

たカギロヒであった。その他序詞・枕詞として用いられるカギロヒも、農業行事に先駆する焼畑の作業が春の到来を前おれするものであったから、そのための野火に由来するとみるべきで、何も彼も陽炎に帰した旧説は再考されねばならないし、四八番歌の場合の新説糸遊説も疑問とせざるを得ない。野火にもまがふ陽炎も、キラキラ輝いて空を飛ぶ糸遊も、万葉集に起ったカギロヒの転義らしく王朝に入るとカギロヒの語は姿を消し、カゲロウとその語自身も変形して生きつづけた。勿論、擬古的にカギロヒが使われることは、今後も歌の世界には何時までもあり得るし、「カギロヒの夕さり来れば」など一頃のアララギ派では流行語でさえあった。

四

「かぎろひの」が枕詞として用いられた例をみれば、「いはがきぶち」三例、「もえ・もゆ（燃）」二例、ひ（一・日）二例、ほのか

亀と渡海

——日本靈異記上卷第七縁——

四例、ゆふ（夕）二例を挙げ得る。「いはがきぶち」は玉の連想によつてかかり、もえ・もゆはかぎろひが炎なる故の当然のかかり方で「ひ」にかかるのも同様である。「ほのか」にかかるのもホノホなるが故、「ゆふ」にかかるのは赤い夕陽への連想による。

こうして万葉集におけるカギロヒはすべて炎の原義によつて理解することができよう。万葉四八番歌の炎（カギロヒ）は、そのことを教える最適の例であつたのではないか。履中記の迦芸漏肥とともこれをみれば、疑問の余地はなかつた筈と思われる。平安朝以後に生じたカゲロフは、もと同根の語ではあつたが、陽炎・糸遊等の第二義第三義に用いられ、これを逆に万葉集に溯上して解釈したところに誤解を生じたものようである。

契沖以下の諸先学に対し、私自身、小僧何をいうと身を責めながら、なお書いておかねばならぬと思うのである。

（四五・九・三）

守屋俊彦

中西進博士に「鎮水の呪」という魅力的な論文がある。仲哀記の

神功皇后新羅遠征の条の「御魂を船の上に坐せて、真木の灰を瓢に納れ、また箸また葉盤を多に作りて、皆皆大海に散らし浮かべて度りますべし」という一節をとりあげられたものである。この中の灰

を散らし浮かべて海を渡ったというくだりは従来解釈に苦しんだところであるが、これについて博士は、中国・アイヌ・日本などの古文獻や伝承の上に立って、それが鎮水の呪ではなかったかと推論されている(1)。これはまことに示唆に富む説であり、この際従うべきであろう。この中西博士の説を今少し私なりに展開させ、そこから日本靈異記上巻第七縁の話について一、二考えてみたい。

そこで仲哀記のこの文章の前後を一寸眺めてみることにする。先ず後の方であるが、皇后は神の教えに従ってこうした鎮水の呪を行われた後、「軍を整へ船雙めて度り幸でましし時、海原の魚、大き小さきを問はず、悉に御船を負ひて渡りき。ここに順風大く起りて、御船浪の従にゆきき。」とある。大小の魚が舟を背負って行った、というところなどはまるで童話の挿絵を思わせるような場面ではほえましい。しかし、實際問題としては理解しにくいところがあり、それだけに神秘的である。ところで、これと同じように海の動物に乗って海を渡った話としては、海幸山幸の神話がある。山幸は鰐の背に乗って海神国との間を往復している(記、紀一、二、三、四ノ一書)。ところで、この神話の原型は、海の若者達が呪物としての鈎や珠―それは魚を思うままに釣ったり、潮を自由に調節出来る呪能のあるもの、―を海中に探し求める成年式の過程を描いたものであり、その伝承者は阿曇氏であった。阿曇氏は志賀島を本貫とする海人族である(2)。すれば、この氏族が鰐の背に乗って海を渡る呪を心得ていたとしても不思議はない。いわば渡海の呪である。だから、この場合にしても、魚に背負われて海を渡ったというのも、それは決して童話的な事柄ではなく、現実的な呪であったとした方がよい。そこでこんどはこの文章の前の方をみてみたい。そこには

