

## ことばと思索

——あるいは日本語と哲学——

藤田正勝

小林秀雄がかつてある座談会の席で、哲学者の書くものが非常に難解であり、そこに「日本人の言葉としての肉感」が感じられないことを批判したことがある。この「肉感」の欠如ということを小林は次のような言葉で言い表している。「国語で物を書かねばならんと云ふ宿命に対して、哲学者達は実に無関心であるといふ風に僕等には感じられるのです。如何に誠実に、如何に論理的に表現しても、言葉が伝統的な日本の言葉である以上、文章のスタイルの中に、日本人でなければ出て来ない味ひが現はれて来なければならんと思ふ<sup>(1)</sup>」。

小林は「スタイル」、あるいは文章の「味ひ」という言い方をしており、単に表現上の問題だけが言われているようにも受け取れるが、しかし彼の批判は、それ以上の事柄につながっているように思われる。つまり、日本語で思索するということ——それは小林の表現を使えば、われわれの「宿命」である——が哲学にとっていったいどのような意味を持つのか、という問題につながっている。そうであるとする、小林の批判は、哲学をする人がそうした問題に無関心であり、無自覚であるという批判として受け取ることができる。その批判に対してどのように答えることができるか、その問題が本稿の背景にある。あるいは本稿における筆者の思索は、その問いによって導かれていると言つてもよい。

—

そのような問題に日本の哲学者がまったく無関心であったとは、もちろん言えない。たとえば九鬼周造は、『いきの構造』のなかで、日本人の性情、歴史や文化を色濃く映した言葉、とくに「いき」という言葉に注目している。それは、九鬼が「へことば」というものをどのようなものとしてとらえていたか、ということに深く関わっている。九鬼は言語、あるいは意味を、それを使う「一民族の過去および現在の存在様態の自己表明<sup>(2)</sup>」として理解する。つまり蓄積された民族の文化の自己開示としてとらえる。したがって言語ないし意味と、「民族の意識的存在」との関係は、前者が後者を形成するのではなく、逆に、後者が前者を生み出す、と九鬼は考える。言いかえると、部分がまずあって、全体を構成するのではなく、全体が一つ一つの意味内容を規定していく、と九鬼は考える。それ故、彼によれば、言葉の一つ一つが、それを使用する民族の存在あるいは文化の表明として、特殊な色合いを帯びていると考えられる。もちろん普遍性の強い、つまり対応する言葉を他の言語の中に見出すことのできる言葉もある。しかし逆に、特殊性の強い、つまり他の言語に対応するものを見いだせない、しかし、その民族の存在様態の自己開示として、きわめて重要な言葉が存在する。そのような例として九鬼は、フランス語の“esprit”や、ドイツ語の“Sehnsucht”を挙げる。日本語の「いき」も、九鬼によれば、そのような言葉の代表例であった。このように九鬼は、日本語、あるいは「意識的存在」としての日本人に対して強い関心を持っていた。しかし、日本語で思索するということが哲学にとってどのような意味を持つのかという問題を直接考察の対象とした、とまでは言えない。

和辻哲郎も、そうした問題に関心を寄せた人の一人であったと言えるであろう。あるいは、そのような問題に例外的に強い関心を寄せた人であると言えることができるかもしれない。和辻には「日本語と哲学の問題」と題された論文（『続日本精神史研究』所収）がある。そこで和辻は、田辺元が『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二年）

のなかで記している次の言葉、つまり、言語とは「生そのものの不断なる自己解釈乃至自己表現の過程」であるという言葉を引用し、それを前提にしながら、しかし、その理解がある重要な補足を必要とすることを述べている。つまり、「言語が一つの民族の歴史的体験を荷なう集団的体験の表現」であることが付け加えられなければならないと主張している。そのような観点から、和辻は、性や教を区別しないといった日本語の文法上の特色を、悟性的認識よりも道徳や芸術に関心を示すという日本人の精神的な特性に結びつけて論じている。しかもそのような分析をおこなうだけでなく、日本語が、理論的な方面においても発展しうる可能性を持つことを示すために、自ら具体的に、「あるということはどういうことであるか」という問いを問う試みをおこなっている。そのような意味で、和辻は、日本語の特色ということに対して自覚的であり、かつ、その可能性をより大きく広げるための努力を実際に行った人であったと言える。しかし、日本語で思索するということが、哲学にとってどのような意味を持つのかという問いを、正面からそのものとして問うことをしたわけではなかったように思われる。

二

西田幾多郎についても、そのような問題に自覚的であったかどうか、言いかえれば、日本語で思索するという「宿命」を一つの問題として自覚的に問うことをしたかどうかと問うならば、おそらく「否」と答えざるをえないと思う。彼の著作のなかで直接日本語の問題に触れているところは、ほとんどない。例外的には、たとえば「国語の自在性」(『統思索と体験』所収)と題されたエッセーのなかで西田は次のように述べている。「日本語は何に適するか。……一例を云へば、俳句といふ如きものは、……日本語によつてのみ表現し得る美であり、大きく云へば日本人の人生観、世界観の特色を示して居るとも云へる。日本人の物の見方考え方の特色は、現実の中に無限を掴むにあるのである」(4)。この文章自体は、日本人のものの見方・考え方を西田がどのように考えていたかを知る上で興味深いが、しかし、そ

