

言語研究に寄せる断章¹

李 長波

その一：「指」と「月」の喩え—「コソアドことば」に寄せて

「指」といえば、われわれは日常的にそのいろいろな使い方を知っている。いまやほとんど世界共通に近い勝利の V サイン、国によって違いはあるものの、東アジアの一部では、親指を立てて、「最高」と示すものから、人差し指で自分の鼻を指して「わたし?!」という場合、はたまた己の知らざるところから指される「後ろ指」等々、実にさまざまである。蔭から指される「指」は知らぬが仏、とは言っても、その同じ人さし指で自分の鼻を指さされ、怒り露わともなれば、もはや目をつぶるわけにはいかない、減多にないことではあるが、こんなことも指の使い方として経験的に見聞きしているところであろう。このように、「指」はその使いよう次第では、善し悪しさまざまなことを表し、場合によっては言葉よりも強烈なメッセージや何かを伝えることができるのである。この意味では、われわれの「指」はなかなかの働きものである。たとえ「口」や「目」には及ばなくとも、他の身体部位に比べれば、やはり一等ぬきんでていることは確かなようである。

ところで、われわれはこの指を使って何かを伝えることを、いつの頃から身につけているのであろうか。発達心理学の研究によれば、幼児の指さし行為 (pointing) は、個人差はあるがだいたい 0 歳の後半、九ヶ月、十ヶ月ごろから観察され、ことばに先行するという (やまだようこ『ことばの前のことば—ことばが生まれるすじみち 1』、新曜社、一九八七年、八十一～九十一頁)。とすれば、われわれは自らを表現するために口よりも先に指 (あるいは手) を使うことを覚え、それによって何かを伝えることを学んでいることになる。これは考えてみれば、なかなか興味深いことである。「生まれたばかりの赤ん坊の目に映っている世界と、2 歳の子どもに見えている世界とのあいだには驚くべき発達が進行しており、そこには人間のあらゆる行動の原点があるように思われ

¹ 本稿はいま執筆中の小著の一部をなすものであり、全体から切り取った一部分であることに加え、既に公にしたものとの重複を避けるために一部の内容を省いた、という二重の意味において、断章である。

る」(前掲書、「はじめに」一頁)からだけではない。ことばの研究に引きつけて考えれば、ここにはすでに「コソアドことば」の原点があることに気がつくからである。なにも「はじめにことばありき・太初有言」ではないのである。

同じように「指」に関連して、仏教の経典においては「指」と「月」の喩えがよく知られている。

ある賢い人が月を指さして、あまり賢くない人にそれを示したところ、その人はただ指ばかり見て、月を見ようとはしない。賢い人はその人を諭していった、「わたしは指で月を指さしてあなたにそれを教えようとしたが、あなたは指ばかり見て、月をみようとはしない。ことばも同じ事だ。ことばは何かを指し示すための「指」であって、「指」そのものはその「何か」ではない」と²。(『智度論・九』の意訳)

この喩えに見るように、「指さした人」、「指さしに用いられたもの・指」、「指されたもの(月)」、「相手」の関係を整理すると、次のようになる。

「指されたもの(月)」

「人(=指さす人)」・

・「人(=相手)」

「指さしに用いられたもの・指」

そして、この四者の間で、「人(=指さす人)」・「指されたもの(月)」との間にも、「人(=相手)」・「指されたもの(月)」との間にも、同じく「指さしに用いられたもの・指」が介在するのである。つまり、次に示す A、B の共通項として、まず「指し示すもの(指)」があるのである。

A. 「人(=指さす人)」・「指さしに用いられたもの・指」・「指されたもの(月)」

B. 「人(=相手)」・「指さしに用いられたもの・指」・「指されたもの(月)」

そして、「指さしに用いられたもの・指」が介在するのと同時に、「指されたもの(月)」も介在してはじめて伝えようとするのが伝わるのである。

ということは、0歳児の指さし行為にもまして、われわれはことばの原点をここにみなければならない。次の A' と B' のように指と月の喩えがそのまま「ことば」とその指し示すところの「何か=意味」との関係に当てはまるのも当然の理である。

²智度論・九：「如人以指月、以示惑者。惑者視指而不視月。人語之言：『我以指指月令汝知之。汝何看指而不看月？此亦如是。語爲義指、語非義也。』」

A', 「人 (=話し手)」・「ことば」・「指し示されたもの (月)」

B', 「人 (=聞き手)」・「ことば」・「指し示されたもの (月)」

しかし、我々が「指さすこと」と「ことばによること」とをやはり区別しなければならぬのはただ単に後者のほうが「月」をめぐる「話し手」と「聞き手」との関係がより複雑であり、A' にとっての「月」とB' にとっての「月」が必ずしも同じものではないことも往々にしてあるからではない。

