

## 【論説】

# 「修養」、「教養」、paideia

—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—

升 信夫

1. はじめに
2. ソクラテス、イソクラテスと paideia
3. 「修養」と清沢満之、新渡戸稲造
4. おわりに

## はじめに

1991年の大学設置基準の大綱化には、「各大学において、それぞれの創意工夫により特色ある教育課程が編成できるようにするため、一般教育科目、専門教育科目等の授業科目の区分に関する規定を廃止」することが含まれていた。各大学、学部が、特色ある教育課程を考案しようとする場合には、専門教育が軸となりがちである。また多くの場合、新規教員採用では専門教育担当教員に発言比重は傾斜する。これらの結果、各大学の創意工夫は、一般教育課程や教養教育の相対的弱体化をもたらすことになった。こうした状況に際会して、教養教育の再検討という課題が浮上し、2000年を前後して、「教養」について様々な議論が行われ、ある種の教養論ブームといった状況が生じた。

それらの1つの総括ともいえる2002年の中央教育審議会答申「新しい時代における教養教育の在り方について」は、教養は、知的な側面のみならず、規範意識と倫理性、感性と美意識、主体的に行動する力、バランス感覚、体力や精神力などを含めた総合的な概念としてとらえるべきものであると論じ、その要素として、①主体性の確立、他者への同感能力、

②異文化への理解とそれとのコミュニケーション能力、③科学技術に係わるリテラシー、④和漢洋の古典、⑤身体感覚として身につける修養的教養、があると指摘した。

かつて筒井は、「教養」の意味を、(1) 専門に対する基礎としての教養 (初歩、基礎段階の知識)、(2) 幅広い知識としての教養 (今日最も頻度の高い用語法)、(3) 文化の習得による人格の完成という意味での教養 (人文的教養) の 3 つに整理したが、この答申で提示された教養内容は、より一層の拡散傾向を示している<sup>\*1</sup>。このように多様で総花的な教養内容が提示されたのは、様々な主張を大胆に絞り込むことができなかつたことに起因しているのだろう。「教養」の根幹は、人格形成、モラルだとする議論があつた<sup>\*2</sup>。これに配慮すれば①、あるいは⑤を盛り込むことになる。和洋の古典的文学作品など、かつて共有された教養内容は、もはや現代の若者には成立せず、新たな教養内容が必要であるとも議論された<sup>\*3</sup>。ここからは、②、③が導かれる。「教養」は古典を中心軸とするリベラルアーツであり、時代を超越してきた歴史の重みを学ぶ必要がある、あるいは「教養」の身体的側面も重視すべきだ等の議論に耳を傾ければ、④、⑤を落とすことはできない<sup>\*4</sup>。結果として、中心核を欠いた羅列状のカタログができあがることになる。

もちろん、これらの多くは、現代の市民として求められる資質でもある。また少し考えてみるとこれらは大卒サラリーマンに求められる能力の重要部分を構成するように思われる。だとすると、これらを育成することは、キャリア教育の課題となり、教養教育は、職業教育と重なることになってしまう。だが、伝統的高等教育の枠組みでは、専門養育=職業教育であり、専門教育と職業教育は教養教育とは異なる存在意義をもつものであつた。平成 23 年 1 月の中教審答申「今後の学校におけるキャリア教育・職業教育の在り方について」でも、キャリア教育と教養教育は別ものと考えられている。教養教育、専門教育、職業教育の相互関係が再検討されず、また学生、保護者のニーズという市場的なものとの関係が考察されないまま、教養教育のカタログが提示される場合、カリキュラムを構想する実践の場では、これを現実具体的な指標とするのには無理がある。

本稿は、教養教育、専門教育、職業教育の相互関係を検討する際の1つの材料とするため、西欧の教養教育の淵源であるギリシアと、日本の教養教育が緒についた明治大正期に着目し、前者についてはソクラテス、イソクラテスの paideia, pilosopia、後者については主に清沢満之と新渡戸稲造の「修養」を軸として、知識と実践の関係について検討する。「修養」を巡る議論を検討してゆくと、先の①、⑤などを「教養」の中に盛り込むことへの疑念が生じ、さらには、「教養」という概念を用いて高等教育のカリキュラムを検討することの適否についても俎上に登らざるをえなくなるだろう。

## 2. ソクラテス、イソクラテスと paideia

### (1) ソクラテスとソクラテスの時代

「教養」に該当する語として、culture、education、liberal arts、Bildung、Kulturなどがある。これらは、ラテン語の artes liberales (自由学芸) に由来し、この言葉は、キケロの言葉では、humanitas であり、これは、ギリシア語の paideia の訳語であった。つまり、ヨーロッパでは、paideia → humanitas → artes liberales → Bildung / culture という系譜が存在する。ただ、それぞれの言葉は、それぞれの時代と文化の中で意味を具体化させるため、翻訳語が同一の意味機能を果たすとは限らない。ソクラテス、イソクラテスの paidia、あるいはそれと類似した意味で用いられた pilosopia がどのような意味を担っていたのかを検討しよう<sup>5</sup>。

ソクラテスは、神を信じず、若者達を墮落させるという罪で、紀元前399年刑死した。この裁判については、プラトン、及びクセノポンの著作によって、現代に伝えられ、アテナイ民主政が、無実で偉大な哲人ソクラテスを死に追いやったと理解されている。ただ、これに対してはストーンによる異論もある<sup>6</sup>。紀元前5世紀末の30人独裁体制は、残虐で横暴な支配を行ったが、ソクラテスはそれとの共犯性を持っていること、ソクラテスが反民主制の傾向を顕著に持っていること等から、ソクラテス

裁判をむしろ妥当なものとして捉えたのである。ストーンの議論は、与する論者を殆ど見出すことはなかったが、この時代がどのような時代であったのかを再認識させてくれるという効果はあった。戦地に赴いた経験のある市民たちは、戦場で死と隣り合わせの日々を送った記憶を鮮明に持っていたことだろう。またペロポネソス戦争で敗北したアテナイは、後のカルタゴのように、都市自体を破壊され、処刑と奴隷化の嵐が吹き荒れる可能性もあった。さらに、戦争の後の独裁体制では政治裁判による処刑が数多く行われた。ソクラテスが生きた時代、市民は死と隣り合わせの不確かな現実を生きていたのである。

比較的安定した日々が続く場合は、子は親の仕事を継承し、今日の1日は、昨日の1日と同じように送ることになる。そうした場合、伝統的諸価値は日常生活と一体化し、自覚化されることは珍しい。日常に起きる様々な出来事についての判断も、将来に大きく係わる事柄の判断も、問題意識化、自覚化されず、伝統や常識に基づいて判断が下される。しかし、急激な変化に見舞われた社会では、自覚化されていない伝統的な価値は、個々人の生き方をはっきりとは語ってくれず、新しい言説が希求されざるをえない。

## (2) ソクラテスの思想

ソクラテスは自らの著作を残しておらず、ソクラテスの思想、活動については、プラトン、クセノポン、アリストパネス、アリストテレス等の著作から推し量ることしかできない。この中ではプラトンの著作が最も多くの分量を提供してくれ、そのため、主としてプラトンの著作によりながら、ソクラテスの思想解釈が行われてきた。ただ周知のように、プラトンの描くソクラテスが実際のソクラテスとどこまで一致しているのかを巡り、解釈には幅が存在している。

ソクラテスが著作を残さなかったのは、状況に応じた言葉の具体的なやり取り、あるいは魂の浄化に実践的な価値があり、それは文字に固定化出来ない、あるいは文字化しても意味がないと考えたとすると得心が行く。また、文字に固定化して自己を永久化しようとするのと、同時

代人に記憶として共有されることを天秤にかける時、後者が選択されることもある。それに対して、プラトンは、イデア学説など、その思想を文字の形で固定化、普遍化できると考える傾向が強い。ここには実践性（A 方向）と体系的イデア性／知識性（B 方向）という反対の方向軸を設定できる。そして、この方向軸のどこにソクラテス、プラトンを位置づけるかで、おおよそ3つの解釈が成り立つ。

バーネットとテイラーに代表される解釈では、プラトンの対話編に登場するソクラテスは、まさしくソクラテスそのものであり、その発言は、そのままソクラテスの思想なのだとされる。そうすると、プラトンのイデア学説などはいずれもソクラテスの思想であるということになり、ソクラテス、プラトンとも、体系的イデア性の方向に位置づけられる。（ソクラテス B、プラトン B）他方、メイヤーなどは、『ゴルギアス』、『プロタゴラス』、『ソクラテスの弁明』などの初期の対話編でのソクラテスは、ソクラテスの思想を忠実に表現しているが、それ以降のソクラテスについては、プラトンがプラトン自身の思想を語らせたものだと解釈する。この解釈に従うと、ソクラテスは実践性の方向に、プラトンは体系的イデア性の方向に、両者離れた形で位置づけられる。（ソクラテス A、プラトン B）いずれの解釈においても、プラトンについては、体系的イデア性に向かう B として理解され、一般的なプラトン像を構成する。

これに対して、プラトンのイデア学説を閉じた絶対的価値の体系とは捉えず、プラトンとソクラテスは近接しているという解釈もある。（ソクラテス A、プラトン A）<sup>7</sup> プラトンといえば、ポパーに典型的にみられるように善のイデアという絶対的な価値を措定したプラトン B として理解されるが、この解釈では、プラトンは善のイデアについて、存在は確実であるとしても、言葉では表現できないものと考えていたとされる。確かに、プラトンは、第七書簡の中で、次のように述べていた。

「そもそもそれは、ほかの学問のようは、言葉で語り得ないものであって、むしろ生活をともにしながら、その問題の事柄を直接に取り上げて、数多く話し合いを重ねて行くうちに、そこから突如として、

いわば飛び火によって点ぜられた燈火のように、魂のうちに生じ、以後は、生じたそれ自身がそれ自体を養い育ててゆくという、そういう性質のものなのです。」<sup>8</sup>

本稿では、傍証的にクセノポンの記述により、主要には、これまで明らかにされてきた「エレンコス (反駁)」解釈に基づき、ソクラテスについては、ソクラテスAの解釈をとる<sup>9</sup>。

まずクセノポンの記述について確認しておく。クセノポンは、ソクラテスの弟子であったが、軍人的性向が強く、ソクラテスの意に反して、キュロス軍のバビロン遠征に出かける。その経緯は『アナバシス』に詳しいが、その遠征中にソクラテスは刑死する。従って、クセノボンが描く『弁明』『ソクラテスの思い出』には、不確かな伝聞によるものも含まれている。またクセノポンはプラトンと違って哲学的な素養に乏しく、ソクラテスの思想を深く理解していなかったことも否定できない。そのため、クセノポンの著作は、ソクラテス像を構成する作業には全く役に立たないとする論者も少なくない。とはいえ、クセノポンの記述が全て虚偽捏造だともできない。深くプラトンを理解することができず、その描写も下世話で表面的であるとしても、クセノボンも、ソクラテスの一面を伝えていると考えるべきだろう。実際、クセノポンの以下のような記述は、ソクラテスが人々の行為についての真善に中心的な関心を置いていたことを裏付けるものとなっている。

「彼は正義をはじめとする他の全ての徳も智であるといった。なんとすれば正しい行いやその他全て徳性によって行われる行為はみな美にして善であるからであった。そして美にして善なるものを知る人は、それをにおいて他のものを選ぶことは決してしないだろうし、またそれを知らぬ人はそれを行うことはできず」<sup>10</sup>

「ソクラテスは、弟子たちが弁舌に長じ、行動に巧みとなり、あるいは工夫にひいでることは急務とせず、そうしたことよりも先に、まず彼らに思慮が現れてこなくてはならないと考えていた。思慮を伴

「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—（升 信夫）

わずにこれらの力を備えたならば、かえって不正を増し、悪事を行う力を加えると信じていたからである。」<sup>\*11</sup>

次に「エレンコス」について確認しよう。プラトンがどうして対話形式を用いたのか、登場したソクラテスは、ソクラテスであるのか、それともプラトンの思想を代弁させたに過ぎないのかについては、これまで様々な議論が積み重ねられてきた。最も有力と考えられる解釈は、そうした形式でしかソクラテスの思想を表現することができなかったからというものである。つまり、ソクラテスが目指したのは、真善に向けて、思い込みによって曇っている魂を健全にすることであり、それは「エレンコス」という方法によってのみ適切に果たされるものであった。『ゴルギアス』など、少なくない著作は、明確な結論を提示せず、登場する論者の議論の矛盾を暴くのみで終わっている。このように矛盾を明らかにして浄化することこそがソクラテスが目指したものであった<sup>\*12</sup>。

