

# 比較文化論への試み

——ドイツ語文化圏における体験をもとに——

大河内了義

序

なぜ比較文化論なのか? ..... 一四七

# 第一章

ことば——主語のない文?——……………一六

## 序　なぜ比較文化論なのか？

まず私の直接の体験から始めよう。

一九五九年のドイツの秋はすばらしかった。朝は六、七度くらいにまで気温が下がり、草の葉には露がいつばいおりるものの、空は抜けるほど碧く、すでに昼頃には太陽の下では半袖シャツも脱ぎたくなるほどだった。湿気の多い東洋の島国からやってきた青年には乾いた大陸性の秋はいいようもなく爽やかだった。慣れない食べ物も口に合わないわけでは決してなく、お菓子も果物も、むろんビールもワインも、おいしかった。ただ一つ違和感を覚えざるを得なかったのが、外ならぬドイツ語の授業だった。

その年の冬学期からD A A D奨学生<sup>①</sup>として再度の学生生活をハイデルベルク大学で送ることになった私は、自分のドイツ語力では大学の講義やまして演習にはついていけないことはよくわかっていたので、学期の始まる前に八週間のドイツ語講習を受けるべく、当時はまだドイツ以外ではほとんど無名だった、いわゆるロマンティシエ・シュトラッセ（これも一九五〇年代にはじめて当時の西ドイツの観光局が命名したものだという）の中心に位置する町、中世の面影をそのまま伝えているローテンブルク・オブ・デア・タウバーなる田舎町にあるゲーテ・インスティテュート<sup>②</sup>を訪れた。

クラス分けは口頭によるテストでおこなわれ、当然ながら私は初級クラスに入れられた。ところが与えられたテキストは、ドイツ語で書いてある点を除けば、つい先日まで日本の大学で教えていた内容と等しく、したがっ

て文字を読めば一応の理解はできることばかり（と少なくともその当時は思っていた）なのに、その同じ内容の事柄について先生がドイツ語で質問しこちらがドイツ語で答えるということになると、そういう練習に余りにも不馴れだったために、ひどくぎくしゃくする。目と頭とでは、つまり文字を通せば、一応理解できるつもり的事柄に対して、耳と口とが呼応してくれない。私はここで音声としてのドイツ語にはじめて接したわけで、心理的に大変ちぐはぐな毎日であった。

ある日の午後、昼寝を寝過して教室に入るのが遅れてしまった。平常の授業にも、今言ったような心理状態にあったためもあって、あまり勤勉な学生とは言えなかった私に、先生は当然ながら厳しく接し、遅れた罰に宿題になっていた作文を前に出て早速書け、とおっしゃる。遅刻したことは何と言っても申し開きできないことだから、多少の悔悟の念を抱いて黒板に向い、考え考え書きはじめた私の背後に、先生の厳しい第二声が投げつけられた――

「あなたは宿題をやってこなかったんですか？」

「はい。(Ja)」

「そういう場合ははいではなく『Doch』と返事をしなさい。そして、やってきているのならさっさと書きなさい。」

「やってこなかったものですから……」

「あなた、さっきヘヤー（やってきた）と言ったではありませんか。あれは嘘だったんですか？」

「やってきた、などとは言っていないせん。」



「でも、ヘヤー」と言ったではありませんか。」

私の返事の仕方はあきらかにまちがいであった。こういう場合、英語でも「ノー」と返事するように、ドイツ語でも「ナイン」(Zehn)と否定の返事をすべきであった。それは頭ではわかっているはずだったが、左側通行になれた人間が道を横断するときに、顔が自動的機械的に右に向くのと同じように、この「ヤー」、「ナイン」、「ドッホ」も、頭を縦に振るか横に振るかというのと同じく、ほとんど不随意筋的に「日本語的」になってしまっていた。不随意筋的にであれ、しかしまちがいはまちがいのだから、まちがいを正されれば私も素直に受け入れ、訂正したのであろうが、「嘘をついたのか!」と言われて、内心おだやかではない。私は深く傷ついた。しかしそれが嘘をついたことではなく単なるまちがいであることを説明するほどにドイツ語はできない。またそれができるくらいならばこの講習会などに参加しなかったであろう。それに、なぜそういうまちがいを犯すのか、言いかえれば、日本語とドイツ語の間に返事の仕方についてなぜこういう相違があるのかという点について、これまで考えたこともなかったわけだから、説明を求められたとしても多分困惑して黙するよりほかなかったであろう。幸か不幸か、さすがに先生はそれ以上は追求してこなかった。

私がホームステイをしていたホストのＩ夫妻は大変気持のいい人たちで、当時まだ小学生だった一人息子のカールもふくめて、今もっておつきあいがある。とりわけＩ氏は私にとっては実によいドイツ語の先生だった。というのも、彼は仕事から帰ってくるとまず地下室の貯蔵庫からビールを二本持ってきて机の上にとんと置き、椅子にかけるや、「さて、今日はどうだった?」と毎日のようにたずねてくれるのだった。こういうときは、教室や講習会場で「先生」と向き合う場合とちがって、加えてアルコールという潤滑油も入っているから、まちがいだ

らけではあるけれども、ともかくドイツ語の単語が出てきて、I氏に一応理解してもらえような会話がまがりなりにも成り立つ。何よりも有難かったのはI氏がこちらの言いたいことをわかれうとして、一緒にって言葉を探してくれることであつた。

その晩の私の返事は、「今日は不愉快だつた」であつた。そして、私がなぜ不愉快だつたのかをただどしく話すのを聞いたあと、彼は極く單純素朴に、なぜ私がそういう單純なミス<sup>ミス</sup>を犯したのか、たずねてくれた。I氏のこの問いが私にあらためて日本語における返事の仕方について考えさせるきっかけとなつた。

なるほど日本の学校で英語を習いはじめるとき、英語と日本語とでは場合によつて返事の仕方が違うことを教えてはくれる。否定疑問形に対して否定的に答える場合には、日本語では「はい、ゝしていません」と返事をするが、先ほどの例に則して言えば、「宿題をやつてこなかつたのか？」と問われれば、日本語ならば「はい、やつてきませんでした」と答えるが、英語（ドイツ語も同じ）ならば「いいえ、やつてきませんでした」(Nein, ich habe sie nicht gemacht)と答える、と。しかしなぜこういう違いがでてるのかについては、普通説明してくれない、少なくとも私はその理由なり根拠なりの説明をしてもらつた覚えはない。したがつて私自身そのことについてあの時まで考えたことがなかつた。

R先生の叱責とI氏の質問がきっかけになつて私は、そのあと数日一生懸命に考えてみた、なぜこういう違いが起るのか、と。そして、その結果を、再びたどたどしいドイツ語に置きなおして（当時私はドイツ語で考えることなどできなかつたから、日本語で考えたことをドイツ語に置きかえる、つまり翻訳する、という厄介な作業をたえずせざるを得なかつた）I氏に伝えると、彼は「そのことをR先生にきちつと伝えろ、外国人にドイツ語

を教える先生は、外国のことを知らなければならない、少なくとも知ろうとする用意がなければならないのだから」と力説した。本音を言うのと、私は自分でそのことを考えたことだけで満足であって、それをわざわざR先生に報告することなど面倒だった。しかしI氏の助けをかりてその内容をドイツ語に文章化して読んでもらったところ、R女史は極めて素直に「外国人にドイツ語を教える立場にしながら、日本語に関する無知のせいとはいえず、貴方が犯した単なるミス、嘘をついたというようなモラルの問題にしまして、大変申し訳なかった。日本語の返事の仕方にもそれなりの論理がはたらいっているということがよくわかりました。それをわからせてくれて有難う」と、謝罪と感謝の両方を一ぺんに、しかも早口のドイツ語で述べられて、かえってこちらが面映ゆく感じてしまった。その私なりの考えの結論とはこうである――

日本語の返事は、問われている事柄に対してではなく、まずは問われ方に、したがって問う人との立場に対して、なされる。つまり「してこなかったのか？」という問い方を、そう問う人の立場を、まず「はい」と肯定し、しかる後に「してこなかった」という事実を確認する、という手続きを踏む。つまりある事柄は、それ自体抽象的に存在するわけではなくて、必ずある状況において、ある状況の中に、存在しているのだから、日本語で考えたり語ったりする場合には、まずその状況を確認し、しかる後に、その状況においてある事柄なり事実なりの確認がおこなわれる、ということになる。ということは、事柄そのものへの反応よりも先に、それが存在している状況に対して、たとえば問う人と問われる人の両者のおかれている状況に対して、言葉が肯定的あるいは否定的に應じると言えよう。ところがドイツ語（英語やフランス語の場合も同じ）では「してきたのか、こなかったのか」と問われているその事柄あるいは内容に対して直接に肯定的あるいは否定的に應じる。したがって、「し

てこなかつた」場合の返事は「ナイン！」となる。ただし英語などと違う点は、「してきた」場合、つまり問いの内容を肯定する場合には、返事は「ヤー」ではなくて「ドッホ」になる。これは肯定の自己主張の強化されたものと考えることができるよう。日本語の「はい」は状況関係型あるいは状況呼応型（situationsbezogen）であるとするれば、これは逆に「状況抵抗型」ともいうべきものであろう。いずれあとで詳しく触れることになろうが、「はい」か「いいえ」かというような一見極めて単純明解な返事の仕方一つにすでに、日本語のもつ性格がはっきり現われているように思われるのである。

言葉が他の何にもましてある文化の典型的な表現である以上、言葉のもつさまざまな性格なり傾向なりは、その言葉の使われている文化圏に生活する人間の考え方、感じ方、意志の発動の仕方などあらゆる面にあらわれるが、そういう事実が自覚的かつ意識的に確認されるのは、異なった文化圏、異なった言語圏との接触、摩擦、軋、対決によってはじめて可能になる。私の場合、その意味での異文化との接触あるいはカルチャー・ショックは、ドイツ語を習いはじめてから十数年も経ってからドイツで、しかも「はい」か「いいえ」かという極めて単純なことをめぐってはじめて経験されたことになる。

振り返って考えてみると、私は当時のあの先生R博士に感謝しなければならない。というのも、彼女は必ずしも学生に好感をもたれるというタイプの教師ではなく、むしろきつい言葉や厳しい態度でもって学生の反撥を買い易いタイプの人柄ではあったが、多分それだからこそというべきであらう、私自身は彼女のおかげで日本の、東洋の言語や文化や宗教のあり方について、あらためて考え直し自己批判的に確認するという必ずしも楽ではない作業をおこなわざるを得なくなることしばしばであったからである。彼女は私にとって、比較文化論的考察をお

こなうためのいわば「よき反面教師」の役割を果たしてくれたことになる。そうした彼女の教えに報いるためにも、もう一つだけ具体的な体験を述べておきたい。

われわれのクラスにチョー（多分「趙」？）君という香港出身の中国人がいた。彼も、私と同じように、文字にのみよるドイツ語教育を受けてきたせいなのか、音声によるドイツ語の使い方は苦手らしく、毎日のドイツ語の授業の知的程度と、私たちがもっている知識の程度との落差の大きさにと惑い、またうんざりもしていたらしい。ある日授業の合間につと立って黒板に向い、見事な筆跡で書きはじめた――

少年易老学難成

「彼もまたわれと同じく悩めるか」と思うとにわかに親近の情を覚え、私は第一句に並べて二句目を続けた――

一寸光陰不可輕

彼は振り返って「汝、わが古詩を知るや?」「然り、中学校に於いて学べり」（この会話はお互いに下手糞なドイツ語でのやりとりである）と私は、彼のそれと較べてあまりにも拙いわが筆跡を恥じつつ答えた。彼はにっこり笑って第三句をつけた――

