

日本語に於ける存在の理解（一）

和 辻 哲 郎

一

この小論に於て試みるのは、日本語といふ一つの特殊な言語を通じてこの民族の精神的活動の根本的な一面を解釋しようとする精神史的な考察である。だからこゝには當然、理解の對象界としての精神史的な世界が純粹なる言語に表現せられてゐること、従つてフンボルトの云つた如く、一つの民族の精神的特性と言語形成とは密接に融合せられたものでありもしその一つが與へられれば他はそこから充分に導き出され得るといふこととの認識を先立てねばならない。がこの點に就ては自分、近ごろ田邊教授が諸種の論文に於て極めて明快に説かれたところに、即ち言語は「生そのものの不斷なる自己解釋乃至自己表現の過程」たることを本質とし、實踐行動の立場に於ける完結なき浮動進行の試立的過程」として論理及び藝術の立場と異なり、「理解の框」型」として歴史認識の上に働くといふこととの詳細な論證に従ふもので

ある。もしこゝに蛇足を添へて反省して置くべき點があるとすれば、それは言語の本質についての考察が生の基礎的な構造から一層根本的になされるに従ひ、言語の民族的歴史的なる特性が眼界の外に置かれるといふ點であらう。言語が一つの民族の歴史的體驗を荷ふ集團的體驗の表現であり、それぞれの民族に特有なる體驗を普遍的に意味すると云はれるときには、體驗の表現といふ言語の本質に即してその體驗が民族的歴史的に特殊なものであることを強調してゐるのであるが、更に進んでこの體驗の表現といふことを歴史的世界の構造から、或は Dasein の構造から明かにしようとする場合には、それは歴史的世界そのもの生そのものの構造の問題となり、かゝる生がいかにして特殊な姿に現はれるかは觸れられないことになる。「言語の相異を言語研究の主題としたフンボルトにあつては、前の場合に擧げた如き特殊性の問題が強い關心の對象であつた。彼によれば言語は民族の精神の外に現はれたもの、一の國民的、個人的、生活の精神的呼吸であり、言語の構造は國民の精神的特性そのものである。さうしてかゝる特性は、人間の精神力の生産、人間の精神力が種々の形に現はれること」として、世界史がおのれの内より明かに展開せしむべき究極のイデーとせられる。特性の問題は歴史の形而上學と連絡せざるを得なかつたので

ある。さうしてその言語の研究は、結局、言語の相異及び民族の區分と「人間の精神力の生産」との關聯を主題とするところの、精神史的、理解の努力にはかならなかつた。これに反してハイデッガーがその驚くべく綿密な Dasein の存在論的分析にもとづいて言語の構造の存在論的存在法的全體を明かにしたときには、言語の民族的な相異の如きは全然問題とされなかつた。彼に於ては言語は「話し」Rede の外に云ひ出された有りさまであり、Rede は「自らの存在に於てその存在自身にかゝはれる、従つて既にその存在を理解せる存在者」たる Dasein が、その自己の理解性を分枝する「有り方」である。さうしてかゝる「有りかた」は、Dasein の「世の中にあること」として他のあらゆる有りかたと密接に關連する。世の中にあることの自己開示性(Erschlossenheit)「それを構成する有りかたとしての自己發見性 (Beifindlichkeit) や理解 (Verstehen)」、理解の内に可能性として含まれたる解釋 (Auslegung)「解釋の分岐としての陳述 (Aussage)」、陳述の一つの意味たる傳達、——かくの如き種々の有りかたとの相關に於て Rede といふ有り方は理解せられるのであつて、その點から云へば Dasein の構造全體の理解なくしては言語の構造もまた理解せられないことになる。このやうに根本的な言語の本質の開明は、彼自身の自負してゐるやうに、未だ曾て試みられなかつた所であ