二十世紀初めからのことばの研究は、まずソシュールの「能記」・「所記」との関係の説から始められたと言ってよい。先の喩えを借りて平たくいえば、「指 (=コトバ)」と「月」との関係そのものである。しかし、ここであらためて問題になるのは、ことばの仕組みはいったい「指」と「月」のどちらに含まれているのであろうか、ということである。これは一見愚問のようにみえるが、しかしかならずしも愚問とはいいきれない。これを少し難しくいえば、ことばを研究する言語の学は、何を対象とするかという大問題にもなる。「指」か「月」か、の二者択一は往々にしてわれわれの目にするところであり、それはそれとして明快な考えであるにちがいない。しかし、われわれにとっての「コソアドことば」はどうであらうか。これはもちろんA'、B'の共通項である「ことば (=指)」にその仕組みが含まれていると考えなければならない。しかし、これは「指」だけ見ればよいという意味ではない。「指」の指し方が、その指されたものへの手がかりである以上、「指」とその「指」によって指されたものとの「関係」をも見なければならぬのである。しかし、この「指」に注目することの意味も決して「指ばかり」見るというわけではない。この指はまず「指し示した人 (話し手)」のものであること、しかも「相手・聞き手」の「月」へのほとんど唯一の「手がかり」である。つまり、「指」の姿・形に「指し示した人 (話し手)」が相手に当然伝わるはずであろう「てがかり」を託しているのである。そして「相手・聞き手」はその「てがかり」をもとに「指し示されたもの (月)」にたどり着くのである。この両者の間の最大公約数的に「共通」な「てがかり」とするところが「コソアドことば」の仕組みなのである。言い換えれば、共通項「指」を媒介として、「指さされたもの (月)」を巡る「シテ・話し手」と「相手・聞き手」との関係が「コソアドことば」の仕組みそのものなのである。

その二： 第二の月の喩え

先に引いた「月の喩え」は、ことばを紹介することなく、その場で「月」を直に指さす場合であったが、仏教には今ひとつ「月の喩え」がある。それは前者の「月」が「第一

の月」であるのに因んで、「第二の月」という。楞嚴經・二にいう、「第二の月の如く、是れ月影にあらず：如第二月，非是月影。」（意訳：第二の月は月そのものの姿ではない）と³。これを平たく言えば、月を直に指さす代わりに、「月」という言葉を用いて相手に「第一の月」に気づかせる際の「ツキ」がすなわち「第二の月」であるが、それが第一の月そのものではないというのである。これは一には「月」ということばが「指さし」の代わりであること、二には「月」ということばそのものと「第一の月」の姿・形とは必然的な関係にはないことにおいて、理解する必要がある⁴。

とすれば、先の注2に引いた、智度論・九：「語は義の指と爲り、語は義に非らざるなり：語爲義指、語非義也。」というのも同じ第二の月の謂いに他ならない。第一の場合の「指」しかみないのと、第二の月の場合の「『月』という語」しか看ないのと同じく賢者の能くするところではない。一旦直に指さす関係を遮断した上でここに言うところの「第一の月」と「第二の月」との関係を説けば、まず「第二の月」が無ければ「第一の月」へと到達する手がかりがないという意味で、「第一の月」にとって「第二の月」がなければならない。と同時に、「第一の月」が無くして「第二の月」もあり得ないという意味に於いて「第二の月」もまた「第一の月」にとって必要不可欠なものである。互いに異なるものであるが、むしろ異なるが故に一が他の「能記」に、一が他の「所記」になるのではないか。禅宗が「不立文字」を標榜しながらも、絶えず「語る」に落ちざるを得ないのも、この二者の關係に悩んでいたためであり、その分常に「指」と「語」しか見ない「愚者」を誡めるのを忘れないのである。

要するに、ことばは所詮ことの葉だからである。言葉が決して現実世界そのものの生き写しではあり得ない。そればかりではない。人間の精神、思想、感情を表出するための「道具」としても言葉は決して十全なものではないのである。「言不盡意：言は意を盡さず⁵」（『易經・繫辭』）と考えたのは独り中国のその昔のことに限らない。

一方、言語は「道具」であるということは物の本のしきりに説くところである。しかし、言語は果たして「道具」なのであろうか。人間にとって言語が「道具」であるためには、それが人間の精神、内面とはあまりにも関係が密接に過ぎ、人間の精神が「言語」を外的な物として対象化し、単なる道具として外在させるためにはあまりにも無力すぎるのではないか。この間の消息を伝えるのに長けているのは言語学者よりもやは

