

明治後半期の陽明学発掘作業

一、日本陽明学の概要

平成三十年（二〇一八）は明治維新百五十周年である。日本政府は内閣官房に「明治百五十年」関連施策推進室」を平成二十七年（二〇一五）に開設し、平成二十九年（二〇一七）四月から五月にかけて「明治150年」関連施策推進「ロゴマーク」なるものを一般公募した。⁽¹⁾「陽明学が明治維新を先導した」という言説が今も一般書籍で流布している状況から、陽明学への言及がますます増えることが予想される。⁽²⁾

ただ、荻生茂博が『近代・アジア・陽明学』（ペリかん社、二〇〇八年）で指摘しているように、「いわゆる勤王の志士」たちも「江戸思想史における陽明学の系譜とは人脈的にも、思想内容においても断絶している。「陽明学が明治維新を先導した」と言うときの志士の学としての「陽明学」という理解は、江戸思想史とは別の場所、明治二十年代における「国民道徳」論から発せられているのである」（四二二～四二三頁）。荻生は「近代陽明学」の出発点と

して、ともに明治二十六年（一八九三）に刊行された三宅雪嶺の『王陽明』と徳富蘇峰の『吉田松陰』を挙げる（四二七頁）。

吉田公平『日本における陽明学』（ペリかん社、一九九九年）は、書き下ろしの同名序論「日本における陽明学」で、日本陽明学の運動を五次にわたる「ブーム」で捉えている。それらは次のようになる（六〇九頁）。

(一) 十七世紀後半 中江藤樹が林羅山らによる「誤謬の思想体系」という理解を跳ね返し、その門下に淵岡山・熊沢蕃山などが輩出した。

(二) 十八世紀 三輪執斎を典型とする、朱子学に疑問を覚えて陽明学に向向する者が生まれ、性善説を考える際の滋養源として活用された。

(三) 幕末維新时期 佐藤一斎・大塩中斎とその各々の門流が活躍し、清初にあくどい陽明学非難に反発して広い視野の下に深く探求された。

(四) 明治三十年前後から 吉本讓・東敬治・石崎東国らによる民間の結社が陽明学の顕彰運動を展開し、国民の「臣民」化を強

小島 毅

化した。

(五)戦後 日本国憲法下における「市民」の「教養」の滋養として陽明学が学ばれている。

吉田は、陽明学がこのように時代を超えて学ばれてきた理由を、性善説の原理主義に求める。つづいて「陽明学」というこの呼称が「日本の明治時代に始まる」とし、上掲東敬治が明治三十九年（一九〇六）に組織した会の呼称が王学会だったことと、吉本讓が明治二十九年（一八九六）に『陽明学』を創刊したこと、東敬治が明治四十一年（一九〇八）に『王学雑誌』を『陽明学』に改めたこと、石崎東国が大坂陽明学会で『陽明』・『陽明主義』を刊行していることなどを紹介し、通称が王学から陽明学に変わるのがまさにこの時期であり、これが中国や韓国にも広がっていったことを指摘している（一一頁）。王学から陽明学への名称変更において明治三十年代が過渡期であったことになる。「儒教が最も普及したのは実に「大日本帝国憲法」下の時代であった」（八頁）。その中心にあって、これら民間結社に下支えされるかたちで流行していたのが、新しい呼称を得た「陽明学」だったのである。

その嚆矢として、王陽明を西洋の哲学者たちと対峙する東洋思想代表として高く評価した最初の本格的評伝が、三宅雪嶺（雄二郎、一八六〇～一九四五）の『王陽明』（政教社、一八九三年）であった。同書については研究史的に以前から注目され、山下龍二は官側と民間の二様の陽明学のうちの後者を代表するものと位置づけ^(三)ており、荻生もこれに賛同している。

本書については拙著『近代日本の陽明学』（講談社、二〇〇六年）でも取り上げ、幕末期に藩学や私塾で教育を受けた三島中洲

（一八三〇～一九一九）らの世代と、三宅ら明治時代に教育を受けた世代との差異を指摘した。すなわち、三宅は東京大学（帝国大学と改称する前の旧呼称）で西洋哲学を学び、その知識・枠組みを用いて王陽明の思想を語っている。彼は政教社の中心人物として国粹主義で知られるが、こうしたナシヨナリズムもまた、近代西洋思想がもたらした新来のものだった。彼が語る王陽明像は、したがって伝統的な漢学・儒学で描かれてきたのとは質が異なり、「哲学者」として造形されていた。

三宅の関心は王陽明個人に限定され、彼を開祖として仰ぐ学派の歴史的展開や、その日本への影響にまでは及ばない。ただ、王陽明を対象とする記述が彼の人生を描くことによって全人的になったこと、換言すれば人間王陽明の生き方に彼の思想の核心を観ようとする態度が、三宅のこの著作によって提示されたことは、その後の陽明学研究に大きく作用していると評することができる。

二、井上哲次郎と高瀬武次郎

江戸時代に「陽明学」という語が用いられていた事例も存在するが、吉田が指摘するように、朱子学の対抗流派として王陽明に始まる一派を位置づけ、かつそれが中江藤樹以来日本に根付いていたとする歴史認識が定着したのは明治三十年代である。高瀬武次郎（一八八〇～一九五〇）が『日本之陽明学』（鉄華書院）を刊行したのは、明治三十一年（一八九八）だった。

高瀬武次郎は明治元年十二月（グレゴリオ暦では一八六九年一

月)の生まれ。東京帝国大学を卒業、文学博士号を得たのち、明治四十年(一九〇七)から京都帝国大学に勤務し、途中三年間に及ぶ海外研修をはさんで昭和三年(一九二八)の定年まで同大で教鞭を執った。戦後は公職追放を受けている。

