

広島大学学術情報リポジトリ
Hiroshima University Institutional Repository

Title	紀平正美における人格概念の位置づけ
Author(s)	後藤, 弘志
Citation	ぷらくしす , 25 : 1 - 29
Issue Date	2024-03-31
DOI	
Self DOI	10.15027/55198
URL	https://doi.org/10.15027/55198
Right	
Relation	



紀平正美における人格概念の位置づけ

The Position of the Concept of Person in Tadayoshi Kihira

後藤 弘志 (広島大学)

Hiroshi Goto (Hiroshima University)

1. はじめに

研究プロジェクトの概要

本論考は、もともと「仮面」(役割)を意味するとされる西洋語 **person** が、近代初頭の日本において、T. H. グリーンにおける関係主義的人格概念を介して受容された経緯を、その(疑似)身分制的、言い換えれば徳倫理的な土壌という受容器の観点から辿り直し、グリーンを中心とした倫理思想地図を描くという研究プロジェクトの一環である。

person と **personality** との関係について少し説明を加えておこう。**person** の最も簡潔な定義は、〈理性的個体〉であり、**personality** とは **person** 性、すなわちある個体が **person** であること、言い換えれば **person** を本質的に構成する属性を意味し、重点の違いによって、①理性的存在者一般という普遍的属性を意味する場合と、②個別性を意味する場合とがある。さらに、個別性の拠り所をどこに求めるかによって、②-1) かけがえのない個性を意味する場合と、②-2) 特殊具体的な人間関係の中で求められる役割によって規定される場合とがある。①は近代啓蒙主義における〈原子論的人間理解〉の中に典型的に見いだされ、そこでは個人は、理性的存在者一般という普遍のサンプルでしかない。それに対して②-1) は、①のアトム的な人間理解に対して、いわばモナド的人間理解と言えよう。また、②-2) は、近代以前の封建的身分制ならびに、近代啓蒙主義へのある種の反動期における、いわば疑似身分制的人間理解に対応する〈関係主義的・徳倫理的的人間理解〉と、近代以降の〈機能主義的人間理解〉とに区別することができる。ただし後者は原子論に回収可能である。

紀平正美について

本論考で取り上げる紀平正美(1874-1949)は、大正・昭和前期に活躍した思想家であり、〈原子論的〉か〈関係主義的・徳倫理的〉かという分類図式に従えば、後者に属する。彼は日本におけるヘーゲル研究の先駆者のひとりであり(船山 1980, 357-358 および笠松 2021 参照)、その研究成果を取りまとめたのが、『認識論』(1915)、『哲学概論』(1916)である。ところが紀平は、『無門関解釈』(1918)、学習院教授着任後の『行の哲学』(1923)や『三願転入の論理』(1927)を刊行した頃から独自色を強め、ヘーゲルと仏教とを融合させて独自の国家主義を展開する。さらに紀平は、ヘーゲルとも袂を分かって、『日本精神』(1930)においてはその国家主義を日本主義へと徹底させる。そして 1932 年に設立された国民精神文化研究所の主任所員となって、日本主義の理論的支柱の役割を果たした。

本論考の意義

本論考は、従来の研究においておおよそ明らかにされている紀平のこうした思想展開を、とくに「人格」概念に着目することによって捉えなおし、グリーンを核とした人格概念受容史という倫理思想地図の上に位置づけることを目的とする。この概念は従来の紀平研究においてはかならずしも考察の中心に置かれていなかった⁽¹⁾。しかし、紀平が『心理学概論』(1901)を皮切りに、「自我論(同時代の朝永三十郎の表現を用いれば「我の自覚史」)の盛行」(船山 1965、49: ページは著作集第7巻による)の時代に、『人格の力: 修養の方法』(1906; 1917年に改訂版)や、もともと『人格論』というタイトルでの出版を想定していた『自我論』(1916)⁽²⁾を著していたことを思い起こせば、彼の思想展開全体を整理しなおすためにこの切り口が有効であることは疑いない。

以下では、紀平がその末尾に「我は日本人なり」と大書し、日本主義の立場を鮮明にした『行の哲学』(1923)の刊行以前において紀平が人格概念に託した意義を分析する。この作業を通じて、ヘーゲルをカント以来の我の自覚史の延長上に据えて、ヘーゲル仕込みの関係主義的人格概念に国家主義の理論的基礎を求めた紀平が、しかし最終的には日本主義の立場を先鋭化させ、カントのみならずヘーゲルとも袂を分かった哲学者であることを明らかにしたい。これを *personality* についての先の分類に沿って言い換えれば、②-2)の内、機能主義的人間理解を批判して、関係主義的・徳倫理学的人間理解を採り、それを②-1)のモノダ的人格概念に奇妙な仕方ですり寄せようと一旦は試みた紀平が、人格概念のさらなる読み替えの必要を表明しながらも、自らはその読み替え作業を断念し、結局は西洋の人格概念そのものに実質的な三下り半をたたきつけて、日本主義に傾斜して行く仕組みを明らかにしたい。

本論考で取り上げる文献について

『人格の力: 修養の方法』(1906)の序において紀平は、この書の出版の背景と意図について次のように述べている。

洋の東西を問わず、現今の時代は過度期であって、到る所に反対矛盾を生じて居る。個人主義と国家主義、国家主義と社会主義。又等しく社会主義の内にも種々の反対せる意見がある。人道博愛の主義と一社会を主とする主義、之も互に反対して居る。…然るに実際の社会は日を追うて秩序がたつて来て、功名富貴榮譽権力等は昔の如くに中々容易には得られない。此等の理由が、特に我国に於ては、青年の人々の苦悶煩惱となって現われて来たのである。然し余輩を以て之れ見るに、此は意志の不健全を現わしたもので、好き現象とは言れぬ…。…其れで余輩は茲に個人としての考え方の一法を提挙しようと思う(1906、序1-3)。

紀平は『改訂 人格の力』(1917)⁽³⁾の序において、初版の背景と意図について、[日露戦争後に、初版で触れたような状況で]煩悶という現象が流行して、「見神だとか、自覚だとか云う事が大に流行した」ため、それに促されて「修養法という様な事を論じた」(紀平 1917、序3)と改めて説明している。紀平はこれに続けて、その後青年の「自覚」が進んで、社会的成功よりも自己の内面性へと目が向かったことを「正当なる進み方」として肯定的に受け止め、初版と改訂版を一貫する人格主義の立場を明確にしている。

単なる愛己的の行為が善ではない、愛他的のものが善でもない、更に一般的抽象的な人道を行うが善でもない。簡単に言えば、専門の道德家があるべきでなく、人格の働きとしての最も具体的なる行為の一々に於て、善悪の評価が成立するのである。更に換言すれば、人格としての自己に徹することに於て、至善が実現せられるのである（紀平 1917、序 3-4）。

そのうえで、紀平は、修養論に終始した初版では割愛し、その姉妹編『自我論』（1916）になって取り組んだ人格の「純理論的」（紀平 1916a、序 2）考察を踏まえて、「云々の事を為し得という、特殊の能力」を「単なる修養法」という観点で扱うにとどまらず、「人格の力の絶対的性質を、形式の上からと、實際上の心得との両方面から論じたものとなる」と、その大幅な改訂の意図を説明している（紀平 1917、序 7）。

そこで、この三書に、同時期の文献であり、少なからぬ紙数を人格概念の解説に当てている『哲学概論』（1916）⁽⁴⁾を加えて、紀平における人格概念の特徴について検討し、『行の哲学』（1923）に至る展開過程を跡付けたい。

2. 紀平における人格概念の概要

紀平における人格概念の射程は、基本的には人間個人である⁽⁵⁾。その意味では、幕末から明治 20 年代半ばにかけての *person* の訳語をめぐる格闘（Goto 2016 参照）は一応の決着を見ており、残された争いは、その語の内実をどう解釈するかにあった。

紀平が人格概念に思想的根拠を求めた理由は、人間が「自然界の胎盤を離れ」て人間となる過程を、「自己意識発達」（1906、4）の過程、すなわち、「自然物」から脱して「靈的の働きを有するもの」となるために、「絶えず我等自らが、自己の如何なるものなるかを捕えつつ進み来りし過程」（1916a、3-4）、一言で言えば「大なる自覚に入らんとした経路」（1906、6；1916b、18 参照）として捉えようとしたことにある。ここには、ソクラテスの「汝自を知れ」に始まり、デカルトの「我思う故に我あり」を通じて「人格としての「我」の自覚」（1916b、455；より詳細な思想史的解説は 1906、87 以下を参照）、「個人の力」の「自覚」が進み、「個人主義、理性主義」が「其の頂点に達した」（1906、92）近代という時代への肯定的評価が見て取れる。

ただし、紀平における人格概念は、近代啓蒙主義の典型と言うべき原子論に立脚するものではない。紀平は当初から一貫して、人格概念を、近代啓蒙期のそれではなく、その語源とされる「役割」という語義にさかのぼって関係主義的に受け止めていた⁽⁶⁾。

更に人格 *Person* という語義を考えて見る。羅語の *Persona* とは、もと仮面の義であって、役者が仮面を以て、或る特定の人物に扮する事よりして、一定の性格を有し、社会上に特定の仕事を為したる人と言う義に転じたものである。即ち社会歴史の上に、特定の仕事を為した人という事が、最も人格としては主要なる要素であって、此の意味から言えば、人の有する自然的の方面、即ち身体容貌等は、本より欠くべからざる基礎には相違ないのであるが、第二次的性質のものたるに過ぎなくなるのである（1916a、235）⁽⁷⁾。

原子論とのもう一つの重要な相違点は、個的人格を、個人を越える存在者の実現形態、しかも有機的な全体の部分として位置付けていることにある。紀平は原子論が想定する〈個人〉を

抽象の産物と見做し、具体的・包括的組織体である〈人格〉から次のように区別する。

此の「自己世界」の内容は、…甚だ広汎なるものである。個人主義的見解を取り、利己主義を取る所の考えは、即ち其の内容の或る一方面のみを抽象したるものに過ぎぬ。而て我等広汎なる意義を有って居る内容を、一組織体として居るものが、即ち人格である、「自己の世界」であるが故に、其は最早個人的主観的のものではない、更に一層大なるもの、之れを宗教的に言うならば、我等の生命我等の光明其のものとして、我等に始めより存する絶対的のものと言わねばならぬのである。此の点に於て、…人格という事と、個人という事とは大なる差違が生ずる (1916a、242)。

ここで紀平が「一層大なるもの」と表現したものは、紀平における人格概念の複合性ないし複層性を示唆している。以下、これを次の観点に分けて順に論じることにしてしよう。

- ① 個的人格の超経験性・普遍性
- ② 大宇宙と小宇宙
- ③ 大宇宙の具体化としての現実の全体組織
- ④ 偉大なる人格と国家

3. 紀平の人格概念における「一層大なるもの」

① 個的人格の超経験性・普遍性

利己的個人を越えた、偉大なるものとして紀平が念頭に置いているのが、カントの人格概念であることは、上の引用箇所直前の一文にある「自己尊敬」という表現が示唆している。

人格とは、〔生物としての〕斯る本能の働きの上に、自己の力を意識した所に、其の本能を発したるもの、即ち全く利己という動機より離れて、別なものとして考えなければならぬ、自己尊敬の感情の上に立てられたる「自己の世界」を言うのである (1916a、241-242)。

紀平によれば「個人主義、理性主義、人道主義」が全盛期を迎えた近代啓蒙期において、「其の意識を最も厳格に発展」させ、「抽象的普遍を終局に迄逐い詰めて」、自然科学の有限な知識と異なり「人格としての我等の本性を無限なるものと定め」、「人格を以て終極の目的と立て」ることによってその流れに一転回をもたらしたのが「カントの倫理説」であった(1906、93;1917、137)。次の文は、偉大な人格がそうでない人格に対して無限大に教育的影響を及ぼしてよいか否かを論じる文脈でカントに言及したものである。

個人は個人で各自独立の主体であって、我等が勝手気儘に取扱うべきものではないという事である。其はカントが言うた如く、「汝及び他人の人格を、何れ如何なる場合に於ても、目的として取扱え、決して手段として取扱うべからず」という事である (紀平 1917、19-20) ⁽⁸⁾。

