

言語の論理(中)

井上寿老

1) 概念の多義性と省言(語義の論理)

言語は概念の記号である。これは言語の不完全を意味する。概念は抽象でふくみが広いからである。これがことばの一語にして多義を有する所以である。

「口から悲しい声を発するを『なく』という」。これは「なく」という概念の一部分を規定し得るにすぎない。なくはすべて悲しい感情を表出する作用でなく、うれしくてなくともあれば、感激してなくこともある。しかもなくのは口よりするだけでなく、目でも鼻でもなき、のどでも胸でも、心でさえなく。蟬やきりぎりすのそれに至っては、前者は薄い膜を振動させて声を出すのであり、後者は羽と羽とをすり合せて声を出すのであって、ともに口とは全く無関係であり、而してそれは、青春を謳歌し、恋心を訴えるのである。と同様に犬のなくのは多く威張るかおこるのであり、雀のなくのはしゃべるのである。之を要するに一として上記「なく」の定義の能く蔽う所ではない。然り而して之を表現するに方では専ら之を「なく」の一語に託する。中国の古語においてはかなりこれが細かく分けられているが(しかし啼・鳴等は人物に通じ用いる)、いくら細分して見たところでそこには自ら限度があり、所詮萬象の微意を一一表現し分けることはできない、とすれば結局五十歩百歩であるその科学性を誇る西欧のことばといえども、恐らく大差はあるまい。

「サングラス」は、サンは太陽、グラスは眼鏡であるから、さしづめ「太陽眼鏡」である。太陽眼鏡とは何のことか。太陽のようにかがやく眼鏡か、太陽の如く熱い眼鏡か。その内容を辞書に問えば、「太陽の光線を防ぐために特別なガラスを使って作られた眼鏡」のことであるという。こんな複雑な内容がサングラスという短かいことばにしぼられているのである。第一、グラスで眼鏡の意を表わすのからが一つの大きな抽象である。グラスには、他に材料自体たるガラスの意は言うまでもなく、「洋酒用のガラス製の杯」・「コップ」・「双眼鏡」等の意もあるという。而してこれらも亦皆抽象である。これが言語の実態である。しかもこれはこれらの自然言語だけのことでなく、その概念の厳密に規定せられている科学言語といえども終にここから免かれることができない。孔子曰く「書不尽言、言不尽意」(易・繫辭上傳)

と。よく言語の抽象性を道破している。而も言語の缺如性は此に止まらない。言語は概念の記号であるが、概念なるものはばらばらに孤立せるものであるから、独立に思想を表現することができない。これことばというものが、必ず他のことばとの関連において始めて生きたことばとなること、つまりその機能が文勢(前後の関係)や用処(その時の情勢)に依存することを意味する。例えば「善」を意味する「いい」という語の如き、「いい人だ」と、「人がいい」とでは意情がはるかに異なるのである。而してこれは単語にかぎったことではなく、成句においても同断である。「参った」という成句は、その用処によって、「参詣した」の意ともなれば「敗けた」の意ともなり、「惚れた」という意にさえなる。英語などにもこうした例は多いらしく、例えば、「Are you free」という成句の如き、「空車ですか」(タクシーの運転手に)・「ただですか」・「おひまですか」等の意をもっと云う。

A rolling stone gathers no moss.

ということわざは、英国では「商売を転々と変えては金はたまらぬ」の意に解され、米国では「進取の気象をたたえた語」と解されると聞く。つまり英国と米国とは、転石と苔との価値が逆になっているのである。これはことわざというものが、言簡にして意が広いからで、何も英語のことわざにかぎったことではない、というより何もことわざにかぎったことではなく、ことば一般の性格である。而してそれは、もとを正せば、ことばが概念の記号であり、概念が抽象的であるとともに、自主性をもたないからである。故に言語表現において科学的な緻密を求めようとするときは、却ってその表現をして煩瑣ならしめ、その内容意情を難解にする恐れがある。どうせ不完全で意を尽さないものなら、むしろ簡単な方がよい。筆者はかつて英文の童話集で、「二十日鼠がケーキに穴を食った」という表現に会い、その省言の妙に感じ入ったことがある。勿論「ケーキを食ったあとに穴ができた」という意であるが、それをまっとうにこう言ったのでは、面白くない、というより先ず句勢がだれる。ところがやがて筆者は、筆者のこの見解と対照的な言説に接した。ある著名な英語学者がある書で、

提灯に火をつける

湯をわかす

の類をとりあげて、日本語の非論理性をあげつらっていたのがそれである。この種の表現は、十返舎一九も気づいていて、膝栗毛の中（小田原の宿の条）で、主人公二人に駄弁らせている。しかし一九のこれは、滑稽家者流の諧謔に過ぎない。それを真面目な問題としてとりあげ、以て日本語の非論理性を論ずるとき、言語学上修辞学上の真の笑柄が誕生する。

「提灯に火をつける」は、弥次さん流に言えば、「提灯に火をつければ焼けてしまう。それも言おうなら、『提灯の中に立てられているローソクの心に火をつける』（実はこれでもまだまだ十分とは到底言えないが）とも言わねばなるまい。」それを省いて「提灯に火をつける」と曰うのは俳文的な飛躍であるが、しかし例の「大風の吹いてよるこぶおけやかな」式の、許多の説明を待って始めて納得が行くといったものではなく、一聞便曉的な省言であり、もとより非論理的だなどときめつけられるべきものではない。もし言うが如く、之を聞いて提灯そのものに火をつける者があったら、それは酒のかめの尻にすけるべき手を自分の尻にすけて甘酒をくつがえした与太郎に輪をかけた大しれ者で、ナンセンス以外の何物でもない。かつこの説を以て行くなれば——hear me for my cause——（シェークスピア・「ジュリアス＝シーザー」）の如きも非論理的な表現と謂わねばならないことになるであろう。聴覚（hear）の対象は声（ことば）であって、「me」（人間）自体は聴かれないからである。しかしこれは「人間（me）の中にその声（ことば）が含まれてあるのであり、芭蕉の「猿を聞人捨子に秋の風いかに」（甲子吟行）と大差ない、というより対象が人間（me）であるだけに、それだけ省言性が大きく、又それだけに警句性が大きくある。

I have no money

なども、理窟で推せばおかしく、無い袖は振られず、無い金は持てない訳であるが、しかし吾人はこうした簡単な表現法を案出した古人の英知を賛えなければならぬ。而してかの「提灯に火をつける」も正にこれと同類である。「湯をわかす」（「飯をたく」・「着物を裁つ」等これと同種）に至っては、その作るべき目的物を端的に先ず言っただけの表現法で、むしろ「ことばの粋」と称すべきである。中国語では「湯をわかす」ことを「滾水」と謂う。辞源に云う「煮水至沸、俗謂之滾」と。即ち「水をたぎらせる」ことで、これなら文句のつけようはないが、その中国語でも「着物を縫う」ことは「裁衣」と謂う。孟子に「集大成」という語があるが、これも「湯をわかす」と同じ語法で、「大成」を目的として「集」という作用をなすを言うのである。吾が国の学者は古来一般に、「集めて大成す」と読み習っており、結

