

明治中期「修養」の類型化

升 信夫

- 1 はじめに
- 2 修養という言葉
- 3 明治20年代（及び30年代初頭）の「修養」の類型化
- 4 明治20年代（及び30年代初頭）の用語例
- 5 「修養」の流行まで
- 6 おわりに

1 はじめに

現代の高等教育における教養教育のあり方について踏み込んで再検討しようと思えば、様々な予備作業が必要になる。教養という言葉自体の概念史を辿ることもその1つといってよい。そしてその概念史を繙けば、「教養」が（あるいは culture や Bildung も）歴史的に形成され、普遍性を内在させるような概念ではないことが明らかとなる¹。また周知のように大正期の「教養」の流行は、明治後期の「修養」ブームを継承するように生じた。「修養」の語史を闡明することは、「教養」の概念史探究には欠くことができない。

その「修養」について、国立国会図書館のデジタルコレクションで検索を行うと3500点以上の図書、資料が表示される。このうち1890年（明治23年）から1899年が僅か29点であるのに対して、1900年（明治33年）から1909年が420件と一挙に10倍以上となり、1910年から1919年は1120件へと更に倍増する。年ごとにみると、1899年が6点であるが、1900年には19点となり、その後、18、23、35、26、31、46、73、68、81と推移して行く。そして1910年からの10年間は毎年ほぼ

100 点で一定する。デジタルコレクションでの検索は、書名と目次が対象となっており、1900 年以降、「精神の修養」、「靈性の修養」、「志操の修養」、「五官の修養」などから、「鉄道式法講義で技術者の修養すべき技倆」まで、多種多様な修養が登場するようになる²。

数字を見る限り、3 倍に増えた 1900 年、倍増した 1906 年から 1907 年にかけてが、変化の潮目であった。どのような流れの中で「修養」が人々が繁用する言葉となり、またそれは明治 20 年代における近代的自我の覚醒、そして同時期の帝国主義的動向の昂進などと、どのような関係を結んだのかは興味深い問題である。本稿は、「教養」の概念史探求の前提作業として、明治 20 年代から 30 年代初頭の「修養」の語史をその類型化を軸に検討し、併せてそうした問題に言及する³。

2 修養という言葉

修養という言葉自体は、「修身」と異なり、四書五經に存在せず、『近思録』巻二「修養之所以引年」に由来すると考えられている⁴。江戸期に「修養」という言葉が用いられる時、その古典的由来が必ず意識されていたかは定かではない。ただ、いずれにせよ、それをを用いる時は、「大学・中庸」で示された「修己治人」の「修己」の理念と重ね合わせられていたことは想像に難くない。為政者が、事物についての真理を知り、徳を備えれば、必然的に、家、国家は整い、平和で安定した世の中が実現するという理念である。もちろん、そこでは人と世界とが有機的に連関するという閉じた一体的世界観が前提となっている⁵。

「修養」が「修己治人」の「修己」であれば、より具体的には、8 条目のうち、物・知・意・心・身が対応し、これらは居敬静坐、格物窮理などによって達成される。朱熹以来、読書と静坐は修己の重要な手段であった。たとえば、佐藤一斎の「言志晩録」には、「工夫宜しく静坐修養忘れざるべし」という表現が見られる⁶。ここでの「修養」は、静坐と組み合わせられている点からも、伝統的な修己治人のイメージを基底に持つ。また横井小楠は「学校問答書」の中で次のように書き記している。

「学問と申し修己の事のみにて、書を読み其儀を講じ篤実勤行にして心を世事に留めず、独り自修養するを以て真の儒者と称し、経を講じ史を談じ文詩に達する人を学者と唱申候。扱又才識器量有之人情に達し世務に通じ候人を経済有用の人才と云い、簿書に習熟し貨財に通じ巧者にて文筆達者なるを能き役人と心得候。是学者は経済の用に達せず、経済者は修身の本を失い、本末体用相兼ること不能候」⁷

この「自修養」は必ずしも好ましい意味では用いられていないが、「修己の事のみ」「自修養」「修身の本」という言葉の展開からも、「修養」は「修己」に基づいていたことがわかる。なお、「教養」に関して、吉田松陰は「教養の二字孔孟論政の眼目なり」と述べている⁸。洋学がさして滲透していない以上、当然のことながら、「修養」「教養」とも、使用頻度は多くないながら、江戸期末まで儒学的な伝統に基づいて使用されていた。

明治に入ると、たとえば『西国立志編』（明治4年）では冒頭に近い部分で、「心霊を修養する道も、これに外なることなし」という表現を見出すことができる⁹。周知のように、この書は元々儒者であった中村正直が、スマイルズの書を訳したものであるが、逐語訳ではないため、「修養」がどの単語の訳であったかは、正確には断定しにくい。ただ第一編（九）に対応する部分の原書には、culture、cultivationを見出すことができ、中村がその訳語として「修養」をあてた可能性は高い¹⁰。

では、『西国立志編』の影響が広範囲に及んだことから、この中村の訳語選定により「修養」は儒学的伝統を離れ culture の訳語として理解されるようになったとしてよいだろうか。結論的には、それには否定的に答えざるをえない。その理由の一つとして、中村やその周囲での「修養」の使用頻度が低かったことがあげられる。『明六雑誌』に「修養」をみることは殆どなく、「修養」は明治初めの啓蒙思想の言葉ではなかった¹¹。またこのことに加え、辞書に culture の訳語として「修養」がなかなか登場しないことも理由にあげてよいだろう。

辞書の訳語の流れをみてみると、1873 年 (明治 6 年) の日就社による『英和字彙 附音插図』で culture には、修行、教化という訳語があてられ、1881 年 (明治 14 年) の『哲学字彙』では、修鍊という訳語があてられている。「修鍊」「修行」が、culture に対しての明治時代の一貫した訳語であった。OED によれば、culture は、mind, tastes, manners などを develop, refine, train するという意味を持つ。道徳性に特化されず、趣味性も多分に含む点で、これは自己目的化された内面性の涵養といってよいだろう。内面を陶冶するという観念は、日本でも儒学や自力救済の仏教にも古くから存在しているが、いずれも我執の除去を狙いとしており、culture が持つ個人主義や風雅な側面は、和歌や国学にのみ馴染みのあるものであった¹²。選択された「修鍊」「修行」は、外形的な鍛錬を軸に成り立つイメージが濃い。

『西国立志編』での中村は、culture を「修己」の意味と理解して「修養」をあてたのであり、中村にとっての「修養」は儒学的「修己」であった。一方、辞書の作成者は、culture の意味を、語源である「耕す」の意味から理解イメージし、「鍛錬する」というニュアンスを軸に「修練」などの訳語を選択した。つまり、両者ともに、キリスト教文化、経験論哲学、近代個人主義などを背景としている culture の意味を十分に斟酌することはなかった。明治期の殆どの辞書で culture に「修養」の訳語があてられなかったのは、修養という言葉がそれほど馴染みのある言葉ではなかったことに加え、「修養」 (= 「修己」) に、実践主体 (= 心) の形成という鍛錬すること以上の意味があると理解されたためだろう。「修養」は明治半ばに至るまで、「修己」の儒学的伝統や武士的世界を背負う言葉であった。

辞書に修養という訳語がはじめて登場したのは、明治 34 年、大倉書店が刊行した『新英和字典』であった。ここで culture に対して、「1. 耕作、2. 稼稲、3. 鍊磨、修養、4. 教化、開化」という訳語が示されている。本稿冒頭に数字で示したように、明治 33 年頃から初期的な「修養」ブームが始まっていた。明治 34 年の辞書で culture に修養という訳語が盛り込まれたのは、そうした状況を反映していたともいえるだ

ろう。ただし、この明治34年以降「修養」が culture の一般的な訳語になったわけではなく、明治37年の『最新英和辞林』、明治40年『双解英和大辞典』では culture に対して修養という訳語は示されていない。

ドイツ語辞書でも Bildung, Kultur に対する教養、修養という訳語は、すぐには登場しない。明治23年5月発行の行徳永孝編訳『独和字書大全』では Bildung に対しては、「形象、容貌、風化、開化」という訳語があてられている。また明治31年1月に三省堂が刊行した『袖珍独話新辞林』では、bilden は、「開発する、教化する、訓練する、琢磨する」となっている。ドイツ語辞書で、教養という訳語が辞書にはじめて登場するのは、明治41年『20世紀独和辞書』の Kultur の項目であった。ここには、Kultur に対して、教化、教養、攻修、修練などの訳語が示されている。その後、明治45年の『哲学字彙：英独仏和』では、culture、Bildung に修養という訳語が対応させられているが、教養という訳語は落ちている。culture に対して、修養と教養の両方の訳語が見られるのは、大正11年の『袖珍英和字典』であった。そして昭和4年の『新英和中辞典』でも、修養と教養という訳語が並べられ、教養、修養の訳語が定着した。

このように、明治期を通して「修養」と culture との結びつきは弱いものであった¹³。「修養」は culture を念頭に置いて用いられたのではなく、武士的世界や儒学的伝統、そして特に事上磨錬のような陽明学的言説の中で用いられる言葉であった。以下の表は、サンプル数は少ないが、そうした事情の傍証となるだろう。つまり、透谷、蘇峰の表記にあるように明治20年代には culture を「修養」と結びつける発想は弱く、そうした発想は明治30年前後に生まれ、その後は再び弱まっていったのである¹⁴。

使用者	使用年月	表記
北村透谷	明治26年7月	教養（カルチャー）
徳富蘇峰	明治26年8月	教養（カルチャー）
植村正久	明治29年12月	修養（カルチャー）
内村鑑三	明治30年（27年の講話）	culture（修養）
綱島梁川	明治37年11月	教養（カルチャー）
魚住折蘆	明治42年	教養（カルチャー）

3 明治 20 年代 (及び 30 年代初頭) の「修養」の類型化

既に触れたように、明治 20 年代に、書名や章題として「修養」が用いられるケースは僅かであった。とはいえ文中の言葉としては、修身、存養などと同じように、儒学的背景を葆ちつつ用いられていた。その儒学的羈束は、「修養」については、明治 30 年に入る頃には緩和され、「修養」は、多義的な言葉になって行く。では、その多義性にどのような類型化が可能だろうか。本稿では明治 20 年代から 30 年代はじめの「修養」の意味に関して以下のような 6 の類型を設定する¹⁵。

	自己支配性	実践性	個人主義の扱い	性質
①外形修身型	他律的	中実践的	否定	標準化された修己。あるいは修める、教育するという動詞的表現。国民形成を主要目的とする。
②事上磨鍊型	自律的	強実践的	否定	日本的陽明学の思潮に強く影響を受け、実践を軸に智識の深化と私欲の除去を図る。胆力鍛鍊にも力点。
③内面涵養型	自律的	弱実践的	肯定／否定 (アプローチによる) ¹⁶	世間的日常を離れた自己目的的な内面涵養。読書、静坐が主要な手段。延長上に無限の把握や救済を想定。
④有限自覚型	自律的	中実践的	肯定 ¹⁷	無限存在を前に自己の有限性と救済への無力を自覚し、抑制的に涵養、実践を図る。
⑤忠君愛国型	強他律的	強実践的	強否定	対外危機の克服、あるいは帝国主義的膨張主義に基づき、自己犠牲の規律化、臣民育成を図る。
⑥立身処方型	自律的	中実践的	強肯定	明治 30 年以降の個人主義の興隆を反映し、個人的成長や立身出世の処方を示す。またその個人的カタログ。

