

《ある》——日本語からの哲学・試論——（４） 含：和辻説の再検討

平尾昌宏

HIRAO, Masahiro: 'Aru'. A Philosophical Investigation Based
on Japanese Language (Part IV)

HIRAO Masahiro

前書き

(一) はじめに

本稿は、前三稿（平尾 [2014], 平尾 [2015a], 平尾 [2015b]:以下、それぞれを第一、第二、第三論文と称する）に引き続き、日本語の動詞《いる》と《ある》を手掛かりとした哲学的思索を試みる。我々の企図全体の意図はそれらを参照して頂きたい。ここでは、本稿の課題を明確にするのに必要な点だけを振り返っておく。

第一、第二論文では、《いる》と《ある》の使い分けに関する従来説を整理し、それらによる解決が不十分であることを示した上で、《いる》と《ある》の使い分けは、語られる対象とそれを語る話者との関係の如何によっているという新たな理解（関係説）を予示し、かつ、これは従来説の諸説にとって最上位仮説に当たることを示した。しかし関係説は、一般性が高い分だけ従来説のような実感的具體性に乏しい。それゆえ我々は、「関係」という概念に具体的な内実を与えるため、《ある》と《いる》それぞれに即しての考察に入り、第三論文では前者《ある》の内実を論じた。

その際我々は、《ある》を「存在する」と対比し、《ある》は「単に・無条件に存在を示す」という、しばしば見られる理解が当たらないことを示した。とりわけ構文として見た場合の《ある》の用法は、まさしく「存在」を示すはずの「存在する」とは違い、実はほ

とんどの場合、場所への帰属(所在)や人への帰属(所有)に代表されるように、何ものかに帰属する用法として現れるからである。「単に・無条件に存在を示す」のは「存在する」動詞の方であって、これは世界内の一定の場所や事物、時間とは無関係にあるものが肯定されるかどうかを問題にしている。それに対して《ある》は、その主語が世界内においてあることを前提とし、同じく世界内にある何らかのものといかなる関係にあるかを記述するものである。即ち、「存在する」の典型例が示しているような超世界的な記述と、《ある》の大部分が示しているような世界内的な記述とが区別できるのである。

(二) 疑問点の提示

しかし、第三論文末尾で触れておいたように、こうした結論の前提、即ち、《ある》の本義は「帰属」にあるとする仮説には、重大な疑問が生じうる。即ち、やはり《ある》の本義は「存在」なのであって、世界内の何ものかに帰属する用法は、「存在」に種々の条件が付け加わることで派生的に生まれてきているだけなのではないか、というものである。

実際、我々も認めたように、《ある》文は全て帰属文であると言い切ることはできず、《ある》によっても純粹存在文が作れるのは事実である。そして、「～は～に《ある》」といったいわゆる所在文にせよ、「～に～が《ある》」といったいわゆる存在文¹⁾にせよ、そこに《ある》が含まれているのもその通りである。であれば、《ある》はやはり「存在」を本義とし、所在その他はそこに付加されているのであって、後者は前者の派生であるということになるのではないか。

先取りして言えば、私は第三論文で示した我々の理解は十分に成り立つと考えている。また、我々の意図は《ある》そのものではなく、《ある》との関係において捉えられる《いる》の意味にあり、この点の解明のためには、我々の理解は十分に役立つとも考えている。こうした見通しに従えば、この疑問点は、我々の意図に関わる限りでは、解決しておかなければ先に進めないほどの緊急性を持たない。しかし、生じうる疑問を放置することが我々の議論の信頼性を損なう可能性があるなら、やはり論じておくべきであろう。ただし、決してスコラ哲学的な煩瑣さが議論の确实性を高めるとは思わないので、まずは疑問を取り除くことが主眼であって、そのための本稿は、基本的に、第三論文の補足に留まる。

(三) 課題の提示

議論の見通しをよくするため、次のように整理しよう。即ち、我々は《ある》の用法は、「～は～に《ある》」という構文を取る帰属文が主であり、「～は《ある》」だけの純粹存在文

1) 存在文というより、実際には何性文と呼ぶべきであることは第三論文、Ⅲ(二)で示した。

はその派生形であるとみなしている。これに対して、前者は、後者に「～に（は）」が加わった派生形ではないか、という疑問が生じる。

取り上げるのはまずはこの疑問（疑問1）である（I）。しかし、この延長上で、同じ《ある》を含みながらもまた別の用法であるように思われる「で《ある》」、いわゆる「繫辞」、 「コブラ」としての《ある》をどう捉えるかということも問題になるかもしれない。実際、国語学者たちはこの点について苦慮してきており、また、哲学者では和辻がこの点を取り上げたことはよく知られていよう。となれば、「に《ある》」、「は《ある》」に「で《ある》」を加え、三者の関係をどう捉えるべきか（疑問2）。今までの議論からすれば、「で《ある》」の導入は補足的なものに過ぎないが、この点の検討は、生じうる疑問を取り除くのに役立つし、それだけではなく、この後の我々の議論の展開にとっても有用だというのが私の見通しである。

また、この和辻の議論はあまりにも有名なものであるから、触れておかざるをえないという面もある。そこで、我々の議論のやり方としては異例であるが、まずは和辻の議論の全体に簡単に触れ、そこから我々の問題を取り出すことにしよう（II以下）。

I 「が《ある》」と「に《ある》」

我々が第三論文で提示した「～に《ある》」型の文を主とする「帰属」ベースの理解に対して、上の疑問1が示唆しているのは、「～が《ある》」型の文を中心とする「存在」ベースの理解である。まずは、この二つの理解のいずれが優位であるかを、内容的というより、純粋に理論的な観点から考えておきたい。

我々の説明によれば、《ある》文のほとんどは場所的規定、時間的規定その他の何らかの条件を伴い、主語がそれらの規定へと帰属することを示すのを本義とする。それゆえ《ある》の用例の基本は「～に《ある》」が中心である。しかし、これによれば純粋存在文は例外的なものだとみなされることになる。これは我々の説明の明らかな弱みである。一方、《ある》文の本義を「存在」に見て、中心は「～が《ある》」型の文であると理解すれば、こうした例外を認めなくてよい（a）。

しかし、この考え方を採れば、実際には《ある》文の大部分を占めると思われる帰属文が、単なる派生的な用例であることになってしまう。これはやはり不自然ではないだろうか。また、既に第三論文で示したように、たとえ場所その他の規定が明示されていない場合でも、それが暗黙の内に前提されている場合が多かった以上、純粋存在文の方が特殊な

場合だと考えるのが自然である。これらの点では我々の説明の方に分があると言うことができる (b)。

以上のことからすれば、両方に難点がある以上、いずれの説明が優位であるかに決定的な解答を与えることはできないと言うしかない。つまり、先の疑問に対する我々の答えは、この問題そのものが決定不可能なものである、というものであることになる。

