

- (25) *Ibid.*, p. 39.
- (26) Charles Morris *Signs, Language and Behavior*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc. 1946, p. 148. 養金吉訳『記号と言語と行動』三省堂、昭和四十七年二月、一七二頁。
Blackstone *op. cit.*, p. 39.
- (27) Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven: Yale University Press 1950, p. 21. 谷口隆之助・早坂泰次郎訳『精神分析と宗教』創元新社、昭和四十五年、三〇頁。
Blackstone, *op. cit.*, p. 39.
- (28) 佐藤賢順『宗教の論理と表現』理想社、昭和三十七年三月、五九頁。
- (29) 宗教的知識はむしろ知慧といった方がよいかも知れない。両者の間には質的に異った面がある。このことは次の「知識の構造」において要点が示されている。
- (30) 上田義文『大乘仏教思想の根本構造』百華苑、昭和四十七年七月、参照。
- (31) 小田垣雅也『解釈学的神学』創元社、昭和五十年一月。小田垣氏は、「言葉の出来事としての解釈学」を提唱し、主観―客観二分構造を超えた真の解釈学を打ち立てようとされた。(二二六―二三六頁)。
- (32) 佐藤賢順、前掲書、八〇頁以下。
- (33) William F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*. Nashville: Abingdon Press, 1958. John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*. New York: Harper & Row, Publishers, 1963. 間瀬啓允「分析哲学とキリスト教」『哲学』第五十一集、一九六七年。藤田富雄「宗教言語をめぐる諸問題」『宗教研究』第二〇五号、一九七一年一月、参照。

味であるが、実用的な面からは有意義であると見た。このような宗教(言語)の実用的・機能的意味は今日多くの学者によって提唱されているところである。しかしこれにも多くの問題が含まれている。特にキリスト教界では「神なきキリスト教」の問題が一応考えられる。

5、信 仰

ブラックストーンは信仰以前にまずコグニティヴィティの問題が解決されねばならぬとする。(一五〇—一五一頁)しかし宗教言語はその本質上宗教的信仰との関わりにおいて展開されているものである。それ故この「信仰」を度外視して純粹客観的、論理的側面、あるいは現世利益的(機械的・実用的)側面のみから捉えようとすることは誤りである。このことは宗教言語の解明はただ単に言語表現のみの分析では充分でないことを示すものである。すなわち人間の信仰的情况を考慮に入れることが重要である。こうしたことから宗教言語の分析は実存分析であるとさえいわれる。⁽⁸³⁾

註

- (1) 拙稿「宗教言語の有意義性について」『東海学園女子短大紀要』第十三号、昭和五十三年十月、参照。
- (2) William T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc. 1963, p. 54.
- (3) E. D. Klemke, "Are Religious Statements Meaningful?"

in *The Journal of Religion*, vol. 41 (1960). W. Blackstone, *op. cit.*, p. 36 に提示。

- (4) Blackstone, *op. cit.*, p. 52.
- (5) *Ibid.*,
- (6) *Ibid.*, p. 54.
- (7) ミチヨシタも宗教的発言が事実的か否かを論じ、結論的にはどうなるかわからない。P. Schmidt, "Factual Knowledge and Religious Claims" *Religious Language, and The Problem of Religious Knowledge*, ed. Santoni, (Bloomington: Indiana University Press, 1968. p. 26, p. 213 f.
- (8) Blackstone, *op. cit.*, pp. 55-56.
- (9) *Ibid.*, p. 130 f.
- (10) *Ibid.*, p. 138.
- (11) *Ibid.*, p. 140 f.
- (12) また宗教言語は字義的には真実でないが、象徴的には真実を表わしているという説があるが、これも究極的には体験に訴えるものであり、知識論としては劣るものである。 *Ibid.*, p. 144.
- (13) *Ibid.*, p. 145 f.
- (14) *Ibid.*, p. 145.
- (15) *Ibid.*, p. 149.
- (16) *Ibid.*, p. 151.
- (17) *Ibid.*, pp. 149-151.
- (18) *Ibid.*, p. 153.
- (19) *Ibid.*, p. 152.
- (20) *Ibid.*, p. 154.
- (21) *Ibid.*, p. 155.
- (22) *Ibid.*, p. 156.
- (23) *Ibid.*, p. 162 f.
- (24) *Ibid.*, pp. 169-170.

