

## 明治中期における批判理論としての「批評」——大西祝の批評的思考を中心に——

郭 馳 洋

はじめに

本論文は「批評」という概念を軸に大西祝の思想を再構成する試みである。大西祝（一八六四—一九〇〇）は、「教育勅語」解釈や「教育と宗教の衝突」問題をめぐって井上哲次郎（一八五五—一九四四）らイデオログと対峙した哲学者・評論家として評価されてきた<sup>1)</sup>。彼の活躍した一八八〇年代後半から一八九〇年代後半までの間は明治日本にとって重要な転換期である。この時期において産業革命が始まり資本主義体制が整ったとともに、帝国憲法の発布や日清戦争の勝利を経て天皇制国家の権威は一層強化された。そ

の反面、国家主義批判や社会主義的言論・運動も現れた。學術の面では英仏学がドイツ学に席を譲り、大西の在学した帝国大学文学部哲学科を中心とする明治アカデミー哲学の主流もドイツ観念論へと転回した。そして「批評」というジャンルの形成もまさにこの時期の出来事である。

多岐にわたる大西の著述に通底するスタンスは「批評主義」(criticism)である。そこにアーノルド (Matthew Arnold, 1822-1888) の『批評論集』(*Essays in Criticism*, 1865) に現れる批評観、カント (Immanuel Kant, 1724-1804) 的な「批判」(Kritik) ないしキリスト教の高等批評の受容は確認できるが、彼の思想自体における「批評」の思惟構造を解明するのも一つの課題であろう<sup>2)</sup>。なお、「批評」を一種の言語的

活動と理解すれば、大西の「批評」を考えるには言語観の考察が欠かせないにもかかわらず、それが未だに十分ななされているとは言い難い。

そこで本論文では、まず大西の「批評論」（一八八八）を近代日本における批評の成立という文脈で捉える。次にテクストの内在的分析に取り組み、「批評論」の主張と良心論の関連性に着目し、「批評」の倫理性を考察する。その上、制度論の視角から大西における理想と現実の弁証法的な関係を分析し、そこに秘められた「批評」の契機を析出する。さらに、大西の言語観を取り上げ「批評」に伏在する言語の問題に光を当てる。このような作業を通して大西の批評的思考の特質を抽出するとともに、その批判理論としての可能性を示し、近代日本における（狭義の文芸批評ではない）「批評」の一形態を浮き彫りにしたい。

## 一 商品を「批評」するか、商品としての「批評」か

「批評」が criticism の訳語として登場したのは十九世紀後半のことである。その用例は『英和对訳袖珍辞書』（一八六二）、西周（一八二九—一八九七）の『百字連環』（一八七〇）や森有礼（一八四七—一八八九）の『明六社第一回役員改選に付演説』（『明六雑誌』三〇号、一八七五）に遡ることがで

き<sup>③</sup>、井上哲次郎監修『哲学字彙』（一八八二）において定着した<sup>④</sup>。高田半峰（一八六〇—一九三八）が坪内逍遙（一八五九—一九三五）の小説『当世書生気質』（一八八五）を『当世書生気質の批評』（一八八六）において評論したことは、「作品」と「批評」の最初の応酬とされる。

一八八七年を境目に、翻訳語として導入された「批評」が一つのジャンルとして自立するようになる。その背景にあったのは、活字印刷に基づいた商業出版の顕著な拡張であって、小森陽一の指摘に従えば、そこに批評に値する書物の質・内容に先立つて書物の量的増長があった、という批評と書物の関係における転倒現象が見受けられる<sup>⑤</sup>。このような書物の「氾濫」は、様々な「外来思想」が堰を切ったように流れ込んできたことと密接に関連している。この状況に置かれた「批評」は対象を一つの分野に限定するどころか、過剰なほど時代の問題にコミットしようとしていた<sup>⑥</sup>。逆に言えば、この時期の「批評」はまだ開かれた言説として多様な可能性を持っていたと考えられる。

一八八八年五月、大西は「批評」そのものを原理論的に説明する「批評論」を民友社発行の雑誌『国民之友』で発表した。「批評」はついに自らの対象化に至った。この論説において大西は「創作と批評」「批評の職分」「批評の範囲」「何を批評すべきか」「我国の思想界」「批評を要する

者」「通弁の誤謬」という七つの項目を設けて「批評」を論じている。

作品の「批評」を行いながらもなお「批評」それ自体を「批評」しようとしている大西の觀察では、「泰西の思想は波濤の巻き来るが如く、將に我国中に漲らんと」している中、それを見定める「批評」の必要性が感じられ、「夫れ此一、二年間新聞雑誌の紙面を一変したる者にして、恐らくは批評の文字の上に出ずる者あらざるべし。小説の翻訳ある毎に、諸の新聞雑誌は之に多少の批評を下さざるはなし」<sup>7</sup>。商業出版の発展とともに新聞に掲載される「批評」も一つ独立した欄として自らの領地を手に入れただけでなく、「出版月評」（一八八七）のような「批評を専門とする」「毎月出版の雑誌」さえ現れた。この批評ブームに対して大西は「去れば此批評の流行に連れて身に速成の神驗術を行い、一変して批評家となりすます者」の存在を憂慮し、「何事を批評せんと欲するか」と疑問を発している。

諸々の思想を紹介・翻訳する書物は剰余価値を求める商業出版資本の強力な働きで大量生産され商品として市場に投入される。この動きに応じて活字メディアを対象とする「批評」が新聞雑誌において登場した。本来なら「批評」は、書物が商品となる際に捨象された「使用価値」の次元を導入すべきである。つまり書物というメディアを評価す

るメディアとして、著者と出版社に対して「メタレベル」に立つことを期待される。<sup>9</sup>

ところが、「批評」自体も商品形態に囚われているというのは当時の実状である。新聞雑誌で「批評」の量が激増し、書物の氾濫に伴い「批評」も氾濫していた中、「批評」の内容・対象への省察は閑却されている。