らう。しかし我々はそこに言語の相異の何であるかを見出すべき手が、りは與へられて居らぬと思ふ。彼のいふ如く言語の比較によつて言語の本質を明かにすることは不可能でもあらうが、既に言語の本質が根本的に明かにされたときには、そこに言語の相異といふ顯著な現象への通路が開き得られぬものであらうか。言語或は話しが Dasein の自己理解性を現はす有りかたであるとすれば、言語の相異はこの有りかたの相異にもとづかねばならぬ。この有りかたの相異が更に Dasein の存在論以前に存在的に既に持てる存在の理解に歸せられ得るならば、かゝる存在の理解そのものゝ相異は何を意味するであらうか。人間が Desorgend に出合ふ「手近なもの」の交渉に於て、その「何のため」「何を以て」がそれ〴〵に種々の形を持ち、従つてその間の相互からの交渉が、即ち「その中」(Worm) が特殊な性格を帯びて來るのであらうか。かゝることは存在的には我々に近いことである。「手近なもの」としての山野が旺盛なる植物に覆はれてゐる場合と一滴の水もなく乾燥してたゞ死骸の如き岩と砂とのみである場合とでは、何を以て「は明かに性格を異にする。従つて「その中」も異なり、存在の理解も異なり、Dasein そのものが種々の特性に於て存在しなければならなくなる。しかしもしこれが存在論的に近づき難い問題であるならば、存在論が手近な

ものから始めて漸次その分析を進めて行つた過程を丁度逆に辿つて、言語の相異といふ現象から出發し漸次言語の構造の基礎的な層に相異のものを探るといふ道は開かれぬであらうか。それは結局フンボルトが目ざしたやうな精神的な理解を、言語の構造についての一層明かな分析に導かれて試みるといふことにはならぬであらうか。あらゆる特殊な「言語」に共通なる言語の本質を明かにしようとする道と、その言語の「特殊性」から出發して生の深みを理解しようとする道とは、こゝにたゞ目を見出し得られると思はれる。デイルタイが考へたやうに、精神生活の表現たる言語の「技術的」な理解が解釋であり、この技術の學が解釋學 (Hermentik) であるとするならば、生の解釋學としての第一の道は、技術としての生の解釋たる第二の道を導かねばならぬであらう。

二

さてこゝに「日本語」を捕へて、これを民族的歴史的に特殊な精神生活の充分な、あまたすところなき、従つて客觀的把握を可能にする表現と見るとき、先づ我々の興味を刺戟する點は、純粹の日本語を以て書かれた文藝及び歴史書が他に向つて誇るに足る

だけ豊富であるに拘はらず、同じく純粹の日本語を以て叙述せられた學問的思想の書が極めて乏しいことである。これは日本人が學問的のもの考へなかつたことを示すのではない。古い時代に於ても佛敎及び儒敎に於て日本人がかなり深く哲學的な思索を試みたことは何人も承認せざるを得ないところである。しかし日本人がかゝる思索を純粹の日本語によつて試みたのでなかつたこと、即ち精神生活の有力な一面たる思索が日本語に於て表現を見出さなかつたことは、こゝに顯著に示されてゐると思ふ。もとより日本人は、現代ヨーロッパ人がおのれの言語を以て見るに足るほどの精神的創造をなし得るに至つたよりも遙か以前に、ギリシアの叙情詩にも比敵すべき優れたる叙情詩をおのが言葉によつて作り出し得たほど言語を發達させてゐた。しかも佛敎や儒敎の既に高度に發達せる概念的知識を受け入れた際には、直覺の表現個性の表現に於てあれほど自由であつた言語を以てしても、容易に論理的な概念内容を表示し得なかつたのである。だから人々は漢語漢文を以て考へ漢語漢文を以て叙述した。これによつて漢語は日本人の思想の機關とされ、漸次日本語化するゝにも至つたのである。しかしそのために學問的用語と日常語及び文藝語との間には常に或る距りが存せられ、従つて日本語は言語としての純粹

の立場を比較的よく保存したものと成つた。それは知識的反省以前の體驗の表現として豊富であり、無反省なる自然的思惟を論理的に發展させることなく常により強き情意の表現とからみ合はせる如きものと成つた。この點から云へばフンボルトの如く言語を「思想」の表現として力説し、言語と知的活動との不可分性を關心の心に置くことは、日本語に對しては一面的に過ぎると云はなくてはならぬ。日本語に於てはむしろ感情や意志の表現が表に立ち、直接なる實踐行動の立場に於ける存在の理解の表現としての趣を極めてよく保存してゐるのである。日本文學に著しい一つの表現様式として、言葉の知的内容からは何の聯絡もない言葉をたゞ音の同一類似によつて聯絡させつゝ、しかもその感情的情緒的な内容のつながりによつて一つの具體的な感情の表現をなし遂げるといふやり方が高度に發達したのも、日本語の右の如き特性にもとづくものであらう。さうしてこの特性はやがて日本民族の精神的特性にほかならぬのである。かゝる點より云へば日本語は、「言語」を通じて精神生活を解釋しようとする試みにとつては特に興味深いものと云はなくてはならぬ。