拙著『近代日本の陽明学』のなかでは、高瀬を三回登場させた。まず、井上哲次郎(二八五〜一九四四)^⑧の『日本陽明学派之哲学』(一九〇〇年)を紹介するくだりで、同書に先だつて高瀬の『日本之陽明学』が刊行されていること。次に、同書や『王陽明詳伝』(一九〇四年)に続いて、『支那哲学史』(一九一〇年)という通史があることと、それに関連して同年十二月刊行の雑誌『陽明学』二六号に「陽明学の利病」を寄稿していること。そして同誌の三一号(一九一一年五月刊)に彼が同誌主幹の東敬治に宛てた書簡が掲載されていることの三回である^⑨。私はそれらの箇所において、「陽明学の利病」がおそらく直前のいわゆる大逆事件、すなわち明治天皇に対するテロ行為共謀の嫌疑による幸徳秋水・奥宮健之らの検挙を受けて、「実行を過度に貴重する」陽明学の性格についての弁明だったこと、東宛書簡が二九号に載る「社告」で陽明学と大逆事件との思想的関係を否定しているのに共鳴する内容だったことを述べた。井上哲次郎が国学院で行った講演が、幸徳や奥宮の陽明学的心性が大逆事件を引き起こしたとも取れる内容だったことを井上自身が東宛書簡で弁明し、それを東が「社告」として陽明学会会員に周知したというのがその経緯である。高瀬はこの井上講演に先だつて「陽明学の利病」を著し、大塩中斎に見られる陽明学の弊害面を指摘していた。なお、石崎東國の大阪陽明学会が当初は高瀬を思想的指導者として仰ぎながら、その国家主義に反発して袂を分かつ

にいたつたとの指摘が荻生茂博によってなされている。

ここではまず、上記『日本之陽明学』において高瀬が大塩をどのように評価しているかを中心に見ていきたい。

『日本之陽明学』は吉本^のが主宰する鉄華書院から刊行された。吉本は高知出身で、勝海舟の『氷川清話』の編者として知られる。雑誌『陽明学』(前掲のものとは別)を鉄華書院から八十号まで刊行している(一八九六年〜一九〇〇年)。

高瀬は『日本之陽明学』刊行の五ヶ月前、明治三十一年(一八九八)七月に東京帝国大学文科漢学科を卒業している。つまり、『日本之陽明学』の内容はその卒業論文に相当する作品ということになる。この時、彼は満三十歳だから、今なら課程博士論文に当たるかもしれない。

同書はまず「序論」で陽明学についての概観を叙し、「本論」として各章一人、計三十五章にわたつて日本の陽明学者たちを列伝・学案式に紹介している。列記すれば、

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	中島操存庵
林良斎	東沢瀉	春日潜庵	梁川星巖	高杉東行	雲井龍雄
鍋島閑叟	島義勇	伊藤茂右衛門	西郷南洲	海江田信義	

である。これを、本書の二年後に刊行された井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』と比べてみよう。^⑩

中江藤樹	熊沢蕃山	北島雪山	三重松庵	三宅石庵	三輪執斎
川田雄琴	中根東里	林子平	佐藤一斎	梁川星巖	大塩中斎

宇津木静区 林良斎 吉村秋陽 山田方谷 横井小楠 奥宮慥斎
 佐久間象山 春日潜庵 池田草庵 柳澤芝陵 西郷南洲 吉田松陰
 東沢瀉 真木保臣・鍋島閑叟

若干の出入りがあつて、井上著では林子平や横井小楠・佐久間象山・吉田松陰が加わり、石田梅巖・雲井龍雄らが削られている。また、井上は上記二七名を時代順に四つの篇に分けている。すなわち、「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」で、中江藤樹・熊沢蕃山と大塩中斎とに格別の扱いをしていることがわかる。これは高瀬でも同じであり、全二七二頁（うち序論が三六頁）のうち、藤樹に四六頁、蕃山に二八頁、中斎に七四頁を割いており、三人のなかでも大塩中斎の扱いが飛び抜けて大きい。

以下、高瀬『日本之陽明学』における大塩中斎の章について、特筆すべきと思われる点を紹介する。

高瀬は中斎の伝記を紹介する途中で「交遊」という節を設け、足掛け八頁（実質六頁半）にわたって記述している（一五〇～一五七頁）。この名称から予想される如き複数の知友たちとの交わりではなく、冒頭一段で近藤守重（重蔵）と一度面会した記録を述べる以外の大半を、ただ一人との交友関係を描くことに費やしている。その人物は頼山陽。

高瀬は山陽が中斎に送った詩文五篇を引用紹介しながら、両者の親密な交流を描き出す。それらは山陽が中斎と志向を同じくすることを実証する目的での列挙であつた。すなわち、まずは初対面の折に「中斎時に陽明全集を出し、良知を説き、太虚を談ず。山陽其説を愛し、乃ち全集を借りて去る。読み畢りて七絶一首を賦して之を

還す」としてその七言絶句「読王文成公集」を、ついで山陽が『日本外史』執筆の参考に中斎が所蔵する南宋胡寅の『読史管見』を借り、それを返却する折の詩を、また『日本外史』寄贈の返礼に中斎が贈った刀の札に詠んだ詩を載せる。他は、中斎の書斎に山陽が書き残した詩と、中斎が尾張への旅の途次に山陽宅に立ち寄ったのを送り出す文章で、この節の最後に『古本大学刮目』出版にあつた山陽が序文を寄せる約束をしていたのに、やがて山陽が重篤となり、中斎がその病床に駆けつけた晩に山陽が逝去したことを叙す。高瀬がここまで詳細に両者の交遊を紹介する意図は、彼の次の文章に現れている。

