

西田哲学と一人称の哲学化

上原 麻有子

はじめに

本稿では、「一人称」という問題に注目し、これが西田哲学の中でどのように哲学化されたのかということを考えてみたい。そのためにはまず、「一人称の哲学化」とは何かということについて、説明しておかなければならない。「一人称」という場合、西洋哲学史を振り返れば、直ちにいくつかの代表的な例を挙げることはできる。例えば、デカルトの *ego cogito*、カントの *Ich*、フッサールの *transzendentale Ego* である。ただし、このような代表的な例を除けば、「一人称」はある哲学者に固有の専門用語と言いつけることのできない用語であろう。つまり、哲学の言説を構成する一部分として曖昧な位置にあるということである。

しかし、たとえ目立つ専門用語・概念としてでなくとも、「一人称」はこれと密接に関連する他の諸概念とともに、哲学の言説を形成する不可欠な役割を果たしてきたと言えるのではないだろうか。西田幾多郎の哲学ではどうかというと、この目立つ概念ではない方の「一人称」のケースに相当するのだ。これまでの西田哲学研究におけるテーマ系からは漏れていたと思われる。もちろん、西田は「私と汝」と題された論考を残しているのですが、この一人称の人はこれまでも取り上げられてきた主要な問題であるのだが。そこで、ここでは「一人称」という視点から

西田哲学を読み解いてみたい。

ところで、西洋哲学とは、異言語間の思想交流を通して豊かに形成されてきたものだと考えられる。思想領域と言語領域の共同作業とも言えるものが、実際、ヨーロッパ哲学の伝統においては行われてきたのである。そこには、必然的に翻訳という手段が介在していたということを、見落としてはならない。エチエンヌ・バリバールは、「言語は、様々な思索に関わる諸問題の内の反省的思惟に素地を与える」と述べている。⁽¹⁾つまり、文法上の形式としての人称の哲学への導入は、哲学的思索を促進したということなのである。人称は、このようにして哲学化したのである。

そして、西田哲学については、次のような見方が可能であろう。西田が構築した、日本における日本語による一つの哲学は、西洋哲学のみならず東洋哲学の発展としての継続性の中に生成し成熟した。その用語は、「意識」や「主観」のような既存のものを受容でも、また彼独自に創出した表現である場合においても、根本的に他の哲学の再解釈をその創出の内実にも含むもっている。次々と用語・概念を作りだした西田には、その傾向が強く出ているように思われる。

さて、人称の問題も哲学的に見て、翻訳の問題が本質的にかかわっている。日本哲学における一人称も西洋の言語による一人称から翻訳され、哲学の語彙に加わったものであるが、人称の概念自体が日本語と西洋の言語との間において異なるということに注意しておきたい。人称の考え方の相違を示す一つの現象は、日本語は一人称を数多く有するという点に現れている。私が今のところ、「一人称」とはつまり「私」だと断定することを避けているのは、この理由によるのである。西田哲学では「我」、「私」、そしてこれに関連する「自己」、「自我」などが、その語彙を形成している。本稿では、この言語的差異に注意を払うところから、始めてみたい。

考察の中心は、三「西田哲学における一人称、自己の発展」にあるが、そこでは西田のテキスト内部で一人称と

関連用語がどのように変化してゆくのか、また概念化されてゆくのかを明らかにすることになる。しかしその前に、創造性という観点を示している一「西田の翻訳観」、および二「一人称と日本哲学」について検討する。

一 西田の翻訳観—翻訳の創造性

哲学の形成には翻訳がかかわるといふ視点を先に示唆しておいたのだが、その意味をより明確にするために、ここでは西田の翻訳観を素材として考えることにする。幕末・明治以降、社会制度と同時に言語と知の近代化も急速に進められたのだが、翻訳による支えがそれを可能にしたとも言えよう。西田は、一九一六年、「問題は口語体の精練」で次のように述べている。「外国の哲学や文学のこなれた翻訳」は必要であり、「外国の哲学や文学の言ひ表はし方を学ぶことが我々の言語や言ひ表はし方を豊富にする一つの手段であると考へる」⁽²⁾。これは、自ら翻訳を実践することで文体を創造した著述家、例えば森田思軒、二葉亭四迷、谷崎潤一郎らの態度と共通するものである。「翻訳」は、決して単なる言語上の仲介手段に止まるものではないのだ。

