

批評主義と世界市民的倫理学

——大西祝研究のために——

御子柴 善 之

はじめに

坪内逍遙とともに早稲田大学文学学術院の基礎を築いた哲学者、大西祝（一八六四—一九〇〇）は、ときに「日本のカント」と評される（堀二〇〇二、三七頁）。彼は、理性批判を遂行したのだろうか、認識論上のコペルニクス的転回に相当する視点を提示したのだろうか、道徳の最上原理を形式的な定言命法に見定めたのだろうか、あるいは永遠平和を希求して国際連盟を構想したのだろうか。彼の哲学研究におけるどのような特色に、あるいは方向性に、カントとの類縁性を見出すことができるだろうか。

明治期の西洋哲学輸入における大西の位置は、日本のカント哲学研究史における代表的研究者、高坂正顕の言によつて確認できる。

「大西祝に至って恐らく我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ということが許されるのではなからうか。」(高坂、二四五頁)

高坂は、みずからに先行する哲学者の所説に対する大西の批判的態度に注目し、彼が「知識を論じ、理性を論じているところ」(高坂、二五三頁)に「カント的批評主義」を見ている。実際、後に見るとおり、大西の標榜する批評主義にはある程度カントの精神が流入している。しかし、それがカントの理性批判になぞらえることのできる類のものであるかどうかは別問題である。

高坂はまた、大西に先行する哲学者、井上哲次郎、井上円了、三宅雪嶺と対比しつつ、次のように記している。

「彼らの思索は学的な哲学というには未だ速かつたのである。(中略)その論述は、論証というよりは描写であり、論理的な分析や証明ではなくして、美辞麗句をつらねた比喩であり、東西哲学の総合といっても、その西洋哲学の理解そのものが極めてお粗末であつたと言わざるを得ない。ところが大西祝に至って西洋哲学の理解は漸く正確さを増し、その論述も明らかに論理的となり、人格主義的な理想主義の哲学が説かれるのである。」(高坂、一三七頁・傍点は高坂自身による。)

高坂は大西の哲学に学としての哲学の嚆矢を見ているのであり、輸入元の西洋哲学理解が正確であることをその条件としているのである。『大西博士全集』全七巻のうち、二巻を占める浩瀚な『西洋哲学史』(上・下)は、西洋哲学受容における彼の多大な業績の一端を証するものである。¹⁾その早世にもかかわらず後世に大きな影響を及ぼした大西は、一八九一年に東京専門学校講師に就任し、一八九七年まで早稲田の教壇に立った。『西洋哲学史』は彼の早稲田在職中の仕事である。彼の思想を検討すれば、今日までその根柢をあらためて問うこともなく語られることで、かえって早稲田大学に息づいている多様な精神(たとえば進取の精神、学の独立、在野の精神)との間に響きあうものを発見できらるろう。

まずは家永三郎の指摘を引用することで、小論の視点を定めたい。

「我々は日本哲学史を貫く二の基本的な類型の対立に大いなる意味を見出すのであるが、そうした思想的類型を掘り出して行くときに、(中略) 重要な思想的対立として、封建的国家主義的な哲学と市民的個人主義的な哲学との対立を見のがすべきではなからう。(中略) 井上の哲学が封建的伝統の上に立脚していたのに対し、新しい市民的基礎の上にその哲学を築いたのは、大西祝であった。」(家永、二二三頁から二二四頁、二二〇頁)

家永は、ここで近代日本哲学の二類型を提示し、東京帝国大学教授、井上哲次郎に代表され、和辻哲郎²⁾にまで至る封建主義的・国家主義的哲学に対置されるべきものとして、新しい市民社会に基礎をもった個人主義的哲学を挙げ、その定礎者として大西祝の名前を挙げている。このような大西の立場が、彼に影響を与えたカントの世界市民主義とどのように接合するかを確認することで、彼の思想に世界市民的倫理学の可能性を見出すことが、小論の目的である。そのために、まず大西の立場である「批評主義」の内実を検討し、次に、彼の主著である『良心起原論』を概観し、いったんカント哲学における世界市民主義に目を向けた上で、最後に、批評主義と良心論とに立脚した世界市民的倫理学を展望したい。なお、必要な箇所、大西が「日本のカント」と呼ばれる所以を探りつつ、カントと大西におけるその所説の異同にも注意を払うこととする。

一、大西祝の「批評主義」

大西の思想的立場は批評主義と称される。これは、一八世紀プロイセンの哲学者、イマヌエル・カント(一七二四—一八〇四)の哲学と英国の批評家、マシュー・アーノルド(一八二二—一八八)の思想に影響を受けて形成された立場

であることが指摘されている（平山一九九七、八七頁）。大西は両者の所説に東京大学における学生時代に出会ったが、小論では特に前者に注目して論じる。大西がカント哲学を学んだのは、ルートヴィヒ・ブッセ（一八六二—一九〇七）の『純粹理性批判』の授業においてであることが指摘されている（平山一九八九、八九頁）。やがて大西と同じく早稲田の教壇に立ち、高坂と同じく日本のカント哲学研究を代表する桑木嚴翼によれば、このブッセこそが、「哲学の研究に学問的方法形式を具へせしめたと云ふこと、又哲学を歴史的に研究しなければならぬと云ふことを説いた」人物なのである（桑木、四六頁）。

（一）批評と建設

さて、批評主義における「批評（批判）」はまずもって「建設」の対義語として捉えられるべきである。たとえば、カントは第三にして最後の批判書である『判断力批判』を一七九〇年に刊行するに当たって、その序文末尾で次のように記している。

