

山村獎著

『近代日本と変容する陽明学』

(法政大学出版局・二〇一九年)

井澤 耕一

—

本著作は、幕末から現代に至るまでの日本を舞台に、そこで展開された各思想家による陽明学理解を、「国家における道徳」「社会改革の思想」「個人の修養」の三点から分析し、結果、陽明学が如何に変容したかを分析したものである。著者が、井上哲次郎(一八五六—一九四四)、高瀬武次郎(一八六九—一九五〇)、石崎東国(一八七二?—一九三二)の三人を主軸に据えたのは本書の大きな特徴といえ、さすが、著者が彼らの思想そのものと、日本陽明学における三人の座標点を明らかにできたか否かが肝要となろう。

評者は、中国経学史や宋代思想を専門とする者で、陽明学については門外漢である。ただ専門上、十九世紀後期のアジア社会における「近世」から「近代」への転換に大いなる関心を持っており、そこからいずれかの方がこの新参者を評者に指名してくださったと思われる。評論の仕方、文章の構成など、本学

会の伝統的手法に則っていないことを憂慮するが、そこは「陽明学」「変容」を肝とする山村先生のご著書に免じてご了解いただきたい。なお(頁数)は本書のそれであり、引用文中の「」は評者による補足である。

二

序章から終章までほぼ四百頁の内、井上哲次郎に関わる論述は、主に第一章三節「国家主義と陽明学——前提」から第二章「国家主義と陽明学」全体に至る七十頁で展開されているが、第三章以降でも、組上に載せられた思想家らとの比較で常に論及されている。井上は、ドイツ観念思想の移入、国民道德の鼓吹、そして「内村鑑三不敬事件」に代表されるキリスト教への厳しい批判などで知られ、陽明学については一九〇〇年に『日本陽明学派之哲学』(富山房)を著している。

著者は論の前提として、井上にとつての儒教は「倫理的宗教」の要素として重要であるが、「それは、「宗教」よりも「倫理」に主眼が置かれている」(六一頁)とし、また陽明学については「国民を精神面から統合する秩序維持に援用するもの」(同頁)と規定した。さらに井上が儒教及び陽明学をそう考えるに至った理由について、著者は、「宗教上の統一が、西洋の国の連帯を強固にしていたと考えた井上は、宗教の倫理的要素にそれを期待していた。そのため個別の宗教を「歴史的宗教」と呼び、それが衰退する代わりに、各宗教の倫理的な要素だ

けを整合した「倫理的宗教」が勃興すると盛んに説」(五四頁) いていたことを挙げている。ここで評者が評価したいのは、井上が「歴史的宗教」と呼んだキリスト教に対する彼自身の批判について、著者が「単に外国の文化の流入に反発する頑迷固陋なものではなかった。むしろ留学によって、当時の欧州と日本の国力の差を知悉していたこそできた分析」(五三頁)に因ると指摘した点である。井上の「倫理的宗教」説は、イギリスの H・スペンサーの影響もあったようだが(五七頁本文および注〔31〕)。井上哲次郎『懐旧録』(一九四三年、三三三頁)によれば、彼はスペンサーを寄寓先のグラント・アレ在宅まで訪ね、面会の記念に帽子と傘を贈られた。またスペンサーの説が、中国近代知識人に多大な影響を与えた厳復『天演論』(一八九八年)に多く援引されていたことも注視すべきではないだろうか)、ヨーロッパ精神文化の基は紛れもなく一神教であるキリスト教であり、宗派の違いはあれどもそれに対する信仰は一なるもので、それを肌で感じ取っていた井上ならでの言説といえよう。なおキリスト教と儒教思想の相克について、義和団事件の際、留学生として北京に籠城した服部宇之吉(一八六七—一九三九)も、その著『北京籠城日記』(平凡社東洋文庫本)において、中国人が「西教〔キリスト教〕」に異議を唱えるのは、自らが奉ずる「祖先教〔儒教〕」との衝突によるものと指摘したが、これも服部自身が現地にて心底より実感していたこそできた分析と言え、井上に通ずる学問的姿勢が看取できるのではないだろうか。