ここでは、日本語を用いるということが哲学的な思索にとってどのような意味を持つのか、ということとは論じられていない。

しかし西田の場合、注目する必要があるのは、直接その問いを問うていないとしても、しかし大きな意味では、日本語を通して思索するという事態に注目し、その意味を問題にした、と言える点である。そのことを、西田が哲学というものをどのようなものと考えていたかということから考えてみたい。

西田が「哲学」をどのように理解していたかということをよく示す箇所として、ベルクソンの『精神力』の邦訳<sup>(5)</sup>のために西田が書いた「序」を挙げることができる。「哲学が我々の生命の論理的自覚の意義を有するかぎり、それは民族的でなければならぬ。イギリスにはイギリスの哲学があり、ドイツにはドイツの哲学がある。フランスにはフランスの哲学がなければならぬ」(二三・二二七)。「民族的」という言葉が使われているが、これはもちろん、いわゆる「民族主義」を煽るために使われた言葉ではない。それ自身の文化的伝統を持つイギリスにはイギリスの哲学があり、ドイツにはドイツの哲学がある、ということを言うためにその言葉は使われている。それぞれにそれぞれの哲学があるのは、哲学が、単なる論理的な操作や、あるいは単なる文献の研究ではなく、「生命の論理的自覚」であるからである、このように西田は考えていた。そして「生命」とは、具体的に言えば、〈へことば〉を通してものを感じ、思考し、表現するというわれわれの生の営み全体を指している。そうした人間の営み、人間の存在のあり様を自覚にもたらし、概念的に把握することが哲学である、という考えを西田は持っていたと言える。それとちょうど裏返しのことになるが、西田は、一時期、新カント派の哲学に強く動かされたことがあった。しかしそこでも新カント派の立場そのものに立つのではなく、むしろ逆にその立場を次のように批判している。つまり、新カント派の人々が「論理」に偏して、「深い体験の内省を欠いて居た」(三・四)点を批判している。

西田がこのように哲学を「生命の自覚」、あるいは「体験の内省」としてとらえ、そのような立場から自らの思索

を展開していったとすれば、そこに必然的に「ことば」の問題が重要な意味をもって入り込んでくる。なぜなら、生きるということ、つまり、ものを感じ、思索し、表現するということが、そのことは「ことば」とともに、そして「ことば」を通してなされるからである。

「ことば」を通してなされるということは、単に、「ことば」を使ってということではない。「ことば」は単なる符牒であり、道具であると考えることもできる。しかしそのような考え方を西田は退ける。たとえば『働くものから見るものへ』（一九二七年）のなかの「表現作用」という論文のなかで、次のように述べている。「純なる思想は我々の思惟作用の中に含まれて居るのではなく、寧ろ言語の世界に宿つて居るのである、言語は思想の身体の如きものである」（四・一五九）。言語以前に「純なる思想」があるという考えをここではっきりと否定している。言語という「身体」なくしては、思想もまた存在しないという考え方をしている。この言語観は、たとえばメルロ・ポンティのそれに重なるであろう。『知覚の現象学』（一九四五年）のなかでメルロ・ポンティは言語を次のようにとらえている。「ことば」「パロール」とは思惟の記号〔標識、シーニュ〕ではない。……両者は互いに包みあっている。意味はことばのなかに取り込まれ、ことばは意味の外面的存在となっている。……ことばが思惟の定着のための単なる手段であるということ、あるいは思惟の外被や着物であるということは、とても認めることができない<sup>(6)</sup>。

さて、哲学が「生命の自覚」であり、そこで「ことば」が重要な意味を持つてくるということは、同時に、日本語、あるいは日本語による思索ということが重要な意味を持つてくるということでもある。「ことば」は——西田の言葉を借りて言えば——「民族的」であるからである。ただ単に異なった語を使い、異なった文法体系に基づいているといったことではなく、「ことば」は、われわれの世界観<sup>II</sup>世界の眺め (Weltanschauung) を決定しているからである。言語の相対性ということ、つまり、「ことば」以前に客観的な「世界」があるわけではなく、「ことば」によってはじめて世界が、あるいは世界の眺めが決定されるということは、「サピアーウォーフの仮説」以来、しばしば指摘され

る通りである。

以上のことを踏まえるならば、西田の思索のなかには、日本語を用いたわれわれの特徴的なもの見方や考え方が、逆に言えば、われわれのもの見方・考え方と密接に結びついた日本語の特色が自覚化されている、と考えることができるように思う。もちろん、西田自身は、そのようなことを考察の直接的な目的としたことはない。しかし、哲学は「生命の論理的自覚」にほかならないという彼の自己了解から、自ずから、そのような結果が生まれているように思われる。

