

北九州市立大学

文学部 紀 要

第 91 号

和辻哲郎「日本語と哲学の問題」についての批判的考察
—自らの凡庸な修辭性と折り合う哲学的文体への企図—

梶 原 将 志 …………… 1

北九州市立大学文学部
比較文化学科
2 0 2 1

JOURNAL
OF
THE FACULTY OF HUMANITIES
THE UNIVERSITY OF KITAKYUSHU

No. 91 March 2021

CONTENTS

Das Konzept eines philosophischen Stils, der sich mit seiner banalen Rhetorizität abfindet.
Eine kritische Betrachtung über Tetsuro WATSUJIs “Das Problem der japanischen Sprache
und der Philosophie”

Masashi KAJIWARA 1

The Department of Comparative Culture
The Faculty of Humanities
The University of Kitakyushu
2021

和辻哲郎「日本語と哲学の問題」についての批判的考察

—自らの凡庸な修辞性と折り合う哲学的文体への企図—

梶原 将志

Zusammenfassung: Wenn Tetsuro WATSUJI durch die eingehende Analyse der einigen japanischen Wörter wie z. B. „mono“ und „koto“ die Besonderheit des darin ausgedrückten „japanischen Geistes“ zeigen will, muss er mit einem „banalen“ Stil schreiben, um seine These mit Allgemeingültigkeit und Überzeugungskraft zu versehen. Dieses rhetorische Dilemma um die japanische Sprache könnte aber ein Anlass dafür sein, einen neuen philosophischen Stil zu konzipieren, der sich mit seiner eigenen banalen Rhetorizität abfindet.

Schlüsselwörter: Tetsuro WATSUJI, die japanische Sprache, Rhetorik, Kulturtheorie, Tragödie

キーワード: 和辻哲郎, 日本語, レトリック, 文化論, 悲劇

0. 論考「日本語と哲学の問題」

和辻哲郎(1889～1960)は、1927年2月から28年7月までのドイツ留学を終えて帰国した後¹⁾、日本語²⁾でもって哲学する可能性を模索し、「日本語と哲学」と題して講演を行った(1928年12月1日)。そしてこのときの原稿の改稿と加筆を経て、論文「日本語と哲学の問題」³⁾が『続日本精神史研究』(1929)に収録されるに至った。ハイデガー(Martin Heidegger; 1889～1976)が『存在と時間(Sein und Zeit)』(1927刊行)で人つまり現存在(Dasein)をその時間的な構造に注目して分析したことを受け、和辻は、ハイデガーが現存在の場所的性格を見落としていることを指摘

¹⁾ 和辻はベルリン大学で心理学者ケーラー(Wolfgang Köhler; 1887～1967)の講義を3回ほど聴講した後、読書や、現地日本人との観光・美術鑑賞に終始し、語学教師と下宿の女主人以外のドイツ人とは関わらずに過ごして、神経衰弱を理由に予定を4ヶ月早めて帰国したという。荻部直『光の領国 和辻哲郎』(創文社)1995, 130～132頁参照。

²⁾ この時点での「日本語」という語彙選択に、「国語」との相関で生じる政治的意味あいを読み込むには及ばないだろう。つまり、民族の精神を体現する母語としての「国語」に対して、超国家的な共栄圏内で異民族にも普及が可能な「日本語」概念を再構成し、これらをそれぞれ国内向けと国外向けで使い分ける二重規範化の試みは、日本国家のアジア進出が始まるまだ先のことである。この経緯については、子安宣邦『「国語」は死して『日本語』は生まれたか』(1994)『日本近代思想批判：一国知の成立』(岩波書店)2003, 67～97頁所収]が詳しい。

³⁾ 和辻からの引用・参照は、『和辻哲郎全集』(岩波書店)1962に依拠し、引用・参照部の後に()付きで巻数と頁数のみを記す。

し⁴⁾、日本という「風土⁵⁾」とそこに生きる民族、その民族が用いる日本語の特殊性を主題に据えて、日本語の具体的な語彙・表現の分析から民族固有の存在了解および「日本精神」を導出している。⁶⁾つまり「日本語と哲学の問題」において和辻は、ハイデガーを批判的に継承している。⁷⁾しかし、和辻は日本語を分析の〈対象〉としながらも、その考察を進めるにあたって現行で彼自身が用いている言語つまり日本語の位置づけを深く省みるには至っておらず、その点において、ハイデガーの思索を乗り越えたとは言い難い。⁸⁾しかも、ハイデガー哲学に欠けていたとされる場所的性格を補填しようとするまさにその企図こそが、和辻の言説に難をもたらししている。本論の目的は、和辻が陥った語りの不具合を、彼個人の咎に矮小化せず、むしろ哲学的言説が原理上突き当たってしまう難題として浮き彫りにし、さらには、哲学がいかなる文体を獲得すべきかを打ち出して、和辻批判を生産的な議論へと転じることである。

1. 「ことが出来る」の二義性：〈生起〉と〈可能〉

和辻は論考の中で、日本語の「こと」の用法をいくつかの場合に分けて詳細に分析し、そこから日本語（を用いる日本民族）固有の存在了解（*Seinsverstehen*）⁹⁾を抽出している。こうして語釈か

⁴⁾ 和辻が場所的性格を強調するとき、諸文化を時間的継起の秩序、単系的発展の理論からとらえようとする近代西洋のエスノセントリズム、その典型たるヘーゲルも、論敵として想定されている。湯浅泰雄『和辻哲郎』（1981）（筑摩書房）1995、153頁参照。

⁵⁾ 和辻自身は「風土」を、そこにおいて人が自己自身を見出す仕方、存在了解の仕方であると規定する。この定義により、因果関係に基づく実証的・経験的な反論の余地を断ち切ったことが、風土論の学問的方法としての正当性と発展可能性を損なった、そしてなおかつ、和辻の用法を見ると実際は「風土」が「自然的環境」という日常的な意味で用いられてしまっている箇所も散見される。謙子楯夫「和辻哲郎に於ける比較思想の方法：風土論をめぐる」『比較思想研究』第6号（1979）、45～56頁所収参照。また、特定の風土の同定は、その典型的な在り方を形成した時代に即して記述すべきとされるが、その「典型」をどこに見るかは、和辻個人の体験と西洋近代の古代認識とに依拠しており、現在その文化圏に生きている人間の自己理解は顧慮されていない、という批判もある。平子友長「歴史における時間性と空間性：和辻哲郎、ハイデガーおよびブローデル」『経済学研究』第47号・第2巻（1997）、324～338頁所収、334頁参照。

⁶⁾ 上記の留学体験が、日本文化への和辻の自覚を強く促したには違いないが、それに先立つ1910年代後半、つまり『偶像再興』（1918）、『古寺巡礼』（1919）においてすでに「転回」があったとする説もある。太田哲男「和辻倫理学における『古寺巡礼』の位置」（1984）『大正デモクラシーの思想水脈』（同時代社）1987、221～252頁所収、249頁参照。

⁷⁾ 和辻がそもそも日本語文法の知識を欠き、なおかつハイデガーの論考と誠実に対峙するわけでもないことを詳細に論証し、「和辻のハイデガー批判」という神話を突き崩しつつも、しかし、和辻による「こと」の省察は、『形而上学入門』におけるハイデガーの動詞不定法論と交差しており、和辻に優れた洞察力があったと評価しているのは、浅利誠「日本語で思考すること：日本語によって作られた思想家たち（6）和辻哲郎と日本語」『環：歴史・環境・文明』第31号（2007秋）、380～400頁所収。]

⁸⁾ 後期のハイデガーは、言語が、人間によって自在に操られるような確たる対象ではなく、語ることと表裏一体の、遂行性をそなえた出来事・生起であると捉え、言語の本質に肉迫しようにも我々は常に言語に先立たれてある—しかしだからこそ肉迫も可能になる—という方法論上の循環に身をさらしながら、難解な言語哲学を展開する。Vgl. Michael Friedman/Angelika Seppi: *Die Falte(n) der Sprache(n). Zur Einführung*, in: dies. (Hrsg.): *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, Wien (TURIA + KANT) 2017, S. 7-35, hier S. 8f.

