

## 中江兆民の唯物哲学とギユイヨー

### ——十九世紀末日本におけるフランス哲学受容の一側面

志野 好伸

#### 一、中江兆民とジャン＝マリ・ギユイヨー

##### ——交錯の背景

中江兆民(1847-1901)はルソー『社会契約論』の訳者として知られ、その訳書が中国などにも大きな影響を与えたことから「東洋のルソー」と称される。衆議院議員に立候補として当選するなど、実際の政局にも深く関わり、自由民権運動の理論的支柱として活躍した。一方でそうした活動の根幹をなす哲学にも心血を注いだ。政治のためにも哲学が必要であるという兆民の考えは、万朝報社の理想団団員に向けて発した『一年有半』の次のような言葉に端的に表されている。

団員諸君、諸君の志を伸べんと要せば、政治を措て之を哲学に求めよ、蓋し哲学を以て政治を打破する是れなり、道徳を以て、法律を圧倒する是れなり。(X:215-1)

また、「哲学無き人民は、何事を為すも深遠の意無くして、浅薄を免れず」(X:156)とも述べられる。兆民自身の哲学、いわゆる「ナカエニスム」は、彼が死の直前に書き上げた『続一年有半』にまとめられており、これまでもその意義が高く評価されてきた。一例を挙げれば、兆民の唯物論的性格を特筆する三枝博音、永田広志、船山信一らの研究、西田幾多郎へと連なる系譜を重視する上山春平や中村雄二郎の研究などがある<sup>2)</sup>。『一年有半』で加藤弘之や井上哲次郎らを批判しつつ放った

「我日本 今に至る迄哲学無し」という言葉と合わせて、兆民の哲学の獨創性が評価されてきたのである。『続一年有半』は一名「無神無靈魂」と言い、西洋哲学の本流に否をつきつけたものである。これは、当時井上円了が『破唯物論』（1898）を著し、「靈魂不滅論」（一八九九年）を説いてまわったのと顕著な対比をなしており、兆民の最後の著作は円了を論敵として書かれたものとみなすこともできる<sup>3)</sup>。

とはいえ『続一年有半』はそもそも余命いくばくもない兆民が一気呵成に書き上げた書で、彼自身の哲学をすべて展開したものでないことは、その結論に述べられているとおりである。すなわち、「斯くして道徳論理と順次論道す可き筈では有るが、元是れ組織的に哲学の一書を編するのでは無い、組織的に一書を編するのは、著者今日の境遇の容るざる所ろで有る」（X:292）と述べられ、他人が「ナカエニスムの組織」してくられることを願って本書が閉じられる。ナカエニスムを継承すべき第一人者は、『一年有半』『続一年有半』の刊行を手配した門人幸徳秋水（1871-1911）であつたらう<sup>4)</sup>。ところがその秋水は大逆事件によって検挙され、一九一一年にその生涯を閉じる。そして秋水の衣鉢を継いだ一人が大杉栄（1865-1923）である。中江兆民、幸徳秋水、大杉栄の三者はいずれも唯物論や社会主義に傾斜したという共通点をもつほか、ともにフランス語が堪能で、フランスの哲学から多大な影響を受けている。彼らが共通して関わった思想家として、兆民の同時代人ジャン＝マリ・

ギユイヨー (Jean-Marie Guyau, 1854-1888) をとりあげ、不十分な展開に終わったナカエニスムの可能性について検討したい。まず大杉栄は、「生の道徳」と題した一文（一九一三年）で、ギユイヨーの著作などを簡単に紹介し、主著の一つ『道徳無義務無賞罰論』(Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction、原著、一八八四年)の結論部を訳出している<sup>5)</sup>。とはいえ、中江兆民の全集につけられた固有名詞索引にはギユイヨーの項目はない。すなわち、兆民自身ギユイヨーに言及したことはない。それでも兆民がギユイヨーに関する一定の知識をもっていたことは、仏学塾の一八八二年の教科書としてギユイヨーの『英儒道義論』(La morale anglaise contemporaine、原著一八七九年)が用いられていることから明らかである<sup>6)</sup>。幸徳秋水もおそらくこの著作に仏学塾で触れたものと思われる。兆民の門弟が中心となって刊行した翻訳雑誌『政理叢談』第一八号（一八八二）には、*La morale anglaise contemporaine* の一節が「スペンセル政治論略」として、鳥洲生の訳によつて掲載されている。井田進也は、兆民のギユイヨーに対する注目について、次のように推論している。

ギユイヨーははじめアコラスの主宰した『政治学（シアンス・ポリティック）』誌の書評欄にとり上げられ、次いでこれに寄稿している人ですが、同誌には兆民の親友今村和郎、光妙寺三郎も同人に名を連ねていますし、なにしろ滞仏中の一八七三年、弱冠十九歳で倫理・政治学アカデミ

一賞を受賞した天才肌の哲学者ときていますから、いやが上にも嘔目せざるをえない相手だったでしょう。しかし、とりわけギュイヨーが高等師範学校（エコール・ノルマル）で師事したフイエーの養子となつたため——母親がフイエーに再嫁したわけです——受賞の際にギュイヨーの著作にはフイエーの筆が入っているのではないかと蔭口をきかれたほどの緊密な関係は、兆民がギュイヨーを通じてフイエーを知るに至つた経路を暗示してはいないでしょう（17）。

