The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	近代中国語敬語体系の研究 : 日本語・英語との対照を視野に入れて
Author(s)	彭, 国躍
Citation	大阪大学, 1995, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.11501/3106796
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

近代中国語敬語体系の研究

——日本語・英語との対照を視野に入れて——

彭　国躍

大阪大学文学部

1995年1月

近代中国語敬語体系の研究

——日本語・英語との対照を視野に入れて——

彭　国躍

大阪大学文学部

1995年1月

目　次

第１部　序論

１．研究の目的

２．研究の対象

２．１．時代

２．２．文献

３．研究の背景

３．１．方法論的背景

３．２．文化的背景――陰陽観

４．本論文の構成

第２部　近代中国語の敬語――総論

第１章　陰陽世界観に基づく対人関係の認知システム

１．はじめに

２．陰陽概念の性格

３．認知過程の２つの制限

４．中国文化での宇宙カテゴリー

４．１．現象カテゴリー

４．２．関係パラメーター

４．３．関係パラメーターに基づく類推過程

４．４．最高次元の関係カテゴリー「陰陽」

５．世界認知の「陰陽モデル」

６．陰陽観に基づく倫理観と礼の秩序

７．対人的認知モデルの仮説

８．対人的認知モデルの言語的例証

９．まとめ

第２章　メタファー型敬語の諸問題

１．はじめに

２．対人メタファーの定義と人間関係

２．１．使用例

２．２．定義付

２．３．人間関係構造

3．対人メタファーの記号過程
4．対人メタファーの意味ネットワーク
4．1．メタファーと概念の獲得
4．2．陰陽カテゴリーの特殊性と普遍性
4．3．経験的基盤に基づく意味ネットワーク
5．対人メタファーの類似性について
5．1．客観的類似説
5．2．創造的類似説
5．3．芝原による「創造説」批判
5．4．対人メタファーによる「類似説」と「創造説」の検証
5．5．メタファーの類似創造型と類似依存型
6．対人メタファーの文脈条件について
6．1．文化的文脈条件
6．2．人間関係の文脈条件
6．3．場面の文脈条件
6．4．文体の文脈条件
6．5．共起関係の文脈条件

第3章　敬辞の体系とその諸相
1．はじめに
2．性状のメタファー
2．1．優劣のメタファー
2．2．貴さのメタファー
2．3．高さのメタファー
2．4．大きさのメタファー
2．5．厚さのメタファー
2．6．老若のメタファー
2．7．賢さのメタファー
2．8．賑やかさのメタファー
2．9．清らかさのメタファー
2．10．明るさのメタファー
2．11．芳ばしさのメタファー
2．12．量のメタファー

2．13. 豊かさのメタファー
2．14. 暑さのメタファー
3．事物のメタファー
3．1．自然現象のメタファー
3．2．動物のメタファー
3．3．植物のメタファー
3．4．建築物のメタファー
3．5．生活用品のメタファー
4．関係のメタファー
4．1．社会関係のメタファー
4．2．親族関係のメタファー
5．心身作用のメタファー
5．1．心的状態のメタファー
5．2．身体動作のメタファー
6．まとめ

第３部　近代中国語の敬語———各論
第１章　敬辞と被修飾成分との共起関係———親族名称を中心に———
1．はじめに
2．親族呼称と親族の概念構成
3．親族指示
3．1．尊辞と他者親族指示との共起関係
3．2．謙辞と自己親族指示との共起関係
4．発話指示
4．1．尊辞と聞き手発話指示との共起関係
4．2．謙辞と話し手発話指示との共起関係
5．まとめ

第２章　敬辞使用と人間関係———「年齢の聞き方」事例研究———
1．はじめに
2．事例
3．表現タイプの分析
4．人間関係の分析

5．表現タイプと人間関係との相関性
6．まとめ

第４部　敬語の類型論的対照研究
1．中、日、英語の敬語表現のプロトタイプ
1．1．中国語
1．2．日本語
1．3．英語
2．類型の抽出
3．世界の敬語の類型的分類

