

# 金文に見る古代語の文字表現（一）序論 なぜ古代語なのか

高 島 敏 夫

## 一 古代語と「概念」について

古代語という言葉を使うに当たって、その意味するところ〔概念〕について一通りのことを記しておきたい。ここに「古代語」と呼ぶものは、古代社会において用いられていた文語的な口頭言語〔雅語〕のこと指しているのだが、特にそれを文字で記したものを「古代語」と呼び、「文字言語」と區別することにする。これまで漠然と「文字言語」と呼ばれてきたものとは次元が違うことを特に意識してそう呼ぶのである。簡潔に言えば「古代における雅語を文字化したもの」ということになる。雅語という呼称は言語学者たちが用いている術語にしたがったものだが、私自身は時には同じ意味で「祭祀言語」という語を用いることもある。祭祀儀禮の場を意識した方がイメージしやすいと考えた場合にそうするのである。

「文字言語」という語が曖昧に使われてきたことに気付いたのは、口頭言語には、いわゆる話し言葉〔俗語〕とは別に、特別な時だけに用いられる文語的な口頭言語〔雅語〕があること知ったのがきっかけ

である。無文字社会にも文語的な口頭言語〔雅語〕があるということを知っているのと、知らないままであるのでは、「文字の誕生」を考える場合のみならず、言語と文字との關係を考える際にも大きな違いが出てくる。漢字そのものに元々意味があるのだと思っただけで原義を考へたり探ったりするという、従来の「文字言語」的なアプローチに終始するのではなく、言語が口頭で發せられる場、いわば直かの言語場、言語が發せられた時の情況、あるいは文脈、というような様々に形容できる言語場を想定することを通して、文字に託された言葉そのものを言語場に則して分析するという方向に進めていけるからである。

「古代語」という概念が適用できるのは、いきなり文字で記すようになる前の時代に當たるので、初期の漢字である甲骨文〔殷代〕や金文〔西周時代〕が「古代語」に當たるのは言うまでもないが、春秋時代や戰國時代の竹簡あたりまでは「古代語」の時代と考えてよさそうである。どのあたりからいきなり文字で記す「文字言語」の時代になるかという問題は、軽々に判断できる性質のものではないが、私見に

よれば、いわゆる諸子百家の時代はまだ「古代語」の特徴が見られるので、「古代語」の時代であったと見た方が適切であろうと考えている。それというのも、諸子百家に見える文字「というよりも言語」が、口頭で發せられた場面を具體的に想定しないと、文字の示す言語の意味そのものを捉え損なうという現象にしばしば打ち當たるからである。後ほど改めて話題にするが、「反訓」という訓詁上の現象を理解するためには、言語場を具體的に想定することによってしか説明ができないという現象などは、そのことをよく物語っていると思われる。「雅語」については、西田龍雄・河野六郎『文字鼻貞』(三省堂<sup>1</sup>)で具體例を挙げながら分かりやすくかみ砕いた言葉で述べられているので、お読み頂ければ理解が深まると思う。

かつて文語的な口頭言語が存在したにもかかわらず長らく忘れられ、あたかも存在しなかったかのように思われてきたのは、文字で記したものが残されていたため、口頭言語が想定しにくいという事情があった。何よりもそれらが文語的な言語であったために口頭言語には見えず、現代社會でそうするようにいきなり文字で記したかのよう<sup>2</sup>に思われたからである。これまで「文字言語」という言葉があたかも自明であるかのように用いられてきたことがそのことをよく物語る。私自身も必ずしも例外ではなかったのだが、前述の言語學者たちの議論を目にしてからは、それまで不可解だったことが一気に氷解するにいたった次第である。

翻って考えてみれば、文字が生まれた時に記された言語が、話し言

葉ではなく文語文であることには氣付いていながら、無文字社會にも普遍的に存在する「雅語」というものが古代中國にも存在したのであることを想像すらせずに、自明のごとく「文字言語」という言葉で片付けてきたのである。今ここに「古代語」と呼ぶものは「古代における雅語を文字化したもの」であるが、「古代語」時代の文字資料〔甲骨文・金文・竹簡・諸子百家等々〕を読む際に注意すべき点についても簡単に記しておきたい。それらは無文字社會にすでに存在した文語的な口頭言語を記録したものであるから、もともと文字を想定することなく發せられた言語であるということ念頭においた上で、「文字」と向き合うというよりも、「文字」の背後にある言語そのものに向き合う必要があるということである。言葉はしかるべき場、すなわち祭祀儀禮の場で直かに發せられたものである。そして、言葉を發する側(話し手)も、發せられる言葉を受ける側(聞き手)も同じ場に立ち會っているわけである。一言でいえば言語場に共在することになる。このような場では、同じ言葉が、發する側と受ける側とは、言葉の意味するところが同一になるわけではなく、立場の違いによって逆の意味になることが多い。例えば金文に頻繁に出てくる、「受と授」、「學と教」とを例に上げて、「古代語」の言語場を理解するための参考に供することにする。

王が臣下を表彰する場では、臣下の功績を讃える言葉だけでなく、賜物を王が「授ける」ことも行なわれる。その「授ける」の意味を「受」<sup>じ</sup>一字(一語)で表わすのである。王から受け<sup>ま</sup>けられた賜物を、臣

下の方ではそれを「受ける」のである。現在の言語習慣では、それぞれの意味するところの差異をはっきり區別するために、前者の場合は「授ける」であり、後者の場合は「受ける」であると、いわゆる手偏「扌」を付けて區別するのが約束事になっている。だが、その場に立ち會っている者は「ジュ」という音と情況によってその意味するところを理解しているのである。このような例が金文には多數見られるのだが、今はもう一つだけ興味深い例を挙げてみることにする。

「學」という文字（語）が「學ぶ」の意味に用いられるのは周知の通りであるが、「教える」の意味で使われる場合もある。例えば《靜殷》の銘文には、射を學ぶ側の「小子・服・小臣・夷僕」が「學射〔射を學ぶ〕<sup>まな</sup>」としているだけでなく、同じ銘文の中で、射を教える側の「靜〔人名〕」の場合にも「學射〔射を學ぶ〕<sup>まな</sup>」という文字（語）を用いているという現象が見られる。學という文字（語）は學校の前身のようなメンズハウスを示す字形であるが、そのような場では、「學ぶ」場合も「教える」場合も同じ「學」という語で表わされるのである。時には、學ぶの意ではなく教えるの方の意味であることを字形上でも明示する場合があって、その時は「支」を付加した「教」と書かれることがある（《也殷》）。現在我々が新字として使っている「教（教）」字の左側は甲骨文では、新字形の「孝」字形ではなく、「學」字形であったこともこのことを示している。

これらの語が何れの意味で用いられているのかは、その場に居合わせない者にとっては區別する必要があったのだらうが、その言語場に立ち會っている者の間では、その意味するところは自明のことに屬し

ていた。このような一つの文字が正反真逆の意味に用いられる現象を、いつしか「反訓」と呼ぶようになり、文字學の世界では一種の謎になってしまったのだが、それは、口頭で發する段階を経ずにいきなり文字で言葉を記すようになって以後のことである。同じ言語場に居合わせる者同士では、眞逆という意識をもたないで了解できる言葉なのである。「反訓」をめぐる問題を、かつて小島祐馬氏は「辨證法的統一」という興味深い考え方で捉える案を提示したが<sup>2)</sup>、それは言葉と文字との關係に反省を加えることなく、文字面だけで考えようとしたからである。言語場を直接言葉が發せられる場として想像できなければ、そういう難しいことを言わずに済んだ筈である。言語場を想像することは、そのような場に自分も立っていることを想像すること、つまり言語場を追體驗することと言い換えてもよい。「反訓」という捉え方に初めて本質的な異議を唱えたのは白川靜「訓詁に於ける思惟の形式について」<sup>3)</sup>であったが、實はその議論の中に雅語の存在を暗示するものが潜んでいたのである。