アルフレッド・フイエ（Alfred Fouillée, 1838-1912）は周知のとおり、兆民が『理学沿革史』として翻訳した *Histoire de la philosophie*（『哲学史』）の原著者である。ギュイヨーの著作にはフイエの論著の引用が数多く見られ、フイエもまた『義務も制裁もなき道徳』（*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*）の第二版に序言（一九〇七年）を寄せ、フイエ、ギュイヨー、そしてニーチェが「それと知らないで三人とも同じ頃ニイスやマントンに住んで」いて、ニーチェがギュイヨーの著作に並々ならぬ関心を寄せていたことを指摘している<sup>80</sup>。またフイエには、若くして亡くなった義子のために書いた、『ギュイヨーの道徳、芸術、宗教』（*La Morale, l'art et la religion d'après Guyau, 1889*）と題するギュイヨー哲学の解説書もある。最近の研究では、エディ・デュフルモンが、「中江に影響を与えた思想家」のうち「スピノザを継承

する人が何人か」がいるとし、ギュイヨーに言及している。デュフルモンは、ギュイヨーの『将来の非宗教』（*L'incision de l'avenir, 1886*）を挙げ、それが「中江による宗教の批判にインスピレーションを与えたと思われる」と記している<sup>81</sup>。

本稿は以上のような背景を踏まえ、中江兆民とギュイヨーの思想的関連性を探ろうとするものである。

## 一、ナカエニスム

兆民とギュイヨーの関係について検討する前に、『統一年有半』および『理学鉤玄』を中心に、ナカエニスムの要点をまとめよう。

### （一）唯物論の主張

『統一年有半』が一名「無神無靈魂」と言われるとおり、兆民は神や靈魂を本体としては否定する。「精神とは本体ではない、本体より発する作用で有る、働きで有る」（X:236）、<sup>82</sup>というのが彼の主張である。そもそも神や靈魂が要請されるのは、悪人が榮え善人が辛苦に苛まれる現実に対し、「未来に真個公平の裁判所」があつてそこで靈魂が正しい裁きを受けると考えることが、「多数人類に取りて都合の好い言ひ事」だからである（X:234, 235）。こうした想定は「理学の莊嚴」を汚すものとして斥けられ、「軀殼」すなわち肉体こそが本体であり、「軀殼が死すれば精魂は即時に滅ぶる」（X:237）と述べられる。不朽、

不滅であるのは精神ではなく、むしろ「軀体の有する資格」(X:241)である。

兆民の狙いが不死の靈魂を想定する宗教、あるいは形而上学を批判することにあることは明らかである。「宗教及び宗教に魅せられたる哲学の嚙語を打破しなければ」ならない(X:245)。しかし一方で、宗教や形而上学を批判する以上は、それらが担ってきた道德の根拠の説明を、唯物論的立場から行うことが課されることになる。ギユイヨーの『英儒道義論』を仏学塾の講義に用いたり、シヨールペンハウアーの『道德学大原論』をビュルドー(A. Burdeau)のフランス語訳(*Le fondement de la morale*)から重訳したりしているのも、道德の問題が兆民の政治の問題と並んで大きな課題であったことを示している。

(2) 進化論の参照

自説を補強するために、兆民はラマルクやダーウィンに言及し、「事物進化の一説と、造物の説とは、固より両立するを得可らざるもので有る」(X:253)と述べ、神による造物説を否定している。兆民は、『理学鉤玄』卷之三第五章「生物体機の浸化 *evolution organique*」でも、やはりラマルクとダーウィンの名を出して、進化論の哲学を紹介している。そこでも、物質が精神を作ること否定する形而上学者をとりあげて批判し、「宗教家及び原理家倡道スル所ノ神ノ造物ノ説」は信じるに足りない」と述べている(VII:261)。宮村治雄によれば、『理学鉤玄』卷之三は、多くをアンドレ・ルフェーヴル(*André Lefèvre, 1834-1904*)

の『哲学』(*La philosophie, 1876*)に負っているが<sup>(10)</sup>、今取り上げた部分は直接の対応箇所を見いだせず、兆民があえて強調したかった部分だと言える。

(3) 実証主義批判

宗教や形而上学を否定するという点で、オーギュスト・コントの三段階説が想起されるが、実際、兆民の著訳書にはコントへの言及が何度か見られる。三段階説そのものは、『理学鉤玄』ではギリシア時代から実証主義があつたとして斥けられるが(VII:216)、『そこで挙げられたアナクシマンドロス、デモクリトス、エピキュロスのうち、後の二人は実質説の論者に数えられ、ラマルク、コント、ダーウィン、スペンサーとともに名前を挙げられている(VII:276-11)。このように実証主義と唯物説(実質説)は重なるところがありながらも、兆民は最終的に実証主義を自説と区別して批判する。その論点は、実証主義が「其現実に拘泥するの余り、皎然明白なる道理も、苟も実験に徴し得ない者は、皆抹殺して、自ら狭隘にし、自ら固陋に陥りて、其弊や大に吾人の精神の能を誣いて」しまうことにある(X:260-12)。兆民は実体としての精神を否定するものの、作用としての精神は否定しない。むしろそれは道德の基礎づけのために必須である。

