

関西学院大学大学院

言語コミュニケーション文化研究科

博士学位論文

新渡戸稲造の信仰と実践——「太平洋の架け橋」

谷口真紀

2012年3月

博士学位論文

新渡戸稲造の信仰と実践——「太平洋の架け橋」

谷口真紀

論文審査委員

主査： 杉山直人

副査： 神崎高明

副査： 大高博美

副査： 佐藤全弘

英文要旨

ABSTRACT

Nitobe Inazo: His Quakerism and Peacebuilding
“A Bridge across the Pacific Ocean”

by

Maki Taniguchi

The Japanese Quaker Nitobe Inazo (1862-1933) had devoted his whole life to promote an international cooperation and achieved some objectives of peace for both his own country and the international community. The purpose of this dissertation is to explore Nitobe's self-integration and peace activism as a Quaker who had made every effort to foster the cross-cultural understanding.

Nitobe became the first Japanese Quaker in 1886 while studying in Baltimore, the United States. The central teaching of the Religious Society of Friends whose members are known as Quakers is to believe in each individual's God-given “inner light” regardless of their race, religion, gender and social status. Nitobe had lived up to the essential tenets of Quakerism with God's presence within himself and believed Quakerism to be the right norm for integrating two different identities Japanese and Christian.

In fact, Nitobe had incorporated the faith into his daily life and played

an active part in bridging the gap between the Eastern culture and the Western culture based largely upon Christian values. One of the most remarkable turning points in Nitobe's career was his seven-year service as the first Japanese Undersecretary General of the League of Nations from 1919 to 1926.

One substantial discussion in this thesis will focus on Nitobe's later years and examine how he had bravely strived to the end to open a dialogue between people in Japan and in the U.S. Nitobe's later life was full of trials starting from the Manchurian Incident on September 18, 1931. After the incident, Japan became gradually isolated from the international community. The world community severely criticized the militaristic policy of Japan.

Under these conditions, Nitobe left for the U.S. to explain Japan's position lying behind the Manchurian Incident. Without representing any organizations, Nitobe had made speech tours in the U.S. for about a year as an independent individual to get American people rid of anti-Japan sentiment. Nitobe's activities were meant literally to be "a bridge across the Pacific Ocean" and to cultivate any opportunity for discussion between Japan and the U.S. which was one of the most influential powers in the international community at that time. Nitobe intended to prevent Japan from being isolated from the international society. However, Nitobe's voice was largely neglected by people in either Japan or the U.S., because they had their own interest in China and fears about their national security.

In retrospect, the Manchurian Incident was the very beginning of a series of the Japanese military's acts of violence throughout World War II, and Nitobe's peacebuilding efforts remained fruitless. Here is a significant controversy of the pros and cons over Nitobe's challenging peacebuilding activities after the incident.

Nitobe's struggles in those days make anybody living in the 21st century realize how we should reconcile the spirit of international cooperation with that of patriotism. Nitobe believed that his Quakerism would be the answer to this crucial question. Nitobe envisioned a harmonious society seeking for the reconciliation between nationalism and internationalism through each person's "inner light." Nitobe's process of making peace with God and people around him will be the central theme in the following six chapters.

It is to be noted that this thesis intends to be an interdisciplinary research in language and cultural studies to explore the complex relationship between Nitobe's Japanese spiritual background and his Christian faith. It will primarily take advantage of the literature reviews of Nitobe's works, including scripts of his speeches and historical documents like diplomatic correspondences about half of which were written in English. They also show that Nitobe had wisely matched his Japanese way of thinking with the Western way of thinking.

Chapter 1 will find that Quakerism was essential to Nitobe's personal integration in his life. Based on Nitobe's sense of identity, Chapter 2 will present how he kept a balance between his loyalty to God and his loyalty to his native country as a Japanese Christian. Chapter 3 will then analyze Nitobe's masterpiece *Bushido* published in 1900 in the U.S. The extraordinary book written in English shows Nitobe's steadfast loyalty to both his own country and the rest of the world. In the following Chapter 4, Nitobe's work in colonial policy-making in Taiwan under Japanese governance will be discussed. Nitobe's work in Taiwan and his life-long peacebuilding commitment appear to be inconsistent, but it is to be reminded that his involvement in the colonial enterprise ended up in helping him strengthen his will to develop international peace. Chapter 5

will research Nitobe's trip to the U.S. from 1932 to 1933 and trace his challenges in those serious situations which mark the climax of his initiative for peacebuilding. Finally, Chapter 6 will study Nitobe's "Editorial Jottings" which are the serial articles written from 1930 to 1933 for the English paper, *The Osaka Mainichi*. They illustrate the state of Nitobe's mind in his later years and the final fruition of his Quakerism. These serial articles clearly reveal that Nitobe had nurtured his God-given attributes and attained tolerance of a variety of opposing views throughout his life.

This study will conclude that the most considerable lesson from Nitobe's activities and thoughts in those critical years was his steady drive to promote dialogues between the conflicting viewpoints of Japanese and American people. Nitobe had practiced his Quakerism and followed his grave mission of transforming discordant standpoints of people into their mutual understanding. Many people will recognize great wisdom in Nitobe's sense of values and in his worldviews grounded on Quakerism. They are indispensable assets for both the professional peacebuilding studies and inter-cultural communication studies.

This dissertation is dedicated to the historical footprints on Nitobe's life in commemoration of the 150th anniversary of his birth which happens to fall on the year of 2012. The author hopes that it will contribute to promoting a deeper understanding of the bridge-builder across different cultures.

目次

論文審査委員.....	I
英文要旨	II
緒言：本研究の目的と枠組み.....	1
I 新渡戸稲造のクエーカー信仰.....	6
1 新渡戸の原点	6
2 新渡戸の自己統合とクエーカー信仰.....	8
3 新渡戸の「宇宙意識」とクエーカー信仰.....	13
4 「内なる光」と新渡戸の信仰実践.....	18
II 新渡戸稲造の祖国愛.....	30
1 新渡戸にとっての祖国.....	30
2 愛国的キリスト者の新渡戸.....	31
3 新渡戸の人間観と愛国心.....	35
4 新渡戸の国家観と愛国心.....	44
5 新渡戸の人間建設のビジョン.....	52
III 新渡戸稲造の『武士道』.....	58
1 新渡戸武士道について.....	58
2 『武士道』執筆の背景.....	60
3 新渡戸の「接木」の思想.....	66
4 『武士道』に託された日本人へのメッセージ.....	72
5 『武士道』が架けた人間理解の橋.....	78
IV 新渡戸稲造の植民政策論.....	83
1 植民事業従事者の新渡戸をめぐって.....	83
2 新渡戸のキャリアと植民.....	84

3	新渡戸の植民政策論の要諦	9 0
4	新渡戸の文明観と植民政策論	9 4
5	人間性の開拓に対する新渡戸の志	1 0 3
V	満州事変後の新渡戸稲造のアメリカ講演	1 1 0
1	新渡戸のアメリカ講演についての評価	1 1 0
2	新渡戸の満州事変論	1 1 1
3	新渡戸の中国観とアメリカ観	1 1 9
4	新渡戸の渡米の目的	1 2 3
i	天皇への忠誠説	1 2 4
ii	外務省打診説	1 2 5
iii	日本軍部強要説	1 2 9
iv	思想的変節説	1 3 1
v	人々の対話の道筋の確保：本研究の仮説	1 3 5
5	「太平洋の架け橋」としての新渡戸の言論活動	1 4 5
VI	「編集余録」から見た新渡戸稲造の晩年と信仰	1 5 7
1	新渡戸の終着点	1 5 7
2	「編集余録」連載の後景とその特徴	1 5 8
3	「編集余録」に見る新渡戸の信仰生活	1 6 2
i	宗教もの	1 6 3
ii	人生もの	1 6 6
iii	翁もの	1 6 8
4	新渡戸の矛盾と調和	1 7 2
	結言：新渡戸の思想と実践の両側面	1 8 1
	参考文献	1 8 4

緒言：本研究の目的と枠組み

新渡戸稲造は、国内外の情勢がめまぐるしく変化した明治後期から昭和初期にかけて、国際協調に力を尽くした先達の一人である。新渡戸は、幕末の1862年に盛岡藩の武家に生まれ、1933年に非政府組織である太平洋問題調査会(the Institute of Pacific Relations)の国際会議出席後に滞在先のカナダのヴィクトリアで客死した。このような新渡戸の人生の軌跡は、著書『帰雁の蘆』(1907年)で述懐されるように、「太平洋の橋に成り度(『全集』6、20)」という青年時代からの志に貫かれている。終生、新渡戸は、「日本の思想を外国に伝へ、外国の思想を日本に普及する媒酌(『全集』6、20)」として、学術や文化の交流を介し、人間の相互理解の橋を架けようと、東奔西走したのであった。

本研究は、こうした新渡戸の畢生の事業が最大の試練に見舞われた晩年期の彼の思想と実践に焦点を当てる。新渡戸の最晩年は、折しも、1931年9月18日に勃発した満州事変以後の約二年間に相当する。1932年4月、悩みぬいた末、新渡戸は、アメリカで講演活動を行うため、日米のいかなる組織も代表せず、自らの意思で渡米した。凡そ一年に及ぶ講演活動の中で、新渡戸は、満州事変を機に悪化を極めたアメリカの人々の反日感情を緩和するべく、満州事変における日本の立場について、彼らに理解を求める。しかし、現実には、そのような新渡戸の言論活動の趣旨は、概ね、日米双方で受容されなかった。それどころか、新渡戸は、日本人々からはアメリカの権勢に迎合したと非難され、アメリカの人々からは日本の軍国主義を代弁したと非難されたのだった。

確かに、新渡戸は、満州事変前後の中国を国家と見做さず、満州事変をめぐって、日本の立場に与する発言をアメリカで繰り返した。現在でも、その点が、晩年の新渡戸のアメリカ講演に対する評価を毀誉褒貶相半ばする要因となっている。

だが、二極化した晩年の新渡戸評価を再考慮する場合、残念ながら、他の時期に比して、晩年期の新渡戸を研究対象とする先行研究の数自体が少ない。この事実の背後には、満州事変から太平洋戦争に至る「15年戦争」⁽¹⁾に抵抗した

人物を肯定し、そうでない人物を否定する戦後の歴史人物評価の基準が見え隠れする。満州事変後の新渡戸のアメリカ講演についての議論の停滞は、そのような得てして極端な評価基準に依る所が大きいと考えられる。実際、一方には、満州事変での日本の行為を正当化した晩年の新渡戸への未だに強い批判を受け、問題を孕む彼の満州事変論に敢えて触れようとしない立場がある。これは、主に、新渡戸擁護の観点から、晩年期よりも受け入れられやすい他の時期の新渡戸の功績に注意を払おうとするものである。他方には、やはり、満州事変をめぐって日本の大義を弁明した新渡戸への批判が最早定着していることを受け、晩年期の新渡戸の研究は既に完結したと見る立場がある。これは、主に、新渡戸批判の観点から、新渡戸は満州事変を支持したという結論を全面的に押し出すものである。

晩年の新渡戸評価に関しては、前者が主張するように、新渡戸の思想や行動には、晩年期の言論活動だけを根拠に否定し去ることのできない美点が認められる。同時に、後者が主張するように、そこには、他の時期の彼の働きを台無しにし兼ねない問題点も認められる。成る程、両者ともに、それなりの妥当性を見出せる。けれども、美点や問題点を歯切れよく打ち出す二つの見地のいずれにも違和感を覚えるのは、それらが新渡戸の思索と活動の全体を捉えないままに為された議論であるからだろう。本研究は、新渡戸の思索と活動の評価にあたって、上記のいずれの立場にもつかない。その理由は、どちらの見地もマイナス面もしくはプラス面の片面だけを議論し、新渡戸がその頃抱えていた矛盾を掘り下げていないからである。実に、新渡戸の生涯にわたる思想や実践を読み解く鍵は、そうした矛盾をいかに理解するかという点にあるのではないだろうか。

本論文は、晩年の新渡戸のアメリカでの講演活動の可否を問う先行研究の評価内容を、当否いずれの立場についても、覆そうとするものではない。本論が覆したいのは、その評価方法である。本研究は、新渡戸の満州事変論に潜在する弊害を検証しつつ、それと表裏の関係にある国際平和に対する彼の卓越した展望を解明することを目指している。当研究の独自性は、晩年の新渡戸の言論

活動を、プラスとマイナスの両方から、多面的に再評価することにある。これは、頭ごなしに、「15年戦争」に抵抗した者を善人と決め込み、それに加担した者を悪人と決めてかかる歴史認識を乗り越えようとする試みでもある。

ゆえに、本論は、新渡戸擁護または新渡戸批判のどちらの観点にも徹さない一貫性を欠いた論文という印象を与えるかもしれない。しかし、繰り返すように、新渡戸の思索や活動の全貌を明らかにしようとするれば、その負の部分と正の部分の両側面に突き当らざるを得ない。新渡戸の晩年を理解するために本研究が開こうとする新たな回路の最たる目的は、彼の思想と実践が内包する矛盾の核心を解明することである。それによって初めて、矛盾する新渡戸の言動を根底でまとめあげているクエーカー派のキリスト教信仰が浮き彫りになってくる。晩年の新渡戸のアメリカ講演の是非を問うだけでは、その問題点と真価のいずれもがクエーカー信仰に根ざした彼の価値判断と分かちがたく結びついていることが見えてこない。

こうした切り口からの考察を可能にするのは、人間理解と文化理解を柱に、言語によるコミュニケーションの過程を横断的に追究する学問領域の「言語コミュニケーション文化学」である。言語学・コミュニケーション学・文化学を総合したこの領域は、近代の日本人キリスト者として、多層的なアイデンティティを抱える新渡戸の言論活動の過程に切り込むために、有効だと考えられる。前掲の『帰雁の蘆』にも記されているように、学問の社会的意義を問い続けた新渡戸自身、平生から、「専門 Sense より Common Sense の働きが入用（『全集』6、54）」と説いていた。新渡戸は、専門センス、即ち、専門研究の必要性を認めただけで、人間理解や文化理解を豊かにするコモンセンス、即ち、領域横断的研究に重きを置いていたのである。そのような信念のもと、多岐にわたる分野で仕事をした新渡戸の言説を読み解くには、この学際的研究は打って付けだと言えよう。「言語コミュニケーション文化学」は、必ずしも、広く浅い研究領域を意味せず、遠く深い世界に連なる道標を備えている。

その道筋を辿るために、本論文は、次のような6章構成に帰結部を加え、晩年までの新渡戸の思想と実践を時系列に沿って掘り下げていく。なお、脚注は

各章末に掲載し、注番号は章毎に付す。

第 1 章：新渡戸稲造のクエーカー信仰

第 2 章：新渡戸稲造の祖国愛

第 3 章：新渡戸稲造の『武士道』

第 4 章：新渡戸稲造の植民政策論

第 5 章：満州事変後の新渡戸稲造のアメリカ講演

第 6 章：「編集余録」から見た新渡戸稲造の晩年と信仰

まず、第 1 章では、新渡戸の自己統合の原点であるクエーカー信仰を考察する。次に、第 2 章では、信仰に根ざした新渡戸の愛国心と密接に結びつく国家観の分析を行う。また、第 3 章では、愛国の念の発露として著された新渡戸の代表作『武士道——日本の精神 (*Bushido: The Soul of Japan*)』(1900 年)を取り上げる。続いて、第 4 章では、同書の出版直後に新渡戸が携わることになった植民事業に的を絞り、彼の文明観に裏付けられた植民政策論を検討する。更に、第 5 章では、その文明観に基づく新渡戸の満州事変論の瑕疵を究明すると同時に、満州事変後の彼のアメリカでの講演活動の本領を探究する。最後に、第 6 章では、晩年の新渡戸が英文日刊紙に綴ったコラム「編集余録 (“Editorial Jottings”）」(1938 年)を手掛かりに、彼の思索や活動の調和点を指し示す信仰のあり方を跡づける。このような議論を通して、本論は、新渡戸の生涯にわたる思想と活動が内包する矛盾の核心を解明し、彼の晩年に新たな光を当てることを目指している。

そのために本研究が依拠した手法は、新渡戸の手による著作や講演原稿などの一次資料と、新渡戸について書かれた評論並びに外交史料を初めとする歴史的史料などの二次資料に基づく文献研究である。本論が引用する全ての文献には、著作名及び初出年を括弧で示す。(英文著作の場合は、括弧内に原題を示す。)特に、全 25 巻から成る『新渡戸稲造全集』(教文館、1969-2001 年)からの引用は、別途、『全集』と略記し、巻数と頁数をアラビア数字で明記する。また、

東西文化の架け橋としての新渡戸の生き方を象徴するかのようになり、全集に収められている彼の著作のほぼ半数は、英語によるものである。それらを含め、本論文で引用する英文著述の邦訳は、全て筆者に拠る。

(1) この呼称は、哲学者の鶴見俊輔（1922-）が1956年の雑誌『中央公論』（1月号）に発表した論説「知識人の戦争責任」で用いたのをきっかけに使用されてきたもので、1931年の満州事変勃発から1945年の太平洋戦争終結までの約14年にわたる戦争状態を指す。鶴見俊輔「知識人の戦争責任」鶴見俊輔『鶴見俊輔著作集第5巻』筑摩書房、1976年、9頁を参照のこと。

I 新渡戸稲造のクエーカー信仰

“Only in Quakerism could I reconcile Christianity with Oriental thought.”

1 新渡戸の原点

本論文の最初の課題は、新渡戸の生き方の指針を考究することである。新渡戸は、キリスト教信仰を通して、自らの存在を超越する神の存在を拠り所とする人生を築いた。札幌農学校の学生時代から本格的にキリスト教を求め始めた新渡戸は、1886年、アメリカのボルチモアで日本人初のクエーカーとなり⁽¹⁾、終生、クエーカー信仰を貫いたのだった。

クエーカーは、イギリスの靴職人だったジョージ・フォックス (George Fox, 1624-91) によって、宗教改革運動の勢いの中で、1647年に創始されたプロテスタントの一派である。「震える人」を意味するクエーカーという呼称は、フォックスや彼の仲間が神との霊的な対話の際に湧き起こる畏敬の念に震悚していたことに由来する。その名が示すように、クエーカーの間では、宗教的儀式や形式よりも、神との霊的な結びつきを実感する宗教的体験が重視される。「キリスト友会 (the Society of Friends)」を正式名称とするクエーカーは、神は人間の友であり、神の前で人間は等しく朋友である⁽²⁾という信念のもと、互いを「友会徒 (Friends)」と称する。クエーカー信仰の真髄は、人種・国籍・社会的立場・宗教・性別の如何に関わらず、全ての人に生来授けられている人格的尊厳の「内なる光」⁽³⁾を信じることである。

新渡戸の宗教的所感を記録した唯一の書物『人生雑感』⁽⁴⁾ (1915年) の一節は、彼のクエーカー信仰のあり方をつぶさに示す。新渡戸によると、「宗教とは人が神の力を受けて、之れを消化し己の性質に同化して、己れのものとして、之れを他に顕はすことを云ふのである (『全集』10、19)」。この新渡戸による宗教の定義は、「宗教は意志の働きなり (『全集』10、16)」という彼の信念に裏書きされている。新渡戸は、宗教の根底には、「理性に由つて解き能はぬもの

を信ずる一種の剛き意志（『全集』10、16）」が無ければならぬと考える。ここで新渡戸が言う意志とは、神の意に従う人間の自発的な志を指す。専ら受動的に神の力に頼るのではなく、神の力を感得するためにこそ自らの意力を働かせようとする能動性は、新渡戸の宗教観の最大の特性と言える。新渡戸の信仰は、己の意志に基づいて、神意に沿う生き方を主体的に方向付けていく知行一致の追求であった。後述するように、こうした新渡戸の宗教観は、信仰を具体的な実践によって顕示することに重きを置くクエーカー信仰の特質と符合する。

新渡戸のクエーカー信仰に関する代表的な四点⁽⁵⁾の先行研究として、①経済学者の矢内原忠雄（1893-1961）による講演「新渡戸先生の宗教」（1941年）、②思想史家の武田清子（1917-）による論説「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」（1961年）、③政治学者の高木八尺（1889-1984）による論説「新渡戸稲造の宗教思想を探求し、日本人によるキリスト教の受け入れの問題を考察する」（1966年）、④新渡戸稲造研究家の佐藤全弘（1931-）による著書『開いた心をもとめて——新渡戸稲造とキリスト教世界』（2006年）、が挙げることができる。これらの優れた先行研究では、新渡戸の宗教思想についての考察は多分に為されているが、彼の人格形成を投影した信仰のあり方に関しては、余り掘り下げられていないように思われる。新渡戸の信仰のあり様は、近代の日本人キリスト者としての彼の自己統合の過程と密接に結びついている。この点は、もっと重視されるべきだろう。上述の通り、新渡戸の信仰の独自性は、聖意に適う自らの「意志の働き」に認められる。新渡戸は、神の力と自らの力を融合させつつ、己の生き方を導き、統合していったのである。

よって、本章は、クエーカー派のキリスト教との出会いが新渡戸の自己統合にどのような影響を及ぼしたのか、そのプロセスを解明することを目指している。まず、クエーカー信仰を軸にした新渡戸の自己統合の過程を検証する。次に、新渡戸のクエーカー信仰の真髄である「宇宙意識」の信仰について考察する。最後に、「宇宙意識」によってまとめあげられる新渡戸の信仰と実践のあり方を跡づけながら、彼にしか残すことのできなかつた魂の軌跡を追っていった

い。

2 新渡戸の自己統合とクエーカー信仰

まずは、新渡戸がクエーカー信仰に惹かれた経緯を辿る。新渡戸がその信仰を確立した契機は、①青春時代の精神的彷徨、②日本人キリスト者としての存在意義の探求、の二点にあると見てよいだろう。新渡戸は、精神の安定を得るための、そして、自己の存在を肯定するための、生き方の基軸を模索していたのであった。

初めに、キリスト教にまつわる新渡戸の精神的な遍歴を辿ってみよう。盛岡にある新渡戸家の菩提寺は、曹洞宗の久昌寺である。新渡戸は、元来キリスト教とは無縁の一家に生まれた。新渡戸が最初にその教えに触れたのは、1876年に英文聖書⁽⁶⁾を購入した時だった。そのために新渡戸が充てたお金は、同年の明治天皇（1852-1912）の東北巡幸の際、天皇から新渡戸家へ渡された報奨金の一部であった。このことは、後の新渡戸の信仰のあり方を暗示するようで興味深い。その金一封は、盛岡藩領内の三本木原野（現青森県十和田市）を開拓し、疎水工事を行い、農業用水を完成させた新渡戸の祖父の伝と父の十次郎の功を称えて贈られた。当時東京で勉学していた新渡戸のもとにもそのお裾分けが送られ、彼はそのお金で英文聖書を購入したのだった。新渡戸と聖書の出会いは、新渡戸家という家風や天皇という伝統に結びついている。これから見ていくように、奇しくも、新渡戸のキリスト教信仰は、日本の伝統的精神にキリスト教精神を接合することによって、確立していくのである。

当初、新渡戸は、西洋文化の髄としてのキリスト教への知的関心から、聖書を買って求めたと思われる。新渡戸が精神的欲求から聖書を求め、本格的にキリスト教と向き合い始めたのは、1877年に彼が第二期生として進学した札幌農学校においてであった。同校は、その頃政府が本格的に着手していた北海道開拓の人材養成を目的とする日本初の学士授与の高等教育機関で、その前年に開校したばかりだった。

新渡戸は、札幌農学校入学後間もなく、「イエスを信ずる者の契約 (Covenant of Believers in Jesus)」⁽⁷⁾に署名している。⁽⁸⁾これは、校長として同校の第一期生のみを指導して、既に母国アメリカに帰国していたウィリアム・スミス・クラーク (William Smith Clark, 1826-86) が作成した英文の誓約である。間接的にはあっても、新渡戸がクラークから信仰の感化を得たことは、否定し難い。事実、この「契約」に署名した翌年の 1878 年、新渡戸は、当時札幌に在住していたメソジスト派の宣教師メリマン・コルバート・ハリス (Merriman Colbert Harris, 1846-1921) により、キリスト教の洗礼を受けている。新渡戸は、札幌農学校時代、キリスト教を通して、人生についての新たな考え方に触れたのだった。まさしく、新渡戸にとって、世界の周縁の日本は、そして、日本の周縁の札幌は、彼の精神の範囲を普遍的な領域へと切り開いた「精神的誕生地」⁽⁹⁾だったと言えよう。

ところが、新渡戸は、札幌農学校在学中から、キリスト教そのものに疑問を抱くようになっていった。同校卒業後も、新渡戸は、確固たる信仰を求め、煩悶を深めていく。晩年の新渡戸は、精神的故郷の札幌で行った講演「信仰経験を語る」(1931年)を通して、この間の消息を回顧している。新渡戸は、「然し私は其間に聖書を読むにつけて何だかメソヂスト教会のやり方が聖書に書いてある基督教と違う様に考へた。」⁽¹⁰⁾と告白する。「メソヂストで教へて居る事で分からぬ事があり、教会の組織、讃美歌、洗礼等何れとして分らなかつた。」⁽¹¹⁾と考え込んだ新渡戸は、益々、懊悩した。その後、クエーカー派の信仰を確立するまで、新渡戸は、徹底的に自己に向き合い、信仰のあり方を悩み抜いたのだった。

かくして、既に言及したように、新渡戸は、アメリカ留学中、日本人として初めてのクエーカーとなる。その翌年の 1887 年、新渡戸は、友会のボルチモア年会会誌『インターチェンジ (Interchange)』に、英文手記「なぜ私は友会の会員となったのか (“Why I Became a Friend”)」を寄稿している。新渡戸は、自分の信仰生活の原点について、次のように追懐する。

札幌農学校時代、我々は、毎週日曜日に二回集まって、聖書を読み、祈りの時を持っていた。その仲間の中には決まった牧師がいなかったもので、そこに集う各自が、述べたい時に、述べたいことを説いたのだ。祈りたいと思った人が、祈りを捧げたのだ。我々が署名した「イエスを信ずる者の契約」以外に、信条箇条は存在せず、我々はただ福音的キリスト教の基本の教えに沿っていた。明文化された権威が存在しなかったために、仲間内で熱い議論が起こることもあった。そうした時には、往々にして、バーンズ⁽¹²⁾の『新約聖書注釈』を持ち出し、議論に決着をつけたものだ。それでも決着がつかない時は、ランゲ⁽¹³⁾の『聖書評釈』を引っ張ってきて、結論を下した。当時、校内では、我々は、キリスト教に賛同しない役人の批判に耐えなければならず、キリスト教を信じないクラスメイトの挑戦を受けて立たねばならなかった。後者の人々に対して、我々は、バトラー⁽¹⁴⁾・クリストリープ⁽¹⁵⁾・リドン⁽¹⁶⁾らの言説を原則として、古典であるペイリー⁽¹⁷⁾の言説を大原則として、援用し、説得を試みたのだ。我々は、寮の各自の部屋で、礼拝や聖書の勉強会を持ち回りで行った。愛情を込めて戦闘的とも呼べる 20 人にも満たないこの小さな教会は、試行錯誤を繰り返しつつも、決して途絶えることはなかったのである。その教会には、教会音楽・讃美歌・聖職者・洗礼式・聖餐式は存在しなかった。やがて、この小さな教会は、男女合わせて 60 人以上を抱えるまでに成長する。⁽¹⁸⁾しかし、組織自体は、極力素朴で、つつましく、質素なあの頃のままである（『全集』23、243）。

新渡戸は、後に言及する宮部金吾（1860-1951）や内村鑑三（1861-1930）らと共に、札幌農学校で「小さな教会」をまもっていた。この教会について思いを馳せると、新渡戸らの息づかいが聞こえてきそうな程に、人生の指針を一心に探求する彼らの姿が迫って来るようである。自らの生き方を構築するために互いに支えあう新渡戸たちの質朴な集い⁽¹⁹⁾は、ジョージ・フォックスやウィ

リアム・ペン（William Penn, 1644-1718）ら、初期クエーカーの原始的な礼拝をも彷彿とさせる。

前述のように、クエーカーは、自己と神の霊的対話という信仰の核心を究めるために、成文化された教義や信仰箇条を持たず、儀式や制度といった形式を排除する。その代わりに、各自の信仰を手引きするのは、一人一人の霊的経験の蓄積としての「証言（testimonies）」⁽²⁰⁾である。多くの場合⁽²¹⁾、クエーカーは、「会堂（meeting house）」で、聖職者を置かず、式次第を設けず、各人が沈黙の中で神の声を待ち望む「沈黙の礼拝」を行う。言葉は、時に、神の声を感受しようとする人間の妨げとなることがある。クエーカーが何より大切にするのは、沈黙の中で神の声に耳を傾けるといふ霊的な経験である。現に、ジョージ・フォックスの1647年の日記には、「私は、『汝の心に語りかけるのは、まさにイエス・キリスト一人である。』との声を耳にした。」⁽²²⁾と、自身の神秘的経験が書き残されている。クエーカーは、己の内に生けるイエス・キリストを信じ、各自の経験を通して、自らの内に絶えず働く神の恵みを感じ得ることを重視するのである。

このように、キリスト教をめぐる新渡戸の青春の彷徨を追跡すると、彼の魂の潜在的欲求や、その後の信仰生活の方向性を決定付ける原点が浮き彫りになる。上記の「小さな教会」についての新渡戸の述懐は、神との霊的な結びつきを尊ぶあの純粋な祈りの集いこそが彼の信仰の出発点であることを示唆している。そうした新渡戸の原体験は、権威ある聖職者、成文化された信仰箇条、形骸的儀式などを排除するクエーカー信仰との邂逅に結実したのである。

引き続き、新渡戸が日本人キリスト者としての地歩を固める過程を検証していこう。メソジスト派を初め、様々なキリスト教の教派をいかに理解し、日本人として受け継ぐ東洋的価値観とキリスト教的価値観をいかにして融合するのかが、新渡戸が抱えた大変重大な課題であった。新渡戸は、クエーカー派のキリスト教と出会い、ようやく、その課題に対する自分なりの解答を見つけ、日本人キリスト者として生きる方向や方法を定めたのだった。

新渡戸がそのような発見に辿り着いたことを弾むように伝えているのが、札

幌農学校以来の親友で、後に植物学者となった宮部金吾に宛てた以下のような新渡戸の英文書簡（“Letters to Kingo Miyabe 1884-1889”）（1888年2月2日付）である。

ところで、約一年前、僕がクエーカーになったことは、君に話しただろうか？僕は、クエーカー派の信仰を通して、愛国心に対する考え方と教派に対する考え方をいかに調和させる（“reconcile”）かという問題に、答えを出せたと思ったのだ（『全集』23、442）。

また、新渡戸は、国際連盟事務局次長の任務を終えた頃にジュネーヴで行った英語講演「一日本人から見たクエーカー信仰（“A Japanese View of Quakerism”）」（1926年）でも、その命題に対する自らの答えを表明している。新渡戸は、「クエーカー信仰によってのみ、私は、キリスト教と東洋思想を融和する（“reconcile”）ことができたのです（『全集』15、335）。」と強調する。宮部宛ての書簡にも、同講演にも、新渡戸が「和解する」という意味の“reconcile”という単語を用いていることに注目したい。この語は、国籍や宗教を問わず、神から全ての人に与えられている人格的尊厳を敬うクエーカー信仰によって、新渡戸が東洋的思想とキリスト教的思想の円満な接合を遂げたことを裏付ける。新渡戸は、日本的価値観を破毀するのではなく、それを押し広げることを可能にしてくれるクエーカーの思想により、自らの内に、東洋思想と西洋思想の橋を架けたのであった。

新渡戸が到達したこのような境地の意味するところは、友会主催の講演「人生の真味」（1916年）で彼が語っている通りである。新渡戸は、「宗派の分るるのは各自『ここに重きを置く！』と言う主張あり、主義があるからである」（23）と説き、「神を一番良く、“見得る所”」（24）が宗派の独自性だという見解を示す。全ての人の中に神の働きが宿っていることを尊重するクエーカー派によって、新渡戸は、神の存在を最も強く感じ得る地平が与えられると悟ったのである。

前述の通り、元々、新渡戸はメソジスト派の宣教師から洗礼を受けていたた

め、彼がクエーカー派の会員になったことは、厳密には、「改宗」ということになる。しかし、新渡戸のこの「改宗」は、単にある宗旨から別の宗旨に転じたものと片付けられてはならない。それは、札幌での原体験に根ざした信仰の醸成と見做されるべきである。新渡戸は、自己と神との関係をより深い次元で究めることを模索し続けた結果、やっとの思いで、クエーカー信仰に到達したのだった。

そうした新渡戸の追求について、貴重な示唆を与えるのは、英文学者の小泉一郎（1912-91）の論説「新渡戸博士とクエーカー主義」（1969年）である。小泉は、新渡戸の「改宗」を、「長い宗教的懐疑ののちにようやく一つの信仰に辿りついた精神的彷徨の過程」⁽²⁵⁾と捉える。小泉によると、その到達地点は、「『改宗』とか『回心』とかいう言葉で呼ぶよりも、クエーカーの間で用いられている『^{コンヴィンシメント}確信』という言葉で呼ばれるべきもの」⁽²⁶⁾である。小泉は、新渡戸の「改宗」の核心を言い当てている。新渡戸は、メソジストからクエーカーに「改宗」したのではなく、メソジストからクエーカーに至った。新渡戸がそれまで育んだ信仰の萌芽は、どれ一つ摘み取られることはなく、却って、有機的に統合されていったのである。

新渡戸がクエーカー信仰を確かなものとしたのは、それに到るまでの探求の過程もすべて含めて、神を信じる生き方が固められたことを意味する。新渡戸は、自らの精神的遺産を活かしながら、新たな精神的領域を開拓する道がクエーカー信仰にあると確信したはずである。その信仰は、日本人キリスト者としての新渡戸の自己統合の可能性を示したのだった。

3 新渡戸の「宇宙意識」とクエーカー信仰

クエーカー信仰のどのような要素が新渡戸の自己統合を促したのかを突き詰めなければ、彼の信仰の根幹に迫ることはできない。新渡戸の自己統合の立脚点を更に克明に示すのは、前掲の「一日本人から見たクエーカー信仰」のうち、「宇宙意識」について触れられた箇所である。新渡戸は、「クエーカーの教

えの中核は、クエーカーが内なる光と呼ぶ『宇宙意識』の信仰であり、クエーカーの教えや信念は、いずれも、この『宇宙意識』から必然的に導き出された結果にすぎません（『全集』15、340）」と講ずる。新渡戸によると、「宇宙意識」とは、「自らを偉大な宇宙の中に融合させ、宇宙に遍く行き渡る生命の鼓動を感じ取できる一段と高い境地（『全集』15、337）」である。それは、「大宇宙の中にある一つ一つの小宇宙と合一し、宇宙に在って漂う大霊との一体感を得ることが出来る意識段階（『全集』15、337）」を指す。新渡戸は、この「宇宙意識」の信仰の精髓を、「己は霊であり、己の霊が宇宙の偉大なる霊と一体化していると聊かの疑いもなしに確信する経験（『全集』15、338）」と解する。こうした経験によって、新渡戸は、肉体的・精神的活力、内的な平和、心の喜び、この世を去る覚悟、人類愛が大いに増幅されるとの感触を得ている（『全集』15、340）。

このように神秘主義的な「宇宙意識」の境地は、少々把握しづらいが、これは、ユニークな世界観を醸し出す新渡戸の信仰の核心であり、看過することのできないものである。新渡戸が「宇宙意識」を介して覚知したのは、日々生まれ変わる大いなる宇宙生命と同じ生命が己の内にも宿っているということであった。それによって、新渡戸の内には、自他の尊厳に対する畏敬の念だけでなく、自他の繋がりを尊ぶ念が生じていたと考えられる。言わば、新渡戸は、「宇宙意識」の信仰により、自分も他者も、全ては躍動する宇宙の偉大な精神の一部で、自らの存在はそれらとの融和の中で活かされると確信した。新渡戸のクエーカー信仰の要は、人間の存在を超越した宇宙の大精神を神の霊と置き換えると、捉えやすくなるだろう。新渡戸にとっての「宇宙意識」は、自己と神を結びつける靱帯であったと同時に、自己と他者、延いては、人類を内在的に結ぶ紐帯であったと言える。

この「宇宙意識」の信仰は、万物の中に神が宿ると信じ、自己の内に神の存在を認めるという点で、19世紀アメリカで始まった超越主義に通じるものがある。⁽²⁷⁾それは、また、精神を集中させて、宇宙の真理を見極めるという点で、禅の境地にも連なる。ゆえに、「宇宙意識」の信仰に含まれる思想的な要素は、

新渡戸特有のものではない。ただ、新渡戸がそうした思想的エッセンスを自己の中で東洋思想と西洋思想を結びつける手だてと把握していた点は、彼独自の「宇宙意識」の理解と見てよかろう。「宇宙意識」とは、日本人クエーカー新渡戸の独自の内的世界を言い表したものである。上記で新渡戸が言及していたように、一般のクエーカーの間では、「宇宙意識」と同様の概念は、「内なる光」と呼ばれている。新渡戸は、「宇宙意識」によって東西思想を接合できると信じたからこそ、敢えて、この「宇宙意識」という語を好んで用いていたと思われる。

こうしたことを踏まえたならば、クエーカー信仰によってのみ西洋思想と東洋思想を融和することができるという、先刻の新渡戸の発言の根拠は、より明確になる。新渡戸によるキリスト教の東洋的な解釈は、自分の外に唯一の神を仰ぎ見るキリスト教思想と、自己の中で無我の境地を追求する東洋思想の調和の着地点と言えよう。こうして、黙想を通して自己の存在の根底を空にしつつも絶対他者を中心に据えて自己の存在の根源を有にする、独特の充実した世界が新渡戸に開かれる。無論、東洋思想も、キリスト教思想も、それぞれひとくりにできない程に多様化しており、東洋は無の思想、西洋は有の思想と一概に決めつけることはできない。ただ、新渡戸の「宇宙意識」の信仰に無の思想と有の思想の両方の特性が含まれていると見るのは至当であろう。新渡戸は、東洋と西洋の別なく遍在する「宇宙意識」の信仰により、東洋思想とキリスト教思想が融合する新境地に至ったのである。

ところで、クエーカーが頼りにする神との霊的交わりは極めて神秘主義的な傾向を呈するため、その信憑性を疑問視する声も少なくない。そうした声を上げた一人は、新渡戸と札幌農学校の同期生で、後にキリスト教思想家となった内村鑑三である。内村は、既にクエーカー信仰に魂の慰安を見出しつつあった新渡戸に宛てた英文書簡（1885年5月17日付）で、次のように、疑念に満ちた質問を浴びせかけている。（先の新渡戸から宮部金吾への手紙もそうであったように、新渡戸は、内村との間でも、英語で書簡をやり取りしていた。）

僕は、君に問い質さねばならない。いかにして、君は、靈的感化の真偽を見極めるつもりなのか？いかにして、君は、神の聖靈に触れたと実感し得るのか？いかにして、君は、それが交感神経の高ぶりによる熱射病でないと見定められるのか？未だ、世間には、聖靈降臨は一種の酩酊状態だったと考える人もいるではないか。そんな中で、クエーカーで言う所の「霊が移る」という感覚がただ単に「発作的な感覚」に過ぎないことが証明されたならば、クエーカーはその最も重要な教義を失ってしまうのだ。(28)

新渡戸に向かって畳みかけるような内村の宗教的尋問は、クエーカーの神秘主義的側面について、内村が抱いていた疑義をよく表す。この点こそが、新渡戸と内村の信仰のあり方の差異を決定付けている。新渡戸は、「宇宙意識」を介した霊の感化を依り頼むがゆえに、クエーカー信仰に到達した。ひるがえって、内村は、そのような霊の働きの曖昧さを訝るがゆえに、贖罪・復活・再臨といったより明確な福音主義の信仰に到達したのである。

ここで、内村鑑三との間の信仰のあり方の相違点⁽²⁹⁾について、当の新渡戸が殆ど意に介していなかったことを強調しておきたい。少なくとも、内村は、新渡戸から納得いくような説明を得られなかったようだ。それは、上記の書簡の送達から僅か二ヶ月後、内村が教育者の新島襄（1843・90）に宛てた英文書簡（1885年7月15日付）からも窺い知れる。師と仰ぐ新島に向かって、内村は、「僕には、新渡戸があからさまに宗教的な話題に無頓着なことが理解できないのです。」⁽³⁰⁾と洩らしている。内村は、「僕は、今もって、新渡戸のキリスト教がわかりません。新島先生、本当のことを言うと、僕は、新渡戸に失望感すら抱いたのです。」⁽³¹⁾と打ち明ける。だが、新渡戸は、宗教に対して無関心だった訳ではない。内村が喉けた「宗教的な話題」に対して、内村の気が済むまで、新渡戸が議論を戦わせなかったのは、実の所、新渡戸の宗教的寛容性の賜なのである。新渡戸は、自分の信仰だけが唯一の道と考えず、他者の信仰を尊ぶ懐の深さを持っていた。上記の書簡を見る限り、内村はそれ気がついていないよ

うだが、「宇宙意識」を信じる新渡戸は、信仰はそれぞれの魂の問題だと自覚していたのだった。

そのように慎み深い新渡戸の信仰のあり方を端的に示すのが、英文著作『随想録 (*Thoughts and Essays*)』(1909年)中の所感「私の宗教 (“My Religion”)」である。次の記述からは、宗教に対する新渡戸の寛容さの礎となっている「宇宙意識」の信仰のあり方を読み取ることができる。

私の宗教のことは、私に任せておいてくれ。私の邪魔をしないでくれ。私のことは、私の宗教に任せておいてくれ。私の宗教を奪わないでくれ。私の魂と宗教は、一つなのである。あなたは、あなた自身のために、あなた自身のものとして、自分の宗教を大切にせよ。あなたの宗教が日の出に向かっていたりとか、私の宗教が日の入りに向かっていたりとか、私の宗教が上を向いているとか、あなたの宗教が下を向いているとか、そうしたことに何の問題があるだろうか？向こうには、私たちの共通の目的地である山の頂きが見える。私たちは、それぞれ別の道を歩んでいこう。その頂きで私たちが再び出会う時には、互いの友情を確認しながら、共に手を握ろうではないか (『全集』12、168)。

この中の「あなた」が内村鑑三を想定したものでないことは、言うに及ばない。だが、これは、内村が吹っ掛けた論争にも敢えて応戦することを避けた新渡戸による内村への冷静なる反駁のように思えてならない。宗派や宗教の違いを超越する「宇宙意識」を信じる新渡戸は、魂のあり方の違いとして、信仰のあり方の違いを尊重する。その意味で、新渡戸が拠り所とするクエーカー信仰は、排他的な一神教ではなく、やはり、有の思想と無の思想が融合した宥和的な一神教と言えるだろう。

こうして、内村鑑三が懐疑を抱いたクエーカーの霊的感化の虚実は、「私の魂と宗教は一つ」と明言する新渡戸にとっては、己の魂と神との間の信頼感の有無に収斂する。新渡戸は、全ての人の内には、自己を超越した宇宙の大いな

る存在が啓示する光に感応する素が備えられていると信じる。新渡戸の理解においては、この「内なる光」が与えられているか否か、また、「内なる光」に忠えているか否かは、畢竟、各自が神との間に築く信頼関係に依る。物理学的に言っても、光自体に熱は無く、反応する物質が熱を生じさせるのである。全ての人に授けられている「内なる光」は、聖意に忠えようとする意志を持つ者の中で初めて感得され、活力を湛える。新渡戸の魂に枢要だったのは、聖霊としての神を見極めること自体ではなく、あくまでも、聖霊としての神に親しむこと、聖霊としての神に心を預けることであった。

4 「内なる光」と新渡戸の信仰実践

「宇宙意識」の信仰、ないし、「内なる光」の信仰によって、新渡戸は、自己を統合し、神との絆を築いた。次の図1「新渡戸稲造のクエーカー信仰のあり方」が示すように、新渡戸は、「内なる光」を媒介にすることで、人間観・人生観・宗教観における対極的な要素を接合し、融和的な信仰経験を醸成する。新渡戸は、人間の尊厳を内面的・外面的の両面から把握し、人生を形而上的・形而下的の両方向から見つめ、宗教経験を霊的・実践的の両側から追求した。

図1：新渡戸稲造のクエーカー信仰のあり方



©2012 Maki Taniguchi

こうした新渡戸の信仰経験の特性は、①人格尊重、②他者の悲哀への共感、③知行一致、の三点に要約できる。以下に跡づけるのは、「内なる光」の信仰により、徹底した人格尊重の人間観を獲得した新渡戸が人類の悲哀を共に背負う覚悟のもとで実践した生き方である。

第一に、新渡戸は、宇宙の根源的存在としての神から授けられた人間の尊厳を何より重んじる人間観を構築する。先ず以て確認したいのは、新渡戸は、東洋的思想とキリスト教的思想の相違を明確にしたうえで、二つを融和させていたことである。新渡戸は、信仰の対象としての絶対的人格の有無に、東洋の諸宗教とキリスト教の間の決定的な違いを見出す。既出の「一日本人から見たクエーカー信仰」で、新渡戸は、次のように、キリスト教と東洋の諸宗教を対照させている。

我々日本人は、老子の文献を読み、仏教の聖者たちの書物を玩味し、東洋的神秘主義を学びます。そうして、キリスト教の償い・贖罪・救済の概念に、かなりのことろまで近づきます。恐らく、我々は、キリスト者と同様の自信、喜び、活力、人類愛を感得するでしょう。しかし、我々は、それらの究極的境地には未だに至っていないと感じているのです。「もっと光を」とゲーテが最期に放った叫びのように、我々も、そうした境地に到達するための光を求めています。確かに、東洋の神秘主義にも光明は存在するのですが、そこには、終極の次元に達するための本質的な唯一のもの、即ち、完全なる生ける人格を見出せません。東洋の聖者がキリスト教の聖者よりも豊富に光を得ることは、不可能ではありません。けれども、東洋の聖人たちは、一千一個の対象物を擁する東洋の諸宗教の光の中で、輝きはしても、王者の中の王を見極める力を欠いた、掴みどころのないものを把握するに止まっています。彼らは、大小様々のあらゆる形の岩や小石を見つけることはできたのですが、かなめ石⁽³²⁾のイエス・キリストという人格を発見するには至らなかったのです（『全集』15、341-2）。

新渡戸は、儒教や仏教などの東洋の諸宗教に負う自らの精神的遺産を鑑みながらも、そこには、抛り所にすべき「かなめ石」としての絶対的な人格を見極められないと悟る。全き人格のイエス・キリストという具象的な人格を模範に、新渡戸は、己の人格の柱石を見定め、生れついた資質を練り上げようとしていた。

但し、新渡戸にとっての絶対的人格は、彼が鏡鑑として仰ぐために重要であっただけでなく、「宇宙意識」を介して、その存在と合一を遂げるためにも肝要だったのである。新渡戸は、イエス・キリストとの合一について、「一日本人から見たクエーカー信仰」で、次のように説いている。

再び、私は問います。イエス・キリストの人と生には神性が啓示されていると私が考える、所謂、啓示宗教には、いかなる優越性もないのでしょうか。私は、キリスト教は、他の宗教より卓越しているとまでは言えないにしても、確かな強みを持っていると信じています。その強みとは、弱き凡庸な我ら人間に心のよすがとなる明確で具体的な信仰の対象を与え、かくして、「完全なる人」の発見の手助けをしてくれる点です。私たちは、この完全なる人格者のイエスを知ることにより、贖罪を意味する“at-one-ment”⁽³³⁾の文字通り、イエスと心をついに合わせ、贖われます。⁽³⁴⁾イエスに従うことは、人生の卑しさから赦されることです。イエスを思うことは、神自身を見て救われることです(『全集』15、341)。

ここで大切なのは、新渡戸が絶対他者の神を体現するイエス・キリストの人格を絶対自者の己の内に把握している点である。新渡戸は、その内なるイエスに従って生きることにより、神と心をついにし、神の贖いに導かれることを願っている。

全ての人の内に神聖なる人格が宿されているというクエーカーの教えによ

って、新渡戸は、神の属性を生まれながらに備える自他の人格の尊さに目覚めたのだった。この点を更に明瞭に表すのは、前掲の『随想録』中の新渡戸の英文所感「神を探究する魂(“The Soul’s Quest of God”）」である。新渡戸は、「我々は、神を信じながら、自分自身を信じる。我々は、自分自身を信じながら、神を信じる。我々に内在する真性の自己、即ち、我々の自我の核心は、本来、神聖なるものだ(『全集』12、181-2)。」と明記する。神の存在を具現するイエス・キリストの人格と「内なる光」を結びつけ、新渡戸は、神の光に包まれた人間の尊厳を悟っている。

このように、根底で密接に連結する新渡戸の神観と人間観について、参考すべき見解を示すのは、武田清子による著書『人間観の相剋』(1959年)の一文である。武田は、「『人間観』は『神観』と相表裏するもの」⁽³⁵⁾という見地に基づき、「『人間』は『問い』であって、『神』は『答え』であり、『神』とは『人間』存在の基盤、或いは究極的意義をあらわすもの」⁽³⁶⁾と指摘してみせる。新渡戸は、内なる神を信じることで、神は己の存在を介して在り、己は神の存在を介して在るという人間の存在基軸と存在理由を知ったのである。まさに、新渡戸は、神を「友」とする信仰に基づいて、自分自身を「友」とし、他者を「友」とする人格主体の人間観を形成したと言えよう。

第二に、人の尊厳を敬う人間観に基づいて、新渡戸は、宇宙に遍在する人々の悲哀を汲み取り、他者との共感的な結びつきを志向する。クエーカー的な新渡戸の悲哀の受け止め方に関して、示唆に富むのは、前掲の『人生雑感』中の感話である。新渡戸は、「基督は悲しみの人⁽³⁷⁾であり、基督教は悲哀の宗教である(『全集』10、65)」と確信する。その根拠について、新渡戸は、次のように説明している。

悲哀の意味や使命を知り且つ行ふには、基督教の根本原理なる犠牲の観念⁽³⁸⁾に遡らねばならぬ。悲哀が人世宇宙に満ちて居ると云ふ事は、廳て人生宇宙が犠牲に充ちて居ると云ふ意味である。啻に基督が人類の為に犠牲になつたばかりではなく、より小さい者がより大きい者

の犠牲になつた事に依て、宇宙の進化は現在の程度にまで達するを得たのである（『全集』10、65）。

そうして、新渡戸は、「希くは吾等は自己の悲哀の経験を聖なる祭物として神に献げ、其の聖旨を承り、以て天を怨みず人を尤めぬ生活を営む事を期したい（『全集』10、65-6）」と強調する。

新渡戸は、悲哀の究極的な意味を人類の悲しみを負って立ったイエス・キリストの磔刑に見出し、悲哀の終極的な使命をイエスが人類の悲傷を一心に背負いながら果たした犠牲に見出す。「人世宇宙に満ちて居る」悲しみを感じ取る新渡戸は、イエスを初め、他者の悲しみの経験に共感を寄せることに止まらない。新渡戸の得難い人格力は、そこから出発し、自らの悲しみの経験の中に神から与えられた「聖旨」を読み取り、その経験を他者への慈しみの経験に昇華させることを使命とする点に認められる。

他者の悲しみを労わるために自らを活かそうとする新渡戸の使命は、既出の『随想録』中の英文所感「悲哀の功德（“Sorrow's Dispensation”）」からも窺える。新渡戸は、次のように、哀しみの連帯を書き表す。

我ら人間は、哀しみの絹の紐によって、思いやりの絆で自然界に繋ぎとめられている。その紐は、我らが社会の中で互いに許し合い、より満たされた寛大な生活を送れるように、我らを鍛錬しながら、神の国というより高度に完成された境地へと、我らを導くのである（『全集』12、329）。

「宇宙意識」を媒介に、新渡戸は、全ての人の哀しみを繋ぎとめようとする。これは、新渡戸の静思と祈りの賜である慈悲の心に満ちた、大変に味わい深い文章と言える。

まことに、新渡戸の人間理解は、歓喜ではなく、悲哀の場面に寄り添うものであった。それゆえ、新渡戸の人に対する眼差しは、一層、温もりを湛えるの

だろう。新渡戸の著書『自警』⁽³⁹⁾（1916年）の一節も、クエーカー信仰を支えに、彼が悲哀と恩愛を一つに結びつけ、人間性の深い凝視に到達していたことを強く裏付ける。新渡戸は、「偶には誰が告げるとはなしに、フト心に有難味を覚えて、殆ど對手知らずに帽を脱し、跪づいて、有難さに、涙に咽ぶこともある（『全集』7、587）。」と告白する。新渡戸曰く、「斯くの如き恩愛は人の眼を忍んで、世に許多あると信ずる。否許多どころではない。斯くの如き情愛は空中に満ちてゐると思ふ（『全集』7、593）」。新渡戸が知らぬ誰かが果たした無償の行為の恵みをこれ程までに鋭敏に感知できるのは、同じ位敏感に、彼が誰かの痛みをも感受できるからだと思われる。宇宙的視座から人間の悲哀を見つめる新渡戸には、同じく、宇宙的視座から人間の恩恵に感謝する心が生まれていたことが見て取れる。よく知られている、「内村鑑三と新渡戸稲造とは私の二人の恩師で、内村先生よりは神を、新渡戸先生よりは人を学びました。」⁽⁴⁰⁾という矢内原忠雄の言葉は、こうした新渡戸の人間に対する尽きせぬ慈しみと親しみを言い当てたものである。

