

〔研究ノート〕

大西祝「良心起原論」を読む(六)

——忘れられた倫理学者の復権——

堀 孝彦

第七講 大西倫理学の位置

一 「良心起原論」―道徳的《理想》の根拠

『大西博士全集』第五巻の編集者によれば、『良心起原論』は明治廿三年ごろ大学院卒業論文として草せられたるものなれども、故ありて其の提出を見合はされたり」とある。これに関連する元良勇次郎の大西あての書簡がある(明治二年五月四日消印、『大西祝・幾子書簡集』、576頁、教文館1993)。それによると大西の論文「良心ノ根原」を哲学会紀要に掲載することに御異存ない由なので、昨日哲学会評議会で、貴君論文と織田氏の仏法戒律とを合せて巻冊とし出版することになったが、「何か御校正の為只今貴君の御手許に有之候由、実は当局教授の中未読終無の人も有之儀に候。就ては先づ当局教授の一読を終へ後、大学の方より哲学会へ受る手續に可致候間、何卒御論文大学へ御出被下度候。併し其実は中島〔力造〕君の許迄御届被下候得ば宜敷御座候。先は昨日の議決御報知旁々右願迄」という内容である。

明治二六年といえ、大西は「良心トハ何ゾヤ」を既に『哲学会雜

誌』(明治三四年)に發表し、二六年一月から七月にかけて教育勅語批判論考を矢継ぎ早に掲載していた時期に当たる。その後も既述のように、各雜誌に個別に發表していたが、なぜかまとめて發表することなく没後の『全集』での刊行に至っているから、元良書簡にもかかわらず彼は同論文を大学には提出しなかつたのであろう。

『全集』の出版事情については、大西幾子あての横井時雄書簡(明治三四年五月二日)が参考にならう。即ち、大西遺稿編纂について評議の末、論理学・倫理学・良心起原論を逐次先づ出版すること、論理学は元良勇次郎、倫理学は中嶋力造氏の校閲と決定したので、多分は初巻を一周忌迄には出版するように運ぶべくとある(『大西書簡集』p.598)。なお没年は明治三三年十一月二日、「良心起原論」(『全集』五巻)は三六年二月か三七年五月刊である。

さて大西の「良心起原論」は批評的部分と建設的部分とに分かれ、後者における彼の積極的主張は、当初の手書き原稿(明治三年ごろ執筆し、哲学会雜誌掲載予定(明治六年五月)のところ未提出)に増補し『六合雜誌』171号(明治二八年三月)に掲載された「道徳的理想の根拠」に

集約される。したがって大西「良心起原論」の核心は「道徳的《理想》の根拠」を示した部分にあると云える。

そこで、大西に接続する先行の良心論を、「理想」観念を中心に瞥見しておこう。

まず井上哲次郎には『勅語衍義』以前の著述として、『倫理新説』がある（明治二十六年三月、引用は『明治文化全集』二三巻、思想篇）。同書は、「化醇主義ニ本ツキ、化醇ノ紀律ニ遵ヒ、完全ノ域ニ達スルヲ以テ道徳ノ基礎トス」（緒言）ることを述べた演述、「倫理ノ大本」（明治二十四年）を筆記したものであり、良心論を含む直覚説と、快樂説との双方を統合する倫理説として進化論的理想主義を提起し、その後の良心論の起点となったものである。

「直覚教（直覚主義）」にせよ「主樂教（快樂主義）」にせよ、みな「理想」を設けて鋭進している。これらの理想に達せねばならない根拠を理解すれば、倫理の大本が得られるはずである。

生死のことは人間が督制できないから、一切これを「万有成立（universal existence）」すなわち「宇宙ノ本体」に帰せざるをえない。しかし天地の流行の必然を示す「勢力ノ趨行」、つまり「化醇ノ紀律」「進化の法則」が、われわれの案内人となる。こうして『進化』の趨行に順応することが理想追求の根拠であって道徳の基礎であるとする。

すでにここにおいて、「理想」「進化（＝化醇）」のキイワードが出ているが、華麗な引用に飾られた美文調の叙述への植村正久の批評には厳しいものがある（『倫理新説』漫評 上）（『六合雜誌』39号、1888明治二十六年二月）。植村によれば、そもそも倫理を説くからには、良心

および道徳の性質、すなわち道徳の官能「能力」および基礎「盤」・基準を併せて説かねばならぬ。道徳説の価値は、その心理上の理由によって査察しないわけにいかないからである。善悪の区別をすること、すなわち良心の顕象は誰も否定しない。井上は「化醇論」によって倫理新説を唱えようとしているが、その化醇論によって道徳上の心理を弁明し、良心の起源を十分に説明しなくてはならないのに、一言もその心理に説き及ばないのは一大欠典であるという。こうして植村自身はこの続稿を掲載せずに、早くも処女作『真理一斑』（明治一七年）を書き、また大西の『良心起原論』原稿（明治三十年ころ）も井上批判を念頭に続くわけである。

植村の同書は人間にとつての「真理」とは何か、あるべき人間の姿は何であるかを究明した人間論である。儒教道徳による天皇制国教論が台頭しはじめる明治十年代後半に、近代日本における新しい人格的自我が、プロテスタント・キリスト教信仰にもとづく人間観によって明確に確立しうることを提起したものととして、高く評価されている（武田清子『人間観の相剋』）。

植村の出发点は、人間は生まれながら「奉教心」の種子をもち、永遠者を求めてやまぬ宗教的存在だという点にある。彼にとり「真理」とは「独一真神」、即ち神そのものに他ならない。「天地は上帝の言に由りて成り、其言は上帝の永遠なる理性（イトルナル・リーズン）より発す。」後年の内村鑑三と同じ言葉を使って、「吾人の生命は欽仰に在り。吾人の進達は無限の完備者を瞻仰するに在り」と云っている。

この神と我との関係において「良心」が登場する。上帝の「聖徳の最も彰々として明らかなるは、遠く千万里外の星晨に求むるを要せ

ず、近く吾が心裡に在りて存す、良心是れなり」(『真理一斑』植村正久著作集『第四卷』である。禽獸と異なり「自主ノ權」をもつ人類において、「良心は無上大法(カテゴリカル・インペレチブ)」を示して、善を行ふべきを命ず」。大西と似て、ここにカントの定言命法を持って来るが、植村においてその制定者は神である。しかし正邪の区別は神の命令として上から発令されるのではなく、神の理性に基盤をもつ人間理性が自律的に定言命法を認識して受容し、善を行うとする。つまり理性をもつ人間は正義と善(『道徳法則』)を實行することを義務とする主体的・自律的人間とされ、カントの理想主義的人間観を摂取している。しかし『伝統倫理』のなかで、それと異質なこのような『近代倫理』の発育は容易に放任されず、その定着には至難の茨の道が待ち受けていた。

大西と同じく植村も、他律的人間観を拒否して自律的人間観を説くが、それが儒教的人間観に対抗しうるためには、神律的(『超自律的』)人間観を媒介することによって初めて近代的自我確立を主張しえた所に、当時のキリスト教の特色があり、その役割もあった。しかし同時に、この若き『近代倫理』は、それがもつ合理主義と神律的聖書主義との相剋に悩み続けざるを得ない。「神に従はざれば世に従ふ。靈的にあらざれば物的なり。当然従ふ可きもの(『神』)を奉ぜざれば、従ふ可らざるもの(『国家』)に屈服するに至らざるば止まず」(自由民権運動指導者・片岡健吉追悼会、『福音新報』1908)は、かの「教育と宗教との衝突」事件で、この植村が柏木義円や大西とともに最も鮮明な批判を展開しえた所以をなすものであった。しかし同時に、人道主義的改良主義(『一種の社会主義』)への共鳴を持ちつつも、貧困問題を初め

とする社会正義の課題への対応において、この脆弱な近代的自我は次第に教会や個人内部へと取り込まれ包摂され、「歴史形成の社会的推進力」(トレルチ)としての力量を減じていかざるをえない。

大西は、良心論の核心部分の下書きに当たるとも云えるメモ風の文章「理想・生物・進化」を書いている(『哲學的』随思隨録、『宗教』十九号 明治二十六年五月五日、日本ゆにてりあん弘道会発行、早稲田大学図書館蔵 6920616、『大西全集』第五卷)。以下に要約する。

