台大日本語文研究第 20 期
2010 年 12 月，頁 147-168
2010-10-12 收稿，2010-12-18 通過刊登

關於佐藤一斎與新渡戸稲造之關係

簡曉花*

摘要

佐藤一斎（1772-1859）與新渡戸稲造（1862-1933），二者皆武士精神之著述者及教育家，亦各自皆對江戸末期之武士，以及明治時期之知識份子，影響深遠；二者之關係，於近代武士精神史之發展脈絡上，極具意義。然而，目前之研究，均不見有對此之專論。本論文即針對此二者間之承、啓，重新釐清，其調查析論結果得知，新渡戸所承接自一斎之精神，乃以「立志克己」爲主題；而其所涉及之「天」概念，則爲新渡戸對一斎之承、啓所在，新渡戸之《修養》一書之「天」概念，除部分承襲自一斎之《言志四録》外，尚摻入基督教、《聖經》中之「神」概念，而一斎之「天」、「己」之關係，亦隨之註解成「神」、「人」之關係，而以「真己」克服「假己」，亦隨之註解成以人身之「神」性克服人身之「惡魔」，此乃新渡戸以基督教、《聖經》對一斎的所謂兩個自我之重新解讀。換言之，一斎與新渡戸身上之武士思想光譜，乃以「立志克己」爲同一基礎，分別於儒學與和洋折衷二者不同之基調上綻放而成。

關鍵詞：佐藤一斎、新渡戸稲造、《言志四録》、《修養》、天

* 中華大學應用日語學系副教授

The Relations between Sato Issai and Nitobe Inazo

Chien, Shiaw-hua*

Abstract

Sato Issai(1772-1859) and Nitobe Inazo(1862-1933), who both elaborated much about Bushi's spirit, are famous as educationists. They have been greatly influencing respectively on the Bushi of the Edo and the intellects of the Meiji. It is critically meaningful to study on their mutual relationship, especially in view of the Bushi's spiritual development history in Modern Japan. So far there is no specific thesis on their thought in academic circle, this thesis therefore focuses on connections between the thought of Issai and Nitobe, so as to further clarify the exact scope and content. The finding thus demonstrates that, the thought Nitobe succeeded from Issai is using "rissi kokki 立志克己 (Resolution and self-restrain) to be the subject relating closely to "Ten 天." The "Ten 天" concept mentioned in Nitobe's book "Shu yo 修養" (self-cultivation) not only succeeded from Issai's Gensisiroku 言志四録 (four analects about resolution), but also incorporated the elements regarding to Kami 神(Supreme Being, God) in Christianity and Bible. Hence Issai's relations between "Ten 天" and "ki 己(ego)" was naturally interpreted equivalently to the relations between "Kami 神(Supreme Being)" and "人(being)". In addition, that "kaki 假己(untrue ego)" conquered by "sinki 真己(true ego)", was also explained to that "devils" conquered by "deity," in which Nitobe created a new definition for Issai's "two egos" through Christianity and Bible's view. In other words, the splendid flash from Issai's and Nitobe's thought about Bushi are on

* Associate Professor, Department of Applied Japanese, Chung Hua University

the same basis of “rissi kokki 立志克己,” and thus developed through different ways including “Confucianism” and “Coalescence” of the Japanese and the Western.

Keywords: Sato Issai, Nitobe Inazo, Gensisiroku, Shu yo, Ten

佐藤一斎と新渡戸稲造との関わりについて

簡暁花*

要旨

佐藤一斎（1772-1859）と新渡戸稲造（1862-1933）はともに武士精神関係の著述者と教育家として、それぞれ江戸末期の武士や明治の知識青年へ多大な影響を与えている。両者の間にあるつながりが武士精神発展史で重要な意味を持つ。が、従来の研究では、それについて論じたものはほとんどない。本研究は両者の思想の間にある承継・発展につて、改めて調査研究することによって、このようなことが明らかになった。一斎より新渡戸に受け継がれている精神は、「立志克己」をテーマとし、そのかかわっている「天」という概念とは、新渡戸が一斎より承継・発展されているところである。新渡戸の『修養』における「天」とは、一斎の『言志四録』より受容されているほか、またキリスト教・『聖書』における「神」という概念も取り入れている。したがって、一斎における「天」と「己」との関係が、改めて「神」と「人」との関係と解釈された。したがって、「真己」で「假己」を抑えるとこも、人における「神」の部分によってその「悪魔」の部分を抑えることと変わった。これは新渡戸がキリスト教や『聖書』で一斎におけるいわば「二つの自己」への新たな注釈である。言い換えれば、一斎から新渡戸へ、彼らによって放たれている思想とは、実はともに「立志克己」を土台としつつも、儒学と和洋折衷と異なった性格により形成されているものだろう。

キーワード：佐藤一斎、新渡戸稲造、『言志四録』、『修養』、天

* 中華大学応用日語学科副教授

佐藤一斎と新渡戸稲造との関わりについて

簡暁花

一、はじめに

佐藤一斎（1772-1859）[1]と新渡戸稲造（1862-1933）[2]はともに武士精神関係の大作を世に残し、後世へ多大な影響を与えている。また、ともに教育家として、それぞれ江戸後期の武士および明治の知識人に仰がれ、数多くの英才を育てながら、知識階層の指針となる書物をも著した。武士精神発展史から見て、このような両者の間に、何らかのつながりがあるのだろうか。あるならば、そのつながりは如何なる意味を持つだろうか。これが本稿の出発点である。