「これをもつて私は私のすべての批判的業務を終える。私は直ちに理論的業務に進むつもりである。」（V170）⁽³⁾

カントにとつて、批判は「純粹理性の体系に向けての予備学」（BSG）であり、人間理性の可能性と限界を確定するものであり、その業務の後には、独断論を排した新たな形而上学の建設が待っているものである。それと同様に、大西は、新たな学の建設に際しては、それに先んじて、十分な批評（批判）が行われねばならないと考える。このとき批評は、その鋒先を（従来の学説や新たに輸入された学説を含む）あらゆる対象に向け、ときに破壊的威力を発揮しながらも建設の場を拓く役割を果たすことになる。この立場の標榜は当時の思想界に対する問題提起でもある。論文「批評的精神」（一八九三年）から引用しよう。

「我国現今の思想界を観るに、学理的考究、批評的研究の要を唱へながら、膚浅の究理、皮相の批評に満足して、只管建設を是れ急がむとするの傾向はなきか。(中略)

我思想界は未だ批評の時代を超過せず、否奈何の世か批評の時代を超過せん。批評は進歩の休せざると共に休せざるべし。」
 (大西「批評的精神」、松本編、一五一頁から一五二頁)⁴⁾

ここで大西は、前段において、批評的業務が不十分のままに性急に建設へと向かう同時代の風潮に疑念を呈しながら、後段において、当時の日本において批評が不十分であるのみならず、そもそも批評そのものに終結がないことを指摘している。すなわち、ひとが現状に停滞せず、建設に向かう進歩の途上のみならず、見出すのであれば、批評の営みは無窮なのである。ここに大西の立場が批評主義として捉えられるべき所以がある。また、同時に、この引用文で批評の背景に「進歩」を指摘しているところには彼の良心論との関係があるが、これは後述する。

(二) 批評と批判

批評を行う際に際しては、その尺度となるものが必要である。大西の批評はあらゆる対象に向けられるがゆえに、尺度は多様な対象面ではなく主体面に見いだされねばならない。そこで彼は、論文「方今思想界の要務」(一八八九年)において次のように主張する。

「思ふに批評の尺度となすべきもの唯だ一あるのみ、吾人の道理心是れなり。若し吾人の道理心にして時に不明なることあり、時に其判断を誤ることあるの故を以て依頼す可きものにあらずとせば、世間何物の依頼すべきあらんや。他の事に於いては他に吾人の尊敬服従すべき者あらん。但だ吾人が理想の世界に於ては、吾人の理性は吾人の至尊者なり。此至尊者の承認を経ざるものは、カントの所謂『真実の尊敬』を受くるに足らざるなり。」(大西、「方今思想界の要務」、松本編、一三九頁)

大西は、批評する者の主体面に「道徳心」すなわち「理性」を批評の尺度として見出すのである。もちろん、人間理性は不可謬ではない。しかし、ひとが現実を記述するとき、その記述内容は現実によって検証・反証可能であるものの、ひとが理想を思い描くとき、その指針となるものは理性以外にない。ここに、大西の理想主義が表れている。

この論文の冒頭に、大西はカントの『純粹理性批判』から第一版への序文にある文章を掲げている。そこでカントは、「私たちの時代は真の意味で批判の時代であり、すべてのことがこの批判に服さねばならぬ」(AXIAnn.)と記している。この文を引用しつつ、大西はKritikの訳語として「批評」を採用する。彼の訳文を引用しておこう。

「我等の時代は真に批評の時代なり。事々物々皆之を批評に伏せざるを得ず。」(大西、「方今思想界の要務」、松本編、一三七頁)

大西にとって、みずからの標榜する批評主義は、疑いなくカントの批判哲学に通じるものである。しかし、大西の文章に接するとき、彼の「批評」とカントの「批判」との間に何ほどの間隙を見出さないわけにはいかない。大西が引用した第一版序文でカント自身が明言しているように、批判とは「書物や体系の批評(Kritik)」ではなく、「理性能力一般の批判(Kritik)」(AXII)なのであり、さらに言えば、純粹理性の自己矛盾である二律背反を手がかりに、理性に何が認識でき何が認識できないかを分かち作業である。つまり、理性は批判の主体であるのみならず、批判の客体でもあり、理性批判とは総じて理性の自己批判なのである。大西の所説において、理性能力は批判の主体としてのみ見出されているのではないだろうか。⁽⁵⁾

このことは、大西が病ゆえに断続的に執筆した三本の論文、「理性の権威」(一八九三年)、「理性とは何ぞや」(一八九六年)、「理性の意義を論ず」(同年)からも確認できる。これらにおいては、「理を見るの性能」としての理性について、信仰との対比において「信仰なる者も亦理性の管轄内にあるべきなり」というカントに通じる見解が示される

一方で、理性に推理的理性のほかに「直覚的理性」を認めるといふ非カント的な見解も示される⁶⁾。しかし、理性批判というカントの着想に言及する箇所はついに見られないのである。

(二) 批評主義の貫徹

さて、大西による批評の視界には、学説内容のみならず、同時代の諸問題も入っている。その視野から生まれていくつかの論考には、「理性による自由で公開的な吟味」(AXIam)を重んじたカントと同様に、学問の自由(学の独立)を主張して止まない彼の姿勢が看取される。たとえば、一八九三年、前述の井上哲次郎が論文「教育と宗教の衝突」を発表し、唯一神を天皇より上位に置くキリスト教が反国家主義的であると主張したことに端を発する論争、いわゆる「教育と宗教の衝突」論争においては、その「衝突」の本質が、宗教間の対立にも国家間の対立にもなく、国内における「進取と保守」の対立にあることを看破している。

