

大西祝における人倫の形而上学

脇, 崇晴
九州大学大学院人文科学研究院

<https://doi.org/10.15017/1650962>

出版情報：哲學年報. 75, pp.21-41, 2016-03-18. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

大西祝における人倫の形而上学

脇 崇 晴

はじめに

本稿の目的は明治時代の哲学者・大西祝（一八六四～一九〇〇）の倫理学をいわば「人倫の形而上学」として捉えることである。西洋の文物が急激に移入された明治初期では日本の近代化あるいは文明化という焦眉の課題のもとに、当時の思想界の中心であった福沢諭吉ら明六社の思想家たちが実利重視の立場から特に功利主義や社会進化論を取り入れ、いわゆる「実学」を重視する現実主義的な思想が大きな影響力を持った。それに対し、明治中期に活躍した大西は創設されたばかりの東京大学でドイツ哲学を中心に学び、いわゆる「批評主義」の方法により理想主義的な思想を展開し、「日本のカント」とも評されてきた。確かに日本の理想主義を代表する哲学者として彼は、実学を重視する福沢らとは思想の上で一線を画しているといえるだろう。しかし従来の研究で大西は明治期の先進的な倫理学者あるいは美学者として描かれる一方で、形而上学者としての面はあまり評価されてこなかったように思われる（第一節を参照）。したがって、現在に至ってなお彼の思想を形而上学という観点から解釈する試みもいまだほぼ皆無といつてよい。彼は三十六歳の若さで早逝しているが、その短い生涯の中でも、主著『良心起源論』をはじめとして、とりわけ倫理学的な著述に労力が注がれている。彼の形而上学を考察する際にもやはり彼の倫理学の仕事を見過ごすわけにはいかないだろう。そこで本稿では彼の倫理学を中心に彼の形而上学的思想を描き出すことを試みる。

そのために、(一) 先行研究において大西の思想がどう評価されているのかを概観する。(二) 本論への導入としてまず倫理学の目的がわれわれの「道徳的意識」(＝「良心」)の究明を通して倫理的な「理想」を見出すことにあるという大西の問題意識を押さえておく。(三) また議論の前提として、彼の倫理学で主題となっている「良心」がそもそも何を意味するかを、カントとの思想的関係において明確にする。(四) それから彼がカントのいう「要請」において倫理学から形而上学へと至る通路を見出したということを示した上で、(五) 彼の構想した形而上学的世界観を一種の目的論的・有機体論的な世界観として再構成することを試みる。(六) 最後にそれら敷衍する形で、彼の形而上学から見出される倫理的な「理想」とそれに基づく道徳的実践のありようについて述べる。それらの考察によって、大西がその倫理学の根底に豊かな形而上学的思想を持っていることが明らかになるだろう。さらにまた彼の倫理学をいわゆる「人倫の形而上学」として捉えることを通じて、彼を近代日本の先鞭をなす本格的な形而上学者として再評価することができるだろう。

一 大西祝の「理想主義」と「形而上学」

大西の倫理学の立場は、彼の教え子の一人である綱島梁川によって「進化論的理想説 (Evolutionistic Idealism)」と名づけられ、今日に至るまでそう呼ばれてきている。⁽¹⁾ 「進化論的理想説」(または「進化論的理想主義」)、「理想主義的進化説」とも)という名称および性格づけは、現代の大西研究でも、たとえば平山洋『大西祝とその時代』や堀孝彦『大西祝「良心起源論」を読む』、小坂国継『明治哲学の研究』などで踏まえられている。⁽²⁾ 綱島はこれに説明を加えていないが、平山は、大西の「随思随録」と題された文章の一節「道徳界は是れ人界の真意なり、吾人は此真意を実現せむが為めにあるなり。昔日の道徳界は今日の道徳界にあらず、吾人の理想の絶えず進化しゆけばなり。止むなきの理想の進化、是れ吾人が心霊の生命なり」(I・三一九頁)⁽³⁾ が「進化論的理

「理想説」の立場を表すとして自著に引用している。^①ただし、その引用および「進化論的理想説」が何を意味するのか、平山自身は解釈を述べてはいない。先に挙げた小坂の研究書では「理想主義的進化説」と呼ばれているが、その意味について詳しく説明した箇所は見当たらなかった。

またカントの批判哲学からの多大な影響を顧慮して、大西の立場を「批評主義」（または「批判主義」と呼ぶ研究の潮流も見られる。比較的早い時期の研究では、高坂正顕がその立場を「批判的理想主義」と名づけている。^③これは、明らかにカントのいわゆる「批判哲学」の影響を意識した呼称である。高坂は、「彼」「大西祝」は……認識批判を媒介とした論理的厳密性をもつ哲学を要求したのであり、また……カント的なあるとあるべしの区別を認めた上で、しかもグリーン的な理想主義的形而上学をメカニカル・エボリューションと異なるテレオロジカル・エボリューション……の立場から樹立せんとしたのである」とその評価の要点を述べている。^⑦

