

書評 佐古純一郎著

『近代日本思想史における人格観念の成立』
(朝文社・1995年)

中 島 広 樹

1. 本書の著者は、二松学舎大学名誉教授で文芸評論家としても知られる佐古純一郎氏（1919-2014）であるが、その標題たる「近代日本思想史における人格観念の成立」は、氏が母校の二松学舎大学において、教育という行為を実践しなければならなくなったとき、教育基本法1条の「人格の完成」とはどのようなことが鮮明に自覚されることなくして「人格の完成をめざす」教育行為は成り立つはずがないと思われたにもかかわらず、「人格」とはどのような存在なのかを自問しても「わかっている」という確信を持ってなかったという個人的体験（このような体験は教育現場にいる者ならばたいいていの人が有しているかもしれない）に由来するという（井上信子他『教育が目指す「人格」の定義』人間研究54号（平成30年）19-26頁、鶴殿篤『日本の教育学説における人格概念の検討』（文京学院大学教職研究論集2号（平成23年）73-83頁等参照）。

よく知られているように、人格すなわち Personality の語源は、ラテン語のペルソナ (Person) に発している。それは、per (through)-sonare (speak) の名詞形で、もとは劇などで使われる仮面 (mask) の意味であったが、その意味が次第に変化して、古代ローマの哲学者キケロ (Marcus Tullius Cicero, 紀元前106年-紀元前43年) によれば、少なくとも、①実際にはそうではないが、他人にはそう見えるもの、②人がその人生において演ずる役割、③人の持っている性質の総体、④威信、威厳、の4通りの意味で使用され、現在使用されている人格の概念は、すべてこの4種類の意味のいずれかから分かれてきたもの

と説明される（平尾靖『意志の心理学』（川島書店 昭和51年）45頁）。

また、自我と人格との関係については、古く自我は意識の事実で、人格とは事実ではなく現実を超えてアイデアの世界に属する規範と考えられた（自我の充実態が人格）が、その後、心理学や哲学において自我と人格との関係について、フロイト（Sigmund Freud、1856-1939）、ベルグソン（Henri-Louis Bergson、1859-1941）、カント（Immanuel Kant、1724-1800）、リップス（Theodor Lipps、1851-1914）、フィヒテ（Johann Gottlieb Fichte、1762-1814）、サルトル（Jean-Paul Charles Aymard Sartre、1905-1980）らから種々のモデル論が提唱されたが、やがて、先に述べた人格を自我の完成あるいは理想型とするありふれた考え方は、自我の完成を肯定するための基準を求めて、実践哲学としての人格主義を生み出すのである（三嶋唯義『人格主義の思想』（紀伊国屋書店 昭和44年）43-122頁）。

ところで、平成18年12月22日に公布・施行された現行の教育基本法（平成18年法律第120号）は、昭和22年公布・施行の教育基本法（昭和22年法律第25号）（以後旧法という）の全部を改正したものであるが、「人格の完成」という第1条の文言の存在は、新旧両教育基本法に共通している。すなわち、教育基本法1条（教育の目的）は、「教育は、人格の完成をめざし、平和的な国家及び社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたっとび、勤労と責任を重んじ、自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成を期して行われなければならない」と規定しているが、では、教育基本法1条の「人格の完成」について、旧法制定当時の文部省は法的定義を与えていなかったのだろうか。

そうではない。教育基本法1条の「人格の完成」について、昭和22年5月3日の文部省訓令第四号が、いわば公権的解釈として「個人の価値と尊厳の認識に基き、人間の備えるあらゆる能力を、できる限りしかも調和的に発展せしめることである」と定義していた（現在の文科省のホームページにも引用されている）のだが、人格（の完成）とは、哲学的・倫理的概念であり、しかも哲学・宗教・世界観がさまざまである以上、その差異に従って人格（の完成）概念の内容も同一ではないので、それを法的に定義することは不可能でありまた不相当であるという旨の批判がなされていた（田中耕太郎『教育基本法の理論』

(有斐閣 昭和36年) 71-82頁) のであり、佐古氏が文部省の定義だけでは人格概念を理解できなかったのも無理はないといっている。そして、それは今日においても、やはり多くの人にとって未解決の疑問であると思われる。なお、田中智志(平和政策研究所 ipp 分析レポート 平成30年) 1-2頁では、「人格の完成」の英語表記は full development of personality であり、理性的に自律する「主体」を意味すると述べている反面、人格を意味する personality (英語)、pörsenlichkeit (ドイツ語)、完成を意味する perfection (英語)、Vollkommenheit (ドイツ語) はいずれも古来のキリスト教思想を前提としなければ理解不可能とされる。そして、ラテン語の「ペルソナ」(persona) はギリシア語の「プネウマ」(pneuma) の翻訳であり、プネウマは、「息吹き・響き」そして「生き生き・いのち」を意味する。さらに、perfection (英語)、Vollkommenheit (ドイツ語) はいずれも近世のラテン語における perfectio (ペルフェクティオ) の翻訳で、「ペルフェクティオ」はギリシア語の「テレイオーシス」(teleiosis) 「成熟した(もの)・達成された(もの)」の翻訳語であり、キリスト教思想の中では神の属性としての「イエスの無条件の愛(アガペ)」を意味するとされ、キリスト教思想の歴史に即して考えると、「人格の完成」とは、「息吹き・響きとしての人が、イエスのような『無条件の愛』を体現すること」を意味するが、教育基本法にどのような意味で「人格の完成」が盛り込まれたのかは、今のところハッキリわかっていないと述べられている。

他方、田中同論文 5-12頁では、神学者トマス・アキナス(Thomas Aquinas, 1225-1274) がその著書「神学大全」でペルソナをペルソナーレの名詞形と解釈していたことに言及し、「ペルソナーレ」(personale) の「per」は「拡大」、ソナーレ(sonale) は「声を出す、音を出す」という意味であることから推して、ペルソナは何かあるものではなく、ふたつのものが響きあう状態(キリスト教的には「神」と「イエス」が共鳴共振あっている状態)を意味する、と理解している。

ちなみに、1948年に国際連合総会を通過しかつこれによって宣言された世界人権宣言29条1項においては「すべて人は、その人格の自由かつ完全な発展(full development of human personality) がその中にあるのみ可能である社会に対

して義務を負う（傍線筆者）」と規定されており、日本の教育基本法の「人格の完成」という教育目的に関する文言が世界人権宣言の制定過程に何らかの影響を及ぼしていたであろうことが推察されると説かれる（井上敏博「世界人権宣言の教育条項の歴史的意義」城西国際大学紀要経営情報学部16巻1号（平成19年）99頁）。

佐古氏は昭和59年以降、学術雑誌「論究」において本書の1章から28章までに当たる部分を11年間かけて発表し続け、その成果が本書として結実したわけであるが、「この10年間の私の生きてきた意義はただこのことに尽きると思っている」とあとがきに記されているほどの、思い入れの深い研究書である。

2. 確かに、「人格」という言葉は今日、人口に膾炙しており、何となくその意味が分かったような顔をして過ごしている人たちが圧倒的に多いかもしれない。もちろん、それでも日常生活には余り支障はないであろう。

ただし、学問・研究・教育等の領域においては、必ずしもそうとは言えないと思われる。たとえば、私は刑法学を専攻しているが、刑法学には団藤重光博士（1913—2012）の提唱した有名な「人格責任論」という学説がある（団藤重光「人格責任の理論」法哲学四季報2号（昭和23年）100～133頁）。すなわち、起訴状に記載され、直接的に刑事裁判の対象となる犯罪行為自体のほかに、その背後にある、行為者が素質・環境の制約を受けながらも主体的に形成してきた人格にも合一的に刑事責任の基礎を求めようとする考え方で、実定法的には「常習犯の刑罰加重根拠」（刑法186条1項）や「中止犯の刑の減免根拠」（刑法43条但書）を説明しうる意義があると評されてきた。

それに対して、通説である行為責任論から、常習犯の重い刑を説明するのはきわめて難しい。たとえば、初犯者が林檎を一個盗んでも、常習者が林檎を一個盗んでも、犯罪行為によってもたらされた客観的な被害（違法性）は同一（林檎一個）であり、それゆえ、違法行為に対して成立する刑事責任もまた同一であり、したがって、刑事責任に相応する刑罰もやはり同一であるはずなのである。そうすると、行為責任論からは、常習犯の刑罰（刑の下限は懲役3年）を初犯者のそれ（刑の下限は罰金1万円）よりも重くする根拠を説明することはできないと言わざるを得ない。

他方、人格責任論からは、林檎を一個盗んだ行為責任（第一次的責任）と、その背後に存する窃盗を繰り返すという習癖を改めずに生きてきたという常習犯人の悪しき人格形成行為（第二次的責任）とが究極的には合一されて、初犯者より重い責任と刑罰が原則的に基礎づけられると考えられることになる。

なるほど、通説たる行為責任論は、人格責任論のように国家刑罰権を人格にまで及ぼさないという点で、一見するとリベラルな性格を持つてはいるが、初犯は不起訴処分になりがちで、刑事裁判の法廷に現れる被告人は重い刑の予定されている実質的な常習犯の場合が多いという実務の事情にかんがみると、常習犯の刑罰加重根拠の正当化は体系的理論刑法学の最も大きな課題であるはずなのに、通説たる行為責任論の立場からこの課題の解決に成功している学説はないといっていであらう（拙著・累犯加重の研究（信山社 平成17年）1頁以下）。

他方、たとえば殺意をもって被害者を刃物で刺した犯人の行為責任は否定しようがないのに、被害者を刺して瀕死の重傷を負わせた後、犯人が後悔して被害者を病院に運んで救命医療を受けさせたため被害者が一命をとりとめたという様な、いわゆる中止未遂（中止犯）の場合、瀕死の重傷を負わせたという被害内容（違法性）は同一であるにもかかわらず、刑罰が「任意的に」減輕されるにすぎない刑法43条本文に規定される障害未遂（被害者が偶々、第三者に助けられて死を免れた場合のように、犯罪結果の回避が犯人自身の中止行為によらずに実現した場合）と異なり、刑法43条但書の中止犯規定によれば、刑罰が「必要的に」減輕もしくは免除されうるのである。だがしかし、行為責任論に拠るならば、殺人という違法行為に対する行為責任の基礎は、行為責任の本質上、刺殺（しようとした）行為に絞込まれて評価されるどころ、中止未遂であれ、障害未遂であれ、覆水盆に返らず、刺殺しようとした違法行為に対する行為責任はすでに生じてしまっており、そうであるならば、中止未遂の場合も障害未遂の場合と同一の法的効果（＝刑罰の任意的減免）が生じるに過ぎないはずではないか。これに対して、人格責任論のように、犯人による刺殺行為と救命行為とをまとめて一個の人格態度と観察した場合には、被害者を刺した行為とその後の救命行為という善き人格形成行為との一連の行為を全体として刑事責任の基礎となしうるのであり、当初の刺殺行為という違法な犯罪行為に対

する行為責任を帳消しにしながら（ないし減少させながら）全体としての人格態度が責任阻却（ないし責任減少）ゆえに無罪（ないし刑の減輕免除）となるという論理が可能になるわけである。

しかし、人格責任論は、上述した通り日常的感覚に合致した議論が可能であるにもかかわらず、種々の観点からなされている細かな批判の妥当性はともかく、基本的にはナチス時代に全盛を誇った行状責任論の影響という印象が強いせいも、学界では少数説にとどまっているのが現状である（大谷実『人格責任論の研究』（慶応通信 昭和47年）120-132頁、内藤謙『刑法講義総論（下）I』（有斐閣 平成3年）751-752頁）。

ただ、団藤博士の人格責任論は、理論の細かい部分を西洋流に修飾するときドイツ理論を形式的に用いただけで、実質は博士自身の創出したものであると自ら語っておられるが、人格概念を持ち出したのは、博士が学生時代に読んだとされる河合栄治郎（1891-1944）の人格主義に感化されたためと想像され、主体性という言葉を用いたのは熊沢蕃山（1619-1691）などの陽明学の影響のようである（団藤重光／伊東乾『反骨のコツ』（朝日新聞社 平成19年）222-255頁）。また、人格責任論における「人格形成論」の提唱が昭和23年であることを考えると、昭和22年に公布・施行されていた教育基本法の第1条にいう「人格の完成」という文言を視野に収めていたことは想像に難くない。すなわち、人格責任論にいう「人格形成」は、教育基本法にいわゆる「人格の完成」の少なくとも一部をなすものであるに違いない。人格責任論においては、教育と刑法との何らかの結合が意図されていたのではなからうか。

なお、団藤博士は「人格は、単なる精神的なものではなく、精神的-身体的統一体である。人格は一方では主体的な面において哲学的領域につながると同時に、他方では身体的基礎の面で生物学的領域につながる。行為は、身体の動静であるという点で、直接に生物学的基礎をもつばかりでなく、人格的背景の面でも、また生物学的基礎をもつものである」と説明される（団藤重光『刑法綱要総論〔第三版〕』（創文社 平成2年）107頁）。

これに対して、平野博士は、「主体的」という語の意味が明らかではないなどと根本的な批判をされているが（平野龍一『刑法総論I』（有斐閣 昭和47年）109頁）、団藤博士は、このような学問的批判にはもっともなところがたく

さんあると認められ、さらに人格責任論の技術的欠点にも気づかされており、だんだんに修正したいと述べておられるが、にもかかわらず、博士は人格責任論に対して加えられた批判は、末梢に走っていると直感され根本的には承服しかねると論じられるのだ（団藤重光『この一筋につながる』（岩波書店 昭和61年）24-32頁）。団藤説の根底には、人格は自ら主体的に形成したものであるがゆえに、人間の尊厳が基礎づけられるとする考え方や、細かな技術的議論で道義、主体性、人格形成といった事柄の倫理的本質をぼやかすのは学問的真実とはいえないのではないかという確固たる信念が存するようであり、私もその議論に共感する点が多い。

3. このように人格責任論自体は、現在少数説であるが、その反面、「人格責任論が責任非難の基礎として行為主体である行為者のパーソナリティ（主体性）に着目した点は多とすべきである」（曾根威彦『刑法総論 [第四版]』（弘文堂平成20年）141頁）という見方が今日でも行われていることに注意しなければならない。周知のとおり、パーソナリティは、人格の原語である。人格責任論は、採用できないが、人格概念を刑法に持ち込んだ点は、ポジティブに評価しようというのである。刑事政策との有機的つながりを刑法に積極的に持たせようという趣旨であろうか。

私事になるが、私が大学院への進学希望を法学研究科の事務局に申請したとき、研究テーマという項目に書いたのが、ほかでもない「人格責任論」であった。当時、法学研究科刑事法講座の構成メンバーだった天才肌の能勢弘之（1937-2000）教授は「今のお前に人格責任論は書けない。テーマを変えろ」と断定された。ただ、私も自分のこだわりから離れられない性分なので、人格責任論がテーマとして大きすぎるなら、人格責任論の効用の対象とされた常習犯・累犯加重の問題をテーマにしようと思った。もう、30年以上も前のことである。

こうして、自分の専攻する学問の核となる「人格」概念に関する本書に私が惹かれるのは当然すぎるほど当然のことかもしれない。

人格責任論以外にも人格が問題となる領域として、刑法学においては「責任能力」論がある。責任能力とは、責任非難を認めるための前提としての「人格的」能力であるとされる（大谷實『刑法講義総論 [新版第5版]』（成文堂 平

成31年) 314頁)。刑法39条1項は、犯罪者が責任能力を欠く場合(心神喪失)の規定であり、他方、同条2項は、責任能力が減弱する場合(心神耗弱)の規定である。この責任能力の内実たる人格とは、「生来の素質を中核として後天的な環境条件により形成されてゆくものであるが、早期に形成された部分は、いわば遺伝的中核を取り込む堅固な構造を持ち、容易に変更を加えることができない。これに対し、比較的新しく形成された部分はいくぶんの柔軟性を持ち、周囲の仕向け方によっては、変容を示すものである」(植松正『再訂刑法概論I 総論』(勁草書房 昭和49年) 228頁)と説明されるように、単なる哲学的・倫理的な観念にとどまらず、いわば心理学的・精神医学的・生物学的な実体を有するものとして捉えられていることがわかる。

