

井上哲次郎の陽明学論

2023年3月

北九州市市立大学社会システム研究科

博士（学術）学位請求論文

張 一星

要旨

本論文は九章に分けて、井上哲次郎の日本陽明学論を考察し、井上が理解している「日本陽明学」の特色や影響及び問題点について明らかにするものである。

「序論」では、研究の目的、先行研究、本論文の構造と研究の方法を述べた。

「第一章 井上哲次郎の事績と思想」では、井上哲次郎その人とその事績を紹介し、その学問背景を述べた。そのうえ、井上哲次郎の「国民道德論」及びその変遷に関する研究の一環として、彼の『勅語衍義』・『教育と宗教との衝突』・『国民道德概論』を分析し、明治二、三十年代までの井上哲次郎の思想を論じた。

「第二章 井上哲次郎の日本陽明学研究総論」では、明治時代に発生した日本陽明学研究の源流を整理し、井上の創造的貢献を紹介した。そのうえで、井上の「江戸儒学三部作」特に『日本陽明学派之哲学』を紹介し、彼が打ち出した儒学学派分類法および日本陽明学派の系譜を考察し、その日本陽明学研究の特徴と見どころを論述した。

「第三章 井上の中江藤樹論」、「第四章 井上の熊沢蕃山論」、「第五章 井上の大塩中斎論」は、井上哲次郎の日本陽明学研究分論として、『日本陽明学派之哲学』に重点的に論述されている中江藤樹論、熊沢蕃山論、大塩中斎論を考察し、「国民道德論」と結びながら、彼の日本陽明学理解の特色を捉えてみた。

「第六章 『陽明学明治維新原動力論』についての論証」では、日本陽明学の源頭とされる佐藤一斎の思想変遷、朱子・陽明に対する態度を論述し、一斎門下の明治維新の豪傑として佐久間象山・吉田松陰・高杉東行・伊東潜龍・西郷南洲らの思想、事績を分析し、「陽明学明治維新原動力論」を分析し、その問題点を提示した。

「第七章 高瀬武次郎の陽明学研究と井上哲次郎」では、井上哲次郎の学生である高瀬武次郎の日本陽明学理解を論述し、両者の異同を分析した。

「結語」では、井上哲次郎の日本陽明学論の特徴、影響をまとめて、その問題点を提示した。

Summary

Divided into nine chapters, this dissertation examines Tetsujiro Inoue's Yomeigaku and clarifies the characteristics, influences, and problems of "Yomeigaku of Japan" as Inoue understood it.

The Introduction describes the purpose of the study, previous research, the structure of this paper, and the methodology of the study.

Chapter 1: "The Works and Thought of Tetsujiro Inoue" introduces Tetsujiro Inoue and his works and describes his academic background. In addition, as part of the study of Inoue Tetsujiro's "National Moral Theory" and its evolution, the author analyzes his "Engi (Imperial Elegy)," "Education and Religion in Conflict," and "Outline of National Morality" and discusses Tetsujiro Inoue's thought up to the second and third decades of Meiji.

Chapter 2: "General Introduction to Tetsujiro Inoue's Research on Yomeigaku of Japan" summarizes the origins of the study of Yomeigaku that emerged during the Meiji era and introduces Inoue's creative contributions to the field.

Chapter 3: "Inoue's Treatise on Toujyu Nakae." Chapter 4: Inoue's Theory of Kumazawa Banson. Chapter 5: "Inoue's Oshio-Chusai Theory." As a branch study of Tetsujiro Inoue's research on Toujyu Nakae, Banson Kumazawa, and Chusai Oshio, which are discussed intensively in "Yomeigaku-school of Japan," to grasp the characteristics of his understanding of "Yomeigaku of Japan" as connected with "The Moral Theory of the People".

Chapter 6: "Argument for 'The Dynamic Theory of Meiji Restoration by Yomeigaku'". Discusses the evolution of the thought of Issai Sato, who is regarded as the source head of Japanese Yomeigaku, and his attitude toward ZhuXi and YangMing. Analyzed Shozan Sakuma, Shoin Yoshida, Togo Takasugi, Kuryu Ito, Nanshu saigo's thoughts and deeds. Analyzed 'The Dynamic Theory of Meiji Restoration by Yomeigaku' and identify problematic points.

Chapter 7: "Takejiro Takase's Study of Japan's Yomeigaku and Tetsujiro Inoue," I discuss the understanding of "Yomeigaku of Japan" by Takejiro Takase, a student of Tetsujiro Inoue, and analyze the differences between the two.

In the "Conclusion," Summarized the characteristics and influences of Inoue Tetsujiro Inoue's theory of "Yomeigaku of Japan" and presented its problems.

目次

序論	1
1、研究の目的	1
2、先行研究について	2
3、本研究の構造と方法	3
第一章 井上哲次郎の事績と思想	5
第一節、事績	5
第二節、学問背景	8
第三節、儒学思想の教養	17
第四節、東大教授として	17
一、哲学的活動	17
二、東京大学での教学と学生たち	19
第五節、国民道德論の形成	27
一、井上と『勅語衍義』	27
1. 『勅語衍義』の編纂経緯	27
2. 『勅語衍義』から萌発した忠孝一本説と家族国家観	28
二、井上のキリスト教批判と『教育と宗教との衝突』	33
三、井上と『国民道德概論』	37
1. 「国民道德」の特色	37
2. 家族制度（家族国家観）・忠孝一本論	40
第二章 井上哲次郎の日本陽明学研究総論	45
第一節、明治時代における陽明学の研究	45
第二節、江戸儒学三部作について	51
一、執筆背景	51
二、三部作の目的	52
三、儒学学派分類	54
四、江戸儒学三部作の特徴	55
五、『日本陽明学派之哲学』の特徴	58
第三節、陽明学学派系譜の構築	59
第三章 井上の中江藤樹論	63
第一節、事績	63
第二節、中江藤樹の思想について	65
一、宇宙論	65
二、神靈論	66
三、人類論	67
四、心理論	67
五、倫理論	71
1. 倫理的方面	71
2. 実際の方面	72
六、政治論	76
七、学問論	76
八、教育論	79
九、異端論	79

第三節、藤樹論のまとめ	83
第四章 井上の熊沢蕃山論	86
第一節、事績	86
第二節、番山と藤樹の関係について	86
第三節、蕃山の宗教論について	87
第四節、蕃山の「事功」について	89
第五節、蕃山論のまとめ	91
第五章、井上の大塩中斎論	93
第一節、事績	93
第二節、大塩中斎の思想について	94
一、帰太虚の説	94
二、致良知の説	96
三、理気合一の説	97
四、気質変化の説	98
五、死生の説	99
六、学問の目的	100
第三節、中斎論のまとめ	102
第六章 「陽明学明治維新の原動力」についての論証	104
第一節、淵源としての佐藤一斎	104
第二節、明治維新と関わったとされる陽明学学者	117
一、佐久間象山	117
二、吉田松陰	118
三、高杉東行	120
四、伊東潜龍	121
五、西郷南洲	122
第七章 高瀬武次郎の陽明学研究と井上哲次郎	128
第一節、高瀬武次郎の陽明学研究総論	128
第二節、高瀬武次郎と『日本之陽明学』	129
第三節、陽明学と青年の精神修養	135
まとめ	137
結 語	139
参考文献	144

序論

1、研究の目的

井上哲次郎は、明治・大正・昭和期の日本の哲学者である。1875年、東京の開成学校に入学し、1877年には東京大学文学部哲学科に入学し、東大哲学科の第一期生として哲学の勉強を開始する。1882年、東京大学の助教授となり、最初の東洋哲学史の講座を開いた。1884年から1890年までドイツに留学し、ドイツの哲学を勉強し、日本に伝播した。1890年に帰国後、東京帝国大学文学部教授となり、1891年に文学博士号を取得した。彼は日本近代儒学史において重要な人物である。その理由は、一、井上は日本の学者で哲学の立場から日本儒学思想史を研究した第一人である。二、彼は儒学が衰退していた状況の中で儒学に新時代の血液を注ぎ、儒学を復活させようとした思想家である。三、彼は東西文化の融合の視点から、儒学の再解釈を目指した。それで、儒学は近代日本社会で役割を果たし続いたのである。

井上哲次郎は「江戸儒学三部作」では、「朱子学」、「陽明学」、「古学」といった概念を作り、江戸漢学に対して学派を分け、各学派の人物の業績、学説を論述した。当時の日本学术界は無条件にその学派の分類と学術理論を受け入れた。後に中国学术界も納得した。従って、井上哲次郎の方法、理論と「江戸漢学三部作」、特にその中の日本陽明学への説明は中日学术界の理論の源と古典になっただけではなく、彼が論述した「陽明学は明治維新の原動力」、「日本陽明学は事功を重んじる」などの説は孫文、蔣介石、梁啓超、張君勱、朱謙之など中国の各分野の人物にも影響があった。

1900年に井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』が出版された以後、明治の思想界にセンセーションを巻き起こし、すぐに日本の陽明学研究の主流となった。水野博太が指摘したように、日本多くの陽明学研究は、井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』の強大な影響力を前提としつつ、それが抱え持った問題について、或いはそれ以外の方向性を持った陽明学の展開や、社会運動・社会思想との結び付き等について論じている。^①井上哲次郎の経歴によって、彼は1891年に『勅語衍義』を著した後の20余年の間、「国民道德論」の構建を専念していた。その時間線にあり、「江戸儒学三部作」、特に『日本陽明学派之哲学』は単純な儒学研究ではなかったと思われる。この問題点について、彼の思想は時期や環境の変化につれて、不断に調整、変遷を経て、極めて複雑なものであるから、彼の思想全体を動的に把握しなければならないと思われる。

本研究の目的は井上哲次郎における思想の形成過程を考察し、『日本陽明学派之哲学』

^① 水野博太：「明治期陽明学研究の勃興：井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』に至る過程」、日本思想史・思想論研究会：『思想史研究』（24）、68-85頁。2017年。

にける日本の陽明学者論を分析することによって、井上が理解している日本陽明学の特色や影響及び問題点について明らかにすることである。

2、先行研究について

井上哲次郎は、日本近代史上、大いに研究する価値がある人物の一人である。明治の思想界では、井上哲次郎はいわば官学のリーダー的な人物と言え、日本近代の儒教研究史の第一人者である。これまで、中日両国の学界において彼に関する研究が盛んに展開されていた。井上哲次郎に関する日本の学界の研究は、主に辞書の編集、東洋哲学と日本近代の哲学の確立、倫理学の構築、国民道徳論、教育論などの面に集中している。そこにおいて今まで主に触れられたテーマは、彼の「哲学字彙」、「現象即実在論」、「国民道徳論」、「江戸儒学三部作」などである。だが、彼の日本陽明学研究に関する特別研究は少ない。

大島晃氏の「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究と『日本陽明学派之哲学』」^①では、井上がドイツ留学中にすでに「東洋哲学史」の概念を形成し、『日本陽明学派之哲学』はこの概念の成果と見なされるべきであることを指摘した。

町田三郎氏の『井上哲次郎と漢学三部作』^②では、井上の日本陽明学研究を自分の儒学研究の核心として考察の範囲に含めたとした。

井ノ口哲也氏の『井上哲次郎の江戸儒学三部作について』^③では、江戸儒学三部作の前提を以下のように分析した。一、『東洋哲学史』の構想。二、井上哲次郎の『教育ト宗教ノ衝突』と論争。三、「陽明学」ブーム。また、三部作の刊行理由については、「徳教」を明らかにすることとした。

野村英登氏の『陽明学の近代化における身体の方行方：井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に（自然観探求ユニット）』^④では、井上哲次郎の中江藤樹に関する研究も考察した。

「近代儒教」としての陽明学は、天人合一を重視する思想傾向で、孝の観念を拡張しただけでなく、実践において、藤樹思想における静座などの身体技術の中の迷信要素を排除したという。

杉山亮氏の「明治期における儒教言説に関する一考察：井上哲次郎「儒学三部作」について」^⑤では、井上は教育勅語の価値観に繋がる日本の伝統的学術として藤樹を描き出

^① 大島晃：「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究と『日本陽明学派之哲学』」、二松學舎大学、「陽明学」(9)、28-43、1997年。

^② 町田三郎：「井上哲次郎と漢学三部作」、『明治の漢学者たち』、東京：研文出版、1998年。

^③ 井ノ口哲也：「井上哲次郎の江戸儒学三部作について」、『東京学芸大学紀要・人文社会科学系』II 60、227-239頁、2009年。

^④ 野村英登：「陽明学の近代化における身体の方行方：井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に（自然観探求ユニット）」、『エコ・フィロソフィ研究』10号、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学研究イニシアティブ、67-74頁、2016年。

^⑤ 杉山亮：「明治期における儒教言説に関する一考察：井上哲次郎「儒学三部作」について(1)」、『法学会雑誌』、第58巻、137-165頁、2017年。

すことを目論んだのであり、中齋学の意義を肯定しつつ、その誤謬と挙兵を関連付けて論じることで、陽明学の「毒消し」を図ったのであることとした。

山村燮氏の「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」^①では、井上の陽明学理解の根底にあったのは、社会的危機に対して「民心の統一」を求める幕末以来の態度で、井上がキリスト教の流入に反発して、国民精神的な統一としての「民心の結合」を求めることと指摘した。

鄧紅先生の「井上哲次郎と『日本陽明学派之哲学』」^②では、井上哲次郎の三分法の問題点を次のように指摘した。まず、日本の江戸時代に陽明学、朱子学、古学のような明確な流派はなかったが、井上哲次郎は人為的に三つの概念を作り上げて、それぞれの学者をその枠（カテゴリー）の中に入れた。2つ目は、その3つの概念は哲学の分野でなく、儒学内部の派閥の闘争の表現に使用し、それらを対立させた結果である。3つ目は、3つの概念を作成して、江戸儒学を分裂するのは陽明学の価値を強調するためであったとした。

戦前の陽明学や朱子学の研究では、井上哲次郎の提唱する学派分類が異論なく受け入れられ。現在でも、日本や中国の儒学研究は、この方式を踏襲しているのである。ところで、江戸時代の日本の漢学では、確かに程朱・陸王の区別があり、学問・註疏および古義の区別があった。しかし、ある人が言ったこと、書いたこと、あるいは「事功」の有り無しだけ、その人が固定した流派に属すると決めつけてはいけないと思う。古来の儒学者たちは、まず孔孟の教え、次いで宋代の理学、最後に明代の心学という順番を従って学習するのは一般的である。しかも、井上自身は東京大学で東洋哲学史を教える際に、この儒教の歴史的発展の順序を追った。その中で井上は、朱子学や陽明学といった言葉には触れていないし、心学と理学との対立関係も強調していない。このゆえ、それらの枠組は明治時代に作られ、戦前の「日本陽明学」という社会運動に呼応するものであったが、戦後民主主義の洗礼と批判を受けないとそのまま使えないと思う。なお、鄧先生の『日本的陽明学和中国研究』の関連論文は、日本の陽明学と中国の陽明学の異同を明確に述べていることから、本研究はそれを踏まえて展開していく。

本論文では、上記の井上哲次郎の日本陽明学における先駆的研究を踏まえ、総合的に井上哲次郎の事績、思想形成のプロセス、思想と学術影響を論述した上、重点的に彼の日本陽明学論を考察し、その日本陽明学研究の特色を把握しようと考えている。

3、本研究の構造と方法

本論文ではテキスト分析法を主として論考を進めたい。第一章は井上哲次郎その人とその事績を述べた上で、井上哲次郎の学問背景を分析し、井上哲次郎の「国民道徳論」及び

^① 山村燮:「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」、「日本研究」巻56、55-93頁、2017年。

^② 鄧紅:〈井上哲次郎与日本阳明学〉、《贵阳学院学报》(社会科学版)2018年第05期。

その変遷に関する研究の一環として、彼の『勅語衍義』・『教育と宗教との衝突』・『国民道徳概論』を分析し、明治二、三十年代までの井上哲次郎の思想を論じる。第二章は井上の日本陽明学研究として、「江戸儒学三部作」および『日本陽明学派之哲学』を紹介し、彼の儒学学派分類法、日本陽明学派系譜を考察し、その特徴と見どころを論述する。第三、四、五章は、『日本陽明学派之哲学』における陽明学者である中江藤樹、熊沢蕃山、大塩中斎の見どころ井上の陽明学論を吟味し、彼の陽明学理解の特色を捉えてみる。第六章は、「陽明学が明治維新の原動力」の説を検討し、その学説の淵源としての佐藤一斎から、明治維新の豪傑に至り、彼等の思想、事績を分析する。第七章は、井上哲次郎の弟子、高瀬武次郎の陽明学理解を分析し、彼師弟の日本陽明学研究の異同を明らかにする。

第一章 井上哲次郎の事績と思想

第一節、事績

井上哲次郎の生涯の事績は複雑で、著作も多い。ここでは、井上に関する伝記資料と論文の中にある井上事績を総合して^①、以下のように説明する。

安政二年（1855）、筑前国の太宰府（現福岡県太宰府市）出身。原姓船越、1878年に家庭の事情で井上に改姓した。

文久二年（1862）、八歳、中村徳山のところで漢学を学習し始め、漢学の素養を身に付けた。中村徳山（文化十四年（1817）－明治二十一年（1888））は、福岡県太宰府市出身で、幼い頃に大島省吾の箕箒塾で学習した。幕末の時に自分の住宅で都成塾を開き、漢文を教えていた。

明治元年（1868）、十四歳、福岡の博多で村上研次郎に英語を学んだ。

明治四年（1871）、十七歳、長崎の広運館に入学し、アメリカ籍の教師に英語を学び、数学や歴史などを習った。広運館の教師は、イギリス人やアメリカ人が多く、数学や地理、歴史などにも英語のテキストを用い、授業もほとんど英語で行われた。このため、井上の英語が上達した。広運館にいる時、成績が優秀なので、学生班長から助教に昇格した。

明治八年（1875）、二十一歳、東京開成学校に入学した。開成学校は徳川幕府が幕末に開設した洋学機関で、もともと「蕃書調所」といって、1874年に東京開成学校に改名した。1877年、東京医学校と統合されて東京大学となる。

明治十年（1877）、二十三歳、東京大学文系に入って、哲学専攻で、副専攻は政治学であった。東京大学は1877年に開設されたので、井上哲次郎はその第一期生にあたる。在学中、アメリカ人のアーネスト・フェノロサに哲学を、中村敬宇に漢学を、横山由清に国学を、原坦山に仏学を習っていた。

明治十三年（1880）、二十六歳、東京大学を卒業して、文部省の御用掛になり、編集局兼官立学校局で「東洋哲学史」を編纂に命じられた。

明治十四年（1881）、二十七歳、有賀常雄とともに『哲学字彙』を編集し出版した。

明治十五年（1882）、二十八歳、東京大学の助教授に転任した。『倍因心理新説』と『新体詩抄』を出版した。

^① この一節は以下の論文及び著書を参照した。1) 町田三郎：《井上哲次郎と漢学三部作》、《明治の漢学者たち》、東京：研文出版、1998年。2) 井ノ口哲也：『井上哲次郎の江戸儒学三部作について』、『東京学芸大学紀要 人文社会科学系』II 60、227-239、2009-01。3) 鄧紅：『井上哲次郎と日本阳明学』、『贵阳学院学报』（社会科学版）2018年第05期。4) 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松栢館、1943年。

明治十六年（1883）、二十九歳、東京大学で「東洋哲学史」を開講した。日本初めての東洋哲学史の講座であった。『倫理新設』、『西洋哲学講義』を出版した。

明治十七年（1884）、三十歳、ドイツに留学した。留学する間、ハイデルベルク大学、ライプチヒ大学、ベルリン大学で西洋哲学を学び、フィッシャーなどの有名な先生の講義を聞いて、ドイツの観念上の哲学論を深く感じ取った。この期間、井上は西洋哲学を学びつつ、多くの哲学者を訪問し、東洋哲学をめぐって検討し、意見を聞き、それへの認識を強めた。留学は三年の予定であったが、六年十ヶ月に延期した。

明治二十三年（1890）、三十六歳、留学終了、10月に帰国し東京大学で日本人として最初の哲学教授に任せられた。翌年博士学位が授与された。

明治二十四年（1891）、三十七歳、『教育勅語衍義』を出版した。1889年に『大日本帝国憲法』が公布された。そして、日本帝国に国民道徳の基礎と教育の根本的な理念を公表するために、1890年に明治天皇が『教育勅語』を公布した。ドイツでの留学から戻ってきた井上哲次郎は拝命して、『教育勅語衍義』を書いた。儒家の忠君愛国の思想に基づいて、『教育勅語』に対して国家主義的に解釈した。

明治三十年（1897）、四十三歳、東京帝国大学文科大学校長（文学部長）就任した。

明治三十二年（1899）、四十五歳、『巽軒論文初集』を出版した。

明治三十三年（1900）、四十六歳、『日本陽明学派之哲学』、『菅公小伝』を出版した。そこで著作の多作期に入った。『日本陽明学派之哲学』は後で出版された『日本古学派之哲学』、『日本朱子学派之哲学』とともに「江戸漢学三部作」と呼ばれる。

明治三十四年（1901）、四十七歳、『巽軒論文二集』、『日本倫理彙編』（蟹江義丸と共編）を出版した。『日本倫理彙編』は井上とその学生の蟹江義丸（1872-1904）が「江戸漢学三部作」の作成のために編集した各流派の思想家たちの著作の資料集である。

明治三十五年（1902）、四十八歳、『日本古学派之哲学』、『倫理と宗教の関係』、『釈迦牟尼伝』を出版した。

明治三十七年（1904）、五十歳、文科大学校長を辞職した。

明治三十八年（1905）、五十一歳、有馬裕政と『武士道叢書』を共編した。

明治三十九年（1906）、五十二歳、『日本朱子学派之哲学』を出版した。

明治四十一年（1908）、五十四歳、『倫理と教育』を出版した。

明治四十三年（1910）、五十六歳、『倫理と教養』を出版した。

大正四年（1915）、六十一歳、『人格と修養』、『哲学と宗教』を出版した。

大正十二年（1923）、六十九歳、東京帝国大学の名誉教授に就任した。

大正十四年（1925）、七十一歳、大東文化学院校長、貴族院議員に就任した。『我が国体と国民道徳』を出版した。

大正十四年（1926）、七十二歳、9月、『我が国体と国民道徳』で批判され、発禁処分

となって公職を辞職した。その後、著作一心であった。『神道の特長に就いて』（1933年）、『王道立国の指導原理』（1933年）、『日本精神の本質』（1934年）、『日本の皇道と満洲の王道』（1935年）、『菅原道真』（1936年）、『祭政一致と惟神大道』（1937年）、『東洋文化と支那の将来』（1939年）、『不動全集 第七卷 不動精神と国民理想』（1941年）、『武士道の本質』（1942年）、『懐旧録』（1943年）。

昭和十九年（1944）、九十歳、辞世した。

上述の如く、井上は著作がとても多い。2003年クレス出版社が出版した九巻の『井上哲次郎集』は井上の著作を一番揃っている作品集である。ただし、「江戸漢学三部作」、『日本倫理彙編』および『武士道叢書』は入っていない。

井上の学術面の業績は主に次のような三つがある。

一、ヨーロッパの哲学の受け入りに大いに貢献した。彼が編集した『哲学字彙』は、欧米学術の術語、特に哲学の術語の日本語への翻訳語が統一された。それに、井上が東京大学で開設した西洋哲学、倫理道德と心理学についての講義及び外国哲学を論述する著書は、欧州哲学、特にドイツ観念哲学が日本での伝播に開創的な啓蒙作用を果たした。

二、国家主義の立場で日本の「国民道德」の形成に学術的な基礎を固めた。これらは主に『勅語衍義』、『国民道德概論』、『武士道叢書』及び倫理と宗教、倫理と道德、倫理と教養に関する著作（演説）に表される。

三、日本江戸時代の儒学史を全面的に論述した。その成果は主に「江戸漢学三部作」の著作と『日本倫理彙編』の編纂である。

その上で、「一」は大いに顕彰すべきものである。明治維新後、日本の哲学は主にイギリスやフランスから移植されたものである。井上は、ドイツ哲学を多く導入するようになって、さらにドイツ古典哲学と中国の儒教、インドの仏教などを融合させた。また、この時期、日本における哲学用語の翻訳は統一されていなかったため、読者が学習することは非常に困難である。したがって、『哲学字彙』の貢献は、まさに訳語を統一したことにある。この書物が哲学の普及と「東洋哲学」あるいは「支那哲学」の合理化に対して極めて重要な役割を果たしたことは間違いない。^①

「二」は負のレガシーとして批判すべきものが多かったが未だ清算されていない。この一連の著作は、儒教に基づき、「家族国家観」・「忠孝一本論」などの思想を強く打ち出している。このような主観的な理解の上で、必然的に儒教の解釈に歪みが生じてしまう。最大の特徴は、儒家思想の忠と孝の差別を抹殺され、忠君愛国の意義を与えた。

「三」は批判的に継承すべきだとした。本研究はその「三」に焦点を合わせたのである。井上の江戸儒学三部作」には、百余人の学者の例が挙げられて、彼たちの事跡、思想を詳

^① 桑兵：「近代中国哲学の起源」、村上衛訳。『近代東アジアにおける翻訳概念の展開：京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター研究報告』、2013年、第143-166頁。

しく述べられた。彼が打ち出した江戸儒学学派分類法および各学派の系譜は、当時の学界で異論なく受け入れられている。特に明治時代の陽明学研究は、ほとんど井上哲次郎が構建した陽明学研究テンプレートに基づいて展開した。

第二節、学問背景

井上の学問修養の起点は、1862年（文久二年）、地元の儒学者であった中村徳山の門に入るところであった。そこで、四書を中心に儒学の素養を培った。ただし、四書に関する学習は読むことだけで、『懐旧録』では、

これが八歳の頃（文久二年）初めて郷里の宿儒中村徳山先生に就いて学びことになった。先生は主として独学の人で学識は相当に深かったやうに思ふ。習った書物は『大学』『中庸』及び『論語』『孟子』などで、ただ句読を授かるに止まった。^①

と、井上が回顧していた。その後、家庭の事情で一時期甘木に赴いた際は、医者であった佐野文同・飯田俊雄に『孝経』、『詩経』、『書経』、『左伝』という漢学経書の教えを受けた。これについて、井上は、

文久三年より慶応三年に至るまで甘木に行つて居た。……丁度その頃、佐野文同・飯田俊雄といふ人が甘木に居た。二人は医者であつたが、二人とも日田の咸宜園に行き、広瀬淡窓に学んだことのある人で、漢学の素養が深かった。……飯田氏には『孝経』を習つたが、佐野氏には主として『詩経』『書経』『左伝』などの経書を学んだ。^②

と述べている。そして文久三年（1863年）から慶応三年（1867年）まで、甘木での五年間の勉学を通じて、井上は「何だか物足りない感じがしたので、何処かに往つて、もう少し大いに勉強したい」と感じる。そのため、強い向学心を抱いた十三歳の井上は、再び太宰府に帰り、二度中村徳山の門に入る。そして「その時は主として経史を研究し、又時々詩を作つた」と、井上が回顧していた。

自分は大抵その塾に居て研究し、年少であつたが塾頭の地位に立つことになった。そのため益々学問を励む精神が旺盛となり、『論語』の趣旨により将来大に研究してみたいといふ奮励心が頻り起り。

徳山先生に就いて漢籍を修めたところが、自分にとつての漢学素養を深くしたのみなら

^① 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館、1943年、第288頁。

^② 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館、1943年、第289頁。

ず、この時『論語』を読むに及び、『論語』に説いてあるやうなところを実践に移したいといふ強烈な欲求を起すとともに、かういふ田舎に居つては、到底満足することは出来ないとの自覚が強大になつて来た。^①

こうした、地元での修学に満足しない井上は、明治元年（1868年）親戚を頼って博多に赴き、村上研次郎に英語を学ぶことになった。その同時に、岩永修斎と福井南八から漢学を学んでいる。明治四年（1871年）、十七歳の井上は、長崎に行き、官立学校であった広運館に入り、英美人の教師に囲まれた環境の中で、井上は洋学を主として学問を勉強することとなる。この時期の修学は、井上が以下のように述べている。

そして長崎に行つたのは十七歳の時で……長崎に著いて間もなく官立の学校広運館に入学したのである。そして学科は主として算術、地理、歴史などであつたが、教科書は尽く英書であつた。自分はこの広運館に於いて大いに努力し苦学した。明治七年には選抜されて生徒長となり助教となつた。^②

そして、広運館において三年の努力が認められ推薦をうけた井上は、明治七年（1874年）の末、長崎から出発し、東京へ出向き、東京大学の前身であつた東京開成学校に進学した。この時期、東京開成学校は設立した課程も広運館と同じく洋学を主としてことであつた。

『東京開成学校一覧』には、当時が設置した課程を記録していた。

予科課程

第一年

第一期

英語学〔文典復習 作文 口授割記〕

数学〔算術復習 代数方程式ニ至ル〕

地理学〔地政 図誌〕

史学〔英国史〕

博物学〔人身生理〕

画学〔自在法〕

第二期

英語学〔修辞 作文 口授割記〕

^① 井上哲次郎：『井上哲次郎自伝』、東京：富山房。1973年、第4頁。

^② 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第290頁。

数学〔代数二乗方程 幾何〕

地理学〔地形〕

史学〔前期ニ同ジ〕

博物学〔比較生理〕

画学〔自在法〕

第二年

第一期

英語学〔文学 書写及説話ノ実試〕

数学〔幾何学前期ノ続 代数終ル〕

史学〔古史〕

物理学〔初歩〕

博物学〔植物〕

画学〔摸写法〕

第二期

英語学〔前期ニ同ジ〕

数学〔幾何終ル〕

史学〔近世史〕

物理学〔前期ニ同ジ〕

博物学〔動物〕

画学〔真写法〕

第三年

第一期

英語学〔論理 論文〕

数学〔三角法〕

史学〔開化史〕

物理学〔総論〕

博物学〔金石〕

第二期

英語学〔心理 論文〕

数学〔代数幾何〕

史学〔開化史〕

経済学

星学〔天図 天形〕

化学〔前期ニ同ジ〕

博物学〔地質〕

井上の『懐旧録』には、以下のように回顧している。

東京に著いたのが明治八年の元旦であつた。その年の二月に試験を受けた東京開成学校の予科に入学した。開成学校の課程は数学（算術・代数・幾何・三角法・平面幾何などを含む）・物理学・地質学・生理学・化学などの学科があつて、随分備つて居た。^①

要するに、明治四年（1871年）から明治十年（1877）まで、広運館と東京開成学校での六年間の修学は洋学を主体として学問に修めることとなる。これについて、「長崎の広運館時代から開成学校予科を卒業するまで、漢学などといふものは全然教へられなかつた」と、井上が回顧していた。明治十年（1877年）東京開成学校と東京医学校が統合され東京大学が誕生した。同年、二十三歳の井上は東京大学の第一期生として、東京大学文系に入って、哲学専攻で、副専攻は政治学であつた。この時期、東京大学文系に設置している課程は以下のものである。

^① 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第292頁。

表1 明治10年度

教員	第4年	第3年	第2年	第1年
サイル			史学	史学(1)
外山正一			哲学史	心理学

() 内数字は、開講期を意味す。

表2 明治11年度

教員	第4年	第3年	第2年	第1年
サイル		史学(1) 道義学(1)	史学(1)	史学(1)
外山正一			心理学(1) 哲学(2)	英語 論理学(1) 心理学(2)
クーパー		史学(2) 道義学(2)	史学(2)	史学(2)

() 内数字は、開講期を意味す。

表3 明治12年度

教員	第4年	第3年	第2年	第1年
フェノロサ	理財学 政治学	理財学 政治学	哲学史	
クーパー	哲学	史学 道義学	史学 史論	
外山正一	哲学		心理論	

表4 明治13年度

教員	第4年	第3年	第2年	第1年
外山正一	哲学		心理学	
クーパー	哲学	史学 道義学	史学	
フェノロサ	理財学	理財学 政治学	哲学史	

東京大学において哲学を担当した外国人教師といえば、フェノロサやクーパーなどが有名であるが、このサイルもその1人に加える事ができる。ただし、井上哲次郎が後に「サイルと云ふ外人が居て、暫らく哲学を担当してゐたことがある。併ママし是れは哲学専攻の人ではなかつた。」と回顧している。日本人教師の場合は、外山正一がいる。外山正一は、「文学部第二年生ニ特ニ本学年中ニ於テハ毎週二時間心理学ヲ講授シ…其教科書ニハベイン氏ノ心理学カーペンター氏ノ精神生理スペンセル氏ノ哲学原理等」を教授していた。また、第4年は「哲学」のはずだが「文学部第四年制ニ毎週三時間心理学上稍、高尚ナル部分ヲ講授セリ」というように、実際には「心理学」を講義内容としていた模様である。また、当時使用した教科書は「哲学では英訳のシュエグレルの『哲学史』、リョキスの『哲学史』、スペンサーの『哲学原理』『倫理学』『社会学』等、ベインの『心理学』及び『倫理学』ミルの『倫理学』及び Examination of Sir William Hamilton's Philosophy など」であった。^①

この中で、井上に最も影響を与えた教員はフェノロサである。フェノロサはアメリカ生まれであるが、それまで東京大学で主流であった英仏流の哲学教育を抜本的に見直し、ド

^① 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第293頁。

イツ哲学の台頭、その後の隆盛のきっかけを作った人物である。^①井上の回想的著述「フェノロサ氏は哲学上に於いても種種暗示を与へ、吾々の進路に幾多の貢献することところのあつたのを忘るることは出来ないのである。自分は当時の哲学科の学生として誰よりもフェノロサ氏に対してもつとも深い関係を有して居つた」^②であった。または、フェノロサの講義を以下のように述べている。

フェノロサ氏の哲学に関する講義はどういふ傾向のものであつたかと云へば、英国の経験学派の学説を述べると同時に、独逸の哲学、特にノーグルの哲学を力説したのである。英国の経験学派といふ中でも、特にジョン・スチュアート・ミル、ハルベルト・スペンサー等の哲学を講じ、最も進化論に重きを置いたのである。^③

そのほか、東京大学における最初の仏教科目、原坦山が担当している「仏書講読」を受講した。

又面白いことには講師として原坦山といふ禅僧が大学に来て、仏典（大乘起信論その他）を講義することになった。それで自分は原坦山に就いて仏典講義を聴き、初めて大乘仏教の哲学の妙味を知つた。それが縁となつて其後仏教とは絶たれね関係が出来、今日に至つても大乘仏教の哲学を研究し、之に対して多大の興味も感じている次第である。^④

その同時に、中村敬宇に漢学を、横山由清に国学を習っていた。

学歴の方面に考えれば、開成学校と東京大学での学習、そしてドイツに留学という二つの側面である。前者は井上の学問の土台となり、後者は井上の哲学観を育った。開成学校は東京大学の前身で、井上は明治八年（1875年）に開成学校に入学し、明治十三年（1880年）に東京大学を卒業した。この五年間、井上に最も影響を与えた思想家は加藤弘之である。井上は開成学校に入学2年目の明治十年（1877年）に、加藤は政府から開成学校の学長に任命され、同年当校が東京大学に統合され、また法・文・理三学部総理に就任した。加藤弘之は天賦人權説に拠った啓蒙思想の傾向が強く、1873年（明治6年）には福沢諭吉、森有礼、西周らとともに明六社を結成、啓蒙活動を展開した。しかし後には社会進化論の立場から民権思想を批判するようになり、この180度の転向が終生攻撃的となる。

^① 江島尚俊：「近代日本の大学制度と倫理学 —東京大学における教育課程に着眼して—」、『田園調布学園大学紀要』、号10。2015年。

^② 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第202頁。

^③ 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第202頁。

^④ 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第294頁。

加藤は、インド哲学として仏教を研究し、専任教授としてインド哲学の講座を開設した。これについて、井上は高い評価を与えられた。

加藤博士が佛教を信じて居つたが為ではない。博士は寧ろ宗教などは皆不必要と考へて居つた。唯々佛教に哲学があるやうだから、その哲学は果して価値有るものでありや否や、それを明らかにする必要を感じたものと思はれる。要するに純粹な学的な要求から佛典を講じされたような次第である。然れこれ今日から云へば、博士の功績として認めなければならないことと思ふ。^①

こうした、東京大学で講義を行っていた加藤の思想は、東大の教師や学生に影響を与えた。井上哲次郎もその中の一人と言っても当然であろう。

井上哲次郎の学問が形成されたもう一つの重要な背景は、ドイツへの留学であった。明治十七（1884年）年二月十六日、井上は横浜からフランス船で出航し、途中香港で乗り換え、サイゴン、シンガポール、コロンボ、アデン、スエズ、ボートサイド、ナポリを経由し、三月二十八日にフランスのマルセイユに到着した。その後、パリを経由して四月三日にドイツのベルリンに到着し、ベルリンで四ヶ月間に滞留することになった。この時期では、井上が哲学とドイツ語を兼修し、特にドイツ語を苦学していた。『懐旧録』には、

ところが、如何に未だ独逸語の不十分なることを痛切に感じたのである。日本で多少独逸語を学習しては居つたけれども、未だ素養が足りないので万事不自由に感じたから、先づ独逸語を学習することに努力したのである。^②

とある。また、『懐中雑記』にも、「四月十九日より「フローベンスツラセ」(Forben Str.)ノWhihelm Groβ (Bibliothakar des K. Reichs Instizants) 氏ニ就テ哲学并ニ語学ヲ兼修ス」^③と記されていた。それから、八月三日にハイデルベルクに赴き、ハイデルベルク大学に入学した。ハイデルベルク大学での修業は、主として当時有名な哲学史家のクーノー・フィッセル (kono fischer) の講義を聴くことであった。これについて、井上は次のように回顧している。

クーノー・フィッセル氏はなかなかの弁者、講義は非常に巧であつた。氏は古代哲学をも講じたけれども、氏の最も得意とする所は近代哲学史であつたが、その中でも

^① 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第33頁。

^② 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第297頁。

^③ 福井純子：「井上哲次郎日記 一八八四-九〇『懐中雑記』第一冊」、『東京大学史紀要』、巻11、第25-63頁。1993年。

特にカント哲学を講ずることに於いて絶大の伎倆を發揮したのである。氏はノート・ブックなどはないで悉く宙に憶えて講義したもので、講壇に登ると直ぐ講義を初め、その終り迄滔々として続けて弁じたもので、唯々普通のプロフェッソルが講義するのとは違つて、彼一流の技巧とでも云ふべき特色があつたのである。^①

二十七日初メテ Karl Knies 氏ヲ訪フ、翌日ヨリ氏ノ講義ヲ聴ク。

(明治十八年) 八月、Okromer ト云ヘル人ヲ雇ヒ一週間ニ二回独逸文ヲ学ブ、毎週時間。

(明治十八年) 十一月 Prof. Muller ニ就キ独乙文学ヲ修業ス。

(明治十九年) 三月、初メテ Dunberk ト云ヘル人ヲ雇ヒ、一週二時間、法蘭西語ヲ学ブ。

(明治十九年十月) 八日 Wilhelm Miel. ck (Stud. theol.) 氏ヲ雇ヒ一週二時間宛羅甸ヲ学ブコトヲ始ム。九日、R. Risack (Prof. de langues modernes) ヲ雇ヒ、一週二時間宛法蘭西ヲ学コトヲ初ム。

自分も一二次氏をその私宅に訪問していろいろ問答したこともある。或る時余の編纂した『東洋哲学史』の原稿五六冊を携へて行つて、氏に、余はかねて『東洋哲学史』の編纂を企てて居るもので、このやうに五六冊の原稿は既に出来て居るのであると云つて、これを氏に見せたところが、氏はそれを受取つて開いて見たのであるけれども、固より内容の分らう筈はない。それに逆さまに見て居る。それで、それは逆さまであると云つたところが、「ミーヤ・アイネルライ」(mir einerlei) 即ち私には分からな

いからどちらでも同じである、とかう云つたのである。^②

ライブチヒに到着したのは十月一日で、此所に一ゼメンストル(即ち一学期間) 滞在して当時有名であつたウィルヘルム・ヴント氏(Wilhelm Wundt) の講義を聴くことができた。

ヴント氏のその時の講義は哲学史であつた。然しその哲学史の講義の仕方が余程特色があつたやうに思ふ。いろいろ自然科学の發達などと關係を付けて講ぜられ、そして誠に興味津々として尽きざるものがあつた。^③

① 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第298頁。

② 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第299頁。

③ 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第303頁。

ライプチヒには一学期の間に滞在した井上哲次郎は、明治十九年四月にライプチヒから出発して、ベルリンに到着した。井上の自述によると、

再度ベルリンに来た時はベルリン大学に入学して、主としてツェラー氏 (Wilhelm Dilthey) の哲学の講義を聴いたのである。……余がツェラー氏の講義を聴きたいと思つたのは余が元年哲学史に対して少からざる興味を抱いて居つたからである。ハイデルベルヒに於いてはクーノー・フィッセル氏の哲学史の講義を聴き、ベルリンに来てはツェラー氏の講義を聴くことになつた次第である。同じく哲学史と云つても、クーノー・フィッセル氏は近代哲学史に長じ、ツェラー氏は古代哲学史に長じているので、この二人の講義を聴き、而して又その著書を読めば西洋の哲学史を知るに便宜であるからである。^①

茲に自分の独逸に於ける哲学研究の態度に就いて一言して置くことが必要であらうと思ふ。それは余はさう沢山講義を聴くとふうよりは少数の専門家の講義を聴いて、あとは独自独学に委せようといふ考であつた。^②

とある。それからベルリン滞在中は当時知名の哲学者エドワルド・フォン・ハルトマン氏を訪問して屢々哲学に就いて談論したのである。

これでベルリン滞在中は、哲学に関して大学に行つてツェラーの講義を聴き、それからエドゥアルト・フォン・ハルトマン、ドイツセン・ギジチキー等哲学者と来往し、そのほかは専らドイツの哲学書を研究することであつた。井上は、「独逸滞在中は廣大深厚なる学問の素養を作るに最も好い機会であつたことを感ずるのである」^③と、感嘆している。

その年の三月の末ベルリンを出発してパリーに赴き、パリーではコレージ・ド・フランスの講義などを聴いて、そしてイポリート・テーヌ (Hippolyte Adolphe Taine)、エチエンネ・バシュローなどの哲学者を訪問し、それから専らフランスの哲学、文学の書物を研究したのである。

ドイツで哲学を六年間学んだことが、彼自身の哲学の基礎となつたと言える。井上が帰国後発表した論文によれば、彼の哲学体系を「現象即実在論」に帰することができる。この用語を最初に使用したのは、『哲学雑誌』に掲載された論文「我世界観の一塵」(1894年)だった。その後、「現象即実在論の要領」(1897年)、「認識と実在との関係」(1902年)、「唯物論と唯心論とに対する実在論の哲学的価値」(1911年)などの論文を発表し、「現象即実在論」の哲学体系の構築を完成させた。それがドイツ哲学と仏教思想に影

^① 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第314頁。

^② 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第316頁。

^③ 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第319頁。

響されたのは言うまでもない。

第三節、儒学思想の教養

以上の井上の学問経歴によって、井上は少年時代すでに多少儒学の素养があったことが分かる。彼は西洋哲学を学び、独自の思想体系を追求している時でも、儒学は彼の精神の基盤で役割を果たしていた。例えば、「实在」と儒学の関係について語るとき、儒学の「天」についての考えが含まれている。つまり、「实在」と「天」との類似性を強調した。それだけでなく、井上は「实在」は人類と世界を貫く宇宙の原理であると信じており、この原理は外からの観察と内の省察という二つの方法を通して理解できる。これは朱子学の「窮理」と「居敬」の二つの方法で宇宙の「理」を得るのによく似ていると考えていた。^①

井上は、儒学に基づく哲学を構築する過程で、日本の儒学思想史を哲学的な観点から体系的に研究し、代表的な作品として『日本陽明学派之哲学』（1900年）、『日本古学派之哲学』（1902）、『日本朱子学派之哲学』（1905年）などがある。これらの内容を資料的に補充したのは『日本倫理彙編』（10巻、1901年-1903年）である。

儒学が井上に対する影響は、彼の国民道徳論も顕著に反映されている。彼の道徳論は、理想主義と精神主義の特徴を備えた『国民道徳論』であり、神、儒教、仏教の三教に加えて西洋の倫理を使用し、近代の天皇制の専制主義に奉仕している。1891年、天皇の『教育勅語』を『勅語衍義』で説明し、国民道徳論を築き、日本のそれからの修養教育の基本的な方向を決定した。その後、『国民道徳概論』（1912年）は、国家主義と儒教主義の倫理を完全に発展させた。

第四節、東大教授として

一、哲学的活動

井上哲次郎は明治二十三年（1890年）十月に帰国し、東京帝国大学文科大学教授に就任した。同月に、日本政府は「教育に関する勅語」が發布され、国家主義教育を始めた。それから、官立学校の教授としての井上は、天皇制国家思想の確立者としての哲学的活動を始めた。明治二十四年五月に『内地雑居続論』を著し、九月に文部省の依頼を受けて「勅語」の解説書『勅語衍義』を著し、明治二十五年（1892年）十一月に「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」を雑誌に発表して、井上は「教育勅語」＝日本国体の立場から、キリスト教を反国体的であると排撃した。それは、近代日本思想論争として知られる「教育と宗教の衝突」の論争の始まりである。のちに、井上は『教育と宗教ノ衝突』（1893）と題して出版した書籍で、「教育勅語」とキリスト教の関係を闡明し、「教育と宗教の衝突」の論争事件にさらに拡大したと言われる。この論争は、教育と宗教の関係では

^① 渡辺和靖：『明治思想史—儒教的伝統と近代認識論』、東京：ペリカン社、1985年、第118頁。

なく、最大の論争点はキリスト教が天皇制国家思想、或いは「教育勅語」と対立するのかにあり、日本に適應するのかにある。現在では、この論争を「教育と宗教」第一次論争と呼んでいる。^①

明治三十年（1897年）、井上は東京帝国大学文科大学校長（文学部長）就任した。明治三十二年（1899年）十二月、文科大学校長となっていた井上は哲学会で「宗教の将来に関する意見」という講演を行い、それを『哲学雑誌』に発表した。ここでの彼の関心は、「教育と宗教とは必ず分離すべきものにて、決して両者を混同すべからず、一たび宗教と分離せる国民教育は永遠に其然るべきことを期すべきものなり」^②と示している。この論文が発表されると、すぐに様々な反論が加えられ、「教育と宗教」第二次論争の始まりとなった。学問的にも政治的にも影響力をもつ井上の意見は、内地雑居や宗教法案の提出等といった政治的変動の中にあつて、論争状況を大きく活気づけることになったのである。それにより、国民道徳のあり方や、それに深く関係した形での「宗教革新」が実に多くの論者によって盛んに論じられた。^③

