

#### 第四章 杏村の社会改造論の根底にある人格主義と理想主義

存在一元的な思潮が有力な状況下、一方で事実を存在的にみる見方があると同時に、他方では価値的にみる見方があることを強く主張した杏村は、前者の見方に偏重した現状を批判して、後者の見方による世界観を文化主義として提唱した。ただし彼は、だからといって、価値的な見方とくらべて存在的な見方が劣っているというのではない。彼にとって重要なのは、諸個人が、それらどちらの見方をもとり得る、自律した判断の主体であることだった。そして杏村は、そうした主体を「人格」として求める。

人格に関する杏村の諸論を検討したとき、そこには大別して二種類の論文があることに気がつく。そのひとつは、人格概念の成立する論理的根拠を明らかにしようとするものである。もうひとつは、人格概念にもとづく社会改造論が論じられたものである。彼は、社会問題解決のための根本方針を示す改造論を発表すると同時に、自らの改造論の依拠点である人格概念を哲学的に考究した論文も発表していたのであった。そして杏村は、社会改造論者としての自らの立場を人格主義であると明言している。

さらに彼は、社会改造論は理想主義の立場から論じられるべきであるともたびたび主張し、また理想や理想主義についての考究をおこなっている。なぜ杏村はそうしていたのか。当時、理想主義は、諸改造論の中で必ずしも高く評価されていなかった。というのも、社会主義・マルクス主義その他どのような立場からの改造論であっても、そこにはなんらかの理想があるはずで、改造にあたってわざわざ理想主義を標榜することにどれほど意味があるのかと一般的に考えられたからである。またやはり一般的には、理想を現実と対置する概念としてとらえ、前者は結局は観念の世界のものであって、現実の社会問題の解決にどれほど有効か疑問視されたからでもある。しかし、理想主義についてそのような評価がなされる傾向があったなかで、杏村は、社会改造にとって理想主義の必要性を主張していた。そして彼は、改造論者としての自らの立場を理想主義であるとも明言している。

これまで、杏村に関する先行研究では、彼が人格主義と理想主義の立場にあっ

たことをそれぞれ列記して紹介していても、両主義の内容について言及しているもの、さらには、両主義の関係の構造的な理解にまで至っているものはほとんどない。そこで本章では、杏村の人格主義と理想主義について検討し、彼の思想のなかでそれらがどのような関係にあったのかを明らかにしたい。

## 第一節 杏村の人格主義

### 第一項 社会改造論の一般的な傾向と哲学への期待

杏村が文化主義を唱えていた時期を含む大正中期は社会問題がおおいに注目を集めた時期だった。社会問題に関する記事・特集が紙誌上に頻繁に登場し、またそれに関する書籍の出版が相次ぎ、ひじょうに多くの研究者・評論家によって問題解決のための社会改造論が論じられていた<sup>(1)</sup>。その様子については、内相・外相その他政府の要職を歴任した後藤新平が「輓近社会改造の声天下に喧しく、上は国家統治の機関より下は衣食住の問題に至るまで事として改造の対象たらざるなし」<sup>(2)</sup>と記している。また「改造」という言葉についても、社会事業や交通政策に関しての発言が多く後に衆議院議員になった小林鐵太郎によると、「目下改造といふ言葉は社会のあらゆる方面に叫ばれて居ります。〔中略〕数へ来れば際限ありません。実に改造は現代の流行語の一であります」<sup>(3)</sup>と述べられるほどだった。たしかに、当時の資料をみると社会における各種の改造が活発に主張されているのだが、ではそもそも社会問題とはどのような問題として理解されていたのか。

諸改造論の中で論じられていた個々の社会問題の内容としては、戦争と平和、デモクラシーの実現、仕事の機械化、婦人の地位の向上、貧困の撲滅、階級対立の解消、都会と農村の関係、教育改革など枚挙にいとまがなく、まさしく改造は「社会のあらゆる方面に叫ばれて」いた。そして、これらが総称的に社会問題と呼ばれていたのだが、改造論の中では社会問題を広義の問題と狭義のそれに分ける傾向を目にする。この場合の広義の問題と狭義のそれとのちがいはなにか。そ

これは総論と各論のちがいと同等に思われるかもしれないが、必ずしもそうとはいえない。たとえば、内務省参事官や大臣官房文章課長などを務めた官僚赤木朝治は、広義の社会問題について、「一般社会人民の福利増進に関する諸問題は其の精神上の問題であると政治上の問題であると経済上の問題であるとを問はず皆之を社会問題と言つてゐる」<sup>(4)</sup>と述べている。そしてこれに対する狭義の社会問題として労働問題・貧富懸隔の問題をあげる赤木自身は、もっぱら狭義の問題を論じている。また同様に、国家社会主義運動の理論的指導者で、マルクスの『資本論』を完訳したことでも有名な高島素之も広義と狭義の分け方をおこない、広義の問題とは社会制度全体に関する問題であり狭義の問題とは産業制度における労働問題であるとした上で、やはり主に狭義の問題を論じている<sup>(5)</sup>。広義と狭義という言葉で分けた場合、労働問題、階級問題、女性問題、教育問題その他を全般的な社会問題の個々の内容にとらえるならば、それらひとつひとつの問題がそれぞれに同等に狭義の問題なのではないかと考えられるのだが、当時の社会問題に関する実際の議論においては、それとは異なる位置づけがされていた。官僚であれ社会運動家であれ、中心的に論じられる狭義の社会問題とは、ほぼすなわち政治的・経済的問題のことであり、しかもそれらが広義の社会問題全般を左右するほどに重要な具体的・直接的な問題として論じられていた。

それでは次に、社会問題を広義の問題としてとらえ、その解決について論じる改造論はどうだったのか。明治大学教授で政治学を講じていた小島憲は、「社会問題とは、人類の社会生活の理想と現実との不一致より生ずる凡ての問題を云ひ、特に現代に於ては人類の物質生活の不満を其の中心問題として居る」<sup>(6)</sup>と語り、「物質生活の不満」を論じるのに、政治や経済に限らない議論の必要を唱えている。そして彼は、「理想と現実との不一致」から起こる社会問題の解決を目指すのが「新理想主義」であるとして、それについて、

最近の学术界及思想界に於ては、〔中略〕精神的批判的内省的研究方法を唱道するに至つた。此の傾向は詩や劇は勿論、建築、労働、社会、国家の凡てを人格の価値や人間の精神を尊重することに依つて之を理想化せむとするものであつて、之等の新思潮を総称して新理想主義と名けて居る<sup>(7)</sup>

と説明している。広義の問題を論ずる社会改造論では、小島が述べている「人格の価値や人間の精神」の尊重のように、社会生活全般の理想化をめざすことに問

題解決の途を求めるものが多い。このことは、河田嗣郎が「人生観」について論じている場合にもあてはまる。自由主義者で京都帝大教授だった河田は、「吾々の社会生活には之を導くべき基礎となる精神的の要素がある。然らば其精神的の要素は何であるかと言へば、即ち現今の人々の人生観より生ずる要求、換言すれば吾々の社会生活に対する理解より生ずる要求が之である」<sup>(8)</sup>と理解している。河田によると、人生観とは、日常的な社会生活において、「生存上の機会均等を要求し、又之を要求する権利を有する筈のものだと考へ、斯の如き状態に在る社会は理想的の状態に在る社会なりとする」<sup>(9)</sup>人々に各人各異であるために、たとえ共通ではあってもそれがなにかを一概にいうことはできない。しかし、「苟も人々が人として生を此世に享けたるからには、天賦の才能を十分に涵養し、人格の最高なる完成を遂げ、又其の才能の自由なる発揮と人格の独立なる存在とを贏ち得なければならぬ筈で、此処に人生の意義は存せざるを得ぬ」<sup>(10)</sup>のであって、狭義の問題にとどまらない広義の問題解決のためには、最終的に人生観の議論へ至らなければならないと主張している。

