した荀子の「天官」の理論であ

る。観念は「直観した対象」で、「その物が去り、その像のみ心に留まる」。観念は心の中の像である。

王国維はなぜ直観、観念などの概念、及びそれらの概念によって構築された「認識論」に関心を持つのだろうか。それは今まで見てきた桑木の『哲学概論』とその附録に収録されている「荀子の論理説」と関係すると同時に、桑木の『哲学概論』と同年、1902 年に翻訳した元良勇次郎の『心理学』、『論理学』とも大いに関係している。

前文で触れた「周秦諸子之名学」の荀子の正名論の分析において、王国維は桑木の哲学の認識論だけではなく、元良の心理学の観点の認識論も用いられていた。王国維は目鼻耳手体を「外官」、心を「内官」と名付けている。その外官と内官の概念は元良の『心理学』と『倫理学』が両方触れている[52]。

第二節　元良勇次郎の「心物相関論」と王国維の漢詩分析

桑木の『哲学概論』と同じく 1902 年に翻訳した心理学者の元良勇次郎の『心理学』、その著作において心理学の角度から「認識」に対する分析を行っている。元良は、心を「意識的現象」として捉え，意識の中に存在する「観念」の性質及びその活動の法則を中心に説明する。彼の考える、心理学の目的とは「觀念ノ性質、起源、活動スル法則」を研究することである。

「観念の性質」の説明において、元良は観念の性質を論じることは哲学の範囲であって、心理学はその全性質の一部、「観念の物質世界に関する性質」[53] のみ論じるという。哲学の唯物論[54] と唯心論[55] の概要の説明を経て、両者以外の第三の理論、「心物相關論」を「此説ノ意最モ深シ、著者ハ此説ヲ取ルモノナリ」として紹介する。「心物相關論」は「精神モ見様ニヨリテハ客觀的トナリ、又外物モ見様ニヨリテハ主觀的トナルモノナリ」、「精神ナクシテ獨リ物質存在スルコト能(あた)ハズ、又物質ナクシテ獨リ精神存在スル能(あた)ハズ」[56] と説明する。その後、例として大江千里の歌を挙げる。「月みれば　ちぢに者こそ　悲しけれわが身一つの秋にはあらねど」(『古今集』) 月は悲しみを引き起こす理がなく、月を主観的に見て心中の悲しみを月に帰した、とこの歌を分析する[57]。

この大江千里の歌は、王国維の訳書にはなかった。大江の歌に当たる個所は、逆に原作にない白居易の七言の長編詩「長恨歌(ちょうごんか)」の二句が例として挙げられた。これは当然王国維が意図的に大江千里の歌を削除し、白居易の詩に変えたのである。王国維は長恨歌の一句を次のように挙げている。

離宮見月傷心色，夜雨聞鈴腸斷聲。(行宮(あんぐう)に月を見れば心を痛ましむるの色、夜雨(やう)

に鈴を聞けば腸（はらわた）を断つの聲。）

月と鈴は悲しみを興す理がなく、ただこれらの者は主観に現われ、遂に心中の悲しみを物に帰した[58]と王国維が説明している。この二句は、安史の乱で愛する楊貴妃を失った[59]直後の玄宗の悲しみを表している。行宮の月を見るのも、夜の雨に打たれる鈴の音を聞いているのも詩の主人公の玄宗である。「心物相関論」で言えば、月と鈴は経験的な外物でありながら、玄宗の内面の悲しみの表れでもある。

心理学の角度から見れば、この詩に現れた玄宗の心理活動を通じて、「心物相関」という観念の性質つまり心理現象を説明している。だが、美学の角度から見れば、王国維は、心理学の「心物相関」という観念の理論を用いて、詩の解釈を試みた。

観念が意識の中に如何に生じたか、「第三章　意識の性質」で論じられている。元良はまず意識を容器と例え、観念を水と例えて、たくさんの水は容器に入りきれず、容器の中に入るものと容器の外に漏れるものがあるという[60]。そして、「意識の相対的性質」の分析において、「一ツノ觀念意識中ニ在リテ精神ノ苦痛ヲ覺ユル時ハ他ノ觀念入リ來リテ快樂ヲ興ヘントスルヲ妨グルハ」[61]と説明し、ある小説の描写を例として挙げる。「谷間の百合姫」(巻一　9頁)[62]ここもまた王国維は原作にある小説を訳さずに、杜甫の五言律詩「春望」の二句を例として挙げた。

