

## 言語文化は相対的か：アラビア語教育へむけて

小野 純 一

### はじめに

本稿は言語学的、文化理論的な観点からアジアの言語文化を学問的に取り上げる際の問題点を検討することを目的とする。言い換えれば、本研究は、言語文化をいかに捉え、いかに異文化を教育すべきかという問いを事例の実証研究ではなく方法論研究、理論研究として取り扱う。とくにアラビア語をめぐる言語文化的見解と言語理論との関係をより具体的な考察の主題とするものである。対象がアラビア語とアラビア語文化圏（アラブ世界に加えイスラーム世界も重なるだろう）に限定せざるを得ないのは論者の関心と能力の限界によるが、議論の射程は個別言語に留まろうとするものではない。言語文化研究とよぶべきものが可能ならば、言語と文化の関係がどの水準で不可離的であり、どの水準で偶発的・非本性的かを議論することは、その学知の基礎であるだろう。

一般に研究は事例をそのつど対象としつつもその本来的な目的は理論化と普遍的知への接近であろうから、本研究もささやかながら言語とはなにか、自異を問わず言語や文化理解するとはいかなる事象かという問いを遠く射程に見据えている。現代の言語論と文化論は、相対主義と普遍主義の傾向に分かれ、見解の相違や傾向の濃淡はおよそその両者を両極とする線分に位置付けられうるだろう。すなわち、その近代言語学の発生から 21 世紀の言語論や文化論にまで、言語・文化・認識は相対的か普遍性があるか、という議論が続いていると考えてよいだろう。

しかしまた、個別言語ごとに特殊事情・文脈が異なるのも事実である。現代の言語論と文化論の発生はヨーロッパ人が自己を近代化させ、西洋として

自覚することにもない近代に東洋を「発見」して、東洋の諸言語を研究し、言語学や文献学を基礎とする近代的学問や大学制度が発生していく過程にある。これは、周知のようにオリエンタリズムと関連しており、言語学や文化論の二大潮流としての概念的相対主義と普遍主義の展開とも深く絡み合っている。つまり学術的・科学的であろうとしながら、理論や見解の構築には、それが本来は文化的限定を超越しようという志向（ある種の普遍主義）に根ざすにもかかわらず、図らずも歴史的限定が常に潜んでいる。

ただし、オリエンタリズムはヨーロッパないし西洋文化圏だけの問題ではない。むしろ、これを自覚的に超克しようとする傾向が優勢である西洋よりも、オリエンタリズムの対象であった「東洋」自身が無自覚にあるいは無批判にオリエンタリズムの枠組みを近代的学問や大学制度の導入を媒介に踏襲し、セルフ・オリエンタリズムとして同じ問題の亜種を再生産している場合がある。

本稿で私はアジアの言語や文化をいかに理解するべきかという問題に関し、研究においても大学教育においても上記の観点や脈絡性を前提とすべき必要性を議論し、この基礎に常に立ち返るための足がかりを再検討したいと考えている（当然ながら本来、このような批判的観点の必要性はアジアの言語文化研究に限定されず、欧米のあるいはそれ以外の地域の言語文化を対象とする場合も必要と思われるが）。

したがって、言語文化の教育と研究の方法論を論ずるということで本稿が念頭に置くのは以下のことである。言語理論的考察とオリエンタリズム的省察を着眼点としてこのような問題意識のもと、アラビア語学や言語学の方法論を対象とするのではなく、言語を中心に文化を研究する場合の学知のあり方を問い、なおかつこれをいかに教育に活用するかを考えたい。

### アラビア語研究を中心とする言語文化学的問題

言語的にアラビア語という一単位はそれ自体が複雑な内実を包摂する。ひとくちでアラビア語といっても、アラビア語使用者個人の言語意識の中には母

語としてのアラビア語をめぐって、フスハー (fuṣḥā) と呼ばれる「標準アラビア語」と個人それぞれが生まれ育った地域の諸方言を両極の間における常に流動的で連続的な意識の変動が見られるだろう。標準アラビア語は、クルアーンの言語に基づく古典アラビア語と現代の書き言葉であり公式の場や共通語として話される言葉を含む複雑な内実を持つ。さらに古典アラビア語が地域化したとされる多様な方言、地域性を逸脱した影響力のある方言（エジプト方言のような）を除いてはほぼ筆記されることのない言語が存在する。

標準アラビア語が公用語ないし準公用語的な扱いを受ける地域、いわゆるアラブ世界は、西アフリカ、北アフリカ、中央アフリカ、東アフリカ、アラビア半島、中東を中心に 30 カ国近くに上る。アラビア語方言はこれらの地域にはほぼ異言語のような大きな差異を示す様々な偏差を含みつつ存在しているわけである。さらにムスリムの中で標準アラビア語が共通語としての地位を獲得している地域は、中央アジア、南アジア、中国、東南アジアまで広がる。方言同士が大きく乖離する個人間での会話は、標準アラビア語を用いることも可能だが、現実には方言とこれとを混交させて用いることが一般的である。つまり、公的・学術的な言語像が強く意識に現れる標準アラビア語は日常会話で忌避され、親しみを持たせる意図から、通用性が妨げられない範囲で方言と標準アラビア語を融合させて用いる<sup>1</sup>。

