

新渡戸稲造における「調和」——「修養」概念をてがかりとして——

森上 優子

はじめに

新渡戸稲造（一八六二—一九三三）は、「太平洋の懸け橋」として日本文化を海外に紹介する活動を精力的に行った。その代表的なものは、アメリカにおいて日本人の精神を武士道精神に象徴させて分析した、『*Bushido, The Soul of Japan*』（二八九九）（和訳名『武士道』）の刊行である。このなかの第十七章「武士道の将来」は、来るべき時代における日本人の「修養」について、新渡戸の予見がはつきりと示されている箇所である。

封建日本の道徳体系はその城廓と同様崩壊して塵土

に帰し、而して新道徳が新日本の進路を導かんが為め不死鳥の如くに起る、と預言する者があつた。而してこの預言は過去半世紀の出来事によつて確かめられた。かかる預言の成就是望ましきことであり、且つ起り得べきことであるが、併し不死鳥はただおのれ自身の灰の中から起き出るのであつて、候鳥でもなく、又他の鳥からの借り物の翼で飛ぶのでもなき事を忘れてはならない。（『武士道』全一、一三七）

ここで新渡戸は、日本人の精神的伝統と理解した武士道精神が、明治以降の武士階級の消滅に伴い「崩壊」するとともに、「新道徳」の形成がなされつつあることを認めている。そしてこの「新道徳」とは、武士道という、日本人

の精神的伝統を排除、もしくは否定して形成されるのではなく、その上に蓄積されると指摘している。すなわち、「体系としては減んだ」（同前、一三八）武士道が、「功利主義及び唯物主義に拮抗するに足る強力なる倫理体系」（同前、一三七—一三八）としてのキリスト教に与して、「徳としては生きて居る」（同前、一三八）と新渡戸は、予見するのである。

この *Bushido, The Soul of Japan* が刊行されて約十年後、新渡戸は『修養』をはじめとする一連の修養論に関する著作を精力的に刊行する。これらの著作のなかで、新渡戸は自らの予見に従って修養論を展開したと考えられる。

当時の新渡戸は、一九〇六年（明治三十九）に第一高等学校校長兼東京帝国大学農科大学教授兼任、一九〇九年（明治四十二）に農科大学教授を退任して東京帝国大学法科大学教授兼任、一九一三年（大正二）に第一高等学校校長を辞任して法科大学教授専任、さらに女子教育では一九一八年（大正七）に東京女子大学初代学長となっている。このようにこの時期の新渡戸は、日本の最高学府を中心とする教育活動と修養論の執筆活動を同時進行させており、多忙な生活を送っていたことが推測できる。新渡戸は上述のような社会的地位にありながら、後に考察するように「通俗」雑誌『実業之日本』を中心として修養論を執筆した。この執

筆活動に対しては周囲からの反発も受けた。<sup>1)</sup>しかし、そのような逆風にもかかわらず、新渡戸は修養論の執筆活動を継続していく。新渡戸は何故、「修養」を力説する必要があったのか。

さて、新渡戸の修養論に関する研究は、従来、教育史や日本思想史、歴史社会学の分野でなされてきたが、『武士道』に関する研究と比較すると、その数は極めて少ない。新渡戸の修養論の表現形態が理論的に体系化されておらず、誰が読んでも理解できるような単純とも言える卑近な例示による「通俗」的な文章であったことが、看過されてきた要因とも言い得るであろう。

ここで、先行研究を概観してみよう。日本思想史の分野では、例えば、武田清子氏が日本におけるキリスト教の受容形態を分析視角として、新渡戸を取りあげている。武田氏は、新渡戸の修養論が、伝統的規範を用いてキリスト教を受容する、「古い皮袋」に「新しい酒」をもることによって価値変革を行い、人格的主体としての人間形成を行うものであったとする。また藤原暹氏は、新渡戸の「修養」を日本における「セルフ・ヘルプ」の試みと位置付け、「超越者を人間の内面に受けとめて主体的行動の起点に置く」ことよって、実業人の自立の精神が養成されたとしている。教育史の分野では、宮坂廣作氏が第一高等学校の

『校友会雑誌』、『向陵誌』等の資料を駆使して、当時の在校生の言説を通して、第一高等学校長時代における新渡戸の「教育者としての内実」を解き明かす際に、修養論に触れている。<sup>2)</sup>

しかし、これらの先行研究では残念なことに、新渡戸における、大衆への啓蒙を主眼とする修養論の執筆活動と同時期の学校教育活動との内的連関について明らかにされていない。そこで、本稿では先行研究に依拠しつつ、新渡戸の修養論の執筆活動を社会教育と捉え、第一高等学校を中心とする学校教育との内的連関を考察するとともに、新渡戸の「修養」概念の内実について明らかにしたい。

#### 一、運命の発展に向けて——『実業之日本』誌上への掲載

修養思想は、庶民の生活や意識に深く影響を及ぼしている。宮川透氏は、これを「近代日本人の人間形成における基本的枠組み」とし、「日本人個々の（自己支配）の自律的願望にもとづいて形成」されたものと指摘している。<sup>3)</sup>新渡戸が「修養」に関する著作を精力的に刊行した時期は、一九一〇年代である。この前後の時期は、「修養」に関して高い関心が払われた。新渡戸の他にも、例えば、西田天香（一八七二—一九六八）が一九〇五年（明治三十八）に「一

