

和辻哲郎の言語哲学：「日本語で哲学する」ことの 前提認識をめぐって

飯嶋，裕治
九州大学基幹教育院：准教授

<https://doi.org/10.15017/1564297>

出版情報：哲学論文集. 51, pp.61-84, 2015-09-26. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

和辻哲郎の言語哲学

——「日本語で哲学する」こと的前提認識をめぐって——

飯 嶋 裕 治

和辻哲郎が『人間の学としての倫理学』（一九三四年）や主著『倫理学』の上巻（一九三七年）などで、「人間」や「存在」といった種々の日本語表現の語義解釈を通じて、自身の倫理学理論を展開させていたことはある程度知られているだろう。例えば、「人間」という言葉が単なる「個人」だけでなく「複数の人々」も含意するという語義解釈を通じて、「人々の間で共同的に存在している」ことが人間にとって本質的であることを示す「間柄」なる根本概念を導き出していた、というように。本稿で注目したいのは、こうした「言語表現の解釈を通じた理論的実践」、端的に言い換えれば「日本語で哲学すること」がそもそも可能となる前提になっているはずの、和辻自身の言語観・言語哲学である。この「日本語で哲学する」というモチーフに関しては、彼のヨーロッパ留学（一九二七～二八年）からの帰国後に、次の三つの論考で主に考察されている。

① 講演メモ「日本語と哲学」（一九二八年二月一日開催の京都哲学会公開講演会のために準備されたと思しきメモ。『和辻哲郎全集』別巻二所収。）

② 論文「日本語に於ける存在の理解」（京都帝国大学文学部発行の雑誌『哲学研究』一九二九年二月・四月号に掲載されたが未完。『全集』未収録。）

③論文「日本語の哲学の問題」(前論文を大幅に加筆・修正して『続日本精神史研究』(一九三五年)に収録。『全集』第四卷所収。)

以下ではこれらに依拠しながら、和辻の言語観・言語哲学の特質を探っていくことにしたい。

1. 「日本語で哲学する」という問題設定をめぐる

まず、この三編に共通する問題構成を確認することで、「本稿で何を問題とするのか」をより明確にしておこう。

論文「日本語と哲学の問題」(③)の冒頭では、その課題が、「日本語という一つの特殊な言語を通じてこの民族の精神的活動の根本的な一面を解釈しようとする精神史的な考察」[456]¹⁾を行なう点にあると説明されている。ここで言う「精神史」とは、簡単に言えば、目に見える具体的な「表現」(「日本語という一つの特殊な言語」)を手がかりとして、それを作り出すことでそこに自らを表現しているはずの目に見えない「精神」ないし「主体的なもの」(「民族の精神的活動」)自体に接近する、というディルタイ的な精神科学の方法論(つまり解釈学的方法)が念頭に置かれている。そしてこの精神史的考察の試みは、この論文では、「あるということはどういうことであるか」という「哲学の根本問題」を「日本語によって問うてみる」という形で具体的に遂行されることになる[453]。つまりそれは、日本語という特殊な表現を手がかりとした精神的アプローチによる存在論的考察の試みという意味で、まさに「日本語で哲学する」ことを目指している。

しかしこの「日本語で哲学する」という問題構成は、一見奇妙な問いかけである。本来普遍的な知を目指すはずの「哲学的営為が、なぜ「日本語」という特殊な一言語との関係の中で殊更に考えられねばならないのだろうか。その意味を考えるには、「精神史研究として遂行される存在論的考察」という和辻の試みの、その問いの構図自体をもう少し分析する必要がある。

そこで援用したいのは、『風土』(一九三五年)の第一章「風土の基礎理論」に出てくる、「存在論的認識」と「存在的認

識」の区別である。「存在論的／存在的」という区別自体はマルティン・ハイデガーに由来するが、和辻はそれを踏まえつつも、彼なりの仕方で両者を次のように規定する。

まず存在論的認識とは、「人間の歴史的風土的構造一般」[8:22]に関する認識である。和辻の倫理学は「人間の学としての倫理学」として自己規定され、人間の存在構造の把握を第一の課題とするが、ここで言う歴史的風土的構造一般も、その一環をなすものと理解してよい。つまり存在論的認識とは、和辻の場合、「人間存在論」と呼ばれるべき倫理学における認識だということになる。それに対し存在論的認識とは、「具体的な人間存在の仕方」「その特殊性における存在」に関する認識であるという[8:22]。例えば、ある個人や家族のあり方、学校や会社、地域社会や市場、あるいは民族や国家のあり方といった、様々な次元での人間のそのつどの具体的な存在に関する認識である。和辻の研究活動を大きく「倫理学研究」と「文化史・精神史・思想史研究」に大別するならば、存在論的認識とはその後者の方に該当すると見てよい。

そして、論文「日本語と哲学の問題」での次のような一節にも、この二様の認識の区別を読み取れる。

言語が一つの民族の歴史的、体的、体験を荷なう集団的体験の表現であり、それぞれの民族に特有な、体験を普遍的に意味すると言われるときには、体験の表現という言語の本質に即してその体験が民族的歴史的に特殊なものであることを強調しているのであるが、さらに進んでこの体験の表現ということを経史的世界の構造から、あるいは Dasein の構造から明らかにしようとする場合には、それは歴史的世界そのもの生そのものの構造の問題となり、かかる生がいかにして特殊な姿に現われるかは触れられないことになる。[4:506-7]

「生そのものの構造」の認識が存在論的認識であり、「生がいかにして特殊な姿に現われるか」の認識が存在論的認識だと解釈できよう。言語（的表現）と体験との関係から洞察される歴史的世界や生の普遍的構造に関する認識と、民族の言語におい

