

# 「同情」と「隣人愛」から見る

## 阿部次郎と武者小路実篤の宗教と社会観

### ——「第三の社会」——

総合研究大学院大学 文化科学研究科 国際日本研究専攻 吉本 弥生

一九〇〇年頃、日本の思想界では人格主義が大きな影響を与えていた。日本の人格主義は、感情移入美学との関連があり、その影響を強く受けていたのが阿部次郎（一八八三～一九五九）であった。同時に武者小路実篤（一八八五～一九七六）にもその傾向が見られ、両者の思想は互いに似たところがあった。

そこで、当時の社会思想について阿部と似た意識のあった武者小路実篤の「理想的社会」（『生長する星の群』一九二三年一月～八月）を取り上げ、阿部の『人格主義』（岩波書店、一九二二年）と比較することで、両者の相違と同時代受容を検証した。これまで、阿部と武者小路の社会観を考察する研究はなされていらない。その際、浮上したのが「同情」と「隣人愛」の概念である。これは、阿部がリップスの感情移入を「同情」と訳していたことから始まった。阿部は、彼自身の解釈でこの言葉を用いていたが、「同情」「隣人愛」は、当時の日本において重要な役割を果たしている。

本稿では、「同情」に着目し、キリスト教と反キリスト教の両面から考察し、この視点から一例として、ショーペンハウアー受容を取り上げた。それは、阿部だけでなく、武者小路や森鷗外（一八六二～一九二二）、島村抱月（一八七二～一九一八）など、当時の知識人達に広まっていた。中でも、井上哲次郎（一八五六～一九四四）に見られるように、ショーペンハウアーは仏教の側面からも解釈されており、阿部と武者小路の社会観でも人格的価値や善という側面に共通性が見られた。

また、阿部と武者小路は各々「第三の社会」や「第三のもの」という国家や共同体観を持っており、これは当時、既に受容されていたイプセンの戯曲に登場する『皇帝とガラリヤ人』（一八七三年）で著した「肉の王国」と「霊の王国」を経て霊肉一致の「第三帝国」を求める人々の姿を想像させる。イプセンの戯曲では、ギリシアの古代精神とキリストの精神を統一融合した世界として「第三帝国」が表現されるが、阿部と武者小路の目指す社会は、同時代に受容された感情移入説と人格向上が融合したものであった。

以上の考察の結果、武者小路の共同体はカントの「目的の国」と似ており、阿部の国家はヘーゲルの『法哲学』の国家観と似た特徴を持ち、両者は善の社会を目指している点では共通した思想を持っていたのである。

キーワード…阿部次郎 武者小路実篤 人格主義 同情 隣人愛 宗教 リップス ショーペンハウアー ヘーゲル カント

はじめに

- 一. 『人格主義』と社会観
  - 二. 感情移入説と「同情」論
    - 二.一 「同情」の受容
    - 二.二 阿部と武者小路の「同情」と感情移入のかかわり
    - 二.三 同時代の「同情」概念と神秘主義
    - 二.四 「象徴的深秘主義」と「深秘的象徴主義」
    - 二.五 阿部の「同情」論に見るリップスの影響
    - 二.六 リップスの「同情」の比較
    - 二.七 阿部の国家論とヘーゲル
  - 三. 武者小路の宗教と人格的価値との関係
    - 三.一 武者小路実篤の「同情」と「隣人愛」
    - 三.二 武者小路の「同情」と宗教観
    - 三.三 武者小路の初期論文に見られる善との関係
  - 四. 労働者観と宗教
    - 四.一 武者小路実篤の共同体
    - 四.二 奴隷の問題から見る「隣人愛」と「同情」の影響
- おわりに

## はじめに

「第三の社会」は、阿部次郎（一八八三～一九五九）が目指した理想的社会である。阿部は『人格主義』（岩波書店、一九二二年）の中で、各人の人格を向上させることにより、善い社会を創り出すという社会観を打ち出した。

同時代における類似の思想として、武者小路実篤（一八八五～

一九七六）も「理想的社会」（『生長する星の群』一九二三年一月～一九二三年八月）の中で、理想的な社会を「第三のもの」と表現し、「人間主義者」「世界同胞主義者」を創るための実践例として「新しき村」<sup>①</sup>を取り上げ、個人の資質が理想的社会を形成していく原動力であり、一人一人の資質が善へ向かうことの重要性を示している。

ここで両者のいう社会観は、ノルウェーの劇作家イブセン（一八二八～一九〇六）が『皇帝とガラリヤ人』（一八七三年）で著した「肉の王国」と「霊の王国」を経て霊肉一致の「第三帝国」を求めた姿を髣髴とさせる。イブセンの戯曲では、ギリシアの古代精神とキリストの精神を統一融合した世界として表現されるが、阿部と武者小路の目指す社会は、同時に受容された感情移入説と人格向上が融合したものであった。そして、阿部も武者小路も、ともに当時の社会主義者からブルジョワ思想の典型のように批判を浴びた<sup>②</sup>。それは、彼らの思想がともに、いわば階級矛盾より、個人の人格形成を優先させるものだったためである。このように、彼らの社会観には共通する一面が存在する。しかし、これまで、同時代を生きた阿部と武者小路のふたりの思想、及びその共通性について比較検討した論考はない。そこで本稿では、この点に注目し、彼らの根底に共通してある「同情」と「隣人愛」の精神を検証したい。両者はともに、キリスト教思想の影響をうけているが、阿部の場合、「同情」をテオドル・リップス（一八五一～一九一四）の感情移入説と同義に解釈している。そして、当時の日本の「同情」論には、ショーペンハウアー（一七八八～一八六〇）の受容が見逃せない。ショーペンハウアーはドイツにおける脱キリスト教思想の先駆者の一人で、ニーチェ（一八四四～一九〇〇）にも大きな影響を与えたことはよく知られている。そこには東洋の神秘哲学の影響も認められるのである。

これらは倫理の問題と密接に関連して受容されていた。そのことから、阿部や武者小路が善悪や正義の問題をどのように考えていたかについて

も検討する必要があるだろう。

阿部の人格主義は、個人が普遍性を獲得することに重点を置いており、それを国家の基礎と考えているのに対して、武者小路は階級のない全人類が同胞として暮らせる社会を目指すというが、国家との関係は必ずしも明確にしていない。その点、両者には相違がある。即ち、前者はヘーゲル（一七七〇～一八三二）の思想と類似し、後者はカント（一七二四～一八〇四）の思想と類似するのである。

以上の点を踏まえた上で、本稿では、これらが阿部と武者小路の社会思想を「同情」と「隣人愛」をキーワードに感情移入説とどのような接点を持ちながら展開していったのか、その特徴を明確にし、彼等が目指した「第三の社会」と「第三のもの」としての共同体について、比較検討していくことで、両者の社会観と同時代の傾向を明らかにしたい。

## 一・『人格主義』と社会観

阿部次郎の『人格主義』は、リップスの感情移入説を中心とした人格主義概念を、阿部の解釈を附加する形でまとめられている。

リップスの思想は、人格の価値「*Persönlichkeitswert*」を善として解釈し、物的な価値感情「*Dingswertgefühl*」を利益として、それらを手段として用いる利己主義者について言及している。リップスは、利己主義者を人格価値の向上が見られない人間として考え、人格の価値をもって、自己の内部を発見する方法としての感情移入説を理論化した。しかし、この思想の問題点は、他者の思想を自己に投入することで、他者の思想をそのまま受け入れることが出来ず、自己の思想に終始する点にある。この点については、これまでにも各論者によって指摘<sup>3)</sup>されてきたところである。

阿部の人格主義思想に見られるリップス受容は、日本の人格主義を考察する上でも重要である。阿部の思想を読み取る上で、『倫理学の根本

問題』（岩波書店、一九一六年）、『美学』（岩波書店、一九一七年）、『人格主義』（岩波書店、一九二二年）、『学芸論鈔』（下出書店、一九二二年）の一連の著作を参照する必要がある。中でも、『人格主義』は、感情移入説の受容だけでなく、阿部の社会思想を検討する上でも重要である。

ところで、リップスの感情移入説は、日本では心理学と美学上の立場から論じられることが多かったが、社会学を根本理念としたリップスの著書が『哲学論叢』二二「社会学の根本問題」（岩波書店、一九二九年）と題して、加茂儀一（一八九九～一九七七）により訳されている。加茂儀一は、文明史や社会学、宗教に関する著作を多く発表した人物である。これは、リップスの著作として日本で当時受容されていた心理学や美学とは異なり、社会学に当てはめた内容で、リップスの『Die soziologische Grundfrage』（*Archiv für Rassen-und Gesellschafts-Biologie* 4. Jahrgang, 5. Heft, 1907）を翻訳したものである。この原文「Die soziologische Grundfrage」は、一九〇七年に提出された。リップスは、自身の感情移入説の学説を一九〇六年一月の『Zukunft』に発表しているため、ここから彼が初期から感情移入説と社会学を関連付けて考えていたことが知れる。リップスのいう社会学とは、社会学を考察する事にあり、その社会は個人個人のつながりによって成立するという。そのため、リップスの社会は、彼の言葉を借りれば「意欲する多くの我」がつながったものということになる。つまり、リップスは、初期から感情移入説を社会に当てはめ、社会構造をも解明しようとして試みていた。彼は、社会学を考察するものとしてもとらえていたのである。ここにニーチェの影が見えるだろう。そして、それと同じ方向性を示すのが阿部次郎であった。しかし、阿部がリップスの『Die soziologische Grundfrage』を読んでいたかどうかについては、疑問が残る。『倫理学の根本問題』の冒頭を見ると、彼がリップスの著書として参考にしたのは、『Die ethischen Grundfragen. 2. Aufl.』と、『美学』凡例にある『Aesthetik, 2Bde.』『Leitfaden der Psychologie』と先の『Die ethischen

Grundfragen」[Kultur der Gegenwart]の中の「Aesthetik」である<sup>(4)</sup>と記しており、加茂の訳した「Die soziologische Grundfrage」の文字は見られない。管見の限り、日記にも見当たらなかった。このことから、リップスが阿部の『人格主義』に直接影響を与えたとは考えにくい。にもかかわらず、阿部の思想は、リップスの思想に限りなく近い。このことは注目されてよからう。

そもそも倫理の問題は、社会の問題であるため、阿部の思想が社会へ広がること自体に不思議はない。問題は、社会学の哲学の一分野から分岐させるかどうかということにある。

阿部の一九一四年九月一日の日記には、自己と社会の関係性について書かれた文章がある。そこには、その後、生活と生命への記述へ変化し、その日に書かれた最後の日記には「全体は一つの単一である。das Ganzeはdas Eineである。Einheitである」<sup>(5)</sup>とある。この言葉に、阿部の思想が集約されている。

つまり、当初から彼にとって社会とは、自己と切り離せない問題であり、生活や生命の問題でもあった。リップスの思想が基礎にある阿部にとって、自然な思想の流れだったのだろう。

このような阿部の社会思想の核となる部分を考察するために、次に、阿部の『人格主義』に見る「同情」概念を検討してみよう。

## 二. 感情移入説と「同情」論

### 二. 一 「同情」の受容

阿部は、リップスが主張した他人の感情に自己の感情をうつすことが感情移入であるといっているが、それを「同情」と記している。彼がなぜ、「感情移入(同情)」と解釈したのか考察するために、当時のドイツと日本での受容について目を向けてみよう。

「同情」とは、現在の日本においては、他人の不幸を思いやること

の意味で用いられるのが一般的である。しかし、戦前までは、他人の喜びや悲しみ双方に関して共に相手の身になり、思いやることを意味していた。現在使用される「同情」の意味合いは、戦前と比べて範囲が狭まった状態である。その部分、つまり、他人の喜びや感情全般について相手の身になって考えるという部分を補っているのが、「共感」の概念<sup>(6)</sup>である。

ドイツ観念論哲学とキリスト教の親近性は、絵画や文学にも反映され、前提となっているが、当初から「同情」や「隣人愛」も近いものとして存在していた。しかし、日本ではドイツ観念論もキリスト教の受容も外国からの受容であり、自らの土地で培った思想ではない。そのことが、リップスの感情移入説を阿部がそのまま受容したのか、それとも、独自の解釈で取り入れたのかということと関わってくる。まず、ドイツの「同情」論について概観してみよう。

カントは『美と崇高の感情に関する考察』(一七六三年)において、徳について述べる際、三つの区分を設け、その中の一つに「同情」をあげている。

メンデルスゾーン(一七二九―一七八六)は、『レッシング宛公開書簡』(一七五六年一月二日付)の中の「感情について」において、悲劇で起こる「同情」をその登場人物への見る者が抱く感情「混合感情」(vermischte Empfindung)と表現し、レッシング(一七二九―一七八一)は、「同情」について、美的な見地から考察している。彼は、これを芸術としての表現を中心に考え、対象と同一化することを目指した。特に、「悲劇に関する往復書簡」(Briefwechsel über das Trauerspiel, 1756-57)では、メンデルスゾーン、カール・ロベルト・エドゥアルト・フォン・ハルトマン(一八四二―一九〇六)と書簡を交わしている。彼は悲劇が観客に起こす感情の中でも「同情」を重視した。

シラー(一七五九―一八〇五)は、論文「悲劇の対象における楽しみ

の理由に関して」(一七九一年)、「悲劇に関して」(一七九一年)を発表し、その中で「同情」について触れている。しかし、彼の論は崇高や感動に比重が置かれており、「同情」は、それらを論じる上での説明として使用されている。