大西の説く「理想主義」の立場（あるいは大西のいう「理想」の意味）を明確に捉えるには、形而上学的次元での考察が必要となるだろう。しかし、彼の「理想主義」的な思想を「形而上学」として正面から論じた研究は、管見では、見当たらなかった。高坂は大西への総評として「要するに大西の立場は完成されないままの批判主義的理想主義であったというべきであろう」と、大西の哲学や倫理学が未完成に終わったことを述べる。最近の研究でも、たとえば小坂は大西の倫理学について「彼」「大西祝」はいわば良心の形而上学的基礎づけをおこなうとするのである」と指摘するものの、しかし「カントが、『実践理性批判』においては道徳法則の形而上学的基础づけを徹底しておこなったように、大西も良心の形而上学的基础づけを徹底しておこなう必要があったのではなからうか」とされ、大西の形而上学の内実については結局検討されないままになってしまっている。^⑨

これらの研究はいずれも大西の思想の特徴を「理想主義」として押さえるとともに、未完成の思想、つまり「理想」を中心とする形而上学が十分に展開されないまま挫折したものと評価を下している。しかし、この評価

は大西が三十六歳で早世したという事実からの単なる推測または思い込みにはすぎないのではないだろうか。少なくとも、残された著述から最大限大西の思想を汲み取ろうという努力を尽くした上での評価とはどうてい思えない。先行研究では大西の倫理学が「理想主義」として評価されるものの、その内実は今もなお漠然としたままであると言わざるを得ない。

本稿ではなるべく先入見を離れ、大西の名著『良心起源論』だけでなく講義録や単発の諸論文をも視野に入れてテキストを精査し丹念に読解することで、「理想主義」と呼ばれる彼の思想をできる限り再構成することを試みる。その作業を通じて、彼の倫理学の根底にはやはり形而上学が見出されるということを、その内実にも踏み込む形で明らかにすることを目指す。その際、先行研究の指摘を踏まえ、カントからの思想的影響にも十分に注意を払いながら、考察を進める。

二 倫理学の企図

大西の形而上学を問題にする前に、まずは彼が倫理学の課題をどのように捉えたのかを押さえる。そのように彼の問題意識を掘り下げた上で、次節以降彼の倫理学と形而上学との関係を考察することとしたい。彼は東京専門学校（現・早稲田大学）で行った倫理学講義の中で、まずもって倫理学を次のように説明している。

倫理学研究に入らんとするの当初には常識の用語によりて善悪正邪又為すべきこと、為すべからざることの区別を指して道徳的判別と名づくこと云うを以て足れりとす。此等の善悪正邪又義務という語を以て表示する観念、是れ吾人の道徳的意識の骨子を為すものと謂うべし。而して倫理学は此の道徳的意識を以て其の研究の事柄となすもの也（「倫理学」（講義録）、Ⅲ・一六〇七頁）。

ここで倫理学的な探究が基本的にはわれわれの「道德的意識」を明らかにすることを目的とすると考えられていることが分かる。道德的意識とは「善悪正邪又為すべきこと、為すべからざることの区別」をする意識だとされる。「倫理攷究の方法并目的」と題する論文の中で彼は当時の日本で「古今東西の道德上の事実を蒐集してそれを比較的又沿革的に調べる」、あるいは「古今諸国の風俗習慣を調べる」という研究が倫理学として行われていたことを挙げ（I・一九三頁）、それらに対しさらに「何故此事を善と見認め何故彼の事を悪と見認めしか」とその善悪の区別の根拠を尋ねなくてはならないと批判する（I・一九八頁）。それもまた単なる歴史的研究にとどまることなく、なお進んで「倫理の攷究は是非とも……倫理上の理想を推究せざる可らず、此攷究を理想推究のと名く」（I・二〇一頁）とした上で、倫理学の根本問題が次のように述べられる。

今若し倫理の理想を推究せんとして心理的の攷究を為して我心中を自観すれば先ず第一に遭遇する所のものは此良心でふ心識なり。此心識の由来する所、其性質、其価値を明にするが倫理理想推究の上にて最も困難にして而かも最も肝要なる問題なり（I・二〇九頁）。

講義においてわれわれの「道德的意識」の究明として規定された倫理学はさらに「良心でふ心識」の由来、性質、価値を明らかにするという仕方で敷衍される。ここでいう「良心」は文脈上「道德的意識」と同義と見てよいだろう。¹⁾良心についての探究は「倫理の理想を推究」することとも言い換えられ、これが大西の倫理学における最重要の課題を示していると理解できる。

ここで自己の心の内なる「良心」（「道德的意識」）を観察することが「倫理の理想」を見出すことへと結びつくことが示されていることに注意したい。というのも、「倫理の理想」の探究という仕方では倫理学が「理想」と

いう形而上学的なものへとつながる可能性が示唆されているからである。実際彼は「此純理哲學的の攷究若しくは其仮定を以て倫理攷究の最後の段階となす」(Ⅰ・二二〇頁)、あるいは「倫理攷究の學理の辺に於ては理想の發見を以て最高の目的と」する(Ⅰ・二二一頁)と、倫理學の究極的な目的が「形而上學」または「理想の發見」にあると述べる(「純理哲學」は(英)“metaphysics”や(独)“Metaphysik”に対する当時の訳語である)。この見解は主著『良心起源論』でも共有されており、良心の由来(起源)を捉えるために形而上學へと至らねばならぬ旨が述べられる(詳細は第四節以降)。そこで大西の倫理學において「良心」と「理想」(あるいは「倫理」と「形而上學」)がどのように関係するのかが問題となってくる。

