

## 近代日本における西洋思想受容のあり方

細野 泰代

### はじめに

近代国民国家が前提としている「国民」や「国家」のよ  
うな諸概念は、特定の歴史的状況の下で、社会的・知的に  
作り出されてきたものである、という見方がある。この見  
方において、概念を創造する中心的な役割を担うのは知識  
人である。日本でこのような知識人の役割が本格的に自覚  
され始めるのは幕末以降のことで、幕末の開国問題を通じ  
て表面化し、国民国家形成のための新たな言説の構築と展  
開の必要がそれを促進した。

近代日本の知識人たちにとって、近代国民国家の基本的  
モデルは西欧のそれであった。そのため、西洋近代の学問

や思想をどのように理解し受容するかということは、彼ら  
知識人たちがそれぞれに思い描く近代日本の国家像と密接  
に結びつくことであり、実に大きな問題になっていた。し  
たがって彼らは、新しい「国家」と、それにふさわしい  
「国民」を作り出すという目的のためには、西洋近代の学  
問や思想をいかに受容するのがふさわしいか、ということ  
について、さまざまな思索をめぐらせるようになったので  
ある。

近代日本の知識人たちの西洋思想受容の手段として大き  
な比重を占めたのは、翻訳という手段である。翻訳の果た  
した役割は、西洋社会が生み出した思想や技術を習得しよ  
うとするときに、留学や原書講読よりはるかに太い管にな

ったというだけにとどまらない。翻訳語は日本語として定着し、新しい観念の世界を開いた。そして、私たちは翻訳というバイアスがかかった形でもとの概念を受け止め、翻訳語なくしては日本語やそれを用いる者の思考が成立し得ないという事実がある。

知識人たちは盛んに翻訳活動をしたが、西洋には存在する概念が日本には存在しないために、ふさわしい翻訳語が既存の日本語には存在しないということも頻繁に起こった。翻訳者たちはそのたびに、訳語として新しい漢語を作り出したり、既存の漢語に新しい意味を付与することによって訳語にあてるなど、簡潔で抽象概念を含むという漢語の特徴を利用した試行錯誤を繰り返した。したがって、翻訳語の移り変わりや、文脈の中での使用のされ方、またその意味などには、翻訳者の西洋思想受容における立場が映し出されていると考えることができる。

本稿は、翻訳が持つ以上のような背景や性質を手がかりに、近代日本における西洋思想受容のあり方について考察することをめざすものである。そのために、明治初期の翻訳活動において代表的な存在であるとともに、当時の社会的影響力の点においても時代を代表する知識人である福沢諭吉と中村正直の場合、翻訳がどのように行われたかにつ

いて具体的に考察していくことになる。

## 一、福沢諭吉の西洋思想受容

### (一)「権利」について

一八六六年に著された『西洋事情初編』中の「アメリカ独立宣言」の訳述で、福沢諭吉は *right* を「通義」と翻訳している。

また、統編にあたる『西洋事情二編』では、「ライト」とは「正直」「正理」「通義」であり、また「求む可き理」「求めても當然のこと」であると表現する<sup>1)</sup>。これらの言葉からは、「道徳的な正しさ」のようなものが共通して思いつき起こされる。

*right* という言葉は、西洋思想上で使われる場合、「自然法」や近代以後の「自然権」というような、平たくいえば人為の法を越える法の観念を担う重要なものをさす言葉である。つまり *right* は国家の定める法律を越えた存在である。日本にはこの概念がもともと存在しなかった。したがって、*right* の意味をすべて正確に伝えるような言葉は、日本語に存在しなかったのである。そのことを承知しつつ

「権」を翻訳するにあたって、福沢は日本の「道徳的な正しさ」という概念に依ることが最適であると判断したものと思われる。福沢は、あらゆる人に「通」ずる「義」と解り得る漢語の「通義」を「権」の訳語として多用し、『西洋事情二編』では「國法に在ても人の通義は動かす可らざるもの」(2)であるとして、「通義」という言葉に西洋思想上の「権」に近い意味を新たに与えようとしている。

ところが、さらに後年の著作『通俗民権論』では、「権」の内容を語るための言葉としての「通義」は消え、その代わりに「権」という言葉が使われるようになっていく。福沢以外の翻訳者が用いた「権」や「権利」という訳語におさされての結果とみることができ、このことは福沢にとって厄介な問題だったようである。