ここからは、紀平が自らの人格概念の淵源をカントにおける超経験的で普遍主義的な人格概念

に求めていることが見て取れる。すなわち、理性的存在者一般という普遍のサンプルとして等しく尊重に値する個人であるがゆえ、格率の普遍化可能テストによって経験的・利己的欲求から離れることのできるカントの人格概念が、紀平の人格主義の起点となっている。

② 大宇宙と小宇宙

しかし、紀平における人格概念は、(個人主義的/利己主義的なものであれ、カント流に解釈されたものであれ) 原子論的なそれには留まらない。カントは紀平にとって、人間の自覚史の(極めて重要ではあるが) 一局面であって、それには前史とそれ以後の展開がある。このことを理解するには、上で引用した文にあった〈一組織体〉としての人格という規定が重要となる。この表現は、各々の個的人格が有機的全体であることだけでなく、それが有機的組織として成立するための条件として、一層大なる全体組織を必要としていることを示しているからである。

紀平によれば、その一層大なる全体とは、古代ギリシャ人が「大宇宙」と呼んだものに他ならない(1917、138)。紀平はこの大宇宙とその表現形態・実現形態である小宇宙との関係を、人間の自覚史という枠組みに沿って、単なる並行論ではなく、歴史的・目的論的に捉え、そこに人格の価値を根拠づけている。

我等は開けば即ち一切である、閉づれば即ち一個体である。…人は小体の宇宙なり、宇宙は大体の人なり(1906、87)。

「我」なるものは、此等種々の〔矛盾し合う止揚的〕要素の単なる集積ではなくして、其等を統一せる全体である、然も其の「我」を知る為には、此れ等の要素を分析して知るよりほかに道がない、歴史を知るの要は即ち茲にある。…ともかく我等の人格は此の如き意味にて小宇宙なのである、即ち小なる形に於ての大宇宙を表現せるもの、即ち部分に於て最もよく全体の表現せるものである(1916b、456-457)。

自我を離して、大自然の内に摂取せられたとして、然も其の大自然の一大統一を考える場合には、自我は其の大自然の大目的大精神の実現なりと見ることが出来る(1916a、146)。

我等は思惟を其の本性とする、思惟を本性とする限りは、一切のものを其の思惟の対象とし得るが故に、逆に我等自らは一切のものの実現でなくてはならぬ、即ち茲に人格としての無限の価値が存在するわけである(1917、11)。

一切の統一者たるものは、即ち最も大なる組織体であって、其は其の統一原理を自己の内に有する、有機的組織でなくてはならぬ。従て人格という組織は、物的にも観念的にも、一切に亘った所の内容を有する具体的のものである、従て人格は亦絶対性を有するものと言わねばならぬ(1916a、244)。

このように、「天を大体の人即ち大宇宙となし、人を小体の天即ち小宇宙とする」とは、「人が人としては、一切自然の契機を己が内に包摂して居る」こと、「換言すれば、人は各自己の世界

を作って、その内に安住して居る」ことを表し、「此意味に於て、人は各具体的の实在である、即ち自己自身が自己の統率者である」ところに人格としての価値がある(1917、28-29)。興味深いのは、この文脈で、近代の個人主義・理性主義に「一転回」を加えた思想家としてカントに言及した次の箇所である。

抽象的なる個人の理性が、更により大なるものの為に照され、更に一層深く自己に徹することによって、自己の普遍必然の当体を獲得することである。即ち昔し希臘人が観賞的に大宇宙として眺めていたものを、我の内に取り入れる事であった。而て此の仕事を創めたのが即ちカントであったのである(1917、138)。

紀平はカントによるこの転回の意義を、〈全体一部分〉論の枠組みを使って、次のように説明している。それによれば、プラトンが「全体の实在を認めて、部分の实在を認めなかった傾きがある」のに対して、個人主義は「其の部分をして唯一の实在と見て、其等が相集まれば全体は出来るものと考えて居た」(1906、41)。しかしこれらはいずれも抽象的思考の産物である。そこで自覚史の次のステップとして、「個人主義の極端は茲に反省を起して、全体と言うものの意義を意識する様になった」(同上)。その結果、「近代に至っての思想は、部分と全体とを同時に認める事が出来る様になった」(1906、41-42)。紀平によれば、この着想を促したのは、〈有機体〉という生物学的概念である。すなわち、有機体とは「部分は全体を以て知り、全体は部分を以てでなくては考えられない」という関係において成立し、「普遍必然」が最もよく「顕現」する場である(1906、42-43)。この有機体概念を援用することによって、「社会組織」や「宇宙の組織」(1906、42)を「部分は全体に対して始めて部分であるし、全体は部分に対して始めて全体である」(1916b、113)⁹⁾という関係において捉えることが可能になったのである。

ここから読み取れるように、紀平にとって、カントの自律的人格(=自己の統率者)概念の功績は、「最近の思想に於ては、個人主義の一層深き徹底よりして、此の〔全体と部分という〕両方面が更に統一せしめられた」ことによって、「有機的に思考するという事が発達して来た」という「一大進歩」の(1917、61)、つまり、個人主義の延長上に切り拓かれた〈有機的全体論〉の起点となったことにある。ではその着地点はどこにあるのか。目下主題にしている時期の紀平にとっては、言うまでもなく、「此の〔=「大宇宙」を人格の内に取り入れるというカントの〕仕事を完成させたのはヘーゲルである」(1917、139)。全体と部分の有機的關係についての次の記述は、明らかにヘーゲル的である。

有機体に於ては、全体は完全に其の部分を含むして居る、故に普遍である、又其の部分は全体を己が内に潜在的に有って居て、その実現を目的として居る故に統一せられて居る。然も又全体は部分を必然的の要素として持つて居るので、一部分でも欠如すれば、其の全体も亦変つて来る、即ち其の全体は部分に対して亦必然的のものである(1906、43)。

有機体にありては、全体は其の部分を含めて居る、故に普遍である、又其の部分は全体を己が内に内面的に有って居て、其の実現を目的として居る、故に組織せられて居る、然も尚お全体は部分を必然的の要素として有って居る、其の一部分でも欠如し、或

は亦其の秩序を変ずる場合には、其の全体も亦自ら変って来る（1917、63-64）。

この関係は個的人格内部に当てはまると同時に、個的人格を部分として含む全体組織についても当てはまるが、ここでは有機的組織としての個的人格に限定して、紀平がそれをいかにヘーゲル的に理解していたかをさらに明確にしておこう。小宇宙としての個的人格について語る文脈で紀平は、「吾等の祖先の発達に関係せる一切の諸要素を止揚的要素として保有して居る」と述べ、この「止揚的要素と言う事は、ヘーゲルの用語である」と明示的にヘーゲルに言及している（1916b、456）。この止揚的要素とは、部分が単に多種多様であるだけでなく、互いに矛盾しあうことを意味し、さらにはその先の調和的統一を示唆する表現である。

全人類の歴史は、やがて又我一個人の内容を為すのである。…善人悪人、其他種々の人物や事件が我が内にあり、それが「自我」によりて統一せられて居るのである（1916a、138）。

我等の人格内には、過去にては色々反対矛盾せるものが止揚的要素として入って居るが、現在では一人格として統一せられて居る。…「我」なるものは、此等種々の要素の単なる集積ではなくして、其等を統一せる全体である（1916b、456）。

若し其の人〔偉大なる人格〕が絶えざる努力を為すにあらざれば、其の偉大性は無くなるとするならば、其の偉大なるを致せる所以のものは、更に多くの矛盾反対が其の内になくはならぬのである。…然し其れが只矛盾反対を多く包有して居るという事のみでは、未だ偉大とは言われない、其等種々の要素が一人格に由て統一組織せられていなくてはならぬのである。…統一があるから矛盾もある、矛盾があるから統一を求めて絶えざる発展を為すのである（1917、172-173）。

反対や矛盾に出逢うという事は、一面には自我の概念を明了にし、堅固なる人格を造るには、なくてはならぬ要件であるが、其等矛盾反対を調和した所に、其の人格は一步進むのである（1917、177）。

このように紀平は、大宇宙とその表現形態・実現形態としての小宇宙という古代ギリシャの〈全体一部分〉論、カントによる近代思想への〈全体一部分〉論の取り込み、ヘーゲル弁証法によるその完成という哲学史的理解の上に自らの人格概念を構想した。

本論考の冒頭で導入した〈人格性〉の意味分析に沿って分類するならば、紀平のこのような人格概念は、上の引用文中にあった「小なる形に於ての大宇宙を表現せるもの」という言い回しが示唆しているように、アトム的な人格概念ではなく、モナド的な人格概念であることを第一の特徴としている。紀平の人格概念の第二の特徴は、このモナド的な人格概念をさらに〈全体一部分〉論という枠組みでとらえなおした点にある。そこで、次節ではこのモナド的人格と、それを欠くべからざる部分とする有機的全体組織との関係に留意しつつ、紀平の人格概念のより詳細なタイプ分類を行いたい。

③ 大宇宙の具体化としての現実の全体組織

紀平によれば、カントの仕事を引き継いだヘーゲルの貢献は、何よりも、大宇宙の具体的表現形態である個的人格が自己を実現する場を、超越的次元にではなく現実の有機的組織に求めた点にある。カントは大宇宙を人格に内在化させることによって、「人格を以て終極の目的と立てた」が、紀平にとって、「カントは又同時に抽象的普遍を終局に迄逐い詰めて、最早どうも仕方のない様にしてしまった」という負の側面も持つ(1906、93)。つまりは、物自体界と現象界との乖離を招くことになった。そこで、「彼〔カント〕の理性主義の極端たる「物其自」と、現象界との調和に関する哲学問題は、カントに継いでフィヒテ、セリングとなり、更にヘーゲルに至ってようやくの解決を見ることになった(1906、95)。次の箇所は、この二元論克服という課題に対処すべく、カントによってその絶対的価値を認定された人格が、現実の有機的組織を必要としている理由を述べ、そうした全体組織として〈社会〉を挙げている。

若し普遍必然を以て特殊偶然に対せしむる時は、其れ自らも亦特殊偶然となるのである。即特殊を己より拒外すれば、自ら普遍の性を失わなければならぬ。偶然なるものに対立した場合の必然は、其れ自ら偶然の性を得なければならぬ。故に特殊なるもの、偶然なるものに対する場合の普遍なるもの必然なるものは、之れ形式的抽象的のものであって、真に必然なるもの普遍なるものではない。従て真の必然なるもの普遍なるものは現実に存在する具体的のものである。換言すれば特殊なるもの偶然なるものを離れて別に普遍必然のものではない(1906、46)。

我等はカントの所謂可想界、プラトーンの所謂觀念界なるものを、此の地上へ引き降して、社会と言う意味となし、其の社会内に人格の不滅なる所以を説くのである(1916b、465)⁽¹⁰⁾。

紀平によれば、「我等は生れて以来一刻も社会関係を離れた事のないものである」(1916b、448)のみならず、「社会存在しなければ人格は存在しない、少くとも其の人格は現今のものとは相違せるものとして出て来るであろう」という関係にある(1916b、475)。では、「社会は人間には与えられたるもの、人間は始めより社会結合の内に生れて来たもの、又如何にしても其の関係を脱し得ないものなりとして置いて、其の関係が如何様なる工合で、自我組織を成立せしむるか」と紀平は問う(1916a、59)。その答えはこうである。人格の成立は「模倣」に始まる(同上)。人は「自分の近い人々の模倣」を通して「他人の行為の意味を知り、同時に我以外に抵抗する所の他人の心なるものの存在をも意識する」(同上 1916b、449)。そして、「他人との交際に於て、他人の真似をする事に依て、自己の内に自己と他人とが区別せられて出て来る」(1916b、450)。こうして、「本能によって模倣をなす間に、自我意識を生ずる」に至る(1916a、60)。したがって、「本来自我なる意識が社会的の産物であって、其の自我は其れが対する他人に因って種々に着色せられて居る」(1916b、451)。さらに、自我は社会的承認、つまり「他人の認定を要する」(1916a、130)。人格は、このような仕方で他者に媒介された自己意識的自我の成立を前提している。つまり、「自己という意識は社会的の産物である故に靈的存在物としての人格は、又社会的の産物である」(1916b、453)。

ここで、人格の社会的構成と関わらせて、〈靈的(精神的)存在物〉としての人格と身体という物的側面との関係について整理しておこう。「人格は社会的存在」である限り、「社会を構成す