³原文：「此見非妙精明心，如第二月非是月影：此の見，妙精明心にあらず，第二の月の如く是れ月影にあらず。」

⁴古注曰：「人以手捏目望月遂成二輪、取其捏出者爲第二月。第二月雖非眞月，然離眞月，亦無第二月之可見：人手を以て目を捏りて月を望み、遂に二輪と成る。其の捏り出した者を取りて第二の月と爲す。第二の月、眞月に非らざると雖も、然して眞月を離れて、亦第二の月の見るべき無し。」

⁵原文：子曰、書不盡言、言不盡意：書は言を盡さず、言は意を盡さず。

り作家である。たとえば谷崎潤一郎はその『文章讀本』（中央公論社、昭和九年）の中で次のように言っている⁶。

されば言語は思想を傳達する機關であると同時に、思想に一つの形態を與へる、纏まりをつける、と云ふ働きを持つてをります。のみならず、思想を一定の型に入れてしまふと云ふ缺點があります。返す返すも言語は萬能なものでないこと、その働きは不自由であり、時には有害なものであることを、忘れてはならないのであります。（『文章讀本』、1934年11月初版、3-5頁）

「思想に一つの形態を與へる、纏まりをつける」という働きを持っている以上、それは「道具・機關」の能くするところとは考えられない。いやそれ以上でなければならぬ。かといって「瓶」と「酒」との関係もまたあたらぬ。なぜなら「瓶」は質的にも量的にも「酒」に外在しなければならぬ。その限りにおいて「酒」に一つの形態を與へ、纏まりをつけているのであって、両者はやはり別物でなければならぬ。強いて言えば、この二者はやはり「一而二、二而一：一にして二、二にして一」であるところの「體・用」との関係ではないか⁷。一旦「形式」と「内容」に分けておいてそれからその不可分の関係を云々するのもことの真には触れない。それはあくまで両者の分別を前提にするからである。

「月」ということばそのものは決して「第一の月」とは同一ではない。と同時に「第一の月」がなければ、「第二の月」もまたあり得ようがない。それはやはり「第二の月」であるに止まらざるをえない。ことばはその本質においてすでに「不完全なもの・第二の月」である以上、独り文学者に止まらず、言語学者のことばについての所説も、所詮

⁶ クローチェはいう、

それ故に吾人は、美學を以て單に内容（つまり單純なる印象）をのみ取扱ふとする説や、形式と内容との結合を、即ち印象＋表現を取扱ふとする説を、同様に拒けねばならぬ。美學的事實に於いては、表現的活動が與へられたる印象に附加せらるるのではなくして、與へられたる印象が表現的活動に依つて形成せられ、彫琢せらるるのである。印象は、云はば、表現の内に再現する。宛も濾器に注入せられた水が、他の側から流出した場合には、同一の水でありながら而かも異つてゐるのと一般である。美學的事實は、それ故に、形式の内に存し、且つ形式以外の何物でもないのである。（神田豊穂譯『美學及び美學史』、世界大思想全集 46、春秋社、昭和五年四月十五日發行、十八頁）

と。管見の限りこれが哲学者の所説としてもっとも谷崎潤一郎の考えに近いものようである。目下のところ両者の関係を詳かにしない。

⁷ ●六祖法寶壇經：大衆勿迷，言定慧別。定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧；即定之時慧在定；大衆、定、慧の別を言ふに迷ふこと勿かれ。定、慧一體にして是れ二ならず。定是れ慧の體にして、慧是れ定の用なり。慧に即くの時定、慧に在り、定に即くの時慧、定に在る。

○大智論：諸の禪定の功德，總て是れ思惟の修なり。禪といふ者は、秦、思惟と謂ふ。

○圓覺經疏説：梵語の禪那，此は靜慮と言ふ。靜、即ち定；慮、即ち慧なり。

ここに謂うところの「慧」・「定」と、「思惟」・「ことば」とは必ずしも対応するものではないが、關係的には同一と考えてよい。

は「第二の月」以上のものとはなりえない。それでも我々はどうしてもこの「第二の月」を語るに「落ちる」のであるが、同じ語るにしても、第二の月でしかないということ忘れてはならない。そして、それを聞く立場の者も、「意」を得れば「言」を忘れるとの勧めに忠実に従わなくとも、常に「言は以て象を明かにする所なれば、象を得て言を忘る。象は以て意を存する所なれば、意を得て象を忘れる。」（王弼・「易略例・明象章」）の心構えが必要でなければならない。指ばかり見て月を見ようとしないう者と同じく、「言」や「象」しか見ない者も、「意」を得ることが出来ない。とは言っても、「意を盡すは象に若もの莫く、象を盡すは言に若くもの莫し。」との認識は同じく王弼にはあった。