燈園」を設立したり、蓮沼門三（一八八二—一九八〇）が一九〇六年（明治三十九）に「修養団」を創立して「愛」と「汗」による「道の国」日本をスローガンに掲げ、一九〇八年（明治四十二）に機関誌『向上』を発行した。また田沢義鋪（一八八五—一九四四）は、一九一〇年（明治四十三）に静岡県安倍郡長に任ぜられ、この郡長時代に農村において後の「青年団」の基礎を築き、幸田露伴（一八六七—一九四七）は一九一二年（明治四十五）に『努力論』、一九一四年（大正三）に『修省論』を出版している。この社会的背景には、一九〇三年（明治三十六）の藤村操の投身自殺に象徴されるように、「煩悶青年」の存在があった。このような「煩悶」の出現は、日露戦争以後の「国民の公心をかきたてるべき目標の喪失」、「個人主義的心情への目覚め」、「立身出世という文化目標の圧力」などが主な要因であったとされる。筒井清忠氏は、明治後期を「明治前半期の日本の起動力であった立身出世主義に陰りが見え始めた時期」で、「一種のアノミー的狀況」であったとし、このような状況を打開するために修養主義運動が盛んになったと指摘している。<sup>4)</sup>日露戦争後、「国家の権力機構において高い地位を獲得する」ことから「富の獲得」へと意味変化した立身出世は、この時期に学歴コースを経由したものと限定された。その結果、受験という現象が登場し、受験の敗北者が

多数出現した。修養主義運動の台頭は、いわば、立身出世という手の届かない目標を諦め、新たに、手の届き得る、生きる目標の提示の必要性に拠るといってよいであろう。

当時の新渡戸の社会教育は執筆活動を中心とするものであり、蓮沼や田沢のように教化団体を形成しなかった。そのため、教化団体が後に政府の政策に直接巻き込まれるというような事態に新渡戸は遭遇せず、政府と一定の距離を保つことができ、ある意味で自由な立場からの発言であったと考えられる。以下、新渡戸の執筆活動について検討してみよう。

先述のように、立身出世の閉塞状況下、新渡戸は雑誌『実業之日本』に修養論を展開した。その最初は一九〇八年（明治四十一年）一月十五日号であり、同年七月一日号から毎号寄稿している。そして新渡戸は一九〇九年（明治四十二年）一月に、実業之日本社の編集顧問に就任している。この『実業之日本』は「実業界に成功せんと欲する者の為め」の「座右の宝典たらん」という主旨のもと一八九七年（明治三十）に創刊され、「成功」の秘訣、「成功」者の苦心談等に関する記事を掲載した。読者層は主として「商店の店員や下級会社員」であったという。ここでの「成功」とは富を得ることに特化するという一般的な意味ではなく、創業者増田義一は「自己の個性を完成し、模範的人物と

なつて人に感化を与える」ことであつたとする。精神を軽視しがちな実業家に対する警鐘の性格が強い雑誌であつたことがわかる。

当時、立身出世のレールから外れた青年たちは、中学校卒業後、実業の世界に入った。新渡戸も、一連の修養主義運動のように、その心的挫折の克服を「修養」という心的自律に求めている。当時の多くの修養主義運動には、その基軸に宗教が見出せるが、その宗教とは、日本人の精神的伝統である儒教、神道、仏教という東洋思想が中心であつた。そのようななかで、新渡戸の修養論は、彼の信仰するキリスト教思想を基盤とするものであり、キリスト教思想を示す用語とともに東洋思想を示す用語を併用する形式をとっているのが特徴のひとつとしてあげられる。この特徴は、彼の他の著作にも共通する点として注目される。

さて、新渡戸は「通俗」雑誌『実業之日本』誌上に修養論を掲載し、その掲載記事のなかからいくつかを選び、加筆修正の後、『修養』（一九一〇）、「世渡りの道」（一九一〇）、「自警」（一九一〇）を刊行した。また、女性向けの修養書として、雑誌『婦人世界』、『婦人画報』に掲載されたもののなかから選びだし、『婦人に勧めて』（一九一七）、「一人の女」（一九一九）としてまとめるなど、この時期に一連の修養書の刊行を集中的に行っている。これらの著作はどの

程度受け入れられたのであろうか。例えば、『修養』の発行部数を見ると、一九一四年(大正三)二月には縮刷版として二十九版、一九二四年(大正十三)三月には百版、一九二九年(昭和四)五月には百三十七版に及んでいる。このことからわかるように、新渡戸の修養書は、当時の青年たちの要求にしっかりと応えるものであったといえる。

新渡戸が「商店の店員や下級会社員向け」の『実業之日本』誌上に修養論を掲載した理由については、「余は何故実業之日本社の編集顧問となりたるか」に詳しい。そこには、「苦境に苦んで居り、微力ながら僕の如きものに頼りて何とか運命を發展したいと望んで居るもの」(『修養』全七、六八二)や「煩悶し迷ふて居る人」(同前、六八六)、「地方に燦れて誠心を披瀝して語らう友もなく、読書の暇もなく、而して胸に蟠まる煩悶を消すに由ない人」(同前、六九〇)に対して「満足を与へ、適く所を示し」(同前、六八六)、「慰安を与」(同前、六八三)えることを目指したと記されている。つまり、新渡戸の修養論には、教育を受ける機会を閉ざされた「地方」在住者や労働者に対して「運命を發展」させることによって、「満足」、「慰安」を与えるという主旨が込められていたのである。