---

[1] 佐藤一斎（1772-1859）は江戸後期の有名な儒学者であり、34 歳より塾長となり、70 歳より 88 歳に没するまで昌平黌儒官（現在の国立大学校長相当）を務め、長年幕府教育に携わった。生前、すでに人々に「泰山北斗」と仰がれ、渡部崋山、佐久間象山、中村敬宇らを弟子とした。その大作である『言志四録』は当時広く読まれ、後に吉田松陰、西郷隆盛らにも尊ばれていた。西郷は一斎の『言志四録』を抜粋して座右におき、のちにそれが庄内藩士の編集を経て『手抄言志録』となった。このことから一斎から西郷への深い影響が見受けられる。ところで、相良亨氏の「近代日本と武士道精神」、『相良亨著作集 3―武士の倫理・近世から近代へ―』（東京、ぺりかん社、1993、PP.459-477）によると、武士の精神を研究する際、武士の独立精神という自己意識に注目すべきだという。また、栗原剛氏は「補章　西郷南洲と佐藤一斎」、『佐藤一斎―克己の思想』（東京、講談社、2007）で、西郷と一斎との共通部分および西郷の独特な部分を指摘しており、西郷の「敬天愛人」という自己修養こそ、一斎につながっている所在だと強調している。この点については、簡暁花、「評栗原剛教授之『再発見　日本の哲学　佐藤一斎―克己の思想』」、『中華人文社會学報 9』（新竹、中華人文社會学院、2008）を参照されたい。ともあれ、一斎は江戸後期の武士階層における重要な教育者であり、幕末維新志士の精神に多大なる影響を与えている人物である。

[2] 新渡戸稲造（1862-1933）は、京都帝国大学教授、東京帝国大学教授、第一高等学校校長等を歴任した。矢内原忠雄、南原繁らが弟子であり、かの著名な民俗学者柳田国男の郷土研究の初期も新渡戸の手を経たという。また、1901 年以降、台灣總督府技師、民政部殖産課長、糖務局長に就き、1920 年より 1926 年まで国際聯盟事務次長も務めている。そして、『武士道』という大作で世界の日本に対する認識へ深く影響している。ジョージ・オーシロ『新渡戸稲造―国際主義の開拓者』(東京、中央大学出版部、1992、P.2)によると、この本の出版が、欧米の日本に対する認識のみならず、日本国内の武士道への再認識をも促したという。このほか、新渡戸は、1911 年の出版以降、百刷以上再版されたベストセラーである『修養』という著作をも世に残した。この本は、個個の自己修養について論じたものであり、明治 40 年代の日本の学生青年に影響を及ぼしたものでもある。ともかく、新渡戸は明治時期で武士道の論者であると同時に、明治時期の重要な教育者でもある。

さて、一斎と新渡戸の両者の間に如何なるつながりがあるかについて、従来の研究を紐解いてみたが、明治の武士精神史研究[3]にしろ、一斎研究[4]や新渡戸研究にしろ[5]、充分な解答を与えてくれるものはなかった。明治期における武士精神史研究、一斎研究、および新渡戸研究等は、数は非常に多いものの、一斎と新渡戸とのつながりについて論じたものはほとんどない。恐らくは、新渡戸の『武士道』という代表作の中では、一斎のことに一語も触れていないことが起因していると考えられるだろう。だが、新渡戸には『武士道』のほ

---

3 武士精神研究を全体的に見ると、制度史的研究が大多数であり、思想的または精神的研究はそれほど多くない。後者の場合、管見の限りでは、西村道一編・相良亨著、『相良亨著作集 3―武士の倫理・近世から近代へ―』、(東京、ぺりかん社、1993)、相良亨著、『武士の思想』(東京、ぺりかん社、2000)、奈良本辰也著、『武士の道』(東京、アートデイズ、2002)、林景淵著、『武士道與日本傳統精神』(台北、自立晚報社、1990) がその代表的なものである。しかし、いずれも、近代への思想的つながりはなく、本研究の主題である、一斎と新渡戸両者の思想におけるつながりについて論じたものはほとんどないと言ってよい。

4 佐藤一斎とその著作については、長い間学界の注目の的となっている。一例を挙げると、福田殖等、『佐藤一斎全集第十一卷』(東京、明徳出版社、1991年)、福田殖等、『佐藤一斎全集第十二卷』(東京、明徳出版社、1993 年)、二松学舎大学陽明学研究所編『陽明学』第三号―佐藤一斎特集号 (東京、明徳出版社、1991)、東北大学大学院文学研究科日本思想史研究室「日本思想史文献データベース検索」に見られる佐藤一斎に関係する研究リストなどである。量的な面および質的な面から言えば、80、90 年代頃の中村安宏による研究がその代表である。ともあれ、従来の一斎研究は、テキストなどの基礎研究もあれば、思想的研究もある。思想的研究については、儒教思想や日本儒学の発展関係のものが大多数を占めており、その研究方法としては、まず一斎を儒学家と想定し、陽明学なり朱子学なりの枠で分析や考察を進め、一斎の日本儒学発展史での位置づけを割り出すというものがほとんどである。いずれも、本研究の問題意識との間に甚しい距離がある。ただし、栗原剛、『再発見　日本の哲学　佐藤一斎―克己の思想』(東京、講談社、2007) には注意してもらいたい。栗原の研究では、西郷と一斎に共通したものおよび西郷に独特なところについて論述されているからである。また、「敬天愛人」という自己修養こそ、両者の思想的つながりだと指摘されている。この結論は、武士精神史研究では、近代への展開上、非常に示唆に富んでいる。

5 新渡戸稲造に関する研究は甚だ多い。管見の限り、新渡戸の生涯研究と新渡戸思想研究とに分けられる。その中で思想的研究の質について述べれば、武田清子と佐藤全弘の両者が最も群を抜いている。両氏の論述の中心は、新渡戸が如何にキリスト教を受け入れたか、またそれにかかわる思想は如何なるものであるかという点にある。しかし、武田氏にしろ、佐藤氏にしろ、また他の研究者にしろ、新渡戸と一斎の武士精神の上でのつながりを論じたものは見られない。また、上述した諸々の先行研究については、重複を避けるため、松下菊人『国際人・新渡戸稲造』(東京、ニューカレント インターナショナル、1987、PP.231-246)、あるいは、拙著『新渡戸稲造研究―『武士道』とその後』(台北、南天書局、2006、PP.5-15) を参照されたい。