(4) 「心の自由」批判

『東洋自由新聞』第一号社説(一八八一年)において、兆民はリベルテモラルとリベルテポリチックを区別し、それぞれ

を「心思の自由」「行為の自由」と言い換えている。そのうち「心思の自由」について、「天地を極め古今を窮めて一毫増損なき者なり」(XVI:2)と述べ、その絶対的な価値を称揚している。その発現の仕方は「文物の盛否と人の賢愚」(同)によって多少違いが生じるかもしれないが、誰もが普遍的に等しく有する本性、性質だとみなされている。同年、『東洋自由新聞』に発表された「心思の自由」においても、「それ人皆自由の心あり」と、自由の心に絶対的な価値が置かれ、宗教や道徳、農業、商業、さらには政治など、人間の活動全般に自由の心を働かせるべきだという主張が展開される(XIV:15)。

しかしこうした「心の自由」は『理学鉤玄』に抛れば、「虚霊説 (spiritualism)」の最も主張するところであり、「実質説」に立てば、自由は別様に理解される。『統一年有半』では、「心思の自由」は「意思の自由」と言い換えられ、「宗旨家及び宗旨に魅せられたる哲學家は、皆意思の自由を以て完全のものとなして居る」がそれは誤りであり、「意思の自由といふものは極めて薄弱なるもので有る」と主張している。兆民は唯物論の立場から、「意思の自由」は「平生習ひ来たつたものに決するの自由が有ると云ふに過ぎない」として、「境遇階級」の役割を重視している。「意思の自由を軽視し行為の自由を重要視して、平素の修養を大切にすること」が肝要なのである(X:24+28)。<sup>13)</sup>したがって、「心の自由」が全面的に否定されたわけではない<sup>14)</sup>。それを実質説に従って解釈するなら、それはむしろ道徳の根拠

として重視されるべきものとなる。虚霊説の言う心の自由と、実質説の言う心の自由との違いは、ルソー『社会契約論』の自然の自由(liberté naturelle)と、道徳の自由(liberté morale)に相応し、兆民は一八八二年から八三年にかけて公表した『民約訳解』で前者を「天命之自由」、後者を「人義之自由」または「心之自由」と訳している(197, 98)。自由は自然にそなわつた生得的なものではなく、人間自身の作つた法にすすんで従うことが「人義之自由」「心の自由」であつて、『統一年有半』の言葉をくりかえし用いるなら「境遇階級」に左右されるのである。

#### (5) 道徳の確立

自由のあり方が当人の措かれた環境によつて異なるなら、善悪の基準、道徳の基準も国や時代によつて異なるのだろうか。兆民はそうは考えない。仏学塾においても和漢籍の講読を推奨し、philosophyの訳語として「哲学」という新造語ではなく「理学」という東アジアの伝統に根ざした語に固執したのも、兆民に「一元論的な真理の实在に対する強烈な信念」<sup>14)</sup>があつたからだと考えられる。『一年有半』では、「民権」や「自由平等」は「欧米の専有」ではなく、孟子や柳宗元もそれらを看取していたと述べている(XII:11)。「我日本今に至る迄哲学無し」という語は、西洋の哲学に匹敵する学問体系がないことを指摘したものであつて、西洋の哲学で説かれてきた内容が東アジアに全く見あたらないと主張するものではない。

では、兆民は普遍的に妥当する道徳の規準を何に求めていた

のか。『理学鉤玄』において、善悪は利害と同等視され、「利害ノ念実ニ道德ノ本根ヲ為ス」と述べられる(VII:275)。道德を利害で論じることは儒教の伝統的な思想に背くことであり、唯物論者たる兆民の志向がはつきりと表れている。とはいえ兆民は儒教それ自体を否定しはしない。一八八〇年に公表した「論公利私利」(X:223)では、利は義より発し、義の効力<sup>15)</sup>であるとして定義し、公利としての利を積極的に評価している。兆民はベンサムやミルが利が広く行きわたることだけを説くのを批判し、伯夷や顔淵の例を挙げて反証としている。すなわち、伯夷や顔淵は利を広く人々に及ぼしたわけではなく、独り我が身を善くしただけだが、その義にかなった行為は公利を生じ、後生の人々の模範となったのである。したがって孔子や孟子が利に対して否定的な言辞を残しているのも、義に基づかない私利を批判したものとして再解釈され、彼ら聖賢のことばの正しさは担保される。米原謙は、ベンサムやミルなどの功利主義者に対する兆民の批判の要点は、功利主義者が利を「質的ではなく量的に考え」ることにあつたと述べている<sup>16)</sup>。兆民はまた『民約訳解』の注釈でも、「勉雑母(ベンサム)は単に利を論じ、婁騒(ルソー)は并せて義を論ず」(I:91)として、義と利を合わせ説くルソーを評価している。

道德が利害の念に基づくとしても、利の質、すなわち義に基づいているかどうかの問題にされる以上、利の質の判断根拠がさらに問われなければならない。『統一年有半』では、道德の

根拠が「自省の能」あるいは「自知の能」に求められる。

故に道德は、正不正の意象と此自知の能とを基址として建立されたもので有る。啻に主観的のみならず、客観的に於ても、即ち吾人の独り極めで無く、世人の目にも正不正の別が有て、而して又此自省の一能が有る為めに、正不正の判断が公論と成ることを得て、茲に以て道德の根底が樹立するので有る。(X:288)

「自省の能」あるいは「自知の能」は *conscience* の訳語であり<sup>17)</sup>、この能力によつて公共的な道德規範が広く一般的に確立される。自由との関連で言えば、人間の立てた道德規範に従うことが利であると自省する能力、そして自身の判断に基づき自らすすんで規範に従う自由が人間に与えられている。自省の能力は「人として禽獣と区別するに唯一の具」であり、この自省なき人物は「最早人間とは言はれない」ので、人間としてこれにまさる懲罰はない。したがって靈魂の不滅を前提とする未来の裁判は必要がない(X:290)。以上がナカエニスムの骨子である。

