

文明(と文化)の狭間で —— 新渡戸稲造研究序説

池 田 成 一

Our ideal is neither Anglo-Saxon civilization nor German culture: it is higher and further than either.¹

吾人の理想はアングロ・サクソンの文明にもあらず、独乙的文化にもあらず、此等よりも猶ほ且つ高くして遠きに存す²。

(新渡戸稲造「国自慢の戒」『随想録』)

今日、「文化の共生」が全世界的に重要な課題として意識され、「文化の多様性」を巡る論議も盛んになる中で、新渡戸稲造を振り返ることはどのような意味をもつであろうか。言うまでもなく、「太平洋の橋」という人口に膾炙した言葉に代表されるように、日本とアメリカ、あるいは東洋と西洋の相互理解に努力した新渡戸をこれらの課題に取り組んだ先駆者とみなすことはたやすいだろう。たとえば、財団法人国際文化会館が2008年度から行っている「新渡戸国際塾」の講義録『リーダーシップと国際性』³をみると、原田明夫「多様性と共生への視点—なぜ新渡戸稲造博士か」を代表として、新渡戸を「多様性と共生」のために貢献した偉人として扱おうとしているように見える。しかし、ここには微妙な問題がひそんでいることもまた否めない。なぜなら、新渡戸は現在いわれているような「文化」の共生というよりはむしろ、「文明」間の対話や共生を試みたというほうがより適切であると考えられるからである。原田の文章でも、実は問題とされているのはハンチントンがいうような「文明間の対立」とか「文明間の衝突」なのである⁴。この原田の論に対して、同書の平野健一郎「国際文化論」は、新渡戸の基本的問題は「東西文明論」だったとしたうえで、ハンチントンを批判して、「文明圏の衝突は二十世紀の初めに終わったと考えるべきだ」⁵とし、現在の問題は「文化的単位の間での対立」であると述べる。そのような立場から、平野は新渡戸の議論にいくつかの留保をしているが、とりわけ重要なのは、「少し違うと思うのは、日本が東洋の代表者として、ほかのアジアの人々を導いていく責任を堂々と引き受けるべきだと述べている点です。これでは、評判の悪い脱亜論に近いものになってしまいます」⁶と言っていることであろう。ここでは、新渡戸の議論に脱亜論で有名な福沢の文明論と同様な要素があることが指摘されているとともに、それが帝国主義や植民地主義の問題を内包していることも示唆されている。

新渡戸の思想を帝国主義や植民地主義と関連させる解釈は現在、かなりの説得力をもつ

¹ Inazo Nitobe, *Beware of National Conceit, Thoughts and Essays*, 『全集第十二巻』230頁(以下、『全集』とは『新渡戸稲造全集』(教文館)を示す)。

² 新渡戸稲造「国自慢の戒」(明治三十七年十月)『随想録』『全集第五巻』53頁(桜井鷗村訳)。

³ 『リーダーシップと国際性』アイハウス・プレス、2009年。

⁴ 同上、36頁。

⁵ 同上、55頁。

⁶ 同上、53頁。

ていると言ってよい。このような解釈は、新渡戸が五千円札の肖像として採択される事が決まった1981年に飯沼二郎によって提起され、新渡戸を擁護する佐藤全弘との間でマスメディア上での論争が起こって以来、無視できないものとなっているが、ごく最近でも、近年の「武士道」ブーム等に対する批判的見地を含む論考として、小檜山ルイ「新渡戸稲造再考—「帝国主義者」の輪郭」⁷が提出されている。確かに、もし彼の思想が「文明」間の対話の思想であるとするならば、そもそも19世紀以来、「帝国主義」「植民地主義」が「文明化の使命」という旗印を掲げていた以上、帝国主義と不可分であることを認めざるをえず、その「対話」も「帝国主義」国間だけで対話を図ったに過ぎないということに帰着しそうである。実際、1911-12年に新渡戸が日米交換教授としてアメリカで行った166回にもわたる講義・講演の内容をまとめて1912年に出版した英文の著作 *The Japanese Nation* (『日本国民』) は、日本とアメリカの相互理解の試みであるが、その冒頭から、「帝国主義」が強国同士をそれぞれの本国とは遠くはなれた場所で互いに直面させ、相互の衝突が起こるところからお互いの相互理解の必要性が生じると述べており⁸、「帝国主義」列強間の「共生」だけが問題となっていることを露呈してしまっているように見える。端的な例を示せば、“Colonization is the spread of civilization” 「植民は文明の伝播である」という言葉で、彼の植民政策講義は締めくくられているのである⁹。

その一方で新渡戸は、旧制第一高等学校校長を代表とする教育活動などから、日本の教育に「人格主義」あるいは「教養主義」を導入した功労者として評価されていることは周知のとおりである。しかし、彼の「人格主義」や「教養主義」は、明治の「文明」の思想よりは、それを批判するものとして出てきた大正の「文化主義」に近いもの、というより、それを先導したものとは一般には見なされているのではないだろうか。

以上の両面をみると新渡戸の思想は、明治時代の「文明」の思想と、大正時代の「文化」の思想のどちらにその主軸が置かれていたと考えるべきなのだろうか。新渡戸の業績を時代的限定を飛び越えて直ちに現在の「文化の共生」に生かそうとする前に、まず、現在の歴史的展望に立って、このような思想史的問題を吟味しておく必要がある。

1. 福沢の「文明」思想

まず問題は、新渡戸と明治の「文明」思想との関わりである。この場合、福沢諭吉を明治における「文明」の思想の基準にとることに異論はないだろう。むしろ問われるのは、「文明」とはいったい何かという根本的な問題である。福沢の『文明論之概略』も「文明の議論を立て条理の紊れざるを求めんとするは、学者の事に於て至大至難の課業というべし」¹⁰というように、「文明」を十全に定義することは難しいのであるが、以下のような比

