

# 日本陽明学の「読み換え」

明治期の知識人を中心に

呉 光 輝

はじめに

1. 三宅雪嶺：「哲学」としての陽明学
  2. 井上哲次郎：「道徳」としての陽明学
- 結びに代えて

## はじめに

近代における陽明学の登場は、二つの新しい「解釈」によって成就された。一つは、明治維新の思想的根源を模索することを目的とし、「陽明学が明治維新を先導した」と説き、江戸時代以来のいわゆる「陽明学者」の「系譜」が構築された。今一つは、東洋学問の独自性を宣揚する「復興」の思潮と結びつき、西洋の「Philosophy」に対する東洋思想の主座を占める陽明学の「哲学性」あるいは「道徳性」を樹立しようとする「学理」の解釈が行われた。

まず、第一の解釈に関しては、徳富蘇峰『吉田松陰』における吉田松陰、内村鑑三『代表的日本人』における西郷隆盛らを代表とし、幕末期の革命志士の人間像が描かれ、明治維新の精神的原動力は陽明学にあったと唱えられている。しかも、このような日本陽明学に注目した中国の梁啓超、朝鮮の朴殷植らは、それを「革命の思想」や「維新の原動力」と強調している。それによって、陽明学の近代的性格は、東アジアの共通の認識の一つとなった。この解釈の根本的な目的といえば、江戸時代以来のいわゆる「陽明学者」の系譜の構築を通して、明治維新の成功につながるものとして、陽明学に近代的性格を与え、新しい時代における再生の意義を求めようとするのである<sup>1</sup>。

次に、第二の解釈に関しては、その根本的な問いの一つといえば、「漢学」という名によって受け継がれてきた東洋の学問は果たして、西洋の近代化とはまったく無縁なのかという問題である。言うまでもなく、西洋の「Philosophy」からの激しい衝撃に直面し、近代日本の知識人は、近代的国家の国民精神を模索すると同時に、東洋学問の「学理」の解釈ないしは学問体系を模索していた。しかし、東洋の儒学と西洋の哲学との「ギャップ」

をいかにして克服することができるのか、むしろ一つの大きな問題として現れてきた。したがって、多くの知識人は、西洋の「Philosophy」を一つの「看板」として、陽明学の哲学的性格を求めることになる。

この二つの解釈は、決してそれぞれ独立したものではなく、むしろ互いに呼応し合い、陽明学を西洋哲学に反抗するものとして語られてきた。そこで、陽明学の性格はいったい何であろうか、という問いに対しては、「日本的」或は「近代的」、「哲学的性格」或は「近代的精神」といった言葉で言い表されている。いずれにせよ、明治後期になると、新しい面目としての陽明学「近代陽明学」が登場したと考えられる。もし、明治初期の日本知識人の思想的転回を「儒学から哲学へ」<sup>2</sup>として把握するならば、日本陽明学の「出現」によって提起された最も根本的な問い、即ち、近代知識人の「仕事」或いは「使命」「陽明学」を「哲学」に「読み換える」ことは、果たして可能なのか、かつ実現されたのか。小論では、三宅雪嶺、井上哲次郎の陽明学解釈を中心に、王陽明の思想、中江藤樹らの日本の「陽明学者」の思想が、「哲学」としてどのように解釈されたのか、この新しい解釈のなかで「儒学」と「哲学」とがいかにしてそれぞれ位置づけられたか、さらに、陽明学を「哲学」に「読み換える」ことは果たしてできるであろうか、といった問題を視野に入れ、両者による「儒学から哲学へ」の「読み換え」を明らかにしたい。

## 1. 三宅雪嶺：「哲学」としての陽明学

1889年、『哲学涓滴』を著した三宅雪嶺は、東西哲学の比較という視野から、王陽明の思想が「直ちにヘーゲルに対比すべくして」、「理法を領得し来て純全精神の極処に到達するに異ならず」<sup>3</sup>、つまり西洋哲学の頂点、即ちヘーゲル哲学と等しいものであると主張している。なぜ、三宅雪嶺がこのように主張したかという点、まさにこの書で言われたように、明治期における西洋哲学からの激しい衝撃で、注釈をより重んじてきた従来の東洋の学問は、「学理として考究する無く、一議一論祖師の言語を注釈するに止まりし」、「哲学の称を附する能わざるべし」<sup>4</sup>、即ち、従来の東洋の学問は、学理の欠如のため、名実とともに「哲学」とは言えないからである。

