

明治期「修養」をめぐる一考察

升 信夫

1. 魚住折蘆などにおける「修養」と「教養」
2. 清沢満之におけるエピクテトス語録と「修養」
3. 内村鑑三と「修養」

今日の「教養」について考察する前提作業の一つとして、先に明治期の「修養」に係わる論考を纏めた^{*1}。ただし、その際、紙幅、時間の制約上、少なくない論点について触れることが出来なかった。そのうちの幾つかの点について論じたい。

1. 魚住折蘆などにおける「修養」と「教養」

「修養」「教養」ともに明治期以前から存在した言葉であり、その意味の違いは、動詞的表現としての「修める」と「教える」の意味の違いに主として由来していた。明治期に入っても、「修める」が「先修其身」を即座に想起させることから、「修養」は、儒教的道徳と深い関連性を持つ言葉と考えられた。一方「教養」は、「教える」ということから、しばしば educate の訳語として用いられた。そうした中、「修養」は、明治 20 年代以降、反欧化思想や日本主義的思潮を背景として、次第に使用頻度を増すようになり、20 年代末から 30 年代以降は、日本主義に限定されず幅広く用いられる言葉となる。そして遂には修養ブームともいわれる状況が訪れる。その後、「教養」が、ある部分で「修養」に取って代わるようになるが、この変化について、筒井は、和辻哲郎が大正 6 年(1917

年)『中央公論』4月号に発表した「すべての芽を培え」が一つの契機となったとしている²。ただし、「教養」を culture の訳語として、今日に近い意味で用いるということになると、和辻から遡り、明治の時代から、その例を見出すことが出来る。たとえば北村透谷は明治 26 年 7 月の「国民と思想」の中で、「教養」にカルチャーというルビをほどこしている³。あるいは綱島梁川は、『病間録』で明治 37 年から 38 年にかけて次のように述べていた。

「真理は貴ぶべし、真理を求むの心は更に貴ぶべし。美わしきものを慕いあこがるる如き一種の真情を以て真理を慕い求めるは、如何ばかり貴き事業なるぞ」「是の如き人に於いて真理は始めて能く其の貴き趣味となり、力となり、生命となり、人格となり、品藻となる。真理貴き乎」「真理其のものが是の如く心を操るものに於いて真個教養(カルチャー)の意味を帯び来たる也。」(明治 37 年 11 月)(梁川全集 5 - 130 頁)⁴

「予輩は真理其のものを貴ぶと共に、レッシングと共に真理を無限に追求して休まざる研究心其のものを更に貴ぶ、真理をかちえること、若し貴き事功ならば、真理の追究に熱するの心、亦是れ貴き事功にあらずや」「自家の徳器を成就する、是れ又事功に非ずして何ぞ、偉いなる社会的事業にあらずして何ぞ、自己を完成する、是れやがて社会の一点一角を完成するものにあらずや」「他を救わんとするものは、先ず自ら救わざるべからず、先ず深切なる個人的教養の基礎なくして、遑々として利他をいい博愛をいう、果たして能く其の謂う所の事功の目的を達し得べしや」(明治 38 年 1 月)(下線引用者)(梁川全集 5 - 131 頁)

この二つの用例での「教養」は、今日に近い意味で用いられている。梁川の『病間録』が反響を呼んだ書であったことを考えると、今日に近い意味の「教養」が、この頃から一定の地歩を得てきたとも想像出来な

くはない。ただし、梁川の場合、魚住折蘆の場合と違い、「教養」「修養」などの言葉を意識的に使い分けた形跡は見いだし難い。たとえば、遡り、明治28年9月28日付けの日記には、「わが品性の修養の一方法となし得る也」という記述が見られるが（梁川全集8－342頁）、一週間も経過しない10月3日には、「characterの修練に全力を用いよ。修練に修練を加え、勇猛にし精進してやまずば我が理想の十分の一だに実現するの期あらん」と書き記し、「修養」ではなく「修練」を用いている*5。明治30年代に入ると、「品性の修養」という表現は、かなり熟した表現となるが、ここで梁川が「修養」を用いなかったことは、「修養」という言葉が梁川にとって特別のこだわりを持つべき言葉ではなかったことを思わせる。また、梁川は、時を下ると、「修養」ではなく、儒教的伝統により忠実な「存養」も用いている。

「宋儒の存養論は禪門悟入の内観と通ずる所あって、しかも其の空寂に墮ちざるものというべし。彼等は心若しくは性を以て一切天理を包蔵せる靈明の本体となし、この靈明の本体をだに存養すれば、応物処世、一として大公至正の道に中せざるなしと見たるなり。」（明治36年11月）（梁川全集4－237頁）

これに対して、魚住折蘆は、「修養」と「教養」について明らかな意味の違いを込めて使い分けた。明治30年代の折蘆の書簡では「修養」が頻繁に登場するが、「教養」という言葉は登場しない。たとえば、明治35年11月の書簡にあるように、「小生はヤコブを修養の人 the man of cultureと申したく候」のように、cultureにも「修養」があてられている*6。ところが、明治42年の秋から43年にかけて、一時的に、そして意図的に、「教養」が「修養」に代わって用いられるようになる。

「今の私に学問は自己の教養（カルチュア）の外何の目的もない。世に貢献するのが目的ではない、信仰もまた人を救わんためならずして自己を救うものでなくてはならぬ。一生かくして古来の天才の深

き経験を少しでも多く味わうて暮らせばよいと思うている。一個の man of culture たらんとことが私の今の最大の望みである。」(明治 42 年 10 月 26 日、書簡集 452 頁)