『統一年有半』総論では、「自分の利害とか希望とかに拘牽して、他の動物即ち禽獣虫魚を疎外し軽蔑して、唯だ人と云ふ動物のみを割出しにして考索するが故に、神の存在とか、精神の不滅、即ち身死する後猶ほ各自の靈魂を保つを得るとか、此

動物に都合の能い論説を並べ立て」という「囃語」(たわ言)が非難されていた(X:234)。では、議論の帰結として、人間が禽獣のもたざる自省の能力を発揮し、利害に基づいて道德規範に服従すべきことを説くのは、この「囃語」とどれほど径庭があるのだろうか。兆民自身に明確な説明はないが、例えば、利害を人間のみに関わるものではなく、全世界共通の物質的条件に適合するものと考え、人間と動物との連続性と不連続性を進化で説明するなどすれば、つじつまは合うだろう。このように、未完のナカエニスムにはなお議論すべき点があり、上述したとおり、兆民自身も「道德論理」についてさらに委細を尽くしたいという願望を抱いていた。節を改め、フイエやギュイヨーと対比することによって、さらに詳しくナカエニスムの可能性について検討しよう。

### 三、中江兆民のスピノザ解釈

兆民に大きな影響を与えた思想家としては、もちろんルソーがいるわけだが、兆民はスピノザへも親近感を示している。『続一年有半』でスピノザは、ギリシアの思想家とヘーゲルとともに神物同体説(panteism)の一派にくくられているが、この説でいう神は「無為無我で、実は唯自然の道理と云ふに過ぎないので有る」(X:250)と述べられ、唯物説との近さが指摘される<sup>18)</sup>。『理学鉤玄』では実質説からのスピノザ評価として、「スピノ

ザ―ノ所謂神ハ名ハ神ト曰フト雖ドモ実ハ衆物循フ所ノ理ト曰フ爾、是レ無神ノ説ニ赴クノ一步ニシテ能ク宗教家ノ蒙蔽ヲ擺脫」したものとこの記述がなされる(VII:200)。

先述のとおり、デュフルモンは、「中江に影響を与えた思想家」のうち「スピノザを継承する人が何人か」がいると指摘し、ギュイヨーの名前を挙げていた。ギュイヨーのスピノザ理解は、『エピキュロスの道德および現代の学説との関係』(La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines)の第四部第三章「スピノザ―エピキュロス派とストア派の調停」に示されているが、その記述はフイエの『哲学史』と関連するところが多い。ところで、フイエ『哲学史』のスピノザについての章は、実は兆民の翻訳でフイエと対立するかのような解釈が示されている部分である。ギュイヨーから兆民への影響を検討する上で、まずはフイエのスピノザ解釈と兆民の解釈の異同について、ギュイヨーの解釈ともあわせて論じることにする。

宮村治雄は、『理学沿革史』において「リベルター・モラル」というテーマが強調されていると主張し、「それに関連した兆民の創造的訳業の端的な例」としてスピノザについての一節を挙げる。すなわち宮村によれば、フイエが、リベルター・モラルの欠如にスピノザの思想的欠点を認めるのに対し、兆民はスピノザにおいてさえ「『道德ノ自由』という普遍的テーマが圧殺され尽くしたのではなかったことを独自の観点から確認しようとした」。兆民が原著にない内容を補足した記述に、例え

ば以下の箇所がある。

是ニ由リテ之ヲ觀レバ、凡ソ無差別ノ自由ニ系リテハ、吾人愈々原因ヲ知ラザルトキハ愈々妄リニ自ラ自由有リト念フコト、誠ニスピノザーノ言ノ如シ、若シ夫レ道德ノ自由ニ至リテハ正ニ之ニ反シテ、愈々明ニ自ラ原因ヲ知ルトキハ愈々明ニ自ラ自由有ルヲ知ルナリ、吾レ故ニ曰ク、スピノザーノ言ハ以テ無差別ノ自由ヲ駁スルニ足リテ以テ道德ノ自由ヲ駁スルニ足ラズト、(V:320)

宮村はこの「翻訳」について、単に大きな付加を試みたというだけでなく、「原著者フイエと端的に対立する兆民の解釈」が語られたものと述べている<sup>19)</sup>。「無差別ノ自由」や「道德ノ自由」といった用語は、確かにフイエの当該箇所の原文にないもので、兆民の独自の解釈が補充されていると言える。とはいえフイエ自身が、スピノザが暗に自由な善行を前提している指摘した箇所もある。フイエはスピノザ『エチカ』第三部定理四十九<sup>20)</sup>を引用し、「スピノザはここで、真に愛すべき完成とは自由な善行であるべきであつて、従来彼自身の考える神や世界に帰属させてきた決定論的な完成ではないと認めること<sup>21)</sup>、暗に自分自身に対して反駁しているのではなからうか」と述べる<sup>21)</sup>。これを兆民は、「スピノザーノ是ノ言ヤ大ニ其平生ノ持論ニ似ズシテ乃チ意欲ノ自由ヨリ発スル所ノ善行ヲ以テ真ノ