井上の自述によって、当時では、大学の定年制は法律によって規定されていないけれども、大学の内部において六十歳で定年退職とすることを決めていた。彼はこの定年制度を反対して、

殊に諸外国の例に徴し、且つ日本に於ける学者の立場からして、さういふ制度の得策でないことを信じる者である。然し停年制を設ければ六十五歳が、或は七十歳か、その辺が適当であらうと思ふ。尤も学科によって多少の相違はあるけれども、文科、法科などの学科に於いてはまあ七十歳を以て停年とすべきであらうと思ふ。^④

と提議した。彼自身は、明治二十三年（1890年）にドイツより帰国した後に、東京大学文化大学の教授に任せられ、それから教壇に立って、学生を指導し、大正十二年（1923年）に至って退職した。その時、彼は六十九歳で、定年の六十歳にとっくに過ぎていた。そののちも、東京帝国大学の名誉教授に就任し、大東文化学院総長、貴族院議員などを歴任し、その影響力が衰えることはなかった。しかし、『我が国体と国民道徳』^⑤筆禍事件で公職を辞めざるを得なくなる。この書籍は、大正十四年（1925年）9月に出版され、翌年9月に頭山満などの国家主義者から、「三種の神器のうち、鏡と剣は失われてしまい、

^① 三浦節夫：「明治後期における井上哲次郎と井上円了の思想対立」、『比較思想研究』号34。2008年。

^② 井上哲次郎：「宗教の将来に関する意見」、秋山悟庵編『巽軒博士倫理的宗教論集』金港堂書籍、1902年、第3頁。

^③ 長谷川琢哉：「円了と哲次郎—第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」、『井上円了センタ一年報』、22号。2013年9月。第23-49頁

^④ 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第335-336頁。

^⑤ 井上哲次郎：『我が国体と国民道徳』、東京：広文堂。1926年。

現存するのは模造である」などと記した部分が「不敬なり」との猛烈な批判を受け、昭和二年（1927年）1月には発禁処分を受けることになる。^①これについて、井上は「然し固より自分に於いては何等不敬の念の有ったわけでない」と弁解しているけれど、「三種の神器に関して誤解を来したといふことは自分の責任の有るところである」と認めて、一切の公職を辞めた。^②のちに、著述活動に専念した。彼の哲学的活動は明治、大正、昭和の3つの時期を経て、3つの時期の哲学的思考に大きな影響を与え、特に明治哲学の発展において、無視できない業績を残している。

二、東京大学での教学と学生たち

井上哲次郎の講義は、『井上博士講論集』^③に収録される。彼の講義が触れられたテーマが広くて、倫理学・心理学・美学・宗教学・教育学・社会学・国文学・ドイツ哲学・中国哲学・インド哲学・イギリス文学・ドイツ文学などの領域が含まれる。だが、井上の自述によって、彼の教学が東洋哲学史に重心を置く。『懐旧録』には、

而して学科としては主として哲学、宗教それから東洋哲学史を講じたのである。殊に東洋哲学史に至つては既に洋行前に講義をはじめ、帰朝後始終一貫してこれを講じたやうな次第である。而して自分の最も興味を有してやつたことは学生の研究を指導し、有力なる人物を養成することであつた。^④

と書いてあつた。井上哲次郎は明治十三年（1880年）七月に東京大学を卒業するとすぐに「東洋哲学史」編纂のために文部省の編集局に入り、その後助教授として東京大学の編輯所に移ってから引続き「東洋哲学史」の編纂に従事し、明治十六年（1883年）九月から明治十七年（1884年）二月にドイツ留学に旅立つまでの半年の間「東洋哲学史」の講義を行っている。明治二十三年（1890年）十月にドイツ留学から帰国すると東京大学文科大学教授に任せられ、カント、ショーペンハウエルの哲学を講じたが、「その傍ら東洋哲学として印度哲学を凡そ七年間に亘つて講義をした」^⑤という。この講義について、『哲学雑誌』（明治二十八年二月）の「雑報」欄に以下のような記事がある。

井上博士の仏教起源史講義、井上博士阪朝以来、文科大学に於て、新に比較宗教及東洋哲学史の一科を設け、博士自ら其講座に在て、数年来講義を引き続けられぬ。而し

^① 見城悌治：「井上哲次郎による『国民道徳概論』改訂作業とその意味」、『千葉大学人文研究』37号、2008年3月。第151-186頁。

^② 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第341頁。

^③ 佐村八郎 編：『井上博士講論集』。東京：敬業社、1894年。

^④ 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年、第336-337頁。

^⑤ 井上哲次郎：『井上哲次郎自伝』、東京：富山房。1973年、第44頁。

て其印度哲学の部に入りしは、今より三年前の事なるが、右印度哲学史中、婆羅門教の哲学は、此頃漸く其終りを告げ、本学より更に仏教起源史の講義を開始せられ、聴講者堂に満つ。博士は、今より原初の仏教に遡りて釈迦の自説を推究し、以て仏教々理の真相を看破せられんとす、鋭利なる眼光と、該博なる学識とは、実に博士特得の利器なり、此利器を以て、主然たる仏教界の原野を開拓せられんとす、仏教が従来の面白を一掃し、更に新鮮なる生命を享くるの日蓋し遠きに非ざるべし。^①

この記事によれば、三年前すなわち明治二十五年から印度哲学の講義が開始されていたことが知られる。三浦節夫の「井上哲次郎口述 東洋哲学史の翻刻井上円了の東京大学文学部二年生の聴講ノート」^②という資料がある。この資料は、井上円了が明治十五年～明治十六（1882-1883）、東京大学文学部哲学科年生のときに聴講した井上哲次郎の「東洋哲学史」ノートの翻刻である。資料によると、井上円了のノート表紙で、「東洋哲学史 巻一」と打ち付け書きされている。また巻頭に「東洋哲学史 井上円了 井上哲次郎口述」と書かれている。ノートの最初は講義の回数を記録していないまま連続した。そして「第四講」以降は講数が、「第五講」以降は講義の日付を記録される。井上円了のノートに書かれている開講日を列挙すると、

明治十六年一月ヨリ	第五講	一月十一日
	第六講	一月十八日
	第七講	一月二十五日
	第八講	二月一日
	第九講	二月十五日
	第十講	二月二十三日
	第十一講	三月八日
	第十二講	四月十二日
	第十三講	四月二十六日
	第十四講	五月十日
	第十五講	五月十七日
	第十六講	五月二十四日
	第十七講	六月一日

である。これによって、開講日は明治十五年（1882）に始まり、翌年六月一日で終了したと考えられる。ただし、井上哲次郎が自撰の年譜で明治十六年（1883）年九月に「始めて

^① 『哲学雑誌』第十卷（明治二十八年二月刊）、第156頁。

^② 三浦節夫：「井上哲次郎口述 東洋哲学史の翻刻井上円了の東京大学文学部二年生の聴講ノート」、井上円了センター年報、27号、第127-168頁。

これ東洋哲学史の講義を開く」と回顧していたが、井上円了のノートが記された時期と一致していない。この不明な点については、佐藤将之は「円了による同科目の筆記ノートには、第五講が一月十一日と記されており、講義の日付は以下一週間ごとに進む。したがって、哲次郎が前年の十二月から「東洋哲学史」の講義を初めていたことは確実である」^①と推測している。ところで、『東京大学法理文三学部一覧. 従明治 15 年至明治 16 年』には「哲学ハ分テ東洋及ヒ西洋ノ二トス東洋哲学ニ於テ第二年ニ東洋哲学史第三及第四年ニ印度及支那哲学ヲ教導スルモノトス」という教科細目を示している。または「助教授 史学及東洋哲学史 文学士 井上哲次郎 福岡」を書かれている。これによれば、井上哲次郎は明治十五年度から明治十七年度までの両年度において、助教授として「東洋哲学史」を講じる予定であったことになっている。^②井上円了のノートにより、講義の内容は次のように記録している。

第四講 論法 孔子

第五講 孔子ノ仁ノ義ヲ説クニ人ニヨリ其答ヲ異ニスルヲ以テ今此ニ其意ヲ鮮明スル容易ナラズト雖モ其一ニヲ挙ヲ示ス……是ニ由テ觀レハ仁ヲ行フ甚タ難キヲ知ルベシ一時ノ行フハ易シト雖モ間断ナクノヲ守ルノ難キナリ。

第六講 孔子ノ主旨トスル所日々時ニ間断ナク仁ヲ行ヒ苦ヲ離レ樂ニ就クニアリ故ニ漫リニ富貴ヲ願ハス唯、心ニ樂ヲ是レ期ス……孔子ノ道ヲ設クル主意ハ人ヲシテ苦ヲ去テ樂ヲ得セシムルニアリ而シテ万事障意ノ如クナラサルモノハ天命ニ帰シ自身ノ力ニテ行フベキモノハ樂ヲ生シ心ヲ安ニスルニアリ ……以上論スル所ヲ以テ之ヲ觀レハ孔子ノ天命ヲ信シ且ツ之ヲ畏ル、所以ヲ知ルベシ孔子之ヲ畏ル故ニ之ヲ禱ル。

第七講 支那ノ哲學中尤モ學者ノ喋々シテ止マザルモノハ道也道ニ三種ノ別アリテ天道人道地道トス其道タルヤ如何ナルモノナルヤハ知ルベカラズト雖モ支那學者ノ論スル所ハ天地ノ法ニ從テ履行スルモノニシテ人道ハ則チ天地ノ法ニ則トルモノト知ルベシ孔子ノ説ク所亦是レニ外ナラザルナリ。

第八講 孔學ノ脩身ニ関シタルコトハ已ニ論シ終ルヲ以テ是ヨリ眼ヲ轉シテ政治上ニ渉ルモノヲ論セントス孔子ノ政治ヲ談スル人ニヨリ時ニツイテ其對ヲ異ニスルハ仁ノ義解ノ問者ニ應シテ異ナルカ如シ之ヲ論語ニ考フ……斯ク孔子ノ政ヲ説ク問者ニ應シテ異ナ

^① 佐藤将之：「井上円了思想における中国哲学の位置」、『井上円了センター年報』、号 21、第 149—176 頁。2012 年。

^② 「東京大学法理文三学部一覧. 従明治 15 年至明治 16 年」、東京大学法理文三学部。丸家善七編。

リト雖モ要スルニ孔子ノ政治ノ本トスル所ハ脩身道德ニアリ則チ仁ヲ以テ政ノ本トセシ
コト明ナリ之ヲ孟子ニ考フレハ猶ホ瞭然タリ孟子ノ説ハ政治ハ仁義アルノミト云フニア
リ言ヲ換ヘテ云ヘハ一身ヲ脩ムレハ一國モ治マルノ意ニシテ當時未タ修真政治兩学ノ分
カレザルヲ知ルヘシ。

第九講 孔学ノ風タルヤ仁義ヲ尊ンテリヲ賤シムモノトス。孔子ノ書中ニ見ル所ノ利ハ私
欲ト公利相混スルモノノ如シ故ニ宋朝ノ学者ハ其公利ヲ取リテ敢テ之ヲ棄テズ朱子ノ注
スルヲ見ルシルベシ……孔子ノ利ナルモノハ小利私欲ヲ云フニ過キザルヘシ公利ヲ以テ
論スレバ子思ノ言ノ如ク仁義モ利ナリ。……老莊ハ自愛説ニ歸シ孔氏ハ他愛説ニ属ス墨子
其間ニ立テ兼愛ヲ唱ヒ楊子ニ至テ自愛説愈ク盛ンナリ……孔学ハ政治ト修身ヲ混スルモ
ノナリ一人ヲ修ムルノ法立テハ天下国家ヲ治ムルコトヲ得ヘシトノ説也。

第十講 欧人ノ支那學ヲ評スル誤謬少シトス。

Bridgi 曰ク支那古来大ニ影響ヲ有スルモノヲ孔學トス

Wake 曰ク孔學ノ支那ニ行ハルハ皮相ノミニテ實際然ルニアラズト

Maurice 曰ク孔子ノ目途ハ主君タルモノヲシテ職分ヲシラシムルニアリ

「シュウエグリヒ」曰ク東洋ノ哲學ハ「セワロジー」「ミソロジー」ニ止レリト

「ユーベリッグ」ハ孔子ノ理論ハ科學ニ合セズト云

「ジョンソン」ハ孔子ノ理論ハ科學ニ合スト云

孔子學愛ニ終ル

第十一講 孔子死後諸弟四方ニ散シテ遺教ヲ弘ムト雖モ曾子最モカアリトス曾子獨リ孔
子ノ道ヲ得タルモノト称ス孔子ノ子ヲ伯魚ト云ヒ其子ヲ子思ト云フ曾子ニ從フテ道ヲ受
ク……中庸ノ道タル堯ニ始マリ舜禹ニ伝ハリ孔子亦之ヲ述フ子思ニ至テ大成ス。中庸ノ義
タルヤ一方ニ偏ゼルノ意ニシテ「アリストートル」ノ中庸ト異ナルコトナシ……中庸ノ道
ノ本源ハ天ヨリ出ツルモノトス故ニ其卷首ニ曰ク「天之命之ヲ性ト云性ニ從フ之ヲ道ト
云」。……子思ノ学孟子ニ伝ハル。伝統：孔子—曾子—子思—孟子。當時楊墨ノ道天下ニ
行ハル孟子之ヲ排シテ孔子ノ道ヲ弘ム。韓退之之ヲ称赞シテ其初禹ニ譲ラズトナス後ニ之
ヲ垂聖公ト称ス。

第十二講 孟子学。其学ハ孔子ヲ祖述スルモノニシテ荀子楊子ト同ジ。孔学ノ大ニ衰微タ
ルヲ見テ孟子大ニ嘆慨シ子思ノ門ニ就テ其本旨ヲ奉シ正道ヲ開カントセリ……然レトモ
其説ク所多少孔子ニ異ナルアリ且ツ其力ノ孔子ニ及ハザルハ後学ノ説ヲ見テ知ルベシ。程
子曰仲尼只説一箇仁字孟子開口便説仁義。他書ニハ往々仁義ノ二字ヲ見ルノミニテ孟子ニ

至テ始テ其別義ヲ詳ニス故ニ仁義ノ二字ハ孟子ヨリ始ルト言フモ不可ナラズ。

孔孟之別

孔子 言少シ 意ヲ外ニ顯ハズ 仁一字 一箇ノ志

孟子 辯ニ過ク 外ニ示ス 仁義二字 許多養氣 良心 性善惡

第十三講 孟子学。孟子ノ説ク所孔子ノ言ハサル所ヲマジユト雖モ要スルニ孔学ノ範圍ヲ脱スル能ハズ其説ク所皆孔子ヲ祖述シ其意ヲ開張スルノミナリ。孟子ノ説ク所仁義ナリモノ礼智ナルモノ皆孔子ノ仁ノ字ヲ活用シ来ルノミ其書ニハ単ニ仁ト云フナリ重テ仁義ト云ヒ仁義礼智ト云フアリ。……孟子ノ仁義ヲ以テ道ト為スハ仁義ハ人ノ本心ナリ仁義ノ外ハ本心ニアラザルナリ故ニ曰ク人皆忍ヒサルノ心アリ……人ノ本心ニ性来仁ノ端アル所以ナリ又人ニ羞惡ノ心アレハ己レニ惻隱ノ心アリテ生ス其心タルヤ則チ仁也是レ人ノ本心ニ性来仁ノ端アル所以ナリ又人ニ羞惡ノ心アル辞讓ノ心是非ノ心アリ是則チ義礼知ノ一端ナリ是ノ四端ナキモノハ人アラザルナリ。……孟子ハ人ノ性ニ從フヲ以テ天ニ從フモノトス其天ナルモノハ心意ヲ有スル神ノ如キモノニ考フルガ故ニ天意ニ從フヲ以テ道トス斯ク天意ニ從フヨリ浩然ノ氣ヲ養フト云フコトヲ説クナリ猶ホ孔子ノ天ヲ樂ムト一般ナリ。……凡ソ人タル生レテ天然ノ性ニ從ヒ仁義ヲ守リ人道ヲ尽クストキハ自ラ足ル所アルテ浩然ノ氣ノ如キモノヲ養フナリ。浩然ノ氣タルヤ天地自然ノ氣ニシテ人ニシテ道ヲ守ル時ハ天地化育ノ氣ノ如ク宇宙間ニ満チハタリテ至ラザル所ナリ廣大ノ氣ヲ云。

第十四講 孟子ノ政治ヲ説クヤ孔子ニ同ジク仁義ヲ以テ本トス。……人仁ヲ修ムレハ天下敵スルモノナク戦ハスシテ勝ヲ制スルコトヲ得。斯ク孟子ハ仁義ヲ以テ政本トスルヲ以テ道德ト政治相混シタルハ孔子ニ同ジ。孟子ニハ多少人民ノ権理ヲ説キ大ニ之ヲ重ニスル風アリ之ヲ証セントスルニ先ツ支那ニテ孟子以前ニ民権ノ説アル。……孟子ニ至テ始テ民ハ邦ノ本ニシテ君ヨリ重キコトヲ説キタルコト明カナリ、此点ニ於テハ孔子ト稍々異ナル所ナリ。……要スルニ孟子ノ政道ハ孔子ト同ク仁義道德ヲ本トス而シテ其異ナルハ孟子ハ君ヲ輕ンジ民ヲ重スルアリ。

第十五講 荀子。荀子ノ意タルヤ孔子ノ道ヲ明カニセントスルニアリ故ニ孟子ト共ニ孔子ノ道ヲ伝フルモノナレトモ稍々其見ル所ヲ異ニスルヲ以テ荀子ハ孟子ヲ容レズ又莊子ヲ誚ル子ノ一家ノ説タルヤ性惡礼偽ノ一事ナリ故ニ後人荀子ヲ惡ムモノ多シ然レトモ其意孔子ヲ祖述スルニアルヤ明ナリ。……人生ルルヤ利ヲ好ム欲アル又人ヲ惡ムノ性アリ声色ノ欲アリ其性ニ從ヘハ争奪乱賊淫乱ノ風起リ仁義忠信地ヲ拂フニ至ルベシ……惡ハ人本来ノ性ナリ善ハ偽造ノ果ナリ是レ孟子ト荀子ノ異ナル所ナリ。……又孟子ヲ駁シテ曰ク若シ人ノ本性善良ナレバ聖人用フル所ナシ其性ニ從フテ可ナリ然ル聖人ナルモノアリテ刑

法ヲ立テ政度ヲ起ス所以ハ人ノ性悪ナレバナリト云フ。……孟子ハ人ノ性ハ善ナレトモ他ヨリ其性ヲ晦マシテ悪ニ赴カシム荀子ハ悪ハ本性ニシテ善ハ偽性ナリ。

第十六講 荀子ハ天ニ常行ノ道ナリ之ヲ順スレハ吉トナリ善トナリ之レニ逆ヘハ凶トナリ悪トナル之レニ順フバ天性ヲ矯正シテ後得ヘキナリ何ニ由テ矯正スベキヤ。礼儀ニ由ルナリ之レニ由テ天性ヲ矯正シテ常行ノ道ニ順応スルコトヲ得ナリ是レ荀子全篇ノ主意ナリ。勸学ノ道ヲ立ツ人ハ本性ハ悪ニシテ之ヲ善ニスルニハ学問教育ノ道ヲ用キザルベカラズ。君子トナリ聖人トナルモ本性ヲ矯ムルニアリ之ヲ矯ムルニハ礼義ヲ以テセザルベカラズ。……荀子ノ学タル礼ヲ知ルニアリ、子ノ修身ニ於ケル又礼ヲ以テ行ヲ正スニアリ。是レ其本ツク所孔子ノ学ニアリ。……荀子ノ政治ヲ論スルモ唯々一身上ノ事ヲ公衆ニ施トス云フニ過ギズ其帰スル所礼法ヲ以テ人民ヲ治メントスルニアリ。

第十七講 楊子。蓋シ楊子ハ学問文章共ニ孟子ニ及ハサルナリ。楊子ノ学ハ全ク孔子ニ本ツキ孔子ノ道ヲ敷衍スルニ外ナラズ。……又自ラ謂ヘルコトナリ道ニ入ルハ孔子ハ戸ナリ。楊子ノ修身ヲ説クモ政治ヲ云フモ孔子ノ意ニ外ナラズ但シ其創稱セシ所ハ修身篇云「人之性也善惡混。修其善則為善人、其修惡則為惡人」。蓋シ楊子ハ孟荀皆一偏ニ局スルヲ知り之ヲ折衷シテ性ハ善惡混トスト云ベリ。楊子ノ学ノ根本ハ「人之性也善惡混」ノ七字ニアリ故ニ啻ニ此ヲ以テ修身ノ本トスルノミナラズ……人ノ性ハ本ト善惡ヲ兼有スルモノナルニハ唯々学ベハ善トスレトモ学ハザレバ悪トナルノ意アリ又其政治ヲ論ズル。……修身ハ政ヲナスノ法タリトノ意ナレトモ修身ノ本ハ其性ノ善ヲ修ムルニアルガ故ニ楊子ノ学ノ根本ハ「人之性也善惡混」ノ七字ニ外ナラズ楊子ノ創稱スル所ナリ。

受講者の中で、世に知られた有名人が何人もいる。井上円了・三宅雄二郎・日高真実・棚橋 一郎・松本源太郎など十数人がいた。彼らの多くは日本で「哲学」、なかでも「東洋哲学」と「支那哲学」を鼓吹する中心人物となった。1884年に、井上円了の発起により、東京 大学では哲学会が創設された。会員には加藤弘之・西周・中村正直など 29 人がおり、生粋の哲学の名の下で、哲学の定義を一切の学問を統合する至高の地位にあるものとし、インド・支那・西洋の各哲学が互いに交流する形を作り、それによって共同で真理を探究できるようにした。

井上による『東洋哲学史』の存在及び経緯は、井上自身が『懐旧録』、『懐中雑記』、または自伝で言及している。そのため、従来の井上に関する研究は、『東洋哲学史』の存在は広く認知された。特に井上の「漢学三部作」に繋がるものとして位置づけられた。現在のところ、井上哲次郎の『東洋哲学史』の出版の有無についての明確な証拠はなく、2003年に出版された『井上哲次郎集』にはこの書は収められていない。しかし、この本の原稿

が存在していたことは間違いない。井上の同僚で同業の先輩である島田重礼はそれを読んだのみならず、批評も行っている。すなわち 1884 年に井上哲次郎がついにドイツへの留学という宿願を実現した際に、島田重礼は「送井上君迪之欧州序」〔訳注：君迪は井上の字〕で次のように述べている。

大学助教授の井上君迪氏は、かねてから西洋哲学に深く没入し、経史百氏を博捜し、かつて『東洋哲学史』を著し、孔子・曾参・子思・孟子から楊朱・墨子・老子・荘子・申不害・韓非子にいたるまで、哲学に関連するものについては余すことはなかった。學術の正誤を論じる際には、流派のいきさつを論じ、時に合致しないところはあったが、その言は緻密に考察したもので、架空でありもしない説を唱えることはなかった。私はこれを読み、すぐれて天分が非常に高く、学殖が非常に豊かであることに驚嘆させられた。……しかし、人の才能と学問は、境遇によって長じていくものであるから、若く気鋭の井上氏が海外に赴くことは、今日までにとどまらず、これから数万里の旅に赴き、数万巻の書物を読み、学殖はますます豊かになり、才能と見識もいっそう高まり、欧州人が哲学が東に至ったと言うに至れば、当然驚くのは私のみではないはずだ。

森鷗外に「東洋哲学史の草稿を見せている。森鷗外は『独逸日記』に次のように記している。

十月一日。宮崎津城(道三郎)及井上巽軒ハイデルベルヒ出包含より到る。フオオゲル氏の家に住す。余が勤むる所に従ふなり。津城は余と同じく西に航せし一人にして温厚の君子なり。巽軒は此回始て相見る。容貌古怪、面上少しく痘癩あり。雄弁快談傍ら人なきが若し。其詩及東洋哲学史の草稿を示さる。此夜独逸に来しより以来始て東洋文章の事を談ず。快言うべからず。

それだけに「其詩及東洋哲学史の草稿を示さる」と、森鷗外を述べている。井上から見せられた寸東洋哲学史の内容については何も述べていない。西田幾多郎は明治二十四年九月に選科生として哲学科に入学し、二十七年七月に卒業している。東京大学選科での3年間の学習中に、井上から直接指導を受けたことがあるという。後に発表した「井上先生」で、

私が先生に教を受けたのは明治二十年代の中頃であって、先生が丁度洋行帰りの元気旺盛の頃であった。先生の講義はその頃一週二回であり、一回は印度哲学を、一回は哲学体系といった様なものを講ぜられた様に記憶する。講義はいつでも午後の三時か

らといふ風で先生が襟巻をして、ステッキを持って、校門を入れて来られた姿は、今も尚目前に見ることができる様な気がする。私は気促者であり誰の講義にも出席せなかつたが、先生の印度哲学の講義は長く保存して居た、今も尚何処かにあるかも知れない。私はその頃何回か先生の私宅へも伺つたことを記憶して居る。その頃の選科生といふのは全く特殊部落扱ひにされたものだが、それでも先生はさういふことは眼中になく、人並に扱って下さったのを心よく感じた。^①

と書いてあった。井上の講義に言及するもう一人の人物として夏目漱石がいる。夏目がこの講義を聴講しえた期間は開講から彼の卒業までの一年間であるから、夏目はこの講義をその最初の年度に聴いたことになる。^②夏目が明治二十九年（1896年）一月二十八日に四国松山から正岡子規に送った句稿の中に、「永き日や韋陀を講ずる博士あり」という俳句を詠んでいて、下に「井の哲の事」と注した。全集本の注記に記されているように、「井の哲」は「東京帝国大学哲学科教授であつた井上哲次郎」を指している。^③

また、井上の学生の中で、彼の指導を受けて、のちに学術上に緊密な交流をしている人は、蟹江義丸と高瀬武次郎二人がいた。

蟹江義丸は明治二十六年（1893年）、東京帝国大学文科大学国史学科に入学したが、一年間の休学を経て哲学科に転じ、明治三十年（1897年）に卒業した。^④その後体調を崩し、京都で静養の傍ら、真宗大学（今の大谷大学）で講師を務めた。一年ばかりの後、東京帝国大学大学院に入り、井上の指導を受けて、カント及び以後のドイツ哲学を専攻し、さらに倫理学・東洋倫理学を専攻した。^⑤井上哲次郎と蟹江義丸は、明治（1901年）より三年にかけ『日本倫理彙編』^⑥全十冊を編集・校訂し、訓点をほどこし富山房より刊行した。この叢書の構成は全十巻からなる。巻一から三が陽明学派、巻四から六が古学派、巻七、八が朱子学派、巻九に折衷学派、巻十に独立学派と老荘学派となっている。

高瀬武次郎は、明治31年（1898年）7月東京帝国大学文科大学漢学科を卒業し、同大学院に進学、明治38年（1905年）11月論文「先秦諸子哲学」により文学博士号を取得、明治39年（1906年）1月東京帝国大学講師、同時に哲学館、日蓮宗大学、佛教大学、早稲田大学、曹洞宗大学、明治大学講師も務めた。彼は学生時代の指導教官は井上哲次郎である。高瀬は井上哲次郎の指導の下で、陽明学研究を中心にすえて学業に励んだ。^⑦のち

^① 西田幾多郎：「井上先生」『西田幾多郎全集』第十三巻、2003年、第184頁。

^② 今西順吉：「わが国最初のインド哲学史講義（三）：井上哲次郎の未公開草稿」、『北海道大學文學部紀要』42(1)。1993年、第1-64頁。

^③ 『漱石全集』第十二巻、東京：岩波書店。2016年、第997頁。

^④ 桑木巖翼：『時代と哲学』、東京：隆文館 1904年、第404-407頁。

^⑤ 『日本現今人名辞典』、東京：日本現今人名辞典発行所。1903年。

^⑥ 井上哲次郎、蟹江義丸共編：『日本倫理彙編』、東京：育成会。1901-1903年。

^⑦ 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』15号、2006年、第161-324頁。

に陽明学を中心とした中国思想の研究を行うとともに多数の陽明学に関する著作を発表した。これらは主に『日本之陽明学』（1898）、『陽明階梯 精神教育』（1899）、『王陽明詳伝』（1903）、『陽明学新論』（1906）、『陽明主義の修養』（1918）など書籍に表される。高瀬は、日本陽明学研究の処女作である『日本之陽明学』に、井上哲次郎による序文を掲載している。いまの陽明学研究は、この書には井上が二年後に著した『日本陽明学派之哲学』との類似点が見られると指摘しているものが多い。水野博太氏は、「本書の意義は、井上が『日本陽明学派之哲学』で示したような陽明学理解について、その原型を初めてまとめた書籍の形で示した点にある」^①と分析した。また山村燹氏は、「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」^②と説いた。要するに、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。

第五節、国民道徳論の形成

明治二十三年（1889年）の2月11日の『大日本帝国憲法』の公布は、日本の近代国家制度の構築が完了したことを示し、同時に日本の思想界に大きな変化の到来を示した。同年、明治政府は天皇の名で『教育勅語』を發布し、国家主義教育を始めた。思想界では、西村茂樹が近代日本の儒教に基づく道徳教育の方向性を確立した『日本道徳論』（1887年）を発表した後、井上哲次郎は文部大臣から『勅語衍義』（1890年）の執筆を命じられた。それによって、彼の国民道徳論はさらに一歩進んで、それをより理論的にされた。

井上の「国民道徳論」の核心は、1912年に刊行の『国民道徳概論』まとめた「家族制度」と「忠孝一本論」である。^③これらの観念は彼が1890年執筆した『勅語衍義』中に原型を見えるというべきである。『勅語衍義』を著した後、井上は、勅語が国民にとって特有な道徳であると主張し、キリスト教徒との間で「教育と宗教の衝突」という論争を行い、国家主義の立場からキリスト教を批判した。さらに明治末年に第二期国定修身教科書の解説・普及をきっかけとして、穂積八束、吉田熊次と共に「国民道徳論」を提唱した。しかし、『勅語衍義』から『国民道徳概論』まで、この両著作の間に二十二年の歳月が経過していた。この二十二年間、井上の思想の変遷については、考察しなければならないと考えている。

一、井上と『勅語衍義』

1. 『勅語衍義』の編纂経緯

明治23年（1890年）に、「教育ニ関スル勅語」が明治天皇の名で發布された。文部大

^① 水野博太：「明治期陽明学研究の勃興：井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』に至る過程」、日本思想史・思想論研究会：『思想史研究』（24）。2017年。68-85頁。

^② 山村燹：「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」、『日本研究』巻56、55-93頁、2017年。

^③ 江島頭一：「明治期における井上哲次郎の「国民道徳論」の形成過程に関する一考察—『勅語衍義』を中心として、『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』67号、第15-19頁。2009年。

臣芳川顕正は勅語の普及方法をめぐって、二つの方法を提案していた。一つでは、教育勅語を教科書の巻首に載せて、授業を始めるまえに、学生たちに拝読させ、勅語の意味を感銘させる。もう一つは、学者を選んで、教育勅語の衍義書を書いて、発行させる。こうして、ドイツから帰国した井上は文部大臣芳川顕正から教育勅語の衍義書を書くように委任を受け、翌年『勅語衍義』を発行している。井上が選ばれた経緯について次のように記載されている。

丁度其頃井上哲次郎氏が、洋行帰りのほやほやであつて、年齢はまだ若いが、別に欧米心酔派でもなし、固陋者流では勿論ないと云ふので、そこで芳川文相が井上氏を呼んで、国体の事に就いて、二三問答を試みて、成程これなら此の任務を果すであろうと云ふ見込が付いて、遂に勅語衍義の起草を井上氏に托することになった。^①

すなわち、井上は『勅語衍義』を編纂させた理由は彼が東西文化を兼有し、どちらも偏らないからである。前述の井上の経歴を通じて、彼が確かに東西文化に精通していた。そのため、文部大臣芳川顕正は井上に委任して『勅語衍義』を著すことになった。委任を受けた後、井上は「教育二関スル勅語」の解釈を編纂し始めた。籠谷次郎の研究^②によると、『勅語衍義』の草稿ができたのは明治二十三年（1890年）12月28日であり、完成したのが翌年2月27日である。井上の自述^③によると、数ヶ月を経て『勅語衍義』の草案を完成し、それについて不安な点も少ないからして、中村正直・井上毅・島田重礼などの意見を聞き、また、芳川顕正や文部省に勤めている内輪たちも稿本に付箋して意見を提出して、それらの意見を取捨し何度も草案を修正し、最終稿に決定するに至った。故に『勅語衍義』は井上が様々な思想家、政治家の意見を聞いた上で、修正し完成したものである。完成した後、内務大臣を経て、天皇に呈上した。そのゆえに、井上の『勅語衍義』が勅語の公定の解説書とされたのである。

2. 『勅語衍義』から萌発した忠孝一本説と家族国家観

『勅語衍義』の主旨について、井上は「叙」において、次のように述べている。

勅語ノ主意ハ、孝悌忠信ノ德行ヲ修メ、国家ノ基礎ヲ固クシ、共同愛國ノ義心ヲ培養シテ、不虞ノ変ニ備フルニアリ。^④

① 片山清一：『資料・教育勅語一渙発時および関連諸資料』、高陵社、1974年、第113頁。

② 籠谷次郎：『近代日本における教育と国家の思想』、阿吽社、1994年、第1部「井上哲次郎の教育勅語解釈の変遷」を参照。

③ 片山清一：『資料・教育勅語一渙発時および関連諸資料』、高陵社、1974年、第185頁。

④ 井上哲次郎：『勅語衍義 卷上』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年。序第4頁。

すなわち、勅語の主旨は「孝悌忠信」と「共同愛国」にあるとまとめている。勅語の主旨をまとめた上で、井上は続けて、

我ガ邦人タルモノ、尽ク此レ二由リテ身ヲ立ツルニ至ラバ、民心ノ結合、啻二期シ難カラシヤ。^①

と説いた。「孝悌忠信」と「共同愛国」によって民心の結合が図られることを語っている。なぜ、民心の結合を図るのか、井上は次のように解説した。

凡ソ国ノ強弱ハ、主トシテ民心ノ結合如何ニヨル、苟モ民心結合セザランカ、城砦艦艦モ恃ムニ足ラズ。^②

つまり、国家が壮大になろうとすれば、民心を結合しなければならない。言い換えれば、井上が主張した民心の結合は国家の壮大の為である。それも、「孝悌忠信」と「共同愛国」が徳義になり得る理由であると考えられる。これによって、井上は勅語の主旨である「孝悌忠信」と「共同愛国」によって国民的教育を実施し、民心の結合を図ろうとし、そのことで、国家を壮大にしようとするという基本的立場を表明していた。

「教育勅語」の主旨は、井上が「孝悌忠信」と「共同愛国」とまとめているが、こうした徳目にあって、「我カ国体ノ精華ニシテ教育ノ淵源」とし一貫して主張されるのは、「忠孝」という徳義である。これも、後年の彼の「国民道徳論」において教育方針の基盤に据えられるものである。以下では、『勅語衍義』における井上の忠孝観に力点を置き、その意味内容やこの時期の特色について検討する。

「忠」は「教育勅語」の中でもっとも重要な徳目であると言えよう。それでは、井上がどのように「忠」に解説するか。

井上の「忠」への解釈は、主に「我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」という節に集中している。まず、哲次郎は「忠」の標準を示している。ここで、彼が「忠」と「義」を組み合わせ、一つの言葉として登場させた。実は、「忠」と「義」は儒教の一つの徳目である。前者について、もともとは『論語』で「忠恕」という言葉で現れ、「まごころ」という意味であり、のち、孟子により主君に正直で裏表のないとされた。後者は正しい行いを守るという意味である。すなわち、「忠義ノ士」は主君に正しく行い、且つそれを守られる人である。その「行い」を、

国家ノ安危休戚ニ関スルコトアルトキハ、自家ノ榮枯ヲモ顧ミズシテ、之レガ為メニ四方ニ奔走シ、身ヲ捨テ命ヲ擲チ、皇室皇位ヲ擁護シ、内ハ以テ匪徒ヲ防ギ、外ハ以

^① 井上哲次郎：『勅語衍義 卷上』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年。序第3頁。

^② 井上哲次郎：『勅語衍義 卷上』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年。序第3頁。

テ外寇ニ当ル。^①

と、井上は解釈している。また、彼は藤原鎌足、和気清麿、菅原道真、坂上田村麿、新田義貞、名和長年、北畠親房、楠正成、楠正行、藤原藤房、児島高德、菊池武時、結城宗広など13の「忠義ノ士」を挙げている。簡単に調べれば、井上が挙げた「忠義ノ士」は、多くは平安時代、鎌倉時代、南北朝時代の人であることが知られる。つまり、全部近世以前の人であると言えよう。それでは、それはなぜであろうか。近世、殊に江戸時代の人々は「忠」を重視し、多くの忠臣が現れた。しかし、その「忠」の対象は天皇ではなく、各自が属している藩の藩主である。それは、明治維新以後の天皇への忠という要求と背く。そのため、疑われないように、井上が近世以降の人々を挙げないと考えられる。

さて、「我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」に触れて、儒教の基本的な徳目としての「孝」を井上哲次郎がどのように解釈するのか。「孝」の性質について、井上が次のように述べる。

子ノ父母ニ対シテ一種特別ノ親愛ヲ感ズルハ、元ト其骨肉ノ関係ヲ有スルニ由リテ起ルモノニテ、全ク是レ自然ノ情ニ出ヅ、即チ子タル者ノ身ハ、是レ父母ノ生ズル所ニテ、父母ハ己レノ由リテ出ヅル所ナリ、故ニ父母ニ孝ナルベキハ、全ク是レ其必然ノ勢ナリト謂ハザルヲ得ズ、又人類ハ総ベテ先祖ノ業ヲ継ギ、之レヲ子孫ニ伝フルノ精神ヲ有セリ、即チ歴史的ノ思想アリ。^②

つまり、「孝」は作られたものではなく、自然的に発生したものである。また、これは一時的なものではなく、連続的に発展しているものである。「孝」のこの二つの性質により、その対象は父母だけではなく、祖先も含めるべきである。これは、「祖先崇拜」ということである。それについて、井上が「斯ノ道ハ実ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ所」という節で、次のように語っている。

先祖ヲ崇敬スルノ風俗ハ、我邦古来ノ習慣ナリ、然ルニ先祖ヲ崇敬スルハ、即チ一片ノ孝心ニ出ヅ、何ゾヤ、親ヲ愛スルトキハ、又親ノ親、又其親ヲ愛敬スルノ心ヲ生ジ、遂ニ尽ク先祖ヲ併セテ之レヲ崇敬スルニ至ルハ、必然ノ勢ニテ、其本ヲ問ヘバ、即チ一片ノ孝心ノミ。^③

言い換えれば、自然性と連続性という「孝」の二つの性質により、「祖先崇拜」という

^① 井上哲次郎：『勅語衍義 卷上』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年、第2-3頁。

^② 井上哲次郎：『勅語衍義 卷上』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年、第11-12頁。

^③ 井上哲次郎：『勅語衍義 卷下』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年、第49頁。

思想が成立になる。その他、「爾臣民父母ニ孝ニ」という節で、「孝」の行い方も言及した。親に孝行を行う時に、「愛」だけではなく、「敬」という感情も含めるべきであると井上は主張している。

以上では、井上が、「忠」は君主に対し、「孝」は祖先または親に対する徳行として、その解釈する方法で考察したが、両者の関係をめぐって次のように検討していた。

『勅語衍義』において、「忠」と「孝」との関係は、井上が「爾臣民父母ニ孝ニ」という節で、「爾臣民」を解釈する時に言及していた。その内容は次の如く、

国君ノ臣民ニ於ケル、猶ホ父母ノ子孫ニ於ケルガ如シ、即チ一国ハ一家ヲ拡充セルモノニテ、一国ノ君主ノ臣民ヲ指揮命令スルハ、一家ノ父母ノ慈心ヲ以テ子孫ニ吩咐スルト、以テ相異ナルコトナシ、故ニ今我ガ天皇陛下ハ全国ニ対シ、爾臣民ト呼起サルルコトナレバ、臣民タルモノ、亦皆子孫ノ厳父慈母ニ於ケル心ヲ以テ謹聴感佩セザルベカラズ。^①

これによって、井上が国君と臣民との関係を父母とその子孫という関係に擬えている。または、

臣民タルモノガ、皇室ノ御祖先ヲ崇敬スルハ、本ト国君ニ尽クスベキ忠義ノ心ニ出ヅ、国君ニハ大恩アルガ故ニ之レニ報ゼンコトヲ思ハザルベカラズ、之レニ報ズルニハ何ヲ以テセンカ、即チ忠義ヲ尽クスコト是レナリ、国君ニ忠義ヲ尽クスノ心アルトキハ、国君ヲ崇敬スルノ余、併セテ国君ノ先祖ヲモ崇敬スルノ念慮ヲ生ズルハ、亦是レ必然ノ勢ナリ。^②

と、民として、君主だけではなく、君主の祖先も崇敬しなければならいと述べている。つまり、井上は自分の祖先への尊敬する気持ちから君主の祖先へと類推している。言い換えれば、君臣関係と父子関係との類似関係によって、「祖先崇拜」は「孝」の範囲から「忠」にまで拡大されているのである。これによって、井上の忠孝一本説と家族国家観の萌芽は、『勅語衍義』に見られる。

だが、井上が忠孝一本説と家族国家観を確立されるは、多少の時日が必要であった。「教育勅語」発布の4年後、1894年7月、日清戦争が起った。翌年3月、「日清講和条約」（中国で「馬関条約」と呼ばれる。）が調印され、日本は戦勝側として清国（当時の中国は「清」と呼ばれる。）から領土（遼東半島、台湾、澎湖諸島）と多額の賠償金などを得

^① 井上哲次郎：『勅語衍義 卷上』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年、第10-11頁。

^② 井上哲次郎：『勅語衍義 卷下』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年、第49-50頁。

ることになった。しかし、ロシア・フランス・ドイツという三国の干渉によって、日本は清に遼東半島を返還せざるを得なかった。帝国主義時代に行われた日清戦争は、日本を近代的な国民国家に脱皮させた。日清戦争後、三国干渉の刺激により、日本国内では、軍備拡張をはじめ産業の振興、台湾の経営などを推進して日本を帝国主義的な強国に転化させることを課題とし、政府は清からの巨額の賠償金を軍事費にあてるとともに、政党と提携して各種の増税案や関係諸法案の成立をはかった。つまり、日本は経済が発展し、政党の意見が一致しているのである。このような資本主義的發展に即して、勅語の絶対主義的性格が批判され始め、勅語の再検討になった。西園寺は、第一回目の文相在任中、甲午戦後の新しい時代情況に応じて、新たな教育方針を確立すべきことを認識し、「忠君愛国の空念仏を唱えて悲憤慷慨する国民」^①を育成しようとしてではなく、「世界ノ文明ニ伴ヒテ教育ノ精神ヲ進メ、以テ其ノ学ヒ得タル所ヲ実地ニ活用セラレンコトヲ望ム」^②と主張した。彼は新勅語案の必要性を天皇に説き、その内諾を得たが、第二次伊藤内閣の崩壊に従って、文相の地位を離れざるをえなかった。結局、計画は潰れた。

こうした動向、及び新しい国際的・国内的情况の下で、井上はあらためて勅語に新注釈を行った。それが『増訂勅語衍義』である。彼は増訂版の「序」において、まず勅語は「我邦ニ於ケル国民教育ノ大方針ニシテ、下臣民ノ依ルベキ綱常ノ存スル所」^③として、「我邦ノ臣民タルモノハ、必ズ其教ニ違背」してはいけないと、勅語の絶対的な權威を主張し、しかし、自分が著した『勅語衍義』は「今日ニ至リテ更ニ之レヲ閲読スルニ、訂正スベキモノ、増補スベキモノ、削去スベキモノ、勝ゲテ数フベカラズ」^④と述べている。つまり、勅語の主義は絶対に不変なものとしているが、その施行方法や解釈は時世に伴ってすこし変更する必要があるということである。それゆえに、『増訂勅語衍義』が刊行されたのである。

『増訂勅語衍義』においては、忠孝に関する解釈を哲次郎が『勅語衍義』での説明法に沿って展開しているが、「以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」という節で、さらに進んで忠と孝との関係を論じている。その内容は次のように述べている。

我ガ日本ノ国家ハ古来家族制ヲ成シ、国ハ家ヲ拡充セルモノニシテ、家ハ国ヲ縮少セルモノナリ、家ニアリテハ家長之レガ主タルガ如ク、国ニアリテハ国君之レガ主タリ、家長ノ家ニ於ケルト、国君ノ国ニ於ケルト、其関係異ナル所ナシ、故ニ子弟タルモノハ、家ニアリテハ家長ニ服従シ、国ニアリテハ其家長ニ服従スルノ心ヲ以テ国君ニ服

① 小股憲明：「日清・日露戦間期における新教育勅語案について」、京都大学人文科学研究所、『人文科学報』、1898年、第71-102頁。

② 小股憲明：「日清・日露戦間期における新教育勅語案について」、京都大学人文科学研究所、『人文科学報』、1898年、第71-102頁。

③ 井上哲次郎：『増訂勅語衍義 卷上』、東京：文盛堂[ほか]、1899年。叙。

④ 井上哲次郎：『増訂勅語衍義 卷上』、東京：文盛堂[ほか]、1899年。叙。

従スルモノニテ、即チ孝ヲ拡充シテ直ニ忠トナスヲ得ベキナリ、忠ト孝トハ其名異ニシテ其实一ナリ、是故ニ是レヲ忠孝一本ト称スルナリ、忠孝一本ノ主義ハ、我日本ノ国家ヲシテ永遠ニ継続繁栄セシムル所以ナリ。^①

井上はこの段階において、「忠孝一本」という概念を提出した。君への忠と親への孝は、対象と言い方が異なるだけで、真心から出たものとして、その本質は同じであると述べる。彼のこの論理は、国と家との関係、すなわち国が家を拡大させたものであり、家は国を縮小させたものであると説いた上で、成立するものである。つまり、国と家とのこのような関係が前提として存在している。この関係に関する表現は彼の「家族国家観」であり、『勅語衍義』での君臣と父子との類似関係に基づき、さらに進んで発展してきたものであると言えよう。