山陽且つ賛し且つ戒む。賛する所は、精勤修養に在り。戒しむる所は、太急過鋭に在り。世に山陽の資性気格を知る者極めて多く、中斎の真価を知る者極めて少し。惟彼等が管鮑の交情を推さば、則ち中斎を誤解するの失を去るを得ん。（一五四頁）
 山陽嘗て私かに中斎の大急過鋭を憂へしが、果然中斎は、之が為に輕挙、事を誤りぬ（一五七頁）。

中斎の「太急過鋭」がのちの蹶起に連なるものと解せられていることは贅言を要しない。高瀬はそれを「輕挙」と評し、否定的に見ている。しかしながら、中斎の思想そのものはわが国の陽明学を代表するものとして高く評価されており、なおまだそうした評価が充分ではないことに對する疑義の表明として、令名高き頼山陽を借りて中斎が優れた人物であつたことの証拠としているのだ。

なお、高瀬が幕末の諸人士について次のように述べているのも注

目に値する。

抑も象山、松陰を以て、直ちに王学者と呼ぶを得ざれども、心術涵養に於て、王学に得る所ありしは、疑ふべからざるものあり。横井小楠、橋本景岳の如きも、王学者と称するを得ざれども、王学に得て実学を起し、経綸に就て蕃山の遺書を愛読せしとは、彼等が蕃山を評する語中に歴然たり。藤田幽谷及び東湖も蕃山の私淑者として、多少王学に得る所ありしや知るべきなり。(二六四頁)

たしかに、上掲のとおり、彼は象山・小楠・松陰・景岳(橋本左内)らを陽明学者として立伝してはいない。これが井上となると、景岳以外の三名を立伝していることはこれも上掲のとおりである。一方、藤田父子について、井上『日本陽明学派之哲学』は「結論」でこう述べている。

藤田幽谷及び其子東湖の如きは、いづれも蕃山を追慕し、多少蕃山に得る所多かりしが如し、(……)然れども直に以て陽明学派中に列するは大早計なり、寧ろ水戸学派の人として論ずるを妥当なりとす。(六一二五頁)

そして、すぐ続けて「尚ほ頼山陽に就いて一言辯じ置かん」として、彼と中斎との交遊に言及し、「嘗て中斎と交はりを結べるも、王学の為めに此に出でしにあらざるなり」と結論づける。山陽や後水戸学が陽明学に近い思想傾向を持つていながら、しかしその外

側に位置づけられている点で、井上・高瀬子弟は同じ見解を持っている。

井上は大塩中斎についての章でわざわざ「批判」という一節を設けて、その思想を批判している(五一〇～五一八頁)。中斎は客観的研究を軽視したため、「物理に暗く、時に迷信に類することなしとせず」(五一二頁)、その太虚論も「哲学としては尚幼稚なる觀念あるを免れざるなり」(五一四頁)。「中斎の学の未だ備はらざるもの少しとせざるを知るべきなり」(五一八頁)。

同じことを、井上は中江藤樹と熊沢蕃山に対してもしており、それぞれの章には「批判」の節がある(一五〇～一六五頁、二四三～二四七頁)。彼は藤樹の学説に客観的価値を認めることを保留し、また蕃山の学説は藤樹の剽窃であるとす。しかしまた以上の三人が「国家的精神を本とするの趨勢あり」て陽明学を日本化する功績の点で秀でていた点も指摘する(六二六頁)。井上は本書序文中で「国民的道徳心」という語を何度も用いており、この角度から陽明学を評価している。そもそも「日本人の陽明学に接するや、其性其物と適合し」ていた(六二六)頁。

高瀬は『日本之陽明学』の翌年には『陽明階梯 精神教育』(鉄華書院、一八九九年)を刊行している。その「緒言」で彼は次のように述べる。

余が本書を草せるは、王氏の哲学を發揮せんか為めにあらず、又其の文章を賞賛せんか為めにもあらず。唯王学が一種言ふべからざる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。(一～二頁、傍点は省略)

以下、本論部分は谷神子・方寸子・竹中生ら架空の登場人物たちによる全七回の研究会記録という体裁をとる。ここでは王陽明よりもむしろ大塩中斎の思想解説に多くの紙数が割かれ、その太虚説が詳述される。

ストア派の倫理説は、暗に中斎子の倫理説と符合し、ストア派の士か最上善を全ふせんと欲するは、中斎子が太虚に帰すると同一なり。(……) 自他並立するは、則ちカントの謂ゆる何人が行ふと雖も、何人にも善良正当なる者なり。中斎子の帰太虚説の着実正当なること、実に斯の如し。(一一八頁)

このように、本書で高瀬は西洋哲学の代表的所説と比較して中斎を高く評価している。

なお、高瀬武次郎の『王陽明詳伝』(文明堂、一九〇四年)は、龍場大悟後の彼の生涯を三次の「講学時期」と「靖乱時期」との繰り返しとして描いている。そして、附録として、その教説内容を心即理、知行合一、致良知、これら三者の関係、四句教、および朱子学との比較の六部に分けて述べている。

三、巨理章三郎

明治四十年代になると、三島復が明治四十二年(一九〇九)に東京帝国大学に提出した学位論文『王陽明の哲学』があり、山田準の

校訂を経て三島の死後に刊行されている。

本稿では巨理章三郎(一八七三―一九四六)の『王陽明』を取り上げたい(丙午出版社、一九一一年)。巨理はのちに東京高等師範学校の教授を務め、『国民道德序論』(金港堂書籍、一九一五年)、『国民道德本論 国性論』(中文館、一九二八年)、『国民道德論概要』(大成書院、一九三二年)といった書籍を書いている。

