

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)—

杉山 亮

はじめに

第 1 節 井の哲

第 2 節 先行研究と課題

第 1 章 『日本陽明学派之哲学』

第 1 節 「民」の学問

第 2 節 中江藤樹——リヴァイバリズムと忠孝——

第 3 節 大塩中斎——革命と反逆——

第 4 節 小括

はじめに

第 1 節 井の哲

午後は大教室に出た。その教室には約七八十人程の聴講者が居た。従って先生も演説口調であった。砲声一発浦賀の夢を破ってと云う冒頭であったから、三四郎は面白がって聞いていると、仕舞には独逸の哲学者の名が沢山出て来て甚だ解しにくくなった。…隣の男は感心に根気よく筆記をつづけている。覗いて見ると筆記ではない。遠くから先生の似顔をポンチに書いていたのである¹⁾

1) 夏目漱石『三四郎』（『漱石全集』第 5 巻、1994）p.311-312.

1908年（明治41年）に出版された、夏目漱石『三四郎』の一幕である。

熊本から出てきた三四郎が大学初日、哲学の講義を冷かしてみた際のこれは情景である。「先生の似顔」のポンチを書いていた男が、三四郎を引き回すことになる与次郎。大学に入りたての三四郎青年は与次郎の導くまま、東京という真新しい世界へと繰り出し、「謎の女」美禰子との邂逅を果たすことになる。もう一人忘れてはならないのは、作中で三四郎の尊敬を得ることになる「広田先生」である。学識も人徳も兼ね備えた理想的な教育者でありながら無位無官にとどまる広田先生に対し、時を得顔に社会に立ち居振る舞いながら、無味乾燥で浅薄な講義しか披露することができない他の教授陣との対照が、前掲の引用部分ではすでに予感されていると言えるだろう。

そして、ここで描かれる「砲声一発」の講義をしていた人物こそ、井上哲次郎であった。「砲声一発浦賀の夢を破って」は井上の講義お決まりの発句であり、井上の綽名の一つに「砲声一発」があった²⁾。学生たちは、井上に「井の哲」という綽名をつけた。正宗白鳥が偽名で執筆した『文科大学学生生活』には、夏目漱石が学生に好評な教授「六歌仙」の一人に数えられる一方で、富や地位、名声を求めて運動するに急なあまり、学生への指導を疎かにしている教授の一人として井上が挙げられている³⁾。

たとえば、その講義の様子は同時代の風刺漫画の中でも、以下のように活写されている。

近来富豪の乗廻す自動車は非常に貧民に逆らつたもので臭気を放ち乍らぶらぶら貧民を突きのけて駛走する殊に不埒なのは時々人を傷けたり轢殺したりする事有る（と迄は宜いが此處に後藤男又は澁澤男なぞの自動車持でも居ると必ず結論に入つてから）然し乍ら昔は商工業者に模範的人物が皆無で有つたが

2) 竹田篤司『物語「京都学派」』（中央公論新社、2001）p.18.

3) XY生（正宗白鳥）『文科大学学生生活』（今古堂書店、1905）p.71-73.

現代は中々多い現に濫澤男なぞ其一人で有る」なぞ來る處之を名けて井の哲式と云ふ⁴⁾

「富豪の乗り廻す自動車」の害を「貧民」の立場から説きながら、聴衆の中にその当の「富豪」たちの関係者（「自動車持」とは運転手のことだろうか）がいることに気付くや否や、忽ち阿諛追従を付け加えることを忘れない。そうした世渡り術を名付けて「井の哲式」というのである。その講義は、単につまらないだけではない。鋭敏な知性を持つ若者であれば、すぐに気づいて思わず鼻をそむけたいくなるような、倫理的ないかがわしさを帯びていた。そのような印象を抱える。

先の正宗白鳥の指摘、またイギリス留学から帰国した漱石を、面談し英文学を担当する教員として採用を決めたのが、当時文科大学長を務めていた井上哲次郎だった⁵⁾という事情を考え合わせると、冒頭引用部分の「砲声一発」への言及は、無論、偶然ではないだろう。「井の哲式」こそ、三四郎と広田先生の輝きを引き立たせるために漱石が設定したいわば額縁なのである。

本稿は、夏目漱石論でも『三四郎』論でもない。本稿では、当時から、そして今もなお、きわめて評判の悪いこの男、井上哲次郎を扱う。

第 2 節 先行研究と課題

● 井上哲次郎

まずは、辞書的な事項を確認したい。哲次郎は 1855 年（安政 2 年）、筑前国（福岡県）大宰府に医師船越俊達の下に生まれた。1862 年（文久 2 年）か

4) 森田林太郎著・画『名流漫画』（博文館、1912）p.112.

5) 夏目漱石の採用の経緯は、井上哲次郎『懐旧録』（春秋社、1943）（島園進磯前順一編『シリーズ日本の宗教学② 井上哲次郎集』、クレス出版、2003、第 8 巻収録）p254-255 に詳しい。なお、井上が晩年に自ら編纂した『巽軒年譜』には、漱石の死没が記載されている。

ら地元の漢学者中村徳山の下で漢籍を学び始め、1868年（明治元年）に洋学を志して長崎に移り、同地の広運館で勉学に励んだ。1877年（明治9年）東京大学に入学し、フェロノサの下で学んだ。1878年（明治10年）、井上鐵英の養子となって以後は井上姓を名乗ることになる。

東京大学卒業後、同大学講師となり、『倫理新説』などの著作を執筆する傍ら、外山正一らと新体詩運動をけん引し、自身も『新体詩抄』を執筆した。1884年（明治16年）から6年間欧州に留学し、ドイツを中心にイギリス・フランスの哲学者・東洋学者と交流した。また、同じく欧州に留学していた森鷗外・乃木希典と知り合い、終生の友人となる。帰国後、文学博士となり1891年（明治23年）、教育勅語の公定的な解釈書である『勅語衍義』を執筆。以後活発な言論活動を開始する。

1911年（明治44年）に退官するまで東京帝国大学で講義を続ける傍ら、『日本陽明学派之哲学』に始まる儒学三部作や雑誌『東亜の光』などを刊行した。また1893年（明治25年）の内村鑑三不敬事件に際しては、『教育と宗教の衝突』を執筆し、積極的なキリスト教批判の論陣を展開した。1912年（明治45年）に『国民道徳概論』を論述して以来、国民道徳運動の代表者と目された。

1923年（大正11年）に東京大学教授を退官した後、大東文化学院の教授に就任する。しかし、1925年（大正13年）に発表した『我が国体と国民道徳』が不敬にあたるとして糾弾され、大東文化学院教授を含む一切の公職から退くこととなった。退官後は公職に戻ることなく執筆活動に専念。1944年（昭和19年）東京で死没する。享年90歳だった。葬儀は神式で営まれ、雑司ヶ谷に墓所がある⁶⁾。