教育の対象をこのような「地方」在住者や労働者とする新渡戸の教育思想は、一八九四年(明治二十七)の札幌にお

ける遠友夜学校の設立にその共通の基盤を見出せる。新渡戸は、「貧しい両親をもった、粗野な子供たちや、労働者の少年など、出面(北海道地方の方言で日雇労働者の意、『故農学士藤田九三郎君小伝』全四、六二二)の子弟に対する夜学校」を設立する構想を、札幌農学校予科で教鞭をとっていた一八八二年(明治十五)頃から抱いていた。このような新渡戸の言動を通してみる彼の社会教育活動は、札幌を中心とする学校設立事業と、その他の「地方」に向けての執筆活動との二つの方法により実現させていったといえよう。

それでは、人々に「満足」を与え、「慰安」を与える「修養」とは、一体どのようなものをいうのか。それは、むろん「功名富貴」を目的とするものではなかった。「功名富貴」は立身出世が叶ったものにのみ与えられる対価であるので、むしろ否定されるべきものであった。

功名富貴は修養の目的とすべきものでない、自ら省みて屑しとし、如何に貧乏しても、心の中には満足し、如何に誹謗を受けても、自ら樂しみ、如何に逆境に陥つても、其中に幸福を感じ、感謝の念を以て世を渡らうとする。それが、僕の茲に説かんとする修養法の目的である。(『修養』全七、三〇)

このように、新渡戸の説く「修養」とは、眼前にある金銭的困窮や他者との間における意志疎通の困難さによって生

じる「逆境」ともいふべき状況があるがまま身に引きうけ、そのなかにあつてさえ、「心」のなかには「満足」、「幸福」、「感謝」を感じとる、その「心」の修練として捉えられたのである。

## 二、「修養」概念

次に、新渡戸の「修養」概念について考察してみよう。

『修養』の総説に、「修養」とは「修め養ふ」(『修養』全七、二二)の意味であり、「修むる」とは、「身を修むる」(同前)こととある。そしてそれは、修身齐家治国平天下を説く『大学』に基づくとし、「修身」を次に定義する。

自己が其意志の力により、自己の一身を支配することであると思ふ。即ち修身とは克己なることが本となつて、肉体情慾の為に心を乱さぬ様、心が主となつて身体の動作又は志の向く所を定め、整然として、順序正しく、方角を誤らぬ様、挙動の紊れぬ様、進み行く意であらうと思ふ。(『修養』全七、二二—二三)

ここで、「修身」とは「心が主」、つまり「意志」による自己支配であり、「肉体情慾」を押さえる「克己」を根本としていことがわかる。続けて、新渡戸は「養」を「心を養う」(同前、二二)の意とし、キリストがその高弟の一

人であるペテロの「師よ、予、汝の為に何をか為さん」という問いに對して、「汝、我を愛するなら、我子羊を養え」と答えた話(ヨハネ二十一章十五—十七節)を引用し、「養」の意を、次のように定義する。

各自の預つて居る、柔和な、少しく荒く扱へば、息の根も絶え易い、その代り、懇切に養へば最も能く馴づく仔羊の如き心に食物を与へ、寒い時には温みを与へ、暑い時には之を涼しうし、横道に踏み迷はんとする時は、之を呼び止めて、正道に反らし、有らゆる方法を用ひて正道に従ひ養育するの意であらう。(同前、二三)

新渡戸は、人間の「心」を「善にも悪にも誘惑され易く」、「放任して置けば、到底善に向けることが出来ぬ」(同前、二三)ものであると理解し、「心」の「養育」の必要性を強調する。すなわち、「養」がなければ、人間の「心」は自然と悪へと向かうというのである。

以上から、新渡戸の「修養」概念とは、「修身養心」(同前、二三)の意であり、「心」を「正道に従ひ養育」し、その「心が主」となつて「克己」することによる自己支配と規定されるものであったのである。

先の「修養」の定義のところ、新渡戸は「修身とは克己なることとが本」と規定するように、新渡戸は「克己」を「修養」

の根本に位置付ける。新渡戸は、この「克」の意味を「己を磨く」(同前、一二三)ことという。「克は絶対的で、敵の有無を問わず、「現在の己に一層勝る己を建立」(同前)することであり、別言すれば、「情慾即ち身我」である「悪い己即ち仮己」に克ち、「良き己即ち真己」に到達することである(同前、一二六)。その「真己」とは、「古人の言ふ私心なきこと」(『自警』全七、五二八)を意味した。新渡戸は、「自分の悪い心」(『修養』全七、一二四)、すなわち「仮己」に克つことに一歩進めて、「善事の為に、己の一身を犠牲に供するといふ様に、己を捨てる義」を「克己の最上」(同前、一二五)に位置付けている。そしてその例として、十字架の耶穌をあげる。

己の生命を捨て、始めて大なる命を得、小我を捨て、始めて大我を得るのである。克己して己に克ち終へた時、始めて真の己に達するのである。(中略)故に耶穌が十字架に就てあらゆる恥辱と苦痛を嘗めても、自分の信ずるところを守り、全く身を殺した時は即ち全く己に克つた時で、全然己に克つた時は即ち愈々世界に打勝つ時である。彼が最後に「我れ世に勝てり」と叫んだ時は克己の最高の模範を世に示した時であった。

(同前、一四〇—一四一)

新渡戸は、「大なる命」、「大我」を獲得することが「克

己の最上」という。そしてそれは、新渡戸のいう「道」に従うことと同義であると考えられる。「動機正しく、外部の道と己の心とが吻合し、勉めないで其為す所が道に中る」(同前、一四〇)というように、「大なる命」とはここでいう「外部の道」のことであり、それに「心」が「吻合」する、すなわち「心」に「道」を獲得、内在化した者、その者こそ、耶穌なのであった。

