

〈共同研究報告〉

## 伊藤尚と阿部次郎の感情移入説

——リップス受容をめぐる

吉本 弥生

はじめに

一九〇〇年初頭の日本の芸術界については、フランスとイギリスからの影響の解明に力が注がれてきたが、ドイツからの影響については解明が遅れているように見受けられる。とりわけ、ドイツ美学における「感情移入説」は、森鷗外（一八六二～一九二二）が『審美綱領』（一八九九年）において、ハルトマン（一八四二～一九〇六）が「美の哲学」を取り上げて以降、感情移入の思想が広まり、かなり重要な役割を果たしていたと思われる。

本稿では、これら感情移入美学の日本における受容史の初期と、体系化を果たした時期に着目し、中でも、その思想の中核とされるテオドール・リップス（一八五一～一九一四）の説がどのように受容されたかを中心に見ていきたい。

リップスの感情移入説の受容史では、これまで阿部次郎（一八八

三～一九五九）の『美学』（岩波書店、一九一七年）が知られているが、その体系を最初に紹介したのは、伊藤尚<sup>①</sup>の「リップス論」（『早稲田文学』第七二号、一九一一年一月）と思われる。そこで、伊藤尚の紹介の内容がどのようなもので、それが果たした役割、また、阿部次郎<sup>②</sup>とは、その理解にどのようなちがひがあるかについて比較検討してみた。

なお、リップスが感情移入説を体系化したといわれるのは、人格主義の哲学と関連づけて展開したことに大きな理由があると思われる。

人格主義は、個々人の世界観や思想に重点をおいた考え方をいい、シュライエルマハー（一七六八～一八三四）に始まり、二十世紀の初頭にフランスのルヌービエ（一八一五～一九〇三）<sup>③</sup>が悪の解決を目的に実践哲学へ思想を広め、ドイツのシュテルンが個体的差異の心理学へ展開し、アメリカのバウン（一八四七～一九一〇）<sup>④</sup>により、

人格神の考えと関連づけて体系化したといわれている<sup>5)</sup>。日本では、パウル・ベルグマン著、杉山富樫訳の『社会的教育学』（同文館、一九〇一年）が教育学の立場から受容<sup>6)</sup>され、ヘフデング（一八四三〜一九三二）の『宗教哲学』（博文館、一九二二年）の受容も見られる。そこから、やがて、阿部次郎の『人格主義』（岩波書店、一九二二年）や波多野精一（一八七七〜一九五〇）の『宗教哲学』（岩波書店、一九三五年）が展開してゆく流れである。

阿部次郎の『人格主義』には、感情移入説に関する記述も含まれており、人格主義と感情移入説の受容は、深く関連していた。つまり、感情移入美学の受容史を考察するには、同時に人格主義との関連を避けておるわけにはいかないのである。

実際、伊藤尚の「リップス論」も、人格主義との関連を論じている。まず、それが『早稲田文学』の中でどのような反響を呼び起こしたか、感情移入説と人格主義の日本における萌芽を探るところからはじめたい。そして、次に、阿部次郎の『人格主義』へどのようなつながっていかのかを検討する。そうすることで、日本における感情移入美学の受容が、どのような道を辿ったか、その流れを解明することが可能となるのである。

## 一、感情移入説

### 1-1 ドイツ感情移入説

感情移入説は、ドイツで盛んになった美術概念で主に「主観の挿

入」をキーワードとして、対象に感情を落とし込む表現をおこなうものである。日本では、象徴主義や表現主義、未来派など、他の主義が多く流入した時期に受容されており、その受容は、一九一〇年以前から見られる。

特に、ドイツではその提唱者としてテオドール・リップスがあげられる。彼は、ドイツのミュンヘン大学教授で哲学者、心理学者でもあり、感情移入説の代表的人物である。この感情移入説の概念は、美的な客観主義から主観主義への推移であるともいえ、この点については、後にヴォリンゲル (Wilhelm Worringer)<sup>7)</sup> も一九〇八年の *Abstraktion und Einfühlung* (抽象と感情移入) の中で述べている。彼は、著書の中で、この美学体系について、ロッチエ<sup>8)</sup>、フィッシャー<sup>9)</sup>、フォルケルト<sup>10)</sup>、グロース<sup>11)</sup>、ジーベック等<sup>12)</sup> によつて既にリップスの感情移入美学の体系化がなされていることを指摘した。

リップスは、自身の感情移入説を唱えるに際して、一九〇六年一月の『Zukunft』に自身の学説を発表している。その中で、対象が内へ移入するものは一般的に言えば、「生命」であると述べ、その「生命」は同時に「力」であると述べる。そして、その力は内的な働きや行動であるとしたうえで、「力」であるところの「生命」こそが、「活動」であるという。彼は、その「活動」を「意志活動」と言い換えており、さらに、従来、感情の中でも快不快を分けていたものが多かったにもかかわらず、リップスはそれを分けずに「情調 (Gefühlston)」と云う言葉で、これを一つにした。

また、色の調子 (Ton der Farbe) という意味でも同様で、「感情」という概念自体を中心をおく「内的な自己活動」が彼の唱える感情移入説であった。

先に述べたように、日本での感情移入説受容については、森鷗外の『審美綱領』から広まっていった。

日本でリップスの全訳が出たのは、一九二六年で稲垣末松の『リップス美学大系』(同文館)があげられる。その膨大な紙面からもうかがえるように、稲垣の『リップス美学大系』は、感情移入を含むリップスの美について詳細に訳されている。この訳が出るまで日本のリップス受容は、果たしてどのような状況にあったのだろうか。次に、この点について見ていきたい。

## 一―2 伊藤の「リップス」論以前―島村抱月の「感情移入説」受容

伊藤尚の「リップス論」は、日本で初期のリップス受容を示す資料として興味深い。そして、日本にリップスが広まる影響として、最も大きな役割を果たしたのが、阿部次郎の『美学』(岩波書店、一九一七年)だろう。

ただし、それより以前にも断片的には、日本でリップスは知られていた。<sup>13)</sup>

まず、一九〇六年二月の『早稲田文学』第二号に掲載された、島村抱月の「動的美学」<sup>14)</sup>にその名が見られる。ここから、既に知識人たちの間でリップスに対する一定の認識があったことが理解できる。

また、この中に「感情移入説」の思想について興味深い記述が見られる。

生命と形態といふことは形態のみを考へればそれはたゞ抽象した空のものに過ぎなくなるし、生命のみを感じれば、それは単なる印象となる。両者が離れて見える間は、其の事物は決して美とならぬ。形態は直ちに生命で、生命は直ちに形態といふ堺が美である。其の斯くの如くなるのは畢竟事物の形態が我れの感情に入り、生命が我れの理解に入つて、我れの中で密なる抱合を遂げるからである。<sup>15)</sup>

ここで注目したいのは、「事物の形態が我れの感情に入り、生命が我れの理解に入つて、我れの中で密なる抱合を遂げる」の部分である。まさにこの思想は「感情移入説」そのものである。先の伊藤の「リップス論」の中でも同様の内容が指摘されている。やはり、それぞれの合一が調和へつながることを重視する思想が読み取れる。このように、断片的とはいえ、この時点で抱月に「感情移入」の思想が見えることがわかる。しかし、それが体系的に本格的な受容として受け入れられるようになるのは、伊藤の「リップス論」が最初であろう。次に、その内容を見ていきたい。

## 二、伊藤尚のリップス受容

### 二―1 伊藤尚の「リップス論」と早稲田大学のオイケン受容

リップスの紹介の嚆矢と思われる伊藤尚の「リップス論」には次のように記されている。

リップスの考によれば吾人は決して自己を離れては何等の経験をも為し得ないのである。ライフの研究とはやがて自己の研究である。心理学も倫理学も美学も研究の対象は自己に始まりて自己に終るのである。何となれば吾人が真に経験し得るものは単に自己意識のみであつて、それ以外には真の意味での経験はないのである。而して此自己意識なるものは根本的に吾人の有する事実であつて、之以外に又之以上に遡る事は出来ないのである。飽くまでも事実<sup>(15)</sup>に立脚し事実<sup>(15)</sup>に終らなければならぬ。事実を離れたる思想は根底の無い思想である。従つてリップスにオイケンの如き理想主義的思想を見出す事は出来ない<sup>(16)</sup>。

伊藤のリップス理解は、全ての経験が自己に存在するという意味において、「事実を離れ」ることがない思想である。ゆえに、ここでは、オイケンの「理想主義的思想」との差を強調している。しかし、実は伊藤はリップスとオイケンの思想に共通する思想を見出し、<sup>(17)</sup> いた。これについては、後に述べることにする。

ところで、伊藤がリップスとの比較にオイケンを持ちだしたのは理由がある。それは、早稲田大学の哲学史を見れば解される。

早稲田大学の哲学界は、小山甫文<sup>(18)</sup>「日本哲学史の一断面としての早稲田大学に於ける哲学研究の展開」(『人文科学研究』第一五号)によると、「最初早稲田学園に哲学に関する諸講座が設けられたのは、我国に哲学が輸入せられるようになって丁度三十年後の明治二十四年の秋からであつた」といい、坪内逍遙<sup>(19)</sup>、大西祝<sup>(20)</sup>が中心となり発展していった。その際、大西は、その後の早稲田大学哲学科の基礎を築く役割を果たしたという。その彼が、一八九八年二月十八日欧州留学に向かう。そこで、彼は「三十一年四月エナに到着、直ちに当時理想主義者として名声高かつたオイケンのもとに行き、彼の非常な歓迎を受けた」のである。しかし、大西は必ずしもオイケンの哲学に対して好意的であつたわけではないようで、小山氏によると、大西はオイケンのことを「彼は哲学を狭小なる範囲に収縮している」と評していたことが記されている。ただし、この記述から、早稲田大学の哲学界におけるオイケンの登場は、最初期に遡ることがわかる。その後、オイケンは、理想主義、新カント派理想主義の立場を取っていた金子筑水(馬治)<sup>(21)</sup>により、新思潮として紹介され、早稲田大学の哲学界において、彼は学ぶべき哲学者となる。

オイケンの哲学は、従来の哲学であるイギリスの経験論、フランスマやドイツに隆盛した純理論<sup>(22)</sup>の二つの系統が打ち立てられた中で、イマニユエル・カント<sup>(24)</sup>の純理論、唯心論<sup>(25)</sup>から派生したフィヒテヤ<sup>(26)</sup>

ヘーゲル<sup>(27)</sup>といったドイツ唯心論の次世代の哲学である。

オイケン<sup>(28)</sup>は、自己の立場を従来の唯心論とは異なり、科学的ではなく心理的な側面を重視する方面に基礎的な立場を置き、その立場を「新理想主義<sup>(28)</sup>」として提唱した。彼が目指したのは、「生の本質的な統合」である。日本においてもオイケン<sup>(28)</sup>は「新理想主義の哲学者」として受容されていく。

つまり、伊藤が「リップス論」の中でオイケンに触れているのは、このような背景が手伝っていると考えられる。

さらに、興味深いことに、早稲田大学では金子によって様々な哲学者の紹介がなされている。小山によれば、金子は「明治三十七年度」には早稲田大学の教壇に立っており、彼によって紹介される哲学者は、ヴィント<sup>(29)</sup>やキルケゴール<sup>(30)</sup>の他にリップスもその中に入っていた。

ところで、『早稲田文学』第四号（一九〇九年七月）には、白松孝次郎<sup>(31)</sup>「リップス倫理学研究」が掲載されている。倫理学という点から見て、人格主義の研究であることが知れる。さらに、その隣には藤井健治郎<sup>(32)</sup>の名があり、彼は「倫理学研究」の講義をおこなっていたようである。これは、リップスを含めたものか定かではないが、藤井は、前年の一九〇八年二月に「人生に於ける芸術の意義」を『早稲田文学』第二七号に発表し、その中で、リップスの「道徳的美的要素」について言及しているため、先の講義も何らかの関わりがあるものと推察される。つまり、ここから一九〇九年の時点で既

にリップスが早稲田大学で講義されていたことを垣間見ることができ

る。また、先の『早稲田文学』第四号には、波多野精一<sup>(33)</sup>の名もあり「カント研究」をおこなっているが、これは人格主義の研究であろう。

即ち、島村抱月の「動的美学」（一九〇六年）までと、さらに、この倫理学研究の一九〇九年までには、リップスの感情移入説と倫理学としての人格主義について、ある程度知られていたということが解されるのである。

## 二―２ リップスの「ライフ」説―伊藤の解釈する「感情遊離説」

オイケンがリップスとの比較に使用されるには、早稲田大学における哲学史の中でオイケンの位置が大きな影響を与えており、伊藤自身にとっても関心のあった「ライフ」をそのテーマとすることで、彼の中でオイケンとリップスの思想の比較が生まれたものと思われる。その特徴は、オイケンの新理想主義と対比したものであり、その思想の根底に「ライフ」が見られる。この場合の「ライフ」は、やがて人格主義へつながっていくものである。伊藤は「人格尊重」「自己尊重」が大事であるとリップスの思想を分析する。それゆえ、彼はリップスの思想では、「ライフ」を生かすことが重要であり、それがリップスの人生観であると述べるのである。

まず、これらを検討するため、「ライフ」との関係を見る前に、

彼がいう「人格」の根底にある「感情遊離説」について考察したい。

伊藤は、リップスが「感情遊離説」を「具体的に経験的に研究し」ており、オイケンの新理想主義とは異なると主張し、リップスの思想の根幹をなすものは感情移入説であると、この中で述べている。

彼に従へば心理学は全く経験的科學でなくてはならぬ。経験とは自己の意識以外にない。而して意識内容は決して知、情、意などと分れて居るのではない。個々の内容は自我の感によつて連絡付けられ統一されて居るのである。単なる知、単なる情、単なる意と云ふが如き経験は有り得ない。此三者が合して始めて具体的意識作用をなして居るのであつて、之程根本的な直接的な経験はないのである。(中略)リップスは大胆にも此問題に対して一の断案を下して居る。之即ち彼の有名な感情遊離説であつて、彼の美学説の根底をなせる思想である。<sup>(34)</sup>

つまり、知情意のようにそれぞれが分かれて居るのではなく、伊藤によれば、「個々の内容は自我の感によつて連絡付けられ統一されて居る」というリップス理解の根幹をなす思想は、「感情遊離説」である。即ち、伊藤にとって「感情移入説」が