以上のように、詩、劇、建築、労働、社会、国家などのすべてを改造の対象とする小島や人生観にもとづく河田らの広義の問題を扱う改造論は総論的な位置にあったとしても、実質的に改造の中心とみなされる狭義の問題を扱う改造論は、各論的な位置にあったわけではない。そのために広義の問題と狭義の問題のちがいは、総論と各論のちがいとはいえないであろう。では広義の改造論と狭義のそのちがいは何であったかという、精神的生活と物質的生活、さらには理想と現実のどちらに論の重点を置くかのちがいに顕著であり、両改造論は、当時しばしば「心的改造」「物的改造」と記されていた。ただし、重点を置くといっても、広義の問題を扱う改造論であっても、精神的生活自体や理想自体についての検討が徹底していたわけではない。狭義の改造論ほど政治や経済に偏してはいないのだが、それでも、広義のそれにおいてさえ、改造の拠点となる精神や理想について触れた後に直ちに生活の各部面、特に政治や経済の具体的な改造意見が論じられやすかった。それでは改造の論拠、もしくは、改造の原理についてはどうするのか。広義の問題を扱う改造論では、問題解決のための根本原理を求めて哲学に期するところが大きいとする意見が少なくなかった。

いくつもの職業を経験したあとで社会問題研究の執筆に入った吉場強は、「社

社会改良は何よりも先に改良の対象を価値的批判に任かせることから始められなくてはならぬ筈です。それにもかかはらず多くの改良事業はこの根本問題に触れることなしに、お座なりの皮相的慣習に任かせられてゐる」<sup>(11)</sup>と述べている。そして吉場は、自身の経験から、事実を規制する必要について、「『いかに生きべきか』といふ理想生活の指導原理は『いかに生きてゐるか』といふ事実から引き出すことのできないもの」<sup>(12)</sup>であるために、改造原理に先立つ理想を求めるための哲学的考察にもとづいた価値批判が重要であると述べている。また社会運動家であり劇作家でもあった佐野袈裟美は、「〔社会改造の〕根本の方針又は原理として見るところにはある一致点がなくては徒らに紛擾を引き起こして、社会を混沌の中に陥らめる虞がある」<sup>(13)</sup>といい、その「一致点」は哲学的根拠に立ってはいじめて明らかにできると述べている。

社会問題が狭義の問題として論じられる傾向のある状況で、存在や物質に対して価値や精神が高潮された。だが、もちろんそれらの高潮のみで理想が説けるわけではない。同志社大学や早稲田大学の教授を歴任し政治家にもなった安部磯雄は、古来理想社会を説いた者は少なくないが、それらはいずれも空論に過ぎなかったという。従来理想主義者は容易に理想社会を想像したが、ではいかにしてそれを実現すべきかとなると適当な考えを示し得なかった。彼らは人類の精神的方面が発達しさえすればその実現は不可能ではないとは考えても、精神的発達が物質的条件の制約を受けていることには考えが及ばなかった。このように説明する安部は

然るに社会主義の唱ふる所は先づ物質的方面を改造して理想の実現に対する障害物を除去するにある。〔中略〕社会主義の説く所が従来唱へられた空論と其趣を異にするのは全く此点にある。〔中略〕私は此処に社会主義の強味があることを認めざるを得ない<sup>(14)</sup>

と語り、社会主義（キリスト教社会主義）に向かった。また吉野作造は、

旧文明の行き詰まりが茲に新に局面の転換を要求して熄まないことは云ふまでもない。理想世界への憧憬が昨今特に年若き者の血を躍らして居ることは当然のことだ。斯う云ふ時代に於て各方面の社会が、其の実際問題の解決に関してすら、政治家などを差し置いて直接思想家の許に趁りて教を聴かんとするのは怪むには足らない。〔中略〕今日は実に思想家全盛の時代である。〔中略〕

社会改造の実際問題として思想家に其解決を求めて居るのである<sup>(15)</sup>と、理想世界を求める人々が実際問題の解決策までも求め、思想家が注目される状況を語っている。だが吉野は、従来の政治家が民衆の理想の要求に無知であると同時に、「多くの場合に於て思想家は實際を知らない。知らないと言ふよりも実際に接して居ないと云つた方がいゝ。臨床に経験なき病理学者の様なものだ」<sup>(16)</sup>と述べて、思想家が提示する解決策が、ちょうど安部のいう「空論」的なものであるともみなしている。

さらに、先の吉場や佐野にしたところで、彼らは哲学のみに依拠すればいいというのではなかった。哲学の必要を唱えながらも、吉場は「理想」と社会科学の「実証」との調和するところに社会改造の原理が安座すると考えていた。佐野にしても、哲学や文学に関して語られる「精神文明」と政治や経済に関して語られる「物質文明」とが相一致して人生の理想を実現しようとするところに人類の進歩があると考えていた。

それでは哲学への期待は、現実や物質に対して対抗的地位にあると見なされる理想や精神の究明にのみとどまるのか。少なくとも次にある安部の主張をみると、彼は、対抗的な役割や結果的に空論にとどまらない哲学への期待をもっている。安部は哲学への期待について、

社会科学は〔中略〕各方面に於ける人類の活動を説明し其原則を研究するのである。然し私共は個々独立せるこれ等の知識を以て満足することが出来ないから、〔中略〕総合的知識の必要を感じるのである。然し私共の知識は社会的方面のみに限られるべきものでは無く、更に〔中略〕〔自然〕科学をも総括する所の知識を要求する。哲学は即ち宇宙全体に関する私共の知識を統一する所のものである。斯の如き哲学は私共のあらゆる経験を総合的に研究することを目的とするのであるから、私共の知識が断片的であることを許さない<sup>(17)</sup>と語っている。ここには、社会科学や自然科学に分かれた知識を統合的に研究する役割が哲学に求められている。その点で、カントおよび新カント派が主張していたような諸学の根拠を問う批判的な役割が哲学に期待されていると理解できる。そして安部によると、哲学は、単なる観念論として現実に則さないものとみなされるのではなく、「私共のあらゆる経験を総合的に研究すること」を担って実際の社会問題と接点があると考えられていた。もちろん、一般的な哲学観が安部の

それと同じだったとは断定できない。ただ、吉場が「理想」と「実証」の調和を主張していたことや、佐野が「精神文明」と「物質文明」の相一致を主張していたことから、当時、現実と理想の統一、物質と精神の統一のための観点が求められていたと理解できる。そして安部の場合にはその観点の追求を哲学に託すことが明確に示されていたし、吉場や佐野にも彼ら自身そうした追求をおこなったあとがうかがえる。

だが、社会問題を哲学的に考察し、その内容を純化してなんらかの批判の観点を確保できたとしても、その観点自体と社会との関係まで理論化することは簡単ではなかった。たとえば佐野は、社会問題解決のための哲学的根拠をもった根本方針・原理のことを、問題の根底を照らし出す「光」と表現していた。そしてこの「光」こそが「吾々の生命」であるという彼は次のように記している。

生命に内在する深い要求又は衝動に従つて、吾々のまはりの日常生活を調節して行かなくてはならない。吾々の生命の内部に宿つてゐる深い正しい要求又は衝動を飽く迄も庇つて自由なる発展の道につかしめ、不純なる衝動や欲求を抑圧して、調和と統一とを保つて行かうとするところに、社会改造の根本方針がなくてはならない<sup>(18)</sup>

佐野にとって、生命に内在する「要求」「衝動」を自覚するものが「自我」であった。そのため「生命の解放」とは、結局「自我の解放」のこととなる。自我はそれ自身が創造的であるとともに自らの創造力を表現する要求をもつ。その創造力が表現されたものが文化であり、文化の創造に携わらなければ、自我は完全にはならない。このように論じた佐野は、文化主義と人格主義に言及し、それらのちがいについて、

各人が自我の内的生命を、あらゆる外的な圧迫や束縛から解放して、それらの創造的な道を歩ましめ、且つその創造力を自由に表現し得て文化の発達の上に貢献するところにあらしめようとするところに、社会改造の原理の存することを先づ思はなくてはならない。人格主義は自我のそれ自身の創造的本質を發揮せしめようとするものであり、文化主義は自我の創造的表現の努力の方面に目を注いだものである<sup>(19)</sup>