今日の批評家たらんと思う者は將に何をか批評せんと欲する、其欲する所、小説の訳書の出ずる度に之に数言の愛憎を呈せんとするに在る乎、寺子屋の文字にホゼクリ批評を下さんとするに在る乎。それも或は益あるならん、然れども是れ只だ批評の末端なるのみ、若し又其欲する所は筆を飛ばして政治、経済、詩文、小説、歴史、哲学の近著に悉皆搔撫の批評を下し猶お飽き足らずして数学の書物迄を品評せんとするに在る乎。<sup>10</sup>（中略）然れども凡べて其種類の批評家は予が所謂る批評家にあらざるなり。我国文化の先導者たらんと欲するの批評家は宜しく活眼を開て今日の思想界を洞察せよ。善く其真相を看破し得る者は是れ予が所謂る批評家たることを得る者なり。

小説の翻訳への「数言の愛憎」、寺子屋の教材に対する「ホゼクリ批評」あるいは各分野の著書に関する「搔撫の批評」は、いずれも対象を選ばずにただ出版された書物の

後ろを追い掛けるものであり、その意味で出版市場に従順的である。対象の選択や内容の充実といった「批評」の具体性よりも、「批評」という抽象された形式だけがもてはやされているという本末転倒の現象が発生した。ここで槍玉に挙げられているのが恐らく批評家・翻訳家高橋五郎（二八五六―一九三五）のことであって、実際「批評論」は高橋本人の反発を招いた。<sup>⑪</sup>

ともかく大西の考えでは、「批評」は出版市場の動向に左右されず、同時代の思想状況を対象とすべきだ。西洋思想の研鑽も最終の目的ではなく、むしろ「今日」を正確に把握するための手段であって、「批評」することは同時代についての認識のみならず、その「超越」をも意味している。<sup>⑫</sup>では大西の構想した「批評」は具体的にどのような機能するだろうか。

然らば則ち批評家は如何の作用によりて文学的創作の真相を発見し得るや。今其作用を分析して二段となし得べし。第一、創作家と同情となること、第二、其創作家の所作を、我が有する所の最高の標準に照すことは是れなり。（中略）然れども一たび身を創作家の位地に置きし上は、復た翼を撃て理想的上地に上り、最高の標準に照らして、其創作家の所作に、絶対的の批評を下さざる可らず。即ち一たびは近づき一度は遠か

り、一度は親友、一たびは純全たる他人とならざる可らず。<sup>⑬</sup>

始めは作者に寄り添い作品の理解者になる、つまり創作する側に「同情」するのに対して、次は作者から離れて批評する側の持つ「最高の標準」という超越性に依拠して批評することが要求される。「理想的上地」は大西にとつて、商業出版市場に侵食されない批評的な空間としてあると言えよう。このような「批評」の対象は狭義の文学に限定されず、創作全般ないし「既往の事実」＝歴史まで含む。<sup>⑭</sup>

また「批評」という「破壊」の後に確かに「思想の新世界」の「建設」は不可欠だが、それも後人の「破壊」を待つものであって、「批評の時代」が過ぎ去らない以上、「破壊」に躊躇すべきではない。<sup>⑮</sup>

もっとも、近代の「批評」は新聞・雑誌といった活字メディアにおいてその身体を獲得し、購読者に読まれるという形で伝達するものである。この意味で「批評」そのものも近代資本主義の産物として商品形態につきまとわれる宿命から逃れられないだろう。にもかかわらず、大西は作品という所与のものに対して「標準」を持ち出し、「批評」の倫理性を追求している。果たしてこのような倫理性は成立するのだろうか。

## 二 「批評」の倫理性——倫理学の方法と良心論

### 1 存在から当為へ

「批評論」における「第一創作家と同情となること、第二其創作家の所作を我が有する所の最高の標準に照らすこと」という批評の方法を論じる箇所については、二つの批評法が両極に引き裂かれて、「創作家」から遠ざかり「最高の標準」に赴く方法だけが重んじられ、「創作家」に近づいて「親友」になる方法が明示されていない、という指摘がある。<sup>16</sup>確かに「批評論」を見る限りではそのような印象が見受けられるかもしれない。だが、第一の「作用」と第二の「作用」、この両極を繋ぐ方法、即ち「同情」から「最高の標準」へのステップは、実は大西の倫理学方法論において提示されていると考えられる。

一八九一年の論文「倫理考究の方法并目的」において、倫理学研究に「举例分類」「比較沿革」「緣由説明」「理想推究」という四つの段階があるとする方法論が述べられている。つまり倫理学を研究するにあたって、まず「举例分類」（第1段階）の方法によって社会の風習・制度・法律・教訓・礼儀など「客観的に存する道德的事実」を確認する上で、そこに見出される道德的觀念の相違と変遷を指摘

する「比較沿革」（第2段階）的な考察を行い、相違と変遷の理由を説明する「緣由説明」（第3段階）を試みるのである。<sup>17</sup>ただ、この三つの方法は皆「現時若しは往時に起りし事を討究する」「歴史的の考究」に属するものであつて、「何故社会に於て人の善とし又悪とすることを我も亦善とし惡とすべきか將たしかすべからざるか」という問いに答えようとすれば、「今一たび此あるとあるべきとの対比を心に浮ぶるに於ては吾人が倫理の考究は更に別世界に入らざるを得ず」というように、「ある」と「あるべき」、つまり存在と当為の区別に着目しなくてはならない。<sup>18</sup>

大西にとって、「ある」と「あるべき」の相異が意識された以上、「倫理の理想」「道德の標準」を提起せずには上述の問題に対処できない。「客観的に存在する倫理の觀念に価値の判断を下し得る」ためには、当為の根拠としての「理想」を明らかにする必要がある、倫理学研究は「理想推究」という段階（第4段階）へ進まなければならない。