巨理の『王陽明』は凡例の第一条で「本書は王陽明の人格を主題として、其の実生活と学説とを併せ記し、以て吾人の修養に資せんとするのである」と宣言している(「凡例」一頁)。これと類似する文言は巻頭に掲げる序でも言われており、ここでは次のように説明されている。

陽明の教訓は、深奥なる哲学的基礎の上に、極めて直截簡易なる実践的工夫を立て、居る所に、無限の価値が存する。故に彼の教訓を学ぼうとするには彼の学説のみから解することも出来ない、彼の伝記のみから解することも出来ない。畢竟彼の内的外的生活を統合する所の彼の人格其の者に就いて学ぶを最も適當とするのである。(「序」の二頁)

巨理もまた江戸時代における陽明学について次のような認識を示している。

殊に陽明の教が、近江聖人中江藤樹に依つて我が国に宣伝せられてからは幾多の英霊漢を養成する所の英雄教となつた。断えず官学から排斥せらるる傾きがあつたにも拘らず、隠然として

思想界の奥深き処に一大勢力を有し、国民に不滅の感化を及ぼした。(本文の二頁)

彼が王陽明を語る際のキーワードは「人格」だった。

さはれ彼の人格の高大なることは古来の史上に有数なるものである。彼の思想は徹上徹下、天人の際を極めて宇宙万物を一体に観ずるまで進んで居る。さうして彼自身の人格は高い程度に於て彼の理想を実現して居る。彼はたしかに人類の一大先生である。此の英霊偉大なる人格は如何にして発展したであらうか。吾人は之を研究して以て人格修養上の教訓を得んと欲するのである。(本文の三頁)

「人格」という翻訳語彙の發明・定着は井上哲次郎の功績と言われている(佐古純一郎『近代日本思想史における人格觀念の成立』朝文社、一九九五年)。巨理の修学期は明治三十三年(一八九〇)にドイツ留学から帰国した井上が教壇に立つようになっていた時期だから、この語の多用は不思議ではない。すでに井上の江戸儒学三部作も刊行されていた。ただ、王陽明を直接この語によって語る書物としては、巨理のこの著作が最初ではあるまいか。

巨理は全書を上編・中編・下編に分ける。上編は「幼少時から龍場大悟まで」、中編が「思想解説」、下編は「龍場から死去まで」である。つまり上編と下編が王陽明の伝記を、中編はその学説を扱う。伝記を前後二つの編に切断しているのは龍場大悟である。そして中編は知行合一(付随的に心即理)・天理・良知の三つの語をも

って語られており、その過半が良知の説明に費やされている(一四二頁〜二二〇頁)。致良知説は陽明晩年の教説眼目であると古くからみなされているのでさして奇異とするにはあたらないが、『伝習録』や書簡を現代語訳(訓読ではなく)しながら頻繁に引用紹介して語られるその良知論は、巨理が凡例で宣言したとおり、人格修養の観点から述べられている。

「知行合一」を解説するなかで行は広義で知は狭義であるとい、陽明の学説を祖述する者の中に、静坐と事上錬磨とを同等の工夫として並べ説くものもあるけれども、吾人は陽明の教訓を研究して、静坐よりは、事上錬磨に重きを置いたものと信ずるのである。且又世には静坐其の者をも誤解して虚無寂滅的のものとも考ふるものもあるけれども、其の実陽明の静坐は活潑々地のものである。吾人は此の点に就いて誤解のないやうに注意せねばならぬ(九九頁)とする。知行合一は修養の全部ではなく、基本にすぎないのであるが、これを誤解してともすると空虚に入る者が生ずる弊害がある。

知行合一を説き、静坐の工夫を教へ、心即理を唱へ、道を己に求むべしといふ所から、学ぶ者は、博く他に就いて学ぶことを軽んじ、自家の狭小なる思想を材料として、ひたすら己の心の中に道を求めようとするから、かゝる弊風を生ずるやうにもなるのである。(一〇九頁)

「天理」の箇所では、「此の『天理を存し人欲を去る』の極功は、『天理に純にして人欲の雜無き』に至るのであつて、之を至善

といひ、此くの如き人格を備ふるものを聖人といふのである。陽明が人皆聖人と為り得べしといふ至論も亦此から出るのである」（一二二頁）とする。そして、「良知」を説明するに際しては、「告子の善なし悪なしといふのは、性其の者の本体を道德に無関係のものとするのである。陽明が性善なし不善なしといふのは、性其の者が善悪の標準となるのであるから相対的の意義に於て善とも悪ともいふことが出来ないとするのである。是れが告子と陽明と語を同じうして意を全く異にする所以である」と述べる（二〇七頁）。つまり、全体に行動を重視し、見聞を広めて良知の発露に努めるべきことを強調している。

巨理は同書の凡例で元良勇次郎（一八五八―一九二二）を「恩師」と呼び、その紹介で東敬治に「疑義を質し、益を得る所が多かつた」と謝辞を述べている（凡例の二頁）。元良は日本における心理学の草分けとして知られ、帝国大学で井上哲次郎の同僚として心理学・倫理学・論理学担当の教授であったがまた同時に高等師範学校で心理学を講じていた。巨理が描く王陽明像に人格という心理学的用語が見られるには、元良の影響を見ることが出来るのかもしれない。