福沢が当初用いた「通義」という訳語の場合、原語の意味を完全に伝える訳語ではないにせよ、漢語そのものや、漢語を構成するそれぞれの漢字が人々に与える印象は、西洋思想上の「権」に近いものがあつた。しかし、「権」や「権利」という訳語の場合はそうではなかつた。

『国語大辞典』(3)によれば、「権」という語が本来持っている意味は、「権利」の他に、「権」とは全くかけ離れた「はかりのおもり」や、「便宜的な手段」「他人を支配する

ことのできる力」「高慢」のように、「強い力」が背景に感じられたり、マイナスのイメージを抱かせたりするものが多く、「権」が持つ意味と重複する部分もあるが、異なる部分も少なくない。「権」には「正しい」という意味もあり、どちらかというところプラスのイメージであるし、自然法における「権」とは、前述のように国家の定める法律を越えた存在をさす言葉であるから、国家のような人為的なものが持つ「力」とは根本的に異質で対立するものはずである。だが、柳父章氏は、近代の知識人一般が「漢字を使うときは、翻訳語として使うときでも、まず漢字の意味から出発した」(4)と指摘し、翻訳語はまず日本語としての意味を持つという。このことについて、知識人一般に限らず、私たちは実感として否定はできないし、もしそうならば、「権」は本来とは違う意味で受容されることになる。

「通義」という訳語でさえ、「権」の意味を完全に伝えるものではないことに気づいていた福沢は、「権」や「権利」が訳語として優勢になってくると、その警戒心をより強くしている。『通俗民権論』では、「仰も權とは、權威などの熟語に用ひて強き者が弱きものを無理無體に威し付けて亂暴を働くの義に非ず、又弱き者が大勢寄集りて無理無法なることを唱立て其勢にて亂暴を働くの義にも非ず」(5)など

と記し、「権」という語に「力」の意味があることは事実であるのに、その意味を否定しようとしている。

このことは福沢の中で、本来違う意味を持つ言葉である「権」と *ゴウゴウ* が同一の意味を持つ言葉として扱われていることを示す。が、それと同時に、福沢は *ゴウゴウ* の意味を正確に捉えていたということもできるのではないだろうか。「権」の持つ意味によってのみ *ゴウゴウ* を考えるのであれば、「権」の意味に調整を加え、「権」が本来持っている「力」の意味を否定するようなことはしないだろうからである。

## (二) 翻訳語「天」の採用

前述のように西洋思想史における *ゴウゴウ* は、自然法や自然権というような、作為された秩序に対する、異質で上位の法の観念を担うものであったが、西洋の啓蒙学者たちは、この自然権と自然法の究極的な根源と正当な根拠を Creator あるいは nature に置いていた。

福沢は「アメリカ独立宣言」の中の Creator を「天」と訳した。福沢の文章にこの語は頻繁に使われ、たとえば『学問のすゝめ』二編には、「人の生まるゝは天の然らしむる所にて人力に非ず<sup>(6)</sup>」と書かれていて、文脈から判断

すると、この「天」は「アメリカ独立宣言」の訳で使われていたのと同じ意味合いで使われていると考えられる。

いうまでもなく、「天」は、主に儒教を概念としての発展の場としてきた語である。なぜ福沢は「天」を Creator の訳語として採用したのだろうか。このことについて、王家驊氏は二つの理由をあげる。第一に、当時の日本ではキリスト教があまり盛んでなく、「造物主」の究極者・超越者としての性格を理解し難かったのに対し、伝統儒学の「天」の究極的な性格は理解しやすかったということ。第二に、儒学の「天」も、Creator のような人間の創造主としての性格を持っていたことである<sup>(7)</sup>。

西洋の信仰の中心はキリスト教であり、文化のあらゆる分野で重要な位置を占めていたから、西洋思想の自然法・自然権の観念には、キリスト教の影響が少なからずある。当時の日本は開国後とはいえ、キリスト教の理解度は低かったのに比べ、儒学の浸透度は高く、「天」という言葉は人々の日常生活の中に入り込んでいたことが予想されるから、第一の理由は有力なものである。第二の理由について検証するためには、「天」の意味をさらってみる必要がある。