未覺池塘春草夢

私の方は少々あやしくなってきた

階前梧葉・・・

「ゴ」は桐のはずだから、そうすると木偏であろうかなどと考えていると、背後からR女史の声があがった――

「それは何ですか?」

休憩時間はとくに終って、先生はすでにご入室になっていたのだった。

「中国の有名な詩です」

と私たち二人は期せずして異口同音に、些かの誇りをこめて答えた。すると

「大河内さん、あなたは中国語ができるのですか？」

「いいえ、できません、フラウ・ドクター・ラーバー。」

「では、あなたは日本語ができるのですか、趙さん？」

「いいえ、できません、フラウ・ドクター・ラーバー。」

「あなたは日本語はできないと言う」

と趙君に、そして私に向って

「あなたは中国語はできないと言う。にもかかわらず二人で同じ中国の詩を書いている。なぜそんなことが可能なんです？ そんな不合理なことなどそもそもあり得るはずがないでしょう？」

そう性急にたたみこまれても、こちらは音声としてのドイツ語の初歩を習いに来ている人間なんだから、簡単に答えられるわけではないではないか。初級クラスの学生にそんな難しい答えを要求すること自体がそもそも不合理であり、あり得てはならないことではないか。それに「あり得ないではないか」と決めつけられても、事実としてあるのであり、趙君と私は中国の文字を通して、同じことを考え、ある種の意志疎通をおこなっているではないか。そう（この段階では多分まだ日本語で）考えつつも、しかしこの場合もまた差し当って沈黙に逃げこむほかなかった。ただし問いは残った、「漢文」とは一体何なのか？

この問いの解明はI氏の手助けをかりられる性質のものではむろんなく、またちょっと考えただけで解ける筋合のものでもなかった。事実その後何年もの間私の頭のどこかにひっかかっていて、帰国後大学の同僚たちに、とりわけ中国文学者たちにたずねて、怪訝な顔をされることもしばしばだった。「漢文とは何なのか?」「テキストそのものは中国語なのに、それを日本語に翻訳することはせずに、日本語として読みくだし、理解するとう、おそらく、世界史上類稀な文化現象がなぜ生じたのか?」「漢文や漢字の日本文化における功罪やいかに?」「〈漢文〉という形式に、日本人のその後の言語習得、とりわけ外語習得についての一つの基本的態度があらわれてはいしまいか?」等々、問いは無限に問いを生んだ。中学一年生の私たちに漢文の先生が第一時間目に「漢文とは漢土の文章である」という名(?)定義を下したことを想い出したが、これなど定義にはならないだろう。日本人の作った漢文もあるし、日本で作られた漢詩もあるではないか。試みに平凡社の「大百科事典」を開いてみよう。そこにはこうある――

「かんぶん 漢文 ここに漢文というときの〈漢〉とは漢王朝のことであり、したがって、本来は漢の文字(漢字)で書かれた文章という意味である。だが、日本において〈漢〉とは中国というのとはほぼ同義に用い、漢文とは広く〈漢字で書いた文章〉という意味で理解されている……」

あるいは小学館の「日本国語事典」を見てみよう。そこにはこうある――

「①中国漢時代の文章及び文学。②現代中国語に対して、漢字だけで表記された古い中国の文章や文学。また、これにならった日本の文章や文学をもいう。」

これらの定義もしかしあまり説得力をもたない。なぜなら、漢字は中国の文字であり、したがって中国の文字で

綴った文なり詩なりは中国文であり中国詩であるのに、それと並んで、あるいはそれと別に、日本にのみ「漢文」あるいは「漢詩」という言い方が存在するのはなぜか、という問いに答えてくれないし、その問題意識も欠落しているように私には思われるからである。「漢文とは何か」という私の問いに怪訝な顔をされたのは、その人たちと私との間には多分共通の問題意識が存在しなかったからであろう。

日本の学校の成績証明書などがある必要上たとえば英語に翻訳するとき、「漢文」は「Chinese」あるいは「Classical Chinese」とされるのが普通だそうである。テキストが「漢字」で、つまり「中国文字」で書かれている以上、その訳はまちがいでないし、事実またそれ以外に訳しようはあるまい。しかし「漢文」が中国語ないし中国文と等しいものでないことは「漢文」を習ったことのある人なら誰にとっても明白な事実である。第一「しょうねんおいやすく」と発音しても中国語のみを解する人には通じないだろうし、逆に「少年易老」を中国語として *Shao nian yi lao* と発音されたら、中国語を解さない「漢文人」には理解できないだろう。つまりこの詩が、中国語は知らないけれども漢文は習ったことのある私に、一応理解できるのは、あくまで文字を通してであって、音声としてではない。したがって仮に「漢文とは中国語（文）」——それが中国人によって書かれたのか非中国人、たとえば日本人によって書かれたのかはここでは問わない——を日本語（文）として読み理解すること」と定義することができるとして、その場合の中国語（文）はあくまで視覚に訴える文字としての中国語であって、発声器官を通して聴覚に訴え伝達される音声としての中国語（文）ではない。

日本人が中国語を、明治以降の英語やドイツ語などの受容とは異なって、「翻訳」という作業を通さずに、「漢文」というものを発明して受容理解したことについては、さまざまな理由が考えられよう。一つは日本側の問題



で、中国の文書が日本にもたらされた時には、勿論音声としての日本語は存在していたけれども、それを表記する手段、つまり文字は持っていなかった。したがって中国語を日本語に「翻訳する」ことがそもそも不可能だったという事情があろう。今一つは中国側の問題、つまり中国文字が本来表意文字であって表音符号でなかったことである（この点に関して私には一つ疑問がある。それは、おそらく地球上のすべての言語の表記化は最初はひとしく象形化から、つまり表意文字化として始まったものであろうと考えられる。ところが他のほとんどの言語の表記が表音記号へと移っていったのに対して、なぜ中国語のみが基本的には相変わらず表意的傾向を保持し続けているのか、という点である。識者のご教示を待つ次第である）。ただし中国語にももちろん四声その他発音に関する規定、つまり音声としての約束事があることからすれば、漢文は中国語の音声面を無視して、あるいはそれを本来の音声要素と切り離して、単なる形式上の約束事としてのみ遵守するという方向に向ったものなのであろうか？ 仮にそうだとしたら、そういうし方で中国語を日本語として読む場合に、中国語の原意を、そのコノテーションをも含めて、どの程度まで正確にあるいは深く読みとっているのか、という重大な疑問が出てくる。この点はいわゆる翻訳の場合以上に大きな問題になるであらう。

ここで大きな疑問が起る。つまり、一般的に言って、言語の本質的要素であるところの音声を全然あるいはほとんど無視して、その言葉を十全に理解するなどということがそもそも可能かという疑問である。「漢文」に即して言えば、文字にのみたよらざるを得ないためにコミュニケーションがかなり一方的な偏ったものになるおそれはないのか、ということになる。道元禅師は師如淨と筆談したらしいという説があるが、現代の私たちのもっている漢字や漢文の素養は勿論道元禅師のそれとは比較にも何ものならないほど低下しているから、中国文を漢文と

して、つまり日本文として読んで理解する（あるいはしたつもりになる）こと自体がすでにかなり覚つかないことになっているはずで、まして漢文という形式を用いてこちらから情報を発信することはほとんど不可能ではあるまいか。

日本語が、自分とは全く異質の語系に属する中国語に最初に出逢って、その文字を自語の表現手段としてとり入れざるを得なかったことは、一方で大変な矛盾をかかえこんだことであり、その意味では悲劇的なできごとであったに違いないが、しかし他方ではそれによって日本語が極めて豊かになったことも否定できない。いわゆる「やまとことば」だけでは抽象概念の表現や抽象的思考はほとんど不可能であったろうと思われる。幕末から明治にかけて、あるいはそれ以後現在にいたるまで、欧米の文物が日本に導入される過程で、日本は多くの場合「翻訳」という作業を通してこれを吸収咀嚼してきたが、その翻訳に際して果した漢字漢語の役割は大変大きく、翻訳という本来暴力的な言語操作行為に伴う齟齬やずれを一応除外して考えれば、一方で「漢語に逃<sup>に</sup>げ<sup>た</sup>」点も多々あっただろうけれども、現代日本語における漢語の役割は決して過少評価されてはならない。この点、「漢文」の意味を問うことは別の視点から強調しておく必要がある。

ただ少し別の観点から考えなければならないことがある。それは中国語を漢文として理解するという方法、具体的に言えば返り点送り仮名をふって日本語として読むという、日本人が異なった言語に対して最初にとった姿勢は、単に「漢文」にとどまらず、現在の日本人の外語学習にもその影を色濃く落としているように思われるからである。単純で極端な例を考えてみよう。

“This is a house.”という英文を理解しようとするときに、私たちは、返り点送り仮名こそ打たないものの、

まずこの文を「This is a house」という三つの部分に分け、その語順を「This a house is」と変えて日本語のそれに近づけ、その部分のそれぞれに対応していると思われ、日本語を当てはめて、しかる後に「これは一軒の家である」と訳す（と思われる）と言ったのは、実際には異なった言語の間に一対一の対応関係など存在しないのが普通だからである。日本語を母語としている人間が「家」という単語でイメージするものと、英語を母語とする人間が「house」という単語でイメージするものとの間に一対一の厳密な対応関係があるとは到底考えられないからである。house という英語と家という日本語が同じものを意味する、つまり一対一の対応関係にあると考えると、それは人間がその中に住むところの建築物という意味においてのみ共通点があるのであって、色、形、大きさなどの外観もそれを構成している材質も、その他一切は異なっている場合がほとんどであろう。すると、私たちの頭に残るのは「これは一軒の家である」という日本語であって、This is a house という英語ではなく、ましてこの英文のもつ音声ではない。つまり英語を日本語として読む訓練が外ならぬ英語教育だということになってしまう。これはまさしく「漢文」流ではないのか。構文が複雑になればなるほど「訳された」日本語は英語原文から遠ざかっていく。早い話しが、中学校で教わったような、関係代名詞の文を「切って訳すか、うしろから返って訳すか」というような問題は、まさしく「訳」に、つまり日本語に関わる問題であって、英語そのものに関わる問題では全然ない。ネイティブ・スピーカーならば発音される順番に、あるいは書かれている順番にしたがって（ただし、ここでいう順番とは必ずしも単語のレベルの順序ではなく、文を構成する成分のそれである）理解しているはずである。英語をこのような「漢文流儀」で理解する教育を受けていては、英語を、とりわけ音声としての英語を、使うことができないのは自明であろう。つまり中国語も英語もドイツ語も、これらを「日

本語として」読みかつ理解しようとする限り、一種の漢文といえるのではないのか。つまり私が語ったり書いた  
りする以前にすでに存在している原文を「日本語として」、あるいは「日本語に訳して」理解するということが外  
語学習ということになれば、音声によるにせよ文字によるにせよ、私の方から文を構成し情報を送ることは稀で  
あり、少なくとも第二次的なことから属するわけであるから、受動的受動的な言語活動であって、自ら能動的  
に発信する言語活動にはなりにくい。とすればその言語活動は一方通行的にならざるを得ないであろう。能動・  
受動、発信・受信があくまで相対概念である以上、受動・受信自体が必ずしも悪いことであるわけでは決してな  
く、正確に十全に受信すること自体は極めて大切なことであるにちがいない。ただ、それだけでは、本来相互的  
であるはずのコミュニケーションという言語活動の一面のみであることは知っていないとはなるまい。