三 良心とは何か

大西の主著が『良心起源論』と題されることからわかるように、「良心」(われわれの道德的意識)が彼の倫理學の始まりであり、「倫理の理想」を見出すという課題を遂行するための重要な手掛かりとなっている。そこで、上述の問題を論じる前に彼のいう「良心」が何を意味するのかを明らかにしておく必要がある。その著において良心は「決行前の良心の作用」と「決行後の作用」とに分けて説明される(Ⅰ・三十三頁)。前者はこう言われる。

……決行前に於ける良心の作用には少くとも二様の趣あるを見る。一は義務に対する心識、言い換えれば義務の衝動、又一は善悪の褒貶、言い換えれば善悪の判別なり(Ⅰ・三十一頁)。

「良心」には「義務」の意識(「心識」と「善悪」の褒貶あるいは判別という二つの作用が含まれることとなる。前者に関しては、「シテハナラヌ又セネバナラヌと云う語は、即ち決行前の良心の作用を表する者なり。此

作用の心識を名けて良心の命令と云う。又良心の命令する事柄を名けて義務と云う」(Ⅰ・二十四頁)と説明される。つまり、「シテハナラヌ」という禁止と「セネバナラヌ」という奨励を命じるのが、一つ目の良心の働きである。また後者は「此判別は一をヨイと褒め、一をワルイと貶す褒貶の判別にして、単に知力的のものにはあらず。……善悪を褒貶する良心の作用は感情を以て満ち充たされたる判別なり」(Ⅰ・二十五頁)と述べられる。この善悪の判断は良心の知的な作用であるとともに、本質的には感情に根ざした作用であるといえる。ここで、前節の引用で善悪や義務の判別をなすと言われた「道德的意識」が「良心」と同一であることが、その内実とともに確認できる。

次に「決行後」の良心の作用は「決行前に於て義務の心識として現わるるものに追従して、決行後に於て起る来る作用は、其義務を果し或は果さずと云う心識に伴う所の一種の快不快の感覚なり」(Ⅰ・三十三頁)と説明される。義務を果たしたときには「良心の喜び」または「良心の平安」を生じるが、逆に義務を果たさなかった場合は「良心の苦み」あるいは「不安」を感じる事となる(同前)。そうした「良心の苦痛」がだんだん重くなる『良心に恥ずる』『良心に咎めらるる』『良心に責めらるる』などの語にて表わす⁽¹⁵⁾ありようとなる(Ⅰ・三十四頁)。

こうした良心の捉え方には、大西がその強い影響下にあったとされるカントとの共通点が見られる。彼の『人倫の形而上学』『徳論』において「良心は、人間に法則に対するそれぞれの事例において罪を赦すか有罪とするかに関して義務を掲げる実践理性である」⁽¹⁶⁾と述べられる。周知のとおり、カントは「良心」を「内的法廷の意識」と捉え⁽¹⁷⁾、また「すべてを義務づけるもの(allevpflichtend)」としての「内的裁判官」でもあるとする⁽¹⁸⁾。(一)決行前における良心は「警告する良心」であり、決行後には(二)そこに「原告」と「弁護人」が現れて法の厳正さのもとに行為が審議され、(三)良心が「罪を赦す(loszusprechen)」か「有罪とする」かの判決を下す⁽¹⁹⁾。(一)

は「すべてを義務づける」「内的裁判官」に相当するものであり、(二)(三)ではなされた行為が有罪か無罪かを「内的法廷」において義務に照らして判決することとして理解できる。(三)ではさらに有罪の判決が下らなかつたことに対して良心の(消極的な)「喜悅」や「安心」が生じるとも言われる。具体的な行為の場面で、良心の働きを決行前と決行後に分けてそれぞれ捉え、そして決行前には義務を与え、決行後にはなされた行為が義務に従つたものであるかどうかを判定すると考える点で、大西はカントのいう良心の意味を踏襲しているといつてよいだろう。

しかしまた両者の相違点にも注意しなくてはいけない。カントは良心の作用をあくまで義務を与えるまたは行為に適用する理性的な働き(「実践理性」の働き)としてのみ考える。それに対し、大西における良心は単に理性的であるだけでなく、「感情を以て満ち充たされたる判別」としての「善悪の褒貶」でもある。そのようにして「善悪の褒貶」という判別は「識別」(「知力的判別」と「感別」(「一種特別の快不快」の判別)が「相密着」したものと捉えられる(Ⅰ・二十九〜三〇頁)。こうして大西のいう良心には「義務」(べし／べからず)と「善悪の褒貶」の判別という二つの作用が含まれることとなる。カントが「一切の感情(殊に快不快の感覚)を可成なるべく徳行の動機より除き去らんと力めた」のに対し、「吾人が徳行の動機は、其如く一切の感情より分離し得べきものにあらず」とするのが道徳的行為におけるわれわれの意識についての大西の洞察であった(Ⅰ・四十二頁)。それでは次節から、目下の課題であった、大西における「人倫の形而上学」の内実について論じていくこととする。