我々のこの解答は解答になっていないと考える人もあるいはあるかもしれない。しかし、第一論文以来繰り返し述べてきたように、我々の議論は《ある》や《いる》の用法そのものをめぐる国語学的・日本語学的なものではない。そこから何らかの哲学的な原理を見出すことが我々の意図である。この観点からすれば、我々の解答は十分なものであるはずである。

しかしここで、我々が従来は考慮に入れていなかった「で《ある》」をも考察の対象に収めるとすれば、我々の説明はより優位になると思われる。それは後に明らかになるであろうが、(a)、(b)二つの異なった結論が導かれるのは、前者が語義を問題にしているのに対して、後者が構文を問題にしており、この問題に関しては後者の観点の方が優位に立つからである。

II 「が《ある》」と「で《ある》」

(一) 和辻の議論の概要

「で《ある》」を加えた疑問2について考えるに際して、この問題に関する代表的な議論として、和辻の考えを取り上げてみよう。

《ある》に関する和辻の見解は論文「日本語と哲学の問題」で触れられ、『人間の学としての倫理学』でも再び取り上げられている。前者が発表された1929年は和辻が留学から帰った翌年であり、留学によって異文化に触れたことが執筆の契機になっていると思われる。後者は主著『倫理学』へと結実する和辻倫理学の基礎を提供するものとして重要な意義を有している。しかし「日本語と哲学の問題」論文は歴史的に重要な論文ではあるが、内容的に見れば成功しているとは言い難い。また、それを展開させた『人間の学としての倫理学』における議論も、倫理的にはともかく、日本語からの哲学という観点からすれば大きな難点を含んでいる。まずはより詳しい議論がなされている『人間の学としての倫理学』をベースに、その主張を概観しておこう。

和辻はヨーロッパ語の、例えばseinは日本語の「存在」とは異なっているとし、その理

由として、seinとは違い、「存在する」は決して繫辞とならない点を挙げる。一方のseinは繫辞であり、かつ、存在を示す。この両義を備えた日本語の訳語としては、「あり」が選ばれるべきであった、というのである（和辻 [2007], 39頁）。「論理学は『である』を取り扱いオントロジーは『がある』を取り扱う、しかも両者は根源的な「あり」に基づいている」（同, 40頁）。

そして、我々が「がある」に当てている漢語が「有」であり、これは所有の意味であって、これはアリストテレスのウーシアの概念とも通ずるものだけと言う（同, 41頁）。しかし、和辻独自の主張はこの後、所有としての「有」とは即ち「人間が有つ」ことであるとする点に至る。しかも、単に人間が物を持つだけではなく、「人間が己れ自身を有つことを言い表す言葉がまさに『存在』なのである」（同42頁）として、存在に関する名高い解釈、「存」とは時間的な保持としての「己れを有つこと」であり、「在」とは空間的かつ社会的な場所における存在、とりわけ「人間関係においてあること」（同, 45頁）であるとする理解を提示する。ここから「間柄としての人間存在」という和辻倫理学の基本視座が導かれることになる。

（二）方法上の問題

ここには、確かに創見が含まれているが、問題も多い。しかし、ここでは和辻哲学・倫理学そのものを問題にしているわけではないから、取り上げるのは我々にとって必要な点に限る。先に挙げておけば、それは、方法上の問題、「である」と「がある」の関係の問題、「ある」の根源を「有」とする理解の三点である。

まずは方法上の問題を取り上げよう。しかし、ここでは和辻の方法について主題的に論究しようというのではない²⁾。一つには次節以下への導入として、また、我々自身の方法への注釈としての記述に留める。

和辻が『人間の学としての倫理学』で標榜しているのは解釈学、あるいは文献学であるが、これは思想史的に見れば、坂部が指摘しているように、「ソールズベリーのヨハネからヴィコ、ヘルダーを通して来る人文主義の遺産」（坂部 [1986], 188-189頁）の延長上にあると見ることができる。この系譜は、デカルト、カントといった従来の哲学史における主流に対するオルタナティブとして、重要な意味を持つだろう³⁾。とりわけ、私の目には現在の学問状況は過剰な制度化の圧力に曝されているように思われるが、こうした観察

2) 和辻自身は解釈学的な立場を標榜しているが、厳密に言えば、これは日本語についての考察においてではなく、むしろ倫理学の方法としてである。

3) これが坂部自身の、生涯に渉る仕事の重要な基調をなしていることは周知の通りである。

が正しければ、このオルタナティブはより貴重なものとなるだろう。実際的な成果として見ても、例えば和辻の「面とペルソナ」に代表されるエッセイ群はこの手法の最良の結実を示したものであり、これら小品では、この手法が極めて生産的な力を見せていることは多くの人が認めるのではないか。そして、和辻を離れても、我々自身の目下の試みそれ自体が、アプリアリな論理ではなく自然言語をフィールドとし、ヨーロッパ語ではなく日本語を起点としている点で、この大きな流れに棹さすものであると言うことができる。

だが同時に、これは「人文科学にたずさわるひとびとの間ですら、その手法の科学性や学問性についてうさんくさいと見る傾向は今日といえども絶えない」（同、189-190頁）のものである。実際和辻の議論では、言語の問題と哲学的原理の問題とが無差別に行き交っており、また、現代日本語、日本語の古語、ヨーロッパ語、漢語に関する知見が、ほとんど「見境なく」と言いたいほどに縦横に利用されている結果、部分的に、かなりな牽強附会を見せていると言わざるを得ない。こうした和辻の方法に対する批判を、『人間の学としての倫理学』の登場直後に展開した戸坂潤は、「和辻氏の一般的な哲学上の方法は、一見極めて天才的に警抜に見えるが、他方また甚だ思いつきが多くてご都合主義に満ちたものであることを容易に気付くだろう」（戸坂 [1977], 164頁）と手厳しい。彼はここに「日本イデオロギー」の方法的欠陥を見たのである⁴⁾。

そうした「ご都合主義」の具体的な例は以下に取り上げるが、ひとまずここでは方法の問題に関して我々は、解釈学、文献学的な手法の重要性を認めた上で、言語と論理、また、諸言語、現在の言語現象とその起源の問題を分けて考えたいと思う。なぜなら、この手法は発見術として、我々の試みに即して言えば、言語現象から哲学的な原理を発見する手法として重要なものであると同時に、それが一定の確実性を持つためには、単なるアナロギアに依存するだけでなく、やはり最低限の区別は必要だと思われるからである。我々がこれまでできるだけ慎重な歩を進めてきたのも、単なる恣意や思いつきに陥らないためだったのであるから⁵⁾。