また、新渡戸は、「克己」を「犠牲」と同義のものとして理解している。

この犠牲的思想がなければ、世界の進歩は望まれぬ。世界の歴史、英雄の伝記中にもこの犠牲といふことが現はれて居る。(中略)苟くも大功を世に遂げた人は総て己を捨て、居る。君主の為に己を捨てた臣もある。貞操の為に己を捨てた婦人もある。父の為に己を捨てた子もある。国家の為屍を戦場に暴した勇士もある。義の為め主義の為に己を捨てたものもある。斯く何か自分よりも偉大なるもの、為に、一生を擲つことは是れ歴史の活ける所である。(中略)道徳の歴史の中で最も人の目に立つものは、ゴルゴタの山上で耶穌が磔刑に処せられたことであろう。是は犠牲の最も大きなものである。(『修養』全七、一四〇)

こゝは「犠牲」について書かれた箇所であるが、先述と

同様、十字架の耶穌について言及されており、内容も同様である。先述の「克己の最上」である十字架の耶穌が、ここでは「犠牲の最も大なるもの」と置き換えられている。新渡戸は、十字架の耶穌に象徴されるように、「道」を「心」に内在化させることが、我々人間が「運命」を「発展」させることであり、目指すべき究極の理想と考えていたのであろう。それは換言すれば、神を人間の「心」のなかに内在化し、人間の行動の起点とすることであり、新渡戸が所属したキリスト教クエーカー派 (Quakers) の「内なる光」(Inner Light) と置き換えることができる。クエーカー派は、人間が「内なる光」に従って生きる時、神の導きを得、罪から解放され、内的な平和を得ることができるとする。これは、原罪を問題とする多くの他のプロテスタントと異なる点である。そしてこの信仰にたつ新渡戸は、同時代の植村正久や内村鑑三と比較すると、神と人間を隔絶する原罪を大きな論点として取り上げていないのがその特徴としてあげられよう。

### 三、超越と人間——「ヴァーチカル」な関係の自覚

新渡戸が説く「修養」とは、人間の「心」に「道」を内在化させ、「克己」、「犠牲」による自己支配と規定される

ものであった。このように、新渡戸は「心」の優越性を強調する。新渡戸が、人間の行為において「心」に基づく精神的な充足を強調する背景には、明治以来、西洋から移入された功利主義や唯物主義の台頭に対する危惧の念があったのではなからうか。

さて、新渡戸は、人間の「心」のなかには「天性」が存在し、それを「善用する心掛を「修養」(『一人の女』全十一、二三六)と規定している。更に、新渡戸は、「善用する心掛」の対象を「天性」だけでなく、「境遇」にも適用する。ここで、新渡戸の「境遇」に対する基本的な考え方について確認しておきたい。

新渡戸は自らの「境遇」を受け入れることを基本とし、「修養」を、その「境遇」のなかで「日々の平凡の務」(『修養』全七、二六)を行うことによる「心」の修練とする。新渡戸にとってそれは、日常生活、常住坐臥における修練であり、身分や性などの属性を問わず、日時を問わず、皆が参加できるという平等性に基づくものであった。こうした観点から、隠遁などの世俗から切り離された禁欲的な生活に自身を置いたり、また高尚な学問による修練は、かえって退けられた。従って、「厭くまでも世と共に移り、塵の世に交はりながら、品性を磨き以て人たるの義務を完うせねばならぬ」(『世渡りの道』全八、七)のが、新渡戸にとつ



て究極の生き方とされたのである。

また、この「日々の平凡の務」は、日常生活の場にあつて、内面世界に留め置くような閉鎖的なものではなく、実践を通して外部世界に表明すべきものと捉えられた。「僕は心に善と思ふことがあつたら、之を外形に現はして行ふことを望む」(『修養』全七、一〇七)とあるように、新渡戸は、実践倫理を重要視する。なぜなら、「人間の生活なるものは理想を实地に翻訳することになりはせぬか。理想といふ原語を行爲に翻訳する」(『自警』全七、六五九)という生活は、「心」を起点とした行動の集積にほかならないからである。そして新渡戸は、日常生活における実践を、他者との関わりのなかで再確認し、内省し、その反復を人間の生としたのである。その意味から、新渡戸は実践的な求道者であつたのである。

「修養」に生きる際、新渡戸はこれを妨げるべき苦難な状況の遭遇を常に前提にする。例えば、「是れ我が天職なり、是れ我々が正に履むべき道なりとの、確信の下に働ける人、即ち意志の強き人は世にはびこり、為に何人かの進路を妨げ、人から邪魔視される」(同前、四九四)、また、「我々が今日に於て而も毎日、些細なことに於ても夫々に所信と決心とを貫くには何処かに喜ばぬ人あり、確に自分と衝突してゐるものがあると覚悟する必要がある」(同前、

四九九)というように、新渡戸はいかなる「逆境」のなかでも、「正道」を歩むべきことを常に強調する。「逆境」は「正道」を歩むからこそ、当然生じるのであり、自らが生きることの証として捉えられたのであろう。この「境遇」を、新渡戸は、「善用する心掛」というフィルターを通して受け入れようとする。「境遇の順逆も、心の外にない」(『修養』全七、三〇六)、「境遇に應ずる力は、各自の心懸けによつて修養し且つ増進せしめられるものと思ふ」(同前、二二一)。このように、新渡戸は外界の捉え方を「心掛」、「心」の問題として収斂させていき、その拠り所として「天」という超越を持ち出す。