また、もちろん、このようなアラビア語内的事情に加え、アラビア語を母語としないいわゆる「外部」からアラビア語を理解する場合の特殊事情を考慮する必要があるだろう。アラビア語理解をめぐる特殊事情は、アラブ世界・イスラーム世界と隣接するヨーロッパと、前者とは歴史的接触がわずかであり後者から、後者の視点を介して前者の理解へむかった日本とで偏差が生じる<sup>2</sup>。この点で注意しなければならないのは、アラビア語学やイスラーム

<sup>1</sup> アラビア語を母語とする人の複雑な言語意識を図式的に示したものが、本稿でその言語文化論を考察対象にする牧野の研究 (1979) である。

<sup>2</sup> 日本のイスラーム学から同じ主題で取り組んだものに東長の研究 (2012) がある。当該研究は鎌田繁教授 (東京大学東洋文化研究所) に御教示頂いたものである旨明記して謝意を表したい。

ム学が、近代知と相関関係にあることだ。たとえば、アラビア語研究は聖書の言語であり、近代初期でも依然として神学的な背景をもって人類の最古の言語とみなされていたヘブライ語の理解に寄与させるための、あるいは護教的にクルアーンやイスラーム神学をキリスト教の立場から避難するために行われてきた。

さらに、ヨーロッパがアラビア語やその言語文化を認識する場合に、神学的特殊化が回避されている場合でも、ヨーロッパが自己をヨーロッパとして確立する際に、他者を「セム」あるいは「アジア」と確定して鏡像を生産する必要があった。ヘブライ語を古代幻想の踏み台に用いることをやめた代わりに、その位置にサンスクリットを据えて、ヘブライ語＝アラビア語の系統を「セム」、インド＝ヨーロッパの系統を「アーリア」と対立的にとらえる必要があった。これは学問的・理論的要請ではなく、むしろ文化的背景が思考を、理論的探求を、限定してしまう一例であると批判されている。にもかかわらず、オリエンタリズムという事情が完全には克服されているとは言えない。むしろ、現代は近代化における人種差別としての反セム主義とは異なる新たな民族差別として、新しいタイプの反セム主義が発生しているという指摘もある<sup>3</sup>。

では、普遍主義的な態度によってこのように文化的に限定された「偏見」が克服できるのか、それとも相対的な観点を導入することで諸文化を価値付けの序列から解放することができるのだろうか。分析哲学のように極度に普遍主義的立場をとる場合でも、文化史的限定のような歴史性を完全に免れているのだろうか。私は以下で相対主義と普遍主義の両方もそれぞれに固有の問題を抱えているのではないかという問いがもつ問題性を詳述し、検討していくことで、アラビア語を中心とする言語文化研究とその教育の方法論的考察の基礎づけを議論対象にしたい。これは日本におけるアラビア語研究とイスラーム学の一部の研究成果と密接に関係しているのである。具体的には、

---

<sup>3</sup> Balibar 2003: 89-96.

私が議論の対象にしたいのは、井筒俊彦（1914-1993）とその業績をアラビア語文化研究の側面に特化して継承発展させた牧野信也（1930-2014）の研究である。

日本におけるアラビア語研究黎明期にこれを世界的水準に単独で推し進めたのが井筒俊彦であった<sup>4</sup>。その後継者として、牧野信也は井筒の言語文化理論としての概念的相対主義を踏襲し、その理論のもとアラビア語の意味論的特性を詳細に分析提示して見せた<sup>5</sup>。井筒が言語学者とみなされていたという制度的な側面を別にして考えるなら、一般に彼はアラビア語文化圏に限定されない他地域の伝統思想を含むイスラーム思想研究者であると理解されてきたが、本人が晩年に自称していたように、最近では井筒を哲学者として理解される傾向にある<sup>6</sup>。牧野はアラビア語文献を中心に、とくにイスラーム史の初期、すなわち古典アラビア語成立期の文献を対象としている。

まず、以下では、両者がともに依拠している、あるいは主張する結果となった概念・言語・文化の相対主義が、一般にどのようなものであるか確認したい。というのも、少なくとも、井筒の考えは、単純な相対主義とは言えないと思われるからだ。そして、相対主義が批判される諸点を、井筒はもとより自覚し、解決する方策を立てた上で、あえて相対の側面を強調する。この部分は、言語文化の研究だけでなく、教育の際にも決定的に重要な観念だと思われる。本稿はこのような言語論的立場を再検討することを主題化しながら批判的見

<sup>4</sup> 井筒はアラビア語研究に際し言語理論の検討、整理、自らによる理論化を基礎にして、それを言語学的・文献学的研究に適用し、思想研究だけでなく思想構築へと進んだ。また、井筒は、アラビア語文法の研究のほか、セム語研究も残している。黒田の論文（1970）、および竹下の論文（1993）を参照。

<sup>5</sup> 牧野前掲書。牧野は井筒の『意味の構造』を日本語に翻訳している（1972）。井筒のこの著作は始めに英語で出版された。牧野による日本語版は、翻訳者牧野が原著者井筒から許諾を得て、1959年の初版に1966年の改訂版を組み合わせている。また、『井筒俊彦著作集』の第4巻におさめられた『意味の構造』は、牧野版に基づきつつ、序章から第4章までが、1992年時点の、すなわち井筒最晩年の言語観を反映させた形に井筒本人によって書き改められている。特に序論は、「言語と文化」と題され、言語文化パラダイムの意味論性が議論される。したがって、本稿では1992年版を最終版と見なし、井筒の言語論を批判検討する際にはこの版を用いる。

<sup>6</sup> Nagai 2013: 355-390.