次いで、先行研究での位置づけを（本稿の関心に沿う形ではあるが）確認したい。最初に指摘できるのは、先行研究の多くは井上自身というより、井上を

6) 平井法「井上哲次郎伝」『近代文学研究叢書』（54巻、昭和女子大近代研究所、1983）参照

何かの象徴に仮託することが多いという点である。そしてそれは、多くの場合、日本が克服すべき「悪しき近代」ないし「残念な近代」の本質的な要素とされた。

たとえば、日本に独特な国家主義としての、「家族国家」である。井上の『勅語衍義』執筆の過程に着目した石田雄によれば、日本の近代国家創設過程には、家族及び村落共同体という前近代的関係を破壊することなく、その上に近代国家を創設するという矛盾があった。その矛盾を解決するべく、近代的な学術であるドイツ哲学と、前近代的関係を支える儒学との調和を目指したのが井上の『勅語衍義』だった。すなわち、国家は家族を拡大したものとし、愛国的心情は家族に対する自然的心情に根ざしたものであるとすることで、家族への愛着の延長線上に愛国心を位置づけた。そうすることで、家族関係に根ざした愛着を集権的な国家に集め、国家に対する忠誠を、家族の自然的心情から生まれる愛着と結合した「家族国家」の観念を生み出したというのである⁷⁾。石田の視点を敷衍したイメージとして、国家主義者の哲学者・教育者としてのそれがある。例えば森川輝紀⁸⁾は井上を、国民道徳の形成期に携わった代表的イデオログと評している。その中で井上は、元田永孚が主唱した儒学的国体論が日本の資本主義化に伴う社会の変質によって齟齬を来していることを自覚するが故に、そうした儒学を越えた普遍的原理に基づく国体論解釈を試み、挫折した人物として描かれている。

また、これとの関連で、井上のいわゆる「家族国家」論を問題にするものとして、関口すみ子⁹⁾の研究が挙げられる。関口は井上の思想を、特に福澤諭吉との比較を通じて分析した。明治日本には家族と道徳を巡る思想的な対立——すなわち、日本の「イエ」を西洋にも共通して存在するものとみるか、日本にしか存在しないものとみるか——が存在した。関口によれば、前者の代表的な論者が福澤諭吉であり、後者のそれが井上哲次郎である。

7) 石田雄『明治政治思想史研究』「第一章「家族国家」観の形成」(未來社、1954)

8) 森川輝紀『国民道徳への道—「伝統」と「近代」の相克—』(三元社、2003)

9) 関口すみ子『国民道徳とジェンダー』(東京大学出版会、2005)

福沢諭吉は日本の「イエ」を西洋にも共通するものと考え、それを基盤とした日本の近代化、すなわち西洋化を目指した。福澤は「イエ」の構成員個々の独立こそが近代日本の独立に不可欠の徳であると考えた。そして、江戸期の「イエ」から成員の独立の気概を養成する契機を奪ったものとして儒学を批判した。

一方、福澤の後に登場した井上哲次郎は福澤の「イエ」観に異議を唱えた。井上は、日本の「イエ」を日本だけに存在する特殊なものと考え、それを基礎として国民の国家に対する忠誠を引き出そうとした。そして、儒学的な「孝」の観念の下、家長に服従することこそが「イエ」の構成員に求められる徳であると主張したのである。つまり井上は、「イエ」を基盤にして日本を近代化、すなわち日本に近代的主体を形成しようとした福澤に反対し、「イエ」を基盤とした特殊日本的な政治秩序を構築しようとしたのである。この福澤と井上の対決は、井上の勝利に終わったと関口は総括している。

また、井上を東京帝国大学文学部の象徴と見なすこともある。「京都学派」研究の竹田篤司は、京都帝国大学が京都学派のような人的つながりを生み出し、東洋学や哲学において独創的な学術的見地を生み出し得たのに対し、東京帝国大学が学術的に生産性に欠けた理由を、井上に代表される「折衷主義」にあるとする。すなわち、「井上哲次郎は、「秀才」でありすぎた」¹⁰⁾ために東洋と西洋の学術の差異や世相の新しい傾向と自身の学術との違いに苦悩することのなく、「足して二で割る」「一方を他方で読み替える」折衷主義の立場を生涯に渡って取り続けることになったのである。そんな井上が学長として君臨し続けることで、東京帝国大学から新しいものや異質なものと葛藤する気風が取り去られてしまったと竹田は述べる。

●「悪い」近代と「悪い」儒学

また井上の思想の全体像ではないが、個別の研究とりわけその儒学研究に焦

10) 前掲書、(竹田、2001) p.22.

点をあてたものとして荻生茂博の陽明学研究がある。荻生は明治期の陽明学ブームに焦点をあてることで¹¹⁾、丸山真男の歴史像の前提を批判している。荻生は、戦後思想史学の江戸儒学研究には、〈朱子学の解体〉とその過程で生み出された〈朱子学から古学〉へと言うふたつの認識枠組みが存在したとする。こうした認識枠組みは、朱子学的思惟の解体から陽明学への傾倒という近代日本で形成された中国思想研究上のテーゼを、日本中心の物語に換骨奪胎したことによって生み出された。この〈朱子学から陽明学へ〉という儒学史像の起源は、明治 20 年代に見出すことができる¹²⁾。明治 20 年代とは、陽明学を明治維新の原動力と考える思想的磁場が形成された時期であり、そこには山路愛山・徳富蘇峰らのような反権力的な「革命哲学としての陽明学」と、井上哲次郎らに代表される国家に対する忠誠や父母に対する孝を強調した「国民道徳としての陽明学」という二つの潮流が存在する。後者の「国民道徳としての陽明学」によって前者の「革命哲学としての陽明学」が圧倒される過程が、明治の〈近代陽明学〉である。

上記のような視点を敷衍して、井上の儒学研究を論じた澤井は¹³⁾井上に、明治期に流入した西洋の「近代的」価値観に対して、儒学を日本伝統の価値観を打ち立てることで対抗しようとする「反近代」的思想家の姿をみた。澤井はさらに、井上の儒学研究に込められた意図を明らかにする。その意図とは、儒学を始めとする外来の思想を呑み込み自家のものとしてしまう「日本」という思想的磁場を規定しようというものである¹⁴⁾。荻生や澤井の研究は、井上の儒学研究のイデオロギー性とそこに込められた井上の意図の一部を解き明かしたものとして評価しうる。

11) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』、(ペリかん社、2008)

12) 荻生「日本における〈近代陽明学〉の成立—東アジアの〈近代陽明学〉」(『季刊日本思想史』、ペリかん社、2001、59号、1月、p.3—27。荻生-2008、p.414—444。所収)

13) 澤井啓一(2002)「丸山真男と近世／日本／思想史研究」(大隅和雄・平石直昭編(2002)『思想史家丸山真男論』、ペリかん社、P.138—p179.)

14) 澤井『記号としての儒学』(風行社、2002)

両者に共通するのは、戦後思想史研究に通底する、後の侵略戦争につながる国家主義イデオロギーを生み出した「悪い」儒学とそれを批判した「良い」儒学という構図を批判するとともに、それらを生み出した「日本」の内と外という思想的枠組み自体を解体しようとする意図である。また、両者の取り組みによって、戦後思想史研究のイデオロギー性を明らかにし、東アジア諸国の歴史に儒学と言う語り口を用意する意義があったと言えよう。

しかし、両者の研究の中でも井上は「悪い」儒学と位置付けられてはいないだろうか。すなわち、井上の儒学研究に、儒学の普遍性を奪い去り、「日本化」のスローガンの下、国家主義的イデオロギーの先触れとして利用しようという意図を読み取るものではないだろうか。もちろん、このような評価は井上の儒学研究の国家主義との共謀関係を明らかにするものとして評価しうる。しかし、こうした評価は井上を「悪い近代」と結び付ける、思想史的枠組みを無意識の前提としていないだろうか。そして、同様のことは、これまで紹介してきた他の研究にも、多かれ少なかれ、共通すると言えるだろう。井上の儒学研究を、「近代」や善玉・悪玉論的な儒学研究史の枠組みから切り離し、儒学と言う普遍的規範の明治日本における変奏の一類型として考える視座が必要とされるのではないだろうか。