「感情遊離説」なのである。彼にとって、これらは同一概念として存在していた。伊藤は、この説に対するリップス思想の追究を次のようにおこなう。

然るに自己の断片的経験を連絡せしめ統一を付ける者は自己の意識又は自我の感である。個々経験は其ものとしては断片的である。自我又は意識、我は此断片的経験を統一する中心的存在である事を述べた。が他人の生活行為も其ものとしては断片的である。其断片的の生活行為を自己主観より遊離した意識我が連絡せしめ統一付けて一の中心をなし始めて具体的の他人が出来るのである。されば他人の實在する所以の最後の根柢は自己が意識我を有するからである。其自己の意識我を外物に移して外物の意識我であるかの如くに感ずる所に始めて他人は成立する。他人の中心をなせる意識又は我は実は自己の意識又は我である。名は他人であるが真には Ich time mich em 即ち自己を外物中に経験したものに多ならぬ。かく自己を遊離せしむるのが感情遊離又は自己客観化である。<sup>(35)</sup>

とし、他人の中の自己の存在を認識している。そして、これまでの感情遊離説について、リップスの美学先駆となつたカントの快樂説へ言及し、快樂説は、「普遍的必然的」と云ふ量の方面では永続説と補充説とが、無目的無利害と云ふ質の方面では遊離説と遊離本

能説とが出た。リップスの美学は此の内の遊離説に属するものである<sup>(36)</sup>とした上で、次のような解説を加える。

遊離説の最好代表者はサンタヤナである彼の思想によれば快感が主観の我に残つて居る間は未だ美感とはならぬ。快感が主観から投げ出されて客観物に附着せられた其瞬間から美判断は起るのである。(中略) 快感の遊離てふ代りに感情又は主観の遊離と云つたならば一層真に近いものではなからうか。此点から起り来つた思想が感情遊離説である。

感情遊離説は近年の独逸の美学就中経験派心理派の美学では最も大切な考へ方とされて居る。リップス以前に在りてはフォルケルトやグロース等も此説を取つて居るのであるが彼等の説は未だ充分に組織立てられて居なかつた。リップスに至つて此説は其心理学の根底上に確立されたのである<sup>(37)</sup>。

伊藤は、「感情遊離説」であるところの感情移入説の思想を確立したリップスの功績を評価する。彼はリップスを当時の現代ドイツ美学において、最も大切な考えを持つ人物として位置付けているのである。さらに、感情遊離説を次のように説明する。

外物が仮りに無生物でありとすれば、前述したやうに他人の自我又は意識我を成立せしめたと同じ関係で其無生物を生かして

感情を遊離せしむるのであるかく外物を生かしてそれに感情を移す作用をば *Vermenschlichung* とか *Lebensbetätigung* とか *Objektivierung meines Selbstgefühl* とか *Ich fühle mich in einem andern* とか云ふのである。之が即ち感情遊離説である<sup>(38)</sup>。

つまり、伊藤は、自分以外の対象物を生かすために自分の感情をそれに移す作用を、人間的なもの、生活活動や自分自身の客観的な感覚、さらには、自分が別の自分を感じるなどと表現し、これを「感情遊離説」であると説明しているのである。

この後、伊藤はリップスの思想の問題点を「彼の云ふ如く快感が美判断の中心であるか否かは疑はしい。成程美判断には何れも快感が伴ひ、快感は美判断を決定する有力な一面であるに違ひないがそれ丈で美判断は完全に説明し尽したとは云へぬ」と指摘し、リップスの思想が「ライフ」を価値あるものにするためには、「道徳的本動機」と関わることに言及する。

自己の实在は自由あり自覚あり統一ある主体であつて、之を人格と名くる此の自己をして自己たらしむる人格を尊重するは吾人の道徳生活の根底動機である。此動機を外にしては道徳的動機はあり得ない。此動機をば自己尊重又は人格尊重<sup>(39)</sup>と名くる。

ここにきて、伊藤の「ライフ」は、まさに人格主義の思想となる。伊藤のリップス理解において彼のいう「ライフ」が人格主義と結びつくのは、この時点である。彼は、リップスの「人格」について次のように述べている。

今の行為と次の行為とが孤々断片的となつて其間に連絡が無かつたならば如何にして人格を認める事が出来やう。自由と自覚と統一とは人格構成の根本要素である。此人格より出でた動機でなければ到底眞の動機とはなり得ないのである。<sup>(40)</sup>

伊藤は、行為と行為の連絡に人格の要素を見ている。彼のいうこの連絡は、当時の思想において重要な視点である。特に美術批評においては、既に当時、カンディンスキーなどの抽象主義の受容が日本でも始まっており、一つ一つの行為の連絡が抽象化されていく時期と重なる。つまり、一方では、意識の統一や連絡といった思想が受容され、また一方では意識の抽象化が受容されるという全く正反対の美術受容の現象が起こっていたのである。

伊藤が解釈するリップスの考えに従えば、先に見たように「意識内容は決して知、情、意などと分れて居るのではない。個々の内容は自我の感によつて連絡付けられ統一されて居る」のであり、行為と行為は連絡している。つまり、意識は断絶しておらず、包括されている。この状態を人格として認めているのが、伊藤のリップス解

釈の特徴である。それを彼は「ライフ」と呼んでいる。先の文章に加えて、もう少し内容を見てみたい。

眞に価値のある動機は此意味の人格の尊厳を感じ自己の人格の価値を尊重せんとする人格価値の感情でなければならぬ。自由を奪はるれば己に人格の破滅である。自覚乃至統一を欠けば狂者と選ぶ所はない。<sup>(42)</sup>

伊藤によれば、人格が成立するには動機があり、その動機にも価値が必要であるらしい。そして、人格の要素である「自由」「自覚」「統一」のいずれを欠いても「人格」はそれとして成立しないという。それでは、全てがそろふことで完全な「人格」となるかと言え、そうとも限らないようである。

然るに事実としては自由あり自覚あり統一ある可き人格も然るく完全に調和して居るものではない。絶えず自己分内に於て人格は分裂し、外的に自由を奪はれんとしつゝ、あるのである。<sup>(43)</sup>

つまり、「人格」に完全な調和はなく、常に人格は「自己分内に於て」分裂しており、自由を奪われそうになっているというのである。それでは、このような状況をどう打破していくのかということについては、「強者」と「弱者」というキーワードを用いて説明し

ている。

まず、彼のいう「強者」と「弱者」の道德とは、どのようなものか見てみよう。

自己が分裂し他より強迫せらるる如きは弱者の心事である。苟くも強者である以上は決してかゝる事はない筈である。消極的な道德、引き込み思案な道德は弱者の道德である。<sup>(44)</sup>

自己の統一がはかれないのは「弱者」であり、「強者」にはそのようなことが起こらないとしている。故に、弱者の道德は「消極的」であり「引き込み思案」であるらしい。そして、伊藤はリップスの弱者と強者の道德について、さらに、次のように述べる。

我リップスは決してかゝる弱者の為に道德を説かない。強者の為のみ道德を説くのである。而して強者の為の道德こそ真の意味の道德である。<sup>(45)</sup>

伊藤によれば、リップスの考えは、「道德的根本動機」が分裂し、統一されないのが「弱者の道德」であり、反対に統一されるのが「強者の道德」であるようだ。しかし、この統一も自らの努力を要するという。彼は、この点について次のように主張し、リップスの思想は決して「弱者の為の道德」ではないと述べる。

然らば所謂強者の道德とは何であるか。日々努力の道德である。強者と雖も未だ人格が完成して居るのではない。生活せる間には常に矛盾も感じ撞着にも接するのである。けれども如何に矛盾を感じ撞着を感じてもそれに屈して他の規範命令に屈従し自己の人格の尊厳を思はざるが如きは真の強者ではない。<sup>(46)</sup>

即ち、伊藤のいうリップスの強者の道德とは、「リップスが真に意味する道德とは個々の欲望を悉く完全に發揮せしめて積極的調和の生活を送る強者の道德」であるという。つまり、先に提言した奪われそうな自由を調和させるにはどうするかという疑問への回答が、まさにこの点である。強者の道德とは、日々の努力によって成立するのである。

道德が努力の結果得られるものであることを伊藤は、次にカントの「自律的生活」にあてはめ、「感情遊離説」について、興味深いことを述べる。

己に自己の人格価値の尊重すべきものなるを感ずる以上は当然他の人格を尊重しなければならぬ。何となれば他人の人格とはやがて自己の人格を客観化したものである。其意味は前に述べたやうに他人の人格は自己主観の感情を遊離せしめたものであるからである。<sup>(47)</sup>

つまり、他者は自己を通して存在する鏡のような存在であり、他人の人格は自己の感情が遊離したものであるという。これを「感情遊離説」という言葉で表した。

最後に伊藤は、リップスに対する個人的な感想として、次のような言葉を加える。

リップスは独り独逸官学派の学者中に在りて最も具体的な力ある思想を有して居る。彼が全ての欲望を是認しそれを完全に發揮せしむるを以て真の道德生活なりとして居るのは如何に彼が意欲の人であるかを窺はれる。然れば彼の学説は他の推理を事とする学者の学説と異なり、孰れも彼の人格の發露である。彼程に自己の人格価値を感じ、自己の確信に忠実な人はない。<sup>48</sup>

そして、「彼が心理的事実として感情遊離説を主張せるは彼の大きな功績と云ふべきである」とリップスを讃え、最近のリップスの動向としてオイケン思想に傾きつつあることを報告して「リップス論」は終了する。

つまり、伊藤は、自己に忠実な強者の道德を持つことをリップスに認め、人間の心理的事実としての「感情遊離説」に意義を見出し、この「感情遊離説」を根本概念として人格主義の思想を「ライフ」と規定したのである。伊藤が解釈したリップスの感情移

入説の特徴は、この「ライフ」つまり、人格主義の思想にあった。そして、リップスをオイケンと比較することで、いかにリップスの思想が「具体的な力ある思想」であるかを示そうとしたのである。伊藤の言葉を借りれば、「人間を研究して自己のライフを生かす事」を実践したのがリップスであり、感情移入説の思想「感情遊離説」であった。

### 二—3 もう一つのリップス論

先に見たように、リップスの感情移入説について詳細な解説が伊藤尚によって、加えられた。ただし、彼はもう一つリップスについて記述した文章を残している。同じく早稲田大学と深い関連がある『研精画誌』第五七号（一九二二年一月）に掲載された「リップスの美学説」がそれである。

『研精画誌』は、早稲田大学哲学科出身の論客が多い美術研精会によって出版された美術雑誌で、一九〇二年に創刊されている。当初は、日本画を中心とした評論や紹介がなされていたが、伊藤の発表した頃から西洋美術に関するものも誌上に掲載されるようになった。

この記事は、『早稲田文学』に載った「リップス論」よりも「感情遊離説」について、簡潔に書かれている。

外物を生かすには其外物の働く様式を生活行為として感じ、其

の生活行為によつて惹起せらるゝ、自我又は意識を其外物に遊離せしめて、客観の自我又は意識我なるかの如くに感ずるのである。之が即ち感情遊離説である。<sup>(49)</sup>

即ち、伊藤は、あくまで「外物」を生かすには、それを自己のもののように感じる必要があるとリップスを理解している。これは、先の「リップス論」においては、さほど明確にされていなかった。

つまり、他者のものを自己に引きつけてしかとらえきれない自己の限界性を認めながらも、その可能性としての役割を「感情遊離説」に見出しているといえる。

## 二―4 オイケンとリップス

ところで、この「リップス論」の特徴としてあげられるのは、カントの認識論<sup>(50)</sup>に立ちながらも、リップスがスペンサー（一八二〇―一九〇三）の遊戯本能説<sup>(51)</sup>を念頭に美の快樂説を唱えている点にあることに、特徴的なのは、美が快樂説で説明されることに疑問を持ちながらも、リップスが自己の経験に忠実である点を評価していることである。

先に、オイケンとの比較について触れたが、彼がオイケンを通してリップスを見ることがここからうかがわれる。即ち、伊藤はリップスの思想をオイケンの「人格自主自由独立性を尊重する<sup>(52)</sup>」ものとしての「道徳的生活」<sup>(53)</sup>を尊重する姿勢を評価し、それをリップ

スに投影させているのである。つまり、先に述べたように、この後、日本に本格的に受容される人格主義の根本的思想概念を評価していることに、その特徴を見出すことができる。

そこで、その点を具体化するため、オイケンの道徳的生活とリップスの道徳的生活の比較を試みたい。まず、オイケンの思想を稲毛諷風<sup>(54)</sup>が一九一四年に執筆した文章「オイケン及びベルグソン哲学講話」〔文芸百科要義〕相馬御風・中村星湖共編、春陽堂、一九二一年〕から見てみよう。

自然生活の段階は奴隷の時代である。従て精神生活の門に入らんとするものは先づ此の奴隷的境遇を超越して独立的存在としての自由を獲得せねばならぬ。これオイケンの所謂「性格獲得のための戦」である。即ち吾々は生活の興伴<sup>デアッ</sup>たる自然界を吾々の生命に本具する自主活動―詳しくは、発動的自由的創造的な自主活動の力に依て否定し行く時に於て、吾々は単に自然の奴隷であり、物質的の機械的存在であるに止らずして、精神的に独立自由な人格となるのである。<sup>(55)</sup>

ここで、「精神生活の門」に入ろうとする者には、「精神的に独立自由な人格」となるために、「自然生活の段階」である「奴隷の時代」を通過する必要があるという。そして、次のようにオイケンの思想の解説が稲毛によつて続けられる。

吾々の自我は在来の奴隷状態を脱して自由独立な状態、即ち「人格」となるのである。然して、自我が一度自由独立な人格となる時には、一切の客観乃至自然に対して主観的地位を取り、次第に之を征服して行くのである。(中略) 人格は一面に於て個的自主自存的存在であると共に、他面に於ては絶対的普遍的な実在である。然して人格の自主独立自由性を尊重するものが道徳的生活であり、その依存性相対性を尊重するのが宗教的生活である。<sup>(56)</sup>

オイケンの思想に顕著なのは、奴隷的生活が、人格を尊重する生活(道徳的生活)をする上で必要な通過点であり、その結果、道徳的生活を送った者は、神への依存性を持ちあわすことになり、宗教的生活を送ることになるといふ点である。

オイケンの示す奴隷と人格は、リップスと比較する上で類似する点がある。それは、伊藤が「リップス論」の中で指摘しているリップスの弱者の道徳と強者の道徳である。

つまり、リップスによる弱者の道徳がオイケンの奴隷と類似し、リップスの強者の道徳とオイケンの人格が類似する。伊藤がリップスとオイケンを比較したのは、そのためであろう。加えて、伊藤によれば、リップス自身もオイケンの思想に近づきつつあると言及しているため、この点も関係すると思われる。

