

近代日本における〈修養〉概念の成立

一 はじめに

漱石文学における〈教養〉研究は、現在どこまで進んでいるのだろうか。最近では、たとえば、「時代のコードの中でグローバルに漱石をみる」という特集に組み込まれた高橋英夫氏の「漱石と『教養』」という論文が発表されている。この論文では、〈教養〉の「問い直しはそれが忘れ去られていない証拠にはなる」と指摘して、大正教養主義と漱石との関連だけでは漱石と〈教養〉の全貌が見えないという見解を示している。しかし、この漱石論に使われる材料は旧版全集の索引から見つけた二つの〈教養〉の語例だけだった。この二例ぐらいしかない使用頻度の低い〈教養〉という言葉によって、漱石と〈教養〉の問題を分析したこの論文は次のような結論を出した。

換言するとそれは、「教養」にはいかにしても言語化しえない、不可測不可知な要素がありはしないか、ということでもある。前に引用した英文の「断片」の中で、Culture と Nature の何らかの相関が模索されていたのは、そこに結びつくかもしれない。さらに、有名な「則天去私」も同じ問題圏に属していた可能性はないであろうか。「多々ますます弁ず」漱石と、一切の「弁」が停止し、弁舌が消えた状態を予感している漱石とがいたようである。漱石の「教養」はそういった問題についてわれわれに教えていると言える^{〔1〕}。

この結論を読んで分かるように、「教養」という概念に拘っていいること自体、漱石と「教養」の全貌が見えない原因の一つではない

王 成

だろうか。漱石が使った〈修養〉というもう一つ概念が忘れられているのではないだろうか。漱石研究では〈修養〉を無視したために、多くの問題が解明されていないのではなからうか。

岩波の旧版『漱石全集』の総索引に「教養」は収録されて、〈修養〉という見出し語は収録されていない。一九九九年三月に出版された新しい『漱石全集』（第二十八巻、岩波書店）の総索引で新たに収録された。その新版全集の総索引をみれば分かるように、〈教養〉より〈修養〉の例がはるかに多いのである。²⁾

そこで、近代における〈修養〉という言葉がいつ、どのように現れたか、〈修養〉という概念がいかに解釈されたか、〈修養〉をめぐる近代日本の言説空間がどのように形成されたか、という課題について、さらなる究明が必要である。

ところで、戦後いち早く〈修養〉を問題にしたのは唐木順三であった。その『現代史への試み』で、明治時代の〈修養〉は型を持っていたのに対して、大正六年（一九一七）以降の〈教養〉は型を持っていないという枠組みを作り、その理論に基づいて〈修養〉について次のように解釈した。

修養と類を同じうするものに、修行がある。今試みに手元の『辞苑』によつて修行の項を調べてみよう。「教祖の行蹟を生活の典型として修養すること。仏門の教法を守り善行を修めるこ

と」。また、一般には「研究、錬磨のために諸国をめぐること」等とある。ここで注意すべきことは、修行には則るべき典型や教法が厳然として存在すること、またそれが全生活、全身の行為に関して、それを規制するものであることである。修養は修行が仏教にかかはる言葉であるのに対して、儒教、武士道にかかはるといふ相違はあるが、典型の存すること、生活と行為に関することは同様であらう。四書五経が則るべき經典であり、君子、大丈夫になることが理想であつた。修養や修行の修をさむには正すとか整へるといふ意味がある。規範によつて自らを規制するわけである。放漫に走らうとする諸欲望、諸煩惱をおさへて、典型に従つて自己を型にまで仕上げることを意味する。さういう道程を意味する。狭き門から入るわけである。自己規制による自己形成であらう。修業はその庶民的概念であるが、ねらふところは同じである。学ぶ、習ふといふ言葉のなかに、經典、典型をまねび、ならふといふ性格があり、それは自由の探求、無限な可能性の開発とおのづからして異なる来歴をもつている。³⁾

唐木は「修行」の語釈から出発して、〈修養〉の概念規定をしたのである。それによつて近代における〈修養〉をそのまま、修行や修業が代表した前近代の修養概念に合致させた。「型」の崩壊と

「型」の再建の中で、〈修養〉が新たに登場したということを見逃した結果、近代の〈修養〉は「型」を持った前近代の〈修養〉と同じだというような結論を導き出したのではなからうか。それに、なぜ辞書の〈修養〉の語例を出さなかったかという疑問も残る。筆者が調べたところでは〈修養〉についての解釈は次の通りである。「A、をさめやしなふこと。道をさめ徳をやしなひ、心身を鍛えること。B、心身を鍛練し、知能を啓発すること。よりよい人となるやう工夫し努力すること」。新村出著の『辞苑』は一九三五年二月博文館より出版。一九四三年四月まで三百五十三版、一九四八年十二月好文館より三百五十四版が出版された辞書である。一九三〇年代から一般的に広く使われた辞書だと考えられる。唐木は明治期の「修養」が「型」を持つと解釈したが、概念の解釈に使用した辞書の語釈と明治という同時代の言説とのズレが感じられる。そこに、唐木が強調した「型」や「典型」や「経典」は触れられていないからである。

これに対して、一九七〇年代、中内敏夫と上野浩通の両氏は時代によって〈修養〉に対する解釈が違おうと指摘した。彼らは〈修養〉と〈修業〉の違いに注目して、唐木の概念に異を唱えたが、その解釈は次の通りである。

修養という言葉は、例えば「おまえは修養が足りない」とい

う使われかたをみると、使う者も言われる者も何となく分った感じがするが、その概念は、あらためて考えはじめると実のところあいまいである。この概念は、時代により、説く人により異同があり、特に近代日本にあっては、政治や国家権力との関係と切り離して考えることができない。この言葉の定義を一般に通用している辞書にみると、「精神を練磨し、高度の人格を形成するようにつとめること」（『広辞苑』）、「精神を研きおさめ品性を養成すること」（『新言海』）とある。すなわち、それは、似たようなことばでありながら「修業」の概念とは区別されている。修業という言葉は、たとえばウイリヘルム・マイステルの「修業・遍歴」時代にみられる徒弟制の下での職人の人間形成の方法、つまり技術や仕事、手わざと結びついた陶冶を意味していた。ところが、辞書にみる修養の概念には、この意味はない。修養は仕事や技術との結びつきから分離して精神的な面にウェイトをおいた意味で使われているのである。じつさい、近代の日本では「精神修養」と言われ、この概念は教育勅語や修身を頂点とした公教育の構造となじみやすい性格をもっていた。さらに、蓮沼門三の「修養団」の運動にもみられるように修業に比べてそれ独自の運動になり、西田天香の「一灯園」や伊藤證信の「無我苑」などの精神修養団体のように公教育の外での人間形成の実践として存在するものも見られた。

まず、〈修養〉という言葉の曖昧性を指摘したのはその通りだが、一体、この概念はどのように解釈されて、どう理解されていたか、は依然解決されないままである。つぎに、辞書に載った〈修養〉という言葉の解釈を挙げたが、使われた辞書は両方とも戦後に出版されたものであるので、近代日本における〈修養〉の概念の解釈として信憑性が保証されるかどうか検討する余地がある。というのは、明治期に出版された『言海』(大槻文彦著 二十四年(一八九一)五月)には〈修養〉という言葉は収録されておらず、一九三三年五月増補出版された『大言海』ではじめて〈修養〉という言葉が収録されたのである。その解釈は「精神ヲ研キヲサメテ、品性ヲ養成スルコト。学業ヲ修得シ、徳性ヲ涵養スルコト」というものである。ちなみに『新言海』は大槻文彦著で大槻茂雄による増補版として、一九五九年日本書院より出版されている。より増補して出版された国語辞書である。結局、前述の両氏は国語辞典の語釈の信憑性を検討せずに、明治期の修養問題を議論したようである。

最近、〈修養〉という用語はいつ頃から使われて、どう解釈されてきたかという問題について、林彰氏は「修養という用語が明治期のいつ頃から使用されたかは判然としないが、少なくとも明治三十年代前半に使用された事例がある」と指摘した。林氏は日本弘道会(註)の機関誌『日本弘道叢記』(一八九九年十一月号)に掲載された「社

会道徳小観」に現れた「精神を修養すべき」という文章を根拠にして「この雑誌では管見の限り最初ではないだろうか」という結論を出したのである。しかし、この雑誌に最初に現れた語例をもって、〈修養〉の広がりをはかることができるだろうか？

以上、近代の修養論に関する先行研究を見てきたが、修養概念の起源に関する研究はまだ空白のままである。

二 〈修養〉の起源

1 村上專精の証言

明治四十年(一九〇七)代、修養論が盛んに行われた時期、修養論の提唱者である村上專精はその著書『通俗 修養論』の中で修養概念に言及した。それは同時代の証言として、近代における修養の起源を探るのに、一つの手がかりとなると思われる。その〈修養〉に関する文章は次のような解釈を下した。

修身、修道、修行、是れ等の用語は、古来已に應用すと雖も、修養は吾輩の青年時代にありては、未だ聞かざる用語である。

然るに近來訳語に之を應用せし結果なるか、或はまた修養の必要を認めし結果なるか。孰れにしても近頃盛んに此の語の流行を見ることになつて來たのは、まづ悦ぶべき現象といはねばなるまい。(註)

村上專精は自叙伝の『六十一年（二名 赤裸裸）』の書き出しに「嘉永四年辛亥の四月一日は、吾輩が初めて此の世に生れ出で世界の中の一人となつた日である」と書いたように、江戸幕末の一八五一年に生まれたので、その青年時代が明治初期に当たる。彼の青年時代に「未だ聞かざる用語である」とすれば、〈修養〉は用語として一般的にまだ使われていなかったと考えられる。