ヨーロッパの學問を力強く受け入れた現代に於ては、事情は幾分異つてゐる。曾

て我々の祖先が、外より學問を傳へた漢語をそのまゝ學問的用語として用ゐたのは異なり、現代に於てはヨーロッパの高度に發達せる概念的知識を我々自身の學問的用語によつて現はしてゐるのである。しかしこゝにも我々は日本に特殊な現象を見出さざるを得ない。曾てヨーロッパ人が古典語を外より受け入れそれによつて思索したことは、我々の祖先が漢語を以てしたと全然同様であるが、しかし今や我々のやつてゐることは、この「漢語」を以てそれと著しく傳統を異にしたヨーロッパの思想を現はすといふことである。もとよりこゝに用ゐられる漢語は、たゞ單語としてであつて文章としてではないが、然しそれにしてもこの仕事は、ヨーロッパ人が自國語に受け入れた限りの古典語を主として用ゐつゝ支那印度の思想を叙述するといふやうな仕事をやつたときに、初めてその比儔を見出すべきものであらう。しかもこの、ヨーロッパ人の決してしさうにない仕事を、日本人は力強い言語上の革命を以てなし遂げたのである。即ち彼らは日本語化した漢語の新しい組合はせによつて、漢語としての傳統を振りはらひ、ヨーロッパの學問の傳統をそのまゝ受け容れ得る如き新らしき日本語を作り出したのである。こゝに於てこの新造語は、民族の體驗に根ざした「意味」を擔ふこと少なく、初めより概念内容を表示するものとして現

はれてくる。例へば「理性」といふ語は、道理、無理、性質、性分といふ如く日常語化された「理」と「性」の二語を結合して、Vernunft, Reason といふ哲學的概念を表示するために作られ、それと共に事(差別相)に對する平等相としての「理」の概念や自有不待因縁として「性」の概念からは殆んど手を絶つてしまつた。この種の革命は、甚だしく性格を異にし、傳統を異にする他國の文化を受け容れてそれに己れを適應させようとする時に、恐らく止むを得ない、また最も賢明な方法であつたのであらう。それと共に、こゝでも概念を表示する語と體驗を表現する語とが或る距りを以て對立し、日常語は學的概念に縁遠く藝術的表現に親近なる言葉として、依然として言語の純粹な姿を比較的素朴なまゝで保つことになる。ヨーロッパ文化の流入と共に思想上には過去と絶縁するかに見えるほどの顯著な變革があつたに拘はらず、言語に於てはなほこの特殊な民族の永い歴史的體驗を豊かに表現してゐるのも、その故にはかなならぬであらう。これもまた我々の考察にとつて興味深い點である。

かくの如く日本語が學問的用語を常に特殊な一類として特別の區域に圍ひ込んで置くといふ傾向を持つことは、本來日本人が、其の無反省なる自然的思惟を反省しつゝ理論的方向に純化發展せしめるといふ性向に於てよりも、むしろ個性の表現記

述に向ふ性向に於て優れてゐたこと、従つて論理的な思索は常に外より教へられ引き出されて動いたものであることを示すやうに思はれる。このことは日本人の精神生活が「認識」よりも道徳と藝術とを主たる關心としてゐたことを意味するにほかならぬ。我々はこのやうな「認識」に於ける不熱心といふ如き特性を日本語の文法的構造のうちに顯著に見出すのである。例へば「もの」を云ひ現はす名詞は、そのものが單數であるか複數であるか、一定のものであるか、不定のものであるか、一例としてであるか一般的にであるか、男性的女性的或は中性的であるか、といふ如きそのもの存在の種々の様態については全然介意せず、たゞ類型的にそのものを云ひ現はすことに満足する。だから複數形もなく性の別もなくまた冠詞も伴はない。元來名詞は、客觀的にあるもの自身を示すのではなく、精神がその生産によつてそのものを把握したところを、或は生のそれ自らの内に於けるそのものの交渉を、表現するのであるとすれば、右の如き「もの」の見わけ方の「んきさ」は、そこから認識の努力の強く發展し得ないやうな特殊な生の性格を示すと云へるであらう。更にこれらの「もの」の「關係」を云ひ現はす動詞に於ては、その現はす結合の働きの、我汝彼女、或は我ら汝ら彼ら彼女らのいづれに關するかを問はず、たゞ類型的にあらゆる主格に通ずる同一