(理想) 人間は正善審美の想念を持ち、それは品価の標準、改造の模範のだが、それでは一体、その「想念」とは何かと問えば、正善とは何ぞやと同様に頗る漠然として明答に苦しむ。しかしこの漠然たる模朧とした想念こそが「理想」と名づけるものにも外ならぬと、書き出している。「理想」が曖昧模朧だからといって無力無効ではなく、革命も美術も学術も皆、この理想が我々の手足を動かす力となって可能となる。理想という想念は実現されることを要求して止まない。模朧とした想念を明瞭にしようとするのが哲学であり、この理想に従って生活を形成するのが道徳であり、理想への熱情が、プラトンのエロース、所謂宗教心である。人間存在の妙義は理想に対向する無窮の進歩にある。

(生物) 生物は生まれて死せざるを得ないが、造化主である。宇宙に造物主の有無を知らないが、宇宙それ自体が一大生物である。人は有自覚的、有理想的生物である。現象界・経験界に理想界を造化し出し、理想界の造化主となるのが真の人間生活で

ある。しかし手を束ねて基督や阿弥陀仏に成就せしめ給えと叫んでも駄目である。理想を実現する責任は神にあらざ吾人にある。人間世界に永久のものはなく、進んで止まない理想的改造あるのみである。

〔進化〕理想の進化が人間の生活の本義である。理想を捻出し実行する、実世界を化して理想に協えるものとするために我々は生まれ出たのである。理想は實在に根ざした理想であって空想ではない。實在に根ざし、しかも實在に超越したものである。いま實在と名づけるものは仮の實在であって、理想をこそ眞の實在と云うべきである。仮と云っても進化の一段階であり、上の段階のなかに成就されるのである。

道徳界は人界の真意である。理想は絶えず進化するから、昔日の道徳界は今日のそれではない。不善は「旧き人」(パウロ)であり、理想は「新しき人」である。不善・不完であるからこそ進化がある。進化の本原を天道と名づけ得れば、天道それ自身は善でも不善でもなく、その差別を没した境といえる。善は不善に勝つべきと心に現れることより云うと、天道は善と云うべきである。善を勝たせるのが我々の責務である。敵勢が尽きないから我々の力行の止む時もないが、悲観に及ばぬ。無窮の力行それ自身に無上の価値がある。満足は不満足の中に求む可し、休息は進歩の中に求むべし、安心は力行の中に求むべし。

これが掲載された時期は、彼が良心論の哲学会への提出を控えた二六年五月と合致しており、「道徳的理想の根柢」発表の二八年三月

へ至る過程の思索の産物といえよう。このメモは既に《理想・生物(人間)・進化》を一連のキーワードとして捉えているが、「良心」「定めある目的」の語は登場していない。良心起原論の生原稿において、人間の現にある有様である「仮有の性」が本来の目的(＝本眞の性)に達しようとする所に「理想」観念が生じるとされ、後者において、進化する活物としての目的を予想する所に生まれる理想観念とともに、良心が生じると述べる。人間を同じく「有自覚的生物」と規定し、人間だけを特立させず「法界の自然の構造」の一環として、「生物界の一部分」として把握する点でも共通しており、宇宙に造物主の存在も認めていないなど(掲載誌は日本ゆにてりあん弘道会の発行)共通点が多いが、過渡期の作品に属している。

「道徳的理想の根柢」(明治二八年)によれば理想とは架空の想像のことではなく、理想に対して覚える衝動が義務の意識、良心意識である。理想の生起する所以は「我本来の目的」に達しようとする事より起る。何事かを目的として成就しようとしなない人はない。「万物有目的」であり、およそ目的という観念なしには社会や倫理について説明することはできない。意識をもち成長進化する活物たる人間は、その本来の目的を自ら予測でき、そこに理想観念が生じる。

このような理想観念の発生する時期が、同時に「良心」の生じる時でもある。それは自分の本来の目的を予想しうるまでに意識の発達したときであって、それとともに良心も発生する。「時期」というからには、良心は先天的でなく、成長・進化の過程で考えている。

理想に向かうのは、「本来の目的へ向かう性具の傾動」を満足させる道である。理想に対して覚える衝動が義務の衝動であり、良心の意

識である。この衝動が妨害されると良心の不安、咎めの意識が生じる。本来の目的に合致したり、違背したりするに従って善悪の判別が知性の方に現れ、善悪の鑑別（「快不快の意識」）が感情の方に生じてくる。

それでは、そもそも「人間の本来の目的」とは何か。それこそ倫理学の根本問題であるが、「良心起原論」の大西はそこまで立ち入ろうとはしない。良心の作用である正善という意識の目的物の何たるかは未だ審にしないけれども、正善などは人間の本来の目的を完うするために求めるべきものだけというだけでは明らかにし得た。倫理の大本、善悪の標準の何たるか、「倫理界における羅針盤」を得たから、その指示する方向に向かって研究を進めることが出来る。

ただ物質的機械論によっては法界の真相を穿ちえず、カントのいうポストラート（要請）とみるよりほかに道はない。これを仮定しなくては良心の起源を説明しえない。「法界の真実体、真相」はどこまでも仮定にとどまらざるをえないとし、形而上学を抑制する。しかし法界の成立、転変に何らかの目的あることだけを仮定するのであって、法界全体の進行に目的ありとか、「有神有意の神の存在（有神論）」を仮定したものではない。ここから人間も成長進化し、それにしたがって理想も不断に改造されていく。目的も神託のように突然天上から降り来るものでなく、人間社会の経験に接して徐々に開発・自覚されてくる（漸進的進歩主義）。これまで繰り返してきたことであるが、以上の論議全体を通じて一貫して言えるのは、「人間たる性質」とか「人間本来の目的」とかを追求しており、そこに国籍や性差を含まない《人間性の追究》としての近代倫理学である点である。まことに

「ユダヤ人もギリシア人」も区別・差別なしである。

大西の進化思想は、加藤弘之がエリート階層のイデオロギーとして機能させたのは「逆のベクトルでダーウインを乗りこえるべく独自の進化思想を展開した」ものとして評価されている（山脇直司「進化論と社会科学——その歴史・体系・課題——」『講座・進化② 進化思想と社会』東大出版会1991）。すなわち社会進化を人類および各個人の理想の実現というコンテキストでとらえていったため、弱肉強食を助長する資本主義のイデオロギーに吸収されず、この理想主義が、逆に「社会主義の必要」（明治二九年）や、国家のエゴイズムを制限する人類共同体理想を提起できた。別の論文「自然界と道德界」（明治二八年）において大西は、カントが両者を峻別して二元論を立て、加藤弘之は道德界を自然界のなかに没入せしめたのに対して、自分は「自然界をもその根本目的に於て道德的のものとす」（⑥p.388）としている。「目的ある進化 Teleological evolution」「理想的進化」である（⑥「国家主義の解釈（教育の方針）」）。

「日本のカント」と称されることもある大西の実態は、カントの「方法」を採りながら、カントとは程遠い目的論を展開している。

ところで、大西における「理想」概念の基底をたどれば、当初の「批評の時代」認識（明治三年）から、後期の啓蒙時代の精神（明治三〇年）で、『*physis*と*nomos*』の対峙に集約されていくまで、既存の秩序（ノモス）に屹立する自然（理想）の優位という一貫した志向のうち確認できる。しかもそれは、日清戦争以後の帝国日本の現実に直面しても揺らぐことなく、理想主義的に把握された「社会主義の必要」（明治二九年）や、「強力を根拠とする倫理説の帰結」（明治三〇年）

など、かえって強化さえされていく。

倫理探究の方法

「良心起原論」の全体をみて気付くことは、その原稿（明治二四年頃）と同時期に、「道德の理」の《研究方法》に言及した論文が少なくないことである。「道德主義に就いて加藤博士に問ふ」（明治三年五月）においても「道德上の事実を沿革的又比較的にさへ探究すればそれに倫理探究の仕事は終れり」と考えるのかと詰め寄っているし、元良勇次郎の習慣学の提唱に対しても、「習慣を如何に調ぶるも之によりて完全なる道德の標準を得べきにあらず、其標準ありて始めて習慣の価値を定め得るなり……、習慣の研究はあらねばならぬと云ふことを知らざる者に非ず、あるてふことよりあらねばならぬてふことを演繹せんとするは譬へば土塊より黄金を得んとするに似たり」と厳しい（明治三十年十月）。