### 三

以上のような関心から、日本語の特徴ということ、そしてそれと西田の思索とのつながりということを考えてみたい。

手がかりとして下村寅太郎の「西田哲学と日本語<sup>(7)</sup>」という論文を取り上げてみたい。そこで下村は次のように記している。「われわれの話や文章には主語がない場合が非常に多い。しかしそれを主語の省略<sup>(8)</sup>というのは、主語と述語を根本形式とする西洋の文法の立場からの解釈にすぎない。日本語で主語がない場合、必ずしもあるべき主語が省略されているのではなくて、主語と述語を根本形式としないということである。寧ろ主語の存在を必要としない、そういう言語が日本語の特色であるともいえる」。

下村が主張するように「主語の存在を必要としない」とまで言えるかどうかは、しばらく措くとしても、日本語は、〈主語＋述語〉という形を必ずしも根本の形式としていない、ということは言えるように思う。それに対してヨーロッパの諸言語の場合には、明らかに〈主語＋述語〉という形が、文の基本形をなしている。そして、おそらくそこには、対象の把握、あるいは対象の客観的な叙述という点に重点を置く、ヨーロッパの人たちの、ものに接する際の基

本的な態度が反映しているように思われる。自己よりもまず、対象に注意を注ぎ、それを精確に表現する、という態度が根本にあるように思われる。つまり、〈主語＋述語〉という文章表現の形式は、単に文法上の問題ではなく、ものを見る、あるいはものと接する際の基本的な態度と密接に結びついている。

そしてこの態度は、ものを〈実体〉と〈属性〉との関係としてとらえるという〈もの見方〉と結びついている。つまり、対象をとらえるにあたって、まず、諸性質から独立して〈自己同一〉を保つものを考え、そして、変化する諸性質がそれに帰属していると考える考え方と結びついている。そしてこの〈実体〉と〈属性〉との関係としてとらえられた事態が、実際に言語表現の形をとるとき、まず〈実体〉の方が〈主語〉として言い表され、〈属性〉の方が〈述語〉として言い表される。つまり、まず、〈実体Ⅱ主語〉が基軸として設定され、そこから〈属性Ⅱ述語〉が展開されていく形をとる。ヨーロッパの言語の基本形式である〈主語＋述語〉形式は、このような背景を持つと考えられる。<sup>(8)</sup>

#### 四

以上を踏まえてもう一度日本語の特徴について考えてみるならば、まず、日本語のあいまいさ<sup>(9)</sup>ということが指摘されるであろう。

ヨーロッパの諸言語の場合、文(判断)は、基本的には実体Ⅱ主語と属性Ⅱ述語とが繋辞で結ばれるという形をとる。それは、ある実体の持つ性質の概念化の努力がつねになされるということを意味している。そしてある属性と他の属性との相違がどこにあるかということがつねに問われる。また、属性の実体への帰属関係の真偽が(あからさまには問われなくても、潜在的には)つねに問題にされる。<sup>(9)</sup>

それに対して日本語の場合には、必ずしも〈主語＋述語〉の形をとらないため、そのような帰属関係の真偽、ある

いは属性と属性との相違、事物と事物とのあいだの異同が、必ずしも問題にされない。むしろ、あいまいにされたままにおかれる。その点で日本語は、対象の分析、そしてその厳密な叙述という点において、ヨーロッパの言語と比較したとき、不向きな点があると言えるかもしれない。もちろん比較の問題として、ということであるし、日本語もまた、現代では、古代や中世の文章に比べて、著しく論理的な表現がなされるようになってきている。しかしそれでもなお、日本語の表現は、ヨーロッパの言語と比較して、あいまいさを許容する度合いが強いことはまちがいが無い。

しかしそのことは、裏返して言うと、——これは下村寅太郎の先の論文における表現であるが——ヨーロッパの言語は「正確にしか表現できない」、ということでもある。別の言い方をすると、〈実体―属性Ⅱ主語―述語〉という形式の上でしか表現できない、つまり、それが枠となり、表現が制約される、ということでもある。そしてそのことが、文学、とりわけ詩歌の幅を狭めているのではないか——もちろんこれも比較の上でということにすぎないが——とも考えられる。先に、西田が、「国語の自在性」というエッセーのなかで、日本語は俳句のような詩歌表現に適している、と語っていることを紹介した。西田は「自在性」という言葉で、直接そのことを言い表しているわけではないが、しかし、〈実体―属性Ⅱ主語―述語〉という枠に限定されずに事柄を表現できるといふ日本語の特徴は、この「自在性」という言葉でよく表現できるように思う。