つまり、教育基本法的人格概念が、どちらかといえば倫理的な価値概念として捉えられているのに対し、刑法学においては、人格責任論を含む責任論自体がカントの人格主義的な道義・倫理的な前提を有すると考えられる(佐伯千仞/小林好信「刑法学史」『講座日本近代法発達史11』(勁草書房 昭和42年) 19-20頁)一方、責任能力におけるように、倫理的のみならず心理学的・精神医学的・生物学的な実体としての存在概念として捉えられている場合があることを知りうる。

誤解を恐れずに平たく言えば、倫理的な価値概念としての人格とは、端的に心とか精神などの観念的なイメージのものなのに対して、心理学的な存在概念としての人格とは、いわば「目に見えない内臓」といったような生物学的なイメージのものであろう。

4. 平尾・前掲『意志の心理学』41-97頁は、ヨーロッパでは、クレッチマー(Ernst Kretschmer, 1888-1964)の体質生物学的な人格理論のように、人格は生物-生理-心理学的実在であるとする研究が多いとされ、心理学の重要な領域である「人格心理学」を創始したG・W・オルポート(Gordon Willard Allport, 1897-1967)も、人格を「個人のなかにあって、その人の特徴的な行動と考えとを決定するところの、精神身体的体系の動的組織である」と(誰も見た者はいないが行動から推察される)実体的なものとして定義づけたが(今田恵/入谷敏男(訳)G・W・オルポート『人格心理学』上(誠信書房 昭和43年) 34頁、

青木邦子他「オルポート パーソナリティの心理学」(有斐閣 昭和57年) 88頁)、実証主義者からは、内的構造をもった動的組織が存在するかどうかを知ることにはできないと批判されており、さらに人格理論には、三個の主流的なもの(実験心理学的・生理心理学的理論、精神分析的理論、現象学的理論)があって、その間に多種多様な人格理論を位置づけることができる、と説明する。

いみじくも、森宏一(編)『哲学辞典〔普及版〕』(青木書店 平成12年) 228頁は、人格という言葉について、心理学と倫理学に分けてその定義を行い、前者については「さまざまな多様な精神現象を現に統一しており、かつ時間のうえでも持続的に統一していて、自我なる意識を維持する個体」と記述しており、後者に関しては「個々の経験によるそのときどきの意識の連続でなく、自我として統一をもち、自己決定的なものとして、自律的な意志をもつこと」をその特徴とすると説明している(榎本博明『人格心理学領域における研究動向』教育心理学年報(名城大学) 52号(平成25年) 34-45頁参照)。

5. このように、多様な姿を現す「人格」概念が、わが国ではいつごろから用いられるようになったのか、本書の序論的考察はその点に関する結論の開示から始まるのである。

本書は、全5部から構成され、この序論的考察およびそれに続く第1章から第5章までは第1部「近代訳語としての『人格』の成立過程」が、第6章から第9章までは第2部「人格観念の成立と生成」が、第10章から第15章までは第3部「明治二十年代の中島力造」が、第16章から第22章までは第4部「カント倫理学説の受容」が、第23章から第28章までは第5部「人格神の受容」が、それぞれ包括している。

著者は、帝国大学文科大学教授に就任し(明治25年)、倫理学の講座を担当した中島力造(1858-1918)から、“Personality”の翻訳語について相談された東京帝国大学文学部哲学科教授に任じられていた(明治23年)井上哲次郎(1855-1944)の考案した訳語である、と種々の文献において伝えられてきたと指摘したうえで、「考案」とは「造語」の意味なのかをつきとめるべく、明治10年代からの“Personality”の訳語を片っ端から年代順に調べ上げる。すなわち、「人品」(明治14年「哲学字彙」初版)、「有心者」(明治19年「六合雜

誌」72号)、「靈知有覚」(明治20年「六合雑誌」75号)、「品位」(明治20年「六合雑誌」77号)、「品格」(明治20年「六合雑誌」77号)、「人格」(明治22年「哲学界雑誌」5月号、明治23年「哲学界雑誌」3月号)という様々な訳語が並ぶが、「靈魂」という訳語は無いようである。そして、歴史的事実からみて、明治23年10月以前に中島と井上が“Personality”の訳語について相談できる機会は絶対にありえなかったことは明白なので、井上の「造語」だとすると、明治23年10月以前に「人格」という訳語は存在しないはずなのに、上記のように、すでに明治23年3月号の「哲学界雑誌」37号「雑録欄」匿名記事中の「其人の人格をなすところの」という文章等に「人格」という語が使用されている事実に基づき、著者は、井上は、「人格」を造語したのではなく、数ある“Personality”の訳語から、「人格」を選定して定めた、というのが「人格」という訳語の成立過程だとの見解に到達する(12-27頁)。

6. 第1章「序説」では、著者は、人格が人品と異なり漢語ではなく、日本語であるとして、麻生義輝『近世日本学史』(昭和17年)中で「人間には凡て人格があるといふことの承認が行はるれば人身賣買の非も、人身を虐待するの不当も言はずして明なることであるが、封建社會に於ては人格といふ概念は全くなかったし、元來我が邦には、この人格という意味に該当する言葉は全然開けてゐたのである英語のPersonalityの譯語として明治十年代に人格といふ日本語が出来た様な有様であった」という文章を引用している(もちろん「明治十年代」の部分は、上述の通り承認していないが)。

また、哲学者の紀平正美が、「Personを日本語に訳したとき「人がら」という日本語で結構であったのであり、「人格」という和製漢語を作り出す必要はなかった」と論じたことに対して、著者は「人がら」という語では表しつくせないからこそ「人格」という和製漢語を作り出さなければならなかったのであったとする。そして、Personを人格と訳した人の人格に深い関心を抱かざるを得ないのであった。(28-36頁)。

7. 第2章『言海』以前は、明治21年5月に出版された国語辞典の先駆としての「漢英対照いろは辞典」と明治24年刊行の「言海」（大槻文彦 編）のいずれにも、人格という言葉が収録されていないことが確認されたうえで、そのことが明治24年以前に、井上哲次郎によって人格という訳語が造られる可能性のなかったことを証するとする。さらに、明治22年2月に霊南坂教会創始者の小崎弘道（1856-1938）によって書かれた「信仰之理由」と題する文章では、「物」との対比で person が用いられ、person が有心者と訳されていることが指摘され、「人格観念」の成立という視点からは、聖書を背景とした小崎の人間観は極めて重要なことを提示していると思われると述べている。最後に、人格実現説を主張した中島力造が、その晩年（大正7年）に行った「最近倫理学説ノ研究」と題する東大公開講演において、中島が明治23年ごろから「人格問題に満足な解決がつかないならば、他の倫理問題に確実な根柢はない」という考え方を抱き続けていたことが明らかにされるとともに、この中島に人格という訳語を勧めた井上哲次郎が明治14年には「人品」という Person の訳語を用いたにもかかわらず、ドイツ留学から帰国した明治23年以降、人格という訳語を造らなければならなかった理由を自問して次章へと続く（37-45頁）。
8. 第3章『哲学雑誌』における『人格』の初出では、いよいよ井上哲次郎自身が人格という語彙を持つに至った時期が絞り込まれてゆく。著者は、それを確定するために井上自身の著した二つの論文を引用している。一つは、明治26年に教育時論（1月号・2月号）に発表した「教育と宗教との衝突」であり、いまひとつは、明治33年12月に刊行された井上哲次郎の第一論文集に収められている「宗教の将来に関する意見」である。ちなみに、前者はいわゆる第一高等学校不敬事件（明治24年）直後、職を失い、妻を病気で亡くし、廢墟に立つ、という観のあった内村鑑三（1861-1930）との論戦の始まりとなったものである。この井上論文では、不敬事件に関して事実と反する内容が述べられており、しかも、キリスト教徒が儀式において勅語に敬礼しないことが、彼らの日本国に対する不忠、勅語に対する不敬であることを示すものであるとの非難がなされていた。
- この冷酷な挑戦を受けた内村が反駁のために教育時論285号（明治26年3月）

に掲載したのが「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」である。それは、「勅語に向かひて低頭せざると勅語を実行せざると不敬孰れか大なる」という名文で知られる、不敬事件後3か年の間に鬱積した思いを吐き出した思想開眼、起死回生の火の出るような公開状であった（関根正雄『内村鑑三』（清水書院昭和42年）60-69頁）。

ところで、内村に反駁された井上論文「教育と宗教との衝突」中に、「…然るに神學は初めより既定的のものを有す、何ぞや、人性的の神あるを既定することは是なり、此の如き人性的の神は本と猶太人の空想に出づるもの…」という「人格」ではなく「人性」という言葉が二度使用されている文章がある。今日なら「人格」と書くべきところを「人性」としている点に著者の注意喚起がなされている。

次に、後者は「基督教にありては、實在を人格的に寫象し、所謂「ゴット」は個躰を成し…基督教にありては、實在は到底人格的たらざるを得ざるなり…實在を人格的に寫象するは…何んとなれば人格的の觀念は…」というように、思想的には前者と全く同じことを述べているのに、人性が人格へと変化している。このことから著者は、明治26年初めころには、井上はまだ人格という言葉を持っていなかったと考えて間違ひなからうと結論付ける（46-56頁）。

9. 第4章の標題は、「心理学の用語としての『人格』」、である。哲学界雑誌37号（明治23年3月号）に掲載された心理学の記事に、Personalityの訳語として人格の語が用いられていたことは先述した通りであるが、哲学界雑誌は明治25年6月号から哲学雑誌と誌名を改め、明治26年10月号（8巻80号）において、やはり、「心理学に於ける無意識作用論の発達」というヘレン・デンザーの論文抄訳を掲載したが、当該論文には、22回も人格という言葉が用いられていることが指摘されている。そして、著者は、中島力造が井上哲次郎にPersonalityの訳語についての相談をもちかけたのは、この「心理学に於ける無意識作用論の発達」の抄訳の際ではないかと大胆な仮説を立てている。すなわち、人格という言葉は心理学の用語として造られたわけで、哲学や倫理学の用語としてのPersonalityと異なり、心理学的用語としてのPersonalityには道德的価値觀念が含まれておらず、そのことを意識して井上は人品ではなく人格という言葉が

Personality の用語としてよいだろうと答えたものと推認し、前述したオルポートの人格心理学を人品心理学と翻訳するとどうもおさまりが悪いように思われるとする。

さて、哲学雑誌は、明治26年には、上記「心理学に於ける無意識作用論の発達」以外には、人格という用語を用いる論文はなく、翌明治27年、28年の哲学雑誌上には、人格という言葉の使われた論文が続々と現れていることが確認されることを指摘したうえで、さらに著者は、心理学の用語として造られた人格という言葉は、やがて哲学・倫理学の用語として用途が拡大されてゆき、やがて法律用語としても使われるようになったと説明する。

また、著者は、評論家にして詩人の北村透谷（1868—1894）の全集には人格という言葉は一回も現れていないことを指摘している。すなわち、著者は、井上哲次郎によって人格という言葉が選定されたのは明治26年の哲学雑誌8巻80号という自らの仮説に立つならば、明治20年代の文学者の中で人格という言葉を使いそうに考えられる北村が人格という言葉を全く使用していなかったことは、その仮説を傍証する事実となるはずだという旨の結論に到達する（57—67頁）。

10. 第5章「『人格』か『人物』か」では、内村鑑三がいつごろから人格という言葉を使用するようになったのかという点の検証が行われる。人格という言葉の本格的誕生について、明治26年井上哲次郎選定説に立つ著者は、内村鑑三全集第一巻（昭和56年）に登載された明治25年3月の「基督教新聞」に掲載された社説において、内村が「…伝道師は最善の人格を要する…」と述べている文章を発見して愕然とする。人格を本格的に造語したのは明治25年の内村鑑三だったのか。自らの明治26年井上哲次郎説が瓦解するのではないか。著者は、しかし、原文にふられていた「さいぜん（の）じんぶつ」というルビを見てハッとさせられる。人格という新語を用いながら、内村はなぜ人物と同じルビをふっているのか？ さらに、この後内村は明治31年まで人格という言葉を使用していないのだ。しかも、内村は明治29年に「ペルソナ」という言葉を用いたとき、「人格」ではなく「本身」という漢語をわざわざカッコに入れている。

そうすると、明治25年基督教新聞に発表したとき、「人物」と書いていたの

を明治27年に単行本「伝道之精神」に入れるとき流行語の「人格」と書き改め、ルビだけがもとのまま「じんぶつ」として残ったということなのでは？

そこで、東神大図書館で明治25年3月の「基督教新聞」と明治36年再版の「伝道之精神」を確認すると、なんと問題の個所は両方とも「最善の人物」と書かれているではないか。人格の語はどこにもないのだった。結局、内村鑑三が「人格」を初めて用いたのは、前記内村鑑三全集によれば明治31年の「社会の征服」という文章中ということになる。では、内村鑑三全集第一巻（昭和56年）に搭載された明治25年3月の「基督教新聞」に掲載された問題の「最善の人格」という表記は、もしかすると全集本に載せる際の校正上のミスなのか？

著者は、校正上のミスとは考えないので、不可解な事実は謎のまま残ってしまっている。

11. 次に著者は、中江兆民（桑原武夫／島田虔二（翻訳））『三酔人経綸問答』（岩波書店 昭和40年）34頁の「…立憲制度に入ってはじめて、人間は、ひとりひとり独立の人格となることができるのです」という部分を読んで、明治20年刊行の「三酔人経綸問答」に、すでに人格という語があったことに再び衝撃を受けたが、よくよく考えると、それは桑原武夫（1904-1988）・島田虔二（1917-2000）訳の岩波文庫版の記述であり、中江自身による原文には「…立憲の制に入りて後、人たる者、始めて個々獨立の人身と爲ることを得るなり」とあったことを確認する。ちなみに、著者は、Personに人身という訳語を与えたのは、西周（1829-1897）であると考えている。というのも、イェーリング（Rudolf von Ihering 1818-1892）「権利のための闘争（Der Kampf ums Recht）」の西周の試訳のなかで、現在の岩波文庫で村上淳一（1933-2017）が人格と訳している部分を西はたいてい「人身」と訳しているからである。

最後に、著者は人格という言葉が明治26年10月号の「哲学雑誌」中の「心理学に於ける無意識作用論の發達」において心理学の用語として成立して以来、Personalityの訳語として定着していったという自らの仮説を再確認するとともに、以後の研究を人格の意味内容、すなわち「人格観念」についての論究を進めることを今後の課題とするとして、第5章を終える（68-78頁）。

12. 第6章「大西祝の『ペルソン』の説」であるが、著者は、「日本のカント」と評され、早稲田大学文科の基礎を築いた大西祝（1864—1900）について、本書のテーマである「近代日本思想史における人格観念の成立」との関連内で考察を行う。著者は、『大西博士全集』全7巻（警醒社、明治36年～37年）を精査した結果、人格という言葉が使用されているのは明治29年8月の「世界の日本」第二号に掲載された「学風論」中の「偶感録の一」一か所だけであることを発見する。すなわち「有徳の人格を作ると云ひ國家有用の才を養ふと云ふ教育も、その實際為す所を見れば、子弟をして唯職業を得るの途に走らしめんとせずや」という文章である。ほかに、明治20年4月の「基督教新聞」に載せた文章では、「ペルソナ」を人格等と翻訳することなく原語のまま用いている大西の文章が引用されている。

また、大西は今日なら当然「人格」という言葉で表しうる概念を「ペルソン」という言葉で表現し続け、聖書的な観点より「ペルソンとペルソンとの調和は愛である」と述べている部分に着目して、著者は、大西の理解する「ペルソン」（人格）とは、心理学的な概念ではなく、道徳的なものと結論付けるのである。

ちなみに、大西は人格を尊ぶことが個人の権利のみを主張する弊害を生むことになるのではないかという批判に対して「説き方によっては其如き弊がありませうが、基督教で説く所は必ずしも其如き弊は無い、基督教では一の絶大なるペルソン即ち神があって人間は皆それに服従すべきもの、唯だ個人の存在が終局の目的ではない、吾れ人は皆神の榮を顯はすために生まれて居ると説いてある、個人の目的と全躰の目的とは必ずしも衝突するものではない、神と云ふ絶大なるペルソンを以てペルソンとペルソンとの間には美はしき調和を來たそうとするのが基督教の旨意である」と答えている。