完備ノ行ト為スガ如シ、果シテ然ルトキハ、スピノザーノ所謂神ヲ以テ一個ノ避ク可ラザルノ理ト為スガ如キハ大ニ是ノ言ト違ヘリト謂フ可シ」と訳し、さらに「スピノザーノ是ノ言ヲ為セシヤ知ラズ識ラズ意欲ノ自由ノ尊ブ可キヲ証明シタルト謂フ可シ、余故ニ曰ク、此一語ハ尤モ吾人ノ注意ヲ須フ可キ議論ナリト」という補足を付け加えており<sup>(22)</sup>、兆民が執拗に『エチカ』第三部定理四十九にこだわっているのが見て取れる。後段でも兆民は、フイエの原文に補足を加えながら、あらためてこの定理の重要性を力説している(V:320)<sup>(22)</sup>。『哲学史』において、フイエは一貫してスピノザの哲学で自由がどのように扱われているかを問題視しており、スピノザの説く必然性に従う自由に満足せず、時にスピノザの意図に逆らうようなかたちで自由を擁護するが、兆民は『理学沿革史』として翻訳する際、それに共鳴し、その観点をより明確に打ち出したのだと言える。

ところで、兆民がこだわった『エチカ』第三部定理四十九は、実はギユイヨーも引用しており、フイエが注目した箇所として特筆している。ただし、ギユイヨーは自由をほとんど問題にしっておらず、スピノザのことを引用した後に次のように述べる。

要するに、愛は錯覚にすぎないのだ。(中略)

しかしながら、愛ではないとしても、見かけ上は愛であるもの、愛と同じようなものを、人々のあいだに首尾よく



確立しなければならぬ。それが社会的な問題である。

この問題を解決するには一つの方法しかない。ある人の利害関心 (interest) を別の人のそれと合致させることだ<sup>23)</sup>。

ギユイヨーはスピノザのことばから、対象が自由な存在かどうかはわれわれの想像でしかなく、その想像に基づく「愛は錯覚にすぎない」という結論を導き、そこから愛ではなく利に基づく社会の形成へと論を発展させる。さらにギユイヨーは『エチカ』第五部定理二〇を引用した上で、「神への愛はまったく自由なものではなく、理性の必然性であり、さらに言えばそれは利害関心である。ただしこの利害関心は、理性的なものであるから、普遍的である」とも述べ、「したがって、個々の利益についての道徳は、普遍的な道徳と合致することを旨す」と結論づけている。

『理学鉤玄』巻之二第五章「神物一体説」ではスピノザの神についての論説が紹介され、次いで第六章ではスピノザの道徳論、政治論が俎上にあげられるが、ここではフイエのようにスピノザの言説から自由の保証を引き出そうとはしていない<sup>24)</sup>。善悪を利害でとらえ、「利害の念」を道徳の根本として、利の追求が普遍性に通じるといったスピノザの学説の紹介は、むしろギユイヨーの理解に近い。

例えばスピノザの道徳論については、次のような説明がなされる。

スピノザノノ道徳ハ利益ヲ以テ本旨ト為ス者ナリ、善トハ何ゾヤ、曰ク利ナリ、利トハ何ゾヤ、曰ク凡ソ以テ欣悦ノ情ヲ生ジテ悲哀ノ情ヲ去ル可キ者皆是レナリ、欣悦トハ何ゾヤ、曰ク願フ所ヲ獲ルコト是レノミ、悲哀トハ何ゾヤ、曰ク願フ所ヲ獲ルコト能ハザル是レノミ、(VII:200-201)

宮村治雄が指摘するとおり、『理学鉤玄』のスピノザに関する記述は、冒頭をフイエの『哲学史』に依拠し、肝要な部分をアドルフ・フランクの『哲学辞典』(Adolphe Franck dir., *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2<sup>e</sup> édition, 1875) に負っており、この箇所も Emile Saisset の執筆による『哲学辞典』スピノザの項目の一部を翻訳したものである<sup>25)</sup>。『哲学辞典』の記述にはもちろん基づくところがあり、スピノザ『エチカ』第四部の定義一および第三部の定理十三注解の記述がそれに当たろう。一方でまた、兆民のこの文章は、ギユイヨーが『エピキュロスの道徳および現代の学説との関係』で、エピキュロスの系譜を引く者としてスピノザを位置づけ、その道徳論について次のように述べている表現にも類似する。

絶対的な善がないのだとすれば、相対的な善とは何なのか。スピノザは、ホッブズとエピキュロスに倣って次のように答える。「私は、私たちにとって確かに有益だと思われる

ものを善だと理解するであろう。」では、有益であるとは  
 ということかと言えば、それは喜びを生み出すものであ  
 り、喜びとは欲望の満足によって得られるものである。こ  
 れもやはりエピキュロスの定義である<sup>26</sup>。

ギユイヨーの文章には、悲哀に関する記述はなく、エピキュ  
 ロスらとの関連が指摘されているが、論旨は『哲学事典』の  
 記述と、したがって『理学鉤玄』の記述と完全に合致する。兆  
 民がこの箇所を直接参照したとは言えないが、少なくとも兆民  
 のスピノザ理解はギユイヨーと軌を一にするものであり、ス  
 ピノザ主義が『続一年有半』で示されたナカエニスムに大き  
 な影響を与えていることは明白である。兆民がスピノザ主義  
 を採り入れるにあたって、ギユイヨーがどれほど関わってい  
 たかは今後さらに検討すべき課題だが、そのための手がかり  
 として、ギユイヨーとナカエニスムとの関連をさらにいくつ  
 か指摘しておきたい。