る物的条件」も人格の成立要件に含まれる。ちょうどそれと同じように、「人格も身体と言う核の上に成立する」かぎり、身体も人格の「欠くべからざる条件」(1916b、454)であって、「此の部分たる身体を離れては、全体たる自我或は靈魂なるものは思考し得られない」(1916b、117)⁽¹¹⁾。人格を「物質的に」眺めれば、「其は人格の核としての身体のみである」と言うことすら可能である(1916b、472)。しかしその一方で、「若し其の身体のみより外に存在なしとすれば、人格其のものを否定せなければならぬ」(同上)。なぜなら、身体は靈的存在者としての人格の「第二次的性質」に過ぎないからである(1916a、235)。これをさらに裏返して言えば、靈的存在者としての人格の成立にとって、身体は単に物質的以上の条件ともなっている。身体は、いわば志向性の次元、あるいは理由の空間において、振る舞いを通じた心の類推を可能にする媒体だからである。「我等は社会にあつて教養せられ、他人に対して始めて自己の人格と言う觀念も生じ来たのであるから、肉体のない人格は之れを考える事が不可能である」(1916b、472)とは、身体への表出による媒介という間主観的事態を指し示している。したがって、「真似て得た所の他人の行為の意味なるものは、…自己に依ての解釈である」(1916b、450)と述べる時、紀平はいわゆる類推説の問題にも気付いていたと言うことができる。

一般に、類推説に依拠して三人称的観点での社会との媒介を要求するこのような自我論・人格論は、一人称的観点の絶対性ないし優位性を主張する立場と対立しないばかりでなく、むしろそれと結びつきやすい(例:フッサールの間主観性論)。しかし、一人称と三人称の非対称性に行きつく人格論、ましてや独我論に閉じこもる人格論は、紀平にとって抽象に過ぎない。このことを、人格の基礎をなす自我の構造に寄りながら確認しよう(1916a、76-77参照)。

〈自我〉

- 物的内容
 - 1) 一層位置の不明なる有機感覚
 - 2) 自己の身体に関する諸知覚
 - 3) 自己の姓名
 - 4) 所有物
- 觀念的内容
 - 1) 自己支配の感
 - 2) 自己の社会的位置に関する觀念
 - 3) 精神的所有

このうち、物的方面においては、「有機感覚」が、觀念的(精神的)次元においては「自己支配の感」が自我の「最も根本的なもの」である(1916a、77)。しかし、觀念的次元において「最も本質的なもの」(1916a、119)である「自己支配の感、即ち自由の感」は、自我の「形式的側面」でしかない(1916a、130)。これに対して、「社会上に認定せられた自我を代表する」のは、「自我の中心核を取囲む原形質」と言うべき「觀念的自我の内容其のもの」(ここではとくに**2**)と**3**)を指すと思われる)である(1916a、130)。このように、人格の精神的次元は物質的・生物的な「中心核たる有機感覚」(1916a、96)を基礎とする限りで、「一面には自然的規定を受けなくてはならぬし、他面には社会的規定…を受けなくてはならぬ」(1916a、120)。人格の人格たる所以が精

神的次元における自由にある、すなわち「自己の力で自己の境遇を作為して行く、茲に人格としての働きが始めて存在する」(1916a、239) 一方で、「此の自由は、自然界の方からも、社会関係の方からも、絶えず威嚇」されている(1916a、121)。すなわち「人格とは、此の内外両方面の函数的活動其のものである」(1916a、239)。

ただし、紀平は〈自然と精神〉、〈個人と社会〉を対立的関係でとらえているわけではない。自然的・社会的環境による外的規定と自己規定の自由との函数という表現は一見ありきたりのようだが、そこには、カントの二元論を乗り越えようとしたヘーゲルにおける〈自然と精神〉、〈個人と社会〉の媒介思想が背景にあるからである。後者の例を挙げるなら、〈社会的規定〉への言及に続けて紀平は、「目的と自己とを同一視し、其の目的を選ぶも亦自己なりと考える事が出来るようになって、自由という概念はともかく出来上がる」と述べ、さらに、実現すべき目的を「全体を実現」することと結びつけて、「其の全体に訴える事に於て、自由感は生ずる」と言い換えている(1916a、120-121)。ここでは個人の自由と社会全体の目的とが媒介関係において捉えられている。紀平にとって、「自己の行為は自己の自由意志に基くものという考」を、「自由という事の無思慮なる解釈の如くに、我儘勝手、無法則無秩序を許す」(1916a、119-120) という意味で理解してはならない。社会化を完全に免れた形式的で絶対的な〈自由感〉(=カント的自由)は、紀平にとっては抽象でしかない。この意味まで含めて、「吾人の人格は社会全体としての存在の意味を表明した所のもの、即ち具体的のものである」(1916b、496)。

とはいえ、人間の自覚史において個人の自由と社会全体の目的とは常に有機的な媒介関係にあったわけではない。そして、近代においてそこに到る重要なステップとなったのが、分業の始まりとそのさらなる進展である。紀平によれば、「近世初期の人格は、知識は力なり、自然は服従することに由って征服し得らるるという、新しき信念」の上に成り立っており、この信念の下に、「一切旧来の陋習を破るに、自己の内部に存する抽象せられたる理性を以てし、之れを其儘拡大して、人道となし公道と呼び、それに基いて、世界を全く改造せんと努めた」、これが「啓蒙運動」であった(1916a、300-301)。そして、この自然征服という目的を達成するために考え出されたのが、「多数人の協力」であり、さらには「分業」であった(1916a、302)。

しかしこの段階の分業は、まだ有機的全体論に結びつくものではなかった。なぜなら、その時代は政治哲学的には「民約説」(次節を参照)、「倫理上の学説」としては「功利主義」を「人格の理想」⁽¹²⁾としていたからである(1916a、304)。これに対して、紀平が理想とする社会とは、「よく一切の人々が調和せられて、恰も一個の身体の如く、堅き結合と同時に、分業(各其の分に安んじて、其の職務を尽すが分業である)が厳密に行われて少しの不調和もない」という有機的全体である(1906、119-120)。そのような社会における分業は、同一職種内で代替可能な担い手による機能主義的分業ではなく、究極的には、「或る一人の仕事を、他の人が取って代わる事が出来ない程に分化」したものである(1916a、302)。そして、それを支えているのが、上に挙げた自我の観念的次元の**3)** 精神的所有、すなわち、「此等の能力に於て、人より勝れる」がゆえに「其の人格を他と換える事の出来ない特有即ち権力」としての精神的諸能力であり(1916a、136)、これらの能力を含め、「各種の位置名譽階級職業、其他自己の能力、権力、価値等を示す所の称号、即ち一般に社会的位置の表号」といった関係主義的・徳倫理的語彙を用いて「社会上に認定せられた自我」を証し立てるのが、自我の観念的内容の**2)** 自己の社会的位置に関する観念であると言える(1916a、130)⁽¹³⁾。

紀平は、理想形としての人格の在り方を叙述した次の箇所では、単なる機能ならざる独自の機能をもって社会全体に貢献する個々の人格の不可欠性を、〈個性〉⁽¹⁴⁾という語を用いて表現している。

各人各個に皆な其の規定が相違する、従て其の任務も亦各人各個に相違して居る、人は各自に自己の世界を有し、其の世界の主人なのである (1917、155)。

必然性とは、其の人格がどうしても左様でなくてはならぬ、「此」を以て「彼」に換える事の出来ないという性質を有するという事である。更に此の意義を開展して言うならば、其が内に多くの内容及び内実が、只包括せられているという事でなくして、組織せられているという事である。組織せられているという事は、無秩序乱雑でなくして、一定の主義によって秩序付けられている、十分に個性化されて居ることである (1917、52-53)。

必然性とは…秩序を変更することも、其の一項をも増減することの出来ない性質を言うのである。以上は一統一態が其れ自らの組織と其の内容とに関する必然性であるが、同時に其れ自らが組織体としては、更に大なるものの一項でなければならぬから、茲にも同様の必然的關係を認めなくてはならぬ。…之れが即ち其のものの絶対的性質、或は其のものの具体性と呼ぶるのである (1917、53-54)。

「此」を以て「彼」に換えることの出来ないという事は、或る一全体の内にあって、其れが無くては、其の全体が崩壊する様な機能を有て居るという事である。猶お、此れを全体の上から言うならば、其の個体の上に全体が実現して居るというのである (1917、55)。

また、次の箇所では、個性が社会的に形成され、その個性に基づく独自の貢献によって、社会全体の有機的結合が増大するという事態が描かれている。

哲学的に言えば、本来自我なる意識が社会的の産物であって、其の自我は其れが対する他人に因って種々に着色せられて居るのであるから、其の着色の工合が、種々の社会形式を造り、且つ其の社会の結合を固くなさしめて行くのである (1916b、451)。

以上の考察から確認できたのは、第一に、紀平における人格概念が、一人として同じものはない個性を有する〈モナド〉的なそれであることである。「人格と言う原理から考えて見れば、吾人は最早終局の単位であって、分つべからざる者である」(1916b、123)と紀平が述べる際に念頭に置いていたのは、個性を核とすることによって、〈アトム〉的単純実体とは異なる意味で〈分割不可能な〉人格概念だったのである。第二に、このモナド化された人格概念が、人格相互の社会関係を有機的分業と見做す関係主義とセットであったということである。このことは、原子論に反対する二つの異なる人格概念、すなわち②-2)の〈関係主義的・徳倫理的〉に理解された人格概念と、②-1)のモナド的人格概念とを、紀平がすり合わせようとしていることを意味する。

しかしもしそうだとすれば、この試みにとって、ライプニッツのモナド概念自体は、適格的ではなかった。次の引用は、紀平がこのことを十分理解していたことを示している。紀平にとって、窓を持たないがゆえに予定調和を頼みとするライプニッツのモナドは、〈我のものでもなければ、相手のものでもない〉という仕方で、全体における部分として有機的に関係しあっているものではなかった。次の箇所は、公人・霊・私人という三位一体論に沿ってこの論点を明確にしている。

有徳の君子の下には、人は自ら引きつけられる。人は金力や権力の下にも、自ら集まって来るが、今言う所のものは、人格の力であって、即ち特に余の『人格の力』が示さんと欲した所のものである。此力は、此れを対象として考えれば、公人としての組織体として考察せらるべきであるが、縦に言えば、吾人の内に、始めより既成的に存在するものでもなければ、終に完成的に存在するものでもない、始めをして始めたらしめ、終をして終たらしめる、綜合力に外ならない。横に言えば、我と相手とを結合する力である、然も我のものでもなければ、相手のものでもない、ライプニッツのモナドの様に、一が他を統一するのでもなければ、他が一に従属したのでもない、各自が自律的であって、然も統一する。ライプニッツの哲学に依れば、其の「予定調和」というが法人であり、各自のモナドの自己進化は、即ち統一其のもので、それが霊である。故に統一体として考えれば、法人であり、力として考えれば霊であり、現実の人と考えれば私人である（1916a、324-325）⁽¹⁵⁾。

このような相違にもかかわらず、紀平自身はこの二つの人格概念が、国家という全体組織において収斂すると考えていたようである。これについては次の項で再論する。

④ 偉大なる人格と国家

〈一層大なるもの〉としての国家

ここまでは紀平が現実の全体組織として〈社会〉を挙げている箇所を中心に論じて来た。ただし、社会が有機的組織であるならば、それ自体が階層性を有すると同時に、それをも包含するより一層大なる組織の部分でもあることに注意しなければならない。そこで、以下で〈社会〉を〈国家〉と対比させ、紀平の国家主義を分析するための準備として、この論点を明らかにしておく。

社会内における階層性は、小宇宙としてのモナド的人格が持つパースペクティブ性に由来する。自我確立の過程において、「他我に対する所のものとしての自我は、これ即ち倫理的関係に於ける自我である」（1916a、144）。その際、この倫理的関係は、相對している他我が誰であるかに応じて、自己を中心とする同心円の構造を持つ。この点で紀平の関係主義は儒教的である。ただし、紀平の関係主義は、相對する他我次第では、人間関係を越える射程を持つ⁽¹⁶⁾。次の箇所は、神に〈人格〉という語を当てている点でも興味深い⁽¹⁷⁾。