解を示し、いかにしてアラビア語を、また言語一般を理解し教育するかという方法論的視座を再考する。

### アラビア語研究と言語相対主義

オリエンタリズム、植民地主義、帝国主義などの根底にあるヨーロッパ中心主義を克服するための契機として、相対主義は効果的な役割を果たしたことは間違いないだろう。文化人類学は、確かにヨーロッパ文化以外の諸文化を対象化する点でオリエンタリズムの残滓ともいえようが、ヨーロッパ文化とは異なる世界観や価値観が同等に、相対的に存立することを知らしめたであろう。つまり、ヨーロッパ文化を頂点とする序列が幻想であることを認識させるといふ働きは、オリエンタリズム、植民地主義、帝国主義などに対する批判的省察の学問的実現といえる。そのような欧米特有の文化史的事情と背景を、この学問における理論化の過程から除去したとしても、相対主義には理論的問題が指摘される。この理論的問題に直接関連するものを本稿で考察対象にするため、まず言語と文化に関する相対主義がいかなるものか整理することから始めたい。

言語相対主義は言語的意味が認識や行動に影響を与えるという仮説を主張する<sup>7</sup>。この考え方は、次のようにまとめられる。我々の心・精神は、現実の世界経験（これは様々な印象の変転きわまりない流れである）を、言語体系・概念図式にしたがって体系化・組織化し、このようにして現実の経験は意味付けられる（世界が立ち現れる）。これを分節という。概念図式による分節は言語的パターンとしてコード化され、言語共同体の構成員である我々の世

<sup>7</sup> この仮説は、著名な言語学者サピア（Sapir；1884-1939）やウオーフ（Whorf；1897-1941）、あるいはヴァイスゲルバー（Weisgerber；1899-1985）によって詳細に分析され理論化された。しかし、相対主義的な考えは、言語学黎明期にすでにヘルダー（Herder；1744-1803）やフンボルト（Humboldt；1776-1835）に唱えられていた。ゆえに、彼らを新フンボルト派とも呼ぶ。哲学では中国語を含む様々な言語に関心を抱き、また普遍言語の探求者とみなされるライブニッツ（Leibniz；1646-1716）にも同様の見解を見いだすことができる。

界観を作り出し、言語共同体の文化という枠組みを作る<sup>8</sup>。

相対主義の前提は次のような考え方を提示する。英語は虹の濃淡を七つ、トルコ語は四つに、言語によっては二つに分ける。しかし、自然界における虹の波長は、どこで区切るべきか決定されていない。区分は自然的区分ではなく、言語的区分にすぎない。ウォーフは次のような例も挙げる。ガソリンを入れたドラム缶に「満タン」と「カラ」と書いてある。「満タン」と表示されたドラム缶の周りで人々の行動は極めて慎重だが、「カラ」と書かれたドラム缶の周りで人々はタバコの扱いに不注意だ。しかし、「カラ」という表示は「危険ではない」「不活性である」を意味せず、気化したガソリンが一触即発でありうる。これは、「カラ」という概念が人々の行動を無意識に規定した例だとされる。このような例をもとに、ウォーフは人間の生きた現実が無意識に言語によって習慣が形作られると考える<sup>9</sup>。さらに相対論は、言語的分割が人間の思考を決定すると主張したり（言語決定論；linguistic determinism）、現実の言語的分割化・範疇化・組織化は言語文化ごとに異なるゆえに、概念の組織体のあり方によって異なる文化が成立する（言語相対論；linguistic relativism）と主張する。

このような立場に同調しつつ井筒は単語として構造化された概念を構造の要素である意味素に還元し、意味素のつながりを記述する方法論を提案する<sup>10</sup>。意味素は歴史的背景や言語行為の文脈に依存して独自の結びつきを見せるため、そのような脈絡を考慮した意味分析と解釈を井筒は意味理解の方法として論じるのだ<sup>11</sup>。無意識に言語によって形作られた習慣としての人間の生き

<sup>8</sup> それを 20 世紀の哲学や文化理論ではクーン (Kuhn ; 1922-1996) が「パラダイム (paradigm)」、ポパー (Popper ; 1902-1994) は「枠組み (framework)」、フーコー (Foucault ; 1926-1984) は「エピステーメ (épistème)」と呼ぶ。上述のヴァイスゲルバーは自身の意味論的な言語文化理論においてこれを「世界観 (Weltanschauung)」と呼ぶ。

<sup>9</sup> Whorf 1956: 135ff. ウォーフは当該研究では Sapir 1921 を参照している。

<sup>10</sup> 井筒 1992: 33-56.

<sup>11</sup> Izutsu 1964: 36ff.