『王陽明』にさきだつて、巨理は明治四十一年（一九〇八）に『少年鑑』という教訓書を弘道館から出版している。中身は蒲生氏郷、山崎闇斎、朱熹、徳川光圀、ビスマルク、グラント、二宮尊徳ら、総計百名以上の偉人たちの列伝だった。これが好評だったのか、翌明治四十二年（一九〇九）からは『青年鑑』と題するシリーズを著し、元元堂から刊行している。その第一編は松平定信に始まり勝海舟、グラッドストーン、ビスマルク、セシル・ローズ、フラン

クリンらが並ぶなかに三輪執斎と熊沢蕃山の章があり、第二編は全巻吉田松陰にあてられ、第三編は全員日本人で、徳川光圀、浅見綱斎、本居宣長、頼山陽、藤田東湖、橋本左内、伊藤博文である。この第三編が刊行されたのは明治四十三年（一九一〇）の十一月、伊藤博文が暗殺されてから一年後だった。第四編は徳川家康、ネルソン、ナポレオン、グラント、西郷隆盛が並んでいる。

このうち第二編の序では「松陰を少壮国士の典型として選んだ理由」として五箇条を列記する。その前半三条は、

- 一、松陰がよく我が国民性を代表せること。
- 一、松陰に就いて我が国民道德を切実に学び得る事。
- 一、国民道德のみならず、一般道德をも、多方面に学び得る事。

である（序一頁）。また、「松陰の伝記は従来各種のものが行われて居る」なかでの本書の特色として、

- 一、特に本編記述の目的に従ひ、我が国民道德を知るに必要な材料。
- 一、松陰の人格を、分解的に、又総合的に、知るに必要な材料。

一、青年鑑著述の一般目的に従ひ、青年の修養に資するに必要な材料。

の三条をあげる（序七頁）。凡例には参照した先行書として、吉田庫三編『松陰先生遺著』（一九〇九年）、徳富猪一郎（蘇峰）『吉田松陰』（二八九四年）、野口勝一・富岡政信『吉田松陰伝』（二八九一年）、および『日本及日本人』の臨時増刊「松陰号」（一九〇八年）をあげる。そして、その生涯を三百頁余にわたって詳細に描い

たのち、「松陰の人格」なる章を特に設けて論評している（三二六―三三九頁）。「実に彼の人格の一大特色といふべきものは、彼の良心の鋭敏なことであつた」（三三五―三三六頁）。亘理が本書で用いる「良心」は、松陰自身に即していえば良知と表現されていたものである。ここですでに陽明学の良知が人格という語に結び付けられ、青少年の道德教育に資するべく紹介されている。『王陽明』における叙述は、この路線に沿ってなされていたことがわかる。

亘理はのちに東京高等師範学校で教鞭を執り、国民道德論の權威となつていく。東京高師と対をなす広島高等師範学校の教授として、やはり国民道德論の重鎮となつていくのが彼と同一年の西晋一郎（一八七三―一九四三）だった。

西も陽明学に共鳴し、中江藤樹の思想を国民道德教育に活かす主張を展開している。人格という概念について言えば、これは後年のものであるけれども、昭和十二年（一九三七）の『天の道 人の道』（目黒書店）の「東洋思想の反省」と題する章で、次のように述べている。

人とは人倫なりとは儒教の言葉を仮りたものではあるが、儒教が早や個人主義ではないので、父子君臣夫婦長幼朋友の人倫を一々取り去つてしまへば人といふものは残りはない、最早人間といふものは無い、個人人格といふ如き塊りは無い。（一七三―一七四頁）。

西においては、西洋的な個人主義における人格は批判の対象とさ

れている。『天の道 人の道』が刊行されたのは、盧溝橋事件（当時の呼称では支那事変）を受けて国民精神総動員運動が発足した年であり、西はその理論的領袖の一人だった。ここには東洋思想をもって西洋近代を克服するという発想が窺える。

四、西田幾多郎

西晋一郎は生前、西田幾多郎（一八七〇―一九四五）と並称されていた。広島高師では洒落て「西はニシダ、東もニシダ」と称したという。西田の令名を高めた『善の研究』が弘道館から出版されたのは、亘理の『王陽明』と同じ明治四十四年（一九一一）のことだった。

西田の日記には、明治四十三年（一九一〇）十二月十八日に「午前西晋一郎君来訪」とある（岩波書店版全集「二〇〇二年―二〇〇九年刊行版」、第十七巻、二七六頁）。西田は前日から二泊三日の行程で広島を訪問、かつて金沢の第四高等学校で同僚だった国文学者の堀維孝の家に宿泊し、そこに広島高師で堀と同僚となつている西が訪ねてきたのだ。その夜は他の知人たちも交えて食事を取り、翌日堀・西両名が西田を見送っている。日記を全集所載の索引をたよりに引いてみると、この他にも何度か西田と西は会見しているが、両者は次第に疎遠になつたとされておき、この広島来訪時の会見が、おそらく最も長時間対面した機会であった。

すでに先行研究で指摘されていることだが、日記の明治四十年（一九〇七）冒頭に、西田は王陽明の七絶「詠良知四首示諸生」

(外集二)第三・第四の二首を写したあとに「人々皆有通天路」と書いている。「詠良知四首示諸生」は居越詩三十四首に属し、正徳辛巳年、すなわち十六年(一五二二)、江西征伐から紹興に帰還した時のもので、その題のとおり良知についてわかりやすく説いた思想詩である。西田によって書写されている二首は己の心のうちに「定盤針」や「乾坤万有基」があると詠っている。書写されていない二種の方は良知という語を直接用いてそのはたらきについて述べている。