かに『修養』[6]という代表著作もある。しかも、後述するように、この『修養』は当時の青年学生に広く読まれ、影響が大きいものであるため看過すべきものではない。そして、肝心な一斎と新渡戸との接点は、実はこの『修養』という本に現れている。本稿ではその事実に着眼し、一斎と新渡戸との思想的なつながりについての問題を提起し、従来触れられてはいない点を追究しようとしている。

さて、一体、一斎と新渡戸の両者の間に如何なるつながりがあるか、について考えるに際しては、次の三つの手がかりに注目すべきである。第一に、前述したように、新渡戸には『武士道』のほか、もう一つの代表作『修養』があり、そして、そのなかで、一斎の『言志四録』が少なからず引用されているという点、第二に、新渡戸より早く登場した維新人物である西郷隆盛が抄録した『手抄言志録』にも、一斎の『言志四録』から抜粋したものが見られる点である。第三に、実際、一斎と西郷との間だけではなく、西郷と新渡戸との間にも、それぞれ何らかのつながりがあると思われるという点である[7]。そこで、『言志四録』も『手抄言志録』も『修養』も、ともに

---

[6] 新渡戸の『修養』に関する従来の研究文献は多いとは言えない。管見の限り、せいぜい五つしかない。しかし、いずれも新渡戸と一斎とのつながりについて本格的に研究したものであるとは言えない。ここでは、時系列順に紹介することにする。

(1) 新渡戸稲造著・竹内均解説、『新渡戸稲造の名著『修養』を読む―いま自分のために何ができるか』、(東京、三笠書房、1992)。『修養』原作の抜粋本である。

(2) 角谷晋次、「新渡戸稲造における「修養」」、『盛岡大学紀要』15(盛岡 : 盛岡大学、1996)。「修養」という概念に関連する問題を対象に考察を行い、特に東洋と西洋における宗教とのつながりについて見所があるが、新渡戸と一斎とのつながりについては、全く不問のままである。

(3) 森上優子、「新渡戸稲造の修養論―女性の修養を中心として」、『人間文化研究年報』26(東京:お茶の水女子大学大学院(博士課程)人間文化研究科、2002)。新渡戸稲造における女性の修養論を分析することに重点が置かれており、一斎とのつながりについては、特に問題とされていない。

(4) 渡部昇一、『運命を高めて生きる―新渡戸稲造の名著『修養』に学ぶ―』、(東京、致知出版社、2003)。『修養』原作の紹介バージョンのようなもので、中身の趣旨としては、ほぼ原作を逸するものはない。P.31 において、漢文では一斎の儒教系の教えを引いたりしているということが指摘されているが、僅か一行、二行だけに止まっており、両者のつながりの実態を解明するものは一切ない。

(5) 新渡戸稲造著、『修養』、(東京、たちばな出版、2007)。原作の復刻文庫本である。

[7] 一斎と西郷の関係については、前掲した注 4 の栗原剛氏の研究ですでに論じ

自己修養の精神に関係する書物である以上、前述した三つの手がかりに基づいて、一斎の『言志四録』から新渡戸の『修養』までの間に、自己修養精神のうえで、果たして如何なるつながりが存在していただろうか、という設問を禁じえない。

事実関係を究明するため、以下の手順で解明を行いたいと思う。まず、西郷の『手抄』と新渡戸の『修養』のそれぞれの一斎の『言志四録』からの引用について、引用の傾向や量を比較することによって、一斎の『言志四録』から新渡戸の『修養』までに重なってきた焦点の内容と範囲を絞り込む。さらに、前述した段階で得た焦点所在である一斎の『言志四録』の内容自体について分析を行うことによって、一斎の精神の内実に迫る。また、前述した考察に重大関係を持つ「天」という概念に対して、改めて新渡戸の『修養』に立ち入って逐章的に整理し、前項の考察と併せることによって、一斎の『言志四録』以降、新渡戸の『修養』までの間の修養に関する概念の承継・発展を浮き彫りにすることを試みる。

二、一斎の『言志四録』から新渡戸の『修養』へ

いわゆる『言志四録』とは、『言志録』、『言志後録』、『言志晩録』、『言志耋録』（以下各録を『言』、『後録』、『晩録』、『耋録』と略称する）[8]を指し、この『言志四録』は後に人々に格言と奉じられた。近

られているので、ここでは論じない。また、西郷の新渡戸への影響も全くないとは言えない。『修養』だけでも新渡戸は西郷のことを4回言及しており、また新渡戸の『武士道』にも西郷のことを3回言及している箇所があるので、新渡戸の西郷への評価が窺えるだろう。その両者の関係についての考察や西郷の『手抄言志録』の内容の分析については、紙幅の制限のこともあり、別稿に譲りたいと思う。

8 『言志録』は、文化10年から文政6年まで、一斎が42歳から52歳までの10年間に完成された。『言志後録』は、文政11年から天保8年まで、一斎が57歳から66歳までの9年間に完成された。『言志晩録』は、天保9年至から嘉永2年まで、一斎が67歳から78歳までの11年間に完成された。そして『言志耋録』は、嘉永4年から至嘉永6年まで、一斎が80歳から82歳までの2年間に完成された。これが一般的な見解である。また、『言志四録』のテキスト使用について、管見の限り、80年代の学界では相良亨・溝口雄三・福永光司校注『日本思想大系』46、『佐藤一斎　大塩中斎』（東京、岩波書店、1980年）所収『言志四録』が主要である。90年代以後の学界では、佐藤一斎著・福田殖等編、『佐藤一斎全集第十一巻』（東京、明徳出版社、1991年）

代に入ると、幕末の西郷や明治の新渡戸まで、彼等の著作にもその影響が見られる。では、一斎より新渡戸までに共通して重んじられてきた精神とは何だろうか。また、時代に伴ったそれなりの変化はあったのだろうか。この二点が本論の考察の主眼である。