哲学者として西田は、しかし、翻訳不可能性や原作への忠実さについて論じたりクルの『翻訳について』(Swiss *la traduction*, 2004) や、原作と翻訳の相補関係を主張したデリダの「バベルの塔」(*Des tours de Babel*, 1985) に匹敵するような「翻訳論」を生みだしたとは言えない。西田の翻訳観を探るには、残されたテキストはあまりにも限られているのだが、一つ興味深い洞察を見ることができるとは。彼は、ある外国の思想とその他の他の言語による翻訳との間の相互創造性という見解を呈示していたのである。「相互創造性」というのは、西田の説明を解釈した私自身の表現であるが。

では、西田の翻訳観がどのようなものであったのかを、木村素衛の翻訳、フィヒテの『全知識学の基礎』(一九三一年出版: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794)⁽³⁾ のために執筆された「序」の中で確認する。

大思想家の書を我国語に訳することは、単に他國語を知らざるものをしてその思想を理解せしめるのみでなく、我國語をしてその思想家の思想を語らしめることによつて、その思想に言表的命を与へ、その思想をして我國に於て郷土的發展をなさしめること⁽⁴⁾でなければならぬ。

この一節の要点となるのは、まず「言表的生命を与へ」であるが、これは、原作を日本語で表現し直すことにより、生き返らせることだと理解できよう。また、次の要点である「その思想をして我國に於て郷土的發展をなさしめること」は、言い換えれば、次のようなことであろう。翻訳の目的は、原作をそれに忠実なそのままの形で再生し、受容することのみに甘んじるのではなく、それを日本的にまた日本語的に解釈し、さらに新たな価値を創出する思想や作品として成長させることにある。では次の一節を引用する。

言語と思想とは離すべからざる内面的關係を有つて居る、生きた思想は自らそれ自身の表現を生み出さねばならぬ、生きた表現は自らそれ自身の思想を生み出さねばならぬ。フィヒテを我國語に訳することは、フィヒテに我國語的生命を与へることによつて、我國に於てフィヒテ的思想を生み出すこと⁽⁵⁾でなければならぬ。フィヒテの訳はフィヒテを日本的に歪めるかも知れない。併し、それは一方から見れば却つてフィヒテを郷土化すること⁽⁵⁾でなければならぬ。

「生きた思想」と言われているが、これは原著の思想のことであり、しかもここでは「大思想家」フィヒテの思想を指す。オリジナルならばすべて翻訳によつて再生するということでもない、そのことが西田の文脈には含意されている。従つて「生きた思想」ならば、他者から解釈され翻訳されることを通して「自らそれ自身の表現を生み

出」すのだと、西田は考える。翻訳者という他者による表現ではなく、自己表現、自己創出という見方をしている。一方、「生きた表現」とは産物としての翻訳を意味するのであろう。常識的に捉えるなら、翻訳とは原作の思想を再生することであるのだが、「自らそれ自身の思想を生み出」すのだと言われている。ここに、翻訳行為を介した原作と翻訳（＝産物）の「相互創造性」を見出すことができる。

翻訳は、原作の思想としてのフィヒテを「日本的に歪めるかも知れない」、また一方でそれを「郷土化する」のであると言われている。「日本的に歪める」とは、誤訳、あるいは不適切な解釈のように否定的な意味で変容が加えられることだと思われる。また完全な誤りではないか、解釈のずれもあろうし、また言語自体の働き（文法的な制約）によりオリジナルの中概念などが変化してしまうこともあり得るはずだ。このような翻訳のリスクを恐れるよりも、日本における思想の成長と発展を優先させるべきだという考えが、ここには認められる。そして、これは西田自身による哲学の方法そのものに他ならない。

このような翻訳観からすぐに想起されるのが、ベンヤミンに見られる、翻訳とは原作が「生き延びること」⁽⁶⁾だという立場である。「翻訳者の使命」（一九二三）では、「原作の生は翻訳においてその不断に更新される最終的な、もつとも包括的な発展を達成する」と言われている。⁽⁷⁾一方、ベンヤミンの解釈を通して出されたデリダの翻訳論によれば、翻訳は言語間の補完的役割を担い、言語と言語の類縁関係を作り出す。孤独な状態にある言語は衰えてゆくが、言語同士が交差すれば、相互に成長し豊かになるという。西田がこの二者に類似した翻訳観を示し得たのは、原著を忠実に解釈し探究するよりも、むしろそれを超えるという、彼独自の哲学的方法にその理由を認めることができるだろう。

そして、西田の翻訳観の拠りどころとなったのが、言語と思想との不可分な「内面的関係」という彼自身の言語観である。それは、ロックに見られるような、言語は思考伝達の道具、心中の観念の記号だとする言語観とは相容

