

# 井上哲次郎と高瀬武次郎の陽明学

——近代日本の陽明学における水戸学と大塩平八郎——

山村 奨

## 一、日本の儒学研究における陽明学

本論文の目的は、日本における陽明学が明治期以降において変容したことを、主に井上哲次郎と、その弟子の高瀬武次郎の陽明学観を分析することで明らかにすることにある。それによつて、近代日本における儒学思想の意義について、従来考えられてきたものとは異なる視角を提示したい。

陽明学は無論、明代の官僚である王陽明（一四七二「応化八」——一五二九「嘉靖七」年）にはじまる儒学<sup>〔1〕</sup>の一派である。しかしその研究史では、しばしば時代を移して後代との関連、あるいは場所を

移して日本や朝鮮半島での展開が議論されてきた。その重要な論点のひとつは、陽明学がどのように近代と関わっているのかという点とである。

最も話題を提供し、現在でもなお影響を保っているのは、島田虔次の『中国における近代思维の挫折』（筑摩書房、一九四九年）、及び『朱子学と陽明学』（岩波書店、一九六七年）である。島田は前者で、王学左派とされる李贄<sup>（李卓吾）</sup>が人欲を肯定する点で、中国の近代化の契機になったと論じている。それを受けて後者では、朱子学から続く「新儒学」の流れの中で、個人の内面を重視する「内面主義の展開<sup>〔2〕</sup>」があり、必然的に良知を説く陽明学にいきつくものとした。島田によれば、中国明代にこそ「内面」の重視という近代

性の萌芽がある。その変化は、外から与えられたものではなく、陽明学思想自体の展開に由来する内発的なものであるとした。その点を認めるか否かで、島田の論説は議論を喚起した。

溝口雄三は、島田を批判的に摂取して『中国前近代思想の屈折と展開』（東大出版会、一九八〇年）を執筆した。溝口は、明代に至って、士大夫層を頂点とする既存の体制が動揺したとする。そして陽明の思想を、動揺に対する「再編・補強」であると考えた。溝口はそれを「反明代専制的再編」<sup>3</sup>と位置付け、陽明自身は意図していなかったものの、近代の萌芽になったと見る。島田は、陽明学における近代性への志向が、結局のところ挫折せざるを得なかったと考えた。しかし溝口は、李贄に受け継がれた思想が、中国独自の近代化の基になったことを説く。その主な理由を、朱子学的な「理観」の限界に依拠して、明代に「各自の内なる道德的主体」<sup>4</sup>が重視されたこととする。島田・溝口のいずれも、陽明学が朱子学を批判する形で登場し、内面を重視する姿勢が近代性を帯びていたという見解をとっている。

このように中国思想における陽明学は、近代化の源流が見出されるかどうかということが論点のひとつになった。儒学に近代性が内包されるという主張には、肯定的・否定的な意見が双方ある。例えば、「理」と「気」の問題がある。「理」と「気」の概念は中国思想において、多様で複雑な意味を持つが、ここではひとまず「理」を

観念的な面、「気」を物質的な面と考えることにする。山井湧は、明清期の思想家に対して、「理」より「気」が優位となり、欲望を肯定するという意味で「気」の重視が見られると結論づけた。<sup>5</sup>山井の説は、近代の即物的な世界観を起点として、そこに向けた発展段階として前近代を見ているという点で批判を受けている。いわば「近代」を基準と見る史観への偏重が指摘された。<sup>6</sup>

前近代の思想の内に、近代思想へつながる内発的な胎動を読み解くか、それともそれは、「近代」からの観点に過ぎないか。このような問題は、日本思想史学においても共有されている。<sup>7</sup>斯界において最も有名なところでは、丸山眞男がいる。丸山は日本思想の近代性が、江戸期に展開された反朱子学思想に由来すると考えた。<sup>8</sup>

丸山はまず、江戸期の幕藩体制を支配していた思想が、朱子学であると規定する。朱子学が、「自然」の内部に見られる秩序と社会の秩序を相即させることで、社会体制が「自然」に由来するものとみなした。これが、幕藩体制を支える根拠になったと述べる。その上で丸山は、朱子学を通じた儒教観に異を唱えたのが、山鹿素行・伊藤仁斎・荻生徂徠だと考える。特に徂徠の「古文辞学」は、中国古代の先王が具現化した「道」という概念を、体制統治のための「作為」であると相対化したという。朱子学の「自然」が幕藩体制を正当化したことと、「作為」の思想により、「道」もまた統治の道具に過ぎないとされたことを対置させる。丸山の理解では、反朱子

学としての徂徠学こそ、日本近代の萌芽であつたという。

丸山の構図については既存の研究で幾々批判されているが、日本における儒学と近代化の問題は、その後も平石直昭<sup>⑩</sup>、子安宣邦<sup>⑪</sup>らによつて展開される。彼らが用いた論理は全体として、日本近世の儒学者による朱子学への反発こそ、近代と接続することを主張するものである。それは、丸山の議論の延長上にある。

以上の考察から分かるように、日本における儒学の展開は丸山の議論をはじめとして、朱子学とそれ以外の学派という構図が注視されてきた。その点で、本論文で取り上げる陽明学は、重要な意味を持つ。これまで朱子学や古学は、日本独自の展開と、近代との関わりが多く議論されてきた。一方で日本における陽明学については、そのような文脈での論証は比較的なされていない。とはいえ、陽明学が日本において反朱子学の思想として展開されたことで、近代が導かれたという見方だけが語られるべきではない。それは、丸山の議論の焼き直しに過ぎない。

なお、日本の近代以降における儒学それ自体にも、変容が見られる。そもそも日本の歴史において、儒学が個別の思索や伝記ではなく、学術として体系的に記述されるようになったのも、明治になってからである<sup>⑫</sup>。陳瑋芬は、学術史として記述されるようになったために、明治期に日本の儒学史は「ターニング・ポイント」を迎えたとする。その代表者として、田口卯吉・井上哲次郎・久保天随を挙

げる<sup>⑬</sup>。陳は、明治期におけるこれらの論述には「国民道德」と関連して、日本固有の価値を高める意図があつたと評価している<sup>⑭</sup>。井上哲次郎は、その筆頭といえる。

明治以降の儒学を考察することは、日本の近代におけるものの見方が、儒学に対してどのような影響を与えたのかを明らかにすることである。

例えば、近代日本ならではの中国思想に対する見方が分かるのは、中村正直（敬宇）の小論である。中村正直といえば、スマイルズの『自助論』（原題：Self Help）を訳して、『西国立志編』として刊行したこと（須原屋茂兵衛など、一八七〇年「明治三」年刊）が有名で、いち早く西洋の考え方を日本に紹介した人物とされる。しかし同時に、漢学についての造詣も深く、一九〇四（明治三十七）年には、「漢学不可廃論」を発表する。正直は西洋の学問を学ぶ者が、漢学の素養を身につけるべきであると説いている。同論は当時、漢学の重要性を主張する人物たちに歓迎されたようである<sup>⑮</sup>。

しかし正直の論旨を詳しく見ると、漢学が重要であるのは、洋学を学ぶのに効果的であるから、というのが理由になつている<sup>⑯</sup>。西洋思想を学ぶために、漢学が有用であると説くのである。このように、功利的な学問観によつて漢学の重要性を説くことが、中国思想に対する新たな考え方として出てきた。その中にあつて、陽明学は近代との関わりが十分に議論されているとはいえない。

陽明学を論題にする理由は、他にもある。日本における儒学理解を明らかにする流れの中で、一国のみの展開にこだわりすぎる点を批判する動きが出てきた。<sup>17</sup> そうした研究が、陽明学に着目しているためである。

同様の観点に立つて、日本の儒学史を相対化することは、澤井啓一がおこなっている。<sup>18</sup> 澤井は中国における儒教が、仏教など他の思想を受容するための「器」として機能し、その受容の過程で自ら変容していったとする。<sup>19</sup> その例が、仏教を取り込んだ朱子学であるという。そうした性質のために、儒教は東アジアに普遍化したと説く。また澤井は、アジアにおける陽明学が近代に至って、朱子学に対抗的な儒教として認識されたという構図を描く。その例のひとつが、幕藩体制を打倒した明治維新であると論じている。ただし、こうした意識も明治以降の産物である点に留意する必要がある。日本近代における陽明学の展開は、明治維新との関連で語られる以上の意味を有している。

同様に、陽明学に注目した日本思想の相対化の試みは、荻生茂博も論じている。荻生は、徂徠の遺した「クルワを出よ」という言葉を引用して、近代日本の文脈に即した思想を再考することを試みている。<sup>20</sup> その過程において大塩平八郎（号・中斎、一七九三〔寛政五〕―一八三七〔天保八〕年）や、明治・大正期の陽明学の展開を重視している。佐久間象山は大塩の乱に際し、大塩の奉じた陽明学を批

判した。これについて荻生は、象山が朱子学を正統とする前提に立つて、「陽明学Ⅱ体制破壊の学とレッテルを貼ったにすぎなかった」<sup>21</sup>と評している。陽明学は幕末において、反体制の学という先入見が与えられていた。

陽明学が幕藩体制に反旗を翻した学であるという認識は、明治期にも影響を与えている。陽明学が維新と関連するという見解である。こうした発想は、陽明学に近代が内包されていたという論理となる。こうした、明治期の状況を考慮した上で思想を見ていくべきである。幕末から明治にかけての陽明学への認識について、実態を明らかにする必要がある。その作業が、日本発祥の古学などが朱子学に対抗して近代を準備したという構図に対する、異なる視角からの接近になる。

また陽明学研究は、日本の独自性にこだわることへの止揚にも役立つ。例を挙げれば、井上哲次郎の陽明学理解を、梁啓超が参照していた。<sup>22</sup> それは、明治維新をなしたとげた日本という視点からであった。また、清末民国初期の革命家である宋教仁が陽明学を重視したことは、梁が唱えた明治維新という革命と陽明学の関係にも影響を受けているであろう。<sup>23</sup> 日本近代における陽明学は、「東アジア」の思想史を志向する一面がある。

日本近代における陽明学を考察する上で、留意しなければならぬ点がいくつかある。まず一つは、先述のような近代の発想を基準

とした発展史観ではなく、前近代から近代への変遷として思想を論じることである。本論文は、江戸期に展開された陽明学の思想自体に、近代思想の萌芽を見出すことには距離を置きたい。というのも、幕末から明治期にかけての近代的な発想を有した知識人たちの陽明学の受容の仕方こそが、陽明学に変容をもたらしたと考えるためである。陽明学に近代的な思考が入り込んだために、そこに近代の萌芽があつたかのように見えているだけである。

本論では井上を論証の中心に置くが、それは彼が明治期の陽明学研究において、重要な業績を遺したためである。<sup>24</sup>とはいえ、必ずしもオリジナルな仕事ではなく、それ以前の蓄積がある。三宅雪嶺は一八九二（明治二十五）年、近代日本の陽明学研究の嚆矢ともいえる『王陽明』を出版した。その数年後に、三宅は大塩を評した文章の中で「平八郎が猛然崛起したるは当を得たるの事、何の不敬か之れ有らん」と述べ、次のように書いている。<sup>25</sup>

陽明も亦た人に狂を以て目せられ、己れ亦た狂を以て居らざるべからざる旨を述べり。然れども陽明の行動は寧ろ平穩なりき、これ陽明の器局宏大なりしにも由るべけれど、若し当時民を救うに急なること一層甚しきものあるに於ては、更に一步を進めざるべからざりしなり。平八郎の行動は頗る激にして、君子の風を欠く。陽明の大國的氣風ありしに似ず。然れども其の忍び

に忍びて一たび思い立ちては共倒れに倒れずんば止まらずと決し、獅子奮迅の勢を以て突進せし所、是れ大和男児の特色を示すものならずや。<sup>26</sup>

そして、大塩に対する賛辞を並べた後、次のように結論づけた。

彼れは自然に社会主義を得たるもの、而して竟に主義の爲めに斃れたるものなり。故に平八郎はたとえ人品に於て陽明の下に出づるとするも、其の知行一致の点に至りては確かに之より一步を進めたるものなり。<sup>27</sup>

大塩が救民の目的で立ち上がったことを、過激な行動であつたとしつつ、社会主義の思想と結びつけている。

本論でも述べるが、日本近代における陽明学理解には、大塩への理解が重要な点となっている。それは大塩の思想というより、彼が起こした行動によるところが大きい。大塩による民衆救済のための行動は、日本近代において肯定的にも否定的にも評価された。肯定は三宅のように社会問題に対する行動を称賛する意見、否定は後述するように、井上に代表される乱という行為を秩序紊乱の罪とする意見である。それが、陽明学への評価にも結びついている。端的に言えば、陽明学に近代日本の原型がある訳ではなく、幕末に近い時



期から近代にかけての思想の中で、陽明学が変容をきたしたとする方が適切である。

以上のことは、近代日本の陽明学を考察する際に、もう一点気をつけるべき点を呼び起こす。近代における伝統思想の在り方を扱うからといって、必ずしも西洋思想との関係を基軸にする必要はないということである。ルソーの思想を漢文で記述した中江兆民に見られるように、これまで近代の人物における儒学の影響は、西洋思想の理解に對して、どのような意味を有するかに焦点が当てられていた。<sup>(28)</sup>しかし、前近代と近代は当然連続しているので、明治期の人間が漢学の受容に際して、仏教・老莊思想・国学など、他の伝統思想から影響を受けている可能性は想定できる。

そのため本論では、明治期の人物の陽明学理解が、それ以前の日本の思想とどのような関係にあるのかを考察する。例えば、小島毅は近代日本において、陽明学が水戸学と関連して受容されたことを主張しているが、具体的な論証にやや乏しい。<sup>(29)</sup>そこで本論では、井上哲次郎を例にして、近代日本の陽明学に水戸学とどのような共通点が見受けられるのかも明らかにしたい。

