

## 正名と言霊 —中国と日本における異なるコミュニケーション パターンの起源に関する考察—

### “Rectification of Names” and “The Soul of the Word”: Some Thoughts on the Origins of Different Communication Patterns in China and Japan

ウヴェ・リヒタ（高等教育推進センター）<sup>1)</sup>

#### Abstract

Communication patterns in China and Japan are strikingly different, and this paper holds that the origins of this difference can be found in two key words of two texts that are of supreme importance for Chinese and Japanese culture: “Rectification of Names” (zhengming) in the Analects of Confucius, and “the Soul of the Word” (kotodama) in Manyōshū, the earliest collection of Japanese poetry from before the end of the 8<sup>th</sup> century.

The paper evaluates the importance (or non-importance) of “the word” in the basic religious-philosophical systems of Shamanism, Confucianism, and Buddhism and examines some concrete aspects of language and communication, such as “space”, “man”, and “self”, and the importance of poetry, grammar, rhetoric, and state examinations in the development of patterns of communication in China and Japan.

キーワード：コミュニケーションパターン、中国と日本の言語文化比較、正名論、言霊

#### 1. はじめに

日本語学者である森田良行は、著書『日本人の発想、日本語の表現：「私」の立場がことばを決める』の中で、次のようなエピソードを残している。中国人が友人を見舞いに病院へ行き、言う。「本当に具合が悪そうだね。よく休んでくれ。会社のことは心配しなくてもいいよ。数日間君が休んだところでめっちゃくちゃになるわけじゃない」（森田 p. 132-134）。

もしこの患者が日本人で、突然「具合が悪そうだ」などと言われたら、ショックを受けるだろう。そのうえ会社が自分がいなくても大丈夫などと言われたら、「もうお前はいなくてもいい」と言われているようなものだと思うばかりでなく、「退職を考えたほうがいい」とほめかされているとでも受け取るかもしれない。病状はよくなるどころか、受ける精神的ダメージが大きすぎるであろう。しかしながら、この中国人の見舞い客は何もほめ

かしてはいないのだ。とにかく良く休んでほしいと思っているだけなのだ。

日本人の見舞い客ならば何というであろう？「何だ！元気そうじゃないか。みんな心配しているし、会社では問題が山積みで大変なんだ！早く戻ってきてくれないと困るじゃないか」などと言って励まそうとするであろう。

森田教授は十分な知識をもとにこの話をしていると考えられる。教授には中国に在住し、中国の大学で日本語を教えた経歴がある。このような例を見てみると、日本人と中国人のコミュニケーションのパターンには大きな違いがあることを認めざるをえない。このことが本論の主題と直接関わってくるのだが、この話し方、考え方に見られる違いの原点は、初期の文学にも見られる。それは中国と日本の文化全般的に、特にコミュニケーションパターンにおいて偉大な影響を与えた『論語』と『万葉集』である。

## 2. 『論語』と正名論

2500年前、一人の弟子が孔子に「支配者になったらまず第一に何をするか」と尋ねた。「もし自分の最初の行動を挙げるとしたら、正名することだ」と答えた（『論語』13/3）。

言葉の意味とそれが事実とどう結びついているかということは、著しく政治的な性質を持つものであり、おそらく中国哲学の中でもっとも影響力のあるものであろう。主要な思想の流派、儒教、墨家、法家、道教などではそのことが思想のテーマであったし、「名家」のようにそれから名前をとった学派もある（Zhang, pp. 23–24, pp. 56–60）。

『論語』は孔子の行動、言葉、表現、そして彼の弟子の短い逸話や格言が何百も集められたものである。その中で孔子は政治のための言葉の重要性を説いている。「名前が正しくつけられなければ、言葉が正しく機能しない。言葉が正しく機能しなければ、仕事がうまくいかない。」と言っている（『論語』13/3）。「正名」、つまり実際にあるものを正しく名づけることは、公平な行政と調和のとれた社会的組織を確保する上で最も高潔で重要な作業だったのだ。儒教と宋明理学が何世紀にもわたって、この言葉の中に表現を見出すという世界観に基づいて発展してきた。

言葉を通じて世界を解釈するということは、ある現実言葉に言葉をあてはめるということだ。それは言葉の遂行力がもたらすものである。言葉にそのようなことが期待されているから、多くの主要な孔子の概念を表す語源に個人間のコミュニケーションを示すものがあることは驚くべきことではない。例えば「悟る」ことは「知」であり、「自分の言葉通りに生きること」は「信」である。どちらも言葉への責任を表している。「模範となる人」を表す「君子」という言葉、自己到達したという意味での「善人」、「実現されるべき可能性をもたらすこと」を表す「命」、「審美的な和の達成」を表す「和」、そして「名づけること」を表す「名」という文字自身にも言葉を表す部首がついている。それはおそらく言葉による明確な表現を表すのだろう。君子と言うものはコミュニケーションの達人だと言えるのだろうか？（Hall, p. 269）

「正」という言葉は商王朝時代（紀元前 1300～1046 年頃）にはすでに神託の文字<sup>2)</sup>として判読可能となっており、その意味は「有用で、目的を持った行為」である（Liu, p. 29）。「政治的で倫理的に正しい」という意味は後で付け加えられた。

この「正」という基本的な文字から、二つの関連する文字が作られた。それは「征」と「政」である。最初の文字には「歩くこと」を表す意味を持つ偏がついているが、それは主に大きな権力を持つものが行う懲罰的で、軍事的な行為を表す（それは例えば「征伐」という言葉に表れるように、1979年に中国がベトナムに対して行ったものである）。または合法的な権力による、税金の徴収などを表す。二つ目の漢字は「取り扱うこと」を意味する偏がついているが、それは効果的で社会政治的な「正式な統治」を意味する。しかしながら、この二つの文字が作られた後も、「正」が持つもともとの意味は失われていないし、いまだに他の二つの文字と入れ替えて使われることもある。『論語』の12/17に孔子の有名な言葉で「政者正也」というものがあるが、それには言葉の持つもともとの意味で、「統治とは力や権力を押し付けること」と言う意味が込められているのではなかろうか？それがもとで倫理的な理想というものが出来上がってきた (Liu, pp. 28–31)。

孔子を国家的に正統な守護聖人としての役割にあてはめるために、後に儒学者たちは「孔子が国を治めるために、正、特に「正名」の理論を形作った」と主張した。国家の正統性というものは変化するものではあったが、支配者には常に次の二つの義務があった。一つ目は「伝統を正す」ことで、二つ目は「人々を正しい道に呼びもどすこと」であった。その二つの課題によって、国家の正統な教えを築くことが、最優先されるべき最も重要な政治的課題となった。しかしながら、「修身」と国家で共通の倫理的基準は大きく異なる(Liu, p. 38 および p. 41)。

もっとも強調されるのは「修身」であり、それはつまり支配者が自身の言葉と行動を観察し、正すことである。上に立つものが「修身」をすることで、人民を抑圧することなしに、徳を修めることができるのである。「政治を行うというのは自分を正すことである。政治の責任者が正しくふるまっていれば、誰も不正を犯そうとは思わないであろう」(『論語』12/17)、「自分を正すことを学べば、政治を行うのに問題はないはずである。自身を正すこととすらできないのであれば、どうして他人を正すことが出来るであろうか？」(『論語』13/13)。

「考え」(以後「信条」と「現実」の間に相違があるとすれば、孔子は現実に合わせて、考えを訂正(正名)するのだろうか？それともその逆であろうか？孔子はそれを明確にしていないので、この点における論議は続く (Liu, p. 39)。しかしはっきりしていることが一点ある。「正名」は宗教的な、おそらくシャーマニズム的な意味あいを用いて名前とものの関係をはっきりさせることではない。しかしこのことが、まさに言霊と万葉集に関わってくる重要なことなのである。

### 3. 万葉集と言霊

『万葉集』は「一万枚の葉を集めた」という意味である。ここでいう「葉」は「詩」のメタファーとして、使われている。別の解釈としては、「年」、「世代」というものもあり、その場合は「一万世代分を収集したもの」という意味となる。日本に現存する初期の和歌集である。20巻に分けられ、4516首もの番号のついた和歌、つまり「日本式の詩」で成り立っている。8世紀末以前から保存されており、その当時の日本人が、自国の言葉で書かれた唯一の文学作品とみなしていたものである。それは日本で最初の華々しい文学作品に

位置づけられ、その形成期間は、およそ100年に及ぶ。この和歌集に一番最近のものが入れられた時期は、西暦759年にあたる年で、日本の旧暦の元旦であった。万葉和歌を強く印象付けるものは「真心」、「誠意」、「情熱」などであり、いまだに『万葉集』が国を代表する文学作品だと読者が感嘆するのは、こういった要素のおかげなのである (Japan, p. 919)。

万葉和歌を理解する上で、特別に興味深く、基本となる言葉がある。それは現代の日本人が持っている、あるコミュニケーションパターンにも関わる言葉である。それを多くの人は意識していないのだが、それは「言霊」（言葉の魂）というものだ。「霊」には「魔法の力」を表す古い中国の漢字「靈」が使われている。シャーマンの僧侶である「巫」（中国語では *wu*, 日本語では *fu*）は3つの口と雨をあらわす。シャーマニズムの魔術師はまじないを唱えて、雨を降らせる。本論で示したいのはこのことである。現代にもシャーマニズムの考え方が残っている。（例：ドイツのことわざで *‘Mal’ den Teufel nicht an die Wand!*）というものがあるが、文字通り訳すと、「壁に悪魔の絵を描くな」である。政治的に正しい言い方をする努力ともいえるかもしれない）それは中国よりも、日本の知的伝統文化やコミュニケーションに残っている。中国の大衆文化、伝統では、呪文を使うが、それはシャーマニズムと道教の強い影響だということを筆者は心得てはいる。

文字使用以前の日本では詩は単なる文学以上のものであった。実際のところ漢字が導入される前の日本のような初期の口承文化における「文学」を語ること自体が間違いであり、誤解を招くもととなる。詩というものは、全て口伝えで演じられてきた。歌われたり、朗唱されたりして、書き言葉にはない即時性を持つものであった。詩は考古学的遺物ではなく、芸能だったのである。それゆえに、日本語で詩を表す「歌」が音楽を伴ってうたわれる「歌」と同じなのは、驚くべきことではない。一方で中国語では（もともと文字で表記された）詩ははっきりと区別され、「詩」（*shi*）と呼ばれている。初期の日本人は宗教や、政治、文学を現在のように区別していなかった。詩や歌は今より一般的に、その他の社会生活空間にもっと密接に、そしてより深くかかわっていたのだ (Ebersole, p. 17)。

歌はしばしば権力行使のための一環として使われ、体験された。それは人間社会の中で宗教的、政治的権力を操作するための言語的手段であり「神」や死者の魂を含めた霊力を操る手段でもあった。審美的娯楽のためでなく、世の中の危険を及ぼす可能性のあるものを支配するためにも歌は歌われ、詩は朗誦された。こういった意味での有効性を持つ詩的言語は、日本史ではずっと後になってからも生き残り、平安時代（794–1185）と、中世で最も顕著であった。実際今でも地方の儀式などではその名残が若干見られる。