新渡戸の「悲哀の宗教」のあり方について、上記の通り、新渡戸と内村鑑三の両者の教え子である矢内原忠雄は、前掲の「新渡戸先生の宗教」で、含蓄に富む逸話を紹介する。かつて、矢内原は、新渡戸に、「新渡戸先生の宗教と内村先生の宗教とは何か違ひがありますか。」⁽⁴¹⁾と尋ねたことがあった。それに対して、新渡戸は、矢内原に、「僕のは正門でない。横の門から入つたんだ。して、横の門といふのは悲しみといふ事である。」⁽⁴²⁾と告げたという。「横の門」だからと言って、これをイエス・キリストの贖罪信仰に至る「正門」を蔑ろにした邪道と見るのは、聊か性急な結論付けであろう。悲しみの「横の門」からキリスト教信仰に導かれたという新渡戸の言葉は、実に、多くのことを教えてくれる。

上述のように、イエス・キリストの贖罪からイエスの悲しみの意味を考える新渡戸の信仰は、イエスこそが人類を罪から救うメシア（救い主）だと信じるイエスの贖罪信仰と根底において通じている。ただ、そこに新渡戸が横から回りこんだとは、一体、どういう意味だろうか。新渡戸の「横の門」は、人間の

罪や受難に真正面からぶつかって救いを求めるのとは別の方法で、そうした経験を自己の魂の糧に昇華させるための突破口であった。新渡戸は、イエスの悲しみを介して、自分の悲しみの内に他者の悲しみを見、他者の悲しみの内に自分の悲しみを見、お互いが癒され、救われることを祈った。これが、イエスの贖罪信仰に対する、クエーカー新渡戸の横からのアプローチである。

悲しみを神だけでなく人類と分かち合うことで、罪の贖いに導かれると信じる新渡戸の「横の門」は、「正門」と見做されている贖罪信仰への謙虚な姿勢に他ならない。ここにこそ、新渡戸の信仰の妙が見出されるべきだろう。新渡戸の悲しみの門は、人間の「内なる光」の影とも言える、人間の内なる悲しみに開かれている。

第三に、悲哀の使命も含め、新渡戸の信仰実践は、自己を超越した絶対的実在である宇宙の大精神との融合により得られる霊的な活力を原動力とする。クエーカー新渡戸の信仰生活は、神秘主義的、かつ、実践的な信仰の追求である。

神の臨在を直接に体感しようとするジョージ・フォックスから脈々と受け継がれてきたクエーカー信仰のあり方は、霊的な傾向だけでなく、行動的な傾向も多分に有することに注目したい。宗教における神秘的状態を洞察するのは、アメリカの哲学者ウィリアム・ジェームズ (William James, 1842-1910) である。ジェームズは、英文著作『宗教的経験の諸相——人間性をめぐる考察、1901-2年のエディンバラでの自然神学についてのギフォード講義より (*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature—Being the Gifford Lectures of Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*)』⁽⁴³⁾

(1902年)で、人間の魂は、神秘的宗教経験から活動力を得ると説く。⁽⁴⁴⁾宗教経験において、神秘的傾向は実践的傾向に通じるというジェームズの見解は、クエーカー信仰についても正鵠を射ている。実際、フォックスの時代から現在に至るまで、クエーカーは、神からの啓示を待ち望む一方で、平和活動や社会貢献活動に精力的に取り組んできた。1947年には、第一次世界大戦及び第二次世界大戦後の各地でのクエーカーの人道支援活動に対して、ノーベル平和賞が授与された。⁽⁴⁵⁾クエーカー信仰には、神の声に耳を傾ける霊的な側面と、その

声に従って活動する実践的側面の両方が備わっている。

新渡戸の宗教経験においても、神の存在の絶対的受動が、その存在に応える絶対的能動となって表出していた。それは、信仰を行動によって外向的に顕し、行動を信仰によって内向的に見つめる経験である。新渡戸が追い求めたのは、単なる霊験神秘の現象ではない。新渡戸は、「宇宙意識」を媒介に得られる神との一体感を糧に、精力的に社会活動に携わっていた。そのようにして、新渡戸の意志は、己のものでありながら、神のものになる。新渡戸の魂の活力は、こうした自力と他力の融合を源泉とする。

ゆえに、新渡戸のクエーカー信仰に関しては、思索的な側面に加えて、行動的な側面も考慮する必要がある。そうした知行一致の新渡戸の信仰のあり方を色濃く示すのは、著書『修養』（1911年）における彼の所懐である。自分と神、及び、自分と他者の関係について、新渡戸は、次のように述べている。

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覺したい。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（『全集』7、57）。

新渡戸は、「此縦の關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出来る（『全集』7、58）。」という点に、力を込める。

このように、新渡戸は、他者との連帯感や他者への責任感は人間を超越する存在を仰ぐ謙虚さによって生じると悟っている。新渡戸は、神と人間の縦の繋がりである「ヴァーチカル」な關係なしに、人間と人間の横の繋がりである「水平線」な關係を織り成すことはできないと明察する。新渡戸のクエーカー

一信仰の真髓は、自己と神の関係を基盤に、自己と他者の関係を築いてゆく実践の中に見出される。言い換えれば、日常の思索と実行の往復運動の中で培われていった新渡戸の信仰生活には、静と動の祈りがあった。

形而上的でありつつも形而下的であるクエーカー信仰の特性について、注目すべき指摘を行うのは、アメリカの宗教学者ハワード・ヘインズ・ブリントン（Howard Haines Brinton, 1884-1973）である。ブリントンは、大著『クエーカー300年史（*Friends for 300 Years*）』（1952年）で、「元来科学が方法であるように、クエーカー信仰は方法である。」⁽⁴⁶⁾と言明する。まさに、クエーカー信仰は、宗教的洞察を見極める手段であり、それを表現する手段である。先に触れたように、このようなクエーカー信仰の特質は、経験や実行を重んじる新渡戸による宗教の定義にも合致する。新渡戸のクエーカー信仰は、神と自己との「垂直線」と他者と自己との「水平線」から成る人生の座標軸の中で、神から授けられた自他の「内なる光」を主体的に発揮する方法に他ならない。

新渡戸のクエーカー信仰と実践は、神と人の間の架け橋として働こうとする彼の志に収斂していく。学術や文化の交流を通して人間の相互理解を深めるといふ、新渡戸が一生を傾けた務めも、そうした志に貫かれている。これに関して、札幌農学校時代、新渡戸・内村鑑三・宮部金吾らが互いをクリスチャンネームで呼び合い、信仰について熱く語っていたことが思い起される。当時の新渡戸のクリスチャンネームが「パウロ」だったことは、その後の新渡戸の人生にとって、宿命的であったと言えるだろう。新渡戸は、異邦人への福音伝道に尽力した使徒パウロが辿った道筋を歩むことになる。終生、新渡戸は、「太平洋の架け橋」として、異文化間の相互理解の促進に努める社会的福音に力を注いだ。このようなパウロと新渡戸の足跡の共通性は、時代を遥かに隔てつつも、両者が神と人間の架け橋を志向する中で、自ずと生み出されていったと思われる。

生涯にわたって、新渡戸は、人間や文化の交流を推進するために、様々な橋を架けた。その橋の嚆矢は、クエーカー信仰を介して、新渡戸自身と神との間に架けられた彼の内なる橋であった。新渡戸は、この神との間の縦の繋がりを

軸に、人間同士の横の繋がりを築こうとしたのである。クエーカー信仰の中核である「宇宙意識」の信仰を通して、新渡戸は、人世の葛藤や悲哀の間隙で、己と神、そして、己と他者の結びつきを追求したのだった。次章で詳論するように、このような信仰を实践する新渡戸にとって、日本人であることとキリスト者であることは、何ら矛盾しなかった。

-
- (1) 新渡戸は、「ボルチモア年会 (Baltimore Yearly Meeting)」に入会した。クエーカーは、日曜日毎に礼拝をまもる集まりを「月会」と呼ぶ。そうした月会を束ねる地域ごとのまとまりが「四季会」であり、それより更に大きな組織がこの「年会」である。
 - (2) 新約聖書「ヨハネによる福音書」第 15 章第 15 節を参照のこと。なお、本論文で引用する聖書の句は、全て以下の聖書に拠る。共同訳聖書実行委員会 (訳)『聖書新共同訳』日本聖書協会、2008 年。
 - (3) 新約聖書「ヨハネによる福音書」第 1 章第 9 節を参照のこと。
 - (4) 同書は、政治家の国井通太郎 (1886-1960) による新渡戸の講演や感話の筆記録である。
 - (5) 矢内原忠雄「新渡戸先生の宗教」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第 24 卷』岩波書店、1965 年、402-20 頁；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」武田清子 (編)『思想史の方法と対象——日本と西欧』創文社、1961 年、271-318 頁；高木八尺「新渡戸稲造の宗教思想を探求し、日本人によるキリスト教の受け入れの問題を考察する」高木八尺『高木八尺著作集第 4 卷・民主主義と宗教』東京大学出版会、1971 年、473-507 頁；佐藤全弘『開いた心をもとめて——新渡戸稲造とキリスト教世界』新渡戸基金、2006 年を参照のこと。
 - (6) 日本語訳の新約聖書は、1875 年から順次出版が開始されていたものの、日本語訳の全書は、未だ発表されていなかった。『新約全書』の完成は、1880 年のことである。また、日本語訳の旧約聖書は、1882 年から順次出版が開始され、1887 年に完成した。
 - (7) アメリカ文学者の亀井俊介 (1932-) による著書『内村鑑三——明治精神の道標』(1977 年)によると、この「イエスを信ずる者の契約 (Covenant of Believers in Jesus)」は、アメリカの牧師エドワード・エグルストン (Edward Eggleston, 1837-1902) により設立された「キリスト教努力教会 (The Church of Christian Endeavor)」に由来する。クラークは、来日の前年から、この教会に属していた。この教会では、会員は、基本的な信仰箇条に署名し、適切な機会が訪れた場合に受洗することを約束する。亀井俊介『内村鑑三——明治精神の道標』中央公論社、1977 年、26-8 頁を参照のこと。
 - (8) 他方、新渡戸と同期生であったキリスト教思想家の内村鑑三 (1861-1930) は、「契約」への署名になかなか踏み切れなかったが、一旦「契約」に名を連ねてからは、終生、キリスト教信仰を貫いた。
 - (9) 新渡戸稲造「信仰経験を語る」札幌キリスト教会教会史編纂委員会 (編)『札幌独立キリスト教会百年の歩み下巻』札幌キリスト教会、1983 年、123 頁。
 - (10) 同前、121 頁。
 - (11) 同前、121 頁。
 - (12) アメリカの神学者アルバート・バーンズ (Albert Barnes, 1798-1870) を指す。
 - (13) ドイツの神学者ヨーハン・ペーテル・ランゲ (John Peter Lange, 1802-84) を指す。
 - (14) イギリスの神学者ジョセフ・バトラー (Joseph Butler, 1692-1752) を指す。
 - (15) ドイツの神学者テオドル・クリストリープ (Theodor Christlieb, 1833-89) を指す。
 - (16) イギリスの神学者ヘンリー・パリー・リドン (Henry Parry Liddon, 1829-90) を指す。
 - (17) イギリスの神学者ウィリアム・ペイリー (William Paley, 1743-1805) を指す。
 - (18) 後に、この教会は、札幌独立キリスト教会の前身である札幌独立教会へと発展した。
 - (19) 内村鑑三は、英文著書『余は如何にして基督信徒となりし乎 (How I Became a Christian out of my Diary)』(1895 年)で、札幌農学校時代のこうした集いを、「芽生えの教会 (The Incipient Church)」や、「小さな『教会』 (the little "Church")」と呼んでいる。内村鑑三「How I Became a Christian out of my Diary」内村鑑三『内村鑑三全集 3』岩波書店、1982 年、21 頁を参照のこと。

- (20) この「証言」には、宗教的証言と、「平和の証言」「質素の証言」「平等の証言」「誠実の証言」に代表される社会的証言とがある。
- (21) アメリカのクエーカー分派の中でも、新渡戸が入会したボルチモア年会は、礼拝式次第を重んじる保守派に対して、礼拝式次第に基づかない「沈黙の礼拝」を重んじるリベラル派に属する。また、このボルチモア年会と関係の深い日本年会も、「内なる光」の直接経験を重視する伝統を継承している。
- (22) George, Fox. *A Journal or Historical Account of the Life, Travels, Sufferings, Christian Experiences, and Labor of Love in the Work of the Ministry, of that Ancient, Eminent, and Faithful Servant of Jesus Christ, George Fox Vol. I.* Philadelphia: J. Harding Printer, 1831, 74.
- (23) 角達也（編述）『友を頂く——日本クエーカー教徒の研究列伝』第30号、1982年、1頁。なお、この講演の筆記録は、同誌30号と31号の二号にわたり掲載されている。
- (24) 同前、2頁。
- (25) 小泉一郎「新渡戸博士とクエーカー主義」東京女子大学新渡戸稲造研究会（編）『新渡戸稲造研究』春秋社、1969年、36頁。
- (26) 同前、35-6頁。
- (27) 新渡戸の没後、1940年、彼の親族は、彼の蔵書のうち、農政・農業経済学・植民政策関連の書籍2000冊を北海道大学に、キリスト教・歴史・伝記・文学関連の書籍3300冊を東京女子大学に寄贈した。東京女子大学図書館は、これらの寄贈書に基づいて、5700余りの目録から成る『新渡戸稲造記念文庫目録——東京女子大学図書館所蔵』（1992年）を作成している。同目録に基づく、新渡戸は、アメリカの思想家のラルフ・ワルド・エマーソン（Ralph Waldo Emerson, 1803-82）の作品を通して、エマーソンの超越主義に触れていたと考えられる。東京女子大学図書館（編）『新渡戸稲造記念文庫目録——東京女子大学図書館所蔵』東京女子大学図書館、1992年、271-2頁；276頁を参照のこと。
- (28) 内村鑑三『内村鑑三全集 36 書簡 1』岩波書店、1983年、157-8頁。
- (29) 他にも、内村鑑三は、友会主催の講演「モーリス氏記念講演」（1915年）で、アメリカ留学中に勧誘されたクエーカーについて、洗礼や聖餐の儀式を排する点には賛同していたが、「戦争を嫌ふ事」に納得がいかなかったことを明かしている。但し、後に、内村が「聖書を研究して居る中にクエーカーにはならぬが、クエーカーの説明を待たずに非戦論になった」のは、周知の事実である。内村鑑三「モーリス氏記念講演」内村鑑三『内村鑑三全集 21』岩波書店、1982年、527頁を参照のこと。
- (30) 内村鑑三『内村鑑三全集 36 書簡 1』岩波書店、1983年、185頁。
- (31) 同前、185頁。
- (32) 新約聖書「エフェソの信徒への手紙」第2章第20-1節を参照のこと。
- (33) “atonement”の語源は、「和解する」という意味の“atone”である。この“atone”は、“at one”の文字通り、「一つになる」ことを意味する。
- (34) こうした新渡戸の贖罪理解を踏まえ、政治学者の高木八尺（1889-1984）は、手記「編集を終るに当り」（2001年）で、それを内村鑑三の贖罪理解と比較しつつ、以下のように述べる。「私は歳を加えるに従い、先生の宗教に対する関心を深めて来た。限られた私の探求の結論ともいえるべきは、先生の信仰がその本質に於て内村先生の信仰と相距ること遠くはなかったという解釈であった。両先生の信仰の根柢にはキリストとその十字架があったと観るべきと思われる」。高木八尺「編集を終るに当り」新渡戸稲造全集編集委員会（編）『新渡戸稲造全集別巻 2』教文館、2001年、273頁を参照のこと。
- (35) 武田清子『人間観の相剋』弘文堂新社、1959年、5頁。
- (36) 同前、6頁。
- (37) 旧約聖書「イザヤ書」第53章第3節を参照のこと。
- (38) 旧約聖書「イザヤ書」第53章第5節を参照のこと。
- (39) この書籍は、同年発表の初版以降、1929年の第15版までは『自警』というタイトルであったが、それ以後は『自警録』と改題された。
- (40) 矢内原忠雄『余の尊敬する人物・続余の尊敬する人物』岩波書店、1982年、134頁。
- (41) 矢内原忠雄「新渡戸先生の宗教」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第24巻』岩波書店、1965年、403頁。
- (42) 同前、403頁。
- (43) 前掲の『新渡戸稲造記念文庫目録』によると、新渡戸は、アメリカの哲学者ウィリアム・ジェームズ（William James, 1842-1910）による同書や英文著作『プラグマティズム（Pragmatism）』（1907年）を読んでいた。東京女子大学図書館（編）『新渡戸稲造記念文

庫目録——東京女子大学図書館所蔵』東京女子大学図書館、1992年、22頁；12頁を参照のこと。

(44) William, James. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature—Being the Gifford Lectures of Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. New York: Dover Publications, 2002, 415.

(45) 同賞は、クエーカーを代表して、アメリカフレンズ奉仕団 (The American Friends Service Committee) と、イギリスフレンズ奉仕団評議会 (The British Friends Service Council) が受賞した。

(46) Howard, Haines, Brinton. *Friends for 300 Years*. Pennsylvania: Pendle Hill Publications and Philadelphia Yearly Meeting of the Religious Society of Friends, 1952, xiii.

II 新渡戸稲造の祖国愛

「日本全体の社会のために破壊的の使命ではなく、デストラクションのためではなく、
コンストラクションの、しかも積極的の、何か使命があると私は信ずる。」

1 新渡戸にとっての祖国

新渡戸の祖国愛は、彼の自己統合の中核であるキリスト教信仰を第一義とする心情である。愛するとは、自らにとって価値あるものに惹かれる精神的なプロセスを意味する。したがって、新渡戸の祖国愛を見ようとするならば、日本人キリスト者としての彼の自己統合の過程から、彼が祖国日本にどのような価値付けを行っていたかを見ればよい。

新渡戸の愛国心には、神のために自分を用いることに自らの存在価値を見出す彼の理念と実践が包蔵されている。そうした新渡戸の愛国精神の立脚地を示すのは、『随想録』中の英文所感「日本のキリスト教化（“The Christianization of Japan”）」（1907年）である。新渡戸は、キリスト者であることと愛国者であることは矛盾しないと表明する（『全集』12、360）。その根拠は、人間の集合体としての国家が道徳的絆で結ばれているならば、それは神の意に添う神聖なる国家であるという新渡戸の確信である（『全集』12、360）。人間の共同体である国家に対し、神の旨に適う徳義を求める限りにおいて、新渡戸は、キリスト者としての生き方と愛国者としての生き方は何ら矛盾しないと信じる。⁽¹⁾ 新渡戸は、神との関係において、人、社会、国家、世界のあり方を問い続けたのである。

けれども、キリスト教信仰に根ざした新渡戸の愛国心が位相の異なる二つの側面を内包していることに、注意を要する。唯一の神の義を拠り所にして、神と祖国の狭間や、祖国と世界の狭間の葛藤を突き抜けた所に定点がある新渡戸の愛国心には、揺るぎなさが感じられる。しかし、その一方で、日本の存在理由と自己の存在理由をほぼ一体化させたうえで成立している新渡戸の愛国心に

は、陥穽も潜んでいる。それは、自分の存在価値を祖国の存在価値によって正当付けるといふ危殆を併せ持つのである。

新渡戸の愛国心に潜在するこれら二側面をめぐる先行研究においては、前者の側面については、矢内原忠雄による講演「人及び愛国者としての新渡戸先生」⁽²⁾（1937年）を初め、よく議論されている。だが、後者の側面について、新渡戸の国家観にまで切り込んだ綿密な考察は、余り為されていない。そもそも、「新渡戸にとって国家とは何か」という新渡戸の愛国心を検討するうえで最も重要な問いを解きほぐそうとする取り組みは、殆ど見当たらない。新渡戸の愛国心の矛盾の核心を究明するためには、彼の国家観の分析が不可欠であろう。

したがって、本章の目的は、新渡戸の愛国心を形成するキリスト教信仰に裏付けられた彼の人間観の美点を解明するだけでなく、彼の国家観の問題点を剔抉し、彼の祖国愛の中核に迫ることである。まず、愛国的キリスト者としての新渡戸の信念を明らかにする。次に、新渡戸の愛国心の基調を成す彼の人間観を考察する。続いて、同じく、新渡戸の愛国心の基軸である彼の国家観とその問題点を検証する。最後に、新渡戸の人間観や国家観と密接に結びつきながら、彼の愛国心の根底を一貫して流れる建設的な思考について考え、彼の祖国愛の真髓を再確認したい。

2 愛国的キリスト者の新渡戸

日本人キリスト者として、新渡戸が神のため、祖国のために奉仕するという使命を強く心に刻んだのは、札幌農学校時代であった。新渡戸は、手記「旧友内村鑑三氏を偲ぶ」（1930年）で、当時を振り返っている。1881年の同校卒業にあたり、新渡戸は、魂の成長を支えあった内村鑑三や宮部金吾と共に、「国と同胞の為に一身を捧げる（『全集』4、559）」こと、「キリスト教信徒として一生を全うする（『全集』4、560）」ことを誓い、校門を巣立ったという。

後に、内村鑑三は、このような愛国的キリスト者としての生き方を、「二つのJ」への献身と表現した。内村は、英文所感「二つのJ（“Two J’s”）」（1926

年)で、「私は、二つの J を愛し、それ以外に私が愛するものはない。二つの J の一つは、イエス・キリストを指し、もう一つは、日本を指す。」⁽³⁾と明言する。イエス (Jesus) と日本 (Japan) の「二つの J」に対する信念について、内村は、「私の信仰は、一つの中心を有する円ではなく、イエスと日本という二つの焦点を有する楕円⁽⁴⁾である。」⁽⁵⁾と図示している。楕円に擬えられた内村の信仰生活の軌跡は、イエスと日本の二つを等しく拠り所とし、他の何物にも介入されることのない彼と神との間の不変の関係を追求するものである。

新渡戸は、多分に、内村鑑三と同じような軌跡を描きながら、生涯、「基督の為め国の為め」⁽⁶⁾に尽くしたのだった。新渡戸も、日本人かキリスト者かという極端な二者択一ではなく、その両方を自己の基軸とすることで、自らの人間性の拡大を目指す。ここで確認すべきは、新渡戸は (内村も)、神の義のために国を愛した であって、国の義のために神を愛した訳ではないことである。⁽⁷⁾新渡戸は、ただ一つの神の意に従った。神に対する新渡戸の使命が、祖国に対する彼の使命の根拠であった。⁽⁸⁾それゆえ、新渡戸の国家への忠誠は、神への忠誠、更には、神に従う己の良心への忠誠の必然的結果である。

こうして、新渡戸にとっては、キリスト者としての神への奉仕も、愛国者としての国家への奉仕も、神の聖意に適う生き方を追い求める自らの意志に収斂する。実に、新渡戸の愛国心は、神のために自分を活かそうとする志と言い換えられる。その志操は、神と祖国の間で、どちらに忠誠を尽くすべきか、また、どちらにより多くの忠誠を果たすべきか、といった相克を突き抜けた所に定められている。

ところが、当時、こうしたことを解さない人々は、新渡戸や内村鑑三らを含むキリスト者への対決姿勢を露わにしたのだった。特に、天皇中心の国家の確立を目指していた国家主義者の多くは、キリスト者として神に尽くすのか、それとも、臣民として天皇に尽くすのか、日本人キリスト者を問い詰めた。その中で槍玉に挙げられたのが、内村であった。1891年、内村は、後に「不敬事件」と呼ばれた、ある騒動に巻き込まれた。それは、第一高等学校の教員だった内村が同校で行われた教育勅語奉読式で天皇親筆の署名に対して最敬礼しなかつ

たために、天皇への不敬が厳しく追及された事件である。折も折、1889年の大日本帝国憲法発布により、天皇制国家のシステムが示され、翌1890年の教育勅語の渙発により、天皇の臣民としての国民の規範が示された。そうした天皇中心の国家体制づくりの只中で、内村は、渦中の人となった訳である。この一件は、内村だけでなく、新渡戸の愛国精神についても重要な示唆を与える出来事であるため、暫し、この事件の経過を辿ってみよう。

当時の社会に大きな波紋を呼んだ「不敬事件」を契機に、哲学者の井上哲次郎（1856-1944）は、著書『教育ト宗教ノ衝突』（1893年）を発表した。井上は、唯一の神を真の君と崇めるキリスト教は天皇への忠誠を蔑ろにする教えだと主張する。⁽⁹⁾天皇の上に神を据え、天皇に対する忠義を軽んじ、非国家主義を断行するとして、井上は、「耶蘇教が民心を分離する」⁽¹⁰⁾ことを徹底的に咎める。同著をきっかけに、神への忠節と天皇への忠節をめぐり、キリスト者と国家主義者の間の論争は、更に、過熱していく。しかし、上述のように、キリスト者に対するこうした井上の批判は、少なくとも、騒動の発端となった内村鑑三や新渡戸には当たらない。

新渡戸は、「不敬事件」の経緯を注意深く見守っていた。現に、前掲の『武士道』で、新渡戸は、「ああ、国家が国民に対し良心の指令権を要求するまでに権力が強大になる日こそ、悲しむべけれ！（『全集』12、79）」と憂える。これは、その一件を念頭に、新渡戸が迸らせた嘆きである。

また、前掲の「旧友内村鑑三氏を偲ぶ」によると、事件当時アメリカに滞在中だった新渡戸は、日本に帰国後、直ちに内村を訪ね、「あれ位熱烈な愛国者に、この汚名を下すをば如何に世俗の無理解なるかに驚かざるを得なかった（『全集』4、562）」との感を抱く。新渡戸は、その際、内村が漏らした「心にもない敬礼などは出来ない、陛下御自身の為なら命を棄てるが上つ面の礼式などは出来ないネ（『全集』4、562）」という言葉について、次のような感慨を記している。

この一言は彼の性格をよく現はすものである、その後四十年彼の言行

を細かく調べたならば、如何に彼はキリストの忠実なる従僕であつたと同時に、如何に真剣なる日本人で、又日本の忠良なる臣民であつたかゞ明かである。彼の愛国、彼の忠義、彼の友情は何れも確固たる信念を基として出たものである（『全集』4、562-3）。

新渡戸自身も、イエス・キリストに忠信を尽くすと同時に、日本、更には、その統治者としての天皇に忠信を尽くすことのできる信仰を共有するがゆえに、内村の愛国の念に共感するのであろう。新渡戸や内村にとって、祖国に奉仕することは神に奉仕することであり、神に献身することは祖国に献身することである。たとえ国家主義者らに訝られても、これは、ただ一つの神の聖旨に忠実に生きようとする二人の日本人がそれぞれに辿り着いた境地なのであつた。

新渡戸と神との関係がどのような権力によっても妨害されることがなかつたのは、そのように確固たるキリスト教信仰の当然の帰結である。「忠良なる臣民」でありながら、新渡戸が天皇を絶対視することがなかつた理由として、次の二つが考えられる。一つは、前章で検討したように、キリスト教信仰に根ざした人格主体の人間理解に基づいて、新渡戸は天皇の人間性を認めていたからである。新渡戸は、著書『内観外望』（1933年）で、「私は、天子様を普通にいふ神様だとは思はない（『全集』6、302）」とか、「天子様であつても人間であらせられる（『全集』6、261）」と言いつけている。神の前では天皇も等しく人間であると見て、新渡戸は、天皇を神格化して崇めることはなかつた。今一つは、絶対他者の神に従う新渡戸は天皇を倫理体系において絶対化しなかつたからである。同著で、新渡戸は、「日本の王者は、人民に対して権利を主張するやうな王者ではない。権利に対して、一つの義務と職責を感じる（『全集』6、303）」と言つする。新渡戸は、天皇の權威は人間を超越する神に由来する⁽¹¹⁾と信じ、国民の統治者たる天皇の務めは神に対して果たされるべきだと考えている。

ところで、こうした天皇観に立脚して、新渡戸は、英文著作『日本——その問題と発展の諸局面（*Japan: Some Phases of her Problems and Development*）』⁽¹²⁾（1931年）で、太平洋戦争後に明文化された象徴天皇の概

念に先駆けた見解⁽¹³⁾を披露した。新渡戸は、天皇は国の代表であり、国民統合の象徴であると主張する（『全集』14、176）。新渡戸にとっての天皇は、国民統合の職責を全うする人間であり、日本の精神的伝統を受け継ぐ人間に他ならない。新渡戸が重んじるのは、このような側面における天皇の人格であり、品格であった。ゆえに、新渡戸は、前掲の『内観外望』で、「王道といふものは、決してデモクラシーと相反するものでない（『全集』6、284）。」とも説く。新渡戸は、日本の伝統文化の表徴であり、国民の和合のシンボルである天皇の存在は民主主義という政治形態や理念と共存可能だと把握していた。

このような新渡戸の天皇観は、国家の機制を初め、いかなる外的権威によっても支配されない彼の愛国精神を裏付ける。繰り返し強調すると、新渡戸の愛国心は、神との関係において自らの使命を追及する一念であり、実践である。

3 新渡戸の人間観と愛国心

新渡戸が神との関係を築く中で培った人格主体の人間理解は、彼の祖国愛の要と言える。新渡戸が祖国を愛すると言う時、その根底には、そこに暮らす人間への愛がある。全ての人に神が与える人格的尊厳を信じるクエーカーの新渡戸は、自らに授けられている尊厳を他者に、社会に、国家に、延いては、世界にまで押し広げて貴ぶ。

人間を主体とする愛国の念について、重要な示唆を与えるのは、政治学者の丸山真男（1914-96）の著書『「文明論之概略」を読む下』（1986年）の一節である。丸山は、「国を愛するという言葉は、人民が主体となり、国を自分のものとして愛する、ということですから、愛国心は実質的に人民主権的思想を連動しています。」⁽¹⁴⁾と指摘する。実に、明治期以降の民主主義の趨勢の中で、新渡戸の愛国心は、人格主体の人間理解に根ざした民主主義の思想とも連結するのである。

事実、新渡戸は、英文著作『日本人の特性と外来の影響 (*Japanese Traits and Foreign Influences*)』（1929年）で、人格尊重の理念と民主主義の理念につい

て、次のように説く。

天皇に対する忠誠・法の遵守・愛国・礼儀と社交儀礼、これらは、確かに、いずれも、価値ある日本の美德である。しかし、結局、それらは、外面的な生活上の関係に対する配慮にすぎない。人間の本当の関心事というのは、精神に宿るとても深いものである。それは、政治革命や社会革命などより、もっと深遠な問題なのだ。それゆえに、変化こそが極めて肝要で、その変化が人間という概念を臣民の概念の上に引き上げてくれる。そして、市民が「人」という位置に高められるまでは、民主主義を求めるあらゆる叫び声は、空虚な音になって消えていってしまう。最も深い内面のこの変化が、二足動物を「人間」にしてくれるのだ。そのような変化過程が完成されて行き着くのは、変容である（『全集』14、453）。

新渡戸は、人格尊重の理念の覚醒を抜きにして、民主主義制度の浸透はないと訴えている。新渡戸の最大の関心事は、国家の外発的变化ではなく、内発的变化なのだった。全ての人の神聖なる人格を重んじる新渡戸は、何より、人々の主体性や自他に対する責任感の涵養を重く見ていたのである。

こうした新渡戸の民主主義観は、前章で検討したクエーカー信仰の核心を成す「宇宙意識」の信仰に立脚している。その点をより顕著に示すのは、前掲の『日本人の特性と外来の影響』における、新渡戸による次のような説明である。

民主主義の正当性を見極めるために、王権神授説や社会契約論に深入りする必要はない。大切なのは、ただ、己の内なる声に従うことである。つまり、同胞との一体感を得ることである（『全集』14、470）。

ここで言われている「一体感」とは、自分にも同胞にも人格的尊厳が授けられていることの自覚を指す。前章で見たように、新渡戸は、「宇宙意識」を介して、

自己と神との「一体感」、そして、自己と他者との「一体感」を感得していた。新渡戸は、このクエーカー的な人間理解を基盤に、個人の内側からの民主主義の実現を指向していたのである。

実に、新渡戸の民主主義についての考えには、彼の人格主体の人間観が際立っている。新渡戸の愛国心の土台を成すのはこうした人間観なのであり、それが、①社会に対する責任感、②人類に対する責任感、の二つに結実する。以下、人から社会へ、国家へ、更には、世界へと敷衍する新渡戸の愛国心がカバーする領域を検証していこう。

一つには、社会的立場の如何を問わず、全ての人の人格を尊重する新渡戸の人間理解は、社会や国家に対して負う使命感に結びつく。己の人格を尊ぶことなしに、己の人生に対する責任感、ましてや、他人の人生に対する責任感が生じにくい。新渡戸が積極的に説いたのは、自他の存在意義を認め合うことを出発点に、社会に対する責務を相互に果たしていくことであった。

特に、第一高等学校校長時代（1906-13年）、新渡戸は、同校の学生たちに、他者との連帯や協力の大切さを論じた。校長演説「籠城主義とソシアリチーとに就いて」（1907年）の筆記録は、「ソシアリチー」、即ち、社交性について、熱心に学生に語りかける新渡戸の声を伝えている。ここで、従来の研究では扱われることが極めて稀な、このスピーチの内容を詳しく見てみよう。新渡戸は、次のように、互いの個性を認め合いながら社会の中で協調することの尊さを呼び掛ける。

社会若しは国体の秩序を攪乱せざる限り、可成的、異分子の収容を念とすべし、若し是あるに非ずんば Initiative⁽¹⁵⁾なるの辺を没了して、AもBも乃至XYZも悉く単調無味なる類型人物と化し、社会は変手古林なる者となるべし。籠城主義、また此の類型的人物を製作して自ら甘心せんとす。見ずや、異を唱ふるものあれば其の是非の検覈は之を不問に附し、一も二もなく排除し去って倣岸 [ママ、倣岸の誤記か一引用者]、自ら高しとするにあらずや。Monostery [ママ、Monastery

の誤記か一引用者]の滅亡に帰せしは是が為め也。元来、考察力を有するは社会、国体にあらずして個人也。社会、国体の秩序平和を攪乱せざる限り、ヂヴァーシチー⁽¹⁶⁾の範囲を拡充する所あれ。⁽¹⁷⁾

新渡戸が指摘するように、その頃、第一高等学校には、自分たちを俗世間から隔絶することで孤高を持そうとする「籠城主義」なるものが蔓延っていた。新渡戸は、その弊害を説き、社会から自分を隔てることで陥りやすい排他性を戒めている。なお、この演説において、新渡戸は、傍らにいたであろう教員に向かっても、「徒らに高く棲るのみが教師の任にあらず、生徒と友とし交わる亦可ならずや。」⁽¹⁸⁾と語った。当時の教育現場での教員と学生との厳しい上下関係を考え合わせると、新渡戸の徹底した人格主体の教育観は、驚異に値する。

新渡戸は、他者との間に上下の区別を設けず、他者を朋友とし、他者と連帯して、共に社会を豊かにしていくことを願った。新渡戸が唱える社交性とは、まずは、自分と同じ尊厳を有する人間として他者を認め、そこから、他者との親和的な関わりを築いてくことであった。

また、学校教育現場以外でも、新渡戸が勤労青年や少女の自己啓発を促す著作を数多く発表し、社会教育に寄与したことを忘れてはならない。新渡戸は、第一高等学校校長と東京帝国大学農科大学教授を兼任⁽¹⁹⁾していた1908年、雑誌『実業之日本』の刊行を手掛ける実業之日本社の編集顧問に就任する。手記「余は何故実業之日本社の編集顧問となりたるか」(1909年)で、新渡戸は、次のように、同職を引き受けた動機を明らかにしている。

世には地方に燻れて誠心を披瀝して語らう友もなく、読書の暇もなく、而して胸に蟠る煩悶を消すに由ない人が必らず多いであらう。僕は瞑想するとその人々が苦悶して居るさまがありと眼前に髣髴するやうな心地がする。僕の身に引較べて衷心から同情の念に堪へない。今回顧問の位置に就いて誌上でこれら多数青年に接近し鄙見を述ぶる機会を得たのは僕自身の実験に照して深く愉快とする所である(『全集』7、

690)。

ここからは、社会において最も弱い立場、苦しい立場にある人々に対する新渡戸の深い労わりの眼差しが窺える。そうした人々に応えるように、『実業之日本』誌上の月二回の新渡戸の連載は、好評裡に迎えられた。後に、連載記事は、『修養』⁽²⁰⁾ (1911年)・『世渡りの道』(1912年)・『自警』(1916年)・『人生読本』(1934年)の四冊に書籍化される。⁽²¹⁾それらを吟味すると、読者に向けて、己の人格の価値を覚知し、自らの使命を探求し、主体的に社会に働きかけるよう励ます新渡戸の言葉がいろいろと読み取れる。

当時、新渡戸が第一高等学校や東京帝国大学において所謂エリートの教育に携わる一方、実業界での成功を指南する大衆誌『実業之日本』に連載を続けていたことについては、殊に、学术界で、かなりの批判の声が挙がった。両校で新渡戸の教えを受けた社会思想家の森戸辰男(1888-1984)は、論説「教育者としての新渡戸先生」(1936年)で、その辺の消息を述べている。森戸によると、『実業之日本』のやうな低級な通俗雑誌に通俗的テーマで執筆することは大学教授の尊厳品位を傷つけるものとして、先生の通俗的活動を白眼視するやうな態度も相当強く存在してゐたのである(『全集』別巻1、308)。今日では、大学教授が社会的活動に従事するのは決して特異なことではないが、当時は、余り支持を得られなかった。新渡戸がいたって平易な言葉で社会性の何たるかを説き、自ら学术界の「籠城」から俗界に進み出たことは、是非とも記憶されるべきだろう。

大衆雑誌への寄稿以外にも、新渡戸の社会貢献活動として特記したいのは、産業組合運動への参画である。新渡戸は、1931年に郷土の岩手産業組合中央会岩手支会長に就任し、1933年にカナダで客死するまで同会の会長を務めた。他にも、新渡戸は、キリスト教社会運動家の賀川豊彦(1888-1960)と共に、東京医療利用組合の発足(1932年に正式に設立)にも尽力している。

これら一連の新渡戸の社会活動が見据えていたのは、国内の連帯だけでなく、国家間の連帯でもあった。新渡戸の視点を端的に示すのは、新渡戸が全国産業

組合大会で行った講演「産業組合の精神に就いて」（1928年）である。新渡戸は、「一村の中にあつて個と個人の間には協力を計るも、世界の国と国との間にとつて国際的の協力を計るも、精神に於ては変わつたことはない（『全集』別巻2、538）」と弁じる。国際人として名高い新渡戸であるが、グローバルな活動だけでなく、こうしたローカルな活動にも躍出するその視野の広さに驚かされる。新渡戸は、どの次元の活動であっても、社会、国、世界を構成する一人一人の人間を見つめ、その人間同士の自発的な連帯と協働を目指していたのであった。

二つには、人種や国籍の如何を問わず、全ての人の人格を敬う新渡戸の人間理解は、人類全体に対する使命感に結びつく。クエーカー信仰に根ざした人類規模の新渡戸の視座は、前掲の「編集余録」中の英文所感「愛国精神と国際協調精神（“Patriotism and Internationalism”）」（1930年6月7日付）に、次のように言い表されている。

愛国主義の反意語は、国際主義や世界主義ではなく、排他主義である。国際協調精神は、愛国精神の延長線上にある。祖国は他国との関係で存在しており、祖国の存在理由はその関係性の中にあるのだから、祖国を愛するということは必然的に他国を愛すことに通じる。同時に、世界を愛せば、その世界を構成する最も身近な一部である祖国を、最大限愛さずにおれない（『全集』16、35）。

加えて、新渡戸は、「祖国の偉大さと使命を信じ、人類の平和と福利への貢献を志す人こそ、真の愛国者であり、国際人である（『全集』16、35）」と強調する。

新渡戸の愛国心は、自国以外の人々に対して差別的になる排他的愛国心や、自国以外の人々に対して侵略的になる好戦的愛国心とは、本質的に異なっている。それは、普遍的な人間理解に基づく国際協調の心を包摂する。新渡戸は、一国の狭量な視野に囚われることなく、人類という視野から、国内外のあり方を見据えていた。

新渡戸の愛国心がナショナルとインターナショナルの対立軸を克服した所に据えられているのは、キリスト教信仰を媒介に、彼の愛国の念が人類全体に向けられているからである。新渡戸の愛国心は、彼にとって理想的な愛国者であったイエス・キリストの生き方を仰ぐ中で育まれたと考えられる。それを裏書きするのは、新渡戸の英文著作『日本文化講義——日本人と日本文化の発展についての概説 (*Lectures on Japan: An Outline of the Development of the Japanese People and their Culture*)』(1936年)の一文である。新渡戸は、「イエス・キリストは、神の子で、国家を超越した人類の子である。同時に、イエスは、ユダヤの子で、最も優れた愛国者であった。イエスは、いかにエルサレムを悼み、嘆いたことか! (『全集』15、320-1)」と記す。信仰に支えられた新渡戸の愛国の念は、国家を超えて人類へと押し広げられ、国家を超えて神へと集約される。

人種や国籍の違いを突破した人間観に基づく新渡戸の愛国心は、「人類は究極の目的において一つである (『全集』15、353)」という言葉にも発露している。これは、民間レベルで人間の相互理解を推し進めることを目的とする太平洋問題調査会が主催した、1929年の京都会議での新渡戸の辞 (“*Opening Address at the Kyoto Conference of the Institute of Pacific Relations*”)である。新渡戸は、東洋と西洋を一つに結びつけ、人類の調和を探求することに愛国者としての使命を見出していた。愛国者の務めについて、新渡戸は、著書『東西相触れて』(1928年)の序文でも言及している。新渡戸は、「人間といふ共通の立場に立つて国際的諒解に力め且つ之を進むることが現代及び将来の我国人の為すべきことで、東西を相結びつけるのが邦人の義務ではあるまいか(『全集』1、150)」と主張する。このように、新渡戸は、人類という共通の地盤から、自国だけでなく各国の人々や文化に向き合い、相互を結ぶ橋を架けることを自らの天職と捉えている。新渡戸は、その架け橋が神の国への架け橋であると信じていたに違いない。

1911年9月から翌年5月までの約一年間、まさに、「太平洋の架け橋」として、新渡戸は、アメリカと日本の人々の相互理解を促すための講演活動に従事

する。新渡戸は、アメリカのカーネギー世界平和財団（The Carnegie Endowment for International Peace）が創設した日米間の文化・学術交流を促進するプログラムの日本人の初代日米交換教授として、米国の大学で巡回講演を行った。この講演旅行に同行した政治家の鶴見祐輔（1885-1973）の手記「日米交換教授時代の新渡戸先生」（1936年）には、新渡戸が巡回した六大学の名が挙げられている。新渡戸は、①ブラウン大学（Brown University）、②コロンビア大学（Columbia University）、③母校ジョンズ・ホプキンス大学（Johns Hopkins University）、④ヴァージニア大学（University of Virginia）、⑤イリノイ大学（University of Illinois）、⑥ミネソタ大学（University of Minnesota）、の六つを回り、加えて、スタンフォード大学（Stanford University）、シカゴ大学（University of Chicago）、ワシントン・アンド・リー大学（Washington and Lee University）にも立ち寄った（『全集』別巻1、208-16）。約一年間、新渡戸は、合計百五十回もの講演を行ったという（『全集』別巻1、217）。

着目したいのは、当時の主要な講演原稿を収めた英文著作『日本国民——日本の土地・民・生活、米国との関係を踏まえて（*The Japanese Nation: Its Land, its People and its Life with Special Considerations to its Relations with the United States*）』（1912年）の前文である。日米交換教授の任務を引き受けた最大の動機について、新渡戸は、次のように記述している。

思想をある所から別の所へ伝えることは、高度な知性や創造的な心の閃きが要求されることではない。しかし、もしも、私が一つの音符を加えて、いかにスローであっても、多様な国民や不協和音を奏でる対立概念を和調にできるのなら、第二、第三の副旋律を奏でる役割を率先して果たしたいと思う（『全集』13、9）。

新渡戸は、オーケストラの主旋律に副旋律を紡ぎ出すという喩え⁽²²⁾を用いて、謙虚に、しかし力強く、日本と欧米の橋渡しをする自らの大望を示す。日米交

換教授の経験を通して、新渡戸が改めて自覚した使命は、単に、一方から他方へ文化を紹介することではなかった。新渡戸が担おうとしたのは、双方の文化に通底する人類普遍の価値の発見を導くような、人間の相互理解の仲介者としての働きであった。新渡戸は、それぞれの文化という主旋律を引き立てるためにも、文化間の人間理解の推進という副旋律を奏することに自らの役割の意味を見出している。

ところで、日米交換教授としての新渡戸の実績に対して、生涯アメリカで教鞭をとった歴史学者の朝河貫一（1873-1948）からは、厳しい意見が寄せられた。朝河から倫理学者の中島力造（1858-1918）宛ての書簡（1913年1月19日付）によると、学問の専門性を重んじ、高い学術性を追求する朝河には、新渡戸の講演内容は、通俗的で学問的深みに欠けると映ったようである。⁽²³⁾だが、上述の通り、新渡戸の目的は、日米間の相互理解を促すことに尽きるのであり、純粋に日米間の学問研究の発展に寄与することに止まらなかった。

現に、新渡戸は、日米交換教授の他に、日本人初の国際連盟事務局次長や、先に触れた太平洋問題調査会理事長としての仕事を通して、人間の相互理解の架け橋としての使命に邁進した。こうした新渡戸の取り組みに関し、特筆に値するのは、その射程が国際連盟に代表される国際レベルの連携から、太平洋問題調査会に代表される草の根レベルの連携までを網羅していることである。新渡戸の思想や活動が民間、二国間、多国間に及んでいた事実は、彼が国家の枠組みを超えて人類共通の目的や価値を希求し、人々との協働を模索していた証であろう。

以上のことから、神の義のために自分を役立てるという新渡戸の願いは、神の義のために祖国の人々を、更に、万国の人々を役立たせることへの願いと同一直線上にあるのが了解される。新渡戸の愛国心は、世界規模の視座から思索して地域で活動し、地域規模の視座から思索して世界で活動する「グローバル」な理念と実践を包容する。前掲の『修養』で、新渡戸は、祖国を「日本村（『全集』7、77）」と呼んでいる。新渡戸は、その「日本村」の一村民であると同時に、世界の共同体の中に生きる人類の一員であることをわきまえていた。何よ

り、日本国民であって世界市民である前に、新渡戸は、神の民だと心得ていたのだ。まことに、新渡戸のクエーカー信仰は、彼の内で求心力の役割を果たして祖国日本との対峙を促し、遠心力の役割を果たして世界との対峙を促していた。いずれにしても、新渡戸は、彼の自己統合の紐帯である信仰によって、日本と世界の人々に確りと結びついていたのである。

4 新渡戸の国家観と愛国心

キリスト教信仰をバックボーンとする人間観は、新渡戸の愛国心を構成する重要な要素と見られる。しかしながら、他方、同じく新渡戸の愛国心の構成要素である国家観についても、十分に考慮されねばならない。やはり、信仰に根ざした新渡戸の国家観には、綻びが伏在する。ここでは、新渡戸の国家観を考察した後、そこに隠れている問題点を明らかにしていくこととする。

新渡戸の国家観を考えるにあたり、政治学者の福田歓一（1923-2007）の見解を参照したい。福田は、「ドイツ国家学は領土、人民、主権を国家の三要素としてあげたけれども、領土と人民とが経験的概念であるのに対して、主権とはもともと一個の擬制にすぎず、理論的に同一レベルに並列できるようなものではなかった」⁽²⁴⁾と指摘する。福田が注意を喚起するのは、国民国家を構成する要素と見做される国土・国民・主権のうち、主権の概念だけは観念的だという点である。ある人の国家観は、国家を成す（あるいは目指す）国境や国民についての実証的事実以上に、その人が国家の権限に対して抱く理念に大きく左右される。このような国家の主権概念の擬制的側面を考慮して、本論は、国家の権限にまつわる新渡戸の認識と心情という二つの中心軸から、彼の国家観を分析する。「新渡戸にとって国家とは何か」という問いは、彼にとって国家がどのような存在なのかを照射する問いに他ならない。

まずは、国内秩序の維持に殊の外拘る、国家の権限についての新渡戸の認識から調べてみよう。新渡戸の考えを顕著に示すのは、既出の「編集余録」中の英文所感「人間と国家間の平等（“Equality of Men and States”）」（1933年9

月 29 日付) である。新渡戸は、次のように、国家間の平等を解釈する。

全ての国は平等であるという想定は、各国が人類全体の進歩に貢献できるという前提、法、そして、秩序という三条件のもとに成り立つ。慢性的な混乱に陥っている国は、その仮定をいかに拡大解釈しようとも、その平等の地位を国際社会の中で主張することはできない(『全集』16、532)。

新渡戸が解する国家間の平等は、国際社会の福利に資することができる国にのみ保障されるものである。新渡戸は、国際社会の一員としてその役割を果たすためには、国内秩序を護持することが大前提だと考えている。

国家の領土や国民をめぐっても、新渡戸は、国内秩序の維持という一義を通して、意味付けや、価値づけを行う。新渡戸は、前掲の『日本』に、国家の領土は国家が形成していくものだと明記している(『全集』14、42-3)。新渡戸によると、国の統治力が、その国に授けられた天然の国境を拡大するか、縮小するかを決め手となる(『全集』14、43)。国境の膨張と縮小が国家の統治能力にかかっていると見る見解は、一見した所、至極、尤もな認識のように思われる。しかし、この所見の根底には、国家の支配力以外の何物でもない国家の力量を正当化する欺瞞が見え隠れする。

同様に、新渡戸は、前掲の「人間と国家間の平等」で、次のように、国家における個人の平等を解釈している。

人は皆生れながらに平等であるという宣言は、国民の国家への奉仕と国民の利用価値が皆等しく重要だという意味である。個々人の能力がいかに違おうと、国民一人一人の重要度は、その国に対する敬愛の念と国全般の福祉に資する義務の果たし方で決まってくる(『全集』16、532)。

先に、国家という枠組みにとらわれない新渡戸の人間観を確認した。けれども、ここには、新渡戸がそうした人間観と矛盾する価値基準も持ち合せていることが歴然としている。新渡戸は、国への貢献度によって、国民の存在意義を量る。なお、新渡戸が考える国民の存在根拠についての上記の所感は、先程引いた、国際社会における国家の存在根拠についての文章に続くものである。その文章の中で、新渡戸は、国際社会で対等に扱われるのは国際社会に秩序と進歩を齎すことができる国だけだと説いていた。上記の所見でも、同じように、新渡戸は、国内社会で対等に扱われるのは国内社会に秩序と進歩を齎すことができる人だけだと述べている。

続いては、国家秩序への危機感として殊更に表れる、国家の権限にまつわる新渡戸の心情に迫ってみよう。「編集余録」中の英文所感「国家の劣等感（“National Inferiority Complex”）」（1933年6月1日付）からは、新渡戸の切実な胸中を斟酌できる。新渡戸は、「国の振る舞いは、個人の振る舞いと似ている。劣等感に苛まれている国は、大言壮語したり、見栄を張ったり、ほんのささいな攻撃にも、また、仮想の攻撃にさえも、煽られて興奮することがある（『全集』16、478）。」と書き表す。ここで言われている「劣等感に苛まれている国」とは、特に満州事変後、新渡戸が常々非難していた中国を指していることが多く解釈されることが多い。だが、何の文脈も示されていないこの短文では、「劣等感に苛まれている国」が日本を指していないとも言い切れない。仮に、それが中国を指しているとするならば、尚更、新渡戸が祖国日本に対して抱いていた劣等感が浮き彫りになるだろう。というのも、自己の内に強い危機意識を抱けば抱くほど、他者の劣等感に敏感に反応し、それに嫌悪を覚えるということは、十分に有り得べき心情だからである。いずれにせよ、同所感からは、まるで日本の国が列強国に対して溜め込むコンプレックスや危機意識を自分のものとして背負っているかのような、新渡戸の心中が掬い上げられる。

何より、こうして国を擬人化して表現⁽²⁵⁾していること自体、新渡戸が国家の存在理由と自己の存在理由とを符号させ、自らの中に国家像を内在化させていた証左と言えよう。殊に、晩年の新渡戸が綴った「編集余録」の文章には、「国

は誇り、自尊心を持つ（『全集』16、44）」というように、国を人に擬えて国家のあり方を論じたものが数多く見受けられる。⁽²⁶⁾新渡戸による国家の擬人的説明や主張は、彼の国家観の背後にある心情や精神構造を読み解く鍵の一つとなる。

中でも、最も切迫していた新渡戸の感情は、祖国の衰退に対する危機意識だったと思われる。それを裏付けるのは、満州事変以後に国際社会で日本が孤立を深めつつあった頃に記された「編集余録」中の英文所感「死すべき国（“Mortality of Nations”）」（1932年4月5日付）である。新渡戸は、「個人と同じように、国は死に去るのだ。有機体は、一度に全て亡びることはない。一部分一部分が全体から次第に綻びていき、段々と、生命力を失っていく（『全集』16、335）。」と綴る。やはり、国を有機体に見立てるこの記述からも、対外的脅威によって日本の存在根拠が危機に晒される際には、新渡戸自身の存在根拠まで危機に晒されていることが見て取れる。国家形成に携わるプロジェクトの一員しながら、新渡戸は、日本の命運と自己の命運をほぼ一体化させていた。

ところで、内村鑑三の著作にも国の擬人化表現が多用されているのは、決して、偶然ではないだろう。新渡戸と同じく愛国的キリスト者であった内村も、国家に対しては、並々ならぬ思い入れがあったに違いない。この点を解明するのは、アメリカの内村鑑三研究家ジャン・フォーマン・ハウズ（John Forman Howes, 1924-）である。ハウズは、英文著作『現代日本の預言者——内村鑑三（*Japan's Modern Prophet: Uchimura Kanzô, 1861-1930*）』（2005年）で、内村による国の擬人化表現を分析している。内村の擬人的表現の伏線について、ハウズは、「内村個人の心が求めたものは、彼の意志を象徴しているように見える諸国の行為と神とを一致させることであった」⁽²⁷⁾と明察する。ハウズは、次のように、内村の心的欲求を掘り下げる。

更に、内村は、彼自身と日本の国が神の意を具現する国々に適うものでなければならないと考えた。内村は、彼自身理解し得ない所で、そうした国々から認められるということと神から認められるということ

