

# 新渡戸稲造の生活道と武士道(一)

藤 原 暹

## はじめに

新渡戸稲造(文久2・1862年～昭和8・1933年)の『武士道』の緒言を記したグリフィス(William Elliot Griffis)は稲造に次の讃辞を贈った。

著者以上に日本における何人も、固有の武士道の教訓および実践をば生活と活動<sup>いとなみ</sup>、労働と仕事、手の工<sup>わざ</sup>とペンの業、土壌の耕作と靈魂の教養に対し、善く調和して結合せしめた者はない<sup>1)</sup>。

ここに我々は「生活思想としての武士道」がいみじくも自覚され、その自覚が稲造の中に追認されている事を知る。

本稿はこの「生活思想と武士道」の問題を特に稲造と佐藤一斎(安永1・1772～安政6・1859)との思想的連関を中心に考察することにした<sup>2)</sup>。

## I 『修養』にみる一斎の引用

稲造の著作は大別して1. 欧米文化の日本への紹介 2. 日本思想の海外紹介 3. 啓蒙的人生処世訓の3つの系列があるといわれる<sup>3)</sup>。

この3番目の系列は多くの先人の言葉を引用し、平易に処世訓(日常生活の教訓)を説いたものである。その中で特に『修養』(明治44年初版、140版の重版をもつ)には次表の如く佐藤一斎の引用が多い。

これでも明らかなように佐藤一斎の引用が他に比して一番多く、稲造が一斎の言辭に強ひかれるものを抱いていた事が分る。この事は必ずしも『修養』に限られるものではなかった。稲造は明治45年に旧制第一高等学校の校長となったが、その折に倫理講座を担当した。当時の受講生の一人であった矢内原忠雄もこの講座で「屢々佐藤一斎の『寛懷俗情に忤らざるは和なり、立脚俗情に墮らざるは介なり。』といふ言志録の語を引用しま

1) 矢内原忠雄訳『武士道』岩波書店 1938 22頁。

W. E. Griffis (1843～1929)はお雇い外国人の一人として、1870に来日した。日本での生活経験から「新渡戸博士の分析および総括の忠実である事の証人た(り)」得るとも記している。

2) 稲造研究文献を調べたが、この点についての考察はほとんど見当らなかった。

3) 『新渡戸稲造全集 第九巻』小林善彦解説 教文館 1970。

引用文の人名、書名	全集第七巻中の頁	回数
佐藤一斎, 言志録	30, 37, 50, 59, 129, 137, 177, 225, 331, 356	10
孔子, 論語	49, 60, 112, 139, 153, 155, 166	7
耶蘇, キリスト	22, 183, 250, 272, 276, 326, 348	7
菜根譚	128, 167, 234, 271, 293, 307	6
シェークスピア	114, 127, 147, 164, 172	5
ゲーテ	83, 85, 141, 272, 361	5
孟子	40, 84, 114, 116, 149	5
カーライル	114, 122, 320, 387, 354	5
家康	83, 120, 298, 300, 324	5
ソクラテス	90, 217, 239, 371	4
フランクリン	69, 133, 388	3
伊藤公	35, 226, 297	3
西郷南洲	58, 136, 226	3
クロムウエル	162, 172	2
水戸黄門	170, 228	2
スペンサー	215, 387	2
リンコン	226, 227	2
ファースト	41, 263	2
ナポレオン	112, 167	2
藤樹, 滝鶴台, 新約聖書, 新島襄, イソップ, 二宮翁, 弘法大師, ジョン・ホプキンス, ミル, スミス, ワシントン, バイブル, メーテルリンク, 紫式部, 宮部金吾, 等70件余		各1

した」と後日述懐しているのである<sup>4)</sup>。

では稲造は如何に一斎を引用し、自説を展開しているであろうか。

『修養』における10回の引用は全て、『言志四録』からの引用である。以下『修養』の中の見出しと、いくつかの引用文を掲げてみる。

「非凡の事は平凡の修養にある」

凡そ活物は養はざれば死す、心は則ち我に在るの一大活物なり。尤も以て養はざる可からず。之を養ふは奈何。理義の外別方なきのみ」とある。身を養ふの食物は、日々に三度要する如く、理義の營養物も間断なく之を用ゐるの要あることは、少しなりとも此事に経験ある者の、よく知れることである。日々刻々の修養は、之を為して居る間は、左程にも思はぬが、それが段々集り積ると、立派な人物を築き上げる<sup>5)</sup>。