ショーペンハウアーは、共に苦しむことを基礎とした同情の哲学を『意志と表象としての世界』(一八一九年)において、それを超える境地を目指した。彼は、その道徳的行為の最上級の段階が共に苦しむことであるといい、これがあらゆる自発的な正義、誠の人間愛の基礎になると主張した。ショーペンハウアーは、同情を愛と同質のものとして考えており、彼の理論では、他者の苦しみを自己のものとするのが前提とされるため、自己と他者が同一化する。自己と他者の存在を区別するものではなく、同一のものともみなすことによって感じるのが「同情」である。この点が古代インド哲学や仏教と共通しており、日本では厭世哲学のように受け取られたが、本来は、そこからの解脱を目指す哲学であった。ショーペンハウアーがヴェーダーンタ哲学を勉強していたことはすでに明らかにされている<sup>(7)</sup>。

他に、フォイエルバッハ(一八〇四〜一八七二)は、『キリスト教の本質』(一九〇〇年)において受苦と共苦を「同情」概念に求めた。彼はキリスト教から影響を受けているが、ショーペンハウアーと共通するところは、愛は共苦からきていふとする思想を持っていたことである。

一方、ニーチェは、当初、ショーペンハウアーの弟子であったが、権力意志の問題をきっかけに批判する側に回る。『善悪の彼岸』(一八八六年)、『道徳の系譜学』(一八八七年)に認められるように、ニーチェは「同情」に対して批判的であった。ニーチェが懸念したのは、『善悪の彼岸』にあるように、全ての人に同情することは、「隣人」自身が自らを追い詰めることになるのではないかというものである。この場合の「隣人」は、キリスト教における思想を指す。即ち、「同情」は「隣人愛」と同義で

ある。ショーペンハウアーの「同情」に対する批判は、キリスト教への批判ともあつていたため、それを受けて、ニーチェ独自の同情批判論へとなっていく。それが、ニーチェの「神は、神自身の同情によって死んだ」(『ツァラストラはかく語りき』一八八五年)に集約されている。つまり、ニーチェはキリスト教の隣人愛の限界を示した。

他に、マックス・シェラー(一八七四〜一九二八)は、『共感感情の現象学と理論』によせて、ならびに愛と憎しみについて(一九一三年)を発表している。彼の「同情」に対する姿勢は批判的であり、特にショーペンハウアーらの主張を否定するものであった。

以上がドイツ同情論の流れであるが、次に、ここに出てきたショーペンハウアーを中心として日本の「同情」論の流れを追ってみたい。それは、ショーペンハウアーの思想が「同情」を考察する上で重要な位置を占めており、日本でも明治大正期において、彼の思想が活発に受容されているからである。

その嚆矢は、キリスト教者であり、プロテスタント指導者の思想家、植村正久(一八五八〜一九二五)が『真理一班』(警醒社、一八八四年)において、ショーペンハウアーの言葉を紹介したことに始まる。

森鷗外(一八六二〜一九二二)もドイツ留学中にケーベル(一八四八〜一九二三)が校訂したショーペンハウアーの著作『哲学史概要』第一四版(一八八七年)に触れている。

また、ロシア出身のケーベルが、東大で一八九三年からショーペンハウアーに関する講義をおこなっていたため、それらを受講した人々からも受容され、広まっていったと考えられる<sup>(8)</sup>。

他に、島村抱月(一八七二〜一九一八)もショーペンハウアーから大きな影響を受けている。ただし、抱月にとって「同情」は、あくまで美意識の問題であり、ショーペンハウアーと同じ意識を持っていたわけではない。その証拠に、彼は「情」の概念について、美学を中心に考察し、

「同情」を「真同情」と「準同情」に分けた。これは抱月の解釈である。前者は、同悲の情で、直感的な感情であるため、主客が同化しやすいというものであり、後者は、憐憫の情で、道徳上のものであると種類を区別している。抱月は、前者を重視しており、シヨーパーンハウアーの「同情」を受容し、自ら打ち立てた解釈をもって、リップスの感情移入説へと移行するのだが、この背景には、大西祝（一八六四～一九〇〇）が控えている点も見逃せない<sup>9)</sup>。

また、日本での流行の原因として、シヨーパーンハウアー自身は、インドのヴェーダーンタ哲学を受容していたことから、日本人になじみやすい理論であったことも考えられる<sup>10)</sup>。

それには、二人の抗夫論についても触れておく必要があるだろう。二人の抗夫が別々の場所から穴を掘り、同じところを目指して進むのだが、コンパスと水準器以外に目印がない。しかし、とうとう二人は出会い、喜ぶ。これは、全く別のところからでも結びつくことがあるという比喩として使用される。つまり、一見、交渉がないように思えるものが、奥深く追及していけばいくほど、共通の思想に出会うということから、このような思想を持つていたシヨーパーンハウアーがインド哲学やヒンドゥ教へ傾倒したことも納得できる。『意志と表象としての世界』の最後は、無について言及し、主観と客観が存在しないと記し、ニルヴァーナとの関連が述べられていることもその表れだといえよう。そのため、当時の日本では、シヨーパーンハウアーを仏教の側面からとらえる動きもあった。これは、仏教がヴェーダーンタ哲学の流れを組んでいることによる。その筆頭は、井上哲次郎であった。

シヨーパーンハウアーは、意志の否定をキリスト教、インドの聖職者たちが実践してきた解脱の域に到達するための修行ととらえている。つまり、あらゆる欲望や執着を取り払い、釈迦やキリストの域に達するための方法としてである。これについては、大西祝が一八九三年一〇月に

「シヨーパーンハウエル」（警醒社出版須磨講演）で指摘している。大西によれば、シヨーパーンハウアーは、仏教の解脱思想を自らの意志の哲学に当てはめており、最初の解脱に当たるのが、美術上の自他を忘却する時間であるという。大西は、第二の解脱として、他人に対する憐れみとしての「同情」を感じる時をあげている。なお、「同情」について、大西は「悲哀の快感（心理並文学上の攻究）」（『国民之友』第一一三号、一八九一年三月）にも論考を寄せている。

このように、「同情」論は、当時、日本におけるシヨーパーンハウアー受容とも混ざり合い、多様な宗教を媒介に受容されていた。

## 二. 二 阿部と武者小路の「同情」と感情移入のかかわり

先に、ヨーロッパの特にドイツにおける「同情」論と日本での受容の一例として、シヨーパーンハウアーの受容を見てきたが、次に、阿部と武者小路がシヨーパーンハウアーをどのような形で受容し、どのような働きを及ぼしたか確認したい。まず、阿部の場合を見てみよう。

茅野良男は「日本におけるシヨーパーンハウアー」（『シヨーパーンハウアー全集』別巻、白水社、一九七五年）の中で、『三太郎の日記』（岩波書店、一九一四年。合本、一九一八年）にはシヨーパーンハウアーの記述が三か所しかないことを取り上げ、阿部のシヨーパーンハウアー受容の少なさを指摘している。ただし、シヨーパーンハウアーの思想は、阿部と類似している。それは、彼の思想である意志の哲学に顕著である。シヨーパーンハウアーは、階級や政治によって世界は変わらず、個人の意志によってしかなしえないと主張する。『人格主義』で阿部が主張していることと同じだが、ここにはニーチェの影響も見られる。

他にも、阿部のシヨーパーンハウアー受容として分かりやすいのは、『三太郎の日記補遺』（『三太郎の日記第二』岩波書店、一九一五年、『三太郎の日記 合本』岩波書店、一九一八年に所収）に見られる。一九〇七

年に記された「現代青年の悲哀」という文章の中に悲哀が進歩の予備段階にあることを指摘した部分で、ヘーゲルやプラトン（紀元前四二七～紀元前三四七）、スピノザ（一六三二～一六七七）とともにシヨープンハウアーの記述が見られる。悲哀は、同情と類似する概念である。それは、先にあげた大西の論文からも解せよう。阿部の日記には、一九一八年七月二日（金）に「夜ジンメル、シヨープンハウアーとニーチェを少しよむ」<sup>(11)</sup>とあり、一九二〇年の日記には、二月一五日（月）に「シヨープンハウアーをひつくりかへしなどすれどもまだまとまらず」<sup>(12)</sup>とある。

ジンメル（一八五八～一九一八）は、阿部も読んだ『シヨープンハウアーとニーチェ』の中で、シヨープンハウアーの哲学を「現代の人間がおかれているこのような内的状態に対する絶対的・哲学的表現である。彼の教説の中心は、世界およびわれわれ自身の本来の形而上学的本質はその完全に包括的だだ一つ決定的な表現をわれわれの意志においてもっている、ということである」<sup>(13)</sup>と述べている。

先の記述から見て、阿部がシヨープンハウアーの「同情」論を受容しており、さらに、ジンメルの著作を読んでいたことから、シヨープンハウアーがニーチェやジンメルによる批判とともに受容されていたこともわかる。

一方、武者小路のシヨープンハウアー受容には、阿部と同様に意志の哲学が当てはまる。

武者小路は、「三井甲之君に」（『白樺』第三卷一二号、一九一二年一二月）の中で、「フォーゲラー氏より来た手紙の文句」中にシヨープンハウアーの名前をあげている。そこには、「自分達の紹介する画家は西洋と東洋の思想の本流の合一した所に生きてゐる人々である。自分は之等の世界的の人を同胞の如く思つてゐる」<sup>(14)</sup>として、「ゲーテ、シヨープンハウエル、ニーチェ、ワグネル、ロダン、……等は東洋の思想をも注意深く聞いたのである」<sup>(15)</sup>と、彼等が東洋思想に造詣の深いこ

とを示唆した。この中で、注目したのはシヨープンハウアーと共にゲーテの存在である。前者は、インドのウパニシャット哲学に造詣が深く、後者も同じくインド哲学や文学を愛読していた。特に、ゲーテ（一七四九～一八三二）は、インドのシェークスピアと言われた詩人・劇作家カーリダーサ（生没年未詳）の『シャクンタラー姫』（三三〇～五五〇年）を愛読していた。

このように「東洋の思想をも注意深く聞いた」彼等を武者小路は「同胞の如く思つてゐる」のである。この中にシヨープンハウアーの名前があったことは、武者小路が彼のインド哲学への造詣を知っていたことを意味する。それは、シヨープンハウアーについての一定の知識があったということである。つまり、彼は、一九一二年の時点で、既にシヨープンハウアーの思想を受容していたことになる。このことは、後に武者小路の社会観を見ていく中で明らかになるだろう。

このように、阿部と武者小路は、ともに意志の哲学を中心にシヨープンハウアーの思想を受容している。そして、彼らは、この哲学とともにキリスト教やトルストイ（一八二八～一九一〇）、リッパスからも影響を受けている。特に武者小路は、トルストイの受容を除いてその思想を語るのが難しいほどである<sup>(16)</sup>。一方阿部は、リッパスから大きな影響を受けている<sup>(17)</sup>。これらが混在して、阿部と武者小路の社会観は類似性のある形で創られていった。

このように、ドイツにおける「同情」論の受容としては、これまで「隣人愛」との関係からキリスト教の影響が多く論じられてきたが、日本においては、シヨープンハウアーもニーチェも受容されていた。しかし、これらは、人道主義としてトルストイなどの思想と一括されていく。それは、理想主義として包括され、ブルジョア思想として認識されていくのである。ここに、社会主義者から批判が起こる一つの要因を認めることができるだろう。

## 二・三 同時代の「同情」概念と神秘主義

次に、先に見たようなシヨープンハウアーが当時の日本でどのように受容されていたか見てみよう。

大正末期に、深田康算（一八七八～一九二八）と直弟子の久保勉（一八八三～一九七二）により、日本語訳『ケール博士小品集』（岩波書店、一九一九年）『続 ケール博士小品集』（岩波書店、一九二三年）、『続々 ケール博士小品集』（岩波書店、一九二四年）が出版された。中でも、『ケール博士小品集』の附録に掲載されているものの一つ「シヨープンハウアーの神秘主義」は、古い論文を掲載したもので、有島武郎（一八七八～一九二三）や武者小路もこれを読み、薰陶を受けている。これには、「同情」と関連する神秘主義への接近が認められる。

神秘主義は、芸術や文学・宗教体験に見られる神秘的体験を核として没入体験や神との合一を果たすことを指し、または、それを表現する主義である。宗教との関連があるが、これは、幻覚なども異なる領域にあたる。

まずは、『ケール博士小品集』中の「シヨープンハウアーの根本謬見」と題された講演を見てみよう。

シヨープンハウアーの認識論上の真の立脚地は超越的實在論「ハルトマンの解する如き」であつて、その形而上学上の真の立脚地は具体的精神一元論である。彼の哲学、特にその最も光彩ある側面、即ち倫理学及び美学をこの見地から考察する時、それが如何なる観を呈するかといふこと―この事については恐らく他日述べる機会があるであらう。(18)

シヨープンハウアーの立場がハルトマンと同じ方向性であり、「具体的精神一元論」であるとした上で、この書物には、次に「シヨープンハ

ウアーの神秘主義」という項目が設けられている。そこには、シヨープンハウアーの意志の哲学について述べられている。

世界に於ける意志の、従つてまた一切活ける者の状態は、本質的には苦惱である、何となればこの状態は本質的には拘束であり又永久に満足するを知らざる利己的意欲だからである。我等が世界と呼び、生と名づける所のこの牢獄より自己を釈放しさうしてその本来の自由を恢復すること、是れ即ち世界の本质たる意志の到達せんと努力して居る所の目標である、さうして之は意志客観化の最高階段たる人間に於て始めて意識されたる、且つ到達し得べき目的となるのである。(19)