4) 戸坂は、言うまでもなく、マルクスの『ドイツ・イデオロギー』から想を得て『日本イデオロギー論』を書いたが、その現代版でも言えるのが、酒井である（ただ、酒井は戸坂には触れていない）。なお酒井は、1931年に『人間の学としての倫理学』に先立って発表された論文「倫理学—人間の学としての倫理学の意義及び方法」に注目して、「『人間の学』としての倫理学の発想がその多くを『ドイツ・イデオロギー』に負っているという……興味深い事実」を指摘している（酒井 [1997], 89頁）。だとすれば、この事実は酒井が考えているよりも興味深い。というのは、『ドイツ・イデオロギー』に発想を負う和辻が、同じく『ドイツ・イデオロギー』から発想された戸坂によって批判されていることになるからである。

5) 我々の試みは既に四つの論文に涉っているが、確実性を確保するためのそうした手続きを取り除いて随想風に綴るなら、これほどの分量を要することもなかったであろう。

（三）「ある＝有」解釈の問題

第二に取り上げたいのは、我々の問題に直接関わる、「ある」の解釈についてである。上で見たように和辻は、「がある」に当てられている漢語は「有」であり、これは所有の意味であると言う。上で述べたように、これが日本語の問題ではなく、純粋に倫理学的な考察として述べられているのであれば、そして、上で論じたように、ヒューリスティックな意味で述べられたものであるなら、まだしも許容できる⁶⁾。しかし、この考察は明らかに「日本語と哲学の問題」論文を受けたものであり、ここで日本語の問題と倫理学の問題とを明確に区別した上でそれを改めて接続しようとしている気配はない。しかも、日本語の「ある」から倫理的な「間柄としての人間存在」への道筋を媒介しているのは、唐突な形で導入される漢語の「有」である。我々としてはこれをそのままに受け入れることはできない。

柳父は和辻が、「日本の学者としては珍しく、ことば感覚にすぐれた人」だと評し⁷⁾（柳父 [1982], 113頁）、とりわけ、西洋哲学・倫理学をそのままに導入するのではなく「日本語を取り上げて考察した基本姿勢」に基づいていることを評価している（同, 113-114頁）。確かに、漢語を中心とする翻訳の概念語を多用する日本の哲学者たちに比べれば、「文人哲学者」と称される和辻の方が柔らかい印象を与えるであろうし、言葉そのものに敏感であるように感じられるかもしれない。しかし和辻が、上で触れたように、「有」の解釈に当たってハイデガーを経由しながらアリストテレスのウーシア概念を援用していることは、柳父の上のような好評価を裏切るであろうし、「日本語をもって思索する哲学者よ、生まれいでよ」との呼びかけで閉じられる「日本語と哲学の問題」も、必ずしも成功しているとは思われない。

実際、先のように和辻を評価する柳父自身、「日本語では、とくに抽象的な、基本的な動詞が名詞化されにくい」という「重要な特徴を無視して、『ある』も『有』も同一視し、漢字の名詞『有』でものを考えようとするのは、どうもおかしいのではないか」（同, 118頁）と言わざるを得なかった。柳父の専門は翻訳論であって哲学ではないが、この批判は極めて重要である。なぜならこの批判が示すのは、柳父自身は明言していないが、「日本語をもって思索する哲学者よ、生まれいでよ」という和辻自身の呼びかけが、彼自身によって裏切られていることを指摘したものだからである。

6) もっとも、単純に見て、これはいかにも西洋近代的な解釈であるように思われる。所有という概念も近代的であれば、人間的主体を表立たせるのも近代的である。だが、和辻自身にとってはそうした疑念は封印されている。というのは、「あり」の解釈に関して和辻が眼前に見ているのは、国語学者の山田の理解だからである（和辻 [2007], 203頁以下）。この点は後述する。

7) ただしこれは、和辻の議論に対する批判（後述）への導入としてである。

(四)「である」と「がある」 1

しかし、本稿にとってより重要なのは、「である」と「がある」についての和辻の理解である。

和辻が指摘していたように、ヨーロッパ語におけるbe, sein, êtreといった動詞は、存在を示すだけでなく、コプラとしての働きも持っていた。それが日本語においては、「がある」と「である」として分化して明確になっており、この点で日本語が優れた特性を持っていると和辻は主張している(和辻 [2007], 40頁)。

しかし、日本語においても「である」と「がある」は、「で《ある》」と「が《ある》」なのであり、つまり、いずれも《ある》を基盤としているように見える。「論理学は『である』を取り扱いオントロジーは『がある』を取り扱う、しかも両者は根源的な『あり』にもとづいている。」(和辻 [2007], 40頁)。

ここでも和辻は、現代語と古語の区別をしていないが、それは今は措く。和辻は上のように述べながら、ただ「がある」だけを取り出してこれを「有」と解し、そこから所有の問題へと移行してしまう。同じ『人間の学としての倫理学』の第2章14節で再びこの問題に取り組んでいるにはいるが、ここでも両者の根源としての「あり」を論じるという形になっていない。むしろ、《ある》の本源は「がある」であると主張されることになる(和辻 [2007], 202頁)。

ここには、論じておくべき問題が少なくとも三つある。まずは、「である」と「がある」という問題設定そのものであり、二つ目はこの両者のうちいずれが本源的かという和辻の問題追及の仕方、そして、両者の根源を「がある」に見るとする和辻の解答である。このうち、第二、第三の問題は当然ながら上のような問題設定に依存する。ところが、我々はこの問題設定そのものに問題があることを示せると考えている。そのため、我々が実質的に論じるのは第一の問題であるが、第三の問題に関わる和辻の主張の不備を明らかにし、また、ポイントが第一の疑問にこそあることを示すためにも、まずは第二の問題を考えよう。

私は、「である」も「がある」も「ある(あり)」を含んでいる点は勿論認める。そこで、この「根源的なある」について問うことは、それが解答可能であるかどうかは別として、まだ理解できる。しかし、和辻はそうは問わずに、この二者のいずれかが本源であるとする前提で話を進めてしまう。つまり、上の問題設定から出てくる問題を、和辻は明らかに限定した問いへと変形しているわけであるが、和辻はこの点について何の断りもしていない。これが和辻の議論の第一の難点である。

しかし第二に、和辻自身が明確に指摘しているように、コプラと存在、「で《ある》」と「が

《ある》のいずれが本義かと考えた場合、前者が本義であるという捉え方も、後者が本義であるという捉え方も、いずれも「すでに一定の論理的立場を表示する」（和辻 [2007], 39頁）ものである。こうした一定の前提を抜きにして、コプラを存在の一種でありその派生だと主張することも、存在をコプラの一種であり派生だとすることも、それだけでは無理があるように私には思われる。