「現今我国に耶蘇教の入り来たりて種々の事柄に衝突し居るは、詮すれば、進取と保守との衝突にあらずや。」(大西「当今の衝突論」、堀二〇〇九、三八二頁)

この論文(一八九三年)で大西は、キリスト教が非国家主義的であることを認めつつ、それが反国家主義とは別物であると指摘することで、井上の批判を退ける。その際、彼の視点はあくまでも「進取」の側に立っている。同年、これに先んじて発表された論文「教育勅語と倫理説」では、さらに明瞭に学の独立・自由が主張される。

「予は思ふ教育勅語は一定の倫理説を布かんが為に、与へられたる者にあらざるべしと。蓋し勅語は国民の守るべき、個々の徳行を列挙した者にはあれども、倫理を談じたる者とは見られざればなり。(中略)

倫理主義の争は、之を個人間の自由の討究に委ねて、若し勅語を楯に着て、倫理説場裡に争はんとする者あらば、予は之を

卓怙なりと云はん。」(大西、「教育勅語と倫理説」、松本編、一四四頁、一四六頁)

ここで「教育勅語を楯に着て」、それでもつて他の学説に否定的に対峙するとされた人物は、やはり井上哲次郎である。大西が、かつての恩師、井上に厳しい批判を浴びせていることも注目に値するが、倫理学的には彼が「德行」と「倫理説」のレベルの相違を十分に理解していたことの方が重要である。⁷⁾何が德行とされるかは時代・風土に相対的であるかもしれないが、倫理説は「自由の討究」の場において普遍的に探求されねばならない。これは倫理的事象に対する批評(批判)的な見方の一つの表れである。

二、大西祝の「良心起原論」

大西の名著と評価すべき著作『良心起原論』は、博士論文として準備されたものの、当人の意志により提出されなかった。全体が公刊されたのは、大西没後の一九〇四年、カント没後百年の年である。大西自身がこのテーマを選んだ理由は、彼が良心の研究によって「倫理界に於ける羅鍼盤を得たるが如く、未だ其羅鍼の指示す処に如何なるもののあるかは知らざれども、兎に角その指示す方角に向つて攷究を運ばせ得るなり」(大西、「良心起原論」、堀二〇〇九、三三三頁)と論文末尾で言及するところから推察できる。すなわち、みずからが哲学・倫理学研究の大海原に漕ぎ出していくに際して、その確実な手がかりを得ようと志したのである。

(一) 良心論の概要

「良心」とは何かを論じ始めるに当たり、大西は次のような例を挙げている。貧しい人が他人の目のないところで

路上に落ちた財布を見つけた。その人はおそらくその財布を持ち去りたいと思うであろうが、そうしてはならないという意識を持つであろう、と。大西自身の表現を引用しよう。

「路行く貧者あり、人なき露塵に財囊の遺しあるに氣附きしと想像せよ、諺に云ふ貧の盗ミ、恐くはそを懐にして走らんと欲念を起すべし、然し又之と共に一種無類の心識を浮べ来りて、其欲念を果たすまじきもの、と覚知するならん、此貧者は右の心識の何の故に現はれ、何の処より来るを知らざるべし。」(大西、「良心起原論」、堀二〇〇九、一九八頁)

この状況で財布を持ち去ることは、それを行おうと思えば可能である。しかし、それを行つてはならないという心識すなわち意識(Bewusstsein)が現れる。この「無類」の意識は、欲するがままに他人のものを盗つてはならないという、無条件的な義務の意識であり、それは「良心の厳肅なる、權威ある声の發表したるもの」(同書、一九九頁)である。ここで、義務がひとまず「為してはならぬ」という禁止の意識として現れるが、もし窃盜が行われたなら、その後「為してはならぬことを為せし」という意識が湧き起こる(同書、一九八頁)。ここにすでに義務意識を越えて広がる、良心の意識が見て取れる。では、この良心は何に由来するか、それが大西の問題である。なお、このように良心を意識のことがらとして捉えることもまた、良心を何か実体的あるいは能力論的に論じる態度に比して、彼の良心論により広い視野を持たせている。彼の心識(意識)の定義を確認しておこう。「何にても心に覚知することは、皆心識の一部分たるなり」(同上)。「覚知」の認識論的位置づけはここでは措くが、この定義の下で彼は良心作用を知性的側面においてのみならず、感情的側面においても見出すことになるのである。彼による良心の分析を概観しよう。

大西の良心の分節化については、小泉仰が周到な表を作成していて、後続する論文でもそれが踏襲されているので(堀二〇〇二、四五頁以下)、ここでもそれを再掲したい。要点は、大西が良心作用を行為の決行前と決行後に二分して

表：「大西における良心現象の構造」（小泉、145頁）

1	決行前における良心作用
1 ₁	義務の心識（義務の衝動）
a	禁止的心識（シテハナラス）
b	奨励的心識（セネバナラス）
1 ₂	善悪の褒貶（善悪の判別）
c	善悪の感別（特別の快不快感・道德感）
d	善悪の識別（ヨクナキ事・ヨキ事の知力上の識別）
2	決行後における良心作用（主として感情の働き）
2 ₁	義務の心識に伴う感情・感別
e	良心の嘉賞、良心の平安（義務を果たした心識に伴う）
f	良心の苦悩、良心の不安（義務を果たさなかった心識に伴う）
2 ₂	善悪の褒貶に伴う感情
	善悪の感別により生じる快不快感・自他のすべての決行された行為について生じる感情・道德感

論じ、さらにはそれぞれにおける義務意識（義務の心識）と価値意識（善悪の褒貶）とを分節化していることである。ここには、現代倫理学における義務論と価値論とを等しく見渡す広い視野が見て取れる。