それでは、いったい〈修養〉という言葉がいつ現れて、どのよう
に近代の日本に定着したのだろうか、それを探るために、まず古典
に〈修養〉がどのように用いられたかを検討してみよう。

2 近代以前における〈修養〉

中国古典の中では「修」と「養」は別々に使われるのが一般的だった。例えば、『礼記・大学』では「修身、齐家、治国、平天下」という儒教の根本理念が語られている。柴田清繼氏が「修養と養性」を論じた文章では、『礼記』に見られる修養論の特色は礼と楽による修養を主張するところにある^①と指摘したように、「聖人」（仁）になるために、「内面」と「外形」を修練する必要がある。『孟子』は東洋的な修養思想を構築した經典である。その中には「養心莫善於寡慾。其為人也寡慾、雖有不存焉者寡矣、其為人也多慾、雖存焉者寡矣^②」という文言が見られる。これも後世の修養思想

に大きな影響を与えた学説である。しかし、これら儒学の經典では〈修養〉という言葉はまだ使われていなかった。

〈修養〉が熟語として最初に出てきたのがいつなのか定かではないが、『日本国語大辞典』（小学館 一九八五年二月）の第一版に〈修養〉の古典用例として取り上げられたのは中国の元の時代の政治家である張養浩（一二六七—一三二九）の「維人之心、匪惡伊善、由弗修養、道乃違叛^③」という詩に現れた〈修養〉である。『日本国語大辞典』は、なぜ張養浩の用語を取り上げたのだろうか。これは「修養」という用語を使った「寿子詩」が中国の古典詩韻書『佩文韻府』（康熙五十年（一七〇四）刊）に取り上げられたためであろう。第二版では儒学者伊藤仁斎の『童子問』（一七〇七年）の「夫修養之引年、資質之變化、皆可勉而至^④」という用例が加えられている。伊藤仁斎は江戸儒学者であるから、その著作から語例を引き出すのは仕方がないが、「修養之引年」という言葉は明らかに朱子の『近思錄、為学』または『二程遺書』（朱熹編）からの引用である。朱子学は江戸時代、日本の正統思想として尊ばれたので、『近思錄』はよく読まれたと考えられる。しかし、『日本国語大辞典』では、『近思錄』の語例を挙げずに、それを引用した『童子問』の語例を挙げている。

孟子は「修身」と「養心」を同時に説いていたので、後世では〈修養〉という言葉の起源が孟子からだと思われたこともある。し

かし、〈修養〉という用語は儒学において、やはり、朱子からだと考えらるべきである。諸橋轍次の『大漢和辞典』では、朱熹（一一三〇—一二〇〇）の『近思録、為学』（一一七五年編纂）の「修養之所以引年、国祚之所以祈天永命、常人之至於聖賢、皆工夫至這裏、則有此応」という例を「もと道家の養生法。転じて、道を修め徳を養うこと」（第一巻 八一—頁）と解釈した。また、市川安司の注釈では「修養 道家の語で、精神を鍛錬し、元気を養うこと」と解釈した。つまり、古典の「修養」は元々、道教の用語だったが、儒教を集大成した朱子の用語として後世に伝わったので、儒学を修める知識人の求める境地とされた。

しかし、「修身、齐家、治国、平天下」という儒学の根本の教えの影響が強かったためであろうか、「修身」が儒教の基本理念とされてきたのに対して、〈修養〉はあまり流通しなかった。〈修養〉という概念の流行は近代を待たなければならなかった。

3 明治期の辞書で見る〈修養〉

村上の経験談にも触れられているように、明治初期〈修養〉はまだ一般に定着していなかった。明治時代の辞書はその裏付けとなる。明治十二年（一八七九）五月刊行の辞書『必携熟字集』（村上快誠編 兼出版人）には「修業、修身、修行」が挙げられても、「修養」は挙げられていない。同じ十二年九月刊行の『新撰伊呂波字引』（編

集人 宇喜多小十郎）は奥付に「東京、大阪、京都各同商中」と書かれたように日本全国で発行された辞書であるが、その辞書の中にも「修身、修行」が見られるが〈修養〉はない。それから、明治二十年代の辞書を調べても、例えば、『言海』（一八九〇年五月 大槻文彦）の中に「修身、修行」が取り上げられるが、〈修養〉は挙げられていない。また、明治二十五年（一八九二）一月刊行の『漢語熟字典』（木戸銘之介編）と明治二十七年（一八九四）一月刊行の『漢語字典大全』（甲斐山久三郎編）でも同じである。筆者が『明治期漢語辞書大系』（松井栄一ら監修 大空社 一九九六年）を調べた限りでは、山田武太郎（美妙）編集の『新編漢語辞林』（一九〇四年二月初版）の中で、「修身、修行、修業」のほかに〈修養〉も取り上げられた。それには「ステニミニツイテルノヲサメ、サラニ又ヤシナヒソダテル」という解釈も付いている。後にも論じるように、〈修養〉という言葉は明治三十年代の中頃、流行り出したので、一般用語としてようやく定着したと言える。

4 翻訳語としての〈修養〉

〈修養〉を近代的意味で使用した例は『西国立志編 原名 自助論』の中で用いられたものが最も古いと考えられる。明治初期の啓蒙家である中村正直がイギリスのスマイルズ (Samuel Smiles 1812-1904) の『自助論』(『Self-Help』) を翻訳し、『西国立志編 原名 自助論』

と名付けて、明治青年に立身出世のための修養案内書とした。例えば次のような例がある。

A 又心靈(タマレイ)ヲ修養(左ルビで「ヲサメヤシナウ」と振っている)スル道モコレニ外ナルコトナシ。(第一編 九実事 習験ノ学問)⁽¹⁹⁾

B 勞事ヲ勉メ、工役ヲ執テ、ソノ生涯ヲ為ル間ニ、心靈(タマレイ)ノ修養(ヲサメヤシナフ)モ自ラソノ中ニ具レルコトナリ。(第二編 二勞苦ノ工場へ「学校ノ最モ善キモノ」ト称スベシ)⁽²⁰⁾

C 才智ノミヲ養ヒ長ズルハ、却テ人ノ害トナルコトナリ、故ニ凡百(スベテノ)学問ノ根本ハ、端正ナル志ノ田地ニ挿(サシハサ)ミ、コレヲ修養(ルビなし、引用者注)スベシ。(第十編 四英国ノ富強ハ至貧至賤ノ人ノ力ニ頼ル)⁽²¹⁾

ここに見られるように、左ルビで「ヲサメヤシナフ」という仮名が振られて、まだ、「修め」と「養ふ」の複合語の形で、漢語熟語としての〈修養〉ではなかった。例のAとCの「修養」(ヲサメヤシナフ)は動詞として用いられているが、それぞれ、原書の cultivate&cultivationという言葉にあてられた訳語である。例Bの「心靈ノ修養」は原書の mental cultureという言葉にあてられた翻訳語である。現在では精神修養と訳すところであろう。

また、中村正直が翻訳して、明治四年(一八八一)に刊行した『自由之理』(John Stuart Mill《On Liberty》1859)(静岡 木平謙一郎版)の中にcultivate&cultivationの訳語として「修養」が当てられている。その例として、

A 人ノ才智及ビ判断ノ修メ養フベキコトハプロテスタントノ承認スル事ナリ(『自由之理』二)⁽²²⁾

B 人ノ気性アリテ感動シ易ク活発ニシテ勢力アルモノハ修養ノ功ヲ加フレバ善徳ヲ奮熱ニ愛好シ己私ヲ嚴肅ニ克治スル人トナルナリ、蓋シコノ性気アリテ又能ク修養スル人々寄合テソサイテイ^{仲間}トナレバソノ職分ヲ為シ邦国ヲ保護スルコトヲ得ルナリ。(『自由之理』三)⁽²³⁾

これらの「修養」の用例に習得や教育、精神訓練などの意味内容を読みとることができる。それは価値判断にかかわるものであり、才能や知能などの能力を養成すること、「心靈」つまり精神の向上を表す言葉として用いられたのであろう。この二冊の本に出てくる修養は現代に言われる修養に近い意味を持っている。これらは、学校教育や読書など他人から教えられる方法で精神を高めるのではなく、労働などの実践によって生涯にわたって自らの心や精神を高めることを重視しているのである。

その外に、文部省刊『教師必読』の「第七書 修身ノ教誡」の中に、「生徒ノ心行ヲ修養スル方法ヲ知ランコトヲ欲シ」という用例が見られる。それは教師の心得として学生を「修メ養フ」という意味に用いられている。

明治三十二年（二八九九）十月に出版された『学生立身策』（Blackie, John Stuartヘスコットランド人、ジョン・ブラッキー 一八〇九—一八九五）著 田中次郎訳 博文館）の「序言」には、「常に青年学生の須く自信自修して、智徳及び心身を修養すべき」「徳育に係る部分にしてあまり宗教の臭気ある点はその意味を害は有らざる限りは之を改竄削除し東亜共通にして彼我の間に特別の差なきものを取らんことを注意せり蓋し彼国の徳育は耶蘇教を基とするに反し我国は一に教育勅語乃至孔孟の教義を以て本とすればなり」と書かれている。そこからはっきりと西洋の「修養」に対抗して、東洋的な「修養」を高揚する意識が読み取れる。

ところが、明治十年代に入っても、翻訳語として「修養」はまだ一般に定着していないようである。明治十七年（二八八四）七月の井上哲次郎が増補した『英華字典』（英国人ロブスナード、W.Lobscheid）では「cultivate」<cultivation>「cultivating」<culture」<culture」について「耕、栽培、修徳、修道、修身、修心、養知」等の漢語が使われ、cultivatingに「修、養、教化」が当てられ、Cultivationに

