

日本思想における二重言語的空間

—西田幾多郎の場合—

岡田 勝 明

「存在の場所的把握」ということが、日本語の特色をとおして見えてくる。そのさいの「場所」とは、「自発」である「自然生起」の織り成す世界である。

さらにこのような日本語と西田哲学とは、どこまでどのようにに通いあっているか。このような問題とのかかわりから、西田哲学が動いていた言語空間も見えてくるであろう。

最後に「ことばそれ自身の本質」と「西田哲学の問題」との相関を示唆する。

本論では以上の問題を論じていく。

一 日本語の発想

場面依存的表現と主観的視点

森田良行は、日本語ではどのような発想でことばが紡がれていくかについて、次のように述べている。

「日本語における」場面依存的で自己の視点中心に事物をとらえていくという発想は、言い換えれば、話者が話題とする場面へ目を向けて、自身の目に映った姿として対象をとらえ、自己の主観として事柄を叙する表現態度でもある。客観世界における第三者同士の事象を傍観的に記述するといった態度とは程遠い」。

すなわち日本語の表現態度の特徴として、「場面依存的」であり、また叙述の視点がつねに話者に置かれているという意味で主観的であり、たとえば英語などの客観描写的視点に立つ言語と対照的であるという三点が指摘されている。森田が挙げている「浦島太郎は男だ」という例文を参考に、これらの点を確認しておこう。

「場面依存的」ということは、文意が文脈に深く関わっているということである。たとえば「浦島太郎は馬鹿な男だ」というように、「馬鹿な」という修飾語が入るだけで、「男」の意味は、「男性一般」から「(馬鹿な) 奴」へと変化する。つまり意味は、「愚かな」という語よって示される文脈に、大きく支えられていることになる。あるいは「さすが」という語が入れば、「男だ」の「男」の意味は「男の中の男」になる。もちろんたとえば英語においても、文意は文脈抜きにはありえない。しかし日本語の表現とは、基本的に異なる。

上の二つの例のいずれでも、英語では「A is . . .」という表現になる。その文は、主語浦島太郎についての客観的な描写である。さらに英語の普通の表現なら、男性一般の意味であれば、manとかmaleとなり、奴ならfellowとかguyという語が使われるであろう。日本語のばあい、通常同じ語が使われながら、文脈によつて意味を変えていく。さらに、話者の「馬鹿な」とか「さすが」という表現が文脈をきめ(そのこと自体は他の言語と変わらないが)、文に内

在するその語が話者の視点ないし文の支点になっている（この点において本質的に英語等の叙述態度と異なる）。浦島太郎が「馬鹿な奴」なのか「男の中の男」なのか、いずれにしろ客観的な視点からの判断（主観からの判断であるにしても）として述べられる英語に対して、話者の主観的視点から日本語では述べられる。話者は話題とされる対象から距離を取るのではなく、対象とともにいる。文章を一つの世界として客観化するか、話者が文章に内在化して叙述される世界のうちにいるか、という点に、英語等の言語と日本語との、基本的な発想の相違がある。

話者の視点中心に事物を捉え叙述するという日本語の特色については、しばしば取り上げられる川端康成『雪国』冒頭の「国境の長いトンネルを抜けると雪国であった。」（サイデンステッカー訳「The train came out of the long tunnel into the snow country.」）という文章が、好例となる。旧制高校の時代から大学一年まで、川端の専攻は英語であった。川端において、一方で英語の発想によつて事物を捉え、他方その表現を日本語的発想によつて行うという過程が意識下で行われていた、と筆者は推測している。したがつてかえつて英語に対して対照的な日本の文章の表現が、川端において見られるのであらう。

「国境の長いトンネルを抜けると雪国であった。」という文章では、話者と列車とが一体化している。その一体化したところが叙述の視点となつていて、森田が指摘する、自己の視点を中心とする日本語の主観的叙述態度がうかがわれる典型例である³⁾。英訳と比較すれば、その発想はより明確に理解される。

「列車がトンネルから抜け出てくる」という文章と、「トンネルを抜けると」とを並べてみれば、英訳の場面全体を見回すところに立った視点からの客観描写と、日本語における叙述の視点とが、いかに対照的であるかは、さらに論じる必要はないであらう。

ところで場面依存的ということとは、主観的ということとは、ふつうは矛盾する。場面に依存するということは、主観性を保留することだからである。しかし日本語において、この両者が並立、ということはもっと強く言えば一つに結び合っている。

さて、さしあたり日本語においてこれら両者が一つに結びついているというのは、事態や事物を場面依存的に捉えながら、その叙述が話者である「私」からなされているということである。さらに踏み込んで解釈すれば、事態や事物の成立場面は、「私」において成り立っているという仕方、両者が一つになっている、と言ってよいであろう。

たとえば「I have a headache.」は、日本語に訳せば、「頭が痛い。」ないし「頭痛がする。」となる。それらの表現に主語はなく（ここでの助詞「が」は、話者が対象としているものを示していて、主語を示す「が」ではない）、一見したところ「頭痛という現象が一般的にある、ないし起こる」という客観描写のように見られるが（日本人でなく、日本語を習ったばかりの外国の人ならばそのように解釈する可能性がある）、「私」のことを語っているというのが日本語の前提である。だから「私」において、頭痛という状態が在る、また「私」において、頭痛という出来事が起こっている」という意味になる。英語では主語の「私」が「頭痛」を「所有」している、という仕方で表現される。

すなわち私においてある状態が存在し、ある出来事が起こることが、「頭が痛い／頭痛がする」という表現になっている。そこからまた、私が頭痛を所有しているのではなく、頭痛に私が所有されている、という考え方がわかれる。「私」が存在や出来事の「場所」でありつつ、その場所に在るものや生じるものを私が主語的に支配しているのではない、と考えられているということ。ここに主語がなくとも文として成立し、客観的描写が同時に主観的把握と重なっている、日本語的表現の秘密がある。

ただし、日本語では主語の「私」は通常表現されないから、日本的無私の精神を日本語が体现している、という単純すぎる理解の仕方は危うい。すでに述べてきたように日本語では、「私」が表出されなくとも、文自体がすでに「私」の表出として成り立っているからである。ことに情意表現は、ほぼすべて話者の「私」のことである。「悲しい。」と言えば、たんに客観表現ではなく「私は悲しい」ということである。だから「彼は悲しい。」という文章は日本語としてこなれたものと受け取られない（「私」から見て、「彼は悲しそうだ」とか、「彼は悲しがつている」とでもしなければ自然な日本語にならない）。日本語という言葉がおもに顔を向けている関心は、私のいわば心（情意）を語るところにある。そういう意味で、日本語は「私」の溢れた言葉なのである⁽⁴⁾。