果から言えば同じことだから、意識としては差支えないが、語法を盾にとって厳密に論ずれば誤訳である。

抑も言語の理念は違意に在り、言語の真理は通否に在る。既にその意を達して相手にその意が通ずれば、言語の能事はおわるのである。これ以上に何の合理性を必要としよう。必ず「たきぎを焚いて火を燃やし、その火熱によって水をたぎらせて湯を作る」と言って始めて表現の正を得たりと為すと言う者があったら、それは科学性というものにとりことなると、ことだまのまことに盲いたものである。又もし省略を以て非論理とするならば、暗喩法の如きも非論理であることになる。

人間は一本の葦に過ぎない。

このパスカルの有名な命題も非論理の汚名を蒙ることを余儀なくするであろう。人間は畢竟人間であって、終に葦ではないからである。

省略によって日本語の非論理性があげつらわれる点の大きなものも一つある。中間の関係詞を省いた上体下用の連語がそれである。ある著名な科学者が、あるもので「科学振興」という字面を提挙して、「科学の振興」の意にも「科学と振興」の意にもとれる。日本語のあいまいさである。という意のことを言っていた。これは、日本語があいまいなのではなくて、そういう当人の日本語の構成に対する知識があいまいなのである。「科学振興」は、「戦争抛棄」が「戦争の抛棄」であり、「憲法擁護」が「憲法の擁護」である（各々「戦争を抛棄すること」、「憲法を擁護すること」の省言である）のと同じく「科学の振興」に決っている。体用両言が連言される時は上体下用であり（但し上体には主語であるもの——視野脱落（視野が脱落）の如きがそれである——と目的語なるもの）がある。これはその目的語であるもの、即ち「科学」は「振興」の対象である。つまりこの種の「の」は「を」に通う「の」——「水の飲みたい人」の「の」に同じ——である）、領属関係の語が連言される時は上領下用であるのが日本語の語構成の定法であり、「××と××」の意味であるためには、例えば「科学芸術」（科学と芸術）・「振興衰退」（振興と衰退）の如く、体と体、用と用とが並列されねばならない。体と用との連言に並列（と）はあり得ない。（語法の無視された誤った表現は別である）

以上は省言一般並に日本語の省言についての所見であるが、最後に会話の省言性（専ら日本語のそれを以て言う）について卑見を述べ、この項の結びとしよう。かつて「日本語の会話は、第三者として脇から聞いていたのでは、何のことだか意味が分らない」と言う言説を聞いて驚いた。結論から言うと、これはことばというものの役目を知らない者の言である。

そりゃそうね、こないだだってね、神戸行った時だっ
てさ、実になんか、ヤッパリあか抜けしないわね。わた
したちなんか、あんなかっこうしなくても、こうい
うふうに、ふりというわけではないけれど……ヤッ
パリなんかあか抜けしないというか

右は岩淵悦太郎編「ことばの現代風景」一四三～四四
所載の、東京のある大学の学友会のクラブで、修学旅行
のことを話している女子学生の「はなしことば」の録音
だそうであるが、築田銈三氏（ロンドン大学講師—「日
本のはなしことば」—朝日新聞）はこれについて「日本
人でもこれをちょっと読んでだけで、何を言っているの
かはっきりわかる人は少ないのではないかと思う」と曰
い、さらに「これでよく日本人はお互いに、考えや感じ
が伝え合えると不思議に思うくらいである」と言い添え
ている。「わかる人は少ない」くらいではなく、当事者
以外は殆ど皆分らないであろう。しかし会話というもの
はそれでいいのである。「これでよく日本人はお互いに
考えや感じが伝え合えると不思議に思うくらいである」
に至っては、その言語に対する常識の有無をさえ疑う人
がなくてであろう。言語はコミュニケーションの具で
ある。コミュニケーションは意がその相手（二人対話の
時は相手は一人）に伝達されればその任務はおわるので
ある。何ぞ第三者に理合せらるるを須ひん。この女子学
生の会話は、冒頭の「そりゃそうね」でその話のテーマ
は喝破されているのであり、その内包は相互に先般了解
済みのことである筈である。後は刃を迎えて解ける。だ
からどちらも一言も問いかえていない、ということは
立派にコミュニケーションの目的が達せられていること
を意味する。双方がその意を会し合うことができれば、
第三者にはむしろ分らない方がいいのである。もし第三
者にも分かるように話すとしたら、更に多くのことば
を、随って又更に多くの時間と労力とを費さねばなら
ない。而もそれは全くの浪費徒勞である。孔子曰く「辞達
而已矣」（論語・衛靈公篇）と。既に辞が達して意が相
手に通ずれば、辞（ことば）は簡なるに若くはないので
ある。

2) 言語の流行性と古今義(一) (語義の論理)

言語は歴史的なもので「人」とともに在る。というこ
とはつまり「生きている」ということであり、生きてい
るということは「変化する」ということである（生は変
化の名である）。故にことばは時に随って移動する。こ
れその文字との大きな相異点である。文字は一度作られ
たら、人為による改変以外には変らない（不易）。書体
は随分変って来ているけれども、それは書写の便宜に本

づく字形の変化であって、文字そのものの変化ではない
言語流行の本源は亦言語の抽象性に在る。抽象だから
ふくみが広く、ふくみが広ければ類似の概念間の交流や
一方的な流入が行われ易いからである。

言語の流行は、内面的な概念自然の転移（転注—横の
展開）と、概念の、時代による変化（古今義—縦の展開
）との二種に分れる。前者は、それが自然の転移なら、
歴史と没交渉であるように思われるけれども、やはり時
を経て漸く転移するのであるから、実際的には亦歴史的
であり、而して後者も、何等かの意味で本義との縁（つ
ながり）にすがっているのであるから（たとい本義と反
対になってしまったとしても、その「それと反対である
」ということが一つの縁である）、広い意味ではやはり
一つの転注であるが、ただ後者は、前者が純自然性で
その展開の経路が合理的であるのに対し、そこに多少人為
性（恣意任情・強誣曲解等）が介在する。随ってこの小
論のテーマからは、自然問題が後者にしぼられることにな
る。

ことばというものは、あるすぐれた哲人や学者詩人文
士などによって、ある特殊な意味合いが与えられ、それ
が時人や後人によって襲用されて長い年月習用されてい
ると、遂にそれが固定し、そのことばの原初的な意味の
上に二次的な意味或はニュアンスが加えられるものでは
ある。

神無月ふりみふらずみさだめなき時雨ぞ冬のはじめな
りける（後撰集—読人しらず）

時雨は、倭名抄には「霽雨和名之久礼小雨」と見え、
霽は説文には「小雨也。従雨衆声」とある。これによれ
ばもと今義の季節から独立した単なる「通り雨」がその
本義で、ただ晩秋初冬にこうした降りかたの雨が多いと
いうに過ぎなかったのである。それがこの歌が人口に膾
炙するに伴って、その義が「初冬の雨」に固定し、歌の
題としても冬季の題となり、はてはその義がこの歌の「
神無月」と密着して「十月の雨」となってしまった。