ネリー・ナウマンは青森県北東部にある下北半島の女性シャーマン、イタコについての論文の中で、日本北東部のイタコの歴史は、8世紀までさかのぼることができると言っている。イタという言葉の意味は万葉集の1773番の歌に女性のシャーマンとして出てくる。それは「憑依タイプ」の女性シャーマンであり、神たちがトランス状態にある彼女らに憑依し、神の言葉や呪文を言わせるのだ (NAUMANN, “The Itako,” pp. 22–29)。

おそらく詩の魔力に触れている文学で最も知られているものは、紀貫之の古今集（10世紀前半）の序文であろう。そこで彼が述べているのは、詩というものは何の努力もなしに、天と地を動かし、目に見えない神や魂の感情をかき乱し、男女の仲をとりもち、荒々しい兵士の心を落ち着かせる (EBERSOLE, p. 19)。

評論家たちは、時にこの記述を貫之の誇張だと指摘してきたが、それは初期の日本と平安時代に普及していた考えを代表している。意義深いことに、貫之は慣習に従い、詩の起源を神にしている。この中でも他の中世に書かれた文献の中にもそれ以前と同様、詩は神話と密接に結びついており、神話は我々が現代でとらえるところの「歴史」と混ざり合う。詩が重要な役割を果たした儀式はさまざま初期の日本にはあった。しかしこれらの儀式は全て、特別な言葉の持つ魔術宗教的な効力に対する一般的な信仰に基づいていた。この信仰は日本の文学では一般的に言霊信仰と呼ばれている。それは言葉を意味する「言」と霊的な力を意味する「霊」を信仰することである。日本でのこの信仰の起源がいつまで遡れるのか、ということに関しては学者の中でも未だに意見が異なる。万葉集時代の「宗教的修辞法」の社会政治的、そして経済的な側面の研究をさらにすすめていかなければ、言霊の歴史（EBERSOLE, pp. 19-20）と、初期の日本史におけるシャーマニズムの役割（NAUMANN, *Einheimische Religion*, Teil 1, p. 86 および p. 132）を理解することは困難であろう。

言霊の考えかたを示した詩をここでいくつか紹介してみたい。以下は 590 番<sup>3)</sup>の歌である。

あらたまの 年の経ぬれば 今しはと  
ゆめよ我が背子 我が名告らすな

現代の読者にとってみれば、少女が自分の恋を秘密にしておきたいと思うのは何ら特別なことではないであろう。しかしそれは現代の考え方なのである。1300 年前の考え方としてはこうなる。名前は人の魂や体と同一のものだ。名前を知っている彼は、その人物を所有することになるのだ。それが言霊というものだ。言葉が一度口に出されてしまうと、言葉の魂が目覚め、全てのことに作用してくる。良い方にも悪い方にもだ。先に述べた雨を降らせる魔術師の言葉のように。

2506 番の歌は初期の日本のある占いの慣習を示唆している。それはある占い師が岐路の近くに身を隠し、最初の通行人の会話を盗み聞きしようとするものだ。その偶然にきいた会話が占い師に、分析して占う材料を与えた。その歌は次のようなものだ。

言霊の 八十のチマタちまたに 夕占問ふ  
占まさに告る 妹は相寄らむ

ここでも言霊という言葉は明らかに、占いの儀式の中での言葉の持つ魔力を意味している。次の 894 番の歌にもあるように、他の歌にもそれは見られる。

「天平 5 年(733 年)に遣唐使として送られた多治比広成の出発時に安全を願って」

神代より 言い伝て来らく そらみつ 大和の国は  
皇神の 厳しき国 言霊の 幸はふ国と 語り継ぎ

言ひ継がひけり 今の世の 人もことごと 目の前に  
見たり知りたり

以下は 3253 番である。

葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国  
しかれども 言挙げぞ我がする 言幸く ま幸くませと  
障みなく 幸くいまさば 荒磯波 ありても見むと 百重波  
千重波しきに 言挙げす我れは 言挙げす我は  
反歌  
磯城島の 大和の国は 言霊の 助くる国ぞ ま幸くありこそ

この二つめのものでは、詩は旅立つ大使の無事帰還を祈願する役割を果たしている。このような詩は言霊の力を活用するのに唱えられた。また、言葉の持つ魔力、言霊の力がもたらす結果が今の人間の社会政治的体系に見られるということが *uta*（歌）からも分かる。長歌と最初の反歌は共に、命令形である「ませ」で終わっている。この命令形は（現代の日本語でも格式ばった丁寧語として使われているが）ある状況の中で儀式的な言語を使うということは、それが実現するのに役立つという考えと一致している（EBERSOLE, p. 22）。

言霊の力を引き出すものとして「言葉をあげる」とか「言葉を持ちあげる」ということを意味する「言挙げ」が知られていた。この言葉は最も重要な古典文学3点『古事記』、『日本書紀』、『万葉集』全てに見られる。「言挙げ」（別の章では「言舉」、「高言」、「揚言」と表記されている）は言葉の持つ霊的な力を信じる言霊信仰においてはタブーとされている。例えば『日本書紀』においては乱暴な神、オオクニヌシの出雲の国の誓いは、彼が「言挙げ」を行ったことで完成する。イザナギが死との接触で汚されたあの世から逃げたのち、川で特別な「言挙」を口にする。それは彼に浄化力をもたらしたか、または彼の力を使えるようにしたのである（EBERSOLE, pp. 22–23）。

有名なヤマトタケルの物語では、悲劇のヒーローが「言挙げ」を不適切に行ったあと、すさまじい嵐に苦しむ。彼が神々や一族に向けての「言向け」の任務から戻る。足柄坂で立ち止まって、食事をしようとしたら、坂の神が白鹿に変わり、立ち止まって彼を見据えた（LEVY, p. 18）。ヤマトタケルはこの獣の姿をした神を倒すが、次の獣に出会ったとき、彼は致命的な過ちを犯す。山に登る途中で「牛のような大きさの」（同書）白い猪と出会う。それは動物以上のものだ、ということで彼の判断は正しかったが、それは白い猪に化けた神の使者だと思ってしまったところで誤ってしまった。それは神の使者ではなく、神自身だったのであるが、ヤマトタケルはそれに向かって「言挙」をしてしまう。このときの神は、明らかにその前の坂の神や、他の神々と違う力を持つランクの神なので、ヤマトタケルは不適切な対象にむかって「言向け」してしまったことになる。誤った神に向けて言い立てられた言葉なので、それが致命的な過失となってしまう。言葉が不適切に使われたせいで、その半神半人は死んでしまう（同書, p. 19）。

日本の古典文学に見られる「言挙げ」はほとんど万葉集にある。

“もうすでにかなり発達して、洗練された段階にある。「言葉を挙げる」というプロセスにおける共感呪術の潜在力があまりにも強力になりすぎて、非常な場合を除いては、危険なので使われるべき技術ではないとすでにみなされていた。こういった理由から、日本の古い（原文のまま）文献にみられる「言挙」が例として出てくる記述には否定的なものが多いのである”（ROY ANDREW MILLER を NAUMANN が引用, *Einheimische Religion*, p. 126）。

「言挙」は避ける。『万葉集』の中にある「葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国」（*The Manyōshū*, p. 59）に見られるように、それが日本を表す典型的な言い回しになっていく。

そのうえ、神話には理解しがたいさまざまな神々の名前が出てくるが、その神々の役割を述べるだけにとどめている。名前がなければ、魔術を使われたり、のろいをかけられることもないからである（NAUMANN, *Einheimische Religion*, p. 106）。

『古事記』には言葉を象徴する神「八重言代主神」が出てくる（LEVY, p. 15）。彼の性格ははっきりとは分からないが、名前から語源を想定すると「言葉や、神託となってあらわれた神の意志をつかさどる神の名称」ということになるだろう（同書）。これは言葉の魔力を武器として他の神々の後ろに立ち、見張りをする神がいることを示している。この神の名前と役割は、言葉自身の持つ力「言霊」のあいまいな表現にみられる。

ネリー・ナウマンは次のように書いている（*Einheimische Religion*, p. 107）。

4～7世紀までの日本人神というものの本質をどう捉えていたかということを最も手っ取り早く理解するには、その示現に焦点を当てればよい。この示現は媒体をつうじて行われる。神が人間の姿をして現れる事例は、前述の一言主の神にも見られる。その一言主に葛城山で会うのは雄略天皇である。雄略天皇とその家臣たちは、彼らとまったく同じ姿をした者たちに出会う。天皇とその家臣たちは弓矢を構え、名を名乗るように言う。その相手は次のように答える。「先に訊ねられたから、先に名乗ろうではないか。我こそは言葉で、人の幸、不幸を決める葛城の大神、一言主神であるぞ」雄略天皇は畏怖して、武装品を神に捧げ、家来たちにもそれに倣うように言った。その神は山のふもとまで天皇と家臣たちを送った。これがはじめて一言主神が示現したときである。『古事記』ではその伝説的な色合いを保ち、神が人間の姿となり現れた、というところを強調している。これに対して日本書紀では天皇のほうに焦点が当てられて書かれている。神は名を名乗るときに、「自分は天皇の家来である」と言ったと書かれている。日本書紀の一部は中国の文献の影響を強く受けていて、神と天皇は共に狩に出かけたことになっている。その中では神も徳の高い天皇も天のものである。伝説の意味は『日本書紀』によって少しゆがめられている。宗教的なテーマが政治的なものにすりかえられている。神の示現によって、その政治が良いものだとは証明されているのだ。上下関係の位置づけと、官僚的で中国的な考え方によって、宗教的な傾向が抑えられている。それは宗教の規制化と管理化する政治のきざしとなっている。

「言霊」思想は「物言えば唇寒し秋の風」という17世紀の詩人、芭蕉の句にもみられる。また現代日本人の精神の縮図ともいえる「寅さん」の「それを言っちゃおしまいよ」にも表れている。時代は変わってきているが、日本人の夫が妻の名前を言わず「家内」という表現を使ったり、兄弟のことを第三者に話すときに名前を使わず、「兄」と言ったり、教師を名前で呼ばず「先生」と呼びかけることも言霊精神の表れである。

近世の中国では両親の名前を漢字で書くことを控えてきた。それはおそらくシャーマニズムの名残であろう。現在の中国でも兄弟を名前で呼ぶことは、比較的新しい現象である。その一方で(古い世代に属しているからという理由で)一族の中で高い位置にあるものは、自身より下の地位にあるものを名前で呼んでもいいことになっている。しかし日本とは異なり、中国ではそれは言霊思想ではなく、儒教の階級思想の表れである (CHANG, pp. 111–112)。

#### 4. シャーマニズム、儒教、仏教と「言葉」

シャーマニズム、儒教、仏教は日本と中国において、果たしてきた役割がある(今でもそうだ)。しかしその二つの社会の歴史の中で果たしてきた役割と相互関係は異なっている。この違いは、儒教成立以前と、以降の時代(仏教が伝わるよりもずっと前である)の中国社会におけるシャーマニズムの役割と『万葉集』あたりの時代の日本社会におけるシャーマニズムの役割、そしてその時代に新しく伝わった仏教との関係を比べることで明らかになる。