「希望抱負に富める者が青年」

此の学は吾人一生の負担、当に斃れて、而して後止むべし。道固より窮りなし、堯舜の上、善は尽くるなし、孔子学に志してより七十に至り、十年毎に自ら其進む所あるを覚り、孜々自ら疆めて、老の將に至らんとするを知らず、仮し其をして耄を踰え期に至

4) 『余の尊敬する人物』岩波書店 1940 193頁。

5) 『新渡戸稲造全集第七巻』教文館 昭和45 30頁。『言志壘録』47条。

らしめば、則ち其神明不測、想ふ当に如何なるべきや、凡そ孔子を学ぶ者、宜しく孔子の志を以て志と為すべし」と、孔子は理想に達する階段を以て、自分の年齢を計つたから、五十になれば、まだ耳順に達する迄は十年もある。六十になれば規を踰えぬ年迄はまだ十年あると、先きを見越して居られたから、青年に劣らぬ自彊の元気があつた<sup>6)</sup>。

「人間は縦の空気をも呼吸せよ」

今日立志とは学に志すの意たるは昔に変わらぬが、重に専門学を選択することゝなつて居る、而して専門学は職業学であるから、右の如き様に学問が墮落するのは自然のことである。僕の望む点は仕事、事業に志して、学問は其の手段として貫き度いのである。智を以て徳の方法とし度い。即ち学に志す者はパンを得る職業以上に眼を注ぐを要する。是に於て僕は一斎翁の「凡て学を為すの初め、必ず大人たらんと欲するの志を立て、然る後書を読むべきなり。然らずんば、徒らに聞見を貪るのみ。則ち或は傲を長じ非を飾るを恐る。所謂寇兵に仮し盜糧に資するなり、虞る可し。」との一句を想起す<sup>7)</sup>。

「毀誉褒貶は人間社会に離れぬもの」

佐藤一斎先生の言に「毀誉得喪は真に是れ人生の雲霧」とあるも之をいふたのであらう。吾人が社会に生存する以上、毀誉、褒貶、愛憎等は、生命に附随して離るべからざるものである。生ける人間が総て空気を呼吸するが如く、社会に動く者には毀誉は避くべからざることである。かく人間は世に処して、毀誉を免れぬものとすれば、之が為に心の平衡は失はぬ様に心懸けることが肝要である<sup>8)</sup>。

「順境にも想像以上の苦痛あり」

併し苟くもこの世に生れ来た甲斐に、何か事を為さんとすれば、必らず意の如くならぬことが起り、境遇が意志の貫徹を容さぬ。世人が逆境といふは、多くこの意味に用ふるのではあるまいか。若し之が逆境であるとすれば、逆境といふことは世人の総てが免れられぬものである位に多くあるであらう。言志晩録に「人の一生には順境あり逆境あるは消長の数なり。怪むべきものなし。余又自ら検するに、順中の逆あり、逆中の順あり、宜しく其の逆に処し敢て易心を生ぜざるべし。其の順に居り敢て惰心を作さざるべし。惟、一の敬写、以て逆順を貫く可なり」といふのである<sup>9)</sup>。

「人の道は不動か又は変ずるものか」

これで見ると道は一定不動ばかりでなく、動不定のものもあるやうに思はれる。佐藤一斎先生の言志叢録に「天道變動なくして而して変化あり。地道変化あつて而して変化なし。我両間に立つ。仰ぎて観、俯して察し、裁成して而して之を輔相す。乃ち是れ人