て表現されている様々な体験の特殊性に関する認識とが対比されている。

そこで和辻が批判的に論じるのは、「生の基礎的な構造」への根本的な洞察たろうとする（特に『存在と時間』でのハイデガーに著しい、と見定められる）存在論的認識のみへの偏向である。和辻からすれば、それだけでは「民族的歴史的なる特性」や「体験の表現」がいかに特殊な姿に現われるかが見逃される。つまり「言語の本質についての考察が生の基礎的な構造から一層根本的になされるに従い、言語の民族的歴史的なる特性が眼界の外に置かれるに至って」[4:500] しまう。

無論「生の基礎的な構造」に関する存在論的探究（人間存在論）は、そのまま和辻自身の倫理学研究の課題でもある。しかし先の引用でのポイントとは、むしろその人間存在論の遂行のためにこそ、民族に特殊な言語も同時に問いの俎上に載せねばならない、という点にある。同論文では、プロイセンの言語学・言語哲学者ヴィルヘルム・フォン・フンボルトが、「言語」を「民族の精神が外に現われたもの」[4:507]（先の精神的な枠組で言えば「主体たる精神の自己表現」）と捉えたことが非常に高く評価されているが、和辻はそれも範としつつ、「日本語」という言語的表現の解釈を通じて自身の存在論的考察を展開させようとしていた。

——以上を踏まえれば、「日本語で哲学する」とは、日本語という特殊な表現を手がかりとした精神的アプローチからの存在論的考察の試みであり、それは存在論的認識（哲学・倫理学研究）と存在論的認識（文化史・精神史研究）とを自覚的に交錯させた、「存在論的・存在論的認識」の試みとして捉え返すことができる（和辻自身も先の『風土』でそうした複合的な認識の必要性を説いていた[8:23]）。そして論文「日本語と哲学の問題」では、それが論述の構成にも反映されている。議論の大筋として、まず一般的に「人間にとって言語とは何か」という存在論的認識が提示された上で（論点a）、「日本語」という特殊な表現に関する存在論的認識が示され（論点b）、最後にそうした日本語表現の解釈（存在論的認識）を通じての存在論的考察が、まさに存在論的・存在論的認識として実践される（論点c）、という構成になっている。

従って、「和辻の言語観・言語哲学」を主題とする本稿でもつばら検討すべきは、最初の「人間と言語の関係」をめぐる存

在論的認識 (a) となる。日本語に関する存在論的認識 (b) に関しては、論旨に関わる範囲でごく簡単に言及するにとどまり、また残念ながら、彼が存在論的・存在論的認識としての「日本語で哲学する」ことをいかに具体的に実践していたか (c) に関しては、別稿に譲らざるをえない。⁽³⁾

2. 補助線①…表現主義的言語観との共通性

本稿の主題と対象を明確にしたところで、さっそくその検討を始めよう。

和辻は先の論文で、「日本語で哲学する」ことがそもそも可能であるには、それに先行して前提されねばならない認識がある、と付け加えていた。この「前提認識」こそが本稿で検討すべき存在論的認識に他ならないわけだが、それは「理解によって接近すべき精神的な世界がすでに純粹なる言語に表現せられていること、従ってフンボルトの言ったごとく、一つの民族の精神的特性と言語形成とは密接に融合せられたものであり、もしその一つが与えられれば他はそこから充分に導き出され得る」[4:506] という認識だということ。

この前提認識は、「そもそも人間にとって言語とは一体何か」という哲学的にも大きな問題に関わるが、同時にそれは、精神史研究における方法上の前提（つまり解釈学的方法の前提）にも関わる。日本精神史研究の一篇としての論文「日本語と哲学の問題」が課題とするのは、「日本語」という一つの特異な言語（表現）を手がかりとして、その日本語を生みだし用い作り変えてきた主体である「日本民族」の「精神的特性」の把握を目指すことにあるとも言い直せるが、この課題が遂行可能であるにはそもそも、「民族の精神的特性（主体的なるもの）」が、その民族の言語において表現されている」という事象が前提として成立していなければならないはずである。

—では、このような前提認識（存在論的認識）に関して、当の和辻自身はどのような考えを持っていたのだろうか。本

稿ではそれを明らかにするために二つの「補助線」を導入したい。すなわち、「表現主義」と「存在了解」という二つの発想を補助線として、和辻の言語哲学の内実を際立たせるべく試みたい。

(1) 表現主義とは何か？

第一の補助線として挙げる「表現主義 (expressionism, expressivism)」とは、美術史・芸術史上で言われるものとは別個の概念であり、アイザイア・バーリンやチャールズ・テイラーがその西洋思想史研究で用いた意味でのものである。¹⁾ 西洋世界の近代的な人間像を構成するものとして、カント的な「自律」の理想に並ぶもう一つ重要な契機として、人間を「表現的な存在」として把握する思想が、一八世紀後半のドイツ・ロマン主義に芽生えていたと論じる。

例えばバーリンは、『ヴィーコとヘルダー』(一九七六年)所収の論文「ヘルダーと啓蒙主義」で、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーの思想が持つ独自性の一つとして「表現主義」を挙げ、それを次のように説明した。すなわちそれは、「人間の活動一般および特に芸術活動は、個人や集団の全人格を表現するものであり、そうした活動が理解可能であるその程度は、それがどれだけ表現されているかのみにかかっている、という主張²⁾」である。つまり、個人的ないし集団的な主体が行なうあらゆる活動やその所産(作品)は、その主体の人格性全体を「表現」するものであり、また、その人格がより十全な表現にもたらされるならば、その分だけその人格自身の完成に近づく、といった考え方を基本的発想としている。その意味で、「自己表現は人間の人間たる本質の一部³⁾」であり、「表現する」ということを人間にとつて極めて本質的な契機として把握するのが「表現主義」的な人間観である。