上述のとおり、兆民が確実に読んでいたギユイヨーの著作は、  
 一八七九年に刊行された *La morale anglaise contemporaine* である。こ  
 の著作は、ベンサム、ミル、スペンサー、ダーウインらの道徳  
 説を紹介し、迷信、奇跡、神秘に基づく宗教に依拠する学説を  
 批判したものである。ダーウインが参照されているように、進  
 化論の知見が取り入れられており、英国学派の主張によれば、  
 あらゆる道徳観念は普遍的でも不変でもないと言われられる。変

化はするものの普遍的なのはむしろ利益である<sup>27</sup>。こうした主  
 張は、兆民が晩年、「天地を極め古今を窮めて一毫増損なき」  
 ような「心思の自由」「意思の自由」を斥け、「利害の念」を「道  
 徳の本根」に位置づけたことと合致する。

これも上述のとおり、利害の念を正しくもつために、兆民は  
 「自省の能」を要請するが、彼は「自省の能」の普遍性を主張  
 する際、「自省の能を喪失」した「狂病者」をとりあげ、彼ら  
 を道徳の公論形成から除外している (X:288)。自省なき人物  
 を「最早人間とは言はれない」(X:290) と述べるのも同じ発想  
 である。ギユイヨーは『教育と遺伝』 (*Éducation et hérédité* 原著  
 1889) において、美学的・道徳的理念として、「正常な人間類  
 型」(type human normal) を、さらには「正常な社会類型」(type  
 social normal) を考え、百万長者でありながら盗むことを善いこ  
 とだと考えるような人は、「正常な人間類型」から外れた「畸  
 形者」(monstre) だとみなしている<sup>28</sup>。『義務も制裁もなき道徳』  
 においても、殺人を犯さないわれわれと殺人を犯してしまう狂  
 人 (folie) とを対比し、本能だけではなく反省 (réflexion) に  
 立脚することで、狂人の不道徳的性向を退けることができる  
 としている<sup>29</sup>。

また、道徳的行為としての自己犠牲について、兆民は『理学  
 鉤玄』において、それを「利害ノ念」の延長で考え、理義のた  
 めに性命を惜しまないのは、「理義ヲ以テ楽ト為」すからだ  
 と述べている。利己性と利他性の合致とも解釈できるところは自

己犠牲が成立するのは、「智寶益々開ケ識見益々進ムニ及ビ」邦国制度が成立し、それらに価値を見いだすような判断がなされるようになったからである (VII:275, 276)。ここには人間の進化の考えが反映されている。一方、ギユイヨーは、より人間の生命に立脚した説明を行っている。「人間は自分を偉大なものと感じ、時々自己の意志の崇高さを自覚したいという欲求を抱いて」おり、こうした性向は「生と活動力との条件そのものである。自己の生命を賭けることは快樂でもある。したがって「犠牲は、生命の一般法則に属する」のであり、それは「崇高にまで高められた個人的生そのもの」である。不死への信仰をもつ者が命を捨てることはあるが、信仰をもたない者が命を捨てるのは「生命の発展」の原理に基づくからである<sup>30</sup>。

犠牲としての死が生命の法則に則つたものだとすると、不死性を新たに考え直す余地が出てくる。靈魂の不死を前提するのは異なる仕方、不死性が考えられるのである。兆民は『続一年有半』において、不朽・不滅を「軀体の有する資格」とし、その理由として軀体（身体）が「若干元素の抱合より成れるもの」であることを述べ、「死とは即ちこの元素の解離の第一歩である」と主張している。解離した元素も空気や土地に混じり「必ず何かの用を為して、転輾窮已無し」である (X:241)。身体だけでなく「無始無終無辺無極の世界は、畢竟有数元素の抱合に外ならぬ」(X:263) のであり、身体的作用である精神は「軀体より発しながら、之れが本体たる軀体の中に局しない」直

ちに世界の全幅を迄略領する」(X:266)。兆民の議論は単に物質の不死性を説くだけでなく、それを基盤とする世界の不死性や人間社会の不死性にまで展開される可能性を秘めている。ギユイヨーは、『将来の非宗教』において、「進化論の哲学において、生と死は相対的で相関的な観念である。ある意味で生は死であり、死はまた個別の形式に対する生の勝利である」と述べている。死は「普遍的な生の潜在的な動き」とも表現される<sup>31</sup>。

その上で、個人の不死性について言えば、自然進化の名の下、個人を犠牲にする力と、上部の進化、道徳的で社会的な進化の名の下、個人のすべてを保持する愛の力とがあり、両者は互いに対立する関係にある<sup>32</sup>。この対立は個人という単位を再考することで解消される。ギユイヨーは、「われわれが魂と呼ぶものは、われわれが向き合っている外的な統一体の内的存在であり、身体も同様にその統一体に帰属している」と述べている<sup>33</sup>。

ギユイヨーは、スピノザの体系について「英仏功利主義者の基本的な理論が含まれている」<sup>34</sup>と述べ、また、「一切の道徳的偏見と闘うことにとめ」「自己の道徳性から発する常に漠然とした、いわば不透明な責務にはもはや従わず、自己の理性から来る明瞭な、いわば透明な責務に従った」<sup>35</sup>ことを評価する。さらにスピノザの汎神論について、「純粹に主知主義的で合理主義的な汎神論」と紹介している<sup>36</sup>。