すなわち、近代日本における陽明学の実相を明らかにする本研究は、既存の日本儒学史研究に對して、二重の意味を持つ。一つは、朱子学に對抗した日本独自の古学・国学という構図とは異なる近代思想史の様相が見える点。もう一点は、江戸期の思想に近代への萌

芽が内包されていたという史観ではなく、幕末から明治期にかけて、他の思想を受容して陽明学が変容したと考えられることである。その変容には、伝統的な思想と近代的な発想が影響を与えている。

次に、日本の近世から近代にかけての陽明学受容の特徴を、三点挙げる。それによつて近代日本で、陽明学がどのような意識を持つて受け入れられたかを見る。そこから浮かび上がってくる問題が、本論文の課題となる。

まず、中国において朱子学は宋代、陽明学は明代に生じた学派であるが、日本においては、一部の禅僧が朱子学を受容した点をのぞいて、両者の典籍が混在して流入したことである。中国本土における陽明学は、それまで多大な蓄積があつた朱子学への反発を原動力にして生まれた。それに対して日本では、そのような歴史的展開を直接経験せずに、江戸期に朱子学と異なる見解を説く陽明学が受け入れられた経緯がある。<sup>(30)</sup>

この朱子学と陽明学を同時期に受容したという構図が、両者を並列して捉える点で、近代日本にまで影響を与えていると小島毅は述べている。<sup>(31)</sup>中江藤樹は若い頃朱子学に傾倒していたが、とはいえ日本における陽明学の系譜が、必ずしも朱子学に對抗して成立した訳ではない。<sup>(32)</sup>よつて、近代日本において陽明学が理解される時には、歴史的な研究を別とすれば、中国明代における歴史的な構造ではなく、思想の内容が主に問題とされたことが分かる。

そのことは、日本の陽明学受容についての、第二の特徴を喚起する。歴史的経緯に関わらずに学ばれたために、その社会における意義も変容した。中国での陽明学といえ、やはり儒学の一派としての「経世済民」の思想である。また、科挙受験の正典として形骸化した朱子学への、批判として生じたという意味も持ち合わせていた。

しかし、日本での条件は異なる。たしかに丸山の議論にあったように、朱子学は体制教学とされたことで、江戸期の社会との関係を構築した。一方で陽明学には、日本の近世において、そのような状況が生じることはなかった。陽明学は、体制とは関わらない個人の修養の一環として学ばれた。<sup>(33)</sup> この日本における陽明学の役割は、明治になってからも一部で続く。よって本論文における明治期の陽明学の考察では、個人の精神修養のための思想という点にも着目した。

井上哲次郎においては、陽明学が国民における道徳として解釈されていた。小島毅は、これら両様の視点について、井上が属する学界では「道徳哲学に限定してデフォルメされた理解が、国体論・皇国思想の支柱として利用されていた」とする。そして「一方、大学の外においては、『朱子学は体制教学』という表象の定着とあいまって、在野の政治運動を支える理念として陽明学がもてはやされた」と述べる。<sup>(34)</sup> 後者については、実際に明治期において、陽明学は幕末の志士たちの精神的支柱となり、維新の改革を導いたとする見解が知識人に受け入れられた。<sup>(35)</sup>

しかし、小島はそこまで踏み込んで言及してはいないが、これらの観点は同じ発想に由来する。それが、近代日本の陽明学理解における第三の特徴である。旧体制の改革に貢献した思想が陽明学であるなら、維新が成功した明治の世において、今度は陽明学が現体制を支える思想的根拠になる。改革の背景とされた思想は、改革後には新たな体制を護持する立場に変容しうる。それが一面では、井上のように体制を擁護する道徳の思想への援用につながり、また「革命」を導く思想という面に着目すると、大塩への評価のように、社会や体制の改革を求める発想へと通じる。両者の視点は、相対している訳ではない。

近代日本における陽明学に、二項対立を持ちこむべきでないのは、本論文の議論でも同様である。本論では、陽明学が国家や社会への志向と同時に、個人の修養という観点から論じられていくことを述べる。両者の視点は、全く異なるように見える。しかし、井上の後継者である高瀬武次郎という人物は、陽明学による修養も重視しており、互いに矛盾する観点ではない。その点で、これまで井上の影に隠れて比較的論じられてこなかった、高瀬の近代日本の陽明学研究における意義は注目に値する。近代日本の陽明学における右記の見方は、決して二項対立で語られるべきではない。<sup>(36)</sup>

以上の点によって、近代日本において陽明学がどのような意義を有していたのか、論じることができる。本論では、近代日本におけ

る陽明学が国民のための道德の面と、個人の修養という面で展開された様子を描く。取り上げる人物は、主に井上哲次郎と高瀬武次郎である。井上は、陽明学を国家主義的に解釈した人物とされているが、前近代からの論理を多分に引き受けている。また高瀬は、井上の論理を踏襲したとされ、近代の陽明学理解における意義が、充分に評価されてこなかった。本論では、そこにおける高瀬の位置づけを明確にする。

以下、近代日本において、具体的に本章で名前を挙げた人物を取り上げ、彼らの陽明学理解を考察する。それによって、これまであまり議論されてこなかった近代日本の儒学思想の視角を開拓することを期する。儒学が近代においてどのような意義を有していたのか。儒教思想だけ追っていたのでは、あるいは儒教思想と西洋思想との相克だけでは見えてこない部分に光を当てたい。まず、井上の陽明学理解を概観した後、それが前近代の思想とどのように共通しているかを考察する。次に、高瀬の陽明学観を検討することで、井上との相違を明らかにした上で、近代における修養としての陽明学の意義を考察する。それによって、陽明学が近代において変容した様子を描くことができる。

## 二、近代日本の陽明学

まず明治期の陽明学研究の中心ともいえる、井上哲次郎の理解を確認する。井上は、陽明学を国民道德に援用すること、及び体制秩序を護持することを重視していた。次に井上の教え子であり、その陽明学理解を踏襲した高瀬武次郎を中心に考察する。高瀬は、井上の追従者のようにとらえられているが、明治期における陽明学の意義を、井上と異なる視点から考えた。

簡単に二人の経歴に触れておきたい。井上哲次郎（二八五六〔安政二—一九四四〔昭和十九〕年〕は、大宰府に生まれた。少年期に中山徳山、長じては中村敬宇（正直）の下で漢学を学ぶ。なお正直は、井上による『教育勅語衍義』の監修者でもあった。上京した井上は、東京大学で哲学、政治学を専攻。一八八四（明治十七）年から、ドイツに都合六年間の留学をする。帰国後は帝国大学（東京大学から改称）教授、学習院講師などを務める。東洋思想（井上の言葉では「東洋哲学」）の研究のかたわら、『教育勅語』の公定解説書（『教育勅語衍義』）の執筆、国民道德論の宣揚などをおこなった。井上は一九〇〇（明治三十三）年に、大部の陽明学研究書である『日本陽明学派之哲学』を公刊する。

東洋思想研究での井上の弟子にあたる人物が、高瀬武次郎



（一八六八「明治元」―一九五〇「昭和二十五」年）である。高瀬は、讃岐に生まれた。東京帝国大学（帝国大学から改称）で漢学を専攻。一九一二（明治四十五）年から三年にわたり、清や欧州に遊学。帰国後は京都帝国大学に奉職し、教授を務める。陽明学を中心とする中国思想の研究に従事した。

初めに本章では、井上にとつて陽明学が体制護持のために援用されたとはどういうことか、考察する。そのために、日本近代の陽明学研究の、戦後における嚆矢（こうし）ともいえる山下龍二の研究を紹介したい。

山下龍二は、日本における明代思想史研究の中で、近代日本の陽明学にも焦点を当てた。山下は、陽明学の基本性格を「反官学的、庶民的、野党的」と規定しており、明治期の陽明学理解について、二つの在り方を示した。ひとつは井上哲次郎らが、陽明学の「反權威・反官学的傾向」を捨てた「国家主義的倫理観」としての陽明学。もうひとつは、内村鑑三に代表される明治期のキリスト教の信徒が、陽明学に着目したことを踏まえた「個人主義的倫理観」としてのそれだという。前者の理解の内容は「倫理的・国家主義的・日本主義的」であり、後者は「宗教的・個人主義的・世界主義的」であると、山下は評している。<sup>38</sup>この構図を前提として荻生茂博は、近代日本の時代状況における前者の意味に着目しており、内村もまた井上と同様に、「「ふたつの」」すなわちイエスと「日本」を敬っていた」と

述べている。<sup>39</sup>日本の近代において、国体を護持するために陽明学が援用されたことは、岡田武彦も指摘している。<sup>40</sup>

筆者も、井上が儒教的徳目を国民道德との関連で論じていることなどから、そのような側面があつたことは確かであると考え。以下は、井上の文章である。

若し我邦に於ける国民的道德心のいかんを知らんと欲せば、其国民の心性を鑄鑄陶冶し来たる徳教の精神を領悟するを要す、即ち此書叙述する所の日本陽明学派の哲学の如き、豈に此に資する所なしとせんや。<sup>41</sup>

陽明学の思想が、国民道德の理解を助けることが述べられている。井上が陽明学に関心を寄せたのは、国民のための道德の一環として、陽明学を援用しようとしたためである。井上は陽明学によつて、国民の精神を陶冶（とうや）することを考えていた。右で山下と荻生は「国家主義的」という用語を、具体的な説明をせずに用いているが、この場合の国家主義とは、どのように考えればよいのであろうか。

井上における「国家主義」を明らかにするには、『教育勅語』の思想への認識を考える必要がある。

夫の勅語と申し奉る者は、全く日本固有の道德を文章にしたる

者にて、其道德の立て方ハ、一家の中に行うべき孝悌の道に始まり、之を広めて、一郷一郡に及び、遂に忠君愛国と云うを以て、最後の徳と為せし者にて、一言に之を名づくれバ、全く国家主義なり。<sup>(42)</sup>

ここで「日本固有の道德」とは、儒教的徳目から忠君愛国に至る国家主義であることが明らかにされている。すなわち、井上にとつての「国家主義」は、日本固有の天皇制を国民に護持させようとする思想である。ちなみに、三谷博は「国家主義」を「ナショナリズム」と対比させて論じている。<sup>(43)</sup>井上がキリスト教を排し、天皇制を護持するための儒教道德を重んじたのも、同様の態度といつてよい。井上にとって「国家主義」は、内外の峻別をつけると同時に、天皇を中心とする体制の秩序を護持しようとする意識であると定義したい。

儒教思想による道德は、天皇を中心とする国の秩序を護持するために援用されるべき思想であり、陽明学にもそうした点を期待していた。実際に井上は、大塩について陽明学を奉じた人物として重視しながら、謀反に準ずる行為は非難の対象としている。<sup>(44)</sup>なお、右に引用した文章は、ある事件に際して井上が、キリスト教への反発を表明した文章の一部である。いわゆる「不敬事件」である。

一八九一（明治二十四）年の『教育勅語』奉読式で、内村鑑三が

最敬礼をしなかつた問題について、井上が非難の中心人物となつたことはよく知られている。明治天皇の署名入りで下賜された『教育勅語』の奉戴式が、同年の一月九日に第一高等学校で挙行された。教官であつた内村も、当然の如く参加する。ところが、他の教官が勅語の額に対して最敬礼をしたにも関わらず、校長から数えて三番目の拝礼者であつた内村が、会釈しかしなかつた。これが、後に問題として表面化する。

この事件に際して井上は「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」（一八九二〔明治二十五〕年）で、キリスト教が『教育勅語』の精神に反しており、「無国家的」であると断じた。また、キリスト教徒に「民心の統合一致」を破る点があることを根拠として、キリスト教が日本の国家を破壊する可能性すら指摘する。<sup>(45)</sup>

「民心の統合一致」という言葉に象徴されるように、井上のキリスト教批判の眼目は、国民の秩序が精神的な面から混乱することを懸念していた点にある。そのため、井上による批判は、キリスト教自体というより、キリスト教が日本に流入することで引き起こされる混乱を対象としていた。井上のキリスト教観は、事件以前から変化していない。

古来、我国、民心を結合し来りたる所の宗教は遂に敗北絶滅して異分子、異宗教、其の間に混入し、其一致統合を害するは最

も恐るべしとなすなり。<sup>(46)</sup>

井上はキリスト教が、日本の国家の秩序を破壊する可能性を危惧していた。そして、現に日本に流入しつつあるキリスト教に反発していたといえる。

井上が陽明学を国民のための道徳としたのは、そのキリスト教観と通じている。井上が、キリスト教の日本への流入に強く反対していたのは、国内の秩序が乱されるためであつた。その秩序とは具体的に、天皇を中心とした「日本固有」の体制である。それを護持するために道徳はあるべきで、陽明学にもその一環としての機能を求めている。

井上が儒教的な徳目の上に、国民の統一を主眼とする倫理を据えたのは、先述の通りである。しかし、井上が陽明学を国民道徳の理解に役立つとしたことが、陽明学を維新後の社会に適用させようとしたために生じた論理とするのは早計である。井上が主眼を置いていたのは、天皇制の秩序を護持することである。その根底には、対外的な危機意識から、国内の安定を図るために儒教思想を道徳として用いる意図があつた。その意図が、井上の陽明学観を構築した。井上は、明治期の社会に陽明学を援用するという明確な意志を有していた訳ではない。天皇制を護持するという自身の志向のために、合目的に陽明学を利用したと評するのが適切である。

また、井上にとつて、外国の脅威に対抗するために国民の精神を統一する思想はやはり国民道徳であつた。井上は日清・日露戦争後において、ロシア、アメリカ、中国に対して警戒すべきことを説いた上で、「国民道徳を除いては植民地のようになつて仕舞う」<sup>(47)</sup>と述べた。井上は諸外国の脅威に対抗するには国民道徳による国民の統一が重要で、その理解に陽明学が援用できると考えていた。その井上によつて書かれた陽明学についての文章の中に、興味深い記述がある。