外語教育に関して言えば、近年は発信的言語を身につける訓練もだんだんおこなわれるようになってきて、そ  
の限りで喜ばしいことであるが、反面「ペラペラやるだけでいいのか」と言わんばかりの保守派の勢力も隠然た  
るものがあり、その間にはさまれた学習者が困惑するという現象も見うけられる。問題はしかし外語教育に限ら  
ない。時代は私たちに日本文化そのものの性格なり傾向なり特徴なりを批判的に再確認することを迫っているよ  
うに思われる。ここで、先程来私自身のローテンブルクでの体験を例にして述べてきたように、「比較」という思  
考作業の重要性が浮かびあがってくる。なぜならば、他と比較し対決し（自己）批判することによって始めて、  
自らをより正しく深く知ることができるからである。

人間が「考える葦」（パスカル）である限り、私たちは「人間とは何か?」、「自分とは何か?」という問いを発

せざるを得ない。デルフォイの神殿に書かれていると伝えられるような「汝自身を知れ！」という命令形をとるにせよ、清澤滿之の言うように「自己とは何ぞや？」と言う疑問形をとるにせよ、この問いは人類の歴史と共に古く、また人類の存続する限り繰り返し提出されるものであらう。その際その「自己」を、「人間」を、知るためには、必ず比較のための媒体が必要になる。比喩的に言えば、鏡（写真、ヴィデオ、等々）がない限り人間は自分を見ることも知ることもできない。鏡の前に立つことによって、鏡との関わりにおいて、はじめて私たちは自己を見るのである。比較とは当然ながら他との比較を意味するが、他が、そして自己が、成り立つためには、自己と他との、あるいは他と自との、関わりが成立していなければならない。関わりにおいて自が成立し他も成立する。<sup>③</sup>したがって自己を知るためには他を、より正確に言えば、他との関わりを、明確にさせなければならない。人類はたえずその努力を続けてきた。

例えば古代ギリシア人にとっては、人間とは「ロゴスをもつ生物」であり、かつ「社会生活を営む生物」として、他の生物との比較において規定されたし、キリスト教においては「神の被造物」であり、とりわけその中でも「神の似姿」として、神との関わりにおいて把握されてきた。佛教においては六道を経めぐって流転する衆生存在の一つである「意識的存在」(manuṣya)として、大乘佛教においては、この流転を超脱せんと菩提心を発起した菩薩存在(Bodhi-sattva)として把握されてきた。その際いずれの比較や規定にも二つの契機がふくまれていることに留意する必要がある。つまり否定の契機と超越の契機とである。ギリシア人にとって人間存在とは「ロゴスをもたない生物ではない」のであり「社会生活を営まない生物とは異なる」もの、キリスト教においては「神の被造物」であって「神ではなく」また「悪魔でもない」もの。佛教においても流転する六つの存在様態の中でも

意識をもたない他の存在様態とは異なるものであり、菩薩は**いまだ佛ではない**。超越の契機という点から考えれば、人間存在はギリシア人であつて人間をも含む上部概念たる生物へと超えて規定される。キリスト教にあつてはむしろ人間を超えた「神」という超越者との関わりにおいて規定される。佛教においては人格的位格的（パーソナル）なものを超えた「法」（dharma）との関わりにおいて規定される。世俗化し、非ないし反宗教化した近代以降においては超越の契機はうすれるように見えるが、否定的契機は依然として残る。スピノーザの言う「定義（限定）するとは否定することなり」（*Determinatio est negatio*）とは普遍的真理であり、Aは何かと限定規定しようとするとき、まず「AはBではない」という否定ではじまる。このように否定と超越の二契機をはらむ比較という知的作業を通して私たちは普遍性に到達しようと願うのである。

普遍性を願うことはしかし普遍性を獲得したこと、あるいは獲得し得ることではない。むしろ逆に、人間存在は普遍性へと到り着くことのできない相対的存在者にすぎないことを自覚することに外ならない。別の言い方をすれば、自分が相対的存在にすぎないという自覚は、相対的なぬもの、絶対的普遍的なものとの関わりを自覚するところにはじめて成り立つのであつて、いわゆる相対主義とは全然異質のものである。相対主義とは無責任かつ浅薄な懷疑主義ないし不可知論に立つものであつて、自己存在の責任を負う明確な態度をとらない、あるいはとれない。それに反して、自己存在の相対性に徹するということは、あるいは相対化する視点に自分を立たせるということは、あくまで絶対性普遍性との関わりにおいて成り立つものであり、そこにおいてのみ相対的自己存在に責任をもち得る自信も生れる。であるから「自信」というものも、自らを尊しとし自らを信じるところに成り立つのではなく、相対的存在者が信じるに価する絶対者に出逢うところにはじめて生じるものであらう。

そういう意味での相対化を可能にするものこそ、「比較」という痛みを伴う知的営為であり、自覚過程であると言える。自己を知るために知的誠実さを貫き徹すこと、それが比較文化論を遂行する基盤でなければならない。

私たちがここでおこなおうとする比較文化論的試みの主たる目的は、もちろん私たちが住み暮しているこの日本という国土に培われた文化を、そしてその基盤を明確にすることにあるが、そのことはとりわけ現代という時点において必要欠くべからざることと思われる。なぜなら、明治以降の日本のいわゆる近代化過程とその現状、及び私たちが手本にしたヨーロッパ近代の文明そのものもまた、極めて重大な「問題」と化しているからである。一九四〇年当時、ナチス・ドイツを追われて東北大学に教鞭をとっていたカール・レーヴィト教授はその著作『ヨーロッパのニヒリズム』の日本語版に付した「日本の読者に与える跋」の中で次のように述べている。少し長い以下に引用する――

前世紀の後半において日本がヨーロッパと接触しはじめヨーロッパの〈進歩〉を嘆賞すべき努力と熱っぽい速さでもって受け取った時は、ヨーロッパ文化は、外的には全世界を征服していたとはいえ、内実はすでに衰頹していたのである。しかし十九世紀のロシア人とは違って当時の日本人は、ヨーロッパと批判的に対決しなかった。そしてボードレールからニーチェに至るヨーロッパ最上の人物たちがさすがに自己及びヨーロッパを看破して戦慄を感じたものを、日本人ははじめ無邪気無批判に残らず受け取ってしまった。日本人がいよいよヨーロッパ人を知った時はすでに手おくれだった。その時はヨーロッパ人が自分自身の文明を信じてなくなっていた。しかもヨーロッパの最上のものたる自己批判には、日本は少しも注意を払わなかった。今日でもなおまだ進歩の理念を信じているのはアメリカ、ロシア及び日本だけで、もうヨーロッパでは久し

い前からそれを疑いはじめていた。「・・・」日本の西欧化（近代化）が始まった時期は、ヨーロッパ人がヨーロッパ自身を解決しようのない問題と感じたのと、不幸にも同じ時期だった。外国人にそれがどうして解決できようか。しかし一たん西洋化が始まり、取返しのつかない事実となってしまう以上、残る問題は日本がヨーロッパ文明から何をいかに受けとったかということである。

日本が中国文化と接した時は、宗教上、学問上、道徳上の基礎を受け入れたが、日本人がヨーロッパから受け入れたのは、それと違って、まず第一にヨーロッパの物質文明——近代的産業及び技術、資本主義、民法、軍隊機構、それに科学研究方法であった。これがあると何でもできないことはないが、ただし「・・・」へ自由と美だけはこのことによって決して得られない。人間の本当の生活、物の感じ方考え方、風習、物の評価の仕方は、比較的変らずにその傍に存続している。ヨーロッパ的「精神」Geist及び「歴史」Geschichteは「・・・」それを著しく変化させることによってしか体得できるものではないから、受け入れられなかった。したがって日本の西洋化は表面的なものであって、それはヨーロッパ人なら誰でも気づくが、だからといってその西洋化が滲透性をもっていることも見逃し得ない。ヨーロッパ文明は必要に応じて着たり脱いだりできる着物ではなく、着た人の体のみならず魂までも変形させる気味の悪い力をもったものである「・・・」。「近代的日本」というのはしたがってそれ自身生きた矛盾である。本質的に近代的なものは日本的でないし、純粹に日本的なものは太古以来のものであるからである「・・・」

もちろん学生（学生のみに限らない——引用者）は懸命にヨーロッパの書籍を研究し、事実またその知性の力で理解してもいる。しかし彼らはその研究から自分たち自身の日本的な自我を肥やすべき何らの結果をも



引き出さない。ヨーロッパ的概念——「意志」とか「自由」とか「精神」とか——を自分たち自身の生活・思维・言語にあつてそれらと対応し、あるいはそれらと喰ひ違ふものと、区別もしないし比較もしない。ヨーロッパの哲学者のテキストに入っていくのに、その哲学者の概念を本来の異国の相のままにして、自分たち自身の概念とつきあわせてみせず、まるで自明であるかのように取り扱う。だから、その異物を自分のものに変えようとする衝動も全く起らない「・・・」。二階建ての家に住んでいるようなもので、生活の基本である階下では日本的に考えたり感じたりするが、二階にはプラトンからハイデガーに至るまでのヨーロッパの学問が紐に通したように並べてある。そこでヨーロッパ人の教師は疑問に思う、二階と階下とをあがり下りする梯子は一体どこにあるのだろうか、と。本当のところ日本人はあるがままの自分を愛している「・・・」。筆者は、ボードレールやフロベールのように、ブルードンやソレルのように、またヴァーグナーやニーチェのように、ヨーロッパで見られるのと同じ厳しさと鋭さでもって、自己及び自己の国民を問題にする日本人があるだろうかと疑っている「・・・」。

敢えて長々と引用したのは、ここで厳しい批判にさらされている梯子をもたない二階建の家としての日本文化の状況が、これが書かれてから五十年以上経った現在でも、ほとんど変わっていないように私には思われるからであり、かつまた、この五十年の間に「外的には進歩し全世界を征服していたとはいえ、内実はすでに衰頹していた」ヨーロッパ近代文明の実体が、ニヒリズムの名の下に、いよいよ深刻に顕在化してきて、全人類にきびしい反省と自己批判とを要求しているように思われるからである。

欧米やロシアからの「外圧」によって二百数十年に及ぶ鎖国に終止符を打って開港せざるを得なくなった日本

は、彼我の力、とりわけ軍事力の差のあまりにも大きいことに驚き、「富国強兵」「脱亜入欧」をモットーにしてひたすら「無邪気・無批判」に近代ヨーロッパ文明の吸収に努めた。そして新たに捏造した「国家神道」なるものと「天皇制」を結びつけてこれを基盤に「立憲君主制」を布き、とりわけ「物質文明」を、つまり資本主義と科学技術とをとり入れて国力を強化し、戦争のし方も植民地主義をも欧米の列強を手本にして忠実にこれを習い、ある程度の力の蓄積がおこなわれると、そしてまた「文明開化」の行きづまりが感じられると、ヨーロッパ「近代の超克」<sup>⑥</sup>を唱えて、アジアを征服している欧米の勢力を駆逐するのだと称して「大東亜共栄圏」なる合言葉のもとに全アジアを侵略するという暴挙を企てた。結果は惨憺たる無条件降伏であり、戦に敗れた後は、焦土の中から「新憲法」を得、束の間、生れ変わるかに見えたけれども、「敗れたのは科学技術の劣弱だったせいである」という、戦争についての深い反省を欠いたプラグマティズムとアメリカの反共政策との野合によって、「一億総懺悔」という名の総無責任体制の根本をなしている天皇制も、「象徴」の名を冠したとはいえそのまま存続させ、国をあげて利潤追求に、平たく言えば金儲けに、つっぱした結果、他国から、とりわけアジアの隣国から怖れられ嫌われ、今やアメリカやECとも対立するような「経済大国」とはなった。「古きよき」日本にあったはずの倫理性も鋭い美的感性も佛教に培われた宗教性も「近代合理的思考」におおいつくされ、「足ることを知る」のを忘れ、人の苦しみを共に苦しむやさしさをも失った私たちの日本には、「経済大国」でありながら「豊かさ」はどこにもない。金と物を別にする、批判と比較を通して到りつくはずの普遍性をもった、誰にも理解し納得してもらえる文化的遺産の何を一体私たちの日本はもっているのでしょうか。明治以来私たちの日本は、自己及び他への厳しい批判と対決を通して、自己変革という形で新たな自己に出合うという、自覚的行為を一度でもおこなっ