この理想主義的な考え方は、創作家に「同情」しながらもまた「翼を撃て理想的の土地に上」って作品を「最高の標準」に照らすという「批評」の手法と趣きを同じくするものだと言つてよいだろう。「举例分類」「比較沿革」「緣由説明」のような「歴史的の考究」から「理想推究」への移行は即ち、存在から当為への移行にほかならない。「歴

史的の考究」は「理想推究」を支えるものであっても、倫理研究のすべてではない。しかし大西が「批評論」で「歴史」を一種の「批評」と主張することは留意されたい。

「既往の事実」を「批評」する「歴史」の言説は、同時に「最高の標準」＝「理想」を志向しており、「ある」と「あるべき」両方とも射程に収めている。「歴史」である「批評」は「歴史的の考究」と「理想推究」によって成り立つ倫理学研究と同じ構造を持ち、倫理的な性格が備わっている。<sup>(20)</sup>

大西のこの倫理学方法論は、当時流行していた「経験主義」と一線を画したものである。「予は経験に始めざるを得ざれども経験に止まるを得ずと云わんと欲するなり」という論述には、倫理学研究を「専ら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ことを考えた加藤弘之（一八三六―一九一六）や「専ら古今諸国の風俗習慣を調る」「習慣学」と認識した元良勇次郎（一八五八―一九二二）に対する批判が込められている。<sup>(21)</sup>

大西の見方では、倫理を研究するに際して人間の道德的行為に及ぼす「社会的の情性」と「習慣練習の作用」の影響は無視できないが、何より重要なのは「良心」という意識であって、それをめぐる問題は「理想推究」の段階で達着する最大の難問だ。<sup>(22)</sup>「良心」を基礎づけるために、大西

は「法界」という領域を指定する。「法界」における「理想」（あるべき）と「実在」（ある）の合一、もしくは「法界根本の傾向」と「理想」に到達しようとする努力の一致を仮定しないと、「理想」を「理想」たらしめる根拠が獲得できないという。では「良心」とはどのようなものなのか、それは「法界」と如何に関係するだろうか。

## 2 『良心起原論』における目的論

「良心」が詳しく考察されるのは、大学院の学位論文『良心起原論』においてである。<sup>(23)</sup>その執筆は一八九〇年に開始されたが、同じ年の一〇月、ドイツ留学から帰国した井上哲次郎が帝国大学哲学科の教授に就任し、大西の指導教官となった。ちなみにかつて井上の『倫理新説』（二八八三）が植村正久（一八五八―一九二五）の『「倫理新説」漫評』（二八八三）によって批判されたのはまさに「良心」に関する説明が欠落しているという点である。結局、大西は論文を提出することなく、翌年に大学院を出て東京専門学校で教師を勤め始めた。その一因は井上と合わなかったことにあると推測される。国家主義的な立場を露骨に表す井上は大西が激しく論難したことを考えると、恐らく研究内容をめぐる見解の相違のほか、イデオロギー上の対立もあったのだろう。ともあれ、後に雑誌発表された部分もあるが、



『良心起原論』は大西が亡くなるまでまとまった形で公開されることはなかった。

『良心起原論』における議論の組み立て方は、まさしく「批評」そのものである。大西が「緒言」で断るように、この論は良心の起原をめぐる従来の諸説を紹介・吟味する「批評部」と自分の主張を打ち出す「建設部」という二つの部分から構成され、しかも両者の論旨がかなり異なっている。「一たびは近づき一度は遠かる」、いわば「親友」と「他人」の間を移動するという「批評」の戦略を取ったからであろう。「批評部」では考察の対象とされるのが「英国の実験的哲学」即ちイギリスの経験論であり、主として「良心性具」説、「社会の製造物」説、「苦楽てふ外界の強迫力に帰する」説、「利他的性情（社会的本能）に帰する」説、「想念的感覚を良心の一要素とする」説（スベンサー）が扱われる。それに対して「建設部」において大西は上記の諸説の問題点を指摘し、経験に還元できないものに良心の起原を求めようとしている。紙幅の都合上ここでは主に「建設部」の主張——それは大西の哲学ないし思想全体の拠り所でもある——を見ることにする。

大西が良心の起原として掲げる概念は「理想」<sup>(25)</sup>である。「理想」を有しているからこそ現実とのギャップが感知され、「シテハナラヌ」「セネバナラヌ」という意識、つまり

「良心」が生じる。ただし「理想」という語を持ち出すだけでは実質的な説明にならないということで、続いて良心論の鍵となる「理想」の由来が論じられることになる。

然れど如何なれば其如き理想の生起するやと尋ねるに、惟うに是れ吾人の人性が其本来の目的（即ち人間の存在、又最も広く云えば、法界の自然の構造に於て定めある人性の有様）に達せんとするより起るものならん。即ち吾人人間は未だ其人間たるの性を完うせざる者、吾人は未だ此法界に生れ出でたる目的（此法界の自然の構造に具われる人間の目的）に達せざる者、而して吾人は自然に（即ち吾人の成り立ちに於て、本来の傾向に於て、発達中途に仮りに生起する種々の反対の傾向あるに拘らず根本の傾向に於ては矢張り）此目的に達せんと力むるものなり。而してそのしか力むる処に理想と云う觀念を生じ来るなり。<sup>(26)</sup>

「理想」とは、法界に予め定まっている本来の「目的」<sup>(27)</sup>に到達しようとする動きで、「種々の反対の傾向」を押し切る「根本の傾向」から生じる觀念だ。大西は有神論と一線を画しながらも、自説の目的論的な性格を認め、「吾人の本来の目的に対して吾人の有する関係が我心識に現れて我が生活行為の理想てふ一種の觀念を生じ、而してそこに良心てふ作用を発起し来ると説きたるなり」と、