## 二 白川靜「訓詁に於ける思惟の形式について」の「示唆するもの——「古代語」の文字觀へ

白川の「訓詁に於ける思惟の形式について」は、小島論文の「辨證法的統一」という捉え方を紹介するスタイルを採っているが、小島氏のように文字だけに焦點を當てて「反訓」という現象を肯定するのではなく、文字で表現された言語そのものに立ち返って一つ一つ緻密に検討を加え、その成り立たないことを論じたものである。漢字をめぐ

る論究はとかく文字だけに焦点を當てて論じる傾きがあるが、白川のそれは言語學的なアプローチになっており、従來の論とは一線を畫するものである。私の提示する文字觀も、もとはといえば白川のアプローチに啓發され、それを踏襲するところから出發したので、先ずは白川の考察を通過した上で私見を述べるといふ方向で進めることにする。

白川は「反訓という現象を成立せしめる原因は大體三つあると思う」として、次の三點を擧げる。

第一、假借。

第二、格の變化による態の變化。

第三、本來その字義のうちに對待の義を有しうるもの。

このうち、第一類の「假借」と分類されたものは、例えば「離」の反訓として「麗(著くや附くの意)」があるという類のものである。著くの意に用いられる「離」は、本來は權や羅・麗・麗などでも表わされる語だが、離が用いられたのは近似音による假借である。つまり本來はそれぞれ全く別の二語であるのに、たまたま同じ「離」という文字を用いた假借になっている場合があるため、同じ文字が反義語を含むかのように見える現象を「反訓」とされてきたものである。そのような捉え方をしてしまうのは、實は文字觀に原因があるのだが、白川論文ではそこまで突き止めることはせずに、小島論文が假借の問題だと氣付いていないことを指摘するだけにどまっている。ここはもう少し歩を進めてほしいところだったが、この時期の白川は、甲骨文

や金文の用例をまだ十分に整理していない段階だったようで、整理した後には書かれていたとすれば、また書き方も變つたであろう。

象形で表わし得ない言語(口頭言語)を文字化する場合に假借(借字)という手段を採る他はないのが、甲骨文の誕生した時からの宿命である。文字を借りて表わす方法(どの文字を選ぶかのパターン)はもともと幾通りもあるわけだから、このような現象が起きることになんら不思議はない。また同義語であっても方言などによって語音が異なれば假借(借字)は當然別の文字を使うという結果になる。『説文解字』にもそうした説明を加えている場合がある。例えば「逆」という文字は甲骨文の時代から金文の時代を経て、春秋時代になっても「迎」の意味でのみ用いられていたのだが、そのことは意外に知られていない。字形認識としては、向こうからやって來る人をこちらから迎える形である「𠂔」。それで『説文解字』には「逆は迎なり、𠂔に従ひ𠂔聲、關東には逆と曰ひ、關西には迎と曰ふ」というような説明をしている。甲骨文と金文では「迎」の意味でしか使われていないという語彙史まで知らなくても、『春秋左氏傳』では「逆」が「迎える」の意味でしか使われていないという事實を、五經無雙といわれた許慎なら恐らく掌握していたのであろう。

興味深いのは第二類の「格の變化による態の變化」の場合である。白川が『左傳』襄公十年の「諸侯之士門焉、縣門發、𠂔人紇扶之、以出門者(諸侯の士、門せむ。縣門發す。𠂔の人紇之を扶け、以て門者を出す。)」を引用して例とした「門」の場合、この場面では「門」は

動詞になっているが、攻める側が「門」という場合は「門を攻める」の意味であり、守る側が「門」という場合には「門を守る」の意味になる。他に、「面」には面する意と背く意とがある。「借」に假・貸の義がある例など、多数の例を挙げている。そしてこれを整理して「これらの格の變化に伴う態の變化は、古文においては屢々主格の轉換が行なわれるという事實と照應する。」とし、「主語が殆んど省略されながら交替しているのであって、讀者の推理力に訴えるところの多い表現である。こういう文體が態などを一々表記しないことは極めて自然であって、本項のごとき反訓字は、このような文法的關係からも理解しうるものであると思う。」(三七五〜三七六頁)と結ぶ。

ところで、古文において屢々行なわれる「主格の轉換」とは何であろうか？「讀者の推理力に訴えるところ」とは何であろうか？それは立場を異にする者同士が、同じ場面に居合わせる状態を想像してみれば分かる筈だということではあるまいか。つまり文字で表わす以前に音のみで言葉が發せられる場では、同じ語を發しても、置かれた立場によって意味する所が眞逆になるという關係になっているということである。ここでも、動詞としての「門」の意味が、攻める側に立った場合か、守る側に立った場合かは、具體的な場面を想像する作業が必要である。直接發せられた言語をその場に即して理解する必要があるのである。

第三類は「本來その字義のうちに對待〔反對〕の義を有しうるもの」の場合である。例えば「臭」は香氣(良い臭い)の場合にも穢氣(嫌

な臭い)の場合にもいう語(文字)として古來知られている。また他に「語の意味する領域が廣くて不安定なために、その振幅の中に於いて對待の義をもちうるもの」もこの第三類とし、「頗」や「亂」他を挙げている。これらの語がどちらの意味、どのような意味に用いられているかは、用いられる場の状況によって判断できるようにしているわけで、その意味では第一類・第二類と同じように、文字の問題ではなく「言語場の持つ意味」の問題と捉えれば良い筈である。

ところがその後、白川は「訓詁上反訓ということは存在しない」と總括しておくながら、意外な方向に論を進めていくのである。小島論文の提示する「辨證法的統一」という案への反指定というモチーフなのであるか、古代中國の「民族の基礎的な體驗のうちに、かかる辨證法的思惟が存在していたかどうかと問うことを問うのでなければならぬ。」というように、西洋的な「辨證法的思惟」ではなく、東洋的な「辨證法的思惟」の存否を問う方向に論を進めようとするのである。あくまで試論的なものと位置づけてはいるのだが、『易』に見られる「陰陽二元論」のような「辨證法的思惟」の存否を検討してみる必要がある、という問題提起で結ぶのである。手厳しいことをいうようだが、ここに白川の持っている文字觀の論理的に不徹底な面がよく出ていて非常に残念でならない。「訓詁上の反訓」を否定してみせた時は、言語場を想定するアプローチをしていたのに、最後は文字にうかがわれる「辨證法的思惟」の問題へと突き進むのでは、それまで鋭い分析と考察を展開してみせた自身の論を否定するのに等しい。それほど「文字言語」という觀念が強くと、口頭言語を想定する餘地はなかつ

たということであろうか。そのような結末になった原因は、言語學者たちが雅語と呼ぶところの、文語的な口頭言語の存在が想定外のものだったという點に歸着すると考える他はない。だが、白川の論そのものは、自ら意識化できていなかったこととは別に、文語的な口頭言語の存在を示唆しているのである。

### 三 追體驗というアプローチの必要性

前節では白川自身が意識化できなかった文字觀の顕在化を試みた。白川論文が提示していたのは言語の意味の捉え方である。かみ砕いた言い方をすると、文字を介して表わされた言語の意味を捉える時に必要なのは、言語が発せられた場に自ら身を置いてみることであり、そうすることによって言葉の意味するところを具體的に掴むことができる筈だということになる。このような白川の學的態度は、詩經研究や金文研究に見せた姿勢を思わせるところがある。既成の注釋や辭典類を鵜呑みにせず、語の用例を徹底的に集めてきて文字(語)本來の意味を特定するというものである。ただ、件の論文では、この姿勢で言語と文字との關係を改めて考え直すという方向に進まず、もっぱら文字という表層だけに焦點を當てていたため、もどかしい言い方になっていたのではあるが、言説そのものは問題の所在に届いているのである。白川の言説から読み取るべきことは、話し手の視點〔言語場〕に身を置いて言葉の意味するところを理解するようにしないと、文字面を見ているだけでは十分に理解できないということである。これが文献時代以前の「古代語」の世界なのである。ずっと後になる文献時代