主客融合の表現

場面依存的でありながら、その場面が「私」の場面であることによってなされる日本語の表現は、主客融合的な性格を帯びる。主客融合的表現を支える日本語の働き方について、宇津木愛子は次のように指摘している。

山口明穂が指摘するように、日本語は言語使用者の経験と密着したところで語られる言語と言える。これと同時に、「私」をあえて言語化しないまま「私」を表出できることは、「私」を客体界と分離させることなく「私」の表出ができることをも意味する⁽⁵⁾。

右の引用にある山口明穂の指摘とは、日本語には「個々の語の表わす内容を、話し手からの関係で捉える傾向」があ

る、ということである。たとえば助詞「を」に関連して、万葉集の「紫の匂へる妹を憎くあらば人妻ゆゑにわれ恋ひめやも」等の例を引きながら、山口は次のように説明している。

それ「下の語にかかる働きをしていない」「を」の用法、つまり格助詞ではない「を」は、文の中で、語と語との関係というような、概念化した意味でなく、話の中に話し手が入り、場面に即して、話し手とある事柄との関係を示すという意味に解される。その場合、「を」の示すものは、その付いた語（「妹を」であれば「を」の付いた「妹」）が、話し手から見てどういう関係にあるかであって、現代語の格助詞が果たすような、文の中でそれが他の語に対してどういう関係に立っているかということではない。・・・主語を考えた際に、話の中に話し手が入り、語が、話し手との関係を切り離したい形で機能していると述べたが、「を」の場合も、かつてはそれと同じ傾向が、あったと考えられるのである⁶⁾。

そもそも日本語には、「センテンス『広辞苑』によれば「形の上で完結した、一つの陳述によつて述べられている言語表現の「単位」のこと」という意識がなかったと考えられる。とうぜん「主語・述語」意識もありえなかった。語は「主語・述語を骨格とした、一つの述べられている「単位」の中で機能するのではなく、とくに日本語の古文のばあい、独立して表現を形成し、さきに述べたように話者と一つながりの「馬鹿な」とか「さすが」のように、かえつて語のほうが決定的な文脈を決めるのが、日本語の特徴である。「悲しい。」という例を挙げてすでにふれたように、たとえば「悲しい」という文中の語を通して、話者もまた文中に内在する。

このような日本語の表現発想が、主観（私）を客観（客体界）と分離させないで表出させることを可能にしている。この可能性が、日本語の詩的表現の能力を支えている。

「私が」と言わなくとも、客観の表現は「私」との関係で見られている客観、つまり「私の表現」である。「花、麗し」と言えば、客観的に花が麗しいものであるということと、そのように私が思っているということとが、同時に表現される。

その表現の内面性にさらに立ち入って言えば、花を麗しいと思う私の心は、客観的に存在している麗しい花と、「麗しい」ということにおいて通じ合っている。「麗しい花」はまた「麗しい我が心」のことである。麗しい私の心の表現が、麗しい花の表出であり、我が心はそのままこの花の表出と一つとなっている。

このような日本語の主客融合的表現を支えている世界観、すなわち「私の心が花に移ること」が「花が私の心に映ること」でもあるという問題は、たんなる日本語の用法上の問題を超越する。この点については、したがって後述することにした。

ともかく主客融合的な例として、宇津木も挙げている「まぶしい。」という表現が、端的に事態を表明している。「まぶしい。」と言えば、客観的に「対象物がまぶしい」ことであると同時に、「私はまぶしい」ということもある。もちろん「Radiant」等の表現も、同様の意味を持つであろう。しかしこのような英文は、正式な文ではなく、文法的に破格の省略形である。日本語のばあい、「まぶしい。」は正式な文として成立する。

「私」が「場所」になることによって、客観の表出が同時に主観の表出と一重（主客融合）になることができる。このような表現のもう一つの典型例は、英語等に翻訳できない「見える」とか「聞こえる」という表現である。この両語

はそれぞれ、古語「見・ゆ」「聞こ・ゆ」(ないし「聞こ・え」)の口語表現である。いずれも助動詞「ゆ」の付いた自動詞である。上代に使われた「ゆ」に代わって、のちに「る・らる」が多用されるようになるが、いずれも「自発・可能・受身」を意味し、後者はさらに「尊敬」の意味をも表わすようになる。基本の意味は、自然生起を表わす「自発」である(7)。

森田良行は、「見える」という表現について、次のように解説している。

日本語には己の側からの把握と、他者側から把握されることを同時に意味する言葉があるのも特徴的である。たとえば「見える」という動詞は、己が外の対象を視覚的に受けとめキャッチすると同時に、外なる他者から己がキャッチされるという両方向の二面性を持つ語である(8)。

たとえば「山が見えるから窓を開けてみなさい」では、内なる話者が外なる対象を捉えるということであり、「外から見えるから窓を閉めなさい」では外から内が捉えられることを表現している。主観からと客観からとの双方向の動きが、一つの表現において成り立っている例が、「見える」である。

もちろんいずれの意味になるかは、文脈によつて決められるのだが、主観からの文脈で読みとるばあいでも、裏に重ねて客観からの文脈が背景となっており、またその逆であるところが日本語表現に不思議な奥行きを作り上げている。山を見ることが、山から見られることの上で成り立っているという「感じ」が、いつでも日本語の行間には立ち込めている。

主客融合的表現がいかにして日本語において成立しているのかについて考察してきたが、ついでさらにその根底に見られる事態を明らかにしていくことにしたい。結論を前もって言えば、主客融合的表現を可能にしている根本的発想は、一切を自然生起的な自発性において捉えるところに由来するということである。

二 日本語の根底

スーパ―動詞「あ（生・在）る」

『岩波古語辞典 補訂版』の「基本助動詞解説」では、次のような補足説明がなされている。

「このようにして「る」「らる」は、自発・可能・受身・尊敬の助動詞としての用法を持つに至ったが、「る」「らる」の語源としては「生（あ）る」という動詞が想定されよう。「る」「らる」に共通な「事態が生れ出る」という把握の仕方は、「生（あ）る」という動詞と根本的に意味が同一である。・・・この「生（あ）る」(P₁E)の語根P₁は、多分、存在を意味する「有り」(P₂E)の語根P₂と同一であろうと推測される。」

さきに日本語の特徴をよく示す例文、つまり主観の側と客観の側とを同時に言い表す表現として「まぶしい。」を挙げた。さらに、融合的な仕方の主客関係を投影した例として、自発の助動詞「ゆ」にもとづく「見える」「ゆ」は「る・らる」と同じ意味と用法をもつについて述べた。英語等に翻訳不可能な、ということは日本語固有の発想に支えられ