最後に、著者は、大西が「ペルソナリテー」という言葉で説いていることとほぼ同じことを、森有正『いかに生きるか』（講談社 昭和51年）24—25頁の「人間の尊厳とは、人間が人格を持っているということだと思ひます。パーソナリティです。この言葉は、カントが非常にエグザルト（高める）した言葉です。その意味で、これは十九世紀的な古い印象を、われわれに与えるかも知れません。ことに今日は心理学とか倫理学が非常に進み、人格そのものを研究の

対象としております。ですから人格というものは解体されてしまって、いわゆる人格としての作用を失ってしまっています。そういうところから逆に、この人格という言葉が、かなり古くさく見えます。けれども私が考える人格というのは違うのです。つまり、いくら解体してみても、解体する人間というのは存在します。解体する人間、研究する人間というものは、ある目的に従って、この人格という言葉进行分析したり、分解したり、研究したりしております。その人間はその人間の人格を、ちゃんと持っているのです。人格というのは一人の人間が生活をいとなむときに、その中核をなすものです。それを指して、私は人格ということをいっているのです。研究者であろうと何であろうと、いかに人格を解体しようとも、またほかの要素に還元しようとも、それを還元する人間それ自体は、どうしても解体することはできません。また還元することもできません。私は、究極的にみる場合、人格というものはどうしても解体できない、ある意味でむしろ信念という言葉でいいかえてもいいようなものが、私たちの中にある。それを私は人格と考えております」という文章の中で述べていることに注意を促している（80-91頁）。

13. 著者は、第7章「西田幾多郎の『グリーン氏倫理哲学の大意』」において、西田幾多郎（1870-1945）が東京帝国大学文科大学哲学科選科に在学中、倫理学の教授であった中島力造をとおして、T・H・グリーン（Thomas Hill Green、1836-1882）の倫理思想に開眼したと考えられるとしている。すなわち、西田はグリーン「プロレゴメナ（倫理学序説）」（Prolegomena to Ethics 1883）を丹念に読んで、明治28年「教育時論」（362-364号）上に「グリーン氏倫理哲学の大意」を3回にわたって連載した。

そして、その中でグリーンが19回使用している Personality という原語について、西田が「人格」の訳語を用いていることが著者により指摘されている。すなわち「…人類の進歩發達とは、要するに個人的性質の進歩發達に外ならず、即ち吾人が、其覺識の諸能性（Capacities）を完全に現實となし、以て其人格（Personality）を發達するにありと云ふべし」という文章である。

さらに、西田の名著「善の研究」（明治44年）『西田幾多郎全集第一巻』（岩波書店 2003年）151頁においては「例へば畫面に現はれたる一種の理想、音

楽に現はれたる一種の感情の如き者で、分析理解すべき者ではなく、直覺自得すべき者である。而して斯くの如き統一力を此処に各人の人格と名づくるならば、善は斯くの如き人格即ち統一力の維持発展にあるのである」としていわゆる人格実現説を鮮明に示している。すなわち、西田によれば、人格は凡ての価値の根本であって、宇宙間に於て唯人格のみ絶対的価値をもっているのであって、そこから、「絶対的善行と人格の實現其者を目的とした即ち意識統一其者の爲に働いた行爲でなければならぬ」ということになり、「善とは一言にていへば人格の實現である」わけである。そして、著者は、西田のいう「人格善」とは、グリーンの「Personal good」の訳語だとするのだ（92-103頁）。

14. 第8章「綱島梁川の『道徳的理想論』」では、大西祝から大きな影響を受けた宗教思想家の綱島梁川（1873-1907）が、明治28年6月に東京専門学校文科の卒業論文として提出した「道徳的理想論」が取り上げられる。

すなわち、著者は「道徳的理想論」のなかで、人格という語彙が二度用いられていることを指摘するほか、「パーソナリチー」「ポルソナリチー」「ポルソン」、それらの原語としての Person, Personality, Personal などの言葉が非統一的に18か所で用いられていることに注意を喚起している。

そして、綱島によるそのような乱れた標記の仕方は、明治28年当時に人格という語彙が明確に成立していなかったことを物語ると、著者は考えている。他方、「道徳的理想論」の内容から見て、綱島は西田幾多郎同様の人格実現説をはっきりと打ち出していることをも指摘するのだ（104-114頁）。

15. 第9章「高山樗牛の『道徳の理想を論ず』」では、明治27年東大在学中に「滝口入道」が懸賞小説に当選し、文名を高めていた高山樗牛（1871-1902）が、明治28年、まだ東京帝国大学文科大学哲学科に在学中に「哲学雑誌」上に4回にわたり連載した「道徳の理想を論ず」という論文が検討対象になる。

この論文には、「人格」という語彙が22回用いられていることが判明する。ちなみに、著者は明治27-28年の期間における「哲学雑誌」上の人格の用例は高山論文を除くと5例であり、同時期の月刊雑誌「国民之友」、「六合雑誌」、「女学雑誌」を精査しても、人格の用語例は明治29年までは一例も発見できな

かったと述べている。

さらに、著者は、上記「道徳の理想を論ず」中に見出される22個の人格の用例に二つの特質を認めている。一つは、個人のみならず、国家・社会・人類全体に人格性を認めていることと、もう一つは、人格神の否定である。

最後に、著者は樗牛の「道徳的理想論」に看取される「道徳の理想」とは、自己の現化 (self-realization) であり、すなわち、樗牛にとっての最大の幸福とは、自己実現としてのグリーンのいわゆる「人格実現」(一の靈活なる宇宙精神が人間の中にその自己を再現すること、この原理が人間に存するの故を以て、人は一定の能力を有し、而して是能力を現化することはやがて人の眞の善である) のことである、と説明する (116-126頁)。

16. これまで取り上げてきた大西祝、西田幾多郎、綱島梁川、高山樗牛らに共通しているのは、T・H・グリーン倫理思想の影響であるが、第10章「カント学者としての中島力造」で著者は、グリーン倫理思想を日本に受容した功績者中島力造の働きを考察する。

中島力造は、丹波国福知山 (現京都府福知山市) 出身。明治11年、京都の同志社に選科生として入学し主として英学を学んだ。さらに、明治13年に渡米。ウエスタン・レゾルス・アカデミーに入学し卒業後、エール大学に進学し Ph.D を取得。エール大学講師を務めた後、イギリス、ドイツに留学。明治23年に帰国し、第一高等中学校講師を経て明治25年8月に帝国大学文科大学教授に就任。倫理学の講座を担当した。なお著者は、明治22年にエール大学に提出されたカントに関する中島の学位論文 *kant's Doctrine of the "Thing in Itself"* が、ドイツの哲学雑誌においても紹介され高く評価されていることを記している。

著者は、明治20年代に「哲学雑誌」「六合雑誌」に発表された中島の論文・講述等の論稿20本を考察したうえ、人格という語彙の初出を「哲学雑誌」101号 (明治28年7月号) 掲載の『ジェームス、セス』氏著倫理學に見出した。すなわち「人生の目的に就きては、古來種々の異説あり、今、此等の所説を比較考察して、其最も眞理に近きものを取るは吾人の務なり、抑も現今の倫理學

は専ら義務又は理法の研究にのみ拘泥して、人類究竟の目的を研究せず、寧ろ古代の倫理學者間に之を研究する者多かりき、然れども古代の倫理學者が、只人類の目的を論じたればとて、決して完全なりとは謂ふ可らず、何となれば彼等は未だ人格 (Personality) といふことを知らざればなり。」という文章である。次に「哲学雑誌」102号 (明治28年8月号) 掲載の「ジェームス、エッチ、ヒスロップ氏著倫理學」にも「道徳ハ人格ニ基クモノニシテ、人格アレバ之ヲ發達スルノ義務アリ、義務アレバ義務ヲ果タスニ必要ナル權利生ズ。故ニ義務ハ先ニシテ權利ハ後ナリ」という記述があることが指摘されるが、著者は、人格概念を定着させた功績者の中島にしては、意外に人格概念の使用時期が遅かったと評している。こうして、中島は明治30年代の初めにはっきり「人格實現説」を唱えるようになる点を指摘し、次章以後、著者は中島によってグリーン

の倫理思想が、明治20年代に日本に受容された消息を考察するのである (128—139頁)。

17. 第11章「T・H・グリーン受容と中島力造」では、まず、明治25年10月19日に文科大学哲学会において、中島が「英國新カント學派に就いて」と題する講演を行い、その講演で、グリーンを新カント學派の代表者として紹介しつつ、その講演には哲学科選科生の西田幾多郎や英文科の夏目漱石 (1867—1916) が聴衆の一人として参加していた可能性がある旨を指摘している。

そして、講演の内容について中島は、グリーン

の知識論と倫理説に言及している。まず、知識論に関して著者は、その要点が①この宇宙間は一の限りなき所の活動であるとの定説、②その活動の本質は自覺的なものであって、精神に基づくものであるという学説、③すべて世の中にある物体の本質は、一の永遠不朽の活動すなわちその変体、その顕現であると見定めることの3点に要約されていることを述べる。ところで、前述した西田幾多郎の「善の研究」は、純粹經驗から出発し、知情意の統一による実在全体の統一的把握をめざしている (鹿野政直『近代日本思想案内』(岩波書店 平成11年) 177頁)。著者は、この中島の要約は、そのまま西田幾多郎『善の研究』の要約としても通じるであろうことを指摘するとともに、たぶん前述した西田の「グリーン氏倫理哲学の大意」がこの講演に対する西田の深い感動体験に根差していたのではないかと

いう自らの理解について言及している。

次に、著者によると、中島はグリーン倫理説について「限りなき精神がなければ吾人の精神がなくなる。限りなき精神の一部分である吾々の（感覚より一層上にある）精神がなければ目的が無くなる。目的がなければ道徳はなくなる」という趣旨の説明を行い、倫理説の中心が「（感情に支配されない精神の属性たる）意志の自由」にあることを指摘していると述べている。

最後に、著者は、中島が新カント学派の弱点を「概念と観念との區別を明らかに立てぬ事」と道破したことを指摘している。つまり、中島によると、新カント学派は、形式的なものにすぎない「精神」を実体的なものとして看做しているが、それは昔の実体論にほかならないとの批判にさらされるが、このような議論は「近代日本思想史における人格観念の成立」という視点から考えても、大切な意義があると考えられると著者は述べて本章を終える（140—150頁）。

18. 第12章「T・H・グリーン受容の展開（1）」では、明治26年9月に文科大学哲学科倫理学の主任教授に就任して以来、大正7年の死に至るまで倫理学の主任の地位にあった中島力造に学んだ人々の論文に即しながら、著者はグリーン倫理思想が、その後どのようにわが国に受容されたのか、その展開の概略を示す。

まず、著者は中島徳蔵（1864—1940）が、「哲学雑誌」9巻94号（明治27年12月号）に発表した『具リーン』氏智識哲學ヲ讀ム』を検討したうえで、グリーンのことを「高名有徳ナル君子ノ儒」と紹介し、「吾人東洋人種」が「同情ヲ表シテ景慕欽仰の念ヲ」起さずにはいられないと口をきわめて讚美していることを指摘し、同様の評価が西田幾多郎からもなされていることにかんがみて、著者は、日本人ないし東洋人には、グリーン思想に共鳴せざるをえない何かがあると感じるのである。

次に、「哲学雑誌」10巻96、99、101号（明治27年12月号）に発表された、溝淵進馬「具リーン、氏知識哲學論」が検討されるが、著者としては、中島徳蔵（明治27年卒）・溝淵進馬（明治28年卒）ともに、中島力造・西田幾多郎ほど深いグリーンへの理解には至っていないという結論に達するのである。

最後に桑木巖翼（明治29年卒）が訳出したJ・H・ミュイアヘッド

(Muirhead)の「倫理学」(富山房 明治30年)における、桑木による「自我実現説」の解説が引用されるが、著者は、ミュイアヘッド自身が、「自我或は人格こそ獨り道徳的毀譽褒貶の主題たるものならずや」と論じて「自我実現説」から「人格実現説」へ移行してゆくことが看取されることを指摘し、それが中島力造にも示唆を与えたのではないかという旨の感想を述べて本章をしめくくる(151-162頁)。

19. 第13章「T・H・グリーンを受容の展開(2)」では、①中島力造「輓近の倫理學書」(富山房 明治29年)、②山本良吉(編)「倫理學史」(富山房 明治30年)、③中島力造「列傳體西洋哲学小史」(富山房 明治31年)という三書に即しながら、グリーンの倫理思想の受容に関する注意喚起がなされている。

まず、①に関してであるが、中島は1881年から1895年までにイギリス、アメリカ、ドイツ、フランスにおいて発行された倫理学書通計78書の著者紹介・綱目の大要・中島自身による短評を記した単行本を出版した。著者は、その巻末付録に前述した中島の論文「英國新カント學派に就いて」が収められていることから、中島がグリーン等の倫理学説の紹介に力を入れていたことの一部がうかがわれるとの所感を述べ、さらに「輓近の倫理學書」に登載されたグリーン等のプロレゴメナの部分を全文引用し、簡にして要をえた紹介であると評している。

②についてであるが、著者によると同書は日本人の手になった最初の西洋倫理學史のようであるが、そこには前述した西田幾多郎の「グリーン氏倫理哲学の大意」が再録されており、「善の研究」以前の西田の研究にとって重要なことだと指摘されている。

③に関し、著者は同時代の西洋哲学史に関する著書として有名な大西祝「西洋哲学史」や波多野精一「西洋哲学史要」と異なり、グリーン等の学説がかなり詳細に紹介されていることに注意を促している(163-173頁)。

20. 第14章「T・H・グリーンを受容の展開(3)」では、さらに①乙竹岩造「新倫理學大意」(同文館 明治32年)、②西晋一郎「グリーン氏倫理學序論」(育成会 明治33年)、③中島力造「古今の倫理學説」(富山房 明治34年)の三書

を取り上げながら、明治30年代のグリーンの倫理思想受容過程が概観される。

まず、①に関しては、中島力造による高等師範学校での倫理学の講義を聴講していた「高等師範学校訓導」乙竹岩造の「完己説」について解説される。

完己説とは、グリーンの倫理思想（自我実現説）に立脚した倫理學説であり、完己とは、言うまでもなく「自己完成」のことであるが、乙竹によると、従来の「直覚説」「快樂説」「進化的倫理説」に対して、文字通り「新」倫理學説なのである。

次に、②であるが、西晋一郎は、明治32年に文科大学哲学科卒業後、直ちに大学院に進学し中島力造について倫理学を専攻したようである。著者は、西の手に成る「グリーン氏倫理學序論」の目次を掲げて、原書に忠実な翻訳であると評したうえ、西のグリーン理解がカントの倫理學説に深くつながっていることを指摘している。

最後に③についてであるが、これは、明治30年春に帝国教育会の委嘱を受けて前後10回にわたって行った講義を筆録したもので、著者は、「人格」という言葉の用い方に注意して、本書を検討したところ、第8回のカントの倫理學説（人格目的説）を説くまでは「人格」という言葉が一度も用いられていないことを指摘しながらも、この当時においては、まだ中島の心に「人格實現説」は鮮明に形成されていなかったと推認している（174-184頁）。

21. 第15章「T・H・グリーン受容の展開（4）」では、西晋一郎によるグリーンの「プロレゴメナ」の全訳「グリーン氏倫理學」が取り上げられ、著者は「プロレゴメナ」原書と「グリーン氏倫理學」とを比較対照して、原書に見出される Personality, Personal, Person, Persons の用例と西によるそれらの訳語を検証する。

その結果、著者は、西が25例ある Personality を例外なく「人格」と訳出していることを確認したうえで、25例すべての原文・訳文を引用しながら、明治35年に西がプロレゴメナを翻訳した当時、わが国では、訳語としての「人格」が、日常生活においてまだまだそれほど普及していなかったものの、倫理學の用語としては、かなり安定した日本語になっていたものと考えてよいだろうと結論付けている。

また、Personal については、原文に85の用例が見いだされ、そのうち西が「人格」ないし「人格的」と訳しているものは67例であるが、とりわけ、著者は「人格的善（ないし人格善）」と訳されている Personal good（原文で19回）、Personal goodness（原文で3回）という用語例をすべて掲出し、西田幾多郎は、この「人格的善」（グリーンの倫理学説の中心的観念）をグリーンから受容したとの私見に達している。さらに、Person, Persons の用例は合計211例で、そのうち73例が「人格」と訳されていることが判明した。