これらをもとに、この論点は大論文「倫理探究の方法並目的」（明治二四年三月）において集大成されて行き（いずれも『大西博士全集』第五巻）、良心起原論に先立ち、既に倫理学研究の方法論を明らかにしている。それはまず、西欧での「ヘーゲル風の哲学」の衰退と経験主義の「日の出の勢」から筆を起し、ついで我が方の日本について、比較・沿革的調査でもって倫理の探究法と思惟する加藤と、倫理学を「習慣学」とみなす元良とを最近一蹴したことを述べたのち、この批評の根柢を、更に本論文の自説で述べると宣言している。

したがって以後に展開する倫理探究の方法を、
① 挙列分類的、

② 比較沿革的、

③ 縁由説明的方法、

④ 理想推究的方法

へと筆を進めるのは、至極当然のことであろう。この最後の方法のなかに、倫理「理想」探究の最肝要問題として「良心」という意識、倫理の理想推究が位置づき、そして、

⑤ 最後に純理哲学的探究に至る（今茲に陳述せし所は別に良心論を作りて委しく論ずるを要する点なり）（⑤p. 242）。

このようにみれば、すでに「良心起原論」の内容をみてきたわれわれにとつては、その叙述が、まさにこの順序に相応じていることを確認できる。そして、ここでは倫理探究の「方法」を「段階」の名でも呼んでいるから、良心起原論における経験的・批判的前論から純理哲学的探究への展開は「段階」でもあったのである。そして良心論はこの両方法——④理想推究的と⑤純理哲学的——の双方にまたがる分野に位置していたのである。

こうして彼の良心論が、それが書かれた時代環境——教育勸語——への対峙だけでなく、それに先立つ道德論の《方法論的》確定の上になされていたことを知りうる。

二 大西祝『倫理学』講義（明治三六年刊）

「良心起原論」以後の『倫理学』は、もと早稲田大学の講義であるが、彼の留学のため、第六章（草稿では第七章）までで中断されたままに終わってしまったものである（『全集』第二巻）。西田の『善の研究』は、本書における倫理学説の分類をほぼ踏襲して、「直覚説、権力説、

合理説、利己的快樂説、公衆的快樂説」としている。

「良心の性質」などについては第三章「直覚説」のなかで述べられているが、「今ここには更に進んで良心尚広くは道德心の起原を探求することは為さざるなり」(②p. 132)とあり、『良心起原論』での追究を繰り返さず、それを踏まえて講義している。ここでは、アダム・スミスの良心論が精確に紹介されていること、「良心の指示の確否」の項で、前者の展開として次のように述べていることが、彼の現実的な問題関心の在り方としても、また理論的問題意識の深さの点でも注目し値する(②p. 134)。

「社会に客観的に定まれる法律又は風習とわが良心の指示との相衝突する時に唯我が良心に従へとのみ云ふは危険なり」と、人は言うかもしれない。しかしその社会の法律や風習に従うことを見て、道德上価値あるものとしなければ、その法律・習慣は社会的道德上まさにわが行為を律すべきものに非ずと言って、その効力を否定している。彼にとって「悪法は法」ではないのである。ただ、これは良心と良心以外のものとの争いではなく、良心そのもの(「道德的価値の自識」p. 134)における分裂、すなわち「習慣的良心と合理的良心との相別かれたるもの」だとしている。(この点は、スミス『道德感情論』第六版(一七九〇年)の変更部分にかかわる問題である。

大西祝と西田幾多郎

『善の研究』(明治四四年刊)は、最初講義テキストとして「實在」、「倫理」の編から刊行され(明治三九年)、以後、「純粹経験」、「宗教」へと書きつがれたから、明治三三六、三七年刊の『大西全集』第五卷

(良心起原論)や、第二卷(三三六、三三七年刊、倫理学)を参照できている。西田『善の研究』の「倫理学の諸説」が大西の『倫理学』に「依拠している」ことは、平山洋氏『西田哲学の再構築——その成立過程と比較思想——』(1997)をはじめ指摘されてきたことである。

大西『倫理学』明治38.5 西田『善の研究』第三編・善(明治44年刊)

(實在論及倫理学、明治39年刊)

- | | |
|-----------|-----------------------|
| 1 直覚説 | 1 直覚説 |
| 2 形式説 | 2 他律的倫理学(権力説) |
| 3 権力(服従)説 | 3 自律的倫理学(合理説、快樂説、活動説) |
| 4 自己的快樂説 | 4 利己的快樂説、 |
| 5 公衆的快樂説 | 公衆的快樂説 |

両者とも、直覚説から始め、全体として他律的倫理学説から自律的倫理学説(快樂説)への順序で書かれている。

ただし大西は直覚といっても多様だから何らかの最高規律があって、これが直覚的に明なる規律の各々に、正当な「界限を附し其れ等を統合する最高なる根本的規律又は概念を与えるのではないか」。直覚的に自明なのは、かかる最高規律のことに非ずや。したがって次に登場すべきは究極的判別の標準を掲げる形式的倫理説(カント)へ移り、その後に権力説へ至る。(西田は、形式説(カント)としてではなく合理説(クラーク Samuel Clarke 1675-1729)を取り上げている。)

それに対して西田は、直覚説は、「直覚」なる語の意味により種々の相異なる学説にまじりうるから学説とはなり難い。直覚論者は一方では道德の法則が理性により自明だと考えたり、直覚と直接の快不快とを同一視したりもするが、他方、直覚といえは理性による説明や欲求とは無関係の、全く直接的な・人性の外より与えられる抑圧への盲従につながるから、他律的倫理とも結びつく。こうしてまず次に純粹な他律としての権力説へ移って行く。

たしかに我々の道德的判断の本はといえば、「師父の教訓、法律、制度、習慣等によりて養成」されたものだから——この表現は大西の良心起原論（『全集』⑤ 39、41）と全く同じであるが。——この説は「ちょうど前の直覚説における良心の命令に代うるに外界の權威をもってしたもの」と説明している。たしかに、いずれも《命令タイプ》である点では共通するものの、外界の権力と、内面の良心という両極端の《命法》を同時に連想するのは、大西にとっては無縁なことであつたらう。むしろ両者の共通点、西田が大西から継承した最大のものはと云えば、西田が多用している「道德の本を人性の中に求めねばならぬ」（七章 倫理学の諸説 その三、『日本の名著・西田多郎』、中央公論社 p. 174 など）とする点であつたといふべきではないか。（人性↑↓ 国民道德）。それなのに西田は昭和十八年には国策研究会の求めに応じて「世界新秩序の原理」を書いてしまう。近代日本における主体的自立は、西田ほどの人にしても、かくも大きな困難を孕んでいたのであつた。

結果的にいえば、『善の研究』の西田（三七歳）には既に純粹経験という結論が得られていたが、大西「良心起原論」（二六〜三二歳）では

まだ道德の羅針盤のみであつた。『善の研究』における「純粹経験」の哲学は『良心起原論』以来、「道德の根源」を求めてきた大西の思想の徹底という意味をもっていた」（竹内良知「大西祝と西田幾多郎——近代哲学の起点——」『日本学』4、名著刊行会 1984.4）。

『善の研究』の次の文章は、大西を念頭に書いていると思える。

個々の場合も、一般の場合も、判断に迷い、判断を異にする。「忠孝といふことときとはもとより当然の義務であるが、その間には種々衝突もあり、変遷もあり、さていかにするのが真の忠孝であるか、決して明瞭ではない。」