大西の良心論には、前述のように、まずその広さという特色がある。この点については、すでにこの表の作者である小泉が、「大西は、良心作用にふつう常識的に考えられた良心作用とはかなり違った広範囲の作用を認めているのである」（同上）と指摘している。従来の良心論では、fが中心に論じてきたと考えられるからである（同上）。加えて、決行前の義務意識を良心論の範囲に含めることによって、外部の権威・権力からの自由の意識が捉えだされているという特色が指摘できる。ソクラテスの禁止の意識においても、カントの定言命法的な命令（奨励）の意識においても、その発するところは個人の心である。したがって、良心の問題は内面的な自由の問題である。その点で、大西が良心論において「我義務は我をして真理自由の保護者たらしむる」（大西、「良心起原論」、堀二〇〇九、二〇三頁；参照、高坂、二三三頁）と

書いていることが看過されてはならない。なお、ここで「自由」に加えて「真理」が掲げられていることから、彼の良心論を「学の独立」の哲学的根拠づけとして理解することも可能になるだろう。

さて、『良心起原論』の主要問題は、このような良心作用の起原を明らかにすることである。大西はまず、先行する諸説に対する批評を加える。小論ではその詳細に立ち入れないが、そこには、ベンサムの快楽起原説、ダーウイン

の社会的本能起原説、良心作用の生得性を主張するヘフディングの良心性具説、スペンサーの想念的感覚説が含まれる。ここには、建設に対して批評を先行させることを重視した彼の哲学的態度が表れている。続いて大西自身の主張が展開される。彼が採用するのは「目的論的進化 (teleological evolution)」という立場である。この立場をよく示した文章を引用しよう。

「吾人の所謂理想なる者は我本来の目的を予想するに生し、而して本来の目的を予想するに至るは、蓋し吾人には法界の一物としての、細しくは生長進化する活物としての目的の素より具はるありて而して此目的の成就に向つて進みゆく根本動向衝動の存在すればなり。本来の目的に達せざる間は吾人は常に我処を得ざるが如きの思ひあり、(中略)。この思ひに発し来るもの、是れ即ち吾人が理想に向ひ行く心識なり。」(大西、堀二〇〇九、三一〇頁)

良心作用は、人間が理想を抱きそれへと到達することを目的とするところに生じる。このとき、人間が理想をもつ根拠は、すべての生命体もっている進化という根本動向に存する。この進化において生命体は現状に留まることをよしとせず、進化の行方に目的を見る。人間はその目的を表象し、加えて、みずからの行為をその目的への到達如何の観点から判定する。ここに顕現するのが良心作用なのである。なお、『良心起原論』において大西は、この目的論的進化という根本動向における究極的な目的を措定していない。

(二) 大西とカント倫理学

大西は『良心起原論』の冒頭近くで、カントの『実践理性批判』の文言に触れている。「カントは呼んで、噫義務よ此驚くべき一念よ爾の出で来たりし源は何の処になる乎と云へり。」(大西、堀二〇〇九、一九九頁)その表現はカントによる文章、「義務よ! 汝、崇高にして偉大な名よ。(中略)汝にふさわしい起原はどこであるか」(Völs)に相当

する。この引用を含む同書分析論第三章に続く「純粹実践理性の分析論の批判的解明」には、カント自身が良心を論じた記述がある(288)。その内容は上記の表のfに属する記述だが、大西が良心論を書くに当たって、カントの原典を検討していたことは確かである。そこで、大西がカント倫理学をどのように理解したかについて、彼の『倫理学』を用いて概観したい。⁽⁸⁾

大西の『倫理学』は、全七章からなるが、第一章、倫理学の問題、第二章、行為の要素、につづき、第三章でヘルバルトの「直覚説」を論じた後、第四章「形式説」においてカント倫理学が論じられる。この際、直覚説も形式説も、道徳の最上原理にかかわる態度を指している。さて、大西がカントを論じる際に視野に収めているのは、内容上、『道徳形而上学の基礎づけ』(特に、その第一章と第二章)と『実践理性批判』である。大西によるカント理解の内容は、驚くべきことに、その要点の捉え方といい批評の切り口といい、現代のカント倫理学理解にも通じる適切さをもっている。まず、カントが道徳の最上原理を「形式」に求めた理由として、直覚説が陥るような「同言判定」を回避するためであるという(『大西博士全集』第四卷、警醒社書店、一九〇三年、一四四頁)。実際、カントは、彼が講義で使用していたバウムガルテンの教科書に現れる道徳原理、「善を行え、悪を行うな」について、それが同語反復であることを指摘し、それが道徳性の原理たり得ないことを主張している(XXVIII264)。これは、カントの講義録を読むことのできる今日の研究者には自明の論点だが、それに接することが叶わなかった大西がそれを見抜いたことには瞠目すべきである。次に、カントが道徳原理の普遍性を求めて、意志の結果ではなく、経験に依存しない意志そのものの形式にそれを求めたことを指摘する(『大西博士全集』第四卷、一四六頁、一四九頁)。「カントの形式主義」という表現は、しばしばそのままカント批判の文脈で使用されるが、大西がカント倫理学を「形式説」と捉えるとき、ひとまずはその固有性を言い当てようとしているのである。これもまた正当なカント倫理学理解である。