ここには、シヨープンハウアーの「同情」思想であるところの共苦の概念が「苦惱」として記されている。その後、この哲学には、「仏教者の所謂涅槃への進入」(20)の境地が見られる点を指摘し、「シヨープンハウアーの解脫論の要旨」(21)とした。その上で、ケールはシヨープンハウアーに神秘主義の根本特徴を認めると言及する。それは、次の部分である。

即ち、我等人間の本质と世界本体とが同一なりとの説（この同一性は未来に於て両者の融合を可能ならしめるものである）、世界本体の『墮落』と世界に於けるその悔罪、人間によつて遂げらるゝ世界救済、従つて絶対者が人間に依立せること、反宇宙的傾向其他を認める点である。(22)

ケールは、これらの思想が神秘主義の性質をなしているといふのであるが、それは「古今の神秘主義の根本概念たる忘我（恍惚）」(23)と



異なるものではないという。ただし、ケーベルは、シヨールペンハウアーが「輪廻の神話」<sup>(24)</sup>に傾倒し、それを「『神話的叙述の最上なるもの』と呼んだ」<sup>(25)</sup>点について、シヨールペンハウアーのそれが「太古時代の信仰」<sup>(26)</sup>と類似するものであっても同じではなく、相違があることを指摘する。その差異は、シヨールペンハウアーの思想が輪廻ではなく、ケーベルによれば「更生」<sup>(27)</sup>であるという。通常、輪廻からの解脱が再生であるが、彼は、それを「即ち破壊されたる個体をば、不死なる意志を以て新たに建設する」といふ説を採つて居る」<sup>(28)</sup>点から解されると主張する。ただし、そこには、シヨールペンハウアーが「精霊現象問題の解決を唯心論の立脚地から、即ち心霊の絶対的実在性を前提して企てたのではなく、寧ろ（カント流の）観念論の上に立つて」<sup>(29)</sup>いたことを付言している。

つまり、ケーベルは、シヨールペンハウアーの意志の哲学であるところの同情に基づく共苦の概念がインド思想に接近しており、それと神秘性との関係性を指摘しながらも、あくまで、その立場はカントの観念論と相似しており、「心霊」<sup>(ガイスト)</sup>の立場とは異なると述べている。

シヨールペンハウアーは、理想主義から神秘主義に接近していたと見られていたのである。

## 二、四 「象徴的深秘主義」と「深秘的象徴主義」

シヨールペンハウアーが神秘主義として受容されていたことは、三浦閑造（一八八三～一九六〇）の「神秘と星学（上）」（『第三帝国』第七八号、一九一六年一月）にも見える。三浦は、キリスト教徒で翻訳家でもあり、トルストイやドストエフスキーの翻訳をおこない、タゴール（一八六一～一九四一）の研究にも取り組み、その後ヨガを研究実践した人物である。その三浦は先の文中で「全く神秘な者であるシヨールペンハウエル」<sup>(30)</sup>と述べている。そして、この神秘主義と同様に日本で受容さ

れていたのが象徴主義であり、両者の複合体とでもいえる思想が登場する。まず、当時の神秘主義について見てみよう。

神秘主義の理論を体系的に論じたものの中に、小野実の『神秘主義の理論』（春秋社、一九二二年）がある。小野は、この中で著書出版前にロシア哲学者「ソロキエフ」を一年間研究したため、その思想上の影響を受けていることを記しながらも、カントの価値論やライプニッツ（一六四六～一七一六）のモナドにも言及しながら、真善美にその価値を見出すことで論を展開している。彼は、当時流行していた「心霊学」やメーテルリンクの文学を神秘主義とする見解に異議を立て、「真の神秘主義」<sup>(31)</sup>について、次のように述べる。

神秘主義とは自我が「絶対」神と結合せんとする活動である。従つて、「絶対」が価値即ち真善美の最高原理である以上、真の神秘主義は論理的価値（真）と道徳的価値（善）と美学的価値（美）とを具へてゐなければならぬ。<sup>(32)</sup>

ここに見る真善美の価値論は、ヴィルヘルム・ワインデルバンド（一八四八～一九一五）の影響が強いだろう。彼は、ドイツの哲学者でクーノ・フィッシャー（一八二四～一九〇七）に師事した人物であり、新カント派である。

小野の思想は、このような当時の思想を反映したものでありながら、自我を「絶対」と表現し、神との結合に重きを置いていた。これは、ドイツ哲学者達と当時の日本の受容土壌が背景にある。

このような時代の中で、土田杏村（一八九一～一九三四）は、小野よりも前に神秘主義の一つの傾向について、象徴主義との関係を論じた興味深い見解を示している。

土田は「新文芸の理想を提唱す―文芸上の深秘的象徴主義」（『第三帝

国』第八三号、一九一七年四月)において、「体験」を重視する見解を立て、ウインデルバンドと自身の解釈の共通性を述べたうえで、仏教との融合を示唆する。これは、東洋の神秘哲学そのものである。彼は、自身の提唱する「深秘的象徴主義」を次のように述べる。

美の判断、随つて美の体験は各々の場合に其れ々々の特色ある統一を示して居るので、美には無数の種類がある(中略)此の意味の体験の世界が即ち僕の今主張しようとする深秘的象徴の世界である。此の世界を何等かの材料を手段としてあらはし出そうとすれば象徴の外にない。(33)

土田は、美を体験するために必要な材料を言葉で表すならばそれは「象徴」であり、その世界こそ「深秘的象徴主義」であるという。

ついで、土田は「象徴的深秘主義補説」(『第三帝国』第八四号、一九一七年五月)で、前号の記述について触れている。なお、土田のいう「象徴的深秘主義」と「深秘的象徴主義」は、同義である。彼によれば、「象徴的深秘主義」は、「現今の所謂人道主義といふものを見解を一層深化して見た」<sup>(34)</sup>ものであるという。さらに、「深秘」には二種類あり、一つが「科学的説明に対抗する深秘」<sup>(35)</sup>であり、もう一つが「体験としての深秘」<sup>(36)</sup>であるという。土田は、後者について言及し、これを「体験其の物の深秘である。科学的真理と対抗せず、其れを包含しての全体の深秘である。」<sup>(37)</sup>としたうえで、「起信論に所謂離言真如であり、真言に所謂秘密莊嚴心であり、華嚴に所謂果分不可説の境である。」<sup>(38)</sup>と仏教との関わりを明示した。彼のいう「象徴的深秘主義」は、東洋の神秘哲学である。

土田は、人道主義が深化したものととして「象徴的深秘主義」をとらえ、その中に東洋の神秘哲学を包含して、独自の主張を展開した。

その後も、土田は「伝統主義文学駁論」『第三帝国』第八七号(一九一七年八月)の中で、「哲学の上にも又芸術の上にも象徴的深秘主義といふものを創唱して居るのである」<sup>(39)</sup>といい、その根拠として「独逸西南学派の価値論を根拠として論じて居る」<sup>(40)</sup>と言及している。

土田は、西田幾多郎(一八七〇～一九四五)から哲学を学び、京都帝国大学を卒業している哲学者であり、評論家でもある。彼が「象徴的深秘主義」の根拠とした独逸西南学派は、バーデン学派とも呼ばれる新カント派の学派であり、ウインデルバンドからリツケルト(一八六三～一九三六)などがカント哲学を価値論へ展開させた。先に紹介した小野の真善美の価値論にも新カント派の影響が見えたことを合わせて考えると、当時の日本におけるドイツ観念論の流行を指摘できる。

ただし、土田は、この中で「象徴的深秘主義」が自身の哲学であり、誰の主張の借りものでもないとして述べている。つまり、これは彼の造語である。

さらに、土田は「新自然主義、新印象主義―深秘的象徴主義の歴史的地位」(『第三帝国』第八九号、一九一七年九月)において、「深秘的象徴主義」について次のような説明を加える。

深秘的象徴主義は哲学上では先験的観念論となつて現はれた如くに、芸術上では新印象主義新主観主義となる。此に主観といふのは此の経験的の自我から享樂的の分子を除去して、純粹に普遍的の主観を残した其れを意味する。即ち我々の靈性の深秘である。其処ではただ美のみが支配する。世界は見るがままにたゞ美である。我々は作品の中から経験的の自我が眺めた自然に興味を持たない。其等はたゞの皮殻である。(中略)我々は其等の皮殻の奥に、すべての人類が涙を流し得る魂の声を聞く。其の声は時代や民族や地方を超越する。<sup>(41)</sup>

土田の「象徴的深秘主義」は、体験を通じた「霊性」の美である。彼のいう「純粹に普遍的の主観を残した其れ」は、西田幾多郎の『善の研究』における「純粹経験」と酷似している。ここから時代的なつながりと象徴主義や神祕主義、感情移入美学が交錯し合って受容された日本の状況が解される。

そして、「象徴的深秘主義」は土田によると、人道主義を深化させたものであり、仏教との融合も示唆したものであった。この点が土田の特徴と言えるだろう。

加えて、先に見たショーペンハウアーがインド哲学に傾倒していたことからわかるように、神祕主義自体が東西の融合を可能とするものであったことが大きく左右し、土田やケーベルのような見解を生むことになったと言える。

## 二・五 阿部の「同情」論に見るリップスの影響

ショーペンハウアーの日本受容の状況を把握したところで、次に、阿部の「同情」がこれまで見てきたようなショーペンハウアーの受容とともに、彼の中心的な思想として、リップスの感情移入説が認められる点を論じたい。

阿部は「同情」について、実感をともなった記述を日記に残している。一九一九年二月二八日(日)には、「自分が同情される者の位置に立つて他人に同情する時の態度が少しわかつて来たやうに思ふ」<sup>(42)</sup>と始まり、自分の同情が足りない場合は、それを他人にわびる必要はなく、自分一人で反省すべきであるとして、同情のあり方に言及する。その後、身近な人を例に、それぞれの「同情」について記すが、その中で、宗教と神、天国と霊について述べている。内村鑑三(一八六一―一九三〇)の「基督再臨問題」にも触れたが、これについて、阿部は次のように述べる。

内村先生の基督再臨問題をよんだ。「天」と「地」の関係がわからない。ポーロや内村氏のやうな復活と再臨とを信じなくとも永生と天国とを信ずることが出来れば自分はそれで足りるやうに思ふ。(中略) 其場所が地上であつても彼世であつても大した問題ではない。<sup>(43)</sup>

阿部はこのように述べ、最後に「自分は同情の少ない人間である。自分が同情される位置に立つに至つて特にしみじみさう思ふ。苦勞が足りなかつたのである」<sup>(44)</sup>という。

阿部の「同情」には、偉人を媒介としたキリスト教思想が読み取れるのだが、先に見たドイツの「同情」論の流れをふまえて、阿部におけるその受容の内容を整理したい。そこで重要な意味を持つてくるのが、リップスの感情移入説とのかかわりである。

阿部がリップスの思想をもとに「同情」について言及したところでは、「同情とは他人に於いて己れ自らを体験することである」<sup>(45)</sup>とある。そして、阿部の訳では、リップスの「同情」に関連するドイツ語は次のように訳される。

感情移入 (Einführung) <sup>(46)</sup>

同感 (Mifreude) <sup>(47)</sup>

共に体験すること (Mitleben) <sup>(48)</sup>

同情 (Sympathie) <sup>(49)</sup>

リップスの『倫理学の根本問題』の「mitleben」は、ここでは「共に体験すること」に当たる。これらが、どのように関係してくるか、次の阿部の文章を見てみよう。

感情移入とは又他人の内生を（この場合に於いては悲哀を）「共に体験する」と、(Mitleben) である。換言すれば感情移入はやがて同情 (Sympathie) である。唯此際に於いて忘る可からざるは、自分の意識にとつては、先づ他人の悲哀があつて然る後に自分の同情があるのではなくて、他人の悲哀は——一般的に云へば他人の内生と、心的個体としての他人そのものとは——自分の同情（感情移入）を基礎として始めて成立することである。従つて同情とはその実他人の感情に同ずることではなくて、単純に自己の感情を体験することである。(50)

つまり、阿部がリップスの『倫理学の根本問題』から「同情」に関連する用語を解釈したところによると、感情移入のいきつくところは同情であり、それは「自己の感情を体験すること」であるという。これは、先に見たショーペンハウアーの「同情」とも共通する。

一方、阿部の『人格主義』には次のように記されている。

われわれの感情移入が純粹である限り、われわれは何らの利己的商量なしに、涙に濡るる他人の頬を見れば、自分自身のそれと等しくこれを拭はむとする衝動を感じる。又われわれが幼児の微笑を見て我知らず自分も微笑するのは、決してこれによつて他人の観心を買はむがためではない。他人の心がわれわれに響きを伝へるのは——換言すれば「同情」といふ現象は、利己主義的打算の動機をもつては到底説明し難き、一層原本的な、一層直截な人性の必然である。さうして利己主義者がその奴隷に対して、彼らが一種特別な物質であることを感ずるのも、畢竟彼が知らず識らずの間に自ら体験した感情移入によつて支配されてゐるからでなければならない。(51)

ここで阿部は、純粹な感情移入が「同情」であることを説明すること自体は、リップスの思想を踏襲しているに過ぎない。そして、次に利己主義者にはこの「同情」がないことに言及する。利己主義者は、彼らが「先天的利己主義者」であるわけではなく、「同情を殺すことによつて利己主義者になる」という。さらに、彼は次のように述べる。

大人の生活においては、人間の利己主義も同情も、共にこれほど簡單直截に表出される訳に行かない。彼の利己的動機は巧みに正義と同情との仮装の下に潜み、彼の同情は自己の利害を顧慮する打算の念とからむ。こゝでは美しきものは醜きものと混じ、光と闇とは複雑に相錯する。しかしそれほど不純な、欺りの多い大人と雖も、美的観照の瞬間において、なほ純粹な同情の心を体験することを許されてゐるのである。心を専らにして一つの芸術を觀賞するとき、われわれは次第に現実的利害の観念を超越して、作者の立脚地に同化することを覚える。さうして観照の態度が純粹であればあるほど、この同化は益々完全の度を加へる。(52)