この鎮水の呪を教え授けたものとして「これは天照大神の御心ぞまた底筒男、中筒男、上筒男の三柱の大神ぞ。この時にその三柱の大神の御名は頭はれき、今寔にその国を求めむと思はさば、天神地祇、また山神また河海の諸の神に、悉に幣帛を奉り」とある。天照大神は国家の意志の象徴としてここに出てきたのであろうが、注意しなければならないのは、底筒男、中筒男、上筒男の三柱の神である。この神々は住吉神社の祭神である。この神社を中心とした大阪湾一帯は、瀬戸内海における阿曇氏の一つの有力な基地であった。すれば、この鎮水の呪は、この地方の阿曇氏によって伝承されていたことになろうし、従って、魚に背負われて海を渡るといふ呪も、この氏族が秘儀として持っていたということになろう。さらにいえば、この鎮水や渡海の呪を語った新羅遠征の話そのものが、この阿曇氏によって伝承されていたとも考えられるのである(3)。これだけのことを前提とし、それをレングズにして、この靈異記の話を覗いてみたい。

二

靈異記をみると不思議な方法によって海や川を渡った話が幾つかある。上七、十七、下四、二十五、三十二は海を渡ったものであり、上六は川を渡ったものである。この中、上七以外はすべて仏の力によって海や川を沈まないで渡ったことになっている。上六と上十七は観音菩薩、下四は方広大乘、下二十五は釈迦牟尼仏、下三十二は妙見菩薩である。上七だけが亀の背に乗ったことになっている。

禪師弘濟は、百済の国の人なり。百済の乱るる時に當りて、備後の三谷の郡の大領の先祖、百済を救はむが為に軍旅に遣さる。時

に誓願を發して言はく「若し、平に還り来らば、諸神祇のために伽藍を造立せむ」といふ。遂に災難を免る。すなわち、禪師を請けて、相共に還り来て、三谷寺を作る。その禪師の造立する所の伽藍、諸寺に多く、道俗觀て共に欽敬を為す。禪師尊像を造らむが為に京に上り、財を売りに既に金丹等の物を買ひ得て、還りて難破の津に至る。時に海辺の人、大亀四口を売る。禪師、人に勧めて買ひて放ちつ。すなはち人の舟を借り、童子二人を將て、共に乗りて海を渡る。日晩れ、夜深けて、舟人欲を起し、備前の骨島の辺に行き到り、童子等を取りて、海の中に擲げ入れ、然る後に禪師に告げて云はく「速に海に入るべし」といふ。師教化すれども、賊なほ許さず。茲に願を發して海の中に入る。水腰に及ぶ時、石の脚に当るをもて、その暁に見れば、亀の負へるなり。その備中の海浦海辺にその亀四つ領して去る。疑はくはこれ放てる亀の恩を報ずるか。時に賊等六人、その寺に金丹を売る。檀越まづ過ぎて価を量り、禪師後に出でて見る。賊等作然退進を知らず。禪師憐愍みて刑罰を加へず、仏を造り、塔を蔽りて、供養し了りぬ。後、海辺に住み、往来の人を化す。春秋八十有余にして卒りき。畜生もなほ恩を忘れずして恩を返し報ゆ。何ぞいはめや義人にして恩を忘れめや

この話は、そのテーマが揺れ動き、話のポイントが次から次へと移って行っている。先ず百済遠征のことからはじまって、三谷寺建立のことになってくる。そこで仏像のことがでてくるので、そのような方向に進むのかと思っていると、こんどは突然に亀が登場し、その亀の放生から、その背に乗って海を渡ることになり、つまりは報恩のことで話を結んでいる。話が意外な方向に展開して行くばかり

ではなく、亀のでてくるあたりから話は急に生き生きとしてきて、面白くなってくる。それまで、どちらかといえば説明的であったのが、このあたりを境として文学的になってくる。前半と後半とは話の内容も調子も変っている。

ところで、その前半は「すなはち、禪師を請けて、相共に還り来て、三谷寺を作る。」とあるように明かに三谷寺縁起譚となっている。ただし、その寺を作った大領の氏名は欠けている。上七の越智直の場合からすれば三谷氏であったと思われる。大領は郡長であるが、大体その地方の豪族であった場合が多い。従って、三谷氏はこの地方の豪族であり、三谷寺はその氏寺だったのである。地方の豪族なのだから、この話のように実際に百済遠征軍に加わり、無事帰還することが出来たので、この寺を作ったというようになことがあったのかもわからない。そして、ここではそれがそのままに縁起譚になっているのだが、縁起譚はこれだけのものだったのだろうか。それでは少し簡単すぎるようである。ただ寺を作った経緯を説明しているだけで縁起譚らしい内容がない。今昔物語をみると、この亀の話の後のところに「その後、堂を建てて仏を造りたてまつりて供養しつ。これを三谷寺といふ。」(十九ノ三十)とあって、この話全体が縁起譚のような形になっている。寺を作るとすれば、そこには当然仏像を必要とすることだし、寺の縁起譚といえれば多少神秘的な雰囲気があった方がよい。すれば、この話全体が三谷寺の縁起譚だったのではないだろうか。