時に感じては花にも涙を濺ぎ、別れを恨みては鳥にも心を驚かす。（感時花濺涙，恨別鳥驚心。）

可憐な姿を持つ花と鳥は、中国では一般的に愉快な情緒を引き起こしてくれる対象とされている。花と鳥が画題となる「花鳥画」という伝統的な絵画のジャンルも存在している。だが、国が滅びた杜甫の悲しみに満ちた心には、花と鳥は悲しく映っていた。

この元良の『心理学』の訳書で翻訳書の王国維の加えた杜甫の「春望」の二句は、王国維の美学理論の集大成と言われている詩論「人間詞話」の重要な論点「有我の境」（第三則）が説明されている時に用いられた詩の例を思い出させる。何故ならば両者は共に「花」と「鳥」を用いて悲しみを表現しているからである。

また『心理学』において谷間の百合姫の例の後（王国維の訳書の場合は杜甫の「春望」の後)、元良の語って居る「心ヲ靜ニシ思ヲ平ニシ能ク事物ノ理法ヲ考察スル時ハ公平無私ナル判斷ヲ為シ得ル」[63]という部分は「人間詞話」の「有我之境」の後に挙げられた「無我之境」と関連しているように見える。ここで論を『人間詞話』に進め、人間詞話の重要

な概念「有我の境」と「無我の境」と元良の心理学理論の関連性を探る。

第三節　元良勇次郎の「観念」と王国維の「境界」

3 - 1 『人間詞話』の「有我之境」

王国維の『人間詞話』は「詞」[64]の作品や作家を例にしながら、「詞」の理論を語るもので、1908 年から 1909 年に『国粋學報』に掲載された全六十四則によって構成されている。その中の第一則から第九則までは、王国維の詞の評価基準は「境界」を中心に語るもので、全篇において最も重要な部分だとされている[65]。『人間詞話』の冒頭の第一則では、

> 詞は境界を最上とする。境界が有れば自ずから高い風格を形成し、自ずから名句が生まれる。五代、北宋の詞が独絶である所以は此れにある[66]。

ここで掲げられた王国維の「境界」の概念は『人間詞話』の中心的な概念で、「境界」の有無で詞の優劣を判断することができる。「境界」について数多くの先行研究が行われてきた。その中に主に二つの大きな流れがある。一つは「境界」は中国古代詩論（厳羽『滄浪詩話』）の延長線にある概念とし、『人間詞話』は中国の伝統的な詩論の集大成と主張している（葉嘉瑩）。その反論としてもう一つの主張は「境界」はショーペンハウエルの「直覚説」の応用で、それによって構築された『人間詞話』の全体の理論は中国の伝統詩論を受け継ぐどころかむしろと否定的であるという（羅鋼）。だが、両者とも『人間詞話』にたどり着くまでの王国維の哲学研究の特徴を見逃している。前文で分析してきたように王国維は桑木と元良のそれぞれの哲学と心理学の角度から論じられた「認識論」に最も関心を寄せていた。従って、王国維の「境界」の概念は日本の明治期の哲学と心理学における「認識論」と何らかの関係をもっている可能性が高い。

再び『人間詞話』に立ち戻って第二則を見よう。

> 造境と写境がある。それは理想と写実の二派の違いがある。然し二者は分別し難く、大詩人の造る境は必ず自然に合う、写す境は亦必ず理想に臨する[67]。

理想派の詩人は「境を造る」。写実派の詩人は「境を写す」。従って境の表現法において、理想と写実という違いが生まれる。だが、作られた境と写された境をはっきり区別することはとても難しい。何故ならば、素晴らしい詩人の作った境は「自然」にあう、写した境は理想に近いからである。ここの内容を理解するために、王国維の言う「造る」と「写す」、

及び「自然」と「理想」の意味を理解しなければならない。それは後で分析する。

いよいよ三で王国維は初めて詞の作品を挙げる。最初に挙げられた作品は「花」と「鳥」が対象としているものである。

> 境には有我の境があり，無我の境がある。「泪眼にて花に問へど花は語らず，乱紅飛び過ぎて秋千に去る」，「可ぞ堪へん孤館春寒に閉ざされ，杜鵑の聲裏に斜陽暮るるに」というのは，有我の境である[68]。

