HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	新渡戸稲造の道徳における教育学的意義
Author(s)	田岡, 昌大
Citation	北海道大学大学院教育学研究院紀要, 126, 155-169
Issue Date	2016-06-30
DOI	https://doi.org/10.14943/b.edu.126.155
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/62513
Type	departmental bulletin paper
File Information	080-1882-1669-126.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

新渡戸稲造の道徳における教育学的意義

田　岡　昌　大*

【目次】

1．はじめに
2．教育学との関係
3．『武士道』における道徳体系
4．修養論における人格と行為
　4－1．人格主義
　4－2．社会性
5．新渡戸の思想の限界と可能性
6．おわりに
　注
　引用文献

【キーワード】新渡戸稲造　　道徳　　人格　　修養　　教養

1．はじめに

本論文は，新渡戸稲造の道徳に関わる議論を検討し，その教育学的意義を示すことを目的とするものである。

周知のように，新渡戸稲造は多様な業績から，様々な語り方ができる。本論文は教育学的意義を示すことを目的とするため，特にその教育者としての面に着目したい。

新渡戸稲造は，第一高等学校（以下，「一高」）において「sociality」を説き，また，「人格」を説き，学生文化に教養主義の流れを形成した（筒井1995，竹内1999）。新渡戸が着任したのは，旧来的な籠城主義の学生文化に対して，「自我の目ざめ，個人主義の台頭，皆寄宿制と籠城主義への批判という一連の新思想が高まりつつあった」（一高自治寮立寮百年委員会：1994：81）時期であり，この中でsocialityを強調することで籠城主義の悪弊を改めさせ，「人格」の意義を説いた。

ここで確認しておきたいのは，新渡戸の説いた内容には「道徳的要素」があったという指摘である。矢内原忠雄は，「今日の教養論」について「宗教信仰」の欠如を指摘しながら「新渡戸先生の言われる「修養」には，今日の「教養」に比べて頗る道徳的要素を多く含んでおります。今日の「教養」は道徳的というよりもむしろ知的である。」（矢内原1965：417）と回想している。「宗教信仰」についてはさておくとしても，先の回想を引き受けるのであれば，新渡戸の修養論を通じ，彼の道徳観を導くことが可能であると推察される。実際，新渡戸自身もまた，「修養」を

* 北海道大学大学院教育学研究院附属子ども発達臨床研究センター　非常勤研究員
DOI：10.14943/b.edu.126.155

「実践道徳」（新渡戸1911：全集７：24）と位置付けており，矢内原の回想を裏付けることができる。

以上のことから，新渡戸の修養論と彼の道徳観とは関わり合って成立していると考えられる。

２．教育学との関係

新渡戸の道徳観，修養論については，これまで多くの先行研究が存在する。

新渡戸の道徳については，例えば森上優子が既に「人間の普遍的同質性を思想的基盤」としたものであるとして明らかにしている（森上2015）。つまり，東西の区別なく，人間であるが故に共通する道徳性を前提的に有しているという人間観があり，そこから「人間の普遍的平等性」という道徳観が導かれる。その背景には矢内原も指摘するように「宗教信仰」があるが，後に見るように，それは特定の宗教というよりも「愛」という「〈普遍的〉道徳価値」という普遍的性質を持ったものである（西村2005）。

そして，こうした普遍的道徳を有する「人格」の形成が課題化される際に，その実践的方法として修養論が要請される。

新渡戸は「修養」を簡潔に「修養とは修身養心ということであろう」（新渡戸1911：全集７：23）と要約しているが，武田清子によれば，それは「自己が意志の力によって自己の一身を支配すること，心が主となって己が存在を方向づけること」を目指すものであり，「人格的主体としての人間形成が中心課題」（武田1967：44-5）であったものであった。また，こうした新渡戸の人格概念は，単に個人に問題を収斂さすものではなく，デモクラシーとの結びつきが指摘されている（山本2012）。

以上のように，先行研究において明らかにされているように，新渡戸のいう「道徳」「人格」や修養論には，積極的な意義が認められる。新渡戸の思想について，例えば田中耕太郎は，教育学上「度外視」できないはずであるとした上で，「先生の教育理念は結局正しいヒューマニズムに立脚する，教育基本法第一条の「人格の完成」に帰着する」と評価している（田中1988：全集別巻２：147）。教育基本法の解釈はさておくとしても，こうした新渡戸の思想は「民主的な道徳教育」（勝田1970：249）を考える上でも一定の意義を認めることができるだろう。あるいは，かつて城戸幡太郎は「人間におけるパーソナリティーの形成には当然道徳の問題が含まれるものと考える方が自然であろう」（城戸1968：330）と述べたが，こうした人格における道徳性の問題を考える上で，新渡戸の思想は一定の意義を有するものと考えることができる。

しかし，上記のような評価も可能であるはずの新渡戸は，教育学において十分に評価されてきたとは言い難い。

例えば，新渡戸を直接検討の対象としたものではないが，戦前の教養主義を検討した堀尾輝久は明治の思想については「真の啓蒙に値せず，むしろ教養主義的性格を多分にもっていた」（堀尾1971：350）と評して批判する。また，昭和の教養主義については，新渡戸を引く河合栄治郎がいう「to be or to do」について「“to do”の内容の極端なまでの矮小化であり，さらに，to doを離れた人格概念の無内容さ」（同上：357）と批判する。ここでいう「to be or to do」とは，河合が新渡戸から受けた影響で語られた内容であり，この「to be」にこそ価値を