● 儒学三部作

以上のような問題意識の下、本稿では井上の『儒学三部作』（以後『三部作』）における儒学史叙述を分析していく。『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）『日本古学派之哲学』（1902）『日本朱子学派之哲学』（1906）からなる一連の著作群である。

刊行に先立つ1884年から1890年の間、井上はドイツに留学した。ドイツを中心に様々な哲学者・学者と交流した¹⁵⁾。井上は、こうした交流の中で、欧

15) 井上の留学中の日記『懐中雑記』（福井純子編「懐中雑記」第一冊・第二冊『東京大学史紀要、東京大学史史料室』、第11号（1993）第12号（1994）収録）によれば、ハイデルベルク大学でクーノー・フィッセル（フィッシャー）、ライプツィヒ

州に東洋哲学に通じた者がい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欲を高めていった¹⁶⁾。1897年(明治30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¹⁷⁾。帰朝した井上は「日本哲学に関する史的研究の必要」を痛感した井上は帰朝後、「徳教の淵源」を解明するために『三部作』の執筆に取り掛かることになる。

井上の『三部作』はそれまでの儒学史の著述とは一線を画すものだった。たとえば、井上以前に江戸期の儒学史を概観したものとして内藤湖南の『近世文学史論¹⁸⁾』がある。「儒学」・「医学」・「国学」の三章構成を取る同書において、「儒学」の章は上下二篇に分かれ、上篇では藤原惺窩以前の朱子学者を簡単にまとめ、下篇で惺窩・羅山にはじまる江戸儒学の流れを論述している。しかし、小冊子で分量が少ないうえ、その叙述も内藤の「文明の中心、時と移動するを断じ、更に其の移動するや、後の中心、必ず前の中心に因ることありて、而して損益する所あり¹⁹⁾」という歴史観を江戸期の学術にあてはめ、「慶元以来、三百年間、斯邦文物の變移を察し、而して其の前後互に中心たりし関東関西両地が、其の氣運に與りて力を為せる所以を明らかにせん」とする史論の性格が強い。個々の儒者の学説や思想についての具体的な叙述や批判はなされていない。それに対して『三部作』は綿密な書誌的調査、資料収集を基礎に、それぞれの

大学でヴェントに哲学の講義を聴いたのをはじめ、動物学・物理学などの自然科学の講義も聴講している。また講義を聴くだけでなく、積極的に面談に赴き、フランスではルナンやラヴェッソン、イギリスではスペンサーと面会する機会を得ている

16) 『懐中雑記』中、1890年10月3日の記事に帰国後の課題を列挙している。その中には、「日支哲学史脱稿スル事」が挙げられている(井上哲次郎「懐中雑記」福井純子編『東京大学史紀要』、東京大学史史料室、1994)

17) 前掲書、(井上、1900、p.2.)

18) 1897年、大阪朝日新聞記者だった内藤湖南が、同紙上に「開西文運論」と題して4月17日から11月29日までの間に、34回30篇を掲載したものに補訂を加え、翌年政教社から出版したもの

19) 内藤湖南「近世文学史論」『内藤湖南全集』、筑摩書房、1970、p.23。(初出、政教社、1898)

儒者の伝記・書誌・思想・批判・後継者を整理して叙述している点で画期的なのである。

『三部作』は江戸期の儒学研究に大きな影響を与えてきた。例えば、丸山真男は自身の講義の参考文献としてこの『三部作』を挙げている。また、町田三郎も資料収集が徹底していること、文章が平易なこと、記述の形式が整っている点を高く評価している²⁰⁾。

もちろん、井ノ口哲也(2009)が指摘するように井上の『三部作』が儒学研究に与えた影響としてその研究枠組みには問題があろう。井ノ口は、井上の学派分類に基づく人物間相互の影響関係を中心とした、いわば「点と線」の儒学史叙述が主流となったことは、後の儒学研究の考察の範囲が強く規定されたことを批判する。この限定によって儒学研究は確かに進展したかもしれないが、個々の儒者の思想の特異性や独自性が看過されることにつながったというのである²¹⁾。

また、この学派分類が教育面に及ぼした影響も大きい。小島毅(2006)によれば、井上が整理した、「朱子学」「陽明学」「古学」という学派分類は、当時の人々の意識に基づいたものでは必ずしも無かったにも関わらず、中等教育レベルでは未だに利用され続けているのである。

以上を鑑みるに、井上の『三部作』の研究方や叙述方式は、現代でも日本の儒学研究や教育方法に影響を及ぼしており、その叙述の由来や同時代的意義を再考する余地はあると言えるだろう。

第1章 『日本陽明学派之哲学』

『日本陽明学派之哲学』²²⁾は1900年に出版された。井上の既存の研究と『三

20) 町田三郎『明治の漢学者たち』(研分出版、1998)

21) 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』、2009、p.227-239.) p.234.

22) 井上が刊行した『哲学字彙』では、「学派」は“school”の訳語に充てられている。

部作』の関係は前述の通りだが、何故陽明学派から執筆したのだろうか。それには、明治後期の「陽明学ブーム」が関係している。小島 (2006) によれば、このブームの嚆矢は、1893 年 (明治 26 年) に刊行された三宅雪嶺『王陽明』(政教社) である。三宅はカント・ヘーゲル・ショーペンハウアーといったドイツの思想家を引き合いに出して陽明学を説明する。その過程で、陽明学を西洋の思想に対抗しうる思想として位置づけようと試みた²³⁾。その後も、1896 年には雑誌『陽明学』(吉本謙編、鉄華書院) が創刊されるなど、陽明学関係の著作が次々と発刊された。後述するキリスト者、内村鑑三や新渡戸稲造が陽明学とキリスト教を関連付ける論説を発表するのもこの時期である。それでは、このような背景の下、執筆された『日本陽明学派之哲学』の叙述は、どのような特徴を有しているのだろうか。

第 1 節 「民」の学問

井上は、「叙論」で江戸期における儒教の展開を以下のように総括する。すなわち、「十七世紀の初め、徳川氏の海内を平定するや我邦の文運頓に旺盛となれり。藤原惺窩主として朱子学を唱道し、林羅山之れを承けて起り、亦朱子学を鼓吹」²⁴⁾し、その結果朱子学派徳川政府 (官府) の教育主義となった²⁵⁾。天下すべてがこの風潮に靡いていれば、日本の儒教は朱子学一辺倒となり、活気

その語の由来は『東林清話』「版本之名称」中の「近人言蔵書者、分目錄・版本、為兩種学派」にある (『大漢和辞典』) なお、学術上の人間同士のつながりを表す語句としては「学統」がある。『哲学字彙』編纂に関わる漢語の造語や訳出については高野繁男『近代漢語の研究：日本語の造語法・訳語法』(明治書院、2004) 第 2 章「哲学字彙の訳語」も参照

23) 小島毅『近代日本の陽明学』(講談社選書メチエ、2006) p.75. なお「陽明学ブーム」の展開と担い手に関しては、前掲論文 (井ノ口、2009) も参照

24) 前掲書 (井上) 1900、p.1.