「僕は学者の資ではない、専門的研究は出来ぬ。学問はスタディではない、ただカルチュアだ。」「僕は学者ぢゃない、又学問によって貢献しようとは思わぬ、一個のマン・ノブ・カルチュアとしてゼントルマンとして、一日でも一刻でも此の世に在らん限りは、古来の光栄ある人類の天才が残した偉大なる精神生活の跡をたづねて其驥尾に附して彼等の尊き生活の光を仰ぎ匂いを嗅ぎ、以て天才ならぬ自己の憐れむべき生活を少しにても賑わし深め清めたいと思う。」(明治 43 年 1 月 3 日、書簡集 463 頁)

折蘆は、哲学や宗教などの専門研究者と対比的に存在するものとして教養人(man of culture)という概念を設定した。折蘆にとって教養人は、「古来の聖賢天才がのこして行った深き深き精神生活の跡をたづねて、彼等の呼吸した空気を吸い彼等の嗅いだ匂いをかく」存在であった(明治 43 年 5 月、書簡集 481 頁。)そして折蘆は次のように説明している。

「私の趣味は転々した。文学より宗教に行き、宗教より哲学に転じ、哲学より美術に移った。然し文学、宗教、哲学、美術、どれも今日は同等の興味をもって私の心を支配している、其の一つにこりかたまったはしませぬが、つまり私の趣味は広く淡くなつたらしい。かように此の趣味が人間の精神的生活の殆ど各方面に行き互るに及んで、私は専門の文学者にあらず又宗教家に非ず又哲学者に非ず、さりとてまた美術評論家にも非ずして、之をひつくるめた文明史の研究者となった。私は今後主として西洋文明史の研究に生涯をささげたいと考えている。」(書簡集 459 頁)

こうした変化が現れた明治 42 年は、折蘆が大学を卒業し、大学院に進

んだ時期に対応している。折蘆は、哲学などを専門的に研究する力には自分にはなく、ただ、西洋の古今の学識らに接して、いわば自分を慰める人生を送ってゆこうと、この時心に決めている。「修養」から「教養」への用語の変化は、こうした心境の変化の中で意図的になされた。そして culture としての「教養」では、人格を形成する、内面を陶冶するといった側面は希薄化し、広範囲な人文的知識を渉猟するといった意味が前面に躍り出るようになった。

しかし、翌年の西田天香との出会いが契機となったのか、明治43年9月14日付けに、「生命は人格、信念、実行に外ならず、生が些少の知識的教養は今ほはや惜しからず、之を一擲して西田師の靴の紐を解かんこと生が願に候」(書簡集503頁)と述べた後は、折蘆の書簡からは「教養」の言葉は消える。そして、文学、美術、宗教等について幅広く知識を身につけるとしたライフプランは放棄され、折蘆は求道的生活への回帰を模索することになった。これに対応し、書簡にも、「私もこれから段々修養させてもらいます」「けれども私の心もちが変わりましたよ。私の現世に対する欲望は日の前の氷の如く、今盛に溶けつつあります」「私は財産も心の底から不要になって来ました。第一に書物が不要になってきました」(書簡集508頁)など、再び「修養」という言葉が登場するようになる。この頃に書かれた「自伝」でも「修養」は頻出の言葉であった。

折蘆の場合の「教養」は、文学、宗教、哲学、美術などについて幅広い知識を持つことという意味で用いられた。そして、冷めた諦観とともに消極的なニュアンスを色濃く持って用いられる言葉であった。一方、阿部次郎の場合、「教養」は、今日に近いポジティブな意味で用いられている。ただしそうした用語法は、一定の変化を経た後に確定しており、その変化を確認してみよう。なお、魚住折蘆と阿部次郎は、ともに1883年の生まれで、一高時代以来交流があり、梁川が他界した明治40年の夏には、数人と連れだち、信州に旅行に出かけてもいる。

まず、阿部次郎の culture の用語法を見てみよう。以下は、大正2年12月の書簡である。

「僕の底の方に光っている「自然」が多少の才気 多少の Kultur の偏ったレンズを通じて外に現れていることも疑いがないようです」「自分は此等の才気 此等の人為的な Kultur の底に僕の本当の「自然」が生きているつもりだけでも、それは神様の眼から見たらちっともないのかも知れません。」^{*7}

ここでは、英語の culture ではなく、ドイツ語の Kultur が、訳語をあてずに用いられ、その意味は、「文化」にも通じ、内面の陶冶、個人人格の確立といった側面は希薄である。あるいは「僕の本当の自然」と対比されている限りにおいて、ここでの Kultur は、むしろ消極的の意味を帯びていると見てよい。また、「教養」という言葉については、「平出君は弁護士と云う職業を有し、弁護士となるような教養を受けられた為か、此の方面に深き興味を持ち」という表現のように、education の意味で用いられていた^{*8}。

なお、この時代、カルチャー、カルチャーアという言葉は、一高生や卒業生の間でしばしば用いられた言葉であったようだ。矢内原忠雄は、大正 2 年 5 月の日記に次のように書き記している。「新渡戸先生より例の如く有益なる御話あり。1, いつ迄も理想を失わぬ事、2, 専門センスのみではなく、コモンセンスを養い、殊に哲学宗教文学的のカルチャーアを怠ざること、3, 互いに理想を語りかわしおく事等なり。他の諸先生よりも面白き御話あり、高等普通教育 Allgemeine Bildung の貴むべきを教えられぬ。」^{*9} つまり、culture / Kultur という言葉は、一方で折蘆や初期の阿部次郎に見られるように、自己の内面とは区別される広範囲な知識という意味で用いられる場合と、他方、「修文」「修養」と訳されるように、人文的教育により陶冶された内面という意味で用いられる場合とがあった。

このように一方で教育の意味での「教養」という用語があり、他方で Kultur には肯定的意味と否定的意味が存在するという状況であったが、このやや錯綜した状況は、「教養」が Kultur のポジティブな側面の訳語となることで、決着を見て行く。阿部次郎も、『三太郎の日記』の大正 6 年 5 月と記された部分で、以下のように「教養」という言葉を用いるように