〔①外形修身型修養〕

まず五常五倫を中心とし、古典の素読などを通じて、伝統的な諸徳を身につけるという「修己」の意味での「修養」がある。これは明治教育の中心軸であった「修身」と重なり、また「修養」のプロトタイプとなる。ここでは定型的な礼儀作法や標準化された徳目や智識の修得など、外形的な標準や型の修得によりその習熟度が測られる。ここには、「教育」に近い意味の「修養」も含むこととする。

〔②事上磨錬型修養〕

朱子学的知見は、安定的な秩序の維持に寄与する傾向が強く、政治経済状況が大きく変化する場合には、そこでの行動指針や動機付けを与えてくれるものではなかった。そのため幕末には、実際の行動を通して真の智識が得られるとした陽明学の心即理、知行合一が志士たちを惹きつけた。吉田松陰から西郷南洲まで、唯心論の世界観の有無、王陽明解釈の適切さは措き、そうした思想的傾向が顕著に存在したことはしばしば指摘されるところでもある。そして、そうした思潮は、明治期にも志士たちが民権運動に流れる展開の中で継続する。自由党の豪農党員が私財をもって開いた私設の教育機関では、「かならずとっていいほど、儒学の学習と剣術の稽古を伴うものであった」という¹⁸。②の修養は、こうした流れの中で、ある種の心性を特徴とする日本の陽明学理解の伝統を背景として成り立つ¹⁹。またそれは武士的世界への懐旧の念を伴うものでもあった²⁰。

陽明学は心学ともいわれるように、心のあり方に強い関心を持つ。その際、その心は、論者により世界意識の違いはあっても、自己目的的に存在するものではなく、必ず実践主体としての心であった。そのためこの類型の修養は、事に臨んで行動に移すことができるのかどうかを焦点とし、また武士道と結びつけられて理解される傾向にあり、「胆力」という言葉との親和性を強く持つ。次の③の修養が静的なものであれば、②の修養は動的なものといえることができる²¹。そしてこの動的な修養が明治20年代の「修養」の主流であり、実経験の中で智見を錬成する

という観点は、修養という言葉の一般的なイメージに大きな刻印を残した。なお、教育は結果としてどのような能力を身につけさせるのかを重要な課題とするため、このタイプの修養は、教育学の領域でも用いられている²²。

[③内面涵養型修養]

元来、修己治人は、自己の徳の高まりと、国や天下の安定平和との間に有機的連関があるという理念であり、そこでは外界と切断された自己、内心が自律的に存在するという構図は立てられない。ただし、江戸期には、徂徠学や国学の流れの中で、内心的世界は、外界秩序 (= 武士の世界) と分断され自立化してゆく傾向があった²³。そうした私的世界の自立の流れを背景とすれば、自律的な内面世界を自己目的的に探究することは、日本文化の中で全く新しいものとはいえない。明治期の個人主義の成長、西洋文明による現象の物化、近代的自我の覚醒なども相俟って、内面性の涵養に自律的な価値があるという考えが次第に地歩を得るようになり、明治 20 年代後半には、「修養」という言葉を介してそれが表現される機会が徐々に増すようになった²⁴。①、②の修養とは、周囲の世界への主体的係わり (= 実践) が希薄になる点で顕著な差異を認めることができる。綱島梁川は、日記に、「わが品性の修養の一方法となし得る也」(明治 28 年 9 月 18 日)²⁵、「身体の健全をたのみて精神の修養を等閑に附すなかれ。予の身体の鍛錬に注意するも、所詮精神の健全なる発達をのぞめば也」「身体は要するに精神の修養を助くる一の条件たるに過ぎず」(明治 28 年 10 月 21 日)と記している²⁶。身体の鍛錬と精神の修養を対比的に捉えた表現に②から③への変化の徴を見ることができるだろう。そしてキリスト者 (そしてカーライルやゲーテを受容する文学者) を中心に、「天を師とし、自然を友として己れの心を修養する」というように、修養の対象は、実践を離れ、各自の心自体であるとする考えが固まって行く²⁷。

その際、儒学と正統的キリスト教 (及びロマン主義者) では心の捉え方を異にするという点には留意したい。儒学的な心は、世界全体に貫通

する理（無限的、絶対的）を宿す存在であり、人はそれを静坐などを通じて掴むことができるとされる。また人の持つ「意」「気」は私欲を生み出し、良知の働きを蔽うものとされ、私的な意欲や思考は寂滅すべき存在となる。結果として儒学的（特に朱子学的）心は、思考し判断する主体の個別性、独自性を積極的に評価する視座を持たず、「内観の問題となると人は不同を免れない」という諦観に達することはできない²⁸。それに対して正統的キリスト教では、心の奥を辿ってゆくと神に近づくとしたアウグスティヌス以来、人の心は、人格神と一対一で向き合う主体としての個別的役割を与えられている。またロマン主義的思潮では心は個別的感情の湧出する源泉と捉えられた。この③の修養と①や②の修養とは、視点によっては類似性も認められるが、両者の間には、伝統との連続性、向かうべき方向性という点からは著しい差異がある²⁹。

なお③の修養の中心的手段は読書であった。島崎藤村は、明治末、「書物を読むばかりが修養ではない、来訪者に対応する間にも十分修養になることがある」と書き記しているが、この記述は、当時、読書が修養の柱であると考えられていた状況を伝えている³⁰。

〔④有限自覚型修養〕

宗教家は、キリスト教、仏教ともに、主に個人的な救済に関心を向ける。その際、聖書を介して知る神の意志に従う生き方を突き詰める所に救済がある、あるいは修行を通じて成仏ができると考えるならば、③の修養の延長上に救済を位置づけることができる。しかし、人格神、仏は世界内存在ではなく、無限的存在であり、有限な人間は自力で救済に与ることは出来ないと諦観すれば、救済は③の延長上には存在しないと悟るだろう。そして信仰と③の修養は峻別される。そうした信仰の世界では、ただ無限、永遠的存在に、自己を完全に委ねることを通じてのみ、救済が他力的に実現されるのである。このように救済を、無限、絶対的なものに委ねるならば、自己は現世において、救済とは無関係に、何をすべきかという問題が生じる。④の修養は、そうした問題意識を巡り成り立つ。清沢満之の言葉を借りれば、「修養の根基は有限無限の関係観

察して其実行を督励するに他」ならないのである³¹。こうした意識は、清沢満之にとどまらない。宗教においては、有限な自己と無限の人格神・仏という問題は信仰の過程で問われ続ける事柄だからである。つまり、植村正久の言葉を借りるならば、「無限者にあらざれば、わが心の望みを遂ぐる足らざるなり。この無限なるものとは何ぞや。この絶対なるもの、いずれの所に在るや。わがたのみとして心を安んずべきものは誰ぞや」という問いかけと、「徳性を養い、至情を鼓舞して、智力の勢いを援くるを要す」という確信である³²。

綱島梁川も、明治 28 年 9 月の書簡に、「吾人の道徳的生活なるもの、詮ずる所、有限（小我）が無限（大我）に精進せんとする苦闘、反言すれば無限が有限の桎梏を脱し、これに打ち勝たんとするストラグルに外ならじ」と記し、10 月には、「精神の修養」が重要であると説いている³³。ただし、本稿では④の修養は、限定的な意味で理解し、梁川の「修養」は③にとどまるものと考えたい。著名な「見神」の経験からも示されたように、梁川は有限な自己と無限とを超越的経験として接合し、神を世界内存在としているからである。④の「修養」は、神・仏・救済が世界外のことであると認めることを必要条件とする。つまり、④の「修養」は、信仰を無限、絶対の領域に求め、有限な自己の限界性を認め、救済を他力的に理解しつつ、信仰における諦観と、それを背景とした現世の身の処し方を探究するところに成立する。「汝が自分に於いて不足ありと思ひて煩惱せば汝は愈修養を進めて天命に安んずべきことを学ばざる可からず」という「修養」であり、「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」という「修養」である³⁴。

ただ、あらかじめ指摘しておく、④の「修養」は、修養論が世間で活発になり「修養」についての一定のイメージが確立しはじめると、やがて修養という言葉ではなかなか表現されなくなる³⁵。植村正久の明治 35 年の次の発言は、そうした状況を伝えてくれる。

「西村茂樹氏の明動会、福沢氏の修身要領、またそれらよりも更に善き西国立志編あり。或いは美的修養を呼号する向きもありとかや。これを要するに修養も可なり。しかれども言志録もしくは小楠の詩に随喜して大声疾呼する修養談はいかにキリスト教的言辞をもって飾らるるもキリスト教の精神を伝うる所以にあらざるなり。」³⁶

〔⑤忠君愛国型修養〕

19世紀終盤は、総動員、総力戦を胚胎し帝国主義に変態する国民国家システムが世界的に強化されつつあった時代である。古来、戦闘の帰趨は兵員の多寡により大きく左右されていたが、19世紀の鉄道と電信により大量の兵員操作が可能となると、求められる兵員は飛躍的に拡大し、国民を広く勇敢な兵士に養成することが戦勝の必要条件となった。日本に限らず、国家への忠誠心を国民に醸成することは、帝国主義国家の共通課題となったのである。そしてそれは多くの場合、初等教育から普遍宗教の影響を極力減退させ、教育を国家の管理下に置くことを通じて果たされた。そうした動きの辿り着く先が第一次大戦であったことは言うまでもない。

日本の場合、教育現場で忠君愛国を徹底しようとする動きは、明治23年の教育勅語から強化されたが、忠君愛国主義教育は、すぐに修養という言葉を用いて語られたわけではない。井上哲次郎の『勅語衍義』（明治24年9月）にも「修養」は登場しない。だが、その後、徐々にこの類型の修養が用いられ始め、たとえば「忠の公德と孝の私徳とを修養成就するあれば吾人の思想界に於いて猶一層深遠なる観念浮かび帝国今日の隆昌慶福を来たらせる」と語られるようになる³⁷。

そして⑤の修養は、教育勅語の精神と修養团的活動が協働することで明治30年代後半以降、一層の滲透をみせるようになる。蓮沼門三の修養団は、この典型であった。修養団は、瞑想、流汗、偉人崇拜を修養の柱として、蓮沼門三により明治38年に設立された。この運動は、精神が自由であるがゆえに煩悶を避けられないのだという問題構造を的確に理解することなく、また自らの生を自らの意志に基づいて自由に選択す

るということの意義を十分に斟酌しない。そして身体的な作業、固定的な価値意識、勅語的価値などによる馴化を軸として、そうした煩悶を克服しようとした³⁸。そして、この運動は時流に乗り、昭和の国家主義と提携して成長し、「敗戦までに登録された支部総数は 1709 に達し、団創立以来登録された団員は 618 万 9940 名に及んだ」³⁹。そして、「大正の後期から年々少しずつ全体主義、一斉主義の傾向を増していったが、その講習法は昭和 10 年代にはいってゆくと、「全体修養」「全体訓練」と称し、全体・一斉・画一主義をさらに強めて」いったのである⁴⁰。