陽明学は基本を言えば、明の陽明に出づると雖も、一たび日本に入りてより忽ち日本化し、自ら日本的の性質を帯ぶるに至れり。若し其顕著なる事実を挙げれば、神道と合一するの傾向あり。拡充して之れを言えば、国家的精神を本とするの趨勢あり。藤樹已に此徴候を現わし、蕃山の如きは「学は儒をも学び、仏をも学び理豊かに心広くなりてかりかされざるの吾神道を立つべきなり」といいて、大に神道の根柢たるべきを主張せり。大塩中斎も亦深く伊勢の大廟を崇敬し、乱をなしし時旗に「天照皇太神宮」と記せり。奥宮槌斎が神道と王学との一致を期せるが如き、亦吾人の注意を要する所なり。之れを要するに、陽明学が日本化せるは疑うべからざる事実なり。<sup>(48)</sup>

陽明学の日本化とは、神道との合一が特徴であるという。井上はそのことについて、「国家的精神を本とするの趨勢あり」としている。また、大塩について伊勢神道との関わりを指摘しており、同時代の国家神道を意識した記述と見ることができであろう。すなわち井上が、陽明学と国家をつなぐ線を想定する場合、神道という宗教が媒介として用いられていたことが分かる<sup>(19)</sup>。

井上によつて明治期に解釈された陽明学は、神道とのつながりという点で、「国家主義的」な視点を内包したという言い方もできる。そうした場合、神道と陽明学はともに、国体護持の思想に近づく。こうした井上の視点は、陽明学を宗教的に解釈した訳ではなく、国体護持に援用できると認識していたことから発展したであろう。

井上は陽明学を、国民のための道徳に援用することを意図していた。その理由は井上が、キリスト教の流入に対抗して、国内の天皇を中心とした秩序を護持しようとする態度のためであつた。次章では、井上が陽明学の思想について、具体的にどのように考えていたのかを検討することで、明治期における陽明学がどのように他の思想を取り込んで変容したのか、その一端を明らかにする。

### 三、井上哲次郎における陽明学と水戸学

本章では、陽明学を変容させて理解した井上が、水戸学と同様の

論理を主張していたことを明らかにする。陽明学が明治期に変容するきっかけのひとつが、明治維新であつたことは間違いない。明治期には、幕末の志士たちの奉じた陽明学こそ、明治維新を導いたとする見解が生じたことは先述した<sup>(20)</sup>。同じく先述の澤井啓一は、儒学が「器」のように他の思想を吸収して、変容したことを指摘している。日本近代における陽明学もその例にもれないとすれば、右のような見方も変容の一例である。

明治維新と陽明学が関連することは、井上も述べている<sup>(21)</sup>。また井上の場合、志士たちに陽明学の影響が見られるとする見解は、おのずと国体と関係している。井上は次のように言及をする。

それから陽明学派からは色々の人が出て来た。佐久間象山、橋本佐内、横井小楠、西郷南洲と云うような人は皆陽明学の系統の人であります。それからそうで無くとも陽明学の感化を受けた人は随分あります。それ等は姑く措いて、兎に角陽明学の系統からして、人数の少い割合には大勢人物が出て居ります。所が陽明学と云うものは中江藤樹以来此の日本の精神と結ばれて一緒になつて居ります。ズツと此系統を調べると云うと、重なる陽明学派の人は皆日本の精神を採つて、そうして陽明学と一緒にして出て来た。維新の際に起つた志士は皆日本と云うことが頭脳にあつて其の為にジツとして居れない。それで彼等は

命を擲<sup>なげ</sup>つて出て来た。<sup>(52)</sup>

「日本の精神」という言葉に、井上の意識が表れている。第一章で考察したように、明治維新の精神的背景に陽明学があるのだとすれば、その思想は維新後の社会体制を支持するものになりうる。維新を経たことよって、陽明学は明治期の社会体制と関連づけられるようになったのである。

とはいえ、井上は陽明学のみが維新の革命に関連すると考えていた訳ではない。井上は日本の国民道徳が、江戸期の封建体制において既に準備されていたと語る。そして「明治維新の前後に起った勤王家を考えて見ると云うと、大勢起つて居りますけれども、其の中の最も秀でて有力な人は皆国民道徳の精神を有つて居つた人であります」と述べた上で、そのような人物が出てきたのは「水戸学」「陽明学」の学派であると語る。

盛に出て来たのは水戸の学派、又は闇齋学派、或は陽明学派、そう云う学派から出て来た。それ等の学派から出た人は危急存亡の秋に際してナカクジツとして居れない。水戸学派と云うのは何う云う学派であるかと云うと、重に朱子学である。けれども此の朱子学派と云うものは国体と結ばれた朱子学派である。それのみならず寧ろ国体を主として、朱子学を国民道徳の助け

としたものである。<sup>(53)</sup>

井上にとって水戸学と陽明学は、国の危機に瀕して立ち上がる志士の精神性を養うものであった。井上は両者を、天皇制を奉じる国民道徳につながる思想であるとみなしていた。ただし、井上はここで朱子学に対して、打倒されるべき体制思想であるとはみなしていない。むしろ水戸学と関係して「国体」に通じた点で、現体制に資する思想であった。井上にとって陽明学が近代日本の体制と関わるのは、反朱子学であるためばかりでないことは、重要な点である。井上は陽明学を、必ずしも反体制とは考えていない。

本来、徳川の幕藩体制が奉じたものとしての儒学は、社会秩序の安定に役立たせるための朱子学であった。源了圓は『近世初期実学思想の研究』の中で、実学思想の根底には「有用性」があり、「その有用性というのは儒学の場合には治国平天下という経世済民のために役に立つこと」と述べている。<sup>(54)</sup> 実学は、徳川幕府成立の初期から既に、現実の政治的秩序への儒教の適用という意味を帯びていた。しかし、幕末から明治への体制変革の中で、陽明学が着目された。陽明学は明治維新を導いたとされたことを根拠のひとつとして、実践を重視する思想であると考えられた。ここで述べられる「実践」とは、幕藩体制の存続を前提とした思想ではない。江戸期の体制の下で求められた儒学における「実学」思想でなく、体制変革に資す



る有用性が、陽明学に付与されたといえる。井上の陽明学観も、その流れに位置する。

そこで着目すべきは、水戸学的重要文献である藤田東湖の『弘道館記述義』である。水戸藩の学問所である弘道館において、建学の精神を後進に示すための範としたのが「弘道館記」である。「弘道館記」そのものは、極めて短い文章である。そのために『教育勅語』と同様に、解説書が必要であつた。中には「尊王攘夷」、「神儒一致」、「忠孝無二」など、明治期の社会体制と関わりの深い言葉が散見される。その「弘道館記」の末尾近くに、以下の記述がある。

学問事業、其の効を殊にせず。(原漢文)<sup>(55)</sup>

『弘道館記述義』では、この文言が次のように解説されている。

臣彪謹ンデ案ズルニ、学ハ道ヲ学ブ所以、問ハ道ヲ問ウ所以ニシテ、事業ハ其ノ道ヲ行ウ所以ナリ。諸ヲ工匠ニ譬ウルバ、必ズ先ズ規矩ヲ学ンデ、然ル後経営ニ従事スル。<sup>(56)</sup>

このことを、橋川文三は「学」が「道を学ぶこと」であり、「問」が「道を問うこと」、「事業」が「その道を実地に行うこと」であると理解している。<sup>(57)</sup> さらに東湖は、次のように説明している。

学問事業ノ一ニシ難キハ其ノ故多端ナリ。而レドモ大弊四アリ。曰ク躬行ヲ忽ニス、曰ク実学ヲ廃ス、曰ク経ニ泥ム、曰ク権ニ流ル。<sup>(58)</sup>

このうち「躬行ヲ忽ニス」については、「学者或ハ礼儀ヲ修メズ、甚シキハ則チ徳ヲ失イ行ヲ汙シ」と説明されている。そして「実学ヲ廃ス」の説明では、「或ハ委瑣自ラ用イ、或ハ風流に耽溺シテ、民隠ヲ恤エズ」といわれる。東湖は「学問」と「事業」が一致しない原因を、現実の政治に役立つ実践を軽んじるところにあると分析した。ここでも、実践の重視が眼目となっている。幕末の水戸学における実践の重視は、明治維新を導いたと目される陽明学を実践強調論とした論調と共通している。

陽明学が行動を重視する思想であるという解釈は、井上もとつている。それは、陽明学の重要な思想である「知行合一」への解説の中で述べられている。

朱子は先ず知りて後、行うべしとすれども、陽明は知行の先後を言わずして、知行一致を主張せり。故に朱子は学理を重んじ、陽明は実行を尚ぶの異同あり。

此れに由りて之れを觀れば、朱子学と陽明学とは、一長一短、何ずれを其れとも定め難し。然れども朱子学は能く博学多識の

士を出だせども、動もすれば即ち人をして固陋迂腐ならしむるの弊あり。之に反して陽明学は往々浅薄の弊を免れざれども、学者をして短刀直入、その正鵠を得せしむるの一点に至りては、確に朱子学に優れり。<sup>(60)</sup>

井上は「知行合一」に対して、陽明学が「実行を尚ぶ」思想であることを意味するとしている。井上は「知」と「行」を、「学理」と「実行」であると解釈して、陽明学が「行」の方を重視する思想であると考えていた。井上の陽明学理解は、得られた知識を実際におこなうことを重視する、「実践」の強調という認識を示していた。また、右に引用した文章の少し後で、井上は次のように書く。

又熊澤蕃山の如き、大塩中斎の如き、佐久間象山、吉田松陰、若くは西郷南洲の如き、皆事功の観るべきものあり。苟も姚江「引用者註、王陽明」の学派に接したるものを見れば其人物の多き、実に顕著なる事実なりというべきなり。果して然らば陽明学の人物陶冶に功あること決して疑なきなり。<sup>(61)</sup>

陽明学が「実行」を重んじるという場合の「実行」とは、井上の中で明治維新に貢献した志士たちと関連している。井上は陽明学の「知行合一」の思想を、維新の変革を成し遂げた点で、実践を重視

する思想であるとした。

以上のように、井上は「知行合一」の思想の「行」を、知識の実践という意味において重視した。陽明学が明治維新の精神的支柱になったことが、その実践の具体的な内容とされるであろう。この見解は高瀬武次郎など、ほかの陽明学研究者も踏襲している。

しかし現在では、「知行合一」の説を「実践強調」とすることに異を唱える説も出されている。<sup>(62)</sup> 陽明学の「知行合一」を、知ったこととは行わなければならないという実践強調論としたのは、たしかに当時の誤解に基づくものである。本来、陽明学の知行合一論において重視されていたのは「行」ではなく、「知行」を合一させるための「心」への注目である。<sup>(63)</sup>

陽明学は王陽明の死後、大きく分けて三派に分かれたといわれているが、この内、陽明の説いた工夫を重んじたのが、修証派と帰寂派である。前者は陽明の説いた良知に致するための工夫を忠実に踏襲し、後者は禅などの「静」を重んじる工夫を特に重視する。この二派が、幕末期の陽明学者たちに重んじられた。<sup>(64)</sup> 彼らは、陽明学による内面の重視を説いた。この点については、高瀬武次郎の考察のときにも言及する。

幕末に陽明学を奉じた者たちは、同時に社会を改革することへの志向を有していた。岡田武彦は幕末の陽明学者の特徴について、「国の内外の多事多難な時期に遭遇したので、激しい社会的政治的

活動をするものが出た」こと、及び「人々が自ら深い体認を本とする心学を立てることが国家社会の綱紀を維持する根本であり、それによって始めて国家社会の真の安寧平和がもたらされると考えた」ことを挙げている。<sup>(65)</sup> 以上のように、心における「内省」の重視を説く陽明学は、幕末において社会に参画する視点を強めた。

井上の陽明学解釈は、幕末における水戸学の論理とよく似ている。それは、井上が水戸学の影響を受けたというよりも、井上が幕末に変容した陽明学の論理を受け継いでいるためと思われる。

ただし井上自身は、陽明学と水戸学の両者を明確に区別していた。以下は、『日本陽明学派之哲学』における文章である。

藤田幽谷及び其子東湖の如きは、いづれも蕃山を追慕し、多少蕃山に得る所多かりが如し。幽谷嘗て熊澤伯繼伝を作りて其人材を称揚せり。東湖に就いては小楠評して曰く「其人弁舌爽に議論甚だ密、学意は熊澤蕃山、湯浅常山など杯にて、程朱流の窮理を嫌い、専ら事実に心懸けたる様子なり」と。藤田父子の学風、以て知るべし。然れども直に以て陽明学派中に列するは大早計なり。寧ろ水戸学派の人として論ずるを妥当なりとす。<sup>(66)</sup>

藤田幽谷と東湖が熊沢蕃山を慕い、かつ朱子学（程朱流）に距離を置いていたことを示唆している。それでも井上は、彼らが奉じて

いたのはあくまで水戸学であるとして、陽明学とすることに反対している。井上が陽明学を国民道德の理解に役立つとしていたのは、水戸学と同一視していたためではない。陽明学が水戸学と同様に、明治維新を導いた思想と考えていたためである。井上は両思想が「国体」と関連したために、維新の変革を導いたとみなしていた。

前章では井上が熊沢蕃山や大塩の例を挙げて、「日本化」した陽明学は神道と通じたと述べていることに言及した（註（48）の引用文を参照）。井上は、その「日本化」した陽明学の根本が「国家的精神」であると明言している。本節の冒頭で引用した文章において井上は、中江藤樹から西郷ら維新の志士に至るまで、陽明学を学んだ人々に一貫して「日本の精神」があつたと述べている（註（52）の引用文を参照）。「日本の精神」があり、明治維新を導いた陽明学が神道に通じていることになる。

同様に、井上にとって幕末における神道は、水戸学とも関係がある。井上は、水戸学の国体を重視する考え方が朱子学と近いことを認めつつも、次のように述べている。

陽明学派は少くも二種の相反せる傾向を有す、一は省察的方面にして、一は事功的方面なり、力を省察的方面に用うるものは、自反慎独を主とする道学者の態度を取り、或るものは、禪僧の如き枯淡なる状態に陥れり、之に反して力を事功的方面に用う