そして、ヘルダーをはじめとするドイツ・ロマン主義の潮流の内に思想的に見い出された「表現主義」という発想を、「人間と言語の関係」という観点から哲学的にも考察し直したのがチャールズ・テイラーである。テイラーは「ヘーゲルと近代社会」(一九七九年)という本の中で、表現主義的な人間観と言語観との一体性を次のように強調している。

ヘルダーが表現主義的な人間論と一緒に、しかもその理論の本質的な部分として、表現主義的な言語論を展開していたことに驚く必要はない。この理論によれば、言葉が意味を持つのは、単にそれが世界や心のなかのある物事を示したり指示したりするからなのではなく、より根本的には、その言葉が言語使用者としての人間に特有な、自分自身や物事についてのある種の意識（——ヘルダーはこれに「反省態 (reflectiveness)」(Besonnenheit) という語を用いた）を表現し具体化するからである。言語は単に一組の記号群として見なされるだけでなく、ある仕方で見たり経験したりする、その仕方を表現する媒体としても見なされる。言語はそのようなものとして芸術と連続性を持つている。それゆえ、言語なしの思考はありえない。そしてしかも、様々な民族 (peoples) の言語は、それぞれの民族の様々なものの方 (visions) を反映しているのである。⁽⁷⁾

まず二つの言語観が対比されている点に注意したい。⁽⁸⁾ 一つは「指示的 (designative)」な言語観と呼ばれるべきものである。ここでは言葉が、単に世界や心中にある物事を指示する「記号」として捉えられており、言語とはこうした一連の記号の集合である限りで、基本的に人間自身のあり方とは独立したものと見なされる。⁽⁹⁾ そしてそれに対置されるのが、ヘルダーやフンボルトの言語論を受け継ぐとされる「表現—構成的 (expressive-constitutive)」な言語観である。

この言語観では、言語は単に何かを写し取りありのままに記述するためだけにあってはならず、言語使用者自身の意識のあり方（「反省態」）をも表現するものだという。要するに表現主義的言語観とは、言語を単に、何らかの物事を「指示」するだけの道具的な記号としてのみ捉えるのではなく、同時にその言語を用いる人間自身のあり様をも「表現」している点で、人間と言語の間の密接な相互関係（ひいては両者の一体性）を主張する立場である。このとき人間にとって言語とは、単に（誰が用いても同じという意味で）人間から独立した中立的なものとしてあるのではなく、日常的な種々の言語的実践の中で、そのつどその使用者当人のあり方をも同時に表現して（しまつて）いるようなものであることになる。

この表現―構成的な言語観に関しては、さらに確認すべき二つの重要な特徴がある。それは「思考と言語との関係」および「民族の言語であること」の二点だが、以下順に検討したい。

(2) 特徴①：思考と言語の構成的な関係

まず「思考と言語との関係」に関して、先の引用中では「言語なしの思考はあり得ない」とも言われていた。それに続く一節では、さらに次のように説明されている。

したがって、表現の理論は反二元論的でもある。言語や芸術や身ぶり、あるいは何らかの外的な媒体がなくては、思考は存在しない。そして、思考がその媒体から切り離しえないのは、前者が後者なしにはありえないだろうという意味においてのみならず、思考がその媒体によって形づくられる (shaped) という点においてもそうなのである。「∴」われわれには、その媒体によって「付け加えられた」ものと、思考の内容とをはっきり区別することはできない¹⁰⁾。

言語に関する二元論とは、思考 (内容) と言語を分離可能なものと考え、「思考がまずあって、言語は単にその思考を写し取っているだけ」と見なす立場のことだろう。それに対し反二元論的な表現―構成的な言語観では、思考と言語との不可分性が説かれ、さらには「言語は、思考の表現であることにおいてその思考を形成している」とまで主張されている。

ここで特に重要なのは、人間の思考が言語的に表現されることで初めて、それに相応しいあり方が実現されるという点であり、その意味で言語的表現は人間の意識を「構成」している。すでに完成された思考の内容がまず存在し、それがそのまま言語に写し取られてくるわけではなく、むしろ言語において適切に表現されてこそ、思考はその本来有すべき内容を獲得するのだという。

(3) 特徴②：民族の言語であること

表現し構成的な言語観の第二の特徴は「民族の言語であること」だが、先の引用では最後に「様々な民族の言語は、それぞれの民族の様々なものの方を反映している」と述べられていた。そこで特に重視されるのは、「言語が民族ごとに異なっている」という事実、つまり言語の特殊性・多様性である。

まず、先述の「指示的な言語観」であれば、言語は基本的に物事を正確に記述できさえすればよいのだから、ここでは「民族による言語の違い」はあくまでも二次的な問題に過ぎない。他の言語に比べ、正確な記述により適した言語があったとしても、そこでの言語の相違に関する認識は、あくまでも「記述」や「指示」といった一般的な機能の優劣を基準にして判断されるべきだろう。その意味でこの言語観では、現にある個別の言語の特殊性の問題などは基本的に視野に入っていない。それに対し、「表現主義的な言語観」としては、各言語の違いは極めて重要な意義を持つことになるが、テイラーはその理由を二段階で説明している。

第一に、ある言語はそれを使用している民族（共同体）の「ものの見方」を表現している、とする基本的な発想が、次のように述べられている。

言語をある一定の意識を表現する活動と見なすことによつて、ヘルダーは言語を主体の生活形式の内へと位置づけ、それによつて、種々の言語は、その言語を話す共同体に特有なものの見方をそれぞれ表現している、という考えを展開させた。¹⁾

ここでは、上述の「人間の思考（意識）と言語との関係」が、「共同体のものの見方と言語との関係」に應用されている。つまり共同体を一種の主体として捉えることで、その共同体は、自分自身の「ものの見方」（思考）を「言語」として表現し、