た、たとえば「見える」という表現の根底には、右の引用において指摘されているように、自然にある状態が生じ、ある出来事が出来し、ある行為が無作為に為される、という発想ないし考え方が潜んでいた、と考えてよいであろう。「ある」という語は、このような世界観を根底的に担う語であった。「西田哲学と日本語」の問題を取り上げる前に、この点について例証しておくことにしたい。

大野晋によれば、八世紀半ばに日本語は大きな飛躍を経験する。否定表現が十分に発展していなかった当時の日本語に、大量の漢語仏典（とうぜんそこには否定表現が含まれている）の輸入を契機として、全般的に否定表現が成立するのである。大野の指摘を引用する。

動詞の表現とは、物事を時間という場の中で進行し、変化してゆく事態としてとらえる表現で、形容詞の表現と異なっている。日本人は時間という場の中で進行して行く事態を表わす場合（つまり動詞を使う場合）には否定や推量（意志）や回想を表現できる段階に達していた。しかし時間に関係のない「AはB」「山高し」のような、事の性質についてだけ判定を下す表現については、未だ表現形式が不備だったのである。これは日本人が事柄を、成行き、経過としてとらえ、成行きや経過を、叙述することはできても、抽象的、論理的に、時間の経過という場でなしに判断を下すことには、たけていなかったことを示すものと考えられる¹⁰。

そこで「AはB」の文末に「・・・は」・・・にあり」という語をもつてきて、「あり」は動詞だから、「にあらざる」（否定）「にありけり」（回想）「にあらむ」（推量）というような体言を受ける表現を、日本語は獲得したのである¹¹。さ

らに形容詞を使った表現にも、その後ろに「あり」をつけて、たとえば「悲しけり↓悲しくありけり↓悲しかりけり (kanashikuikeri → kanashikarikeri)」という表現を作り出した。ここまでくれば、「悲しからず」「悲しからむ」「悲しかりき」という表現も可能となる。

このように日本語は、「ある」という語を大活躍させることによって、言語的危機を乗り越え、飛躍を果たした。ところで「ある」の活躍はたんなる偶然ではなく、そもそも日本語は、「ある」をベースに形成されている言語である、と言っても過言でない。金谷武洋は次のように、「ある」を日本語のスーパー動詞と呼んでいる。

日本語が自然中心、英語がその逆で人間中心であるとすれば、それぞれの言語を代表して最大の活躍をする「スーパー動詞」があつていい。日本語の場合はそれは明らかに「ある」だ。・・・日本語の過去形は全て動詞「ある」の付加による「存在文」化であることを見た。そもそも三基本文の四通りの文（現在／過去、肯定／否定）、合計十二のうち、少なくとも九までが「ある」に支えられているのである²⁵。

金谷はたとえば、「笑ひて・あり」↓「笑ひたり」↓「笑った」のように変化を追って、過去形が「あり」「ある」の古形が「あり」から生じていたことを示している。また金谷による日本語の三基本文とは、名詞文（例、好きだ）、形容詞文（例、悲しい）、動詞文（例、笑った）のことで、「好きで・ある (dearu)」↓「好きだ (da)」というように、名詞文に「ある」が含まれている。形容詞文でも否定形は、さきに述べたように、「ある」によって成り立っている。動詞も過去形になれば、「ある」が踏まえられている。また自動詞の語尾には「ある（例、閉まる [shim-aru]、変わる [kaw-

aru」が始まる[hajim-aru]等)」が隠れている。

『岩波古語辞典』において、「る・らる」の語源は「ある」であると指摘されていたが、「aru(ある)」を一段活用させると「(u)aru(れる・られる)」となると、金谷は説明している。また「形容動詞」(例、健全にある↓健全なる↓健全な)、接続詞の多くも(例、であるが↓だが・であるから↓だから・であるけれども↓だけど・さあれども↓されど)、仮定表現も(例、であらば↓たら・にあらば↓なら)、さらに「ありがとう」は「有難く」のウ音便、「さようなら」の「なら」は、「(左様)にあらば」であったというような事例を、金谷は挙げている。つまり日本語では、文章成立のいたるところで「ある」が関わっている。

存在の場所的理解と日本語

すべてを自発的な自然生起と考えるのが、日本的発想の根本にある。言葉においてこの事態を表明する語が、「ある」である。なるほどあらゆる動詞の中で最も基礎的意味を担うのは、存在を意味する「ある」であろう。英語でも「動詞は、特別な動詞である。ただ日本語のばあい、「存在」の根底に「自然生起」を見て取る考え方が根本にあつて、したがって「自然生起」を表わす「あ(生)る」が、日本語のスーパー動詞になったと考えられる。いたるところで「ある」が関わってくる理由は、このような考え方が日本語の発想の根底にあるからであろう。文をいかなる構造をもつ文ならしめているかということは、各国語のもつ世界観によるであろう。だから、文成立の可能性の根幹に「ある」が潜んでいるということは、日本の根底的思想が「ある」の意味するところに求められることを示唆している。

さらに興味深いのは、「ある」は「・・・にある」という仕方でも受け取られていることである。存在を場所的に捉え

る発想が、そこに見出される。「ある」の第一の意味は、「生まれ出る」ということであつた。「・・・にある」は、もちろん「・・・という場所にある」ことである。生まれ出ることが場所的に存在することと結びつくのは、次のように考えられるからである。

存在はその場所と切り離せない、ということについて西谷啓治は次のように論じている。

localはlocusという言葉から出ている。locusというのは場所という意味で、或るものがそれ自身の場、存在の場を持つている。「有る」という事はその場所という事、存在の場という事と切り離せない。・・・つまり連関の中に有るわけです。・・・「華嚴の存在の論理である主伴は」それがそれ自身であるという事は、つまり、連関の中でのみ成り立っている事だと、そういう矛盾した事が同時に考えられているということですね。・・・localizeというのは、AならAという「もの」が「有る」という事の中に本来の意味の空間性というものが入っているという事です。・・・AがAであるという事は、Bが有つてのAだという意味ですね。しかし、そのB有つてのAだというそのBは、A有つてのBですから、「有る」という事は、非常に連関し合っているわけです。・・・その場は一つ一つの特異な場ですけれども、全体がそこに有る、全体を担っている。それは全体を現していながら、しかし、全体の一部、局所であるという、そういう意味ですね。そういう事がorganicという事でしようね¹⁾。