けるかれの態度には宗教的知識に対する認識が不足しているように思える。かれは二つの知識の基準によって諸説批判を行ったのであるが、この知識の基準は自然科学において妥当なものであろうが、それを宗教にまで適用したことには問題がある。このようなかれのアプローチは自然科学と宗教を同一平面の上で論じようとしたものである。しかし宗教的知識は果してこのような方法で充分にその真相を把握することができるものであろうか。こうした問題については宗教的知識そのものについてのさらに深い考察が必要であるが、ここでは紙数の関係もあるのでかれの宗教言語、宗教的知識に関するいくつかの問題について簡単に触れるにとどめる。

1、知識の階層性

ブラックストンはある種の知識を唯一の知識とし、他の知識的なものを排除した。しかし知識をより巾広く詳細に究明して行くと、そこにはいくつかの種類があり、しかも、各々が異った階層をなしていることが判る、佐藤賢順博士の研究によれば、常識・科学的知識・哲学的認識・宗教的智慧などはみな広義の知識であり、これらは各々点・線・平面・立体の関係にあり「同一系列にあって相反することなく、それぞれが次元を異にする層面に働きかけ」ているのである。⁽²⁸⁾ 常識的知識・科学的知識は表層の知識であるが、宗教的智慧は深層にまで及ぶ知識である。⁽²⁹⁾ ブラックストンは自然科学的知識をもって唯一の知識としたのであるが、佐藤博士の研究に従えばこれは表層的知識であり、深層にまで及ぶ宗教的智慧を正しく把握す

るものではないことが知られる。

2、知識の構造

ブラックストンの知識論は主観—客観の二分構造の上に成り立っているものである。一般的な知識論・認識論はこのような構造をなしている。知るものと知られるものとの間に認識が成立し、知識の問題が生じて来る。しかし宗教的智慧の究極的な構造（特に仏教的般若の構造）は主観—客観の成立する以前のより根源的な主客未分自他不二にある。⁽³⁰⁾ このような智慧は主—客二分構造ではどうしても把握できない。キリスト教界においてもこのような主—客二分構造を超えた認識論が提唱されている。⁽³¹⁾

3、論理

ブラックストンは知識の基準の一つに純粹論理的なものをあげている。これはその基本が形式論理によるものである。しかし真理認識の論理はこれだけではない。特に宗教的認識においては、この他先験論理、弁証法論理、中論理、相即論理、類比論理などがある。⁽³²⁾ 宗教的知識の問題を考へる場合こうした点に留意することが大切である。こうした点から見れば、かれの論述にも自らその限界のあることが判る。

4、実用的意味

ブラックストンは宗教言語をユグニティヴィティの面からは無意

を論じて来た。ここではコグニティヴィティ及び知識の基準を設定しその基準に照らして宗教言語が果して知識を伝えているかどうかを検討した。その結果ここに設定した知識の基準からは宗教言語の知識は成り立たないことを明らかにした。その意味では宗教言語は無意味なものといえよう。しかしブラックストーンはこのような意味で宗教言語が無意味なものであるとしても、それがいかなる意味においても無意味なものだとはしないのである。かれは宗教言語(発言)が知識をもつか否かは、知識の基準をどこにおくかによるものであるとする。かれはフイーグルの考えを援用して、validationと vindication の二つをあげ、上に用いて来た知識の基準は validation に属するものとし、この他に vindicating な基準があることを示している。vindicating な基準は実用的、機能的なものといえる⁽²⁴⁾。これはある発言がその目的、関心、理想実現に有効なものであるかどうかという観点からのものである。元来、宗教人の主な関心は、宗教言語が自然科学的立場からの真の知識、真理を伝達しているかどうかにあるのではなく、それが自己の人生に実際に有意義かどうか、また自己の真の救いに有効かどうかにあるのである。こうした宗教人の立場からは宗教言語の実用的有意義性の妥当性が認められるのである。

因みにブラックストンの宗教についての考えを見ると、それは実用的、機能的であるといえよう。「もしある信念が献身の対象及び説得力のある構え (persuasive orientation) の体制を与える機能を果すならば、それは宗教的信念である。」とかれは述べている。⁽²⁵⁾