挙げられた二首の詞の前者は北宋の政治家・文学者歐陽修（1007 ～ 1072）の作品「蝶恋花」である。詞全体は花柳の巷にふけって家に帰ってこない夫を待つ妻が晩春の夕暮れに庭の深い木の陰に取り残された寂しさを表すものである。「涙目で花に問いかけても花は語ろうとしない、散りゆく花びらがブランコのほうへ飛んでいく。」ここは杜甫の「春望」「時に感じては花にも涙を濺ぎ」と同じく「涙」と「花」が用いられている。花は悲しい姿として描かれる。「可ぞ堪へん孤館春寒に閉ざされ，杜鵑の聲裏に斜陽暮るるに」は北宋の詞人秦観（1049 ～ 1100）の作品「踏莎行」である。ひっそりとした建物に、早春の寒さの中に閉ざされている人は夕暮れの中に聞こえてきたホトトギスの声も悲しみを帯びている。ここで鳥が悲しみを表す対象となっていることは、杜甫の「別れを恨みては鳥にも心を驚かす」と同じである。

この二つの作品において、花と鳥は単なる経験的な外物ではなく、作者の悲しみに満ちた心の現れである。前文で見てきたように、元良は人間の観念の性質は「心物相関」つまり「精神モ見様ニヨリテハ客観的トナリ、又外物モ見様ニヨリテハ主観的トナルモノナリ」と説明していた。花と鳥は、作者の「観念」そのものである。それは王国維のいう「有我の境」は、元良のいう「観念」ではなかろうか。その対比である「無我之境」はいかがだろうか。

3 - 2 『人間詞話』の「無我之境」

「無我之境」について王国維は「有我之境」に続き、次のように述べる。

> 「菊を采る東籬の下，悠然として南山を見る」，「寒波瀠瀠と起こり，白鳥悠悠と下る」というのは，無我の境である[69]。

「菊を采る東籬の下，悠然として南山を見る」（陶淵明「飲酒」），「寒波瀠瀠と起こり，

白鳥悠悠と下る」(元好問「穎亭留別」)というのは,無我の境。花と鳥と同じく、菊、山、波、鳥などの自然物が詞の対象となっている。「有我之境」と異なるのは、これらの自然物を通じて作者の強烈な感情を感じられない。無我と有我之境のそれぞれの特徴について、王国維は次のように説明する。

> 有我の境では,我を以て物を観る,故に物にはすべて我の色彩が著(あらわ)す。無我の境では,物を以て物を観る,故に何が我なのか,何が物なのか知らず。古人の詞には有我の境を描いたものが多(まね)し,無我の境を写けないというわけではない。豪傑の士はおのずから樹立することができる[70]。

有我の境は「物には我の色彩が表す」。無我の境は「何が我、何が物なのかを知らない」。王国維の言う「我」はどういう意味を持つのだろうか。元良の『心理学』において「我」の定義は「我トハ先天的ニ存在スルニ非ズ又別ニ感覚ヲ隔離シテ存在スルニモ非スシテ唯感覚ノ結合」[71]。我とは「感覚の結合」である。

「有我之境」では、読者は外物の描写を通じて作者の感情をはっきりと捉える。「無我之境」では、読者は外物の描写を通じて作者の感情をはっきりと捉えない。王国維のいう「我」は作者の感情、所謂元良のいう「感覚の結合」としての「我」であろう。

元良は精神と外物をそれぞれ「主観的な観念」と「客観的観念」だと、分析する[72]。王国維のいう「有我之境」と「無我之境」は、それぞれ「主観的な観念」と「客観的な観念」と関係しているように見える。また、「無我之境」と「静」の関係においても、王国維と元良の共通点がみられる。王国維は「無我の境」は静かな時のみで得られるという。

> 無我之境は人が惟静の中に得られ、有我之境は動の静になる時に得られる。そのため一つは優美で、一つは宏壮である[73]。

彼の言う「静」とはどういう意味を持つのだろうか。元良の「心の静」に関係しているように見える。元良は「心ヲ静ニシ思ヲ平ニシ能ク事物ノ理法ヲ考察スル時ハ公平無私ナル判断ヲ為シ得ル」という。つまり、心の静かな状況で、「無我之境」を得られやすい。

終わりに

第一章では王国維と明治思想の出会いを具体的に分析し、彼が学習した明治期の哲学や

心理学などの理論書は少なくても 21 冊にも及ぶことが分かった。彼が翻訳したとされている英文の著作は、彼が翻訳される前、すべて日本語に訳され、日本語版の解説書があったことも明らかにした。王国維は、日本語学者の観点が加えられた日本版の解説書を、元に翻訳した可能性が高い。彼の西洋哲学思想に対する吸収は日本の明治思想というフィルターを経由している。彼の哲学思想の形成に最も影響を与えた理論書は、決して今まで言われてきた英文著作ではなく、明治期の日本の哲学、心理学の理論書である。