つまり、芸術の鑑賞においては、利害関係を越えて作者と同化するところが可能であり、その態度が純粹であればあるほど、即ち、「同情」がある人には、この同化が益々深まるという。阿部が、リップスの感情移入説を「同情」とする所以は、この純粹であることに依っている。彼のいう「純粹な同情の心」こそ、阿部がリップスの感情移入説を受容した根底にある理念であった。それは、性善説であり、新理想主義(53)であり、彼の人生の指針でもあった。即ち、感情移入が「同情」であるという解釈は、基本的にリップスの思想ではあるが、ショーペンハウアーにも共通する思想であったことから、リップスが彼から影響を受けた可能性もある。いずれにせよ、これらは、阿部が受容したリップスのあり方

そのものであったといえる。

ただし、阿部はリップス以外にもマックス・シェーラーにも触れている。先に述べたように、シェーラーも感情移入説の思想を唱えた人物である。シェーラーは、感情や情緒の重要性を説き、それを現象学の立場から述べている。彼の考えは、「本質直観 (Wesensschau)」の価値の重要性に重きを置く。その際、シェーラーは積極的価値と消極的価値に分け、道徳的価値としての人格の問題にも触れる。彼は善悪について言及するが、その人格に「同情」であるところの「共感 (Mitleid)」が関係するとしている。「同情」には相手への「共感」が不可欠であり、「共感」には「愛」が必要であるという。シェーラーによると、人格として基本的なものが「愛」である。

このような考えは、阿部とも共通する。阿部の一九一七年五月六日(日)の日記には「シェーラーの独乙文学史を読む」<sup>(54)</sup>とあり、翌日七日と八日、五月二〇日(日)にもシェーラーの同じ本を読んでいる。ここには、阿部がシェーラーの思想について直接言及する箇所は見られない。しかし、阿部の思想がシェーラーとも似ていることは分かる。それは、阿部の『人格主義』の思想が善へ向かう人格を称揚していることからいえる。「同情」については、「愛」が不可欠とするシェーラーと比較して、阿部は「隣人愛」から考え、それを国家へ広げているため、シェーラーは個人単位、阿部はそれを国家単位に拡大したとして分けることができる。つまり、阿部の人格主義の思想は、阿部自身の解釈を交えたリップスとショーペンハウアー、シェーラーの思想の複合体ともいえるだろう。このような阿部の感情移入説と「同情」がどのような思想であったのか、次に同時代のリップス解釈を見ながら、さらに詳しく検討したい。

## 二・六 リップスの「同情」の比較

ここでは、同じく同時代にリップスを受容し、翻訳・著作をあらわした稲垣末松と深田康算を比較し、「同情」概念について彼等の共通性と差を確認したい。

深田康算の感情移入解釈は、「彼我同一主客帰一(即ち感情移入)」<sup>(55)</sup>であった。彼は、感情移入の概念を次のように述べる。

感情移入といふ考は、決して新らしいのではない。同情とか彼我融會とか主客両觀の合一とか云ふ思想と同列のものと見れば、哲学思想史の上では古い古い思想である。<sup>(56)</sup>

深田は感情移入を「同情」「彼我融會」「主客両觀の合一」という思想と理解している。その中でも彼は、「彼我同一主客帰一」を感情移入として位置付けた。彼はこれを「彼我同一 (Identität)」<sup>(57)</sup>として、次のように述べる。

美觀照に於ける感情移入は意識の根本事実、直接的本源的經驗に外ならないと云ふ断案は自ら到着し得る所の結論である。即ち感情移入と云ふ如きは智識的理解の後、主客両觀の區別を智識的に認むるに至つた後に名づけたる云ひ現はしに過ぎない。之を詮じ詰めれば我れの意識の根本の事実であり之は分つ可からざるものであると云ふ所に帰する。<sup>(58)</sup>

そして、深田は感情移入が「彼我同一」である理由を「觀照者が演者若くは劇中の人物と同じ感情を有し得るのは彼と同化するのである。彼我同一となるのである」<sup>(59)</sup>と結論付ける。

深田の理解として、感情移入にとって重視しているのが「彼我同一主

客帰一」であり、「彼我融会」「主客両観の合一」に酷似した考え方である。ここでは「同情」の概念は外されている。しかし、この「同情」の思想を感情移入思想の中で重要視したのが阿部次郎である。阿部が、リップスから学んだ感情移入をその著作の中で「同情」と表現していたことは、先に見た通りである。

他に、感情移入の「同情」について触れたものには、稲垣末松訳の『リップス美学大系』（同文館、一九二五年）がある。ここでは、リップスの「同情」について「同情的感情移入作用と消極的感情移入作用」という項目が設けられている。そこには、「同情」という言葉が「感情移入」の別名というよりは、「感情移入」を「積極的感情移入」と「消極的感情移入」に分けた場合の「積極的感情移入」が「同情的感情移入」という名称になると論じられており、これはリップスが述べている。それは、「同情的感情移入」が積極的であり、「消極的感情移入」が否定された積極的感情移入作用であることからきている。その例えとして、「同情的感情移入作用の対象は美である。さうして消極的感情移入作用の対象は醜である」<sup>(60)</sup>と、その差が述べられている。さらに、別の箇所では、これらの感情移入について次のように記されている。

積極的の「感情移入」とは、吾人が、或る事物から吾人の中に浸透する所の働作をば、自由、自発的に受納し、之を矛盾なく吾人自らの働作となすといふ事である。之に反し「消極的の感情移入」とは、働作が吾人の中に浸透する。けれども之が吾人により内部的に排斥されるといふ事である。結極、積極的の感情移入は、彼れが如き調和の体験であり、消極的の感情移入は、その不調和の体験である。さうして其のやうな調和をば、吾人は又同感と呼ぶ。その実の所、同感なるものは、吾人の意識に対しては吾人と別の事物に迄結合されてある所の或る心的のもの、即ち自我体験が、吾人の中に浸透し、

吾人により自由に受納されるといふ事の意味に外ならない。之は吾人に取りて異なる生活と、吾人自らの生活需要、即ち生活渴求との間の調和である。此の故に、吾人は又、積極的感情移入をば、同感的感情移入と称するのである。<sup>(61)</sup>

つまり、「積極的感情移入」は、他と調和する体験であり、その調和が「同感」であるという。その反対が「消極的感情移入」である。この「積極的感情移入」が「同感的感情移入」であると結ばれているが、先に見たところでは、「積極的感情移入」は「同情的感情移入」と呼ばれていた。その内容から見ても、これは、「同感」と「同情」が同じニュアンスを持つものであるといえるだろう。その根源にあるものは、「調和」である。他者との調和が「同感」や「同情」をもたらすのである。

稲垣の『リップス美学大系』は、リップスの『美学』を忠実に訳したものである。つまり、稲垣の訳こそリップスの思想と言えよう。阿部が「感情移入（同情）」と記したのも、リップスの思想からきているため、リップス受容の一端であることに間違いなだが、阿部の「同情」の解釈は、あくまで善であり、「純粹な同情の心」である。これは、他者への思いやりと通じ、「隣人愛」に相当する。阿部はそれをシェラーの思想にも見られた人格的の愛として、美学だけにとどまらず、人格主義と包括して理解している。それを示す文章を見てみよう。

社会的結合の根拠となるものは、直接に云へば隣人の愛であるが、隣人の愛は、それが人格価値に対する愛を基礎とすることによつて、始めて人格的愛の名に価するものとなり得る。<sup>(62)</sup>

阿部の「人格的愛」は、社会の基礎たる根源的な思想である。それが、彼の考える「隣人愛」となり、宗教観とも関連している。興味深いこと

に阿部は、母親の影響か、ヤーヴェ神に関心を向けている<sup>(65)</sup>。ヤーヴェ神は、ユダヤ教の神である。そして、当時のほとんどの知識人と同じように、キリスト教からも影響を受けている。ただし、それは彼の社会観と関連した相互関係にあった。例えば、七月一六日(火)の日記には、「午前聖書少シト農業本論少シトヲ読ミヌノ午後透谷集」<sup>(64)</sup>とあり、聖書や透谷の記述から、キリスト教を受容している。さらに、注目したいのは、同時期に新渡戸稲造(一八六二―一九三三)の『農業本論』(裳華房、一八九八年)を読んでいたことである。これは、彼が労働者への関心を寄せていた証拠である。この時期は、阿部の思想形成を語る際、宗教と社会の融合が結実する『人格主義』への芽であると考えられることから重要である。それは、日記や彼の思想全体から解されよう。特に、『人格主義』に表われた社会観を見れば容易に知れる。阿部の社会観は、「隣人愛」に裏打ちされた「同情」による社会の構築を目指したものである。それは、自己犠牲の「隣人愛」ではなく、個人と個人を尊重し合う結合体であり、調和の社会であり、そして、その影響は彼の国家論にも表れている。阿部は、「同情」にも見られる善の思想を国家に反映させようとしていた。それは、『人格主義』の後半がほとんど国家論といっても過言ではないほど、紙面を割いている点を見ても明らかである。

## 二、七 阿部の国家論とヘーゲル

ここで、当時の国家論として、人格価値との関係を述べたものを見てみたい。

北吟吉(一八八五―一九六一)の「文化国家の理想」(『第三帝国』第八七号、一九一七年八月)がそれである。北吟吉は、国家主義を唱えた哲学者・政治家である。彼は、この中で「個人主義の種々」として、個人性の内容を「利己主義」と「人格主義」の二種類をあげており、個人主義の名前に含まれた内容には種類があることを示した。彼は、個人主

義の中では「人格主義」を是認し、国家主義においては「国民的文化を意味する」<sup>(66)</sup>国家主義を拠り所としている。その上で、次のように述べる。

最高なる意味の国家主義は、文化国家主義であつて、文化国家主義とは、即ち国家を組織するところの各個人の人格価値の擁護と維持とを目的とするものであるから、この意味の国家主義は当然最高なる意味の国家主義と、寧ろ同義異語であるといはなければならぬ。<sup>(66)</sup>

これは、阿部の述べる人格の向上が国家を形成するという思想とほぼ同じである。しかし、北は、人格価値の擁護を主張しているものの、人格の向上は示していない。ただし、北も阿部も国家を形作るために人格主義が必要な要素であることを認めており、両者は、国家の思想が類似している。さらに、北は次に、国家観についての興味深い指摘をする。

国家の目的を以て、国民的文化の実現にあると看做して、甚だしく国家を神聖視せんとするものである。これは独逸の哲学者並に国家学者が標榜してゐる文化国家の思想である。(中略)ヘーゲルの如きは即ちこの代表的思想家である。<sup>(67)</sup>

北は、ドイツ哲学並びにヘーゲルの国家論に触れており、それを網羅したうえで、自身の国家論を述べていた。北と類似する国家観を持っていた阿部にもそれは当てはまるだろう。

周知のように、ヘーゲルは、ドイツ観念論の哲学者である。彼は、国家主義と歴史主義の双方の道を築いていった。ヘーゲルの著作の中で北と阿部に影響を与えたと思われるものに『法の哲学の基本線―自然法と

『国家学の要綱』(一八二一年)がある。これは、ハイデルベルクとベルリン大学でのヘーゲルの講義にもとづいて執筆されたもので、法の理念を研究対象としている。それは現実と一致するものでなければならず、尚且つ、自由が尊重される必要があった。しかも、この自由は主観的なものに終始することなく、客観的な制度、つまり、他との関係の中で現実として実現されることを求めるものであった。さらに、ヘーゲルは意志について重要な指摘をする。つまり、彼によれば、「純粋な無規定性」であるところの「自我の純粋な自己内反省」である意志が認められる。そして、このような無規定の状態を規定し、さらにそこから何かを意欲し、踏み入るのが自我である。これをヘーゲルは「特殊性の契機」というのだが、前者と後者が合わさったものが「真の意志」であると規定する。自我が自らの可能性が投入された形象物の中に自己を見出す鏡のようなものである点、自由が主観的なものを客観的な世界へ移入することで統一が生まれるとする点、この二点によって、ヘーゲルは意志が思惟する知性であるとみなしている。

この思想の特に前者は、先に見てきた感情移入の思想そのものではないか。ヘーゲルの国家観は、感情移入思想が国家へ広がった思想であるといえる。さらに、ヘーゲルはこの著作の中で「善」についても言及している。ヘーゲルは、アリストテレス(紀元前三八四―三二二年)の善やカントの徳と幸福の一致であるところの最高善から影響を受けているが、その善についての限界を認めている。彼は、それを実現しようとする目的として位置付けている。つまり、善はヘーゲルの中で、国を創るための理想として位置付けられている。これと同じことは「同情」とのかかわりから、阿部の国家論にも当てはまる。そして、ヘーゲルの君主権に関する論が阿部の『人格主義』の中に登場する「君主」と同じ性質を持つものであることにも注目したい。ヘーゲルは国家の主権を持つ者として、有機的結合体である人格性を持つ者が君主であると述べてお

り、さらに、この君主によって各個人の自由が認められるという。これは、阿部がいうところの人格主義者が「君主」となり、善い国家を創ることと相似している。「君主」については、拙稿(『伊藤尚と阿部次郎の感情移入説―リップス受容をめぐって』『日本研究』第四三集、二〇一一年三月)で阿部の美学と社会観を検討したため、これ以上は立ち入らないが、阿部の「同情」論が感情移入説と善の思想とかわり、個々の善が国家へ発展することが解されたらう。そこには、リップスとともにショーペンハウアー、シェーラー、ヘーゲル等、ドイツ哲学者の大きな影響が認められる。