なった。これは和辻の「すべての芽を培え」よりも少し後にあたっている。そこで阿部次郎は以下のように「教養」という言葉を用いている。

「およそ我らにとって教養を求むる努力の根本的衝動となるものは普遍的内容を獲得せんとする憧憬である。個体的存在の局限を脱して全体の生命に参加せんとする欲求である。ゆえに我らは民族という半普遍的なるものの生命に参加することによってこの渴望をみたすことはできない。我らの目標とする教養の理想がひっきょう神の宇宙的生命と同化するところにあることは、自己の中に教養に対する内面的衝動を感じたことがあるほどの者の何人も疑うことを得ざるところである。」「日本人としての教養は「人」としての教養の一片にすぎない。民族的教養が唯一の教養でありえないことは、教養の本質より見て自明の道理である。ゆえにわれらが教養の材料を求むるとき、その材料の価値を定むる標準は、それらが我らの祖先によって作られたものであるかないかにあるのではなくて、それらが神の宇宙的生命に浸透することの深さに依従するのである。この意味において我らは我らの教養を釈迦にキリストに、ダンテに、ゲーテに、ルソーに、カントに、求むることについて何の躊躇を感ずる義務をも持っていない。」*10(強調引用者)

魚住折蘆と綱島梁川は、親密な交際があり相互の書簡も多く残されている。阿部次郎と折蘆については既に触れたとおりである。和辻哲郎と折蘆の間にも先輩後輩の密接な関係があった。ケーブルに和辻を引き合わせたのも、ケーブルの周辺にいた折蘆であった。そうした関係を考えると、「修養」から「教養」への転換は、梁川→折蘆／(阿部次郎)→和辻、という流れの中で、次第に生じたと考えてよいだろう。もちろん、これについては、明治国民国家体制のイデオロギー強化などの外部的要因も検討しなければならないが、それは別の機会に譲る。「修養」の「教養」への転換が徐々に準備されたと考えることができよう。

ところで、アメリカのカレッジ教育の経験を持つ内村鑑三の場合、明

治 27 年の段階で、culture は、liberal education の結果として得られるものという理解をしている^{*11}。そしてこの教育の重点は、古典語（ギリシア・ラテン語）と数学に置かれるものと理解している。これに対して折蘆の「教養」は、「文学、宗教、哲学、美術」であり、和辻哲郎の「教養」も、「芸術、哲学、宗教、歴史」であり、阿部次郎も「教養」を「釈迦、キリスト、ダンテ、ゲーテ、ルソー、カント」としている。「一般教育」と「教養」は交換可能な言葉とされる場合が少なくない。しかし、アメリカにおいても、ヨーロッパでも、内村が理解していたように「一般教育」には数学、自然科学が含まれていたが、魚住折蘆や阿部次郎の「教養」からは、数学や自然科学が完全に抜け落ちてしまっている。このことには十分に留意しておく必要があるだろう。

2. 清沢満之におけるエピクテトス語録と「修養」

清沢満之の「修養」については、先行研究も多く存在する^{*12}。清沢の思想については、終生一貫していたとする解釈、幾つかの段階を経て変化するとするものなど多様であるが、その「修養」については、ある程度の一貫性をもって理解される傾向にある。たとえば安富は、「清沢の修養は早くから心がけられた。明治 27 年発行の『宗教哲学骸骨』では「修養」という語は用いていないが、信仰は「修徳」へと進むと述べられている」と論じている^{*13}。確かに、「修徳」と「修養」はかなり類似した意味で用いられており、そうした自力的傾向も清沢の思想には一貫して存在していたということは重要な要素といえる。しかし、明治 20 年代には「修養」という言葉は日記、書簡でも用いられていないのに、30 年代に入るとその使用頻度が著しく増大していることについては、なんらかの説明が必要だろう。一貫性のみに着目すれば、「修徳」をどうして「修養」という言葉に変更したのかということは明らかにならない。そもそも「修徳」は、『宗教哲学骸骨』では、「安心」と一対をなす重要な概念であり、その言葉を変更するということは、なんらかの思想的枠組みの変更を予想させる。

ちなみに、安心とは『宗教哲学骸骨』に代表される明治 20 年代の清

沢の理論的枠組みでは、知的に無限を覚悟することであり、「修徳」とは、これを行いにおいて実現しようとするのであった。「信すれば愈々其の進達の実行に従事するは自然の順序」であり、「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」をえず、「此実行を名けて修徳或は修行と」清沢は名づけている。そしてこの過程は、「正に有限の吾人が無限の懸隔を断消して無限の境界に到達する雲梯」なのであった^{*14}。その際、自力門では自己の裡に無限を見出すことができると措定するため、修行によって無限の位置に到達しようとし、それが安心につながる。これに対して他力門の場合、如来大悲による救済を信ずることで安心が得られ、行については「無限の方に於いて之を成就せる故に有限は毫も修行を要」しないことになる(清沢全集1-30頁)。その結果、「自力門の方では修徳が主になり、他力門では安心が主になる。」(清沢全集1-272頁)ただし、他力門においても、世俗的な社会生活は安定的になされる必要がある。つまり、他力門では、「一方は無限に対する宗教的の関係を了し一方には他の有限に対する倫理的の関係を知り所謂宗教、道德の分齊を認識して其宗教的方面に於ては他力の摂取を仰ぎ其倫理的方面には人世の正道を實踐せんことを勤」めねばならないのである(清沢全集1-34頁)。