（五）「である」と「がある」 2

この疑問を延長するなら、そもそも、「がある」と「である」を対に考えること自体も問題になる。先に挙げた三つの問題の第一である。

この点、柳父は次のように批判を展開している。柳父によれば、今日の「である」の元は蘭学者によって作られたものであるという⁸⁾。英語のbeやドイツ語のseinに当たるオランダ語のzijnが「アル」と訳された上で、つなぎのために「デ」が加えられたというのである。それを如実に示すのが、当時の辞書で「デ」を小さく書いた「デアアル」の表記が用いられていることである。これを踏まえて柳父は、「和辻の言う、日本語の『あり』はbeingなどと同じように『存在』の意味と、連辞の意味とを持っている、という考えは、以上の考察によれば、欧文翻訳の結果として、それに近い形に変えられてきたのだ、と言い直さねばならないであろう」（柳父 [1982], 115-116頁）と主張する。

「である」が翻訳に由来するという点に関して、柳父の説明は説得的であるが、これは和辻への批判としては十分ではない。柳父自身が認めるように（同, 115頁）、「である」はそれ以前から使われていたものである上、繫辞としての「である」に相当する日本語の古語「なり」も「に・あり」に由来することを考えれば、「あり」が「がある」と「である」の根源にあるとする和辻の判断はまだ命脈を保ってしまうからである。

（六）抽象の産物としての「がある」

しかし、和辻の解釈は、そもそもヨーロッパ語のbe, sein, êtreを前提にした議論なのではないかというのが私の疑いである。というのは、be, sein, êtreは確かに存在とコプラという二つの明らかに異なった用法を持っており、それに対応するものを日本語に求めた場合、やはりたまたま《ある》において共通する「で《ある》」と「が《ある》」が見出されただけだったのではないかと考えられるからである。そして、《ある》の本義が存在であるかコプラであるかという問いも、こうした一連の前提の上でのものでしかなく、この問いは実は作られた問い、あるいは偽の問いなのではないかと考えてみるのが可能で

8) 三上もそう見ている（三上 [1964], 46頁）。

ある。そして、我々の説明からすれば、こうした無用な混乱を避けることができる。我々の考えによれば、「存在」を示すと解されてきた「が《ある》」は実は抽象の産物である。なぜなら、そこでは「は《ある》」が考慮に入れられないからである。いや、「は《ある》」も存在を示すのであって、「は」か「が」かの違いは大きな問題ではない、とみなす論者もあるかもしれないが、問題はそこにはない。重要なのは、「存在かコプラか」という作られた問題設定では、「～に～が《ある》」や「～は～に《ある》」が考慮に入れられていないという点である。つまり、《ある》において問題とすべきであるのは、存在とコプラだけではなく、所在や所有を含めた、我々の言うところの帰属である。そして、《ある》の本義は存在だとする捉え方も、それはコプラだとする捉え方も、いずれもこうした意味での帰属について説明することはできない。しかし、我々の説明であれば、逆に、少なくともコプラについては、それが帰属の一種であることが説明できる。というのは、「SはPで《ある》」型の文は、主としてSのPへの包摂を、即ちSがPに属することを主張しているのであり、まさしく帰属文の一種であると解釈することができるからである。

勿論、「で《ある》」を導入している点で、我々の考察の枠組みは変化を被っており、以上の点はいわば「拡張された《ある》」についての議論として提示されたものであることになるが、このように考えるなら、やはり《ある》の本義を「存在」に見るよりも、それを「帰属」に見る方が優位であると言わざるを得ない。

もっとも、実を言えば私は、この点を殊更に主張しようというのではない。繰り返すが、《ある》の本義が「帰属」にあると見るにしても、《ある》の純粹存在文が認められる以上、この説明に難点が残ることは確かだからである。しかしながら以上によって、《ある》の本義を「存在」に見ることが必ずしも自明でない、それどころかこの見方は大いに疑わしいことが示せたのではないかと思う。それによって我々の説明が相対的に優位に立ったということが重要なのではなく、むしろ、我々の説明に対する疑いこそ、実は相当に危うい暗黙の前提に支えられたものであったことが明らかになったことが重要なのである。

繰り返しになるが、《ある》の本源に「存在」を見るとする結論と、「で《ある》」と「が《ある》」の二分法による問題設定とは連動している。我々はこの二分法によって隠蔽されてしまっている「に《ある》」を見いだすことによって、この問題設定と結論がともども偽の問題である可能性を指摘したことになる。そして、我々がここで見いだすのは、むしろこの、隠蔽された「に《ある》」こそが《ある》の本源なのではないかという示唆なのである。

（七）「あり」の国（語）学的伝統

我々は「がある」と漢語の「有」を直ちに同一視することを認めることができないだけでなく、「である」と「がある」の根底に「あり」を見出すことにも賛成できない。「日本語の古文形（文語形）と現代語形の区別を曖昧にし」（浅利 [2008], 225頁）で、そこから議論を組み立てることは我々の立場からは認められないからである。

しかし、ここで和辻がこのように議論を組み立てるのは、松下文法、橋本文法、時枝文法と並んで日本語四大文法の一とされる山田文法を生み出した山田孝雄の議論を眼前に据えているからである。多くの要素を導入することで議論の筋を混乱させたくはないが、ここで山田の議論を簡単にでも見ておくことは、和辻の議論の筋を理解するためにも、我々の立論にとっても役立つと思われる。というのは、ひょっとすると「である」と「がある」を対として捉え、そこに問題があるという基本的な前提を和辻は、山田から学んだ可能性があるからである。そこまでは言わないとしても、少なくとも和辻の「がある」を本源と見るという主張は、山田の理解に対するアンチテーゼであり、山田説があってこそ和辻の主張も理解されるからである。

和辻は、山田が存在を示す「がある」よりも、判断を示す「である」を根底的に見ているとしてこれを批判している。和辻によれば、山田は「人間思想の統覚作用をあらわす」その判断の形式が繫辞としての「である」だと考えているというのである（和辻 [2007], 203頁）。

和辻が山田のどの著作に基づいているかは定かではないが、可能性があるのは、1908年の『日本文法論』、1922年の『日本文法講義』、同年の『日本口語法講義』である⁹⁾。しかしここでは、山田の立論の文脈を確認するため、便利にまとまっている『日本文法学要論』を引こう。というのは、山田は近代言語学というより、国学の伝統を引く人であり、彼の考察の背景には次のような流れがあることがよく分かるからである。

「富士谷成章は……事（動詞）と状（形容詞）との二つに分けた時に、『事』のうちに『孔（アリナ）』といふ目を設けて『在り』を入れ、又『状』のうちに『在状（アリサマ）』という目を設けて『遙かなり』の類を入れた。鈴木朗は言語四種論に於いて説いてある所の『形状（アリカタ）』の詞（形容詞）の中に『有り』を入れて『作用（シワザ）の詞』（動詞）には『有り』を入れないのであるが、富樫広蔭の詞の玉橋に至って『有り』を「説動用詞」（動詞）の中に収めて『説容体詞』（形容詞）の類とせぬことになったのである。この富樫の説が堀秀成によって継承せられて明治初年頃から勢力を得たのと、其の頃から興った西洋風