ではソクラテスは、イデア学説の原形ともいべきものを抱いていたのだろうか。ソクラテスは『弁明』など、真善についての真理は神々しか知ることはできないとたびたび発言し、人の知に限界があると考えていた。絶対的な真理はある、しかし人間はそれを知り得ない、とはいえ、人間はその真理を目指さねばならない、というところにソクラテスの思想の核心がある。その絶対的な真理を太陽に喩えるということもソクラテスの対話の中であっても不思議ではない。太陽が存在していることは自明だが、その姿を人間の眼は直接に捉えることはできない、ということはソクラテスの真理観を分かりやすく示している。その際、それがあるとすることと、それを知ることができるとして方法を提示することの間には決定的な違いがある。後に検討することになるが、これは他力門と自力門についての清沢満之の解決方法に類似する。また、絶対的真理から閉ざされているという思想は、神の意志は推し量れないとするキリスト教神学とも共通する。これらに共通するのは、学問知の有効性を限定的に捉えること、そして実践に対しての激しい意欲を持つことである<sup>\*13</sup>。

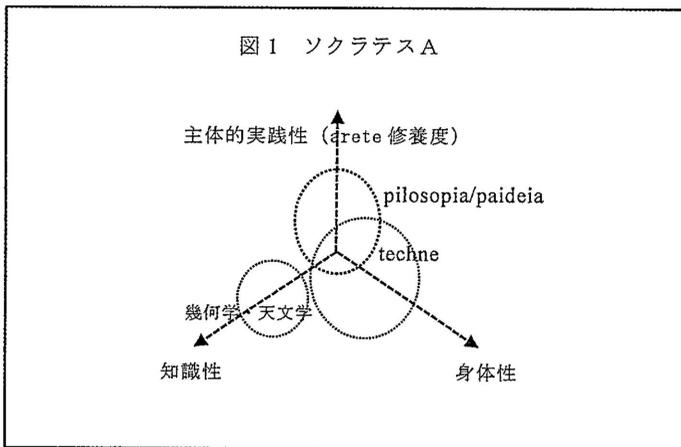
そしてこうした思想は、実践に際しては、学問知の限定性から、何か青

写真をそのまま実現しようとすることを否定し、具体的状況の中で適切なものを刻苦して追究することを志向する。

ソクラテスの思想の特徴を挙げるとすれば以下のようになるだろう。

- ① 知・智慧のあり方については、*pilosopia*、*techne*、専門知の三つがあると想定している。<sup>\*14</sup>
- ② *pilosopia* は真善美についての探求であり、いかに生きるかということと係わる。
- ③ *pilosopia* に係わり、真理を知ることは神々のみに許されるのであり、人間は真理に到達することはできない。しかし、真理に向かわねばならない。(無知の知)
- ④ その方法は、誤った観念をエレンコス(反駁法)により取り除き、浄化することであり、読書・瞑想などではなく、また弁論でもなく、問答という実践的方法によって達成される。

ソクラテスの *pilosopia* は、技術性を帯びているとしても、冶金、飼育などのような *techne* ではない。また数学、天文学等の、少数の専門家が探求すればよい体系的な専門知でもない。その点で、*pilosopia* は、「修養」



的な要素を多分にもつものであった。イメージ図を作成すると図1のようになる。

### (3) イソクラテスの人と著作

イソクラテスは、前436年にアテナイに生まれ、ゴルギアスから最も強い影響を受けたとされている。ソフィストとしてのゴルギアスの特徴は、詩のように優美な弁論にあったとされ、イソクラテスもその影響を受け、ゴルギアスのような弁論を理想としながら自己の弁論を求め、法廷弁論代作人として生計をたてるようになる。そして、前391年頃アテナイで、弁論・修辞学の学校を設立し、多くの生徒を指導し、前338年、カイロネイアの戦いの敗北の数日後、98歳の生涯を終えた<sup>\*15</sup>。

プラトンBがプラトン像として確立すると、*pilosopia*は、観想的、思弁的なものと捉えられるようになる。結果として、それと異なる *pilosopia* を抱いたイソクラテスは、哲学の分野では殆ど顧みられない存在となった。ただし、雄弁術、修辞学の系譜をたどり、イソクラテスの *pilosopia* →キケロによる *humanitas* →中世の *artes liberales* というつながりを認めるといことになると、イソクラテスは、キケロへの道筋を用意した人物として評価されるようになる。たとえば、B.キンボールは、雄弁家と哲学者という軸をたて、イソクラテスの流れとプラトンの流れを軸に高等教育の歴史をたどっている<sup>\*16</sup>。また、H.I. マルーは、「西欧的伝統に著しい文学主導型の教育を鼓吹した栄誉と責任を持つのはイソクラテスである」と論じ、古代教育という観点からは、イソクラテスの思想はプラトンの思想と並んで、2つの大きな流れを構成するとしている<sup>\*17</sup>。さらに、T.ポウラコスは、「イソクラテスはプラトンの抽象的、客観的な真実という観念を否定したが、ゴルギアスや他のソフィストの極端な相対主義にも反対し、この両極端の間にあって、実践的な知識の標準を設定しようとした」としている<sup>\*18</sup>。

イソクラテスの思想は以下を軸に成り立つ。それぞれについて確認しよう。

- ① arete(卓越性)を示し、名を残すこと、勇気を示すことこそ、人が志すべきことである。
- ② 知識には、学問研究、技術、pilosopia がある。
- ③ 卓越性は pilosopia により発揮すべきものであり、その主要な手段は弁論である。ただしこの弁論はソフィスト達が説くような、単なる技術ではない。言葉にはその人のありようが反映される。
- ④ 人間は神のような力は持たず、限界がある。特に、時を得ることが難しい。

まず、①について。貴族がポリスを支配している場合は、貴族でなければ名誉ある地位に就くことはできない。貴族支配が崩れると、市民にも名誉ある地位に就く可能性が生まれる。では、どのようにすればそうした地位を手にするのでいいのか。中国であれば科挙の試験を通過することであったかもしれないが、古代ギリシアでは、民会など公的な人々の集まりの場で頭角を現すことがその手段となった。そしてそれを果たすには優れた弁論の力が必要であった。

②、③について、イソクラテスは「アンティドシス」の中で、次のように述べている。

他の分野については多くの技術が発明されているのに対して、身体と魂については何一つ技術的なものが整備されていないのを、遙かに昔に見とがめた人がいて、二種類の配慮育成の技術を発見し、我々のために残した。一つは身体鍛錬法で、もう一つの魂に関するものは、pilosopia である \*19。

イソクラテスにとっては pilosopia は、現在想定されるような哲学ではなく、「魂についての配慮育成の技術」であり、弁論教育を通じた魂の鍛錬であった。そしてその指導方法は、「言論が利用できるすべての形式を学習者のために詳しく手ほどき」し、「反復練習させて苦行に慣らし」「学んだ形を一つ一つ関連づける訓練を施し」「実際の判断の働きによって実

「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—（升 信夫）

際の機会に対応できるようにする」ことから成り立った。イソクラテスは、プラトンB的な pilosopia と自分の pilosopia を対照させて、以下のように論じている。

「天文学や幾何学やその他の学問研究が実際の行為には何ら役立つものではないとする人々の意見は正しい。」「この学問は厳密な論理を研究してもその結果として何の恩恵があるわけでもない。」「現場に根ざしておらず言行いずれに於いても何の益ももたらさないものを pilosopia と呼ぶべきではない。」「そのような学業は魂の鍛錬であり、pilosopia の準備と呼びたい。」「一定期間ならば厳密学問に没頭することを若い人々に推奨するが、彼らは持ち前の素質がこれによって枯渇しないように注意しなければならない。」\*20

そして、イソクラテスは、paideio された人について次にあげるような特徴を述べているが、これは常識的な人間であり、「修養」のある人というべきものであった。

- ① 日ごとに生起する問題を手際よく処理し、時機を的確に判断し、ほとんどの場合に於いて有益な結果を推測することができる。
- ② 周囲の人々と礼儀正しく、信義にもとることなく交際し、自分自身はできる限り柔和に節度を保って相手に接する。
- ③ 快樂に克ち、不運にうちひしがれることなく、逆境にあっても雄々しく人間性に相応しく振る舞う。
- ④ 成功におぼれて有頂天になったり、傲慢に走らない \*21。

ソクラテスとイソクラテスは、(1) pilosopia や paideia を、魂に係わることと規定していること、(2) 人間は真理に到達できないので、厳密な学を深く探求することは効果的ではないと捉えていること、(3) pilosopia や paideia が、実践的性格を強く持つとしていること、という点で共通性を持つ。そしてこれらは、次に検討する清沢満之や新渡戸稲造にも共通する。

彼等はいずれも「修養」的なものを目指していたといつてよいだろう。

ただソクラテスとイソクラテスは、実践での具体的な方法を異にした。ソクラテスは、エレンコスという方法で、相手の前提から出発しながら、その矛盾点について、無知の知に到達することを目的とし、イソクラテスは、弁論において人格が反映する的確な弁論を行うことを目指した<sup>\*22</sup>。また、イソクラテスは、人間の智慧に限界があるとする点でソクラテスと共通するが、ソクラテスの限界性が、道徳的实践に係っていたのに対して、イソクラテスの場合の限界性は、実際の出来事がどのように展開するか予測することは難しいという、いわば政策的実践に係わる限界性であった。これは④の適宜性と関連する。④の時宜性について、イソクラテスは、「未来の予知が人間の本性を超えていることは誰の目にも明らかではないか」、「そのような賢慮はわれわれの遠く及ぶところではな」と述べている<sup>\*23</sup>。また、イソクラテスは現実の出来事は、知識として一般化することは困難であり、学問的知識とは異なる能力が必要であることを説き、「知るだけでは機会を掌握することが不可能」であり、「現実の出来事の進行にあっては、機会は常に知識の眼をかすめるのに対して、最も注意を払ってほとんどの場合に起こる結果を洞察できる人が最も多く機会をとらえる」と論じている<sup>\*24</sup>。

アカデメイアの知的探求とも相まって、*pilosopia* は厳密な知識の追求ということになり、ソクラテス(プラトン)的な *pilosopia* は、実践性の相で理解されることはなくなる。一方のイソクラテスの弁論は、キケロを通じてローマ世界にもたらされた。しかし、その弁論も、古代当時の実践性に基づいて理解されたとは認めにくい。

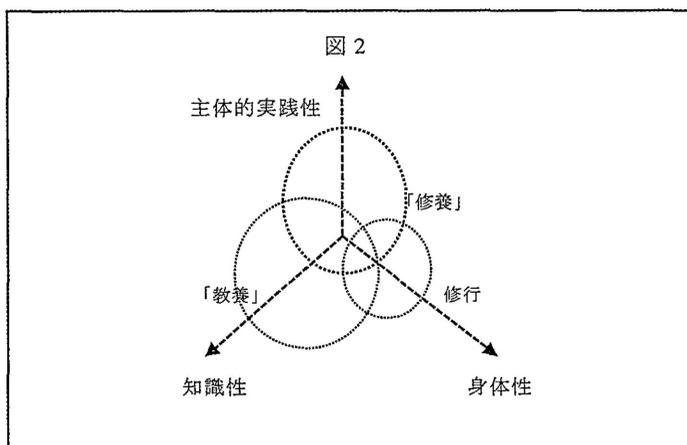
### 3. 「修養」と清沢満之、新渡戸稲造

#### (1) 「修養」と「教養」

鹿児島県喜界島に「村田新八修養之地」とした石碑がある。幕末、流刑で2年ほど村田新八が滞在したことを記憶にとどめるため、昭和19年に建立されたという。流刑でありながら奄美で悠々と暮らした西郷隆盛