25) このような江戸期の儒学観は、近年の研究によって誤りが指摘されている。例えば、渡辺浩『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、1985) は、徳川家を中心とした武家社会の中では、儒学の影響力は周縁的なものだったことを指摘している。

を失って「死學」となったかもしれない。しかし、これに反対する形で「古学」が提唱され、他方で陽明学が「意外の地方より閃として其燭光」を表した。しかし、陽明学を危険視した官府の朱子学者たちは、これを「謀反の学」として弾圧した。官府からはじき出された陽明学は、在野の学者によって受け継がれ、朱子学が「官府の教育主義」となるのに対して、「平民主義」的性格を帯びるに至る。

井上は、陽明学派を官府に対する「民」の学問として位置づけようとするのだ。もちろん、陽明学に対するこうした見方は、同時代の知識人にも共有されていた認識だった²⁶⁾。そのうえで問題となるのは、「民」の学問として彼がどのようなものを構想したのかである。

まず、『日本陽明学派之哲学』の目次をみてみよう。同書は「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」の四篇に分かれている。井上にとって陽明学に変革をもたらした者が、中江藤樹と大塩中斎だったことがここからは窺えよう。井上が大塩中斎を日本の哲学者として重視していたことは先述の通りである。学者として探究を続ける傍ら、窮民を憐れんで兵を起こしたことは、陽明学の学説と行動とをつなげた壮挙に映ったのだ²⁷⁾。井上が全体の2割の紙幅を費やして中斎とその門人たちの思想と事績を叙述しているのもうなずけるだろう。しかし、井上がさらに多く紙幅を費やした人物がいる。中江藤樹である。井上は、日本における陽明学の始祖として中江藤樹に、全体の紙幅の三割を費やして解説を加えているのである。これはなぜだろうか

当時の井上には、ある「敵」がいた。内村鑑三を始めとするキリスト者であ

26) 前掲論文(荻生、2001)によれば、明治20年代以降、陽明学と朱子学は明治時代の「官」と「民」との対立に重ね合わせられた。その中で、陽明学を西洋思想の流入に対抗するものとして位置づける「官」の儒学と、そのような儒学に対抗する思想として陽明学を位置づける「民」の儒学の潮流が起こった。同論では「官」の儒学を代表者として、井上毅・井上哲次郎を、「民」の儒学を代表者として、三宅雪嶺と徳富蘇峰を挙げている。

27) 前掲書(井上)1900、p.407.

る。1891 年 1 月 9 日、前年に煥発された「教育勅語」をめぐる不敬事件が巻き起こった。旧制第一高等学校の嘱託教員だった内村鑑三が、一高が開催した「教育勅語」奉戴式で「教育勅語」に敬礼しなかったのだ。この結果内村は不敬との批判を受け一高を辞職に追い込まれる²⁸⁾。内村がキリスト者だったことから、キリスト者と批判者の間で論争が勃発した。翌年 11 月井上は談話を発表し、キリスト教と日本の教育が相容れないことを説く²⁹⁾。いわゆる「教育と宗教の衝突論争」の始まりだった³⁰⁾。井上はキリスト者と峻烈な対立関係に入っていく。内村鑑三が『日本及び日本人 “Japan and the Japanese”』（民友社）を執筆したのはまさにそうした論争のさなか、1894 年だった。同書は、内村が選び出した 5 人の人物について、自身の宗教観に沿って理解し、「独自の宗教的人間像」³¹⁾を描写するものであるのだが。内村が取り上げた 5 人の内の 1 人が中江藤樹だった。井上の中江藤樹論は内村鑑三のこうした議論を念頭に置

28) 内村鑑三の伝記及び、不敬事件後の生涯については、矢内原忠雄『内村鑑三とともに』（東京大学出版会、1969）参照

29) 井上哲次郎「教育と宗教の関係につき井上哲次郎氏の談話」（『教育時論』、開発社、1892）井上は 1891 年、論争の経緯を踏まえ、同論説を敷衍した『教育と宗教ノ衝突』を出版する。同書では、キリスト教を歴史的・教理的・実践的の 3 つの側面から批判している。まず歴史的に見て、キリスト教は「カイゼルのものはカイゼルに、神のものは神に」などの言葉に代表されるように、国家と関わろうとしない。また教理的にみても非国家主義的であり、非合理的な迷信めいた教えが多い。さらに実際にキリスト教徒が勅語に敬礼しなかったり、キリスト教者の教師が道德教育を混乱させたりするなどの事件を起こしている。こうしたことからキリスト教は国家と相容れないと結論付けた。井上のキリスト教批判については末本文美士『明治思想家論』（近代日本の思想・再考 1）、トランスビュー、2004）も参照

30) 論争の詳細な経緯は、関卓作編『井上博士と基督教徒』（哲学書院、1893）参照。また、本論争のキリスト教徒側の論評としては、山路愛山「現代日本教会史論」（『基督評教論』、警醒社、1904）がある。

31) 鈴木範久「解説」（『代表的日本人』岩波文庫（青（33）-119-3）、岩波書店、1995）p.202。なお、同書は 1908 年（明治 41 年）『代表的日本人 “Representative Men of Japan”』として改訂され、警醒社から出版されている。また、後の引用は鈴木氏の翻訳から行う

いていたと考えるも不自然ではないだろう³²⁾。以下では、内村鑑三の中江藤樹論との比較を通じ、井上の構想した「民」の学問の特色を考えてみたい。

第2節 中江藤樹——リヴァイバリズムと忠孝——

内村の中江藤樹論を見てみよう。彼の眼からは、藤樹の哲学の中心には「孝」が置かれ、それは以下のような定義を持つ。

藤樹の全道徳体系は、子としての義務（孝といいます）を中心としていて、この中心的な義務を欠くならば、藤樹はすべてを失って、心が落ち着きません³³⁾

たとえば、藤樹の致仕をめぐるよく知られたエピソードは、親への孝を主君に対する忠に優先させた結果だとする³⁴⁾。内村が描き出す中江藤樹は、孝と忠との狭間で葛藤し、最終的に致仕という形で孝を選択する人間だったのである。

さらに、内村は藤樹の「道」と「法」の区別を、「ノモス」と「ロゴス」の区別へと重ね合わせていく。

藤樹が、人為の「法（ノモス）」と外在的な「真理（道、ロゴス）」とを明確に分けていたことは、次の有名な言葉に示されています。

道と法とは別である。一方を他方とみなすことが多いが、それは誤ってい

32) 前掲論文（大島）1997、p.41.

33) 前掲書（内村）1995、p.120.

34) 「藤樹はまず、その母を自分のもとに呼び寄せ、伊予の国で藩主につかえる生活を望みました。それが駄目とわかると藩主のもとを去って、母のそばを離れずによく心に決めました。藤樹ははげしい葛藤のあげく、この結論に達したのであります」（同上、p.119.）

る。法は、時により、中国の聖賢によっても変わる。わが国に移されればなおさらである。しかし道は、永遠の初めから生じたものである。徳の名に先立って、道は知られていた。人間の出現する前に、宇宙は道をもっていた。人が消滅し、天地がたとえ無に帰した後でも、それは残りつづける。しかし法は、時代の必要にかなうように作られたものである。時と所が変わり、聖人の法も世に合わなくなると、道のもとをそこなう³⁵⁾

ここには、藤樹を教条主義に対する批判者として描き出すことで、当時流行していた、「靈感主義」——リヴァイバリズムを批判する意図が込められている。

現代の私どもは、「感化」を他に及ぼそうとして、太鼓を叩き、ラッパを鳴らし、新聞広告を用いるなど大騒ぎをしますが、真の感化とはなんであるか、この人物に学ぶが宜しいでしょう³⁶⁾

ここで内村が念頭に置いているのは、18世紀アメリカで発生した大規模な回心運動、リヴァイバリズムである³⁷⁾。リヴァイバリズムは、ピューリタン宣教師のアメリカでの巡回伝道の中で生まれた。ピューリタンの宣教師たちは特定の教会や教区を持たず、町々を巡回して説教を行い人々に回心を迫った。宣教師同士の信者獲得競争の中で説教の内容は単純化され、過激なものとなっていき、人々の回心体験はしばしば集団ヒステリーと呼ぶべき様相を呈した。また、リバイバリズムは工業社会化の進行と都市の拡大と共に大資本と結びつき、

35) 同上、p.134.