〔⑥立身処方型修養〕

明治 30 年頃から、どのようにして身を立てるのかということをも修養法と捉え、選択すべき書物、日常の生活方法などをカタログ化する試みがうまれた。そこでは我執を悪とした儒仏の価値意識は微塵もない。明治初期啓蒙の情欲を是とした思想は、一つの社会的現実となったのである。丸山真男は、明治 30 年代以降、個人主義が析出するとしたが、この修養は、そうした時流に乗ったものと捉えてよいだろう⁴¹。以下は、明治 29 年 2 月に出された『勤学と処世』の冒頭の一節である。

「学校にありて学問を為すに利便なる境遇に置かるる人も自ら教育することを知らずんば、万卷の書、千条の法規も徒為に属せん、之が利便を有せざる人と雖も自ら修養し自ら統治するの気力あらば、大人君子たるに妨げなし、本篇乃ち世の、人の教育を恃んで自ら修養することを知らざるものために、迷津の渡船たらんことを期す」⁴²

この傾向は次第に強まり、履歴を修養と呼び習わし、あるいは修養術として「實際上修養の第一として尊ぶべきものは、名士を訪問すること」を推奨したりするようになる⁴³。ここでは、②のように胆力を鍛えることもカタログの 1 つを構成し、また③のような内面の涵養もそれに加えられ、ある意味ではそれらの融合形態を示すとも捉えられるが、胆力養成や内面涵養が、現世利益の手段としてしか理解されていないと

ころに、②と③との大きな違いがある。そしてこの⑥の類型は、明治30年代半ば以降に広く用いられるようになってゆく。

4 明治20年代（及び30年代初頭）の用語例

明治20年代及び30年代初頭の「修養」（及び適宜「教養」）の用語法を幾つかの領域別に検討してみよう。なお、明治30年代から「修養」の流行が始まり、その後、大正時代に入り「教養」主義が開花したという経緯を想うと、明治20年代から、先ず「修養」という言葉が徐々に用いられるようになり、それを引き継ぐように明治末頃から「教養」という言葉が多用されるようになったのではないかと想像される。だが、明治20年代を見ると、「教養」の用例も「修養」の用例と同じくらいか、むしろより多く見られる。明治30年代の「修養」の流行語化は、幾つかの事情の変化の中で、俄に生じたものであった⁴⁴。

先ず、明治20年代の早い段階での用例として、民権運動家をみてみよう。明治22年の大井憲太郎『自由略論』である。この中では、「教養」について、「人類社会の実験に由れば、夫の智識の如き世の所謂学校教育に比すれば習俗の教養薰陶を受けること頗る大なるを知るべし」と述べ、習俗が教養し、薰陶するという表現を用い、「教養」は、ほぼ教育の意味で用いている⁴⁵。一方「修養」については、人民自治の精神を「修養錬磨」という表現を複数箇所を用いている⁴⁶。民権運動の中では、「人民自治の精神を養成する」という表現が一般的であり、大井が「養成」を「修養」に改め用いたことには何らかの意図をくみ取ってもよいだろう⁴⁷。自治の精神は、内心の事柄というよりは、行為に現れてはじめて意味を持つべきものである。おそらく大井は、その点を考慮しつつ「修養」という言葉を選択している。だとすれば、この大井の「修養」は陽明学的心性を背景とする②の類型に近い。同じく民権運動家の千葉卓三郎は、明治16年「読書無益論」を著し、次のように論じている。

「ベーコン氏曰く、尋常書を読み得る所者は人之を真実要用の事に供せしむること能わず、而して書を読まざるとも智徳ある人あり、然れども真実有用の才智は実事実物に就いて観察、親試、実験に由て益し開き得るものなりと、此の説や人生進智の要領を握るのみならず、又心霊を修養するの道も亦此に外ならざるなり、故に断じて曰く、人の自ら才智を成就するは労作より得ること書を読むより多く、閱歴より得ること芸文より多く、行事より得ること学習より多く、人物を視より得ること言行録より多しと。」⁴⁸

ここには事上磨錬の考え方を色濃く見て取ることができる。よってこの文中にある「修養」も②の類型に数えてよいだろう。民権運動家の中には、こうした陽明学的心性が共有されている部分があった。ただし大井憲太郎は、「誠に儒学主義の如きは、開明進化の世に在て、社会の法則と為る能わざるものなり」と言葉の上では、儒学主義を退けている⁴⁹。「腐儒」などとして儒学的伝統を断罪する場合は、かつての停滞的な身分制社会を支えた、ある特定の儒学が念頭におかれ、陽明学的心性を断罪の対象としないことが少なくない。

「修養」が、明治 20 年代、儒者周辺に限定された言葉ではなかったことをキリスト者を例に確認してみよう。明治のキリスト教には、熊本バンド、横浜バンド、札幌バンドという系譜があるが、この中では熊本バンドが、横井小楠の実学党の流れの変化から生まれてきた経緯もあり、儒学的色彩、国家主義的傾向を強く持っている。儒学の上帝イメージでキリスト教の神を理解し、三位一体を承認しなかった海老名弾正は、その典型例といってよいだろう⁵⁰。明治 30 年を過ぎると、海老名は、「耶蘇教若し国家の元気を修養するの利器ならんか」「独り国民の精神的修養をもって担任する宗教教育家」など、しばしば「修養」を用いるようになる⁵¹。「元気を修養する」という表現からも、海老名の「修養」は②の修養であった。

この海老名に類似した思想を持ち、海老名よりも「修養」を頻繁に用いたのが松村介石である⁵²。松村は、明治 32 年 11 月に、『修養録』を

刊行する。これは「修養」が書名として用いられた先駆けであると同時に、使用頻度が高くなる明治33年の直前のことであった。その松村による明治21年の『学生之錦囊』では、まだ「修養」は用いられていない。そこで強調されているのは、胆力を養うことの重要性であり、「凡そ人は真理を知ることは能わざるより寧ろ真理を知るも尚ほ之を行うこと能わざるもの多いものです。即ち道德の勇氣に乏しきより為すべきことも得なさを為すべからざることを卑屈して為すことのおおいものです」「胆力がなければ、手なく足なく歩むことも動くことも出来ない」とされ、「此胆力家とならんが為めに修行をなさざるべからず」としている⁵³。胆力は②の修養の重要な要素である。その後、松村は、明治26年の『我党之徳育』（警醒社、明治26年4月）で、「修養」を盛んに用いるようになり、明治32年の『修養録』に至る。『我党之徳育』で松村は、これまでの智識教育、処世教育、宗教教育を否定し、実践力のある教育を求めた。松村は、まず実力をつけること、そしてそれを「ヒューマニチーの道に運転」することを求めた。このヒューマニチーとは、「トマス、カーライルが曰く人生の真価値は受くる上に非ずして与える上に在り、得る上に非ずして「為」す上にありと」、「基督曰く受くるより与うる者は幸なりと。是れ即ち我所謂るヒューマニチーの道たるなり」というものであり、実践を眼目として成立するものであった⁵⁴。このように松村にとっての「修養」は、この時代の主流的用法の②の類型の「修養」であった。

熊本バンド出身者の一人であり、比較的早い段階から「修養」を用いた一人に徳富蘇峰がいる。蘇峰は明治20年代を通じて、「修養」「教養」のいずれも用い、全体としては「教養」をより多く用いている。その典型例が、『新日本之青年』である。この論考は大江義塾での明治18年の講義に基づき、明治20年に出版されたものであり、そこでは「修養」の用例が2箇所であるのに対して「教養」は10箇所以上となっている。殆どの「教養」は、ほぼ「教育」と同じ意味であった⁵⁵。ただ、「知徳完美の教養ある人民」などの表現は、今日的な用例での「教養」に近いともいえる⁵⁶。一方「修養」は、「ステイン氏曰く教育の要は、

人心自然に基づき、心身上各種の能力を發揮し、其の未だ琢磨せざる理を鼓舞修養し、偏僻の教養を避け、勉めて人生の勢力品位の存する所に注目して之を開達するにあり」という記述に見出すことができる⁵⁷。ここでの「修養」は「鼓舞修養」と表現されているところからも、実践性が想定されており、②の類型に該当するとしてよいだろう。

その蘇峰が「修養」を比較的多用しているのは、明治 24 年前後に『国民之友』に掲載した教育関連の論考を纏めた『青年と教育』（明治 25 年）であった。この書は多くの雑誌論文を集めたものであったため、幾つかの意味で「修養」が用いられることになった。たとえば、「未だ世に要めずして、早くも世と絶ち、世に失望せずして、早くも厭世者流と化する者あり、是れ何の故ぞ、吾人頗る之を異しまざるを得ず、斯の如き者安くに在る、読者請う驚くなかれ、吾人は実に、彼の精神的修養を事とすと明言する青年輩に於いて之を見るなり」（「心理的老翁」明治 24 年 5 月）という論での「精神的修養」は、否定的ニュアンスを帯びているものの、言葉の含意としては③の類型に整理できよう⁵⁸。一方、「彼等から如何なる青年を修養したるかを知らんと欲せば、今日の壯士を見よ」（「明治の青年と保守党」明治 24 年 5 月）は、①、あるいは②の意味に近い⁵⁹。

ところで蘇峰は、明治 20 年代半ばを過ぎても「教養」をしばしば用い、明治 26 年 8 月の『国民之友』に「品格を存養するの道如何。品格若し品性の自然に発露したるものなりとせば、品格を存養するの道は、唯だ品性の教養（カルチュア）あるのみ」と書き記している⁶⁰。ここで蘇峰が、③の類型の「修養」にほぼ一致する「教養」に、「カルチュア」という括弧書きを与えていることは興味深い。ちょうどこの直前、明治 26 年 7 月、北村透谷も「国民と思想」において「教養（カルチュア）」という表記を残している⁶¹。カルチュアは内面的涵養の意味を含んでいる。これに関心を持った透谷、あるいは蘇峰が、一般に②の意味を持つ「修養」を③の意味で用いることに躊躇し、「修養」とは別の「教養」をあてたという解釈も十分に成り立つ⁶²。そういった程度に、20 年代の「修養」は②の意味が主流であった。

一方、正統的なキリスト教信仰の持ち主は、「修養」をどのように扱ったであろうか⁶³。植村正久の「修養」の用例は、明治26年3月に見られる。植村はそこで、「道德の修養に勅語の力を必要なりとするの論者は、更に一步を進めて、厳然たる構成を天外より顕彰し來たるべき真正の宗教を求めざるべからず」としている⁶⁴。また明治27年5月には、「福音新報」で以下のように論じている。

「これすなわち孔子自らその修養し尽くしたる品性をもって、模範的紳士を他に顕彰したる者にあらずや。」「この良知をよく存養拡充して、その究竟精髓にいたりたる者、これすなわち聖人なり。」「儒学は人をして地を離れしめず。しかれども陽明学は人をして天に臻らしめんとす。禅は人をして槁木死灰とならしむ、しかれども陽明学は人をして生命の水に潤わしむ。儒学には彼のアスピレーションなし。禅学には彼のアスピレーションなし。アスピレーションはすなわち王陽明なり。陽明学はすなわち一種の宗教なり。」⁶⁵