9) 和辻が「統覚」に触れている点（後注参照）からすれば、山田 [1908] かと思われるが、「あり」の用法を二分する点では山田 [1922a], [1922b] かとも思われる。あるいは両方かもしれないが。

の文典には『有り』がVerbであり、そのVerbを動詞と訳した所からして、『有り』が動詞の類に入ってしまった形になっている。しかしながらそれらの学者の、(たとへば広日本文典の) 動詞の定義などでは『あり』は(動作をあらはすもので無いから) 当然動詞の部類に入るべきもので無いということにならねばならぬ訳である¹⁰⁾(山田 [1950], 34頁)。

国語学史に関する他の著作の記述からしても¹¹⁾、山田は富士谷と鈴木には一定の評価を与えているが、富樫には重きをおいておらず、しかも、それにも関わらず富樫が、堀によるその説の継承のおかげで(山田 [1935], 232頁) 広く、また明治期にまで影響を与えたことを残念がっている(山田 [1935], 229頁, 山田 [1943], 707-709頁)。その一番の要点は、「あり」を動詞とするか形容詞とするかにある。

「動詞を動作作用をあらはす語だとした時に『あり』は動詞の類で無いことは明らかである。然らば形容詞の類に入るべきかといふに、形容詞をば形状をあらはすものとか状態をあらはすものとして考へてみると『あり』は形状でも状態でも無いから、それも無理である。即ちこの『有り』といふ用言は形容詞に似た点もあり、動詞に似た点もあるが、その具体的の意義は『存在』を示すに止まり、それが抽象的になると、ただ陳述の力をあらはすに止まるから、動詞とすることも形容詞とすることもできないものであり……」(山田 [1950], 34-35頁)。

そして山田自身は、次のように考えている。

「ここに、古来その所属の不定である所の『あり』という用言を見るに、これは実に動詞にも形容詞にも属すべきものでは無くしてしかも、二者に共通してそれらを兼ねる点もあり、意義の上からいへば属性と見るべきものが殆ど無くて、ただ存在をいふに止まるものであるが、それもその存在といふ意味も種々の段階が有って、その最も抽象的なものは極めて広い思惟の形式をあらはすだけの語となり、更に進んでは陳述の作用だけをあらはす語となってしまつてゐる。之が文語の『なり』『たり』の本原であり、又口語の『である』の『ある』である」(山田 [1950], 35頁)。

10)『日本広文典』は実際には動詞について、「稀ニハ、現象ライウフモノアリ」として「あり」もこれに含めている(大槻 [1926], 115節, 65頁)。

11)「あり」に関する富士谷の所説についてより詳しくは、山田 [1935], 174頁, 山田 [1943], 573頁以下参照。また、同じく「あり」に関して、鈴木説については山田 [1935], 198頁, 山田 [1943], 636頁, 同じく富樫については山田 [1935], 226頁以下, 特に234頁, 山田 [1943], 709頁を、堀については山田 [1943], 714頁以下, 特に722頁を参照。また、大槻文彦が「あり」を動詞に数え入れたことは、山田 [1935], 251頁, 山田 [1943], 768頁にも述べられている。鈴木『原語四種論』は「言語ノ根源、又四種の言語相生ズル次第」にまで説き及ぶ密度の濃いものだが、わずか二十数頁の小論であるのに対して、富樫の『詞玉橋』はかなり体系的で、単なる祖述とも思えないが、これら国学の古典に関する論評は私の任ではない。

ここからも、山田が陳述作用だけがあり内容的な属性のない「あり」に注目し、それを特別に「形式用言」と名付けている（同、36頁）理由が分かる¹²⁾。山田の議論の文脈は江戸期以来のこうした人々の試行錯誤を全面的に受け止めたものだったのである。

（八）不定の「あり」

しかし率直に言えば、定かでなかった「あり」が、富士谷成章の業績に始まり、多くの論者によって徐々に明らかにされながら、残された問題点、矛盾点を最終的に山田が解決した、といったおめでたいストーリーが成り立つようには見えない。むしろ、富士谷から山田に至る議論が示しているのは、我々にとって何の変哲もないこの語、日常的に我々も頻用するこの語が、やはりどこまでも「その所属の不定である」というその一事である。我々が十分に了解しているはずのこの語の意味が、実に定かならぬものとして彷徨いだしってしまうかのようでさえある。

しかし、和辻説に先に検討したような難点があることも合わせて考えれば、やはり和辻説よりは山田説の方がよほど説得的である。また和辻が、山田が「あり」を存在とコプラの二つに分けて、後者を本源的と見ているかのように述べていたこと自体、山田にとって公平な見方ではないことも分かる。

元々、山田は形式用言を「偏向する所あるもの」——形式形容詞、形式動詞を指す——と「純粹形式用言」に分ける。後者が問題の「あり」であるが、これには更に四つの用法が区別される。即ち、（1）存在動詞：事物の实在・存在を示す用法、（2）形容動詞：状態性質の存在を示す用法、（3）説明動詞：統覚作用を表す用法で、論理上のコプラに当たるもの、（4）動作存在動詞：動詞や形式動詞に付属してその属性の存在を表す用法、以上四つである（山田 [1908]、第一部第三章第二の四）。和辻の言う「がある」は（1）、「である」は（3）に当たるであろうが、山田はそれ以外に二つの場合を挙げている。そればかりか、山田は（3）ではなく、（1）こそが「本性的用法」だと明言しているのである。当然ながら、それ以外の用法は派生的なものであるとされる¹³⁾。従って、山田がコプラを本源的だと見ているという和辻の整理は、誤解か歪曲でしかない。

もっとも、こうした山田の整理も、「あり」を動詞にも形容詞にも入れることができないことから生じた苦肉の策であるようにも見える。国学、国語学の歴史を踏まえて導き出

12) 和辻は、山田が「がある」より「である」を根底的であるとして批判していたが、山田自身はこの二つの用法を分けているだけで、後者を根底的だと見ていたわけではないと思われる（例えば山田 [1936]、270頁）。この点は後にも取り上げる。

13) 山田 [1922a]、山田 [1922b]、山田 [1936]、山田 [1950] の説明はほとんど共通で、先に見たように用法を大きく二つに分けるが、山田 [1908] ではこのように、より詳細に分けている。