その三：「分ける」と「わかる」

生物の学は分類の学であると、ある生物学者がいった。われわれは日常的にも常に分類をし、しかも確かに二分法を好む。極めて明瞭だからであろう。しかし、人間が何故ものごとを分類しなければならないのであろうか、「分類」とは、平たく言えば、「分ける」ことである。物理学者は、次のようにいう、

眼底に映じたものと見えたものとは別箇のものである。見やうとするには注意をしなければならぬ。何物が注意させるのであろうか。其れは兎も角として教科書に自然現象が完璧の如く解つて居る様に記載してあるのは適當でない。吾々の注意しない現象が世の中にはまだまだ充満して居る事を先づもつて了解して居ることが必要である。（石本巳四雄『學人學語』、舵谷書院、昭和十五年四月、九一頁）

ここに言っているのは、われわれの「見た」ものと「見えたもの」との違いは、何を見ようとするか、何に注意してみるかという一点に係っていること、そして、おそらくより平たく言えば「われわれの眼には実際見ようとするものしか見えない」ということにでもなろうか。つまり見えたものから「見たもの」との間に既に一つの限定が働き、この限定もやはり一つの「分け方」であろう。今ひとつの「分け方」は実際「見たもの」の整理である。これも「分ける」ことに他ならない。

その一方で、哲学者は、ことばについて次のように言っている。

すべての動物が、それぞれの動物から見られたそれぞれに特有の世界のなかに生きているように、人間も人間として、はじめから種的に条件づけられた人間にの

み固有の識別世界と行動世界のなかに、はめこまれている。そして、人間のそのような世界の特質は、それが言葉によって滲透され、言葉によってつよく支えられつつ成立しているということである。知覚の行なう有形化は、かりにもし知覚が知覚だけであるとしたら、たちまち崩れ去ってしまうものであって、人間が人間としてそれに対処し、行動し、生きていくための十分な手がかりとはなりえなかったであろう。知覚の行なう有形化を堅固にしているもの、それが言葉であり、要素的には命名の作用である。われわれは好むと好まざるとにかかわらず、それと気づかずに — つまり潜在的な私たちで — 言葉を通じてものを見、言葉に包まれた事象を感受しているのである。(藤澤令夫「言葉」(『哲学のすすめ』梅原猛他編、筑摩書房、一九六九年、一一六頁)

ここにいうところの「知覚の行なう有形化」も「事象(内的なもの・外的なもの)」を分けることなしではなし得ないであろう。「形なきもの」を「形あるもの」にするというのが「有形化」とすれば、ここにも「分ける」が介在するはずである。そして、それが言葉によってなされたのであってみれば、われわれ人間の知覚の世界においてすでに「分ける」ことを、種的に条件づけられていることになる。いや、言の葉そのものもこの「分ける」ことなくして、有り得ないように、その宿命も「分ける」にあるのである。

このように、「分ける」ことが人間の本能的或いは種的に条件づけられた営みということは、「分ける」という行為の結果として、「別かる・分かる」だけではなく、「解る・判る」により重点が置かれるのも、理の当然といえよう。「結果」は特に意識的な行為にとっては、同時に「目的」でもある。「目的」と「結果」とはただ時間軸の両端にあるのではなく、その関係はいつでも逆転可能な一つの「ことがら」の表裏なのである。「眼に見えた」ものから、無意識に「見ようとするもの」を切り出す作業、これが知覚の有形化として、まずは「眼に見えたもの」を「分かる・解る」ために「見たもの」として処理しようというその意欲、あるいは関心が、「見えたもの」と「見たもの」との違いを生じているといえないであろうか。

これは必ずしも石本博士の問いに対する答えにはならないかも知れないが、われわれがここで「分ける」の結果としてもたらされたもう一つの側面、「別かる・分かる」の「別り方・分かり方」に注目したい。初め一つとしてあった「混沌としたもの」は分けることによって、「別かれた・分かれた」とすると、それがいったい「二」に分かれるのか、それとも「三」に分かれるか、の問題である。