を混同してしまったように思われる。その結果、キリスト教国である西洋の国々が日本を正当に評価しない限り、内村は、キリスト者としてのアイデンティティと日本人としてのアイデンティティを同時に失いかねなかったのである。(28)

ハウズが的確に言い当てているように、内村の国の擬人化表現からは、日本の義を神の義に擬えようとする内村の精神的欲求を掬い上げられる。加えて、そこに絡みついているのは、日本が神の義に沿う国家であることの承認を他国に求める内村の承認欲求である。この欲求こそ、内村が自らの存在意義と日本の存在意義をほぼ一体化させていたことの証拠と見做すことができる。

新渡戸にも、日本が神の義に沿う国家であることを、世界の国々から、とりわけ、キリスト教国である欧米の列強国から、認めてもらいたいという承認欲求があったと思われる。その欲求が満たされる時、新渡戸は、日本が、そして、結果的には自分自身が神から受け入れられているという安心を得ていたのではないだろうか。逆に、その欲求が満たされない時、新渡戸は、日本が、そして、自分自身が神から受け入れられていないという不安を覚えていたのだろう。このように考えると、新渡戸の国家に対する心情は、キリスト教信仰と奇妙に絡み合う彼の自尊心とも切り離すことができない。それは、常に世界から日本が孤立することを恐れ、世界から日本が対等に扱われないことを危惧した新渡戸の精神構造と強く結びついている。

こうして、新渡戸の文体から彼の自己意識を掘り下げて、彼の国家観に伏流する心情を汲み取ると、彼がいかに対外的な脅威に危機感を募らせ、切迫した国家意識を持っていたかが浮き彫りになる。但し、そうした意識はキリスト教信仰に根ざした新渡戸自身の精神構造のみならず、彼が生きた時代の精神構造にも大いに影響を受けたものだという点を考慮に入れねばならない。明治国家の形成過程とともに自己を形成していった新渡戸の思考や心情から、近代の帝国主義の潮流が及ぼした影響を拭い去ることはできないだろう。

幕末、国内秩序の動揺はもとより、アメリカから開国を迫られ、国外から秩

序の揺さぶりを受けた衝撃は、新渡戸を含む後の日本人の意識にも刻み込まれてはいたはずである。1853年、アメリカ海軍提督のマシュー・カルブレイス・ペリー（Matthew Calbraith Perry, 1794-1858）は、江戸幕府に開国を促すアメリカ大統領親書を携え、艦隊を率いて、日本に來航した。その際に見せつけられた圧倒的な文明の脅威は、強迫観念やコンプレックスとして、日本人の心に刷り込まれていったに違いない。後に、日本は、国家の近代化を進め、何とか、東洋の新興国として、列強の仲間入りを果たす。だが、欧米列強の侵害から日本の主権を護りぬかねばならないという、悲壮なまでの自国意識と対外意識は、依然として、人々の内に充進していただろう。

実際、新渡戸は、国際連盟事務局次長時代（1920・6年）に、ジュネーヴで、欧米中心の国際社会のシステムを体感している。新渡戸は、国際協調や国際平和という理念を信じる一方で、現実には、不平等で不正義な序列が国家間に存在していることを経験的に悟ったのだった。

ところで、新渡戸の国際連盟での最大の功績の一つは、連盟の総会や部会で使用される言語の不平等についての報告書「エスペラントと国際連盟における言語問題（“Esperanto and the Language Question at the League of Nations”）」（1921年）を連盟に提出したことである。新渡戸は、「既に言語以外の点でその存在感が強大なフランス語圏及び英語圏の列強国がそれら二言語を国際社会におけるコミュニケーションの唯一の媒体とし、他国の言語的機会均等を否定することは、公平とは言えない（『全集』別巻2、21）。」と訴える。新渡戸が注意を促すのは、フランス語や英語を外国語とする人にとって、その措置は重い障害となっており、正義とは何かという疑問を引き起こしていることである（『全集』別巻2、21）。国際連盟における西欧中心の構造的支配に対し、このように異議を唱える同報告書の意義は大きい。

国際連盟の共通語として採択されたフランス語・英語の二ヶ国語の措置自体が、欧米を中心とする当時の世界の構造を体現している。新渡戸は、そのシステムに納まる国々とそこから除外される国々との間に生み出される格差を目の当たりにしたのである。新渡戸がまざまざと見たのは、国際協調や国際平和と

は名ばかりの、列強の利害の対立の場という厳しい実情であった。その中で、新渡戸は、そうした機構を突破し、欧米の列強国と対等にわたりあわねばならないという苛立ちや緊張を片時も払拭できなかつたと思われる。否、肝心な場面では日本は欧米から未だ対等に扱ってもらえないという現実を眼前にして、そのような焦りや重圧は、更に、煽られたのではないだろうか。

次のエピソードは、国際連盟時代の新渡戸の切迫感をよく伝えている。当時、新渡戸には、日本が西洋からどう見られているかを過剰なまでに気にする向きがあった。精神科医の神谷美恵子（1914-79）は、著書『遍歴』（1980年）に、その頃の新渡戸の言葉を書き残している。神谷の少女時代、父の前田多門（1884-1962）は、国際労働機関の職員として、新渡戸と同じく、ジュネーヴで働いていた。そのため、神谷の母は、一家を伴い、神谷の父を追って当地にやって来たのだった。ジュネーヴに着いて間もない神谷の母に対して、新渡戸は、いつになく強い調子で、次のように言い放ったという。

四人もの小さい子どもを連れてきてはたいへんだ。何しろここでは日本とちがって、ただ子どもを育てていけばよいというわけには行かん。日本政府代表の夫人としての重い役目があるのだ。各国代表とつき合うだけでも骨が折れるんだよ。言うことなすことが一々日本の文明水準を示すものと見られるのだ。よほど覚悟をして日本の恥とならないような生活をして欲しい。(29)

国際場裡で「日本の文明水準」を少しでも高めようと骨を折る新渡戸のもの言(30)からは、痛ましい程の彼の気負いを読み取ることができる。

欧米列強国に対する卑屈や引け目がまとわりつきながらも、国際社会における日本の品格の向上を願う張り詰めた覚悟や意地は、欧米と日本の両方に真剣に対峙した新渡戸のような人こそが最も強く抱えていたに違いない。何より、新渡戸は、国際社会の中で日本の存在意義が失われるのを恐れていた。新渡戸は、日本が列強国の中で独立を保全し、確固たる地位を築くには、国際場裡で

その統治力や貫禄をアピールすることが肝要だと気負っていたはずである。

こうして、国家の権限をめぐる新渡戸の認識と心情について見ると、彼の国家観の核心部分を成しているのは、国内秩序の有無と国家の品格の有無とを結合させる一元的な価値基準であることが確認される。新渡戸は、統制のとれている国家を理知的で道義的と評価する。この新渡戸の価値判断に潜む弊害は、危惧されなければならない。新渡戸の国家観に潜在する問題点は、秩序や道義を重んじる彼の国家認識や国家に対する心情そのものにあるのではない。新渡戸の国家観の問題点は、そうした認識や心情のもとで、彼が国家の秩序と国家の節義とを符合させることにある。

晩年の新渡戸の論説「米国の対日態度に就いて」（1933年）の一節には、国家の政治的成熟度と道徳的成熟度とを連結させる、一元的な尺度の負の部分が露呈している。新渡戸は、「道徳思想と標準が稍稍同一程度に進んだ国民は、其交際に於て差別なく、平等に取り扱はるゝに至れば、其関係国は国際家族に編入される（『全集』4、469）」との認識を示す。しかし、同論説中の新渡戸の言を借りて、この認識を裏返すならば、こういうことになる。「若し一国民にして道徳観念が他の国より大いに異り、日々の交際上、平等に交わり難きものがあれば、其国民と差別して其国の法律を認めない（『全集』4、469）」。そうなると、当時の欧米列強国が示す指標に過ぎない、「国際基準」に満たないと見做される国は、自ずと、国際社会からは締め出されることになる。ここにこそ、新渡戸の国家観の綻びを見て取ることができる。規律や秩序が維持されている国を洗練された節度ある国と見る価値判断は、そのような尺度を同じくする国々の間では、妥当性を持つだろう。だが、それを同じくしない国々にとっては、そのような物差しは、排他的で差別的なものでしかない。時として、それは、国家を選別し、格付けし、序列を生み出す価値基準に変貌する。

新渡戸の国家観が孕む国家の秩序や品格をめぐる一元的な価値判断は、人々の政治的能力、あまつさえ、道徳的能力の優劣を淘汰する危険から逃れられない。事実、このような新渡戸の国家観の弱点は、第4章と第5章でそれぞれ検討する彼の植民政策論や満州事変論の弱点と根底において通じている。国家に

まつわる新渡戸の価値判断は、日本への愛着を執着へと硬化させる危殆を秘めているのである。

更に言えば、国家の秩序の有無と国家の品格の有無を同一視する新渡戸の国家についての価値基準は、近代西洋の国家についての価値基準に連なる。結果的に、新渡戸の国家観は、人間の理性を重んじ、人間の進展を拠り所とするキリスト教文明を基盤とした近代西洋の国家観に追随するものである。前章で見たように、新渡戸は、キリスト教的価値観を吸収しながら、日本の近代化と歩調を合わせるように、日本人キリスト者としての自己統合を確かなものにした。その中で、キリスト教的価値観に基づく近代西洋の国家の概念に対して、新渡戸が疑問を抱く余地など殆どなかったことは、大いに頷ける。けれども、キリスト教文明に根ざした近代西洋の国家観を踏襲する新渡戸の国家観の問題点は、覆うべくもない。この点は、第4章で考察する新渡戸の文明観、そして、第5章で考察する彼のアメリカ観・中国観との関連において、詳論することになる。

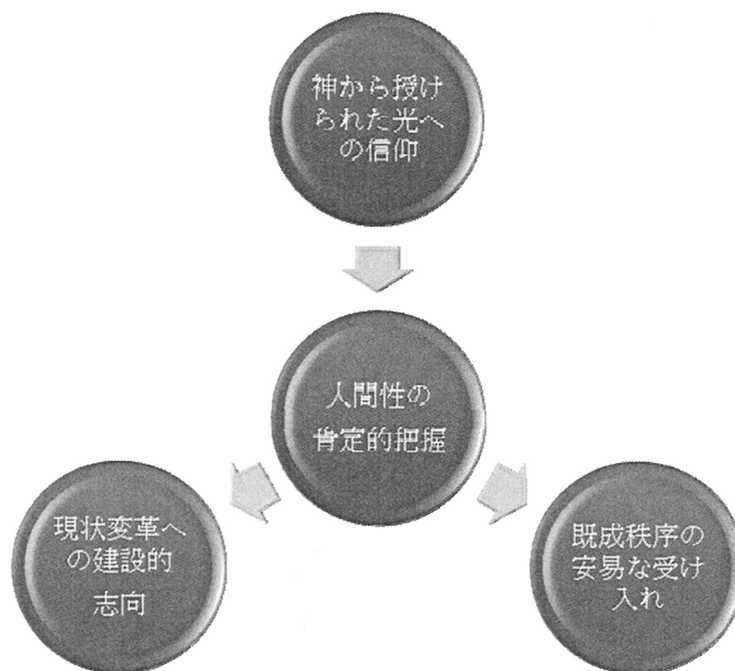
5 新渡戸の人間建設のビジョン

新渡戸の国家観には、欧米中心の既存の国際社会のシステムへの追随とも換言できる否定的な側面が潜在する。しかし、これは、見方を変えれば、既成の体制を転覆させることなく、現状の中から変容を志す構想力という積極的側面にも連なる。

実は、そうした構想力の立脚地こそが、新渡戸の愛国心の核心部分なのである。以下の図2「新渡戸稲造の愛国心を貫く建設的思考」が示すように、神から授けられた人間の内なる尊厳を信じる新渡戸のクエーカー信仰は、人間性の価値を肯定的に捉える了見に結実する。このような新渡戸の指向は、前述の通り、既成秩序の甘受として露見する一方で、現況に内在する真価を積極的に導き出し、その改良を図ろうとする前向きな姿勢としても発揮される。こうして、人間や国家の問題に対する新渡戸の建設的な志向は、これまで見てきた彼の人

間観や国家観の両方を貫き、彼の愛国精神の基層を成していることが分かる。

図 2：新渡戸稲造の愛国心を貫く建設的思考



©2012 Maki Taniguchi

矛盾を孕んだ新渡戸の愛国心の核心を捉えるために、その正の部分と負の部分の双方に通底し、彼のクエーカー信仰と分かちがたく結びついている国家や世界の課題に対する建設的ビジョンについて、今一度、確認しておきたい。

そのような新渡戸のビジョンの一端は、「僕は何事にも良い兆候を発見したいと思うのだ」⁽³¹⁾とか、「見えない時には自分で光明を拵えるようにしたいと思う」⁽³²⁾といった彼の発言からも窺い知れる。日常的に新渡戸の口を衝いて出た一見何の変哲もないように思われる言葉の根底に、全ての人の「光明」への畏敬に基づく、新渡戸のクエーカー的な考え方や生き方を垣間見ることができる。新渡戸は、いかなる状況下にあっても、そこに何らかの目的実現の糸口を見出そうとする。こうした態度が、国家や世界の既存の体制を崩壊させるのではなく、再構築していこうとする新渡戸の志向に通じる。このように、新渡戸は、人や物事の内面性に究極の価値を置くことで、既成の秩序を相対化するの

である。

祖国に対する新渡戸の使命を根底から支えていたのは、現状の枠組みを根本から打倒するのではなく、なだらかに、かつ、じっくりと、内側からその枠組みを変革していこうとする意思であった。その使命を裏付けるのは、既出の『内観外望』中の次のような新渡戸の言葉である。

少なくとも天が私をして、日本の国に、大正の御代、昭和の御代に永らへしめ給ふのは、私に何か使命があるからではなからうか？日本全体の社会のために破壊的の使命ではなく、デストラクションのためではなく、コンストラクションの、しかも積極的の、何か使命があると私は信ずる（『全集』6、234）。

新渡戸は、破壊的にではなく、建設的に国家の問題に対峙したのだった。既存秩序の転覆は、確かに、即効性を期待できる問題解決の方途の一つなのかもしれない。だが、既存の体制の矛盾を一旦受け止め、その体制の内側から問題解決に着手しようとする新渡戸の指向は、たとえ特効がなくとも、真の意味で、積極的な国家の課題に対する働きかけと言える。新渡戸は、国家権力への迎合や対抗といった近視眼的な次元よりも、遥かに広く深い視点から、祖国や世界のあり方、そして、人間そのもののあり方を見据えている。

国家の既成のシステムの中にいる一人一人の人間に温もりや有難みを感じ取る人間理解に到達していたからこそ、新渡戸は、そのシステムを打ち壊す革命ではなく、人間精神に訴えて、それを内側から構築し直す改革を志向する。特記すべきは、何も国家の変革に対する漸進的で建設的な新渡戸の指向自体ではない。その指向について最も重要な点は、それがクエーカー信仰に根ざした人間建設のビジョンだという点である。新渡戸の関心は、常に、人間の内面的価値に向けられていたのだった。

新渡戸が社会や国家の問題の根源を人間精神の問題と把握していたことは、彼の愛国心に深い意味を与える。その意味を明らかにするのは、「編集余録」中

の英文所感「忠誠心への忠誠心 (“Loyalty to Loyalty”）」(1931年9月8日付)である。新渡戸は、「私は、祖国・故郷・母校・友人や家族、そして、人類と生けるものすべてに、忠誠を尽くす(『全集』16、255)。」と表明する。新渡戸が訴えるのは、「愛国心は、己の良心に忠実でなくなった時、美德ではなくなる(『全集』16、255)」という点である。新渡戸は、家庭、地域社会、国家、世界の全てをまとめあげる神に対して、忠誠を誓っている。新渡戸にとって、それらは、神の存在ゆえに、大切なものとなる。言うなれば、新渡戸の忠誠心の対象は、いかなる機制や権力も超越する神から与えられた尊厳を内に備える人間そのものである。新渡戸の祖国愛は、全ての人間、更には、全ての人間を慈しむ神に向けられている。

まことに、新渡戸にとっての国家とは、自らを神のために活かすための器である。国家の存在意義と自己の存在意義とを多分に一体化させる新渡戸のような愛国者に対して、冷めた見方や訝しむ見方もできよう。しかし、新渡戸の祖国愛をもう少し掘り下げたならば、その底流には、神のために自分を働かしたいというひたむきな願いを汲み取ることができる。祖国に対する新渡戸の使命感は、人類を統べる神に対する使命感と同義である。

新渡戸が生きていた近代の国家や世界の枠組みと現代の国家や世界の枠組みが大いに異なっているのは、論を俟たない。だが、人間を超越した深遠な視座から、そして、人類規模の広量な視座から、自らの存在意義や使命を問いつける新渡戸の愛国の念は、含蓄に富んでいる。新渡戸が愛すべき祖国とは、彼が価値づけ、意味づけた祖国である。それは、神の旨のために自分を活かす場所であり、手段であった。このように、新渡戸の祖国愛は、良くも悪くも、多分に日本人キリスト者としての自尊心と結びついている。こうした新渡戸の愛国の精神が凝縮されているのが、次章で読み解く名作『武士道』である。

(1) 神と祖国の双方への献身の精神は、アメリカ出身の宣教師ウィリアム・メルレル・ヴォーリズ (William Merrell Vories, 1880-1964) が 1908 年に作詞した同志社の英語校歌 (Doshisha College Song) にも盛り込まれている。同校歌の歌詞には、「神と祖国のために生きる (“To live for God and Native Land”）」という、日本人キリスト者としての生き方が謳われる。同志社大学“Doshisha College Song”

-
- < http://www.doshisha.ac.jp/information/fun/c_song/index.html > (アクセス 2012 年 3 月 5 日) を参照のこと。
- (2) 矢内原忠雄「人及び愛国者としての新渡戸先生」矢内原忠雄『矢内原忠 全集第 24 卷』岩波書店、1965 年、687-97 頁を参照のこと。
 - (3) 内村鑑三“Two J’s”内村鑑三『内村鑑三全集 30』岩波書店、1982 年、53 頁。
 - (4) 楕円は、平面上のある 2 定点、即ち、焦点からの距離の和が一定となるような点の集合から形成される曲線である。楕円形には、二つの焦点が近い程円に近付き、二つの焦点が完全に一致すると円になる性質がある。
 - (5) 内村鑑三“Two J’s”内村鑑三『内村鑑三全集 30』岩波書店、1982 年、53 頁。
 - (6) この「基督の為め国の為め (Pro Christo et Patria)」というフレーズは、内村鑑三が 1900 年に創刊した個人雑誌『聖書之研究』の誌題とともに、毎号付記されていた。これは、スコットランドの物理学者ジョン・カー (John Kerr, 1824-1907) の言葉に由来する。
 - (7) こうした新渡戸の信念に通底するのは、経済学者の矢内原忠雄 (1893-1961) が論説「国家の理想」(1937 年) で表明した、「国家が正義を指定するのではなく、正義が国家を指導すべきである。」という信念である。矢内原忠雄「国家の理想」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第 18 卷』岩波書店、1964 年、627 頁を参照のこと。
 - (8) ここで想起されるのは、宗教家の吉川一水 (1881-1946) の著書『日々の糧——永遠の恩寵』(1951 年) 中の「神と善とが一致するのが善であり神意である」という言である。吉川は、「世のため、人のため、国家のため、国体のための善 (世の凡ての善は是である) であつてはならぬ。」と戒める。なお、ジャーナリストの早野透 (1945-) による連載記事「非戦と清貧信じるままに——神と国家の間」(2010 年 2 月 9 日付) によると、吉川は、新渡戸の教え子の一人で、「新渡戸稲造を慕って東大から京大に移った」。吉川一水『日々の糧——永遠の恩寵』野口書店、1951 年、162 頁；早野透「非戦と清貧信じるままに——神と国家の間」『朝日新聞』、2010 年 2 月 9 日、朝刊を参照のこと。
 - (9) 井上哲次郎『教育と宗教ノ衝突』敬業社、1893 年、109 頁。
 - (10) 同前、114 頁。
 - (11) 新約聖書「ローマ信徒への手紙」第 13 章第 1-2 節；同「ローマ信徒への手紙」第 13 章第 4 節を参照のこと。
 - (12) 1931 年 9 月 1 日という序文の日付から、同書が満州事変の直前に脱稿していたことが分かる。
 - (13) このような新渡戸の天皇観に関して、鶴見俊輔は、論説「日本の折衷主義——新渡戸稲造論」(1960 年) で、「新渡戸稲造の思想が今日の意味をもつというのは、彼が今日の日本の折衷主義の占めるべき場所を、思想的に先取りしているからである。」と言及する。鶴見俊輔「日本の折衷主義——新渡戸稲造論」鶴見俊輔『鶴見俊輔著作集第 3 卷』筑摩書房、1975 年、141 頁を参照のこと。
 - (14) 傍点原文、丸山真男『「文明論之概略」を読む下』岩波書店、1986 年、106 頁。
 - (15) 個人が自主的に物事を行う力の意。
 - (16) 多様性 (diversity) の意。
 - (17) 新渡戸稲造「籠城主義とソシアリチーとに就いて」『第一高等学校校友会雑誌』第 163 号、1907 年、16 頁。
 - (18) 同前、16 頁。
 - (19) 新渡戸は、第一高等学校校長就任当初から、東京帝国大学農科大学教授を兼任しており、1909 年から 1920 年まで、同法科大学教授を兼任している。
 - (20) 中でも、この『修養』は、百五十版を越える人気を博したという。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、1997 年、130 頁を参照のこと。
 - (21) これら新渡戸の修養シリーズの評価については、森上優子「新渡戸稲造研究——その修養論を手がかりとして」お茶の水女子大学博士学位論文、2006 年を参照のこと。
 - (22) こうした解釈は、新渡戸稲造研究家の佐藤全弘 (1931-) 氏にご指南頂いた。
 - (23) 朝河貫一書簡編集委員会 (編)『朝河貫一書簡集』早稲田大学出版部、1991 年、195 頁。
 - (24) 福田歓一『デモクラシーと国民国家』岩波書店、2009 年、134 頁。
 - (25) 現在の英語では、特に意味を込める場合を除いて、国家を代名詞で受ける際には、通例、非人称代名詞“it”を用いる。当時は、人称代名詞“she”で受けるのが常で、国の擬人化表現も一般的であった。
 - (26) そのうちの四つの例を挙げる。一つ目は、「国は個人と同じように間違いを犯しやすい (“A Nation as Likely to Err as an Individual”）」と題するコラムでの、「国は、国自身の欠点を認識することができる (“a nation may recognize its own fault”)(『全集』16、34)」

という記述である。二つ目は、「国は、国自身、考え、感じるものである (“A nation is what it thinks and feels”)(『全集』16、55)」という表現である。三つ目は、「どの国にも、欠陥がある (“Every nation has faults.”)(『全集』16、136)。」という描写である。四つ目は、「国の懺悔 (“A Nation’s Repentance”）」と題するコラムでの、「国は、悔いあらためることができるのか? (“Can a nation repent?”)(『全集』16、333)」という問いかけである。

(27) John, Forman, Howes. *Japan’s Modern Prophet: Uchimura Kanzô, 1861-1930*. Vancouver: UBC Press, 2006, 129.

(28) 同前、129 頁。

(29) 神谷美恵子『神谷美恵子コレクション——遍歴』みすず書房、2005 年、16 頁。

(30) 精神科医の神谷美恵子(1914-79)は、こうした新渡戸の言葉を忠実に守った自身の母について、「当時の日本が国際場裡でとらなければならなかった背のびの姿勢であったのだろう」と回想している。同前、18 頁を参照のこと。

(31) 新渡戸稲造・鶴見祐輔・久米正雄・菊池寛「新渡戸稲造博士座談会」『新渡戸稲造の世界』第 16 号、2007 年、215 頁。なお、当記事の初出は、1927 年の雑誌『文芸春秋』である。

(32) 同前、215 頁。

III 新渡戸稲造の『武士道』

「僕の所謂平民道は予て主張した武士道の延長に過ぎない。」

1 新渡戸武士道について

新渡戸は、神に仕えるキリスト者であり、武家の系譜に連なる士であり、時代の要請に応える明治人であった。その新渡戸が 19 世紀から 20 世紀の変わり目に日本人キリスト者の視点から著したのが、代表作『武士道』である。

武士道とは、武士が政治勢力を獲得するに至った鎌倉時代以降に、武士の間で形成された道徳を言う。それは、武士階級が廃止された明治時代以降も、日本の道徳的遺産と見做されている。武士道を説く書物としては、『葉隠』⁽¹⁾や『五輪書』⁽²⁾を初め、時代毎に、多様な文献が存在する。したがって、武士道を論じる際には、そのテキストがどの時代に属し、どのような立場の人により講じられているのかを踏まえることが肝要である。戦乱の世であれ、太平の世であれ、武士道は、畢竟、その時々の人間の精神構造や行動規範を反映した思想に他ならない。武士道を読み解くには、その時代の人間観や道徳観を解き明かすことが求められる。

新渡戸の『武士道』をめぐる先行研究において、同書は、日本人が海外に向けて発信した貴重な異文化理解の案内書であると絶賛される一方で、武士道の歴史的事実在即していないという酷評も散見される。前者に関しては、アメリカの批評家ジュリアン・ホーソー（Julian Hawthorne, 1846-1934）による新渡戸武士道の称賛が目にとまる（彼は、小説家ナサニエル・ホーソーの息子である）。ジュリアン・ホーソーは、「筆者は、西洋の博識者に匹敵する程、多岐にわたる知識に精通しているだけでなく、西洋人に馴染みのない東洋にも造詣が深い」⁽³⁾と述べ、異文化理解の案内人としての新渡戸の資質を高く評価する。後者に関して言えば、例えば、比較文学者の太田雄三（1943-）は、新渡戸武士道の非歴史的な性格を指摘し、それを「失敗作といわざるをえない相当

無理のある著作」と見做す。(4)また、倫理学者の菅野覚明(1956-)は、「新渡戸武士道こそは、近代の武士道論が戦闘者としての側面を軽視する、そのきっかけを作った著作の一つと考えられる」として、これを「新渡戸武士道の呪縛」と手厳しく批判する。(5)

新渡戸武士道に対する批評は、このように錯綜しているが、新渡戸の『武士道』は、元来、武士道についての体系的な論説を目指すものでないことに注意すべきである。この著作は、あくまで、明治期の日本人キリスト者である新渡戸独自のフィルターを通して、武士道を理解したものと解釈できる。これは、日本の武士道精神という台木にキリスト教精神という接ぎ芽を接木することによって、日本の精神文化の再構築を導くという彼の願いの結晶なのである。(6)

新渡戸の『武士道』の初版年は1900年で、出版元は米国のリーズ・アンド・ビドル社(The Leeds & Biddle Co. Printers and Publishers)であった。(同書の序文が1899年12月に記されているために、その初版の刊行年が1899年と誤認されることが少なくない。)この英文著作は、欧米で予め知名度を得た後に、逆輸入の形で、日本に流布した。日本国内で、日本語によっても、この書に対する認知が一気に高まったのは、翻訳家の桜井鷗村(1872-1929)による和訳が日本で刊行された1908年以降である。当初、この作品が欧米の読者に向けて英語で発表されたことは、そこに込められた新渡戸の意図を把握するうえで、重要な意味を持つ。そこに横溢しているのは、日本の品格を欧米の列強国の人々に認知させようとする、半ば気負いともとれる明治人新渡戸の気概である。その試みは、欧米のキリスト教国の人々に対して、日本にはキリスト教精神にも通じる精神的伝統が備わっているとアピールするものであった。同著には、新渡戸の格調高い英語の文筆技術や、欧米の文献を知悉する膨大な知識量(7)が存分に活かされている。新渡戸は、日本の武士道から「ハラキリ」や「セツク」しか連想できない多くの欧米の読者に向け、武士道精神の何たるかを諄々と説いたのだった。

けれども、同時に、その『武士道』の根底にある「接木」による日本再生への新渡戸のビジョンを見逃してはならない。同書初版の刊行年である1900年

は、日清戦争終結から5年後、日露戦争勃発の4年前に当たる年であり、国家的統一と富国強兵が目指された明治国家の過渡期にあった。この書物は、間接的にはあれ、新しい時代に相応しい日本人の内発的・精神的変容の必要性を強く意識した新渡戸による日本人への働きかけと見ることもできる。従来の新渡戸の『武士道』についての研究の主眼は、押しなべて、同著が紹介する武士道精神の詳細な解説にある。これまでの研究では、同書の全面には押し出されていない日本人へのメッセージを汲み取ることの重要性は、然程強調されてこなかった。だが、この労作に込められた言外の意図は、もっと議論されてもよいだろう。なぜなら、新たな世紀の幕開けとともに、武士道の未来を思索することこそ、新渡戸武士道の真のねらいだと考えられるからである。新渡戸は、日本の伝統的精神にキリスト教的精神を「接木」し、新たな人間観や道徳観の構築を願ったのだった。

こうしたことを踏まえ、本章は、新渡戸の『武士道』を貫いているこの「接木」の思想の解明を主眼とする。まず、武士・日本人・キリスト者としての新渡戸の自己統合のルーツを考察し、彼が同書を起稿した動機を導き出す。次に、新渡戸が日本的価値観とキリスト教的価値観をどのように融和させたのかを検討し、彼の「接木」の思想に迫る。続いて、新渡戸の「接木」の思考の中核を成す人格主体の人間観と道徳観について考える。最後に、同著が果たした時代の橋渡しの役割と文化の橋渡しの役割の一端を確認したい。

2 『武士道』執筆の背景

新渡戸は、『武士道』において、「武士道は、文字通り、武士階級の者が日常生活及びその職業において遵守すべき道を提示する。一言に付すと、それは、武士の掟であり、武士の身分に伴う義務である（『全集』12、24）。」と定義している。このような定義に基づき、新渡戸は、①武士道の源泉、②武士道の特徴と精神、③武士道の大衆への感化、④武士道の影響の永続性、の四点を明らかにする（『全集』12、24）。

新渡戸が武士道の歴史（①と②）を振り返ると同じ比重で、その未来（③と④）を論じていることに着目したい。新渡戸の関心は武士道のロマン化にはなかった。新渡戸武士道の照準は、武士道の伝統を受け継ぎ、そこから新たな価値観を創造していくことに絞られている。受け継ぐとは、受け入れることでもある。新渡戸の『武士道』の独自性は、過去の道德体系の繙読というより、日本の精神的伝統を受け入れつつ、それを向後に活かしていくための方向性の探求にあると言える。上記の新渡戸による武士道の定義は、日本人にとって武士道精神とは何だったのか、そして、何に成り得るのかを究明する出発点を示すものである。

新渡戸が未来志向の『武士道』を執筆した伏線として、①武士としての幼少体験、②日本国民としての自意識、③クエーカーとしての自己統合、の三つが考えられる。これらが三つ巴になって、明治期の日本人キリスト者としての新渡戸のアイデンティ形成に影響を及ぼし、やがて、人間と文化の相互理解の架け橋を担うという、一筋の使命感に結実したのである。以下、これら三つの新渡戸武士道の源流について、順に見ていこう。

第一に、新渡戸の内には、武士道精神が脈々と息づいていた。幕末の文久 2 年、新渡戸は、盛岡藩で家老を幾度も務めた武士の系譜⁽⁸⁾に生れ、五歳で武士の通過儀礼を迎える。この儀礼に関して、新渡戸は、英文随想『幼き日の思い出 (*Reminiscences of Childhood in the Early Days of Modern Japan*)』(1934 年)で、「末息子の私は、その儀式で、初めて袴を着て盛装し、刀を授けられた (『全集』 15、507)。」と振り返っている。大勢の親戚が見守る中で、短剣を携えた新渡戸少年は、客間の中央に据えられた三百六十一の目からなる戦場を表すとされる碁盤に、恭しく立った (『全集』 15、507)。後に、新渡戸が『武士道』で捉え直すことになる武士道は、こうした彼の原体験と深く結びついている。

現に、新渡戸は、『武士道』の序文で、「私が子どもの頃に受けた道德の教えは、学校教育に依るものではない。私は、自分の善悪の概念を形成する様々な要素を分析してみて、初めて、武士道が私の道德観念に息吹を与えていたこと

に気がついた（『全集』12、7）」と表明する。新渡戸がこのように自らの道徳意識について分析する契機となったのは、同著出版の約十年前に、彼がベルギーの法律家ド・ラブレー（M.de Laveleye, 1822-92）から受けた質問であった（『全集』12、7）。宗教教育の行われない日本の公教育ではどのようにして子どもたちに道徳教育を行うのかという、ラブレーからの問いをきっかけに、新渡戸は、武士としてのルーツに突き当たったのである（『全集』12、7）。同書の根底には、確かに、武家に生まれた新渡戸の体験が脈打っている。

第二に、新渡戸は、明治維新を経て、武士の生活から日本国民の生活への転換⁹⁾を迫られた。武士のイニシエーションを受けた翌年、六歳の新渡戸少年は明治維新を迎え、その際、脇差は勿論のこと、旧来の武士の慣習は悉く廃止される。そうした生活の変化について、前掲の『幼き日の思い出』で、新渡戸は、「廢刀にあたって、私は、腰のあたりが寂しい感じを覚え、意気消沈したものだ。侍であることに誇りを持つよう教えられてきた私にとって、刀こそがその証だったのだ（『全集』15、508）。」と懐述する。他の多くの武士がそうであったように、この幼い武士も、刀を失い、同時に、武士としての自尊心も失ってしまったのだ。

その後、新渡戸少年は、兄と共に、鼓手として、洋服着用で洋式の軍事訓練の行進に参加している。このことは、非常に象徴的である。時代の移り変わりの中で、忠誠の対象は、袴から洋装のユニフォームへ、武士の規範から日本国民の道徳へと推移していく。だが、そのような激動の世で、新渡戸少年は、武士としての道徳律を完全に捨てきれないでいる自分に戸惑いも感じていた。新渡戸は、既出の『幼き日の思い出』で、次のように、その困惑を追想する。

私が癩癩を起しても、黒ずんだ色のコートには、それを鎮めてくれる力は少しもなかった。物を蹴りやすくするためにヨーロッパ人はズボンを着用しているのだと聞かされていたが、私にとってのズボンも、私の心の中に住む魔物と共謀して、却って、私の足蹴りの癖を助長したのだ。真っ赤なチョッキにしても、それは、すぐに委縮する幼い私

の心を一度たりとも勇気で満たしてくれなかった。私にとって、刀は、何物にも代え難かったのである（『全集』15、513・4）。

ここには、武士の伝統に対する誇りと新しい明治国家の国民としての誇りの二つが拮抗する新渡戸少年の心の内が、鮮明に描かれている。

武士という自負心を喪失した新渡戸少年は、その空白をいかにして埋めたのだろうか。後に、新渡戸は、武士道の未来を思考することで、自己の存在意義を確かめようとする。新渡戸は、『武士道』の結びで、武士道がこれまで日本人に与えてきた感化を吟味しながら、次のように、武士道の行方を見据えている。

武士道は、独立した倫理体系としては消え失せるかもしれないけれども、私は、その力がこの地から滅び去ることはないと信じる。武士道が説く武勇や市井の誉となっている武術の流儀は、やがて崩壊するかもしれないが、その荒廃の中でも、武士道が放つ光と栄光は、長く温存されるであろう（『全集』12、140・1）。

武士のエートスを受け継ぎつつも、明治国家の国民という自覚を新たにした新渡戸にとって、今後の武士道のあり方を考えることは、向後の自分のあり方を考えることと符合したはずである。

第三に、新渡戸は、クエーカー信仰の確立によって、日本人キリスト者としての自己を形成した。実際、新渡戸を含め、幕末から明治維新にかけての時代の転換期にキリスト教に触れることができた人々の多くは、かつての知識階級でもあった武士の出だった。(10)

新渡戸の自己統合の所産を明察するのは、関西学院の第4代院長コーネリアス・ジョン・ライトホール・ベーツ（Cornelius John Lighthall Bates, 1877-1963）である。ベーツは、新渡戸に寄せた頌徳文（“The Passing of Dr. Nitobe”）（1933年）に、新渡戸の信仰の実りについて、次のように銘記する。

キリスト友会の一員として、新渡戸博士は、キリスト教の内奥の精神を掴み取り、形式には余り拘らなかった。キリスト教的なものとは程遠いものもある西欧世界の精神の中から、博士は、キリスト者として、最善のものを見抜いて理解し、価値を認めることができた。博士は、己の内に武士道とキリスト教を結びつけ、日本の価値体系の最良の要素と西洋のそれとを融合させたのであった。それにまさる信仰の所産はない。(11)

ベーツは、日本人クエーカー新渡戸の自己統合の結晶を、武士道道徳に代表される日本の伝統的価値体系とキリスト教の価値体系との調和点に見出している。

ただ、その調和が一筋縄ではいかなかったことは、第1章で見た通りである。自らの内に息づく日本人としての精神的遺産にキリスト教を結びつけることは、新渡戸が自己統合を果たすうえで、不可避の難題であった。新渡戸は、キリスト教的価値観との徹底的な格闘の末、キリスト教を介して、東洋思想と西洋思想は相通じるとの確信を得たのである。まさに、新渡戸の『武士道』は、彼がようやく辿り着くことができたそうした新境地の産物の一つと言えよう。

新渡戸の『武士道』の第10版(1905年)に序言を認めた日本学者ウィリアム・エリオット・グリフィス(William Elliot Griffis, 1843-1928)は、次のように、新渡戸が到達した境地を洞察している。

この小さな書物は、アングロ・サクソンの国々への重要なメッセージ以上のものを内包する。これは、東西文化の融和という今世紀の最重要問題に対する処方箋の提示という、注目すべき貢献を果たすものである(『全集』12、19)。

グリフィスが明敏に指摘するように、新渡戸は、同書を通して、東西文化の調和を深い次元で探求したのであった。

現に、次のような『武士道』での新渡戸の所論には、そうした探求の成果が

端的に示されている。

ヨーロッパの文献と照らし合わせて、比較と例証を試みながら、武士道が教示する様々な徳性を検討してきて判ったことは、武士道の徳目のどれ一つとして日本の独占的な世襲財産ではないということである（『全集』12、126-7）。

後に詳説するように、人類という普遍的な視点から日本文化を捉えようとする新渡戸が行き着いた結論は、武士道は日本だけの専売特許ではなく、日本の精神文化と欧米の精神文化には根底で相通じるものがあるとの発見であった。

以上の三点は、新渡戸が『武士道』を著した動機や意図を裏付ける。新渡戸の武士としての自覚と日本国民としての自覚は、クエーカー信仰を介して、統合された。それにより、新渡戸は、東洋の武士道と西洋のキリスト教の融合を信じ、自らの存在意義を東西文化の翻訳に見出したのだった。新渡戸は、同著で、自分自身が辿ったこうした自己統合のプロセスを、明治維新後の国のあり方や民のあり方に重ね合わせたのである。よって、この書物は、武士道を歴史的に考証する他の武士道論とは、出発点からして、一線を画している。それは、寧ろ、ポスト武士道を問う近代思想が盛り込まれた一著作と見做されるべきだろう。

しかしながら、武士道をめぐる新渡戸の歴史的認識の甘さは、常に、疑問視されてきた。その第一人者とも言うべきは、『武士道』の出版直後からそれについて苦言を呈していた日本史学者の津田左右吉（1873-1961）である。津田は、論説「武士道の淵源に就て」（1901年）で、新渡戸が徳川時代の武士道のみに限って武士道を論じている点を突いている。⁽¹²⁾津田によると、平安末期から源平時代を起源とする武士道の中心思想は、恩寵に与るべく主君に先祖代々仕えることであり、祖先の家名を辱めぬよう君主のために身を捨てることである。⁽¹³⁾津田は、実の戦闘が激減した寛永以後の泰平の世にも、儒教の訓育によって、武士道の思想は随時補強され、「武士道の中心思想に至っては四百年間殆ど

何等の變異あるを見ざるなり」⁽¹⁴⁾と強調する。津田の指摘は、尤もである。忠孝仁義を初めとする儒教的な徳義を重点的に扱う新渡戸武士道は、戦を通じて生と死を見つめる戦闘者としての武士の習いからは、幾許か、逸脱する。

ただ、このような力点のずれは、新渡戸の『武士道』に限らず、明治期に著された近代思想としての明治武士道論一般に見られる特徴である。国文学者の佐伯真一（1953-）は、著書『戦場の精神史——武士道という幻影』（2004年）で、明治武士道論について検証している。佐伯によると、明治武士道論は、歴史的根拠を辿るというよりも、「幕末から明治にかけて漠然と形成された通念、あるいは明治時代後半の流行に基づいて、歴史的根拠が探索された」⁽¹⁵⁾結果、齎された。また、佐伯は、新渡戸の『武士道』で批判の的となっている武士道をめぐる多層的な歴史解釈⁽¹⁶⁾の乏しさにも言及している。佐伯は、「歴史的根拠の欠如は、近代の『武士道』論全体の問題なのであって、新渡戸稲造個人の問題ではない」⁽¹⁷⁾との見解を示す。こうして見ると、新渡戸武士道は、得てして、歴史的根拠に忠実な武士道の語法からは飛躍する。そのような恣意的な解釈の問題点は、否定すべくもない。しかし、その恣意性は、新渡戸武士道の独自性でもあり、明治人としての新渡戸の精神構造を追究するためには、重要な切り口となる。

したがって、本論文は、新渡戸の『武士道』に盛られた近代思想の一端に的を絞って、議論を進めていきたい。繰り返し述べるように、同著作における新渡戸の関心は、武士道の史的考察にあるのではない。この書を通した新渡戸の関心は、戦の現実裏付けられた武士道に凝縮する日本人の道徳的及び精神的な脊柱を明らかにし、そこから、人として踏むべき道を導き出すことであった。

3 新渡戸の「接木」の思想

武士道を人としての道に敷衍しようと思案する新渡戸武士道のベースとなっているのは、武士道精神にキリスト教精神を接いで、新たな精神文化の構築を指向する「接木」の思想である。『武士道』の序文には、次のように、そうし

た指向の基調を成すクエーカー新渡戸のキリスト教観が表明されている。

私が殆ど共感を持たないのは、キリスト教の教えそれ自体ではなく、その教えをあいまいにする教会の様々な方法や形式である。私は、イエス・キリストにより教えられた宗教を信じている。また、私は、新約聖書の中で、そして、人々の心に刻まれた律法⁽¹⁸⁾の中で、我々に伝えられてきた宗教を信ずる。更に、私は、異邦人であろうとユダヤ人であろうと、異教徒であろうとキリスト教徒であろうと、神は全ての民族や国民と「旧約」と呼べる契約を結ばれたと信じる（『全集』12、8）。

このうち、前半部分には、第1章で考察した、宗教的儀式よりも神と霊的に結びつく宗教的経験を重んじるクエーカーの新渡戸の立脚地が顕示されている。注目したいのは、新渡戸が解する「旧約」について明示されている後半部分である。その「旧約」と区別するために、新渡戸が原文で“the Old Testament”と標記する一般的な意味での旧約とは、言うまでもなく、神とイスラエルの民が結んだ契約を指す。それは、イスラエルの民が神に忠誠を尽くすならば、神は彼らに恩寵を与えるという、神と人との契約関係である。だが、新渡戸が原文で“a testament which may be called ‘old’”と表現する彼の解釈に依る「旧約」とは、国民性や国籍を問わず、神が全ての民と結んだ契約を指す。新渡戸は、神は日本人ともこの「旧約」を交わし、それによって、日本人が「新約」としてのキリスト教を受容するための準備が整えられたと信じる。

このようなクエーカー新渡戸の旧約観は、二つの存念に基づいている。一つは、日本人を含む全ての民族や国民には、遠い時代から、神より「旧約」という恩恵が授けられているという確信である。もう一つは、それぞれの精神的遺産を礎にキリスト教を受け入れることによって、日本人を含む全ての民族や国民には新たな息吹が与えられるという確信である。

こうした新渡戸の旧約観が主流派の福音理解からかけ離れていることに、疑

問の余地はない。それゆえ、新渡戸の旧約観は、往々にして、問題視される。牧師の宮本信之助（1911-）も、新渡戸の旧約観を斥ける一人である。宮本は、論説「若き新渡戸稲造の信仰」（1969年）で、次のように、新渡戸のキリスト教観を難じる。

しかし、神がイスラエルを選ばれたことから生ずる契約関係が歴史の中に現存する。キリストにおいて「新約」化されることにおいてのみ「旧約」であり、神の契約は新約の内容を基礎とする限り、「旧新約聖書」を統一的に扱わざるを得ない性質のものである。この意味から「旧約」を他のすべての民族の歴史的伝統と同一視することは許されないと考える。⁽¹⁹⁾

本来の旧約を全ての民族の歴史的伝統と同列に見立てる新渡戸の旧約観について、宮本は、「聖書の中心内容とは別のものが同価値をもって中心を占めているか、あるいは共存したり、代わり得るものが内実となっている」⁽²⁰⁾と断じている。最終的に、宮本は、「神の絶対的な否定を通してすえられた絶対他者自身(神)を中心とするとは言い得ない性質のもの」⁽²¹⁾と、新渡戸のキリスト教信仰を結論付ける。

確かに、新渡戸の旧約観は、神学的解釈においては異色である。新渡戸のキリスト教観がこのように物議を醸すのは、致し方ない。しかしながら、新渡戸の福音理解の異端性を指摘することだけに終始すると、彼の信仰の核心を捉え損なう。再度、第1章で検討した新渡戸の信仰の独自性について思い返してみたい。一体、新渡戸のクエーカー信仰の確立は、正統派と見做される福音理解の放棄を原点とする。先程の宮本信之助の言を借りるならば、新渡戸は、神学解釈における真偽を問題とせず、それとは「別のもの」である「絶対他者自身(神)」と己との直接的関係において、自らの行いの正否を問う。そうした神との直接的な契約関係のもとで、新渡戸は、日本の歴史的伝統は日本人がキリスト教を受容し精神文化の再生を図るために神が施した恩寵であると解する。

ところで、新渡戸に先駆けて、日本の「旧約」について言及したのは、牧師の小崎弘道（1856-1938）である。小崎は、論説「政教新論」（1886年）で、日本において、「儒教が基督教に至るの準備を為し、之が為には小学の楷梯と為り其趣意目的始めて基督教にて全ふせらるゝ」⁽²²⁾と強調する。その例証として、小崎は、生ける君主や家父の権威及び感化力に基づく儒教の教えは生けるイエス・キリストの権威及び感化力を受け入れる土台を形成してきたと説く。⁽²³⁾小崎は、日本で継承されてきた儒教を日本人が基督教を得心するための一つの「旧約」と見做している。ここにも、基督教を受容するにあたり、日本の精神的伝統と向き合った日本人キリスト者の相克を読み取ることができる。但し、新渡戸と小崎の日本の「旧約」の把握には、決定的な違いがある。その違いとは、固より日本の精神的伝統に神の恩恵が注がれていると見るか否かである。小崎は、日本の歴史的伝統と基督教との共通項を示して、日本での円滑な基督教導入の余地を示すに止まり、その伝統が神からの計らいかどうかに関しては言及していない。それに対し、新渡戸は、日本の精神的遺産を神から与えられた賜物と受け止め、それが日本と基督教との結び目として働くと考えている。

このように見てくると、新渡戸の旧約観は、自らの内に絶えず神の恵みである「内なる光」が働いていることを感得する、クエーカー信仰の所産であることが分かる。新渡戸は、全ての人に宿る光は日本人であるという覚知の中で一層輝きを放つと信じたのだった。

全ての民族に神から授けられた内在的価値を認める新渡戸が『武士道』で追求するのは、武士道という日本の旧来の精神的遺産に基督教的精神を接合することによって、新たに得られる日本の精神文化の活力である。⁽²⁴⁾ただ、武士道に基督教を接ぐべしという新渡戸の主張は、同著の中で、章や節を設けて大々的に綴られている訳ではない。そうした新渡戸の志向は、同書の全体を解きほぐして、ようやく、浮き彫りになる。次の記述は、新渡戸が「接木」の志向を仄めかし、伝統的武士道の方向づけを行っている箇所である。

日本における過去半世紀の出来事を見ても分かるように、古い封建時代の日本の道徳体系は、封建時代の城や武具が破壊されたのと同様に、壊されて塵となるだろう。そして、そこから新たな倫理体系が不死鳥のように復活し、新しい日本を進歩に導くだろう。こうした預言が成就することは望ましいし、可能性は十分あるが、同時に、不死鳥は自分自身の灰からのみ復活を遂げることを忘れてはならない。不死鳥は、渡り鳥ではないし、他の鳥から借りた翼で飛ぶ鳥でもない。「神の国はあなたがたの間にあるのだ。」⁽²⁵⁾と聖書が示す通りである(『全集』12、139)。

ここで新渡戸が引用する聖書の一句は、彼の「接木」の思想を読み解くためのヒントとなる。この句は、神の恩寵が武士道の伝統の中にもあると新渡戸が信じていることを暗示する。新渡戸は、「自分自身の灰からのみ復活を遂げる」ための、そして、神の恩寵を活かすための、日本の精神文化の再構築を希求するのである。上記には、日本固有の道徳体系にキリスト教の倫理体系を接ごうとする新渡戸の志向が、それとなく言い表されている。

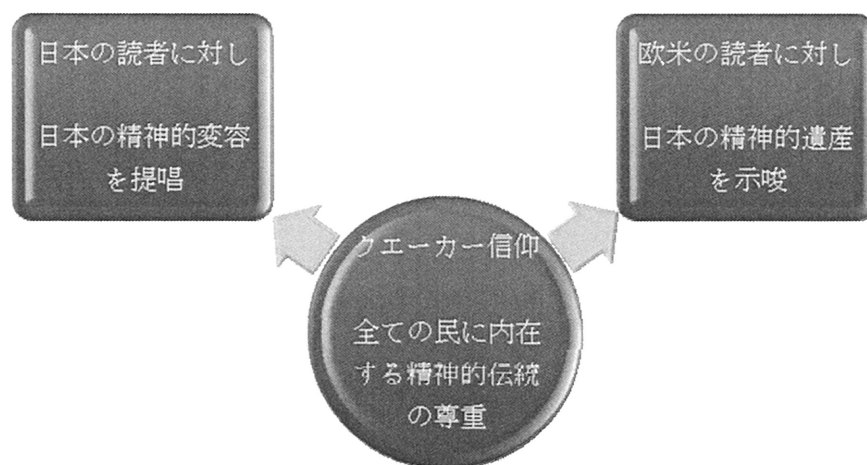
新渡戸は、従来の価値観を全て破壊した暁に、他からの借り物の価値観へと、そっくり変節することを望んではない。新渡戸が探求するのは、日本の精神的土壌に既存するものから普遍的価値を抽出し、そこにキリスト教的価値観を接いで、新たな価値体系を根づかせていくことである。このような新渡戸の志向を分析して、武田清子は、前掲の「キリスト教受容の方法とその課題」で、新渡戸のキリスト教受容を「接木型」⁽²⁶⁾と分類する。武田の類型化通り、日本の新たな時代を開拓するための新渡戸のアプローチは、移植ではなく、「接木」であった。

新渡戸の「接木」の思考形態に関して、示唆に富んでいるのは、『随想録』中の英文論考「日本の西洋化の特徴 (“Character of the Occidentalization of Japan”）」である。新渡戸は、「接木の穂木と台木は、同種の組み合わせでなければならない(『全集』12、462)。」と主張する。一般に、台木に品種の違う穂

木を接ぐのが接木の基本的な方法であるが、全く違う品種同士は活着しにくく、有効な活着のためには同類の品種を組み合わせる必要がある。この一文は、武士道という台木とキリスト教という穂木は、確実な活着が見込まれる近縁種に属するとの新渡戸の確信を暗に伝え、注目に値する。新渡戸は、欧米のキリスト教的価値観と相通じる普遍的価値を日本の伝統的価値観の中に見出している。

以下の図 3「新渡戸武士道が担う二重の役割：二方向の読者と二本立ての執筆動機」は、新渡戸の『武士道』を貫く「接木」の指向が日本だけでなく欧米にも向けられていることを示す。既述の通り、新渡戸は、日本の人々に対し、キリスト教を接いで日本の精神文化の再生を図ろうと提唱した。それは、裏を返せば、欧米のキリスト教国の人々に対して、日本の精神的遺産はキリスト教に接がれるに相応しい価値を備えていると示唆することでもある。日本と欧米の双方に向けられた「接木」の思想のベクトルは、武士道とキリスト教は相通じる価値観を共有しているという、新渡戸の確信を裏付けている。この確信のゆえに、新渡戸は、武士道とキリスト教の接合を提言したのである。したがって、新渡戸は、キリスト教思想と武士道思想の優劣に基づいて、「接木」を志向したのではない。これは、全ての民が受け継ぐ精神的伝統の価値を敬い、東西思想の融合を信じるクエーカー信仰に根ざした志向である。

図 3：新渡戸武士道が担う二重の役割：二方向の読者と二本立ての執筆動機



©2012 Maki Taniguchi

また、武士道にキリスト教を接ぐという新渡戸の思考は、新たな人間観や道徳観を内側から構築するに至った彼の自己統合の道筋を、日本の精神文化統合の道筋に敷衍したものと見てよいだろう。第1章で見た通り、新渡戸は、封建的・東洋的価値観と近代的・キリスト教的価値観を架橋的に親和させ、新たな価値観を築く可能性をクエーカー信仰に見出していた。新渡戸の「接木」の思想は、そうした彼の自己統合の過程の産物なのである。

この「接木」という精神構造は、講演「愛國心と國際心」（1930年）での「國際協調は愛國心の延長」⁽²⁷⁾、前掲の著書『人生雑感』での「修養より宗教へ（『全集』10、89）」、といった陳述からも明らかのように、新渡戸の言説の随所に現れる。それぞれ、愛國精神に國際協調精神を接いだ國際化の時代に適う愛國心、修養に宗教を接いだ閉塞した時代を打開するための人格陶冶、が説かれている。実に、「接木」を経た再生への新渡戸の志向は、彼の思想を語るうえで、要となる考え方である。