されるのは、繰り返すが、むしろ、「あり」が動詞とも形容詞ともみなしがたい両義性を持つということである。

この点は我々の従来の考察とも大きく重なる点を持つ。というのは、《ある》を「存在する」とは区別し、前者は構文的に見てその主語が他のものに帰属すること、あるいは、他のものとの関係においてどのような状態にあるかを示すものだという我々の理解は、既に示唆しておいたように（第三論文、注9）、「ある」を動詞でありながら形容詞的な特徴を持つものとして捉えることになったからである。

しかし、私が最も理解に苦しむのは、山田が先の引用にも見たように、「ただ存在をいふ」と述べている点である。端的に言えば、山田をしても、この点について説明できているとは思えないのである。そのため、実際に引いたように、山田は結局のところ、「あり」の根源について説明を与えることはせず、それが結果としてただ思惟の形式、陳述を示すだけになったと見ている。山田が存在の用法を本源的なものとみなしているにもかかわらず、和辻の目に、山田が陳述の用法を根底的だと見ているように映った理由もここにあるのではないかとと思われる。単純化して言えば私は、山田説に問題があるとすれば、それは、和辻が無理な批判をしていた点、即ち「あり」を陳述と見たことにあるのではなく、むしろ、「あり」の不定性を、おそらくは翻訳による概念である「存在」によって埋めようとした点にあるのではないかと思うのである。陳述説は、その欠落を更に別なものによって補おうとした結果出てきたものではないかと。

「陳述」説に関して言えば、確かに、一般に言語が話者＝主体としての人間によって発話されるのだとすれば、言語に認識作用を見出すことは不自然ではない¹⁴⁾。しかし、和辻が山田を批判しているのは、まさにこの点であった。

「『がある』というありは、いかに抽象的精神的となっても『である』に転化することはできない」（和辻 [2007], 203頁）。

なるほど、ここだけを見れば、これも一つの主張として成り立つように見える。しかし、第三論文までの我々の議論を踏まえ、また山田やその背後にある国語学の流れを見てくると、ここで和辻が決定的に見落としている点があることが分かる。なぜなら、和辻は「が

14) カント的に言えば、これは超越論的な観点を示していると捉えられるかもしれない。和辻も「統覚」という語を用いてそれを仄めかしているようにも思われる（和辻 [2007], 203頁）が、山田自身も「統覚」という語を用いている（山田孝雄 [1908], 243頁）。また、山田以降の世代が新カント派に影響を受けた可能性が考えられるが、これはむしろ国語学史、思想史的な問題であるから、我々の主題とはしない。なお、山田の論点を展開しているのが、森重で（森重 [1959]）、時枝ほどに哲学者たちの注目を引いているように思われぬが、彼の所説には明らかに西田哲学の影響が見られる点でも興味深い。森重については、佛教学の田中みどり先生にご教示頂いた。記して感謝申し上げます。

ある」と「である」だけを見て「に《ある》」を見ていないからである¹⁵⁾。和辻はこの「に《ある》」を抹消し、それを「で《ある》」へと回収し、そして「で《ある》」をヨーロッパ語の文法における繫辞として理解することによって、《ある》が持つ定かならぬあり方を抹消し、固定化してしまっているのである。あるいは、いかにしても埋められない——山田をしても埋められなかった——《ある》の語義上の空虚を、「有」という漢語、「存在」というヨーロッパ語で埋めることで代補させようとしているかに思われる。先に見たように、繫辞か存在かという問題は作られた問題設定、つまり偽の問題であるに過ぎず、この空虚を埋める形式的な手続きの一環に過ぎないものなのである。ここには、一見すると言葉の問題を考えているように見えて、実は概念を先行させることで言葉を抑圧してしまうという、ひょっとすると哲学者的な悪癖が見えるように思われる。

本稿の概要確認

（一）翻訳語としての「存在」

本稿によって得られた結論をまとめておこう。ポイントは二つある。一つは《ある》を「存在」として理解することの問題性であり、第二に、「で《ある》」と「が《ある》」という問題設定そのものの問題性である。

まずは第一の点から。第三論文でも確認したように、「存在」という語は、元は翻訳の哲学用語であった。この歴史的な事実を起点として、この「存在」を日本語の理解に直接外挿することの問題性を指摘しよう。

最初は翻訳語であったものも、定着するに従って原語とは違った固有の意味合いを獲得することになるだろう。翻訳語の成立について長年にわたって研究を続けている柳父は、概念語が日本語に翻訳されたりカタカナ語として流通したりするとき、日本語から浮き上がって見え、元の意味について問われないままになってしまうことを「カセット効果」と、

15) 本稿とは文脈や関心が異なり、うまく接続することができなかったが、浅利 [2008]、第六章は、『人間の学としての倫理学』第1章4節中の一節について詳論している。我々にとっても注目すべきなのは次点である。即ち、和辻が「あり」を根源に見出すために区別した「がある」と「である」のうち、「である」は、柳父の言うように近代に作られた語であり、三上の言うように（三上 [1964]、46頁）、実は「だ」として考えるべきだったと（浅利 [2008]、224頁）。我々は和辻が「である」と「がある」だけに注目し、「～に《ある》」を等閑視していると考えたが、浅利の考えは、おそらく同じ事態を別な角度から見たものと思われる。「にある」は、古語では「なり」に相当するであろうが、和辻が「にある」を見落としたのは、この「にある＝なり」は「がある＝あり」とは異なったものだと考えたからかもしれない。

おそらくは批判的な意味でそう呼んでいる¹⁶⁾。私は柳父のこの主張は一定の説得力を持つと思う。しかし同時に、これは柳父の視点が「翻訳」というただ一点に固定されているからこそ殊更に強調されているのではないかとも思う。

確かにこうした事態は、原語から見ればズレが生じ、元の意味が歪曲、隠蔽されているか見えようが、この翻訳語を用いる言語においては、他の関連語との関係の調整によって、元は翻訳語であったその語が新たな意味を獲得することに他ならない。

このことは我々の文脈に関しては、次のように言い得る。Seinやexistenceの訳語として登場した「存在」が、やがて日本語で固有の意味を持ち、「存在する」という動詞としても用いられるようになるということは、それが、近接する語義を持っているであろう《ある》と、重なり合いながら異なった用法を獲得することになったことを意味すると。和辻も指摘していたように(和辻 [2007], 39頁)、実際、「存在する」という日本語は、もはやseinでもbeでもない語なのであり、既に翻訳語と呼べるようなものではない。とりわけ、それらヨーロッパ語のbe, sein, êtreなどとは異なり、「存在する」には明らかにコプラの機能はないからである。その意味では、「存在する」は、ヨーロッパ語のbe, sein, être以上に純粹に存在を示すことになっているのではないかと思われる。勿論、「存在する」は、「～に～が存在する」というように、ものの所在を示すこともあり得る。「銀河系には無数の太陽が存在する」、「このプログラム上にバグが存在する」というように。しかし、一方、何の条件もなしに、純然たる存在、ものの有無をも表現し得るであろう。例えば、「最大の素数は存在するか」というように。そして、「存在する」の含意としては、特に《ある》との対比においては、むしろこちらの方が際立っているのではないかと思われる。つまり、日本語において「存在する」が獲得した意味は、《ある》の語義やその変化とも連関しているのである。我々が第三論文で対比した《ある》と「存在する」の差異は、こうした背景の上に生成してきたものだと考えられる。