なお、阿部の『人格主義』に関係するものとして、フッサール(一八五九―一九三八)の『イデーンⅡ』にも触れておきたい。フッサールは、人格主義的態度の自然的な他者経験を考察するうえで感情移入について言及しているが、彼の場合は人とのかわり全てが人格主義的態度であるのに対して、阿部は善へ向かう修養として人格主義を位置付けている。即ち、フッサールと阿部の感情移入説の人格主義に対するとらえ方には相違がある。そのため、ヘーゲルと阿部のような共通項は、フッサールとの間には見出せない。ただし、ヘーゲルと阿部の国家観が全く同じというわけではない。それは、阿部がヘーゲルの自己を国家に一致させる思想<sup>(6)</sup>に終始していないという点である。即ち、両者の共通点は、あくまで国家を中心とした感情移入思想に関するものとしてとらえるべきである。

### 三三. 武者小路の宗教と人格的価値との関係

#### 三三. 一 武者小路実篤の「同情」と「隣人愛」

阿部の社会観が解されたところで、次に、これと似た社会観を持つ武者小路の場合を見ていこう。両者の共通性と相違を明らかにするために、ここでは、まず、武者小路の宗教観について詳しく検討する。



武者小路は「赤青生」の名で、「修養の根本要件」という初期の論文において、次のように語っている。

古人の言として「自己を知ること最も難し」と言へるを聞きしことあり、これは自己を知ることの甚だ難きを現はせる言葉としては面白けれども、この言は大に過れり、人は唯自己のみ知り得る者なり、他人を知るを得ざる者なり、他人を知るは自己を以て察するより他なし、他人泣けば己の哀しき時泣くの理由を以て他人の悲むことを知り得るのみ、他人の苦痛、病氣、親兄弟を失へるを同情するは、これ等の場合に苦痛、悲哀を自ら感ずるが故なり<sup>(69)</sup>

武者小路は、この頃すでに、他人を知るには自己を通してしか知ることができないと考えていた。そして、その他人の苦痛や「同情」を感じるのには、自分が感じるからであるという。ここからも理解できるように武者小路の「同情」は、当初から自己同一化の要素が強い。

その点を自伝的作品「或る男」(『改造』一九二一年七月〜一九二三年一月)に見てみよう。この中で、「彼」が出会った一人の男について記している。その男は、故郷の両親や妹を喜ばせるため、原稿料を取りたがっていた。彼はその男の気持に「同情」したが、「彼」の作に感心はできなかったという。その男は、台湾へ渡り、そこで自殺したのだが、その男からもらった手紙に彼は勇気を得、次のような返事を書く。

私を愛して下さる方に私の愛をお伝へ下さい。私の内に自己を見出して下さる方はきつと又自己の内に真の私を見出して下さるでせう。私はさう云ふ方々の内に自己を見出すことをこの上なく喜びます。……私はより私になつてゆくことで、より諸君になることを信じてゐます。それを信じる事が出来る事が我々のよろこびです。

希望です。それを信じさせて下さるのは君達です。<sup>(70)</sup>

この文章から「彼」は、主客融合や彼我融合の言葉に見られるような、感情移入の思想を持っていることを知れる。同時に、この思想が他者への「同情」「隣人愛」を生む基礎になると考えられる。「彼」によれば、それは、社会を形成するにも必要な思想であることが次の文章からも知れる。同じく、「或る男」から台湾へ渡った男と「彼」との交流をつづつた最後を見てみよう。

彼はより彼になり、より彼を本当に生かせばいい。利己と利他、自愛と他愛は其処で一緒になる。人類が生きたるためには個人はさうつくられてなければならぬ。之が彼の確信である。少くも思想家として、又芸術家としての。人間の心、精神はさうつくられてゐる。自己を本当に生かすことを知るものは、人類の意志、自分をつくつたもの、意志をこの地上に生かすものである。彼はさう思つてゐる。<sup>(71)</sup>

ここには、自己と他者が互いに生かしあい、一つになることで、善い社会や人類が形成されていくということが記されている。「自愛と他愛」が一つになることで、善い個人から善い国家が創られるのである。

他にも武者小路は「同情」と社会との関連について、「六号雑記」に、次のような言葉を残している。

センチメンタルな同情は人類の生長に害がある。女々しい同情は尤も安価なものであるが村の生長には害がある時がある。本当の同情は美德であるが、他人から悪意をもたれるのを恐れすぎる同情は卑屈なもので、罰を受けやすいものである。<sup>(72)</sup>

武者小路は社会との関連から見る「同情」について、「同情」にも種類があり、「本当の同情」を求めている。彼にとつて「同情」とは、社会とのつながりを考える重要な要素であつたと知れよう。

他に、作品からも「同情」の概念は見出せる。例えば、「或る青年の夢」〔『白樺』第七卷第四号、一九一六年四月〕には、青年と亡霊の問答において、何度か使用されている。青年が戦争によつて死んだ亡霊と同じ死を味わせてあげましょうかと言われた時に、それは赦してほしいが、殺されたということには「同情」と話している。他にも戦争で死んだ人間に対して「同情」という個所が複数出てくる。さらに、この作品には「耶蘇教」や「仏教」の教えのように、耶蘇や釈迦といったキリスト教と仏教の思想が戦争を救うとする思想がたびたび登場する。この点から、「或る青年の夢」は、武者小路の宗教観とそれに付随する「同情」の概念が反映された作品であるといえるだろう。

その点をもう少し詳しく見るには、「或日の一休和尚」〔『白樺』第四卷第四号、一九一三年四月〕が好例だろう。これは、一見、仏教を題材としており、キリスト教の影響を受けていない作品に思えるが、この中にも「隣人愛」と同質の思想を見ることができるといえる。それは、一休が坊主らしからぬ言動をする真意から見ることが出来る。彼は、土器売りから追いはぎをして、他にも細かな悪事をはたらく。それを野武士に指摘されるが、彼は悪びれる様子もなく、悪人が悪人を責める義理はないという論旨の言い訳をする。そして、最後に一休は、野武士に次のように話す。

人間は互に責むべきものぢやない、助けあふべきものぢや。少くも互に許しあふべきものぢや。(73)

ここに、この作品の真意が込められているのではないか。人間は互いに許し合うべきであるという一休の言葉は、仏教だけではなく、キリス

ト教の隣人愛とも同質の思想である。これが武者小路の宗教観である。この種の宗教観は、人類愛とも結びつく。これは武者小路独自のものではなく、同時代性が認められる。

では、そのような武者小路の宗教観の特徴とは、どのようなものだろう。次にその点を明らかにするために、彼の「同情」についてさらに詳しく見てみよう。

### 三、二 武者小路の「同情」と宗教観

武者小路の「同情」と宗教観は、密接に関係している。それは、後に武者小路の「調和」の思想<sup>(74)</sup>と結実し、他者と関わろうとする概念となる。それと関連して、注目したいのは、武者小路独自の宗教観である。それは、次の文章から知れる。

耶蘇は自己の宗教の為に自己の身を十字架にかけた。十字架に釘づけにされた。さうして九時間の間苦痛に耐えなければならなかつた。釈迦は自己の宗教の為に故国の滅亡と、その国民の殺戮を見ぬふりしなければならなかつた。

前者よりも後者が楽だと人々は云ふであらう。自分も臆病な故をもつてどつちを撰ぶかと云へば後者の道を選びたく思ふであらう。しかし耶蘇は云ふまでもなく、釈迦も釈迦のとつた道の方をより仕事だつたとは思ふまい。二人に会話させて見たら、耶蘇の方が同情をし兼ねない気がする。(75)

ここから、武者小路がキリスト教と仏教、両方の宗教の受容をしていることが分かるが、同時に耶蘇と釈迦という記述から両者の人間像を受容していることも読み取れる。先に見た「或る日の一休和尚」でも仏教の僧である一休にキリスト教思想が見えたことも武者小路の宗教観によ

るものである。先の文章にあるように、最後の二人に会話をさせてみたらという記述も武者小路が彼等を人間としてとらえ<sup>(76)</sup>、その生き方に興味を持っていることが分かるだろう。

この点について、興味深い記述がある。武者小路は、「雑感」(『白樺』第七卷第二号、一九一六年二月)において、「心の美さ」という文章を書いていく。その中で、耶蘇のことを次のように述べる。

福音書をよんで、最後の晩餐や、ゲッセマネの祈りの処をよむ、自分達の感動するのは、耶蘇の心の神の如き美しさだ。<sup>(77)</sup>

つまり、武者小路がキリストに惹かれるのは、この心の美しさにあるといえる。これは、他の宗教にもいえることであり、ひいては彼の価値観に共通する根本的な精神であるといえる。武者小路は、同文で前文の次に「もつと小さい美しさでも吾人はそれにふれると嬉しくなる。涙ぐむ。母親の愛、友愛、義侠心、正直な心、同情、それ等は我等をよるこばし、涙ぐませる力をもつてある」<sup>(78)</sup>と述べ、これらの心が心の美しさの根本にあることを示唆している。そこに「同情」が「隣人愛」として登場する。

武者小路は、キリストの「心の神の如き美しさ」に感動し、憧憬を覚えていく。「或る日の一休」の互いに助け合う心がそれを証明しているだろう。

### 三三 武者小路の初期論文に見られる善との関係

武者小路は、初期の論文「人間の価値」(『荒野』警醒社、一九〇八年)の中で、人間の価値と真の善について、既に次のように述べていた。

人間の価値は真の善と、真の快樂との一致することにある、換言す

れば真の快樂を求めればそれが同時に善であり、真の善即ち真心から発した善は同時に真の快樂である、と云ふ処に人間の価値があるのですと。

わかり易く云へば良心の命ずる処をふむことによつて真の快樂を得る、則ち真の利己を謀ればそれが人類の為になるやうに人間が作られてゐる処に人間の価値があるのでと。<sup>(79)</sup>

ここで武者小路が示す快樂は、善である。快樂については、功利主義の影響が考えられるが、これは焦点を欠くため、深くは言及しない。ここでは、先の「同情」とのかかわりから、善の占める大きさを見ていきたい。

武者小路はそこで、良心に従った行動こそが善であり、個人の善が人類のためになるため、そこに人間の価値が置かれているとする。ここには、キリスト教というよりも、儒学の性善説の影響を認められないだろうか。儒学の善行は徳を積むことともつながり、これは武者小路のいう「人間の価値」に結びつく。特に、当時は、内村鑑三のようなキリスト教者も陽明学を学んでおり、彼は『代表的日本人』(警醒社、一九〇八年)できわめて儒者的な態度で西郷隆盛(一八二七―一八七七)や上杉鷹山(一七五二―一八二二)、二宮尊徳(一七八七―一八五六)<sup>(80)</sup>らを紹介している。先の武者小路の例を見ても解されるように、当時の知識人達は、一つの宗教以外の影響を全く受けたくないという環境にはなかった。武者小路も内村鑑三の影響を受けている。さらに、武者小路は続けていう。

景物でなく真に買ふに値するものはなんですか、善をすることです、これが人間に価値のある所です。<sup>(81)</sup>

彼は、善をすることが「人間に価値のある所」だという。武者小路は、

世の中で最も幸福な人は善人であると述べ、善人ならばどのような境遇や職業をもつていても、一生を幸福に過ごすことができると考えている。彼のいう善人とは、「お人よし」をいうのではない。彼は、それを説明するために、メーテルリンク（一八六二―一九四九）の「智慧と運命」（一八九八年）を引用している。その内容は、善をした人は人に賞賛されるためにするのではなく、善行も自分の好きな事をしたのであるという部分であった。

他にも武者小路は、トルストイや中江藤樹（一六〇八―一六四八）<sup>(82)</sup>、二宮尊徳を善人として位置付けている。特に、中江藤樹の思想は、善や徳に焦点が当たっている。

例えば、『翁問答』（一六四〇年）には、「それ学問は心のけがれを清め、身のおこなひをよくするを本実とす」「人間はみな善ばかりにして、悪なき本来の面目をよく観念すべし」「天下の兵乱も又明德のくらきよりおこれり」などとあり、これは善を前提にした教えである。そこからは、善が人間の本質であるという考えを読み取ることができ、『論語』などの古典を基にした中江藤樹の言葉には、人間が本来もっている善についての精神を読み取ることができるだろう。このような先人を例にあげた武者小路は、「善即ち快樂プラス幸福（精神的に）のやうにつくられたる人間は価値なきものではないと信じます。実にこゝに人間の価値があるのだと信じます。」<sup>(83)</sup>と、人間の価値を位置付ける。

中江藤樹は、陽明学だけでなく、キリスト教にも接近していたといわれることから、内村鑑三が藤樹から影響を受けたことも偶然ではないだろう。彼は先に見たように著作『代表的日本人』の中の一人に中江藤樹をあげていた。他に、キリスト教と儒学思想の関連については、内村も『余は如何にして基督信徒となりし乎』（一八九五年）において、儒学の下地があつて、その思想とキリスト教の教えとが共通すると感じ、キリスト教に傾倒していったと記されている。

中江藤樹の思想は、善の思想が基本であり、それが内村鑑三や当時の知識人達に刺激を与えたのだろう。武者小路についても同様であった。この善思想は、彼の「同情」の思想とリンクする。即ち、武者小路の「同情」は、他人の苦痛を味わうことで自己同一化するものであり、そこには「隣人愛」の思想がある。それは、彼の中心軸に善の思想があることが大きい。