西田は前年、明治三十九年(一九〇六)四月四日以降、その年は日記を遺していない。こうしたことは、四十九年間におよぶ西田の日記には時折見られる現象なのだが、前年途中で挫折した日記を心機一転再開するにあたって、この年の巻頭に王陽明の良知の詩を掲げたのには、やはりそれなりの意味があるだろう。当時、彼は四高での講義内容を「實在論」と「倫理学」という二冊の小冊子で刊行している。前者が三十九年十二月、後者が四十年四月のことだという(全集第一巻「後記」、藤田正勝執筆、四五八頁)。

日記の欠落により詳細な読書事情は不詳ながら、まさにこの時期に彼は陽明の前掲の詩に何か感じるところがあり、日記の新年冒頭に掲げたのであろう。そして、この二冊の小冊子がのちにそれぞれ『善の研究』の第二編「實在」と第三編「善」になる。また、翌四十二年(一九〇八)六月に四高の校友誌に発表した「純粹経験と思维及意思」が『善の研究』第一編「純粹経験」に、四十二年(一九〇九)に発表した諸論文が第四編「宗教」のもとになっている(以上、上掲「後記」四六〇〜四六一頁)。

西田の生涯のなかで、この時期には陽明学への関心が集中的に見

られる。そのことは、全集第二十四巻の「書名索引」からわかる。「書名索引」で伝習録を引くと、計七箇所に登場すると記されているのだが、そのうち六例が『善の研究』執筆準備期、一つが刊行直後にあるのだ。

七例のうち、日記にあるのが五例を占め、いずれも全集第十七巻に見える。最初が明治三十一年(一八九八)で、日記冊子の表紙裏に記載された当該年の読書予定に、洋書とならんで「四書」や「老荘」などとともに見える(全集では二九頁)。二例めはこの年の日記冊子の年末最後の箇所、こちらは実際の読書履歴であろう(全集では三八頁)。ひきつづき、翌明治三十二年(一八九九)の冊子冒頭見返し裏にある読書予定リスト(全集では三九頁)にもあり、前年に続いて西田が『伝習録』を熟読しようとしていたことが窺われる。

ついで、明治三十六年(一九〇三)二月十日条の「夜三々塾にて伝習録の会あり」(全集では一一四頁)。三々塾とは四高生の下宿で、西田が課外学習を指導していた。つまり、彼が主宰して『伝習録』が講読されていたことがわかる。日記からの五例めは明治三十八年(一九〇五)の冊子末尾に書き連ねられた図書貸借簿で、その冒頭に「伝習録 貸 三々塾」とある(全集では一七二頁)。三々塾での講読を通じて、西田自身が『伝習録』への理解を深めていったのであろう。

全集第十六巻には「断章」と題したメモが収録されている。その十二番として掲載されているものに、「陽明先生曰」で始まる抜き書きがある。「至善是心之本体」という有名な句を含む、『伝習録』巻上第二条の文言である。その次に抜き書きされているのはエ

ピケテトス (Epiktetos) の文章であり、全集「後記」の解説はこの「断章十二」を『善の研究』の成立の準備段階のもの」で明治三十七年(一九〇四)頃と推定している(七四六頁)。

そして、唯一、『善の研究』出版後の京都時代の例が『静修書目答問』への回答」として掲げられた書籍の一つとしてで、これは京大文学部の同窓会以文会への回答である(全集第十一卷、八〇頁)、『伝習録』の他には、『論語』や聖書(Bibleと記載)、パスカル(Pascal)の『パンセ』(ドイツ語で Gedanken と記載)などが列記されている。日付は明治四十五年(一九一二)五月二十八日で、『善の研究』の出版からまだ日も浅く、京大の学生たちに王陽明の思想に触れることを推奨したものでしょう。

では、『善の研究』の文章には、こうした『伝習録』学習の成果は反映されているのだろうか。索引で挙げていないことからわかるとおり、明示的に『伝習録』や王陽明の名に言及した箇所はない。

しかし、『善の研究』第二編「实在」の冒頭、第一章「考究の出发点」には、インド哲学とキリスト教哲学に触れたのち、次のような記述がある。

支那の道德には哲学的方面の發達が甚だ乏しいが、宋代以後の思想は頗る此の傾向がある。此等の事實は皆人心の根柢には知識と情意との一致を求むる深き要求のある事を証明するものである。(全集第一卷、三九〜四〇頁)

「此等」は「印度哲学」・「基督教哲学」を含んでいるのだろう

が、知情一致への憧憬的追究の傾向を共にするものとしてここに「宋代以後の思想」が挙げられていることは看過できない。

『善の研究』で具体的に名をあげて言及される過去の思想家は西洋の人物ばかりである。第三編「善」で批判される諸見解(直覚説・他律的倫理学説・自律的倫理学説)でも、他律的倫理学説の権力説において「支那に於て荀子が凡て先王の道に従ふのが善であるといった」と論及する(一〇二頁)程度で、あとはことごとく西洋人である。

第九章「善(活動説)」では、西田自身が左袒する「活動説」の紹介がなされる。そこに『論語』述而の孔子の語が引かれているが、全集の「校異」によれば「(初)にはなし」(四〇三頁)ということで、初出論文段階では無かったものを単行本で挿入したらしい。初出では単にこれに続けて「我々は場合に由りては苦痛の中に居ても尚幸福を保つことができる」とだけあった(一一六頁)。この議論の小結として「善とは自己の發展完成 self-realization であるといふことができる」と述べる(一一七頁)。