而て此の関係は、父母兄弟朋友、其他近接せる所の他我より、漸次抽象せられ拡張せられて、全人類にも及び、更に其の抽象を進め（然も自我なるものを放さずに）自然界をも包括する所の、一大統一的なる他我に対する自我は、即ち宗教的の自我である。神とは即ち斯る一大統一

者としての人格にして、過去現在未来に亘る、統一的同一的自我の対象としての人格である (1916a、144)。

我等一個人は全社会の一要素として必然たる限り、人格としての力を有し、茲に人を引きつける力を有するのである。更に其の社会は、更に其の次はという様に、推し広めて言うならば、宇宙が一大有機的組織である (1917、63)。

この最も拡大された同心円的構造を踏まえた上で、全体組織としての社会と国家との優越・独占如何という目下の考察の主題に戻ろう。以下の箇所は、同心円的構造を神にまで延伸するという同じ論旨の中で、同心円的人間関係の中に国家を位置付けようとしている点で重要である。

吾人の人格内には、種々の人格が止揚的の要素として入って居るのであるから、自己の今現に対して居る他人に因って、反射的に常に自己の内容、即ち止揚的の要素は相違して来るのである。例えば、親の為に行為するとか、子の為とか、国家の為とか、宗教家が神の為とか思うて、行為する場合に於ては、等しく自我の活動であるに相違ないが、其の自我は其の場合に依て、色々に内容の相違した統一体なのである (1916b、494)。

一般よくも考えざる人は、人格といえば、直ちに個人主義的に考える、例えば人格の自由といえば、自然主義的我儘勝手と解せられ、人格的教育と言う時は、抽象せられたる個人を本とするものとなし、国家だとか、其他個人以上に大なる或者の存在するを否定する主義であるかのごとく解する。然しそれは抽象的に考えた大なる誤りである。如何にも歴史の或時代を回顧してみるときは、人格が主として個人本位的に活動した時代もある。然し其は人格が人格を見出す為の一過程であった事は、恰も我等青年の時期に於て、自己の力を意識し、何事も自分の勝手に為し得らるるものであると思うようなもので、其の為し得る力は、更に大なる光明に映されて居る事を忘れたものである (1916a、232-233)。

ただし、この記述においては国家への一元化が完遂されているわけではない (これについては後述)。しかし、この二つ目の引用箇所には、国家主義への紀平の傾斜を跡付けるために重要な、上でも触れた論点が再び登場している。近世初頭において自然征服のために形成された国家の在り方は、個人主義 (=原子論) の政治理論である社会契約論 (倫理学説としては功利主義) に基づくものであった。ところが、分業が進むにつれて、(紀平の理解では) モナド的人格概念とセットになった有機的社会、すなわち社会契約に基づく国家とは異なる国家が形成されることになった。紀平はこの展開を次のように説明する。自然征服のために養われた「協同心」は、「やがて新しき国家の勃興」を促した (1917、138)。分業の進展の一つの帰結は、「個人力の一層強き自覚」であり、「一人の仕事を、他の人が取って代わる事が出来ない程」の「個人の職業」の「分化」である (1916a、302)。その結果として形成されたのが、「其れに相当する組織ある社会」である (同上)。ところが、個人の自覚の伸長という第一の帰結とは一見すると「全く相反対」するが「内面的には同一」のもう一つの帰結が生じた (1916a、303)。それは、「国家意識の強まっ

た事である。此れは個人力の意識とは、外観上一致せないが如くにして、然も其の実一致して居る、何となれば、国家によって始めて原理の存在が判り、其の原理によってのみ、人格が人格である」からである（同上）。

この転換を思想史において辿るならば、「啓蒙思想の時代に於ては、個人相集まりて国家を為すように考え、所謂民約説が国家組織の理由であった」（1916a、303-304）。ところがその後、分業の進展に伴う「個人力の深化」が「カントを呼び起こし」（1916a、304）、原子論的個人を越える大宇宙という観点を人格に内在化させる段階へと進む。さらにカントを引き継いだヘーゲルが、この大宇宙の〈普遍的〉原理を、〈個的〉人格の活動の場としての国家という〈特殊的〉形態として現実化した。それが、「観念が国家を待って始めて観念として顕われる」とする「ヘーゲルの絶対観念論」である（1916a、304）。ここにおいて紀平は、人格にとっての〈一層大なるもの〉を国家と同一視するに至る。

国家は客観的に、即ち時間空間上にも最もよく全体性を発現した所のものである。其の国家の内において、我等は又一切のものを理想化し、其れによりて、自個の活動を営むものである（1916b、487）。

実在としてのものは一大全体と為す所の組織である…、而して、其れは観念と名づけても、法と名づけても、又理想と名づけても、将た又光明、生命と名づけてもよい…。…一大組織が組織たるが為めには、特殊の規定を経て、個体化さなくてはならぬ、即ち統一原理が明瞭になり、…此れと彼れとが交換し得られざる程に、具体化されなくてはならぬ。而て此の具体化は即ち人格である。斯くて一大組織の存在は、やがて其の組織の特殊化たる国家を待って現われる、即ち国家によって始めて、我等は大法大光明の存在を必然のものとなさなければならぬようになるのである（1916a、276-277）。

このように、本論考で検討している時期の紀平においても、ヘーゲルに依拠する形で、国家主義的傾向（さらには、以下の引用からは日本主義への傾斜）がすでに明確に読み取れる。ただしこの段階ではなお、国家は同心円的に形成される各階層の有機的組織のうちで、しかも〈目下〉という留保付きで最高のもので位置付けられているのであって、『行の哲学』（1923）以後の紀平におけるような国家への完全なる一元化は行われていないことも見過ごしてはならない。例えば、社会（とりわけ近代市民社会）に対する国家の優越性（さらには日本の歴史における〈社会〉の不在）を説く次の箇所では、〈目下〉という留保付きで、国家の意義を認めようとしている。

此の〔社会の各員に内在する主観的〕道徳は又社会の諸制度となり、即ち客観的のものとなって、社会全体を統一して居るのである。即ち前例に掲げた夫婦という人倫を一層拡むれば、家族となる、家族と国家との間に、西洋の発達順序には、政治的団体（Civil society）——此の社会は日本には歴史上未だない所のもので、言わば只今で言う会社の大きな様なもの、即ち或る共同目的の下に一定の規約を設けて集結せる社会である——と云うものがあつた、而て最後に国家という道徳的制度となる。而て国家は目下吾人の発達の上に於ては終局のものであって、プラトーン及びヘーゲルの考えた如く、道徳実現の最高の舞台である。何となれば或る共同目的の

実現の為に集合せる社会に於ては、一個人が云わば甲の社会に入りながら、同時に乙の社会の一成員たる事も出来る、即ち共同目的を有する限り、其の社会の一員たるわけのものである。然るに国家は全体的理想の実現である。其れ故に一個人が甲の国家の成員にして、同時に乙の国家の一員たることは出来ない、換言すれば、国家は個人の人格全体を支配する力を持って居る。何となれば、其は終局統一の具体化であり、従て道德の源泉であるからである (1916b, 484-485)。

このように、暫定的という留保付きながら、紀平の歴史理解は、啓蒙主義時代に支配的だった「世界的国家」あるいは「人道」という如き考えも、其の勢力を失うて、国家が最上の位置に進められつつある」というものであった (1916a, 288)。この歴史認識に立って、紀平は、英仏・アメリカ合衆国に花開いた「啓蒙時代の個人主義的理想」に対比させて、「個人力の深化による国家意識の高調は、ヘーゲルの学説以来約百年間、独逸が中心舞台として其の役目を演じた」のであり、その世界史的意義は紀平自身の生きる時代にまで続いているとこれを高く評価して、「此の独逸に学んで、観念論の哲学に依って、国家の精神を明らかにする」ことを当時の日本および他の国家に推奨している (1916a, 305 ; 1917, 140 も参照) (18)。

しかし、こうした国家の特別視の行きつく先が、次のような歴史と国家との重ね合わせ、歴史の固定化である。

我等個人人格の上にて、何が終局の善であり悪であるかを定め得る所のものは、国家の原理即ち特殊化された組織の開展である所の、歴史其のものより外に、拠る所のないものである、換言すれば国家及びその歴史が我等行為の善悪を定むる終局標準になるのである、即ち歴史が人格を作り上げるのである (1916a, 281)。

今日の組織は、国家に於て其の終局を表現しているのであるが、其の統一は国民精神となつて現われて居る精霊によるより外に道はなくなって居るのである (1916a, 328) (19)。

歴史としての歴史は、国家の歴史である、全人類を合同せしめた歴史なるものは、実は無いのである (1916a, 278)。

しかし紀平の論理には難点がある。第一に、歴史と国家との重ね合わせは、必ずしもヘーゲル的国家主義への一元化を帰結しない。また、ヘーゲル的国家主義への傾斜は、日本の国体の特別視（絶対視）を直ちに帰結するわけでもない。たとえば次の箇所は、明治初頭にスペンサーの進化論が導入された際の応答としての〈精神進化論〉に広く見出せる〈諸国家の世界史的使命〉論というタイプの特殊主義の表明として読むことが可能である。紀平と同時代の朝永三十郎らもこの流れに位置づけることができる（後藤 2018, 2019 参照）。この点でも、この時点での紀平は、国家主義・日本主義に傾斜しつつも、やはり朝永三十郎と同じ〈近世における私の自覚史〉という人格主義の枠組みをなおも保持しようとしていたことがわかる。

全人類の歴史は、やがて又我一個人の内容を為すのである。然し茲に直接の関係を有するも

のは自国の歴史である。…〔全人類の〕歴史が具体的の人格を作り、又逆に人格は全歴史的事実を自己の内に包有して居る… (1916a、138)。

我国のみが唯一の国家ではない。只今世界の上に国家を為して居るものは多くある、而て既に其れが国家である以上は、各々其の原理を有する、其の原理がなくば、烏合の集団であって、其処には歴史もない筈である。然らば歴史あり国家をなす以上は、其を維持する国家は、又我等と等しく、其の国家の原理を支持し発展せしむるべき任務を有して、それには各其の国の歴史を鑑となすべきである (1916a、287-288)。

この特殊主義的歴史観の主旨が多様な文化・国家の平等性にあると解釈した場合、有機的国家という理念のみを絶対視し、社会契約論的国家という理念を自国の歴史的身份としてその理念の実現者としての世界史的使命を果たすという選択肢を排除することはできない。したがって、社会契約論的国家観の体现例であるアメリカ合衆国に関して、「真の意味での共和国は、立国の当時だけに意味あるもの」であって、子孫の時代には、「国家には国家存在の精神即ち全体性が存在せねばならぬ」(1916b、114)と述べている箇所、紀平が、この選択肢を排除することまで同時に意図しているとするれば、それは論理の飛躍だろう。さらに、日本の国体のみを絶対視することまで含意しているとするれば、なおさらである。

にもかかわらず、〈諸国家の世界史的使命〉論から逸脱して歴史を固定化した結果、すでに1916年の時点(成立の経緯を踏まえるともっと以前)で、紀平における日本主義への傾斜が顕在化していることは、以下の箇所が示すとおりである。

歴史は我等人格の第一義的内容をなして居るもので、…自我にとっては最も曇りなき、又凹凸のなき、正しき鑑である…。…我国家の理想を顕わす所の天照大神の神体を鏡とした事は、茲にも又無限の意義を見ることが出来るのである (1916a、283)。

日本の歴史は、国体が金甌無欠なりと言われると同時に、最も典型的の歴史であると言わねばならぬ。即ち我等に於ては、我等の歴史が我等の統一原理其のものである。…歴史ありて人格あり、人格ありて始めて歴史があるという事は、我が歴史に於て最も明瞭に現わされて居るのである (1916a、275-276)。

猶太の神話的歴史、即ち旧約聖書の如きも、実は猶太国民の理想として成立したものである。此れが普遍化されて、全人類の原始的歴史であると思われるのは、それより出た基督教の普遍化による、即ち基督教を信ずる人々に取っては、今日でも猶お多少の生命を有って居る。然るに希臘や羅馬や印度埃及の神話は、其の国民の歴史が中断したから、今日に於ては、最早其の生命を失うた、即ち只の神話として、人の好奇心の材料として取扱われるに過ぎなくなって居る。されば日本の神話は、日本の歴史が続いて居る限り、猶お日本人の内に其の生命を有する、従て希臘や羅馬や埃及の神話を取扱うと同様に、取扱うべき性質のものではない(1916a、279)。