たことがあっただろうか？

こうした日本の死活にかかわる重い問題に加えて更に、先に触れたもう一つの重大問題が重なる。つまり日本が手本としてきた近代ヨーロッパの文明そのものがその終りに近づいているという事実である。「日本の西洋化が始まった時期は、ヨーロッパがヨーロッパ自身を解決しようのない問題と感じたのと、不幸にも同じ時期であった」とレーヴィット教授は言う。このことを具体的に示せば、若い軍医・将校・森林太郎が、新興の大日本帝国・陸軍の委託を受けて「鉄道とハルトマンの哲学」が話題にならない日はなかったという新興都市ベルリンに留学した時期と、スイスの高山の無人の湖の畔りで精神を病めるフリードリヒ・ニーチェが「神は死んだ」と告知し「ニヒリズムの到来」を予言した時期とが、重なっているということである。鉄道に代表される科学技術の最尖端を「無邪気・無批判」に取り入れたことは、同時に「近代ヨーロッパ文明の不気味な力」のもつある種の恐ろしい毒素をも併せ飲んだことに外ならない。そしてニーチェが言うように、ヨーロッパの歴史が「ニヒリズムの歴史」であり、今や無数の徴候がすでにあらわれているニヒリズムの到来が避け難いのであるなら、ヨーロッパ近代文明の洗礼を受けた日本もまた、当然ニヒリズムの歴史の圏内に取り込まれていることになる。明治というまだしも「健康」な時代ならば、まるで「洋」には「魂」はないかのように「和魂洋才」などという呑気なことも言っていられただかもしれないし、キリスト教という、ニヒリズムとの対決を生き抜いてきた宗教の代りに、普遍性を欠いた単なる習俗としての神道と「皇室」とをつなぎあわせて、これを憲法の基礎にすえるなどということも許されたのかもしれないけれども、近代文明そのものの実体がまさしく負の姿を呈<sup>マイナス</sup>してきて、環境問題、地球破壊、核兵器、原発、バイオテクニクによる生命操作、臓器とりわけ心臓の移植及びそれに伴う「脳死」の問題、南北

格差、新たなナショナリズムの抗争等々、さまざまの形をとって私たちに迫って来ている現在、そして更に、近代啓蒙主義精神の申し子とも言うべき理想主義的思考の極まりである「社会主義」という人類はじまって以来の壮大な実験が見事に失敗して、資本主義も社会主義も共に未来への方向を見失ってしまっている今、私たちの日本は、このようなグローバルな重大問題に関していかなる対処の仕方をしているのか、しなければならぬのか、またできるのか？ 私たちは今、このような問題に直面して、覚悟を新たにして、世界史の中の私たち自身の置かれている位置と、私たちに課せられているかもしれない課題と責務とを明らかにし、確認し、行動しなければならぬのではなからうか。そのための一つの有効な方法として比較文化論的考察が位置づけられるのではない。か。少くとも私はそう考えている。

以上のような意図をもって比較文化論をすすめようとするのであるが、前もって二つの点をお断りしておかなければならない。一つは、抽象論やまして空論に陥ることを避けるために、人間を通してあるいは書物を通して私自身が経た具体的体験に即して論をすすめること、今一つは、その私の体験はしかし小さく狭く、主としてドイツ語文化圏に限定されていること、この二つである。

## 第一章 ことば

——主語のない文？——

私たちの比較文化論的考察をまず「ことば」から始めよう。この場合考察の対象となる「ことば」とは、私た

ちがその中へ生れ、知らず知らずのうちに聞いたり話したりすることをおぼえ、やがて大いの場合公教育を通じて読み書きをおぼえ、という順序で身につけてきた私たちの母語であるところの日本語である。

ところでその日本語の考察にはいる前に、日本における日本語の呼び方、あるいはさまざまの言葉の呼称、について一言触れておきたい。一つは「国語—日本語」という対応（これには「国史—日本史」、「国文学—日本文学」等々の同類の表現がある）、今一つは「母国語—外国語」という対応関係である。一つの言語を、その言語を使用する人間の多数者の属する民族ないし国家の名前にちなんで、「日本語」とか「フランス語」と呼ぶのは、いわば「中立的」な表現であり、言語分類学上便利な呼称ではあろう。正当な表現と言ってよいかも知れない。しかしそれが「国語」と称せられると、そこにはある種のイデオロギーが関わってくるように思われる。試みに小学館の『日本国語大辞典』を見ると、「①ある一国における共通語または公用語。その国民の主流をなす民族が歴史的に用いてきた言語で、方言を含めてもいう……。②日本の言語、日本語。みくにことば。邦語。③借用によらない、日本固有の語。漢語、外来語に対していう。和語。やまとことば……。④学校教育の教課の一つ。日本の言語および言語文化を取り扱う。「漢文」と対置または併称され、またこれを内容に含む場合がある……。」とある。さすがに「国語大辞典」と名乗っているだけのことはあって、②、③、④には私のいう「ある種のイデオロギー」が働いていることが明瞭であるが、①は多分明治以降の日本にのみ通用する、必ずしも正しいとはいえない定義である。なぜなら、例えばドイツの学校では「国語」とは呼ばず「ドイツ語」と称しているからである。「公用語」ないし「官庁用語」は *Amtsprache* なじしは *Amtsdeutsch* であって、それはオーストリアのそれでもあるし、スイスの三つないし四つの公用語の一つでもある (*Nationalsprache* という表現もあったことは

あるが、その点についてはあとで触れる）。平凡社大百科事典はこの点にふれて、些か中立的に次のように記述している——「国語 一般には〈日本語〉の意味に使われているが「・・・」より厳密にはそれぞれの国の自国語という意味では、ある国家の公的な言語をさし、〈国家語〉あるいは、〈公用語〉ともいう。アイヌ語やドイツ語はこの意味で国語ではない。国家語をもたない国家はないが、ある言語が、二ヶ国以上の国家語となることはあり得る「英語の場合——引用者」。また逆に一国家が数個の公用語をもつ場合がある「スイス語の場合」……」とあつて更にフィンランドとベルギーの例を出して、いかなる理由からしてある言葉がその国の「国（家）語」となったかを付記している。つまり「フィンランドには公認の言語が二つあったが「・・・」フィンランド語を話す中産階級が進出し「・・・」現存ではフィンランド語が多数派となり唯一の国家語としての地位を固めつつあり、一方「ベルギーでは、その国家建設時の支配者たるブルジョワジーがフランス語を国家語とした」が、「農民及び労働者が国政に参与するにつれてオランダ語（フラマン語）をもフランス語と同等の国家語とすることを要求し、それが認められた結果、こんにち二つの同権の公用語をもっている」。

こうした権力関係を端的に示しているのがフランスにおけるフランス語ではあるまいか。田中克彦氏によると、フランス革命の後新しく制定された憲法を、フランス語を使用しない、あるいはできない市民を半分以上もかえているフランス「国家」権力が「国民」に憲法の主旨を周知徹底させようとしてフランス語教育を奨励ないし強制したとき、*la langue nationale*（国家語＝国語）という表現が、オック、プロヴァンス、ブルターニュなどの「野蛮な言葉」と対比させて、はじめて使用されたという。<sup>①</sup>

日本の場合に、事情はフランスと同じというわけではなからうが、「儒学」に対して「国学」、「漢かんごころ」に対

して「やまところ」を強調しようとする勢力が、明治新政府の鼓吹するナショナリズムに乗って、とりわけ「公」教育を通じて、「国語」という表現を定着させたとみてはほまちがいないであろう。つまり、これらのことは、「言葉」は国家権力に掌握されると、「国語」という表現をとって国（人）民支配の道具ともなり得ることを意味する。私たちは普通「日本語」と「国語」とを無反省に混用しているが、「国語」という表現は、場合によっては差別と排除の論理となることを知っておくべきであろう。在日韓国・朝鮮人にとって、とりわけその二世にとって、日本語は生れたときから使っている言葉ではあっても「国語」ではないだろうし、 دونالد・キーン氏は優れた日本文学研究者ではあるかも知れないけれども「国文学者」ではない。私たちが原則的に「国語」ではなくて「日本語」を問題にしようとするのは、以上のような理由からである。

二つ目の「母国語—外国語」の場合、問題になるのはやはり間に挿入されている「国」という語である。この表現は英語ならば foreign language—mother tongue となろうし、ドイツ語でも Fremdsprache—Muttersprache フランス語でも langue étrangère—langue maternelle となろう。いずれの場合も「国」という言葉は介入していない。実際、いわゆる英語を母語として使う人は「英国人」や「米国人」に限らないし、先にも触れたようにドイツ語を母語として使う人間は、「国」としてはドイツ、オーストリア及びスイスにまたがるし、「公用語の一つ」として認めている国まで数えればベルギー、ルクセンブルクまで入る。一つの言葉と一つの国家とは重ならない方が普通である（ただし、一言語がナショナリズムの培養基となることは大いにあるのであって、カナダのケベック州に存続する独立国家への指向などその好例であろう）。日本の場合も例外ではない。先住民たるアイヌ人や数十万を数える在日朝鮮・韓国人にとっては、日本語は母語とはなりえても母国語とはいえないのでは

ないのか。日本が「一民族、一言語、一国家」を構成する独自の国家であるとするのは、明治新政府の作った神話にすぎないだろう。したがって私たちはここでも、「国」概念を外して「母語」「外語」という表現を使うことにしよう。（この点について付言したいのは、私の子供たちが滞独生活の始めの頃、吾が家を訪ねてくれるさまざまな国のさまざまな言葉を使う友人たちを、「ドイツ人」とか「朝鮮人」とは呼ばないで「ドイツ語人のおじさん」とか「朝鮮語人のお姉ちゃん」という、日本語に市民権を得てはいないけれども実は正しい呼び方をしていたことである。大人社会や公教育のもつ先入見や偏見のない子供たちの正しい判断であったと今にして思い当る）。

私にとっての「母語」であるその日本語であるが、ハイデルベルクの友人のところでは次のような経験をした。日本から一人の女子学生が勉強にやってきたので、ドイツ人の家族とのつき合いを通してドイツ語も習いドイツの生活にも早くとけこんではいいといういわば先輩根性から、彼女を私の友人知人に紹介していた。たまたま友人Sの家で食後の閑談の際、若いしかも渡独直後の彼女が会話に入り易いという配慮からであろう、彼が若者向き話題を提供した（客人のみんなが語りあえるような話題を提供するようにたえず気を配ることは主人<sup>あるじ</sup>の大事な役目の一つである）——日本語でドイツ語の「*Ich liebe dich*（英語の *I love you* に当る）はどういうのか、と。彼女がすぐに口を開かなかったので私が、そういうことは言わない、言うとしてももっと間接的な、あるいは別な言い方をするだろう、と答えたところ、彼女は用意ができたのか、会話に加わってきて、「大河内さんの世代など古い頃からそういうことは口にしないかもしれないけれども私たちの世代ではちゃんと口に出しています」と言う。「古い世代」の代表にされた私は、彼女の言うことがにわかには信じがたく、「日本語でどういいますか」とたずねた。彼女の返事は「愛してるよ」だった。「ではそれをドイツ語に