⁷ 小檜山ルイ「新渡戸稲造再考—「帝国主義者」の輪郭」(『思想』岩波書店、2009年2月号、121-149頁)。

⁸ 『全集第十三巻』17頁(邦訳『全集第十七巻』佐藤全弘訳、15頁)。

⁹ 『全集第四巻』167頁。この言葉は、ラインシュの“Colonization is the expansion of civilization.”のもじりのようである。同、328頁参照。もちろん、「植民政策の原理」として、「原住民の利益を重んずべし」とも説かれている。同、165頁。

¹⁰ 福沢諭吉『文明論之概略』岩波文庫、1995年、11頁。

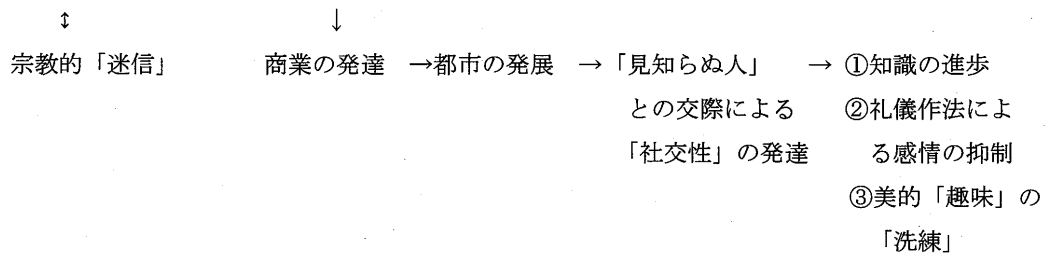
較的定義に近い福沢の文言を手がかりにしてみよう。

そもそも文明は相対したる語にて、その至る所に^{かぎり}限あることなし。ただ野蛮の有様を脱して次第に進むものをいうなり。元来人類は相交わるを以てその性となす。独歩孤立するときはその才智発生するに^{よし}由なし。家族相集まるもいまだ人間の交際を尽くすに足らず。世間相交わり人民相触れ、その交際いよいよ広くその法いよいよ整うに従て、人情いよいよ和し智識いよいよ開くべし。文明とは英語にてシウ^キリゼーションという。即ち羅^{ラテン}旬語のシウ^キタスより来りしものにて、国という義なり。故に文明とは、人間交際の次第に改まりて良き方に赴く有様を形容したる語にて、野蛮無法の独立に反し、一国の体裁をなすという義なり¹¹。

この文章は「人間交際の発達→知識の進歩と感情の温和化」を「文明」の中核にあるものとしており、福沢の「文明」観が、ノルベルト・エリアスの『文明化の過程』が示した説、即ち、情感の自己抑制が人間間の交際の発達によって促進されることを文明の根本とみる考え方と本質的に一致していることを示している。ただし福沢の場合、エリアスが主に分析の対象とした絶対主義の「宮廷社会」とは異なり、「人間交際」を発展させる原動力が商工業であること、さらに、その商工業を発展させるのが近代的な科学技術、すなわち「智識」であることは、エリアスとの差異において重要である¹²。

さきに私は、18世紀に成立した文明の思想を理解するためのウェーバー的な「理想型」として、「文明」、正確に言えば「文明化」とは、以下のような要素の複合からなる一つの過程である、と理解するのが幸便であろうと提案したことがある¹³（これを以下、「文明図式」と呼ぶ）。

近代科学の成立→技術の発展→生産力の向上→物質的生活水準の向上



¹¹ 同上、57頁。

¹² これらは、福沢が影響を受けたスコットランド啓蒙が発展させた「文明」観である。福沢とスコットランド啓蒙との関係については、アルバート・M・クレイグ『文明と啓蒙 初期福澤論吉の思想』（足立健康・梅津順一訳、慶應義塾大学出版会、2009年）を参照。

¹³ 池田成一「文化と文明」（岩手大学人文社会科学部文化システムコース編『＜文化＞を考える』お茶の水書房、2008年、158-170頁）。なお、この図式は、「文明」を構成する諸要素を列挙することと、その要素間にシステム的な相互連関が存在することを示すことを主眼としたもので、要素間の因果関係はきわめて簡略化・単純化されている。実際の因果関係はきわめて入り組んだものであろう。

この図式は、エリアスの提案した「感情の抑制」＝温和化を中核に据えているが、彼が主に扱っている絶対主義王政の「文明」を継承しつつのり越えた新興市民階級が、啓蒙主義にも支えられて、文明化の原動力を「商業」としたこと¹⁴を念頭において構成したものである。福沢の頭にあった「文明」もこれに近いと考えられる。

福沢の思想全体をこの「文明図式」に集約できるかどうかの詳細な検討は他の機会に譲らざるを得ないが、本論の都合上いくつか断っておかなければならない点がある。先に引用した『文明論之概略』で、福沢は *civitas* を国家と解していたが、「都市国家」、むしろ「都市」と解するほうが良い。文明と都市との関連は、語源的にはもちろん事柄からいっても非常に重要であり、福沢も他の箇所では都市と文明との結びつきを認めている。「然るにその文明如何を論ずる時は、都会を文明なりといい、近世は文明進歩したりと、いわざる者なし」¹⁵。すなわち、商業の発達とそれによる都市の発達とが「人間交際」の発展の基礎になり、それが当時の言葉でいう「社交性」の発達を促す結果、福沢の言う「人情いよいよ和し、智識いよいよ開くべし」という事が起こるのである。なお、ここで言う「人情いよいよ和し」には、「柔和になる」という意味と、人間相互の間で「和す」という意味が両方込められていると解しておく¹⁶。また、この箇所で福沢は特に言及していないが、「人情」「智識」と並んで、美的趣味の洗練の問題も文明論の要の一つである。「拝金」主義者として非難された福沢も、「美的洗練」の問題をまったく無視している訳ではない。福沢家では娘たちも出演して家庭音楽会がしばしば開かれていた。