れないものである。また、少々本題からそれるが、補足するなら「表現作用」(一九二五)において、西田はフィードラーの芸術的創作の思想に共感を示しながら、次のように述べている。「フィードレルは言語は思想の外的符号ではなく、思想の発展の終点であると云ふが、単にその終点であるのみならず、その出发点でもなければならぬ。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」⁽⁸⁾。ここに言語と思想の相互創造性を認めることは十分可能であろう。

二 一人称と日本哲学

「一人称」とは、西洋の文法概念である「人称代名詞」のことである。一人称が話者、二人称が対話者、三人称はそれ以外の人、物、事、のように区分される。しかし、日本語の「一人称」の元来の性質は、この西洋起源の概念とは異なる。西洋の人称のように場面にかかわらず固定されているのではなく、日本語では場面ごとに、一人称と二人称の場合多数の代名詞を使い分けるのである。

西田の日記や書簡、講義録などを含めた様々なテキストを調査すると、やはりこの複数存在する人称が認められる。それは一人称の歴史的変遷を反映しているのだが、明治期には、「吾人」、「余」、「我」がよく使われこれらが混在している。しかし『善の研究』(一九一七)からは、「吾人」は消え、「余」と「我」が使用されている。「余」は、執筆者としての西田が自分を指示する場合、また、考察の対象として一人称で指示されるものを表現する場合に使われている。例えば、「余は考ふ故に余在り」*cogito ergo sum* という記述があるが、このデカルトの命題における主語の翻訳に、それが現れている。西田によれば、この「明瞭なる思惟が物の本体を知りうるとなす」命題は、「己に余ありといふことを推理して居る」のであるという。これを解釈し直し、「実在と思惟との合一せる直覚的確定をいひ現はしたものとすれば、余「西田」の出发点と同一になる」と主張するのである。⁽⁹⁾「直覚的確定」と

は、『善の研究』の主題である主客の分節を経る以前の、「唯一の實在」としての「純粹経験の事実」のことであると解してよい。従つて、西田的コギトの「余」とは、純粹経験の事実の中から現れ出ない潜在的なものだということになるうか。

「我」の用例としては、『善の研究』の冒頭の「〔純粹といふのは、〕我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである」が、挙げられる。ここでの「我」もやはり「余」と同じく、純粹経験においては未だ問われない人称なのである。両者の違いは概念的なものではない。

『善の研究』以降、徐々に「私」の頻出度が高くなり、大正期から「我」の使用は減少してゆく。また、これに加えて「自己」、「自我」などの、自己参照語が哲学的言説の形成においては重要な役割を担うようになる。西田は、この一連の自分を指すための用語を区別していたのであろう。概念的な差異を設けたのであろうか。西田自身はそれを言明していない、いやむしろ認識していなかったのかもしれない。これは、一見、些細な問いであり、そのため看過されてきたとも思われる。しかしこの問いを解き明かす試みを通して、「私」、「我」、「自己」、「自我」という近似の概念の相互連関が、西田哲学の発展にある意味で貢献していたのだということを、示してみたい。

ところで、言語間の文法上の違いは、哲学的解釈にも影響をもたらすと思われる。『善の研究』の英訳に基づいて、それを示してみたい。

1 経験するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄て、事実に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に経験といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に経験其儘の状態をいふのである。(NKZ I, 九頁)

To experience means to know facts just as they are, to know in accordance with facts by completely relinquishing one's own fabrications. What we usually refer to as experience is adulterated with some sort of thought, so by *pure* I am referring to the state of experience just as it is without the least addition of deliberative discrimination.

(*An Inquiry Into the Good*, translated by Masao Abe and Christopher Ives, Yale University Press, 1990, 3.)

2 自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。(同上)

When one directly experiences one's own state of consciousness, there is not yet a subject or an object, and knowing and its object are completely unified. (ibid, 3-4.)

(引用中の傍線は筆者による。)

この二か所の翻訳では、いずれも「自己」が概念として理解されていない。というのも、通常訳語として用いられる self を使用せず、one's own という代名詞で翻訳されているからだ。この文脈では、再帰代名詞として「自己」を捉えると、西田の哲学的な意図が消されてしまうのではないか。ここでは、純粹経験の事実と対比したところに優越性をもって現れてくる「自己」というものはない、ということを西田は主張したのである。従って、言説の中では「事実」と「自己」の対比が見えるようにするべきなのだ。

次に、「私」の哲学語彙への参入について、その歴史的な意義を確認しておきたい。「私」は、江戸時代から話し言葉の中で使われ始めていた語であるが、しかし推測するに、哲学の語彙に入ったのは大正期後半であろう。井上哲次郎の『哲学字彙』(一八八一、一八八四)には、I の項目はないが、Self を見ると「自己」と訳されている。一九二二年(大正元年)の『英独仏哲学字彙』には、I/ich が加わり、「我、自我、自己」が訳語として対応して