さらに、その特徴として、オイケンの思想にリップスの感情移入説と類似する思想傾向がもうひとつある。

その特徴とは、人格の統一であり、調和である。稲毛詛風の「オイケン及びベルグソン哲学講話」(『文芸百科要義』)にその特徴が述べられている。

オイケンに従へば人格とは自覚あり自由ある目的活動体である。換言すれば自己を自覚の対象とする能力、及至自己を自律的に完成し、自己の将来を自力的に想像し得る所の自由体である。従つて人格は其自身一個の独立した統一体でなければならぬ。所謂主観及客観の差別は、人格の發展上の過程として現はる、もので、即ち人格は件の二面をその精神的<sup>アルバイト</sup>勞作所謂<sup>フォルゲート</sup>全行為によつて發達的に調和統一する所にその真相が存するのである。<sup>(57)</sup>

人格の統一と調和は、オイケンの哲学にとつて重要な位置を占めていたことが分かるが、この考えはまさにリップスの感情移入説にある思想、つまり、伊藤に言わせれば、「ライフ」の重要性を意味する。伊藤の読み通り、リップスは、オイケンの哲学に影響を受けていたと考えられるだろう。

しかし、もとを辿れば、この「人格」の思想は、人格主義へ行きつく前から、すでにカントに見られるように従来から言及されてい

た。中でも『純粹理性批判』には、人格の統合<sup>(58)</sup>について、詳しく述べられている。

ただし、オイケンやリップスの人格の統合については、その基本的立場に、心理的な立場を取っている点から、カントの超越論的な倫理学の理念から言えば、その純粹な直観に見られる形式論が欠けており、やはり、カントの考えと同一ではない。

つまり、オイケンからリップスへの人格の統一や調和には、その全人格的な意味での調和が主張されており、次世代の「人格主義」としての萌芽を見ることができるといえるのである。

### 三、阿部次郎のリップス受容

#### 三―1 阿部次郎の『美学』の特徴

伊藤尚の「リップス論」が、本格的なリップス受容の嚆矢であるなら、阿部次郎は、その著書『美学』において、リップスの感情移入説を克明に説明し、体系化した人物といえるだろう。彼がリップスの感情移入説を『美学』で発表するまで、彼のリップス受容はどのような変遷を辿っていたのであろうか。

阿部次郎は、一八八三年八月二十七日に山形県で生まれ、一九〇四年九月に東京帝国大学哲学科に入学した。後に日本の哲学界において重要な位置を占める哲学者である。

彼が大学へ入学した当時は、ケーベル博士による講義が始まってから、一一年が経っていた。阿部は、卒業論文で「スピノザの本体

論」（一九〇七年七月）を提出するも、一九〇九年四月にはリップス美学を読み始めている。これは、第二回美学会幹事でのことである。その後、一九〇九年から一九二二年までに『哲学大辞書』の中で「感情美学」の項目を執筆し、やがて、一九一六年七月にリップスの『倫理学の根本問題』を出版するに至る。その翌年、リップスの感情移入説について述べられた『美学』を発表するのである。

阿部は、その後も一九二〇年の春に『人格主義の思潮』を講演し、それを基に一九二二年六月『人格主義』を刊行する。

阿部がリップスを語る時、その中心には人格主義があつた。それは、彼の晩年まで変わることがなく、彼の人格主義受容は、およそ阿部の生涯にわたっていたといえるだろう。

さらに、その性質の中で注目したいのは、彼の感情移入説への関心が、制作と観照にあつたことである。この点について見るために、まず、阿部の指す感情移入説について述べていきたい。

阿部が『美学』において、感情移入説を語る時、「美の内容となるべき善」が「如何にして善を表出」するかという問題に対して、その方法として「感情移入」の概念を用いている。彼は、次のように語っている。

我等が直接に経験することが出来るのは唯自己の生命、自己の活動、自己の感情のみである。故に我等が演劇を見詩を読み自然に対するとき、其処に発見する悲哀や歡喜や憂愁や恍惚も、

それが単なる表象に止らずして真実の体験である限り、それは我等自身<sup>⑤</sup>の経験でなければならぬ。而も我等はこれを我等の視聴の対象と結合して、対象自身が悲哀や歓喜や憂愁や恍惚を感じてゐるやうに思ふのである。此の如くにして物象は始めて有情化される。此の如くにしてそれは始めて生命の象徴となる。此の途によつて善は始めて美の内容となることが出来るのである。さうして善を表現することによつて対象は始めて美となるのである。故に美的価値は又感情移入価値 (Einfühlungswert) である。(倫理学の根本問題) 参照)

つまり、阿部は自身の直接経験によつて得られた「悲哀」「歓喜」「憂愁」「恍惚」が「有情化」され、それが「生命の象徴」となった時、「善」が始めて美の内容となつて、その直接経験を「感情移入 (Einfühlung)」と呼んでいる。さらに、彼は次のように述べる。

美的観照は物象に現れたる人格価値評価の態度である。更に厳密に云へば、それは人格価値の象徴としての物象評価の態度である。さうして感情移入によることなしに物象は人格価値の象徴となることが出来ない。故に美的評価の対象は悉く、感情移入によつて成立する。<sup>⑥</sup>

このように、阿部は、感情移入をその美の内容であるところの善

や美的評価の対象としてとらえ、自身の直接経験によつて起こるものであると考えていることが分かる。

そして、彼は同じく『美学』の中で、感情移入について更に詳しく言及し、ゲーテの『ファウスト』を例に取り、感情移入の概念を明らかにした。その点を検討するため、次に、阿部の述べる『ファウスト』について考察してみたい。

ゲーテの悲劇『ファウスト』第一部(一八〇八年)・第二部(一八三二年)は、実在したヨハネス・ファウストの伝説と結びついたもので、主人公ファウストが悪魔メフィストフェレスと旅をし、その中で様々な経験をしていく物語である。ファウストは、悪魔と旅を続けるが故に罪を犯さざるをえない。しかし、彼が、最後に救われるのは永遠に努力し続ける人間像として描かれているからである。ゲーテはこの中で、近代人としての人物像をファウストに描き出している。

そのファウストを阿部は「感情移入説」の説明の例えとしてあげ、次のように述べる。

美的態度を以て世界に対するとき、我等は対象の生命を最も直接に、最も深く、我等自身の中に体験する。この体験を外にして、対象の美的印象は如何なる意味に於いても成立し得ない。我等がファウストの苦悶を底から味ひ、尽すことなしに、換言すれば体験し尽すことなしに、単にこれを表象するに過ぎない

らば、ファウストは我等にとつてあれほど深刻な美的意義を持つことが出来ないであらう。<sup>(61)</sup>

このように、阿部は「我等」が体験した「美的印象」を例えるため、ファウストを引き合いに出した。これは、つまり、当時の知識人達がファウストを「美的意義」をもつ対象と考え、且つ、その認識が広くあったことを示している。なぜなら、その記述の仕方、ごく一般的な認識として成立しており、事実、阿部も関わっていた雑誌『帝国文学』においては、その初期から『ファウスト』の紹介や記述が多く見られることからわかる。次に、当時のファウストがどのように受容されていたかをとらえてみることにしよう。

### 三―2 『帝国文学』とファウスト

『帝国文学』は一八九五年一月に創刊され、東京帝国大学を中心として、高山樗牛や上田敏、夏目漱石、阿部次郎らが関わった雑誌である。詩や象徴主義の紹介などで知られているが、この雑誌では明治中期には、先に登場したゲーテの『ファウスト』が紹介されており、その紹介は一九〇四年から一九〇五年に集中している。<sup>(62)</sup>中でも桜井天壇の批評は、当時、文壇での『ファウスト』流行を見る上で興味深い。

批評欄のファウストに関する記述（『帝国文学』第一〇巻第一〇号、一九〇四年一〇月）には、次のように述べられている。

『ファウスト』はギョオテの戯曲で十九世紀の名著だといふ事は誰も知つては居るが、専門の研究者以外に我文壇では余り読まれて居らなかつた様である。今回邦語訳が出来たから十分に歓迎される事と思ふ。何と云うても邦語訳の嚆矢であるから、完全を望む事は無理である。<sup>(63)</sup>

ここから当時、『ファウスト』がまだ一般に普及していなかつたことが読み取れる。同じく桜井天壇の「戯曲『ファウスト』の評論に就て」（『帝国文学』第一〇巻第一〇号、一九〇四年一〇月）には、次のように語られている。

『ファウスト』第一部は高橋五郎君によりて邦語に訳せられたり。訳文拙劣なりと雖も『ファウスト』の邦語訳は今回を以て嚆矢と為すが故に原語を解せざる世上の読書子には定めて歓迎せらるべし。<sup>(64)</sup>

高橋五郎（一八五六―一九三五）は、評論家であり翻訳家でもあった。井上哲次郎のキリスト教排斥論に、大西祝らとともに反論した人物である。翻訳家でもあった高橋が訳した『ファウスト』（前川文栄閣、一九〇四年）の文章について、桜井は「拙劣」と評しているが、その翻訳として嚆矢である点については評価している。

さらに同じく『ファウスト』の紹介をした越嶺に関する桜井の記述を見てみよう。

目下毎日新聞に連載せられつゝある、越嶺氏のゲヨオテと『ファウスト』と題する論文は、評家の注目を値すること確的にして、吾人も之に対して一瞥を払ふに吝ならざるものなり。<sup>(65)</sup>

越嶺は、前田長太（一八六七―一九三九）のペンネームである。彼は、中江兆民<sup>(66)</sup>を師と仰ぎ、『一年有半の哲学と万世不易の哲学』（三才社、一九〇一年）、『哲人と文章美 西欧文学』（通俗宗教談発行所、一九〇三年）など複数の著書を発表した。前田は、哲学動向に関する記事を新聞に掲載しており、当時の『ファウスト』の流行もいち早くとらえていたのだろう。

このように、桜井は『ファウスト』に関する動向を評し、これらの紹介や研究の盛んな点について次のように述べている。

『ファウスト』を研究し評論し若くは説明したるの書は実に挙げて数ふ可からず。此等の書は天才の研究に於て、各々貢献したる所あるへきは論を俟たすと雖も、亦、無用の詮索を事とし牽強附会に陥り、若くば詩賦評論の本義を誤りたるもの決して尠なからずと為す。<sup>(67)</sup>

このように、当時、『ファウスト』が非常に流行していたことが分かる。それは、文壇に限らず、哲学的見地からの考察も試みられるなど、多岐にわたる。その好例として、木山熊次郎（一八八〇―一九一〇）の「ファウストに表れたるゲーテの哲学的思想」と題した評論文（『帝国文学』第一巻第一号、一九〇五年一月）をあげたい。ここではゲーテの思想について詳細に検討され、連続で半年ほど掲載されている。

この論文を書いた木山熊次郎は、岡山県倉敷市の名家に生まれ、一九〇一年に東京帝国大学哲学科へ入学し、文明批評家として立つことを志していた。しかし、就職が難しく、一九〇四年七月に大学を終えたものの、しばらく籍を大学院におき、仕事を探している。翌年、一九〇五年に二六新聞社へ入り、少し経つと、日本女学校で教員を経験する。その後は、教育雑誌への寄稿や一九一〇年には、読売新聞社社員となり、主に教育欄の執筆をしていたようだが、一九一一年四月、肺炎になったのをきっかけに、八月には病床に伏し、九月七日に永眠した。彼は、主に教育方面の文筆活動をしていた人物である。<sup>(68)</sup>

木山が「ファウストに表れたるゲーテの哲学的思想」を執筆したのは、大学院に籍を置いていた時期と二六新聞社で働いていた時期にわたる。この中で、木山はゲーテの『ファウスト』に一貫する問題として「人生の意義如何を解決せんとするにあり」と述べる。彼は人生の真理を解く試みとして、ゲーテの『ファウスト』から思想

を深めていた。この中の序言で木山は、「ゲーテ自身が嘗て云へるが如く、詩人の作は皆それぞれに其詩人を表現するものなりとせば、ファウストはゲーテ自身を表現するものならざらんや<sup>(69)</sup>」といい、この書がゲーテの哲学を説明するに値するものである点を述べている。さらに、彼は、「ファウストは哲学書たると同時に文学書なり。否、文学書にして同時に哲学書なるものなり、吾人の今此に紹介する所のものは、哲学の書として如何なる思想の其中に包含されあるかを記するに止まる<sup>(70)</sup>」と語る。木山のファウスト理解は、人生と哲学の書であった。

ところで、ここで注目したいのは、木山も阿部と同じく、東京帝国大学哲学科を卒業していることである。そして、彼等は共に『帝国文学』との接点がある。当時のファウストの流行はどの領域にもわたっているようだが、管見の限り、掲載記事には『帝国文学』にその文章が特に多く見られた。

もう一つ、一九一三年七月の『帝国文学』に二つの記事が紹介されている。久保田勝彌の「『ファウスト評論』を讀みて」（『帝国文学』第一九卷第七号、一九一三年七月）と成瀬無極の「ヴェデキントの『ファウスト』（『帝国文学』第一九卷第七号、一九一三年七月）である。成瀬無極（一八八四〜一九五八）は、ドイツ文学者である。一九三〇年に京都帝国大学教授となった。ここでは、この二つのファウスト理解に注目したい。

まず、久保田のほうは、次のように記されている。

言ふ返もなくゲーテが不朽の著作に於て提唱する大眼目は万象を All とし God を Ein と観じて自身が「全」より「一」に赴かんとする翹望なのである<sup>(71)</sup>

彼は、これを「神に行かんとする努力」と言い換え、人が神に合一しようとする様子を記している。さらに、成瀬は、日本で最初のファウスト上演を観た時の自分を「抒情的気分の中に置いた」といい、「創造者<sup>クリエーター</sup>自身の清い、溢る、やうな抒情的気分融合する無限の歓喜を味はつた」と述べた。ここで成瀬は、自分がファウストに入りこんでいったのである。即ち、感情移入している。

久保田も成瀬も、ファウストという他人を媒介として、自分自身が抒情的気分を味わう。彼等は、ファウストを通じて感情移入していた。しかし、ここでは「抒情的気分」という言葉にとどまり、「感情移入」の語は出てこない。

ただし、先の伊藤の「リップス論」が『早稲田文学』に掲載される一九一一年一月の少し前、一九一〇年七月に、感情移入説とリップスについて、平田元吉<sup>もとよし</sup>（二八七四〜一九四二）が「近代の芸術観」と題して、『帝国文学』第一六卷第七号に、次の文を発表している。