福沢に対する全般的な解釈としては、18世紀の文明思想よりもそれ以前のロックに近づける解釈とか、丸山真男のように、存在的な「法則」と価値的な「規範」との明確な分離による人間の主体性の確立にその核心を見いだす解釈などもありうる。そのような諸解釈間の比較検討もここでは行えないが、『学問のすゝめ』冒頭の「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと云へり」をめぐる問題については触れざるを得ない。この文句は（しばしば「と云へり」を省略して）福沢を代表するものとして人口に膾炙しているが、解釈上かなりの問題がある。一般には、「天」はプロテスタンティズムの「神」を言いかえたものであるとして、人間の平等を主張したものと解されているようである。しかし、福沢は「と云へり」と引用の形をとって自説の枕としたのであり、それが自分の主張であるとはしていない。これに続く全体の文脈をみれば、「天（神）の下での平等が言われているが、現実の社会には貧富、貴賤、賢愚の差がある。その差は生まれながらの差ではなく、学問をしたかどうかで生じたものだから、みなさん学問をきなさい」というのが彼の言いたかったことであろう。福沢が封建的身分制度を否定したことは間違いのないとしても、「天」の下での人間の平等を主張することに主眼があったとは理解できない（この名文句が、平等思想に対する一般的熱狂を生じさせたという歴史的事実は無視できないが）。ただ、「神」

¹⁴ このような「図式」に集約される思想が生み出されるには、モンテスキューの『法の精神』やスコットランド啓蒙の役割が大きいのであるが、それについては、アルバート・O・ハーシュマン『情念の政治経済学』（佐々木毅・旦祐介訳、法政大学出版局、1985年）が明快な説明を与えている。

¹⁵ 福沢諭吉、前掲書、144頁。

¹⁶ 「交際」は、「大いに双方の人情を和わらげ」と福沢は言う（福沢諭吉、前掲書、21頁）。都市における社交性の発達により「人情」が柔和になり、それによって人間相互の「同感(sympathy)」が成立する過程を理論的に解明したことがスコットランド啓蒙の頂点というべきアダム・スミスの『道徳感情論』の最大の功績である。しかし福沢は『道徳感情論』はよく知らなかったようである。

の下での平等を認めながら「勤勉」による貧富の差異を肯定するという思想の典型はまさにロックであり、その意味で、この福沢の考えも結局はロックに由来するとみることができる。しかし福沢の思想には、プロテスタンティズムに基礎をおくロックとは異なって、「神」が存在しなかったことは間違いない。このように、福沢にはプロテスタンティズムに由来する要素も確かに混入してはいるが、全体としてはやはり世俗的な「文明」思想の系譜に属するというべきであろう¹⁷。

2. 新渡戸と福沢

いくつか問題を残しつつも、福沢の「文明」思想を以上のように規定できるとした場合、新渡戸の思想はその重要な部分で福沢の延長線上にあると考えられる。

平野健一郎が、「脱亜論」との関係で、新渡戸と福沢の類似性を示唆していたことを先に紹介したが、伊藤正雄が「新渡戸稲造と福澤精神」（『福澤論吉論考』所収）の中で、「新渡戸を以て“福澤精神の系譜を継ぐもの”と断じても、失当とはいへまいと思はれる」¹⁸と主張して以来であろうか、この二人の親近性は常識となっているようである。さらに最近では、西村稔が、

新渡戸稲造は、クリスチャンとして日本の「西洋化」（日本のキリスト教化）を展望しつつ、西洋の「日本化」（キリスト教の日本化）という形で日本の文明化を図ったが、福澤による武士の精神の変形も、日本の西洋化を企図しながら、西洋文明を「日本化」しようとする試みとして理解することができる¹⁹。

としているように両者の類似性を「文明」思想という点に見いだすことも一般化している。

この点については、新渡戸の最も重要な著作である『武士道』が、「文明」論の脈絡の中で解釈できることを簡単に見ておきたい。例えば、『武士道』が武士の「礼儀正しさ」、「武士のなさけ」＝「武士の優しさ」を強調し、音曲や詩歌（和歌）によって武士の「猛き心」が和らげられていることを述べる時（第5章）、感情の温和化や美的洗練と言う意味での「文明化」が問題になっていると考えられる。また、新渡戸は、ヨーロッパから見た時「野蛮」

¹⁷ 福沢におけるプロテスタンティズム的、ロック的論理の混入は、おそらくウェーランドに由来する。18世紀以降の文明思想は、確かにロックを部分的に継承している点があるとしても、啓蒙主義を経由したことによって特定の神学的教義を必要としなくなっているという点で、それ以前のプロテスタンティズムとも、またロックともその思想的基盤が大きく異なっている。そして、19世紀に（帝国主義とともに）世界中に伝播したのはプロテスタンティズムではなく、特定の宗教に依拠しない世俗的な「文明」思想のほうであった。

¹⁸ 伊藤正雄『福澤論吉論考』吉川弘文館、1969年、417頁。伊藤が、新渡戸と福沢の「共通性乃至類似点」としてあげるものは多岐にわたっている。「常に国際的・世界的視野に立って、国民を啓発指導した先覚的愛国者（また憂国者）であった」「英米（特にイギリス）流の自由主義をもっとも尊重した民主的思想家であった」「自主独立の人格を根本精神とした個人主義的教育家であった」「狭い専門よりも広い常識（教養）を重視する実践的・調和主義的良識人であった」「あくまで平易さとおもしろさにと意を用いた平民主義的社会教育家であった」「女性の地位の向上とその教育とに力を尽くしたフェミニストであった」など。

¹⁹ 西村稔『福澤論吉 国家理性と文明の道徳』名古屋大学出版会、2006年、278頁。

とみえる慣習、切腹や敵討ちについて、それは必ずしも「野蛮」ではないと弁護し、実例を挙げて精神的背景を説明することによって情状酌量を求める（第12章）。そのほか女性の地位についても、妻や母としては尊敬されていた（第14章）と述べるなど、「武士道」がいかに日本の文明化を可能にしたかを新渡戸は説いてやまないのである。また、「武士は食わねど高楊枝」という言葉で代表されるような、「文明化」の原動力としての「商業」と「武士道」の相性の悪さという点についても、第七章で新渡戸は主題としている。ここでの議論は、伊藤正雄が既に注目していたように、武士の精神で商業を行なうという、福沢のいわゆる「士魂商才」と同様の方向へと発展していくのである²⁰。