第二章では王国維が哲学研究の出発点において、桑木厳翼の影響を受け、理論を構築する「概念」を精確に規定することに拘っていたことを見た。それは彼の最初の哲学に関する論文「哲学辨惑」におけるテーマ「正名」の意味である。「正名論」は哲学美学に一貫している重要な方法論である。「人間詞話」も「境界」という概念を定義しようと試みた美学理論である。具体的に言うと、西洋の哲学理論との比較によって「中国固有」[74] の哲学美学思想の中から重要な概念を抽出し、その概念を規定することで「中国固有」の哲学美学思想を理論化する、という「正名論」である。

第三章では、王国維は西洋論理学との比較によって荀子の「正名篇」の論理学的な部分を理論化する試みは、桑木厳翼の「荀子の論理説」という論文の影響を受けていることを分析した。さらに、王国維の最も関心を持つ部分は荀子の論理学ではなく、「認識論」であることも発見された。1905 年の執筆された文章において、彼の最も関心を持ち、理解を確かめようとする概念は認識論に関わる、「認識」と「直観」であることを明らかにした。

第四章で元良勇次郎の『心理学』の「認識」に関する分析と王国維の漢詩解釈の関係性に注目し、王国維の『心理学』（元良勇次郎著）の翻訳において原作には無かった漢詩の解釈を行ったことを明らかにした。彼は元良勇次郎の観念の性質の分析に用いた「心物相関論」に基づき、漢詩の「心」と「物」を論じる。その分析法はやはり『人間詞話』へと発展されていく。「無我之境」と「有我之境」の根底には、元良勇次郎の「客観的観念」と「主観的観念」と関係しているように見える。

最後に、王国維の「境界」という概念の起源について触れてみたい。第二章で、当時学者厳復の西洋哲学の用語（厳復の作った訳語）が中国の思想界に広く認められている中、王国維は「哲学辨惑」において敢えて中国の人々の馴染まない桑木厳翼の『哲学概論』の用語「原理」、「理性」などを用いて「哲学」という概念を定義したことを見てきた。その後「理性」は 1904 年に書かれた「釋理」における重要な概念ともなっている。そのことから桑木厳翼の『哲学概論』の「用語」の王国維の哲学思想に与えた影響を伺える。

「境界」という用語も桑木厳翼の『哲学概論』において重要な用語として用いられている。王国維の「境界」の概念は桑木厳翼の『哲学概論』の「境界」という用語には何らか

の関係性があると推測することができる。このことについてまた稿を改めて論じるが、ここで簡潔に説明しておきたい。

『哲学概論』における「眼前の境界」という表現に注目したい。「哲學の題目は決して漠然雲を捉む如き事柄に非ず、眼前の境界、當面の物象是れ實に哲學の主として論究する所たるなり。」[75] 桑木の言う「眼前の境界」とは何か。形而上学を定義する時にその意味が現れているように思われる。「形而上學（Motsphysics）とは形態を具(そな)ふる現象を超越せる境界の學の義にして、実態論とはその境界を本体あるいは実態と名づ来るによりて生じたる名称なり。」[76] 境界の前に「形態を具ふる現象を超越せる」という修飾語がった。桑木の言う「眼前の境界」は「形態を具ふる現象を超越せる」ものではなかろうか。

1901 年に王国維の翻訳した立花銑三郎の『教育学』[77] においても「境界」は重要な用語として用いられていた。立花は心理学の観点からリュックの説に従い、人間の精神の発達を三つの境界に分けている。「直覚は吾人の精神が外界の作用を受くる第一の境界なり。」「内容の何たるやを明に認むるに至る是れ即ち意識の境界なり。之の働を名けて観念（アイデア）と云ふ。」、「幾多の觀念をば精神に同化すべきとすべからずるとを取捨選擇するを要す此の働を思索（シンキング）と云ふ。即ち是れ第三の境界にして是に至りて始て事物の真髄を明知するを得。」[78] 境界という概念は桑木厳翼や立花銑三郎のみならず、元良勇次郎や日本語学校時代で王国維に日本語を教えていた田岡嶺雲の著作にも頻繁に見られる用語である。明治期の日本の哲学心理学の概念としての「境界」と王国維の『人間詞話』の「境界」の関係についてこれからの研究課題として詳しく分析する。

注

1　『人間詞話』は全 64 則によって構成された詩論である。最初は 1908 年 10 月から 1909 年 1 月までに出版された雑誌『国粋学報』の 47 号、49 号、50 号において発表された。その後の 1926 年に樸社によって単行本として出版された。