十月に十が降らぬと誰が言ひし時雨と書いてじょうと読
まぬか

これは一休がある僧から

霜月に霜の降るのはことわりよなせ十月に十が降らぬ
か

と問いかけられたのに対する返答であるという。もとよ
り俗説であるけれども、亦以て時雨が十月の雨としてそ
の義が固定していたことを見ることができる。唯にこれ
のみでなく、その「さだめなき」から無常性が引き出さ
れ、「無常なる世の象徴」として待たれるに至った。

世にふるもさらに時雨のやどりかな
宗祇のこの句のその如きが是れである。しかしやがて

こうした文芸の世界が人々から遠い世界となると、また十月や無常性から独立して、そうした不自由な約束のできる以前の単なる初冬の雨の意に返り、更にそれさえ忘れられて、今義のように季題からも独立した本来の小雨の意に還ってしまった。それは自然の趨勢で批判の外であるが、筆者は古典（それはやがて吾人の祖先たる古人の心である）へのつながりや、その雨としての性格などから考えて、やはりせめてその概念期間の長かった「晩秋初冬の雨」にその主権を握らせたいと思う。今日天気予報などで習用される「しぐれ」は、小雨と改めればよい。因みにかの霞と霧との如きも、春霞・秋霧の古義に従いたいものである（少なくとも文学の世界だけでも）。

逢ふことのたえてしなくばなかなか人に身をもうらみざらまし（拾遺集一朝忠朝臣）

「なかなか」は「却って然る」を言う情態副詞である。が後変じて「人言肯定辞」（「真に然り」の意。略々中国語の是、英語の yes に当る）となり、更に変じて今日の常義たる「大変然る」を言う甚辞となった。

他辞から甚辞に変貌したものには又「とても」がある。この語は予告性の程度副詞で下に不能性の語を呼ぶ。この義は今日も生活しているが、今日は別に「とても美しい」のように単なる甚辞としての用をもつ。この用をそれがもったのは、今から二、三十年前、女子大生が朋輩間でスラングとして使ったのが起りらしい。芥川竜之介によれば、この「とても」を肯定につけて用いるのは、「もと三河の国あたりの方言でそれが江戸へ移住するのに三百年余りかかっており、とても手間どったのだ」という。この語のこうした用法は、一時とても評判が悪く今でも国語を混乱させるもので許し難いとする向があるが、これにはこうした展開を見るべき論理が存しないわけではない。というのは、「とても美しい」とは、「とても口では言えないくらい美しい」の省言と見ることができるからである。

こうした概念古今の変は枚挙に遑がないほどで、けしからぬ**1**、しうち**2**、仕合せ**3**、気の毒**4**、大抵**5**、果報**6**、なさけ**7**、人情**8**、蒲団**9**、風呂敷**10**、湯まき**11**、女郎**12**の如き皆是れで、そこにはことばの生態がまざまざと描かれている。

概念の古今の変には、別に又錯置されてそれがそのまま定着したものや、濁音が清音を呑んでその義を奪ったものがある。「あたらし」（新）の「あたらし」（もと「惜しむべし」の意）の如きが前者で、「いざ」が「いさ」の義を兼ねたが如きが後者である。

人はいさ心もしらずふるさは花ぞむかしの香にはほひける（古今集一紀貫之）

鏡山いざたちよりて見てゆかむ年へぬる身は老いやし

ぬると（同一大伴黒主）

「いさ」は予告性の疑問副詞で「知らず」を呼ぶ。漢語の「不知」に略々当る。「いざ」は人を誘い、或は自ら事を始めようとする時に発する感動詞で、口語の「さあ」に当る。もと各々別に一語で風馬牛相及ばない。而るにいつの頃よりか前者も濁って発音されるようになったかなり古いらしく、近松の作品にも既に之を見る。

さきからすぐにお道場へ、参られたもいざしるの下、さしくべてください（冥途の飛脚）

これによれば、「いさ」は歪められたまま元禄の頃は既に「いざしらず」という成語（「いさ」と「しらず」との同義語を重ねた除外の副詞）が作られていたのであるかの「いざよひ」（十六夜）も「いさよふ」（躊躇）の名詞法（連用形）の誤りである。しかし今更昔を今になす由もない。

概念自体はそのまま、その待遇（価値内容）の変ったもの（殆ど皆低下）も少なくない。

「御」は統御の意、随ってもと天子専属である。「君」はもと人君、即ち天子諸侯等の称。「院」（もと天子皇后）、「殿」（もと大臣や貴族のやしき、転じてその人）、「貴様」（もと敬辞）等皆これに準じ、それぞれその待遇が低下している。「おまえ」**13**、「細君」**14**、「女房」**15**等も亦是れである。

此の種概念古今の変は、もとより漢語仏語中にも多く、その中には許容し難いものも少なくない。

「荘」は、その字形が自ら語っているように、廿（くさ）と壮（さかんなり）で「草のさかんに茂っている義、つまり「草深い田舎」のことである。それがやがてそうしたところにある所有地（荘園）の意となり、更に転じて別荘の意となり、遂に家の意となった（この辺から日本的）。そうなるともうその「地」は問題でなくなり、市中にあっても海岸にあっても、苟も家ならば皆荘である。ところがその字面が洒落れている（その意味合いが「閑静」、「東洋性風流」等を連想させる）ところから料理屋、旅館などが、その商業政策に利用して、多くこの字面をその家の名に接尾するようになり、今やその義がこういった面に固定しつつある。しかしこれは自然的進展であって、否定すべき理由はない。

完璧 これは史記の藺相如伝に見える語で、趙の藺相如が璧（たま）を奉じて秦に使い、秦からそれをだまし取られることなく、完全に持ち帰ったことを謂うのであり、そこから転じて、人から借りた物をそこないきずつけることなく、完全な形でその人に還すことを言うに用いる。即ち「完」は「まったくす」の意で動詞である。而るに吾が国では今日形容詞（まったくき）として、「欠ける所がない」、「申し分ない」等の意に用いる。もとより誤

解であるが、しかし新義として肯定していい。但だ
インドのように**完璧**に植民地化された国家にはその問
題はおこりえず(※1)

の如きは、アイロニーとしてなら別だが、普通の用法と
しては非論理である。それは、動形その詞類は変じても
、**完璧**は飽くまでも美意の概念であるからであり、それ
はかの「五十歩百歩」を善意又は中性に用いるのと対照
的である。

五十歩百歩 これは孟子の梁惠王章句上に見える語で
「程度に差こそあれ、その悪いことは同じだ」という意
を言う所以である。だから善い意味に使うのは言うま
でもなく、