そうした表現作用を通じて自らをそれとして形成しているような「表現的な存在」として捉え直されている。

また第二に、こうした主体としての共同体には、それぞれに「特有」な表現されるべき何か独自のものがあると想定されている⁽¹²⁾。そして、この各共同体が独自性を持つという発想と、その独自性が言語として表現され実現されるという第一の発想が結びつくことから、「民族によって言語が異なる」ことの重要性が帰結する。主体としての民族共同体は、それぞれの言語において自らの内なる独自性を表現するのであつて、そうした独自の言語が互いに異なるのはむしろ当然であり、表現主義的言語観にとつて「言語」の探求とは、あくまでも「民族の言語であること」という言語の特殊性・独自性に定位しつゝ遂行されねばならないことになる。

3. 補助線②：「存在了解」概念の批判的受容

こうした表現主義的発想を補助線として、和辻の「前提認識」（存在論的認識）に改めて立ち戻つてみよう。そこでの「民族の精神的特性が、その民族の言語に表現されている」という認識の内には、表現主義的発想を読み取るのは今や容易である。例えばその言語観で言えば、「民族の言語であること」が強調されているのは明らかであり、また、民族共同体が自らの「精神的な世界」を表現したのとして言語が把握されている点は、「表現的な存在」としての主体観・人間観が、民族の共同体に適用されていると解釈可能である。さらにこうした言語観・人間観が、言語的表現を手がかりとして「民族の精神的特性」（主体的なもの）を把握しようという、精神史研究（およびその方法論たる解釈学的方法）の前提になっていることも明白である。

ただし、この前提認識のより十全な理解のためには、もう一つの補助線を導入する必要があると思われる。例えば、最初に掲げた一九二八年のメモ「日本語と哲学」の冒頭部分を見てみよう。

言語は夫々の民族に特有なる体験を、即ちその民族の歴史的体験を荷ふ集団的体験を表現したものと云はれる。それは精神生活に於ける無意的無反省的な所産である。しかしこの無反省的な状態に於ても、この「体験を表現する」といふことには、既に反省以前の人間の自己理解が含まれてゐる。云ひかへれば人間は、反省的におのれを認識する以前に、たゞ日常的に生活するその存在に於てその存在を理解するという仕方にて存在してゐるのである。[B2: 334 * 二重傍線は原文に基づく]

引用の冒頭は表現主義という補助線から容易に理解可能である。しかし読み進めていくと、そこにはさらにもう一つ別の発想が織り込まれていることに気づくのではないか。例えば、最後の一文で繰り返される「存在」という言葉の使い方や、「反省以前の人間の自己理解」という言い方は、ハイデガーの「存在了解」という概念を連想させる。——そこで、こうしたハイデガー的な発想を、先の前提認識をよりよく理解するための第二の補助線として挿入してみよう。

(一)「社会的存在の場所的性格」について

和辻はハイデガーの議論から決定的と言つてよい影響を受けつつも、なお様々な論点に関してハイデガーに対し批判的だった。第一節でも指摘したが、論文「日本語と哲学の問題」ではその評価と批判のポイントが次のように語られている。

これに反してハイデッガーがその驚くべく綿密な Dasein の存在論的分析にもとづいて言語の構造の存在論的存在法的全体を明らかにしたときには、言語の民族的な相違のときは全然問題とされなかった。[4: 507]

ハイデガーが、Dasein (現存在)としての人間の存在構造の分析(基礎的存在論)に基づいて、「言語」の問題も存在論的、

(要するにより根本的な仕方)で考察している点を、和辻は高く評価する。しかし、他方でその分だけ、表現主義的言語観にとつては極めて重要な事実である「言語の民族的な相違」といった存在^な問題が看過されてしまつていと批判する。

では、それが見逃されてしまう原因を和辻はどこに見定めていたのだろうか。和辻は、「彼の力説する *Dasem* は根本においては個人であつて、個人的・社会的なる二重性格を有する人間存在ではない」[4:508]とした上で、次のように述べている。

言語の本質の根本的な開明は単に *Dasem* の構造全体の理解によつてのみ得られるのではなく、かかる *Dasem* がはめ込まれている社会存在の構造全体の理解をまたねばならぬのである。しかし社会存在の構造もこれを社会の、身体から引き離して考察するならば言語の相違や民族の精神的特性と無縁なものになる。社会存在の場所的、性格を把握することのみがこれらの問題を正しく解決せしめるであらう。[4:508]

「言語の本質」を根本的に解明するには、人間個人^ののあり方(「*Dasem*」の構造)だけでなく、個人がそのなかに住み込んでいる社会^ののあり方(「社会存在の構造」)も同時に踏まえる必要があるという。この指摘自体は和辻の「間柄」的な人間観からして当然予想される主張ではある。ただしここでのポイントはむしろ、そうした構造のみならず、社会の具体的なあり方(「社会の身体」「社会存在の場所的、性格」)の把握をさらに求める点にある。なぜなら、その把握によつてこそ、表現主義的言語観にとつて重要な「言語の相違や民族の精神的特性」が解明可能となるからだ。

和辻はこの「社会的存在の場所的性格」の問題を、ハイデガーの議論と次のように接続させる。

ところでこの場所的性格への通路を提供するものは、風土あるいは水土と呼ばれる現象である。かかる現象を介して社会の身体を捕え得たのちに、初めてハイデガーのいわゆる道具との交渉が具体的な意義を持ちきたるのである。人が

besorgendに出合う「手近なもの」との交渉において、その「何のため」「何をもって」は社会存在の場所的性格の方から限定せられて来る。たとえば太陽、山、河、草木、野原等々の「道具」は、どこでも同じ性格、同じ用をもって交渉せられるのではない。[4:508]