「良心」「理想」「目的」の三層構造を説明している。<sup>27)</sup>キリスト教的な神の絶対性さえ否定している大西にとつて、「目的」概念を持ち出さないと相対主義の泥沼に陥ることになるだろう。この意味で目的論はまさに「ぎりぎりの選択」だ。<sup>28)</sup>「理想」と「目的」は大西のテクストにおいて混用される場合もあるが、両者はあくまで違う概念である。その違いは、後述するが、大西哲学の根幹部に関わるものである。

では「目的」の具体的な内容は何なのだろうか。大西はそれを示さないでいるとはいえ、その論述から「目的」との関係がいかなるものかを一瞥することができる。

法界の自然の構造に於て吾人人間に定まれる目的は決して夢幻の妄想にあらずと雖も、然れども吾人は既にそを全く知了し居れるにはあらず。又そは神託の如くに妙に天上より突然吾人に顕われ来るものにもあらず。此世界に於て、此生物の界に於て、此人間の社会に於て種々の経験を積み、種々の境遇に接して彼の所謂人間の進化なるものを経過する間に漸々吾人の心識に発現し来るなり。吾人は未だ白昼の光に照らして我本眞の性を観ずるの段階に至らず、只だ曙の薄あかりにてそを漠然と見居るのみ。吾人は既に全く覚め居るにあらず、未だ半ば眠の中にあるなり。今云う如く、吾

人は此世界の（狭く云えば此人間の社会の）境遇変化より離れて我本来の目的を一時に知了し得るものにあらず。むしろ漸々に眠より覚めつつ其漠然たる面影を見、其衣の裾を攫まんとし居る者に過ぎざれば、吾人が此本来の目的に対するの知識には時と所とによりて多少の差異あることは勿論なり。<sup>29)</sup>

「目的」は無根拠な「妄想」でもなければ、完全に認識できるものでもない。一方で、「目的」への認識は「此世界」の経験や境遇からしか始まらない。他方で、「理想」の提起からも分かるように、「目的」を知り尽くすには「此世界」の経験だけでは不十分である。このような「目的」論は、経験によってのみ認識を基礎づけるといふ経験主義的な立場とも、現実の経験を顧みず「目的」を単に天啓のようなものと看做す発想とも距離を取っていると思われる。

当然、「目的」を指定するという有機体説的な姿勢には機械論的な唯物論への対抗意識が込められている。大西は「此法界の成り立ち又転変が全く無闇に生じ、全く無闇に滅するにあらずして、必ず其中には目的の存するありとの仮定を要する」、「只だ物質的の機械論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」と、<sup>30)</sup>道徳意識を根拠づけ世界に意味を持たせるために「目的」という「仮定」を要請している（ポストウラート）。この「仮定」なく



しては、世界は無意味の深淵に転落してしまうと考えたからであろう。

「目的」はあくまで「仮定」だからこそ、所与として現実の経験を悉く隷属させるものではなく、「漠然たる面影」(漠然とはいえ空想ではない)として現われ「此世界」のアクチュアリティから導き出されつつあるのである。これは最初から現実の出来事をすべてその中に包摂するような目的論と自ずから異なる。大西の場合、そのつどの経験という「特殊」に触発されて発動した「良心」の作用を通して始めて、「目的」への通路が顕現する。もつとも、「良心」は単なる命令ではなく、「知力的の判別」と「感別」(感情要素の著しい判断)という判断作用を含んでいる。「目的」が事前に与えられていない点からいうと、そこで働いているのはカント的な「反省的判断力」とでもいうべきものであろう。大西における「目的」は一種の「統制的」な理念として位置づけられると思われる<sup>33</sup>。

なお「目的」へ向かって進んでいく過程は「人間の進化なるものを経過する間」と、「進化」という言葉で表現されている。大西の哲学的立場が「目的ある進化」(Teleological Evolution)や「進化論的理想説」(Evolutionistic Idealism)と呼ばれる所以である<sup>34</sup>。同じく進化論を受容したものの、大西における「進化」論は優勝劣敗・弱肉強食を

肯定した加藤弘之らの社会進化論と異質なものであることが分かる<sup>35</sup>。

この哲学的立場は大西の「批評」と軌を一にするものであると言つてよい。現実を「批評」「破壊」し、「理想」を「建設」する過程において、理想と現実の一致・不一致を我々に示すのは、「良心」の作用である。「良心」の発現は「批評」の契機にほかならない。

### 三 「理想」と「制度」の弁証法

『良心起原論』の完全公開は大西の生前に実現されなかったとはいえ、その主旨はすでに一八九五年の論文「道徳的理想の根拠」で記されている。大西哲学の中心的概念となる「理想」や「進化」はかつての短文「随思随録」(『宗教』一九号、一八九三)で取り上げられたが、「道徳的理想の根拠」においてその発想がより洗練されたものになっている。

吾人の生長進化する活物としての目的を自ら予想すること、かの所謂理想てふ観念を生じ来る。吾人が我本来の目的を予想し得る迄に心識の発達したるの時期が理想てふ者の生れ出でたる時期、又それと共に良心の発生したる時期なり(中略)社会の組織は吾人が

生活の理想を実現せむとする者、百般の制度風俗慣習皆吾人の見て以て生活の理想とする所を實在のものとしてせむとする機関なり。家族の制度と云い、諸種の政体と云い、社会の階級と云い、国俗と云い、職業と云い、文学と云い、皆吾人のその生活の理想が形体を取りて現じたる者なりと云いつべし。制度風俗は形骸、理想は其精神なり。而して制度風俗の変遷は正さしく理想の変遷なり。一旦理想が制度風俗に其形を取りて実現すれば、其理想の変ぜざる間は、其制度風俗は吾人に取りて最高の權威を有す。然れども吾人の理想は永久同一の状態に固定する者にあらず、動きゆき進みゆく者なれば、風俗、慣習、制度、法律も亦従つて変遷せざるを得ず（中略）法律慣習が理想を生じたるにあらずして、理想が形体を取りて法律慣習となれるなり<sup>36</sup>。国家や社会を「人類の目的」を実現するための「機関」と位置付ける点では『教育勅語』に見られるような「忠孝」イデオロギーを批判する論文「忠孝と道德の基本」（二八九三年一月、『宗教』一五号）の延長線上にあると言ってよいが、ここでは良心論の基礎である「目的ある進化」という存在論的見地に基づいて議論が展開されている。国家のみならず制度、政体、階層、習俗、職業、文学は、いずれも「理想」が具象化したものであり、「理想」の変化につれて形