当時は、歴史家と伝記作者と言っても、その相違は五
十歩百歩だったらう(※2)

の如き単なる「差の小さい」意に用いるのも正しくない
故事熟語大辞典にも、ただ「少しの相違にて、大体に於
ては同じきをいふ」と解釈してあるが、これその「習与
性成」の解釈とともに「夫の人の子を賊ふ」ものである

習与性成 これは書経の太甲上篇に見える語で、「習
慣の久しき、それが遂に第二の天性となる」ことを謂う
のであり、もとより善悪を問わない。故事熟語大辞典は
「悪」に限っている。

豹変 この語は「改過遷善」を意味するものでもと善義
である。易経の革卦上六の爻辞「上六、君子豹変。小人
革面」がその出典である。「小人はただその面(表面う
わべ)を改めるだけであるが、君子は心から之を改め旧
悪を一洗して善に遷る。その美しいことは豹の皮のよう
である」という意である。吾が国では(今日を以て言う
)専ら態度や意見がはっきり前と変ることを言うに用い
る。即ち「無節操」の意で悪義である。既に世間に通用
するに至った今日においては之を認めざるを得ないけれ
ども、豹(皮を以て言う)は美の象徴で、悪義は存しな
いのであるから、それ(悪義での使用)が非論理なるこ
とは明白である。正しい意味で使えないなら使わないが
よい。何もこんなむつかしい古い漢語を使わなくても、
変節・無節操等当用漢字表内の字で構成された同義語が
あるのである。

列伝 海音寺潮五郎氏の作品に「悪人列伝」というのが
ある。これが**列伝**の正しい用法である。深沢七郎氏の「
庶民烈伝」は何か本づく所があるのかも知れないが、普
通の解釈(はげしい伝記)では語を為さないであろう。
列伝とは、「並列せる多くの人の伝記」の意で、「一人
の列記」でない意を表わす。中井履軒は列伝の義を説い
て曰く、「伝不一而足、故謂之列伝耳」と。即ちこの「
列」は、諸侯のことを**列侯**というあの「列」である。大
名は天下一人にあらずしてその数が多い、故に諸(もろ

もろ)と曰い、列(ならぶ)と曰うのである。因みに「
列女伝」の列も此に同じである。世間には或は列女伝の
列は烈の字の誤りか又はそれ(烈)との音通による借字
であるように思っている人が多いのではないかと思われ
るが、列女は飽くまでも「列せる(多くの)女性」の意
であって、烈女(剛正にして節操のある女、女丈夫一大
字典に「列女と同義」としているのは誤)の義ではない。
それは列女伝中に収められた女性が、必ずしも皆は良妻
賢母節婦貞女等天下後世の女性の儀表たるべき者(これ
らが多いことは蓋し当然であろう)ではなく、夏の末喜
・周の褒姒など乱に階し国を亡ぼした悪女の標本も含ま
れていることに観て明白である。

悲願 これは仏陀の衆生済度の誓願で、大乘的な一大理
念である。而るに今日吾が国では普通「私的な切ない願
い」の意で用いられている。

社会党の一区二人は長年の悲願である(※3)

社会党の悲願は万国の労働者、少なくとも日本人労働
者の生活向上であり、人間の一切平等であって、それは積
尊の悲願と一致している筈である。黨員を議場に送り込
むのはその悲願達成のためであるといえれば大変大乘的
であり筋も通るが、この句の「悲願」の意味せる所は、恐
らく党の私的な念願であろう。思うにこうした誤用の由
って来る所は蓋し悲字の意の誤認に在る。この「悲」は
「慈悲」の悲で、「慈」の**与楽**に対する**抜苦**の意である。
勿論こうした古典的意義から独立させればこの今義(か
なしい願い)も誤りではないけれども、こんな由緒正しい
而も意味深い上等なことばのイメージを、「私のねがい
」といった下等な概念の位置まで引きおろしたくない。

言語道断 この語は瓔珞経に見える語で(言語道断、
心行所滅一言語、道断え、心行、滅せらる、)「無上
の妙諦は、言語のよく表現すべき所にあらざる」ことを言
う。つまり**絶讃の辞**である。だから之を他に応用すると
すれば、当然「何とも言いようがないほどに立派だ」と
いった意味合いの場合に用いるべきである。之を「最高
非難の辞」(あきれて物が言えぬ—今日の常義)として
用いるのは、何ともこの語を創始した先哲に相済まぬ氣
がする。因みにこの語は中国でも今日はやはり「けしか
らぬ」の意として用いられているようである。或は吾が
国からの逆輸入からも知れない。

方便 釈尊の経を説くや、上中下の三根の機に従って
之を説いた。上根の弟子は法を聞いて悟ったが、中下根
の輩は迷を抱いて悟らなかったので、地獄極楽の説のよ
うな譬喩を設けて之を教えた。これ即ち所謂「方便」(
方便説法)で、かの「ウソ(譬喩)も方便」ということ
わざはここから生じたのである。今日之を「上手な世渡
り」の一方法として用いるのはいかながなものであろう。

同じウソでも、釈尊のそれは衆生済度の悲願から発した尊いウソである。凡べて善意に根ざすウソにして始めて方便の名に価するのである。自分の一己の利益のため、世渡りの手段としてのごまかしに「方便」の美名を冒せるのはけしからぬことであると思う。要するにこうした恣意なる曲解の使用は、単にことばの非論理と言っただけは済まされないものがある。筆者は象教に対しては門外であるから、もとよりその奥義は知らないが、こうした吾々の日常の言語生活に浸透せる仏語は正しく享受し正しく使用したいと念願している。古典軽視に伴うそれへの教養の低下は、古語の享受や使用に多くのひずみをもたらしている。「袖ふりあうも他生の縁」は、前世又は来世における因縁の意であること説くまでもないが、先日源氏の講義の際、出て来た「前世」の語に関連してこのことわざを挙げ、「タショウ」の意を問うて見たら異口同音に「おおいすくない」（多少）を以て答えた。それから二三日した夜、新聞を見ていたらふと「多少の縁」（勿論「他生の縁」の意としての使用である）という字面が目につれた。現代のお粗末な国語教育で育った生徒が知らないのは無理もない。

根性 この語は東京オリンピックを契機として、徳目的にいい意味に解する新解が行われている。これももと仏語で、もと「生れついた性格」を言うものであり、善悪を分たないのであるけれども、古来の慣用によって、その解が悪義に定着されている。動かさない方がよい。善義の方には、逆に組まれた「性根」の方を使いたい。これはその義が善悪いずれにも固定していない。

序に、仏教とは関係ないが、新解性新語をも一語挙げると「山男」という語がある。山男はもと深山に住んでいる猿に似た怪物で、かの雪男や雪女の系列に属する概念であるが、それが最近に至り「登山者」という新解を賦与され、それから糸を引いて「山女」という「つれあい」まで作られてしまった。勿論これは、杣人や炭坑マンに或は之を言い得るのと同じく文字通りで論理性はあり、又ことばとしての日用性から言っても極めて軽いもの（むしろ戯語）で、別に何ということはないけれども、あまり感じのいいことばではなく、謂わば悪い意味での近代性の代表のようなものであるから、なるべく早く言語界から退場することが望ましい。