36) 同上、p.139.

37) リヴァイバル運動の展開と歴史的意義については、リチャード・ホーフスタッター（田村哲夫訳）『アメリカの反知性主義』みすず書房、2003、（原題“Anti-intellectualism in American life”）参照

信者の回心は一つの産業となるまでに至った³⁸⁾。

内村のアメリカ留学はこのリバイバリズムの第三次復興期にあたる³⁹⁾。アメリカ各地ではドワイト・ムーディを中心として、ゴスペル歌手サンキーの歌や過激な説法、時には芝居やヤラセを用いて参会者を「回心」させる集会が開かれていた。内村はこうした「ムーディ・サンキー方式」による伝道の効果に疑問を抱いていた⁴⁰⁾。内村にとって、自身の道徳的信念である「孝」の下世間的な主従関係から離れ、日常生活の中で少しずつ道の教えを広げていった中江藤樹は、理想的な宗教的人物だった。では、井上はこうした中江藤樹像にどのような異議を唱えたのだろうか。

井上もまた、藤樹が「孝」の観念を最も重視したとしている。しかし、井上によれば、「孝」とは親に対する子としての敬愛に留まるものではない。それは、「決して父母に止まるにあらず。父母を敬愛するは即ち天地神明を敬愛する」⁴¹⁾ことである。つまり、井上は、藤樹の孝を親子という「上下」の敬愛だけにとどまらず、その父母の父母たる祖先、ひいては人類・天地という「縦横」の敬愛へと拡張したのだ。こうして藤樹は一種の「祖先教」を建設した。博愛人道や仁義礼智信の五常といった儒学の基本的観念はここから生じるのだ。

このような孝の観念から「忠」もまた生まれてくる。井上は藤樹が多くを説いていないとしつつも、一項を設けて藤樹の「忠」を解説する。すなわち、藤

38) 森本あんり『反知性主義：アメリカが生んだ「熱病」の正体』（新潮選書）、新潮社、2015

39) 同上、p.185

40) 「一国民は一日のうちに回心させられ得ると諸君に語る外国伝道軽業師の言葉を信ずるなかれ。この地上で発見さるべきいかなる精神的「黄金国」(El Dorado)もない。いかなるところであれ靈魂は数ダースずつ、数百ずつ回心させられ得るものではない」内村鑑三“*How I Became A Christian*” Fleming H. Revell company, 1895、(鈴木俊郎訳、邦題『余は如何にして基督信徒となりし乎』、岩波文庫(青(33)-119-2)、岩波書店、1935、p.224.

41) 前掲書(井上、1900) p.105.

樹は「忠を以て孝の一部分と見做すが故に、其孝を説くに當りては忠をも含み居ると思惟すべき」⁴²⁾なのだ。そして、藤樹の著書『翁問答』から、主君に対する恩と親に対する恩は同じほどに広大であり、忠臣は必ず親に孝行を尽くすものであると述べている箇所を引用し、孝と忠の観念を連続するものと位置づける。井上は、藤樹が説いた忠と孝の連続とは「忠孝一本」であると結論付けるのである。内村が、孝と忠の葛藤と孝の勝利として描いた藤樹の致仕も、井上の手にかかれれば、何の衝撃もない。孝と忠の関係を考えれば当然のことなのである⁴³⁾。

さらに、井上は、藤樹の孝を国家に対する忠、すなわち愛国心と結び付けていく。つまり、孝を重んじる先には祖先に対する孝、「祖先教」が存在する。孝は祖先と子孫を連結するものであり、血族の結束を強めるものである。ここから日本民族を鑑みるに、同一の伝説・言語・風俗・習慣・歴史を持ち、他の民族が混入したことのない一大血族であり、国家は「一の家族制」を構成している。こう考えるとき、祖先に対する孝は必然的に国家に対する忠へと結びつく⁴⁴⁾。井上は、中江藤樹を親とその祖先を辿った先に存在する国家に対する忠誠を説いた思想家として描き出したのだ。

ここで、二人の中江藤樹が現れる。一人は、孝と忠との葛藤の末、孝を取って人為の法の支配する世の中に出ることを諦め、人々に「道」という真理を説いて強化する生涯を選んだ藤樹。いま一人は、孝と忠との葛藤などそもそも経験せず、親への孝を国家への服従へと結びつけた藤樹である。

どちらの藤樹像がより実像に近いかを判定することは本稿の目的ではない。だが井上は、藤樹と宗教の関係を論じる形で、内村の藤樹像に異を唱えていくのである。

42) 同上、p.107

43) 同上、p.108

44) 「日本の国家は一の家族制を成せるが故に、家にありて父に對するが如く、國にありては君に對するなり。國は家を擴充したるものにて、家は國を縮小したるものなり。是故に忠孝一本の教を立つるを得るなり」(同上、p.139)

井上はまず、「異端論」の中で藤樹の学問と仏教との類似性を指摘する。両者は、「無欲」を旨としている点で共通している。しかし、藤樹の「無欲」が心の中の義にしたがって行動し、私的な利益を目的として行動しないことを意味するのに対し、仏教のそれは「意念を滅する」ことを意味する点で異なっている。つまり、「藤樹の無欲は活動的の無欲なり。枯木死灰の無欲にあらず、世間のあらゆる事業に従事して無欲なるを得る」⁴⁵⁾のである。藤樹の「無欲」は俗世間の中にあつて、具体的な事業に関わる中で発揮されるものであり、佛陀や達磨のように俗世間からはなれた場所に出家し、修行することで得られる「無欲」ではないのだ。

井上はさらに、仏教と儒学を比較し、

儒教は現在社會に於ける人倫の關係に就きて教を立つるものなるが故に、日常云為の間に於て道に合するを得べし。必ずしも家を棄て山に入るを要せず。又壁に面し壁に背するを要せず⁴⁶⁾

と、仏教の脱俗性を批判する。もちろん井上は、仏教の日本文化に及ぼした影響を見落しているわけではない。仏教は日本の美術・文学そして思想を豊富にした。何より、儒学は仏教の刺激によって「深遠なる旨趣」を得るに至った。藤樹が唱えている陽明学もまた仏教、特に禅の影響を受けていることは井上自身も認めている⁴⁷⁾。しかし、儒学には仏教にないものがある。それが「実践倫理」に対する貢献である。井上は、藤樹の仏教批判を総括して、以下のように述べる。

藤樹の眼中には唯々、実践倫理あるのみなれば、実践倫理の上より佛教益なしと言ひしならん。佛教が実践倫理に何程の裨益を與へしやは、實に疑問

45) 同上、p.124.

46) 同上、p.126.

47) 同上、p.128.