と同様、村田新八も、束縛を受けての滞在とはほど遠いものであったが、これを「修養」と解釈して碑文を建てるということはすぐには了解しにくい。推測の域を出ないが、戦争末の憂色に包まれた日常と、村田の流刑の日々を重ね合わせ、後の村田の活躍に、自分たちの将来の展望を見出したいという願いが込められていたのかもしれない。そうした推測の適否はさておき、この碑が「村田新八教養之地」とはなりえなかったことは想像に難くない。そしてそこに「修養」と「教養」が担ってきた意味の差異の一端を確認することができる<sup>\*25</sup>。

あらかじめ、本稿で示す「修養」と「教養」をイメージ化すると図2のようになる。ここでは、獲得すべき能力を、主体的実践性、知識性、身体性という3つの方向性で示している。この3つは、moral、intellectual、physicalと類似するが、身体性には physicalに加えて、伝統あるいは規律訓練を通じて身につける moral や行動様式を含む。



「修養」も「教養」も、言葉としては古い。「修養」は、朱熹の『大学・中庸』を典拠に用いられた言葉であり、儒教的な人格形成が含意されていた。これに対して「教養」という言葉については、「漢籍に出典をもち古くわが国にもたらされたが、漢語としてはほとんど用いられず、近世中国語との交渉によって使用をうながされ、日本語の中に浸透して使わ

れるようになった」と指摘されている<sup>\*26</sup>。ただし、「子どもを教養する」など動詞的に用いられ、その意味は、現在の意味とは異なり、教え、育てるという一般的な意味であった。明治期に入り、「教養」は、翻訳語として、一定の役割を果たすようになるが、そこでもやはり、教え、育てるという意味で用いられている。たとえば、明治 4 年の中村正直による『西国立志編』には次のような記述がある。

「富貴安逸は、人の才徳を修養するための必須のものにはあらず」<sup>\*27</sup>  
「ギボン曰く、「人おのおの二個の教養あり。一は他人よりこれを受け、一は自己にこれを做すことなり。二者のうち、みずから教養すること最要なり。」<sup>\*28</sup>  
「工事を操作し身体を労働することは、高尚の学科を習い心霊の修養をなすことの妨礙とならずして、かえって利益となるべきことを知るべし。けだし適宜の労作は人をして健康ならしめ、また快適を覚えしむものなり。労作は身体を教養し、学習は心霊を教養す。ともに欠くべからざるの物なり。されば、各人をして暇余に充つる労働のことあらしめ、労作に備うる学習の暇あらしむること、最善の規則というべし。かくのごとくなれば、文芸を学ぶの余暇をもって、労働のことなすことを得て、心霊身体、二者ともに教養を受くるなり。」<sup>\*29</sup> (下線引用者)

ここからも「修養」「教養」いずれの言葉も、とくに希な言葉ではなかったことがわかる。では、それぞれ原文の英単語は何であったのか。『西国立志編』は逐語訳ではないため、単語と訳語との関係は必ずしも明確ではない部分もあるが、education に対しては「教養」の訳語が当てられ、highest culture は「才徳の修養」とされた。ただし、原典に頻出する culture にいずれも「修養」が対応させられたわけではない。原典 10 章の self-culture は、『西国立志編』第 11 編の「自ら修むることを論ず」に対応し、culture は、「修養」よりむしろ「修むること」と訳されている。

やや時代は下るが、明治 33 年、福沢諭吉監修の「修身要領」の第 11 条

には、「子女も亦独立自尊の人なれども、其幼時に在りては、父母これが教養の責めに任せざる可からず」とあり、引き続き第12条には、「独立自尊の人たるを期するには、男女共に、成人の後にも、自ら学問を勉め、知識を開発し、徳性を修養するの心掛を怠る可らず」とある<sup>\*30</sup>。このように明治のはじめから、「教養」は、「教育すること」のように広い中立的な意味合いで用いられる言葉であり、「修養」は儒教的伝統を背負いつつ、徳に身につけることと係わり用いられた。また現在では「教養」は名詞的表現として用いられるが、明治期には、「教養」「修養」とも、名詞、及び動詞的表現として用いられている<sup>\*31</sup>。なお明治当初は、福沢や中村にみられるように、地理学、究理学、歴史、経済学、修身学など、主に洋学を中心軸として構成される「日用の実学」「人間普通日用に近き実学」に中心的な価値が置かれ、重要な線引きは、実学と虚学・腐儒との間に引かれた。また、この時代、専門教育、教養教育という区別は存在しない<sup>\*32</sup>。

## (2) 明治中期の「修養」

「修養」は、儒学的文脈を意識して用いられる言葉であったが、明治30年以降になると状況は一変し、人々の注目を集める言葉となった。この過程について、筒井は、日露戦争後のアノミー状況に対応するために「修養」を直接・間接に目的とする思想・運動がこの時期に多様な形で登場してきたことを理由にあげている<sup>\*33</sup>。ただ、煩悶青年の代表とされる藤村操の投身自殺が、日露開戦前年の明治36年（1903）であったことを考えると、この説明は、やや大雑把な印象を免れない。青年の煩悶的な状況は、日露戦争以前から存在していた<sup>\*34</sup>。

これに対して坂田稔は、修養という言葉が本格的に使われ始めるのは、「道徳の大本は人格の修養にあり」とした明治33年（1900）の「丁西倫理会」の結成あたりからで、この当時高山樗牛のニーチェ主義、大西祝の人格主義、清沢満之の精神主義、西田天香の一燈園、伊藤証言の無我苑など、精神主義的色彩の濃い思想運動が起こり、その中で人間形成や自己陶冶の意味としての修養が盛んに論じられたとしている<sup>\*35</sup>。この指摘は概ね適切といってよい。ただし、それ以前から、日本主義的な思潮の中では「修養」

という言葉が鍵となる言葉として用いられていたこと、また「丁酉倫理会」の前身である、明治 30 年 (1997) に結成された「丁酉懇話会」の趣意書に、「修養」の文字が見あたらないことも併せて検討しておいてよい<sup>\*36</sup>。明治 30 年代以降の修養論の繚乱は、突然に生じたというよりも、明治 20 年代からの流れの中での出来事であった。

では、明治 20 年代は、どのような時代であったのだろうか。高坂正顕によれば、明治 20 年代は「精神革命の時代であり、明治の第二の革命であり、新日本という標語が多くの人々にとって魅力のある時代」であり「政治的熱狂と破壊の代わりに、新しい日本の建設が特に精神面の面で求められた時代であった。」<sup>\*37</sup> 維新の高揚に引き続き、士族の乱、民権運動の高揚が続いたがやがてそれも終息し、憲法が施行され、国会が開設される。これは明治国家の基礎的な形の完成であった。宮川は次のように論じている。「明治 20 年代以降の我が国近代社会においては、市民個々人の自由行使は、絶対主義的国家権力と抵触しないかぎりにおいてのみ容認されるものとなった」「かくて、絶対主義的国家権力に正面きって戦いをいどみ、それにたいしてなかば絶望的に激突するか、それとも国家権力によっておしつけられた社会的制約を単に外面的な制約と観念することによって、いわば、それを超脱した内面的でかつ私的な思索と体験の場面において」「日清戦争以降、我が国思想界の主流思潮となるいにいたった精神主義的風潮は、まさに後者をえらんだ知識階層によってになわれ、かつ形成されたものであった。」<sup>\*38</sup>

ただし、上記のような明治国家体制の確立と堅牢化により青年意識が内面に向かうという以前に、この時期の旧士族層の青年には、生き方の選択に関連して内面に向かう意識を持たざるを得ない環境が存在したことにも注意する必要がある。江戸期には、身分制度によって人の一生は確定され、将来を自分で選択することはない。選択といえば、どのような遊芸をたしなむか程度に留まる<sup>\*39</sup>。それに対して、明治期には、旧士族層を中心として、仕事を見つけ生きて行くという将来の選択を強いられるようになり、ここから、自意識、内面性などの問題意識が形作られていた<sup>\*40</sup>。

その際、忠孝などの伝統的な価値規範は、もはや存在しない身分制度を正統化する論理であり、自我や内面に向かう意識からは、疑念の対象となる場合が多い<sup>\*41</sup>。「修養」が儒学的伝統の一部を構成していれば、彷徨する自我の安息を求める精神的営為では、「修養」という言葉は用いられない。たとえば北村透谷の場合、「内部生命論」に代表されるように、自己の内面的な意識の躍動に価値がおかれたが、その行論では「修養」という言葉は全く用いられなかった。わずかに明治25年の「徳川氏時代の平民的思想」で、「道德の府なる儒学も、平民の門を叩くことは希なりし」「精神的修養の道、一として平民を崇むるに適するものあらず」と論じられ、「修養」という言葉が登場するが、そこでの「修養」は否定的な意味で用いられている<sup>\*42</sup>。

一方「明治20年代の中頃から、東洋の倫理道德や哲学思想を重んずる人たちは、『東洋哲学』『朱子学』『陽明学』などと題する機関誌を発行して、国民精神作興のために立ち上がった」という<sup>\*43</sup>。つまり、明治20年代に「修養」を掲げたのは、欧化的な流れに対して、日本の伝統的な価値観を称揚した日本主義的な思潮の1つであった。「破壊ではなく建設ということになれば、古き日本の伝統は、その素材として、またその拠り所として、何としても無視されることは許され」ず、「かくしてこの時代は日本的なるものの意義がわけても美術や道德の面からしても再発見され」たのであった<sup>\*44</sup>。

『陽明学』は『伝習録』の講義を中心としているため、毎号「修養」が全面に掲げられていたわけではないが、国民の精神的修養を目標としていたことは疑いを入れない。たとえば、明治29年、7月の発刊の辞では、「而して個人の涵泳修養は、主として知行合一に在り。…(中略)…吾人の陽明学を今日に研究するは、心学修養、人才陶成の為に外ならずと雖も、天下の人々をして個人本然の任務あるを知らしめ、延て以て一代の風気を革新し、国家に裨補する所あらば、則ち洵に吾人発刊の本懐也」と論じられ、第2号には「精神の修養」と題する巻頭言が掲げられている<sup>\*45</sup>。また、22号巻末に掲げられた広告では、「文弱氣死の社会に

於て、英靈活発の気を吐き、精神的修養の必要を喝破する者は『陽明学』に非ずや」とうたわれ、さらに、『伝習録』の講義終了の後は、『陽明学』を廃刊し、『修養報』を刊行するとされている<sup>\*46</sup>。

こうした雑誌で用いられた「修養」には、大きな特徴として、欧米思想に対して異を唱え、伝統的な思想の復権を説くという側面がある。2号「精神の修養」には、「欧化主義、法文主義、一たび我国に浸染せしより、世人滔滔、細智曲慧に馳せて、精神修養の道を度外に附し」とあり、また19号の巻頭では、「欧化的教育主義、一たび我国人の思想を支配せしより、人々精神的修養を忽にし、道義徳操蕩焉として地を掃い、社会の風気頹廢し、今や国家將に其弊に勝へざらんとす」と論じられている<sup>\*47</sup>。そして2号の「精神の修養」では、「修養」の方法に係わり、以下のような記述をみることができる。

「千万巻の書を読むも、涵泳の工夫、体察の工夫無ければ、即ち徒為のみ。志は、気の師也。気は体の充也。今夫れ蹶くもの、趨るものは気也。而してその気反て其心を動す。是故に志壹なれば即ち気を動し、気壹なれば、即ち志を動す。・・・(中略)・・・是を以て其気を養はんと欲せば、先つ其志を持し、其気を暴すこと無きを勉めざるべからず。」<sup>\*48</sup>

このように、明治20年代には、一方で、青年の自意識の覚醒があり、他方で伝統的な価値意識の復権の動きがあったが、両者は、透谷に見られたように、当然のように相容れないものであった。明治30年(1897)の丁酉懇話会の趣意書に「修養」の文字が存在しないことは、このことの端的な表現と捉えることができよう。というのも、丁酉懇話会は、日本主義に対しての批判を設立の重要な動機の一つとしていたからである<sup>\*49</sup>。

ところが、明治33年(1900)の「丁酉倫理会」の趣意書では、「道德の大本は人格の修養にあり」と、「修養」が重要な概念となって登場するようになる<sup>\*50</sup>。これは、明治30年から33年の間に2つの潮流が交錯した結果、「修養」が狭い儒学的な世界にとどまる言葉ではなくなったことを

