

文化運搬者としての新渡戸稲造 (2)

—「孝」をめぐって—

照 井 悦 幸

1. 文化的ナショナリスト

〈「増訂第十版 序」の意味〉

新渡戸稲造の英文『武士道』は1905年の第10版で大きな改訂がなされているが、その序文「増訂第十版 序」には、ひとつの注目すべき点が見られる。それは「孝」についての言及である。以下はその部分の抜粋である。

この版の改訂に当たり、私は主に具体的の実例を追加するに止めた。私は『孝』に就いての一章を加へることの出来なかつた事を遺憾に思ふ。之は『忠』と並んで日本道德の車の両輪を為すものである。『孝』の一章を書くに就いて私の困難する理由は、それに対する我國民自身の態度を知らないからではなく、寧ろこの徳に関する西洋人の感情を私が知らないからであり、従つて自分の心に満足の行く様な比較論を為すことが出来ないことにある。私は他日この問題其他について補充したいと思ふ。

(全集第1巻-p.21)

この序文には、前段で初版以来6年間に予期せずして多くの言語に翻訳されていること、またルーズベルト大統領も読んだということに対する光榮の念が他に記されているのみである。すなわち序の半分は、「孝」のことにあてられているのである。

『忠』と並んで日本道德の車の両輪を為すもの——となれば、新渡戸は日本道德の片輪をはずしたまま『武士道』を送り出してしまっていたことになるが、初版においては「孝」の章の欠落に対してはなにも述べていない。なぜこ

の第10版の序文に、このような「孝」についての言及がなされたのであろうか。

新渡戸は、初版では何も触れはしなかったが、西洋に対して「孝」という概念の解説が極めて困難なことだという認識を持っていたことが窺われる。「忠義」の章においての「支那では儒教が親に対する服従を以て人間第一の義務と為したに対し、日本では忠が第一位におかれると、グリッフィスの述べたのは全く正しい。」(全1-p.76)という記述、また「西洋の個人主義は父と子、夫と妻に対して別々の利害を認むるが故に、人が他に対して負ふ義務を必然的に著しく減ずる。」(全1-p.78)という文脈は、明らかに「孝」についての言及だが、「孝」という言葉は現れない。すぐあとに頼山陽のことばとして「忠ならんと欲すれば孝ならず、——。」が引用されているにもかかわらず、「孝」をとりあげられることはないのである。新渡戸は、意識的にこの語を用いることを回避していたのではないか。この引用のすぐあとに来る「実に、シェークスピアも、旧約聖書にすらも、我が國民の親に対する尊敬を現す概念たる『孝』に当たる適切なる訳語は含まれて居ない。」という一文は、引用符をつけて孝という語を示したが、実は初版にこの部分はない。第10版で初めて加筆されたものである。

第10版の改訂は、新渡戸自身は「具体的の実例を追加するに止めた」と述べてはいるものの、実際は日本の主君と主君に対する日本人の忠義に関しての文脈に大きな意味合いの変化を伴わせた改訂である。もっとも著しい加筆があった第5章「仁・惻隱の心」の章では、初版に比べて武士の情けや他者への憐れみ、情愛という内容から、専制君子・統治者の徳を強調するかた

ちで文脈をシフトさせていることがわかる。そしてこれに対応させるように内容のやりとりと加筆がなされたのが、第9章「忠義」の部分である。日本人の「忠」とそれを受けるにふさわしい「仁」を為す日本の専制君子という文脈が整ったとき、そしてそれが強調されるときこそ両者の関係の基礎となる「孝」の解説が不可避となってくるのである。

結局、事例の追加だけではなく、主君・統治者とそれへの忠義といった文脈に筆を加えたことを「孝」について触れたことであらわにさせた。計らずして、この版の改訂のポイントを示唆したかたちになっている。明らかに第10版の改訂は、日本の道徳や文化的な側面より政治的なもの、日本の国権にかかわる部分においてなされており、そしてその版の序文にこそ「孝」は言及されるのである。