⁹⁾ 存在についての（いまだ漠たる）理解のこと。人＝現存在は、存在について明確に理解するには至っていないが、しかし漠然とは理解しており、だからこそ、「存在とは何であるか」という問いも可能である。この前提が、ハイデガー『存在と時間』の方法論の中核にある。

ら論を立ち上げる方法については、批判が集まりがちではある。¹⁰⁾「こと」の二つ目の語義¹¹⁾として和辻が挙げるのは、「事」を表わす場合である。彼は、「ことが出来る」という表現においては〈生起〉と〈可能〉との二つが含意されうると主張する。

あたかも肌に腫物が出来るように、「こと」もまたどこよりか出で来る。そうしてどこへか過ぎ去って行く。しからば出来事としての「こと」は時間を本質とすると言うべきであろう。この意味においては「出で来る」のは何人の作為をも待たず、何人も左右し得ないこととして、自ら生起し経過することである。(第4巻, 529頁。)

こうしてまずは、〈生起〉という意味が読み取られる。

我々は最も普通に「私は見ることが出来る」という。この句において「出で来る」主格は明らかに「見ること」である。「見ること」が「出で来たる」のである。[…]
「私は」という時、それは「見ることが出来る」という現象の起こる場面を指示設定するのである。しからば右の句は、「私において、見ることが出で来る」(私に……出来る)の意味でなくてはならない。しかもそれが、「私は見ることをなし得る、あるいはなし能う」の意味と同視されるのである。(第4巻, 529～530頁。)

これは、〈生起〉を表わす「こと」が、なぜ、〈可能〉を表わす「ことが出来る」に含まれているかの解説である。さらに、

[…]
「ことが出来る」とはあることの可能性を意味しつつ、同時にまたその可能なることが何人も左右し得ない生起としての性格を帯びつつ我々に出で来ることをもともに意味する […]

¹⁰⁾ 「言葉が歴史的・社会的な生の客観的表現だとしても、その客観性は必ずしも倫理そのものの客観性を保障するものではなく、まして和辻氏は解釈に先立ってすでに特定の言葉を選択しており、しかもその解釈の仕方でも他の解釈をゆるさないほど必然性のあるものではなかった。」山田洗「和辻哲郎と解釈学」『倫理学年報』第18号(1969), 173～181頁所収, 179頁。

¹¹⁾ 「こと」の一番目の語義は、「もの」との対比で明かされる。「もの(物)」とは、精神活動のなかで志向される対象であり、具体的には、「見られるもの」、「思われるもの」、「信じられるもの」などである。これと相関して、志向性を発揮しているのが、「こと」である。つまり、「見ること」がなす志向の先に初めて、「見られるもの」が「もの」として成立する。一般化すれば、「こと」は、「もの」が「もの」として見出されるための地盤に他ならない。ただし、「こと」は、それ自体としてではなく、「もの」において初めて、それを成立せしめる契機として表われるので、その意味では、「こと」は「もの」に依存している(第4巻, 525～527頁)。フッサールが現象学的還元を経て導き出した〈ノエシス〉・〈ノエマ〉の両契機を、和辻が「もの／こと」の語釈から導き出していることの妥当性については、議論の余地があるだろう。

たとい日常の用法において、「私はあることが出来る」と「大変なことが出来る」とが、可能と生起との意味に区別されて用いられるとしても、「ことが出来る」がその本来の意味において両者をともに含んでいることは覆し難い。(第4巻, 530頁.)

こうして同根であるとされる〈生起〉と〈可能〉だが、二つの意味・用法に分離されてゆく経緯は、以下の通りである。

しかしここに注意すべきことは、「ことが出来る」場面として「私は」あるいは「何人かは」が存すると否とによって、右の可能と生起との分離が起こり、または起こらざることである。(第4巻, 530頁.)

歴史的に起こるすべてのことは、それが「出で来る」という本質においてある限り、何人かが為して「得る」あるいは「得ない」という自由の下に関係する「こと」にはかならない。しかしこの「ことが出来る」地盤としての人¹²⁾が眼界から失われたときに、「ことが出来る」という言葉の現わす可能性の意味は失われ、「出来事」はただ偶然に¹³⁾、何人の自由とも関係なく、おのずから「出で来たり、起こる」こととして、「ことをする」という意味の「こと」とは明白に離れることになる。かかる意味の「出来事」は「こと」の本来の意義を失ったものとして、本来の「こと」から区別されなくてはならぬ。(第4巻, 531頁.)

人の自由のもとでそれが実現可能なのかどうかという視点がともなえば、könnenの意味での「ことが出来る」だが、そのような視点が抜け落ちると、単に生起だけを分離させて意味するような

¹²⁾ 和辻によれば、「人間」とは、人と人との間であり、このような間柄があって初めて、自／他が区別された上での個人、「人」が成立する。ところが、仏教関連の文書において、「人間」が「人」の意味で誤って用いられるようになった。([『人間の学としての倫理学』;第9巻, 16～18頁参照。])人と人との間柄ではなく、個人を分析の基礎に据えたということが、和辻によるハイデガー批判の一つの要点だが、しかし和辻の代替案は、(個と個ではなく)個と全、個人と社会との関係に焦点を据えており、しかも全を優先することでそこに個を埋没させてしまっている、という批判も多い。例えば、狩集日出男「ハイデッガーと和辻哲郎：現存在と人間について」[『現代科学論叢』第37/38号(2009), 1～5頁所収], 4頁参照。また、和辻のとりわけ倫理学が全体を重視する向きにあることを、藤田は宇都宮芳明『人間の間と倫理』(1980)を引きながら指摘している。藤田正勝『日本哲学史』(昭和堂)2018, 282頁参照。

¹³⁾ 人の自由な行為を原因としないという意味で、「偶然」の語が用いられていると解する。そして、人の行為以外が原因であり、人為が介入する余地がなかった(とみなされる)点では、「必然」とも言い得る。九鬼が詳論しているように、異なる複数の必然的因果系列が交差することの妙を「偶然」と呼び、人生に対するその作用の大きさや深刻さを驚きとともに「運命」と称するなら、偶然は必然と排反どころか、むしろ因果的必然を前提として成り立っている。九鬼周造『偶然性の問題』(1935)(岩波書店)2012, 158～159, 244頁参照。

「ことが出来る」(geschehen)に局限され、「出来事」(Geschehnis)に凝固する¹⁴⁾。自己がこれまでどのような仕方で存在して来たかを踏まえて、あり得る自己を目掛ける仕方(=投企)で自省しながら存在する(=実存する)特殊な存在者(=現存在)である人こそを、関心の対象とする和辻からすれば、〈誰かにとっての可能性として〉という視点の欠落は、「こと」の非本来的な用法であり、存在了解の仕方である。出来事が自発的・内発的な生起として立ち現れるとき、そのような(自己)理解をほどこす人の実存は硬直している。¹⁵⁾人のいわば他動詞的な働きかけ(「ことをする」)から切り離されて、自動詞的に生起するとみなされるとき、そのような理解の仕方からは、歴史性(Geschichtlichkeit¹⁶⁾)が抜け落ちる。¹⁷⁾

このように、実存主義の観点から設置された両極—本来的／非本来的(頽落)—をともに含み、振幅をともなう用いられる日本語表現「ことが出来る」の内包は豊かで、和辻からすれば、いかにも分析のし甲斐があるというわけだ。

2. 「日本精神」表出論の非本来的な語り口

上述のように和辻は、「こと」という語の用法から、「出来事／ことができる」という、歴史的事象の二つの極端な捉え方を導き出し、そこに非本来的／本来的という価値判断を加えた。日常的な用語法に看取すべき本質が宿ると信じる和辻のこのような語釈は¹⁸⁾、「～である」(Sein)から「～

¹⁴⁾ 和辻は「出来事」を、(現存在に相関した実存カテゴリーではなく)客体的な事物の在り方を表わすカテゴリーに対応させようとしているが、しかし、出来事は、人にとって重大な意味を持ち得、また、人の計らいを超えるという仕方ではより特定の人を地平として要求しており、よって実存的側面を持っている、という指摘もある。長谷川晃：「モノとコトの自明性：和辻哲郎と石垣謙二の場合」[『東京水産大学論集』第31号(1996)、101～124頁所収]、107頁参照。

¹⁵⁾ ベルクソン哲学から示唆を受けた精神科医ミンコフスキーによれば、人の生は未来に向かって方向づけられており、現在の状況が客観的に清算されていなくとも、まなざしが絶えず新しい状況へ前のめりに向くため、過去からの相対的な独立を感じることができる。裏を返せば、この生の推進力が滞った場合、つまりメランコリー性抑鬱状態においては、過去が異常な支配をみせ、すべてが過去によって決定済みであるかのような絶望が訪れ、未来の可能性に向いた生の意味づけが停止する。市川浩『ベルクソン』(講談社)1991、370～374頁参照。このように実存主義的に捉えられた非本来的な存在理解に、精神医学の見地からアプローチすることも可能なようだ。