二、井上のキリスト教批判と『教育と宗教との衝突』

井上の『教育と宗教との衝突』は、「内村鑑三不敬事件」（「第一高等中学校不敬事件」とも言う）に端を発していた。1891年に中学校での教育勅語奉読式において、内村鑑三が天皇宸筆の御名に対して最敬礼しなかったことが不敬と判断され、教職を追われた事件である。

この事件に対し、井上が激しく内村を攻撃し、『教育と宗教との衝突』を発表したのです。キリスト教信仰が、天皇や国家と相容れない反国家性を持つものと非難された。1893年には内村鑑三が、井上哲次郎に対して『文学博士井上哲次郎君に呈する公開状』を公表していた。

井上は『教育と宗教との衝突』の目的について、井上は「叙」において、次のように述べている。

余は耶蘇教徒中知己の人も多く、妄に耶蘇教の是非如何を論ずることを好まず、此編は現今教育の方針とふれる勅語の主意と耶蘇教と其趣を異にするものあるを論ずるものにて、耶蘇教共れ自身の是非を論ずるを主とするものにあらず、要するに、此編論ずる所は哲学的問題と云よりも、寧ろ時事問題と連帯せる歴史的探求と謂ふべきなり。^②

本論では、まず「時事問題」について内村鑑三の不敬事件を始めとし、井上が明治四年刊行した令知会雑事第八十三号の次のような引用した。

^① 井上哲次郎：『増訂勅語衍義 卷下』、東京：文盛堂[ほか]、1899年、第107頁。

^② 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年。序第4頁。

第一高等中学校囑託教師、内村鑑三が同校の勅語拜戴式に列して、陛下の勅語に對して、尊影に對して、敬禮せざりし、其不遜不敬、最も憎むべき所行は、云云、其最初よりの顛末を記すべし、抑も此の事の起りは、倫理室を以て式場とし、各教員列席の上、舊臘殿下が、文部大臣へ下し玉ひし教育上に関する勅語の并読式を舉行せり、其砌教員内村鑑三は、他の生徒教員が何れも肅々として、敬禮を罄すにも拘らず、一人傲然として更に敬禮せざる状の如何にも不遜なりしより生徒は大に奮激し、厳しく内村を詰りしに、彼は慢然として、我は基督教者なり、基督教の信者は、斯る偶像や、文書に向て禮拜する理由なしと答へたるより、生徒は益々激し、一同校長に迫り、校長も捨置かれぬ事なりとて、内村に問ふところあり、内村も同教徒、金森通倫、木村駿吉、中島力造等と協議の上、前非を悔て禮拜することとなり、折節内村は病氣にて蓐にありしかば、木村をして代拜せしめ、全快の上、自身更めて禮拜すると定まりしも、一旦其真面目を現はせし上は、今設ひ禮拜するも、決して真心に非ざるは無論、不敬の所為ありし上は相當の処置あるべしとの論、生徒中に喧しく、到底一同の折合つかざるより、初は免職すべき筈なりしも、故ありて内諭解職となり、此一條先づ事済となりしも、済まざるは基督教者の内幕にて、此事に付、二派に別れ、横井高橋の一派は、禮拜するも不可なしとし、他の多くは、飽迄も不可とするものにて、今尚は紛然たりと言ふ。^①

これは第一高等中学校における内村鑑三の不敬事件の始末である。内村にとって、勅語への敬礼と異宗教の儀式であった。キリスト教徒として内村は、その自らの宗教的信仰から、敬礼拒否という態度を取るに至った。さらに、井上が全国各地のキリスト教徒の不敬事件の事例を挙げた。たとえば、『日本新聞』の以下のような事件を引用した。

肥後何某は、第一教場に掲げ奉れる聖影も向ひ、ナンダと云ひ様扇子にて打落しければ、教師は早速呼寄せ、其所因を糺したるに、傲然として曰く、我が信ずる伝道師は神より外に尊いものなしと申し聞けたるが故に、之れを打落したるのみと、忽ち地方の一大紛擾となり、遂に其生徒に退校を命じたるよし。^②

これによって、井上が以上のような不敬事件を起こしたのは、すべてキリスト教の信徒たるに因由する疑いなしと認定している。こうした、井上は国家主義の立場からキリスト教を反国家的であると批判していた。『教育ト宗教ノ衝突』において、井上が「勅語の主意は、一言にて之れを言へば、国家主義なり、然るに耶蘇教は甚だ国家的精神に乏し、啻

^① 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年、第6-7頁。

^② 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年、第17-18頁。

に国家的精神に乏しき而已ならず、又国家的精神に反するものあり為に勅語の国家主義と相容れざるにいたる」^①と説いた。

『教育ト宗教ノ衝突』の論点は次のようにまとめられる。

まず、井上は「耶蘇教は唯一神教にて其徒は自宗奉ずる所の一個の神の外は、天照太神も、彌陀如來も、如何なる神も、如何なる佛も、決して崇敬せざるなり、唯一神教は恰も君主獨裁の如く、一個の神は一切萬物の主にして、此神の外には神なしとし、他神の共領分中に并存するを許さざるなり、獨り自宗の神のみを以て真正の神とし、他の諸宗の奉ずる所は如何なる神も、皆真正の神と見做さざるなり」^②と言って、キリスト教の「一神教」の特徴を指摘された。それに対して、「我邦は古來神道の教あり、神の多きと実に千万を以て数ふ、然るに其最大の神たる天照太神は実に皇室の祖先なりと稱す、然るのみならず、歴代の天皇は皆亦神として尊崇せらる、然かのみならず倫理に関する教も皇祖皇宗の遺訓と見做さる、是れ現に我邦の国体の存する所とするなり」と、井上が説いた。簡単に言えば、キリスト教の「一神教」の主意をもって故に天皇を特別視する観点がなかった。しかし日本の「国体」を形成した理由は「歴代の天皇は皆亦神として尊崇せらる」である。キリスト教は自宗の神のみ尊敬して、「多神教」を認める日本の宗教に適合しない、歴代の天皇を神として尊敬する国体と相容れないということである。つまり、キリスト教は皇室の祖先として天照太神は神と認めない、または天皇は神として尊崇しないということである。これゆえに井上が、日本にとって、キリスト教は反「国体」、すなわち反国家的精神の宗教と認定している。または、井上がキリスト教の全体の性質を論じ、「耶蘇教は元と国家を主として教を立てたる者にあらず、種々なる国民の上に脱出し、自らわ萬国普通と認むる所教を開きたるなり」と説いた。または「耶蘇は天国を立てんとを欲すれども、地上の国家は共目的とする所にあらざるなり」と、しかし「勅語の主意は専はら地上の国家に関するものにて、毫も耶蘇の言ふ如き天国に関するものにあらざるなり」^③。こうした、キリスト教は勅語の主意に対立するものになる。

続いて、井上は「耶蘇教の非国家主義なるとは、余一人の説にあらず、耶蘇教国の学者も亦往々之れを言へり」と、当時の西洋におけるキリスト教批判者や、非キリスト教学者・思想家を列挙し、その思想を引用してキリスト教は非国家主義であること示す。例えば、

有名な哲学者ピエール・ベール^④は「耶蘇教律は強固なる国体に必要なるより寧ろ有害な

① 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年、第43頁。

② 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年、第7-8頁。

③ 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年、第35頁。

④ ピエール・ベール Pierre Bayle、(1647年11月18日 - 1706年12月28日)、フランスの哲学者、辞書学者、思想家。

り」と云へり、ルーソー^①は、民約篇の終りに耶蘇教の国家害あると論じる頗る詳密なりとす、其言に曰く、「總べて社會の統合一致を破壊するものは、毫も価値なきものなり、云云、耶蘇教は民心を国家より分離せしむ、余は別に是れよりも社會的精神に反するものあるとをしらず」と、其言甚だ耶蘇教に適切なり。^②

さらに井上は西洋の歴史において、キリスト教の害を闡明した。「歴史の徴するに、歐洲にて耶蘇教の盛なる時は必ずしも国家の盛なる時にあらず」^③と、また哲学者ギズチキ一氏の言論を引用して「吾人の国に就いて世人が正教の盛なる時はいつも普国の最低度に達する時なりと言ふは虚妄にあらざるなり」と、そしてスペインを例として挙げた。スペインにおいて、キリスト教が盛行した時に、統治者はキリスト教と正教とし、キリスト教徒は至る所に紛争の種を播く、異教徒を迫害し、1481年から1880まで信教の異なるために数百万人に有罪させ、その中で三百四十一萬二百十五人は牢獄に死亡し、約数三十万人を焚殺した。これによって、キリスト教が進歩に貢献せず、国家に衰弱し、紛争の原因となることを示していく。

後に、井上はキリスト教の忠孝観を以下のように述べる。

耶蘇教の全体の性質より之れを言え、其忠孝を重んぜざるはより當然のことなり、耶蘇は君の上に真君ありとし、父の上に真父ありとし、唯々神のみと以て真君真父とし、君と父とを以て假君假父とせり、要するに、神の下にありては、如何なる人も同等にして些の階級ありべきにあらずせり、換言すれば、社會平等主義なり、ルナン氏曰く「耶蘇は或る點より言へば、無政者なり、何んとなれば少しも国政の觀念を有せざればなり」と、之れに加ふるに、耶蘇は少しも家族の念慮を有せりざり、故に耶蘇が忠孝を重んずべき謂れなし、假令ひ稀れに孝道に関すると言ふも、決して反れに重きを置きたるにあらず。^④

要するに、キリスト教は「平等主義」であり、国家主義思想が乏しく、忠孝観が薄弱である。こうした、キリスト教は勅語の「孝悌忠信」・「共同愛国」と対立する。つまり井上によれば、キリスト教は平等主義的・世界主義的な宗教であり、それに対して日本の「国体」に基づいた国家主義的なものであるためお互いに相容れない、ということなる。

^① ジャン=ジャック・ルソー Jean-Jacques Rousseau (1712年6月28日 - 1778年7月2日)、フランス語圏ジュネーヴ共和国に生まれ、主にフランスで活躍した哲学者、政治哲学者。

^② 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年、第45頁。

^③ 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年、第37頁。

^④ 井上哲次郎：『教育ト宗教ノ衝突』、東京：敬業社、1893年、第109頁。

実際には、『教育と宗教との衝突』を発行する前に、井上はキリスト教の日本流入に対する批判を行っている。その論点は彼が留学以前に書いた「耶蘇弁惑序」または帰国後に執筆した『内地雑居論』及び『内地雑居論続』に提出されたていた。その論点について、山村奨氏は、以下のように要約される。

1. 国民がキリスト教を信仰すると、国を重んじなくなり「民心が分離」する。
2. キリスト教は、キリストのための戦乱を起こし流血の事態を招く。
3. 「カインとアベル」の殺人の話など、キリスト教には道徳上の好ましくなり点が見られる。
4. キリスト教の迷信は真理を隠し、「愚夫愚婦」を惑わして国も害をなす。^①

『教育ト宗教ノ衝突』においてキリスト教の批判によると、井上は勅語の公定的な釈義の責任者という強い自覚をもっていたといえる。これゆえ、自身の役柄は勅語、すなわち天皇政権を擁護することと感じたことだろう。『教育ト宗教ノ衝突』における井上のキリスト批判の要点は、キリスト教が非国家主義だということである。彼のキリスト教批判の武器は勅語であり、勅語の権威であり、寧ろ政府の権威・天皇の権威であるといえる。大西祝は「倫理主義の争は、之を個人間の自由の討究に委ぬて可なり。若し勅語を楯に着て、倫理場裡に争はんとす者あらば、予は之卑怯なりといはん」^②と、また「教育勅語の解釈に附托して、実は教育勅語を自分の倫理説を擁護し他の倫理説を反駁することに利用」^③したと非難した。この井上のキリスト教批判に対して、キリスト教徒の側から本多庸一・小崎弘道・横井時雄・高橋五郎・植村正久から論戦を展開した。しかし当時、徹頭徹尾な国家主義者としての井上が、政府・天皇の権威を借りて、負ける可能性が絶対がない態勢になり、不敗の地に立った。勅語の権威が背後に控えているかぎり、勅語とキリスト教との衝突は、実は学問的衝突ではなく政治的衝突であったから、その勝負が学問領域の場外で決せられたのも当然であろう。やがで、日本においてキリスト教の大勢は、国民教育から臣民教育へ妥協していくことになる。

三、井上と『国民道徳概論』

井上の『国民道徳概論』（1912年）が、伝統的国民道徳論を代表している。それは、はじめ1910年12月、文部省主催の全国師範学校修身科担任教員講習会での講述「国民道徳の大意」としてなされ、翌年7月の中等教員講習会での講述が単著となったものである。

1. 「国民道徳」の特色

まず、「国民道徳」とは何か。井上の理解よれば、「国民道徳」とは「国民に特有なる

^① 山村奨：『近代日本と変容する陽明学』、東京：法政大学出版局、2019年、第50頁。

^② 船山謙次：「井上哲次郎の教育思想：国民道徳論を中心に」、『北海道學藝大學紀要 第一部』巻8、1957年。

^③ 堀孝彦：『日本における近代倫理の屈折』、東京：未来社、2002年、第73頁。

道徳の事」であった。また「併ながら又広く国民一般の道徳」^①ということである。それは、民族精神の顕現であって、民族的精神が歴史の中で国民道徳という形になって現われてきたものである。国民道徳は発展するが、その土台となす民族的精神は変化しないと考える。

続いて、国民道徳の要素は説明し、以下のように述べている。

国民道徳の従來の要素とうふものは斯う云ふ種類に分つて考へる事が出來ます。従來と申しますのはマア重もに西洋文明を輸入する迄、明治維新迄と、斯う云つたら宜しうございませう。それまでに国民道徳の要素となつて居るものが三つあります。第一は日本固有の精神、即ち日本の民族的精神であります。是れが国民道徳の真髓骨子となつて居る。是れが一番重もなる要素であります。此民族的精神といふものはナカナカ強大な實行的の精神であるますけれ共、内容は段々外部から借りて來て居ります。即ち儒教と佛教、此二つのものが此内に次第に包構されて、日本の従來の国民道徳といふものが出來て來て居ります。それてありますから日本固有の精神といふものの外に、儒教と佛教といふ二つの要素が入つて來て居ります。それてありますから維新の際に至る迄の国民道徳の要素は三である。^②

簡単にまとめると、明治維新以前に国民道徳の三つの要素は、

- ①日本固有の民族精神
- ②儒教思想
- ③佛教思想

さらに、この三つの要素に基づき、「明治維新以来西洋の文明を輸入することにないまして、国民道徳といふものが一層の発展を來すやうな状態になつて参りました」と、西洋文明は国民道徳の新しい要素となつた。西洋文明は、はじめは外形の変化だけにとどまっていたので、東洋文明は安泰であつたが、明治維新以来次第に精神上に浸入して国民道徳の内容にまでなろうとしてきた状況の下、井上は危機感を抱いた。「その中には確かに国民道徳の發達を大にたすけるもの」があつたが、また「国民道徳を破壊するやうな不健全なる思想」^③もある。たとえ「権利」の概念だとか「人格の尊嚴」だとかいう、西洋の文明が国民道徳のなかに侵入してきた。この新しい要素が国民道徳の内容を豊かにして面もあるが、国民道徳を破壊する不健全なものもあると井上が考える。井上が、ここで外来思想として儒教・佛教・西洋文明に対する態度は、單純的・全般的に受けることが認めない、それをことごとく国民道徳に同化して、日本の民族的精神になつたと考えている。

^① 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年、第14頁。

^② 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年。序論第6-7頁。

^③ 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年。序論第10頁。

儒教は支那文明を、佛教は印度文明を代表したものでありますが、是等が皆日本に輸入されて、さうして日本の国民性に同化されて、日本文明の要素となり、此国民道徳変遷且つ発達して来るものであるます。^①

また儒教の輸入の平和性、日本国民道徳に同化し易い性質があると言及している。その要因として、中国の儒教文化と日本がともに「家族制度」と「祖先崇拜」という共通する社会形態を有していたことを挙げていた。

儒教は元來日本の国民性に同化し易い性質がります。……一つ申しますと、儒教の家族制度と相伴つて起つて来た徳教であります。又祖先崇拜の教も其中に在ります。

②

外来文化を消化し、同化させることができる原因は、「国体」である。「国体」は、今や日本の社会と歴史の全体に現したものとして、空間的に広く、未来を含む時間幅をもつものとしてとらえている。この「国体」の純粹性・連続性を担保する根拠は「万世一系の皇統」である。井上は以下のように述べている。

我が日本の如きは建国以来、否啓国以来、皇室を中心として国民全体が能く統一せれて居る。固より、神武天皇御即位以来二千六百有余年を經過して居るので、其の間に隆替の形跡も無いではないからして、何時でも理想的に能く統一されたとは言へないけれども、併し国体に何等の変化も無く、萬世一系の皇統を奉戴して來て居る国であるから、何処の国よりも統一が能く為し得らるゝやうになつている。而して殊に国難ある際に當つては、統一主義が一層顯著に痛感され、實行され、国家の命脈を伝承するやうになつて居ることは歴史の證明するところである。^③

そして、外来文化と日本との差異を自覚する井上は、「国体」の色々特色から説明していく。^④

①国体と政体との分離

②忠君と愛国の一致

③国民に対する皇室の先在性

① 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年。序論第7頁。

② 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年。序論第8頁。

③ 井上哲次郎：『教育勅語衍義：釈明』、東京：広文堂。1942年、第312頁。

④ 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年、第42-59頁。

- ④祖先崇拜
- ⑤家族制度の体系
- ⑥君臣の分明
- ⑦国民の統一体

また井上は本論の冒頭において、国民道徳と倫理学説とを区別している。両者に対照してその関係を明らかにする。

倫理学説は倫理学上の種々なる学説であります。さう云ふ学説と国民道徳といふものは何う云ふ関係を有つて居るものであるかさう云ふ相互の性質を一つ考へて見る事が必要であります。斯様に両者を對照して見ますと、国民道徳は矢張り倫理学上の一つの研究で、實踐倫理に属するのであります。此倫理学説といふものは畢竟應用の工夫を要するのであります。倫理学説は学説として立派にそれが出來て居れば宜い譯であります共に、殊に教育上からいふと何うしても其倫理学説を實際に應用して來なければならぬ。應用しやうとすれば、應用の工夫を要するのであります。^①

国民道徳も倫理学上の一研究ではあるものの、實踐倫理に属し、「應用の工夫」を要する。倫理学説はただ学説として、教育のなかで實際上どう説明すれば国民に適應するがを考えなければならない。したがって国民道徳論は、国民の教育に應用の学であるという。井上が提唱する推論的・概括的な倫理学との對照において、国民道徳の性質は、

- ①無意識的に發展してくる。
- ②民族全体の精神的産物である。
- ③知識的でなく、本能的・感情的である。
- ④過去の習慣の結果であり、国民間にのみ比較的普遍である。
- ⑤世界的でなく国民間に限られる、特殊の国民に特有な道徳である。
- ⑥過去に發展してきたもので保守的である。^②

2. 家族制度（家族国家観）・忠孝一本論

井上の国民道徳論の核心を成しているものは、家族国家観とこれに基づく忠孝一本論である。そしてこの觀念の萌芽は、前述のように、明治24年の『勅語衍義』にみられる。この「家族制度」は前述の勅語の「家族国家観」を基礎とし、さらに發展させたものである。

^① 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年、第24頁。

^② 堀孝彦：『日本における近代倫理の屈折』、東京：未来社、2002年、第70頁。

まず、井上によると、家族制度といっても二種類がある。

日本の家族制度は、私は二種類に区別して見るのであります。日本には家族制度が現在ありますが、その家族制度は二種類に区別して考へるが宜い。さうしないと混乱を来します。その二種類と云ふのは、一つは個別家族制度で、一つは総合家族制度であります。…個別家族制度と申しますのは、個々の家族が家族制度の組織をなして居るのを言ふ。総合家族制度といふのは、その個々の家族を引括めた一団体をなして、即ち一大家族をなして、その上に家長があつて、これを統率して行く所に総合家族制度をなして居る。……日本に在つては、個々の家族制度が集つて一大家族制度をなして居る。その一大家族制度の家長として天皇が在らせられることは、丁度一つの家族に一つの家長の有るが如してあります。^①

つまり、日本の家族制度は個別家族制度と総合家族制度という二種類がある。総合家族制度は個々の小家族を統合して大家族になってできたものとして考えられている。日本はこの総合家族制度に属し、その「家長」が天皇である。また「家族制度」と西洋の「家庭主義」を区別した。

家族制度なるもには何うしても家長が無くてはならぬ。人に依つては、西洋人が家庭（ホーム）を大事にするのを見て、それを家族制度であると考え居るが、それは大変な間違である。家庭を大事にする事の結構など言ふ迄も無いが、家庭が必ずしも家族制度であると云ふ譯では無い。それは家庭主義とか何とかいふ名を附くべきものであつて、家族制度では無い。その家族制度といふものは、法律上、必ず一家の家長といふものを立てて、それが先祖を代表して、一家を統率して行く組織で無くではならぬ。それが家族制度であります。それを家庭主義と同じ様に見たならば、大変な間違である。^②

さらにこの家族制度と祖先崇拜を繋がっていた。井上によれば、一つの家族に数人の家族があつて団欒するが、その背後に精神上的の力がある。それが祖先の力である。祖先崇拜がなくなれば、家族制度はなくなる。だから家族制度は祖先崇拜と不可分離である。この「祖先崇拜」とは、「先祖の血統を大事とする」^③とこであり、そのためには「祖先の血統に一番近いものが相続人となる」ことである。「先祖の祀を絶やさぬ」ということであ

① 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年、第200頁。第212頁。

② 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年、第200頁。第211頁。

③ 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年、第203頁。

る。そしてその責任者が家長である。

そこでこの家族制度は、何うして忠孝といふやう者を産出して來るか言へば、その家長といふ者が家族の中心をなして居るものであるから、周囲の家族は、家長の命令に従はんければならぬ。家長は一家を統率して行くものだから、その家族は家長に統率されて、家長の命の奉じて行かんければならぬやうな組織になつて居る。そこで一家の中に起る徳として、一番大事なものは、家長に忠實であると云ふとに在る。家長の命を奉じて、忠實に本務を盡くすといふ徳が一番大事なるものである。それ微つせば家族制度は成立しないものであります。その徳が即ち孝であります。……総合家族制度といふものは、個別家族制度を基礎として成立つて居る。そこに天皇が家長の他位にあらせられて、国家全体が統一されて居るのであります。さうして其処に忠といふ徳が生ずる。日本では個別家族制度の側に於いて孝といふ徳が胚胎し、総合家族制度の側に於いて忠といふ徳が胚胎した。これは全く日本の特殊なる社会組織の結果出たことでありまり。^①

要するに、日本の家族制度の特色は、これら個々の家族を引くくめに全体が、一大家族を成していることである。それを「総合家族制」と呼び、その家長が天皇である。これは井上の「家族国家観」である。ここで家族制度が忠孝を産出するのは、一家を統率する「家長の命令に従はんければならぬ」からである。また一家の中で「一番大事なるものは、家長に忠實であると云ふことに在る。家長の命を報じて、忠實に本務を盡くすといふ徳が一番大事なるものである」。その徳は孝である。また井上によると、「個別家族制度」と「総合家族制度」とは直線的に連続している。それゆえに、個別家族制度の側において胚胎としての「孝」は、総合家族制度の側に胚胎する「忠」と、「日本の特殊なる社会組織の結果」である。この特色の家族制度上に、「孝」という徳を押し広め、国家という広い範囲に広げれば「忠」になる。これは、井上の「忠孝一本論」である。

「忠孝一本」というけれど、その当時に大西祝が批判したように、忠と孝との両者が一致するのであれば、両者に共通する同一の第三のものが基本になるし、二種の基本道徳があるのだとすれば、両者が相齟齬しない保証はあるのか、相矛盾する時はどちらを重しとするのか、その時は基本的に一つもまってしまうといった、内容以前の倫理的問題がまず噴出することになる。^②しかし井上にとって、問題が明瞭であった。

井上の忠孝一本論は、しかしながら、忠と孝を同等にみるものではない。

^① 井上哲次郎：『国民道徳概論』、東京：三省堂。1912年、第200頁。第266-267頁。

^② 堀孝彦：「大西祝「良心起原論」を読む（五）：忘れられた倫理学者の復権」、『名古屋学院大学論集.社会科学篇』、号2、巻44。2007年、第314-328頁。

忠孝相悖らぬといふのが日本では原則であります。忠孝相悖るといふことは決して無い。悖るといふがあれば、無論孝を捨てて忠を取るといふことになる。何故ならば孝より忠の方が大きいから、小なる孝を捨てて大なる孝を取る。忠は詰り孝の大なるものであります。小を捨てて大を取る。それが即ち大義名分であるます。……忠孝両立しない時には、一家のことは微々たることで、国家の繁榮とは比較にならぬ。それで孝より忠を重しとする。小なる方を捨てて、日本とい民族団体のことを大事と視る。これまでの忠臣義士は皆その精神で来た。^①

また、

誰れでも君に對して忠を盡すといふこと出来るもので無い、普通の人は君に接することが出来ないから、その一家の中に於いて家長の命令を能く守つて。自分の本務を盡して行けばそれが孝になる。孝になると同時にそれが矢張り忠になる。一家の平和を維持し、一家の秩序を保ち、一家に於いて自分の本務をつ遂げで行けば自然それが忠になる。^②

と説いた。つまり、孝より忠は大なるものであり、忠孝両立しない時には、孝を捨てて、忠をとる。これを見ると、忠孝一本というのは、実は「忠」一本なのであって、「孝」は一般庶民にとって距離のある対象に対する「忠」へ帰趨させるための媒介、橋渡しの役割を担当していることにある。

『国民道德概論』の出版は、井上天皇制の国民道德体系構築の基本的な完成と見ることが出来る。その中で最も代表的な観点は、日本の国体は万世一系の皇統に気づいて作られたものであり、国民道德は単なる国民性道德ではなく、国体道德である。道德体系は万世一系の国体によって永久価値を与えられ、その具体的な内容は国体と政体の分離、忠君と愛国の一致、皇室が国民に先行して存在すること、祖先崇拜、総合家族制度、などの部分を含む。井上は「日本特有」の総合的な家族制度こそが日本の国体の核心であると喧伝し、総合的な家族制度の構想に基づいて、子の親に対する孝と臣民の君主に対する忠は完全に等しくなり、近代日本の天皇制の国体及び天皇に対する絶対的服従の基礎を築いた。最もよく知られている「忠孝一本論」は、儒家思想の忠と孝の差別を抹殺する一方で、忠君愛国の意義を与え、ドイツ近代国家主義の色彩を加えている。

『勅語衍義』から『教育と宗教との衝突』、『国民道德概論』に至るまで、20年ごとに井上の国民道德体系の中の国家主義思想が強化され、これらの作品は井上の思想変化の

^① 井上哲次郎：『国民道德概論』、東京：三省堂。1912年、第200頁。第271頁。第274頁。

^② 井上哲次郎：『国民道德概論』、東京：三省堂。1912年、第200頁。第271頁。

軌跡をはっきりと反映している。井上の国家主義の立場は、その経歴と深く関係しており、戦前は高度な天皇イデオロギーの中にあり、国家体制に固着し、強力に保護されていた。井上は東京大学文科大学長、大東文化大学長、貴族院議員を歴任し、学界において高い地位に居て、国家体制の強力な保護を受けたゆえ、当然に天皇制国体の維持に尽力したのであろう。

これから、井上の勅語解釈と彼の国民道徳論は、その後の教育思想界において支配的となり、明治36年の国定教科書の制定、同年44年の改正教科書に反映され、さらに、ますます強化されて、大正・昭和の教育思想も支配するものとなった。^①

^① この節は、船山謙次：「井上哲次郎の教育思想：国民道徳論を中心に」を参照した、『北海道學藝大學紀要 第一部』巻8、1957年。

第二章 井上哲次郎の日本陽明学研究総論

第一節、明治時代における陽明学の研究

陽明学は、中国の明代に王陽明がおこした儒教の一派で、孟子の性善説の系譜に連なる。「陽明学」という呼び名は日本で明治以降広まったもので、それ以前は「王学」または「姚江学」といっていた。明治二十年から、日本の学者たちは陽明学を重視した。明治時代における陽明学の研究は、形骸化した朱子学の批判から出発し、時代に適応した実践倫理を説いた。心即理、知行合一、致良知の説を主要な思想とする。

日本国立国会図書館や大学図書館を通じて、陽明学研究に関する著書を出発時間順に以下のように整理した。

『本郷会堂学術講演』、横井時雄、1892年、東京：警醒社（「王陽明の学を論ず」井上哲次郎）

『吉田松陰』、徳富蘇峰、1893年、民友社、1908年改訂、民友社

『王陽明』、三宅雪嶺、1893年、政教社、1908年再版、哲学書院

『ヘルバルト主義の教育説』、能勢栄述・石懸弁編集、1893年、福島県：鹿島新太郎出版（第八章「王陽明の良知説 良知と意念と一致」）

『日本之陽明学』、高瀬武次郎、1898年、東京：鉄華書院、1899年再版、1907年改訂、東京：榊原文盛堂

『陽明学階梯：精神教育』、高瀬武次郎、1898年、東京：鉄華書院

『日本陽明学派之哲学』、井上哲次郎、1900年、東京：富山房

『東洋倫理学史書解題』、宮田脩 述、1900年、早稲田大学出版部。（「王陽明」部分、「日本陽明学派哲学」部分）

『王陽明』、白河次郎（鯉洋）、1900年、東京：博文館

『王学指掌』、宮内黙蔵（鹿川）、1901年、東京：国光社

『精神修養と陽明学』、烏有生、1902年、東京：東海堂

『日本倫理彙編』、井上哲次郎・蟹江義丸 共編、1901年-1903年、東京：育成会（共十卷、卷之一から卷之三は陽明学部分）

『近世立志伝』、足立栗園、1902年-1903年、大阪：積善社（卷四「熊沢蕃山」、卷六「中江藤樹」）

『東洋倫理大綱』、足立栗園、1903年、大阪：積善社（前編第十七章「陽明の知行合一説」、後編第二十章「日本の陽明学」）

『近古倫理要領』、高賀詵三郎 編、1903年、東京：目黒書店（第二編「陽明学」）

『日本倫理学史』、有馬祐政 述、1904年、早稲田大学出版部（第八章「陽明学派」）

『近世儒学史：本邦』 久保得二 述、1904年、早稲田大学出版部（第五章「中江藤樹及

- 熊沢蕃山」、第二十四章「最近の陽明学派」)
- 『王陽明詳伝』、高瀬武次郎、1904年、東京：文明堂。1915年再版、東京：広文堂
- 『陽明と禅』、里見常次郎、1904年、東京：宝文館
- 『日本漢学史』、久保天随 述、1905年、早稲田大学出版部 (第十七章「桂悟と陽明学」)
- 『日本倫理学史』、大江文城、1906年、東京：開発社 (第二編「陽明学派」)
- 『陽明学新論』、高瀬武次郎、1906年、東京：榊原文盛堂
- 『陽明学講話』、宮内黙蔵(鹿川)、1907年11月、東京：文華堂
- 『近代儒学史』、久保天随、1907年11月、東京：博文館(第七章「中江藤樹と熊沢蕃山」、第二十三章「最近の陽明学派」)
- 『王陽明の修養』、塩見平之助、1908年1月、東京：塩見平之助
- 『偉人参禅録』、足立栗園、1908年3月、東京：光融館(第三編、第十九、「良知是道(王陽明)」)
- 『王陽明言行録』、渡辺芳雄、1909年3月、東京：内外出版協会
- 『王陽明先生伝』、宮内黙蔵(鹿川)、1909年、東京：文華堂
- 『陽明学神髓』、杉原夷山、1909年5月、東京：大学館
- 『陽明学座右銘』、杉原夷山、1909年6月、東京：大学館
- 『陽明学実践躬行録』、杉原夷山、1909年9月、東京：大学館
- 『西郷南州精神修養談』、杉原夷山、1909年10月、東京：大学館
- 『吉田松陰精神修養談』、杉原夷山、1909年12月、東京：大学館
- 『東洋倫理学』、遠藤隆吉、1909年11月、東京：宏道館、1911年3月改訂
- 『陽明学活眼』、陽明学研究会、1910年2月、東京：文学書院
- 『哲人山田方谷：附・陽明学講話』、三島復、1910年8月、東京：文華堂
- 『修養読本』、新潟県警察部、1910年3月 (第七章「中江藤樹」、第八章「西郷南洲」、第九章「勝海舟」、第十章「佐久間象山」、第十一章「熊沢蕃山」)
- 『偉人と言行』、高橋淡水、1910年6月、東京：楽山堂 ((一) 陽明学派の中江藤樹、(四) 陽明学派の佐藤一斉)
- 『宇宙美観』、忽滑谷快天、1910年8月、東京：文泉堂(ほか) (上編「文藝と宗教」、下編「陽明学と禅」)
- 『夏期講演集』、本多静六 等述、1910年10月、牟婁新報社(「陽明学と修養上の疑問」高瀬武次郎)
- 『陽明学要義』、東正堂、1911年2月、東京：昭文堂
- 『陽明学と偉人：心胆修養』、仙洞隠士(佐藤庄太)、1911年2月、東京：武田文永堂
- 『精神講話』、亀谷聖馨、1911年3月、東京：前川文栄閣 (七 倫理と陽明学、九 陽明学と天台華嚴の二教理)

『王陽明』、亙理章三郎、1911年6月、東京：丙午出版社

『陽明学真髓』、春日潜菴（仲襄）、1911年2月、東京：春日昇一郎

『大塩平八郎』、六花園、1912年1月、堀徳次郎[ほか]

『熊沢蕃山』、六華園主人、堀徳次郎[ほか]

『陽明学説管見』、大木久造、1912年5月、下館町（茨城県）：懐徳書院

『座禅と静座』、服部静夫、1912年5月、東京：弘文館。「二王禅とは何ぞ」、「陽明学と静坐」)

また、この時期に、三つの陽明学に関する雑誌を刊行した。一、1896年7月に吉本襄を創刊した『陽明学』、1899年5月に発行停止。二、1906年3月に明善学社を発行した『王学雑誌』。三、1908年、『王学雑誌』が『陽明学』に改名し、1912年に明善学社が陽明学会に改名した。

以上によると、日本において、19世紀90年代から学者たちが陽明学を重視した。1898年から、毎年は多数の陽明学研究に関する著作が出版する。明治時代の学者たちが、「躬行実践」・「実学」を主張し、このゆえ、以上多数の著作が陽明学と教育・哲学・倫理学・宗教など多方面に繋がっている。この中で、国民道德教育と倫理哲学に関する探究が最も多かった。実際には、明治時代の陽明学研究は、ほとんど三宅雪嶺、井上哲次郎、高瀬武次郎ら三人が構築した陽明学研究テンプレートに基づいて展開した。

1891年12月、井上哲次郎は東京の本郷会堂において「王陽明の学を論ず」と題する講演を行った。後に1892年出版した『本郷会堂学術講演』に収録した。これは井上において最初の王陽明に関する講演であった。この講演において井上は「王陽明が独り明の時代に卓絶して居ります」^①と、王陽明を高く評価している。また中江藤樹・三輪執斎・大塩平八郎・佐藤一斎の名を挙げた。これらの人物が、井上哲次郎が後に執筆した『日本陽明学派之哲学』（及び高瀬武次郎の『日本之陽明学』）で重点的に解説される、日本陽明学の重要人物である。日本陽明学の系譜についての井上の認識は、この時期に大枠が出来上がっていたと言ってよいであろう。ここで注意すべきは、この時期に井上哲次郎はまた「日本陽明学」という概念が提出されていない。実際には、高瀬武次郎の『日本之陽明学』及び井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』を発表する前に、「王陽明の学」が、「王学」や「姚江学」と称す。鄧紅先生は、「陽明学」や「日本陽明学」という概念は典型的な和製漢語と指摘された。^②

荻生茂博氏は「近代のナショナリスト達が自己の現在の実践的理想を歴史に投影したテーゼ」としての陽明学を「近代陽明学」と称し、その起点を明治1893年の三宅雪嶺の『王陽明』及び徳富蘇峰の『吉田松陰』の両作品に定めた。^③だが、徳富蘇峰の『吉田松陰』

① 横井時雄：『本郷会堂学術講演』、東京：警醒社、1892年、第46頁。

② 鄧紅：《日本的阳明学与中国研究》、广西師範大学出版社、2018年、第4頁。

③ 荻生茂博：『近代・アジア・陽明学』、東京：ペリかん社。2008年、第427頁。

という本の内容が、主に吉田松陰の事績・功績を詳しく述べることである。その中で、吉田松陰の学問の淵源が陽明学に帰結していたが、決して陽明学研究の専門書ではない。実際には、荻生自身も言うように、『吉田松陰』には直接的な陽明学への言及は含まれていない。これによって、近代陽明学研究の起点は三宅雪嶺の『王陽明』である。^①

三宅雪嶺は、1860年に加賀で生まれた。本名は雄二郎である。井上哲次郎と同期に東京大学の最初期の卒業生となった。明治二十一年（1888年）、志賀重昂・杉浦重剛らと政教社を設立した。政教社は、東京においた政治評論団体である。そして機関誌『日本人』、『亜細亜』を創刊し、続いて『日本及日本人』を発行し、単行本も出版した。結成期の主張は、西欧化に盲進せず、西欧文化は消化した上で取り入れるべしとの国粹主義である。この国粹主義を抱いた三宅雪嶺が、『王陽明』において、王陽明の思想と西洋の思想と対比させている。これは『王陽明』という本の特色である。

三宅雪嶺の『王陽明』は、前述の1893年に最初の出版と1908年に再版の刊本以外、合わせて15版を出版しており、それを通して色々な内容の補訂を行っている。最初版の目次が以下のように^②

伝

族譜

前半生

中年

晩年

教学

儒教

陽明前の儒教

陽明の学説

心即理

知行合一

良知 上

良知 下

陽明の志望

祖述と反抗

詞章

評言

^① 水野博太：「明治期陽明学研究の勃興：井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』に至る過程」、日本思想史・思想論研究会：『思想史研究』（24）。2017年。68-85頁。

^② 三宅雪嶺：『王陽明』東京：政教社、1983年。引

文抄

詩抄

『王陽明』は「伝」「教学」「詞章」の三部から構成されている。「伝」の部分は、王陽明の事績を詳しく紹介し、「教学」の部分では各々のタイトルように、王陽明の学説を説明し、最後の「詞章」は、王陽明の文章が原文のまま転載されている。ここで注意すべきは、「教学」の部分のタイトルである。三宅雪嶺は王陽明の学説の内容を「心即理」・「知行合一」・「良知」三つの論点から説明している。王陽明の学説が「心即理」・「知行合一」・「良知」に簡易な理解方式を開創した。この理解方式は明治時期の日本陽明学研究に大きな影響を与える。後世の陽明学研究もこの三点を「キーワード」として展開した。さらに「教学」の末尾において、日本陽明学の系譜として中江藤樹・熊沢蕃山・三輪執斎・川田雄琴・佐藤一斎・大塩中斎・春日潜庵・西郷南洲・高杉晋作ら9人について記述されている。ここに注目すべき点として、三宅は「日本陽明学」という概念を明確には提唱していないが、実際には「日本陽明学」という学術系譜をすでに確立し、また陽明学の要旨も明確にしており、後世の日本陽明学への解釈は全部三宅雪嶺が構築した「道統」に基づいて展開している。

1891年における井上哲次郎の講演「王陽明の学を論ず」の後に、井上哲次郎の弟子、高瀬武次郎は1898年に『日本之陽明学』を発表した。高瀬武次郎は1868年に、讃岐国山田郡（今香川県高松市）に生まれる。東京帝国大学で漢学を専攻した。高瀬は井上哲次郎の指導の下で東洋哲学、特に陽明学研究に従事した。1907年（明治40年）7月京都帝国大学助教授となり、大阪洗心洞学会にも毎月第三日曜日に出講した。1912年2月に中国へ留学に出発し、北京、上海、寧波、余姚、廬山を巡った後、ヨーロッパに渡り、ベルリン、ロンドンを経てアメリカ合衆国経由で、1915年5月帰国した。帰国後は京都帝国大学の教授に昇任し、陽明学を中心とした中国思想の研究を行うとともに多数の陽明学に関する著作を発表した。高瀬武次郎は陽明学の最初の著作である『日本之陽明学』^①に、井上哲次郎による序文を掲載している。

『日本之陽明学』の目次は次のようである。

序論

発端

陸象山

王陽明

心即理

^① 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年。

知行合一

致良知

祖述者

日本之王学者

概括

本論

第一 中江藤樹

第二 熊沢蕃山

第三 北島雪山

第四 三重松庵

第五 三宅石庵

第六 中根東里

第七 三輪執斎

第八 川田雄琴

第九 石田梅巖

第十 鎌田柳泓

第十一 竹村悔斎

第十二 大塩中斎

第十三 佐藤一斎

第十四 吉村秋陽

第十五 山田方谷

第十六 河井継之助

第十七 金子得所

第十八 奥宮慥斎

第十九 尾崎愚明

第二十 中尾水哉

第二十一 中江兆民

第二十二 川尻宝岑

第二十三 池田草庵

第二十四 中島操存斎

第二十五 林良斎

第二十六 東沢瀉

第二十七 春日潜庵

第二十八 梁川星巖

- 第二十九 高杉東行
第三十 雲井竜雄
第三十一 鍋島閑叟
第三十二 島義勇
第三十三 伊藤茂右衛門
第三十四 西郷南洲
第三十五 海江田信義

『日本之陽明学』は、初めて学術書に「日本陽明学」という概念を明確に提示している。三宅雪嶺が開創した「心即理」・「知行合一」・「良知」に簡易な理解方式を踏襲する。そして、三宅雪嶺と比べると、高瀬は詳しい日本陽明学系譜を構築し、陽明学者の数を35人に増え、またこの35人の生涯、思想を学案式に整理した。高瀬が構築した陽明学系譜は江戸中期と前期および幕末の陽明学者にも注目し、三宅雪嶺の基礎の上で補った。

高瀬武次郎以降、江戸時代の陽明学をより体系的に解釈したのは井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』である。井上哲次郎は日本の陽明学に36人の学派系譜を構築した。井上哲次郎の陽明学系譜は後節に詳しく説明していく。

第二節、江戸儒学三部作について

「江戸儒学三部作」とは、1900年から1906年にかけて刊行された、『日本陽明学派之哲学』（1900年）『日本古学派之哲学』（1902年）『日本朱子学派之哲学』（1906年）三つの著作である。

一、執筆背景

前述の井上哲次郎の事績ように、1884年から1890年の間、井上はドイツに留学した。彼が留学の間に、ドイツを中心に様々な哲学者・学者と交流した。たとえば、クーン・フィッシャー (Ernst Kuno Berthold Fischer)、ヴィルヘルム・マクシミリアン・ヴント (Wilhelm Maximilian Wundt)、エドゥアルト・フォン・ハルトマン (Karl Robert Eduard von Hartmann)、グスタフ・テオドール・フェヒナー (Gustav Theodor Fechner) などなどである。^①

井上は、こうした交流の中で、西洋に東洋哲学に通じたものがないとの認識を持ち、自身の手で西洋哲学に匹敵する東洋哲学を叙述することに対する意味を高めていった。1897年井上は、政府の命を受けてパリで開催された万国東洋学会に参加し、「日本に於ける哲学思想の発達」との演題で講演する。この事については、井上の『日本陽明学派之

^① 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館。1943年。

哲学』の序に述べている。

東洋哲学史は余が明治十三四年の頃より、編著を企圖せし所にして、支那哲学にかんするもの、印度哲学に関するもの、哀然冊を成し、己に書笥に滿つと雖も、未だ整備せざるもの多く、之れを世に公せんこと、尚は十年内外を要せざるを得ず。然れども久しき歳月に洩りて何等の研究の結果をも出ださざれば、人或は余が業の荒廢を疑はん、是れを遺憾となすのみ。……明治三十余官命を蒙り、佛国巴里府開會の萬国東洋學會に赴き「日本日本に於ける哲学思想の發達」を講述し、帰朝以来益々日本哲学に関する史的研究の必要を感じ、聊が徳教の淵源を闡明し、学派の關係を尋繹せんことを務めたり。其稿亦積んで、篋底に充つるにいたる。就中陽明学に関するものは、別に自ら一部を成す。因りて之れを「日本陽明学派之哲学」と名づけ、姑く稿本まま之れを世に公にし、以て之れを大方に質さんと欲す。^①

こうして井上が、日本哲学に関する史的研究の必要を一層に痛感した。しかし『東洋哲学史』の構成は、「支那哲学にかんするもの、印度哲学に関するもの」であり、体系が複雑であり、資料が多くて、短時間で完成することができない。一方で、『教育ト宗教ノ衝突』の論争において、キリスト教など西洋思想の輸入が日本国民道徳・国家統一を破壊すること恐れがある。井上が、東洋哲学と西洋の思想に対抗しうる思想として位置づけようと図する。このために江戸儒学三部作を執筆した。

二、三部作の目的

井上が江戸儒学三部作を刊行する目的は、すでに三著の序で闡明している。

凡そ国民的道徳心は發達進歩するものにて、又發達進歩せしむべきものは言ふまでもなし。然れども、亦決して一代の産物にあらず。其由りて來たる所極めて遠く、實に千世萬世の遺伝なり。匹夫にして之れを覆さんと思ひも寄らざるなり。若し我邦に於ける国民的道徳心のいかんを知らんと欲せば、其国民の心性を鎔鑄陶冶し來たれる徳教の精神を領悟するを要す。即ち此書敘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。……維新以來世の学者、或は功利主義を唱道し、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徳心を破壊せんとす。……然れど世は實に様々にて功利主義若しくは利己主義を鼓吹し、我國民的道徳心を根柢より撲滅せんとするものあるなり。是れ余が此書を訂正する日を俟たず、姑く稿本の

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山堂、1900年。

まま、之れを發行する所以なり。^①

余明治三十年以来日本従来の哲学を歴史的に叙述し、以て之れを今後の哲学と系統的連絡あらしめんと欲し、先づ「日本陽明学派之哲学」を著はし、明治三十三年を以て之れを世に公にせり、其後直山鹿素行、伊藤仁斎、物徂徠等の古学派の系統を攻究し、二星霜を経て、略々稿を脱するに至れり、因りて之れを印刷に付し、以て同好の士に頒たんと欲す、……之れを修正せんことは、一朝一夕の業にあらず、故に姑く稿本のまま、之れを發行し、僅に学界の缺陷を充たす。^②