この「修養」は、③（もしくは②の要素を帯びた③）に整理できる。その際、正統的なキリスト教信仰、つまり他力的な信仰を持つ植村には、「修養」と信仰とを融合的に理解し、④を構想する含みもあった。たとえば、明治31年4月に刊行された『信仰の友』の中で植村は、「平生の鍛錬、祈祷、黙思、習熟の功程を経て神の聖旨を知り、克己して之と合し成るべくは勉めずして神交黙契の結果自ずから之と一致すると期するは基督教者従順の道、謙遜の精神なりとす。是れ最も偉大なる精神なり」「是精神を修養し、靈性をして一大進歩をなさしめんと欲する」と論じている⁶⁶。「克己して之と合し成るべく」勉めるならば、③の修養だが、それと異なり他力的に神の心に一致するとしているところは④の構想と理解できるだろう。

しかし、明治35年の植村は、「修養」と信仰とは、切斷されるべき関係にあると見なすようになる⁶⁷。こうした姿勢は内村鑑三とも共通する。明治31年8月、内村は、「道德は財産の如きものなり、其實行となりて

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、「修養」に一度は肯定的な意味を与えた⁶⁸。だが、明治 33 年、内村は、「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」と、植村と同様に「修養」と信仰は次元を異にしているという立場を鮮明にし、その後もその立場は一貫する⁶⁹。明治 30 年代半ば以降の植村、内村にとり、「修養」は、主として①あるいは②の意味を持つ言葉であり、④として用いることはできない言葉となっていた⁷⁰。

仏者の場合は、修行、勤修などの用語を多く用いることもあり、仏者が用いた「修養」を目にすることは少ない。たとえば井上円了は、「智育は道理分別力を養生すること、徳育は子供の徳性を養育する」と記し、「養生」「養育」など、「修養」以外の言葉を用いている⁷¹。この時期の中西牛郎、古河老川など文章からも、「修養」を見出すことは難しい。そうした中であって、清沢満之は特異な存在であった。他稿で触れたように、清沢満之が「修養」という言葉を頻繁に用いるようになったのは、エピクテトスの語録との出会いがあった後の明治 31 年から 32 年にかけてであった⁷²。清沢満之の「修養」は④の類型に該当する。

文学者の場合はどうだろうか。明治初期においては、小説は、戯作者という職人が婦女子の娯楽のために作るものであり、漢文系の政治的翻訳や翻案小説が、武士的人物の志を述べる文章として、高級のものと認められていた⁷³。そうした戯作的、あるいは勸善懲悪の伝統は、坪内逍遙、尾崎紅葉が継承したのもでもあった。紅葉の『金色夜叉』の連載が開始されたのが明治 30 年であることを考えると、明治半ばを過ぎてもその傾向は衰減したわけではなかった⁷⁴。その一方で明治 20 年代には、新しい文学運動も確かに始まっている。二葉亭四迷の『浮雲』が出たのは明治 20 年であり、作中の内海文三の抱える煩悶は、戯作的伝統の埒外にあった。また内田魯庵が『罪と罰』の翻訳を刊行したのは明治 25 年である。そして明治 25 年を過ぎると、北村透谷は、多くの評論を書き記し、最後の閃光を放つことになる。こうした新しい、初期ロマン

主義とも同定できる文学運動が取り組んだのが、近代的自我の問題であった。

単に自我の問題、内面的な懊悩ということであれば、この時代にはじめて取り組まれたものとはいえない。内面的な世界は古典文学の中に見出すこともできるだろうし、鎌倉仏教の思想に見出すこともできる。また近世では、江戸期の徂徠学や国学において、それはより明確な形で成立している⁷⁵。ところで近代的自我という場合の近代性とは何によって特色づけるべきなのだろうか。哲学的には、世界の有機的連関を否定し、自然を物的対象として捉える世界観の成立と絡んでいる⁷⁶。また社会的には、生業、つまり生き方の軸の決定をめぐる変化が特徴となる。明治社会は、格差は激しいとしても、身分制社会ではない。江戸期には武士の子は武士というだけでなく、家と石高と役職とは連動し、藩内での地位は家柄により定められていた。それが明治期には、士農工商の差なく、各自、自己の生き方を作り出さねばなくなっている⁷⁷。その生き方に納得するためには、内面的世界で自らの心に持続的に問いかけねばならない。その過程では、自己の感情の流れは、自分固有のかけがえないものになるだろう。一方、確かな価値を見いだせないままに生き方を強いて選択しても、なかなか想定通りには事は運ばず、多くの場合、人が運命と呼ぶものに翻弄されることにもなる⁷⁸。そうした状況にあっても、人は心の内への問いかけを続ける以外の術を持たない。そして、遂には、「わが内に「我エゴ」なき時に、業、天地を盖うとも何かあらん、わが内に「我エゴ」の全き時に、われは天地よりも大なり矣。人須く本真を養うべし」という思いに達する⁷⁹。これは伝統的儒学的思考では否定的にしか捉えられてこなかった私的な事柄に対しての、啓蒙思想とは異なった視点からの、積極的評価であり、ここには普遍的な美の形式を求めるのではなく、個々の主観性に美の判断基準を転換したロマン主義の特徴が顕著に現れている⁸⁰。

一方、意識は、心を通して世界のアリティーとは何かを問い続ける。再び透谷の言葉を借りよう。「靈性的の道念に逍遙するものは、世界を世界大の物と認むることを知る、而して世界大の世界を以て、甘心自足

すべき住宅とは認めざるなり、世界大の世界を離れて、大大大の实在(リアリティ)を現象世界以外に求むるにあらずんば、止まざるなり⁸¹」。さらに成長すれば、近代的自我は、無限絶対の存在を探しあぐねて彷徨しつつも、自己が社会を主体的に構成する一員であるという意識、自己の行為に対しては責任を持たなければならないという感覚などを持つようになる⁸²。明治 20 年代の文学者たちに芽生えたのは、初期的な近代的自我というべきものであった。

このように考えてくると、近代的自我は、③(あるいは④)の修養と親和的な関係を結びそうである。植村や内村の 20 年代後半の対応は、その現れの一つともいえる。しかし、文学者は必ずしもそのような対応を示していない。「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」という透谷の姿勢に典型的に現れているように、「修養」は前近代的な①であると理解され、否定的な意味で扱われている⁸³。透谷は、内面世界の探求に向かいながら、それを修養という言葉を用いて表現することはなかった⁸⁴。既に蘇峰について触れたように、透谷が晩年に内面的探究の意味で用いたのは、むしろ「教養」であった。たとえば透谷は、徳富蘇峰の『静思余録』を読み、これを好意的に評価して、「粗暴卑野なる仏国思想の充満せる時に当たり、優に精神的教養の道を唱えて、忽ち国民の反省を促し、更に又た文壇の乱麻を裁して、静かに美文学の庇護者となり、一二の他の雑誌と共に、大いに文学の気焔を張り、以て今日を致したるなど、「国民之友」が社会創業の時に当たりて、国民の為に成したる功績は誰人か之を拒まんや」と論じている⁸⁵。またエマーソンに言及しつつ、「教養として自然を論ずるを得る時は、吾人宛然たる新世界の新教師としてのエマルソンを観るの心地す」と記した⁸⁶。これらで用いられている「教養」は、③の「修養」の内容とほぼ一致する。

「修養」は、宗教や文学の領域以外に、教育学の領域でも用いられている⁸⁷。明治期、教育学は西洋からの移植、翻訳を軸に新しく成立して行くが、西洋の教育学には、culture, cultivation, Bildung, Kultur などの言葉が用いられる。この時代の辞書では、これらは主に修練と訳さ

れていたため、多くの教育書では、「修養」ではなく、「修鍊」が用いられているが、著者、翻訳者によっては、「修養」を頻繁に用いる場合がある。その例を、渋江保『初等教育小心理書』（博文館、明治24年10月、通俗教育全書22編）、渋江保『普通教育学』（明治25年3月、博文館）、ヘルマン・ケルン（沢柳政太郎、立花銑三郎訳）『普通教育学』（富山房、明治25年12月）にみることができる。

渋江保『初等教育小心理書』では、「人心を修養する方法」、「修養熟練に由りて既往の印象を脳裏に深く彫刻する」、「意志も亦自余の諸能力と同じく至当の注意と熟練とに由りて之を修養するを得べきなり」と記され、「修養」はほぼ①の意味で用いられている⁸⁸。また、渋江保『普通教育学』では、次のように論じられているが、これも①の類型と捉えてよいだろう。

「抑も教育を分かちて四種と為す。智育、徳育、体育、美育是なり。而して智育の目的は智力を修養し真理を探究するに在り。徳育の目的は徳義を修養し善を求めて之を実行するに在り。体育の目的は身体を強壯にするに在り。美育の目的は趣味即ち風雅の心を修養し、美を求むるに在り。」⁸⁹

一方、ヘルマン・ケルンは、ヘルバルトの影響下にある教育学者であり、ヘルバルトは「美的判断」を根本とする独自の道徳理論を展開し、倫理教育を教育の中心軸に据え、実際の行為として徳目を実現できることを倫理教育の目的としていた⁹⁰。ケルンの訳書『普通教育学』の冒頭部分に掲げられた「徳は相互に調和せる二要素を含有す、一つは正且つ善の識見即ち道義的觀念全体により確定せられたる識見にして、他の一つは其識見と応ずる意志是なり。若し此二要素の一つを欠くときは以て徳をなさず」は、そのヘルバルト主義を鮮明にしたものといつてよいだろう⁹¹。この訳書での「修養」も「数学の修養」「文法の修養」など①の意味で多くが用いられているが、「長き実行の間に得たる経験と、教育の方法及び目的に長く思慮を用いたる結果とが教育学修養の不足を

補う」という記述からは、「修養」が経験、知識、考察を経て達成されるものと考えられていることが窺える⁹²。その点では②の類型の要素を持つ。訳者の沢柳政太郎は、翌年、ヘルマン・ケルンの『特殊教育』も訳出刊行しており、そこでも、「修養」の訳語を幾度か用いている。

沢柳は、明治 28 年刊行の自著『教育者の精神』においも、「修養」を用い、たとえば、「独り精神の修養に至りては以て学ぶべからず、以て習うべからず、外より授くべからず、内より発するあるのみ、他人これを与うべからず、自ら得るあるのみ」と記した⁹³。また、「閑あらば精神を修養し智識を増進すべき書籍を読み」とも論じ、読書を修養の手段に位置づけている⁹⁴。沢柳の「修養」は多くの場合、①の類型に近いが、この『教育者の精神』での「修養」は③の類型に整理できるだろう⁹⁵。沢柳と清沢満之は、極めて深い親交関係にあり、清沢に大きな影響を与えたエピクテトスの語録を清沢に貸したのも沢柳であった。このことを思うと、沢柳の用語法には興味深いものがある。