た現実をいかに別の習慣の人間に生きた現実として理解可能にするかという観点が井筒の関心の集中点である。

共時的な側面としての意味構造に現れる意味要素は、それぞれが発生の契機と存続という歴史的側面を起源とする。存続する要素にも意味構造の主要項目となって顕在化するか、非主要的ではあるが顕在的であるか、非主要的で潜在的である場合がある。発生の場合でも、存続の過程における顕在・潜在の様々な度合いの変化の場合でも、それぞれの契機をなす脈絡が存在する。これ全体を井筒は歴史性として捉え、その歴史性としての脈絡が意味の振る舞いを決定していると考える。ただし、その都度の意味の振る舞い、すなわち、どの意味要素が顕在化しどれが潜在化するかの現実的決定は、その都度の言語行為に左右されるとみなされている。言語行為は、それが書く行為であろうと話す行為であろうと、言語的意味を現実化する行いなのである。

この言語的意味の現実化を、井筒は意思疎通の手段や内容として、あるいは世界や経験の理解とみなすのではなく、人間にとっての現実の形成であると主張する。私見によれば、言語的意味の現実化を即、人間にとっての現実の形成と捉えることは、言語行為の意味論性を強調しすぎることになり、人間の認識能力を狭く捉える結果となる。これについては、本稿の後半で主題的に論じる。いずれにせよ、ここに井筒が、極端であろうとなかろうと、相対主義の立場をとる理由がある<sup>12</sup>。

井筒と牧野は概念・言語・文化の相対性を主張する。井筒は相対的に現れる経験の本源性に普遍的水準を措定していると思われるが、これに対し牧野は相対的現れを全面的に主張する考えに基づいて文化と思考とアラビア語の関係性を説いている。たとえば、牧野は次のように共通アラビア語であるフスハー（牧野はフスハと書く）の特徴を述べている。

<sup>12</sup> 井筒は普遍的な水準を否定するつもりはなく、自身を極端な歴史的相対論者ではないという。井筒 1992: 14.



言語と思考とは一般的な意味で相互に緊密に関連しているばかりでなく、ことにアラブの場合、共通語フスハは、千年以上の長い期間にわたって彼らの知的生活を根底から支えつつ、文字通り民族と運命を共にしてきた。方言しか話せない文盲の人たちをのぞけば、すべてのアラブはこのフスハを通してものを見、また考えている。この意味で、共通語フスハは彼らの思考様式に強い刻印をしるす一方、この言語には過去千年来のアラブの独特な思考様式が色濃く反映している」<sup>13</sup>。

牧野の研究は古典アラビア語、標準アラビア語を知悉した著者ならではの広く深い認識の成果であり、アラビア語の独自性を詳細に示すことは間違いない。しかし、資料に対しいかなる態度を取るか、つまりいかなる理論に基づいてこれに望むか、あるいはこれをめぐりいかなる見解を理論化するかに関して、牧野が依拠していると考えられる井筒とは、かなり立場が異なるように思われる。たしかに、井筒も言語と思考の密接な結びつきを否定しないし、むしろ積極的に主張する。だが、それは、牧野がその研究で示すような、言語的現実を経験の現実に対応させるような関係性の主張ではない。

牧野の研究の眼目は、アラブ的思考様式はあらゆる水準における対立構造であり、彼はこれを「対立の逆説的統合」と名付けている<sup>14</sup>。ここで引用したように「方言しか話せない文盲の人たちをのぞけば、すべてのアラブはこのフスハを通してものを見、また考えている」と述べるにもかかわらず、つまり、「共通語フスハ」を分析の対象とするにもかかわらず、牧野は対立構造の一例として、アラブ人の言語意識を貫く方言と共通語という対立構造を「対立の逆説的統合」の一例にあげている。<sup>15</sup>

方言においても、共通語のような対立構造が見られるとしよう。例えば、

---

<sup>13</sup> 牧野 1979: 211.

<sup>14</sup> 牧野 1979: 13.

<sup>15</sup> 牧野 1979: 51ff.

牧野があげているように、極度に少ない母音（3種）と、極端に多い子音（28種）という対立構造は、たしかにフスハーにおいてより際立つが、方言においても類似性がある<sup>16</sup>。だが、世界の他の言語と比べてこれはカフカスの諸語のようなより際立った非対称の前では決して特色的ではない。また、牧野は対立構造の一例として品詞の偏りという語彙の特徴や<sup>17</sup>、名詞文という文構造も取り上げる<sup>18</sup>。これは言語構造が思考の反映とするだけでなく、現実世界の構造と反映するというような考え方だ。そのような意味で牧野は先に引用したように、「言語と思考とは一般的な意味で相互に緊密に関連している」と述べるのであれば、文法的性を自然性と混同するような誤謬と同種の混同を行っていると思われる。たしかに、一つの語に様々な、時に対立しあう意味が含まれ<sup>19</sup>、また合成語を作らずにそれぞれの事物事象に個別の語根からなる名称を与えるという特徴がある<sup>20</sup>。だが、この特徴が「対立の逆説的統合」という原理に説得力を与えるとは思われない。たしかにこれらはアラビア語の独自性ではあるが、「アラブの独特な思考様式が色濃く反映している」と言えるだろうか。むしろ、どの個人にとってもアラビア語（共通語であろうと方言であろうと）は先行的であり他者的である。

では逆に言語が思考に影響するのだろうか。統語論的、語彙論的特性がアラブ人の思考を決定するなら我々は彼らを理解するには彼らと同等のアラビア語力が必要ということになるだろう。これは翻訳不可能性を示唆する。しかし、牧野はアラビア語特有の文構造も語彙構造も日本語で詳細に説明することに成功している。このような観点から、牧野に見られるような言語観を批判するのが分析哲学である。そして、その批判点を理解することで、牧野の言語文化論が、井筒のそれと異なることが理解できると思われる。

---

<sup>16</sup> 牧野 1979: 65ff.