「一刀両断」という言葉のように、「二」に分かれるのだと主張されれば、それもその

はず、われわれの日常的な経験が、「分かれる」と言えば、まずは「一」から「二」へと
の分離、分割を思い浮かべさせる。しかし、世の中の物事は果たしてすべてこの「一」
から「二」という「二分法」で割り切れるかという、かならずしもそうではない、と
いう日常的な経験も一方にはある。逆の言い方をすれば、もしわれわれを取り巻く世界
がすべて「二分法」で割り切れるとしたら、人間にとってそれ以上の幸いはあるまい。
さまざまな文化的な営みが意味をなさないからである。これは何を意味するのである
か、ここで考えてみたい。

ここでもう一度「コソアドことば」に立ち返ろう。

「コソアドことば」は、言語によっては、「二分法」を採用しているのもあれば、日
本語のように、「三分法」を用いる言語もあるということは、よく知られる。実際「二
分」から「三分」へと史的な変化をもたらされた言語も多い。とすれば、「二分」から
なぜ「三分」へ移行しなければならなかったのか、それがどのように移行したのか、と
いう問題がまずわれわれの目の前に現れる。

「一」から「二」への分化は、これは単純な二分法の原理で十二分に説明が付く。「二」
から「三」への過程はどうか、これはなかなか難しい説明を強いられる。『老子』も結
局は「一生二、二生三、三生万物：一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。」と
いうに止まり、これ以上口を噤んだのも、決してただ簡潔を好むためではない。

現代語の「コソアドことば」について、「ソ系」がさまざまな可能性をひめつつ、「コ
ソアドことば」の体系のもっとも豊かな広がりとその用法に持っていることはよく知
られている。そして、それは上代以前にあったと思われる「コ・ソ」の二元対立から、
「コ・ソ・カ」という三元対立を歴て、ついに現代語の「コ・ソ・ア」の三つにおいて
「コソアドことば」の体系化が進んだ、史的变化の結果であると考えられる。つまりこ
の変化を促したもっとも重要な要因の一つが「二人称（聞き手）」に対する関心の強さ
であった。そのためにもともと「非一人称」としてあった「ソ系」と、同じく「非一人
称」としてあった「カ系」とが、この「非一人称」を二分するような形で、一つは「二
人称」へ、もう一つは「三人称」へという方法へ分化したのである。

このように見てくると、「二分法」の体系よりも「三分法」のほうがよりわれわれの
談話における「物事」をめぐる「人間関係」が細かく表現できるという長所を持ってい
ることはいうまでもない。これもさまざまな「人間関係」を「分ける」ことによって得
られた結果であるには違いない。このような言語事実としての「三分法」に対して、わ
れわれはどう対処すべきか、これを単なる言語事実に終わらせずに、その意味するとこ

ろを考えなければならない。

その四：「中」というものの考え方

山内得立博士の『ロゴスとレンマ』（岩波書店、一九七四年）に、「中の思想」という一章がある。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』、子思子の『中庸』に見られる「中」の思想から論じはじめ、更に龍樹の『中論』に及んで、「東洋思想と西洋思想との異同を剔抉して徐ろに東西両洋の文化の統一を志す」（二四五頁）ものである。その中で、「中の原理がアリストテレスや子思子に於いてなお未だ嫌らないものを感じしめる」原因として、「これらの人々によってなされた「中」の定義が凡て存在に基づき、中的な存在を基礎とする」ためであると指摘し、「中とは存在の、又は存在の情態についてではなく、却って非存在に於いてのみ見出されるべきである」（前掲書、二六三頁）との結論に至った。

「中間存境」を「存在」から潔く追放することによって、「中の思想」を「中はものではない、ものとして存在するものではない。則ち無であり空でなければならない」と深化させたのは、博士一流の『中論』解釈としてまさに独創であり、博士の独擅場である。博士の指さす先に目を向けることはおそらく皓々たる月が空高く照り輝いているには違いないが、我々にとってより興味深いのは、洋の東西を問わず、学問と実践と宗教とを通じて「中の思想」が、類の思想を一貫するものとして悠遠にして広大な思想としてあったことである。そして、物事を「A か B か」のどちらかとする二者択一的なものの考え方に対して、「A か B か」の二者に対して第三のものとして「A でもなく B でもない」もの、または「A でもあり B でもある」ものを認めるといふものの考え方が歴史的にあったこと、に対する博士の慧眼である。それは、われわれがものごとを考える際、いつしか「二分法」に慣れきってしまっていることを考えれば、博士の鋭い洞察は、その哲学的な根拠を「空・無」に求めるべきか否かはさておいても、言語を対象とする我々にとって非常に示唆に富むものである。