5 「修養」の流行まで

先に触れたように、書名などで「修養」が広く使用されはじめたのは明治 33 年 (1900 年) のことであるが、それに先立つ事柄を幾つか検討してみよう。先ず幾つかの点で注目したいのが、木村巖『臣民実践道徳学』(明治 28 年 9 月) である。木村巖は、東京師範学校を卒業後、教職にあったが、道徳について深く学びたいという動機から、帝国大学に入り、道徳学を学び、卒業後、再度教職に就くという経歴を辿っている。帝国大学で井上哲次郎の強い影響下にあったことは、書の内容や井上が序を寄せていることから明らかである。

この書の大きな前提となっているのは、「縦令万国公法あるも危機に迫れば空文に属し一つも恃むに足らず。各国其国民の統一を図り国家を泰山の安に置く要を感ずる今日より急なるはなし」という、対外的危機意識であった⁹⁶。そこで、「国民の道徳志操を培養し国家精神を發揚し

て万国と駟を宇内に駛するを得るべき」なのである。それに際して、木村は、教育勅語に依りつつ、私徳、公德という軸をたて、議論を進めて行く。そして私徳について、「私徳の発起点は一個人に在り、一個人の徳を修養發達するは私徳の本色たり」として、①の類型に近い形で、「修養」を説き、「人生徳行の中に就き第一着として修養すべきは恭儉の徳とす、是其心を正しく其身を修むるの素と成り質と成ればなり、夫れ恭儉の徳なくして忠孝の道を講ぜんとするは猶基礎なくして樓閣を經營せんとする均し、豈能く公德私徳の彬々たるを得べけんや、恭儉は諸徳立脚の地たり」とする⁹⁷。一方、公德について、「私徳は族制上の本務の主たる孝の徳に其中心点を有して之を拡充するものなれども、公德に至りては之と全く其趣を異にし、国家を神髓とし之を求心約撰するの特質を有せり。儒学の定理とし金科玉条とせる誠意、正心、修身、齐家、治国、平天下の如き原則に由れるものにあらず」として、儒学的な論理を否定し、国家主義を前面に掲げた⁹⁸。また、「公德は内界の力に由るにあらずして外界の刺激に由わずんば其实相の彬々たるを見ること」ができないものであった⁹⁹。そして、「国民の脳裏に国家精神を發養する」には、「外界的」と「内界的」の二つがあり、前者の「外界的發養」には、国権の拡張と、宇内権の養成があり、後者の「内界的發養」には、経済力の増大、智識の啓発等があると論じる。

こうした木村の議論は、井上哲次郎の思考の枠組みを踏襲したものであった。井上は、次のように論じていた。

「歐羅巴の人々は余程此社会的の道德というものに注目致します。東洋の道德は一身上の道德を全うしたものであります。即ち孔子の教、孟子の教という者は、己を修むるという事が土台であります。併し唯一人を慎むという事のみでは決して道德を尽くしたもので無い、唯一人丈に於いて如何に善くっても其の人が更に進んで国家に於いて利益を謀り己の義務を国家に対して充分尽くすまでなければ其の人の道德は尽くしたものではありません。然るに東洋の人は唯自身さえ修まれば其れで天下は自然に治まるように思ったのは誤りで御座います。」

そして、井上は「勅語の主意は一言にて之を言えば国家主義なり」として、国家主義を前面に掲げる¹⁰¹。ただ、井上と木村とで異なっているのは、井上が明治 20 年代には「修養」という言葉を殆ど用いていないのに対して、木村がこれを多用した点である。木村のこの著作により、教育勅語、国家主義、「修養」がはじめて明確に連結されたといえる。こうして明治 20 年代後半には、国家主義的な論調において、「修養」という言葉がキー概念になる傾向が生まれた。伊藤整が指摘した 20 年代の封建への揺り戻しはこうした動向と重なり合っていたともいえるだろう。

また、これとは別の動きとして、明治 29 年 7 月に発刊となった雑誌『陽明学』も注目に値する。『陽明学』は、第一号の巻頭言に、心学修養を説き、「個人の涵泳修養は、主として知行合一に在り」としていた。そして、第二号の巻頭言には、「精神の修養」という題名が付され、「修養」が前面に掲げられた。また、明治 30 年 4 月から 3 回ほど次のような告知を載せている。「文弱気死の社会に於て、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。『陽明学』は日尚浅く号を積む久しと云うに非ざるも、大に社会の人心を鼓動して文壇上特殊の異彩を放つに至りぬ。『陽明学』は曩に其紙面を改善し頁数を増加し記事を精撰したりしが、其講義評釈類は、来る 31 年 3 月を期して大成完結せんとするを以て、5 月 5 日より毎月 3 回発行とし、其誌面をば一層洗新し、其議論は犀利剗切時弊を刺し、其学園史伝は豊富精詳光燄を発し、講義評釈は益々出でて愈々妙に、読者の望に副えんと欲す。幸に愛読を賜え。」31 年の後に発刊が計画された雑誌が『修養報』という名称であったことも考慮すると、30 年から 31 年にかけて、「修養」に注目が集まっていたとしてよいだろう。この『陽明学』について、魚住折蘆は、次のように書き綴っている。

「31 年 4 月 14 日は僕の第二の誕生日である。」「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。陽明学は僕の胆力養成の希望をもっと道徳的な修養に転ぜしめた。」「胆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。」¹⁰²

この陽明学的修養は、②のタイプの「修養」であり、平明な形としては胆力の養成と捉えられた。そうした雰囲気は、有島武郎の明治32年2月の両親宛書簡にも現れている。

「精神上之修養は人間之世にある以上は是非共第一にあきらめざる可らざる大事なる上東京出發之折は皆々様之御教示も有之候事として決して此事には一日も心を放たず或は禪宗に参じ或は王陽明をも見色々志を傾け申候得共未だ嘗而真に安神之地を得ず名誉心と欲心とは依然として衷心を相離れ不申人之為めに身を犠牲となしても事に当るの決心は到底相起不申」¹⁰³

こうして明治20年代後半には、井上、木村のような国家主義的潮流からの修養論があり、それとは別に、陽明学を掲げるグループによる修養論があった。前者は私徳については①、公德については⑤の「修養」を掲げ、後者は②の修養を論じた。こうした動向が存在したことは、姉崎正治の記述からも窺える。姉崎によれば、「日本主義というのは木村鷹太郎の發起で、井上哲次郎、元良勇次郎、高山林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権威」とする動向であり、明治29年末から明治30年にかけて、宗教家が集まり、そうした国家主義的動向と対峙すべく、丁酉懇話会が結成されている¹⁰⁴。そして Ethical Culture のようなものを目ざすとした丁酉懇話会の趣意書が作成されるのだが、そこには「修養」の文字は出てこない。

しかし、これと対照的に、明治33年（1900年）の丁酉倫理会の趣意書には「修養」が多用されている。このことは、姉崎周辺で「修養」が、

明治 30 年頃には国家主義的陣營の言葉として理解されていたのに対し、明治 33 年には、それに限定されない言葉になっていたことを反映していた¹⁰⁵。これに関連して注目したいのが、既に触れた植村正久と内村鑑三の「修養」に対する対応である。植村は明治 29 年には積極的に「修養」を捉えていたが、明治 35 年には消極姿勢に転じ、内村は、明治 30 年の段階では積極姿勢を示したが、明治 33 年には消極姿勢に転じている。つまり、両者は明治 30 年から 32 年頃には「修養」に積極的の意味を与えていた。その場合の「修養」は、③あるいは④の意味での修養である。清沢満之が④の意味での修養を積極的に多用しはじめたのも明治 32 年であった。

総括的に言えば、明治 20 年代後半の「修養」は主として①、②、⑤であったが、明治 30 年代に入る頃、③、④の意味も強まり、33 年頃から「修養」の初期的ブームが始まり、⑥の意味も次第に広まった。どうして明治 30 年代に入る頃に、③、④の用法が広がったか、その理由は明確ではない。ただ、そこには、日清戦争の緊張感からの解放、世紀の変わり目を控えていたこと、近代的個人の析出という状況が一層進展したことなどの時代状況と、内村、清沢など、その言葉を用いた主体の双方の作用が介在していたことは確かだと思える¹⁰⁶。そしてそのブームは、「修養」という象徴的言葉を巡り、国家至上主義から、個人主義、自由主義的思潮まで、多様な思潮が、それを自分たちの思想の中により適合的に格納しようとする争いという側面を持っていた¹⁰⁷。

6 おわりに

明治 20 年代を中心に、主に②、③、④の「修養」について検討してきた。20 年代の主流は②の修養であり、③の修養は明治 20 年代末から 30 年代以降に広まりをみせたことが明らかとなった。一方、④の修養は、清沢満之など少数にとどまるものであった。では、これらの修養の政治的意味はどのように捉えることができるのだろうか。

②の修養は、実践に対しての強い意欲を特徴とし、武士的世界の武断

性を帯びる一方で、価値の構築については、体系性や内在的な論理を欠きがちであった。②の由来元である陽明学であれば、伝統的な儒学的価値を前提としており、たとえば仁義礼智の真の形を実践してゆくということになるが、心即理が維持されたまま、儒学的自明性、拘束性が希薄化すれば、実践を通じて把握し実現すべきものは、忠君愛国でも、また王仏冥合にもなる。実際、明治20年代に②の修養を掲げた国権主義者の多くが帝国主義的膨張主義に転化した。たとえば徳富蘇峰は、明治20年代には国民主義を掲げて藩閥政府に対峙し、また教育、文学に関心を寄せつつ内面涵養に価値を見出してはいたが、その一方で、②の修養観念を把持しながら、国権主義的意識に基づく『大日本膨張論』（明治27年）を刊行していた¹⁰⁸。蘇峰の30年以降の変節は、20年代に用意されていたと考えてよいだろう。

③の修養は、ロマン主義的な性格を帯びている。近代日本のロマン主義的な心性については、これまで評価は大きく2つに分かれてきたといえてよい。1つは近代的自我の形成に与ったこと、及び因襲的観念への挑戦的戦闘性を、好意的に捉えるものであり、他は、内面的世界への後退、あるいは対象への自己同化による自我喪失として批判するものである¹⁰⁹。そうした相反する評価は、内面的世界の探究の持つ両義性に起因している。内面的世界を探究すること自体は近代的な主体意識の形成に寄与するが、その探究が、内的世界への耽溺と外的な日常世界からの離脱をもたらすなら、政治的主体の担い手は存在しなくなるからである。そうした文脈では、キリスト者が探求者である場合、神を理解可能な世界内存在とするのか、理解不可能な超越的存在とするのかの差異は大きい。ルターの神のように、神が内心での対話可能な存在となれば外の世界に向かう積極的な動機はなくなる。それに対してカルヴァンが抱く世界外存在の神の場合には、内なる世界に安住の地を見出すことは出来ず、諦観的決断によって救済を確信しつつ、外の実践に向かわざるをえない¹¹⁰。