反映したものであった。

2つの潮流の交錯を、魚住折蘆を取り上げ、確認してみよう。魚住折蘆の自伝によると、折蘆は、姫路中学の3年に進級した4月、一群の上級生から運動場に呼び出され、回覧雑誌に投稿した文が侮辱的だとして謝罪を迫られ、それに屈して謝罪してしまう<sup>\*51</sup>。折蘆はそれを無念なこと、卑屈なことと捉え、2度とそうすることがないように、膽力を養わねばならないと心に決め、「31年4月14日は僕の第二の誕生日である」とした。そして、「かかる折柄に盛んに流行しかけたのが『陽明学』といふ雑誌である。陽明学は僕の膽力養成の希望をもっと道徳的な修養に転ぜしめた」<sup>\*52</sup> つまり、折蘆にとっての『陽明学』は、暴力的なものに対して屈従することのないよう膽力を養成するために手に取られたものであった。とはいえ、膽力が読書により直ぐに身につくということもなく、再び上級生の制裁の危険にさらされ、それに屈従せざるを得なくなる。「膽力養成の速成の覚束ないことを自覚して、修養の方針がやや道徳的になり、今日の所謂人格養成の自覚と云ふ風のものになっていた。」<sup>\*53</sup>

そうした折り、内村鑑三の『東京獨立雑誌』と出会い、「真の同情者、真の同感者を発見し」キリスト教に惹かれて行く。陽明学は、禅よりはままだとしても、「近世的空気を吸ひかけてゐる少年」には魅力的ではなかった<sup>\*54</sup>。翌明治32年、折蘆は、病に罹り、中学を1年間休学することになる。33年に復学した後、34年に東京に移住するが、その2月、入院時から交際していた看護婦の病死に際会し、「生存の疑義」という大問題に襲われた。ここから信仰への道を更に進み、「(明治34)6月2日信仰を告白して即日バプテスマをうけて水に沈んだ。生存の疑義が天国の生命の信仰の獲得で一安心した。」<sup>\*55</sup> ただ、折蘆によれば、この時の宗教生活は、「聖靈の降臨を待ち望んでひたすら道徳的修養をつむだけのものであった」という<sup>\*56</sup>。その際、信仰の生活に入り、儒教的なものが全く顧みられなくなったわけではなかった。自伝は引き続き、次のように述べる。

「負ふ気なくも35年上半年の僕は鞠躬如たる個條的の道徳の修養と

種々の心の想を道徳化し信仰化する修養とに於て、柴崎嬢の外天下に師友なしと思うた。此半年僕は肅然襟を正しうして暮した。『論語』『小學』や『孝經』などを柴崎嬢と一緒に讀んだのは此時である。然し僕は東洋の倫理思想には囚われはしなかつた。基督教の信仰は僕の自由を求むる精神に、人格の觀念を焼き付けたからである。』<sup>\*57</sup>

ここからは、儒教的なもの、キリスト教的なもの、内面世界の涵養などが渾然としている様子が窺える。キリスト教の指導者たちも四書五經などの伝統的な教育を土台に、接木型のキリスト教受容を果たしている者も少なくない<sup>\*58</sup>。その場合には、儒教的なものは、反欧化思想とはならない。海老名弾正にしても、新渡戸稲造にしても、キリスト者としての修行と儒教的なものとは背反するものではなく、それらが「修養」という言葉で統一され、表現される潜在的可能性を秘めていた。折蘆の場合も、「修養」は、伝統的な儒学と関係を持ちつつ、存在の疑義の解決、自意識の收拾という観点で用いられた<sup>\*59</sup>。

この時期の青年たちは、生き方の選択という問題に悩み、肺病などの死病による若年での死の影に脅かされていた。死の影といえ、戦争も青年には切実な問題であった<sup>\*60</sup>。こうした中で、「修養」は広く共有される言葉となった。

### (3) 清沢満之

新渡戸稲造は 1862 年、清沢満之は 1863 年に生まれている。いずれも維新前夜の下層士族の出自であった。清沢は 1882 年から東京大学予備門に通い、新渡戸は 83 年に東京大学に入学するなど、接点を見いだせそうな 2 人であるが、清沢がその人生の終末に浩々洞等を拠点として精神主義を掲げたとき、新渡戸は、札幌の農学校を辞職後、米国に静養し、そこから台湾総督府技師として台湾に赴任しようとしていた。新渡戸が台湾から帰国し、京都帝国大学の教授に就任した年、清沢はその生涯を終えている。また、新渡戸が札幌農学校でキリスト教に帰依し、後にアメリカでクエーカーとなったのに対して、清沢が信仰の対象としたのは、他

力門である浄土真宗であった。

だが、両者は、先に指摘した2つの流れが交わる地点でその思想を彫琢し、「修養」をその実践的思想の中核となる言葉とした点で共通性を持つ。清沢は、明治30年頃から没する36年まで、精神の修養を重要な課題とする活動を繰り広げた。この時期は、「修養」が日本主義的に限定された言葉から、多様な思潮で用いられるようになった時期であった。新渡戸が『修養』を刊行したのは明治44年であり、「修養」から「教養」への転換が準備されつつある時期であった。ただし、新渡戸は、大正教養主義の時代を生き、日中戦争のはじまる頃に没しながら、最後まで「教養」という言葉は用いず、「修養」にこだわり続けた。先ず清沢の修養論を点検しよう。

清沢の思想の骨格を示したものは、明治25年に著された『宗教哲学骸骨』といわれるが、そこでは「修養」という言葉はまだ登場しない。用いられたのは、「修徳（修行）」という言葉であり、「修徳」は、無限という悟りに到達した後、これを日常の行為に反映させるための行いを意味した。

「既に無限を覚信し之に到達し得べきことを認信すれば愈愈其の進達の実行に従事するは自然の順序なり 他語以て之を言へば吾人は無限に対し智解的より意行的に進まざる能はざるなり 此実行を名けて修徳或は修行といふ」<sup>\*61</sup>

ただ、この段階での清沢は、超越的な世界である「無限」を主体的な精神活動により悟り、それを実践することを理想とし、それが出来ると考えている。つまり、宗派の教えである他力を掲げつつも、「自力の迷情」から脱却できていなかった。そうした中、清沢は、結核を発病し、療養を余儀なくされる。さらには宗門改革問題、家庭問題、子どもや妻の死にも遭遇せざるをえなかった。こうした苦難の中で、清沢は自己が有限であること、自力によっては無限に到達しえないことを悟ることになる<sup>\*62</sup>。清沢自身、死の病である結核に罹患したことについて、後に、「若し此病気にならなかつたならば是程迄に宗教の真髓を味わい、是程迄に如来の光明を認む

ることが出来なかったかも知れないのであります」と触れている<sup>\*63</sup>。まさしく、「吾人が自己の有限なることを覚悟するは、転迷開悟の要門」なのであった<sup>\*64</sup>。「他力の信仰に入る根本的障礙は、自力の修行が出来得ることの様に思うこと」であり、「この道徳行為が立派に出来るものであると  
思うて居る間は、到底他力の宗教には入ることが出来」ないのである<sup>\*65</sup>。  
宗門改革運動など、清沢の活動について簡単に触れておこう。

清沢は、大学卒業後は大学院で宗教哲学を専攻し、同時に第一高等中学校哲学館などで教鞭をとった。そのまま博士号をとり教授職を目指す道もあったが、明治 21 年 (1888) 京都の本山からの要請を受けて京都に戻り、本願寺が経営費を引き受けた京都府立尋常中学の校長となることを決断する。これ以降、清沢の関心は、主として門末のための理想主義的な教学刷新に向けられ、宗門内で当時絶大な力を持った渥美執事と対立することになった。そして明治 29 年には洛東白川村に教界時言社を設け、『教界時言』を発行し、改革の狼煙をあげた。この改革運動では、真宗大学学生の一部が合流し、教団長老内にも支持する者が現れ、末寺にも渥美執事に対する反発が広がり、渥美執事の辞任という成果を生んだが、明治 30 年清沢等の改革派も処分を受け、改革は期待した成果を上げることは出来なかった。運動の頓挫に際し清沢は、「天下 7000 の末寺が以前の通りであったら折角の改革も何のやくにもたたない。これからは一切改革のことを放棄して、信念の確立に尽力しようと思う」と語ったという<sup>\*66</sup>。しかし、清沢はそのまま三河西方寺に隠棲し続けたわけではなかった。新法主の上京に対応するように促されて東京に向かい、明治 32 年からは東京に住み、浩々洞を拠点として『精神界』を発刊、また真宗大学の東京移転に尽力し、真宗大学学監に就任した。ただここでも真宗大学の運営について、真宗大学の学生は純粋な宗教的方面にのみ向かうべきものであるという理想主義を貫いた結果、学生たちの不満を生み、学監を辞職することになる。

「修養」は、宗門改革の活動当初の清沢の言葉ではなかったが、32 年東京に活動の拠点を移して以降、頻繁に用いられる言葉となった。先に「修養」という言葉の用いられ方について明治 30 年から 33 年の間に大きな

変化があったことに触れたが、清沢も、仏教教学の第一人者がその言葉を用いたという意味で、その流れに一定の役割りを果たしたといつてよい。その際、清沢が「修養」という言葉を頻繁に用いるようになった時期と、清沢がエピクテトスの語録に出会った時期が重なりあうことも注目すべきだろう。

清沢の「修養」についての思想は、「真宗大学の学生へ」及び雑誌『精神界』において、主に展開されている。その修養思想は、多面的であるが、「美術家は美と醜との心念を主として、心念の聯結を構成し、商業家は損益の心念を主として、心念の聯結を構成す、今修養に志すものは、善と悪との心念を主として、心念の聯結を構成すべきなり」と論じているように、善悪の念が中心軸となっている<sup>67</sup>。そして、それは根本的に他力に支えられつつ、末寺の人々の信仰の確立を目指すものであった。後に触れる新渡戸の修養論が名誉、克己、勇氣、貯蓄等を柱としていたことと対照的といつてよい。

その際、清沢の修養思想は、無限と有限を媒介項として、実践と深く結びついてゆく。ただし、清沢の実践についての思想は、一見矛盾を孕んだ2つの側面を持った。1つは、現在の境遇を従容として受け容れよという、外界に対しての消極性であり、他方は、「内心の決定を最高の裁判」とするような主体性である。

前者の消極性について、清沢は、エピクテトスを想わせるような筆致で、外界の事象の評価は、すべて主観的にきまるのだから、それを無理に変えようとして苦しむのではなく、心を変化させることによって心の平安を得るのが良いとして次のように論じている。

「其車馬高樓たると、脚鞋陋巷たるとを問わず、之を与えたる問題として解釈せざるべからず。而して此問題を解釈せんとせしば、吾人は吾人現在の境遇の中に於て満足の見地を發得せざるべからざるなり。・・・(中略)・・・彼の陋巷は決して陋小なるにあらず、之を陋小なりとする我心が陋小なるを信じ、彼の赤脚草鞋は決して卑賤なるにあらず、之を卑賤なりとする我心が卑賤なるを知るなり。是に

於いてか、吾人は現在の境遇に不満を感じずして、只管自家修養の道に傾注するに至る。」<sup>\*68</sup>

これは、現在の自己の価値意識を想像的に相対化し、現在の価値意識から自由になれ、という含意だとしても、社会的な現状をすべて肯定することにつながりかねない。弟子の暁鳥によれば、「先生は病気の為めに自分の理想のこわれたのも有難いと思うて居られ」「貧乏も有難いとよろこんで居られ」「妻を先立て子を先立ててもありがたいとよろこんで居られた」という<sup>\*69</sup>。こうした姿勢を発展させれば、国家が帝国主義的な侵略思想に染まり、国民を戦場に駆り立てる場合にも、その評価は主観的に決まることなのだからありがたく受け容れよ、ということにもなるだろう。だが、清沢が宗門改革に積極的に取り組んだことを考えると、こうした一見の消極主義は、内向的な消極主義と同一のものとは捉え難い。ここでの清沢の含意は、自己の価値意識を相対化して自由になること、自己が有限であり、かつ救済について無力であることを知ること、と捉えることができよう。