新渡戸は「武士道」が日本独特のものであるとってはいるが、全体としてみると、ヨーロッパの「騎士道」との類縁性、そして「騎士道」から発展してきた筈の「ジェントルマンシップ」との類縁性を強調したものとなっていることは間違いない²¹。「文明」思想自体、「文化」とは異なり普遍主義的な性質を有する以上、「文明」の立場に立てばそうなるのは当然であろう。たしかに部分的にみれば、船橋洋一氏が、その説明において新渡戸の「太平洋の橋」としての優れた「ソフトパワー」が示されているものとしてあげている例²²、即ち、日本では贈り物をする場合「つまらない物ですけど」というのに対して、欧米ではその美点を並べ立てるといような、最初人を当惑させるような「あべこべの言動」（第6章）は、日本と欧米との「文化」的な差異ということができるが、やはり全体としては「文明」、すなわち「礼儀」の共通性の中にあるといえよう。「この二つの思想を対照すれば究極の思想は同一である。・・・米国人は贈物の物質について言ひ、日本人は贈物を差出す精神について言ふのである」²³。

以上のように見る限りでは、新渡戸は、『武士道』以来一貫して「文明」と「文明」の「間」にたつて、その間の「橋」になろうとしたと言えよう。「日本は、その使命は旧文明と新文明の仲介にあることを悟っている」²⁴。事実、新渡戸の親友であった内村鑑三が、「金銭はれ実権なりといふは彼の福音なり。彼に依て拝金宗は恥ずかしからざる宗教となれり」²⁵と激しく福沢を批判したのに対して、新渡戸は福沢に対する批判的言辞をまったく述べていないのである。それでは、新渡戸の思想をすべて福沢的な「文明」の立場から理解することは適切なのであろうか。

²⁰ それがはっきり示されたものとして、新渡戸稲造「商業道徳」『随想録補遺』『全集第二十一巻』201-9頁（佐藤全弘訳、神戸高等商業学校での1905年5月の講演）、および、「武士道と商人道」『内観外望』『全集第六巻』324-336頁。

²¹ 藤原正彦『国家の品格』（新潮社、2005年）は、新渡戸の『武士道』に、イギリス紳士的な「品格」を見だしそれを現代に復活させようとする。これに対して、菅野覚明『武士道の逆襲』（講談社、2004年）は、「新渡戸武士道」を「大日本帝国臣民を近代文明の担い手たらしめるために作された、国民道徳思想の一つ」（12-3頁）として、「本来の武士道」とはまったく異なったものとする。もっとも、何が本来の「武士道」かという「本質主義」的な問題設定に意味があるとは思えないが、菅野氏の描く「本来の武士道」が「野蛮」に見えることは確かである。

²² 船橋洋一「ハウツー・ニトベー明治ソフトパワーに学ぶ」『リーダーシップと国際性』219頁。

²³ 新渡戸稲造『武士道』（矢内原忠雄訳）『全集第一巻』62頁。

²⁴ 新渡戸稲造『日本国民』『全集第十七巻』54頁。

²⁵ 内村鑑三「福澤論吉翁」『明治人の観た福澤論吉』伊藤正雄編、慶應義塾大学出版会、2009年、143頁。

3. 新渡戸の「人格主義」

ここで問題になるのが、最初に述べたように、新渡戸が説いたとされる「人格主義」「教養主義」である。よく引用される森戸辰男の「教育者としての新渡戸先生」は述べる。

・・・今日から回顧して特に感ぜられることは、『武士道』の著者が吾々に対してこの武士道を理想的なものとして鼓吹せず、むしろその欠陥とも思はれる人^{パーソナリティー}格、^{カルチャー}教養、^{ソシアリティー}社交性等を強調されたことである。先生は武士道によって欧米人をして我国伝来の精神文化の価値に眼を開かせ、根拠なき東洋軽侮の態度を反省させたのであるが、同時に、立場をこそ替へても結局それと同じ態度でしかないところの我国における反動主義者の態度、すなはち、無反省に我国文化の価値を過大評価し、之に感激してひたすら西洋文化を蔑視若しくは敵視するが如き我国における反動主義者の態度には決してくみされなかった。却って、我國民に対しては、そして特にその将来を擔ふ進歩的な青年に対しては、我国在来の文化の、武士道^{ブツドウ}でもの批判に、そして止揚に、力を入れられてゐたのではなかつたかと思ふ²⁶。[傍点池田]

森戸は、人格、教養、社交性の三つを新渡戸が強調したと述べているし、それを全体として「文化」の観点から語っているようでもある。しかしこの中で、「社交性」(sociality)は、むしろ「文明」の思想の中心に属するものである。例えば、次のような新渡戸の「社交性」の解説は、「文明図式」との十分な一致を示しているであろう。

・・・一体 Cities は野蛮人には出来ない。未開の民は部落に過ぎない。ともかくも人間が何万か一緒に住んでゐるといふ事になれば既にそこに sociality がある。今日講釈するまでもないが、社会といふものは人間生活の普通の形であるが、sociality を進めるには支那の礼を考へる必要がある。・・・Sociality の本質は人間が一の動物としてでなく社交的動物として、他の人の邪魔にならぬようにふるまふことである。・・・他の人に不愉快な觀念を与へぬやうにして世の中を愉快に暮すにはどうして遣るか、その遣り方が礼だと思ふ。だから私は支那の礼といふことを近頃の言葉で言つたら sociality と訳したらどうか、その積りで実は『礼記』を見た。さうするとやはり自分にはそれで読めた。その sociality が發達せぬ故野蛮人は小さな部落に住めるだけであつて、cities, capals [capitals? 一池田注], societies、といふ大きな造営物があるでもなく、大廈高楼ができる訳でもない²⁷。