に属するなり。是故に藤樹の論亦一理なきにあらざるなり⁴⁸⁾

ここでいう、「実践倫理」とは、仏教のように出家して得られるものではない。あくまで俗世間の中であって得られ、機能するものである⁴⁹⁾。

次いで、キリスト教（耶蘇教）との比較を見てみよう。井上は、藤樹の学問とキリスト教には一定の類似性があるとす。例えば、藤樹は徳の源として上帝という概念を用いた、これはキリスト教の天父、神の概念に類比できるだろう。だが、藤樹とキリスト教徒の間には明確な違いがある。藤樹は断じて「基督の福音を聞かずして、既に基督教会の長老たり」⁵⁰⁾得ないのだ。では両者どのように異なっているのだろうか。

藤樹の学問の目的は、「人倫の秩序を正うする」ことである。たとえ、人類の平等を主張したとしても、それは君臣父子の関係を正確にしようとする意図に基づいている。たとえその学問に「絶対的な観念」があったとしても、それは「実践倫理」の考究のために用いられる。つまり、藤樹の学問において、神や上帝といった観念はあくまで、君臣父子といった現実の秩序を整理し、強固なものとするために存在するのである。

一方、キリスト教は世俗の関係の外側に天国を想定し、君臣父子の関係を人為の法として軽視し、人類の天なる父との関係を重視する。そして、「出世間上の関係の為に世間上の関係を犠牲に供するもの」⁵¹⁾である。

藤樹の道と法との関係もまた、キリスト教のそれとは異なる。井上によれば、藤樹は道と法とを区別した。それは確かに、キリスト教の人為の法（ノモス）と真理（ロゴス）の区別に似ている。しかし、藤樹の言う法は、道という普遍

48) 同上、p.127.

49) 「佛教は厭世的にして畢竟解脱涅槃を期すれども、藤樹の學問は現世的して、佞令ひ世界の本體を論ずるも其期する所は人倫の秩序にあり。人倫の秩序を破壊して、別に理想界を建設せんとするにあらず」(同上、p.133.)

50) 同上、p.135. なおこの言葉は、海老名弾正が1897年に執筆した「中江藤樹の宗教思想」(『明六雑誌』第217号、1897)にて藤樹を評価する際に用いている。

51) 前掲書(井上)1900、p.130.

的な原則を、時や場所に依じて姿を変えて現れ出たものに他ならない。別の個所で井上は「日本の精神を以て漢學を講究し、漢學の爲めに併吞せられず、我邦人の取るべき立脚點を取り、儼として樹立する所ありき」⁵²⁾などという。つまり、あくまで儒学という普遍的な道を日本という土壤に合わせて応用したということなのである。キリスト者が「漠然たる世界主義を唱へ、西洋の耶蘇教々義を其儘に傳播して實際に應用せんと」⁵³⁾する姿と重ね合わせることは到底出来ないのだ。

第3節 大塩中齋——革命と反逆——

『日本陽明学派之哲学』において、中江藤樹に次ぐ分量を割いて論じているのが、大塩中齋である。井上は陽明学の歴史を中齋以前と以後で区分し、中江藤樹によって始まった日本の陽明学を大塩中齋が革新したという歴史区分を行うのである。以下では、なぜ大塩中齋を取り上げる必要があったのか、そしてその要求は井上の叙述に如何なる影響を与えているのかを考えてみたい。

井上は何故中齋を取りあげたのか。それを考えるためにまず、『日本陽明学派之哲学』執筆当時の中齋にまつわる言説の動向を概観してみよう。

大塩の乱の直後から中齋を題材に採った芝居が上演され、明治以降も芝居や講談、少年読み物に中齋を題材にしたものが多く見られた⁵⁴⁾。こうした「大塩人気」が政治的言説にまで高まったきっかけが自由民権運動の高まりだった⁵⁵⁾。1897年に中齋を民権の先駆者と位置付けた『古今民権開宗 大塩平八郎言行

52) 同上、p.137.

53) 同上、p.138.

54) 大塩事件研究会「大塩平八郎を解く」(『大塩研究』(別冊)大塩事件研究会、1995) 参照

55) 荻生茂博「近代における陽明学研究と石崎東国の大阪陽明学会」(荻生茂博『近代・アジア・陽明学』ベリかん社、2007、p.388-413. 収録、初出王懸博の編『日本思想史—その普遍と特殊—』ベリかん社、1997、p.482-508.) p.410.

録』が刊行され、1887 年には大阪の民権派弁護士、島本仲道によって中齋の来歴と乱の経緯を記した『青天霹靂』が著された。ただし、同じ民権運動家の間でも、中齋の挙兵に対する評価は分かれていた。例えば、先に挙げた『青天霹靂史』では中齋を義人としその置かれた状況に同情を示しつつも、その挙兵は大阪の街を焼き払った「暴挙」であるとしている。

他方で中齋を顕彰したのは民権運動家の中でもとくに、民権の伸張のためには暴力的手段の使用も肯定する急進的民権運動家、いわゆる壮士だった⁵⁶⁾。壮士たちは民権運動の実行部隊として日本各地で反乱事件や謀議に加担していた⁵⁷⁾。中齋はこうした過激な政治運動家の象徴・模範として取り上げられているのである。

例えば、自身も壮士として活動し逮捕された経験もある⁵⁸⁾ 齊藤新一郎が刊行した『壮士論』(1889)では、壮士と称して過激な言動を繰り返す「偽壮士」を批判し、「元来社会組織ニ必要ニシテ欠クベカラザル進取的要素ヲ代表シテ常ニ積極的ノ運動ヲナ」⁵⁹⁾し、社会を変革する原動力となった「真壮士」の例に、ルソーやラ・ファイエットと共に中齋を挙げている⁶⁰⁾。同年に刊行された『偉人百話一壮士必読一』⁶¹⁾にも中齋の逸話が採録されていることから、中齋が壮士の象徴・模範として見なされていたことが窺えよう。

こうした運動の中で中齋を社会主義運動に結びつける動向も現れた。国府種徳(犀東)が執筆した『大塩平八郎』(1896)には、「社会主義者としての大塩平八郎」という章が設けられ、中齋を社会主義運動の先駆者として顕彰し、中齋に続く者の出現を促している。

56) 北崎豊二「大塩の乱と自由民権家」(『大阪経大論集』第 50 巻、第 2 号、1999、p.598-p.560. 収録) p.559.

57) 民権運動急進派の思想と行動については、寺崎修『自由民権運動の研究—急進的自由民権運動家の軌跡』(慶應義塾大学出版会、2008) 参照

58) 「東京通信」『大阪朝日新聞』1887.10.16. 朝刊、p.2.: 1

59) 齊藤新一郎『壮士論』(民友社、1899) p.10.

60) 同上、p.35.

61) 鬼雄外史、二書房、1899、なお序文は依田学海が執筆している。

平八今や社會の一狂人として、黄泉の下に永眠す、平八若し地下に起たしむるを得ば、此の豚油と硝薬とを調和したる爆裂弾を贈って其の満腔の大烈焰を餘燼なく吐き去らしめむに、渠れ業已に幽明域を異にしてより幾十載亦た之を如何ともするなし、請ふ野花や冷水を其の墳前に手向けむより寧しろ此の一大狂薬品の一包を清酌庶羞の奠に換へ、以って其の未だ死せざる英魂穀霊を弔し祭らむかな⁶²⁾

また、同書に序文を寄せた雪嶺も中齋を社会主義者と位置付け、現今の富豪や政府が私利を追求し、貧困や格差を放置するような事態が続けば、第二第三の中齋が現出するであろうと結んでいる⁶³⁾。雪嶺が後年著した『同時代史』では「明治初期に大鹽流の思想が醗酵し、茫漠ながら自由主義と社会主義とを兼ねたるが如きものの行はる」⁶⁴⁾と民権運動を回顧し、樽井藤吉らが結成した東洋社会党の思想と中齋の思想を重ね合わせている。ここには、中齋の行動に対する称賛と、暗殺やテロと言った政治的暴力を社会的政治的不平等を打開する手段として肯定する思潮が、垣間見えるのである。

以上を踏まえて、井上の中齋論を見てみよう。大塩中齋はまず「學者と豪傑とを打ちて一丸となしたる者」⁶⁵⁾である。彼は清廉な官僚であり、次いで独学で陽明学を修め、「寛政異学の禁」によって、世間が陽明学や古学などの「異学」を唱えることに躊躇する、あるいは佐藤一斎のように密かに陽明学を信奉していた時代に、公然と陽明学を唱えた篤学の士であり、最後には人民のために反乱を起こした志士である。

中齋は、陽明学を信奉していたが、彼独自の学説も存在する。それが「歸太

62) 国府種徳（犀東）『大塩平八郎』（『偉人史叢』第8巻）（裳華房、1896）p.183-184.