商王朝後期とそのあとの西周王朝(1046–770 B.C.E.)の時代には、シャーマン<sup>4)</sup>たちには勢力があり、尊敬もされていた。宮廷に仕えるシャーマンたちは、軍事活動の前に勝敗について神託を預かった。下級のシャーマンたちは医学的な知識があり、大衆に人気があった。西周王朝時代以降、シャーマンたちの影響力は衰え始めた。支配者たちは神や精霊をさほど信じなくなり、民衆たちもその力に懐疑的になっていった。孔子は単に医学的な専門家として、シャーマンたちの価値を認めてはいたが、尊敬はしていなかった(『論語』13/22)。

「中傷する」という意味をあらわす *wu* 「誣」という文字ができた。文字通りの意味は、「シャーマンの言葉」である。今日でも、*wumie* 「誣蔑」、*wuhai* 「誣害」、そして *wuxian* 「誣陷」というような熟語は、「人を中傷する、人に災いをもたらす、評判をそこねる」などということを意味する。古代文字では「中傷する」という意味を持つ「誣」と、「シャーマン」を意味する「巫」は同じように使われていた (WANG, pp. 104–108)。

孔子と彼の弟子たちはシャーマンの典 *li* 「禮」の後継者であり、「禮」は原始時代の部族社会を管理していた祖先崇拜に重要だった。それは『周礼』の中で成文化されていた。儒者たちは、自分たちを指す *ru* 「儒」という文字を、支配者に仕えて儀式を維持する宗教的、政治的役割を果たすシャーマンからとった。こういった理由から中国の伝統は、支配者たちが世の中を治めるのを手助けした知識人たちの重要な任務から出来上がってきた (WOEL, p. 154–155)。

儒者たちは新たなシャーマンであった。彼らの「魔術」は古い文字の解釈を規定するために使われた「正名」を軸としていた。その一方で、『論語』の中で孔子は幾度となく

言葉の、つまり「名づけること」の不十分さそれとなく訴えている。「われ言うことなからんと欲す」（『論語』17/19）にもあるように、孔子は言葉を使わずにすめばいいのにと考えていたのかもしれないが、実際のところ彼は一日中話していた。そうしなければならなかったと分かっていたのだ。それと同時に言葉は哲学的なコミュニケーションのための信頼できる道具ではないということもよく分かっていたのだ。しかし、言葉にとって変わるものがないということも受け入れていた。彼は本を書かなかったが、そのことこそが言葉と哲学に関する彼の考えを物語っている（WAGNER, p. 20）。彼の弟子たちは、孔子の語る言葉の表面と彼の行動から見えるものが、彼の言わんとするところと違っている、という印象をいつも持っていた。彼は自分の言葉の定義づけを常に拒否した。孔子のことは定義づけも、「正名」もできないが、『論語』は彼についての本である。『道德経』もそれと同様、道や聖人の定義もしないが、両者について書いてある（同書, p. 10）。

西暦 220 年の漢王朝の崩壊とともに、国家と文化的組織も全て崩れ、素晴らしい哲学者である王弼が‘Scholarly Exploration of the Dark’『（Xuanxue）玄學』として知られるようになった哲学的探求に、大胆不敵にも乗り出した。彼は孔子のことを概念を明確に定義づけしない聖人君子とみなしている（WAGNER, p. 63）。しかし漢王朝時代の名教の儒学者たちと 20 世紀に入ってからからの彼らの後継者たちは、名に暗号化された自分たちの社会的立場を、人々の行動規範を強化するための道具として使った（同書, p. 198）。

「言葉」は中国の他の二つの偉大な伝統である、道教や仏教の信者にとって何を意味するのか？ 莊子はおそらく道教の同名の書の著者の一人であるが、道教の創始者とされている。（彼の時代には道教“Daoist school”は存在していなかったが）彼は言葉や、思想によって世界を理解する人間の能力には懐疑的である（Zhuangzi, chapters 2, p. 215; 3, p. 222; 4, p. 225; 22, p. 242; 26, p. 243）。実際に、彼は考えることを非難し、そのかわり経験や直感を支持している。この書には、人生を頭で分かろうとすることの不要さが、現実的な教訓として書かれている。道教の哲学的古典である『道德経』（または『老子』）は老子によるものであるが、それによると崇高な知識には名前をつけられないし、また表現できるものでも演じることができるものでもない。ことばで現実を表すのは不可能なのだ（Daodejing, chapters 12, 32, 37, 41, 56）。漢王朝の崩壊後、宗教としての道教が発展し、それから聖典や古代文字、言語ができて、漢字や呪文や言葉などが重要になったのだ。

仏教の古典はインドから中国に渡り、漢王朝の後期から、唐王朝にかけてサンスクリット語から中国語に翻訳されたが、その中で新しい言葉が数多く導入された（WILKINSON, p. 39）。この新しい信仰を（知識人だけではなく）一般大衆に広めたいがために、話し言葉が選ばれた（同書, p. 40）。土着の道教の経典『神授天書』とは違い、仏教の経典は翻訳されたものであるから、神聖さや書き言葉の正当性を主張できない。5 世紀と遅くとも 6 世紀の間には、中国の仏教では言葉、特に文字はあまり重要ではなかった。それは仏教では一般的に真実を定めることに懐疑的だからである。言葉に束縛されず、直接的に意味を理解するために、仏教では書物の言葉に頼らずに、直感的な理解をするよう求める（不立文學）。禅は唐の時代に発展した。当時は思索が中心であったが、そこから画期的な変化を遂げた。経を唱えたり、体系的に作られた論集『論』の中では抽象的な論議を行うのをやめ、瞑想することを支持した。禅の基本前提となるのは、われわれの通常の、悟りを開く

前の体験は概念の層に制限されている、ということである。そのせいで、現実をあるがままに受け入れることができない。成長するにつれ習得していく言語的なものは（「正名」のような）は、現実の体験を色付けし、ゆがめる様々なフィルターでわれわれの眼をふさぐのである（HUME, p. 85）。

孔子（主に『論語』）と釈迦の教えは5世紀の初頭と6世紀の半ばにそれぞれ日本に伝来した。6世紀以降は道教思想、陰陽、五行説、風水、易学、魔除け、祖先崇拜、天文などが土着の信仰様式と結びついてきた。中国に比べると、道教思想は（儒教と同様）組織化された宗教としては確立されなかったが、神道や仏教、民間信仰に吸収されていった

（KRACHT, *Japanische Geistesgeschichte*, p. 17, pp. 22-23）。道教の宗教的側面の呪術慣習と仏教の言葉に対する懐疑的な性質が日本社会のシャーマニズムと出会ったが、中国のように儒教やシャーマニズムの慣習が排除されることはなかった。その代わり「言霊」が生きていた。

## 5. 「間」、「人間」、「自己」およびその他のキーワード

ここで、「正名」と「言霊」の文化によって形成された言語とコミュニケーションの全体像を見てみることにしよう。

「正名」の概念の基礎になる思想は、言葉は現実と一致させることができるという、そして現実には正確に表現することによって理解され、影響されうるという信念だと定義付けられる。その一方で「言霊」思想には「言葉の裏の言葉」、「理由の裏の理由」といった考え方と、そして現実（いったい現実とは存在するものなのか！？）とは言葉をとおしてではなく、直感によってわかるものだ、という考え方がある。このような異なった見解は日本語と中国語のあるキーワードやコミュニケーションパターンに見ることができる。

二つの文化の類似点にもかかわらず、このコミュニケーションパターンの違いは驚くべきものだ。これは当事者の日本人や中国人にとってだけでなく、それ以外の国から来たものにとっても同じだ。中国人にとって、日本人は「考えていることを言わない」から不可解なのだ（MORITA, pp. 228-229）。この点は、中国人が日本人の性格を評価するときリストの一番先によくあげられる。中国に長く住んだ日本人は中国人の性格を「理屈っぽい」と言い表すことが多い。中国語で「口では大きいこと、どうでもいいこと、うそであることを言う」ということを意味する「说大话、空话、瞎话」という表現を使う。

日本人があまり多くを語らないことや、あいまいな表現を好むのには、個人とそれを取り巻く自然や人間社会との間にある精神的相互依存概念の宗教的背景がある。この概念は『万葉集』時代に形成され、その後数百年にわたって発展していったが、基本的には仏教的なものである。菩薩を通しての救いを信じる大乘仏教の重要な要素の一つに、日本語で言うと「縁起」にすっかりあてはまるものがある。それは相互関係と浸透ということである。5世紀と6世紀に中国で形成された華嚴宗が8世紀になって日本に伝わり、他の日本における仏教の宗派に多大な影響を与えた。それは他のものと切り離されて存在しうるものがある、という考えを否定するものだ（EHMKE, pp. 264-265）。「時間」や「空間」、「あいだ」を表す「間」（ま）という言葉をよく見てみよう。（他には「あいだ」とか「かん」

とか「けん」と発音される。中国語では *jian* という発音だ）そうすると、その言葉に含まれる要素や、それと関連する言葉が次のようなことを示していることがわかる。

日本人は直接的、言語的、理性的に情報を交換することよりも、間接的、非言語的、そして直感的なコミュニケーションを好む。土井健郎が日本的な行動のこの側面を「日本人は言葉を交わさずとも、落ち着いて一緒に座っていられるのに、アメリカ人は沈黙を嫌うのだと感じられずにはいられなかった」と示唆した (LEBRA, p. 46)。日本ではコメントや会話は、よく「間」によって中断される。この日本人のコミュニケーションパターンを分らない聞き手は、それを知っている者が口にしなかったたくさんの思いについては知る由もない。そういうときに会話のメッセージは言ったことだけでなく、言われなかったことによっても伝達されるのだ。日本人が会議で使う長い沈黙は西洋人と同様、中国人にとっても驚かざるをえないことである (MIN CHEN, p. 259)。

このコミュニケーションパターンは何世紀にもわたって認識されてきた。それは能や日本の音楽、映画などにも見られる。それには含蓄的な意味合いを持つ「間」 (DE MENTE, p. 36) や、聞き手が話し手の言おうとすることを自分なりの解釈で汲み取るような余地を残すというようなことが含まれる。「間」の取り方をしくじることを「間違える」と言い、「間」を取らなければ「間抜け」とされる。

human being や man をあらわす日本語は「人間」であり、文字どおりの意味は「人」と「その間の空間」であり、それには二つの意味がある。一つめは「人の住む世界」という意味で、二つめは「あるがままの世界に住む人—la condition humaine」というものだ (日本国語大辞典, 第10巻, p. 559)。