しかし、カント倫理学に関する記述において、大西はむしろ批判に傾いているようである。彼は、「予輩はカントの倫理説を以って能く成功したるものと為す能はず」（同書、一六七頁）と宣言することで、カント批判を開始する。まずは、カントの形式主義をもつてしては「行的理性（実践理性…引用者）の法則も亦全く空なるものとなるべし」（同書、一六九頁）として、実践においても、理論的認識と同様に感性的な内容が必要であることを指摘する。この典型的な形式主義批判に続いて、シラーを援用しつつカントの厳粛主義批判が行われる（同書、一八〇頁）。義務だけを道徳的行為の動機として認め、道徳法則への尊敬を高く掲げることが問題にされるのである。大西はカントの所説の淵源を、感情と理性の二元論に求める（同書、一八四頁）。すなわち、カントの厳粛主義は、感情と理性をまったく異質のものとして峻別し、両者の架橋を禁じたことに由来するといっているのである。さらに、大西は、カントが「目的の国」という表象を倫理学に導入したことを、倫理の息づく社会的生活に通じるものとして評価しつつ、その目的の国に「共通の目的」が示されなかったことを難じる（同書、一九五頁。一九七頁）。これは、彼の『良心起原論』において、彼自身が自覚していた問題である。最後に、『実践理性批判』弁証論における最高善論が取り上げられる。すなわち、道徳性を幸福追求と峻別したカントが、その最高善論において、最高善の内部に幸福を入れることは不整合であり、この不整合はつまるところ、カントの形式主義がそれだけではひとの行為を律することができないところに起因すると指摘するのである（同書、二〇〇頁）。

大西によるカント倫理学の記述は、その正確さにもかかわらず、彼が倫理学説において「日本のカント」と呼ばれたわけではないことを証している。

三、カントの世界市民主義

これまで見てきたように、大西の哲学は、批評を方法とし、言論の自由を主張し、内面的自由に根ざすものである。こうした立場は、確かに批判哲学者カントの思想と接合する部分を含んでいるが、『倫理学』におけるカント批判に見られるように、大西はカントのエピゴーンではない。それにもかかわらず、彼を「日本のカント」と呼ぶのであれば、さらに別の根拠が探られねばならないだろう。そこで、小論は特に大西の所説がカントの世界市民主義とよく重なり合うことに注目したい。カントの主張は、歴史哲学や法哲学において様々に語り出されるが、ここでは大西との重なり合いを確認するのに必要な限りで、彼の世界市民の思想を確認したい。

(一) 世界市民と多元主義

一般的に世界市民とは「自然人」を意味する。すなわち、ひとを国籍に囚われず一人の人間として捉えるとき、世界市民という言葉が用いられるのである。しかし、カント哲学においてはそれ以上の意味をもってこの言葉が用いられる。まず、この言葉が多元主義を標榜する立場に関係していることを確認しよう。世界市民という言葉は、「世界は一つ」というロマンティックな響きと共に世界の多様性を見失わせるものであるかに見えて、その正反対なのである。カント晩年の著作から引用する。

「エゴイズムに対置されるのは、ただ多元主義 (Pluralism) だけである。すなわち、自分はその自己のうちに全世界を包み込むものではなく、たんなる一人の世界市民であると見なして振舞う考え方だけである。」(カント『実用的見地における人

ここでは、世界市民の立場がエゴイストの立場と対比されている。エゴイストが自分の中に全世界を見て、世界をひとしなみに理解するのに対して、世界市民は、自分を世界の一構成員と見ること、自分とは異なる見方・価値観の存在を前提して振る舞う。その点で、世界市民の視点は多元主義のそれなのである。このような世界市民の態度は、カントが論文「啓蒙とは何か」(一七八四年)において言及した「理性の公的使用」(VIII37)に通じている。カントは、啓蒙を実現するために理性を公的に使用する自由が不可欠であると主張したが、このとき理性の公的使用とは、「誰かあるひとが学者として、読書界の全公衆の前で自分自身の理性を使用すること」(ebenda)である。各人は何らの権力や権力に脅かされることなく、自由に理性を使用するが、それは自説の正当性を一方的に主張するためではない。自説の誤りを訂正してくれる学者の登場を待つのもまた、読書界の姿であり、其の点で、理性を公的に使用する人は、多元主義者なのである。

(二) 世界市民の実践性と市民性

次に、カントの遺稿から引用することで、世界市民は世界を外部から観察する傍観者ではないという論点を確認しよう。ここでもカントは、自分の実利的関心にのみ基づいて振る舞うエゴイストと世界市民を対比しつつ、世界市民が世界観察者(傍観者)でないことを主張する。

「世界に起きていることに対してもつ関心に関して、ひとは二つの立場をとることができる。すなわち、地上の子(Erdensohn)の立場と世界市民の立場である。前者の立場では、もっぱら生業が関心をひくのであり、ことがらに関して、それが私たちの安寧に影響を及ぼす限りで関心をひくに過ぎない。第二の立場では、人間性、世界全体、事物の起源、事物の内的価値、最

終目的が、少なくともそれらについて好んで判断するのに十分なほどには関心をひく。

(中略) 世界市民は、「みずからが」そこに入れ込まれたもの (Einsatz) として世界を考察しなければならないのであり、よそのものとして世界を考察してはならない。世界観察者ではなく世界市民でなければならぬ。」(カント「人間学へのレフレクシオン」Ref1170, XV517f)

この引用文中の「地上の子」がエゴイストの別名である。それに対して、世界市民は、自分の実利的関心を離れて、「世界に入れこまれたもの」として、世界をその中から理論的に考察し実践的に行為する。たとえば、世界内に限定された一現象を見出すなら、理性の名において無限定なものを思念し「世界全体、事物の起源」を明らかにしようとする。世界内で相対的価値(外的価値)を経験するなら、絶対的価値(内的価値)の所在を探求し、人間性の尊厳を見出す。それが世界市民である¹⁰⁾。