は「耕種者、修徳者、教化野人者、修文、修己才、教化者、学習者」が当てられている。そして、cultureに「耕種之事、修徳者、修文」が当てられている。

また、明治二十一年（二八八八）九月版の『ウェブスター氏新刊大辞書 和訳字彙』（イーストレイキ、棚橋一郎共訳 東京 三省堂）にも「修養」が見られない。cultureには「耕す、培育、修行、教育、教化、訓練、開化、錬磨」が当てられ、cultivateには「耕ル、植ル、修ル、修行スル、錬磨スル、教育スル、教化スル、開化スル、培養スル、養育スル」が当てられている。

5 キリスト教指導者における修養論

キリスト教系統の有識者も儒教的な旧道徳と区別するために「修身」に対して「修養」を用いた。以下、徳富蘇峰、横井時雄、松村介石、植村正久、内村鑑三の順で見していきたい。

（一）徳富蘇峰

『国民之友』では「日本婦人論（第二）精神的の修養」という論説が掲載されている。その中で「精神的の修養なる哉、我が愛する姉妹を導ひて、光明潔美の世界に進ましむるものは、是れ精神的の修養なる哉」と呼びかけた。そして、いかに修養するかについて「第一 宗教的の修養」「第二 社会的の修養」「第三 政治的の修養」

と章をわけて説いた。「宗教的の修養」の仕方について、はっきりと宗教イコールキリスト教だという。「即ち我が姉妹を正路に伴ふものは何や、曰く宗教なり、即ち基督教是也²⁷⁾」。この論文は未署名の文章であるが、青年時代（一八八六年）に基督教奉教の誓約に加盟し、新島襄の同志社にも入学した『国民之友』の主宰者である徳富蘇峰の執筆と推測できる。この文章に使われる〈修養〉は新しい時代の女性に訴える新思想として、強調されたのである。

(2) 横井時雄

この時代に、言論界で活躍した横井時雄は「修身」と〈修養〉という問題を取り上げたキリスト教の立場にいる論客であった。横井は「宗教と教育の衝突」論争を起こしたキリスト教側の論客の先兵であった。彼は井上哲次郎の「勅語と耶蘇教との立教の精神大に相違せり」。かつ「耶蘇教の欠点とすべきは其忠孝と云ふ二徳を説かざるに在り²⁸⁾」というキリスト教排除論に対して反論をした「忠孝と基督教²⁹⁾」という論文を発表した。そして、この時期の雑誌新聞に掲載した道徳とキリスト教に関する論文を『日本の道徳と基督教』に纏めた。この本の第五章「道徳の修養に於ける社交の勢力」という文章で横井時雄は新しい時代に相応する「道徳の修養」の必要性和その役割を果たすキリスト教の重要性を論じた。

是に於て乎吾人は新日本の社会に道徳を修養すべき社交の起らんことを希望するや実³⁰⁾に切なり、斯る社交の起こつてこそ始めて道徳の精華を保有し且つ将来の発達を計るを得べきなれ、而して如何せば可ならん乎、吾人は基督教を指して我同胞の注意を仰がざるべからず、此の濁れる曲邪なる世に於て、道徳を修養し公德を拡張するを以て自任する社交は唯基督教会有のみ、

彼は儒教と仏教に基づいた井上哲次郎の修養論を攻撃して、はっきりとその時代遅れを指摘した。「儒教や仏教の時代は既に過ぎ去り、是より後我邦人は果たして基督教を奉ずるの民となるべきや否や³¹⁾」と序文に述べられているように、旧道徳の代わりに新しいキリスト教を信奉すれば、日本の道徳建設に有効だという議論である。そこで強調されているのはまさしく「道徳を修養」することである。

(3) 松村介石

キリスト教布教や教育者、記者として言論活動をした松村介石も明治時代のキリスト教陣営の修養論者として活躍した人物である。山形英学校や北越学館や東京のキリスト教青年会などで旺盛なエネルギーを以て青年に「精神的教育」を実践しようとして、キリスト教の教義的な講話に止まらず、儒教、仏教、哲学、あらゆる題材を

取り上げて、修養論を展開した。つまり、松村の修養論はキリスト教から出発しているが、キリスト教に拘らなかったのである。

明治二十二年（一八八九）三月出版の『立志之礎』（警醒社書店）

は立身出世を目指した青年のために欧米の立志論を日本の現実に照らして解釈した修養書である。この本の中ではまだ「修養」という言葉は使っていなかった。この本は毎年版を重ね、明治二十九年（一八九六）十月に十版に達した。

松村はこの立志時代の青年の「識徳修養」の必要を認識して、十年後の明治三十二年（一八九九）十一月『修養録』を出した。この本は「修養論、安心の地、処世の道、人生の行路、智術、読書、進歩的人物」などの修養形式を纏めて、宗教論や哲学熱の時代にはつきりと修養論を打ち出し、当時の読者の目を引いた。明治三十三年（一九〇〇）十月には九版を重ねた売れぶりだった。明治三十五年（一九〇二）八月続編の『修養談』を出版した時、すでに『修養録』は十三版を重ねていた。

この『修養録』で松村は、門派を問わずに精神の修養に役立つつ説を自分の修養論に取り入れた。彼は「立志学道 修養第一段」、「鍛練進達 修養第二段」、「玄妙自在 修養第三段」と三段階に分けて修養の境地を描いて、実践策を講じ、〈修養〉の目的を「一は己の為にし、二はひとの為にす」として簡明瞭な結論を導き出した。そして「修養以て品格を崇め、人をして人の人らしきものたら

しめざるべからず、是修養の第一義。第二は紛紜錯雜の世に処して能く其の身を保たしめんが為なり。第三は聳然として地上を抜き、卓爾として俗界を脱し神を六合に馳せ、造化の祖に遊び、神明の意に通じ疑独と俱にも玄妙に入らしめんが為なり」という議論からも分かるように、〈修養〉の内容や目的や心得を説いた。

（4）植村正久

横井と松村の修養論に対して日本キリスト教内部からキリスト教の本筋を逸脱したという批判の声が出た。たとえば、植村正久の「基督と其の事業」には、キリスト教を飾りとして修養論を説くやうな方を批判した部分がある。

余輩は水の性に倣い、社会普通の平面に帰着するを標準として、王陽明と握手し、非超自然主義と和を講じ、基督の神格を無視し、贖罪を無意味にして、モンテエン、エメルソン若しくは大塩平八郎佐藤一斎の輩とともに修養を談じ、フライデレル、ブルウグの徒とともに神人契合の妙を説き、トルストイ等とともに差向き是を実行に試らるるの危険有ることなき社会的空想の小説を棄てて、基督教の山上を目懸けて、其高尚にして熱切なる意識を求め、神実の人となりて罪を贖なへりてふ福音を宣伝せざるべからず。中略 西村茂樹の明道会福沢氏の修身要領、

また其れ等よりも更に善き西国立志編あり。或ひは美的修養を呼号する向きもありとかや。之を要するに修養も可なり。然れども言志録もしくは小楠の詩に随所喜して大声疾呼する修養談は如何に基督教的言辞を以て飾らるるも基督教の精神を伝ふる所以に非るなり。³³⁾

植村正久はこの文章の中でキリスト教的な修養論を出していないが、キリスト教を儒教や社会一般の修養論と同じレベルにおくのはキリスト教の精神に反するという見解を示した。彼はキリスト教の〈修養〉と他の宗教の〈修養〉を区別しようとする姿勢をはっきりと見せている。

(5) 内村鑑三

「基督教徒の不敬事件」(二八九一年一月)を起こした内村鑑三は「教育勅語」の修身思想に反発したと思われる人物である。その講演集で、内村は「基督教で云ふ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ふ事でもありません、或は山に立籠り、或は禅寺に入て、身を責め、慾を制するが如きは基督教の修養ではありません、日本や支那で修養と云へば何にやら凡人には出来ないことのやうに思はれて居ます、が、基督教の励む修養なるものはそんな不自然の者ではありません³⁴⁾」と説いた。

彼ははっきりと「基督信徒の修養」が儒教や仏教的修養と違うのだと明言している。

全般的に見て、明治初期から明治三十二年(一八九九)(松村介石の『修養録』出版の年)まで、〈修養〉は教育や訓練の意味で使われる一方、複合語「おさめ、やしなう」として、「身(行)」を修め、心(徳)を養う」という意味で使われていた。「修身」に「徳の涵養」を付加する意味合いが強かった。近代的に精神修養または道徳修養という人生論的なカテゴリーとして最初に使われたのは基督教的人生論においてであった。それ以後、新しい時代の人生論を展開するために一般に使われるようになったと考えられる。

6 修身教育と〈修養〉

明治十四年(二八八二)、明治政府は「小学校教則綱領」を制定した。それによって、「修身」が最も重要な科目として定められた。明治十六年(二八八三)、文部省は「小学修身書 初等科之部」、「小学作法書」、十七年(二八八四)には、「小学修身書 中等科之部」を刊行している。「注目すべきことは、西洋翻訳書からの格言・名句は除外され、その内容は全て和漢の古典からの採録となつた³⁵⁾」と中村紀久二氏が指摘している。

明治十八年刊行の『小学教員必携』に「修身教授法」が掲げられている。

修身学ハ兒童ノ徳性上ノ感覺ヲ提起シ人行爲ノ是非善惡ヲ判別スルノ能力ヲ強壯ニシ修身的ノ諸徳ヲ涵養スルニアレハ教師ハ一ニ意ヲ茲ニ注キ種々ノ方便乃チ感動スヘキ事実ト兒童ノ能力ニ適応スヘキ事実トヲ撰ヒ以テ其徳性ヲ醒覺シ感動力ヲ鋭敏ナラシメ且ツ種々ノ境遇ヲ設ケ之ヲ實際ニ徴シ以テ漸々訓化陶冶シ良性ヲ植生スヘシ単ニ格言ヲ暗誦シ古人ノ行爲ヲ記憶セシメテ其目的ヲ達セリトスルハ誤認ノ甚シキモノナリ今其方法ヲ左ニ