と述べている。すると、社会改造の原理とは「自我の解放」を第一の目的とするものとなり、佐野においては、人格主義と文化主義は「自我の解放」のそれぞれ

の一側面を強調したものとなる。この場合、「自我」が改造の原理とされていることは理解できる。しかし自我と社会の関係が明確ではない。自我に対して社会は「外的な圧迫や束縛」なのか。自我の解放がなぜ社会改造につながるのかということは、十分に明らかにされているとはいえない。

こうした時期に杏村は社会問題を論じていた。そして彼は、社会改造に必要な原理について、次のように述べている。

現代社会を改造する原理は、単にこれを精神的原理と呼ぶことが出来ない。精神的原理なるものを、単に宗教、教育等の原理であるとし、経済、政治の物質原理に対しようとするならば、私はこれに賛成するものではない。何となれば、経済、政治等の原理、即ちこれ物質的の原理と呼ぶは頗る不当であるし、又原理に凡そ精神的と物質的とを区別するは私の賛成する能はざる処なるが故である。〔中略〕世界は精神でもなければ物質でもない。有るが儘が有るが儘である<sup>(20)</sup>

彼は、精神的原理でも物質的の原理でも改造の原理としては十分と考えていない。しかし杏村が唱えた文化主義は、彼自身はその区別に賛成しなくとも、精神的原理か物質的の原理かとさえいえば、精神的原理に相当すると思われるかもしれない。そして、彼の改造原理は結局は精神的原理と思われるかもしれない。たしかに文化主義で杏村は、存在一元的・唯物論的な見方を批判していた。だが、だからといって、即文化主義を精神的原理とみなすのは早計である。そこで彼が主張していたのは、精神に頼ることや精神を改造することではなく、文化的な見方についてであった。そしてなによりも、文化主義にはさらにその根本原理があった。それが彼の人格主義である。それでは杏村の人格主義とはどのようなものだったのか。

## 第二項 文化についての杏村の価値的見方と事実に見方

これまで、杏村が文化主義を提唱していたことや、彼がまた人格主義の立場にもあったということは紹介していても、文化主義の根底にその人格主義があったと分析している先行研究は皆無である。既に本論では、社会改造のための杏村の



根本原理が人格主義であったと論じてきたのだが、その理解を支持すると考えられる、文化についての彼の言説がある。

杏村が文化主義を唱えていた頃、大正デモクラシーの指導者のひとりとして知られている早稲田大学教授大山郁夫は「民衆文化主義」を唱えていた。大山と前章でふれた権田とのあいだでは、民衆文化主義および知識階級の役割についての論争があった<sup>(21)</sup>。その中で大山は、自分は権田のいうように文化を超越的概念とは考えていない。文化を論じるのはその現象を「時代精神」の表現と考えているからであり、むしろ自分は、「時代精神といふ客観的事実の認識を基点として、そこから文化現象を見ようとする」<sup>(22)</sup>立場にあると説明していた。また大山は、頭脳労働者としての知識階級は筋肉労働者と同じく資本階級の搾取組織の下におかれていると考え、知識階級は自分たちを労働階級とひとつにすべきであると主張している。その上で彼は、時代精神をブルジョア精神と民衆精神に大別しているのだが、それは、ブルジョアだのプロレタリアだのの区別のない真の意味における「民衆」の時代の将来を理想としてのことであった。そして大山は、「この意味に於ける民衆精神の社会生活の上に於ける現はれを、民衆文化と呼んだ」<sup>(23)</sup>と述べている。

杏村はブルジョア資本主義の打破を目指すと同時に、文化主義の立場からは社会主義やマルクス主義も批判する。この姿勢は社会問題を二項対立的な階級闘争の構図でとらえるにとどまらないからであるが、そうした杏村は、ブルジョアやプロレタリアの区別を越えた「民衆」の時代を理想として「民衆文化主義」を提唱した大山と、社会改造論者としてはかなり近い立場にあったといえるだろう。そして杏村は、民衆と呼ばれる存在的な集団があるならば、その集団の生活様式に何らかの特色を与える民衆精神というものがあり、それにもとづいた民衆文化が成立するであろう、と大山のいう「民衆精神」という考え方に賛同している。

しかし杏村は、だからといって大山のように「民衆文化」を理想の文化とすることには賛成できなかった。「民衆文化」といったときには、文化が「民衆」という存在によって制限されたものになってしまう。さらに、そのような存在によって制限された文化を理想とする場合、それは存在本位の理想論になってしまう。つまり理想は、存在から無制約的な理想ではなく、存在的に意義があるから理想であるということになってしまう。「理想は飽くまでも存在の利害とは別問題で

ある。存在の利害を批判するのが理想である」<sup>(24)</sup>という杏村からすれば、「民衆」という存在に制約され左右される理想は、「理想論上の相対主義」にもとづいた理想なのであった。そのため彼が、

理想は其れが民衆によつて、或いはブルジョアによつて、或いはプロレタリアによつて懐抱せられるが故の理想では無く、何人が此れを懐抱するとは全く無関係に、理想なるが故に理想である。存在は何等価値を動かすところ無し。私は民衆文化主義なるものは、多によつて理想を限定しようとする誤れる理想論に陥る無きやを惧れるものである<sup>(25)</sup>

として指摘する民衆文化主義のもつ危険性は、杏村が文化主義の提唱において批判していた、存在が優先される自然主義的な存在と価値の關係の承認につながる危険性なのであった。

このように杏村は、大山が「民衆」の時代の将来を期して唱える民衆文化主義でさえも批判する。これは文化の本質についての哲学的考察にもとづいた論理的帰結であった。さらに、文化の本質を論理的に突きつめたとき、杏村の批判は、「民衆」という存在に対してのことにとどまらなかった。彼は、「〔文化の〕建役者によつて男性や女性の区別をするのは学問的には妙なものであります。〔中略〕『文化』は全く『男性と女性の彼岸』にあるものなのです」<sup>(26)</sup>というように、「民衆」という階級的な差どころか「男」や「女」の性差にもとづく文化の存在的な制約までを斥けるのである。社会改造の原理を求めるとき、存在と価値の二元論にもとづいた「価値的見方」において、杏村の批判の姿勢は徹底している。ところが杏村には、同じ文化に関して、人生問題・社会問題に対処するための別の姿勢もあった。

先の言にもかかわらず、杏村は「女性文化」は重大な意味をもつともいうのであった。それは、従来文化が「男性の独占」であり、「人間の文化」という場合の「人間」は「男性」と同一視されていたからである<sup>(27)</sup>。こうした現状では、文化の建設に女性が果たす役割は未だ不明である。そのため杏村は、生活の中から女性特有の個性を解放・発揮した「女性文化」を実現・考察することは「客観的文化」の建設につながる努力であるという。

それでは、「民衆文化主義」と「女性文化」のそれぞれに対する杏村のこうした姿勢のちがいはなぜおこるのだろうか。杏村は改造論において二元論をとって

価値の観点から存在の観点を批判している。しかし、その場合に、常に存在よりも価値が重んじられているのではない。彼は、

事実として見たから低い、文化として見たから高尚深遠だといふことはない。

これはすべて人間の、経験の見方である。或る時には事実に見方が必要であり、或る時には価値的見方が必要だ。その一を以て他に換へることは不可能だ<sup>(28)</sup>という。経験を「事実」とみるか「文化」とみるかのちがいは、ちょうど対象を「存在」とみるか「価値」とみるかというちがいに対応する。これまで実質的に「男性の独占」であった「人間の文化」は、未だ学問的には「男性と女性の彼岸」にあるはずの「客観的文化」に至っていない。「客観的文化」たり得るには、存在的・事実に「女性文化」が必要である。そのために杏村は、「女性文化」が事実としてさえも顧みられていない従来の「人間の文化」については「女性」という存在による文化の制約を批判しないのである。ここに彼の文化について論じる姿勢のちがいの原因があると考えられる。「女性文化」という、文化についての「事実に見方」が看過されている「或る時」においては、その見方が必要である。また、性差を越えて事実を「事実に見方」のみでみる（ただしそれは自然主義の見方や自然科学的見方に限られた「事実に見方」である）「或る時」には「価値的見方」が必要なのであった。