4 『武士道』に託された日本人へのメッセージ

新渡戸がキリスト教精神のどのような要素を武士道精神に接ごうとしていたのかを掘り下げなければ、「接木」の思想の真髄は解明されない。その要素とは、キリスト教に根ざした人格主体の人間観と道徳観である。

明治維新を経たからといって、人間のあり方が一新した訳ではない。当時の社会には、人格尊重の概念は、未だ十分に浸透してはいなかった。前章で触れたように、新渡戸によれば、人々の人格の価値がそのように矮小化されていたのは、東洋的諸宗教が完全なる人格の概念を提供してこなかったからである。そこで、新渡戸は、『武士道』で、今こそ武士道精神にキリスト教の人格主体の人間観と道徳観を接いで、日本の精神の「維新」を遂げるべきだと訴えるのだった。

繰り返せば、そのような提言には、新渡戸自身の自己統合が多分に重ね合わ

せられている。幕末に生まれた新渡戸は、明治国家の成立過程とともに自己形成を果たした一人である。武家出身の新渡戸としては、青年時代に出会ったキリスト教は、武士道を規範とする封建時代からの「維新」を意味したことであろう。それは、新渡戸の思想や心緒を揺さぶった、深い次元からの精神的変容の過程であった。殊に、新渡戸は、全ての人に神聖なる人格が宿されていると教えるクエーカー信仰を得て、人の尊厳を何よりも重んじる人間観や道德観を構築したのである。これから見ていくように、新渡戸は、日本のインフラの近代化を支えるのは人々の内的な近代化⁽²⁸⁾であると考え、それを促すために、キリスト教的な人格主体の人間理解を育むことが須要だと信じる。

既に言及したように、従来の研究においては、海外向けのメッセージを中心に新渡戸武士道を解釈することが圧倒的に多い。しかし、そこに託された日本人へのメッセージは、決して、見落とされてはならない。新渡戸が『武士道』を執筆している間、時代のうねりの中にある祖国日本の精神的支柱を何に求めればよいかとの命題は、片時も、彼の頭から離れることはなかったはずである。その命題に対する新渡戸の答えが、内なる尊厳、そして、内なる良心を拠り所にした主体的で内発的な人間理解であった。以下、新渡戸が希求した日本の人々の内発的変容について、人格尊重の人間観と道德観の二つの観点から、議論を深めていきたい。

一つ目の着眼点は、武士道道德にキリスト教に根ざした人格主体の人間観を接いで、武士の道德を一般庶民の道德「平民道」⁽²⁹⁾に押し広げようとする新渡戸の願いである。それは、時代の要請でもあった。新渡戸は、『武士道』で、次のように、明治維新後の民主主義の趨勢を強調する。

抗うことのできない勝ち誇った民主主義の潮は、武士道の残骸をただ飲み込んでしまう程、強力である。それは、武士道のいかなる形式や独占形態をも許容しない。そもそも、武士道は、知性や教養といった社会の資本を独占的に所有する侍という一階級によって組織されたもので、身分や道德的価値を固定する一種のトラストであった（『全集』

12、136)。

このような民主主義の時代の潮流の中で、新渡戸は、武士道精神は最早武士という身分の占有権に止まるべきではなく、人としての本分に敷衍されるべきだと考える。

いみじくも、新渡戸は、『武士道』で、「未来の召喚は、武士道の裾野を拡大し、世の中の全ての階層と関係において、それを応用していくことである（『全集』12、139）。」と言明する。こうして、新渡戸は、封建的社会から民主的社会への精神的な橋渡しを探求するのである。

新渡戸は、そのために不可欠な人間理解のあり方について、『武士道』で、次のように説く。

今日、武士という職業よりも、一層、高貴で幅広い職業が求められている。拡大された人生観、民主主義の発展、他民族や他国民についての知識の増大に伴って、孔子の仁の思想は（仏教の慈悲の思想も加えてよかろう）、キリスト教の愛の思想に拡大されて、入り込んでいくに違いない。なぜなら、人は、既に、臣民以上の存在であり、市民と呼ぶまでに成長しているからである。否、人は、市民以上の人間という存在である（『全集』12、137）。

ここに、新渡戸が見通す武士から人へという人間観の変遷が集約されている。新渡戸は、武士という生業のみに限られた社会的地位に基づく人間観を、人としての尊厳に基づく人間観へ広げようと思案する。人種や国籍を超越した新渡戸の人間理解のもとで、武士道は、積極的に読み替えられ、人として大切にされるべき思想へと普遍化されるのである。

早くも、新渡戸は、『武士道』出版直後に発表した『随想録』中の英文所感「民道（“Plebeianism”）」で、武士のみに限定されない人としての思想に触れている。一般民衆を想定し、新渡戸は、次のように記す。

士道は、一般大衆を標準とする民道に変容されねばならない。教育の普及によって、武士階級は社会の中で後退し、それに代わって、庶民というよりも、寧ろ、平和の民という意味での平民が社会で先頭に立つだろう（『全集』12、208）。

新渡戸は、武士という戦闘者によってではなく、「平和の民」である一般民衆によって、新たな時代が切り開かれていくと見通している。

日本の精神的遺産の継続的な涵養を目指すこうした思想の萌芽は、遂に、「平民道」に結実する。後に、新渡戸は、論説「平民道」（1919年）を発表し、日本人々が守るべき道を提唱した。そこで、新渡戸は、重要な証言を行っている。実の所、この「平民道」という構想は、新渡戸が『武士道』を執筆した当初から念頭にあったというのである（『全集』4、541）。その意味で、新渡戸は、「僕の所謂平民道は予て主張した武士道の延長に過ぎない（『全集』4、539）」と強調する。ここで改めて確認しておきたいのは、新渡戸が新しい時代に求められる民主主義精神を封建時代の武士道精神の対極に据えていないことである。新渡戸は、武士道か「平民道」の二者択一ではなく、武士道がそれまで培ってきた徳義の延長線上に、民主主義を根底から支える人としての徳義を探求している。

また、留意すべきは、武士道を延長した新渡戸の「平民道」の重点は、民主主義政体の導入にではなく、民主主義精神の真髄、即ち、人格尊重の精神の導入に置かれていることである。そうしたことは、前掲の論説「平民道」での新渡戸の言からも裏付けられる。新渡戸は、「一般人民の腹の中に平民道の大本を養つて其出現が政治上に及ぶと云ふのこそ順序であらう（『全集』4、543-4）」と述べている。新渡戸が武士道に接ごうとしたのは、民主主義の政治形態ではなく、そのバックボーンとなる自己の主座という理念であった。それこそが、新渡戸の「平民道」なのである。明治末期から盛んに議論された国民道徳論が一人一人の国民の人格を尊重する人間観にどの程度基づくものだったか⁽³⁰⁾を

考え合わせる時、新渡戸の「平民道」の思想は、一際、重厚さを帯びる。

二つ目の着眼点は、武士道道德に人格主体の道德を接いで、武士道を人としての絶対的道德に再編しようとする新渡戸の願いである。新渡戸は、もともと武士というエリートの間での道德規範だった武士道は日本人一般に示されるには不相応な点を含むと考えていた。実際、新渡戸は、『武士道』で、武士道の徳目の一つである奉仕を例に挙げ、武士道道德がキリスト教道德に及ばない点⁽³¹⁾を穿つ。

女性は夫の為に身を捨て、夫は主君の為に身を捨て、主君は天の為に身を捨てるといった具合に、武士道における奉仕の階段を辿ることができる。だが、このような武士道の奉仕の教えには、問題点がある。武士道道德に対してキリスト教道德の優越性が顕著な点は、そこに表われている。キリスト教道德の秀でたる所とは、創造主である神に直接責任を果たすよう一人一人の生きた魂に要求することだ。ただ、自らの個人性を犠牲にしてでも、より崇高な義に仕えるという奉仕の教えの究極は、イエス・キリストが説いた教えであり、イエスが身を以て示した犠牲という使命についての神聖なる教えである。したがって、そうしたことを突き詰めれば、武士道の奉仕の精神は、キリスト教の永遠の真理に確かに連なっていると言える（『全集』12、113）。

ここで、二つの点に注目したい。一つは、新渡戸が武士道道德の弱みを指摘していることである。新渡戸は、個人の良心という内的權威ではなく社会的階級という外的權威に多分に追随する道德⁽³²⁾である点こそが武士道道德の弱みだと見る。新渡戸によると、良心を最大の倫理的動機とするキリスト教の奉仕の教えに対して、社会的權威に囚われる奉公の教えは、個人の主体的な責任感を稀薄にする。新渡戸は、封建的な道德を人としての絶対的な道德に押し広げるためには、各自の人格の内に、神の前における正しさを問う指針が養われねばならないと考えている。

もう一つは、新渡戸が武士道の弱点を武士道道德の醸成の余地と捉えていることである。新渡戸は、人格主体の道德観念という度合いにおいては、武士道道德がキリスト教道德に敵わないことを認めながらも、両者の間の共通項を導き出すのを忘れない。新渡戸が強調するのは、主君のために自己を犠牲にする武士道の奉公の精神は神の義のために自己犠牲を果たすキリスト教の奉仕の精神に通じているという点である。新渡戸は、武士道の中に、キリスト教道德と通底する教えを発見し、そこに、武士道道德が人としての絶対的な道德に橋渡しされる可能性を見出している。

これらの点を根拠に、新渡戸は、武士道道德にキリスト教の人格主体の道德を接いで、武士道を人として踏襲すべき道へと押し広げようとする。新渡戸は、その絶対的道德の指針は自らが神との関係において果たす責任、即ち、神の義に遵従する内なる良心でなければならないと考えていた。こうして、新渡戸は、身分や職業如何に関わらず、一個人の主体的な判断が求められる「平民道」の時代に相応しい道德を展望したのであった。

新渡戸が『武士道』について自ら語った手記「乃木大将の殉死を評す」（1912年）の次の一節は、そのような展望を裏付ける。

アレは只西洋人に向つて、日本にも道德がありませんぞ、武士道といふ
こういふ一種の道德がありますぞといふ事を知らずる為めに書いた本
で、引例なども余り適當ではないものがあり、又間違つて居るもの
があるかも知れぬ。詰り私は武士道というふものを斯う考へて居る。ア
レは世界的のものでない。一国の道德である、而して一国に於ても其
精神は各階級に通じて違はぬにしても、形式は時代を限つて、又階級
を限つて行はれたもので、道といつても場所と時とに限りがあるもの
と思つて居る（『全集』4、452）。

『武士道』で用いた引用文献の歴史的認識の甘さを認めるこの箇所は、勿論、問題を含む新渡戸の発言の一つである。しかし、ここで、新渡戸が「一国の道

徳」に過ぎない武士道道德の限界を率直に示している点は、十分に考慮されるべきだろう。武士道は、主従関係を前提とする限定された社会関係においては、有効に機能し、人々の結束を固め、モラルを高める。だが、他方、主君の権勢と威信を最大の倫理的動機とする武士道は、人々の道德的主体性をその閉鎖的な社会集団に縛らせたり、磨滅させたりする危険を孕む。上記は、そうしたことを明察していた新渡戸の忌憚のない認識と見るべきである。

ややもすれば、武士道道德は、無主体的で排他的な道德に陥ることがある。それを人類普遍の道德に拡大していくために、新渡戸は、主君から示される義務という外的権威に基づく道德を自らが内に掲げる良心という内的権威に基づく道德に敷衍する必要を、提起したのだった。新渡戸は、武士道道德の先に、自らの意志と判断に従って正しさを追求する、人格主体の道德を追求したのである。

5 『武士道』が架けた人間理解の橋

新渡戸の『武士道』は、「接木」のアプローチによって、日本人に授けられた精神的伝統としての武士道を人類普遍の人道に連結させようと志向した、力のこもった作⁽³³⁾だと言える。この著作を介して、新渡戸は、19世紀と20世紀の狭間に、日本と欧米の狭間に、橋を架けようとしたのだった。新渡戸のその思いに応えるように、同書は（2012年現在）、世界十七ヶ国語に翻訳され、広く読み継がれてきた。

但し、新渡戸の『武士道』の基層を成す「接木」の思想に潜在する陥穽は、常に、意識されるべきだろう。西洋の思想と決定的に対決せず、それを円満に日本の伝統的思想に接ごうとする「接木」の思考には、特に、日本人の読み手に付け込まれやすい二つの隙が潜んでいる。一つは、様々なものを受け入れながらも、そうした思想は確固たる存在基盤を欠いてしまうという危うさである。今一つは、相克を要求せず、馴染みやすいがゆえに、そうした思想は既存の価値観を無批判に温存してしまうという危うさ⁽³⁴⁾である。実際に、これらの点が

同書の心ない日本人読者に武勇精神のはき違えを含む無責任な解釈を許す誘因となってきたことは、否めないだろう。期待やイメージによって読者が論旨のすり替えを招くという危険性は、無論、読者の解釈に関わる問題であり、この問題を考えるのは、本論の目的ではない。ここでは、あくまで、新渡戸の「接木」の思想が必然的に内包する曖昧さについて、問題提起を試みている。

しかしながら、新渡戸の『武士道』は、その「接木」という手法によって、従来の人間観や道徳観に安住することなく、それらを拡大・変容させてゆく必要性を毅然と説いている。新渡戸は、「接木」の志向を通して、武士道から「平民道」へ、即ち、自己の外的権威を基準とする人間観・道徳観から自己の内的権威を基準とする人間観・道徳観への道筋を示した。既に述べたように、自己の内面に徹底的に向き合う中で培われた新渡戸の「接木」の思想には、脆弱さは感じられない。同著には、自分を含めた日本人が人間観や道徳観を再構していくことへの切なる願いが込められている。先に同書を力作と呼んだのは、そのような経緯からである。

繰り返し強調するように、『武士道』を通して、こうした「接木」の思想は、日本と欧米の双方の読者に同時に向けられていた。当時、専ら日本に向けて海外思想を紹介した日本人や、反対に、専ら欧米に向けて日本思想を紹介した日本人は、比較的容易に見出せる。その中で、新渡戸の先駆性とも言うべきは、東西両文化の視座から物を考え、日本と欧米の両方に向けて、同時に、働きかけを行ったことである。それによって、新渡戸は、日本の人々の価値観だけでなく、欧米の人々の価値観にも新風を吹き込もうとしていたに違いない。

新渡戸の『武士道』が内包するこのような二本立ての役割をめぐって、片や対外的には日本を褒め、片や対内的には外国を褒めるものだと皮肉を言うのは、造作無いことである。他方、同書に裏書きされているクエーカー新渡戸の信念を丹念に読み取ることは、至難だが、有意義なことである。新渡戸は、全ての民族や国民に潜在する価値を認め、東西文化の融和を願うからこそ、日本と欧米の価値観に同時に働きかけるのだった。人間の相互理解を推し進める「太平洋の架け橋」としての新渡戸の使命感は、まさに、この著作に集約されている。

『武士道』は、封建的な時代から民主的な時代への転換期に、日本の精神文化の再構築を模索した日本人キリスト者新渡戸による、一つの解答書である。その作品は、誤った読み方によって武士道精神のはき違えを招く危険性を孕む程に、従来の武士道論とは性質を異にする。人の内なる尊厳や良心を核とする人間理解に基づく同書は、日本の人々の精神的変容を先導する役目を担ってきたと見てよい。ポスト武士道の思想を見据えた時代の橋渡しのみならず、東西文化の橋渡しをも指向した新渡戸武士道は、時代を超え、文化を超え、数ある武士道文献の中でも、異彩を放っている。それを貫いているのは、人類の調和に対するクエーカー新渡戸の展望である。こうしたビジョンは、『武士道』出版の翌年から新渡戸が従事することになった、次章で考察する植民事業を通して、大いに語られたのだった。

(1) 山本常朝・田代陣基（著）神子侃（編訳）『新篇葉隠』たちばな出版、2003年を参照のこと。

(2) 宮本武蔵『五輪書』岩波書店、1985年を参照のこと。

(3) Ki, Kimura (Compiled and Ed.) and Philip, Boas, Yampolsky (Translated and Adapted). *Japanese Literature: Manners and Customs in the Meiji-Taisho Era—Centenary Cultural Council Series, a History of Japanese-American Cultural Relations (1853-1926) Vol. 2. Literature Manners and Customs*. Tokyo: Ōbunsha, 1957, 60.

(4) 太田雄三『＜太平洋の橋＞としての新渡戸稲造』みすず書房、1986年、54頁。

(5) 菅野覚明『武士道に学ぶ』財団法人日本武道館、2006年、45頁。

(6) 日本で初めてキリスト教と武士道の接合について論じたのは、新渡戸ではない。牧師の植村正久（1858-1925）は、新渡戸の英文著作『武士道：日本の精神（*Bushido: The Soul of Japan*）』（1900年）に先駆けること十二年、機関誌『福音新報』に論説「基督教と武士道」（1888年）を発表し、「吾輩が欲する所の者は洗礼を受けたる武士道なり」と言明した。植村正久「基督教と武士道」内村鑑三『日本現代文学全集 14・内村鑑三集附キリスト教文学』講談社、1964年、304頁を参照のこと。

(7) 『英文武士道』の第八版の巻末には、海外の雑誌、新聞、機関紙、批評家などによる新渡戸の『武士道』をめぐる書評が、二十四点掲載されている。そこでは、こうした新渡戸の英語力や知性が、概ね、高く評価される。新渡戸稲造『英文武士道』裳華房、1904年を参照のこと。

(8) 家禄二百の新渡戸家は、「中士」に属した。当時の盛岡藩では、武士の階層は、上士・中士・下士に分かれていた。石上玄一郎『太平洋の橋——新渡戸稲造伝』講談社、1968年、21頁を参照のこと。

(9) 新渡戸よりも一世代先を生きた思想家の福沢諭吉（1835-1901）は、著書『文明論之概略』（1875年）で、このような激動の時代をくぐった自らの生を、「一身にして二生を経る」と言い表している。福沢諭吉『文明論之概略』岩波書店、1995年、12頁を参照のこと。

(10) この点については、守部喜雅『聖書を読んだサムライたち——もうひとつの幕末維新史』いのちのことば社フォレストブックス、2010年を参照のこと。

(11) Lighthall, Cornelius, John, Bates. "The Passing of Dr. Nitobe." *The Osaka Mainichi & The Tokyo Nichi Nichi*. 22 Oct. 1933.

(12) 津田左右吉「武士道の淵源に就て」重野安繹（編）『明治文学全集 78・明治史論集 2』筑摩書房、1976年、317頁。

- (13) 同前、318 頁。
- (14) 傍点原文、同前、317 頁。
- (15) 佐伯真一『戦場の精神史——武士道という幻影』日本放送出版協会、2004 年、259 頁。
- (16) こうした解釈の必要性を強調するのは、民俗学者の柳田國男（1875-1962）である。柳田は、論説「罪の文化と恥の文化」（1950 年）において、民俗学的見地から、単に「武士」と一括できない多様な武士のあり方を示唆する。概念によってのみ武士道を捉えることについて、柳田は、「士族の生活には幾つもの特色があつた。国民のすべてをして是に依らしめることは、第一に不可能であり又その必要は無く、又往々にして有害でもあつた（110 頁）」と苦言を呈する。柳田は、新渡戸を含めた日本文化紹介者が心得るべき貴重な視座を提供している。柳田國男「罪の文化と恥の文化」柳田國男『定本柳田國男集第 30 卷』筑摩書房、1970 年、109-10 頁を参照のこと。
- (17) 佐伯真一『戦場の精神史——武士道という幻影』日本放送出版協会、2004 年、260 頁。
- (18) 旧約聖書「エレミヤ書」第 31 章第 33 節を参照のこと。
- (19) 宮本信之助「若き新渡戸稲造の信仰」東京女子大学新渡戸稲造研究会（編）『新渡戸稲造研究』春秋社、1969 年、30 頁。
- (20) 同前、30 頁。
- (21) 同前、30 頁。
- (22) 小崎弘道「政教新論」小崎弘道『小崎弘道全集第 3 卷』日本図書センター、2000 年、360 頁。
- (23) 同前、362-3 頁。
- (24) 新渡戸同様、内村鑑三も、雑誌『聖書之研究』（186 号）所収の手記「武士道と基督教（"Bushido and Christianity"）」（1916 年）で、日本の「旧約」と「接木」について言及している。前者について、内村は、「日本国の歴史に深い世界的の意義があつた」と断じ、「神は二千年の長きに渉り世界目下の状態に應ぜんがために日本国に於て武士道を完成し給ひつゝあつたのである」と説く。後者について、内村は、「武士道の台木に基督教を接いだ物、其物は世界最善の産物であつて、之に日本国のみならず全世界を救ふの能力がある」と強調する。内村も、武士道は神が日本に備えた「旧約」として見ると、キリスト教を「接木」した武士道を以て人類に奉仕することこそが神の聖旨に應える道だと理解している。内村鑑三「"Bushido and Christianity"」内村鑑三『内村鑑三全集 22』岩波書店、1982 年、161-2 頁を参照のこと。
- (25) 新約聖書「ルカによる福音書」第 17 章第 21 節を参照のこと。
- (26) 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」武田清子（編）『思想史の方法と対象——日本と西欧』創文社、1961 年、282 頁。
- (27) 傍点原文、新渡戸稲造「愛國心と國際心」『恒平』第 4 号、1931 年、81 頁。なお、関西学院学院史編纂室所蔵のこの文献は、1930 年 6 月 24 日に国際連盟協会関西学院学生支部が主催した新渡戸の講演の筆記録で、新渡戸稲造研究で殆ど用いられてこなかった貴重なものである。
- (28) 新渡戸は、英文著作『日本人の特性と外来の影響（*Japanese Traits and Foreign Influences*）』（1929 年）で、人々のこのような内発的变化を「変質（transmutation）」と呼び、通商やコミュニケーションに関わる「変移（transportation）」や、社会の規範や政策に関わる「変形（transformation）」などの外発的变化と区別している（『全集』14、452）。
- (29) 思想家の武田清子（1917-）は、論説「新渡戸稲造と平民道の形成」（1965 年）で、「日本に本当の意味での平民道（精神的デモクラシー）を形成しようとした人物だった」と、新渡戸を位置づけ、彼の「平民道」の思想の功績を高く評価する（傍点原文）。武田によると、新渡戸は、「大正デモクラシー・ヒューマニズムへの思想的準備をした重要な思想家であり、また、戦後の民主主義の内発的要因を日本人の精神的土壌のふところ深くに用意した教育者であった」。武田清子「新渡戸稲造と平民道の形成」『中央公論』4 月号、1965 年、409 頁を参照のこと。
- (30) これに関して、哲学者の和辻哲郎（1889-1960）は、著書『日本倫理思想史下巻』（1952 年）で、明治末期の国民道徳論を、「明治時代にとって極めて不名誉なことであつた」と評する。それは、国民道徳を論じる以前に、「『国民』についての研究が甚だ粗漏であつた」という、和辻の見解に基づく。和辻哲郎『日本倫理思想史下巻』岩波書店、1952 年、787 頁を参照のこと。
- (31) 同じく、義理という徳義についても、新渡戸は、『武士道』で、それがキリスト教の愛の教えには劣ると認めている（『全集』12、38）。
- (32) 小説家の夏目漱石（1867-1916）は、個人性よりも寧ろ社会的規範に縛られるこうした

道徳を、「ロマンチックの道徳」、ないし、「浪漫的道徳」と呼んでいる。三好行雄（編）『漱石文明論集』岩波書店、1986年、89頁を参照のこと。

(33) 新渡戸武士道は、小説家の大江健三郎（1935・^{トラグアーユ}）がノーベル賞受賞記念講演「あいまいな日本の私」（1994年）の次の一節で「^{トラグアーユ}労作」と表現したものにも通じるだろう。「国家が近代化をめざして荒あらししく進んだ仕方とはことなりながら、しかしそれと複雑に響きあう仕方で、日本の知識人たちは、西欧とかれらの島国とを、深みにおいてつなごうとしました。それは苦しい^{トラグアーユ}労作でしたが、喜びにみちたものでもあったはず。」大江健三郎『あいまいな日本の私』岩波書店、1995年、13頁を参照のこと。

(34) 同様に、この点について、武田清子は、著書『土着と背教』（1967年）で、読み手に「自らのあるがままで受け入れられる寛容」を感じさせる新渡戸の思想は時にその読み手に「価値の変革を迫られるきびしさ」を与えないと指摘する。武田清子『土着と背教』新教出版社、1967年、57頁を参照のこと。

IV 新渡戸稲造の植民政策論

「諸君は宜しくヴィジョンを見なければならぬ。」

1 植民事業従事者の新渡戸をめぐって

1901年、「台湾総督府技師」に就任した新渡戸は、同年に台湾総督府に提出した「糖業改良意見書」を筆頭に、台湾の製糖政策に事績を残す。そうした実務経験に基づき、新渡戸は、1903年から、京都帝国大学法科大学で、「殖民論」の講義を開始する。後に、新渡戸は、東京帝国大学法科大学に転じてからも、日本における植民政策講義の先駆けを担った。

そのような植民事業従事者としての新渡戸の側面は、前章で検討した『武士道』の著者としての新渡戸像だけでなく、第2章で考察した国際連盟事務局次長としての新渡戸像とも、一見、相容れないように思われる。他国の支配や侵略を内包する植民事業に携わった人が海外に向かって日本文化を紹介し、国際協調の必要性を訴えた人と同一人物だとは、俄かに信じがたい。だが、それは、紛れもない事実である。新渡戸の生涯にわたる思想や活動の全体像を考えるにあたり、「植民事業従事者の新渡戸」というテーゼを避けて通ることはできない。

こうしたテーゼをめぐる先行研究では、新渡戸に対する評価は二極化している。その一方は、植民事業に当然含まれている植民国と植民地の間の従属関係を争点に、植民地支配への加担を拒まなかった新渡戸を非難するものである。もう一方は、人道的植民政策の可能性を争点に、原住民の人格を敬った新渡戸を擁護するものである。農学者の飯沼二郎(1918-2005)と佐藤全弘による1981年の『毎日新聞』紙上での論争は、まさしく、このように二分する新渡戸の評価をめぐる争いであった。前者の立場を代表するのが飯沼であり、後者の立場を代表するのが佐藤である。飯沼は、「生粋の帝国主義者」の新渡戸は諸民族の独立を無視し、植民地支配を肯定していたと強弁した。⁽¹⁾それに対し、佐藤は、新渡戸の植民思想はあくまで人道主義に基づいていたと主張した。⁽²⁾

新渡戸非難または新渡戸擁護と、このように主張の力点は違えども、いずれの見方も、帝国主義の世界的潮流の中での新渡戸の植民思想の是非を問うものであることに変わりはない。しかしながら、それだけでは、新渡戸の植民思想の核心を見極め難い。なぜなら、新渡戸の植民思想については、時勢だけでなく、彼の信仰に根ざした文明観や世界観とも相即不離の関係を指摘できるからである。

新渡戸の植民政策論の最大の特徴は、第 2 章で検証した彼の国家観と同様、その基本構想や理想が彼のクエーカー信仰を媒介に根底で繋がっている点に見出せる。つまり、新渡戸植民政策論で批判される植民事業の正当化という点と、そこで一定の評価が与えられる植民事業の俯瞰的把握という点は、どちらも、新渡戸の信仰と何らかの関連が見られるのである。ゆえに、植民事業従事者としての新渡戸像は、各章で見てきたキリスト者としての新渡戸像からは、決して、逸脱していない。

そのため、本章は、新渡戸の植民政策論に含まれる問題点と再考に値する点の両方を詳らかにし、彼の植民思想の核心について、議論を深めることを目的とする。まず、開拓をめぐる新渡戸の原体験や、その後の植民政策にまつわる実務経験・教授経験から、彼と植民事業の関わりをまとめる。次に、矢内原忠雄が編纂した新渡戸の講義録「新渡戸博士植民政策講義及論文集——講義」（1943年）を中心に精査し、新渡戸の植民政策論の特徴を明らかにする。続いて、新渡戸の植民政策論に潜在する歪みと密接に結びつく文明観を考える。最後に、その文明観と背中合わせに、新渡戸の植民政策論の根幹を成している世界観にも着目し、彼の植民思想の再評価を行いたい。

2 新渡戸のキャリアと植民

新渡戸と植民事業との関わりを決定付けたものとして、①開拓事業を目の当たりにした幼少体験、②新開地北海道での修学、③新大陸アメリカへの留学、の三点を挙げることができる。まずは、新渡戸の開拓精神を目覚めさせた、こ

これらの貴重な体験を振り返ることから始めよう。

第一に、新渡戸家は、二代にわたり開拓事業に従事している。第1章で触れた通り、共に盛岡藩の勘定奉行だった稲造の祖父の伝と父の十次郎は、藩領内の十和田湖の疎水工事により、農業用水を完成させ、三本木原野を開拓した。稲之助という稲造の幼名は、この新しい開拓地から初めて実った稲に因んで名づけられた⁽³⁾ものだという。稲之助は、祖父と父とが刻苦精励した開拓事業の困難さと尊さを直に知る子であった。

現に、このような境遇のもとで養われた新渡戸の開拓精神は、その後の彼の進路決定に多大なる影響を及ぼす。新渡戸は、著書『農業本論』（1898年）の序文で、その影響について、次のように回想している。

回顧すれば、余が始めて農学に志したるは、実に明治九年にして十四歳の春なり。当時東京に遊学し大学予備門にありしも、尚ほ未だ専門学の何物たるかを弁知する能はざる一青衿なりき。偶々今上東北を御巡幸あらせられ、旧南部領三本木駅に御駐輦の折から、辱けなくも伯兄の家を仮りの行在所に充てさせられ、爾時恐れ多くも先考の存生せし日に、祖父の業を継ぎて疎水の功に尽力し、荒蕪の地を拓きし事ありしを御追賞せられ、異数の寵賜を辱ふせしのみならず、子弟負荷の任に力むべき趣の御聖旨をも給はりしかば、挙家感泣の余り、われら三人の兄弟も、祖父の遺志を継ぎ皇恩の隆渥なるに報ひんとて、始めて各自の志を立つることとなりたり（『全集』2、9）。

新渡戸少年が農学を志したのは、新渡戸家の家伝とも言える開拓事業を自らも引き継ぎ、その事業を以て国に奉仕するためであった。

第二に、新渡戸は、東京英語学校を前身とする東京大学予備門から東京大学には進まず、敢えて、北海道の開拓使育成のために設立された札幌農学校に進学した。同校の2期生として、新渡戸は、新しい大地を切り開くという希望に燃えながら、北海道の新開地で人格形成期を過ごす。卒業にあたり、新渡戸は、

将来の抱負として、開拓事業（opening up）と甜菜糖栽培（sugar beets）の二つを挙げている。(4)後に、新渡戸は、実際に、植民地台湾の製糖業の開発に携わることとなり、奇しくも、それら両方を実現した。札幌農学校は、新渡戸のその後のキャリアを必然づけた知的開拓や精神的開拓の場であった。

第三に、札幌農学校卒業後、新渡戸は、新大陸アメリカのボルチモアに留学し、そこで学問を醸成すると同時に、信仰を確立した。元来、札幌農学校設立を含む北海道の開拓は、北海道開拓使長官の黒田清隆（1840-1900）の発案により、アメリカの開拓技術や精神に倣って進められたのだった。新渡戸の英文著作『札幌農学校（*The Imperial Agricultural College of Sapporo, Japan*）』

（1893年）によると、1870年、黒田長官は米国に赴いて、進んだ植民の知識と技術を直に学び、米国式の手法こそが北海道の開拓に資すると考えた（『全集』23、6）。その米国式の手法とは、荒野を切り開いて農地に変える技術だけでなく、開墾に果敢に立ち向い、独立を重んじるフロンティア精神をも含むに違いない。新渡戸は、黒田長官が北海道開拓のモデルと見做した米国で、開拓精神の新鮮な息吹に触れたと思われる。

三本木・札幌・ボルチモアを経て、新渡戸の内には、新たな土地を開拓することに対して、支配や侵略とは異なる、進歩や向上という肯定的なイメージが築かれていったはずである。先行研究では、この点は、余り言及されてこなかった。しかし、新渡戸の原体験から開拓精神の目覚めを掬い上げることは、これから、植民事業従事者としての新渡戸のキャリアや彼の植民思想そのものを考えていくうえで、重要な糸口となる。

このようにして培われた農学に関する専門知識や経験を買われ、1901年、新渡戸は、「台湾総督府技師」として、日本が日清戦争後に獲得した植民地台湾に招聘され、製糖業推進のための政策立案に携わった。そのあたりの消息は、次の表1「新渡戸稲造と台湾の植民事業」(5)が示す。

表 1：新渡戸稲造と台湾の植民事業

年	経歴	本拠地
1899年12月	台湾総督府民政長官の後藤新平（1857-1929）から台湾の産業発展を司る技官として招聘を受けるが、札幌農学校での務めを果たすために辞退する。	米国
1900年2月	度重なる招請に、一年間の猶予を条件に依頼を受諾し、「台湾総督府嘱託」として農業事業視察のため欧州へ赴く（スペイン・ロンドン・パリ・ベルリンにて調査、イタリア・ギリシャ・エジプトを経て帰国、パリでは万国博覧会の審査委員も務める）。	欧州
1901年1月	約一年間のヨーロッパ農業視察旅行から日本に戻り、後藤新平を訪問する。	日本
1901年2月	「台湾総督府技師」に就任する。	日本
1901年5月	「台湾総督府民政部殖産課長」に就任する。	台湾
1901年6月	「台湾総督府民政部物産陳列館長」に就任する。	台湾
1901年9月	台湾総督府に「糖業改良意見書」を提出する。	台湾
1901年11月	「台湾総督府殖産局局長心得」に就任する。	台湾
1901年12月 ～1902年5月	ジャワ・マニラ・オーストラリアで農業視察を行う。	南洋
1902年6月 ～1902年12月	諸国の事情視察で欧米に向かう後藤新平に随行する（その間1902年6月から「臨時台湾総督府糖務局長」を兼任する）。	欧州
1903年2月	1903年10月から、台湾の職務と京都帝国大学法科大学教授としての任務を兼任する（この年は、何度も日本と台湾を往復する）。	日本
1904年6月	京都帝国大学法科大学教授の専任を務める。	日本

中でも、台湾における新渡戸の最大の功績は、彼が 1901 年 9 月に台湾総督の児玉源太郎（1852-1906）に提出⁽⁶⁾した前掲の「糖業改良意見書」⁽⁷⁾である。翌年、台湾総督府は、新渡戸のこの立案に基づいて、「台湾糖業奨励規則」を制定し、臨時糖務局を設置し、糖業保護奨励政策を施行した。新渡戸の意見書は、台湾の糖業政策の基礎を打ち出したと見てよいだろう。それは、台湾の総合的な開発計画の一端を担う糖業振興についての提言であった。

この「糖業改良意見書」において目を引くのは、そこに盛り込まれている台湾の甘蔗農家に対する新渡戸の細やかな視点である。新渡戸は、製糖産業の工場化に加えて、自然災害から甘蔗農家を守るための「甘蔗保険（『全集』4、219）」の整備や、製糖業者による搾取から甘蔗農家を守るための産業組合の組織（『全集』4、219）についても説いている。産業組合設立は、実現を見なかった。それでも、こうした新渡戸の提唱からは、甘蔗農業の保護と改良こそが台湾の糖業発展の基盤を形成するという、彼の考えを窺い知ることができる。

また、注意すべきは、新渡戸が実際に台湾の現場で業務に当たっていたのは、最大限に見積もっても、1902 年 2 月から同年 12 月までの十ヶ月に満たないという事実である。新渡戸の植民事業従事期間は、彼が台湾に赴任した 1901 年から京都帝国大学法科大学教授の専任に就任して完全に台湾を離れた 1904 年までの全期間であると、大雑把に捉えてはならない。前掲の表に基づくと、新渡戸の台湾での職務は、正味 10 ヶ月に過ぎないことが判明する。（新渡戸は、同大学の専任に就任した後も、1911 年までは、平均して年に一～二度の割合で、台湾視察を行っている。）

こうして見ると、比較的短期間の台湾での新渡戸の仕事は、あくまで、台湾総督府のもとでの農業技術指導であったことが了解される。甘蔗栽培及び製糖技術の改良・発展の枠組みを提示した新渡戸の「糖業改良意見書」には、学術的根拠に基づく農業政策者としての彼の力量が大いに発揮されている。台湾での農業政策の一環に携わっていた新渡戸は、台湾の植民事業は武断ではなく文治の植民事業だと認識していたに違いない。だからこそ、新渡戸は、台湾の人々

の侵略や支配に対する罪の意識に苛まれることなく、職務に邁進することができたのではないだろうか。

台湾での実務を踏まえて、新渡戸は、1903年から、京都帝国大学法科大学で、「殖民論」の講義を開始し、日本における植民政策講義の先鞭をつける。その後、1906年に、東京帝国大学農科大学教授に就任した新渡戸は、「拓殖政策」講義を担当した。後述するように、新渡戸は、1909年末に東京帝国大学法科大学教授に転じてからも、1919年まで植民政策を講じている。（また、1917年から1922年まで、新渡戸は、台湾協会学校を前身とする拓殖大学の第二代学監を兼任した。新渡戸は、国際連盟事務局次長に就任してジュネーブに移るまでは、同校で「植民政策」講義を行い、辞職後も、名誉教授として名を残す。）

既に1890年、札幌農学校では、同校教授の佐藤昌介(1856-1939)によって、日本初の植民政策講義である「殖民史」が開講されていた。1894年からは、当時同校教授を務めていた新渡戸が、佐藤からその講義を引き継ぐ。⁽⁸⁾それゆえ、京都帝国大学法科大学での植民政策講座は、新渡戸としても、初めての試みではなかった。だが、それは、新渡戸自身の台湾での職務を踏まえたものであるだけに、以下で考察する、彼の一連の植民政策論のベースになっていると考えられる。

1909年には、故児玉源太郎記念寄付金によって、東京帝国大法科大学に「植民政策」講座が開設され、新渡戸は、その講座の初代担当教授に任命される。前掲の「新渡戸博士植民政策講義及論文集」は、同講座を直に受講した経済学者の大内兵衛(1888-1980)(1912-3年受講)、高木八尺(1914-5受講)、矢内原忠雄⁽⁹⁾(1916-7受講)らの学生時代のノートからおこされた。この講義録には、特定の植民地統治に関する所説ではなく、百科事典さながらの植民全般についての情報や知恵が詰まっている。⁽¹⁰⁾新渡戸の植民観を読み解くうえで貴重なこの講義録の内容は、後に詳述する。

大学での講義以外に、学術協会を通して、植民事業への新渡戸の貢献を認めることができる。1910年4月に創立された「殖民学会」の主要メンバーとして、新渡戸は、同年12月、講演「殖民学会の意義」を行っている。なお、

この講演録を掲載する『殖民学会会報』（第 1 号）は、国内では北海学園だけにしか所蔵が確認されていない、希少な雑誌である。同講演で、新渡戸は、「殖民学会は殖民学の会ではなく、殖民の学会と謂ふべきものである」⁽¹¹⁾と談じた。新渡戸にかく言わしめたのは、台湾での実務経験に依る所が大きいだろう。同発言は、新渡戸の植民政策論が植民を学理として扱うのではなく、それを実践として手がけるものであることを端的に示している。

このように、新渡戸は、植民政策学者の草分け的存在である。植民政策学自体、日本が植民地を獲得する契機となった日清・日露戦争を経た帝国主義下の時代の要求に応える形で、発展していった。植民事業は国家興隆のための一大事業であるとの認識が高まり、植民政策学は、最先端の学問の一つに位置付けられていく。後述するように、その中では、新渡戸を含めた多くの日本の植民事業従事者が植民事業そのものに疑いを差し挟む余地は、極めて小さかったと考えられる。

3 新渡戸の植民政策論の要諦

新渡戸の講義録「新渡戸博士植民政策講義及論文集」は、彼の植民政策論の土台となる植民観を知るために重要な文献である。以下、①植民の定義、②植民政策の規定、③植民の意義、④植民の最終目的、の四つの観点からこの講義録を精査し、新渡戸の植民政策論の要点を明らかにしていこう。

第一に、新渡戸は、次のように、植民を位置付けている。

我輩は「人」、「土地」並に「母国との政治的關係」の三者を要するものとして、植民地とは新領土なりと定義し、植民とは国民の一部が故国より新領土に移住することをいふものと解する（『全集』4、61）。

第二に、植民を「一の病的状態（『全集』4、63）」と見る新渡戸は、「植民政策とはかかる一時的傾向あるものに就いて、本国に取りての利益を永からしめよ

うとする政策である（『全集』4、63）。』と説明する。第三に、新渡戸は、植民の意義は「全地球の人間化（『全集』4、48）」を図り、文明の及ぶ範囲を広げることと見做す。第四に、新渡戸は、植民の最終目的を文明の普及と見据え、「“Colonization is the spread of civilization.”⁽¹²⁾『植民は文明の伝播である』（『全集』4、167）。』と唱える。

新渡戸は、植民を単なる「新領土」の拡張と見ず、そこに人の思想や風俗を根付かせることを植民の意義と考えている。ゆえに、新渡戸が考える植民の最終的な目標は、人類の物質的資源や精神的資源を切り開いて有効活用する、人間活動へと拡大され、彼は、それを「文明の伝播」と謳う。新渡戸の植民政策論で特徴的なのは、台湾や朝鮮の植民地経営の具体的なノウハウというより、植民事業全体を包括する植民の理念の提示に焦点が当てられている点である。

上記の新渡戸による植民の概念規定に関して、次の二点に注目したい。一つは、新渡戸が植民地は植民国にとってあくまでも「一時的」な状態を指すと捉え、その過渡的な現象の中で植民政策を論じていることである。新渡戸の植民政策論の独自性を理解するために決め手となるこの点は、後に詳しく述べたい。

もう一つは、植民地は母国との「政治的関係」から成立するとの定義を示しながらも、新渡戸は肝心のその関係について踏み込んだ説明を行っていないことである。植民地史研究家の浅田喬二（1931-）は、論説「新渡戸稲造の植民論」（1990年）において、この点を厳しく指摘している。浅田は、その「政治的関係」を、「植民国と植民地の間に存在する政治的支配・従属関係」⁽¹³⁾と捉える。浅田が言わんとすることは、植民地は植民国の政治的支配を前提とするのであり、こうした従属関係に触れずして植民を定義できないということである。実に、植民地は、植民国による政治的抑圧という構造的支配によって、初めて成立する。

では、新渡戸は、植民に潜在するこのような「政治的関係」を完全に見落としていたのか。それとも、意図的にそうした関係に切り込まなかったのか。新渡戸の植民思想を読み解くためには、何としても、この疑問を解明せねばならない。事實は、新渡戸は、植民国と植民地の間の「政治的関係」を見抜けずに

欠落させたのではなく、故意に、その関係に言及しなかったと考えられる。その根拠は、「新渡戸博士植民政策講義及論文集」における次のような新渡戸の発言である。

キップリング曰く、劣等なる土民を征服して啓発するは、“White man’s burden”（「白人の負担」）⁽¹⁴⁾であると。之は、天より負はせられた重荷の意である。植民は劣等なる者を高尚にする為め、換言すれば俺の如くにする為め、といふのであつて、植民 **colonization** は実は征服 **domination** であり、民族精神は **capitalism**（資本主義）の形式を取りて顕はれる（『全集』4、41）。

ここで、新渡戸は、植民は「征服」以外の何物でもないと認めている。新渡戸は、植民国と植民地との間の屈従の支配の図式を見抜いたうえで、敢えて、そうした事実関係を「政治的関係」というオブラートに包み、表現したはずである。そこに込められた新渡戸の意図も、やはり、彼の植民政策論の真価を読み解くうえで決定的要素となるため、後に詳論する。

こうした植民観に基づいて、新渡戸は、①植民地の人々の利益の尊重、②人類全体の繁栄への貢献、を植民政策の二大指針に掲げる。ここからは、これら二つの指針を中心に、より具体的に、新渡戸の植民政策論の特徴を見ていこう。

新渡戸が提起する植民政策の方針の一つは、植民地の人々の福利に寄与することである。それは、「新渡戸博士植民政策講義及論文集」の「原住民の為に有利なることを主眼とすることは、本国の神聖なる義務である（『全集』4、161）」という新渡戸の言葉に集約されている。植民地の人々の人格を敬う施策は、クエーカー新渡戸にとっての「神聖なる」義務だったと思われる。

もう一つの新渡戸の植民政策の方針は、人類全体の福利に寄与することである。新渡戸の大望は、論説「植民の終極目的」（1914年）中の次の箇所を示されている。

思ふに全地球は畑地にして之に人種子を蒔くものは人類以外の一種の力なり。聖書には「天父は農夫なり」⁽¹⁵⁾と言えり、されば多人少地の地より多地少人の地に人種子を植うるは、将来全人類の最高政策ならん（『全集』4、357-8）。

ここには、クエーカー的な新渡戸の植民の理想を読み取ることができる。新渡戸は、神が地上に播いた「種子」を役立てることは人類活動の可動域を拡張し、やがて人類全体の繁栄に資すると信じるのである。このように植民を俯瞰する新渡戸は、植民の究極的な目標は神が創造した地球の資源を有効に活用することだと把握している。

これら二つの植民政策の根本方針は、人道的施策に収斂する。一面では、新渡戸の植民政策論は、植民地の人々の人間性を尊重し、人類の共通目的を追求する、至って人道的なものであることが了解されるだろう。新渡戸の植民政策は、日本の勢力範囲を拡張するために、他民族の侵略を推し進め、見境なく国益や領土を拡大しようとするものではない。

だがしかし、植民地の人々の人格と人類全体の利益の尊重という、新渡戸の植民政策の理念を何度披見しても、どうも腑に落ちない所がある。それは、そもそも、人道的な植民政策など成立するはずはないからである。「新渡戸博士植民政策講義及論文集」には、植民政策に関する四つの注意事項が示されている。それらに目を通すと、新渡戸が打ち出す人道的な植民政策が聊か独善的なものであることが、より明確になるだろう。

①原住民の風俗習慣にはみだりに干渉すべきでない（『全集』4、165）。

②原住民の思想について（『全集』4、166）。

(a) 母国語を教へても、之が為めに原住民の思想は改まらない（『全集』4、166）。

(b) 宗教を伝へて本国人と原住民との間の同情の紐帯たらしめんとすること（『全集』4、166）。

③新附の民を急に国家化せんとすること（*verstaatlichen*）は不可である（『全集』4、166）。

④本国人が原住民より実質的に優等でなければ、教化は出来ない。却って原住民の為に化せられる（『全集』4、166）。

このうち、①や③に混じって、②や④には、植民地の人々は「優等」な植民国の人々から「教化」され「改」められるべき存在であるという新渡戸の認識が露見している。これは、植民地の人々の人格の尊厳を重んじるという原理とも、人類全体の福利に貢献するという原理とも、相容れない。明らかに、新渡戸は、植民国の人間と植民地の人間が同格ではないことを出発点に、植民地の人々にとっては、決してフェアとは言えない植民政策を論じている。

新渡戸が掲げる人間的な理念は、一見、善意に満ちているが、実の所、それは、支配や抑圧の隠れ蓑になっているのではないか。新渡戸が説く植民政策がいかに温かなものであったとしても、その根本には、植民政策を施す側と施される側という支配の関係が伏在する。その関係を拭い去れることはできない。しかも、上述のように、新渡戸は、こうした現実を認めていたにも拘わらず、植民政策への加担を拒絶しなかった。新渡戸の植民政策論は、人道的に見えるが、人道的ではない。結局、それは、植民地支配の現実を人道的配慮で包みこむものだったと言わざるを得ない。

4 新渡戸の文明観と植民政策論

植民事業が内包する構造的支配という現実と人類共通の目的の探求という新渡戸の理想の間には、かなりのギャップがある。このギャップが、新渡戸の植民政策論の捻れを露呈させる。矛盾する新渡戸の植民政策論の根底に読み取れるのは、彼の文明観である。新渡戸の文明観は、文明の程度は国内秩序の維持に関わる政治的成熟度に比例すると見做す価値基準に立脚している。

新渡戸の植民政策論の下地となっているこうした価値基準を傍証するのは、

前掲の『日本国民』での説明である。新渡戸は、植民地台湾における植民地日本の政策を例に挙げながら、次のように述べる。

我ら日本人は、台湾の人々が我らの保護・監督に従う限りにおいて、彼らの習慣や慣行をそのまま認める。日本の植民政策の原理は、毅然とした秩序の維持と、社会における自由の保障の両方である。日本による植民が行われる前、台湾には一国の確固たる統治が欠けていたのであり、我らが指導するのは、こうした側面に他ならない（『全集』13、230）。

新渡戸によると、植民地による植民地の保護・監督が容認される根拠は、植民地の人々が自国の統治を保持できるまでに政治的成熟を遂げていないことにある。新渡戸が唱える植民政策は、植民地の人々が植民地の人々の保護を甘受する限りにおいてのみ、人道的な施策に成り得るのである。

ただ、新渡戸が国内秩序の維持に関わる人々の政治的能力をこれ程までに重要視していることは、近代の世界的な帝国主義の形勢を置いて議論できない。上記の新渡戸の言説は厳しい国家の生存競争の中でのものだとすることを把握しておく必要がある。その中では、国内の秩序を確保できない国は、他国からの侵略の格好のターゲットにされた。日本の近代化は日本の植民地化を防ぐための軍事力や技術力の近代化でもあったという点は、衆目の認める所であろう。

ここで思い出されるのは、欧米の脅威をいち早く肌で感じ取り、日本の植民地化を憂慮した長州藩藩士の高杉晋作（1839-67）の危機意識である。新渡戸が誕生した幕末の1862年、高杉は、約二ヶ月間上海に滞在し、現地の実情を視察した。高杉が帰国後に著した「遊清五録」（1862年）には、「実に上海の地は支那に属すると雖も、英仏の属地と謂ふも、又可なり。」⁽¹⁶⁾と書き残されている。欧米の植民地と化す上海の実態を目の当たりにして、高杉には、「我日本ニモ速ニ攘夷ノ策ヲ為サズンバ、遂ニ支那ノ覆軼ヲ踏ムモ計リ難シト思シナリ」⁽¹⁷⁾との脅威が植えつけられる。欧米列強による植民地化の脅威を斥け、日本の

存立を護らなければならないという危機感は、高杉の世代に限らず、その約一世代後を生きた新渡戸の内にも、常に、亢進していたはずである。

現に、新渡戸は、英文論考「日本の植民 (“Japanese Colonization”）」(1920年)で、次のように、日本の植民事業の主要な動機を強調する。

近代日本の植民事業の初期段階での主だった目的は、国境防衛や他国の侵略からの自衛といった日本国家の安全保障であった。実は、これらの目的は、その後の植民事業の段階を経た現段階においても妥当である (『全集』23、111-2)。

とりわけ、日本国家の安全保障の最前線としての台湾に赴いて以来、新渡戸は、対外的脅威に対抗するための強固な統治能力という裏付けを、益々、重視したかもしれない。

だからと言って、そうしたことは、日本が植民地台湾や植民地朝鮮の人々の政治的な権利を度外視してよい理由にはならない。では、植民地の人々の政治的権利を強制的に剥奪してまで遂行されねばならなかった植民国の事業の目的とは、何だったのか。それに対する新渡戸の答えは、講演「医学の進歩と殖民発展」(1918年)中の次のような発言に示されている。

殖民と云ふと唯自国の発展とのみ考へ、其国が権力の及ぶ所、其国の従来の国境以外に領土権を占める事であると云ふ様にばかり人が思つて居たが、見様に依つては殖民は文化の拡張である、文明の発展である (『全集』4、328)。

新渡戸は、「高等なる国家より低い処に文化の恩沢を施す (『全集』4、328)」ことが全人類の文明の進歩に寄与すると確信する。こうして、新渡戸は、「私は文明の拡張を喜ぶ単純なる人間 (『全集』4、345)」と自負した。新渡戸から見れば植民の意義は、文明の発展段階の格差を埋めることに尽きる。

植民地と文明発展をめぐる上記の議論と、植民地と統治力をめぐる先刻の『日本国民』での議論を集約すると、次のようになる。植民国には、植民地の発展を妨げ、その後進性の温床となっている人々の未成熟な政治的能力を強化する責務が委ねられる。植民国は、その先進性である成熟した政治的手腕を発揮して、植民地の文明の進展に貢献する使命を負う。

こうしたことから、新渡戸の植民政策論の核心部分を成す、次の図式が浮かび上がる。

植民国：植民地＝政治的能力が成熟した国：政治的能力が未成熟の国
植民国：植民地＝文明先進国：文明後進国

新渡戸は、文明の程度と政治的成熟度とをこのように一つに結びつけ、文明先進国たる植民国の責任は文明後進国たる植民地の指導にあると考える。

「新渡戸博士植民政策講義及論文集」中の「原住民の政治的権利は奪うても、個人的権利は奪わない（『全集』4、158）。」という一文は、こうした構図に基づく新渡戸の植民政策論の原理を端的に示している。新渡戸は、植民地の人々に備わる天賦の「個人的権利」と、環境因子としての「政治的権利」を線引きする。したがって、同講義録における「植民とは大体に於いては優等なる人種が劣等なる人種の土地を取ることである（『全集』4、139）。」という件も、このような文脈の中で理解されるべきであろう。この部分だけを切り取ると、この発言は、恰も、他民族蔑視の発言のように見受けられる。けれども、新渡戸は、文明進歩の指標としての人々の政治的能力の成熟と未成熟の度合いを、それぞれ、「優等」と「劣等」という語で言い表したまでである。

このように、人類の発展段階の不可避の一段階として植民を肯定する新渡戸の文明観は、キリスト教文明を基盤とする近代西欧の文明観に通じている。⁽¹⁸⁾それは、野蛮、未開、半開を経て、文明が段階的に進歩発展を遂げると見る一元的な文明史観である。