63) 同上、p.1-9.

64) 三宅雪嶺『同時代史』（第4巻）（1952年）p.202.

65) 前掲書（井上）p.436.

虚の説」である。彼は「天」とは自身の外側にある法や蒼穹に留まらず、己の心の中にあるものであると説く。そして、己の心を虚にすることで、外部の天と己の心を接続できるという「人天合一」を説く。中齋は、「心外の虚を以て我心の本體とし、心外の悲喜總べて我心中の事件」⁶⁶⁾とすることが、心の正しい在り方だと述べるのだ。そして、誠意慎独から始めて、心の中の欲情を打ち払い、太虚という天に心を一致させることこそが聖人の道と説く。井上によれば、こうした「太虚」は、一見仏教の「空」に似ているが、似て非なる概念である。つまり、仏教の「空」が一切の情欲を消滅させ、人倫を離れた思考停止の状態であるのに対し、中齋の「太虚」は一切の情欲を消滅させるが、「良知」に基づいて絶えず考え続けている状態であるのだ⁶⁷⁾。

では、「良知」とはなんだろうか。それは、太虚の中の「善悪を識別する自然の靈明」⁶⁸⁾である。「良知」は、人間各自に先天的に備わっている。つまり、人間には「天地の徳」があらかじめ備わっているのである。しかし、各人の情欲や邪念によって、その発現は妨げられている。井上は「良知」こそ、中齋が世界の実在(=本質)と見なしたものであるとみる。聖人であると凡人であると拘らず、各人の心に備わった良知を世界の実在と考えることで、我こそが道德の、そして世界万物の根源となるのだ⁶⁹⁾。全ての人間に良知が備わっているならば、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。そ

66) 同上、p.439.

67) 「中齋が所謂太虚は胸中の雲霧を一掃して、何らの情欲をも有せざる心境を意味するが故に、全く消極的のものなるが如し。然れども其實、決して消極的のものにあらず。換言すれば、太虚は心的作用の停止せるを謂ふにあらざる、中齋は乃ち良知を以て太虚とせり」(同上、p.442.)

68) 同上、p.444.

69) 「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。是故に婆羅門教の「ブラフマン」に於けるが如く、我れ即ち世界の實在にして、世界の實在は即ち我れなり。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體なり」といふが如き、皆此意を述ぶるものなり。中齋此の如き見解を有するが故に良知を以て常に道德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」(同上、p.446.)

れは各人の気質による。すなわち、良知という人間の素晴らしい本性は、各人が個別に持つ気質から生じる情欲によって発揮されないでいるのだ。中齋は、この気質を変化させ良知を発揮させることこそ、教育の課題であると述べる⁷⁰⁾。

こうして、中齋学における学問の目的が自ずと決定される。すなわち学問とは、各人が良知を発揮する際の道標となるよう道徳のなんたるかを明らかにし、道徳をいかにして行うかを説くものである⁷¹⁾。つまり陽明学とは道徳学であり、そこから明らかにされる儒学の哲学は道徳哲学なのである。こうした良知の発揮は、まず「孝」から始まる。日本のような家族制のある国では、良知を発揮して生み出される道徳はまず家族の家長に対して捧げられる。その後、国家天下に及ぼしていくのである⁷²⁾。井上は、この点について、藤樹の忠孝論との類似性を指摘している。

しかし、井上は中齋の学説の欠陥を挙げていく。まず、中齋の学説には客観性が欠けていた。確かに心の内に眠る良知を呼び覚ますべく、誠意慎独することは道徳上の教えを明らかにする意義があった。しかし、西洋の実験心理学が証明しているように、主観的な考究だけでは、心の実相を明らかにすることは出来ないのである。また、客観的研究を軽んじたために、大塩は学問の実証性の必要性を理解できなかった。

さらに、中齋が「身外の虚」を「心の本體」としたのは唯心論的立場に近か

70) 「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。是を以て私欲を生ずるを免れず。換言すれば、私欲は氣質あるが爲めに起るなり」(同上、p.452.)

71) 「詞章記誦は學問の目的にあらず。學問は唯々我心を正うするを以て目的とすべきものなり。何故に我心を正うするを要するかなれば、是れ道徳の由りて立つ所なればなり。中齋は獨り道徳を闡明するを以て學問唯一の職分なりと思惟せり」(同上、p.459.)

72) 「若し學問によりて我心を正うするを得ば、良知是に於てか光を放ちて來たり、仁といひ、愛といふもの、我方寸の中に萌ざさずといふことなし。然れども東亞諸國の如く古來家族制 *Patria potesta* の行はるる處にありては、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最も重大の事件たり。故に孝を以て第一となす」(同上、p.459-460.)

ったが、その「身外の虚」の観念は、空間的なものにどまった。そのため、空間の中にある万物を解釈することが出来ず、完全な唯心論に至ることは出来なかった。太虚の概念の混同である。井上によれば、中斎の太虚の観念は、物質的な観念と精神的な観念を混同したものである。各人の心を虚にし、情欲を打ち払って至ることのできる太虚は、精神的なものであるはずである。しかし、中斎は「身外の虚」を物質的なものと考えている。これでは、独我論的な認識の誤謬に陥りてしまい道徳上の真理に到達出来ないと、井上は批判する。

そして、最も大きな誤謬は変転俟たない形而下の事物に対して形而上の太虚のみが不変的な実在であるとしたことである。井上によればエネルギー保存の法則や万物不滅の法則によって明らかにされているように、たとえ形而下の事物であってもその形や性質が変化するだけで、その実質は変化しない。太虚外のものまた不変なのである。にもかかわらず、中斎は太虚を絶対的な実在とし、そこから主観的に導き出した良知を信奉し、外物に働きかけようとした。すなわち、中斎学は道徳究明の前提となる太虚の観念の定義とその把握双方に誤謬を抱えていたのである。

重要なのはこうした学説上の誤謬を井上が、中斎の挙兵と結び付けて解釈していることである。

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發するに至りしなり⁷³⁾

先述の通り、中斎の自身の内なる善性を磨いて、それを外部に存在する大いなる善の観念へと一致させるといふ学説を井上は評価している。同時に、その大いなる善の観念の把握が誤っていたために、中斎が暴挙に至ったとするのである。中斎の思想とその挙兵という行動と結び付ける解釈は必ずしも自明のも

73) 同上、p.407.