余嚮に明治三十三年を以て「日本陽明学派之哲学」を世に公にし、次いで又明治三十五年を以て「日本古学派之哲学」を世に公にし、以て我が邦に於ける陽明学派と古学派との学脈、学風及び学説等を紹介することを務めたり。然れども尚ほ我邦に於ける朱子学派の変遷いかにを闡明するにあらざれば、徳川時代に最も勢力を占めたる重要な哲学学の研究、未だ整備せりといふべからず。是故に明治三十五年の九月より力を純正哲学に用ふるの傍、別に又我邦に於ける朱子学学の史的研究を始め、凡そ三星霜を経て、今年九月に至り、漸く其概要を叙述し了り……斯時に當りて徳川氏三百年間我邦の教育主義となりて、国民道德の發展上に偉大の影響を及ぼし朱子学の史的研究、豈に亦一日も之を忽にして可ならんや。^③

以上三著の序によると、井上は『日本陽明学派之哲学』は「国民の心性を鍛鑄陶冶し」、「徳教の精神を領悟する」意味があるとし、「我国民的道德心」を維持し、「功利主義」・「利己主義」に対抗すること得る効果を期待している。『日本古学派之哲学』には、ただの「哲学と系統的連絡」、「学界の缺陷を充たす」ということの作業である。そして、朱子学は江戸幕府三百年間の官学として、「国民道德の發展上に偉大の影響を及ぼし」のため、朱子学に対する史的研究が必要と考えた井上が『日本朱子学派之哲学』を執筆した。つまり、井上は、『日本陽明学派之哲学』と『日本朱子学派之哲学』共に、国民道德の理解を助けることが認めている。特に陽明学によって、国民の精神を陶冶することを考えていた。これによって、井上が陽明学に関心を寄せたのは、国民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。すなわち、井上の江戸儒学三部作は、東洋哲学史研究、国民道德構築の延長線上にあり、主な目的は日本の伝統的な道德教育思想を近代的に転化し、

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山堂、1900年。序。

^② 井上哲次郎：『日本古学派之哲学』、東京：富山堂、1902年。序。

^③ 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山堂、1905年。序。

日本独自の哲学史を構築し、西洋の倫理道德思想に対抗し、学界の空白を補うことである。

三、儒学学派分類

江戸儒学三部作では井上哲次郎は東洋と西洋の倫理を区別した。西洋の倫理は知性の探求を通じて道德主義を確立する。東洋の道德の精粹は心得で、心で徳を磨くことを主としている。全体的に見ると、朱子学は儒学各派の中で最も安全で穩健な教育主義である。朱子学は徳川幕府時代には官立教育主義であったが、後に朱子学者が朱子精神の奴隷となったため、画一的な単調さを持っていた。幕府から排斥された陽明学は、反官学的な平民主義の色彩を帯び、日本に入ってからには日本的な特性を帯びて神道合一の傾向を示し、国家精神をもととしている。比較すると、井上は三派の中で古学派は最も日本民族の特性を持っており、陽明学派が入ってからも日本の特性を持っており、朱子学派に対する積極的な評価は最も少なかった。井上は儒学の研究において、西洋哲学、近代文明と繋がって、日本儒学の発展史を東アジア儒学の発展史の優位に置き、日本主義の東洋哲学を構築する目的を明らかにした。

実際には、井上の江戸儒学三分法にも変化と発展の過程があった。明治三十一年（1898年）11月に井上哲次郎は弟子の高瀬武次郎の『日本之陽明学』に序を書く際に、日本徳川時代の儒教哲学を朱子学派、古学派、陽明学派、折衷学派の4派に分けた。

今徳川時代に於ける儒教哲学の分派を算へ来たれば、朱子学派、古学派、陽明学派、折衷学派の四種あり。^①

だが、明治三十四年（1901年）に出版された『日本倫理彙編』で、井上は儒学をより細かく区分した。すなわち「陽明学の部」（上・中・下）、「古学派の部」（上・中・下）、「朱子学の部」（上・下）、「折衷学派の部」、「独立学派の部」^②の五部である。大正十三年（1924年）11月の『日本陽明学派之哲学改訂』では、井上は徳川時代の儒教を朱子学派、陽明学派、古学派、折衷学派、独立派に分けるべきだと指摘している。さて、江戸時代の儒学は三分か四分か、五分か。井上は『日本陽明学派之哲学』『日本古学派之哲学』『日本朱子学派之哲学』が世に出た後、自身の研究範囲も徐々に拡大させ、『日本折衷学派之哲学』などの成果は未だ刊行されていなかった。これについて、井上は以下のように述べている。

又著書としては、「日本陽明学派之哲学」、「日本古学派之哲学」、「日本朱子学

^① 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年。

^② 井上哲次郎、蟹江義丸 共編：『日本倫理彙編』、東京：育成会、1901-1903年。

派

之哲学」と言ったやうに、それぞれ公にした。しかし、それ以外に研究の範囲を拡大して行ったが為、「日本折衷学派之哲学」その他は未だ刊行されてゐない。これがために、出版書肆から頻りにこれ等を纏めて出版するよう勧められてゐるが、未だその余裕を得ない。更に、日本神道史上の教派神道は勿論、徳川時代の復古神道などは、何んとか纏めたいと思つてゐるが、これ亦その運びに至つてゐない。尤も自分の健康状態がなほ現在の儘で継続すれば、その内この方面の研究を纏めることが出来ようかと思ふ^①

したがって、研究が深くなるにつれて、井上は分派をますます細分化し、三部作は儒学史研究の全体ではなく、ただその刊行された部分の成果である。ただこの部分こそ一番重視すべきである。

井上哲次郎の儒学の分派法は後世の江戸儒学史研究に深い影響を与えた。戦前の日本の学界では、岩橋遵成の『近世日本儒学史』^②に「第一篇朱子学派」、「第二篇陽明学派」、「第三篇古学派」、「第四篇折衷考証学派と独立学派」、「第五篇水戸学派」が並んでゐる。高須芳次郎は『近世日本儒学史』^③の中で、朱子学派、古学派、陽明学派、折衷学派の枠組みを完全に踏襲している。第二次世界大戦後の日本の思想史学界でも、井上哲次郎の分け方を踏襲した学者がいる。例えば源了円は『徳川思想小史』^④の最初の三章で徳川時代の思想状況を朱子学、陽明学、古学の順で紹介している。中国の学界では、朱謙之は完全に井上哲次郎の三分法体系によって『日本の朱子学』、『日本の古学と陽明学』^⑤の著作を執筆している。また、劉宗賢、蔡德貴が監修した『当代東方儒学』^⑥では、日本儒学の形成と展開を紹介するときも、井上の朱子学、陽明学、古学派の三分法をそのまま踏襲している。

四、江戸儒学三部作の特徴

井上の江戸儒学三部作の最大の特徴は、彼の儒学研究が哲学的研究である。この哲学的研究は、西洋の哲学との比較研究に具体化された。『日本朱子学派之哲学』を例として、朱子学派の倫理説を研究する際、西洋の倫理思想と対比する方法を用い、朱子学の倫理説は西洋の理想派の倫理説、特に「完己説」に類似していると指摘した。彼は次のように述

^① 井上哲次郎：『井上哲次郎自伝』、東京：富山房、1973年、第45-46頁。

^② 岩橋遵成：『近世日本儒学史』、東京：宝文館、1927年。

^③ 高須芳次郎：『近世日本儒学史』、東京：越後屋書房、1943年。

^④ 源了円：『徳川思想小史』、東京：中央公論新社、1973年。

^⑤ 朱謙之：《日本の朱子学》、三聯出版社、1985年。《日本の古学及陽明学》上海人民出版社、1962年。

^⑥ 劉宗賢、蔡德貴：《当代東方儒学》、人民出版社、2003年。

べている。

次に朱子学派の倫理説に就いて之れを考察するに、是れ今日と雖も、決して價値なきものにあらず。何となれば、種々なる點に於て西洋理想派の倫理説と共通的の処あればなり、殊に今日の所謂完己説の如きは、人以て舶來の新説とすれども、是れ古來朱子学派の唱道する所に係るなり、抑々東西の倫理説が此の如く自然に暗合するは、其普遍的価値を證するものにあらずして何ぞや。^①

彼はまた、朱子学の理氣二元をデカルトとカビラの二元論と比較した。

尚ほ最後に朱子学派の宇宙論に就いて少しく述ぶる所あらん、朱子は理氣の二元を立てて宇宙を解釋せり、理は氣の生ずる所にあらず、氣も亦理の生ずる所にあらず、両者は相互に演繹すべからざる世界の根本主義なり、彼れ是を以て、「理と氣」と此れ決して是れ二物」といへり、是故に朱子の世界觀はデカルト若しはカビラのそのの如く、全て二元論なり。^②

このような比較を通して、東洋の伝統的な哲学は、西洋の哲学的基準によって測定され、評価される。それに、西洋の哲学的方法を使って、儒学を説明し批判する。たとえば、陽明学を研究している時、王陽明は主観的な側面に偏っていて、客観的な知識を軽視し、道徳の進歩の理由を知らないと彼は指摘した。彼はまた、西洋哲学の観点から朱子学と陽明学を比較し、前者は二元論であり、後者は理氣合一論または「理一元論」であると考えている。また、朱子学は「経験論」で、陽明学は「唯理論」であると判断している。これらの見解が正しいかどうかにかかわらず、彼は哲学的見地から始め、哲学的方法を使用して儒学を研究し、説明し、日本の思想史における哲学的研究の先駆けとなった。

井上の江戸儒学三部作のもう一つの顕著な特徴は、彼の研究は儒学思想を吸収し、国民の道徳教育に役立つという明確な目的を持っていることなのである。まず、井上は儒教の長所を分析して以下のように述べている。

第一には儒教には神怪不思議といふことが無い、簡単に言ひますれば、迷信が無い。
第二には儒教は健全なる常識に基くので始終中庸を離れないといふ點があります。
第三に孔子の教は世間的であつて出世間的でない。遂に此世間以上の幽玄の世界を説いて来ない。……その次には孔子の儒教といふものは經濟政治と一致する様に立

^① 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905年、第600頁。

^② 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905年、第601-602頁。

ててあります。……それから次に儒教といふものは教育と相伴ふことが出来るのであります。是が一番儒教の長処であらうと思ひます。^①

要約すれば、儒教の長所は、不迷信的であり、常識が健全であり、世間的であり、経済政治観が一致である。そして、一番取るべきは、儒教と相伴う教育観であつたという。続いて、井上は儒教の短所を挙げて以下のように述べている。

儒教の短処と見るべきは人格的個体の概念が明瞭で無い。ペルソナ、インディピデュアリティーの考が不明瞭である。……それで権利の思想は勿論無い。是は獨り儒教丈けちや無いけれ共、儒教に於ては是が顕著なる事である。……これから第三に儒教は哲学的論理思想に乏しい。非常に乏しい。……第四に儒教は科学的知識に乏しい。さうして自然科学の必要を認めらぬ。……第五に儒教の短処と見るべきは理想の観念が倒逆して居る。……第六には道德思想の中に不完全と見るべきが二三ある。例へば、公德心が少かつた。……全体の衛生に於ては余り注意が少い。……一夫一婦の関係を嚴密にする必要がある。処がそれが全く缺乏して居る。^②

つまり、井上は儒教の欠点、つまり儒教における個人の個性の概念が明確でないこと、権利の概念がないこと、哲学の論理が欠けていること、科学的知識がなく、自然科学さえ不要だと考えていること、発展の観念が欠けていたことを指摘した。そして道德思想の中に不完全の点は、公の道德と衛生観念に乏しいこと、一夫一妻の概念が明確ではないことである。

井上は、儒学の長所から判断すると、西洋の哲学より優れていると考えており、その意味で「西洋の倫理学者哲学者の大部分は儒者であります」という。さらに、

西洋の学者は段々宗教の儀式等を離れて古来儒者のやうな形式を似た形式を取るやうになつて来ました。又近世ゼームス杯が唱へて居るブラグマチズムも余程儒教の精神と一致する所がある。又哲学の方で言ふ意志本体論 (Voluntarismus) は儒教と矢張り一致して居る所がある。西洋の学風は此點から言へば次第に儒教的になつて来居る。^③

と説いた。これを見れば、井上が儒教に対する強い信心を持っていた。井上は、儒学を

^① 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905年、第762-774頁。

^② 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905年、第781-791頁。

^③ 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905年、第798頁。

高く評価したのは儒学からその基本的な倫理理論を探求したかったからである。井上は「孔子の人格が非常に偉大であるからである。さう云ふ偉大なる人格が東洋に於いて純粹な徳教を開いたのである。孔子の人格がさう云ふ偉大な人格であるいふ點からして長く我邦の教育に関係を有たねばならぬ。」と指摘した。さらに「教育勅語でも儒教の形式と一致して来て居る。少しも違はぬ。教育勅語と儒教と何処に戻る所が有るかといふと寸豪も無い。」と説いた。これを見れば、井上が儒学を評価する真の意図は、儒学を用いて日本の天皇制国家の倫理上の指導理念を確立することであることがわかる。

井上は儒学の欠点からみれば、それを仏教も含めて西洋の哲学で補充する必要があると説く。特に西洋の哲学の論理、仏教の論理と西洋の科学を吸収する。言い換えれば、井上は東洋と西洋の哲学の統合の観点から儒学を読み直した。井上は日本の儒学思想史を研究することで、彼自身に持って西洋哲学の知識で儒学を再解釈し、明治時代に新しい顔で儒学を復活させることが得る。井上もそれで日本の近代の儒学史において重要な位置を占めた。

五、『日本陽明学派之哲学』の特徴

『日本陽明学派之哲学』は明治三十三年（1900年）十月に刊行され、その「序」に「東洋哲学」史の一環であることを明言している。その凡例には「本書は単なる陽明学の歴史にあらずして陽明学派の哲学思想の史的発展の記述及び評論を主とするもの」と言う。『日本陽明学派之哲学』の構成は、第一篇「中江藤樹及び藤樹学派」、第二篇「藤樹蕃山以後の陽明学派」、第三篇「大塩中斎及び中斎学派」、第四篇「中斎以後の陽明学派」から成っている。本書の特徴は主に次のような四つがある。

一、資料が斬新で豊富である。井上は『日本陽明学派の哲学』を執筆する際に、東京大学と文部省に属する身分を利用し、資料を探し極めいた。手に入れる本のリストを作り、大量な原作を引用した。中江藤樹に関しては、藤樹の著作と後世の人が集めた著作集の名前を26種以上挙げただけでなく、いちいち詳しく論述した。例えば、藤樹の最も重要な著作の『翁問答』について、各バージョンの由来を詳細に紹介した。そのほか、後世の人が書いた藤樹の伝記と資料集は全部で70種類以上挙げられた。その中に外国の方が作成したものまで2作ある。

二、先人に知られていない優秀な人物や実績を発掘した。たとえば、北島雪山（1636－1697）は江戸時代の時無名であって、『日本陽明学派の哲学』で紹介されて、人々に広く知られたのである。北島雪山は肥後の熊本出身で、小さいころから熊本の妙永寺の図南堂日収上人のもとで勉強し、書道を研修して、のち自分なりの特徴ができた。性格が大らかで奔放で、王陽明の学を懂れていた。しかし、江戸幕府が異学を禁じるので、北島雪山や他の王陽明の学を学ぼうとする学者たちは追放され、長崎、京都、江戸などのところにさ

すらった。

また、井上は三輪執斎が王陽明の『伝習録』に注記したことを表彰した。『日本陽明学派の哲学』の記述によると、三輪執斎(1669-1744)は京都人で、名が希賢である。通称善蔵で、号が執斎、躬耕廬である。最初は朱子学者の佐藤直方のところで朱子学を勉強していた。三十歳の時、王陽明の本を読んで、そこに書いてある良知説に感動し、朱子学を放棄し、陽明学を勉強し始めた。

さらに、春日潜庵(1812-1878)という人物がいる。奈良人で、若い時朱子学を勉強していた。二十七歳の時に『王陽明文録』を読んで、大いに啓発されて、大和国主久我建通を補佐し、貢献した。明治維新後、初代の奈良県知事に命ぜられたが。後で他人に陥れられ、職を失った。この春日潜庵のために、井上は『日本陽明学派の哲学』の中に一章を使って、彼の実績、著作、学説を詳しく述べた。特に、井上が「上作」だと思う『潜庵遺稿』巻末の二十五条語録を詳細に載せた。春日潜庵を表彰することによって、間接的に思想分野で彼の汚名を雪いだ。

他には反逆者と見なされる明治維新に反対する政治人物もいって、真木保臣、鍋島閑叟、雲井竜雄、島義勇、西郷南洲(隆盛)などを含め、井上は優秀な人物だと思う限り、全部『日本陽明学派の哲学』に収録された。このため、反逆の心を持つ読者たちにも人気であった。

三、論述形式は章節体で、「学案」体を抜け始めた。井上は「哲学」という概念を使って、日本哲学史に枠をはめなかったが、『日本陽明学派の哲学』三部作を詳しく論述する時、西洋の章節体を採用する。本書は「中江藤樹及び藤樹学派」「藤樹蕃山以後の陽明学派」「大塩中斎及び中斎学派」「中斎以後の陽明学派」4篇に分けて、各篇の下に章を設定し、また各章では一人の人物を述べた。各人物に対して、伝記、著作、学説の順番で説明し、割と重要な人物、例えば中江藤樹、佐藤一斎、大塩中斎の章では他の節も加えた。四、西洋の哲学と比較した。陽明学派の学説と西洋の哲学と比較するのは井上哲次郎の大きな特徴のひとつである。しかも単に形式上の比較ではなく、自分が持っている豊富な西洋哲学史の知識を用いて、概念と思想面から深く比較したのである。たとえば、カント・ヘーゲル・ショーペンハウアーといったドイツ哲學家の学説と比較して、陽明学を説明する。

第三節、陽明学学派系譜の構築

前節(明治時代における陽明学の研究)は三宅雪嶺・高瀬武次郎が構築した陽明学学派系譜を説明したが、続いて、井上哲次郎の陽明学学派系譜を考察してみよう。念のため、三者が描いた「日本陽明学」の系譜を次のようにまとめた。

三宅雪嶺『王陽明』	高瀬武次郎『日本之陽明学』	井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』
<p>中江藤樹 熊沢蕃山 三輪執斎 川田雄琴 佐藤一斎 大塩中斎 春日潜庵 西郷南洲 高杉晋作</p>	<p>中江藤樹 熊沢蕃山 北島雪山 三重松庵 三宅石庵 中根東里 三輪執斎 川田雄琴 石田梅巖 鎌田柳泓 竹村悔斎 大塩中斎 佐藤一斎 吉村秋陽 山田方谷 河井継之助 金子得所 奥宮慥斎 尾崎愚明 中尾水哉 中江兆民 川尻宝岑 池田草庵 中島操存斎 林良斎 東沢瀉 春日潜庵 梁川星巖 高杉東行 雲井竜雄 鍋島閑叟 島義勇</p>	<p>中江藤樹及び藤樹学派 中江藤樹 渊岡山 熊沢蕃山 藤樹蕃山以後の陽明学派 北島雪山（附細井廣沢） 三重松庵 三宅石庵 三輪執斎（附繁伯） 川田雄琴（附氏家伯壽） 中根東里 林平子 佐藤一斎 梁川星巖 大塩中斎及び中斎学派 大塩中斎 宇津木静區 林良斎 中斎以後の陽明学派 吉村秋陽（附吉村斐山） 山田方谷（附河井続之助） 横井小楠（附橋本左内） 奥宮慥斎（附岡本寧浦市川彬斎） 佐久間象山 春日潜庵 池田草庵 柳沢芝陵 西郷南洲 吉田松陰（附高杉東行） 東沢瀉 真木保臣、鍋島閑叟等（附</p>

	伊藤茂右衛門 西郷南洲 海江田信義	栗栖天山)
--	-------------------------	-------

以上の如く、井上は描いた陽明学学派系譜を前者より更に明瞭である。注目すべきは、井上と高瀬は師弟関係であるが、両人が描いた陽明学学派系譜は異なるところもある。それは、石田梅巖をリーダーとしての「石門心学」一派が井上の系譜に入っていない。また中江兆民を代表としての社会主義式陽明学派も陽明学学派系譜に除いた。これを見れば、井上は陽明学の「反体制」特色を弱化するようにことが分かる。

それと同時に、井上は、横井小楠、佐久間象山、吉田松陰などの武士を系譜に入れて、日本主義特色を強化した。しかしながら、さまざまな研究者が指摘しているように、明確に「陽明学派」または「陽明学者」という枠で規定することは困難である。なぜなら、もともと陽明学は朱子学から出発しており、たとえば「天理を存し、人欲を去る」ということは同じ原則であるし、元来両学は儒教内の流派であり、心と性、理と気、知と行などの解釈を思想の中心としている点では、同じ立場の上に立っていると言わなければならないからである。江戸時代の儒学者においても、朱子学と陽明学の両方を論じ、区別しがたい人々が多いことは確かである。では、井上の選定標準は何であろうか。井上によると、「朱子学」と「陽明学」の区別は：

- 第一、朱子はまず学問、そして道徳を重んじる。陽明は道徳の次に学問を重んじる。
- 第二、学習法については、朱子は帰納法で、陽明は演繹法である。
- 第二、朱子は理気二元論で、陽明は理気一元論である。
- 第三、朱子は心を理気とする。陽明はこの心を理とする。
- 第四、朱子学は経験論で、陽明は唯理論である。
- 第五、朱子は先知後行を主張し、陽明は知と行の順番を言わず、知行合一を主張する。朱子は学理を重んじ、陽明は実践を重んじる。^①

井上が旧来の朱子学に対抗する思想として、陽明学を考えていたことを確認した。井上の陽明学観はあくまで「反体制」ではなく、精神面から国民道徳を援用するものまたは国家の秩序維持を希望するものであった。または、

中江藤樹の如き、三輪執斎の如き、中根東里の如き、春日潜庵の如き、皆行為の観るべきものあり。又熊沢蕃山の如き、大鹽中斎の如き、佐久間象山、吉田松陰、若しは

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、序論第3-4頁。

西郷南洲の如き、皆事功の観るべきものであり。^①

と説いた。つまり、井上は選定の標準は、最も重要視したのは「事功」であり、井上はそれを王陽明が提唱した「知行合一」と結びつけたのである。こうした、幕末の日本の革命家が、ほとんど陽明学派に属するとされていた。これらの学者たちが自身の立場などの面で他学に傾いているかどうかを考えず、さらに当事者本人の学術の方向に対する表現を全然顧みなかった。井上哲次郎の整理を経て、日本陽明学の系譜は基本的に確定した。

ここで、近代日本の学界が江戸時代の陽明学に学派系譜を構築する過程を基本的に明らかにした。三宅雪嶺が開拓した「陽明学」の課題は、高瀬武次郎の豊富化と発展を経て、井上哲次郎の時に天皇制イデオロギーに奉仕する「官的哲学」に格上げされた。この過程で、日本の陽明学には相対的に固定した「学者群」があった。陽明学と朱子学の学術上の違いも井上哲次郎によって「定説」をつけられた。近世の日本の歴史上に「陽明学派」が確実に存在するかどうかを問わず、この三人の学術包装を経て、少なくとも、当時は「日本陽明学」ははっきりした沿革と鮮明な観点主張をもつ学術流派だということを疑う人はほとんどいないそうである。特に井上が日本の陽明学のために構築した学術系譜と陽明学への解説は形成されてから広く伝わって、その影響は日本国内に限らず、陽明学の「発祥地」である中国にも伝わった。張君勱、朱謙之などの人が井上哲次郎の関連著書を読んだことがある。梁啓超、孫文などの人も日本の「陽明学」が流行している時、日本に渡ったのである。日本陽明学の系譜は彼らによって中国に伝わった。

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、序論第4-5頁。

第三章 井上の中江藤樹論

井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』によれば、日本では、朱子学を江戸幕府の官学としたため、陽明学は異端として圧迫されたが、幕末志士の中には、陽明学に関心をもつものが多かった。日本における陽明学の開端者は中江藤樹である。藤樹の門下に熊沢蕃山・淵岡山などの人物を登場し、陽明学を生活信条とする人材が輩出する。なお、井上哲次郎は哲学者として陽明学に多くの関心を示し、その功績は高く評価された。後学が受けた影響は確かに大きかった。

野村英登は「井上哲次郎の著作『日本陽明学派之哲学』は、人物陶冶に関して江戸時代の「実績」をみると、陽明学が朱子学より多くの人材を輩出していることと指摘した。」^①といった。井上は本書に陽明学者三十余人が挙げたが、第一篇に日本陽明学の「祖」として中江藤樹の思想と事績を叙述し、藤樹及び藤樹学派に関する論述部分は全書の三割を占めている。また本書において、中江藤樹の次に大塩中斎の記述に七十頁以上を割いている。これから、中江藤樹、藤樹の門人としての熊沢蕃山、大塩中斎の見どころ、井上の陽明学論を吟味し、彼の陽明学理解の特色を捉えてみる。

第一節、事績

井上哲次郎は、中江藤樹に関する資料を集め、藤樹の事績を次のように詳しく論じた。

中江藤樹、姓は中江、名は原（はじめ）、字は惟命（これなが）、通称は与右衛門、藤樹はその号で、また黙軒、顧軒も号した。慶長十三年（1608年）、近江国高島郡小川村に生まれる。父は中江吉次、小川村に農業を営む。祖父は吉長米子侯（加藤侯）に仕える。九歳で初めて文字を学び、その才能を回りの人々に感嘆されていた。十一歳の時、初めて『大学』を読み、「自天子以至于庶人、一是皆以修身为本。」の一節に至り、感嘆して曰く、「幸哉此経之存、圣人岂不可学而至焉乎。」^②と。十二歳の時、ある日に食事する際に父母の恩、祖父の恩、君の恩という三者の恩を覚え、「此是誰所賜也。一則父母、二則祖父、三則君。三者之恩、不可以須臾忘。」^③と感嘆して、少しも三者の恩が忘れることがないように毎日繰り返していた。寛永元年（1624年）の夏、藤樹は京都から来た禪師に就いて『論語』を学ぶ。この時に大洲の風俗は武を貴ぶ、文を賤む。故に藤樹は非難を恐れ、昼は諸士と武を講じ、夜は一人に書を読み、多少感得がある。翌年正月、父吉次を失う。のちに、藤樹は大洲に留まり、学問を修む、専ら朱子学を信じる。二十七歳の時、

^① 野村英登：「陽明学の近代化における身体の方行方：井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に（自然観探求ユニット）」、『エコ・フィロソフィ研究』10号、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学研究イニシアティブ、67-74、2016。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第8頁。

^③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第8頁。

孝を尽くすため官職を捨てて、近江に戻り、母の面倒を見、益々学問に励んだ。帰り道の途中、哮喘を患いた。二十七歳以後の藤樹は熱心に四書を愛読考究し、特に『大学』『論語』二書を金科玉条として信じ、聖人の格式態度に従って、実践躬行している。しかし、時代に合わないことが多いので今までの学問信仰への疑問が生じた。そして『五経』を購求して読み、頗る感得があった。即ち『原人説』と『持敬図説』を執筆した。幾つもなく深く『孝経』を尊信し、毎朝それを拝読する。井上は「孝経は藤樹の家学における福音書と称すも不可なきなり」と認めた。この時期に藤樹が『五経』を勉強することは藤樹の思想が朱子学から脱出にとって、非常に重要なことである。

寛永十七年の冬即ち藤樹三十三歳の時、『王龍溪語録』を得てそれを読み、初めて姚江の流派に接する。三十七歳に至り、初めて『陽明全集』を手に入れて、熟読して、王陽明の思想を受け入れて、今までの疑問を解けた。そして姚江の流派に接することによって朱子学の拘泥を覚え、弟子に謂って曰く、

余常信朱学、命汝輩専以小学為準則、今始知其拘泥之甚矣。盖守格法之興求名利、雖不可同日而論、至其害真性活潑之体則一也。……汝輩読聖賢書、宜師其意、勿泥其跡。

①

また「与池田子」にこう言った、

私事深く朱学を信じ、久しく工夫を用申し候得共、入徳の効無覚束御座候て、學術に疑出来、憤り啓け難き折節、天道の恵にや、陽明全集と申書渡り、買取熟読仕候得者、拙子疑の如く發明御座候て憤り啓け、ちと入徳の櫛柄手に入申様に覚え、一生の大幸言語同断、若し此一助御座なく候得者、此生を空く可仕にと難有奉存候。②

これから藤樹は『陽明全集』を読み終わった後、朱子学の不足を認識し、朱子学から陽明学に変わることが分かる。

『日本陽明学派之哲学』によると、中江藤樹は三十三歳に至るまで完全に朱子学を信じる。三十三歳にし、『王竜溪語録』を手に入れ、王竜溪の学問の思想を知り、それによる共鳴が多く、朱子学の格套から脱出し、自分の思想を解放した。三十七歳になり、始めて『陽明全集』を手に入れ、それを読んで非常に喜び、王陽明の心学に大変共鳴し、自分の学問の信仰を確認したのちに王陽明の思想に自分の理解と経験を取り入れ、自分の思想を形成し、陽明学に入った。藤樹は短い一生を過ごしたが、時間の前後に基づいて、主に寛

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第12-13頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第13頁。

永十五年（1638年）三十一歳の『持敬図説』『原人』と寛永十六年（1639年）三十二歳の「藤樹規」「学舎座右戒」及び寛永十七年（1640年）三十三歳の『翁問答』、寛永十八年（1641年）三十四、五歳の『孝経啓蒙』、正保四年（1647年）四十歳の『鑑草』などの著作を作成した。この中で、特に『翁問答』は藤樹の思想を論じており、後世に高く評価された。こうした藤樹は日本における王学派の鼻祖になる。

第二節、中江藤樹の思想について

以下、『日本陽明学派之哲学』の順序を追って、井上の藤樹論をまとめた。

一、宇宙論

井上の理解において、藤樹は宇宙について「一元的世界観 monistische weltanschauung」がある。井上はこの世界観を叙述して「今其要領を叙述せんに無極にして太極、至誠にして至神なるものあり。是を上帝とす即ち万有精神とも称すべき世界の实在なり」^①と。藤樹は世界は理と気より構成すると考えられる。理は上帝の心となり、気はその形となす。ここでは、藤樹は朱子の世界観に従う。「明德図説」に理と気の差異を論じて曰く、

理は気の舵輓にして造化の主宰なり。気は理の舟車にして、造化の具なり。理は無体無方と謂ふと雖も、実は定体止方なり。気は流行発生して定止する所なし。理は尊くして気の帥たり。気は賤くして理の卒徒たり。^②

これについて、井上が「藤樹が理気によりて世界を解釈せんとする処は二元論なり。即ち朱子の世界観と異なる所なきなり」^③と、藤樹は朱子の世界観に従うことを認められた。ただし、理は気の「舵輓」となり、気は「理」の「舟車」となり、「理気相合して造化行はる」、これゆえ、「須臾も分離するをえざるなり」、井上は指摘した。これゆえ、「即ち理気妙合して間なし、是れ本二物にあらざるなり」、つまり井上の解釈によって、藤樹は「理気合一」の思惟がある。この意味で、藤樹が陽明学の観念を有する実証となる。即ち朱子の「理気分離」の観念と異なるところにある。また、藤樹は理気の妙合を説き、理と気は共に上帝の二種の屬性であり、分かれば理気であり、合一すれば上帝である。これについて、井上は、「幾んどスピノザ氏が心意と物質とを萬有本体の屬性とせる、一元的世界観と奇異なる暗合をなんさんとせり」^④と指摘している。つまり、この二元を探究すれば、結局は一元に帰する。

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第42頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第43頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第43頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第44頁

二、神靈論

藤樹によれば、宇宙の主宰者は皇上帝である。彼はこう言った。

宇宙の主宰者を皇上帝となす。無限なると同時に一切を包摂してその中心となる性を有し、又真実無妄のものにして、靈妙不可思議の作用を有せり。無限の理を其の心となし、陰陽五行の気を其の形となす。今其の作用を見るに、此の神理と此の氣と神自然にしてやむなく。妙合して生々發展し、天地万物の父母とある。即ち其の形を分かつて万物の形を生み、其の心を分かつて万物の性を命ず。形は既に分かれて異同あれども、心に至りて分かるも同一なり。^①

皇上帝は、彼によると、理を心とし、気を形とする。理氣合一した万物の根源、宇宙論的根源である。^②また、『藤樹先生全集 卷之五』には以下のように記載された。

大虚天地人物、一貫にして分殊のみ。譬へば一樹の根幹花実枝葉の分の有るがごとし。大虚は根柢なり、天地は幹なり、人は花実なり、万物は枝葉なり。是の故に人の其の仁を失つて禽獣に入るは、猶ほ花の実を結ばざるがごとし。実の仁有らずして枝葉と其の枯落を同うするがごとし。^③

太虚は天、未だ生ぜざるの本体、混沌の全体なり。天地其の中に開闢して太虚と異なる者は、唯だ其の形象のみ。其の両間の虚中は、即ち天地未だ生ぜざるの本体にして天外の虚と一貫して別無し。^④

これによると、藤樹は「太虚」「天地」「人物」の関係より宇宙の構成を解釈しようとしていた。これについて、井上は「之れを要するに、藤樹が太虚を以て、我方寸の虚と直に相通ずるものとするや疑いなし」と説いた。その意味で、「是故に太虚説に於ては、彼れ中齋の先驅をなせり」。また井上は藤樹の思想とキリスト教の類似性を指摘した。中西氏に答える書に「君子安樂の本体は、吾人方寸の内に在り」^⑤と書いているからである。これはキリスト教の天国が胸に在るの旨意と当たることにある。藤樹は上帝を以て無限の慈愛とする。また「陰隲之解」、「上帝真実無妄の慈愛を以て万物を造化し、人極を定め給ふ」^⑥という。即ち上帝の慈愛を求めることが知るべし、ということである。だが、井上は藤樹の学問とキリスト教の思想が根本的に異なることを指摘した。それは、藤樹の学

① 『藤樹先生全集一』、東京：岩波書店、1945年、第113頁。

② この一節は、以下の文章を参照した。1) 高橋文博：「原型としての中江藤樹 近世日本における陽明学の展開 1」（『就実大学大学院教育学研究科紀要』第3巻、33-49頁、2008年。）2) 陳曉傑：「中江藤樹の思想と信仰—「我」と「上帝」をめぐって」（『東アジア文化交渉研究』第4巻、129-144頁、2011年。）

③ 『藤樹先生全集一』、東京：岩波書店、1945年、第246頁。

④ 『藤樹先生全集一』、東京：岩波書店、1945年、第250頁。

⑤ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第134頁。

⑥ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第134頁。

問の目的は「人倫の秩序を正うする」ことであり、「君臣父子等の関係を正確にせんと欲するもの」である。要するに、藤樹の学問は「世間的」・「現実的」である。これに対してキリスト教は、「人倫の関係以外に天国を建設し、君臣父子の関係を蔑如し、独り人類の天父に対する関係のみを尊重」^①し、「出世間」の教である。そして、藤樹の学問において「上帝」が出現したことは、キリスト教徒が自分側の天父の思想を広めるためによく使用するが、井上はそれを厳しく批判して「耶蘇教徒が藤樹を以て耶蘇の教旨に合せるものとは、二五を知り未だ十を知らずと謂ふべきなり」と説いた。

三、人類論

井上は、藤樹の人類論について四方面から解説していた。一、人類の位置。理気は世界の根本原理であるから、人類以外に他の生物も理気に離れない。ただし、植物も動物も、理気共に濁っているがゆえに、「靈覚」は不健全である。それに対して、人類の「靈覚」は健全であるがゆえに、生霊のなかで最上階の位置を置いてある。二、人類の同根。藤樹は「萬の物皆大本より生ずれば四つの海の人悉く連れる枝なり」と説いた。これについて、井上は藤樹の同根説と孔子の「四海之内、皆兄弟也」、釋迦の「一視同仁」、耶蘇の「一切人類は天父の下にあり」^②との類似性を指摘された。三、人類の同性。藤樹は「萬人同性説」を主張している。それは「性善説」である。小人と君子の区別は、「方寸」の中にある。「慎獨」は君子になる要点である。四、人類の同等。藤樹は人々の同じように見る。「大学解」に「天子諸侯卿大夫庶人五等の位、尊卑大小、差別ありと雖も、其身に於ては毫髮も差別なし」^③という。これについて、井上は、藤樹の思想とルツソーの「人類悉皆平等」の観念に似ている。

四、心理論

この節、実際には藤樹の「良知説」を論じている。井上にとって、藤樹の心理論に関する思想は如何なる解釈でも、その根本は良知である。井上は藤樹の「良知」を色々な方面より考察し、種々な名を付ける。井上の『日本陽明学派之哲学』によると、以下二十一点がある。

第一、良知は本心である。大学十四条に曰く、「人其性に率いて行ふときは、其跡皆善なり。性に率はざる跡は、不善なり。」^④

第二、良知は理である。何故ならば、天理は人欲の反対側として心の本能である。「或問八条」に曰く、「心天理を主とするとき人欲亡失す。之れを操存と云ふ。心人欲を主とす

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第136頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第52頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第55頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第57頁。

るときは天理亡失す。」^①即ち天理は良知である。

第三、良知を機と称する。『天命性道合一図説』に曰く、「天人合一。理氣合一。謂之機。々者。心之天理。而人間是非之鑑也……然則機良知乎。」^②これを見れば、良知は天人合一の肝要である。

第四、良知は心である。人類の心元は靈照あって、少しでも汚点なきものとするに因る。そして人心と道心は区別がなし。故に道心も良知の別名である。藤樹は感悟を論じて「解惑則人心疑惑悉消化。而無我之吾立。而道心常明。吾與心合同而為悟。心即道心也。」^③と言う。

第五、良知は真吾である。藤樹は断言して「真吾者。虚靈不昧。良知是也。去假求真。學者之先務也。」^④と言った。

第六、良知は誠である。藤樹は意を誠にして真実の境地に到達すれば、即ち良知があると考えられる。『大学考』に「誠は純一無雜、真実無妄の本体、即ち良知なり」^⑤と言った。

第七、良知は独である。良知は自反慎独の際に発露したものである。これによって、藤樹は良知と独を同じものとする。『大学考』に「独は即ち良知の別名」^⑥と云う。『心学文集卷上』に曰く、「獨者。良知之殊稱。千聖之學脈也。」^⑦また、『大学考』に慎独を論じて「独者。一念獨知之靈明。天性之殊稱。云云。孟子所謂良知也。」^⑧と言う。

第八、良知は明德である。大学のはじめに「在明明徳」とある。即ち良知を明らかにするの意がある。『明德図説』に「明德者、本心之殊称也」^⑨と言う。即ち本心は良知、明德と本心は同じものである。

第九、良知は中である。中は中庸である。藤樹は『中庸解』に曰く、「中庸は明德の別名なり。明德は内に主として倚る所なく、中央の義あるが故に、中の字を借りて明德の異名とす。」^⑩故に中は明德であり、即ち中は良知である。

第十、良知は孝である。彼は孝を理気を合一した天地の本体とし、神明の居るところとする。『孝経啓蒙』には「孝者、天性之殊称也」^⑪と断言した。つまり天性即ち良知であり、孝は良知に外ならず。

第十一、良知は天君である。「答岡村氏」には「見世の心裏面に常住不易の天君泰然とし

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第57頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第57頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第58頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第58頁。

⑤ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第58頁。

⑥ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第58頁。

⑦ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第59頁。

⑧ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第60頁。

⑨ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第60頁。

⑩ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第61頁。

⑪ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第61頁。

て御座候……本心の堂に登り、天君に御目見の有るべく候」^①と。これによれば、天君は良知と指して言うものである。

第十二、良知は道である。王陽明すでに「道即是良知」と言った。藤樹も道を良知とする。『中庸解』に曰く、「道は本体、大学に所謂良知なり」^②と。

第十三、良知は至善である。「一尾氏に答える書」には「良知則ち善なり、良知を至さば善常に心の主たり」^③と言った。また『大学抄』に曰く、「至善は無極の理なり。止は無極にして太極の義なり。専ら言へば、明德と云ふて至善あり、至善と云ふて明德あり。分けて言へば、明德は性の体なり、至善は性の用なり、至善は性の主宰」^④と。これによれば、至善はその役割より良知を称する。

第十四、良知は悦楽である。「中西子に送る文」には「説者、心之本体也」^⑤と言った。また「大学十四条」に「心之本体、元有大安楽」^⑥と。即ち悦楽は心の本体であり、良知に外ならず。

第十五、良知は光明である。藤樹は「依丸薬示工夫の文」に「良知自克和楽光明、故不求明快、而自然明快」^⑦と言った。故に良知は光明に至るためである。それに、この光明は太虚に充滿し、日月とその光明を融合し、世界に照す。

第十六、良知は仁である。『論語抄解』に曰く、「孔門の学、仁を以て宗とし、一貫を以て準則とす。仁は一貫の本体。一貫は仁の体段なり……徳愛を仁と名づく、万物一体の本心なり……仁の本体、凡心の外にあるにあらず、私欲に克ち去りて本体呈露すれば、凡心即ち仁の本体なり」^⑧と。即ち仁は本心であり、良知のことに外ならず。

第十七、良知は礼である。『論語抄解』に「克己復礼」を解釈して曰く、「礼と仁と同体異名なり。渾然たる全体を指して仁と名づく。其の条理を指して礼と名づく。私欲を非とする良知は、仁の靈昭条理なるによりて仁と言はずして礼に復へると云へり……明德の条理を礼と名づけ、明德の慈愛を仁と名づく。名義の指処は異なりと雖も、其实体は同一明德なり」^⑨と。即ち帰するところは、良知にある。

第十八、良知は全知である。即ち一切の智慧である。『大学解』には「良知の知る所は知謀機巧も揜ひかくすこと能はず……明德の獨知は隱微なるが如くなれども、天地鬼神に通じて人を欺くこと能はざること十人の指視する所よりも甚だ嚴なる所あり」^⑩つまり、良知は心の中にあるものなれば、それを騙ることが能わず。

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第61頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第61頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第62頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第62頁。

⑤ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第62頁。

⑥ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第63頁。

⑦ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第63頁。

⑧ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第64頁。

⑨ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第65頁。

⑩ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第65頁。

第十九、良知は森羅万象である。『大学解』には「良知に方寸に具はると雖も、天地有形の外に通じ、鬼神と吉凶を合するのも」「明德は方寸に備はると雖も、太虚寥廓と一貫にして、天地万物を包括し、其大外なく其尊対なし……明德は上天道に通じ、下人道に通じ、生に通じ、死に通じ、順に通じ、逆に通じ、昼に通じ、夜に通じ、通せずと云ふことなし」^①と。即ち良知は天地万物を一貫して何処にも到達する。

第二十、良知は長在不滅である。『大学解』に曰く、「良知は不滅不昧」と。また「中庸解」に「独知の靈明は至悪の人と雖も、不昧不滅、況んや其余をや」^②と言った。即ち良知は悪欲のために覆われることはあるが、まったく消すことが能わず。

第二十一、良知は聖人である。「天命性道合一図説」に良知と愛敬無欲無知として曰く、「嗚呼愛敬無欲無知者、夫聖人乎。心之聖人、此之謂良知。故致其良知、則聖茲得焉」^③と。良知は心にあるの聖人であって、人々の心の中に聖人を有する。もしよく良知を育てて拡充すれば、聖人になる。換言すれば、聖人は良知を拡充してそれを合一されたものである。

これを見れば、井上は藤樹の「良知」と「理」・「心」・「誠」・「仁」・「孝」等々に対等な関係を建立している。そして藤樹の「良知」の特色を分析して、今日の倫理学者いわゆる「良心」を対比した。以下のように述べている。

藤樹の所謂良知は今日倫理学者の所謂良心 Gewissen ことなるや疑なしと雖も、其含有する所の旨趣に至りては必ずして之れと同一なりと謂ふを得ず、否、大に之れを異なるものあるなり。蓋し良心は先天的 Tausseendentes Gewissen のと經驗的 empirisches Gewissen 即ち後天的のと二種に分ちて之れを考察するを得る。倫理学者の良心は經驗的の者たるに止まる。然る藤樹の良知は両者を兼ねるものなり。^④

すなわち、「良心」が単に「經驗的」なものであるのに対して、「良知」は「經驗的」であることと「先天的」であることを「兼ねる」を説明していく。その上で、次のように述べている。

其故は良知は我方寸の中にあり。我れ今此良知に従ひて日常の行為を規定すれば、其跡は善のみにて、之れに逆へば、必ず不善に陥る、是經驗の方面なり、然るに此良知は向上的に之れを考察すれば、世界の實在と同一体たり。果して然らば是れ先天的の

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第66頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第66頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第67頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第67頁。

ものなり。^①

ここでは、井上が藤樹の「良知」が内面的なものであると同時に、世界の「實在」に通じ、「世界の實在と同一体」であると理解されている。井上は単に「良知」が精神の修養と関わるだけでなく、世界の實在との一体に通じるという実在的な一面から考察していた。続けて、井上は藤樹の「良知説」に基づいて、藤樹の「善悪論」を分析している。

良知を善と云ふは、現象界より其成績に就きて言ふのみ。若し良知其れ自身に就きて之れを言はば、是れ心の本体にして、世界の本体と一体たるが故に善もなく悪もなく。即ち絶対的に之れを言へば、善悪共にあるなし。良知を善と云ふば、唯々之れを相対的に言ふに過ぎざるのみ。^②

これによれば、井上は、藤樹の「良知」を両方に考察するものとなる。すなわち「相對善」と「絶対善」がある。これについて、彼は、藤樹は王陽明の思想に従うことを指摘された。

伝習録卷上に云く、「人性皆善」。又云く、「至善者、性也。性元無一毫之悪」と、已にして又云く、「無善無悪、是謂至善。」と、彼れ人性を善なりとして、又善なし悪なしとす。是れ必ずして自家撞着にあらず。相對善と絶対善とを合一して説くものなり。藤樹うは此の如き相對善と絶対善の思想を陽明より得來たりしものならん。^③

五、倫理論

藤樹の色々な学説の中に、井上はこの部分を最も重視していた。井上は、藤樹の「倫理論」を「倫理的方面」と「實際的方面」二方面から考察されている。

1. 倫理的方面

まず、井上は、藤樹の善悪の標準について以下のように論述した。

藤樹は良知を以て世界解釈の根本原理として、良知に率ふを善とし、良知を違ふを悪とし、一に良知を以て善悪の標準とせり。^④

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第67-68頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第69頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第71頁

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第80頁。

つまり、藤樹は良知を以て善悪の唯一の標準とするがゆえに、「藤樹の倫理に関する思想は如何に枝葉に洩ることありとするも、其根底は畢竟良知にあり」^①と、井上は説いた。続けて井上は、藤樹の良知の觀念によって以下三つの事実と結果を分析している。