6) 同上 37頁。『言志後録』1。

7) 同上 59頁。『言志叢録』14。

8) 同上 177頁。『言志叢録』216。

9) 同上 225頁。『言志晩録』184。

道の変化にして、天地に参する所以なり」と<sup>10)</sup>。

「黙して何を考ふべきか」

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すふ。心を虚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、何事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ろうか。佐藤一斎先生の言に「心の官は則ち思ふ。思ふの字は只だ是れ工夫の字。思へば則ち愈々精明、愈々篤実、其篤実なるより之れを行と謂ひ、其の精明なるより之れを知と謂ふ。知行一に思ふの字に帰す」とあるより考ふれば、黙思は殊更あれやこれやを思ふ目的にあらずして、知行の原動力を養ふ義であらう。僕は重ねていふが、黙思に就て深く達したものでない。只日頃思ふて居ることを述べるだけである<sup>11)</sup>。

引用文中、稲造が言う所は身を養う食料と同様に「心」の「日々刻々」の養いである。それは平凡な日常生活の営みの中で成り立つ。しかし、唯平凡な生活をしていただけでは養い育てられない。そこには明確な目標を定めた「立志」が必要である。しかし「立志」は必要な条件であって「自ら疆めて」止まぬ努力が不可欠となるが、それは「元氣」の保持に拠る。

こうした自己自身の確立過程において、自己をとりまく外界、環境は種々の障害をなす。「順境・逆境」がそれであり「毀誉褒貶」もそれである。これらを超える自己の定立がこれ又要請される。それが「動不動」の道に対しての自立であるが、「知行一に思ふの字に帰す」る以外にない。結局「心」を養うとは「知行の原動力を養ふ」事につきるというのである。

稲造が一斎から受けついだのはまず陽明学的知行合一思想であった。この「知行の原動力を養う」為の暗示を次の如く示している。

かく云ふと或は難きを求めると云ふ誹を免れぬかも知れぬ。そこで僕は此理想に達すべきヒント（暗示）として次の如き事をいひたい。

人生は社会の水平線（水平線）的關係のみにて活るものでないことを考へたい。水平線——多数凡衆の社会的關係を組織して居るその水平線——に立つて居れば、多数の間に其頭角を抜き、其名利を恣にし、又指導することも出来るでもあらうが、併し一步を進めて人は人間と人間とのみならず、人間以上のものと關係がある。ヴァーチカル——垂直線的に關係のあることを自覚したい。我々はたゞに横の空氣を呼吸するのみで、活るものでなく、縦の空氣をも吸ふものであることを知つて貰ひたいのである。

10) 同上 331頁。『言志叢録』83。

11) 同上 356頁。『言志後録』28。

人間と人間との関係以上といふと、何だか耶蘇教の神らしいことになる。併し僕は必ずしも神と限るのではない。仏教の世尊でも、阿弥陀でもよい、神道の八百万の神でも差間ない。僕は何の宗教といふことを、爰で彼れ是れいふことを好まぬ。只人間以上のものがある。そのあるものと関係を結ぶことを考へれば、それで可いのである。

此縦の関係を結び得た人にして、始めて根本的に自己の方針を定めることが出来る<sup>12)</sup>。人間がホリゾンタル (horizontal)・水平の関係にあるのみでなく、ヴァーチカル (vertical)・垂直の関係にもある事を説く。この垂直は超越者を意味するが、それはキリスト教の神でも、仏教の仏でも、神道の神でもよくいわゆる「カミ」への感情が人間定立の根本とされたのである<sup>13)</sup>。

前掲の一斎の引用文中の「天」「天道」「理」というのもこの超越者に通ずる。

ところで、文字通り水平の関係・ヨコの世界の修養を中心に説いた『世渡りの道』がある。

## Ⅱ 『世渡りの道』における共通感情

個人的修養を主体にした『修養』の姉妹編として大正1年に『世渡りの道』が出版された。これは表題の示す通り「他人に対する修養」を叙述したものである。

「総説」で稲造は他人に対する横の関係自体について次のように言う。

聖書の昔話には、神が初めて人を作り、見事に出来上つたが、彼独りでゐる事はよからずと思ふて对手を造つたと記してある。一人できて一人で帰ると誇つた一休さえも若し全く独りで此世にあつたならば狂歌も出来なかつたであらうし行脚も出来なかつたであらう。而して又彼が悟つた道そのものも、恐らくは悟り得なかつたろう。全然孤立して人間は存在しない。孤立すれば人間は動物的に墮落してしまう<sup>14)</sup>。