心理学的美学者フォルケルト、デスソア、リップス、ヴェント等

の大家の精細複雑なる研究の結果も僅に此数年間に公にせられ、或は其半ばのみ公にせられたものもあり、議論研究今正に酣である。我国にては美学の研究に従事して居る人が極めて少ないやうであるし、また此等泰西研究の紹介も極て稀なやうである。<sup>(72)</sup>

このように、当時の日本において「フォルケルト、デスソア、リップス、ヴント」等の心理学的美学者の研究が進んでいなかった様子がかがえる。この文章の執筆者である平田元吉は、主に心理学研究をおこなっていた人物で『ハムレット劇研究』（富山房、一九一〇年）、『近代心靈学』（日本心靈学会、一九二五年）などを執筆している。平田は、当時の心理学的美学者の研究状況を続けて次のように述べる。

芸術的活動は人間固有の衝動であり、他の智識的衝動の如く、独立と威厳とを有し、其特征は形成表現である、而して芸術家が其経験より得たる錯雑混沌たる材料は、其感情、想像、思想、意志、希望等に依りて新に陶鑄化成せられ、創造的総合 (Schöpferische Synthese) 芸術的目的に依りて統一せられて内部的経験の一団となる、此内部的に経験せられ直観<sup>アンシヤクワン</sup>せられたる統一を表現したるものが即ち芸術的作品である<sup>(73)</sup>

（こ）では、芸術の統一について言及している。さらに、芸術の人

格について述べた箇所もある。

芸術的作品は、人格に依りて個人的に直観的に化せられたる内部的<sup>(74)</sup>事実の外部的表現といふことが出来る。

芸術作品が芸術家の内部を外部に表現したものであるとした上で、感情移入説について次のように述べる。

美的享樂は芸術の存在に斯の如く大なる要素であるから、美学者殊に心理学的美学者は其研究の努力の大部分を此享樂の分析解剖に費して居る。之れには、美的享樂の大部分、少なくとも、其重要な要素を為すアインフュールング (Einführung) 即ち情調等の主観的要素を直観<sup>アンシヤクワン</sup>に注入するといふ心理的事実に關して、複雑なる至難の問題等がある<sup>(75)</sup>

つまり、平田によれば、美的享受に必要な要素として、「アインフュールング (Einführung)」が存在し、「アインフュールング (Einführung)」が「情調」であるという。その「情調」の「主観的要素」を「主観的要素を直観<sup>アンシヤクワン</sup>に注入する」のが困難であるという。

このことから、伊藤が「リップス論」を発表する一年弱前までは、感情移入説の体系化がなされていなかったと知れる。それと同時に、

これにより『帝国文学』と『早稲田文学』両方の媒体で、感情移入説の受容が確認された。

これらを考え合わせると、阿部が『美学』において感情移入説の説明にファウストを持ち出したのは、当時『帝国文学』で流行し、認識されていた共通概念があつたためであると考えられる。それは、「抒情的気分」を味わう対象としてのファウストである。それを系統立てて説明したのが阿部次郎である。そして、後年彼自身も『ファウスト』の翻訳<sup>(6)</sup>に着手することになるのであつた。

### 三—3 『美学』の感情移入説

このように、阿部が例にあげた『ファウスト』は、当時、『帝国文学』でよく取り上げられており、阿部が『美学』を書きあげる数年前には、ファウストが人々から感情移入される対象として認識されてきたことがわかつた。しかし、それは体系化されておらず、これを当時の背景として持ち出したのが、阿部次郎の『美学』であつた。それは、同時に、阿部がファウストを感情移入概念の対象として、定着させたことを裏付けている。

次に、この点について具体的に見てみたい。阿部は、ファウストを例に、感情移入について説明する。

我等が我等自身の外に、他人の心持を体験するといふやうな言葉は全然何の意味をも成さない。ファウストの苦悶とは、我等に

とつては、ファウストを見ることによつて、我等自身の内面に体験する苦悶である。風景の情調とは、我等にとつては、その風景を見ることによつて、我等自身の中に惹起される情調である。曲線の軽さ又は柔かさとは、我等にとつては、その曲線の感覺的印象が我等の内面に喚起する心の流れの軽さ若くは柔かさである。凡そファウストの苦悶や、風景の情調や、曲線の軽さと柔かさなどは、我等がこの苦悶とこの情調とこの軽さや柔かさとを自己の中に体験するとき、始めて我等にとつて存在するものとなるのである。<sup>(7)</sup>

つまり、阿部は、ファウストの体験を自己の中でとらえた時に感情移入が起こり、そのことで「始めて我等にとつて存在するものとなる」という。

このように、ファウストを例にとりながら、感情移入に関する内容説明をおこなない、その後、彼は引き続き、観照の問題をあげながら、次のように語る。

対象の観照に没頭して生きるとき、自己と対象との対立は我等の意識に上らないといふことである。対象を統覚する自己が——対象の統覚に即して生命感情を体験する自己が、その時の自己の全体である。その時自己は対象の中に生きる、対象の中に生きる。例へばファウストの観照に没頭するとき、我等

の自己は別にファウスト以外に在るのではない。ファウストがその時の自己の全内容である。この時主観と客観とは全然融合する。更に適切に云へば、主観は客観の中に溶解してその中に浸透する。我等は自己に対立するものとして対象を意識することなく、又対象に対立するものとして自己を意識することなく、我等の意識は唯対象のみによつて充されるのである<sup>(28)</sup>。

即ち、ここで問題とされているのは、制作者と鑑賞者の課題である。これが、先に見た阿部の感情移入説の内容の特徴としてあげられる。その後、その種類を彼は次のように分類している。

- (一) 一般的統覚的感情移入 (Allgemeine apperzeptive Einführung)
- (二) 情調移入 (Stimmungseinführung)
- (三) 対自然感情移入 (Natureinführung)
- (四) 人間の官能的現象に対する感情移入 (Einführung in die sinnliche Erscheinung des Menschen)

順番にこれらの内容について見ていきたい。

(一) 一般的統覚的感情移入 (Allgemeine apperzeptive Einführung)。我等が対象に賦与する感情の、最も一般的な源泉

は我等自身の統覚活動である。我等は対象を統覚することによつて、既に一種の生命をこれに賦与する。凡そ統覚とは漠然たる我等の意識内容を把握<sup>エルファツセン</sup>して、之れを意識の焦点に持ち来す活動である。我等の意識の焦点の中枢的生活を特に精神 (Geist) の生活と名ければ、統覚とは我等の意識内容を成すあらゆる経験を精神的視野の外から精神的視野の中に拉し来る働きである。統覚されることによつて、我等の意識内容は我等の対象となる<sup>(29)</sup>。

「一般的統覚的感情移入 (Allgemeine apperzeptive Einführung)」は、阿部によれば、抽象的なものであるという。この中で阿部は、「自然や人間の中に発見する生命」は説明し切れないとして種類ごとに感情移入を説明する。その後、「情調移入 (Stimmungseinführung)」では、注目すべきことに「色」と「音」について重点的に触れている。

(二) 情調移入 (Stimmungseinführung)。一般的統覚的感情移入を補ふ一つの途は情調移入である。例へば、我等が或る色を見、或る音を聞いて、これに注意を送るとき、我等は単にこれを統覚する自我の一つの活動と、この活動に伴ふ一つの感情とを体験するのみならず、又我等の心的生活の一般的な節奏や脈拍や——換言すれば一種の情調を体験する。この情調は、我等

の色彩感覚や音響心象や——此等の意識内容の根底を成す心的過程の節奏が心の全局に波及して、我等の心の全体をして同様の鼓動を打つて動かしめることによつて成立するものである。我等の心の中に一つの動エレメンツきが生ずるとき、それは、類似適合の法則に従つて、我等の心の全局に同様の節奏に従ふ波動を惹起する。さうしてこの波動は——この情調は、この一つの動きによつて惹起されたるものなるが故に、さうしてこの一つの動きとは或る色や或る音を知覚することによつて生じたる心的過程なるが故に、我等はこの情調をその色や音と結合する。この情調はその色や音の情調である。我等はその色や音の中に此の情調を発見する。かくて我等は一般的統覚的感情移入の外に、新たに又我等の情調をも対象の中に移入するのである。<sup>(8)</sup>

「情調」の説明に「色」「音」を用い、それを感じる心の中に生じる「動エレメンツき」について考察する彼の見識は、当時、美術批評において盛んであった「印象批評」や「パンの会」などでも注目されていた「音」「リズム」といった概念が背景にあったのだろう。実際、阿部次郎が「パンの会」にも出席していたことは、当時の小宮豊隆宛の書簡（一九一一年二月二日付）に「明日のパンの会には僕も無邪気に出席しようと思つゝゐる、君も是非来るようにしないか」とあることから知れる。<sup>(9)</sup>

「パンの会」は、北原白秋、木下杢太郎が中心となり立ち上げた

文学と美術の交流の場であり、「情調的気分」を中心とする芸術傾向が見られる集団で、その顕著な雑誌には『屋上庭園』があげられる。この点については、感情移入説との関わりを拙稿で述べた。ここでは、当時の芸術傾向が芸術家の作品を媒介として、鑑賞者が自己の感じる情調を味わい、それを他者も実感していると考えられる種類の概念、つまり、「自己の中の他者」へ向けられていたことに注目したい。なぜなら、その「自己の中の他者」を示す代表的な例として、「感情移入説」があげられるからである。この「感情移入説」を示す例として、「絵画の約束」論争があげられる。この論争は、木下杢太郎と山脇信徳、武者小路実篤が各々の芸術観を主張したものである。ここで彼等はそれぞれ自分達にとつては異なる主張をしていたが、実は三名とも感情移入の概念を共通してもっていたことが、情緒、情調、リズムなどの彼等の言説から裏付けられたのである。即ち、この時代は「感情移入」が蔓延していた時期であった。

ところで、阿部が『美学』の中で取り組んだ感情移入説の種類において、三つ目にあげているのは、「対自然感情移入」である。

(三) 対自然感情移入 (Naturerfahrung)。併し其処には猶第三の場合があり得る。それは感情移入の内容が過去の経験によつて規定される場合である。(中略)我等が今挙げむとする種類の感情移入に在ては、我等と対象との間に過去の経験が挟まつて来る。新しき体験の統覚が過去の経験を基礎として行はれ

る、従つて対象に対する感情移入の内容が過去の経験によつて制約される。約言すればそれは「経験的に制約されたる統覚的感情移入」(Empirisch bedingte apperzeptive Einfühlung)である。我等はこの途によつて「自然」に生命を賦与する。故に又これを名けて「対自然感情移入」と呼ぶのである。<sup>(83)</sup>

過去の経験を基礎とした現在の経験への感じ方の規定についてここでは述べられている。阿部によれば、その規定によつて自然に「生命を付与」というのである。このように、自然についての感情移入の在り方について言及した後、彼は次に、前の三つを含んだ結果の感情移入について説明する。

(四) 人間の官能的現象に対する感情移入 (Einfühlung in die sinnliche Erscheinung des Menschen) (中略) 我等が他人に就いて直接に知覚するは、唯その肉体的現象に過ぎないのに、我等は如何にしてその中に生命や心や人格や感情や思想やを発見することが出来るか。この問題に答へるものは第四類の感情移入である。固よりこの場合我等が他人の中に発見するは、単に感情ばかりではない。我等は又判断や思想やその他自我の全内容を対象の中に発見する。故にそれは、厳密に云へば寧ろ自己客観 (Selbstobjektivation) と呼ぶる可きものである。併し現在我等にとつて必要なるは、判断や思想の移入ではなくて、正に感

情の移入である。人体に対する感情移入は如何なる途によつて行はれるか。他人の顔付や、<sup>ガベール</sup>身体の運動や、静止せる姿態や、声、音並びに言語等は、如何にして感情を表出するものとなることが出来るか。

この場合我等が体験する感情移入は、前の三つの場合に於けるが如く、対象を統覚し把握するために直接に体験せる活動を対象に移入するのではない。我等がこの対象を統覚するとき、或る知られざる本能の働きによつて、統覚活動そのものとは異なる別種の活動が我等の中に喚起されるのである。さうして我等はこの活動を対象の中に移入するのである。<sup>(84)</sup>

この四つ目は、人間の「本能の働き」によつて「統覚活動」がどのように喚起されるかということに重点が置かれている。伊藤の「リップス論」の中にもそれに似た言葉で「知・情・意」の問題が触れられていた。つまり、両者の提言する感情移入の概念は、意識の切り分けではなく、まさに対象への「移入」であり、それにより「全内容を対象の中に発見」した結果、それが阿部の言葉を借りれば「自己客観 (Selbstobjektivation)」へつながるのである。さらに、彼は「観照」の問題についてもこの項の最後に、次のように触れている。

純粹なる感情移入の態度をとるとき、我等は唯「観照」する

のみである。観照の対象の中に没頭して生きるのみである。さうしてこれは特異にして唯一なる態度である。我等はこの態度を呼んで美的態度と云ふのである。純感情移入は美的感情移入である。<sup>85)</sup>

阿部は、感情移入説についてリップスの思想を基調としながらも、彼自身の思想を照らし合わせ、制作者と鑑賞者にとって重要な問題である直接体験を、「観照」という観点から深めている。

また、『美学』の感情移入の部分に「美と醜」について論じられた箇所があるが、そこには、これまで言及された制作と「観照」について、さらに詳しく述べられている。

例えば、阿部は音楽を聴き、絵画を見る時「我等の中に特定の生命の動きを感じる」といい、この「生命の動きをとつてこれを対象に移入すること」「対象の生命は我等自身の生命の一片」になると述べ、これを「自我の生命」「人格の生命」といった言葉で表現し、さらに、感情移入には「美的観照の能力」が大切だと述べている。これは即ち、対象と共鳴することで体験する「感情」のことである。この能力が欠けている場合、感情移入説においては、内容把握の上で致命的な欠陥を生むことだろう。

彼は、ファウストを中心にその思想について論じたが、先に見た伊藤尚との相違は、伊藤がオイケンとリップスを比較しているのに対し、阿部はリップスを比較するよりも、感情移入説に関する内容

説明としてゲーテのファウストを頻出させた点にある。それは、伊藤の背景にオイケンの思想影響が強い『早稲田文学』があり、阿部の背景にファウストの流布した『帝国文学』があるという理由もあるが、伊藤の「リップス論」がリップスの思想を紹介することに重点が置かれているのに対し、阿部の『美学』は、まさにリップスを解釈した阿部の思想に重心があることが大きいだろう。