最初の意味は韓非子 (HAN FEIZI) という (仏教以前の) 中国人哲学者によって使われていたし (大漢和辞典, 第1巻, p. 557)、今日の中国語でも使われている。二つ目の意味は日本でしか使われていない。日本国語大辞典では「人間」は仏教用語とされている。その言葉が日本文学の中で長い歴史を持っているということは、「人間」が仏教思想の基礎となっていることの証である。そして「人間」が現代の日本語においてよく使われているということが示しているのは、日本人にとって「人間」という概念は自意識の強い独立した個人ではなくて、単に取り囲まれている世界 (世間) の一部だということである。人間を正しく理解するには、空間との相互依存も考慮したうえで、ということになる。

日本人哲学者の和辻哲郎 (1889-1960) は著書『風土—人間学的考察』 (1935) の中で、社会とそれを取り巻く環境についての関係の解釈学的現象学を紹介している。それは明らかにマルティン・ハイデガーの『存在と時間』 (1927) のことなのだが、二つの点<sup>5)</sup>において、根本的にそれを否定している。まず第一に和辻はハイデガーが space (間) の重要性を過小評価しているといって批判している。それに関して二点目としては、ハイデガーの *Dasein* (存在) のコンセプトも批判している。和辻によれば、*Dasein* という言葉には「人間であること (または人間存在)」という意味しかない。社会的側面をあらわす意味はないのだ。

「人」と「人間」の区別は和辻の作品では不可欠である。この二つの言葉は英語では通常 man とか human being のように似たような意味を持つものとして翻訳される。しかし和辻にとって「人」という言葉はヨーロッパでいうと anthropos, homo, homme, man, Mensch に

あたり、「人間」の個人的な側面だけを表すものだ。これは日本語の「人間」という言葉に使われている二つの文字にも表れている。最初の漢字はヒト、ジン、ニンと読み、二つ目の文字はゲン、カン、マ、アイダと読む。humane というのは人と人の間にあるものなのだ。つまり、「社会的であること」や「社会的なつながり」（間柄）は人間特有なものなのだ。humane は個人的な意味での「人」であり、それと同時に社会的には「人間」と訳される。和辻は次のように述べている。

「人が死に、人の間は変わる、しかし絶えず死に変わりつつ、人は生き人の間は続いている。個人は死ぬけれども、社会は死なないので、人間存在は『死への存在』ではなくて、『生への存在』である」（和辻哲郎、pp.19-29）。

社会的組織への日本人の献身が最もよく表れているのは、日本語の「分」という言葉である。それは特に自分の適切な場所を他と関連しながらとる、ということに関わってくる。「分」という言葉には英語で言うところの portion（割り当て）、share（分け前）、part（部分）、または fraction（割合）という意味がある。日本人はよく「分をわきまえる」とか「分を尽くす」という熟語を使う。興味深いことに self を表す言葉「自分」にも「分」が入っている。しかしながら self を表す中国語の言葉は大変異なっている。ziji 「自己」という言葉をとってみると、Ji は oneself, one's own, personal を意味し、それは public を表す gong 「公」の対語である。日本語では jiko 「自己」がついた熟語には否定的な意味を持つものがよくある。たとえば「自己中心」などがそうである。おそらく中国人が「分」がつく熟語を、歴史上集産主義的な時期であった文化大革命期に、特別に否定的な意味で使ったのは偶然ではないであろう。zhishi fenzi 「知识分子」とは文字通りには knowledge elements という意味で、つまり chou lao jiu 「臭老九」とよばれる知識人を表す。chou lao jiu 「臭老九」は中国社会の中で反動的主義者（fandong fenzi 「反动分子」）であった。その一方で共産党の幹部などには肯定的な呼び名や役割が与えられた。彼らは trunk-part（幹部）であり、main-part（主要部）ganbu（幹部）であったからだ。

文字通り訳すと「自分」と言うのは the own part である。この 'own part' は不変ではなく、変動的なものであり、状況によって変わる。「自分」とは「私」と「他人」の間にある。それは共通する全体から私に属する部分である。日本語には独立的な意味を表す英語の I とか you にあたる言葉はない。両方ともその状況においての I と you の現実的で具体的な関係によって定義されなければいけない。日本語の主語は単独的なものではなく相互的なものである（EHMKE, pp. 268-269）。

日本人の中国文学研究者加藤徹（pp. 22-23）は著書『漢文力』中で、日本人と中国人の名づけ文化とそれぞれの文化における「自分」という概念のルーツについて書いている。日本人の宗教的信仰によると、「自分」は一度きりの存在に限られたものではない。個人の肉体は死するが、思想や芸格は消えることなく他者に受け継がれ生き続ける。日本社会では、歌舞伎役者の市川團十郎のように名前変えることはよくあり、他にも名前の一部をとる、というようなこともよくみられる。例としては「りんけんバンド」の照屋林賢だ。彼の祖父と父親の名前は「林山」と「林助」であり、子どもの名前がまた「林山」である。

その一方で中国の宗教的信仰によると、selfは一回きりしか存在しない。「劉備2世」や「3代目関羽」などというのは存在しない。数世代を超えて部分的に変えたり、そのままそっくり使ったりして使われる名前はない。宋靄齡・宋慶齡・宋美齡のように有名な名家の三姉妹の名前に見られるように、単に同一世代を表すようなものがあるだけだ。

唐時代の詩人 CHEN ZI'ANG 陳子昂 (661-702) の次の詩には中国人の「自分」観がよく表れている。

幽州の台に登る歌  
前に古人を見ず  
後に来者を見ず  
天地の悠々たるを念ひ  
独り愴然として涕下る

日本人の selflessness「無私」は次の2つのキーとなる文字に表れている。それは harmony (wa 和) と I (watashi or watakushi 私) である。7世紀になって中国の漢字と仏教が導入されるまで、日本の哲学は系統的・理論的な思想となることはなかった。最も初期のものが聖徳太子 (574-622) の「17条の憲法」の第一条に見られる。それは「和をもって貴しとなす」というものである。(SAKAMOTO 引用, p.11) 聖徳太子は「和」というものは両極端の差をなくすことによって成り立ち、善と悪の区別があるのなら和は存在しないと付け加えた (DE MENTE 引用, p. 4)。

聖徳太子の「17条の憲法」は我々が現在理解している意味での憲法ではなく、当時の役人の行いの指針となる道徳的な教え、そして規範であった。それでも第一条は日本の思想の基礎となる方向づけをするのに重要な役割を果たした。「和」と言う言葉は後になって日本的だという意味を表す (Yamato 大和) となった。日本人は自分たちのことを「和人」とよび、自分たちの詩を「和歌」とよび、衣服を「和服」とよんだ。つまり、「和」と言う言葉が中国から入ってきた後、もともとはなかった日本独特の意味が使われた。

語源的には漢字の「和」(he) は口を「加える」ということを意味すると言われている。adding (禾 he) mouths (口 kou) それが暗にほのめかしているのは、誰かが意見を言ったときに、他の人がそれに自分の声を「加える」ことによってそれに答えるということである (MIZUKAMI, vol. 1, p. 222)。後にこの漢字は中国で、例えば『礼記』の中で heqi「和氣」という表記で使われていて、それは「平穏な雰囲気」ということを表す。また司馬遷 (145-86? B.C.E.) の『史記』の中で hejie「和解」という表記で使われた。『論語』(13/23) には「君子は他の人々と調和した行動をとるが、彼らをまねるわけではない」という教えがある。しかしこの言葉は日本に入ってきたときに別のニュアンスを持たされてしまった。日本では「和」は「同化」という暗示的な強い意味を持つようになった。それが最初は人々の間で、後には個人や社会との間で、ついには人間と自然の一体化、融合、という意味を表すようになった。この概念は、後に日本に伝来した仏教が「日本化」するのに貢献した。

英語の“I”を表す日本固有の言葉は「わたくし」であり、それは中国の文字では「私」として表される。しかし日本語の表現と、もともとの中国語の漢字の意味には、語義的なつ

なかりはない。その語源の比較は実のところ日本人と中国人の思想の違いを表す象徴的なものである。「ワタクシ」という言葉の語源は「ワ・ツクシ」という説もある（SAKAMOTO, p. 12）。それは「死滅した自分」という意味である。「ワ・ツクシ」とは自己を最小限の意味で特定している。その言葉は定着し、自己主張を最小限にし、自制を最大限にする意味としての使われ方が広まった。日本語には「拙者（せっしゃ）」や「やつがれ」（あなたのどれい）（文字通りの意味は「劣る者」）のように謙虚さを表す英語の“I”にあたる様々な言葉がある。このように自己は英語の“I”を消すような形で特定され、それが自己認識の特徴的なパターンを象徴している。

昔、中国語には英語の“I”を表す言葉がたくさんあったが、今は通常使われる言葉は一つしかなく、それは「我」英語の“wo”である。この仏教以前の戦闘的な文字は二つの部分からなっている。それは武器を持つ手を表しており、強い意味を発する。自分を守れるものだけが individual「個人」として存在しうる。日本文化と違って、中国文化は 1000 年以上も仏教思想に支配されることがなかった。仏教思想は中国人が独立した個人について持つイメージを覆すものではなかった。その仏教思想とは *ga*（我）が存在しないこと、現実世界の幻想的性質が存在しないこと *mu*（無）であり、そのふたつが日本の仏教思想の中で一番重要である *muga*（無我）なのである。しかし、その *muga*（無我）は中国の *ga*（我）を打ち消さなかった。

*Si*（日本語では私 *watashi*, 中国語では *si*）が老子や孟子や孔子の『論語』の中で意味するところは「個人的、わがまま、秘密、不義」などであり、現代の中国語にもその意味が残っている。（大漢和辞典, 第 8 巻, p. 8863）この文字は「穀類」を意味する辺を左に持ち、「鼻」を意味する部首を右に持つ（MIZUKAMI, vol. 2, p. 960; TSUJII, p. 17）。それから解釈できるのは、「自分の鼻（自分自身）を指す」とか、「穀物を自分が所有していることを主張する」ということだ（SAKAMOTO, p. 12）。自己主張をこれ以上明確に表している言葉は他にないであろう。この自己主張の典型例ともいえる表意文字が日本語では「自己消滅」*self-annihilation* を意味することは日本語の繊細さを表すよい例だ。さらにそれは日本人特有の精神や知的風土にみられる矛盾や苦悶、困難、のようなものも表している。日本では「私」は 17 世紀以降 *I* を表す人称代名詞として、最初は女性によって使われ始めた（日本国語大辞典, 第 13 巻, p. 1305）。人称代名詞として使われるほかに、その文字は中国語と同じ意味も含蓄している。もし日本人が“I”をあらわすこのような意味を持つ言葉を使えば、その人は老子や孟子、孔子のよい弟子ということになる。

## 6. 詩

これまで正名と言霊の概念やそれらとシャーマニズム、仏教、儒教と言うような宗教とのつながりを紹介してきた。それとともに自己と社会の見方に関わる基本的な言葉も紹介してきた。ここからはこの正名と言霊の文化が知識人や社会全体にどのような影響を与えてきたのかを見ていくことにする。文学や宗教の歴史の中での発展に焦点を当て、特にそれが中国の科挙のシステム、政治にどう関係したのかも見ていく。それが日本には存在しなかったこととの関係、日本語が文法的に主語を持たない問題、両国の文化に見られるレトリックの歴史と日本におけるコミュニケーションのパターンを見て行きたい。