人が人間として存立するには人と人との横の修養を必要とし、それによって人間の動物化・物質化を避けるべきであるとした。

では、具体的にその内容は何であるとされるのか。

くり返し指摘されている事項の中に「チアフル (cheerful)」と「ミス (miss)」という点がある。

前者は聖書にくり返し用いられる言葉から稲造が「第二章 快活なる世渡り」の方法として捉えた「ほゝ笑み」であり、後者は「第十三章 惜まれる人 (居らねば困る人)」への心情を示したものである。特に後者には日本語に適当な言葉が見出せないという。

12) 同上 57～58頁。

13) ここで「カミ」と表現するのは広く「超越者」という意味である。つまり人を人として捉える時、人を超えるものを指す。

14) 実業之日本社 大正1, 3頁。岩手大学図書館所蔵本。

両者の共通する所は「ほゝ笑み」として表わされる心情と惜しむ心情とは共に人と人との間で共有されていて、これが社会の財産として確認されている事である。つまり横の場における人間性とはかかる「共通感情」であるという。

更に「第十九章 同情の修養」には、次の如く述べる。

同情とは讀んで字の如く、情を同ふすることで、相手の情を思ひ遣ることである。相手の苦楽を見て、自分の苦楽の如くに感ずる情緒である。此語は英語の Sympathy 或は Compassion に當り、シムパシーといふ語は羅旬語の Sym-pathia から出たもので、痛むといふ意味である。獨逸語の Mitleid といふのも、亦同しく他人と苦痛を共にすることを意味し、人生の哀を覺ることである。『身を抓つて人の痛さぞ知られける』といふも、詮りこの同情を讀んだもので、最も高尚な人間の情緒を顯はしたものと思ふ<sup>15)</sup>。かかる「同情の処世の最大要件」とされるのである。稲造はこの世界を更に社会学者ギッディングスの説を援用して次の如く述べる。

社会学者ギッディングスは人間を研究するに三つの観察点があるといふて居る。即ち第一は動物として観察するので、是は動物學、解剖學の與る所である。第二は人間を人格として即ち意識を備へたものとして観るので、心理學で之を研究する。第三は人間を社會的生存物 (Socius) として観るので、社會學、法律、經濟の學者が研究の材料とするといふて居る。この第三の観察は、人間が同胞と共同的生存を遂ぐる性質を備ふことを認めたもので、宗教道德の根本は爰所から出て來るのである<sup>16)</sup>。

「共同的共存」を遂げる所に「宗教道德の根本」は在るという。ここから「社会の進化発展」は「優勝劣敗の大競争」によるが、一方に「共同的生存」を支える「宗教的同情」をも発展させるとするのである。

かくして稲造は、

若し強ひて社會の優勝劣敗生存競争の眞なるを主張するなら、肉體以上の優者、動物的以上の競争あることを認めねばならぬ。即ち人を愛することを競ひ、弱者を助くることを争ひ、己に劣る者を恵むことに優り、義を爲すことに勵み競ふことを考ふべきである。食物を得る爲のみの競争は人間を動物視した説である。又智能のみ相争ふは人間を意識的存在としてのみ観察する説である。それでは人間を社會的生存物としての観察が全く缺けて居るではないか。故に人間に生存競争が行はれるとすれば、夫は道德的、靈的の高い程度に行はれる競争あることと見ねばならぬ<sup>17)</sup>。

と考へ、人格における「生存競争」を説いた。

ところで、これらの認識は西洋の社会と人間との関係やその思想・学説から導かれたも

15) 同上 485頁。

16) 同上 489頁。

17) 同上 491頁。

のであったが、後においては同時に東洋の伝統の中にも発見されていた。同情の観念を「仁」の中に求めたのもそれであったが、「武士道の根本は同情に在り」とも観たのである。