このように西田は、ごくあっさりと簡単に触れるのみであり、忠孝は当然の義務と認めた上で、一義的とはいえないと釘を差すだけに終わっていて、すこぶる切れ味が悪い。

他方、大西にあつては、こうである。

何人に取りても如何なる場合に於いても愛国が無上の義務なりと云ふことは吾人が窮極のものとして直覚し得べき真理にあらざる。自国の独立の如何にしても維持されざることの明白なる時に其の国民は他国に服従せんよりも皆寧ろ国と共に亡ぶを要するか。国民は悉く亡ぶとも決して他国に降るべからずと云ふ如きことを以て直覚自明の規律とは為すべからず。降参と云ふ

ことの何故に絶対的に非なるかを発見すべからず。国家を救はんために国民を悉く殺すとは何の意ぞや。これを思へば愛国といふことも亦吾人に取りて無条件の義務にあらざるなり (p. 98)。

忠君愛国としばしば相並べて云はるゝは、国の法律を遵奉するの義務なり。国法に従ふことが国民の義務なりと云ふことも吾人は亦これを直覚的に究極自明のものとして認識する能はず。

国法の定むる所と個人が良心の命ずる所との相戻ること無しと云ふべからず、此の如き場合に我が良心の示す所を押ししても猶ほ法律に従ふを以て道徳上正しとすと云ふことは仮令或理由を提出するによりて承認され得べしとするも其の事それ自身に於ては決して自明なるものに非ず。……

政治上の革命と云ふことが何故に絶対的に非なりや殊に君主擅制の国に於いては時に革命の已む可からざることあるに非らずや (p. 99)。……

忠と相結びて謂はるゝは孝なり。……孝を自明のものとは謂ふべからず。……老いて用なき父母を棄つるを以て正当の事と思へる種族もあり。忠、孝と云ふも一定不変自明究極の道徳的觀念又は規律として吾人の直覚し得べきものに非ざるなり (p. 103)。

さらに大西は、『倫理学』第三章「直覚説」批判のなかで、信、忠、孝及び夫婦の別などが、いずれも直覚自明の規律とはいえないことを再論している。君命への服従も、それが無条件服従の意なら、忠君は

直覚的に自明な觀念といえぬ。暴君にも必ず服従せよ、二君に仕えずのごときことは、自明の規律ではない。

忠君といつても、愛国と離れた忠君は無意義となる。君主への忠は、国民全体にとりての善事を計ることを離れては無意味となる。だから忠君は無条件の義務ではない。少なくとも愛国を必要条件とする。それでは愛国は自明の無条件義務かというところ、何事が真にその国の善事かは不明である。国民は悉く亡ぶとも他国に降るべからずという如きことを直覚自明の規律とするわけにはいかない。「降参と云ふことの何故に絶対的に非なるかを発見すべからず。国家を救はんために国民を悉く殺すとは何の意ぞや」という。われわれはその後の昭和史において、「生きて虜囚の辱めを受けず、死して罪禍の汚名を残す勿れ」(『戦陣訓』一九四一年)が、いかなる悲劇を生んでいったかを想わざるをえない。したがって大西によれば、愛国も無条件義務でない。国法に従うのが国民の義務なりということも、究極自明のものとは認識できない。

戦前・戦中よりも、戦後の日本においてさえ、次のような文章・内容をもつ『倫理学』書の存在を他に知らない。重複するが、充分引用に値する (② p. 99 ~ 100)。

「国法の定むる所と個人が良心の命ずる所との相戻ること無しと云ふべからず、此の如き場合に我が良心の示す所を押ししても猶ほ法律に従ふを以て道徳上正しとすと云ふことは仮令或理由を提出するによりて承認され得べしとするも其の事それ自身に於ては決して自明なるものに非ず。法律上の罪人たると道徳上の罪人たるとは豈に必ずしも同一ならんや。法律を犯しても猶吾が正義と見たる所に従ひ而して其の法律の命ずる刑罰を甘受すべ

き場合なしと云ふべけんや。嘗に其の如き場合あるのみならず或は政府そのものを顛覆するも可なる場合ありと謂ふべからずや。政治上の革命と云ふことが何故に絶対的に非なりや殊に君主擅制の国に於いては時に革命の已む可からざることあるに非らずや。其の国現行の法律に照らせば革命は固より犯罪と見做されん、而も其の法律に照らしたる犯罪を行ふことが何故に必ず非なるか。或は云はん政治上の革命を行ふによりて必ず国民の幸福を来たすべきことを何人が決し得べき、之れを確實に決し得べき者なきに非ずやと。斯く云はゞ是れ既に直覚説の立脚地を離れて現政府を維持し現法律に従ふその事に於いて（即ち無条件に其れが吾人の義務たることの明かなるに非ず）其れが義務たるは、しかする事が国民の幸福を来たせばなりと云ふ立脚地に移れるなり、故に理論上は若し革命を行ふことが国民の幸福を増進するの手段とならば之れを行ふことを以て是なりと謂はざる可ならず。

斯く考へ来れば法律を守り政府に従ふの義務も亦無条件自明のものと云ふべからず、其れが義務ならざる場合あり。然れば国法を守ると云ふこと以上に其れが果して道徳上の義務なるか、將た、ならぬかを決する所以のものも莫かるべからず。……」

三 内村鑑三との接点

大西は内村鑑三と同じくキリスト教系統でありながら対照的な思想家であるが、両者に接点がないわけではない。

大西の『書簡集』に出ている内村の手紙は、『六合雑誌』を刊行していた警醒社あての手紙に同封されたものだけであるが（明治二十七年九月一日）、それは一度送った原稿の掲載を見合わせてほしいという申

し出を、当時すでに『六合雑誌』の編集委員となっていた大西あてに書いたものである。それは、「目下国家的大問題（『日清戦争』を前に控へ居りながら区々たる教会問題を提出するは有害有益なき事に被存候」との理由によるものであった。それは、内村の「日清戦争の義」（英文）の訳文が『国民之友』に発表されたのと同時期である。「義戦」を唱えたのを痛く恥じたベル宛の手紙（明治二十八年五月三日）に先立つ一年まえの時点であり、彼がいかに「義戦」を重大視していたかが分かる。

*ただし内村について「義戦から非戦へ」といわれるが、義戦論といっても単なる戦争肯定論ではなく、また非戦論も「義」の否定では決してなく、「非戦の義」の主張である。「義」という、我が国では希有の普遍的「律法」観念（『不動の北極星視点』を基軸に据える点で一貫しており（堀『日本における近代倫理の屈折』2002）、『日本のエトス』を超えていて、大西と符合する。

大西との接点はそれに尽きず、明治二五年に千葉県津郡竹岡村で一月ほど行動を共にしている。第一高等中学校在学中に内村によってキリスト教信仰に導かれた鈴木一（1873～1922）は、内村の教育勅語不敬事件当時も同校予科に在学し勅語奉読式（二四年一月）に参列していたに違いないと云われるが、同校を中途退学し、のちに立教学校に移り、二五年八月二十八日に出身地の竹岡に教会を設立する。その設立後最初の礼拝の司式を内村が行っている（鈴木範久『内村鑑三日録 後世へ残すもの』教文館1983）。「会せし者前記鈴木一など八名及粟飯原景脩、文学士大西祝」ほかと、『竹岡美以（メソジスト）教会略史』に記録されている。その日、内村は帰京したが、それに先立つ七月二五日か

ら彼は村の宿屋に滞在して、一か月間、諸種の集会に臨み聖書講義などを行った。その聴講者の一人である「少年」（のちの内田魯庵か）が、「その席には、此歳大学を出たばかりの大西祝博士なども居られて、なかなか振った聖書講義会であった」（『雄弁』1914.9.）との証言もある。また「十年以前の夏暑をここに避けんとて三人の紳士の来れるがありき。文学博士元良勇次郎、農学士内村鑑三、文学士大西祝の三氏ぞ是なる。留まること六旬元良氏は八犬伝愛読に余念なく、大西氏は哲学研究に他事なし、独り内村氏は農学士たる故を以て数々（しばしば）農民に接し、特に水産に精通するを以て漁民に接せり」との記録もある（生江孝之「別乾坤―房総半島中の」『護教』1900.2.24）。

「此歳大学を出たばかりの大西」とあるが、二十八歳であり（内村は三十一歳、すでに「良心起原論」を脱稿し（三年頃、但し提出せず）、「良心トハ何ゾヤ」を『哲学会雑誌』（四年）に掲載していたから、大学院修了時にあたる。内村不敬事件（四年一月）後だが、井上の「宗教と教育との関係につき談話」（五年十一月）の直前である。