我等の国家は最も理想的の国家である、而て此の国家を維持する所以のものは、已に歴史が

示すが如くに、理想論（観念論）を其の主義とする哲学的精神に外ならぬ事を信じ、自己は既に其の国家の歴史を内容として居るものなることを意識して、其処に安住する所の無限の努力を為すべき事である。斯くて自ら条件を創造し行く全一の働きである（1916a、287）。

余が「国家」というのは、一定の土地の上に、一定の原理を現わすべく集まりいる人格の集団を云うのである。従て理想的国家という上からは、今日の国家が最も完全に近いものであり、且つ自分の国が最も理想的のものである（1916a、306-307）。

我邦の国家は厳密に言えば、明治の聖代になってから、其の真のものたり得たといわなければならぬが、広く国家の意義を用うれば、我が国は種族即ち国家で、前述の如く家族と国家の間に立つ政治的団体という如きものない幾千年の統一ある歴史を所有して居る所の金甌無欠の国家である。此の国家に於ける「人」は…既に光榮ある歴史を有する統一無雑の国家を作り、其の上に理想を建設する所の、即ち哲学的に理想たる「人」なのである。其れ故に西洋や支那に於て、其の社会及び時勢の要求より出て来た所の「人道」なるものは、最早我等には道徳的理想ではない。換言すれば、今日猶お言われる所の「人道」なるものは、啓蒙時代の思想の遺物たるに過ぎぬ。（1916b、499）。

これらは、主張内容としては〈万世一系云々〉というお決まりの言い回しに過ぎない。しかし、本論考には、〈近世における我の自覚史〉の延長上に、モナド的人格概念を用いて日本主義を正当化しようとする紀平の試みの論理構造を分析するという課題が残されている。

国家における〈偉大なる人格〉の役割

その分析の鍵となるのが、〈偉大なる人格〉という概念である。目下主題にしている時期の紀平は、「人格主義は個人を全然無視する所の普遍主義ではない、個人主義と普遍主義とは、共に全体のみを見て部分を考えざるか、部分のみを实在として全体を考えざるかの、抽象である」（1916a、234）と述べているように、全体組織と個的人格とを有機的（弁証法的と呼んでもよい）に結合させている。例えば、〈個的人格〉の上に〈国家の原理〉の展開としての歴史を置き、〈歴史が人格を作る〉と述べた上の引用箇所を、「茲に国家は法律を作り得、臣民をして其に服従せしめ得る力が存在する」（1916a、281）という一文で結んだ後で、歴史形成の主体としての個的人格、中でも卓越した人格の意義を強調している。

斯く論ずることは、又決して個人人格を無視する所以のものではない、国家は個人人格の意義を与えるが、其の持〔ママ：「特」の誤植か〕殊化された国家の理想を具体的に実現するものは、即ち個人人格である。即ち理想の実現者たる個人人格がなくては、理想というも、其は空なる抽象たるに過ぎぬ。これは丁度始めに述べた如く、自分が立派な人格になった時に、我が家の歴史が出来、歴史家があって、始めて国の歴史が出来るという事実の証明になることであって、人格がなければ、即ち歴史がない事になる（1916a、281-282）⁽²⁰⁾。

〈偉大なる人格〉という概念は、「我等が自己以上の人格に対した場合」に、「一挙手一投足

の間、僅かに言句を出せば、其処に主賓が歴然として分かれて来る」(1906、29)と紀平が述べるように、当然のことながら、そうでない人格、数知れない無名の人格との対比において成り立つ。そしてこの対比は、ここでもまた紀平の人格概念が個性(個々の差異)を本質的に有するモナド的なそれであることに由来する。

其の内容が精細なるか粗雑なるか、豊富なるか貧弱なるか、又何が統一者となるか、又其の統一せられた組織は緊密であるか、或は弱きか、又其の統一の原理は如何様に変化するかという事等が、其の自我の個性をなす所以のもので、個性によりて定められたる自我が即ち人格である(1916a、72-73)。

モナドごとの差異は、現実の他者関係によって生じ、現実の他者関係の中に出出する。このような仕方での具体化を考慮することなく、「内部の力にのみ重きを置くときは、人の有する自由だとか、平等の権利だとか言う如く、等しく人格の能力が抽象せられて、人は如何なる境遇に置かれても、其の人の本性を發揮し得るものなりと考へ」る誤りに陥る(1916a、238)。ただし、現実の有機的社会においてその部分として具体化されるために必要となるモナドごとの差異は、大宇宙を内在化した小宇宙である限りでの、モナド的人格の平等性を前提していることに注意する必要がある。

大局の上より見れば、一切のもの其れ自らが普遍必然且つ絶対のものである、賤しむべきもなく、貴ぶべきものなく、各自に皆な其が属する全体をして成立せしめて居る必要の要素であって、決して無駄なものでないのである(1906、104)。

主賓の位置は必ずしも一定して居るのではない(1917、39)。

主賓の関係は…永恆に不変なるものではなく、事情によっては転換する、而も其の上、我等は既に小宇宙としては、即ち自己意識の主体としては、既に形式的には普遍なのである必然なのである(1917、97)。

時間空間上に分たれ得る所の、物的身体の上からのみ見るが故に、人は相互に離別して居るのであるが、小宇宙として見た人、即ち人格は、一切の契機を己が内に包有するのであるから、人格相互の関係は、此喩を以て言うならば、中心の相違した大小種々の円周の錯綜である。大なれ小なれ他に服従して居ると同時に、他を支配し統率して居るのである。…斯くて社会の関係は、皆な斯る関係の実現せる組織なのであって、此の関係こそ、人をして人格者たらしめて居る根本基礎である。其故に人格者として見れば、各自が皆な其の力を有する筈である、而て其の力に大小高下の差等ありと思うのは、只其の時代や其の社会全体の特殊的関係より生ずる条件よりして、人格の働きを見るからである。例えば、戦国の時代には、武士の階級が工商の上にあるが、経済関係のみの社会に於ては、工商が却って上の階級に立つが如きである(1917、29-30)。

ここに見られるように紀平は、モナド的人格の形式的平等性を認め、現実社会における主従関係を歴史社会相対的なものと見做して、カントを起点とする人格主義の枠組みを堅持しようとしている。それと同時に、現実社会における〈主位〉と〈賓位〉の区別の流動性・錯綜性・重層性の意味での相互性を協調して、具体的平等をも確保しようとしている。偉大な人格に全人類の「進化の階段に於ける一大契機」としての格別の歴史的使命が課せられるのは、この二重の平等性の上においてである（1906、10）。

我等は思惟を其の本性とする、思惟を本性とする限りは、一切のものを其の思惟の対象となし得るが故に、逆に我等自らは一切のものの実現でなくてはならぬ、即ち茲に人格としての無限の価値が存在するわけである。斯くて我等には又其の実現の度合によって、人格としては自ら高下の差別をも生ずるのである。それで偉大なる人格とは、勿論其の時代と場所とによる事ではあるが、何れも偉大なる或者を把握し実現したものとして、歴史の上には、全人類が自覚して進む過程に於ける、一契機を為せるものと見ることが出来るのである（1917、11-12）。

この偉大な人格に比して、「名もなき人格の存在は顕在的には存在しないが、相集まって一の大切なるものとなって居る」、「社会に於ける普通の人間の集合」は、「決して消滅したのではない」、全人類の歴史における「真に止揚的要素として存在する」（1916b、474）。つまり、歴史に名を残す偉大な人格との間での分業によってこそ、すべての人の「人格としての価値は、全人類に対して、或る特定の仕事をなし、全人類を発展進歩せしむる、新しき活動形式を創造する所にある」というわけである（1916a、235-236）。

このように整理すると、理想状況での平等に対して、現実社会における不平等は、主従関係の相互性にもかかわらず、やはりどこまでも残り続けるように見える。しかし、カントを起点とする近世における私の自覚史の延長上に、ヘーゲルの要素を取り込んだ紀平流の〈人格主義〉は、現実の不平等を不平等としないための理論装置であることを目指していた。以下、その仕組みをもう少し解きほぐしてみよう。

紀平は、ある箇所では、「偉大なる人格を理想的境地に置いて」（1906、10）分析すると語っている。また、同書の別の箇所では、「偉大なる人格、即ち完成せられた人格」を「一切の矛盾を己が内に調和解決したもの」と特徴づけて、その人格を前にしては、「一切の人々が調和せられて、恰も一個の身体の如く、堅き結合と同時に、分業（各其の分に安んじて、其の職務を尽すが分業である）が厳密に行われて少しの不調和もない」という理想状態が現出するとしている（1906、119-120）。これを、理想と現実を対立的に捉える立場から見れば、この意味での偉大なる人格は、歴史上に実在する卓越した人格とは区別されるのみならず、凡庸な人格にとってははるかなる到達目標でしかない。もちろん、「若し人格の力を修養せんと欲せば、相当の位で満足して居てはならぬ、直に四聖の域に至るを以て、其目的とせねばならぬ」のであり⁽²¹⁾、そしていつの日にか「若しよく真に人格の力を実現したならば、範囲の大小に干わるが如き者、即ち相当という規定語は必要がない」（1906、21-22）、「我等が人格者として実現する所の徳は、各其の範囲はあるであろうが、やがて無限絶大のものであるという事である。茲にはもう人格の高下大小の差等はない」（1917、31）ことになる。しかしこれもまた、理想状況における人格の平等論、言い換えれば、理想実現の潜在性に関する人格平等論に留まる。ところが紀平は同じ文

脈で、偉大なる人格の「斯る理想的境地の実現は、…進化の終局を意味するのではない」(1906、10)とも述べている。なぜなら、「今茲に説かんとする所の偉大なる人格」は、「彼岸に於る理想」ではなく、「此岸に於て」「実現せられた状態」(1906、8)、「進化の或る階段に於ける一大契機として現れた」(1910、10) 実現形態だからである。しかしもしそうだとすれば、「大体の人」としての「宇宙」の原理を内在化した「小体の宇宙」であるすべての人格が、その到達度の違いはあれ、「理想を彼岸に置く事なくして、然も活発地の活動体として」等しく「人格の力」を發揮していることになる(1906、87)。紀平自身、偉大なる人格が此岸において具現化された理想であることを指摘した箇所が続いて次のように述べている。

若し一步括めて言はば、偉大なる人格に於てのみ斯る状態が実現するのみではなく、知らずに居るでこそあれ、我等が又日常之を実現して居る、即斯る状態は實際我等日常の行為中に大部分を占めて居るのである(1906、8-9)。

ここから読み取れるように、紀平は、カントからヘーゲルを経て〈具現化された理想としての人格〉概念にたどり着き、この意味での人格平等論を説くことが可能になっている。

人は各々自己の世界を有する者である、故に其の範囲の大小こそあれ、皆な一個の統率者である。…社会の關係は複雑である、或る方面に於ては服従せなければならぬが、他の方面に於ては統率せなければならぬ。我等は絶対的に服従してのみ居るでなければ、統率の位置のみにあるでもない。それで一切の人々は、よし四聖の如き域には、望んで得られないにした所で、其れ相当の人格力を持って居なくてはならぬ…(1906、20-21)。

蓋し有限なる我等より見れば、我等は無限連鎖の内の一要素で、前を承けて後に次ぐべき任務を有する。此の任務さえ果せば、我等自らが無限の者、絶対の者である(1906、176)。

この、理想でありかつ現実であるところの人格の平等論が、この時期の紀平の〈人格主義〉の要点である。紀平は、上で言及した主従の立場の相互性ないし入れ替え可能性、あるいは歴史相対性を指摘するだけでなく、理想でありかつ現実であるところの人格の平等論によって、現実社会における分業という形で表出する不平等を正当化しようとしている、あるいは、(少なくとも心理的に) 相殺しようとしていると言うことができる⁽²²⁾。