四 倫理から形而上学へ

では、これから先の問題、すなわち良心と理想、あるいは倫理と形而上学との関係について検討していきたい。

『良心起源論』の全体は三つの章に分かたれる。まず前節で見たように良心の意味が規定される。それから、彼に先立って良心の起源を論じた学説に対する批判が展開される。その上で、良心の起源が最終的にどこに求められるべきかについて大西自身の考えが次のように述べられる。

即ち法界の個々の現象には其現わるるの目的ありて現わるとの事を仮定し居れり。之を裏がえして云えば、只だ物質界の機械論メカニクスを以ては法界の真相は穿ち得ずとのことを仮定し居るなり。此純理哲学的の仮定は茲には只だ仮定と称すれども、それを仮定と見做さずして論定し得るの道ある乎。将た（カントの語を仮れば）只だ道徳的意識の存在を解する為には是非ともなくてはならぬもの即ち其意識のポストラートと見るより外にそれを断定するの道なき乎。是れ亦純理哲学若しくは倫理学の本領に属する問題にして、茲には論じ及ばざるも可ならん。

兎に角予輩の考うる所にては、右陳ぶる純理哲学的の思想を許容せずば、良心てふ意識の起源は説明し得べからずと信ずるなり（『良心起源論』、I・一五―二頁、ルビは原文）。

ここで「ポストラート」(Postulat、「要請」という言葉に着目したい。「形而上学」(=「純理哲学」)は「道徳的意識の存在を解する為には是非ともなくてはならぬもの即ち其意識のポストラート」において「仮定」されたと述べられる。言い換えれば、「形而上学」が倫理を明らかにするための鍵となる。こうして人間も含めた宇宙(「法界」)の真相は現実世界の因果関係を探究する「機械論メカニクス」だけでは捉えることができないとされ、「良心の起源」は究極的には形而上学に求められる。そしてそれは、カント倫理学で示されるのと同様、倫理の根拠を説明するために不可欠なものとして形而上学的な次元が「要請」という形で開かれることを意味する。カントのいう

「要請」の意味を大西は次のように説明している。

但し其の如き自由は知的理性の方面よりしては証明し得ざるものなれども更に行的理性の方面より考ふれば道徳の成り立たむ為めには必ず無かるべからざるものとして吾人の承認せざるべからざるものなり。約言すれば、自由は知識上吾人の論証し得べきものにあらざれども道徳上の要求 (Postulat) として承認すべきものなり (『西洋哲学史下』、『大西博士全集』第四卷、警醒社、一九〇四年、五五九頁)。

ここで大西は、「要請」とは知識 (あるいは「知的理性」) の面からは証明できないが、実践 (あるいは「行的理性」すなわち「実践理性」) の面では道徳が成立するための不可欠なものの要求として承認すべきものだとする。上の引用は、言うまでもなく、カントのいう「自由の要請」について述べたものである。カントにおける「要請」の意味を確認するために、『実践理性批判』にある「純粹実践理性の要請としての魂の不死」の項目を参照しておく。

このようにして最高善は、実践的には、魂の不死という前提のもとでのみ可能となる。したがってこれは道徳法則と不可分に結びつくものとして、純粹実践理性の要請 (Postulat) である。(そのもとで私は理論的ではあるがしかしそれ自身証明不可能な命題を、それがアプリアリに無条件的に妥当する実践法則に不可分に依存する限り、理解する。¹⁹⁾

要請とはそれによってはじめて「道徳法則」(ここでは「最高善を促進せよ」) に従った行為が可能となるところの対象(ここでは「魂の不死」)を必然的に前提(または仮定)することとして理解される。²⁰⁾「道徳法則」は、

ここでは「アプリオリに無条件的に妥当する実践法則」とも言い換えられているように、われわれの感覚に由来する要素（感情や欲求）とは無関係に、誰もがなすべきまたはなすべからざる行為の規則を命じるような命題（われわれの意志がわれわれ自身に課す普遍的な道徳的命法）を意味する。もともとカントはこうした道徳法則と不可分に結びつくもの、つまり道徳の実践の上で必要不可欠となる形而上学的実在（たとえば「魂の不死」）を前提（仮定）することとして要請を捉えていることがわかる。これは、要請を、知識上での論証はできないが、実践上倫理の成立根拠を説明するために形而上学的次元を仮定することとして捉える大西の理解ともほぼ合致している。以上のことから、大西が、カントのいう「要請」を倫理学から形而上学へと至るための通路（あるいは結節点）として捉えていたことが明らかである。