修身教育はこの時代から第二次世界大戦の日本敗戦まで、半世紀に亘って、実施されていた。青年時代の漱石は修身教育の擁護者であった。明治二十一年（一八八八）に書かれたと思われる英語の作文（「Should the Study of Ethics be Abolished?」修身を廃止するべきか）は第一高等中学校の英語弁論演説ではないかと思われる。この作文は論旨がはっきりしており、まず「修身無用説」に反駁して、「有徳の人が決して学識のある人でもありません。人間の精神は不毛な土地で、耕作されぬままに捨て置かれれば、作物はとれない」と主張した。それから、「中国の倫理は、教条的文章の寄せ集めに過ぎず、十九世紀の哲学的知性になじむ余地はない」という議論に対して、「およそ千五百年まえに日本に深く根付いた中国倫理は知

的発達と道徳的向上をもたらす原動力でありました」、「過去二十一年間、日本の科学は進歩し、芸術は磨きがかかり、その他ありとあらゆる分野の学問が一大発展を遂げました。しかしながら、同時期を通じて、日本の倫理が大きく後退したことはなんと遺憾なことでありましょうか」と反論した。

二年後の「教育ニ関スル勅語」の制定を念頭におけば、青年漱石は道徳倫理を中心とした修身を守る側にいた。この時期、漱石は中国に起源を有する東洋倫理を、西洋に対抗するものとして信じていたようである。

明治二十五年（一八九二）、漱石は帝国大学文科大学英文科二年の時の「東洋哲学」の論文として「老子の哲学」を提出した。その論文の中にも「老子の修身」という章が見られる。老子の修身論を「無為（消極的）」と「復帰於嬰兒（積極的?）」とに分けて細かく分析を試みた。この時の東洋哲学の教授である井上哲次郎は「勅語衍義」を書き、勅語解説の御用学者となり、数々の中学修身教科書を出版した。漱石の修身論は当時の正統派に属していたと見て取れよう。言うまでもなく、「忠君愛国」、「孝悌忠信」という徳目はこの時代の修身論の骨子である。

明治二十二年（一八八九）明治政府は帝国憲法を發布、明治二十三年（一八九〇）第一回帝国議會を開き、近代国民国家の体制を整えた。同年十月「教育ニ関スル勅語」（教育勅語）が發布され、国

家主義による国民全体の思想統制が一段と強化された。「勅語」発布後、修身教育に対して、擁護と反発の動きも見られる。

明治二十八年（一八九五）、沢柳政太郎は『教育者の精神』を発表して、教育者の「精神の修養⁶⁵」を打ち出した。明治二十六年九月京都府尋常中学校が改称され大谷尋常中学校となった。清沢満之は沢柳政太郎をその校長に推したという⁶⁴。清沢満之の親友として沢柳政太郎はお互いに「精神主義」を唱えて、精神修養を教育者の精神向上の方法として強調したと考えられるが、教育界から、西洋化されつつある教育に対して精神教育を求める声が上がったとも考えられる。

教育理論への造詣が深く、教育官僚として勤めながら、教育現場の経験も持った沢柳政太郎は、修身教育を推進すると同時に、〈修養〉を提唱し続けていた。「修養の機会⁶⁵」は比較的早い時期における〈修養〉を論じる文章である。彼の論旨は修養論がどんなに素晴らしいものでも実行性がなければだめだ、〈修養〉の方法は日常性を重視しなければならない、学校内においても、修身科の教員だけでは不十分である、教室の内外で学生の忍耐力や持続力を訓練するのは学校の教員と学生にとって、〈修養〉のよい「機会」だと提言したのである。彼の〈修養〉理念は学校内の修身教育に対する補助的な道徳教育として、主導性を発揮する形を重視することである。

同じ時期に、三輪田真佐子の『女子処世論』は、女子教育に勉め

る経験から儒教の道徳に基づく修養論を展開した。この本の中に「精神の修養」という章が設けられている。

「方今は、家庭制度乱れて、教育を、学校に一任せり、故に「精神の修養を顧みざる傾向を生ぜり」と女子の精神修養の重要性を訴えた。「元来、教育の要は、人の足らざる所を補ふにあれば、先輩の女子は女子教育を全うせん。男子も一切の依頼心を去り、みづから、後進の女子を率いて、その精神の教練を勉むべしと。（略）女子たるものは、夙にその精神を修養せざらんか。立ちて、世路の難を排し、慈悲、信実、及び、貞操ある女子となり、もて、高尚、潔白の生活をなし得ざるべし。蓋し、如何にして、精神を修養するかとの問題は異日、教育論として述べる機会もあらん⁶⁶」というように、修養教育の重要性を提言したのである。この本では、女子教育においても学校だけでは精神の修養が足りない指摘され、学校と家庭の連携、男性の女子教育への関心などを訴えた。

これらの修養論は修身教育を擁護する立場で、その延長線上に、展開しようとしたものだと考えられる。それに対して、修身に反発するために、〈修養〉を提唱する動きもあった。

丁酉倫理会の学術講演会において横井時雄は「我国の教育と倫理修養」という長い講演をした。彼は「忠君愛国とは何かと云ふ問題が起る、それに対して答ふことが出来なければ忠君愛国と云ふものは唯形式に恰も代数の『ホミラ』のやうなものになって仕舞う」

と指摘して、形式主義的な「忠君愛国」の修身を批判した。「教育と修養のある程品行が高尚になっていくのであります」と、教育における「カルチュア」的な〈修養〉の必要性を強調して、「人間の心を養ふ」倫理的修養を提唱した。

今少し教育の上に文学とか哲学と云ふものを入れなければならぬと思ひます。今日文学とか哲学とかは多少ありますけれども、それも矢張り機械的に教へるのであるから、文学の真個の趣味と云ふものはおそらく分からぬと思ひます。今日の文学は一種の『グランマ』を教へるのであります。例へば漢文の如きは今少し支那の詩などをやった方が宜かろうと思ひます、人の性情を養ひ、人を高尚にすると云ふ方はやらすして文法のやうなことを教へて居る、それ故に其書物を読んで自分の心を研磨するとか、性情を養ふと云ふには余程先天的にさう云ふことに適当した人にあらざれば出来ぬのであります⁴⁷。

特に「日本の『カルチュア』に於て最も缺けて居るものは『ミュージック』音楽であります」と指摘して、封建時代の紋切り型の音楽は〈修養〉にならないからと、新しい時代の文化に相応しい音楽教育の重要性を強調した。基督教の賛美歌の精神面における役割を念頭においた発言だと推測出来るが、一方儒教における「樂以治心」

〔礼記・樂記〕という思想とも似ている。

近代前期やそれ以前は、「修身」の根本理念は儒教的な思想だった。〈修養〉は修身に対して新しい時代に対応する精神鍛錬の概念として使われるようになったと考えられる。修身は行いの基準を強調するが、倫理学は学理を究める学問だと言われたように、西洋の倫理学の影響を受けて、近代的修養の理念を受け入れようとしたと考えられる。横井と一緒に「丁西倫理会」を発起した姉崎正治はその「開会の詞」で「其の倫理的修養といふことを極めて簡単に申しますれば、人間の内面の性格、即ち精神上的の資格、精神上的の基礎を築くと云ふことが最も大切であらう⁴⁸」と説明した。それはいままでの極端な「国家至上主義」の修身に反発する立場に基づいて、新しい倫理的修養を興そうとしたのである。次の言葉でその反対の態度を明確に表した。

今までの宗教上の教権の如く、或いは随分日本の教育界に勢力ありと言ひまするより、寧ろ声を持って居つた所の極端なる国家至上主義の倫理、即愛国一点張の教育は、私共の考から見ますれば、唯だ声ばかりの教権主義で、人間の至情に訴へ、又その倫理的性格を開発するには寧ろ害のある者と思ひますから、其の如き教権主義には飽くまでも反対する考であります⁴⁹。

このような議論は西洋の学問をしてきた学者やキリスト教側の知識人の間でよく交わされた。教育に宗教を禁止する明治政府は他方では「教育勅語」を絶対視したのである。同じ権力側にいる知識人でも「忠君愛国」ばかり強調する修身教育のやりかたを変えようとするものもあった。

明治三十七年（一九〇四）四月に実施された「国定修身教科書」の編纂の際の枢密院の保守派が国定修身教科書の編纂者を批判する事件は、修身教育の行き詰まりを物語っている。保守派の批判に対して、編纂者代表である加藤弘之は「忠君愛国は素より最も大切なものであることは信じて居るのであるが、又一方には個人たる人格を持たせる、人格を養ふと云ふことに勉めなければならぬのは又素より大切であると信じて居る」と反撃したのである。こうして、〈修養〉は修身教育の是正として、権力の側からも軽視できないものになっていった。

三 〈修養〉概念の形成

明治十年代から日本社会に繰り広げられた文化現象は、〈修養〉の登場の背景となっていた。立身出世の街道を歩むために、社会での「成功」のために、精神の〈修養〉や人格の形成が大きくクローズ・アップされた。そして、「煩悶」の救済や「修身」の是正にも〈修養〉が要請されたのである。また、日清、日露戦争を通して、

日本人の国粹主義が高揚し、「西洋に対抗できる東洋」再発見の中で、武士道や漢学を見直す動きが現れた。こうした時代の要請に広がる幅広い観念として〈修養〉が再認識されるようになったのである。禅の〈修養〉を中心として、伝統的な儒教や心学や武士道が再評価され、〈修養〉の大衆化という状況が出現したのである。