こうして同じ文化についての姿勢のちがいを考察したとき、杏村にとって文化あるいは文化主義は、社会改造の基礎ではあっても原理ではないことが理解できる。なぜならば「或る時」ごとに必要な見方が変わるものは根本的な原理とはいえないからである。原理としては、見方が変わるどころか、異なる見方を統一的に支えるものでなければならない。杏村の場合、それは前章で触れた「人格」、さらに具体的には「人格」の「自由」と「奉仕」であった。

### 第三項 人格概念の移入と求められる人格

ここでいったん人格概念について確認しておきたい。ラテン語の「ペルソナ」（persona：原義は演劇用の「仮面」）を語源とする人格は、現在、哲学、心理学、倫理学、宗教学、社会学などの分野ごとにそれぞれの意味で使われていて、

特に、それを個体の側からとらえるか、社会の側からとらえるか、その両者の関係からとらえるかなど視点のちがいによって意味が変わる多義的なものとされている。だが、人格のこうした多義性は現在に限ったことではない。大正から昭和にかけて「人格的教育学」の研究を発表していた中島半次郎は、1915年既に人格が多義的であるために一言でいい表すのは難しいと認めている。そして彼は、各学問領域ごとのその概念を分析した上で、「人格とは自我を中心とし自覚統一内省自治の力を有して絶えず己れを実現し創造せんとして社会的に活動する心身合一の個的主体なり」<sup>(29)</sup>と定義している。ただこの定義には、彼がおこなった分析の中でも特に哲学的な人格概念の影響が強い。そして中島においてのことだけではなく、日本への人格概念の移入は、やはり哲学的なそれを中心になされていたようである。

人格に関する研究の多い三嶋唯義が「『ペルソナ』(Persona)の思想は古い歴史をもち、〔中略〕中世初期(三 - 四世紀)の教父時代に確立された概念であるが、それが特に『人格』を意味するようになったのは、むしろ二十世紀に入ってからである」<sup>(30)</sup>と述べているように、西洋における人格概念の歴史は意外と新しい。そして、東京大学で哲学や倫理学を講じていた金子武蔵が「『人格』というコトバは明治における啓蒙運動がカント風の倫理学と結びついたとき、そのペルゾーンの訳語として定着して今日に至ったものかと思う」<sup>(31)</sup>と述べているように、その概念は、20世紀になって西洋哲学の移入、特にカント哲学の紹介とともに日本に入ってきている。たとえば、明治思想界の代表的な官学的思想家とされる井上哲次郎は、ドイツ観念論の移植に努め、日本において最も初期的に人格を論じたひとりであった。彼は、

人格は他に目的はない。人格其のものがそれ自身に目的であつて、人格を何かの目的に利用しようとか何とか云ふことはない。人格自身が最後のものであつて、決して他の目的の為にミーンズとして利用すべき性質のものでない。一切の品物なんと云ふものは人格の発展のために利用されて初めて価値を生ずる。〔中略〕人格には価値があることはあるけれども其の価値と云ふものは絶対的価値であつて、決して比較的の価値ではない。人格は何よりも尊いと云ふことが云へる<sup>(32)</sup>

と述べているが、これはカントの祖述である。特にこの中で「人格は他の目的に

利用されるのではなく人格自身が最後のものである」という旨の説明は、カントの人格を参考とした社会改造論者が頻繁に用いていた説明であり、杏村もまたそうしたひとりであった。

だが、カントのいう人格がそのままに受け入れられて通用していたわけではない。西田幾多郎は、われわれが最も尊ぶべきものが人格であると述べているが、それはカントの人格と同じではなかった。西田は、

人格といふのは吾人が精神統一の最根本なる統一力である。我等は知の統一、情の統一、意の統一とあるが、〔中略〕此の三者を統一する力が人格である。

〔中略〕カントのいつた人格は単に人格の為の人格といふ如き形式的の人格で内容といふ者がなく、此処に謂ふ所の人格は吾人の意識活動を統一する精神的能力をいふのである<sup>(33)</sup>

と語っている。ここで西田がいうカントの人格には「内容がない」ということについては他の研究者からも指摘されている。先にみた三嶋は、「（純粹）自我」との関係から次のように説明している。

カントの「人格」あるいは「純粹自我」は、「この私」という個性性を超越しようとする形式的・一般性において定立された、いわば内容のない超個人的自我であり、認識においてはむしろ「意識一般」として発現する自我であった。このことによって、確かに認識の客観性は保証されたが、しかし一方では主観の「個性」が消去され、また一方では、かれは人格と自我の普遍的基準を確立することに専念するあまり、せつかく「人格」が価値概念であることを発見しながら、「自我」を「人格」の地位にまで高めることにより、「人格」に「自我」の役割までも強要する結果になったのであった<sup>(34)</sup>

三嶋によると、人格とは、現実的・意識的体験のことではなく、理念や理想の問題であった。自我が認識の「事実」であるのに対し、人格はその「規範」であり、イデア的なものである。もともと「事実」と「規範」という次元の異なるものであるために、自我が進歩して人格となったり、人格が墮落して自我となったりはしない。両者の関係は「内在と超越の関係」である。そのため、三嶋からすればカントは「せつかく」価値概念としての人格を発見しながらもそれに自我の役割を「強要」することになったというのである。そのためカントの人格は、いくら強要されても実は「内容のない」ということになる。ここでいう「内容のない」

人格とは、主観の「個性」が消去された形式的な人格のことであるが、形式的であることがむしろ評価されてもいる。杏村は、そもそも形式的であることがカント哲学の強味であると考え、次のように説明している。

カントの如きは形式的の方で成功した。けれども実質的の方では失敗して居た。カントの哲学は形式哲学でありますから、〔中略〕実質の問題を離れ、全く形式的に考へればよいことでありましたが、併しいつのみにか独断的に或る実質的内容を含めて考察して居た<sup>(35)</sup>

形式的かどうかは問題なのではなく、人格に「独断的に或る実質的内容」が含まれていたことが問題なのであった。そして西田自身がいう人格は、カントのそれとは異なっていた。西田は、「吾人には生来皆特殊の人格を具して居る。其人の行動思想一に此の人格である。此の人格は理想と其時々々吾人の思想行動を統一するのである」<sup>(36)</sup>と述べ、人格が、個性にかかわらず固定したようなものではなく、各個人に「生来皆特殊」のもの、各人の成長ともなって発達していくものとしてとらえようとしていたのだった。このように、カントのように形式的な人格に直ちに実質的内容を含めるものではない、個性的な人格が求められていた。

一方、ヨーロッパにおいても、カントの人格概念には改良が加えられた。カントが純粹自我を人格の地位にまで高めたのに対して、人格をそのままに保持しつつ、逆に純粹自我を撤廃しようとしたのがドイツの哲学者・心理学者リップス（Lipps, Theodor）である。彼は、人格を価値概念にとどめ、「人格価値」を「善」と呼び、「物的価値感情」を「利益」と呼んで両者を区別した。「利益」とは、人格ではない物が、人間に所有・利用されるとき、「手段としての価値」である。そして自己の満足のみを目指して「利益」を求める態度が利己主義であり、他人に満足を与える物的価値の実現を「目的」とする実践的立場が利他主義である。諸個人は他人の人格をそうした「目的」として尊敬すべきであり、「手段」すなわち「物」として扱ってはならない。さらに諸個人が直接知るのは自分の人格だけであるから、他人の人格は、「感情移入」（Einführung）すなわち自己の内部に発見するものを移し入れることによって察知するという。こうしたリップスの人格も日本に移入された。そして、その人格にもとづいて、社会改造の立場としての「人格主義」を唱えたのが阿部次郎であった。