- 1 けしからぬ 「けしかり」（怪）の否定で、当然昔はよい意味であった。近世でもいい意味での「大変」の意に用いられた。「けしからず道がお上手でござりますの」（東海道中膝栗毛・三編・巻之下）
- 2 しうち もと「出方・やり方」の総称。今日では、悪い方に意味が固定。
- 3 仕合せ もと「天運」（めぐり合せ）の意。「エ、

面目もなき我身の上、古朋輩の貴殿にも、顔も得上げぬ此の仕合せ、武士の冥加に尽きたるか」（仮名手本忠臣蔵）「仕合の悪い時は何で損をせうも知らぬ」（夕霧阿波の鳴渡）。今日では、善い方に意が固定。

- 4 気の毒 近世では普通「おのれの不運や労苦をかこつ」ことばであった。いずれ感情（気）を害う（毒）ことにはちがいないけれども、今日の用法とはその対象が反対である。尤もこの語は、今日は別に「謝辞」としての用法をもつ。これは「人のおのれに対する物心の好意への感謝の逆説的表現」で、自他両方にその義がまたがっている。
- 5 大抵 もと「並大抵」の意の程度副詞で、下は否定で承けた。「大抵不自由なことではない」の如し。
- 6 果報 もと華報（ケホウ）が「現世で受ける善悪のむくい」であるのに対する「死後に受けるむくい」を言う語である。後、広く因果応報の義に用いられ、遂に更に「果報は寝て待て」、「果報者」等の如く、「善因による善果」の意にその意が固定した。
- 7 なさけ
- 8 人情 ともにも感情の総称。後、「あたたかい感情」の意にその意が固定。
- 9 蒲団 もと蒲（がま）で編んだ円座。
- 10 風呂敷 もと入浴の際、浴場の脱衣場に敷いて着物を包んだ布。
- 11 湯まき もと貴婦人が入浴の際、腰に巻いた被服。「いまき」は「ゆまき」の同行音転であり、「湯もじ」は女房ことば（もじことば）。
- 12 女郎 郎は良の代用で、婦人が男性、主として夫または恋人を称して郎（郎君）というあの郎であるから、女郎は女性の美称である。辞源に云う「女子有男子之才者也」と。後世は周知の通り賤業婦の称。
- 13 おまえ 「わたしゃお前に盛り潰され、余りつらさに酔ざまし、風に吹かれて居るわいな」（仮名手本忠臣蔵一「おかる」の語。）「お前」は由良之助を指す。
- 14 細君 もと諸侯の夫人。細は小。夫たる諸侯の大君たるに対する。この語は一度東方朔（漢代の滑稽家）によって「うちの女房」の意に格下げされたが（洒落だから非論理ではない）、後世が国の近代人によって、「他人の妻」の意に格上げされた。蓋しその君という字にだまされたのであろう。それは謂わば敬称への還元であるが、本義（諸侯の妻）との間には大きな開きがある。
- 15 女房 もと宮女の称。転じて貴人の侍女、更に転じて庶民の妻の称となる。

3) 言語の流行性と古今義(二) (語義の論理)

ことばの歴史性には、上述の一般的な概念の史的展開の外に、別に特殊な転移の相が見られる。「矛盾概念の同居」と「同一概念の重畳」が是れである。

い) 矛盾概念の同居

高等御下宿 「下宿」は、下等な宿である。「高等御下宿」は矛盾である。しかしこの場合、「下宿」はその成分たる「下」の概念が淘汰されて、「やや長い期間をきめて宿泊する宿」の意に概念転換が行われているからその矛盾性から免れ得る。「緑のワイシャツ」(ワイはホワイト)、「赤い白墨」等皆此に属する。「赤い白墨」は二重の矛盾(赤くて白くて黒い)を含む。黒は字が自ら示しているように「黒い土」である。墨は古は自然の黒土(石と土との中間の硬度の鉱物)をそのまま用い或はそれを材料として製したのである。それが先ず「黒い土で作られた筆写用具」から「黒」という色彩概念が淘汰されて、単なる「筆写用具」の意となってここに「白墨」という語が正当化され、次いで「白い板書用具」から更に「白」という色彩概念が淘汰されて、単なる「板書用具」の意となり、ここに「赤い白墨」というこの二重の矛盾を含む語が正当化されるのである。「ボーイ」の如きも、今日では「こもの」、「給仕」の意に固定しているから、「老人のボーイ」も矛盾でなく、将来は「女のボーイ」も出現するかも知れない。「女の兄弟」は初めから矛盾でない。兄弟は「はらから」の意で、女兄(姉)・女弟(妹)の語もある。「馬鹿に上手だ」・「べらぼうに強い」など、馬鹿は否定的(「べらぼう」も「ばかげたこと」・「おろかなこと」の意で同類)、上手は肯定的で、本来の意味に従えば、馬鹿と言えば上手でないのであり、上手であれば馬鹿とは言えない訳で、互に相反撥して受けつけないのであるが、こういった場合は、馬鹿は「度外れに程度が高くまともには考えられぬ程である」といった意に概念が変質して一種の甚辞となっている。

すばらしい悪女(映画の題名)

立派な気がひの誠之助(与謝野寛詩一誠之助の死)などもやはり甚辞として用いられているのであるが、これらはしかしまだ前二者のようにその義が甚辞として固定するに至っていないから、なお逆説の範囲から脱しない。

まる半分 これ半分を「一」(全体)と視ての形容、即ち「二分の一の百パーセン(まる)であるから、初めから正当で矛盾ではなく、

大きな小学校

小さい大学

などもその修飾の対象が、その学校の建物や生員の数であるからもとより矛盾ではなく、而してともに歴史性の埒外に在る。

偉大な罪人

賢明なる愚人

これらも亦同じ。前者はキリストの如きを謂うのであり後者(英国のジェームズ一世は国民からこう呼ばれたと云う)は、「賢明」と「愚人」とが、その概念の分野を異にしている(賢明は知識を以て言い、愚人は道徳を以て言う)からである。

「空港」・「宿泊」の如きも、空はそら、港は水路(国訓みなどは水門)であり、宿は陸上のやどにとまること、泊は舟が港に停泊することであって、ともに上下矛盾であるが、それは概念の拡大解釈による代用であり概念転運の自然即ち転注である。

かく或は淘汰され或は変質し或は拡大されるのは、ことばの宿命(符号性・抽象性)であり、そこに多少の無理はあっても、苟も説明のつくものはもとより肯定されるべきであるが、往々その矛盾非論理のどうにも理窟づけがたいものがある。