2　日本国内では王国維研究について、考古学（高田時雄編『草創期の敦煌学：羅・王国維両先生東渡 90 周年記念日中共同ワークショップの記録』、知泉書館、2002。）や近代史的な研究（銭鷗「学·智·人的理念―試論王国維與晩清興学育才的思想契機」、『言語文化』12、同志社大学言語文化学会、2009。須川照一「「上海時代」の藤田剣峯・王国維雑記」、『東方学』、一般財団法人東方学会、1983。銭鷗「青年時代の王国維と明治学術文化―『教育世界』をめぐって」、富士ゼロックス小林節太郎記念基金編集、1997。）が中心となる中、境界の理論に注目する研究もあるが、「文学論」の角度から論じるもの（竹村則行「王国維の境界説と田岡嶺雲の境界説」、『中国文学論集』、九

州大学中国文化会、1986。井波陵一『紅楼夢と王国維　二つの星をめぐって』、朋友書、2008。「「美」を問題にすることー王国維の美学・文学論をめぐって」、「文学・映像における「分身」テーマの総合的研究」平成 18 年度～平成 20 年度科学研究費補助金・基盤研究（B）研究成果報告書、2009 年。）のみで、彼の「哲学思想」や「美学理論」の研究が行われていない。

3　朝永三十郎『哲学綱要』、宝文館、1902 年、2-3 頁。

4　『靜庵文集續編』、『王国維遺書』第五冊、上海古籍書店、1983 年。

5　上海図書館所蔵。

6　科挙の地方試験。王国維は 1893 年、1894 年にも郷試を受けて二回とも失敗した。袁ん英光、劉寅生『王国維年譜長編』参考。

7　その創設は当時の中国の社会的な情勢と大きく関わっている。当時の中国は阿片戦争や日清戦争に相次いで敗れたゆえに植民地化され、大きな危機を直面している。その状況の中、上海には多くの知識人たちが集まり、西洋や日本に大きく立ち遅れた中国を根底から復興させようという切望を持って様々な行動を起こしている。1896 年 8 月 9 日に黄遵憲と汪康年は「時務報」を創刊し、維新変法運動のリーダー梁啓超が主編として迎え、当時流行している救国の理論「維新変法」の思想を全国に発信する。10 日ごとに発行される旬刊で一回は 30 頁前後である。

8　羅振玉『集蓼篇』、上海図書館編『汪康年師友書札』（上海古籍出版社、1986 年）を参照。

9　『農業叢書』第一集第一冊、『東亜学会雑誌』第二編第二号に収録されている「東文学社社章」においては「購求歐西語言文字者實繁有徒，誠務其急也。日本同處一洲，而研習其語言文字者顧寥々焉。彼土人士臨止中國，中國士夫往々不能與之通姓字，彼國書籍流傳中國，中國士夫往々不能通數行。不便孰甚。」と書かれている。

10　王乃誉、「乃誉日記」、「藤田師薦渠翻東報」。

11　王乃誉、前掲日記、「藤師羅叔以東文社董事」。

12　王乃誉、前掲日記、「王国維頌閣薦静安兼充《甬報》日本翻訳、月八元」。

13　『長豊郷人行年録』を参考。

14　王国維「自序」、『靜庵文集』、遼寧教育出版社、1997 年、159 頁。「又一年，而値庚子之変。学社解散。盖余之学于东文学社也，二年有半。而其学英文亦一年有半。」訳：また一年後、時まさに「庚子之変」に当たり、学社は解散した。僕が東文学社で勉強したのはおおかた二年半であった。英文の勉強も一年半であった。

15　王国維、「自序」、前掲著作、「昼習英文、夜至物理学校習数学」、159 頁。

16　中国最初の教育専門誌。1901 年 5 月、羅振玉が上海で発刊し、月 2 回に刊行され、

1908 年 1 月の第 166 号までつづいた。

17 王国維、「自序」、前掲著作、159 頁。

18 王国維、「自序」、前掲著作、159 頁。

19 海寧市史志辨公室編『王乃誉日記』（全五巻）、中華書局、2014 年 7 月。

20 羅鋼「王国維和泡尓生」、『清華大学学報』、2011 年。

21 1904 年から 1908 年までの『教育世界』に掲載されている、39 篇の哲学を中心とする西洋の近代思想の文章が存在するが、それらの文章の著者の署名がされていない。日中研究者はそれらの文章は王国維と関係しているという観点に共通するガ、意見の統一しない部分もある。王国維の原作だ、と主張する（陳鴻祥『王国維與近代東西方学人』1990、仏雛『王国維哲学美学論文輯佚』1993）中国の研究者に対して、日本の研究者は王国維のオリジナルのものではなく日本の学者の著作の一部の翻訳だ、と主張する。（銭鷗「王国維與《教育世界》未署名文章」2000）。筆者は基本的に後者の観点に賛成するが、完全な翻訳ではなく、王国維の解釈が所々見られると指摘したい。そのことに関して、また稿を改めて具体的に論じる。ここで一応「訳文」と呼ぶことにする。