いまなら「自己実現」と訳すでもあろう self-realizationこそが善に他ならないと西田は言う。続けて、「自己の發展完成であるといふ善とは自己の實在の法則に従ふの謂である。即ち自己の真實在と一致するのが最上の善といふことになる」(一一七頁)と述べる。第二編「实在」の議論を受け、両者を論理的に接続した物言いであり、「善を求め善に遷るといふのは、つまり自己の真を知ることとなる。(……)此場合に於ける知るとは所謂体得の意味でなければならぬ。此等の考は希臘に於てプラトーン又印度に於てウパニシャツドの根本的思想であつて、善に対する最深の思想であると思ふ」と

続く(一一七―一一八頁)。西田はそうしていないのだけれども、プラトン・ウパニシヤッドにもうひとつ、「支那に於ては王陽明の」と付加することができるであろう。

以下、第十章は「人格的善」と題され、『善の研究』でははじめ人格という語が登場する。「善は斯の如き人格即ち統一力の維持発展にある」(一二二頁)。人格は「動植物の生活力」(現在の語感では生命力だろうか)や本能ではなく、意識の統一力である。カント哲学の人格論を紹介説明しながら「人格其者を目的とする善行爲」の意義が説かれ、「至誠の善なるのは、之より生ずる結果の爲に善なるのではない、それ自身に於て善なるのである」(一二三頁)と言う。この議論は進んでヘーゲル流の「国家は統一した一人格で」、「我々が国家の爲に尽すのは偉大なる人格の発展完成の爲である」(一二三〇頁)と、自己実現としての国家主義の記述に連なっていく。ただし、「善とは一言にていへば人格の実現である」(一二三頁)という、目的や結果ではなく運動として、静的ではなく動的なものとして善を捉え、それが「自己の真を知ること」であるとも、彼は主張している。ここには、その背景として、この論文を執筆していた時に、王陽明の詩や『伝習録』にいう致良知が心に響いていたのであろうと推察することができる。

中国学者の狩野直喜(一八六八―一九四七)はいわゆる「京都支那学」を生んだ中心人物のひとつである。彼は西田の死後、東大の学生時代や京大で同僚だった頃の彼との交遊を「西田幾多郎君の憶ひで」という短文に綴っている。狩野は「私は哲学のことは何もわからないが」と前置きしたうえで、次のように評している。

西田哲学といふものは難しいものださうだが、西洋のものを理解する丈でなく、自分で哲学を編み出したのは、西洋哲学を基礎としこれに儒学や諸子学の知識を加へた事が西田哲学を編むに大いに役立ったのではあるまいかと私は思ふ。ある友人が君の「善の研究」を読み「あれは陽明学だ」と言つたことがある。さう簡単には片づけられぬと思ふが、君は又禅もやつた人である。金沢でやり、妙心寺でも何とかいふえらい老師について参じて居られたと聞いた。要するに西洋のものを土台にして、東洋の思想を摂取するところがあつて、独特の哲学が出来たのではないであらうか。(……)常識に富み、細密な人であつた。それから意志の非常に強い人であつた。教授会などでも堂々と意見を述べ、決して容易にこれをまげなかつた。戦争が始まつて、今に至るまでも学者でも時の変遷につれて浮沈したが、西田君は決してさうではなかつた。あの勇氣は実に貴ぶべきものであつた。

追悼文だという執筆事情を差し引いても、その口吻から察するに、狩野は西田にかなりの好感をいだいていたことが窺える。文中の「ある友人」が誰のことか未詳だが、京大の同僚とすれば内藤湖南(一八六六―一九三四)・桑原隲蔵(一八七〇―一九三一)あたりかもしれない。あるいは、陽明学の大家をもつて自認していた「支那哲学」の同僚、高瀬だろうか。狩野が高瀬を「友人」と感じていたとすれば、の話だが。

五、結びにかえて

明治があと二箇月で幕を閉じることになる四十五年（一九一二年）六月二日の日曜日、東京の第一高等学校構内で「朱舜水先生終焉之地」碑の除幕式が舉行された。その経緯は最近別稿にまとめている^{二五}。翻刻が紹介されたばかりの井上哲次郎の日記の六月一日条に「舜水記念会より「朱舜水」を送来る、○「朱舜水」を読む、○「朱舜水全集」を読む」、六月二日条に「午后、朱舜水記念会に第一高に赴く、戸川安宅、安東守男、床次竹次郎、井上友一、田所美治等と会見す」とある^{二六}。

京都で暮らす西田幾多郎の当日（六月二日）の日記には記載がない。前掲『「静修書目答問」への回答』で『伝習録』を推薦してから五日後のことである。通常、日曜にも何かは記している西田だが、この日は何も書いていない。同僚の高瀬武次郎は、このとき欧州留学のため日本にいなかった。西田の日記には、この年の一月二十九日にその送別会に出席した旨が記されている（全集第十七巻、三〇七頁）。この項を含めて高瀬の名は日記に三回しか登場せず、ふたりがそれほど親密ではなかったことを窺わせる。

拙著『近代日本の陽明学』の分類を使えば、井上・高瀬・互理らは「白い陽明学」、西田は「赤い陽明学」ということになる^{二七}。西田は国民道徳運動に陽明学を利用する井上らの立場とは別のところで、日本独自の哲学を樹立していった。そのためか、同僚高瀬との思想的・学術的交流は見られない。狩野直喜・小島祐馬（一八八一―一九六六）らをも加えた、大正年間の京都帝国大学における陽明