#### 第四項 阿部次郎の人格主義

周知のように、阿部は人格主義の提唱者として大正期に一世を風靡した人物である。彼は『三太郎の日記』を著したことで有名であるが、それ以外にも、リップスの『倫理学の根本問題』（Die ethischen Grundfragen）に対する補説のつもりで書いた主要著書『人格主義』がある。その中で人格主義は次のように説明されている。

人格主義とは何であるか。それは少なくとも人間の生活に関する限り、人格の成長と発展をもつて至上の価値となし、この第一義の価値との連関において、他のあらゆる価値の意義と等級とを定めて行かうとするものである。人格に代る価値として他の何物をも容認しないと同時に、人格の価値に奉仕する限りにおいて他のあらゆる物に価値を分与せむとするものである<sup>(37)</sup>ここで「至上の価値」とされる人格とはなにか。阿部はそれを次の四点で規定している。

人格は物と区別されることにその意味がある。その区別は、to be の主体とto have の対象との区別であって、それはわれわれの「精神的属性」と「持ち物」の峻別を要求する。

人格は個々の意識的経験の総和ではなく、その底流をなしてこれを支持し統一する自我である。人格は、個々の思考・感情・意欲などの内容を生起させつつ、しかも自らも十分に自己を把握できないような内面的活動の主体・統一の原理である。

人格は不可分なIndividuum（個体）・生命である。そして、人格になるということは他との対立を強調することではなく、自己の本質に復帰することである。ここに人格主義と単なる個人主義との大きなちがいがあがる。

人格は先験的要素を内容としている意味において後天的性格と区別される。人格は、ひとつの生命として自然的統一をもつだけではなく、当為によって先験的に統一される必要がある。ここに人格と経験的性格との差別がある。実は、これらの規定は基本的にリップスさらにはカントにもとづいており、さほど独創性が感じられない。ただ注目したいのは、阿部が の人格と物との区別に

ついてかなり力を注いでいることである。当時彼にとってそうしなければならない、物質主義の台頭があった。

阿部は、人格主義からすると物質主義は「妄想」であるという。なぜ「妄想」なのか。彼は、

いかなる物質主義と雖も、実際物質に独立の価値を置いてあるものはみないであらう。〔中略〕守銭奴が目的とするところは、金銭所有の喜びであつて金銭といふ物質ではない。金銭といふ物質はこの喜びの条件として必要欠くべからざるがゆゑに価値があるのである。さうして金銭所有の喜びも、その最後の根柢においては、これを使用することによつて生ずる享樂や便宜や、これらの享樂や便宜に対する保証を確保する安心の喜びに帰着するであらう<sup>(38)</sup>

として、物質主義の「最後の根柢」を人格に求める。彼の考える「人格」とは、にあった意識的経験を「統一する自我」、「内面的活動の主体・統一の原理」であり、 にあった生命としての「自然的統一」、当為による「先験的統一」であつて、静止的な認識の主体ではない。むしろそれこそを行動の主体としてとらえる阿部は、人格と物質を厳しく区別し、物質主義に対抗する人格主義を力説するのであった。

そして阿部は、当来社会の根本原理は人格的な「自由」と「愛」とであると論断する。特に「愛」について、彼は次のようにいう。

愛にも人格的でないものがあり得る〔中略〕、人格的でない愛は当来社会結合の原理となる力を欠いてゐる〔中略〕、対象を物質的欲望の塊と見て、その欲望に奉仕することを主要事業とする愛は、畢竟愛者自身が物質主義者であり、彼の利己主義が漸くその家族とか朋党とかを含むまでに僅かに拡大されたにすぎないことを示すものである<sup>(39)</sup>

では、利己主義の拡大ではない「人格的な愛」とはなにか。それは、

人格に対する人格の愛である。人格として自覚した主体が、人格であり人格であることを要する対象に向つて感ずる愛である。したがつてそれは自他を共に人格として完成せしめむとする愛でなければならぬ<sup>(40)</sup>

と説明される。ここで重要になるのがリップスの「感情移入」の概念である。なぜ他人を自分と同じ人格と考えることが可能なのか。阿部は、他人が自分と同じく欲望の主体・心の持ち主・統一ある自我であり、そのことは他人の喜怒哀楽を



自己の体験を基礎として理解できるという。そしてその理解は「感情移入」にもとづいた理解であると主張するのであった。

こうした阿部の人格主義に対しては、たとえ物質主義への彼の対抗の意図には共感されようとも、問題点が指摘される。それが「人格主義論争」であった。この論争は、当時まだ無名の東京帝国大学生竹内仁（片山伸の実弟）によって口火が切られた。竹内は阿部の人格主義を次の三点で批判していた<sup>(41)</sup>。第一に、阿部の人格主義は、ブルジョアに彼らの保守主義の格好の口実を提供する。第二に、知識階級の比較的健全な分子の上に現実をあるがままに感受する心を鈍らせる。第三に、階級闘争において労働者の見方になり得ない。要するに竹内は、阿部の人格主義が現実から離れた空疎な観念論を説くブルジョア哲学の一種であるというのであった。

現在一般的には、阿部らの人格主義論争は、大正知識人の理想主義と盛んになりつつあった社会主義が直接わたりあい、社会改造に対する理想主義の可能性の限界を象徴的に示した例として理解されている。それでは、阿部の人格主義においては、なにが問題だったのか。それについて三嶋は、次のように阿部が依拠するリップスの「感情移入」から指摘している。

リップスの「感情移入」的人格主義の問題点は、自己の「善意志」を無制約的に拡大・絶対化したうえで、これを他人に投影する点にある。すなわち、倫理的「感情移入」とは他人の心情をそのものとして事実ありのままに感受するのでなく、自己の無制約的自我・人格のうちに「当為」として形成された人間的善の理想型を、同時に共同態的存在たる他人のうちに読み入れるのである。そこでは、自他の人格の善性と類同姓への絶対的な信頼と、悲願と、さらに一種の楽観主義が基底にある。このア・プリアリな信頼の感情なしには、リップスと阿部次郎の人格主義は成立しないのである<sup>(42)</sup>

たしかに、阿部の人格主義には三嶋が指摘する「ア・プリアリな信頼の感情」があるといってもいいであろう。プロレタリアかブルジョアかを超越するような全人類的な人格を尊重する阿部の人格主義にはそうした「感情」があり、まさしくその両階級の関係上での労働運動の重要性を論ずる竹内からすれば、阿部の人格主義は結局は階級を超越するどころか労働運動を抑圧する盾になるブルジョア哲学であって、そうした「感情」を認めることはできないのだった。

だが、改造の原理として考えたときに、おそらくそうした「感情」があること自体が問題なのではないであろう。阿部の人格主義にあった問題とは、むしろそうした「感情」があると認めることが可能な根拠が示されていないことではないだろうか。阿部は根拠を十分に示さないまま、ア・プリオリに、カントにおいて規範概念である人格に事実概念である自我の役割を担わせようとしたのと同様のことを、「感情移入」を両概念の橋渡しとしておこなおうとしたと理解できる。すなわち、事実としての自分の経験から導き出せる規範は、「感情移入」によって同じ人格と認められる他人にとっても規範である、と。すると、結局この問題の核心は、阿部が人格を行動の主体として主張し得る客観的な根拠が不十分であるということになる。

そして、杏村の改造論もまた人格主義にもとづいていたのだが、それでは彼の人格主義と阿部のそれはどうちがうのか。

#### 第五項 杏村の人格主義 - 阿部の人格主義への批判から -

上山春平は、阿部の文芸的表現には生彩があるが、その「理論的な著作や評論は、妙にふにゃふにゃしていて鋭さも迫りもともに欠けている」<sup>(43)</sup>と評している。上山は阿部の「妙にふにゃふにゃして」いる「理論的」な点についてこれ以上深く論じていないのだが、おそらく上山が評していることと基本的には同じことを杏村は明確に指摘していた。杏村によれば、阿部の人格主義には「哲学的基础論と社会論とはまだ十分に建設せられて居るものとは言へない」<sup>(44)</sup>というのである。上山は、阿部の「思想の本領は、時代思潮としての側面に見出される」<sup>(45)</sup>というのだが、杏村もまた、存在一元論的な思潮が優勢な当時、物質主義を論破しようとした阿部の時代的な感性の鋭さを評価して、自分と同じ理想主義の陣営にいるとみなしていた。それでも杏村からすれば、阿部の人格主義は原理として十分なものではない。