置くとされる新渡戸の人格主義思想を踏まえて，「もっとも価値あるものは，名誉でも富でもなくまた，学問でも事業でもなく，彼の人格にあるというかの理想主義」という考え方である（河合1936：294）。後にみるように，新渡戸は「to be」の優越を必ずしも説いているわけではないが，戦後の教育学においては，このようなエリート主義と結びついた形の教養主義は空疎なものとして批判され「新しい教養は，教養の堕落形態としての教養主義の否定を通して再生されねばならない」（堀尾1971：349）という形でエリート主義から離れた「国民的教養」が構想される。こうした教養理解は，他の教育学における教養論にもある程度共通して確認できる（例えば勝田1964，志摩1984など）。

戦後の教育学は1945年を，すなわち「戦争体験の思想化」（佐藤2014）を契機とし，教育基本法（1947年）を支柱として，新しい民主的な日本社会を目指す思想傾向を持つものである。それ故にこそ「戦前」が反省・批判の対象であったということを考慮するならば，新渡戸に端を発する教養主義，人格主義が評価されなかった事情は仕方がないことでもある。しかし，だとしても，まさに戦後の教育学の支柱であるところの教育基本法に新渡戸の思想が影響を与えたという指摘（日高1988：全集別巻２，田中同上）を考慮に入れれば，また，これまでの新渡戸研究において明らかにされてきた内容を考慮に入れるなら，その教育学的意義は改めて問われて然るべきであると考えられる。

以下では，こうした問題関心から新渡戸の代表的著作である『武士道』と彼の修養論を軸として検討をしていく。その際，特に新渡戸が人格と行為をどのような関係として捉えていたのかを検討の視点として検討を行い，最後にその内容の問題点を踏まえながら教育学的意義について検討したい。

（なお，引用文については旧字体を常用漢字に直し，句読点と送り仮名を加えている。）

３．『武士道』における道徳体系

以下では，新渡戸の『武士道』からその道徳思想のエッセンスを抽出し，これが修養としてどのように説かれていたのかを明らかにし，そこから新渡戸の道徳思想の体系を明らかにする。

周知のように新渡戸の『武士道』は，1889年に『BUSHIDO, The Soul of Japan』としてアメリカで出版され，その後最初の和訳版が1908年に出され（桜井鷗村（彦一郎）訳），その後複数回訳されている[1)]。このことからも分かるように，元々は『武士道』は日本人に向けて書かれた書ではなかった。『武士道』の序文において，新渡戸はこの本を執筆した動機について，外国人に日本に宗教教育が無いことをして，どのように道徳教育を行っているのかと問われて答えに窮したエピソードを紹介している。そして，自らを振り返って新渡戸は次のように述べる。

> 私が少年時代に学んだ道徳の教えは学校で教えられたのではなかったから。私は私の正邪善悪の観念を形成している各種の要素の分析を始めてから，これらの観念を私の鼻孔に吹きこんだものは武士道であることをうやうやしく見出したのである。（Nitobe 1889＝1938：全集１：17）

かくして，新渡戸は「武士道」を「日本の土地に固有の花である」と一般化する形で，これを古来より存在し，かつ，今もなお存在し続ける道徳体系として位置づける。「封建制度の子たる武士道の光はその母たる制度の死にし後にも生き残って，今なお我々の道徳の道を照らしている。」（Nitobe同上：29）

新渡戸によれば，「武士道」とは，「身分に伴う義務」（noblesse oblige）であるという。そしてこれは，基本的には口承によるものであり，それ故に「不言不文であるだけ，実行によって一層力強き効力を認められ」（Nitobe1889＝1938：全集1：31）るものであるとされる。このように「武士が守るべきこと」として実行を求められるものとして，新渡戸は「戦闘におけるフェア・プレイ」をあげ，こうした内容が「道徳体系としての武士道」（Bushido as an Ethical System）であるという。

ここで留意しておきたいのは，道徳としての「武士道」が行為を伴ったものとして位置づけられている点である。つまり，単純に成文化された内容を知っているということが重要なのではなく，それを実行することをもって「道徳体系」として位置づけられるのである。この点は次の「武士道の淵源」（Sources of Bushido）においてより明確に現れる。ここで新渡戸はその「孔孟の書」が大きな意味を持っていたことを指摘した上で，次のように述べる。

> 知識はこれを学ぶ者の心に同化せられ，その品性に現れる時においてのみ，真に知識となる，と言うにある。知的専門家は機械であると考えられた。知識そのものは道徳的感情に従属するものと考えられた。人間ならびに宇宙は等しく霊的かつ道徳的であると思惟せられた。（Nitobe1889＝1938：全集1：39）

つまり，「知識」は「叡智獲得の手段」であり「知行合一」（“To know and to act are one and the same.”）こそが重要な意味を持つのである。このように，新渡戸の説く「武士道」において，その道徳は単なる知識であることは否定され，それが行為と結びつくところのものであることが強調されている。例えばそれは，「義」（Rectitude or Justice）を「絶対命令」とし，これを行うために「勇」（Courage, the Spirit of Daring and Bearing），「仁」（Benevolence, the Feeling of Distress）などが位置づけられ，また，これらの精神性が「礼」（Politeness）という作法に結びつく形で体系化される。また，それ故に，「厳格なる礼儀の遵守の中に含まるる道徳的訓練」（Nitobe同上：59）が導かれる。このように，新渡戸の「武士道」においては，精神性は行為を伴わねば意味を成さず，しかし，行為は精神性を伴わねば意味を成さないという形で位置づけられている。つまり，両者は循環的な形で意味を成しているのである。だからこそ，「武士の教育」において「知」は「付属物」程度に位置づけられ，「品性の確立」（decision of character）が求められる（Nitobe同上：83）。ここから「鍛練中の鍛錬」として「克己」（Self-Control）が意味を持つ。