これらの煩をいとわぬ検証結果から、著者は、翻訳書とはいえ、一冊の書物の中に人格という言葉が169例も見いだされる書物は、明治35年以前には存在しないだろうと推測し、この「グリーン氏倫理學」によって、当時の読者は人格という言葉をも鮮明な観念として了解したものと考えており、近代日本思想史における人格観念の成立は、カントの倫理学説の受容と密接に結びついていることをも認識する。さらには、夏目漱石『野分』（明治40年「ホトギス」に掲載）という中編小説中の主人公が、フィクションでありながら人格についての論文を書いているという設定に注目しながら、ひとまず、明治20年代から30年代初頭にかけてのグリーン受容の展開についての省察を終える（186-200頁）。

ちなみに、夏目漱石は内村鑑三と並んで明治の人格主義の一方の旗頭であったが、「野分」の登場人物たる白井道也を通して自らの人格主義の内容を披歴している観があるので、その部分を切り取ってみる。すなわち「…世は名門を謳歌する、世は富豪を謳歌する、世は博士、学士までをも謳歌する。然し公正な人格に逢うて、位地を無にし、金銭を無にし、もしくはその学力、才芸を無にして、人格その物を尊敬する事を解しておらん。人間の根本義たる人格に批判の標準を置かずして、その上皮たる附屬物を以て凡てを律しようとする。この附屬物と、公正なる人格と戦うとき世間は必ず、この附屬物に雷同して他の人格を蹂躪せんと試みる。天下一人の公正なる人格を失うとき、天下一段の光明を失う。公正なる人格は百の華族、百の紳商、百の博士を以てするも償い難き程貴きものである。われはこの人格を維持せんが爲めに生れたるの外、人世に於いて何等の意義をも認め得ぬ。寒に衣し、飢に食するはこの人格を維持するの一便法に過ぎぬ…」とする人格を最高善とする漱石自身の思想であるとい

えよう（夏目漱石『二百十日・野分』（新潮社 平成17年）139頁）。

22. 前章で示されたように、近代日本思想史における人格観念の成立は、カントの倫理学説の受容と密接に結びついていることを認識した著者は、第16章～22章において近代日本思想におけるカント哲学の受容の推移と展開の検証を行う。

第16章「明治20年代におけるカント哲学の受容」であるが、著者は「六合雑誌」第71号（明治19年11月号）の雑録欄においてカントの紹介文（執筆者不明）が載せられたのを皮切りに、その後、中島力造が「哲学雑誌」第3号29号雑報として「物の当体に関するカントの説」、「哲学雑誌」第5巻59号（明治25年1月号）に「カント氏批評哲学」を發表し、明治29年に清野勉の「標注韓圖純理批判解説」が出版されたが、それは単なる翻訳的な要約や解説ではなく、自らの解釈を織り込んだ出色のカント研究書であったとの概要を述べている。

さらに、明治22年にエール大学に提出された中島の学位論文 *Kant's Doctrine of The "Thing-in-Itself"* が、「哲学会雑誌」第3冊第29号（明治22年7月）の雑報欄で、ついで「六合雑誌」第103号（明治22年7月）の雑記欄で、それぞれ報告されていること、およびドクトル・ブッセ（東京帝国大学文科大学哲学科で講義していた哲学者）が、ドイツの哲学雑誌「ツァイトシュリフト、フュール、フィロゾフィー、ウンド、フィロゾフィッセ、クリチック」第120巻第1号および第2号において、かなり詳細な紹介と批評を欠いていることを指摘している。

中島は、エール大学卒業後独・英両国に渡って学び、ベルリンで初めて井上哲次郎に会い、その後、明治23年3月帰国し、第一高等中学校の囑託として倫理学を担当し、明治25年8月に正式に東京帝国大学文科大学教授に就任したが、著者はカントの倫理学説の受容という観点からは、中島が東京帝国大学で「倫理学」を担当することになったことを重くとらえる。すなわち、当時、中島は *Personality* の訳語としての「人格」を「人位」という漢語で表現していたと著者は推測し、しかし「人位」という言葉では満足できずに、井上哲次郎と親しくなったとき、井上に「どのような言葉がふさわしいか」相談したようだが、その時期はわからないとする（202-213頁）。

23. 第17章「西田幾多郎の韓圖倫理学」であるが、「韓圖倫理学」は、西田幾多郎全集第13巻（昭和41年）に収められている論文で、西田が22～23歳（明治24～25年）だったときに中島力造に提出された試験答案（今日のレポートであろう）に書かれたカント倫理学の叙述である。竹内良知「西田幾多郎」のなかで、竹内は、西田のカントの論文に対する理解は正確であってカントの著書を日常綿密に読んでいたのであろう、と評しているが著者もそれに賛成している。

また、中島力造の講義が、哲学用語を英語のまま用いたらしいことを西田のレポートの文章表現から推測した著者は、Person を日本語に訳さない状態でのレポート内容から西田の頭の中には、まだ「人格」という訳語が存在しなかったとみている。そして、著者は、西田が Person の訳語として「人格」という言葉を用い始めたのは、明治27年ころからであるが、それは、たぶん中島力造が倫理学の講義で Personality を「人格」と訳すようになってからのことと一致するのではないかと考えるのである（214—227頁）。

24. 第18章「大西祝の『倫理學』」で、著者は大西祝著「大西博士倫理學」を取り上げるが、それはカント倫理学説受容の初期ともいえる明治20年代に、カントの倫理学説について深く考えた大西祝の存在意義が大きく、カント倫理学説の正確な受容がなされていたことを証しするからだと説明する。

そして、「大西博士倫理學」では、第三章の直覚説までには、「人格」の用語例はひとつもなく、第四章の形式説でカントの倫理学説を扱い、著者は、そこではもっぱら「道德形而上学原論」(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) に依拠していることは明白だとして、以下の文章を引用している。

すなわち、「而して斯かる意志を有するもの（自らが自らの目的たる者）を名づけて人格 (Person) と云ふ。道德的理性に従ふ意志を有する者、是れペルゾーンなり。ペルゾーン即ち人格の價値は他より來らず其れ自身に在り。カントは此の意を表して人格は品位 (Würde) を有すと云ひ而して之れをたゞ代價 (Preis) を有する物件 (Sache) と區別せり。物件の價値はそれ自身にあらず他の何等かの事柄に對して用を爲すにあれば其れと同様の用を爲すものを以て之に代ふるを得。故に物件は他と相代へ得べきの價値即ち代價を有して品位を有せずとは云ふなり」と説き、さらに「人間を汝の人格に於いても又汝以外の

者の人格に於いても常に目的として取扱い決して唯方便として取扱はざる様に行へ」というカントの定言命法を説くが、著者はそこに大西祝の人格観念の源泉をみる。

こうして、著者は『大西博士倫理學』第五章～第七章も精査したうえで、「人格」の用例が全くないことを確認したうえで、本書が近代日本思想史における人格観念の成立と、カントの倫理学説の受容ということとは密接不離な関係にあることの確かな証拠となっていると考える（228—257頁）。

25. 第18章に引き続き、第19章「大西祝の『西洋哲学史』」では、明治20年代を代表する哲学者大西祝の著作に即したカント倫理学説の受容に関する考察が行われる。明治36年～明治37年に大西祝著『西洋哲学史』（上・下）が刊行された（カントの項が書かれたのは明治30年冬）が、著者によれば、それは波多野精一の執筆した『西洋哲學史要』（明治34年）が出るまでは、日本人の手に成る最高の西洋哲学史と評されるものであり、前章で見た「倫理學」と本書以外で「人格」という言葉が用いられている個所は、大西祝全集（全7巻）中、一か所だけであることが指摘される。

さらに、『大西博士倫理學』での「人格」という言葉の用例は、前章で見た通り、カントの倫理学説を説く部分以外にはひとつもなく、1100頁を超える『西洋哲学史』においても、カントの倫理学説について述べる部分を別とすると、人格という言葉の用例は4か所しかないことが確認されるのであり、これらのことから、著者は、大西祝において「人格」という言葉の意味は、カントの倫理学説における「観念」の受容として自覚されていることを確認するとともに、明治20年代には今日われわれが使っているような観念としての「人格」という言葉は、まだそれほど普及していなかったということではなかろうか、と述べる。

そのほかに、著者は第20章において、蟹江義丸（1872—1904）が「哲学雑誌」第13巻第123号（明治30年5月）の雑録欄に掲載した「韓圖の『道德純理學の基礎』梗概」を取り上げているが、この論稿はどこまでもカントの倫理学説の要約的紹介で、蟹江自身の解釈・批判は一切ないと評し、宇都宮芳明「道德的形而上学の基礎づけ」（以文社 平成元年）の論述と蟹江の要約文を比較しな

がら、蟹江におけるカントの倫理学説受容の歴史的意義と限界を指摘する。さらに、西田幾多郎の金沢四高以来の学友である山本良吉（1871-1942）の編集した「倫理學史」（全）が取り上げられる。山本自身が明治30年に脱稿した旨を序文に記している本書は、著者によれば、現在ではふつう、道德の基礎にあるものが「尊厳」と訳されるところ、蟹江と同様に「品位」と訳されていることに言及し、「尊厳」という訳語も極めて新しいと指摘している（238-262頁）。

26. 第21章は「波多野精一の『カント倫理學説の概要』」である。『カント倫理學説の概要』は、「哲学雑誌」第14巻第134号（明治31年4月）から第137号（明治31年7月）まで、4回にわたり発表された波多野精一（1877-1950）の労作であり、著者はカントの倫理学説が精密に紹介された最初の論文であると評している。波多野精一全集第五巻を対象に考察を進める著者は同書の66頁において、波多野が「理性を具有する實在は、吾人の呼で人格（Person）と稱する所の者なり」と述べている部分の「割注」において、さらに『『ペルゾーン』』は有人格者としての人の意なれど今それに該當せる適切な譯字を見出す能はざる故に單に人格とのみ稱す」と説明するのを捉えて、明治31年の時点において Person の正確な訳語が流動的であったのではないかとみている。また、波多野は、価格（Preis）として価値づけられる物件（Sachen）の価値は相対的だが、人格は常に絶対的目的とし絶対的価値を有する實在、という風にカントの考え方を説明するに際して「人格」の絶対的価値としての Würde を「品位」と訳しているが、著者は今日的には Würde は一般的に「尊厳」と訳されており、「品位」から「尊厳」へと訳語が変化したのはいつごろからなのかと自問するが、調べがついていないことを告白している。ただ、波多野は、かつて西田幾多郎が英訳の形で紹介したカントの定言命法を、初めてドイツ文の原文で紹介した「カント倫理學説の概要」を貴重な資料と評している。さらに、著者は、「カント倫理學説の概要」という労作をまとめるほどにカントの人格的な倫理学説に深く参入した波多野精一の学問が、人格主義の「宗教哲学」（岩波全書 昭和10年）として結実したことは、真に自然の成り行きであったということができよう、と述べて、本章をしめくくる（263-274頁）。

27. 第22章は「蟹江義丸の『カント氏倫理學』」である。明治33年に発刊された蟹江の「カント氏倫理學」にも、目的の相対性・絶対性、相対的価値・絶対的価値、品位・代償（＝価格）・人格というような、これまでにしばしば現れた用語が説明される。著者は、「近代日本思想史における人格観念の成立」という場合の「人格観念」と、蟹江が『カント氏倫理學』においていっているのとはまったく同じ意味であるとして、蟹江がカントの倫理学の長所について述べている個所を引用する。すなわち、「カントの倫理学の長所は固より許多あるけれども、余の見るところでは最も大切なる點が二つある。其一はカントが、善悪と利害との區別を明瞭にしたことである。吾人の道徳的意識に訴へれば善悪と利害とは劃然と區別がある。併しながら多くの倫理學者は十分に其區別を明瞭にしなかった。然るにカントは非常に力を此點に用ゐて殆ど倫理思想を一變した。今一つ見通すべからざる長所は人格の観念を明瞭にしたことである。人格の観念は古代の倫理學には殆ど全くなかった。初めて之を唱道したのは、ストア哲學派で、次で基督教徒が之を主張し、降って羅馬の法律が之を明晰にした。併しカントの力を俟たなかったならば、今日の如くしかく明瞭な観念は得られなかったであろう」。

こうして、著者の考える近代日本思想史における人格観念とは、蟹江の述べていることとまったく同じ意味であり、著者は明治20年代初頭にかけてのカント倫理学説の受容を大変重く考えている（275-286頁）。

28. 第23章「『人格神』ということ」であるが、キリスト教の人格神概念は、すでに明治25年前後には、真宗大谷派僧侶の清沢満之（1863-1903）によって、「神が自己を認むるは、絶対完全の人格、即ち眞の人格也」と（清沢満之全集第二巻（法蔵館 昭和30年）151頁）して、人格概念は、人格神を論ずるという形で大学、大学の哲学・哲学史の講義でかなり一般的に認められていた（もちろん、まだ十分には定着していなかったにせよ）ということに一応の注意を促している。

ちなみに、清沢満之は、親鸞（1173-1262）の思想に近代的表現を与え、「精神主義」という言葉で、徹底して個人の内面に信仰の立脚点を求めた人物と評されている（中島岳志／島蘭進『愛国と信仰の構造』（集英社 平成28年）58

頁)。

それとともに、著者は明治26年ころには、擬人的にとらえられ(=ひとがたを持った神のイメージで思い浮かべられ)、それはなお「人性的な神」と呼ばれ、井上哲次郎は、それをユダヤ人の空想の所産であり迷信であると論じていたことにも言及する。

たとえば、神の姿を問われて、ミケランジェロ (Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni 1575-1564) の描いた有名なシスティーナ礼拝堂天井画 (1508~1512に作成) に見られる老翁の姿をした神の姿を思い浮かべるのは、神人同形説であろう。

また、著者は、明治19年7月の「六合雑誌」67号の巻頭に筆者不明の「ウィクトル ヒュゴ氏の宗教思想」という文章が掲載されているが、そこでは、神が「一個ノ大イナル」ペルソナであると記されていることと、明治19年には、「ペルソナ」の近代訳語としての「人格」という言葉が成立していなかったこと、およびこれが「六合雑誌」におけるペルソナという言葉の初出であることに注意を喚起している。

さらに、著者は明治19年12月の「六合雑誌」第72号に掲載した「基督教神論(其一)」において、植村正久 (1858-1925) が「有心者」をペルソンと訳し、凡神論 (パンセイズム) は、「神の有心者 (ペルソナリチー) たることを拒絶するものなり」と説き、「神人同形説は人の分子を神に加へ又一轉して神の分子を人に加へたるもの」と論じて植村が神を有心者 (ペルソナリチー) というとき、「人形 (ひとがた)」としての神をイメージしていなかったことは明白だとしている。

最後に、著者は「六合雑誌」第104号 (明治22年8月) から107号 (明治22年11月) まで4回にわたって掲載された、「神と空間」と題する論文のなかで、宗教学者の著者、岸本能武太 (1866-1928) が「神は…品位 (ポルソナリチー) を有する實在なり」と記し、すでに明治22年のころにパーソナリティ (人格) としての神を受容していたことを重視している (288-301頁)。

29. 第24章「神のペルソナリチー」であるが、明治29年1月15日発行の「六合雑誌」(第181号) にキリスト教牧師である原野彦太郎 (1864-1911) が「神の