¹⁶⁾ 意味を付与された出来事の連関としての歴史をそもそも可能にする認識主観側の契機を、ここでは「歴史性」と呼ぶ。

¹⁷⁾ 戸坂は、〈自然の世界が「できごと」の世界であり、歴史の世界は「でかしごと」の世界であり、後者は行の、主体の、個性の、心の世界であって、歴史は主体＝行＝心の上に立って認識されるべきだ〉という鹿子木貞信の「新日本主義」[『新日本主義と歴史哲学』(1932)]について、西洋の唯心史観をやまと言葉で言い直したに過ぎないと一蹴している。戸坂潤『日本イデオロギー論』(1935)(岩波書店)1977、140頁参照。これは、和辻が「こと」の分析から抽出した二義性にも適用されうる批判だろう。

¹⁸⁾ ハイデガーが、日常の根底にあり隠蔽された本来性を追究するのに対して、和辻はむしろ本来的なものが日常において所与であると前提する。この違いに鑑みれば、和辻は表面的に西洋の解釈学を受容しているが、実質的には近世の古学や国学の方法を引き継いでいる。頼住光子「和辻哲郎と解釈学：比較思想的探究」[『比較思想研究』第14号(1987)、86～95頁所収]、94頁参照。また、日常性からの離脱を説く現象学と、日常性に定位して、そこで実践されているものの自覚化を目指す解釈学との「はざま」で「ゆれる」和辻の思索過程を描出しているのは、清水正之「哲学と日本思想研究：和辻哲郎の解釈学と現象学のあいだ」[『日本哲学史研究』第4号(2007)、1～26頁所収]。

であるべき」(Sollen)を、存在・事実から当為を導き出すような際どい論の運びであり、いわゆる「説明のディレンマ (Dilemma der Explikation)¹⁹⁾」に陥っている感もある。しかし、その問題を脇において、本論で主題に据えたいのは、〈生起／可能〉の二項図式が和辻の言説自体に突き付ける、方法論上の問題である。

和辻の論考冒頭で表明されているように、ハイデガー哲学に欠けているのは、現存在の場所的性格・空間性への配慮と分析である。人の置かれた地理的条件・制約が、人の自己理解あるいは存在理解に相違をもたらし、特殊な日本精神を形成し、これが風土として発露し、当然、日本語という特殊な言語においても表出しているはずであって、ハイデガーが用いるドイツ語という特殊な言語から／特殊な言語でもって、現存在一般を論じることは不可能だという。

言語の本質の根本的な開明は単に Dasein の構造全体の理解によってのみ得られるのではなく、かかる Dasein 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²⁰⁾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ろう。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。(第4巻, 508頁。)

このように、和辻はハイデガーを批判的に継承し、空間性の分析を補填するものとして、自らの考察を位置づけ、意味づけている。また、付言しておく、資本主義社会進展の段階のみに注視して日本の風土を度外視し、没歴史的な抽象論に終始する日本のマルクス主義者への批判も、和辻は射程に入れているのだろう(第4巻, 305頁参照)。

ただし、ここで問題なのは、日本精神の自動詞的な表出を日本語に認める和辻の言説が²¹⁾、自

¹⁹⁾ 何かを既成の規範として〈説明〉し〈記述〉するという言語行為が、当の何かを〈規範化〉しており、説明・記述の域を越えるという矛盾のこと。Vgl. Friedrich Kambartel/Pirmin Stekeler-Weithofer: *Sprachphilosophie: Probleme und Methoden*, Stuttgart (Reclam) 2005, S. 27.

²⁰⁾ 和辻は『風土』の中で、人間の個人としての側面だけを扱い、つまり社会的側面を捨象し、さらにその個人を精神と肉体とに二分して究明する旧来の人間学に疑義を呈し、和辻自身はむしろ主客未分の基層において風土を肉体として直観し、あるいは(説明ではなく)理解するような人間学を構想している。メルロー＝ポンティ (Maurice Merleau-Ponty; 1908 ~ 1961) を引きながら、『風土』における和辻の方法論を論じているのは、坂部恵『和辻哲郎：異文化共生の形』(1986) (岩波書店) 2000, 103 ~ 107 頁。

²¹⁾ 日本精神とは、文化創造の主体であり、日本民族と同義だという。絶対精神が特殊な形態へと限定を受けながら物質において自己を表現し、客体化した結果が、芸術や生活様式などあらゆるものに現われているが、そこから遡及する仕方ではじめて、日本精神を捉えることができる。——『続日本精神研究』の冒頭で示されるこの前提は、自己表出する〈生〉という普遍的な理念を据える生の哲学、および、その生の具体的な表出形態は歴史や風土の規定を受けて特殊なものであり、それをその特殊性において個別に〈理解〉するのが精神科学であるとする解釈学を、理論的背景にもっている。

ら、「出来事」の相で見る非本来的な見方に陥っている点である。日本語の「こと」の語法から、もともとは同根だったが「本来的／非本来的」な仕方では分化した物の見方を示し、本来的な見方への復帰、実存の回復を促す和辻の論考は、それが説得力を充備すべく、自らが「非本来的」な見方を密輸して、〈日本語における日本精神の自己表出〉という神話を滑り込ませ²²⁾、言行不一致で不誠実に語りかけなければならない。

ベルク（Augustin Berque）による『風土』批判も、和辻が、歴史の産物である風土の構成過程・「通態化」に注視せず、風土があたかも自然の秩序であるかのように記述し、結果として文化決定論へと傾いたことに向けられていた。²³⁾ 歴史という地平に立脚した決意と自由の行使とを説く、実存主義を基盤とした言説内容と、日本精神の発露という歴史的事象を必然化して説得しようとする言説力学との取り合わせが、あまりに悪すぎるのだ。²⁴⁾ 哲学が、言語に媒介された説得行為であるというまさにそのことが、多大な理論負荷として浮き彫りになる。そして、とりわけ言語を論じる哲学的言説がまず折り合いをつけるべき相手は、自らの言語的性格なのである。

さらに、実存的自由が、日本語という固有の言語において — 本来は — 表出していた特殊な精神であると主張し、「日本語でもって哲学すること」の意義を帰結するとき、当の日本語でもってこれを説得しようとする和辻の言説は、内なる緊張を極限まで高める。件のテキストは、もともと講演であり、本来的なあり方の自覚やそれへの復帰を促し、哲学を担いうる言語として日本語を推す趣旨の、つまり特定の行為へ向けて聴衆を説得にかかる類の言説であった。このような由来と性格もあいまって、和辻の哲学的論考を媒介する日本語は、言説内容として主張されるその特殊性

²²⁾ 内なる生が表現される際の自動性を前提としていた『ニイチェ研究』以後、和辻はこの自動性を糾弾し、生と表現とをつなぐ「通路」自体を問題化してゆく、そして仏教研究 — 仏像との相対、その非情さと解釈不可能性との体験 — もまた、この問題意識と関わっている、という指摘がある。宮川敬之「和辻哲郎と表現の問題」[[Ratio] 第3号 (2007), 22～75頁所収], 59頁参照。

²³⁾ 星野勉「和辻哲郎の〈風土〉論：ハイデガー哲学との対決」[[法政大学文学部紀要] 第50号 (2004), 1～30頁所収], 27頁参照。例えばベルクソン（Henri-Louis Bergson; 1859～1941）は、すでに為された行為から遡及して、その一義的な原因を同定するのは、人間の精神行為に固有の不確定性・創造性と自由とを不当に切り詰めた、決定論に典型的な誤謬だと批判する。和辻はベルクソン哲学の影響下にありながら、個人ではなく文化論規模で、この誤謬に陥っているのではないのか。和辻のベルクソン受容については、鈴木貞見「大正生命主義とベルクソン受容：和辻哲郎『ニイチェ研究』を中心に」[[フランス哲学・思想研究] 第14号 (2009), 52～65頁所収] 参照。なお、戦後の和辻が、特殊な個々の文化の相互交流、動的な世界史の把握に努めることを、肯定的に描きつつ、依然として文化の主体が国民であると決め込まれていた点に限界を見るのは、田中久文「和辻哲郎と文化相対主義」[[日本大学理工学部一般教育教室彙報] 第62号 (1997), 57～63頁所収。]