22 銭鴎「青年時代の王国維と明治学術文化：『教育世界』雑誌をめぐって」、日本ゼロックス小林節太郎記念基金、1997 年、17 頁－ 24 頁。

23 筆者の判断に基づく。

24 『教育世界』に掲載された重要な論説や翻訳などは、一年ごとにまとめられて、『教育叢書』として刊行されている。

25 序言全文：甚矣、名之不可不正也！觀去歲南皮尚書之陳學務摺，及管學大臣張尚書之複奏摺，一虞哲學之有流弊，一以名學易哲學，於是海內人士頗有以哲學為詬病者。夫哲学者，尤中國所謂理學云尔。艾儒略《西學發凡》有費祿瑣非亞之語，而未譯其義。哲學之語實自日本始。日本稱自然科學曰理學，故不譯費祿瑣非亞為理學，而譯哲學。我國人士駭於其名，而不察其實，遂以哲學為詬病，則名之不正之過也。

26 桑兵著、村上衛訳「近代「中国哲学」の起源」、『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』石川禎浩、狭間直樹編、京都大学人文学研究科付属現代中国研究センター、158 頁。

27 何故ならば、王国維の目的は、あくまでも理学を通じて哲学を説明することで、理学と哲学の共通点を分析することではなかった。当時の中国の知識人の誰でも知っている理学を以て「哲学はそれに等しい」と説明しておけば、中国の知識人たちはすぐにでも「哲学」という当時において知られていない学問のイメージを作ることができる。

28 ヘーロドレスの『希臘波斯戰爭記』など。

29 桑木嚴翼、前述著作、38 頁－ 39 頁。「必ず理性によりて事物の真實、不變、常住、

不滅の部分を覺知する所に存せざるべからずと」

30　桑木嚴翼、前述著作、39 頁。

31　桑木嚴翼、前述著作、46 頁。

32　桑木嚴翼、前述著作、46 頁。

33　夫哲學中亦非無如此之說，然此等思想，於哲學中不占重要之位置。聶振斌編、前述著作、15 頁。

34　自由平等說非哲學之原理，乃法學、政治學之原理也。聶振斌編、前述著作、15 頁。

35　飲食男女，人與禽獸之所同，其所以異於禽獸者，則豈不以理性乎哉。聶振斌編、前述著作、15 頁。

36　夫の感覺によりて知り得る知識の如きは時々刻々各人の狀態に從ひて變轉極まりなきものなるを以て之を真正の知識と稱すべからず。必ず理性によりて事物の真實、不變、常住、不滅の部分を覺知する所に存せざるべからず。桑木嚴翼、前述著作、39 頁。

37　今夫人之心意，有知力，有意志，有感情。此三者之理想，曰真，曰善，曰美。哲學實綜合此三者，而論其原理者也。聶振斌編、前述著作、15 頁。

38　自由平等說非哲學之原理，乃法學、政治學之原理也。聶振斌編、前述著作、15 頁。

39　「名を正す」という課題を最初に打ち出したのは孔子の『論語』で、その後墨子の「名」と「実」の関係によって展開され、さらに荀子の「正名篇」によって「正名論」として理論化されていた。ちなみに「辨惑」も荀子の「正名篇」の用語である。「正名篇」において荀子は間違った名のことを「惑」と呼べ、名を正す作業つまり「正名」は惑を弁ずる、所謂「辨惑」のことでもある。

40　吾国古書，大率繁散而無紀，殘缺而不完，雖有真理，不易尋繹，以視西洋哲學之系統燦然、步履嚴整者，其形式上之孰優孰劣，固自不可掩也。聶振斌編、前述著作、15 頁。

41　苟通西洋之哲學，以治吾中國之哲學，則其所得當不止此。異日昌大吾國固有之哲學者，必在深通西洋哲學之人無疑也。聶振斌編、前述著作、15 頁。

42　桑木嚴翼、前述著作、451 頁。

43　桑木嚴翼『カントと現代の哲学』、岩波書店、1917 年。

44　桑木嚴翼、前掲著作、416 頁。

45　桑木嚴翼、前掲著作、「吾々の思想の形式と実在の形式とは同一であると云う一の根本の仮定を有って居るもので外物は自我の考えている通りのものであるという仮定を立てて論理学を組み立てていく。」418 頁。