〈孝を「書かない」選択〉

さて、『武士道』第10版の改訂は、初版本とは性質が異なる『武士道』を作り上げることになった。ベルギー人、ラブレーの問いかけが動機となったこの著作は、これも序文に書かれていることであるが、ハーンとチェンバレンを意識し、メリーとの対話のなかで整理されてきたとされる。ラブレーとの会話は出版の10年まえであったことからすれば、初版の執筆の後景には、西洋文化を受容・同化していくことに専念した日本が、ひとつの頂点に至った時代がある。この流れにあって、西洋人から怪訝に思われた宗教と道徳の問題に対するひとつの返答として『武士道』は、日本の固有な精神として紹介しながらも、それが西洋に匹敵し、同等、普遍であることを示していったものであった。しかし、新渡戸も予期せずして多数の言語に翻訳されていく『武士道』は、英国と同盟し、ロシアに勝利して、西洋同化から一転、国際社会で自己主張をはじめた母国、日本の、国粹的なムードの高まりと歩調を合わせるかたちになっていった。今や日本の道徳の書は、国際情勢のなかの日本という国家を解説する書としてあった。君主の「仁」と主君に対する人々の「忠」の文脈にシフ

トを加え、「孝」を書かない『武士道』第10版は、まさにこの時期のものである。

「孝」が西洋思想に揺さぶられるとドミノ式に生活文化の核となる家族制度や君主制度、あるいは女性の地位まで揺らいでいくのである。だから「孝」への新渡戸の対応は、西洋への「対抗」としての、自国の個別文化の主張になっていかざるを得ない。すなわち新渡戸は、文化的なナショナリストの様相を見せていくことになっていくのである。

新渡戸は、実に多くの日本の文化要素を西洋の文脈のなかに適合性を持たせるように読み替え、すり合わせる作業によって『武士道』を完成させた。そしてこの適合性こそが、外国の読者に理解と受容を可能にさせた。だとすれば、序文にある「これ(孝)に対する西洋人の感情を知らない」とは、これに対する日本人の感情とすり合わせるような西洋人の感情を知らないという意味に捉えられる。すなわち、「孝」は西洋文化との適合性をはかつての記述が不可能であった。英文で書かれた『武士道』は、固有あるいは特殊な日本文化を普遍的な価値のなかにおいて世界に発信したものであると指摘されるが、(武田, 1993, 高橋, 1991)このなかであって新渡戸は、日本の「孝」だけは、西欧の人々と繋ぐような共通な感情、価値観を見出すことが非常に困難な概念であることを言明していたにほかならない。「孝」の概念は、日本文化を普遍的なかに読み替えていった『武士道』のなかで、残されてしまった特殊部分である。

日本文化を紹介するという目的で書かれた書物にあって、その紹介が必要と認める「孝」を良く知っている。それでも、西洋文化の文脈のなかに適合性を持ちうる読み替えができないという理由で書けないというのは、本当は「書けない」ではなく、あえて「書かない」ということではなかろうか。

「孝」という内容について、その一章を設けない、書かないということは、文化的ナショナリストとしての新渡戸の主体的な選択である。西洋の文化のなかに適合させることができない特殊性は、結局のところ西洋世界に理解と受容は

期待できない。誤解と反発、拒絶すら招く危険すらある。西洋文化の勢いを知る新渡戸にとって、「書かない」選択は、その圧倒的な優位に対する自文化の抵抗でもある。新渡戸の時代の、社会秩序の根幹にかかわる日本のキーワードであるがゆえに、「孝」はなおさら西洋文化に飲み込まれ、圧倒され、揺さぶられることに抵抗しなくてはならない。