新渡戸の英語講演「国際協力の発展（“Development of International

Coöperation”）」(1932年)の一節は、そうした彼の文明史観を裏付ける。当時七十歳を迎えていた新渡戸は、自らの生涯と祖国の歩みを振り返り、日本は二つの時代を経て、現今三つ目の時代に差しかかっていると述べる(『全集』15、307)。新渡戸によると、一つ目の時代は明治維新以前の封建時代であり、二つ目の時代は維新後の国家の再構築と拡大の時代であり、三つ目の時代は国際協調の時代である(『全集』15、307)。新渡戸は、封建主義の18世紀を経て、国家主義の19世紀を潜り、国際協調主義の20世紀に直面する日本の歴史的流れは果たして西洋文明の流れに沿っていると強調する(『全集』15、307)。ここで注目したいのは、新渡戸が日本の文明の発展段階を西洋文明の発展段階に重ね合わせていることである。新渡戸は、西洋の人々が昇ってきた蒙昧から文明への進歩の梯子を日本人も追いかけて昇っているのだと確信している。更に言えば、追いかけて昇るべきだと確信している。新渡戸の文明観は、人間の理性や文明が進展し続けることを是として信奉する、西洋の文明史観をなぞるものである。

欧米の文明観に大いに影響を受け、西洋化と文明化を同一視する近代人の新渡戸の文明観は、たとえ意識的でなかったとしても、彼自身のキリスト教信仰と相互に結びついている。日本人キリスト者としての新渡戸の自己統合の過程と彼の文明観との密接な関連を正しく言い当てているのは、宗教学者の島藺進(1948)である。島藺は、論説「近代日本の修養思想と文明観——新渡戸稲造の場合」(1997年)で、次のように、その関連を分析する。

新渡戸の自他意識そのもののなかに、自他の優劣を固定的に捉える序列的な自他意識と、つねに他者にかかれて向き合おうとするいわば自己超越的な自他意識の間のアンビバレンスが宿されていた、といえよう。新渡戸は儒教的な名分論によって支えられた身分社会の意識を引き継ぎ、加えて啓蒙主義的進化主義的な文明論を身につけることによって、自分を優等な文明の担い手として意識し、その恩恵に浴さない人びとを野蛮と見下すことができた。しかし、他方、彼のなかのキリ

スト教信仰や自立思想のなかには、自らが出会うすべての他者に対して「我と汝」の関係を取り結ぼうとする志向があった。人間は知的に進歩することによって後者の能力を身につけると信じられたので、新渡戸のなかでは両者の間に矛盾や対立があるとは考えられていなかった。(19)

新渡戸が人道的植民に含まれる矛盾を矛盾と感じなかったからくりを明らかにするうえで、島藪の見解は、大いに参考になる。そのからくりとは、人格的成熟の程度と文明成熟の程度とを連動させる価値基準に他ならない。

無論、「異教徒であろうとキリスト教徒であろうと」、神から全ての民に与えられている価値を信じるクエーカーの新渡戸は、無知蒙昧の文明に属するのは異教徒で理知の文明に属するのはキリスト教徒だと、決めつけていた訳ではない。何より重大なことは、無自覚のうちに、新渡戸が（洋の東西を問わず他の多くのキリスト教徒も）文明の程度の高みとキリスト教的思想の深まりを連結させていたことである。新渡戸は、「知的に進歩することによって」、人はキリスト教的思想に及ぶと信じていた。成熟が立ち遅れている植民地の人々の文明を引き上げることに對して、新渡戸が何の躊躇いも覚えなかったのは、そうした確信に依るのだろう。

上記の根拠となる、新渡戸の文明観の中核部分が克明に記されているのは、前掲の「日本の西洋化の特徴」である。新渡戸は、「最も原始的な暮らしをしている人々も、よきものを感知する何かを内に秘めている。ジョージ・フォックスは、いみじくも、そうした人々に授けられている生来の力を『種』と呼ぶ(『全集』12、445)。」と明記する。クエーカー創始者フォックスの教えに基づき、新渡戸は、文明の程度に関わらず、全ての人には生まれつき神から人格的尊厳の「種」が授けられていると信じる。但し、新渡戸によると、それは、「よきもの」である文明に到達する可能性の「種」でもあり、その「種」が芽を出す時に、人は文明の発展段階をまた一つ昇ることになる。実に、新渡戸の植民への関心は、新しい土地の開拓によって、その新開地に人間の理性という種を植え、

神の使い手としての新たな文明の担い手を育む試みにある。

このように、新渡戸の文明観とクエーカー信仰とが結びついて、人格の完成度と人間の能力の成熟度とが混同され、価値観の一元化がもたらされている点に留意しなければならない。先程、人間の「個人的権利」と「政治的権利」を線引きする新渡戸の所論を確認したばかりであるのに、これは、どういうことだろうか。新渡戸は、差し当たり、両者を振り分けはするものの、人間性の涵養という大義の前では、それらを連結させてしまうのである。言うなれば、新渡戸は、神のために活かされるべき人間性の陶冶を問う際には、人格の完成度と人間の能力の成熟度との区別を融合させる。新渡戸は、人間は知的に進歩向上することによって、神から与えられた「種」を育み活かし、人類全体の幸福に資することができるかと信じて疑わなかった。

ここで再び、既に見た開拓にまつわる新渡戸の体験が想起される。新たに土地を開拓していくことに対して、新渡戸は、支配や侵略というよりも、寧ろ、進歩や向上という伸びやかなイメージを抱いていたのだ。そうした原体験が新渡戸に植民事業の意義を肯定させたのと同様に、キリスト教信仰も、彼にその意義を肯定させている。人間は知的に進歩することにより人類全体の進展を追求するキリスト教思想に近づくことができると信じる新渡戸は、文明の普及という植民の使命を正当付け、正統付けるのである。

前述の通り、人類全体に文明を拡大していくという文明国の使命は、進歩史観が優勢だったキリスト教文明⁽²⁰⁾に根ざす、近代の西欧文明の中で語られたものであった。そこには、進歩的な文明の実現が人類普遍の目的であり素朴な文明を営むことは特殊な傾向であるという、文明の尺度が見え隠れする。そこには、また、文明の後進性は管理や治療や指導によって進歩に導かれるべきだとする、文明の尺度を見て取ることができる。

このような近代西洋の価値基準について、問題を提起するのは、政治学者の姜尚中（1950・）の著書『オリエンタリズムの彼方へ——近代文化批判』（1996年）である。姜によると、近代西洋で盛んに唱えられた文明の伝播という雄図は、「(異邦)伝道」⁽²¹⁾であり、「文明の洗礼（人類生産力の発展）」⁽²²⁾であっ

た。実に、近代の西洋の人々が誇らしげに掲げた文明先進国としての責務は、文明後進国に暮らす異教徒たちに対するキリスト教伝道の使命と切り離すことはできない。現に、西欧諸国は、そうした使命のもとに、植民地を拡大してきた実績を有する。そのような使命は、「年々増え続ける何百万もの人口の自由な発展のために、神から分け与えられた大陸を一面に拡大していく、明白な運命の遂行」⁽²³⁾と銘打って、アメリカ新大陸で推し進められた歴史上の暴威とも、根底において通じる。欺瞞をまといながらも、文明国の使命は、非キリスト教世界である未開文明への「伝道」によって、キリスト教という文明の「洗礼」を施すという崇高な任務を帯びる。

こうした欺瞞が際立っているのが、新渡戸の『随想録』中の英文所感「日露戦争後の仕事（“Post-Bellum Work”）」である。新渡戸は、「政治的資質が乏しく、経済的『進取の気質』に欠け、知的好奇心が薄い、貧しく、柔弱な朝鮮の人々の保護と監督は、有色の日本人の責務となった（『全集』12、255）。」と豪語する。これは、先程も新渡戸が引いていた、イギリスの詩人ジョゼフ・ラドヤード・キップリング（Joseph Rudyard Kipling, 1865-1936）の詩「白人の責務（“The White Man’s Burden”）」を踏まえた言葉である。新渡戸は、極東地域の保護責任者として、文明先進国の日本には同地域の進歩発展を援助する壮大な責務があると訴えている。だが、繰り返し強調するように、それは、文明国側の人間の驕傲にすぎない。更には、植民地朝鮮の人々に対する「日本人の責務」は、後の太平洋戦争にあたって叫ばれた「大東亜共栄圏」の構想とも、無縁ではない。欧米の植民地支配から東アジア・東南アジアを解放し、日本を盟主とする共存共栄の新たな国際秩序を建設するというその使命は、かつての日本にとっての西歐的なものを反転させただけのものだと言える。

このように、新渡戸の文明観の問題点は、近代西洋の文明観を物差しに、原始的な文明を進歩的で普遍的な文明に導かれるべき存在と捉え、結果的として、否定すべき存在に転じてしまったことである。新渡戸が唱えた文明の普及という理想は、現実には多様な価値観を持つ人々に対して、近代西洋が築いた一元的価値基準に従うよう強いるという深刻な危うさを孕んでいる。

かつて新渡戸が東京帝国大学法科大学で担当していた植民政策学の講座は、太平洋戦争後、「国際経済学」に改称された。このことは、国際社会の枠組みの変化に伴い、新渡戸が説いたような人道的植民事業が、今や、開発援助や国際協力に形を変えたことを象徴していないだろうか。新渡戸が植民の意義を否定することがなかったように、現在、多くの人は、開発援助や国際協力の意義を否定しない。先進国が後進国を助けるのは人道的行為だと新渡戸が信じていたように、今も、少なからずそう信じられている。たとえ、(二国間・多国間・民間を問わず) 開発援助や国際協力へと形態が変貌しようとも、どこかの国がどこかの国の開発を支援し指導するという図式は、前掲の人道的植民事業の図式に通じるものがある。植民事業に加担した新渡戸を批判するならば、進歩を遂げた者が進歩の途上にある者の手助けをするというシステムが脈々と引き継がれている、現在の開発援助や国際協力を手放しで肯定できないであろう。かつて自らも国際支援の仕事に従事していたこともある筆者には、開発援助や国際協力の不要論を唱える意図はさらさらない。自戒を込めつつ、本論文が疑問を投げたいのは、一体、先進国と途上国とを規定する尺度は誰が決めるのか、誰のためのものなのか、という点だけである。

そのような尺度を問い質すにあたって、前掲の『オリエンタリズムの彼方へ』における姜尚中の次のような見方を参照したい。

近代西欧の文化を特権的な規範とする立場は、「普遍主義」あるいは「人間主義」をかかげながら、人種や民族の序列、劣った（下位の）文化の隷属、さらに自らを代表（表象）できずに誰かに代表してもらわなければならない人々の服従をともなってきた。(24)

姜の洞察からは、新渡戸の文明観に潜在する陥穽に関して、重要な示唆を得ることができる。実に、人類全体の幸福追求を標榜して文明の拡張を後押しする近代西洋の文明論は、それに追随して文明化を進める人々とそれに心づかず非文明に留まる人々との間に、文明の中心と周辺という格差を生み出す。更には、

その落差は、文明の優劣を時に暴力的に淘汰する支配構造を生み出す。そうした文明の序列への確信は、脱植民地化が行われつつある現在でも、依然として、人々の摩擦や対立の根深い原因となっている。

5 人間性の開拓に対する新渡戸の志

新渡戸の植民思想には、既に論じた憂慮すべき文明観の問題点と隣り合わせに、洞察力に富むビジョンも盛り込まれている。そのビジョンを検討せずして、新渡戸の植民政策論の全容を見たことにはならない。以下で確認するように、新渡戸の植民思想には、深刻な隙が潜んでいる分だけ、奥深い可能性も秘められている。

植民事業が孕む重大な瑕疵について、新渡戸が全くもって無知だった訳ではない。少なくとも、新渡戸が植民政策講義を行っていた 20 世紀初頭の時点で、彼は、西洋思想が支配的な近代の思想潮流の問題を、精神的な植民の問題と理解していた。「新渡戸博士植民政策講義及論文集」によると、新渡戸は、「何処の思想が何処を征服するかといふ問題（『全集』4、167）」は「二十世紀に発芽したる問題（『全集』4、167）」であり、今後一層重要な課題になると見通している。新渡戸が自分なりにこの大きな問題と格闘していたことだけは、記憶されるべきだろう。

ここで、改めて、新渡戸による植民の定義をめぐる次の二点に立ち戻りたい。それら二点とは、新渡戸が植民を過渡的な現象と解していた点と、彼が植民政策論で不可避の政治的・民族的問題に敢えて踏み込まなかった点である。実は、これらは、いずれも、新渡戸の植民思想から読み取られるべき、人間性の開拓に対する彼の志に繋がっている。前者は、人間精神の内奥に変化がもたらされなければ植民事業を撤廃することはできないという、新渡戸の信念に立脚する。後者は、人間の相互理解を深めること無しには植民国と植民地の間構造的支配の問題を乗り越えることはできないという、新渡戸の確信に基づく。

先行研究では新渡戸の植民政策論の人道的側面が高く評価されることが多

いが、人道主義的な植民政策論は、当時であっても、何も目新しいものではなかった。新渡戸の植民政策論の独自性は、寧ろ、それを人道的施策に導いた人間性の開拓というクエーカー信仰に根ざした展望にある。新渡戸は、眼前の植民体制の中から、植民事業を撤廃するための方途を真剣に探っていたのである。そのため、以下、新渡戸の植民政策論の底流から、①人間精神への働きかけ、②人間理解の推進、の二点を掬い上げ、信仰に裏付けられた彼の思想と実践の真骨頂を検証する。

初めに、新渡戸が植民に内包される支配・従属関係の問題の根を人の尊厳を蔑ろにする人間精神の問題と捉えていたことに着眼しよう。新渡戸は、植民国と植民地の間の構造的支配の禍根が断たれ、人々を抑圧するのではなく、人々と共存することで実現される人類の調和という究極的理想を追求していた。新渡戸の植民思想から汲み取られるべきは、幾分上滑りにも思われるこのような理想そのものではない。最も重要なことは、新渡戸が人間の態度が変わらない限り植民事業は無くならないと考えていたことである。新渡戸が植民事業自体を廃することを終極目標に据え、人道的な植民政策の提言から始めた所以は、ここにあるだろう。

興味深いことに、新渡戸の植民思想の背後にある人間の尊厳に対する眼差しは、彼の女性論にも見出せる。これは、新渡戸の植民政策論の本題からの逸脱ではない。このような点は、先行研究では殆ど考慮されてこなかった。しかし、新渡戸の女性論は、彼の植民思想を貫く思念を浮き彫りにするために、示唆に富んでいる。

随想「婦人に勧めて」（1918年）中の手記「新婦人観」において、新渡戸は、現時点での女性を、「現今の未発達若しくは半開の女（『全集』11、189）」と呼び、当時の日本国内の女性の権利向上のための運動に触れる。新渡戸は、「これ等新しき女の主張は、男子の圧迫に対する反抗であつて虐待に堪へないとか、口惜しいとかいふやうな、全く消極的の叫びではありませんか（『全集』11、189）」と主張する。

ここには、重要な点が二つある。一つは、男性から保護・監督されるべき存

在とされてきた「未発達若しくは半開」の女性が権利向上を訴えるという構図である。新渡戸の言葉がまさに暗示するように、この構図は、植民国から保護・監督されるべき存在とされてきた未開あるいは半開の植民地の人々が自治・独立を訴えるという構図と重なり合う。

今一つは、新渡戸が権利に目覚めた女性による一見積極的だと思われる運動を、「消極的」と表現していることである。新渡戸は、女性が男性に対して従来の抑圧への反発をただぶつけるだけでは男女の間で却って対立を深めるばかりで、本来の女性の人権尊重という目的から遠ざかると考える。ゆえに、新渡戸は、そうした女性運動を「消極的」と見るのである。新渡戸が真に積極的な女性運動と見ていたのは、人間の尊厳を互いに敬うという最終目標への備えとして、女性そして男性が自らの人間性を涵養することであったと考えられる。同様に、新渡戸は、植民地と植民国の区別の撤廃という最終目標に到達するには、政治運動や民族運動だけでは不十分だと見做していたはずである。新渡戸は、本当の意味で積極的な方法は互いの人間性を尊重することだと明察していたに違いない。

植民の問題の根源を人間精神の問題と看破するからこそ、新渡戸は、植民事業の撤廃という課題に対して、人間精神に訴える建設的なアプローチを志向するのである。このような植民への新渡戸の構えは、第2章で考察した社会・国家・世界の問題に対する彼の建設的ビジョンに連なる。それは、一人一人の人間の内在的価値に目を留める、クエーカー信仰に根ざす新渡戸の働きかけである。

続いては、植民の諸弊害の根源に働きかけるためにも、新渡戸が人間理解の推進という使命を決して見失わなかったことに着目しよう。「新渡戸博士植民政策講義及論文集」には、人間理解を促進するための「文化的ミッション（『全集』4、167）」が明記されている。このミッションは、植民地の文化を豊かにするために、「^{ナショナルリズム}国民主義以上の文化を教へる（『全集』4、167）」ものである。新渡戸は、植民事業に潜む構造的支配を突破するためにこそ、植民国と植民地の人々が相互に新しい思想や文化に触れ、人間精神を開拓することの重要性を唱えた。

既に引用した一文を含む「“Colonization is the spread of civilization.” 『植民は文明の伝播である』。諸君は宜しくヴィジョンを見なければならない（『全集』4、167）。」という、同講義録の結びは、そうした新渡戸の指向を理解したうえで、読み返されるべきである。新渡戸が抱いていたビジョンとは、人間相互の学び合いを深めることにより、やがて、人々が「政治的軍事的植民（『全集』4、167）」や「精神的植民（『全集』4、167）」の綻びを悟ることであった。

とりわけ、新渡戸は、虐げられている植民地の人々の人間性について、植民国側の人間が目を開くことを願った。新渡戸の植民政策論は、植民地で植民事業に携わる日本人に向けられているばかりでなく、本国に暮らす日本人一般もその射程である。新渡戸は、植民地をめぐる植民国側の人々全般の意識改革を迫っている。こうした指向に基づく新渡戸の植民政策論は、植民地統治の知識や技術に焦点を当てる従来の植民政策論の中で、極めて、画期的なものだったと言える。次の「新渡戸博士植民政策講義及論文集」からの一節は、新渡戸の視座を裏付ける。

植国民そのものが原住民に適応することを要する。蓋し如何なる人種といへども、何か吾人の学ぶべき特殊の長所を有するが故である。実行法としては、彼らの風俗習慣歴史を研究し、採るべきだけを採り、与ふべきだけを与ふべきである（『全集』4、163）。

新渡戸は、植民国の人々が植民地の人々から学ぶ姿勢を備えるために、「根本的には対外思想の変化、異人種に対する思想の変化が必要である（『全集』4、163）」と論ず。このように、新渡戸は、植民国の側の人々に向け、植民地の人々に対して謙虚に心を開き、植民地の人々の「特殊の長所」から学ぶよう励ましている。

また、講演「植民の根本義」（1916年）では、新渡戸は、日本の人々にとってより身近な、日本国内に暮らす植民地台湾・植民地朝鮮出身の人々に対する理解を求める。新渡戸は、「今日日本に来て居る留学生、支那人なり朝鮮人なり

を日本人がどれ程此人等を取扱ふに一視同仁の心を以てするかといふと、殆ど皆無だ」⁽²⁵⁾と嘆く。新渡戸が日本の人々に徹底して訴えるのは、人間という共通の地盤から、台湾や朝鮮の人々に向き合うことである。

実に、全ての人に人格的価値を見出すクエーカー新渡戸の人間理解は、彼の植民政策論の地下水脈を成している。中でも、新渡戸は、見過ごされがちな植民側の人々の人間性の開拓を意識した。植民事業従事者である前に、一人の人間として、一人のクエーカーとして、新渡戸は、植民の問題に対峙したのである。新渡戸は、人々の相互理解の道をつける人の心の開拓こそが自らの使命だと心得ていた。それは、「太平洋の架け橋」としての新渡戸の使命と相通じる。

こうして見ると、人間性の開拓を積極的に説いた新渡戸の声に耳を傾ける余地はある。賀川豊彦は、そのような新渡戸の思索と活動の精髓を讃え、次の一節を含む詩「永遠の青年」（1936年）を贈っている。

祖父の血を継いで
開拓精神に生き
国境を越えて
人間を愛し得る
宇宙精神の持ち主であったよ
おゝ 尊き存在一（『全集』別巻1、544-5）

まさに、人間精神の開拓という新渡戸の志は、祖父や父の開拓事業に感化された原体験を出発点に、クエーカーの「宇宙意識」の信仰に支えられ、人間の相互理解の架け橋になるという誓いのもとで、生涯にわたり貫かれたのだった。

新渡戸の植民政策論の否定的側面と肯定的側面の両面を掘り下げることで浮き彫りになってくるのは、相反する彼の言論を根底で結びつけていたクエーカー信仰に根ざした思想である。既に議論したように、植民事業自体に異議を唱えず、結果として、それに荷担した新渡戸の文明観の弊害は指摘されねばならない。同時に、人間精神の開拓という新渡戸の理想は全面的に否定されては

ならない。植民地主義や帝国主義という時代の枠組みの中で、新渡戸は、確かに、人間相互の学び合いを見据えていたのである。やはり、ここにも、人類の調和を希求するクエーカーとしての新渡戸の使命感の一端が窺える。次章で検討するように、やがて満州事変を機に、国内が軍国化の機運に包まれても、新渡戸は、そうした使命感を見失うことはなかったのである。

-
- (1) 飯沼二郎「新渡戸稲造は自由主義者か」『毎日新聞』1981年8月26日、夕刊、5面。
 - (2) 佐藤全弘「新渡戸稲造は『生粋の帝国主義者』か」『毎日新聞』1981年9月4日、夕刊、5面。
 - (3) 石上玄一郎『太平洋の橋——新渡戸稲造伝』講談社、1968年、11頁。
 - (4) 佐藤全弘『新渡戸稲造の世界——人と思想と動き』教文館、1998年、91頁。
 - (5) この年表は、新渡戸稲造研究家の藤井茂（1949-）の手に抛る未刊行（2012年現在）の「新渡戸稲造年譜」を参照して、筆者がまとめたものである。（藤井の年譜は、2013年に教文館より刊行される著書に収録される予定。）
 - (6) 同意見書提出にあたっての児玉とのやりとりについて、新渡戸は、後に、著書『偉人群像』（1931年）で振り返っている。当初、新渡戸は、「一廉の学者になる野心があつたから、軽々しく意見など出すまいと思つた（『全集』5、566）」ため、「もう一度全島を巡回し、かつ台湾の歴史を調べて、それから徐々に意見書を提出したい（『全集』5、566）」と考えていた。ところが、児玉は、新渡戸に、「実際的事となら、われゝの方がよく知つてゐるから、別に君の議論を煩はす必要がない。われゝの望むところは、君が海外にあつて進んだ文化を見て、その眼のまだ肥えてゐる中に、理想的議論を聴きたいのであつて、台湾の実情を視察すればするごとに眼が痩せて来る。人はこれを実際論といふか知らぬが、われゝの望むところは君の理想論である（『全集』5、566-7頁）」と伝えた。新渡戸は、この発言に感銘を受けて、速やかに、同意見書を提出したという。
 - (7) 当意見書をめぐる評価については、武智直道「我が隠れたる糖界の功労者」『実業之日本』第36巻第21号、1933年、19頁；山根幸夫「台湾糖業政策と新渡戸稲造」東京女子大学新渡戸稲造研究会（編）『新渡戸稲造研究』春秋社、1969年、259-301頁；新福大健「臨時台湾糖務局の糖業政策」『東洋史訪』第10号、2004年、16-32頁を参照のこと。
 - (8) 田中慎一「植民学の成立」北海道大学（編）『北大百年史通説』ぎょうせい、1982年、592頁。
 - (9) 後に、矢内原忠雄（1893-1961）は、自らも植民政策学者となった。矢内原は、1923年から、同大学で、新渡戸の後任として、植民政策の講座を担当した。矢内原の植民政策論は、帝国主義的な植民政策に対する批判の立場から展開されている。台湾における日本の植民政策を論じた矢内原の著書『帝国主義下の台湾』（1929年）は、太平洋戦争前に発売禁止の処分を受けた。このことは、矢内原の植民政策研究が帝国主義は必ず行き詰るという信念に基づいて構築されていたことの証とも言える。矢内原忠雄（著）若林正丈（編）『矢内原忠雄「帝国主義下の台湾」精読』岩波書店、2001年を参照のこと。
 - (10) 社会思想家の河合栄治郎（1891-1944）は、論説「新渡戸稲造博士」（1935年）で、この新渡戸の植民政策講義について、「法科大学教授としての博士は、大体に於て平凡であつた、講義が上手で話は面白いし、所謂講義からえられない暗示が潜んでいた。然し経済史なり植民政策なりの講義そのものは、大して内容の高級のものではなかつた。」と述べる。河合栄治郎「新渡戸稲造博士」社会思想研究会（編）『河合栄治郎全集第16巻』社会思想社、1968年、250頁を参照のこと。
 - (11) 新渡戸稲造「殖民学会の趣旨」『殖民学会会報』第1号、1911年、8頁。
 - (12) 新渡戸が講演「医学の進歩と殖民発展」（1918年）で明らかにしているように、これは、元々、当時中国に駐在していたアメリカ公使ポール・サミュエル・ラインシュ（Paul Samuel Reinsch, 1869-1923）から新渡戸宛ての英文書簡の一文であつた（『全集』4、328）。
 - (13) 浅田喬二「新渡戸稲造の植民論」浅田喬二『日本植民地研究史論』未來社、1990年、33頁。
 - (14) これは、新渡戸が植民政策に携わる直前の1899年、大英帝国の詩人ジョゼフ・ラドヤ

ード・キップリング (Joseph Rudyard Kipling, 1865-1936) が発表した英語詩「白人の責務 (“The White Man’s Burden”)」の一節である。そこで謳われている、「原住民の利益を求め、そのために働く (“To seek another’s profit, And work another’s gain.”)」という白人の使命の裏には、白人による原住民の抑圧や支配という構図が浮き彫りになっている。以下を参照のこと。Joseph, Rudyard, Kipling. *Selected Poems*. Middlesex: Penguin Books, 1993, 83.

(15) 「ヨハネによる福音書」第 15 章第 1 節を参照のこと。

(16) 高杉晋作「遊清五録」田中彰 (校注)『開国——日本近代思想体系』岩波書店、1991 年、218 頁。

(17) 同前、226 頁。

(18) 農学者の飯沼二郎 (1918-2005) は、論説「新渡戸稲造と矢内原忠雄」(1989 年)で、西洋の文明史観に依拠する新渡戸の文明史観を、批判を込めて、「西洋メガネ」と呼んでいる。飯沼二郎「新渡戸稲造と矢内原忠雄」飯沼二郎『飯沼二郎著作集第 5 卷』未來社、1994 年、53 頁を参照のこと。

(19) 島蘭進「近代日本の修養思想と文明観——新渡戸稲造の場合」脇本平也・田丸徳善 (編)『アジアの宗教と精神文化』新曜社、1997 年、429 頁。

(20) 哲学者の梅原猛 (1925-) は、著書『文明への問い』(1986 年)で、進歩史観の生みの親は「歴史を、地上の国から神の国への発展の過程として理解する」キリスト教であると指摘する。梅原猛『文明への問い』集英社、1986 年、235 頁を参照のこと。

(21) 姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ——近代文化批判』岩波書店、2004 年、130 頁。

(22) 同前、130 頁。

(23) John, Louis, O’Sullivan. “Annexation.” *The United States Democratic Review*. 17 (1845), 5.

(24) 姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ——近代文化批判』岩波書店、2004 年、216 頁。

(25) 新渡戸稲造「植民の根本義」『台湾時報』第 80 号、1916 年、26 頁。なお、この『台湾時報』は、台湾総督府による日本語機関誌である。同誌は、植民地経営に必要な台湾事情や南支南洋地域の状況を日本の人々に周知する目的で、1909 年 1 月から 1945 年 3 月まで発行され、台湾の総合雑誌といった趣を呈する。

V 満州事変後の新渡戸稲造のアメリカ講演

「国を思ひ世を憂ふればこそ何事も忍ぶ心は神は知るらん」

1 新渡戸のアメリカ講演についての評価

本論の冒頭で言及したように、人間の相互理解の促進に寄与したいという新渡戸の考え方や生き方が最大の試練に直面したのは、満州事変以後、彼の最晩年の約二年間であった。1932年4月14日から翌年3月24日までの凡そ一年間、新渡戸は、満州事変後に悪化の一途を辿るアメリカの人々の反日感情を緩和するため、日米のいかなる組織も代表せず、単身渡米した。

その中で、新渡戸は、満州事変に関して日本側に与する発言を繰り返しながらも、日米の国際協調を訴え続けたのだった。八十年前（2012年現在）のアメリカでの新渡戸の言論活動の可否をめぐっては、前章で考察した彼の植民政策論についての研究と同様、相対する二つの評価が交錯している。一方には、新渡戸が軍国主義化の情勢を突破できなかった旨を強調する太田雄三の著書『＜太平洋の橋＞としての新渡戸稲造』⁽¹⁾（1986年）に代表される見方がある。他方には、新渡戸が和平のために最善を尽くした旨を強調する矢内原忠雄の講演「新渡戸先生を憶ふ」⁽²⁾（1933年）に代表される見方がある。晩年の新渡戸のアメリカでの言動が重大な矛盾を孕んでいることは、否定しようもない。しかしながら、上述のいずれの立場も、新渡戸が当時抱えていた矛盾を彼が生きた時代の体制や時勢に帰すことで、結論は一致する。新渡戸の生涯にわたる思索と活動を考える場合、彼が背負った矛盾のあり様にこそ、目が向けられるべきだろう。

その矛盾の一面は、満州事変における日本の立場を擁護させて憚らなかったキリスト教信仰と深く関わる新渡戸の認識である。当の矛盾のもう一面は、日米の人々の良心を最後まで信じさせた、やはり、信仰に根ざした新渡戸のビジョンである。晩年の新渡戸の思想と実践の全容を解明するためには、彼の信仰

を介して結びついているこれら二側面を丹念に検討する必要がある。

ゆえに、本章は、晩年の新渡戸のアメリカ講演のマイナスの側面とプラスの側面の両方を多面的に究明し、クエーカー信仰に立脚する彼の思索と活動の真髄を見極めることを目指す。まず、新渡戸がアメリカの聴衆に向けて行った満州事変問題についての講演原稿を詳しく調べ、彼の満州事変論を分析する。次に、新渡戸の信仰と絡みついている国家観や文明観に裏付けられた、満州事変論の問題点を解明する。続いて、諸説を検証しながら、新渡戸の渡米の目的をめぐる仮説を打ち出す。最後に、その仮説の妥当性を証明すべく、アメリカでの新渡戸の言論活動の真価を見定め、晩年の彼の思想と実践に対する従来の評価方法を覆したい。

2 新渡戸の満州事変論

満州事変後の新渡戸のアメリカでの講演活動を議論するにあたって、まずは、彼が満州事変をどのように理解していたのか、確認しよう。新渡戸の満州事変論は、満州事変前後の中国の動向についての彼の認識と密接に結びついている。よって、ここでは、新渡戸の中国観を明らかにした後、彼が実際にアメリカで行った満州事変問題にまつわる講演原稿を精査し、彼の満州事変論の要諦を吟味する。

新渡戸の中国観が窺い知れる三つの主要な文献のうち、一点目は、1912年に樹立されたアジア初の共和制国家の中華民国に関する彼の英文論考「中国の共和制の可能性 (“China's Chance for a Republic”）」(1914年)である。新渡戸は、共同体をベースにした中国の地方自治の素地は共和制確立の最良の展開を備えたと考える(『全集』23、104)。だが、他方、新渡戸は、そうした地方自治の基盤は国民国家の統一に弊害を齎すこともあり、必ずしも、中国の民主主義を保証しないとの見方を強調する(『全集』23、104-5)。新渡戸は、国家的統一という観点から、中国の共和制存続の可能性を危ぶんでいる。

二点目は、欧米に留学経験のある中国の若年エリート層「ヤング・チャイナ」

について言及されている、既出の『日本人の特性と外来の影響』の一節である。海外で学んだ教科書的な政治理論で武装しただけの「ヤング・チャイナ」率いる共和制中国の人々の政治的成熟度に対し、新渡戸は、疑問を呈する（『全集』14、614-5）。新渡戸は、中国を付け焼刃の政治理念しか持ち合わせない、稚拙な革命の煽動者が主導する未成熟な国家と見ている。

三点目は、「編集余録」中の英文寓話「弟からの内省についてのアドバイス（“Brotherly Advice on Introspection”）」（1931年10月8日付）である。これは、新渡戸が満州事変後に発表した日中両国を擬人化した寓話で、兄である中国に対して弟である日本から助言を申し出るよう仕立てられている。弟は、「あなたが蒙る苦しみは、帝国主義のせいでも、封建制度のせいでも、不平等条約のせいでもない。その苦しみは、あなたの誤った家庭経営に由来し、あなたの欠点の所以なのだ（『全集』16、272）。」と兄を窘める。新渡戸は、政局が不安定な国内状況を自力で打開できない中国の人々の統治能力の未熟さを、批判的に捉えている。

以上の三つの文献から導き出されることは、満州事変勃発以前からその後も、一貫して、中国の人々の人間性・歴史・文化への敬意とは別の次元で、新渡戸が彼らの自治能力を疑問視していることである。新渡戸は、中国の近代化の過程を外側から眺め、国家としての統治能力の不備を指摘することに終始している。統一された国民国家が形成されていないことを根拠に、新渡戸は、中国を国家と認めていない。新渡戸が革命運動や内乱の渦中にある中国の人々への共感を示していないのは、彼が中国の人々を非人間化し、差別的に捉えていたためではない。それは、第2章で検討したように、寧ろ、人々の政治的能力の成熟度を重視する、新渡戸の国家観に依る。

確かに、共和制国家の中華民国建国以降も、中国は、統一国家とは程遠い国内状況にあった。国内では、割拠する軍閥の支配が依然として優勢であり、民族主義運動や民主主義運動も絶え間なく巻き起こった。中国に所謂「統一国家」が打ち立てられるのは、中華人民共和国が成立する1949年を待たねばならず、言うなれば、新渡戸は、このプロセスの初期段階を見ていたにすぎない。政局

の不安定な中国に対する上述の新渡戸の見方は、当時から、大勢を占めていたと言えよう。しかし、注目すべきは、同じ頃、この混乱期の中国をめぐって、新渡戸とは別の見方をしていた米国の哲学者ジョン・デューイ (John Dewey, 1859-1952) の見識である。デューイの見解を考察すると、現代に生きる私たちは、新渡戸の国家についての価値基準の綻びを、時代の制約のみに帰することはできなくなる。

ジョン・デューイは、新渡戸がかつて留学したジョンズ・ホプキンス大学出身で、二人の間には親交があった。また、前述の通り、新渡戸が 1911 年に日本側から派遣の日米交換教授を務めたのに対し、デューイは、1919 年、アメリカ側から派遣の日米交換教授を務めた。新渡戸の中国観の特徴をより明らかにするためには、同時代に活躍し、学術的経験の上でも伍すデューイの中国観と比較することが、何としても必要であろう。

1919 年に日米交換教授として日本に滞在した後、ジョン・デューイは、その足で中国に向かっている。中国に到着早々、デューイは、1919 年 5 月 4 日、反日・反帝国主義を掲げて大衆が蜂起した「五・四運動」を目撃した。デューイは、1921 年 7 月まで中国に長期滞在し、十一省に及ぶ大学で百数十回の講演を行っている。その間またはその後に著されたデューイの随想を編んだのが、随想集『人間と出来事——社会哲学・政治哲学随想 (*Characters and Events: Popular Essays in Social and Political Philosophy*)』(1929 年) である。デューイは、「欧米で国家の概念が形成されたのは、ほんの最近のことであるから、現在の中国の状況がそうした概念にぴったり当てはまらなかったとしても、何ら驚くことではない。」⁽³⁾と明言している。デューイの見方は、欧米の基準に依る国家という枠組みに中国の現状を押し込めることはできないというものである。デューイは、中国は中国の人々の主導権によって独自の進度で国民国家を形成する途上にあると考え、引き続き時間を要する変革を見守ろうとするスタンスを示す。

同じ激動の中国を眺めても、デューイの眼差と、中国の国家としての政治的成熟度を問う前述の新渡戸の観点とは、大いに異なっている。新渡戸は、国家

統一に手間取る中国を、まさにそのもたつきのゆえに、国家と見做さなかった。それは、後に詳論するように、新渡戸が中国の人々の政治的能力を近代西洋の国家の概念に基づいて判断していたからだと考えられる。

新渡戸がアメリカで行った満州事変関連の三つの講演原稿は、このような中国観に裏付けられた彼の満州事変論を読み解く有力な手掛かりとなる。そのうちの一点目は、1932年5月20日、WOR局（The WOR Radio Network）を通じて行われた英語ラジオ講演「日本の望みと恐れ（“Japan’s Hopes and Fears”）」の原稿である（以下の表2参照）。アメリカに到着して間もない新渡戸は、早速、次のように主張する。

所謂満州問題は、日本が中国領土である満州の獲得を理不尽に要求する問題ではありません。我ら日本人が取得したいもの、主張しているものは、条約で保障されている権利の承認に他なりません。日本が国家として存続できるかどうかは、その権利にかかっています。この点こそ、満州問題が日本の「生命線」と呼ばれる主な所以の一つなのです。日本は、名誉以外の全てを賭けて、この問題の解決に当ります（『全集』23、370-1）。

ここで新渡戸が暗示しているのは、日本の「生命線」に触れる事態には、軍事行動も致し方ないということである。満州事変における日本の立場を弁護する新渡戸の常套句は、日本国家の存続を護るための権利行使であった。

二点目は、1932年8月20日、CBS局（The Columbia System）を通じて（26分間）行われた英語ラジオ演説「日本と平和協定（“Japan and the Peace Pact: With Special Reference to Japan’s Reaction to Mr. Stimson’s Note Regarding the Pact”）」の原稿である（以下の表2参照）。これは、同年1月7日、日中両国にケロッグ・ブリアン条約（“Kellogg-Briand Pact”）遵守を求めたヘンリー・ルイス・スティムソン米国国務長官（Henry Lewis Stimson, 1867-1950）の声明への反論の場として、同放送局から与えられた機会⁽⁴⁾であった。（ケロッグ・

ブリアン条約は、1928年に多国間で締結された不戦条約である。同条約は、国際紛争を解決する手段としての戦争を放棄し、平和的手段を以て紛争の解決に当る旨を規定する。日本は同年、中国は翌年、この条約に調印した。）新渡戸が強弁するのは、満州事変は他国の征服を意図したものではなく、神から与えられた日本国家の生命存続を賭けたものだという点である（『全集』15、251）。そうして、新渡戸は、次のように、議論の矛先を欧米に向けている。

日本の満州進出は、アングロ・サクソン帝国の西方への進出と同様に、抗えない経済の勢いに基づきます。それは、日本の生命線を探求するもので、必ずしも、武力を伴うものではありません（『全集』15、247）。

新渡戸は、満州事変の動因は欧米の列強各国による国益拡大と同じ趣旨のものだと言ひ募る。ここで、新渡戸は、自衛権の行使という名目のもと、時に武力を行使し、自己本位に国家権益を拡大してきた列強国の行いを持ち出す。着目すべきは、新渡戸がそうした行いをアングロ・サクソン帝国の西方への膨張と呼び、美化していることである。それにより、新渡戸は、日本の満州侵略を神授の使命にも擬える。こうして、満州での日本軍部の武力行使は、道徳的にも、文化的にも、理想化されている。

三点目は、1932年11月21日、カリフォルニア大学(University of California, Berkeley)で行われた英語講義「満州問題と中日関係 (“The Manchurian Question and Sino-Japanese Relations”）」の原稿である（以下の表2参照）。これは、同大学で新渡戸が担当した日本文化講義シリーズの一講義であった。新渡戸の説明によると、日本の満州権益への関心は、安全保障のための戦略的関心と産業発展のための経済的関心の二つである（『全集』15、227）。安全保障に関して、新渡戸は、満州をロシアの南下とロシアから日本への共産主義勢力の侵入に備える防衛の最前線と位置付ける（『全集』15、227）。加えて、新渡戸は、中国政府が自力で満州の治安を守れないことや、内戦が続く不安定な中国の国内情勢が隣国日本に飛び火する危険を強調する（『全集』15、232）。

経済活動に関して、新渡戸は、いかに満州が日本には乏しい石炭・鉄・石油などの鉱物資源や大豆かすなどの農業用肥料の原料を補うに相応しい土地であるかを説明し、満州を日本の生命線と見做す（『全集』15、232）。このように、新渡戸は、満州は日本の存立のためにどうしても防ぎ守らなくてはならない権益である点を諄々と説く。新渡戸は、満州事変は日本国家の安全保障と国益追求のためのやむを得ない正当防衛だと考えている。

以上三編の新渡戸の対米講演の原稿からは、二つのことが浮き彫りになる。一つは、満州事変における日本軍部の武力行使は日本の安全保障と経済繁栄のために必要な土地を確保するための自衛だという論理である。もう一つは、列強国にはこうした日本の権利を侵害する権限はないという論理である。三つの原稿のいずれにも、満州は日本の存続にとっての「生命線」、というフレーズが登場する。一連の新渡戸の満州事変論には、満州や中国の存続よりも日本の存続を優先させ、それを正当化する彼の欺瞞が露見される。

ただ、新渡戸の満州事変論の把握が一筋縄ではいかないのは、満州事変以前から、彼が軍国主義や国家主義には反対の立場を公表していることに依る。渡米前、新渡戸は、政治家の尾崎行雄（1858-1954）らと共に、国民軍縮同盟を結成し、「軍備過重の現状の非なるを高唱する」⁽⁵⁾声を上げていた。また、新渡戸は、論説「自稱愛國者を誡む」（1933年）で、「國家を亡ぼすものは國家主義者なり」⁽⁶⁾と表明している。

新渡戸は、軍国主義者や国家主義者らを初めとする偽物の愛國者に嫌悪感を露わにした。愛國という名のもとに我欲を求める者への嫌悪が端的に示されているのは、満州事変の翌日の1931年9月19日に、新渡戸が「編集余録」に発表した英文所感「邪悪な舌（“Evil Tongue”）」である。新渡戸は、満州事変勃発の背後にある扇動、ないし、宣伝について、次のように警鐘を鳴らす。

これまで、不十分な根拠や誤った口実のもとに始まった戦争がいかに多かったかを心に留めようではないか。そうした戦争における勝利は、侵略的なその国の歴史のページを永遠に真っ黒に塗りつぶすことにな

るのだ（『全集』16、263）。

新渡戸は、関東軍が国民の愛国心に訴えるために使った「邪悪な舌」を鋭く見抜いている。⁽⁷⁾新渡戸によるこの警告がいみじくもその後の日本の「15年戦争」の歴史を言い当てていることは、驚嘆に値する。この一文からは、新渡戸が満州での武力行使を批判していることが明白である。

だとすれば、一体、軍国主義や国家主義を牽制するこのような立場と、国家存亡の脅威に対しては一時的な軍事行動も黙認する他ないとする先程の満州事変論の立場との捻れを、どう理解すればよいのだろうか。新渡戸の内で矛盾する見解を並立可能にしていたのは、暴力や暴政には反対だが、国家存続のために不可欠な満州権益の確保には賛成するという論理である。

こうした立場は、当時日本で「自由主義者」と呼ばれていた人々に共通する一つの傾向に合致する。そのような傾向について、国際政治学者の緒方貞子（1927-）は、論説「国際主義団体の役割」で、次のように明察している。

結局彼等もまた日本の軍事行動は中国の排日活動に対する自衛手段であると主張するに至ったが、中国権益の擁護拡大を願うナショナリストとしての立場が、リベラルとしては否定する軍事行動をもついには支持しなければならない破目におとしいれたのであった。対外的に発言するにあたって、彼等はつねに中国の混乱状態を指摘し、日本のアジア制覇をアメリカの中南米制覇になぞらえてアジア・モンロー主義としてこれを正当化しようと試みた。その結果、彼等は日本の膨張政策の「弁護者」とみなされることとなったのである。⁽⁸⁾

緒方の指摘は、新渡戸の満州事変論の傾きを考えるうえで、大いに参考になる。新渡戸を含めた日本の「リベラル」派の満州事変論に共通しているのは、国家の自由や発展を護るためにこそ、国外から加えられる脅威や威圧に対してはすぐにも態度を硬化させるという側面である。こうして、「国家主義者」・「軍国主

義者」・「自由主義者」はいずれも満州の獲得という点で根本的に一致しており、それらのレッテルはあくまで相対的なものであったことが分かる。

その点を何より裏付けるのは、前掲のアメリカ講演中の演説「日本と不戦条約」中の新渡戸の発言である。新渡戸は、対外的な脅威に晒された時には、日本国内で政治的に異なる主義を持つ人々はナショナリストとして一つにまとまると断言している（『全集』15、248）。同じく、前掲の滞米中の講義「満州問題と中日関係」で、新渡戸は、アメリカの聴講者に向け、「自国が対外的脅威に瀕する事態には、あなたがたなら、きっと、武力行使も辞さないでしょう。我々だってそうなのです・・・（『全集』15、232）」と訴える。つまり、新渡戸は、対外的脅威から国家の存亡を護るためには、自分を含めた「自由主義者」は日頃異議を唱える武力行使も容認せざるを得ないと考えている。新渡戸の主張は、対外的な危機感を背景に国家の生存権を把握する、第2章や第4章で見た彼の国家意識にも通じる。この点については、次節で詳述したい。

このように矛盾する新渡戸の満州事変論は、アメリカ側の反日感情を一段と煽った。当地の論壇やメディアでは、新渡戸の主張は日本の立場を執拗に擁護するものだという酷評が圧倒的であった。その典型は、アメリカの作家レイモンド・レスリー・ブユール（Raymond Leslie Buell, 1896-1946）による英文記事「新渡戸稲造博士への公開状（“An Open Letter to Dr. Inazo Nitobé”）」（1932年5月25日付）である。ブユールは、『ニュー・リパブリック（*The New Republic*）』誌に署名入りの一文を公表し、新渡戸の見地に対して、次のように苦言を呈す。

あなたのかつての経歴を知る人にとって、こうした発言があなたの見解を正しく反映していると信じることは、心苦しい。あなたは、クエーカーであり、学者であり、哲学者である。七年にわたる国際連盟事務局の高官としての務めを通し、あなたは、国際協調の大義に忠実に奉仕した人だ。しかし、今般、あなたは、日本が国際連盟の盟約や不戦条約に違反していることに、明らかに無関心である。あなたは、そ

うした取り決めに具体化されている原則にも共感を示していないではないか。隣国に苦情を有する国の政府は、少なくともそうした不平を国際法廷に申し出るまでは、武力の行使を差し控えなければならないのである。どうか、我ら欧米人に、満州事変や上海事変についての「事実」が誤って伝えられているなどと訴えないでほしい。ここアメリカの人々やヨーロッパの人々は、ファシズムの検閲のもとにある日本の人々よりもはるかに確りと、満州や上海での事実を把握しているのだから。(9)

この公開状⁽¹⁰⁾は、その頃新渡戸に向けられた論難の最たる例と見てよいだろう。満州事変をめぐる新渡戸の言説は、従来の彼の融和的な姿勢に矛盾しており、ブュエールの喝破は、至って、良識的なものと言える。けれども、国際連盟を辞めた途端、新渡戸がクエーカー的資質を失い、偏狭な認識を示すに至った訳ではないことを確認したい。それ以前もそれ以後も、新渡戸は、「クエーカーであり、学者であり、哲学者である」。新渡戸の満州事変論の問題点は、その時々で変わる彼の役割や立場に左右されたものではない。それは、寧ろ、近代という時勢の中で、日本人キリスト者として、新渡戸がいかなる自己統合を遂げていたかということと深い関連があると考えられる。

3 新渡戸の中国観とアメリカ観

満州事変における日本の立場を説明する相手として、新渡戸が当事国の中国ではなく先ず以てアメリカを選んだ所に、アメリカへの特別な感情、更には、満州事変論の根本的な綻びを見出すことができる。実に、中国や米国に対する新渡戸の眼差しは、近代の日本人キリスト者としての自己統合の過程で醸成された、彼の文明観や国家観と切り離すことはできない。

先程検証した新渡戸の中国観に加え、ここからは、新渡戸のアメリカ観を跡づけてみよう。新渡戸の青年時代に萌芽した自主独立の国・公明正大な国、ア

メロカへの憧れは、終生、潰えることはなかつた。マシュー・ペリーの来航以来、物質的にも、精神的にも、日本の近代化を促したのがアメリカであったことは、否定できない事実である。日本の開国から九年後に誕生し、日本の近代化と歩調を同じくして自己形成を果たした新渡戸は、常に、その指標をアメリカに求めていた。新渡戸がアメリカのジョーンズ・ホプキンス大学に私費留学を果たしたのは、万延元年 1860 年の遣米使節団の派遣から二十四年後の 1884 年のことだった。この留学を機に、新渡戸は、クエーカー信仰を確立し、アメリカのクエーカーのメリー・パターソン・エルキントン (Mary Patterson Elkinton, 1857-1938) と出会い、1891 年に結婚する。後に、1911 年の日米交換教授の経験を通して、新渡戸は、「太平洋の架け橋」という畢生の使命を新たにした。こうしたアメリカとの絶えざる関わりが、新渡戸に絶大なる精神的感化を与えたのである。

中でも、新渡戸にとっての最大の感化は、アメリカの民主主義精神の基幹を成す人格尊重の精神に触れたことだった。その影響を顕著に示すのは、日本初のアメリカ研究講座「ヘボン講座」での新渡戸の講義を編集した、アメリカ研究の嚆矢の一冊『米国建国史要』⁽¹¹⁾ (1919 年) である。同講座は、米国の銀行家アロンゾ・バートン・ヘボン (Alonzo Barton Hepburn, 1846-1922) が東京帝国大学法学部に提供した基金により、同校で開講された。この講座では、米国憲法の講義を憲法学者の美濃部達吉 (1873-1948) が、植民地創設より憲法制定までのアメリカ史の講義を新渡戸が、アメリカ外交の講義を政治学者の吉野作造 (1878-1933) が、それぞれ担当している。同著で、新渡戸は、アメリカに脈打つ精神について、次のように説く。

新時代の合言葉として普く世界に唱道せらるる民主、民本説の如きは、その根元は、国々各々趣を異にするにしても、その運用に於ては米国の以つて好例とするではないか。人爵を以つて社会上下の尺度とした旧世界に対し、天爵一点張りで押し通す米国風は、人間の評価法を変へんとするものであるから、旧思想に取りては、如何にも危険であら

うが、人生の如実の形相に目覚め、価値の標準を真理に求めやうとするものにつけて、それは、絶えず世界の刺戟と「インスピレーション」とを与ふるものと感ぜられずには居ない（『全集』3、21）。

新渡戸は、社会階級たる「人爵」で人間を評価せず、人格という「天爵」に従って人間や人生の価値を追求する、キリスト教国アメリカの民主主義の淵源を学びとったのである。新渡戸には、イギリスの植民地支配から独立を勝ち取ったアメリカの文明は、欧州の旧世界の頸木から自由で人道的な精神に満ちたものと映っていた。理知的なだけでなく道義的な国という新渡戸のアメリカ像は、彼自身の精神的近代化の生きた教材であった。

そうしたアメリカ像は、祖国日本と第二の祖国である米国との間の相互理解への新渡戸の思い入れを強め、後述する晩年の渡米の動機にも結びついていく。晩年のアメリカ講演旅行から日本に帰国後間もない頃、新渡戸は、英語講演「いかにしてジュネーブは誤ったのか（“How Geneva Erred”）」（1933年）で、「私はアメリカの最大の賞賛者の一人です（『全集』23、374）」と自負している。アメリカへの憧れの念が、新渡戸にアメリカの良心を信じさせたのである。新渡戸は、アメリカの人々ならば彼の理想と流儀に必ずや共鳴してくれると、希望をつなぎ続けたのだった。

しかしながら、新渡戸が賞賛する「アメリカ」とは、あくまで、イギリスやアイルランドの文化圏の流れを汲み、英語を公用語とする、白人主流派のアングロ・サクソンが大勢を占めるアメリカだということを忘れてはなるまい。その点を克明に裏書きするのは、『日本国民』の一文である。新渡戸は、アメリカ精神を、「建設的で、頑強で、常に『内なる勇氣と頭上の神を抱き』果敢に奮起して進む、止まる所を知らないアングロ・サクソンの精神（『全集』13、277）」⁽¹²⁾と形容している。結果として、新渡戸にとってのアメリカ的なものとは、キリスト教文明に根ざす近代の西欧から脈々と連なるアメリカの価値観に他ならない。それは、北西ヨーロッパ出身で米国建国の担い手である白人（White）、アングロ・サクソン人（Anglo-Saxon）、プロテスタント（Protestant）の WASP

(ワスプ)の価値観に通じていく。そこには、アメリカの少数民族民族の価値観は含まれていない。

こうして見ると、日本の人々の精神的発展に必要なものを学び取ろうとする新渡戸の謙虚な姿勢は、アメリカに対しては大いに発揮されたが、そのような姿勢は、中国に対してはアメリカに向けられた程熱心に示されはしなかった。日本の近代化を測るメルクマールとして、新渡戸は、米国との対話を重要視したのである。他方、新渡戸は、中国との対話の必要性を過小評価した。新渡戸が築いた「太平洋の架け橋」の礎石は堅固であるが、ひるがえって、「東シナ海の架け橋」⁽¹³⁾の礎石には脆さが認められる。