そのまま置きかえてみたら？」私の問いに答えようとして彼女にはじめてわかったらしい、日本語とドイツ語（あるいは英語）の違いが、「愛してるよ」を文字通りドイツ語に移せば「lieben」以外にないのだ（ただし、ドイツ語に訳しようのない「よ」という助詞の問題は残る。ヨーロッパ語もその一つである屈折語は動詞の語尾変化などによって人称、数その他が表現されるが、膠着語の一つである日本語はそれらの多くを助詞で表現する。この問題をどう解決するかは言語学上の重大問題であろうが、目下のところ私の手にあまるので今は措く）。私たちのやりとりを聞いていたS夫妻が、主語もなく目的語もなく人称代名詞もなく動詞の語尾変化もなく、単に動詞のいわば不定詞だけということならば、「それじゃ一体誰が誰を愛しているのかわからないではないのか」と、彼らの論理からはいわば当然の質問を發した。しかし「愛の告白を雑踏の中ですか？」という私の極めて文学的非論理的な反論でその話題は笑いのうちに消えた。

消えはしたが問題は勿論残る。しかも日本語にとって本質的に重要な問題が。ここではそれらのうち二つだけを、いわゆる「主語」の問題と「人称代名詞」に関わる問題とを、とりあげて考えてみよう。

まず「主語」の問題。日本の学校教育では普通中学校及び高等学校で全員がまず、インド・ゲルマン語族の一つである英語を習う。そして大学に入ると普通英語の他にいわゆる第二外語として英語と同じくインド・ゲルマン語族に属するドイツ語、フランス語、ロシア語など、あるいはこの語族には属さない中国語や朝鮮語を習う。つまり大抵の日本人が最初に接する外語は、好むと好まざるとに関わらず、英語である。そしてその英文法のごくはじめの時間にいわゆるS+V+Oという構文、つまり主語+述語+目的語という規則を教えこまれる。この「主語」概念は明治以後の「国語文法」にも取り入れられているから、「学校文法」を習う現代の「日本語人」

には全く自明のもののごとくになっている。しかしこの「主語」は、現実の言語使用とは全くずれた規則であることはほんの少し反省しただけですぐにわかることである。現代の日常会話の「どちらへ？」「ちょっとそこまで」から、先ほどの「愛してるよ」を含めて、主語らしきものはどこにも姿を現わさない。古典においてはその傾向は実にはっきり確認ができる。たとえば『万葉集』巻第五の山上憶良の歌――

瓜食めば 子ども思ほゆ

栗食めば まして偲はゆ

何処より 来りしものそ

眼交に もとな懸りて

安眠し寝さぬ

あるいは格調の高い信仰告白の書として日本の宗教的文獻の中で最もよく読まれている『歎異抄』の第一章のはじめ――

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念佛もうさんとおもいたつところのおこるとき、すなわち摂取不捨の利益にあずけしめたまうなり。

「主語」なるものはどこにも全然表現されていない。にもかかわらず学校文法で主語――述語関係を教えるのは、明治以来の日本の他の文化科学の領域にあっても同様のことが起っているのであるが、西欧の、この場合の特にイギリス語の文法を「無邪気・無批判」に受容して、これを下敷にして国語文法を捏造してしまったからであり、そのようにして作りあげられた「国語文法」は、日本語に内在する言葉の約束事を取り出して整備し体系づけた

ものでは決してなくて、イギリス文法などによって、日本語に暴力を加え、日本語本来のありようをひどくゆがめてしまった結果であると言わざるを得ない。だから、日常の言語生活にあつては当然ながら自然で安定した使い方をしているのに、「文法」を考える場合にはひどく不自然な、時には全く誤った説明や解釈をするようなことがまき起つてしまう。幸い近年になってこうした「無邪気・無批判」な態度への反省から日本語本来のあり方を明らかにしようという努力が日本語学者の側からもヨーロッパ系言語を扱う学者の側からもなされはじめているのは大変喜ばしいことである。

主語―述語関係に関して大変貴重な貢献をしたのはまず、ソシュール<sup>③</sup>に学んだ時枝誠記である。彼はこう書いている――

国語の用言即ち動詞形容詞が述語として用いられる場合、これを英仏独等の言語に比較してみる時、彼にあつては、特別の場合を除いて、主語をとることが、原則であり、また主語とそれの述語とは緊密に結合して、述語の他の修飾語とは、形式上から見ても紛れることがない。これに反して、国語においては、述語となる用語の主語が、屢々省略されて、それが、また、国語の特性の一つとも考えられている。更にまた、国語においては、主語が、述語の意味内容を限定するものとして、述語に対する他の限定修飾語と比較して、これを区別する著しい特色を見出すことは、困難である。国語においては、主語も、また、修飾語の一つであるといはれる所以である。

以上のような主語の省略ということは、それだけについて見れば「・・・」表現技術上の問題であるのかのように考えられるのであるが、仔細に見ると、それは、もっと言語の根本的性格に、基づいているようであ

る。国語のこのような性格を、用言の無主格性と名づけて置こうと思う。

ヨーロッパ言語の動詞は、ある事実から、その作用や状態の主体を抽象し、その作用や状態の概念だけを表現するのに対して、国語の用言は、主格となるべき事実をも含めて、これを総合的に表現するものであるということが出来る。従って、彼においては、主語と動詞とが、合体したものによって、始めて具体的な思想が表現されるのに対して、国語においては、用言それ自体に主語が含まれているのであるから、それだけですでに具体的であると言い得るのである。以上のように見て来れば、国語において、主語の省略ということを用いるのは、主語と動詞との合体したものを原則とするヨーロッパ文法を基準にしたい方であって、国語に即すれば、主語が省略されているとはいえないのであって、むしろ、主語が、述語である用言に含まれていると見るべきであり、また、主語が表現される場合は、用言中に含まれている主語が、表現を、より正確にするために、用言から摘出されたのであると見るのが適切である。その意味において、主語は、他の修飾語と、本質的に異ったものではないといひ得るのである。（時枝誠記『日本文法』文語篇 岩波全書 二六七—八頁）

一見非常に大胆な、そしてヨーロッパ文法及びそれを下敷にした国語文法を習わされてきたものには「非論理的」にすら思われるこの主張は、しかし、例えば次のような極く当り前の、そして日本語としては正しい使い方を考えてみると、その正当性は疑いようもない――

よく降るねえ、うんざりする。

これを、いわゆる主語―述語という形式にいい直してみるならば、

よく雨が降るね、ぼくは（ぼくら） うんざりする。

こう言えないこともないし、また言わないこともないけれども、特に後半は日本語としてやはりおかしい。つまり「うんざりする」という述語にふくまれている主語をその必要もないのにわざわざ抽出したという感じはまぬがれない。つまり日本語では主語がなくても十分一つの文たり得るのである。

時枝文法のこのような主張の背後には近世以来の日本の学者の立論を踏まえた理論がある。それは「構成的言語観」に対する「過程的言語観」に立って語を「詞」と「辞」に大別する理論である。「詞」とは「概念過程を含む形式」の語で、「思想内容或は表現される事柄を、一旦客体化し、概念化した上でこれを音声、文字によって表現するもの」であり、「辞」とは「概念過程を含まぬ形式」の語で、「よろこび、かなしみ等の主観的情意を、客体化せず、また概念化せず、そのまま直接に表現する語」（時枝『日本文法』口語篇、岩波全書 六〇頁以下）である。そして「詞」と「辞」が、古来からいわれて来たように「玉とこれを貫く緒の如く」結びついてまとまりのある句（或いはその完結形式としての文）を構成する。その結びつきは

降るね、うんざりする、海だ、

或いはもう少し複雑になれば、

波が静かだ、風は冷い

のように、辞（或いは記号であらわされる用言にふくまれた未表現の陳述の辞）によって「詞」が包まれ統一される。時枝文法では詞と辞のこのような統一ある結合の仕方を「引き出し型」或いは「入子型」統一とも名づ

けられている。

それでは「文」とは何か。文の条件として時枝文法では、(一)具体的な思想の表現であること、(二)統一性があること、(三)完結性があること、の三つを考える。(一)についていえば、「具体的な思想とは、客体界と主体界の結合において成立するもの」であるから、「犬だ」という詞と辞の結合は具体的な表現であり、それだけで十分文といえる。(二)統一性を与えるものとして考えられるものは、(1)用言（動詞、形容詞）に伴う陳述（いわゆる零記号）、(2)助動詞、(3)助詞、であり、したがって「裏の小川はさらさら流れる」も、「静かだ」も、「また雨か」も統一をもった表現、つまり文と考えられる。(三)完結性は用言、助動詞、助詞のそれぞれの終止形によって表現される。したがって文の中心となすのは、述語（陳述の助動詞或いは零記号の陳述の辞によって統一された詞）であるということになる。

静かだ、暖かい

或いは

波は静かだ、風が暖かい

後者の場合、「波」、「風」は、ヨーロッパ文法にしたがって普通主語と呼ばれているけれども（「主語」といわずに「主題」又は「テーマ」と考えろという傾聴すべき説を立てている人もいる。三上章『日本語の論理』くろしお出版 参照）、厳密に考えれば、述語格にある詞の一部であるといえる。つまり述語の内容的な限定、述語に関する修飾語の一種にすぎない。このような理論的背景から、先に長々と引用したように、日本語にあっては、「主語は

省略されるのではなくて、主語が述語である用言に含まれている」のだという立論が成立するのである。

時枝文法は必ずしも理解容易ではなく、また細部にわたる検討の必要は大いにあらうけれども、日本語に内在する文法理論から、主語がなくても立派な「文」であるという法則を引き出した点、その功績は偉大である。時枝文法理論から帰結されることの一例を挙げる。「山が見える」、「音が聞える」などの文はどのように考えられるべきかという点から「対象語」という概念が導入される。「山」、「音」が、一義的に主語だと断定できないことは、それぞれ「私は」、「彼は」など、いわゆる主語をこの文のはじめに添えてみればはっきりすることであり、「山が見える」は例えばドイツ語の *Man sieht den Berg, der Berg wird gesehen, der Berg ist zu sehen* のどの文とも合致しない。強いていえばサンスクリット、ギリシャ、ラテンなどの古語に存在した「中働相」に当るのかも知れない）、この「山」、「音」などを、主語と区別して「対象語」と名づける。しかしこれを主語と考えることも全然不合理だというわけでもないのは何故か。それは「これらの語は、一方では、主観的な知覚、感情の表現であると同時に、他方では、そのような知覚や感情の機縁、条件となる客観的な事柄の属性を表現している」からであり、「いはば、これらの語は主観、客観の総合的な表現」である（時枝、口語篇 二七七頁以下）。或いは、「見る」、「聞く」などが「能動的意志的作用の概念であるのに対し」、「見える（見ゆ）」「聞こえる（聞こゆ）」がそれ自身特定の作用の表現には違いないが、それは消極的能力で、その能力による「ある事実の自然的・実現を意味している」（時枝、「国語学原論」四六一頁以下）、しかも「可能的能力と自然的実現とは同一事実の表裏をなしている」からである。