るものは、政治家経済家若くは社会改良家として現れ来れり、是等は仮令い功利主義を主張せざるも功利主義の実行者に外ならざるなり、陽明学派には此の如き異種の傾向ありて自然に對比を成すに、朱子学派には異種の元素比較的に少し、殊に人数の多き割合より之を言えば其単独にして変化に乏しき、実に予想の外に出づるものあるなり、固より朱子学派にも竹内式部、山縣大貳、藤田東湖あれども、是等は朱子学の精神に因りて活動せしにあらずして、寧ろ神道若くは国体の觀念に驅られて活動せしものなり。<sup>(67)</sup>

陽明学者の多様性と対比させて、朱子学者が「変化に乏し」とを述べる。一方で藤田東湖らの活動の源泉を、「神道若くは国体の觀念」に帰している。井上は、水戸学は朱子学に近いと指摘して、陽明学とは区別した。しかし実際に井上の論理を考察する限り、水戸学と陽明学はともに神道と通じ、維新に貢献した人物たちの精神的背景となった点で非常に似ている。

水戸学の実践重視と、明治期における陽明学の実践強調論は似ている。井上が両者を直接結びつけた訳ではないが、井上の中で両者は維新の変革を導いたという共通点を持つ思想であった。後期水戸学において、会沢や東湖の論理が、維新の変革と関係が深かったことは述べるまでもない。同様に陽明学も、志士たちに行動を促した

という意味で明治維新の背景であるという理解につながった。ともに、明治期の社会体制にとって重要な「国体」と「神道」とに関係する思想という点で共通している。

井上は幕末維新に活躍した人物たちの思想の傾向として、二つを挙げている。一つは「水戸学派」。もう一つは、井上が「武士道学派」と呼んだ系統である。井上はこの「武士道学派」を山鹿素行から吉田松陰に至る学統と捉えている。<sup>(68)</sup>その上で井上は、この「武士道学派」が陽明学と酷似していると述べる。

此学派は陽明学派と余程能く似て居る。吉田松陰みづから驚いて居られる。幽室文稿を見ますと一ヶ所斯う云うことがあります。自分は陽明学派では無いが陽明の本を読んで見ると自分の考と一致して居る。そう言われたのも無理はない。陽明学が矢張り知行合一の学問であつて何処までも意志を本位として敢然之を実行するのであります。それで似て居る筈だ。<sup>(69)</sup>

右の文章は、一九〇八（明治四十一年）年に開かれた「松陰先生五十年記念大会」での講演を採録したものである。井上は松陰自身の言葉をとりあげて、維新に貢献した松陰の学派が陽明学と共通していることを説いている。井上は水戸学と陽明学に思想的関連があると考えていた訳ではなく、朱子学と通じる水戸学を陽明学と区別

していた。しかし同時に、両者は維新の志士たちの精神的背景となり、維新の改革を導いた思想として重視していた。水戸学と陽明学を並列させて、維新後の体制にとって意義のある思想としている。

すなわち井上にとつて、明治維新をもたらして明治期の体制を築いた重要な思想は、一つは朱子学に基づいた水戸学であり、一つは陽明学ないしそれに近い思想である。井上は山鹿素行と吉田松陰の学問について、次のように述べる。

徹頭徹尾大和魂の発露である。学問は必ずしも一学派に拘泥して無い。陽明学もやり朱子学もやるが、主とする所は国民道德である。それは確かなことである。<sup>70)</sup>

井上の考える維新を導いた思想は、陽明学にせよ水戸学にせよ、国民道德につながっている点で、国体に貢献する思想である。井上は体制の変革に貢献した思想が、その後の社会体制を護持する思想に通じるという論理を有していた。

陽明学は、維新の経験の中で変容した。岡倉天心は、陽明学が「儒教をふたたびその本来の領域、実践道德の領域へとひきもどした」ことが、明治維新と関連すると主張した。<sup>71)</sup>その理由を、陽明学が「行動することを教える」<sup>72)</sup>思想であつたためとする。このように、明治期に理解された陽明学の思想は、明治維新を達成したことと関

わる点で、実践論という面が注目された。

井上もその議論に影響を受けている。陽明学は「知行合一の学問」として、敢然と実行を図る思想であり、そのために明治維新は成し遂げられた。しかし井上の主眼は国民の精神的な統合であり、そのために陽明学を援用しようとする。その統合の手段として井上は、国民道德を重視する。よつて井上が重視していた点は、儒教的な徳目を援用して国家の統合を図ることであり、水戸学の議論と共通している。井上は図らずも、水戸学の課題を再び展開したといえる。

なお、井上が会沢正志斎の『新論』や東湖の『弘道館記述義』の記述に直接言及した箇所は確認できないものの、水戸学との関連を示唆する文章はある。それは、会沢正志斎の『及門遺範』である。『及門遺範』は会沢が藤田東湖の父、幽谷の教えをまとめた書物である。この書物を、井上は『武士道叢書』（博文館、一九〇九「明治四十二年刊」）に採録している。『武士道叢書』は、井上が有馬祐政とともに、武士道に関すると思われる古今の著作をまとめ、著者の略伝も附した三巻本である。ちなみに上巻には、中江藤樹と熊沢蕃山の書物も載せられている。その下巻に、東湖の『弘道館記述義』、『回天詩史』などとともに『及門遺範』はある。

その文中には、幽谷が門弟に授けた教えについて、次のような記述がある。



或は古今の嘉言・懿行・礼楽制度・政教・刑兵・措置の得失、君臣父子の名分恩義、四海万国の形勢・変革、華夷内外の弁を談論し、一一指示し、其の憤排に因りて之を啓発す。其の経を講ずるや、務めて大義を明らかにし、徳行事業を合して一と爲す。(原漢文)<sup>75</sup>

ここでは「徳行」と「事業」を合すると述べられている。「徳行」については、井上が陽明学に対して「徳行其れ自身が即ち唯一の学問なり」と評している。<sup>74</sup>「事業」という言葉は、先述のように『弘道館記述義』の中で、「其れ本学問事業、其の効を殊にせず」という言葉で使われていた。この言葉と、『及門遺範』における「徳行事業」の用語は、対応関係にあると見てよい。いずれも、学んだ内容を実践に活かすことを意味している。

さらに『弘道館記述義』の文中では、「学問」と「事業」が一致しない要因のひとつとして、「躬行」をおろそかにすることと述べられていた。井上編纂による『武士道叢書』の中には、『弘道館記述義』と『及門遺範』が収録されている。井上が「知行合一」を実践重視の思想とみなしたことを考慮すれば、水戸学の実践を重んじる論理と、井上の陽明学解釈には共通点が見られる。

なおかつ、井上が陽明学に政治性を持たせて援用したのは、キリスト教の流入に対して、国内の秩序維持を志向したためでもあった。

会沢正志斎も同じく、キリスト教に危機感を抱いている心情を述べた。

忠孝は一に出づ。教訓俗を正せば、言わずして化し、祭は以て政となり、政は以て教となる。教と政とは未だ嘗て分れて二と爲らず。故に民は唯天祖を敬し天胤を奉ずることを知るのみ。郷う所一定して、異物を見ず。是を以て民志一にして天人合す。<sup>76</sup>

妖教を用いて以てその民を誘う。民心皆一なれば以て戦うに足れり。<sup>76</sup>

右の文章では「民志一にして」「民心皆一なれば」という文句がある。国民の間に精神面で一定の秩序を求める点で、水戸学と井上の論理はよく似ている。<sup>77</sup>

対外的な危機感に由来して、民の心をひとつにするという意識が、国内の統一を図る意図のもとに形成された。その点で井上は、会沢の課題を引き継いでいる。会沢はキリスト教を、日本の秩序を破壊する可能性のある点で、危険視していた。井上のキリスト教批判もまた、国内の民心が乱れてしまうことを恐れており、幕末の問題意識を脱していないことが分かる。天皇制と結びつく井上の儒学観とキリスト教観は、「民心」の「統合一致」を志向していた。それは、

幕末から続く秩序の動揺への不安とつながっている。

井上の目的は、国家の秩序を維持することにある。キリスト教への対抗から、国民の精神的な統一を志向していた。それに援用するために、陽明学に関心を寄せていたといえる。井上は陽明学に対して、国民道德との関連を重視した。会沢が唱えた、外国勢力に対抗するための国内の精神的な統一という論理は、井上も同様に唱えている。幕末において陽明学がその統一のために役立つという説は生じなかったが、明治になると陽明学も、国民道德の構築に援用されるようになる。それは陽明学が、国民の精神統一の手段になるという変容をしたことを意味する。その変容をもたらしたのは、陽明学は維新に貢献し、明治期の社会体制の構築と関わりの深い思想だと認識された点である。

以上のように、近代特有の国家主義を唱道したと見られている井上の対外意識は、幕末の水戸学の論理と共通している。また井上は、水戸学と陽明学が「神道」や「国体」と結びつくことで維新を導いたために、「国民道德」につながると論じている。井上の主眼は「国民道德」の構築にあり、二つの思想がそれに援用しようと考えられているという関係にある。

次章では、陽明学が国民道德と関連するという主張とは異なり、個人の修養に援用できると考えた高瀬武次郎の理解を考察する。

#### 四、井上哲次郎と高瀬武次郎

以下では、井上及び高瀬武次郎を対象にして、陽明学が個人の修養に用いられるとする側面を明らかにする。そこから、陽明学は明治期において、どのように変容したのかに言及する。井上は陽明学の特徴について、次のように述べている。

王学者が客観的知識を求めずして主観的の一方に偏するは非なりと雖も、是亦其決心をなすに適切なる所以なり。彼等主観的に我れ我心胸を顧れば一点の汚染なし。我れ正道を踏み、正義に由れり。我れ一切の不善を排し、不義を斥けて、我道德を實行せんのみと。<sup>76)</sup>

陽明学が主観を重視する思想であるとの認識は、井上が陽明学の精神修養について、どのように考えていたかを明らかにする。井上は陽明学に対して、自らの心に着目する修養の重要性を認識している。以下は、井上による「心即理」についての説明である。

朱子は心と理とを弁別して、心は氣に属するものとし、陽明は此心即ち是れ理なりと説いて、唯此心さえ明かにすれば、理は

自ら分かるものとせり。是故に陽明にありては、博く外界の事を研究して理を明らかにするを用いず。要する所は、唯此心を明らかなるにあるのみ。<sup>(79)</sup>

「心さえ明かにすれば、理は自ら分かるもの」と述べている。陽明学が主観を重視する道徳をおこなうとみなす井上の姿勢は、右のような見解と通じる点がある。また岡田武彦は、陽明学を心の修養に用いる態度を、幕末の陽明学者（林良斎、吉村秋陽、山田方谷、春日潜菴、池田草菴、東澤瀉）たちに見ており、彼らが「真切な反省自觉と深密な体認自得を学の要」としたと述べている。<sup>(80)</sup> 前述したように、幕末期に陽明学は内面の修養を重んじると同時に、修養によって国事に対することを意識していた。井上は、陽明学が国民道徳に援用できると考えつつも、陽明学による内面の修養を説いていた。

井上は、陽明学が「心を明かにする」思想であることの説明として、大塩平八郎（号・中斎）の名を挙げている。井上の陽明学観における「心」への態度は、次の文章によく表されている。

王陽明も亦曰く、

只心を解するを要す。心明白なれば、書自然に融合す。

其の説の是非は姑く之れを置き、読書に耽り、字句に泥み、毫も精神を取る能わざるの弊を道破せるは、自ら痛快の感なしと

せず。中斎も亦大に此に注意し泛観博覧の弊を打撃せり。（学問の目的の説を参看せよ）彼が学問の膚浅なるに拘わらず、道義の一点に於ては当時の学者をして後に瞠若たらしむるに足る者ありしは、全く講学其法を得たるが為めなり。中斎が学は詞章を主とするにあらず、文義を主とするにあらず、唯心をのみ明らかにするを主とす。<sup>(81)</sup>

井上は、書の内容や知識に拘泥するばかりで、「精神」に対する修養をおこなわないことを批判したのが陽明学であると認識していた。その意味で大塩の学問が、文章に拘泥するのではなく「心のみ明らかにする」ことを主眼としていたことは、井上の陽明学観を実証する実例となる。右の文章で大塩の「心」を重視するという態度は、井上にとって内面における道徳の修養を意味する。それは、知識だけでなく道徳の実行をしなければならない点で、「知行合一」に通じている。すなわち、井上にとって「心」の修養の重視は、道徳の「実行」を中心としていた。さらに、井上の内面の道徳を重視する姿勢は、国家へと接続していくことになる。<sup>(82)</sup> その意味で井上にとっての内面の修養は、国民道徳へと向かう手段である。

以上を踏まえて、井上の東京帝大での教え子にあたる高瀬武次郎を考察する。高瀬はその経歴や主張内容から、井上の追従者のようにみなされている。しかしその陽明学観に着目すると、明治期にお

ける陽明学の意義を、井上と異なる視点から考えていた点が見られる。高瀬は井上の陽明学理解を学びながらも、個人の修養と社会的な意義を重視していた。その意味では高瀬も、幕末期における陽明学観を踏襲しているといえる。

高瀬に関する専論での先行研究は、年譜が作成されたのみである<sup>(83)</sup>。既存の研究でも、高瀬は井上に附随して取り上げられるに過ぎない<sup>(84)</sup>。よつて、戦前の国家主義的な思想を擁護する立場として描かれていた。そこでは高瀬の陽明学研究は、井上の国家主義・帝国主義の思想を補強するという関係にあった。しかし後述するように、高瀬は井上の陽明学理解を全面的に認めていた訳ではなく、批判的に見ている部分もあった。