ただ、西田がこのエッセーのなかで述べていることは、裏返してみると、日本語は詩歌表現には向いているが、しかし論理的表現には、あるいは哲学には向いていない、というようにも読み取れる。たしかにそういう面があることを西田も認めていたと思う。しかし他方、〈実体―属性Ⅱ主語―述語〉という枠で考える西洋の哲学には見えないものもある、そのようにも考えていたであらう。まさにそうした点を西田はその思索を通して見ようとしていたと言ふことができる。ここで詳しく論じることはできないが、たとえば「純粹經驗」ということを西田が言うとき、ねらいは、そういう点にあったと考えられる。まず主語という基礎を設定し、それに属性を帰属させるという仕方ですべて



分節化することは、たしかに意味あることであり、それが多くの成果をもたらすことは疑いがないが、しかし、それがそのまま、ものごとをその全体においてとらえることではない、と西田は考えていたように思われる。むしろそうした分節化以前のところをこそとらえる必要があるのだという考えと、「純粹経験」をめぐる思索とは分かちがたく結びついていたと言える。

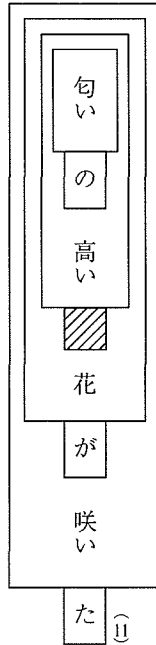
## 五

次に日本語のもう一つ別の特徴について見てみたい。先に言ったように、ヨーロッパの諸言語では、実体Ⅱ主語が基軸として設定され、そこから事柄が把握され、表現されていく。それと対比して、つまりそれを鏡にして考えると、日本語では、話者の直接的な存在了解が実体・属性の關係に分節化されることなく、そのままの形で表出される。それはおそらく、日本語では、存在が自己のうちでどのように受け取られたか、という点に重点が置かれるからであろう。自己のうちで受け取られたかぎりでの事柄が、さしあたって注意の向けられる対象であり、事柄が事柄として何であるか、それにどのような属性が帰属するか、ということは第二次的に関心が向けられる。したがって対象の分析よりも、まず、それをどのように受け取ったか、つまり受け取り手の感情、あるいは評価の方に第一次的に注意が向けられるということがある。

そのような話者の感動や評価は、具体的に品詞で言えば、「まさか」とか「せっかく」といった副詞や、「うまく行くまい」という文中の「まい」などの助動詞、「暑いな」、「暑いよ」、「暑いとも」などの、「な」、「よ」、「とも」といった助詞などで表現される。そのような文法のレヴェルから、日本語のいま言った性格、つまり、話し手の感情や評価が言語活動に強く反映することばであるということに注目した国語学者として、時枝誠記（一九〇〇—六七年）の名を挙げるができる。西田との連関で、いわゆる時枝文法を、必要なかぎりで見ておきたい。<sup>(10)</sup>

時枝によれば、文は、〈詞〉と〈辞〉とからなる。〈詞〉とは、名詞、動詞、形容詞、副詞など、具体的な事象をいっただん概念化した語である。それに対して、〈辞〉は、接続詞、感動詞、助動詞、助詞などであり、時枝によれば、概念化の過程を経ていない、話者の感情や判断を直接的に伝える語である。時枝の基本的な考え方は、〈詞〉を〈辞〉が包み込む形で、つまり、〈詞〉という客観的なものに、話者の気持ちを表現する〈辞〉がつけ加わって句が、そして文が成立する、というものである。〈詞〉と〈辞〉とは、いわば引き出しとその引き手の関係にある。ただし、引き手は単なる付属品ではなく、それで（つまり話者の感情や判断で）引き出し（つまり客観的な叙述内容）をそっと引き出したり、あるいは強く引き出したりするはたらきをする。その意味で引き手の方が支配的な役割を果たしている。

一つの〈詞十辞〉の基本単位は、別の〈詞十辞〉によって、そしてそれがさらに別の〈詞十辞〉によって、というように、いわゆる〈入子型〉に順に包まれていく。時枝はその関係を次のように図示している。



そうすると日本語の文では、詞と辞とが交互に現れ、客観的な内容を持つ〈詞〉に対して、話者がどのような態度をとるかということが、そのつど言い表されていくことになる。言いかえれば、客観的な叙述が、つねに話者の評価や感情に引き戻されながら、展開していく。

〈辞〉に、たとえば助詞に、そのような感情が込められるのか、ということが問題になるかもしれない。しかしたとえばどの助詞を使うかで、文のニュアンスが大きく変わることは、われわれが日常つねに経験するところである。

「それでいいの」、「それでいいね」、「それでいいな」等々の表現は、それぞれニュアンスを大きく異にする。また、いわゆる歌論や俳論で「てにをは」を味わうことの大切さが言われるのも、そのことを示している。そしてまさに、そのように一つ一つの〈辞〉に、感情を込めることができるからこそ、日本語は詩歌に適しているということが言えるのである。単にあいまいであるということではなく、また単に〈主語+述語〉という枠に制約されていないということだけでなく、そのように〈辞〉を通して一つ一つの句に感情を込めることができるということが、そのもつとも大きな根拠であろう。日本で短詩が成立しえたということ自体が、おそらくそのことに基づいている。