の資料のように文字の世界だけで表現が完結しているのではなく、言語が発せられた具體的な場〔situation〕を十分に掴んでおかないと、言語の意味するところを理解しきれないということになる。それはその言語がいきなり文字で記される時代ではなく、口頭で直接發せらる時代のものだからである。その場にいない人にも正確に傳わるように文字で書くという言語場ではなく、その場に居合わせた者同士では直接理解できる口頭言語の場であるから、事柄は十分濟んでいたのである。だが、後世の者がそのような文字資料を理解する場合、言語が発せられた場の情況を具體的に掌握しておかないと、文字の本地である言語を理解できない、あるいは逆の意味に受け取ってしまうということになる。必要なのは、言語場を再現する作業、あるいは追體驗ということである。白川自身も明確に意識化できていなかったのではあるが、白川の言説そのものが傳えようとしていたのはこのことである。

言語場の追體驗といえ、文學を研究する場合に必須の過程である。白川の言説から私が上記のように読み取ったのは、私自身が若い頃から傾倒してきた「言語過程説」の言語論によって培ってきた力によるところが大きいと思う。甲骨文や金文を研究する場合にも、文字を辭書的な意味で理解したこと〔文字や言葉の置き換え〕にするのではなく、言語が発せられた情況を具體的に追體驗してみるという作業が重要である。特に金文では同じ語が様々な文字〔字形〕で表わされるので、言語場をよく理解していないと、言葉の理解度に大きな差が出てくる。文字面に惑わされて勘違いしていることに氣付かないという

事態も少なからず起きるのである。長年甲骨金文を読んできた経験でいえば、甲骨金文に見られる語の分かりにくさは、まだ無文字社會の言語感覚を残しているからではないかと思う。このことは、マリノウスキーが「原始言語における意味の問題」<sup>5)</sup>で論じている「原始言語」(primitive languages)と共通したところがあると思う。例えば「原始言語」の特徴をこんな風に記している。

だから、どんな場合でも、言語表出と場とは相互に引き離せないように結ばれていて、場の脈絡は言葉の理解に缺くべからざるものである。音聲言語や書寫言語の現實において、言語脈絡(linguistic context)のない言語は虚構であり、それ自體では何物をも表わさないとまったく同様に、生きた音聲言語の現實においても、言語表出は場の脈絡の中でなければ意味をもたない。

(三九八頁)

この一節を読むと白川論文に記されたことを連想されるであろう。私が「古代語」という言葉で表わそうとしているこの時代の言語も、言語場を掌握しているのとそうでないのとでは、理解度が大きく變わってしまうのである。ここまで「古代語」という言葉を使いながら、様々な話題に言及する形で進めてきたので、讀者の「古代語」という概念の理解はかなり進んできたのではないかと思う。この節の話題は「古代語」の世界を理解するためには、言語場の「追體驗」が必要だということであった。次節では、今まで謎であった問題が、言語場を

追體驗することによって解くことのできた問題を振り返っておきたいと思う。主に『殷周革命論』<sup>6)</sup>を書き進める過程で解きた問題であるが、こういう観点から改めて振り返ることによって、「古代語」概念の理解も深まるのではないかと思う。

#### 四 言語場の追體驗によって解けた問題 (一) ——「史」概念について

白川の學術論文に記された文字観は、もともと私の提示する文字観と矛盾するものではなく、本来ならむしろ白川自身によって提示されるべきものだったということを繰り返し述べてきたが、白川が自明のように用いる「文字言語」という言葉は、一般書を書くようになってからいっそう多用されるようになった。その根底には、漢字制限や漢字無用論に對して漢字を守らねばならぬという強い思いがあって、いささか力瘤が入りすぎた感さえある。そもそも現代における漢字の問題と、漢字の原初形態である甲骨文誕生の問題とは次元の異なる問題なので峻別する必要がある。そのことは、私が「古代語」と呼んでいる甲骨金文の文字表現における用字の種々相を見れば、自ずから明らかになるはずである。しかもその方向への道は、恩師白川によって導かれた道ではなかったかという思いがある。

第二節・第三節では、白川自身が意識化できなかった文字観は、言語場を具體的に再現してみる「言語場の追體驗」という手續きを踏むことによって顕在化できるはずだったと述べておいた。言語場の追體驗という認識上の手續きなどというものは、文學を研究する者にとっ

て改めて強調しなければならないことではない。當然そうしなければ、作品の研究など始まらないからである。わが道を振り返ってみれば、エクリチュールとしての文献や出土資料の言語場を追体験するというモチーフが、白川の言説と出會った時、追体験の場は、文語的な口頭言語が發せられる具體的な場を想像するという方向に進んで行ったのである。そしてそのような想像力が動き出せるように、必要な豫備作業や豫備的考察をしておくことになる。ここが、理屈だけで理解して性急に處理してしまう姿勢と根本的に違う點ではないかと思う。

このような意味での言語場を具體的に描くことによって、白川が解けなかったことが解けた例の一つが「史」概念である。白川は甲骨文の用例を緻密に分析することによって、「史」が王朝儀禮の一種であることを析出したが、儀禮の具體的な内容までは不詳であるとして、これを暫定的に「史祭」と名付けた。だが、「史」概念をそれ以上追究することなく、「史」を王朝の内祭、「使」を外祭としたものの、これはやむを得ぬ暫定的な處置でしかなかった。この件は拙論〔册令(命)形式金文の歴史的意味<sup>8)</sup>〕ですでに論じたことではあるが、ここで次の問題に進むために、改めて結論的なことだけをおきたい。

白川が追究した跡を踏まえた上で、王の代理の者が王の言葉を發する行爲を「史」と捉え、また「史」と相似た使い方がされた「使」の方は、王から派遣された使者が他部族に赴き、王の代理で言葉を傳える行爲〔發する行爲〕と捉えることができた。この二語の共通點と差

異とを踏まえて別の言い方をするなら、前者は「内史」、後者は「外史」と言い換えることもできるとした。白川が前者を「内祭」、後者を「外祭」とした概念處理では、それ以上論理的に追究することはできないからである。論理的に追究できなかった原因ははっきりしている。「史」も「使」も王の代理者によって「王言」が口頭で發せられることを意味するのであり、「王言」は文字で書かれてから發せられるのではなく、先ず口頭で發せられるものだということが念頭になかったことによる。それは文字で書いた「祝辭」を器に入れたものという字形認識の方に重心が行っていたためである。拙著『甲骨文の誕生 原論<sup>9)</sup>』にも記したことがだが、古代社會における王言(王命)は口頭で發することが重んじられ、文字で記すという行爲は必要に應じてなされるだけであったという普遍的な現象に關する知見をもっていなかったことに大きな原因があるのである。これもまた「文字言語」という文字觀のなせるわざだと言う他はない。

## 五 言語場の追体験によって解けた問題 (二)

### ——「令」をなぜ「休(賜物)」の意味と捉えられるのか

文字には意味があるという觀點から理解しようとするとは分らないのに、言語を文字で表現しようとしたという觀點に切り替えると、文字の背後にある言葉の意味が理解できるようになるとい現象に、金文ではしばしば出くわす。これは金文に現われた言語世界がまだ十分な「文字言語」のレベルに達していないことを意味するのだと私自身



が氣付くようになったのは、比較的近年のことである。そしてそのような段階の言語世界を假に「古代語」と名付けているのだが、そうしただきっかけになった文字表現の一つを例に挙げると、「休」や「易（賜）」で表わされるのが本来の使い方なのに、「令」という文字が使われている場合があるという表現例である。何れも西周時代前期の銘文である。これらは前稿「西周前期における王姜の役割」の一節の中で扱ったものであるが、ここでは「令」字の過渡的な用例として扱った。今回また同じ文例を取り上げるのは、同じ文を「古代語」の言語世界として読み直すと別の側面が見えてくるという視点を提供できるからである。説明の仕方もいくぶん違ってくる。