それを踏まえて先に見た『良心起源論』の文章（Ⅰ・一五―二頁）に戻ると、「道徳的意識の存在を解する為には是非ともなくてはならぬもの」として「形而上学（純理哲学）の思想」が「要請」されることが示唆されていた。それは「茲には論じ及ぼさざるも可ならん」とは言われるものの、しかし続いて「純理哲学的の思想を許容せずば、良心でふ心識の起源は説明し得べからずと信ずるなり」とあるように、良心の起源の説明のために、やはり彼の倫理学において「形而上学」が要請されていると考えるのが妥当である。そのとき彼のいう要請とは、われわれが現に持っている「良心」（道徳的意識）の根拠を理解するために不可欠な仮定として捉えられる。倫理実践上の事柄から形而上学的な次元へとつながる通路として「要請」が機能しているという点に両者の共通点を見出すことができる。言い換えれば、倫理学は形而上学を要請すると考えられていることが明らかである。では大西の考える形而上学の世界とはどのようなものだろうか。先に見た彼の文章では「法界の個々の現象には其現わるるの目的ありて現わるるとの事を仮定」するだけで言われていた。最終的に彼は自身の立場として「法界の構造に具わり居る吾人人間の本来の目的に対して吾人の有する関係に良心でふ心識を生じ来りたり」（Ⅰ・

一七一頁)と述べる。そうであれば、彼にとって「形而上学」とは宇宙(「法界」)に内在する人間本来の目的を提示するものであると考えられる。しかしそのことは、良心の起源とどう関係するのか。その問題を検討する前に、彼の形而上学的世界観を明らかにしなくてはならない。

五 形而上学的世界観

大西はどのような形で自己自身の形而上学を構想したのか。それを解釈することは非常に困難である。というのも、彼はその内実についてあまり多くを語らないまま生涯を終えているからである。しかし様々な文章に見られる断片から彼の形而上学的世界観を再構成することは可能であるだろう。その試みのために、『良心起源論』の次の文章を手がかりとしたい。

若し猶お一步を進めて、茲に純理哲学的の思想を挿むを得ば、予は利他的性情の右等の三個の要素は唯一の根本より出でたる三条の枝に外ならずと云わんと欲す。而して其根本と云うは即ち一方より見れば個々差別の中にある吾人が他方より見れば皆一致同体なることを悟得せんとするの心に外ならずと考う。故に愛情の極處は單一合体にありと謂うを得べし(Ⅰ・一〇八頁)。⁽²⁾

この引用では、形而上学(純理哲学)的思想として「單一合体」すなわち「個々差別の中にある吾人が他方より見れば皆一致同体なること」が述べられる。それは「利他的性情」すなわち「愛情」の唯一の根本であるとも言われる。それは、道德上の実践では、個々別々のものが「一致同体」のものとして捉えられることから愛の行為が発動するということとなる。こうした万物の「一致同体」は現実世界そのままのありようではなく、あくま

で「形而上学的思想」として理解されるものである。そうした万物の「一致同体」あるいは「単一合体」は「道徳的理想の根柢」として次のように展開される。

法界を組織する諸物は個々皆独立のものにあらず、互いに相待つるの關係を有すと云うを得べし。法界は個々の部分の相関聯する一団体にして、其一部分を動かせば他の部分をも動かさざる可らず、一部分が其一定の状態に存在せんには他の部分がまた其一定の状態に存在せざる可らず。何故に此宇宙その物の存在するかは知らずとするも、その存在する以上は、それを組成する諸物が其全体に対して各々それぞれに充すべき処を有すと謂うを得ん。その充すべき処を有すと云うは、其処を充たさずば他の諸部分の存在し得ざればなり。一部分が他の部分の為にのみ存在するにあらず、其存在は相對なり。……而してその充たすべき処が其部分の目的なりと云うを得ん。各部分の目的は固より自立のものにあらず、個々の部分の相関聯して成す法界の存在に懸れるなり。各部分なくば素より全体なし。然れども全体なくば其個々の部分もなし。全体は個々物に先たず、個々物も亦全体に先たず。去れば今云える意味にては、烟は上り水は流るるが目的なりと謂いつべし（『道徳的理想の根柢』、I・三七〇～一頁）。

ここでいわば一種の目的論的かつ有機体論的な世界観が説かれる。先に見たように、『良心起源論』でも宇宙に形而上学的な仮定としての「目的」が置かれなくてはいけないという目的論的世界観が示されていた。煙が上ることを目的とし、水が上から下へ流れることを目的とするように、当然人間にも宇宙の全体に対して充たすべき目的があるはずである。「此目的に達せんと力むる」ところに「理想という觀念を生じ」、そのようにして「吾人の生じ出でたる法界の自然の構造に於て吾人に素より定めある目的が吾人の本眞の性にして、今日現に具有す

る有様は（その未だ吾人の本眞の性と契合せざるの辺より見れば）仮有の性と云うべきものなり」と述べられるように（『良心起源論』、I・一四八頁）、形而上学的世界において示される「目的」に達しようとするところから「理想」が生じるのであり、それは「仮有の性」（現実）を去って「本眞の性」（理想）すなわち眞の自己を実現する方途を示すものである。

こうした目的論的世界観に続いて、その有機体論的な面を見てみよう。ここでは宇宙の「全体」とその「諸部分」の関係が考えられ、諸部分である個々の物は「相對」するものであって、その全体から独立ではなく、また個々の物は互いに関係し合つて宇宙全体を構成すると言われる。ここでは個物が全体に先立つのでもなく、同時に全体が個物に先立つのでもない。全体とその諸部分である個物が互いを規定するとともに、個々の物が相俟つて互いを規定するという有機体論的な世界が描かれる。彼の構想した形而上学世界観は「目的論」と「有機体論」に基づく「一致同体」を理想とするものとして理解できる（『万法同体衆理篇一』（独想二題）、I・二八九頁）とも述べられる。