④の修養は、無限の存在と、それと有限の人間との断絶を前提としている。この時、有限の人間の世界では何が価値基準となるのだろうか。

たとえば真俗二諦を掲げた浄土教の場合、世俗の事柄について絶対無限の価値は混入せず、そのため世俗では国家主義に盲目的に従うという可能性もある^{*11}。清沢満之の弟子である暁烏などの場合は、実際にその道を突き進んだ。そうした陥穽は、無限、絶対の不可知性の捉え方の弱さの前に現れる。阿弥陀如来による救済を信ずる決断には、ある種の絶対、無限がこの世界を最終的に支配し、自己の力では、どうすることも出来ないという諦観が本来は前提となる。そうした諦観を前提として現世で行う修養は、俗世の状況に対してのリアリズムを生み、そこには自己の行動は主体的に決断しなくてはならないという論理が含まれる。先に引用した清沢の言葉を借りれば、「全く内心の裁決に委せざるべからざるなり」ということである。西欧においては、権力と対峙しうる確かな個人は、カルヴィニズムが導いた。④の修養は、無限的存在の絶対性に頭を垂れつつ、それに自らを委ねる点、そして抑制的とはいえ現世に対しての関心を持つ点で、カルヴィニズムに近接する論理を備えている。

(Endnotes)

- *1 「教養」の概念史に係わる著作は多い。代表的なものとして、筒井清忠『日本型教養の運命』（岩波書店、1995年）、苅部直『移りゆく教養』（NTT出版、2006年）などがある。一般的な教養論の中には「これが教養だ」「教養の中心はモラルだ」などの指摘も見受けられるが、概念史を辿れば、「教養」の歴史の中に普遍的造形を実証しようとしても益がないことがわかる。なお本稿中には、カッコ付きの「修養」とそれを持たない修養があるが、「修養」は「修養という言葉」の簡略表記であり、カッコの有無で定義自体の違いを含むことはない。
- *2 デジタルコレクションの検索該当数などについては以下を参照。和崎光太郎「世紀転換期における〈修養〉の変容」『教育史フォーラム第5号』2010年。またこの論考には『太陽』『教育時論』等、この時期の雑誌での「修養」の使用についての調査もあり有益である。ただ、

この論考は教育史の視座からの論考であり、思想史的関心に基づく本稿とは解釈を異にする部分がある。

- *3 「教養」「修養」については、新渡戸稲造、清沢満之等の修養論を抜いて「修養」が実践的な機能を果たすことを明らかにした論考と、内村、魚住等の「修養」の用語法についての論考をこれまでにまとめてきた。（升信夫「修養、教養、paideia」『桐蔭法学』21巻1号2014年、「明治期修養を巡る一考察」『桐蔭法学』21巻2号2015年）本稿は、明治20年代から30年代初頭を対象とし、「修養」の類型化を軸に、「修養」「教養」に多様な事柄が絡み合うことについて考察する。
- *4 朱熹（秋月胤継訳注）『近思録』岩波書店、1940年71頁。これらについては以下を参照。王成、「近代日本における〈修養〉概念の成立」『日本研究』国際日本文化研究センター、2004年。王論文と本稿は参照する文献などで重なり合う所が少なくないが、本稿は、王論文とは異なり、明治20年代の「修養」の類型化を通じて「修養」の多様性に注目する。
- *5 天気、気質、元気、性質など、理気論に由来する言葉は、現在でも日本語には溢れている。今日では、それらは自然科学を前提として理解され、元々備えていた有機的連関が意識されることはないが、そうした現象の物化は、江戸期末からの西洋文明の導入、定着過程で固まった。本稿が対象とする明治20年代から30年代初頭は、その途中過程にある。有機的な世界像を提供していた儒教が、内面に限定される倫理学に転化して行く過程については以下を参照。渡辺和靖『増補版明治思想史 儒教的伝統と近代認識論』ペリかん社、1985年。
- *6 佐藤一斎『言志四録』明治書院、1936年、135頁。
- *7 『横井小楠遺稿篇』山崎正董編著、明治書院、1938年、3頁。
- *8 『吉田松蔭全集 第2巻』（山口教育会、岩波書店、1935年）328頁。
- *9 中村正直『西国立志編』第一冊、明治4年、第一編（九）。なお、本稿の引用文では原文がカタカナ文字の場合、平仮名文字に改めて引用する。また発行年は、明治中期に焦点をあてる本稿の性格から、明治期のものは元号で表記し、それ以降のものは西暦で表記する。

- *10 Smiles, Samuel, *Self-help: with illustrations of character and conduct*, 1866, Boston, Ticknor and Fields, pp.20-21.
- *11 中村は明治 8 年 3 月の『明六雑誌』の記事に、「男女の教養は同等なるべし。二種あるべからず。いやしくも人類総体をして極高・極淨の地位を保たんと欲せば、宜しく男子、婦人共にみな一様なる修養を受けしめ、それをして同等に進歩をなさしむべし」と書いている。ここでの「教養」「修養」はいずれも「教育する」ほどの意味で用いられている(山室・中野目校注『明六雑誌(下)』岩波文庫、2009年、124頁)。また、明治7年9月には、「修養」ではなく、「習養」と表記している(『明六雑誌(中)』91頁)。
- *12 culture の訳語に、そうした外形的鍛錬の言葉を選んだということは、国学的遊心以外に、自己目的的な内面的涵養を直接的に意味する言葉がなく、またそうしたイメージも一般的なものではなかったことを示唆している。つまり culture は culture として理解されていなかった。武田清子の次のような指摘は、こうした状況を想定してはじめて理解することができる。「近代日本思想史においてプロテスタントの果たした独自の役割の一つは「自我」の確立に関する問題提起だと言えると思う。福沢諭吉、明治初期の啓蒙主義者たちの思想活動によって、近代的自我の確立の道が開かれたことは言うまでもない。しかし、人間を「主体的人格」として把握し、「人格としての人間」を日本人のふところに芽生えさせ、形成しようとする働きは、主としてプロテスタントによって開始されたと言っても過言ではなからう」(武田清子『植村正久—その思想的考察』教文館、2001年、64頁)。
- *13 明治 20 年代半ばに culture を「修養」と訳すケースが皆無なわけではない。たとえば明治 26 年刊行の教育学の書物では「bilden は英語にて to cultivate を云い、陶冶する、修養する、薰陶するなど云う意味なり」という記述もある(ゲ・ア・リンドネル、湯原元一訳『教育学(倫氏)』金港堂、明治 26 年 5 月、5 頁)。しかし、多くの culture は、辞書に倣い「修錬」と訳された。たとえば、『教育学(倍因氏)』には冒頭、「修錬(カルチュア)」という表記がある(ペイン、アレク

サンドル、浜田寿一訳『教育学 (倍因氏)』明治18年1月、2頁)。
また和久正辰『教育学教授書』(東京学館独修部、明治27年8月)には、教授 instruction、訓化 discipline、教練 training、保訓 tutition、課訓 lesson、告示 information、研修 cultivation、修練 culture 等の訳語が示され、「研修 cultivation とは、特殊の注意と努力を費やして自己若しくは他人の心性を改良せしめんとする方法にして」と述べられている。

- *14 表の出典は以下の通り。北村透谷『透谷全集2巻』岩波書店、1950年、275頁。徳富蘇峰『静思余録第二』民友社、明治28年、11頁。植村正久『植村正久著作集2』新教出版社、1966年、345頁。内村鑑三『内村鑑三全集4』岩波書店、1984年、284頁。綱島梁川『梁川全集5』大空社、1995年130頁(春秋社大正12年の複製)、魚住影雄『折蘆書簡集』岩波書店、1977年、452頁。なお、これらの著作集、全集については、以下、書名と引用頁のみを表記する。

culture の訳語がここで「教養」→「修養」→「教養」と変化した点は、次のように推測できる。1) いずれの論者もキリスト教の洗礼を経験していることから、内面的涵養や個人主義という問題空間を理解している。2) それに基づき culture という英単語は個人の内面的涵養という意味であると理解する。3) 「修養」は外形性、事上磨練的であり、内面的涵養を表現するのに相応しくない。内面的涵養には、「修養」より「教養」の方が適している。(透谷、蘇峰) 4) 状況が変化し、「修養」を用いて内面的涵養に言及できるのではないかと思えるようになった。(植村、内村) 5) 「修養」の一般的なイメージが再度変化し、内面的涵養は「修養」よりも「教養」が相応しい。(綱島、魚住)

- *15 明治30年代以降の「修養」の特質について、筒井清忠は、(1) 人格主義としての修養主義、(2) 立身出世主義と修養主義、という特質をあげている(筒井清忠「近代日本の教養主義と修養主義」『思想』812号、1992年)。本稿の類型化との関連では、(1) は②、③、④に対応し、(2) は⑥に対応する。明治20年代から30年代はじめは、②、③、

④に明確な差異があり、また⑥は前景に登場しない。しかし、明治 30 年代も半ばを過ぎると、②、③の境界はやや曖昧化し、⑥が前面に出てくる。そうした点で、筒井の明治 30 年代以降の「修養」の説明は的を射ている。ただ、20 年代からの展開を考える場合は、本稿のようにもう少し細かな類別が必要だろう。また、思想的には、無限、絶対との対峙を欠く②、③の人格主義が、どこまで主体性を備える堅牢な人格主義なのか、議論の余地があるように思われる。さらに国権の伸張を唱え、帝国主義を推進して行くような議論を伴う人格主義に、人格主義という名称を与えてよいのかということも問われるだろう。

修養思想を「自己支配の自律的願望」を軸に理解する場合もある(宮川透「清沢満之における〈修養〉思想」『近代日本思想史大系 2』有斐閣、1971 年)。自己支配、自律性については、本稿類型②、③、④についてあてはまる。ただし本稿は、上にも述べたようにそれらの差異に注目する。

*16 儒仏では個人的情欲を去ることが求められてきている。たとえば禅では次のように考えられている。「禅定によって到達せんとするところのものは、我々の意識に自覚を与えることである。何を自覚するかといえば、宇宙を貫通する真性が我々の心の中にあるということ悟るのである」(『鈴木大拙全集 12 巻』岩波書店、1969 年、39 頁)。そして静坐による無我がその一つ的手段とされた。内面的涵養が、伝統的な儒仏の枠組みに従って捉えられる場合、私的感情は否定的に捉えられる。一方、ロマン主義やキリスト教的思考からは、私的感情自体は批判の対象とはならない。

*17 清沢満之は次のように述べている。「公というは彼我を合わせて之を云うなり、彼を捨てるは固より偏私の大悪なり、然れども我を棄てるも亦決して正当にあらず、彼我を撰して偏せざるは公と云はざるべからず」(『清沢満之全集第二巻』128 頁)。無私、無我、去私など、個人的、私的な執着を捨て去ることが理想とされた伝統を考えると、清沢のこの記述は、私的なものの存在意義を明確に認めたものと理解で