<sup>17</sup> 牧野 1979: 72ff.

<sup>18</sup> 牧野 1979: 100ff.

<sup>19</sup> 牧野 1979: 95ff.

<sup>20</sup> 牧野 1979: 114ff.

## 分析哲学的批判

相対主義を言語決定論と言語相対論に分けても、分析哲学の観点では両方とも間違った理論ということになる。言語間で違いがあることがお互いに確認し合えるなら、言語的範疇が認識や行動を無意識に規定するという言語決定論の仮説も、範疇化の異なる言語ごとに文化が異なるとする言語相対論も、人間の行動に本質的な影響を与えとは言えない。デイヴィドソン (Davidson ; 1917-2003) は、相対論の論理的矛盾を以下のように説明する。相対主義の理論的欠陥は、概念図式と世界あるいは経験という二元論(「枠組みと内容」「組織化するシステムと、組織化されるもの」)にあり、適合と組織化の二点で要約される。相対主義は「あらゆる枠組みの外部に何か中立的で共通のものが存在するということが本質的である」と考える。相対主義は、経験を組織化する概念図式(言語)と組織化されていない経験(世界)の区分を前提にする。これは「概念図式と解釈以前的内容の二元論 (a dualism of total scheme (or language) and uninterpreted content)」だ。経験(世界)を「概念図式と内容の二元論」によって認識することはなぜ問題か。

デイヴィドソンによればクワイン (Quine ; 1908-2000) の「二つのドグマ」批判によって脱ドグマ化された経験主義の中でさえも、「概念図式と内容の二元論」が残っていて、この残滓はクワインが見逃した「第三のドグマ」である。なぜ「概念図式と内容の二元論」がドグマか。主張が真か偽か議論するには、その主張が理解可能でなければならない。だがこの二元論は、真か偽か判定する以前に、そもそも主張自体が理解不可能である。ゆえにその意味でこの二元論はドグマだ。そしてこのドグマは翻訳不可能性という結論を導き出す。なぜ相対主義の主張は理解不可能か。

相対主義を徹底すると、「翻訳不可能性 (untranslatability)」に至る。ある言語で表象された「世界」を、つまり文化現象を別の言語で表現し直すことは不可能という意味は、いうなれば、言語ごとに全くべつの世界が成立するゆえに、移し替えは不可能であると結論するに至るということだからだ。もし、このように文化と言語が不可離的關係にあるなら、つまり、一つの言語

が全く独自の文化としての異なった世界を表すなら、ある世界を表象する図式に、別の図式を置き換えることは不可能ということだ。したがって、異なる概念図式の間では「共約不可能 (incommensurable)」であり、文化間でも通約不可能であることになる。また、これを敷衍するなら、時代が違えば言語的分節も異なり、過去の同一言語は現在のそれと異なるから、概念図式も変化しており、文化のパターンも異なることになる。文化と言語が不可離的關係という考え方に、クーンのパラダイム論やファイヤーアーベント (Feyerabend ; 1924-1994) の共約不可能性論 (incommensurability of scientific theories) あるいは翻訳不可能性の理論的基盤がある。パラダイムや枠組み、エピステーメなどの議論を一括りにすることが可能とするなら、この議論は、その基礎に翻訳不可能性を抱えている、という点が分析哲学によって指摘されるわけである。

確かに言語的組織化は言語ごとにも、同一言語内でも時代によって異なるように思われる。だが現実には、我々は過去の文化表象も異文化の表象もかなりの程度理解できている。我々は言語によって表象がどのように大きく異なるかについて報告を理解し、その大きな差異に驚く。つまり差異自体を我々は説明できるし、理解できる。我々は言語間つまり概念枠間の違いを認識できる。違いを説明できるなら、翻訳不可能性が存在しないと云わねばならない。説明可能ということは、翻訳不可能性の否定を示す。もし本当に理解できない、翻訳できないのであれば、理解できるできない、違いが有る無いと言うことすら出来ないはずだ。この結論は不合理だ。ゆえに、意味論的相対主義の前提は間違いだ。文の表象は言語によって異なるが、この違いは世界の違いではない。言語が世界を分節し組織化するという二元論じたいが放棄されるべきだ。このように普遍主義は主張するだろう。

### 現象学的観点

ここで再び、井筒によるアラビア語研究における意味論的方法論を再検討する必要があるだろう。なぜなら、井筒は、分析哲学が批判する言語文化的

パラダイムを認めつつ、翻訳不可能に陥らないための方法を議論しているからだ。井筒はその際に分析哲学が採るような普遍主義的立場を批判するが、普遍性を否定しているわけではない<sup>21</sup>。普遍性の水準に到達する前に、「もっと密度の高い言語文化的パラダイムの差異性の領域を自覚的に越えなくてはならない」と考えている<sup>22</sup>。ここで「自覚的に超える」という意味は、一つ語を別の語に置き換えて、つまり翻訳して、理解したと考えてはいけないということである。それが、文化的な特殊性を反映しているような語彙でなく最も日常的で基礎的で、他のあらゆる言語に対応する語彙があると思われるような「良い」という概念でさえも、自覚的ではない推定は避けるべきである<sup>23</sup>。そうでないと、一方の語彙がもつ独自の意味構造（理解しようとしている言語の単語）を、別の言語（たとえば自分の母国語で対応すると思われる語）の意味構造に無自覚に投影して（翻訳して）理解した気になってしまう。これは、異言語の意味構造の理解ではなく、単に自言語で理解したにすぎない。井筒は逐語訳主義を避け、一つの内容の意味構造を意味要素に還元して、それぞれの要素を説明することで、その概念の理解が可能であると考えている。つまり、単語を別の単語に置き換えるのではなく、ひとつのディスクリールに置き換えることで、翻訳不可能性を乗り越えようとする。