かれのこうした考え方は言語学者チャールス・モーリスや精神分析学者エーリッヒ・フロームのそれにも相通するものである。モーリスは宗教について次の如く述べている。「人間の複雑な自我はその方位を決めるために、なにか中心的な態度を必要とする。宗教の意義はこの必要を満たす試みの中にある。」⁽²⁶⁾そしてこの「方位を決めるための中心的態度の必要性」から宗教独自の言語表現が生まれるという。またフロームは「宗教とはおよそ一つの集団に共有され、そして各個人に構えの体制と献身の対象とを与えるような思考と行動との組織一切を意味している。」⁽²⁷⁾とし、宗教言語の独自性は「各個人の構えと献身の対象」を与える機能と深い関わりをもっているという。ブラックストーンはこのようにモーリスやフロームの宗教についての考えを援用して自からの実用的宗教観を確立している。

かくの如きブラックストンの所説から宗教言語の有意義性について考えると、まず一つはエイヤーに基づく実証主義的知識の基準からは宗教言語は無意味となるが、実用的・機能的な面からみれば、これは有意義となりうるといえよう。

六、問題点

ブラックストーンは宗教的知識の問題を論ずるに当って、まず二つの基準を設け、その上で宗教言語の無意味なことを立証し、さらに宗教の実用的、機能的面へと移行して行った。この点は宗教言語の知識と有意義性に関するエイヤーの主張を超えて、より広い観点からこの問題に対処しようとしたものである。しかし諸説批判にお

何らかの方法によってそれが明らかになることを信じている。経験主義の代表者であるヒュームも異常なでき事は認めるが、それを神の行為だとすることは否定する。

b、神存在の古典的証明法

宗教言語の真実性を論ずるに当り、われわれは宗教体験、神秘体験、啓示、歴史的事実、奇跡などをその基礎的要素としてあげて来た。しかし自然神学者の中にはこれらとは異ったアプローチをとる人びとがある。かれらは神存在を証明するのに経験的仮説をもととしている。これは現象界を観察し、その事実をもとに帰納的推論により神存在を立証しようとする試みである。ここでは三つの古典的議論をあげる。

先ず第一に目的論的議論 (teleological argument) であるが、ヒュームはこれをデザインからの議論という。時計と時計屋の例をあげてみよう。時計が存在するためには時計を設計 (計画) しそれを作る時計屋が必要である。同様に宇宙が存在するためにはそれを計画し、秩序を与えた超宇宙的存在が必要である。これを神と名づける。このような見解に対する一つの批判は、もし神が全能であり善であるならば、なぜ世の中に悪があるのかという問題である。これに対してはいろいろな解答が試みられている。たとえば、神の善はわれわれ人間には判らないとか、また神の善は完全だが神は全能ではなく悪はこの世の中に存在するとか、さらに悪は表面的なものではない間にはそれはなくなるのであって神は本来善であるなどの見

解がある。しかしこれらの解答もまた批判の対象となる。第一の場合、神の善が不可思議なものであるということ自体神存在の証明の基礎としては不確実なものである。第二の場合、形而上学的二元論に落ち入りやすい。第三の場合、逆の結論が可能である。すなわち善が表面的であるともいえる。(他にもこの目的論にかかわる議論はある。)

第二は宇宙論的議論 (cosmological argument) であるが、これは世の中の存在やでき事には必ず原因があるという観点からの議論である。そして神はすべてのものの原因であり、これを第一原因という。しかしこれに対する批判の一つはその第一原因の原因となるものは何かということである。すなわち論理的にこの議論を追突して行くとどうしても自己矛盾におち入る恐れがある。

第三は存在論的議論 (ontological argument) である。ブラックストンはこれについて神は完全なる存在であるという例をあげている。そしてこの完全なる存在を知る基礎を観念 (idea) においている。すなわち完全なる存在という観念から完全なる存在そのものを立証することができるという。この説に対する批判を結論的にいえば、完全なる存在が本当に存在するためには、観念においてではなく、実際に (経験可能な形で) 存在しなければならぬということである。

五、宗教言語の知識と有意味性

以上いろいろな角度から宗教言語の知識の問題 (真実性の問題)