「学理」という立場から東洋学問を考究するのは、雪嶺が『王陽明』という書を著したゆえんであるように思われる。しかし、このような「学理」の欠如に注目したのは、必ずしも三宅雪嶺だけではない。そもそも西周が西洋の「Philosophy」という言葉を、論理的・学問知という面を重んじて、「哲学」と翻訳したのは、まさに高坂史朗が指摘したように、「自分たちの思想形成の欠陥」を意識したからである<sup>5</sup>。ところが、自ら「近代人」としての思想形成を模索する場合、東洋の歴史や学問は、やはり完全に見逃せないものである。それゆえに、東洋の学問に「学理」を与え、自ら存続していく「合法性」を考えるのは、近代知識人の「仕事」の一つとなった。

## (1)『王陽明』とは何か

江戸時代の陽明学と異なり、明治期の日本陽明学は、「近代陽明学」と言える性格を持ち、1893年に世に出た三宅雪嶺の『王陽明』、徳富蘇峰の『吉田松陰』という二冊の著書は、「近代陽明学」の出発点なのである<sup>6</sup>、と荻生茂博はかつて指摘した。よく知られているように、幕末期の思想家吉田松陰は、「陽明学左派」の影響を深く受け、徳富蘇峰によって「至誠の人」、「封建制度破壊の張本人」、「武士風の遺影」を持つ人物として描かれている。三宅雪嶺は自ら著した『王陽明』において、王陽明の伝記、教学、詞章を基にし、王陽明の人生、思想ないしは陽明学の伝播や功績に高く評価を与え、儒教の改革者、真理を求める王陽明の人物像を創り上げた。この二つの著書をきっかけとして、近代日本の陽明学運動は時代の幕を開いた。

『王陽明』において雪嶺は、「教学」という名のもとで、儒教、陽明前の儒教、陽明の学説、心即理、知行合一、良知、陽明の志望、祖述と反抗という章立てで王陽明の思想をまとめた。そのなかで、王陽明の思想は心即理、知行合一、良知という王陽明の「言葉」で包括されている。しかも、「儒教」と「陽明前の儒教」という二つの章の名から明らかのように、雪嶺は「哲学」以前と「哲学」以後という二分法で、いわゆる王陽明の思想の位置づけをした。言い換えれば、王陽明に至って、「儒教」が初めて「真理を探究する」、即ち「哲学的性格」を持つものになったのである。そのみならず、儒教の歴史考察を通して、王陽明の「祖述」と「抵抗」といった性格を明らかにし、近代性ないしは普遍性を持つ王陽明の偉大さを確立しようとする。

かつて雪嶺は、『哲学涓滴』の中で次のように指摘した。「抑も哲学という語は、今や普通の詞辞と為り、商売まで哲学々と罵るも、実は明治十年四月東京大学の文学部の一科の名として使われしより流行せるもの」であり、かつて「理学、知学、究理学、致知学」とも呼ばれている<sup>7</sup>。周知の如く、「哲学」という言葉は、西周によって造られ、東京大学の教学によって定着されたものである。哲学という学科のもとで仏教哲学、シナ哲学者が樹立されたのも、この東京大学の教学の成果でもある。しかし、まさに『王陽明』のなかで批判されたように、明治期の日本においては、「儒教は遂に哲学として嗜考すべき価値なく、徒だ世に行わるる」、「哲学上儒教の地位は、遙かに劣等の者として争うべからざる定論に属するが如く然り。」<sup>8</sup> 言うまでもなく、西洋化の文明開化、「脱亜」という一元論的文明観のせいで、儒教あるいは儒学は、時代の潮流に適應しない、「劣等の者」という「悪評」を浴びていた。

ところで、このような時代の「悪評」に対して雪嶺は、「儒教は果たして此の如き耶」という問題意識を持っている。この根本的な意図は、まず、儒教の革新にあると考えられる。雪嶺によれば、「儒教者は皆毎に孔孟を妄崇す」、「哲学の考究は独立ならざるべからず。妄崇するは真理を極むる所以にあらず」(W-54)、即ち、真理を求める学問にするなら、孔孟以外に新しい一家の言を樹立しなければならない。しかも、儒教の枠組みのなかで、た

とえ新しい学説の革新がなされたとしても、「道徳に拘泥して真理を研究するの旨を得ず」(W-56)、言い換えれば、儒教の革新を実現させるには、道徳の修養と真理の探究とを区別しなければならない、それによって、儒教ははじめて「哲学」になるのである、と雪嶺は強調している。そこで、王陽明はまさにこのような人物の一人で、断じて知行合一を唱え、「躬行実践を尚」び、「儒教の大眼目を得たりという事」(W-67)を看過してはならない、と雪嶺は王陽明という人物に注目したのである。