武士道の特性は物のあはれを知ることである。あはれを知るといふのは、世の無常を悟り、悲哀を感じることである。これは抽象的の談でもなければ、一身上のことでもない。人の苦を見て、あゝさぞ苦からうと思ひ、弱を扶けるとか、義を守るとかいふのも、總て物のあはれを知るからである。古來君辱めらるれば臣死すといふ教へである。是は君が辱められたから、自分も残念であるといふ丈けでない。君はさぞ御無念であらう、臣下として見るに忍びない、誠にお氣の毒であるといふ君に対する同情から起つたのである。若し單に君が辱められたから、自分がくやしいとか、或は恥しいとか云ふので、臣たるものが死するなら、それは極めて意味のないことになる。武士は相身互とは、古來武士の間に用ゐられた言葉であるが、人の苦を吾が憂とする武士の特徴を言明したものと思ふ。故に武士道の武士道たる所以は要するに同情にあると思ふ。維新以前にはこの武士道があつて社會を維持した。優勝劣敗とか法律萬能とかいふことは、一部の眞理を含んで居るであらうが、之は單に消極的の働をなすのみで、眞の社會の維持と進歩とは之のみでは得られぬ。更に同情てふ大要素がなければならぬ<sup>18)</sup>。

「人の苦を吾が憂（い）」とする武士の感情を「社會の維持と進歩」のカギとしている。この感情の広がり（時間と空間との間）に期待していた。『武士道』で「無意識かつ沈黙の感化」と言っているのもこれに當ろう。『世渡りの道』には一齋の言葉は少ないが、その一つに『修養』からの引用として「心の官は即ち思ふ…」以下がある。この「黙思」も「感化」を前提にしていると解すべきであらう。集團的生活と個人的生活は「心」で連関していた。

### Ⅲ 稲造の生活思想の位置

稲造が『修養』や『世渡りの道』（これに『自警』一大正5年初版を加え三部作という）を執筆したのは、明治38～9年頃から大正にかけて広く「修養」を教育目標に青年や民衆への思想教化運動が起つたものに呼応したものであるという指摘がある<sup>19)</sup>。否定できない指摘であるが、ここでは修養論にかこつけた当時の生活思想界に対する稲造自身の反論と警告の意味を考えてみたい。

それはまず当時の修養論自体にふれた次の文に暗示される。

之を約言すれば、修養とは修身養心といふことであらう。身と心との健全なる発達を

18) 同上 496頁。

19) 武田清子著『土着と背教』新教出版社 1967。129頁。及び前掲全集第七卷解説。

図るのが其目的である。近頃は修養なる文字が、広く使用されて居るが、修養する目的物の内容に就ては、僕の云ふ所と全く異つた、説を有するものがある。例へば此等の人も、修養は心を養ふといふ点までは同意するが、心なるものゝ解釈に至つて、大に異ふのである。即ち彼等の所説によれば「人の心は、元來動物的性質を備ふる物である。従つて心を養ふといへば、所謂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のが、其目的ではないか。且つ我々の実験によるも、人は兎角悪を好んで親み易く、善を疎んじて遠ざげ易い。此点より見ても、人心の自然の傾向は、情慾を縦にし、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。何を苦んでか己の欲せざることを為さん。動物に類する本能發揮が是れ養心の本領ではないか」といふ議論が折々聞える。世間に囂々たるニーチェ主義、ゴルキー主義、自然主義或は本能主義が説かれるのは之が為である。

又修身といふことに就ても、世上には僕と根本的思想を異にせる者がある。抑々修めんとする所の身とは何であるか、といふ哲学又は心理学に関する根本の問題は、姑く之を措き、簡単に之を解釈して、一身とは箇人であると考へ、「之を修むる道をば、只自己の快樂を求むれば、それで足るとなし、身を修むるとは、自己の幸福を楽しむ意であつて、敢て他人の事に係はるものでない、天上天下、我独り存するので、この『我』を満足させるのは、一身を修むる大綱である」と、極端なる自愛説やら我利々々論を主張し、以て修身を説く人もある。而して其実行を見ると、憫にも、所謂デカダンので、いふも失礼であるが、標準の異つた僕から見ると、丸で物になつて居らぬ、即ち修つて居らぬ。一身がチラバラになり、体が崩れ、整ふて居らぬ印象を受けることは、甚だ口惜しく感ずることである<sup>20)</sup>。