高瀬は、陽明学研究の初の著作である『日本之陽明学』に、井上による序文を掲載している。出版は高瀬の方が先であるが、事実上井上との共同研究の成果とみなした方がよいであろう。たしかに同書には、井上が二年後に出版した『日本陽明学派之哲学』との類似点が見られる。このようなことから、高瀬は井上の国家主義を踏襲しているとされてきた。

井上の場合、陽明学を研究する動機は、国民道徳に援用するためであった。井上の関心は、陽明学の道徳としての側面に向けられていた。

一方で高瀬は『日本之陽明学』の「例言」で、以下のように述べ

ている。

本論に於て、我国に於ける陽明学を詳述す。期する所は、王学の鬱屈を解き、青年の心術を涵養するに在り。<sup>(85)</sup>

「青年の心術を涵養する」ことを、陽明学の研究書を世に問う動機としている点は興味深い。同様に、『日本之陽明学』の翌年に刊行された『陽明学階梯／精神教育』は、題名の通り「夫れ精神は百行の基礎なれば、之が涵養を怠るべからず」<sup>(86)</sup>という意識の下に、陽明学の思想によるその方策が書かれている。高瀬の陽明学研究は本来、精神の修養のためという目的を有していたことになる。

高瀬が精神の修養を重視していた点は、井上の見解を踏襲していたことを示唆させる。井上にとつての修養は道徳の実行のためであつたが、高瀬にとつてはどうであらうか。高瀬は陽明学の精神修養について、次のように述べている。

世に自己一身を愛して、他人を顧みず、肉体的快樂に溺るる者あるは、則ち良知の靈明を蔽遮するの徒なり。王学は良知の靈明を發揮して、精神的快樂を得んとするに在り。之を要するに、自家の私欲を去りて天理を存し、正心誠意以て社会の公道を履まんとするのみ。故に之を以て利己主義と為すは、大に誤れり。<sup>(87)</sup>

高瀬が利己主義と対比させて、陽明学の精神性を称賛している文章である。物欲を満たす利己主義の台頭に対して、陽明学の価値を認めている。井上もまた「利己主義」と対比させて陽明学の価値を称賛しており、高瀬との通底を思わせる。<sup>(88)</sup>

しかし井上はやはり、陽明学に対して国民道德の問題、あるいは国家的な規模での倫理の問題を中心に考えている。井上が陽明学に着目しているのは、国民道德の理解に役立つためであり、「心」の修養は「道德」を実行に移すためであった。それに比べて高瀬は、陽明学を学ぶことで精神を鍛える点に、より一層着目している。

また『日本之陽明学』で高瀬は、大塩平八郎を取り上げている。高瀬は大塩の行為と同時に、内面の修養にも関心を向けている、以下、高瀬による大塩の記述の中で、着目すべき点をいくつか挙げてみる。

世の学者は儒学を目して倫理学とし、或は政治学とし、或は社会学に接せんとす、各説其理由なきにあらず。然れども治国平天下の本は、修身齐家にありとの説なれば、倫理を主とすることは言を待たず。今中斎の学も亦然り、而して倫理学中に於ても、主として個人的倫理に偏して、社会的道德に論及せず、内省的方法を主とす。是れ中斎は心法を鍛錬するを主とし、唯心論を以て、学説の基礎とすればなり。<sup>(89)</sup>

高瀬はここで、大塩の学について「個人的倫理に偏して、社会的道德に論究せず、内省的方法を主とす」としている。社会的道德よりも内省を重視する特色があり、その点で大塩は「唯心論」であるという。高瀬は、大塩の学が「唯心論」的である点で、陽明の学を継承するものであるとみなしていた。高瀬にとつては内面を重視する姿勢が、陽明学の基礎であった。

高瀬は、大塩の学問の精神性を中心に評価しており、国民道德とは強く関連を持たせていない。陽明学が個人の精神修養に資する点を中心に見ている。井上も国民道德と陽明学の関連性を強く主張する訳ではないが、井上の場合には国民の精神的な統一を最も重視しており、陽明学もそのための道德に役立つ点で有用であると考えた。陽明学による精神修養も、あくまで道德を目的とするものであった。では高瀬にとつて「国民道德」とは、どのような意味を有していたのか。高瀬は一九一七（大正六）年に書いた「孔子国教論」と題する論説の中で、中国に対して次のように述べている。

孔子教を以て国教とすることを、最大要件と為すべきなり。何となれば我邦の如き信教自由として一宗教を以て国教とせずとも、国民の帰向尊崇すべき万世一系の皇室あり。皇室は歴史的に万善の府として我邦の中心を形成し、宗教を又は主義の如何を問わず国民一斉に此中心に向えり。<sup>(90)</sup>



日本には「信教の自由」があつても、国民がよるべき中心としての皇室はあるという。それと同様に、中国にも儒教をあててことを主張する。

支那の憲法に明記せる信教自由と抵触せざる程度に於て、孔子教を国教として之を奉じ、孔子を以て教育上の模範人物と為し其教義を以て国民道德の基礎と為し、之を以て支那全土人心統一の大綱と為さば誠に支那国の幸ならん。<sup>(91)</sup>

信教の自由に配慮しつつ、儒教を国教と定めることで、中国の国民道德とすべきことを説いている。ここで高瀬が国民道德の問題に触れているのは、中国の民衆の精神的な統一のためである

また高瀬は、「孔子国教論」と同年に、「我國の徳育と孔子教」<sup>(92)</sup>と題する論説の内容を発表した。この中で高瀬が主張していることもまた、辛亥革命（一九一一—一九二二年）後の中国において国民の精神的統一のために儒教を採用することである。高瀬は、欧米の人心統一は宗教によつてなされてきており、それを日本に適用することに異を唱えている。<sup>(93)</sup>その上で高瀬は、中国において儒教を国教と定めるべきであると述べている。荻生茂博はこの部分を引用して、高瀬の意見を次のようにまとめた。

高瀬は、日本の「国民道德」の基礎は皇室であり、革命後の中国ではかかる国家的結集軸は存在しないから、「支那国民精神統一策の第一要件」として、孔子教の国教化は支持されると主張した。<sup>(94)</sup>

ただし荻生は引用していないが、高瀬は同じ文中で、儒教が「徳教」であるが故に、「信教の自由」とは抵触しないと述べている。その上で、「若し憲法の明文の信教自由と抵触すと云うならば、但書を附して両者を並立せしむるも亦た可ならん」と書いた。「孔子国教論」の中でも、高瀬は「信教の自由」への配慮を見せている。いずれにせよ、高瀬にとつて中国の国民道德は、儒教を国教と定めることで精神的な統一に資することであつた。

ここで高瀬の意識に儒教と「国民道德」の問題が現れ、かつ現実の中国の政治にそれを適用しようとしている。高瀬は中国の「国民道德」の基礎を、儒教とするように求める。こうした論理は、「国民道德」によつて国民の精神的な統一を図ろうとした井上に似ている。高瀬にとつて国民道德の問題が井上の論と異なるところは、どこに求められるのか。

以下は、高瀬が陽明学に対して「心術を涵養する」と説いたのと同時期に書かれた文章である。

問う、王学が心術涵養に力あるとは既に命を得たり、然らば謂わゆる心術涵養が、我國民道徳に貢献する所幾何うや。

曰く、固より貢献する所なしとせず。されど方さに今我國民道徳は、方さに過渡期に際して、未だ確固たる定説なきに似たり、必ずや偉大なる人物起りて、之を確定するの期あらん。吾人は只括目して其一大改革を望まんのみ。但目下、乳臭青衿の小倫理学者が、直感的脳裏に描ける空想倫理説は、到底実行せらるべしとは信ぜられず。惟<sup>おも</sup>うに之が改革を成就するは、能く東西古今の倫理説を精研し、我邦目下道徳界の現状を明知する人にして、炎々燃ゆるが如き熱誠を懷き、以て社会を風靡し得る者なるべし。而して王学は根本たる精神を修養するを主とし、日常些細なる説目には説き及ばざるが故に、今後如何に改革することあるも、之に対して力を添うることに疑なし。<sup>95</sup>

この時の高瀬は陽明学の修養を精神の修養と考えており、どのようにして現実の社会で実践すべきかについて具体的に論究している箇所はほばないといつてよい。この時点では、国家主義を擁護する意見というより、精神上の修養が結果的に反社会的でない、国家に有益な人間を作るといふ、内面の改良に力点をおいた思想であつたとするのが妥当であろう。

同時期の井上は陽明学が国民道徳の理解に役立つとしており、精

神の修養も最終的に国民道徳につながることを述べている。高瀬は右の文章の中でも国民道徳に対する関心は比較的低く、陽明学による精神の修養に重点を置いている。井上が国民道徳を主眼にして、その理解に援用するために陽明学に着目していたのに対して、高瀬は陽明学が精神の修養に役立つという点を主張する。必ずしも、国民道徳の構築に関心を傾けていた訳ではない。

たしかに高瀬は後に、人心の結集のため、日本における皇室のよう<sup>96</sup>に儒教が中国の国教としてふさわしいことを説いた。当時、辛亥革命後の中国は、権力をめぐって情勢が混乱していた。袁世凱が總統の座につくと「中華民国憲法草案」（天壇憲法草案）が起草された。これは「孔子の道」を、修身の根本とするものであつた。さらに、第一次世界大戦が勃発。一九一五（大正四）年には対華二十一カ条要求が出され、南満州など中国国内における日本の利権の拡大が図られた。日本の大陸への圧力が、強まっていた時期でもある。また、孫文が一九一二（明治四十五）年一月に出した「臨時大總統宣言書」の中では、「五族共和」が説かれている。これは実質的には、漢民族が他民族の支配を強化することに他ならなかつたものの、多民族を統治するための共通の思想が、具体的に必要とされていた。高瀬による儒教の国教化を求める言説は、そのような時代状況に乗じてなされた。

高瀬が中国の「国民道徳」として日本における皇室のように儒教

を推奨したのは、中国の国民の精神的な統一を図るためであった。それより十年以上前まで遡った頃の高瀬は、陽明学が精神の修養に資することを説くものの、具体的な社会への適用に踏み込んで論を展開していない。高瀬にとって陽明学は当初、個人の精神修養に用いる思想であった。

また一八九九（明治三十二）年刊の『陽明学階梯／精神教育』で高瀬は、大塩の行為について以下のように述べている。

天保七八年の飢饉を救わんとしたるは、実に社会的道德心の然らしむる所ならずや。彼ハ社会主義の本領を得たる者、我邦に在て下民の爲めに一身を犠牲に供せしもの、前には佐倉宗五郎あり、後には大塩平八郎あり。もし心学者が自家の心性を存養するのみにすれば、社会衆庶の苦痛困厄は、只雲煙眼視せんのみ。中斎子が兵を挙げしことの一条、已に社会的道德を見るべく、又彼の主義が実行せられたるを知るべし。<sup>(97)</sup>

佐倉宗五郎（惣吾郎と表記されることが多い）とは、下総・佐倉藩主の苛政を四代將軍の徳川家綱に直訴した伝承が残っており、福沢諭吉などにも称賛されていた当時の有名人である。高瀬は大塩の行為に対して、飢饉にあえぐ人々を救おうとしたためであり、「彼の主義」すなわち陽明学の実行の結果であると述べる。高瀬は大塩の

行為を、庶民の困窮を救済するという意味で称賛しており、陽明学に由来すると考えていた。

高瀬はこの『陽明学階梯／精神教育』について、大塩の『洗心洞割記』を「骨子」にしたと書いており（同書「緒言」）、大塩への憧憬がうかがえる。ここで、高瀬の大塩への称賛は「唯心的」であることだけではなく、その挙兵という行為に「社会的道德」が見られることに向けられている。陽明学者としての大塩への高瀬の理解は、個人の内省と同時に、社会福祉としての行為の面が並立していた。<sup>(98)</sup>

よって、高瀬が当初述べていた陽明学における「心術の涵養」とは、個人の精神を鍛えることと社会福祉の視点が連続していた。それに対して、「国民道德」に関する主張を積極的に説く時期には、国民全体の精神的統一という視点で儒学を捉えるようになる。陽明学研究の成果を世に問い出した明治三十年代、高瀬は個人が陽明学によつて「内省」を行い、社会に資することを目指していた。後に日本が中国大陸への侵攻を強めた時期になつて、国民の精神にとつて思想が果たすべき役割という視野で考えるようになる。

井上は、大塩の心情には共感していても、その行為まで擁護している訳ではない。<sup>(99)</sup>井上は大塩の過激な行動を、あくまで非難の対象としていた。それは、社会秩序の維持を図る志向のためであろう。高瀬は、大塩の行為に見られる「社会的道德」を重視していた。それは、高瀬の陽明学観の根本が、国民の統合を志向する井上とは若

干異なっていたことの証左である。

社会的な視点以上に高瀬の陽明学にとって重要な要素は、内面の修養に援用できる点であった。天皇を狙った暗殺未遂事件である大逆事件（一九一〇―一九一二年）が起きた際に、井上が犯人たちの思想的背景に陽明学があると講演で語り、陽明学研究者から反論が巻き起こるという一件があった<sup>(100)</sup>。その時、高瀬は次のような述懐をしている。

井上先生の如く、平生陽明学を宣布し著書に講話に口を極めて其の修養上有力なることを説かるる人にして、之と相容れざるが如き演説は決して、可無之と潜<sup>ひそか</sup>に確信し居候。故に、其頃二三友人よりも、該伝説に対して弁明の必要なきやと忠告されたれども、小生は其都度笑つて、新聞紙上、所伝に誤謬あるべきことを以て答へ置き候が、果して三月号の貴誌〔引用者註…『陽明学』二九号。右記の、井上による私信が掲載されている〕を繙きて小生の先見の妄ならざりしを証せり<sup>(101)</sup>。

右の文で高瀬は、陽明学と大逆事件との関連性を説いた講演内容が、井上という「其の修養上有力なることを説かるる人にして、之と相容れざるが如き演説」であったと断じている。高瀬は自身の陽明学への認識を、井上も共有しているものと思っていたのであろう。