それにしても、一つの縁起譚の中に、百済遠征と亀による渡海の二つの話があるというのはいささか不自然である。今は一応一つの筋の上に展開してはいるが、その結び付きは弱い。それぞれにテ

マがあり、別々ものものとみてもよい。ところで、これと同じような内容を持った話に上十七がある。越智直は百済遠征に従軍したのだが、唐兵の捕虜になってしまった。しかし、観音菩薩の力によって無事帰国することが出来たというものである。

伊予の国越智郡の大領の先祖越智直、百済を救はむとするに当りて、遣されて軍に到りし時、唐兵に擒はれ、その唐国に至る。我が八人、同じく一つの洲に住む。儼として観音菩薩の像を得て信敬尊重す。八人同じ心に竊に松の木を截りて一つの舟を為り、聖像を請け奉りて舟の上に安置し、各誓願を立て、その観音を念ず。ここに西ふく風のまにまに直に筑紫に来る。朝廷聞し召して、事の状を問ふ。天皇忽に矜みて楽ふ所を申さしむ。ここに越智直言はく「郡を立てて仕へむと欲ふ」とまをす。天皇許可したまふ。然る後に郡を建て寺を造り、すなはちその像を置けり。その時より今の世に迄るまで、子孫相續ぎて帰敬す。けだしこれ観音の力、信心の至るところなり。丁蘭の木母すら、なほ生相を現じ僧の感ずる画女も、なほ哀の形に応ふ。何ぞいはめやこれ菩薩にして応ぜざらめや。

ここでは百済遠征と渡海とが一つの話としてまとまっている。だから、この話の場合にしても、百済から一旦帰国した後、また別の用件で瀬戸内海を渡った際に亀に乗ったというのではなく、百済遠征の時亀によって無事海を渡ったとした方が話としてはうまくまとまるのである。大体、百済との間を往復するところが「軍旅に遣さる」「相共に還り来り」とあるのみで中味がまるでない。だから、このところに亀による渡海の話をつけてみると、話にふくらみが出て来、縁起譚らしいものになってくる。この話は本来このようなもの

ではなかったろうか。だから、亀に乗った人物にしても、禅師ではなく、越智直のように、三谷郡の大領の先祖とすべきであろう。こうしたものも三谷寺縁起譚の最初のものであったのであろう。上十七も終りの方に「然る後に郡を建て寺を造り、すなはちその像を置けり。」とあって、この話全体が越智寺の縁起譚となっている。ところが、何らかの理由によって、亀のことが百済遠征の話から分離し、主人公も大領の先祖から禅師に入れ替ったのであろう。ちなみに、その乗るものとして亀がでてきたのは、亀が海路をよく知っていたからである。神武記をみると、天皇が九州より東征される時、速吸門で亀の甲に乗って釣をしながら来る人に遇われた。それは国つ神であったが、天皇が「汝は海道を知れりや」と問われると、「能く知れり」と答えたという。亀の甲に乗った人が海道をよく知っていたことこの背景には、亀が海路の熟知者であったという伝承があるものとみななければならない。それはともかくとして、この話をこのように整理してみると、そこに新羅と百済、魚と亀との相違こそあれ、あの仲哀記の新羅遠征の話とその大筋においては合っている。同じ形式を踏んだ話なのである。

三

さて、この話の発端となった百済遠征のことは斉明紀六年から天智紀二年の条にかけて詳しく記されている。六年九月に百済の使者が「今年七月に、新羅力を持ち勢を作して隣に親びせず、唐人を引構せて百済を傾覆す」（斉明紀六年）と報告してきたので、百済を助けるために軍を派遣することに、なり、「前將軍大華下阿曇比羅夫連、小華下河辺百枝臣等、從將軍大華下阿倍引田比羅夫臣、大山上