を変える。「理想」と「制度」（広い意味での制度的なもの）の関係は精神と形骸の関係に類比される。しかしそこで強調されているのは精神による形骸の合理化ではなく、「制度」は「理想」を実現するための「機関」≡手段であつて「理想」「目的」と同一視してはならず、「制度」の權威は「理想」との関係に決められる、ということである。手段の自己目的化に対する警戒はつねに大西の念頭にあると言えよう。

さらに重要なのは「理想」と「目的」の差異である。「理想」は、「目的」に関する予想、換言すれば「目的」のイメージであつて「目的」そのものではない。「目的」は無時間的で静止状態にあるのに対して、「理想」は変動するもので、そのダイナミズムを保証するのは「目的」との距離にほかならない。そこに「理想」の運動の原動力がある。

何故一旦其形を制度、法律、慣習に取りて最高の權威を有したる理想が、他の理想に処を譲らざる可らざるに至る乎。他なし、吾人の成長の衝動（本来の目的への向いゆく衝動）が未だ制度、法律、慣習に於て自らの満足を得ざればなり。此衝動の不満足は存する、是れ理想の改造、随つて又制度、風俗、法律の改造を促す所以なり。吾人の社会を動ずる者は吾人の不満足なり。

吾人は右云う衝動の最も満足を覚ゆるの途を探つて進みゆく、而して其途を探らんには、今迄経過せし処を起点とせざる可らず、それを踏段とせざる可らず。新理想の旧理想に根ざして生ぜざる可らざるは、恰も樹木が其種に根ざして生ぜざる可らざるが如し。新理想は旧理想を破壊すると共に、又それを己れの内に成就せしむる者なり。<sup>37)</sup>

大西は「理想」の変化の原因を「本来の目的へ向いゆく衝動」に帰す。「衝動」は前述の「良心」という意識現象となつて現れる。「目的」に到達しない限り「衝動」は「不満足」の状態にある。その意味で「理想」はいつも「目的」を描くことに失敗する。この根源的な欠如により、「理想」はつねに「制度」から逸脱していく。「理想」が変わる途端、「新理想」は制度的なものに具現化し疎外された「旧理想」の形を突き破ろうとする。もつとも、「旧理想」の存在を条件とする以外、「新理想」の生じる道はない。「旧理想」の破壊とその実現が同時進行するかたちで「理想」が止揚されていく。

留意されたいのは、現実(觀念(理想))によつて一方的に否定されるものではなく、「形骸」は必ずしも「精神」の下位に置かれるとは限らないということだ。「實在」の変更が理想の変更を促すと共に、理想が又實在を変更せし

む、「吾人の生長の自然の衝動(吾人なる者それ自身の變遷)が理想の改造を促し、而して改造されたる理想が更に吾人の實在を變遷せしむ」<sup>38)</sup>ように、「理想」と「實在」は互いを否定的な媒介としている。つまり、「旧理想」と「新理想」、「理想」と「制度」・「實在」の關係は弁証法的に把握されている。

「理想」に対する弁証法的な理解は、確かにヘーゲルの絶対精神の自己實現を彷彿させるし、大西自身も「目的ある進化」説のヘーゲルの要素を示唆している<sup>39)</sup>。しかし「理想」の根柢を植物にも通じる「生長の自然の衝動」に求める点、「理想」に対する人間の實踐活動を重視する点を見れば、大西の理想主義は觀念論に収まらず、觀念・理想・當為の外部を意識しているという唯物論的な面も見られる。古田光は大西における觀念論と唯物論の矛盾、その統一の失敗を指摘するが、山田洸はそれを認めつつも両者の統一に苦闘した大西、その統一の仕方に注目している。しかし私見では、統一の失敗を消極的に捉えるよりも、そこにある矛盾・亀裂に批評的な瞬間<sup>クリティカル・モーメント</sup>を見るべきである。

#### 四 大西祝の言語観——その言語物象化批判をめぐる

##### 1 「名」は「虚」ではない

「批評」が言語によって遂行される以上、言語の（不）可能性は「批評」のそれを規定すると言っても過言ではない。言語に関する大西の所見は断片的でしかないために、先行研究においてその言語観に関する言及も僅少である。しかしこれから考察するように、大西は言語についても深い洞察を示している。

大西の言語観が最も鮮明に示されるのは、一八九四年九月の『六合雑誌』に発表された評論においてである。そこで「名」と「実」の関係が問題とされている。

語に曰く名は実の賓と、而も名必しも虚なる者にあらず。爰に一事物あらば、人必ず之に一名称を與へんことを欲す。爰に一教旨あらば、之に一特名を附してそを他教旨と相別つの用あること勿論なり。一旗幟を樹てて同志の輩を糾合せむと欲し、一団体を結んで世に行ふ所あらんと欲し、一主義を持して之を後世に伝へんと欲するや、一名称を撰んで之が表号となさざる可らず。名称は散在せる個々物に一致の連鎖を与へ、其働作を敏捷ならしめ、其存在を鞏固ならしむ、名称豈