学の扱いは、別途検討するに値する事柄と思われる。

《注》

- (一) 首相官廷ホームページを二〇一七年八月十二日に閲覧 (<http://www.kantei.go.jp/jp/singi/neiji150/ogoboshu.html>)。
- (二) 実際、筆者も新聞社から明治維新を特集する連載で陽明学について取材を受けた（『読売新聞』西部版、二〇一七年九月二日付に掲載）。
- (三) 山下龍二「王陽明研究の原型——三宅雄二郎『王陽明』をめぐって」（二松学舎大学陽明学研究所『陽明学』一、一九八九年）。
- (四) 前掲三島中洲や井上哲次郎も高瀬同様、誕生日を厳密にグレゴリオ暦に換算すれば一八三一年や一八五六年の生まれとなる。古くは蘇軾（一〇三六年か一〇三七年か）らの事例に始まるこの問題に対して、筆者は「元号と西暦とを一对一の表示にすることに生没年西暦表記の意味がある」と考え、旧暦年末についての修正を行わない立場をとっている。
- (五) 小島毅『近代日本の陽明学』（講談社、二〇〇六年）の、順に一一四頁、一一一―一二二頁、一二五頁。
- (六) 井上はこの『日本陽明学派之哲学』（富山房、一九〇〇年）のあと、『日本古学派之哲学』（富山房、一九〇二年）・『日本朱子学派之哲学』（富山房、一九〇五年）を著した。いわゆる江戸儒学三部作であり、その学派分類は現在に至るまで高校教育の現場では江戸儒学認識の通説として使われている。井上は「教育勅語」をめぐる明治二十四年（一八九一）の内村鑑三不敬事件ですでに御用学者として活躍しており、国民道徳運動の先導者だった。
- (七) 近藤重蔵（一七七一―一八二九）は北方探検家として択捉島に「大日本恵土呂府」と書いた標柱を立て、わが国の領土であることを明示

した人物として知られる。紅葉山文庫（内閣文庫の前身）の書物奉行を勤めたのち、大坂に転勤して二十歳以上年下の大塩中斎と知り合っている。

(八) 以下、いずれも大正・昭和年間のものなので、本文には引用を掲げず注にとどめておく。

且江西に起りし藤樹の学は惺窩の学流と相並んで幕府時代道義の学を振起したり。而してその学は実に陸王の学を伝へたりと称せらる。由是觀之朱子の学必しも独り道学の源たるにあらず、陸子の学も亦我邦に其遺風を存すと云ふべきなり。『普通の復帰と報謝の生活』、日本社、一九二〇年、二〇六頁)

朱子の説は理想としては可なれども外物に馳せて散漫となる弊なしとせず。王子の説は実行上極めて痛切なるを覚ゆるも内に専らにして万里に通ぜざる嫌あるに似たり。陸子の説は還て内外一貫、自然に穩健公正、其言実に精到、人を服するに足るものあり。(同、二二七頁)

プラトーの対話篇を今日の問題として研究するほどに英國人に文化の歴史的連続があるならば、藤樹闇斎宣長等は猶更吾等に親しき活きた問題として研究せられて今日児童少年の教育の上に実力を有たねばならぬ。『教の由つて生ずる所』、目黒書店、一九三〇年、二四頁)

西の思想とその評価については、山内廣隆『昭和天皇をポツダム宣言受諾に導いた哲学者——西晋一郎、昭和十八年の御進講とその周辺』(ナカニシヤ出版、二〇一七年)を参照されたい。なお、中国思想史研究者として活躍した西順蔵は彼の子息である。

(九) 西は同じ昭和十二年(一九三七)、小糸夏次郎との共著という体裁で

『礼の意義と構造』という中国古代の礼についての研究書を国民精神文化研究所から刊行している。ただし、本文はもっぱら小糸のもの、西は序論を執筆しただけだった。

(一〇) ちなみに、『近思録』は索引に登場しない。『論語』は後述する箇所など計十三箇所(このうち二つはそれぞれ『論語正義』と武内義雄の『論語の研究』)である。

(一一) 孔子が顔淵の清貧ぶりを賞賛した「飯疏食」云々の句。

(一二) 狩野直喜「西田幾多郎君の憶ひで」(『哲学研究』第三〇巻第一冊、一九四六年)。その後、『読書纂余』(弘文堂、一九四七年)に収録。

(一三) 『読書纂余』二六二頁。狩野は、京大での講義録を彼の死後に小島祐馬ら門下生がまとめた『中国哲学史』(岩波書店、一九五三年)の序章において、清の俞樾の逸話を引き、伝統中国における経学と新来の哲学との異質性と自分の哲学に対する違和感を語っている。

(一四) 『読書纂余』二六三頁。

(一五) 小島毅「朱舜水先生終焉之地」の移転」(『UP』二〇一七年五月号)。朱舜水は徳川光圀に招聘されて江戸に移住し、水戸学の創始期に一定の影響を与えた。明治時代には陽明学との親和性が強調され、この碑文建立にもそうした背景があった。なお、この碑の前回の移動時期の拙稿の記述について、何人かの方からその誤りの指摘を頂戴した。

(一六) 村上こずえ・森本祥子「井上哲次郎「巽軒日記」 明治四十五年・大正元年」、『東京大学文書館紀要』三五号、二〇一七年。

(一七) 前掲『近代日本の陽明学』で井上・高瀬らを団体護持の「白い陽明学」、幸徳秋水や山川均を「赤い陽明学」と呼んでみた(同書、一三二頁)。

〔追記〕

本稿は第二回大会での口頭発表の内容を増訂したものであるが、その後、十一月三日・四日に京都大学吉田キャンパスで開催されたワークショップ *Confucian Modernity as Japanese Experience in East Asian Context* で *"Reviving Yangming School in the Latter Half of the Meiji Era"* と題して高瀬と西田の陽明学評価の比較を、この京都帝国大学教授二人が講学研究した現場においておこなった。