調印 これは承認のしるしに印を押すことで、昔は条約書には文字通り双方の代表が署名捺印したのである。而るに今日では、ただ両国の代表が署名するだけで印は押さない。つまり印の概念の無視である。欧米には印なるものがないからでもあろうが、はっきり「調印」と言って印を押さないのは何とも非論理である。それも別に言いかえようがなければ是非もないが、中国には簽訂とか簽約とかいう語があり、それは署名だけで捺印概念は含まないのであるから、これを借用したらどんなものであろう。もし簽字は当用漢字表にないというなら訂約でもいいであろう。小さいことのようにであるが、可能なものは言語の論理、延いては文化一般の論理の上から、なるべく内外一致せしめることが望ましい。

ろ) 同一概念の重畳

言語、特に漢語には同じ概念を上下にくりかえしたものが多し。この「言語」という語の如きが既にそうである。此を重言と謂う。所謂漢語の大半は是れである。これも意味の詳悉を期するに出るのであるが、一面又漢字音の単音(one syllable)性に本づく。即ち一音節では語気が充足しないので二字を重言してその語気を充足させるのである。又同語のくりかえされているものも多い。「正々堂々」の如きが是れで、此を疊言と謂う。これは国語にも多し。「ほのぼの」・「ときどき」の如き

が是れである。これも強調的要求に本づくものであり、随ってこの二者は論理非論理の問題には関らない。往々不必要の重言がある。ことばのたぶっているもの(詞複)で、此を贅言と謂う。

贅言は不必要な重言であるから、原則的には否定せられるべきものであるが、中には肯定せられるものも少なくない。先ずそれから述べると、それは分かれて

1、概念の部分淘汰はによって贅言から免れているもの

2、概念の変質のために贅言から免れているもの二となる。

茶さじ 「さじ」は茶匙の音で、義は足りているのであるが、日本語としては茶匙の茶字の意は淘汰されているから「茶さじ」は贅言とならない。

湯湯婆 かく漢字で表記すると、その贅言性が顕然であり、子規など

古庭や月に湯婆の湯をこぼす
のように正しく使用しているが、しかし吾が国の今日では、「湯婆」だけでは却って通じにくい。これも「茶さじ」に準ずる外来語の特殊待遇である。

男のあま 「あま」は漁夫の意でもと男性であるから「男のあま」は贅言であるが、この語は後専ら「海中にもぐってあわびを採ることを業とする女」をいうようになり、字も海女と書くようになった。こうなれば「男のあま」はもう贅言ではない。

つむじを曲げる (つむじが曲っている)「つむじ」は旋毛で「曲がっている毛」である。もと曲がっているものを曲げるのは、「馬から落馬する」のであり、「女のお嬢さん」ではないかと、一応否定されるが、これも亦「つむじ」の概念中から曲(旋)の概念が淘汰されているものと解すべきであろう。その他、「ごく最近」・「あとで後悔する」・「かならず必要」などの如きも皆同一概念の重複で、厳密に言えばもとより贅言であるが亦それぞれそのくりかえし部(最近・後悔・必要)が軽く、単に「近・悔・要」というが如くであるために贅言から免れている。

こどもたち 「ども」は複数接尾語(卑辞)であるから、「ども」だけで「諸児」の意は足りる。

わが子どもの、影だに踏むべくもあらぬこそくちをしけれ(大鏡)

「たち」も複数接尾語であり、かつ敬辞である。随って「こどもたち」は、既に贅言である上に、敬卑両辞の同居だから又矛盾でもある。ただ今日では「こども」は複数性を淘汰され、「たち」は殆どその敬意を喪失している(私たち)から、もやは贅言とはいえない。因みに京阪には「こたち」という小兒複数称謂が保存されてい

る。これなら正式であり、かつその語感もやわらかで美しい。できれば小兒の複数語にはこちらの方を共通語としたいものである。

鳴門海峡 「門」はこの場合水門の意であり、水門は即ち海峡であるから、「鳴門海峡」は贅であるが、しかし「鳴門」は固有名詞であるから(猶お「鳴門という名の海峡」というがごとし)贅言性から離脱することができる。「淡海の家」亦同じ。吾が大都市にある英語での街路名標識、例えば

Shin bashi Bridge (新橋)

Gojodori Ave (五条大通り)

の如きも、同じ意味のことばの、日本語と英語とでのくりかえしで、一の贅言であるが、亦鳴門海峡・淡海の家等に準じて肯定されるべきである。

重要な要素 これ「要」(下の要)が下の「素」と合して内容とか条件とかの意に変わっているのだから肯定されるべく。

自分丈に集注される親切 (漱石・心)の如きも「集注」なら「丈」にきまっているのであるから「丈」は余計者になる訳であるが、これも「集」の意が淘汰されているものと解せられないことはない。ただし常語の「注意を集注する」などは、少なくとも不詞である。

底の浅い自由の精神から由来する これはある文芸誌で寓目したものであるが、「由」は「から」の意である。「精神に由来する」と改めるべきである。

私には深い共感を感じさせる(※4)

「感」は「感じる」ものであるから、「共感を感じる」のは、「食べ物を食べる」・「焚物を禁く」等と同じであると言えないことはなく、又かの「人生を生きる」などととも近代的感觉はあるが、やはりだぶりが感じられる「もたせる」とか「いだかせる」とか「起こさせる」とか(「人生」の場合は「もつ」・「歩む」・「過ぐす」等)という言い方があるのだから、なるべくだぶらせたくない。論理は飽くまでも感覚に先行せしめるべきである。

つまり人間の全人性をもつて端的に迫るからである

(※5)

「人間」たる以上、それは「人性」にきまっている。犬性でも猿性でもない。是非「全人性」と言いたいなら、上の「人間」を削るべきである。それでは語気がだれるというなら、「人間のすべて」・「人間の一切」等に作ればよい。それでは「すべての人間」の意に聞えるというなら、「人間」の下に性字を付ければよい。もし「人間」と「全人性」の両方が生かしたいなら、「の」を「が」に改める外はない。「が」は主格辞であるから、「人間」と「全人性」とが離れて二語となり、「全人性」

を贅言から免れさせることができる。このままでは到底贅言性から免れることはできない。尤もこの言者は「全人性」を太い活字で印刷ささせており、それが多少はその贅言性の救済に役立っているけれども、表記は二次的なもので、一次的なものは飽くまでもその用辞構文自体である。表記は視覚性にとどまり耳には訴えない。文章は他人の読むのを聴いても意味の分かるものが上乘である。

贅言は飽くまでも贅であって誤ではないが、文章の品位に関することは小さくないから、避けられるものは避けねばならない。最後に贅に似て贅にあらざるものを一二挙げてこの項の結びとしよう。

御所の塙の壁 塙は屏(かき)の俗字で、壁とともに垣の意である。随って中国なら断じて許容されない大贅言であるが、吾が国では塙はへい壁はカベで別概念であるから贅ではない。