学者のほぼ一致した見解によれば、「天」は、西暦紀元

前十一世紀の中国における殷周革命の過程で、周王朝の人々が自己の王権を正統化する理念として強調したことを契機として重要な意味を持つようになり、以後かなり多義的・多面的な性格を持つ観念として展開していった。この点についてはすでに思想史の立場からして、多くの研究者によっていくつかの語義の分類がなされている。そのうちの一つを参照すると、「天」は、人格神的な天・自然理法的な天・外的(物理的)な天に分類される<sup>(8)</sup>。実際、この分類の通り、「天」は「帝」と同義語的に用いられたり、「天道」という言葉に象徴されるように、道德意識の高まりや天文観察の発達も受けながら、自然の理法の意識を成り立たせていった。そして、青い天空そのものを示す語でもある<sup>(9)</sup>。

「天」はこのような多義的・多面的な性格のために、時代ごとの政治的背景や、他の思想学派との接触到柔軟で、いわば外的な要因も複雑に作用して形成されてきた。「天」という観念の持つこの巨大さの中に、キリスト教的な造物主の意味を見出すことは不可能ではないだろう。その点でいえば、王氏のあげた第二の理由も有力なものといえる。

同じ疑問について、柳父氏は「時代が、このことばを必要としていたのである<sup>(10)</sup>」という。氏は、翻訳された時

期が日本の歴史における一大変革期であったことと、翻訳されたものは、学者に比べて圧倒的に多数である、難しい文字をあまり知らないような人々に対して啓蒙の役割を果たしていたことを考慮に入れていると思われる。当時の日本人が日常親しんでいた東洋思想の言葉の中でも、「天」のような、とりわけ抽象的で観念的な言葉を西洋思想を受容する上での媒介にすれば、語感から感じられる親しみが、読むことと知ることへの意欲を起こさせる。また、抽象的で観念的な言葉ならば、明確な意味を解する人も少なく、訳者や学者たちによつて、翻訳語に西洋的な意味を意図的に加えていくことができる。前述の王氏の見解は非常に有力なものであるが、若干伝統儒学という考えに執着しすぎという印象は否定できない。おそらく当時の学者以外の人間の殆どは、「天」の意味を大まかなイメージで捉えていただろう。そのことを踏まえると、読者として一般民衆が想定される福沢が文章に用いた「天」は、語源は儒教であるけれども、日常生活に生きている日本語としての「天」だったと考えることも、不自然なことではないだろう。

## (三) 受容の特徴

以上のような福沢諭吉の翻訳からは、一大変革期であった日本において、新しく進んでいくべき方向を模索し、一般民衆をその方向へ導いていくという役割を少なからず担っていた、いわゆる明治啓蒙思想家たちの、ある種の気概のようなものが感じられる。それは、自分たちや一般民衆が現時点で持っている知識を総動員してでも、西洋の理解をしなければならぬ、という気概である。

その例は、福沢が equal の訳語に、もともと仏教語として「共通であること・愛憎好悪を越えて超然としていること・諸現象をつらぬく絶対の真理」<sup>11</sup>などの意味を持つ「平等」をあてていたことにもみられることである。紙面の都合により割愛するが、福沢がいう「平等」は、仏教語としての意味との結びつきは弱い。現在「平等」という言葉を用いるときに、仏教語としての意味を念頭に置いて用いることが少ないように、当時の人々も日常語としての意味、すなわち「かたよることなく、ひとしい」といった意味でこの語を用いていたことも予想できる。それゆえ、福沢のいう「平等」も、訳語「天」の場合と同じように、日常に生きている言葉として用いていた可能性がある。