きる。

- *18 色川大吉『明治精神史（上）』岩波現代文庫、2008年、88頁。
- *19 明治期の陽明学については以下を参照。小島毅『近代日本の陽明学』講談社選書メチエ、2006年。なお、①の修養を朱子学的、②の修養を陽明学的と規定することも可能と思われる。ただし、陽明学の事的な世界認識、現存在的時間意識などは、知行合一、事上磨錬を説く明治期の論者たちに深く共有されることはなかった。
- *20 木下尚江は明治32年5月、次のように書いている。「生産貨殖に辛苦する平民は、只だ無言の服従を強いられ、武士は秩禄に座食して、天下の権柄を執れり、故に武士の職分は、義を磨き、道を講じ、公事の為に、一身を犠牲に供するに在りき、是ぞ所謂武士道にして、士風廢頽の余を受けて尚且つ明治維新の偉業を奏せい所以のものは、多年の教訓と修養との結果に外ならず、然れ共時世一変して士の常職を剥がれ、秩禄を奪わるるに及びては、独立自営の能力なきを如何せん」（『木下尚江全集第12巻』教文館、1996年、118頁）。この「多年の教訓と修養」という表現には、たとえば剣術の稽古、あるいは古典の素読など、かつての武士的世界がイメージされている。
- *21 矢内原忠雄は次のように書き記している。「理想を叫びて実際に泣き、實際を超越して理想を伝う、ここに動的修養はつまれん。静、動二方面の修養共につみて吾人は完全に近づくを得ん」（『矢内原忠雄全集27』岩波書店、1965年、396頁）。
- *22 次の文は、ヘルバルトの教育論が、陽明学的言葉を用いつつ受容された状況を明らかにしている。「ヘルバルト氏の教育の目的は、道徳的品性を陶冶構築するにあります。氏の所謂徳性とは、忠或いは孝と云うが如き一種の徳を云うのではなくして意志と良智と相一致調和所の心の状態を云うのであります。良智なければ善悪醜美を弁別することが出来ない、良智ありてもこれを決行する意志なければ良智其の用をなさない。此の良智と意志との一致調和する心の状態開發と云うものは人生至極の目的にして理想であります」（能勢栄他『ヘルバルト主義の教育説』鹿島新太郎（出版）、明治26年12月、21頁）。

- *23 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、177 頁～180 頁。
- *24 内面的涵養の意味で「修養」を用いる用語法は明治 30 年代に入る頃には一般化するが、明治 20 年代は、そうではない。たとえば『文学界』同人等にみられるように、近代的自我の覚醒と相俟って、明治 20 年代には内的世界への探究が始まっているが、そうした探究を透谷などが修養という言葉で表現することはなかった。
- *25 『梁川全集 8 巻』342 頁。
- *26 『梁川全集 8 巻』362 頁。
- *27 植村正久『信仰の友』警醒社、明治 31 年 4 月、83 頁。
- *28 『清沢満之全集第二巻』88 頁。
- *29 ただし、儒学の中でも陽明学については、内面主義、あるいは近代的自我の端緒と解釈される場合もある（島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、1967 年）。心即理の原理によれば、理法は主体である心が創造するものとなり、いわば外界は主観的に解釈されることで存在するようになる。そうした主観性、主体性という点では、陽明学の精神的態度は、この内面的涵養に近接している。（ただし、陽明学では常に実践の場が想定され、この③の修養と異なり、実践と切断された「心」はあり得ない。）

一方ヨーロッパのロマン主義は、脱魔術化してゆく世界を再度ロマン化しようとする思想運動でもあった。コールリッジがパークレイの哲学を高く評価したように、哲学的には唯心論的傾向を持つ。その点では、ロマン主義と陽明学とは類似性を認めることができる。ただし、一般にロマン主義者は、自己の周囲の私的空間で世界がロマン化されれば満足するのであって、社会の構成員総てに、世界のロマン化を求める場合は少ない。その結果、ロマン主義者は、しばしば内面的世界に退行する。とはいえ自己の周囲のロマン化には世界のトータルな変革が不可欠であると政治性を強めるなら、陽明学的な心性との差異は希薄になる。

- *30 『藤村全集第 6 巻』筑摩書房、1967 年、72 頁。
- *31 『清沢満之全集第二巻』154 頁。

- *32 『植村正久著作集 4』 18 頁、48 頁。
- *33 『梁川全集 8 卷』 351 頁。
- *34 『清沢満之全集第八卷』 419 頁、『清沢満之全集第七卷』 209 頁。
- *35 ただし、日本のキリスト教では、Retreat を修養会と表現する伝統は今なお継承されている。修養会の起源については、「河井道子とキャロライン・マクドナルドは 1902 年の米国 YWCA のシルバー・ベイでの修養会参加という経験を共有していた。学生たちが大自然の中で共に遊び、祈り、信仰や国際問題について心を開いて語り合ったことは、河井に強い印象を残していた。河井は、こうした修養会を日本の学生にも体験させたいと願った。この願いを受けて委員会は 1906 年に修養会を行うことに決定した」とされている（『日本 YWCA100 年史』日本 YWCA100 年史編纂委員会編、日本キリスト教女子青年会、2005 年、5 頁）。
- *36 『植村正久著作集 4』 356 頁。
- *37 木村巖『臣民実践道徳学』明治 28 年 9 月、233 頁。ただ、副島種臣述の『精神教育』（国光社、明治 31 年 6 月）を見ると、「日本の教育というは他でもない老人も小兒も男も女も皆ひとしく吾等は先祖代々、万世一系の天皇さまの下に居るものであれば、この一系の天皇さまの御為には何時でも身命を擲て御奉公申し上げるという心を養うことである」（50 頁）と忠君愛国思想が徹底されているが、そこで用いられる「修養」は、「勇気を修養し」（24 頁）という②の意味に限定されていた。
- *38 ⑤の修養は、⑥の修養の個人主義、利己主義的傾向について特に異を唱えたという側面もある。そのため修養方法のカタログは⑤と⑥とで近接する。
- *39 修養団八十年史編纂委員会『修養団八十年史』修養団、1985 年、133 頁。
- *40 前掲書、73 頁。
- *41 「個人析出が明確な形をとって出現するのはせいぜい日清戦争以後、1890 年代後半からである。」（丸山真男「個人析出のさまざまなパタ

ーン」『日本における近代化の問題』マリウス B. ジャンセン編、細谷千博訳、岩波書店、1968 年、381 頁)。

*42 『勤学と処世』博文館、明治 29 年 2 月、日用百科全書、第 9 編、1 頁。

*43 柳内蝦洲『二十世紀の学生』新声社、明治 34 年 9 月、88 頁。

*44 なお、この時代は極端な貧困も存在していた。たとえば、「わしのとこじゃ、私とおやじといっしょで、着物は一枚しかないんです。着物を死んだおやじにさかけてやったから、自分は裸でいるところです」という言葉が、明治 31 年頃の記憶として語られている(酒井得元『沢木興道聞き書き』講談社学術文庫、1984 年、70 頁)。人格、品位、修養などが、そうした層でどれ程の切実性を有するものであったのか忘れてはならないのだろう。

*45 「試みに看よ夫の徳性の發育如何は教法に関し智識の發達如何は教育に關す。是其常なりと雖も、其徳育や政治習俗に關係なしとせず。人類社会の實驗に由れば、夫の智識の如き世の所謂学校教育に比すれば習俗の教養薰陶を受けること頗る大なるを知るべし」(大井憲太郎『自由略論』明治 22 年、鍾美堂、39 頁)。

*46 大井前掲書、上巻 53 頁、下巻 50 頁、95 頁。

*47 「人民自治を養成する」という表現については以下で何点か確認することができる。色川大吉編『三多摩自由民権史料集』大和書房、1979 年、134 頁、398 頁他。

*48 色川大吉編『三多摩自由民権史料集』252 頁。なお、『西国立志編』には以下のような記述があり、ここからの影響も考えられる。「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靈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、学習は心靈を教養す」(『西国立志編』第 6 冊、明治 4 年、第 11 編③)。

*49 大井前掲書 10 頁。

*50 渡瀬常吉『海老名弾正先生』大空社、1992 年、90 頁(竜吟社 1938 年の複製)。キリスト教の神を儒学の「上帝」概念を通じて了解する場

合は、確固とした個人人格の認識に至ることも難しくなる。国権拡張主義に転ずることの多かった熊本バンド出身者にしばしば見られるとおりである。

- *51 『六合雑誌 18 卷』（明治 31 年 1 月～6 月複製）不二出版、1986 年、63 頁。
- *52 松村と「修養」については以下の論考がある。「青年期自己形成概念としての〈修養〉論の誕生」和崎光太郎、『教育史学会紀要』50 卷、2007 年。
- *53 森本介石（松村）『学生之錦囊』江藤書店、明治 21 年 7 月、22 頁～24 頁。
- *54 松村介石『我党之德育』警醒社、明治 26 年 4 月、24～25 頁。
- *55 このことは以下の行論からも明らかだろう。ここで頻繁に用いられる「教養」は、時に「教育」に置き換えられているからである。「青年なるものは既に社会流行の先登者なり。然らば我が青年の教養なるものは之を社会に依頼し之を時勢に放任し更に顧みる所なくして可なる乎。彼の時勢なるものは固より青年を教養す。然れども其の境遇に適合する丈の資格に教養するの外更に一步も出すこと能わざるなり。社会にして鄙猥ならんか。時勢の教養また鄙猥なり。社会にして高尚ならんが其の教養亦高尚なり。故に時勢は一つの懇切なる教育者なり。然れども其の教育は唯社会水平の教育也」「青年の教養を挙げて社会に依頼するより善はなし」（松村前掲書、35 頁）。
- *56 徳富猪一郎『新日本之青年』集成社、明治 20 年 4 月、96 頁。
- *57 徳富前掲書、123 頁。
- *58 徳富猪一郎『青年と教育』民友社、明治 25 年、129 頁。
- *59 徳富前掲書 117 頁。
- *60 徳富猪一郎『静思余録第二』民友社、明治 28 年、15 頁。同書には、「教養」について次のような用例も見出すことができる。「品格若し品性の教養を客観的に影写したるものとせば、彼れ品性教養の功夫に着手せずして焉んぞ品格を望む得んや」（同書 20 頁）、「社会的慈善の重なるものは、精神的教養なり、一言すれば教育と宗教なり」（同書 51

頁)。

- *61 明治 26 年のやり取りを見る限りでは透谷の「教養 (カルチャー)」の方が先であるが、透谷がそれまで「教養」をしばしば用いたということはなく、むしろ蘇峰の方が使用頻度は高い。蘇峰の用語法が透谷に影響を与えたと考える方が自然だろう。
- *62 蘇峰の影響力の大きさも考えると、この透谷と蘇峰の「教養 (カルチャー)」のやり取りから、「教養」が明治 30 年代の流行語となる可能性があったともいえる。言葉が流行るか否かは、一般に、最終的には偶然が決める要素が大きいのだろう。ただ「修養」と「教養」についていえば、「修養」は③を何とか備えることができるが、「教養」は②を持ちにくいということが効いている。つまり「修養」の方が多様な内容を包摂できた。主として②の意味で用いられてきた「修養」に、明治 30 年前後に③ (あるいは④) の意味が与えられたとき、「修養」は、爆発的な広がりを見せるようになった。
- *63 正統的という評価については、以下による。「この論争によって日本のキリスト教史において、福音主義的信仰の立場がはじめて正統的立場として明確にされた」(武田清子『植村正久』11 頁)。
- *64 『植村正久著作集 2』337 頁。
- *65 『植村正久著作集 2』397 頁、398 頁。
- *66 植村正久『信仰の友』警醒社、明治 31 年 4 月、122 頁、146 頁。
- *67 明治 36 年 6 月、美術の福音というテーマで植村は、次のように論じている。「科学の声とともに時代の力ある声は何ぞや。修養の声にあらずや、曰く人物の修養、曰く品性の修養、曰く趣味の修養と、修養は完全なる美的生活を意味し、美的生活は美的観念を美術の福音を意味するにあらずや、されど美に対する幽深なる歓喜と、美を慕う鋭敏なる感覚とは、果たして人を高尚、純潔、優美、正義ならしむる活ける力あるや否や」「現代の美術の福音は人類と人類とを親密ならしめ人類をして万有に接近せしめたるも、人類を神より隔離せしむる傾向あり」「しかも美的修養は自己を中心とす、いかに最善なる発達をなすも、その優美なる発達やただ利己主義あるのみ」「そもそも宗教は