新渡戸の「孝」に関する言説をたどると、『武士道』の初版執筆以来、彼の最晩年にまでわたる。以下に考察するように新渡戸は、初版『武士道』で避けるようにして使用しなかった「孝」ということばを、1903年の「サムライ精神」で外国人に向けて紹介を試みて以来、主な英文著書の中で徐々にその概念の解説を進め、1931年には日本の孝をめぐる実情まで批判的に記述した。ところが、新渡戸最後の日本文化の解説となった1932年からの北米での講演をまとめた『日本文化の講義』(全19)では、ほぼ同じ文脈から「孝」という文字は再び消されている。この講演は、満州事変後の日本の立場を弁明するかたちとなって、ナショナルとインターナショナルの接点で新渡戸を苦悩に追い込んだが、「孝」を描写することの新渡戸の困難とジレンマは、まさにそのような新渡戸の立場を象徴するものだといえる。

2. 西洋のなかに「孝」概念を運び込む

〈30年間の漸進的な「孝」の解説〉

英文で書かれた外国人向けの孝についての主な言及は、以下4つの論考のなかにみられる。まず、1903年「サムライ精神 日本の道徳思想」(『随想録補遺』全21)、1912年「道徳と道徳理想」(『日本国民』第6章、全17)、1927年「君主制の倫理的基礎」(『日本人の特質と外来の影響』第4章、全18)、そして1931年の「日本の思想生活 6. 武士道」(『日本』第7章、全18)である。この4つに1900年の『武士道』を含めると、この間約30年間の時間が経過している。どの著作もそれ程長い解説がなされているわけではないが、これらの論考を通してみると、新

渡戸は孝をきわめて漸進的に論じて来ている。それぞれの著作の間には4年から15年の間隔も置かれているが、前稿を踏まえたうえで、順をおって説明されているかのようなのである。

『武士道』で取り残した「孝」へのアプローチは、西洋文化との適合性をはかり、解説しようとする論点に「ヨーロッパの歴史及び文学から類例」(全1-p.7)を引いていくというやり方はとることはできない。たとえば、「孝」の先祖・親・子といった縦の関係の重視は、婚姻による横の関係を中心とする西洋とは、両者の共通項のすり合わせや読み替えは困難である。それでも新渡戸は、他の文化とは特異であるとして紹介しながら以下のような解説を試みる。

エデンの園でエヴァが全く他人であった時が会った。この長い髪をした生物が現われる前にも、アダムはすでにしばしば、己が“造り主”にして“創造主”である父と親しく交わっていた。そこで、聖書の記述に従ってさえ“父”と子の間の道徳関係は、夫と妻の間の道徳関係より前に存在していた。(全17-p.153)

アダムと創造主との縦の関係に、子の父への愛という孝との共有部分を見つけだそうとするものである。どの論考においても基本的には、異質な2つの文化に橋を架けようとするのが、新渡戸の態度である。だが、家制度などを含む孝の意味する拡がりカバーすることは不可能であり、結局、西洋の個人主義的な価値観との折り合いに苦戦を強いられることになる。

1903年の「サムライ精神」では、まず孝は感恩の念を基礎とする神道の教えに由来するとし、親と先祖、そして君に対する奉仕としての忠とともに位置づける。主君(忠)と、先祖と親(孝)に対する愛は三重の義務である。(義務以上であるから、義務とはよびたくはないと前置きしている)そして、国土に対する共同の感情、そしてそれを統治する者への個人的な感情である忠は、愛国の感情をもたらすが、特に日本ではこれに加えて、「その国土のふところに祖

先の骨を守るという思い」すなわち孝もまた「愛国心を培う源泉」であると紹介する。

つぎに新渡戸は「子としての親への愛」について、キリスト教のなかで論じ、ここでもアダムと創造主とを子—父との関係とし、日本の子としての親への愛と同様なものをみると指摘する。しかしこのような徳は、スペンサーの論にしたがえば、やがて横の関係を基盤とした婚姻愛に変わり、個人主義思想が隆盛するところでは、相容れないものであるとしている。

ここまでの分析の後、このまま孝を論じていけば両親の権力や家族制度など広い範囲にまで及んでしまうため「時間不足を主な言いわけにして、私は話を端折る」(全 21-p. 317)としたのである。ここからは、新渡戸の内側で伏線が描かれつつも、話題が転換されたかたちで女性の地位についての記述に移っていく。新渡戸はこの論考の2年後、『武士道』改訂版を出す、前述したように孝については書くことをしなかった。