「心」のち方一つで、憂を転じて楽とし、禍を変じて福とするは、必らずしも英雄聖人を待たなくとも出来る。天は決して我々に無意味の禍を与へぬ。決して我力に耐へぬものを与へぬ」(同前、三九六)、「艱難に逢ふたらば、これ天が我力を試めず機会を与へたものである」(同前、二九二)と述べ、各自が置かれた「境遇」は「天命」であり、「禍」は意味ある「禍」なのである。それをそれとして自覚し得たときに初めて人間は「心」に「楽」、「喜」を感じることができるといふのである。

「天命」としての「境遇」のなかで、「日々の平凡の務」を実践することが「修養」なのである。それは、「己の授

けられたる職務を完うし、即ち天命を喜び其任に当るのが、人間に生れた義務」(『世渡りの道』全八、二四)であり、「己の居る場所、就ける職業、周囲の要求する義務を、如何に小さくとも、如何につまらなくとも、全く之を尽し、此人ならでは出来ぬ、此人がなくては困る」(同前、三八四)というように、各自が「職務」や「義務」を滞りなく遂行することであつた。これは、代替不可能な個別性に根差したものであるので、人間の社会的流動性は認められず、人間の社会的地位の固定に繋がる性格を有していたと考えられる。そしてそこからは、当然、ある種の宿命観、運命観が生じるはずであるが、新渡戸にはそれに対する悲観や落胆は全く感じられない。なぜなら、新渡戸には、人間が「天」という超越に委ねるべき存在との認識があるからである。この絶対服従とも言うべき生き方には、「天は人に与ふるに祝福を以てするものなり」(『修養』全七、二五八)、また「如何なる災難を受け、如何なる逆境に陥つても、未は必らず極楽浄土に至る」(同前)というように、「心」の「慰安」、「満足」がその根底に準備されていたのである。

以上のように、新渡戸の提示する自律的な主体形成の根底には、人間と超越という内面的な信仰が大きな意味を有するのである。新渡戸は、人間が主体的に生きる場合、「ホリゾンタル」(同前、五七)な関係、すなわち人倫のみで

なく「人間以上のもの」との関係である。「ヴァーチカル」垂直線的に関係のあること」(同前)の自覚を強調する。この「ヴァーチカル」な関係とは、矢内原忠雄が「個人のたましひと神との交り、即ち宗教生活」<sup>13)</sup>と述べるように、人間と超越とのあり方を端的に示す言葉であつた。

新渡戸は超越について、『修養』のなかで次のように述べている。

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。併し僕は必ら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閤ない。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。只人間以上のあるものがある。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。自分がかくかくの仕事をするは、上からの命である、上への義務である、上なる者と共に働き、共に結果を樂しむのである。(『修養』全七、五七―五八)

ここでキリスト者新渡戸が、超越をキリスト教の絶対神に限定せず、東洋の仏教における仏、神道における八百万の神をも認めていることが注目される。新渡戸は、超越との結びつきを「上からの命」であり「上への義務」という

キリスト教における唯一神に服従する人間観を示す言葉で語り、それを創造主を認めず縁起の自覚を重視する仏教、森羅万象に神の存在を認識する神道に適用する。しかし、これは武田氏が指摘するような、キリスト教による価値変革とみるよりも、新渡戸の超越に対する寛容ともいえるべき捉え方を示すものと考えられる。

新渡戸のこのような超越に対する考え方は、例えば、一九一二年（大正元）に刊行された *The Japanese Nation*（和訳名「日本国民」）のなかにも示されている。

二つの宗教——今では「東洋」の宗教と「西洋」の宗教とよばれているの起源が一つであっても、二つであつても、両者の外被を剥いでみれば、個々の点の多くで、両者は何と相似ているかが判るであろう。麓の道は遠く離れていても、登れば登るほど、われわれの道は近寄り、ついに両宗教はその頂きで合して、同じ神的叡智の高嶺より、眼下の大平原を共に眺めることとなる。（『日本国民』全十七、一四二—一四三）

これらの言説から見出される新渡戸の超越観の特徴とは、東洋思想と西洋思想における超越の相違を捨象し、超越を人間の生の根柢とし、人間では推し量ることが出来ない力として捉えているということである。このような捉え方は信仰の観点からいうと、厳密さに欠けるものであり、また

曖昧さが残るともいえる。しかしそのように捉える根底には、新渡戸がクエーカー派に引きつけられた動機が影響を及ぼしていることを見逃してはならない。それは「クエーカー主義においてはじめて、キリスト教と東洋思想とを調和 (reconcile) させることができた」（日本人のクエーカー観 全十九、四二二）というものであり、クエーカー派の中心的教義である「内なる光」が、東洋思想との間に「神秘主義」(mysticism) において共通点を見出すことを可能にさせたのである。新渡戸にとって超越とは、「神秘主義」を通じて把握されるものであったのである。

以上から、新渡戸が人間の生において重視する「ヴァーチカル」な関係とは「個人のたましひと神との交り」の意であり、「心」における神の内在、すなわち「内なる光」の自覚という意味であったのである。

#### 四、「調和」への希求

新渡戸は、人間は、「ヴァーチカル」な関係の自覚とともに社会的動物としての側面をもつと捉える。「人の人たる道は其友と同棲し、社会にあつて活動し、同胞を助け、又助けられるにある」（『世渡りの道』全八、二四）という新渡戸の人間観からは、自己の「心」が他者にどのような作用

を及ぼすのが問題として浮上する。

塵の世にありながら、心まで汚されず、泥水に浮みつゝ、尚身を清く保ち、進むでは己が周囲にある泥水をも清め、己の周囲を取巻く塵を払ふが、人の人たる道と思ふ。(同前)