『ペルソナリチー』を論ず』という題名の論文を発表している。この論文には、「ペルソン」「ペルソナル」「ペルソナリチー」などの片仮名化された英語が使用されているが、「人格」という日本語は一度も用いられていない。明治25年ころには、前述したように清沢満之なども使っているので、原野が人格という言葉を使ってもおかしくはない。そして、そのことは「人格」ないし「人格神」という近代訳語が、当時、それほど普及していなかったということを如実に示しているのではなからうか、と著者は述べる。本章の結論として、著者は明治20年代に於いて Person、Personality の訳語としての「人格」という言葉は成立し、哲学・倫理学・心理学などの学問分野ではかなり普及していたが、Personal god を「人格神」という訳語で表すしきたりは、明治20年代には確立していなかったように思われる、と述べる (302-312頁)。ちなみに、田中前掲論文5-6頁においては、アウシュビッツを生き残ったオーストリアの精神医学者フランクル (Viktor Emil Frankl, 1905-1997) の著書『識られざる神』における「人格は、ただ神の似姿としてのみ理解しうるものである。人格は、さらに、自分自身を超越者 (イエス) から把握するほかはない。人はさらに自分を超越者から理解する程度においてのみ、人である。・・・すなわち、人は超越者の呼びかけが彼のうちで鳴り響き、響き渡る程度においてのみ、人格である。この超越の呼びかけを人は良心において聴き取る」という部分が引用され、さらに同論文4頁においては、人格は人の心の中に内在し「人間の完全性」を志向する何かとする—18世紀ヨーロッパ思想界に広まっていた「人間の完全性」を論じる思想たる「完全性論」—基本的にキリスト教思想に由来する概念であり、この言葉は「人間はイエスのような完全性に到達できるように努力すべきである」という考え方と一体であり、とても到達しえないだろう目的に立ち向かい続けるという「敢然な」態度が含まれていることを指摘する。こうしてさらに、田中同論文5頁では、こうしたキリスト教的な完全性論においては、イエスは唯一の「師」と位置付けられ、「師」はその「人」に「呼びかけ」人はその「呼び声」に応え、内的な呼応関係が生じるのであり、要するにカントの人格は「信仰」から距離をとりつつも、人間が創り出し従う意味・価値を超越する存在 (すなわちイエス) を前提としながら、「人がよりよく生きようとする」ことそれ自体である、と指摘する。そして「信仰の有無にかか

ならず、この「よりよく生きようとする」ベクトル自体は否定できないであろうとし、思考の自由という観点からすれば、イエスは思考の価値を妨げる絶対的価値にもなるべきではなく、「よりよく生きようとする」ベクトルを喚起する契機にとどめられるべきであろうと総括される。

30. 第25章「井上哲次郎の人格神批判」であるが、「哲学雑誌」第14巻第154号（明治32年12月）の巻頭に井上哲次郎「宗教の將來に關する意見」が掲載された。著者は、「近代日本思想史における人格観念の成立」（本章では特に「人格神の受容」という観点から井上の上記「宗教の將來に關する意見」を取り上げるという趣旨から、井上の宗教観の全貌を紹介するつもりはないと断りながらも、本書の問題意識の範囲内で、井上が基督教についてどのように考えていたかを検討しようとする。そして、井上は各宗教についての長短両面を考察した結果、「人格神」を認める基督教のことを、「到底今日の科學と相容るゝこと能はず…」と批判するのであるが、著者は、井上のいう「人格神」とはどのような実在を意味するのかについて、さらに検討を進める。井上は、諸宗教の契合点は、その宗教が根柢とする「實在の観念」にあると断言したうえで、實在の観念は3種類に要約されると分析する。すなわち、①人格的實在、②萬有的實在、③倫理的實在である。そして、著者は、①が基督教にいう「人格神」ということになるが、井上は、人格神概念は、(i) 人格神ならば、個体をもつはずなのに、人格神には個体があるとは考えられず、人格神とは一個の精神というべきだが精神は形体を離れては存在しえないはずである。この議論に対する基督教側からの反論がなければ、もとより真理というべきではない、(ii) 世界は因果律によって規定されるはずなのに、人格神は、その意思によって人事を左右し物理的進行以外の結果への原因をなすものであるから、今日の科學的思想と相容れない。(iii) 人格神が個体を成す以上、その居場所があるはずであり、他方、人の精神はその頭脳中にあり、人格神も居場所がなくてはならないであろうが、その居場所は到底確定しえないはずだ、などという旨の批判が可能なのだから、井上にとって人格神は「迷信」に過ぎないということとなるのだ。それゆえ、井上にとって宗教とは、倫理教つまり神道であると著者は認定する。すなわち、井上は「神道は固より我が國の民族教であるけれども、

一面之を純粹化し、拡大化し、眞に最後の倫理的理想教たらしむることは果たして出来ないであろうか」と問いかけている (313-324頁)。

31. 第26章「綱島梁川の『神の人格性につきて』」であるが、ここでは、『梁川文集』(高有倫堂 明治38年)所収の「神の人格性につきて」を取り上げ、前章における井上哲次郎の議論に対する綱島梁川の批判を紹介する。

そして、著者は本書においては、「近代日本思想史における人格観念の成立」という観点から、梁川自身の「人格神観」と井上の「人格神批判」が客観的に検討されているのであって、著者自身の人格観念を陳述するものではないという自らの立ち位置について言及している。

まず、梁川の「人視観」であるが、「神は…、眞の人といふこと以上に、神を形容する美しき高上の語又あるべからず…、詰まる所、神は人の理想即ち眞人なり、而して所謂人士観の深奥なる意義根柢はこゝには見出し得らるるなり」とき、同時に、神人同形説については、一笑に値しないとしている。

井上の「人格神批判」については、梁川は井上自身の用いる「大我」「先天内容の聲」等の言葉を用いて、井上が宗教を倫理の次元に引き下ろそうとしているのだ、と正確に再批判したことを紹介している (325-332頁)。

32. 第27章「綱島梁川の人視観」では、前章で若干ふれた梁川の「人視観」をより深く検討する。著者は、梁川の「人視観」は、神は素朴な人形神ではないという内容を超えて、理想我として現れることのない神は、人間を動かすに足りない風馬牛の神であるという認識のもとに、「我れ涙もて神に向かへば、神また慈眼の涙をもて我に灑ぎ給ふ」という理想の本體なのであり、「根本に於いて我の大なるもの」に外ならない、というものである。

次に、著者は綱島梁川が「神の人格性」をどのように考えていたのかという問題を明らかにする前提として、梁川における「人格観念」について考察する。

第8章で、著者は明治28年6月に梁川が東京専門学校文科の卒業論文として提出した「道徳的理想論」のなかで、人格という語彙が二度用いられ、「パーソナリチー」「ボルソナリチー」「ボルソン」、それらの原語としての Person, Personality, Personal などの言葉が非統一的に18か所で用いられていることを

指摘し、明治28年には人格という翻訳語が確立していなかったことに注意を喚起していたが、本章では、明治30年代に梁川がカントの倫理思想を記述する場面では明確に「人格」という言葉を使うようになっていと述べ、わが国の「人格」概念の成立がカント哲学と深い関係にあることが、綱島梁川の場合にもあてはまるとする。そのうえで、著者は梁川が「自分にとって最深の實在は愛である」と梁川全集第五巻（63-64頁）中で語っていることを引用し、それをもって綱島梁川にとっての人格神の捉え方であるという旨の結論に達する（333-343頁）。

33. 最終章である第28章「波多野精一の『基督教の起源』」では、第21章に引き続いて波多野精一を扱うが、本章ではまず明治34年11月出版の「西洋哲学史要」が取り上げられる。ちなみに、本書は、文芸書を別にすると、明治以来の近代日本の思想書でこれほど広い読者層と長い寿命を持っている著作は珍しいと称賛されている。本書において「人格」という言葉は、プラトンとフォイエルバッハ等の項で若干現れるに過ぎない。プラトンの項では、「彼はそをヌース(世界の理性)となし又神と呼びぬ。されど彼が所謂神は決して人格を具えたる體とは見るべからず」という文章であり、フォイエルバッハを批判する後者は「基督教に於て、神は人格なりといふは人格的生活は最高の性質なりとの謂なり」という文章である。

次に、波多野精一全集第二巻（岩波書店 平成元年）に収められている「基督教の起源」が波多野精一の人格神の受容に関する考察の対象となり、波多野の「人格主義の宗教哲学」が発展完成するのは、大正から昭和にかけての時間を要することとなり、「近代日本思想史における人格観念の成立」という本書の論究において「基督教の起源」の成立は格別に重要な歴史的イベントであったと結ぶ（344-355頁）。

34. 以上で本書の要約を終えるが、人格という訳語は、明治26年10月刊行の「哲学雑誌」において、「心理学に於ける無意識作用論の発達」という心理学関係の外国文献訳出に際して、中島力造からの相談を受けた井上哲次郎がすでに存在していた数個の personality の訳語から、従来から若干使用されていた「人

格」という言葉を選択して以来、他者によっても徐々に使用されるようになり、やがて翻訳語として確立したという経緯についての論証は妥当という心証を得た。まさに「近代日本思想史における人格観念の成立」という問題に説得的な解答を与えた労作である。それに加えて、やはり、わが国における「人格」概念の成立は、いわゆるカントの第二命法に基づく人格主義との関連抜きには考えられないことも痛感された。また、第5部で扱われた人格神についての議論は、キリスト教徒にとっては重要な問題なのであろうが、キリスト教徒ではない大半の日本人にとってはポピュラーな問題とはなり難いだろうし、クリスチャンではない私自身にとっても理解の難しいものである。

ただ、思い付き程度にすぎないが、人格神がキリスト教で問題になるのは、一つには進化論との関係においてであろうか。つまり、進化論は、人格を進化の産物・結果（有）であるとみるが、他方、キリスト教において「無からの創造」を成し遂げた神は「無」のはずだから、神に人格は存在しないのではないか、という議論が生じ、その結果、人格神であるがゆえに人格としての人間を生かそうとする神（旧約聖書創世記2章7節において「いのちの息」を神から吹き込まれた人間のことが記されているが、その人間だけが神との人格的関係へ招かれると解される）というような神学的前提が崩れるおそれが生じてしまうという趣旨（竹内修一「キリスト教の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）107頁、三嶋・前掲『人格主義の思想』111-113頁）である。その前提には、人間は生まれながら「人格」であるのではなく、人間の人格は神の人格との関係において認められるという人格神の神学があるのではないだろうか（アルトゥール・カウフマン（著）／西野基嗣（訳）「法学的な関係論理学と関係存在論のための予備的考察」『法・人格・正義』（平成8年）124-131頁）。

そもそも日本人は、一般に「人格神」ということに関心が乏しいのではないのだろうか。たとえば、内村鑑三の弟子として知られる経済学者の矢内原忠雄（1893-1961）は、太平洋戦争と敗戦の原因を解明しようとする終戦講演のなかで、西行法師（1118-1190）の歌「何事のおはしますかは知らねども／かたじけなさに涙こぼるる」という歌を引用し、下の句には日本精神の敬虔な信仰的感情が示され、それに対して上の句は日本精神における「神」観念の不明確さを示しており、前者は日本精神の長所だが、後者はその短所であると評して

いる（赤江達也『矢内原忠雄』（岩波書店 平成29年）183—184頁）。

すなわち、「キリスト教が救済の対象を人間にしか置かなかつたことは、その後のヨーロッパの歴史を人間中心主義で固めるうえで大きな前提となった。そこでは、人間の人間に対する罪は問われても、人間の物への罪など問われる必要はなかつた。日本に導入された仏教が一貫して人間と生物・無生物の平等を説いていたことを考えると、この教説は現代の地点から見直しても、重要な問題をはらんでいる」わけである（義江彰夫『神仏習合』（岩波書店 平成8年）209—210頁）。

基本的に神と人間しか視野に入らないキリスト教において、神の本質についてもっぱら人格との関連でのみ考える「人格神」という神学的問題が現れるのは自然なことなのかもしれないが、ある意味で日本仏教の基点ともいべき天台思想の基礎理論には有名な智顛（天台大師）（538—598）の「十界互具」説があって、十界（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏（如来））の各界はそれぞれ他の九界を具えるとされるから、仏界や天上（神）界が、人界を含み、人間の己心に天界や仏界が存在するのは、はじめから当然視されていたのであり（田村芳朗／梅原猛『仏教の思想5 絶対の真理〈天台〉』（角川書店 平成8年）20—220頁）、神は人間同様の人格的存在かという問いかけは、あまり重要ではなかつたのではないかと思われる。

さらに、人格が不変の内面的要素として特色づけられる靈魂のようなものならば、仏教においては不変の実体をもつ輪廻転生の主体としての靈魂（我）が否定される見解が伝統的に根強かつたことから人格も受容されにくいものだったかもしれない（大森一樹「原始經典の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）98—101頁）。

すなわち、法相宗は唯識論に立ち靈魂不滅や靈魂の輪廻転生を否定するが（多川俊映「法相宗の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）98—101頁）、最澄（766—822）は死後の靈魂を肯定し（末廣照純「天台宗の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）68—71頁）、空海（774—835）も靈魂の輪廻転生を肯定する（網代裕康「真言宗の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）72—75頁）。しかし、いわゆる鎌倉仏教のうち浄土仏教においては、法然（1133—1212）にも親鸞にも靈魂等に関する積極的言葉は見当たらないようであり（佐藤雅彦「浄土宗の靈魂

観」大法輪81巻11号（平成26年）76-79頁、狐野秀存「浄土真宗の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）80-83頁）、そもそも「今を生きること」を重視してきた禅仏教では、靈魂の存在について深く議論することがなかったようである（金嶽宗信「臨在宗の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）84-87頁、菅原研州「曹洞宗の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）88-92頁）。これに対して、日蓮遺文には、「魂魄」等の表現が用いられることが多く、日蓮（1222-1282）自身は靈魂の存在を実体的にとらえていたことが知られる（庵谷行亨「日蓮宗の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）93-96頁）。魂魄については、人が死ぬと魂が天に昇って神と化し、魄は地下に帰って鬼と名を変え、子孫がまごころをもって祭祀すれば祖先は招魂されるというような考え方が中国にあり日本にも影響を与えたが（加地伸行『儒教とは何か』（中央公論社 平成2年）204-207頁、片山文彦「神道の靈魂観」大法輪81巻11号（平成26年）102-105頁）、そのような儒教的考え方が日蓮仏教には強いように思われる。そして、仏教における人格へのこだわりの乏しさは、逆に人以上に動物が大切だというような極端な考え方に結びつくこともある。

たとえば、五代将軍徳川綱吉（1646-1709）が、貞享2（1685）年から宝永6（1709）年までの間に、135回にわたって発令した有名な「生類憐みの令」は、人の仁心涵養を目的として起案されたもので犬を殺せば斬罪とするというような、目的は正当だが手段は不相当という類のいわゆる悪法（記録に残る処罰例は24年間で69件。そのうち死罪は13件。記録外の暗数も相当数にのぼるであろう）であったが、綱吉の死とともに消滅したようだ（山室恭子『黄門さまと犬公方』（文藝春秋 平成10年）153-187頁参照）。

しかし、「書経（泰誓上）」にある人間万物靈長説が普及した江戸期儒教では、禽獸と区別されるべき人の人たる意義が重視され、人倫が説かれるようになっていった（高田衛『八犬伝の世界』（中央公論社 昭和55年）57頁）。

ただし、江戸期には儒教的人倫は説かれても「人格」は語られない。『司馬遼太郎全講演〔4〕』（朝日新聞社 平成15年）80頁では、富永伸基（1715-1746）や山片蟠桃（1748-1821）のような合理主義者でさえ、人間の尊厳や自由を唱えなかったことを指摘する。

すなわち、幕藩体制の下で生きる者は、「公儀の心」をおのれの心とするよ

うに「善導」されていたため、合理主義の表明すら大きな勇気を必要としたわけで、そのような環境下では「人格の独立性」の自覚は芽生えにくかったであろう（小栗純子『妙好人とかくれ念仏』（講談社 昭和50年）44頁）。

ところで、著者は、引き続き「近代日本思想史における人格観念の展開」と題する研究書の刊行を意図していたようであるが、それはまことに残念ながら著者の早すぎる逝去により果たされなかった。

たぶん、幻に終わった「近代日本思想史における人格観念の展開」では法学における「人格権」の問題や、大正～昭和戦前における哲学・倫理学上での「人格主義」の問題が取り上げられたのではないかと想像する。

そこで、最後に人格観念の展開として登場するであろう人格権と人格主義について私なりに簡単に整理しておきたい。本書自体の内容と直接にはかかわらないが、本書の視野の先にあったと想像される応用問題の所在が気になるので、それらを概観して本書の意義との関連を考えておきたい。

35. 人格権（*persönlichkeitsrecht*）の法的意義が強く認識されるようになったのは、意外にも20世紀後半においてである。大気汚染等の生活妨害に対する被害者の法的救済が、従来の所有権その他の財産権ないし財産的利益の保護のみでは不十分であるとの認識が強まってきたという経緯は、わが国の国民にとって自明の事実であろう。