新渡戸の中国観やアメリカ観を検証すると、彼の満州事変論の弱点は、彼の国家観や文明観の弱点であることが了解されよう。満州を含む中国の安全保障や権益保全の権能を蔑ろにする新渡戸の見解の瑕疵は、彼が当時の中国を国家と認める価値基準を持ち合わせていなかったことに起因する。新渡戸としては、欧米の基準で言うところの国内秩序が護持されておらず、未だ国家統一へのプロセスにある当時の中国を国家と見做す訳にはいかなかった。即ち、新渡戸は、欧米の国家の概念の中核部分を成す統治システムの機能を以て、アメリカと中国の国家のあり方を評価する。それが機能している文明先進国のアメリカは羨望の的だが、逆に、それが機能していない文明後進国の中国は批難の対象である。

国家秩序の有無を文明の有無と連動させる新渡戸の価値基準は、結果的に、人間の理知の進展を重んじるキリスト教文明を基盤とする近代西洋の価値基準に倣っている。それは、人間の知的、道徳的、政治的能力の成熟度を引き上げることにより人間性の完成度も高められるという、一元化した価値判断である。前章で見た通り、新渡戸の場合、クエーカーの「種」への信仰を介して、人格の完成度と人間の能力の成熟度とが混同され、価値観の一元化がもたらされている点に注意を要する。国家や文明のあり方をめぐる新渡戸の価値基準の綻びは、第2章と第4章でそれぞれ考察した、彼の国家観や文明観の綻びにも相通ずる。

繰り返せば、そうした価値観に裏付けられた新渡戸の満州事変論は、問題視されねばならない。なぜなら、新渡戸の一元的な価値基準は、多元的な国家のあり様を求め、試行錯誤を繰り返していた近代中国の国家統合の過程を捉えきれないからである。国家や文明にまつわる新渡戸の尺度には、中国と日本の間の国家のシステムや文明の発展段階の格差を物差しに、両者の政治的能力、あまつさえ、道徳的能力の優劣を淘汰する危険が潜在している。そのような価値判断は、日本の人々にとっての安全保障が満州を含む中国の人々にとっては攻撃や侵害を意味することを覆い隠し、正当化し兼ねない。日本の国家的使命と新渡戸が標榜した満州領有は、国際秩序の暴力的変更であったことを肝に銘じておく必要がある。国家間や文明間の多元的な利害関係の調整を一元的価値判断によって行うことは、真の国際協調とは呼べない。

したがって、新渡戸の満州事変論の問題点は、単なる日本の体制擁護ではなく、近代の日本人キリスト者としての彼の自己統合の一連の過程で培われた文明観や国家観にまで遡って突き止められるべきである。古今東西の文献に通じていた新渡戸ほどの思想家であっても、恐らくは、自らの価値観の核心部分が近代西洋の一元的価値基準に則っているという自覚は無かったと思われる。それは、無理もないことだろう。新渡戸の価値観は、彼の生き方の指針であったクエーカー信仰に根ざした自己統合の過程で形成されたものであり、その価値観の綻びを問い質すことは、自己統合の根幹を問い質すことになるからである。新渡戸の満州事変論に潜在する問題は、それだけ根が深く、表面だけを捉えて批判できるような簡単なものではない。前章でも論じた通り、近代西洋の一元的な価値基準に基づく国家間ないし文明間の歪みは、未だ、是正されてはいない。

4 新渡戸の渡米の目的

もとより、なぜ、新渡戸は、あのタイミングでアメリカに赴き、上述のような満州事変論を説いてまわったのだろうか。満州事変後の新渡戸の渡米の理由

については、異説紛々としている。以下で詳述するように、その中でも有力視されているのは、①昭和天皇への忠誠、②日本外務省の打診、③日本軍部からの強要、④国際協調主義から国家主義への思想的変節、の四つの所説である。しかし、いずれにおいても、新渡戸の思索や活動の指針であるクエーカー信仰が顧みられておらず、彼の渡米の動機を決定付けているとは言えない。

本論は、新渡戸の渡米の最大の動機は、クエーカーとしての彼の畢生の使命に基づくものであると見る。その使命は、日本と国際社会の対話の道筋を確保するという並々ならぬ覚悟であった。新渡戸の満州事変論に潜む問題点を見極めることが重要であるのは、否定すべくもない。しかしながら、それだけを以て、晩年の新渡戸の渡米を促した日米の相互理解の楔になるという使命感を矮小化することはできない。そこで、以下、上記四つの仮説の妥当性を検証し、「太平洋の架け橋」という使命に裏付けられたクエーカー新渡戸の渡米の真意について考えたい。

i 天皇への忠誠説

一番目の仮説は、新渡戸の渡米の決意を促したのは昭和天皇（1901-1989）の言葉だったという見解である。その代表的な所見は、佐藤全弘の著書『新渡戸稲造の世界——人と思想と働き』（1998年）に示されている。佐藤曰く、「この悲壮とも背理ともいえるアメリカ行きの決心を新渡戸にさせたのは、日米関係改善をよろしく頼むとの若き天皇の頼み以外ではなかった、と私は推断する」。(14)確かに、新渡戸の渡米は、こうした昭和天皇の願いと無関係ではない。だが、それは、昭和天皇の期待に応えるためだけの行動ではなかった。新渡戸は、あくまで、昭和天皇からかけられた言葉によって、日米関係改善という自らの使命感を新たにしたまでである。

念のために付け加えると、新渡戸は、天皇の勅命により渡米したのではなく、天皇の意向を汲んで、渡米を決断したのだった。1930年12月8日、新渡戸は、宮中学問所にて、「欧米偉人の印象」について昭和天皇に進講を行い、陪食を共

にした。その際の新渡戸と天皇のやり取りは、佐藤全弘による著書『新渡戸稲造の精神』（2008年）に記述されている。昭和天皇は、新渡戸に、「あなたはアメリカに大勢の友人をおもちだ。今日本がアメリカと戦うことになってはいけない。どうかアメリカへ渡って、各界の人に事情を説明してもらえないだろうか」⁽¹⁵⁾と依頼した。しかし、この頼みだけを言質に、新渡戸のアメリカ行きの内実を昭和天皇の意を呈したのものだけに限定するのは、性急に過ぎるだろう。何より、天皇と新渡戸の間のこの会話は、満州事変勃発以前に為されたものであり、満州事変後の新渡戸の渡米の動機との関連は間接的なものである。新渡戸は日米外交に心を寄せる天皇の気持ちも含んで渡米したと考えるのが、妥当な線であろう。

また、昭和天皇に対する新渡戸のこうした心情は、天皇への心酔と言い切れる程、単純なものではなかった。新渡戸の天皇観は、第2章で論じた通りである。日米両国間の相互理解の推進に励みを与えてくれる天皇に親和感情を抱いていたというのが、晩年期の新渡戸の心情により沿った見方と言える。晩年の新渡戸は、日米関係を改善するという展望を共有できる確固たる存在を昭和天皇にしか見出せない状況に置かれていた。後に詳述するように、当時、新渡戸は、不安定な政府内にも、その外にも、日本の軍国主義化に対抗する連携勢力を見つけられないでいたのである。その中で、昭和天皇から日米関係の融和に尽力するよう激励され、天皇が共に日本の軍国化を憂える存在に映ったことは、別に、信奉でも何でも無い。新渡戸は、日本の軍国化が急進するに従って悪化する日米関係を何とか改善したいと願い、天皇の願いも汲み取って、渡米したのである。

ii 外務省打診説

二番目の仮説は、新渡戸のアメリカでの講演活動が日本外務省主導の対米運動の一環だったという主張である。その典型として、アメリカの新渡戸稲造研究家ジョージ・マサアキ・オーシロ（George Masaaki Oshiro, 1945-2007）の

英文博士論文「戦前の国際人新渡戸稲造（“Internationalist in Prewar Japan Nitobe Inazō, 1862-1933”）」（1985年）の一節を挙げるができる。オーシロは、「恐らく、新渡戸の尽力は、アメリカの反日的世論を好意的なものに緩和するための、外務省主導のより広範で包括的な政策の一翼であったと思われる」⁽¹⁶⁾と明記する。だが、日本外務省外交史料館所蔵の史料を調べる限りでは、当時、外務省から新渡戸に公式にアメリカ行きを依頼した文書は、見当たらない。但し、新渡戸の渡米後に、彼と外務省との関係が密接になったことを示す文書は、残されている。現存する史料に基づき、満州事変後の新渡戸のアメリカ講演と外務省との関係は、次のように解釈できる。外務省関係者からの個人的な打診や相談は別として、新渡戸は、一民間人としてアメリカに渡った。当地での新渡戸の活動の成果を見た外務省が、彼の働きを対米外交に利用すべく、彼との連携を求めたのだった。したがって、渡米後の新渡戸と外務省の関係を裏付ける文書だけを根拠に、彼は外務省の対米戦略の要員であったと、短絡的に判断してはならない。

そうしたことは、アメリカに出発する直前に、新渡戸が友人の佐藤法亮尼（1901-87）に送った次の書簡（1932年3月22日付）からも、明らかであろう。

近々米国に行くべき相談を受け候、政府よりも命令ある様に御相談有之候へ共、小生は政府よりの派遣を望み申さず、私人の資格にて事に当り度く存候、尤も斯くなしては世俗的名誉は難得候共、行先に於て働くには却つて自由と存候⁽¹⁷⁾

渡米にあたり、新渡戸は、日本外務省の御抱えとしての身分を望まず、私人として、自主的に講演活動に取り組むことを決めたのであった。

そもそも、外務省打診説は、新渡戸がアメリカに向けて出港する際の見送りをめぐる誤解に端を発すると考えられる。幣原喜重郎（1872-1951）の見送りがあったことから、新渡戸の渡米は、日本外務省から盛大な壮行を受けたと見

られている。しかし、新渡戸がアメリカへ出発した 1932 年 4 月 14 日の時点で、幣原は、現職の外務大臣ではなく、第四十四代の前外務大臣である。この時の外務大臣は、第四十六代の芳沢謙吉（1874-1965）であった。幣原が見送った事実だけを捉えて、外務省挙げての見送りと見做すことは、拙速な結論付けではないか。

ただ、新渡戸が渡米するという情報を得た在アメリカの日本大使館や領事館が大いに興味を示したのは、確かである。日本外務省外交史料館所蔵の史料「満州事変与論並新聞論調輿論啓発関係」によると、在米国大使の出淵勝次（1878-1947）は、早速、芳沢謙吉外務大臣に打電（1932 年 4 月 13 日付）している。出淵は、「各方面ヨリ問合セニ接シ居ルニ付新渡戸博士渡米旅程至急御同電アリタシ」⁽¹⁸⁾と依頼した。在米国大使が本国の外務省にこのように問い合わせていること自体、新渡戸が外務省からの派遣でアメリカに向かったのではないことの、歴とした証拠である。当時、在米の日本の大使や公使は、アメリカとの協調路線を苦慮する外務省の戦略の一環として、「啓発」活動に勤しんでいた。日本の大使や公使は、満州事変の背景と日本の立場を明らかにするために、米国の人々を対象に、パンフレットの発刊や講演活動に取り組んでいたのだ。その矢先に届いた新渡戸渡米の知らせに、大使や公使が関心を寄せたのは、無理も無い。

新渡戸の渡米後、在アメリカの日本公館は、日本外務省に宛て、彼の講演の成果について、逐一報告した。前掲の「満州事変与論並新聞論調輿論啓発関係」には、在シカゴ領事から第四十八代外務大臣の内田康哉（1865-1936）への電報（1932 年 9 月 29 日付）が収められている。内田は、「『シカゴ、カウンスル、オン、フォーレン、リレーションズ』午餐会席上同博士ノ満洲問題ニ関スル講演ヲ煩ハシタルニ多数ノ当地代表的人物出席シ我方ノ正当ナル立場ヲ了解セシムルニ多大ノ効果アリ」⁽¹⁹⁾との現地報告を得る（以下の表 2 参照）。当電報には、地元紙『シカゴ・トリビューン（*The Chicago Tribune*）』の記事が添付されている。同記事は、シカゴ外交評議会（Chicago Council on Foreign Relations）で披露された、上記の新渡戸の講演に対し、「博士ノ所説ヲ支持シ

我方ニ有利ナル論評ヲ試ミタ」⁽²⁰⁾のものである。この電報は同種の史料のほんの一例であり、一連の史料に目を通すと、新渡戸の渡米を機に、彼と外務省の繋がりが親密になっていく様子がよく分かる。

約一年に及ぶ新渡戸の講演活動の影響力を評価して、遂に、日本外務省はアメリカでの「啓発事業」の一端に彼を登用する決定を行っており、その資料は遺されている。外交記録『日本外交文書昭和 II 期第 2 部第 2 巻』（1996 年）によると、新渡戸が日本への帰国の途にある頃、在米出使勝次大使は、内田康哉外務大臣宛てに、「極秘」電報（1933 年 3 月 14 日付）を送った。「新渡戸博士による米国講演旅行の効果顕著につき同博士を起用して今後の対米啓発事業を推進すべき旨意見具申」という表題の電報には、次のように記されている。

新渡戸博士ハ本使ノ内々探リタル処ニ依レハ此ノ種ノ事業ニ其ノ余世ヲ託スルノ決心有リ殊ニ同博士ナラハ夫人ノ関係モ有リ純粹ノ一学者トシテ米国内ニ居ヲトシ講演又ハ論文発表等ノ方法ニ依リ気長ニ此ノ種ノ事業ニ当ラシムル場合ニモ政府筋ノ宣伝手先ト看做サルル処モ無カル可キニ付此際同博士ヲ起用シテ対米啓発事業ノ一事ヲ引受ケシムル様至急御詮議相成度⁽²¹⁾

ここに、日本外務省の画策が、見え隠れする。この際、知識人として米国で知名度のある新渡戸を任命して当地を拠点に言論活動に当らせれば、政府関係筋の「宣伝手先」であることがカモフラージュされるというのである。繰り返せば、こうした具申は、新渡戸の渡米前ではなく、約一年にわたる彼の講演活動の効果を認めた在アメリカの外務省職員によって為されたのだった。上記の提案は、新渡戸が 1933 年 10 月にカナダで死去したため、実現に至ることはなかった。大体、その前の同年 9 月に、新渡戸は、外務省から国際連盟の知的協力委員会委員に推薦され、ジュネーヴ行きが確定していたのである。⁽²²⁾

以上のことから、新渡戸が日本外務省からの要請を受けて渡米したのではないことが明らかであろう。ただ、上述の通り、新渡戸と外務省との関わりは彼

の渡米後に密になり、彼の活動は外務省に随時報告された。新渡戸は、職業外交官さながら、在米の日本公館を初め、外務省の期待を一身に背負っていたのだ。公的な立場から決して自由ではなかった微妙な立場は、時に、新渡戸の活動や言説を縛りもしたのである。けれども、アメリカ滞在の一年間、新渡戸は、様々な場面で、一民間人としての立場を強調したのである。

iii 日本軍部強要説

三番目の仮説は、新渡戸の渡米は日本軍部からの強要だったという見方である。その代表格として、著書『日本人とアメリカ人——日米文化交流百年史 (*Japanese and Americans: A Century of Cultural Relations*)』(1955年)を著した歴史家のロバート・シドニー・シュワンテス (Robert Sidney Schwantes, 1922-) を挙げるができる。シュワンテスは、新渡戸は日本軍部の指導者から強要されて半ば逃げるようにアメリカに渡ったと見ている。⁽²³⁾しかし、以下で詳述するように、新渡戸は、軍部からの強制ではなく、自発的にアメリカでの講演活動に当たったのである。同書は、アメリカの外交問題や世界情勢についての調査研究機関「外交問題評議会 (Council on Foreign Relations)」の研究成果の一環として、出版された。こうしたシンクタンクでさえ、新渡戸の渡米の真意を誤解している。

新渡戸の渡米の動機の有効な裏付けは、1932年4月8日に発行された外交旅券の「旅券交付書」⁽²⁴⁾である。新渡戸の旅券が一般旅券ではなく外交旅券であったという事実は、先程の外務省打診説が好んで援用する。だが、日本外務省外交史料館に所蔵されている旅券の交付書を注意深く調べると、そこには、新渡戸の渡航先は「瑞西国」の「ジュネーヴ」、経由地はアメリカ・イギリス・ベルギー・フランスと記載されている。⁽²⁵⁾また、新渡戸の肩書は、「国際連盟労働事務局知的労働者保護委員会委員」⁽²⁶⁾と記載されている。これらは、逆に、新渡戸の渡米が日本政府、そして、日本軍部からの差し向けではなかったことの証左と言える。

何より、日本軍部が「ジュネーヴ」を渡航先に指定するとは、考えにくい。新渡戸は、国際連盟事務局次長時代に築いた連盟との関係⁽²⁷⁾を、最大限に活かそうとしていたはずである。その頃、国際世論形成に影響力を持っていたアメリカを足掛かりに、新渡戸は、いずれは、欧州に活動拠点を広げる構想を持っていたと考えられる。

また、外交旅券交付をめぐる事務処理上の問題からも、新渡戸の自主的な渡米の背景を考えることができる。一般に、皇族、外交官、政府高官に交付されるのが外交旅券である。但し、外交旅券の所持は、必ずしも外交特権を保障せず、外交特権を享受するためには、渡航先の国から事前に外交官として接受される必要がある。上記の旅券交付にあたり、かつて国際連盟事務局次長を務めた新渡戸が政府高官クラスに準ずる扱いを受けたと考えられなくもない。けれども、新渡戸がアメリカから外交官として接受されたことを示す文書は、管見の限り、確認できない。

このような技術的な問題よりも更に重要なのは、旅券の交付に際して、新渡戸が国際連盟の諮問委員会委員の役職を申請していることである。新渡戸は、貴族院議員など数ある当時の職名の中から、敢えて、「ジュネーヴ」を本拠地とする職名を届け出た。新渡戸が採ったこの措置からは、外交は外交でも、日本政府の職業外交官としての外交ではなく、元国際連盟職員の経験を活かした民間外交への意志が窺える。繰り返せば、日本軍部が新渡戸を国際連盟の諮問委員の資格で渡航させるとは、考えにくい。

こうしたことから、新渡戸の外交旅券は、必ずしも、日本外務省の管轄内での二国間の外交を任ずるものとは言えない。寧ろ、それは、新渡戸が国際連盟の管轄内での多国間の外交を遂行するために用いた切り札だったと解釈されるべきである。

加うるに、新渡戸のアメリカでの言論活動が常に日米双方に向けられていたことも、彼の自主的な渡米の意志を示す。アメリカ滞在中、新渡戸は、当地での講演活動だけに勤しんでいた訳ではなかった。新渡戸は、「編集余録」の連載を初め、日本国内向けの新聞や雑誌に寄稿し続けた。後述するように、新渡戸

は、アメリカの人々との意見交換の中から学んだことを、日本の人々に向けても発信していたのだった。こうした二重の言論活動は、新渡戸が軍部から無理やりアメリカに送られた訳ではなかったことの、動かしがたい証拠と言える。もし、軍部の目論見で強制的にアメリカに向かわされたのであれば、新渡戸の軸足は対米の言論活動に置かれ、日本に向けての著述活動を活発に行うはずはなかったであろう。また、もしそうであるなら、新渡戸は、そもそも一年という期限付きの滞在ではなく、もっと長い間アメリカに止まり、対米講演に従事したはずである。新渡戸が抱いていたのは、満州事変における日本軍部の大義を弁明すること以上の、民間外交という目的だったに違いない。

iv 思想的変節説

四番目の仮説は、新渡戸の渡米を軍国主義や国家主義への「転向」と結びつける解釈である。その最たる意見は、浅田喬二による前掲の「新渡戸稲造の植民論」に表明されている。浅田は、「かれは、満州事変を境にして、国際主義者としての側面を大きく後退させ、ナショナリストとしての側面を大幅に強化したのである」⁽²⁸⁾と説く。しかしながら、こうした認識は、新渡戸の渡米の経緯を詳しく辿ったうえで割り出されたものとは言い難い。というのも、満州事変後、新渡戸が国内でどのような立場に置かれ、どのような心境にあったかを考慮すれば、彼が思想的に変節したとは、容易に信じにくいからである。新渡戸は、軍閥を非難する自らの発言によって、当の軍国主義者から槍玉に挙げられていた。その新渡戸が満州事変を機にそれまでの国際協調路線を国粹路線に急遽変更して渡米したと見做すには、どうも無理がある。

新渡戸が日本軍部から睨まれるようになったのは、1932年2月初旬、講演先の四国松山でのことだった。この時、新渡戸は、新聞記者に対し、オフレコで、極端な国粹を戒めた。これが公になったことで、新渡戸の発言が物議を醸し、後年、この一件は「松山事件」⁽²⁹⁾と呼ばれる。同事件は、軍部への追従どころか、却って、それまでの国際協調への新渡戸の信念を強めた出来事である。

暫く、新渡戸の渡米の決心に少なからざる影響を与えた、この騒動の経過を追跡してみよう。

地方紙『海南新聞』（現『愛媛新聞』）の報道（1932年2月5日付）によると、新渡戸は、新聞記者の質問に答えて、「共産党⁽³⁰⁾と軍閥が日本を危地に導く」⁽³¹⁾と洩らし、次のように談じた。

近頃、毎朝起きて新聞を見ると、思わず暗い気持ちになって了ふ、わが国を亡ぼすものは共産党か軍閥かである。そのどちらが恐いかと問われたら、今では軍閥と答へねばなるまい。⁽³²⁾

これは、無防備とも言える、軍閥に対する発言である。

このような新渡戸の弁が『海南新聞』に掲載された翌日から、とりわけ、日本軍部関係者や国粋者による「新渡戸博士の大失言糾弾の投書」⁽³³⁾が相次いだ。新渡戸の談話が掲載された翌日の同紙社説（1932年2月6日付）は、「軍部は今日、まさに祖国のために、満洲の荒野に生命をおとし、血をながして、その職責に殉じつゝあり」⁽³⁴⁾、新渡戸の発言は不謹慎極まりないと断じる。同社説は、「軍閥と称せらるるものがあるのかも、疑問である」⁽³⁵⁾との見解も示す。その翌日の同紙社説（1932年2月7日付）でも論調は一貫しており、そこには、次のように、書きつけられている。

光輝あるわが帝国の軍隊を目して、極悪危険わが国体と、絶対に相容れざる共産党と同一視ししかもいはんや、その共産党よりは、むしろ一層軍部が国家の禍ひであるか如く公言するに至つては言語道断といはねばならぬ⁽³⁶⁾

一地方紙とはいえ、半ば読者を嚇けるような書き振りからは、軍部が跋扈する満州事変後の国内の風潮が伝わってくる。

松山での新渡戸の発言は、やがて、東京でも知れ渡った。宮中で天皇を補佐

する政府機関の内大臣府（1945年に廃止）の秘書官長を務めていた木戸幸一（1889-1977）の日記（1932年2月25日付）には、「新渡戸〔稲造〕博士の軍閥攻撃演説が問題となり、黒木伯⁽³⁷⁾に真相を確めて貰ふ。」⁽³⁸⁾と記されている。松山での一件に関する情報は、天皇の周囲にも届いていたようである。

松山での新渡戸のコメントは、殊に、東京の帝国在郷軍人会本部から、軍部を攻撃するものと糾弾されたのだった。在郷軍人評議委員会は、新渡戸の発言は国威を傷つけ、日本の国論を混乱に導くと判断した。⁽³⁹⁾在郷軍人評議委員会委員の代表は、遂に、1932年3月3日、持病の神経痛が再発して入院中だった新渡戸を訪ね、事の真相を問い正す。⁽⁴⁰⁾最終的に、その翌日、新渡戸は、帝国在郷軍人会本部で行われた在郷軍人評議会において、松山での談話の主旨の説明と謝罪を余儀なくされる。明けて5日、アメリカ有力紙『ニューヨーク・タイムズ（*The New York Times*）』も、在郷軍人会での新渡戸の謝罪について報じ⁽⁴¹⁾、この件は、アメリカでも周知の事実となった。

ところで、日本外務省外交史料館所蔵の外交史料「邦人ニ関スル警察事故取締雑纂」には、帝国在郷軍人会での新渡戸の謝罪の実情を確かめるべく、在アメリカの日本の領事館から外務省への打電記録が収められている。管見の限り、この打電記録は、新渡戸稲造研究で未だ用いられたことのない史料である。在米総領事の堀内謙介（1886-1979）は、芳沢謙吉外務大臣に宛て、次のような電報（1932年3月7日付）を送付した。

六日 Foreign Policy Association 会長 James G. McDonald 本官ヲ来訪シ新聞電報ニ依レハ新渡戸博士ハ在郷軍人団トノ問題ノ為身辺ノ危機ヲ感シ居ラルル趣ナルカ同博士ハ多年国際平和ノ為ニ貢献シ殊ニ国際連盟太平洋問題調査会等ノ関係ヨリ米国ニ於テ大統領始メ『ウイルソン』内務長官其他各方面ノ有力者ニ知己多ク多大ノ尊敬ヲ払ハレツツアリ萬一同博士ニ危害加ヘラルルカ如キ事モアラハ当国指導者階級ノ対日感ニ由々敷影響ヲ与フヘク実ハ前記有力者間ニテ深く憂慮シ居ル次第ナリト申出タル⁽⁴²⁾

この電報は、新渡戸が在郷軍人会から謝罪を求められた一件に対しては、米国大統領を初めとする政府の要人から、米国外交政策協会を初めとする非政府組織の重要人物まで、アメリカでは、広く憂慮の声が寄せられている旨を伝える。同史料によれば、この電報の後にも、「新渡戸博士賀川豊彦拘禁説」の噂を聞きつけた在アメリカ日本公館が本国の外務省に真相を問い正すやり取りが行われている。⁽⁴³⁾概して、アメリカ世論は、新渡戸を含めた「穏健派」が軍部により威圧されているという図式で、当時の日本国内の政治情勢を捉えていたようである。

時局は、後に「血盟団事件」と呼ばれる、連続テロ事件の只中にあった。これは、日蓮宗僧侶の井上日召（1886-1967）を盟主とする「血盟団」というテロリスト集団が政財界の重要人物をターゲットに起こした、連続テロ事件である。1932年2月9日には、大蔵大臣の井上準之助（1869-1932）が暗殺され、新渡戸が帝国在郷軍人会で発言の釈明を求められた翌日の同年3月5日には、三井財閥の合名理事長の団琢磨（1858-1932）が暗殺されている。「松山事件」後、新渡戸の身边にも警護がついた。そうした状況のもとで、新渡戸が最も恐れを抱いたのは、自分の身体の安全ではなく、排他的で閉鎖的な社会の行く末であった。

このような危機的な状況を憂える新渡戸は、彼に対する誹謗が喧しかった只中、「編集余録」に、英文所感「言論の自由（“Freedom of Speech”）」（1932年2月10日付）を発表した。新渡戸は、「他人の口を塞ぐことは、自分自身の耳を塞ぐことである（『全集』16、314）。」と喝破する。断固とした姿勢で、新渡戸は、人の口を押さえて自由な言論を抑圧することは自分の耳に栓をして自らの見識を狭くすることだと訴えている。国粹や軍国の方向へと言論が統制されることの弊害を身を以て知った新渡戸は、そうした弊害に対し、以前にも増して、敢然と異を唱えた。

後に触れるように、この所感の発表から凡そ一ヶ月後に、新渡戸は渡米の決意を友人に打ち明けている。新渡戸が軍国主義や国家主義に変節する余地など、

どこにもなかったと言ってよいであろう。新渡戸の口を塞ごうとする帝国在郷軍人会の思惑は、敢え無くはずれる。「松山事件」は、新渡戸が日本軍部に追従するきっかけにはならなかった。それは、寧ろ、軍部に対する新渡戸の警戒や抵抗の姿勢を強める契機となり、彼の渡米の決意の最後の一押しをしたのだった。新渡戸は、国内情勢の硬直化とリンクする国外情勢の孤立化を打破するための方策を模索していたのである。

v 人々の対話の道筋の確保：本研究の仮説

以上の四つの仮説は、新渡戸の渡米の動機の決定要因を示してはいない。なぜなら、いずれの所論も、新渡戸の思索や活動に指針を与えるクエーカー信仰を考慮に入れていないからである。

満州事変に続く激動の国内・国際情勢のもとで、晩年の新渡戸が取り組んだ約一年間のアメリカでの講演活動は、クエーカーとして生きる彼の終生の思想や実践の真価を考えるうえで、最も重要な意味を持つ。日米両国の人々の相互理解を推進するという新渡戸の意志を最後まで支えていたのは、第1章で考察した、彼のクエーカー信仰である。満州事変以来失墜した国際社会での日本への信頼を回復させ、日本の孤立を阻止しようとする新渡戸の願いは、第2章で検討した、信仰を礎とする彼の祖国愛に根ざす。日米双方に向けられていた新渡戸の言論活動は、信仰に裏付けられた人類の調和への祈念を表し、その念は、第3章で論考した、『武士道』を貫いていたものに重なる。国内外の危機を突破するには一見遠回りな学術・文化交流の一環の新渡戸の講演活動は、第4章で言及した、人間性の開拓という信仰に立脚するビジョンを抛り所にする。まさに、こうしたクエーカー新渡戸の生涯にわたる思索や実践からは、「太平洋の架け橋」としての晩年の渡米の必然性を読み解くことができる。

晩年の新渡戸の使命感が凝縮されているのは、彼がアメリカに到着した直後に発表された、「編集余録」中の英文手記「旅行者への励ましのアドバイス (“Cheering Advice to a Traveler”）」(1932年5月1日付)である。ここには、

新渡戸自身の意を体する架空の人物で、新渡戸のペルソナである「翁」が登場する。その「翁」は、新渡戸に次のような言葉をかけて、渡米する新渡戸の背中を押している。

凡そ 50 年前、私は、あるとても辛い使命を背負って、某国に派遣されることがある。私が赴いた国は、全くの暗闇に見えた。私は、何とか目を凝らして、私を導き、慰める光を見出そうとしたのだ。だけど、光を見出すことはできず、私の心は沈み、私はその使命を諦めたくなった。すると、「行きなさい、あなたの内なる光に従って！」という神の声が私の心に届いたんだ。私は、大いに勇気づけられたよ。なぜなら、この使命に向かう私の胸の内には、一切の私心や野心がないことに改めて気がついたから。私は、「私の心は純粹で、十歳の少年の無垢の強さがある」と、独りつぶやいてみたのだった（『全集』16、350）。

「翁」が五十年前に派遣されたある国とは、年数こそ勘定が合わないが、第 2 章で言及したように、日米交換教授として新渡戸が約一年滞在したアメリカを指していると考えられる。その際、新渡戸は、カリフォルニアでの日本人移民排斥運動をきっかけに深刻化していた日米の友好関係を修復する役目を担い、講演を通じて、日本への理解を求めたのだった。

新渡戸は、日米交換教授時代は、好意的な聴衆の反応を目の当たりにし、講演活動に一定の手ごたえを感じていたと思われる。この時の成功体験は、多少なりとも、晩年の新渡戸の渡米を気負い立たせもしただろう。しかし、今回のアメリカ講演は、満州事変という忌々しき国際問題を背景に、反日感情の度合いや規模の点からも、日米交換教授の時とは状況を全く異にしていた。成功など望めず、自分に対する反感は一層強まるであろうことは、新渡戸自身が最もよくわきまえていたのだった。

50 年前の「翁」のように、晩年の新渡戸にも、太平洋の向こう側のアメリカは黒く暗雲が垂れ込めて見えていたことだろう。アメリカの人々の対日感情は、

日増しに悪化しており、太平洋の波は、大荒れだったのである。そのような状況のもと、老体に鞭打って、新渡戸がアメリカへ渡る決断をしたのは、アメリカに対する媚や諂という利己心のためではなかった。それは、新渡戸が日本とアメリカの人々の相互理解を齎すという使命を新たにしたからだった。クエーカーの新渡戸は、謙虚に耳を傾けて、神の声を聞いた。新渡戸は、神から授けられた「内なる光」に従う覚悟を決め、満州事変以来揺らぐ日米間の橋を修復するために、アメリカに渡ったのである。

暗雲に覆われていたのは、何も、アメリカ側だけではなかった。前述の「松山事件」からも明らかなように、新渡戸の目には日本側も暗闇に映っていたはずである。世間は、極端な国粹を戒め国際協調を説く新渡戸を、列強国に阿ると非難した。当時、新渡戸に向けられた悪口の中には、「アメリカ人」⁽⁴⁴⁾というものまであった。新渡戸の決断の背後に相当な葛藤があったということは、記憶されるべきである。

それでも、新渡戸が沈黙を以て人の謗りをひたすら忍ぶことができたのは、まさに、神に対する彼の信頼の賜だろう。自らの拠り所について、新渡戸は、前掲の『世渡りの道』で、次のように述べている。

世間で褒めるとも貶すとも顧はない。神の同情を得ればよい。人生は神と自分との間の関係で、人間の関することでない。ヨシ世人が捨てゝも、神と結び着いて居ればよい。人間の反感を買ふても、神の同情を受くればよいと、此だけの覚悟があれば、世の同情を受けなくも安心がある（『全集』8、345）。

新渡戸の心の支えは、偏に、神には自分の志の本意が届いているということだけであった。孤独な働きを強いられる中で、新渡戸は、神から与えられた使命を果たすという一念で、渡米を決したのである。前掲の佐藤法亮尼宛ての新渡戸の書簡にも、信仰に支えられた彼の決意が綴られている。新渡戸は、その手紙の結びに、「国を思ひ世を憂ふればこそ何事も忍ぶ心は神は⁽⁴⁵⁾知るらん」⁽⁴⁶⁾

と認めた。この歌には、日本の行く末を衷心から憂える新渡戸の切迫した感情と、その日本の軌道を修正するために生涯をかけた挑戦に奮い立つ彼の意気とが盛り込まれている。七十歳の新渡戸は、国のため、世界のため、神のため、最後の奉仕と覚悟を決めたのだった。

ところで、新渡戸が日本からの移民入国を全面的に禁止する規定を含むアメリカの「1924年移民法（Immigration Act of 1924）」、所謂、「排日移民法」の成立に断固として抗議したことは、よく知られている。前掲の「米国の対日態度に就いて」によると、新渡戸の決意の固さは、「排日移民法案の行はるゝ間は二度と米国の土地を踏まぬ（『全集』4、455）」と断言する程であった。新渡戸は、欧州と日本を往復する際には米国経由を避けてインド洋経由で航海し、米国の各種組織からの依頼や招待も全て固辞していた。自らを広告塔として、新渡戸は、一種の抗議活動に打って出たのであろう。当時、新渡戸の抗議は、何より、日米関係を陰悪にするアメリカの頑なで排他的な姿勢に向けられていたと考えられる。注目したいのは、最終的にその決意を翻させた、「太平洋の架け橋」としての並々ならぬ新渡戸の意志である。

新渡戸が「排日移民法」が撤回されるまではアメリカの土を踏まないという約束を反故にして渡米したことについては、簡単に誓いを破ったと、否定的に解釈することもできよう。しかし、かつての宣言を取り下げること失う自らの体面も顧みることなく、日米の対話の道筋の確保に努めた新渡戸のこの行動は、寧ろ、積極的に評価すべきである。

新渡戸は、鏡の影像のように、日米双方の人々が互いに態度を硬化させていることこそ、両国関係の拗れの原因だと見抜いていた。なかんずく、新渡戸が憂慮したのは、今般の満州事変後の日本の排他的な姿勢が先般の「排日移民法」がもたらした以上の軋轢を日米間に生むことであった。新渡戸は、今度の局面は国際社会での日本の孤立を加速させ、日本の排外的傾向を増大し、日本の国粹化や軍国化に拍車をかける致命的な事態だと見做したのである。この緊急事態を打開するため、たとえ面目を失っても、新渡戸は、双方の国の人々の不信感や反感を解きほぐすパイプ役に徹する覚悟をしたのだった。

目下の緊急事態についての新渡戸の懸念が簡明に示されているのは、「私は一番ひらたく言ひあらはすと日本の国が他の国々から嫌はれて誤解されてあるといふことだと思ひます」⁽⁴⁷⁾というコメントである。新渡戸は、日本が他国から嫌われ誤解されることをただ恐れていたのではない。新渡戸が危ぶんでいたのは、そのことによって、日本が強硬姿勢を益々募らせ、他国との対話の道筋を閉ざすことであった。

新渡戸の憂国の情は、一年間のアメリカ講演旅行から日本に帰国後間もない1933年5月31日、同志社大学の学生に向けて行われた英語講演「日本の未来と同志社の使命（“Japan’s Future and the Mission of the Doshisha”）」（1933年）からも汲み取れる。満州事変後の国内外の危機的状況を突破するためのアプローチについて、新渡戸は、次のように語りかける。

この国家の非常時、日本の世論を導くのに相応しいのは、どのような人でしょうか。その責務は、外国の状況や文化に精通した人々に委ねられねばなりません。幸いにも、あなたがたは、アメリカを初めとする欧米の思想や文化に深い理解のある学校で学んでいます。あなたがたのような学生の中から指導者が現れなければ、この国は封建時代に逆戻りしてしまう危険があるのです。⁽⁴⁸⁾

新渡戸は、日本が開国以来築き上げてきた国際社会との関係を崩壊させ、再び、内向きの時代に舞い戻るのではないかと深く憂えていた。明治国家の歩みとともに、自分自身の活躍の場を世界に広げてきた新渡戸としては、国際社会での日本の孤立に対する危機意識は、人一倍、切実なものだったに違いない。何より、それは、人間と文化の相互理解の架け橋という畢生の使命に従う新渡戸にとって、致命的な事態であった。新渡戸は、米国を初め諸外国に働きかけ、日本と世界の対話のチャンネルを開くために、自ら世界に向かっていったのだった。

こうして赴いた米国での新渡戸の足跡は、次の表 2「アメリカでの新渡戸稲

造の言論活動」(49)が示す通りである。新渡戸の予定は、当初のものに加え、日本の在外公館やアメリカの大学などの関係諸機関とも連繁しながら、行く先々で組み込まれていった。以下のスケジュールは、新渡戸の活動は満州事変における日本側の正当性を弁明するためだけのものではなかったことの、一つの傍証になるだろう。

表 2：アメリカでの新渡戸稲造の言論活動

日付 (年/月/日)	活動 「講演原稿」／『講義録』
1932/4/14	横浜出港
1932/4/27	サンフランシスコ着
1932/4/28	サンフランシスコにて領事館訪問
-1932/5/5	各所講演
1932/5/6	大陸横断鉄道でニューヨーク着
1932/5/7	ニューヨークで『ニューヨーク・タイムズ』紙の取材
1932/5/8	ニューヨーク CBS 局でラジオ演説：「日本と国際連盟 (“Japan and the League of Nations”）」(『全集』15)
1932/5/20	ニューヨーク WOR 局でラジオ演説：「日本の望みと恐れ (“Japan's Hopes and Fears”）」(『全集』23)
1932/5/21 -1932/5/31	ニューヨーク各所で講演
1932/6/1	駐米大使の出淵勝次と共にアメリカ第三十一代大統領ハーバート・クラーク・フーヴァー (Herbert Clark Hoover, 1874-1964) を訪問 同日、ヘンリー・スティムソン国務長官を訪問
1932/6/2 -1932/6 中旬	ワシントン D.C. の各所で講演 地元の有力者と意見交換

1932/6 中旬 -1932/7/26	フィラデルフィアで休養 7/11 ハーバーフォード・カレッジ (Haverford College) より名誉学位受理 ウエストタウン高校 (Westtown School) 卒業式に来賓として参加 クエーカーの集会で講演
1932/7/27	マサチューセッツのウィリアムズ・カレッジ (Williams College) に到着 ウィリアムズタウン国際政治学会 (The Williamstown Institute of Politics) にて 4 週間講義、基調講演 基調講演：「国際協力の発展 (“Development of International Coöperation”）」(『全集 15』) その他講演：「日本の政治原則 (“Basic Principles of Japanese Politics”）」(『全集』 15)
1932/8/20	ウィリアムズ・カレッジでの講義の最終週 に CBS ラジオ演説のためニューヨークに一時滞在：「日本と平和協定 (“Japan and the Peace Pact: With Special Reference to Japan’s Reaction to Mr. Stimson’s Note Regarding the Pact”）」(『全集』 15)
1932/8 下旬	カナダのオタワ到着 地元の政治家と意見交換 トロントで新聞取材
1932/9	シカゴ外交評議会 (Chicago Council on Foreign Relations) にて講演
1932/10/5	カリフォルニア到着 カリフォルニア大学で二ヶ月に及ぶ十九回の講義：『日本文化講義——日本人と日本文化の発展についての概説 (<i>Lectures on Japan: An Outline of the Development of the Japanese People and their Culture</i>)』(『全集』 15)

1932/12/2	カリフォルニアのリバーサイドに到着
1932/12/11 -1932/12/16	第十回国際問題調査会 (The Tenth Institute of World Affairs) に参加 12/13 講演:「国際家族における日本の位置 (“Japan’s Place in the Family of Nations”）」(『全集』23) 12/15 講演:「日本における東洋と西洋の融合 (“Blending of the East and West in Japan”）」(『全集』23)
1932/12 下旬	カリフォルニアで休養
1933/1 初旬	オレゴンやワシントン (州) の各所で講演
1933/1/13	シアトルのワシントン大学 (University of Washington) で講演 シアトル日本協会総会で講演
1933/1/17	シアトルのワシントン州議会で演説
1933/1/18	シアトルからカナダのバンクーバーへ向かう途中にベリンハムのティーチャーズ・カレッジ (Teachers College) で講演
1933/1/19 -1933/1/20	バンクーバーのカナディアン・クラブ (Canadian Club) で講演 ブリティッシュ・コロンビア大学 (University of British Columbia) で講演 スティーブストンの日本組織で講演 30 分のラジオ演説
1933/1/21	バンクーバーからロサンゼルスへ出発
1933/2/12	南カリフォルニアの日系人会で講演 パサデナの国際問題調査会 (The Institute of International Affairs) で旅行中最後の講演:「一日本人のエイブラハム・リンカーンへの賛辞 (“A Japanese Tribute to Abraham Lincoln”）」(『全集』15)
1933/3/1	南カリフォルニア大学 (University of Southern California) から名誉学位受理

1933/3/6	サンフランシスコ出港
1933/3/24	横浜到着

©2012 Maki Taniguchi

元々、新渡戸のアメリカ滞在は、事前に一年間と見込まれていたのではなかった。当初六ヶ月だった講演旅行の予定は、途中、カリフォルニア大学から日本文化についての特別講義を担当するよう頼まれて、一度延長され、結果的に、一年に及んだのであった。⁽⁵⁰⁾同大学での二ヶ月間の日本文化講義の他に、新渡戸は、ウィリアムズタウン国際政治学会でも一ヶ月間の特別公開講義を手掛けている。講義以外にも、新渡戸は、大学・学会・宗教団体・州議会・商工会・日系人会など、様々な組織からの講演依頼に応じ、各地を飛び回った。新渡戸の滞米中の講義や講演の数は、百回を超えたという。⁽⁵¹⁾

留意すべきは、新渡戸のアメリカでの講義や講演には満州事変問題に直接踏み込まないものも多く含まれていることである。遺された講義や講演の原稿を見る限り、それらのテーマは、日本文化論や国際協調論をはじめ、実に、多岐にわたっている。既出の「米国の対日態度に就いて」には、多彩なアメリカでの言論活動に向かう新渡戸の心得が窺える。そうした心得の一つは、「米人が日本人を如何に観察するか、国民性を如何に理解するか（『全集』4、467）」に焦点を当て、「国民の性格に対する信用（『全集』4、468）」を高めることである。新渡戸は、満州事変問題だけを重点的に扱うのではなく、「日本の歴史に遡り、或は広く日本の国情に行渡つて説明をなせば其方が寧ろ永遠的の価値が多い（『全集』4、468）。」と考える。新渡戸が主眼に置いていたのは、日本の歴史や文化的背景について、アメリカの人々の理解を深めることであった。

そのような講演や講義の合間を縫って、新渡戸は、数度のラジオ演説、新聞取材、連載への寄稿を精力的にこなした。加えて、新渡戸は、ハーバート・フーヴァー大統領やヘンリー・スティムソン国務長官を筆頭に、米国の要路の人物との対談も意欲的に行っている。

なお、新渡戸のアメリカ滞在中の経費が独立会計であったことは、次の四点

が裏付ける。第一に、管見の限り、日本外務省を初めとした組織が新渡戸の滞在費を計上した資料は見当たらず、有力な資金面でのスポンサーの存在は確認できない。第二に、渡米後も、大阪毎日新聞社⁽⁵²⁾への連載を継続していた新渡戸が受けとっていた稿料や顧問料は、滞在費用の足しになったと考えられる。第三に、上述の通り、滞米中、新渡戸は多数の講演に加えて大学でシリーズものの講義も担当しており、必要経費は謝礼・報酬・宿泊費・交通費により賄われていた。第四に、新渡戸の妻メリー・ニトベは、彼が講演旅行中、ボルチモアの実家で療養中であって、万が一彼の資金が不足することがあれば、相応の額を用立てることが可能であった。⁽⁵³⁾これらの現実的な点を考慮すれば、金銭的にも後ろ盾なしに、新渡戸が一年間アメリカで生活できたことは、十分に納得がいく。

1932年6月1日、新渡戸は、フーヴァー大統領を訪問した。英文記事「日本の学者フーヴァー大統領に謁見——ホワイトハウス訪問記(“Japan’s Savant Meets President Hoover: Dr. Nitobe Gives Account of his Visit to White House”）」(1932年6月4日付)は、その会談の様子を伝える。新渡戸は、クエーカーとして信仰を同じくするフーヴァー大統領に向かって、開口一番、「どの組織にも属さない私人として参りました(『全集』23、365)」と告げた。また、同日に新渡戸が訪問したスティムソン国务長官とのやり取りは、日本国立国会図書館の憲政資料室所蔵のスティムソン国务長官の日記(マイクロフィルム)に記録されている。新渡戸は、日本の自由主義勢力は現状では軍部に圧迫されているが、現今の一種病的な興奮状態が冷めれば、その勢力は早晚必ず勢いを取り戻すだろうと忌憚なく発言した。⁽⁵⁴⁾少なくとも、フーヴァー大統領やスティムソン国务長官との対話からは、新渡戸の言論活動の軸足は日米の人々の相互理解を深める民間外交に置かれていたのが看取できる。新渡戸は、人間と人間の対話のチャンネルを切り開くための突破口を、必死で模索していたのである。

5 「太平洋の架け橋」としての新渡戸の言論活動

人間の相互理解の架け橋としての使命を貫いた新渡戸の実践と、満州事変をめぐる日本の立場を擁護することに徹した彼の満州事変論は、相反しながら、共存している。

ここで、本研究は、最も困難な課題に突き当たる。矛盾に満ちた晩年の新渡戸のアメリカ講演を、どう評価すべきだろうか。新渡戸の晩年期を扱う多くの研究がそうであるように、曖昧で筋が通らない彼の言動に堪り兼ねて、一方的な評価を行うのは、フェアではない。その評価に当っては、新渡戸の満州事変論の構想の問題点だけでなく、日米の橋渡しを志向した彼の講演活動の目的や方法の真価も冷静に検討する必要があるだろう。

クエーカーの新渡戸が生涯を通じて辿り着いた思索と実践の厳然たる真価は、①人間理解の探求、②矛盾を統べる覚悟、③人類の調和への展望、の三点に要約できる。一人一人に宿る尊厳を信じる新渡戸の言論活動は、人間精神の内奥への働きかけに収斂する。人の内面の変容を呼びかけるこうしたアプローチこそ、人間の相互理解の架け橋に徹し、国際社会における日本の孤立を阻止するという、先に確認した新渡戸の渡米の動機に連なる。以下、それぞれの点を検証し、信仰に支えられた新渡戸の思想や活動の本領を見極めていこう。

第一に、文化学術交流を介した人間理解の推進は、新渡戸の活動の真骨頂である。既に言及したように、大学や研究会を初めとする様々な日米関係の組織が主催した、百回を超える新渡戸の講演や講義の多くは、満州事変問題に直接切り込むものではなかった。新渡戸の活動は、満州事変における日本の大義をアメリカの人々に吹き込むためだけの、短慮な活動ではなかったと言える。それは、文化や学術の交流を通じて人間の相互理解を促進する包括的な目的が見据えられたものであった。

新渡戸による米国での文化的使命の平和的遂行を裏付けるのは、1932年7月末から8月の間、ウィリアムズタウン国際政治学会で行われた前掲の基調講演「国際協力の発展」である（表2参照）。新渡戸は、「武力によって維持され

る平和は、本当の平和ではありません。寧ろ、それは、戦争よりも道義に悖ります（『全集』15、320）」と主張した。新渡戸が強調するのは、平和のための国際協調には霊と真理をもって⁽⁵⁵⁾取り組まなければならないという点である（『全集』15、320）。新渡戸が何より願っていたのは、文化や学術の交流によって齎される人間理解が人々の内に深く刻まれて、勢い、彼らの築く人間関係を内側から変え、「本当の平和」を生み出す契機を作ることであった。たとえ対立の解消や紛争の解決に即効性を持って役立たなくとも、このように地道な実践は、時代を超えて、有効な平和構築の方法の一つであろう。「霊と真理」に根ざした新渡戸の平和構築の実践は、全ての人に備わる人格的尊厳の「内なる光」を見失わなかった彼の祈りである。

実に、新渡戸は、終生、そうした理念と実践を貫いたのだった。新渡戸が一年間の全米講演行脚を終えて日本に帰国してから僅か3日後の1933年3月27日、日本は、正式に、国際連盟を脱退した。それは、まるで、新渡戸のアメリカでの取り組みを嘲笑うかのような成り行きであった。このときの新渡戸の心情は、想像に余り有る。しかし、帰国後も揺らぐことのない、否、帰国後に益々強まる新渡戸の信条を立証する英語演説の筆記録がある。それは日米友好を趣旨とする非営利団体の日米協会に所蔵されているもので、管見の限り、新渡戸稲造研究において、原文⁽⁵⁶⁾が言及されたことはない。1933年3月30日、同協会の午餐会で、新渡戸は、国際連盟を脱しても日本が「国際家族（the Family of Nations）」⁽⁵⁷⁾の一員であることに変わりはないと強調した。この期に及んでも、新渡戸は、連盟の存在意義を信じている。⁽⁵⁸⁾新渡戸は、「私は、地球上の国々の中の相互理解を促進する恒久的な組織としての、人類の議会や世界の連邦⁽⁵⁹⁾といった人類・世界規模の組織の意味を固く信じ、国際連盟がこれからも存在し続けると確信します」⁽⁶⁰⁾と表明した。帰国後も、一貫して、新渡戸は、国際協調の必要性を訴え続けたのだった。

新渡戸の信念は、死去から約二ヶ月前の1933年8月14日、カナダのバンフでの太平洋問題調査会会議の開会晩餐会で行われた英語講演（“Text of the Address as Actually Delivered by Dr. Inazo Nitobe, at the Inaugural Dinner,

at the Banff Conference, August 14, 1933”)にも言い表されている。新渡戸は、「日本政府と中国政府の間には、相違もございます。それは、紛れもない事実です。しかし、人間対人間の次元において、私たちは、決して、互いに悪意を抱いておりません（『全集』15、304）。」と語った。満州事変問題をめぐって、緊張関係にある日本と中国の両方の出席者に向けて、新渡戸は、国家や国際社会の枠組みを乗り越えた人間の相互理解を呼びかけている。ここにも、クエーカー新渡戸の生きたビジョンの結晶を掬い上げることができる。

第2章でも指摘した通り、このようなビジョンに基づく新渡戸の実践は、国際連盟を基軸にした国際レベルの連携だけでなく、上記の日米協会や太平洋問題調査会を基軸にした草の根レベルの連携までも網羅している。人と文化の相互理解の架け橋としての新渡戸の取り組みは、多国間、二国間、民間、二者間へと収斂していく。新渡戸は、国家や国際社会の枠組みを越える、人間同士の連帯と協力を探求し続けたのだった。

文化学術交流を土台に人間理解を推進することの意義は、第二次世界大戦後の1946年に発効した国際連合教育科学文化機関憲章の前文に明文化されている。（日本は、1946年に設立された同機関に1951年に加盟し、以来、この憲章の当事国である。）そこには、「戦争は人の心の中で生まれるものであるから、人の心の中に平和のとりでを築かなければならない。」⁽⁶¹⁾と明記してある。奇しくも、国際連盟事務局次長時代の1921年、新渡戸は、同憲章を掲げる国際連合教育科学文化機関の前身の、国際連盟知的協力委員会の創設に従事した。新渡戸が束ねていたのは、フランスの哲学者アンリ＝ルイ・ベルクソン（Henri-Louis Bergson, 1859-1941）、後にアメリカに渡った物理学者アルベルト・アインシュタイン（Albert Einstein, 1879-1955）、ポーランドの化学者マリア・スクウォドフスカ＝キュリー（Maria Skłodowska-Curie, 1867-1934）など、錚々たる世界的学者であった。新渡戸は、連盟の諮問委員会の一つである同委員会の幹事長として、各国の学術的交流・協力に取り組んでいた。アメリカ講演旅行中の上記の講演「国際協力の発展」においても、新渡戸は、この委員会の活動について触れている。新渡戸は、それは「人間精神の武装を解き、

国際協調精神を養う責務（『全集』15、319）」に則ったものだと説明する（表2参照）。学術・文化交流を介して、人の心の軍縮を目指し、人の心の中に平和の砦を築こうとする新渡戸の平和構築の理念と手法は、この憲章に脈々と引き継がれていると見てよいだろう。

第二に、新渡戸の活動の意義は、日米双方の人々を射程に置いていた点にある。そのようにして、新渡戸は、日米間だけでなく、日本国内で対立する立場にある人々の対話のチャンネルも開こうと努めたのだった。

とりわけ、新渡戸がアメリカ見聞録を日本の人々に向けても著していたことは、閑却されてはならない。新渡戸の意図は、その頃に彼が連載を担当していた『英文・大阪毎日及び東京日日新聞（*The Osaka Mainichi & The Tokyo Nichi Nichi*）』紙上の英文コラム「編集余録」の表題の変更に象徴されている。（1922年発刊の『英文大阪毎日新聞（*The Osaka Mainichi*）』は、1925年より『英文東京日日新聞（*The Tokyo Nichi-Nichi*）』を合併し、新聞名を併記していた。