この一節での和辻は、「道具」というもの（存在者）に関するハイデガールの議論を十分に踏まえた上で、さらにそれを批判しようとしている。まず援用されているハイデガールの議論に関して補足した上で、それを和辻がいかに批判しようとしていたのかを、順に確認していこう。

和辻の見るところ、『存在と時間』でのハイデガールは、人間の基本的な存在の仕方を探求し始めるにあたり、まずは日常生活における「道具との交渉」関係から議論を出発させていた。その分析から得られる人間の存在構造とは、ごく簡単には次のようなものである。

人間にとって道具が道具として現われているとき、それは（例えば、ものが物体として物理学的に捉えられたときのように）ある形や大きさや重さ、色や匂いや味、ひいては分子構造、等々を備えたような物体として「目の前にあるもの」（ハイデガールの術語で言う Vorhandenes：手前にあるもの・事物的存在者）なのではない。道具はわれわれにとって、まずは、例えば「何かのため」に役立つものとしてあるのであり、引用中の言葉で言えば「手近なもの」（Zuhandenes：手許にあるもの・道具的存在者）として存在している。¹³

またそれを、道具を用いる人間の側から見れば、われわれが道具を道具として用いていると言えるのは、例えばその物体としての物理的な諸性質を正しく「認識」している場合ではなく、現にそれがある適切な仕方で使用できている場合だろう。このときの「人ともとの関係」は、客観的に存在している物体とそれを対象として認識する主観との関係というようなものではなく、人と道具との「交渉」（Umgang）的な関係だとされる。そして人間が道具と適切な仕方ですることができ

るのは、物体を対象化して把握しようとする認識によってではなく、道具的存在者（手近なもの）に「Besorgend」に出会う」ことに基づくという。

この「Besorgen」とは、通常「配慮」や「配慮的気遣い」と訳されるハイデガールの術語であり、「ある道具に相応しい用い方があらかじめすでにわかっている」といった事態を言わんとするものである。人間は道具使用に関連する無数の事柄（例えば、標準的な使用法や用途、想定される使用者や使用場面、等々）の全体を配慮的に気遣いつつ（Besorgend）、道具的存在者に現に出会っており、対象把握的な認識とは異なるこうした認知様式（わかり方）に基づいてこそ、人間は道具と適切に「交渉」することができる。

以上のハイデガールの議論は、同じ「もの」とはいつても、「道具」と「単なる物体」とでは全く異なった存在の仕方をしていくという点に注意を促すものである。またそれは、道具を用いるときの「配慮的気遣い」といった人間の認知様式が、それまでの哲学的伝統ではその優先性が当然視されていた「認識」とは全く異なる仕方でも働いており、しかも人間にとつてより、基礎的だという点を解明したという点で、それだけでも画期的な議論だった。「存在と時間」を刊行当時に読んでいた和辻もまた、この新しい哲学的発想から決定的と言つてよい影響を受けていたが、それでもなおかつそのハイデガーを次のように批判することになる。

ハイデガーは以上のように「人とものとの関係」を新しい仕方でも考察し直していたが、和辻からすれば、彼が出発点にしたこの両者の関係は、さらに「社会的存在の場所的性格」（つまり「人と人との関係」の具体的なあり方、と言ひ直せるだろう）によって規定（限定）されているのであつて、そちらの解明がさらに必要である。そして、その場所的性格を把握するためには、「風土あるいは水土と呼ばれる現象」を手がかり（通路）とすべきだという。

先の引用の最後では、この「風土」の現象も、「太陽、山、河、草木、野原等々の「道具」として人間に出会われている」とされるが、和辻によれば、この「風土」という道具的存在者には、人間の「社会的存在の場所的性格」をよりよく見えさ

せるといふ点で、方法上の重要な意義が認められる（風土には「場所」の違いが特によく現われるからだろう）。つまり、方法的通路という点で「風土」という現象（道具的存在者）に着目することで明らかとなるのは、道具というものが「どこでも同じ性格、同じ用をもって交渉せられるのではない」ことであり、「社会的存在の場所的性格」（「人と人との関係」のあり方）によって異なってくることである。

要するに、日常性においても、は人間に対してさしあたり、「認識」の対象たる物体ではなく、様々な実践において現に「交渉」している道具として現われている、ということを経験したのがハイデガーだとすれば、和辻はそれを基本的に認めた上で、さらに、その「道具の現われ方」自体が「社会的存在の場所的性格」によって規定されていることを強調したのであった。

（2）「存在了解の特殊性」から「言語の特殊性」の問題へ

では、この「社会的存在の場所的性格」は、本来の問題である「言語の特殊性・多様性」とどう関連するのか。次の一節を手がかりにさらに検討したい。

しからばそれぞれの場合の「道具としての風土との」交渉も、すなわち「その中」(Mitin)も特殊な性格を帯びざるを得ぬ。しかるに「その中」こそまさに Dasein が存在論以前にすでに存在的に持っている存在了解にはかならない。存在了解の特殊性はすなわち Dasein の有り方の特殊性であり、それはさらに Dasein の自己了解性を現わす仕方の特殊性として、すなわち言語の特殊性として、現われざるを得ぬのである。かく考えれば言語の民族的相違の問題は言語の最も深い根柢とからみ合っているのである。[4:508-9]

引用冒頭では、前段で確認した「道具の現われ方」の特殊性の問題が、道具と交渉する人間の側から捉え直されて、「道具と

の交渉の仕方」の特殊性の問題として論じ直されている。そして、この「道具との交渉の仕方」の問題が、「存在了解」の特殊性の問題としてさらに捉え返されている点が、特に注意を惹く。