に全く虚なりと謂はんや。<sup>(12)</sup>

冒頭の「名は実の賓」の出典は『莊子』の「逍遙遊」篇（「名者実之賓也」）と思われる。「名は実の賓」というのは、つまり「名」は「実」そのものではなくあくまでその「客」であり、一般的に「実」を指示するという目的を實現するための手段とされており、指示対象としての「実」と同一視することができない。かといって、「実」に対して二次的ではない「名」は、大西に従えば、現実は何の働きかけもしない虚しい存在ではない。むしろ単なる伝達手段を超える作用を現実に及ぼしている。人間はいつも、事物に名称を与えようとしている、つまり命名の欲望を有している。命名という行為によって差異の体系が作り出され、世界の分節化が行われるのである。

また、同志を集めるための「一旗幟」、世の中で活動を展開するための「一団体」、後世に伝えるための「一主義」、これらはそれぞれの「表号」即ち目印としての名称が欠けてはならない。「表号」＝シニフィアンの差異によって始めて別の「旗幟」「団体」「主義」との区別がつき、おのれの自己同一性が確立できるのである。「旗幟」「団体」「主義」に賦与された名称は散在する個々の物に「一致の連鎖」を与え、その動作を「敏捷」にし、その存在を「鞏固」にするように機能している。つまり、浮遊している

「物」は、名付けられることによって固定され、一つの全体となる。

だから名称は「豈に全く虚なりと謂はんや」。大西の言う「虚」が言語の透明性を指すと考えるのも可能ではないだろうか。名称が「虚」ではないというのは、名称がどこまでも透明的なわけではない、つまり単に意味伝達の手段として「実」（指示対象）に忠実に追従するとは限らないことである。

## 2 言語と真理

ところで、「否なその虚ならざるのみならず、人久しく之を呼称すれば、遂に一種の恋着心を生じて名に拘るが為に、実を枉ぐることに至る、殊に己が安心榮譽生命と恰も同体不二なるが如くに感想し来りたる名は、業に己に実を失ひたる後にも尚ほ努めて之を保持せむとする、是れ人情の常なり。若し一朝にして其名を以て呼ばれざるに至れば、実に光輝ある一大資格を亡くし去りたるが如くに感ず、人の其名を以て己を呼ぶことを肯ぜざるあれば之を怨み之を怒る此の故に、名に拘泥して之が為に厭はしき煩はしき浅ましき弁護を事とする者世に多かり」とあるように、名称を実体かのように執着する「恋着心」という主体側の欲望も議論されている。

人間はただ受動的に「名」の支配を受け入れるのではなく、むしろ「名」に積極的に同定することによって自身を主体化し従属化していく。大西によれば、人々は名称を使い慣れていると、名称そのものに執着し、現実を歪めることさえある。とりわけ自分の「安心榮譽生命」を「名」に同定し、「名」と「実」の対応関係が崩れても「名」によって「実」の欠如を埋めようとする。命名者としての人間はやがて自らのつけた「名」に囚われ、「名」に拘泥しその弁護を行うことになる。従来の「安心立命」が大きく揺らされていた明治期においてはなおさらである。

「名」それ自体に「恋着心」を抱きそこに自明な価値があるかのように執着することは、物神崇拜（fetishism）の一形態と言えよう。しかしこれも「実」の喪失を経験した上での「人情の常」、「感情の働」であると大西は考えている。もちろん、このままでは「真理」に到達するどころか、「而も此に至つては遂に名の奴隷たるを免れず、何ぞ拘泥と弁護とを離れて大自在の真理界に我身を托せざる」というように、「名」の物神性に誘惑された挙句、人間は「名の奴隷」に成り下がることになってしまう。

物神になった「名」は、大西からすれば、「咒文」のようなものである。流行の経験主義に異を唱える大西は「経験」という言葉を「咒文」に譬え、「経験を楯に着て闘う

ものは勝ち、之を着ざる者は必ず敗を取る、経験は、是れ百戦百勝の秘訣、否な殆ど一種の咒文の如く一たび之を唱うれば諸の迷誤妄信を圧伏し得るが如くに思うの観なり。

然れどもまた恰も咒文に似て其意義の何たるを質すときは、そが答弁に苦まざるもの少し」と述べている。<sup>16</sup> 物神としての「名」の性格はまさに咒文の二つの側面に当たっているため、この比喩は本質を突いている。さらに、この発想は言語一般にも敷衍される。

吾人が知識の発達に至大なる関係を有するものは言語なり。其の功用の妙なる、言霊とさえ名づけて、それに靈活の妙力あるが如くに思惟せり。吾人は思想の標識として言語を用うというものから、吾人の思想がしばしば言語の奴隷となることあり。吾人はみずから作りし言語のために惑わさる。此の故にベーコンは、精確なる学問の準備として、先ず諸種の妄想及び先入（即ち其の偶像と名づけたるもの）を掃除し去るべきことを説き、而して其の中に言語によりて生ずるものを掲げたり。吾人は言語を以て事物の代用とす、故に言辞の意義を知れば直に実物の知識を得たるが如くに思い誤る。読書の学問の弊は実にこれより来たる也。<sup>17</sup>

言語は当然ながら、人々の知識の形成に深く関わっている。その不思議な働きから、「靈活の妙力」を帯びる「言霊」

とも看做されてきた。ここでの「言霊」は、まさに言語の使用における根源的な疎外を指している。言語という「標識」によってしか表現できない思想は往々にして「言語の奴隷」になってしまう。先に述べた、名称への「恋着心」から「名の奴隷」になることと同様である。社会において象徴的秩序を構成している言語を作った人間は逆に、自ら作り出した言語に惑わされ支配されていく。いわば言語の物象化である。それに対する批判としてベーコン（Francis Bacon, 1561-1626）の説が引き出されるわけだ。<sup>18</sup>

人々は言語を「事物の代用」とする故に、言葉の意味さえ把握すれば実際の事物に関する知識が得られると勘違いしている。ここでは不在のものを再現前し、ものの「代理人」になるという表象（representation）作用が問題とされている。大西の見方では、人を惑わすほどの自律性を持っている言語は決して実物の十全な表象（代表）ではなく、言語と事物の間にある溝も容易には埋められない。「読書の学問の弊」を批判するのもそのためである。