中国でも日本と同様に、文学の起こりは詩にあった。中国文学において、詩は重要なものであった。そのことは詩の持つ長い歴史や、中国文化の中での継続性、宗教の分野に起源を発する漢字と政治の特別な関係によって説明できる。

中国文化においてだけでなく、初期の中国文明の集合記憶の一部としても非常に重要な2つの古い詩篇がある。それは『詩経』(Shijing)と『楚辭』(Chuci)である。『詩経』として受け継がれているものは、定説によれば305の歌を集めたものであり、孔子が3000の中から選んだものだ。もともとはこの歌は民謡、芸術歌曲、奉納のためのものであり、孔子の何世紀も前から北中国の宮廷文化に伝わっていたものである。孔子の思想、特に『論語』の影響下において、その詩は大規模な再解釈を余儀なくされ、紀元前2世紀以降倫理的、政治的な教えだと理解されている。『楚辭』にも同じことが起こった。『楚辭』は17のシャーマニズムの文献を集めた詩編集で、今日の中国南部である楚で、孔子の死後200年ぐらいの時に編纂された。ウォルフガング・クビン(Kubin, Wolfgang, *Geschichte der chinesischen Literatur*, p. 40)によると、20世紀終わりの中国の知識人を理解したければ、漢王朝時代に見られる精神的ルーツを探さなくてはならないということだ。これらのルーツの一部は文字の力を信じることにある。その宗教的起源が儒者たちによってあいまいにされてしまったのだ。それは皇帝の力と世の中の秩序と平和を保つためであった。

## 7. 科挙

漢王朝崩壊後、おもに仏教と道教が国家支援の機能を引き継いだ。国の宗教的儀式はそのときは、仏教、道教、儒教の要素から成り立っていた。しかし在来民族による唐王朝であろうが、外来民族のモンゴル人による支配下であろうが、歴史の流れの中で儒者たちは幾度となく、国家の宗教的儀式を司ることに成功した。それは科挙制度とその内容に起因する。

儒教をベースにする科挙は紀元前2世紀の試験に始まった。その時から、学問は役所やそれにまつわる権力の前提条件として価値を置かれていた。「学問」とはここでは『五經』(Wu Jing)の知識を指す。『五經』は儒者たちによって、宋時代のような古い時代から受け継がれた古い文献から編纂された。その古い文献とは『四書』(Si Shu)であり、そのひとつが『論語』なのである。

7世紀に体系化され、1905年に廃止されるまで科挙は官僚世界への最も重要な入口であった。宋時代以降政府のあらゆるランクの官僚候補者は『四書』と『五經』のテーマについて論文を書かなければならなかった。これは論理的で、分析的なスタイルを助長した。その一方で古典の過度な研究と文体の問題は、机上の知識ばかりを促進し、それは候補者が現実に行行政業務に携わるのに、次第に不十分になっていった。孔子の時代から歴史は(歴史的なトピックに関して論文を書くことは科挙の重要な一部であった)道徳の規範や権威としての役割を果たした。歴史家の曾鞏(1019–1083)は次のように記している。

「もし激励したり警告したりするために使われる善悪があり、後の世代によって沈思される正悪があるのなら、それは詳細にわたって記録される。普通の行いの記述はされない」(NG引用, p. 151)。

毛沢東の有名な言葉、「古為今用」は「歴史を鏡として使う」という中国の伝統を表している。それが歴史の最も重要な役割なのだ。つまり歴史的記述の最も重要な役割は物事を賞賛したり、批判したりすることなのだ（褒貶 *bao bien*）。

日本では中国や韓国のような科举制度は確立されなかった。儒教は日本において独自の宗教的儀式を確立することができなかったので、公務員の昇進にあたり重要な役割を演じることがなかった。中国では漢王朝のあと、儒教の古典は外来の儀式によって支持された。それは天の崇拝、葬儀、「秘密の英知」的な呪術や、易学、占いなどであった。しかし日本ではそのような集会的、国家的な儀式は神道の「神」と仏教によって独占されていた。6世紀に典礼の基礎が確立されたときに、中国と韓国では儒教の代わりに仏教と道教が栄えた。そのことが日本の宗教的儀式に大きく影響を与えた。例えば『日本書紀』では儒教の理想が受け入れられたが、日本国家が必要としていた官僚制度は中国のものより規模が小さかった。氏族制度があったので、社会の基盤として試験や教育制度を導入する必要がなかったのである。

中国の儒教の儀式の核となる *heaven* (Chin. *tian* 天) は、日本では「あまつの神」となった。国家の正統性はその神の「種」から発生した血筋によって築かれていた。従って、人間世界の外に力がつながっていた。道教や儒教のさまざまな儀式は「神」の崇拝に吸収されたが、魔力を持ち、政治的複雑さを持たない仏教のほうが優先された。

## 8. 日本における儒教

孔子の『論語』と『千字文』（*Quianziwen*）は韓国の学者王仁によって中国の漢字の研究のために5世紀に導入された教科書であったが（*Japan*, p. 1684）、日本の書記体系に多大な影響を与え、奈良および平安律令国家に密接に関連していた。しかし実力主義的な儒教の試験制度や、儒教の儀式がなかったので、漢学者自身たちの政治的権力も限られていた。特に仏教組織と比べるとそうであった。事実江戸時代まで、儒教と漢学を学んだり教えたりしたのは主に仏教の僧侶たちであり、彼らが漢詩を書いたり『外典』のような儒学の文献を研究した。唯一の例外として、ごく限られた数の世襲制の博士（漢学者）も儒学や漢学を学び、教えた。『内典』は仏教の經典であった（SHINADA, p. 210）。地方ではこの僧侶たちは教師としても活躍した。彼らは権力を持つ武士たちの行政的、外交的秘書であり、戦などの時に占いや儀式を行う知識的な、そして呪術的な相談役でもあった。

100年ほど続いた戦国時代のあと1603年に徳川幕府が成立した。国を統治統一するため、社会秩序と政治規範に関連づけて儒教の価値観を広めた。中国でも漢王朝で内乱が何世紀も続いた後、そうした。それでも17世紀になってようやく儒教の研究のレベルがあがり、古典の素晴らしい注釈がなされるようになり、儒教の影響力が重要になってきた。江戸時代の漢学者たちは儒学だけではなく、軍事科学や自然科学、歴史全般、日本史、漢詩、散文詩、民話などを研究した。彼らの多くは和歌も作った。中国や韓国のエリート主義的で古典中心の儒教と違い、日本の儒教はもっと実用的な見解を持った知識人を生み出すことに貢献した。例えば作家の井原西鶴（1642–1693）である。明治時代（1868–1912）から「日本の現実主義者」と呼ばれ、社会と人間の行動の観察を熱心に行った。

江戸時代の日本の儒教の最も影響力のある学派は水戸学派であり、由来は神道と儒教にある。伊藤仁斎（1627–1705）は初期の水戸学者であるが、宋明理学の朱熹の思想を捨て『論語』を「この世で最初の本」（KRACHT, *Japanische Geistesgeschichte*, p. 61）として広めた。伊藤仁斎は100年後に『正名論』（1791）を書いた藤田幽谷とともに水戸学の先駆者であり（KRACHTの‘Name’を参照）、日本文化を反映する形で「正名」の哲学的内容を抽出した。自分の上司に対する忠誠心の考えは受け入れられたが、その一方で抵抗する権利は受け入れられなかった（それは伊藤が崇拝していた書物『孟子』の基本となる信条である）。近い人間関係の忠実さや誠実さの価値観は、儒教の美德である博愛心や、支配者が公共のために尽くす必要性よりも大事にされた（PAK, pp. 107–117）。このような儒教の転化した要素は幾度となく喚起され、近代でも再生されている。例えば明治憲法は「家族国家」や「国体」といった考えに基づいていた。それは政治的、道徳的秩序のヒエラルキーの頂点に立つ天皇の役割とその制度の中で生きる人民の義務を強調していた。

水戸学派の儒教は天皇に正統性を与えたが、人民には与えなかった。それは孟子の要求するところの、天命を皇帝が喪失したら皇帝を廃位させてもいいという考えが、日本の天皇にはあてはまらなかったからだ。それは日本の天皇自身が神であったからである。しかし西欧式の国粋主義は天皇と人民のより近い関係を必要とした。そして、このような関係が政治の分野では探せなかったのも、別のところで見つけ出さなければならなかった。それは言語と文学の分野で見つかった。とりわけ詩の世界、特に『万葉集』の中である。

儒学者たちが政治や経済の合理主義を求めて奮闘していたころ、他の学者たちは不合理的な模範を進展させていた。中国古来の真実を使う代わりに日本の土着の神話に目を向けた。この世界観が儒教、仏教の両方を排除したとき、国学が創られた。国学の中心人物は本居宣長（1730–1801）であるが、彼は日本最初の文学である古事記を自分の信条の基本とし、また文献学的研究の原点とした。彼にとって永遠の真実は漢文にではなく、日本の古典にあった。この「歴史的にもっとも偉大な作品」の中に、彼は「大和心」、「まことの心」、「もののあはれ」などを見出した（KRACHT引用, *Japanische Geistesgeschichte*, pp. 71–73）。

本居の時代には国学は宗教や文献学に基づいており、古典の研究とも密接に結びついていた。しかし後になって学者たちはさらに極端な形での宗教的国粋主義を主張し、学問的探求と宗教のバランスは壊れた。この学者たちの中でもっとも有名なのは平田篤胤（1776–1843）である。彼は過去の学者には例をみないほど仏教や儒教を軽蔑していた。彼は神道が他のどの宗教よりも勝っていて、日本が他のどの国よりも優れていると主張した。国と国民の神聖なる関係を思い描いた。それは神である天皇のもとに統一された国家の観念的な礎となったメッセージであった。

## 9. 万葉集を国の和歌集に

1770年代にドイツの思想家 JOHANN GOTTFRIED HERDER（1744–1803）は *Volkslied* つまり民謡を国家の精神を見出すための大衆文化だと理解した。彼が編纂し、出版した民謡はゲーテに感銘を与え、ゲーテは *Volkslied* という形で抒情詩を書いた。それが後のロマン派の詩人たちと国家統一運動に影響を与えた。

国学の主要な提唱者は、国語や国文学の構築はあらゆる階級にとって歓迎されるものであり、強力な国家を形成するのに必要なものと考えていた。しかし日本人にはイギリスのシェークスピアのようなよりどころがなかった。西鶴と同時期に活躍した近松門左衛門が日本最高の戯曲家とされたのは、明治時代になってからのことである。ドイツ人のような理論的概念はなかった。folk や nation を表す言葉もなかった。民謡という言葉も明治時代になってから作られた。「民」という漢字は「人々」Volk (folk) を表し、「謡」という漢字は「歌」Lied (song) に相当する言葉を合わせて作られたものである。「民」という漢字は people 「民衆」という意味と folk/ethnos 「民俗（民族）」という意味があるので、共通の土着の文化に対する信仰や、もっと重要なこととしては国の民衆という意味を伝えている。それ故にこの学者たちは伝統を探究した。その伝統とは土着のもので、仏教の経典や儒教の古典にないものであった。