他方、清沢は、たとえば、命と仁義のどちらが大切かというような問題について、論理的に普遍的な解答を見出すことは出来ないとして、「吾人が日々夜々に、実際に行動する場合は、皆悉く内心の決定に左右」されるのだとしている<sup>\*70</sup>。つまり、有限である我々の論理は、無限に係わる事柄について、確定的な原理に至ることは出来ず、人は日常において、不断に不確かな判断を行い、行動しなければならないとされたのである。

こうして自己の価値を相対化して自由になること、内心の決定を最高のもので決断行動することが示された。その際、清沢の無限論に従えば、内心の決定により、確定的に安定した解答が得られることはないということには留意しておく必要がある。有限である人間は、実践については絶対の安住の地を見出すことは出来ないのである。たとえば、清沢によれば、路傍の急患に対して、介抱すべきかどうかについてさえも確定的な解答はないのである<sup>\*71 \*72</sup>。

#### (4) 新渡戸稲造

新渡戸は札幌農学校の出身であり、農学を専門としており、清沢のように哲学や宗教学を専門としたわけではなかった。京都と東京の大国大学で教授職にあった時、担当した講座は、人文系の講座ではなく植民地政策であった。そして東京大学と京都大学で10年以上教授職にありながら、その専門に係わる論文は少なく、その著作の多くは同時代の一般向けに書かれた啓蒙書や文学案内の類であり、それも現代の感覚からは心を打つものに乏しい。また『武士道』は、アメリカ療養中に、外国人向けに入門的に書かれたものであり、もののふの道、兵の道、武者の習、弓矢取る身の習などについての言説を再現しながら論じたものではなかった。あるいは、クエーカー主義の平等と兄弟愛に確信を抱いている筈なのに、「身分の低い小役人」<sup>\*73</sup>「落語家の格式に下げる」<sup>\*74</sup>「風采の上がらぬ、社会の位置も高くない即ち中流の家庭の人」<sup>\*75</sup>など、ぬぐうことの出来ない身分意識が所々に現れている。さらに、国際連盟事務次長など輝かしい職歴も、「後藤新平の腰巾着であり、片腕であり、一の子分」であったことに主に由来しているとも評価される<sup>\*76</sup>。また、新渡戸を賞賛する声はいまだに少なくないが、その多くは心遣い、篤志家的な行為などに由来しており、思想的な裏付けは分かりやすいものではない<sup>\*77</sup>。加えて国家主義者、帝国主義者のレッテルもしばしば貼られる<sup>\*78</sup>。

とはいえ、法科大学教授の地位にありながら、どうして文学作品を読み続け、専門から離れた読み物を半ば憑かれたように書き続けたのかなど、にわかには解きたい側面を新渡戸は数多く有している。そこで本稿では、その1つの解釈として、新渡戸は、内なる自己そのものを想定し、その自己に養分を供給し続けること、そしてそれを外に向けて発信することを終生にわたり自己に課しており、その養分は、専門学問ではなく、多様な人文的な学びであったと仮設する。そしてそれは、今日の教養的なものに類似している。

内なる自己そのものの想定は、著作の幾つかに述懐されている新渡戸の煩悶の時代からはじまる。新渡戸によれば、札幌農学校時代に煩悶の状態にあり、カーライルの一句に接して少し救われたという<sup>\*79</sup>。しかし

翌年には更に母親の死と向き合わねばならなかった<sup>\*80</sup>。またキリスト教には、16歳の時に入信したが、色々な疑いが生じ、「信者と成ってからも度々迷う事があった」という。そして「或いは先覚に教えを請ひ、或いは書物を読んで、疑いを霽らそうとして苦しんだ事、更に40年の長きに及んだ」と新渡戸は振り返っている<sup>\*81</sup>。新渡戸の講演や一般向け文章には諧謔も含まれており、40年の長きに及んだという部分は、額面通り受け取ることには出来ないが、少なくとも、アメリカでクエーカーの集会に出会うまでは、そうした状態が続いたに違いない。「子どもの頃キリスト教の説教を聞いたり、聖書を含むキリスト教の書物を読んでも全く私には確信が持てなかった」が、「クエーカーにおいてのみ、私はキリスト教と東洋思想を齟齬無くすることができた」という記述からもそのことが窺える<sup>\*82</sup>。

新渡戸にとってのクエーカーは、それぞれの人の心に光、神が宿ると捉え、「バイブルで判断の付かぬ時はどちらにするか、自分の心に従うか、バイブルの文字に従うか、疑問の起こったときは、心の義しい所に従えと教え」るものであった<sup>\*83</sup>。そして general culture によって、人は心の洞察力や美を知り、それによって人生は生きるに値するようになるると新渡戸は論じる<sup>\*84</sup>。それは同時に、心が解放され、自由を得ることであり、他者に対してはその人格を尊重するということであった<sup>\*85</sup>。

こうして新渡戸は、幼少時から育んだ東洋思想とクエーカー主義を接ぎ木しつつ、いわば心眼を絶えず養うことを自らに課した<sup>\*86</sup>。そうなれば、内面において絶対者と向き合うことができ、それ故、絶対者の絶対性を分与されているような「私」の存在を信じることができるだろう。新渡戸は、「行うことと在ること」を対比しつつ、行うことよりも、その人のあり方、人格が重要であるという<sup>\*87</sup>。たとえば守銭奴はより多くの金銭を得る為寛大になるかもしれず、臆病者は恐怖から勇敢に行動するかもしれないからだ。新渡戸によれば、「教育 (education) は、学校や大学で学んだ全てのことが忘れられたときに残っているもの」なのであり、それこそ養われてきた心眼なのである<sup>\*88</sup>。

その際、心眼を養うこと (知ること) と、心眼が命じることを果たす

こと（行うこと）は、新渡戸にとっては、知行合一的に一致しなければならないものであった<sup>\*89</sup>。つまり、臆病な者が外面的には勇氣ある行動を取ることもあるから、勇氣を發揮する内的人格が形成されていることの方が重要なのだが、そうした勇氣ある内的人格が形成されていれば、必ず勇氣ある行動がとれる筈なのである。このことは、仮に勇氣ある行動が取れないとしたら、内的人格、神的なものが歪められていることであり、あってはならないこととなる。あるいは、万人に内なる光として神が宿るとすれば、その心の声に従い勇氣ある行いをなすことは義務となる。この点、性善説に基づく陽明学の良知と同じ論理が作用する。「新渡戸によれば、「判断がついたら、直ちに其善念善行を実にす」<sup>\*90</sup> べきであり、「知ると共に悉く之れを行うと云うに至って、始めて宗教の極意に達し其の光明に輝らされたもの」なのであり、「神の意に違わざる行をするのが宗教で、神の意は是であるとか、彼れであるとか論ずるのみにて、之を実行せざるは宗教では無い」のであった<sup>\*91</sup>。こうして実践もまた新渡戸の重要な課題となった。新渡戸がその生涯の数々の場面で見せた、周囲の人々への心遣いは、こうした義務感に由来する部分を多分に持っていた。あるいは、義務感がなければ、あれほどの奉仕的振る舞いはありえなかった。

1911年（明治44年）、『修養』が出版された。『修養』は、新渡戸が実業之日本社の顧問をしていた関係で、雑誌『実業之日本』に一般読者向けに連載されたものをまとめた著作である。新渡戸は、1つに、日頃の行いなどを通じて、つまり勉強によらず、内なる自己を確立する道と、他方、読書など人文的養分を供給して内なる自己を生き生きとしたものに保つ道の2つの道を人格形成について想定している。実際には、両者は重なり合う部分があるが、前者が「修養」であり、一般民衆が想定され、後者は狭い意味での「教育」であり、エリートが念頭に置かれる。そして後者は、大正、昭和と下るにつれ、「教養」という言葉で人々から理解されるようになる。ただし、その際、新渡戸が大正の教養主義と同時代を生きるにも拘わらず、「教養」という言葉を決して用いなかったことには留意する必要がある。それは新しい「教養」が新渡戸にとっては、自分が考える「教

育」とは別物であり、望ましいものではなかったからに他ならない。

新渡戸は次のように論じる。

「修身と云えば、個人の人格の向上を旨とし、即ち孟子の所謂心の大を養うが主眼であるは論を俟たぬが、一方に養われたる精神が実行に現れ、即ち身を修めるに至るに重きを置くから、修養の工夫は、实际的、かつ具体的である。所が、实际的且つ具体的なるものは、学理や思想の立場から見れば、第二義に属するものであるから、何となく浅薄なるかの観を呈する。そこで、所謂思想家は修身と養神を分解して、養神法を取って修身法を捨つるを以て、却って高尚なるが如く信ずるようになるう。」<sup>\*92</sup>

つまり新渡戸にとって「教養」は「養神」と表現され、「天上天下唯我独尊なる個人の涵養」であり、社会的な実践を怠る否定すべきあり方であった。

さて、前者の「修養」についてであるが、新渡戸の場合も、漢学的素養と煩悶という明治 30 年までの「修養」についての 2 つの流れをともに踏まえ、儒学的徳目の幾つかを含むと同時に、煩悶からいかにして解脱するかという側面も持った。その点では、清沢の修養論と軌を一にしている。しかし、そこでの語りは、その続編が『世渡りの道』であることから窺えるように、今日的に言えばハウツー物に近く、読み物の印象としては、清沢の修養論とは好対照をなしている。そして清沢の修養論が、実践哲学を追究し、それが伶俐な形で表現されたのに対して、新渡戸の修養論は、新渡戸自身「修養はいわば円満なる常識の如きものである」としているように、常識論の域をでないものとなった<sup>\*93</sup>。新渡戸は次のように論じている。

「むつかしい心理学上とか、倫理学上とかから論ずれば、善悪の区別は之を明かするのが困難である。然し、日常の事物に就いては、善悪の判断に迷うようなことは極めて少ない。人間日常の事柄は、大

「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—（升 信夫）

抵直に黑白の判断がつく。判断がついたら、直ちに其善念善行を実にすることを勉めたい。「老人が車を挽いて坂を上るのを見たら、後から推してやるがよい。途中で葬式に会ふたら脱帽して敬礼するがよい。斯様に些細なことでも、実行を積んで行けば其の中に含まれる原則が自ら会得されると、僕は固く信ずる。」<sup>\*94</sup>

清沢であれば、車を挽いている老人を手助けするのが適切かどうかを、確定的に断定することはできず、不確定さを残しつつ内心で決めねばならないとするだろう。それに対して新渡戸は、世間的な常識を信頼し、常識に判断を委ねてしまう。「願わくば常識的判断に逆らわず、徒に空理空論に走らず、世と共に遷り、且つ世と共に遷らしむに心掛けられたい」ということであった<sup>\*95</sup>。

ただ、新渡戸の修養論が、常識論となったのは、新渡戸の接木型クエーカー主義からも自然な展開であった。内なる光も良知も、万人に等しく開かれているべきものであり、精神的な苦闘を経なければ手に出来ないような、少数者にのみ許される崇高なものではないからである。新渡戸はしばしば、その諧謔精神も発揮しつつ、common sense（常識）を semmon sense（せんもんセンス）と対照させ、常識は「劣等なせんもんセンス」より優れているとした<sup>\*96</sup>。

清沢と新渡戸は、同時代に生まれ、漢学と自己意識という2つの流れを共有しながら、「修養」については、左右、表裏ともいうべき対照的な論を提示することになった。このことをどのように説明することが可能だろうか。

清沢は、哲学的な探求、研鑽の途上では、ドイツ観念論が前提とする主体性を受け入れており、これは自力救済と親和性を持つ。そのため清沢の論の根底には力強い主体性、生の肯定が存在する。だが、清沢は肺病、家族問題など人生の途上で、自力救済の思想を揚棄的に断念せざるを得なくなる。結果として清沢が提示するのは根底に肯定を残す否定の哲学たる他力門であった。それに対して、新渡戸は、10代の煩悶から思想形

成を開始する。この煩悶は、カーライルが『衣装哲学』中盤までに展開したような否定の論理であった。そしてクエーカー主義との出会いなどを通じて、肯定の哲学に至る。ただし新渡戸はその根底に否定を常に抱えていたといつて良い。実際、前半期の新渡戸の人生は、眼病、母の死、子どもの死、妻と自身の病、病気による農学校退職など、苦悩の連続であった。だが新渡戸は、これをむしろ悲しみの使命であると理解し肯定的な生を選択する<sup>\*97</sup>。そして、心底に抱えている否定が頭をもたげそうになるたび、カーライルを終生、幾度となく読みかえし、それを鎮めようとしたのであった。