「隣人愛」から見た「同情」と善概念こそが、武者小路の思想の中心軸なのである。そして、武者小路の善の思想は、彼の社会観へも反映されていく。次にその点を見ていこう。

#### 四：労働者観と宗教

##### 四：一 武者小路実篤の共同体

これまで見てきた武者小路の社会思想とそれに伴う感情移入や宗教観も、全て人格価値の向上や善の追求に照準が合わされていた。その点で、彼の思想は阿部と似ており、まさに、自己修養の思想と言えらるだろう<sup>(84)</sup>。しかし、阿部と異なるのは、武者小路が必ずしも国家という言葉にこだわっていない点である。つまり、武者小路は、善い世界を生み出そうとしており、共同体としての世界に向かっている。武者小路の目指す共同体とは、各自が互いに独立し、自由な意思を持ちながら調和している世界である。その中でも、独立について、彼は「独立人」という言葉を頻用する。武者小路の「独立人」（『改造』第八卷第三号、一九二六年三月）とは、「自分の真価で生る人」「自分の責任は自分で荷ふ人」「他人の強迫では動かない人」である。彼は、これにはイプセンの影響を受けていると『彼の青年時代』（叢文閣、一九二三年）一九〇六年三月二二日の日記で触れている。武者小路によれば、最も強い人が何を恐れない「独立独歩の人」であるという。この意志が武者小路の考える共同体にとつても重要な意味を持つ。彼の共同体観を検討する上で、武者

小路の作品からそれを見てみよう。

まず、「或る国の話」(『太陽の都』一九一六年七月号)には、次のような記述がある。作品の冒頭を見てみよう。

「ある国に行つて帰つた人が話した話だが、その国ではすべての男が小学校に入ると同時に生産的な労働を教へられる。週に二三時間大工の稽古をしたり、百姓の稽古をしたり、陶器をつくる稽古をしたり、往来をつくる稽古をしたり、荷車をひく稽古をしたりする。中学の上にくくと工場へ見ならいにくくこともある。頭のわるい者は労働学校へ入れられる。ある特種な労働を好むものはその方の稽古することを許される。そして一定の年齢になると、一日の内二時間乃至六時間一定の労働をする義務がある。それはその人の体質と、興味と、労働の種類によつてきめられる。特種の才能のあるものはその方面に働く、そして手柄、何か有益な発明や発見や、或は学術上や文芸上人道上に何か手柄があると、労働の時間を減じられ又は免除される。又撰拳によつていろいろの事務をとるものも労働は許される。そのほかの人は医者や診断か或はとく別の事情のある他は一定の労働だけはしなければならぬ、その上は自分勝手のことが出る。」<sup>(85)</sup>

この話をした男は、実際に「或る国」へ行つてきたという。しかし、その話を聞いた周りの者は信用しない。そこへ一人の人が様々な質問を始める。全てが公平におこなわれるのか、男女の問題や金の問題などを次々に聞いていく。そして、その人は労働について次のような質問をする。

「その国では労働は尊敬されてゐますか。」

「勿論です。罰によつて無理に強いられてしなければならぬ労働

は喜ばれませんが、人間として生きる義務として或はそれ以上のものとしてする労働は尊敬されてゐます。しかし社会に手柄をして労働をしないでいゝ人になつた人はなほ尊敬されます、さう云ふ人を撰ばれた人と云ふのださうです。」<sup>(86)</sup>

「或る国」では、労働は尊敬されており、社会に貢献した人も同じように尊敬されていることがわかる。

他にも「或る国」では、自分の得意な労働をやる者を尊敬しており、それは、技術職や先生、医者などであるという。他にも芝居や音楽、研究所などの専門家がそれに当たり、彼らは、撰ばれた人になれるという。また、家庭内の女中や妻、母についてもちゃんとした生活をしている者は尊敬されること、君主についても一人の人を選んでその人に君主権を与えること、しかし、そう勢力のあるものではなく、友人の一人としての付き合いをするという。これは、女中についても同様である。つまり、この国では君主と奴隷の関係が成立しておらず、全ての人間が同等の立場にあり、その関係性は主従関係ではなく、対等な関係性であることが知れる。

この作品の中で一貫しているのは、このような対等な関係性である。そして、そこには各々の得意分野を生かした社会構成も見える。即ち、「或る国」の社会は、それぞれが独立した個人であることを前提としたものである。この点については、『母と子』(改造社、一九二七年)を見てみよう。

『母と子』は、平山平六という四八の著作家が自分の周りの人々との交流を回想を交えて進めていく小説である。その中で、独立人について触れた箇所がある。それは、彼の亡くなった友人の野村に似ている下島進と話しをしている時のことである。平六は進に国や社会の質問をする。すると、進は「僕は独立人を尊敬出来ない運動にはくみしませんよ。僕

は自分のなすべきことをなす人を尊敬しない主義には反対です。自分の義務を果さうとせず、他人を支配しようとする人間を尊敬しません<sup>(87)</sup> という。すると、平六は進の「独立人主義」<sup>(88)</sup> が今の世ではやられてしまうと話す。それに対してあくまでも進は独立人であることがいかに重要であるかを説き、「結局は、すべての人が独立人になり、自分の義務を自発的に自分で行ふといふところまでゆかなければをさまりません。資本主義が盛んになれば、必ず社会主義が起り、社会主義が盛んになれば、必ず無政府主義が起ります。人間は自分を独立人として、自由人として尊重してくれないものに、反感をもつのは当然です。」<sup>(89)</sup> という。

つまり、ここでの独立人とは、各々の義務が個人のなすべき仕事であり、他人もその仕事をさせる自由を尊重する必要がある、それをできる者が独立人であるということになる。

二つの作品から見えてくるのは、独立人として成長した個人が各自の得意な仕事や尊敬する仕事をおこなうことで対等な関係性を築き、それらが調和して対等な社会を創ることができ、それが共同体として成立するということである。

このような作品に表現された武者小路の共同体観は、カントの「目的の国」を髣髴とさせる。そこには「善」という概念が中心にあり、それが「調和」していくことを重視していることから、武者小路の目指す社会は、カントが『道徳形而上学原論』（一七八五年）で述べていた目的論と一致する。周知のように、カントは国家を必要悪ととらえており、国を共通の法則によって体系的に結びついたものと見て、それを「目的の国」と称している。ただし、この「目的の国」は、人格を持つ各人が自律的に存在することで、各人の道徳的自由を獲得しようとしていることから、カントの「目的の国」は、国という表記があるものの、国家というよりも共同体として考えるのが妥当だろう。

それについて、先に見た北吟吉の国家観の中に、注目したい箇所がある。それは、次の文章である。

吾人の要求すべき真の調和は、生ける調和、動的調和で詳言すれば旧き衝突を通じて新しき調和に入り、更にこの調和が次の新しき衝突に導きつゝ、永久に進動する、人文でなくてはならぬ。<sup>(90)</sup>

北は、ここで「調和」が常に古い「調和」から新しい「調和」へ進化し続けるものであり、それが「生ける調和」であるという。これを国家観に持ち込んでいるのだが、武者小路は、北のような価値観を「個性」に認めている。それは、彼が芸術家に強く惹かれ、その「個性」を「舞踏」や「合奏」によって、自己と調和することを喜びとしていることに由来する<sup>(91)</sup>。武者小路は、他者との「調和」を芸術家から得ることが多かった。他方、北の国家論は、国家有機体説に似ている。これは、プラトン、ヘーゲルからスペンサーが唱えた国を一つの生物として認識したもので、個人が全体を構成する要因として考える思想である。このような北の「調和」の考え方は、武者小路と類似する。つまり、北は、国家に当てはめ、武者小路は芸術家に当てはめている。そして、武者小路の「調和」は、自らの融合が感情移入を通して果たされており、それらの芸術家と「調和」した個人が新たな才能を開花させ、武者小路の目指した共同体を創っていくことになるのである。

このような武者小路の社会思想を端的に示すのが、「雑感」(『白樺』第六巻第四号、一九一五年四月)にある次のような言葉である。

しかしあはよくば自分はある世界を生み出さうと思つてゐる。それは簡単明瞭な、他人の生活を脅迫しない世界だ。しかしそんなことが出来るか知らん。<sup>(92)</sup>

武者小路の目指す世界Ⅱ社会とは、お互いが心地よく過ごせるところである。その社会を形成するために、彼は思考錯誤する。その様子は、読書体験からも見いだせる。「或る男」には、「トルストイの本は勿論、イブセン、ハウプトマン、ズーダーマン、ドストエフスキーその他社会主義の本などを讀んだ」<sup>(93)</sup>とあり、他に、「社会主義者には労働者の為に働く熱誠には尊敬を払ったが、人間に生れたよろこびを増してくれない点と、個人の存在を無視する傾<sup>マウ</sup>で彼を淋しくさせた」<sup>(94)</sup>という。ここから、武者小路が、自分を批判した社会主義者に対して、尊敬と、ある考えを持っていることが分かる。ここで注目したいのは、彼のいう「個人の存在を無視する傾」である。これは、エゴイズムの否定の問題である。キリスト教、トルストイ、儒学、これらはすべてエゴイズムを否定する。その影響を受けていた武者小路は、自身のエゴイズムを次のように解決した。即ち、武者小路は、エゴイズムを人間の中にある善悪に結び付けた。彼の「自己を生かし、他人も生かす」精神とは、エゴイズムの中の種類を意味している。エゴイズムを否定する者は、それがすべて悪であり、エゴイズムは自己にのみ有効で、他人に害を及ぼすと考える。しかし、武者小路はすべての人間が互いによりよく生きるために個性を伸ばせば、それが社会のためになり、善い国家が生まれると考えた。そこに善のエゴイズムの増大を認めたのである。その相乗効果で国家を善くすることが可能だと考えていた。

社会主義者に批判される彼のこのような思想は、根源的な部分で悪の存在を認めながらもそれを自己の修養で善へ修正することが可能だと考えた点に特徴がある。彼の思想は、メーテルリンク受容と共に形成されていくが、その思想過程の初期として、「貴族主義」(『学習院輔仁会雑誌』第七七号、一九〇九年三月)があげられよう。ここには、自分の精神を高くして貴くする天爵上の貴族主義者がこの世に満たされることを望む

若い武者小路の姿があった。いうまでもなく、ここには『孟子』の「天爵なる者あり、人爵なる者あり、仁義忠信、善を楽しみて倦まざるは此れ天爵也、公卿大夫は此れ人爵也、古の人はその天爵を修めて人爵之に従へり、今の人はその天爵を修めて以て人爵を要む、既に人爵を得てその天爵を棄つるは惑へるの甚だしき者也、終に亦必ず亡はんのみ」(告子上)という儒学思想が反映されている。彼は、その「理想国」が実現されることを信じていた。武者小路の望む「理想的社会」とは、芸術家との「調和」にも不可欠な人間の内面を自らが浄化する修行にも似た行為であり、それを個人が実現させる社会である。カントの「目的の国」にとどまらない彼独自の思想が反映されている。

また、武者小路の「調和」は、ライプニッツのモナド論に見られる「予定調和」ともやや異なる。ライプニッツは、独立しているモナドが相互に作用しあい、宇宙の統一がなされるが、それは、神によってモナドの「調和」がなされているからであるとする。武者小路とライプニッツの「調和」の相違は、自己によって「調和」がなされるか他者によってなされるかの違いである。つまり、武者小路は、個人個人が「調和」することで社会も「調和」すると考えており、それは、個人の努力によって善へ向かうことができる姿勢によると考えている。一方、ライプニッツの思想は、神によってその判断がなされる。つまり、自己としての人間にはその権限がなく、他者としての神に委ねられているのである。この点で、両者の「調和」には相違がある。武者小路の「調和」は自己の精神的努力によって社会と結びついていくことが可能であり、自由の世界を実現する可能性を秘めたものであった。

他に、彼の労働者観を示す例として「クリンゲルの『貧窮』を見て」(『白樺』第二巻第五号、一九一一年五月)をあげたい。これは、武者小路がドイツの画家であるマックス・クリンガー(一八五七―一九二〇)の「貧窮」を中心に自らの労働者観を混ぜながら書いた文章である。ここで、

武者小路は、現在の労働者は、皆、労働に神聖さを見出しているのではなく、食べるために労働せざるを得ないのだとして、それを「目的ではなく手段」<sup>(95)</sup>であるという。この点について説明するために、労働者を描いた当時の画家を比較する。彼は、ジャン＝フランソワ・ミレー（一八一四～一八七五）やムニエーの彫刻を見て尊敬の念を払いたくなる点について、制作者の目に映った労働者が「貴く高きものとして映じた」<sup>(96)</sup>から、それを見る自分もそう感じるのだろうと述べている。しかし、反対にクリンガーの「貧窮」は、「トルストイの所謂現代の奴隷なる労働者を描いた」<sup>(97)</sup>ものであると現実の労働者が描かれている点を指摘する。そのため、この絵に崇高さは感じられないのだという。しかし、この絵こそが、今の労働者の真の姿であるとして、「吾人はこの絵を見て現今の労働問題の起る原因を知ることが出来る」<sup>(98)</sup>と言及した。つまり、武者小路は、現在の労働者は労働に価値を見出しているのではなく、生活のために労働を強いられており、その点が「今の社会を不公平と思ふ」<sup>(99)</sup>という。ここからわかるように武者小路の社会観には「同情」や「隣人愛」以外にも言うまでもなく、トルストイの影響が大きい。このような武者小路の社会観を实践した「新しき村」を通して、次に彼の「第三のもの」を見てみよう。