こうして、「存在」、「存在する」という語は日本語において既に一定の地位を獲得している。それは既に立派な日本語である。しかし、柳父の言うように、特に名詞としての「存在」はやはり抽象的な言葉であり、いまだに翻訳語として「カセット効果」を発揮しているようにも思われる。つまり、それは日本語的な思考——それがどのような内実を持つものであるかは、今は問題ではない——にとっては異質性を保持しているのである。

こうした観点からすれば、《ある》の意味を「存在」として理解することは、前者を理解するためにそれとは背景の異なる後者を利用することであり、少なくともそれは慎重になされなければならないことは明らかである。「存在」は普遍的な概念であるから、ヨーロッ

16) 柳父 [1978] の他、柳父はこの点を繰り返し主張している(柳父 [1982], 116頁など)。

パ語以外にも、当然日本語にも適用されうる、とでも主張するのでもなければ。

（二）「存在」を超えて

我々の議論の文脈からして興味深いのは、和辻が「日本語と哲学の問題」論文で、「日本語において根底的なのは限定せられざる『ある』」（和辻 [1962], 548頁）だと述べていることである。これは、私の主張からすれば反対すべきものであることになろう。しかし、一方で和辻は、「日本語の『あり』が實在の意味を持つに至らなかった」（同, 550頁）とも述べている。この見解は私の議論とうまく適合するものである。しかし、以上のような方法上の観点からすれば、私は、前者だけではなく後者も、我々の議論に接続できるものではないと言うべきである。なぜなら、この両方の見解とも、私が問題にしている《ある》ではなく、「あり」を問題にしたものだからである。また、我々は、上の議論を推し進めて、和辻の議論に歩調を合わせる形で、日本語には本来「存在する」に相当するような語がなかったという点を際立たせようとは思わない。もしこの点を強調するなら、日本語における存在把握は、ヨーロッパ語における存在把握、即ち、パルメニデス以来の、場所的・空間的な規定から離れた無時間的な存在についての抽象的な把握とは異なり、常に、変化する諸規定を伴った具体的な「物」に限られる、日本の文化は無常の文化である、といった結論を導くことも、あるいは可能かもしれないが、それは私の関心ではない。こうした結論を本稿から取り出すとすれば、それは飛躍にしかならないからである。この見方を厳密に論証するためには途方もない手間と広範な材料と、そして手つきの繊細さを必要とすると思われるからである。

むしろ今注意したいのは、和辻のこの二つの見解は一見すると矛盾するように思われるという点である。というのは、和辻がここで「實在」と言っているのは、我々の文脈からすれば、まさしく存在、しかも無条件の存在、「限定せられざる『ある』」であるように見えるからである。これが和辻にとって矛盾ではないのは、和辻の議論の中心が、「あり」を「有」とみなし、それを、人間が所有することとする理解にあるからである。和辻が「限定された『あり』」と見ているのは「である」のことであり、それよりも「がある」が、即ち限定されざる「あり」が根底的だ、しかしそれは人間と無関係な存在ないし實在を指すものではない、というのが彼の主張であるらしい。というのは、先にも見たように、和辻にとって「人間が己れ自身を有つことを言い表す言葉がまさに『存在』」（和辻 [2007], 42頁）だからである。「日本語の『あり』が實在の意味を持つに至らなかった……。「あり」は事物の背後にある世界の根底というごときものがかつて指さしたことがない。『あり』のままということは思惟の働きを加えることなく主体的存在の顕示をそのままにというこ

とである」(和辻 [1962], 548頁)。

こうして見てくるなら、結論的に言えることは、和辻も山田も、そして我々もまた、《ある》が「存在」を示すものであるかどうかにかかりすぎているということである¹⁷⁾。特に私にとっては、《ある》においては純粹存在文こそ本来的な用法であるという点が否定されるなら、《ある》が存在を示すことを基本とするという理解はそれほど大きな障害にならない。ただし、その場合、「存在」とは純粹な存在、和辻的に言えば「実在」のことではなく、条件ないし限定が付随する「存在」が中心であることは確認しておかねばならない。

(三) 抑圧される《ある》

和辻の見解に対して我々が幾分か有利であるとすれば、彼が「で《ある》」と「が《ある》」だけに囚われて、用例の大部分を占めるとされる条件付きの存在文、「～に(は)《ある》」に代表される用法を視野から閉め出してしまうのに対して、我々がそれを明るみに出し得たことである¹⁸⁾。それというのも、第三論文で導入したように、我々が構文論的な観点を取ったからである。このことに気付いてみると、「で《ある》」と「が《ある》」という枠組みがいかに皮相なものであったかが分かる。むしろ、我々も常に用いているはずの「～に(は)《ある》」を、和辻がいかにして見落とすことができたのか、そちらの方が謎であると言いたくなる。少なくとも和辻のこの議論には、浅利が指摘しているように、「語彙論的なレベルと構文論的なレベルを混同」するという「理論的弱点」(浅利 [2008], 225頁)があるのは確かである¹⁹⁾。

一方、和辻と違って山田は、「に《ある》」をはっきりと取り出している。山田が次のように述べていることは、ほとんど第三論文における我々の主張そのままである。即ち、それを「本義」と言うかどうかは別として、「ある」の用法のほとんどは何らかの規定を伴うこと、そうでなければ日常の用をなさないからであること、ただし、そうした規定のな

17) 酒井は和辻において「ヨーロッパの哲学や社会思想に対する違和が直ちに西洋対東洋、西洋対日本の対立図式にはめ込まれてしまう」(酒井 [1997], 90頁)こと、しかし同時に、西洋哲学の受容・翻訳のプロセスで、それまで日本になかった問題に改めて出会い、それに「内在的に関与してしまっていた事態」を指摘している(同, 92頁)。酒井が具体的に示しているのは「主体」の語であるが、同様のことは、我々の文脈では、和辻が日本語の解釈学に基づいて見出した「存在」がそれ自体極めてヨーロッパ的なものであったというアイロニーに対応する。

18) 既に第三論文(Ⅲ(二))で、「～に～が《ある》」型のいわゆる「存在文(存在構文)」が実は何性文、即ち「そこに《ある》のは何であるか」を伝える文であることを示した点を想起されたい。この点は後に《いる》を論じる際に再登場する。