ところが、明治31年以降、清沢の文章から「修徳」はほぼ消え、「修養」が前面に登場することになった。こうした変化の直接の契機となったのは、31年9月のエピクテトス語録との出会いであったことは想像に難くない^{*15}。「臘扇記」には、「已上エピクテータス氏」として語録からの抜き書きが記されているが、そこには、「修養を妨害する」「修養を遂ぐる能わざるなり」「修養の精神を失却したるものなり」と、これまで殆ど用いられてこなかった「修養」という言葉が、突然、頻繁に用いられている(清沢全集8-356~357頁)。そして、それ以降、「修養」という言葉は、清沢の中心的な語彙の一つとなる。語録のどのような単語を「修養」と訳したのかは、清沢の抜き書きが逐語訳ではないために確定することはできない。cultureなどの表現は語録には見当たらず、むしろ progress や educated 等をそれにあてた可能性もあるが、訳語というよりも、全体的な

趣旨をくみ取り自らあてた可能性も高い^{*16}。

では、清沢にとり、エピクテトス語録のどの部分が琴線に響いたのだろうか。エピクテトスが語録を通じて、度々指摘しているのが、自己の権内にあるものとそうでないもの、清沢の言葉で言えば如意、不如意という区分である。エピクテトスは次のように論じている。

「君は欲望を全く棄てねばならないとか、忌避をただ意志的なもののみ向けねばならないとか、君は身体や、財産や、名声や、書物や、喧噪や、官職や、無官職などの一切を、諦めねばならないということを幾度も聴いたことはないか。というのはもし君がそれらに惹かれる場合には、君は奴隷であり、臣下であり、妨げられる者となり、強制される者となり、全く他の人々の権内にあることになるからだ。」^{*17}

これを清沢は次のように訳している。

「如意なるものと不如意なるものあり、如意なるものは意見動作及び欣厭なり、不如意なるものは身体財産名誉及官爵なり、己の所作に属するものと否らざるものとなり、如意なるものに対しては吾人は自由なり制限及妨害を受くることなきなり、不如意なるものに対しては吾人は微弱なり奴隷なり他の掌中にあるなり」(清沢全集 8 - 356 頁)

他力門での「安心・修徳」は、無限に係わる行は、如来大悲によって果たされ、有限なるものはそれを信ずればよく、「修徳」は自力門の場合と異なり、世俗社会の安定を果たすための道徳に同一化された。そして、「他力門にありては吾人有限者の宗教的要事は只顯的無限者の他力摂取の信受するものなるが故に有限者の自力を奮て勉むべき所は唯其道徳的修行に」あるということになる(清沢全集 2 - 318 頁)。ところが、エピクテトスは、有限者が自力で励む事柄には、如意、不如意のものがあり、これを区別しなければならぬと語る。以前の「安心・修徳」の枠組みで

あれば、宗門改革が果たせないとすれば、取り組みについての修徳が欠けていることになり、健康を害せば、身体的自己管理が行き届いていないという点で徳が欠けていることにもなる。比喩的にいえば、そこでは厳しく、厳密な「義」が求められる。これに対してエピクテトスは、権内にないことに結果を要求することは賢明ではなく、可能なものとそうでないものを明確にし、可能な事柄について真摯に取り組まねばならないと論ず。これは、ある意味では「義」が「愛」によって宥和されるのと類似しているといってもよい。また、それを受け容れるならば、「修徳」の対象範囲とされた有限の事項に、如意、不如意の区別を設定しなければならぬことになる。如意なることは、自己の意志的なものに限定された。有限の事項で如意的である、意志的なものが、他力門にとって自力的要素を発揮する領域となる^{*18}。

おそらく「修徳」は、自力的な要素を多分に残し、また如意、不如意の区別を伴わない観念として放棄すべきであると考えられたのだろう。そして、より内観性のある言葉として「修養」が選択されることになった。したがって、清沢における「修養」は、まず第一に、こうした如意、不如意の区分を受け容れる諦観を意味する。清沢の明治36年の最後の日記にある「宜しく修養の道に進みて有限無限の分限に安住する」場合の「修養」といってよい(清沢全集8-454頁)。あるいは、「愈修養を進めて天命に安んずべきことを学」ぶことといってもよい(清沢全集8-419頁)。

清沢にとっての「修養」は、第二に、如意たる領域である意志的領域で心霊を研くことを意味する。こうした「修養」を平易に表現すれば、至誠の心、満足の心、小欲の心、克己の心、不動の心、無畏の心、精進の心、忍辱の心、不諍の心、従順の心、和合の心、自由の念、ということになるだろう(清沢全集7-277~309頁)。あるいは、もっとも抽象的に表現すれば、「自己を省察して、天道を知見する」ということでもある。これはカント的な実践理性が置かれた境遇とも類似し、「天道」は儒学的な「道」のみならず、「普遍的立法」を思わせもする。清沢は、次のように記している。

「各個人の道德進歩は天稟と修養とによりて差等あるなり 天稟に属するものは吾人の如何ともし能わざる所なり 吾人の最も要とすべきは修養の事に属す 修養は人生の第一義たるものなり 修養の方法如何 曰く 須く自己を省察すべし 自己を省察して天道を知見すべし」(清沢全集 8 - 423 頁)

ところで、エピクテトスの諦観は、ややもすれば、「不如意なるものについては、無条件にこれを受容すべきである」という解釈に傾くこともある。そうなると、社会的不平等や不正、あるいは国家権力による暴政を、不如意なるものとして甘受することを清沢がすすんで認めたことにもなり、そうした解釈も清沢批判には見られる。たとえば安丸良夫は、清沢の思想は、「現実の社会的政治的な改革をあらかじめ断念し、「吾人は吾人現在の境遇の中に於いて満足の見地を発現せざるべからざるなり」などとするものであり」清沢は、「じっさいには明治日本の社会的「現実」に苦しめられながら、しかもその「現実」を無条件に受容しようとしてきた」としている^{*19}。しかし、そうした解釈は、「有限無限録」「転迷開悟録」などに見られる実践、実行への溢れる意欲を思えば、適切とはいえない。清沢は次のように書き記している。

「福利の増進は進歩の大目的なり、故に之を普遍的に云えば吾人は福利増進の事に従事せざるべからず」(清沢全集 2 - 127 頁)