王氏は、明治啓蒙学者たちの啓蒙思想は、儒学思想との連続性を持っているという立場に立ち、その理由として、明治啓蒙学者は「洋学」の学習や欧米諸国の視察や留学を経験したが、青年時代には儒学的教養を身につけていることや、新思想のスムーズな普及のために、旧概念・旧思想を利用・改造せざるを得なかったことなどをあげる<sup>12</sup>。私はこの見解におおむね賛成である。しかし、啓蒙思想家が青年時代に身につけたことは、儒学的教養のみでなく、日本に生まれた以上、仏教や神道に関する知識も一般的な教養として多かれ少なかれ身につけていたのではないかと思う。少なくとも福沢の訳述から考える限りでは、王氏のいう旧概念・旧思想の内容は儒学的なものばかりではなかったと私は思うのである。福沢は西洋思想を受容するときに、自分や他の人々の持っていた知識を十分に活用しながら、過去に接したどの東洋的な思想とも異質な思想を受容していったといえるのではないだろうか。

## 三、中村正直の西洋思想受容

## (一)「自由」について

西洋近代思想における *liberty* は、外的なものとの内的なものとの二つに分類できる。外的なものは政治思想でよく問題とされる拘束からの自由、殊に政治権力からの自由で、その状態そのものが評価されてきた。またこの自由は、欲求のより多くの充足の追求における拘束の欠如と捉えられ、消極的自由とも呼ばれる。もう一方の内的なものは、外的な自由を前提としているが、その状態そのものに価値を認めるのではない。社会的圧力・多数者の干渉から自由である状態が、人間の人格的諸能力の実現を可能にする条件である点で価値が認められている。そのため、人格的自由、または積極的自由とも呼ばれる。このような意味を持つ *liberty* の訳語として、私たちは「自由」を用いてきた。

柳父氏によると、「自由」という語は、訳語としても古い歴史を持つ言葉で、幕末以来、英語の *liberty* や *freedom* の訳語として、一応慣例のごとく定まっていた。だが、明治初期頃の日本の指導的知識人たちには、この

「自由」という語を避けようとする傾向があったという<sup>(13)</sup>。

その理由は漢語「自由」の持つ語感にある。たとえば、辞書では、まず「我が意の欲するままなこと」「思うまま」「自分の心のままに行動できる状態」<sup>(14)</sup>などと説明され、どの説明からも、どこか「我侷」に似たニュアンスが感じられる。勿論、「自由」の意味はこれだけではない。しかし、これらは、人が「自由」という語からまず第一に抱くイメージと無関係ではないはずである。漢字や漢籍の知識に長けていた明治初期の知識人は、本来の *liberty* の主要な意味とは異なる、「自由」という語が人々に与えるかも知れない「我侷」に似たマイナスのイメージに警戒し、この語を避けるようになっていたのである。

漢籍には人一倍通じていた中村正直も、例外なく「自由」という語の使用に疑問を持っていたようで、*liberty* や *free* に関する訳が一定しないことが柳父氏によって指摘されている<sup>(15)</sup>。中村の「西學一斑」には、次のような記述がある。

譯者曰く、西語ニリベルテイイトイヘル語アリ、我邦ニモ支那ニモシカトコレニ當レル語アラス、馬禮遜コ

マリンソン

レヲ自主之理ト譯シ羅存德任意行之權ト譯シタリ、蓋シ人民己レノ好ミニ随テ爲ルコトヲ得ベキノ權力ト云ガ如シ、スベテ大公ノ利共同ノ益トナル律法ニ遵フノ外更ニ他ノ壓制拘束ヲ受ケザル人民ノ權ヲシヴイルリベルテイト云フテ西國ニテハコレヲ開化治平ノ基トスルコトナリ、(以下略)<sup>(16)</sup>

この部分で中村は、「政治権力のような拘束からの自由」を意味する西洋の liberty という概念を日本語に置き換えることが困難であることを明確に認め、先人の訳語を紹介する以外は liberty の翻訳語を用いず、「リベルテイ」と音を片仮名に置き換えただけの表記を行っている。

だが、中村が当時の日本語には存在しなかった liberty の理解の困難さを感じていたかという点、それは違うようである。中村は、「古今東西一致道德の説」という題の演説の冒頭で真理の普遍性を主張し、西洋と東洋の両者には本質的に共通項がある、という考えを述べた。

中村がそう考えた根拠は、人間の本质を道德性と捉えていたことにあると考えられる。中村は、道德性は生まれながらに人間に具わっているものなので、古今も東西南北も隔たりのないものであり、人の本質はその道德性である。