いるほか、「特称肯定命題之記号」という説明も記載されている。一方、self (Selbst, soi-même, le moi) にも「我、自己、自我」と同じ訳語が付されている。しかし、「私」は訳語として現れていない。

また、「自我」と「我」が訳語に加わったのは、ドイツ哲学受容の影響だと見てよいだろう。一八九〇年代からドイツ観念論の紹介が盛んになったことを考慮すると、そのように判断できる。朝永三十郎の『近世に於ける「我」の自覚史』(一九一六)にも、「私」はごくわずかしは見られない。唯一、著者自身を指す語、および具体例の中で現実的な自分を指す語としての使用がある。ルネサンス以降の「我」の発見とその概念の発展をテーマとするこの書が出版されたのは、折しも「京都哲学会」が結成された年に当たる。

「自己」という内面への関心

日本語は、一人称の「私」が内在化される形(述語)で主観が表されるという特質を具えている。思想的に見ると、日本語を駆使して「自己」や「私」の概念が発達するということはなかった。その役目は、仏教に託されたとも考えられる。近代に目を向けると、明治後期以降、「自己」という内面への関心が高まる時代に入ったと言えるようだ。明治前期の哲学者らの関心が主に政治や社会の問題に集中していたのに対し、明治後期になると、哲学において専門性を追究する一方で、倫理、宗教の問題に強くひかれてゆくことになったのが特徴である。それは、近代国家体制が整うにつれ、知識人らの間で、「個人としての人間の生き方」や「内面的な原理に対する関心」が高まったことによる。明治三十年代以降になると、近代的な個人の意識が成長し、それに伴い個人の内的世界における「自己の自覚と確立」という問題そのものが、研究対象となる。そして同時に、それは知識人自ら自己の自立の内的根拠を模索したということでもある⁽¹⁰⁾。

このような流れの中で、高坂正顕によれば、ドイツの新しい哲学、特に新カント派の哲学などは着実に日本に紹

介され始めていたが紹介に止まっており、「哲学は要求されたが、哲学らしい哲学は生まれていなかった」のである。⁽¹¹⁾しかし、一九二一年に出版された西田幾多郎の『善の研究』は、「高い意味での生の哲学」であった。西田が「悩んだのはいかに生きるべきかの人生問題であった。そしてそのために彼は真剣な思索をした」。⁽¹²⁾『善の研究』における主張は、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的であるといふ考から独我論を脱する」ことができた、というところに要約されるであろう。これは、つまり近代日本が「個人」という内面の問題に取り組んだ思想の近代化のプロセスを経て、西田が出した一つの答えであつたとも言える。そして、『善の研究』の次の段階の哲学で、西田は自己や我の概念を独自の方向で検討、考察したのである。

三 西田哲学における一人称、自己の発展

西田の哲学的言説の中で一人称に関連する語彙がどのように現れてきたのかを検討してゆく。ここでは、一連の西洋哲学における自己を指す語の受容という観点から、西田の思索の発展プロセスを次のように特徴づけてみたい。(1) カントやドイツ観念論哲学の翻訳、(2) 再解釈によって生成される西田哲学、(3) 西田哲学の展開。本稿では(1)と(2)のみを扱うことにする。

(1) カントやドイツ観念論哲学の翻訳

『自覚に於ける直観と反省』(一九一七)

『自覚に於ける直観と反省』(一九一七)では、フィヒテの「事行」のような「自覚」という概念を確立し、「実在」をこの「自覚」によって考える段階に移行したと言えるだろう。それに伴い一人称の形で表現された概念が厳密に考察されるに至る。従つて当然のことながら、「我」、「自己」などの関連語彙が前著作よりも豊富に西田の論

述に織り込まれている。

しかし、また「私」よりも圧倒的に「我」が頻出する本書で、西田は「自覚」という立場を基盤とし、「実在とは何か」という問題を追究している。ほぼ同時代の西洋の哲学、つまり新カント学派やベルクソンの哲学から強い影響を受けながら、これらと向き合い乗り越えようとする思索をそこで展開した。その際、特に強い影響を受けたのはフィヒテからだと言える。フィヒテの「行為する我」と「絶対意志」を自らの哲学に取り入れ、「具体的経験の自発自展」へと読み替えた。主観と客観の区別のない次元を想定し、「自発自展」という見方を出している。そして、「我」と「自己」という概念が、相互に重なっていると思わせるような近さで説明されてゆく。