1912年に出版された『日本国民』は、カーネギー国際平和財団が企画する日米交換教授として渡米(1911～)したさいに講演したものである。ここでは、家門あるいは家という文脈で孝が紹介されている。「われわれの存在は両親のおかげである。そして両親を通してわれわれの祖先のおかげをうけている。そこで彼らにつぐなうには、感謝を捧げ、彼らの誉れをあげるほかはない」。すなわち孝には、その背後に「家名を汚すこと以上に、自尊心にとって不真面目なことではない」として、「家」の恥じになるようなことはするなといった道徳的な先祖代々の重圧がかかる。ここで新渡戸は「比喩的にいえば、一人一人の個人は、家崇拜の神殿に犠牲とされる。その人格すら同じ祭壇の上で、つぼみのまま摘み取られる。」(全 17-p. 152)といった表現で、個を犠牲にする日本の家を明示している。しかし、これ以上のコメントはなく、必ずしもこれを否定的な意味合いでは記述してはいない。

続けてアメリカにおける家と比較する。日本の家が親から子へという縦の関係をもとにするのに対して、キリスト教は婚姻を神の定めとし

て、夫と妻の横の関係を中心におくことを指摘した新渡戸は、もし神の定めとするならば「離婚にはどんな裁可があるのか。離婚は、前者と対比的に、悪魔の業なのか。」と切り込んで、「親子関係の方が—そう神の命じ定めるところである」(全 17-p. 154)と主張する。また先祖からの縦の人間関係のつながりは、多くの長命な保守的な国で重視されてきたもののだとして以下のようにも述べている。

道徳の枠組みにおいて、人格性の地位を軽視するつもりは毛頭ないが、西洋個人主義は人生にさしかかる問題のすべてに対処するには不十分なことが判明するのではあるまいか。
(全 17-p. 154)

このように、家制度の解説においては正面から西洋思想と対決する姿勢を示す。続けて新渡戸は「家の制度を論ずるに当たっては、女性の地位にどうしてもかなりの部分をあてねばならぬ」(全 17-p. 155)とし、ここまでに要した紙面と同等の分量で女性の地位について論じていく。

家制度との脈略で孝が取り上げられたあと、1927年「君主制の倫理的基礎」では、国家、君主と孝のかかわりが論じられるが、ここでは西洋との国家観の比較のなかに、孝が日本国家と結びついていくところを見せ付けられる。

新渡戸はまず「子の親に対する愛情をすべての倫理的義務の始め」という見解に対して「親の全くお情けで存在している民主主義の時代では、腹立たしげに反駁されないまでも、人のよい笑いを引き起こすだけのことであろう(全 18-p. 475)」と「孝」の概念とは相容れない西洋思想の隆盛をやや皮肉的にも認めたあとで、社会的契約の見地からみるのはナンセンスとして西洋の国家観を両断する。そして、「国家とは倫理的または精神的に組織された団体である。」とし、そこでは権利の主張の前にまず自己の義務を果たすという東洋の信念があるとのべる。この国家組織の統合を強固にし、持続的に存続させてきた倫理的または精神的なものこそ孝とい

う義務的な概念ということになる。すなわち、「孝」こそが、日本国家を持続させ、君主制が長命である理由のひとつとされるのである。

〈概念から実情の記述〉

1903年に、孝を忠と並んで自然な愛国心を培う源泉として紹介したあと、新渡戸は1912年に家とのかかわり、次いで1927年に君子と君子制国家との関連で孝を記述した。ここまでは、いわば孝の概念の拡がりを順次に解説してきた。そして1931年の「日本の思想生活 6. 武士道」に至って、新渡戸は孝の日本社会における実際の事情についてふれることになる。