1 清沢満之の「精神主義」と〈修養〉

仏教の近代化と取り組んだ清沢満之の修養論を取りあげてみる。

清沢満之の精神主義は『精神界』（明治三十四年一月）『精神講話』（浩々洞 明治三十五年十一月 文明堂、無我山房）『修養時感』（無尽灯社編 明治三十六年九月 森江分店）などによって明治青年に広く影響を与えた。「井上円了は仏教を哲学化し、清沢満之はこれを人生化した」と言われるように清沢満之は仏教の近代化の実践を通じて、明治の精神界に大きな刺激を与えた。彼が編集した『精神界』は当時の仏教界だけでなく、広く青年に大きな影響を与えた雑誌である。『精神講話』の中で、清沢は「私共が自己の行動云為に対する善悪の判断が切なれば切なる丈けそれ丈け、私共は自家修養の道に進歩することである。然して其の修養が進みて或程度に至れば私共は漫りに他人を罪人視せざるのみならず、寧ろ自己を以て実に罪惡の源泉たるが如く思ひ」と説いた。この話の中で、清沢は「自家修養」という言い方を使っているが、この時代の修養に対する理解

は「自己修養」が主流だったと考えられる。

『修養時感』は雑誌『無尽灯』に発表された清沢満之の遺稿を編集して出版したものである。その第一節に修養に関する説明が記されている。

修身とか道徳とか云ふても、外来の命令、外界の刺激に応合する事を、専要とするもの多し。是より誤謬の生ずるありて、修身道徳と云ふもその教訓或は理論を説誦して、以て其事成れりと思惟するに至る。宗教に於いてすらも、動もすれば其の教文理議を記誦して、以て能事と為すに至るとあり。此の如きは修養に心を用ふるもの尤も注意せざるべからざる所あり。修養の第一要義は自己を省察するにありと云ふ。是是に可なり、然れども、亦謬解なきにあらず。自己を省察すとは以て自己の成立如何を考究することなりとせんか、是修養の要義にあらずして、寧ろ学問研究の要義たらん。修養上に於て、自己を省察するとは自己行動の實際如何を省察するにあらざるか、若し然れば是全く内観のことなるべし。(中略)吾人は禽獸に異なる、正に此の省察にあり、吾人は常に詳しく内心の決定を省察せざるべからざるなり。⁽³³⁾

近代哲学や倫理学の教育を受けた清沢満之も古い修身や道徳の形

式主義的な修養に反発したのである。「外界」に拘る古い修身に対して「内心の省察」を強調する「修養」を提唱したと言える。

2 丁酉倫理会の「倫理修養」

明治三十年(一八九七)、横井時雄、姉崎正治、岸本能武太、大西祝などの当代の若き知識人たちが集まって、儒教に代わる新たな道徳の確立と普及を期して、丁酉倫理会(当初丁酉懇話会)を発起した。そして、その講演会での講演を『丁酉倫理会講演集』(明治三十三年五月 大日本図書株式会社)として纏めて発刊した。

その中で、姉崎正治の「開会の詞」は丁酉倫理会の主旨として倫理修養の概念を提出している。

その倫理的修養といふことを極めて簡単に申しますれば、人間の内面の性格、即ち精神上的の資格、精神上的の基礎を築くと云ふことが最も大切であらうと思ふのである。精神上的の基礎を築くと申しまして、前にも申しまするやうに或る一定の教えとして、外部の教権として、人に注入するのでは到底精神の修養となることが出来ぬと考へるので、其性格の修養を根本から、即ち精神の内部から養ふて往きますには殊に人性に付いて深く考へ、人間の何たるものである、如何に我々は行動すべきものであると云ふことに付いて、大に注意を持ち、而して其の結果

として出て来まして、我々人間の性格を根本より修養すること
が必要であると思ひます。⁵³⁾

横井や松村の修養論は見てきたように基督教の教義に拘らないのがその特徴であった。清沢満之も仏教革新のために「精神主義」を唱えた。修養の近代性は修身の思想に反発するところから出発して、近代的個人を作り出すために、既成の宗教の教義に拘らず、東西両洋の文化から精神の修練や人格の向上に役立つ要素を取り入れて、新しい修養論を作り出そうとしたものであった。国家対個人の意識が修養論者の中に見られるはずである。なぜなら、「修身」が学校教育の主要な科目であるのに対して〈修養〉は民衆教化または国民教育を目指すものだった。

四 〈修養〉概念の展開

1 〈修養〉の流行

明治後半にはいると物質文明を求めるあまり拜金主義が横行するようになった。また、度重なる戦争の恐怖や結核やペストの流行によって、日本人の精神不安が高まりつつあった。さらに、世紀末の厭世思想が流行する中、哲学的問題から人生の不可解を言い出して自殺した藤村操が象徴するように、煩悶論や厭世観が流行り出した。既に伝統的な道徳は排斥されて、国家主義も凋落し、文明開化を

標榜する世界主義も信じられなくなっていたから、明治の日本人の心を支配すべき中心思想が無くなってしまった。そこで、国民道徳の根本を求める一方、懷疑論から出発する内省が起こる。人生問題や精神問題を宗教や哲学の分野に限らず明治の知識人が盛んに探求するようになったのである。

東西の学問を身につけた知識人にとって近代的な新しい倫理訓練の理念として〈修養〉が浮上してきた。伝統と断絶せずに近代的意識を注入して新たな修養理念を作り出そうとする機運が日清戦争以降出現した。崩壊した道徳の再建と新しい道徳の創出は〈修養〉に頼ったのである。

(1) 修養団体

社会の変動が生んださまざまな原因が〈修養〉の出現を促した。とくに、宗教や教育の見直し、近代における東西文明の衝突の中、知識人の間に広まっていた。そうした宗教や教育の見直しや是正という動機を持った人々が組織した修養団体が自然発生的に生まれた。近代日本の精神界に足跡を残した修養団体は、無我苑、一灯園、修養団などが挙げられる。清沢満之のように、宗門の改革を推進するために、近代思想を取り入れて宗教色を薄める「精神主義運動」も〈修養〉の運動の一環を成した。彼の伝道場所として使われた「浩々洞」は、多くの青年知識人も自由に訪ねることのできる〈修

養の道場的なイメージが強い。そして、彼が主宰した『精神界』

は仏教関係者以外に、一般の知識人の間にも人気を呼んだのである。

また、旧宗教の宗派に属した人が教派を脱退して、独自の信仰を作り出すケースも目立っていた。たとえば、キリスト教陣営の非教会主義者は独自の伝道思想を持って、活動する。その伝道活動は教義に拘らなくて、精神問題を解決することを宗旨として、広く受け入れられるようになった。そして、真宗の伊藤証信も、近代人の精神世界を求めて、自分の所属していた宗派から離脱して、「無我の愛」を唱えて、無我苑を開き、独自の信仰運動を繰り広げた。彼は「仏教なるが故に信ずるに非ず。基督教なるが故に信ずるに非ず。只、絶対の真理なるが故に之を信ずる也。何をか絶対の真理といふ、曰く云ひ難し。且く語を借り、無我の愛と名けんか」と告白して、「吾人の運動は、所謂政治運動にも非ず、所謂倫理運動にも非ずして、純然たる感化運動也、伝道事業也」と宣言した。彼の修養思想に憧れて、多くの知識青年が「無我苑」に入園した。河上肇もその一人である。晩年書かれた『自叙伝』の中に、彼は自分の入園の動機を次のように書いている。

その当時のことである、私は兼ねてから、バイブルの「人もし汝の右の頬をうたば、左も向けよ。なんじを訟えて下衣を取らんとする者には、上衣をも取らせよ。なんじに乞う者にあた

え、借らんとする者を拒むな」という教訓に、強く捉えられていたが、(私は仮にそれを絶対的非利己主義とっておこう)しかし文字通りこれを実行に移すとすると、私はこの世に生きて行けなくなると思えたので、そうした疑惧が長い間私をしてこれが実行に突き進むことを躊躇せしめていた。しかし、人間の生活態度としてのかかる絶対的非利己主義は、私にとって疑うべからざる真理だと思えた。そうしてそれに合致していないと思われる現在の自分の境遇はこれを根本的に改めなければという心中の要求が、日毎に切迫の度を加えつつあった。丁度そこへ伊藤氏が、ただに絶対的非利己主義の唱道者であるばかりでなく、その文字通りの実行者であるとして、私の眼前に現れた。

宗教の教義通りに実行出来ない近代知識人が、精神の打開を求めるとき、河上のように、「無我の愛」の「絶対的非利己主義に」引きつけられるのであろう。河上の「無我苑」入園に対して、漱石が言及した記録が残っている。それは明治三十九年(二九〇六)二月三日付け野間真綱宛の手紙に記されている。

小生は例の如く毎日を消光人間は皆姑息手段で毎日を送つて居る。是を思ふと河上肇など、云ふ人は感心なものだ。あの位の決心がなくては豪傑とは云はれない。人はあれを精神病とい

ふが精神病なら其病気の所が感心だ。君の憂鬱病はどうなった^⑤。

野間が訴えた「憂鬱病」を心配した漱石は、精神の問題を解決するために無我苑に入園した河上の行動に感心して、弟子に「煩悶」解決法を示した。「人間は他が何といつても自分丈安心してエライといふ所を把持して行かなければ安心も宗教も文学もあつたものではない^⑥」というふう^⑦に弟子を諭したのである。河上肇の無我苑入園は漱石にヒントを与えたと考えられる。精神の不安を解決する道が個人の修養にあると漱石も気付いたのであろう。

さらに伊藤證信の「無我の愛」は「釈迦、基督、孔子、親鸞等の諸聖の道は亦実に之に外ならざりしを^⑧」と標榜し、精神修養になる聖賢の思想を区別せずに取り入れるのである。こうした考え方は近代日本の修養団体に共通している。