「円融無礙の境界は吾人の現在にありては全く理想的なり、然れども吾人は此理想を実現せざるべからず、而して其之を実現し得るは現社会の未来に在るべく亦個人的生活の未来に在るべし、其何れに在るに關せず吾人は現在に於いて之に向進するの事に着手せざる可からず、之を名けて実行と云う」(清沢全集 2 - 146 頁)

清沢にとっては、不如意なることについては、その結果は甘受しなければならぬとしても、賢者は政治には係わらないというようなエピクテトスの姿勢をとることを意味したわけではなかった。人間の日常の社会生

活は、不如意なことに係わってしか成り立たない。意志的な事柄も、頭の中で図形を思い描くような完結的な事柄からだけ成り立つのではなく、社会生活の具体的な事象に係わらざるをえない。次の文を見てみよう。

「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、学理の使命は、其用なし、内心の決定は、最高の裁判なり」(清沢全集7-209頁)^{*20}

ここには生命と仁義のどちらを優先するかという問題が取り上げられている。これを内心の決定に委ねよとする結論は、数理に類似する観念的な次元で個々人が決めて良いとする決裁にも思える。とはいえ生命と仁義のいずれが優先するかという問題は、具体的な状況下で実践的な問いかけとして発生する。「実際の行為に就き内心の決定を為し省察の反復によりて意志を強固にするは修養の本体であり、内心の決定とは、実践性を多分に帯びている」(清沢全集2-190頁)。

こうして清沢の「修養」は、内観、反省という極めて内向的性格を持つ心霊の鍛錬である一方で、第三の意味として、有限的で不如意な事柄に対しての実践のあり方を導く性格を有していた。それは、「精神界をして物質界を克伏せしむる」ことを目指すものであり、「制伏とは強ち物質界を排斥すること」ではなく、「物質界を研究して精神界の需要に serve せしむる」(清沢全集2-145頁)ことであつた。このことは避悪就善に帰着する。清沢によれば、「吾人の行為は内心の決定と意志の強弱によりて支配せらるるものであるが、其修養上の心念の聯結に付て吾人が最も注意すべきは善悪の二念であつた」(清沢全集2-190頁)。清沢は次のように纏めている。

「是れ避悪就善の事に従はざるべからず、何となれば避悪就善は有限差別の間に無限的境界を連接する唯一法なればなり、乃ち避悪就善は畢竟社会の有限差別の境域に於いて窮悶せるものをして其窮悶を脱却せしめ以て無限界に遊ばしむる余地を生ずるものなればなり」
(清沢全集 2 - 126 頁)

そしてそうした観念をもつての実践においては、いかなる困難にも怯んではならないということになる。

「此の如く四顧茫々の中に於いて吾人に亦一円の自由境あり 自己意志の範囲乃ち是なり 自己とは何ぞや 是れ人世の根本的問題なり 自己とは他にし 絶対無限の妙用に乗托して任運に法爾に此の境遇に落在せるもの即ち是なり 只夫れ絶対無限に乗託す 故に死生の事亦憂うるに足らず 死生尚且つ憂うるに足らず 如何に沉んや此より而下なる事件に於いておや 追放可なり 獄牢甘んずべし 誹謗擯斥許多の陵辱豈に意に介すべきものあらんや 否之を憂うと雖も之を意に介すと雖も吾人は之を如何ともする能わざるなり 我人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦与せるものを楽しまんか」
(清沢全集 8 - 362 頁)

翻って考えてみて、明治 32 年以降の清沢の宗教哲学の枠組みは、カントを強く連想させ、また「精神界をして物質界を克伏せしむる」という点ではヘーゲルを彷彿させる^{*21}。そして、その実践、実行への強い意欲をくみ取るならば、エピクテトスの如意、不如意の類別の受容は何であったのかという思いもわく。しかし、清沢にとっては、エピクテトスの語録は三部教の一つであり続けた。一方で不如意なる物質界への諦観、他方でその物質界を精神界に服属させるべく実践、実行を怠らないということ、この矛盾する事柄を止揚している、あるいは併呑しつつ屹立させるところに清沢的「修養」の特徴があるといつてよいだろう。清沢的実践とは以下のようなものであった。

「応無所住而生其心（住むところ無きに応じてその心生ず）」「是れ公共心を以て活動するものの心地なり」「何事をも為さずと云うにあらず 活発々地に社会に行動す其の思念の盛んなるや勿論なり」「無念無想なれと云うは執着的偏個的私我的の念想を絶せよと云うことなり 決して枯木死灰となれと云うことにあらず」「深く修養を加うるにあらずば達し難き所なり」（清沢全集 2 - 133 頁）

3. 内村鑑三と「修養」

清沢満之の生まれは 1863 年であった。同年生まれに徳富蘇峰がおり、前年 62 年生まれに新渡戸稲造、森鷗外、前々年 61 年生まれに内村鑑三がいる。彼らの多くが、幼い頃には伝統的な教育を受け、その後、西洋の学問を学び、伝統的なものと西洋的なものとの関係性、あるいは取捨選択をいかに構想するかを生涯の課題としたといつてよい。このうち、信仰と「修養」との関係性という観点で、清沢のそれと比較すべく、内村鑑三の思想を取りあげる。

内村鑑三は、キリスト教信仰についてはオーソドックスな立場を堅持したが、その宗教的实践については、無教会思想にあらわれるように、独自の道を歩んだ。その信仰のあり方について内村は、「言辞を共にする者が我が信仰の友ではない、信仰の目的物に対し心の態度を同じうする者、其者が我が信仰の友である、神と称び、キリストと唱え、天国と云う者にして、我が信仰の敵が尠くない、之に反して弥陀と称び、如来と唱え、浄土と云う者の中に、我は我が信仰の友を見るのである」と述べ（内村全集 21 - 344 頁）ている。つまり、宗教の中心核に信仰心が置かれ、そこから、「我が信仰の友は惟り独逸のルーテルに限らない、英国のウェスレーに止まらない、米国のムーディーを以て尽きない、我国の源信僧都、法然上人、親鸞上人も亦我が善き信仰の友である」と語られた。（内村全集 21 - 343 頁）。そして、内村は行為本意の宗教と信仰本位の宗教という類型をあげ、次のようにまとめている。