とはいえ、雪嶺にとっては、王陽明の思想を「哲学」に読み換え、それに「近代的」、乃至は「世界的」性格を与えるには、西洋哲学と王陽明の思想との比較研究が欠かせない一環なのである。西洋哲学に関して、何千年の間は、プラトン、アリストテレスに対する妄崇の病を「超脱するに至れりとするも」、基督教を排斥することができなかった。経験主義の哲学は、すべてを「経験より得来るとするも」、道徳の研究を「度外に感化し去りたる」ものである。後に、「コントは大いに従来の哲学を排斥したる者なり、凡て尽く科学的の理に因らざるべからず」(W-57)と主張し、倫理の研究はむしろ忘れられたようである、と雪嶺は述べている。言い換えれば、倫理の課題は東洋だけでなく、近代の西洋哲学にとって一つの大きな課題でもある。

それに次ぎ、雪嶺はヘーゲルの後で活躍していたショウペンハエル、ハルトマンなどの「意志」の説を取り上げ、王陽明のいわゆる「行」とは「同一の意義にあらずして、其の論述研究の方法も亦た太だ同じからざるが、彼此の関係に至りては頗る相似たる所あり。」と指摘した。さらに、「ショウペンハエル、ハルトマン等の説く所や、極めて精微細密にして、到底陽明の企て及ぶ所にあらざるも、知は行なりと断じ、毅然として知を行に現しし」、「決して侮る可からざるものある。」(W-67)と王陽明の「知行合一」説をより強調し、西洋哲学に対抗しうる東洋思想の熱源の一つであり、さらに「世界哲学」においても「巍然として特色を現し、燦然として異彩を放つ」(W-68)のものであると高く評価を与えた。このように、陽明学の思想は西洋に対抗しうる、しかも世界哲学に入れるものの一つとして、雪嶺によって位置づけられている。

要するに、陽明学の存在乃至は新しい解釈を通じて、儒教の「劣等性」、時代に落伍したというイメージが少しずつ変わっていくことになる。ところで、雪嶺のより強調したのは、儒教の復興というよりも、新しい倫理の課題に向かって、東西両洋の補完性に基つき、世界的哲学の構築を求めることである。むしろ、このような地平からこそ、王陽明の思想の近代的性格あるいは価値は、はじめて現れてきたのである。言うまでもなく、三宅雪嶺にとっては、この新しい倫理は、王陽明の「哲学」に根ざしたものでなければならない。

## (2) 王陽明の「哲学的性格」

王陽明の考察を行うには、雪嶺によれば、哲学以前と哲学以後の間には根本的な違いがあり、それは道徳を探究するか、真理を探究するかにあると指摘されている。ところが、西洋哲学に対する批評を合わせて考えれば、彼が望んでいるのはむしろ、道徳の探求と真

理の探究とを一丸にし、「世界的」な「哲学」を創出することにあるのではないかとと思われるであろう。では、如何にして、雪嶺が王陽明の思想を「哲学」に読み換えたかを考察することにしたい。

すでに述べたように、王陽明の学説について雪嶺は、「心即理」、「知行合一」、「良知」という三綱領としてまとめている。まず、「心即理」について、次のように解釈されている。「聖人の学問は心学なり」、「凡知覚処便是心也」、それは「殆んど現時謂う所の意識と同義に」(W-81)するものである。即ち、王陽明の言う「知覚」と西洋哲学の言う「意識」を同一視しているように思われる。また、王陽明の言う「心即理」が、「正反の二者を取りながら、即字を以て之を契合せしむ」。それは「ヘーゲルが関係の群会して開発せるもの、即ち思想なりと立てたると一帰に出で」(W-82)る、と雪嶺は解釈を加えている。さらに、この「心即理」という章の後、雪嶺は「ヘーゲルの心即理」という短い文章を書き加え、ヘーゲルにおいて思想と関係とは、「相對の關係」にしなが、ら、「同一體のものとなさざるべからず」(W-83)、王陽明の「心即理」と同じ趣を持つものであると指摘した。このように、雪嶺は「心即理」という立場から、ヘーゲル哲学を媒介して、王陽明の思想に「世界的性格」を与えようとする。