(2) 雑誌「修養」の登場

社会の〈修養〉への期待の機運が高まっている中、メディアによる〈修養〉の伝播が修養ブームに拍車をかけた。十九世紀末から二十世紀にかけて、雑誌メディアは日本の近代化と共に大きな発展を遂げた。明治三十六年（一九〇三）以降、藤村操の自殺事件をきっかけに雑誌の〈修養〉言説が一気に増えたのである。〈修養〉に関する文章が一時期雑誌に欠かせないものとなった。従来の修養雑誌

も相次いで「修養欄」を設けて、読者の趣向に対応する。たとえば、「女鑑」（明治二十四年八月—明治四十二年一月）はもともと、「貞操節義なる日本女子の特性を啓発し、以て世の良妻賢母たるものを養成するを主旨とす^⑨」と明言した。「明治三十年代後半には、時代の趨勢を汲んで間口を広げ、男女交際、女子の自立、職業、生活改良等を模索する論をのせ、執筆者層も多様となる」、十九年間、三五六号に至る間の執筆者、寄稿者は、論説だけでも約二五〇名、各欄合わせると二千名にのぼる。明治中、後期の教育家、文学者、知識人の大多数を網羅したと言えよう。本誌の女性に対する教育誌、啓蒙誌とした役割は大である^⑩と指摘されたように「女大学主義の雑誌」として、上、中流階級の婦女子に広く影響を与えたのである。

明治三十六年（一九〇三）八月の論説には「女子の独立的修養」（上原六四郎）が掲載され、以降〈修養〉を冠する文章が増えてきた。「中学世界」（明治三十一年九月創刊）では、明治三十三年（一九〇〇）第三巻第一号に「倫理修身欄」が設けられ、明治三十六年（一九〇三）第六巻第一号から「修養欄」に変わった。それから、『女学世界』（明治三十四年一月創刊）では、第五号から「修身」欄が設けられ「女徳」や「女傑」などの道徳論、偉人伝、教訓的な文章を掲載したが、明治三十六年七月号に「精神の修養」（棚橋刀自）を掲載し、明治三十七年（一九〇四）二月には「修身」欄に替わって「修養欄」が設けられた。また、『新小説』や『早稲田文学』、『中央

公論」といった文芸雑誌や総合雑誌でも〈修養〉に関する文章を掲載した。

こうした大きな〈修養〉のうねりに乗って、雑誌『修養』が登場したのである。明治四十年（一九〇七）四月「少林会」によって創刊された『修養』は禅学的な〈修養〉雑誌である。執筆者は当時禅学界の錚々たる人物である。たとえば、大内青巒は曹洞宗の基本聖典『修証義』の編者であり、仏教界の最初の新聞『明教新誌』や最初の雑誌『報四叢談』の創刊者でもある。仏教の近代化を推進するのに、さまざまな試みをした近代の先駆者である。忽滑谷快天や山田孝道は曹洞宗の大学林や慶應義塾をそれぞれ卒業して、近代学問の方法で禅学を体系化しようとした禅学者である。加藤咄堂も仏教と西洋の近代学問を同時に学んで、当時、活躍している言論人であった。

また、禅の流行も『修養』の創刊のきっかけを創ったという。『修養』「発刊の辞」では次のように書かれていた。

尤も日清役の頃より多少この兆候（禅学、参禅のブーム 筆者注）はあつたのではあるが、その後に修養といふことが頻りに世上に叫ばれて、これも諸方に種々の会が出来て、盛に精神の修養を鼓吹せられてあつたが、日露戦争中より頓に勢力を増して来て、今日では軍人、法官、医師、政客、商工業家に至るま

で競ふて修養に注意する結果、参禅を試みる者が追々多くなつて来つつある。⁶⁰

禅学はさらなる流行となり、「禅は精神鍛練の妙法」だと宣伝されて、〈修養〉イコール参禅という現象が見られた。その創刊の動機について、日露戦争による「武士道」の再興が原因の一つであり、さらに、もう一つは「明治維新以来泰西の文明が輸入せられ科学哲学が非常に盛んに行はれ、又一方黄金崇拜熱が非常に高ま⁶¹」ったが、しかし、だんだん、科学も哲学も安心立命に効かなくなり、金では総てを解決出来ないと分かり、「厭世観」が流行して、金の力で「物質的欲望を恣にした結果が、家庭の紊乱となり、種々の苦痛を惹き起こし」、「世上に倫理、修養の声が高まって来⁶²た」。それに対応して、「真実の修養を望む人々の要求に応じようとして」、「吾人は極めて高尚なる理法を極めて卑近に語る。極めて難解な主旨を極めて平易に解釈⁶³」して、『修養』を創刊したという。

『修養』に掲載された文章はすべて禅の〈修養〉を説くものである。『修養』は明治四十三年（一九一〇）十月から『精神修養』に雑誌名を変えられ、雑誌社も精神修養社に変わった。それから、大正二年（一九一三）二月、『精神修養』が『新修養』に変えられ、精神修養社も新修養社に変わった。それを機に『新修養』「宣言」が掲載された。その中に「我徒は東西先哲の思索に基づき、現代の思

潮をかながへ、人格修養の根本義を研究することを怠らず」という文句がある。禅的修養から東西の先哲の思想や現代思想に基づく〈修養〉へ方針を拡大していったのである。『精神修養』や『新修養』は、加藤咄堂が主筆となり、明治、大正、昭和に亘って、〈修養〉の時代のシンボル雑誌として、大きな影響力を發揮した。

〈修養〉を雑誌名にした『修養界』（参天閣）もほぼ同じ時期の明治四十年六月に創刊された。『修養界』は倫理学・哲学・文学の学者を中心として、陽明学を根幹とした修養論を展開させようとしたのである。主筆で陽明学者の高瀬武次郎が書いたと思われる「発刊の辞」では、「孔子祭典」を再開して、「思想界の大勢」が「新旧調和的穩健状態に達」したのを機に、『修養界』を創刊して、王陽明を模範として、古今東西の倫理思想を吸収し、読者に〈修養〉の材料を提供するという。創刊号には「煩悶論」と「修養論」の二篇の論文が掲載されたほかに、東洋倫理をめぐって、幅広い分野の文章が掲載されていた。雑誌の全体を見渡せば、東洋古典的で、倫理的で知的な雰囲気漂っている。また、第二号から「応問欄」を設けて、陽明学と〈修養〉に関する質問を読者から募集して、主筆の高瀬が返答するようになったが、質問は陽明学に関する問題が多かった。その中に〈修養〉について、つぎのような質問が見られる。

我等が修養上或目標即ち理想的人物を定めて、之に向て進む

べきや、又は単に古来よりの聖賢の格言を守り行くべきものなりや。若し理想の人、即ち目標を定むるには、其選択方如何^⑧。

その答えを見れば、「古聖先賢の格言を暗誦して、時処位に応じて、之を参考することも」「修養の一法」で、「偉人の肖像写真を掲げ、遺書遺物を愛賞するも、亦修養の一助たるべし」と云うのは、全く儒教的な「型」に嵌った考え方である。「先覚聖賢」を模範にして行動すれば〈修養〉が達せられるという見解は近代の〈修養〉の限界を端的に示している。

(3) 修養書ブーム

知識青年の間に流行った〈修養〉は出版メディアによって更なるうねりが創りだされた。日露戦争後の出版業の発展とともに、修養書の出版も読者の需要に依えて、著しく増えてきた。読者は出版業の発達によって活字メディアを通じて即ち読書の形で、禅や〈修養〉に関する知識を提供されるようになったのである。こうした事態について、田中王堂は次のように述べた。

目下我が国の青年の間に最も多く歓迎されて居る種類の書物は修養を題目としたものであるさうである。正確な統計をとつて見たならば、修養に関する書物と、他の題目に関する書物と

の割合が実際どうなつて居るか、固より自分には解らないが、ちよつと新聞や雑誌の広告を見たり、又青年の述懐を聴いて見たりしたところでも、今の青年が修養と呼ぶべきある知識、又は訓練を要求して居ることは事実らしい。

当時の『東京朝日新聞』の広告を見ていくと、〈修養〉や禅という言葉を表題に掲げた書籍の多さが確かに目につくのである。「禅学は近頃の流行物にて、それに関する書物はよく売れる」という状況が現出していたのである。また『太陽』の「明治四十三年一般出版界」には「所謂成功書類、修養書類も多く世に出て無暗と人に修養を強ひた⁽⁶⁾」とも書かれている。こうした記事から当時如何に修養書の出版がブームであつたかが見て取れよう。

新渡戸稲造の『修養』はこの時代に作り出されたベストセラーである。明治四十四年（一九一）九月、実業之日本社から出版され、大正十三年（一九二四）三月百版に達した。実業之日本社の編集顧問を務めた新渡戸稲造が雑誌『実業之日本』に連載した文章を収録して、単行本にしたのである。まさに〈修養〉の時代のシンボルである。このベストセラーの『修養』を出した実業之日本社ではその出版目録に「修養書類」というジャンルまで成立させた。大正二年三月に「修養書類」に挙げられた本は五十冊に上つていた。また、ベストセラー『修養論』（加藤咄堂 明治四十二年四月）を出した東

亜堂の図書総目録にも「修養・処世種類」という項目があり、明治四十三年時点において出版した修養書は三十冊を超えたのである。〈修養〉ブームに関して、森鷗外の「附寒山拾得縁起」の中に言及がある。この文章は歴史小説「寒山拾得」（『新小説』大正五年一月）の執筆の動機を記したものだ、その中にこういう一節がある。

寒山詩が所々で活字本にして出されるので、私の内の子供、その広告を読んで買って貰いたいと云つた。（中略）多分広告に、修養のために読むべき書だと云ふやうな事が書いてあつたので、子供が熱心に内容を知りたく思つたのであらう。