²⁴⁾ 特殊と普遍との関係は、変奏され次元を違えながら、和辻哲学の重要なモチーフとして繰り返し現われる。例えば和辻は、龍樹の説く「空」を「絶対者」、「絶対的否定性」へと言い換え、この普遍的な原理にして道徳の始まりを特殊かつ正当な仕方では実現しているのが日本の神（天つ神の背後に限定されざる神として想定されている「不定の神」）だとして、日本精神史を完成させようとした。上原雅文「和辻哲郎と仏教：普遍と特殊をめぐる」[[理想] 第677号 (2006), 52～64頁所収。]

と、哲学的言説として要請される普遍妥当性とに、引き裂かれることになる。²⁵⁾ 次章でこのことを詳論する。

3. 哲学の〈定め〉^{ファートゥム}

戸坂は、和辻が提唱する「倫理」概念について、「『倫理』という国語によってしか表わせないものを更に又『倫理』という国語の文義的解釈によって解釈するなら、倫理という日本語ばかりではなく、倫理そのものの日本性を、同義反復的に結論するのが、そのノルマルなロジックになるだろう」²⁶⁾と指摘している。つまり、或る語の特殊性と、或る精神の特殊性が循環して互いを根拠づけており、語義解釈からその背景にある精神の特殊性を論証したかのように見える和辻の手続きは、論理的にはただ足踏みしているという批判である。²⁷⁾ 日本語・日本精神の特殊性を論証するためには、一般性との突き合わせが必要であり、そのような相関関係を介さず、否定を介さず、或る日本語の表現が日本的だと日本語で日本民族に対して論じて承認を得るような閉じた言説においては、件の「特殊性」の内実が空虚でしかない。²⁸⁾ そして、戸坂が指摘する同義反復を避けるとするならば、日本語の特殊性を説く現行の日本語は、自らの特殊性をそれとなく脱ぎ捨て、和辻が在りはしないと云った「一般的な言語」を装って語らなければならないのだ。実際、和辻は、戸坂が指摘した同義反復にすっかり閉じこもってはいない。そしてまさにそのことによって、別の問題に絡め取られているのである。

日本語に一つの特殊な精神の結晶を見て取ることができるという文化相対主義を、和辻はドイツ語圏の思想から、具体的にはヘルダー（Johann Gottfried Herder；1744～1803）やフンボルト

²⁵⁾ ロゴス（物の道理）にのっとりつつも、語り手の信頼にたるエートス（人となり）を示し、聴き手のパトス（情動）に訴えかけもするという点では、真理探究と詐術という相反する要素がすでにレトリック（説得術）に混在している。これにともなって、普遍妥当の合理性を目指すべきという倫理的制約をかけることによって結果として相対的な合意（consensus）に至ろうとする規範的なレトリック運用論と、一切の制約をかけず、そのまやかしの利用法も含めてレトリックの効果を分析する記述論とに、レトリック論の立場も分かれる。Cf. Emmanuelle Danblon: “Rhétorique”, in: *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, éd. par Sylvie Mesure/Patrick Savidan, Paris (Quadrige/puf) 2006, p. 1017-1019, ici p. 1019.

²⁶⁾ 戸坂潤『日本イデオロギー論』（1935）（岩波書店）1977, 159頁。

²⁷⁾ 夾雑物を取り除いた純粋な日本語を通じて日本文化の固有性を探求する和辻の試みは「現代の国学」であり、回帰・循環構造やナショナリズムは不可避であって、むしろ問題はこの立場が自民族中心主義に自閉せずに文化多元論的志向を潜在させているかどうかである、と主張するのは、須佐俊吾「日本語で哲学するとはどういうことか：和辻哲郎「日本語と哲学の問題」再考」[『國學院雑誌』第111号（11）（2010）、244～255頁所収]、253～254頁参照。

²⁸⁾ 「日本語において日本精神が表出する」という文（命題）に、日本語による言語ゲームの外においても適用する意味を与えうるのか、という問いの立て方も可能であろう。永井が西田幾多郎の思索を言語哲学として捉える際、ヴィトゲンシュタインの〈言語ゲーム〉の概念を補助線として用いている。永井均『西田幾多郎：言語、貨幣、時計の成立の謎へ』（KADOKAWA）2018, 60～65頁参照。

(Wilhelm von Humboldt ; 1767 ~ 1835)²⁹⁾ から摂取している。文化的特殊性への注目とその論証自体は決して純日本的な発想ではなく、むしろ普遍妥当性を当て込んで西洋の理論を援用したものだという、ねじれがすでに生じている。³⁰⁾ 同様のねじれが、上述の、日本精神の自己表出モデルについても言え、つまり、生の哲学による精神科学の根拠づけの議論を参照し、援用している。³¹⁾ 「日本語で（を）哲学する」ということが、「哲学的（論理的）思考一般から離れるのではなく、それを駆使しつつ、日本語の語彙、文法構造、言い回しなどの独特さがはらんでいる人間把握、世界把握のあり方を解明し、それによって、新しい思考の地平を開いて見せる」³²⁾ ののだとしても、まさに「新しさ」をこのように諸言語の相対性と或る言語の特殊性とで裏づける戦略自体に、西洋哲学がこびりついている。しかもこの（西洋哲学というよりは）西洋哲学が、前提として普遍妥当性を要請する。日本語という一言語の差別化と優位化を図る和辻の言葉のいちいちが、自説の説得へ動員されるにしたがって、言語活動全般の力学^{ラング}^{パロール}^{ラングーージュ}³³⁾ に取り込まれて、凡庸な語りに落ち込む。「凡庸さ」とは、話者にとって不本意な、普遍妥当性への志向³⁴⁾、と本論独自に定義しよう。実際に或る言説が普遍妥当するかどうかではなく、あくまでもその志向性を問題にする概念である。日本語固有の修辞法（Rhetorik）にこだわる和辻の論考自体が、人間的条件（conditio humana）としての修辞

²⁹⁾ 思考は言語と一体であり、なおかつ、特定の民族（Nation）が用いる特定の言語によって規定・限定されている、という考えがフンボルトの言語哲学の中心にある。Vgl. Humboldt: *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820), in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903-36, Bd. 4, S. 21. ただし、このような言語観から帰結されかねない民族決定論や真理相対主義を避けるべく、フンボルトは、言語の使用が逆に、当の言語と世界観とを絶えず更新しうること、また、諸言語に共通するものを目指してこのような更新がなされるべきことを付言しており、外国語の学習や研究の重要性もこの主張によって根拠づけられている。Vgl. Wilhelm von Humboldt: *Schriften zur Sprache*, hrsg. von Michael Böhler, Stuttgart (Reclam) 1995 Nachwort, S. 244-245.

³⁰⁾ 和辻が白鳳美術や鎌倉期の仏教彫刻に発見したのは、ニーチェがいう意味でのディオニュソス的な歓喜であった。鈴木貞美『「生命」で読む日本近代：大正生命主義の誕生と展開』（日本放送出版協会）1996、215～216頁参照。つまり、日本の特殊性を見出すのに、ドイツ人が主張するギリシア的特殊性の概念を援用する必要があったわけだ。

³¹⁾ 『ニイチェ研究』の段階では、個人を超えた宇宙の本質である創造力としての生、その表出としての芸術や哲学に形而上学的関心を寄せるにとどまった和辻だが、後年、その表出の具体的な仕方にこそ注視する。湯浅弘『和辻哲郎と生の哲学：『ニイチェ研究』を中心に』『比較思想研究』第29号（2002）、62～69頁所収、69頁参照。なお、精神科学における歴史的事象の客観的認識を根拠づけるために、普遍的な生（Leben）を想定してその自己表出を理解（verstehen）し追体験するという方法論を主張すると、認識する個人の歴史性と認識対象の歴史性と（差異）が取りこぼされる。これは、ディルタイ（Wilhelm Dilthey ; 1833～1911）の突き当たった限界でもあった。新田義弘『現象学と解釈学』（1997）（筑摩書房）2006、18～22頁参照。

³²⁾ 小浜逸郎『日本語は哲学する言語である』（徳間書店）2018、108～109頁。

³³⁾ フレーゲは「力」を、「意義」と「陰影」に並ぶ文の意味的性質の三区分別の一つとしたが、数学における推論の研究に動機をもっていた彼以降の現代論理学はこれを取り上げてこなかった。この「力」とは、或る文を用いて発話がなされるときに、どのような種類の言語的行為が結果するのかを捉えるための概念である。飯田隆『論理学におけるモダリティ』（2014）『分析哲学これからとこれまで』（勁草書房）2020、197～218頁所収、204～205頁参照。