同書は、「自覚」の概念を明らかにすることから始まる。「フィヒテは「我」といふことは「我が我に働くこと」であると云つて居る (Also der Begriff oder das Denken des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst....)」との一文があるが、この「我」はIchが翻訳であることは明らかだ。フィヒテの影響が「自覚」の概念化に大きな意味をもつたことは確かであるが、ロイス (一八五五—一九一六) の「自己代表的体系 selfrepresentative system」¹⁴で示された「無限の系列」が「自覚」の考えを強化したという点にも注意しておきたい。

自己が自己を反省する即ち之を写すといふのは、所謂経験を概念の形に於て写すといふ様に、自己を離れて自己を写すのではない、自己の中に自己を写すのである。反省は自己の中の事実である。自己は之に因つて自己に或物を加へるのである、自己の知識であると共に自己発展の作用である。真の自己同一は静的同一ではなく、動的発展である、我々の動かすべからざる個人的歴史の考は之に基くと思ふ。¹⁵

ここでは、フィヒテの自己定立の原理を西田が簡単に表現した「我が我に働くこと」とロイスの「無限の系列」

〔自己が自己を写す〕ことが重ね合わされている。「自覚」の根本とは、「自己」の反省は無限なる内的「自己発展」としての「作用」であるということだ。

『自覚』の「三十七」では、「我」の身体と「我」の意識の結合についての論述に入る。一節を引用する。

我々が我々の肉体に結合して考へる「我」の精神とは、対象化せられた精神である。我々は我々の精神を身体に結合して考へる前に、先づ自分の意識を反省し、之を時間空間因果律に依つて組織せられた自然界へ投射して見なければならぬ。此の如き意味に於ける自己が心理学者の所謂心理的自己である。

肉体と結合した「我」の精神は、対象化されてしまったものとして捉えられる。また、「自分の意識を反省」する「自己」が、「心理的自己」だということになる。「我」と「自己」の差異を明確に断定するのは難しいが、この文脈では、身体化され、個別性を獲得したものが「我」だと言えるのかもしれない。参考までにこの一節の英訳を参照する。

The spirit of the self which we think of as joined with our body is objectified spirit, based on a reflection on consciousness and projection of it on the natural world. This self is the abstraction of the psychologists...⁽¹⁶⁾

括弧つきの「我」も「自己」もselfと翻訳されており、全く同一の用語として扱われているが、何か原文にある概念的な差異の効果をすべては反映しきれていないように思われる。

その後、一人称の「私」が突然呈示される。以下の引用を基に、ヴントを念頭に置きながら、心理学者の「統覚

作用」を西田独自の「自覚」として解釈してみる。

∴「心理学者による」統覚作用とは如何なるものであるか。之を内省的に、即ち直接に見れば、意識内容其者の内面的發展である。即ち意識の根本的事実であつて、他に依つて説明することはできぬ。一層深く考へれば、こは實在の根本的形式たる自覚的体系の意識である、我々の統覚とは實在の自発自展の相をいふのである。自分の意識内容といふも特に「私の」といふべきものはない、意識せられた内容はすべて一般的である、唯或意識内容の發展作用に伴ふ意識が自己と名づけられるのである。⁽¹⁷⁾

「私の」とは何を意味するのだろうか。この分かり難い引用の趣旨は次のようなものであろう。まず「統覚作用」とは、「意識内容其者の内面的發展」であり、「意識の根本的事実」ある。しかし、この「統覚」を西田による「自覚的体系の意識」として捉えるなら、それは「實在の自発自展の相」だと言える。そこには、「私の」と限定される個的な「意識内容」はない。では「自己と名づけられる」ものは何かというと、これは「或意識内容の」、つまり「或」一つの特定の「發展作用に伴ふ意識」であろう。しかし、「自己」は「私の」と同様に、個的に限定されないような「意識」だと、この文脈からは読み取れる。「私の」は「一般的」と対比されているので、「自己」はむしろ「一般的」な意味を有する意識だと理解できる。

ではなぜ「我」ではなく「私」を出してきたのか。「我」と「自己」はほぼ同様に使われていたのだが、「一般的」ではない意識を表現する語として、「新しい」人称代名詞の「私」を採用したのではないか。「私」は歴史的に名詞としても用いられてきた語で、「公」に対して、その人個人に関すること。自己一身にかかわること。うちうちのこと」を意味する（『日本国語大辞典』6、小学館、二〇〇二）。西田の文脈における「一般的」に対比する語と