そしてその認識には、陽明学が「修養上有力」であるとの見方がある。

## 五、「修養」としての陽明学

本章では、精神面の陶冶をおこなうという意味の「修養」が、高瀬にとってどのような意味を持ち、またそれが陽明学とどういう点で関わりを持つのか確認をする。

王成は、近代日本における「修養」という言葉の成立過程と、含意する内容を詳細に検討している<sup>(102)</sup>。王によれば近代における「修養」は、前近代の儒学での「修身」と区別するために作られ、「明治二十年代以降は、「修身」を是正、ないしはそれに反発して、精神や人格の向上をはかる概念として、定着した」という。また、それにより「社会に役立つ近代国家の一員として、人格を磨き、精神と身体をともに修練することの重要性が説かれた」と述べる。

また鈴木貞美は、日露戦争後の社会に対して「大戦へ向かう国際情勢、機械文明と競争社会の到来は、魂と地上の救済を求める声をかき立てた<sup>(103)</sup>」と、状況を分析。その時代に、「修養」への熱が高まったとする。また鈴木と王はともに、同時代の「修養」は、「禪」と「陽明学」が活況を呈したことに象徴されるという見解を示している<sup>(104)</sup>。

では、高瀬にとつて「陽明学」と「修養」は、どのような接点を持つてあろうか。大逆事件の起こる数年前のこと、高瀬が主筆に任じられた『修養界』<sup>(105)</sup>という雑誌が、一九〇七（明治四十）年に創刊された。その創刊号には、「発刊の辞」が掲載されている。署名入りではないが、表紙に「高瀬武次郎博士主筆」と明記されていることから、高瀬の筆によるものと見て差し支えないであろう。その末尾は、こう結ばれている。

今世輕佻なる青年、自己の煩悶に堪えずして、身を溪瀑に投ずる者あり。其死や哀れむべしとするも、其事や愚の極なり。蓋し煩悶は思想進歩の一段階にして亦已むを得ざるものあるか。要は唯だ之を善導して、一大光明に接触せしむべきのみ。吾人の修養は、煩悶を去つて光明に入り、修養し得たる所に依て、社会に活動せんとするに在り。是れ吾人が特に活動的な王陽明を模範にせんと欲する所以なり。<sup>(106)</sup>

「自己の煩悶に堪えずして」身を投げた青年というのは、この四年前、一高在学中に華嚴の滝で投身自殺をした藤村操である。彼が一九〇三（明治三十六）年、樹皮に「巖頭之感」と題する字句を遺して自決したことは、当時の知識人・言論界にも大きな衝撃を与えたといわれている。

右の引用文によれば高瀬の考える修養とは、煩悶の状態を去らせることを目指すという。さらにその目的は、修養によつて「社会に活動」<sup>(107)</sup>することにあると述べる。そのことのために、陽明学の思想を用いるべきと高瀬は考えていた。

なお高瀬には「陽明学と安心立命」と題された、講演の記録がある。

世間での煩悶の結果は華嚴の滝や浅間の噴火口と極まつて居るが、こんな場所に赴くのはこれは口実として煩悶を用いた迄に過ぎないのである。古来幾多の聖人や賢人でさえ分らぬ宇宙の真理が、二十歳やそらの青年に分かつて溜るものでない。それは吾々は種々考えた末に何等か目的が付いたら、其所でその幹を立て、これに対して、益々枝や葉を茂らすようにするがよい。<sup>(108)</sup>

高瀬が、陽明学を題材にして安心立命の重要性を説くのは、煩悶の問題が念頭にあるためである。高瀬は、それが容易に解決する問題ではないとした上で、修養の重要性を主張する。

然らば吾人が最初より安心立命を得んとしても之は容易に得られぬ筈で、其間に起り来る困難に際して短気を起すは大間違と



謂わねばならぬ。之を一言にして云うならば、煩悶必ずしも卑しむべき者でなく、これと同時に良心は尊きものであるのとこのことである。この感念は必ずしも陽明を俟つて然るにあらず。凡ての聖人に於けるも亦然りでありと思う。されば吾人は自己の修養に就て陽明の学説を研<sup>き</sup>めまた彼れの記述した文章を読むことは、甚だ適切なことであると信ずる<sup>100</sup>。

高瀬は、当時話題になっていた煩悶の問題を取り上げることで、陽明学を修養に用いるべきことを述べている。高瀬にとつて陽明学を活かす道は、内面の修養にあつた。

では「社会に活動」するとは、この場合どのようなことであろうか。『修養界』一卷三号に掲載された、高瀬の「修養と福樂」には、以下のような記述が見られる。

猛烈なる名利心に駆られて成就したる事功は、固より充分の価値を有するものにあらず。古今東西の偉人が高尚なる人格を具て顕著なる功勲を奏し得たるは能く人生の真意義を知りたるに由らざんばあらず。修養の必要なる所以是に至て充分明白ならん。修養の目的が己に人格高進と事業成就との二者を兼ねるにあれば修養に志す者が万事万物に就て善を為し惡を去るの方針に出ること固より論なし<sup>101</sup>。

修養の目的が「人格高進」と「事業成就」の、双方にあると語られる。事功を立てても、それが「名利心」という動機から出たものであるとしたら、価値が低いとされる。ここで、修養の具体的内容が「善を為し惡を去る」ことにあるという。「善を為し惡を去るは是格物」という、陽明の有名な四句教の一節を引くあたりは、やはり陽明学的な立場を重んじていることの証左である。すなわち高瀬が修養の必要性を主張するのは、人格的に高潔な人物となり、事業をなしとげるためである。

高瀬がここで用いている「事業」とは、どのようなことを指すのか。そのことを解くための文章が、先に言及した「陽明学と安心立命」にある。

現今の世の中では道德や宗教は無くとも何か大事業に成功した人を以て尊ぶ風があるが、茲に於てこそ陽明の教訓は甚だ利益があるので、彼れの教ゆるままに従えば事業家と雖も正しき心を以て其事業を経営せねばならぬことになる。斯様にして彼は、道德、宗教、學術を一身に供えた上に大事業を企て得らるると説くのであるが、これは果して今の世に於て行わるることであろうか。現今では誰しも道德と事業とは相一致せざるもののように考へて居ることから、中には事業家を以て目せらるる人が随分道德に背いたことをして居るのを見受くる。併<sup>ひ</sup>し、子細に見

来れば、これは中途の事業家で、真の大事業家とも謂われる先輩の云うことを聞けば、矢張り道德と宗教と相伴うに非ずんば真の事業は挙げられぬと、丁度陽明と同じく其所まで考えが進んで居る。陽明の学にして其価値のあるのは此点である。<sup>11)</sup>

ここで述べられている「事業」とは、経営や社会貢献を意味する今日の用語に近いといえる。高瀬は、事業に成功する者が「道德、宗教、學術」を具えることの重要性を説く。すなわち高瀬が求めているのは、社会的な成功を収める人間に対して高潔なことであり、陽明学はそのために有益であるとする。

高瀬は、井上と同様に「知行合一」の思想を知識の実践の重視とみなしており、「学問と事業」の一致を主張していた。<sup>12)</sup> 高瀬は陽明学の思想について、幕末期から続く実践の重視だけではなく、社会的な事業を為す人物が学ぶ道德という同時代的な意義を付与した。その際に高瀬が参考にしたのは、大塩の貧民救済という前近代における出来事であった。高瀬は井上の影響を通じて、幕末までの思想を吸収したばかりでなく、自ら陽明学理解を構築した。陽明学の実践の結果として大塩の行為を称賛すると同時に、陽明学をどのような同時代の社会に援用するかも考えていた。

陽明学に基づく方針で修養をおこない、人格を陶冶した人間が社会に進出することを、高瀬は望んでいた。逆に、たとえば社会的な成

功を果たしたとしても、個人の精神が修養による高尚さを有していなければ、認められないことになる。それならば、高瀬の修養の目的とは、第一義には精神面の陶冶にあったといつてよい。さらにそのような人間が世間に増えることで、社会に資する可能性も示されている。

このことから、大逆事件についての先述の高瀬の言葉も読み解ける。陽明学による修養をおこなっている人物ならば、謀反のようなことを企てるはずがない。高瀬は、陽明学による精神の修養を重視していた。その目的には社会における成功とともに、人格の成長があった。この二つが重なる時、陽明学を修めた人間は、社会にとって有害な性格であるはずがない。高瀬にしてみれば『教育勅語衍義』も執筆した井上が、陽明学と謀反の間に関連性を見出すということが不自然な事態に映ったであろう。そのことを象徴するのが、高瀬の用いている「修養」という言葉である。

なお、高瀬は大逆事件が表面化した一九一〇（明治四十三年、既に事件に関連して、大塩や陽明学を批判する言説が出てきたことに反論している。井上の講演がおこなわれる前のことである。高瀬は、陽明学が明治期の社会体制と矛盾する思想ではないという文章を発表した。<sup>13)</sup>

井上にとって陽明学は、精神の統合から国家の秩序を護持する目的で援用されていた。高瀬は、大塩の解釈に象徴されるように、陽

明学の内省的な面と、社会的な道德の面に着目していた。高瀬は国民道德を重んじた井上より広く、内面的な修養が結果的に社会を益するという視点で両者を結びつけたといえる。また井上は、陽明学が秩序を乱す面を批判したが、高瀬はあくまで、陽明学が危険思想であるとは考えなかった。両者の陽明学観はともに、知識の実践と精神的な修養を重視している。しかし井上の課題は、国民の精神的な統一に儒学を用いるという前近代の問題意識を引き継いだものであった。高瀬は、大塩の行為に対する称賛を惜しまない反面、個人の修養という陽明学の同時代における意義を強調した。

陽明学は明治期において、維新の変革に貢献した点で変容を見せた。井上はそのために、陽明学に明治期の社会体制との関連を持たせた。高瀬は、個人が精神を修養して社会に資するという意味で陽明学を考える。それもまた、陽明学を社会に適用させるために変容させた例といえる。同時に、井上が国民道德の問題を主眼に据えていたのとは異なり、高瀬は陽明学による精神修養と社会への貢献に力点を置いた。

## 六、まとめ

井上哲次郎にとつての陽明学と国民のための道德の問題は、密接に関係していた。井上は、陽明学が神道と合一した点で「日本化」

したと述べており、そのことが「国家的精神を本とする」としている。国家を意識して陽明学と神道の関係を語るとは、井上が天皇を中心とする体制を護持するために、陽明学を援用しようとしたことを示す。

井上にとつて陽明学の思想は、大塩という存在、及び社会への意識を持つことによつて変容したといえる。後者は、幕末における水戸学の思潮と共通する。陽明学は国内の秩序を維持し、国民道德の思想を補完する役割を与えられた点で、澤井啓一の述べるところの他の思想をとりいれる「器」のような役割であった。井上にとつて明治期における陽明学の意義は、国民の精神面での秩序維持を図る国民道德に資する点にあった。大塩の行動を非難したのも、そこに由来する。そのための道德として援用する意図で、陽明学は変容させられた。それは井上が、陽明学が水戸学とともに、維新を導いた志士たちの精神的背景であつたと考えたために生じた。

また、井上は「知行合一」の説に対して、「行」を学問の実践であると解釈して重んじていた。ここにも会沢正志斎の「学問事業其の効を異にせず」という、「実学」と共通する意識が感じられる。また「心即理」について、精神の修養を道德につなげる態度も見られる。井上の陽明学理解の根底にあつたのは、社会的な危機に対して「民心の統一」を求める幕末以来の態度である。井上がキリスト教の流入に反発して、国民の精神的な統一としての「民心の結合」

を求めていたことは、会沢の議論と同様の意識が垣間見える。ただし、井上が直接水戸学に影響を受けたとはいえない。むしろ幕末において陽明学を奉じた志士たちが同時に国事へと関心を向け、陽明学の修養と結びつけて考えたという意識を引き継いでいる。井上は幕末期の問題意識を引き継いで、陽明学観を構築したといえる。

一方で、明治期に陽明学研究に従事した高瀬武次郎は、一八九八（明治三十一年）年に『日本之陽明学』を上梓した。高瀬は陽明学とは倫理学であり、弱者の救済を図る点で社会福祉に通じる思想とみなしていた。この時点ではまだ高瀬が、積極的に帝国主義の主張に与しているとは断定できない。

後に井上によって、大逆事件の思想的背景に陽明学があるとの見解が示されたことで、高瀬との意見の相違が明確になる。高瀬は、井上が陽明学に対して「修養上有力」であることを説いていると指摘した。「修養」とは高瀬にとり、陽明学による精神面の陶冶によつて社会に有益な人物となることを意味していた。ゆえに、陽明学が謀反につながることはないことになる。井上は、陽明学が国民道徳に資する意義を重視しつつも、体制秩序に反する面があるとした。

高瀬にとつて陽明学の修養とは、精神面での陶冶を根本とするものであった。そこには、幕末において陽明学を奉じた者たちが、内面の修養によつて社会に資する伝統があつた。井上も修養を重視す

る点では大差がないが、当初より「国民道徳」への志向が強かつた。井上には、国民の精神的な統一を図るという明確な目的意識があつた。陽明学研究は「国民道徳」研究の一環に過ぎず、そのために大塩の反乱行為を重く見た。高瀬が「国民道徳」についての主張を積極的にするのは、現実には中国大陸への日本の侵攻が盛んになつたためであり、それ以前は精神を鍛える思想としての陽明学研究が関心の中心であつた。それは社会への視点を有していたが、国民道徳を明確に意識してはいなかつた。高瀬と井上はともに陽明学の精神修養の面に興味を懐いていたものの、関心の力が異なつていたために、陽明学に対する態度も分岐したと考えられる。井上の主眼は「国民道徳」であり、高瀬の場合は陽明学による精神修養と社会への貢献であつた。