子供がその両親に覚える情愛はきわめて自然のものだから、それを培うよう主張するのは、ほとんど余計と思える。しかし、封建制の作り出した人為的社会にあっては——厳格な長子相続制、家族の連帯責任、女性の権利の無視、蓄妾、養子等々——法律でも理性でも、‘父権’を維持するに足りないときには、孝は訴えるべき最後の頼みとして、強制されねばならなかった。

(全 21-p. 379)

これに続けて、親の権利によって少女たちが奴隷のように犠牲になったことが「孝の神聖が濫用」されることで少なからずあったことを認めねばならないとしている。ここでは明白に、孝は封建制が作り出した人為的社会、すなわち明治の中央政府の政治政策として意図された社会を支えるものとして記述され、それはまた（法律や理性ではない）その社会の道徳的な情緒やムードとして、人々に対して強制されるものとしているのである。

このような孝をめぐる日本の実情に対する明確で否定的見解は、取り上げた論考のうち1931年になって始めて見られるものである。すなわち、外国へ向けての主なる孝への言説は、1931年に至るまでほぼ一般的な概念の解説に止めていたということである。しかし、上記のような日本の孝の実情認識は、実際にはこれ以前にも、

1903年に英文で孝を論じる以前からも持ち合わせていたものではある。後に触れるが、新渡戸がアメリカやドイツの留学から帰国したすぐ後に書かれた『帰雁の蘆』には、子の孝の義務を楯にして勝手なことを要求する親と、嫌々ながら義理で尽くす子という、孝をめぐる日本の実情に強い批判を加えている記述がある。ただしこれは、日本人に向けて書かれたものである。

その文化における元来のことばの概念と、実際の人々の社会生活での現実的な解釈のされ方、あるいは機能の仕方は別の問題である。ましてや、政治的に操作されたことばの意味はいうまでもない。そのことばが実情において、西洋世界に誤解と嫌悪を巻き起こすようなことがあったとすれば、文化の運搬者としての新渡戸は、その現実的な事情をあえてそのまま翻訳し、異質な社会に持ち込んで行くわけにはいかない。新渡戸は孝の本来の意味での「概念」をまず論じ、その後日本に孝をとりまく「実情」を語れるときが来るならば、準備を整えていく。意識的であったかは別にしても、何を書くかにあたっては、新渡戸にひとつの選択があったはずである。孝は、西洋との対決のなかで解説されてきたのである。それが新渡戸の漸進的解説というやりかたになって現われているのではないか。

しかし、「孝」をめぐる日本の実情を否定的に批判してもなお、それは実情として、批判されるが本来の姿ではないとするのが新渡戸の立場だといえる。新渡戸は、「孝」を否定する場には立たない。同じ論考で新渡戸は、家庭の中におけるこの「孝」の徳は、社会国家においては「忠」となり、忠孝は双児の徳だと述べたあと、「利己主義という最悪の形での個人主義」を阻止しているのは、家族集団のなかでの孝の感情の役割であると肯定的に評価する。そして、「孝の本質的な性格は情愛と尊敬の結合である」と述べた。結果的に否定と肯定が相まって、論点があいまいになるのは、両文化の間にたつ新渡戸の苦悩そのものともいえる。

ところで、新渡戸は1932年になって日本文化の講演に北米に出向く。新渡戸最後の日本文化

の発信であるが、ここで「孝」は再び消されている。「両親に対する義務」、あるいは他でも引用した孝経からの一節などの記述は、これまでみた4つの論考とほぼ同じ内容であるが、孝ということばは使用されていない。『日本文化の講義』(全19)にまとめられたこの講演は、前年に満州事変がおり日本が国際的に孤立してゆくなかで「日本を米国民のために正しく解説するという任務」(全19-p.5)をうけて行われたといわれるが、そのなかで孝の使用が避けられているのも示唆的である。