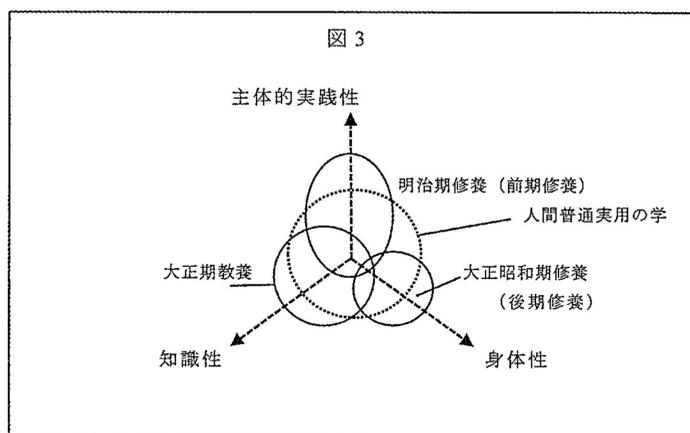
清沢も新渡戸もその苦難を恵みと受け止め思想形成と実践に生かしたが、清沢については、内在的に肯定を抱えた否定の実践学、一方の新渡戸については、内在的に否定を抱えた肯定の実践学と総括できよう<sup>\*98</sup>。実践の空間を想定する場合、清沢の論理の方が滋味深い。とういうのも実践の現場は、明確な解答のない問いに暫定的に答え続けることから成り立つからである。新渡戸のように、常識に従って行動すればよいのだというのでは、現場独特の不安定感は弛んでしまう。そして常識には、自覚されない権力性が含まれていることが少なくない。家族内で旧来のジェンダーを強制する父親から、自国の文化の普遍性を途上国に強いる帝国主義国家まで、いずれも行為者は常識と善意に基づいていると確信している<sup>\*99</sup>。

一方、教育の場を考えると、新渡戸の論理は、教育の原点に戻るべきことを気づかせてくれる。近代的主体性、自我といったものが解体してしまっている現代では、新渡戸のような論理は時代遅れに感じられないでもない。しかし、教育の現場は、一人一人の個々の具体的な人間とどのように向き合うかという新渡戸的空間から構成されるべきだと考えられるからである。

#### 4. おわりに

清沢、新渡戸などは漢学的素養をいわば体幹としていた。洋学をどれ

ほど受容しても、その漢学的素養が排除されることはなく、漢学的素養を土壌として成長する。しかし時代が進み、知識の獲得が学校教育に一本化されると、そうした漢学的素養は希薄化せざるを得ない。そうなる人々には「修養」は他者性を増し、道学的先生的な胡散臭さが際だつようになる。同時に、漢学的世界に同化してしまった「修養」は、徳目が常識と伝統により固定化されて閉じた体系となり、新たな時代状況に対する創造性を欠くと思われるようになるだろう。坂田によれば、明治知識人の「修養」が通俗化して「大正版・修養」になり、知識人たちは「教養」へ転じたという<sup>\*100</sup>。この「教養」の特徴について、唐木順三は「教養派の主傾向は、豊富な読書、文学と人生論についての古今東西に涉つての読書と、個性の問題」であり「一方に於いて廣く人生についての書物に目をさらすとともに、他方に於いて内面的な、狭い個性の奥底へ入り込もうとする」ものであるとしている<sup>\*101</sup>。



次第に他者性を増した「修養」は、大衆にとっては身体で覚える規律化といった性格を増し、知識人にとっては、忌避すべき旧弊に等しいものとなり、かつて明治知識人の「修養」が備えた実践哲学としての働きは失われてしまう。そうした関係を図示すれば図3のようになるだろう。

しばしば明治末の「修養」が「教養」に変容したと理解されている。し

かし、ここまで検討してきたことを顧みると、「修養」と「教養」の間には断層があり、「教養」は新たな意味を与えられ、別の機能を果たした言葉だとすべきだろう。だとすれば、近年の幾つかの議論にあるように、「教養」の中に「修養」の要素を求めようとするには無理がある。唐木の次の指摘は、未だに新鮮さを失っていない。

「ところで、我々は果たして古人の書物を繙くという方法によって真の内面生活を確立しうるであろうか。換言すれば教養を豊富にすることによって、或いは教養につとめることによって自己の中心を確立しうるであろうか。読書は享受と鑑賞であろう。書齋に於ける享受、文字を通じての静的な享受によって果たして我々の中心を確立しうるであろうか。」<sup>\*102</sup>

唐木の議論は、「教養」に遊芸以上の意味が何かあるのかということにも置き換えることができる。それに対しての1つの反論として、18世紀から19世紀のドイツのように、「教養」は、知識人が1つの社会階級、社会的勢力として、伝統的身分に対抗するための道具であったという議論があるかもしれない。18世紀半ば頃から確立するドイツ的教養は、教養市民層のイデオロギー的性格を濃厚に持っていた。つまり、ノベルト・エリアスの説明を借りれば、フランスと異なりドイツの場合、貴族層と新興市民層との境界は断絶的に存在し、宮廷を中心に権力を握った貴族層の空間に、新興市民層が参入する道はほぼ閉ざされていた。そのため、ドイツの新興市民層は、大学で専門学問を学び、聖職者、医師、法律家、教師、官僚などとして、貴族層に対して地位を築かねばならなかった。こうしてドイツに特徴的に成立したのが、精神と書物を避難場所とし、学問と芸術における業績を誇りとした教養市民層であった<sup>\*103</sup>。そこでの「教養」は、ギリシア、ラテンの古典が核であり、そのため、ギムナジウムでラテン語、ギリシア語を学び、大学に進んで専門学問を学び、その知識を活かして、教養市民層は、教師、医師、法律家、聖職者、官僚の職につくことになった<sup>\*104</sup>。ただ、こうした反論は、伝統的身分層とそれと

対抗する知識人層という構図が成り立たない現代ではもはや成立しない。

近年の「教養」を巡る議論では、「教養」に様々な内容が盛り込まれた<sup>\*05</sup>。しかし、「教養」は古い革袋となり、「教養」という言葉自体、時代的適合性を失っている可能性が高く、教養教育の混迷には、新しい言葉で立ち向かう必要があるようにも思われる。

## 【註】

- \*1 筒井清忠『日本型「教養」の運命』岩波現代文庫、198～200頁。(1)の「専門に対する」という表現には、「対決、対峙する」というニュアンスも本来は含まれる。キンボールは次のように述べている。「キケロは狭い専門化は思弁的な哲学に続くことになるから避けるべきだと論じた。従って当然のことながら、アメリカのリベラルアーツカレッジでは、雄弁家の伝統に基づき、ユニバシティの専門化された研究には対決姿勢をとった。」(Kimball, Bruce A, *Orators & Philosophers A History of the Idea of Liberal Education*, The College Board, 1995, p.165) 本稿で取り上げるソクラテス、イソクラテス、清沢、新渡戸に共通しているのは、専門学問の有効性は認めながらも、その限界を強く意識している点である。
- \*2 たとえば阿部謹也は次のよう論じている。「12世紀頃になってはじめて、職業選択の可能性が開かれたときに、はじめて人は「いかに生きるか」という問いに直面した。なにを職業とすべきかを考える中で、「いかに生きるか」という問いが重要な意味を持った。これが「教養」の始まりであった。」(阿部謹也『「教養」とは何か』講談社現代新書 1997年 53頁) また村上陽一郎によれば、「「揺るがない自分を造りあげる」ことに必要なのが教養だと思う。・・・(中略)・・・私にとって教養という言葉が持っているぎりぎりのものは、人間としてのモラルです。」(村上陽一郎『あらためて教養とは』新潮文庫 2009年 26頁)
- \*3 石田英敬(2002)『「教養崩壊」の時代と大学の未来』『世界』708号 2002年。石田は、教養の揺らぎを、1) 正統的カルチャーとサブカルチャーの区別が揺らぐポストモダン状況、2) 西欧的な文化モジュールと非西欧的なものとの境界がゆらぐポストナショナル状況、3) 活字メディアと

マルチメディア的な文化の境界が揺らぐポストグーテンベルク状況、4) 人間的なものとテクノロジーとの境界が揺らぐポストヒューマン状況という観点から説明し、この状況に対応する新たな教養の可能性に言及した。

- \*4 斎藤孝「身体知としての教養（ビルドゥング）」（『教育學研究』66（3）、1999年） 藤本夕衣『古典を失った大学 近代性の危機と教養の行方』NTT出版2012年
- \*5 プラトンもイソクラテスも自分達の探求営為を *pilosopia* と呼んだ。アカデメイアに継承された *pilosopia* が、ローマにもたらされ、その思弁的な性格が強調され *pilosophy*（哲学）とそのまま呼ばれた。哲学のイメージは、ローマの *philosophy* 解釈とその後の *philosophy* 的営為により固まった。プラトンの時代の *pilosopia* はそれと一致しない。
- \*6 ストーン、イシドア・F（永田訳）『ソクラテス裁判』法政大学出版局1994年。桜井も、30人独裁体制などの歴史的状況に焦点をあてつつソクラテス裁判の背景を説明している。（桜井万里子『ソクラテスの隣人たち アテナイにおける市民と非市民』山川出版社1997年）
- \*7 内山勝利『哲学の初源へ ギリシア思想論集』世界思想社2002年
- \*8 『プラトン全集14』岩波書店1975年147頁
- \*9 エレンコスについては以下を参照。岩田靖夫『増補ソクラテス』ちくま学芸文庫2014年
- \*10 Xenophon, *Memorabilia*, III. IX. 5 (Loeb Classical Library, *Xenophon* IV p.224~225, クセノフォーン (佐々木理訳)『ソクラテスの思い出』岩波文庫1953年152頁)
- \*11 *ibid.*, IV. III. 1 (Xenophon *ibid.*, p.296~297, 前掲訳書195頁)
- \*12 内山はソクラテスの到達点について次のように論じている。「無知の知のみがわれわれに可能なしかも確実な知の形式であるとすれば、いわゆる知るものの否定の過程こそ、われわれにとって知の追求の過程に他ならないのではないか。真摯な論駁は、けっして論駁だけに終わるものではない。われわれが真の知を求めようと意欲しているかぎり、論駁は同時にそれを超えたより高次の領域に、より真理に近接した知の可能性

「修養」、「教養」、*paideia*—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—(升 信夫)

を探り当て、ふたたびその吟味と論駁を促し続けるであろう。そして、このようにして反復される無限の否定的論駁のかなたにのみ、われわれは、「善美のこと」「肝心なこと」についての完全な知を望見することが、いつか許されるのではないだろうか。」(内山前掲書 13 頁)

- \*13 出隆はソクラテスの実践志向について、「ソクラテスにとつての哲学は、単に学究としての哲学といってようなものではなく、真に最も実践的な活動であった」としている(出隆「哲学を殺すもの」『出隆著作集2』勁草書房 1963 年(初出 1941 年) 100 頁)。また岩崎は、ソクラテスとその弟子たちを対比しつつ、ソクラテスの弟子たちは、「たしかに人間として生きるということにかんしては決定的にソクラテスに学んだにしても、ソクラテスが生命の危険を賭してまで父祖伝来の愛するアテナイを何とかして退廃から回生させようとした熱情を誰一人理解できず、また継承することもなかった」と論じている(岩崎充胤『ギリシアポリス社会の哲学』未来社 1994 年 284 頁)。
- \*14 クセノポンによれば、ソクラテスは、幾何学は必要の生じた際に正確に土地を測量する程度に学ぶのはよいが、それ以上深く学ぶことは、何の効用も見いだせないで、賛成できないと語ったという。また天文学についても、陸路海路の旅、警備、時刻を知るためにある程度学ぶことは有益だとしても、遊星や彗星のこと、その軌道などを、心身が消耗するほど学ぶことは、何か有効な目的にも貢献するようには思えないと話したという。*ibid.*, IV, VII.3-6 (Xenophon *op.cit.*, p.346~349, 前掲訳書 227 頁)
- \*15 イソクラテスの生涯については以下を参照。廣川洋一『イソクラテスの修辞学校—西欧的教養の源泉—』岩波書店 1984 年
- \*16 Kimball, *op.cit.*,
- \*17 H.I. マルー(横尾・飯尾・岩村訳)『古代教育文化史』岩波書店 1985 年 99 頁。マルーは次のようにも論じている。「イソクラテスとプラトンの違いは、洗練された精神と幾何学的精神の違いである。イソクラテスが伸ばそうとしたのは、決定する精神、複雑な直感力、人の憶見を導いて正しくする、あるものへの知覚であった。こうした判断の感覚を磨くのに役に立つのは、文学の教養、言葉の教養であり、学問で