して適切であろう。

我々は如何にして右の如き心理的自己を純物質界に結合して、我々の身体といふものを考へるのであるか。我々の心理的自己の背後には論理的自我がある、即ち先験的自我がある、物質界を構成するものはこの自我である、自然界はその対象として現はれるのである。我々が知識によつて外界を知り、意志によつて自己を外界に実現すると信ずるのは、我々の背後にこの一般的自我がある為である、我々はこの背後の自我を通して、自然界と結合するのである。¹⁸⁾

先の引用の次の段落に位置するこの一節には、「自己」と「自我」を伴ういくつかの表現が並んでいる。「右の如き心理的自己」とは、先の引用の最後で確認した「意識せられた内容はすべて一般的である、唯或意識内容の発展作用に伴ふ意識」であると理解するのが自然であろう。この「心理的自己」は、すでに述べたように、心理学者の統覚する「心理的自己」から、「統覚」の再検討を経て、西田的な「自覚」する意識としての自己へと移行したと言える。この方向で理解すると、カントの用語「先験的自我」（今日の定訳では「超越論的自我」）も取り入れられてはいるが、この引用ではすでに西田独自の「一般的自我」を構想しているのだと考えられる。「背後」という語があるが、この「一般的自我」に、「論理的自我」＝「先験的自我」、「心理的自己」が重なり合っているように、後の包摂的な「場所」を思わせる。

「論理的自我」と「心理的自己」において、なぜ「自我」と「自己」を使い分けているのだろうか。次のような理由が考えられる。「先験的自我」の「自我」が「吾」の訳語として当時普及していたようであり、西田もここでそれを使っている。そのため同義の「論理的自我」には、「自我」を保存した。しかし、「心理的自己」には、なぜ

「自我」を用いなかっただのか。「自己」と「自我」は混同されているようだ。『哲学字彙』の中で、「Iとselfの訳語が共通する三つの語（自己、自我、我）であったことを起し起こすと、翻訳された当初から、混同され易い意味、つまり近似的意味の言葉であったのだと理解できる。先に示した英訳の翻訳者は、「自己」をself、「自我」をego「先験的自我」をtranscendental egoと訳しているが、これは適切なのか。フッサールの transzendental Egoという表現を考慮するなら、西田のこの文脈では注意が必要であろう。

次に、カントの認識主観、物自体を解釈し直す文脈の中で、一人称関係の用語を確認する。

普通には我々の心が主観であつて、之に対して外界の物が客観と考へられる。併し少しく考へて見れば、我々が内省的経験の対象として「我」といつて居るものは、認識主観から見れば、外物と同じく認識対象の世界に属する一つの対象にすぎぬ：認識論上真の主観といふべきものは、或一つの客観界を構成する統一作用の如きものと考へねばならぬ。¹⁹⁾

二元論の意味における主観としての「我」は、すでに対象化されたものでしかない。「真の認識主観」とは、引用後に西田が出しているカントの「純粹自我の統一」であると説明されている。ここでは、対象化された「我」と真に反省することのできない「純粹自我」との区別は明らかである。

「絶対自由の意志」の考察では、西田はまずカントの物自体を「絶対自由の意志」として読み替えようとする。

我々の自己は一々の場合に於て自由であつて、自己を否定し反省することができると共に、一つの人格として私自身の経験全体を反省して見ることが出来る様に、我々の個人的自己は各自独立自由なるに關らず、超個

人的意識の立場から全経験を統一して見たものが实在界である。⁽²⁰⁾

「私」は「一つの人格」を伴うものとして、個人性を付与されているのだと言える。それは「個人的自己」の言い換えだとも理解できる。「自我」でも「自己」でもないこの「私」とは何か。「自己」は意識であるが、しかし人格としての「私」（つまり人称）は身体を有し、言葉を使い、その意味から公共（社会）に属するものである。

以上のような検討から、文脈によっては、「私」、「我」、「自己」、「自我」の間に使い分けとしての境界がひかれていることが、少なくとも見えてきたのではないか。

（2）再解釈によって生成される西田哲学

「フイヒテの哲学」（一九二四）

このテキストは『信濃哲学会会員のための講演』という講演録の中に所収されている。『自覚』の出版の約七年後に行われた講演に、一人称関係の言葉を探ってゆく。

まずは西田によるカント哲学の解説である。

「我あつて我が統一連続することが記憶の本体であると考へられる。…あらゆる世界の知識は自我によつて構成せられるものである」。

「…外から取り入れられた感覚の内容が、先づ時間・空間の直観形式にあてはめられて統一される…更にこの知覚といふものにカテゴリーといふ悟性の形式作用が働いて其処に始めて知識の世界が成り立つ…そしてその組織統一をする者は自我Ichであつて、尚厳密に云へば超個人的自我即ち意識一般といふ者なのである」。