つまり、「修養」とは「修身養心」で、身を修める事と心を養う事が一体であつた。この伝統的な考え方が今否定される傾向にある。それは「ニーチェ主義」であり、「自然主義或は本能主義」更には「ゴルキー主義」の流行に現われている<sup>21)</sup>。

稲造は10年で日本の思想界は一変すると観たが<sup>22)</sup>、『修養』を刊行するまでの10年は日露戦争をはさんでかかる傾向が一気に噴出してきた時期でもあつた。

これらは共通して、「神」を離れた個々の人間が各々の欲求を追いはじめるという意味での人間中心主義となり、更にそうした人間の即動物的・即物質的な集団意識の形成とな

20) 前掲全集第七巻 23~24頁。

21) ちなみに、思潮史の事項に徴すと、高山樗牛がニーチェイズムに関心を示すのが明治34年(1901)であり、本能的個人主義を説いた『美的生活論を論ず』は明治37年(1904)である。田山花袋の『蒲団』は明治40年(1907)で、『一兵卒』(1908)、『田舎教師』(1909)へと続く。こうした本能主義から自然主義への展開は社会主義的傾向へ転化する。ゴリキーの『どん底』は明治43年(1910)に昇曙夢によって出版され、同年小山内薫訳「夜の宿」と改題されて上演される。これはセンセーショナルな反響を呼んだ。

22) 前掲全集本第七巻 30頁。

った。

稲造がタテの志向を特に求めた理由の一つがここにある。「カミ」の復権であり、そうすることによって対極にある動物的・物質的世界への偏向からの脱却を意味した。こうした稲造の理想型の想定に一斎が援用されたのである。

では一斎的世界は如何なる作用をもって稲造に対応したのであろう。

『言志四録』は一斎の42歳から80歳まで、年号で言えば文化10年(1813)から嘉永4年(1851)まで書き続けられた箴言集である。林家の塾長を経て幕府昌平黌の教官となった一斎に「天理」を説く朱子学は免れ得ないものであったが、(西)洋学の「究理」の攻勢に会い、

泰西の説、已に漸く盛んなるの機あり、その所謂究理は以て人を驚すに足る<sup>23)</sup>。

と西洋物理を認めない訳にはいかなくなってきた。この危機から一斎は、

吾儒の究理は唯義を理すのみ、義は我に在り…若し外に徇ひ物を逐ふを以て究理と為さば、恐らくは終に欧羅巴人をして吾が儒より賢ならしめん<sup>24)</sup>。

と心の理義をもって自らの生きのびる道を求めた。従って「天理」そのものを説くよりは、「靈光」として日常心に作用するもの自体を問題とし、「心即ち天」と水平の場から「天理」を(換言すれば「心」という水平の場において)受けとめた<sup>25)</sup>。

「物に心なし、人心を以て物を為す」とは物質的世界を「心(感情)」に包含する事であった。かかる意味で「物我一体」であった。

この垂直関係と水平関係は「中和」ともされたが、「中和」が折衷性を内在させていた事は言うまでもない。

ところで、開国以来西洋化の波の中で、一斎的思想は生き続けるし、その潜在性を稲造自身も感得していた。例えば、『武士道』には、三輪執斎を例に次の如く述べている。

彼(王陽明)の門弟たる一人の日本人(三輪執斎は)―「天地生々の主宰、人にやどりて心となる。故に心は活物にして、常に照々たり」と。また曰く「その本体の靈明は常に照々たり…かの天神の光明なり」と<sup>26)</sup>。