の形で云ひ現はすに満足する。だから人稱や數の別がなく、またこれらのもの不定な状態に於て「もの」ではなく「關係」そのものを云ひ現はすを特色とする Infinitiv もない。不定法に當るものは時の助動詞と連続して過去を現はし或は他の動詞名詞形容詞と連続して合成語を作る動詞の法と全然同形な名詞法である。例へば、笑ひたり、笑ひて、笑ひ事などの如き「笑ふ」の一態と全然同形なる「笑ひ」が「笑ふこと」を意味するのである。しかもこの動詞の名詞法は、時と共にその特色たる綜合の働きの表現としての意味を弱めて、名詞としても用ゐられるに至つた。例へば「笑ひ」は「笑ふこと」と共に「笑ひといふもの」をも意味し、従つて die Lachö 及 das Lachen との如き區別を作り出して居らぬのである。後に「笑ひたり」「笑ひて」などが「笑つた」「笑つて」といふ風に發音せられるに至つた時にも、この動詞の名詞法は依然として古い形「笑ひ」を保存してゐるのであるが、しかしそのために動詞としての活用からは遊離され、一層「もの」を現はす名詞に近づいた。この傾向は或は名詞と動詞の區別少なき漢語漢字の取り入れによつて激成されたのであるかも知れない。笑、惠、悲、怒、望わらひめぐみなしみかりのぞみといふ如く、漢字のあてはめによつて動詞が固定化されるといふことは、必ずしもあり得ぬことではないであらう。すべてこれらのことは、動詞自身が「時」を持たないといふ特徴と共に、動詞を

つて動詞を動詞たらしめる「關係」の表現がそれだけ單純であることを示すのである。こゝにも、精神がその言語生産によつてもものとの關係を把握する場合に、その關係を綿密に掴まうとしない傾向、云ひかへれば生がそれ自らの内に於て交渉する手近かなものをたゞ眺めやる立場から前にあるものとして非關心的に見る場合に、そこに既に理解せられてゐる交渉のさまぐの仕方を非關心的なものとの關係として綿密に翻譯するといふ努力の少ない傾向が、明かに看取せられると思ふ。

かくの如く日本語に於ては、認識に發展すべきもの、掴み方關係の捕へ方が甚だ薄弱であるが、しかし他方に於ては「てにをは」といふ如き日本語獨特の現象を以て、ものや關係の捕へ方の極めて豊富な一面を示してゐる。この助詞なるものは他國語に於ける「格」や前置詞よりも遙かに働きの多いものであつて、たゞに名詞形容詞代名詞等の他語に對する關係を示すのみならず、あらゆる種類、語及び文章の中間にあつて兩者を聯絡させ、意味の強調、濃淡づけ、情意上の繊細な區別、方向の指示等の役をつとめるのである。これが日本語にとつて最も性格的なものであることは、日本人が支那の文章を日本語に近づけようとした最初の試みが「ヲト點」*であることによつても示されてゐるであらう。て、に、を、は、の、他、に、こ、と、ど、む、の、す、か、といふ如き諸語を