「あ(生・在)る」ということは、一つの「在るもの」単独で成り立っているのではなく、他のものとの関連におい

て実現されている。西谷が述べているように、関連しあっているということは、AあつてのB、BあつてのAということであり、この並存可能的関連性のことを「空間性」とか「世界」とか、さらに「場所」と言い換えてもよい。Aは場所（諸事物との関連性）において、Aとして成り立っている。AがAとして立つことを可能にしているAの場所は、Bを始めとする他のものとの連関性なのだから、Aの場所は同時に場所全体の性格をもつ。そうでなければ、Aが世界関連の中に立つことはできず、したがって存在できないはずだからである。したがって、存在は場所と切り離せない。

本論の最初に、場面依存的であると同時に主観的な視点に立つのが、日本語の表現の特徴であると述べた。この両者が一つに結びつくのは、客観的場面が同時に私の場面だからであつた。それゆえ主観的叙述が同時に客観的叙述と、一つに重なる。このように重なる理解されるのは、存在を場所的に理解しているからである。

場所に依存した客観的叙述は、またその場所のうちに含まれている話者からの叙述だから、同時に主観的叙述である。このように話者はつねに場所において在るものと考えられているから、場面と話者とは一つに結びつきえたのである。したがって日本語の根本的発想は、存在の場所的理解にもとづくと云つてよいであろう。

なおさらに場所的に捉えられた「ある」は、自発的自然生起という性格を帯びる。存在は、存在の於いてある場所に包まれており、その場所は存在の本源としての「自然」に帰着するというのが、日本の見方である。

西田哲学を意識しつつ、日本語の特色を西田哲学に意図的に結びつけようとしているわけではまったくないが、日本語の思想とでもいうものを考察していくと、おのずと西田哲学との親近性を思わせるようになる。以下に述べるように問題はそれほど単純ではないが、この両者の関連性は、西田哲学を理解する一つの大きなステップになると思われる。

三 時枝文法と西田哲学

時枝文法における「述語」

西田の高弟である下村寅太郎がすでに、日本語が主語を必要としないということと、西田の「場所の自己限定」という考え方について、次のような指摘をしていることは有名である。

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。……／……直ちに西田哲学の「場所」の思想、「場所の自己限定」という考え方を想起せざるを得ない。絶対無の自己限定とか、場所の自己限定とかいう考え方は主語のない日本語と相相応するものがある。……われわれの日常的なものの見方、考え方、その根底にある思维の仕方の原理の反省、あるいはその哲学的自覚としての場所の論理学が形成されたと解してよいであろう。……／……西田哲学の独創性の由来は、われわれ自身のものの見方・考え方、あるいはわれわれ自身の経験や体験を基礎にした思维の仕方を哲学的に形成したというところにあるのではないか¹⁾。

自然生起を根底とした主客融合的発想が日本語の特徴の根底にあるなら、ここからなぜ日本語では主語を立てなくと

も文となるか、という問題も説明できると考えられるので、日本語が主語を必要としない理由について本論では表立っては論じてこなかった。それにしても、そもそも日本語では、主語という意識は明治時代までなかったと考えるべきであろう¹⁵⁾。

さてつぎの引用に見られるように、中村雄二郎が国語学者の時枝誠記による「時枝文法」と西田哲学との親近性を指摘してிரい、多くの国語学者が西田の場所の論理と時枝文法の考え方の共通性について論じるようになって¹⁶⁾いる。中村の論述はいささか単純化しすぎているように思えるが、「述語的統一」というところに、中村は両者の共通の考え方を¹⁷⁾見ている。

日本語の文では、詞が辞によつて幾重にも（入れ子型構造）をとつて包まれているのである。この辞と詞との間の包み包まれる関係は、論理的ないわゆる包摂関係とまったく同じではないが、ここでもまさに自己が述語的統一としてとらえられている¹⁸⁾。

周知のように時枝は文を、「詞＋辞」というように理解し、文成立の決め手を「辞」にみている。「詞が常に客体界を表現するのに対して、辞は、客体界に志向する言語主体の感情、情緒、意志、欲求等を表¹⁹⁾すものであり、「過程的言語観に立つ」ということは、同時に言語の客体的存在としての把握を脱却して、言語をあるがまゝの存在として、即ち主体的経験として、これを把握することを意味する²⁰⁾」という立場に立っているからである。

ただし辞が詞をたんに外側から包むということではなく、詞と辞とが「＋」されることにおいて文が成り立つと考

えられている。時枝は「包む」ということを説明するのに、「風呂敷」の例を用いている。風呂敷は、物を包む機能を發揮していなければ、ただの布切れにすぎない。包むという風呂敷の機能が發揮されているときに、風呂敷は風呂敷である。したがって風呂敷であることには、包まれるものの存在が不可欠であるし、包まれるものを包んではじめて風呂敷となる。

風呂敷にたとえられた主体の包むという働きは、包むという機能において、文に内在することによって、文が成立するのである。つぎの引用にあるように、風呂敷の例について、時枝は望遠鏡の例を挙げているが、望遠鏡を通してものを見ているとき、見ること自体においては望遠鏡は物体として存在しているのではなく、見るということにおける見るといふ働きとして見ることに内に内在している。

詞辞の関係を異次元のものと見、包むものと包まれるものとの関係に於いて見ることには、猶詞辞の關係に対する觀察的立場を脱することが出来ないものがある。これを更に言語主体の立場に於いて見るならば、辞は客体界に対する言語主体の総括機能の表現であり、統一の表現であるということが出来るのである。従って包まれるものは、主体に対する客体的存在の表現に違いないが、包むものは、主体の包むことの表現であるという方が適切である。宛も物を包む風呂敷は、觀察的立場に於いてはそれ自身一の物としての存在であるが、主体的立場に於いては、物を包むことに本質がある……。望遠鏡は、それ自体一個の物であるが、これを使用する立場に於いては、それは見る機能として考えられるのに等しい⁽²⁰⁾。

文に内在する統一的機能を果たす「辞」に、文成立の決定的根拠を見る見方は、右に検討してきた「私」を場所とする日本語の発想を、文法的に裏づけるものである。しかも時枝は、「国語に於いては、主語は述語に対立するものではなくて、述語の中から抽出されたものであるということである。……主語は述語の中に含まれたものとして表現されていると考える方が適切である」²¹と述べている。西田哲学における主語的論理に対する述語的論理、つまり場所的論理と、この説明は呼応しているところがある。ただし、検討されるべき問題が潜んでいる。