「宗教に二種ある、二種以上はない、行為本意の宗教と信仰本意の宗教と是である、仏教は素々行為本意の宗教である、基督教は本来信仰本意の宗教である、然し乍ら同じ仏教の内にも禅宗の如くに純行為の宗教があるに対して真宗の如くに純信仰の宗教がある」(内村全集 25 - 246 頁)

内村は、法然、親鸞から続く真宗の他力は、信仰本位であるととらえ、自己のキリスト教信仰との類似性を見いだしていた。清沢の信仰も他力であり、そうした点では内村の目からは、清沢には親近性を見出し得たはずである。とはいえ、「修養」の位置づけは、内村と清沢は考え方を異にした。清沢の場合、無限に関わる宗教は、有限の道徳と連携すべきものであり、両者の間に断裂はなく、「修養」は道徳、あるいはそうした連携に関わり涵養されるべき能力であった。それに対して内村の場合は、信仰と「修養」はカテゴリー的に区別すべきものであった。

内村鑑三は、晩年にさしかかった大正 4 年 5 月、「福音に修養と云うが如き者は無いのであります。随って自分で仕上げた品性と云うが如き者は無いのであります、唯信仰があるのみであります」と論じている(内村全集 21 - 298 頁)。内村にとっては、「修養」は、あくまで道徳に属す概念であり、超越的なヌミノーズに係わる信仰との間には、大きなへだたりがあった。内村には、ルターの *sola fide* の如く、信仰こそがすべての始点であった。そこから内村の「修養」に対する消極的評価がもたらされた。ただしそれは曲折なしに確立したわけではなかった。その経過をたどってみよう。

明治 27 年から 30 年にかけては、「修養」に込められる意味は一定していない。ある場合には、Culture を「修養」としている(内村全集 4 - 284 頁)。当初、内村には、「修養」は、特に顧慮すべき言葉ではなく、強いて言えば肯定的な意味で用いられていた。明治 31 年 8 月には、「道徳は財産の如きものなり、其実行となりて世にあらはるるは、永き修養と蘊蓄との後にあり」「国民の道徳心亦然り、之に数百千年に渉る修養ありて、始め

て偉大なる事業は出来得るなり」と論じていた(内村全集6-83頁)。また翌32年1月には、「文明国に在りては外国語の研究は人士たる者の修養の最も肝要なる部分として認めらる」とし(内村全集6-321頁)、あるいは、「仏教復興は其字義の如く聖釈迦牟尼の教理其の儘を復興することとなり、則ち彼の如き清浄なる、忍耐深き、慈愛に富める、宏量なる生涯を導くにあり、仏教復興は先ず政治的たらずして道徳的たるべし、社会的たらずして修養的たるべきなり」としている(内村全集6-390頁)。

しかし、「修養」という言葉が世間的にもしばしば用いられるようになる明治32年頃から変化が見られるようになる。それまでであれば「修養」を用いたところで「養成」という言葉を用い、「修養」は、これまでと違い、信仰と対比して消極的な意味を持たせるようになった²²。そして明治33年7月には、「修養鍛錬の結果として神を信じ、神の愛を受くるに至りし人はありません(内村全集8-250頁)、「若し私共の克己修養を以てしましたならば、私共はとて神の救済に与る価値のあるものではありません(内村全集8-262頁)と言い切り、「修養」は信仰とは切断された存在であり、そこに価値は見出しがたいという姿勢をとるようになった。

「修養」が明治期のキリスト教関係者の間で、内村と同様、否定的に評価されたわけではない。現在に至るまで、Retreatを「修養会」と訳し、実践しているミッション系の学校は少なくない。あるいは新渡戸稲造に『修養』があることを想起してもよいだろう。また、内村にも、「修養」に、一定程度、棹をさす必要が感じられた局面があった。明治35年の次の記述は、「修養」が大いにもてはやされるようになった当時の状況と、内村のそれへの対応を伝えている。

「基督教にも修養なるものがあります、然し是は儒教や禅宗で云う修養とは全くその趣を異に致します、基督教で云う修養なるものは胆力鍛錬ではありません、又喜怒哀楽の情を自由に支配すると云う事でもありません、或いは山に立て籠もり或いは禅寺に入って、身を責め、欲を制するが如きは基督教の修養ではありません」「基督教の修養第一は祈祷であります、是は神とともに在る事であります」「我

等の修養第二は聖書の研究であります」「我等の修養第三は労働であります」(内村全集 10 - 22 頁)

とはいえ、「修養」に対しての消極的姿勢が根底的に覆ることはなかった。むしろ、消極性は強まったともいいうるだろう。明治 37 年 2 月の『聖書之研究』では次のように論じている。

「修養は神に依らずして自ら高く昇らんとするの法なり、祈祷は神に依って直ちに潔めらんとするの途にり、修養は人の法にして、祈祷は神の途にり、我等はプラトー、シセロ、孔子、王陽明に倣って聖人君子と成らんと欲せずして、パウロ、アウグスチン、ルーテル、コロムウエルに倣ってクリスチャンたらんことを求うべきなり。」(内村全集 12 - 43 頁)

また明治 41 年 2 月にも、「智識の修養をのみ惟れ努めて居る今の学生には其衷に基督教を収容すべき場所がない」(内村全集 15 - 407 頁)とし、その姿勢を堅持している。