武者小路が「或る男」の中で、新しき村についての周囲の反響について触れた箇所には、「すべての人は村のやうな仕事は必ず失敗すると云つた」<sup>(100)</sup>こと、それらの多くの人々は、「既成社会を非常に強いものと思つてゐる」<sup>(101)</sup>こと、さらには「破壊しなければ新しい社会の生れる余地はないと思つてゐる」<sup>(102)</sup>ことをあげている。

武者小路は、政治を重んじ、破壊によって新しいものが生まれると考えている人々が、他人を支配したり、支配されたりすることをやめ、支配されずに生きる道を見出すことが「何ものも恐れない唯一の生き方」<sup>(103)</sup>であるという。彼の言う支配は、経済や階級による支配というよりも精

神的支配の意味合いが大きい。武者小路が目指す社会は「犠牲者を要しない社会、誰とも兄弟姉妹である社会」<sup>(104)</sup>である。彼はそれらの人々を「資本主義者では勿論ないが、社会主義者でもない。彼等は第三のものである。人間主義者である。世界同胞主義者である。誰もすてない主義である、他人を不幸にするものだけが、反省をうながせられる」<sup>(105)</sup>として、資本主義者でも社会主義者でもない人々の社会を目指す。つまり、武者小路は国家に重きを置いていない。彼の目指す社会は支配のない階級もない互いが同等であり、平等な社会である。そこには、カントの「目的の国」が武者小路の思想を加えた形で存在していた。

ただし、これは、権力と資本によって暴力的に労働者が支配されている現実に対しては効力を持たない。この点が阿部に対する社会主義者の問いでもあった。彼らは暴力を必要悪と考えるのだが、阿部と武者小路はこれを許さない。暴力に対して暴力で対抗しないという原理がトルストイ主義や無抵抗主義だが、実質的にこの論理を主張しているのが阿部と武者小路である。それが理想主義であり、観念論であると社会主義者に批判された。この思想の限界は、トルストイ主義や理想主義の限界であると同時に、「同情」や「隣人愛」の限界、即ちニーチェが指摘したように人間の限界でもあるのかもしれない。

#### 四. 二 奴隷の問題から見る「隣人愛」と「同情」の影響

先に、武者小路と阿部の共通点に触れたが、ここでは相違について見ていきたい。共同体と国家の違いが何を意味するかという点である。その際、次の点に留意する。即ち、近代の社会学が共同体 (community) と連合体 (association) から成り立っていることである。武者小路と阿部の社会観の相違はここにある。

まず、阿部の国家観について見ていきたいが、それに関連するものとして、「奴隷」に着目する。阿部は、一九〇二年五月二日（金）の日記



に「大和屋ニトルストイノ『Stop and Think!』ヲ注文ス」<sup>(106)</sup>と記している。同年、一〇月五日(日)には、「午後京橋二行キ丸善ニテトルストイの『我が宗教』ヲ買ヒ」<sup>(107)</sup>とある。他にも日記には、考えが行き詰った際にはトルストイの本を読み返すことなどが記されている。ここに、『現代の奴隷制度』(一九〇〇年)には触れていないものの、トルストイの思想が受容されている点に注目したい。それは、阿部にも『人格主義』において、人格的価値の思想にある「君主」と反対の言葉として、「奴隷」という語が見られるためである。

阿部のいう奴隷人は、「自己の利慾若くは我意を遂げるために敢て他人を奴隷扱ひにする者」<sup>(108)</sup>であり、反対に自由人とは、「自由な人格は、それが自己に関する他人に関するを問はず、凡そ利慾の奴隷となることを恥づる」<sup>(109)</sup>者である。これらは、対極に位置付けられる人間社会のモラルの一つのモデルとして見てよいだろう。阿部は、この思想を中心に奴隷人に見られる人格や社会とのかかわりを嫉妬や利己主義者という概念を用いて説明し、彼等を第一の社会と第二の社会の住人と位置付けた。阿部によると、これらの社会に暮らす者は、人格的価値の低い者達であり、真に「隣人」同士が向上し合う「君主」となることはできず、第三の社会のような理想の社会を築くことができないという。なぜなら、彼は「社会的結合の根柢となるものは、直接に云へば隣人の愛であるが、隣人の愛は、それが人格価値に対する愛を基礎とすることによつて、始めて人格的愛の名に価するものとなり得る」<sup>(110)</sup>と考えていたからである。つまり、奴隷人達は、利己主義者であるため、隣人への愛を注げず、結果的に彼等の第一と第二の社会は消失するという。

このように阿部は第一・第二の社会を利己主義者と利己主義者同士の社会になぞらえ、第三の社会を人格主義者の社会と定義し、国家として成立するのが「第三の社会」であると見た。先に見たヘーゲルの『法哲学』に見られたように近代の社会学でいえば、連合体としての社会観を持つ

ている。これらの点から、阿部にとつては国家という形をとること、君主達が公にも制度化され、利己主義者達に脅かされることなく過ごせる社会が理想だったのだろうことが知れる。それと、もう一点忘れてはならないのは、彼が君主を重視する理由である。

この点について、阿部の国家観が反映された作品がある。『三太郎の日記』第二補遺の「思想対社会の問題」である。ここには、次のような記述が見られる。

国家の生命の本質を形成するものは特殊なる個人にあらずして国民一般である。国政の目的とするところは国民一般の安寧幸福乃至進歩発達であつて、特殊なる個人の特殊なる幸福と進歩とではない。もとより特殊なる個人は国民一般の輿論を指導し、進歩を誘掖し、向上を策励する点において、国民生活の中に特に優秀なる地位を占める。しかし彼らはまた性急なる飛躍者として、一般国民の消化力を超越したる劇薬の調合者として、国家の特別な拘束を受けるのもまたやむを得ない。<sup>(111)</sup>

つまり、阿部が国家においてその中心に考えていたのは、あくまで一般の国民である。彼らの幸福こそが国家の本質を形成するという。即ち、一般国民のために特殊なる個人が必要であり、彼らが一般国民に幸福を導くということであろう。ここでいう特殊なる個人とは、先の君主を意味する。

他方、武者小路には、この思想は欠けている。彼のいう「第三のもの」は、「共同体」に当たり、ここには完全に階級は存在せず、善の方向へ人格を高める人々により形成された平等意識による独立人達が各々の尊厳を尊重しながら生活する。そのため、阿部の国家ように規定された制度ではなく、決まりについても、自ずと決まった規則が存在するに

過ぎないことになるだろう。

また、武者小路には阿部のように一般国民という認識は見られず、全ての個人が独立人として存在するため、指導者の役割を担う君主も存在しないことになる。

武者小路と阿部の相違は、人格主義でも全ての個人が独立人であるという意識、君主と一般国民の区別の相違にあった。それが両者の共同体と連合体としての国家観であったといえる。

つまり、両者は、「同情」や「隣人愛」の要素を持つ感情移入説の思想を持ちながらも創造する社会の形が異なっていた。

## おわりに

これまで見てきたように、阿部の社会思想は、善を追求することを目的とした自己修養の場が社会であった。また、武者小路の社会思想も「善き人間」をつくることに「理想的社会」の意義を見出しているため、個々が善の追求をおこない「善き人間」になることで、良い共同体がつけられると考えている点は、両者の共通点である。

しかし、相違点として、阿部は「国家」を創ることを模索していたことに対し、武者小路は「共同体」を模索していたことがあげられるだろう。前者は、ヘーゲルの『法哲学』で述べられていた国家概念と共通する要素が認められ、後者は、カントの「目的の国」と類似する思想が見られた。阿部は、君主と国民を区別していたが、武者小路は全ての国民を独立人としてとらえており、そこにも両者の相違が認められる。

また、これらの背景には、ショーペンハウアー受容も見られた。当時、ショーペンハウアー自身のインド哲学への傾倒が日本では東洋神秘哲学として受け入れられており、その同時代を生きた阿部や武者小路は、自らの宗教観を構築しながら、善という共通概念を基にした人格的価値の向上を中心に、社会思想を形成していった。その中心にあるのが「同情」

の思想である。しかし、両者の社会観に国家と共同体という相違が見られたのは、阿部が個人から国家への結合を目指し、武者小路が個人と個人の調和を目指したことからきているだろう。

このような社会観を形成する過程の中で、阿部がリップスを受容したのと同じ時代に日本でショーペンハウアーやシェーラーの思想が受容されていたことを考えれば、阿部が「感情移入」を「同情」と解釈していたことや、武者小路の思想がトルストイ主義を中心としながらも感情移入説と密接につながっていること、彼の宗教観がキリスト教だけでなく、仏教や儒学と相似した思想をも持ち合わせていたことが「隣人愛」や意志の哲学の受容と混ざり合っていると見られることが見えてきた。そして、それらが全て「第三の社会」や「第三のもの」へと収斂されていくことは、大正人格主義における社会観の特徴として位置付けられる。

やがて、この思想は人類愛や国家といった大きな問題と統一的に展開されていく。それは、この思想の行方が戦中における武者小路の時局迎合法的な発言につながっていくものであるのか、といった問題にもつながるが、これらは今後の課題として検討したい。そこには、大正人格主義の核となる善の方向性の是非を問う問題がかかわってくるだろう。

## 注

(1) 新しき村は、一九一八年一月、武者小路の提唱により宮崎県日向市に誕生する。村は、互いが一人ひとりの個性を尊重しながら共生する場所であり、労働と個々の得意分野の研究をおこなうことを理想として創設された。村については大津山国夫の『武者小路実篤研究—実篤と新しき村』(明治書院、一九九七年)で体系化され、奥脇賢三が『検証新しき村』(農山漁村文化協会、一九九八年)を発売し、大津山国夫の『武者小路実篤、新しき村の生誕』(武蔵野書房、二〇〇八年)にその調査記録を見ることが出来る。しかし、武者小路の社会思想が同時代の知識人の思想とどのような点で共通し、異なっているか、武者小路にとって、その実践の意義は何であったのか

か、という点については触れられていない。これは、武者小路以外の人物の思想と比較した上で見えてくる問題である。

- (2) 労働運動に対して阿部次郎の『人格主義』に批判的であったのが竹内仁である。彼は、社会主義者であり、片上天弦（ひまわり）片上伸（ひまわり）（一八八四〜一九二八）の実弟であるが、一九一七年に竹内氏の養嗣子となっている。また、武者小路の新しき村について、大山郁夫は「マルクスによる『新しき村』評」（『大衆』第二卷第一号、一九二七年一月）の中で、全ての人間の住みよい世界を目指す「解放されたドンキホーテたちの社会観」（前掲、九頁）によって、「ブルジョア社会の内在的矛盾といふ現実の事実をも拒否し去らうとしてゐる」（前掲、九頁）と指摘した。これは、阿部と武者小路の両者が社会主義者にとって同一思想を持つ者として認識されていたことを示している。

- (3) 三嶋唯義『人格主義の思想』（紀伊国屋書店、一九九四年、五二頁）、石田三千雄『フッサール相互主観性の研究』（ナカニシヤ出版、二〇〇七年、九一〜一一五頁）を参照。

- (4) 阿部次郎『美学』岩波書店、一九一七年、一頁。

- (5) 『阿部次郎全集』第一四卷、角川書店、一九六二年、一二四頁。以下、本稿においては『全集（阿部）』とし、該当巻数と該当頁を示すこととする。

- (6) 仲島陽一『共感の思想史』創風社、二〇〇六年、一一〜二六頁を参照。

- (7) 川田熊太郎「大正昭和期におけるショーペンハウアー」『実存主義』第七六号、一九七六年六月、五八〜六七頁。

- (8) 茅野良男「日本におけるショーペンハウアー」（『ショーペンハウアー全集』別巻、白水社、一九七五年）を参照。なお、兵頭高夫の「日本におけるショーペンハウアー受容の問題―ケーベルを中心にして」（『武蔵野大学人文学会雑誌』第二二巻一・二号、一九九〇年三月）には、日本におけるショーペンハウアー普及について、井上哲次郎（二八五六〜一九四四）の役割や三宅雪嶺（二八六〇〜一九四五）の解釈について触れられており、当時の日本では「東西の融合」に焦点が置かれていたことを指摘している。