のではない。

例えば、徳富蘇峰は1926年に脱稿した『近世日本国民史』⁷⁴⁾で、中齋は元々過度に神経質であり、その挙兵も致仕後の冷遇と社会情勢に対する自身の対策が取り上げられなかったことに対する個人的な「癩癩の爆発」⁷⁵⁾によるものであると評価している。井上自身、常に「挙兵」と「思想」を結び付けて解釈しているわけではない。たとえば、西郷隆盛を取りあげる際には、挙兵の原因を西郷が政府に抱いていた個人的な不満に求めている⁷⁶⁾のである。中齋の場合も西郷の叙述でしたような整理をすることは可能だったはずだ。しかし、そうしなかったことには、井上のなんらかの意図があったとみるべきではないだろうか。

井上が中齋の挙兵と思想を結びつけた意図。それを考えるために、『三部作』から少々離れてみよう。『三部作』執筆の9年前、1891年、井上は『勅語衍義』を執筆する⁷⁷⁾。これは、前年に煥発された「教育勅語」の公定的解釈書である。その中で井上は以下のように述べる。

74) 徳富蘇峰『近世日本国民史』第27巻「文政天保時代」(民友社、1928)

75) 同上、p.346.

76) 井上は、西郷隆盛を陽明学的理想を人生を通じて体現した人物と評価する一方でその挙兵は、西郷が「征韓論を廟堂に唱へて議合はず、退いて其不平を抑する能はず」(同上、p.553)に引き起こした「反逆」であったと述べている。このような評価は、内村鑑三が『代表的日本人』中で、西郷を非キリスト者でありながら、キリスト教的考え方を体得していた人物であり、その挙兵に時の政府に対する不満以上の意図—明治維新という「革命」の貫徹—があったとする評価と対照的である

77) 1890年(明治23年)10月13日、ドイツ留学から帰国した井上哲次郎は23日帝国大学文科大学教授に任命された。30日に教育勅語が煥発された際には帝国大学での奉読にも立ち会った。その後文部大臣芳川顕正に呼び出され衍義の作成を依頼された。『勅語衍義』は、まず井上が草稿を作成した後、井上毅、中村正直、芳川顕正、らが校閲・修正し、それを井上が取捨選択するという形で執筆された。しかし、井上の回顧によれば、中村に関しては吉川の中村検閲ということにして出版してはどうかという提案があり、中村の了承を得て校閲者として名前を載せた。『勅語衍義』執筆の経緯については、前掲書(井上、1943)及び『教育勅語衍義 釈明』(広文堂、1942)参照。

己レ一身ノ利益ニナルコトノミヲ凶ラズシテ、公衆一般ノ利益ニナルコトヲ凶リ、仮令ヒ自己ニハ不利益ナルモ、公衆ニ有益ナルコトアルトキハ、欣然自己ノ利益ヲ棄テテ、唯々公衆ノ利益ヲ凶ルガ如キハ、利他主義ニテ、徳義ノ極メテ美ナル所ナリ。然レバ志士仁人ヲ以テ自ラ居ルモノ、豈ニ此心ナクシテ可ナランヤ。…汲々唯々公利公益ノミヲ求め、一身ノ危キヲモ顧ミズ、全ク一命ヲ犠牲ニ供スル者ノ如キハ、愛国者ノ模範トシテ最モ嘆美スベキ所ニテ、国ノ強弱ハ主トシテ此種ノ人民ノ多キト少キトニ因ルト謂フヲ得ベシ⁷⁸⁾

井上は、公利公益のために自らの命さえ顧みずに行動する志士仁人的エートを肯定している。井上のこの姿勢からすれば、大塩の反乱は志士仁人的エートの発露として称賛されてもおかしくないだろう。しかし一方で、井上は以下のような留保をつけている。

臣民タルモノハ、徳義上ニ於テ相互ニ忠良ナルモノヲ奨励シ、不忠不良ナルモノヲ責讓スルヲ得ベキモノナリ。然レドモ臣民タルモノハ、自己ノ分限ノ外ニ出デ、忠義ノ目ヲ以テ己ノ私心ヲ逞シウスルガ如キコトアルベカラズ。即チ国法ノ如何ヲ顧ミズ、自己一身ノ意見ニヨリ不忠不良ト認ムルモノヲ手ヅカラ誅伐スルガ如キハ正当ノ方法ニヨラザルモニテ、自ラ国法ヲ犯ス罪人タラザルヲ得ズ⁷⁹⁾

井上は、志士仁人を肯定しつつ、その実行は既存の政治的秩序に則っている場合に限られるとするのである。先にも述べたように、大塩の陽明学は、各人の善性を磨き、大いなる善へと至ることを目指し、その方法を研究・講義する

78) 井上哲次郎『勅語衍義〈下〉』(敬業社、1891)(山住正己ほか編『教育の体系』(日本近代思想大系 6)、岩波書店、1990、収録)、p.433.

79) 同上、p.443.

ことが学問の目的であるとした点で、陽明学を道徳学であるとする井上の考えに合致していた。だが、中斎の「歸太虚」という方法では、認識の独我論的誤謬に陥る。つまり、井上は志士仁的エートスの国民的浸透を図る一方で、それを元に個々人が功利公益を主観的に解釈して行動し、既存の社会秩序を否定することをおそれていた。陽明学に伏流する動機論的行動主義は、急進的民権運動家や社会主義者といった壮士の反逆の原理となり得ることを井上は恐れたのだ。

中斎の思想と行動は、公利公益のためなら手段や情勢を問わないというそうした動機論に基づく行動の象徴だった。井上にとって、中斎を扱うことは日本の陽明学の不可逆的進歩を示す以上の意味があったのである。

第4節 小括

ここまでで、井上の『日本陽明学派之哲学』を執筆した際の要請とそれが叙述に与えた影響をまとめてみよう。

まず、内村らキリスト者は大日本帝国というゲームのルールが存在を認めつつ、キリスト者としてキリスト教的価値観を構築しようとした。また、急進民権運動家や三宅雪嶺等は「民権」や「社会主義」という大日本帝国とは異なるゲームのルールに基づいて、ゲームのルールの破壊を肯定した。両者に共通するのは既存のゲームのルール、つまりは大日本帝国という政治的秩序を神や良知といった別のゲームのルールに基づいて否定する態度である。両者は中江藤樹や大塩中斎といった明治以前の儒者の中に自身の行動を正当化する伝統を見いだそうとした。

すなわち、キリスト者は、江戸期の陽明学の歴史を論じる中で、教育勅語を中心とした政治的価値体系から離れ、キリスト教的価値観に基づいた世界に退却しようとした。藤樹の思想はキリスト者らにとって、日本に徳川権力体制という世俗の価値体系よりも上位の世界に信仰に基づく宗教的価値体系が存在することを証明するものだったのである。井上は、こうしたキリスト者による藤

樹の叙述に異を唱え、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すことを目論んだのである。

また、井上は各人が志士仁人的エートスを体得する必要性を認めていた。そうした志士仁人的エートスを体得する上で陽明学は有効な手段となるはずだった。一方で、陽明学の構造は大塩中斎のようなより上位のルール（神・良知・民権・社会主義）に直接基づいた既存のルールの破壊へと結びつくおそれがあった。それ故に井上は、中斎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。

『日本陽明学派之哲学』には、陽明学を別のルールによる既存のルール否定の原理ではなく所与のルール内でのフェアプレーの精神、すなわち「実践倫理」へと転換しようとする井上の意図が働いた、ある種の政治主義批判の書として読めるのではないだろうか。

では、我々はいかなるルールの下で生活するべきなのだろうか。それを考えるために井上の『日本古学派之哲学』そして『日本朱子学派之哲学』を見てみよう。