新渡戸によれば，こうした「武士道」は，結果的に一階級にのみ該当するものではなくなり，「全民族の『善き理想』となった」（Nitobe同上：121）ものである。

> 武士道はその最初発生したる社会階級より多様の道を通りて流下し，大衆の間に酵母として作用し，全人民に対する道徳的標準を供給した。武士道は最初は『選良』の光栄として始まったが，時を経るに従い国民全般の渇仰および霊感となった。（Nitobe同上：122）

ただし，こうした新渡戸の「武士道」は，あくまで新渡戸の解釈する「武士道」であって，理念化されたものとみるべきである。つまり，「近代西欧社会において美徳とされる倫理や道徳規範の概念が日本にも存在するということを西欧人に対して紹介することで成り立っている」ものであり，かつ，その日本語訳は「「文明の精神」を啓発しようとする意図」を有したものであり，その意味で，ここでいう「武士道」とは「創られた伝統」であるという点に注意が必要である（船場2015）。

しかし，そうであるからこそ，ここに新渡戸が考えていた道徳観が分かり易く現れているとも言える。つまり，「武士道」をこのように語った理由から捉えれば，そこに新渡戸の道徳観を見出すことができるはずである。その理由とは，明治以降の近代化の中での「〈精神の空白〉を埋めるべき「和魂」としての武士道の〈現代的改造〉」（西村2004）という課題意識である。つまり，新渡戸は「武士道」を通じて，「武士道」ではない別のものを語っているのである。その「別のもの」こそが，普遍的道徳としての新渡戸の道徳観である。こうした前提から見れば，「武士道」とは海外文化へ向けた翻訳であり，一方で「武士道」による海外文化の翻訳でもある。つまり，本質的な所において「東西文化は「同質」であるからこそ「接木」が可能」なのであり，だから，『武士道』において「接木」による「キリスト教の和化」が目指されているのである（西村同上）。ただし，「武士道」や「キリスト教」という形式は必ずしも本質ではなく，そこに通底する普遍性こそが重要な点なのである。

また，新渡戸は「武士道」の影響を論じながら，「武士道」の道徳意識は明治の日本人にも無意識のレベルで有しているとしている。「武士道の感化は今日なお深く根ざして強きものがあるが，しかしそれは既に私の述べたる如く，無意識的かつ沈黙の感化である。」（Nitobe同上: 130）それ故に，「武士道によりて涵養せられたる感情を喚起することによって，偉大なる道徳的革新が成就せられうる」（Nitobe同上: 130）という。

もはやこの説明はいささか言葉が過ぎているようにも見えるが，この言葉は先程の指摘を踏まえて読めば，新渡戸が「武士道」を通じて論じようとしていたことを端的に表すものだと理解できる。新渡戸は「武士道」の根本は「同情」であると述べているが，後にもみるように，彼の修養論の『世渡りの道』によれば，この「同情」は「真の社会の維持と進歩」のための要件であるという（新渡戸1912: 全集 8 : 331）。つまり，近代的な法などが整備されることよりも，第一に，この心性が存在しなければ社会の維持と進歩は生まれないというのである。そして，こうした心性は階級的な特権ではなく，「人間は生まれながらにして，同情に富みかつこれを涵養させるように出来ている」というように根源的なものであるという（新渡戸同上: 332）。つまり，結局の所，『武士道』において新渡戸が論じていた内容は，実態としてはともあれ，理念としては階級や文化・宗教に拘束されるものではなく，普遍的に共有可能なものとして想定されているのであり，「武士道」とはそれを論じるためのモチーフであったとみるべきだろう。

以上のように，新渡戸の『武士道』を通じて，新渡戸の道徳観を見てきた。それは，階級に関わらず人間に内在する心性として普遍的に前提としてあるものである。また，それは単純に「知（知識）」に限定させたものではなく，それと行為とを「知行合一」という形で統合した品性＝人格が中心に位置づけられる。

では，こうした人格は，どのようにして形成されると新渡戸は考えていたのだろうか。以下では，このように捉えられていた新渡戸の道徳観をより具体的に見ていくために，その方法と

しての修養論の中身に立ち入って検討を行いたい。

4．修養論における人格と行為

新渡戸稲造には,一高をはじめとする学校教員としての面と,「遠友夜学校」や『実業之日本』誌上にて「学問のない人に学問を与え，煩悶している人に，慰安を与えたいということ」（新渡戸1909：全集 7：583）を意図して修養を説いていた「社会教育家」としての面と，大きく二つに分けることができる。

この二面について必ずしも単純に同列に並べて論じることはできないが，以下では新渡戸の道徳観を明らかにするために体系的にまとめられた彼の一連の修養論――つまり『修養』(1911：全集 7），『世渡りの道』（1912：全集 8），『自警』（1916：全集 7 巻）を軸として[2)]――を検討したい。これらは，先にも述べた『実業之日本』誌上にて新渡戸が書いたものである。新渡戸自身の解説によれば，前二作は次のような関係にある。

> 前書（『修養』――引用者）においては主として自己の修養すなわち己に対する務に，重きを置いたが，本書（『世渡りの道』――引用者）はこれに反し他人に対する関係義務等を主として説いた考えである。（新渡戸1912：全集 8：7）

つまり，『修養』で人格の問題を論じながら，一方で『世渡りの道』でそれを社会的諸関係の中に位置づけることが意図されている。それ故に，この両者を特に見ていくことで，厚みを持って新渡戸の修養論に表れる道徳観を捉えられると考えられる。