私は音が聞こえる（可能的能力）

音が聞こえる（自然的実現）

このことを「自発」と説明する人もある（板坂元『日本人の論理構造』講談社現代新書 七七頁）が、彼は「十何年間の私の経験では自分で満足の行く程（アメリカ、イギリスの引用者）学生に説明できたためしがない」と、この辺に出てくる日本語の特異性について告白している。（係助詞「は」の機能に着目して「主語―述語」というヨーロッパ文法のパターンでもって日本語の文章構造を考えるのは間違いであるという三上章の主張は十分注目されなければならないが、今はふれない。『現代語法序説』刀江書院、『象ハ鼻ガ長イ』くろしお出版 等）

「主語」にも関係する第二の問題点は、日本語におけるいわゆる人称代名詞、特に一人称、二人称単数のその問題である。これについては大変興味ある研究がなされている（鈴木孝夫「言語と社会」『岩波講座哲学』十一巻九章、一九六八年、同『ことばと文化』岩波新書 一九七三年 等）ので、極く大ざっぱにその論旨を紹介する。

結論を先取りしていうと、次のようになる。日本語にあつては一、二人称代名詞の数が非常に多いとか、使い分けが難しいとか、三人称代名詞が未発達だとかよく言われるけれども、これは「ヨーロッパ文法を下敷きにしたの見方」であつて、日本語には、インド・ゲルマン語の人称代名詞に対応するものはないと考えるべきではないか。少なくとも「VわたしハVおれハや、Vおまえハ、Vあなたハなどを人称代名詞と呼ぶことは日本語の事実から遊離した、異質の文法概念の直訳的輸入にすぎない」（新書 一三四頁）。このことはインド・ゲルマン語の人称代名詞と日本語のそれとをとりわれない眼で観察し比較すれば明々白々な事実である。

ゲルマン諸語における「わたし」、英語の I、独語の ich、オランダ語の ik は、最も古い段階ではおそらく



に近いものに収斂されるらしく、又ロマンス語系統の *je* (フランス語)、*yo* (スペイン語)、*io* (イタリア語) 等はいずれも、ラテン語の *ego* に収まり、更にこの *ego* は、ギリシャ語の *ego* などと共に、古代ゲルマン語の推定形 *\*egō* に合流し、「インド、ヨーロッパ諸言語の最も古い段階での *√* わたくし *h* はほぼ *egō* に近い要素を有する言葉であった。二人称(単数)の場合は、一人称の場合ほど単純ではないが「細かいことを省略して言えば *je* に近い言葉が最古のものであったらしい」(新書 一三八頁)つまり、インド・ゲルマン語族にあっては、一、二人称代名詞は「同一の言葉が何千年にわたって連綿と一貫して用い続けられて」きたのであり、「人間の同一性が不変であるのと同じく、一(二)人称代名詞のことばとしての同一性 *identity* は有史以来変っていない」(新書 一三九頁)ことを意味する。

これに対して、日本語ではどうか。「現代日本語では、ヨーロッパ語に比べて数が多いとされている一人称、二人称の代名詞は、実際には余り用いられず、むしろできるだけこれを避けて、何か別のことばで会話を進めていくとする傾向が明瞭である」(新書 一三三頁)。「もし話者が自分を言うことばが一人称代名詞で、相手を指すことばが二人称であるという西欧語文法流の考え方を、そのまま忠実に日本語に引きつぐと、日本語では大部分の親族名称、地位名称、そしていくつあるとも知れない職業名などが、すべて人称代名詞というおかしいことになり、肝心の *√* わたくし *h* あなた *h* などの方が、むしろ影がうすくなってしまふという奇妙な結果になってしまう」(新書 一三四頁)。

そしてこの日本語のいわゆる「人称代名詞」について二つの注目すべき事実が指摘される。一つは日本語のいわゆる人称代名詞の使用期間が、インド・ゲルマン語のそれに比して、あまりにも短命であること、「わたくし」

「ぼく」などは古代日本語まで遡ることができないばかりでなく、「ぼく」にいたってはわずか百年あまりしか使用されていないし、「きみ」、「おまえ」、「あなた」、「きさま」なども、ことばとしては別であるが、人称代名詞としての使用は、古代まで遡ることはできないという。「日本語に於ては、有史以来、自分を指す代名詞と、相手を言う代名詞は、次々と目まぐるしい程交替している。しかも注意しなければならないことは、新しく代名詞として用いられるようになる言葉は、常にもとは何か具体的な意味を持っていた実質詞からの転用だという点である」（新書 一四一頁）。しかも代名詞の変遷には一つのパターンがある。「話し手が自分を指す代名詞はどれも、新しく使用され始めた時は、相手に対して自分を卑下する意味内容を持っているが、長く使用されるにつれて、段々と自分が相手に対して尊大にかまえる気分を表わすようになり、遂には相手を見下す時にだけ使えることばに変化し、一般の使用から脱落していく」（新書 一四二頁）。こうした事実をインド・ゲルマン語の人称代名詞の性格と比較してみれば、「両者を同一の言語的範疇として共に人称代名詞の名で呼ぶことは正当とは」とも考えられないので、一、二、三人称代名詞という言葉を排して、自称詞、対称詞、他称詞という言葉を使つてはどうかという提案がなされている。

もう一つは、この自称詞の用いられるときの法則性についてである。それは(a) 目上（上位者）と目下（下位者）という対立概念が基本になっていること、(b) 日本語での対話では、たとえそれが社会的なコンテキストのものでも窮極的には親族間の対話のパターンの拡張とみなすことができる、ということである。そして(a)について、原則として、

(一) 話し手は目上の親族には人称代名詞を使って呼びかけたり直接に言及しない。目下にはこれができる。

(二) 話し手は目上の人を普通親族名称で呼ぶが目下のものを親族名称で呼びかけない。

(三) 話し手は目上のものを名前だけで直接呼ぶことはできない。目下にはできる。

(四) 話し手は目上のものに対して自分を名前で称することは可能であるが、目下に向っては通例そうしない。

(五) 話し手は目下の者を相手にするときには自分を相手の立場から見た親族名称で言うことができるが、目上にはできない(新書 一五一頁以下)。

という五つの法則性を見出し、これはまた原則的に家族外の社会的状況にも拡張的にあてはまる(親族名称の虚構的用法)といい、更に、この虚構的用法の一つとして「目上が目下と対話する時に用いる親族名称が窮極的には家族の最年少者を規準点にとり、呼びかけられる人あるいは言及される人物が、すべてこの最年少者からみて何であるかを表わす用語で示される」という極めて注目すべき見解に達している。そして結論的にこういわれる。

(1) 抽象的な、話し手の役と聞き手の役しか通例明示しないで対話を進めて行くことができる西欧語に比べて、日本語ではすべての自称詞対称詞が人間関係の上下の分極に基いた具体的な役割の確認とつながっている(新書 一八七頁)。

(2) (インド・ゲルマン語などの) 自称行為の特徴は、話し手の言語的自己規定が、相手及び周囲の状況とは無関係に、自発的独立的になされることであり、相手が存在しなくてもかまわない「・・・」、相手の存在を認識するに先んじて自己の認識が言語によって行われる「・・・」。日本語ではこの順序がちやうど逆で「・・・」相手の規定が自己の規定に先行する「・・・」相対的で対象依存的な性格をもつ(新書 一九六頁以下)。

(3) 対象依存型の自己規定とは、別の言い方をすれば、観察する自己の立場と観察される対象(相手)の立場

が峻別されずに、むしろ両者が同化されることを意味する。日本文化としばしば対比させられる西欧の文化が、観察者と対象の区別、つまり自他の対立を基礎とするのに対して、日本の文化、日本人の心情が自己を対象に没入させ、自他の区別の超克をはかる傾向が強いことはしばしば指摘されるところだが、日本語の構造の中に、これを裏付ける要素がある（新書 二〇〇頁以下）。

鈴木氏の日本語分析の論理や方法及びその成果からは学ぶべき多くのものがあり、その功績は大変に大きい。ただし日本語の性格についての彼の結論的判断には私は必ずしも全面的な賛意を表することはできない。なぜかという「対象依存型」とか「自他の区別の超克をはかる傾向」とかいう表現に私は、日本語による思考よりもむしろヨーロッパ的思考の跡を見ざるを得ないからである。「対象依存型」とか「自他の区別の超克をはかる傾向」とかいう表現の裏には、あるいはその反対として、「対象非依存型」あるいは「対象独立型」が当然考えられていると思われる。そこに、依存対独立という二項対立的思考がうかがわれるが、依存・独立という概念には必然的にヨーロッパ的価値判断がまぎれこんでいるように私には思われるからである。依存即ちマイナス、独立即ちプラスという判断である。たとえ正負の符号を反対にしても、価値判断であることに変りはない。しかし依存と独立とは本来あくまで相対概念であってどちらかの性質だけを有する言葉も人間存在もそもそもあり得ないだろう。また対象とそれを指す言語表現とをはじめから二つのものとして実体化することも観念的な発想であって、言語表現を得て対象がはじめて成立する。あるいは、同じことであるが、対象が言語表現を生んでくる、というのがもっとも事柄に即した言い方であろう。私は先に日本語の返事の仕方「状況呼応型」とあると言ったが、より正確には、状況が先にあって言葉があとからそれに呼応する、とか、状況と無関係なそれ自体としての事実

があるというようなことではなく、力点は「呼応」に置かれている、と言わなければならない。また「目上・目下」という分類も、そこにはそれに対応する概念としての、上下のない平等存在としての人間関係というものが想定されているはずであるが、敢えて誤解を怖れずに言うと、本来全く平等な人間関係というものが存在し得るのか、という重大な問題提起もなされなければならないだろう。同じように、鈴木氏は「日本人の心情が自己を対象に没入させ、自他の区別の超克をはかる傾向が強い」ことが日本語の構造の中に裏付けられていると言うけれども、事柄はむしろ逆であろう。つまり「自発態」的表現のところでは触れたように、まず自があって、他があって、その後言語表現によって自他の区別の超克をはかる、というのではなく、自と他、主観と客観、に分裂する以前の、つまり意識化される以前の、西田哲学の用語をかりるなら「主客未分の状態」が直接に言語表現としてあらわれてくる、ということであろう。そしてそれが意識され反省される段階ではじめて自と他、主と客との分裂が起る、と言うべきであろう。

そのことはいわゆる能動態・受動態という動詞の形式にも見られる。ヨーロッパ文法から見れば日本語の能動・受動は「あいまい」であるということになるだろうが、たとえば「通信の秘密は犯してはならない」という日本語表現は、日本語人には誤解しようのない明確な文章である。にもかかわらずヨーロッパ法を下敷にできた日本の法律用語では「通信の秘密はこれを犯してはならない」（「日本国憲法」第二一条第二項）という実に奇妙な表現をとるのは、純粹に形式的に考えれば「通信の秘密」が何かを犯すこともあり得るという、それこそ言語状況を全く無視した思考法、言語のもつ文法構造ないしその言語を使ってなされる抽象的観念的思考に由来するのであろう。

こういう点にあるドイツの思想家が指摘している。それは「言葉の誘惑」とか「文法的習慣」とか、更には「文法への信仰」(Glaube an die Grammatik)というような表現まで使って、それぞれ個有の性格なり特性なりをもつ言語による思考の特徴なり限界なりを指摘し、そのことによってヨーロッパ近代の思想そのものの限界を突破しようとしたフリードリヒ・ニーチェ（一八四四—一九〇〇）である。