とはいえ、欧米において人格権は古くから承認されていた権利であったが、倫理の領域の問題とされて、人格権が権利として認識されない時代があったり、学説・立法が人格権に拒絶反応を示したこともある。生命・身体・自由・名誉などの人格価値（*persönlichkeitswert*）の保護問題を倫理にゆだねるのではなく、法の次元で人格価値を保護しようとするのが人格権概念である（齊藤博『人格権法の研究』（一粒社 昭和54年）49—88頁）。

すなわち、個別的人格権の主要な内容をなす生命・身体・自由・名誉については、権利の主体と客体が一致している、あるいは人格権それ自体があいまいで、法的安定性を害する等の理由でその権利性を否認されることがあったが、1949年西ドイツで制定されたボン基本法（現在のドイツ連邦共和国基本法）に

における「人間の尊厳」、「人格の自由な発展」について規定した1条1項（人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し、および保護することは、すべての国家権力の義務である）・2条1項（何人も、他人の権利を侵害せず、かつ憲法的秩序または道徳律に違反しない限り、自らの人格の自由な発展を求める権利を有する）に根拠づけられて（畑博行／小森田秋夫〔編〕『世界の憲法集〔第五版〕』（有信堂高文社 平成30年）329頁 傍線筆者）、著作者人格権、氏名表示権、肖像権、などの一般的人格権についても実定法上の権利として承認されるようになったとされる（斉藤・前掲書100-111頁）。人格ないし人格価値は、ほんの少し前までは、法的に正当に保護されなかったというのが歴史的事実なのであろう。他人の「自家用車」というモノを壊せば、損害賠償が請求されるのに、物より尊厳の認められるべきはずの人格は大切だ、と宗教的・倫理的・哲学的にはわかっている、それ（生命・身体・自由・名誉）が傷つけられたとき損害賠償や慰謝料という形の法的強制力によって保護されないことが常識化したような社会では、たぶん、人間を物質的利益のために利用する行為に歯止めがかかりにくいのではないかと想像される。

36. 現在の日本においても、大阪空港公害訴訟二審判決（大阪高判昭50・11・27判時797・36）や北方ジャーナル事件（最判昭61・6・11民集40・4・872）では、憲法上の幸福追求権の一つとして人格権概念が用いられている（芦部信喜／高橋和之補訂『憲法（第七版）』（岩波書店 平成31年）。たとえば、大阪空港訴訟二審判決では、「個人の生命、身体、精神および生活に関する利益は、各人の人格に本質的なものであって、その総体を人格権ということができ」として、①一定時間帯の空港の使用差し止め、②過去の損害賠償、③将来の損害賠償のすべてを認容した。これに対する最高裁の判断は、人格権的構成に立つことはなく②についてのみ認容した（佐藤幸治『日本国憲法論』（成文堂 平成23年）186-187頁）が、反対意見を書いた人格責任論の主唱者である団藤重光判事は、原審がとったような人格権的考え方で行くべきだとの立場を表明した（団藤重光『実践の法理と法理の実践』（創文社 昭和61年）408-409頁、同『心の旅路』（有斐閣 昭和61年）256-258頁）。なお、憲法上の幸福追求権の一内容たる人格権と私法上の人格権とは、いずれも「人間の尊厳の保護」と

いう自然法に根差すものであったことに変わりないが、両者は混同されてはならない（斉藤・前掲書176—177頁）。

また、北方ジャーナル事件で最高裁は、「名誉を違法に侵害された者は、損害賠償（民法710条）、または名誉回復のための処分（民法723条）を求めることができるほか、人格権としての名誉権に基づき、加害者に対し、現に行われている侵害行為を排除し、または将来生ずべき侵害を予防するため、侵害行為の差止めを求めることができる。なぜなら、名誉は生命、身体とともに極めて重大な保護法益であり、人格権としての名誉権は物権と同様に排他性を有する権利だからである」と判示した（山田隆司『名誉毀損』（岩波書店 平成21年）175頁参照）。

ただ、わが国の現在の一般的理解では、たとえば名誉毀損について民事上の不法行為責任を考える場合には不法行為法上、単に名誉が保護されるかを考えればよいのであり、人格権としての名誉という言い方に積極的意味はないし、ドイツ法における人格権概念の単純な導入は、比較法的手法としても問題があるとされる一方で、差止請求を物権的請求権の類推・拡張として捉える場合、侵害されようとしている利益が人格権という権利であり、かつ、その人格権は、むしろ物権などより重要な法益であるから、差止が認められるという説明の仕方は一定の説得力を有するとも説明される（窪田充見『不法行為法〔第二版〕』（有斐閣 平成30年）137—140頁）。

従来、人格権が現れる紛争類型は、「公害・生活妨害型」「名誉毀損・プライバシー侵害型」「氏名・名称侵害型」「通行妨害型」のおおむね4類型に区別することが可能だったのに（木村和成「近時の裁判例にみる『人格権』概念の諸相」立命館法学363・364号（平成27年）136頁）、平成期に入るところから、これらに分類しきれないほど人格権の内容は爆発的に多様化したといわれる（人格権侵害に関する判例を網羅的に紹介するのが、平野裕之『不法行為法（第3版）』（信山社 平成25年）75—162頁）。もちろん、平成20年以降に限っても民事裁判における人格権侵害関連の裁判例は少なくない。

試みに代表的なものを以下に挙げてみよう（木村・前掲論文137—153頁等）。

①水質汚染から人格権（生命・身体・健康）侵害の危険性が認められたもの（広島高岡山支判平25・12・26LEX/DB25541023、山口地下関支判平24・

7・17LEX/DB25482586)、②原子力発電所の運転による人格権(生命)侵害の具体的危険性が認められたもの(福井地判平26・5・21判時2228・72)、③暴力団事務所として建物等を使用することが人格権(生命・身体・平穏生活権)侵害のおそれがあるとされたもの(福岡高決平21・7・15判タ1319・273)、④鉄道騒音・集合住宅の騒音に人格権(平穏生活権)侵害を認めたもの(東京地判平22・8・31判時2088・10、東京地判平24・3・15判時2155・71)、⑤人格権たる名誉権に基づきインターネット上のブログ記事の削除が認められたもの(東京地判平24・4・26 LEX/DB25493851)、⑥インターネット上での侮辱的・人格否定的・虚偽的発言に名誉感情や人格権・人格的利益の侵害を認めたもの(東京地判平25・2・8 LEX/DB25510747、東京地判平26・11・28 LEX/DB25522915、東京地判平25・8・26 LEX/DB25514348、神戸地尼崎支判平20・11・13 判時2030・122)、⑦原告の氏名につき虚偽の事実を適示したインターネット上の書き込みが人格権を侵害するとされたもの(東京地判平24・11・7 LEX/DB25497934)、⑧氏名の無断使用につき人格権侵害が認められたもの(東京地判平22・4・7判時2083・81)、⑨肖像等を無断で使用する行為が、人格権を根拠とするパブリシティ権を侵害するとされたもの(最判平24・2・2民集66・2・89、東京地判平25・4・26判時2195・45)、⑩いわゆるパワハラが人格権を侵害するとされたもの(東京地判平24・3・9労判1050・68)、⑪いわゆるセクハラが人格権を侵害するとされたもの(宮崎地判平26・7・23判時2266・42、⑫職場での不当な配転命令が人格権侵害とされたもの(大阪高判平25・4・25労判1076・19)、⑬患者が自らに対する医療行為に関して医師に説明を求める権利について人格権等を根拠としたもの(水戸地判平27・2・19 LEX/DB25505910)、⑭他の女性と不貞行為に及んだうえ、妻を遺棄するなどした夫の行為に人格権等の侵害を認めたもの(東京地判平24・7・19 LEX/DB25495434)、⑮学生が作成した修士論文について指導教官が行った過剰な干渉に人格権侵害を認めたもの(大阪地判平22・6・24 LEX/DB25442433)、⑯誤った犯歴情報の登録が人格権侵害とされたもの(大阪地判平22・6・10訴58・1・20)、⑰私設更生施設における体罰としての暴行が人格権侵害に当たるとされたもの(京都地判平23・4・19 LEX/DB25443445)、⑱タウンハウス住民の野良猫への餌やり行為が他の住民への人格

権侵害に当たるとされたもの（東京地立川支判平成22・5・13判時2082号74頁）等多彩をきわめる。

他方、刑法においては、そもそも刑法の謙抑主義が人間の尊厳に基礎づけられるといわれる（小暮得雄『犯罪論の謙抑的構成』（有斐閣 昭和59年）5頁等）。確かに小野清一郎（1891-1986）博士は、「謙抑主義」を創始した宮本英脩（1882-1944）博士の刑法思想が「プロテスタント的人格主義」によって性格づけられていると指摘していた（もっとも宮本はクリスチャンではなかったが）ように（小野清一郎「宮本教授の主観主義的刑法体系について」法学協会雑誌56巻4号（昭和13年）20頁）、刑法の謙抑主義は少なくとも創唱時においてはある種的人格主義との結びつきがあったのかもしれない。

だとすると、刑法の謙抑思想は、カントの人格主義からも基礎づけられそうだが、カント自身は意外にも死刑存続論者であり、イタリアのベッカリア（Cesare Bonesana Beccaria, 1738-1794）らによって非人道的と批判される（ベッカリア（著）風早八十二／風早二葉（訳）『犯罪と刑罰』（岩波書店 平成4年）90-102頁）ことのある死刑自体は、むしろ死刑囚を人格として遇するものとカントは主張するのである（北尾宏之『カントの刑罰論』立命館文学625号（平成24年）89頁）。カントは「市民社会が、その全ての構成員の合意によって解散するとき…できども、監獄にいる最後の殺人犯は、それ以前に処刑されなければならないであろう」（加藤新平＝三島淑臣（訳）「人倫の形而上学」『世界の名著32 カント』（中央公論社 昭和47年）476頁）とすら言っているが、見せしめ等の「人為的な目的」によってではなく、純粹に先験的な「応報的正義」に基づき、刑罰は存在するのだと主張するわけである。カントの場合、人間として生まれた者を無差別に可視的に尊重しようという単純な人間尊重主義ではなく（人格は基本的人権そのものではない）応報的正義の前には、当然のように囚人の現実的・具体的な人格価値は後退する（カント哲学に存する倫理的硬直性の限界について、小原信『状況倫理の可能性』（中央公論社 昭和46年）208-215頁）。

これに対して、わが国の勝海舟（1823-1899）は、明治維新の際に「どうせ、50や60の囚徒を切ったからとて、盗賊の種が尽きるわけではないと思ったから、

みな（殺人犯も含めて）ひと思いに放免してしまった」（勝部真長（編）『氷川清話』（角川書店 昭和47年）116—117頁）と語っている。現在の平和な社会に生きる人々の多くは、勝海舟の思い切りのよい囚人解放行為を秩序維持の観点から無責任のように感じるかもしれないが、時は幕末維新の乱世である。効果的な代替策があったとも思えない。勝の場合は、カントと対照的に功利的な観点からの思想・行動であろうが、私には国家刑罰権の法的基礎たる徳川幕府が消滅した以上、無益な殺生を回避することによって結果として具体的可視的な人格尊重をもたらしているように思われる。

ところで、イギリスのジョン・ハワード（John Howard, 1726—1790）が、1773年以降、欧州11か国の監獄改革を推進したとき、その動機は、哲学的な人格主義というよりはキリスト教（特にメソジスト派創始者ジョン・ウェスレー（John Wesley, 1703—1791）の影響）を背景にした端的な博愛慈善の個人的感情であったと思われる（ジョン・ハワード（著）川北稔／森本真美（訳）『十八世紀ヨーロッパ監獄事情』（岩波書店 平成6年）299頁）。

他方、ジョン・ハワードの事績に感化されて日本最初の更生保護事業に挑んだのが、豊前の国中津藩の下級武士の子として生まれた川村矯一郎（1852—1890）である。民選議院の設立をめざす川村は、明治10年に西南戦争のいわば援護射撃という形で木戸孝允（1833—1877）の暗殺を企て失敗し（いわゆる立志社の獄）、東京鍛冶橋監獄署（のちの市谷刑務所）に未決拘留されていたのだが、そのおり故郷中津の先輩にあたる慶應義塾の福沢諭吉（1835—1901）が面識もない川村のために何度か獄に足を運んでくれた。テロリストに身を落としたとはいえ、国事のために再三入獄した川村の気骨に感じ入るものがあったようだ。のみならず、福沢は川村に自著を差し入れている。そこにえがかれたハワードの人生を獄中で知ったとき、川村は「一人の人間の思いやりが牢獄を変える」という福沢の心中を察し、その意を体するかのようにな静岡監獄署での2年間の刑を終えた後、道義的実業家として有名な金原明善（1832—1923）とともに監獄改善事業・更生保護事業に取り組むのだった（安形静男「川村矯一郎」『更生保護史の人びと』（平成11年）15—21頁）、大分県中津市（監修）太神秀一郎（画）『マンガ 更生保護の創始者 川村矯一郎』（梓書院 平成21

年) 166頁)。思うに、わが国の初期の刑事政策において人格主義と結びつきうると洞察される謙抑主義の萌芽というべき「博愛慈善の個人的感情」を看取しうる事例である。ちなみに、川村に差し入れられた福沢の著書というのは、『童蒙をしへ草』(1872年)である(なお、福澤諭吉 岩崎弘(現代語訳)『童蒙おしえ草 ひびのおしえ』(角川書店 平成28年) 175-179頁参照)。

37. 最後に、人格主義(Personalism)の問題についても三嶋・前掲書に拠って簡単にふれておく。三嶋・前掲書89-122頁は、欧米の人格主義の成立に関与した思想家として、コント(Isidore Auguste Marie François Xavier Comte, 1798-1857)、ミル(John Stuart Mill, 1806-1873)、スペンサー(Herbert Spencer, 1820-1903)、カントらを取りあげているが、欧米において人格主義という言葉が最初に用いられたのは、ドイツの哲学者シュライアマハー(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)の書物「知識人に語る」(1798年)においてであると指摘する。

ただ、19世紀後半に至るまで、欧米の人格主義は、「他人を自分の私利私欲の実現の手段とせず、他人の人格そのものを尊重する」といったカント哲学的趣旨であって、「ヒューマニズム」や「民主主義」との明確な区別なく用いられたのであった(三嶋・前掲書89-91頁)。

そして、フランスの哲学者ルノーヴィエ(Charles Bernard Renouvier, 1815-1903)はカント哲学を復興して「人格主義」と名づけ、フランスの啓蒙家ムーニエ(Emmanuel Mounier, 1905-1950)も、「人格の復興」をめざして一種の啓蒙運動を起こそうとする(エマニュエル・ムーニエ(著) / 木村太郎・松浦一郎・越知保夫(共訳)『人格主義』(白水社 昭和28年) 11頁以下参照)。ムーニエは、近代世界のもたらした害悪のひとつは、物質的世界への過度の信頼と、技術による人間支配であると捉え、かつては人間が物を支配していたが、今日では物が人間を支配し、人間は物に服従するか、そうでなければ一種の逃避へと赴くかしくなくなり、「聖なるもの」は人間と疎遠になってしまったと説く。ただ、人格的世界といっても結局は人間の世界であり、物を離れて人間は生存しえず、ムーニエは、人格主義も単なる精神主義ではなく、人格による平和と秩序ある世界実現(理想社会実現)の問題であるとして、「人格者の交

わりによる共同態の建設」という困難な仕事に取り組もうとしたのだった（三嶋・前掲書125-142頁）。

さらに、現代人格主義の古典となった『我と汝』（1923年）を著したのが、ユダヤ人哲学者ブーバー（Martin Buber, 1878-1965）である。その思想は、論理的というよりもむしろ抒情的、神秘的である。ブーバーによると、「我」は恩恵としての「汝」との「出会い」によって「人格」となるのだが、我と汝との関係は現在においてのみ真に現実的であり、次の瞬間、汝は対象と化し、行きずりの者として去ってゆくのであり、我は果てしなく汝を求めて人生を歩む定めにあるという幻滅的思想を説くブーバーは、「人格の精神的交わり」の実現を積極的に提唱し、その道を開示するのではなく、「我-汝」という根源語を底に置いてこの世にあらわれた人間の無情な宿命への諦観を、「永遠の汝」への信仰に転換しようとしたとされる（三嶋・前掲書142-187頁）。