付け加えて言えば、〈辞〉のなかに込められた感情の主体は、どこまでも話者であり、文法上の主語ではない。話者がある意味で文の本当の主語であると言うこともできるのである。そのような表現形態をとる日本語では、文法上の主語の果たす役割、その価値は、ヨーロッパの諸言語と比較したとき、著しく小さい。日本語で文法上の主語が必ずしも語られないのは、まちがいがなくそのような事情が関与している。<sup>(12)</sup>

さて時枝文法ではさらに、〈格〉が問題にされる。〈格〉というのは、詞と詞との間の関係を言い表したものである。たとえば「犬が走る」という文を例に挙げれば、「犬」は、「走る」との関係において「主語格」であり、それに対して「走る」の方は「述語格」である。その他、「客語格」、「修飾格」、「独立語格」等が〈格〉の種類として挙げられている。そのなかで時枝がもつとも重視するのは「述語格」である。

「犬が走る」という文では、「犬」が主語格、「走る」が述語格であるとい応言ったわけであるが、しかし時枝は、「犬が走る」も全体として述語格である、というように言う。<sup>(13)</sup> その主張の根底には、主語と述語との関係が、ヨーロッパの諸言語と日本語とは根本的に異なるという時枝の考えがある。時枝によれば、ヨーロッパの諸言語では主語と述語とは、どこまでも対立的な関係にある。主語も述語も、それぞれがそれぞれの存在を主張し、一方が他方に吸収されるということはない。もちろん省かれる場合もあるが、それはあまりにも自明なために、あるいは緊急の場

合などに、本来あるべきものが省略されたという事態である。それに対して、日本語では、主語はもとと述語のなかに包まれている、というように時枝は考える。「走る」、あるいは「走った」という文は、走る何ものかをそのうちに内包している。したがってその文は、主語を省略したものではない。「犬が走る」という場合には、その内包されていたものが、たまたま外に現れる形で表現されたと解釈できるわけである。このように考えれば、「走る」と同様に、「犬が走る」という文も全体として、一つの述語格とみなすことができる。

さらに、主語だけでなく、客語、補語、修飾語なども、基本の述語格にもとと内包されている、と時枝は考える。そしてそれらは、必要に応じて、述語格から引き出され、外に現れてくる。その意味では、主語、客語、補語、修飾語には、本質的な区別はない。どれも特権的な位置を占めていない（言うまでもなく、主語が特権的な位置を占めるヨーロッパの諸言語と対比して言われている）。それぞれ、可能的に述語格に包摂されている内容を、くわしく説明するために引き出されてくるにすぎない。そのような観点から、時枝は、それらを一括して修飾語と考えることもできるとしている。具体的な例を挙げれば、「本を買った」という文も、「昨日、買った」という文も、「私買った」という文も、そしてまた単に「買った」というだけの文も、それぞれ完結した文であり、何かを省略してできた文ではない。最初の三つは、「買った」という文のなかに可能的に内包されているもののうち、その一つを必要に応じて引き出したものにすぎない。したがってこの三つの文、さらに「買った」という文も含めて、そのどれも、他の文に優越しているわけではない。

先に、日本語では、経験されるものが自己のうちでどのように受け取られたか、という点に重点が置かれるということを使った。そのこととの連関で言うると、つまり、どのような形で存在が受け取られるかと言うと、まず、事柄が述語の形で、すなわち、主語や客語、修飾語にあたるものを内包した述語の形で把握されるのではないか、そして必要なものだけが、そこから引き出され、言表されるのではないか、そのように考えられる。たとえば紅葉した木の葉

を見る場合でも、まず「赤い」、あるいは「美しい」として受け取られ、区別する必要が生じたときに、はじめて対象の方に立ち返って、それがカエデであるのか、ハゼであるのか、言表されるように思われる。

さて、以上で見た時枝の理論を手がかりにすると、日本語の特徴として、次の点を挙げる事ができるであろう。

(1) 日本語の文では、〈詞〉が〈辞〉によって包まれることによって、そしてとくに述語格に付く〈辞〉で文全体がしめくくられることによって、話し手の感情や評価が前面に押し出される。

(2) 日本語では「述語格」の〈詞〉＋〈辞〉が文の基礎である。言いかえれば、日本語は〈述語中心の構造〉を持っている。

## 六

このような日本語についての理解を下敷きにして、西田の〈場所〉論を見てみたい。そうすることによって、まず第一に、西田の思想の展開それ自体を追って行くのとは違った方向から、西田の〈場所〉論に照明を当てることができると考えるからである。しかしそれは逆に言うと、西田の〈場所〉論としては一つの制限を持つということでもある。つまり、ある一つの方向から西田の〈場所〉論に光を当てるということであって、西田の〈場所〉の思想全体を明らかにすることではない、ということでもある。