以上述べてきた一連の兆民とギユイヨーとの対比は、いまだそれぞれの類似部分について点と点をつなぐような段階で、両

者の思想の全面的な検討を果たせてはいない。また兆民がどれほどギユイヨーを直接参照したかもわからない。ただ以上の考察から、兆民とギユイヨーの一定程度の類似は示し得たものと思う。とりわけギユイヨーらを介したスピノザの思想が、彼の唯物論哲学の形成に大きく貢献していることは、ルソーからの離脱と併せて注目すべき点である。唯物論を基本とするナカエニスムの一つの課題は、進化論の立場を取り入れつつ、どのようにして普遍的な理義の世界を維持するかにあったと考えられる<sup>37</sup>。そこで、ニーチェやベルクソンに影響を与えたギユイヨーと対比することで、未完のナカエニスムがとりえた方向の可能性を示したいというのが本稿の目的であった。日本では二十世紀に入ってすぐニーチェが高山樗牛の論文などをきっかけに広く読まれるようになり、次いでベルクソンも多くの読者を得るようになるが、こうした流行において中江兆民の遺産がどう受け継がれたかも未検討のままである。ナカエニスムと当時のフランス思潮との再検討が、近代日本におけるいわゆる生の哲学や、社会主義の展開とスピノザ主義との関係を考察することにつながることを指摘して、ひとまず本稿を閉じたい。

注

(1) 中江兆民の文章の引用は、『中江兆民全集』(岩波書店、一九八三—一九八六)に拠り、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を示す。

字で頁数を示す。

(2) 三枝博音『近代日本哲学史』(一九三五年初版、『三枝博音著作集』第三巻、中央公論社、一九七二)、永田広志『日本唯物論史』(一九三六年初版、法政大学出版局、一九六九)、船山信一『明治哲学史研究』(一九五九年初版、『船山信一著作集』第六巻、こぶし書房、一九九九)、上山春平『日本の思想——土着と欧化の系譜』(サイマル出版会、一九七二)、中村雄二郎『西田幾多郎 I』(岩波書店、二〇〇一)。

(3) 中島隆博『世紀の交の靈魂——中江兆民、井上円了、南方熊楠』(『エコフィロソフィ研究』別冊七、二〇一三)、エディ・デュフルモン『中江兆民と仏教——井上円了と中江兆民の論争の再考』(『国際井上円了研究』一、二〇一三)を参照。

(4) 松永昌三は、『統一年有半』の口語風文体には、清書を手伝った「幸徳秋水の意向が加わっているのではないか」と推測している(松永昌三『中江兆民評伝(下)』、東京、岩波書店、二〇一五、三四六頁)。

(5) 同時期に日本でギユイヨーに着目していた人物として、一九一四年にギユイヨーの *L'art au point du vue sociologique* を翻訳刊行した大西克礼(1888-1959)がいる。少し遅れて九鬼周造(1888-1941)は、一九二〇年代末から三〇年代にかけて京都大学の現代フランス哲学に関する講義を行い、その中でフイエとともにギユイヨーに言及した(『九鬼周造全集』第八巻、岩波書店、一九八一、二七五—二八二頁)。

- 七九頁)。また、波多野完治(1905-2001)が一九三六年に大教  
育家文庫の一冊として『ギイヨオ』(『ギイヨオ、デュイー』、  
東京、岩波書店、一九三六)を著している。三河隆之、「籠の  
中の本能——ギイヨオ受容にみる近代日本思想の側面  
——」(『思想史研究』七、二〇〇七)を参照。
- (6) 宮村治雄、『理学者兆民——ある開国経験の思想史』(みすず  
書房、一九八九)補注8「仏学塾教科書一覧」を参照。
- (7) 井田進也、『中江兆民のフランス』、岩波書店、一九八七、三  
一九頁。
- (8) 長谷川進訳、『義務も制裁もなき道德』、岩波文庫、一九五四、  
三頁。
- (9) エディ・デュフルモン、「明治時代におけるパロディと政治  
——『三酔人経綸問答』と中江兆民の「喜悦の哲学」——」、  
『アジア文化研究』別冊一八、二〇一〇、八二頁。デュフル  
モン(Eddy Dufourmont)は、「Nakae Chomin a-t-il pu être à la fois un  
adepte de Rousseau et un matérialiste athée ?」(*Esprit*, 45, 2011)にお  
いても、「中江が唯物論的無神論者であると同時にルソーに惹  
かれていたという事実」が問題であるとし、『統一年有半』で  
ルソーの名前が一言も触れられていないことに着目している。  
そして、兆民の唯物論的無神論に影響を与えた人物として、  
ヴェロン(Eugène Veron)とギイヨオに着目している(p. 6, p.  
19)。周知のとおり、兆民はヴェロンの『*Ethétique*』を『維氏美  
学』として翻訳している。
- (10) 宮村前掲書、一四二頁。
- (11) 宮村治雄は、この実質説の系譜が、「ルフェーヴル『哲学史』  
第一部での「マテリアリズム」の位置付けにしたがったもの」  
だと指摘している(宮村前掲書、一八六頁、注(10))。
- (12) 宮村治雄は、この兆民の批判が、『アコラス (Émile Accolas,  
1826-1891) の『政治科学の哲学』(Philosophie de la science politique et  
*commentaire de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1793, 1877)* に見え  
る実証主義批判と共通するものがあると指摘している(宮村  
前掲書、八五頁)。アコラスは、兆民と同時代の日本人留学  
生を多く指導した学者であり、兆民が彼の著作を読み込み利  
用していたことは、宮村をはじめとして多くの研究者が指摘  
している。
- (13) 『理学鉤玄』VII頁以下も参照。宮村治雄は、『統一年有半』  
において「意思の自由」が否定的に扱われていることについ  
て、必ずしも初期の「心の自由(リベルター・モラル)」論か  
らの大きな変化とみる必要はなく、兆民の議論は「リベルテ  
ー・モラル」に「より深い思想的根拠を与えようとしたもの」  
だと述べている(宮村前掲書、一三九—一四〇頁)。
- (14) 宮村前掲書、一五頁。
- (15) 原文は「義之効」。『周易』文言伝の「利者、義之和也」を踏  
まえていると思しい。
- (16) 米原謙『日本近代思想と中江兆民』(新評論、一九八六)、  
二〇二頁。