4－1．人格主義

「修養」の定義は先にも確認したように「修身養心」だが，それは「身と心との健全なる発達を図るのがその目的である」（新渡戸1911：全集 7：23頁）とされるものである。

新渡戸によれば，こうした修養は「日々の平凡の務」にこそあり，「修養あるものは地味で，人目に目立たぬかも知れぬが，己に省みて，修養のない人が到底遠く及ばぬ，安ずる所がある」（新渡戸同上28頁）という点で，「修養のある人とない人」との相違が確認される。かくして，「修養」の有無は日常の言行へと還元され，日常の平凡な一挙手一投足が「修養」への過程として示されることとなる。それ故に，新渡戸の『修養』の内容は，日常的な細かな事柄について述べられている。

例えば，「決心の継続」（第四章）としては「継続の修養」として冷水浴が奨励されている。ここで重要なのは，冷水浴が単なる健康法でもなく習慣でもなく，意識的な行為であったという点である。「健康に効があるということは，当時深くも知らなかった。しかし毎朝定めて断行することは，我が決心を固くし，決心を継続するに良いので行ったまでである。」（新渡戸同上：97）

こうした日々の務めは，新渡戸の説く「克己」（『修養』第 6 章）に繋がる。ここで「克己」の最大の目的は，「仮己」という「己」に「克つて克つて，克ちぬき，しかして己を殺すに由って

達せらるる」ところの「真己」に達する所にある。「真我が殺されて心我がいよいよ活きる所以である。」（新渡戸同上：140）新渡戸はここでキリストを「克己の最高の模範」と位置付けているように，「克己」のその先にある「己」は，そのような超越的な存在として位置づけられている。それ故に，例えば自己を巡る状況についても，それを「順境」とみるか「逆境」とみるかは，自己がその状況をどのように捉えるかによるというように，「心がけ」を原理とした相対的なものとされる。

このように，新渡戸の修養論の核には「日々の平凡の務」の蓄積に基づいた「己」を養うというものである。従って，その意味で「状況」や主体の働きは，「己」に対して低次のものとして位置づけられ，自律することこそ価値あるものとして位置づけられる。

これは，新渡戸の言葉でいえば「to be」としての面である。新渡戸は，「人生の目的」について「在ること（to be)」であり「為すこと（to do）は第二義である」（新渡戸同上：365）と述べている。先に述べた河合栄治郎が影響を受けたのは，まさにこのような新渡戸の人格主義であった。

新渡戸は，このような自律的な主体を想定した人格主義について，その根底として「人間以上のものと」の関係としての「ヴァーチカル――垂直線的に関係のあることを自覚」（新渡戸同上：57）する必要性を説いている。新渡戸によれば，ここでいう「ヴァーチカル」の対象は，キリストに限らず何でもよく，「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，それでよい」（新渡戸同上：58）ものである。

こうした新渡戸の「ヴァーチカル」の意味合いについては，彼自身の信仰であるところのクェーカー主義との関係から理解する必要がある。

新渡戸によれば，クェーカー主義の出発点は，人間が誰しも持つ「内なる光」を信じる所にあるという。それ故に，考え方としては形式主義を拒否し，「われわれ一人一人の内における，われわれ自身ではない一つの“力”の存在と，人間ではない一つの“神格”の内在」（新渡戸1926：全集19：412）との関わりを重要視する。このような内在する「力」は，ソクラテスのダイモン，仏教の涅槃，「解脱」などの宗教概念は，これに類するものであるという。そして，こうした境地を追求していく先に，新渡戸は「宇宙意識」という「心の純化であり，地上の人間から，より高い領域の存在へと高まること」（新渡戸同上：420）という境地があるという。

こうした「内なる光」を人間の誰しも持つが故に，諸個人の「修養」が可能となるわけだが，このモチーフは『武士道』にも通じている。つまり，時代が変わり「武士道」が無くなろうとも，その感化によって人々に無意識に影響を与えているという「武士道」は彼にとってはクェーカーの「内なる光」と同じ物なのである。あるいは，新渡戸の道徳観念の根源に「クエーカーを通じたキリスト教信仰」を指摘する森上優子（2015）に基づいて言うならば，むしろクェーカーの「内なる光」を信じるからこそ「武士道」をそのように位置づけることができた，と見る方が正確とも言えよう。

ただし，先に確認したように，この「ヴァーチカル」の対象は任意のもので良いのであって，諸個人がそれぞれ持つ「内なる光」に基づけば良いものである。つまり，新渡戸の修養論とは，まさにそのような人々に潜在する道徳性を引き出すことを狙ったものだったのである。

4－2．社会性

しかし，新渡戸はこのように個人の人格のみを強調していたわけでは決してない。また，個人

の「to be」という側面のみを強調していたわけでは決してない。

確かに新渡戸は「to be」の優越を論じてはいるが，それと「to do」を分離して理解しているわけではないことは，『武士道』に現れる道徳観からも推察できる。また，「友会徒」すなわちクェーカーについて述べながら「各自の心の異なるにつれて，その行為も違って来る」（新渡戸1915：全集10巻：29）ともいうように，新渡戸の人格主義は，実践的な方向性をも持っているものである。つまり，人格主義は社会性と結びついて成り立っている。例えば『自警』において「理想は心の作用である，実際は身体の作用である。心と身体とは別あるが如く，理想と実行とは別の如くしてそうではない」（新渡戸1916：全集７：668）と述べているように，新渡戸においてはこの両者は切り離せないもの，というよりも切り離してはならないものである。それ故に，新渡戸自身は，「修養説の将来」について「知行の分離」の危険性を指摘しさえしている（新渡戸1911：全集7：31）。このことから分かるように，新渡戸の修養論は，知行の合一を前提として，それによって人格が高められることが最も重要視されているのである。