また、ここで「差異性の領域」と言われている点に注目したい。ここが、

<sup>21</sup> 本稿の議論の主題ではないので、この普遍性が何か検討することは別の機会に行うが、井筒はこの普遍性を二つの水準で考えていることだけ指摘しておく。まず、「極度の抽象的思惟空間」（井筒 1992: 14）、「高度の抽象的思惟の段階」（井筒 1992: 15）において思想原理の設立を井筒は否定しない（井筒 1992: 15）。しかし、このような思想構築に井筒は関心を示しているとは思われない。逆に井筒が言葉を費やすのは、前概念的な経験の本来性であり、これを井筒は言語文化の違いを超えて共通すると見なしている（井筒 1992: 19f）。意味的志向性が働き出す時点で、経験の本来性は、普遍性の段階から相対性の段階へ移行する。なぜなら、志向性は言語文化の違いを超えて共通するものもあるが、井筒の考えでは志向性は言語文化ごとに異なるからである（井筒 1992: 21）。志向性の違いがそれぞれの言語文化の独自性を成り立たしめ、その志向性の記述を井筒は意味論的分析と呼んでいる。この段階からが、本稿が扱っているアラビア語研究を通して構築された井筒の言語文化論である。

<sup>22</sup> 井筒 1992: 14.

<sup>23</sup> 井筒 1992: 15f.

よりドグマ的な相対主義へ分岐していく重要な分かれ目であるからだ。パラダイムにおける差異性ではなく、井筒はここで言語文化のパラダイムを「差異性の領域」と言い換えていると読むことができるだろう。つまり、各言語文化間をそれぞれの言語文化たらしめる根拠としての差異性が確認できる領域がある、ということだ。言語文化ごとに異なるというこの差異を乗り越える、つまり逐語的ではない翻訳によって相互理解可能にする方法論を提示していながら、井筒は、その乗り越え難さに注目する。なぜなら、この領域とは、井筒にとってひとつの言語が作り出す世界観であるからだ<sup>24</sup>。

ここで世界観と一言で表現されている井筒の意図は、非常に限定されていると思われる。まず、1992年版の意味論における「言語と文化」と題されたテキストにおいて井筒は世界の立ち現れという表現で現象学的な意味での世界生起が念頭にあることを示す。世界について何を考えるか、世界をどう理解するかではなく、世界の立ち現れ方について論じるという意味での世界観である。したがって、細いだけで本質的ではないと思われかねないが、以下の事柄は決定的である。

すなわち、世界・経験を組織化するための機構として言語を捉える立場（分析哲学は相対主義をそのように理解する）と、井筒の述べる世界の立ち現れとしての志向性の働きは、同じく「世界」というタームを用いながら、念頭にある「世界」は全く異なる。相対主義および分析哲学では、すでに世界があり、その世界を組織化する言語がある、という立場だが、井筒の主張では、そのような客観的世界は（普遍的な水準としては実在するが）、そのまま経験の現実ではない。経験の現実は、志向性が人間に意識させる。この意識のさせ方に井筒は注意しており、志向性のあり方を、「世界」と名付けていると思われる。上述のように、志向性が言語ごとに異なるのであるから、志向性のあり方であるところの世界は、言語文化ごとに異なるという言い方がな

<sup>24</sup> 井筒は自身の「根源的な文化パラダイムの相違を説明する」意味の理論が、ヴァイスゲルバーの意味論、「言語的世界観学」と完全に一致すると述べるほか、サピア＝ウォーフの言語文化理論とも主要な点で一致すると言及する（井筒 1992: 16）。

される。

このような見方をする井筒にとって、相対主義も分析哲学もともに何か客観的で普遍的な現実を人間の認識機能が変わらずに捉えていることになるが、たとえ経験のもっとも本源的な水準、志向性が働き出す瞬間においても、経験の現実は、人間にとっての現実であり、全き客観性からは乖離しているし、何よりも志向性の働いているさ中でしか人間意識が意識として成立していないなら、その意識は志向性によって条件づけられていることになる。もし、相対主義や分析哲学のように客観的なものを措定し、それを言語によって指示しているとすれば、それは志向性の働きを無視することによって可能であるに過ぎず、更に問題なのは、普遍的で客観的対象を措定するという一種の形而上学に陥っていると言うことになる。

井筒自身は、相対主義や分析哲学がその意図に反して超越的なものを措定し、それを言語で直接に指し示すことができるという理屈を孕んでいるとまでは述べていない。しかし、井筒の考え方を展開するならば、井筒が言おうとした先にはこのような観点が成立しうるのではないだろうか。また、客観的で超越論的な何かを議論の対象としない井筒は、言語による組織化を客観的実在たる世界に適合するという考え方をしていない。もちろん、井筒はある種の、そして最も本来的な水準における普遍性というものは前提としているが、これを井筒は世界とみなすのではなく、その一部が言語による組織化を被ると考える。しかも、この組織化というのは、井筒では志向性と現象学的に言われているが、意味の指示機能のことである。つまり、語が何を指すかであって、語が世界を作り出すというのは、井筒はそのような表現をするが<sup>25</sup>、彼本来の趣旨に従えば、指示機能の領域が成立するというに過ぎない。したがって、この論点においては、井筒の言語文化論に対する分析哲学的批判（すくなくともデイヴィドソンのそれ）は、完全には当てはまらないのではないだろうか。

---

<sup>25</sup> 井筒 1992: 18.