また、西郷隆盛の言も3カ所引用されている。更に稲造において陽明学的要素と『新約聖書』のそれとの間に多くの類似点があるとされてもいる<sup>27)</sup>。

西洋究理の攻勢の危機を超えた一斎的思想が、いままた欧米等外来の攻勢(この度は物理でなく心理としての攻勢)に会う危機の中で顕在化してきたと言えよう。

23)、24) 『佐藤一斎・大塩中斎』日本思想大系46 岩波書店 1980。「言志録」38～39頁。

25) 同上 相良亨氏解説参照。

26) 前掲『武士道』36頁。

27) 同上「西洋の読者は王陽明の著述の中に新約聖書との類似点の多い事を容易に見いだすだろう。」

以上は稲造の内側に即した意味づけであるが、ほとんどの時を同じくして外から同じ危機を超える規範化が生じた。それが「戊申詔書」(明治41年)であった。

宜ク上下心ヲ一ニシ忠実業ニ服シ勤儉産ヲ治メ惟レ信惟レ義醇厚俗ヲ成シ華ヲ去リ実ニ就キ荒怠相誠メ自彊息マサルベシ

と国民生活の在り方が現人神・天皇によって示された。この規範は絶対化され批判は許されないものであった。しかもこの詔書が、軍人勅諭(明治15年)や教育勅諭(明治23年)と基本的に異なる点は軍人や学校という限られた対象でなく、初めて国民全体にたいして生活の規範が示された点であると言われる<sup>28)</sup>「臣民」総かかえ込みの国家生活の提唱が避けられない危機への対応として示されていた。

これに対して、稲造の「国民」は「人は臣民以上のものとなり、公民の地位にまで発達した」ものと捉えられ<sup>29)</sup>、「戦雲暗く我が水平線を蔽うといえども吾人は平和の天使の翼が能くこれを払うことを信ずる」<sup>30)</sup>と期待されるものであった。彼の「カミ」が広く超越者を意味したように、「戊申詔書」の国家に包摂された臣民生活を超え、軍国主義を超えようとしたものであった。ここに国際主義、平和主義に通じるものがあつた。かかる「公民」性は「人の中にある戦いの本能は普遍的かつ自然的であるにせよ」…それは人の全体を尽すものではない。戦いの本能の下により神聖なる本能が潜んでいる。(それは)神道、孟子、および王陽明の明白にこれを教えたる」所であると彼が武士道から見出した「もの」に支えられていた<sup>\*</sup>。

この点、最近の研究で佐藤一斎の思想に関し、その「万物一体の仁」の思想が「きわめて具体的に世界に向って開かれた立場」であり、「普遍的思想」を展開しているという指摘がある。これも本稿の主旨と合致しよう。(源了園著『佐久間象山』PHP. 1990. 51-55頁。)

いずれにしても、軍国主義としての武士道を捉るよりも、平和主義としての武士道を把握した。これは「勝つ」という事を否定したのではなく、「血を流さずして勝つをもつて最上の勝利とす」<sup>32)</sup>という克服性を意味していた。と同様に生活主義としての武士道もそれを意味していた。

「武士道は非経済的であ(り)、それは貧困を誇る」ものであったが、逆に「金銭に基づ

28) 隅谷三喜男著『大日本帝国の試練』中央公論社、昭和41 346頁。

29), 30), 31) 前掲本『武士道』145頁。

32) 同上 114頁。

※ 陽明学の日本の展開の中で、通常「省察派」としての内省。平和型のタイプと「事功派」としての対社会、国家への行動的攻撃型のタイプとを分ける。この両者共に今日まで継続していると考えられるが、三島由紀夫「革命哲学としての陽明学」は後者の場合である。その中で「陽明学的知的環境は大正教養主義と大正ヒューマニズムの敵に他ならなかった」と言っている。いみじくも、新渡戸的思考は内省・平和型のタイプに連なる事を示唆している。

く凡百の弊害から自由であつた』<sup>33)</sup>し、「拝金主義」からの克服性を有していた。

いわばここで志向される生活主義はいわゆる衣、食、住にまつわる即物質的生活を超える意味での生活主義であった。それはこうした克服のたえざる支えとしての「活動精神、運動力」であり、「活気」であった。

この「活気」と「感情」とはこれまた相互作用を有するものと捉えられている。

感情なる言葉ほど時には善く、時には悪く用いられる言葉も少なからう。人を讃めて言ふ時に、あの人は感情家であるから、言ふ事に活気があるとか或は精神が籠つて居るなどと言ふ。之に反し、あの人は感情家だから議論が学理を外れ兎角横道に走るとも言ふ。…感情は謂はゞ一種の力であつて感情あればこそ思想も力を添え、感情の力無ければ、人の考え兎角冷淡にして働きに現われる事は勤い。よし現われても、其の運動量が弱い。…僕は屢々感情の教育と言ふ事を口にするが、人の感情をして私を去つて潔からしめたならば自ら正しき思想に結び附いて、偉大なる力を惹き起すものである<sup>34)</sup>。