「名」と「実」の分裂を前にしながらなお「安心立命」を得ようとする者に対して、大西は「名称と共に其心を動かす者は、是れ真理その者を求めずして、只だ真理の名称を求むる者なり。寂然一室中意象極分明なる時悟り得たる所を名けよと云ふ、予輩はその名け難からんことを恐る、



実に名称の外吾人の生命と安心とを繋ぐ処あるなり」と、真理を「真理の名称」以外のところに求めようと呼びかける。

思想は言語を必要とする一方で、言語の有限性から、真理を「悟り得」ても名付けることは難しい。真理はいつも人間の「恋着」する「名」の外部へ逸脱する。しかしこの言語と真理の裂け目もまた、「批評」の条件なのである。

### 結びにかえて

「批評」は近代の商業出版の産物＝商品として出発するものの、それを「超克」する願望を内包している。大西の「批評」にもこの両義性が刻まれている。それ故「標準」「理想」への志向が表されている。この志向は彼のテクストにおいて存在と当為の区別の問題としてクローズアップされて、存在から当為へ跳躍する契機は「理想」に由来する「良心」の作用に求められる。大西の良心論を基礎づけるのは目的論的理想主義だが、その「目的」は現実の経験を回収する所与ではなく、反省的判断力によって要請され、経験に開かれた統制的理念のようなものである。この哲学的立場に基づく制度論は「制度」とその自己目的化を阻止する「理想」の弁証法的関係を説いている。「理

想」と「制度」が止揚されていくプロセスを担保するのは「目的」への「自然の衝動」である。「目的」はつねに現実「制度」と「理想」の外部にあり、あらゆる既存の規範を否定しうる力を持つている<sup>(30)</sup>。

このような制度論とその言語観の間に構造的類似性が看取できる。「実」＝思想・真理は「名」＝言語によって表現される。しかし言語はしばしば主体側の物神崇拜で物象化されてしまい、その事態に抗うために真理自体の外部性が絶えず意識されなくてはならない。真理を表象する言語、「理想」を表象する「制度」は必ず機能不全に陥るにせよ、この表象の失敗においてしか「目的」が開示されない。「目的」と呼ばれる「崇高な対象」は実はある種の根源的否定性そのものかもしれないが<sup>(31)</sup>、それこそ「批評」を可能にするものである。

### 注

(1) かつてよく見られたのは「市民哲学者」という評価である。例えば家永三郎（『日本近代思想史研究』東京大学出版会、一九五三年）、古田光（『大西祝『市民的哲学の起点』』朝日ジャーナル編『日本の思想家』朝日新聞社、一九六三年）、舩山信一（『日本の観念論者』理想社、一九六六年）。その際「近代」対「封建」、「啓蒙主義」対「国家

主義」という構図で井上哲次郎との違いを強調する傾向は強い。それに対して「市民哲学」という位置づけを相対化するものがあり（山田洸「大西祝と批評主義の展開」、「現代と思想」二九号、一九七七年、八三—一〇五頁）、最近を上記の構図を疑問視し、大西と井上の共通する知的背景を確認した上で両者の思想を緻密に分析する研究も現れた（森下直貴「井上哲次郎の同情の形而上学」、「浜松医科大学紀要 一般教育」二九号、二〇一五年、一—四〇頁）。大西の思想的展開をその生涯とともに描いた労作としてまず挙げられるべきものは平山洋『大西祝とその時代』（日本図書センター、一九八九年）である。

(2) アーノルドとの関係は佐藤善也『透谷、操山とマシユ・アーノルド』（近代文芸社、一九九七年）、高等批評との関係は小泉仰「大西祝——比較思想の視点」（『比較思想研究』二三号、一九九六年、一—九頁）を参照。なお近年、大西の「批評」とカントの「批判」の関連性は改めて注目されている（御子柴善之「批評主義と世界市民的倫理学」、「早稲田大学史記要」四三三号、二〇一二年、二九—五二頁。同「『批判』の受容と大西祝」、「哲学世界」三九号、二〇一六年、一—一四頁）。

(3) 林正子「近代日本における（批評）概念成立への道程・序」（『岐阜大学国語国文学』三〇、二〇〇三年、一—二〇頁）。木村直恵「（批評）の誕生」（『比較文学』四五巻、二

〇〇三年、七—二二頁）。

(4) 野口武彦「煩悶、高揚、そして悲哀」（『批評空間』創刊号、一九九一年、三九—五一頁）。

(5) 小森陽一「近代批評の出發」（『批評空間』創刊号、一九九一年、六九—八四頁）。近代日本の「批評」の成立およびそこにおける大西祝の位置を出版ジャーナリズムの発展との関係で捉えるこの論文から筆者が学んだことは多い。ただし「批評論」以後の大西思想の展開はあまり言及されない。

(6) 前掲野口論文。

(7) 大西祝「批評論」（『国民之友』二二号、一八八八年五月。小坂国繼編『大西祝選集Ⅱ 評論篇』岩波書店、二〇一四年、三六—三七頁）。

(8) 同前（三六—三七頁）。

(9) 前掲小森論文

(10) 前掲大西祝「批評論」（『選集Ⅱ』三七頁）。

(11) このことは前掲佐藤著から学んだ。

(12) 前掲大西祝「批評論」（『選集Ⅱ』四四頁）。

(13) 同前（三四—三五頁）。

(14) 同前（三五頁）。

(15) 大西祝「方今思想界の要務」（『六合雑誌』一〇〇号、一八八九年四月。『選集Ⅱ』六三頁・六九頁）。同「批評的精神」（『六合雑誌』一六二号、一八九四年六月。同前、三