第一、神人合一。人間は自ら良知を有する。良知は神靈であり、世界の本体であるが故にもしよくその良知を拡充すれば、即ち神靈にある。人神合一の鍵は実にここ存することである。神靈は幽遠の境地にあって、人間の胸のあらゆるものを知り、人間は神靈を欺くことが能わず。

第二、物我一体。藤樹は一元的世界観があって、世界は一体なるものである故に万物も己も離れることが能わず。「中川氏に送る文」に「万の物皆大本より生ずれば、四つの海の人悉々連れる枝なり」^②と。これは世の中の人間を同胞とする。一元的世界観より直ちに倫理上に論及するものである。これによって推論して、藤樹は一視同仁の觀念がある。

第三、内外瑩徹。如何なる人も良知がある故に善悪は外界の事実より確定することではなく、単なる人間の心の中において直観より確定すべき。即ち善悪の標準は動機より判断すべき。もし人間は自ら欺く意欲を発生すれば、遂に小人になる。もし人間の行為は心の中の良知に従えば、これは内外瑩徹であり、君子になる。

要するに、井上の解説によれば、藤樹の良知説は今の倫理学者のいわゆる良心と異なる。良心は先天的と経験的（後天的）に二種類に分類するという。倫理学者の良心は経験的なものとする。しかし藤樹の良知は両者ともにある。良知は人間の心中にある。心中の良知に従って日常の行為を規定すれば、行ったことが善行である。心中の良知に違えば、必ず不善になる。これは経験の方面である。一方で、藤樹は良知が世界の根本原理とする。これは先天の方面である。要するに良知は人々の心の中にある純一無雑の本心なるに違いない。良知は先天的と経験的の両方面があるもの故に、天人合一の鍵であり、聖人と凡人を区別するところにある。

2. 実際の方面

これについて、井上は、「立志」・「感悟」・「自反慎独」・「修徳及び積善」・「毀譽」・「悔」・「孝」・「忠」・「謙」・「忍」の十節に分けて解説している。その中に、最も最も注目したのは、藤樹の孝思想である。藤樹は十四歳で祖母を亡くし、十五歳で祖父を亡くした。また十八歳で父が亡くなった。『藤樹先生』年譜に「先生連遭大喪、哀痛于形色」^③と書いている。このように次々親を亡くす痛い経験で、藤樹は孝に対する理解

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第80頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第83頁。

③ 『藤樹先生全集五』、東京：岩波書店、1945年、第31頁。

が深まったという。^①

藤樹は『全孝図説』において、「孝は天地未画の前に太虚の神道なり。天地人万物皆孝より生ぜり」^②と述べた。これによれば、孝は人類に前で世界に存在するのみならず、また世界万物を生じる根本原理でもある。また『翁問答卷一』に

元来孝は太虚をもって全体として、万劫をへても、おはりなく始まりなし。孝のなき時なく、孝のなきものなし。……かくのごとく廣大無辺なる至徳なれば、万事万物のうちに、孝の道理そなはらざるはなし^③。

と書いている。これによれば、藤樹の孝思想はすべてその宇宙観（太虚）によって構築されている。その宇宙観と言え、即ち天地万物の存在はすべて太虚から生まれたものである。太虚は始まりもなく、終りもない。また『翁問答』に

太虚を孝の体領となして、天地万物を其のうちの萌芳とし……人は天地の徳、万物の霊なるゆえに、人の心と身に、孝の全体みなそなはりたる故により。^④

と言った。即ち藤樹は孝に廣大無辺の意義を付けた。良知と同一のものである。このように藤樹の言う孝は父母を愛敬し、祖先を祭ることだけではなく、一切の道を包括することである。また孝は太虚の体領として、人間の至高の徳である。孝は先天的に世界に存在し、人間の行為によって発達し得る倫理的秩序である故に、若し孝をしなければ、人類が滅亡に至る。藤樹はこの滅亡の原因を述べて「這箇是人根、若滅卻此心。則其生如無株之草木。條不死者、苟幸免而已」^⑤と。孝は倫理上このように重大な綱常でなつて、学者の学ぶべきものは孝に外ならず。藤樹はこの思想を論じて次のように述べていた。

此是三才之至徳要道、生天生地生人生万物、只是此孝、学者学此而已。孝与何在、在吾此身、離身無孝、離孝無身。立身行道、光於四海、通於神明。^⑥

つまり、人々はこのように存在する原因は、祖先の孝によるものである。もし祖先を愛敬しなければ、人間は決して存在することが能わず。故に「離孝無身」と言う。そして孝

① この節は、邢永鳳の『中江藤樹の孝思想について』を参照した。『東アジア研究』第10巻、89-97頁、2012年。

② 『藤樹先生全集三』、東京：岩波書店、1945年、第63頁。

③ 『藤樹先生全集三』、東京：岩波書店、1945年、第66頁。

④ 『藤樹先生全集三』、東京：岩波書店、1945年、第67頁。

⑤ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第106頁。

⑥ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第106頁。

は身の良知であり、己に存在するものである故に「離身無孝」と言う。ここでは、井上は「是故に孝は独り経験的の旨趣を有するに止まらずして、又先天的の旨趣を有するものにて、恰も仏教の真如実相の如く」^①と。藤樹における孝思想と仏教思想の類似性を指摘された。

井上によれば、藤樹の孝思想は藤樹学の中で最も重要な学問としてその特別なものがある、ということである。この特別性は伝統儒学の差異にある。伝統孝道は親に愛敬することを根本とし、「君臣有義、父子有親、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」の五つの説である。藤樹の孝思想は孝順を強調する以外、内面的修養を強調している。藤樹によれば、孝は宇宙の根源であり、一切のものの存在する根源だとされている。孝は天地万物の中で存在しており、不変の真理である。人間は学問をして、明德をあきらかにして、良知に至る最終の目的は孝を行うことにある。こうした、彼の孝道の思想は理論が独特で、しかも自分もそれを貫いたので、日本の孝道の歴史上で輝いた。主な理由は、彼は孝道の理論を伝統的な倫理道德の意味から孝の本体論まで開拓した。中江藤樹の孝道の思想は人間と太虚の形而上の親子関係の宇宙観に基づいて、作った孝の本体論である。その精神の本質は「孝」でまとめることができる。具体的に言うと、次のような三つの面で表す。

第一、倫理性。「愛敬」を主な内容とし、人と付き合う時、人を愛すべき、敬すべきである。この「愛敬」の心は親を愛する、親孝行をする赤子の心からである。

第二、宗教性。孝を宗教性まで広げたのも藤樹の孝道思想の特色である。この宗教性は人と宇宙の間の形而上的な親子関係の宇宙観からである。藤樹は人が親から生まれたが、もともとその根源が太虚にあると考えた。従って、人間界の親を送った天を祭るのも当たり前だ。こうやって、人が天地神明への宗教自覚性を呼び覚ました。藤樹は普段ひとへの愛敬と親孝行を「小孝」と呼び、「嚴父配天」の孝行を「大孝」と呼ぶ。つまり、親孝行の気持ちで天地（「嚴父配天」）を祭ることこそ、「大孝」に相応しい。周公は「大孝」を実施する代表である。藤樹自身は太乙神信仰を持っている。皇上帝は太虚の人格化である。藤樹は毎日孝経を朗読し、誠意を込めて皇上帝を拝んでいた。この行動は藤樹の孝道思想の宗教性を表した。

第三、尊徳性（修身性）。藤樹は孝の倫理性と宗教性を強調する他に、人が自分の修養方法を高めることによって孝をすることも要求した。具体的なやり方は「明明徳」と「致良知」で表す。

井上は、は「藤樹此に至りて一種深遠なる祖先教を建設するものと謂ふべきなり」^②と述べた。さらに、「藤樹の所謂孝は畜に上下の関係を有する而已ならず、又縦横の関係を有するものなり。即ち博愛的人道の如き、万物一体の達観の如き、仁義礼智信の五常の如

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第104頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第105頁。

き、皆孝の結果に外ならざるなり」^①と藤樹の孝をこのように解説した。井上によれば、藤樹のいわゆる孝は廣大無辺の意義を有する。もし狭義に解釈すれば、孝は父母を敬愛することである。しかし藤樹によれば、孝は先天的に世界に存在し、人間の行為によって発達し得る倫理的秩序である。

まず、井上は藤樹の孝思想における重要な点を「祖先教」として認識していた。以下のように述べている。

藤樹は各種の徳性中に於て最も孝を重んぜり。是れ亦吾人の顧慮すべき所なり。孝は祖先教 Ahnenkultus の綱常なり。孝の最も重んぜらるる所には、必ず祖先教ありて存す。祖先孝にして敗類し了らば、復た孝の重んぜらるべき理由あるなし。孝は祖先と子孫とを連結する所以にして血族の運命如何は孝を強弱如何による。^②

つまり、孝の強弱は家族の盛衰を決定している。この上で、井上は日本における特別な国体の言説を導く。

然るに日本民族は同一の古伝説より其遙遠なる系統を引き、建国以来他の民族の為に攪乱せられしことなく、同一の言語、風俗、習慣、歴史等を有せるが故に、一大血族の形を成し、国家は一の家族制度を成せり。……故に孝の教は日本民族の運命上に重大の關係を有するものなり。^③

井上にとって日本は単一民族国家であり、祖先の言語、風俗、習慣、歴史を継承しているがゆえに一大家族を形成した。このため、孝の強弱も日本の盛衰を影響している。この立場を確認した上で、井上は、「孝」と「忠」の關係を以下のように説明している。

忠は孝を拡充したるものなり。殊に日本にありては、孝を言へば、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、家にありて父に対するが如く、国にありては君に対するなり。国は家を拡充したるものにて、家は国を縮少したるものなり。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。^④

井上は、「孝」を拡充して、国における君主への「忠」と同様であるとしている。その

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第105頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第138頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第138頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第139頁。

中では日本における家族制度の延長に、国家の制度がある。この考え方は、前述の「家族国家観」である。井上は藤樹の「孝」を論じる時に二側面から考察していた。一つは宗教的な側面、すなわち「祖先孝」である。もう一つは、国家主義の立場で、「家族国家観」・「忠孝一本論」と関わる主張に沿わせている。

実際には、藤樹二十七歳の時、孝を尽くすため官職を捨てて、近江に戻り、母の面倒を見る。藤樹の行動原理は、いわば「忠」よりも「孝」を優先した儒教倫理の典型といえる。また、藤樹の考えていた「孝」概念の持つ射程は、単なる親子関係、血族に留まるものではなく、キリスト教への親和性を持っていると考えることもできる。前述のように、藤樹は「嚴父配天」の孝行を「大孝」と呼ぶ。つまり、親孝行の気持ちで天地（「嚴父配天」）を祭ることこそ、「大孝」に相応しい。藤樹自身は太乙神信仰を持っている。皇上帝は太虚の人格化である。藤樹は毎日孝経を朗読し、誠意を込めて皇上帝を拝んでいた。井上はこれに対して、「藤樹は幾多の迷信ありて、殆ど宗教家の如し」と批判している。要するに、キリスト教の思想と親和性のある部分は、井上にとっては必要のない宗教的要素で、排除すべき対象だったのである。^①

六、政治論

藤樹は、政治の基礎は学問であることを認識している。彼は以下のように述べている。

政は明德を明にすを本とす。学問は天下国家を治むる政なり。元来一にして二、二にして一なるものと心得べし、……天子諸侯の身に行ひ給ふ一事、口にの給ふ一言皆仕置の根本なれば、政と学問と本来同一の理なることを明かに得心すべし。^②

これについて、井上が藤樹を「政教一致論者」と認める。ただし、今日の政治は極めて複雑であるがゆえに、倫理のみよって政治を完全することができない。「是故に藤樹の政治に関する見解、今日より之れを見れば、未だ尽くさざる所あり」、井上が指摘した。前述（井上哲次郎と『国民道德概論』の節）のように井上にとって、日本「国体」の一つの特色は「政教分離」である。このため、藤樹の「政教一致論」は日本に適用できないと、井上が認めている。

七、学問論

^① 野村英登：「陽明学の近代化における身体の方行：井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に（自然観探求ユニット）」、『エコ・フィロソフィ研究』10号、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学研究イニシアティブ、67-74頁、2016年。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第111頁。

『日本陽明学派之哲学』は『藤樹先生全集』から藤樹の学問をまとめる際に、「孝」と「良知」の思想について、「明德を明らかにする」という言葉が何回にも現れた。たしかに、『藤樹先生年譜』によると、藤樹は十一歳の時に初めて『大学』を読み始め、天子から庶民に至るまで学問をする必要があるという説を覚え、「明德」を人生の根本とすることに立志した。藤樹は「送山田子」にはこう言った。

指天性之光明正大之全体、号明德。指明徳感通之大頭脳、謂親民。指至誠無息之良知、謂至善。明明徳者、学問之極功^①。

解釈すれば、天性の公明正大の全体をさして明德と謂い、明德通感の大頭脳を指し親民と言い、至誠無息の良知を指して至善と謂う。明德を明らかにした者は至上の学問がある。また藤樹嘗て「藤樹規」を作って、それをドアに掲示していた。其の文は以下のようである。

大學之道、在明明徳、在親民、在止於至善。

朱子曰堯舜使契為司徒、敬敷五教。五教者、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信是也。學者學之而已。愚按三綱領之宗旨、一是皆以五教為定本。而其所以學之術、存養以持敬為主。進脩以致知力行而日新。^②

また『大学蒙注』にこう言った、

明德ハ人性ノ殊称ナリ。人ノ性ハ天ニ得テ神靈光明。燭サザル無ク、自得セザル無ク、下愚トイヘドモ滅セズ昧カラズ。故ニ明德ト号ス。其徳タルヤ、神明不測・至誠無息・虚靈洞徹・中正仁義・寂然不動、感ジテ遂ニ天下ノ故ニ通ズ。方寸ニ具テ一身ニ主タルトイヘトモ、其ノ全体ハ大虚寥廓ナレバ、天地万物ヲ包括シテ天地万物ノ中ニ貫通ス。^③

藤樹または『翁問答』に

大賢以下ノ資ハ氣質ノ濁駁ナキコトアタワズ。氣質ノ濁駁ニ拘蔽セラレテ明德ノ光明十分ニ洞徹ナラズ故ニ習俗ニ汚染シ、人欲ニヒカレテ、種々意必固我日々ニソヒ年々ニ積リテ、道ヲ去コト漸ク遠シ。世間ノ苦痛モ此ヨリ集リ、天下ノ争鬥モ此ヨリ

① 『藤樹先生全集一』、東京：岩波書店、1945年、第185頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第117頁。

③ 『藤樹先生全集二』、東京：岩波書店、1945年、第18頁。

起ル。聖人コレヲ憂ルコトアリ。故ニ天下後世ニ學問ヲ教ヘ玉フ。是以學問ノ道無他。明德ヲ明ニスル而已。^①

と説いた。これを見れば、人間がその気質の濁駁によって明德を明らかにすることができない。従って、学問をするため、明德を明らかにし、心の本体の明德に帰るのである。藤樹の学問論について、井上は「学問と云へば、則ち倫理を意味するもの」と解説している。前述の倫理説によれば、藤樹の倫理説の基礎は良知であるがゆえに、学問の要は良知を認識して、それと合一することにある。

また、藤樹は記誦訓詁の学を排斥して、単に修身を学問とする。『翁問答』巻三に

文字無き古は本来読むべき書物無ければ、只聖人の言行を手本として、学問せしなり。世の末になりて、学問の本実を失はん事を憂ひて、物の本に記して、学問の鑑と定めしより以来、物の本を読むを初門とするなり。然る故に其心を潔く、行跡を正しくする思案工夫ある人は、書物を読まずして、一文不通なりとも、学問する人なり。其心を明らかにし身を修むる思案工夫なき人は、書物を夜昼を離さず読むと云ふとも、学問する人にあらず。^②

と説いた。藤樹は書の内容や知識に拘泥せず、「心を明らかにし身を修むる」ことを重視している。これについて、井上は、藤樹は陽明の学を継承するものであるとみなしていた。

王学は本と心法を明らかにするを主とするが故に、博学多識を要せず。寧ろ博学多識を以て心法に害ありとなすものなり。陸象山已に「我不注六経、六経皆我注脚」と言ひて、記誦訓詁の学以外に一種心学の系統を開始せり。王陽明之れを祖述して、大に心学を唱道し、自余の学問を斥けて曰く「只存得此心常見在。便是学。未来事。思之何益。徒放心耳」と。^③

井上は、藤樹の学問を「主観的」であって、「客観的」な事実に関するものを排斥していること指摘された。さらに

学問は独り倫理のみならず、種々なる学問あり。是故に書籍を読まざるも、学問は為し得べしとせば、世の子弟は、学問を廢するに至らん。……假令ひ倫理の如く、実

^① 『藤樹先生全集二』、東京：岩波書店、1945年、第116頁。

^② 『藤樹先生全集一』、東京：岩波書店、1945年、第141頁。

^③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第142頁。

踐を期するものも、亦全く書籍の助を要せざるにあらず、況や其他をや。^①

と説いて、藤樹や陽明学の短所を明示する。また、藤樹は才知を取らず。「或問八条」にこう言いつた。

学は己れが明德を明らかにせんとなり。才知ありて明德を害ふ者は多し、徳の助けとなる者は稀なり。……拙きは徳なり、巧みなるは賊なり。故に不才にして拙きは徳に近し、自然の孝なり。才知ありて巧みなるは、偽に近し、一の不詳なり。……才智隠れて人民拙き時は、悪なし。不治に平かなり。悪の源は才知より生ず。^②

これを見れば、藤樹はただ修身を真の学問とし、才知と徳性を害するものとする。そして、修身の目的は明德に明らかにすることである。または、才智は悪の淵源とみなして、拙になる国民を希望している。井上は藤樹の思想と老子の類似性を指摘された。そして、「此に至りて藤樹の見解の大に誤れまる」と、井上は批判した。その原因は、今日の国際形勢は変わりつつ、国家間の競争が益々激しく、もし「人民をして愚にして拙ならしむるが如き、自滅を招く」ことになる。または、才智は悪の淵源だけでなく、また善の淵源であり、ただ応用の方法において結果が違ふ。

八、教育論

井上は、藤樹が「徳育」を専念し、「知育」・「体育」を軽視しているとした。「大学十四條」に「聖賢教人。千言萬語、總歸于誠意一路。舍此更無別事可做。無別路可走。所謂一貫宗是。」と説いた。また『翁問答』に「根本真實の教化は、徳教なり。口にては教へずして我身を立て、道を行ひて、人の自ら変化するを徳教と云ふ」と説いた。つまり、自身を模範として、人々に自然に感化することを主張している。藤樹は「知育」・「体育」を軽視しているが、彼は「音楽」に対する態度は甚だしく異なる。彼は、歌うこと、楽器を演奏すること通して「人の性情を養ひて邪穢を蕩滌し、和順にして道德を得る」ことを認識している。藤樹または女子教育のために『鑑草』を著した。藤樹はまた女子教育の必要を主張し、女子教育の先駆者であるとしたのである。

九、異端論

井上は、藤樹の学問と仏教との類似性を指摘した。両者は、「無欲」を旨としている点で共通しているという。しかし、藤樹の「無欲」と仏教を比較すれば、相違点がある。藤

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第142頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第144頁。

樹の「無欲」は意欲を減することではなく、意欲を正すことである。藤樹の「無欲」は世の中であって、あらゆる事を行って無欲を得る。心の中で利益がなければ、無欲なる。藤樹によれば、仏教は甚だしく害があり、少しも益はない。それによって、藤樹は仏教を排斥し、其の異同を提示し、決して自家の学問と混同すべからず。ここで、井上は「仏教は我国の思想界を豊富にせり。儒教の如きも仏教の刺激によりて深遠なる旨趣を有するに至れり」と、仏教の益を言明する。

ただし、藤樹は達磨も釈迦も一括して「狂者」と称す。『翁問答卷四』に以下のように記載した。

積尊十九にて天子の位を棄て、山に入り、三十成道の後、人間本分の生理を営まず。或時は乞食、人倫を外にし、人事を厭ひ棄て、種々の権教方便説を説きて愚民を誑誘めされたること、皆是れ無欲無為自然清淨の位を極上と定め、元気の靈覺に任せたる毫髮の差より起りたる無欲の妄行の誤りなり。^①

藤樹はこのように釈迦の行為も思想も共に誤ったものと見なす。また『翁問答卷五』にはこう言った。

位にあるを欲とし、位を棄つるを無欲とし、財宝を貯ふるを欲とし、財宝を棄つるを無欲なりと思ふは、未だ明德昧くして位を好み、財宝を貪る心根残りて、外物に凝滞して便利揀択の私ある故なり。……只天道の神理に背くを欲とし、妄とす。天道の神理にかなふを無欲とし、無妄とす。……積尊此心を悟りめされたらば、王宮帝位、何ぞ我れを汚さんや。山中の静座何ぞ何ぞ我れをまさんや。袞衣玉殿何ぞ我れを損ぜんや。麻衣草座何ぞ我れを潔くせんや。^②

これは藤樹の目に映った釈迦である。藤樹によれば、達磨や釈迦のように俗世間から離れた場所に出家し、修行することで得られる無欲は無欲ではない。欲と無欲、妄と無妄は外界の境遇にかかわらず。心の状態より判断すべきである。外界の境遇にかかわらず。藤樹はまた以下のように達磨を評して、禽獸に比べる。

九年摸像。戕賊本心。棄絶人事。乃獸乃禽。^③

また坐禪を論ずる文に

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第124頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第125頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第126頁。

瞿曇迷而入山。又迷而出山。達磨惑而面壁。又惑而背壁。譬如蟻旋磨。^①

と説いた。井上によれば、藤樹が仏教思想を排斥する理由は二つがある。一つでは、藤樹の学問は現在社会における人倫の関係について教を立てるものである故に、日常生活の行為において道に合することを得るべきで、決して家を棄てて山に入る必要がない。また壁に向きあうことも背にすることも必要がない。そこで藤樹は達磨と釈迦を非難して、仏教思想を排斥した。もう一つは古来、陽明学は「儒中の禅」と呼ばれて、陽明学と仏教を混同されやすい。そこで藤樹は自家の学問との混同を生ずるおそれがあるゆえに仏教思想を排斥した。そして、藤樹がキリスト教に対して態度について、「耶蘇教も亦藤樹の学問に類似するもの、藤樹にして之れを知りたらんには等しく之れを排斥して、人をして両者を混同することを莫らしめしならん」^②と、井上は推論した。

藤樹は仏教に対する批判を叙述したが、彼は神道に対する態度は甚だしく異なる。井上は「藤樹は深く神道の教義を崇信し、是れ毫も唐土古聖人の道と違背するものにあらずと思惟し、神道大義を著はして、神儒調和説を主張せり」と指摘した。しかし藤樹嘗て一切鬼神を遠ざけ、其の祖先以外の神霊を祭ったことがない。その時、藤樹は鬼神を論じて次のように言う、

賤之於貴、不可以相親。在人且然、況鬼神幽明。殊途者乎。^③

しかし、後に彼はその非を悟って曰く、

他神姑置之。若太廟則天地開闢之祖、凡生於此間者、安有遠焉而不祭之理哉。^④

のちに太廟を祭る。これは藤樹三十四歳のときである。つまり『王龍溪語録』を得てそれを読み、初めて姚江の流派に接した後のことである。これはなぜか。藤樹によれば、

その子細は天神地示は万物の父母なれば、太虚の皇上帝は人倫の太祖にてまします。この神理にて觀れば聖人も賢人も釈迦も達磨も儒者も仏者も我も人も、世界のうちにあるとあらゆるほどの人の形有ものは、皆皇上帝天神地祇の子孫なり。さてまた儒道はずなはち皇上帝天神地祇の神道なれば人間の形有て儒道をそしりそむくは其先祖

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第126頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第136頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第129頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第129頁。

父母の道をそしりて其命をそむくなり。まへにも論じるとく我人の大始祖の皇上帝、大父母の天神地祇の命をおせれうやまひ、其神道を欽崇して受用するを孝行と名づけ、又至徳要道と名付け、また儒道と名く。^①

本来儒道は太虚の神道なる故に、世界の内舟車のいたる所、人力の通じるところ、血気ある者の住ほどのことろにて、儒道のおこなはれぬと云うことはなし。^②

ここでは、「儒道」「太虚の神道」という言葉を使用しており、儒道と神道を同一視する傾向があった。また藤樹の『孝経啓蒙』にはこう言った。

身の本は父母なり。父母の本は之を推して始祖に至る。始祖の本は天地なり。天地の本は太虚なり。^③

孝徳全体大虚に充塞し、大虚廖廓にして外無きときは、即ち大なるは莫しの義、言はずして照然たり……孝の全体太虚に充塞すれ雖ども、其の实体人に備はり、感じて遂に天下の故に通ず。^④

つまり、太虚は天地の根本である。天地神明を愛敬すれば、孝であり、儒道である。

また、藤樹よれば、神道は正直を体として、愛敬を心として、無事を行とする。正直、愛敬、無事の三者は彼にとって『中庸』の知、仁、勇の三者と当たる。正直の徳は知を明らかにして鏡の美悪を照らす。疑うことなく、隠れることなし。一念の微にあつて外に現れずといえども、神明が知り、自分自身も知る。人々の心に神明があれば、善悪を隠れることが能わず。換言すれば、正直は知である。そして、愛敬は仁である。愛敬の徳は天地同根、万物一体となる。天地万物は人々の心の中にある。無事は勇である。勇は堪忍を尊び、よく堪忍すれば無事である。さらに、藤樹は知、仁、勇の三徳を三種の神器に配当した。井上の解釈によれば、彼の観念は以下の如し

天地ひらけて人の道あり。人の道は即ち天地の道なり。天地は不言にして人に教へ給ふ。神聖之れを翼くるに、言を以てし給ふ。但々神の代には未だ文字あらざりしを以て物によって人の徳を象とり、教をなし給へり。蓋し此心の中三の徳あり。良く万事万物を照し論して辨へずと謂ふことなく、溥博淵泉にして、時に之れを出だすの徳をば鏡を鑄させて之れに象どり給へり。神明不測にして私なく、寛裕溫柔慈愛の徳をば

① 『藤樹先生全集三』、東京：岩波書店、1945年、第219頁。

② 『藤樹先生全集三』、東京：岩波書店、1945年、第248-249頁。

③ 『藤樹先生全集一』、東京：岩波書店、1945年、第266頁。

④ 『藤樹先生全集一』、東京：岩波書店、1945年、第277頁。

玉を磨かせて之れに象どり給へり。堪忍の力強くして、者破らず、神武にして不殺の徳をば剣を打せて之れに象どり給へり。唐土の聖人は之れを知仁勇三義と名づく。天地の神道は和漢同じ事なり。我朝の神皇の象と、唐土の聖人の言と符節を合したる如し。是れを奇特と云ふべからず。心同じく道一なるが故なり。故に神道に深きものは、儒道を借らざるも、心法明らかにして政教備はれり。況んや異端をや、神道は易簡明白尽くせりと謂ふべし。^①

以上の叙述によれば、藤樹は儒学の立脚点より神道を解釈した。即ち神明を以て人の良知の本体として、神明を内容的に考察するものである。以上によると、藤樹は神儒合一の思想がある。これについて、井上は「陽明学が日本化せるは疑ふべからざる事実なり。神道と合一する傾向の如きは、唯々其顕著なり一徴候に過ぎざるなすべからず」と認識している。

第三節、藤樹論のまとめ

上記の如く、井上の『日本陽明学之哲学』の藤樹学説に対する考察は、ほとんど「太虚」「上帝」「良知」「孝」に集中していた。

井上によれば、藤樹理論の多くの点は、極めて仏教に類似するところが多いという。しかし、仏教は厭世的にして解脱を期する。藤樹の学説は現世的にして世界の本体を論じて期するところは人倫の秩序にある。決して混同すべきではない。

また、井上は藤樹の良知説をまとめたが、藤樹の学問論はキリスト教に類似するところも少なかったという。藤樹は人格的の上帝を信じ、それを己の本体と合一することを期するという。一切行為の指導者は良知であり、良知は上帝から降り、人間の心の中にある。故に良知に従うは、上帝の命に従うことであり、一切の福禍の分かれるところはここにある。しかし、藤樹の学問は決してキリスト教の学問と混同してはいけない。なぜならば、藤樹の学問の期するところは人倫の秩序を正すことにある。藤樹は人類の同等を主張する共に君臣父子などの関係を正すことを期する。しかしキリスト教は人倫の関係以外に天国を建設し、君臣父子などの関係を蔑視し、ただ人類の天父に対する関係のみ重視した。これは藤樹の思想との根本的な差異だ、ということである。

さらに、前述の藤樹の孝思想によれば、藤樹は天地万物が孝より生じたものとし、孝を人倫の根本となるとする。井上によれば、藤樹の孝説に、倫理性、宗教性および尊徳性（修身性）を持っているという。井上は日本を単一民族の国家と見なし、「孝」は日本民族の長期的な継続性の特徴を確立し、陽明学の思想を借りて、「家＝国」、「家長＝天皇」、「忠＝孝」の理論をさらに強化した。

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第132頁。

最後に、井上は藤樹の学問を日本神道の思想と繋がって、藤樹は「神儒調和説を主張せり」と説いた。藤樹は日本神道の思想より漢学を講究し、独立な日本哲学になることを期するという。

藤樹は日本陽明学の先祖として、中国の陽明学に自分の理解や経験を加え、立てた思想は後世の陽明学者に大きな影響をもたらした。熊沢番山、三輪執斎、大塩中斎、佐藤一斎などの傑出した人物は、皆、藤樹の思想に影響されたという。江戸時代では、朱子学が官学になり、学術上でも、政治上でも、朱子学は一人勝ちであった。しかし、藤樹がその朱子学に対して、いくつかの疑問を呈示したという。上記のように、井上は『日本陽明学派之哲学』の中で、主に西洋の学問方法を応用して、藤樹の思想を七つの部類に帰納し、詳しく解釈した。彼の藤樹論は、近代日本における初めての試みで、藤樹思想の整理と藤樹人物の近代的顕彰に大きく寄与した。その特徴の一つでは、藤樹の学問と宗教思想との比較である。

確かに藤樹の思想は神秘性を持ち、その教育法も理論の伝授よりも倫理道德の実践と体験にウェイトを置いていた。それで井上は敢えて藤樹の思想をキリスト教と仏教の思想とを対比することとした。例えば、藤樹思想の根本である上帝という概念を用いて、とキリスト教の天父を類比した。また、仏教の角度から藤樹論を展開し、藤樹の良知は仏教の真如の如く、知は三昧の如く、感悟は無明と解脱の如くと指摘した。藤樹の思想は、仏教の脱俗性を批判したという。しかし仏教は日本の美術、文学そして思想を豊富にしたことも指摘した。藤樹が唱えている陽明学もまた仏教の影響を受けていることは井上自身も認めている。

しかし、ここでの問題点は、井上が、藤樹を単に陽明学者と見なすことが確実に適当であろうか。小論は敢えてこの問題を提起したい。

『日本陽明学派之哲学』にれば、中江藤樹は三十三歳に至るまで完全に朱子学を信じていた。三十三歳にし、『王竜溪語録』を手に入れ、王竜溪の学問の思想を知り、それによる共鳴が多く、朱子学の格套から脱出し、自分の思想を解放した。三十七歳になり、始めて『陽明全集』を手に入れ、それを読んで非常に喜び、王陽明の心学に大変共鳴し、自分の学問の信仰を確認したのちに王陽明の思想に自分の理解と経験を取り入れ、自分の思想を形成し、陽明学者になったという。

しかし、藤樹思想全体を検証してみると、藤樹の思想は儒学にもとづいて、世界の構成と秩序、人間と秩序を示すことで、修養論を提示するものである。その思想の形成は、三十一歳頃の著述『原人』から始まる。前述の「理」「気」「上帝」などの世界観に関する言葉は全て『原人』に初めて現れた。また『原人』と同時期に成った『明德図説』に「明德にあきらかにする」ことの重要性が説明した。藤樹が、『原人』とそれに続く時期に形成した思想の上に、学問論、修養論、仏教批判など広範な問題を論述した、極めて重要な

著述が『翁問答』である。年譜によると、『翁問答』は藤樹三十三の時に執筆されたものである。この書は、藤樹の思想の体系を豊かに展開したものである。その思想は、主に『孝経』に従って、良知を基準として、愛敬を実行することが中心となっている。井上も、藤樹が「孝」の観念を最も重視したとしているが、藤樹の世界観、孝思想や学問論の形成は全て三十七歳の時に『陽明全集』を読んだ以前のことになる。陽明学に接触した以降、王陽明の思想を大変共鳴したが、自らの思想も保持しつつ、ただ王陽明の思想に自分の理解と経験を取り入れ、自分の思想が一步を進んで進化したのみではないか、と言わざるを得ない。藤樹は日本陽明学に対する貢献は確かに疑い無い。しかし藤樹の思想の体系は豊かで、伝統儒学も朱子学も陽明学も含まれている故に、彼を単に陽明学者と見なすことは適切性に欠けるであろうと考える。

第四章 井上の熊沢蕃山論

第一節、事績

熊沢蕃山諱は伯継、字は了介（別説には良介、了芥、了海）、通称は次郎八、後助右衛門と改め、蕃山と号し、又息遊軒と号した。本姓は野尻、幼名は左七郎。8歳の時、母方の祖父、熊沢守久の養子となり熊沢姓を名乗ることとなった。1619年に京都の五條に生まれる。寛永十一年（1634年）池田輝政の女婿であった丹後国宮津蕃主京極高広の紹介で、輝政の孫である備前国岡山蕃主池田光政の兒小姓役として出仕する。寛永十四年（1637年）島原の乱に参陣することを願い出たが受け入れられず、一旦は池田家を離れ、近江国桐原（今滋賀県近江八幡市）の祖父の家へ戻る。寛永十九年（1642年）伊予国大洲蕃に致仕し、郷里の近江国小川村（今滋賀県高島市）に帰郷していた中江藤樹の門下に入り陽明学を学ぶ。1653年の備前の凶作・大飢饉と大洪水にさいして窮民救済と復旧に全力を傾注し、いくつかの用水池を築造した。ち後の百間川の荒手放水路事業を企画立案し、洪水を防止するために山に植林をも行ったことなどで世に知られた経世的実践家であった。

①

第二節、番山と藤樹の関係について

井上が、「藤樹門下最も卓絶せるものを熊沢蕃山とす」として、熊沢蕃山を高く評価した。『日本陽明学派之哲学』のなかで、蕃山の事績を詳細に述べていたが、蕃山の学説に関する説明が多くない。ただ「藤樹と蕃山の関係」・「陽明と蕃山の関係」・「宗教論」三編に分ける。

まず、井上は「蕃山必ずしも藤樹の言に拘泥せずと雖とも、全く藤樹に薰陶せられ、全く藤樹に熔鑄せある。要するに、蕃山は藤樹の精神的兒子なりといふべきなり」と説いた。蕃山の学問の淵源は藤樹と考えている。

しかし、蕃山が自身の学問にける立場は、すでに『集義和書』のなかで述べている。

愚は朱子にも取らず、陽明にもとらず、唯々古の聖人に取りて用ひ待るなり。道統の伝のより来たること朱王共に同じ。又朱王とても各別にあらず。其言は時によって発する成べし。其真に於ては符節を合せたるがごとし。朱子が時の弊をたむべきが為めに理を窮め、惑を辨ふるの上に重し。自反慎獨の功なきにあらず。王子も時の弊によりて自反慎獨の功に重し。窮理の学なきにあらず。愚拙自反慎獨の功の内に向ひて受

① この一節は以下の論文を参照した。1) 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年。2) 奥谷浩一：「環境倫理学から見た熊沢蕃山の思想」、『札幌学院大学人文学会紀要』（97）、2015-03。第105-143頁。

用となる事は陽明の良知の発起に取り、惑を辨ふるの事は朱子窮理の学により侍り、朱王の世、学者の惑異なり。地を易へば同じかるべし。^①

また、

愚は聖学をすれども、儒に着せず。俗学のいやしきをもみたり。朱学、王学の費も知れり。すべて取べきと思ふ学なし^②

蕃山は「朱子にも取らず、陽明にもとらず」、王陽明に「自反慎獨」を取り、朱子に「惑を辨ふるの事」を取る。すなわち蕃山は自分の学説には王陽明の良知説と朱子の窮理を兼備していると考えている。そして朱子や王陽明などの特定の学説「すべて取べきと思ふ学なし」、儒学を墨守するというのではなく、朱子学も陽明学も自身の思想に融合されるように期待する。

この問題点は、なぜ、井上が蕃山を陽明学派に帰属されたか。「然れども彼の真意は、朱子にも偏せず、陽明にも偏せず、總べて己れに裨益あるものを取りて聖人の学に達せんと欲するにあるなり」^③と、井上が説いた。また井上は「陽明と蕃山の関係」の章で、蕃山において朱子と王陽明二人に対する評論を引用し、「蕃山が朱王二氏を軒輊せざるの思想は全く藤樹に淵源す」^④と指摘された。後に、

彼れは専ら力を事業上に用ひしものにて、廣く学説を講明せしにあらず。即ち朱子学の如きも、能く其奥義を究めしものと思惟するを得ず。彼れの学問の素養は皆藤樹門下に得たるものにして、彼れは殆んど藤樹の学説を敷衍するが如き看あるなり。之れを要するに蕃山の陽明学派に属すること、決して否定すべからざる痕跡あるを見るなり。^⑤

と説いた。要するに、井上が蕃山を陽明学派に帰属された理由は二つがある。一つは、蕃山の「事功」であること。もう一つは、蕃山は藤樹の門人であること。これによって、井上が、蕃山に対する認識と蕃山自らの立場は大違いがある。

第三節、蕃山の宗教論について

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第203頁。

^② 熊沢蕃山：『増訂蕃山全集』第2冊、名著出版。1978年、第203頁。

^③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第203頁。

^④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第205頁。

^⑤ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第209頁。

蕃山は経世的実践家世として世に知られる。井上も蕃山の「事功」を詳細に述べていた。実際には、蕃山の学説の特色は「宗教論」ではない。では、なぜ、井上は紙幅が長くないの「学説」編の中で、「宗教論」は独節として説明したのか。

井上は、まず蕃山が儒教、仏教の見解を引用した。

聖人の学は、平地のごとし。異端の学は、山のごとし。山高しと雖も、平地には及ぶべからず。山にして險阻をいくことは、目を驚かし、平地にして大道を行くことは、人驚くことなし。出家にして器量あり、惜しきと云へるものを還俗させては、変はらぬ平人なり。築山にしては、高きと思へるも、ならして平地とすれば、小村に充たざるがごとし。是を以て君子の徳の大なることを知るべし。^①

ここで蕃山は「聖人の学」と「異端の学」に対する説明について、井上は、「儒教は世間上の教なり」、「佛教は出世間の教なり」、そして「蕃山尚ほ明瞭に世間上の教、反りて出世間の教に優ることを論述せり」と、解釈している。だが、「世間上」と「出世間」を言えば、井上自身のキリスト教の批判に連想することは免れないであろう。さらに蕃山のキリスト教の見解を引用した。

北狄は外邪なれば、治し易し。吉利支丹は内病なれば治し難し。此内病の生ずる根本は、人心の惑と、庶人の困究によれり。迷とけ困究やまば根を絶つべし。^②

また以下のように蕃山の水土適応論を引用した。

佛法は水土になかふ処ある。儒法は水土に応せず。是を以て知れり、佛法も絶ゆべからず。儒道おこらず、佛法たえずは、終に吉利支丹の為に奪はれぬべきか。然らば神道も儒道も尽く打破られて畜生国となり、禁中もなくなるべし。^③

蕃山の見解については、井上まず「佛教は我水土に適應せり」、「儒教は然らずとするもの」を否定し、これは蕃山が「漫に描出せる一時の妄想」であり、「何等の根據」もなく「荒誕無稽」の見解と批判していた。そして井上は、蕃山が「耶蘇教の我邦に蔓延すべきことを想像すれども、耶蘇教を信ずるものにあらず、耶蘇教を好しとするものにあらず。故に耶蘇教の蔓延と共に、我邦は畜生国となるべし」と解説している。ここで、蕃山の宗教観の解説おける井上自身が三教に対する態度も見られるであろう。

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第211頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第215頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第216頁。

蕃山は儒教・仏教・キリスト教を好まず、日本の水土に適応する宗教はただ神道であると主張している。蕃山は「天地の神道を大道と言ふ。我国には、日本の水土によるの神道あり。大道は名なけれども、我国の道なれば、やむことを得ずして取らば神道を取るべし。」^①と説いた。つまり、蕃山は神道を認可し、自身も神道へ傾倒する。これについて、井上は、「蕃山此の如く神道を以て自家の本領とすれども、本と儒教によりて其素養を得たるものにて、到底儒教を捨つること能はず」^②、これゆえ、蕃山の「神儒合一を工夫せり」と指摘された。また蕃山は仏教徒を批判して「本より四海の師国たる天理の自然をば恥ちて、西戎の佛法を用ひ、吾国の神せずして、異国のほとけを拝す。我主人を捨てて人の主人を君とする事をば、恥とせず。其あやまちを知るべし」^③と説いた。これについて、井上が蕃山は「日本主義」と認定し、そして「和魂漢才の旨意」を認めるものである。

以上のように、蕃山の学説は「忠」「孝」「祖先」など論じてなかったが、井上は蕃山の「排耶・排仏」思想、「神儒合一」思想、「日本主義」など捉えた。これは自分の「国民道徳論」に一致する所が多かった。これゆえ、「宗教論」は独節として説明したの理由であろう。

第四節、蕃山の「事功」について

井上は蕃山の学問より「事功」を重視している。彼は、「蕃山は学者といふよりは、寧ろ経済家なり、政治家なり。」^④と、蕃山を評価している。蕃山の「事功」についての叙述は、ほとんど蕃山の岡山藩での業績に集中される。『日本陽明学派之哲学』では、以下のような記載している。

年僅が十六歳にして備前の芳烈公に仕ふ。芳烈公は新太郎光政の諡なり。烈公蚤に其凡才ならざるを知り、漸く之れを用ひんとす。然るに蕃山自ら以為つく、君に仕へ民を治むるには、先づ学問なかるべからずと、乃ち二十にして仕を致して近江国桐原に適き、武術を練り、又文学を修めんとす。^⑤

蕃山は寛永十一年（1634年）年に池田光政（芳烈公）に仕えている。のちに学問を修めるために脱藩し、武士である事を放棄した。その後、中江藤樹に師事し、『孝経』、『大学』、『中庸』を学び、学問がますます進むと言える。この時、蕃山の父が仕官を求めて江戸に赴く、蕃山は母や弟妹の面倒を見るため、家族五人とともに京都に行った。蕃山が

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第217頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第219頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第218頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第221頁。

⑤ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第174頁。

岡山藩に再出仕した時期については、正保二年説と正保四年説があるが、『日本陽明学派之哲学』によって、正保二年である。または、

芳烈公固より蕃山が王佐の才あることを知り、深く之れを信任し、国事を問ふ。蕃山忠誠の心厚ければ、知りて言はざるなく、言ふ所、公の意に叶はざるなし。是に於いて采地三千石を賜はる。^①

と書いている。当時の儒者に与えられた俸禄は平均して百石前後が一般的であった時に、三千石というのは行政官としても破格の待遇であった。^②承応三年（1654年）に岡山藩に大洪水が襲って、続く大飢饉が発生した。蕃山は「今や事急なり。延引せば居ながら其斃るるを見ん、早く倉廩を開きて民に施すべし」と、芳烈公に諫言した。芳烈公は蕃山の意見を採用し、糧倉を開きて窮民を救った。これについて、井上は蕃山の治世の才を褒められて、さらに蕃山と芳烈公の関係は、ヴィルヘルム1世がビスマルクとの関係を類比した。

全国の民が公の仁政に感泣したること略々想見るべきなり。然るに其本を問へば、蕃山の機敏なる政畧に出づ。蓋し芳烈公は比類少き賢明の君主なり。然るに蕃山英邁の才を以て之れに事ふ。殆んどウルヘルム帝がビスマルクを採用せるが如きの看あり。^③

また、井上は、蕃山が「知行合一」、すなわち「実践」を重んじて、

蕃山深く公に信任せらる。是に於てか滿腔の経綸を實際に応用し、仁政を施すに於て力を尽くさざる所なし。^④

と示している。つまり、蕃山の経世的な実践活動は、儒学的な基盤にあった。また、井上は

仏教及び耶蘇教の取締を厳にし、之れに反して大に儒教を開きことを務め、水利を善くし、武備を厳にする等の事、実に海内の耳目を驚かすに至れり。^⑤

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第175頁。

② 1) 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』東京：富山房、1926年、第175頁。2) 沖田行司：「熊沢蕃山の教育と政治：学政一致の思想と構造」、同志社大学人文学会：『人文学』137号。1982年、第92-124頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第176頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第177頁。

⑤ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第177頁。

と説いた。蕃山は仏・耶を排斥した上で、儒学を唱道し、儒学に基づいて実際に治山治水や植林の事業を実践し、土砂災害を軽減し、武備政策を充実させた。確かに、その時代での日本において、蕃山のように思想家はほかには類例がなく、世界的に見ても当時きわめて稀であった。江戸時代に、蕃山の「実学」を高く評価して思想家に、荻生徂徠、永富独嘯庵、服部南郭、太宰春台、湯浅常山などがいる。また、佐久間象山、藤田幽谷、藤田東湖、山田方谷、橋本左内、永山二水、横井小楠らは、蕃山の影響を受けた。^①

第五節、蕃山論のまとめ

井上にとって、蕃山は中江藤樹に師事し、藤樹の思想を継承しているから、藤樹と同じく、陽明学派に属するのは当然のことである。

さらに、井上は蕃山の宗教観を論じて、蕃山が仏教、キリスト教排斥している理由は、それは「出世間」の教であることを示している。そして、蕃山の「神儒合一」思想、「日本主義」など捉えた。彼にとって、これは日本陽明学の特色である。

また、井上は蕃山の学問より「事功」を重視している。前節（陽明学学派系譜の構築）のように、井上は「陽明学者」の選定標準のなかで、「事功」は重要な一項であった。この特徴は蕃山論で最も顕著である。確かに蕃山の事跡によれば、儒学は実学・経世致用の思想に影響を与えたことは事実である。これを見れば、井上は陽明学の思想に対して、「知行合一」の「行」、すなわち「実践」を重んじる。