内村にとって「修養」は、絶対的存在である神への帰依を疎かにし、人間が自分の力で理性的に救済に近づくことができると思い込むことを意味した。信仰は、思索とはカテゴリーカルに異なる特別のものなのである²³。あるいは「修養」は、安心を与えるものであるとしても、キリスト教の信仰は、そうした安心を与えてくれるものではない。内村は以下のように論じている。

「安心を獲る途は一にして足りない、仏法が其一である、儒教が其二である、所謂「修養」が其三である、静坐法が其四である、安心を獲るに必ずしもキリストの福音は要らない、基督教に由らずして安心を獲た人は世に夥多居る。キリストは人に安心を与え給はない」(内村全集 22 - 185 頁)「此事を解せずして基督教に於いて仏教に謂ゆる安心、儒教の薦むる修養を求めんと欲する者は木に縁りて魚を求

むる者の類である。」内村全集 22 - 186 頁)

更に、内村は次のように論じ、個人のキリスト教信仰には、発展過程があるとした。

「先ず第一に洗礼を受けて教会に入り、其制裁に依りて救を得んとする、是ペテロの時代である、次に斯かる制裁の効の至て少なきを見て、独り克己勉励に由りて己を潔うせんとする、是れヤコブの時代である、次に己で己を潔うする能わざるを悟りて単らに神を信頼して救われんとする、是れパウロの時代である、終わりに救いは己を潔うすることらあらず、進んで神と人とを愛することであるを識るに至る、是れがヨハネの時代である、健全なる信仰の進歩は此の経路を経るを常とする。」(内村全集 15 - 214 頁)

これに従えば、克己勉勵的な「修養」はヤコブ的なものであり、これはパウロ的信仰、ヨハネ的愛によって止揚されねばならない

信仰は、自己と神との関係において成立し、そこには他者が介在しない。清沢的用語を用いれば、信仰は無限と係わり、有限なものの限定的集合である世俗社会でどのように振る舞うのかについての論理を直接に与えてくれるものではない。内村はこの問題についてはどのように考えたのだろうか。それには先に引用した、信仰の段階説がヒントを与えてくれる。信仰にとって日々の実践は、祈禱、聖書、労働であったが、そこに他者が介在する余地は乏しい。ただ内面的な世界に生きるのではなく、有限の世界に積極的に関わるのであれば、信仰に代わる別の原理が求められる。内村は、これを当初は、やや「義」に傾斜して理解したが、後に「愛」を中心的として理解するようになった^{*24}。

【註】

- *1 升信夫 「「修養」、「教養」、paideia - 清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス」(『桐蔭法学』41号 2014年) なお、明治期の「修養」および、そこから「教養」

への変化は、明治国家組織の組織目的の遂行との関係を、本来は避けて通ることはできない。清沢満之について、大きく二つに分かれる評価は、おおよそ、そうした視点の有無を軸に分岐する。19 世紀後半の欧米では、国民国家が成熟しつつあり、教育制度などを通じて、総動員可能な態勢を整えつつあった。16 世紀以来続いていた主権の権力の生き残りの争いは、鉄道、通信、火器の発達を通じて、戦場に動員できる兵員の多寡を焦点としていたからである。明治国家は、そうした中に、新たな近代的な主権国家として誕生している。国家組織は、主権の存在として生き残りたいなら兵員増員強化の道を進まざるをえなかった。そうした組織目的と個人への役割の強制の中で、個人としてどのような思想を把持するのかという観点から、「修養」も捉える必要があるが、それについては別の機会に譲りたい。ただ敢えて一言付け加えておくと、組織目的の遂行との関係でいえば、最小のコスト（犠牲）で最大の効果をあげることを目指すのがリーダーの使命であり、それが出来ないなら冒険的試みは控えねばならない。それが、組織として自然で合理的な思考であり、リーダーにそうした思考力が無かったのであれば、そこにこそ最大の批判を向けるべきだろう。

- *2 筒井清忠『日本型教養の運命』（岩波現代文庫、2009 年）101 頁
- *3 『透谷全集第 2 巻』（岩波書店、1950 年）275 頁。あるいは、国木田独歩は「欺かざるの記」に、「深く観察せよ、静かに修養せよ」（明治 28 年 4 月 1 日）、「神よ希くばわれをして此処に修養せしめ給え」（明治 30 年 2 月 24 日）と記している。
- *4 綱島梁川の著作については『梁川全集』（大空社、1995 年）全 10 巻を利用。以下全集からの引用については、（梁川全集〇-〇〇頁）と記載する。前者は巻数、後者は頁数を示す。
- *5 梁川は生涯を通して、「修養」という言葉を用いている。「回光録」には以下のような記述がある。「曾ては吾れ、道徳的動機より信仰に入り、道徳的修養として聖經を読み、道徳的完成の理想として天の父を仰ぎぬ」「今然らず、信仰は人生に於ける唯一根本の厳粛なる大事実にして倫理道徳は、ここに立脚して始めて真個の生命を有すべきことを見た