そして第二に、本稿全体の意図とのつながりで言えば、そのような観点から西田の〈場所〉論を見ることによって、最初に掲げた問い、すなわち、『日本語で思索するということは、哲学にとってどのような意味を持つのか』という問い、あるいはそのような問題に対して無自覚であるという批判に対して答えるための抛りどころを確保できるのではないかと考えるからである。

西田の〈場所〉についての考えは、『働くものから見るものへ』(一九二七年)のなかの「場所」の論文において展

開された後、『一般者の自覚的体系』（一九三〇年）や『無の自覚的限定』（一九三二年）において、いっそう深められていくが、ここでは『働くものから見るものへ』の諸論文、とくに「場所」の論文を考察の手がかりとしたい。そこでは、〈場所〉の問題が、もっとも強く論理との関係において、したがってまた〈ことば〉の問題とのつながりにおいて論じられているからである。

西田の〈場所〉論は、もちろん、日本語をどのような言語としてとらえるか、というところから出てきたものではない。〈場所〉論の背景には、カント、および当時の新カント派の哲学、とくにその認識論との対決があった。カントないし新カント派の認識論は、主客の対立、つまり知るものと知られるものとの対立から出発し、その前提のうえに立って、認識がいかに成立するか、ということを論じた。言いかえると、主観のはたらしきを、まず、感性と悟性とに分け、そしてそれぞれの働きによって、どのようにして認識が可能になるのか、どのようにして対象が構成されるのか、ということを論じた。そこでは、たしかに、対象化された主観、つまり「意識された意識」は明らかにされる。しかし「意識する意識」はとらえられない、というのが、西田のカントないし新カント派に対する批判の要点であった。言いかえると、この「意識する意識」をいかにして把握するかということが、この時期の西田にとっての最大の関心事であったと言える。

もちろんこの「意識する意識」は、西田において単に認識論的な関心からのみ問題にされているのではない。「意識する意識」は西田において、同時に「真の自己」でもあった。つまり、認識、あるいは知の問題が、実存の問題、自己がいかなる自己であるかという問題と重ね合わせて考えられている。「場所」の論文の次の言葉がそのことをよく示している。「意識するといふことと、知識の対象界に映すといふことがすぐ一つに考へられるが、厳密なる意味に於て知識の対象界に情意の内容を映すことはできない。知識の対象界は何処までも限定せられた場所の意味を脱することはできない。情意の映される場所は、尚一層深く広い場所でなければならぬ」（四・二二四）。

さて、「意識する意識」ないし「真の自己」をいかにしてとらえるかという問題を追究する際に西田が手がかりにしたのが、アリストテレスのヒポケイメノンの考えであった。それは無数の属性を支える基体であり、主語にはなるが、けつして他のものの述語にはならないものであった。西田はこのアリストテレスのヒポケイメノンの考えについて、一方ではそれが自分の考えを論理化する手がかりになったことを認めながら、しかし同時に、それが「意識する意識」をとらえるためには必ずしも十分ではないことを述べている。そのような仕方では考えられた基体は、どこまでも「主語的」なものであり、「対象化」を免れないからである。

そのような反省の上から立って、西田はアリストテレスのヒポケイメノンの考えを逆転する。西田によれば、判断とは、主語が述語に、特殊が一般に包まれることにほかならない。この包摂関係から自己、あるいは意識を考えるとすれば、「主語の方向」ではなく、「述語の方向に求めるの外はない」。「主語の方向」に求めることによって、それは同時に一つの対象としてとらえられるからである。そしてこの包摂の関係を述語の方向にどこまでもたどっていくとき、最後に、述語になって主語にならないものに行きつく。西田によればその「超越的述語面」が「意識」にはかからない。それは主語とならないが故に、けつして対象化されない。したがってそれは点ではなく、むしろ円にたとえられる。それは物ではなく、〈場所〉である。無数の意識現象、判断がそこに於て成立する無限な広がりである（四・二七九）。

もし「意識する意識」がそのようなものであるとすると、それとの関係で、いわゆる知、すなわち「知る」ということをどのように考えたらいいか、ということが問題になる。そのことを西田は、「自覚」ということから考えようとする。「場所」の論文で西田は次のように言う。「従来の認識論が主客対立の考から出立し、知るとは形式によつて質料を構成することであると考へる代りに、私は自己の中に自己を映すといふ自覚の考から出立して見たいと思ふ。自己の中に自己を映すことが知るといふことの根本的意義であると思ふ」（四・二一五）。それ自身はいっさい限定を

持たないもの——つまり〈場所〉——が、自己のなかに自己を限定し、いわゆる意識を、つまり〈何かを意識すること〉を可能にし、またそのような形で〈知〉を可能にすることが自覚である——このように西田は考えている。それは、西田の別の表現を用いて言えば、「我を超越したもの、我を包むものが我自身である」(四・一二七—八)という事態である。ここでは「我を超越したもの」という言い方がなされているが、より西田の意図に即して言えば、それはむしろ「無」と言い表される。そのような観点から次のように言われる。「斯く自己の中に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むものが、真の我として「        」之において所謂主客の対立が成立するのである」(四・二二三)。