次に、王陽明の「知行合一」について。この論説において雪嶺はまず、西洋哲学者ハルトマンの学説を取り上げ、王陽明の「知行」論と比較を行った。彼によれば、「知」という概念は、ハルトマンの解釈に従えば、意識と無意識という二つの領域に分かれているが、王陽明の言う「知」は必ずしも「意識」だけではない。また、王陽明の言う「行」は、明らかに「無意識」(W-88)に属している。いわゆる「知即行」とは、両者が決して「割断」されてはならないということである。すなわち、ハルトマンの解釈に従ってみれば、王陽明の言う「知行合一」論は、概念として西洋の学説にあまり一致していないが、その「主旨」としては、西洋の学問と合致しているように思われる。それだけではなく、雪嶺はその後、立花銃三郎の「知行論」を付録として収めている。この付録自体において立花氏は、心理学、倫理学、教育学の立場から王陽明の「知行合一」と西洋のグリーン、ソクラテス、デュイらの哲学者、教育者のヘルバルトとの比較研究を行った。とりわけ、ソクラテスについて次のように指摘された。「二人の説く所其風趣同じからず、精粗又同じからずと雖も、其大旨に至りては未だ同一に帰せずばあらず。」ソクラテスは「善をなす」ことに注目し、王陽明は「良知」を致すことを目標としている、両者は共に「着眼大要符節を合するが如し。」(W-93)そこから、王陽明と西洋哲学の祖 ソクラテスとの一致性が考えられる、と雪嶺は主張している。

第三に、王陽明の「良知」説。いわゆる「良知」とは、今で言う「良心」である。王陽明によれば、それは「天理」だけでなく、「人心之本体」でもある。「致良知」は、人間の自己実現（聖人になること）の唯一の実践活動である。この王陽明の解釈を踏まえた後、雪嶺は「これショーペンハウエル、ハルトマン等の唱ふる意志てふ者と相類して」いると指

摘し、「陽明良知を説く、論理上缺点少からざるに拘らず、大体に於ては近世の最も完備せる観念論と大に異なるある無い」(W-105)と述べた。しかも、実践躬行を重んじる王陽明の思想を、「至楽」、「楽天の趣味」を持つものとして捉えなおし、西洋の「厭世家の遠く及ぶ所にあらず。」(W-108)とも強調した。

要するに、『王陽明』の主旨といえは、王陽明の思想に「philosophy」的性格を与えようとし、それを「哲学」に読み換えるのである。それだけでなく、この書の中で雪嶺がソクラテス、カント、ヘーゲル、ショーペンハウエル、ハルトマンらの西洋哲学の人物を取り上げるのは、王陽明の思想を意図的に「対抗としての東洋哲学」、しかも東洋哲学の首座をしめるものと位置づけようとするからである。ところが、よく考えてみれば、「心即理」、「知行合一」、「良知」という三つの言葉をもとにし、王陽明の「哲学」を構築すること自体には、王陽明の独特な「表現」を以て「哲学」を叙述する意欲が読み取れる一方、哲学のあり方と王陽明の「独特」な「哲学」を、果たして同一視することができるのか、さらに、哲学本来の「普遍性」がいったいどこにあるのか、といった問題が生じてくる。言い換えれば、結局雪嶺が到達したのは、どこまでも「特殊」の東洋の「特殊」の哲学 王陽明の思想というレベルにすぎない。

## 2. 井上哲次郎：「道德」としての陽明学

早くも1880年代に、井上哲次郎は東洋哲学史の編纂を試みて考えている。そのために、中国哲学、インド哲学の研究資料を調査し始めた。1880年代といえは、まさに明治初期の西洋化の文明開化が一時的に歩を止め、伝統的儒学 漢学が再び台頭する時期であった。儒教に基づく忠孝仁義の教育を「国教」として立てるべきだと主張し、「教育聖旨」(1879)を起草した元田永孚に次ぎ、1881年、井上毅は東西両洋の学問の「平衡」を維持させるために、「英仏の学」に対して「忠愛恭順の道」を教える「漢学」を進むと主張している<sup>9</sup>。1890年、「教育勅語」が頒布された。翌年、井上哲次郎はその解釈 「勅語衍義」を著し、天皇制を中心とする「国民道德論」を唱え、「官学」の重鎮として自らの地位を確立した。

ところで、『日本陽明学派之哲学』(1900年)を著したのは、「官」の立場からではなく、明らかに「学問」の立場であった。彼自身の語ったように、その由来は、1897年にフランスで開催された「万国東洋学会」に参加したとき、日本哲学がまったく注目されていなかった「実状」に直面し、日本哲学に関する歴史的研究の「必要」を深く感じ、日本の「哲学」を樹立しようとしたからである。そのみならず、「之れを世に公にし、現今に於ける社会的病根を医するの資をなさんと欲す」<sup>10</sup> というように、国民の道德心を培う徳教の精神を明らかにし、日本人の道德心の進歩を求めるのである。

### (1) 「道德」としての東洋哲学

すでに述べたように、井上が『日本陽明学派之哲学』を著した意図の一つは、「現今に於ける社会的病根を医するの資をなさんと欲す」にあるのである。いわゆる「社会的病根」

とは、「維新以来世の学者、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德心を破壊せんとす。」(N-3) 即ち、明治維新以来の功利主義や利己主義の社会思潮への批判なのである。したがって、井上にとっては、社会的病根の時弊を革新し、國民的道德心を養成するのは、新しい倫理の課題としてやらなければならない。