推論によるものでなく、直接的自覚にもとづくものである。この主張は主観的心理的状态を表わすだけでなく、客観的意味ももっている。この主張は人間と神または存在そのものとの関係に関わるものである。しかしこのような直接的自覚は果して知識を正当化するのに十分な証拠（根拠）となりうるだろうか。直接的経験、直観というものは真の知識をうる道でないことはすでに考察したところである。そこには客観的な意味もないのである。（ティリッヒは客観的意味があるといっているのだが。）⁽²²⁾

e、歴史的事実

「キリストはナザレに住んでいた。」「キリストは処刑され、死から蘇った。」「マホメットは神の声を聞き、メッカで宣教した。」これらは歴史的事実を伝えるものとされている。このほかにも天地創造、墮落、天国と地獄、処女懐胎、キリストの奇跡、復活などの言説があるが、ブルトマンによれば、これらは部分的には神話とされ、これらが科学時代に有意味となるためには非神話化されなければならぬとされる。しかしここにすでに一つの問題がある。それは歴史的事実を語る多くの言説の中で、字義的事実を伝えるものと神話をどのように区別するかの問題である。そしてある言説が神話とされるならば、それは字義の意味では真理を伝えるものではないことになる。この場合宗教的発言は象徴的類比的意味をもつものとされるが、このような見方にはユグニティヴィティの問題がある。それは象徴的発言が字義的意義を伝えるものでなく、その対象が明

白でないため、その対象の真偽を論ずることはできないからである。（だから宗教的発言＝象徴的とすれば、これはユグニティヴィでなくなる。）だからこのような考えに従えば歴史的事実とされている発言は宗教的知識の対象とはならないのである。

もしある発言が字義通りの、真理を伝えるものであるとするならば、それはわれわれの知識の基準に基づいてテストされなければならない。たとえば「キリストは処刑された」という言説が字義通り真実であるためにはこれに関する記録、証人などの客観的資料が必要である。また「キリストは死から蘇った」という言説が字義通り真実であるためには同様に客観的資料が必要である。しかしこれには前者ほど具体的な資料はない。それだけでなくこのような言説を字義通りの意味で支持する人は今日ではほとんどいないだろう。ここに問題がある。次にキリストの奇跡に関する言説について考えてみよう。ブルトマンはこれは部分的には神話的言説だとしている。もしそうだとすれば、これは字義的眞実性を伝えるものではないことになる。しかし奇跡は字義通り起ったと主張する人びともある。ところで奇跡とは何かということであるが、これはいろいろに解さる。キリスト教徒にとっては、これは自然界への超自然的神の干渉と考えられる。そこでは自然法則は一時止まる。それ故自然法則によってその奇跡を理解することはできないという。世の中には有限な人間の知識では理解できないことがある。こうしたことによってその背後に神を想定する人もあるが、また神を想定しない人もある。特に後者の場合は現時点ではその原因が判らなくともいずれ

きるが、神体験の発言を一般的な経験の発言に還元することは適当でない。故に神の知識の伝達にはならない。第四に知識論そのものについて、われわれの基準と体験による基準とを比較すると、前者は客観性普遍性があるが、後者にはそれがない。その点前者より後者が劣る。すなわち知識の基準としては不十分である。⁽¹²⁾

d、主体的アプローチ⁽¹³⁾

ここではアウグスチヌス、キェルケゴール、ティリッヒの説をあげこれを批判している。

まずアウグスチヌスの説について、かれの有名な言葉「信仰が理性に先ずる」をあげている。信仰とは聖典にある主張を受け入れるのではなく、それは「真理へ覚めた心、物を見る新しい見方、以前無意味であったものの意味を発見する方法など」である。⁽¹⁴⁾ アウグスチヌスの信仰の基本には受肉の教義がある。この教を受け入れることが信仰であり、これによって人間の傲慢な意志(*prideful will*)が清められ神を自覚することができるのである。⁽¹⁵⁾ しかしこのような信仰には問題がある。まず受肉の教義には逆説があり、論理的矛盾があつて知的な言語使用の基本的条件が満たされていない。⁽¹⁶⁾ また神の自覚という言説もその内容が決して明白ではない。⁽¹⁷⁾ 論理的矛盾を含んだ教義や明白でない発言からは本当の知識は得られないのである。次にキェルケゴール批判をみてみよう。キェルケゴールは真実は主体的なものであると主張する。信仰(人間の主体的な場における最高の情熱⁽¹⁸⁾)、主体的確信が真実、知識の規範となる。かれによれ