「例へば私が見る、又異なつた或物を見るときいふやうな時にしても、必ず私といふものが連続して働いてゐるのである」²¹⁾

Ichの翻訳として「自我」と「我」がある。西田もドイツ哲学における一人称代名詞は、定訳である「我」あるいは「自我」を使用している。「我」は対象化された「我」としても使われるのに対し、「自我」は対象化され得ない「超個人」であるが、引用では「我」も「統一連続する」対象化されないものである。「我」は、広く文脈ごとに対応して使われる一人称である。

「私」は、身近なものの例を哲学の論述に挿入する際に使われているようだ。日常語から哲学の語彙に加わつて、また歴史の浅い「私」に対して、西田は日常性や現実性を十分に感じていたと思われる。引用が示しているのは、例を挙げる際、急に「我」から「私」に切り替えて使用するというものである。またこの講演で、「私」は語り手の西田自身を指すのか、一般的な人を指すのか明らかではないが、言い換えるなら、現実の語り手＝西田と聴講者が共有する思索と「ディスクール」の中で使用されたのが、「私」だということになる。

次に、西田がフィヒテを再解釈する過程を見てゆきたい。まず「フィヒテの事行はカントの純粹自我であつて」、しかも西田自身の「自覚」の状態²²⁾だと説明する。

真に我といふものを考へるならば、その我は内と外とが一つである、即ち主観と客観とが一であると考えらねばならぬ。自覚に於ては形式が同時に内容である、故にカントの云ふ形式内容の問題も自覚に於て真の我に於て一つであるといふことが出来る。知るものと知られるものとは円をなして居るものである。²²⁾

西田は「真の我」を「円」というイメージで捉えていることに注意したい。「自覚に於ては形式が内容だ」ということは、「知るものと知らるゝものが一つであるところの無限な過程」を意味する。しかし、西田によればカントは、「材料即ち内容を我の外に仰いだ」。フィヒテにおいては、それは「我に於ける創造として」見るものなのである。

「真の我」とは、西田の表現を用いて言い換えるなら、「自我を根柢」とするすべてのものの発展、「自分自身の発展」がそこでなされる「我」である。彼は、カントの *das Ich* を、フィヒテを媒介とし「真の我」と捉えなおそうとしているのだ。そのイメージが、内と外の関係として直線的なものではなく、対立関係を解消する「円」なのである。

「円」としての「真の我」という見方には、「場所」の萌芽があるように思われる。この講演の後、一九二六年に発表された論考「場所」では、「我」とは、「一つの点ではなくして一つの円でなければならぬ、物ではなく場所ではなければならぬ」と明確に主張されている。西田は「我」を「場所」だと再解釈する過程で、興味深い覚書を残している。以下の一節は一九二六年に書かれたものらしい。

Das Ich は経験の場所である。論理的なるものも之に於てあり、感覺的なるものも之に於てある場所である。Ich はカントの云ふ如く綜合ではなく、*umfassender Platz* 〈包む場所〉である。⁽²⁴⁾

カントの *das Ich* を「包む場所」だと再解釈しようとした意図は明らかである。

フィヒテの…絶対我とは我々の意識成立の深い根柢である。即ち私は私であるといふ自覚の状態、主客合一

の状態である。∴彼は更につきつめてこれは意志を根柢とするものであつて、我と非我とを内に含み、しかも之を超越するところのものであると云つてゐる。⁽²⁵⁾

ここには、フィヒテと西田の思想が混在していると考えられる。それは「我」（絶対我、非我を含む）と「私」の使用の区別によつて示されている。西田は「絶対我」を説明し、次のように言う。「相對我も非我も共に、この絶対我に於て対立する」ものであり、また「考へる我である以上決して静止しない。つまり考へて居る時は絶対我であるが、考へた時の我は絶対我ではなく対立的な我である」。そして「絶対我は無限に考へる我である」。この説明を終えると、すぐに次のように言い換えている。

故に私とは私自身を限定することである。∴私が私を私の内に於て限定することが私である。故に私とは「無限なる活動其者」「無限なる働其者」であるといふことができる。

このように「絶対我」、「我」は「私」に置き換えられている。この置き換えは、用語使用の単なる混同と言うにはあまりに明確に区別されているのではないか。講演であるため「私」の使用が容易になされたということは考えられるが、「私とは私自身を限定することである」という考えが、後の「場所」の自己限定に通ずるものであると見るなら、ここには西田自身の新しい思想を紹介するという意図を読み取る方が、適切であろう。「私」は西田哲学の語彙に参入する「哲学用語」としての地位を徐々に獲得していったのだと言える。