従って，この人格主義とは個人を単純に強調するものでも決してない。新渡戸が校長として「sociality」を強調していたことからも明らかなように，むしろ新渡戸は様々な所で社会性を強調している。「教育の目的」を論じる際も，「人格の修養」を「最上の目的」としているが，これは「社会に孤立する人間」ではなく，「この社会の活ける一部分」となることであり，これこそが「人格修養の最良手段であろうと思う」という（新渡戸1907：全集５）。彼の修養論である所の『世渡りの道』においても，冒頭の「総説」において「全然孤立して人間は存在せない。孤立すれば人間は動物的に堕落してしまう」（新渡戸1912：全集８：22）と述べて，人間という存在が社会的諸関係と不可分のものであるとしている。この点について，新渡戸は先程の「ヴァーチカル」に対立する軸として「ホリゾンタル――多数凡衆の社会的関係を組織して居るその水平線」（新渡戸1911：全集７：57）という概念で説明している。

ここで重要なのは，新渡戸においては，この「ヴァーチカル」と「ホリゾンタル」という二極は，「to be」と「to do」と関係づけられて理解されていることである。つまり，人格として高められた自己（to be）が成す行為（to do）において，「自己を中心とした「善」が同心円状に拡大していく構図が，新渡戸の社会観の根幹にあ」（森上2015：103）るのである。「手の扱う仕事がいかに卑しくも，足はいかなる泥中を踏むとも，思想が高潔なれば，なす業務も尊くなり，足元の泥中より蓮花が咲くに至る。」（新渡戸1912：全集８：26）新渡戸はこのように述べ，「思想が高潔」であることと「なす業務」とを結び付けている。それ故に，社会性の涵養は，結果として自己自身の修養（人格主義）にも繋がるものでもある。

このように，新渡戸の人格主義は，社会的諸関係・実際生活の中での行為・実践と結びついたものである。最初に触れた河合栄治郎の「to be or to do」という区分は，この両者の関係を単純化した，いわば「誤読」であると見るべきだろう。そして，だとすればこれを批判して「国民的教養」を構想しようとする戦後の教育学の批判は，少なくとも新渡戸に関しては十分に当てはまるとは言いえないと考えられる。

また，新渡戸がこのように社会性を重視するのは，単に人格主義のためという修養の方法的意味のみを持つわけではない。「かく人間が共同生存せんとする性質をソシアリチー（共同生存する性質）と称し，人類をして今日の程度に発達せしめた最高の性格である」（新渡戸同上：113）というように，社会性の協調は人類の発展に関する新渡戸なりの歴史観に基づいており，また，ここから導かれる「ソシアリチー即ち社会的性質なるものが，益々発達しなければ，我々

は愉快に平穏にこの世を渡ることはできぬ」という道徳的原理に基づいているのである。新渡戸の説く「ソシアリチー（sociality）」とは，単なる社交術／処世術でもなく，あるいは単に人格修養のための方法でもなく，社会をより高次に発展させるための道徳原理として意味を持っているのである。

> この本能があるから，人は社会を組織し，幸福に生活することができるのである。故に社会を組織する楔として，同情の修養は学説上決して軽んずべきものに非ざるのみならず，実践道徳としても極めて重要なもので，殆どこれに比ぶべきものがない，というても差し支えない。（新渡戸同上：327）

新渡戸がこのような社会的諸関係を取り結ぶ道徳を強調するのは，「法律万能」への批判の意味が込められている。つまり，「法律万能を思い，社会のあらゆる事柄を法律で規定するとすれば，手も足も縮まり，社会は誠に窮屈千万なものになる」（新渡戸同上：328）。それに対して「思いやり即ち同情は，相互の道徳心を根本として，共に譲り合うこと」である。そして，この法と道徳の「両者が共に活動して社会は円満に発達する」（新渡戸同上：329）のである。つまり，法律は必要なものであるとしても，これのみで社会が成り立つものではないのであって，「真の社会の進歩」のためには，このような社会的諸関係を取り結ぶ道徳が必要なのであり，それを体現しうる人格が不可欠となるのである。

こうした所から読み取れるのは，新渡戸の修養論は，「社会の進歩」や「人格の完成」といった高次の課題を日常生活の問題として論じ直すことによって，課題を生活の中に位置づけるものであったことである。かつ，それは個人的なものでもあり，同時に，社会的諸関係の中で成立するが故に，他者との結びつきを意識させるものでもある。そして，こうした調和的な状態を維持し，より発展させるものが，修養という実践道徳なのであり，それを遂行するのが「人格」である。「縦の空気を吸う必要はすなわちここにある」（新渡戸同上：345）。つまり，「人格」や「道徳」を日常的な生活の中に埋め込み，かつ，現実社会との関係から捉える時，「垂直的関係と平面的関係との調和」（新渡戸1916：全集７巻：581）という理想が導かれるのである。その時，「人格」と「行為」は知行合一の形式を取って関係づけられる。修養とはそうした状態を目指す実践なのである。

５．新渡戸の思想の限界と可能性

以上見てきたように，新渡戸の修養論に現れる人格主義，そして道徳観は，社会から遊離したものというよりも，その中で意味を成すものであり，「学問（知性），職業，社会，国家との間の新しい価値の構造」の組み立て直しを意図するものであった（武田1967：167）。