先述のように「此目的に達せんと力むる」ところに「理想という觀念を生じ」るのであり、こうした形而上学的世界観に「良心」の起源が求められるのであったのだから、ここに至つて彼の倫理学を「人倫の形而上学」として理解する準備ができたといえる。

六 人倫の形而上学としての大西倫理学

最後に、大西の形而上学的世界観に基づいた道徳的実践のありようについて検討したい。それによって、彼の倫理学が「人倫の形而上学」として明確に提示されるだろう。すでに示唆されたように、彼自身の想い描いた形而上学的世界観においては「一致同体」「単一合体」に基づく「愛情の極処」が道徳的理想として掲げられてい

た。ただし、「良心の作用は情深く感ずるにあらずして、只だ此情深き感情をよしとするにあり。之を善と見て、それに対して快なる感覚を発するにあり」（『良心起源論』、I・四十六頁）と、「愛情（利他的性情）」を無条件に肯定しているわけではない。そのことは、良心の起源がわれわれの直接的な感情や本能にはなく、あくまで理想に求められることを表しているといえる。

第四節の終わりで、『良心起源論』での結論として「法界の構造に具わり居る吾人人間の本来の目的に対して吾人の有する關係に良心でふ心識を生じ来りたり」（前出）と述べられるのを見ておいた。前節での考察を踏まえると、「法界の構造」とは彼の形而上学的世界観を指し、そこから「吾人人間の本来の目的」としての道德的理想が見出される。その理想の実現を追求していく心のありようにおいて、われわれの「良心」（道德的意識）の作用が生じてくると理解できる。

敷衍しよう。大西のいう「法界の構造」（形而上学的世界観）とは宇宙の構成員が一つの目的論的な有機的連関を成すものであった。そこでは宇宙の全体と個物が同時的にかつ不可分なものとして成立するとともに、個物同士はお互いに相待つて存在するという相互依存的な關係にあるとされる。人間においても、自己自身によつて存在する孤立的な個人というのをおらず、われわれはお互いがお互いの存在を支え合うものとして捉えられる。こうした「一致同体」「単一合体」が「利他的性情」（愛情）の根本と言われていたことを考慮すれば、自他をあたかも一つの有機体の如くにみなし、その存在を肯定することすなわち互いが互いを愛するありようが道德上で実現されるべき「目的」となり、その目的がわれわれにとって道德的な「理想」として見出される。そして、われわれの心がそうした理想へと向かうときに「良心」の作用が生じてくるといふふうに理解することができる。

道德的理想において自他一致の範圍が広ければ広いほど、われわれは広い範圍で愛情をもつて行為しようとし、

「愛情の極処」は宇宙万物の「一致団体」「単一合体」に求められることとなる。実際、『良心起源論』の「利他的性情」について述べた箇所では「愛情」の一方面を「押し扱われれば、人類一般又猶お広く云えば凡べて有情の者をその有情の者たるの故を以て幸いせんとするの心、即ち世に所謂る博愛の心となる」(Ⅰ・一〇七頁)と言われる。それは「愛情の最も抽象的なもの」(同前)とも言われることから、愛情にも、身近な家族や友人への愛情というごく卑近なものから「博愛の心」といった普遍的なものに至るまで、様々なレヴェル(あるいは過程)が考えられていることが分かる。こうしてみると、大西の倫理学においてわれわれは道徳的理想へと向けてその実現に努力していくだけでなく、そうしたわれわれの抱く理想そのものもまたいわば卑近(特殊)なレヴェルのものから高尚(普遍的)なレヴェルのものへと押し扱われられていくと理解されている(第一節で触れたいわゆる「理想の進化」)。

ただし、そうした道徳的理想の追求によって現実がすべてうまくいくとは大西は考えていない。むしろ「流転変化を離れて安心立命を求め、矛盾撞着を離れて一致和合を求むるは、是れ半可通の学者のなす所、生煮半の宗教家のなす所なり」(「独想二題」、Ⅰ・二九一頁)と、現実を無視した安易な「安心立命」や「一致和合」を求める態度が激しく批判されることから、彼は理想と現実とのギャップを強く意識していたといえる。彼は、「吾人の住む此地上界は粒々辛苦の世にしある」(「偶思録」、Ⅰ・三三〇頁)とし、その苦しみの意味が「吾人の無窮の活動(言い換うれば無限の理想を慕い求むる心)の無上の貴さを知る」(同前、Ⅰ・三二七頁)ことにあると述べる。このように彼は、現実の苦しみをわれわれにとって不可避なものとして正面から受け止めつつ、理想と現実との矛盾の只中で「無限の理想」を慕い求めていくところに、人間として生きることの無上の貴さを見出した。