さらに、世界市民の「市民」としての性質を明らかにすることで、その実践的性格をより明確にしよう。カントはいくつかの著作で、市民状態を社会状態や市民状態から区別するための三条件を挙げているが、彼が論文『理論と実践』(二七九三年)で挙げる三条件は、当該社会の構成員が、人間としての自由、臣民としての平等、市民〔共同立法者〕としての自立(VIII290, 294)をもっていることである。まず確認すべきは、「自由・平等・自立」という三項である。これを人口に膾炙した「自由・平等・博愛」と比べるなら、博愛の位置に自立が置かれていることから、市民状態のことがらは博愛のことではない、ということが明らかになる。次に、自立の観点から市民を「共同立法者」として位置づけていることが重要である。市民とは立法することで権利の確定に参加するものなのである。さて、市民の参画した立法は、共和政体における執行権の存在によって、その有効性を担保されるが、この状況を世界市民に適用できるだろうか。仮に世界市民が全人類的な立法に参画することがあったとしても、世界にはその法を執行する

機関が存在しない。これは世界市民概念を無効にするものだろうか。このとき、私たちは客観的な執行権によって保障されなくとも存在する権利に気づく。それは人権である。すなわち、主権国家の枠内で成立する種々の権利ではなく、「唯一生得的な権利」としての自由である (Vitzthum)。してみると、ひとが世界市民として実践するとは、世界の内にあって、そこに見出される人権侵害を傍観することなくそれに対抗することであるとまとめることができるだろう。カントの世界市民主義は、世界に内在する多様性を視野に入れつつ、普遍的な人権に定位して、(博愛ではなく) 権利の観点から世界に関与する立場なのである。

四、世界市民的倫理学の可能性

カントと共に、世界市民として地球上の人権問題に無関心になることを峻拒し、大西と共に、良心を羅針盤として理想主義を貫くとき、世界市民的倫理学の可能性が拓かれる。この観点から、大西自身による三つの主張について、その内容を確認することで、「日本のカント」としての大西像を描出することを目指したい。

(一) 国家主義の批判

大西は論文「国家主義の解釈(教育の方針)」(一八九五年)において国家主義批判を展開している。まず当該論文から、国家を踏まえつつも国家主義を批判し、国家の存在理由を世界人類の進歩という観点から論じた箇所を引用しよう。

「予輩は国家以外を見ざるの国家主義は正当なる堅牢なる根柢を有せずと考ふ。其の如き国家主義の陋固褊狭に失するは必然の弊なり。(中略) 陋固褊狭の弊を救はんには、如何すべき。予輩は曰はん、其道国家の目的をして世界文明の進歩に離れし

めざるにありと。一国家を建つるは常に其国家の存在のためのみならず、その存在は世界人類のために負ふ所ありと見ば如何。是れ国家をして一層高尚なる、又宏大なる基礎を有せしむるものなり。我国家は世界人類の生活に祝福を与へんがために存在すと見ば、誰か其国民たるもの、高壮偉大なる理想と希望とを以て燃えざらん。」(大西、「国家主義の解釈」(教育の方針)、松本編、一五五頁から一五六頁)

国家の存在理由は世界人類の進歩に寄与するところにあるがゆえに、自国のことにのみ囚われている国家主義はその偏狭を批判されざるを得ない。この主張は、彼の『良心起原論』にも表れた目的論的進化、あるいは「目的ある進化」という思想を根拠として述べられている(同書、一五七頁)。他方、国家はみずからを超えた世界人類の進歩のために存すると考えるときに、国家はそれとして堅牢な基礎をもつことになる。そもそも世界人類の進歩は個別の国家なくしては不可能なのである。「世界的進歩の国家的組織によりて成就せらるることを見ざる世界主義は空想に失す。」(同書、一五七頁)。

同じ論文では、世界人類の進歩への貢献の仕方について、それが緒国家が多様性をもっていることと、そうした国家が相互に協力することによって成立すると言われている。

「一国家は何故に能く世界人類の生活に祝福を与ふべきか。他の国家の取りて代わり得ざる特色を具へ、之を以て人類の進歩を助くればなり。(中略)世界人類の進歩は特色ある幾多の国家の協力によりて成就せらる。」(同書、一五六頁)

ここに「特色ある幾多の国家の協力」という文言があることは注目に値する。ここには、カントの世界市民主義における多元主義と通底する視点が見られるからである。世界全体の進歩を考える際に、多様な個別の国家組織がその重要な要素となるという視点は、晩年のカントによる『永遠平和のために』の「国際連盟」構想(VIII354f)や、『道

徳形而上学』における「常設の国際会議」(VI350)に通じるものであろう。⁽¹¹⁾

(二) 社会的不平等への意識

大西は国内の社会問題にも無関心でなく、論文「社会主義の必要」(一八九五年)においては、日本社会における不平等を問題視し、その是正・緩和に寄与するところのない同時代の宗教を批判しつつ、一種の社会主義が必要であることを主張している。彼の問題意識が提示されている箇所を引用しよう。

「壊つべく悪差別除くべき不公平が、社会に存するの多少は処々同一なれど、其の全く存せざるが社会あるを見ず。殊に我等の生活する現社会の如きには排除すべきの不平等何ぞそれ少々ならんや。」(大西、「社会主義の必要」、松本編、一五九頁)

大西はこの論文で、複数ある社会主義のうちの一形態に与するのではなく、社会における平等の必要性を説きつつ、宗教が本来、社会主義と親和性をもつものであることを説く。これは、良心の思想家にして理想主義者である大西の面目躍如たる論文である。その冒頭で大西は、彼の同時代人が社会主義の真意に関心をもつことなく、それを防御すべきものであるとのみ断じる態度に批判を加えている。「世に謂ふ社会主義論者の唱ふる所に迷信あらんと雖も、社会主義に対して迷信を懐ける者甚だ多し。」(同書、一五八頁)ここに彼の批評主義が貫徹されていることは明らかである。⁽¹²⁾