①王伐象子耶、戲厥反、王降征令于大保、大保克苟亡讎、王召大保、易休宋土、用兹彝對令《大保殷》集成四一四〇

#### 【訓讀】

王、象子聖を伐つ。厥の反するに戲び、王、征令を大保に降す。大保、克く敬しんで讎亡し。王、大保を召し、宋の土を賜休す。茲の彝を用て令に對ふ。

#### 【略説】

該当するのは「用兹彝對令」で、「茲の彝を用て令に對ふ」と訓讀した。表現がある程度落ち着いてくると「用作兹彝、對王休（用て茲の彝を作りて、王の休に對ふ）」となるところである。王から「宋の地」を賜與されたことに對して、大保が彝器〔祭器としての殷〕を作るという形で應えたという趣旨である。祭器を作るのは王への感謝を示す

と同時に大保の家の記念とするという意味がある。「令」という言葉そのものは王が命令を發すること、特に口頭で發することを意味するのであって、賜物（ここでは大保に賜與された宋の地）そのものを指しているのではない。だが、大保の挙げた手柄を讃え、その褒償として宋の地を與えたという、一連の表彰式全體を意味している言葉だということが分かる。言語表現としては言葉足らずということになるが、その場に居合わせた關係者にとっては改めて説明するまでもない表現になっているので、このような表現であっても意味が分かるという構造になっているのである。「文字言語」としての表現力としては未熟ではあっても、その場にいた者、關係者には分かる表現であり、またそのような場を想像できる「追體驗できる」者なら何とか理解できる表現だということになる。

②佳九月既望庚寅、檮白于遘王、休亡尤、朕辟天子檮白、令厥臣獻金車、對朕辟休、乍朕皇考光父乙、十卮不謹、獻身才畢公家、受天子休《獻殷》集成四二〇五

#### 【訓讀】

これ九月既望庚寅。檮伯于きて王に遘ふ。休せられて尤亡し。朕が辟なる天子檮伯、厥の臣獻に金車を令ふ。朕が辟の休に對へて、朕が皇考光ける父乙を作る。十世まで忘れず。獻、身、畢公の家に在りて、天子の休を受く。

#### 【略説】

該当するのは「朕辟天子檮白、令厥臣獻金車」で、「朕が辟なる天

子檮伯、厥の臣獻に金車を令ふ。」と訓讀した。「朕が辟なる天子檮伯」がその臣下である「獻」に金車を賜與することを述べた一節である。「令厥臣獻金車」のところは普通「易(賜)厥臣獻金車」とするのだが、この文例では「令」という言葉で表現しているのである。「令」なら命令するの意味である。だが金車という賜物を與えている。賜與するの意味を「令」によって表現しているのだが、その場に居合わせた關係者にとっては自明のことに屬する。①の場合と同じように一連の表彰式全體を「令」という言葉で表わしているのである。

③ 佳五月既望甲子、王「才莛」京、令師田父殷成周「年」、師田父令小臣傳非余、傳□□朕考<sup>㒶</sup>、師田父令余□□官、白孟父賞小臣傳□□、甌白休、用乍朕考日甲寶□《小臣傳殷》集成四二〇六

【訓讀】

これ五月既望甲子。王、莛京に在り。師田父に令して成周に殷せしむるの年。師田父、小臣傳に非余を令ふ。傳、朕が考の<sup>㒶</sup>に□□す。師田父、余に令して□□の官に□せしむ。伯孟父、小臣傳に□□を賞す。伯の休に揚へて、用て朕が考日甲の寶□を作る。

【語説】②と同じ語例。

④ 佳十又三月庚寅、王才寒師、王令大史兄福土、王曰、中、兹福人大史易于弼王乍臣、今兄□女福土、乍乃采、中對王休令繻父乙隣、佳臣尚中、臣《中方鼎》集成二七八五

【訓讀】

これ十又三月庚寅。王、寒師に在り。王、大史に令して福土を賜らしむ。王曰はく、仲よ。茲の福人は、大史の武王より賜はりて臣と作れるものなり。今、汝に福土を賜り□す。乃の采と作せと。仲、王の休令を父乙に繻むるの隣に對ふ。佳臣尚中。臣。

【略説】

該當するのは「中對王休令繻父乙隣」のところ。ここでは「休令」と熟語化した形で、「仲、王の休令を父乙に繻むるの隣に對ふ」と訓讀した。これも定型化してくると、「中對甌王休、用乍父乙寶隣鼎」(仲、王の休に對揚して、用て父乙の寶隣鼎を作る)ともなるところである。この例では單に「令」とするのはなく、賜物の意で使われる「休」だけで表わすのでもなく、休と令とを合體して「休令」と熟語化している點が興味深い。

令という文字は言うまでもなく「命令」の令であり、「賜物」を意味する文字ではない。だが、文脈からすると王の命令の意味とするよりも、むしろ王の賜物の意味と捉える方が、言語の捉え方としては落ち着きがよくしっくりする。「命令」の意の文字ではあるが、実際には「賜物」を意味する文字として使われているとしか思えないので、白川の『金文通釋』が「令」の訓を「たまもの」としているのも當然といえは當然ではある。だがなぜ「令」字が賜物の意味に化けるのかという説明は全くなされていないのも事實で、文字と意味との間に若干の齟齬があるという印象は拭えない。意味さえ通じれば良いという態度で片付けてしまうというのであれば、それ以上追究する必要はな

いと思うのかも知れないが、言語と文字との関係を考えるという姿勢で読んでいる者にとって、ここは何らかの説明があつてしかるべきところである。私の場合この、賜物を意味する語がなぜ「令」で表わされるのかという問題を考えることが、「古代語」特有の意味世界に引き込まれる契機になつたのである。

金文の語彙に多少とも通じている者であれば、賜物という意味で一般に使われるのは「休」という文字「語」であることを承知しているはずである。事實ほとんどの場合がそうなのだが、西周時代前期においてはこのような、言葉と文字との関係が一本化していない現象が他にも見られるので、當初私は、雅語の表現が一定するまでの過渡的な現象として捉えておいたのである。だがそのような捉え方ができると同時に、このような現象にいくつも出会ううちに、「古代語」特有の世界としても捉えた方が良いことに気付くようになった。つまり、後世の言語表現のように、言語が発せられた場になくても、文字で記された言語を読みさえすれば意味が理解できるという言語世界ではないことに気が始めたということである。繰り返しになるが、言語場に立ち會っているのと、そうでないのでは意味を的確に理解する上で大きな差異があるということである。ここで再びマリノウスキーのいう「原始言語」を想起するのが有益だと思ふ。マリノウスキーのいう「原始言語」は無文字社會における口頭言語の世界について述べたものだが、初期漢字の甲骨文と金文の言語世界にも當てはまる場合があるということである。このような「古代語」の世界を假に次のように考へてみたい。それは、無文字社會の「原始言語」が、文字を使い

始めたことを契機に少しずつ洗練されて行き、長い時間をかけて「文言言語」として仕上げられる方向に進んで行ったというように。

## 六 「嚴(敢)」の原義と意味の變遷

「古代語」の意味構造を理解する上で良い例だと思われる「嚴」を取り上げる。字義を考察するという観点ではなく、語が言語場においてもつ意味を考察するという観点から、その語が本来もっている意味を考え、その後の變遷をもたどつてみるということである。現在では「嚴しい」とか「嚴正」という意味で使われることが多いが、金文に見る「古代語」としての用例を見るとかなり意味の違う語であつたことが分かる。また少し時代が下る『詩經』や『尚書』等の經書類でもかなり原義を留めていることもお分かり頂けるだろう。古注に頼つて漢字を置き替へてもいまひとつ了解しにくい場合があるが、原義を念頭に置くことによつて、より適切な理解にたどりつけるのではないかと思ふ。