ここで言う「存在了解」とは、簡単に言えば、ある道具と現に交渉しているという状況（「その中」）において、われわれがその状況に相応しい「道具との交渉の仕方」の全体をあらかじめそれとなくわかっているということであり、それが「存在」的に存在了解を持っている「ことの内実にあたる。逆に言えば、こうした存在了解をあらかじめ携えているからこそ、われわれはある状況において「道具に *besorgend* に出会う」ことができるのである。つまり「存在了解」とは、「われわれが現に道具に出会っていて、適切な仕方でも交渉することができている」という事態をそもそも可能にしている何か（ハイデガーが「存在」と呼ぶ何か）に關する、非主題的かつ全体論的な認知のことだと見なしておいてよいだろう。

そして、先の引用の最も重要なポイントは、「道具との交渉」をそもそも可能にしている「存在了解」が、つねに「特殊な性格」を帯びているという点である。この「存在了解の特殊性」①という論点を提示した和辻は、さらに続け様に、それを「Daseinの有り方の特殊性」②、そしてその「自己了解性を現わす仕方の特殊性」③、すなわち「言語の特殊性」④にまで一気に展開させている。議論を短絡させすぎているかに見えるが、先述の表現主義的言語観も踏まえれば、それなりの理路は見い出せる。和辻が「存在了解」と「言語」との関係をどのように考えていたのかに留意して、引き続き先の引用の読解を進めよう。

まず、①「ある特殊な存在了解を持っている」ことが、②「ある特殊な有り方（存在の仕方）をしている」ことと同一視されている点は、上述した「存在了解」と「道具との交渉の仕方」との関係から理解可能である。ある特殊な「存在了解」は、道具的存在者のある特殊な仕方での「現われ方」を可能にすると同時に、その道具と交渉している人間自身の特殊な「有り方」をも成り立たせているはずである。そしてより重要なのは、この②「有り方の特殊性」が、いかに④「言語の特殊性」にまでつながるのかである。そこで注目すべきは、引用中で「言語」が「Daseinの自己」了解性を現わす仕方」だとされている

る点である。

——そもそも「自己」了解性を現わす」とは一体何のことだろうか。まず指摘したいのは、「存在了解」によって可能になるのは、「技能」の側面だけでなく、「反省」の側面もあるという点である。ここで言う「技能」とは、ここまで述べてきた「存在了解が道具との交渉を可能にする」という側面である。そして、ここで問題の「自己」了解性を現わす」ことは、もう一つの「反省」の側面に関わるものなのではないか。

「自己」了解性」とは、ごく形式的に言えば、「人はその存在了解において、常にすでに（大抵はそれとして意識していないが）自分自身についても何らかの理解を持っている」という、人間の基本的なあり方を指す。既述の通り、ある存在了解を携えていることにおいてこそ、道具は道具として現われ、人もまたそれと交渉することが現にできるわけだが（技能の側面）、「自己」了解性」という言葉でさらに言い当てられようとしているのは、「そのときその人は、その道具的存在者が自分にとつてどんなものとして有意味であるのか、そして、そうした道具と交渉している自分自身の「有り方」がどのようなものなのかについて、（意識的に主題化されずとも）常にすでに何かしらわかっている」という点である。つまり存在了解には、日常的な諸実践を可能にする技能的側面だけでなく、そうした実践を行なっている自分自身（および自分が交渉している道具や他者、ひいては世界全体）について常にすでに何らかの理解を持っているという、自己」了解性の側面もあるのである。

そして「反省」とは、そうした潜在的な自己」理解をそれとして主題化して自他に示すことであるだろう。つまり反省とは、（技能的な「できる」に対して）人が自分自身にまつわる諸々の事柄について常にすでに「わかって」いるということ（自己」了解性）に基づいて、そこで了解されている事柄を自ら主題化し明示化していく一連の過程なのである。それこそが「自己」了解性を現わす」ことの内実なのだと思う。

このように見てくると、先の引用中で、「自己」了解性を現わす」その仕方が「言語」であるとされていたことも、より理解しやすくなる。つまり「言語」とは、（自己」理解も含む）存在了解をそれとして主題化し明示化するという反省的な過程にお

いて成り立つ。——そしてそれは、先の表現主義的言語観において確認した「自らを表現することを通じて自己形成する」という人間のあり方と重ね合わせて理解できる。和辻はハイデガーを踏まえて「言語は「話」「語り」「Redeの外に言い出された有りさま」[4:507]であるとも述べていたが、その（存在了解を分節化し開示することとしての）「語り」が「外」化され、ある一定の形姿をとるにいたったものこそが、存在了解の表現としての「言語」なのである。

以上より、和辻において「言語」は「存在了解の表現」として考えられていたことが確認されたが、それを踏まえることでようやく「言語の特殊性・多様性」の問題に立ち返ることができる。

4. 和辻の言語観・言語哲学と「日本語で哲学する」ことの意義

(1) 表現主義的発想とハイデガー的発想との接合において成り立つ言語哲学

ここまで「日本語で哲学する」という問題設定をめぐり、その前提認識（存在論的認識）となつている和辻の言語観をよりよく理解するため、「表現主義」と「存在了解」という二つの補助線を導入した。——それでは、これら二つをいかに統合的に把握することができるだろうか。

『存在と時間』から決定的な影響を受けた和辻が、にもかかわらずハイデガーを批判するのは、その個人主義的な人間観に對してであり、またその批判から彼自身の「間柄」としての人間観も形づくられていた。さらに彼は、もう一方の表現主義的言語観の立場に立つて、ハイデガーの言語観では「言語の特殊性・多様性」が見逃されてしまうと批判していた。

ただし和辻は、この「言語の特殊性・多様性」という表現主義的な問題を考察するに際し、まさに自らが批判するハイデガーの「存在了解」概念を積極的に援用していた。そこでは、人間の存在の仕方（有り方）の特殊性は、存在了解の特殊性に基づくものであり、その多様な存在了解は、言語の多様性として現に表現され実現されているのだと論じられていた。つ