おわりに

以上、大西祝の倫理学を形而上学という観点から考察してきた。彼はわれわれのもつ「良心」（義務あるいは善悪の判別の意識）を探究の出発点とし、その起源として倫理上の「理想」を見出すことが倫理学の根本問題だと捉えていた。そして、その問題に答えるためには「形而上学」が「要請」されなくてはいけないとされた。そのとき彼の構想する形而上学的世界観において、宇宙の万物が各々の目的を持ちつつ相互に有機的連関を成すありようが描かれていた。彼の形而上学的世界観に基づいて自他が一致・結合する（自他一致に基づく「愛」という「目的」が見出され、その目的を実現されるべき「理想」として活動するところにわれわれの良心の作用が生じてくる。それらのことから、彼がその倫理学の根底に豊かな形而上学的思想を持っていたことが明らかである。

それとともに、彼の形而上学的思想を検討することは、現代のわれわれにとっても重要であるだろう。われわれが日本人として、西洋文化の根底となってきた哲学や形而上学をどう受け止めるべきか、またどのように独自の形而上学を構想し、提示しうるかという問題（あるいは、哲学や形而上学を単なる「外来文化」の研究ではなく、自己に内在的な問題の探究として捉えること）を考える上で、大西の形而上学は大きな手掛かりを与えてくれるはずである。²³

【注】

(1) 網島梁川は、東京専門学校（現・早稲田大学）で教鞭を取っていたころの大西の教え子の一人である。網島は大西没後の

追憶の文章で「倫理の見解については大体のうへから進化的理想説 (Evolutionistic Idealism) とでもいふような立脚地にあられた事は間違ひないと信ずる」と述べる。「大西操山先生を追懐す」、綱島梁川『梁川文集』、日高有隣堂、一九〇五年、九十二頁、圈点は原文のまま。

(2) 平山洋『大西祝とその時代』、日本図書センター、一九八九年、一九二頁、堀孝彦『大西祝「良心起源論」を読む』、学術出版会、二〇〇九年、一四五頁。小坂国継『明治哲学の研究』、岩波書店、二〇一三年、一六一頁。

(3) 大西祝からの引用は、〈小坂国継編『大西祝選集』(全三巻)、岩波文庫、二〇一三〜四年)による。以下、著述の題名(文脈等により明白な場合は省略)、巻数(I・II・III)、頁数のみを記す。『大西祝選集』に収録されていない作品については、『大西博士全集』(警醒社一九〇三〜七年、全七巻)を用いる。

(4) 平山前掲書、一九二頁。

(5) 高坂正顕『明治思想史』、上田閑照監修、大峯顯、長谷正當、大橋良介編『京都哲学選書』第一巻、一九九九年、二七四頁。『明治思想史』は、それ以前では『高坂正顕著作集』第七巻、理想社、一九六九年、に収録されていた。

(6) 高坂は「大西祝に至って恐らくわが国に初めてカント的な批判主義の精神が移植されつつある」(同前、傍点は原文のまま)とし、また「彼『大西祝』のカント的批評主義は、彼が知識を論じ、理性を論じているところにも明瞭であろう」(同前、傍点は原文のまま、二八三頁、「」＝論者・補)と、大西の思想がカントの影響下にあることを指摘する。大西の立場を「批評主義」から捉える見方は、現在までの研究を見ると、山田洸「大西祝と批評主義の展開」(『現代と思想』)、平山洋「批評主義の実践——大西祝——」(藤田正勝編『日本近代思想を学ぶ人のために』、世界思想社、一九九七年、所収)、水野友晴「批評主義のゆくえ」(藤田正勝編、ヘンリクス・近代日本の知)第一巻「知の座標軸——日本における哲学の形成とその可能性——」、晃洋書房、二〇〇〇年、所収)、御子柴善之「批評主義と世界市民的倫理学——大西祝研究のために——」(『早稲田大学史記要』第43巻、早稲田大学大学史資料センター、二〇一二年、所収)といった一群の論文のタイトルからも見てとることが出来る。

(7) 同前、二八二頁。なお、ここで言及される「グリーン」とはイギリスの道徳哲学者であるトーマス・ヒル・グリーン (Thomas Hill Green 一八三六〜一八八二)を指すと思われる。

(8) 同前、二八五頁。傍点は原文のまま。

(9) 小坂前掲書、一八六頁。傍点は原文のまま。「」＝論者・補。

(10) 同前、二〇三〜四頁。

(11) 「倫理攷究の方法并目的」では「倫理的 (の) 心識」(ethical consciousness) という語が同義で用いられている (I・二〇一・二〇五頁)。なお、「心識」は「意識」と同様に (英) “consciousness” あるいは (独) “Bewußsein” の当時の訳語である。

(12) Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008, S. 34. 訳文＝論者 (以下同様) と和訳と引用に際して、(樽井正義、池尾恭一訳) 『人倫の形而上学』(『カント全集』第十一巻、岩波書店、二〇〇二年、所収) を参考にした。なお、この言葉は「良心起源論」にも引用されている。大西の訳では「良心は道德の法則に接する毎に吾人に義務を掲げて、之に順がうを允し之に逆らうを允さざる実行の理性の謂なり」(I・四十一頁) となっている。

(13) *ibid.* S. 78.

(14) *ibid.* S. 80.

(15) *ibid.*

(16) *ibid.* S. 81.