実際には、蕃山が藤樹のもとで学んだ期間は7ヶ月にすぎない。蕃山が致仕から岡山藩に再出仕する時まで、ほぼ独学で儒学を学んだと言える。蕃山は『集義外書』に

二二歳の時、初て四書の文字読を習ぬ集注に仍て。四書を学びき。廿四の七月高嶋に行て、中江氏に逢てうたがはしき事をとふ。帰て又九月に高嶋行て、来年の四月まで居て、孝経、大学、中庸を学びき。それより後は、父たるもの仕へを求めんがために、江戸に行ければ、東江州の人遠き城屋敷に母并に妹どものみありければ、京都にも西江州にも行ことかはなす。家きはめて貧にて独学する事五年なりき。

と述べている。沖田行司氏が、蕃山の思想形成を考察する時に、「立志時代の前半は武士であろうとする実践的な意識が強く作用しており」、後半には、「晩学でしかも苦しい生活環境の中で学問をしなければならぬという生活の問題があった」と、二方面から考えられ、そして「蕃山の思想が生活感のあふれに実践性を獲得する上で大きな要因となって

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第86-187頁。

いる」と分析した。^①蕃山自身にも、特定の学派によらず、朱子からは「惑を辨ふるの事」を学び、陽明からは「自反慎獨」という「心法」を学んだと述べている。高橋文博氏は、「蕃山は、藤樹晩年の思想を学びつつ、さらに、朱子学、陽明学を踏まえて、自らの思想を形成したのである」^②と、蕃山思想の独立性を肯定している。また奥谷浩一氏は「蕃山はやはり、儒学・朱子学などのもろもろの学問だけでなく、必要分野にかんしては現場の実際的知識・技術の持ち主に謙虚に学んでこれを聞き取り、そのことによって得られた経験知を必要に応じて自らの思想のうちに取りこんだ」と、熊沢蕃山の実学を高く評価した上で、蕃山は「独自の思想家と見られるべきであろう」と考えられている。^③ これらの研究によれば、井上は、蕃山が陽明学派に帰属されたことが、藤樹論と同じく、適切ではないと考える。

^①沖田行司：「熊沢蕃山の教育と政治：学政一致の思想と構造」、同志社大学人文学会：『人文学』137号。1982年、92-124頁。

^②高橋文博：「後の君子を俟つ熊沢蕃山 近世日本における陽明学の展開2」。『就実大学大学院教育学研究科紀要』、2019年第4号、第21-35頁。

^③奥谷浩一：「環境倫理学から見た熊沢蕃山の思想」、『札幌学院大学人文学会紀要』（97）、2015-03。第105-143頁。

第五章、井上の大塩中斎論

第一節、事績

大塩中斎、名は後素、字は子起、平八郎と称す。寛政五年（1793年）、代々大坂奉行所与力の8代目として大坂天満で生まれる。14歳になると与力見習いとして大坂東町奉行所に出仕する。文政十三年（1830年）に与力を辞し、養子の大塩格之助に跡目を譲った。後に、陽明学をほぼ独学で学び、知行合一、致良知、万物一体の仁を信じて隠居後は学業に専念し、与力在任時に自宅に開いていた私塾・洗心洞で子弟を指導した。この年、中江藤樹の書院を訪問して、良知の旨意を会得する。後に数回藤樹書院に行き、村民を集めて良知の学を演講していた。天保四年（1833年）、『洗心洞筭記』と『儒門空虚聚語』を著した。この年の7月、大阪・京都に地震があり、9月には淀川の大洪水があつて、また天候不順により、農作物の産出が足りなかった。遂に全国の大飢饉となった。これより引き続き、天保七年まで、さらに厳しい状況になった。この状況下、中斎は奉行所に対して民衆の救援を提言したが拒否され、仕方なく自らの蔵書5万冊を全て売却し、得た資金を持って救済に当たっていた。しかしこれをも奉行所は「売名行為」とみなして、中斎に厳しく譴責していた。こうした状況、中斎が刺激を受けて、天保八年（1837年）二月十九日、中斎は檄文を掲げて、其徒数百人を集めて兵を挙げる。その結果、挙兵は半日で鎮圧され失敗に終わって、中斎は自分の家に火を付けて自身に焚死された。これは「大塩の乱」と称す。

井上は中斎の挙兵行為を「軽率」と批判しながらも、その民を救済する心情には理解を示している。

中斎が兵を挙げたるは、固より其忿怒の余に出で軽率の訾を免れずと雖も、其窮民を愍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。彼れ驕慢の心なしとせざるも、窮民を愍むの心は真に之れありしが如し。……中斎は此の如き見解を有せしが故に暴吏の暴状を見ても、吾心中の事となし、窮民の窮状を見ても、吾心中の事となし、到底冷淡に看過すること能はざるが故に、遂に己れを忘れて爆発するに至りしなり。是故に中斎が衷情決して恕すべきものなしとせざるなり。^①

また中斎の行為に対して、陽明学と社会主義の関係性について以下のように示している。

若し有中斎が幕府の苛政に反して反抗の旗を揚げ、窮民の為に身を犠牲に供せしこ

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第407頁。

とを思へば、彼れは殆んど社會主義の人なるが如し。然れども彼れ固より今日所謂社會主義の如き思想ありしにあらず。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觀念を有せり。故に中齋が暴擧の如き自ら社會主義に合するものなしとせざるなり。^①

以上によると、井上は中齋の行為が「暴擧」と定義した。そしてこういう行為は社會主義として、社會秩序を乱す可能性のある点で問題視していた。つまり井上は陽明学と社會主義に共通性を見て、すなわち「一視同仁の平等主義」だとしたのである。

第二節、大塩中齋の思想について

井上の中齋論を述べる前に、まず、中齋自身の学問における立場を確認しなければならない。中齋は自分の学説には陽明学・朱子学を兼備していると考えている。

後素固より王子致知の教を奉ずると雖も、而かも朱子博約の訓に於て寧ぞ亦之れを廢せんや。……陸子徳性を尊ぶを以て教となして、而して未だ嘗て問学を道はずんばならず。朱子文学を道ふを以て教となして、而して未だ嘗て徳性を尊ばずんばあらざる。然れども其生前互に辯論して己まず。朱は陸の人を教ふるを以て太だ簡となし、陸は朱の人を教ふるを以て支離となす。而して深く之れを考ふるに、朱子は陸子の人を教ふるを以て太だ簡となすのみ。未だ嘗て陸子を以て太だ簡となさざるなり。陸子は朱子の人を教ふるを以て支離となすのみ。未だ嘗て朱子を以て支離となさざるなり。只兩家の子弟、客氣勝心あるもの、終に同異の説を醸し、以て斯道の梗をなす。歎すべきの甚しきならずや。而して今陸集を読めば、徳性を説くこと詳なり、而して多きに居る。朱文を覈すれば、問学を説くこと盡くせり、而して半に過ぐ。要するに、兩ながら廢すべからざるものなり。故に後素は兩家の説を併せ取る。即ち依然として徳性を尊んで問学の事を道ふなり。^②

以上によると、中齋は王陽明の至良知の学を信奉していたが、朱子の学問も兼修すべきことが考えられる。そして、両者の学問に対して中立的な立場である。これについて井上は、「是れ其公平を装はんが為の言」であり、「全く陽明の学を祖述するもの」であると指摘した。そして井上は、中齋の学説と陽明学が繋げて次のように逐一解説したのである。

一、帰太虚の説

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第407-408頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第434-435頁。

中齋の根本的思想は「帰太虚」である。「帰太虚」は中齋の哲学説なると共に、倫理学説の基礎である。「帰太虚」とは、大虚に帰するということである。中齋が、「帰太虚」は自家の創説と見做して、「我れの創説、則ち宜しく後慮あるべきなり。先賢の成語にして、而して吾れ特に之れを發揮するのみ。又何ぞ患ふるに足らんや、云云、要するに、一家言なるのみ」^①と説いた。これに対して、井上が中齋の「帰太虚」という学説の淵源を以下のように説明している。

中齋、王学を主張するものに相違なきも、亦自ら一家の主義なしとせず。陽明の如く致良知を言はざるにあらざれども、亦帰太虚を主張せり。陽明嘗て良知を以て太虚に比すと雖と、未だ帰太虚を以て其主義とせしにあらざ。中齋にありて帰太虚は其学の本領となれり。是故に中齋、陽明に本づくとも、亦別に特色を存し、姚江一派に異彩を放つの看なしとせざるなり。^②

また井上が、中国哲学者のなかに最も「太虚説」を主張するものは張横渠であり、しかも中齋は『洗心洞筭記』下巻に張横渠の言を引用していることを指摘している。しかし中齋は「吾太虚の説、致良知より来たる、正蒙より来たらず」と弁解した。これについて、井上が、「又之れを考ふるに、我邦にありては藤樹己に分明に帰太虚の説を道破せり」と説き、また「藤樹は此の如く方寸と太虚とを同一視し、中齋が先驅をなせり」と述べ、中齋の学問の淵源は藤樹であることを示唆している。さらに中齋の「太虚」と仏教の「空観」と「似たる所なきにあらざ」と指摘した。

井上が、また中齋の「太虚説」引用して、次のように解説した。

軀殻外の虚、便ち是れ天なり。天は吾心なり。心萬有を包含す。是に於て悟るべし。故に血気あるもの、草木瓦石に至るまで其死を視、其摧折を視、其毀壞を視れば、吾心を感じ傷せしむ。本と心中の物たるを以ての故なり。^③

以上の中齋の観点について、井上が「陽明が所謂心即ち理なり、天下心外の事、心外の理らんや、其帰を同うす」と説いた。また中齋の「帰太虚」と「致良知」との関係について、以下のように述べている。

中齋は乃ち良知を以て太虚とせり。其言に云く、夫れ良知は只是れ太虚靈明のみ。又云く、真の良知は他にあらざ、太虚の靈のみ。又云く、良知の虚、便ち是れ天の太虚。

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第437頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第436頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第439頁。

良知の無、便ち太虚の無形。……中齋が帰太虚を説くは則ち致良知の説者なり。太虚と良知とは、畢竟一物の異名に過ぎざればなり。^①

すなわち、井上は中齋の「帰太虚」＝「心即理」＝「致良知」という結論を出す。ここにおいて井上は、「帰太虚」の説と「心即理」を混同している疑いがあると思われる。ただ、中齋が「心」を重視するということは「心即理」と認定された。実際には、井上自身は「心」や「理」について明確な定義をおこなっているわけではない。

二、致良知の説

井上は中齋の良知説を以下のように述べている。

良知は各自先天的に之れを有して生れ来たり。是れ即ち天地の徳の各自方寸の中に宿れるなり。然れども邪念ありて方寸の虚を塞がば、良知の光之れが為めに明かならず。若し邪念を打ち払えば、良知の光自ら明かにして、善惡正邪、其當を得ずといふことなし。^②

すなわち、「良知」は各人が先天的に有しているが、邪念があると暗まされる心において、それを払うことが求められるという。この点は、前述の井上において藤樹の良知説と異なる。中齋は「良知」が単に「先天的」なものであるに対して、藤樹の良知説は「良知」は「経験的」であることと「先天的」であることを兼ねる。

また井上は、中齋の良知は世界の実在であることを説明している。

無極の真といふは即ち世界の實在なり。良知を以て世界の實在とし、此の如き實在は我方寸の中にあるものとせり。中齋が「人心天の太虚と一般にして二様なし、」といひ、又「身外の虚は即ち吾心の本体なり」といふが如き、皆此意を述ぶるものなり。^③

すなわち井上にとって、中齋の良知は内面的精神の修養に止まらず。また世界の実在である。続けて「良知」は世界の実在であり故に、徳徳を生まれることだけではなく、また天地萬物を生まれることという。

中齋此の如き見解を有するが故に良知を以て徳徳の由りて出づる所とするのみならず、又天地萬物を生ずるものとせり。油比計義に答える書に云く、「夫れ良知は天を

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第442-444頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第444頁。

^③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第446頁。

生じ、地を生じ、仁を生じ、義を生じ、禮智を生ずるの主宰なり。」良知が仁義禮智を生ずることは理會すべきも、天地萬物を生ずることは理會すべからざるが如し。^①

実際には、井上はこの章を「致良知の説」と名をつけたが、中斎の「致良知」を論じる際に、ほとんど中斎の「良知觀」だけに説明している。中斎の良知を致す工夫論についても論じていなかった。

中斎の心には元々の性としての良知だけではなく、欲もあるのである。それで、良知がどういうことをして欲という障害物を除去することによって、心を主宰するかが一番の問題になったのである。中斎はこの問題についてこう考えていた。

ところが入門者は心が粗雑で、気は浮動し、「良知」をつねに照らし、つねに明らかならしめることができないものが多い。だから、程子の門には静坐の法が設けてある。静坐というのは、坐禅をして悟りをひらき、枯れ木や生命のない灰のようになることではない。浮動する気や、粗雑な心をおさめ、ひきしめて、要は完全に静寂で動かぬ状態になり、喜怒哀樂のいまだきざさぬ前の気を見ることだ。これはまた、真実に、天理を見る「工夫」である。^②

入門者として良知を明らかにすることができない理由は、欲に蔽われているから、良知の神明を顕現できないのである。それで、これを解決する方法として、中斎は程子の静坐法を提出していた。静坐は坐禅とは違って、ひらめきなどを追求することではない。静坐はただ静寂な状態になって、心の中にある欲をおさめ、良知を顕現することで完成するのである。つまり、中斎は藤樹と同様に、静座や座禅は良知に致すことを達成できると信じているからである。したがって、井上はこのやり方は非常に迷信的で排除すべきだと考えていると推測できる。これについて、野村英登氏は、「井上は同時に天人合一思想の非宗教化を試み、藤樹の思想を支える身体技法に関わる静坐などの『行』的要素を迷信として排除したのである」と解説した。^③

三、理気合一の説

この章の冒頭で、井上は中斎の「理気合一の説」と朱子学「心と理とを以て別物」区別していた。すなわち朱子学と異なるところにあるとして、次のように述べる。

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第446頁。

^② 宮城公子：『大塩中斎』、東京：中央公論社、1984年、第320頁

^③ 野村英登：「陽明学の近代化における身体の行方：井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に（自然観探求ユニット）」、『エコ・フィロソフィ研究』10号、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学研究イニシアティブ、67-74頁、2016年。

中齋は陽明の学に本づき理気合一の説を主張せり。朱子は心と理とを以て別物とせり。故に我心を明かにすれば、我心即ち理なりと説く能はず。是を以て其修徳の工夫未だ適切ならざるものあり。是を以て中齋乃ち理気の合一を説いて、短刀直入、聖賢の域に達すべきことを言へり。^①

ここにおいて井上は、「理気合一の説」と「心即理」も混同していることも見受けられる。また「理気合一の説」と「心即理」の関係を説明するために中齋の言を以下のように引用した。

吾子亦孟程云ふ所の形色天性心理一なるの説を信じて、獨りを慎み虚に帰し、以て無極の真を喪はざれば、太虚即ち吾子、吾子即ち太虚。眞に此境も臻れば、則ち萬千の世界、概ね心中にあり。^②

これに対して、井上は、「中齋が学にありて、理即ち太虚なり。理を体認すれば、其人即ち太虚にして、凡そ世界に存するもの、其心中に帰せざるはなし」と説いた。最後に井上は、中齋の「理気合一の説」の形成を「心即理」に帰結され、次のようにいう。

中齋が理気合一の説を立つる畢竟説いて是廣大無邊の境界に至らんが為めなり。若し心と理とを分別するときは、此直截簡易の工夫をなすこと能はざるなり。^③

四、氣質変化の説

中齋は「氣質変化の説」以下のように述べている。

方寸の虚は便ち是れ太虚の虚にして、太虚の虚は、便ち是れ方寸の虚なり。本と二なし。畢竟氣質之れを墻壁するなり。故に人学んで氣質の変化すれば、則ち聖人と同じきもの、宛然とてて遍布照耀し、包涵せざるなく、貫徹せざるなし。嗚呼氣質を変化せずして学に従事するもの、其学ふ所、將た何事ぞ。陋といふべし。^④

これについて井上の解説は、まず、中齋の「氣質変化の説」と「良知」を関連される。

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第449頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第450頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第450-451頁。

④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第452頁。

中斎の学によれば、常人方寸の虚も聖人方寸の虚同一の虚にして何等の異なる所もなし。即ち衆生皆佛性を具するの意なり。此の如くなれば萬人同性の説にて、何人も聖人とならんと欲すればなり得べき性質を有するなき。換言すれば、人皆良知を有す。即ち知るべし、人性本と善ならざるなきを。^①

すなわち、全ての人間に良知が備わっていて、人間の本質は善である。では、何故人間は悪行を犯すのだろうか。井上は以下のように述べる。

人性本と此の如く善なりと雖も、唯々人に軀殻あり。是故に氣質あり。是れ以て私欲を生じるを免れず。換言すれば、私欲は氣質あるがために起るなり。^②

すなわち、良知という人間の「先天的」な本性は、氣質から生じる「私欲」によって發揮されない。だが、中斎は氣質を変化することができると考えられる。こうした、井上が「氣質変化の説」は、教育の課題であると述べる。

中斎は人根底より改造し得べしとするものなり。若し此事なければ教育は其効力甚だ少きものとなる。何んとなれば、不善者を化して善者とならしむること能はざればなり。殊に感化院の如きいかんして其功を奏するを得ん。人々の特性は容易に改変すべからざるものなるは事実なり。然れども不善者が一変して善者となること之れなしとせず。則ち龍樹の如き、アウダスチヲスの如き、ジョンバニアンジョン・バニアンの如きハマンハマンの如き、皆然らざるなし。果して然らば氣質変化の説、亦教育上に裨補する所なしとせざるなり。^③

すなわち井上は、道徳的な修養を通じて、「不善者」が「善者」になることを認められる。その意味で井上にとって、「德育」は教育上に重要な一環である。

五、死生の説

中斎は「死生の説」を以下のように述べている。

生を求めて以て仁を害することなし。夫れ生は滅あり。仁は太虚の徳にして、而して萬古不滅のものなり。萬古不滅のものを捨てて而して滅することあるものを守るは、惑なり。故に志士仁人、彼れを捨てて此れを取る。誠に理あるかな。常人の知る所に

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第451頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第451頁。

^③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第453頁。

あらざるなり。……太虚なり、気なり、萬物なり、道なり、神なり。皆一物にして、而して聚散の殊なるのみ。要するに、太虚の変化に帰するなり。故に人、神を存して以て性を尽くせば、則ち散じて死すと雖も、其方寸の虚は太虚と混同して同流、朽ちず、亡びず。人如し虚を失はずして此に至れば亦大なり盛なり。^①

すなわち、「生」を捨てて、「仁」を求めることである。そして太虚に帰すれば、萬古不滅になる。井上によれば、中斎の「生死観」は、仏教の「涅槃」に似ているが、似て異なる概念である。その特徴は、一切の情欲を消滅させるが、「良知」の光が現れる。それは「仁」という。これについて、井上は次のように評価する。

中斎が太虚は一切の心的作用を絶滅したる消極的の状態を謂ふにあらず。唯々私欲の情を撤去したる状態なるのみ。私欲の情を撤すれば、良知の光炯々として発射し來たる。これを仁となす。仁は永遠に滅することなきものなり。^②

六、学問の目的

中斎は『洗心洞筈記』に自家の学問の主旨が以下のように述べている。

吾の学問の本旨は、己が心を太虚に帰すといふ一事に盡きも。此の一事の注解として實は千萬語を費して居るのである。処が此の「心を太虚に帰す」といふことは、別に他に方法があるのではない。人には天理と人欲とが具つて居る。其の人欲を去つて天理のみを存しておけば、それでよいのである。ただそれだけである。我が心に天理のみ存して居る相が乃ち太虚である。^③

すなわち学問の本旨は、ただ心を太虚に帰することである。その方法は「天理」を存して、「人欲」を除くことである。また学問の要点を以下のように述べている。

学、多端なりと雖も、要するに、心の一字に帰するのみ。一心正しければ、則ち性と命と皆了すべし。……聖学の要、読書の訣、只放心を求むるのみ。此外更に学なし。亦奚ぞ疑ふに足んや。^④

つまり学問の要点は、「心」を正すことである。これについて、井上が「何故に我心を

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第454-455頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第454頁。

^③ 大塩中斎：『通俗洗心洞筈記』（下中芳岳 訳）、東京：内外出版協会。1913年、第59-60頁。

^④ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第459頁。

正うするを要するがなれば、是れ道德の由りて立つ所なればなり。中斎は獨り道德を闡明するを以て学問唯一の職分なりと思惟せり」^①と解説している。

すなわち、井上が理解した中斎の学問とは、道德のなんたるかを明らかにし、道德をいかにして行うかを説くものである。また、井上は道德と良知とをつなげて次のよう評論する。「若し学問によりて我心を正うするを得ば、良知に光を放ちて來たり、仁とひ愛とひもの、我方寸の中に萌ざゝずといふことなし」と説いた。つまり良知の光は、まず「仁」・「愛」を生まれることから始まる。そして「仁」・「愛」は日本のような家族制のある国では、家族の家長に対して捧げられる。井上は、

然れども東亞諸国の如く古来家族制 *Patria potesta* の行はるる処にありては、先づ一家の中に於て家長に對して仁愛の情を表することと最も重大の事件たり。故に孝を以て第一となす。^②

と説いた。また、井上は、中斎の孝思想について次のように述べる。

学名学則の中に言へるあり、云く、四書六經説く、多端なりと雖も、仁の功用遠大なり雖も、其徳の至、其道の要、只孝にあるのみ。故に我学、孝の一字を以て四書六經の理義を貫く。又藤川晴貞に答ふる書に曰く、博愛なり、徳義なり、敬讓なり、禮樂なり、好惡なり、忠孝の一徳に歸す。驕なり、乱なり、争なり、總べて不孝に歸す。萬善萬惡、要するに、孝と不孝とに歸する。^③

すなわち、中斎の「孝」は狭く限定した家長・父母に対して愛敬することだけでなく、「萬善」が孝に歸するという。井上は、この点について、藤樹の孝思想との類似性を指摘している。

さらに、中斎はすべての自然科学は無用であると見なして、ただ「太虚の理」を攻究することを学問唯一の目的となる。彼はこう言った。

太虚の理を知らずして、而して草木の花を精算し、又其蕊を縷析し、玉石の文を細看し、又其理を織別す。便ち是日も亦足らず、勞して功なし。学の此れに類するものあり、知らざるべからざるなり。若し亦太虚の理を了得ば、則ち萬物皆其中にあり。花蕊文理なるもの、其陶鑄の然らしむる所なり。故に精算と縷析と細看と織別、勞せず

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第459頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第460頁。

③ 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第460頁。

して其効果を見る。^①

井上は、この点について、「荒誕無稽、取るに足らざるの説なり」と批判した。そして、自然科学を賤視することは古来儒教の通弊であり、そのなかで陽明学派は最も鮮明であると、井上は批判した。

第三節、中齋論のまとめ

上述の如く、井上は中齋学説に対する考察は、ほとんど「帰太虚」・「心即理」・「良知」に集中していた。

まず、井上は中齋の太虚説と王陽明の「心即理」を結びつけた。そして、太虚説では、藤樹が中齋の先駆者であると指摘した。したがって、中齋の最も特徴的な理論の起源は陽明学に起因しているとした。

次に、中齋の良知説を2つの側面から説明した。1つは良知が先天的な内面の修養であり、もう1つは良知が世界の「実在」であるということである。したがって、世界のすべては良知から生まれている。この主張は良知の役割を無限に広げており、説明の仕方は藤樹の思想を説明するのに使った方法と非常に似ていることがわかる。

しかし、井上は中齋の致良知の方法について話すことを避けた。なぜなら、中齋は藤樹と同様に、静座や座禅は良知に致すことを達成できると信じているからである。井上はこのやり方は非常に迷信的で排除すべきだと考えている。

また、井上が中齋の理気合一説を説明するとき、朱子学の「理気分離」との違いを特に強調し、「理気合一=心即理」という結論にも達した。実際に、これは「理気合一」と「心即理」を混同している疑いがある。結局、井上自身も気や理を明確に定義できなかった。

さらに、気質変化の理論を説明するとき、井上はこの理論を道德教育と結びつけ、それはまた、それを国民の道德教育に適用することである井上の陽明学を解釈する目的を強調している。中齋の生死説を説明するとき、彼はまた良知と併せてそれを説明したのである。中齋の生死説は仏教の涅槃に似ているが、良知の存在のために根本的に異なっていると彼は指摘した。

最後に、学問の目的について、井上は、中齋の学問に「心をのみ明かにする」という目的があることと考えている。「心をのみ明かにする」からこそ、良知はだまされることはなく、そこから仁や愛は生まれる。仁や愛の最大の役割は家族制度に反映されているが、家族制度で最も重要なことは孝であり、それが中齋の孝につながっている。井上は、中齋の孝の思想は藤樹に似ていることを捉え、それも広い意味で孝を説明したのである。この「孝」は親に限らず、すべての良い美德は孝に属している。井上の家族国家の観点からは、

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第461-462頁。

家族の親への孝は、国民の天皇への忠にまで広げることができる。

第六章 「陽明学明治維新の原動力」についての論証

第一節、淵源としての佐藤一斎

井上と高瀬が作った日本陽明学派の系譜には、佐久間象山、吉田松陰、西郷南洲、大久保利通、高杉晋作などの名を加え、とくに「維新の三傑」であった西郷、大久保を日本陽明学派に引き入れたことで「陽明学は明治維新の原動力」論の正式な形成を意味している。彼らの関係と伝承については、次のように挙げられる。

（高杉晋作）彼の悍馬の如き東行高杉晋作は、夙とに陽明子の学を喜び、松陰門下に在りて、之を講習せり……東行の師松陰も、亦王学に得る少からず。松陰の師は、即ち象山にして、象山は一斎の門に出づ。一斎は、公には朱学を講じたれども、最も篤く王学を信じたる人なり。

吉田松陰の学問に関して、嘗て佐久間象山に学ぶ。其学未だ必ず姚江に限らずと雖も、亦甚だ姚江に近し……且つ其学の系統を言へば、姚江に関係なきこと能はず。彼れ本と象山門下に学を修むるものなればなり。

（佐久間象山）嘗て佐藤一斎に学び、朱子学を奉ずると雖も、兼ねて陽明を尊崇し（醉歌詩）蕃山を景慕せり。（跋熊澤藩山真跡）

（西郷隆盛）彼れ曾て大久保利通及び梅江田信義と共に郷里の陽明学者伊東潜龍の講義を聴きしとこり。又曾て佐藤一斎の言志四録中より百有一則を抄録して金科玉條とせり。其心を修め膽を鍊るもの、全く陽明学より来たれり。

（伊東潜龍）西郷南洲と同時代に薩摩に一の陽明学者あり。其名は伊東猛右衛門といふ、猛右衛門、名は祐之、字は無形、潜龍と号す。文政年間江戸に遊び、佐藤一斎に学ぶ。^①

と述べている。要するに井上師徒が明治維新に関する陽明学系譜は、次のように表している。

佐藤一斎—佐久間象山—吉田松陰—高杉晋作

佐藤一斎—伊東潜龍—西郷隆盛、大久保利通

では、まず、井上の論述のなかで屢々と現わし、その学問の軸としての佐藤一斎の思想を見てみよう。

^①井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905年、第515-602頁。

佐藤一斎は江戸中・後期の儒学者、林家塾塾頭である。後に昌平坂学問所の教官になった。名は坦、字大道、通称捨蔵、号(惟)一斎、愛日楼である。岩村藩(岐阜県)藩士佐藤信由と留の子として江戸の藩邸内で生まれた。早くから読書を好み、書をよくした。藩主松平乗蒞の3男乗衡(のちに林家を継いで大学頭述斎となる)とは、共に勉学に励んだ。寛政三年(1791年)20歳のときに致仕を願い出て許され、翌年大坂で中井竹山に学び、五年には江戸に出て林錦峯(信敬)に入門したが、間もなく錦峯が死去し松平乗衡(名を衡に改む)が幕命により林家に養子に入って、今度は師弟の関係になった。文化二年(1805年)年林家塾の塾頭となり、全国の学界の頂点に位置して名声は高まり、多数の門弟を抱えるようになった。文政九年(1826年)岩村藩から老臣の列に加えられ、政治に参加し、15人扶持(のちに20人扶持)を給せられた。天保十二年(1841年)一旦隠居したが、幕府から学問所教授(御儒者)に抜擢され(切米200俵と15人扶持)、所内の官舎に移り、没するまで在職した。安政6年9月24日、88歳で没し、江戸麻布の深広寺に葬られた。積号は惟一院成誉大道居士。墓碑には惟一先生佐藤府君之墓と刻まれている。

一斎の門を叩いた者には、渡辺崋山・佐久間象山・山田方谷・池田草庵・東沢瀉・吉村秋陽・安積良斎・河田迪斎：林鶴梁・大橋訥菴・河田藻海・竹村梅斎・横井小楠、中村正直などがあり、著書から影響を受けた者に吉田松陰・西郷隆盛がある。なかでも隆盛が『言志四録』より百一カ条を抄出した『南州手抄言志録』を座右の誠としたことは有名である。

一斎の思想は「言志四録」、すなわち『言志録』『言志後録』『言志晩録』『言志叢録』に最もよく表れている。易に詳しく『周易欄外書』『易学啓蒙欄外書』などの著があり、その独自の宇宙観、人生観の基底をなしている。経学ではこのほか、大学・中庸・論語・孟子・小学・近思録・伝習録の各『欄外書』など多数の著書がある。文章は韓愈、欧陽修のほか、王陽明を範としていた。その詩文は『愛日楼文詩』(1829)のほか、『愛日楼稿本』(大日本思想全書16巻)などに収められている。厳粛勤勉な性格で、常に時計を座右に置いていたという。^①

井上の叙述により、一斎は朱子学を主として林家の門人であり、のちに昌平黌の教官である。ゆえに、王学を堂々と唱えることができず。朱子学を講じながらも内実は陽明学に傾いており、「陽朱陰王」といわれた。そして一斎の両家兼取の学を否定して、次のようにいう。

一斎は林述斎の門人にして其塾長を勤め、後又昌平黌の教官たりしが故に公然王学の名を挙て之を主張すること能はず。朱子学は幕府の教育主義なればなり。是故に一斎は陽には朱子学を発揚し、陰には陽明学を唱道せり。……然るに一斎の学は假令ひ外公平を装ふと雖も、其实純然たる陽明学者たりしに相違なし。唯々周囲の境遇彼れを

^① 高瀬武次郎：『佐藤一斎と其門人』、五弓久文編『事実文編』58巻。

して公然陽明学派と名のること能はざらしめたり。^①

また一斎は主として陽明を欽慕することを指摘している。次のように述べている。

一斎が深く中江藤樹を尊崇したる……彼れ曾て小川村に之き藤樹書院を訪へり。時に詩あり、云く、「碩人已矣幾星霜。景慕今顔徳本堂。遺愛藤棚荒益古。孤標松幹老逾蒼。氣常和処春長燠。月正霽時風亦光。尚見士民敦禮讓。入疆不問識君郷」。一斎又後に至りて此詩を藤樹の肖像に題せり。要するに、一斎は宋儒を奉ずると称すと雖も、其実、主として陽明を欽慕する。^②

と述べた。実際に、当時の一斎は、藤樹書院だけではなく、井上がいわゆる朱子学派の林羅山の祠堂である奉先堂も訪ねた。年譜において、

文政四年 一八二一 辛巳 五十歳

○七月、江戸を出発。美濃上有知（現在の岐阜県美濃市）で祖先の遺跡と墓地を訪ね、また遺物をみせてもらう。そののち近江小川村（現在の滋賀県高島市安曇川町上小川）で藤樹書院に詣で、京都北郊で林羅山の祠堂である奉先堂を訪ね、また京都でも祖先の墓地を訪ねている。^③

と記載されていた。これを見れば、井上が単に藤樹書院を訪ねることを抜いて、それを一斎は「主として陽明を欽慕する」の証拠となった。もとより、藤樹の思想は決して陽明学一家の説ではないと思われる。藤樹の門人、或は藤樹に敬慕する学者たち、みな陽明学派に帰するということは、前文に考察した学者たちをめぐって、必ずしも肯けることではない。

佐藤一斎の早期思想が朱子学に向かっていた。寛政二年（1790年）、19歳の佐藤は『石経大学攷』序言に「庶幾乎為朱門之忠臣矣」と書いている。さらに、朱子学を信奉する立場から『論語互弁』を著している。翌年、すなわち寛政三年、佐藤一斎は『護園關蕪』を著し、その中で朱子学だけではなく、陸王心学にも言及しているものがあつた。例えば、

窮理之義、至一貫而已焉。豈窮而尽之之云哉。抑非陽明窮竹之比也。朱子曰、窮理且

① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第341、343頁。

② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第344頁。

③ 中村安宏：「佐藤一斎年譜稿」、岩手大学人文社会科学部、『アルテスリベラレス』、第102巻、25-47頁。

令有切己工夫。若只泛窮天下万物之理不參務切己、即遺書所謂遊騎無歸矣。^①

(筆者訳：窮理の要旨は、あくまで一貫している。豈に理を窮め尽くということであるうか。または王陽明の竹を窮すの比喻ではない。朱子は「窮理は自分自身にとって切実な工夫であることを含める」と、を言った。もしも天下万物の理を窮め尽くだけ、切実な工夫をしなければ、根源から遠く離れる。)

と、佐藤一斎は王陽明が朱子の「窮理」を誤解したような天下萬物の理を窮め尽くということではなく、自分自身にとって切実な工夫であることを指摘している。または陸王の工夫を批判し、朱子の工夫を取るべきことを以下のように述べる。

一日而衆善傳諸身、衆慝如澡者、象山陽明之屬耳。何須物子而后知其非是乎。若夫朱学則不然。其所貴在優柔自得反覆沈潛之間。^②

(筆者訳：一日中にすべての善を身にあり、すべての悪を隠して、それは陸王の派である。朱子学はそうではない、最も貴重なものは悠々自適、沈潜反覆の境にある。)

さらに、陸王心学には唯心的、客観性がないことを批判して、

夫扞中於胸臆者、陸王之派已。若夫聖人之学、毋意毋必、唯物是格。豈以己意哉。

(筆者訳：自分自身の憶測に陥るものは、陸王の派である。聖人の学に対して、憶測・独断をしないように、ただ格物にある。豈に主観的な憶測を入れるものであろうか。)

と、佐藤一斎が説いた。これによって、この時期の佐藤一斎は、完全に朱子の思想を奉じて陸象山・王陽明の説をかなり酷しく批判していた。では、佐藤一斎はいつから王学を改めて検討したか。井上の記述によると、佐藤一斎は寛政四年(1792年)二月、林述斎の進めにより浪華(難波、今大阪)に赴き、懷徳堂の中井竹山の門下に入り、同年六月江戸に帰った。中井竹山は詩を贈りて曰く「聞君客跡自濃藩。目撃俱欣吾道存。累旬未極新知楽。帰路俄驚遠別魂。世故易擡双白眼。詞場且对一青樽。妙年將任斯文責。何日遊踪再及門」。又詩の側に「困而後寝仆而復興」と、書いている。一斎はその出処を中井竹山に聞いた。中井竹山は「仆而復興」が王文成の語と答える。この一語、一斎が王学に傾倒する契機、井上は推論している。また、高瀬武次郎は『佐藤一斎と其門人』のなかで、これについて佐藤一斎の『愛日楼全集』なかで「困而後寝仆而復興」に関する語を引いた。

^① 中村安宏：「佐藤一斎年譜稿」、岩手大学人文社会科学部、『アルテスリベラレス』、第102巻、25-47頁)

^② 中村安宏：「佐藤一斎年譜稿」、岩手大学人文社会科学部、『アルテスリベラレス』、第102巻、25-47頁)

首句先生造語。末句則王文成語。蓋以余信文成。故駢二句以為警。

と、を補充している。佐藤一斎の門人であった楠本碩水の『先師佐藤一斎先生遺事』には「王文成公全書、林述齋為岩村藩公子時、所購贈也」の語が見える。そして、寛政五年（1792年）二月、佐藤一斎は林錦峰に入門したが、その林錦峰が四月に没したため、林述齋が林家塾を継承し、一斎はそのまま林述齋の門人になった。同月、陸象山の門人であった袁燮の『絜齋毛詩經筵講義』を手写し、その末尾に「寛政癸丑四月端午 惟一斎 手識」の語が見える。翌年、すなわち寛政六年（1793年）に一斎は仁正寺藩主市橋長昭の帰藩を送り、その際に著し「送仁正侯還藩序」に自身の学問見解を以下のように述べていた。

先生以洛閩之学高於一世者。而予亦北面執贄。唯其意見之或少異。乃時有雜以青田余姚之說者、吾不自掩也。而世之議者、睹其如此也、輒相詆毀、乃相指斥曰く、彼異学也、彼陽儒而陰積也、彼其心求異於人也。嗚呼予何所喜而故為自誣以速詆於世、而其於不肯信於心者、獨不得援佗說為之折衷以求斯理之歸於至当矣。^①

（筆者訳：先生は程朱の学を以て、世にも最高峰の学者である。私も程朱の学を尊ぶ。ただ先生の見解とは違うところがある。私の学説の中に、時には王陽明の学問が含まれていたが、それを隠すつもりはない。しかし、世の中の論客たちは、陽明学を見たらそれを誹謗中傷し「それは異学であり、儒学を曲解して他人と違うことを求める心の持っている」と、指斥している。）

これによって、一斎はこの時期に朱子学を奉ずる林家の門人として、王学に対して関心を抱き、陸王心学の説を採り入れていたことが分かる。そして、「乃相指斥曰く、彼異学也」の語を見ると、これは寛政異学の禁令が發布された後であった。さらに一斎は「不自掩也」と、自身の態度を表している。前文に言ったように、井上が、佐藤一斎は「陽朱陰王」とあると評論されたが、一斎自身の説を見ると、寧ろ公然と王学を信奉し、朱子学と並取するようになった事が分かるので、「陽朱陰王」ということは、適切ではないと考える。その後、佐藤一斎は欄外書と『大学』古本外旁釈をいくつか著している。井上は、「欄外書の類に至りては、分明に王学の本色を現はせるを見る」と、説いた。なお、田中佩刀氏の研究によって、各欄外書及び古本外旁釈を著述年代順に並べて見ると以下のようなになる。

一、大学一家私言……（欄外書の前身）一斎が二十四歳の寛政七年以降に成立し、青年時代の著述である。

^① 中村安宏：「佐藤一斎年譜稿」、岩手大学人文社会科学部、『アルテスリベラレス』、第102巻、25 - 47頁）

二、小学欄外書……辨言に「文政丁亥重陽」と有るから、文政十年の稿である。

三、大学摘説……辨言に「文政己丑嘉平月上澣」と有るので、文政十二年の稿である。

四、大学古本旁釈……序に「文政十二年己丑嘉平月晦」とある。

五、中庸欄外書……伝習録から王陽明の「子思括大学一書之義、為中庸首章。」を引用して全篇大意を説明しているが、中庸では必ずしも王陽明の説に終始していない。内容的に大学摘説よりも後に著されたものと推定し得る。

六、論語欄外書……安井氏が「王子の良知説を以て説きたる所、往々あり。」と述べているが、孟子欄外書の穏やかな内容に比すれば、本書の方が先に成ったように考えられる。内容的に、中庸の後、孟子の前、と推定し得るであろう。

七、孟子欄外書……門人が文政十三年に稿本を対校しているので、それ以前の著述であることは確かである。

八、伝習録欄外書……卷末に「天保元年庚寅蔭月念六日」とある。

九、易学啓蒙欄外書……卷頭言に「天保四年癸巳春王月中澣」とある。

十、近思録欄外書……辨言に「天保十年（中略）蔭月中澣十日」とある。

この年代表を見ると、寛政七年（1794年）から天保十年（1839年）まで、約四十五年間に佐藤一斎が執筆したものは、王学の立場で儒家の書籍を解釈することが確かである。その中で朱子学の批判は『大学一家私言』及び『大学摘説』に集中している。最初の『大学一家私言』の卷頭に「予此編異紫陽而同姚江多矣」^①と、佐藤一斎はこの作の基調を説明している。後に朱子に対する批判が屢々と現わしている。その中に二三條を挙げて見よう。まず『大学』全体について次のように述べる。

大学原是一篇文字。無経伝、無錯簡、無闕亡、無衍文。其疑有経伝、有錯簡、有闕亡、有衍文、而改正補輯之者、乃宋儒之大学、而非古之大学矣。……大学之編、蓋出於七十子之徒、千載邈絶、不可以臆指其果為誰作。但其為孔子遺書、確無可疑。晦菴朱子、獨以為是曾子之述、門人之記。則本無憑拠、不過遷就彼道統之説耳。^②

（筆者訳：大学はもともと一篇の文字である。経伝も、誤記、欠落も、派生もない。経伝、誤記、欠落、派生文の存在を疑い、それを訂正、編集する者は、古本の大学ではなく、宋の学者の大学である。……大学の編纂は、七十人衆の弟子たちによって作られ、数千年前に無くなる。誰が書いたかは推測できないが、孔子の最後の書であることは間違いない。晦菴朱子は、大学を曾子によって述べ、弟子によって記録されたものだと考えていた。これは何の根拠もなく、孔子の道統を沿ったものに過ぎない。）

^① 佐藤一斎：『大学一家私言』、玉文館。1910年、正文第1頁。

^② 佐藤一斎：『大学一家私言』、玉文館。1910年、正文第1-2頁。

これによって佐藤一斎は『大学』が曾子及びその門人を著するものという朱子の考えを否定し、孔子の遺書であるとしている。また、文政十二年の『大学摘説』に、「余自二十四五歳、疑式紫陽大学新本、因本余姚之意、就古本読之。時著書曰大学一家私言」と述べていた。これに対して、『伝習録』には「大学古本、乃孔門相伝旧本耳。」の語が見えるので、一斎はこのような説の影響を受けていたと思われる。後に、王陽明の説を引いて、朱子の改補を批判して次のように述べる。

陽明王子崇尚古本大学、嘗述其旨曰、大学之要、誠意而已矣。誠意之功、格物而已矣。誠意之極、止至善而已矣。止至善之則、致知而已矣（古本大学序）。此言一出、千古不

決之疑、晝然以解。聖人之学如是其易簡直截、人人可能也。朱子不得其説、一疑其錯簡、二補其闕亡、三又創為小学書。將以補伝之所未備、則其心亦良苦。然究無稽之言耳。太乖乎古人為学之方矣。^①

（筆者訳：王陽明は、古本大学を尊ぶ、それ要旨を述べて曰く、大学の要は、ただ誠意である。誠意の功は、ただ格物である。誠意の極は、至善に止まる。止至善の則は、ただ致知である。この言葉を発したとき、すべての疑問が解けた。聖人の学問はのごとく、易簡直截、誰にでも理解できる。朱子は古本大学の要旨を失う、一. その順序が乱れていることを疑い、二. その欠落を補う、三. それを小学書として著し。その欠落を十分に用心したが、これは何の根拠もなく、古来の学問に離れている。）

すなわち一斎は王陽明の「古本大学序」に基づいて、朱子の「大学章句」を否定している。王陽明の主意は、『大学』の要は誠意それ以外のことではないので、格物は「誠意之功」であり、「止至善」は「誠意之極」であり、または「致知」は「止至善之則」である。ゆえに「誠意」の外に「格物致知」という別の工夫あるではない。一斎は王陽明の『古本大学』の解釈により、「聖人之学」はこの如き「易簡直截」、「人人可能」の特性があると指摘している。さらに、この説に従って朱子の説が「無稽之言」、すなわち考えるべき根拠がまるでないことである、を批判した。引いた文章の「此言一出、千古不決之疑、晝然以解」の語を見れば、一斎はこの時期に、王陽明から強い影響を受けていたことが分かる。ここの問題点は、佐藤一斎の自述によって、『大学一家私言』を完成する時は、二十四五歳の頃であり、つまり寛政七年前後であった。前文の述べたように、佐藤一斎は寛政三年の『護園關蕪』のなかで、朱子の「格物致知」の説を尊崇し、陽明の説を酷しく批判

^① 佐藤一斎：『大学一家私言』、玉文館。1910年。正文第3頁。

していた。この短い三四年間は、林家門人でありながら陽明学に傾倒した原因は何であったか、今のところは詳かでないが、決して井上を推論したように、詩のなかでの一言だけではないと思われる。田中佩刀氏の研究において、日本の漢学者の『大学』に関する著述が多く。明治の初期までに約百五十種が残されている。そして一斎が『大学一家私言』を完成するまでに、『大学』に関する主な著述は、中江藤樹・『大学啓蒙』（寛永五年）、林羅山・『大学和字抄』（慶安四年）、山崎闇斎・『大学啓蒙集成』（寛文八年）、伊藤仁斎・『語孟字義』（宝永二年）、浅見綱斎・『大学物説』（宝永三年）、伊藤仁斎・『大学定本』（正徳三年）、三輪執斎・『古本大学講義』（享保十八年）、伊藤東涯・『大学定本積義』（執筆年代不詳）、荻生徂徠・『大学解』（宝暦三年）、井上金峨・『大学古義』（安永七年）、室鳩巢・『大学章句疏』（天明六年）、大田錦城・『大学考』（天明八年）などが挙げられよう。

また、摘説を著す迄には、亀田鵬斎・『大学私衡』（寛政十一年）、伊藤東所『大学定本抄翼』、戸崎淡園・『大学要解』、古賀精里・『大学章句纂积』（文化九年、或は寛政十二年初刻）、『大学諸説辨誤』（文化九年）、中井履軒・『大学雜議』、大田錦城・『大学原解』などがある。以上に挙げていた諸書においても一斎の『大学一家私言』及び『大学摘説』同様に朱子の説を批判し、否定している。例えば、伊藤仁斎の『大学定本』（正徳三年）のかなで「格物致知」については、

致知、謂推致其心之所知也。格、正也。物、即物有本末之物。格物云者、即先本始而後末終之謂。

と註している。また「知之至」の註に「按格物致知、即止至善之要。」とも述べている。此の書に於ける仁斎の態度は必ずしも朱子に従ってはおらず、朱子の章句を信じてもいず、仁斎独自の立場で註している。荻生徂徠の『大学解』（宝暦三年）では、先ず「大学者、天子諸侯之都、教人之宮也。」として大学を学宮の意としている。親民については、