この文章を読んで解るように〈修養〉のためになる本という文言は当時の読者を引きつけたのである。「修養のために読むべき書」として書名に〈修養〉を冠した書物がこの時期多く出版されている。その実態は『国会図書館蔵書目録』によって垣間見ることが出来る。それを見れば明治三十九年（一九〇六）から大正前期にかけて、出版点数が急激に増えてきたことがわかる。

もともと、儒教では「修身」、仏教では「修行」、基督教では「信仰」などを唱えてきたが、この時期から、もとの概念を〈修養〉に様変わりさせた。そのほかの学派や会派も〈修養〉という概念に飛びつくようになり、様々な〈修養〉が流行して、修養時代の機運を

作り出した。そうした時代の中で近代的な〈修養〉概念が定着するようになってきた。

2 加藤咄堂の『修養論』における〈修養〉

加藤咄堂の『人格之養成』（東亜堂 明治四十年八月）の宣伝文句は「専ら人格の養成を説きたるもの」であった。⁽²⁾

吾人は所謂教育以外に修養の必要なるを認む、修養とは自ら教育する謂なり（中略）其の人格を完成し其品性を陶冶する。⁽³⁾

ここでは〈修養〉とは自ら教育をし、「人格の完成」をその目的とするものと説明されていた。「人格論」を論じたこの本ではまだ〈修養〉が最終目標ではないのである。

『修養論』は加藤咄堂の修養論の集大成である。この本は明治、大正期のベストセラーとして名高い。明治四十二年（一九〇九）四月に初版が出版され、明治四十三年（一九一〇）十月には増補十三版が出版された。多くの読者の愛読書として、例えば、東京市立日比谷図書館の「閲覧回数が多い図書」に入っている（『図書館雑誌』明治四十三年三月）。この本の中で加藤は、〈修養〉という概念について、次のように解釈している。

修養の語義多端、之を用ふる人々一ならず、暫く其の普通の意を解せんか、英語之をカルチャー (Culture) といひ耕作の義なりと、心田を耕耘して其の收穫を得るの義か、独語之をビルツング (Bildung) といひ作為構造の義なりと、人物を作為し品性を模造するの義と解すべきか。諸葛孔明に「静以て身を修め儉以て徳を養ふ」の語ありてこの二字を明かすに適す、修養の語本来の意は暫く此の如しとするも、新時代の新修養はまた新意味を以て解せざるを得ず。吾人は僅かに静、以て身を修め、儉、以て徳を養ふのみを以て足れりとせず、進んで動、以て世に処し、勤、以て道を行はしめんとす。此の故に吾人の謂ふ所の修養には静の他に動あり、儉の他に勤あり、殊にその修養する所、人格全般に亘が故に、唯其の目的とする所心田耕耘の一面に存せずして別に身体訓練の一面あり。⁽⁴⁾

この定義は、古今東西の修養理念を融合して、独自の〈修養〉概念を得たものだとと言える。特に新しい時代の新修養を意識して、「修身養徳」という伝統的な定義に「処世行道」を加えて、「人格全般」にわたるために、「精神の修練」と「身体訓練」を必要としている。それに、加藤は、新しい時代に応えるために自分の出した修養概念と古人との違いについて次のように説明した。

吾人の所謂修養は人格の全面に亙るが故に、他の修養を談ずる者が情意の一面を説て理知を語らず、精神の方面のみ論議して身体を黙過するの擧に倣はず、且つ古人の説く所の静、以て身を修め、儉、以て徳を養ふのみを以て足れりとせず、進んで動、以て世に処し、勤以て道を行ふを目的とするが故に、其の修養にも動あり、静あり、静なるものは個人的にして修養を旨とし、動なるものは社会にして処世を要とす。⁶⁶⁾

続いて、修養の目的は「人格を完成し、当世に処して有用の材たらしむるにあり」、「人格の完成、品性の陶冶、身体の剛健、知能の啓発、趣味の涵養、意志の鍛練」であるとし、その修養の方法は「身体の修養」「静坐と修養」「読書と修養」「文芸と修養」「自然と修養」「社交と修養」「修養の模範」に分けて詳しく説明された。

3 新渡戸稲造の「修養」における「修養」

新渡戸稲造の『修養』は明治四十四年（一九一）九月、実業之日本社より出版された近代日本最大の修養書である。それは雑誌『実業之日本』に連載された新渡戸の「修養」に関する随筆を纏めたものである。第一高等学校の校長と帝国大学教授という教育界における新渡戸の位置や言論界での人気と『実業之日本』の影響力などに支えられて、『修養』は明治、大正期と昭和の一大ベストセラ

ーとなった。明治四十四年九月に初版が出版されて、同月中には既に第六版が出されたのである。大正三年（一九一四）二月には縮刷版として第二十九版を出版し、大正十三年（一九二四）三月には第百版に達して、昭和五年（一九三〇）には百三十七版にまで及んだ。新渡戸の修養概念は単純明瞭である。「修養とは修身養心ということであらう。身と心との健全なる発達を図るのが其目的である」と定義された。それは一見伝統を継承したようであるが、近代的な「身体」と「精神」の統一という新しい理念が織り込まれている。

この概念に基づいて、新渡戸は「自然主義者の主唱するが如く、心の欲するに任せ、心をして動物的ならしめる」、「人は兎角悪を好んで親しみ易く善を疎んじて遠ざけ易い」、「人心の自然の傾向は、情欲を縦にし、その好きなことを楽しむのが即ち是れ性に従ひ心を養ふ所以である」という「自然主義、ニイチエ主義、ゴルキー主義」と「本能主義」を批判した。また、「極端なる自愛説やら我利々々論を主張して、以て修身を説く人」も批判した。⁶⁷⁾

「青年の特性」から「立志」、「職業の選択」、「勇氣の修養」、「克己の工夫」、「名譽に対する心懸」、「貯蓄」、「読書法」、「世渡りの基準」、「黙思」、「暑中の修養」などに至るまでの修養論は、彼自身の言葉を借りれば「初めから可成通俗を旨とし、車挽く人、柴刈る野の人にも、尚解し得る程度に話したいと思直して」、⁶⁸⁾「通俗平易の文章をもって書いたもので、それゆえに、多くの読者の支持を受けた

のであろう。

まとめ

〈修養〉という問題について考える際に、戦後の研究が、教養か、修養か、修身なのかといった用語のレベルで混乱をきたしていたことは、反省的に振り返っておかなくてはならない。明治―大正期に流行した〈修養〉の実態を実証的に明らかにせずに、机上の議論を繰り返したことがその原因である。

近代における〈修養〉という言葉の出発点をいうなら、文明開化の時代に、西洋の culture という概念を翻訳するとき、儒学の「修身」と区別するために〈修養〉という言葉が古典から再発見され、近代的な意味合いを付与されたのがその始まりと思われる。

本稿では、明治から大正にかけては、教養という言葉より〈修養〉という言葉のほうがよく使われていたことを明らかにした。中村正直の『西国立志編』から始まって、自分自身を修練する「自修」的な教育という理念が浸透していった。〈修養〉は、翻訳語として現れる以前には、漢語の熟語としてはあまり使われていなかった。したがって、〈修養〉は、古典的な儒教道德の意味を担った言葉ではなく、近代的な用語として誕生したのである。

明治国家が儒教の「修身」を教育理念として国民に押しつけ始めた明治二十年代以前は、〈修養〉は近代的な個人になるための、自

己教育や訓練の意味として使われていたが、二十年以降は、「修身」を是正、ないしはそれに反発して、精神や人格の向上をはかる概念として、定着した。

〈修養〉の近代性を強調しながら、精神的と道德的と両様の意味で使ったのはキリスト教陣営の言論人であった。内村鑑三をはじめとして、横井時雄、松村介石、植村正久、徳富蘇峰らは、キリスト教の理念を持ちながら、精神の〈修養〉を強調した。その場合の〈修養〉概念は、忠君愛国を重視した「修身」とは逆に、個人的な精神向上の意味で使われた。

伝統的な道德が崩壊し、新しい道德の建設のために、個人を中心とした〈修養〉が、伝統と近代、東洋と西洋とが衝突する時代に、広まっていった。「丁酉倫理会」のように、東西の学問を身に付けた知識人が、〈修養〉を近代的な新しい倫理の理念として取り入れたのがその好例である。

〈修養〉の流行に伴って、修養運動が広まり、ベストセラーになった修養書が修養理念を流行させ、定着させた。本稿ではさらに、〈修養〉の時代に、〈修養〉提唱者として活躍した人物やその著作を分析し、また修養団体の活動の広がりの実態を調査することによって、〈修養〉の広範な広がりを確認した。〈修養〉という概念には西洋近代の culture や Bildung という意味も含まれ、同時に、伝統的な「修身養心」の意味もあった。そのうえで社会に役立つ近代国家

の一員として、人格を磨き、精神と身体をもとに修練することの重要性が説かれたのである。

〈修養〉の時代空間を解析することによって、漱石研究における新たな地平が開けるのである。明治が文明の時代であり、大正―昭和戦前期が文化の時代だったとすれば、その狭間に〈修養〉の時代があった。〈修養〉の理念や意識が圧倒的な勢いで一般読者大衆に浸透したのである。〈修養の時代〉という歴史空間への接近は漱石研究に新たな突破口を見つけることが出来ないだろうか。〈修養〉の時代の読者に漱石作品がどう読めたか、という読みの問題である。それは別の論文で書きたいと思う。

注

本稿は二〇〇四年二月九日に、日文研で開催された「横断シンポジウム・日本の出版文化とジャンル」において、口頭発表した内容をもとにしている。その際、鈴木貞美氏をはじめとして、参加者の方々からコメントを頂き、示唆を受けた。この機会を利用してその方々に感謝の意を表したい。

- (1) 高橋英夫「漱石と『教養』」『国文学』一九九七年五月号 七〇頁。
- (2) 筆者が調べたところ、十七例が見られる。
- (3) 唐木順三「現代史への試み」『現代史への試み』（筑摩書房 一