(17) もちろんカントにおいても良心は「感性的 (ästhetisch)」で、「自然的な心の素質 (natürliche Gemütsanlagen)」であるとされるが (*ibid.* S. 33)、先述のように基本的には義務づけを行う「実践理性」として性格づけられている。

(18) 『良心起源論』では大別して「苦楽てふ外界の強迫力に帰する説 (I・五十六頁)」と「利他的性情」による説明(ターウイン)『人類の起源』に述べられる説が代表とされる) が取り上げられ、批判がなされている。本論ではその詳細には立ち入らないが、ここでごく簡単にだけ批判の概要を述べておく。

まず「苦楽てふ外界の強迫力に帰する説」は、「賞罰」や「社会的制裁」(同前) といった「外界の強迫力」によって受けた「快楽」または「苦痛」の記憶が「良心の命令」と見られるようになったとする説と理解される (I・五十七〜九頁)。これに対して大西は、「其制裁は皆畢竟するに強者が只だ我威力を以て我が好むが儘に弱者を強迫するより外のものなる可らず。蓋し若し強迫を施す強者にして、既に幾分なりとも善悪正邪の区別を感知してその区別の心識に従いて、我同族若しくは配下なる弱者の行為を禁止或は奨励し又それを禁止奨励せんが為に強迫を施し賞罰を加えなば、その賞罰を加うると云う事の中に既に良心の作用を仮定し居れば、それを以て、良心の起源とは為し得ざるべし」(I・六〇頁) と批判される。

次いで「我が好む」所ではなく、「利他的性情」によって良心の起源を論じた説が取り上げられる。その主張は、「ダーウイン」『ダーウイン』の考うる所によれば、吾人に社会的と称する本能ありて、其作動は他の本能に較ぶれば最も間断なく発現するものなり。……他人の厚生を目的とする社会的の本能は、縦令い一旦その作動を現じ了るも、これにて全く其跡を収むることなく、忽に復た心識に現じ来ることを得るものなり。……此発動の不断なる本能 (即ち社会的本能) の要求が (ダ

ルウインの説に従えば)吾人の所謂る義務の心識(即ちべしてふ心識)の根元なり」(I・一二二―三頁、「」＝論者・補)と説明される。これは「一言に云えば、良心は発動の不断なる社会的本能の要求に生じたるもの也」(I・一四)と要約される。これに対して大西は良心の作用によって与えられる「義務」と「善悪」の二つの面から批判を行う。前者においては、なぜ「社会的本能」(利他的性情の本能)の要求からは義務の意識が生じ、他の本能(いわば利己的な本能)からは生じないと言えるのかを理解できないと難じられる(I・一二三―四頁)。さらに「最も単一なる道理」によって「社会的本能」を拡張せ「ねばならぬ」というダーウインの主張を取り上げて、そうであれば社会的本能とは別の「道理」に義務(「ねばならぬ」)の根拠があることとなり不合理だとして退けられる(I・一二五―八)。また、後者の「善悪」に関して、「それを判別する」「識別又感別が如何にして社会的の本能若しくは利他的の性情より生起したる乎は予輩の甚だ解し難しとする所なり」(I・一二八頁)と根拠が示されていない点が指摘される。これはあくまで「利他的性情」が道德の根拠とならないことを示しているものであって、それが道德的に無意味だと言っているのではない(第六章も参照)。

(19) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, S. 164-5. 訳文＝論者。

(20) 『実践理性批判』の「序」の註では、「だがそれ」＝「純粹実践理性」はある対象(神と魂の不死)それ自身を必然的な実践的法則から、したがって実践理性のためにのみ要請する。その場合要請された可能性のこうした確実性は……主観に關して、客觀的ではあるがしかし実践的法則の遵守にとつて必然的な想定、したがって単に必然的な仮定(Hypothosis)である」と述べられる(ibid. S.14「」＝論者・補)。

(21) 別の論文でも「良心の起源を論じて其窮極の処に至れば必ず如何かの純理哲学的境界に入らざる可らざる」と考う」(「道德的理想の根拠」, I・三三三頁)、あるいは「科学上の法則を絶対に確實なるものと見んには経験以外に純理哲学上の一飛躍を為すことを要する如くに、吾人の道德的理想を絶対に確實なるものと認めんにも亦純理哲学上の一飛躍を要する也」と述べられる(「倫理研究の性質」, I・四二九頁)。

(22) 「利他的性情」の「三個の要素」、「三条の枝」とは「第一、他人の悲を悲みその喜を喜ぶの心、次に、他人其者を悦び求むるの心(即ちその者とともになり又その者の事を念頭に浮ぶるをだにも快よく思うの心)、第三に、他人の為にすることを求むるの心なり」と述べられる(I・一〇七頁)。

(23) 大西亡き後、形而上学の探究という彼の課題を受け継いだ一人が、西田幾多郎である。西田は、「余は認識論を以て止ることはできない、余は形而上学を要求するのである」(『自覚に於ける直観と反省』、『西田幾多郎全集』第二卷、岩波書店、二〇〇四年(新版)、七頁)、あるいは「叡智的存在の世界が論ぜられることが、形而上学であると云ふならば、私は形而上

学といふものにも、その成立の根拠と権利とを与へたい」(「叡智的世界」、同前 第四卷、二〇〇三年、一四九頁)と述べる。これらの言葉から、西田が形而上学に並々ならぬ関心を持っていたことが窺える。