しかし、個人主義の極端として国家という全体組織へたどり着いたヘーゲルの、「理性的なものは現実的である、現実的なものは理性的である」(1906、95) という弁証法の論理は、理想と現実のないまぜに、そして歴史の固定化につながる装置でもある。そして紀平はこれを自覚的に推し進める。その帰結が、ヘーゲル流の、しかもヘーゲル以上にヘーゲル的な国家主義から日本主義への転換、それとともに歴史上の偉大なる人格と一般の人格たち、中でも天皇と臣民との間の役割分担の固定化である。

人格は国家によって現わされる所のものを、自己の努力によって実現することが、少なくとも現代に於ては、真の人格者である(1916a、306)。

然らば日本の歴史を今日迄維持して来たものは、果して何人であるか、日本国民全体が其れでなくして、果して誰れであろうか。…然し一般普通人は、言わば有機感覚のようなもので、其の主脳となり、其等の代表として働いたものは、歴史を構成する所の人格者即ち其れである。勿論歴史は一定原理の明瞭になった組織体であるが故に、歴史的人格の内には、其の原理を直接に表明したものと、消極的条件として活動した所のものとあることを区別せなければならぬ、前者は即ち偉大なる人格、即ち善を表明し、後者は悪を表明した所のものである (1916a, 280)。

歴史が組織である限り、其の歴史を保持する人格は、更に一層国家組織を深く且つ広くすべき任務として映じ来るのである。此の点に於ても、我が国の歴史を作った偉人は、又最もよい我等の手本である (1916a, 284)。

支那にても、儒教の根本思想は、全く此の公人としての徳を理想としたものであって、其の理想を実際に実現したるものは、日本に於ける歴代の天皇である。…神や仏が一切の衆生を救うが如くに、帝徳は一面には、其の下に来る一切の人格に、各其の処を得しめ、悪人を善化するだけの、春風の如き愛と慈悲との働きであり、他面には、秋霜烈日の如く、尊厳犯すべからざる所のものでなくてはならぬ (1916a, 313-314) ⁽²³⁾。

ここで重要なのは、このような仕方で固定化された分業が、理想の有機的組織の具現化であるとの論理、つまり、一人一人の人格は代替不可能な仕方で全体に対して〈無私〉の奉仕を行うことにおいてこそ、その個性を最も発揮している、それが最高の「自己実現」(1916a, 328)の在り方である、との論理によって、不平等を不平等と受け止めることを許さず、臣民に〈犠牲〉ならざる犠牲を強いることである。

近くは日露戦争の時に「天祐」と云う考えが、国民全体の内に油然として湧き出して来た、即ちこれが大法の存在を的確に意識すると同時に、その前に立っては、最早無私である、只礼拝して退かねばならぬ事を示して居る。茲に自己の最大満足があるのである。而て此の大法とは、即ち歴史を通じて流れる所の国家の精神である。宗教的に言えば神である、論理的に言えば一組織の特殊化である。茲に於て、終りに得たる所のもものは、即ち始めから存在するものとなり (歴史は斯くて建設せられたものである)、始めと終りとが、此の力によりて、始めて一貫するのである (1916a, 339-340)。

国家は一定原理によって組織せられて、始めて国家である。一定の領土を有するという事は、人格に於て物的内容が必要条件であるが如くに、固より必要の条件ではあるが、又人格の人格たる点は、其の観念的方面にあると等しく、国家の国家としての意義は、国家存在の特別使命によるとせなければならぬ。此の使命即ち統一原理の下には、個人は其の一切のものを喜んで没入し得る所のものでなければならぬ。個人相集りて国家をなすと言うが如き、啓蒙時代に於ける考え方は、国家を機械的に見たものである。斯る考えに於ては、国家という共同生活の下には、個人は固より其の或るものを犠牲にしなければならぬが、其は畢竟個人の為めである。個

人主義の間違いであることは、既に本編の最初に述べて置いた事である。然るに国家の一定観念を重んじ、其の使命を国家存在の理由と見る観念論的見方に於ては、犠牲という意味は更にない、宗教的に、神の前には絶対的服従、只憑依の感あるのみと等しく、国家の前には、只絶対的服従あるのみである、何となれば国家は即ち人格の由て存在する根本義を明かにする所のものであるからである。即ちその意義は、国家という特殊化したる組織の上に、始めて歴史という、其が特殊の開展過程が明らかになり、其の歴史に養われて、我等は始めて人格であり、又人格たることを論定することが出来るからである (1916a、277-278) (24)。

国家に於ては全体という意味が十分に現われて居るのであるから、国家は個人の犠牲を要求し、(犠牲という語は語弊がある、何となれば其は個人的利益の意味を含むを以てである。…夫婦が互いに犠牲になって居ると考えてはいまい。犠牲とは他の統一内にも入り得るが、仕方なしに此の統一内に居るという場合に存在する意識である。然し茲には判り易い為にこの語を使用した) 個人も国家の為には喜んで自己を没却し得るのである。然り国家の為には、個人は抽象的に考えられた場合の自由をも犠牲にするのであるが、同時に個人は其の国家の内においてのみ、始めて一切のものを理想化して進んで行く事が出来るのである。…我等は始めより国家の一員として生まれたもので、…啓蒙時代の個人主義が考えた如くに、約束の上に国家を作ったものではない、其れ故に我等の理想化して行く力其のものに、既に国家的着色があるのである (1916b、485-486)。

かくして、スペアはいないはずのモノダ的人格が、まさに替えの利かない使命遂行により、道具化され、しかも〈犠牲〉の論理的可能性をも奪われるという事態に至る。まさに紀平自身が、「恰も一個の身体の如く、堅き結合と同時に、分業(各其の分に安んじて、其の職務を尽すが分業である)が厳密に行われて少しの不調和もない」と述べたとおり (1906、119-120)、個々の人格は身体部分と同じように、(機械を代替することができると同時に、機械によって代替されることも可能な部品として) 使い捨て可能な存在、すなわち「真に止揚的要素」(1916b、474) となったのである⁽²⁵⁾。このことは、原子論に反対する二つの異なる人格概念解釈、すなわち冒頭で分類した②-2)の〈関係主義的・徳倫理的〉人格概念を、②-1)のモノダ的人格概念に収斂させようとした紀平の試みが破綻したことを意味する。カントを起点とする紀平の人格主義は、ここにおいてカントからほど遠いところに着地する。

4. 人格概念との決別

そもそも、紀平自身も指摘しているように、もともと東洋には西洋(近代)的意味での〈人格〉概念は存在しなかった。

ヘーゲルをして言わしむれば、東洋の発達に於ては、人が未だ十分に自然より開放せられていない、即ち未だ人格が人格になっていない。希臘に於て、人が始めて自由を得て、自然及び神から開放せられたと言うのである。勿論是れは極く大体的話であり、殊に西洋の立場、否な寧ろ百年前に自覚しかけた独逸魂からの所論であって、東洋でも人格という考えが全くなかったのではないが、西洋、特に今日に於ける如き意味のものは、先ず無かったというてよからう、

即ち人格という語に応ずる語も、なかったのである（1916a、291-292）。

幕末から明治にかけて、封建身分制的、言い換えれば徳倫理的土壌が、人格という文化的に異質な概念を導入する際の受け皿になったことは間違いない。それでも明治初頭の啓蒙主義思潮においては権利義務の形式的主体としての人格概念が理論的支柱の役割を果たしたが、それへの反動期である明治 20 年代以降、人格概念は、グリーンを經由して関係主義的に、紀平においてはヘーゲル的に読み込むという仕方で受容された。しかし、日本主義への転向を経た紀平は、〈人格〉概念を日本主義にふさわしい仕方でさらに改変する必要があると論じる一方、自らはその課題の遂行を断念する。

Person をば誰が人格と訳したのか、之を日本語に訳するならば、「人がら」で結構であったのである。「ことわり」から「ことがら」が出る、「こうだからこう」と、本体からの力の発現が「がら」によりて示される、家柄、土地柄など云う価値をも又それが表現する、日本人が日本人たる価値を表明するには、其故に「人がら」ほどよい語は見当たらない。然るに、特に漢字を用いんとしたるが為、格の字を用いた（1941、153）⁽²⁶⁾。

我等日本人は始よりものに絶対的に随順し帰依し奉仕するという立場をとって来た、——これが日本人の生れぬ先からの絶対的運命なのである。主語なくしても文たり得ることに於いて、日本では個人主義に於ける如くに、「人格」という概念を特別に発生せしめなかったのであると考へなくてはならぬ。個人の意識、「人格」概念に欠けて居るの故を以て、それは未だ至らざるものなるかの如くに考へて、個人主義的思考を以て単に我の不足を補い、或は更に置き換えんとしたるが如き従来やり方は、自己への反省のなかったことを意味する、即ち学者の通病の起る所以は其の点にあるのである（1940、17-18）。

日本の組織にては、承認関係が主であつて、…人が互いに敬し合うことは、日常の敬語の使用によりても明かなるが如くに、日本人としては本質的なもので、寧ろ権利の主張はないのである。人は云う、日本人は人格の尊重を知らずと、然し其は組織形態の相違を知らざりし、誤認である、大義名分の明かなる、其の「人がら」をば絶対的に「なるほど」と尊重する。然し今更「人格」という語を捨て去ることは出来ない、よろしくその内容をば日本的に転換せしめなくてはならぬ（1941、156）。

我々は既に社会に生まれ社会に育まれて来た、幾多眼に見えぬ縁の糸によって結ばれて居る。個人主義的立場や理論は其の縁を断ち切つて了う。それでは病氣も治せず、治国平天下の仕事は出来ない。行の組織というのは絶えず徳を積むことに由つてその縁の糸を絶えず緊密にして行くのである。それが其の人格の向上である。人格の修養などいくら理論として云うたとて何にもならない。然し此の縁の糸という様なことは個人主義の人、西洋的の知の人には逆も分る筈がない。日本は人格としての内容が違つて居るのであるから、西洋風の教育学では日本人の教育は出来ない。…斯く論じ来ると既に「人格」という概念を又改造しなくてはならぬ。人格というは又個人主義的のものであるからである。然し私はまだ少々反省し得たのみで、議論を

したりする時には、猶お西洋くさいのである。私は一生其の臭気を取り去ろうと努力する。否、私一生ではなかなか出来ないから若い人々に委嘱して居るのである（1938、182-183）

人格概念に対する紀平の決別宣言は、個的人格を外延とする人格概念が、アジア・太平洋戦争に至るまでのこの国の国家主義・日本主義への傾斜に対して、その内部での歯止めの役割を果たす道を絶たれたことの一つの証左であると言えよう。しかしながら、紀平は、自ら人格概念の可能性を極限まで探り、結局は個人主義的であるとして人格概念を実質的には破棄し、しかもそれを明確に宣言した点で、人格概念受容史におけるその意義を忘れてはならない。紀平が人格概念と決別せざるを得なかった一つの理由は、紀平が人格概念の外延を基本的には個的人格に限定し⁽²⁷⁾、国家については人格の語を用いること意図的に避けていることによる⁽²⁸⁾。国家人格説への変節に比すれば、この点で紀平の人格主義はなお健全であったと言えるかもしれない⁽²⁹⁾。

5. おわりに：残された検討課題

本論考では以下の観点について十分に検討する余地がなかった。このうち特に第三点は、グリーンを中心とした倫理思想地図を描くという筆者の研究プロジェクトの中心的課題である。これらについては稿を改めて論じることとしたい。

- カントはヘーゲルの全体主義・国家主義への道をどこまで歩んでいたか。
- ヘーゲルからの逸脱：ヘーゲルの人格概念との相違
- トマス・ヒル・グリーンに対する「形式主義」批判の妥当性：神の絶対性と顕現