³⁴⁾ 和辻の文化論が、文化の担い手を（個人でなく）民族に認めたがゆえに、文化の地域的特殊性ばかりを強調し、世界的普遍性を捨棄している、という批判的見解もある。小坂国継「和辻哲郎と比較文化の問題」『比較思想研究』第10号（1983）、96～101頁所収、101頁参照。しかし本論は、文化論の内実としての普遍性ではなく、文化を語る語り方が志向してしまう普遍性を問題にしている。

性 (Rhetorizität³⁵⁾) にまわりつかれている。

では、この問題は、単に和辻個人の不幸際として済まされるものなのだろうか。いや、むしろこれは、哲学的な言説が、何かを — この場合は、日本語に然るべくして結晶した日本精神の特殊性を — 説得しようとする際に、不可避なたちではらんでしまう緊張・葛藤であり、〈定め (fatum³⁶⁾)〉ではないのか。日本語の特殊性を説得しようとすればするほど、繰り出される言説が凡庸な、つまり説得力ある語りを目指す力学に引きさらわれるのだとすれば、この事態は紛れもなく、一つの言語行為である哲学が抱える方法論上の根本問題に通じている。言語を主題に取り上げた途端、哲学は自己言及構造を呼び込み、その言説は当然緊迫するが、よりによって特定の言語の〈特殊性〉を云々するとなると、その特殊な言語でもって語っている哲学的言説は、他方でその普遍妥当という建前を維持すべく、屈折した語りを余儀なくされる。そして、自らの凡庸なレトリック性を覆い隠すためのレトリックを再帰的に発動してしまう。³⁷⁾ 哲学者として語ることをそもそも可能にする、欺瞞含みの語りが、こうして「出来る」(geschehen)。西洋哲学の理論を日本精神論に援用したねじれは、洋の東西における思想の比較・優越論や受容関係の問題に矮小化して処理されるべき事象ではなく、むしろ、自らの言説媒体である言語の特殊性を普遍妥当的に語ろうとするものの困難として注視されるべきだろう。³⁸⁾ この普遍妥当性という建前をあっさり撤回すれば、戸坂が指摘したような同義反復に収縮してしまい、偏狭な民族主義者の独話として、もはや哲学 — 自らの成立根拠すらも批判にさらすことを辞さない思考の展開と、言葉によるその表明および説得の行為 — ではなくってしまう。「日本語で哲学をする」と豪語する以上、本来、和辻が組み合うべきだった相手は、説得の力学がもたらす、言説内容と言説行為とのねじれではなかったか。

³⁵ 特定の制度内で規範が整備された技術・方法論としての“rhetoric”に対して、人間の知的な営み一般に具わる言語的特性を表わすのが“rhetoricity/Rhetorizität”である。Cf. John Bender/David E. Wellbery: *Rhetoricity: On the Modernist Return of Rhetoric*, in: John Bender und David. E. Wellbery (eds.): *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*, Stanford (Stanford University Press) 1990, p.3-39, here p. 25.

³⁶ ラテン語の“fari (言う)”から生じた中性名詞で「(神により) 言われたこと」が原義だが、ここではあえて世俗化し、つまり人の言語行為のあやに由来する自縄自縛という意味で導入している。定めると同時に定められる、という再帰性を強調したものとして、解されたい。

³⁷ 自分をも含む世界を語り、説明し、意味づけ、説得するための唯一の媒体である言語がしかし、「他ならぬこの語り方」を必然的なものとして正当化し得ない。このディレンマに面して発動されるのが、言語自体の不具を繕う言語的措置としてのレトリックではないのか — 「世界のこの一部は私を普遍的必然性と同定しつつ私に類似した者たちの肉(体)の共同体の中に、私を据え置く [...]。ところが私が自己を表現するや否や、私は必然性からと同時に平等からも引き離される。[...] 全く話さないことの不可能性ゆえに話しつつ、私は言語の／という偶発性の中に落ちる。」クロソウスキー (大森晋輔／松本潤一郎訳) 『かくも不吉な欲望』(河出書房新社) 2008, 156 頁 [original: Pierre Klossowski: *Un si funeste désir*, 1963.]

³⁸ 和辻は、「現代日本の知識階級は、歴史的認識の重要性を欧州人から学んだ。しかし歴史的認識が重要であると認識することはまだ歴史的認識ではない」とした上で、歴史的認識の実践としては、日本民族「自らを歴史的に認識しなければなら」ず、それはまず、「己れを歴史的に知ろうとしなかったことが己れの歴史的特性だということ」の自覚に始まるのだ、と屈折した論理を紡いでいる。(第4巻, 313～314頁。)ただしこれは、有意義でもある外国崇拜と不当に結び付いた自国蔑視とを分離する手続き上で持ち出されたものであり、西洋／東洋という互いに特殊な文化同士の関係を問題としている。これに対して本論では、特殊と普遍との対を枠組みとして立論しており、東西論には関わっていない。

日本語の特殊性を論じる和辻が多重の問題を抱え込んでいることは、ハイデガーとの比較でも見えて来る。ハイデガーは、『存在と時間』の終盤、第73節で、「宿命 (Schicksal)³⁹⁾」に続いて「運命 (Geschick)」に触れ、「民族 (Volk)」という概念を持ち出した。

宿命を負う現存在が、世界－内－存在である以上は本質的に、他者と共に在る (Mitsein) という仕方で実存しているのだとすれば、現存在は他の現存在と共に生起する (Mitgeschehen) のであって、その生起は「運命 (Geschick)」として規定される。ここでいう「運命」とは、共同体の生起、民族の生起の意である。他者と共にそして互いに存在し合うということ (Miteinandersein) を、複数の主体の寄り合いとみなして理解するわけにはいかず、それと同様に、運命は、個々の宿命の寄せ集めではない。⁴⁰⁾

世界－内－存在の地平を輪郭づけるものとして、「民族」が言及されている。つまり、個人の過去のみならず、民族の過去も引き受けながら、個人の存在を歴史の中で位置づけ、その上で、開けた可能性のうちから主体的な選択を行い、未来を目掛けて生きるべきだという趣旨である。⁴¹⁾ 日本精神論と一見通底しているが⁴²⁾、この運命論は、言説の構造において、和辻の論とは異なっている。

ハイデガーは自らが哲学するに際して用いるドイツ語の特殊性と優越を主張しない。⁴³⁾ もちろん、上記の引用箇所では、特定の民族に由来する — それゆえ特殊なはずの — 「運命」を語ってはいるものの、彼はいわば「特殊性」一般にしか触れていない。よって、現行で用いられているこのドイ

³⁹⁾ 人は本来、可能性の中から選び取り、決意して生きる未来志向の存在者、現存在であるが、しかしその選択に際しては、過去を引き継いで存在している以上、一定の制約がかかる、これが「宿命」である。宿命は単に可能性を狭めて自由を損なうのみならず、むしろ何が可能であるかを規定するという点では、選択と決意を可能にする基盤でもあり、宿命を直視せずして、可能性を掴み取りながら自己規定して生きることはできない。

⁴⁰⁾ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 2001, §74, S. 384. 「共存在 (Mitsein)」、 「共生起 (Mitgeschehen)」、 「共同相互存在 (Miteinandersein)」といった定訳もあるが、あえて節に展開して訳出してある。

⁴¹⁾ 他の現存在と共同で存在し、類的な統一へと向かう傾向が、そもそも現存在に構造的に内在しているというハイデガーの見解は、モナド論 (ライプニッツ) の枠組みの中で理解可能だ、という指摘もある。駒木根聡「環境と歴史: 和辻とハイデッガーの解釈学的現象学について」『東洋大学大学院紀要』第53号 (2016), 95～111頁所収, 101頁参照。この場合、民族内での個人同士の同質性は理論的に導出されないはずだが、ではそれならば、この形而上学的なモナド論が共同体・民族のあり方を具体的にどのように規定するのか、そもそも規定し得るのかについては、依然とした開かれた謎に留まっている。

⁴²⁾ 和辻は、「物のあはれ」という語から、限定された個々のものが限定されざるものへ、「根源」へ回帰しようとする運動、「思慕」を読みとり、しかしその普遍的な感情が、「時代精神生活前提に規定され、その時代の特殊の形に現われる」際の歴史的規定性を、「宿命」と呼んでいる。これは、本論で「運命」と訳した „Geschick” に相当するだろう。(『もののあはれ』について, 第4巻, 150～153頁参照。)

⁴³⁾ 後の1966年、雑誌対談で、ドイツ語がギリシア人の言語と思索とに親縁で、ドイツ語でなければ本来の哲学的思索は不可能だという発言がある。また、人ではなく「ことばが話すのだ (Die Sprache spricht)」というとき、その語呂の良さ、修辞的な効果が、ドイツ語であることに依っている点も、無視はできない。Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache* (1959), Pfullingen (Neske), 7. Aufl., 1982, S. 19.