それに関して内容を分析する前に、精確さを求めるためにまずは範囲を定めることが必要である。そこで、時系列順に、西郷の『手抄言志録』と新渡戸の『修養』を精査し、それぞれの一斎の『言志四録』を引用した部分を徹底的に洗い出し、両者を照合することによって、一斎の『言志四録』から新渡戸『修養』までに共通して継承されてきた自己修養精神の範囲と主題を確認する。

まず、西郷の著述と言うと、かの有名な「敬天愛人」が掲載されている『遺訓』のほか、恐らく一斎の『言志四録』より大量に抄録した『手抄言志録』が最も注目されるものであろう。調べてみると、『手抄言志録』で一斎の『言志四録』から写されたものは計 101 条ある[9]。『言志四録』各録からの引用は、『手抄言志録』の全体で見ると、[10]『言』より出たものは計 28 条であり、『後録』より出たものは計 20 条であり[11]、『晩録』より出たものは計 29 条であり[12]、『耋録』

と佐藤一斎著・福田殖等編、『佐藤一斎全集第十二巻』（東京、明徳出版社、1993 年）所収が主要である。本研究で用いたのは後の二者である。

[9] 西郷はかつて『言志四録』を 101 条抜粋して座右においた。これが世に知られるようになったのは、明治 17、8 年頃、日向国高鍋藩士秋月種樹（號古香）が鹿児島に尋ねたときであり、西郷の叔父惟原国幹の家でその手抄本が見つかり、それを借りて写して寸評を加えた。そして、それが明治 21 年に「南洲翁手抄言志録秋月種樹偶評」と題されて東京博聞社より出版され、後にまた東京研学会に印刷出版され、一般に「秋月本」と称されている。このほかには 28 条の「川村本」が伝えられている。これは惟原国幹が子供のために西郷に特別頼んで抜粋してもらったものであり、現在惟原国幹の婿の川村純義の家に伝えられている。その 28 条とは前述した 101 条の「秋月本」所収とは重なっている。今日、西郷の『手抄言志録』の現在について、一般的には、上述した東京研学会に出版され、後に西郷南洲著・山田済斎編、『西郷南洲遺訓』（東京、岩波書店、1939 年初版）に収められた「秋月本」が通行本だと目されている。本研究に使われる『手抄言志録』はそれを底本としている。

[10] 出現順に列挙すると、3、5、88、99、120、121、122、124、125、127、130、132、133、134、137、138、141、144、148、149、150、153、154、216、222、223、224、225 である。

[11] 出現順に列挙すると、1、2、3、12、18、19、25、28、64、77、84、94、96、98、100、111、117、127、138、144 である。

[12] 出現順に列挙すると、1、9、13、15、17、19、22、31、24、38、44、45、55、

より出たものは計 24 条であり[13]、総じて言えば、『手抄言志録』は『言志四録』より抜粋した数および割り当てが、各録の間に若干差があるとは言え、一応各録は全部 20 条台にある。

さらに、一方、新渡戸の『修養』の場合はどうだろうか。新渡戸の『修養』の全文を当たって調べると、一斎の『言志四録』より出たものが計 13 条であった[14]。『言志四録』各録の引用についていえば、『修養』の全体で見ると、『言』より出たものは計 0 条であり、『後録』より出たものは計 4 条であり[15]、『晩録』より出たものは計 2 条であり[16]、『耋録』より出たものは計 7 条である[17]。総じて言えば、新渡戸の『修養』における『言志四録』各録の引用は、『耋録』より出たものが最も多い。また、『修養』各章で『言志四録』より引用した回数について言えば、「総説」では計 1 条、「第一章青年の特性」では計 2 条、「第二章青年の立志」では計 3 条、「第六章克己の功夫」では計 3 条、「第七章名誉に対する心懸」では計 1 条、「第十章逆境にある時の心得」では計 1 条、「第十三章道」では計 1 条、「第十四章黙思」では計 1 条である。注意すべきなのは、「第二章青年の立志」と「第六章克己の功夫」の両章で各 3 条計 6 条見られることであり、『修養』全書が『言志四録』を引用したものの半分を占めている。

また、前述してきた新渡戸『修養』各章における一斎の『言志四録』を引用した 14 条と、西郷の『手抄言志録』における一斎の『言志四録』を引用したところを逐一照合すると、次のようになる。

63、76、87、92、93、98、99、123、146、159、162、172、175、189、246、275 である。

[13] 出現順に列挙すると、14、40、44、55、56、57、67、66、76、77、78、80、113、114、140、141、202、210、216、241、251、266、267、283 である。

[14] 新渡戸『修養』の出現順に連ねると以下のようになる。総説—『耋録』47、第一章—『後録』1、第一章—『耋録』283、第二章—『後録』18、第二章—『耋録』210、第二章—『耋録』14、第六章—『耋録』40、第六章—『晩録』17、第六章—『後録』34、第七章—『耋録』216、第十章—『晩録』184、第十三章—『耋録』83、第十四章—『後録』28。

[15] 出現順に列挙すると、1、18、28、34 である。

[16] 出現順に列挙すると、17、184 である。

[17] 出現順に列挙すると、14、40、47、83、210、216、283 である。

「総説」引『耋録』47—『手抄言志録』0（『手抄言志録』に見られない引用という。下同）、「第一章」引『後録』1—『手抄言志録』51、「第一章」引『耋録』283—『手抄言志録』101、「第二章」引『後録』18—『手抄言志録』23、「第二章」引『耋録』210—『手抄言志録』1、「第二章」引『耋録』14—『手抄言志録』81、「第六章」引『耋録』40—『手抄言志録』82、「第六章」引『晩録』17—『手抄言志録』56、「第六章」引『後録』34—『手抄言志録』0、「第七章」引『耋録』216—『手抄言志録』2、「第十章」引『晩録』184—『手抄言志録』0、「第十三章」引『耋録』83—『手抄言志録』0、「第十四章」引『後録』28—『手抄言志録』26。

この中で特に注意したいのは、新渡戸の『修養』が引いたところと、西郷の『手抄言志録』が引いたところの両者に共通した部分は、『後録』1、『耋録』283、『後録』18、『耋録』210、『耋録』14、『耋録』40、『晩録』17、『耋録』216、『後録』28の計9条である、ということである。