物部連熊、大山守君大石等を遣して百済を救はしむ。」(天智即位前紀)ということになった。しかし、この遠征軍は白村江の海戦に敗れてしまうのである。ここで注意しなければならないのは、阿曇比羅夫連が遠征軍の部将となっていることである。それは彼が当時政界の実力者であったということによるのかもわからないが、それよりか、「大將軍大錦中阿曇比羅夫連等船師一百七十艘を率ゐて、豊璋等を百済国に送る。」(天智紀元年)とあるように、阿曇氏が航海を司り、しかも、海外派兵には海上輸送がもっとも重要な仕事となることから、ほかならぬ彼が起用されたとみた方がよからう。阿曇氏はその優秀な航海技術とともに、秘儀としての渡海の呪を使って海上輸送に従事していたのである。百済遠征には阿曇氏は欠くことの出来ない要員だったのである。

そこで、この話には阿曇氏という役者をもう一枚加えて、それをあの仲哀記の新羅遠征の話を通して透かしてみると、そこにこの話の下絵となっているものがおぼろげながら浮かび上がってくるように思われる。それはあの阿曇氏の渡海の呪である。この話の一番奥深いところには、こうした呪についての伝承が横たわっているのではないだろうか。一体、靈異記の海外遠征の話には、このような不思議な方法によって水を渡った話が妙に付きまわっている。上十七もそうだが、上六では高麗国を流浪した行善は、橋もなく舟もない川を観音菩薩の力によって無事渡っている。これらの話の基盤には広く阿曇の呪があるのではないだろうか。それが仏教説話らしく仏の力ということになっているのである。

もっとも、この話には表面的には阿曇氏はでていないのだから必ずしも阿曇の呪にとらわれる必要はない。備後は瀬戸内海に面して

いるのだから、三谷氏自身がこのような渡海の呪を持っていたと考えてもよからう。しかし、海人族の中では阿曇氏がもっとも雄なるものであり、海についてのさまざまな伝承を持っているのだから、ここは矢張り阿曇氏の渡海の呪を考えるのが一番穏当なところであろう。それならば、三谷氏と阿曇氏の関係はどのように考えたらよいのであろうか。三谷氏と阿曇氏との間に系図的なつながりがあったかどうかは別として、ここには幾つかの答を用意することは出来る。その一つは、三谷氏が百済遠征軍に加わったところから、阿曇氏とのつながりを持ち、そこからその伝承を知り得たとしてみる。その二は、備後は瀬戸内海に面して居り、一方阿曇氏は瀬戸内海一帯に散らばっていた。そこで阿曇氏と何らかの接触があり、そこから伝承を手にしたらしい。その三は、この禪師が金丹等を買うために上京し難波に寄ったように、交易などの必要からこの港に来ることがあり、こうしたところから自然にこの伝承になじむようになった。この中何れがよいかということになると、何んともいえないけれども、強いていえば、三の説が他の二つに比べて幾らかましなのではないだろうか。

何れにしても、この話は阿曇氏の渡海の呪を下絵にし、それにこれと着色をして作られているように思われる。その中でもっとも色濃いものは動物報恩譚によるものである。わが国にはさまざまな動物報恩譚が伝えられている。靈異記の話でも、蟹(中八、十二)や、蠣(中十六)や、雷(上二)までが報恩している。その一つに亀の報恩譚(今昔物語十七ノ二十六、十九ノ二十九)がある。そこで同じ亀であるところから、亀による渡海の呪にこの報恩譚が結びつき、この話を一層神秘的にするとともに縁起譚にふさわしい話に

して行ったのである。話としてもふくらみが出来てくる。こうして動物報恩譚になってみると、それはそれだけで一つの話となるところから、百濟遠征のところから離れてしまったのであろう。一旦離れてしまえば、その舞台をとりたてて外洋に求める必要はなく、従って、この話にゆかりのある難波と三谷氏の本貫である備後との間の海、つまり、瀬戸内海ということになってきたのであろう。しかし、報恩するにしても、それを受けるに足る何らかの事件がなくてはならぬ。ところで、この話は元々海を渡ることだし、しかも、都合のよいことには、備前国の島嶼部には海賊がしばしば出没するところから（三代実録卷第六清和天皇貞観四年五月）、この賊を利用して、海賊によって海の中へ投げ出され、そこで亀が報恩したということにしたのであろう。