日本の伝統的学問に対して井上は、「徳川時代の儒教は朱子学派、陽明学派、古学派、折衷学派及び独立学派等の諸派に分類すべきであるが、其中陽明学派は少数の学者及び志士によって命脈を維持されたるもので、なかなか顕著なる特色がある。其特色を簡単に言えば、純潔玉の如き動機を抱き、壮烈乾坤を貫く底の精神を有することである。それで、此学派には博学多識の学者を覓むれば割合に少いけれども、高潔俊邁の君子人と實際家とは比較的多いのである。」<sup>11</sup> 言い換えれば、陽明学者の優れたところは、学問知識にあらず、実践の精神や道德心にあるのである、と井上は強調している。

日本の現状に関しては、「今や仏教廢れ、儒教衰え、武士道亦振わず、我国従來の道德主義漸く末期に瀕し、其状畜に一髮千鈞のみならざるなり。之に反して西洋の道德主義は日に月に輸入せられ、殆んど我精神界を席卷せんとするの勢あるが如し。」<sup>12</sup> というのは、啓蒙思想家としての井上は、時代の危機感や自らの責任感を抱き、近代日本における倫理の課題を解決しようとするからである。それゆえに、王陽明の心即理、致良知に注目した井上哲次郎は、「此心さへ明かになれば必ず孝悌忠信と云ふ者が道德上貴ぶべき者である」<sup>13</sup> と述べ、「孝悌忠信」という道德を媒介にして、明治時代の「精神」の改良を求めるのである<sup>14</sup>。

さらに、新しい道德主義の建設について井上は、「吾人の見る所によれば、カント、ヘーゲル諸氏に本いて起れる道德主義は、其大体に於て是正なるものにして、また適切なるものなり。其何故に是正なるかは姑く之を置き、之を以て適切なりとするは、我国従來の道德主義と調和合一すべきものなればなり」<sup>15</sup> と指摘した。新しい道德主義の建設には、知識的研究と心徳の練磨は共に欠けてはならないものである。したがって、「兩者を合一」させ、「東西洋道德の長處を打ちて一塊となし、古今未曾有の偉大なる道德を実現するを得べきなり。」(N-631) と井上は主張している。

要するに、井上が主張したのは、東洋 日本的陽明学と西洋の「道德主義」の融合であり、さらに一歩進めて道德主義を中心とする東洋的哲学の樹立である。したがって、日本的陽明学の歴史的研究として、井上はまず、「徳教の淵源を闡明し、学派の關係を尋訊せんことを務めたり」と考えながら、「学派」というシステムを成し遂げる日本陽明学者を対象に「東洋哲学」の研究を行ったのである。

## (2) 日本陽明学派之哲学

さて、井上哲次郎は日本陽明学派を如何にして考察したか。この書の構成から明らかのように、井上は日本陽明学の祖 中江藤樹の思想や地位を最も重んじている。その「語

り」として、伝記的に「事蹟、善行及び徳化、著書、文藻、学説、批判、藤樹門人、藤樹関係書類、藤樹学派」という九つの節に分けられているが、藤樹の学説を「叙論、宇宙論、神霊論、人類論、心理論、倫理論、政治論、学問論、教育論、異端論」という構成で論述した。このような構成から、陽明学派の「知識」を哲学に読み換え、東洋哲学の新しい「系統」を構築するという井上の根本的な意図が読み取れる。それについて中村春作は、井上の「日本哲学」の叙述を、「西洋から移入した『知』の分類によって江戸期儒者の議論を、いわば項目化していくこと」、それから、その哲学的意義を再確認し、哲学の「日本化」を語りだすこと、最後に「学派」形成史として「系統」の哲学を語りだすこと、という三点に集約した<sup>16</sup>。それに従って考えれば、この中江藤樹の学説は、明らかに第一の思想の「項目化」というものであろう。

ところが、井上の「仕事」が果たしてスムーズに行われたのか、更に、「結果」として何を成し遂げたのか、といった問題を改めて考えていきたい。まず、体系への志向。まさに井上の記したように、それまでの藤樹研究に関して、藤樹の「倫理思想」或いは「宗教思想」がしばしば提起されていた。が、井上は十の「論」という形で論述している。しかも「宗教思想」の代わりに、「神霊論」という言葉を使用している。そこから、井上によって構築された東洋思想の新しい「体系」が現れているように思われる。言うまでもなく、このような「体系」は、中国の従来<sup>17</sup>の学問体系 経・史・子・集と徹底的に異なり、西洋の学問体系に基づいた「融合」の学問体系であると言える。ところが、このような井上の構築した学問体系は、『日本陽明学派之哲学』のなかで一貫していなかった。というのは、このような十の「論」という形の「体系」を構築した井上は、藤樹以降の陽明学者の思想を解釈するには、ほとんどこれを使わなかったからである。さらに、幕末の歴史に画期的な一筆を画した大塩中斎になると、「総論、帰太虚の説、致良知の説、理気合一の説、気質変化の説、死生の説、虚偽を去るの説、学問の目的の説」というように、それぞれの学問の術語を借りて解釈したのである。言い換えれば、井上は陽明学の哲学体系を樹立しようとしながら、結局各人の「言葉」に戻り、解釈か叙述に止まったのである。