それは換言すれば、「心の持ち方一つで、周囲を変へて行くことができる」(『一人の女』全十一、二五〇)ということである。新渡戸は、「心」が「周囲」をも変化させるといふ。その「周囲」は、「塵」、「汚泥」、「垢」(『世渡りの道』全八、八)と表現され、自己にとって常に「逆境」として設定されていた。この点については先にも言及したが、当時の資本主義の発展や自然主義の台頭に対するキリスト者新渡戸の孤立を象徴しているかのようでもある。

「心」が神との唯一の「吻合」の場所と捉えた新渡戸は、「心は超然たるべきもの」(『一人の女』全十一、三三三)という強い確信に満ち、「周囲」の「泥水をも清め」、「塵を払うことができる」というように、「心」の感化は、同心円状に波及するものと捉える。そしてそれを新渡戸は、「道」とするのである。新渡戸は「道」を、「各々の心にある」もので、仏教で説く心外無別法に倣い、「心外無別道」と規定する(『修養』全七、三三四)。この「道」と「心」との関係については、前述の通り、十字架の耶穌が人類に示した

「克己」、「犠牲」が「道」であるとしており、このこと同様のことを新渡戸は指摘している。すなわち、「心外無別道」、「道」に生きるとは、「克己」、「犠牲」による外界の「清め」という他者への感化を意味したのである。

ところで、新渡戸のいう、自らが行うべき「心の正しきと思ふ」(『世渡りの道』全八、八)事は「善」という言葉に置き換えられるものであった。「自身が善意、善行、善根を周囲に放てば、周囲は早晚必ず之れに応ずる。他人の善を見るは己の善を發揮し、人の善を惹起するものである」(同前、七五)。「善」とは「周囲」が「早晚必ず之れに応ずる」というように、たとえ敵対するような他者であってもそれを感化する強制力を持つ。このような「周囲」の感化について、新渡戸は「必らず其誠意が通じ」(『修養』全七、一〇二)るものとし、自己と他者との間には「感応」(『世渡りの道』全八、二六)が常に成立するという。ここに、新渡戸が把握する、いわば自己中心的で樂觀的とも言うべき人間関係の構造を見出すことができる。つまり、自らの行動の基調である「善」は、他者の「善を惹起」させ、「周囲を善良」へと変化させるのであり、自己を中心とした「善」が同心円状に拡大する構図が、新渡戸の社会観の根底をなすと考えられる。このように、新渡戸は人間の「善」の正当性に絶対的な信頼を置き、「善」に依拠し

た、他者の自己同一を基盤とする社会を素描していたのであろう。

更に新渡戸は、人間社会を「円滑」(『世渡りの道』全八、三一六)に運営するために、「同情心」(同前、三二六)を強調する。「人は社会的動物であるといふ。社会的に団結して生活するには、同情心があつて相互に結び付けなければならぬ」(同前)といい、「同情心」は、だれもが具備する「人間の先天的性質」(同前、四四)であり、「孟子の所謂忍び難き心」(同前)とする。従つてここから、「徳と礼とで治める、即ち徳治国、礼治国」(同前)が新渡戸の理想とする国家として導き出される。そしてその理想とする社会は、人間各自が「喜んで其職務に甘んじ、甘んじて相互の為に尽し合ふ」(同前、三六七)ことによつて、「一人の利は万人の利、一人の苦は万人の苦、一人の楽は万人の楽である」ような「世界の調和」(『修養』全七、二四四)に到達した時に実現されるものであつた。この「調和」という言葉は、新渡戸の思想を考察する時のひとつのキーワードと考えられる。「人間が他の動物に比して優越し、万物の霊長といはるゝのは、かく其同類と仲よく調和して行く為である。是が人の天性即ち自然の性質である」(『世渡りの道』全八、一七七)というように、「調和」とは、人間の「天性」であり、先述の「先天的性質」でもあつたのである。

以上、一連の言説から、新渡戸の社会観とは、人間の「天性」、「先天的性質」を支柱とするものであり、具体的には「善」、「同情心」を相互に發揮することによる人間の「調和」がその根底をなしていることがわかつた。これが、「天性」を「善用する心掛を「修養」と規定する新渡戸の「修養」概念の核であつたのである。

## 五、一高を中心とした学校教育活動

新渡戸は修養書を刊行する傍ら、一九〇六年(明治三十一年)から一九一三年(大正二年)まで、一高校長に在職した。新渡戸は一九一〇年(明治四十三年)の入学式の演説で、当時の学校教育における「訓育の欠乏」を挙げ、「友情の力を借りて自己の訓育を為し遂げるやうに努」めることを示している<sup>(14)</sup>。また一九一三年(大正二年)五月一日の新渡戸が校長を辞任する際の送別会においても、教育の最も大切なことは、「人格の薫化 (Personal influence)」と述べている<sup>(15)</sup>。これらの言説から、当時、籠城主義といわれた一高での新渡戸の教育内容とは、一貫して人格の自覚を主眼としたものであつたことがわかる。

当時在学していた矢内原忠雄は、新渡戸の教育思想を「人を人たるが故に重んずるといふ人格 (パーソナリティ

「一」観念に基づいた「平民主義」であり、それが「社交主義」、「国際心」となって現れたとする。<sup>17</sup>この「社交主義」は「ソシアリチー」(『世渡りの道』全八、一一三)といわれるものであり、それについて、和辻哲郎が「大きい寛容な心をもって人と和して行くこと」<sup>18</sup>と述懐するように、新渡戸は「ソシアリチー」を「ほとんど愛に接近する」(『武士道』全一、五七)「礼」と同義に見做し、「人間が共同生存せんとする性質」(『世渡りの道』全八、一一三)として強調する。次に、「社交主義」を説くことにとめた新渡戸の一人高における教育活動を具体的にみてみよう。