第二章において、著者は「一見近代的に見える井上の理解が、前近代の論理を踏襲していた」(六九頁)ことを証するため、「井上の陽明学観と水戸学との共通項」(同頁)を見出そうとした。そのために井上が、後期水戸学の代表者である会沢正志斎の「民志」「民心」の一致を重視する思想(『新論』)に拠り、「民心」の「統合一致」を志向することで国の秩序を破壊する方向に進むキリスト教の影響を退けようとした、と著者は説く(七二頁、七三頁)。さらに維新後の水戸学の影響力に対して「国家主義の展開という形でそれが存在したのなら、井上がその影響の下に自身の思想を構築したことは半ば必然に近いといえる」(七四頁)とも指摘している。そして、井上自身水戸学と陽明学の思想が「通底しているのではなく」、「幕末期における水戸学と陽明学の意義が共通しており、それが明治期の体制構築に貢献した」と考えていた(七八頁)と論じただうえで、その見解が「明治期の国体を護持する志向を有していた側から過去を眺めたために生じた理論」と結論付けている(同頁)。著者が指摘する維新以後の近代国家への意識と水戸学(特に会沢正志斎の『新論』)の接統については、著者も引用した「明治政府によって採用された神道国教化政策のかなり明瞭なプラン、あるいは教育勅語に示された国民道德思想の原型などを、私たちは本書〔『新論』〕に見出すことができる」(『日本の国家主義——「国体」思想の形成』岩波書店、二〇一四年、二六四頁)、という尾藤正英の指摘にあるように、評者も大いに首肯する点で

ある。それを象徴する出来事として、評者が注目するのが、明治八年（一八七五）、明治天皇の徳川昭武邸（旧水戸藩下屋敷）への行幸である。明治天皇は、二代藩主光圀や九代藩主斉昭の遺文や書画などを観、「花ぐはしさくらもあれどこのやどの代代のこころをわれはとひけり」という御製を詠んでいる。この模様は、後に「徳川邸行幸」（聖徳記念絵画館壁画）として茨城出身の木村武山により描かれ、また御製碑も跡地である隅田公園に建てられているが、天皇自身も「代代のこころをわれはとひけり」、即ち水戸学思想を国家建設の基の一つとして継承しようとしていたことが了解できよう。

続く第三章「精神修養と陽明学」で、著者は井上の門弟である高瀬武次郎の陽明学理解を考証し、師の井上のそれと比較することにより、その真面目を明らかにしようとした。著者は、高瀬を井上の後継者、陽明学を国家主義的に解釈した系譜に位置した者とする従前の評価に対して、彼が元々陽明学をあくまでも精神修養の思想、即ち「心の純粋性」を保つための思想と考えていた（一二〇頁、一二二頁）と指摘する。そのうえで、高瀬は、陽明学を社会福祉に通ずる思想とし、その内省的な側面、学ぶ者の精神を陶冶し、社会に有益な人物を育成することを重視していた（一五六頁、一五七頁）と分析している。なお高瀬の師である井上は、陽明学に「暴卒の如き自ら社会主義に合する」（『日本陽明学派之哲学』四四五頁）火種を看取し、それが大塩平八郎や幸徳秋水などの「反逆者」の思想的基となった

と批判した（七九―八五頁）。それに対し高瀬は、前述した通り、「自己の煩悶（この言は一九〇三年の藤村操自殺で世に広く知られる）」を去らせるために、陽明学を精神の「修養」に用いるべきだと説き、それに因り「人格高進（人格的成長）」「事業成就（事業を通じての社会的貢献）」が時を同じくして成し遂げられ、結果、社会に益すると考えていた（一三四―一三七頁）。

そして、著者は、第四章「社会改革と陽明学」で、井上、高瀬の陽明学観の延長上に位置する思想家として、水戸出身の石崎東国を挙げ、その陽明学観を、井上や高瀬と比較しつつ考察している。まず著者は、水戸学者を中間に据えて、井上が会沢の論理を受け継ぎ、あくまでも明治時代からの視点で国家体制護持を最重視し、結果、陽明学を遠ざけたのに対し、石崎は大塩と藤田東湖の社会改革を求める精神に共通項を見出し、両者の生きた幕末からの視点で、（水戸学と陽明学を）改革を実行に移させた思想として称賛していると論じた（二六九頁、二七二頁、二七二頁）。二つ目に、石崎は陽明学が改革を断行する強い精神を涵養するために、社会の改革を積極的に促進する思想であることを、高瀬以上に明確に打ち出したと指摘する（二七〇頁、二七四頁）。そして最後に、大正期、貧困という社会問題が顕在化したことに伴って、大塩に対する評価が肯定的になっていくが、石崎はその時勢に力を得て、世上では「謀反人」であった大塩を顕彰するに至った。著者はそれを「社会問題を陽明学によって解決しようとする石崎が大塩に私淑したことは、

同時代的意義もあった」と結論付けている（一九五頁、一九六頁、二七三頁）。以上の論述中、特に興味を引かれたのは、第三章第四節で展開された、論文「支那の孔子国教問題」に端を