彼らは和歌を見つけた。日本の伝統的な詩の表現形式である。彼らにとっては、和歌は正統な形式の詩として、1000 年も注目を集めてきたものだった。詩の手引書、詩的表現や修辞法のモデルとして読まれてきた『源氏物語』または「無常」というテーマが色濃く、随筆のジャンルに入る『徒然草』（14 世紀）は、それは過去の栄光、季節や、若さ、活発さ、または生命そのものの美しさ、などをうたっており、日本の『論語』とも呼べるものである（SHINADA, p. 22）。しかし、日本の国民性の発見や推進において、また新しい国家のメンバーの中で必要だった精神的な結びつきを創り上げるのに最も重要だったことは『万葉集』と合致していた。

1000 年以上も『万葉集』は日本列島に住むほとんどの人には全くと言っていいほど関係のないものだった。身分の低い一般人から天皇までと、あらゆる階級の人によって書かれた詩を集めた国歌集として認められる明治時代半ばまで、名前すら知られることはなかった。この観点から考えると、奈良の貴族によって編纂された『万葉集』は同じ国に属する天皇と民衆と一緒に住む新しい国家の統一を反映していた（SHINADA, p. 12）。

今日『万葉集』の読者は大変数多くいる。一般的に多くの日本人は『万葉集』を知っているし、その中にある歌をいくつかそらで言える者も簡単に見つけられる。『万葉集』は尊敬の対象となった。しかし『万葉集』の全て、あるいは一部をよく読んだり、研究したりしてきたのは、文学者や言語学者、歴史学者、日本文学を学ぶ学生、短歌の歌人、などごく少数である。

儒教思想、特に「正名」を求める『論語』のもとで最も初期の中国の詩『詩経』と『楚辭』は再解釈されていたといえるだろう。民謡や恋歌は主だった個人的な特性は失い、支配者と従属者を結びつけるものとみなされた。シャーマニズム的、宇宙論的、呪術的要素は漢王朝の中央政府の政治宗教的必要性に順応させられていった。この非個人的で道徳政治的な解釈の中で、両方の作品を読むことがこれ以降の全ての階級の官僚に義務付けられた。詩的要素よりも政治的要素が重要視されているのは今日まで続いている。

日本での発展は全く違っていた。20 世紀になってようやく『万葉集』が日本国民の精神的な源になったが、それはより効果的であった。中国同様それは中央政府の力を強化するための政治的な目的を持ったものだった。中国の儒者たちが抽象的で、道徳的、弁証的なパターンを強調したのに対し、日本の国粋主義者たちは仏教的、シャーマニズム的で、直

観的、個人的、そして詩的な要素を重視した。実験的な証拠はないが、学校で使われている教科書を総括的に評価して判断すると、『詩経』と『論語』が中国の思想に何世紀も渡って影響を与えてきたのと同じように、『万葉集』は20世紀の日本の自己像、思想、言語、文学に影響を与えた。

## 10. 文法上、その他の主語の不在

話題が一個人に及ぶ時でも主語が不在であるので、文法上でも主語は回避されている。一個人はそれを取り巻く世界の一部であるという事実と、その中で自分が果たす役割を意識していること（つまり、上下関係に敏感であること）は、上司を尊敬し、部下を見下すというような二分した行動を引き起こす。動詞がよくこの身分の相違を表す。従って、日本人は「私」とか「あなた」とか「彼」という言葉を使わなくても、会話の中でそれが誰のことなのか分かるのである。例えば「行く」という動詞は尊敬語では「いらっしゃる」とか「おいでになる」になるし、謙譲語だと「参ります」になる。話し手は前者を聞き手、または他人の行動を指すときに使い、後者を自分の行動を指すときに使う。しかし状況によっては話し手聞き手の両方の行動が関わってくる場合や、会話の中に出てくる第三者との上下関係が関わってくる場合もある。そうすると、会話がとても厄介になるし、間違いも起こりやすい。

文の最初で主語を言わなくてもいいので、話し手は聞き手の反応を見て、それに続く適切な言葉を選ぶ時間がある。上田秋成（1734–1809）による『雨月物語』は9つの物語で、日本の有名な古典の代表作の一つとして知られている。谷崎潤一郎はその一番目の物語「白峯」を「日本語の特異な長所を活かして書かれた、日本を代表する素晴らしい散文」と称した（DONALD RICHIE 引用, *Japan Times*, 25.12.2006）。主語を使わずに書かれているが、読みやすさを褒め称えている。LEON ZOLBROD はこの物語の不明瞭さを1974年に一人称を使って翻訳した。2006年には ANTHONY CHAMBERS がこれを三人称単数を使って翻訳したが、どちらも適切な翻訳版だと言える（同書）。

私小説は明治後期から見られる自伝的、個人的フィクションだが、多くは文法的な主語「私」は出てこない。しかし戦後の日本社会の日常から敬語がなくなるにつれ、主語をいうのが必要になってきた。その結果Iを表す「僕」のような言葉が広く使われるようになり、「僕小説」なるものも出てきた。それは必ずしもヨーロッパ式の *Ich-Roman* や *roman personnel* (TOYAMA, pp. 11–15) に近いものではない。「僕」は今でも基本的には階級的な枠組みの中にある言葉である。それは話し手がどんなに平等であろうとしてもそういう位置づけになる (LEBRA, pp. 70–72)。

個人を、それを取り巻く世界と結びつける文法上の言葉は助詞の「は」である。「は」は *subject marker*（主語標識）だと理解されている。しかし近年になって文法学者や教師たちはそれを *topic marker*（主題標識）またはカンマのような機能を持つ *marker*（標識）として説明している。たとえば「この本は面白いです」にある「は」は次の英文、‘This book(, it) is interesting’の中にあるようなカンマの役割を果たしていると言うのである (KANAYA, pp. 99–137)。「I have no time,」という文は「私は時間を持たない。」というふうには翻訳されない。そのかわり、日本人の話者は自分を主語にはせずに、「ちょっと時間はない。」

（‘Concerning time: there is no time’）と言う。もし話者が「私は行きませんよ」と言えば、「他の人のことは知らないけれど、私は行かない」という意味である。ここでは「私」は‘self’を宣言する役割をすでに失っていて、「素材化した対象」となっている（MORITA, p. 13）。中国語では *wo* ‘I’を使っても使わなくても自分のことを言っているのだということははっきりしている。例えば（*Wo*）*mei shijian*（我）没时间または（*Wo*）*bu qu*（我）不去という表現である。

はっきりとした主語がない例は他にもあって、それは、何かをする許しを得る、という意味の「させていただきます」である。作家司馬遼太郎は、それは奇妙な現象であって、浄土真宗の思想であると説明している（IKEGAMI 引用, p. 39）。浄土真宗によると、全ては慈悲深い阿弥陀如来によって起こる。阿弥陀如来のお陰で我々は「帰らせていただき」、「おいしいものをいただく」、「寝かせていただきます」というようなことができるのである。

日本語では直接的な表現よりも、あいまいで婉曲的な表現が好まれることは疑いもないが、言語自体はよく言われるほど非論理的ではない。日本のジャーナリズムの第一人者である本田勝一は「言語とは全て論理的である、『非論理的』な言語など存在しない」と主張する。「何語であっても、それが人間の言葉である限り、それは論理的でなければならぬのだ。そうでなければその言語は存在することが出来ない」（HONDA, p. 21）話し手が望むのであれば、日本語は完璧に明瞭でありうる。文に主語を使うかどうかは話し手が決めるのである。

このことは2007年の教科書論争によく表れていた。文部科学省が2007年の5月30日に新しい高校の歴史の教科書の検定結果を発表したとき、1945年の3月から6月の終わりまでに起こった沖縄戦での集団自決に関する一面的な見解を義務付けた。検定者たちは教科書の執筆者たちに日本軍が沖縄の居住者たちに集団自決を強要したという個所を修正するように命じた。そのような自決にする軍の命令が出されたのかどうかは明らかではないというのが検定者たちの主張であった。修正された教科書では居住者たちが自決を強要されたと言う記述はあるが、軍の関与に関しては触れていない。

2006年まで文部科学省では同じような記述になんの異議も唱えなかった。沖縄の元陸軍司令官がそのような集団自決を強要する命令は出さなかったと言って訴訟を起こしたことがきっかけで政策が変わったのだった。「なぜ主語が隠されてしまったのか？」とノーベル文学賞受賞者である大江健三郎は問いかけた。37年前に岩波文庫から出版された「沖縄ノート」に書いてあることを、訴訟の中で彼は主張し続けなければならなかった。

「文章から守護を隠す[中略]、そして受身の文章にしてツジツマを合わす。そうすることで、文章の意味（とくにそれが明らかにする責任）をあいまいにする。それが日本語を使う私らのおちいりやすい過ち、時には意識的にやられる確信犯のゴマカシです」（大江健三郎、朝日新聞、2007年4月17日）

彼は「集団自決に追いやられたり」という修正された表現を取り上げ、彼の読者の高校生たちにそれを能動態書きかえるように頼んでみた。沖縄での大規模な抗議運動と右翼の安部首相退陣の後、文部科学省は軍の「関与」を消極的に言及するにとどまった。大江健

三郎は2008年3月末に訴訟に勝った。大阪地方裁判所は軍人の申し立てを棄却し、軍の自決命令があったことを認めた。

## 11. 修辞学

フランスの中国研究家マルセル・グラネは中国語の修辞学的資質として次のように書いた。：

中国語には驚くべき力がある。自分の感情を伝えたり、相手に感情を言わせたりする力だ。中国語は洪くて繊細な言語だ。中国語の長所は表現が具体的なことである。それは議論で相手を負かすことをよしとして発達してきた（GRANET, p. 22）。

グラネはおそらく、斉の演説家であり外交家の晏嬰のような人物のことを言っているであろう。彼は著作『晏子春秋』の中で、次のような話を書いている：

晏子が楚に使者に立った。晏子の背丈が低いので、楚人は大門の脇に小門を造って晏子を導いた。晏子は入らずに、「犬の国に使者に立つものは、犬の使う（小）門から入りますが、今私は楚に使いに参っております。かような門から入るわけには参りません」と言った。接待役は道を改めて大門から入り、（晏子は）楚王に謁見した。王は「斉には人がいないのか」と言った。晏子はお答えして、「臨淄は三百間の大都市、（人々が）袖を広げれば曇り空に、汗を振り払えば雨となります。片を並べ踵を接して暮らしております。どうして人がいないということがありましょう」と言った。王は、「それならば（あまたの人がおる中で）何故にそなたが使者に参った」と言った。晏子はお答えして、「斉が使者を命ずる際には、各人に専ら担当する先がございます。そのうち賢者は賢王のもとへ使者に立たせ、不徳のものは不徳の王のもとへ使者に立たせます。嬰は中でも最も不徳の者でございますゆえ、楚に使いをするしかなかったのです」と言った（晏子春秋, pp. 120）。