おわりに

以上のような考察から、西田は西洋の哲学における一人称関連の概念を再解釈しながら独自に「私」という新しい一人称を選び、それを自らの思想形成の手段としたということが、多少とも確認できたであろう。西田によるカント、フイヒテの理解は、まさに先に示した彼の翻訳観のように、日本的なカント、フイヒテの創出であった。

翻訳と哲学化という観点から、もう一言加えたい。翻訳とは、哲学にとっての原動力であると考えられる。その場合、哲学者の使命は、原著に忠実な「翻訳」を行うことではない。これはもちろん、ある哲学の翻訳書を刊行するという通常の意味で述べているのではない。その使命は、むしろ原著を超えることにある。そしてそうであるなら、哲学者にとって原著に論じられた哲学とは、原動力にならなければならない。新しいディスクリルを生み出すための思索のプロセスは、まさに翻訳可能性、言い換えれば哲学化を目指すものであるはずなのだ。

注

- (1) Etienne Balibar 《JE, MOI, SOI》, *Vocabulaire européen des philosophies*, Barbara Cassin (dir.), Paris, Seuil/Le Robert, p. 645.
- (2) 『西田幾多郎全集』(NKZ) 19、岩波書店、一九八〇年、七一―九頁。本全集からの引用の際、基本的に旧漢字は常用漢字に改める。
- (3) その他「知識学への第一序論」、「知識学の新叙述の試み」を加えた三著作の翻訳書。
- (4) NKZ 13、二二―五頁。
- (5) 同右。
- (6) Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », *Œuvres I*, Gallimard Folio Essais, Paris, 2000, pp. 246-248.
- (7) 円子修平訳「翻訳者の使命」、『ペンヤミン著作集』6、晶文社、一九九六年、二六―三頁。
- (8) NKZ 4、一五―九頁。

- (9) NKZ 1' 四九五〇頁。
- (10) 下村寅太郎・古田光一解説 『日本の哲学』『現代日本思想大系24』筑摩書房、三四一三七頁。
- (11) 高坂正顕『京都哲学撰書 第1巻 明治思想史』燈影舎、二〇〇〇年、四七七頁。
- (12) 同右、四八三頁。
- (13) 「序」(明治四四年) NKZ 1' 四頁。
- (14) 「論理の理解と数理の理解」(最初の出版は一九二二年) NKZ 1' 二六四頁。
- (15) NKZ 2' 一六頁。
- (16) NKZ 2' 一三七―一三八頁。 *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, Translated by Valdo H. Vigiélmo with Takeuchi Yoshinori and Joseph S. O'Leary, N.Y., SUNY Press, 1987, p.121.
- (17) NKZ 2' 一三八頁。
- (18) 同右。
- (19) 同右、三三九―三四〇頁。
- (20) 同右、三四一―三四三頁。
- (21) NKZ 14' 八七―八八頁。
- (22) 同右、九三―九四頁。
- (23) NKZ 4' 二七九頁。
- (24) NKZ 13' 二八〇頁。
- (25) NKZ 14' 一〇六頁。

(筆者) うえはら・まゆこ 京都大学大学院文学研究科教授／日本哲学史

La philosophie de Nishida et la conceptualisation de la première personne

par

Mayuko UEHARA

Professeur de philosophie japonaise
École doctorale des Lettres
Université de Kyôto

Dans cet article, nous nous concentrons sur la question de la « première personne » pour considérer comment celle-ci a été conceptualisée dans la philosophie de Nishida Kitarô. Dans la philosophie occidentale, nous trouvons par exemple l'*ego cogito* de Descartes, le *Ich* de Kant et le *transzendente Ego* de Husserl. Pourtant, excepté ces derniers, la « première personne » ne peut pas être complètement considérée comme un terme technique propre aux philosophes. Sans être un terme technique ou un concept apparant, la « première personne » a joué un rôle indispensable dans le processus de formation des discours philosophiques avec d'autres concepts qui lui sont étroitement liés.

Cette étude a pour dessein de lire la philosophie de Nishida dans la perspective de la « première personne ». Celle-ci est inséparable de la question de la traduction du point de vue de l'histoire de la philosophie. La première personne dans les discours philosophiques japonais a été également traduite de langues occidentales, puis ajoutée au vocabulaire philosophique. Il est nécessaire de prendre garde au fait que les notions de « personne » en japonais et dans une langue occidentale sont différentes l'une de l'autre. C'est *ware*, *watashi*, *jiko* et *jiga*, entre autres, qui composent le vocabulaire nishidien. En prenant en considération ces différences linguistiques, nous examinons comment se développent la première personne et le *jiko* dans la philosophie de Nishida.