「国語に於ける総括辞は、総括される語の最後に置かれて、これらを包む様な形に於いて全体を統一している」²²もので、これが辞の部分であり、文末におかれた辞は陳述を完結させる。ところで「述語（ないし述語格）」とは、文末におかれる総括辞ではなく、陳述をなす辞の対象のことを指す、と時枝は述べている。時枝の用語の使い方に、注意をはらうておく必要がある。

そもそも明治時代になるまで「主語・述語」概念は存在しておらず、したがって国語において述語とは何に相当するか、じつはなお不明確な問題として残されている。柳父章は、『吾輩は猫である。』という文で、述語は『猫』か、『猫である』か。／述語論理を説く人は、通常こういう問題をあまり考えていない。それは、『述語』という概念もまた翻訳概念だからであろう。／西洋語では、述語はハッキリしている²³という重要な指摘をしている。たとえば「*am a cat.*」なら、述語は「*am*」と明確である。ところで国語において、陳述は述語に含まれない、と時枝は考えている。

私の意味する述語格の概念の中には、陳述は含まれないのである。寧ろ、陳述の客体が述語格であるという風に考えるのである。これは、辞及び陳述を客体的なものから切離して、主体的なものの表現と考える私の説の

当然の結論である。・・・要するに主語に対して説明概念を表すものは、凡て述語格といひ得るのである。

「彼は勉強家です。」という例文を、時枝は挙げている。陳述によつて統一された文全体における、文の成分が「格」と呼ばれるので、時枝は「です」によつて統一された「彼は勉強家」の部分で、陳述の客体部分であるので「述語格」と呼んでいる。あるいは右の引用にあるように、「主語に対して説明概念を表すもの」が、「述語格」とされている。また「主語・述語」に関して時枝は、「彼は勉強家」における「彼」と「勉強家」との論理的關係を指すものとしている。「述語」、ないし「述語格」についてのこのような説明には、不明確なところがある（時枝としては、たとえば「述語」と「述語格」とが混在して使われるが、主語・述語關係の観点と、文成分として問題にしている場合とで、「述語」「述語格」と言い分けているということであろう。しかしそれにしても、「述語」に関して外面的説明に止まつてしまつてゐると思われる）。

さてそこで、さきの引用にあつた「主語は述語のなかに含まれ、そこから抽出されたものである」における「述語」の意味は、右の述語をめぐる時枝の發言を検討していくと、時枝によつて「入れ子構造」と呼ばれた日本語の特性から説明されてゐることが明らかになつてくる。

「彼は勉強家です。」は、大きくは「彼は」と「勉強家です」の二句から成立してゐて、両句は「入れ子構造」になっている。時枝の「入れ子構造」とは、簡単に言えば、句が句を重々に包んでいる構造のことである。「彼」を「は」が包み一つの句となり、「勉強家」が連結してまた一つの句となり、さらに「です」という句に支えられて文として完結する、というように分析された日本語の構造が、「入れ子構造」と呼ばれている。

そこでまず陳述「です」の対象である「彼は勉強家」が、「述語（格）」とされる。他方この句の内部では、「彼」は「勉強家」の主語となっている。主語と考えられる語は辞（今の例では「は」）によって包まれ、さらに形成された句（彼は勉強家）が文全体としては「述語」となっている。このようにして「彼」は述語の中に入れ子構造的に包まれているということが、「主語は述語に含まれる」という意味なのである。そのことは、陳述において文が成立する（雨が降る。）という客観的事実の叙述でも、文末に「零記号の陳述」があつて、文を包んでいるとみなされる）という考えから言われていることで、いわば述語の自己限定から主語も析出される、という立場ではない。くり返しになるが、陳述は述語に含まれないというのが、時枝の根本的立場である。

西田においては、主語と述語との関係は、個物と普遍との関係として論じられる。抽象的普遍は、個物を包摂していくことでより具体的になっていく。具体的普遍は、色の識別が色自身の関係から成立しているように、普遍が自己の中に自己を具体化して行くことによつて果たされる。もつとも実体としての主語の本質は、最終的には普遍に包摂されない個物性（述語にならない主語）に見られるから、このような個物性をも包摂する述語を、周知のように西田は「超越的述語面」と呼んで、「無の場所」の哲学が展開されていく。普遍が無の場所になることにおいて、「いかなる普遍にも包摂され無い」という個物の「無」がそこに映されるようになる。個物と普遍は、否定弁証法的に映しあう。

普遍が個物に届く、つまり「知」が最深度に達したことが、「見るものなくして見る」と言われる²⁶。そのことはさらに、「東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くといったようなものが潜んでいるのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めてやまない、私はかかる要求に哲学的根柢を与えて見たいと思う」²⁷という事柄として述べられる。下村が指摘していたように、場所の自己限定という捉え方によつて、東洋文化に哲学的根柢を

与えるという意図もあつたのである。

時枝においては、主語・述語関係を陳述が包んでいる。陳述をなすものは、文全体を主體的表現とする言語主体である。

言語の主体は、絶対に表現の素材とは、同列同格には自己を言語に於いて表現しないものである。・・・「私が説んだ」といった時の「私」は、主体そのものではなく、主体の客体化されたものであり、「私が説んだ」という表現をなすものが主体となるのである。・・・若し主体の表現それ自体を知ろうとするならば、「私が説んだ」全体を主體的表現と考えなくてはならないのである²³。

素材が言語主体を包むのではなく、主体が素材を包む、ということが時枝文法の絶対的前提である。その上で、言語表現に、主体の志向的機能と素材とが入れ子構造的に絡まることで、日本語が形成されているという立場が、時枝の立場である。主体そのものは、素材としての言語の外に立つ、のである。

したがって、西田と時枝において、主体の位置づけに決定的相違がある、と言えるであろう。この点をさらに論じるには、そもそも「陳述」とはどういうことであるのかについて、さらに検討しておく必要がある。

時枝の「場面」と西田の「場所」

時枝は、言語の存在条件として、「主体」（話し手）、「場面」（聴き手、およびその周囲の話し手の志向的対象）、素材

（主体によって語られる表象、事物、概念）の三者を挙げていて、陳述を「場面」との結びつきにおいて考えている。すなわち時枝は言語行為を、第一義的には機能的關係において捉えているのである。言語行為がなされることで、聴き手の反応としてなんらかの行為が遂行され、言語行為の目的が達成されるというように、言語を機能的働き中心に見るということは、とうぜんのことながら、「聴き手」の存在を、言語行為の本質的条件とみなすことになる。時枝のばあい、次の引用にもみられるように、「聴き手」が、端的に言えば、「場面」と言われる。「場面の中心的なものは、表現者に対立する理解者、即ち聴手或は読者であつて、言語は、常に、表現者と理解者との間に、ある關係を構成しつゝ、それを媒介として、生活と交渉するのである」²⁹。