さらに、ムーニエのように、相対立する絶対的人格同士の和解と共同態的存在の実現を提唱する立場とブーバーのように恩恵の神秘を説く他力本願的学説の両者に代わる第三の道を歩んだのがフランスの実存主義的人格主義の唱道者たるマルセル（Gabriel Marcel, 1889-1973）であった。マルセルは、人格とは「何かの本質」でもなく可能態でもなく、最も具体的現実体であって、「行為者としての現実者」であると定義し、そして人格は単なる精神ではなく行為的実存であり、したがって人格の自覚は、身体と内面的に結びついており、また身体は人格の現象的統一にとって不可欠であり、さらに身体は精神の表現形態であるがゆえに譲渡不可能であると論じた。他方、「罪性」はマルセルの人格主義の重要問題であって、罪性者の交わりこそ、人格の交わりにほかならないのだから、この交わりは「超越者の実在」という意識なしには不可能である。いまや、罪の境位に生きる現実こそ人格の交わりの成立する地平であり、それゆえ罪性がかえって救いの告知であるとして、マルセルは人間的決断と神の恩恵の両立可能な第三の道を探求しようとしたわけである（三嶋・前掲書157-172頁）。

かくして、欧米の人格主義は、現実的有効性のゆえに選ばれた民主主義社会において蔓延る「仮面・演技の生活」から、自分の真実の表情を取り戻すための、いわば福音主義が求められることとならざるを得ないが、その場合、現代

の立憲主義国家における宗教と政治の分離、国家と教会の分離が躓きの石となるだろうと分析される（三嶋・前掲書230-256頁）。

38. 日本における人格主義は、修養主義ともよばれ、そのうち文化の享受を通して人格の完成を目指すものが教養主義と名づけられるが、江戸時代には、二宮尊徳（1787-1856）の報徳社や石田梅岩（1685-1744）の石門心学、寺子屋の教化内容あるいは各種の新宗教においてすでにその萌芽形態が認められる（筒井清忠『日本型「教養」の運命』（岩波書店 平成21年）3-4頁）。それらの修養主義の内容は、儒教・仏教・神道の混交したものといえよう（ちなみに中国でも儒教、仏教そしてわが国の神道にも影響を及ぼした道教の三教併存が、宋代以降あらゆる場面でみられるが、この点については松本浩一『中国人の宗教・道教とは何か』（PHP 研究所 平成18年）19-219頁参照）。

教養主義の新しさは、西欧から渡来した「人格」概念を基軸にしたことであると思われる（修養主義、教養主義、人格主義の関連について、瀬川大『「修養」研究の現在』東京大学大学院教育学研究科教育学研究室 研究室紀要31（平成17年）47-53頁）。

そして、前述のとおり人格という語が Personality の訳語として確立した19世紀末以降には、修養主義の内容をなすものとして人口に膾炙するようになっていく。日清・日露戦争の勝利によって富国強兵の国家目標がある程度達成されると、青年たちの中には知的な自己探求で悩む者があらわれ（煩悶青年）、そうした青年層の状況を背景に人格の向上をめざすことを目的とする修養書ブームが到来し（筒井・前掲書8-21頁）、明治39年9月に第一高等学校校長として新渡戸稲造（1862-1933）が赴任するや、第一高等学校の校風は、従来のいわゆる籠城主義から文化の享受を通して人格の完成を目指す教養主義（人格主義）へと変化していったのである。

そして、いわゆる大正教養主義（いわゆるオールドリベラリストの思想）へと結晶するわが国の知識人の人格主義の系譜にはおおむね二流があるといわれるが、一つは主として夏目漱石・ケーベル（Raphael von Koeber, 1848-1923）から影響を受けた阿部次郎（1883-1959）や和辻哲郎（1889-1960）らに代表されるもので、もう一つは主に新渡戸稲造や内村鑑三の指導を受けた河合栄治

郎や矢内原忠雄らに代表されるものである。前者は知的文化的関心に傾き、人格主義も観念的閉鎖的な内面省察に終わり、後者は実践性・社会性を課題として内在させたキリスト教的な人格主義であった（武田清子『土着と背教』（新教出版社 昭和42年）138—139頁）。

まず、夏目漱石については、前述の通り「野分」でその人格主義を垣間見たが、大正3年の講演「私の個人主義」において、「いやしくも倫理的に、ある程度の修養を積んだ人でなければ、個性を発展させる価値もなし、権力を使う価値もなし、また金力を使う価値もないということになるのです。それをもう一遍いい換えると、この三者を自由に享け楽しむためには、その三つのものの背後にあるべき人格の支配を受ける必要が起こって来るということです」と論じて人格（主義）により権力・権利の濫用を戒め、快楽主義（hedonism）を牽制すべきことを説いている（夏目漱石『私の個人主義』（講談社 昭和53年）147頁）。

次にケーベルは、明治26年から大正3年までの21年間、いわゆるお雇い外国人として東京帝国大学の哲学科教授として、講義と学生指導を行い学生たちに大きな影響を与えたドイツ系ロシア人（父がドイツ人、母がロシア人）である。

はじめ、音楽家を志しモスクワ音楽学校に入学し、有名なチャイコフスキー（Peter Ilyich Tchaikovsky, 1840—1893）に師事したが、結局、ドイツのイェーナ大学に留学して哲学を専攻し、30歳で「ショーペンハウエルの哲学」により学位を取得した後、著作に従事していたが、東京帝国大学に招聘されてからは、カント哲学、ゲーテ（Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832）の「ファウスト」やダンテ（Dante Alighieri, 1265—1321）の「神曲」などを講じ、人間と人間を結び付ける愛や情を大切に、術学や自己賛美を嫌い、自らの弱さを隠さない正直な人柄が人の心を惹きつけ、西田幾多郎ら多くの学生を感化し続けた。たとえば、波多野精一は、ケーベルの個性におけるギリシアの自由とキリスト教的敬虔に強く打たれた、と語っている。故国には縁が薄かったのか、日露戦争の際にもロシアに帰国せず、晩年は帰国の機会を逸し横浜で死去した後、（ロシア正教からカトリックに改宗したようだが）雑司ヶ谷霊園に葬

られた（和辻哲郎『ケーベル先生』（弘文堂書房 昭和23年）5—59頁）。

さらに、リップスの影響を受けた大正期の人格主義の代表者である阿部次郎は、その著書である「人格主義」（大正11年）52頁において、人格の標識を4つあげる。すなわち、人格とは①物と区別されるところにその意味をもつもの、②個々の意識の底流をなしてこれを支持し統一する自我である、③分けることのできない個体であり不可分な生命である、④先験的要素を内容とし、後天的性格と区別される。そして、人格主義とは、このような人格の成長と発展をもって最上の価値となし、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を定めていこうとする主義である（阿部次郎『人格主義』（角川書店 昭和43年）52—57頁）。

内村鑑三の人格主義は、キリストの福音による強き個人（individuality）の確立をその内容とするものである。そして、強き個人とは、偉大なる、高潔なる、正直なる、真面目なる個人をいい、キリスト教の信仰によるそのような個人の育成こそが、内村の人格主義であるが、しかし、その倫理主義が厳しいと感じられた者は棄教者として内村のものを去らねばならなかった（小原信「人格主義のかなたに」『評伝 内村鑑三』（中央公論社 昭和51年）338—398頁）。

にもかかわらず内村鑑三の影響力は、はじめ弟子であったものの、やがて背教者となった志賀直哉（1883—1971）・有島武郎（1878—1923）等以外の文学者にも広く及んでいた（鈴木範久『内村鑑三をめぐる作家たち』（玉川大学出版部 昭和55年）150—173頁）。たとえば、芥川龍之介（1892—1927）は、晩年聖書を耽読し内村鑑三の弟子の室賀文武（1869—1949）に対して「僕もなア、早くから内村さんに就いて学んでおくと好かったのだがなア…僕は今は聖書中に出てゐる奇蹟は悉く信ずることが出来る」と明言しているし、太宰治（1909—1948）も、「内村鑑三随筆集」を枕元に置いて読み耽り、「…この内村鑑三の本にまいってしまった。今の私には、虫のような沈黙があるだけだ。私は信仰の世界に一步、足を踏みいれているようだ」と告白するほど強い影響を受けた（太宰治『もの思う葦』（新潮社 昭和55年）63頁）。

さらに、法華経の行者であった詩人・童話作家の宮沢賢治（1896—1933）に

至っては、郷里（花巻）の友人でクリスチャンの斎藤宗次郎（1877—1968）が内村鑑三の16歳年下の高弟であり、その自伝「二荊自叙伝」には師の内村のことともに19歳年下の友人である賢治についての記述（宮沢先生と呼ぶ）があり、斎藤を通じて生き生きと内村の影響が及んだことが容易に想像される（たとえば、農村青年に農業技術などを教えるために作った賢治の私塾「羅須地人協会」と内村の著書「地人論」との関係）。山折哲雄「解題」斎藤宗次郎『二荊自叙伝』（上）（岩波書店 平成17年）xvi頁は、斎藤の自叙伝の研究によって、内村鑑三、斎藤宗次郎、宮沢賢治の三者を祖父、父、息子といった三世代の感覚でとらえることができるかもしれないと語っている。なるほど、有名な「銀河鉄道の夜」中のハレルヤ合唱シーンはあたかもクリスチャンの作品ではないかと錯覚させるほどであり、賢治が法華経のみならず聖書を相当に読み込んでいることをうかがわせる（宮沢賢治『新編 銀河鉄道の夜』（新潮社 平成元年）214頁）。もちろん、賢治はキリスト教徒にはならず、生涯法華経信仰を堅持するが、少なくとも内村の無教会主義のような独行的信仰形態からの影響はあったかもしれない。

こうして、広く読み継がれている様々な作家の文学を通じて、内村鑑三の人格主義は目に見えない形で、多くの人々に何らかの影響を与えているのではないかと想像される。

なお、新渡戸稲造は、宮沢賢治ゆかりの盛岡出身であり（稲造の父十次郎は花巻城で生まれている）、郷土の先輩として賢治にとって身近に感じられたであろうし、賢治の遺作「虔十公園林」（昭和9年発表）に登場する、アメリカの教授となって帰国し故郷を訪れ、「ああ、全くだれがかしこくだれが賢くないかはわかりません」という名言を残す博士のモデルは、新渡戸稲造に比定されるのではなかろうか（天沢退二郎＝入沢康夫＝宮沢清六（編）『宮沢賢治全集6』（筑摩書房 昭和61年）411頁）。

内村鑑三よりも宗教色の弱い新渡戸稲造の人格主義とは、「（ゲーテの）ファウストのごとく、自分よりもいっそう優れて、かつ高尚なる人物を造り、世人よりも尊敬を払われ、またこれを造った人自身が敬服するような人間を造る」ことである（新渡戸稲造『随想録』（たちばな出版 平成14年）333頁、田岡昌

大『新渡戸稲造の道徳における教育学的意義』北海道大学大学院教育学研究院紀要126号（平成28年）155－165頁参照）。

ところで、新渡戸の人格主義は周知のように新渡戸のように理解された「武士道」を中核としており、新渡戸は、武士道精神の賜物としての日本近代化の成功のかけで、道徳規範の消滅や過剰な功利主義による社会的混乱がもたらされかねない危険を察知し、人格主義に形を変えた武士道精神が道徳的原動力として日本社会を支えていくことを願っていたようだ（大久保喬樹『日本文化論の系譜』（中央公論社 平成15年）19－34頁）。ちなみに、キリスト教国ではない日本がその民主主義社会を支えるための道徳的規範は、関東武士に由来する「名こそ惜しけれ」という一か条で足りる旨を指摘していたのは司馬遼太郎（1923－1996）であるが（司馬・前掲書256－271頁）、その思想は新渡戸稲造のそれとその実質においてはあまり変わらないのかもしれない。司馬は、クリスチャンではなかったが、前掲書360－364頁において、日本仏教（徒）には目上の方がやるような慈悲的振る舞いはあるが、自分の娘だけでなく他人の娘をもかわいがるような「愛（アガベ）」が欠けており、仏教にもそのような「愛」を入れうる可能性があることを指摘するとともに、仏典と聖書との違いを「人間の言葉で書いているという感じがするか」どうかに求めているが、鋭い指摘ではなかろうか。また、同書144頁では、洋才をもちながらも日本人としてのアイデンティティを喪うまいと苦悩した文化人たる福沢諭吉、内村鑑三、新渡戸稲造を想起し、同書372－402頁では、夏目漱石への強い共感を語るが、そこにおいて司馬は、新渡戸たちを人格主義者と呼ばず、「紳士」と表現している。

他方、新渡戸稲造の薫陶を受けた人たちの中には南原繁（1889－1974）、田中耕太郎（1890－1974）、森戸辰男（1888－1984）らのように、大学の在り方を論じ、その本質的な方向性を提示した者が少なくない。

たとえば、矢内原忠雄は、戦前はキリスト教全体主義の立場から、政治思想としてのマルクス主義を批判し、やがてファシズム批判に至るが、戦後は平和国家の理想を重視するとともに、戦前時代遅れと考えていた民主主義を平和国家実現のための手段と評価するようになった。そして、忠君愛国の伝統的精神を堅持しながらも、カント哲学などに基づいた新しい教育をめざし、日本人に

は人格的観念の欠如ゆえ主体性・自律性が欠けていると考え、昭和24年に新設された東大教養学部で学部長として、かつて一高で新渡戸稲造が行った人格教育を模範とした教育を実践しようとして、人格とは、真理に服従し、権力者に対峙しうるような個人のことでであると定義した（赤江・前掲書159-240頁）。しかし、その人格主義には内村鑑三と同様にキリスト教色が強かった。

それに対して、東京帝国大学経済学部において矢内原忠雄のライバルであった河合栄治郎の方が、人格主義の伝播力は強かったかもしれない。河合は、カントやグリーンの影響を受けており、その著書「学生に与う」（昭和15年）は、キリスト教的宗教色はほとんどなく戦中期の若者に少なからず感銘を与えたようだ。たとえば、昭和19年の全体主義的風潮の中で第五高等学校における読書調査がなされたが、同書は、第7位にランクされている。ちなみに1位は、夏目漱石の「こころ」（大正3年）、2位はドストエフスキー（Fëdor Mikhailovich Dostoevskii, 1821-1881）の「罪と罰」（1866年）、4位は倉田百三（1891-1943）の「出家とその弟子」（大正7年）、5位はやはり倉田の「愛と認識との出発」（大正10年）と下村湖人（1884-1955）の「次郎物語」（昭和16-29年）であった（筒井・前掲書80頁）。河合は、学校において教育現場としての機能を十分に果たさせるためには、自己が自己の人格を陶冶するという教養が必要であると説く（なお、坂本保富『鏡の中の私を生きて』（東京振学出版 平成22年）26頁に記された「私が私を教え育む自己教育」とは人格主義の一表現であろう）。河合にとって人格とは「真・善・美を調和し統一した主体」と定義され、人格完成が最高善であるといい、これまで道徳（倫理・哲学）との関連においてのみとらえられてきた人格の内容に学問・芸術も加えた点に河合の人格主義の特徴があり（河合栄治郎『学生に与う』（社会思想社 昭和44年）46-59頁）、それゆえ学生たちにも身近に感じられ受容されたものと指摘される（松井慎一郎『河合栄治郎』（中央公論社 平成21年）295頁）。

ちなみに、矢内原忠雄は矢内原事件（昭和12年）で大学を辞職し、次いで河合栄治郎は河合事件（昭和13-18年）で出版法27条により起訴され、一番は無罪とされたものの、控訴審は有罪・罰金刑となりそれが大審院で確定した（松岡英夫『人権擁護六十年』（中央公論社 昭和50年）72-85頁）。いずれも筆禍

事件であるが、これに対する庶民の声は、「黙っておればいいのに、学者は世間知らずだ、よけいな本を書いて、自分から大学をおん出るようなことをして、つかまったらどうする気かな。アカかもしれねえ。帝大なんかつぶしまえ」という俗論だったようだ(中島健蔵『昭和時代』(岩波書店 昭和32年)142頁)。大衆は先覚者を理解できないのかもしれない。