註

- (1) 大鹿（2019）は紀平における自我および人格概念についての数少ない研究だが、主題となっているのは『行の哲学』におけるそれである。なお、紀平に関するその他の二次文献については巻末の文献一覧を参照されたい。
- (2) 紀平は『自我論』の序に、「始めから本書は『人格論』と名づくべき筈であったが、友人文学士渡辺徹君が、既に明治四十五年一月に『人格論』（精美堂発行）を公にせられたから、同名を避けるがために、特に『自我論』と題することにしたのである」と記している（1916a、序3）。紀平は同所で、「本書を読む人」に「併せ読まれん事を切に希望する」として以下の二書を、コメントを付して挙げている。
 - 渡辺徹『人格論』：まだ完成していない大組織の一部分に過ぎないものであるが、甚だ精細なる心理学的研究であって、座右の好参考書である。
 - 朝永三十郎『近世における我の自覚史』：今日における人格の意義を知らんと欲する人は、是非一読せなければならぬ良書である（1916a、序3）。このように、紀平は同時代の朝永、さらに言えば阿部次郎らとともに、人格主義を足場とした思想家として読む必要がある（石井2000、林2010参照）。これについて石井は華嚴経との関連という観点から興味深い論考を提供しており、「紀平の「分」の主張にしても、実は西洋個人主義、西洋近代社会における市民の義務の自覚といった面をある程度認めただうえで、それを仏教、儒教、神道などの言葉で表現し、伝統を強調しつつ一定の枠内に押しこめようとしていたのであり、実際にはかなり西洋近代を意識した議論をしていた」として、「人格主義を説く思想書として、彼は『自我論』を執筆した」との的確な指摘をしている。石井以外にも仏教との関連を扱った先行研究があるが、筆者の手に余るため、言及は控えたい。

なお、本論考において紀平の文献から引用する際は、原則として現代仮名遣いに改めた。
- (3) 同書は、『自我論』（1916）が出版された際に、読者からの要望に基づいて初版『人格の力』の再版企画が持ち上がり、結果的には全面改訂版の形で出版されたものである（1917、序1）。なお、紀平によれば、『自我論』前半は初版『人格の力』出版に続く時期である1909年におおよそ出来上がっていた（1916a、序4）。

- (4) 早稲田大学文学部の講義録（1909年夏から1910年夏までの一年余りで執筆）に基づく（1916b、序6）。
- (5) ただし、〈人格者〉の語は、今日においては、品性の高潔さを表す価値語として使用されるのが一般的だが、紀平においては、基本的には人格として存在している者という中立的な意味、より正確には経験的・物質的に対する精神的次元に属するものという存在論の意味で用いられているようである（以下、数例を挙げておく）。

国家によって始めて原理の存在が判り、其の原理によってのみ、人格が人格である…。…カントに依て開かれたる思考方法は、経験的分析によりては最早達し得られざる、我等が人格者として有する根本義の露出であった（1916a、303-304）。

小宇宙として見た人、即ち人格は、一切の契機を己が内に包有するのである…。…此の〔人格相互の〕関係こそ、人をして人格者たらしめて居る根本命題である。其故に人格者として見れば、各自が皆な其の力を有する筈である…。…我等が人格者として実現する所の徳は、各共の範囲はあるであろうが、やがて無限絶大のものであるという事である（1917、29-31）。

只空に精神的自我のみを抽象し、所有物を捨てても人格は人格なりという、犬儒派のディオゲネス的のものと、人格を解釈してはならぬ、即ち所有物に支配せらるるは人格者ではないが、自己の外的尺度たる所有物を捨てては、又人格者ではない（1916a、116）。

なお、「人格性」という表現は、管見の限り見当たらなかった。人間個人以外を指す用例については後述する。

- (6) この点で、紀平はグリーン導入以前の西周における原子論的解釈とは対照的である。ただし西周の原子論が、ホッブズの敵対的原子論ではなく、関係主義への芽を備えたグロチウスのそれであることについては、後藤 2023 を参照。
- (7) 『なるほどの哲学』（1941）では、「本来羅旬語の *Persona* とは仮面の義で、役者が仮面を用いて、当の人に扮するということから、日本語の「人柄」という意義を得たのである」（154-155）と述べており、日本主義的読み込みを強めていることがうかがわれる。なお、紀平は、ギリシャにおけるこうした関係主義的人格概念が、ローマに至って「抽象的な一般人に共通なる点のみを取ったもの」である「法律上での人格なる考え」、さらにはその一面性を補うべく「宗教的人格」という考えが生じたという経緯に触れている（1916a、295-297）。しかし本論考では近代における人間の自覚以後に焦点を絞る。
- (8) 関係主義的人格概念に依拠する T. H. グリーンがカントの定言命法の定式化のうち、とくにこの定式を重視していたこと、グリーン人格論の影響のもとに展開された明治中頃の日本の倫理学界においても同じ傾向が見られることについては、Goto 2016 参照。
- (9) 紀平はこの一文に続けて、全体と部分との関係についての誤った解釈を次のように五つに分類している（1916b、113-122）。

- 誤1：部分が単に相集まりて全体を構成すと言う考え方＝部分が全体に対してのみ始めて、部分であると言う事を忘れたもの：社会契約論に対応
- 誤2：全体のみを在ると見て部分を忘れる事：中世の普遍実在論、政治上には君主専政主義
- 誤3：全体を部分と同時に並べて考える事：部分と同時に全体は発現し来るものではないため
- 誤4：全体は終に把え得ずとの考え方＝全体を背後にある統一者であり、不可知と見なす誤り
- 誤5：全体は無窮に分析し得らるるものなりと考える事：全体を分割すれば死んでしまうため

- (10) ただし、ここではヘーゲルに直接言及していない。
- (11) さらに補足すると、身体が自我という全体の部分である前に、「身体は既に全体であって、実際に之を分割すれば最早死んでしまう」という有機的關係にある（1916b、122）。
- (12) 個人主義・功利主義に批判的な人格主義の起点をカントに置くとすれば、功利主義を〈人格の理想〉と呼ぶのは不適切な表現だが、ここでは人格概念史の一段階という文脈でそう述べたと思われる。
- (13) 紀平はのちに『日本精神』（1930）の中で次のように述べて、個人主義・功利主義に基づく分業を人格的關係に基づく分業と対立させている。

処で西洋に於ては、宗教が既に神という抽象的のものによって人倫関係を薄め来った以上、更に近世になっては、自然界を征服するという仕事為される様になり、而て其が分業と協力との二方法によって一層有数に成就せられたのであるから、仕事上の関係という事が、社会結合の表面の原理となされて、人格の関係は内面に押し込められ甚だ弱きものとなされた、簡単に此が所謂功利主義である。…此の方向を更に極端にまで遂行したのは、今日のアメリカ合衆国であろう（1930、390-391）。

(14) 精神レベルの個性の基盤となる身体レベルの個性については、「此等の方面から見た個性には、最早何等の神秘的要素はなく、全く肉体が直接或は間接に自然より受くる影響を条件として分析する事が出来るのである」との記述を参照（1916a、91）。

(15) この引用箇所におけるライプニッツのモナド概念に対する関係主義者紀平の批判は、後の『形の哲学』（1923）の以下の箇所を参照すると一層判然としてくる。それによれば、ライプニッツのモナドの個別性は、時間・空間的位置の相違に基づくものであって、真の意味で個性とは呼べない上に、モナドは窓を持たないために、予定調和を必要としている。これに対して、紀平流のモナド的人格は、始めから互いの個性を承認しあうという相互関係のうちにある。

実に個性は「無限的真態」なり。其は其内に多の要素を有するが故にとの意義にあらざ、又分析的に、鼻高きが故に、眼円大なるが故に、或は某々の能力を有するが故に、との意義にてにはあらざ、自己意識を有する限り、アリストテレース、乃至中世の哲学者等が神に就て考へたるが如くに、「思惟の思惟」を有するものとして、即ち価値創造者として、無限なるなり。ライプニッツの「モナド」の如く、単に時間空間内に個別化され、無窓のものとして、絶対の性質を有するにあらざして、自利するが故に利他する関係をなし、互に小宇宙たる働を有するが為に絶対たるなり（1923、370-371）。

自己の個性を認むることは、同時に他人の個性をも認むる働なり、然も我等は果して他人を斯く認め、常に其を手段とせずして、目的として取扱い居るか否か（1923、371）。

したがって、本論考で〈モナド的〉と称する場合、ライプニッツのモナド概念そのものではなく、紀平の意味での個性についても語れる概念として用いていることに注意してほしい。

(16) 紀平の〈他我〉概念は、そもそも人間に限定されていない。紀平は後に、人ともとの有機的全体の下に置くことを、日本文化の特殊性として強調するようになる。これについては第3節で再論する。

(17) ただし、紀平は〈神格〉という表現を用いることには否定的である。

「格」の字は法式なり標準なりと言う意味に於て人格とは最もよい語である。然るに近頃人格より比論して、時には神格という語が用いられる事もあるが、神格は「神成る」或は「神至る」と言う意味に、既に用いられてある語であるのみならず、人格の意味で、「格」を神に附することは、如何がとも思われる。神格 *Gottheit* と言うべき場合は、神性と言はば宜敷からん。更に比論して獸格など言う必要は無いと思う（1916a、271）。

(18) 「個人主義が国家の説明に應用せられた…十七八世紀」に形成された、「個人相集まりて国家を為す、国家は即ち個人の契約より成る」という国家観を体現しているのはアメリカ合衆国だが、「真の意味での共和国は、立国の当時だけに意味あるもの」であって、子孫の時代には、「国家には国家存在の精神即ち全体性が存在せねばならぬ」（1916b、114）という主張は、以下で直ちに言及する歴史と国家との重ね合わせの帰結でもある。

(19) 1919年の論文「カントに由て深化せられたる道徳的意識」の以下の箇所でも、同様の趣旨が述べられている。

斯くて我等の自覚或は見性とは、自己以外の或者を捕え或は知るということではなくして、自己自身の見出しであって、此の見出しが即ち無条件的命法其れ自らの一段の進化であり開展である。従て道徳的生活とは、又自己以外の或者を実現するのではなくして自己存在の理由を發揮することである。而て其の内容は歴史に存在する、而て正当なる意義に於ての歴史は国家の上に存在する、否な歴史によって結合せられ居るものが国家である以上、如実の国民的生活以外に別に道徳があるのでない（1919、381）。

(20) ここで歴史家に言及している背景には、次のような理解がある。

日本の歴史は神武天皇という偉大なる人格に由って始まるのであるが、然も其の神武天皇を偉大ならしむる所の歴史が、歴史として始めて建設せられたのは、神武天皇の偉業を継承し完美にした奈

良朝の時代に於てである。…要するに奈良朝時代に於て、始めて国家という統一組織が完成したのであって、其の為に古事記日本紀の撰述が出来たのである (1916a, 273)。

(21) ここでは、後述するように天皇に限定するのではなく、聖人を偉大なる人格として挙げている。

(22) 他にもその証左となる箇所を挙げておく。

- 自己自ら普遍必然であると等しく、自己の職業も亦其れ自ら絶対の価値を持って居るのである (1906, 108-109)。
- 自分の位置なり職業なりに、自分から適応せなくてはならぬ。…若し其の職業が社会に無かったばいかんと考えて見ることもよい事である (1907, 160-161)。
- 自己の位置其のものを以て、安楽国土と見る事の出来ない様な人ならば、如何なる位置にあらしむるも、等しく其を苦境と見るものである。… [といっても] 決して進歩の本たる欲求を否定して、消極的に満足せよと言うのではない (1906, 109)。
- 先ず其の位置職業に忠実なれ、やがては、其の忠実なる事より実現する力は、よく境遇を支配して、主たり得るの力に転回するであろうと (1917, 167)。
- 向上発展の唯一の方法は、先ず現在の位置職業に忠実なる事である。此れは一見迂路の如くにして、其の実最短の道程である (1917, 162-163)。
- 一銭には一銭の役目がある、五円には五円の役目がある。各其の役目を尽せば、自ら自己の絶対性を得るのである。…各其の分に安んじて普遍性を得たならば、上下甲乙等の区別は全く無用の空言である (1906, 111-112)。

後の『行の哲学』(1923)では、この矛盾的状况がきわめて明確に表現されている。

如何なる職業を取るも、人若し其に忠実ならんには、個性即ち人格として、人は皆な平等なり、其間に高下の差を有せず、然も特殊態が有として価値を定むるものたる限り、其の職業、又其の能力は、他のものよりも一層価値を多く有することとなる。随て人格の平等性は、自ら差別ある所の平等なり、無差別にあらざ… (1923, 385)。

(23) 後に『日本精神』では、「七十にして一切の経験を組織し終った一個の人格者の仕事は、…聖者の仕事である、一切の人に否な一切の衆生に、生命と光明とを被らしむる所の原動力である。…我等日本人は最も手近に斯かる人格者を明治天皇の上に見ることが出来るのである」(1930, 276)とある。