大西の最初の教育勅語批判論文は翌二六年一月に始まる。『求安録』や『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』などの主著以前の内村になぜ大西が接近して行ったかは分からないが、不敬事件における内村に同感していたであろう。またその後の内村についての大西の発言を知らないが、少なくとも「批評の精神」を共にし、教派の区別にとらわれずに、宗教の神髄に迫る共通の軌跡を歩んで行ったといえよう。後年、内村が竹岡の地を回想して、「世に余の無教会主義を怒る基督教信者多しと雖も、彼等は余が南総の基督信者の一団を勧めて始めに組合教会に、後にメソジスト教会に入らしめたる事を知らないで

あるう」（『内村全集』）と述べている。教会人は無教会の内村を助けなかったが、彼は教会のために尽力した。かつて竹岡教会設立にあつての内村司式の礼拝で、「わたしは福音を恥としない。福音はユダヤ人をはじめ、ギリシア人にも、信じる者すべてに救いをもたらす神の力だからです」（ロマ書一の一六）の聖句を彼が選んでいたのも象徴的であり、大西との接点に当たる。同地に滞在中の大西も、この礼拝に参加していた。

* 以上の鈴木一に関する資料は鈴木範久氏の前掲書による。

大西は日清戦争後の明治三〇年十月の「時論・人生の二面（経世家の着眼）」（『六合雑誌』、『全集』六卷）において、「吾人が吾が属する一国家の光栄の為にのみ生存すと云ふ心を以て能くニュートン及びシェーキスピアの心となすを得べきか」、「国家的差別を脱したる宇宙大の境界に其の心を遊ばしめ得るをも養育して動かざるの国家にこそ堂々たる国家の真光栄は属するなれ／眼識遠大に達する経世家の眼中には戦備の世中に非戦論者あるも可なり生存競争の世中に寂滅為樂と唱ふる一釈迦あるも可なり」と結んでいる（日清戦争は明治28.1.28.4.17）。ここに出てくる「非戦論」の語は頗る早い用例といえる。内村鑑三における非戦論の実質的宣言である「戦争廃止論」は明治三六年のことであった。

* 内村が「良心」をどう捉えていたか覗いてみる。同じキリスト者であるが、植村以上に遙かに超越的である。

「忠孝道德が良心を活かすことの出来ない……理由は明白である、道德は人の道であつて良心は神の生命であるからである。神が人に命

じ人が神に応ふる所に良心があるのである。良心は人の神覚である、人を離れて人が独り神と相対して立つ時に良心があるのである、神が見えずなり人が自己と社会とのみ相対するに至る時に良心は失するのである、社会道徳と称して神抜き道徳が唱へらるゝ所に良心は萎靡して誠実は減退し終に良心其物までが消滅するに至るのである」（『良心無き国民』1916.10.10）。

つまり、「キリストの福音のみが健全にして鋭敏なる良心を国民に供する」。この文は既に再臨信仰への傾斜を始めていた一九一六年の執筆であるにしても、儒教道徳のみならず社会道徳も含めて一切の「人の道」＝道徳そのものの効力が否定されている。ここには内村の〈立派さ（屹立）〉と同時に、〈異常さ（超市民性）〉が横たわっている。普通「『普遍』道徳のうえに断然超絶する（尙張り）がなくては、道徳の次元の存立すらも確保できない。内村をして、そうとしか考えざるをえなくさせていった最大のもは、やはり、わが〈市民社会〉の脆弱性であり、大西継承の問題に連れもどされることになる。

四 和辻哲郎『倫理学』（上巻、昭和二年）

これと対照的な和辻の良心論を要約することによって、大西良心論を浮かび上がらせることにしよう。

和辻は「良心」が人間存在の根本理法（根本倫理）からのみ理解できることを論証しようとして、まず、「人間存在の理法は、絶対的否定性の自己への帰還の運動である。何らかの共同性から背き出ることにおいて己れの根源から背き出た人は、さらにその背反を否定して己れの根源に帰ろうとする。この帰還もまた何らかの共同性を実現する

という仕方において行なわれる」という。この運動もまた個別性の止揚、人倫的合一の実現、自己の根源への復帰を意味する。だからそれは共同性にあずかる人々からのみならず、自己の最奥の本質からもヨシとせられる。それが善である。ヨシとする感情に基づいて善の価値が成り立つのではなく、行為自体がその本源への帰還の方向であるがゆえにヨシとせられるのである。「だから古来、神あるいは全体の權威に対する従順、すなわち個人の独立性の棄却、あるいは愛、献身、奉仕などが常に善とせられ」たのである（『倫理学』、⑩一四一―一四二）。このように「個別性の止揚」、「全体の權威に対する従順」、「個人の独立性の棄却」の方向で善が考えられている。

それでは個人の意識の内部の問題である善の「良心」は、どうであろうか。たしかに和辻も、『良心の声』といわれるものが「個人がその独立の立場においてのみ聞き得るもの」であることを認めてはいる。「しかし」と、すぐに彼は続け、良心の声なるものは、主として責める声、禁止の声である点に注目する。行為の確信（やましくないと感ずること）も、禁止の声に対する怖れを前提としている。この怖れのないところでは、人は確信などを必要としないという。「だから良心の本質は、我々自身の奥底から我々を否定する声の聞こえることである」。自己の奥底には《否定》が存するのである。個人を個人たらしめたのは否定であった。その否定はさらに己れを否定してその根源に還ろうとする（＝人間存在の理法）。それが良心の声として響くのである。それが神の命令、ダイモンの声などよばれる。

このような和辻の良心論は、個人意識の問題である良心現象でさえ、人間存在の理法（＝全体性への還帰）を示している。主体的「確

信」の自立を認めず、個人の「確信」といえども、大西とは逆に全体性が発する禁止の声や責めへの恐怖があるゆえに生ずると解する。個人の「奥底」には独立性がなく、禁止の声を発するのは否定性（われわれを否定する声）であり、これが和辻では全体性と癒着している。だから個人主義が結局のところ自己を基礎づけえないことに言及しているのも、そのためである。

さらに和辻は、第二章「人間存在の空間的・時間的構造」の最終節「人間の善悪 罪責と良心」でも、良心を論じている。ここでは裏切りの意識（悪の意識）から、罪責や良心の問題に接近していく（⑩三一―三三九）。

たしかに彼は、為された行為についての悪の自覚だけでなく、まさに為さんとする行為に関しても「気がとがめる」ことを認めているが、ここでも自分の行為が信頼に背き・裏切りを意図しつつあるという、悪の自覚があるときに限って、確信をもって自己の良心の声にしたがうといった場合を和辻は想定していないことに注目すべきである。良心現象においては責める者と、責められる者（≡行為する我）とが対峙する。「責める者」は理想我・神・ダイモンなどとともに、「世間・教会・国家などでもありうる」と述べる。ここで神も国家も並列させられている。

良心は専らとがめるものであって、確信をもって為されたという意味ではないとする。自己の確実性としての良心は、主観性の偏重、他に対する偽善、自己への独尊となってしまう。だからヘーゲルは真の良心を、人倫関係における客観的規定や義務にしたがって善を欲する心構えとしたのである。

人間存在は自他分裂を通じて本来の全体性に帰来する運動とされてきた。全体からの信頼を裏切るとき、罪や罪責の意識が現れ、それを通じて本来性よりの呼び声が聞こえてくる。良心の声において本来的自己があらわになるといえるのは、自己における本来の《全体性》―だから、しばしば「神」として把握されると注釈しているが、「神」といっても超越的なそれではない。―が顕示することである。本来的なものが「自己」であるのではない。

良心現象を、このように「意識」よりさらに深い「存在」の層に根ざしたものとして理解しようとする点に和辻の特色がある。これは、意識の内部でのみ良心の問題を解こうとする在来の―とりわけ近代ヨーロッパの―試みとは、非常に異なっている。しかし、そのことは、「良心現象は人倫的秩序のあるところには既に存在している」と言っているように、既存の《全体性》への帰着のみをヨシとする「根本構造」の論証となっている。それは、一種の共同体的・半封建的規制といえよう（堀孝彦『日本における近代倫理の屈折』2002）。