要するに、西郷『手抄言志録』と新渡戸『修養』、それぞれが一斎『言志四録』を引用した箇所を比較すると、互いに異なった部分が4条あり[18]、共通した部分が9条ある。言い換えると、異なった4条は、西郷と新渡戸の『言志四録』に対する取り方が異なったところであり、共通した9条は、その取り方が共通したところとなる。さらに述べると、この9条は、一斎『言志四録』から西郷『手抄言志録』を経て新渡戸『修養』に至るまで、共通承継されてきたところである。

以上からすると、新渡戸の『修養』は、一斎の『言志四録』で言われている自己修養精神が後に発展していく延長線にあると言えるだろう。したがって、一斎と新渡戸、両者の間にある承継・発展関係が存在していることも想定できるようになった。次には、一体、そこで承継・発展されている精神の内容は何か、ということを解明

[18] 『耋録』47、『後録』34、『晩録』184、『耋録』83の4つであり、これらは、新渡戸『修養』では引かれているが、西郷『手抄言志録』では引かれていない。

する必要がある。その考察について、また次章に入りたいと思う。

三、新渡戸の『修養』における『言志四録』の展開

（一）『言志四録』より新渡戸『修養』へ承継されている精神

上で述べたように、一斎『言志四録』より新渡戸『修養』まで共通して承継されたところは 9 条のものである。そこで、この 9 条の内容について、新渡戸の『修養』の出現順に、逐一分析・検討することによって、一斎『言志四録』より新渡戸『修養』に継承されてきた自己修養精神を指摘したいと思う。

まず、新渡戸が「第一章青年の特性」（新渡戸稲造著・ 新渡戸稲造全集編集委員会編、『修養』、『新渡戸稲造全集』v7　三版、東京、教文館、2001、P.37、P.39、以下特に示さない場合、同引[19]）で引いている一斎の文章は次のものである。

> 此學吾人一生負擔。當斃而後已。道固無窮。堯舜之上善無盡。孔子自志學至七十。每十年自覺其有所進。孜孜自彊。不知老之將至。假使其逾耄至期。則其神明不測。想當為何如哉。凡學孔子者。宜以孔子之志為志。『後録』1[20]

この『後録』1 によると、人は立志し、孔子の学に志すことを目指すべきというのであり、新渡戸がこの文を引いた上で、青年の特性としては、希望や抱負に富むことだと説明している。また、同じく青年の特性について、新渡戸は、次の一斎の『重録』283 の文章を引いて説明している。

> 身有老少。而心無老少。氣有老少。而理無老少。須能執無老少之心。以體無老少之理。『重録』283[21]

一斎の『重録』283 のこの話によれば、人間の身と気には、老若

---

[19] 新渡戸稲造著作のテキストについては、現在では 1969 年東京教文館的新渡戸稲造全集編集委員会に編集されている『新渡戸稲造全集』が最善である。『修養』が 1911 年に出版されたのち、反響が熱烈で、読者の要求に応えるため、実業之日本社が続々と再版を急ぎ、版数が百以上にのぼる。本研究では『新渡戸稲造全集』第七巻所収の『修養』を全集本の底本としている。ちなみに、全集本のテキストは 1914 年の第 29 版を底本としている。

[20] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十一巻』（東京、明徳出版社、1991 年、P291）。

[21] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十二巻』（東京、明徳出版社、1993 年、P.349）。

の差があるが、心と理には、その区別はなく、心は理と同行し、そこに老若の区別のないという理を体得し、人は老若の区別のない心のあり方を持つべきだというのである。それに拠って、新渡戸はさらに、人間は肉体の弾力は次第に弱まっていくが、死ぬまで心の弾力を維持することはできるということを青年たちが持つべき心のあり方であるとしている。

さて、新渡戸は、「第二章青年の立志」(『修養』P.50、P.55、P.59)で、青年たちの立志に関して、その時期や基準について説明する際に、一斎の三つの文章を引いて述べている。

まず、新渡戸が『修養』P.50 で「言志録にも……といふてある」と述べている文章は、出所が一斎の『後録』18 である。

閑想客感。由於志之不立。一既志立。百邪退聽。譬之清泉涌出。豈[22]水不得渾入。『後録』18[23]

ここでは、人の心は邪念や妄想があるのは、いずれも立志していないことに起因する。立志していると、妄念が入る余地はなくなる、と言われている。それに拠って、新渡戸は、人間の志の内容には高低の差異があるものの、「立志」自体にはその差異はなく、凡も聖も一致し、人ならば、なるべく早い段階で志を立てておいて、そこから、後の変化に動かされることにはならないようになる、と主張している。

さらに、新渡戸は『修養』の P.55 で、次の『耋録』210 の文章に僅かな変化を加えてそれを引いて説明している。

勿認游惰以為寛裕。勿認嚴刻以為直諒。勿認私欲以為志願。『耋録』210[24]

一斎の『耋録』210 によると、「寛裕、正直、志願」と「怠惰、苛

[22] 本研究では、一斎の原典漢文について、一切を尊重保留している。(いわゆる「異体字」についても同様である。)新しく造った外字による誤植ミスを避けるため、本研究では中華民国教育部国語推行委員会の「國家語文綜合連結檢索系統」の「語文綜合檢索」に収まれている「異體字」影像バージョン(http://www.nlcsearch.moe.gov.tw/EDMS/admin/dict3/)を基準としている。後に現れる「異体字」の場合も取り扱いを同じくする。

[23] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十一巻』(東京、明徳出版社、1991 年、P.293)。

[24] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十二巻』(東京、明徳出版社、1993 年、P.343)。

刻、私欲」、両者混合すべからず、立志するには基準を正しくする必要があり、両者を勘違いしてはいけないとのことである。それに拠って、新渡戸は、名目はどうであれ、もし私欲を志願と誤認したら、それが盗賊に異ならぬという。