高瀬は陽明学の個人の精神の陶冶に資する面を根底として、それを社会へと結びつけていた。陽明学による修養は、近代より前にも重んじられていた。高瀬が、大塩の行為を窮民のためであるとして称賛したように、陽明学による修養を主眼として、社会に資することを考えている。そこに、幕末以来見られた「実学」の伝統を見出すことも可能である。

井上が、対外的な危機に対抗して国民の統合を求めるといふ水戸学の課題と共通する主張をしたのに対して、高瀬は精神の陶冶によつて社会に有益な人物となることを重視した。さらに大塩の行為

に社会福祉的な陽明学観も見出す。そうした視点は、明治期に構築された見方である。その意識は、当初は具体性を欠く点で国家主義との関連を積極的に説くものではなかったが、後に時代の変化に応じて、侵攻した中国を儒教で教化するような態度に硬化していった。

高瀬の陽明学観は、単に国民道徳に儒教を援用することにとどまらない意義があった。高瀬が重視していたのは、陽明学による個人の内面の修養が、社会を資することである。それは井上の影響の下にありながら、陽明学を同時代に活かすために、新たな意義を付与したことを意味する。陽明学を個人の内面の修養として用いる点は、後の安岡正篤にも通じる姿勢である。<sup>(15)</sup> また陽明学による社会改良には、三島由紀夫が関心を寄せた。<sup>(16)</sup> 高瀬には大正から昭和にかけての陽明学の問題が胚胎されている。それらに論究することは紙幅の都合上できないので、別稿を期したい。

陽明学は体制側の朱子学や、それに反発した古学とは異なる形で、近代日本における意味を獲得した。そこに近代思想との関連が見出せるのは、思想自体に近代性の萌芽が内包されていたというより、幕末から明治期にかけての思潮の中で、同時代に適合するように変容したためといえる。ただし、必ずしも西洋思想との関連ではなく、水戸学と共通する国事への意識、あるいは大塩への評価、及び陽明学の修養を重視する伝統が由来となっている。

## 註

- (1) 本論文では、「儒学」「儒教」の用語をどちらも用いているが、先行研究の本文中での呼称に従っているなどの理由からであり、意味上の差異は特にない。「儒学」と「儒教」との違いに関する最新の研究は、井ノ口哲也「儒教」か「儒学」か、「国教」か「官学」か『中国哲学研究』二八号、二〇一五年、九―三一頁を参照。
- (2) 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六七年、一四三頁。
- (3) 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会、一九八〇年、三五頁。
- (4) 同書、三六頁。
- (5) 山井湧『明清思想史の研究』東京大学出版会、一九八〇年。
- (6) 馬淵昌也『明清時代における人性論の展開と許誥』『中国哲学研究』創刊号、一九九〇年、三四―五七頁。
- (7) 土田健次郎は、本論で述べたような中国思想の研究史に対して、次のように提言している。  
「やはり問題なのは、中国的なものであれ西洋的なものであれ近現代を終着駅にしてそこから遡行して近世を位置づけるといふ視点の可否と、近代化というものが内発的なもので考えうるかということである。後者に関しては、日本の場合もそうなのであるが、前近代の思潮がそのまま展開すれば成立してくるというのではなく、西欧の近代思维を受け入れる思想的土壌の有無が問題なのである。明末においてそれまでと別様の価値観を吸収しうる状況が出来たことと、その別様の価値観が中国思想の内発的展開で生みだされうるといふことは別の話であろう」(土田健次郎「日本における宋明思想研究の動向」『日本思想史学』三七号、二〇〇五年、八〇―九一頁)。  
土田自身も指摘しているように、このような問題は中国思想史だけに当てはめられる訳ではない。右の文章の「中国」を「日本」、「明末」を「幕末」と置き換えれば、そのまま日本思想史における問題になる。



- (8) 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年。
- (9) 近世儒教史の観点から、最も体系的に批判をしたのは黒住真である。黒住は、丸山が朱子学は近代とは関わりがないものであるとみなしたとして、主に次の四つの観点から丸山の構図に疑問を呈する。
- ① 近世日本に「近代のメルクマール」が現れたとして、それは何なのか。
  - ② 思想自体の構造から近代化を導きだすのは、飛躍があるのではないか。
  - ③ 朱子学がそこまで「古い固定的」な思想で、古学・国学が「近代的」な思想であったのか。
  - ④ 朱子学や古学といった「学派的差異」に特別注目することは、正しいのか（以上、黒住真『近世日本社会と儒教』ぺりかん社、二〇〇三年、一六七頁を要約）。
- なお野村英登は、丸山の徂徠観を批判した上で、次のように述べている。「というのも、丸山の儒教理解は二重に間違っている、第一に江戸時代で主流だった儒教は依然朱子学であり、第二に日本の近代化に資した江戸儒学は何より陽明学であつたからだ」（野村英登「陽明学の近代化における身体の方角——井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に」『エコ・フィロソフィ』研究』一〇号、二〇一六年、六七—七四頁）。
- (10) 平石直昭「主体・天理・天帝——横井小楠の政治思想 一、二」『社会科学研究』二五巻五号—一八三頁、六号五七—一四三頁、一九七四年。
- (11) 子安宣邦『事件としての徂徠学』青土社、一九九〇年。同『方法としての江戸——日本思想史と批判的視座』ぺりかん社、二〇〇〇年。
- (12) 三浦叶『明治の漢学』（汲古書院、一九九八年）および、井ノ口哲也「三つの『日本儒学史』——近代日本儒学に関する一考察」（『中国文史論叢』五号、二〇〇九年、二四四—二三八頁）を参照。
- (13) 陳瑋芬「『日本儒学史』の著述に関する一考察——徳川時代から一九四五年来まで」『中国哲学論集』二三号、一九九七年、六六—八六頁。
- (14) 「明治期の著作においては、日本における哲学思想の史的発展を組織的に叙述し評論する意図で、国家主義的発想を帯びながら『日本独自の儒学』として読み出された」（陳瑋芬「『日本儒学史』の著述に関する一考察——徳川時代から一九四五年まで」前掲）。
- (15) 三浦叶『明治の漢学』前掲、三六頁。
- (16) 「然ルニ児童ノ英学ノ業初メノ程ハ進ミタレドモ、進ミ難キ所ニ至ツテ止マレリ。予是ニ於テ漢学ヲ廃セシメタルコトヲ悔ユ。曰ク、恨ムラクハ漢学ニ従事セシメ、少シナリトモソノ魂魄ヲ強カラシメザリシコトヲ。予又幼年ヨリ洋行シテ中年ニ帰朝セシ者ノ一両輩ヲ見タリ。語学ハ上達シタルノミニシテ、亦皆進ミ難キ所ニ至ツテ止マル者ノ如シ、之ヲ漢学ノ基アリテ洋行シタルモノニ比スレバ、タダ屑譲ノ差ノミニ非ラズ」（中村正直『漢学不可廢論』、伊藤整編『日本現代文学全集一三 明治思想家集』増補改訂版、講談社、一九八〇年、一〇三—一一〇頁所収）。
- 漢学の教養を身につけていれば、英語やそれを使った学問がより上達すると述べている。
- (17) 子安宣邦『『アジア』はどう語られてきたか——近代日本のオリエンタリズム』藤原書店、二〇〇三年。
- (18) 澤井啓一「『日本』という閉止域（クロージャー）——近現代日本における『日本儒学』研究」『東洋の思想と宗教』一六号、一九九九年、八〇—一〇〇頁。
- (19) 澤井啓一「土着化する儒教と日本」『現代思想』四二巻四号、二〇一四年、八六—九七頁。
- (20) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』ぺりかん社、二〇〇八年。
- (21) 同書、三三九頁。
- (22) 伊東貴之は、梁啓超らの「清学」が「明学」に対する反動ではないかとする見方に対して、両者の間では「むしろ基本的には『連続性』の流れのほうが基底となっている」と説いている（伊東貴之『思想としての中国近世』東京大学出版会、二〇〇五年、一一二頁）。このような意味でも啓超は、儒

学と近代との関わりを考える上で注目すべき思想家である。

- (23) 狭間直樹『宋教仁にみる伝統と近代——「日記」を中心に』（『東方学報』六二号、一九九〇年、四八三—五〇八頁）、及び、竹内弘行『中国の儒教的近代化論』（研文選書六三、研文出版、一九九五年）、第七章「宋教仁の陽明学」を参照。

- (24) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』（富山房、一九〇〇年）は、近代日本の陽明学研究における大部の著作である。同書で井上が、中江藤樹や熊沢蕃山を「陽明学者」とした区分が、現在に至るまで影響を保っている。それに対して小島毅は、藤樹らが必ずしも自身を「陽明学者」として認識していた訳ではないことを喝破している（小島毅『近代日本の陽明学』講談社、二〇〇六年、一一三頁、及び、同『朱子学と陽明学』ちくま学芸文庫、二〇一三年、二〇頁）。

- (25) 国府種徳（犀東）『大塩平八郎』（東京裳華房、一八九六年、「序」二頁）。

- (26) 同書「序」五一—六頁。

- (27) 同書「序」六頁。

- (28) 藤野雅己「中江兆民の思想形成と儒教的要素」『上智史学』一九号、一九七四年、一〇四—一一三頁。宮村治雄『理学者兆民』みすず書房、一九八九年。宮城公子「二つの兆民像——日本における近代的世観の形成」『幕末期の思想と習俗』ベリかん社、二〇〇四年、一三三—一七〇頁。

- 井上厚史「中江兆民と儒教思想——「自由権」の解釈をめぐって」『北東アジア研究』一四・一五号、二〇〇八年、一一七—一四〇頁。松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」『季刊日本思想史』七九号、二〇一二年、一五二—一八二頁。下川玲子「日本近代における儒教思想の役割——中江兆民のルソー受容をめぐって」『愛知学院大学文学部紀要』四三号、二〇一三年、一七六—一六二頁。

- (29) 小島毅『近代日本の陽明学』前掲、一一八頁。小島が述べている例は、明朝の遺臣である朱舜水が徳川光圀と交流し、なおかつ日本に陽明学を伝

えたことが、近代に再評価された点である。明治期には、右のような歴史を指摘して日本に陽明学の正統が伝えられたとする文章も見られる。

- (30) それならばなぜ、朱子学とは同時に陽明学を知っていた江戸期の日本で、朱子学が体制を支える論理として受け入れられたかという疑問が生じる。しかし事態はむしろ逆である。吉田公平が指摘するのは、林羅山が陳清瀾の『学蔀通弁』を用いて、王陽明の儒学理解が誤りであることを、師の藤原惺窩に確認したことである。この『学蔀通弁』は、陽明学の台頭に對して朱子学を擁護する、明代末期に編纂された書物である。すなわち、日本の近世初期に朱子学を受容した二人の学者は、反陽明学の思潮を同時に吸収することになった。吉田公平は、次のように述べている。

「つまり陽明学は、日本では「誤謬の思想体系である」という理解が先行した。これを跳ね返したのが、中江藤樹である。その門下に淵岡山・熊澤蕃山などが輩出して、十七世紀後半は第一次陽明学ブームの時代を迎える」（吉田公平『日本における陽明学』ベリかん社、一九九九年、六頁）。

- (31) 「日本においては、明治以来、朱子学と陽明学とを、近世儒教を代表する二大流派として並列的に捉えるのが普通であった。両者が発生時期を異にするのはもちろん知られていたが、その歴史性について議論されることはほとんどなく、両者の思惟構造の相違に着目した分析が行われてきた」（小島毅『朱子学と陽明学』前掲、二〇—二二頁）。

- (32) 「たしかに彼（引用者註…藤樹）は王守仁の教説に引かれたようだが、体制教学としての朱子学と對抗する意味で陽明学を自任していたわけではない」（小島毅『朱子学と陽明学』前掲、七五頁）。

- (33) 「科举制度のなかった日本においては、朱子学が制度の思想であつたわけではない。日本では朱子学も陽明学も「学者」が生き方の原理（実践倫理学）として選択する対象であつた」（吉田公平『日本における陽明学』前掲、一三頁）。

- (34) 小島毅『朱子学と陽明学』前掲、一二二頁。

(35) 後にも少し触れるが、井上のほか、内村鑑三・岡倉天心・新渡戸稲造などに、同様の見解が見られる。ただし紙幅の都合上、本論文では詳しく言及できない。このことについては、山村奨「明治期の陽明学理解——社会主義と明治維新との関係から」（『東洋文化研究』一八号、二〇一六年、九九—一二八頁）も参照。

(36) 逆に、そうした対立の構図を明確にしているのが、荻生茂博の『近代・アジア・陽明学』（前掲）であるが、荻生の理解はやはり、やや図式的に過ぎる感がある。

(37) 大島晃「井上哲次郎の『東洋哲学史研究』（『ソフィア』四五巻三号、一九九六年、三二八—三四四頁）及び、同「井上哲次郎の『東洋哲学史研究』と『日本陽明学派之哲学』（『陽明学』九号、一九九七年、二八—四三頁）を参照。また井上の生涯にわたる動向については、井上哲次郎『井上哲次郎自伝』（島蘭進・磯前順一編『シリーズ日本の宗教学』二 井上哲次郎集）第八巻、クレス出版、二〇〇三年）及び、昭和女子大学近代文学研究室編『近代文学研究叢書』第五四巻（昭和女子大学近代文化研究所、一九八三年）を参考にした。

(38) 山下龍二「明代思想史研究はどのように進められてきたか」（『名古屋大学文学部研究論集』三六 哲学』一二号、一九六四年、五九—九二頁）。

(39) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』前掲、四三—五頁。

(40) 岡田武彦『日本人と陽明学』、岡田武彦編『陽明学の世界』明徳出版社、一九八六年、四三〇—四五六頁。

(41) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、「序」二—三頁。

(42) 井上哲次郎「宗教と教育との関係に就て井上哲次郎氏の談話」、関肇作編『井上博士と基督教徒』哲学書院、一九九三年、一一—八頁。

(43) 三谷は明治維新論において、ナショナリズムに次のような定義を与えている。

「私はこれ（引用者註：ナショナリズム）を、『ステイシズム』が、エリー

トのみならず、庶民まで浸透すること」と定義し、さらに「ステイシズム」を、「既存であれ、期待されたものであれ、ある国家を単位として、『内部』と『外部』を峻別し、『内部』を均質化しつつ、『外部』の排除や従属をはかる思考習慣」と定義したい」（三谷博『明治維新を考える』岩波現代文庫、二〇一二年、三五頁）。