表示する點によつて、漢語の一家に日本語的な性格を與へたとき、漢文は日本語的に讀み得るものとなつたのである。ところでこの「て」に「を」は「の」最も興味深い點は、それがたゞに知的な關係の表現であるに留まらず、繊細な情意上の區別、濃淡を常に多少ともに現はさずにはゐないといふ特徴である。例へば「病雁の夜寒に落ちて旅ね哉」といふ場合、もし第一の文章の主格を純粹に主格として現はすならば、「病雁夜寒に落ちて」でなくてはならぬ。然るに我々は「病雁の」「病雁は」「病雁が」「病雁も」といふ如く、種々なる感情上の區別を以て同じ主格を現はすことが出来る。病雁はこれらの「て」に「を」に從つてそれぞれ異なつた性格異なつた背景を持つたものとして擱まれるのである。のみならず右の句に於て擇ばれてゐる「病雁の」「の」は、同時にまた「病雁の聲」「湖上の雁」「琵琶の湖」「露の命」などの用法に示されてゐる様に、所有、場所、命名、比喻等の意味をも現はし得る。我々は「病雁の夜寒に落ちて」と讀むとき、この「の」が右のいづれでもないことを理解すると共に、右の如き「の」の意味の餘韻を心に感じ、その點からも「病雁は」等といふ場合とは異なつたつながり方を明白に認めざるを得ない。「て」に「を」は「の」多義から來るこのやうな餘韻といふ如きものは、更に「夜寒に」「の」に於ても強く感じられるであらう。「に」は單純に Dative を現はすと共に「山に住む」といふ如く位

甚だしく單純化し、從置を「彼に劣る」といふ如く比較を「夕に死す」の如く時を「人に讃へらる」の如く因の意を「雪見に行く」の如く目的を「雪になる」の如く變化の方向を、その他なほ種々の意を現はし得るものである。「夜寒に落つ」といふとき我々は「夜寒の時に」「夜寒のうち」に「夜寒によりて」「夜寒の地に向つて」等のいづれかの意味に決定して理解しようとしても、他の殘された意味の餘韻は必ずそこに交響し、またその交響によつてこの句の味解が確かにさるゝのである。最後の「落ちつて」に至つては、前の文章を後の句に接續する「て」にをは「である」と共にまた「落ちつ」といふ場合の助動詞「つ」の暫止法連用法でもある。「つ」が口語から驅逐された今日に於てもこの「て」は有力に生き残つてゐるのであるが、助動詞の暫止法としての「て」の意味は接續詞としても決して失はれて居らぬ。

「春過ぎて、夏來るらし」といふ場合の「て」が明かに示してゐる様に、それは前の文章と後の文章とを接續するには相違ないけれども、後の文章の初めに來る *and, and, et, 而* 等とは異なり、さしづめは「過ぎつ」といふ「過ぎ」の時を示す助動詞の暫止法として密接に前の文章に結合しつゝ、その暫止の意味に於て次の文章をおのれに結びつける力を持つのである。だからこの暫止のうちにはしばしば感情の餘韻を響かせ、例へば連句

の第三句の「水かるゝ池の中より道ありて」といふ如き所謂「て止め」に至つては、殆んど感動詞と同様の働きをする。「夜寒に落ちて」の場合がやはり同様であつて、暫止しつゝ接続する「てはまさしくそこまでの句の感情をなみく」と湛えたものである。かくの如く「てにをは」は、特に俳句に於て顯著に生かされてゐる様に、感情の表現として實に働きの多いものであつて、こゝに例示した俳句がその全體としての姿に於ては一つの人間の運命を暗指する響きの多い藝術的形成であることを視界外に置いても、たゞその文法的構造を見たゞけで、いかに著しく感情表現の働きに富むかを理解せしめると思ふ。この種の「てにをは」の数の多さ、用法の複雑さは、日本語がいかに情意的な把握に於て綿密であるかを示すものであるが、これに加へてなほ助動詞^{*}の数の多さ、用法の複雑さも、同様な特性の證左と見られよう。例へば動詞「過ぐ」の過去が、

(一)「過ぎつ」、「過ぎぬ」、「過ぎたり」、(二)「過ぎき」、「過ぎけり」、(三)「過ぎてけり」、「過ぎてき」、「過ぎにたり」、「過ぎにけり」、「過ぎにき」、「過ぎたりけり」、「過ぎたりき」といふ如く多数な形に、なほまた「ぞ」、「こそ」の結びをもこゝに數へるとすれば、(一)「過ぎつる」、「過ぎつれ」、「過ぎぬる」、「過ぎぬれ」、「過ぎたる」、「過ぎたれ」、(二)「過ぎし」、「過ぎしか」、「過ぎける」、「過ぎけれ」、(三)「過ぎてし」、「過ぎてしか」、「過ぎにし」、「過ぎにしか」、「過ぎたりし」、「過ぎたりしか」といふ如き異