先ず参考に諸橋轍次『大漢和辭典』<sup>[1]</sup>の記述に基づいて語義の古いものから並べ替へてみる。順序は出典の古いものからにしたが、時系列というほど明確なものではなく、比較的新しいものは外した。後で改めて金文と『十三經』の用例を見ていくが、辭書的な譯語を當てはめて字義が分かつたとするのではなく、できるだけ言語場を理解した上で語義を掴むという方向で進めたい。その過程で「嚴」という語が含蓄に富む所以も傳わるのではないかと思ふ。

一、つつしむ。〔詩、商頌、殷武〕下民有嚴。〔傳〕嚴、敬也。

- 二、おごそか。いかめしい。「詩、小雅、六月」有嚴有翼。「傳」嚴、威嚴也。
- 三、たつとい。たつとぶ。「孟子、公孫丑上」無嚴諸侯。「注」嚴、尊也。
- 四、おそれる。おそれつつしむ。おそればわかる。「孟子、公孫丑上」無嚴諸侯。
- 五、きびしい。「韓非子、難、四」無赦之謂嚴。

このように時代順に並べてみると、「嚴」の原義は「つつしむ」か「おごそか」だったのかということになるが、「嚴」に「つつしむ」の意味があることを意外に思う人が多いのではないだろうか。実は「嚴」という文字は、「號々成唐、又敢才帝所」(號々たる成唐「湯」、敢として帝所に在る有り)《叔夷鐘》のように「敢」と書かれることもあり、「敢」と「嚴」とは同音であったと思われる。そして金文では「つつしむ」の意味で用いられるのは専ら「敢」の方で、「敢」は西周時代の前期から「乍册令、敢揚明公尹厥室」(作册令、敢しんで明公尹の室に揚ふ《令彝》)のように使われていた。訓讀としては慣習的に「作册令、敢へて明公尹の室に揚ふ」のように「敢」字を「あえて」と訓んできたが、それがかえって銘文を理解する妨げになっていたのである。先ほどの任官式の様子を記した銘文で、王から賜物を與えられた後、その記念として祖祭のための青銅器を作ったと述べる一節である。王から賜物を頂いたことを記念して青銅器を作ると述べているのだから、「しなくてもよいことを強いてする」のではなく、「つつしんで

應えるという意味でないと場違いなことになってしまふ。字形もそのことをよく物語っており、『字統』に「杓を以て鬯酒をそそぎ、儀禮の場所を清める灌鬯の儀禮を示すもので、その鬯酌の形を字形化したもの」と記している通りである。儀禮の場を清めるといふ形姿を描くことによって、「つつしんで(つつしみの心で)行なう」意の語であることを巧みに表現していることが分かる。因みに「嚴」字形の場合、更に宮廟を表わす「尸」を付加した「嚴」字形の上に尸を並べる形になっている。私見によれば、これは宮廟に祀られた神々を意識した形姿ではないかと思われる。用例「後述」も先王や祖考を拜するものになっていて、場面としては「敢」と一應の區別があるが、先王や祖考を「つつしみの心で」拜するという点では共通するものがある。「つつしみの心」でもって先王や祖考を拜している時は、先王や祖考が「神々しく」また「おごそか」に見えるものであるし、角度を換えていえばそこに「敬う心」がうかがわれるということになる。「文字言語」を操る後世の人聞なら、別の言葉のように區別しようと思うのかも知れないが、口頭言語が一般的であった「古代語」の言語場における意味構造というものはこのようになっていたと思われる。「敢」が「つつしんで行なう」という場合に用いられる例はその後もかなり続くので、『論語』中に收められた師弟間の問答で用いられる「弟子が孔子に」「敢へて問ふ」という「敢」の意も、「しなくてもよいことを強いてする」と解したのでは奇妙なやりとりになってしまうのである。ここは「敢しんで問ふ」と訓むべきところであろう。

① 金文における嚴の用例の變遷

金文における「嚴」の用例は、西周時代については基本的に「皇祖考嚴在上」（皇祖考嚴として上に在り）のように「●●●嚴在■」（●●●嚴として■にあり）の文型になっている。●●●は「皇考」「皇祖考」「前文人」「先王」のように尊崇するところの神々であり、■は、西周後期の《猶鐘》が「先王其嚴才帝左右」（先王、其れ嚴として帝の左右に在り）となつている他は、「嚴才上」のように「上」である。「上」は、先王「文王・武王」や帝「殷王朝の超越神」、天「西周王朝の超越神」たちのいる天上のことである。「上天」や「上帝」の語が使われることもまれにあるが、「上なる天」・「上なる帝」の意味である。用例を見ていく前に、時代毎の辭句の特徴を先ず整理しておく。

西周中期Ⅱ 「嚴在上」・「嚴祐<sup>ひけん</sup>」。嚴はおごそかに。敬う氣持ちになる様子で。

西周後期Ⅱ 「嚴在上」・「嚴在帝左右」。同右。

春秋中期Ⅱ 「嚴敬」。うやまう。

春秋後期Ⅱ 「嚴（つつしむ）・儼（嚴かに）」。嚴翼（恭）。うやまう。

戰國後期Ⅱ 「嚴敬」。うやまう。

【西周中期】

・弋皇且考高對爾刺、嚴才上（必ず皇祖考、爾しき刺に高對して、嚴として上に在り）《癩鐘》二四六～二五〇「通釋・補一五q」

〔略説〕皇祖考が天上の神々の列に連なり、嚴かな様子でおられるという意味。敬う心で皇祖考を拜しているという場面でもある。

【西周後期】

「●●●嚴才●●●」

① 皇考嚴才上、異才下（皇考、其れ嚴として上に在り。翼として下に在り）《號叔旅鐘》集成二三八～二四四「通釋一五五」

② 皇考其嚴才上（皇考其れ嚴として上に在り）

《士父鐘》集成一四五～一四八「通釋一五六」

③ 皇祖考其嚴才上（皇祖考、其れ嚴として上に在り）

《梁其鐘》集成一八七～一九二

④ 不顯皇祖考、穆穆克哲厥德、嚴才上

（不顯なる皇祖考、穆々として克く厥の徳を哲にし、嚴として上に在り）《番生殷蓋》集成四三二～四三六「通釋一六〇」

⑤ 前文人其嚴才上（前文人、其れ嚴として上に在り）

《井編鐘》集成一〇九～一一二「通釋一九〇」

⑥ 前文人嚴在上、虞（翼）在下（前文人、嚴として上に在り、翼として下に在り）《迷盤》二編・九三九

⑦ 前文人嚴在上（前文人、嚴として上に在り。）

《迷鐘》近出一〇六～一〇九

⑧ 前文人其嚴才上、虞才下（前文人、其れ嚴として上に在り、翼として下に在り）《晉侯穌（蘇）鐘》近出四七

⑨ 先王其嚴才上（先王、其れ嚴として上に在り）

《猷鐘》集成二六〇「通釋九八」

⑩其「嚴在」上（其れ嚴として上に在り）

《叔向父禹毀》集成四二四二「通釋一六一」

⑪其嚴在上、趨（翼）在下（其れ嚴として上に在り、翼として下に在り。）《四十二年迷鼎（乙）》二編・三二八〜三二九

⑫先王其嚴才帝左右（先王、其れ嚴として帝の左右に在り）

《猶鐘》集成四九

〔嚴祐禋〕一例のみ。

●大神其陟降、嚴祐禋、妥厚多福。

（大神其れ陟降して、嚴として祐禋し、多福を妥厚ならしめむ）

《癩鐘》集成二四六〜二四七「通釋・補一五〇」

この場合、癩の祖神たる大神が天地の間を陟降して、癩の家に「祐禋（幸をもたらすの意であろう）」したり、多福をもたらしたりする時の大神の形姿を「嚴」と形容している。感謝やつつしみの心をもって大神を拜していると捉えられるが、單純に形容しにくい言葉である。