ただし，これまで多くのことが指摘されているように，新渡戸のこうした思想に問題がなかったわけでは決してない。

鶴見俊輔は，東西様々な内容を包含して展開される新渡戸の思想を指して「折衷主義」と位置づける。鶴見によれば，新渡戸は「主体本位の折衷主義」というよりも「状況本位の折衷主

義」――しかも「保守主義的思考」としての性格を持ち，「しらずしらずの中に，国家のとる方向にたいする大局的批判の放棄への道をつくってゆくという，新渡戸思想のもつ危険」があるという（鶴見1960：215）。

また，新渡戸の修養論・道徳論は，内容的には人々を連帯に導き社会を改良することを目指しているとはいえ，現実的には分断に導く危険性も指摘できる。竹内洋は立身出世主義に対して修養論が「冷却」の機能を持っていたことをして「矜持ある清貧の物語」と総括しているが（竹内2005：222），このことを受けて言えば，新渡戸の修養論は，人々を分断する機能を現実的には持っていた可能性は否めない。つまり，結果的に新渡戸の修養論は，その内容にも関わらず「階層の差異を解消することなく固定する方向で作用する構造を有していた」という否定的面を指摘できるのである（伊藤2015）。それ故に，大局的な社会の問題は容易に個人の心性の問題に還元され，最終的には個人の生活の中での積み重ねが課題化されてしまうことによって，問題が隠蔽されてしまうのである。従って，「ある種の快適な子守唄に聞こえた」可能性は否定できない（綱澤2007）。例えば新渡戸が『修養』にて論じた「順境／逆境」は，その最たるものとも言えよう。両者の区別は，結果的に「その人の心次第」という相対主義的な区分として一種の心理主義に還元される（新渡戸1911：全集7：286-8）。こうした心理主義が，結果的に社会問題や国家の問題などから目を逸らさせてしまう方便として機能していたことは否定できないだろう。

また，何より「当時先生はよく『実業之日本』というような雑誌に処世訓とか世渡りの道とかいうものを発表しておられたので，一見なんとなく浅薄な功利的なような印象を人に与えた。しかし学生に対しては常に深味のある話をされた」（近衛1936：全集別巻1：171傍点引用者）という回想にあるように，「修養」として人格主義を学校でも雑誌でも説いていたからといって，この二面は必ずしも同列に語ることはできない[3)]。つまり，戦後の教育学が断じるように，そこには二面性があり，批判的に乗り越えるべきものとして理解しなければならない面があることは否定し難い。

以上のように，新渡戸の思想そのものには，今日から見て様々な問題点が指摘できる。

しかし，ここで踏まえておくべきは，「新渡戸の思考や行動が現実的で状況的であった」（山本2015b）という点である。例えば，新渡戸の思想には「「転向」を可能にする内在的な条件が新渡戸の思想の中に存在した」（北岡1993：199）という評価ができるかもしれないが，「国家の当事者，責任ある立場として現実をどうにか改善させていこうというもの」（山本同上：202）であった面をも含めて理解する必要がある。例えば，新渡戸は「自由」を獲得する過程について「漸進主義」という立場を強調する。つまり，社会改良についての「人工的方法」よりも「年々歳々一歩ずつ進んでいく」形の「漸進主義」こそ「自由」のために必要なものであるという（新渡戸1933：全集6：197-8）。言うまでもないが，そうした「一歩ずつ」を遂行するために必要なものが，新渡戸のいう「人格」なのであり，「道徳」である。丸山眞男と新渡戸の関係を検討した西村稔は，こうした新渡戸の立場は「アウトサイダー的な政治的ラディカリズムの視点からすれば，歯牙にかけるにも値しないかもしれない」としながらも，新渡戸の「状況的」な思考に価値を認めている（西村2008）。

こうしたことを考慮に入れるならば，新渡戸の思想は，限界を伴いながらも可能性を有していることは確認されて良いだろう。確かに，一見すると新渡戸の思想は個人の生活の中に問題を収斂する心理主義のようにも見えるかもしれない。だが，別の観点から言うならば，そのこ

とによってto doという修養的実践を生活の中に埋め込んでいく方向にもまた開かれているとも言える。その意味では,新渡戸の説く「道徳」や「人格」は,単純に問題点の指摘のみによって評価し尽くせるものではない。むしろ，その折衷主義的な性質は，特に教養の問題を考えていく上で，教育学的意義を持つものと認められるべきであろう。

繰り返しになるが，新渡戸の説く「道徳」は，そのように現実の生活に根差し，これを漸進的に改善していく方向性を持ったものであった。それは，他者への配慮という水平軸と，超越的な他者との関係という垂直軸が交差する所に存在する。かくして，ここに「人格」が問題となる。このように，新渡戸において「人格」は，生活から遊離した形ではなく位置づけられ，かつ，この「人格」は民主的な道徳へと至るものとして方向づけられている。以上の新渡戸の思想は，戦後の教育学が教養主義を批判して構想した国民的教養と，全面的にではないにせよ重なり合う面もあるのではないだろうか。

6．おわりに

以上，新渡戸の『武士道』と修養論を通じて，その道徳観を明らかにしてきた。新渡戸の思想は，垂直／水平とto be／to doという軸を持ちながら，人格を社会的諸関係の中で形成していくというものだった。こうした人格が体現する道徳とは，このように個人的でありながら社会的であり，知的でありながら行動的でもあるものである。こうした新渡戸の道徳観は，いささか心理主義の感は否めないものの，垂直軸との関係から社会的諸関係へと開かれる思想は,「自己愛を通じた他者への思いやり」（松下2011）とも言えるものであり，道徳論としても現代的な含意も有していると言えよう。