また、新渡戸校長が、一高の運動会に婦人観覧席を設けさせ、従来の「籠城主義」「質実

²⁶ 『新渡戸博士追憶集』1936年、327-8頁。

²⁷ 新渡戸稲造『衣服哲学講義』『全集第九卷』325頁。

剛健」に固執する学生たちから糾弾をうけたという有名な逸話等も、新渡戸が考える「社交性」が、イギリスのジェントルマン風の「文明」を目指したものであったことを裏付けるものである。

けれども森戸が述べた最初の二つ、「人格」「教養」については、むしろ明治の「文明」思想よりも、大正期の「人格主義」「教養主義」つまり、それを支えた「文化主義」の方につながると一般には考えられている。そして、大正の「文化主義」は、福沢的な文明思想を批判ないし、否定することで成立したと大方理解されていよう（例えば、和辻哲郎が福沢を「町人根性」とした例など。基本的に、内村鑑三にみられたような「拝金宗」批判が発展したものと理解される）。さらに、新渡戸の薫陶を受けた人々も、この大正教養主義の系譜に属するとされる人が多いのである。

ここには、新渡戸の思想の複雑さが顔をのぞかせているが、特に新渡戸の「人格主義」の問題に焦点を当ててみよう。新渡戸は至る所で「人格」を尊重すべき事を説いているが、その「人格」の意味内容を見てみると、必ずしも同一の意味内容で一貫しているわけではなく、「文明」と「文化」という観点から、次の三類型に大きく整理されると考えられる。

①「文明」と親和的な「人格」

例えば、『随想録』に収められた「教育の目的」で、教育の目的を「第一職業、第二道楽、第三装飾、第四真理探究、第五人格修養」とし、最後の「人格修養」こそが「教育の最大目的」と言う時、考えられているのは、専門家を養成する教育に対立した「誰とでも相応に談話が出来て、円満に人々と交際をして行ける」²⁸人間を作る事である。この意味の「人格」が「文明」思想と親和的であることは明らかであり、ある特定の文化価値、例えば「真理」の追求に没頭して俗世間に全く関心をもたない学者を人格の高いものとするような、大正文化主義的な「人格」とはまったく異なるものであるといつてよい。また、新渡戸はしばしば「品性」「品格」を英語の character と関連させて使い、それを「人格」と等値する場合がある。この場合の「人格」も、イギリスのジェントルマン流の「品格」と考えられる場合が多い。

②大正「文化主義」的「人格」

大正期に「人格主義」を唱えた代表的人物は阿部次郎であろうが、彼の『人格主義』は、「先験的に普遍的に万人に通じて妥当する価値意識」²⁹を根拠とする「理想」を追求するという「新理想主義」にもとづいて「人格」を考えている。この「価値」という概念を「人格」の中心におく考え方は、西南ドイツ学派流の新カント主義に極めて近いものと解されるが、さらに阿部は「人格主義」が「物質主義と正反対の立場」³⁰に立つことを強調する。このような「人格」の観念は、「物質文明」と「精神文化」を対置するドイツ的「文化主義」の核心にあるものと考えられる³¹。

新渡戸にもこのような「人格」の観念は見られる。一例をあげると、

²⁸ 新渡戸稲造「教育の目的」『随想録』『全集第五巻』230頁。

²⁹ 阿部次郎『人格主義』岩波書店、1922年、37頁。

³⁰ 同上、63頁。

³¹ この点については、池田成一「19世紀ドイツの「文化主義」」（岩手大学人文社会科学部文化システムコース編『<文化>を考える』御茶の水書房、2008年、171-191頁）を参照。

華族だらうが、博士だらうが、人間は人間である。金持などは却って千両箱の為に沈まされて居るかも知れぬ、金と人格とは縁の薄いものである。金持は金貨や銀貨と云ふ玩具を持つて居るやうなものである。持ちたければ持たせて置けばよい。金持を羨んだり、財産は平等に分配せよなどと云ふのは、未だ人格に重きを置いて居らぬ証拠である³²。

このような発想は、「所有の過剰が如何に人格の生活を墮落せしめるか、それは富豪、特に富豪の子弟と称せらるる者に於いて、私達が見飽きるほど見てゐる現象である」³³という阿部の言葉と通じるものである。

以上の①と②とはつきつめれば矛盾するはずであるが、新渡戸はあまりこの対立を意識してはいないようである。

③宗教的な意味をもった「人格」

ところが、ここで注目しなければならないのは、①②とは区別すべき「人格」の観念が新渡戸にあることである。これはさしあたり、キリスト教の三位一体論との関係が深い。その代表例は、『西洋の事情と思想』の中の「人格の意義」である。

西洋人は、パーソナリティーを重んずる。パーソン即ち人格である。日本では人格といふ言葉は極めて新しい。私等が書生の時分には、人格といふ言葉はなかつた。パーソンといふ字はたゞ「人」と訳してゐた。……

ところが日本では、この人格といふ意味がよくわからない。……

西洋では、基督教でいふ三位一体—スリー・パーソンズ・イン・ワン、三人のパーソンが一つの神なりとの、教義がある。この言葉の真意は、私にもよくわからないが、所謂三位一体なるものが、基督教の主なる教義になつたがために、誰も基督教を信ずる者は、パーソンといふことについて、相当に知識を得なければならなくなつた。……

……詰り、神の性を持つてゐると信じ、しかもこの性をもつてゐながら、神々に比較して己を考へる時、己はいかに不完全な存在であらう、といふやうに考へて来るのである。

ベーコンが述べた言葉であつたか、キリスト信者ほどプライドの高い傲慢なものはない、と同時に、あれほどまた謙遜下つたものはない、といふのは、即ちそこをいふのである。孟子もいつてゐる、「我は我たり。」と。王者王侯と比べても、何等異なるところのない吾々は、同じ人格であるといふのである。たゞそれ故に、王者であらうが何であらうが……といふやうに反抗的に出ると、「我は神と同じ性格を持つてゐるパーソンである。」と己を一先ず高く見て、しかも完全なる神と比べ、自己のいかに罪多く至らぬことよ……と非常に謙遜下るのは違ひがある。強いところがあつて、また柔らかくなり、高いところがあつて、その反面低くもある。