和辻は《人格より人間へ》、つまり個人から問柄へ向かった。『人間の学としての倫理学』という卓越した倫理学方法論は、神学から人間学（Anthropology）へではなく、近代倫理批判としての『人間』関係（≡問柄全体性）への転換であった。それは同じく人間関係を基軸に据えても、アダム・スミスが「公平な観察者」の同感をよりどころに求めた、――《人―人》倫理学（田中正司）――のと対照的である。

近代日本においては、大西の『良心起原論』から和辻の『倫理学』への「半世紀の間に、個人は再び全体の中に埋没した。……大西の良心に基づく人間の自立的な人格的主体の確立は、実に現代のわれわれ

の課題なのである」(熊田健二「大西祝『良心起原論』の倫理思想史的考察」一九七四年)という思いは、残念ながらも今なお切実なものがある。

このように、井上哲次郎(1855-1944)・大西祝(1864-1900)・内村鑑三(1861-1930)・和辻哲郎(1889-1960)と、この四人の良心論を思い浮かべてみると、ライフ・ワークとしての『良心起原論』をもつ大西を除き、他の三人には、本格的な良心論を欠いている。

ただ共通しているのは、内村の「二つのJ (JesusとJapan)」に示されるように、いずれも《伝統倫理》との格闘を通じてその《近代化》に苦闘する方法であり、その後の倫理学で失われていく貴重な姿勢である。『三粹人経緯問答』(中江兆民、明治二十年)も決して「洋学紳士」だけの一人芝居ではなかった。「洋学紳士」にみえる大西でさえ、活力となる二個の精神として、「進歩の精神」と並べて「日本古来の文化を地盤とする日本風の」傾向を挙げていた(「我国の基督教に於ける新傾向」明治三年)。しかし「一つのJ」に収斂してしまえば、井上・和辻のごとき「国民道德論」へ偏してしまいがちである。

もちろん、四者は一様ではない。井上と、その批判から出発しながら結局は回帰していった和辻の場合は、国民道德論の系譜をなす個人主義批判・日本的集団主義のゆえに良心論を欠如させているのに対して、内村の場合は、そのあまりにも対極に位置するがゆえの欠如である。すなわち、「道德は人の道であって良心は神の生命である。……人を離れて人が独り神と対峙して立つ時に良心がある。神抜ききの道德が唱へらるゝ所に良心は萎縮」する(「良心の無き国民」一九一六年、『内村鑑三全集第三卷』)。ひとり孤軍奮闘して早逝した大西においてのみ、近代日本を代表する労作である『良心論』を有している姿は、それじ

たい、われわれにおける近代市民的倫理学(屈折)の、痛々しいまでの実相を示してあまりある。

このことは、「良心論」の生誕が、近代倫理学の証しを示す、すぐれて指標的役割をなしていることを、いっそう鮮やかに確認させてくれる。ただし『良心』とは、ことのほか自己自身とかかわる倫理意識であり、その意思決定から行為および行為後へいたる全体の責を他者に負わず、もっぱら自己に帰せしめ、かくして人間の主体性をば——宗教的權威や、国家的権力などの外的諸力から自由な、責任の主体たる自己を——確保するものであるからにはかならない。このような「自己」や「自由」への希求のただなから、はじめて《字としての近代倫理学》は生誕しうるし、逆に後者の成立によって、自由はその理論的基礎づけを獲得していったからである。良心論の貧困は、その社会の主体性の欠如、そこにおける人間の自主性の貧困以外のなものでもない。

五 日本人と良心(「良心無き国民」?)

西欧でも宗教改革いらい、たとえば「良心的兵役拒否」(conscientious objection (COと略される。))の思想や運動が生まれたのは、大組織のキリスト「教会型」ではなく小規模の「セクト教派」においてのことであった(クエーカー、メソナイトなど所謂歴史的平和教会)。新しい人権思想やその権利主張が、当初はこのような小セクト(教派)から発して、やがて彼らの運動を通じて法的承認にいたるまでに制度化されて行った。COについては日本においても大正末か昭和初年に、斎藤勇教授が東京大学文学部の英(米)文学講義のな

かで、「ロンチ conchy」の名で阿部知二ら学生に講義していたことが知られている。

日中戦争の最中、トルストイに心酔していた北御門二郎が昭和十二年、死を覚悟して兵役拒否をしたが、その結果は本人もまったく予想外のものであった。誰もまともに相手にしてくれず、まったく気が狂った者として即刻帰宅を命じられたからである(2004:7、九一歳)。

彼は、かねてからの非戦思想を公に宣言できる絶好の機会到来とばかりに勇躍出頭したのだったが、「嬉しいとも、悲しいとも、口惜しいとも、情けないとも、恥ずかしいともつかぬ、一種名状し難い感慨が一举に胸もとにこみ上げ、涙が滝津瀬となって流れた」と書いている(「ある徴兵拒否者の歩み——トルストイに導かれて——」(径書房1983))。日本国における良心現象を考える上で、この実話は象徴的である。実は大日本帝国は、良心的兵役拒否者を非国民として処罰・処刑することさえできないほどに、CO(つまり良心の存在)を理解できなかったのである。

そして戦後の事態もさほど変わったとは云えない。日本国憲法1946は、「思想及び良心の自由」を明文規定しているが(第十九条)——米国修正憲法でさえ「良心の自由」の明文規定を欠く。——、「思想(玉表現)の自由」の方は論文も訴訟も多いが、「良心の自由」を根拠にした判例は皆無に近いという。

最近の人格権訴訟(「良心・内面の自由」を例にとれば、小泉純一郎前首相の靖国神社公式参拝(2001.8.14)に対する六つの違憲訴訟は、韓国・台湾の戦争被害者遺族も原告に加わり「アジア靖国訴訟」の名でよばれている。漸く福岡地裁の亀川清長判決(2004.4.7)に至って

初めて憲法20条3項で禁止されている宗教活動にあたり違憲と判決された(原告控訴せず、判決確定)。我が国では画期的と称されるこの当然の判決でさえも、良心の自由を根拠にされてはいない。つまり公式参拝が具体的な利害を侵害されたものではなく、単なる不快感程度のものとして理解され、「原告の信教の自由を侵害したものとはいえない」から、法的救済対象にあたる被侵害利益とは判示せず、不法行為の成立を認めていないのである(慰謝料請求は棄却)。

当初は「信仰そのもの」の意味だったキリスト教的「良心」(「神の声」)が、近・現代で世俗化され、「超自我」(フロイト)とか、「一般化された他者 a generalized other」(G・ミード)とか説明されるようになるが、敗戦後の日本で調査した社会学者のドーア R. Dore は、日本人にとって良心とは、せいぜい「特殊化された他者 a specific other」のことに過ぎないと書いている(『都市の日本人』)。そのせいか新入社員の調査で、「良心よりも社会に従う」が四三%を越えるから(2004.4.27朝日新聞)、若者の良心は、社会にも及ばぬ頼りないものである。

このことは「良心」の文字が大活字で新聞に出てくる韓国と対照的である(「良心か義務か 韓国兵役論争」2004.7.14朝日新聞)。そして韓国防省は宗教や個人の倫理観を理由に兵役義務を拒む「良心的兵役拒否者」に、社会福祉施設での代替服務を認める方針を表明し、二〇〇九年にも導入するという(朝日新聞 2007.9.20)。

このように見てくると、われわれ日本人は、およそ良心の観念も、否その存在さえ意識し難くされてきていること、つまり「良心の無き国民」(内村の論文の題名)であることに気付く。それは倫理学上の大問

題であり、とかく日本の倫理学は「良心の自由」問題を単なる《社会的な》問題として倫理学の問題領域から斥けてきたがごとくであり、大西との隔たりの大きくかつ深いことを痛感する。