民者、国人也。朱熹以家国天下総称、非矣。……親之者、親愛而近之。

と註している。また致知格物については、

欲誠其意者、先致其知。格者、来也至也。有所感以来之之謂也。……是格物者、古聖人竭其心力知巧之所建。大学之始教也。

と述べている。これによって荻生徂徠も朱子に従わず、註の中には朱説に「不可従矣」と

というような酷しい言葉も見えるのである。井上金峨の『大学古義』には、

大学者、大人之学。大人者、聖人、即指先王而言之。

と註している。また致知格物については、

致格皆至也。致者、招而至之之謂。格又有正義。

と註している。古賀精里は『大学章句纂釈』に致知格物について

致知格物、只是一事。非是今日格物、明日又致知。格物以理言也。致知以心言也。

と述べている。また『大学諸説辨誤』のなかで大学と小学の別を論じて、

大小学、以孟子集註觀之、似若以国学為大学、郷学為小学。

と説いた。大田錦城の『大学原解』には、大学というものについては、

大学者、学宮之称也。……鄭玄以為博学、司馬光以為学之大者、呂大臨、朱子以為大人之学。皆非矣。

と解釈している。また「致知在格物」は「知ヲ致スハ物ヲ格スニ在リ」と訓じ、次のように詳しく説いた。

極尽己之知識、是謂致知。格、至也、来也。格物者、致道也。

としている。これを見ると、古来の諸学者たちは、或は場合には陽明を根拠とし、或る場合には自分自身の創意的な儒教観に立って朱説を批判したのだと言えよう。つまり一斎の『大学一家私言』及び『大学摘説』の朱子批判も日本近世漢学の諸書のなかでは特別ではないと言えるのである。また陽明学を奉ずるものだけか朱子の説を批判するとは限らないと言える。寧ろ朱子の批判を通じて新しい道を開拓することは学界の潮流であった。このことは、日本の漢学者が、新しい道を開拓しようとする際に、即成の権威である学説としての朱子学を批判することを手段とし為とも考えられる。^①

^①この節は、次の論文を参照した。1) 田中佩刀：「大学欄外書の考察(佐藤一斎の研究)」、『明治大学

ただし、青年時代に朱子の学を尊崇し、林家門人でありながら陽明の学に傾倒した一斎は、晩年に再び程朱の学説を取った。天保四年、62歳の一斎は書簡には「拙子何も陽明学と申すものには無之候。」（俗簡焚余、天保四年正月書簡）と説いた。また、「拙子之学は、宋学と申すものにて、其本原周程之意に外ならず候」（天保四年正月望月主水 宛書簡）と述べ、「姚江之書元より読候得共、只自己之箴砭に致し候のみにて云々」（天保四年大塩平八郎宛書簡）と、自身の立場を明かにしているのである。また、前文に述べたように、一斎の思想は「言志四録」に最もよく表れている。『言志録』は、一斎が、42歳のとき（文化10（1813）年）に書き始めて以後11年間にわたって書き記した246条からなるものである。その後の『言志後録』は、一斎が57歳（文政元年）以後、約10年間にわたって書き記した255条からなるものである。『言志晩録』は、一斎が67歳（天保九年）から78歳（嘉永二年）までの約12年間に書き記した292条からなるものである。最後、『言志耄録』は一斎が80歳から82歳までのもので、嘉永六年（1853年）に刊行された。『言志後録』、『言志晩録』および『言志耄録』を検討すれば、一斎が朱子学に従ったところが少数ではないといえる。例えば、朱子の唱えた「半日静坐半日読書」を踏まえて、心を静かにして書物を読めば読書という行為自体が静坐となり得るとしている。『言志晩録』に以下のように述べていた。

吾欲把讀書静坐打做一片、因自試之。讀經時寧靜端坐、披卷涉目、一事一理、必求之於心、乃能默契之、恍有自得。此際真是無欲、即是主靜。不必做一日個半工夫。

（注：各半工夫、読書ト静坐トヲ半分ツツ分ケテスル）

（筆者訳：自身が試したから、読書と瞑想を一緒にしたい。読書しながら静かに端坐し、すべての事実、真理を心に求めたら、理解することができる。この際、本当の無欲であり、すなわち主静である。一日中に読書と静坐とを分ける必要がない。）

さらに、

端坐讀經時、閒思妄念、自然消滅猶香氣滿室、蚊蟲不能入。不似瞑目調息之空觀。

（筆者訳：端坐しながら読書している時に、部屋に香りが充満して蚊虫が入らない。目を閉じて空想とは違う。）

讀經、宜以我之心讀經之心、以經之心釋我之心。不然、徒爾講明訓詁而已、便是終生不曾讀。

和泉校舎研究室紀要』。巻26、第12-35頁。2) 田中佩刀：「佐藤一斎に関する一考察」、『明治大学教養論集』。巻38、第1-26頁。3) 中村安宏：「佐藤一斎年譜稿」、岩手大学人文社会科学部、『アルテスリベラレス』、第102巻、25 - 47頁。

(筆者訳：自分の心で読書、書の心で自分の心を解けるのが良いのである。そうでなければ、訓詁を究明するだけで、一度も読んだことがないことになる。)

人為地之氣精英。生於地之而死於地。畢竟不能離地。宜察地體為何物。朱子謂、地卻是空闕處。天之氣貫在地中卻虛有以受天之氣。理或然。余所作地體圖、不止能得仿佛否。^①

(注：朱熹曰ク「明道教人靜坐、是靜坐。則本原定」又曰「不必盡日讀書、或靜坐存養、皆是用功處」。)

(筆者訳：人間は地気の精英である。大地で生まれ、大地で死ぬ。結局、大地を離れることができない。地の本体とはなんだろう。朱子は言ったが、地の中に空間がある。天の気は地中にあるが、天の空気を受けるものがない。これは事実である。私が作った地體圖は、真似できるかどうかわからない。)

と、一斎が説いている。これによって、一斎の靜坐と読書の工夫は朱子から学んでいる。または、『言志叢録』に氣質變化を以下のように論ずる。

為学之效、在變化氣質。其功不外於立志。

均是人耶。遊惰則弱。一旦困苦、則為強。愜意則為柔。一旦激發、則為剛。氣質之可變化如此。^②

(注：變化氣質。程朱ノ説ニ人ニ二様ノ性アリ。天ヨリ賦与セラレタル純然タルモノヲ本然ノ性トイヒ、血氣混融シテ後ニ生ズルモノ之ヲ氣質ノ性トイフ。氣質ヲ變化ストハ、学問ノ力ニヨリテ本然ノ性ニ復スルヲイフ)

(筆者訳：学習の効果は、自分の氣質を変えることにある。その功は、立志にほかならない。

すべての人間では、怠けていると、弱くなる。一旦は困苦すれば、強くなる。一旦は勃發すれば、堅くなる。氣質の變化はこういうことである。)

朱子の『大学』に説いた「至於用力之久、而一旦豁然貫通焉」の「一旦豁然」を感嘆して、

一旦豁然四字、真是海天出日景象。勿認做參禪頓悟境。^③

(筆者訳：「一旦豁然」四字は、まことに海から昇る朝日の景色が如く。參禪して悟りの境地と思うなかれ。)

^① 佐藤一斎：『言志四録：新註』、明治書院、1936年、第151頁。

^② 佐藤一斎：『言志四録：新註』、明治書院、1936年、第219頁。

^③ 佐藤一斎：『言志四録：新註』、明治書院、1936年、第222頁。

と、一齋が説いている。さらに

朱文公、固勿論古今經類之大家。其於經註、漢唐以來絶無一人頡頏者。……朱子雖不以文著称、而其集亦一百有余卷。而体制別自成一家、能言其所欲言、而無余蘊。真是為古今獨步。朱文公、於易復古易、於詩刪小序。固是其最有功者、在於創定四書之目。此是萬世不易之稱。四書編次、有自然之妙。大學如春秋次第發生。論語如夏、萬物繁茂。孟子如秋、実功著於外。中庸如冬、生氣畜於内。^①

(筆者訳：朱文公は、古今を問わない経文の大家である。彼は経註において、漢唐以来の学者と比べれば、誰にも負けない。朱子学は文筆家としては世に知られていないが、彼の文集も百余冊がある。その文体にずから一派を成り、言いたいことを、余すことなく言える。古今でも唯一無二の存在である。朱文公は、易における古易を復元し、詩における小序を削除した。彼の最も重要な功績は、「四書五経」の作成である。これは万世不易の成果といえる。4冊の本が自然な順序で並んでいて、大学は春のように、すべての発端であり、論語は万物が栄える夏のようなものであり、孟子は秋のように、実功を外に著し。中庸は冬のように、生氣を内在に蓄える。)

などのように、一齋は朱子に対する敬慕を表している。もとより、「言志四録」は一齋の代表的な作品として、儒学の論を盛んに展開していた。一齋は朱子学、陽明学には異同があるけれども、いずれも孔孟の道、周程の学に淵源するところを指摘している。次のように述べる。

孔孟是百世不遷之祖也。周程是中興之祖、朱陸是統述之祖、薛王是兄長之相友愛者。

②

(筆者訳：孔子・孟子は永遠に変わらない儒学の祖である。周子・程子は儒学を復興したものである。朱子・陸子はそれを承継して解釈したものである。薛・王は兄弟のようにお互い愛敬している。)

または

朱陸同宗伊洛。而見解稍異。二子竝稱賢儒非如蜀者、惟某與子靜二人。陸子亦謂、建安無朱元晦、青田無陸子靜。蓋其互相許如此。^③

① 佐藤一齋：『言志四録：新註』、明治書院、1936年、第215頁。

② 佐藤一齋：『言志四録：新註』、明治書院、1936年、第139頁。

③ 佐藤一齋：『言志四録：新註』、明治書院、1936年、第139頁。

(筆者訳：南宋の朱子と陸象山とは、共に北宋の二程子の学を宗旨としているが、その見解は少し相異している。二子並びに賢儒と称する。蜀・朔の各黨とは違う。ただ私と子静二人である。陸子も、「建安に朱元晦がない、青田に陸子静がない」と、言っている。蓋し、其の互いに相許すこと此の如し。)

と、朱陸同宗論を唱えている。さらに、両家兼取の態度を示している。次のように述べる。

古之学者、能容人不能容人者、識量淺狹是為小人。今之学者、見解為累、不能容人。常人則無見解卻能容人、何其倒置爾邪。^①

(筆者訳：古代の学者たちは、他人が許せないものを許す。浅薄で狭い認識を持ったものが小人である。今の学者たちは、見聞を重んじ、他人を許せない。しかし、庶民には見識はないが、他人を許容することはできる。まったく逆であろう。)

當時門人、亦有兩家相同者、不為各持師說相爭。至明儒、如白沙、篁墩、餘姚、增城、竝兼取兩家。我邦惺窩藤公、蓋亦如此。^②

(筆者訳：当時の門人達も互いに両家に出入りして、各々師説を固辞して論争し合うようなことはしなかった。明代に至って、白沙、篁墩、余姚の王陽明、増城の湛甘泉などの儒学者は、共に朱・陸両家の説を兼ね合わせている。わが国の藤原惺窩も同じであろう。)

「言志四録」最後の作としての『言志叢録』において、八十歳を越えた一斎は、以上の論点に基づいて、

如朱陸之說、雖有小異、而本諸周程、則同矣。然今人各立門戶、不能相容。是則非公平之見也。余故特言合一矣。

(筆者訳：朱子・陸子の説の如き、細かい違いはあるが、共に周程の見解と同じである。しかし、今は人々がそれぞれの宗派を持ち、相容れることがない。これは公平な見方ではない。そのために、私は、合一ということを言っている。)

と述べ、「公平」を求めていた一斎は学派を立てて他の学派を敵視、排斥することを批判して、朱陸合一論を唱えている。

佐藤一斎の思想をめぐって、井上が言った「唯々周囲の境遇彼れをして公然陽明学派と

^① 佐藤一斎：『言志四録：新註』、明治書院、1936年、第216頁。

^② 佐藤一斎：『言志四録：新註』、明治書院、1936年、第139頁。

名のること能はざらしめたり」、ということは存在しないと思われる。その時期の一斎は、林家の門人として、王学を奉ずることが公然と文章や『大学一家私言』および『大学摘説』などの著作に表している。また彼は首尾一貫して朱子学、或は陽明学を奉じたものではないと言えよう。青年時代は朱子学に従って、のちに王学の立場から出発、朱子の大学解を批判した一斎は、晩年に至って再び朱子の学を取って、さらに一種公平的な態度を示し、両家合一論を唱えている。これを見れば、井上が言った「純然たる陽明学者」という評価も、説得力が弱いと思われる。従って、井上が、「陽明学は明治維新の原動力」という説を成立するため、陽明学派系譜を構築することも、その源頭としての佐藤一斎は「純然たる陽明学者」に定着することも必要な作業と考えられる。

第二節、明治維新と関わったとされる陽明学学者

一、佐久間象山

佐久間象山は信州松代藩士である。名は啓（またの名は大星）、字は子明、通称は修理、号を象山という。幕末の先覚者と呼ばれる。天保四年（1833年）に江戸に遊学し、林家の塾頭佐藤一斎の門に入った。1842年、主君真田幸貫が老中海防掛に就任すると、象山は顧問に抜擢され、命を受けて、アヘン戦争（1840～1842）で険悪化した海外事情を研究し、「海防八策」を幸貫に上書した。これを契機に蘭学（洋学）修業の必要を痛感した象山は、弘化一年（1844年）34歳のときにオランダ語を学び始め、2年ほどでオランダ語を修得し、オランダの自然科学書、医書、兵書などをむさぼるように読み、洋学の知識を吸収し、その応用にも心がけた。嘉永四年（1851年）江戸に移住して塾を開き、砲術・兵学を教えた。このころから西洋砲術家としての象山の名声は天下に知れわたり、勝海舟、吉田松陰、坂本龍馬らの俊才が続々入門した。1853年、ペリー来航により藩軍議役に任ぜられた象山は、老中阿部正弘に「急務十条」を提出する一方、吉田松陰に暗に外国行きを勧めた。しかし安政一年（1854年）に決行された松陰の海外密航は失敗に帰し、象山もこれに連座して、以後9年間、松代に蟄居させられた。この間、洋書を読んで西洋研究に没頭し、洋学と儒学の兼修を積極的に主張するとともに、固定的な攘夷論から現実的な和親開国論に転じ、そのための国内政治体制として公武合体を唱えるようになった。文久二年（1862年）蟄居を解かれ、元治元年（1864年）幕命を受けて上京した象山は、公武合体・開国進取の国是を定めるために要人に意見を具申してまわったが、その言動が尊攘激派の怒りを買って、同年7月11日ついに斬殺された。享年54歳。

一般に理解されている象山の歴史的評価を述べるとすれば、次のようになる。洋学を受け入れる際も、治国の政策に関して意見を述べる際も、同じく儒学を基盤として立脚した上で行っている。朱子学信奉者である象山は、朱子学の格物窮理を最大限に「解釈・再解釈」していくことで、現実の政治的実践の場で直面した西洋自然科学による知（知識）を

絶対的なもの（実理）として位置づけ、摂取していった。そして、彼はその過程において、朱子学で説く理（宇宙論、人性論、実践哲学のすべてを一貫して説明しようとする理論。そのため、自然・物に内在する理（＝物理）と人間に内在する理（＝道理）とが連続的に捉えられる。）を物理と道理とに分け、物理を重視することによって朱子学の格物窮理と西洋自然科学との同一性を主張するようになった。彼は朱子学をもとに西洋思想と向き合い、それを摂取していった人物として幕末思想史に名を残している。^①

井上哲次郎は佐久間象山を『日本朱子学派之哲学』に入れたが、また『日本陽明学派之哲学』の第五章に『佐久間象山』の章を置いている。『日本陽明学派之哲学』には、佐久間象山に関する論述は次のように述べていた。

嘗て佐藤一斎に学び、朱子学を奉ずると雖も、兼ねて陽明を尊崇し（醉歌詩）蕃山を景慕せり（跋熊澤蕃山真跡）^②

これを見れば、井上が佐久間象山を陽明学派に帰する理由は、二点がある。一、佐藤一斎の門人である。二、熊澤蕃山を敬慕することである。次に『日本朱子学派之哲学』の佐久間象山の部分を見てみよう。

（佐久間）象山は餘程窮理と云ふ精神がある。さうして窮理といふことから言ふと陸象山、王陽明では足りない。陸象山、王陽明は何うしても心の方を主として外界の物理を窮めると云ふやうな事はしない。（佐久間）象山は其れは喜ばぬ。……陸王の学よりは寧ろ宋学を尚ぶ様になって居る。程朱を主とするのであるけれども、併し邵康節などは亦窮理と云ふことに於て大に力めに形跡があるからして特に之を喜ぶのである。^③

つまり、井上は佐久間象山が朱子学者を明確にした場合にも、陽明学派系譜に加える。その意味では、自身に矛盾していることが知るけれど、彼が構築した系譜の連続性のため、無理矢理で程朱学を奉ずる佐久間象山を陽明学派に置いていたと思われる。

二、吉田松陰

吉田松陰は幕末期長州藩の志士、思想家、教育者である。幼名は大次郎・寅次郎・寅之

^① 齋藤尚志：「佐久間象山における「理」と「格物窮理」」、教育科学セミナー巻29。1997年、第1-16頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第515頁。

^③ 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905年、第832-837頁。

助、名は矩方、号を二十一回猛士という。父は杉百合之助（1804—1865）、松陰は次男であった。幼くして吉田家に養子となったが、同家は大組で禄高 40 石、山鹿流兵学師範の家であった。

松陰 30 歳の短い生涯は多難に満ちている。しかし、これは大別すると 3 期に分けることができる。第 1 期は 18 歳までの少年時代、第 2 期は 24 歳までの遊学時代、第 3 期は獄中時代（松下村塾）である。

少年時代、叔父玉木文之進や兵学者山田宇右衛門（1813—1867）、山田亦介（1808—1864）から兵学に関する教育を受けた。天保九年（1838 年）9 歳のとき藩校明倫館で山鹿流兵学の講義をしたが、これから毎年一定期間明倫館で教授することになった。11 歳のとき藩主毛利敬親の前で「武教全書」を講義し、その巧みさに藩主を驚かせた。弘化元年（1844 年）15 歳のときふたたび藩主に講義する機会があり、激賞を受け褒賞を下賜された。

嘉永一年（1848 年）19 歳で明倫館師範となったが、このとき明倫館再興に関する意見書を提出している。同年、御手当御用掛となり山陰海岸の砲台を巡視し、海防についての報告書を提出する。20 歳のとき藩府の許可を得て九州を遊学し、熊本で盟友宮部鼎蔵を知る。21 歳のとき兵学研究のため藩主に従って江戸へ出て、佐久間象山らについて広く学ぶ。22 歳のとき東北視察に出発するが、藩府の許可を得ない無届出奔であったため、翌 1852 年の帰藩時、亡命の罪を問われ土籍と禄高を没収される。しかし、藩主敬親の特別の計らいにより、10 年の諸国遊学が許される。24 歳のとき萩（はぎ）を出発して江戸へ向かうが、途中京都で諸国の志士と交遊を深める。

安政一年（1854 年）25 歳のとき浦賀に再度来航したアメリカ軍艦に乗り込み、同志金子重之助（1831—1855）とともに海外渡航を企てるが失敗し、幕府に自首する。このため、江戸伝馬町の獄舎に入る。幕府は松陰を萩に送り、野山獄に入る。27 歳のとき、藩府は出牢を許して生家での禁錮を命ず。出牢した松陰は近隣の子弟を集めて塾を開くが、この塾が、玉木文之進の始めた松下村塾と合体し、やがて松陰が主宰者となる。29 歳のとき、松陰は同志 17 名と血盟し、「安政の大獄」を未然に防止しようと老中間部詮勝の要撃策を企図する。目的達成のため、この案を藩府要人に示して後援を求めるが、藩府は松陰を危険人物視してふたたび投獄する。松陰は獄中においてもこの策を推進するため門人を動かすが、門人たちも投獄されてこの策は失敗する。1859 年 30 歳のとき、幕府は藩府に松陰の江戸送致を命ずる。江戸に着いた松陰は同年（安政六年）10 月 27 日、伝馬町の獄で刑死する。

松陰の思想は、読破した多くの書籍と恩師や友人から得たいろいろな考えを蓄積して形成された。国禁を破り海外渡航を企てた松陰の考えは「規諫の策」であり、外国の実情を実際に見聞してそれを藩主に規諫しようとしたものであった。老中間部詮勝要撃策の破綻したとき、松陰の到達した考えは「草莽崛起」であった。これは松陰と志を同じくする多

くの者が広く立ち上がり、幕府を包圍攻撃するということであつた。このような松陰の思想の特徴は、「至誠留魂」の語にみられるように、真心をもって事にあたれば、おのずから志を継ぐ者が現れ道は開けるものだという信念であつた。この教育のなかから、高杉晋作、久坂玄瑞、伊藤博文、山県有朋、吉田稔麿など、幕末維新期に活躍する門下生が育つたのであつた。

井上は、吉田松陰の学問に関して、「嘗て佐久間象山に学ぶ。其学未だ必ず姚江に限らずと雖も、亦甚だ姚江に近し」と説いていた。その証拠として、

吾曾讀王陽明傳習錄。頗覺有味。頃得李氏焚書。亦陽明派。言々當心。向借日孜。以洗心洞劄記。大塩亦陽明派。取觀為可。然吾非專修陽明學。但其學真。往々與吾真會耳。^①

(筆者訳：私は王陽明の『伝習録』を読んだ、興味深い。『李氏焚書』を手に入れるが、それも陽明派である。その一語一語は、心当りがある。『洗心洞劄記』を借りて読んだこともある。大塩中斎も陽明派である。それも取るべき。しかし、私は陽明学を専門としているわけではない。但しその学の真が、私の真と合う。)

と、井上は吉田松陰の説を引用していた。または、「且つ其学の系統を言へば、姚江に係なきこと能はず。彼れ本と象山門下に学を修むるものなればなり」と、吉田松陰が佐久間象山の門人であることを再び強調した。松陰の言を見ると、彼は王陽明の『伝習録』、陽明学左派と通常呼ばれている李卓吾(李贄)の『焚書』、大塩平八郎の『洗心洞劄記』を読んでいたのも、松陰が陽明学に触れていることは確かであるが、吉田松陰自身が「吾非專修陽明學」と言っている。しかも、彼の師、佐久間象山は朱子学者であることも前文にすでに明確にした。

三、高杉東行

名は春風、字は暢夫、号を東行。幕末の長州(萩)藩士。父は小忠太。安政四年(1857年)藩校明倫館に入学。次いで吉田松陰の松下村塾に入り久坂玄瑞と共に双璧と称せられる。翌年7月江戸に赴き昌平黌に入学。獄中の松陰に金品を送る。文久一年(1861年)世子毛利定広の小姓役、翌年5月藩命により長崎に乗船し上海へ渡航、植民地の実情を観察し帰国。同年11月久坂らと品川御殿山に新築中の英国公使館を焼打ちにする。翌文久3年1月松陰の遺骨を小塚原から回収、武蔵国荏原郡若林村に改葬。3月上洛。尊攘運動の興奮をいとい10年間の暇を乞う。「西へ行く人を慕ふて東行く心の底ぞ神や知るらん」と、

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第555頁。

僧形となり東行と号して萩に隠棲。時に長州藩は外国船砲撃を断行し、報復攻撃にあつて敗北。直後の6月藩命により下関防御の任に当たり奇兵隊を結成、自ら総督となる。時に25歳。奇兵隊の「奇」は正規軍の「正」に対する「奇」で、庶民も入隊できる有志隊であった。8月18日の政変で京を追われたのち、長州藩内に高まる武力上洛論に反対、翌元治一年(1864年)1月脱藩し上京、帰国して獄に入れらる。出獄後の同年8月、四国艦隊による下関砲撃の善後処理を命じられ講和条約を締結。第1次長州征討の進行に伴い佐幕派の藩政府が誕生、危機を察して九州に脱走し野村望東の平尾山荘に潜伏。下関に帰り、同年12月に挙兵。死を覚悟し「故奇兵隊開關総督高杉晋作、則ち西海一狂生東行墓」の墓誌を用意した。佐幕派藩政府を相手に勝利を収めたのちイギリス留学を希望。次いで脱藩し讃岐の日柳燕石のもとに身を寄せる。帰藩後、用所役として藩政指導を担当。慶応二年(1866年)6月海軍総督、幕府との開戦直後、小倉方面の戦闘を指揮した。同年10月、肺結核を重くして退職、翌年4月下関に病没した。享年29歳。

井上が高杉晋作を論述するとき、思想を言及せず。松陰の門下であったほかに、晋作の詩が陽明学者であることを示す唯一の証拠である。

松陰門下に高杉東行てふ人あり。亦陽明の学を喜べり。……嘗て松下邨塾にありや伝習録の後に書して云く、王學振興聖學新。古今雜説遂沈湮。唯能信得良知字。即是羲皇以上人。

これは安政四年(1857年)のことであった。ただし文久二年(1862年)に、高杉は長崎にキリスト教に関する書籍を読み、

其言頗る王陽明に似たり。然れども国家の害寧ぞ之れに過ぎるものあらんや。其城を傾け国を覆すること、豈に大碯巨礮のみならんや。

と、陽明学は国に害があるという認識を持ち、陽明学に似たるキリスト教を批判している。これを見れば、高杉が明治維新前に活躍する前に陽明学者ではなく、寧ろ反陽明学者であった。

四、伊東潜龍

高瀬武次郎が1899年に著した『日本之陽明学』には、伊東潜龍について史的資料がほとんどない、と説いている。

吾人不幸にして伊藤氏に就いて知る所甚だ少し。嘗て陽明学誌上に於て、梅江田子爵の談話を読み、後ち復た間接に多少聞く所ありしも、未た以て其の伝記を作るの資料を得ず。^①

今から検証すれば、彼の最初の伝記は、井上哲次郎のものである。井上哲次郎が『日本陽明学派之哲学』1924年版「補正之一」の編にある。次のように述べる。

(伊東潜龍) 西郷南洲と同時代に薩摩に一の陽明学者あり。其名は伊東猛右衛門といふ、猛右衛門、名は祐之、字は無形、潜龍と号す。文政年間江戸に遊び、佐藤一斎に学ぶ。^②

ここに、当時二十歳前後であった西郷と大久保の勧めによって、共に修学した薩摩藩士海江田信義が、師の猛右衛門の人物について残した次のようなエピソードがある。

初め梅江田等諸士の伊藤氏に学はんとするや、即ち曰く、請ふ陽明学を授けられよと、師曰く、道は天下の公道、学は天下の公学、孔子得え而して私すべきにあらず、朱子得て私すべきにあらざるなり。拙者は陽明学と云ふ事は知らず。

これによって、伊東潜龍が天下の公学、天下の公道を唱えて、陽明学という門戸の概念を排斥することがわかる。

五、西郷南洲

文政十年に薩摩国鹿児島城下の下加治屋町に生まれる。薩摩藩士西郷吉兵衛隆盛の長男である。幼名は小吉、吉之介であり、父の死後吉兵衛を継ぎのち吉之助と改め、名を隆永であり、明治以後は父と同じ隆盛を称した。少年時代を貧苦のなかに過ごし、友人に大久保利通、伊地知正治らがいた。弘化一年（1844年）18歳で郡方書役助、ついで書役となり27歳まで勤め、その間、農政改革を求める意見書で藩主島津斉彬にみいだされた。

ペリー来航後の安政一年（1854年）庭方役に抜擢され、斉彬の片腕となって、江戸や京都で一橋慶喜を将軍継嗣に擁立する運動を推進した。その過程で藤田東湖や橋本左内を知り、志士として天下に広く知られるようになった。1858年、反対派（紀州派）の井伊大老の登場と斉彬の急死で情勢が逆転し、幕府の追及で窮地にたった西郷は、11月同志僧月照と鹿児島湾に投身自殺を試み、西郷のみ命を取り留めた。この事件で彼は天命を悟

^① 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第268頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第602頁。

ったといわれる。彼の有名な「敬天愛人」の思想もこのあたりに胚胎したといえよう。幕府をはばかった藩庁は、西郷を菊池源吾と変名させ奄美(あまみ)大島に隠した。彼は島民のよき相談相手となって慕われた。

文久二年(1862年)島津久光が亡兄斉彬の遺志を継いで公武合体運動に着手するにあたって召還され、このとき大島三右衛門と改名した。彼は久光の計画が杜撰であると批判的であり、また京坂の尊攘派鎮撫のため独断上坂したので久光の怒りに触れ、今度は罪人として徳之島ついで沖永良部島に流された。島での生活の辛苦は彼の人物を鍛えたといわれる。

元治元年(1864年)参予会議の失敗で薩藩公武合体運動が行き詰まると、ふたたび召還され藩勢の回復にあたることになった。彼は軍賦役に任命され京都での政治工作に従事、蛤御門の変で薩軍を指揮して快勝、薩藩の地位を向上させた。同年側役に昇進、西郷吉之助と名のつた。まもなく始まった第一次長州征伐において、征長軍の参謀に任じられて長州藩の無血降伏を実現し天下に名をあげた。その後幕薩関係が悪化すると、今度は第二次征長の阻止に動き、慶応二年(1866年)木戸孝允との間で薩長盟約を結んだ。1867年になると倒幕を決意し、大久保とともに藩をその方向にまとめ、土佐藩、安芸藩と提携し、徳川慶喜が大政奉還の挙に出ると、その逆をついて王政復古のクーデターに持ち込み、明治維新政府の誕生に大きな功績をたてた。慶応三年(1867年)12月参与に任命され、慶応四年(1868年)戊辰戦争では東征大総督府参謀となり、勝海舟との会談で江戸城無血開城に成功、ついで庄内藩討伐にあたり寛大な処置で庄内士民に敬慕された。戦功により賞典禄2000石。戦後は鹿児島に引退したが、やがて藩主島津忠義に請われて藩の参政のち大参事に就任、門閥打破の藩政改革を指導した。

明治四年(1871年)政府強化を期す岩倉具視、大久保らの求めに応じて政府に入り、薩長土3藩から招致した軍隊による御親兵の設置に尽力し、6月参議に就任、7月の廢藩置県に主導的役割を果たした。11月岩倉使節団の米欧巡遊出発後、筆頭参議兼大蔵省御用掛として、留守政府が推進した急進的改革政策を指導、1872年明治天皇の中四国九州巡幸に随行し、帰京後、陸軍元帥兼参議、近衛都督。1873年陸軍大将兼参議。同年5月、朝鮮釜山の大日本公館をめぐる日朝間にトラブルが発生し、閣議で参議板垣退助は出兵論を主張したが、西郷は反対し、自ら使節となって朝鮮に渡り平和的交渉によって日朝間の国交の正常化を実現したい旨を論じた。8月、閣議は西郷の要望をいれ朝鮮派遣使節に内定した。ところが太政大臣三条実美は西郷の平和的交渉論を征韓論と誤解し、9月に帰国した右大臣岩倉具視と謀って西郷派遣の延期を求めたが西郷に断られた。10月15日の閣議で西郷の朝鮮派遣が正式に決定され、三条は苦悩のあまり人事不省に陥り執務不能となった。そこで岩倉が太政大臣代理となり、大久保利通、伊藤博文と組んで、天皇に閣議決定を裁可しないように求めて、西郷使節派遣を葬った。23日西郷はこの処置に抗議の

辞表を出し、翌 24 日板垣退助、後藤象二郎、江藤新平、副島種臣の各参議も抗議辞職して政府は大分裂した。この政変は、通説では西郷が征韓論に敗れて辞職したものとされているが、真相は以上のとおりであり、西郷は征韓論に反対し、平和的道義的交渉による日朝国交の正常化を求め、朝鮮使節を切望したのである。

西郷は帰郷引退し鹿児島で子弟の訓育にあたった。しかし、1877 年私学校派士族が政府に挑発されて反乱（西南戦争）を起こすと、心ならずも擁せられ、9 月 24 日鹿児島城山で戦死した。

井上の西郷南洲に関する論証は、次のように述べている。

西郷南洲は世人以て豪傑どなし、其学のいかんを知らず。故に徒に其痕跡を見て其精神の存する所を窺ふ能はざるなり。彼れ曾て大久保利通及び梅江田信義と共に郷里の陽明学者伊東潜龍の講義を聴きしところ。又曾て佐藤一斎の言志四録中より百有一則を抄録して金科玉條とせり。其心を修め膽を鍊るもの、全く陽明学より来たれり^①

これによって、陽明学と明治維新が関係した理由は二つがある。一、伊東潜龍に師事したことである。二、佐藤一斎の「言志四録」を愛読、抄録したことである。全文により、最初の伊東潜龍の事跡に関するものが『日本陽明学派之哲学』1924 年版「補正之一」の編にある。ただし彼の思想について、従来、明確にはされていない。さらに西郷南洲が佐藤一斎の「言志四録」から抄録した語録をみると、彼が基本的には修身的なものである。そのほか、一斎の朱陸同宗論、両家兼取の主張についての学説も抄録している。^②たとえば、

物我一躰即是仁。我執公情以行公事、天下無不服。治亂之機、在於公不公。周子曰、公於己者公於人。伊川又以公理釋仁字。余姚亦更博愛為公愛。可並攷。^③

（筆者訳：「物我一躰」すなわち仁である。私は公情を持って公事を行う、世の中に不服はない。乱世を治すことは、公と不公にある。周子曰く「自身に公正すれば、世に公正する。」また程伊川は公理を以て仁を解釈する。また王陽明は博愛を公愛となる。共に取るべきである。）

周子主静、謂心守本體圖説自注無欲故静。程伯子因此有天理人欲之説。叔子持敬功夫已在此。朱陸一下雖各有得力处、而畢竟不出此範圍。至明儒、朱陸分黨如敵、何以然邪。今之學者宜平心待之、取得力处可也。^④

① 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905 年、第 574 頁。

② 西郷南洲：「手抄言志録」、『南洲全集』山路愛山編、1915 年、第 572 頁。

③ 西郷南洲：「手抄言志録」、『南洲全集』山路愛山編、1915 年、第 573 頁。

④ 西郷南洲：「手抄言志録」、『南洲全集』山路愛山編、1915 年、第 573 頁。

(筆者訳：周子は静を重んじ、『心守本體圖説』注して曰く「無欲故静」。そのため、程伯子は天理人欲の説がある。「持敬」という説もここにある。朱子・陸子はそれぞれ得意分野を持っていたが、結局はその範囲にほかならない。明代に至って、朱陸は敵のように派別を分かれている。なぜこういうことになったのか。今の学者たちは、それを公平に対して、得意の所を共に取るべきである。)

これによって、西郷南洲の「其心を修め膽を錬るもの、全く陽明学より来たれり。」という説も、成り立てないと思われる。

鄧紅先生は、「陽明学が明治維新を推進したという説は、このような一連の似て非なる嘘の「論証」から出たものである」と説いた。「嘗て佐久間象山に学ぶ。其学未だ必ず姚江に限らずと雖も、亦甚だ姚江に近し」という例を挙げて、論理上では「AはBではないがBに近い」、似て非なる言葉であり、この論証方式が、概念のすり替えの疑いがあり、哲学の面あるいはロジックの面、いかにも成立することが難しいという。さらに松陰自身は陽明学派であることを否定し、「然吾非専修陽明學。但其學真。往々與吾真會耳。」と言って、このような決定的な否定要因があっても、松陰をあえて陽明学派とするのは、まったく鹿を指して馬と為すこと、鄧先生が評判していた。^①今、明治維新の諸豪傑を全体的に検証すると、彼らは陽明学を奉ずるために赫々たる功績を立てるといえば、寧ろ赫々たる功績を立てるゆえに陽明学派に入られたという、因果関係不明の疑いがあると思われる。

実はこのようなこじつけ説は、井上哲次郎が陽明学の研究を始めたときから唱えていたものではない。^②前文のように(第二章、第四節)、井上の「東洋哲学史」講義を記録したと推測されるノートが存在することを明らかにした。水野博太氏の研究^③によれば、井上円了のノートの以外に、「高嶺三吉遺稿」という聴講ノートも残された。いまは金沢大学附属図書館蔵に収められている。この講義の中で、王陽明については二度言及されている。井上は「第四期 調停の世」について述べた部分の末尾において、以下のように述べている。

要スルニ第四期ハ積老二氏ノ長所ヲ取りテ儒家ノ短ヲ補ヒ以テ三教調停ヲ為サント
スルニ在リ。三教一致論モ是ヨリ起ル。宋以下明ニ至ルマデ此傾向アリ。即チ、元
ノ許魯齋、金仁山、呉草廬。明ノ薛敬軒、胡敬齋、陳白沙、程篁墩、蔡虚齋、王陽

^① 登紅：〈陽明学与明治維新無関論〉2021年。

^② 水野博太：「明治期陽明学研究の勃興：井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』に至る過程」日本思想史・思想論研究会：『思想史研究』(24)、2017年。68-85頁。

^③ 水野博太：「(資料紹介)「高嶺三吉遺稿」中の井上哲次郎「東洋哲学史」講義」、『東京大学文書館紀要』(36)、2018年3月。第20-49頁。

明。皆宋儒一般ノ説ヲ為スノミ。

また、その直後、「第四期」すなわち宋明期の学者について改めて整理する中で、次のように述べている。

周濂溪ハ太極ヲ主トシ、程明道ハ氣、程伊川ハ理、邵康節ハ数、張横渠ハ大虚、陸象山ハ心、朱晦庵ハ理ト心、王陽明ハ良心。^①

「皆宋儒一般ノ 説ヲ為スノミ」という語をみれば、当時の井上は王陽明の心学に特別大きな関心を払っていなかったと思われる。ただし、三宅雪嶺の『王陽明』が出版される二年前の明治二十四年（1891年）に、井上哲次郎は東京で『王陽明の学を論ず』という講演をした。その内容は次のように述べていた。

それから宋か過ぎて元になつては大抵学者と云ふものは宋の程朱を尊崇してさうして一向別段の見識を出したものは無いで御座います、所が明に至て初めて王陽明が興つて此の陸象山に基いて大に朱子と違つた学問を唱へ出したで御座います、此王陽明と云ふ人は陸象山よりは遙かに人物が高くして遙かに学識が優つた者と謂ハなければならぬ……明の時代にも王陽明の外に随分有名な学者もでました、例へば薛敬軒、胡敬齋、陳白沙、蔡虚齋抔と云ふ人は支那の学者にあつてはなか有名な人で御座います、併ながらそれらの人々は陳腐の説を唱へて居りまして一向宋の学者と匹敵する程に尤い人ではありませんです、王陽明が独り明の時代に卓絶して居ります。^②

講演ではまず、王陽明を明の人柄が高く学識が優れた最も卓絶した学者とし、そして日本の陽明学派を整理した。

日本で一番始に王陽明を尊信しましたのは中江藤樹……近江聖人と言はれた人で御座います……中江藤樹の門人で熊澤蕃山と云ふ人が王陽明を酷く喜んで其学問を尊崇しました、それから三輪執齋と云ふ学者も王陽明学派の人である、近頃に至つて酷く王陽明に凝つた人は大塩平八郎で御座います……それからして大塩平八郎と同時代の佐藤一斎も矢張り王陽明の学を喜んだ人で御座います……それから後は王陽明学者と云ふ人はありませぬ。^③

① 水野博太：「（資料紹介）「高嶺三吉遺稿」中の井上哲次郎「東洋哲学史」講義」、『東京大学文書館紀要』(36)、2018年3月。第20-49頁。

② 横井時雄編：『本郷会堂学術講演』、警醒社書店。1892年、第46頁。

③ 横井時雄編：『本郷会堂学術講演』、警醒社書店。1892年、第47頁。

ここで挙げた日本の陽明学派も中江藤樹から始まり、熊沢蕃山、三輪執斎、大塩平八郎、佐藤一斎と三宅の『王陽明』、後の高瀬の『日本之陽明学』及び自分の『日本陽明学派之哲学』と基本的に一致するが、近世までだけである。佐藤一斎以後日本に陽明学者がいなくなったと思って、明治維新にもつながっていなかった。

しかし、この井上の講演は、二冊の『陽明学』に転載されたとき、大きく加筆された。第一回は鉄華書院の雑誌『陽明学』第一巻第一号から第三号(1896年7月5日から)の転載で、「それから後は王陽明学者と云ふ人はありませぬ。」を削除し、春日潜庵、池田草庵、山田方谷、雲井龍雄も「王陽明を尊ぶ」と書き加えている。講演の最後に王陽明を批判した「非科学的」と「自己矛盾点が多い」という評価も削除した。二度目は大阪の陽明学会の雑誌『陽明学』第一号から第三号(1908年)の転載で、「それから後は王陽明学者と云ふ人はありませぬ。」が削除され、春日潜庵、池田草庵、山田方谷、雲井龍雄も「王陽明を尊ぶ」と書き加えられ、講演の最後に王陽明を批判した「非科学的」と「自己矛盾点が多い」という評価が削除された以外、佐久間象山、西郷南洲、大久保利通、橋本景岳の名も加えられた。

日本陽明学派の系譜には、春日潜庵、池田草庵、山田方谷、雲井龍雄、佐久間象山、西郷南洲、大久保利通、橋本景岳などの名を加え、とくに明治維新の最も有名な英雄である西郷、大久保の二人を日本陽明学派に引き入れたことは「陽明学は明治維新の原動力」論の正式な形成を意味している。また井上哲次郎は「日本陽明学」運動に迎合するために、自分の最初の陽明学への認識を変えたとも意味している。

第七章 高瀬武次郎の陽明学研究と井上哲次郎

第一節、高瀬武次郎の陽明学研究総論

高瀬の生涯は豊であった。彼は日本明治時代初期の漢学研究者で、明治、大正、昭和の3つの時代に活躍していた日本の著名な陽明学者である。高瀬は東京帝国大学在学中に、その師であった井上哲次郎に触発され、陽明学への探求を始めた。1898年以降多くの陽明学の専門書を出版し、それによって日本の近代陽明学研究を新しい歴史のピークに押し上げた。前文(第二章)ではそれを簡単に概観したが、高瀬の陽明学研究を明確するため、本節では吉田公平が編纂した『高瀬武次郎年譜:東洋大学の漢学者たち』^①を参考し、高瀬の陽明学の研究を明治、大正、昭和の三期にわけて、高瀬武次郎の学問的経歴を次のように整理した。

明治元年(1868年)12月11日に、高瀬武次郎は讃岐国山田郡に生まれ、幼くして森口四郎に儒学を学んだ。1898年に東京帝国大学文科大学を卒業した高瀬は、同年に同大学院に入学して中国哲学の研究を続けた。1905年11月に『先秦諸子哲学』という論文を書き、文学博士を取得した。

高瀬は卒業後、明治三十九年(1906年)1月から教師として学校に残り、同時に哲学館、日蓮宗大学、佛教大学、早稲田大学、曹洞宗大学、明治大学などで講師をつとめた。この間、高瀬は東敬治と陽明学の共同研究のために王学会を設立し、『王学雑誌』を開いた。明治四十年(1907年)、高瀬は狩野直喜によって設立された京都帝国大学哲学科(支那哲学史)の助教となった。その後、石崎東国が組織した大阪陽明学会の中心会員となり、大阪洗心洞学会の講師を務めた。高瀬が東京を去った後、東敬治は「王学会」を「陽明学会」と改め、1908年には『王学雑誌』を『陽明学』と改めた。

明治時代は高瀬武次郎の中国哲学研究に没頭して、『楊墨哲学』、『老莊哲学』、『易学講話』など中国先秦哲学の専門書を多数執筆した。また、陽明学にも研究の中心を置き、中国、日本の二つの方面から陽明学の思想資源を深く掘り下げ、大量の関連の論著を誕生させ、最終的に一躍日本近代の著名な陽明学の専門家の一人になった。この時期の高瀬の主な陽明学の著作には『日本之陽明学』(鉄華書院、明治31年)、『陽明階梯 精神教育』(鉄華書院、明治32年)、『王陽明詳伝』(文明堂、明治36年)、『陽明学新論』(榊原文盛堂、明治39年)がある。この四冊は高瀬武次郎の陽明学研究の基礎ともいえるもので、本には日本の近代陽明学研究の基本モデルとまでなった観点もある。先に述べたよ

^① 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)、東洋大学文学部、『井上円了センター年報』、第15号、第161-324頁。

うに、一冊目の本は恩師の井上哲次郎の啓発を受けて作ったもので、本の中で特に日本陽明思想の発展の特徴を際立って、そこから系統的に日本陽明派の系譜を整理した。

大正時代、高瀬は二度中国を訪れた。明治四十五年(1912年)2月28日に神戸を発った高瀬は三年間の海外遊学生活を始め、最初に訪れたのが中国であった。この間、高瀬は北京、上海、寧波、江西などを經由し、特に余姚城を訪ね、王陽明の遺跡を現地調査し、また雑誌『陽明学』(八十一号)に『余姚日記』を発表し、当時の状況を記した。その後、船でイギリス、ドイツ、アメリカなどに渡り、大正四年(1915年)3月に帰国した。二度目の中国訪遊は大正十四年(1925年)7月で、同年11月に帰国した。この時期の主な陽明学の著作には『陽明主義の修養』(東亜堂書房、大正7年)、『藤樹先生』(滋賀県高島郡教育会、大正10年)、『陸象山』(内外出版社、大正13年)、『三輪執斎』(三輪繁蔵、大正13年)がある。

昭和時代、高瀬は次のような陽明学の著作を書いた。『陽明学講話』(弘道館、昭和3年)、『陽明学叢話』(博多成象堂、昭和7年)、『熊沢蕃山』(熊沢光造、昭和12年)

この時期の研究はもはや単純ではなく、あるいはその師の井上の影響を受けて、随所に軍国思想を示して、特に陽明学が昭和の青年の忠誠武勇精神に対する鍛造を重視していた。1937年初頭、高瀬は皇教会の会長となり、さらに多数の国家主義を宣揚する書を著した。例えば、『教育勅語謹解』(教化振興会、昭和13年)、『教育勅語謹解 青少年学徒ニ賜ハリタル勅語謹解』(教化振興会、昭和14年)、『皇道論』(皇教会、昭和15年)、『皇道聖訓』(皇教会、昭和16年)がある。その故か、戦後高瀬がGHQから公職追放の処分を受けた。

第二節、高瀬武次郎と『日本之陽明学』

1898年10月、高瀬武次郎の最初の陽明学研究書『日本之陽明学』が出版された。井上哲次郎がその序文を書いて、高瀬の陽明学研究を次のように励ました。

陽明学は東洋に発達せる一種の哲学なり、其理論は未だ必ずしも深遠なりと云ふ得ざるも、其実行上に関係あるの点は、実に偉大なりとす、是故に世の教育家を以て自ら任ずもの、一たび陽明学を講究せんか、其大に得る所あるべきは疑を容れざるなり、今徳川時代に於ける儒教哲学の分派を算へ来たれば、朱子学派、古学派、陽明学派、折衷学派の四種あり、就中陽明学派は其人甚だ多からずと雖も、皆腐儒の徒にあらず、或は省察に或は事功に鞠躬尽瘁して、我名教を裨補するもの、決して尠少なりとせず、即ち陽明学派は四種の学派中最も実行的のものと謂ふを得べきなり、是れ本と陽明の学説に淵源するが故に、支那にありても陽明学派は朱子学派より一層実行的なり、然れども我邦の陽明学派は支那の陽明学派に比すれば、迥に活発々地の精神に富み、且