次に、西洋哲学の概念を借りて、東洋思想を解釈すること。最初の「宇宙論」を例にして考えれば、井上は藤樹の宇宙論を「一元的世界観」とか、「唯心的」傾向を持つものとして解釈している。西洋の哲学者スピノザ、カント、ショーペンハウエルが解釈の文字に出ている。とはいえ、概念の解釈自体が一つの大きな問題になるのである。陽明学の核心概念の一つである「良知」に関して、藤樹のいう「良知」と近代日本の倫理学者らの言う「良心」とが全く異なり、いわゆる「良心」は先天的と経験的、即ち後天的に分かれ、倫理学者の経験的に止まった「良心」に対して、藤樹の言う「良知」が両者を兼ねている (N-74)、と井上は指摘している。言い換えれば、井上が西洋哲学の概念を借りて日本陽明学派に新しい解釈を行い、「儒学」と「哲学」との「繋ぎ」をしようとするものの、結局、「概念」の解釈 東洋と西洋の峻別、過去と近代の格差ということで、一つの概念を最初か



ら明らかにしなければならない。 という大きな「仕事」を解決しなければならないといわざるを得ない。

第三、井上の陽明学解釈の中で最も重要な一環、或いはその「体系」の基礎である「現象即實在論」のこと<sup>17</sup>。かつてドイツ留学を経験した井上哲次郎は、確かに哲学体系という構想を持ち、『倫理新説』に次ぎ、「現象即實在論の要領」（1897年）、「認識と實在との関係」（1900年）を発表しそれを完成した。言い換えれば、『日本陽明学派之哲学』という書は、現象即實在論を根柢にして成されたものではないかと思われがちである。例えば、藤樹の宇宙論に関して井上は、「死生有無を同一視し老仏諸氏の如く現象を超越して無差別平等の實在に到達せり、然れども現象を捨て去りて虚無の見解に陥るものにあらざるなり。」（N-50）と解釈している。それが明らかに「現象即實在論」に基づいた藤樹の解釈なのである。とはいえ、このような解釈はまさにこの一点のみで、さらに一步深く立ち入ることはなかった。それに対して、高坂史朗は、「否定的な答えしか導きだせない。やはり儒教史を哲学史に読み替えたにすぎないのである。」<sup>18</sup>と指摘している。さらに一步進めて考えてみれば、井上は陽明学の解釈を通じて自らの哲学的体系を構築するというよりも、哲学と儒学思想とのギャップを乗り越えられず、しかたなく一步退き、陽明学的「体系」の構築に止まったのであろう。

要するに、日本陽明学派を研究対象とするこの著作は、雪嶺の『王陽明』のなかでかつて提示された日本の「陽明学派」という領域に入り、さらにそれに日本的とか学派とか哲学とかいった性格を与えようとしたものである。勿論、そこから日本陽明学派を「哲学」に読み換え、全体的に考察する根本的な意図が読み取れるかもしれないが、井上の日本陽明学の試みは明らかに、儒教の文献を離れることなく、日本儒教史の解釈の域を出ないといわざるを得ない。

井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』における「陽明学派」の問題、「哲学」か「思想」かの位置づけという二つの問題に対して、中村春作は次のように指摘している。「今日に至るまで『日本人』の精神性を語る際に登場する『陽明学』の流れとは、まさに近代日本において仮構され、それと反復、肥大させることによって実体化されたものである。井上の『日本陽明学派之哲学』は、その嚆矢を為すものであった。……そしてさらに彼の『哲学史』叙述を特徴付けるのは、何度も触れた『学派史』『系統史』として『哲学』の歴史を語る視点であった」<sup>19</sup>。言い換えれば、陽明学派は飽くまでも虚像の存在であり、西洋に対抗するために作られた「日本人」の精神性の「集合体」である。しかも、この書は、陽明学派を哲学に読み換えようとしても、結局哲学ではなく、「日本儒教史」にすぎない。