また、新渡戸の『修養』P.59 にある「是に於て僕は一斎翁の……との一句を想起す」という説明は、次の『盍録』14 によるものである。

> 凡為學之初。必立欲為大人之志。然後書可讀也。不然。徒貪聞見而已。則或恐長傲飾非。所謂假寇兵。資盜糧也。可虞。『盍録』14[25]

一斎『盍録』14 によると、立志ならば、まず大人物となることを目指すべきであり、もし、ひたすらただ学問や知識を志すのみなら、結局は、ただ傲慢のもので、過ちを隠蔽するのが上手な人になるしかなく、これは、敵に兵を送って盗賊に食糧を送って助けてやることに等しいという。上記の両文章に拠って、新渡戸は、立志する際、正しさが必要であり、仕事や職業以外のことを考量に入れるべきと、これこそ正確で健全なる志となり得るといい、人を相手にするのではなく、天を相手にして天に恥じないように、と主張している。

さて、新渡戸が「第六章克己の功夫 一克己の意味」(『修養』P.124、P.129) で引いている一斎の二つの文章も見てみよう。

まず、新渡戸は『修養』P.124 で次の『盍録』40 を引いて説明している。

> 以眞己克假己。天理也。以身我害心我 。人欲也。『盍録』40[26]

もともと、一斎がこの文章で言おうとしていたのは、「天理」とは「真己」によつて「假己」を克服するということだが、人間の多くは欲望に駆使されながら、つい「身我」によって「心我」を損なうようになるというのである。ここをもっと詳しく説明すると、周知の通り、一斎の思想では、人間にいわゆる「身我」と「心我」とい

[25] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十二巻』(東京、明徳出版社、1993 年、P.330)。
[26] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十二巻』(東京、明徳出版社、1993 年、P.332)。

うものがあると主張されている。「身我」とは、欲望に支配されている自己のことであり、「假己」ともいい、それこそ、人間は努力を積み重ね、もともとかの自己にある天と合一するものとしての心の存在を認識して体得し、これを基準にして、修養を重ね、「心我」や「真己」に立ち帰ることができる。このような意味を持つ一斎の文章を踏まえながら、新渡戸も彼なりに「克己」の意味を、次のように主張している。すなわち、人間という存在は、神と悪魔、両者の間にあるものであり、多くの人は、自分自身にある「神」の部分を自覚しないどころか、自分を「悪魔」の子とまで誤認してしまう、ということである[27]。そして、一斎のいわば「二つの自己」という考えは、人間における「神」と「悪魔」の部分に相当すると新渡戸も主張している。つまり、一斎も新渡戸も、ともに克己を重視しているが、ただ、一斎の「克己」の場合、いわゆる天と合一する「心我」や「真己」とは、新渡戸になると、今度は、人における「神」の部分に相当するようなものと変わってきた、と見受けられる。

続いて、新渡戸が同じく「第六章克己の功夫 一克己の意味」で一斎を引用したもう一箇所の『晩録』17の内容を見てみよう。

濁水。亦水也。一澄則為清水。客氣。亦氣也。一轉則為正氣。逐客工夫。只是克己。只是復禮。『晩録』17[28]

ここで述べられている「客気」と「正気」、「假己」と「真己」、「身我」と「心我」などは、それぞれ互いに対偶概念となっている。この内容によると、人間は本当の自己との間に、ただ紙一重というような微妙な関係にあり、人はまずは「克己復礼」をし、私欲に克服すべきというのである。それを踏まえ、新渡戸は、いわゆる「克己」という功夫は、何より、人がまず克服しなければならない敵は実は己のことである、と説明している。

---

[27] 『修養』P.124「人間は神と悪魔との間にあるものと思ふ。自分も折々は一年に一度とか三年に一度位は、如何にも自分の心の中に神が宿つて居ると、明(あきらか)に覚ゆることもないではないが、同様に自分も悪魔の子であることを感ずるのは時々刻々に起る。シテ見ると己と云ひ我と云ふには二ツあるやうに見ゆる。」

[28] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十二巻』(東京、明徳出版社、1993年、P.302)。

また、新渡戸が「第七章名誉に対する心懸」(『修養』P.177) で引いている『耋録』216 の内容を見てみよう。

毀譽得喪。眞是人生之雲霧。使人昏迷。一掃此雲霧。則天青日白。『耋録』216[29]

ここでの一斎の原文によれば、名誉も不名誉も、成功も失敗も、人生にかかる雲や霧のように、人の目を迷わせるものであり、この雲や霧を一掃すれば、人の心は明らかになるというのである。それを引いて、新渡戸は、世は毀誉褒貶が避けられないものだが、それに関わる際、心のあり方にバランスを失ったり、そこで怒ったり、悲観的や自暴自棄になったりしてはならない、と説明している。

最後に、「第十四章黙思」(『修養』P.356) で引かれている『後録』28 の内容を見てみよう。

心之官則思。思字只是工夫字。思則愈精明。愈篤實。自其篤實謂之行。自其精明謂之知。知行歸於一思字。『後録』28[30]

この文によると、「心」とは「思」を司るといい、「知」と「行」は「思」という働きの両側面であるといい、「思」とは「知」と「行」が帰結するところということである。特に注意すべきなのは、新渡戸による次の説明である。すなわち、人は必ず「黙思」すべきである。「黙思」とは、知や行の原動力を形成することであり、そして人の「黙思」とは、いつでも神を迎えられるように神宮を掃除するようなことだ、ということである[31]。

以上、一斎の『言志四録』から新渡戸の『修養』まで共通して承継されてきた一斎の文章を 9 条に絞って、逐一分析することによって、一斎『言志四録』から新渡戸『修養』までの精神脈絡では、

[29] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十二巻』(東京、明徳出版社、1993 年、P344)。
[30] 福田殖等、『佐藤一斎全集第十一巻』(東京、明徳出版社、1991 年、P294)。
[31] 『修養』P356「黙思して居る間に、若しある思想が起つたならば、それは直に振出して了ふ。心を虚(むなし)ふして受身にするのである。黙思は丁度お宮の掃除をするやうなもので、一切を掃ひ清めて、何時でも天神様なり其他の神々を、移すことが出来るやうにするのである。即ち善を思はず、悪も思はずといふ境遇に達することではなからうか。」