機能主義的立場に立つかどうかに関わらず、言語はつねにどのような場において発せられるかということ抜きに成り立たない。そのさい「聴き手」を「場面」とほぼ同一視するのは、言語的場面を、物を容れる空間的なものではなく、言語的行為が為され、その行為に充ちている場として捉えようとしているからである。話し手と聴き手によって構成される關係のうちに立つこと、つまり言語的場面にあることは、「いはゞ我々が生きているということに外ならない」³⁰のである。

話し手が聴き手に志向的に関わることは、逆に話し手が聴き手からある規定、制約を受けることになる。聴き手を無視した話し手の語りかけは、無意味だからである。それゆえ「場面は純客体的世界でもなく、又純主体的な志向作用でもなく、いはゞ主客の融合した世界」³¹という面をもつ。しかも時枝において注目すべきは、次の引用にあるように、話し手と並んで聴き手も主体と考えられていることである。

私の意味する場面は、……言語的主体である話手に対立するものとしての聴手である。即ち主体の志向的对象となる処の聴手であつて、客観的に見られた聴手ではないのである。故に若し聴手に於ける言語経験を対象として考察する場合には、もはや聴手は聴手として存在しているのでなく、言語経験の主体と変ずるのであり、話手は、聴手受容の対象として、却つて場面的意味を持った話手と変ずるのである。³²⁾

言語活動の本質を、言語を機能的に捉えることによって、場面における「言語経験の主体」相互の交渉として、時枝は考えていたと言えるであらう。このように、言語を人間行為に基づける考え方を時枝は基本にしていた。そのことから推測できるのは、時枝は、日本語の基層を発掘し、日本語を文法的に体系化しながらも、国語としての日本語の近代的な把握を試みていたということである。だからその立場において考えられていた「陳述」は、近代的主体の言語行為であつた。それに対し西田における言語主体は、いわば「物となつて言う」ものである。

西田において「陳述」は、言語主体の表現であると同時に、物の側の表現でもある。そのことを西田は、「東洋的文化の根柢」と言つたのである。情意において現れた物は、またわれわれ自身である。「我と汝」関係も、このような「我と物」との関係と変わらない。

知識においては我々は物を外に見ると考えられるが、情意においては我々は物を内に見ると考えるのである。情意の内容というのは物を物として見るのではなく、物を我として見ることによって、物を人格化することによつて、我々が物に対して有つ我々の自己限定の内容である。かかる物の見方は物を外に見るのではなく、物

を内に見るということではなければならぬ。それは自己の底に他を見、その他が自己であるという私のいわゆる眞の直観と考えられるものでなければならぬ⁽³³⁾。

ただし「我と汝」、「我と物」は、絶対の否定によつて媒介される。「切断」が、かえつて連続を可能にする。「絶対の否定面」というものは私と汝とを切断するものではなくして、私と汝とを媒介すべく置かれたもの⁽³⁴⁾なのであるが、安易な主客合一の立場と混同されてはならない。

時枝と西田との「場」についての相違を結論的にいえば、時枝の「場面」と西田の「場所」とは、ともにいわば「行為的自己」の働いている「場」であるが、時枝のばあいは我と汝の、陳述という表現の「場」であるのに対して、西田のばあいは「世界の表現」(「世界が表現すること」)にして「世界を表現すること」の「場」である、と言えよう。

四 西田哲学の言語空間

「二重写し」と「存在の場所的把握」

さて右に考察してきたような日本語は、明治時代に大幅な変化を経験する。翻訳を通して近代日本語が形成されていくことになったのである⁽³⁵⁾。この点についての仔細な例証と考察はいまはなしえないが、次のような例を挙げれば、そのことは明瞭である。すなわち、現代われわれが使っている日本語の語彙の大部分が明治に作られた翻訳語である。また夏目漱石等が考案した英語熟語や英語の言い回しの訳が、そのまま現代文に定着している。日本語で決定的に重要で

ある文末表現も、新たに明治に考案されている、等々。

ところで改めて言うまでもなく、漢文を訓読するという方法で中国語を日本語に変換する方法を、すでに日本人は経験していた。明治における外国語の訳読も、この方法が踏襲された。「英文解釈」といういわば「英文読み下し」によって、「外国語」を読みこなそうとしたのである。そこから日本語に関するさまざまな重要な問題がかいま見えてくるのであるが、ここで注目したいことは「日本語」と「外国語」が、「日本語」の中で二重写的に機能している、ということである。

漢語と日本語との二重性について、西谷啓治は次のような発言をしている。

教といつてもおしえという一面があるんですね。そこで『教行信証』などは、非常に複雑な性格がある。つまり半分は日本語で、同時にまた純粹な日本語ではない。やはり教とか行とか信とかいいますと、そこには漢文で書かれた教・行・信という感じや意味がはいっている。……

行いであると同時に、行なんです。それからまことであると同時に信、ということですね。二重になっている。そこが非常におもしろいともいえる。二つの民族の心が二重写しになっている。³⁶

明治において、このような既存の二重写しの上に、ヨーロッパの言語が重なる。

漢文脈とはさらにかけはなれた西洋語の翻訳にさいして、字義になるべく忠実に漢字をあてながらも、文化的・思想的背景が異なる以上、大きな断絶が経験されたであろう。その断絶を乗り越えようとしたとき、一方では原語の意味、

他方では日本の文化・思想的脈絡における意味合い、そこに漢語の伝統がからんでくるという、二重、三重のセンスが翻訳語に反映する事態が生じたと思われる。たとえばもととあつた漢語の「自然」や「愛」を訳語にあてたばあいや、また新たに翻訳によって作られた用語である「自由」とかの語のばあいでも、いま述べた事態が濃密に起こっている。西田が近代の日本語で語り始めたとき、なお訳語も定着しておらず、このような事態が渦巻いていて、そこに特別な思索の遊動空間が、東西それぞれの思想の在所を包む地平線から溢れるということが起こつたのではないだろうか。一つに納まっていた文化の枠が破れて、自己の立つ地底から沸き起こってきた言葉の意味を、センテンスに治め取るうとすることが、西田哲学の苦闘ではなかったか。しかしこの点にふれるまえに、日本語の多重空間形成の背景をかんたんに考察しておく必要がある。

というのも言語意味の多重空間が形成されたのは、日本語が外国語の影響のもとに発展してきたからという理由だけではないように思われるからである³⁷。和歌の伝統である「本歌取り」という作歌の技法が、この問題に示唆を与えてくれる。「本歌取り」という創作態度を佐々木健一は、「世界内創造」と呼んで、次のように読み解いている。