【春秋中期】

〔嚴敬〕

●余嚴敬茲禋盟（余、茲の禋盟を嚴敬す）

《與兵壺》（古文字研究）第二四輯、二〇〇二年。

「嚴敬」は、敢し敬う、あるいは尊び敬うということになるだ

ろうか。

【春秋後期】

〔嚴〕つつしむ

①余嚴天之命（余、天の命を嚴しむ。）《蔡侯甬鐘》集成二二三

嚴はつつしんで（拜受する）。

②元鳴孔諶、又嚴穆々、敬事楚王（元鳴孔だ諶かなり、嚴として穆々たる有り、敬んで楚王に事ふ）《王孫詒鐘》近出六〇〜八五

「嚴敬」を分けて言った形。

〔儼〕敬うべき。神々しいとまで意識しているかどうか。

●天命膺（將）誤。有儼（嚴）曾侯（天命將に誤らんとす。嚴たる曾侯有り）《曾侯與鐘》（江漢考古）二〇一四年第四號

〔嚴龔（恭）〕敬う

・古朕皇祖悼公、嚴龔天命（古の朕が皇祖悼公、天命を嚴恭す）

《司馬懋鐘》（古文字研究）第二八輯、二〇一〇年

【戰國後期】

〔嚴敬〕つつしんで

・呂郷上帝、呂祀先王、穆々濟々、嚴敬不敢怠荒（以て上帝を饗し、以て先王を祀らしむ。穆々濟々たり。嚴敬して敢しんで怠荒せず。）

《中山王響方壺》集成九七三五

〔注〕上帝と先王の姿が立派で盛んな様子を見て、「嚴敬」更には「敢しんで」と續けて、なおざりにしないことをいう。

### 【出典略記】

集成Ⅱ『殷周金文集成』。

近出Ⅱ近出殷周金文集録（中華書局）。

二編Ⅱ近出殷周金文集録二編（中華書局）。

通釋Ⅱ『金文通釋』

以上、金文の用例の歴史をたどってみたが、まだ嚴しいとか嚴正とかの意味で用いられる例が見られない。そもそも金文というものが祭祀儀禮や神々に深く關わる文章なので當然といえれば當然であるが、嚴正に守るといふ言い方が出てきそうな裁判關係の銘文であっても「嚴」という語そのものが用いられることがないのも事實である。やや時代の下る經書などにはそういう例が見られることと考え合わせると、「嚴」がもともと神々との關係において用いられる語であったのではないかと思われる。次に『十三經』の用例を見ていくが、原義をとどめながらもある時期から變化が見られるのが見て取れる。

### ②『十三經』における嚴の用例の變遷

『十三經』の「嚴」の用例は、大別すると、「つつしむ」の意味に用いられる【Aグループ】、「嚴しくする」「嚴正にする」の意味に用いられる【Cグループ】と、それら兩方の用例が見られる【Bグループ】に分けることができる。

【Aグループ】から【Cグループ】まで、ある程度文獻の成立時期を反映しているように見えるかも知れないが、經書としてのそれぞれの性格を反映している面もあるように思われる。今は「嚴」の意味構造を考察する點に限定して見ていくことにする。先ず辭句の特徴を文獻別に整理しておく。

### 【Aグループ】

- I 周易Ⅱ二例。「敢しむ」の意と思われる。
- II 尚書Ⅱ四例。「敢しむ」の意と思われる。
- III 詩經Ⅱ三例。「嚴かな」あるいは「敢しむ」の意と思われる。
- IV 孟子Ⅱ二例。つつしみの心で對するというところで、相手を尊ぶ意となる。

V 穀梁傳Ⅱ一例。「嚴かに」の意と思われる。

### 【Bグループ】

- VI 禮記Ⅱ十三例。①「敢しむ」あるいは「敬う」の意。

②嚴正に、あるいは嚴しくするの意。

熟語は、「威嚴」「嚴威」で嚴と威とが結合した形。私見によれば、嚴正にする意に威壓的なニュアンスが加わり、「嚴しい」とか「冷徹」の意味に擴がっていく方向性が出ていたのではないかと思われる。こういう用例は金文には見られず、もっぱら對象に對する尊崇・崇拜の意だけに用いられている。

- VII 孝經Ⅱ三例。「敢しむ」、「敬う」、「嚴しい」の意。

### 【Cグループ】

VII 左傳 II 二例。「きびしくする」あるいは「嚴正にする」

I 【周易】 二例とも「嚴しく」の意ではなく「敢しむ」の意と取る。

①君子以遠小人、不惡而嚴。

(君子は以て小人を遠ざくるも、惡まらずして嚴しむ) 「遯」

②家人有嚴君焉、父母之謂也。

(家人に嚴君有りとは、父母の謂なり。) 「家人」

「君」は本來家庭内の女性の長を意味する語だが、後に男性に轉位していく語である。それで「嚴君」が父母のことを意味することになるのである。「嚴」は後世のように「きびしい」という意味で用いられているのではなく、後の文に「父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦、而家道正、正家而天下定矣」(父は父たり、子は子たり、兄は兄たり、弟は弟たり、夫と夫たり、婦は婦たり、而して家道正し。家を正して天下定まる)と説明されているように、父親は父親らしくあること、母親は母親らしくあること。その結果子供たちから尊敬される親となると説いているのである。回りくどい言い方をすれば、「嚴君」とは「子供が敢しむの心をもって臨む親」の意である。古代語の言語場ではそのような意味構造になっているので、「嚴」に尊敬される意味が潜在しているのである。「嚴父」が必ずしも嚴格な父親を意味しないのも「嚴」という語が本來「敢しむ」の意味だからである。

II 【尚書】 四例とも嚴しくではなく、つつしむの意。

『周易』の「嚴」と同様に、「つつしむ」の意と「嚴かな(嚴として)」の意とが背中合わせのように一體を成している。こちらが敬しみの心で相手に臨むことによって、相手(對象)が嚴かに見え、そこに敬意が生まれているという意味構造である。

①日嚴祇敬六德、亮采有邦。(日に嚴しんで六德を祇敬して、采を亮らかにすれば邦を有てむ) 虞書「皐陶謨」。

「嚴」は馬融が儼とするように「つつしむ」の意である。「祇敬」も「つつしむ」の意で、重ねて「つつしむ」の意を強調する辭句になっっている。

②昔在殷王中宗、嚴恭寅畏、天命自度、治民祇懼、不敢荒寧(昔在殷王中宗、嚴恭寅畏し、天命自ら度り、民を治むるに祇み懼れ、敢しんで荒寧せざりき。) 周書「無逸」

「嚴恭」はつつしんでうやうやしくすること。「寅」もつつしむで、「寅畏」でつつうみやまうの意。春秋後期の金文《司馬懋鐘》にこの語が見えている。

③嚴惟丕式、克用三宅三俊

(嚴しんで惟れ丕に式とり、克く三宅三俊を用ふ。) 周書「立政」

④無簡不聽、具嚴天威。

(簡無くんば聽かず。具に天威を嚴め) 周書「呂刑」

III 【毛詩】 「嚴かな」あるいは「敢しむ」の意。



①有嚴有翼、共武之服

(嚴たる有り翼たる有り、武の服に共まむ) 小雅「六月」

毛伝に「嚴威嚴也、翼敬也」とある。嚴は敬しんでいる姿、翼も敬んでいる姿。

②赫赫業業、有嚴天子

(赫赫 業業として、嚴たる天子有り) 大雅「常武」

毛伝に「嚴然而威」とする。嚴は威嚴のある天子の姿を形容する語。これを臨み見る側はつつしみの心で見るのである。

③天命降監、下民有嚴

(天、命じて降監せしむ、下民、嚴しき有り) 商頌「殷武」

毛伝に「嚴敬也」とある。敢しんで従う心が下民にあることをいう。

IV 【孟子】 二例。つつしみの心で對するということ、相手を尊ぶ意となる。

①無嚴諸侯、惡聲至、必反之

(諸侯を嚴とぶこと無く、惡聲至れば必ず之を反す) 公孫丑上

趙岐注には「嚴、尊也」とあるので「たつとぶ」と訓んだが、「尊」は角度を換えれば相手を「つつしみの心」で見ていることでもある。ただ、金文の世界ではみな神々に對する「嚴」であったのに、ここではそれが諸侯になっている。しかも「無嚴諸侯」とそれを打ち消す形の用法である。そこに「嚴」の用法の變化がうかがわれるのである。