ッ語でのこの書き方と、説かれている諸命題との緊張関係が、和辻の論考でのように前景化することが—良くも悪くも—ない。⁴⁴⁾

ハイデガーによる論の抽象性、つまり特定の言語や特定の民族に触れない慎重さは、かえって、そこに民族主義的なイデオロギーを恣意的に後付けで読み込む余地を用意し⁴⁵⁾、全体主義に寄与したともいえる。⁴⁶⁾ ここで本論が注目したいのは、和辻もまたその空洞に日本語と日本精神との特殊性を読み入れて、ハイデガー哲学を補完したと自負した点である。しかも、民族という変数に「日本人」という値を代入して、日本精神を導き出したのみならず、その関数の正当性を日本語で語った。ゆえにこの補完は、空の器を具体的な内容物で埋めるという単純な処理ではなく、上記のように、言説の構造自体をねじれさせた。

ハイデガーが持ち出す「運命」の内実が空であるからこそ、個の背景にあり不可欠で本来的な「何か」が無規定のまま—反証不可能なものとして—仮構され、そこへの回帰が、無敵の論理を振りかざして、絶対的な当為として通用してしまった、と考えるなら⁴⁷⁾、和辻が日本精神という具体的な文脈を導き入れ、そこでアポリアが前景化したということは、むしろ、哲学的言説に自己超克の契機をもたらす。(日本語の)特殊性と(それを力説する日本語の)凡庸さとが互いに角逐し、角逐するからこそ、我々はその解消に向けていわば弁証法的に和辻批判を展開できる。⁴⁸⁾ 哲学は、それ自体がひとつの言説行為であるという現実、言語に媒介されるという現実を語り損ねるが、まさにその語り損ね(ということ)について語る必要があるのだ。⁴⁹⁾ それは何も、盲点の存

⁴⁴⁾ 木田が指摘するように、ハイデガーが、自らが民族の運命について言及すること自体の必然性と正当性をこの運命論に組み込んで説得しようとしているならば(木田元『偶然性と運命』(岩波書店)2001, 142頁参照)、語られているものと語ることが円満な補完関係にある。これは、人(現存在)の自由を見て取る本来的なあり方を推奨しつつも、日本精神という一種の運命を前提にしてそこから説得力をくみ出してくる和辻のねじれとは対照的な構造だろう。

⁴⁵⁾ ナチス・ドイツ下では、「哲学 (Philosophie)」に代わり「世界観 (Weltanschauung)」の語が用いられたが、これは、党や国家の基盤にあるはずの、人種・性格・宿命によって規定された価値観の意である。Vgl. Matthias Heine: *Verbrannte Wörter: Wo wir noch reden wie die Nazis - und wo nicht*, Berlin (Duden) 2019, S. 208. つまり、自らの思考の根拠さえ批判しにかかる哲学から逸脱・変質し、思考の土台を前提するような回路が埋め込まれている。

⁴⁶⁾ ハイデガー哲学の政治的濫用を、彼の哲学に内在した要因によって後付けで説明して哲学者を咎めるならば、彼の哲学の曲解・濫用と同じ振る舞いに手を染めることになりはしないか。ハイデガー哲学とナチスとの問題を語るとき、我々こそ、哲学と政治の問題についての自らの語りのイデオロギー性を、あぶり出されることになる。

⁴⁷⁾ Dieter Thomä: *Heidegger und der Nationalismus*, in: ders. (Hrsg.): *Heidegger Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (2003), 2. Aufl., Stuttgart/Weimar (Metzler) 2013, S. 102-133, hier, S. 115.

⁴⁸⁾ 現実の多様性と流動性をすくい取り意味づけようとするのが〈概念〉であり、弁証法的論理であるにも関わらず、この概念と現実とが齟齬をきたしてしまったときに、その齟齬自体を弁証法的な概念へ織り込んで展開するのが、戸坂のいう唯物論的弁証法である。戸坂潤「論理学」(1935) [『イデオロギーとロジック: 戸坂潤イデオロギー論集成』(書肆心水)2007, 434～445頁所収], 441頁参照。本論ではその思考原理を、言語という、哲学の物質的条件であり現実、適用しようと試みている。

⁴⁹⁾ 存在 (Sein) が、それを言い表わそうとする言葉をすり抜けること (dass) に照準を合わせつつ、しかし言葉が言い表わすもの (was) に半ば依拠したまま言説を繰り出すハイデガー哲学のアポリアを、ドゥルーズの差異の哲学を補助線に描出するのは、Angelika Seppi: »Wenn einer immerfort dasselbe sagt [...]«: *Heidegger, die Tautologie und ein gewisser Idiot*, in: Friedman/Seppi (Hrsg.) 2017, S. 53-88.

在しない、述語論理の言語のような人工言語を要請しているわけではない。哲学という営みに癒着する説得行為、それがもたらす難を、論理的整合性の有無に切り詰めて純化するのは、問題のすり替えでしかない。そうではなく、不可欠な媒体としての言語の不透明さをそれとして抱え込み、むしろそこから問題をくみ出しながら、自己規定するような哲学のあり方・語り方を模索したい。

哲学的な言語というのは、理想としては、それが言うものを越えて行く。それが言うもののおかげで、思考の歩みのなかで、自らが言うものを越えて行くのである。哲学的な言語において、真理と思考との矛盾が自分自身を意識し、そして自分を制するようになることで、その哲学的言語は弁証法的に超越するのである。⁵⁰⁾

4. 日本語で哲学する「ということ」：哲学的言説が自己超克する契機

和辻は、考察の対象としての日本語およびその特殊性には注視したが、その考察を担う不可欠の媒体としての日本語や自らの語りが落ち込む凡庸さには、まったく目を向けなかったのだろうか。和辻は、「(と) ということ」の「こと」に「言」を当て、「事」と対比する。つまり、「ということ(言)」は可能態であり、これに対して「事」というのはその現実態だという(第4巻, 541頁)。例えば、喧嘩を目撃した人間に、「いかなること(事)」があったのかと尋ねれば、甲が乙を罵り、乙が甲を殴った…云々の叙述が始まる。現実起こった事件が報告されるだろう。しかしそれに続けて、「それはいったいどういうこと(言)」なのかと尋ねれば、今度は、甲と乙は普段から仲が悪かった、あるいは酒の席での間違いに過ぎなかったなど、件の出来事に内在する「意味の連関」が明らかにされる。事と言とのこのような違い、関係を、和辻は現実態と可能態、あるいは *existentia* と *essentia* という術語⁵¹⁾ でいったん説明するのである。

ただし和辻は、以上のような区別にとどまらず、さらに論を進め、「(と) ということ」で言い表される内実と言語行為が介在すること、そしてその際の時間のあやを指摘している。

否、「言うこと」はそれ自身我々の間の行為的関連の契機である。言う行為が人と人との間に行なわれるのみならず、そこに言われることもまた人と人との交渉の中にある。^{こと}言はすでに行為的連関における相互了解性を地盤としていってよい。従って「ということ」は行為に先

⁵⁰⁾ Theodor W. Adorno: *Jargon der Eingetlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (1962-64), in: ders.: *Negative Dialektik/ Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1970, S. 420.

⁵¹⁾ 前者が「～がある」(事実存在)を、後者が「～である」(本質存在)を意味し、中世哲学で特に、普遍(的概念)と個物との関係をどう捉えるかという問題とからんで、重要な論点となった。なお、プラトン以降、哲学は後者と掛り合ってきたと総括し、批判したのが、ハイデガーである。

立って可能なることとしてあるのではなく、行為の中から、実践的了解の自覚として、生まれてくるのである。この自覚がさらにまた行為の中の契機となって、行為を導き、行為に形をつける、それを我々は「いうこと」が実現せられたと呼ぶのである。かく見れば事と言との間の実現の問題は畢竟行為的連関そのものの歴史的発展的構造に根ざるのであって、単に可能なることと現実的なこととの関係としてのみ取り扱うことはできぬ。(第4巻, 543～544頁.)