常に多數な形に助動詞によつて變化させられるのは、時を遠中近の三段に分別するといふ以上に種々の感情の濃淡差別を表現するからである。それらの表現はその性質上知的に明白に分別され得るものではないが、しかし感情の把握とその表現に於て極めて敏感な詩人にとつては、この相異は直覺的に顯著なものであつた。日常語に於て時と共にこの相異が失はれ、遂にはたとへば「過ぎた」といふたゞ一つの形のうちに一切の差別がぬりつぶされるに至つたに拘はらず、詩歌に於てなほ依然としてこの差別が生命を有するのは、右の事情にもとづくのであらう。

日本語の文法的構造が以上の如く藝術への方向に於て異常に進歩してゐながら學的認識の方向に於て極めて單純であるといふ特質は、更に眼界を狭めて單語を觀察する時に一層あらはになる。例へば「知る」といふ言葉自身が既にそれを示してゐる。我々は今や「認識」「知識」といふ如き新しき日本語を所有してはゐるが、しかし本來の日本語に於ては「しる」といふ言葉は、知る働きを現はす名詞法に於ても、知られたる内容を現はす名詞としても、殆んど用ゐられては居らぬのである。「戀ひ」「怒り」「悲しみ」「哀れみ」といふ如く心情を現はす動詞の名詞法が極めて有力にまた多數に用ゐられてゐるに拘はらず、「知り」は *das Wissen* の意味にも *die Wissenschaft* の意味にもな

らなかつた。たゞ僅かに「物知り」、「わけ知り」といふ如き結合形に於て「知れるもの」を意味するのみである。それは「知識」といふ漢語が曾ては名僧知識といふ如く道を知れるものの意に用ゐられたと同じく、知ること及びその内容を獨立に擱まうとする志向こころざしのなかつたことを指示すると云へよう。古き日本人は認識に志すことを云ひ現はす場合に、「道みちを學まなび、知しる」、「道みちを、ととふ」といふ如き表現を用ゐた。知らうとする目標も知られたる内容も「道みち」であつて知識ではなかつた。「道」は具象的には人間の歩む道、即ち遮かきぎるものを取り除かれて或る目標への動向を迷ふことなく可能にするものであり、引いては「道を急ぐ」といふ用法に於ける如くその動向そのもの、動き行く途中を意味する。この具象的なる道の意味が精神的なる目標への動向をあらはすために用ゐられ、具象的に道を問ひ道を歩むといふ姿を以て精神的の道を問ひ道を歩むことを表現するのである。だから「道」は最も重い意味に於ては、人倫の道及び「悟りさとの道」であつた。實踐行動の立場に於て人間の歩むべき道及び究極の解脱に向へる道、それが知らうとして學び問ふところのものであつた。かゝる道は常に「動きかた」かた「方法」であつて、目標そのものではない。目標は動きかたを支配し導くものではあるが、しかしこの目標を動きかたから離して、それ自身にあるものとして把握するとい

ふ努力は、それを云ひ現はす言葉がないことによつて知られるやうに、こゝには存しなかつた。悟りの道の「悟り」は目標そのものではなくして「道」を悟ることである。解脱もまた目標そのものではなくして「道の悟り」をその效用に於て云ひ現はしたものに過ぎぬ。解脱によつて人は道を問ふことの終りには達するであらうが、しかし道の終りに達するのではなく眞に道に入るのである。往きまた還るこの道は、常に究極を指しつゝも究極に達して終るといふことがない。かゝる「道」を知ることが單に知的な問題ではなく實踐と密接に結合したものであることは、「道を學ぶ」が「例へば繪の道を學ぶ」といふ如くそのまゝ「仕方をまねする」の意となり、また「道を問ふ」が同時に「例へば十訓抄に見らるゝ如く」道を訪ふを意味するといふ如き例をあげるまでもなく、明かなことゝ思ふ。認識に志す際のこの様な實踐的な特徴は、「しる」といふ言葉がその古き用法に於ては「可る」「領する」といふ如き實踐的な支配を意味する側面を著しく示してゐることゝも、何らかの聯關を持つてゐるであらう。實踐的な交渉に於て手近かなものを「何のために」のもとに支配することが知ることの最も深き基礎であるとするれば、右の用法は言語が優れたる文藝を作り出すほどに發達した後にも、認識の側面に於てなほ基礎的な性格を失はずにゐたことを示してゐると云はなくては