新渡戸は在職時、正課の修身講話と課外講義、そして面会日を入れて生徒との交流を積極的に図った。修身講話で新渡戸は、「広い西欧の教養」<sup>19</sup>と呼ぶべき「有名な詩句」を主題とし、それに関する「感想」を述べたという。<sup>20</sup>そして課外講義では、カーライルの『衣装哲学』、ゲーテの『ファウスト』、ミルトンの『失楽園』などの解説を行った。森戸辰男は、講義の「魅惑的」な理由を、「先生が人生観的な要求乃至煩悶からそれらの書物を読まれ、そしてそれから何等かの解決乃至示唆を得られた次第を定本に即しつつ率直に吾々に語られた」ことと回想する。<sup>21</sup>また面会日を週に一度設け、学校の近くに家を借り、生徒が集まり自由に質問をしたり話をしたりした。そして、この面会日だ

けが、一九一二年(大正元)に新渡戸が日米交換教授を終えて帰朝した後も継続された。これら一高での新渡戸の教育活動は、「煩悶」を抱くエリートに対して、「西欧の教養」を題材として「社交主義」を説くことにより、「煩悶」の「解決」を図ろうとするものであったのである。筒井氏は、一高で新渡戸が強調する「修養」とは、実質的には「教養」であり、新渡戸が一高を教養主義へ転換したとし、当時の新渡戸は、「同一の内容を対象に応じて説きわけ」、「修養」の名の下に教養主義(一高生)と修養主義(「山深き寒村の少女」とが同居していた」と指摘する。<sup>22</sup>

ここで、「教養主義」とは「文化の幅広い享受を通しての人格の完成を目指す思想」<sup>23</sup>であり、「社会的・現実的關心を絶った反政治的・観照的文化主義」<sup>24</sup>を特徴とするならば、新渡戸の一高におけるそれは、「社会的・現実的關心」をその礎としていたと見るべきであろう。つまり「社交主義」による日本の再生である。日清、日露戦争後の資本主義の目覚しい発展は、国内では資本家と労働者の分断を急進化させ、各地に労働争議を引き起こした。このような社会的矛盾が表面化するなかで、幸徳秋水や片山潜などの社会主義者は、労働者の窮乏を指摘し、現状の打開を目指した。また国際的には、西洋の帝国主義がひとつの脅威となつて東洋へ迫り、西洋と東洋の分断がより一層深刻化し

ていた。新渡戸は、一人の「日本人」としてこのような社会の分断によって生じる人間の不和という現実に真正面から向き合い、「修養」によって分断の解体を試みたものではなからうか。

この分断の解体という時、蓮沼門三による「修養団」の活動に、そのひとつのあり方を見出すことができるであろう。当時、政府は個人主義や社会主義の台頭を恐れ、一九〇八年（明治四十一年）に「戊申詔書」を發布し、それ以後、国民教化政策を強力に推進していった。そのような状況の中で、「修養団」の活動は、村松憲一氏が指摘するように「本来ならば個性化、主体化へと進展すべきものを、靈化総親和化の方向へと転化して、民衆の日常性の中に巢食う精神的、経済的諸矛盾を、回避させ、教化政策を積極的に支える役割を果たしたのである。<sup>(25)</sup>「修養団」の活動とは、実質的には天皇制イデオロギーに基づいた教化政策による国民統合を支持するかたちでの分断の解体であったということができよう。

これに対して新渡戸の場合は、あくまでも「内なる光」のなかに人類の一致を求めるキリスト教クエーカー派の教義を精神的支柱とした「調和」による分断の解体であった。新渡戸の説いた「修養」概念の内実は、階級の相違を超えた「日本人」を対象とする、超越との関係に立った人格の

自覚の発見であった。新渡戸の修養論の主旨は、資本主義の発達段階にあった当時の日本に対するアンチテーゼと考えられるものであり、彼の学校教育と社会教育とは、思想的に共通の基盤を有していたのである。

おわりに

本稿では、新渡戸の「修養」概念の内実について、彼の修養論の執筆活動を社会教育と捉え、一高を中心とした学校教育との内的連関を通して考察を試みた。その結果、新渡戸の説いた「修養」概念は、基本的に社会教育と学校教育との間に相違は認められず、その内実は、「善」、「同情心」を互いに発揮すること、すなわち「社交主義」による人間社会の「調和」を目指すものであり、人間と超越との内面的な信仰を枢軸とした「心」における神の内在化を意味するものであることがわかった。

さて、最後にキリスト者新渡戸が「修養」と「宗教」との関係をどのように捉えられていたのかについて触れておこう。

新渡戸の目指した「調和」の構築とは、「共同生存」を実現する試みでもあった。「若し社会は単に競争あるのみで、同情なく、個人性をのみ發揮して、共同生存の価値を認め

なかつたならば、宗教もなく道徳もなくなる」（『世渡りの道』全八、三二八）というように、新渡戸は、「宗教」や「道徳」を「共同生存」のための条件である人格の自覚に不可欠なものとして理解していた。では、新渡戸は「宗教」をどのように定義しているのか。