同じく山内博士によれば、アリストテレス以来、形式論理学は、「同一律」、「矛盾律」、「排中律」という三つの原理が我々のものの考え方を支配してきたことはよく知られている。その中で「排中律」を逆転したものは、「インドの大乗仏教に於いて、就中ナーガールジュナ（龍樹）の教学に於いて見出し得る」（前掲書、一五頁）という。「中の思想」である。これは、①肯定、②否定、③肯定でもなく否定でもないもの、④肯定にして否定、という論理のパターンである。ここに言う「両非」と「両是」の論理がすなわ

ち「容中律」（前掲書、七〇頁）というのである。

この「中の思想」の意味するところは何か、言語学者の立場からそれを敷衍することを許されれば、どうなるのであろうか。

言語は二重の分節によって構造的に成り立っていると言われる。素材としての音の分節（すなわち第一次分節）と、その分節の単位である音素からなる語、あるいは形態素の分節（すなわち第二次分節）のことである。これを要するに、分節とは、連続的なものを非連続的なものとして分けることであるが、しかし言語によって完全にそれが二分されたものとして成立しているかどうかはまた別問題である。というのは、言語の形式と意味は常に相表裏して、離れがたく付着しているからである。とすれば、われわれの取り扱う言語事象も例えば音素、音韻のようなその形式のみ云々するものでなければ、分節された非連続的なものとして捉えることの限界も明らかになる。ある対象を単なる「A か B か」という二分法で捉えるよりは、それをある「中間」（neuter）をもつ一つの連続体として捉えるほうがよりことの真に近づくことが可能だからである。わけでも言葉の意味的世界を対象とするわれわれにとっては、この「中」なるものはやはりまず第一に「意味的存在」（山内得立『意味の形而上学』、岩波書店、一九六七年）として認めなければならない。

例えば、形式論理学にもっぱら依拠するところの判断についても、まず「肯定判断」・「否定判断」が一般的に認められるところである。これに対して、今ひとつ他の形式が並置される可能性については、ヴェンデルバントの『否定判断論』の説くところである。そこでは、「確信の感情（又は「確実性」）はあらゆる感情のように漸層的に段階をつけ得る（三〇～三一頁）として、「蓋然性の種々なる強度は（凡ゆる感情及び意志活動の場合に可能である如く）次の如く一線に図形化して考え得る、即ち一方は肯定であり他方は否定である所の、完全に確実な両端から次第に其度を弱めるに従って、強度は肯定も否定も現れていない無^{インディフェレンツ}関^ツ心^{プンクト}点に近づくのである。論理的評価の目盛の此零の点は判断の性質論にとって全く重要な意義を有している。何故と云ふに夫れも又一義的ではないからである。即ち肯定的反応と否定的反応との間の無^{インディフェレンツ}関^ツ心^{プンクト}は此場合絶対的か若しくは批評的かであり得るからである。絶対的無関心は一般に未だ判断せられてない時に存する。然し批評的無関心は、完全な論究の後肯定も否定も又同様に保留せられる時に存する」（前掲書、三二頁）。このような「肯定的判断」・「否定的判断」に対して、「第三の可能性」（前掲書、三七頁）を「評価の目盛のかの零点の表現としての意識された「蓋然的態度」は、判断者が問いに於いて完成せられた表象結合に対して取

る態度の独立的決定である、かくして蓋然的判断は性質による分類に於いて肯定的及び否定的判断と同位に置かるべきものである」(前掲書、三七頁)。この「蓋然的判断」は、先に見た「中の思想」の「両非」の判断とほぼ同じことと考えられる⁸。もし判断が「肯定・否定」に対する第三の「判断」(無関心点、又は評価の目盛の零点)があるとすれば、われわれの目にする言語現象もそれを捉えとらえ方に常に認定、判断が伴うとすれば、第三の可能性、つまり一見非連続的に見えるもののその非連続的な二者の背後にその二者のいずれでもない、かつそのいずれでもありうるところの「第三者」を想定するのも強ち「乱視」や「幻覚」では済まされまい。

人間関係に例えれば、「敵か・味方か」の二者対立以外に、「敵でもない味方でもない」、また「敵でもなり得るし味方にもなり得る」(中立の存在)がそうであり、「コソアドことば」から卑近な例を挙げると、「ソ系」指示詞の中間的な振る舞いがそれである。その中間とは、例えば「指示体系」全体における「ソ系」の位置づけも現代語のもっとも表層的な対立として、「一人称」(コ系)、「三人称」(ア系)の何れでもないもの、かつその何れにもなりうるものとしての「性格」もその「中的な」ものの所以かも知れない。そして、人称的には聞き手(二人称)として話し手(一人称)に対立するところの存在ともなりえれば、又はその対立が中和されてただ「話し手」以外の存在の一部として「我」以外に背景化することもありうることも、それと同じではないかと考えられる。「対立関係」・「融合関係」に対する「中立関係」も亦然りである。「ソ系」は何よりもこの「中立関係」に深く関わっていたのである。