はない。この現実の世界では、どんな精神も合理的でありさえすれば  
確実な結果を保証するといった絶対的な方法はあり得ない。イソクラ  
テスの見るところ、徳を一つの認識、一つの学問にするソクラテス的  
な主張ほど馬鹿げたものはないのである。」(112 頁)

- \*18 Paulakos, Takis, *Isocrates and Civic Education*, The University of Texas Press, 2004, p.236.
- \*19 Isocrates, *Antidosis*, 181 (Loeb Classical Library, *Isocrates volume II* p.288-289, 小池澄夫訳『アンティドシス』京都大学学術出版会 2002 年 218 頁)
- \*20 Isocrates, *Antidosis*, 261~268 (*ibid.*, p.330~333, 前掲訳書 238-239 頁)
- \*21 Isocrates, *Panathenaicus*, 30~32(*ibid.*, p.390~391, 前掲訳書「パンアテナイア祭演説」73 頁)
- \*22 ソクラテスが、エレンコスを行うにあたり、金銭を徴収しなかったのに対して、イソクラテスが弟子を教えるにあたり、授業料を徴収し、それによって豊かな暮らしができたということも違いに加えることができる。
- \*23 Isocrates, *Against the Sophists*, 2 (*ibid.*, p.162~163. 前掲訳書「ソフィストたちを駁す」140 頁)
- \*24 Isocrates, *Antidosis*, 184 (*ibid.*, p.290-291, 前掲訳書 218 頁)
- \*25 以下の桑木巖翼の言葉からは、両者が似した意味を与えられつつ、微妙に異なるような存在であったことが窺える。「所謂「芸に悟る」という境地は、名人とか天才とか称される人々に於いて屢屢見るところである。その故に、修養の中に既に学識も含まれなければならぬから、況して之を教養と区別することはできないわけであるが、然し幾分か差別をつければ、前に述べた通り、修養は主として生活の実践的或いは活動的方面に関係するが、教養は寧ろその理論的或いは静観的方面に関係すると言いうるのであろう。」(桑木巖翼「教養としての哲学」(河合榮治郎編『学生と教養』日本評論社昭和 11 年、50 頁) なお、1930 年の「教養」概念と「修養」概念の相違について、渡辺かよ子は、①両者の精神活動の領域の違い、②発生的相違、③「教養」概念の社会的区別の三つをあげている(渡辺かよ子「「修養」と「教養」の分離と連関に関する考察一

「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—（升 信夫）

1930年代の教養論の分析を中心に、『教育学研究』第66巻3号1999年）。  
また「修養」概念の成立については、王成「近代日本における〈修養〉  
概念の成立」『日本研究』29集、国際日本文化研究センター、2004年参照。

- \*26 進藤咲子「「教養」の語史」『言語生活』1973年67頁
- \*27 中村正直訳『西国立志編』講談社学術文庫1981年87頁 この部分は以下に対応している。Smiles, Samuel, *Self-Help with illustrations of character and conduct*, 1859, p. 32
- \*28 前掲書401頁、原典p.291に対応。
- \*29 前掲書404頁
- \*30 『福沢諭吉選集 第三巻』岩波書店1980年204頁
- \*31 「教養」という言葉を最もはやく現代的意味で用いたとされる和辻哲郎も、次のように表現し、動詞的な性格をとどめていた。「数千年来人類が築いてきた精神的な宝—芸術、哲学、宗教、歴史—によって、自らを教養する、そこに一切の芽の培養があります。」（『和辻哲郎全集17巻』岩波書店1963年132頁）「西洋文化は不消化だ。しかも東洋と日本の文化に対してはもっと関係が薄いのだ。そうして人々は極度に教養を怠っている」（『和辻哲郎全集20巻』258頁）
- \*32 『西国立志編』には次のような記述がある。「およそ人の精力を出し、職事を努むることは、最も善き実事習験の学問なり。」「かの大小学校、郷塾にて教うるころのものごときは、この実事習験の学問に比すれば、特に入門の初歩に過ぎざるのみ。われら、毎日の閱歴よりして、得るところの実益は、はるかに学校の教えの上に出でたり。」（前掲訳書65頁）
- \*33 筒井前掲書4-15頁
- \*34 新渡戸稲造は、カーライル『衣装哲学』との出会いについて、明治13年頃のこととしつつ、「自分の煩悶を解くために読んだ」としている。（『新渡戸全集第9巻』442頁）。新渡戸の著作については、1969年から教文館より全16巻で刊行された新渡戸稲造全集を用いた。全集からの引用は、『新渡戸全集第〇〇巻』と表記する。
- \*35 坂田稔『ユースカルチュア史』勁草書房1979年144頁

- \*36 姉崎によれば、最初の会合が明治 30 年 1 月 21 日、所属宗派に関係なく、社会徳教の問題を研究討議して見たいという話であった。結果としては Ethical Culture の様なものになるうが、実際の運動というよりも研究討議を重ねて行こうということであった。趣意書にある表現は、「徳教の大本尚は未だ固からず」「信念徳風の大本を研究涵養し」などであり、「修養」という表現は存在しない(姉崎嘲風『我が生涯』養徳社 1951 年 93 頁)。
- \*37 高坂正顕『明治文化史 4 思想言論』原書房 1980 年 290 頁。前田愛も次のように論じている。「総じて明治精神史は、明治二十年頃に於いて巨大な一つの飛躍をなし、普通に我々が明治的と考える精神はこの頃から形成され、そこにはそれ以前のものに対して一つの断層が現れ、エポックが画されると思うのである。」(前田愛『近代読者の成立』岩波現代文庫 2001 年 200 頁)
- \*38 宮川透『三木清』東京大学出版会 2007 年(新装版) 22 頁。宮川は次のようにも論じている。「日清戦争後の明治 20 年代の末から、日露戦争をはさんで 30～40 年代にかけて、日本の思想界の主流思潮となるにいたった宗教的・精神主義的な風潮は、後者に棹さしたものであり、このような風潮に支えられて、人間形成における「自己支配」の自律的な願望に発する「修養」思想も、朝野をつうじて擡頭するにいたった。」(宮川透「日本思想史における〈修養〉思想」『近代日本社会思想史Ⅱ』有斐閣 1971 年 75 頁)
- \*39 現在「教養」の一部を構成すると考えられているものが、江戸期には「遊芸」と捉えられていたということは、「教養」を相対化して考えるために重要な視点である(梅棹忠夫編『知と教養の文明学』中央公論社 1991 年)。
- \*40 新渡戸稲造が札幌で洗礼を受けたのは明治 11 年 16 歳の時であり、新渡戸によれば、その後煩悶の日々が続いたという。これを考えると、10 代の若者たちの自己との格闘は、明治 20 年代以前から始まっていた。阿部謹也は、いかに生きるかという問いかけが「教養」の核にあり、ヨーロッパでは 12 世紀にそうした状況が生じたと論じたが、維新以降の日本も類似した状況にあったといえる(阿部前掲書)。

「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—（升 信夫）

- \*41 吉駒明子は次のように指摘している。「海老名の「神子の意識の宗教」は、樽牛の美的生活論が提示したような「人生本然の要求の満足」を最優先する思潮と、むろん微妙な差異をはらんでいるもの、その「自立的・自発的」特性において軌を一にする思想であった。そしてこれらの「新しい思想」は、一方で正当性を確立してきた忠孝道徳に疑義を差しはさみ、他方、社会的「倦怠」感の鬱積のなかで、青年たちの関心をいよいよ自己の内面と向けさせ、「個の尊厳」を主張する思想としての役割を果たしたのである。」（吉駒明子『海老名弾正の政治思想』東京大学出版会 1982年 149頁）
- \*42 『透谷全集第一巻』岩波書店 1971年 354頁
- \*43 『復刻版陽明学第一巻』木耳社 1984年（岡田武彦による総論4頁）。雑誌『陽明学』は鉄華書院より明治29年から明治33年まで刊行された。1984年復刻版が全4巻で岡田武彦の監修で刊行されている。本稿では、その復刻版を用いた。
- \*44 高坂前掲書 290頁
- \*45 『陽明学』第1号 2-3頁
- \*46 『陽明学』第79,80合併号「廃刊の辞」には次のようにある。「我が『陽明学』は、本號を以て、その主眼たる『伝習録』の講義を終わりしを期とし、茲に廃刊を告げ、次で『修養報』を創刊し、以て我が精神界の修養に資し、社会の靈魂を開拓し、世道人心の木鐸たらんと欲す」
- \*47 『陽明学』第19号 2頁
- \*48 『陽明学』第2号 2頁
- \*49 姉崎は次のように述べている。「なお一つ丁酉会主張の一要素ともいふべきは、その少し前におこった日本主義に対抗するにあつた。日本主義というのは木村鷹太郎の発起で、井上哲治郎、元良勇次郎、高山次郎等がこれに加わり、所謂国家至上主義を唱え、而してその意味で解釈した教育勅語と帝国憲法を無上の權威とし、その内容としては日本固有だという楽天主義、生々主義、清潔主義などいくつも主義をならべたものであつた。」（姉崎前掲書 95頁）
- \*50 宮本又久「創立期の「丁酉倫理会」の性格」『金沢大学教育学部紀要』

1970 年 101 頁

- \*51 折蘆については、以下でも言及されている。竹内洋『日本の近代 12 学歴貴族の栄光と挫折』中央公論新社 1999 年 193-212 頁
- \*52 魚住影雄『折蘆書簡集』岩波書店 1977 年 545 頁
- \*53 前掲書 546 頁
- \*54 前掲書 547 頁
- \*55 前掲書 552 頁
- \*56 前掲書 552 頁
- \*57 前掲書 553 頁
- \*58 武田清子は明治期のキリスト教信仰の獲得の形を次の 4 つに類型化している。①埋没型／忠孝倫理と矛盾するものでなく、日本の国体に適合するものであることを積極的に弁証しようとする。②孤立型／キリスト教の純粋性を保とうとし、非妥協の孤立。③対決型／日本の精神的伝統に内在する古い価値と対決することで土着しようとする。④接木型／日本の精神的伝統に内在する諸価値の中から積極的可能性を潜在させた萌芽と考えられる要素を選択し、そこにキリスト教の真理を受肉しようとする（武田清子『土着と背教』新教出版社 1967 年 7 頁）。
- \*59 なお自伝は、折蘆が生涯の終局にあってまとめたものであり、時代をそのまま反映したものではない。残された書簡を見ると、「修養」という言葉がはじめて登場するのは、明治 34 年 10 月であり、その後、以下のように用いられている。
- 「私は兄貴が修養上謙遜に流れすぎてあられざるやと存居候。」  
(明治 34 年 10 月 31 日)
- 「宗教でない修養はだめです。」  
(明治 34 年 12 月 9 日)
- 「小生はヤコブを修養の人 the man of culture と申したく候。」  
(明治 35 年 11 月 10 日)
- 「自らの修養のために書を読みます。・ ・ (中略) ・ ・ これより私は健康と自信の学科の修養と且つ信仰上道德上の修養を心の奥殿にうづ高く蓄へんがために、沈黙と心を定めました。」  
(明治 37 年 3 月 3 日)
- 「少しく修養の態度に就いて書いて見むかと志し種々脳にてまとめ試み

「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—（升 信夫）

候。第一、個性的意識の明瞭。第二、道徳的意識の明瞭。第三、芸術的光彩の着色。しこうして此の三者を合わせたる辺りに宗教の根拠を求め、三者の修養を此の宗教的信念によりて統一進歩せしめんと欲し候。」