九四九年三月）所収。

（ただし『新版現代史への試み』筑摩書房一九七九年九月初版第十四刷）二三四―二三五頁。

(4) 沢柳政太郎『沢柳政太郎全集』第二巻 中内敏夫・上野浩道解説（国土社 一九七七年十月）五〇一頁。

(5) 大槻文彦『大言海』第二巻（富山房 一九三三年五月）六一―三頁。

(6) 林彰「東京歴史科学研究会第三五回大会個別報告 近代日本における修養思想——明治ジャーナリズムを中心に——」『人民の歴史学』（東京歴史科学研究会 二〇〇一年十一月）一三頁。

(7) 同注（6） 二〇頁。

(8) 村上專精『通俗 修養論』（丙午出版社 一九一一年四月）二頁。

(9) 村上專精『六十二年（一名赤裸裸）』（丙午出版社 一九一四年一月、但し、復刻版『六十二年（一名赤裸裸）』（大空社 一九九三年九月） 一頁。

(10) 『大学』の原文は次の通りである。「古之欲明德於天下者、先治其国。欲其国者、先齐其家。欲齐其家者、先脩其身。欲脩其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。」（引用は『大学・中庸 全釈漢文大系第三巻』集英社 一九七四年三月に よる） 六〇頁。

(11) 柴田清継「修養と養生——中国古代思想におけるその一体性」『中国古代養生思想の総合的研究』（平河出版社 一九八八年二月） 一八三頁。

- (12) 『孟子 全釈漢文大系 第二巻』(集英社 一九七三年十月) 五二二頁。
- (13) 張養浩「寿子詩」『日本国語大辞典』第一版第一〇巻(小学館 一九八五年二月) 三〇九頁。
- (14) 『日本国語大辞典』第二版第六巻(小学館 二〇〇一年六月) 一三三三頁。
- (15) 諸橋轍次『大漢和辞典』第一巻(大修館書店 一九五五年十一月) 初版 一九八六年七月修訂版第二刷) 八二一頁。
- (16) 同注(15) 八一頁。
- (17) 朱熹 市川安司注釈『近思録 新釈漢文大系第三七巻』(明治書院 昭和五十年十月初版) 一〇六頁
- (18) 山田武太郎(美妙)編『新編漢語辞林』(一九〇四年二月初版) 一三一九頁。
- (19) スマイルス著 中村正直訳『西国立志編 原名 自助論』(明治庚午初冬新刻 明治三年 駿河国静岡藩 木平謙一郎蔵版) 第一編 九頁。
- (20) 同注(19) 第二編 二頁。
- (21) 同注(19) 第十一編 三頁。
- (22) John Stuart Mill著 中村正直訳『自由之理』(第二編) (On Liberty) 1859) (明治四年(一八八一) 刊行、静岡 木平謙一郎版) 二八頁。
- (23) 同注(22) (第三編) 九頁。
- (24) チャーレス・ノルゼット著『教師必読』(『明治大正「教師論」文獻集成 第二巻』ゆまに書房 一九九〇年七月) 一二五頁。
- (25) ジョン・ブラックリー(Blackie, John Stuart)著 田中次郎訳『学生立身策』(博文館 一八九九年十月) 二一三頁。
- (26) 『国民之友』第四号(民友社 一八八七年五月) 九頁。
- (27) 同注(26) 一〇頁。
- (28) 井上哲次郎「宗教と教育との関係につき」『教育時論』(二百七十二号 一八九一年十一月) 二五頁。
- (29) 横井時雄「忠孝と基督教」『六合雜誌』(百二十五号 一八九一年五月) で「忠孝とキリスト教との関係明白なりと云べし吾人は今後キリスト教が我日本に伝播すると雖も少しも我が帝室に対し祖先に対し大義に反することなきを確信するなり」という。
- (30) 横井時雄・原田助合著『日本の道徳と基督教』(東京 警醒社 一八九二年十月) 六五頁。
- (31) 同注(30) 一頁。
- (32) 松村介石『修養録』(警醒社 一八九九年十一月) 一六六頁。
- (33) 植村正久「基督と其の事業」『福音新報』(明治三十五年一月二十九日) ただし『明治文学全集46』筑摩書房 一九七七年十月による) 一四五頁。
- (34) 内村鑑三「基督信徒の修養」『基督教講演集』(警醒社 一九〇三年十二月) 七六一七七頁。
- (35) 中村紀久二『復刻 国定修身教科書 解説』(大空社 一九九〇年六月) 一六頁。
- (36) 多田房之輔編『小学教員必携』(牧野善兵衛刊 一八八五年) ただし『明治大正「教師論」文獻集成 第五巻』ゆまに書房 一九九〇年七月) 一五三―一五四頁。

- (37) 『漱石全集』第二十六巻の「後記」(岩波書店 一九九六年十二月 五六七頁)に「年月日の記載がなく、配列は『The Murderer's Secret』の項で述べた方針に準じているが、文中に明治維新と思われる変革を『二十一年前』と述べており、前篇と同じ一八八八(明治二十一年)に執筆されたものであることがわかる」と編者が記している。
- (38) 同注(37) 四六〇頁。
- (39) 同注(37) 四四九頁。
- (40) 同注(37) 四五八頁。
- (41) 同注(37) 二二頁。
- (42) 井上哲次郎『勅語衍義』(鉤玄堂 一八九一年八月) 一〇頁。
- (43) 沢柳政太郎『教育者の精神』(富山房 但し『明治大正「教師論」文献集成 第七巻』ゆまに書房 一九九〇年七月) 二六二頁。
- (44) 「清沢満之年表」に「明治二十六年九月、京都府尋常中学校改称され大谷尋常中学校となる、先生沢柳政太郎氏をその校長にすむ」と記されている。『清沢先生二十五年忌記念出版 清沢満之』(大谷大学 観照社発行 昭和三年九月)、但し、引用は大空社復刻『伝記叢書 清沢満之』(一九九四年五月)、五頁。
- (45) 沢柳政太郎『修養の機会』『中学世界』第三巻第七号(明治三十三年六月 博文館 但し『沢柳政太郎全集』第二巻(国土社 一九七七年一〇月) 一八七—一九〇頁)。
- (46) 三輪田真佐子『女子処世論』(国光社 一八九五年十二月出版) 一〇五—一〇七頁。
- (47) 横井時雄『我国の教育と倫理修養』『丁酉倫理会講演集』第一(大日本図書株式会社 一九〇〇年五月) 一六一—一七頁。
- (48) 姉崎正治『開会の詞』『丁酉倫理会講演集』第一(大日本図書株式会社 一九〇〇年五月) 二頁。
- (49) 同注(48)。
- (50) 加藤弘之「国定修身教科書の批評について」『太陽』第十一巻 一号(一九〇五年一月) 四四頁。
- (51) 中野晴介「明治仏教史に於ける新聞雑誌」『書物展望』第七巻 第十号(一九三七年十月) 七〇頁。
- (52) 清沢満之『精神講話』(浩々洞 一九〇二年十一月) 一五四頁。
- (53) 清沢満之『修養時感』(無尽灯社編 森江分店 一九〇三年九月) 一八一—一九頁。
- (54) 姉崎正治『丁酉倫理会講演集』(大日本図書株式会社 一九〇〇年五月) 三一—四頁。
- (55) 伊藤證信「確信」『無我の愛』第一号(無我苑 一九〇五年六月) 一頁。
- (56) 河上肇「自叙伝」(一)『世界評論社 一九四七年五月—一九四八年三月 但し 引用は岩波文庫一九九六年十月による) 一〇七頁。
- (57) 『漱石全集』第二十二巻(岩波書店 一九九六年三月) 四五頁。
- (58) 同注(57)。
- (59) 同注(55)。
- (60) 「発行の趣旨」『女鑑』創刊号(一八九一年八月) 七頁。
- (61) 入江壽賀子『近代婦人雑誌目次総覧』第六—七巻(近代女性文化史研究会編 大空社 一九八五年十月) 一頁。

- (62) 「発刊の辞」『修養』(少林寺会 一九〇七年四月) 一頁。
- (63) 同注(62)、二頁。
- (64) 同注(62)、二頁。
- (65) 同注(62)、五頁。
- (66) 「宣言」『新修養』(一九一三年二月) 扉頁。
- (67) 『修養界』創刊号(参天閣 一九〇七年六月) 五八頁。
- (68) 田中王堂「わが修養論」『丁酉倫理会講演集』(丁酉倫理講演会 一九一一年九月) 一頁。
- (69) 『東京朝日新聞』(一九〇八年二月五日)。
- (70) 「明治四十三年一般出版界」『太陽』第一七卷第三号(一九一一年二月増刊号) 二二九頁。
- (71) 「高瀬船と寒山拾得―近業解題―」初出は『心の花』第二十卷第一号(一九一六年一月)である。引用は『鷗外全集』第十六卷(岩波書店 一九七三年二月) 二五二頁。
- (72) 「明治期修養書刊行点数表」は竹内洋氏の『選抜社会…試験・昇進をめぐる「加熱」と「冷却」』(リクルート出版 一九八八年一月)による。
- (73) 『東京朝日新聞』(一九〇七年九月二十四日)。
- (74) 加藤咄堂『人格之養成』(東亜堂 一九〇七年八月) 一〇一頁。
この本は一九一一年十月に既に十一版を重ねた。
- (75) 加藤咄堂『修養論』(東亜堂 一九一〇年四月) 三頁。
- (76) 同注(75)、七頁。
- (77) 『修養』『新渡戸稲造全集』第七卷(教文館 一九七〇年一月) 二二三頁。
- (78) 同注(77)、二三―二四頁。
- (79) 同注(77)、八頁。