* 明治憲法思想を構想立案した伊藤博文は、日本にはキリスト教のような国民の拠り所となりうる（国民的求心力の核心たる）宗教を欠如しているから、それは作るほかないと考えた。それがキリスト教の代用品としての新興宗教、すなわち近代天皇制の創作であった。国家秩序の中核そのものを、同時に皇室の疑似宗教的な正体不明の「國體」をもって基軸とする方向で創出し（丸山眞男『日本の思想』）、ここに神権的・絶対主義的天皇制国家が登場し確立して行った。その結果、良心や人格（＝自律道徳）の成長を犠牲にさせつつ、国家道徳が有形・無形のかたちで強要されてきた。このことは戦前戦中の過去に限らず、この精神的・道徳的呪縛から解放されぬかぎり、日本人における良心の自覚と成長は圧殺され続ける。たとえば国旗・国歌を公的行事で強制しても内面世界（良心）を踏みにじているなどとは全然意識せず、他方、一般国民の側でも、到底それを忍び難い苦痛とは感じなくさせられてきた、その原点をなしている。近年ようやく公立学校の教師への国歌斉唱職務命令に対する不服従行動において、その処分撤回闘争が、「良心」の名における《こころの裁判》などと称せられるようになって来ている。

（注）堀孝彦「良心的兵役拒否COの発展と新たな問題」『人民の力』724号、（2004.9.1）。同「良心的非戦主義COと日本国憲法」『福音と世界』新教出版社（2004.11）。

結 び

『大西祝・幾子書簡集』の解説において石関敬三氏は、大西を高く評価する哲学者として高坂正顕と、「反対の見解」として船山信一の名を挙げている（教文館1983）。

高坂正顕は大西を「人格主義的な理想主義の哲字」として高く評価しているが（『高坂正顕著作集』七巻、理論社1989）、果たして彼が、どこまで大西を真に理解しえたかは疑問である。

船山氏は、たしかに大西の教育勅語批判に関して紹介したように、教育と宗教との衝突のなかに、大西が国家における保守主義と進歩主義の衝突を見たことは「最も深い、そして最も正しい見方である」、「国家そのものの批判までは進まなくとも、キリスト教を擁護したことは、深い歴史の意味がある」とした上で、しかし彼は「国体についても批判せず、むしろ国体にとって仏教とキリスト教とが共に必要である」というのが大西の考え方である。ここに彼の自由主義とその限界がある（『日本の観念論者』、『船山信一著作集』第八巻、148頁、こぶし書房1988）と述べていたことに反論しておいた（本稿前号参照）。

石関氏の指摘は主として、「自他共に許す唯物論者の船山信一が形而上学の有無を根拠に大西を哲字者でないときめつけるところに（『明治哲学史研究』、p.17、ミネルバ書房1989）、筆者（石関氏）は納得しがたいものを感じないわけにはゆかない」（p.632）という点にある。それに続けて彼は、大西にも初め形而上学への希求がなかったわけではないが、一方で倫理学を習俗の学とみなす元良勇次郎批判と共に、他方、西田哲学を含めて絶対智を求める直覚的哲学への訓戒を三示し、「批判

哲学によって、批判、啓蒙の思想運動を實踐した」という見解に私も同感する。

船山氏の論の根底には、唯物論と観念論との対比が主軸にありすぎる結果のように見える。同氏によれば、井上哲次郎が明治後期にはキリスト教に寛容となったのは、その観念論と無関係ではなく、逆に加藤弘之が最大のキリスト教批判者になったのはその唯物論の当然の結果である。そして井上と加藤は国体論の見地からキリスト教批判をした点では共通していると、明治末期のキリスト教批判は唯物論者の手に移った(幸徳秋水)とする。

「近代倫理」をどう見るか、特殊主義に立つ伝統倫理と、普遍主義を旨差す近代倫理とを対比する視点が欠けている。

日清戦争後の大西は「社会主義の必要」(明治一九年)を書き、強者の強力説への反発は、最晩年にいたる最大級の関心事であった。良心起原本論のなかの該当部分を「良心の起原を強者の強迫力に帰するの説を論ず」の名で『六合雜誌』に掲載し(明治一九年)、その翌年、別稿として「強力を根拠とする倫理説の帰結」を同誌へ発表している(三〇年六月)、更にその五か月後の十一月にはその「再論」を載せていることでも窺える。

彼のいう「社会主義」は生産手段の社会的所有などへの体制転換を含むものではないが、「世間の現制度現組織の外其の胸中に何物をも蔵し得ずその脳裡に何らの光明をも容れざる者」を憎む不平等批判に発する。「不平等を去らんとする社会主義の精神は何の世に於いてか必要なる」という言辞は、「我思想界は……何の世か批評の時代を超過せず批評は進歩の休せざると共に休せざるべし」と同じく、生涯

を通じる批判的批評精神(「永久革命」)の現れである。この点でユダヤの予言者や「階級的制度を打破せんとした釈迦は……明に社会主義の精神」であり、「国家が神聖なる名目の下に多くの不義を働きつ、ある時に」宗教家の奮起を促している。かつて船山信一が、大西は国体そのものを批判せず、「むしろ国体にとって仏教とキリスト教と共に必要であるというのが大西の考え方である。ここに彼の自由主義の限界がある」(『日本の観念論者』)と述べていたことは、誤読である。大西が必要としているのは宗教そのものではなく、宗教家のもっている「革命的精神」であった。

大西の交際関係を知る上で興味ある竹越与三郎からの来信と、西園寺文部大臣との関係を紹介しておく。竹越は当時、西園寺文部大臣の参事官で秘書官を兼ねていた。

竹越は、大西の新婚式に招待されたのに体調悪く出席できない事を詫び(大西および令夫人宛、明治二六年九月二日)、さらにお招きに応じられなかったことは「切に憾むる処」として御祝儀のしるしまでとして、与三郎・竹代夫婦の名で贈っており(同二七日)、家族どうしのつき合いだったことを示している。

さらに明治三二年二月五日付で文部省からの封書(親展)にこうある。

「拝啓 陳ば今回貴君御留学に際し西園寺侯より緩話旁々惜別の意を表され度候に付、来る九日午後四時、永田町官邸へ御來來被下候は、幸甚の至りに御座候。御諾否小生迄ご一報被下度候。勿々拝具 二月五日 竹越与三郎」(『大西書簡集』p.415)

あたかもこの時期は、第三次伊藤内閣（明治二十二年成立）の文部大臣となった西園寺公望が、日清戦争後の社会状況には上下の道徳だけでは不適切だから、世界のなかの日本という趣旨で新しい教育勅語に書き改めるべきことを明治天皇に進言し、天皇もこれに賛成したので、文相の参事官で秘書官をも兼ねていた竹越に、新しい教育勅語案を起草させて、天皇への報告文準備の手伝いをさせた時と重なる。西園寺・竹越・大西の三者が一堂に会したこの時、この第二次教育勅語問題が話題にならなかった筈はないと思えるが、そもそもこの三者会合が実際にもたれたかどうかを証するものとして今のところない。同案は日の目を見なかっただけでなく、旧文部省資料から完全に抹殺消去されたものの如くであるが（注）、その構想（『幻の教育勅語』）を伝える資料として、明治三十四年五月に竹越が公刊した、公民教科書スタイルのすばらしい『人民読本』（開拓社、明治三四年五月五日、西園寺校閲題辞。慶應義塾福澤研究センター復刻発行一九八八年）が残っている（武田清子「ピューリタン革命と近代日本」『峻烈なる洞察と寛容』教文館1989）。たとえば自愛の心を他に及ぼすことが愛国の第一歩だとするような内容——「愛国心は自愛心の結実にして」（大正版）というようなヨコ社会のモラル——であった。一年以内に第八版が発行される好評であり、「我輩は満腔の同情を以てこの種の著述を歓迎するものなり」としたのは山路愛山であった（『信濃毎日新聞』）。

（注追記）西園寺家から提供された文書のなかから西園寺自筆の第二次「教育勅語案」が見えられた。原史料には題目を欠く。（立命館大学編『西園寺公望伝』別巻二、岩波書店1997。岩井忠熊『西園寺公望』、岩波新書2003参照。「藹然社交ノ徳義ヲ進メ、欣然各自ノ業務ヲ励ミ、責任ヲ重シ、軽騒ノ挙ヲ戒メ、