『英文毎日新聞（*The Mainichi*）』に名称が統一されるのは、母紙である大阪毎日と東京日日の社名統一が行われた1943年のことである。）新渡戸は、全米講演旅行の間だけ、同コラムの名称を「アメリカ見聞録（“What I am Learning in America”）」と改題し、米国から日本に原稿を送り続けた。新渡戸の実際のアメリカ滞在期間とはややずれる⁽⁶²⁾が、1932年6月17日から翌年4月8日までの記事がそれに相当する。この改題には、自らがアメリカで学びつつあることを発信しようとする新渡戸の意思が暗に示されている。新渡戸は、米国世論を教え導くためだけに渡米したのではなく、硬直化する日本社会に風穴を開けるためのヒントを米国から学び取るつもりでもあったのではないだろうか。

新渡戸が1933年1月11日から10日間連続で『大阪毎日新聞』紙上に発表した連載コラム「アメリカの脈を執る」は、その最たる例と言える。（これは、1933年1月14日から10回シリーズで『東京日日新聞』紙上に掲載された連載「アメリカの真顔横顔」と、同一内容である。）この「アメリカの脈を執る」の最終回で、新渡戸は、アメリカ社会が「思想家を寛大に取扱つてゐる」⁽⁶³⁾旨を伝えている。新渡戸は、言論の自由が比較的保障されているアメリカに比

べ、「日本は嚴重に取締まりを実行して果たして思想を健全に善導するものか会得出来ない」⁽⁶⁴⁾と述べ、日本での厳しい思想の検閲に対して、疑問を呈する。そうして、新渡戸は、「今後もこの国の進歩にはたゞに物質に限らない精神的にも著しい発達をして世界人類に貢献し得るものと思はれる」⁽⁶⁵⁾と、アメリカ社会を讃え、一連の連載を結んでいる。アメリカの物質的成熟ではなく、精神的成熟について、新渡戸が日本人々にレポートしていた点に着目したい。新渡戸の関心事は、絶えず、人間精神の内奥にあったと言えよう。

このように見ると、新渡戸のアメリカでの活動は「裏アジェンダ」とでも呼べるもう一つの目的にも基づいていたことが、了解される。新渡戸は、閉鎖的で排外的な思考から脱却し視野を広げるための示唆を、率先して、アメリカから学び取っている。そうした試みを通して、新渡戸が日米間のみならず日本国内における異なる主義主張同士の対話の道筋も確保しようと願っていたことは、従来の研究においては、見落とされてきたように思う。この点は、もっと強調されるべきだろう。滞米中の日本向けの新渡戸の言論活動のベクトルは、彼が米国世論を教え導くためだけに当地に留まったのではないことを裏付ける。

新渡戸の真意は、彼が渡米を決する前に記した「編集余録」中の英文手記「敵は友になる (“Our Enemies will Become our Friends”）」(1931年12月6日付)に端的に示されている。ここには、新渡戸のペルソナである「翁」が、1868年の戊辰戦争の頃の体験を新渡戸に語るひとこまがある。当時二十歳だった「翁」青年は倒幕派⁽⁶⁶⁾に共鳴していたため、佐幕派の勢力を蔑んで罵詈雑言を吐いていたのだが、ある人が次のように「翁」青年を叱責した。(『全集』16、280)。

若者よ、佐幕派の人たちを目の敵にして、中傷してはならない。確かに、今は、彼らは、国賊⁽⁶⁷⁾と見做されている。だが、彼らが、我らの同胞で、良き臣民であることに変わりはないのだ。戦争は、長くは続かない。戦争が終われば、彼らは、我らの友となり、国の再建という大掛かりな仕事のために、共に働く仲間となる。平和な時に恥と感じ

るような言葉を、戦時中に浴びせるものではないぞ(『全集』16、280)。

これは、新渡戸が幼少期に盛岡で目の当たりにした戊辰戦争から得た教訓だったのかもしれない。「翁」が長年忘れずにいたというこの言葉は、満州事変問題に対応する際にも、新渡戸自身が常に戒めにしていた言葉だったと思われる。ここからは、自らの考え方から最も遠い立場にいる人々を敵として排除するのではなく、そうした人々をこそ共に平和な国と世界を築く「友」^{フレンド}として受け入れようとする新渡戸の姿勢を読み取ることができる。新渡戸は、国際協調路線は正しい善であり軍国路線は邪な悪であるというような、二項対立的なものの方が亀裂を深刻にすると心得ていた。更に言えば、新渡戸は、自分とは相容れない立場にいる軍国主義者や国家主義者らを咎めるだけでは国内状況は何ら変わらないことを、十分に自覚していたのである。そこで、新渡戸は、対決姿勢ではなく、包容力を以て、そうした立場の人々に当ろうとしたのだった。新渡戸は、人々と艱苦を共有し、同じ日本人としての合意点に立ちかえり、手を取り合って、満州事変後の日本の難局を乗り越える方法を模索していたのである。

新渡戸の養子でジャーナリストの新渡戸孝夫(1892-1935)は、手記「新渡戸博士の心境を想ふ」(1933年)中の次の一文で、そのような新渡戸の心構えを証言する。

博士が在郷軍人会代表に向つて謂はゆる説明を行つたとき、博士を動かしたものは決して恐怖でもなければ憎悪でもなく、博士自身と同様に国民の幸福を念願とする真剣な人々に対する愛情と尊敬とであつた。

(68)

まさに、この証言は、前掲の「敵は友になる」で言われていることに連なる。前述の通り、「松山事件」を機に、帝国在郷軍人会からの攻撃の格好の標的となっても、新渡戸は、彼らを敵ではなく友と包摂したのである。新渡戸は、軍国

主義者、国家主義者、自由主義者、平和主義者のいずれをも、満州事変後の国家の危機から脱却するための重要な対話の相手と認めていた。新渡戸にとっては、断片的な「主義」よりも、神の意志に沿った生き方の総体が肝心だったのである。新渡戸は、満州事変問題の根源には同時代に生きる自分自身も含まれており、それは誰かを標的に糾弾すれば解決できる問題ではないことをわきまえていた。このように、人々との対話の道を開こうとする新渡戸のアプローチは、その実、人々と共に問題を解決しようとする彼の渾身の努力なのである。

こうして、新渡戸は、最も橋渡しが困難であったはずの、自分とは異なる立場を主張する国内外の人々に向き合い続けた。新渡戸の卓越した他者への寛容性の奥底には、他者の人格的尊厳への敬意がある。他者との融和に開かれた新渡戸の心構えからは、クエーカー信仰を介して、彼が人間性の深い凝視に達していたことが窺える。

ゆえに、可能な限り全面对決を斥けようとするこうした新渡戸の働きかけを、一概に、妥協的で保身的なものに見做すことはできない。それは、相手と争う中で失われてしまう、協働して平和を構築する可能性を重んじた建設的な術でもある。相矛盾する立場の人々を平和という一つの義のもとに結びつけることは、自身をどちらか一方の立場に置くことよりも、遥かに、苦難を伴う道であったに違いない。にも拘わらず、新渡戸は、クエーカー信仰を支えに、その狭い道を選んだのであった。

第三に、新渡戸の活動の底流を成す人類の調和というビジョンは、継承されるべきものである。アメリカ滞在中の 1932 年 12 月、第十回国際問題調査会で手掛けられた英語講演「日本における東洋と西洋の融合 (“Blending of the East and West in Japan”）」の一節は、新渡戸の展望を裏付ける（表 2 参照）。

地球が丸い限り、部分的または半球的な進歩は、進歩の断片にすぎず、普遍で完全な文化には届きません。羅針盤の対極にある東洋と西洋の国々の相互理解が果たされることによってのみ、私たち人類は、究極の運命を読み解くことができるのです。国家の魂は、人間の魂の総体

とは成り得ません。それは、大切なものですが、全てではありません。
外界の影響無しには、国家の精神は、真に成熟し得ないのです（『全集』
23、398-9）。

東洋と西洋の融和の楔になることを使命とする新渡戸は、国家を超越する理念のもとに、人間と人間が理解し合うという人類規模の理想を決して捨てなかった。

前章で考察した新渡戸の植民政策論の問題点や、本章で検討した彼の満州事変論の問題点とも表裏一体なのは、こうした新渡戸の飽くなき人間理解の追求である。20世紀初頭の帝国主義下の国際情勢のもとで、新渡戸の人間観や世界観は国家に縛られもしていたが、同時に、彼が国家という枠組みを超えて普遍的な人間の問題を見つめる視座⁽⁶⁹⁾を備えていたことも再考されるべきだろう。

新渡戸の視座は、既に紹介した滞米中の1932年7月に行われた講演「国際協力の発展」にも、次のように示されている（表2参照）。

他国の人々についての知識や普遍的な進歩のあり方についての知識が
拡大するにつれて、私たちは、一国家の利益はより高い次元で全人類
の利益に合致するということや、そうした利益は地球上の国々の協力
によって最大限享受できるということを、悟るようになるでしょう。
世界は、物心ともに一つなのです（『全集』15、321）。

このように、新渡戸は、それぞれの国の枠組みが重視される国家組織を乗り越えて、人類の調和が成就される国際社会を見据えている。新渡戸は、日本の国家権力への迎合といった消極的な動機で渡米したのではない。「宇宙意識」、ないし、「内なる光」を介して、世界が「物心ともに一つ」に繋がるという究極の目的を抱いて、新渡戸は、日米間の相互理解を齎す使命に臨んだのである。これは、クエーカー新渡戸にしか紡ぎ出すことのできない、真に積極的な動機と言えよう。

満州事変の勃発自体がそうであったように、国内外に蔓延する閉塞感を既成秩序の破壊によって次々と払拭しようとする当時の趨勢の中で、新渡戸がこうした展望を断じて諦めなかったのは、驚異に値する。それは、望みが崩れかけていきそうな自己の、日本の、世界の苦境の中で導き出された、ぎりぎりのビジョンだったのかもしれない。その中でも、新渡戸が人類の調和への望みを絶やさなかったことは、銘記されるべきだろう。平和構築とは、自己や祖国や世界のあるべき姿を思索することから始まるのではないか。

晩年の新渡戸のアメリカでの講演活動は、人々の「内なる光」の尊重、「^{フレンド}友」として人々と協働する覚悟、そして、「宇宙意識」により統べられる人々の融和の追求が結実したものであった。満州事変後の新渡戸の渡米は、クエーカーの信仰実践の必然の結果である。

こうして、新渡戸の行動に必然的に生じた論理矛盾と、彼が見せた国際協調への積極的な働きの両方を追究することで、彼の晩年を理解するための新たな回路が開かれる。今一度強調したいのは、前章で検証した新渡戸の植民思想と同じく、満州事変問題にまつわる彼の思想も、その構想と理想がクエーカー信仰を介して結びついていることである。この点を念頭に置くことにより、新渡戸の思索や活動を、プラスの面もマイナスの面も、表面的な所からではなく根深い所から評価することが可能になる。相反する新渡戸の言動を根底でまとめあげている彼の信仰と実践の実りは、次章で披見する晩年の彼の公開日記とも呼べる「編集余録」に余すことなく綴られている。

(1) 太田雄三『＜太平洋の橋＞としての新渡戸稲造』みすず書房、1986年を参照のこと。

(2) 矢内原忠雄「新渡戸先生を憶ふ」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第24巻』岩波書店、1965年、675-6頁を参照のこと。

(3) John, Dewey. *Characters and Events: Popular Essays in Social and Political Philosophy*. New York: OctagonBooks, 1970, 238.

(4) こうした機会を与えられたことについて、後に、新渡戸は、論説「米国の対日態度に就いて」(1933年)で、「何と言論の自由な国であらう(『全集』4、646)」との感銘を書き残している。新渡戸は、このようなことが東京で可能だろうかと問いかけ、「云はば総理大臣の外交政策に関する新軌軸を声明する者に対して外国人、而も此新軌軸の相手方とも云ふべき国籍の者が、総理の演説の反対論をすることは、放送局で許すであらうか、世人が聴くであらうか、放送局で許したならば、世人が如何なる態度にでるであらうか、之等の事を考へれば思ひ半に過ぎる観を抱く(『全集』4、464)」と述べる。

(5) 『大阪朝日新聞』『國民軍縮同盟』発会式挙ぐ」1931年1月20日、朝刊。

- (6) 新渡戸稲造「自稱愛國者を誠む」『新渡戸稲造研究』第14号、2005年、273頁。
- (7) 政治家の牧野伸顕(1861-1949)の1931年4月8日の日記には、「新渡戸[戸]来訪」と記録されている。牧野は、その際の新渡戸との会話について、「余談にファシスト的陰謀のある事(宇垣大将を擁して)の内話あり。小生は之に対し容易に信ず可からざる次第を述べ置けり。」と記す。当時、新渡戸は、大阪毎日及び東京日日新聞社の編集顧問を務めていた。新渡戸には、満州事変の遥か前から、様々な経路を通じて、軍内部の動向に関する情報が漏れ聞こえていたと推察される。そうした情報網からも、新渡戸は、関東軍の「邪悪な舌」を見抜いたに違いない。牧野伸顕『牧野伸顕日記』中央公論社、1990年、439頁を参照のこと。
- (8) 緒方貞子「国際主義団体の役割」細谷千博・斎藤真・今井清一・蠟山道雄(編)『日米関係史——開戦に至る10年(1931-41年)3議会・政党と民間団体』東京大学出版会、1971年、346頁。
- (9) Raymond, Leslie, Buell. "An Open Letter to Dr. Inazo Nitobé." *The New Republic*. 25 (1932), 42.
- (10) これに対し、新渡戸は、英文連載「編集余録(補) ("Editorial Jottings Supplement")」(1987年)中の所感「好奇な手紙 ("A Curious Letter")」(1932年6月19日付)で、「これは最も遺憾であり、私のブエールへの尊敬と信頼は、無論、完全にはないが、それでもひどく打ち砕かれた。なぜなら、私は、長い間、彼の見識と信念に基づいた勇気を賞賛していたからである(『全集』23、664)」と述べるに止まり、表立った反論を行っていない。
- (11) 同著について、河合栄治郎は、「新渡戸稲造博士」で、「研究と云うべきものではない」と苦言を呈する。河合栄治郎「新渡戸稲造博士」社会思想研究会(編)『河合栄治郎全集第16巻』社会思想社、1968年、251頁を参照のこと。
- (12) 原文中の“be up and doing”及び“heart within and God o'erhead”の二箇所は、いずれも、アメリカの詩人ヘンリー・ワーズワース・ロングフェロー(Henry Wadsworth Longfellow, 1807-82)による英語詩集『夜の声 (*Voices of the Night*)』(1839年)中の詩「人生讃歌 ("A Psalm of Life")」の二つのフレーズを踏まえている。以下を参照のこと。Henry, Wadsworth, Longfellow. "A Psalm of Life" *Voices of the Night*. Maine Historical Society. 2010. Web. 18 Oct. 2010. <http://www.hwlongfellow.org/poems_poem.php?pid=36>.
- (13) 同様に、政治学者の姜尚中(1950-)のインタビュー記事「キリスト教・植民地・憲法」(1995年)によると、姜は、新渡戸が自らの言説を投げかける対象として常にアメリカだけを念頭に置き、当時の中国や植民地朝鮮と日本との相互理解を深める努力は怠っていたと見て、新渡戸は「玄界灘の架け橋とはならなかった」と言明する。姜尚中「キリスト教・植民地・憲法」『現代思想』第23号、1995年、70頁を参照のこと。
- (14) 佐藤全弘『新渡戸稲造の世界——人と思想と働き』教文館、1998年、242頁。なお、以下にも、同様の所見が記されている。佐藤全弘『新渡戸稲造——生涯と思想』キリスト教図書出版社、1980年、174頁；176頁。
- (15) 佐藤全弘『新渡戸稲造の精神』教文館、2008年、172頁。
- (16) George, Masaaki, Oshiro. "Internationalist in Prewar Japan Nitobe Inazō, 1862-1933." Ph.D. Dissertation: The University of British Columbia, 1985, 338.
- (17) 松隈俊子「良き地に落ちし種——新渡戸稲造伝(著書および書簡にもとづく)」東京女子大学新渡戸稲造研究会(編)『新渡戸稲造研究』春秋社、1969年、363頁。
- (18) 外務省外交史料館「満州事変と論並新聞論調輿論啓発関係第5巻」。
- (19) 外務省外交史料館「満州事変と論並新聞論調輿論啓発関係第7巻」。
- (20) 同上。
- (21) 外務省(編)『日本外交文書昭和II期第2部第2巻』外務省外交史料館、1996年、415頁。
- (22) 1933年9月5日、第四十八代外務大臣の内田康哉(1865-1936)は、在ニューヨーク総領事の堀内謙介(1886-1979)に、「連盟学芸協力委員会委員引き受けを新渡戸博士に依頼片訓令」を打電した。その後、内田外務大臣は、同年9月13日に、カナダの在バンクーバー領事から、「新渡戸博士ヨリ 御受ケス」との返電を得る。一方、新渡戸は、同年9月11日、意識不明でバンクーバーのジュビリー病院(Royal Jubilee Hospital)に入院しており、その翌日、ようやく眠りから覚めた。新渡戸の受諾の返答は、こうした最中になされたものである。同前、318頁；320頁を参照のこと。
- (23) Robert, Sidney, Schwantes. *Japanese and Americans: A Century of Cultural Relations*. Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1976, 32.

- (24) 外務省外交史料館「旅券下付に関する協議雑纂旅券協議『カード』ノ部（外交）第 111 卷」。
- (25) 同上。
- (26) 同上。新渡戸は、1919 年 8 月に国際連盟事務局次長に就任し、1926 年 12 月まで職務を全うした。退任の際、就任中に立ち上げた知的協力委員会の続きの線で、新渡戸は、国際連盟労働事務局内の十一の委員会の一つである、知的勤労者委員会委員の任を引き受けたと推察される。但し、新渡戸が同委員会委員にいつ選任されたかについての記録は、見当たらない。
- (27) こうした国際連盟との関係もあり、新渡戸は、国際連盟日支紛争調査委員会、通称、リットン調査団が来日して満州事変の事実調査を行った際にも、一行と意見交換を行っている。
- (28) 浅田喬二「新渡戸稲造の植民論」浅田喬二『日本植民地研究史論』未來社、1990 年、173 頁。
- (29) 経済学者の福原好喜（1941-）は、論説「新渡戸と軍国主義（2003 年）」で、舌禍事件とも呼ばれるこの一件について、「正しく言えばあれは『舌禍』ではなく新渡戸は『本当のことを言ってしまった』のである」と言及する。福原好喜「新渡戸と軍国主義」『駒沢大学経済学論集』第 34 卷第 3・4 号、2003 年、32 頁を参照のこと。
- (30) 新渡戸がマルクス主義に賛同しない根拠は、1929 年の講演「宗教なき思想」にも記されている。新渡戸がマルクス主義の思想に同意できない理由は、それが「人間と人間との関係を見て、神と人間の間を見ない」からである。神との関係を抛り所に、人間の内面に究極的な価値を置くクエーカーの新渡戸にとって、マルクス主義は、「人の心を変えようとしなくて制度を変えようとする」にすぎなかった。当講演の筆記録が掲載されている以下の 2 号を参照のこと。角達也（編述）『友を頂く——日本クエーカー教徒の研究列伝』第 79 号、1989 年、2 頁；同第 80 号、1989 年、2 頁。
- (31) 『海南新聞』「共産党と軍閥が日本を危地に導く——上海事件に関する当局の声明は全く三百代言式だ・来松した新渡戸博士談」1932 年 2 月 5 日、朝刊。
- (32) 同上。
- (33) 『海南新聞』「新渡戸博士の暴言と其の反響！」1932 年 2 月 8 日、朝刊。
- (34) 『海南新聞』「新渡戸氏の奇怪な主張——時局重大の此際其影響恐るべし」1932 年 2 月 6 日、朝刊「社説」。
- (35) 同上。
- (36) 『海南新聞』「新渡戸氏の為に惜む」1932 年 2 月 7 日、朝刊「社説」。
- (37) 貴族院議員の黒木三次（1884-1944）を指す。
- (38) 木戸幸一『木戸幸一日記上巻』東京大学出版会、1966 年、143 頁。
- (39) 内川永一郎『晩年の稲造』岩手日報社、1983 年、156 頁。
- (40) 同前、156-7 頁。
- (41) *The New York Times*. “Japanese Compel Critic to Apologize.” 5 Mar. 1932.
- (42) 外務省外交史料館「邦人ニ関スル警察事故取締雑纂」。
- (43) 同上。
- (44) 矢内原忠雄「人及び愛国者としての新渡戸先生」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第 24 卷』岩波書店、1965 年、693 頁。
- (45) 社会思想家の森戸辰男（1888-1984）の論説「教育者としての新渡戸先生」（1936 年）には、同和歌が、「国をおもひ世を憂ふればこそ何事も忍ぶ心は神ぞ知るらん（『全集』別巻 1、321）」と書き残されている。
- (46) 松隈俊子「良き地に落ちし種——新渡戸稲造伝（著書および書簡にもとづく）」東京女子大学新渡戸稲造研究会（編）『新渡戸稲造研究』春秋社、1969 年、363 頁。
- (47) 『岩手日報』「きのふの講演」1933 年 5 月 17 日、朝刊。なお、この新渡戸の発言は、同年 5 月 16 日、盛岡で、「儉約の話」と題して行われた、盛岡婦人矯風会主催の講演でのものである。
- (48) Inazo, Nitobe. *Japan's Future and the Mission of the Doshisha: An Address by Dr. Inazo Nitobe*. Kyoto: Doshisha University, 1933, 16.
- (49) この表は、新渡戸稲造研究家ジョージ・マサアキ・オーシロ（George Masaaki Oshiro, 1945-2007）による英文博士論文「戦前の国際人新渡戸稲造（“Internationalist in Prewar Japan Nitobe Inazō, 1862-1933”）」（1985 年）における、アメリカでの新渡戸の動向についての記述を参考に、筆者が補足し、まとめたものである。以下を参照のこと。George, Masaaki, Oshiro. “Internationalist in Prewar Japan Nitobe Inazō, 1862-1933.” Ph.D.

Dissertation: The University of British Columbia, 1985, 239-49.

(50) 同前、246 頁。

(51) 高木八尺『新渡戸稲造先生の平和思想と実践』基督友会日本年会、1963 年、28 頁。

(52) 新渡戸の講演行脚には、同社社員の石川欣一（1895-1959）も帯同していた。

(53) 新渡戸のアメリカ滞在費用をめぐる第二・第三・第四の点については、佐藤全弘氏に示唆していただいた。

(54) 国立国会図書館憲政資料室“Henry Lewis Stimson Diaries (Volumes 19-23)”（リール番号 4-6）。

(55) この「霊と真理をもって (in spirit and in truth)」という句については、新約聖書「ヨハネによる福音書」第 4 章第 24 節を参照のこと。

(56) 当演説の邦訳「帝国ホテル午餐会スピーチ」は、『新渡戸稲造全集別巻 2』に収録されている。奈良昂（訳）「帝国ホテル午餐会スピーチ」新渡戸稲造全集編集委員会（編）『新渡戸稲造全集別巻 2』教文館、2001 年、583-92 頁を参照のこと。

(57) Inazo, Nitobe. “Speech by Dr. Inazo Nitobe, Scholar and Author at a Luncheon Held at the Imperial Hotel on March 30, 1933.” *The America-Japan Society Special Bulletin*. 30 (1933), 56.

(58) 同前、54 頁。

(59) ここでの「人類の議会や世界の連邦 (“a Parliament of Men and a Federation of the World”）」という言葉は、イギリスの詩人アルフレッド・テニスン (Alfred Tennyson, 1809-92) の英語詩「ロックスレイ・ホール (“Locksley Hall”）」(1842 年) の一節である。以下を参照のこと。Alfred, Tennyson. *The Poetical Works of Alfred Lord Tennyson: Locksley Hall and Other Poems*. London: Macmillan and Co., 1895, 59.

(60) Inazo, Nitobe. “Speech by Dr. Inazo Nitobe, Scholar and Author at a Luncheon Held at the Imperial Hotel on March 30, 1933.” *The America-Japan Society Special Bulletin*. 30 (1933), 56.

(61) 国際連合教育科学文化機関「国際連合教育科学文化機関憲章 (UNESCO 憲章)」

< <http://www.unesco.jp/contents/about/charter.html> > (アクセス 2011 年 3 月 11 日)。

(62) こうしたずれが生じた理由については、佐藤全弘氏から、次の 2 つの教示を頂いた。新渡戸が海外在住時、執筆した原稿は現地から大阪の本社へ送られたため、実際の掲載までには時間を要したと考えられる。また、同紙は週 5 日刊で、土日が休刊だったことも考慮されねばならない。

(63) 新渡戸稲造「アメリカの脈を執る——妙齡美人の選挙応援演説」『大阪毎日新聞』1933 年 1 月 20 日、朝刊。

(64) 同上。

(65) 同上。

(66) 実際には、新渡戸の郷里の盛岡藩は、佐幕派であった。

(67) 必ずしも、当時の佐幕派を国賊 (rebels) と見做すことはできない。

(68) 新渡戸孝夫「新渡戸博士の心境を想ふ」『新渡戸稲造研究』第 12 号、2003 年、64 頁。

(69) 人々の安全感の保障が国家単位ではなく一人一人の人間単位で考えられ、「人間の安全保障」という概念が提起されたのは、1994 年の国際連合開発計画の報告書においてであった。これは、2012 年現在から見ても、至って最近のことである。その後、国際連合で、「人間の安全保障委員会」が立ち上げられ、2003 年には、同委員会から、英文報告書『人間の安全保障と今 (*Human Security Now*)』が発表されている。以下を参照のこと。The Commission on Human Security. *Human Security Now*. New York: The United Nations Publications, 2003.

VI 「編集余録」から見た新渡戸稲造の晩年と信仰

“It has taken me years of thought and prayer to be contrary and inconsistent.”

1 新渡戸の終着点

本論文の最後の課題は、満州事変後の物情騒然とした国内外の状況のもとで、新渡戸が晩年の一日一日をどのような心境で生きていたのかについて考えることである。これまで何度も言及した『英文・大阪毎日及び東京日日新聞』紙上の英文連載コラム「編集余録」は、新渡戸のクエーカー信仰と実践が辿り着いた境地を解明するための有力な手掛かりとなる。1929年、新渡戸は、「監修 (advisory editor)」として、大阪毎日及び東京日日新聞社に入社する。翌年6月1日から、満州事変後のアメリカ講演を挟み、カナダで客死する1933年10月15日（現地時間）まで、新渡戸は、ほぼ毎日、「編集余録」に筆を振るった。約三年強の間に発表された記事は、合計七百三十編にのぼる。新渡戸が書き継いだこのコラムは、さしずめ、晩年の彼の心境や世相を伝えるブログとでも言えるだろう。無論、それは、インターネット上に載ってはいないが、新聞という媒体を通じて、新渡戸が日本と世界の両方に向けて発信した論説であり、公開日記⁽¹⁾でもある。

管見の限りでは、新渡戸の「編集余録」をめぐる先行研究は、佐藤全弘による英文論考「ジャーナリズム——新渡戸稲造の最後の架け橋 (“Journalism: The Last Bridge”）」⁽²⁾の一点しか見当たらない。新渡戸の他の著作からは付度することが難しい晩年の彼の心情や思索のあり様を伝える同コラムの価値は、もっと吟味されるべきである。多くの関心が寄せられる新渡戸の国際的な経歴の裏には、彼の生き方を一貫して支えていた礎がある。その礎を解明するために、同コラムの精査は、不可欠であろう。このコラムには、新渡戸の晩年、更に、彼の一生を理解するうえで必須の円熟した人生観や世界観が凝縮されている。本論は、当コラムから晩年の新渡戸の動向や思惟を考証する佐藤論文を踏まえ

つつも、そこから汲み取れる新渡戸の苦悶と、それに伴って深化する信仰に焦点を当てる。

かくして、本論文の最終章は、この「編集余録」を紐解き、新渡戸が晩年までに辿り着いたクエーカー信仰と実践の集大成を跡づけるものである。まず、新渡戸による「編集余録」執筆の背景やその特徴を検討する。次に、その一編一編から、人生における相克や葛藤に向き合い続ける中で深められていく新渡戸の信仰のあり方を読み解く。最後に、新渡戸の内的生活の奥深さにスポットを当て、彼が率先して人生の矛盾撞着を抱擁したことの意義を見極めたい。

2 「編集余録」連載の後景とその特徴

新渡戸の「編集余録」の妙味を明らかにするために、まずは、①テーマ内訳、②文体、③対象読者、の三つの観点から、当コラムが著された背景やその特徴を確認してみよう。

第一に、「編集余録」全七百三十編のテーマ別内訳は、連載当時の時代の風潮を示唆する。次の表3『新渡戸稲造全集第16巻』所収の六百九十一編のテーマ内訳」と、表4『新渡戸稲造全集第23巻』所収の三十九編のテーマ内訳」の二つの表を参照されたい。グラフを二つ設けている理由は、それらのコラム記事が『全集』16巻と23巻の2巻に分かれて収録されていることに依る。記事の内訳を見ると、記事の大半は、国内・国際問題についての新渡戸の所感に加え、人間や人生についての彼の所見であることが分かる。中でも、百五十四編という突出した記事数を占めるのは、「人間性」をめぐるテーマでの雑感である。これは、人間というものに対する尽きることのない新渡戸の関心の表れだろう。

表 3：『新渡戸稲造全集第 16 巻』所収の六百九十一編のテーマ内訳

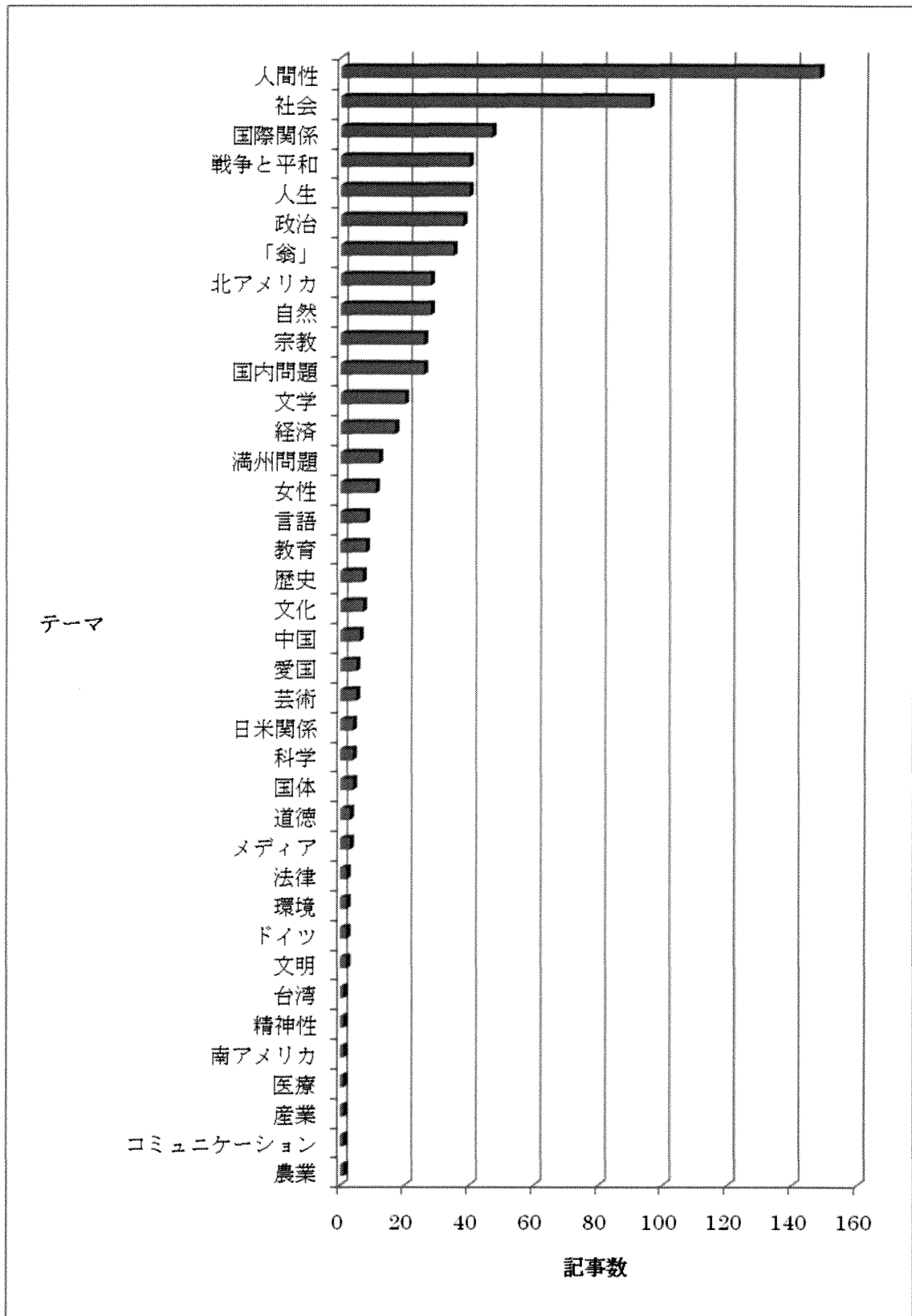
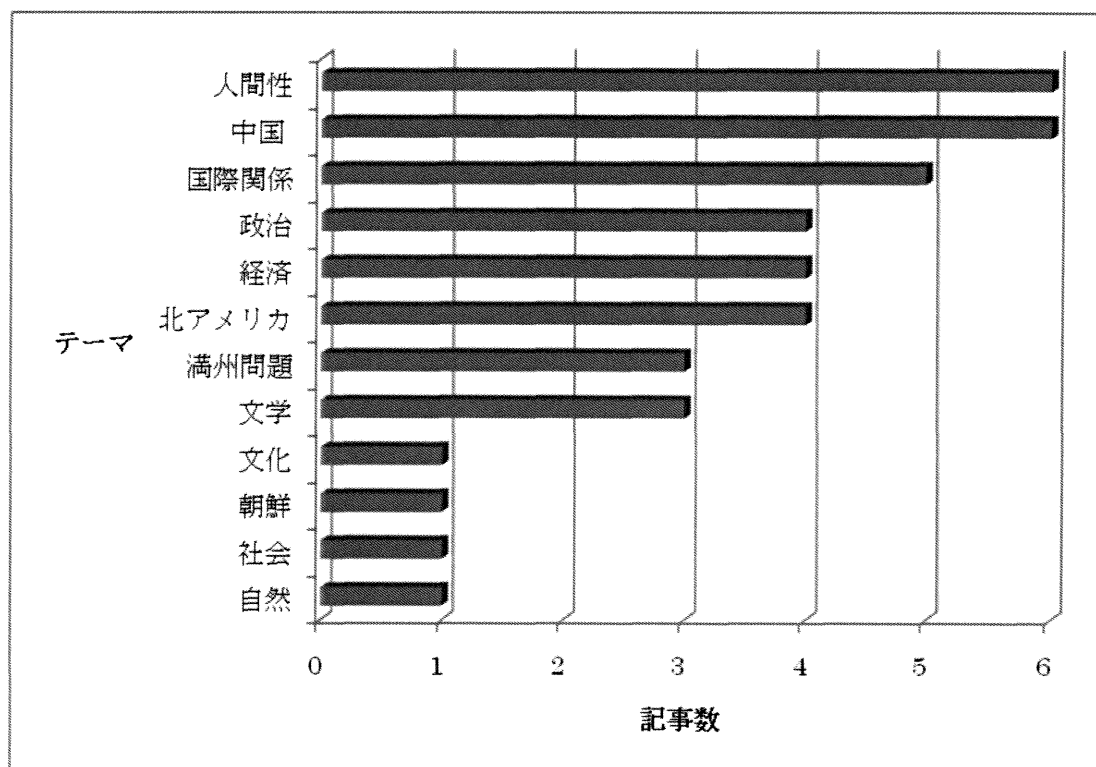


表 4：『新渡戸稲造全集第 23 巻』所収の三十九編のテーマ内訳



©2012 Maki Taniguchi

ここで、多くの人が釈然としないのは、なぜ「編集余録」の記事は『新渡戸稲造全集』の 16 巻と 23 巻の二つに分割されて収録されているのか、という点であろう。実は、そこには、同コラムが執筆された時代相を把握するにあたって留意すべき、次のような経緯が伏在する。新渡戸の死後 1938 年、同コラムの全七百三十編の記事から、三十九編が省かれて、『編集余録（*Editorial Jottings*）』上下二巻が（北星堂より）出版された。そこに収録された六百九十一編が『全集』16 巻に収められ、そこから削除された三十九編が『全集』23 巻に収められたという訳である。

三十九編が削除された理由については、佐藤全弘の前掲の「ジャーナリズム」に詳しい。それに基づくと、大阪毎日・東京日日新聞社の記者の佐藤剣之助（1891-1967）と新渡戸の妻メリー・ニトベが、相談の上、除外を決めた。⁽³⁾ 内容の重複（二編）や文中の誤植（四編）に加え、削除記事の大部分は、当時

の国内外の情勢に照らし合わせて、発表するのが不適切と判断されたものである（三十三編）。^④実際に、全ての削除記事に目を通すと、それらの多くが満州事変問題をめぐる国内世論、及び、中国・朝鮮・アメリカを初めとした国際世論に波紋を呼び兼ねない記事であることに気付く。恐らくは、既に新渡戸亡き後、編集サイドは、そうした記事が体制側から糾弾されることを懸念して、記事の除外に踏み切ったはずである。

このような割愛記事の存在自体、満州事変前後の緊迫した時代の様相を克明に物語っている。後述するように、新渡戸のブログ・公開日記としての「編集余録」は、こうした状況の中での晩年の彼の思索や祈りを詳らかにするのである。

第二に、「編集余録」の文体は、新渡戸の他の著作の文体とは趣を異にする。前掲の書籍版『編集余録』の出版にあたり、メリー・ニトベは序文を記し、新渡戸の文体の特殊性を指摘している。それによると、「“Jottings”という原題の文字通り、ここに収められた記事は、推敲を重ねて完成度を追求することが許されない状況のもと、人力車・列車・汽船の中で、新渡戸が鉛筆で手早く書き留めたものである（『全集』16、5）」。

現に、当コラムの文章は、いずれも数段落からなる短文で構成される。この連載では、論著では適わない、時機にかなった新渡戸の生の声を表現するための工夫が凝らされている。その文筆は、新渡戸が他の著作で披露するような練り上げられたものとは敢えて異なり、日頃、彼の心に浮かんだことが書きつけられたものである。

日々の覚書である「編集余録」の断片的スケッチの一つ一つを繋ぎ合せると、新たな発見が齎される。これから、それらを全体として眺めていくにつれ、当時の世相の中で移り変わる新渡戸の胸中だけでなく、彼の人生観や宗教観も浮かびあがってくるだろう。

第三に、日本と欧米の読者を繋ぐ「編集余録」の執筆は、新渡戸のライフワークに結びつく。「編集余録」を擁する『英文・大阪毎日及び東京日日新聞』の想定読者は、主に、日本に在住する外国人と、英語を解する日本人知的層だったと考えられる。大阪拠点の英文日刊紙としてスタートし、後に全国紙となっ

た同紙の創刊当初の発行部数は、当時一万五千から六千で上々と言われていた部数をはるかに凌駕する約四万四千二百五十枚であった。⁽⁵⁾比較的広範に読まれていた同紙の編集方針は、日本在住の外国人の意向に沿った報道ではなく、あくまで、日本人の側から外国人に対して主体的に発信していくことだった。⁽⁶⁾同紙が示すそのような方向性は、海外に向けて日本についての理解を積極的に求めていく、新渡戸の畢生の大業に連なるものである。

「太平洋の架け橋」になるという新渡戸の使命は、晩年、「編集余録」の著述を介しても、大いに発揮されたのだった。以下の考察を通じて、上記の読者層を想定しつつも、新渡戸の目がより広く世界に、そして、より深く自己の内面に向けられていたことを明らかにしたい。

3 「編集余録」に見る新渡戸の信仰生活

クエーカー新渡戸の晩年期の心情や思索を汲み取るべく、本論が注目したのは、前掲の二つの表が示す全七百三十編の「編集余録」のテーマ別項目のうち、宗教・人生・「翁」の三つを主題とする記事⁽⁷⁾である。以下、①宗教をテーマにした記事二十六編、②人生をテーマにした記事四十編、③「翁」をテーマにした記事三十五編、に的を絞り、新渡戸の精神生活のあり様に迫っていこう。

これら三つの観点から「編集余録」を読み解くにあたり、全記事数に比して宗教に関する記事数が少ないことの意味合いと「翁」をめぐる記事を取り上げる旨趣の二点に関して、予め、確認しておきたい。

一つは、宗教を主題にした「編集余録」の記事数の少なさを新渡戸の信仰の薄さと符合させる短絡的な結論付けはもっての外だということである。著述や講演において、新渡戸が自らの信仰について公然と語る事が極めて稀だったという事実は、十分に考慮されねばならない。実際、第1章で触れた通り、新渡戸の宗教観がまとまって綴られている唯一の書籍は、『人生雑感』のみである。新渡戸の宗教的説話の量的な乏しさをクリスチャンらしからぬ来歴と言挙げするのは、聊か粗雑な議論と見ざるを得ない。信仰の篤さは、それに関する言説

の多さを以て計ることはできない。新渡戸が各自の魂の問題として信仰を内に秘め、それについて語り尽くせぬ程の妙諦を秘めていたことは、やはり、第1章で論じた通りである。新渡戸の場合、宗教的所感の量的な乏しさは、その質的な豊かさを暗示する。

今一つは、新渡戸自身の一人称による語りに加え、「翁」という架空の人物による三人称の語りは「編集余録」を読み解くための重要な鍵になるということである。前章で二度登場した「翁」を見ても、新渡戸のペルソナの「翁」が同コラムの内容に躍動感を与えていることは、了解されるだろう。主知的・合理的に凝り固まっていない新渡戸の精神生活の内奥を窺うために、この「翁」シリーズは、刮目に値する。新渡戸は、「翁」という存在によって、自分自身を第三者の視点から客観的に眺める視座を獲得している。また、新渡戸は、自分の心を代弁させる存在としてだけでなく、警世的存在としても「翁」を用いる。更に、永遠の世界からやって来た現実世界を超越する「翁」は、新渡戸を「神の国」へと導く存在でもあった。新渡戸が紡ぎ出す夢幻的な「翁」の物語からは、人生の哀歎の根底に神の御業を見る、新渡戸の神秘的な感受性が垣間見える。

i 宗教もの

クエーカー新渡戸の信仰経験を顕著に示す「編集余録」の三つの記事のうち、一点目は、「イエスの最後の言葉 (“The Last Words of Jesus”）」(1933年3月1日付)である。新渡戸は、イエス・キリストが死する時に叫んだと言われている「エリ、エリ、レマ、サバクタニ。」⁽⁸⁾という言葉の、一つの翻訳を紹介する。その言葉の解釈として浸透している「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」という訳に、新渡戸は、長年、違和感を覚えていた(『全集』16、444)。ところが、新渡戸は、イエスも話していたとされるヘブライ語の方言で、古代ネストリウス派キリスト教徒が1700年間用いたと言われるアラム語の聖書の英訳を手掛けた人の見解と出会い、大いに共鳴する(『全集』

16、444)。それによると、元来アラム語の聖書では、「レマ」は「なぜ」を意味する“lama”ではなく「このために」を意味する“lmana”という単語を指し、「サバクタニ」は「見捨てる」ではなく「手元に置いておく」という意味の動詞である（『全集』16、444）。こうして、新渡戸は、磔刑のイエスによる最後の言葉は「わが神、わが神、このときのために、あなたは、私を備えてくださったのです」という人生の決勝点の讃歌であり、悲痛のほとぼしりではないと確信する（『全集』16、444）。

言うまでもなく、イエス・キリストの最後の言葉をめぐっては、議論百出している。⁽⁹⁾2012年現在も、新渡戸が賛同した上記の解釈は、一般の新約聖書に採用されてはいない。そこには、「なぜわたしをお見捨てになったのですか」と記載されている。ここで問題にすべき事柄は、どの神学的解釈が妥当かを決定することではない。ゆるがせにできないのは、新渡戸が巡りあったその解釈がいかにかの当時の彼の心境とシンクロしていたかに目を止めることである。新渡戸がこの文章を綴ったのは、前章で検討したアメリカ講演旅行のちょうど終盤に当る。老体を押して、日米の相互理解を促すという困難な仕事に新渡戸が奮い立ったのは、彼が「このアメリカ講演のために、神は、私を備えてくださったのだ」という自覚を新たにしていたからに違いない。実に、この使命感こそ、新渡戸の最晩年の行動の活力源だったのである。この間の日々は、確かに、新渡戸にとって、苦悶に満ちていた。だが、その一方で、新渡戸は、アメリカでの言論活動を通して自らの信仰を実践することができる生き方に、深い喜びを見出していたと思われる。こうした喜びこそ、第1章で論じた行動的かつ霊的なクエーカーの信仰実践の所産と言える。

二点目は、日付が振られていない⁽¹⁰⁾「編集余録」の最終回の手記「人生の始まりと終わり (“Life’s Beginning and End”）」である。新渡戸は、「最初と最後、左と右、前と後、善と悪、天と地というように、人間には物事を二項対立的に捉える傾向がある（『全集』16、542）。」と指摘する。新渡戸によると、第三の軸で対極を繋ぐと、最初と最後の間に途中が、左と右の間に本体が、前と後ろの間に内側が、善と悪の間に中立的立場が、天と地の間に人間が生まれる

（『全集』16、542）。こうした発想は、「人間は、他との関係に基づいて思考する。神だけが、アルファであり、オメガ⁽¹¹⁾、即ち、絶対なのである（『全集』16、542・3）。」という、新渡戸の信念に依る。それに続く当手記の次のような結びは、新渡戸の死去により、結果的には、「編集余録」全編の結びとなる。

我々は、生きようとする努力を以て、人生を始める。我々は、己の存在を永続させる努力を以て、人生の最後に総仕上げをする。人生の始まりと終わりの間で、我々は、絶えず自我を減じ、自己を純化し、地上の实在を完成させるよう努める。そのように中庸をいく必要がない程に、調和した柔らかな性質という美徳を具備して生まれたる人は幸いなるかな。その人は、人生の始まりと終わりとの間が極めて近接しており、神に最も近い人と言えよう（『全集』16、543）。

上記には、第1章で検証した新渡戸のクエーカーとしての信仰生活が見事に凝縮されている。神との紐帯を媒介に、新渡戸は、人生における対極的な要素を円満に結びつけたのである。新渡戸は、人間の標準で善悪や正誤を決定せず、絶対的基準である神との関係において、また、神との相談において、それらを判断しようと努めたのであった。人生における様々な葛藤の中で中庸の態度を追求し続けることは、自らの不完全さを覚知し、自らの評価を人ではなく神に委ねていた者にしか成し得ない業であろう。まさに、新渡戸の人生の軌跡の始まり（アルファ）と終わり（オメガ）は、円環を成していると言える。

三点目は、「編集余録」のために新渡戸が書いたものであるにも拘わらず、彼の死去により、未発表で、日付も標題もない一つの雑記である。大阪毎日・東京日日新聞社の佐藤剣之助は、新渡戸への英文追悼文「新渡戸博士——個人的回想（“Dr. Nitobe: Personal Recollections”）」（1933年11月19日）で、次のように、この記録の存在を明かす。

病床でも、新渡戸博士は、「編集余録」の記事を書き続けた。私たちが

博士の悲報を受けた後にも、凡そ 1 ダースの原稿が届いたのだった。私は、新渡戸夫人と、病苦の只中にいた人の手稿を世に出してもよいのか思いあぐねた。だが、私は、ここに、失礼も省みず、博士の絶筆を紹介させていただこうと思う。なぜなら、この稿は、死の数日前の博士の心のあり様を鮮明に映し出しているからだ。これは、博士自身の手に拠る、筆圧の弱い鉛筆書きである。(12)

その鉛筆書きの原稿は、「編集余録補 (“Editorial Jottings Supplement”）」(1987年)に収められている。新渡戸が病床で改めて気付いたのは、病というのは神より賜った天性を自らの人間性から抽出するために与えられた機会だということだった(『全集』23、679-80)。新渡戸は、「人は、皆、蒸留器にかけられる。温められ、冷まされた液体の粋は、どんな特性であれ、我々の本性、つまり、我々の人生そのものなのだ(『全集』23、680)。」と悟る。そうして、この文章は、「我々は、病室で、この蒸留の過程を経る。抽出が終わり、病から回復すると、我々は、病に伏せる前よりもずっと純粋で美しい人間となって、ベッドから起き上がる(『全集』23、680)。」という言葉で閉じられる。

死の数日前に、入院中のベッドで書かれたこの一文からは、クエーカー信仰を拠り所に、最晩年の新渡戸の精神が澄み切っていたことを読み取ることができる。ここに、第1章で考察した新渡戸の魂の原点からその終着点までの一巡を見る。それは、神から授かった「内なる光」のもとに人間性を陶冶した、新渡戸の信仰実践の跡である。

ii 人生もの

「編集余録」には、新渡戸が大凡人生について語る文章でありながら、その中にそこはかとなくクエーカー的な思索や祈りを漂わせているものも多く見受けられる。そのうちの一編は、「絶望の淵からの脱却 (“Emerging from Despair”）」(1932年5月19日付)である。新渡戸は、晩年のアメリカ講演行

脚の序盤に著したこの記事で、人生における苦境の超克をめぐり、次のように綴っている。

強い人は、虎のように孤高を持して、決然と荒々しく闘いに臨みながら、不屈の覚悟を以て、辛い体験から脱出していく。しかし、最強の人は、そうした人生の悲しみの洗礼によって、他者への共感や思いやりを養い、深く暗いその絶望の淵から、思慮深く柔和に脱却するのである。このような人は、見かけは子羊のようにおとなしくとも、心の内は獅子よりも逞しいのだ（『全集』16、362）。

同文中の外柔内剛の「最強の人」に新渡戸を重ね合わせることは、穏当であろう。この記述は、クエーカー信仰を支えに、人生における艱難辛苦を受け止め、それを己の魂の糧に昇華した、新渡戸自身の経験を踏まえているに違いない。その結果、新渡戸は、他者の艱難辛苦をも汲み取れる、柔和で温容なる人間性に到達していたと考えられる。

ここで、二つの点に注目したい。一つは、「悲しみの洗礼」という言葉が暗示するように、新渡戸が辛酸を嘗めた自らの経験をイエス・キリストの辛酸へと縦に敷衍している点である。もう一つは、「他者への共感や思いやり」という言葉が如実に示すように、新渡戸が苦難に直面した自らの経験を他者の苦難に対する労わりの念へと横に敷衍している点である。これら縦方向と横方向の悲哀に対する新渡戸の眼差しは、彼の深い宗教的思索と祈りに基づく。人類の罪を赦し、人類の悲哀を一身に負うイエス・キリストの恩恵を感じ取っていた新渡戸には、自ずと、他者を責めず、許し、慈しむ心が生まれていた。ゆえに、新渡戸は、人生における絶望の究極的な意味や使命を、互いの苦しみや悲しみを労わり合いながら、それらを共に乗り越えていくことに見出す。これこそ、第1章でも言及した、絶望の淵から脱却するための新渡戸の「横の門」である。

自らの内に生けるイエス・キリストの光と共に生きるクエーカー新渡戸のあり方は、イエスが背負った人類の悲しみを共に引き受けていく覚悟とも換言でき

る。「内なる光」のもとに生きることは、己の内に悲しみという闇を抱えて生きることでもある。新渡戸は、神との関係から見出されたこのような光の意味を、他者との関係の中で輝かせようと努力していた。新渡戸の信仰生活について特筆すべきは、クエーカー信仰の力により、新渡戸が自らに及ぶ悲哀を他者に対する慈悲の原動力に変えていたことである。

iii 翁もの

クエーカー新渡戸の内的世界に関して、特に示唆に富む「編集余録」の三つの「翁」もののうち、一点目は、「信仰の薄い汝よ！ (“Thou of Little Faith!”)」(1932年4月15日付)である。「翁」が精神的に追い詰められている状況を素描するこの記事は、新渡戸がアメリカ講演に出発する直前に発表された。「翁」は、新渡戸に、「宇宙空間に立ち、恰も、占い師が水晶玉を手にするように、地球を手にとって、いつもより念入りに注視してみた」と、いかにも突飛で幻想的な話を切り出す(『全集』16、341・2)。その顛末について、「翁」は、次のように続けた。

そうして、地球のどこにも光を見つけることができなかった時、どれ程驚いたことか。私は、思わず、手の中にあるその地球を握りつぶそうとしたのだ。そうしようと手を振り上げた時、ある強い力が私の手を掴んだ。それで、私は、おとなしく、小さくて暗いくぼみ、つまり、今こうして君が私を見ているこの場所に戻ってきたんだよ(『全集』16、342)。

「翁」は、「翁」の腕を制止した力とは一体どのような力だったのかと新渡戸に尋ねられると、どうもはっきりしない声で、信仰だと答えた(『全集』16、342)。このような「翁」を見て、新渡戸は、「可哀そうな翁！彼は、宗教以外から何の慰めも得られないようだ。しかも、その信仰さえ、ひどく揺らいでいる(『全集』

16、342)。」と書きつける。

満州事変以降の暗雲垂れこめる国内外の状況のもとでは、「翁」に限らず、新渡戸自身も、信仰の他に慰安を見出せなかったはずである。第1章で扱った、クエーカー信仰に「^{コンヴィンスマント}確信」を得た青年期から、目下の晩年期を通じ、新渡戸の信仰の深化が決して順風満帆でなかったことは、この文章が如実に物語る。新渡戸がアメリカ講演に向かった当時の日々は、時に、信仰さえ揺らぎそうになる程、憂悶に覆われていたことが看取できる。「翁」のか細い声は、新渡戸の傷つきやすい心性をつぶさに表すとともに、その中でも、信仰から慰みを得て、何とか毎日を生ようとする新渡戸の悲痛な精神状況を伝える。新渡戸の信仰は、こうした起伏にあっても、ありのままの自分から目を逸らさず、神に全てを委ね、祈り続ける中で、強められていったに違いない。全ての人の内には、神を受け入れる光明と、神を追い出す暗黒とが混在している。新渡戸は、その光明を信じ、自分自身を光の側から見つめ続けようとしたのだった。