「思想（ロゴス）」とか「学理」というものと「活気」の中間にあり、「正しき思想」化の原点を「感情」としている。「感情」自体もタテとヨコとの交点に在った。

稲造の「感情」がかかるものとされた頃、思想界には別の「感情」が感じられつつあった。それを提示して稲造の「生活感情」の位置づけをしめくくっておく。

それは石川啄木達の「生活感情」である。

先に啄木の「暮し」と「生活」について次のように指摘した<sup>35)</sup>。

『一握の砂』に、

はたらけど はたらけど 猶わが生活<sup>くら</sup>楽にならざり ぢつと手を見る  
いそがしき 生活の中の時折の この物おもひ だれのためぞも

という「生活（くらし）」用例があり、また『悲しき玩具』には次の用例がある。

いつしかに 正月も過ぎてわが生活<sup>くら</sup>が またもとの道に はまり来れり

何事も思ふことなく いそがしく暮せし一日を 忘れじと思ふ

月に三十圓もあれば 田舎にては 楽に暮せると ひよつと思へる

啄木は歌の中で「生活」に「くらし」と読みをつけ、また一方「暮し」という表現も用いている。これは歌の言葉として「生活（せいかつ）」が適当でないという意味もあろうが、それよりも彼には「現実」と「理想」との「二重の生活を統一し、徹底」したいと考えながらもなお、現実の「くらし」との隔離の激しさを嘆じたものと考えた。

現実の諸問題を抜きにして、性急に「自己の生活」を旨ざす事を批判し、将来への「生活の改善」を主張した『性急な思想』は明治43年に発表されている。

33) 同上 89頁。

34) 前掲全集本所収『自警』615頁。

35) 拙論「続『生活』からみた日本思想史」『文芸研究 119集』昭63。

啄木は明治45年に病没するが、その病床に立ち合い、『悲しき玩具』の出版にも関与した土岐哀果（本名善磨）は同じく「生活」を問題視していたが、その態度は対比的に受けとられている。例えば荒畑寒村は

『啄木歌集』には遺稿中の詩に見られるやうなアナーキスチックな反抗的な、強い半面は無い。また世の常の詩人の詠むやうな恋とか涙とかいふ歌も随分多いが、それでも、貧乏が何人にも起させるサモしい心、長い単調な労働から放たれた後のガックリした心、不如意に会う毎に冷然と自ら嘲笑つたり、怒つて叫んだり、黙つて泣いたりする心、そいういふ感情がすこしも飾らずに極めて大膽卒直に詠つてある<sup>36)</sup>。

啄木の実際生活の困窮とその「感情」を「平民階級」の「感情」と把えている。一方哀果について、

哀果の歌はやや趣きが違ふ。彼の歌は飽くまで中産階級の青年の心理は無事に学校を出て、勤め人になつて月給を貰つて居る者の心理であるが、それと同時に自己の畢竟一個の労働者に過ぎず、且つその日常生活の極めて非良心的なのを意識し、そして若し良心の命令に従つて行動しようとするれば、必然的に平民階級の中に来らねばならぬと自覚し乍ら、猶そこまで踏み込めぬ、その矛盾と悲哀も亦よく現われている。

と評している。

この評価は寒村をして前者啄木に「(もし生きていたら) 吾々の間に来るか、若しくは単独でか真に革命運動を起したらうと思う」と自分達の感情との一体性をもって是としているのである。

ここに、一つには社会主義運動の思想が、「ロゴスとしての思想」よりも「生活感情」という「生活としての思想」のレベルで受けとめられている事が判る。と共に二つにはこうした「感情」の一体化は中産階級の生活を否定し、平民階級の生活そのものに入り込まなければ成立しないという意識が強く志向されているのであった。新渡戸稲造の場合は、かかる「平民階級」自体の「生活感情」でなく、そうした階級をも超えた「感情」を想定していたと考えられる。

36) 『近代思想』第五卷 七月号 近代思想社 大正2 12頁。

37) 同上 13頁。