このように西田が〈場所〉論を展開していくとき、そこに、上で見た日本語の構造との強いつながりを見ないわけにはいかない。まず、なぜ西田が「意識する意識」ないし「真の自己」を問題にしたのかという点について考えてみたい——この問題は、カント、あるいは新カント派がしたように、まず認識主観を考察の対象とし、そこから認識の成立を考えていくことで、なぜ不十分なのか、という問題でもある。先に、日本語の表現の場合には、感情の主体としての自己が当事者としてその場に臨み、その感動、評価を表現したり、聞き手に語りかけたりするという面が強く出る、と言った。〈辞〉を通して表現内容に自己を浸透させていく主体——仮りに主体という言葉を使うが——の関与によって、表現がはじめて進展していくのである。この主体を視野に入れることによって、〈意識する〉という出来事が全体としてとらえられる——このような理解が西田の思索の根底にあったと考えられる。そしてその自己は対象化され、分析されることによってはとらえられないものであった。〈自覚〉という構造を考えることによって、初めてその主体は視野に入ってくる、という考えが西田の〈場所〉論を支えているように思われる。

次いで、その「意識する意識」を西田が「述語の方向に求め」ということも、日本語の〈述語中心的構造〉に深く関わっているであろう。先に述べたように、日本語の場合、文の基礎をなすのは、述語であり、他の成分は、それ



の修飾語という性格を持つ。そしてまさにその述語、とくにその〈辞〉に話者の感情や評価が表現される。〈辞〉は、〈辞〉のなかに自己を浸透させていく主体に直接つながっている。その方向に西田が「意識する意識」、「真の自己」を求めたことは、当然であったと言える。

さらに、西田が〈知〉の成立を〈自覚〉としてとらえたことも、日本語の構造に対応しているように思われる。日本語の場合、先に述べたように、客観的な内容を持つ〈詞〉に対して、話者がどのような態度をとるかということが、そのつど〈辞〉として言い表されていく。そのようにして話者が、文のなかに形をとっていく。形なきものが一つの句のなかに、一つ一つの文のなかに結晶していく。そのような事態と、西田の言う〈自覚〉とを、重ね合わせて理解することができるであろう。

先ほど時枝文法について述べた際には言及しなかったが、時枝は彼自身の立場を、ソシユールの立場を意識（批判）しながら、「言語過程説」という言葉で呼んでいる。「言語過程説」とは、簡単に言えば、言語は「言語主体」の外に客観的にあるのではなく、主体があるものを表現したり、理解したりする、その行為を通して成立するという考えである。つまり、言語は「言語主体」を離れた単なる外在物ではなく、主体の「内部的なもの」の外部への発動<sup>(4)</sup>の過程こそが言語であるという考えである。もちろん、西田のように、〈自己の中に自己を映す〉という構造は見られていないが、しかし時枝も基本的に西田と同じ方向から、言語、あるいは知の成立ということを見ていたと言えるであろう。

七

さて、《日本語で思索するということは、哲学にとつてどのような意味を持つのか》という問いが、最初に立てた問いであった。その点に立ちかえって考えてみたい。西田が〈場所〉論を通して主張しようとしたのは、〈実体〉属

性Ⅱ主語―述語〕図式で、意識ないし自己をとらえようとしても、対象化された限りでのそれしかとらえられないということであった。「意識する意識」、あるいは「真の自己」をとらえるためには、それを〔場所〕、より正確には〔無の場所〕と考えるほかない、というのが西田の主張であった。それは、〔実体―属性Ⅱ主語―述語〕図式をあてはめるかぎり、覆われてしまう事柄があるということであるが、まさにそのような事柄を西田が主題化したのは、西田が、哲学を「生命の論理的自覚」としてとらえ、日本語でものを感じ、思考し、表現するという自己のあり方に対して関心を持ち続けたからであると言えるように思う。〔日本語で思索する〕ということが哲学に対して持つ積極的な意味を、――先にも言ったように、西田はそのことを直接主題としたわけではなかったが、しかし結果的にはそのことを――西田の思索は明らかにしているように思われる。

#### 註

- (1) 一九四二年に行われた座談会「近代の超克」での発言。『近代の超克』（富山房、一九七九年）二四八頁。
- (2) 『九鬼周造全集』（岩波書店、一九八〇―八二年）第一巻、八頁。
- (3) 『和辻哲郎全集』（岩波書店、第二刷、一九七六―七八年）第四巻、五〇六頁。
- (4) 『西田幾多郎全集』（岩波書店、第三刷、一九七八―八〇年）第十二巻、一五二頁。この全集からの引用に関しては、以下では、その巻数と頁数とを本文中に記す。
- (5) *L'énergie spirituelle*, Paris 1919. 小林太市郎訳、第一書房、一九三二（昭和七）年刊。
- (6) M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 211-2. 『知覚の現象学』1（竹内・小木訳、みすず書房、一九六七年）二九八―九頁。
- (7) 『西田幾多郎、人と思想』（東海大学出版会、一九七七年）所収。以下の引用は同書二五四頁。
- (8) 藤沢令夫『ギリシア哲学と現代』（岩波書店、一九八〇年）八二頁以下参照。