たとえばニーチェのあるアフォリズムは次のように始まる——

いまだに素朴な自己観察者があつて、「直接的確実性」などというものが存在していると信じている。例えば「われ思う」Ich denke だとか、あるいはショーペンハウアの迷信である「われ欲す」Ich will とかの類である。まるでこの場合認識が純粹且赤裸々に、「物自体」Ding an sich として、その対象を把握することができ、主観の側からも客観の側からもなんの嘘いつわりもなされていないかのようだ。しかし百度も繰返していうが、「直接的確実性」や「絶対の認識」や「物自体」はそれ自体形容矛盾をはらんでいるのだ。もういいかげんに言葉の誘惑から解放されなければならない。（『善悪の彼岸』第一章第十六節）

「近代性の批判」という目標設定にふさわしく、デカルトのコギトから、カント、ショーペンハウアの批判で始まるこのアフォリズムは更にこう続く——

たとえ一般大衆は、認識するとは知りつくすことだと信じていようと、哲学者たるものは自分に向つてこういふべきである——「われ思う」という命題に表現されている過程を分析すると、ついには論証の困難な、ことによると不可能な、一連のあつかましい主張に突き当たる、例えば次のような——「考えるものはこのわれである」、「およそ一般に考えるところのあるものが存在しなければならない」、「考えるとはその原因とさ

れる一つの存在のなす活動であり作用である」、「一つの√われへなるものが存在する」、あるいは最後に「考えるということの意味されているものはすでに確定している」、「われは考えることの何たるかを知っている。なんとすれば、もしすでにそのことが決定されていないのなら、われはいま起っていることが√意欲することへ Wollen ないしは√感覚することへ Fühlen ではなく√考えることへだということを何によって計ることができようか！」いいかげんにしてくれ！ かの有名な「われ考う」は、自分の今の状態を、自分が自分について知っている他の状態と比較し、それによって自分の今の状態が何であるかを確定する、ということ を前提としているのではないか。自分の今の状態がこのように他の「知識」と関連させてはじめて確定になる限り、それはいずれにしろ直接的確実性などではない。——哲学者はかの「直接的確実性」などという代物の代りに、一連の形而上学的問いを持つべきだ。これこそ知性の良心に関わる問題であって、それは「自分は考えるという概念をどこからとらえているのか?」、「われについて、それどころか原因としてのわれについて、さらには思考原因としてのわれについて、語る権利を自分に与えるものは一体何であるのか?」等々の問いである——

コギトをめぐる問いは更に次の節に及んでいる——

論理家の迷信に関しては、私は、彼ら迷信家が承認したからにはほんの小さな事実を反復強調したい。つまり、ある考え（思想）ein Gedanke が訪れるのはそれ（考え）が欲するときであって、「われ」Ich が欲するときではないという事実である。だから「われ」という主語が「考える」という述語の条件であるなどというのは事実を歪曲するものだ。むしろ「（それが）考える」Es denkt というべきであろう。しかしこ

の「（それ）」がまさかにかの有名な「われ」[It]に外ならないなどというなら、おだやかな言い方をして、ただ単なる仮定、ただ単なる主張にすぎないのであって、ましてやかの「直接的確実性」などでは決してない。所詮この「（それが）考える」というのもすでにいいすぎなのだ。「（それが）」自体すでに一つの（思考）過程の分析の結果でありこの過程それ自体には属していない。この場合、人々は文法的習慣にしたがって推論しているのにすぎないのであって、「考えることは一つの活動である。すべて活動には活動の主体がある、故に——」というわけだ（第十七節）

「われ考う」及び「直接的確実性」という表現の言語習慣に伴う虚構への批判は更に進められて、

「直接的確実性」への信仰は道德的な無邪気にすぎない（第三十四節）

とまで断言されるに至る。それは「真理は仮象よりも価値がある」というのと同じく「道德的先入見偏見以外の何ものでもない」とされる。そしてこの節では観点はいったん「われ考う」から外れて真仮、真偽という二元論的価値判断の迷妄に向けられる。「真理は仮象よりも価値がある」というのは「この世にある限りのもつとも拙劣に証明された仮説」にすぎない——

もし観点による評価と仮象 *perspektivische Schätzungen und Scheinbarkeiten* を基礎としないのなら、生命そのものすら存在し得ないだろう。もし人が道德的に昂奮した愚昧な哲学者の説に従って「仮象の世界」を残りにく棄ててしまうなら——もしできたらの話したが——その時は諸君のいう「真理」の世界も何一つ残らない。一体われわれを強要して「真」と「偽」の本質的対立があるのだと仮定させるものは何であるのか？ 仮象性にさまざまな段階があると想定して、いわば仮象の中の明暗と陰翳と全体の色調を——画



家の言葉をかりていうなら、さまざまの valeurs (色の度合) を——考えれば、それで十分ではないのか？ われわれに関係するこの世界がなぜ作為物 Fiction であってはならないのだろうか？「作為物には作者があるはずだ」と反論する人があるなら、こうはつきり答えればよいではないか、「なぜあるはずであるのか？ この『あるはず』というのやはり作為物ではないのか？」と。(第三十四節)

そうして、主語と述語、真と偽、真理と仮象というような二元論的思考を根本的に規定している言語構造への、したがって文法的習慣への批判にもどって次のような大胆な問いを発する——

主語に対して、述語や目的語に対しても、いささか皮肉っぽくなることも許されるのではないのか？ 哲学者は文法への素朴な信仰から超脱してもかまわないのではないのか？ 勿論、家庭教師の女先生には敬意を表すべし！ だが、いまや哲学が家庭教師信仰を拒む時が来ているのではないのか？ (第三十四節)

ここに、コギト(われ考う)及びそれを直接的確実性であるとしたデカルト的発想への批判から発した一連の問いは、遂に、主語—述語、主語—述語—目的語という言語表現上の約束ごとたる文法構造の根本への問いにまで深められた。このことは一層根源的に考えれば、思想乃至は体験とそれの言語表現との間に越え難き溝として存在せざるを得ない背理やギャップへの問い、言いかえれば、体験は言語でもって十全に表現され得るのかという難問であって、古来から思想家を悩まし続けている言語哲学上の重大問題であろう。がしかし逆にまた、思想が「見舞う」*einfallen*とか「襲来する」*überfallen*とか、更には思想の立昇るのを「見る」*sehen*というような表現でもって、われが思想し思惟するというよりも、思惟そのものがわれに來って、わが身に成就するといわざるを得ないような、いわば肉体的思惟を重ねてき、それに相応した表現を志して來たニーチェにしてみれば、今更

事新しく論拠を詳細に展開して批判するまでもない程の自明の問題であつたともいえよう。一見ことのついでのように見えるこの問いもニーチェの側からいえばその根は深いというべきであろう。私には今、体験とそれへの反省及び言語表現との関わりという重大な問題を哲学的に十分に解明する用意はない。ただ、私事をつけ加えることを許されるならば、学生時代にはじめて西洋哲学史の講義を聴いた際に、近世哲学の祖と位置づけられているデカルトのコギト・スムについて、質問するのも気が引けるくらい素朴な、しかし私にとってははずっと尾を引いた疑問を抱かざるを得なかつたことは忘れることはできない。それは、一言でいえば、何故に cogito、何故に Ich denke であるのか？ ということであり、何故に sum であり、ich bin であるのか？ という疑問であつた。何故に cogitare (denken) ではないのか？ 何故に esse (sein) といわないのか？ つまり、「われ」はそれ程自明なのか、確実なのか？ という疑問だつた。今ならば、私はこの素朴な疑問に対して一応の答えは用意することができる。あることがらをまとまつた思想として言表するとき、インド・ゲルマン語族にあつては、主語―述語という形式をとらないと明確な表現にならない、したがって、cogitare, esse では、denken, sein では、つまり主語をもたない、あるいは動詞の変化形でもって主語を指示する「定形」という形をとらない、単なる動詞の不定形だけでは、伝達可能なまとまりをもつた思想の表明とはならないのだと。しかこれはあくまで一応の答えにすぎない。先の引用にもあるように、いま起っている一つの心理的、生理的、精神的できごとが、果して「考える」なのか「感じる」なのか「意欲する」なのかということ自体それ程自明でもないし、何よりも、そのできごとが起っているところの「われ」が自明なものとして前提できるのか、という疑問は依然として残る。だからこそニーチェは Ich denke ではなくて、Es denkt だ、いや Es denkt すらすでにいいすぎではないのか、と

いうのである。先程引用の日本語訳に際して「(それは)考える」と「それは」を括弧に入れたのも、このちっぽけな *es* が、大げさにいえば、悩みの種であることをニーチェは先刻承知だと思えるからである。つまり *Es wird gedacht* の *es*、更には *Es wird getanzt* の *es*、*Heute wird gehascht* となれば消えてしまうこの *es*。勿論ことがらとしては先程いったように一応の説明はつくし、また体験としてなら誰も肯き得るものなのに、表現形式としては、例えば、日本語には十全には訳せない。ある体験の表現可能性の問題は、異国語間の翻訳可能性の問題ともからんでくるようだ。翻訳の問題はしばらく措くとしても、言葉、及び言葉使用上の約束事が、体験の表明に或いは発想に決定的な、時には致命的なと言つていい程の規制或いは強制を加えているということは明白であろう。ニーチェが「文法への信仰から超脱していいのではないか」というのは、勿論この規制乃至強制からは完全に離脱することはできないにしても、それ程素朴に信仰するな、さもないと肝心なことがおこちてしまふぞ、といおうとしているのであらう。インド・ゲルマン語の一つを公用語とする国に生れ、西欧古典言語学者として世に出たニーチェのことだ、彼の才能と努力とをもってすれば、恐らく、『悲劇の誕生』の評価をめぐつてニーチェをばげしく批難した、そして後にドイツにおける古典言語学界に君臨する一方の雄となつたヴィラモーヴィツ＝メレンドルフ (Wilanowitz-Moellendorf 1848-1931) にまさるともおとらないような大言語学者となつたことはまず間違いないところであらう、もし彼が西欧古典言語学という枠内に止まり得たならば。しかしそれは彼には不可能であつた。卓越した古典言語学学生として将来を嘱望されていたその時期にすでに古典言語学そのものに深い疑惑と不満を抱いていたニーチェのうちにはあまりにも強い哲学的衝動が、具体的根源的な思惟への余りにも強い衝動がうごめいていたに違いない。つまり平たくいえば、ニーチェは、インド・ゲルマン語に宿

命的な主語―述語という表現形式、いわゆる主客の分裂 Subjekt-Objekt-Spaltung を桎梏と感じ分裂と感ぜざるを得なかったであろう。そういう言語感覚がニーチェをして次のようにいわせたのだらう。――

個々の哲学的概念は、決して任意にそれ自身だけで生じるのではなく、相互の関連や類縁のうちに生長するものだ。また、一見いかにも唐突に恣意的に思考の歴史の中に登場しようとも、実は一つの体系に属しているものであって、ちょうどある大陸に棲息するすべての生物が一つの系統に属するようなものだ。以上のことは、さまざまに異った哲学者たちも結局はある考・え・ら・れ・る・べき哲学の根本方式をつねに繰り返してしかも確実に充たしているという事実からもわかる。彼らは目に見えない呪縛の圈内にあって同じ軌道をつねに新たに回っていく。かれらはその批判的乃至は体系的意志をもって互いに独立しているように感じてはいいが、彼らの内の何物かが常に彼らを導き、何物かが彼らを一定の順序にしたがってつぎつぎと駆り立てていく。この何物かとは彼らに生得の概念性と類縁性に外ならない。事実彼らの思考は発見というよりもむしろ再認識・再回想、それらの概念がかつてそこから生れでできたところの遠くにしえの魂の全共有財への復帰であり帰郷である。その限り哲学することは最高級の隔世遺伝の一種である。インド、ギリシャ、ドイツのすべての哲学思考に通じる奇妙な血縁の類似性は簡単に説明がつく。言語の類縁性の存在するところでは文法に関する共通の哲学のせい、ということとはつまり同一の文法的機能による無意識の支配と指導のせい、はじめから哲学体系が同質の展開と順序をとるべき定めをもっていることは避け難い。と同時に、世界解釈の他の可能性への道が鎖されていることもまた避け難いところだ。ウラル・アルタイ語にあっては主語概念の発達が極めて少いが、この語圏の哲学者たちが、インド・ゲルマン族や回教徒たちとは異った眼で「世