46　而心者，非徒自己為一天官，又立於他天官之上而統一之者也。

47　「荀子の論理学」において桑木は荀子の「正名篇」を評価したのは、以上の「天官」

の論述から「認識論的論理学」を見出しただけではなく、荀子の「正名論」とソクラテスの論理学の共通点、つまり「実際の目的に出たるもの」としても評価している。具体的に桑木は次のように語る。「概念を明にし定義を正したる目的は、之を以て当時紛乱せる道徳思想を確定し、善悪正邪の意義を明にして人を其據を知らんしめんとせしにあり、荀子が正名を論したる亦この如き実際的目的に出てたるものなり」王国維もまた「周秦諸子之名学」において荀子の「正名篇」とソクラテスの論理学の共通点に触れ、次のように語る。「希臘ギリシアの蘇格拉底ソクラテスの汲汲として概念を明にし定義を正したる所以は、豈に当時の詭辯學派の真理を説くことの知るべからず,道徳を説くことの根據無く,人人は自己を以て萬物の標準を為すを以ての故に憤りを発して起こるにあらずや。」「憤りを発して起こす」というのは、まさに「哲学辨惑」の冒頭に掲げている「甚だしいかな、名を正さざるべからずや」という、王国維の憤りに現われている使命感である。また、「哲学辨惑」という題名の「惑」という言葉も桑木が注目している、荀子の「正名篇」の用語である。桑木は荀子の言う「惑」は「名実相乱れ、偽論相生す」という状況だと分析している。「哲学辨惑」の冒頭の序言の最後に「我が国の人士その名に駭きて、其の実を察せず、遂に哲学を以て詬病と為す、則ち名の正さざるの過ちなり。今其の惑いを弁ずること下の如し。」王国維が指摘したのは、まさしく当時中国における哲学に対する「名実相乱れ、偽論相生す」という「惑」の状況である。従って「名」と「実」を弁別することによって「惑」を無くそうとしている。

48　王彬彬「現代漢語中的“外来語”問題」、『上海文学』、1998 年第 8 号。

49　聶振斌編、前述著作、6 頁。

50　聶振斌編、前述著作、7 頁。

51　余非謂日人之譯語必皆精確者也。試以吾心之現象言之，如 Idea 為“觀念”，Intuition 之為“直觀”，其一例也。夫 Intuition 者，謂吾心直覺五官之感覺，故聽、嗅、嘗、觸，苟于五官之作用外加以心之作用，皆謂之 Intuition，不獨目之所觀而已。觀念亦然。觀念者，謂直觀之事物。其物既去，而其像留于心者，則但謂之觀，亦有未妥，然在原語亦有此病，不獨譯語而已。聶振斌編、前述著作、6 頁－ 7 頁。

52　元良勇次郎、『倫理学』の「第九章　情緒」において「外感ハ身體ノ外部ニリテ耳目鼻口ノ如キ感官ヲ有スルモノナリ」、「 內感ニハ別ニ感官ト云フベキモノナリ、即チ複雜ナル境遇如何ニヨリテ定マルナリ」149 頁。「心理学」の「第二章　感覺ノ結合」において「神經ノ周圍ヨリ來ル感覺ヲ總括シテ外官ノ感覺ト云フ」、「經驗及ビ遺傳ニヨリテ受ケ得タル祖先ノ經驗ハ腦ノ組織中ニ存在シテ種種ナル感覺ヲ生ス、此等ヲ總

括シテ内官ノ感覺ト云フ」35 頁。1893 年。

53　元良勇次郎、『心理学』、觀念ノ物質世界ニ關スル性質ヲノミ論するナリ。

54　元良勇次郎、『心理学』、萬有ノ本質ハ皆物質ニアリ。

55　元良勇次郎、『心理学』、萬有ノ本質ハ精神ノ觀念なり。

56　元良勇次郎、『心理学』、金港堂、1890 年、31 頁－ 32 頁。

57　元良勇次郎、前掲著作、月が何ゾ悲ミヲ惹キ起ス理アランヤ、是レ唯月ヲ主觀的ニ見テ心中ニ存スル悲ミヲ月ニ歸シタルコトナラン。

58　月與鈴豈有興悲之理乎？唯此物現于主觀的，遂以在心中之悲歸於物耳。330 頁。

59　安史の乱で玄宗と楊貴妃は宮殿を逃げ出し、楊貴妃を含め楊一族の権力の乱用が反乱の原因と思われた兵士達が玄宗の命令に従わず、とうとう玄宗は兵士を宥めるために楊貴妃殺害を許可した。