周王朝の中央政府の力が徐々に弱まってきて、西暦紀元前221年に秦王朝最初の皇帝によって戦国時代が統一されるまでの間の五世紀半、いろいろな国家が、支配力や生存力をめぐって闘った。たくさんの思想の流派がそこで生まれ、政治的助言を与え、その時代に名前を付けた。それが（*baihua qifang, baijia zhengming* 百花齊放, 百家争鳴）「いろいろな花が一気に咲く」（つまり思想・学術界におけるさまざまな立場の学者・論客が自由に意見を発表し、論争しあうことを意味する）時代であった。

このような哲学的、政治的助言者の武器は言葉であった。「言葉を使わずに教える」というスローガンをうわべでは支持していたが、道教の師、老子や庄子（莊子）は雄弁家であった。孔子は言葉に対してより肯定的であったが控えめではあった。しかし彼の弟子である孟子は討論（*bian* 辯）を用い、儒教の思想に反対する者と闘った。荀子は秦以前の著名な儒学者であるが、彼は *tanshuo zhi shu* 談説之術という言葉を作った。西洋の概念（*ars bene dicendi*）でいう議論に近いものである。

孟子と荀子はレトリックにおいてとても戦闘的であり、彼らの教えは哲学的な内容を中心としていた。これはいわゆる rhetoricians (*bianzhe* 辯者) にあてはまることではない。彼らにとって雄弁家や、論理学者、弁証家は似たりよったりで、一番大事なのは賢者の教えや古い法典ではなくて言葉の力であった。彼らの行動は敵対者たちの解釈として受け継がれた。その敵対者とはすなわち、正統派の儒者たちで、彼らは容赦ないレトリックを国政にとって非道徳的で危険なものとして見ていた。漢王朝の儒学の歴史家たちは彼らのことを「名家」と呼んでいた。そうすることによって彼らを正統派の儒教の伝統と正名の教えの一部にしようとしていたのである。

正統派の儒教を国教とした帝国の漢王朝には、他に数多く競合している思想の学派を受け入れる余裕はなかった。テキスト解析的で文献学的なレトリック（修辞学）を支持したことで、弁証的で討論的なレトリックの重要性は失われた。このような形でレトリックの原理と方法は今日までそのまま残っている。

この学派の中でも初期の近代日本哲学者、荻生徂徠（1666–1728）は優れている。彼は言語の哲学に専念した。彼が強調したのは、重要な言葉の正しい意味を復活させることによってのみ、真実や道徳的公正さ、そして合法的な政府が確立されるということだった。彼の重要な著作2点、『弁道』と『弁名』が『字義』（言葉の意味や詳細な紹介、英語の翻訳は TUCKER を参照のこと）の形で出版された。

徂徠の業績は出版されてから 270 年以上もたっているが、さまざまな哲学者に影響を与えている。しかし、討論や議論といったものは日本では発達しなかった。今日でも日本の大学ではあまり修辞学のセミナーは開講されていない。皮肉にも日本を通して中国はヨーロッパのレトリックと出会うことになる。rhetoric にあたる日本語、修辞学（中国語 *xiucixue*）は、明治時代になって作られ、それが中国語にも入っていった。この言葉は今でも両国で使われているが、もともとの意味よりも、むしろ言葉の表現方法や修飾に関係する意味で使われている。

## 12. コミュニケーションパターン

「正名」は物事の定義づけをし、一般に同意されている形にとどめておく役割を果たすが、言霊思想においては、それは可能でもないし理想的なことでもない。何千年ものあいだ中国人は漢字を使って、外国の言葉や物を名づけたり、書き表してきた。ミニスカートは *mi ni* 迷 你と書かれるが、その意味は「あなたを魅了する」という意味である。日本人はカタカナで書いてごまかすことが出来る。外来語はカタカナで音どおりに「ミニスカート」と書いて表現できるからである。

中国人は引用や成句を適切に使うことをよしとしてきた。機知に富むということは成句をうまく使うということでもある。その一方で日本人は曖昧な表現を好むが、この曖昧さ（Jap. *aimai* 曖昧, Chin. *aimei*）は中国人によって日本人と同様に日本人の特徴だと思われる（例としては中国人の作家、李兆忠の『曖昧的日本人』を参照のこと。そのなかで大江健三郎を引用している）。この曖昧さを作り出す日本人の行動パターンは「けじめ」、「本音」そして「建前」、「型」、「腹芸」、「以心伝心」やその他の概念でもよく知られている。

「けじめをつけること」（時間、場所、機会の区別をつけること）、「状況にしたがって行動すること」は日本では大人であることを示す。「けじめ」のない人間は信用できない。「けじめ」をつけようとすることは「本音」と「たてまえ」の違いに気を配ることでもある。「本音」とは人間の自然で、真の内部にある望みや嗜好である。「たてまえ」とは外見上は従わなければならない基準や規則である。状況に合わせて判断しなければならないというこの文化的なプレッシャーが日本人の認識下にあるのかもしれない。それをベンダサンが「法外の法」、「理由外の理由」、「言外の言葉」と呼んでいるものだ（LEBRA 引用, p. 136）。

日本人にとっては物事を進める上で「型」に従った「仕方」がある。「読み方」、「食べ方」、「書き方」、「考え方」、「生き方」など、そのほかにもたくさんある。古くから日本人は型が本質的なもので、中身より大事だ、という考え方を発展させてきた。正しいことをするよりも正しいやり方をするほうが大事だった。正しい型に従わなければ、その人物は他の人間とも自然とも調和をなしていないということになるのだった。

「腹芸」という言葉にはピッタリとあてはまる翻訳はないのだが、その意味はイエス、ノーをはっきり言わずに、それを伝えることである。「腹芸」は討論の対極の意味だ。松本道弘は1978年に東京の英字新聞で、その概念を一般に知らしめたが、その中で「腹芸」で「してはいけないこと」のリストを挙げている。リストには15項目あるが、それを145項目まで簡単に増やすことが出来ると言っている（KENRICK, p. 109）。それは次のようなものだ。

1. 真実を語るな。しかし嘘もつくな
2. 友達を作るな。「敵対的」な友情を保て。（友は敵となるかもしれない）
3. 討論するなかれ
4. 自分を出すな
5. ‘no’と言うな
6. 自分を正当化するな
7. 目立つな
8. はっきり物を言うな
9. 理由を聞くな
10. 理由を説明するな
11. 具体的に物を言うな
12. 感情を表に出すな
13. 個性を出すな
14. ありきたりであるな
15. 自主的であるな

沈黙によるコミュニケーションの別な例に「以心伝心」がある。微妙なしぐさを読んだり、お互いの気持ちを直感的に感じ取ったりすることに比べれば、言葉によるコミュニケ

ーションはまだ簡単である。そのコミュニケーションの究極の形は、話し手と聞き手の感覚が交じり合う「一体感」である。

日本人にとって「思いやり」という美德は、道徳的に成熟した真の人間、また敬意に値する人物とみなされるのに欠かせないものとして最重要視されている。「思いやり」とは他人に同情し、他人と反対でも、その自分の考えや希望を押し殺せる力のことを言う。このことは、聞き手が自分に賛同するということを分かっている限り、話し手は自分の意見を主張しないというような会話的コミュニケーションの形にも表れている。また、「ね」（「そうでしょうか？」とか、「そう思いませんか？」の意）という助詞が会話の中でよく使われることにも、このことが反映されている。そうすることによって、聞き手の賛同を得ようとしているかのようだ。きちんと共感的な態度でいようと思うのであれば、「そうですね」、「はい」などと何度も頷いたり、相槌をうったりしながら自分が話し手の考えを受容していることや、その考えに賛同していることを示すのである。言語表現（「くれる」とか「くださる」というような動詞）やジェスチャーを使って、日本人は一所懸命「相手をたてる」ということをする。日本人の「相手をたてる」やり方と、中国人の *gei mianzi* 給面子（または *gei lianmian* 给脸面）、‘to give face’（顔をたてる）を比べるのは興味深いであろう。

日本人の会話の中で何度も出てくる相槌は、西洋人にとっても中国人にとっても邪魔なものである。西洋人も中国人も、発言の際にもっと断定的な物言いをするし、（中国語の *shi bu shi* 是不是 はドイツ語の ‘Stimmt’s oder habe ich recht?’に近い）再確認をするようなとき、言語的にもジェスチャー的にも、もっと効率的である。中国人の著者、LI ZHAOZHONG (pp. 325–327) が日本人のこの「ね」や「でしょう」、「あろう」のようなキーワードが頻繁に使用されることを熟考し、「天気予報が確実性よりも可能性でもってなされているのは世界で唯一日本のみだ」と言っているが、それは的を得た指摘である。

西洋人や中国人は多かれ少なかれ、アイコンタクトを大切にしているが、日本人はむしろアイコンタクトを避けようとする。それで思い出すのは、誰かや何かをじっと見るという儀式的な行為は、それによってそのものを支配したり所有したりすることと関連している、ということである（EBERSOLE, pp. 23–30）。これは『万葉集』の中にある多くの歌の中にも表れている。例えば万葉集の第91首で、天智天皇が王女であるかがみに送った歌に「妹が家も継ぎて見ましを大和なる大島の嶺に家もあらましを」というものがある（EBERSOLE, p. 30）。また相撲力士が実際の取組の前に「見合い」をして取組相手をじっと見据えるという儀式を行うということにも表れている。

日本に住む外国人の大半は、何年もの間日本語を間違っただけで、誰も、友だちでさえ、その間違いを正そうとしなかったことに気づく。しかしこれは親しさの問題ではない。日本人は相手が間違っていると伝えるのを嫌うし、誤りを正すとしても、非常に遠慮がちで礼儀正しいやり方です。ここでまた問題となるのは「論より情け」である。論理的で儒教的な議論ではなく、仏教的な情けである。日本である話題について話しているとき、第三者が入ってくるとそれは中断されることになる。その第三者を会話に加えることが最優先となるからだ。西洋人や中国人の場合、第三者が加わることによって少しの間それまでの会話が中断されたとしても、そのあとはそれまでの論議は続けるから、

日本人の会話の仕方にイライラする。長年日本で暮らす外国人でさえそう感じる。本論の著者も日本、ドイツ、中国に同じぐらいの期間暮らしたが、儒教的な意味での君子の実際のあり方などもはや分からない。

日本人のほうが孔子のよりよい弟子であるだろうか？孔子の思想を解釈するのは2000年以上にわたる伝統を語ることになる。仏教や道教、そして神道の思想との関わりあい、教義の核となる解釈の重要な転機をもたらした。今は中国や他の国の儒学者たちは前例のない解釈をしている。それは国の資本家たちが新たな *junzi* 儒教的な君子であるというものだ。理由は彼らが社会をよくするために働いているからだ。調和の取れた社会が儒教思想の核となる教義とするならば（この点においては反対意見はほとんどないと思うが）、明確に名前をつけるとことにこだわることは、必ずしも、そして常に役立つこととは言えない。実際胡適（ZHANG, p. 58）のような中国の学者や、ARTHUR WALEY（HALL, p. 271）や HERRLEE G. CREEL（CREEL, pp. 116–18）のような西欧の中国研究者たちは、「正名」はもともと儒教の概念にはなく、後から加えられたものなので、儒教の教義とは相容れないものだとして主張している。こういったわけで、DOUGLAS MOORE KENRICK がちょうどバブルがはじける前の1990年に小冊子 *Where Communism Works* で言ったように、日本人のほうがよりよい儒者であるばかりでなく、よりよい共産主義者となるかもしれない。