（明治38年1月29日）

（いずれも『折蘆書簡集』より引用）

- \*60 「私の心はどうしても戦争を是認することが出来ません、私は徴兵の招集を拒絶しようと決心しました。私が高等学校を了へ大学を出た暁に徴兵の通達があったら、私はこれを拒絶しようと決心しました。」（魚住前掲書 98 頁）
- \*61 『清沢満之全集第1巻』岩波書店 2002 年 29 頁。清沢満之全集については、以下『清沢全集第〇巻』と表記。
- \*62 吉田久一は、「信仰形成を促した外的契機としては、発病と宗門改革の失敗と、家庭的なトラブルがあげられると思う」と総括している（吉田久一『清沢満之』吉川弘文館 1964 年 93 頁）。
- \*63 『清沢全集第6巻』170 頁
- \*64 『清沢全集第7巻』227 頁
- \*65 『清沢全集第6巻』153 頁
- \*66 脇平也『近代の仏教者』筑摩書房 1967 年 150 頁
- \*67 『清沢全集第7巻』212 頁
- \*68 『清沢全集第6巻』42 頁
- \*69 暁烏敏『清沢先生の信仰』無我書房明治 42 年 97 頁
- \*70 「仁の為には、生命を捨つる覚悟が必要なり、義の為には一死を辞せざるの決心が必要なり、と云うは、一種の主義たるなり、而して、生命は仁義の為に犠牲に供せらるべきや、仁義は生命の為に使用に供せらるべきや、此問題の解答は、修養上に於いては、全く内心の裁決に委せざるべからざるなり、是に於てか、一人は仁義よりも生命を大切なりとし、一人は生命よりも仁義を大切なりとすることあるべし、此に至りては、外部の批評は、其効なく、学理の指命は、其用なし、内心の決定は、最高の裁判なり、仁義と生命とのみならず、吾人の実際の行為は、皆此の如き方式に従うものならずや、・・（中略）・・吾人が日々夜々に、実

際に行動する場合は、皆悉く内心の決定に左右せらるるものためにあらずや」(『清沢全集第 7 巻』210 頁)

- \*71 「今彼の路傍の急患者の場合の如き、精神主義が之に対して他力の妙巧を信ずと云うは、決して知らぬ振りして平然通過し去ると限るべからず。寧ろ直に歩みを止め全力を尽くして之を介抱するを当然と云うべきなり。其介抱と通過とは、精神主義の一定する所にあらず。無限大悲が吾人の精神上に現じて、介抱を命じたまはば、吾人はこれを介抱し、通過を命じたまはば、吾人之を通過するなり。通過と介抱との二点に就きては、吾人は自ら虚心平気にして、無限大悲の指令を待つあるのみ」(『清沢全集第 6 巻』74 頁)
- \*72 従って、実践の現場では、科学に全幅の信頼を寄せることはできない。清沢は、次のように論じている。「科学の判断を以て常識に範るものと云う、宗教の判断も決して常識に範らざるものにあらず。只夫経験に乖違あり。常識に背馳あり。之を科学に問はんとするに、科学に之を裁するの資格なく、之を哲学に問はんとするに、哲学に亦幾多の異説あり。乃ち経験と常識とに対する最後の審判は、之を彼両者の根原本家たる個人の精神に委ねざるべからず。」(『清沢全集第 6 巻』35 頁)
- \*73 『新渡戸全集第 11 巻』239 頁
- \*74 『新渡戸全集第 5 巻』419 頁
- \*75 『新渡戸全集第 5 巻』389 頁
- \*76 杉森久英『新渡戸稲造』読売新聞社 1991 年 234 頁
- \*77 佐藤全弘編著『現代に生きる新渡戸稲造』教文館 1988 年
- \*78 愛国主義については、第一高等学校校長を退任するに際しての説話でも、自らの教育理念として忠君愛国を筆頭にあげている(矢内原忠雄『予の尊敬する人物』岩波新書 1940 年 201 頁)。また最晩年の Editorial Jottings では、愛国主義について度々言及されており、満州国の建国に際しては、「満州国は、中国から完全に独立することになっている。だが中国は分離を嘆くべきではない。新国家が成功し、繁栄し、大国家となるなら、中国は英国が合衆国を誇りとするように、満州国を誇れるだろう」と述べている(『新渡戸全集第 16 巻』318 頁)。

「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—（升 信夫）

ただそうした愛国主義も、時代が大正、昭和と進むに従い、変化したことには留意しなければならない。すでに大正4年、新渡戸は次のように述べていた。「我が輩は敢えて愛国心を罵る者ではない、然しながら我が輩は日本人が果たして真の愛国心を解して居るかを疑はざるを得ない。」（『新渡戸全集第10巻』92頁）

- \*79 「札幌に居った早い頃或アメリカ雑誌を見るとカーライルの一句が有った。ちょうど非常に煩悶している際であったが、其の煩悶の薬となったほんの一句に接した。」（『新渡戸全集第9巻』443頁）また松隈は新渡戸の煩悶について以下のように描写している。「明治12年・・・（中略）・・・そして次第に教会にも遠ざかり、たえず一種の充たされない不安な状態がつづいた。活動的な素質はうすらぎ、むしろ今は世から退きたいような気持ちにさえなって、鬱々とした、いわゆる低迷状態で、学校の成績も思わしくなかった。」（松隈俊子『新渡戸稲造』みすず書房1969年81-82頁）
- \*80 母の死目に間に合えなかったことは、大きな悲しみだった。良心的な呵責をも加え、これは最大の痛恨事となって、当時の憂鬱にいつそう拍車をかけるような結果になった。」（松隈前掲書91頁）
- \*81 『新渡戸全集第10巻』89頁
- \*82 『新渡戸全集第15巻』335頁
- \*83 『新渡戸全集第10巻』24頁
- \*84 『新渡戸全集第16巻』329-330頁
- \*85 「心をリベラライズするということが、エマンシペートすることが、私は学問の第一の目的だと信ずる」『新渡戸全集第6巻』409頁
- \*86 こうした異質なものの接合を鶴見俊輔は「折衷主義」捉えている。そして折衷主義に主体本意の折衷主義と状況にアクセントを置く折衷主義があるとし、新渡戸を状況型の折衷主義と置いている（『鶴見俊輔著作集3』筑摩書房1975年）。一般に、異質なものが異質のままに融合されず、一体性が十分達成できていない場合に、折衷主義という名称が批判的に与えられる。ただ鶴見の場合は、この論が著された1960年という時代の中で、自らを折衷主義と聞き直り、その系譜の1つを新渡戸に求めた。

それから半世紀を経過した現代では、新渡戸を折衷主義と措定する意義は薄いと思われる。

- \*87 『新渡戸全集第 12 巻』 193 頁
- \*88 『新渡戸全集第 16 巻』 332 頁
- \*89 王陽明による知行合一は、本来は、知ることと行うこととは分離でないという意味であった。新渡戸の知行合一は、知ったならそれを実行せよという道徳的な命令に近い。新渡戸はしばしば王陽明の名を挙げており、その常識論も良知の考え方に近接するが、どこまで新渡戸が陽明学の枠に従っているかの検討は今後の課題としたい。
- \*90 『新渡戸全集第 7 巻』 89 頁
- \*91 『新渡戸全集第 10 巻』 16 頁
- \*92 『新渡戸全集第 7 巻』 31-32 頁
- \*93 『新渡戸全集第 10 巻』 92 頁
- \*94 『新渡戸全集第 7 巻』 89-90 頁
- \*95 『新渡戸全集第 7 巻』 32 頁
- \*96 たとえば『新渡戸全集第 6 巻』 410~411 頁。新渡戸は次のようにも論じている。「専門家は専門に拘泥する。桁がどうだ、コンマ以下こうこのさがある、というようなことを頻りにいいたがるのである。それは専門家の癖である。頭がいかにも小さくなって大局を見ることができない。」「所謂高等なる判断の力を養うことが、ほんとうに学問の目的ではあるまいか。物を知ることのみが目的ではない。判断をするということが目的である。」「新渡戸全集第 6 巻』 437 頁
- \*97 松隈前掲書 180-182 頁
- \*98 葉隠的な武士の道を武士道、新渡戸が『武士道』で描いた世界を士道とすれば、清沢は、武士道的であり、新渡戸は士道的といって良い。また敢えていえば、清沢はソクラテス、新渡戸はイソクラテス的といってよいかもしれない。たとえば、マルーは、イソクラテスについて、「イソクラテスは、全く役に立たない問題について枝葉末節の議論をさせるより、役に立つことがらについて理屈に合う考え方を持つように指導した。大事なことは、アイデアの天上に昇ることで、逆説をつかって曲芸

「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—（升 信夫）

をすることでもない。生活上の行動が必要とするのは、確かめられた良識、伝統の持つ良識なのである」と論じているが、この説明は新渡戸の考え方の説明としても有効だろう（マルー、前掲書 112 頁）。

\*99 小檜山は、新渡戸の煩悶、卓越性への追究が、特異な自信、自尊心、誇りへと通じ、結局は、支配される側の問題が二の次にされることになったと指摘し、新渡戸は批判的に研究されるべきであるとしている（小檜山ルイ「新渡戸稲造再考—「帝国主義者の輪郭」—」『思想』2009 年）。本稿は新渡戸の「修養」についての思想を清沢満之のそれと比較する等の視点から新渡戸を検討するため、新渡戸の国家思想、愛国主義などは対象外とした。この部分については、今後の研究課題としたい。ただ、この部分についても、一方で時代状況の中に新渡戸を置き、他方で時代状況に規定された評価者の意識を自覚しつつ行わざるをえず、俄に結論を得ることは難しい。つまり、現代の論者の多くが多文化主義に依拠するが、たとえば 100 年後にペットの権利が人権の一部を構成するものとされれば、それを考慮しない 21 世紀の多文化主義者は人間偏重主義者として批判されるかもしれない。逆に、100 年後に極端な社会ダーウィニズムが復権して支配的となっていれば、21 世紀の多文化主義者は軟弱な過剰平等論者と見なされるかもしれない。現代の私たちの価値意識は時代に規定されて普遍性を持ち得ず、100 年前の新渡戸も時代に規定された価値判断をして行動した。現代の価値意識から単純に過去を裁くことは、生産性を持ち得ない。注目すべきは、時代的制約の中で、どのように、またどれだけ創造性を持ち得たかということだろう。

\*100 坂田前掲書 144 頁

\*101 唐木順三『現代史への試み』筑摩書房 1963 年 23 頁。もちろん「教養」の意味内容についても、和辻哲郎、阿部次郎、倉田百三等から矢内原忠雄まで幅広く検討する必要があるが、今後の課題とする。なお、「教養」の意味変化などについては以下を参照。荻部直『移りゆく教養』NTT 出版 2007 年

\*102 唐木前掲書 46 頁

\*103 エリアスは次のように論じている。「18 世紀のこの中流階層が自らを

証明するものとなるものは経済と政治のかなたにある。それはまさに「純粹に精神的なもの」となづけられるもののなか、書物という領域の中、学問、宗教、芸術、哲学の中、書物を媒介とする個人の教養の内面的拡充、人格のなかにある。・ ・ (中略) ・ ・ ドイツ知識層の「教養」「文化」という合い言葉は、ドイツ、フランスの台頭しつつあった市民階層とは対照的に、純粹に精神的なもの、一方、政治的なもの、経済的なもの、社会的なものとの間に明確な一線を引こうとする強い傾向を示している。」(エリアス、ノバルト (赤井・中村訳)『文明化の過程 上ヨーロッパ上流階層の風俗の変遷』法政大学出版局 1977 年 102 頁)

\*104 「学問は実際的な目的に奉仕すべきではなく、純粹に学問のための学問として研究されるべきであり、それによつてはじめて人格の多面的で調和的な発展が保証される。大学の任務は、専門的な職業のために学生に教育を施すことではなく、各学生のうちにひそむ学問の理念を呼び覚まし、学生たちがあらゆるものごとを学問の視点から捉えることを第二の天性とするよう仕向けることである。」(野田宣雄『ドイツ教養市民層の歴史』講談社学術文庫 1997 年 23 頁)

\*105 たとえば、嵐山光三郎『死ぬための教養』新潮新書 2013 年など。

(ます・のぶお 桐蔭横浜大学法学部教授)