60　元良勇次郎、前掲著作、意識の容量ハ其ノ中ニ含有ス可キ觀念ノ數ニ比シテ大ナラズ、恰モ小器ニ多量ノ水ヲ入ルノトキ水ノ多分ハ器外ニ溢ルノ如ク腦中ノ印象多クハ意識外ニアルナリ。

61　元良勇次郎、前掲著作、51 頁。

62「岩間に迸る水の音は天女の樂を奏づるかと訝られ、樹間に囀る鳥の聲い美人の歌を學ぶかと疑いれ、に面白き景色なれども親子に鬱陶として打ち萎れ、鳥の音も花の香も少しも心を慰めず」

63　元良勇次郎、前掲著作、「腦髓ノ活動弱ク且ツ靜ナル時ハ前ニハ意識中ニ現ハレザルモノモ忽焉トシテ現ハレ出ヅル者ナリ心ヲ靜ニシ思ヲ平ニシ能ク事物ノ理法ヲ考察スル時ハ公平無私ナル判斷ヲ為シ得ルコトハ我等ノ日日ニ經驗スル所ナリ」、51 頁。

64　中国の「詞」とは中国における韻文形式の一つである。曲に合わせて詞が書かれたので、詞を埋めるという意味で「填詞」とも呼ばれている。詩（五言律詩、七言律詩、五言絶句、七言絶句など）と異なって長短不揃いの句で構成されることから「長短句」とも呼ばれている。詩は唐の時代で隆盛期を迎えたが、「詞」はその後の宋の時代で隆盛していた。従って中国では「唐詩宋詞」の言い方がある。

65　葉嘉瑩『王國維及其文學批評』、中華書局、1997 年、215 頁。

66　詞以境界為最上。有境界則自成高格，自有名句。五代、北宋之詞所以獨絕者在此。謝唯揚、房鑫亮主編、杭州浙江教育出版社、2009 年、461 頁。

67　有造境，有寫境，此理想與寫實二派之所由分。然二者頗難分別，因大詩人所造之境，必合乎自然，所寫之境，亦必臨乎理想故也。謝唯揚、房鑫亮主編、前掲著作、461 頁。

68　有有我之境，有無我之境。淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去，可堪孤館閉春寒，杜鵑

聲裡斜陽暮，有我之境也。謝唯揚、房鑫亮主編 , 前掲著作 461 頁。

69 『菊采東籬下 , 悠然南山見』,『寒波潺潺起 , 白鳥悠悠下』, 無我之境也。謝唯揚、房鑫亮主編 , 前掲著作 461 頁。

70 有我之境，以我觀物，故物皆著我之色彩。無我之境，以物觀物，故不知何者為我，何者為物。古人為詞，寫有我之境者為多，然未始不能寫無我之境，此在豪傑之士能自樹立耳。謝唯揚、房鑫亮主編 , 前掲著作 461 頁。

71 元良勇次郎、前掲著作、我ナルモノハ感官ノ感覺ヲ離レテ別ニ存在スルニノニ非ス恰モ重量ヲ有スル物躰ヲ離レテ別ニ重力ノ中心ノ存在シ能ハザルガ如シト云フ、此説ニ由レバ我トハ千差萬別ナル感覺ノ結合シタル中心ヲ示スモノニシテ物體ニ重力ノ中心アルガ如シ我トハ先天的ニ存在スルニ非ズ又別ニ感覺ヲ隔離シテ存在スルニモ非スシテ唯感覺ノ結合。

72 元良勇次郎、前掲著作、外物ハ觀念ノ現出ニシテ物體ノ性質ハ其ノ觀念ニ屬シタルモノニ過ギズ、故ニ精神ヲ主觀的觀念ト云ウ外物ヲ客觀的觀念ト云ウ。

73 無我之境，人惟于靜中得之。有我之境，於由動之靜時得之。故一優美，一宏壯也。謝唯揚、房鑫亮主編 , 前掲著作 461 頁。

74 「哲学辨惑」において「哲学為中国固有之学」と述べている。

75 桑木厳翼、前掲著作、12 頁。

76 桑木厳翼、前掲著作、76 頁。

77 立花銑三郎述『教育学』（東京専門学校邦語文学科第 2 回 1 年級講義録）、東京専門学校、刊行年代不詳。

78 立花銑三郎、前掲著作、53 頁。