次に、この点をさらに詳しく述べるため、冒頭で紹介した彼の『人格主義』に見られる感情移入説への言説とあわせて、阿部のリップス解釈を彼の思想である人格主義との関係から検討してみよう。

### 三―4 阿部次郎のリップス受容に見る人格主義思想

阿部は、『美学』（一九一七年）以外に、リップスの感情移入説に関連して『倫理学の根本問題』（岩波書店、一九一六年）と『人格主義』（一九二二年）を刊行している。

『美学』は、美学上の基本的立場にリップスの感情移入説を置き、その中で「観照」と制作に焦点を当て論じており、基本理念には人格主義を掲げていた。そして、その前年に出版された『倫理学の根本問題』では、リップスの理念に忠実に書いたものであると阿部自身が、その冒頭で述べている。

本書は未熟なる自分の私見を述べたものではない。Theodor Lipps: Die ethischen Grundfragen. 2Auff. に拠つて書いたもの

である。自分は絶対的に私見を混入することを避けて、只管リップスの思想と情熱と感激とを生かさうとした。論理の精緻を失わずに原文の主旨を要約すること、難解なる点を咀嚼して之を平明なる国語に移すこと、原文の到る処に活躍せる道徳的情熱を保存すること——自分はこの三点に自分の努力を集注した。併しこの三つとも自分にとつては随分困難な仕事であつた。成績の如何は自分にはわからない。自分は唯甚しく原著を損つてゐることがないやうに祈るのみである。<sup>(86)</sup>

『美学』において阿部は、リップスの説を独自に解釈して論じていたが、それより前に発表した『倫理学の根本問題』については、リップスの理論に忠実に記している。その中でも、彼が先に見てきた『美学』において中心課題としてきた感情移入説に関して、『倫理学の根本問題』の中では、他人の顔付きを自己が解釈する時に生じる感情を例にとり、次のように述べている。

自分は自己の悲哀を、換言すれば此の如くにして呼び醒されたる「自己」を、他人の顔付の「中に」(従つて又他の個人の「中に」)、「移入」して「感ずる」のである。此の途によつて自己の経験する悲哀は直ちに他人の悲哀と解釈されるやうになる。感情移入とは実に此の如き事実<sup>(87)</sup>に名けたる名である。若しこの悲哀をこのやうな顔付をする他人が實際感じてゐる

ものと仮定すれば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)「共に経験する」と(Mit erleben)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、單純に自己の感情を経験することである。唯此の如き自己の感情は常に他人の肉体的現象に結合してゐるのである。この途によつて他人の肉体は、自分にとつて、内面生活<sup>(88)</sup>を担ふ者となる。個々の現象は自分にとつて生の発現となるさうして心的個体としての他人は始めて自己にとつて存在するものとなる。故に他人とは自分が自分を材料として創造したものである。彼の内生は自分の内生から採取されたものである。自己以外の個体若くは自我は自己以外の肉体的現象を所縁としたる自己の投影(Projektion)である。自己の二重化(Verdoppelung)である。<sup>(87)</sup>

阿部によると、感情移入説とは、同情であり、他人の体験を自己がおこなう自己投影であり、二重化であるという。つまり、自己が他人の感情だと感じるものが、自己の感情であり、他人の感情だと

感じるものは、その自己体験に過ぎないというのである。彼は、同じく『倫理学の根本問題』の中で「美的観照」について、これを当てはめ、次のように述べた。

美的観照の本質は一切の利害や願望や嗜慾を忘れて芸術品の世界に没入するところに在るが故に、芸術中の人物は固よりその願望を以て自分の願望を妨害することが出来ない、美的観照の中に在つては自分の願望と云ふものが既に存在しないのである。故に實際生活に於いては利己主義によつて不純にされ妨害され、遂には全然抑圧されなとも限らぬ同情は、此処では純粹に濁りなく、十分その特質のまゝに行はれることが出来る。云つて見れば美的感情移入とは、同情の事実を純粹に表現して、我等にその本質を認識させる一つの実験のやうなものである。<sup>(88)</sup>

彼にはまだ美的観照の本質は、純粹な「芸術作品への投入」である。その意味で、感情移入は、自己体験であろう。この思想が、『美学』において、「自己客観 (Selbstobjektivität)」という言葉として表れてくるのである。このように、『倫理学の根本問題』は、まさに阿部にとってリップス理解の出発点であった。

次に、リップスと阿部の『人格主義』に見る思想との関係を見てみたい。それにはまず、彼の『人格主義』の中心軸について考察を加える必要があるだろう。

彼の著作『人格主義』によれば、人格主義とは、「理想主義の内容を更に立ち入つて規定した言葉」である。

人格主義とは何であるか。それは、少くとも人間の生活に関する限り、人格の成長と発展とを以て至上の価値となし、この第一義の価値との連関に於いて、他のあらゆる価値の意義と等級とを定めて行かうとするものである。<sup>(89)</sup>

阿部は、ここで人間の生活上における「人格の成長」を人格主義に求めている。そして、彼は、人格主義を考察するためには、先に人格について検討する必要があるといい、その人格の「標識」を次のように語っている。

第一に人格は物と区別せられるところにその意味を持つてゐるものである。第二に人格は個々の意識的経験の総和ではなくて、その底流をなしてこれを支持しこれを統一するところの自我である。第三に人格は分つべからざるものと云ふ意味に於いての Individuum (個体) である。一つの不可分な生命である。第四に人格は先験的要素を内容としてゐる意味に於いて後天的性格と区別される。カントの言葉を用ゐればそれは単純な経験的性格ではなくて、<sup>インテリゲンツ、ラ、カクテイル</sup> 睿智的<sup>(90)</sup> 性格を含んでゐるところにその特質を持つてゐるのである。

阿部の人格主義の内容は、物質ではなく、人間の「底流」をなす統一された自我という一つの生命を示している。つまり、彼は「人格主義」の中に発展性があり、価値のある生命を見出している。そして、次に、「人格の第二の標識」として、このように語る。

私達の人格は、個々の刹那に於ける思考内容感情内容意欲内容の総和若くは連続ではない。それは此等のものを生起せしめ消長せしめつゝ、而も自らも充分に自己を把握し得ざるが如き内容的活動の主体である。統一の原理である、生命である。人格と外界との関係は単に意識とその所与との関係ではなくて、創造者とその材料との関係である。私達は、人格の概念を問題とするとき、特にこれと意志若くは生命の観念との連関に注目することを要する。<sup>91</sup>

つまり、阿部は、人格とは、それぞれの個体が一つにまとめられた生命であると述べる。そして、彼は第三の標識として、このように語る。

人格となるとは他の対立を強調することではない。自己の本質に復帰することである。此処に人格の第三の標識が——人格主義を普通の個人主義と区別すべき主要な着眼点<sup>92</sup>が成立する。

「人格となる」ことが、「自己の本質に復帰」することであると語る阿部は、人格主義が他人ではなく、自己の問題であると述べている。この点は、『人格主義』全体を理解する上でも重要な部分である。

阿部は、その著書の中で、人格価値の向上に重きを置き、その実現のために様々な例をあげて、説明を加えている。それはやがて「君主人」から社会、国家へと広がりを見せる。その前提として、彼は標識を示しているのである。そして、第四の標識について、阿部は次のようにいう。

人格は単に一つの生命として自然的統一を有するのみならず、又一つの当為によつて先験的に統一されておなければならない。此処に人格と経験的性格との差別がある。人格の先験的要素は、経験的性格を、鼓舞し、激励し、苦め、悩まし、洗練し、浄化して、人格を人格として琢磨せむとする。人格主義を主観主義と区別する、人格の第四の標識は此処に成立するのである。<sup>93</sup>

つまり、経験的性格によつて、人格が洗練されていくということである。洗練されていくことによつて、人格が高められていく。そのことが人格主義にとつて、価値のあることであり、必要な価値であると阿部は考えているのだらう。その阿部が主張する人格価値の

内容は次の通りである。

吾々は人格価値を構成する要素を如何に数ふべきであるか。私は今リップスに從つてこれを三つの要素に要約する。第一に人格の豊富はそれ自身に於いて人格価値の一面である。他の点に於ける比較はどうであつても、兎に角豊富に生きることを解する人格は、貧弱な人格よりも、少くともその限りに於いて優れてゐる。第二に人格の力もそれ自身に於いて人格価値の一面である。力ある人格は力なき人格よりも、少くともこの一点に於いては勝つてゐる。第三に人格の統一、点はその人格の高さを決定する。釈迦や孔子もその精神分析に於いては煩惱具足の凡夫であるにもせよ、彼らの生活が道を中心とする点に於いて、彼等は食色の奴隸よりも遥かに高い人格を持つてゐるといはなければならぬ。吾々が真正に人となるとは、この三要素の孰れをも偏廃せずに、全局に渡つて人格の価値を増進することである。人格の豊富なる発展を阻害することも、人格の力を萎縮させることも、人格の中心を転倒させることと共に自他に対する罪悪である。吾々は、単に人格の中心を正しきところに置くことを努めるのみならず、又正しき生活を豊かならしめ力あらしめるやうに心掛けなければならぬ。正邪の観念は此処まで拡充されることによつて、始めて人格主義の要求に適ふものとなるのである。<sup>(94)</sup>

阿部によれば、人格価値の構成要素は、「人格の豊富」「人格の力」「人格の統一、点」の三つに尽きるようである。つまり、「内容」「力」「統一、点」である。先に見たように、阿部は『人格主義』の中で、この人格価値を論の中心に据えている。彼にとつてこの論を進める上での最重要課題であつたのである。これら三つの要素の向上が、人格主義の価値になるといふ。

このような思想もあつた中で、阿部は、リップスの思想を独自に深め、阿部次郎の人格主義を成立させていく。

ここで伊藤のリップス理解を振り返つてみたい。阿部の主張する努力に価値を見出す人格主義は、伊藤の主張していたリップス理解、日々の努力によつて成立する「強者の道徳」と同質である。即ち、両者の人格主義の共通点は、ここにあつた。それは、当時の人格主義において重要視されていたことがそこにあつたことを示すのである。

次に、この人格的価値について述べるため、その内容が詳細な阿部の一連の著作から考察していきたい。

### 三―5 阿部の人格主義に見る利己主義者

阿部の人格主義思想は、如何にしてリップスの感情移入説と結びつき、そこで最も重要な人格の高まりは実現されていくのか。同じく『人格主義』の中で、「社会生活の内面的根柢」について述べる

際、「利己主義者」にとつての他人という概念について、「如何なる利己主義者にとつても、人といふ物は一種特別な物質である」と述べ、「利己的目的の手段として他人を取り扱ふ」時にも「欲望の主体なる（心）の持主として、これを取り扱ふに特殊の途があることを彼は意識してゐる」と語っている。この利己主義者は、『倫理学の根本問題』にも登場する。まず、そこから利己主義者の説明を試みよう。なぜなら、阿部は『人格主義』で言及する人格主義そのものについての説明に際し、「利己主義者」を引き合いに出すことが多いため、人格主義にとつて必要不可欠な人格の価値を考察する上で、この問題は重要であると考えられるからである。そこで、この点についての考察を加えておこう。

阿部のいう「利己主義者」とは、彼の著作『倫理学の根本問題』において述べられている。それには、「序論—利己主義と利他主義」という項目が設けられている。阿部は、ここで、利己主義者を「自己の満足を求める者」と規定する。例えば、阿部によると、子供が溺れているところを見て、自己の体を考えて助けられない者は利己主義者であるが、助けた者もまた利己主義者であるという。それは、助けた者には、子供を助けるという自己の満足があるからである。この序論では、利己主義者についてのあらゆる検討が加えられる。その立場を検討する際に、利己主義者を例えとすることが多くなり、その流れが『美学』『人格主義』へと続いていく。

次に、彼は、利己主義者が人を利用するために、その心を操ろう

とする点について『人格主義』の中で、リップスを引き合いに出し、次のように述べる。

欲望の主体なる「心」の持主として、これを取扱ふに特殊の途があることを彼は意識してゐるのである。併し吾々は如何にして人間と呼ばれる、肉塊に心があることを知ることが出来るか。（中略）吾々がこの肉団を目して、欲望の主体、心の持主統一ある自我と考へるのは如何なる理由によるか。（中略）リップスはこの第二の不思議に答へるに感情移入の概念を以てした。<sup>(96)</sup>

阿部は、ここで利己主義者の心について、感情移入をもつて説明しようとしている。そして、彼は他人の心について感情移入をもつて、次のように説明する。

人格のあらゆる生活は、吾々がたゞ自己の内へのみ体験するを得るところである。（中略）吾々自身の側から云へば他人の喜怒哀楽等も亦、吾々自身の体験を基礎としてのみ理解し得るところである。（中略）他人の「心」とは、吾々の側から見れば吾々自身の心の——感情の移入に過ぎない。それは吾々自身の感情の移入であるが故に、若しこれを妨害するやうな事情さへなければ、自分自身の中から湧き出した感情と同様に、吾々の生活を規定する力を持つてゐるのである。<sup>(96)</sup>

このように、阿部はリップスの感情移入説を援用して他人の心を説明し、その理論が「人格のあらゆる生活」に及ぶという。さらに、利己主義者の感情移入（同情）について、同じく『人格主義』において、次のように述べる。

他人の心が吾々に響を伝へるのは——換言すれば「同情」といふ現象は、利己主義的打算の動機を以ては到底説明し難き、一層原始的な、一層直接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、彼等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ぬ。彼はその奴隷を見て、最初には何の利己的商量なしに、彼等の心が自分に響いて来ることを感ずる。併し彼の中心を支配する動機が同情ではなくて利己主義であるが故に彼はこの感情移入に深入することなしに、たゞ此の如き心を持つ動物はこれを如何に取扱へば最も有利であるかの問題にこれを専用するのである。この場合の感情移入は、畢竟発育せぬまゝに流産して、塵に塗れ泥に汚された感情移入である。かくて利己主義者は、その感情移入から彼の世間的<sup>モラル</sup> 惻<sup>ハート</sup>を造り出した。併し彼の世間的惻惻の基礎にも亦感情移入の作用が含まれてゐるといふ事實は、如何なる人も徹頭徹尾利己主義者ではないことを——感情移入によ

る同情も亦人間にとつて原本的なものであることを——証明するものと云はなければならない。人間には固より利己心があるが、彼は先天的利己主義者ではない、彼はたゞその同情を殺すことによつて利己主義者となるのである。第二の不思議に対する考察は、吾々をこの論結<sup>マ</sup>に導く<sup>97</sup>。