発した高瀬と石崎の対立である。著者によれば、清王朝が倒れ、中華民国が建国されるも、一方では袁世凱による帝位復活も謀られる中、高瀬は一九一七年同右論文を発表し、日本国民が皇室を尊崇するが如く、中国も儒教を国教として民心の結合を図るならば、中国の統治と安定に資すると主張した。それに對し、石崎は大日本帝国憲法第二十八条「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」を論拠に、儒教のみを特別視することに異を唱えている（一四五―一五〇頁）。両者間の対立は後の一九二二年、高瀬の論が「現実問題や思想問題に殆ど理解無き事実」であると石崎が批判したことで表面化したのだが、その起源ともいえる孔子国教問題を組上に載せて、両者の思想的乖離を明らかにしたその手法は評価できる。なお評者から贅言するならば、石崎にとって、儒教の国教化は前近代、すなわち皇帝制の部分的復活にすぎず、それでは混乱が続く中国において人心統一の結集軸と成り得ないと考えても宜なることである。對して高瀬の説く中国における孔子尊崇の重要性は、当時、中国人のみならず日本人も強く認識しており、時代は下るが満州事変後、関東軍上層部が、満州国の頭首候補者として、宣統帝溥儀、その弟溥儀の他、孔子の子孫を挙げていたことがその一例となろう（白井勝

美ほか『張學良の昭和史最後の証言』角川書店、一九九一年所収の片倉衷氏の証言。

三

以上、若き研究者の闘いぶりを、目の当たりにしてきたが、著者は多くの資料を読み込み、近代以降の陽明学に関わった人々を、その思想のみならず人間像を活写している。今回紙幅の都合で取り上げられなかったが、第五章「近代日本の陽明学の派生と展開」における最近ドキュメント映画も公開された三島由紀夫、安岡正篤の論には教えられることが多かった。前述の石崎や安岡について、著者も指摘するように、「着実な」先行研究の不足という問題があり、それを踏まえて論を組み立てた著者に敬意を表したい。

ただし、本書を読み込んでいく中で、疑問も生じてきたので、それをいくつか提示する。

まず本書の構成など技術的な面について。石崎について論述する際、筆者は、第三章で高瀬との対立者として彼を登場させるが、石崎の事績について触れることの無いまま、両者の論争を紹介しており、評者自身少しく混乱してしまった（彼の事績は第四章一六二頁に後出）。本書の眼目は人間描写にあると思うので、「紀伝体」でよいとは思いますが、であればその体例を一貫させる必要がある。また第四章で、石崎の思想源流をさぐるために、岡田武彦の考証に基づいて、幕末の陽明学の状況を概

況しているが（一八九—一九三頁）、思想辞典の項目を羅列したかのような観があり、やはりここは時系列でなく、思想傾向が相似している者別に、「解説しながら」分析した方が、より深い理解が得られたと思われる。また引用について、参考文献欄を見れば、著者が従前の研究を丁寧に読み込んでいることは理解できる。しかし、著者が論を進める中で、それに依存して論点の「語り部」に任じてしまう場合があり、例えば第二章第四節で井上の「知行合一」を論じた際、近時の研究者の学説を二字下げの形式で多く引用し、著者の主張の代弁をさせた印象がぬぐえない。自らの思想を自らの言説で紡ぐ、これは大変難しいことだと承知しているが、今後の著者の研究の深化によって解決される事だとも思う。

そして本著作の書名『近代日本と変容する陽明学』について、著者は井上を出発点として「陽明学」が「変容」していった歴史として捉えることができるとし、この近代日本における「変容」が、本書のタイトルを決定した理由と述べている（一二頁）。評者が本書を手についた当初から、この「変容する陽明学」という言葉に違和感を覚えている。なぜなら、ある思想家が新たな思想を創出すれば、それに名前などを冠して○○学と呼ぶことができるが、それを継承した者たちは、自ら新たな思想体系を構築しない限り、その学は○○学（思想）解釈、○○学観と呼ばざるを得ない。評者は、著者が説く日本近代陽明学の要点「国家の道德、社会改革の思想、個人の修養」も、本

来陽明学に内包されていたのを、井上、高瀬、石崎ほか、陽明学の本旨として看取した結果だと見る。すなわち「変容」していったのは、当時の思想家たちの「陽明学観」であり、陽明学そのものではなかったと考える次第である。以上の点について、山村先生には再考していただき、今後の研究に資すれば幸いである。

（茨城大学教授）