3. 「孝」のなかに西洋を取り込んでいく

〈「忠孝」から「ラブ」〉

グローバルなレベルへ日本文化を運び込んでいく新渡戸の仕事は、同時にまたグローバルの視点を日本へ取り込むということと表裏をなしている。国内に向けての孝に対する新渡戸の言説は、批判的に自己反省をもとめながら、今度は西洋的な視点を日本の文脈の中で読み替えて取り込んでいくことを促す。新しい視点を選択的に取り込むことは、「孝」を磨きなおすということであり、否定することではない。新渡戸が活躍した時代背景のなか、このような活動でさえも、西洋のパワーを逆に利用して日本的価値を再解釈して活性化せるといった意味で、おのずとナショナリスト的になってくる。

西洋留学から戻った当初から、新渡戸は日本人の「孝」に対して、かなり率直な批判を加えるが、主に以下の2つの記述が目につく。まず第1点は、日本人の孝に対する専有意識に対しての批判である。

留学体験を綴った『帰雁の蘆』のなかでは、西洋にも同じような観念があることを認めながらも、忠孝が日本人だけ優れているように信じているものが多いとし、「——忠孝の道を以て道德の根源にすることを正式に公言する故に、——自ら欺くと云うか、自ら信ずる観念が強くなると云ふか、長い間にはそれが事実になつた如くに感ぜらるる。云わば一種の暗示の方法である。」(全1-p.174)とし、これは日本政府への

批判にまで及ぶ。また『編集余録』は、最晩年の1930年から約2年半、日々の感想を学生に向けた短いエッセイに綴ったものであるが、この中では、「われわれは本当に孝行か」と題して、「——他国民以上に対して義務を尽くすという安易な思い込みが、今なおわれわれの間に広まっている。——もしわれわれが本当にこの美德において世界の他の国民と同じくらい秀れ、いやそれ以上にまきっているのなら、どうしてこんなにやかましく叫ぶのだろうか」(全20-p.111)と述べている。

このような特定な文化要素に対する専有意識は、自民族に対する特別意識から自文化中心主義に連なる偏狭な思想を導く種となる。しかしこれはまた、人々の文化的統合、あるいは国民意識の強化につながるものでもある。「どうしてやかましく叫ぶだろう」とはいうが、「叫ぶな」とは言い切れない。そこで、新渡戸は第2点として、孝の部分的な改善を求め、その部分に選択的に西洋の新しい視点を導くことによって、孝の変容をもたらそうとするものである。

まず改善を求められるのは、孝をめぐる、強制的で義務的なムードである。「日本では親に対する義務を孝と名付け、是は義務として且義理としてある、親は子の此義理を楯にとって我儘放埒しても、なお其子より相当な敬愛を受くる権利ありと主張する、——」(全1-p.173)と述べ、また「道徳理論に仕立て上げることで、われわれはおよそ生きとし生けるものがその親に対して覚える自発的な愛情を落としているのだ」(全20-p.112)として孝の自発的を問うている。

批判的に孝への内省を求めた上で、新渡戸は孝に対する西洋的な考え方へと導く。国際連盟時代の経験として、以下のような記述がある。

(彼女達は)——母に物をやつたり、又親を喜ばせたりするのを、当然のことに思つてゐる。何も大袈裟に孝などと名づけなくてもよい。ただ所謂ラブの発現である。

(全6-p.483)

彼女達とは、国際連盟事務局におけるイギリス人やフランス人の部下である。新渡戸は、西洋人は自分が孝をしているという自覚なしに、当たり前のこととしてやっている。「極めて自然に、平気でやつてゐるのである。その心がけの優しさ麗はしさは、孝を重んじるといふ国において、却って見ることが少いではなからうかと思ふ。」(全6-p. 482)と述べて、自発的で自由、そして自然に湧き出る親への愛情として、「ラブ」ということばを持ち込むのである。また情愛を受けるに値しない態度の親が孝を強いる、そして孝が表面的形式にとどまると指摘した『帰雁の蘆』では、キリスト教の広がりによって「孝だの忠だのと切々にした諸の徳念を統一して愛てふ一言を以て之を蔽ふやうになった」(全6-p. 174)とし、西洋の親子関係の情が厚いのは、愛を基本とした関係にあるからだとして述べている。新渡戸はまた、忠や孝も包括する徳義としての「ラブ」の概念は、日本においても「誠」ということ一つに現われるともしている。