それとともに話の主役も大領の先祖から禅師になってきた。そうすれば、この話はより縁起譚的なものになってくるからである。勿論、それには当時の僧侶が一面では呪術者でもあったからである。この頃の僧侶について横田健一氏が「奈良時代の民間でひろく禅師とよばれた僧侶が医療にあたり、その療法は技術のほかに呪術祈禱的な面を有し、その呪術力が、山林中での苦行によってえられるものだと信ぜられていたことは、認められるであろう。この時代の民衆は、いまだ仏教の本質を理解しておらず、僧侶はいちじるしく古代神道的な原始信仰における巫者としての性格をもち、民衆をあざむき、妖惑することも多かったらしい(4)。」と述べられているのはこの際参考となろう。靈異記の中ででてくる僧侶もしばしば呪術を駆使している。ある男に食を乞うて迫害された僧侶は、呪術を使ってこの男を動けないようにし、あちこちに狂い走らせた(上十五)。

百濟から来た多羅常という僧侶は、呪術を使って瀕死の病人を蘇らせ、「楊枝を取るに、枝に上る時、錫杖を錫杖に立つ。互に二つの物を用ゐ、物外れず。」(上二十六)と奇術まがいのようなことまでやってのけている。それはともかくとし、この話の後半はこうして出来たのであろう。

さて、この話の主役は禅師となってきたのだが、といって、三谷寺の縁起なのだから大領の先祖をまったくはずすという訳にもゆかない。そこから前半を大領、後半を禅師と主役を二人にし、それが途中で交替するという形にしたのであろう。しかも、一つの話としてまとめるには、この二人を何とか結びつける必要がある、百濟滅亡の際僧侶が帰化したという歴史的事実があるところから、禅師を大領の先祖が連れて帰った、というようなことにしてみたのではないだろうか。もっとも、それも三谷氏の百濟遠祖と同様に事実であったかも知れない。すれば、後半の主役を禅師にすることは一層都合がよかった訳でもある。何れにしても、あのような下絵の上にいると上塗りし、その間さまさまな操作をしたところから、話のポイントが次から次へと移ったり、その主役が何時とはなしに交替するといったような変った構成になったのであろう。このようにして、この縁起譚はほぼ今の話に近いものになって来たのだが、その作業をした者は三谷氏、或はその周辺の人達とすべきであろう。

四

ところで、この話を一読して不思議に思うことは、応報という仏教思想が語られていないことである。一体、靈異記は応報を述べる

のが目的であった。この話はその応報を述べるのに恰好の内容を持っている。禪師は亀を放生したためにこの亀に助けられ、禪師から金丹などを奪った舟人は、こともあろうにその寺に金丹を売りに行き、忽ちに悪事が露見している。現報はまさに近きにあったのである。しかるに、そのことに一言もふれていないのは妙である。そこに景戒の用意周到な準備をみることが出来るとともに、彼の説話好みの性格をもうかがうことが出来るのである。この話は上巻の七番目にでてくる。彼は応報という異教の思想が当時の庶民達に素直に受け入れられるとは思っていなかった。そこで奇異なる世界から語りはじめ、徐々に仏教の世界に導いてゆこうとした。景戒はこの縁起譚の中に、亀の背に乗って海を渡るといふ奇異なることが語られているとともに、報恩という仏教的なことも述べられているところから、靈異記の話の一つとして取り上げてみたのである。しかし、ここでは応報を説くのはまだ早いと判断し、元の話のままに報恩を説くぐらいのところを止めたのであろう。そして、その後半の亀の背に乗ってゆくところを縁起譚の枠からはずし、前半だけを縁起譚として残したのである。そうすれば、奇異なる世界がよりくつきりと浮かび上ってくるし、彼自身の説話にたいする興味をも満足させてくれるからである。この話における景戒の作業の一つはそんなところにあつたのであろう。そして彼は終りに「畜生もなほ恩を忘れずして恩を返し報ゆ。何ぞいはめや義人にして恩を忘れめや。」という仏教的教訓を付けることによって、この縁起譚を靈異記の話にふさわしいものに整えて行ったものと思われるのである。