杏村は、当来社会に対して阿部がなぜ「自由」と「愛」という二原理を出したのか、その論理的根拠を疑問視して、はたしてこの二原理は「真に形式的なる理想主義より、何等新しい附加要素を混和せしめずして生み出され得るか」<sup>(46)</sup>と問

うている。二原理のうちで「自由」については杏村自身も根本原理としてあげているものであったし、杏村に限らず新カント派の哲学に依る者から一応賛同されるであろう。しかし愛の概念は人格主義の立場からいかに演繹され得るのか。

阿部の「愛」についての杏村の疑問は主に二点からなっている。まず、原理として愛は自由と並び得るかという疑問があった。ウィンデルバントによれば、自由とは、理性に傾聴して規範意識によって経験的意識を決定することである。そしてウィンデルバントは、規範意識を、真・善・美・聖であるとしていた。阿部もまたこの真・善・美・聖の規範意識を支持し提唱している。そこで、阿部の愛が規範意識足り得るならば、愛は、真・善・美・聖と並びはするが、それゆえ同時に、規範意識ではない自由とは並ばないはずである。したがって、自由と愛という二原理は成立しない。また、もしも愛が自由と並ぶ原理であるならば、それは自由と同じく規範意識を追求する価値生活となって、愛は自由の言い直しとなるはずである。こう考えた杏村は、はたして阿部の唱える自由と愛はこうした疑問を退ける整合的な関係にあるのかと疑問を呈していた。

次に、より重要な疑問として、阿部が愛の上になぜ「人格的」という形容詞をつけているのかということがある。杏村の考えでは自由にはそうした形容詞は必要ない。なぜならば、自由概念自体が「人格的」という意味をもともと含んでいるからである。阿部は、愛には人格的ではないものもあるために、愛の前に「人格的」という形容をつけている。しかし、たとえ人格的ではない愛が「愛の発露の道を誤つたとはいへても、愛其物で無いとはいへない」<sup>(47)</sup>のである。そのために、臨床判断的に「人格的な愛」というのは妥当である。だがそうした愛は、「自己自身が価値を主張して居るのでは無く、却つて『人格的』の立場、価値的の立場、真善美聖の規範的立場から決定せられて居る」<sup>(48)</sup>ことになる。このように、規範的価値をもつ場合に限って意義のある愛は、そこから他のものが導き出されそれによって他のものが規定される第一のもの、すなわち「原理」にはならない。杏村は、愛を常に人格的立場と相容れないものと考えているのではない。ただ彼は

〔愛が〕「原理」として持ち出さるべきかが問題です。更に社会原理として持ち出さるべきかが問題です。「愛」は宗教的生活の中にあつてのみ意義を持つ。当為と関係深き「原理」の世界のものではありません<sup>(49)</sup>

とって、杏村からすれば原理にはならないはずの愛を、阿部がそのように主張することを批判するのであった。そして、人格主義についての原理としての考究が不徹底であることが、杏村の指摘する、阿部には「哲学的基础論」が不十分ということであったと考えられる。

それでは杏村の唱える人格主義とはなにか。彼は文化主義とそれとの関係を次のように説明している。

凡そすべての文化現象は其れに特有なる文化価値を前提し、其の文化価値の実現を目的として進んで居る。我々が意識的に文化の目的を追求し、文化価値の実現に精進する時には、此れを文化主義と呼んで居る。〔中略〕此の精進をなす時に、真に我々の人格性は発揮せられる愉悦を持つて居る、文化主義は即ち人格主義なのである。然らば我々の経済生活のみひとり没理想的、没価値的の盲動をなして居てよいであらうか。私は文化主義は、他の理論価値の場合と同様に政治生活、経済生活等すべての文化生活に就き、其れの目的を追求する人格主義として樹立せられねばならぬと信ずる<sup>(50)</sup>

社会改造論には、政治や経済の生活を広義の社会問題の根本に当たる特定の狭義の問題とみなすものがあつたのだが、杏村の観点からすると、それら政治や経済も文化現象であつて、それぞれの文化価値の実現をめざす文化主義の範疇にある。こうして、既に前第三章で触れたように、上記の杏村の説明や阿部への批判から、文化主義の根底にあるのは人格主義であつたと理解できる。なぜならば、文化の目的の追求は人格の活動によるからである。そしてその人格の活動とは、彼のいう「自由」と「奉仕」であつた。

#### 第六項 人格の「自由」と「奉仕」

杏村は、これまで一般に「現実の生活」とみなされてきた生活は自然の因果法則に支配されたものだという。そして彼は、そうした生活の中で、「飲みたいと欲すれば飲み、歩かうと欲すれば歩くのは、内心甚だ自由を感じてゐるやうではあるけれども、それは少しも自由ではない。この場合に我々は（中略）因果法則の擒になつてゐるのである」<sup>(51)</sup>という。人間を単に因果法則に支配されたひとつの

自然物とみる場合、人生はあまりにも寂寥としたものとなる。だが、この見方以外にも、真・善・美の価値にもとづく普遍妥当の見方がある。普遍妥当性は普遍性ではない。普遍性は事実から帰納されるものであって、普遍妥当性とちがひ価値の属性ではない。一方価値の属性にある普遍妥当性は、事実に関係なわけではない。そこで、普遍妥当の見方が現実にひとつの見方であることを杏村は次のように語っている。

我々現実の人間 - これを仮りに経験的個人と呼んで置かう - は、すべて自然の因果法則に随つて必然的的变化をなし、そのいかなる意識も全く自然必然的に変化流動するが故に、この意識よりして、帰納により、永遠不変的普遍妥当なる価値の生み出される道理がない。よしそれは普遍性を生み得るとしても、絶対に普遍妥当性を生み得ない。若し然りとすれば、価値の普遍妥当性なるものは、甚だ神秘的なるものといわざるを得ない。併しこの価値意識は我々人間の中に全然ないのだといはれぬ。現にかく我々が常に普遍妥当的に価値判断をなしつつあるのによつて知らるる通りである<sup>(52)</sup>

ここで杏村は諸個人の「意識」に「二種性」があるという。一方で意識は因果必然的に生起し、また他方で意識は普遍妥当な価値判断をおこなう。前者を第一に考える見方が自然因果的見方、後者を第一に考える見方が価値的見方とされる。自然因果的見方をすれば、価値的見方はその中に包括されても、義人と不義人に区別はない。だが、価値的見方をすれば、自然因果的見方はその中に包括され、われわれは自然必然的生起の上に、真偽・善悪・美醜の価値判断をすることが可能となる。それでは、これら二つの見方はどのような関係をもって結合し得るのか。

自然因果的見方は価値的見方の原因にはならないとしても、その逆に、後者の見方は前者の見方の原因になるだろうか。この疑問に対して、杏村はそうした問いのたて方自体を批判していた。彼は、価値的見方がその中から自然因果的見方を生み出せると考えるのはまったくの誤謬であるという。価値的見方は形式的であって、その中には本質的になんらの内容も含まれていない。人生の自然的生起は無限に複雑であり、またこれを因果法則的な関係に整序した見方も無限に複雑である。こうした無限の内容を単なる価値形式からどうして生み出せるのか。彼は、「価値は人生の無限内容を規制する形式原理だ。自然と価値との因果関係は

ただこの点にのみ求められる。即ち価値は自然を制約するものとして論理的に前者は後者に先行する」<sup>(53)</sup>。というのである。ここで杏村のいう「論理的先行」は重要である。

人為にかかわらない自然として認識するものは無価値と考えられがちだが、既にそこには価値的見方がある。なぜならば、自然因果的法則から「この認識は真である」と認められても、そこには「真」という価値が既に予定されているからである。そのために、価値とは無関係にあるようにみえる自然でも、やはり価値による制約を受けているのであって、価値の存在の予想なしには自然についても考えることができないはずである。そこで杏村は、価値と自然の関係を次のように説明する。