- (9) この点については、岩佐壮四郎「島村抱月『情』の美学の構想（一）」（『関東学院大学文学部紀要』第一一八号、二〇〇九年、九九〜一二六頁）に詳しい。

- (10) 鈴木貞美『生命観の探究―重層する危機のなかで』（作品社、二〇〇七年、一八八頁）を参照。

- (11) 『全集（阿部）』第一四卷、二四三頁。

- (12) 『全集（阿部）』第一四卷、三二七頁。

- (13) 『ジッメル著作集5』白水社、一九九四年、一八頁。

- (14) 『武者小路実篤全集』第一卷、小学館、一九八七年、四九〇頁。

- (15) 『全集（武者小路）』第一卷、四九〇頁。

- (16) 大津山国夫『武者小路実篤論』（東京大学出版会、一九七四年）、阿部軍治『白樺派とトルストイ』（彩流社、二〇〇八年）に詳しい。

- (17) 大石昌史「阿部次郎と感情移入美学」（『哲学』第一一三号、二〇〇五年三月、九三〜一三〇頁）に詳しい。

- (18) 深田康算・久保勉訳『ケーベル博士小品集』岩波書店、一九一九年、四六六頁。

- (19) 前掲、四七〇頁。

- (20) 前掲、四七二頁。

- (21) 前掲、四七三頁。

- (22) 前掲、四七三頁。

- (23) 前掲、四七三頁。

- (24) 前掲、四七四頁。

- (25) 前掲、四七四頁。

- (26) 前掲、四七四頁。

- (27) 前掲、四七四頁。

- (28) 前掲、四七四頁。

- (29) 前掲、四九一頁。

- (30) 三浦関造「神秘と星学（上）」『第三帝国』第七八号、一九一六年一月、一九頁。

- (31) 小野実『神秘主義の理論』春秋社、一九二三年、一頁。

- (32) 前掲、二頁。

- (33) 土田杏村「新文芸の理想を提唱す―文芸上の深秘的象徴主義」『第三帝国』第八三号、一九一七年四月、四一頁。

- (34) 土田杏村「象徴的深秘主義補説」『第三帝国』第八四号、一九一七年五月、四〇頁。

- (35) 前掲、四〇頁。

- (36) 前掲、四〇頁。
- (37) 前掲、四一頁。
- (38) 前掲、四一頁。
- (39) 土田杏村「伝統主義文学駁論」『第三帝国』第八七号、一九一七年八月、四三頁。
- (40) 前掲、四八頁。
- (41) 土田杏村「新自然主義、新印象主義―深秘的象徴主義の歴史的地位」『第三帝国』第八九号、一九一七年九月、四四頁。
- (42) 『全集(阿部)』第一四卷、三一七頁。
- (43) 『全集(阿部)』第一四卷、三二〇頁。
- (44) 『全集(阿部)』第一四卷、三二二頁。
- (45) 阿部次郎『倫理学の根本問題』岩波書店、一九一六年、二七二頁。
- (46) 前掲、二〇頁。
- (47) 前掲、一六頁。
- (48) 前掲、二四・二五頁。
- (49) 前掲、二五頁。
- (50) 前掲、二四・二五頁。
- (51) 阿部次郎『人格主義』岩波書店、一九二二年、九一・九二頁。
- (52) 前掲、九三・九四頁。
- (53) 当時の日本でのドイツ思想の受容を見ると、新理想主義の影響も認められる。早い時期でいえば、先の小野の著書の監修をつとめた金子筑水(一八七〇―一九三七)は、新理想主義の影響を強く受けている(林正子『太陽』における金子筑水の〈新理想主義〉―ドイツ思想・文化受容と近代日本精神論』『日本研究』一九九九年六月、三三五―三八五頁)。
- (54) 『全集(阿部)』第一四卷、一九二頁。
- (55) 『深田康算全集』第二卷、岩波書店、一九三〇年、三三三頁。
- (56) 『全集(深田)』第二卷、二〇頁。
- (57) 『全集(深田)』第二卷、三四頁。
- (58) 『全集(深田)』第二卷、三四頁。
- (59) 『全集(深田)』第二卷、四三頁。
- (60) 稲垣末松訳『リップス美学大系』同文館、一九二五年、一八四頁。
- (61) 前掲、八三〇―八三一頁。
- (62) 阿部次郎『人格主義』岩波書店、一九二二年、一四九頁。
- (63) キリスト教の神、ヤーヴェは、無形の神である。これについては、『三太郎の日記』の『西川の日記』(『阿部次郎全集』第一卷、角川書店、一九六〇年、五〇六頁)に「戒律の神ヤーエー」と記してある。
- (64) 『全集(阿部)』第一四卷、三二二頁。
- (65) 北聆吉「文化国家の理想」『第三帝国』第八七号、一九一七年八月、一四頁。
- (66) 前掲、一四頁。
- (67) 前掲、一二・一三頁。
- (68) 鈴木前掲書、六三六頁。
- (69) 赤青生「修養の根本要件」『学習院輔仁会雑誌』第七一号、一九〇七年、一二頁。
- (70) 『武者小路実篤全集』第五卷、小学館、一九八八年、二五〇頁。
- (71) 『全集(武者小路)』第五卷、二五〇頁。
- (72) 武者小路実篤「六号雑誌」『新しき村』第四卷第一号、一九二一年一〇月、二七頁。
- (73) 武者小路実篤「或日の一休和尚」『白樺』第四卷第四号、一九一三年四月、八三頁。
- (74) この点については、拙稿「武者小路実篤の「自我」―一九一〇年前後を中心に―」(『阪神近代文学研究』第八号、二〇〇七年六月、一―一三頁)で検討した。
- (75) 武者小路実篤「雑感」『白樺』第五卷第五号、一九一四年五月、一四・一五頁。
- (76) 武者小路がキリストを人間として見ており、その上で、神のような心の美しさを持つ彼を尊敬している点については、次のことが認められる。心の美しさが「人間の価値」を高めるものであること、武者小路のキリスト観があくまで神ではなく、人間であるという点である。ただし、これは武者小路独自の解釈ではなく、国際的に流行した兆候である。それは、エルネスト・ルナン(一八二三―一八九二)から始まっている。ルナンは、フランスの宗教史にだけた思想家である。彼は、一八六三年に『イエス伝』を刊行する。これは、キリストの天才的な人道主義を賛美するものであったが、同時にキリストが神ではなく人間として取り上げるものであったこと

から、議論の的となった著書である。しかし、この『イエス伝』はヨーロッパ中で翻訳され、広まった。これがキリストを人間としてとらえる風潮の発端である。つまり、これは日本にも受容があったことを物語っており、武者小路もこれらの思想からキリストをとらえていた可能性が高い。瀬沼茂樹は『近代日本文学の構造』第二巻（一九六三年）の中で、天才意識と同様流行していた凡人意識が反映されていると言及している。武者小路のキリスト像が、人間キリストであるのは、彼がキリスト教の教えを聖書以外の媒体からも受けていたことが大きいだろう。つまり、トルストイによってである。トルストイの思想は、社会観と密接につながっており、さらには、芸術・教育にまで広がっている。そして、それは、生命の宗教であった。この点について、鈴木貞美は『生命観の探究』（作品社、二〇〇七年、一九二頁）において、「トルストイの『神は生命である』という命題は、地上のすべての生命の営みと、それに対する人間のいつくしみの感情と、そして神とを一挙に結びつけるものだった。（中略）それは、あらゆる宗教の根本はひとつであり、同時に、それはあらゆる生命のおもとであり、それこそが世界の原理であるという強い信念である。」と指摘した。

(77) 武者小路実篤「雑感」『白樺』第七卷第二号、一九一六年二月、六九頁。

(78) 前掲、六九頁。

(79) 武者小路実篤『荒野』警醒社、一九〇八年、一四四頁。

(80) 二宮尊徳は、相模国（現、神奈川県）出身で、江戸後期の農政家・思想家である。彼は農村復興政策を指導し、財政再建策として「報徳仕法」を実施した。後に、武者小路は「二宮尊徳」（『キング』第五卷第一〇号）第六卷第七号、一九二九年一〇月（一九三〇年七月）を発表している。

(81) 武者小路実篤『荒野』警醒社、一九〇八年、一四七頁。

(82) 中江藤樹は、近江国（現、滋賀県）出身の陽明学者である。藤樹書院という私塾をひらき、朱子学へ傾倒した後、陽明学の影響を受ける。近江聖人と呼ばれた。武者小路以外にも、同時代で藤樹の影響を受けた人物は多い。中でも井上哲次郎は、『翁問答』（廣文堂書店、一九一〇年）の校訂までおこなっている。

(83) 武者小路実篤『荒野』警醒社、一九〇八年、一四九頁。

(84) 阿部が善の追求をしていたのは、『人格主義』からも分るが、他にも『合本・三太郎の日記』（一九一五―一九一七年）に、「善と悪（ある年少の友のために）」という記述がある。「すべての人には善心と悪心とがある、世界には純悪の人が存在しないと等しく純善の人もまた存在しない―これは改めて云ふまでもない凡常な真理である」（『阿部次郎全集』第一巻、角川書店、一九六〇年、四〇一頁）。阿部は、このように断つた上で、その素質に違いがある点を次のように述べる。「人には、その素質上既に善人と悪人との比較的差別がある。しかも後の条件を考慮の中に入れてみると、我らは更に善に向ふ心と悪に向ふ心と、その方向の上に截然たる対立を認めずにはゐられない。たとひ二人の人がその素質において同等であり、その善悪混淆の度において等量であると仮定しても、その志すところの相違によって、全然反対の方向をとることもまたあり得るのである。ゆゑに我らはその意志の所在により、その努力の方向により、その人格生活の焦点によつて、善人と悪人の間に随分本質的な境界を劃することもまた出来るはずである」（前掲、四〇二頁）。このように、阿部はその素質によつて善悪を持ち合わせる人間の区別をはかっている。つまり、人間には誰でも善悪の素質があるが、それをどの方向に伸ばすかによつて、その人間の本質が決まるというのである。彼は、善人と悪人について次のように述べる。「カント以来云ひ古されたやうに、善人とはよき意志である。よき意志によつてその素質の悪を洗淨し、善に向ふ努力によつて善にかなふ本質を獲得したものである。これに反して悪人とは悪き意志である。その無恥なる悪の主張によつて素質の悪を更に倍加し行く者である。こゝに同一の空間を相前後して経過する二つの矢があつても、その方向が相反対するとき、そのdestinyもまた全然相反せずにはゐられない。善人と悪人との差別はかくのごときものである。」（前掲、四〇三頁）。阿部のいうように、「よき意志」と「悪き意志」に分けられた善人と悪人は、一人の人間の中に善と悪があるとすると、その素質をどのように伸ばすかは、本人の性質や努力によるとしてはいることから、やはり、善人と悪人は存在する。しかも、努力する方向がその人間の本質であるということが阿部の主張の中にはある。このような阿

部の意見は、武者小路の善悪観とも共通する。それは、彼の「心の清さ」や「人間の価値」に見られた善の方向へ向かうことの心地よさを示したものであることはいうまでもない。

- (85) 『全集(武者小路)』第四卷、四二頁。  
 (86) 『全集(武者小路)』第四卷、四三頁。  
 (87) 『全集(武者小路)』第八卷、二五一頁。  
 (88) 『全集(武者小路)』第八卷、二五一頁。  
 (89) 『全集(武者小路)』第八卷、二五一頁。  
 (90) 北吟吉「文化国家の理想」『第三帝国』第八七号、一九一七年八月、一四頁。  
 (91) 詳しくは、拙稿「武者小路実篤の初期における『画家』への憧憬―『自己』を視座として」(『有島武郎研究』第一〇号、二〇〇七年三月、四七〜五九頁)を参照されたい。  
 (92) 武者小路実篤「雑感」『白樺』第六卷第四号、一九一五年四月、一七〇頁。  
 (93) 『全集(武者小路)』第五卷、一三三頁。  
 (94) 『全集(武者小路)』第五卷、一三五頁。  
 (95) 武者小路実篤「クリンゲルの『貧窮』を見て」(『白樺』第二卷第五号、一九一一年五月、二二頁)。  
 (96) 前掲、二二頁。  
 (97) 前掲、二五頁。  
 (98) 前掲、二五頁。  
 (99) 前掲、二二頁。  
 (100) 『全集(武者小路)』第五卷、二八五頁。  
 (101) 『全集(武者小路)』第五卷、二八五頁。  
 (102) 『全集(武者小路)』第五卷、二八五頁。  
 (103) 『全集(武者小路)』第五卷、二八五頁。  
 (104) 『全集(武者小路)』第五卷、二八五頁。  
 (105) 『全集(武者小路)』第五卷、二八五頁。  
 (106) 『全集(阿部)』第一四卷、六三頁。  
 (107) 『全集(阿部)』第一四卷、八〇頁。  
 (108) 阿部次郎『人格主義』岩波書店、一九三二年、一四四頁。  
 (109) 前掲、一四四頁。

- (110) 前掲、一四九頁。  
 (111) 『全集(阿部)』第二卷、二二二・二二三頁。

# Religion and Society in the Work of Abe Jirō and Mushakōji Saneatsu: “Sympathy,” “Neighborly Love,” and the “Third Society”

YOSHIMOTO Yayoi

The Graduate University of Advanced Studies,  
School of Cultural and Social Studies,  
Department of Japanese Studies

Abe Jirō (1883–1959) declared that a good society can be created through “personalism” (1922). He thought that the improvement of individual personalities would lead to a virtuous society. Mushakōji Saneatsu (1885–1976) had a similar idea. Abe Jirō’s idea of “personalism” resembled Mushakōji Saneatsu’s thinking about the “ideal society.” In this essay, I have inspected their ideas. Abe Jirō said that sympathy is a kind of empathy; and empathy, when seen aesthetically, is also applicable to society.

I investigated the problem of sympathy from the point of view of empathy. The theory of empathy proposed by Theodor Lipps (1851–1914) was introduced in Japan in discussions of aesthetics and psychology. Mori Ōgai (1862–1922) was the first to take up the problem, and it spread among the intellectuals of that time. Sympathy was understood in terms of religion when Schopenhauer’s thought was transmitted to Japan. Schopenhauer can be interpreted from a Buddhist point of view, as seen in the writing of Inoue Tetsujirō (1856–1944). I investigate “sympathy” and “neighborly love” from the time of Schopenhauer’s reception in Japan.

Lipps’s idea applies to all interpretations. Therefore, their interpretation differentiate with that of someone. But Abe’s and Mushakōji’s ideas resembled those of others in the same period. Ibsen (1828–1906), in his play *Kejser og Galilaer* (1873), had put forward something similar in his idea of “the third society” that unites the flesh as expressed by the Greek mind and the spirit as expressed by the Christian mind. Similarly, in Japan, Abe Jirō and Mushakōji Saneatsu saw their country as one in which sympathy and personalism were fused. Abe’s idea may also be compared to Hegel’s “philosophy of law,” and Mushakōji’s ideal society may be compared to Kant’s idea of a “goal country.” Abe and Mushakōji thought that religion is goodness.

**Key words:** Abe Jirō, Mushakōji Saneatsu, personalism, sympathy, neighborly love, religion, Theodor Lipps, Schopenhauer, Hegel, Kant