さらに、別の著作で「ナショナリズム」が「国家主義」とは反対に、現代日本で肯定的な意味合いで使われることが多いことを指摘した上で、こう述べる。

「これに対し、『国家主義』は、より鮮明な意味を持つ。肯定・否定を問わず、ある『国家』の外部に対する露わな利益追求や、内外の個人・団体に對する優越性の主張、すなわち国家利己主義や国家本位の主張を指していることは、間違いない」（三谷博『明治維新とナショナリズム——幕末の外交と政治変動』山川出版社、一九九七年、六—七頁）。

三谷は「国家主義」について、他国と比べての自国の優越性を主張し、他国からの搾取を肯定する立場と考えているようである。三谷は、「国家主義」と「ナショナリズム」について、本質的な差を設けていない。すなわち「内部」とそれ以外の「外部」を区別し、「外部」を排除する思考が「庶民まで浸透すること」である。

(44) 「但々王学の結果は一視同仁の平等主義となるの傾向なしとせず。藤樹の如く分明に平等主義の觀念を有せり。故に中斎が暴挙の如き自ら社会主義に合するものなしとせざるなり」（井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、四四五頁）。

(45) 井上哲次郎「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」『教育時論』二七二号、一九九二年、一一—五頁。

(46) 井上哲次郎「井上哲次郎氏の宗教論」『国教』二号、一九九〇年、四—四二頁（島蘭進・磯前順一編『シリーズ日本の宗教学』二 井上哲次郎集』第九巻、前掲、二二—二四頁所収）。

- (47) 井上哲次郎『教育と修養』弘道館、一九一〇年、五三頁。
- (48) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、六二五—六二六頁。
- (49) 山村奨『宗教』としての近代日本の陽明学（伊東貴之編『心身／身心』と環境の哲学——東アジアの伝統思想を媒介に考える』汲古書院、二〇一六年、六五一—六六六頁）も参照。
- (50) 内村鑑三（内村鑑三『代表的日本人』鈴木範久訳、岩波書店、一九九五年、一九頁）、岡倉天心（色川大吉編『日本の名著三九 岡倉天心』中央公論社、一九七〇年、二一八—二二五頁）なども、同様の説を唱えている。
- (51) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、第九章 西郷南州、及び「第十章 吉田松陰 附高杉東行」を参照。
- (52) 井上哲次郎『教育と修養』弘道館、一九一〇年、五二—五三頁。
- (53) 同書、五一頁。
- (54) 源了圓『近世初期実学思想の研究』創文社、二〇〇四年、六三頁。
- (55) 藤田東湖『弘道館記述義』塚本勝義訳註、岩波文庫、一九四〇年、六頁。
- (56) 同書、一八一頁。
- (57) 橋川文三編『日本の名著二九 藤田東湖』中央公論社、一九七四年、二八—二八三頁。
- (58) 藤田東湖『弘道館記述義』前掲、一八三頁。
- (59) 同書、一八三頁。
- (60) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、「叙論」四—五頁。
- (61) 同書、「叙論」五頁。
- (62) 吉田公平『日本における陽明学』前掲、一五頁。
- (63) 既に荒木見吾が「知行合一論は、陽明学の実践的性格を端的に示すものだ」と、しばしばいわれるが、朱子学とてもそれなりに十分実践的性格をもつものであり、こうしたあいまいな表現で両者の優劣を論ずることは適切ではあるまい」と述べている（荒木見吾編『世界の名著 続4 朱子 王陽明』中央公論社、一九七四年、四三頁）。では「知行合一論」の本旨はど
- こにあるかといえば、「徹頭徹尾、本心の自己発展・自己充足としてのそれではなければならない。従来、知行合一を解するのに、とかく知行の二字のみに注目し、その背後に隠された「本心」（心の本体）を軽視したがために、陽明の真意を十分にとらえ得なかつたうらみがあろう」という（同書 四三頁）。島田虔次は「知行合一」について、次のように述べる。
- 「要するに、陽明のいうところによれば、心の本体であるところの天理、それをあらゆる場合、あらゆる事象のうえに実現する、ということである。すなわち、致知ということとは知識を磨くということではなくて、知（良知）を実現する、という意味なのである。陽明学が「知行合一」と称せられるのはまさにこの点に由来する。『大学』には真の知行を、「好色ヲ好ムガゴトク、悪臭ヲ悪ムガゴトク」と教えているが。美しい色を見るのは「知」の範疇に属し、美しい色を好むのは「好」の範疇に属す、と一応考えられるのであろう。しかし実際は、色を見るときには、すでに好んでいる」（島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、一三〇頁）。
- 本来の陽明学における「知行合一」で重要な点は、実践としての「行」ではなく、「知」と「行」を統一するための心を正しく保つことにあるといえよう。なお小島毅は、陽明学が朱子学を「先知後行」と批判したことで陽明学の知行合一が誕生したと述べ、「何よりも重要なのは（心）の主体性の確立」と考察している（小島毅『朱子学と陽明学』ちくま学芸文庫、二〇一三年、一一六頁）。
- (64) 『岡田武彦全集二巻 江戸期の儒学』明德出版社、二〇一〇年、四六頁。
- (65) 岡田武彦『日本人と陽明学』岡田武彦編『陽明学の世界』明德出版社、一九八六年、四三〇—四五六頁所収、四三五頁。
- (66) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、六二四—六二五頁。
- (67) 井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』前掲、五九八—五九九頁。
- (68) 井上哲次郎『教育と修養』前掲、四三五頁。
- (69) 同書、四四〇頁。

- (70) 同書、六五頁。
- (71) 色川大吉編『日本の名著三九 岡倉天心』前掲、二二〇―二二三頁。
- (72) 同書、二一八頁。
- (73) 井上哲次郎・有馬祐政『武士道叢書』下巻、博文館、一九〇五年、二七五頁。なお書き下しにあたって、雄山閣編『日本学叢書』第八卷（雄山閣出版、一九四〇年）所収の、会沢正志斎著『及門遺範』（高木成助校註）を参考にした。
- (74) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、「叙論」三頁。
- (75) 会沢安『新論・迪彝篇』塚本勝義訳註、岩波文庫、一九三一年、二二―二三頁。
- (76) 同書、七一頁。
- (77) 中村春作は、『大日本史』執筆の事業と区別される後期水戸学において、「民心一致」や「民志」という用語が多用されることを指摘して、「国家」や「国民」に相当する概念につながったとしている（中村春作『江戸儒教と近代の知』ペリかん社、二〇〇二年、一七六頁）。
- (78) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、六二九頁。
- (79) 同書、「叙論」四頁。
- (80) 岡田武彦『日本人と陽明学』前掲。陽明学の修養において心を清廉に保つことを重視する姿勢は、明治以降も陽明学が精神を鍛える思想であるという意識に続いていたといえる。
- (81) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、五一〇―五一二頁。
- (82) 「忠は孝を拡充したるものなり。殊に日本にありては、孝をいえば、忠は自ら其中にあり。日本の国家は一の家族制を成せるが故に、家にありて父に對するが如く、国にありては君に對するなり。国は家を拡充したるものにて、家は国を縮小したるものなり。是故に忠孝一本の教を立つるを得るなり。藤樹が忠を以て孝の一端となし、主として孝を論じたる所以、此れに外ならざるなり」（井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、一五六―一五七頁）。
- (83) 吉田公平「高瀬武次郎年譜稿——東洋大学の漢学者たち（その一）」『井上円了センター年報』一五号、二〇〇六年、一六一―一三三四頁。
- (84) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』前掲。
- (85) 高瀬武次郎『日本之陽明学』鉄華書院、一八九八年、「例言」五頁。
- (86) 高瀬武次郎『陽明学階梯／精神教育』鉄華書院、一八九九年、二頁。
- (87) 同書、四頁。
- (88) 「維新以来世の学者、或は功利主義を唱導し、或は利己主義を主張し、其結果の及ぶ所、或は遂に我國民的道德心を破壊せんとす、是れ固より其学の徹底せざるに出ずと雖も、亦國家の元氣を挫折し、風教の精髓を蠱毒するものならずんばあらず」（井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、「序」三一―四頁）。
- (89) 高瀬武次郎『日本之陽明学』前掲、一九四頁。
- (90) 高瀬武次郎「孔子国教論」『陽明』六三号、一九一七年四月、一六頁。
- (91) 同右。
- (92) 高瀬武次郎「我國の徳育と孔子教」『太陽』二三卷一〇号、一九一七年九月、一七七―一九一頁。
- (93) 孔子教については、高瀬だけが論じていたわけではない。服部宇之吉は一九一七（大正六）年に『孔子及孔子教』と題する書籍を刊行した。同書の中で服部は「天下統一されて孔子の道が行われ、孔子の道行われて一統を保つて来た。今日の支那の情態は一統を危うくするような傾きがある。そこで自分は孔子の一統主義を闡明することは支那否東洋の爲めであり、又延て世界の爲めであると信ずるのである」と語っている。さらに、孔子教（儒教）について「其の所説の實踐倫理説は勿論、其他の部分も世間的方面に限れば他の諸宗教と衝突する点は極て少し」と、価値を認めている（服部宇之吉『孔子及孔子教』明治出版、一九一七年、一二六頁）。
- (94) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』前掲、四〇七―四〇八頁。



- (95) 高瀬武次郎『陽明学階梯／精神教育』前掲、二頁。
- (96) 田中仁ほか『新・図説中国近現代史——日中新時代の見取図』法律文化社、二〇一二年、六八頁。
- (97) 高瀬武次郎『陽明学階梯／精神教育』前掲、四二―四三頁。
- (98) 「我邦陽明学は、其特色として一種の活動的事業家を出せり。藤樹の大家、蕃山の経綸、執斎の薫化、中斎の献身的事業より、維新諸豪傑の震天動地の偉業に至るまで、皆な王学の実ならざるはなし」という文章にも着目できる（高瀬武次郎『日本之陽明学』前掲、三四頁）。高瀬は大塩の行為を「献身的事業」と高く評価している。
- (99) 「中斎が兵を挙げたるは、固より其忿怒の余に出で軽率の咎<sup>とが</sup>を免れずと雖も、其窮民を慰むの心あるに至りては、未だ必しも非難すべきものあるを見ず」（井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』前掲、四〇七頁）。
- (100) 山村獎「明治期の陽明学理解——社会主義と明治維新との関係から」前掲註（35）を参照。
- (101) 「高瀬博士来翰」『陽明学』三二号、一九一一年、五一頁。
- (102) 王成「近代日本における〈修養〉概念の成立」『日本研究』二九号、二〇〇四年、一一七―一四五頁。
- (103) 鈴木貞美『入門日本近現代文芸史』平凡社、二〇一三年、一二二頁。
- (104) 鈴木貞美『入門日本近現代文芸史』前掲、一二七頁。及び王成「近代日本における〈修養〉概念の成立」前掲。
- (105) 原本の現存は確認できないが、一巻一号から同三号までは製本されて、京都市の国際日本文化研究センター附属図書館に所蔵されている。
- (106) 「発刊の辞」『修養界』一巻一号、参天閣、一九〇七年、一―四頁。
- (107) 赤澤史朗によれば、明治末期における「煩悶」青年の出現が、「教養主義」を成立させる要因となり、それに対抗する形で同時期に出たのが「修養主義」であるという。その違いは、前者が「高学歴の知識人」による「西欧文化への憧れ」を基調としていたのに対して、後者は初等・中等教育を受けた人々が受容し、「伝統的な倫理・道徳の探究や再発見」によるものとする（赤澤史朗「大正・昭和前期の社会思想」、宮地正人ほか編『新大系日本史四 政治社会思想史』山川出版社、二〇一〇年、三九八―四一八頁）。
- (108) 高瀬武次郎『陽明学と安心立命』『六合雜誌』三二四号、一九〇七年、八一―一二〇頁（『復刻版 六合雜誌』第三七卷、不二出版、一九八七年、四一―四二〇頁）。
- (109) 高瀬武次郎『陽明学と安心立命』前掲。
- (110) 高瀬武次郎『修養と福楽』『修養界』一巻三号、一九〇七年、一―四頁。
- (111) 高瀬武次郎『陽明学と安心立命』前掲。
- (112) 「されば吾人にして陽明の伝記を読むなれば活動をする事が何処となく教えられるのである。斯様な解で昔から陽明学に志す人は学問と事業とを相一致せしめ、一方に学んだことを他方で直ちに実行すると云う風である」（高瀬武次郎『陽明学と安心立命』前掲）。
- (113) 「原来陽明学は至誠惻憐の良知を以て君に対して忠、父母に対して孝、朋友に対して信を尽くすが如き倫理綱常を以て主眼骨子とするものなり、之を陽明先生の一生に徴するに其の行動は悉く是忠君孝親信友愛人に外ならず、寧王宸濠の反を平げ諸盜を誅せしは忠君の著名なるものに非ずや、其他家族に対する尊敬親愛の念は其の言に徴して明白なりとす、然れば吾人は王陽明先生の一生の言動を模範として進まば則ち王学の正旨に合し国家社会における善良なる人となるべし」（高瀬武次郎『陽明学の利病』『陽明学』二六号、一九一〇年、七―八頁）。
- (114) 安岡正篤『王陽明研究』玄黄社、一九二三年。
- (115) 三島由紀夫「革命の哲学としての陽明学」、同『行動学入門』文春文庫、一九七四年所収。

なお、本文中の記述・引用は、現代仮名遣い、新字体に統一した。また、読みやすさを考慮して適宜、文意に合わせ読点を句点にあらため、ルビを付した。