阿部によれば、ここに見られる利己主義者は、損得勘定が先行し、純粹な感情移入を殺してしまつてゐる。つまり、このような利己主義者は、阿部のいう人格的価値の低い者であるといえるだろう。それと同時に、阿部の思想が感情移入の根底に人格主義の思想を持っていることを読み取れる。

阿部の人格主義思想に読み取れる利己主義者について検討したところで、これを念頭に、次に、彼の人格主義の価値の内容を『美学』の中から考察してみよう。

阿部は、『美学』の序論において、人格的価値について「人格的価値は根本価値である、最も固有の意味に於ける価値である<sup>98</sup>」と述べている。そして、次のように言及する。

何故に人格的価値は根本価値であるか。答へて曰く、対象の価値は要するにその対象が我等の中に喚起する内面的態度の価値によつて定まるからである<sup>99</sup>。

彼は、「人格的価値」が必要な理由を「内面的態度の価値」によつてきまるからであると述べた後、この価値の意味を明らかにする概念について「自我感情 (Selbstgefühl)」の「人格感情 (Persönlichkeitsgefühl)」を導き入れるとした。

人格的価値の意味を明かにするために、茲に自我感情 (Selbstgefühl) —— 更に適切に云へば人格感情 (Persönlichkeitsgefühl) の概念を導き入れよう。人格感情は前に述べたる対象感情の一種である。我等は対象が物象であるとき——官能のものであるとき、之を官能感情 (Sinliches Gefühl) と呼び、それが自我であるとき、自己にせよ他人にせよそれが人格であるとき、之を人格感情と呼ぶのである。対象が自己であればそれは自己人格感情 (Eigenpersönlichkeitsgefühl) である。対象が他人であればそれは他人人格感情 (Fremdpersönlichkeitsgefühl) である。この二つの場合を通じて自我の活動は単に感情の根拠たるに止らずして同時に又その対象である。

ここで、阿部のいう「自我感情」「人格感情」とは、先に言及した対象感情の一種である。彼は、人格感情の対象が変化するたびに呼び名を変えている。例えば、自己と他人を区別し、対象が自我であれば「自己人格感情 (Eigenpersönlichkeitsgefühl)」であり、対象

が他人であれば「他人人格感情 (Fremdpersönlichkeitsgefühl)」であると位置づけた。

つまり、彼によると、人格主義の思想とは、努力の結果、高められる思想であり、その思想を体現したのがファウストであった。ファウストが当時の理想的人物であったからこそ、人々は感情移入し、共感することができたのだらう。そのため、阿部が「感情移入説」の例としてファウストをあげたのである。その反対に、人格価値の低い例えとして、利己主義者をあげた。両者を対称化したことで、彼の人格主義は明瞭になり、そして、通常はつながらないこれらの例えをつなげたことが、阿部独自の人格主義思想を形成していく。ここに阿部の人格主義の思想とリップスの感情移入説が反映されている。

阿部がなぜ、この両者をつなげたのか、つまり、人格価値の高い者としてファウストをあげ、人格価値の低い者として利己主義者をあげたのかについては、これまで見てきたようにファウストが当時の近代人としての理想的な姿であり、人格主義の象徴であったからである。一方、利己主義者は、彼のいう人格向上が見られない人々であり、彼の人格主義思想からはずれる者で、且つ理想的な社会を形成するには害をなす人々であった。

また、阿部のリップス受容から見て、ファウストは人格価値の高い者として感情移入される対象であったことが、ファウストを取り上げた最大の理由であろう。

もっと正確に述べるならば、阿部は『倫理学の根本問題』において、基礎となるリップスの思想を受容し、『美学』において自身の感情移入説を体系化した。そして、その中に根付いていた人格主義の思想を次の著作『人格主義』で、独自のものとして大成したのである。

この点について当時の阿部への批判を付け加えると、社会主義の立場から竹内<sup>たけのちか</sup>仁<sup>にし</sup>が「阿部次郎氏の人格主義を難す」(『新潮』第三六卷第二号、一九二三年二月)で、阿部の思想を痛烈に批判し、中でも労働問題に対する阿部の姿勢を竹内は、これらの人格主義をもって、現在の労働運動を批判する可能性があると主張し、阿部の人格主義を観念論と位置付け、本質的には理解しない立場を取った。それは、竹内が階級矛盾の解決を考えるにあたり、阿部の理論が理想論に過ぎず、行動の上では阿部は何の役目も果たしていないと考えていたためである。つまり、竹内は阿部の矛盾に意見していたのである。さらに、杉山平助<sup>すぎやまへいすけ</sup>もヒューマンイズム確立に関連して否定的な意味で白樺派を引き合いに出し、阿部もその近い位置にあると主張した。竹内、杉山の両者は共に実践的な影響力を阿部に見出していなかった。しかし、阿部の人格主義は、彼にしてみれば、現実的な理想社会を想定したものであった。それは、世界原理としての「宇宙の意志」が想定されていることである。阿部が『人格主義』で述べていることは、社会の成員一人一人の人格が向上することで、理想的な社会に近づいてゆく点にあり、最終的な方向性は、個人の人格

価値の向上から社会、国家、そして世界へと広がり、やがてそれは人類に到達するものであった。その意味では、杉山のいうように、確かに阿部は白樺派、中でも武者小路実篤(一八八五―一九七六)の思想と非常に近いものを持つていたといえるだろう。

阿部の人格主義を批判した彼等、特に竹内は、ブルジョア対プロレタリアートの二極化をもって、「有産階級」の立場を攻撃した。中でも、竹内は、阿部の主張を無産者には不可能な点が多いと指摘するなど、物理的な側面を中心に有産階級と無産階級の対立に終始した。しかし、これは阿部の意図するところと別の観点から論じられた批判であり、阿部が主張した人格の本質は、先に見たように、人格の内面的な精進による価値の獲得にあった。それゆえ、両者の意見は、各々の立脚地から述べられた意見であり、その到達点の相違から別々の道筋を辿ることは免れないものだったのである。

しかし、果たして有産階級の立場を否定した竹内らの言うように、阿部の『人格主義』は本当に社会性の欠如した観念論であったのだろうか。阿部は、『人格主義』の後半において社会について多くの紙面を割いて言及している。

次に、これらの疑問を検証するため、阿部の当時の社会性について、『人格主義』の中から検討してみよう。

#### 四、『人格主義』の社会性

##### 四—1 第一から第三の社会

阿部は、『人格主義』の社会について全体を通して、人格の価値を中心に論じている。例えば、人格の高まりの末の国家や社会について、君主と社会や人格的愛、国家主義などがあげられる。いずれも人格の価値を中心に論じられている。順番に見ていくと、まず、彼は、人格価値を構成する要素として、最初にリップスの思想に従ってこれを考えている。中でも、「人格の豊富」「人格の力」「人格の統一<sup>(四)</sup>」が、人格主義の価値になると考えている。それを踏まえた上で、阿部のいう社会について考察したい。

第一の社会は主人と奴隷との社会である。第二の社会は利己的約束の社会である。第三の社会は人格結合の社会である。第一と第二とは、倫理上から見れば共に利己主義を根拠とする。それは利己主義的社会的二つの異なる形式である。之に対して第三の社会は、前二者とは全然異なる倫理的立脚地を持つてゐる。それは一言にして言へば人格主義的根拠の上に立つてゐるのである<sup>(四)</sup>。

阿部は、社会が三つに分けられる点を指摘し、第一と二の社会については、「倫理上から見れば共に利己主義を根拠とする」とし、

第三の社会と位置付けた「人格結合の社会」について、「人格主義的根拠の上に立つ」点を指摘した。これら三つの社会について、彼は具体的に言及している。まず、第一と第二の社会についてである。

第一に、主人と奴隷との社会とは何であるか。それは一人若しくは一国の強者が周囲の人間を征服することによつて成立する社会である。強者は一特に原始的な強者は、強烈な、制限を知らぬ欲望と、他人を圧倒してこれを頭で使ふに足るほどの腕力若くは狡智の力を持つてゐる。(中略)彼はその優れたる智力と強い意志と、欲するところを遂行する拳骨<sup>ファウストレヒト</sup>の権利とを以て、弱者の労働の掠奪を始めずにはゐられない。(中略)憐むべき奴隷は、或ひは強者の苔の音に戦き、或は屈従によりて購ひ得たる強者の保護にほくそ笑みながら、その主人の周囲に蝟集する。かくて引ずる者と、引ずらるゝ者と、征服者と被征服者との団体は組織せられ、何時の間にか「奴隷の道德」といふ一種の道德意識さへその間に発生して来るのである。(中略)この社会に於て団結の中心力となるのは、強者又は特権階級の利己主義である、その利己主義の力強さである。さうして奴隷となる者の側に於いては、畏怖若くは打算として現れる彼等の利己主義が、彼等を促して、宿命の如く強者の支配統制の下に走らしめる<sup>(四)</sup>。

このように、第一の社会と第二の社会の性質について利己主義者の集まりであることが指摘されている。その上で、阿部は、第一の社会が崩壊する理由を次のように語る。

強者の力が衰へるか、弱者の力が増大するかによつて崩壊するであらう。其処には物理力による強制的団結があるのみで、心と心との内面的結合の力が働いて居ないからである。<sup>(16)</sup>

つまり、彼は第一の社会の構造について、信頼関係の欠如を指摘し、そのような社会の崩壊は免れないと述べる。次に、第二の社会について次のように述べている。

併し強者若くは特権階級の利己心による統一は崩壊しても、猶其処に利己主義を基礎とする別様の社会が成立し得る。それは、多くの利己主義者が相互の間に約束を締結することによつて組織する第二の社会である。<sup>(17)</sup>

阿部が述べるのは、集団から個人への移行である。つまり、第一の集団として組織された利己主義の崩壊による個人間の締結へシフトしたのが第二の社会である。しかし、この集団もまた、崩壊する運命にある。阿部は、次のように語る。

併し利己主義によつて集まる者は又利害の背反によつて離散せざるを得ない。而かも利害の一致とは極めて頼み難き結合の根拠である。事情の変化は、昨日の敵を今日の味方となし、今日の味方を明日の敵とする。人間の利己主義が完全に征服されぬ限り、利己的商量を基礎とする社会形式は容易に凋落せぬであらうが、併しこの形式に従つて組織される個々の社会は泡沫のやうに且つ結び且つ消え失せる。此処にも亦、心と心との内面的結合が深くその社会の根拠を固めてゐることがないからである。<sup>(18)</sup>

ここから、阿部が「心と心との内面的結合」を欠く社会は、崩壊する運命にあるという一貫した考えを持っていることが知れる。そして、彼が主張する第三の社会は、この二者とは対極にある社会である。

第三の社会は——人格的結合を基礎とする社会は、前に述べた二種の社会の欠点を超越する。他人をも亦自己と等しき人格として敬重するところには固より主人と奴隸との対立といふやうなことは存在することが出来ない、従つて奴隸の反噬によつて崩壊するやうな危険は、この社会に於いては決してあり得ないのである。<sup>(19)</sup>

第一と第二の社会において欠如していた「心と心との内面的結合」が第三の社会では基礎となり、そのような社会では、お互いの人格を尊重し合う関係が成立することから、主人と奴隷の関係はない。そして、阿部は、この第三の社会について、次のように述べる。

人が無条件に自己の利益を追求すればこそ、利益を異にする他人と結合することが無意味にもなつて来ようが、凡ての人が凡そ真なるもの、善なるもの、美なるもの、聖なるものを追ふ点に於いて一致してゐる限り、利害の一致不一致の如きは、このより高き目的に於て結合することを妨げ得る訳はないのである。自由な、独立した人格の、相互の敬重と愛とを基礎とすることによつて、社会は始めてその内面的結合を全くすることが出来る。若し社会がこの基礎を欠くか、若くはこの基礎の上に自分を建て直さうとする情熱と努力とを欠くならば、それはたゞ直接間接の形に於ける掠奪と利慾との機関であるにとゞまつて、人類を向上せしめるための欠くべからざる組織として、何の意義をも持たぬものとなつてしまふであらう。<sup>(10)</sup>

つまり、阿部は、第三の社会は純粹に個人の人格を敬い、愛を基礎とし、自己の目指すことを追求することで成り立っている。それは、人類を向上させるものであり、第一と二の社会は、その意義がない社会であるという。しかし、第三の社会について、彼は「徹頭

徹尾利己主義者であるやうに見える吾々にとつて果して可能であるか」と疑問を投げかける。「人格主義」は、この疑問に回答を与えるために、先に述べたような様々な例をあげて書かれている。そして、その中心に据えられているのが、人格的価値であった。

次に、これ等の点についての阿部の回答をリップス受容から見てみよう。

#### 四―2 第三の社会における利己主義者と嫉妬の関わり

阿部は、第三の社会を実現するに必要な人格の価値について、その向上を主張している。彼は、先に見た第一・二の社会を形成するような人格を下等な人格として扱い、それについて彼等の嫉妬を例に次のように述べる。

嫉妬とは何であるか。それは人格と人格との関係について云へば他人の価値に対する憎悪を伴ふ羨望の感情である。従つて又他人の価値を――若くは他人の価値の外観を傷けむことを欲する衝動である。故に嫉妬の感情が成立するためには、其処に三つの要素が具備してゐなければならない。第一に他人の高さを認識する智恵のないところには嫉妬はない。第二に自己の低さに対する自覚がないところにも嫉妬はない。第三に自己の偉大を求める意志がないところにも亦嫉妬はあり得ない。従つて他人の偉大を認めるほどの感覚を持たぬ鈍物にも、自己の低劣を

感ずる能力を欠くやうな患者にも（中略）この意味の嫉妬は萌すことが出来ないであらう。これ等のものは、一つ一つの要素としては、皆人格の積極的価値を構成するものである。この方面から見れば、他人の価値に対して嫉妬感ずるものは、嫉妬さへ感ずるを得ぬ痴呆に比べれば、遙かに人間としての脈があるといはなければならぬ。吾々は、嫉妬といふ猛烈な悪徳の中からも猶徳の要素を——特に他人の価値に対する同情の要素を發見して来なければならぬ。何となれば、他人の価値を承認するとは、価値ある他人に対して感情移入を行ふこと、換言すれば同情を基礎として始めて成立する心理だからである。<sup>(10)</sup>

彼は、嫉妬の起る要素を三つに分け、これらは「人格の積極的価値を構成する」ものであり、嫉妬を感じることも積極的価値を見出している。しかし、これらがそろいながら、「悪徳を合成する」嫉妬の感情について、阿部は次のように述べている。