かくして価値は、その中より何等内容としての自然を生み得ないが、併し論理的には自然に先行して却つてこれを制約する原理であり、逆に自然はいかにしても自らによつて価値を制約する訳にはいかぬ。この二つの見方が我々の意識に可能である。それ故に、自然としての見方の意識、即ち経験的意識に対して、価値としての見方の意識を、先験的意識と呼ぶ<sup>(54)</sup>つまり杏村のいう「先験的」とは、価値が自然に対して、現実的・時間的に先行するというのではなく、論理的に先行することを意味するのだった。

そして人格が語られる。杏村は、カントに倣い、他によって制約せらるるものよりも、他を制約するものが、われわれの意識のより高貴なより本質的なものであるという。「他を制約するもの」、換言すれば、価値判断の主観となるものはなにか。論理的には、経験的意識をそれとするのではなく、先験的意識の根底にこれを求めようとするのは当然のこととなり、それこそが人格である。こう考えるからこそ、杏村には、「すべての人生問題、その中の一部を占むる社会問題の根本的解決は、当然人格の観点に立つてのみなされ得、またなさるべきものである」<sup>(55)</sup>ということができるのである。

自然の観点に立てば、すべてのはたらきは因果法則に支配された不自由なものにみえる。だが、価値の観点に立てば、すなわち人格の観点に立てば、すべてのはたらきは、自然必然性に従った経過の上に選択を加えた、自律的な、自由なものにみえる。杏村は人格の観点にたつことを主張し、そして、「私自身の社会改造論にあつては、改造原理の双運として『自由』と及び『奉仕』とを取つて居

る」<sup>(56)</sup>。という。それでは杏村は「自由」と「奉仕」をそれぞれどのように認識しているのか。

自由について。杏村は、それを「不自由」との対比から説明するために、「制約と無制約」「唐突と連続」「任意と目的」「障碍と無障碍」「人格と非人格」の五つのそれぞれに対立的な性質を想定して自由の意味を考察している。そして彼は、一般に自由はそれぞれのケースにおいて「無制約」「唐突」「任意」「無障碍」「非人格」などの性質をもつと考えられているかも知れないが、そうではなくてむしろ「制約」「連続」「目的」「障碍」「人格」などの方こそが自由のもつ性質であると論じている。五つのケースの中でたとえば「人格と非人格」については

人格的であるといふのは、明瞭なる主体が決断するといふ意味であり、非人格的であるといふのはさうした主体の決断の無い事を言ふのであります。〔中略〕世俗では、ありのまゝの無邪気なのを「自由」だと呼ぶ事があります。換言すれば非人格的なのを「自由」と呼んで居るのであります。〔中略〕併しこれが本当に自由といふものであるかどうかは疑問です。私はさうした非人格的なものゝ場合には、其れは自由不自由を超越し、随つて道徳的にも芸術的にも、称揚と排斥とを離脱して居るものであると言ひたいのであります。何故なれば、行動に責任者たる主人公が無ければ、其れに自由不自由を問ふ訳にはいかぬからであります<sup>(57)</sup>

と説明される。ただしこれは自由それ自体の再現ではない。というのも、自由はこうした知識では捕捉しがたい精神だからである。そこで彼は、自由について、「無限に考えられる性質」のいくつかをとりだしたただけと断った上で、五つの性質を結び合わせて、「自由とは、目的に随つて決定して行く、異質的必然の一連続を貫く人格的精神である」<sup>(58)</sup>と定義している。

次に「奉仕」について。杏村は、「奉仕」にあたる外国語はなにかというと、それには既に「義務」という日本語の訳語があって、「他人に負う」という意味をもつ‘duty’ではなく、‘service’であるという。ただし、その言葉をやはり既に使われている‘social service’（「社会奉仕」）とするのは「妙なもの」という。なぜならば、奉仕には、最初から社会概念が含まれているからである。

「奉仕」という言葉は既に一般的に使われている。そして彼は、その使用には社会問題の影響があるという。労働問題にせよ婦人問題にせよ、「一人が他人の上に征略する事」がおこなわれている。労働者に対する資本家の征略や女性に対する男性の征略。そうした征略を打破するために社会問題はおこっている。こう考える杏村は、

各人は各人の絶対内的世界を持つて居ります。人間の生活は概念では無くして生き物です。大宇宙の中に住んで、人間各自が一票権を持つて居ります。誰れにも屈服しないで堂々と主張してよい「人生の一票権」を持つて居ります。又其の「人生の一票権」を認めればこそ、我々は他人を本当に尊重する事が出来るのである。何処までも他人に謙遜である事が出来るのである、と考へます。征略競争は全然の利己主義の上に立つて居るが、以上の如くにして「人生の一票権」を互ひに認容すれば、利己主義などは此れを發揮しようにも耻づかしくてどうにもならないものである。此処に「奉仕」といふ事が現代の社会では重要なものとなつて来た。奉仕は全く征略戦争の対偶であります<sup>(59)</sup>

と説明する。だが同時に、たとえば「社会奉仕」という言葉が喧伝されるように一般的に奉仕の必要が唱えられるとき、その言葉が妥協の意味で使われていることも事実である。「労資強調」や「温情主義」など、資本家による労働搾取の事実をばやかす雰囲気の中で出てきた言葉と同じ雰囲気の中から「社会奉仕」という言葉も生まれてきた。この場合の奉仕について杏村は、「〔搾取者は〕各人が自己内心の真実要求を、頗る自由に、頗る大胆に主張しようとする、其の氣勢を抑損して、他人へのサアヴィテユード〔奉仕〕を教へようとした」<sup>(60)</sup>と考へている。

それでは真の社会奉仕とはなにか。われわれは自己の欲望と、その欲望を批評する心の両方をもっている。その批評とは、社会的に他者によってなされる批評ではない。それは、自分自身の判断にしたがっておこなう理性的な批評である。杏村は、

然らば其の様な批評心の主張する処は、欲望よりもより深く自我に根ざした自己の要求であるといふ事が出来る。併し我々の現実の批評心が直ちに自己の真要求であるといふのでは無い。其の批評心の上に立つて更らに此の批評の正否を批評する、より高い我々の批評心といふものがある。(中略) 此うした



意識を私共は規範意識と申します。規範意識こそ我々個々人の真要求を示してくれる、其の真の源泉なのであります<sup>(61)</sup>

と語り、批評の深部に「規範意識」を求める。しかし、諸個人は普段はなかなかこの意識に従うことができなくて、欲望と規範意識のあいだでの葛藤がある。そこで奉仕が意味をもつ。「種々複雑な欲望を持つた日常自我が、より深い、より真の自我の要求、即ち規範意識の命令する処に傾聴しようとして身をへり下る。其れが奉仕といふ事だと思ふのである」<sup>(62)</sup>という杏村が考える奉仕においては、対象が社会でもないし個人でもない。その対象は諸個人の規範意識である。そこで彼のいう「自由」と「奉仕」の関係は、

人格がその自決する方針に随つて意の如くに自然を規制するは自由であり、我々が狭隘なる主観の判断を脱却して、その働きに普遍妥当性の意味を附与せしめようと努むるは奉仕である<sup>(63)</sup>

となるのであった。

こうした杏村の「自由」と「奉仕」には、阿部が「人格的な愛」としたような「人格的」という形容を必要としない。「自由」と「奉仕」というとき、既にそれらには「人格的」という意味が含まれている。むしろ、もともと人格の根本活動が「自由」と「奉仕」なのである。そのために杏村は、社会改造の原理を「自由」と「奉仕」であると論じている。阿部の「自由」と「愛」とちがい、杏村の「あるべし」という規範意識にもとづいて、経験的意識を制して「ある」という事実に判断を下す「自由」と、規範意識に従って判断を下すべき「奉仕」とは、原理として並び得るといえるだろう。そしてそれらを原理とした、杏村の社会改造の根本的立場を表す名称はまさに「人格主義」なのであった。