- り。』(明治40年2月)(梁川全集5-441)
- *6 『折蘆書簡集』(岩波書店、1977年)20頁(明治35年11月10日付け)。以下、書簡集からの引用は、(書簡集〇〇頁)と記載する。
 - *7 『阿部次郎全集12巻』(角川書店、1962年)199頁。なお、この時代、カルチャー、カルチュアという言葉は、一高生や卒業生の間で、しばしば用いられた言葉であったと思われる。
 - *8 『阿部次郎全集12巻』203頁(大正3年5月(3/21述、4/15記))『三太郎の日記』にも、大正3年6月の記述として以下がある。「同情と助力とに値するほどの自己教養の努力を見た。」「ある者はさしあたっての社会的経済的独立の欲求に心奪われて、感情上靈魂上の教養を忘れていた。」「両者を通じて、精化されたる感情と教養との欠乏があった。』『新版合本三太郎の日記』角川選書、186～187頁
 - *9 『矢内原忠雄全集28巻』(岩波書店、1965年)361頁
 - *10 『新版合本三太郎の日記』409頁
 - *11 『内村鑑三全集3巻』(岩波書店)75～79頁。内村は liberal education を「広闊なる教育」とし、culture を「修文」と訳している。なお、『内村鑑三全集』からの引用については(内村全集〇-〇〇頁)と記載する。
 - *12 宮川透「清沢満之における<修養>思想」『近代日本思想史Ⅱ』(古田、作田、生松編、有斐閣、1971年)、加来雄之「清沢満之と宗教言説—自足と修養—」『現代と親鸞(23)』親鸞仏教センター、2011年、安富信哉「信仰と自律—清沢満之における「修養」の位置—」『大谷学報73(2)』大谷学会、1994年
 - *13 安富前掲論文、20頁
 - *14 『清沢満之全集第1巻』(岩波書店、2002年)29頁。以下『清沢満之全集』からの引用は、(清沢全集〇-〇〇頁)と記載する。
 - *15 「三十一年九月東上、沢柳氏に寄宿し、同氏藏書中よりエピクテタス氏教訓書を借来す」(清沢全集8-441頁)。同年10月10日付けの書簡には、「今回沢氏方にて羅馬の大哲「エピクテタス」氏の遺著借来読誦致居候ゆへ二三節入御覽候」という記述がある(清沢全集9-177頁)。エピクテタスの語録が清沢の思想に大きな変化をもたらしたということは、清

沢自身がこれを自分の三部教の一つと言ったことから推測でき、また度々指摘されるところでもある。たとえば加来雄之は、「清沢の宗教言説の語りが大きく変わるのはエピクタテスとの出逢い以降です」と述べている(加来前掲書、103 頁)。ただ、「修養」という言葉の使用とエピクテトス語録との関連についてはこれまで指摘されてきていない。

- *16 清沢が援用しているエピクテトスについては、今村の紹介がある。今村仁司「浦論と資料 清沢満之とエピクテトス」『清沢満之と哲学』(岩波書店、2004 年)
- *17 エピクテトス(鹿野治助訳)『人生談義(下)』(岩波文庫、1958 年) 172 頁。あるいは次のようにも語られている。「教養を身につけるといふのはどういうことなのか。それは自然的な先取観念を個々のものに、自然本性と合致するように、適用したり、また今後諸物のうち、或ものはわれわれの権内にあるが、或物は我々の権内にないということを区別したりすることを学ぶことである。意志やすべての意志的活動は、我々の権内にあるが、肉体、肉体の部分、財産、両親、兄弟、こどもまた祖国、簡単に言えば社会的なものは、我々の権内にない。」エピクテトス(鹿野治助訳)『人生談義(上)』(岩波文庫、1958 年) 89 頁。訳文の教養は *paideio*、及び *education* に対応させられたもの。
- *18 有限的事項で不如意なるものについては、他力的に対応することになる。31 年の 10 月に、清沢は「彼に或ものに対しては唯他力を信ずべきのみ、我に或ものに対しては専自力を用うべきなり」と書き記している(清沢全集 8 - 360 頁)
- *19 安丸良夫『日本ナショナリズムの前夜』洋泉社、2007 年、88 頁～89 頁(原著は、『岩波講座日本歴史 16 巻』1976 年) また、「精神主義」やその導き手としての清沢を批判する論者は、こうした点を取り上げ、清沢の論理、そして「精神主義」は天皇制国家の宗教的な基盤を強固なものとするのに重要な役割を果たし、結局、国民を無謀な総力戦に動員して死に至らしめることに寄与したとする。たとえば、近藤俊太郎『天皇制国家と「精神主義」清沢満之とその門下』法蔵館、2013 年。確かに、清沢死後の「精神主義」がそうした方向性を辿ったこと、その原因の一端が

清沢の教理にあることを否定することは難しい。とはいいつつ、清沢の教理では、「現実全般が肯定すべき対象と」なり、「現実にはどのように関わっても「よい」ということ」になり、そこから清沢が「状況に対して受動的に追従すること」を容認したとするには無理がある(近藤前掲書、39～43頁)。特に、「信仰主体に規範意識を成立させ」ないという批判は、清沢が生涯を通じて課題としたことと対極の位置にあるといつてよい。また、清沢の精神主義を雑誌『精神界』を手がかりに解釈する場合は、清沢の名で掲載された論考がどれほど清沢自身の手によっていたのかは、重要な問題である。これについては以下を参照。山本伸裕『「精神主義」は誰の思想か』(法蔵館、2011年)

- *20 次のようにも論じられている。「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、吾人の實際的行為は、皆此の如き方式に従うものならずや、」「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7-209～210頁)
- *21 「有限無限録」には、冒頭近くの善悪についての記述では、「汝の行為をして一般に対する法則たらしむべし(カント氏無上命令是なり)」(清沢全集2-102頁)とある。「有限無限録」を書き記す際にカント哲学の構図が念頭に置かれていたことを予測させる。
- *22 「精神養成」(内村全集7-415頁)、「品性養成」(内村全集7-466頁)、「人格養成」(内村全集7-488頁)
- *23 「何故に、使徒行伝の著作論が欧米諸国の基督信者の信仰までを動かすに至ったのである乎、夫れは彼等が信仰を信仰として見ないからである、信仰が歴史的証明の上に立つ者であると思うたからである、即ち信仰が思索に負

けたからである、思想の奴隷となったからである」(内村全集 15 - 164 頁)

- *24 『代表的日本人』に顕著に示されているように、内村は、その初期においては、日蓮に共感を寄せることが多いが、次第に、法然、親鸞への言及が増すようになる。これは内村の中での実践的な原理が変化して行く過程と呼応している。

(ます・のおお 桐蔭横浜大学法学部教授)