二点目は、架空の一教授をめぐる「ユーモアを講じるラトガースの教授（“A Rutgers Professor on Humour”）」（1932年12月21日付）である。その中で、東京在住の「翁」がアメリカ滞在中の新渡戸に送った書簡が引用される。そこには、「私は、創造主は大変にユーモアのある人ではないかと思うことがある・・・（『全集』16、433)。」と認められている。この「翁」の何気ない語りをどうしても見逃すことができないのは、これが新渡戸の眩きと思えてならないからである。「翁」の眩きからは、創造主のユーモアを感じ取るまでに、新渡戸がユーモアの深奥に人生の悲哀を見つめていた⁽¹³⁾ことが窺える。

新渡戸がこの記事を書いたのと同時期にアメリカで行った講義を収めた『日本文化講義』からも、悲しみを感じつつも陽気に考えることをユーモアと捉える、彼の感性を読み取ることができる（『全集』15、31）。新渡戸は、次のように、ユーモアの核心を講じている。

私は、よく、しみじみとした哀感である「もののあはれ」は、宇宙を覆う大いなる精神の存在を自覚する「宇宙意識」を意味するのではな

いかと考える。哀れみの心を意味する“sympathy”という英単語が、共有するという意味の“syn”と悲哀という意味の“pathos”から成っているように、人の哀れみとは、人間・生き物・花々・無生物を含む周囲のもの全てに対する慈しみを言うのである（『全集』15、29-30）。

ここで、新渡戸が「宇宙意識」に言及していることに着目したい。第1章で考究した「宇宙意識」を介して、新渡戸は、人生の悲喜を結びつけ、そこに人生の機微を見出している。創造主はユーモリストだという、先程の「翁」の言葉の背後には、創造主は哀しみの人だという、新渡戸の感性を掬い上げることができるだろう。

創造主のように悲哀の人であり、諧謔の人であった新渡戸の人当たりに関して、矢内原忠雄は、既出の「新渡戸先生の宗教」で、次のように証言している。

又先生は大変戯談がお好きでありまして、よく戯談を言つて人を笑はされ御自分も笑はれたのでありますけれども、少年時代に憂鬱であつて悲しみに囚はれてゐた先生が、どうしてあの様な快活な、又をかしい事を言ふ人になられたか。別の言葉で言ひますと、あのニコニコしたお顔をもつて戯談を言つてをられる先生の底に流れてゐたものは、悲しみであつた。先生は悲しみから出発したのであつて、そして私は最後まで先生は悲しみを基礎として、その上に大いに戯談を言つてをられたのであると思ふ。(14)

これは、新渡戸のユーモアについて、正鵠を射た観察である。新渡戸は、自分の、相手の、更には、人類の哀しみに心を寄せるからこそ、思わず微笑を誘うな機転のきいた温和なおかしみを以て、人と接することができたのだろう。余程の包容力がないと、「悲しみを基礎として」、ユーモアを纏わせることはできない。新渡戸の生き方の模範は、人類の悲哀を慈しむ真のユーモリストたる創造主であった。新渡戸は、クエーカー信仰を拠り所に、悲哀に満ちた人生をお

かしみで包み込みこもうとする、深いユーモアを追求していたのである。それによって、新渡戸は、自らの魂の哀しみをも癒し、恢復させていたのかもしれない。

三点目は、新渡戸の死去から凡そ一ヶ月前に発表され、「翁」シリーズの最終回となる「今の時代（“The Present Age”）」（1933年9月14日付）である。そこには、「翁」が新渡戸からの切羽詰まった質問に悠々と答える場面がある。満州事変以後の不穏な国内外の情勢のもとで、半狂乱になっている新渡戸は、柔和に微笑む「翁」に、「なぜこんな時に笑ってられるの？（『全集』16、524）」と問うた。幾分語気を強めた新渡戸の声を察知した「翁」は、却って、穏やかに、「次の時代を見据えているからだよ（『全集』16、524）。」と答える。

「翁」と新渡戸のこのやり取りは、葛藤を抱える新渡戸の心の内での対話を仄めかしている。「翁」が指し示す「次の時代」とは、出口の見えない闇黒の時局の中で、新渡戸が目を凝らし、望みをつなごうとした一筋の光ではないか。新渡戸は、神との関係において、永遠の今を生きることに腐心していたと思われる。

クエーカーの修養会での感話「人生の旅路」（1918年）での彼の言も、永遠の神の世界を見つめようとする新渡戸の視座をよく示す。新渡戸は、「神は永遠で時間もない空間もない」⁽¹⁵⁾と説き、「神の目には、いつも今である。人間の心をもってあせってはいかぬ。」⁽¹⁶⁾と論じた。この言葉は、第2章と第4章で言及した、漸進的な変革に対する新渡戸の志向を思い出させる。新渡戸の人生観や世界観を貫く建設的なビジョンは、第1章から追究してきた彼の信仰によって培われたものである。人間の思意でなく、神の聖意を標準にして生きようとする新渡戸は、常に、「人間の心をもってあせってはいかぬ」と自らに言い聞かせていたことだろう。

ところで、神と共にある永遠の今を語る新渡戸の言葉は、彼が愛読したイギリスの歴史家トマス・カーライル（Thomas Carlyle, 1795-1881）の英文著作『衣服哲学（*Sartor Resartus*）』⁽¹⁷⁾の一節を想起させる。実に、「編集余録」には、聖書の言葉と並んで、カーライルの言葉が随所に引用されており、新渡

戸がいかにかーライルに帰依していたかを窺わせる。同著の主人公であるドイツのトイフェルスドレック (Teufelsdröckh) 教授は、永遠の観念をめぐり、次のように語る。

昨日というカーテンは下ろされ、明日というカーテンが上げられる。時間の観念を突き抜けて、永遠を見つめよ。そして、あらゆる時代のあらゆる思想家が全身全霊で人間の魂の聖域に永遠性を読み取ったように、汝が見出す人間の魂の聖域に刻まれたものを信じよ。その永遠性は、時間と空間そのものが神なのではなくそれらは神の創造物であるということを示唆し、また、神とともにある普遍的な「此処」であるゆえに永続する「今」が存在するということを示唆する。(18)

先程の「翁」の返答は、新渡戸の魂の内奥にも、永遠を肯定するこのような志向が確かに刻み込まれていたことを裏付けている。「翁」の姿を借りて浮かびあがってくるのは、永遠の今を懸命に生き抜こうとする新渡戸の姿である。新渡戸は、閉塞状態の中にあっても、最後まで、神から授けられた永遠の光を見失うことなく、人間に対する希望を絶やさなかった。

4 新渡戸の矛盾と調和

「編集余録」の一編一編は、年輪を刻むに従って、クエーカーとしての新渡戸の人生経験が円熟味を帯びてきていることを明らかにする。試みに、晩年の新渡戸の手による「編集余録」収録の一つの英文随想と他の時期に著されたもう一つ別の英文随想とを比較すると、彼の信仰の深化がより浮き彫りになる。

まずは、「編集余録」の記事から見ていこう。「翁」が初登場する「実践的宗教 (“A Practical Religion”）」(1931年2月7日付)で、「翁」は、次のように、自分の宗教を語っている。

私の宗教は、この世のものだ。私は、来世がどんなものか問題にしてい
ないのだよ。もし私の信じている神が真実であるならば、神は、私
に相応しい所へ、若しくは、私が望まれる所へ、私を連れて行ってく
ださるだろう。今世で私が顧みなければならぬのは、何人にも悪意
を抱くことなく、万人に愛を持って⁽¹⁹⁾、日々をどのような心持で過ご
していくかということだ。私のモットーは、他人の意向や未来を恐れ
ることなく、正しさを求めていく「正しくあれ、恐るることなかれ」
⁽²⁰⁾という生き方なのだ（『全集』16、162）。

こうした「翁」の実践的宗教は、信仰を具体的な行動で顕す、新渡戸の「知行
一致」の宗教のあり方を示している。

今度は、この「編集余録」の一編と同一タイトルの文章で、新渡戸が中年期
に発表した「実践的宗教（“Practical Religion”）」を参照しよう。これは、新
渡戸の英文随想をまとめた『随想録』に収録されている。この『随想録』は、
新渡戸が1903年から1909年の間に日本人学生のための英語学習雑誌『英文新
報』（後に『英文新誌』に改称）に寄稿したエッセイを編んだものである。そこ
に収録されている文章は、「編集余録」と同様に、いずれも短文で、テーマも多
岐にわたる。新渡戸は、その『随想録』所収の「実践的宗教」で、次のように
強調する。

宗教は、主に意志の働きである。私は、宗教とは我々の意志を働かせ
て神の意志に一致させること、または、我々の魂を聖霊に溶け込ませ
ることと定義したい。神学は、宗教の副産物に過ぎないし、その副産
物の中でも、神学は、然程重要なものではない。神の意志を行動に移
すことができる人こそ、教義を知っている人だと言える。教義の知識
というものは、神に従う実践を通して、自ずと備わってくる。けれど
も、我々は、とかくその順序を取り違えてしまい、神の意志を実践す
る前に教義を知ろうとしたり、それを究めようとしてしまう（『全集』

12、349)。

ここにも、新渡戸の思索的、かつ、実践的な宗教観を読み取ることができる。

一見した所、「編集余録」の記事にも、『随想録』の記事にも、新渡戸の宗教のあり様について、類似したことが述べられている。しかし、両者には一つ明確な違いがある。それを解説するためのヒントは、原題に示されている。『随想録』の「実践的宗教」の原題が“Practical Religion”であるのに対し、「編集余録」の「実践的宗教」の原題は“A Practical Religion”である。後者には不定冠詞“a”が付けられていることに留意したい。実践的な宗教観に関して新渡戸がごく概括的に述べている前者の文章に対し、後者の文章では、不定冠詞⁽²¹⁾がまさに示唆するように、新渡戸は、自らの具体的な宗教経験を語っている。後者からは、新渡戸が紆余曲折の信仰実践を潜り抜けて、クエーカー信仰に親しみ、それを自分のものとしていることが日常的な生活感覚として迫ってくる。加えて、後者は、新渡戸のペルソナ「翁」から語られることで、終生の信仰経験に裏書きされた人間味溢れる新渡戸の宗教のあり方を、一層、鮮明に伝える。このように、晩年の新渡戸が綴った「編集余録」からは、彼の内的生活の醸成が垣間見えるのである。

では、一体、新渡戸の信仰の深まりとは、彼のどのような資質の陶冶を指すのであろうか。新渡戸の信仰の深化の意味する所を掘り下げることが本論の最重要課題であることは、言うを俟たない。新渡戸の信仰は、人生における矛盾を受け入れる彼の襟度とともに深められた。矛盾を包容する新渡戸の覚悟をよく示す、「編集余録」の「翁」ものの「矛盾 (“Inconsistency”）」(1932年12月7日付)は、圧巻である。アメリカを講演して回っていた新渡戸は、日本にいる「翁」から手紙を受け取った。そこには、「翁」の心中が次のように明かされている。

風が東や西、北や南、どこへ吹こうが、どこから吹こうが、私は構わないのさ・・・どんな風の吹きまわしにも感謝している。つまりは、

何でも正当なのだ。こうして矛盾や不条理を抱えて生きるのに、何年もの思索と祈りを要したよ（『全集』16、425）。

この「翁」の一言は、新渡戸自身の心中を語ったものと見てよいだろう。人と人との隙間、国と国との隙間に留まろうとした新渡戸が「翁」の口を借りてここで打ち明ける言葉は、玩味すればする程、説得力を持って重く響いてくる。新渡戸の思考や行動が齟齬することをよしとするのではない。評価されるべきは、人生における矛盾を果敢に受け止めようとする新渡戸の姿勢である。殊に、晩年の新渡戸は、社会・国家・世界の問題に柔軟に対応しようと努めたからこそ、自己に矛盾を生じ、苦悩することにもなった。自分の中に矛盾を抱え込むということは、見方を変えると、その分、様々な視点を受け止め、理解しようとしていることの表れでもある。「翁」が告白するように、それは、自分自身を深く見つめる思索と謙虚な祈り無しには、達し得ない境地ではないだろうか。新渡戸のクエーカー信仰は、人生の矛盾を受け入れ、他者に心を開いていくために必要な、たった一つの支柱であったに違いない。

但し、人生で避けることのできない矛盾は、本来一貫すべき物事の筋道が通らないことを意味するのであるから、多くの場合、不合理だと否定的に捉えられる関係や論理であることは疑いない。したがって、考え方や行動において極端に偏ることを避け、異なる視点を宥和的に調整する役割に徹した新渡戸の立場は、曖昧さを孕んだ立場でもある。実際、そのために、新渡戸の思想や活動は、誤解され、「八方美人」、「自家撞着」と謗られた⁽²²⁾ことも少なくなかった。しかしながら、先刻の「翁」の言葉からも明らかなように、こうしたことを最も心得ていたのは、新渡戸自身であった。注目に値するのは、新渡戸が矛盾を否定的な関係や論理と捉えず、寧ろ、それを肯定的に、建設的に、しかも、感謝を以て迎えていることである。

白と黒という二つの対極を内在的に結びつけ、グレーに踏み止まりながら、矛盾から調和を模索する新渡戸の姿勢は、彼がクエーカー信仰の中核と見做す「宇宙意識」の信仰によって涵養されたと考えられる。自己と神、及び、自己

と他者の関係を宇宙に開くことによって、新渡戸の内には、宇宙規模の視点で万物を包容し、慈しむ心が育まれていた。同時に、全てがそのように相対的に繋がる中で唯一絶対の大精神を信じることにより、新渡戸は、様々な矛盾をこの上なく巧みに統べる神の存在を仰ぎ見ることができた。こうして、新渡戸には、人生において、矛盾と統一を切り離すことはできないという確信が生まれたに違いない。新渡戸にとって、矛盾を受け入れ、そこから調和を模索することは、神の属性を追求することに連なった。クエーカー信仰こそ矛盾に満ちた新渡戸の生き方を統合する唯一の支柱だと先に述べたのは、こうした彼の「宇宙意識」の信仰を踏まえてのことである。

ところで、矛盾に耐える者を神に倣う者と見做していたのは、新渡戸だけではなかった。内村鑑三も、また、英文所感「矛盾に就て(“Self-contradictions”)」(1914年)に、次のように書き残している。

詩人ワルト・ホキツトマンが曰うた事がある「私に矛盾が多い、それは私が大きいからである」⁽²³⁾と。其如くに神は最も大きい方であるから、矛盾の最も多い者である。彼は愛し給ふ、又憎み給ふ。彼は愛であると同時に又焼尽す火⁽²⁴⁾であり給ふ。⁽²⁵⁾

内村も、新渡戸も、神こそが大いなる矛盾を体現する存在だと信じていたからこそ、自らの内に矛盾を抱擁することを神聖なる義務と受け止めていたのだろう。

「編集余録」から読み解かれるべき新渡戸の信仰と実践の結実は、相容れない考え方や生き方といった人生における矛盾を一旦包容してから、対話や協調の道筋を導き出そうとする態度である。そうした懐の深さこそ、新渡戸の最大の人間的魅力と言える。調和とは、矛盾するものを抱え込むことである。新渡戸の多層的な宗教観・人生観・世界観は、矛盾に向き合いながら、神の心に沿う調和を探求する彼の謙虚さを土台とする。

クエーカーの新渡戸のバランス感覚は、生涯にわたる信仰生活によって鍛え

上げられたものであり、単に、折衷主義と一括することはできない。こうした新渡戸の魂のスケールを見抜いている二人の先人の一人は、論説「新渡戸稲造の人格主義」（1969年）を著した東洋史学者の山本達郎（1910-2001）である。山本は、「何か『狭い』ことが『純粋な』こと『清い』ことと結びつき、『広い』ことが『不純な』こと『曖昧な』ことと混同されやすい日本の風土の中で新渡戸稲造の『広さ』に教えられるところが大きい（『全集』別巻2、297）。」と評価する。もう一人は、講演「新渡戸稲造先生に学ぶ」（1966年）を行った教育者の上代たの（1886-1982）である。上代は、新渡戸について、「先生はたとえて申しあげますと、大きな山脈のような人で、登りはじめた時は、さほど高くも大きくも感じられませんが、登って行きますと、大変な大山だということがわかります」⁽²⁶⁾と述懐している。山本の言う新渡戸の「広さ」は、上代の言う新渡戸の「山脈」に通じる。いずれも、新渡戸の曖昧さの本領とでも言える彼の包容力の大きさや、思慮の深さを見抜いている。

新渡戸の思想や実践の真髓を掴むことができるかどうかは、彼の生き方の一断面ではなく、その総体に目を向けるか否かにかかっている。新渡戸の植民政策論や満州事変論だけを取り上げ、彼の国家観や文明観の瑕疵を指摘するだけでは、彼の人間性の断片を捉えたにすぎない。新渡戸の国家観や文明観の綻びは、前章で論じた通りであるから、ここでは繰り返さない。だが、矛盾だらけの新渡戸の思考や行動に苛立ってばかりいると、対立や摩擦に苦悶しながらも、彼が貫徹した唯一の指針を見落としてしまう。新渡戸の針路は、人間の意向ではなく神の意向に沿う生き方、自己と神との調和を模索し続ける生き方である。この一事だけでも、人としての目覚ましい足跡と言えるだろう。実際、人々の葛藤や軋轢を引き受け、それを堪忍するには、相手に明確に否を突きつける以上の厳しさが求められることがある。「編集余録」は、そのようにして、他者ではなく、自分と闘う作業を経た新渡戸に外柔内剛の強さが備えられていったことを記録する。

晩年の新渡戸の思想と活動の精髓は、彼が全ての人が抱える軋み、悩み、悲しみの中に人類を結びつける余地を見出していたことにある。それは、クエー

カー信仰を通して、新渡戸が人々の軋み、悩み、悲しみを「内なる光」のもとに繋ぎとめていたとも言い換えられる。新渡戸は、相反する立場の人々に対しても、同一の尊厳を認め、共通の葛藤や煩悶や悲哀を感じ取る。そうした人としての紐帯を頼りに、新渡戸は、相互の対話や融和の可能性を切り開こうとする。できる限り人々の矛盾を受け止め、人間関係、社会、国家、世界を内側から変えようと探求する新渡戸の度量は、人々と共に生きようとする彼の覚悟に他ならない。まことに、新渡戸のクエーカー信仰は、人生の矛盾の中から、自己と神の一体化、人間の相互理解、延いては、人類の調和を追求するための拠り所であり、手だてであった。新渡戸に授けられた「内なる光」は、自分と神、そして、自分と他者の調和を導く光だったのであり、日本の国という周縁に根ざしつつ、神の国という普遍に至る道を照らす光だったのである。

新渡戸の「編集余録」は、時期を得た論評に止まらず、自らの心の向くままを綴った覚書や「翁」の創作をも含む、珠玉の一文学作品と見てよい。そこには、長編とは異なるスタイルで綴られた、新渡戸の魂から溢れだす言葉の存在感を見て取れる。また、新渡戸の他の著作のみを吟味していたのでは解説することが難しい彼の人となり、断片的ではなく、全体的に浮かび上がる。同連載の一頁一頁は、晩年の試練に苦悩しながらも、人間の調和を希求する使命に従った新渡戸の信仰生活の軌跡の到達点を証する。こうして、新渡戸のクエーカー信仰は、彼の思想や活動をまとめあげる起点と帰着点の両方を指し示している。その信仰は、神の心に適う人間性の幅や深さを志向する、新渡戸の生き方そのものである。

(1) 新渡戸は青年時代から日記を綴り続けたが、彼の親族の意向に基づき、彼の逝去後、2012年現在も、それは非公開となっている。

(2) Masahiro, Satô. "Journalism: The Last Bridge." John, Forman, Howes (Ed.). *Nitobe Inazô: Japan's Bridge across the Pacific*. Colorado: Westview Press, 1995.

(3) 同前、228頁。

(4) 同前、228-31頁。

(5) 毎日新聞社（編）『毎日新聞百年史』毎日新聞社、1972年、287頁。

(6) 同前、286頁。

(7) 「編集余録」の記事の分類は、佐藤全弘が先鞭をつけている。佐藤の手による「編集余録」の日本語訳を収めた『新渡戸稲造全集第20巻』の巻末には、部門別及び項目別に記事を検索できる事項索引を含む、全記事の内訳が掲載されている。筆者は、佐藤によるこの

索引や内訳の存在を知らぬまま、英語の原文の読後感を維持すべく、原文に基づいて全記事を独自に分類し、後にその存在を知ったのであった。両者を比較してみると、「翁」をテーマにした記事数は一致しているが、宗教や人生をテーマにした記事数には違いが見られる。佐藤は、宗教をテーマにした記事を 54 編挙げ、人生をテーマにした記事を 140 編挙げている（『全集』20、vi-viii；ix-x）。このような違いは、両者の分類観点が元来異なることに起因する。しかし、記事の分類項目や記事数の分布は、大体の点において類似していると認められる。

(8) 旧約聖書「詩篇」第 22 章第 2 節；新約聖書「マタイによる福音書」第 27 章 46 節；同「マルコによる福音書」第 15 章 34 節を参照のこと。

(9) 小説家の遠藤周作（1923-96）も、著書『イエスの生涯』（1973 年）で、磔刑のイエス・キリストの言葉は主への絶望ではなく讚美を表すものであると指摘する。但し、遠藤は、その根拠を、アラム語の聖書ではなく、神を讚える旧約聖書「詩篇」第 22 章全体の解釈に求めている。遠藤によると、「詩篇」第 22 章は、「なぜわたしをお見捨てになるのか。」という悲痛な訴えから始まるものの、やがて、「わたしは兄弟たちに御名を語り伝え集会の中であなたを讚美します。」という讚歌に転じる。遠藤周作『イエスの生涯』新潮社、1982 年、209-10 頁を参照のこと。

(10) 当記事には、本来なら付加されるはずの 1933 年 10 月 16 日という日付が記載されていない。その理由は、カナダの現地時間の同年 10 月 15 日、つまり、この記事が日本で掲載された日本時間の 10 月 16 日に、新渡戸がカナダで客死したためだと考えられる。

(11) 旧約聖書「イザヤ書」第 41 章 4 節；同第 44 章 6 節；新約聖書「ヨハネの黙示録」第 1 章第 8 節を参照のこと。

(12) Ken, Sato. "Dr. Nitobe: Personal Recollections." *The Osaka Mainichi & The Tokyo Nichi Nichi*. 19 Nov. 1933.

(13) ユーモアをめぐるこうした新渡戸の人生観は、アメリカの小説家マーク・トウェイン（Mark Twain, 1835-1910）の英語寸言集「まぬけなウィルソンの新しいカレンダー（『赤道に沿って』より）（Pudd'nhead Wilson's New Calendar from *Following the Equator*）」（1897 年）中の警句を思い起こさせる。そのエピグラムによると、「人間に関することは、全て哀れみを帯びている。ユーモアの奥義自体は、喜びではなく、悲しみに見出せる。ユーモアは、至上の幸福の中にはない」。以下を参照のこと。Mark, Twain. "Pudd'nhead Wilson's New Calendar from *Following the Equator*." Tom, Quirk (Ed.). *Tales, Speeches, Essays, and Sketches*. Middlesex: Penguin Books, 1994, 200.

(14) 矢内原忠雄「新渡戸先生の宗教」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第 24 巻』岩波書店、1965 年、408 頁。

(15) 角達也（編述）『友を頂く——日本クエーカー教徒の研究列伝』第 35 号、1982 年、4 頁。なお、この感話の筆記録は、同誌 34 号と 35 号の二号にわたって掲載されている。

(16) 同前、4 頁。

(17) 同書は、始め 1833-4 年に英国で英文雑誌『フレイザー（*Fraser's Magazine for Town and Country*）』に連載されたもので、後に 1836 年に米国で、1838 年に英国で、一冊の書籍として出版された。3 部構成のこの作品は、主人公トイフェルスドレック教授（Teufelsdröckh）の自叙伝の第 2 部を挟んで、第 1 部と第 3 部は、作者であるイギリスの歴史家トマス・カーライル（Thomas Carlyle, 1795-1881）による同教授についての評論である。その中で、カーライルは、衣服は人間の外観に過ぎず、眼には見えない人間精神を映すものではないと強調する。

(18) Thomas, Carlyle. *Sartor Resartus*. London: Ward Lock & Co. Limited, 1911, 281.

(19) これは、新渡戸が敬愛していたアメリカ第十六代大統領エイブラハム・リンカーン（Abraham Lincoln, 1809-65）による 1865 年の第二期大統領就任演説での言葉である。以下を参照のこと。Abraham, Lincoln. "Second Inaugural Address." Naozo, Ueno (Ed.). *Masters of American Literature*. Tokyo: Nan'un-Do, 1969. 128.

(20) このフレーズは、イギリスの劇作家ウィリアム・シェイクスピア（William Shakespeare, 1564-1616）の英語歴史劇『ヘンリー 8 世（*King Henry VIII*）』（1623 年）の第 3 幕第 2 場における聖職者カーディナル・ウルジー（Cardinal Wolsey）の台詞の一部である。以下を参照のこと。Charles, Kean (Ed.). *King Henry VIII*. London: Cornmarket Press Limited, 1970, 69.

(21) 英語の不定冠詞が不可算名詞である抽象名詞（ここでは宗教を指す"Religion"）に付く際、その抽象名詞は、可算名詞である普通名詞と化し、抽象的概念ではなくその具体的な事例を表す。

(22) この点を証言するのは、第一高等学校での新渡戸の教え子の矢内原忠雄である。同校校長在任当時の新渡戸に対する世間からの「悪口」について、矢内原は、「世間は先生を浅薄な才子、八方美人、偽善者である、教育者として風上に置けぬ人物であるといふ風に悪口した」と明かしている。矢内原忠雄「人及び愛国者としての新渡戸先生」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第 24 巻』岩波書店、1965 年、687 頁を参照のこと。

(23) これは、アメリカの詩人ウォルト・ホイットマン (Walt Whitman, 1819-92) による英語詩集『草の葉 (*Leaves of Grass*)』(1855 年) 中の詩「ぼく・わたし自身の歌 (“Song of Myself”)」の一節である。以下を参照のこと。Walt, Whitman. *Leaves of Grass*. London: J.M. Dent & Sons LTP, 1947, 78.

(24) 新約聖書「ヘブライ人への手紙」第 12 章第 29 節を参照のこと。

(25) 内村鑑三“Self-contradictions”内村鑑三『内村鑑三全集 28』岩波書店、1983 年、328-9 頁。

(26) 上代たの『新渡戸稲造先生に学ぶ』基督友会日本年会、1967 年、1 頁。

結言：新渡戸の思想と実践の両側面

新渡戸の思想や活動の否定的側面と肯定的側面の両面を掘り下げることによって浮き彫りになってくるのは、彼の思索と実践が内包する論理矛盾を繋ぎとめ、彼の生き方をまとめあげていたクエーカー派のキリスト教信仰のあり様である。この再発見は、なぜ晩年の新渡戸の言動は矛盾を孕んでいたのかという、晩年期の新渡戸稲造研究の最大の疑問に対する一つの答えになるだろう。

新渡戸の場合、信仰は、彼の文明観や国家観と結びつき、植民政策や満州事変の大義を肯定させ、同時に、彼の人間観や世界観と結びつき、人類の調和という意義を肯定させている。その点を踏まえることで、新渡戸の思索や実践を、正の部分も負の部分も、より根深い所から評価することが可能になる。こうした評価法は、満州事変をめぐり日本の立場の擁護にまわったことだけを根拠にする従来の新渡戸評価を乗り越えるための、新たな視座を与えてくれる。

幕末から昭和の初めまでを生き抜いた一人の日本人キリスト者が抱えた矛盾をどう理解すればよいのか。滄海の一粟として、本論は、撞着を背負いつつも、相克するものを統べようとする新渡戸の人的魅力を書き残しておきたい一心で綴ってきた。

新渡戸の生誕 150 年に当る 2012 年現在、平和を築くための彼の理念や手法について顧みられるべき意義の一つは、未知なる他者との遭遇により生じる不確定さや曖昧さを包容する彼の姿勢を再評価することにある。そのようにして、人々を理解し、人々の心と深い所で結びつき、共に新たな世界を築き上げようとする労苦の中に喜びを見出していた新渡戸の姿勢に、教わることは多い。新渡戸は、東西融合、異文化理解、平和構築などと、時代毎に様々に言い換えられる人間理解に寄与した近代日本の先駆者の一人だと言える。

日本人とキリスト者、ナショナルとインターナショナル、武士の時代と平民の時代、文明後進国と文明先進国、これらの狭間で、新渡戸は、クエーカーとしての生き方に自己の存在意義を見出そうと模索していた。新渡戸は、一人一人の人格の根底にある、神から授けられた「内なる光」こそが相反するものを

結びつける理念や方法を体現すると信じていたのである。実に、新渡戸の信仰は、自己と神との合一、自他の相互理解、延いては、人類全体の調和を追求するための拠り所であり、手段であった。

新渡戸のクエーカー信仰は、神との関係から得たこのような洞観を他者との関わりの中に顕在化させようとする思索的で、実践的なものである。それは、「太平洋の架け橋」としての新渡戸の生き方に収斂していった。国家間の対立を超え、平和を構築していくためには、「接木」の精神構造にも連なる架橋的で建設的な思考や活動が求められる。平和とは、人間の尊厳に最大の価値が与えられ、構造的に暴力化した社会や組織の機制が取り除かれた状態を指す。平和のための活動は、こうした追い求めるべき人間、国、世界の姿を見通すことから始まる未来志向の取り組みである。新渡戸は、人間に内在する価値に働きかけるため、人々の対話の可能性を開拓し、人の心を本来あるべき状態に開こうと努めたのであった。

時代や文化の橋脚になろうとする者が必然的に抱え込むことになる矛盾を生き抜いて見せた新渡戸の人生の軌跡は、二律背反的な考え方を斥ける彼の勇氣と、神の前に自らのあり方を問い続ける彼の謙虚さを顕している。そうした新渡戸の内剛と慎み深さは、人間という水平方向にだけでなく、神という垂直方向にも人生の指針を見出す意志によって、備えられていったのだろう。クエーカー信仰に根ざした新渡戸の人格力には、私たちに惹きつけ、奮起させて止まないものがある。

新渡戸の妻メリー・ニトベは、新渡戸の没後に刊行された著作『幼き日の思い出』に序文を寄せている。それによると、メリーは、新渡戸の病床の机の上に、「神の恩寵という船に乗り、幾年もの航路を越える」⁽¹⁾と認められた新渡戸の自筆の控え書きを見つけた（『全集』15、493）。これは、カナダの詩人ブリス・カーマン（Bliss Carman, 1861-1929）の詩「魅せられし旅人（“The Enchanted Traveler”）」の一節である。新渡戸は、この言葉を胸に、更なる航海に出たのだろう。まことに、旅人の最期を励まし、見送ったその詩句には、神に羅針盤を委ねた船で、太平洋を、そして、幾年もの海路を身一つで渡った

新渡戸の生涯が言い尽くされている。

⁽¹⁾ この一節については、以下を参照のこと。Bliss, Carman. *Later Poems: With An Appreciation by R.H. Hathway*. Toronto: McClelland & Stewart Publishers, 1921, 50.

参考文献

- 朝河貫一書簡編集委員会（編）『朝河貫一書簡集』早稲田大学出版部、1991年。
- 浅田喬二「新渡戸稲造の植民論」浅田喬二『日本植民地研究史論』未來社、1990年、23-182頁。
- 飯沼二郎「新渡戸稲造は自由主義者か」『毎日新聞』1981年8月26日、夕刊。
_____「新渡戸稲造と矢内原忠雄」飯沼二郎『飯沼二郎著作集第5巻』未來社、1994年、51-66頁。
- 石上玄一郎『太平洋の橋——新渡戸稲造伝』講談社、1968年。
- 井上哲次郎『教育ト宗教ノ衝突』敬業社、1893年。
- 『岩手日報』「きのふの講演」1933年5月17日、朝刊。
- 植村正久「基督教と武士道」内村鑑三『日本現代文学全集 14・内村鑑三集附キリスト教文学』講談社、1964年、302-4頁。
- 内川永一郎『晩年の稲造』岩手日報社、1983年。
- 内村鑑三“*How I Became a Christian out of my Diary*”内村鑑三『内村鑑三全集 3』岩波書店、1982年、3-167頁。
_____「モーリス氏記念講演」内村鑑三『内村鑑三全集 21』岩波書店、1982年、526-7頁。
_____“*Bushido and Christianity*”内村鑑三『内村鑑三全集 22』岩波書店、1982年、161-2頁。
_____“*Self-contradictions*”内村鑑三『内村鑑三全集 28』岩波書店、1983年、328-9頁。
_____“*Two J's*”内村鑑三『内村鑑三全集 30』岩波書店、1982年、53-4頁。
_____『内村鑑三全集 36 書簡 1』岩波書店、1983年。
- 梅原猛『文明への問い』集英社、1986年。
- 遠藤周作『イエスの生涯』新潮社、1982年。
- 大江健三郎『あいまいな日本の私』岩波書店、1995年。
- 『大阪朝日新聞』『國民軍縮同盟』発会式挙ぐ」1931年1月20日、朝刊。

- 太田雄三『＜太平洋の橋＞としての新渡戸稲造』みすず書房、1986年。
- 緒方貞子「国際主義団体の役割」細谷千博・斎藤真・今井清一・蠟山道雄（編）『日米関係史——開戦に至る10年（1931-41年）3議会・政党と民間団体』東京大学出版会、1971年、307-53頁。
- 小崎弘道「政教新論」小崎弘道『小崎弘道全集第3巻』日本図書センター、2000年、295-399頁。
- 『海南新聞』「共産党と軍閥が日本を危地に導く——上海事件に関する当局の声明は全く三百代言式だ・来松した新渡戸博士談」1932年2月5日、朝刊。
- _____「新渡戸氏の奇怪な主張——時局重大の此際其影響恐るべし」1932年2月6日、朝刊「社説」。
- _____「新渡戸氏の為に惜む」1932年2月7日、朝刊「社説」。
- _____「新渡戸博士の暴言と其の反響！」1932年2月8日、朝刊。
- 神谷美恵子『神谷美恵子コレクション——遍歴』みすず書房、2005年。
- 亀井俊介『内村鑑三——明治精神の道標』中央公論社、1977年。
- 河合栄治郎「新渡戸稲造博士」社会思想研究会（編）『河合栄治郎全集第16巻』社会思想社、1968年、243-60頁。
- 姜尚中「キリスト教・植民地・憲法」『現代思想』第23号、1995年、62-76頁。
- _____『オリエンタリズムの彼方へ——近代文化批判』岩波書店、2004年。
- 菅野覚明『武士道に学ぶ』財団法人日本武道館、2006年。
- 賀川豊彦「永遠の青年」新渡戸稲造全集編集委員会（編）『新渡戸稲造全集別巻1』教文館、1987年、542-6頁。
- 外務省（編）『日本外交文書昭和II期第2部第2巻』外務省外交史料館、1996年。
- 外務省外交史料館「邦人ニ関スル警察事故取締雑纂」。
- _____「満州事変与論並新聞論調輿論啓発関係第5巻」。
- _____「満州事変与論並新聞論調輿論啓発関係第7巻」。
- _____「旅券下付に関する協議雑纂旅券協議『カード』ノ部（外交）第111巻」。

- 共同訳聖書実行委員会（訳）『聖書新共同訳』日本聖書協会、2008年。
- 木戸幸一『木戸幸一日記上巻』東京大学出版会、1966年。
- 小泉一郎「新渡戸博士とクエーカー主義」東京女子大学新渡戸稲造研究会（編）『新渡戸稲造研究』春秋社、1969年、35-66頁。
- 国際連合教育科学文化機関「国際連合教育科学文化機関憲章（UNESCO 憲章）」
<<http://www.unesco.jp/contents/about/charter.html>>（アクセス 2011年3月11日）。
- 国立国会図書館憲政資料室“Henry Lewis Stimson Diaries (Volumes 19-23)”
（リール番号 4-6）。
- 佐伯真一『戦場の精神史——武士道という幻影』日本放送出版協会、2004年。
- 佐藤全弘『新渡戸稲造——生涯と思想』キリスト教図書出版社、1980年。
- _____「新渡戸稲造は『生粋の帝国主義者』か」『毎日新聞』1981年9月4日、夕刊。
- _____『新渡戸稲造の世界——人と思想と動き』教文館 1998年。
- _____『開いた心をもとめて——新渡戸稲造とキリスト教世界』新渡戸基金、2006年。
- _____『新渡戸稲造の精神』教文館、2008年。
- 島藺進「近代日本の修養思想と文明観——新渡戸稲造の場合」脇本平也・田丸徳善（編）『アジアの宗教と精神文化』新曜社、1997年、406-31頁。
- 新福大健「臨時台湾糖務局の糖業政策」『東洋史訪』第10号、2004年、16-32頁。
- 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、1997年。
- 上代たの『新渡戸稲造先生に学ぶ』基督友会日本年会、1967年。
- 角達也（編述）『友を頂く——日本クエーカー教徒の研究列伝』第30号、1982年、1-3頁。
- _____（編述）『友を頂く——日本クエーカー教徒の研究列伝』第35号、1982年、1-3頁。

_____ (編述)『友を頂く——日本クエーカー教徒の研究列伝』第 79 号、1989 年、1-3 頁。

_____ (編述)『友を頂く——日本クエーカー教徒の研究列伝』第 80 号、1989 年、1-3 頁。

高杉晋作「遊清五録」田中彰 (校注)『開国——日本近代思想体系』岩波書店、1991 年、208-86 頁。

高木八尺『新渡戸稲造先生の平和思想と実践』基督友会日本年会、1963 年。

_____ 「新渡戸稲造の宗教思想を探求し、日本人によるキリスト教の受け入れの問題を考察する」高木八尺『高木八尺著作集第 4 巻・民主主義と宗教』東京大学出版会、1971 年、473-507 頁。

_____ 「編集を終るに当り」新渡戸稲造全集編集委員会 (編)『新渡戸稲造全集別巻 2』教文館、2001 年、271-6 頁。

武田清子『人間観の相剋』弘文堂新社、1959 年。

_____ 「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」武田清子 (編)『思想史の方法と対象——日本と西欧』創文社、1961 年、271-318 頁。

_____ 「新渡戸稲造と平民道の形成」『中央公論』4 月号、1965 年、408-14 頁。

_____ 『土着と背教』新教出版社、1967 年。

田中慎一「植民学の成立」北海道大学 (編)『北大百年史通説』ぎょうせい、1982 年、580-602 頁。

鶴見俊輔「日本の折衷主義——新渡戸稲造論」鶴見俊輔『鶴見俊輔著作集第 3 巻』筑摩書房、1975 年、122-47 頁。

_____ 「知識人の戦争責任」鶴見俊輔『鶴見俊輔著作集第 5 巻』筑摩書房、1976 年、9-16 頁。

鶴見祐輔「日米交換教授時代の新渡戸先生」新渡戸稲造全集編集委員会 (編)『新渡戸稲造全集別巻 1』教文館、1987 年、206-17 頁。

津田左右吉「武士道の淵源に就て」重野安繹 (編)『明治文學全集 78・明治史

論集 2』筑摩書房、1976年、316-8頁。

東京女子大学図書館（編）『新渡戸稲造記念文庫目録——東京女子大学図書館所蔵』東京女子大学図書館、1992年。

同志社大学“Doshisha College Song”

< http://www.doshisha.ac.jp/information/fun/c_song/index.html >

（アクセス 2012年3月5日）。

奈良昂（訳）「帝国ホテル午餐会スピーチ」新渡戸稲造全集編集委員会（編）『新渡戸稲造全集別巻 2』教文館、2001年、583-92頁。

新渡戸稲造「東西相触れて」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 1 巻』教文館、1983年、147-410頁。

_____ 「農業本論」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 2 巻』教文館、1969年、5-540頁。

_____ 「米国建国史要」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 3 巻』教文館、1970年、5-106頁。

_____ 「糖業改良意見書」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 4 巻』教文館、1969年、169-226頁。

_____ 「医学の進歩と殖民発展」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 4 巻』教文館、1969年、326-45頁。

_____ 「植民の終極目的」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 4 巻』教文館、1969年、354-72頁。

_____ 「乃木大将の殉死を評す」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 4 巻』教文館、1969年、450-3頁。

_____ 「米国の対日態度に就いて」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 4 巻』教文館、1969年、454-70頁。

_____ 「平民道」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 4 巻』教文館、1969年、538-44頁。

_____ 「旧友内村鑑三氏を偲ぶ」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 4 巻』教文館、1969年、555-63頁。

- _____「偉人群像」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 5 卷』教文館、1970 年、325-625 頁。
- _____「帰雁の蘆」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 6 卷』教文館、1969 年、5-177 頁。
- _____「内観外望」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 6 卷』教文館、1969 年、179-465 頁。
- _____「修養」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 7 卷』教文館、1970 年、5-403 頁。
- _____「自警」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 7 卷』教文館、1970 年、405-679 頁。
- _____「余は何故実業之日本社の編集顧問となりたるか」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 7 卷』教文館、1970 年、681-90 頁。
- _____「世渡りの道」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 8 卷』教文館、1970 年、5-384 頁。
- _____「人生雑感」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 10 卷』教文館、1969 年、5-196 頁。
- _____「人生読本」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 10 卷』教文館、1969 年、197-509 頁。
- _____「婦人に勧めて」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 11 卷』教文館、1969 年、5-220 頁。
- _____“Bushido: The Soul of Japan”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 12 卷』教文館、1969 年、3-153 頁。
- _____“Thoughts and Essays”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 12 卷』教文館、1969 年、155-463 頁。
- _____“The Japanese Nation: Its Land, its People and its Life with Special Consideration to its Relations with the United States”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 13 卷』教文館、1970 年、3-302 頁。
- _____“Japan: Some Phases of her Problems and Development”新渡戸稲造

『新渡戸稲造全集第 14 卷』教文館、1970 年、3-425 頁。

_____“Japanese Traits and Foreign Influences”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 14 卷』教文館、1970 年、427-633 頁。

_____“Lectures on Japan: An Outline of the Development of the Japanese People and their Culture”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、3-367 頁。

_____“Basic Principles of Japanese Politics”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、88-119 頁。

_____“The Manchurian Question and Sino-Japanese Relations”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、221-33 頁。

_____“Japan and the League of Nations”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、234-9 頁。

_____“Japan and the Peace Pact: With Special Reference to Japan’s Reaction to Mr. Stimson’s Note Regarding the Pact”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、240-52 頁。

_____“Text of the Address as Actually Delivered by Dr. Inazo Nitobe, at the Inaugural Dinner, at the Banff Conference, August 14, 1933”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、300-4 頁。

_____“Development of International Coöperation”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、305-21 頁。

_____“A Japanese Tribute to Abraham Lincoln”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、322-31 頁。

_____“A Japanese View of Quakerism”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、332-51 頁。

_____“Opening Address at the Kyoto Conference of the Institute of the Pacific Relations”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、352-9 頁。

_____“Reminiscences of Childhood in the Early Days of Modern Japan”

新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 15 卷』教文館、1970 年、475-570 頁。

_____『新渡戸稲造全集第 16 卷』教文館、1969 年。

_____『新渡戸稲造全集第 20 卷』教文館、1985 年。

_____“The Imperial Agricultural College of Sapporo, Japan”新渡戸稲造
『新渡戸稲造全集第 23 卷』教文館、1969 年、3-42 頁。

_____“China’s Chance for a Republic”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 23 卷』
教文館、1987 年、95-108 頁。

_____“Japanese Colonization”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 23 卷』教文
館、1987 年、111-20 頁。

_____“Why I Became a Friend”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 23 卷』教文
館、1987 年、242-5 頁。

_____“Japan’s Savant Meets President Hoover: Dr. Nitobe Gives Account
of his Visit to White House”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 23 卷』教文館、
1987 年、364-6 頁。

_____“Japan’s Hopes and Fears”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 23 卷』教
文館、1987 年、367-72 頁。

_____“How Geneva Erred”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 23 卷』教文館、
1987 年、373-9 頁。

_____“Japan’s Place in the Family of Nations”新渡戸稲造『新渡戸稲造全
集第 23 卷』教文館、1987 年、383-91 頁。

_____“Blending of the East and West in Japan”新渡戸稲造『新渡戸稲造全
集第 23 卷』教文館、1987 年、392-9 頁。

_____“Letters to Kingo Miyabe 1884-1889”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第
23 卷』教文館、1987 年、401-57 頁。

_____“Editorial Jottings (Supplement)”新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第 23
卷』教文館、1987 年、643-80 頁。

_____“Esperanto and the Language Question at the League of Nations”
新渡戸稲造全集編集委員会（編）『新渡戸稲造全集別卷 2』教文館、2001 年、

1-30 頁。

_____ 「産業組合の精神に就いて」新渡戸稲造全集編集委員会（編）『新渡戸稲造全集別巻 2』教文館、2001 年、537-58 頁。

_____ 「籠城主義とソシアリチーとに就いて」『第一高等学校校友会雑誌』第 163 号、1907 年、13-6 頁。

_____ 『英文武士道』裳華房、1904 年。

_____ 「殖民学会の趣旨」『殖民学会会報』第 1 号、1911 年、1-8 頁。

_____ 「植民の根本義」『台湾時報』第 80 号、1916 年、16-28 頁。

_____ 「愛國心と國際心」『恒平』第 4 号、1931 年、76-81 頁。

_____ 「アメリカの脈を執る——妙齡美人の選挙応援演説」『大阪毎日新聞』1933 年 1 月 20 日、朝刊。

_____ 「信仰経験を語る」札幌キリスト教会教会史編纂委員会（編）『札幌独立キリスト教会百年の歩み下巻』札幌キリスト教会、1983 年、120-3 頁。

_____ 「自稱愛國者を誡む」『新渡戸稲造研究』第 14 号、2005 年、270-4 頁。

新渡戸稲造・鶴見祐輔・久米正雄・菊池寛「新渡戸稲造博士座談会」『新渡戸稲造の世界』第 16 号、2007 年、207-40 頁。

新渡戸孝夫「新渡戸博士の心境を想ふ」『新渡戸稲造研究』第 12 号、2003 年、54-66 頁。

早野透「非戦と清貧信じるままに——神と国家の間」『朝日新聞』2010 年 2 月 9 日、朝刊。

福原好喜「新渡戸と軍国主義」『駒沢大学経済学論集』第 34 卷第 3・4 号、2003 年、1-33 頁。

福沢諭吉『文明論之概略』岩波書店、1995 年。

福田歓一『デモクラシーと国民国家』岩波書店、2009 年。

毎日新聞社（編）『毎日新聞百年史』毎日新聞社、1972 年。

牧野伸顕『牧野伸顕日記』中央公論社、1990 年。

松隈俊子「良き地に落ちし種——新渡戸稲造伝（著書および書簡にもとづく）」

東京女子大学新渡戸稲造研究会（編）『新渡戸稲造研究』春秋社、1969 年、

335-63 頁。

丸山真男『「文明論之概略」を読む下』岩波書店、1986年。

宮本信之助「若き新渡戸稲造の信仰」東京女子大学新渡戸稲造研究会（編）『新渡戸稲造研究』春秋社、1969年、5-33頁。

宮本武蔵『五輪書』岩波書店、1985年。

三好行雄（編）『漱石文明論集』岩波書店、1986年。

武智直道「我が隠れたる糖界の功労者」『実業之日本』第36巻第21号、1933年、19頁。

森戸辰男「教育者としての新渡戸先生」新渡戸稲造全集編集委員会（編）『新渡戸稲造全集別巻1』教文館、1987年、292-322頁。

森上優子「新渡戸稲造研究——その修養論を手がかりとして」お茶の水女子大学博士学位論文、2006年。

守部喜雅『聖書を読んだサムライたち——もうひとつの幕末維新史』いのちのことば社フォレストブックス、2010年。

矢内原忠雄「国家の理想」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第18巻』岩波書店、1964年、623-46頁。

_____「新渡戸先生の宗教」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第24巻』岩波書店、1965年、402-20頁。

_____「新渡戸先生を憶ふ」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第24巻』岩波書店、1965年、675-6頁。

_____「人及び愛国者としての新渡戸先生」矢内原忠雄『矢内原忠雄全集第24巻』岩波書店、1965年、687-97頁。

_____『余の尊敬する人物・続余の尊敬する人物』岩波書店、1982年。

矢内原忠雄（編）「新渡戸博士植民政策講義及論文集——講義」新渡戸稲造『新渡戸稲造全集第4巻』教文館、1969年、5-167頁。

矢内原忠雄（著）若林正文（編）『矢内原忠雄「帝国主義下の台湾」精読』岩波書店、2001年。

柳田國男「罪の文化と恥の文化」柳田國男『定本柳田國男集第30巻』筑摩書

房、1970年、103-20頁。

山根幸夫「台湾糖業政策と新渡戸稲造」東京女子大学新渡戸稲造研究会（編）
『新渡戸稲造研究』春秋社、1969年、259-301頁。

山本達郎「新渡戸稲造の人格主義」新渡戸稲造全集編集委員会（編）『新渡戸稲
造全集別巻2』教文館、2001年、294-7頁。

山本常朝・田代陣基（著）神子侃（編訳）『新篇葉隠』たちばな出版、2003年。

吉川一水『日々の糧——永遠の恩寵』野口書店、1951年。

和辻哲郎『日本倫理思想史下巻』岩波書店、1952年。

*

Bates, Cornelius, John, Lighthall. "The Passing of Dr. Nitobe." *The Osaka Mainichi & The Tokyo Nichi Nichi*. 22 Oct. 1933.

Brinton, Haines, Howard. *Friends for 300 Years*. Pennsylvania: Pendle Hill Publications and Philadelphia Yearly Meeting of the Religious Society of Friends, 1952.

Buell, Leslie, Raymond. "An Open Letter to Dr. Inazo Nitobé." *The New Republic*. 25 (1932): 42-3.

Carlyle, Thomas. *Sartor Resartus*. London: Ward Lock & Co. Limited, 1911.

Carman, Bliss. *Later Poems: With An Appreciation by R.H. Hathway*. Toronto: McClelland & Stewart Publishers, 1921.

Dewey, John. *Characters and Events: Popular Essays in Social and Political Philosophy*. New York: OctagonBooks, 1970.

Fox, George. *A Journal or Historical Account of the Life, Travels, Sufferings, Christian Experiences, and Labor of Love in the Work of the Ministry, of that Ancient, Eminent, and Faithful Servant of Jesus Christ, George Fox Vol. 1*. Philadelphia: J. Harding Printer, 1831.

Howes, Forman, John. *Japan's Modern Prophet: Uchimura Kanzô*,

1861-1930. Vancouver: UBC Press, 2006.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature—Being the Gifford Lectures of Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. New York: Dover Publications, 2002.

Kean, Charles (Ed.). *King Henry VIII*. London: Cornmarket Press Limited, 1970.

Kimura, Ki (Compiled and Ed.) and Yampolsky, Boas, Philip (Translated and Adapted). *Japanese Literature: Manners and Customs in the Meiji-Taisho Era—Centenary Cultural Council Series, a History of Japanese-American Cultural Relations (1853-1926) Vol. 2. Literature Manners and Customs*. Tokyo: Ōbunsha, 1957.

Kipling, Rudyard, Joseph. *Selected Poems*. Middlesex: Penguin Books, 1993.

Lincoln, Abraham. "Second Inaugural Address." Ueno, Naozo (Ed.). *Masters of American Literature*. Tokyo: Nan'un·Do, 1969. 127-8.

Longfellow, Wadsworth, Henry. "A Psalm of Life." *Voices of the Night*. Maine Historical Society. 2010. Web. 18 Oct. 2010.

<<http://www.hwlongfellow.org/poems-poem.php?pid=36>>.

Nitobe, Inazo. "Speech by Dr. Inazo Nitobe, Scholar and Author at a Luncheon Held at the Imperial Hotel on March 30, 1933." *The America-Japan Society Special Bulletin*. 30 (1933): 53-7.

Nitobe, Inazo. *Japan's Future and the Mission of the Doshisha: An Address by Dr. Inazo Nitobe*. Kyoto: Doshisha University, 1933.

Oshiro, Masaaki, George. "Internationalist in Prewar Japan Nitobe Inazō, 1862-1933." Ph.D. Dissertation: The University of British Columbia, 1985.

O'Sullivan, Louis, John. "Annexation." *The United States Democratic Review*. 17 (1845): 5-10.

Sato, Ken. "Dr. Nitobe: Personal Recollections." *The Osaka Mainichi & The*

Tokyo Nichi Nichi. 19 Nov. 1933.

Satô, Masahiro. "Journalism: The Last Bridge." Howes, Forman, John (Ed.).

Nitobe Inazô: Japan's Bridge across the Pacific. Colorado: Westview Press, 1995. 217-36.

Schwantes, Sidney, Robert. *Japanese and Americans: A Century of Cultural Relations*. Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1976.

Tennyson, Alfred. *The Poetical Works of Alfred Lord Tennyson: Locksley Hall and Other Poems*. London: Macmillan and Co., 1895.

The Commission on Human Security. *Human Security Now*. New York: The United Nations Publications, 2003.

The New York Times. "Japanese Compel Critic to Apologize." 5 Mar. 1932.

Twain, Mark. "Pudd'nhead Wilson's New Calendar from *Following the Equator*." Quirk, Tom (Ed.). *Tales, Speeches, Essays, and Sketches*. Middlesex: Penguin Books, 1994. 200-5.

Whitman, Walt. *Leaves of Grass*. London: J.M. Dent & Sons LTP, 1947.