最後に冥報記との関係について一寸ふれてみたい。校本日本靈異記や大系本には、冥報記上嚴恭の話が原拠としてあげられている。

それはざつとこのような話である。

泉州の嚴恭は父母から五万錢をもらい、揚州へ行って商売しようとした。途中で一隻の舟に逢った。それはすっぽんを市へ行って売ろうとするところであつた。恭はかわいそうに思い、その五万錢で五十四のすっぽん全部を買ひ放生してやった。すっぽんの持主は舟が沈んで死んだ。その日五十人の客が恭の父母の家に来て、五万錢をわたした。それは恭が持っていたものであつたが、みな濡れていた。しかし、恭はこのような金をわたしたおぼえはなかつた。実は、その五十人の客は放生されたすっぽんであり、それが恩返ししたのであつた。それで親子は驚歎し、法華經を写した。恭はますます富み栄え、立派な部屋を作り、さらに写経した(5)。

この二つの話を比べてみると、仏教的なことが語られているとはいふものの、放生された亀が報恩したという点が共通しているのみで、他は相違している。これとても、動物報恩譚はさまざまな形でわが国の伝承にあることだし、とりわけ亀の報恩譚そのものがあるのだから、両者の間につながりを求めることは必ずしも必要はないのではあるまいか。なお、この話の基盤に今述べたように渡海の呪があるとするれば、それは海洋国であるわが国にこそふさわしいものである。従つて、少くともこの話に関しては、冥報記との関係はあまりないといった方がよいのではあるまいか。

注(1) 中西進博士 鎮水の呪(「文学・語学」第二十一号)

(2) 拙稿 海宮訪問神話の拡充(「岡山大学法文学部学術紀要」第二十五号)一九頁

- (3) 肥後和男博士 神功皇后 アテネ新書 八八頁―九〇頁
(4) 横田健一氏 道鏡 人物叢書 六五頁

夏期セミナー発表要旨

古代人と言語

大久間 喜一郎

〔お断り〕 私に与えられた題目は、「日本の古代人と言語表現」という意味だろうと理解しているが、最初の案では、「人間と言語」であったという関係もあって、言語観の概略を前提として述べることにしたが、時間の関係もあり、結果から言ってお断りしてこの話を中心にならしてしまつたことをお断りしておく。

一、言語観の概略

(イ) 人間と言語 一定の社会的約束に従つて言語行為というものが存在する。その言語行為の目標は、思想・感情の伝達ということにある。それは、 \wedge 音声を媒介とした表現 \vee と \wedge 文学を媒介とした表現 \vee によつて伝達が計られる。

音声を媒介としたものは、一定の時間と一定の空間とに束縛され文字を媒介としたものはそうした制約を受けないというのが在来の説であるが、今日ではディスクやテープの発達によつて、そうした区別は考え直さなくてはならなくなつた。

(ロ) 言語と表現 古い考え方によれば、言語という道具、あるいは言語という有機的な働きをするものが、人間存在の外にあつて、そうした道具(言語)を利用して、人間が思想・感情を表現するのだ

- (5) この話の大筋については、東北大学文学部支那学研究室発行の「校本真報記」の本文及び翻訳を参照した。

としていた。そして、そうした表現の中で、聴衆乃至読者に感動を与える種類のものが文学であつた。

しかし、言語と表現をこのように分けることは、言語を、絵画における絵具、音楽における楽器と同じ位置に置くことであつて、言語が個人と密着したものであり、個人々々によつて言語表象に違いがあるという根本事情を無視した考え方である。

○二十世紀における学説の傾向

徹底した素朴な合理観を基盤にもつ学説が究極に達したのは十九世紀と言つてよいであろう。それまでに普及したニュートン物理学の世界、ダーウィンの進化論の世界は、マルクス(1818―1883)の唯物史観あたりを皮切りに、フロイト(1856―1939)の精神分析学、アインシュタイン(1879―1955)の絶対時間の否定の上に立つ相対性理論などの出現によつて、それらの単純な合理観の上に打ち立てられた学説は著るしく拡張されたと言つてよいかも知れない。一例を挙げれば、ベルグソン(1859―1941)の如き、精神と物質との連続を説くといった学説、科学上の時間概念に対立する体験的時間を主張するといった学説などが二十世紀になると出てくる。そこで、言語現象もそうした傾向の中から見直されてくるのは当然の成り行きとなつてくる。

(イ) 表現と文学 美学者ベネデット・クロロチェ(1866―1952)にあつては、直観と表現は等しいとする。つまり、表現として客観化されないものは感覚にしか過ぎないというのである。而して、クロロチェにあつては表現は即芸術である。一方、国語学者時枝誠記に