然らば人格の積極的価値をなすものが三拍子揃ひながら、而もこのやうな悪徳を合成するのは何故であるか。それは彼自身の意志が、この三つの徳に対して自ら反抗するからである。その意志がこの三つの要素を否定する方向に働かうとするからである。彼は余儀なくも他人の価値を承認する。が、彼はかくの如くにしてこれを承認しなければならぬことを苦々しく思ふ。又

彼は余儀なくも、自己の低劣を感じざるを得ない。が、彼はこれを恥づる代わりに、低劣を低劣のまゝに是認する途に腐心する。さうして彼の向上の志は外部的末梢的な刺激を受けるのみで、これを向上の努力の原動力とせず、却つて他の偉大を毀傷せむとする墮落の方向に動いて行かうとする。要するに彼の中には二重の誤謬があると云はなければならぬであらう。偉大なる者の傍にあるとき、低劣な者は一層低劣に見え、といふのは、視覚錯誤の法則であつて、事物の本質に適用せらるべきものではない。偉大な者をも低劣にすれば、低劣な者は遙かに外観上目立たなくなるであらう。併しかくすることによつて彼は寸毫も自ら成長するのではない。人格の世界に於いては、寧ろ偉大な者を陥れることによつて、彼自身の低劣の度は新たに甚しさを加へるのである。若し彼が本當に自ら高くならうと欲するならば——高く見せようとせず、高くならうと欲するならば——彼の採るべき道はただ徐々として自己を養ふことのみである。低く見らるゝの恥辱を忍び、この恥辱をさへ向上の道に進ましむる筈として、一步一步自己を築き上げて行くことのみである。然るに彼はこの真理を忘れた。此処に彼の第一の誤謬がある。さうして彼の第二の誤謬は、彼我对立の世界のみを見て、別に彼我融合の世界があることを見失つてゐるところにある。<sup>(11)</sup>

つまり、阿部は嫉妬が否定的な方向へ向かうのは、自己の低劣を

認めることができないう者達が他の偉大な者をも低劣にするために陥れることで、自己の低劣を目立たないようにしようと他人を毀損するからであるという。そのため、彼等の「低劣の度は新たに、甚だしさを加へる」のである。そして、その根拠は、彼等が自らを高く見せようとしているからだという。即ち、自己の低劣を隠すために、他人の偉大を傷つけようとする彼等は、真に高くなる努力を怠り、他を陥れるという否定的な方向へ向かうため、嫉妬の感情が「悪徳を合成する」と、阿部は述べているのである。そして、その理由を阿部は、第一に、自らの低劣を認め、自己を養うことが向上の道であることを忘れたこと、第二に、彼等は「彼我对立の世界のみを見て、別に彼我融合の世界があることを見失つてゐる」と述べた。つまり、後者は他との対立にばかり目が向き、他が自己と融合することを忘れた者達であるため、嫉妬が否定的な作用を果たすものであると主張したのである。

ただし、阿部のこの主張は、もともとリップスの思想を基本としている。特に、「彼我融合の世界」はリップスのいう感情移入の思想である。このリップスの思想は、阿部の『倫理学の根本問題』第二章の「嫉妬」から見られるものである。『人格主義』に至って、阿部にとってリップスの思想が、社会や国家へ結びつくものになっていることが解されよう。その「彼我融合の世界」について、彼は次のように述べる。

吾々は物象現実の意識と自我対立の意識とを根本仮定とする世界の中に生きながら、戦ひによつて——特に自己の内に向けられた戦ひによつて、自他融合の世界を打開して来なければならぬ。それにはたゞ美しきものを見ることだけではなくて、美しき人格を築き上げて行くことが必要である。この努力が如何に困難であるかは、吾々の熟知してゐるところであるが併しこの困難な努力を根底とせずには、当来社会の基礎は決して築かれないであらう。<sup>四</sup>

阿部のいう社会形成には、美しい人格を築くことが必要不可欠である。そして、それには「自他融合の世界を打開」して来なければならず、それが困難なのだという。しかし、彼はその努力を続けて行くことが大切だと主張する。

人格の内面的結合を基礎とする社会を目指す阿部は、自身の思想が人間にとって如何に困難なことであるか、そしてその早急な建設の難しさを認識していたと思われるが、言い換えれば、その困難に立ち向かうことに価値を置いているともいえよう。

このように、リップスの思想を基礎に人格主義の思想を形成していくのだが、彼はさらに、君主人についてもリップスから機知を得ている。次に、その点について見てみよう。

## 四—3 阿部の提唱する社会

先に見てきたように、阿部次郎は人格の向上を基礎として社会形成を考えている。その中で、彼の理想とする社会の思想は、感情移入説、リップスの言葉を借りれば、「同情」から成り立っていた。そして、阿部が重要視しているものの中に次のような点があげられる。

私の考に従へば、当来社会は、その成員について云へば最も深い意味に於いて自由な人格——リップスの所謂君主によつて組織せられなければならぬ。さうして君主と君主とは二つの正しき愛によつて——ダンテの言葉を用ゐれば *L'amor della spera suprema* (至高の世界に対する愛) と *carita* (隣人の愛) とによつて結合されるのみならず、又この愛を以て君主ならぬ者との結合をも求めて行かなければならぬ。従つて当来社会の制度は、この自由と愛とを保護し煦育することを第一の使命とすべきである。<sup>(15)</sup>

阿部は、リップスの「同情」を持ち出し、社会を形成する自由な人格を保つためには、君主が愛による制度を作つて行く必要があると述べている。それが人格による結合であり、阿部のいう第三の社会を形成する基礎となるのである。彼は、この後、君主について、その心得や社会とのかかわりについて言及し、次のように述べ

る。

吾々は前節に於いて、当来社会の単位としての君主の觀念が、既に社会的結合の可能性をその中に含んでゐることを見た。さうしてそれが可能なのは「君主は君主を要求する」から、これをリップスの言葉を用ゐて換言すれば「当然に同情を伴ふからであつた。私は今、君主の觀念の中から特にこの一面をひき出して、当来社会は人格的な愛をその結合力とする、と云ひなほして置きたい。<sup>(16)</sup>

といい、君主とリップスの「同情」との関係に触れている。その意味を彼は、「人格的な愛」の結合力と位置付け、第三の社会形成に必要な人格の向上は、「人格的な愛をその結合力とする」としたのである。

では、彼のいう人格的愛とは、どのような愛であろうか。次にその点について述べたい。阿部は、人格的愛について、次のように述べる。

一言で云つて見れば、それは人格に対する人格の愛である。人格として自覚した主体が、人格であり人格であることを要する対象に向つて感ずる愛である。従つてそれは自他を共に人格として完成せしめむとする愛でなければならぬ。人格として完成

せしめるために必要である限り、対象を暖めたり包んだり、物心両面に涉つて彼が必要とするところのものを提供したりするやうに配慮すると共に、又人格の尊厳を維持するに必要ならば、これを苦しめ鞭ち励まし、これに窮乏と死との義務を課することをさへ憚らずに、共に苦しみ共に悩まむとする愛こそ本当に人格的な愛と云ふことが出来るであらう。<sup>119</sup>

つまり、阿部は「隣人の愛」をもって人格的愛と呼び、その鍛錬にこそ人格の向上があると考えている。そして、先に見た君主と共に、この後、国家について思想を深めていくのである。彼のような国家は、これまで見てきた人格の向上が広がったものであり、それはやがて、世界へと拡大していく。その点について、阿部は人格の価値を次のように述べる。

吾々は何故に人格の価値を求むべきであるか。それはそれ自身に於いて報いられる価値であるからである、それは吾々の本質の根本要求であるからである。故に人格主義は、吾々が吾々自身である限り、世界の如何に関らず常に妥当することをやめない。假令世界が永久に悪の巢窟であるにしても、又吾々自身の中にさへ救ふべからざる獣性の跋扈があるにしても、猶人格価値を求めることは吾々にとつて善でなければならぬ。<sup>120</sup>

ここから、彼のいう人格主義が人格に価値を与える事であり、それは「悪の巢窟」である世界や我々の中に「獣性の跋扈」があるとしても、人格を高める努力をし続けることであることが知れる。つまり、阿部の観念論には、性善説が当てはめられるのである。性善説は、人間の本性が基本的に善であるとする概念である。それは、阿部の『倫理学の根本問題』や『美学』においても既に見られた傾向である。その中で阿部は、直接経験を「感情移入」と呼び、その中の「悲哀」「歓喜」「憂愁」「恍惚」が「有情化」され、生命の象徴となる時、「善」が美の内容になると規定している。ここに認められる思想の根底にあるのは、人間の誠実を基礎とした性善説であろう。『人格主義』においても、個人の努力を継続してこそ、君主人からその社会へ、国家から世界へと人格主義は広がると阿部は主張する。そして、やがて、第三の世界「人格的結合を基礎とする社会」が成立するのである。

このことから、阿部次郎の『人格主義』は、リップスの思想を基礎としながら、人格の向上と社会への広がりを目指す善を中心とした自己修行の提言だといふことができる。

つまり、竹内ら社会主義の立場の人間の言う実践的でない観念論とは別の世界を想定した内面的な向上を目指した国家として考えられていたのが、阿部次郎の社会性であった。

このことから、竹内の批判に対する阿部の回答は、『人格主義』の応用編として掲載されている「T氏に答ふ」の一文、「自分は精

神的労働者として労働階級の一人である」という言葉に象徴されるように、あくまで精神的な側面に関する労働者問題であったといえる。しかし、これが竹内の疑問への回答とならなかったであろうことは想像に難くない。彼等が批判した人格主義の観念論とは、まさに阿部のこの言葉に尽きるものであったからである。

おわりに

これまで、日本初期のリップス論として、伊藤尚の「リップス論」から『早稲田文学』におけるリップスの受容を考察してきた。その中で、彼のリップス受容の特徴がオイケンとリップスの比較にあり、それは早稲田大学哲学科の系譜に沿っていることが解された。それに伴い、同時代のリップス受容者として阿部次郎の『美学』を取り上げたところ、阿部にも特徴的なことに、ゲーテの『ファウスト』をリップスの感情移入説に当てはめていることがわかった。そして、それは彼が編集を務めたことがある『帝国文学』の動向と一致していたのである。

彼等はそれぞれのバックグラウンドである『早稲田文学』と『帝国文学』の系譜に忠実な方法で、リップスを説明していた。

このように、東京帝国大学哲学科の阿部と早稲田大学哲学科に縁のある伊藤は、『帝国文学』と『早稲田文学』というそれぞれの枠組みを踏まえながら、且つそれを超えた共通の思想として、リップスを受容していた。

とりわけ、伊藤尚が「リップス論」で『早稲田文学』に与えた影響は、その後の早稲田文学哲学界はもとより、彼と共著を出していた島村抱月にも及んでいる。抱月は、自身が断片的に享受していた感情移入説をさらに具体化した形として、『文芸百科要義』に「近代美学講話補遺」を発表し、その中に「リップスの感情移入美学」の項を設け、感情移入説の歴史からそれを述べている。つまり、伊藤の「リップス論」の発表を契機に、それまで様々な哲学者が述べていた曖昧模糊なものとして存在していた日本の感情移入説が、一つの思想として発見されたのである。

そして、感情移入説は、阿部によって「直接経験」可能な思想として体系化される。つまり、鑑賞者が制作者の経験を自身のものとして感じる「直接経験」という鑑賞方法が、阿部によって『ファウスト』を例に具体的に提示され、それが彼の人格主義概念を中心に受容されていったのである。

阿部の人格主義とは、「理想主義の内容を更に立ち入って規定した言葉」であった。一方、伊藤は、リップスの感情移入説について、「ライフ」を強調していた。伊藤のいう「ライフ」は、彼によれば「ライフの研究とはやがて自己の研究」であったことから分かるように「自己」を指す。彼は、「リップスにオイケツケンの如き理想主義的思想を見出す事は出来ない」と述べながらも、彼のいう「ライフ」が自己に帰結する点や、「人格尊重」「自己尊重」の言葉が見られる点を考えると、伊藤の思想受容もまた、人格主義であり、阿

部と同質の思想であるといえる。とりわけ、人格的価値の向上に努力を要するとした主張は、伊藤と阿部、両者に認められた特徴である。その彼等の唯一の相違は、リップス思想の説明方法が異なるということである。つまり、伊藤はオイケンと比較し、阿部はゲーテの『ファウスト』で説明した点である。

先に見たように、阿部がファウストを感情移入説の美的観照を説明するための例えとして選んだもう一つの理由は、ファウストが当時、理想的な近代人のあるべき姿として認識されていたことにあるだろう。

当時、『ファウスト』に求められた人格主義とは、近代人として、神に対する人間の原罪意識を体現し、その困難に立ち向かうことによつて、自ら道を切り開くという、まさに、理想的な意味での人生と生き方を含めた人格主義である。

それは、先に阿部が示した「人間の生活に関する限り、人格の成長と発展とを以て至上の価値となし、この第一義の価値との連関に於いて、他のあらゆる価値の意義と等級とを定めて行かうとするもの」であり、これこそが、当時の近代人の人生観であった。そして、それを体現した人物、これこそが感情移入される対象として存在したファウスト、その人であったのである。

さらに、阿部の感情移入説を基礎とした思想は、『人格主義』の中で、人格的価値の結合による社会の構築を最大の目的とした思想へ拡大していた。それは個人から国家へ、その集合体への展望が反

映されていることから解されよう。

即ち、伊藤尚から阿部次郎への感情移入説の系譜は、内面の向上を中心とした他者を通じた自己省察から、国家の有るべき姿を示す指針への系譜であつたといえるのである。

## 注

- (1) 伊藤尚、生没年不詳。「リップス論」(『早稲田文学』第七二号、一九一一年一月)などの美術批評を發表。早稲田大学哲学科に縁がある。伊藤は、島村抱月と既知であり、彼とともに『早稲田文学社文学普及会講話叢書第十二編』(島村瀧太郎編纂、文学普及会、一九一五年)を出版し、その中で「宗教史及宗教哲学講話」を執筆した。エジプト宗教からイスラエル、ギリシャ、ローマ、ペルシャ宗教に至るありとあらゆる宗教を網羅し、中国と日本の宗教への言及、宗教哲学を認識論や心理学、倫理学の視点から考察したもののなど、宗教哲学を中心とした歴史とその内容への検討が加えられたものである。ここから、伊藤は宗教哲学を専攻していた人物であると思われる。さらに、彼の論の中に「美術批評家の態度」(『研精画誌』第五五号、一九一一年一月、五頁)があり、それには、当時の美術批評に対する批評家の理想的な態度が示されている。また、そこには、「門外漢として些か暴言を呈す」と記されていることから、伊藤が美術専攻ではない可能性を読み取れる。そして、先に見た