³² 新渡戸稲造『人生雑感』『全集第十卷』115頁。

³³ 阿部次郎、前掲書、64頁。

詰り、東洋と西洋の考へ方の違ひは、パーソンといふものに根底して、そこから起る差が非常に多いのである。パーソンといふものを深く認めればこそ、他人の権利も認めるのである。我も人なり、彼も人なり、自分が嫌だと思ふことは、彼も嫌であらう。故に彼の自由は侵さない。彼の権利も侵さない。自由といふことは何から起つたか。個人々々が自由を尊ぶところから起るのである³⁴。

けれどもこのような「パーソナリティー」は、必ずしもキリスト教の専売特許というわけではなく、東洋や日本にもあることを新渡戸は繰り返し強調している。

〔ウエルス氏の発見した神は、〕昔陽明学者の歌に

皆人の詣る社に神はなし

こゝろの中に神ぞまします

と教えたるその神に最も類したものらしい³⁵。僕は爰で有神論や宗教論を述べんとする意ではないが、人には老若貴賤の区別なく右に述べた神の如き何かが各自に宿ってゐることは、僕の堅く信ずる所・・・³⁶。〔傍点池田〕

このような新渡戸の宗教的「人格」論においては、その中に絶対的な「平等」ということが含まれていることが特徴となっている。

この点からすると、論文「デモクラシーの主張する平等論の本旨」³⁷は興味深い。「福沢先生の所謂人の上に人を造らずといふのは、近頃の言葉を用ふれば人格としては甲も乙も丙も丁も皆平等なりと云ふにある」。「人格なる観念なくして平等は理解し難い」が、「我国に於ては人格なる観念が甚だ薄い」。「或人が曾て言ふたことに人格の観念は有神論者にあらざれば解し得ぬと。成程或はさうかと僕も思はぬでもない。神の前に於ては貧富、強弱、貴賤の区別なく、皆人である」。「人類以外の者、殊に人類以上の神とも称すべき或偉大なるものゝ前に平伏した時は、大将も兵卒も学者も馬鹿も皆同等である」。このように、新渡戸は人格からくる人間の平等ということを強く説いている。しかし、この平等を「社会的地位」とくに「財産」にまで及ぼして、「物質的平等」を唱える者を、「肉体上の娯楽に耽ったりする以外に幸福観念がな」く、「高尚なる意味に於ける平等」＝「人格の平等」を知らないものとして非難しているのである。ここにおいては、明らかに、②と③の「人格」概念が交錯している。このように、新渡戸においては②と③が同時にあらわれることがある。しかし、この二つは概念上区別すべきものであろう。特に、新渡戸においては②は、社会主義、マルクス主義の「唯物論」を否定する時に限って出現しているように思われる。なお、この論文で福沢が「人格の平等」を唱えたとしている点については、前に見たよう

³⁴ 新渡戸稲造「人格の意義」『西洋の事情と思想』『全集第六巻』563-5頁。

³⁵ この歌をよんだ陽明学者は、『西洋の事情と思想』では、中江藤樹か熊沢蕃山とされている。また、そのような教えが、明治の初めに神道でさかんに鼓吹されたとしている（『全集第六巻』602頁）。新渡戸の『幼き日の思い出』は、彼が少年の頃、一人の神官が語る「人間は誰しも皆自分自身の光であって、また、そうあらしめる能力もあるのだ」という教義に非常に啓発されたと述べている（『全集第十九巻』630頁）。

³⁶ 新渡戸稲造「自由の真髓」『全集第四巻』525-6頁。

³⁷ 『全集第四巻』531-7頁。

に実際の福沢との関係では疑問が多く、従って、ここで①の意味の「人格」も交錯しているとみるのは、適当ではないと思われる。

以上整理すると、新渡戸においては、「文明」「文化」それぞれとむすびついた「人格」の観念の他に、それに還元できない③の宗教的な「人格」の観念があるとすべきである³⁸。これは、明治期の「文明」思想と、大正期の「文化」思想との間、むしろその間隙、狭間において、クエーカーというキリスト教のある特定の思想に支えられて存在し得たものとも考えられる。ここで特定というのは、たとえば同じプロテスタンティズムでも、カルヴァンの「予定説」などからは、新渡戸のような平等主義はでてこないからである³⁹。

4. 近代日本における「人格」の観念—特に、新渡戸と綱島梁川との類似性

ここで、新渡戸の「人格主義」の背景をさらに理解するために、佐古純一郎『近代日本思想史における一人格観念の成立』（朝文社、1995年）を参照してみたい。この本は、近代日本において、person に「人格」という訳語が当てられて「人格」の観念が成立した過程を綿密に追求した労作である。佐古によれば、この訳語が一般に固定していったきっかけは、おそらく明治二十六年頃に心理学の訳語として採用されたことであり、その後、東大の倫理学教授だった中島力造などが中心となって、トマス・ヒル・グリーンの倫理学やとりわけカントの倫理学における person の意味内容が「人格」に込められていったようである。そのさい、「君自身の人格ならびに他のすべての人の人格に例外なく存するところの人間性を、いつでもまたいかなる場合にも同時に目的として使用し決して単なる手段として使用してはならない」⁴⁰との、いわゆる「定言命法」の「目的自体の方式」、および、「目的の国」では、「物件」が相対的価値＝「価格」しかもたないのに対して、「人格」は絶対的価値＝「尊厳」をもつという、カントの二つの思想が大きな役割を果たした。この二つはもちろんカントの中で密接に関連してあらわれるが、前者は③に近く、後者は②に近く解釈されやすいことは確かであろう。