そのみならず、「翻訳」しがたい概念の問題、「哲学」の理解の問題にぶつかり、このような考察は、いっそう「混乱」した状態に走ってしまう。そこで、井上哲次郎の「仕事」を考える場合、よく「哲学史」の反面 「思想史」、或いは「思想史」的な日本近代の「哲学」・「哲学史」と解説されがちである。が、この「混乱」の状態は即ち、あの時代の「日

本思想界」の真相であり、あの時代の「道德」社会の真相でもある。

## 結びに代えて

近代陽明学が明治維新の精神的原動力である<sup>20</sup>と言われたのは、それが人格的精神や革命的性格を持っているからであろう。しかも、このような近代陽明学の性格は、同じく東アジアの中国、朝鮮の知識人に把握され、主張されるようになった。ところが、まさに拙論で考察したように、精神的原動力と共に、明治時代の知識人たちによる「学理」的研究、いわば哲学的性格を与えようとする近代陽明学の研究という一面を看過してはならない。しかも、それはただの学説の解釈ではなく、体系的か学派的かという「学」の立場から改めて考え直すことである。

「哲学的性格」を与える雪嶺の解釈にしろ、知識と道德との「融合性」を求める井上の解釈にしろ、その到達点は「学理」を有する学問、或いは「哲学」としての陽明学の「独自性」或いは「創造性」にあるはずだ。しかし、その中で最も大きな問題の一つは、哲学は外来のものであることであった。しかも、それを暗黙の前提、いや座標として、雪嶺も井上も陽明学の解釈を行ったのである。が、彼らの解釈は結局、「概念」のギャップによる「読み換え」の不可能という厳しい「事実」に直面しなければならないであろう。

この「読み換え」の破綻は、いったいどこにあるのであろうか。実は、両者の共通な関心である「良知」或いは「良心」という言葉<sup>21</sup>から考えられると思う。三宅雪嶺によって指摘されたように、王陽明の言う「知覚」或いは「良知」は西洋哲学の「意識」と「同義」であるにもかかわらず、必ずしも「意識」だけではない。それは飽くまでも「行」と結びつき、実践活動という性格を持つものである。中江藤樹を介して井上哲次郎は、「良知」の経験的な一面をより強調した。このような解釈から、両氏による「読み換え」の自己撞着或いは「牽強附会」が考えられる一方、西洋哲学の理性によって解釈できぬ東洋の「知」の実践的な性格が現れてきた。しかし、よく考えて見れば、まさに新儒家の一人である熊十力の主張したように、「良知」が「直下自覚、直下肯定」である<sup>22</sup>ということになり、どこまでも「自己否定」ということにはつながらないように私には思われる。

ところが、このような解釈は決して、無駄な「仕事」ではないと私には思われる。というのは、この「読み換え」の試行錯誤を通じて、近代哲学者西田幾多郎のように、陽明学という儒学の「実像」を乗り越え、「生命の事実」とは何か、「真の自己」とは何かという新しい出立点に根ざして、東洋の文化・思想に哲学的な根拠を与えようとする「哲学的研究」<sup>23</sup> まさに西田自身の、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的である」<sup>24</sup> というように、「独我論」を如何に克服するかは、近代の最も大きな哲学的課題である が行われる一方、「哲学」の伝統が欠如している東洋の学問である陽明学が、「哲学的」と言えるか否かは、そもそも哲学とは何かという問題を、もう一度批判的に考え直さなければ判断できない。

すでに序で述べたように、東洋思想の「学理」の研究が、明治期の知識人による新しい解釈という形で現れてきた。1890年代の日本主義の台頭、さらにアジア主義の提唱という時代の流れから考えれば、このような「学理」の模索は、時代の必然性を持つものであるとも言えるであろう。しかも、このような「儒学」と「哲学」との対立か融合かということ为背景とする新しい解釈によって、「そもそも哲学とは何か」という問いが、始めて問われるようになる。しかし他方、いわゆる「哲学」の立場から陽明学を再解釈すること自体は、両者の質的差異を無視し、概念の「読み換え」の渦に陥ってしまったので、陽明学の理解にも一定の「損害」をもたらすに違いない<sup>25</sup>。

このような近代知識人の儒教思想への「読み換え」をもう一度考え直せば、共通の他者である近代西洋に対して彼らは、どのように自己認識を実現したのか、どのように自らの伝統を改めて解釈したのか、さらに、このプロセスのなかで、どのような東アジアの「思想的連鎖」があったのか、といった問題をよく考え、そこからポスト「近代」の可能性を模索しつつ、一方で、このような近代知識人による「読み換え」の不可能、或いは「限界」を十分に認識し、そこから出発して一つの「普遍性」を求めるのは、ポスト「近代」という問題を真剣に考える最も重要な一環ではないかと私は考えている。いうまでもなく、私の言う「読み換え」の不可能性は、決して儒学と「哲学」の対話の不可能性を意味するものではない。むしろ、このような「不可能性」によってのみ、真に「対話」を行う必要性が始めて出てくるのではないかと思われる。ただし、明治時代の近代知識人にとっても、今の東洋人の我々にとっても、「失語」状態にはならないがために自己の「語る」権利を維持すること、「普遍性」を模索する「哲学的」探求は、未だに解決されていない一つの大きな問題なのである。