自己を中心とせず、神を中心となすなり、自己を忘れ神に同化するなり」（『植村正久著作集 5』73頁）。

- *68 『内村鑑三全集 6』83頁。
- *69 たとえば内村は次のように述べている。「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なり、修養は人の法にして、祈祷は神の途なり、我等はプラトーン、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」（『内村鑑三全集 12』43頁）。
- *70 内村は明治 35 年に次のように述べている。「基督教にも修養なるものがあります、然し是は儒学や禪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禪寺に入って、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」（『内村鑑三全集 10』22頁）。ここで内村は、世間一般には「修養」は②の「胆力養成」の意味で理解されているが、キリスト者にとっての「修養」は、これと異なり祈祷、聖書研究、労働であるとして、外形的基準を示している。
- *71 井上円了『教育論』琴峰堂、明治 25 年 6 月、5 頁。
- *72 升信夫「明治期修養を巡る一考察」『桐蔭法学』2015 年。
- *73 伊藤整『日本文壇史 1』講談社、昭和 28 年、204 頁。
- *74 伊藤整は、明治 20 年代の尾崎紅葉の時代について、「逆戻りしつつあった封建制的な日本の秩序の中で生きるのにふさわしい情感を、紅葉は意識せずして結晶させていた」と指摘している（伊藤整『日本文壇史 2』155 頁）。
- *75 丸山真男によれば、徂徠学は「人間内面性の解放となり、その自由な展開への道を開いた」ものであった（『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952 年、177 頁）。また、国学は、「ただ一切の規範的拘束

から解放された私的 inner 性を己が本来の栖家とすることによって封建的支配形態の存在理由を恣意化」した（『丸山真男講義録第 1 冊』東京大学出版会、1998 年、256 頁）。

*76 たとえば次のような指摘される。「近代的自我とは、いつの時代にも実在する超歴史的概念としての心理学的自我ではなくて、認識論的自我であった。それは、近代ヨーロッパにおいて成立した、自然あるいは外界を対象化し認識し支配する主体、つまり近代認識論の一方の極である。単なる自己意識ではなくて、世界と人間との関係を規定する最も根源的な視座の転換の結果として成立した、一つの特異な世界観であり、近代の様々な事象を根底から規定するものである」（渡辺和靖前掲書、42 頁）。

*77 かつて阿部謹也は次のように論じた。「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、55 頁）。ヨーロッパの教養論としては、古典を無視していることなど、かなり強引な印象を免れないが、職業選択の自由が、個人の自由な思惟を促すという指摘は重要だろう。

*78 日本における近代的自我形成にはキリスト教信仰が大きな役割を果たしているという理解もある。武田清子は、「日本の近代文学が彼らにおいて人間的基礎を得はじめたという見解が成り立つのは、彼らにおいて見出されるところの近代的自我の萌芽が、罪の自覚とそれを告白する自由など、キリスト教人間観によって導かれた自己認識と、そこから新しい自我の確立を追求してゆこうとした問題意識とに触発されていた」と指摘している（武田清子『植村正久』67 頁）。

*79 『透谷全集第一巻』376 頁。

*80 「詩とは力強い感情が自然にあふれ出たものだ」というワーズワースの言葉はよく知られている（Wordsworth and Coleridge, *Lyrical Ballads*, ed. by R.L.Brett, and A.R. Jones, 1963, p. 266）。このあふれ

出る感情はイデア的な形態を模索するわけではなく、詩人それぞれの個性を反映する。

- *81 『透谷全集第二巻』 124 頁。
- *82 チャールズ・テイラーによれば、近代的自我とは、18 世紀の転換点において少なくともエリートの中で形成され始めたものであり、自己に責任を持つ自立、個性の認識、個人的関与という三つの側面を持つものであった（Taylor, Charles, *Sources of the Self*, 1989, Harvard University Press, p.185）。
- *83 『透谷全集第一巻』 354 頁。
- *84 あるいは、「現在の「生」は有限なることは是なり、然れども其の有限なるは人間の精神スピリットにあらず、人間の物質なり」「人間は実に有限と無限との中間に彷徨するもの、肉によりては限られ、霊に於いては放たれる者にして、人間に善悪正邪あるは畢竟するに内界に於いて有限と無限との戦争あればなり」という思考は、④の思考に近い。もちろんこれも「修養」という言葉に置き換えられることはなかった（『透谷全集第二巻』 160 頁）。
- *85 『透谷全集第二巻』 250-251 頁。
- *86 『透谷全集第三巻』 56 頁。
- *87 和崎は、「<修養>とは世紀転換期における教育界の特徴を反映して広まった教育言説であ」としている（和崎前掲論文「世紀転換期における<修養>の変容」22 頁）。①、⑤、⑥の修養は確かに教育言説であるが、②、③、④の修養は、宗教、文学、そして政治にも係わる言説であった。
- *88 洪江保『初等教育小心理書』博文館、明治 24 年 10 月、9 頁、41 頁、195 頁。
- *89 洪江保『普通教育学』明治 25 年 3 月、博文館、155 頁。
- *90 高久清吉『ヘルバルトとその時代』1984 年、玉川大学出版部、44 頁他。
- *91 ヘルマン・ケルン（沢柳政太郎、立花銃三郎訳）『普通教育学』富山房、明治 25 年 12 月、8 頁。

- *92 ケルン前掲書、46 頁。
- *93 沢柳政太郎『教育者の精神』富山房、明治 28 年 3 月、100 頁。
- *94 沢柳前掲書、95 頁。
- *95 ただし、この書には「修養」という言葉で表現してはいないが、⑤の忠君愛国型修養の要素もある。沢柳は、「常に精神の存養を怠むると共に又日夜実践観念すべき行規」として、「学校に登るの前毎朝、勅語を奉読し了りて 5 分乃至 10 分間沈黙して、勅語の趣旨を服膺実践する所以を工夫すべし」「教育が忠君愛国の徳義を尽くすは即ち教育に奮闘し教育者の品格を保ち、其任務を果たすの外なきを思うべし」等を挙げている(沢柳前掲書、93 頁-97 頁)。
- *96 木村巖『臣民実践道德学』明治 28 年 9 月、2 頁。
- *97 木村前掲書、129 頁。
- *98 木村前掲書、179 頁。
- *99 木村前掲書、180 頁。
- *100『井上博士講論集、第一編』敬業社、1894 年、103 頁。
- *101 井上哲次郎『教育と宗教の衝突』敬業社、明治 26 年 4 月、33 頁。
- *102『折蘆書簡集』545 頁。
- *103『有島武郎全集 13 卷』筑摩書房、1984 年、14 頁。
- *104 姉崎嘲風『わが生涯』養徳社、1951 年、91 頁～95 頁。ただしこの書は戦後に書き記された回顧であり、そこには戦前の国家主義と自分が一線を画していたことを弁明する意図も見え隠れする。実際、33 年の丁酉倫理界の趣意書には、「忠君愛国は国民道德の要素なり」という留保もある。
- *105 姉崎は明治 33 年 3 月に『宗教学概論』を東京専門学校出版部から刊行しているが、この中で「修養」を繁用している。ここからも明治 32 年には「修養」に対するイメージが変化していたことがわかる。
- *106 松本三之介は、「国家ニーズに応ずることが個人の行動目標であり、また政治社会の価値序列がとりもなおず個人の行為価値(立身出世)を意味した。この国家と個人との幸福なる調和は、日清戦争後しだいに崩れ、両者の間に亀裂が生じ始め」「個の意識の擡頭は明治 30 年代

以降さまざまな思想的表現をとって噴出することとなる」と論じている（松本三之介『明治思想史』新曜社、1996、191頁、195頁）。

*107 象徴的な言葉の争奪については、かつてリチャード・ローティが「パトリオティズム」を巡り提起している（Rorty, Richard, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, 1999）。

*108 蘇峰は次のように論じている。「今後60年に於いては、日本国の面積を二倍するにあらざるよりは、今日に於ける人口と面積との比例を保つ能わざる也」（『大日本膨張論』民友社、明治27年12月、11頁）。「北方に鋭進すると同時に、南方の経営を閑却す可からず。南方の経営とは、台湾占領を意味す」（同書66頁）。

*109 たとえば色川大吉は、浪漫主義が現実からの逃避という傾向を持つことを認めつつも、与謝野鉄幹、昌子の詩歌について、「昌子や鉄幹の新叙情歌は、まさに革命的な意義を持つものであつた」「反逆的な歌が30年代の新しい世代に斬新な感激をもってうけいられ、古い世代に破壊的な衝撃をあたえた意義ははかりしれないほど大きい」と浪漫主義の戦闘性について語っている（『明治精神史（下）』139頁）。一方、丸山真男は、「ロマン主義的主体性は、それが感情的自我を中心としているために、容易に対象への自己同化によって却って自我喪失に転化する危険性をはらんでいる」「分析論理を排して、生きた直感と内面的情緒の燃焼を重んずるロマン主義は、しばしば歴史的形像の中に直接自己との生命的つながりを認めることによって、対象に対する理性的批判の目を曇らせてしまう」と批判的に捉えている（『丸山真男講義録第二冊』195頁）。

*110 植村、内村にとっての神は、そうしたカルヴァンの絶対存在の神であった。「信仰的に自由主義神学（新神学）の影響を受けると共に、国家主義と妥協して行く人たちが割合多く出現したのに比べて、オースドックスな教会的信仰に立った植村においては、人格的個人を犯し来る天皇制イデオロギーとの妥協は最も少なかったように思える」という評価は、こうした構図からも頷ける（武田前掲書、79頁）。

*111 この点を巡り清沢解釈には、肯定、批判が半ばしている。批判的議論

として、たとえば安丸良夫は、「精神主義」は、こうして圧倒的に優勢な明治日本の現実を超絶した高次の次元を発見して、内面的な安心を求めようとするものであり、その意味では逃避的なものだった」としている（安丸良夫『日本ナショナリズムの前夜』洋泉社、2007 年、88 頁）。あるいは近藤は、「清沢を中心とした「精神主義運動」が本格化して、都会の青年・知識人層へと受け入れられて支持者を獲得すればするだけ、「精神主義」はそれらの人々に精神的安定を供給しながら、同時に天皇制国家の支配体系に編成する役割を果たしたのであった」と論じる（近藤俊太郎、『天皇制国家と「精神主義」』法蔵館、2013 年、51 頁）。しかし、明治 30 年前後の修養論の配置から考えると、清沢の修養論は、忠君愛国とは明確な隔たりを見せ、また決して逃避的ではなく、こうした批判はあたらぬ。

（ます・のぶお 桐蔭横浜大学法学部教授）