②前日不知虞之不肖、使虞敦匠、事嚴

(前日、虞の不肖なるを知らず、虞をして匠を敦くし事嚴たらしむ。) 公孫丑下

「事嚴」とは孟子の母の葬儀「事」を嚴かにしたことをいう。これも「つつしみの心」で執り行ったことをいうのである。「事」は元來祭事を言う語である。趙岐注に「嚴、急也」とあり、辭典類にこの訓を踏襲するものが少なくないが、「嚴」という語に「急」の意味があるわけではなく、文脈から解釋を加えたに過ぎない。これは「事」が元々祭事の意味であったことを知らずに、事柄一般を指すものと思いきこんでいるところに發した窮餘の案だと思われる。

V 【穀梁傳】 おごそかに。

●治兵而陳、蔡不至矣、兵事以嚴終

(兵を治めて陳すれども、蔡至らず。兵事以て嚴かに終ふ) 莊公八年 同じ事項について「左傳」には、「治兵于廟、禮也(廟に治兵するは禮なり)」と記している。古代の軍は、出兵する時も歸還する時も廟において軍禮を行なった。そのことをいうものと思われる。したがって「嚴」は儀禮の様子を形容した語であろう。雰圍氣を捉えて「嚴かに」と訓んだが、心のあり方を捉えるなら「嚴しんで」と訓むべきであろう。

VI 【禮記】 一三例。 I つつしむ、たつとぶ、うやまう。 II 嚴正

にする。

【嚴】 I II つつしむ。うやまう。

①祭之日、王皮辨以聽祭報、示民嚴上也(祭の日に、王、皮辨して以て祭報を聽く。民に上を嚴まふを示すなり)「郊特牲」

「嚴」を「うやまう」と訓んだが、「つつしみの心をもって臨む」というニュアンスである。

②收族、故宗廟嚴、宗廟嚴、故重社稷(族を收む。故に宗廟嚴はる。宗廟嚴はる。故に社稷を重んぜらる)「大傳」

「宗廟嚴」の鄭注に「嚴猶尊也」とあるので「たつとぼる」と訓んでもよいのだが、心のあり方は「つつしむ心」「うやまう氣持」なので、「うやまはる」とした。「つつしまる」でも良いだろう。

③凡學之道、嚴師爲難、師嚴然後道尊、道尊然後民知敬學

(凡そ學の道は、師を嚴まふを難しと爲す。師、嚴まはれて然る後に道、尊ばる。道尊ばれて然る後、民、學を敬ふを知る)「學記」

「嚴」は「たつとぶ」でも訓讀としては一應成立するかも知れないが、②と同じように「うやまふ」とした。

④疏哀皆居聖室不廬、廬、嚴者也

(疏哀には皆聖室に居りて廬せず。廬は、嚴むものなり)「雜記下」

鄭注に「言廬哀敬之處、非有其實則不居」とする。廬は哀敬する處ということであるから「つつしむ處」と訓んだ。

⑤夫婦別、父子親、君臣嚴、三者正、則庶物從之矣

(夫婦別あり、父子親あり、君臣嚴みあり、三者正しきときは、則ち庶物之に従ふ)「哀公問」

君臣間では君主が「嚴しくあるべき」と捉えるよりも、臣下が「つ

つしみの心で」仕えるべき間柄と捉える方が良いのではあるまいか。

⑥十目所視、十手所指、其嚴乎

(十目の視る所、十手の指す所、其れ嚴め)「大學」

「嚴乎」の鄭注に「言可畏敬也。」とあるので、多くの人の目で見ることや、多くの人の指摘することは、「つつしんで」受け止めよと述べていると捉えていいのではないか。

【嚴】 II 嚴正にする。

⑦戮有罪、嚴斷刑(罪有るを戮するときは、斷刑を嚴しくせよ)「月令」

罪を犯した者を処刑するか否かの裁判「斷刑」は嚴正にしなればならない。簡単に處刑してしまうのではなく、慎重を期する必要があるということである。この場合の「嚴」は「嚴正にする」の意味であって「嚴しくする」の意味ではない。次の例も同じである。

⑧乃命有司、申嚴百刑、斬殺必當、毋或枉撓

(乃ち有司に命じて、申ねて百刑を嚴しくし、斬殺必ず當り、枉撓或ること毋らしむ)「月令」

この場合の「嚴」も「嚴しく」罰するの意味ではなく、「嚴正に」判決を下すの意である。斬刑や殺刑のような重刑は特に法に則って慎重かつ正しく判決しなければならぬということ、決して法を曲げて裁斷してはならないということを言っているのである。

⑨是月也、申嚴號令(是の月や、申ねて號令を嚴しくす)「月令」

「嚴」を「嚴しい」の意味と取れなくもないが、⑦⑧の場合と同じように裁判や法令に關することは「嚴正にせよ」という一貫した

主張と見ておいた方がいいだろう。

【威嚴】 おごそか

⑩蒞官行法、非禮威嚴不行

(官に蒞たみ法を行ふときは、禮に非ざれば威嚴行はれず) 「曲禮上」

「威」自體がおごそかの意。したがって同義の二字熟語で「おごそか」の意となる。

【嚴威】 嚴肅と威嚴

⑪致禮以治躬則莊敬、莊敬則嚴威(禮を致して以て躬を治むれば則ち莊敬なり。莊敬なれば則ち嚴威あり) 「樂記」。「祭義」にも同じ文がある。

「嚴威」という熟語は嚴肅と威嚴とが合わさった言葉だということになるが、儀禮に必要な「嚴威」を醸成するための人のあり方を説いた文になっている。「おごそか」あるいは「つつしむ」の意である。

⑫嚴威儼恪、非所以事親也、成人之道也(嚴威・儼恪は、親に事ふる所以に非ざるなり。成人の道なり。) 「祭義」

文意は、威嚴があり、嚴格(「おごそか」な態度でもって親に仕えるのは子どものあるべき態度ではない。大人になってそうすれば良いのだ)ということを説いている。

VII 【孝經】 つつしむ、敬う、嚴しい。

①是以其教不肅而成、其政不嚴而治。(是を以て、其の教、肅ならず

して成り、其の政、嚴ならずして治まる。) 「三才章」

「肅」にも「つつしむ」「おごそか」「きびしい」という意味があり、「嚴」と相似た語のように思われる、文例からすると、教育の場合には「肅」といい、政治の場合には「嚴」という使い分けがなされたかと思われる。この文例では「嚴しい」という意味合いがある

ようにも感じられる、「つつしむ」とか「うやまう」といった初期の意味合いから、「嚴しい」のニュアンスが出てくる時代に入りつつあるのかも知れない。「聖治章」にも同じ文が見える。

②孝莫大於嚴父、嚴父莫大於配天(孝、父を嚴ぶより大なるはなし。父を嚴ぶは天に配するより大なるはなし。) 「聖治章」

「嚴」を「たつとぶ」と訓んだが、『孟子』の用例①と同じように、相手を「つつしみの心」で見ていることでもある。

③故親生之膝下、以養其父母日嚴。聖人因嚴以教敬、因親以教愛。(故に親、之を膝下に生ぜしむ。以て其の父母を養ひ、日嚴ぶ。聖人、嚴に因りて以て敬を教へ、親に因りて以て愛を教ふ) 「聖治章」