- (9) 坂部恵『仮面の解釈学』(東京大学出版会、一九七六年)がこの点に言及している。同書二二八頁参照。
- (10) 時枝文法と西田の〈場所〉論との照応については、中村雄二郎が『制度と情念と』(中央公論社、一九七二年、一八〇頁)のなかで指摘している。
- (11) 図は時枝が「零記号」と名づけているものである。形の上では辞はないが、しかし実際にはそこに感情表現がみられ、それによって詞が包まれていると考えられる。
- (12) 中村雄二郎がその点に注意を向けている。『西田幾多郎』(岩波書店、一九八三年)九九頁。
- (13) 時枝誠記『国語学原論』(岩波書店、一九四一年)三七〇頁。
- (14) 時枝誠記『国語学原論』一一七頁。

(筆者 ふじた・まさかつ 京都大学大学院文学研究科〔日本哲学史〕教授)

## Sprache und Denken

### —Das Japanische und die Philosophie Nishidas—

*von* Masakatsu FUJITA  
Professor für japanische  
Philosophie  
am Forschungskursus der  
philosophischen Fakultät,  
Universität Kyoto

Das Satzsubjekt ist im Japanischen nicht immer nötig. Wenn man Dinge sieht, richtet man seine Aufmerksamkeit nicht so sehr auf Dinge als solche, als vielmehr darauf, wie sie ihm scheinen. Wenn man z. B. sagt: "(Die Blume ist) weiß, schön...", drückt das Prädikat aus, wie man sie erfaßt, wie man sie schätzt, wie man sich fühlt usw. Das Satzsubjekt spielt somit im Japanischen nicht so große Rolle wie in den europäischen Sprachen.

Wir vertreten die Auffassung, daß das philosophische Denken Kitaro Nishidas (1870–1945) mit dem oben erwähnten Charakter der japanischen Sprache zusammenhängt. Nishida kritisierte schroff die Erkenntnislehre Kants und der Neukantianer, die das Bewußtsein als einen Gegenstand betrachteten. Er versuchte nicht das vergegenständlichte Bewußtsein, sondern das bewußtseiende Bewußtsein aufzufassen. Nach der Ansicht Nishidas bestimmt es sich und ermöglicht das Wissen, aber es selbst wird nie bestimmt. Er verglich es nicht mit einem Punkt, sondern mit einem Zirkel, und er nannte es den "Ort".

Im Japanischen drückt man seine Schätzung und sein Gefühl vor allem durch die "Hilfspartikel" aus und gibt sich dadurch in den Sätzen Form. Wahrscheinlich an diese Struktur der japanischen Sprache denkend behauptete Nishida, man verfehle, das Selbst als solches zu erfassen, solange man es vergegenständliche und es im Rahmen der Substanz und Akzidens

beobachte. Er war der Ansicht, daß man das Selbst als solches aufzufassen vermöge, nur wenn man die Selbstbestimmung des "Ortes" in Betracht ziehe.

## Die kritische Funktion der Affekte —Ästhetik und Ethik bei Hermann Cohen—

*von* Fuminori AKIBA  
außerordentlicher Professor  
für Ästhetik  
an der Fakultät für Recht  
und Literatur,  
Universität Shimane

Die Ästhetik Hermann Cohens enthält das Motiv, dem Kunstverständnis nach Religion zu widerstehen. Dazu beruft er sich auf das Verhältnis der Ethik zur Religion. In seiner Ethik spricht er von einer von dem Dogma der bestimmten Religion unabhängigen Selbstgesetzlichkeit des Menschen. Durch die Übertragung dieses Begriffes in Ethik auf den Begriff der Selbstgesetzlichkeit des Genies versucht er die Selbständigkeit der Ästhetik von der Religion zu erringen.

Diese Übertragung aber unvermeidlich ruft die Kollision der Ästhetik mit Ethik hervor. Um diese Kollision zu lösen handelt er über die Affekte, weil er diese für diejenigen hält, die die Ästhetik mit der Ethik gemein hat, und zwar die den Unterschied zwischen beiden klar machen können.

Basierend auf der Lehre von den Affekten in seiner Ethik, erklärt Cohen die Selbständigkeit der Ästhetik von Religion dadurch, daß die Kunst nach der Vollziehung des Affektes der Liebe strebt, nicht nach der bloßen Darstellung der Glaubensgeschichte. In gleicher Weise unterscheidet die Kunst sich von der reinen Sittlichkeit, die auf dem Affekt der Ehre beruht. In der Kunst als Vollendung des Affektes der Liebe hilft der Affekt der Ehre dem der