故に、洋の東西を問わず真理は普遍なのだ、と続ける<sup>(17)</sup>。その考えに従うのなら、liberty の概念は、それにあてはまる日本語こそ存在しないが、概念の本質は東洋思想の中にも存在し、すでに人々に理解されているものということになる。

また、中村は、「自由なるもの、實に修身即ち自治の根本なり、福祥の本源こゝに在り、家國の基礎こゝに在り、これ古今東西道德一致の大なるもの其一なり」<sup>(18)</sup>という。この「自由」は、liberty の持つ人格的自由、または積極的自由の意味に近いとみることができるといえる。荻原隆氏は、中村が近代的自由を人格的・積極的自由に結びつけようとする方向を持っていることを認めてはいるが、「西洋の自由を儒教の修身や道德的自治とかなり無理に等置してしまっている」とし、そのために「近代的自由の持っていた拘束からの解放というきわめて重要な要素が抜け落ちてしまふ」<sup>(19)</sup>と指摘する。

中村は、西洋思想における liberty が、既存の日本語に翻訳不可能ということに気づいていながら、liberty の觀念そのものが日本には存在しないという事実には気づくことはなかった。西洋と東洋の異質性に着目せず、東洋の伝統的思想、とりわけ儒教を介しての西洋思想受容を可能なも

のとして捉えていた。それゆえ、人格的・積極的自由の前提であり、近代的自由の根本にあった消極的自由、すなわち拘束からの解放という要素への注目が疎かになっていた。「本質的には共通である」という認識が、より正確な西洋思想受容の障害になってしまったということもできるだろう。

## (二) 翻訳語「天」の持つ意味

中村正直においては、「天」いう言葉がGodの訳語として使われていた。

中村は二十代のころイギリスへの留学を経験し、帰国後初めての試みとして「敬天愛人説」という小文を著した。これは「上」と「下」の二部構成になっている。

「上」では東洋の先学の語を紹介することによって「敬天愛人」の根拠を明らかにする。この中で登場する「天」は文脈から判断して、明らかに中国古典や儒教の「天」である。次いで、「下」では次のように述べる。

天は、吾を生める者、乃ち吾が父なり。人は、吾と同じく天の生める所の者、乃ち吾が兄弟なり。天其れ敬せざる可けんや。人其れ愛せざる可けんや。何をか天を敬すと謂

う。曰く、天は形無けれども知有り、質無けれども在らざる所無し。(中略)或ひと曰く、天豈に愛す可からずや、人豈に敬す可からずや。曰く、敬と愛とは、相離る可からず。天は、人よりも尊し、故に敬を主と為す。而して愛其の中に在り。人は、我と同等なり、故に愛を主と為す。而して敬其の中に在り(原漢文)<sup>(20)</sup>。

「下」は「上」とは対照的な内容である。柳父氏はこの内容について、「キリスト教用語と明白にわかることばづかいはしていないが、文脈から理解される意味は、まぎれもなくキリスト教の教えを説いている」<sup>(21)</sup>と指摘する。また、王氏の場合は、この部分が『聖書』の中でも最も集約的にキリスト教の基本精神を表わす部分といえる、「マルコ伝」第十二章の一部であると特定する<sup>(22)</sup>。「下」に登場する「天」は、Godの翻訳語として使われていることが明らかである。つまり、「上」と「下」は「敬天愛人」の根拠を、それぞれ東洋と西洋に求めていることになる。

同じ「敬天愛人説」という題名で、「天」という言葉を用いて東洋思想と西洋思想について述べ、両方の文章を等置したことのねらいは、東洋思想の根本精神と西洋思想の根本精神が、本質的には同じ「敬天」と「愛人」であるこ

とを示すためだったと考えられる。

「敬天愛人説」における中村の God と「天」の同一視について、王氏は「儒学とキリスト教の所説の表層の類似だけに注目していたが、その深層の根本精神の差異は無視した」<sup>(23)</sup>と評する。儒学の「天」とキリスト教の God は、同じく至上者としての性格を持っていることは共通している。しかし、儒学における「天」は、次第に人格神のイメージと性格を失っていった一方で、「天」と人間の間には明確な一線が画されていない。それに対して、キリスト教の God は終始人格化された存在でありながら、人間との区別が明確な絶対者である。したがって儒学の「敬天」とキリスト教の唯一神への信仰には差異があるのだ、と王氏は説明する<sup>(24)</sup>。