つまり、ある行為的連関(先述の例であれば喧嘩)の意味は、そのことについて「言う」というこれまた行為的連関においてそのつど現行で生成するのであって、〈意味が件の行為(喧嘩)に先立って可能態として先在しており、それが結果として実現した〉という時系列上の説明は、後付けの認識に他ならない。⁵²⁾

このように和辻は、語りの結果として生じた認識と意味の生成とが、遡及して、もともとあったものの同定として語られ直す構造を、日本語の「(という)こと」の精緻な分析から見て取っている。それにもかかわらず、この局所的な考察は、言説の遂行的な作用の機微をいみじくも示唆する日本語が日本精神の表出であるという前提に依拠している。〈言われること〉を介して、〈言われたもの〉が⁵³⁾ *「そもそも在ったかのように遡及的に語られる構造を看取しながら」*、自身が力説する「日本精神」自体は洞察の視角から外れ、神話的な根拠に据えられる。自らが語ったもの(fatum)としての日本精神に拘束され、つまりその説得に駆られ、結果として、当の精神から逸脱した語りを実践してしまう。和辻が必ずしも、既存の自己同一的な「伝統」を信じ、まさにそれが伝統であるがゆえに尊重するような固陋な伝統主義者ではなく、むしろ伝統が絶えず再構成され取り戻されるべきだと認識していたとしても⁵⁴⁾、そのような前提のもとで具体的に文化を語るという局面において、言葉あるいは語りの力学が、この伝統の動性に干渉して来る。こうして自らの土台を掘り崩

⁵²⁾ こうして〈可能態／現実態〉という説明図式が棄却されたことは、〈本来的／非本来的〉という実存範疇の設定にも飛び火して、疑義を突き付けるのではないか。つまり、何かを「本来的」だと「言う」ことによる後付けの仮構の構造が、暴露されたのではないか。なお、或る出来事Gの原因とみなされるもの(U)が「原因」となる原因は、Gであり、つまり原因の特定という操作によってUは、自らの原因(G)の原因という仮象を帯びる。このように遡及的に同定される因果の逆説を論じているのは、Paul de Man: *Allegorien des Lebens*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988, S. 150 [original: *Allegories of Reading*, 1979.]

⁵³⁾ ハイデガーが非本来的なあり方として否定的に規定する「おしゃべり (Gerede)」の問題と通底している。少なくとも『存在と時間』執筆時のハイデガーにとって、言葉は、世界に関する理解を表現するためのものに過ぎず、世界の意味は言語に先立つと考えられているが、「おしゃべり」は、「ひと (man) がそう言っているから、そうなのだ」という理屈で特定の言説が定着した結果であって、個々人の世界理解との関係が断ち切れ、出所不明である。Vgl. Siegfried König: *Martin Heidegger: Sein Leben und seine Werke*, Nürnberg (Siegfried König) 2014, S. 46.

⁵⁴⁾ 和辻が伝統の有するダイナミズムを自覚し日本文化研究に移行するまでの過程、人的影響関係を詳細に追っているのは、飯島裕治「大正改元期における和辻哲郎と田中王堂：教養主義・ニーチェ解釈・日本文化研究」『比較文学研究』第100号(2015), 33～62頁所収。

してゆく和辻が、民族主義者か否かは⁵⁵⁾、哲学的にはもはや些事にさえ思え、むしろ、文化相対主義を語ることの(不)可能性こそが、本論の関心事である。⁵⁶⁾

日本語についての哲学的考察に終始し、その代償として、日本語でもって語られる現行の言説を等閑視した和辻は、本来ならば、つまり日本語でもって哲学するならば、自らが特殊な日本精神を体現し、実践すべきであった—そして、そこで大きな困難と必然的な誤解にさらされたはずだった。⁵⁷⁾ 論理とそれを担う言語との摩擦、これを緩和しようとする創造的な営み・工夫^{レトリック}、これこそが言語の歴史性の基盤であって、日本語と日本精神もこの歴史の中で動態として捉えられるものではないのか。もし、言語をあつかう哲学=言語行為が円満に機能するために、自らも特定の言語に媒介されているという事実を度外視しなければならないとすれば、つまり原理的な欺瞞を前提とするならば、少なくとも次善の策として、この執拗な瞞着を逐次自己告発するような文体が求められる。そして、語られたものとしての「日本精神」よりも、「日本精神」を語ることに意義があるとすれば、まさにこの自己批判への超出をとまってこそではないのか。⁵⁸⁾ 日本語が自己超克を担いうる、あるいはすでに担っていると示してこそ、日本語で哲学することの可能性も開かれる、否、すでに成っている。ただしその言語はもはや、「日本精神が日本語において表出している」という命題や、「日本語=日本語」という同一律を請け負い切れないうだろう。「日本語であるということ」を問い、そう問うことで「日本語」が—すでに自己同一的にあったかのような—「もの」化してゆく過程⁵⁹⁾ に批判的に注視するような立論とそれを支える文体が不可欠なのだ。すでにあること

⁵⁵⁾ 和辻は「日本民族」という言葉を用いるが、芸術の様式論に際しては、様式の差異の根拠が「文化類型の差異であって民族の差異ではない」と明言している。民族の差異が根拠だと誤解されがちなのは、両差異がたまたま一致する場合が多いからだという。(第4巻、418～419頁参照。)

⁵⁶⁾ 文化の多様性と他文化の価値とを認めつつ、当然、自文化の正当性も主張するとき、それが普遍妥当的な権利要求であるという前提が暴力的に行使されている。つまり、特殊な一文化のアイデンティティ成立と、「普遍性」の主張とが逆説的に連動している。諸文化の上位に中立の普遍性があるわけではなく、むしろ、そのような普遍性があるかのような言説が、個々の文化の自己正当化戦略に組み込まれている。ジジェク(中山徹訳)『真昼の盗人のように:ポストヒューマニティ時代の権力』(青土社)2019、224～235頁参照[original: Slavoj Žižek: *Like a Thief in Broad Daylight: Power in the Era of Post-Humanity*, 2018.]

⁵⁷⁾ 言説の内容を言説行為自体において実践しなければ機能したことにならないような類の言説の困難、その究極型を、上田はエックハルトの〈説教〉に見て、詳論している。上田閑照「エックハルトの説教における『言葉』の問題」(独語版1991、日本語版1993)『『哲学コレクションIII:言葉』(岩波書店)2008、192～244頁所収。]

⁵⁸⁾ 「思考はけっして、まったく単独に、また自分自身から思考するのではない。また、思考はけっして、思考に対して外的であり続けるような諸力によって単に乱されるのではない。思考することは、思考を奪取する諸力に依存している。われわれの思考が反動的諸力によって占有され、その思考の意味を反動的諸力のなかで発見している限り、われわれはまだ思考していないということをしっかりと認める必要がある。[...]文化は、思考を或る能動的なもの、或る肯定的なものにするために、思考を奪取するような諸力の暴力を表現している。」ドゥルーズ(江川隆男訳)『ニーチェと哲学』(河出書房新社)2008、216～217頁[original: Gilles Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, 1962.]

⁵⁹⁾ 戸坂は、唯物論的に実証されるべき歴史上の具体的な事実関係を捨象する方法論上の難を、和辻哲学のみならず、解釈学一般の限界であると喝破している。戸坂潤『日本イデオロギー論』(1935)(岩波書店)1977、168～169頁。

を前提とされた「日本精神」を読み取るという作業は⁶⁰⁾、つまり所与性に依拠した、特殊性の説得は、まさにその説得行為において特殊性を逸し、あまりに凡庸な説得行為に落ち込む。⁶¹⁾