ならぬ。

「しる」といふ言葉の意味については、現在なほ「いちじるしい」といふ言葉に於て有力に用ゐられてゐる「しるし」といふ形容詞に、注意すべき點があると思ふ。この語は「しる」から出た語であつて、明かに知られてゐるさま、隠れなきさまを云ひ現はすものである。ところでこの「明かに、隠れなく」といふ意味がこゝにあらはに現はれてくるためには、それは本來「しる」といふ言葉に含まれてゐたのでなくてはならぬであらう。梅花の句ひが「闇にもしるし」と云はるゝ場合、この句ひは感覺的に「知られる」が故に隠れなくその存在を示す、即ち「しるし」であつて、この句を「知る」ことは、この句をそれとしてそれ自らに於て隠れなく明かならしめることにほかならぬであらう。「道を知る」ことが「道に、明るい」として云ひ現はされるのは、道に關して、何人か、正しい表象を持つてゐることを現はすためではなく、彼に於て、道が明かにあらはにされてゐること、従つて「道」が解つてゐることを示すためである。「彼は道」を「解す」といふよりも一層普通に「彼は道」が解つてゐる」といはれるのは、必ずしも文法的に不正確なためのみではない。一般に「しる」といふことがおのれに「向かひ立つもの」とおのれのうちの働きの合一關係であるといふ考は、日本語には強くは現はれて居らぬと思ふ。元來「むか

「ふ」といふ言葉が「向^まき合^あふ」の意であり、「向^まく」は「面^{おも}向^むく」「趣^{おも}く」「偏^{かた}向^むく」「傾^{かた}く」などに示されてゐるやうに「たゞ」方向を指示するのみならずその方向への動きを現はし、「合^あふ」は二つのものが相近づいて單に對立するのみに留まらず合して一つになることを意味するとすれば「むかふ」とは對立と共に合致を現はす語と云はなくてはならぬ。即ち「向^まかふ」はまた「迎^{むか}ふ」であつて兩者が合一を目ざしつゝ動^{うご}き近^{ちか}づくことにほかならぬ。だから「向^まひ立つもの」とおのれとは知ることには於て統一させられるべく先づ豫めその對立に於て固定したものととしては決して擱まれて居らない。われに對するものは時には「人^{ひと}」であり時には「物^{もの}」であるが、しかしわれもまた人でありものである。主觀に對立するものとしての對象を現はす言葉は、本來の日本語には存しない。従つて「知る」といふ言葉には對象の認識といふ概念へ發展すべき意味は極めて乏しいと思はれる。むしろ「情^{なさけ}を知る」「人^{ひと}と知り合^あふ」といふ如き用法に示された體驗の理解の意味が重きをなし、そこに人間の心情や他の人の人格的生活を何らかの程度に於て隠れなくあらはにすることが表現せられてゐるのである。

かくの如く日本語には、いづれの點より見ても認識への強い性向は現はれて居らない。だから日本人がこの方向に於てなした仕事を日本語に求めても、それは恐ら

く無駄であらう。しかし日本語は、既に幾度も繰り返して云つたやうに、言語として決して發達の度の低いものではない。たゞそれが情意的體驗の表現に於てすぐれた知的の分別に於て劣つてゐるが故に、思想史的研究に於て取り殘されてゐるに過ぎない。もし我々がそこに表現されてゐる體驗を適當な方法によつて分析するならば、そこから日本民族の世界觀を取り出すことはさほど困難ではないであらう。(未完)

＊山田孝雄氏、日本文法論に於ては、文法上に所謂「時」は斥けられ、時の助動詞と云はるゝものは、用言の統覺作用の運用を助くる「複語尾」とせられてゐる。これは興味深い見方であるが、その場合には、關係の種々の様態は動詞自身の形の變化を以てするよりも、むしろ「複語尾」を以て現はされてゐる事になる。かゝる「複語尾」は日本語の特徴である。

＊＊＊ト點はたゞに助詞のみならず右の複語尾の如き日本語の特徴的なものを包括する。

＊＊＊助動詞を「複語尾」と見、こゝに謂ふところの過去が「陳述の確かめ」及び「回想」を現はせるに外ならないとしても、こゝに指摘せられた多數の形がたゞに統覺作用の分化としてのみでなく、感情の濃淡差別によつて分化したものであることは明白であると思ふ。