## 注

- 1) 荻生茂博「日本における〈近代陽明学〉の成立 東アジアの〈近代陽明学〉(I)」、『日本思想史』第59号、2001年、第3-27頁。
- 2) 高坂史朗「儒教から哲学へ」、藤田正勝、卞崇道、高坂史朗編『東アジアと哲学』、ナカニシヤ出版、2003年。
- 3) 三宅雪嶺『哲学涓滴』、『三宅雪嶺集』、明治文学全集、第150頁。
- 4) 三宅雪嶺『哲学涓滴』、『三宅雪嶺集』、明治文学全集、第151頁。
- 5) 高坂史朗「儒教と Philosophy の葛藤」、『日本思想史』第66号、特集「東アジアの儒教と近代の『知』」、ベリカン社、2004年。
- 6) 荻生茂博「日本における〈近代陽明学〉の成立 東アジアの〈近代陽明学〉(I)」、『日本思想史』第59号、2001年、第16頁。
- 7) 三宅雪嶺『哲学涓滴』、『三宅雪嶺集』、明治文学全集、第149頁。
- 8) 三宅雄二郎『王陽明』、哲学書院1895年版、第53頁。以下は、同書の引用に関して、ただページ数を記し、(W-53)にする。

- 9) 大久保利謙『明治国家の形成』、吉川弘文館1986年、第376-379頁。
- 10) 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』序、富山房1900年、第2頁。以下は、同書の引用に関して、ただページ数を記し、(N-2)にする。
- 11) 井上哲次郎、蟹江義丸共編『日本陽明学』上巻、大鐙閣1922年、第1頁。
- 12) 井上哲次郎、蟹江義丸共編『日本陽明学』上巻、大鐙閣1922年、第2頁。
- 13) 井上哲次郎「王陽明の学を論ず」、『本郷会堂学術講談集』、警醒社1892年、第54頁。
- 14) 井上厚史「井上哲次郎と武士道」(『東アジア「武士道の研究」国際シンポジウム』、2009年、第154-156頁)を参照。
- 15) 井上哲次郎、蟹江義丸共編『日本陽明学』上巻、大鐙閣1922年、第4頁。
- 16) 中村春作「近代の『知』としての哲学史」、『日本の哲学』第8号「特集 明治の哲学」、2007年、第38頁。
- 17) 井上哲次郎『明治哲学界の回顧』、岩波書店1932年、第73-77頁。
- 18) 高坂史朗「東洋と西洋の統合 明治の哲学者たちの求めたもの」、『日本の哲学』第8号「特集 明治の哲学」、2007年、第14頁。
- 19) 中村春作「近代の『知』としての哲学史」、『日本の哲学』第8号「特集 明治の哲学」、2007年、第37-38頁。
- 20) 荻生茂博「日本における〈近代陽明学〉の成立 東アジアの〈近代陽明学〉(I)」、『日本思想史』第59号、2001年、第9頁。
- 21) 「良知」或いは「良心」の東西哲学の比較研究について、王陽明の言う「良知」は、「人格の根底に内在する生命力の表現」である、と湯浅泰雄は指摘した。湯浅泰雄「陽明学と西田哲学」、『湯浅泰雄全集』第十巻、白亜書房1999年、第525-549頁。
- 22) 儒学と近代西洋哲学の結合を目指す「新儒家哲学」の代表者牟宗三は、その師熊十力の良知説「良知は真実的であり、且つ現れるものである。これは必ず直下に自覚され、直下肯定されなければならない。」というのに対して、「良知的自己坎陥」、即ち良知の自己否定を積極的に主張している。牟宗三『五十自述』、鵝湖出版社1989年版、第88頁。
- 23) 呉光輝「西田哲学の東洋的性格 陽明学受容の問題を中心に」、『日本の哲学』第1号、特集：西田哲学研究の現在、昭和堂、2000年、第76頁。
- 24) 西田幾多郎『善の研究』、岩波書店1978年版、第4頁。
- 25) 吉田公平「二十一世紀における新儒教研究」、『2000年度日本思想史学会大会発表要旨』、東北大学大学院文学研究科編、2000年、第37頁。

**キーワード** 日本陽明学 読み換え 哲学 道徳

(WU Guang Hui)