その五: ことばの体系は「閉じたもの」ではないということの意味。

言語はエネルギーである、とフンボルトはいう。言語をエネルギーとして考えれば、その意味するところは、おそらくまず言語の体系の在り方、その体系性に集約されるであろう。しかし、体系といえは、言語が体系においてあり、言語が体系をなすというふうに、しごく当たり前のことを言っているに過ぎない、と思われるかもしれない。しかし、言語研究の歴史において対象に「体系」を認める、あるいは「体系」というものの考え方をわれわれが手にしたのはさほど古いことではない。音韻体系、文法体系、

⁸ 孔子は逸民七人を論じて曰く、「我は則ち是に異なる。可無くして不可無し」と。これは一見するところここに謂うところの「蓋然的判断」のようであるが、ただ似而非に過ぎない。蓋しそれは同一の対象に対して為されたものではなく、その場その場の「判断」が時系列において相前後し、その対象が複数のものでしかないからである。老子、莊子、子思子以下、中国的思维の不徹底さについては、山内得立博士が『ロゴスとレンマ』(岩波書店、一九七四年)において指摘した通りである。中国的思维において「蓋然的判断」にあたるものの出現はやはり仏教の将来に待たなければならなかった。

等々はそのもっとも顕著な産物に属する。われわれは現代語だけでなく、歴史的の研究についても今一度「体系」ということばにも再吟味の必要を感じる。

「体系」は、現代言語学の基本的概念の一つである。それは互いに一定の関係をもつ要素と要素とが積み重なって、整合性のある全体をなしているものをいう。そして、言語研究において言語を体系として考えようとするのは一般的にはソシュールに始まると言われる。言語に即していえば、まず素材のレベル、形のレベル、語のレベルそして文のレベルという、いくつかのレベルに分かれるのである。その中で、素材のレベルと形のレベル、つまり音韻論的体系と形態論的体系は、有限数の要素からなる「閉じた体系 closed system」とされ、語彙的体系、それよりも高い文のレベルの体系は、「開いた体系 open system」とされる。語彙的体系においては、語は絶えず滅び、絶えず生まれてくるからであると説明される（千野栄一他編『言語学大辞典・術語編』、三省堂、八七一頁「体系」の記述を参照）。

さて、ことばの体系はそのどちらかといえば、その答えはもちろん「開いた体系 open system」である。しかし、有機体の開いた体系と同じ物かどうかとなると、答えはかならずしも簡単ではない。

言語全体の体系については、そのなかにいわゆる「閉じた体系 closed system」としてある「音韻的体系」と「形態的体系」があるにしても、その全体がやはり「開いた体系 open system」としてあるのではないかと考えられている。語彙的体系からしてすでに「開いた体系 open system」であることは、語がただ辞書的な語彙の集積に止まらず、それが文において用いられて始めて具体的な意味を持つものであるとすれば、「語の意味は文に於て、またはそれによってでなくてはあり得ない」（山内得立『意味の形而上学』、岩波書店、一九六七年、一八五頁）との考えが成り立つのも当然である。否、一見明瞭に区別されるところの語と文との間がすでに流動的であるとすれば、言語の意味的世界の持つ体系の性格も自ずから浮かび上がってくるのではないか。

言語の体系については、「あえて「体系」の語を用いていうなら、言語はつねに体系化の途上にあるとともに、体系破壊の途上にもある」（『言語研究とフンボルト』、弘文堂、一九七六年、二七六頁）と泉井久之助はいう。もし言語の体系がつねに体系化の途上にあるとすれば、「コソアドことば」の体系もけっして例外ではありえない。むしろ現代語の「コソアドことば」の体系は、その「ソ系」と「二人称」との関わり方において顕著に体系化の途中経過を示しているとさえいえる。これは歴史的に見てみれば、いっそうはっきりするところである。上代以前にさかのぼる「コ・ソ」の二元対立の「体系」

から「コ・ソ・カ（ア）」の三者体系に移るのもそうであり、現代語においてさえこれが完成したシステムとして「閉じた体系」を形成していないのもそのために違いない。言語は無限の坑道であるといったのは、フンボルトである。言語が無限の坑道である故に、言語研究には常に「剰余」が残ると説いたのは、ひとり泉井久之助だけである。統べて言語の体系性の然らしむるところに違いない。