(三) 倫理学と普遍的道德

47
良心論に出发する倫理学は、学として何を目指すのだろうか。この論点を確認すれば、カントの批判的倫理学との

接合点が再び見出されるだろう。カントの世界市民主義は世界市民法として法・権利のかたちを取るが、その背後には、人類に普遍的な道徳の究極根拠（道徳法則）を探索しそれを定式化する哲学的な営みがあった。⁽¹³⁾（いくつかの重要な差異を含みながらも）同様に、学の名において普遍妥当性への志向を大西ももっていることが次の引用から分かる。

「一国民若しくは一社会に於けるの通性ありとしてその上に其国民其社会に取りての一般普遍の道徳を建設し得べくんば何が故に人類に於けるの通性ありとして人類に取りての一般普遍の道徳を建設し得ざるや倫理学説に於て究め入るべき所は啻に一国民に関するの状態にあらずして人類に通ずる終極の基本なり。」（大西、「忠孝と道徳の基本」、堀二〇〇九、三四九頁）

ここで大西は、一国民に共通な性質に基づいて国民道徳を考えるのであれば、人類一般に共通の性質に基づいて普遍的道徳もまた見出されるはずなのであり、倫理学が学として目指すべきは後者なのだと主張する。もちろん、カントが普遍妥当な道徳原理を形式的な定言命法として定式化したことを、大西が批判したことが忘れられてはならない。彼が「目的論的進化」の観点から、どのような実質的で普遍的な道徳原理を提示することになるのか、それに基づいてどのような倫理学を建設するのか、それは彼の夭折ゆえに不分明のままである。しかし、ここにその可能性を拓かれる倫理学が、普遍性に立脚して人権という法・権利の観点から人類世界に関与し、さらには（カント倫理学の枠内を超えて、感情的側面をも含み持つ）良心作用を指針とした世界市民的倫理学となるであろうことを、私たちは予想できるのである。

おわりに

小論は冒頭で、大西が「日本のカント」と呼ばれる所以への問いを提示した。彼の哲学的業績を概観しつつその問いに答えるとするなら、その答えは、彼の所説よりも思索の啓蒙主義的態度に見出されることになるだろう。その態度とは、理性を信頼する理想主義的で進歩主義的な態度である。問題含みの現実社会に対峙するに際して、その社会を批判するための尺度を理想的で普遍的な原理に求める思考法が、彼の著述を貫いているからである。このような大西の態度を、彼の聲咳に接した早稲田の学生たちがどのように受け継ぎ、それが早稲田大学の精神の形成とどのように関係しているかについては、さらなる研究が必要である。特に、金子馬治や桑木巖翼の思想との関係が検討されねばならない。特に前者については、早稲田の哲学にとって生みの親が大西であるとしたら、育ての親は金子であると言えようからである。また、本研究は、大西の思想について、その思想的特色を明らかにすることに重点を置いたがゆえに、その時代背景との連関を十分に明らかにすることができなかった。たとえば、家永による近代日本哲学の二類型において「市民的個人主義的」とされた哲学、すなわち大西祝の哲学的態度が、その後の日本の倫理学研究の主流になることはなかったという指摘もある(堀二〇〇二、六一頁から六二頁)。それが日本の大学制度の歴史とどのように関係しているのかは、別に研究されねばならない。大西が教壇に立ったのは、早稲田大学ではなくその前身、東京専門学校である。当時の専門学校が帝国大学と対峙しつつどのような自己意識をもって発展していたかについては、すでに多くの研究が行われている⁽¹⁹⁾。そうした研究を、大西の思想と重ね合わせることもまた、試みられねばならない。東京専門学校がみずからを大学にする構想を明らかにしたのは、大西の没年、一九〇〇年のことである。

注記・小論は、二〇一〇年一〇月二三日に、早稲田大学文学芸術院創設一二〇周年記念行事の一環として、會津八一記念博物館で開催されたレクチャーにおいて、「批判と良心―大西祝における世界市民的倫理学の可能性―」と題して発表した内容に基づいて、それに加筆することで成ったものである。

参考文献

- 家永三郎『日本近代思想史研究』東京大学出版会、一九五三年。
- 石関敬三・紅野敏郎編『大西祝・幾子書簡集』教文館、一九九三年。
- 桑木巖翼『明治の哲学界』中央公論社、一九四三年。
- 小泉仰『良心論の独自性（大西祝）』早稲田大学社会科学研究所日本近代思想部会編『近代日本と早稲田の思想群像Ⅰ』早稲田大学出版部、一九八一年、所収。
- 高坂正顕編『明治文化史』4、思想言論編、洋々社、一九五五年。
- 陶山務『知と信の人間像 大西祝と内村鑑三』笠間書院、一九七五年。
- 戸弘柯三『近代日本哲学史』ナウカ社、一九三五年。
- 中里良男『文芸と哲学の抱合（金子筑水）』早稲田大学社会科学研究所日本近代思想部会編『近代日本と早稲田の思想群像Ⅱ』早稲田大学出版部、一九八三年、所収。
- 伴博「岩崎勉の哲学思想」、早稲田大学哲学学会著作刊行会『岩崎勉 キリシア哲学思想史 下』早稲田大学出版部、一九八二年、所収。
- 平山洋『大西祝とその時代』日本図書センター、一九八九年。
- 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。
- 堀孝彦『日本における近代倫理の屈折』未來社、二〇〇二年。
- 堀孝彦『大西祝「良心起原論」を読む―忘れられた倫理学者の復権―』学術出版会、二〇〇九年。
- 松本三之介編『明治思想集Ⅱ』、近代日本思想体系31、筑摩書房、一九七七年。