しかし、井筒の側にはこのような表現上の不備に加え、理論的な詰め甘さがあると思われる。表現上の不備とは、井筒自身の意味論的記述法によって提示可能な志向性の働き方を、彼がことさら言語相対主義のメタファーを用いて、指示機能の領域を意味分節のスクリーンと呼ぶ点だ<sup>26</sup>。言語記号としての意味が織りなすプリズムが実在の忠実な写しではなく、言語記号に正確に対応する存在者があるのではない<sup>27</sup>。井筒が言いたいのは、言語の指示という意味機能を言語使用者は、事物事象と取り違えるということだ。指示という言語的な働きを諸実在という現実の働きと混同する。これに対し、分析哲学なら、指示は確かに特定の実在に向けられ、その向きを対話者は変わらず理解する。ここでは、分析哲学は指示という働きを単線的（一義的）に捉えているのに対し、その指示を抽出する際に自覚的になり、その指示において伏線的（潜在的）になっている指示機能をも理解の中に取り込まねばならないとするのが井筒の考え方なのだ。そうであるなら、井筒は、「意味分節のスクリーン」のようなメタファーを用いる必要はないと思われる。井筒のいうように、言語が異なれば、当然ながら語の振る舞い、意味の働き方は異なるのだから、指示機能は異なる。異なる指示機能を包摂する語が成立する。しかし、この異なる指示の仕方を井筒は記述可能とするのであるから、言語パターンごとに異なる色眼鏡の働きをするようなスクリーンとでもいうようなメタファーを用いることは効果的とは思えない。たとえ、好意的に解釈するなら、方法論的に自覚的に記述しない限り、異言語話者には曖昧な領域であり、母語話者には透明であるに過ぎないという含意があるにしても。

### 言語行為論的観点

このような現象学的観点に加え、井筒の意味理論としての言語文化理論では言語行為論的観点が重要な役割を果たしている。そして、この観点は井筒

---

<sup>26</sup> 井筒 1992: 21.

<sup>27</sup> 井筒 1992: 22.



においては独自の意味論的解釈学をなす一方で、また他方では言語行為論からの分析哲学批判と立場を共有している<sup>28</sup>。意味論的解釈学というのは、上述のように、一つの概念内部でも顕在的であったり潜在的であったりする様々な意味の志向性に着目して、それらの振る舞い方を記述することで、語を別の言語の対応語に逐語的・機械的に置き換えるのではなく、ディスコースに展開していわば説明することで、微妙な差異を含む意味の歴史的背景や脈絡による変化を解釈するという考え方である。したがって、その場合のディスコースと、言語行為論的な意味でのディスコースとは意味されているものが異なる。

井筒は、言語行為論的な意味でのディスコースの決定的重要性に着目することで、彼の言語文化論を完成させる。井筒の観点からすれば、デイヴィッドソンの批判は、言語の指示機能における事実を記述する水準に照準を当てた場合のみに正当、妥当な批判であり、ただその時にのみ有効ということになるであろう。事物事象の記述ないしは指示や確認の機能として概念が用いられているのだから、その概念を成り立たせている意味要素の顕在的なものや潜在的なものを記述することで、状況記述というこの意味論的機能は異言語へも共約可能になる。

しかし、状況記述的な側面の他に、言語には行為遂行的側面がある<sup>29</sup>。すなわち、たんに対象を指示したり記述したり確認したりする側面ではなく、言語行為自体が状況を作り出し、言語行為する人間の生きる現実をなしていくという効果を及ぼす働きかけの側面である。井筒が世界生起と呼んでいる自体は、むしろ、この行為遂行的水準で発生する。それはディスコースが遂行されている状況であり、対象を指示したり記述することが問題になっている状況ではない。この状況下において生きられる現実、経験とは、これ自

---

<sup>27</sup> 井筒 1992: 22.

<sup>28</sup> 井筒 1983: 103.