「宗教史及宗教哲学講話」は、一九二一年に『文芸百科要義』上巻（春陽堂）に再録される。この中の目次には、島村抱月の「文芸概論講話」や桂井當之助「最近哲学思潮講話」、稲毛詛風の「オイケン及びベルグソン哲学講話」など、各分野の当時の専門家が名を連ねている。この著作は、おそらくそれぞれの専門分野から選出された人物が執筆していると考えられるため、伊藤は当時、宗教哲学の中で名を知られていた人物であったと思われる。

(2) 吉本弥生「『絵画の約束』論争―「印象」から「象徴」へ向かう時代のなかで」（『日本研究』第四一集、二〇一〇年三月、三五七頁）において、伊藤尚の「リップス論」が、感情移入説の先駆けである点を紹介した。

(3) ルヌービエ（一八一五―一九〇三）は、フランスの哲学者である。彼は、カントの批判主義を受け継ぐ形で、現象論の立場にたち、自我の自由を認めた。著書には、『道徳の科学』（一八六九年）、『人格主義』（一九〇二年）がある。また、実践哲学とは、善とは何か、悪とは何か、価値とは何かといったことを理論的分析だけでなく、人間のあるべき姿などへつなげて考える哲学である。

(4) シュテルン（一八七二―一九三八）は、ドイツの心理学者で心理学の見地から人格主義を考察した。これが個体的差異の心理学である。

(5) バウン（一八四七―一九一〇）は、アメリカの神学と哲学をつなげた人物で、彼の哲学的思想は、人格神である。これは、人間と

同じく神も意思や感情を持つとされる。

(6) パウル・ベルグマン（一八六二―一九四六）著、杉山富樫訳の『社会的教育学』（同文館、一九〇一年）には、下篇の第二章に「社会的教育学―人格主義」と題し、「個人的としての人格―某々の才能、天稟、偏向、願望を享有せる人格」（二六一頁）と、記してある。なお、訳者・杉山富樫には、『心理的教授原則』（同文館、一八九九年）、『新編教育心理学』（杉山富樫編、同文館、一九〇〇年）など、教育と心理学に関する翻訳、著述がある。

(7) ヴイルヘルム・ヴォリンゲル（一八八一―一九六五）は、ドイツのアーヘンで生まれた。ベルン大学やボン大学の私講師を経て、ケーニヒスベルク大学の正教授となる。彼は、ヴィクホーフ、リーグルなどのウィーン学派の流れをくむ芸術史学者である。リーグルは、『様式論』において「芸術意欲」を提唱している。これは、「内在的な芸術衝動があらゆる技術的発見に先行する」と主張したもので、芸術的形成の「ア・プリオリをこの語で記したのである。このリーグルの概念をヴォリンゲルは下地として、「抽象と感情移入」を完成させた。ヴォリンゲルは、この書を示す前の一九〇六年にこれを学位論文として提出している。

ヴォリンゲルは、主観から発生する感情移入説と近代美学を結びつけ、その限界性を指摘することで、「感情移入」説では説明することのできないという東洋美術に、より客観性を持たせて論じようと試みた。

(8) ロツチェ Hermann Lotze (一八一七―一八八一)は、ドイツの哲学者で、ゲッティンゲン大学、ベルリン大学の教授を務め、フエヒネル、ハルトマン、ヴァイントラト、一九世紀後半の新形而上学派に属していた。日本でもその受容は、ドイツ哲学の受容初期から認められる。

(9) フィッシエル Friedrich Theodor Vischer (一八〇七―一八八七)は、ドイツのヘーゲル学派に属する美学者でチューリッヒ工業大学、チュービンゲン大学教授である。

(10) フォルケルト Johannes Volkelt (一八四八―一九三〇)は、ドイツの哲学者で、美学者でもある。美学の上で感情移入説の立場をとった人物で、日本では彼の影響が認められる。

(11) グロース Karl Groos (一八六一―一九四六)は、ドイツの美学者であり、遊戯衝動説を唱えた。彼は、心理学的な生物進化論から美の発生に関する研究に着目した。

(12) ジーベック Hermann Siebeck (一八四二―一九二〇)は、感情移入説の立場をとった美学者である。

(13) 『帝国文学』の記述も調査したが、管見の限り『早稲田文学』のほうが、その注目は早かったと考えられる。

(14) 島村抱月『動的美学』『早稲田文学』第二号、一九〇六年二月、一五〇・一五一頁

(15) 同前、二六頁

(16) 『早稲田文学』第七二号、一九一一年一月、三三頁

(17) ルドルフ・オイケン (一八四六―一九二六)は、ドイツの哲学者で、イェナ大学教授であった。主に十九世紀後半の唯物論的な自然主義の風潮を批判し、新理想主義を提唱した。彼は、共同の創造生の本質的な統合をその理念としている。

(18) 小山甫文は、早稲田大学哲学科を卒業し、当該学科の変遷を『日本哲学史の一断面としての早稲田大学に於ける哲学研究の展開』(『人文科学研究』第一五号)に記録した。

(19) 坪内逍遙(一八五九―一九三五)は、小説家、劇作家、評論家でもある。『小説神髓』(一八八五年)『当世書生気質』(一八八五年)などが知られるが、翻訳の仕事もおこなっている。『シエイクスピア全集』などは、その好例である。彼は、東京帝国大学卒業後、東京専門学校(現、早稲田大学)で教職につき、当該大学の哲学界でも活躍した。

(20) 大西祝(一八六四―一九〇〇)は、東京帝国大学哲学科を卒業後、東京専門学校で教職につき、彼の弟子である島村抱月や金子筑水らを育てた。

(21) 金子筑水(一八七〇―一九三七)は、大西祝の薫陶を受け、哲学者となった人物である。心理学にも長けており、ニーチェやベルグソンに関する著述も多い。

(22) イギリスの経験論は、フランシス・ベーコン(一五六一―一六二六)から始まり、ジョン・ロック(一六三二―一七〇四)やデイヴィット・ヒューム(一七一―一七七六)などが構築してきた哲

- 学であり、人間の経験から全ての現象を判断する立場である。
- (23) フランスやドイツに隆盛した純理論は、イマヌエル・カント（一七二四～一八〇四）の『純粹理性批判』に顕著である。
- (24) イマヌエル・カントは、ドイツ観念論を体系化した哲学者である。カントは、イギリス経験論を受容しており、ヒュームに影響を受けている。
- (25) 唯心論は、人間社会での心とその動きに重点を置いた哲学上の立場である。
- (26) フィヒテ（一七六二～一八一四）は、ドイツ観念論の代表的哲学者である。
- (27) ヘーゲル（一七七〇～一八三二）は、ドイツ観念論の代表的哲学者である。
- (28) 新理想主義は、十九世紀後半から起こった思想で、従来の自然主義、実証主義などを批判する立場である。新カント派やオイケン、ベルグソンなどの思潮を指す。
- (29) エドガー・ヴィント（一九〇〇～一九七二）は、形式主義やロマン主義の批判をおこない、自身は人格主義の立場を取った哲学者である。
- (30) キルケゴール（一八一三～一八五五）は、デンマークの哲学者で、ヘーゲル哲学の批判的立場に立った人物である。『不安の概念』（一八四四年）などの著述を残している。
- (31) 白松孝次郎は、早稲田大学哲学科教授である。
- (32) 藤井健治郎（一八七二～一九三二）は、一八九五年に東京帝国大学哲学科へ入学し、大学院へ進んだ後、東京専門学校の教員となった。
- (33) 波多野精一（一八七七～一九五〇）は、宗教哲学者である。東京帝国大学哲学科を卒業し、大学院ではケーベルに師事した。一九〇二年に洗礼を受け、キリスト教者となつて後、ドイツへの留学、東京専門学校での哲学講義をおこなうなど、積極的な仕事をしている。その後、京都帝国大学より招かれ、宗教学講座の教授となった。京都学派であつたが、彼の思想の独自性は極めて強いものであつた。
- (34) 伊藤尚「リップス論」『早稲田文学』第七二号、一九一一年一月、三三頁
- (35) 同前、三四頁
- (36) 同前、三五頁
- (37) 同前、三五頁
- (38) 同前、三六頁
- (39) 同前、三八頁
- (40) 同前、三八頁
- (41) 井尻栗「カンデインスキー受容初期の考察——一九二一—大正元年頃の内外」『京都産業大学論集人文科学系列』第三六号、二〇〇七年三月、六二～九二頁
- (42) 伊藤尚「リップス論」『早稲田文学』第七二号、一九一一年一月、三八頁

- (43) 同前、三九頁
- (44) 同前、三九頁
- (45) 同前、三九頁
- (46) 同前、三九頁
- (47) 同前、四〇頁
- (48) 同前、四二頁
- (49) 伊藤尚「リップスの美学説」『研精画誌』第五七号、一九二二年一月、三頁
- (50) カントの認識論は、合理主義と経験論を統合したものである。感性と悟性によって物事を認識する経験のことをいい、『純粹理性批判』に詳しい。
- (51) スペンサーの遊戯本能説は、社会進化論の流れをくむもので、人間の本能にともなう快楽の問題も含まれている。当時の日本でのスペンサー受容は、自由民権運動とも関連した中で進んでいることも付け加えておきたい。
- (52) 稲毛詛風「オイケン及びベルグソン哲学講話」『文芸百科要義』相馬御風・中村星湖共編、春陽堂、一九二二年、六五頁
- (53) 同前、六五頁
- (54) 稲毛詛風（一八八七～一九四六）は、『中央公論』の記者を経て、『創造』を發刊した。学者でもあり、『オイケンの哲学』（大同館書店、一九一三年）など、哲学と教育に関する著述が多数ある。
- (55) 稲毛詛風「オイケン及びベルグソン哲学講話」『文芸百科要義』相馬御風・中村星湖共編、春陽堂、一九二二年、六四頁
- (56) 同前、六四～六五頁
- (57) 稲毛詛風「オイケン及びベルグソン哲学講話」（『文芸百科要義』相馬御風・中村星湖共編、春陽堂、一九二二年、六六頁）
- (58) カント『純粹理性批判2』中山元訳、光文社、二〇一〇年、八六～九〇頁
- (59) 阿部次郎『美学』岩波書店、一九一七年、七五・七六頁
- (60) 同前、七七頁
- (61) 同前、一四八～一四九頁
- (62) 桜井天壇（一八七九～一九三三）は、評論家でドイツ文学者でもある。東京帝国大学独逸文科を卒業し、八高で教職につく。
- (63) 桜井天壇「戯曲『ファウスト』の評論に就て」『帝国文学』第一〇卷第一〇号、一九〇四年一〇月、一〇九頁
- (64) 同前、八八頁
- (65) 同前、八八頁
- (66) 中江兆民（一八四七～一九〇二）は、ジャン・ジャック・ルソーを日本へ紹介し、自由民権運動の指導者として知られる。
- (67) 桜井天壇「戯曲『ファウスト』の評論に就て」『帝国文学』第一〇卷第一〇号、一九〇四年一〇月、八九頁
- (68) 『木山熊次郎遺稿』内外教育評論社編、内外教育評論社、一九一三年参照
- (69) 木山熊次郎「ファウストに表れたるゲーテの哲学的思想」『帝

- 国文学』第一一巻第一号、一九〇五年一月、三七頁
- (70) 同前、四〇頁
- (71) 久保田勝彌「『ファウスト評論』を讀みて」『帝国文学』第一九巻第七号、一九一三年七月、七一頁
- (72) 平田元吉「近代の芸術觀」『帝国文学』第一六巻第七号、一九一〇年七月、二頁
- (73) 同前、五頁
- (74) 同前、五頁
- (75) 同前、十頁
- (76) 阿部が『ファウスト』の翻訳をおこなうのは、一九三七年だが、その経緯について「当時ゲーテ全集を出していた改造社の山本実彦社長の熱心な慫慂に動かされたからである」と、佐藤明氏は『阿部次郎全集』第四巻の解説（角川書店、一九六一年、三四二頁）で述べている。
- (77) 阿部次郎『美学』岩波書店、一九一七年、一五〇・一五一頁
- (78) 同前、一五四～一五五頁
- (79) 同前、一五九～一六〇頁
- (80) 同前、一六七・一六八頁
- (81) 『阿部次郎全集』第一六巻、角川書店、一九六三年、五二頁
- (82) 拙稿「『絵画の約束』論争―「印象」から「象徴」へ向かう時代のなかで」『日本研究』第四二集、二〇一〇年三月、三四三頁
- (83) 阿部次郎『美学』岩波書店、一九一七年、一七〇頁
- (84) 同前、一八一～一八二頁
- (85) 同前、一九六頁
- (86) 阿部次郎『倫理学の根本問題』岩波書店、一九一六年、一頁
- (87) 同前、二四・二五頁
- (88) 同前、三〇頁
- (89) 阿部次郎『人格主義』岩波書店、一九二二年、五六頁
- (90) 同前、五七頁
- (91) 同前、六一頁
- (92) 同前、六二頁
- (93) 同前、六三頁
- (94) 同前、九五・九六頁
- (95) 同前、一一六頁
- (96) 同前、一一七頁
- (97) 同前、一九二二年、一一八・一一九頁
- (98) 阿部次郎『美学』岩波書店、一九一七年、三七・三八頁
- (99) 同前、三八頁
- (100) 同前、三九・四〇頁
- (101) 竹内仁（一八九八～一九二二）評論家。片上伸の実弟であるが、一九一七年に竹内氏の養嗣子となった。
- (102) 杉山平助（一八九五～一九四六）評論家。小説『日本人』（一九二五年）で生田長江に認められ、世に知られるようになった。文芸評論を主に執筆した人物である。

- (103) 阿部次郎『人格主義』岩波書店、一九三三年、九五・九六頁
- (104) 同前、一〇八頁
- (105) 同前、一〇九・一一〇頁
- (106) 同前、一一〇頁
- (107) 同前、一一〇・一一一頁
- (108) 同前、一一二・一一三頁
- (109) 同前、一一三頁
- (110) 同前、一一三・一一四頁
- (111) 同前、一一四頁
- (112) 同前、一三〇頁
- (113) 同前、一三一・一三二頁
- (114) 同前、一三三頁
- (115) 同前、一三四・一三五頁
- (116) 同前、一四六頁
- (117) 同前、一四八・一四九頁
- (118) 同前、二〇五頁
- (119) 同前、三〇五頁

※本文引用にあたり、旧字を新字に改めた。