(1) 平山は、大西の『西洋哲学史』について、その古代哲学の部分がツェラーに依るものであり、それ以後の部分がエルトマンに依るものであることを指摘しつつも、「祝個人の哲学史と呼んでさしつかえない」と評している(平山一九九七、八九頁)。

(2) 和辻哲郎を「封建主義的・国家主義的哲学」者の一人として挙げることに對しては、彼の著作『倫理学』に即す限りは問題がないだろうが、今日的な研究状況から異論があるかもしれない。次の研究はそうした視野を提供してくれる。牧野英二『増補・和辻哲郎の書き込みを見よ! 和辻倫理学の今日的意義』法政大学出版社、二〇一〇年。

(3) カントの著作からの引用は、いわゆるアカデミー版から行い、出典箇所はその巻数と頁数で示す。なお、『純粹理性批判』からの引用は、第一版(A)と第二版(B)の頁数で示す。

(4) 大西からの引用は、参照の容易さと資料としての新しさという観点から、松本三之介編『明治思想集Ⅱ』と堀孝彦『大西祝「良心起原論」を読む―忘れられた倫理学者の復権―』から行う。後者に早稲田大学図書館所蔵の「良心起原論」の原稿からの翻刻活字化が収められている。なお、この二冊に含まれていない文章は、『大西博士全集』から引用する。

(5) もとより、大西のカント理解の不十分さが問題なのでは

ない。むしろ、大西の「批評」にはカントの「批判」と同一視できない側面があることが指摘されなくてはならない。若き大西の論文に「批評論」(一八八八年)と題するものがあるが、それはカントの所説とは無関係に批評を論じるものであり、アーノルドとの影響関係が指摘されるものである(平山一九八九、二八二頁)。ただし、彼の『西洋哲学史』におけるカントの章には、「批判」と「批評」が混在し、書名においてさえ『純粹理性批判』と『純粹理性批評』が混在している(『大西博士全集』第四卷、警醒社書店、第二版、一九〇四年、四八七頁、四八九頁)。これが彼のカント理解に何をもたらしたかは別に検討されなくてはならない。

(6) 『大西博士全集』第七卷、警醒社書店、一九〇四年、一〇頁、二六頁、三四頁。

(7) 次の引用文に見られるように、大西は「德行」レベルに関する教育勸語の記述に否定的ではない。「勸語は是れ何人も承認服膺すべきの德行を示されたる者にして、別に事々しき註釈を待て始て、解せらるる如き者にあらず。」(大西、「教育勸語と倫理説」、松本編、一四五頁)なお、教育勸語を、「イデオロギー的な先入観」から解放して、その倫理的性格を明らかにしようとする研究として次のものが挙げられる。大橋容一郎「近代日本の道徳とグローバル・エシックスの問題―教育勸語の倫理性格についての研究―」、寺田俊郎・舟場保之編『グローバル・エシックス

を考える「九・一一」後の世界と倫理』梓出版社、二〇〇八年、所収。

(8) 大西の『倫理学』は、それが掲載されている『大西博士全集』第四巻冒頭に掲げられた「本集の編纂について」によれば、「もと早稲田大学の講義に第六章自己的快樂説まで掲げられ」たものに、第七章を講義草稿として付加したものである（『大西博士全集』第四巻、警醒社書店、一九〇三年、一頁）。その整然とした内容は、何らか手本とした海外文献の存在を予測させるが、管見によれば、その著作を同定した指摘はない。

(9) 和辻哲郎は、カントの『実践理性批判』における最高善論を、カントの所説における「弱い部分」と見なし、その反面で、「目的の国」の概念を「豊穡」なものとして高く評価する点で、大西の所説を受け継いでいる。和辻哲郎『カント実践理性批判』、和辻哲郎全集第九巻、岩波書店、一九六二年、二九二頁から二九三頁。

(10) カントは『純粹理性批判』の方法論で、哲学の「世界概念」に言及している。それは、「たんなる学」としての「学校概念」との対比において述べられる哲学観であり、人間理性の究極目的に関する道徳哲学を最上位に置く哲学観である（A838f/B866f）。このとき「世界概念」とは、「あらゆる人が必然的に関心をもつものに関する概念」（A839/B868Am）を意味する。本文中の引用文における「第二の立場」の内容を見れば、このような世界概念が世界市民

概念と相互に関連していることは明らかである。

(11) 哲学史記述において、大西はカントの哲学的平和論にわずかしが言及していない。そもそも当該箇所では、「平和」という概念は用いられず、「文明上の進歩」が語られるのみである。（『大西博士全集』第四巻、五六八頁から五六九頁）。二〇世紀の二度の世界大戦はもとより日露戦争も知らない大西にとって、これは仕方のないところかもしれない。しかし、これもまた中江兆民の事例等を参照しつつ、再検討されるべき論点である。

(12) 社会的不平等を論じる哲学としては、カントよりもその後のヘーゲルに一日の長を見るのが一般的である。両者の経験した資本主義の発達段階が異なるからである。大西もまた、先に引用した論文「国家主義の解釈（教育の方針）」において、ヘーゲルの所説に言及している（同書、一五七頁）。ただし、ここで取り上げた論文にはヘーゲルへの言及は見られない。

(13) カントの人権論と定言命法との関係については、次の拙論で論じた。拙論「人権と人間愛」、日本カント協会編『カントと人権の問題』、日本カント研究10、理想社、二〇〇九年。

(14) この視点については次の文献、特にその第三章が参考になる。吉見俊哉『大学とは何か』岩波新書、二〇一一年。