このように西洋の「ラブ」を紹介することによって、忠孝の感情が何も日本特殊ではなく世界に共通であることを示し、新渡戸は若い日本人の視野を拡大させる。そして、内発的で自然な感情の強調は、日本人の「義務」や「義理」の感情をずばり強打し、グローバルナセンスで中味に対する再解釈を促している。それは、「子の親に対する情愛」から先祖(家制度)、君主への情愛、愛国心(国家体制)の根幹に連なる「孝」の概念を活性化し、支えていくという営みでもある。

〈結 語〉

文化運搬者(文化要素を運ぶ者)としての新渡戸は、外来の文化要素を持ち込み、伝えるエージェントであり、それをまた、文化の文脈に合わせて読み替え受入れ変化させ、普及させるという仕事も担った。19世紀の日本、非西洋世界にあってこの運搬者は、西洋との文化接触に対するリアクションとして、自国文化の壊滅をふせぐ西洋への抵抗の先導の役割も担うことに

なる。この意味において、この文化運搬者は文化的なナショナリスト(平野, 2000)といえる。西洋文化の摂取や同化に突き進んできた時代のほぼ末期に書かれた『武士道』は、相互に接触しながら、それまで一方的に受容に専念する日本の側を、西洋人の疑問に答えるかたちで書かれた文化的な返答の書であった。この初版から約5年の後、世界的に翻訳される『武士道』は、国際社会のなかでの日本国家を解説する著書として期待を担うことになる。このような背景のなかで大幅な加筆が行われたのが第10版の改訂であり、その序文で新渡戸が言及するのが「孝」についてであった。

『武士道』において新渡戸は、「孝」は書けなかったと取り立てて言及したが、これはむしろ「書かない」という選択をとったと考えられる。この選択とは、日本の固有文化を防衛し、西洋文化の勢力に抵抗する手段としてとられた主体的な判断である。以後、晩年にわたるまで何度かにわたって外国人に向けて「孝」の概念を解説する。しかし、国権や家制度など日本社会の根幹に繋がるこの概念は、これまでの適合性をはかり、すり合わせていくと言う新渡戸的なアプローチではなく、結局のところ西洋思想との対決のかたちになっているといえる。西洋的な価値観とはまったく相容れない、日本における「孝」の実情の説明に至るまでには時間を要したが、新渡戸は漸進的にその一般的な概念の解説を試みてきたといえる。

新渡戸は『武士道』のなかで、様々な日本の文化的な要素を西洋文化の文脈のなかにおいた。圧倒的な勢力のある西洋文化を前に新渡戸が行ったのは、日本の伝統的な概念に部分的な変容を促しつつも、それを否定することなしに、新たな意味合いを加えて日本の固有なものを再活性化させるということであった。西洋文化との接触で生まれた『武士道』は西洋に対抗するものであった。そして孝をめぐる新渡戸の行動においては、それがより鮮明にされる。ローカルがあつてのグローバルという新渡戸の、「文化的」なナショナリストとしての立場を浮き彫りにしているといえるのである。

参 考 文 献

- 高橋富雄 「『武士道』における「日本的」と「普遍的」」
『比較文化研究年報』第3号, 盛岡大学比較文化
研究センター, 1991
- 武田清子 「伝統的価値の革新と戦後デモクラシー
——新渡戸稲造の教育思想」『戦後デモクラ
シーの源流』岩波書店, 1995
- 平野健一郎 『国際文化論』東京大学出版会, 2000

新渡戸稲造 『新渡戸稲造全集』教文館, 1985

- 第一巻 『武士道』, 『東西相触れて』
第六巻 『帰雁の葦』, 『西洋の事情と思想』
第十七巻 『日本国民』
第十八巻 『日本人の特質と外来の影響』, 『日
本—その問題と発展の諸局面』
第十九巻 『日本文化の講義』
第二十巻 『編集余録』
第二十一巻 『随想録補遺』