この点に関しては、高橋昌郎氏も同じように、「帰国当時の敬字のキリスト教理解は不十分であったといつてよいだろう」<sup>(25)</sup>というが、その一方で「敬天愛人説」の段階の中村が、「天」を「一般の朱子学者の説に比較して強く宗教的に解している」<sup>(26)</sup>と指摘していることも見逃せないことのように思う。なぜなら、中村が両者の思想を共通のものとして理解するために、伝統的な中国古典や儒学における「天」の意味を基準にして God を理解しようとしたの

ではなく、「天」と God の両者を互いに歩み寄らせるような方法で理解しようとした可能性が見出せるからである。

このように考えるならば、中村は儒学の影響が強い思想家として扱われることが多いが、中村のいう「天」は、伝統的学問の解釈による「天」でもなく、西洋思想の God でもない、それらの間に生まれた中村独自の「天」であったと考えるのが一番ふさわしいように感じられる。

### (三) 受容の特徴

以上のように、西洋思想を受け入れるにあたって、中村には常に「真理は普遍である」という意識があり、西洋思想も東洋思想も本質的には共通であることが前提となっていた。

中村はそのような見地から、両者間の差異への注目は不十分になったことは否めない。西洋と東洋の思想の共通性を見出すために、両者ともに中村独自の解釈を加えていた可能性も見出せるが、真理の普遍性にこだわりすぎて、「両者への超越的把握を実現したものとはいえない」<sup>(27)</sup>と王氏が評するのは最もなことのように思われる。

しかし、文化多元主義が共通認識となつている今日において、中村の理想主義的とも形容できる「超越的」思考

が、逆に新鮮に思える点もないわけではない。

明治啓蒙思想は身分の差別を否定して人の平等を説きながら、一方で、殊に進化論の影響を受けてからは、才能(遺伝的能力)の相違を持ち出して新たな差別観を導入していたという<sup>(28)</sup>。それに対し、人間の道徳性がすべての根元であった中村には、このような傾向はなかった。荻原氏によれば、中村は「個性や才能や職業の多様性が認められた上で、しかも人々はそれぞれの職分を真剣に遂行せねばならない」という道徳的義務を負っている点では平等である<sup>(29)</sup>。という平等観を持っていたという。このことに関して、道徳性を第一としていた中村が問題にしていたのは、職業にかける道徳性の度合いだけであって、職分の内容や能力は人を差別する材料には一切ならないのである。また、道徳性が徹底的に強調された中で、職業や個性、能力の多様性が尊重されるという中村の考え方のもとは、人間の富裕や国家の繁栄のようなものは、目的とするものではなく、あくまでも道徳の結果に過ぎない<sup>(30)</sup>。

現在のような資本主義社会の中では、以上のような中村の平等観がユートピア的とされても仕方がない。だが、「利己主義」や「弱肉強食主義」などのことを考えると、中村の平等観には、ある価値が見出せるようにも感じられ

る。

明治維新を境にして、日本の価値観は、朱子学などが提唱した道徳的義務から、自然権思想が提唱する権利の主張へと大きく変化し、道徳的なものは権利の手段、またはそれ以下のものとされてきた印象がある。近代の極まった「利己主義」や「弱肉強食主義」も、この流れと無関係とはいえないだろう。中村の道徳を第一とする価値観は、その流れに対抗し得るものといえないだろうか。

中村の西洋思想受容の根底にあった、人間の本質を道徳性と捉えるという信念から生まれた価値観は、西洋思想受容における正確さという点とは別に、このような点で価値があるのではないかと思われるのである。

### おわりに

以上、近代日本において西洋思想がどのように受容されていたかを、当時の翻訳に注目することで論じてきた。

本稿執筆にあたって、私は翻訳者たちが翻訳語として用いる漢語の選択に神経を細かくしていた事実に触れ続けた。それは一般民衆が、翻訳書で使われている漢語がもとも持っている、伝統的学問や日常語の中の意味やイメ

ージに影響されながら翻訳書を読み、西洋思想を解釈していくからにはかならない。我々は、必ずしも西洋思想と共通しているとはいえない、漢語の持つ意味やイメージと関連しながら西洋思想を受容してきたといえる。