ここは逐語譯というわけにはいかないので、意譯してみた。「人に親しむ心(親愛の情)」は両親(膝下)に生まれる。親愛の情で父母の世話をし、日々つつしみの心を新たにするのである。聖人といわれる人は、「つつしむ心」とは何かを生き方や態度でもって教えるのであり、また親愛の情で接することによって、愛するとはどういうことなのかを教えるのである。

④孝子之事親也、居則致其敬、養則致其樂、病則致其憂、喪則致其哀、

祭則致其嚴、五者備矣、然後能事親。

(孝子の親に事<sup>つか</sup>ふるや、居れば則ち其の敬を致し、養へば則ち其の樂しきを致し、病めば則ち其の憂ひを致し、喪には則ち其の哀しみを致し、祭には則ち其の嚴<sup>つ</sup>しみを致す。五者備はりて、然る後能く親に事ふ。)  
「紀孝行章」

親の葬儀の時には、親に對する「つつしみの氣持」を最大限にするということなので「嚴」は「つつしみの氣持」である。

## VIII 【左傳】二例 「きびしくする」あるいは「嚴正にする」

### ①使民不嚴、異於他日

(民を使ふに嚴しからず。他日に異なり) 襄公二十五年

「嚴」は嚴<sup>きび</sup>しくするの意。ここでは打ち消しの形で用いられているので、杓子定規にしないということになるであろうか。そうすると②のニュアンスに近くなるとも言え、なかなか微妙な用法である。

### ②制爲祿位、以勸其從、嚴斷刑罰、以威其淫(祿位を制爲して、以て其の從ふを勸め、嚴<sup>た</sup>しく刑罰を斷じて、以て其の淫を威す) 昭公六年

これは鄭で「成文法」をめぐる大議論が巻き起こった時に、叔向が子産に送った手紙の一節である。詳しくは拙論「春秋時代における『天命』と『大命』」<sup>13)</sup>をご参照願うとして、この文では、刑罰を判斷する時に「嚴正に」するという文脈での「嚴」なので「嚴<sup>た</sup>しく」と訓んだ。

①の「嚴」をいわゆる「厳しくする」の意、②の「嚴」を「嚴正にする」の意と捉えたが、「嚴」という語のもつ微妙なニュアンス

の差異が感じられる例として興味深い。

「禮記」のIIの用例⑦⑧⑨もそうだったが、法令を守るか守らないかといった場合に「嚴」が用いられると、「嚴しく」とか「嚴正に」というニュアンスを帯び始めるということである。前掲の拙論では、春秋時代後期になると、法的なものに對する人々の意識の變化が見られはじめたという趣旨のことを書いた。それまでの共同体を共同体たらしめている精神的な紐帯そのものが、崩壊しつつあったことを象徴する出来事が成文法事件だとしたのである。それは、神々の力に依據して共同体の秩序を保ってきた、古代宗教的な社會秩序が崩れつつあったことを物語る出来事と言ってもよい。神々との關係において用いられてきた「嚴」という語の用法の變化に、そうした社會意識の變化が投影しているのではあるまいか。

古代語としての特徴を具えた初期の「嚴」の用例を見てきたが、分析の過程で分かったのは、後世の「嚴しい」とか「嚴格」とかいう意味とは大きくかけ離れた語であること、そして本來は古代宗教的な儀禮の場で用いられる語であったことである。「嚴」は神々の前にあって人々をつつしみ深く謙虚な氣持に導く語だと言ってもいいだろう。「嚴」本來の意味をこのように捉えられたことによって、儒家の文獻の読み方もかなり變わってくる。「嚴しい」とか「嚴格」という豫斷で片付けてきた語義を、その語が發せられた言語場に立ち返ることによって、語本來の姿に近づくことが可能になるのである。

## 結び

金文の讀解を通じて「古代語」という概念を持つことの必要性を感じるようになったのは昨日今日のことではない。最も大きなきっかけになったのは、文語的な口頭言語である「雅語」の存在を言語學者たちによって教えられたことである。とりわけ、無文字社會にも「雅語」があるということが世界に普遍的に見られる現象であることを知ったことが大きかった。だがそこから直ぐに「古代語」という概念を思い付いたわけではない。金文を讀解する際に、文字に託された「雅語」なる口頭言語を想定しながら文の理解に努める過程で、徐々に形成されていった概念である。そこでは當然、文字に託された言葉の意味もできるだけ具體的な場に則した理解の仕方になるよう努めることになる。本稿で扱ったいくつかの語の理解の仕方もそうした過程で得たものである。次第に氣付くようになったのは、文字が示す所の語義が口頭言語の世界ならではの特徴をもっていることである。言い換えれば、「意味を持った文字」を使っていきなり文字で書き付ける世界ではないということ。それを暫定的に、言葉の直接性とか、言葉の臨場感とか、言語場の共有という言い方で表わすようになったが、さらに一歩進んで言えば、「古代語」には、文字が生まれる前の無文字社會における口頭言語の意味世界が残っているということでもある。本稿で「古代語」の言語場における意味構造という言い方をしたのはこのことを指している。

次回からは古代語の文字表現の具體的な現象について、問題別に考

察していく豫定である。現時点での暫定的な構想では、用字の様々な様態、限定符の種々相、發語詞や置き字と呼ばれるものの正體、等々といった問題を念頭に置いているが、書き進める過程でまた新たな問題が湧いてくる可能性もあり、そうなることが楽しみでもあるので、今は暫定的な諸問題として記すにとどめる。

### 【註】

- (1) 河野六郎・西田龍雄『古文眞蹟』(三省堂 一九九五年)
- (2) 小島祐馬「中國文字の訓詁に於ける矛盾の統一」(『朝永博士還曆記念哲學論文集』一九四一年。後に『古代中國研究』平凡社東洋文庫に収録、一九八八年)
- (3) 「訓詁に於ける思惟の形式について」(『立命館文學』六四號、一九四八年。後に『白川靜著作集』第一卷に収録、一九九九年)
- (4) 私が比較的熱心に讀んだのは、時枝誠記『國語學原論』(岩波書店、同『國語學原論續篇』(岩波書店)。三浦つとむ『日本語はどういう言語か』(講談社)、同『認識と言語の理論』第一部、第三部(勁草書房)、吉本隆明『言語にとって美とは何か』I・II(勁草書房)である。
- (5) マリノウスキー「原始言語における意味の問題」(オグデン&リチャーズ共著『意味の意味』(新泉社一九六七年) 所收)
- (6) 拙論『殷周革命論』は、『立命館白川靜記念東洋文字文化研究所紀要』第七號、第一三號。二〇一三、二〇二〇年)
- (7) 白川靜「釋史」(『甲骨金文學論叢初集』 所收、一九五五年。後に『白川靜著作集』別卷『甲骨金文學論叢』全三卷「上」所收、二〇〇八年)
- (8) 拙論「册令(命)形式金文の歴史的意味——殷周革命論ノート(四)」は『立命館白川靜記念東洋文字文化研究所紀要』第一一號、二〇一八年)
- (9) 『甲骨文の誕生 原論』(人文書院 二〇一五年)
- (10) 拙論「西周前期の王姜の役割——殷周革命論ノート(二)」は『立命館白川靜記念東洋文字文化研究所紀要』第八號、二〇一四年)
- (11) 諸橋轍次『大漢和辭典』(大修館書店)
- (12) 白川靜『字統』(平凡社 一九八四年)
- (13) 拙論「春秋時代における『天命』と『大命』」(『學林』第四九號 二〇〇九年)

金文に見る古代語の文字表現（一）序論 なぜ古代語なのか

（立命館白川静記念東洋文字研究所 客員研究員）