學術技芸ヲ煉磨シ、以テ富強ノ根柢ヲ培ヒ、女子ノ教育ヲ盛ニシテ……」

大西祝は留学（明治二十二年）中に病を得て、同三年十一月二日、郷里岡山において、わずか三六歳で早逝した。自立した「批評主義」にたつ大西倫理学の精髓は継承されなかった。他方、井上哲次郎らに対する大正教養主義者の反発も大きく、和辻哲郎もその一人であったが、昭和初期（一九三〇年代初期）に構想着手された和辻倫理学は、結局のところ新「国民道徳論」にはかならなかった。それだけに、いわゆる『日本的エートス』が持続するなかで、近代的な「良心論」は無視されたまま今日に至っており、大西の「良心起原論」もまた、いまだにその古典としての位置づけを与えられないままにある*。

* 本稿「大西祝『良心起原論』を読む——忘れられた倫理学者の復権——」を連載した所以は、ここにある。これとは別に、『良心起原論』を

大西自身の手書き生原稿を底本として復刻し、岩波文庫として出版することの価値と意義を、二〇〇五年二月一〇日に神田の同書店で編集部課長ら
を前に、詳しく説明し提案したが、その後約二年間にわたる全く不可解な
——幾度手紙を出しても何らの応答もなく、刊行不可との返答もな
無言の——経過により有耶無耶となり撤回した（2006.11.27）。

しかし大西に始まる【近代倫理の良心】——批評の精神、理想のエートス——は、時代の伏流水として持続し、内村鑑三、新渡戸稲造らの影響をうけた人たちの手を通じて、アジア太平洋戦争敗戦直後の状況のもとで、『教育基本法（一九四七年）』としてその結実を見るに至った。六〇年を経た今日、法律としては再び【伝統倫理のエートス】習俗【の前に屈し改訂されたが（2006.12）】その理念と運動は生き続けている。

大西祝 著作(集)——良心論、教育勅語批判関連——

直筆生原稿「良心起原論」明治23年ころ執筆。早稲田大学図書館蔵。

この生原稿を底本として復刻し、該当する雑誌論文および全集版との異動をも示した出版を予定している(堀孝彦)。

雑誌掲載論文

- 「方今思想界の要務」『六合雑誌』100号、明治22.4 全集⑥
- 「倫理攷究の方法並目的」『哲学公雑誌』49号、明治24.3全集⑤
- 「良心トハ何ゾヤ」『哲学公雑誌』49、51号、明治24.3.5
- 「忠孝と道徳の基本」『宗教』 明治26.1 全集⑤
- 「教育勅語と倫理説」『教育時論』 明治26.3 全集⑥
- 「耶穌教問題」 同右 全集⑥
- 「当今の衝突論」『教育時論』 明治26.6 全集⑥
- 「良心の意義を論ず」『六合雑誌』166号、明治27.10 全集⑤
- 「道徳的理想の根拠」『六合雑誌』171号、明治28.3(起原論2章内)
- 「良心の起原に関するデアウインの考察を論ず」『教育時論』361号、明治28.4
- 「良心の起原を強者の強迫力に帰するの説を論ず」『六合雑誌』190、191号、明治29.10.11
- 「社会主義の必要」『六合雑誌』191号、明治29.11 全集⑥
- 「良心作用の目的物たる動機、意趣並行為」『六合雑誌』196号、明治30.4
- 「強力を根拠とする倫理説の帰結」『六合雑誌』198号、明治30.6 全集⑥

「啓蒙時代の精神を論ず」『国民之友』362号、明治30.10 全集⑥

「再び強力を根拠とする倫理説の帰結に就いて」『六合雑誌』203号、明治30.11 全集⑥

全集(全七巻、警醒社。復刻版は日本図書センター1982年12月)

第二巻 倫理学 明治三六年五月一四日

第五巻 良心起原論(及論集)

・明治三六年二月三日発行(定価参円)

・明治三七年五月(七)日発行(定価壹円七拾五銭)

(『全集復刻・日本図書センター刊底本一九八二、二〇〇一年])

・その他、縮冊版がある。

第六巻 評論・思潮 明治三七年八月三日

その他

陶山務(編)『大西祝人生読本』第一書房 1940.2(名詞選集)

石関敬三・紅野敏郎編『大西祝・幾子書簡集』教文館、1993

(解説・石関敬三)

予定稿の仮題

伝統倫理と近代倫理(一)

——教育勅語と教育基本法——

(二〇〇七年一〇月 未完 名古屋学院大学名誉教授)

大西祝「良心起原論」を読む（六）

【大西 / 批評・教育勅語など関連】	福澤・大西・井上
<p>「宗教の前途」明 21.12 『全集』未収録</p> <p>「方今思想界の要務」明 22.4 全集 6</p> <p>「忠孝と道德の基本」『宗教』明 26.1 全集 5 「教育勅語と倫理説」『教育時論』明 26.3 全集 6 「耶蘇教問題」『教育時論』明 26.3 全集 6 「当今の衝突論」『教育時論』明 26.6、7 全集 6 「理想・生物・進化」明治 26.5 全集 5 「良心の意義を論ず」『六合雑誌』166号、明 27.10 全集 5</p> <p>「強力を根拠とする倫理説の帰結」 『六合雑誌』198号、明 30.6 全集 6 「再び強力を根拠とする倫理説の帰結に就いて」 『六合雑誌』203号、明 30.11 全集 6</p> <p>「啓蒙時代の精神を論ず」明 30.10 全集 6 「啓蒙的思潮を論じて教育に及ぶ」 明 30.10 『全集』未収録</p>	<p>福沢諭吉 1834・天保5年生 大西 祝 1864・元治元年生</p> <p>井上哲次郎「倫理新説」明治 16.3 植村正久「『倫理新説』漫評・上」16.11 植村正久『真理一斑』明治 17.10</p> <p>* 大日本帝国憲法 1889 明治 22.2.11 * 教育勅語 発布 明 23.10.30 内村鑑三「不敬」事件 明 24.1.9 井上哲次郎『勅語衍義』明 24.8.25</p> <p>井上哲次郎「宗教と教育……談話」 『教育時論』明 25.11.5 井上哲次郎「教育と宗教との衝突」 『教育時論』明 26年 1、2月</p> <p>* 日清戦争 明 27.8 ~ 28.4</p> <p>福沢『福翁百話』明 30.7 福沢『福翁百余話』</p> <p>福沢『福翁自伝』明 32.6 福沢「修身要領」 33.2.11</p> <p>* 大西 没 36歳 33.11.2 * 福沢 没 68歳 34.3.3</p>

大西 祝 「良心起原論」年表

自筆原稿（早大蔵） 明治 23 頃稿 A 一～一五〇丁	『大西博士全集』第 5 卷 明治 37 年刊 C 1-186 頁	掲載雑誌 B
緒言 一～二丁	緒言 全集頁 1-3 頁	[掲載なし]
第一章 良心トハ何ゾヤ 三～一四丁 一四～二六丁	前論 良心とは何ぞや 5-19 頁 19-33 頁	「良心トハ何ゾヤ」 『哲学会雑誌』 49 号、明 24.3 同上 51 号、明 24.5
第二章 良心の起原 二七～一三三丁	本論 良心の起原 34-167 頁	
(三〇～五二丁 五二～五七丁 八二～九七丁 一〇七～一一四丁 〔なし〕 一一四～一三三丁	37-65 頁) 65-74 頁) 98-115 頁 127-133 頁 127-150 頁に対応 150-167 頁	良心の起原を強者の強迫力に帰するの説を論ず』『六合雑誌』 190 号、明 29.10 191 号、明 29.11 「良心の起原に関するダアウインの考説を論ず」『教育時論』 361 号、明 28.4 〔掲載なし〕 「道徳的理想の根拠」『六合雑誌』 171 号、明治 28.3 〔掲載なし〕
第三章 倫理学上此論の価値 一三四～一三六丁	余論 168-170 頁	[掲載なし]
附録 良心作用の目的物たる動機、意趣並行為 一三七～一五〇丁	附録 同左題名 171-186 頁	同左題名、『六合雑誌』 196 号、明 30.4