## 注

<sup>1)</sup> 本論の下書きを読み、貴重なアドバイスをいただいた岩手大学元教授のアラン・ファー先生に感謝の意を表す。技術的な援助と研究の補助をしてくれた田成文氏と細川真悟氏にも大変感謝している。ドレンデン工科大学ビルギット・ヘーゼ氏および高等教育推進センター紀要編集委員会（熊本哲也、岩本淳、伊藤美希子の三氏）が編集者として本論の質の向上に貢献してくれたことは筆者にとって幸運なことであった。文体や表現を練り、文章のレイアウトやフォーマットを改善し、あいまいな表現や論点を明確にするような編集作業を行ってくれた。この原稿を準備するに当たって、専門的な援助は受けているが、誤りや脱落している箇所があった場合は、すべて著者の責任である。

また、本論の日本語訳をしていただいた岩手県立大学盛岡短期大学部国際文化科の小川春美先生に感謝の意を表す。

<sup>2)</sup> その文字の上半分の横棒のかわりに、ゴール、場所、空き地、標的などをあらわすしっかりした四角形があった。文字の下の部分には人間の足、またはゴールに向かって動かしている手が描かれていた。

<sup>3)</sup> 590番と、2506番の歌は日本学術振興会によって翻訳された1000の歌集の中には含まれていない。

<sup>4)</sup> シャーマンをあらわす *wu* 「巫」は亀甲獣骨文字にもある。それは人が両手を伸ばし、祭事に使う道具を持ちながら、恍惚とした状態で踊っていることを意味する。

<sup>5)</sup> 和辻の哲学についての次の説明に関しては BERQUE, pp. 58–63 を参照のこと。

## 参考文献

*Analects*, see *Lunyu*.

BenDasan, Isaiah, *Nihonjin to yudayajin* 日本人とユダヤ人 [Japanese and Jews]. Tokyo: Yamamoto Shoten 1970.

- Berque, Augustin, “The Question of Space. From Heidegger to Watsuji.” In: Hendry, Joy (Ed.), *Interpreting Japanese Society. Anthropological Approaches*. London: Routledge 1986, pp. 58–67.
- Chang San-lii, Zum Vergleich nominaler Anreden im mündlichen Gebrauch von chinesisch- und deutschsprachigen Gesellschaften. In: *Orientierungen*, 2005, 1, S. 109–128.
- Creel, Herrlee G., *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* Chicago: The University of Chicago Press 1974.
- Daikanwa Jiten* 大漢和辞典 [Great Japanese Dictionary of Chinese Characters]. Tokyō: Daishūkan Shoten 1997.
- „Daodejing.” In: Ivanhoe, Philip J. and Van Norden, Bryan (Eds.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*. Indianapolis: Hackett 2001, pp. 157–201.
- De Mente, Boye Lafayette, *Behind the Japanese Bow*. Lincolnwood: Passport Books 1993.
- Ebersole, Gary, *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*. Princeton: Princeton University Press 1998.
- Ehmke, Franziska, „Individuum und Gesellschaft in Japan.” In: Peter Pörtner (Hg.), *Japan Lesebuch II*. Tübingen: Konkursbuchverlag Claudia Gehrke 1990, S. 262–270.
- Gassmann, Robert und Cheng Ming, *Richtigstellung der Bezeichnungen*. Bern: Lang 1988.
- Gault, Sebastian, „Nicht-dualistische Kommunikation: Ist der Chan-Buddhismus eine lieblose Religion?“ In: *minima sinica*, 1995, 2, S. 1–17.
- Geiger, Heinrich, „’Warum ich in dieser Zeit vom Schönen spreche.’ Reflexionen zur chinesischen Ästhetik, ausgehend vom Begriff des *mei*.” In: *minima sinica*, 2005, 17, S. 56–90.
- Granet, Marcel, *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Character*. Frankfurt, M.: Suhrkamp 1985. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 519).
- Hall, David L. and Ames, Roger T., *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press 1987.
- Honda Katsuichi 本田勝一, *Nihongo no sakubun gijutsu* 日本語の作文技術 [Composing an Article in Japanese]. Tokyō: Asahi Shinbunsha 1976.
- Hume, Nancy (Ed.), *Japanese Aesthetics and Culture. A Reader*. New York: State University of New York Press 1995.
- Ikegami Akira 池上彰, *Nihongo no “dai gimon”* 日本語の大疑問 [“The Big Question” of Japanese]. Tokyō: Kōdansha 2000.
- Izawa Motohiko 井沢元彦, *Gyakusetsu no Nihonshi* 逆説の日本史 [A Paradoxical History of Japan]. Vol. 3. Tokyō: Shōgakusan 1995.
- Japan. An Illustrated Encyclopedia*. Tokyō: Kōdansha 1993.
- Kanaya Takehiro 金谷武洋, *Nihongo ni shugo wa iranai. Hyakunen no gobyū o tadasu* 日本語に主語はいらない [Japanese Language Needs No Subject. Correcting a Hundred Years Old Misunderstanding]. Tokyō: Kōdansha 2002.
- Katō Tōru 加藤徹, *Kanbunryoku* 漢文力 [Empowerment Through Chinese Characters]. Tokyō: Chuōkōronsha 2007.
- Kenrick, Douglas Moore, *Where Communism Works. The Success of Competitive Communism in Japan*. Tokyo: Tuttle 1990.

- Kracht, Klaus, „'Name' (mei) und ‚Anteil‘ (bun) im politischen Denken der Späten Mito-Schule. Das *Seimeiron* des Fujita Yūkoku.“ In: *Oriens Extremus*, 1976, 23, pp. 87–110.
- Kracht, Klaus (Bearb.), *Japanische Geistesgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz 1988.
- Kubin, Wolfgang, *Geschichte der chinesischen Literatur*. Bd. 1. München: Saur 2002.
- Lebra, Takie Sugiyama, *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press 1976.
- Levy, Ian Hideo, *Hitomaro and the Birth of Japanese Lyricism*. Princeton: Princeton University Press 1984.
- Li Zhaozhong 李兆忠, *Aimei de Ribenren* 曖昧的日本人 [Die unklaren Japaner]. Beijing: Jincheng chubanshe 2005.
- Liu Kwang-ching, *Orthodoxy in Late Imperial China*. Oxford: University of California Press 1990.
- Laozi, see *Daodejing*.
- Lunyu. *The Analects of Confucius*. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press 2007.
- Manyōshū: *The Manyōshū. The Nippon Gakujutsu Shinkōkai Translation of One Thousand Poems*. New York: Columbia University Press 1965.
- Min, Chen, *Asian Management Systems*. London: Thomson 2005 [2].
- Mizukami Shizuo 水上静夫, *Kōkotsu kinbun jiten* 甲骨金文辞典 [Dictionary of Chinese Characters on Tortoise Shells, Oracle Bones and Metal Vessels]. Tokyo: Ōsankaku Shuppan Kabushiki Kaisha 1997.
- Morita Yoshiyuki 森田良行, *Nihonjin no hassō, Nihonjin no hyōgen* 日本人の発想、日本人の表現 [Thinking of the Japanese, Expression of the Japanese]. Tokyo: Chūō Kōronsha 1998.
- Naumann, Nelly, *Die Einheimische Religion Japans*. Teil 1. Leiden: Brill 1988.
- Naumann, Nelly, “The Itako of North-Eastern Japan and Their Chants.” In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 1992, 62.2, S. 21–37.
- Ng, On-cho and Wang, Edward, *Mirroring the Past: the Writing and Use of History in Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press 2005.
- Nihonkokugo daijiten* 日本國語大辞典 [Great Dictionary of Japanese]. Tokyo: Shōgakusan Shoten 1997.
- Ōe Kenzaburō 大江健三郎, “Naze shugo ga kakusareta no ka なぜ主語が隠されたのか [Why the Subject Was Hidden].” In: *Asahi Shimbun*, 17.4.2007.
- Pak Beyon, *Jukyō to kindai kokka* 儒教と近代国家 [Confucianism and the Modern State]. Tokyo: Kōdansha 2006.
- Richie, Donald, “The Spirit of Classics in a Luminous New Translation.” In: *The Japan Times*, 25.12.2006.
- Sakamoto, Hyakudai, “Japanese Philosophical Thought.” In: *The Japan Foundation Newsletter*, 1993, XXI.2, pp. 10–16.
- Shinada, Yoshikazu, “Manyōshū: The Invention of a National Poetry Anthology.” In: Shirane, Haruo and Suzuki, Tomi (Eds.): *Inventing the Classics*. Stanford: Stanford University Press 2000, pp. 31–50.
- Toyama Shigehiko 外山滋比古, *Nihon no bunshō* 日本の文章 [The Japanese Essay]. Tokyo: Kōdansha 1993.
- Tsujii Keiun 辻井京雲, *Kanji no naritachi jiten* 漢字の成り立ち事典 [Dictionary of the Development of Chinese Characters]. Tokyo: Kyōiku Shuppan Kabushiki Kaisha 1995.
- Tucker, John A. (Translated and with an Introduction), *Ogyū Sorai's Philosophical Masterworks. The Bendō and Benmei*. Honolulu: University of Hawaii Press 2006.

- Wagner, Rudolf G., *Language, Ontology, and Political Philosophy in China. Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*. Albany: State University of New York Press 2003.
- Wang, Ping, „Zur Entstehung des chinesischen Schriftzeichens *wu* 诬 (‘verleumden’) aus dem Zeichen *wu* 巫 (‘Schamane’).” In: *Orientierungen*, 2005, 1, pp. 104–108.
- Watsuji, Tetsuro. 和辻哲郎. *Fūdo* 風土.[The Human Milieu]. Tokyo: Iwanami Shoten. (1998).
- Wilkinson, Endymion, *Chinese History. A Manual*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center 2000. (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 52).
- Woei, Lien Chong, “Mankind and Nature in Chinese Thought: Li Zehou and the Traditional Roots of Maoist Voluntarism.” In: *China Information*, 1996 (Autumn/Winter), XI.2/3, pp. 138–175.
- Yanzi Chunqiu 晏子春秋 上. 明治書院. 2004
- Zhang, Zhenhua, *Chinesische und europäische Rhetorik*. Frankfurt, M.: Lang 1991.
- Zhang-Kubin, Suizi und Kubin, Wolfgang, „Breviarium sinicum.“ In: *minima sinica*, 1998, 2, pp. 156–165.
- “Zhuangzi.” Introduction and Translation by Paul Kjellberg. In: Ivanhoe, Philip J. and Van Norden, Bryan (Eds.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*. Indianapolis: Hackett 2003, pp. 203–246.