歴史的に形成されてきた具体的な世界の中に生き、そこから刺激を受けつつ反応を返し、その反応を彫琢することが人間の創造なのである。右に取り上げた例において本歌との関係は様々であつたあつたが、「世界内創造」であるという基本構造については一致している。・・・／「世界内創造」によって産み出された作品は、世界に向かつて開いた性格をもつ。本歌取りという非明示的引用に伴う「目くばせ」は、テキストをその背後に向かつて解放するシグナルである³⁸。

本歌を踏まえるということは、自己の歌世界を歴史と他者の世界に開くことである。しかもおそらく自己があつて世界に目を向けるのではなく、世界の中にいて自己を見出している。そのように理解してよければ、まさにその創作態度は「世界内創造」と言つてよいであらう。あるいはまた他者の作品に「賛」を書き込むなどは、西洋では考えられない、オリジナルな作品への冒瀆である。しかし日本的受け取り方では、おそらく本歌取りと同じように「世界内創造」の発想が息づいているから、他者による「賛」が書き込まれることによって作品の価値が高まるということも起こるのであらう。

自己存在を世界に於いて捉えるという発想がそもそもの日本的発想である、という理解をこのような例から導き出せそうである。日本語の多重言語空間も、偶然の結果というより、そのような事態を形成する因子、すなわち「存在の場所的把握」という発想が内在していた、と考えるべきだと思う。存在を多重的に捉えることは、種々の世界から自己を見ることによって可能なのである。

明治時代に、西田哲学がこのような多重言語空間のなかで動き始めたのであるから、柳文章の次の指摘は、ある意味で興味深い。

おそらく、西田の哲学した時代、西洋舶来の翻訳的「主語」構文がその周囲に溢れていたので、西田の「主語論理」批判は、西洋主語論理に宛てられていたというよりも、近代日本の「主語」論理に向けられていた、と言えるのではないか³⁹。

西洋の「主語・述語」を骨格構造とする文に、日本語をあてはめようとするところから生じる、行間に漂う隙間とでもいうようなものと同質のものが、西田に新しい言葉を促したのであろう。その言葉はたしかに手触りのごつごつしたこなれないものであったが、こなれすぎる日本語に鋭角的な論理性を施こそうとした荒々しい痕跡と受け取ることもできる。そのごつごつとした響きは、日本語的多重空間の中を動きながら、その空間をいわば垂直に超えようとする息吹を伝えているのではないか。つまり東西世界が共に立つ、本源的空间に開かれる「けはひ（気配）」（辺りに感じ取られる匂いや音など）の鳴り渡る反響を示している。

「個物と普遍」の関係を、「存在と場所」の關係に映し取ったところには、西欧思想の根底にまで行つてそれを突き抜けるということと同時に、東洋的日本的指向を脱皮させて論理を与える（ということとは一方西欧に対すると同時に他方日本的発想の底をも抜くということである）という両方向を一つにするものが探りあてられていた。純粹經驗という論理以前のものが論理の根底となつていたことが、論理以降のものが聞きとられる論理の可能性を、西田にもたらしたと見えよう。

「如」の二重性と「ことば」

「水清くして地に徹す、魚行きて魚に似たり。空闊くして天に透る、鳥飛んで鳥の如し」（水は清くして大地に徹し、魚は泳いで、それげにや魚に似ている。空はひろくして天に透り、鳥は飛んで、それはあたかも鳥のごとくである）^{（30）}

『正法眼蔵』において、「鳥がまさに鳥である」ことが、「あたかも鳥の如く」と言われている。「ことし」は「事」に形容詞の語尾「し」がついたもので、「事自体」が同時に「事の形容」の意味にもなったと考えられる。それそのもの、つまり「真如」が、また「似たもの」と言われる。「如」のこの二重性は、「映像」の問題とかわり、「ことば」の本質、ということとは「知」や「論理」という事柄に直結する。

日本語から見える「存在の場所的把握」と西田哲学の「場所の論理」、そこからさらに「ことばそれ自体」の事柄へと問題は直結していく。本論ではこの点について、示唆のみにとどめておかざるをえない⁽⁴⁾。

注

- (1) 森田良行『日本人の発想、日本語の表現「私」の立場がことばを決める』中公新書 一九九八年、一八—九頁。
- (2) 泉子・K・レイナード『情意の言語学』(くろしお出版、二〇〇〇年)は、その一章をさいて、吉本ばなな『キッチン』の原文と英訳の比較研究を試みている。現代作家である吉本ばななの文章において、意外にも、伝統的な日本語の発想がそのまま生きていることが指摘されている。日本語の発想は、明治以降の語彙や文章スタイルの変化にもかかわらず、根が深く、揺らいでいないのである。
- (3) 参照 宇津木愛子『日本語のなかの「私」 国語学と哲学の接点を求めて』創元社、二〇〇五年、一〇頁以下。
- (4) 参照 中島文雄『日本語の構造 英語との対比』岩波新書、一九八七年、一五七—八頁。
- (5) 宇津木愛子『日本語のなかの「私」』、四三頁。
- (6) 山口明穂『国語の論理 古代語から近代語へ』東京大学出版会、一九八九年、七〇頁。
- (7) 大野晋他編による『岩波古語辞典(補訂版)』(一九九〇年)によれば(以下のこととはすでに常識化しているの)で参考文献を挙げるまでもないほどである、「る・らる」のこの四つの意味は互いに密接に関係している。まず「自

発」(動作・作用・状態が自然展開的に成立すること)が、基本的な意味である。「可能」は、この自発である自然生起が「出で来る」ことによつて成立する。日本語では、意思的にした動作でないにもかかわらず、その動作が自己に自然に生起してしまうことが、「受身」である。また日本人の尊敬の念とは、具体的には恐れ多いという気持ちである。だから相手を恐怖の対象のように受け取り、関与しないで離れていて、その為すがままに任せることが、尊敬の表明となる。つまり相手の行為を自然の成り行きとして言い表すことが、「尊敬」の表現となるのである。

(8)

(9)

森田良行『日本人の発想、日本語の表現』、一五六頁。
大野晋他編『岩波古語辞典(補訂版)』、一四七〇頁。
『日本語の論理』のなかで中島文雄もまた、「上代語に『ある』(生る)という下二段の語があり、これが『なる』の基底にあり、『ある』は『あり』(ラ変)と同語源と考えられる。」(一五八頁)と指摘している。