おわりに———将来への展望
注
用例出典
参考文献

第１部　序論

１．研究の目的

敬語普遍理論の研究が進むにつれ、個々の言語の敬語の記述的研究の重要性がますます高まっている。言語に普遍性があるとして、それはそれぞれの言語の特殊性の中に求められるべきであろう。その普遍性は、人間の認識、思考作用の普遍性の一部である。このような普遍性は、時空の制限を超えたものでなければならない。時空を越えるとは、その普遍的な原理の適用範囲は様々な言語を含めた共時的な広がりと、過去、現在の言語を含めた通時的な汎用性を合わせ持っていなければならないということである。現在使われている言語だけでなく、歴史言語も、その文化、時代に生きる人々の言語行動の特殊性と共に、特定の時空を越えた人間言語の普遍性を持っていると考えるべきである。この考えに基づけば、特定の時代における特定の言語の敬語の記述研究から、その言語の敬語の特徴だけでなく、時空を越えた人間言語の敬語現象に遍在する普遍的性格も見えてくるはずである。

本研究は、このような認識のもとに、次のような目的の達成を目指すものである。

①近代中国語敬語体系記述のための理論的枠組みを構築する。

②これまで世界の敬語、ポライトネス研究の中で記述されたことのないメタファー型敬語の性質を明らかにする。

③これまでのメタファー研究、とりわけ近年のLakoffによる認知意味論のメタファーモデル研究に、人間関係のメタファー的認知手段という新たな事例を提供する。

④「陰陽」という中国文化における世界観、価値構造が言語に与えた影響を検討することにより、文化と言語の関係を、明示的、具体的、体系的に展示する。

⑤中、日、英語の敬語比較を通して、世界の敬語の類型論的対照研究の可能性を探る。

2．研究の対象

2．1．時代

本研究の対象は、近代中国語である。近代中国語の定義は、王力（1957）に従い、上限を１３世紀、下限を１９世紀、王朝で言えば、宋末、元、明、清時代に限定する。

2．2．文献

ここで扱う文献は、用例出典リストに示した通り、すべて近代において書かれた文学作品（小説、戯曲）である。第２章６．４「文体の文脈条件」で扱った手紙の用例以外は、すべてこれらの文学作品における会話文を用例の対象とする。

3．研究の背景

3．1．方法論的背景

本研究は、方法論的に、二つの研究の流れを踏まえている。一つはフォコニエ（Fauconnier1985)、レーコフとジョンソン（Lakoff and Johnson1980)、レーコフ(Lakoff1983)などを代表とする認知意味論のメンタルモデルの研究である。もう一つは、中国語、日本語における敬語研究及びブラウンとレビンソン(BrownとLevinson1978、1987)、リーチ(Leech1983)を代表とする語用論におけるポライトネス研究である。前者は本研究の基本的な立場、理論的枠組みの構築にかかわり、後者は本研究に敬語という特定分野におけるこれまでの研究方法、知見、知識背景及び比較、対照のバックグラウンドなどを提供するものである。

認知意味論の背景

フォコニエ(1985)は、従来の意味論と語用論で別々に処理されていた二つの意味-----真理条件の意味と会話の含意的意味を一つのモデルで統合するために、メンタルスペース理論を提唱した。その理論によれば、言語は、直接外部世界を正しく、または間違って表現し、反映するのではなく、人間自身によって作り出されたメンタルの世界を表現し、反映するものである。言語によって表現された世界は、現実の世界の表象ではなく、われわれ人間によって認知された心的概念世界表象である。そして、ことばの意味も、言語と現実世界との関係によって規定されるのではなく、言語と心的世界との関係によって規定され、言語と現実世界との関係は、メンタルスペース（心的世界）という認知インターフェースを介して関係付けられると考えられている。本研究で導入した中国文化の「陰陽認知モデル」も、現実そのものを直接反映するものではなく、言語表現と現実世界の間に介在する認知インターフェースであり、一種のメンタルスペースである。

レーコフとジョンソン(Lakoff and Johnson 1980)、レーコフ(Lakoff 1987)は、人間が新しい概念を獲得し、メンタルスペース、心的世界像を組織化する最も重要な認知手段としてメタファーを取り上げた。彼らの研究によれば、人間は身体的経験に基づき、メタファーによってより具体的な概念を通して、より抽象的な概念を理解し、カテゴリー化するのである。例えば、次のような表現が成立するのは、「上／下」という垂直空間概念を通して健康な状態と病気の状態を捉え、理解するというメタファー的認知作用の働いた結果だとレーコフたちは主張している。