界」を觀、異つた途を歩きつゝある anders “in die Welt” blicken und auf andern Pfaden zu finden sein  
ということとは、大いにあり得ることだ・・・(第二十節)

果してニーチェがウラル・アルタイ語についてどれだけの知識を有していたのか、またウラル・アルタイ語族にあっては主語概念がどれ程發達していないか、ということはこの場合あまり重要なことではない。重要なことは、一度「文法への信仰」を超越してみれば異なつた言語習慣、異なつた文法の下に「世界を異なつた眼で觀る」ことが出来るかも知れない、とニーチェが考えたことであり、そういう自由な觀點にニーチェが立ち得たということであろう。そして一層重要に思えることは、日本語の帰属の問題は大変ややこしくて、これをウラル・アルタイ系語族の一つとすることには疑義がある(参照、大野晋『日本語の起源』岩波新書)にしても、少なくともインド・ゲルマン語族の一つでないことは明白な日本語を母語とする日本人が「インド・ゲルマン族や回教徒たちとは異つた眼で世界を觀、異つた途を歩きつゝある」のかどうか、日本語による發想がインド・ゲルマン語などのそれとは異なっているのかどうか、また、われわれにそのことが自覺されているのかどうか、ということにあるのではなからうか。

この疑問に対する差し当つての解答は次のようなものにならうか。日本語を母語とする人間たちがインド・ゲルマン語族の人たちやイスラム教徒とは「異つた眼で世界を觀、異つた途を歩きつゝある」ことは、極めてアクチュアルな問題に引きつけて言えば、「經濟大国」日本、いわゆる「G7」(あるいは先走つてロシア共和国をこれに加えても事情は変わらない)の中の一つとしての日本が、理解しがたいマイノリティであり異分子と見られていること一つを取り上げてはわかるだろう。G7と言っても、日本語人以外の他の6(あるいは7)は完全な

共通項を保持しており（言語的にはいずれもインド・ゲルマン語族に属し、宗教的にはローマンカトリック、ロシア（ギリシャ）正教、プロテスタント、の違いはあるにしろ、いずれもバイブルを聖典とするキリスト教徒であり、人種的にも勿論混血は大いにあるもののほぼコーカソイド人種に属すると言えよう）、したがってそこに同じ「観方」があり同じ「途」があるのは自明のことであろう。したがって彼の人たちにとっては日本語だけが異質の存在であり「顔が見えない」存在なのである。（誤解を避けるために先廻りして言っておかなければならないのは、私には「経済大国」日本の現状を是認するつもりも肯定するつもりも毛頭ないことである。ここではただその「異質性」を強調したいだけである。G7あるいはG8にやがて韓国や中国やシンガポールが加わって来たらどうなるだろうかとは私は本気で考えることがある）。

ただし、このことが日本語人に自覚されているかどうかという点になると、否定的に答えざるを得ない。なぜなら日本語人は外語人に対して自分の発想なり思考なりが異なっていることを説明しようとしなない。批判や非難を浴びると、ただ相手の無理解をうらみ悲しむだけで、自分のことを説明する論理を組立てようと努力しない。一昔前なら、内政干渉だとして戦争にならないとも限らないほどの無茶な要求を出されても、それを正当な根拠のある論理でもって論破するということをしないで、無原則に一步步退って、相手を増長させるか、あるいは急に居丈高になって『ノーと（しかし国語でのみ）言える日本人』になったりする。更にひどい場合は「外庄」を利用して仲間うちで有利な立場に立とうとする。日本語人の多くが英語フランス語など外語を習って——たとえば「無邪気・無批判」であったにしろ——一生懸命に彼らの文化文明を吸収してきたように、多くの外人が日本語を習得してくれる時がいつか来れば、この問題は自ずから解決するかもしれない。しかしその時が来るま

では、日本語人の方から自分のことを説明する努力を、その論理の構築を、怠ってはならないだろう。自己防衛のためではなく、共存のためにである。

そして最後に今一つ、分析的で「自発的独立的」言語たるインド・ゲルマン語の祖語に最も近いとされるサンスクリット語で思惟した佛教が、個的存在や実体論を否定して、なぜに「諸法無我」の「縁起」を説き、「空」を唱えたのかという重大な問題が残る。しかしこれはあまりにも重大で、差し当っては私の手にあまる問題なので、識者のご教示を待つほかない。

## 注

### 〈序章〉

① D A D (Deutscher Akademischer Austauschdienst ドイツ大学交換奉仕会)の省略。主として学生の国際的交流を促進するため、一九五〇年にドイツに設置された学術財団。これと並んで今一〇 Alexander von Humboldt-Stiftung がある。後者は四十才までの若手研究者に奨学金を支給してドイツの大学・研究所で研究活動を行うのを援助する学術財団である。私のドイツ語文化圏におけるさまざまな体験や研究は主としてこの二つの機関の援助による。ここにあらためて両機関に甚深の謝意を表する。

② Goethe-Institut (ドイツ文化研究所) ドイツ国内及び世界中の大都市に「ドイツ語及びドイツ文化普及のため」に置かれてゐる機関。

③ マルティン・ブーバー『われと汝』参照。

④ 『ヨーロッパのニヒリズム』日本語版(初版一九四八年 筑摩書房)ユダヤ人だったレーヴィット教授はドイツに留まることが許されなかったばかりでなく、日本滞在中もドイツ語による出版はドイツ当局によって禁じられていた。したがってこの書物は、当時東北大学のドイツ文学科の助教授だった柴田治三郎氏の日本語訳によって「思想」に分載紹介

され、やがて一冊の書物として世に出たが、「日本の読者に与える跋」はその時に書かれたものである。ドイツ語版 *Der europäische Nihilismus* は、幸い訳者である柴田教授の書庫に保存されていた原稿をもとにしてレーヴィット教授の没後、その著作集 *Karl Löwith: Sämtliche Schriften*, 9 Bde, J. B. Metzler, Stuttgart, 1983-86 の第二巻に収められて、はじめてドイツ語圏に読者を持つことになった。

- ⑤ 一八八八（明治二一）年六月八日、帝国枢密院における憲法草案審議における伊藤博文の「この原案を起草したる大意」に次のような報告がなされている――

「欧州に於いては憲法政治の萌せること千余年、独り人民のこの制度に習熟せるのみならず、又宗教なるものありて、之が機軸を為し、深く人心に浸潤して人心此に帰一せり。しかるにわが国にありては宗教なる者其の力微弱にして一も国家の機軸たるべきものなし。佛教は一たび隆盛の勢力を張り、上下の人心を繋ぎたるも今日に至りてはすでに衰替に傾きたり。神道は祖宗の遺訓に基づき、之を祖述すと雖も、宗教として人心を歸向せしむるの力に乏し。わが国に在りて機軸とすべきは独り皇室あるのみ。これをもって、この憲法草案に於いては専ら意をこの点に用い、君権を尊重して、成るべく之を束縛せざらんことを勉めり……」（岩波講座『日本歴史』、「近代三」（一九六三年）所収の武田清子氏の論文「天皇制思想の形成」同二七九頁による）。

ここから大日本帝国憲法第一條の「大日本帝国は万世一系の天皇之を統治す」や第三條「天皇は神聖にして侵すべからず」が直接に導き出されてくる。

- ⑥ 「近代の超克」「外的には全世界を征服していたとはいえ、内実はすでに衰頹していた」近代ヨーロッパ文明を「無邪気・無批判に」受け容れた日本の知識人たちは、やがて「文明開化の論理の終焉」と同時に、「伝統の喪失」をも感じはじめていた。こういう背景の下に「近代の超克」が主張されたが、とりわけ一九四一年の大平洋戦争開始とともにこれがある種のナショナリズムとも結びついて、「近代の超克」は知識人たちの合言葉ともなり、やがて雑誌『文学界』が一九四二年九・十月号においてこれ特集し、十月号にその座談会「近代の超克」が発表された。戦後この座談会は戦争とファシズムに同調したものであるとして指弾されることになったが、ことがらの本質はそれほど単純ではなく、日本をも含めた全世界の「近代文明」ないし「近代主義」に対する自己批判を含めた問題提起と受けとめるべきものと思われる。（参考



文献『近代の超克』富山房百科文庫二十三。一九九〇年。

⑦ 森 鷗外『妄想』

〈第一章〉

① 田中克彦『言語からみた民族と国家』一九七八年、岩波書店 二八〇頁以下参照。

② インド・ゲルマン語族 インド・ヨーロッパ（印欧）語族とも呼ばれる。十八世紀末に比較言語学なるものがおこったが、そのきっかけはインドのサンスクリットという言語が、ヨーロッパの古典語たるギリシャ語・ラテン語に非常に類似した文法体系をもち、形にも一致がみられるという事実の発見であった。これが十九世紀のロマン主義の波にのって一つの学問となり、インド・ヨーロッパ（印欧）語の比較文法を生むにいたり、やがて世界の言語の系統による分類の学問となつていった。この語族の属する主な語派の分布は東は中央アジアのトカラ語からインド、イラン、小アジアを経て、ヨーロッパのほぼ全域に及んでいる。インド・ヨーロッパ語族の発見によつて「語族」という概念が成立し、それによつて世界の諸言語の語族による分類が行われているが、日本語をはじめ比較言語学が成立していない分野も多く残されている（風間喜代三『言語学の誕生』岩波新書参照）。

③ ソシュール Ferdinand de Saussure（一八五七—一九一三）スイスの言語学者。ジュネーブ大学で一九〇〇年代のはじめおこなつた講義が没後彼の弟子や協力者によつて『一般言語学講義』というタイトルで出版された。この書物で述べられているソシュールの理論は、後にブラーハ言語学派やコペンハーゲン言語学などに大きな影響を与え、構造主義言語学の原点と見なされている。そのインパクトは言語学にとどまらず、文化人類学（レヴィ・ストロース）、哲学（メルロー・ポンティ）、文学（バルト）、精神分析学（ラカン）などさまざまな分野において継承展開され、二十世紀人間諸科学の方法論とエビステモロジーにおける「実体概念から関係概念へ」というパラダイム変換を留意した。

（以上二項は主として平凡社大百科事典による）

（未完）

（付記）

この論文全体の構成上の必要から「第一章」中に、既発表の拙論「ニーチェのいわゆる「文法」への信仰」をめぐって」（ドイツ文学論集 一九七五）神戸大学ドイツ語教室刊 所収）の一部を加筆変更の上、転載したことをお断りしておく。なお、計画中の全体構成は以下になるはずである——

第二章 語ること、聴くこと、黙すること——〈対話〉についての考察——

第三章 生きとし生けるもの——人間と生きもの——

第四章 菩薩的人間——人間の自己理解——

第五章 風 土——相対化の視点——

第六章 自然と自然——翻訳語の問題——

第七章 「理性よ、さらば」？——科学の問題——

第八章 一日不作、一日不喰——学働の概念——

第九章 Fiat justitia et pereat mundus（たとい世界亡ぶとも正義は行なわれしめよ）——法感覚について——

第十章 生死の問題——生と死と——

むすび 「神は死んだ」か？——〈意志〉と〈業〉——