また，このような新渡戸の思想には限界が様々指摘できるとはいえ，そこには戦後の教育学が看過してきた可能性をも指摘できるだろう。例えば，道徳という論点は，戦後の教育学においては「戦前vs.戦後の対立に加えて，冷戦構造の中で東西のイデオロギー対立をも反映していた」形で論じられてきた節がある（松下2014)。それ故に,戦後の教育学はその性質から「戦前」をどうしても対立軸としてしまう節があった。その点で，東西様々の思想を折衷しながら教育勅語も含めて「道徳」を説く新渡戸の言葉は，戦後の教育学と相容れない所であることは言うまでもない。しかし，そのことによって直ちに新渡戸の思想を教育学的に意義が無いとまでは断じえないだろう。

特に教養という論点において，こうした「道徳」と「人格」の関係は重要な意味を持つ。それは，新渡戸において急激な近代化の中での空白を埋めるものだったが，戦後の教育学においては「戦後」という新たな時代を作る主体を形成するために要請される。従って，戦後の教育学においては,「文化の基本的な構造を自己に同化することを通して，それを支配する能力」としての教養は，単に個人の人格の完成ではなく「人びとを近づけることのできる人間性の実現」（勝田1964）という課題と関わって意味を持つものであった。

では，新渡戸の修養論と戦後の教育学の教養論はどのような距離にあると考えられるだろうか。先に確認した教養主義批判における「状態」（“であること”）よりも「働き」（“すること”）を強調する,「主体的作為に躍動する人間性」（堀尾1971: 372）という人間像は，恐らく丸山

眞男のそれと重なるものだろう。そして，この立場からすれば，先ほどの西村の言及にもあるように，新渡戸の思想は批判の対象でしかないかもしれない。

しかし，このように「to do」の面を強調したことは，結果的に，戦後の教育学が自身に問いえない領域を形成した面はないだろうか。それは，図式的に言えば「to be」という垂直的関係における人格主義であろう。これを空疎なものと批判することによって戦後の教育学は国民的教養の理念を形成したからこそ，この視点はどうしても後景に退かざるをえなかった[4)]。かくして国民的教養を「生活と科学」の中で捉えようとする「戦後」的な認識が生まれるわけだが，今井康雄に従えば，これは特に1970年代後半以降リアリティを失い「美とメディア」という構図の台頭において行き詰まりをみることとなった（今井2004)。この「美とメディア」が「to be」と対応するかは別途検討が必要としても，近年の戦後教育学批判の内のいくつかは，「to do」の強調によって（一方で「to be」の過小評価によって）戦後の教育学が自ら問いえなくしてしまった領域からの批判であったとも考えられる（例えば矢野2008)。

だとすれば，新渡戸から引き取ることができる教育学的課題とは，そうした垂直的な関係による「to be」の問い直しとそれによる「to do」との合一という点であろう。それは，具体的かつ実践的でありながら，その回路を駆動する超越的他者との関わり合いという運動態である。このように戦後の教育学に対して，新渡戸的に状況主義的かつ折衷主義的に「接木」して見出される教養論は，戦後教育学的でありながら戦後教育学的ではない，より別の方向を見出す契機になるだろう。

注

1 本稿においては，『新渡戸稲造全集』所収の矢内原忠雄訳（初出は岩波文庫1938：全集１）を参照する。また，引用に際してキーワードとなると思われる用語については，引用の後にカッコを付け，英文本文より引用を行っている。

2 新渡戸の修養論としては，これらに加えて『人生読本』(1934：全集10）を加えることもできるが（佐藤1982)，同書は新渡戸の没後の出版であること，また，前三作において基本的な論点は出尽くしているものとしてここでは検討の対象からは外している。

3 和辻哲郎の回想録によると，例えば冷水浴は一高でも奨励していたようである。「これは当時一般に奨励されていたことでもあるが，それを新渡戸先生が話されると，わたくしたちは急に感激してその実行に取りかかったものである。」（和辻1963：455）しかし，だとしてもレトリックを使い分けていたのは近衛の回想の通りであろう。この点については山本（2015a）を参照。