ばキリスト教が関わっているのは主体性であり、キリスト教の真実は(もしあるとすれば)主体の中にのみあるのである。⁽¹⁹⁾ しかしこのような主体的知識論にも問題がある。それはその知識の真実性をどのようにして知るかの問題である。ブラックストンは次のようにいう。「信仰または心理的確信の感情は所与の信念の確実性を与えるものではない。従つて、このような規範の下でのみ認められた信念は知識をもたない。」⁽²⁰⁾ ここでも先のアウグスチヌスに対すると同様(アウグスチヌスとキェルケゴールとの間には内容的に異なる点が多いが)の問題点が指摘されている。これというのもブラックストンの知識の基準が客観性にあるからである。

ティリッヒ批判について見てみよう。ティリッヒは神の知識は直接的体験によるものだとする。⁽²⁰⁾ これは信仰により実現する。この場合信仰とは単に確実な命題を受け入れるだけでなくその人間の意志の条件でもある。そこにおいて神からの離反が克服される。無信仰では神の知識は得られない。人間が神から離反してしまった状態が無信仰の状態である。それ故に神との再結合により神を知る。ブラックストンはこの主張に対して二つの問題を提起する。第一には人間が神から離反したとはどういうことが不明瞭である。離反の経験はそれを自覚した人のみを知ることであり、客観的妥当性に乏しい。ティリッヒは自然神学者がこの離反説を否定することを認めているが、同時にキリスト教においてはこの説が重要な前提となつていることを主張する。⁽²¹⁾ 第二は「直接的自覚」に関してである。人間が神から離反し、また神と再結合し、神の知識を得るといふ主張は

祝禱 (blessing)

祈禱・祈願 (prayer)

命令 (command)

ここで非ユグニティヴなものは単なる感情の表現にすぎないが、ユグニティヴなものは一応その真偽がテストされうると考えられる種類のものである。そしてこのユグニティヴな文章に関してさらにその知識の問題を論ずるのである。

四、知識論

1、知識の基準

ブラックストンは果して宗教的知識なるものがあるかどうかを追究するに当って、まず知識の基準を設定した。かれはエイヤーの知識に関する基準をふまえて、二つの知識を提示した。⁽⁹⁾一つは形式的知識 (formal knowledge) で、他は事実的知識 (factual knowledge) である。まず形式的知識とは論理学、数学、幾何学などに見られる知識であって、世界についての、情報を伝達する知識ではない。公準・公理・条件などを用いて導き出された知識である。この知識は真理か否かよりも、論理的に妥当か否かに関わるものである。⁽¹⁰⁾これに対して、事実的知識は世界に関する情報を伝達するもので、自然界の事物についての記述、説明はこの種の知識である。これは観察、証拠、記憶、統計などによってその確実性があきらかにされるものである。目的、対象によってその方法も異なりうる。それぞれの方法によって慎重にテストされてその真偽が決定されるの

である。この事実的知識ではある方法である時真であったものが、また別な方法で修正をよぎなくされる場合もある。

かくしてかれは知識の基準として純粹論理的なもの、具体的・客観的なものとを設定したといえる。そしてこの二つの基準 (特に第二の基準) によって宗教言語 (特に神に関する言説、断言) に関する諸説を検討し批判しているのである。

2、諸説批判

a、宗教体験

宗教的発言の真実性は宗教体験、すなわち、個人的・直接的体験によってあきらかにされるのであって、客観的な公的テストによるものではない。「神が存在する」という発言の真実性は個人的な宗教体験、神秘体験、啓示などによるとされるのである。オットもいうように神は言語の概念化を超えたもので、ヌミノーゼの体験によってのみ知られるものである。

このような体験に訴える説に対してブラックストンは、このような説は真の意味での知識を伝えるものではないという。第一に宗教体験が個人的なものであれば、その客観的妥当性または普遍性を明らかにするテストの基準がない。それ故にある体験 (神体験) と称せられるものがどうして本当の体験であるといえるのだろうか。また第二に神は言語の概念化を超えたものであるとするならば、これはユグニティヴの範疇外のこととなり、この対象とはならない。第三に神体験をある種の経験とし、その経験をテストすることはで