5. 哲学的言説を錬磨する場としての悲劇論^{トボス}

特殊な言語・精神を主張することが、普遍妥当性を求める言説力学に阻まれるのではなく、むしろ普遍妥当な真理を徹底して目指して、説得の力学を稼働させた末に、言語の特殊性を突き付けられたのが、つまり和辻の裏から同じ問題に行き着いたのが、ドイツの詩人ヘルダーリン (Friedrich Hölderlin; 1770 ~ 1843) の悲劇論ではなかったか。⁶²⁾ 彼は、自らの悲劇『エムペードクレスの死 (Der Tod des Empedokles)』の構想を論じ、作品を貫くはずの必然性 (運命) を説得しようと試みるが、論考は難解な物言いに迷い込み、構想は破綻する。そこで彼は、説得が行き詰まるその事態を、悲劇論者である自分自身の有限性に結びつけ、次元の異なるもう一つの運命 — つまり悲劇作品内で表象されるはずの運命ではなく、この運命を語り切れない詩人の運命 — と掛り合うようになる。よって、悲劇に関するヘルダーリンの言説は、その説得の力学において機能不全をきたし、運命 (Schicksal) を語り切れないという定め (fatum) を語るに至る。⁶³⁾ ただしそのような問題意識の新局面を、同時代の観念論哲学の語彙や、伝統的な詩学用語の援用でもって語ったため、論考は難読を極めたのだった。フーコーならば「過剰 = 不足」と呼んだであろう言説⁶⁴⁾、つまり言語の限界に自己言及しながら紡ぎ出される言語、決定的な欠如を自乗 (自己言及) することで過剰へ転じたこの語りは、「悲劇とは何か」を問う悲劇論の枠を越え、哲学における語りの問題を直撃している。特筆すべきなのは、このディレンマに行き当たった時期に、ヘルダーリンが、ソフォクレス

⁶⁰⁾ 他者との隔たりがあるからこそ、言葉は交われ、言語の倫理性も問題になりうる。しかし和辻は言語を、対話者同士のあらかじめ成立している先行的了解の表われとみなし、言語の — そしてそこに結晶した文化の — 等質性を前提にし過ぎている。熊野純彦『和辻哲郎：文人哲学者の軌跡』(岩波書店) 2009, 213 頁参照。三木は、体験 - 表現 - 理解の結合を前提として方法論の基礎に据える解釈学に修辞学を対置して取り上げ、言葉が、自らも語る者である聴き手 (= 汝) に否定される可能性にさらされつつ語られる、という事態への注目を促している。三木清「解釈学と修辞学」(1938) [『三木清全集』第 5 巻 (岩波書店) 1967] 139 ~ 158 頁所収, 154 頁参照。

⁶¹⁾ ハイデガーは、過去の出来事の羅列がなぜ「歴史」として連関をなし有意義なものとして像を取り結ぶのかを、人間の実存的構造、その歴史性から〈現象学的に〉解明しようとした。しかし和辻の場合はむしろ、言語などに表出した一民族の歴史をどう理解して読み出すかという〈解釈学的な〉方法を採用している。

⁶²⁾ とともにヘルダーの風土論から影響を受け、自然が民族の文化的精髓を体现していると考えて思索を展開した、後期ヘルダーリンと和辻との共通性を強調して論じるのは、田野武夫「和辻哲郎とヘルダーリン：ヘルダーの人類史哲学との親和性」[『人文・自然・人間科学研究』(拓殖大学人文科学研究所) 第 23 号 (2010), 73 ~ 82 頁所収]。文化形成における詩作の機能にどれだけ比重を置くかで、両者に差異もあると付言されている (80 頁)。

⁶³⁾ 梶原将志「ヘルダーリン〈『オイディプス』への注釈〉について：運命、あるいはレトリック性の復讐」[『ドイツ文学論集』第 50 号 (2017), 16 ~ 31 頁所収] を参照されたい。

⁶⁴⁾ Michel Foucault: *Le langage à l'infini*, in: Tel Quel, no.15 (août 1963), p.44-53.

原作のギリシア悲劇（『オイディプス王』・『アンティゴネー』）と自らのドイツ語訳との差異について論じたことである。神話的な前提の欠如した、すなわち運命を自明のものとはできずあらためて説得にかからなければならない近代西洋 — 彼は自らの歴史的被規定性を、「近代ドイツ」という民族単位の特异性には短絡しなかった — において悲劇を創作し運命を語ることの不可能性を直視した末に、ヘルダーリンは悲劇を語れない言葉を自乗し、自らの言葉を結果として近代特殊なものに煎じ詰めていった。⁶⁵⁾つまり、あらかじめ用意された古代ギリシア精神と近代ドイツ精神との本質論を前提とし、そこに居座り続けたわけではなかった。⁶⁶⁾悲劇という伝統的な文学ジャンルにおいて徹底された凡庸さ、つまり普遍妥当的な真理の追究と説得が、結果として、非凡なテキストに結実したのである。

和辻はやはり、まだ成らない日本語を見据えて日本語で語るべきときに、その日本語を前提に据えた。彼が日本語のさらなる洗練の可能性を視野に入れて語ったとしても、やはり所与性の中で循環するような構造のなかでそう語っている。⁶⁷⁾坂部の指摘によれば、西田（幾多郎）哲学においては、〈もの〉の世界とそれを表現する言葉の世界（「述語面」）に主体が自らを映し見ることで、その主体は〈もの〉と〈言葉〉との暗喩的転位として生成され、なおかつ、この〈もの〉や〈言葉〉との交流の中で絶えず変換の余地、自由を与えられている。これとは対照的に、人と人との相互主体性の論理、倫理を中心に論じ、その倫理を言葉から抽出しようとした和辻の哲学では、言葉からの働きかけで人という主体の本質が揺るがされるような可能性は排除されている。⁶⁸⁾

和辻の論考に欠けている — という仕方で明らかになった — のは、自己超克的な文体であり、それは、哲学者によってくり出される言葉についての自省に裏打されてあるべきものである。そし

⁶⁵⁾ 和辻の立論が外延的で、つまり、すでに個として自己同一的に自立しているラングとしての日本語を前提として、そこから日本精神を解釈するのに対して、ヘルダーリンの思考は内包的であり、つまり言語の本質を問うなかで、結果として様々な言語のありよう、外延が見えて来る。しかもそのときの個々の言語の見え方は、言語一般をその時点でどう捉えているかに相関しており、可変的だろう。なお、西田との対比で和辻の外延的論理を指摘しているのは、坂部恵『和辻哲郎：異文化共生の形』（1986）（岩波書店）2000、86頁。

⁶⁶⁾ ハイデガーは、ヘルダーリンが友人ペーレンドルフに宛てた手紙の中で言及している〈神聖なバトス〉と〈西洋人のユノーの冷静さ〉という対が、ニーチェの〈ディオニュソスの／アポロンの〉の対に先駆けた省察だと述べた上で、「この対立は、その方式を使って《文化》を記述しておればそれで済む、というようなものではない。ヘルダーリンとニーチェはこの拮抗を示すことによって、自分の本質を歴史的に見出すというドイツ人の課題の前にひとつの疑問符を掲げたのである」と指摘している。ハイデガー（細谷貞雄ほか訳）『ニーチェ I』（平凡社）1997、148頁 [original: Martin Heidegger: *Nietzsche*, 2 Bde., 1961.]

⁶⁷⁾ 和辻の言語観にのっとれば、日本語で哲学するとは、日本語に内在しつつ、日本語の持つ語彙の意味に問いかけ、日本語で思考するのにふさわしいような概念を発展させる営みである。飯島裕治「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」『『哲学論文集』第51巻（2015）、61～84頁」、82頁参照。なお、飯島はこの内在性を必ずしも否定的に論じてはいない。

⁶⁸⁾ 坂部恵「“主体の鏡と物神”としてのことば：日本近代哲学への一視角」（1987）『『ペルソナの詩学』（岩波書店）1989、121～146頁所収]、133～135頁参照。

てその文体を追究する場として、運命、新旧比較論、翻訳⁶⁹⁾といった問題系にまたがる悲劇論が、ひとつ有望なのではないか。

哲学は言説行為であり、その媒体としての言語との緊張・摩擦から、実りある考察をくみ出しうる。この再帰的な自己規定・超克・展開の活動域に、哲学と詩の接点も存する。ただし、哲学者・和辻はその接点を捉え損なうのと引き替えに、雄弁に語り、詩人ヘルダーリンはそれを凝視するがゆえに、どもりを余儀なくされたのだった。

⁶⁹⁾ 「[...] 固有なものと異なるものの差異の自明な枠組みを問い直し、その差異がいかなるエコノミーのもとで生じるかを、翻訳という経験は際立たせてくれる。翻訳は、自らの思考が境界の上に立っている不安定なものであること、いかなるサブジェクトも闕にあることを示唆するような、発見的経験なのである。」ただし、ここで言う翻訳は、「自国語のうちですでに、日々生じている」。小野文生「哲学と翻訳のサブジェクト、あるいは自分自身の言語においてどもること：和辻哲郎〈日本語と哲学の問題〉再考」『臨床教育人間学』第13号（2015）、3～12頁所収、10頁。