HEALTH IS UP, SICKNESS IS DOWN（健康は上であり、病気は下である）
He's in top shape.（彼の体調は最高だ）
As to his health, he's way up there.（彼の健康状態はすこぶる上々である）
He fell ill.（病気になった<落ちた>）

He's sinking fast.(どんどん体が衰退していく<沈んでいく>)[1]

Lakoffたちによれば、このようなメタファーは、表現上の問題にとどまらず、人間の認知の仕方に深くかかわるものである。本研究はこのようなメタファーの認知理論に基づき、次のような発話事例を含めた近代中国語の敬語の成立とその伝達プロセスの解明を目指す。

他者は上であり、自己は下である

高居何處。(<高い>お住まいはどこですか)『金』第１０章

求老爺俯納。(殿様に<俯いて>お納めいただきとう存じます)『金』第５５章

大人垂愛、小姪豈不知。(殿様が<垂れて>ご愛顧くださることをよく存じ上げております)『儒』第３３章

下官不勝欣喜。(<下の役人の私は>うれしく存じます)『金』第８章

在下姚霍武、山東人氏。(私<下にいるもの>、姚霍武と申しまして、山東の生まれでございます)『蜃』第８章

請正台顔、容晩生仰測一二。(お顔を真っすぐにしてください。顔相を<仰いで>拝見させていただきます)『玉』第２章

我們合家大小、登門去磕頭。(うち一家揃ってお宅に挨拶に参ります<登ります>)『紅』第６３章

このようなメタファー型敬語の記述を通して、物理的「上／下」などのような具体的な概念を通して、抽象的な人間関係を理解し、表現するという認知モデルを明らかにする。

敬語論の背景

中国語の敬語現象について、最も早く、言語学の立場から論じたのは、スウェーデンの言語学者カールグレーン（1918）である。彼は、中国語敬語の複雑さ、捉えにくさは、その繁雑な隠喩的な表現とかかわっていることを鋭く指摘した。日本においては、太田辰夫(1972)、藤堂明保(1974)、輿水優(1977)、木村英樹(1987)などによる早い時期からの中国語の敬語に関する多くの研究が現れている。中国においても、趙元任(1976)、陳松岑(1985、1989)、陳建民(1989)、顧曰国(1990、1993)などの研究があり、近年になって関心の高まりを見せている。

しかし、これまでの研究は、敬語現象の存在の指摘と確認にかたより、理論的な枠組みの構築と体系的な記述研究は皆無と言っていいほどにおろそかにされてきた。

日本では、世界の敬語研究に先駆けて、かなり早い時期から多くの研究が現れている。山田孝雄(1924)、湯沢幸吉郎(1932)、時枝誠記(1939)、辻村敏樹(1958)、宮地裕(1968)などはそれぞれ独自の敬語観、敬語体系を試みてきた。日本語を対象とするこれらの伝統的な敬語研究は、敬語の日本語モデルの発見と定着に貢献すると共に、他の言語の敬語研究に刺激を与え、対照研究の基盤を提供したのである。本論文では、第４部での対照研究の外にも、日本語敬語との比較についての議論を随所で行う。

敬語の普遍理論の研究は、1970年代以後、語用論研究の中で生まれたところの比較的新しい動向である。ブラウンとレビンソン(Brown and Levinson 1978、1987)は、人間の基本的な欲求の一つとして「面子」という概念を導入し、それを敬語を動機づける重要な要素として考え、ポライトネスのメンツ理論を打ち立てた。しかも、メンツによる発話行為の丁寧さの調節を、人間の普遍的な言語行動として捉えている。一方、リーチ(Leech 1983)は、発話に丁寧さの含意を生じさせる推意のシステム、含意算出のプロセスを研究することにより英語のポライトネス体系を明らかにしようと試みた。そして、普遍的な語用論の「丁寧さの原理」（Politeness Principle）と一連の下位原則を提唱した（詳しくは第３部第３章を参照）。