まり和辻は、ハイデガーの議論を確実に踏まえた上で、ハイデガー自身は看過したという「民族の言語であること」（言語の特殊性・多様性）という表現主義的な問題を考察していたのである。そして、表現主義的発想とハイデガー的発想とが、彼において以上のような形で交錯し接合されてその言語観が形作られていたという点こそが、以上の検討から明らかとなった最大のポイントである。

その「接合」の仕方をもう少し詳しく説明すれば次のようになる。――まず、和辻の研究活動の一方の主軸であった精神史研究に関しては、それが手がかりとすべき「言語」をはじめとする種々の文化的表現は、それを作りだす「精神」「主体的なもの」自身のあり様を何らかの形で表現するものであり、精神史研究とはこの構図を大前提（前提認識）とした学的営為である。さらにハイデガー的発想を踏まえれば、和辻はハイデガーの議論から、「言語」の問題を存在論的に考察するという方法的態度を積極的に摂取しており、その帰結として「存在了解」概念が表現主義的言語論に導入されていた。すなわちそこでは、精神史研究で探求されるべき「精神」「主体的なもの」が「存在了解」として捉え直され、それによって「言語」とは（人間の日常的な諸実践をそもそも可能にしている）存在了解の表現である」と把握されるにいたった。ただし他方で和辻は、ハイデガーの議論が（存在一般の意味の探求という問題設定からして）存在論的認識に偏りがちである点には批判的であり、「言語の特殊性・多様性」を重視する表現主義的発想をあくまで堅持し続けていた。

――ここまで見てくれば、「日本語で哲学する」という問題設定において、和辻がいかなる前提認識（存在論的認識）を保持していたかは、ほぼ明らかになったと思われる。本稿の締め括りとして、こうした前提認識に立つ和辻が、最終的に「日本語」という存在者をどのように捉えるにいたったのかを確認しておきたい。

（2）「われわれ」自身のあり方としての日本語

和辻は、以上のような「存在了解の表現としての言語」という観点から、「日本語」という存在者の存在の仕方（有り方）

の特徴を次のように論じている。

しかし我々は可能性の視点のもとにただ日本語を「ながめる」ということはできない。日本語はながめられるものではなくして我々自身の有り方である。だから可能性の視点のもとに日本語を問題とするということは、我々自身が日本語としてすでにある有り方を背負いつつ日本語としてまさにあるべき有り方になることではなくてはならぬ。言いかえれば集团的歴史的体験の表現過程としての日本語において理論的に純化発展させられ得べきことを、自ら純化発展させてみなくてはならぬ。それは純粹なる日本語の意味を頼りとして(すなわち言語の意味に存せざる概念内容を他より持ち込むことなく)自ら問い自ら思索することにはかならぬ。[4:523]

まず前後の文脈を補足する必要がある。和辻はこの一節の直前で、他言語との比較による日本語の機能上の特徴を議論していた。ごく簡単にまとめれば、日本語という言葉は、感情・情緒・感傷の表現において特に秀でる一方で、理性的・論理的な思考の媒体としては弱点があるといった、日本語という存在者の特殊具体的なあり様に関する存在的認識(先述の論点①)が提示されている。その上で引用中で論じられるのは、「可能性の視点のもとに日本語を問題にする」ことであり、要するに、日本語はそうした弱点を将来的には自ら克服可能だと主張されようとしている。——ただしここで注目したいのは、和辻による日本語の機能上の弱点に関する、今となつては通俗的な見解にも見えてしまう存在的認識のものではない(したがってその認識の当否は問題にしない)。ここでもやはり注目すべきなのは、そうした主張のそもその前提認識(存在論的認識)である。

「可能性の視点のもとに日本語を問題にする」立場からすれば、日本語という存在者は、自らの弱点を補ったりより洗練させるといった仕方で変化し展開していく可能性を持つものと把握されている。特に注意すべき点として、その「可能性」の

存在を主張するために、和辻は日本語という存在者を「我々自身の有り方」と重ね合わせて考察すべきだと要求している。端的には「日本語はながめられるものではなくして我々自身の有り方である」と言われるが、それは「日本語という存在者は、単に観照的に眺められる対象（事物的存在者）として把握されるべきでない」という主張にとどまらない。それ自体が「我々自身のあり方」でもある以上、「日本語という存在者は、われわれが日常的に交渉している道具的存在者であるだけ、でない」はずなのである。それは先の一節で、日本語の弱点を克服するその仕方が、道具の「改良」のようなものとしては語られていなかった点からも傍証されるだろう。

では、その克服はいかにして可能なのか。引用中では「我々自身が日本語としてすでにある有り方を背負いつつ日本語としてまさにあるべき有り方になる」という仕方によって、と説明されている。ここではもはや日本語という存在者は、その存在の仕方（有り方）において、「我々自身」とほぼ同一のものとして、把握されている。つまり、（様々な優れた点と弱点を併せ持った）過去の「すでにある有り方を背負いつつ」、将来の「あるべき有り方」へと自身を発展・展開させていくという「可能性」を持つような存在者として、「我々自身」と「日本語」は一体のものと考えられている。そこに注目すれば、日本語という言語は、われわれの種々の言語的実践を行なうための媒体（道具的存在者）であるのみならず、われわれの実践とともに、その言語自身が発展・展開していくような「有り方」をしたものであることになる。

そして、こうした「我々自身」と同様の存在の仕方をするものとは、先に述べた意味での「精神」「主体的なもの」に他ならない。つまり日本語という存在者が一種の主体として把握されているのである。