つ其実際の方面に於て成遂せる事跡の如きも、支那の陽明学派をして後に瞠若にらしむるに足る、熊沢蕃山の如き、大塩中斎の如き、維新前後に事功を以て顕はれたる諸名士の如き、皆強大なる意思力を有して、敢為強行、万難を排して進むの気概ありき、彼等の所為、間々峻厲激越にして法度の外に出づるものありと雖も、未だ遂に陽明学を非議すべからず、若し能く其短所を防遏して、独り其長所を培養せば、決して今日の教育に寄与する所なしとせざるなり、然れども尚ほ我邦の陽明学はに就き注意すべきものあり、何ぞや、是れ他なし、陽明学の異端として排斥されたること、是れなり、幕府の教育主義は始めより朱子学にして、殊に寛政年間公然異学と禁じ、朱子学を奉せざるものをして尽く屏息せしむ、然れども陽明学は内部より精神を策勵するの学なり、如何んぞ根底より之れを撲滅するを得ん、竊に之れを講究するものありて綿々として命脈を伝へたり、唯々夫れ権勢の為に抑圧せられたるを以て、其伝播すべき進路に於いて幾多の障害に遭遇するを免れざりき、今や自由思想の天地なり、諸学競ひ起り、異説争ひ生ず、此時に際して豈に独り陽明学をして鬱屈して伸びざらしむべけんや、頃ろ文学史高瀬武次郎君「日本之陽明学」を著し、来たりて序を余に需む、余披きて之れを見るに、我邦に於ける陽明学を史的に叙述し、畧々其学派の人を網羅して、之れが学説を論評し、人をして一読其梗概を知らしむ、世の教育家之れを以て其品性陶冶の資料とをさば、豈に多少の効なしとせんや、印刷成るに及んで、偶々感ずる所を筆して以て之れが序となす。^①

寛政以来、朱子学は公的な教育主義で、陽明学は逆に権勢の抑圧を受けていた。井上は、陽明学には法律を度外視という害があるが、陽明学が非議される理由にはならないと主張した。特に明治は思想自由の時代ゆえに、陽明学に対して揚長避短すべきである。井上により、陽明学が日本に流入して発達以来、日本的独自の特徴を持っていた。それは、「事功」に重んじることである。また、中国の陽明学派に比べると、実践的精神が富め、成果も赫々としている。彼は、高瀬の論著は当時の教育家に「品性陶冶の資料」とされた。ここからわかるのは、井上は高瀬のこの『日本之陽明学』が日本の近代教育に新しい思想的資源を提供することを望んでいた。いいかえれば、近代教育主義における陽明学の新しい価値をさらに掘り起こすことを期待していた。

高瀬武次郎の陽明学理解は、井上が定まった基調を踏襲していた。井上が言った陽明学の「長所」と「短所」について、高瀬によれば、陽明学の中に、国を益するか害するかで正反対の二要素があるという。それは、「事業的」、「枯禪的」である。彼は次のように述べていた。

^① 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年。序。

大凡そ陽明学は、二元素を含有するが如し。曰く事業的、曰く枯禪的是れなり。枯禪的元素を得ば、以て国家を亡すべく、事業的元素を得ば、以て国家を興すべし。而して彼両国の王学者、各々其一を得て、以て实例を遺すものあり。^①

この理解の上で、高瀬は中国の陽明学に対して否定的な見解を持っている。

明末の王学者を見るに、多くは彼の頓悟の風を仰ぎ、心法を是れ事として事功を顧みず、黙坐調息を以て王学の本領と為せる者の如し、然らざる者も亦外觀頓悟を粧うて狂逸を以て高と為し、遂に人倫を蔑如し、道德に悖反し、媚を権門に納れ、賄賂を公行して、猶お謂えらく此れ末節のみ、未だ我心学を害することなしと、斯かる徒は勿論似而非王学者なれども、滔々相率て此風を醸成せるが故に明末の陽明学は不幸にして天下紛擾の原因の一に数えられ、後人をして漫りに聞くに忍びざるの悪評を為さむし。故に支那の陽明学者を聞くものは往々にして枯禪虚老と放浪狂逸を連想するに至ることあり。^②

高瀬は中国における陽明学は「枯禪的」であると述べている。または明末の陽明学者たちを「心法」のみに重んじる事功を顧みず「似而非王学者」と断じた。これに対して日本の陽明学は「事業的」であり、実践的な性質がある。次のように論じた。

之に反して。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。藤樹の大孝、蕃山の経綸、執斎の薰化、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、王学の実ならざるはなし。彼の支那の墮落的陽明学学派に反して、我邦陽明学は凜乎たる一種の生気を帯び、懦夫も志を立て、頑夫も廉なるの風あり。是れ他なし、両国民の性質の然らしむ所なり。日本国民の性質は、彼に比して義烈して俊敏、且つ更に現実的に傾き、実践的性質に富めり。^③

要するに、中国の王学の学者の多くは枯禪的な要素を受け継ぎ、事業的な要素を失っていて、結局明の滅亡を招いたと高瀬は断言した。これに対し、日本の陽明学は王学の善美の面、すなわち事功的な面を継承しているため、活動性の事業家が輩出していた。高瀬は、日中陽明学に大きな違いをもたらしたのは、国民性の違いだと考えている。日本の国民性は義烈、俊敏で、現実的で実践的である。それゆえ、いかに「玄妙精緻」な哲理であっても、いったん日本の学者の頭の中に入ってしまうと、抽象的、純理性的な部分を疑い、取

^① 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第32頁。

^② 高瀬武次郎：『陽明学新論』、榊原文盛堂、1906年、第290-291頁。

^③ 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第34頁。

り除き、より直接的な理論を生み出し、実践的な部分を輝かせ、日本独自の学説を形成することができるのである。言い換えれば、高瀬の考えは、事功的な特質に刺激されて形成された日本独自の陽明学は直接的に日本の近代への成功を促進し、逆に中国は枯禪の泥沼に溺れて、今の衰運を招いたとのことである。そう考えると、王学の中の枯禪、座禪に対する高瀬の態度は井上とほぼ一致していた。

従来の研究により、『日本之陽明学』が井上との共同研究の成果と見なされることが一般的な認識であるが、前述の陽明派系譜の差別以外に、本論の部分にも多少の差異があった。中江藤樹の例を挙げると、高瀬が中江藤樹の学説を論述する際に、朱子、陽明と関係以外にも、藤樹の学説の根本的な淵源を詳しく論述していた。彼は藤樹の「天道図説」のなかでの「五行説」を次のように述べていた。

五行を以て宇宙創造の元素と為すの説は、支那に在りては太古よりしが如し。之を希臘の古代哲学に徴するに、ターレスが天地万物の本は水なりと云ふ、アナキシメネスが空気を以て萬物の元と為し、ヘラクリタスが火を以て万物の元なりと論じ、エンペドクリスは水、土、空気の四元を以て萬物の元素と為すたるあり。支那に於ける五行説と粗、相似たり。支那には早とに易經に於て宇宙の創造を説き、「天一生水」云々の語ある。洪範の五行説は支那に於ける五行説の淵源にして、古今一轍に之れを信じ、遂に東洋一般に行はる々に至れり。^①

また、井上が中江藤樹の孝思想を「孝＝忠」、あるいは「忠孝一本論」と結ぶことに対して、高瀬が藤樹の「孝>忠」という認識をもって、次のように述べていた。

藤樹は官を棄てて教養を全ふし、忠孝を比較して孝を重しとなし、忠を軽しとなす。是れ其境遇に因ると少からずと雖も、資性純孝の致す所なり。^②

そのほか、高瀬は熊沢蕃山を論じる際に、

吾人は今茲に、蕃山の学説を論述すべき機会に到着したれども、彼は自家特創の見なくして、主として、朱王折衷を試みたり。……蕃山は超然として学派の外に出て、只其変通の神髓を得て之を活用するに熱中せしを知るべし。区々学派に拘泥し、朱王の争を為すか如きは、固より識者の取らざる所。況や時処位の至善を以て最大要務と為

^① 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第44頁。

^② 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第73頁。

す、活用的英傑は一学派を以て拘束せんとするも得べけんや。将来学を成さんとする者は、科学的知識と精神修養とを兼ねざるべからず。朱王二子の精神を得て其跡に拘泥するなくんば亦以て偉人たるべきか。^①

と、蕃山の学説が「朱王二子の精神を得て其跡に拘泥するなくん」という認識をもっていたが、蕃山を依然として陽明学派に入れた。彼は次のように述べている。

而して藤樹が自家の学説として伝へたるは蕃山悉々之を継承し。……且つや彼は知行合一に於ては、堂々たる王学者として仰ぐべきものあり。^②

ここから見れば、陽明学派系譜を構築する際に、高瀬が使っていた手法は井上と同じ。それは、「事功＝知行合一」という概念を混同している。一方で、誰かに師事することも重要な入選標準となっている。

もし井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』の中で、中江藤樹は中心人物といえ、『日本之陽明学』の中心人物が疑い無く大塩中斎である。高瀬の『日本之陽明学』の中で、大塩中斎に関する論述部分は約八十ページ、全書の三割を占めている。高瀬によれば、三輪執斎から百余年の間に陽明学はほとんど途絶えていたが、大塩中斎から陽明学の脈を継ぎ、独自の学説を創案したことが、日本の学者の独立精神を大いに鼓舞したという。全体的に見て、中斎の学説は帰太虚、致良識、変化気質、死生、去虚偽の五大綱令がある。高瀬は、「帰太虚」が中斎の最も核的で創造的な学説だと考えている。西洋哲学の面からみると、中斎の太虚主義は空間的思考が多く、時間の範疇をほとんど考慮に入れていなくて、西洋哲学の緻密さには及ばない点が残念だが、中斎が活躍している時代は日本の哲学思想の萌芽期のゆえに、中斎の「太虚説」は新しい道を開いたと言える高瀬は考えている。^③

井上が大塩の行為を「暴挙」と定義し、社会主義を問題視するに対して、高瀬は別の見解が持っていた。彼は大塩の行為を「献身的事業」と評判していた。さらに高瀬は大塩が乱を起こしたことに対して「社会的道德心」がさせたこととして、社会主義とも通じると評している。次のように述べていた。

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。彼は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とすれば、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

^① 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第105-108頁。

^② 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第108頁。

^③ 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第217頁。

との一条、已に社会的道徳を見るべく、又彼の主義が実行せられたるを知るべし。^①

要するに、高瀬は大塩の行為は窮困する人民を救うために起こされたことであり、陽明学に由来すると考えていた。井上が大塩の行為は社会主義として、社会秩序を乱す可能性のある点で問題視に対して、高瀬が社会主義に対して親近な姿勢を示している。同時に、高瀬武次郎は大塩中斎に対して少し苦言も呈した。

彼自身も短気にして動もすれば、亡徳喪身の基を為さんことを憂へたるが如し。果然彼の肝癪玉は救民、天誅の一声と共に破裂したり……如何に公平に彼の挙動を考えふるも、彼は尚ほ一層着実にして、遠謀深慮に出でたるべきを望まざるを得ず。^②

と、高瀬が説いた。要するに、中斎の反乱の危険性は、それ自身の特殊な性格に由来するものであって、陽明学の一般的な特徴と見ることはできない。したがって最終的に日本の陽明学の系譜の中で哲学の面でだけ肯定されて、それによって中斎の反体制的で革命性の面の危険性を弱めようとした。このように、中斎の乱に対する高瀬、井上二人の態度は天皇制度と軍国主義を擁護するうえ、陽明学の哲学性、倫理性の価値を強調し、反体制の危険要素を弱めたとのことである。

注意しなければならないのは、高瀬武次郎が大塩中斎の社会道徳観を語る時、それを社会主義と結びつけたことである。社会主義思想はすでに1870年に日本に入っていたが、本格的に流行したのは1897年であった。この年の10月に片山潜、安部磯雄、幸徳秋水たちが「社会主義研究会」を組織し、それがきっかけで社会主義思想が一世を風靡した。高瀬は明らかに当時の社会主義思潮の影響を受けて、陽明学の研究と社会主義を意識的に結びつけた。それだけでなく、幸徳秋水は中江兆民の弟子で、三島中洲の徒孫であり、当時の日本の陽明学者と深い親交があった。高瀬武次郎はこの時期の陽明学の系譜の中で、中江兆民や幸徳秋水といった社会主義的な陽明学論者を排斥しなかったことがわかる。初版の『日本之陽明学』では、高瀬は三十五人の陽明学者に伝を立てていた。しかし、1907年の改訂版の『日本之陽明学』では、単独で立伝した主要人物が4人削減されていた。もとは「第十九尾崎愚明」、「第二十中尾水哉」、「第二十一中江兆民」が附録として「第十八奥宮慥斎」の門人系に列せられている。内容の変更はなかった。最も変わったのは川尻宝岑で、「第二十二川尻宝岑」の章全体が削除されただけでなく、「第九石田梅岩」の章の中でも表現が変更されており、これまでの「石門心学四代目」が「川尻宝岑に伝わる」となっている。それについて、高瀬は説明をしなかった。ただし、改訂版の『日本之陽明

^① 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第218頁。

^② 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年、第220頁。

学』が出版される前に、その師である井上の日本陽明学研究著作『日本陽明学派之哲学』が刊行された。前文（第二章）では、井上が描いた陽明学派の系譜が高瀬のそれと似ていることはすでに述べたが、中江兆民をはじめとする自由民権運動者や石田梅岩をはじめとする石門心学学者は井上に除外されている。おそらく高瀬が『日本之陽明学』を改訂したのは、井上の影響だろう。また高瀬が当時の民間的に陽明学運動を発揚する三大リーダーであった吉本襄、東敬治、石崎東国については言及せず、三島毅、宮内黙蔵、岡本巍など公的に活躍していた学人には深い関心を寄せていたことも留意すべきである。このように高瀬が系譜を描く際に主観性がある、特に同時代の人物を選ぶ際には公的な人物が多いことが窺える。日本の近代陽明学の発展史を見ても、日本の陽明学の系譜を作ったのは高瀬が初めてではない。前にも述べたように、三宅も『王陽明』の中で簡略に述べている。この二人を比べてみると、高瀬は三宅のフレームワークを借りたうえ、幕末維新以来の学者、政治家、軍人をふんだんに補強している。そして、「精神性」、「実践性」をキーワードにして描いている。

第三節、陽明学と青年の精神修養

前述のように、高瀬武次郎の陽明研究は彼の師である井上哲次郎が定まった基調を踏襲していたが、多少の差異があった。井上哲次郎の陽明学理解は明治期の国家体制を前提とする天皇政権および国家主義を重視するといえ、高瀬は「内面的精神修養」、特に「青年の精神修養」に重点を置いていた。彼は『日本之陽明学』の序に、以下のように述べていた。

陽明学は簡易直截の学なり、簡易なるが故に入り易く、直截なるが故に行ひ易し。入ること易く入りて得ざるなきは、陽明学を以て最も為す。特に精神の修養、人物の鑄鑄は陽明学の長所とする所なり。日本の陽明学を以て、支那の陽明学に比して、其差異あると、己に上来陳述するが如し。是を以て吾人は竊かに日本の陽明学を歴史的に攻究し、一は以て学界に微貢を献じ、一は以て世の青年の精神休養に資せんことを期す。唯恨むらくは短識謏才にして椽大の筆なく、偉人傑士を傳ふるに敵せざることを。然れども読者若し文を以て意を害するなくんば、古今の活動的偉人は躍如して起ち、能く諸君が精神を養ひ、気格を高むるの友たらん。^①

要するに、高瀬は、陽明学が精神の陶冶により、立派な人物を養成することができる、という長所を持っているため、青年の「精神を養ひ」、「気格を高むる」として機能することを期待していた。当然、『日本之陽明学』だけではなく、別の箇所でも頻りに提示さ

^①高瀬武次郎『日本之陽明学』、鉄華書院、1898年、第36頁。

れていた。1899年に出版された『陽明階段 精神教育』という書の緒言に、高瀬は次のように述べていた。

余も亦因て本書編纂の主旨は、已に階梯といふ字の表はすが如く、王学を窺はんとする者の為に、最初の一階梯を作りしのみ。されど遠きに行くものは必ず近きよりし、高きに登る者は必ず低きよりするを以て順序とすれば、陽明門内の的蘊奥を知らんと欲す者は、必ず先づ其の階梯を求めざるべからず。是れ故に余が不敏を顧みず、世の青年の為に、此の一書を草せし所以なり。^①

では、なぜ、世の青年のためにこの書を執筆したか。高瀬は当時の日本における倫理学の現状をこう評判していた。

今我邦国民道徳は、方さに過渡期に際して、未だ確乎たる定説なき……但目下、乳臭青衿の小倫理学者が、直訳的脳裏に描げる空想倫理説は、到底実行せらるべしとは信せられず。

これに対して、

唯王学が一種の英靈活躍の元気を帯び、能く青年の精神を涵養するものあればなり。夫れ精神は百行の基礎なれば、之が涵養を怠るべからず。^②

と述べて、世の青年がいわゆる「空想倫理説」に陥らないため、陽明学における修養論を提示していた。明治維新以後、日本政府は全面的に西洋化を推進に伴い、大量の西洋思想が日本に流れ込んでくる。高瀬はこれを「毒」と見なされ、彼らは「思想未定の青年を扇動し」、「愚昧の徒を鼓舞し」、と批判している。西洋思想の輸入が国家・青年を害すること、という恐れを抱く高瀬は『陸象山』という書を執筆し、1924年に出版した。この書の序に、彼は次のように述べていた。

方今我国の思想界は宗教に於いても、道徳に於いても百番の科学に於いても、世界の思想氾濫して、雜然紛然殆ど帰一する所を知らざるの觀あり。加之、此間に在りて房りに奇を衒ひ新を弄して思想未定の青年を扇動して得意とする者あり、而して彼らは覚醒者を以て居り、以新思想家を以て任し、愚昧の徒を鼓舞して遂に適従する所を知

^①高瀬武次郎：『陽明階段 精神教育』、『緒言』、鉄華書院、1899年、第1頁。

^②高瀬武次郎：『陽明階段 精神教育』、『緒言』、鉄華書院、1899年、第2頁。

らざらしむるに至れり、破壊的危険思想に感染し、過激なる直接行動を敢し。^①

続いて、高瀬により、日本思想界の現状は、陸象山が「明本心の説」を唱えて、王陽明が「抜本塞源論」を表した時代の境遇に似ている。彼は青年を「矯救と欲す」という抱負をもって、自身の決心をこう表した。

陸象山先生が大声疾呼して明本心を説かれし時代も亦た之に類するものありしか、王陽明先生が抜本塞源論を草せられし時代も亦た之に似たるものありしか、吾人は現今我国の名利の為に新奇を衒ひ青年を惑はし国家を毒し自他共に闇黒紛乱の状態に陥らざれば止まざるの徒を見て長大息を禁する能はざるなり、之を矯救するは固より微力の及ぶ所に非ざるべきも、亦た決して袖手傍観すべきにあらず。^②

高瀬は「微力の及ぶ所に非ざる」と言って、それが容易に解決する問題ではない上で、陸王の学説の修養論を期待していた。

明治三十六年（1903年）、北海道出身の旧制一高の学生、藤村操は、華巖滝で投身自殺した。自殺現場に残した遺書「巖頭之感」によって当時の学生・知識人・言論界にも大きな衝撃を与えている。これに対して、高瀬は、

今世軽佻なる青年、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、煩悶を去って光明に入り、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る王陽明を模範にせんと欲する所以なり。^③

と、煩悶の青年における修養の機能が「煩悶を去って光明に入り」、「社会に活動せんとするに在り」を述べていた。さらに修養といえば、「王陽明を模範にせんと欲する」と、陽明学を関連されていた。

まとめ

日本の陽明学の系譜の構築から中国の陽明学の理論の拡張まで、その師の井上に比べて、高瀬の陽明学の研究は更に集中し、更に広範囲になっていた。その中で日中の古代から今まで100人近くの陽明学者にかかわるだけでなく、しかも西洋哲学の理論的視点を溶け込

^①高瀬武次郎：『陸象山・序』、内外出版社、1924年、第7-8頁。

^②高瀬武次郎：『陸象山・序』、内外出版社、1924年、第8-9頁。

^③高瀬武次郎：「発刊の辞」、『修養報』、巻1、号1。1907年、第1-4頁。

んで、それによって自分の独特な陽明学の研究特色を形成した。まず、三宅雪嶺の『王陽明』に基づいて、高瀬が日本陽明学の系譜の骨格をつくり、その後、井上哲次郎が『日本陽明学派之哲学』の中で、さらにその系譜を豊富化させた。最後に、高瀬は三宅が呈した「心即理」、「致良知」、「知行合一」を踏まえて、中国思想史の内部を出発点にして、西洋哲学の方法や概念を借用して、陽明学の論学体系をさらに拡張し深化させた。そして、高瀬は井上哲次郎の影響を受けて、「日本陽明学」の概念を構築しただけでなく、枯禅性、事功性の二つの陽明学の要素を区別して、それを基点として日本国土上の陽明学を発展する利点を明らかにした。また、大塩中斎の「救民の心」を理解したうえ、それを社会主義と結びつけて、中斎の罪名を洗った。その同時に陽明学の反体制的な色彩を弱化された。井上哲次郎の日本陽明学研究は国家主義を重視するに対して、高瀬の日本陽明学研究が「青年の精神修養」に重点を置いていたが、高瀬の陽明学理解も井上哲次郎の範囲にほかならない。なぜならば、井上は、高瀬の論著は当時の教育家に「品性陶冶の資料」とされた。この『日本之陽明学』が日本の近代教育に新しい思想的資源を提供することを期待されたといえる。

結 語

明治時代に、井上の思想の中心は、東洋哲学史の構築と国民道徳の確立という二つの主題であった。この二つの主題は、井上の陽明学研究で顕著に現れている。前述のように、井上は教育勅語を「祖先崇拜」「家制度」「忠孝一本」の観点から解釈し、国家主義に基づく国民道徳論の確立を目指した。井上は、日本の陽明学研究においても、国民道徳論と常に結びつき、日本民族の特異性を確認する知的資源を探し求めていた。井上の明治哲学界における地位は非常に重要であったため、『日本陽明学派之哲学』の出版は大きな反響を呼び、当時の陽明学研究の主流となったのである。その際に、井上は、中国と日本の陽明学の不連続性を意図的に深化させただけでなく、中国思想における朱子学と陽明学の対立を浮き彫りにしたのである。なお、井上哲次郎の日本陽明学研究を全体的に検証すると、その特徴、影響、及び問題点が次のようにまとめられる。

1、特徴

井上哲次郎の陽明学理解の特徴として、主に次の三点が考えられる。

1. 西洋哲学体系の沿用。この特徴は藤樹篇で最も顕著である。彼は藤樹の思想を宇宙論、神霊論、人類論、心理論、倫理観、政治論、学問論、教育論、異端論の9つの部分に分けている。西洋の哲学体系に基づいて、陽明学を代表とする東洋の哲学体系を構築し、東洋の伝統思想を再整理、分類する。この本の中で、井上は多くの西洋の哲学理論を引用した。その同時に、研究の正確性を比較するために、基本ドイツ語のテキストが添付されている。井上哲次郎は、西洋理論の方法を借りて、東洋思想の複雑な概念を標準化し、東洋哲学史自体の体系を確立しようとした。同時に、井上は自分の陽明学への研究において、他の東洋思想との比較に細心の注意を払い、神道教、仏教、伝統的な儒教などを全部議論の範囲に含めた。

2. 国家主義立場。「内村鑑三不敬事件」の延長線上にあり、井上はキリスト教と陽明学の関係を明らかにすることに大きな注意を払った。藤樹篇に最も顕著であった。井上は、藤樹の学問はキリスト教や仏教と多くの類似点があるが、人倫秩序を重視し、この現世の世界以外に理想的な世界を構築しなかったと指摘した。これが藤樹の学問とキリスト教思想の根本的な違いである。藤樹の学問において「上帝」が出現したことは、キリスト教徒が自分側の天父の思想を広めるためによく使用するが、井上はそれを厳しく批判した。次に、中江藤樹の研究において、井上哲次郎は、倫理思想における「孝」の価値を特に強調した。前述のように、井上哲次郎は『教育勅語』に対して、「祖先崇拜」、「家族制」、「忠孝一本」と解釈し、これで国民の道徳に基づいた国家主義を確立しようとした。日本の日本陽明学研究では、井上も日本民族の特殊性を確認することができる思想資源を探した。そして、藤樹の孝本の思想は「忠孝一本」の勅語精神と直接関係していることに気づ

いた。藤樹は孝を非常に重視している。忠は孝の拡大であり、孝を言う時忠も含めている。井上にとって、日本は家族制を形成しているので、家で父親と向き合うことは、国で君主と向き合うようなものである。国は家族の拡大であり、家族は国の縮小であるため、「忠孝一本論」を確立した。井上は日本を単一民族の国家と見なし、「孝」は日本民族の長期的な継続性の特徴を確立し、陽明学の思想を借りて、「家＝国」、「家長＝天皇」、「忠＝孝」の理論をさらに強化した。同時に、大塩中斎への研究で、彼の孝の思想が藤樹と非常に似ていることを指摘した。

3. 日本化。藤樹と藩山に関する研究で、井上は特に2人の神儒合一の思想を具体的に説明した。彼は、陽明学が神道や「国家的精神」と関連づけられた。

陽明学は其本を言へば、明の陽明に出づと雖も、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。拡充した之れを言へば、国家的精神を本とするの趨勢あり。^①

そして、井上は中日の陽明学を対比すると、中国の陽明学より優れていると考えており、以下のように述べている。

支那にありても陽明派の人往々奇節を顕はせり、然れども日本の陽明派は実に活発なる事績を成し、赫奕たる痕跡を留め、支那の陽明派に優ること遠しとなす。^②

これで、井上は中国の陽明学と日本の陽明学を故意に区別していることがわかる。井上にとって、日本の陽明学は、日本の独特の国民性との統合により活発であり、多くの有能な人が育った。これによって、「日本陽明学」という概念が提出されたのである。

2、影響

また、井上が日本陽明学研究における影響は次のような三つがある。

1. 陽明学と朱子学の間に境目を引いた。「江戸漢学三部作」では江戸の哲学史を説明するために、「陽明学」、「古学」、「朱子学」、この三つの概念を使って、各学派と人物を分けたのである。その中に、井上が「朱子学」と「陽明学」をどのような基準で分けたのかは大事な意味がある。

2. 「陽明学が明治維新の原動力」の説に学術的に論証した。「陽明学が明治維新の原動力」の説は井上が最初に提示したわけではないが、彼の貢献というのは学術面から吉田松陰、西郷隆盛、高杉晋作、伊藤博文などのいわゆる「明治元勳」が陽明学者であることを論証

^① 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第573頁。

^② 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年、第574頁。

した。

3. 日本陽明学の特徴と欠点を論述した。彼は日本化の陽明学、あるいは日本陽明学には三つのはっきりした特徴があると考えた。一つ目は「神道合一」。二つ目は直接で明快である。三つ目は実践を重んじて、理論が足りない。「神道合一」というのはつまり陽明学が神道と融合して、日本精神となった。日本陽明学は実践の面で他の学派よりいいが、理論の面では「寡少浅疎」で、貢献が少ない。

3、問題点

井上哲次郎は日本陽明学研究に対する貢献が確かに疑い無し。だが、いくつかの問題点が残っている。

1. 学派の対立。もともと陽明学は朱子学から出発しており、たとえば「天理を存し、人欲を去る」ということは同じ原則であるし、元来両学は儒教内の流派であり、心と性、理と気、知と行などの解釈を思想の中心としている点では、同じ立場の上に立っていると言わなければならないからである。小島毅氏が、「往々にして陽明学は朱子学と相容れなれないようにみなされているが、歴史的事実としては、陽明学はあくまでも朱子学の展開形態である」^①と説いた。いまから儒学史の発達をみれば、朱子学と陽明学は、各々の学説と実際の面でやや相違点があるけれども、理論的基盤を共有している。それは、朱子学によって提示された理気論、天理・人欲論、格物論などのものである。陽明学において、朱子によって編纂された四書、すなわち『大学』『中庸』『論語』『孟子』は理論体系の骨組みとなっている。学説の面では、朱子学の「性即理」に対して、陽明学の「心即理」が代表的な相違点として挙げられるが、朱子が心と理とを別々のものとして二分しているのみみるのは、恐らく朱子の主意と相応しくない。朱子は「性即理」における性と心の関係について、「心、統性情者也」と説いた。したがって、「性即理」は「心即理」本質的に対立するものではないと思われる。ゆえに、朱子学と陽明学、理論的基盤を共有した上で、その区別が、ただ重視するところ異なることにある。その意味で、陽明学は朱子学を発展的に継承した「新朱子学」といえる。

2. 国家主義の立場で主観的理解。井上は儒家思想の忠と孝の差別を抹殺する一方で、忠君愛国の意義を与えた。たとえば、藤樹、中斎の「忠孝」を結びつけたとして、家族における家長への態度が日本における天皇への態度を通じる。陽明学の思想を借りて、彼自身が主張している「家族国家観」、「忠孝一本論」という理論をさらに強化した。これによって、明治期の国家体制を前提とする井上の陽明学理解は、天皇政権を重視する国家主義へと集約されていく過程が見られる。

3. 学説を片面的解釈、混同。井上にとって、「一元的世界観」或いは「理気合一」と

^①小島毅：『朱子学と陽明学』、株式会社筑摩書房、2013年、第54頁。

いう観念は、学者たちが陽明学に傾倒する証拠である。もとより、理気説というものは朱子が、程子の「理」説、張載の「気」論などを統合し、整然として体系になることである。理気説において、朱子が宇宙萬物を構成するが気であり、その宇宙萬物の根源すなわち気の存在根拠ともいべき太極（無極）が理であるという。つまり、気の凝集散開が宇宙萬物の生成を現わしたが、その根本に存在する原理が理であるという。朱子が理気の関係について次のように述べている。

所謂理與氣、此決是二物。但在物上看、則二物混沌、不可分開各在一所、然不害二物之各為一物也。若在理上看、則雖未有物而已有物之理、然亦但有其理而已、未嘗實有是物也。^①

要するに、「物」から出発すれば、「二物混沌」、「理」が「気」を離れることはない、即ち「理気不離」の意味である。もし「理」から出発すれば、「気」が存在しない場合にも、「気」の「理」すでに存在しているゆえに「理」「気」は「二物」であり、「理先気後」の意味である。ただし、その先後とは時間的な順序ではなく、因果的な関係を意味する。これを見れば、朱子の理気説は井上がいわゆる一元論も二元論とも解釈することができる。しかし、この一元論、二元論という規定の仕方は、西洋思想におけるこの語のもともとの使われ方からすると誤解を招く恐れがある。小島毅氏が、「西洋では、この世における善と悪の対立や、それを投影した精神と肉体の関係を二元論と称する。両者は併存するものであり、価値的には相克関係にある」^②と、二元論という概念を解釈している。または「朱子学における理と気とは、そのような意味の二つの元ではない。両者は相補的な関係にある」と説いた。

井上により、「事功」＝「行」を重んじる＝「知行合一」となされている。もちろん、知、行の関係については、陽明の「知行合一」に対して、朱子の「先知後行」と区別があるけれども、「行」を重んじることは両家にとって異なるがないといえる。朱子は知、行の関係について「知行常相須、如目足不行、足無目不見。論先後、知在先、論輕重、行為重」と説いた。また程頤が、「知至、則行之必至、無有知之而不能行。知而不行、是知得淺。知至之事、篤行便是終之。」と、知行は併行するものであることを説いた。このゆえ、黄宗羲は「伊川先生已有知行合一之言。」と、程頤の主意を道破する。

4. 強行的に系譜を構築。本論で考察した儒学者から考えると、始終一貫して陽明学を奉じたものはいなかったといえる。中江藤樹のような学問大家でも、三十三歳までに朱子学を信じていて、後に陽明学を『陽明全集』を手に入れ、それを読んで非常に喜び、王陽

^① 朱熹：〈答劉叔文一〉、《朱子全書》、上海：上海古籍出版社、2022年、冊22、卷46、第2146頁。

^② 小島毅：『朱子学と陽明学』、株式会社筑摩書房、2013年、第136頁。

明の心学に大変共鳴し、自分の学問の信仰を確認したのちに王陽明の思想に自分の理解と経験を取り入れ、新しい学問を求めようとした意欲を感じるのである。又、藤樹に師事した熊沢蕃山、特定の学派によらず、朱子からは「惑を辨ふるの事」を学び、陽明からは「自反慎獨」という「心法」を学び、両家併取の道を踏む。又、青年時代は積極的に陽明学を支持した一斎も、晩年に至って再び朱子の学説を取って、朱王同宗論、朱王合一論を唱えていた。ただし、井上は藤樹の思想形成の過程を論じず、蕃山、中斎、一斎が自身の立場などの面で他学に傾いているかどうかを考えず、さらに当事者本人の学術の方向に対する表現を全然顧みなかった。井上は選定の標準は、最も重要視したのは「事功」であり、井上はそれを王陽明が提唱した「知行合一」と結びつけたのである。こうした、幕末の日本の革命家が、ほとんど陽明学派に属するとされていた。彼らの思想を論じず、ただ師徒関係を論じて、または陽明学に関する一言半句を抜いて、陽明学を奉ずる証拠となった。

以上の観点が成立すれば、井上哲次郎の「江戸儒学三部作」の『日本之朱子学派之哲学』および『日本古学派之哲学』に対す再評価も考えられる。これを今後の課題にしたいと考える。

参考文献

著書類

- (1) 井上哲次郎：『勅語衍義. 卷上』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年。
- (2) 井上哲次郎：『勅語衍義. 卷下』、東京：井上蘇吉[ほか]、1891年。
- (3) 井上哲次郎：『教育と宗教の衝突』、東京：敬業社、1893年。
- 佐村八郎編：『井上博士講論集』。東京：敬業社、1894年。
- (4) 井上哲次郎：『増訂勅語衍義. 卷下』、東京：文盛堂[ほか]、1899年。
- (5) 井上哲次郎：『増訂勅語衍義. 卷下』、東京：文盛堂[ほか]、1899年。
- (6) 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1900年。
- (7) 井上哲次郎、蟹江義丸共編：『日本倫理彙編』、東京：育成会。1901-1903年。
- (8) 井上哲次郎：『日本古学派之哲学』、東京：富山房、1902年。
- (9) 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』、東京：富山房、1905年。
- (10) 井上哲次郎、蟹江義丸共編：『日本倫理彙編』、東京：育成会。1901-1903年。
- (11) 井上哲次郎：『国民道德概論』、東京：三省堂。1912年。
- (12) 井上哲次郎：『日本陽明学派之哲学』、東京：富山房、1926年。
- (13) 井上哲次郎：『我が国体と国民道德』、東京：広文堂。1926年。
- (14) 井上哲次郎：『教育勅語衍義：釈明』、東京：広文堂。1942年。
- (15) 井上哲次郎：『懐旧録』、東京：春秋社松柏館、1943年。
- (16) 井上哲次郎：『井上哲次郎自伝』、東京：富山房、1973年。
- (17) 横井時雄：『本郷会堂学術講演』、東京：警醒社、1892年。
- (18) 三宅雪嶺：『王陽明』東京：政教社、1893年。
- (19) 『哲学雑誌』第十卷（1895年2月刊）、第156頁。
- (20) 高瀬武次郎：『日本之陽明学』、東京：鉄華書院、1898年。
- (21) 『日本現今人名辞典』、東京：日本現今人名辞典発行所、1903年。
- (22) 桑木巖翼：『時代と哲学』、東京：隆文館、1904年、第404-407頁。
- (23) 大塩中斎：『通俗洗心洞筭記』（下中芳岳 訳）、東京：内外出版協会、1913年。
- (24) 岩橋遵成：『近世日本儒学史』、東京：宝文館、1927年。
- (25) 高須芳次郎：『近世日本儒学史』、東京：越後屋書房、1943年。
- (26) 『藤樹先生全集一』、東京：岩波書店、1945年。
- (27) 『藤樹先生全集三』、東京：岩波書店、1945年。
- (28) 『藤樹先生全集五』、東京：岩波書店、1945年。
- (29) 朱謙之：『日本の古学及陽明学』、上海人民出版社、1962年。
- (30) 朱謙之：『日本の朱子学』、三聯出版社、1985年。
- (31) 源了円：『徳川思想小史』、東京：中央公論新社、1973年。

- (32) 片山清一：『資料・教育勅語—渙発時および関連諸資料』、高陵社、1974年。
- (33) 宮城公子：『大塩中斎』、東京：中央公論社、1984年。
- (34) 渡辺和靖：『明治思想史—儒教的伝統と近代認識論』、東京：ペリカン社、1985年。
- (35) 町田三郎：『明治の漢学者たち』、東京：研文出版、1998年。
- (36) 堀孝彦：『日本における近代倫理の屈折』、東京：未来社、2002年。
- (37) 劉宗賢、蔡徳貴：『当代東方儒学』、人民出版社、2003年。
- (38) 『西田幾多郎全集』第十三卷、第184頁、2003年。
- (39) 荻生茂博：『近代・アジア・陽明学』、東京：ペリカン社、2008年。
- (39) 『漱石全集』第十二卷、東京：岩波書店、2016年。
- (40) 鄧紅：『日本の陽明学与中国研究』、广西師範大学出版社、2018年。
- (41) 山村奨：『近代日本と変容する陽明学』、東京：法政大学出版局、2019年。
- (42) 小島毅：『朱子学と陽明学』、株式会社筑摩書房、2013年。
- (43) 佐藤一斎：『言志四録：新註』、明治書院、1936年。
- (44) 佐藤一斎：『大学一家私言』、玉文館、1910年。
- (45) 西郷南洲：『手抄言志録』、『南洲全集』山路愛山編、1915年。
- (46) 朱熹：〈答劉叔文一〉、『朱子全書』、上海：上海古籍出版社。2022年、冊22、卷46、第2146頁。

論文類

- (1) 井上哲次郎：「宗教の将来に関する意見」、秋山悟庵編『巽軒博士倫理的宗教論集』金港堂書籍、1902年、第3頁。
- (2) 大島晃：「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究と『日本陽明学派之哲学』」、二松學舎大学：『陽明学』(9)、1997年、第28-43頁。
- (3) 井ノ口哲也：「井上哲次郎の江戸儒学三部作について」、『東京学芸大学紀要. 人文社会科学系』II 60、2009年、第227-239頁。
- (4) 野村英登：「陽明学の近代化における身体の方行：井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に(自然観探求ユニット)」、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学研究イニシアティブ：『エコ・フィロソフィ研究』10号、2016年、第67-74頁。
- (5) 杉山亮：「明治期における儒教言説に関する一考察：井上哲次郎「儒学三部作」について(1)」、『法学会雑誌』58(1)、2017年、第137-165頁。
- (6) 杉山亮：「私徳、公德、愛国：井上哲次郎『儒学三部作』について(2)」、『法学会雑誌』58(2)、2018年、第235-254頁。
- (7) 杉山亮：「「国教」の創造：井上哲次郎『儒学三部作』について(3)」、『法学会雑誌』、59(1)、2018年、第269-281頁。

- (8) 鄧紅：〈井上哲次郎与日本陽明学〉、《貴陽学院学報》(社会科学版)2018年第05期。
- (9) 鄧紅：〈日本陽明学与明治維新無関論〉、2021年。
- (10) 小股憲明：「日清・日露戦間期における新教育勅語案について」、京都大学人文科学研究所、『人文学報』、1898年、第71-102頁。
- (11) 船山謙次：「井上哲次郎の教育思想：国民道徳論を中心に」、『北海道學藝大學紀要. 第一部』卷8、1957年。
- (12) 江島頭一：「明治期における井上哲次郎の「国民道徳論」の形成過程に関する一考察—『勅語衍義』を中心として、『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』67号、2009年、第15-19頁。
- (13) 堀孝彦：「大西祝「良心起原論」を読む(五)：忘れられた倫理学者の復権」、『名古屋学院大学論集. 社会科学篇』2号、卷44、2007年、第314-328頁。
- (14) 陳曉傑：「中江藤樹の思想と信仰—「我」と「上帝」をめぐって」、『東アジア文化交渉研究』第4巻、2011年、第129-144頁。
- (15) 高橋文博：「原型としての中江藤樹 近世日本における陽明学の展開 1」、『就実大学大学院教育学研究科紀要』第3巻、2008年、第33-49頁。
- (16) 高橋文博：「後の君子を俟つ熊沢蕃山 近世日本における陽明学の展開2」。『就実大学大学院教育学研究科紀要』第4号、2019年、第21-35頁。
- (17) 奥谷浩一：「環境倫理学から見た熊沢蕃山の思想」、『札幌学院大学人文学会紀要』(97)、2015年、第105-143頁。
- (18) 水野博太：「明治期陽明学研究の勃興：井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』に至る過程」、日本思想史・思想論研究会：『思想史研究』(24)、2017年、第68-85頁。
- (19) 邢永鳳：「中江藤樹の孝思想について」、『東アジア研究』第10巻、2012年、第89-97頁。
- (20) 長谷川琢哉：「円了と哲次—第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」、『井上円了センター年報』22号、2013年、第23-49頁
- (21) 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』15号、2006年、第161-324頁。
- (22) 沖田行司：「熊沢蕃山の教育と政治：学政一致の思想と構造」、同志社大学人文学会：『人文学』137号、1982年、第92-124頁。
- (23) 今西順吉：「わが国最初のインド哲学史講義(三)：井上哲次郎の未公刊草稿」、『北海道大學文學部紀要』42(1)、1993年、第1-64頁。
- (24) 三浦節夫：「明治後期における井上哲次郎と井上円了の思想対立」、『比較思想研究』34号、2008年。
- (25) 山村奨：「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」、『日本研究』卷56、2017年、第55-93頁。
- (26) 山村奨：「近代日本における「人格」の意味：修養と陽明学の関係性から」、『日

本研究』巻 62、2021 年、第 111-130 頁。

(27) 井ノ口哲也：「井上円了が受講した井上哲次郎の「東洋哲学史」講義」、『井上円了センター年報』、巻 27、第 3-17 頁。

(28) 三浦節夫：「「井上哲次郎口述 東洋哲学史」の翻刻 井上円了の東京大学文学部二年生の聴講ノート」、『井上円了センター年報』巻 27、2019 年、第 127-168 頁。

(29) 水野博太：「「高嶺三吉遺稿」中の井上哲次郎「東洋哲学史」講義」、『東京大学文書館紀要』、巻 36、2108 年、第 20-49 頁。

(30) 繁田真爾：「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造（下）：井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』、第 3 分冊巻 53、号 3、第 173-184 頁。

(31) 田中佩刀：「大学欄外書の考察(佐藤一斎の研究)」、『明治大学和泉校舎研究室紀要』、巻 26、第 12-35 頁。

(32) 田中佩刀：「佐藤一斎に関する一考察」、『明治大学教養論集』。巻 38、第 1-26 頁。

(33) 中村安宏：「佐藤一斎年譜稿」、岩手大学人文社会科学部、『アルテスリベラレス』、第 102 巻、25 - 47 頁。

(34) 齋藤尚志：「佐久間象山における「理」と「格物窮理」」、教育科学セミナー巻 29、1997 年、第 1-16 頁。

(35) 見城悌治：「井上哲次郎による『国民道徳概論』改訂作業とその意味」、『千葉大学文学部紀要論文』、号 37、第 151-136 頁。

(36) 真田治子：「井上哲次郎の欧州留学と『哲学字彙』第三版の多言語表記」、『埼玉学園大学紀要. 人間学部篇』、巻 7、2007 年、第 1-13 頁。

(37) 井上克人：「明治期におけるショーペンハウアー哲学の受容について—井上哲次郎、R・ケーベル、三宅雪嶺に見る本体的一元論の系譜—」、『ショーペンハウアー研究』、巻 12、2007 年、第 44-69 頁。

(38) 江島顕一：「「国民道徳論」の形成に及ぼした儒学の影響に関する研究：井上哲次郎の儒学観と教育思想をめぐって」、『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』64 号、2007 年、第 154-157 頁。

(39) 磯前順一、高橋原：「井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」講義：解説と翻刻」、『東京大学史紀要』、巻 21、2003 年、第 1-55 頁。

(40) 村上こずえ、森本祥子：「井上哲次郎『巽軒日記—明治二六～二九、四〇、四一年—』」、『東京大学文書館紀要』、巻 31、2013 年、第 67-162 頁。

(41) 村上こずえ、森本祥子：「井上哲次郎『巽軒日記—明治四二年—』」、『東京大学文書館紀要』、巻 32、2014 年、第 47-95 頁。

(42) 村上こずえ、森本祥子：「井上哲次郎『巽軒日記—明治四三年—』」、『東京大学文書館紀要』、巻 33、2015 年、第 61-114 頁。

(43) 村上こずえ、森本祥子：「井上哲次郎『巽軒日記—明治四四年—』」、『東京大学文書館紀要』、巻 34、2016 年、第 1-26 頁。

(44) 村上こずえ、森本祥子：「井上哲次郎『巽軒日記—明治四五・大正元年—』」、『東

京大学文書館紀要』、卷 35、2017 年、第 1-55 頁。

(45) 村上こずえ、森本祥子：「井上哲次郎『巽軒日記—大正二年 上半期—』、『東京大学文書館紀要』、卷 37、2019 年、第 1-27 頁。

(46) 村上こずえ、森本祥子：「井上哲次郎『巽軒日記—大正二年 下半期—』、『東京大学文書館紀要』、卷 39、2021 年、第 1-30 頁。

(47) 村上こずえ、森本祥子：「井上哲次郎『巽軒日記：大正三年』、『東京大学文書館紀要』、卷 40、2022 年、第 1-55 頁。

(48) 鄧紅：「中国における「日本陽明学」の受容—張君勱と朱謙之の場合」、『北九州市立大学文学部紀要』、号 85、2016 年、第 109-131 頁。

(49) 高瀬武次郎：「発刊の辞」、『修養報』、卷 1、号 1、1907 年、第 1-4 頁。

(50) 福井純子：「井上哲次郎日記 一八八四-九〇『懷中雜記』第一冊」、『東京大学史紀要』、卷 11、1993 年、第 25-63 頁。