なお、日本語の「ある」は、生成(生る)と存在(在る)の両義的に使われるが、もともと住まい、定住し、在るという意味の方は「ヲリ(居)」と言われていたようである。英語の「動詞の語源も、成る、生じるといった意味の語に求められ、*esse*は動きを止めて住む、つまり定住という意味の語を語源としているようである(大野晋『日

本語の成立』中央公論社、一九八〇年、一一三頁以下参照)。生成と存在とは対立した意味をもつが、生成の結果が存在であり、存在から生成が生じるといふような円環的思考においては、生成と存在との意味の相違は、視点を何処に置くかということだけの問題であつたのかもしれない。

(10)

(11)

大野晋『日本語の成立』、二六八——九頁。
たとえば「大和の国は うまし国ぞ」を、「大和の国は、うまし国にある」と表現することで、「うまし国なり(niari → nari)」、「うまし国ならず(niarazu → naranu)」等々。

(12)

金谷武洋『日本語文法の謎を解く 「ある」日本語と「する」英語』ちくま新書、二〇〇三年、一三四頁。なお本書を入れて、『日本語に主語はいらない 百年の誤謬を正す』(講談社、二〇〇二年)、『英語にも主語はなかった 日本語文法から言語千年史へ』(講談社、二〇〇四年)の三冊が、いわば金谷三部作とも言ふことのできる一連の書であるので、他の二書も参照されたい。

(13)

『西谷啓治著作集』第二五巻、創文社、一九九二年、二六九——二七〇頁。

(14)

下村寅太郎『西田幾多郎 人と思想』、東海大学出版会、一九九七年、二五四——五頁。

(15)

参照 山口明穂『日本語の論理 言葉に現れる思想』大修館書店、二〇〇四年。

- (16) しかしながら時枝文法への注目は、西田の弟子たち的一部ではすでに存在していて、その注目の発端にいたのは唐木順三ではなかったか。唐木はその名著『無常』（一九六四年）において、本論の主要主張の一部を先取って、次のように述べている。『はかなし』や『あはれ』が、ものそのものの属性であるとともに、それを受け取る主体の情緒的要素でもあるという二重の意味について書いた。即ちそれらは存在的性格であるとともに情緒的性格であることをいった。『はかなし』や『あはれ』が、それら両様の意味を含みうるという日本の特性（時枝誠記氏の『国語学原論』は、それを国語形容詞の特性としていることについても既に書いた）の由来する根柢は案外に深い。』（『京都哲学撰書』第二六巻『唐木順三』燈影舎、二〇〇二年、二八八頁）
- (17) 中村雄二郎『西田幾多郎Ⅰ』岩波現代文庫、二〇〇一年、八三頁。
- (18) 時枝誠記『日本文法 口語篇』岩波全書、一九七八年、五四頁。なお次の引用とも現代カナ遣い、現代漢字に改めている。
- (19) 時枝誠記『国語学原論』岩波書店、一九四一年、二二二頁。
- (20) 同書、二三九頁。
- (21) 時枝誠記『日本文法 口語篇』、二二六頁。
- (22) 時枝誠記『国語学原論』、三五四頁。
- (23) 柳父章『近代日本語の思想 翻訳文体成立事情』法政大学出版局、二〇〇四年、一五八―一九頁。
- (24) 時枝誠記『国語学原論』、三六九頁。
- (25) 時枝誠記『日本文法 口語篇』、一二四頁以下。
- (26) 罪の自覚が信仰の成立と一つであるように、有限であるということが無限を証している。あるいは、地平の彼方は、地平が在るということにおいて、隠れた仕方で顕れている。「見るものなくして見る」という表現は神秘的な表現に一脈通じるが、今例を挙げて述べたように、たとえば「不見」という地平線の彼方が、地平線という「見」において、じつは見られない仕方で見られている、ということであるから、むしろ論理的な表現なのである。なお上田閑照の次の指摘を、思い浮かべられたい。「現代の哲学において『経験の地平構造』ということが言われ、その際、世界は世界地平として経験の全体地平という意義を表す。・・・このような地平構造にはあまりに基本的に自明なために却って注意から逸れているような事態がある。すなわち、地平には必ず『地平の彼方』が有るという絶対的な事態である。地平の彼方そのものは地平上に顕れることは絶対ない。しかしその『地平の彼方』は、すべての有るものが意味をもって有るものとして顕現するための地平の構造そのものに属している事態である。

彼方のない地平はない。地平の彼方は永遠に隠されている。しかし永遠に隠されている地平の彼方が有ると言うことは地平がある（有るものが顕れる地平がある）というひとつと一つに与えられている。その限りにおいては地平の彼方は、或る仕方、永遠に隠れたものとして顕れているわけである。」『上田閑照集』第九卷、岩波書店、二〇一頁。

- (27) 『場所・私と汝 西田幾多郎哲学論集Ⅰ』 岩波文庫、三六頁。

- (28) 時枝誠記『国語学原論』、四二—三頁。

- (29) 時枝誠記『国語学原論 続篇』 岩波書店、一九五五年、七二—三頁。

- (30) 時枝誠記『国語学原論』、四五頁。

- (31) 同書、四四頁。

- (32) 同書、四八頁。

- (33) 『場所・私と汝 西田幾多郎哲学論集Ⅰ』、三一—五頁。

- (34) 同書、二九—八頁。

- (35) 加賀野井秀一『日本語は進化する 情意表現から論理表現へ』（NHKブックス、二〇〇二年）や前出の柳父章の著書等参照。

- (36) 『鈴木大拙坐談集』第四卷『弥陀の本願』 読売新聞社、一九七二年、二九—三〇頁。

- (37) たとえば朝鮮半島の言語においても、日本における「読

み下し」の原型のようなものが見られるが、日本のように発展しなかった。その理由を地理的要因にだけ帰すことができるかどうか、考察の必要があるのはもちろんである。

- (38) 佐々木健一『エスニツクの次元』《日本哲学》創造のために 勁草書房、一九九八年、一四〇頁。

- (39) 柳父章『近代日本語の思想 翻訳文体成立事情』、一六三頁。

- (40) 玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵（二）』 大蔵出版、一九九四年、四二五—六頁。なお該当箇所を編集しなおして引用している。

- (41) ことばの「虚の力」ということについては、『上田閑照集』第二巻参照。「映像」、それとかかわる「知」の問題は、拙論『映像』としての『自覚』（『日本の哲学』第二号、昭和堂、二〇〇一年）、「直接経験の『自覚』」（『西田哲学会年報』第三号、二〇〇六年）を参考としていただきたい。なお「西田とことば」の問題についても、拙論「西田幾多郎と『ことば』の相関」（『フィヒテと西田哲学』世界思想社、二〇〇〇年）を参照いただければ幸いである。