19) 浅利の捉え方によれば、「である」は語彙レベルにあり、「がある」は構文論のレベルにあり、二つのレベルを混同して論ずることは論外だから、和辻が「『である』と『がある』を同一レベルに置いたことは致命的な誤りであった」ことになる(浅利 [2008], 225-226頁)。

い文も成り立ちをすることは、もっとも、そうした規定は明示されていない場合にも予想されていること。

「単に『あり』を以つて述語とせる文章は殆稀となるものにして、大抵其の状態又は時間場所を指示する語を伴うなり。それは存在といふことは甚広漠たるものなれば、之を限定する必要自然に存すればなり。……しかれども、必これらの語を伴はざるべからずといふにあらず。伴はずといへども、多くは予想してあるなり。若、更に時間場所状態を予想せずして之を伴はざるものあらば、それは全く抽象的なる、理論的文章に限れり。これ科学的哲学的論文などにありては時間空間の関係を抽象して……」（山田 [1908], 336-337頁）。

結びに代えて

しかし、こうした和辻への批判は同時に、我々にも自戒を求める。実際、和辻の解釈学-文献学的方法を批判した戸坂の最も根本的な主張「一般に言葉の説明は事物の説明にならぬ」（戸坂 [1935], 53頁）に我々はどのように応答できるだろうか。我々はその批判をくぐり抜けることができるだろうか。

しかし、既に私は言語と現実を同一視するかのような和辻の方法を批判した。それは、繰り返し述べてきたように、我々のこの試みが目指しているのは、日本語そのものの解明ではなく、日本語から哲学的な概念、原理を見出すことだからである。その点で、この試みは、戸坂の言うような「言葉から独立することをこそその使命としている」「近代の論理」（同, 54頁）とは矛盾しない。そのために我々は、和辻の駆使していた「夫々の言葉の語源からの変遷を辿ること」を主とするような「言葉の説明」を方法として採らず、現代語の用法に依拠した²⁰⁾。

しかし私は戸坂とは異なり、言葉や文献そのものについて解釈し思考することそのものの意義も認める。そして、言葉を論理によって、あるいは、見出した概念、原理によってその基盤となった言語の有り様そのものを裁断することはできないということをも肝に銘じておくべきであると思う。我々の目指すところが哲学的な原理の抉出にあるとしても、そうした論理、原理に背くような、いわば言葉そのものが持つ現実的なありようを軽んじることはできない。私は和辻の倫理学者としての仕事に一定の敬意を払うが、本稿で山田を重視したのは、和辻が言葉を重視し、言葉の解釈を方法としているように見えて、実は哲学的概念によって言葉を抑圧しているように思われたからである。

20) もっとも、それは語源探索が私自身の知識と能力を超えるものだからでもあるが。

私は、日本語について考えることで、従来我々が、とりわけヨーロッパ哲学に依拠することで見逃していた概念や原理が見出せるかもしれないと考えている。しかし、たとえそうしたものが見出されたとしても、それによって日本語なら日本語の本質が明らかになるかどうかは全く別の問題である。私は、「日本語からの哲学」、和辻的に言えば「日本語をもって思索する」ことを目指しているが、「日本語の哲学」を目指しているわけではないのである。「で《ある》」と「が《ある》」という問題設定が「に《ある》」を隠蔽し、《ある》そのものを抑圧してしまったように、「日本語の哲学」なるものが日本語の現実そのものを抑圧することがあってはならないのではないかと、そこに大きな錯視が生まれる可能性があるのではないかという点は、常に念頭においておくべきであろう。

本稿の議論は、我々の行論の新しい段階に達することこそできなかったものの、第三論文の段階で生まれてきた疑問を取り除くことができたという点、また我々の議論の方法を再確認できたという点では、一定の意義を持っている。

次稿では、第三論文と本稿で得られた《ある》に関する認識を踏まえて、今度は《いる》について考えることにしよう。

〈文献〉

- ◎浅利誠 [2008] 『日本語と日本思想』藤原書店.
- ◎大槻文彦 [1926] 『廣日本文典・同別記』同 [1980] 勉誠社復刻.
- ◎酒井直樹 [1997] 『日本思想という問題——翻訳と主体』岩波書店.
- ◎坂部恵 [1986] 『和辻哲郎』岩波書店.
- ◎鈴木朗 [1824] 『言語四種論』同 [1979] 『言語四種論 雅語音声考 希雅』勉誠社所収.
- ◎富樫広蔭 [1826] 『詞玉橋』同 [1979] 『詞玉橋；辞玉襷』勉誠社所収.
- ◎戸坂潤 [1935] 『日本イデオロギー論』戸坂潤 [1977] 岩波文庫.
- ◎平尾昌宏 [2014] 「《いる》——日本語からの哲学・試論——（1）」『大阪産業大学論集』人文社会科学編, 22号.
- ◎同 [2015a] 「《いる》——日本語からの哲学・試論——（2）」『大阪産業大学論集』人文社会科学編, 23号.
- ◎同 [2015b] 「《ある》——日本語からの哲学・試論——（3）」『大阪産業大学論集』人文社会科学編, 25号.
- ◎富士谷成章 [1778] 『脚結抄』富士谷成章(松尾捨治郎校注) [1936] 『あゆひ抄』大岡山書店,

改訂版.

- ◎三上章 [1964] 『日本語の論理』, 再刊: 三上章 [2002] 『日本語の論理』くろしお出版「三上章著作集」.
- ◎森重敏 [1959] 『日本文法通論』風間書房.
- ◎柳父章 [1978] 『翻訳文化を考える』法政大学出版局.
- ◎柳父章 [1982] 『翻訳語成立事情』岩波新書.
- ◎山田孝雄 [1908] 『日本文法論』宝文館.
- ◎山田孝雄 [1922a] 『日本文法講義』宝文館 (1971年復刻).
- ◎山田孝雄 [1922b] 『日本口語法講義』宝文館.
- ◎山田孝雄 [1935] 『国語学史要』, 再刊: 山田孝雄 [2009] 『山田国語学入門選書 2』書肆心水.
- ◎山田孝雄 [1936] 『日本文法学概論』宝文館.
- ◎山田孝雄 [1943] 『国語学史』宝文館.
- ◎山田孝雄 [1950] 『日本文法学要論』, 再刊: 山田孝雄 [2009] 『山田国語学入門選書 1』書肆心水.
- ◎和辻哲郎 [1929] 「日本語と哲学の問題」和辻哲郎 [1962] 『和辻哲郎全集』第四卷, 岩波書店.
- ◎和辻哲郎 [1934] 『人間の学としての倫理学』岩波書店 (= 岩波文庫版 [2007]).
- ◎和辻哲郎 [1935] 「面とペルソナ」和辻哲郎 [1995] 『和辻哲郎随筆集』岩波文庫.