(24) 紀平は『知と行』(1938)では、この事情を〈みくに〉と〈つとめ〉という概念で次のように説明している。

ヘーゲルにも猶犠牲という語が使用せられて居る、そは其の当時のプロシヤを以て最高の国家と見たのと同様に、犠牲という意味のない日本の如きものを知らなかったが為めのもの、それだけ彼の弁証法に未到地ありと批評すべきである、正当には犠牲では弁証法にならない (1938, 307)。

「みくに」が日本人の具体的概念であるならば、それに応じて、犠牲の如く、個人主義的には必ず主張せらるべき所の権利を否定するという如き意味でなしに、いわば権利と義務との対立を止揚したものであるとしての具体的概念は、抑々何であろうか。余は茲に「つとめ」という概念を提挙したいのである。…漢字にすれば本分が稍当の様であるが、まだ積極性が足りない (1938, 310)。

根本的な統一の下には、各人の分が定まる。総て一個体としての有機体の各器官の如くである。各器官は即ち分析的の要素でなくして、皆止揚契機である。斯くして又教育勅語の末尾の語句が、我が日本に於ては最も大切である、各自が其の分を守りて其の「つとめ」に努力精進する所には、天皇も庶民も皆その徳に於て「一」となる、それが我が国体の根本義である (1938, 327)。

(25) この点で、調和を偏重する紀平の弁証法的国家主義に対する船山の指摘は鋭い。

- 犠牲という時には犠牲にされるものが、強制的に、又は仕方がなくて何ごとかをするという意味があるからである。紀平に従えば、かかる意識には「町人根性」があり、「積極性」に欠けて居るのである。ここから紀平は日本精神の根本は「つとめ」であると宣言する。だから、紀平は、犠牲という事実・行為を排撃するのではなくて犠牲という概念・意識を排撃するのである。彼は、犠牲にされるなど言うのではなくして、犠牲にされるのだと思つてはならぬ。犠牲にされても犠牲と思わず、自分の「つとめ」であると思え、というのである (船山 1933, 359: ページは著作集第 2 巻による。以下同様)。
- 弁証法を「進化論」によってすりかえた紀平は、固より、レーニンの言う「弁証法の塩」としての対立物の闘争及び統一をまっさつする。かくて紀平は弁証法の本質は「調和」とであると説教する (船山 1933, 352)。
- 紀平の「弁証法」は、国家の永遠性を主張し、階級闘争をいんべいし、プロレタリアートを永久に賃金奴隷の鉄鎖によって縛りつけておくための、観念的武器に過ぎない (船山 1933)。

船山のこうした批判は唯物論を基礎にしたものであり、その矛先は紀平のみならず、人格主義の思想家全体に対して向けられている。

- 大正哲学、ヒューマンイズムの哲学は内面的個人をとらえたが、しかしそこではそのためにかえって主体としての個人が確立されなかった（船山 1965、17：ページは著作集第7巻による）。
- 紀平のような封建哲学者は本来ならばブルジョア哲学者によって既に批判されて居るはずである。だが日本のブルジョアジーの無力はかかる課題を遂行し得るような強力なブルジョア哲学を産み出し得なかった（船山 1933、365）。

(26) この一文には続きがある。残念ながら筆者には、その引用も含め、この指摘の妥当性について判断する資格がない。

此の字には勿論「がら」の意味がないではない、本意は春の芽の発育する姿から出たもので「まっすぐ」と云う意から、到る、正しきと云う意義も出るのであるから、それは人の人たる所から、云わば他人に及ぼす力をも意味し得るからである。然し本来の用法は『中庸』に、「子曰、鬼神之為_レ徳、其盛矣乎。視_レ之而弗_レ見、聴_レ之而弗_レ聞、体_レ物而不_レ可_レ遺、使_三天下之人_ヲシテ、斉明盛服_シ、以_テ承_二祭祀_一、洋洋乎_{トシテ}如_レ在_二其上_一、如_レ在_二其左右_一」とあるが、鬼神を抽象し去るとき、其を祭るは「如在」である、日本の如く在るが故に祭るのとは顛倒的關係にあることを茲にも亦見るべきであるが、同時に『中庸』では次の『詩経』の句を引用する、

詩_ニ曰_ク、神_ノ之_レ格_、思_、不_ズ可_レ度_{ル、}思_、矧_、可_{ケンヤ}射_{イトウ}、思_、

此の「格」の意義こそが、正に「人格」の意義でなくてはならぬ、然るに欧州の Person には此の如き意義があるか否かを、更に考えて見なくてはならぬ（1941、153）。

(27) 紀平が神に〈人格〉の語を当てた用例は上で引用したが、天・大宇宙を〈人格〉と呼ぶ用例は見出せなかった。小宇宙である個的人格に対して、大宇宙を〈大体の人〉と呼んでいる箇所は、これも上掲引用文中に見出せるが（1906、87）、「小宇宙として見た人、即ち人格は、一切の契機を己が内に包有する」（1917、28）との言い換えから、大宇宙に人格の語を当てることを避けていたと考えられる。

(28) これについては、『行の哲学』（1923）における以下の箇所を参照。

カントが人格の尊厳と説きし事に考え及びて、近時国家を人格的に考え、国家人格説を為すもの又之ありと雖も、此も亦無思考性の表明なり。若し之をプラトーンの如く芸術的に考うるならんには、国家人格説も亦可なれども、芸術観既に今日の国家を見るべき所以にあらず。国家は如何にも他国家に対して一個性を有す、而も其個性は只芸術品が有すると同様の性質のものに止まる、未だ其を以て直に人格とは為し得べからざるなり。人格は我等が任意に作り得ざる所のものなれども、国家は我等の作りし所のものなれば、若し云い得べくんば、最大の芸術品なり。即ち芸術品に対すると同様に、我等の祖先の努力を媒介とすることによりて、我が国家に対して直接に自己を没却する時、国家は大なる自然物となる、此に於て我は即ち国家我となること、昔の種族我の如し、即ち此場合に於てのみ、国家は即ち人格なり、他の多くの場合に於ては然らず。法学者は法律的關係のみより見んとするものから、「法人」という意義を無制限に拡張して、国家を以て復「一法人」なりと考えんとす。然も「法人」とは、個人よりの比論によりて、一定の目的の為に組織せられたる会社に就てのみ云うべけれ、即ち国家の認定によりて「法人」は定めらるる所のものなれば、其を認定する主体へ、逆に之を適用することを得ず。国家は「法人」以上なり。故に国家を人格とのみ見るは、神を人形的に見るが如き幼稚なる思考なり。国家は我等の作りたるものなると同時に、我が絶対的に其に服従せざるべからざる所のもの、即ち「当為の現実的有」なり、我が我たらんが為の必然的媒介者たり（1923、405-406）。

(29) 人格概念と直接関わるわけではないが、石井（2000）は、「ヘーゲルや華厳その他をとりとめもなく折衷して激烈な日本主義を説き、若者を大いに扇動していた紀平ですら、戦争末期には、神がかりになった者たちに置いてゆかれるようになっていたのである。戦争がもう少し続いているれば、紀平は西洋かぶれで仏教びいきの面が強く不純であるとして、皇道主義者たちから激しく攻撃されたことだろう」と記している。井上哲次郎の顛末が思い起こされる。

文献

〈一次文献〉

紀平正美（1901）：『心理学概論：哲学館第14学年度高等学科講義録』、哲学館。

紀平正美（1906）：『人格の力：修養の方法』、同文館。

紀平正美（1915）：『認識論』、岩波書店。

- 紀平正美 (1916a) : 『自我論』、大同館書店。
 紀平正美 (1916b) : 『哲学概論』、岩波書店。
 紀平正美 (1917) : 『改訂 人格の力』、大同館書店。
 紀平正美 (1918) : 『無門関解釈』、岩波書店。
 紀平正美 (1919) : 「カントに由て深化せられたる道徳的意識」、読書会編纂『中島教授在職二十五年記念論文集』、目黒書店。
 紀平正美 (1923) : 『行の哲学』、岩波書店。
 紀平正美 (1927) : 『三願転入の論理』、光明閣・森江書店。
 紀平正美 (1930) : 『日本精神』、岩波書店。
 紀平正美 (1938) : 『知と行』、弘文堂。
 紀平正美 (1940) : 『国体と哲学』、理想社。
 紀平正美 (1941) : 『なるほどの哲学』、国民精神文化研究所、国民精神文化研究；第 45 冊。

〈二次文献〉

- 飯島孝良 (2019) : 「禅・華厳と日本主義：市川白弦と紀平正美の比較分析を通して（第 77 回学術大会紀要特集：パネル：近代の仏教思想と日本主義：親鸞・禅・日蓮）」、日本宗教学会編『宗教研究 別冊 92』、pp. 63-64。
 石井公成 (2000) : 「亜共栄圏合理化と華厳哲学(一)」、仏教思想学会編『仏教学 42』、pp. 1-28。
 大鹿勝之 (2018) : 「正美と行の哲学：『行の哲学』における自我」、東洋大学東洋学研究所編『東洋学研究 55』、pp. 25-40。
 大鹿勝之 (2019) : 「正美『行の哲学』における大行：個性と価値、歴史、国家」、東洋学研究所編『東洋学研究 56』、pp. 37-51。
 大鹿勝之 (2020) : 「正美と日本精神：津田左右吉、和辻哲郎の議論に関連して」、東洋大学東洋学研究所編『東洋学研究 57』、pp. 43-61。
 笠松和也 (2021) : 「〈調査報告〉中島力造と読書会：明治後期の西洋哲学受容の一断面」、『人文×社会』編集委員会編『人文×社会 1 (2)』、pp. 173-202。
 河合一樹 (2022) : 「総力戦と「ウヂカバネ」：紀平正美『我が邦における家と國』と文部省教学局『臣民の道』を中心に」、筑波大学哲学・思想学会編『哲学・思想論叢 40』、pp. 1(70)-13(58)。
 工藤英勝 (1999) : 「日本精神運動と仏教思想：衛藤即応の所説を中心に」、日本印度学仏教学会編『印度學佛教學研究 48 (1)』、pp. 129-133。
 H. Goto (2016) : Die Rezeptionsgeschichte des Personbegriffs in der Moderne Japans, *Deutsches Jahrbuch Philosophie 8* : Michael Quante (Hg.): *Geschichte - Gesellschaft - Geltung*, pp. 241-255。
 後藤弘志 (2018) : 「朝永三十郎『カントの平和論』における人格概念の射程」、広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター/西日本応用倫理学研究会編『ぷらくしす 19』、pp. 33-41。
 後藤弘志 (2019) : 「朝永三十郎における個性主義の思想的背景」、広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター/西日本応用倫理学研究会編『ぷらくしす 20』、pp. 91-102。
 後藤弘志 (2023) : 「受容期における人格概念の内実としての権利・義務概念：その関係依存的解釈と関係規定的解釈：西周を例として」、広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター/西日本応用倫理学研究会編『ぷらくしす 24』、pp. 1-21。
 西村稔 (2015) : 「知識人と教養 (三)：丸山眞男の教養思想」、岡山大学法学会編『岡山大学法学会雑誌 65 (1)』、pp. 61-129。
 林三博 (2010) : 「日本精神主義の盛衰：戦前日本における振れた思想言語の条件」、東京大学文学部ソシオロゴス編集委員会『ソシオロゴス 34』、pp. 43-64。
 平野孝 (1994) : 「昭和戦前・戦中期日本の精神史と紀平正美書簡」、龍谷大学法学会編『龍谷法学 26 (3・4) 』、pp. 162-184。
 船山信一 (1933) : 「日本主義哲学の批判：紀平正美哲学の正体」、筆名・広瀬進一郎、『プロレタリア科学』第五年第九号 (現在は『船山信一著作集 2 : ヘーゲル哲学の体系と方法』、こぶし書房、1999)。
 船山信一 (1965) : 『大正哲学史研究』、法律文化社 (現在は『船山信一著作集 7 : 大正哲学史研究』、こぶし書房、1999)。
 船山信一 (1966) : 『明治論理学史研究』、哲学全書、理想社。
 船山信一 (1980) : 「昭和前期の日本主義哲学：紀平正美・和辻哲郎・蓑田胸喜・鹿子木員信・「生み一の哲学」、藤井松一・岩井忠熊・後藤靖編『日本近代国家と民衆運動』、立命館大学人文科学研究会研究叢書 4、有斐閣。