<sup>29</sup> この側面についてはオースティンの研究（1962）を参照。

体が、不断にいわば対象を生産するような能動的行為である。現実や経験内容が記述や指示の対象となるのではなく、対象産出的行為がここでの現実に相当している<sup>30</sup>。具体的にいえば、ここでは、雨が降るとか花が咲くのような事象記述ではなく、情緒や趣味や快不快、悲哀や恐怖など人間主体の生きる現実に関わる言語と経験の水準ということになる。

例えば、井筒はアラビア語独特の意味構造を持つとして、「怖れ (taqwa)」の意味を、歴史的背景、この語における歴史的な意味論的転換、その変遷を経てイスラームにおける「敬虔」や「信仰」という概念との意味論的連関で用いられるディスクールの特徴を記述することで、この語の独自性を提示している<sup>31</sup>。この研究(1979)は、それ以前の英語によるクルアーン的世界観の意味論を論じたもの(1964)を、さらに意味論的に展開したものである。それから数年後に行われた同じくクルアーンの世界観を論じる研究(1983)において、意味の指示機能と区別して井筒はより自覚的に言語行為の水準における意味の生成ないしは確定過程を明言しつつ論じている<sup>32</sup>。ここから私たちが読み取るべきことは、言語を理解するには、現象記述的な指示機能と現象生成的な言語行為機能という意味論的振る舞いに着目して、言語文化を解釈すべきであるという観点である。

## おわりに

私は日本におけるアラビア語研究のなかで純粋に言語構造の研究ではなく、言語構造から言語文化へと議論を進める井筒と牧野の研究をもっぱら考察対象とした。両者は一見、おなじ立場に立ってアラビア語の言語文化を考

<sup>30</sup> 井筒は、ここで行為遂行的側面や対象産出的行為とよんだ側面を意味作用、状況記述的な側面とよんだものを指示作用と表現している(井筒 1983: 247ff)。

<sup>31</sup> 井筒 1979: 147ff.

<sup>32</sup> 井筒は言語行為と言わずに発話、発話現象、発話行為と述べ、ディスクールというかわりにパロールやコミュニケーションという表現を用いている(井筒 1983: 58ff)。このパロールの状況性との関連で、井筒は「世界」とは「人間が実存的、体験的に了解している自分の存在の地平」であると述べており、先に議論した「世界」の意味と対応している(井筒 1983: 70)。

察しているように見える。しかし、牧野の立場がより典型的な言語相対主義である一方で、井筒は言語にではなく経験に普遍性と相対性の水準を見出している。井筒が言語に見いだすのは、経験の相対性の水準をめぐって機能する指示作用（現象記述）の側面と、言語行為（現象生成）の側面である。これによって井筒は翻訳不可能性というアポリアを回避していると思われる。この言語論が言語文化をいかに教育するかという関心に与える示唆は、単語レベルでは語の意味の単純で逐語的な翻訳による解説や教育ではなく、歴史的背景を含む重層的で複合的な意味要素の説明の必要性であろう。それは、語の成り立ちだけでなく文化史的な観点と、言語学習がつねに言語や文化の理論の検討と密接に関係し、学習対象を理論的に反省する機会を提供するものであるべきだろう。

このような言語観の導入は、言語文化を相対的に捉えることが皮相的であることを知らしめるのではないだろうか。それは、言語文化の普遍的な次元を見据えつつ、独自性を形成する歴史性に目を向けさせ、相対性という観点で等閑にされる各言語文化の独自性を気づかせるだろう。異言語文化の学習者は、現象記述と現象生成的な言語行為機能に自覚的になることで、異文化を根本から理解する可能性を獲得できるのではないだろうか。

## 参考文献

- Austin, J. L. (1962) *How to do Things with Words*. J. O. Urmson and Marina Sbisà (eds.), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 『言語と行為』坂本百大訳, 大修館書店, 1978年。
- Balibar, E. (2003) „Un nouvel antisemitisme?“, in *Antisemitisme: l'intolérable chantage : Israël-Palestine, une affaire française?* (pp. 89-96). Paris: La Découverte.
- Izutsu, T. (1959) *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Keio University: Tōkyō. *A revised edition: Ethico-religious Concepts in the Qur'ān*, McGill University Press : Montreal, 1966. 『意味の構造 : コーランにおける宗教道徳概念の分析』牧野信也訳, 新泉社, 1972年。『井筒俊彦著作集4 意味の構造』中央公論社, 1992年。
- Izutsu, T. (1964) *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tōkyō: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Izutsu, T. (1965) *The Concepts of Belief in Islamic Theology: a Semantic Analysis of imān and islām*, Tōkyō: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- 井筒俊彦 (1979) 『イスラーム生誕』人文書院。
- 井筒俊彦 (1983) 『コーランを読む』岩波書店。
- 黒田壽郎 (1970) 「意味論的分析の道 : 井筒俊彦教授の場合」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第1号, 103-125頁。
- 牧野信也 (1979) 『アラブ的思考様式』講談社。
- Sapir, E. (1921) *Language: An Introduction to the Study of Speech*, New York: Harcourt, Brace and Company.
- Nagai, S. (2013) „Izutsu Toshihiko“, in M. Dalissier, S. Nagai et S. Yasuhiko (eds.), *Textes clés de philosophie japonaise: Le néant, le monde, le corps* (pp. 355-390). Paris: Vrin.
- 竹下政孝 (1993) 「井筒俊彦のイスラーム学における業績」『イスラーム世界』42号, 159-164頁。

東長靖 (2012) 「ヘーゲルのイスラーム理解」『ヘーゲルとオリエント：ヘーゲル 世界史哲学にオリエント世界像を結ばせた文化接触資料とその世界像の反歴史性』(平成 21~23 年度科学研究費補助金基盤研究 (B) 課題番号 213200008), 研究成果 報告書, 代表・神山伸弘), 93-107 頁。

Whorf, B. L. (1956) *Language, Thought and Reality*, edited by J. B. Carroll, New York: John Wiley.