新渡戸に受け継がれていた精神がわかるようになった。それについて、次のように、簡単に二点にまとめられる。第一に、この精神は主題が「立志克己」という。なぜなら、前述してきたように、一斎にしろ、新渡戸にしろ、この 9 条が関わっている問題意識は、いずれ「立志克己」という自己修養の功夫のほかはないからである。第二に、一斎になされている「心我」や「真己」という設定は、新渡戸になっても、依然、彼の「克己」という精神の裏に重心を横たわらせている。特に注意してもらいたいのは、もともと天と合一する「心我」や「真己」対「身我」や「人慾」、この両者の戦いは、新渡戸になってから、一転して「神」対「悪魔」との戦いと変わった、ということである。つまり、一斎の天と合一する「心我」は、新渡戸に言わせてみれば、人における「神」の部分に等しいということだ、と考えられる。このように考えると、新渡戸の『修養』の中では、「天」と「神」と両概念の間に恐らく何らかのつながりがあるか、などの疑問を禁じえない。それにつて、次の節ではその点について論じる。

（二）新渡戸の『修養』における「天」について

では、一斎の『言志四録』より新渡戸の『修養』まで、修養に関する思想的な展開は何だろう。前節での議論により、一斎の『言志四録』より新渡戸までの間に継承されている修養に関する精神のテーマは「立志克己」であり、その内容は「天」という概念にかかわることがわかった。特に一斎の場合、天と合一する理想の「己」の実現に重点が置かれている。つまり、「天」という概念こそが「克己」の主眼だと言える。ならば、一斎と新渡戸との間における思想的な伝承的関係もまた、その「天」という概念に深く関わることが予想されるだろう。そのことを裏付けるために、直接新渡戸の『修養』における「天」という概念についても一考する必要がある。

では、新渡戸の『修養』における「天」とは一体何だろうか。新渡戸の『修養』を全文調べた結果、「天」という文字は計 194 回登場していた。そのうち、本研究の対象になる修養の精神と全く関係が

ない使われ方は計 97 回であった[32]ため、これを除外し、残りの 97 回について如何なる意味で使われていたか、以下で、念のため漏れなく章ごとに考察する。

第二章では、西郷隆盛の話が引かれて、「天」は、人が物事を行うときに責任をとる相手であり、賛否を決める力を持つとされている。第五章では、「天」は、空を意味するほかに、『聖書』における「神」に相当し、人を試したり、使命を与えたりするものとしても使われている。第六章では、人にある「神」の部分で、人にある悪魔の部分を押さえるという意味の「天理」という表現が登場する。また、生まれつきというような「天」の使い方も見られる。第七章では、「天」が人間の最後の審判を行ったり、人の富貴名誉を決めたり、また悪魔になるかどうか人を試したりするという。第八章では、人に試練を与えたり祝福したりするものや正確性を持つという「天道」の意味が見られる。第十章では、人の災いや幸いを決めるという「天命」、正確性を持つという「天道」や、天道を司るという存在、『聖書』における「神」に相当するもの、「神の行為（Act of God）」を行うという「天帝」、キリスト教における天国の主宰者たる天父、自然的で非道徳的な空、というようなさまざまな使い方が見られる。特に注意してもらいたいのは次のようなことである。すなわち、ここでの「天」とは、人に順境や逆境を与えたりするという予知不可能な存在であるが、もし人の内心が天に与えられた順境や逆境にとらわれることがなければ、人が天からの試練の中から脱出できるよ

[32] その内訳を以下にまとめる。
12 回：「天下」
10 回：「天性」
7 回：「天職」
6 回：「天国」「晴天」
5 回：「天真」
4 回：「天地」
3 回：「天上」「天空」「先天的」
2 回：「天子」「天晴れ」「昇天」「天変地災」「天主教」「天狗」「一天」「天皇」「天文学者」
1 回：「天従」「天賦」「天成」「天満宮」「天生」「天爵」「青天」「天は蒼々（あをあを）として」「天誅」「晴れた天」「天分」「天災」「寒天」「上天」「天拝山」「天井」「韋駄天」「楽天」「天気」「東天」

うになり、天命はどうであろうともひとまず心を安じて、いわゆる順境や逆境も自ずからなくなるというのである。要するに、第十章にある「天」とは人の境遇を支配しているが、「天」からの支配は必ずしも絶対的なものではなく、それは支配されている人の心境にもよる、ということである。第十一章では、「天」とは雨を降らし、人間に試練を与える存在であるという。第十二章では、人の災いや幸いを決める存在であるという。第十三章では、生まれつきのものや、神に相当するもの、人の災いや幸いを決める「天道」などを指している。第十四章では、人の世界を超えた神秘的な次元のもので、響きなどによって人間へ暗示をかけたりするという存在、「天神」、空、時には使者を派遣する存在などを指している。第十六章では単に空を指し、第十七章では災いや幸いをふりかける存在を指している。

以上からすると、まず、極少数である天象や自然界の空は別として、新渡戸の『修養』における「天」の主な性格は「神」に相当し、しかも『聖書』における「神」やキリスト教における「天父」と同じものと見做されている。言い換えると、ここでは、天人関係が神人関係と同じくされている。さらに、この神または天は、「天命」を出して人の生まれつきを決めたり、人間の存在を「神」と「悪魔」の二つの部分をもつようにさせたり、人に試練や祝福を与えたり、災いや幸いを人へ降臨させたりする存在、だとされている。また、かくして天に制約されている人間は、「天理」に従うべき、すなわち自分自身の「神」の部分によって「悪魔」の部分を押さえることを実践するべきだ、ともいわれている。最後に、人間がこの予知不可能な「天」から与えられた境遇に向かうとき、順境や逆境という差別観念に執著せずに、与えられた制約にとらわれないようにすれば、天を怨んだり人を咎めたりするようなこともしなくなる、とも主張されている。