さらに、教育基本法の生みの親となった教育刷新委員会(後に審議会と改称された)の38名の委員中、新渡戸の薫陶を受けた者は、委員長の安倍能成(1883-1966)と副委員長の南原繁をはじめ8人を下らないといわれ、文部省学校教育局長として教育基本法の立案に参加した日高第四郎(1896-1977)は、新渡戸を評して、教育基本法を予測したかのように「透徹せる自律的人格主義に基づく近代民主主義」を実現した新日本の開拓者たる趣きを持っておられた、と回顧している(蛭名賢造『札幌農学校』(図書出版社 昭和55年)303-307頁)。

教育基本法の「人格の完成」という文言は、新渡戸稲造の思想との関連性が強いように思われるが、ここに新渡戸の思想が「今後とも一つの道徳理想として生き続ける」(大久保・前掲書34頁)と説かれるゆえんがあるといえよう。

また、日本における伝統的な修養主義は、文化の享受を通じて人格の完成を目指す教養主義的人格主義というよりも、中世においては、専門を意味する「道」の思想であり、ある分野について特別な修練を経た者だけが実践可能な世界で、合格点に達した者は「みちの人」とよばれ、このような道を学ぶ者には、個人の自由が否定され、修行の途中に自発的な創意・工夫を交えることなく既存の軌範通りに修練することが第一とされた。そして、和歌であれ、乗馬であれ、囲碁であれ、能であれ、木登りのような「はかなわざ」ですら、ある分野で高度の域に達した者は、他の分野における達人と共通な真理に達しているはずだと考えられ、それぞれの道の実践は命がけの価値があるとされたが、「道」の継承のために「道」の実践単位は「人」ではなく「家」とされた(小西甚一『道—中世の理念—』(講談社 昭和50年)10-17頁)。

そして、江戸時代には、中世的な厳しさは緩和されたものの、修養主義は、禅僧が禅にひたすら打ち込むように、各人が士農工商の天職に即して至誠をも

って余念なく菩薩行としての生業に励むべき、とする鍛錬主義的職業倫理そのものだったようである。

たとえば、徳川二代将軍秀忠(1579-1632)の家臣の鈴木正三(1579-1655)が、40代で厭世観に憑りつかれ、主である秀忠への断りもなく曹洞宗の禅と浄土宗の念仏を混交した「禅浄双修」という独自の仏法に依拠して私度僧となり、「万民徳用」という著作によって人々を啓蒙したのがわが国の職業倫理書の嚆矢とされる(長部日出雄『仏教と資本主義』(新潮社 平成16年)106-126頁)。

ただ伝統的な修養主義は、ともすれば自己本位になりやすく、例えば吉川英治『宮本武蔵(四)』(講談社 平成1年)366頁で描かれているように(もちろん吉川英治の作品たる「宮本武蔵」は全体としてフィクションであろうが)、武蔵は武門の習いとはいへ剣の修行過程(一条寺下り松の決闘)で、12歳の少年を故意に殺害してしまうなど、現代人の目からするとエゴイストのようにしかみえないところもある(桑原武夫『「宮本武蔵」と日本人』(講談社 昭和39年)18頁以下参照)。

これに対して、河合の人格主義は、伝統的儒教倫理や国体観念を尊重しながらも、相手の立場を考慮しつつ思慮深く行動し、その行動に責任をもつことができる自立した人間を前提とする、双方向的、社会的なものであり、それが政治思想に投影されると議会主義が選択され、学生に対して「あらゆる成員の人格の成長」をはかる社会改革者としての将来を期待するのである(松井・前掲書300頁)。

他方、人格主義の思想は、当然のことながら企業経営者のエートスにも影響を及ぼした。筒井・前掲書141頁以下において、その点が比較的詳しく研究されているが、たとえば、住友化学会長だった長谷川周重(1907-1998)によると、経営者の条件の第一は「人格」であり、「経営者も人間として価値あるもの、すなわち、真・善・美を追究する姿勢を忘れ、怠ってはならない」「経営者は人間としての完成をもめざさなければならない」と旧制高等学校型教養主義のにじみ出る発言をしている。

ただし、筒井・前掲書170-171頁は、企業経営者としての活動と教養主義の文化享受の理念とは本来的に合致しにくいものなので、高度経済成長時代の企

業家のエートスは教養主義的側面も含まれてはいたが、文化享受理念は文飾的方向へと後退し、実際のエートスは伝統的な修養主義との連続性の強いものであったと指摘している。しかし、そうであるにせよ教養主義に感化されたことがあるかどうかは、その企業経営者の人間関係、ひいては事業の内容や品性に少なからぬ違いをもたらしたはずである。

39. さて、明治以来、日本の哲学（倫理学）、心理学、法学、教育学など広範な学問領域に強い影響を与えた「人格」概念の成立について論じた佐古純一郎氏の「近代日本思想史における人格観念の成立」を評しているうちに、「人格」にちなんで話が拡散してしまった。簡単にまとめると、人格とは、心理学的には、生来の素質を中核として後天的な環境条件により形成されてゆく内的なものであり、哲学的には、未熟な自我がその完成を目指すべき最高善であり、そのような教育基本法にも掲げられた人格の完成のための実践的思想が人格主義であろう（ただ、人格の完成を求めるのは人として当たり前なので、思想というほどのものではないと考えて、人格の完成を強調しない思想家もいるにちがいないし、限りなき人格完成の必要性を疑問視する見解もあるかもしれない）。そして、刑法上の人格責任や責任能力は心理学的な要素と哲学的な要素の両方からなる。ただし、民法の人格権における人格観念は、物以外という形式的意味にすぎない。

すなわち、倫理的な意味の人格はそれ自体完成されたものだから静的観念であり、人格主義は人格の完成をめざす動的観念であり、心理学的な人格は、倫理的な性格はもたないものの、形成可能性を前提とする動的観念であろう。刑法上の人格責任や責任能力も動的観念だが、民法の人格権にいう人格は、静的な観念であろう。というのは、人格権に言う人格は、倫理的な意味での発達・完成・形成等を想定された最高善としての人格を意味するわけではなく、およそ「物」と区別するための規範的な観念（法的な必要から生み出された観念）にすぎず、刑法上ないし民法上の「人」に等しく認められるものだからだ。あたりまえのことながら、人格権の主張者がすでに最高善としての人格の持ち主であるわけではない。あえて倫理的に言えば、限りなき人格完成の途上にある者が、最高善たる人格を重んじるがゆえに、人格から派生する人格価値（生命

・身体・自由・名誉)を保護すべく行使するのが人格権というものであろう。

以上、「人格」概念がいかに現代日本文化のキーワードになっているのかを垣間見たが、そのことは人格概念の成立時期等を丹念に明確化していった本書の価値の大きさを自ずから物語るものだ。

ところで、竹内洋『教養主義の没落』(中央公論社 平成15年)52-55頁は、教養主義・人格主義が不振となった理由の一つにマルクス主義の台頭をあげているが、筒井・前掲書201頁は、学問の深化が「人格の完成」と結びつかなくなったことを指摘している。また、隅谷三喜男『教育の経済学』(読売新聞社 昭和45年)38頁では夙に、敗戦と同時に親が人間教育の自信を失い、家庭から子供の人間形成のために伝えるべき人格形成上の遺産がほぼ消し飛んでしまい、唯一人間教育を期待された学校までも、学歴社会を背景とした受験教育の場と化してしまった問題を論じている。

戦後、人格主義の退潮に反比例するかのようになり、人格権の主張が強まった。人格主義も人格権も「人格尊重」を根底に置く概念ではあり、人格権の自覚が強まったこと自体に問題はない。ところで、わが国では人格権は空港騒音のような非一般的な場面から主張され始め、やがて、従来は日常生活において法的問題であるのかどうかがあいまいな観を呈していた事柄についても、徐々に自覚的に問題にされ始めた。

たとえば、生活騒音(上前淳一郎『狂気 ピアノ殺人事件』(文藝春秋 昭和57年)198-200頁参照)、喫煙(伊佐山芳郎『嫌煙権を考える』(岩波書店 昭和58年)108-109頁参照)、ハラスメント(山崎文夫『セクシュアル・ハラスメント法理の諸展開』(信山社 平成25年)42頁参照)、体罰(NHK取材班+今橋盛勝『体罰』(日本放送出版協会 昭和61年)202-233頁参照)などであるが、今日では前述した通り爆発的に多様な人格権訴訟が発生している。

そしてその特徴は、人格権の主観化に求められることが指摘される(藤岡康宏『民法講義V 不法行為法』(信山社 平成25年)236頁)。すなわち、人格権のうち、生命・身体・健康・名誉などの客観的な人格価値の侵害がなくとも、被害者が加害者の違法とされる行為により精神的苦痛を被ったことや不快感を抱いたことで人格権侵害とする方向である(木村・前掲論文153頁)。つまり侵

害認定が、被害者の主観を中心に行われ（一方向性）、加害者の側からすると不意打ち的な観のある場合も相当数あることが推し量られよう。法に求められる法的安定性や予見可能性が軽視されてはいないかが気にかかるところである。もちろん、人格権訴訟は人間の尊厳を守ろうとするものであるから、人格権の意識が高まったこと自体に問題はない。

ただ、たとえば、河合栄治郎の説いた人格主義が、双方向性であった（相手の立場を考慮しつつ思慮深く行動）ことを想起すると、人格主義と人格権とは人格という言葉は共通するものの対照的な性格をもっているかのようである。

しかし、人格権訴訟は当然弁護士費用が掛かるから、弁護士を雇える経済力のある者だけが人格権を保証してもらえるのだろうかという疑問も起こる。経済力の乏しいものには、人格の尊厳すら絵にかいた餅なのであろうか（佐藤・前掲書355-356頁。憲法32条の「裁判所において裁判を受ける権利」の保障のうち、民事裁判に関しては、平成12年の民事法律扶助法施行以後は、公的扶助皆無の状態よりはマシになったというのが現状のようであり、司法に消極的な日本が今後大幅な公的扶助に踏み切るとは想像しにくい）。

さらに、大都市の裁判官は民事事件を常時一人当たり250~300件くらい担当しているうえに、毎月20~30件の新受事件を担当しなくてはならず裁判官の負担の重さは想像を超えるものであるから（秋山賢三『裁判官はなぜ誤るのか』（岩波書店 平成14年）21頁）、あまりにも多くの人たちが人格権裁判を提起すれば、司法はパンクする。つまり、人格権裁判は、経済力格差や司法の負担の限界という現実問題に直面せざるを得ない運命にあるのだ（裁判官の大幅増員は、弁護士的大幅増員よりもいっそう想像しにくい）。

他方、そもそも教育の場で、たとえば河合栄治郎の説くような相互性の人格主義が説かれなければ、たぶん教育基本法1条に規定された「人格の完成」という教育目標は達成困難となるであろうし、また、そのような意味での人格主義が衰えた社会では、普通の人々が人格権を一方的に主張することに全くためらいを感じなくなり、人間の尊厳を口実にしたもっぱら賠償金目当ての訴訟や加害的動機からの悪意の訴訟（マルチプル・リーガル・ハラスメント [multiple legal harassment]）が、上記のような経済力格差や司法の負担の限界という現実的公共的問題があるにもかかわらず増加するのではないか。

「法のきわみは悪のきわみ (Summum jūsum summa injuria)」というローマの法格言に表現されているように、ある意味「法のきわみ」は無法状態よりも悪く、ローマ帝国衰亡の要因とさえいわれる（長谷川俊明『訴訟社会アメリカ』（中央公論社 昭和63年）198—203頁）。人格主義をも守らなくてはならないまさに決定的場合こそ、真に人格権を裁判の場で主張すべき場合というべきであろうか。

本書が明らかにしたように、わが国の人格観念は、カントの高潔な人格主義との関連で普及したものであり、すなわち、主として人格主義のために成立したタームであった。そのような観点からも、人格権の行使を、もっぱら他人を自己の快樂取得のための手段とする悪魔の所業に変ぜしめるような事態は避けるべきであろう。その意味で、佐古氏による本書の研究意義は、このような今日の問題の解決に一つの重要な視点を与える実践的意義があったことになる。田中前掲論文6—7頁は、文科省の『学習指導要領の解説』において「道徳性」が「道徳的価値の総体」と規定し、それを支えるものの一つが「すべての生命のつながり」という「自覚」である、と述べていることを指摘したうえで、その「自覚」を生み出す「つながり」が何であるかについての解説はないが、さしあたり共振共鳴・交感性という双方向的なものに求められている。すなわち、上記「すべての生命のつながり」という「自覚」は、自・他の共鳴共振とされるが、それは、たとえば生まれたばかりの子猫を見て感じる喜びであり、捨て犬を見て感じる痛ましい思いであり、緑樹を切り倒さなくてはならない時に感じるためらい、キリスト教に即していえば、無条件に人を愛し、また弟子に裏切られ、十字架を背負わされたイエスに対する深甚の畏敬であると指摘される。そして、それは個人の輪郭からはみ出し広がる感覚としての「交感性」を持つと指摘され交感性が強く刺激されると共鳴・共振となる、と説く。さらに、同論文7—8頁は、人に向けられた切実な想いと一体をなすかわりの言葉に聴き従うことも交感性に支えられているとし、「ああ」といったうめき声は単なるひらがなが並ぶ文字列であるが、その文字列に他者の苦しみ・つらさを感じることは「AI」がしているような学習の成果ではなく、人の感受する心のなせるわざではないかと問いかけ、日常的な教育実践も同様に応答の相を含んでいると指摘している。つまり、教師は所与の目標から逆算して、PDCAサイ

クルで子供たちに働きかけているのではなく、具体的状況の中で子供の表情・しぐさを感じながら、その子供に必要なものを洞察し応答するという目的合理性というよりは呼応関係的な行為を行っているともみており、教育実践の「ふさわしさ」を決定するものは、教育者が信すべき「無限の可能性」ではなく、「子供一人ひとりの共鳴共振する力」だと述べる。田中前掲論文8-9頁はさらに教育の場のみならず、現代社会一般においても、交感性や共鳴・共振という人格（主義）の思想的含意が再確認されるべきではないかと提言するのだ。そして田中同論文9頁は、現代社会においては経済的利益や有用性をことさら重んじる（これ自体もはや過去に戻ることはできない）のでそれとの関連で、理性的で自立する人格が求められるならば、その人格は交感性よりも金もうけを理性的に重視し、金もうけに向い自律する人格になってしまわないかが懸念されると述べ、人を自立させる理性は合理性でもあれば神言でもあり、合理性（ratio）は経済的になるが、神言（Logos）はそうはならず、1984年にアメリカの哲学者ドレイファス（Hubert Lederer Dreyfus, 1929-2017）がアメリカにおいて、人々の関心が、ことごとく畏敬や崇高ではなく、勝ち負けのあるゲームへの享楽・興奮を伴う経験や誰かの優れた能力や人生への傍観的経験に還元されるときニヒリズム（Nihilism）の最終局面に到達していると社会診断を行っていることを紹介したうえで、現代人が「大いなるもの（Greatness）」（交感性、共振・共鳴が生み出す生の喜び）を分有する必要を示唆する。

江戸時代、高名なシーボルト（Philipp Franz Balthasar von Siebold, 1796-1866）の弟子として知られる蘭学者の伊東玄朴（1801-1871）は、数多い蘭書の一部を風呂式に包んで封印し、「これは人が見ると狂人になる本だ」と言って決して人に見せなかったのが民法の原本（フォルクレヒト）であった（杉谷昭『鍋島閑叟』（中央公論社 平成4年）4-5頁）が、伊東ほどの開明家であっても日本人が欧米的な民法上の権利意識に目覚めるといろいろな意味で「狂人」と化す危険を感じたのであろうか。また、近代に入っても宮沢賢治は、有名な「雨ニモマケズ」（昭和6年）の詩中で「北ニケンカヤソショウガアレバ ツマラナイカラヤメロトイイ」と詠った。

以上、佐古純一郎氏の労作「近代日本思想史における人格観念の成立」の読

解にちなんで、人格権と人格主義についてごく簡単に概観したが、もちろん、現代の時流時勢にいたずらに逆行することは賢明ではないものの、人格主義の流行と人格権訴訟の魅力の喪失が幸福な世の中かどうかの指標なのかもしれない、と感じざるを得ないし、そのような感懐をもたらしてくれる本書はまことに好著ないし名著というほかない。