「人格」という訳語が以上のような過程で定着していく以前、キリスト教の神の person や personality については、「有心者」（植村正久）、「靈知有覚」（森田久万人）、「品位」「品格」（ともに岸本能武夫）などの訳語が使われていたようである。清沢満之が例外的に明治二十五年頃に講義で「人格神」ということばを使っているという例はあるが、一般には、「人格」の訳語が固定してから、「神」の「人格性」（すなわち「人格神」）についてさ

³⁸ なお、小檜山ルイ「新渡戸稲造再考」は、新渡戸の「人格主義」「教養主義」をともに「植民地をもつ帝国のクラブの様相を呈していた国際社会の一員たる日本のエリートに相応しい輪郭を与えようとしたもの」と理解しているが、単純化のきらいがある（『思想』2009年月号、岩波書店、132頁）。「教養主義」の問題に触れることができなかったが、新渡戸が一般市民に向けて説いたものが「教養」ではなく「修養」であったという、森戸が触れていなかった点にまず留意すべきであろう。

³⁹ この点で、予定説に傾倒した内村鑑三と新渡戸とは本質的に異なる点があろう。ただ、不敬事件や日露戦争時の非戦論等にみられる、世論をもつともせず戦前の国家体制を批判する心理的強さが、神によって選ばれた民であるとの予定説的心情によって支えられていたと思われるのに対して、新渡戸の場合には、自由主義を主張しつつも、最終的には満州事変擁護のように、国策に忠実に振る舞ってしまう弱さを含んでいたともいえる。

⁴⁰ カント『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波文庫、1976年、103頁。

かんに論じられるようになったとのことである⁴¹。

新渡戸の「人格」主義もこのような動きに影響されて成立したことは間違いないが、それが直接どこに由来するかは必ずしも明らかではない。ただ、佐古氏の著書の最後に、井上哲次郎と論争して神の「人格性」を擁護した人物としてとりあげられている綱島梁川については、新渡戸と比較してきわめて興味深い点がある。

元来キリスト教徒であり、早稲田大学で大西祝に学んだ綱島梁川(1873-1907)は、日露戦争後のいわゆる「煩悶の時代」にその「見神の実験」が青年層に多大の影響を与え⁴²、直後に夭折した思想家として有名である。この綱島に、「武士道と人格の観念」(初出、1905年1月)という文章がある。

武士道の理想を拡充して忠君愛国の上に、更に正義人道を以てするは可いが、唯だこれだけで十分であらうか。私は十分と思はぬ。武士道をして真に活きたる国民の倫理主義たらしむるには、尚ほ一つ最も大切なる根本的のものが無くてはならぬと思ふ。何か、曰はく人格尊重の観念これであります。私は人格の尊厳を自覚しなかつたことが武士道の根本的欠点であると思ひます。・・・彼等は封建社会に住める常として、人間を階級的にのみ見て、其の万人を通じて同一の尊厳を有する人格の観念、カントの所謂各々其れ自らが目的にして他の絶対的、奴隷的手段たるを容れざる人格てふ権威ある観念を有たなかつたのである⁴³。

ストア哲学者は誰も知る如く天地を一貫する理性ありとし、我等人間は皆生まれながらにしてこの天地の理性を具へてゐると見た。而して此く人皆が天地の理性即ち道理心を有すると見ることに於いて、一面には人間の平等性を観じて奴隷制度廃止の先驅をなし、一面には又此に人間特殊の尊厳を観じて人格(ヒューマン、パーソナリティー)の観念の基礎を置いたのである。羅馬法の燦然たる権利義務の大組織も、畢竟この観念より華咲いた結果です。この人格の観念は後ちに基督教の深大なる影響を得て益々其の基礎を牢うし、オーゴステンにより、ルーテルによりて、益々説き強められ、更にカント、ヘーゲルに至りて最も権威ある深遠の観念となつたのです。今日の欧米人のやかましくいふ権利義務や、独立自尊や、職分尊重や、皆深く遠くこの人格の観念に根ざしてゐる。私はどうしても今後の武士道にはこの人格てふ偉大なる思想を植ゑ込まねばならぬと思ふ。而してこれは強ちに西洋思想を真似をして西洋種を植ゑつけるのではない。この人格尊重の観念の基礎は既にわが東洋思想の畑にもあつたと思ふ⁴⁴。

一言すれば、人格の観念を根底とする武士的精神、これが私の今後の武士道に期待するところであります。

⁴¹ もちろん、もしこの意味の person (現在では普通、「位格」と訳されるであろう) から出発したら「人格」という訳語は生じなかつたであろう。問題になっているのが、「神」の person であるから。

⁴² その中には、西田幾多郎、石川啄木などが含まれる。

⁴³ 綱島梁川『梁川文集』日高有倫堂、1906年、365-6頁。

⁴⁴ 同上、367-8頁。

然らば如何にすれば、武士道の根底としての人格の観念を養ふことが出来るか。・・・今後武士道に人格の観念を吹き容るゝには、どうしても一面人道の根拠を天道に置く彼の儒教や、ストア哲学や、基督教等の如き闊大深遠なる哲学的、宗教的思想、感情と交渉せしめなければならぬと。我等が人格の尊厳は其の深根柢を天地の一大人格に置かねばならぬ。我等が人的人格の観念はこの不尽の一大源泉より滾々として流れ出ねばならぬと思ふ⁴⁵。

一読して、新渡戸ときわめて近接した立場が表現されていることがわかる。新渡戸が武士道の「止揚」に力を入れていた、という森戸辰男の報告が思い出される。新渡戸の③の立場を純粹に取り出してくると、この綱島のようなものになるのではないか。逆に言うと、新渡戸が一高校長として学生に影響力、感化力を持てたのも、綱島が当時の青年層に影響を与え得た土壤があったことと重なるころがあったからと考えられるのである。