表表紙 上の「表」は裏(裏面)の対、下の「表」は内(内部)の対で、それぞれ別に一義である。

見て見(見てご覧) 上の「見」は視覚作用、下の「見」(ご覧)は「試みる」の意で亦それぞれ別に一義である。

であるのである 上の「である」は漢語の為(タリ)で義が実、下の「である」は漢語の也(ナリ一強意断)で義が虚。その用が各々別であるから贅言ではない。しかしいい表現とは謂いがたく、永井荷風や谷崎潤一郎は嫌ったと聞いている。

ことばというものがいわば一種の生き物で、時の流れとともにその概念が変わり、随ってその用法も亦それに伴って変ることを免れないものであることは上述の通りで既に変わって新概念が生ずれば、その変わった所がその語の新しい内面論理であるから、之を解し之を用いるにはその新概念に従うのが論理的である。中にはその転移に不当なものもあるが、既に天下に公認され通用するに至ればそれを正義とする外はない。言語は人間の約束で、それ自体にはもと真理はなく、ただ通ずるを以て真理と為すものであるからである。いくら古義古法で出所が正しくても、今の世に通用しないものは廢義である。それを断りなしに(古義としての用法であることを告げずに)用いれば誤用に属する。ことばにおいては身元の正しさや家柄のよさは主張することはできないのである。昔は**桔梗をあさがお**と言ひ、**こおろぎをきりぎりす**と言った。だからといって今日桔梗をあさがおと呼びこおろぎをきりぎりすと称することは許されない。徒らにその古義古法を盾にとって新義をあげつらうのは、ことばの性格に盲いたる者である。しかし一面又その新義を以てその転移以前の古義古法で使用されているものを誣うことも亦謹んで之を警戒せねばならない。古を以て古を解し今

を以て今を解するのがことだまの道であり論理である。

なおこのことだまの道について一つ言いたいことがある。われわれはことだまを通してのみ祖先と心のつながりをもつのである。ことば以外にわれわれとわれわれの祖先との心の生きたつながりはない。ことばの概念が自然に変わるのはどうしようもないが、なるべくは古人の概念のままに使用し、それによって吾人の祖先のことだまを後代に伝えたいものである。ことばは人間の生んだものである。その之を生むのには必ず一つのモチーフがあり環境事情がある。そこにはそれを生んだ人間の魂が宿り叡智と涙とが潜んでいる筈である。筆者は特にこの点を重く視たい。そのことばの概念が変わる時、われわれとわれわれの祖先との心のえにしは切れるのである。われわれはこのことを深く考慮せねばならない。

なお新義は概念転移の自然として肯定すべしといっても、あまりにその本義を歪曲せるものは本義に還元すべきである。例えば**完璧**を悪義に、**五十歩百歩**を善義に用いるが如きは是れである。よく**頑健・消光**等を「他人のこと」に言うのを見たり聞いたりするが、その人の常識が疑われる。これらは謙辞であるから之を他人のことに言うのは失礼である。人間は平等であると言っても、礼がなくては社会は平和に運転しないのである。

4) 鑑賞と時地性(享受の論理)

鑑賞は、解釈が認識的理解であるのに対して情緒的理解であり、形象を形象として直観的に把握するのであるから、解釈が飽くまでも客観的なるべきに対して、やや主観的となることは許されねばならないが、といって恣意や度を越したものであっていい筈はなく、飽くまでも正しい解釈の上に立ってつつましくかになされるべきである。而してそこには亦自ら論理が存する。

鑑賞の論理、それはいかなる規律であろうか。「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」(赤雙紙)。これは私意を去って対象に没入すべき句作の要道を説いたものであるが、そのまま借りて鑑賞の要道とすることができる。即ち鑑賞するには、何よりも先にその対象の性に即せねばならない。西欧の芸術を観るには西欧の眼と心とを以てし、日本や東洋のものを観るには日本や東洋の文化や感覚の上において之をとらえる。これが観賞の論理の開宗明義章第一である。而してそれは「時」においても固より同断である。人は動もすれば「時の隔り」を忘れて古今を同一の尺度で計り、近代或は現代の方法を以て上中古や近世の文学を規定しようとする。これではその真実相は永遠にとらえることができない。孟子曰く「頌其詩、読其書、不知其人可乎。是以論其世也(万章・

下)と。アナトール・フランス曰く「時代と場所との制限を離れた美はどこにもない(中略)あらゆる芸術の作品は、その製作の場所と時代とを知って、始めて正当に愛し、且つ理解し得られるものである」と。西尾実氏(日本文芸入門)の「それ(文芸)を成り立たせている言語社会に立ち、生活様式をわきまえ、さらに、社会通念を知ることが前提せられなくてはならない。いいかえると、言語や事実に関する歴史的知識を得、歴史的立場に立つことが欠くことのできない準備である」という言説は、以てこの孟子のことばの注脚に当てることができるし、又その「個性や世界観・人生観は、その作者の生きた時代および社会によって形成せられたものである。したがって、その具現である作品は、いかなる関係においてであれ、それが創作された時代や社会を表現し、それらと対応していないものはない。そこに、作品のもつ歴史的・社会的構造が存立するのである」という主張は以てこのアナトール・フランスのことばの敷衍と為すことができる。

「三勝半七酒屋の段」を見て、茜屋半七は封建的だ。女を侮辱している。女房のおそのもおそのだ。遊女にうつつをぬかして女房を顧みないような亭主を慕うなどとはいくら女でも女々しすぎる。バカな女だ。そんな亭主には白蓮よろしくこっちから三下り半をたたきつけるがいいと柳眉を逆立てるのは、「不如帰」を読んで、姑にいびられたり肺病で死んだりなんて、リアリティーに欠けており普遍性がない、と非論理呼ばわりするのと同じで、そういう当人の方が先に非論理に陥っているのである。おそのの住んでいた江戸時代では、あれが女の悲しい論理であったのであり、浪子の生きた明治の世には嫁いびりが世の常であるとともに、肺病もまだ不治の疾患であったのである。それをそのまま素直に享受するのが看官としての論理である。男女同権や医学進歩の今日の頭を以て封建的・医療法未発達の世界の人物や思想・事件を論ずるのは、喜劇を悲しくないと非難するのと一般である。

猿を聞人捨子に秋の風いかに(甲子吟行)

芭蕉があの時、ただこう詠みすてて「袂より喰物なげたとをり」すぎたのを、冷酷だと非難する人が多いようだが、それは、その時代(今日のようにすぐ交番に知らせるといようなことはできなかった)と、その境遇(芭蕉は時に世を捨てた行脚の身であった)とを考えず、直ちに現代人の感覚を以て之に臨んでいるのであり、それは

馬ばくばく我を忍に見る 夏野かな(芭蕉一水の友)
の「ばくばく」を爽快な蹄の音と解するのと同じである。「馬の蹄の音における爽快」は今日の改良された品種か、当時でも軍馬の如き駿馬にして始めて言えることで