- 6、歴史的事実を述べるもの。
- 7、自伝的表現。
- 8、検証不可能な断言。

三、コグニティヴィティの問題

宗教言語がコグニティヴな意義をもつか否かの問題であるが、まずコグニティヴな意義とは何かというに、それはある文章、言説がその真偽を聞えるものをいうのである。ある文章が、もしその真偽を聞える場合、それはコグニティヴな意義をもつ文章といえる。ところで宗教的文脈において用いられている文章は一見コグニティヴな意義をもっているように見える。それは次のような理由によるのである。

- 1、直説法の (indicative) 文章形式をとる。
- 2、質問文の形式をとる。
- 3、認知動詞 (cognitive verb) を用いる。
すなわち「知る」とか「信ずる」という動詞を用いる。

- 4、評価的言葉 (appraisal term) を用いる。すなわち「正しい」「間違い」「真の」「偽の」という言葉を用いる。

そのようなことから宗教言語は一見コグニティヴな意義をもつもののように考えられやすい。ところである文章がコグニティヴな意味をもつのは以上のような要素を含む場合をいうのであろうか。一体コグニティヴの基準はどこにおかれるのか。論理実証主義は論理的・経験的基準を満たさないものは非コグニティヴな文章とし、宗

教言語はこれに属することを主張するのであるが、感情的 (emotive) な要素をその基準にすれば、宗教的発言もコグニティヴだといえる。ブラックストンはコグニティヴィティの基準の選択は実際的なものであるという⁽⁴⁾。実際にその言説の目的にかなっているかどうかはコグニティヴィティの基準をおくことが可能である。そういう意味では宗教的立場からの基準と実証主義的立場からの基準とは異なる。そして前者から後者は否定されうる⁽⁵⁾。かれは、初期実証主義、特にエイヤーの主張には独断的な点があり、むしろ「反証の原理」 (falsifiability test) のほうが妥当性があることを主張した。そしてこの「反証の論理」は事実的なもの (factual) であるとして、コグニティヴィティの基準を論理的なものより事実的なものにおいた⁽⁶⁾。そして事実的内容を伝えていると思われる文章をコグニティヴなものとした⁽⁷⁾。その結果かれは宗教的文脈で用いられている各種の文章の中、コグニティヴなものとは非コグニティヴなものとを次の如く分けた⁽⁸⁾。

- 1、コグニティヴなもの。
 - 予言的 (predictive)
 - 記述的 (descriptive)
 - 歴史的 (historical)
 - 説明的 (explanatory)
 - 自伝的 (autobiographical)
- 2、非コグニティヴなもの。
 - 絶叫・感歎 (ejaculation)

ブラックストンの宗教言語論

服 部 正 穩

- 一、はしがき
- 二、宗教言語の種類
- 三、コグニティヴィティの問題
- 四、知識論
 - 1、知識の基準
 - 2、諸説批判
 - a、宗教体験
 - b、主体的アプローチ
 - c、歴史的事実
 - d、神存在の古典的証明法
- 五、宗教言語の知識と有意味性
- 六、問題点

一、はしがき

1
論理実証主義からの宗教言語に対する厳しい批判（エイヤー）に
対し、同じく言語分析にたづさわる機能分析派（日常言語学派）は
言語表現にはそれぞれ独自の論理があり、それぞれの内的規範に従
って言語分析を行うべきであると主張した。⁽¹⁾しかしブラックストン

はこのような見解のみでは充分でないとする。かれは宗教言語の知
識の問題を追究する場合、まずそのコグニティブな（cognitive）
意義を問わなければならないという。⁽²⁾そこでここではかれのコグニ
ティヴィティ及び知識に関する論述を考察し、問題点を指摘してみ
ようと思う。

二、宗教言語の種類

宗教的文脈において用いられている言語表現にはいろいろな種類
がある。故に宗教言語の名のもとに全てを同一種類のものとして取
り扱うべきではないであろう。クレムク（E. D. Klenke）はキリ
スト教において用いられている言語表現を次のようにわけている。⁽³⁾

- 1、命令・訓戒を表わすもの。
- 2、祝福・祝祷を表わすもの。
- 3、問いを表わすもの。
- 4、絶叫を表わすもの。
- 5、説明的表現。