それでは杏村が指摘していた、阿部がかかえるもうひとつの問題である、社会論が不十分とはどういうことか。それは、本来人格概念の論理的成立に社会概念が不可欠なのに、阿部の人格主義には、人格と社会の関係が十分に検討されていないということと考えられる。改造論の根拠を人格に依るのであれば、いうまでもなく人格はそうするに足る概念でなければならぬ。そこで、ちょうど三嶋が指摘していた「ア・プリアリな信頼の感情」と同様のことに終わらないためには、人格概念が成立する根拠を示す必要がある。では杏村の場合はどうだったか。彼

の考える人格は独我論的なものではなかった。彼は、生活上の価値が人格的な価値であり得るためには、「其の生活が単に主観的、個人的、心理的のものである以上に、其の中になんらか客観的、超個人的、先験的のものを内在せしめなければならない」<sup>(64)</sup>という。すなわち、杏村には、たとえそれが個人の人格であっても、もともと人格は、客観的・超個人的・先験的な性格をもつものとして考えられている。なぜ人格はそうした性格をもつのか。それは人格概念が社会概念との関係から成立し得ることの帰結であった。そこで次節では、人格概念の論理的成立が示される杏村の社会概念の分析をおこないたい。

## 註

- 1 この間1920年だけをとっても少なくとも以下の書籍の刊行があった。小林鐵太郎『近時の社会問題』、佐野袈裟美『社会改造の諸問題』、窪田文三『現代日本と社会問題』、神戸政雄『社会問題』、高畠素之『社会問題総覧』、藤原俊雄『日本社会改造論』、吉野作造『社会改造運動に於ける新人の使命』など。またラッセル(Russell, Bertrand)の『社会改造の原理』(Principles of social reconstruction)の全訳が出版されたのも20年であった。
- 2 後藤新平「序」(藤原俊夫『日本社会改造論』、極東書院、1920年)、1ページ。
- 3 小林鐵太郎『近時の社会問題』、法制時報社、1920年、1~2ページ。
- 4 赤木朝治『社会問題概論』、巖松堂書店、1923年、1ページ。
- 5 高畠素之編『社会問題総覧』、公文書院、1920年
- 6 小島憲『文化の特質と社会問題』、有斐閣、1926年、3ページ。
- 7 同前、11ページ。
- 8 河田嗣郎『社会問題綱要』、改造社、1926年、2ページ。
- 9 同前、7ページ。
- 10 河田嗣郎『社会問題体系第一巻』、有斐閣、1925年、3~4ページ。
- 11-12  
吉場強『社会改造の基点』、聖山閣、1927年、20ページ。
- 13 佐野袈裟美『社会改造の諸問題』、日本評論社、1920年、361ページ。

- 14 安部磯雄『社会問題概論』、早稲田大学出版部、1921年、729ページ。
- 15 吉野作造「思想家と実際家との協戮を提唱す」(『吉野作造選集4』、岩波書店、1996年、初出1922年)、3ページ。
- 16 同前、5ページ。
- 17 安部磯雄『社会問題概論』、13ページ。
- 18 佐野袈裟美『社会改造の諸問題』、364ページ。
- 19 同前、366ページ。
- 20 土田杏村『華嚴哲学小論攷』(土田杏村『象徴の哲学』(復刻判)所収、新泉社、1971年、初出1922年)、316ページ。
- 21 大山と権田の論争がおこなわれたのは主に以下の資料においてであった。  
権田保之助「民衆の文化か、民衆の為の文化か」(『大観』、1920年6月)。  
権田保之助「社会改造と文化主義」(『雄弁』、1920年6月)。  
大山郁夫「民衆文化と自分 - 権田保之助氏に答ふ - 」(『我等』、1920年7月)。  
権田保之助「民衆文化主義の展開 - 大山郁夫氏に対する私の『誤解』に就いて - 」(『大観』、1920年8月)。  
大山郁夫「民衆文化への疑問に就いて - 再び権田保之助氏に答ふ - 」(『我等』、1920年9月)。
- 22 大山郁夫「民衆文化主義と自分」、37ページ。
- 23 同前、38ページ。
- 24 土田杏村『文化主義原論』、87ページ。
- 25 同前、87~88ページ。
- 26 土田杏村「独立的女性道と文化」(『婦人公論』、1922年1月)、46~47ページ。
- 27 同前、47ページ。
- 28 土田杏村『文化哲学入門』、534ページ。
- 29 中島半次郎『人格的教育学と我国の教育』、同文館、1915年、41ページ。
- 30 三嶋唯義『人格主義の思想』復刻版、紀伊国屋書店、1994年、初出1969年、14ページ。
- 31 金子武蔵「序文」(金子武蔵編『人格』、理想社、1974年)、4ページ。

さらに、佐古純一郎（『近代日本思想史における人格観念の成立』、朝文社、1995年）は、『哲学雑誌』に掲載された中嶋力造や井上哲次郎の論文を調査した結果、日本における「人格」という訳語の成立を明治十年代から二十年代にかけてのことであったとしている。

- 32 井上哲次郎『人格と修養』、廣文堂書店、1915年、17ページ。
- 33 西田幾多郎「倫理学草案」（『西田幾多郎全集第十六巻』、岩波書店、1966年、タイトルの通りこれは草稿であるが1905年から1906年にかけて執筆されたものといわれている）、230ページ。
- 34 三嶋唯義『人格主義の思想』、50ページ。
- 35 土田杏村「教育界の流行を論ず」（『教育研究』、1925年4月）、13ページ。
- 36 西田幾多郎「倫理学草案」、230ページ。
- 37 阿部次郎『人格主義』（『阿部次郎全集第六巻』、角川書店、1961年、初出1922年）、48ページ。
- 38 同前、50ページ。
- 39 同前、111ページ。
- 40 同前、113ページ。
- 41 竹内仁「阿部次郎氏の人格主義を難ず」（『近代文学評論大系5』、角川書店、1972年、収録）、初出1922年。

人格主義論争は、この竹内論文以外に、以下の阿部と竹内の論文で展開されたが、それ以外にも既に村松正俊や平林初之輔の阿部批判があった。

竹内仁「リップスの人格主義に就て 阿部次郎氏のそれを批評する前に」（『我等』、1922年2月）。

阿部次郎「竹内仁氏に答ふ」（『改造』、1922年3月）。

竹内仁「再び阿部次郎氏に」（『新潮』、1922年4月）。

村松正俊「阿部次郎氏と現代社会問題」（『新小説』、1921年5月）。

平林初之輔「人格主義を駁す」（『新潮』、1921年6月）。
- 42 三嶋唯義『人格主義の思想』、52～53ページ。
- 43 上山春平「阿部次郎と大正教養主義」（『上山春平著作集第九巻』、法藏館、1995年、初出1971年）、254ページ。
- 44 土田杏村『日本支那現代思想研究』、第一書房、1926年、194ページ。

- 45 上山春平「阿部次郎と大正教養主義」、253ページ。
- 46-48  
土田杏村「当来社会原理への疑問」（『読売新聞』、1922年 3月 6日付）。
- 49 土田杏村「社会原理に就いての感想（下）」（『時事新報』、1922年 5月 4日付）。
- 50 土田杏村『マルクス思想と現代文化』、佐藤出版、1921年、（後編）187～188ページ。
- 51 土田杏村『文化哲学入門』、478ページ。
- 52 同前、488ページ。
- 53 同前、489ページ。
- 54 同前、490ページ。
- 55 同前、491ページ。
- 56 土田杏村「自由といふ事の意義」（『芸術自由教育』、1921年 5月）、2ページ。
- 57 同前、12ページ。
- 58 同前、15ページ。
- 59 土田杏村「奉仕といふ事の意義」（『芸術自由教育』、1921年 7月）、55ページ。
- 60 同前、13ページ。
- 61-62  
同前、14ページ。
- 63 土田杏村『文化哲学入門』、492ページ。
- 64 土田杏村「恋愛価値の検討」（『婦人公論』、1924年 9月）、11ページ。