二六頁)。御子柴善之はここに「批判の〈無窮性〉」を看取した。前掲御子柴論文(二〇一六年)。

(16) 前掲小森論文。

(17) 大西祝「倫理考究の方法并目的」(『哲学会雑誌』四七・四九号、一八九一年・三月。小坂国継編『大西祝選集』哲学篇、岩波書店、二〇一四年、一九四―一九八頁)。

(18) 同前(二〇〇―二〇一頁)。この発想は、ブッセを介してのカント哲学・新カント派哲学受容と無関係ではない。

(19) 同前(二〇三頁)。

(20) 小泉仰は、大西の「批評」が第一、二、三段階に対応し第四段階に到達するための手段だとしているが(小泉仰「大西祝——比較思想の視点」、『比較思想研究』二三号、一一九頁、一九九六年)、管見では大西の「批評」が「最高の標準」「理想的の土地」の存在を前提とする以上、「批評」は第四段階と厳密に区別できるものではない。

(21) 前掲大西祝「倫理考究の方法并目的」(『選集』一九三頁)。

(22) 同前(二〇九頁)。この「心識」はドイツ語の Bewusstsein(意識、自覚)に当たる。

(23) 仏教用語で、意識の対象、考えられるもの、または存在するものを指すほか、事物の根源という意味もあり「真理」(真如)と同義とされる。中村元・福永光司他編『岩波仏教辞典 第二版』(二〇〇二年、九二六頁)。

(24) 『良心起原論』の発想は大西の同志社時代まで遡れるという。前掲平山著(二〇〇頁)。

(25) 「理想」は西周の造語で、『生性発蘊』(一八七三年)において「観念」とともに「イデア」という語の翻訳・説明に使われたのはその最初の用例であるという。納富信留『プラトン 理想国の現在』(慶應義塾大学出版会、二〇一二年、一七二頁)。

(26) 大西祝「良心起原論」(一八九三年執筆開始。『選集』一四七―一四八頁)。

(27) 同前(一五三―一五四頁)。

(28) 山田芳則「大西祝論」(『文化史学』三六号、一九八〇年、一一二頁)。

(29) 前掲大西祝「良心起原論」(『選集』一五五―一五六頁)。

(30) 同前(一五〇頁、一五二頁)。

(31) 同前(二四―二五頁)。

(32) 「判断力一般は、特殊なものを普遍的なもののもとに含まれているものとして考える能力である。普遍的なもの(規則・原理・法則)が与えられているとすれば、特殊なものを普遍的なもののもとに包摂する判断力は(中略)、規定的である。しかし、特殊なものだけが与えられており、判断力は特殊なもののために普遍的なものを見出すべきであるとすれば、判断力はたんに反省的であ

る」。カント著・牧野英二訳『カント全集 判断力批判上』

(岩波書店、一九九九年、二六頁)。

(33) 森下も大西と井上哲次郎の哲学を比較する際に「仮説」や「統制的原理」の受け止め方をめぐる両者の違いを見出した(前掲森下論文)。なお筆者は、大西の目的論は、「統整的理念」と「構成的理念」の相違を押さえカントとマルクスを結びつける柄谷行人の批判理論に通じる面があると思う(柄谷行人「トランスクリティーク」岩波書店、二〇一〇年)。

(34) 前者は大西祝本人の用語(『国家主義の解釈』、『六合雑誌』一七四号、一八九五年六月)、後者は綱島梁川(一八七三—一九〇七)の言葉(『梁川全集』第七卷、春秋社、一九二二年、三七八頁)。宇宙・自然の「進化」を前提とする点では「目的ある進化」説に客観的な面も認められるが、この問題に関しては稿を改めて論じたい。

(35) 山脇直司は十九世紀後半から二十世紀初頭までの「ポスト・ダーウィンの」な文脈において加藤と大西の対立を捉えている。山脇直司「進化論と社会哲学」(柴谷篤弘他編『講座 進化2』東京大学出版会、一九九一年、二〇四—二三六頁)を参照。

(36) 大西祝「道德的理想の根拠」(『六合雑誌』一七一号、一八九五年三月。『選集I』三七三—三七五頁)。

(37) 同前(三七五—三七六頁)。

(38) 同前(三七九頁)。

(39) 前掲大西祝「国家主義の解釈」(『大西博士全集』第六卷、警醒社書店、一九〇四年、三三七—三三八頁)。

(40) 山田洗は早くも大西の歴史観におけるマルクス主義的なものを察知し、大西の理想主義が単に思弁的な観念論ではないことを指摘した。前掲山田論文。

(41) 前掲古田著、山田論文。

(42) 大西祝「教論数則」(『六合雑誌』一六五号、一八九四年九月。『全集』六、一六五頁)。

(43) 同前(一六五—一六六頁)。

(44) 同前(一六八頁)。

(45) 同前(一六六頁)。

(46) 前掲大西祝「倫理考究の方法并目的」(『選集I』一四一頁)。

(47) 大西祝「理性の意義を論ず」(『宗教』六二号、一八九六年二月。『選集I』四四八頁)。

(48) 「諸種の妄想及び先入」はベーコンの『ノヴム・オルガヌム』(*Novum Organum*, 1620)で述べられる「偶像」(イドラ *idola*)のことを指しているかと思われる。

(49) 前掲大西祝「教論数則」(『全集』六、一六八頁)。

(50) この論理は大西の東京専門学校講義録『倫理学』(一八九七)「直覚説」篇の「法律上の罪人」と「道德上の罪人」に関する叙述において一層ラディカルな形になってお

り、ベンヤミン (Walter Benjamin, 1892-1940) の「神的暴力」という概念さえ連想させる。

(51) ジジェク (Slavoj Žižek) 著・鈴木晶訳『イデオロギーの崇高な対象』(*The Sublime Object of Ideology*, 1989, 河出書房新社、二〇〇〇年、三〇八―三〇九頁)。

(日本学術振興会特別研究員)