- (17) 井田進也校注『一年有半・統一年有半』、岩波文庫、一九九五、二九八頁を参照。
- (18) スピノザの唯物論については、桜井直文「スピノザのマテリアリズム——スピノザにおける「内在因」の思想」（『現代思想 臨時増刊号 総特集スピノザ』、第二四卷一四号、一九九六）を参照。
- (19) 以上、宮村前掲書、五一―五二頁。
- (20) 「われわれが自由であると想像するものへの愛や憎しみは、ともに原因がひとしければ、必然的であると想像されるものへの愛や憎しみよりも大きくなければならない」（工藤喜作・斎藤博訳、下村寅太郎責任編集『スピノザ・ライブニッツ』、中央公論社、一九八〇）。これを兆民は、「同一事件ト雖モ吾人若シ他人ニ於テ其施為スルト否ラザルトノ自由有リシコトヲ認識スルトキハ、之ヲ愛シ若クハ之ヲ憎ムコト其自由無カリシコトヲ認識スルノ時ヨリモ甚シ」と訳している。スピノザの原文およびフイエの採用したフランス語訳では、愛や憎しみの対象が自由な存在かどうかが問われているが、兆民の訳では「其施為スルト否ラザルトノ」が挿入されることで、私が他者を愛したり憎んだりする自由の意味で解釈される。いわばスピノザ、フイエが存在の本質としての自由を論じているのに対し、兆民は存在を認識する主体の「意欲ノ自由」をそこに読み込んでいるのである。
- (21) Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1875, p. 295.
- (22) 「是ニ由リテ之ヲ考フレバ、前ニ挙グル所ノスピノザーノ一語ハ知ラズ識ラズ我儕ヲシテ意欲ノ自由ヲ以テ真ノ完備ノ在ル所タルコトヲ知ラシムルト謂フ可シ、真理ノ没ス可ラザルコト此ノ如キ者有リ」(V:326)。この部分に対応するフイエの原文は「*Spinoza nous invite donc lui-même à considérer la vraie perfection comme libre et comme appelant la liberté d'autrui au lieu de l'exclure.*」(Fouillée, op.cit., p. 295)であり、「前ニ挙グル所ノ……一語」という限定を加えている点、「真理ノ」以下を補っている点などが異なる。
- (23) Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Librairie Gernier Baillière, 1878, p. 234.
- (24) 『理学鉤玄』に「嗚呼心ノ自由ハ天下豈之有ラン哉」(VII:197)。「スピノザーノ所謂無明ノ邪慾ヲ去リテ光明ノ良願ヲ達スルハ自ラ彊メ自ラ戒メテ以テ是ニ至ルコトヲ求ムルノ謂ニ非ラズ、他無シ、吾人ノ心本ト選択スルノ自由有ルコト無ケレバナリ」(VII:202)とあるのを参照。
- (25) 『哲学辞典』の原文は以下のとおりである。  
 Dans l'homme, qu'est-ce pour Spinoza que le bien ? c'est l'utile; et l'utile, c'est ce qui amène la joie et la tristesse. Mais qu'est-ce que la joie et la tristesse ? La joie, c'est le passage de l'âme à une moindre perfection. En d'autres termes, la joie, c'est le désir satisfait; la tristesse, c'est c'est le désir contraire.

- (26) 原文は以下のとおり。  
Puisqu'il n'y a pas de bien absolu, qu'est-ce que le bien relatif ?  
Spinoza répond comme Hobbes et Épicure : « J'entendrais par bien ce que nous savons certainement nous être utile. » L'utile, à son tour, c'est ce qui produit de la joie, et la joie est causée par la satisfaction du désir : c'est encore la définition épicurienne.  
(Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, *op.cit.*, p. 229.)
- (27) Cf. Jean-Marie Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, Germer Baillière et Cie, 1879, p. 377.
- (28) Jean-Marie Guyau, *Éducation et hérédité*, Paris, Germer Baillière et Cie, 1889, p. 54.
- (29) Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 134. 長谷川前掲訳' 一四六頁。
- (30) Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, *op.cit.*, pp.146-153. 長谷川前掲訳' pp. 160-167°
- (31) Jean-Marie Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*, Paris, Félix Alcan, pp. 458-459.
- (32) *Ibid.*, p. 464.
- (33) *Ibid.*, p. 466.
- (34) Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, *op. cit.*, p. 227.
- (35) Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, *op. cit.*, p.137. 長谷川前掲訳' 一五〇頁。
- (36) Jean-Marie Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*, *op. cit.*, p. 399.
- (37) 宮村治雄は、『理義』とは、兆民が終生愛用してやまなかつた鍵概念のひとつであった」と述べている（宮村前掲書' 一七〇頁）。「理義」という語は『孟子』に淵源し、兆民もその文脈を十分踏まえている。