（3）「日本語で哲学する」という問題設定の意義について改めて

日本語を一種の「主体」として捉えるにいたる和辻の存在論的な前提認識（つまり言語哲学）を踏まえることで、彼の文化史・精神史研究と哲学・倫理学研究とが交錯する地点で主題化されていた「日本語で哲学する」という問題構成が、一体

何を・いかに解明するためのものだったのが、より十全な意味で理解可能になる。

先の引用の後半では、理性的・論理的な思考の媒体としては弱点を抱えている日本語が、いかにその弱点を克服できるかが論じられており、それが「道具の改良」のような形では語られていないことは上述の通りである。その克服に必要なこととしてさしあたり考えられているのは、例えば、論理的な思考に不可欠な抽象的な概念群を整備することなどだと思われるが（それが、引用中の「理論的に純化発展させられ得べきことを、自ら純化発展させ」る一例になるだろう）、その作業自体は、「純粹なる日本語の意味を頼りとして」、「自ら問い自ら思索すること」によってこそなされるべきだと主張されている。

すなわち和辻にとって、「我々自身の有り方」でもある「日本語」を「理論的に純化発展」させるために必要なのは、例えば西洋哲学の長い歴史のなかで展開され鍛えられてきた諸概念を単純に外から持ち込んで接ぎ木してやることではなく、「言語の意味に存せざる概念内容を他より持ち込むことなく」、あくまで当の日本語に内在し、つづ、その日本語の持つ様々な語彙の「意味」に問いかけることを通じて、日本語で思考することにとって相応しいような概念内容を獲得することなのである。日本語自身が主体として、発展・展開していく可能性とは、具体的には、日本語の内在的な概念的発展としてイメージされている。——こうした営為こそが、本稿の冒頭で着目した「日本語で哲学する」という課題にとつて、あるべき実践に他ならない。

註

(1) 『和辻哲郎全集』（第三次編集、全二五巻・別巻二、岩波書店、一九八九〜九一年）からの参照指示は、「収録巻・頁」の形で略記し本文中に組み込む（以下同様）。なお別巻は「B」と表記する。

(2) ただし、ハイデガーの思想は基本的に西洋哲学全体の伝統を批判的に踏まえたものであって、和辻が指摘するこうした傾向は、特に『存在と時間』執筆の時期に限られるという見解もある。この点に関しては特にギュンター・ファイガール『ハイデガー入門』

- (伊藤徹〔訳〕、世界思想社、二〇〇三年)が参考になる。
- (3) 最後の論点③に関しては、拙論「解釈学的方法と所有の人間存在論―和辻哲郎の文化史研究とその存在論的背景」(『倫理学年報』第五〇集、日本倫理学会、二〇〇一年)で詳しく論じたことがある。
- (4) 和辻哲郎と、バーリンやテイラーとの間には、思想上の直接的な影響関係はもちろん存在しない。しかし、和辻の「近代歴史哲学の先駆者」(一九五〇年)で主題化されていたのが、まさにヴィーコとヘルダー(およびヘルダーと対比される限りでのカント)であり、その後にバーリンが著す「ヴィーコとヘルダー」(一九七六年)の問題圏と大きく重なり合うような議論が展開されていたのは、一つの興味深い事実である。大雑把な評価が許されるならば、近代的な人間像の成立をめぐる思想史的眺望を描くにあたり、この三者には相似た「嗅覚」とでも呼ぶべきものが認められる。
- (5) Isaiah Berlin, "Herder and the Enlightenment", in *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (Henry Hardy (ed.), Princeton NJ: Princeton UP, 2000 [1976]), p.176 [邦訳:アイザイア・バーリン『ヴィーコとヘルダー』小池鈺〔訳〕、みすず書房、一九八一年、二九四頁]なおヘルダー論文の初出は一九六五年。
- (6) *ibid.*
- (7) Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge UP, 1979), pp.17-18. [邦訳『ヘーゲルと近代社会』、渡辺義雄〔訳〕、岩波書店、一九八二年、三三三頁]
- (8) 「指示的」「表現―構成的」という二つの言語観の呼称自体は、テイラーの別の論文「ヘルダーの重要性」を踏まえている。Charles Taylor, "The Importance of Herder", in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1995)
- (9) この「指示的な言語観」は、言語を实在を映し表象するものと捉え、言葉の意味を事実との対応関係(指示関係)に求めるような、意味の「真理条件」的な考え方に基づく实在論的な言語観のことである。
- (10) Taylor, *Hegel and Modern Society*, p.18. [邦訳三二―三三頁]
- (11) *ibid.*, p.164. [邦訳三〇―三二頁]
- (12) バーリンやテイラーの思想史研究での位置づけに拠れば、「個人であれ集団であれ、各主体には何らかの内なる独自性があり、それは外側から一般的な基準によってその価値を判断できない」という考え方は、ヘルダーの思想においてほぼ初めて明確に表

明されたものではない。Isiah Berlin, *The Roots of Romanticism: The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965* (Henry Hardy ed.), London: Chatto & Windus, 1999), p.63. [邦訳: アイザイア・バーリン『バーリン ロマン主義講義』、田中治男〔訳〕、岩波書店、二〇〇〇年、九六―七頁]を参照。

- (13) 先の引用箇所には、ハイデガーの術語からの翻訳と思しき言葉として、他にも「何のため」(Wozu: 用途性)や「何ををもって」(Womit: 道具)、そして後述する「交渉」(Umgang)などがある。
- (14) より正確には、自己了解の内実は、まず「語り」(存在了解の開示・分節化)に基づく行為として実践的に表現され、次いで、それが「外に言い出される」という仕方で、言語的に表現される。
- (15) 例えば、「日本語においてはむしろ感情や意志の表現が表に立ち、直接なる実践行動の立場における存在の了解の表現としての趣をきわめてよく保存しているのがある」[4:510]と述べられている。

(九州大学基幹教育院・准教授)