少数識者による西洋思想受容に対する姿勢は、単純に分類できるものではないが、福沢と中村に関していえば、その根本姿勢において対照的であるように感じられる。両者とも、自身やその他の人々がその時点で持っている知識のすべてを使いこなすことで西洋思想を理解しようとしている点では共通しているが、福沢は西洋を全く「異質」なものとして捉えていたのに対し、中村は本質的に「同質」なものとして捉えていた点では全く異なる。その基本的な姿勢の違いが、研究者によって多く問題にされている儒学をはじめとした、伝統的な学問との関わり方の違いに現れたのではないか。結果的に見て、福沢の西洋思想への理解の方が正確で、現在の日本でも影響力を維持していることは明白である。だが、現在の日本で少なからず力を持っている、西洋が世界の基準であるという風潮が正しいのかというと、必ずしもそうとは言い切れない場面もあるのではないだろうか。そのことを考えたとき、中村の思想も福沢の思想に劣らず魅力あるものである。

このような研究を課題とする場合、西洋思想と東洋思想の両方についての正確な知識があることが望ましいのであろうが、とりわけ西洋思想に関する知識が貧困なまま本稿をまとめることになったことは私の力の及ばなかつたところであり、今後の課題としたいところである。しかし、先方の暖かいご指導のお陰で、自分にとって興味深いと感じられるテーマやアプローチの方法を得られたことは、非常にありがたいことであつた。この場を借りて感謝したい。

#### 〔注〕

- (1) 慶應義塾編『福沢諭吉全集』第一巻、岩波書店、一九五八年、四八七頁
- (2) 同四九五頁
- (3) 尚学図書編『国語大辞典』、小学館、一九八一年
- (4) 柳父章『翻訳の思想』、筑摩書房、一九九五年、八一頁
- (5) 前掲『福沢諭吉全集』第四巻、五七三頁
- (6) 前掲『福沢諭吉全集』第三巻、三七頁

- (7) 王家驊『日本の近代化と儒学』、農山漁村文化協会、一九九八年、一四四頁参照
- (8) ここで参照したのは、金谷治、三浦国雄両氏らによる分類である。(平石直昭『二語の辞典 天』、三省堂、一九九六年十六〜二五頁による)
- (9) 前掲『一語の辞典 天』十六〜二五頁参照
- (10) 前掲『翻訳の思想』二〇二頁
- (11) 中村元『広説佛敎語大辞典』(東京書籍、二〇〇一年)の「平等」の項を一部抜粋した。
- (12) 前掲『日本の近代化と儒学』一四一頁参照
- (13) 柳父章『翻訳とはなにか』、法政大学出版局、二〇〇一年、一一〇〜一一一頁、一一四頁〜一一五頁参照
- (14) 前掲『国語大辞典』・諸橋轍次『大漢和辞典』、大修館書店、一九八四年参照
- (15) 前掲『翻訳とはなにか』一一二頁〜一一四頁
- (16) 西周他『明治啓蒙思想集(明治文學全集3)』、筑摩書房、一九六七年、二九五頁
- (17) 同三二七頁
- (18) 同三三一頁
- (19) 荻原隆『中村敬字研究―明治啓蒙思想と理想主義―』、早稲田大学出版部、一九九〇年、二六三頁
- (20) 松本三之介編『明治思想集I(近代日本思想大系30)』、筑摩書房、一九七六年、二九〜三〇頁
- (21) 前掲『翻訳の思想』二〇四頁
- (22) 前掲『日本の近代化と儒学』一七七頁参照
- (23) 同一七七頁
- (24) 同一七七〜一七八参照
- (25) 高橋昌郎『中村敬字』、吉川弘文館、一九八八年、六六頁
- (26) 同六五頁
- (27) 前掲『日本の近代化と儒学』一七九頁
- (28) 前掲『中村敬字研究―明治啓蒙思想と理想主義―』二六六頁
- (29) 同二六六頁
- (30) 同二四二〜二六六頁参照

付記 この論文は平成十四年度卒業論文を要約したものである。本誌掲載にあたり紙数の都合上、明治初期の翻訳と時代背景について触れた一章分は割愛した。