ここで注意しなければならないのは、上述した通り、新渡戸の『修養』には「天」「神」一致という見方がはっきり見られるというこ

とである。実は、新渡戸のこうした捉え方には、キリスト教・『聖書』の要素が色濃く見られるほか、さらに一斎や西郷の見方も取り入れられているとも見られる。しかも、それがただの受容のみならず、一斎や西郷とは異なった部分も以下のように見られるのである。一斎の思想は、かの「敬天克己」で締めくくられ、その後にまた西郷の所謂「敬天愛人」という主張も登場した。その二者の内容は、大所では重なっており、たとえば、ともに真の「己」が「天」を指しているという。かくして、西郷の場合、大体一斎に言われている「天」が「己」と合一するという考えの枠組みを離脱することはなく、西郷のはひとまず一斎の考え方によってまとめられるだろう。しかし、一方で、この一斎の考え方をさらに後に登場した新渡戸のものと比べてみると、微妙な差異があると見受けられるだろう。なぜなら、一斎、西郷に言われている「天」や「天己合一」の場合の「天」を中心とした型は、新渡戸になると変わったわけである。すなわち、もともとの単一の「天」を中心とした型は、「天」に「神」が混入することによって、「天」と「神」が複合したものを中心とした型へ変わったのである。要するに、一斎、西郷の「天己合一」型が新渡戸でさらに拡大解釈されて「神己合一」へ変貌したのである。

総じて言えば、同じ「克己」であるが、新渡戸が、一斎のいわば「心我」や「身我」という「二つの自己」の主張を、キリスト教・『聖書』などの材料によって、人における「神」と「悪魔」と「二つの自己」と理解していていると言えよう。それこそが、一斎より新渡戸に思想的に継承・展開されている点である。

四、結び

一斎と新渡戸は、ともに江戸末期と明治時期における武士精神に関する重要な論述者であり、両者に唱えられている主張は「立志克己」という精神でつながっている。それは江戸より明治へ知識人における修養に関する精神史の発展における重要な脈絡の一つと見做

してもいいだろう[33]。そもそも、新渡戸は武士家庭出身で、漢学やキリスト信者などの背景を持つ人物である。そのような彼が幕府の儒学大師である一斎の「天」という概念を新釈したこと自体、相当意味深いことである。言ってみれば、彼によって行われた解釈は、明治時期に武士階級がキリスト教に洗礼された際に、武士の修養精神が発展していく流れの一つとして看取できるのではないか。かくして、江戸より明治へ、また武士より知識人へ、一斎から新渡戸へ、彼らによって展開されている思想は、ともに、時代背景などによる相違はもちろんあるが、「立志克己」を土台としつつも儒学と和洋折衷という異なった性格によって形成されていると言うことができるであろう。

【付記】本稿は「2009 年台湾大学日本語文創新国際学術研討会」（台湾大学日本語文学系、2009 年 9 月 25 日）における発表原稿を書き直したものである。投稿にあたり、本誌審査委員より貴重なご意見を賜ったことにお礼を申し上げます。

参考文献

相良亨・溝口雄三・福永光司校注（1980）『日本思想大系』46『佐藤一斎　大塩中斎』東京 岩波書店

林景淵（1990）『武士道與日本傳統精神』台北 自立晚報社

松下菊人（1987）『国際人・新渡戸稲造』東京 ニューカレント インターナショナル PP.231-246

福田殖等（1991）『佐藤一斎全集第十一巻』東京 明徳出版社

二松学舎大学陽明学研究所編（1991）『陽明学』第三号―佐藤一斎特集号 東京 明徳出版社

[33] この脈絡は、儒学（朱子学）とキリスト教の問題を前提にして論じることもできるであろうし、さまざまなアプローチで追究することも可能であろう。本論文では、その範囲をより細かく明確にするために、計量的な方法に重点を置いたわけである。それによって不十分な部分が生じたところもあるかもしれないが、それについては今後の課題としたいと思う。

ジョージ・オーシロ（1992）『新渡戸稲造―国際主義の開拓者』東京 中央大学出版部 P.2
新渡戸稲造著・竹内均解説（1992）『新渡戸稲造の名著『修養』を読む―いま自分のために何ができるか』東京 三笠書房
福田殖等（1993）『佐藤一斎全集第十二巻』東京 明徳出版社
相良亨（1993）「近代日本と武士道精神―一つの問題提起―」西村道一編・相良亨著『相良亨著作集 3―武士の倫理・近世から近代へ―』東京 ぺりかん社 PP.459-477
角谷晋次（1996）「新渡戸稲造における「修養」」『盛岡大学紀要』15 盛岡 盛岡大学
相良亨（2000）『武士の思想』東京 ぺりかん社
奈良本辰也（2002）『武士の道』東京 アートデイズ
陽明学研究所編『陽明学 3』東京 明徳出版社 PP.64-81
新渡戸稲造著・新渡戸稲造全集編集委員会編（2001）『修養』、『新渡戸稲造全集』第七巻 三版東京 教文館
森上優子（2002）「新渡戸稲造の修養論―女性の修養を中心として」『人間文化研究年報』26 東京 お茶の水女子大学大学院（博士課程）人間文化研究科
山田済斎編（2003）『西郷南洲遺訓』50 刷 東京 岩波書店
渡部昇一（2003）『運命を高めて生きる―新渡戸稲造の名著『修養』に学ぶ―』東京 致知出版社
簡暁花（2006）『新渡戸稲造研究―『武士道』とその後』台北 南天書局 PP.5-15
新渡戸稲造著（2007）『修養』東京 たちばな出版
栗原剛（2007）「補章　西郷南洲と佐藤一斎」『佐藤一斎―克己の思想』東京 講談社
簡暁花（2008）「評栗原剛教授之『再発見　日本の哲学　佐藤一斎―克己の思想』」『中華人文社會學報 9』新竹 中華人文社會學院