新渡戸は自らの信仰について多くを語らない。その少ない言説のなかにあつて、新渡戸の宗教観についてもっとも多く記されているといわれる『人生雑感』に「宗教とは何ぞや」という文章がある。新渡戸はそのなかで、「宗教」を「神に接して力を得、之れを消化し同化して、現はす力」（『人生雑感』全十、二二）と定義する。この定義をみると、本稿で考察の対象とした「修養」概念と内容的にはなら変わらないところに気づくであろう。すなわち、新渡戸は「宗教」と「修養」を同義の言葉として使っていたことになるのではないか。「宗教とは何ぞや」は、一九〇八年（明治四十二）に行つた友会での公開伝道講演であり、『実業之日本』に「修養」に関する記事を執筆し始めた時期とちょうど重なることから、新渡戸が修養論で説いた「修養」とは、実質的にはここでいう「宗教」（キリスト教クエーカー派）を説いていたと考えられるのである。

しかしながら、新渡戸のいう「宗教」が「修養」と一致するということでの帰結は、暫定的なものとしなければな

らないであろう。なぜなら、大正二、三年頃に東京帝国大学における基督教徒の大会が開かれた時の新渡戸の言説をみてみると、

蓋し修養は云はば円満なる常識の如きものであるから、考の土台から築き上げようと思ふ者は到底之を以て満足しない。（中略）修養を以ても満足しない者は、人間の深き高き欲望を達するがために、最後の解決を宗教に求める事になる。（『人生雑感』全十、九二）

ここでは「宗教」と「修養」を区別しており、先述の見解とは異なる。この違いをどのように考えたらよいのかという問題が残るからである。この「宗教」と「修養」の関係性の解明については、本稿では十分に論じることができなかった新渡戸の宗教観の詳細な検討が必要であろう。クエーカー派の観点に立つたキリスト教と他宗教との関係性や新渡戸における「宗教」概念の内実を解明することは、新渡戸の信仰の核心に迫る重要な問題を含むものとして興味深いものがある。この課題については別稿を期したい。

#### 注

\*新渡戸の著作の引用はすべて、『新渡戸稲造全集』（教文館、一九六九—二〇〇一）に拠る。本文中では、著作名、巻数（全集第一巻ならば、全一）、頁数を記載した。



- (1) 東郷実「新渡戸先生を憶ふ」『新渡戸稲造全集』別巻、教文館、一九八七、一三二頁。
- (2) 主な先行研究として、武田清子「キリスト教受容の方法とその課題―新渡戸稲造の思想をめぐって―」『思想史の方法と対象―日本と西欧―』創文社、一九六一、藤原暹『日本における庶民的自立論の形成と展開』ペリカン社、一九八六、宮坂廣作「エリートの教育と大衆の啓蒙―新渡戸稲造の再評価―」『山梨学院大学法学論集』四二、一九九九、などがある。
- (3) 宮川透「日本思想史における〈修養〉思想―清沢満之の「精神主義」を中心に―」『近代日本思想史大系 近代日本社会思想史Ⅱ』有斐閣、一九七一、七一頁。
- (4) 岡義武「日露戦争後における新しい世代の成長(上)『思想』一九六七・二、神島二郎「明治の終焉」、『近代日本思想史大系 近代日本政治思想史Ⅰ』有斐閣、一九七一、三八一―四二四頁、竹内洋『選抜社会』リクルート出版、一九八八など。
- (5) 筒井清忠「近代日本の教養主義と修養主義―その成立過程の考察―」『思想』一九九二・二一。
- (6) 岡義武、前掲論文、一三七―一三八頁。
- (7) 実業之日本社社史編纂委員会編『実業之日本社百年史』実業之日本社、一九九七、二八頁。
- (8) E・H・キンモンス著、広田照幸ほか訳『立身出世の社会史―サムライからサラリーマンへ―』玉川大学出版部、一九九五、一五四頁。
- (9) 前掲、『実業之日本社百年史』一六六頁。
- (10) 「解題」『新渡戸稲造全集』第七巻、教文館、一九六九、六九一頁。
- (11) 札幌における最初の夜学校で、貧しい青少年のために新渡戸夫妻が設立した。貧民街に位置したためセツルメント事業のようなことも行った。
- (12) 宮部金吾宛書簡一八八五年十一月十三日、『新渡戸稲造全集』第二十二巻、教文館、一九八六、二五五頁。
- (13) 矢内原忠雄「余の尊敬する人物」、『矢内原忠雄全集』第二十四巻、岩波書店、一九六五、一四五頁。
- (14) 同前一二三五頁
- (15) 同前一五四頁
- (16) 同前二三八―二二九九頁
- (17) 同前一二二頁
- (18) 和辻哲郎「自叙伝の試み」『和辻哲郎全集』第十八巻、岩波書店、一九七八、四五二頁。
- (19) 河合栄次郎「新渡戸先生の思出」、『新渡戸稲造全集』別巻、教文館、一九八七、三三五頁。
- (20) 森戸辰男「教育者としての新渡戸先生」、『新渡戸稲造全集』別巻、教文館、一九八七、二九七―二九八頁。
- (21) 森戸辰男、前掲、二九九頁。

- (22) 筒井清忠、前掲論文。
- (23) 筒井清忠『日本型「教養」の運命―歴史社会学的考察―』岩波書店、一九九五、六一頁。
- (24) 堀尾輝久『天皇制国家と教育―近代日本教育思想史研究―』青木書店、一九八八、二七〇頁。
- (25) 村松憲一『近代日本の教化政策と「修養」概念―蓮沼門三の「修養団」活動―』早稲田大学社会科学研究所『社会科学討究』第十九卷一号、一九七三。

(お茶の水女子大学大学院)