この綱島は福沢に対する批判でも有名である。しかしその批判は、例えば内村の「拜金宗」批判のような、後の「物質文明」対「精神文化」の対置につながるものとは異なる。「言ふまでもなく、氏の所謂文明は、主もに社会の物質的方面に偏したるものなり。されど、氏を以て全く靈界の消息に通ぜざる者といふは、吾人の信ぜざる所也」⁴⁶。綱島の福沢批判は、人生を遊戯と感じ、また人間を「蛆虫」に等しいものとみなすところから逆説的に、「既に世界に生れ出たる上は蛆虫ながらも相応の覚悟なきを得ず即ち覚悟とは何ぞや人生本来戯と知りながらこの一場の戯を戯とせずして恰も真面目に勤め貧苦を去りて富樂に志し同類の邪魔をせず」⁴⁷という覚悟がでてくるという、一見仏教にも通じるようにみえる福沢の「安心」法、あるいは、「人生二面観」に向けられたものであった。「所謂独立自尊教なる者にして、此かる人生観の上に立てられたるものとせば、吾人はそぞろに心細き感なきを得ざるなり」⁴⁸。まさに、福沢的な「文明」に対する青年の不満を心情的に代弁するものであったのである。しかし、綱島は未だ大正期の「文化主義」には至っていない。すなわち、綱島は、時代的にも、「文明」から「文化」への「狭間」の時期にあって、新渡戸に存在した③の「人格」観念をより純粹に表現しているとも言えそうである⁴⁹。

5. 終わりに

新渡戸にもこの「文明」と「文化」との「狭間」は確かに見いだされる。それを端的に示しているのが、本稿冒頭に掲げた「国自慢の戒」(『随想録』)の、彼の理想がアングロ＝サクソンの「文明」でもドイツ的「文化」でもないことを表明した一節である。

つまり、新渡戸の場合、日露戦争をまたがって書かれた『随想録』に典型的にみられるように、日本のおごりやうぬぼれ、過度の名誉心、虚栄心を戒める文章が多いのであるが、

⁴⁵ 同上、370-1頁。

⁴⁶ 綱島梁川『福翁百話』を読む『梁川文集』4頁。

⁴⁷ 福沢諭吉「人間の安心(七)」『福翁百話』、『梁川文集』9頁の引用のまま。

⁴⁸ 綱島梁川「福澤翁の人生二面観」『梁川文集』79頁。

⁴⁹ もっとも、綱島と新渡戸には、その間の11歳の年齢差にも関わらず他にも共通する点が多い。二人の共通点と、福沢に対するスタンスの差についての詳述は別稿にゆだねたい。

この「国自慢の戒」もその中の一つであり、③の「人格」観念が持っていた、「高くして遠き」誇りゆえの「謙遜下」りの側面が特に強調されているのである。

そして繰り返しておけば、新渡戸の思想の特徴として、綱島のように③の「人格」が純粹な形ででてくることはあまりなく、①②とからみあい混在して出てくる場合が多いことに十分な注意を払うべきであろう。ここで、別の角度からではあるが鶴見俊輔が新渡戸を（状況本位の）「折衷主義」の代表者と見なしたことが想起される⁵⁰。実際、新渡戸を統一された思想体系をもったものとしてとらえることは難しいし、それを無理に一つに集約しようとする、単純な「帝国主義的」「文明」主義者としてとらえることにもなる。確かに新渡戸には帝国主義的要素があることは先に見た通りであるが、それと対抗してバランスをとるような別の要素が存在することも否定できないのである⁵¹。

また、そのような均衡を保ち得た要素が、彼が「文明」の立場に立っている時にも、次のような、サイドの「オリエンタリズム」批判にも通じる考え方を可能にしたものと思われる。

“東”と“西”の相違点を見いだそうと、少なからぬ労苦が払われている。・・・行状に変わったところがあればみな、また思想に特異なものがあれば一つ残らず、それを拡大して、場合に応じて“東洋”と“西洋”を区別する特性とするのである。いずれにせよ、まず決して自己高揚というパリサイ的目的のためである。東西双方の共通の欠点さえ、反対側が犯せばとくに非難に値すると考えられる⁵²。

このような視点から東西対立を語り得るいわば「もう一つの要素」は、「文明」ではなく「文化」を、「共生」を考える上での基本的概念にした場合にも必要なものであることは明白であろう。なぜなら、「文明」を「文化」に取り替えただけでは、青木保氏が述べるように、「文化紛争・戦争」「自文化中心主義」に陥らないという保証はないからである⁵³。そこには、「自文化中心主義」を避ける何かが不可欠となろう。言い換えれば、「新渡戸の思想」を全体として批判や賞揚の対象とする場合には見えにくいものであるが、「文明」と「文化」の狭間にある彼の思考のこの局面こそが、今日においてもっとも意味あるものと言えるのではないだろうか。

当事者のどちらでもが、傲慢にも優越的態度を誇り、頑固にもフォン・デア・シュタインのいわゆる“文化の色めがね”一自己自身の文明には光彩をそえて眺めることを脱却しようとしないうえ、両者が相互理解に至ることは絶対にありっこない。パリサイ人は、自己自身の義に満足していたので、他の教派の教えの中にある美を一優秀さとはいわぬまでも一決して理解できぬのである⁵⁴。

⁵⁰ 鶴見俊輔「日本の折衷主義—新渡戸稲造論—」『近代日本思想史講座Ⅲ』（筑摩書房、1960年）、183-222頁。

⁵¹ 新渡戸が教育者として感化を及ぼしたのは、このような側面をもった「人格主義」と、鶴見のいう「パーソナルな関係」における「やさしさ」「あたたかみ」によるところが大きいだろう。

⁵² 新渡戸稲造『日本国民』『全集第十七巻』21-2頁。

⁵³ 青木保『多文化世界』岩波書店、2003年。

⁵⁴ 新渡戸稲造『日本国民』『全集第十七巻』147頁。なお、ここで名前が挙げられているフォン・デア・

新渡戸の中にある「人格」の観念の諸相や、帝国主義的要素に対抗する要素、「文明」と「文化」の狭間にある思考、とこの論文で呼んだものの内実をさらに詳しく規定すること、および、それが新渡戸において成立した経緯を明らかにすることが今後の課題である。

シュタインとは何者であるか、不明のままである。識者の御教示を願いたい。