あって、当時の田舎の駄馬においては言えないのである。

要之、すべて古典を読むには、後世的感覚を措き近代的成心を捨てて、謙虚にそして歴史的に、その古典の時点に立って之を読まねばならない。古人の世界を吾々の現在の時点から批評するときは、その個性を見失わざるは稀れである。

菊の香や奈良には古き仏達

これは周知の如く笈日記所載の芭蕉の句であるが、桑原武夫氏が「古寺巡礼」賛の序にこの句に言及して「『菊の香や奈良には古き仏たち』の芭蕉にしたって『古寺巡礼』を片手にもって西の京をうろつく高校生ほど仏たちの美を捉えていたか怪しいものです」と曰っている。この芭蕉批判の根柢には、例の第二芸術論が潜んでいるように感ぜられるが、それはともかくとして、筆者はこの言説の内に見る鑑賞に対する非論理への抵抗を禁じ得ない。

芭蕉と今の高校生とでは時代がちがひ感覚が異なる。その相異なる両者を並べてその優劣を説くのは、猶お椀と箸といずれか勝るといようなもので、それは非論理的というよりはむしろ前論理的である。芭蕉の中に今日の高校生が居ないのを責めるのは、おそのや浪子の中に近代女性がなく、喜劇に悲劇性がないのを責めるのと同じで、歴史に盲いた議論である。芭蕉と今日の高校生とはその「仏達」をめぐって住む次元が異なるのである。

蓋し仏像(専ら古仏像を以て言う)の観方には二色がある。宗教的な観方と芸術的な観方とがそれで、前者は「心を以て仏の心を観る」のであり、後者は「眼を以て仏の形を観る」のである。神を死なせた近代性からすれば後者の方が論理的観方であるかも知れないが、しかしその作られた当初に視点を置くとき、それは忽ち非論理となる。何となれば、かの「仏達」は今日の普通の彫刻の如く単なる(この「単なる」は「宗教的」に対するもので、軽蔑の意味ではない)製作者の芸術的興味や感動をモチーフとして生れたものではなくて、その製作者或は製作依頼者(発願者)の宗教的な「いのり」に出発し、「いのり」の中に作為され、「いのり」の中に完成しているのである。随って之を観るにもその「いのり」を我に再現するのが正しい観方である。つまりそれは既に「観る」のでなくて「拝む」のである。「拝む」と言っても偶像礼拝(一般の善男善女のそれはこれであろうが、それも否定すべきではない。仏の「心」に生きている者にとってはそれも立派に論理性を主張し得る)ではなくて、その製作者発願者の心の「いのり」を拝むのである。ところで高校生のそれが後者に属し、その技術面を通してその美を外に捉えるのであり、芭蕉のそれが前者に属

し、その「心」に和南し、仏の中には入り込んでそれと一体となることによって、その美を内に捉えるのであることは説明するまでもなからう。つまり高校生においては、仏像は古美術鑑賞の対象たる文化財であるのに対し芭蕉においてはその「達」という語の内にもうかがえる如く、暖かい、譬えて言えば、郷里の古老に対するが如きなつかしみ（親愛感）が主体となっているのであり、今それが九月九日菊の佳節によって触発され、菊の香との「匂い移り」において享受されているのである。それは明らかに古典的な鑑賞態度（厳密にはそれは鑑賞という概念とは異質の概念であるが）であり近代的な心からは否定されるにちがいないけれども一近代性というものは、少なくとも芸術並びに芸術的なものにおいては、謂われているが如き貴重なものではないが、それはともかくとして一近代的な仏像の観方を以て唯一の仏像の観方或は仏像の真の観方とし、古典的な観方、謂わば前時代的な観方を以てしてはその美は捉えがたいとし、今の高校生のそれに劣ると見るのは皮相の見と謂う外なく、それは、「日本の山嶽の美しさが国民のものとなった」のを、「山嶽を神格化した行者の力ではなくて、アルプスを征服しようとしたウエストンのお蔭だった」とするのと同じ系列（第二芸術論も例外ではない）に属する東洋性の蔑視と、そのうらがえしなる西欧性近代性への狂信とが言わせたものであろう。序に言わせてもらえば、日本の山嶽の美しさが国民のものとなったのは、「行者の力」でもなければ「ウエストンのお蔭」でもない。富士の美しさは山部赤人によって発見されている。山は山（自然）なるが故に自然に美しいのであり、人間が登ったが故に美しくなったのではない。真に山を愛する者は遠くから之を望み、下から之を仰ぐ。かくて始めて山は「美」となって人間の眼前に聳えるのである。年々増加の一路をたどる山の遭難は、謂う所の「征服」という不遜な思想が生んだ悲劇であり、仏像を、その神性を無視して単なる美術品と見る心もそれに劣らぬ、というよりむしろより以上の、もっと本原的な危険をはらんでいると見るのは杞憂であろうか。

要之、この桑原評言は芭蕉と高校生とを一所くたにした所に前論理性が存するのであり、作物（仏像及び句）の歴史性を忘れた所に根本的な誤謬が在るのである。すべて作物の意味構造におけるテーマは、歴史的・社会的位置と意義とを荷っている。文芸の時代性・歴史性が解らなくては文芸を批評することはできない。近代性のとりことなつた吾人の心は、動もすれば古人に近代感覚を強い、古典に近代性を求める誤りをおかす。大いに警め深く省みなければならぬことである。

なおこれは半ば余談に渉るが、秋桜子氏がこの「仏達

」の「達」を「語感が嫌だ」と言っているのを、山本健吉氏が反駁して、「この『達』は『公達・神達』の『達』であり、この句の古雅なニュアンスにすこぶる相応しい言葉である」と曰っているが、筆者は山本説に左袒しながらも、而も少しちがった見解を持している。この「達」が「公達・神達」の「達」と同じく敬語であることは言うまでもないけれども、かと言ってあの伝最澄作（新古今）の

阿耨多羅三藐三菩提の仏達わが立つ杣に冥加あらせ給へ

の「仏達」とはちとニュアンスがちがうと思う。芭蕉はこの句を作るときに、語としてはこの「仏達」を頭に置いていたかも知れないが、その語感においてはそれを今（芭蕉の当時）の語感におきかえて用いている。即ち敬語は敬語でもずっと軽いむしろ親愛の辞として用いているのである。おもうに芭蕉は仏を、譬えば自分の親達に対するような親身な、自分と一体的親近性において捉えていたのであり、その親身な感情があつた「仏達」の二字となって表現されているのであって、そこに、上で述べた芭蕉の対仏像態度一心を以て仏の心を観る一が托されていると思う。それは伝最澄歌の「仏達」のような宗教的畏敬の対象としての仏の捉え方ではないけれども、之を西欧美学で育てられた今日の高校生などが、単なる美術品として仏像を捉えると同日の談ではない。

※1 高橋和己「政治と文学」—38・8・16—朝日新聞

※2 小林秀雄「考へるヒント」

※3 39・9・15—大分合同新聞「東西南北」

※4 日高六郎「政治と文学」—40・8・12—朝日新聞

※5 桑原武夫「文学入門」