ここで今一度ソシュールの考えに戻れば、ここには二元対立的なものの考え方が顕著に現れ、いやむしろ徹底して行われていることに改めて気づく。「ラング」と「パロール」、「通時」と「共時」との峻別は明瞭すぎるほど明瞭な二分法である。しかし、もし常に二元対立的な考えに基づいて切り出した「二元対立的な体系」が、泉井久之助の説くように、ことばの「剰余」に目をつぶることによって取り出したものだとすれば、われわれは更に二元対立をなす二者の背後に潜んでいる第三の存在に留意すべきではないか。

さすれば、「コソアドことば」についての佐久間鼎仮説についても、われわれはそこに説かれるところの完璧な人称との対応関係は具体的な言語事実よりもかなり整然とした体系として抽出されたものであることを認めるであろう。佐久間鼎にあっては、「人称の体系」も「コソアドことばの体系」も整然としなければならなかった。佐久間仮説の優れたところもその行き過ぎもここにあった。泉井久之助の所謂「歴史主義」⁹の観点を知らなかったことは佐久間鼎の限界であったようである。人称の体系を完成した「閉じた体系」として見るのでなければ、そして「二人称」をただ単に「一人称」に対する一面のみに注目するものでなければ、われわれの目にするところは、たとえそれが現代語の「コソアドことば」の体系の全体像のすべてではなくても、よりいっそうその真に近いのではないか。

その六、「その内に入ること」と「その外に出ること」

近代中国の学者王国維は、その『人間詞話』に、詩人の対象に対する姿勢として、「其の内に入り、且つ其の外に出るべき」ことを説いた。その原文を示すと次のとおりである。

詩人對宇宙人生、須入乎其内、又須出乎其外。入乎其内、故能寫之。出乎其外、故能觀之。入乎其内、故有生氣。出乎其外、故有高致。

⁹ 『言語の研究』（有信堂、一九五六年）の「序」を参照。

詩人は宇宙、人生に対し、須く其の内に入り、また須く其の外に出るべし。其の内に入れば、故に能くこれを写す。其の外に出れば、故に能くこれを観る。其の内に入れば、故に生氣あり、其の外に出れば、故に高致ある。(王国維『人間詞話・六十』)

これはなにも詩人に限ることではない。研究者にも同じく当てはまる。言語を研究する人は、まず対象に深く分け入ることに始まるが、しかしそれに終わるべきではない。常に対象の外に一回抜け出ることが必要である。これは実証的研究においてもそうである。ある対象に向かい、それに沈潜することは研究の始まりとすれば、その対象の外に出るということは、いったん眼前の対象以外のものに目を向けることであり、これによって当面の対象に対する見方の相対化が可能になることは研究者のよく経験するところである。複数の言語間の対照研究は一つの言語の外に出るという意味に大いにその成果を期待されるものであるが、しかし、それを単なる対照のための対照に終わらせないためには、やはり更に「其の外に出る」工夫が必要ではないか。そして、同じことは、実証的研究と理論的研究との間についても言える。実証を単なる実証に終わらせないことも、理論を単なる理論に終わらせないことも等しくこの一步の差にかかっているといって過言ではない。

それはただ研究方法ばかりではない。それは更に対象にどういう態度で臨むかにも自ずから現れる。泉井久之助はいう、

ヨーロッパの言語の理解にはやはりヨーロッパ的な態度で臨む必要がある。(中略)それはこれらの言語の外形を超えて内的な洞見 (insight) に至る道だからである。(『ヨーロッパの言語』、岩波書店、岩波新書、一九六八年、二七頁)

ヨーロッパの、たといすべてではなくても、その多くの言語にわれわれが対処する場合、意味的・解釈的に注意しなければならない重要なことの一つは、一般に動的な把握を忘れてはならないことである。これは古代のギリシャ語に対する場合にとくに重要であり(近代ギリシャ語ではこの力動性は相当よわくなっている)、近代の英語が多くの名詞をほとんどそのまま動詞として使用する現象を示し、なお将来もそうであろうとする「ふくみ」をひそませているのは、今もヨーロッパの言語を全体的に掩う力動性が、英語においてとくに端的にあらわれていることを示している。(同、三三～三四頁)

と。これもおそらくヨーロッパ以外の言語の理解にはそれ以外の態度（これは必ずしもヨーロッパ的なものを排除するものではないが）ではなく、対象に即した態度で望む必要があり、それが「内的な洞見（insight）に至る道」だからである。これは、要するに「その内に入らなければならない」ということであり、そして「動的な把握」は何よりも「その内に入ること」の重要な方法であると同時に、「その内に入ること」と「その外に出ること」もこの「動的な把握」において行われなければならず、その一環に他ならない。