4 この点は，特に大正期以降の教養主義との関係から検討される必要もある。この課題については機を改めて論じたい。

引用文献

伊藤敏子（2015）「新渡戸稲造における修養論の位相：包摂と排除の視点から」『三重大学教育学部研究紀要』第66巻

一高自治寮立寮百年委員会（1994）『第一高等学校　自治寮六十年史』
今井康雄（2004）『メディアの教育学』東京大学出版会
勝田守一（1964）『能力と発達と学習』国土社
勝田守一（1970）『教育と教育学』岩波書店
河合栄治郎（1936）「学生生活の回顧」河合栄治郎編『学生と教養』日本評論社
北岡伸一（1993）「新渡戸稲造における帝国主義と国際主義」『岩波講座　近代日本と植民地 4　統合と支配の論理』岩波書店
城戸幡太郎（1968）「人格における主体性の形成」『教育学全集11　人格の形成』小学館
近衛文麿（1936）「新渡戸先生」前田多門・髙木八尺編『新渡戸博士追憶集』故新渡戸博士記念事業実行委員会（『新渡戸稲造全集』別巻 1，教文館，1987所収）
佐藤広美（2014）「戦後教育学と戦争体験の思想化」『講座　教育実践と教育学の再生　別巻　戦後日本の教育と教育学』かもがわ出版
佐藤全弘（1982）「人生にかける橋」新渡戸稲造『自警録　心のもちかた』講談社学術文庫
志摩陽伍（1984）『国民的教養と教育課程』あゆみ出版
武田清子（1967）『土着と背教　伝統的エトスとプロテスタント』新教出版
竹内洋（1999）『日本の近代12　学歴貴族の栄光と挫折』中央公論新社
竹内洋（2005）『立身出世主義［増補版］』世界思想社
田中耕太郎（1988）「教育者としての新渡戸先生」佐藤全弘編『現代に生きる新渡戸稲造』教文館（『新渡戸稲造全集』別巻 2，教文館2001所収）
筒井清忠（1995）『日本型「教養」の運命　歴史社会学的考察』岩波書店
綱澤満昭（2007）「新渡戸稲造と修養」『文学・芸術・文化』第19巻第 1 号
鶴見俊輔（1960）「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
西村稔（2004）「「欧化」と道徳　―新渡戸稲造の道徳・礼議論（一）」『岡山大学法学会雑誌』第53巻第 3 ・ 4 号
西村稔（2005）「「欧化」と道徳　―新渡戸稲造の道徳・礼議論（二）」『岡山大学法学会雑誌』第54巻第 3 号
西村稔（2008）「「欧化」と道徳　―新渡戸稲造の道徳・礼議論（五）」『岡山大学法学会雑誌』第57巻第 3 号
Inazo, Nitobe（1889）“BUSHIDO, The Soul of Japn” The Leeds and Biddle Company（＝1938 矢内原忠雄訳『武士道』岩波文庫）（『新渡戸稲造全集』第 1 巻，教文館1983所収，英語原文は『新渡戸稲造全集』第12巻1969所収）
新渡戸稲造（1907）「教育の目的」『随想録』（『新渡戸稲造全集』第 5 巻，教文館1970）
新渡戸稲造（1909）「余は何故実業之日本の編集顧問となりたるか」（『新渡戸稲造全集』第 7 巻，教文館1970所収）
新渡戸稲造（1911）『修養』（『新渡戸稲造全集』第 7 巻，教文館1970所収）
新渡戸稲造（1912）『世渡りの道』（『新渡戸稲造全集』第 8 巻，教文館1970所収）
新渡戸稲造（1915）『人生雑感』（『新渡戸稲造全集』第10巻，教文館，1969所収）
新渡戸稲造（1916）『自警』（『新渡戸稲造全集』第 7 巻，教文館，1970所収）
新渡戸稲造（1926）「日本人のクェーカー観」（『新渡戸稲造全集』第19巻，教文館，1985）
新渡戸稲造（1933）「新自由主義」（『新渡戸稲造全集』第20巻，教文館1985所収）
日高第四郎（1988）「教育基本法とその日本的背景」佐藤全弘編『現代に生きる新渡戸稲造』教文館（『新渡戸稲造全集』別巻 2，教文館2001所収）

船場大資（2015）「「明治武士道」にみる「文明の精神」の普及: 新渡戸稲造と実業之日本社を中心に」『東アジア研究』第13巻

堀尾輝久（1971）『現代教育の思想と構造』岩波書店

松下良平（2011）『道徳教育はホントに道徳的か？』日本図書センター

松下良平（2014）「道徳教育と生活指導をつなぐ」『高校生活指導』第197号

森上優子（2015）『新渡戸稲造――人と思想』桜美林大学北東アジア綜合研究所

矢内原忠雄（1965）「内村鑑三と新渡戸稲造」『矢内原忠雄全集』第24巻

矢野智司（2008）『贈与と交換の教育学』東京大学出版会

山本慎平（2012）「大正期における新渡戸稲造のデモクラシー論」『経済学雑誌』第113巻第 2 号

山本慎平（2015a）「旧制第一高等学校校長時代における新渡戸稲造の指導者論――『校友会雑誌』を中心にして――」『経済学雑誌』第115巻第 4 号

山本慎平（2015b）「新渡戸稲造――戦前期保守的自由主義の一断面」佐藤光・中澤信彦編『保守的自由主義の可能性』ナカニシヤ出版

和辻哲郎（1963）「自叙伝の試み」『和辻哲郎全集　第18巻』岩波書店

Educational Implication of Moral Theory by Inazo Nitobe

Masahiro TAOKA

Key Words

Inazo Nitobe, Moral, Personality, Culture

Abstract

The purpose of this paper is to examine the moral theory in "BUSHIDO" and "Shuyo" theory by Inazao Nitobe and to find the educational implication. Nitobe tried to explain Japanese traditional moral theory to foreign country by "BUSHIDO". However, "BUSHIDO" is the ideal personality theory by Inazo Nitobe and is not accurate explanation for Japanese traditional moral theory. In this book Nitobe wrote the idea that is "decision of character" by integration to know and to do. In "Shuyo" theory, this idea explain as integration "to be" and "to do".

"Shuyo" theory by Inazo Nitobe was written for formation of personality among people in every social class. It includes various things about usually mind. It is a typical self-help theory. The theory had great impact on his students as well as culturalism which is born later as school culture. According to his students, his thought had an impact on the ideas of postwar. His theory, however, is not considered by Postwar-Pedagogy in Japan (Sengo-Kyouikugaku) because culturalism was considered to be the typical reflection of class consciousness.

In the end, we found that Nitobe's theory has the implication to present day in contrary to Postwar-Pedagogy in Japan through examination. It's not a mere class consciousness or the way for national integration. Moral theory by Nitobe has potential to liberate human and society by personality and moral. And we can find common directional in Nitobe and Postwar-Pedagogy. Through this understanding, we can understand Postwar Japan in other perspective and obtain a way to consider moral by connecting before and after Postwar.