本研究は、このような中、日、英を含めた敬語の先行研究のバックグラウンドを踏まえて行なうものである。

３．２．文化的背景-----陰陽観

中国文化の中で、伝統的に世界の本質について「陰陽」二元論的認識論が主流をなしている。世界は、陰の要素と陽の要素によって構成され、陰陽間の相互

作用と相互変化は宇宙活動の根源と認識されてきた。この陰陽に基づく世界認識は、西洋の近代思想が入る今世紀初頭までの長い間ずっと中国人の実生活の中での主要な世界観、価値観であり、森羅万象の世界現象を理解するための根本的な指針として人々に親しまれてきた。

本研究で論じるように、近代中国語の敬語はこの陰陽世界観と切っても切れない関係を持っているが、「陰陽」は、言語学ではなじみの薄い概念なので、ここでは季節観、農学、人体と医学、人生観、芸術、建築などの各領域を通して中国の文化的基底構造としての陰陽観の背景を概観する。

季節観

伝統的に農耕を中心とする中国人の社会生活は季節と密接な関係がある。そのため、季節の変化に対して遠い昔から合理的な解釈が求められていた。その解釈の一つは陰陽転化説である。陰陽観に基づく季節観によれば、季節は宇宙の陰陽二気が消長盛衰の循環運動を繰り返す中での一つの現れである。季節の交替は陰陽二気の対立と変化の規則によって起こり、一年中の季節の推移は陰陽二気が強くなったり、弱くなったりすることによるものだと解釈される。春から夏にかけて日射が強く、気温が高いため、陽気の強い時期とされる。春夏の季節は陽の季節で、一年の中で、陽気は春から夏にかけて段々強まる。夏至に至って陽が極点に達すると、陰の力が台頭する。陰気が強くなることにより、量の変化が質の変化を起こし、陽の季節が陰の季節に転じる。秋と冬は昼が短く、気温が低く、陰の季節として解釈される。秋から冬にかけて陰気がだんだん強くなり、冬至に至って陰が頂点に達する。陰が極まれば、季節は再び陽に向かって変化し、新しい一年が始まる。四季は常に陰陽対立の中でバランスを求めて相互に変化、交替するものである。陰陽対立と変化の観念は季節に関する中国社会での伝統的な解釈である。

農学

季節の変化に直接影響されるのは農作業である。中国では伝統的に季節の陰陽盛衰を農作物の成長周期と関連付け、農作物の成長についても陰陽概念の枠組で解釈する考えがある。このような考えによると、植物の種には陰陽の両気が宿り、陰陽両方の力や作用が集約されている。植物の種が芽を出す時期は、陽が初動する時期である。植物が成長する過程で、陽気が段々外に発散し、植物は上向きに伸びて行く。開花によって陽が最も盛んな状態になる。外向きの陽気が極点に達した時点で内向きの陰気の力が働き、成長が抑えられる。植物は、実を結んだ後、陽気の衰えが進み、だんだん枯れていく。最後に死を迎える。しかし、種の中に陰陽二気が潜んでいるので、次の周期の新しい生命の誕生と循環がそこに約束されることになる。

明代の農書『農説』(2)によれば、「陽上而不抑、遂以精佚、陰下而不済、亦難以形堅」。植物を育てるには、陰陽のバランスをコントロールすることが大切で、もし陽が強すぎてその成長を抑える陰の力が足りなかったら、植物がやたらに成長し、陰陽のバランスが崩れ、植物は実を結ばなくなる。逆に陰の力が強すぎれば、植物は茎が細く、健やかに成長することができなくなる。結果的に、陰陽バランスの取れた成長を遂げたものだけが種（しゅ）を残すことができるということになる。

人体と医学

中国では、伝統的に人体を宇宙の体系の中の下位体系として捉える。人体は陰陽の二気からできた一つの小宇宙と見る。人間の体に陰気と陽気が宿り、陰と陽は心、肺、肝臓、腎臓、脾臓の五つの臓器を通じて交流し、絶えず生新な調和的活動を遂げることによって健康が維持される。人体とその機能に関する中国医学の体系は陰（血液）と陽（気）の二元循環説に基づく。陰性循環系統は血液を送り出す心臓とその導管としての血管によって構成され、陽性循環系統は気を体内に送り出す肺と気の導管である経絡によって構成される。そして

陰の系統の流れは常に陽の働きに影響され、陽の流れは陰の働きによって支えられる。両者は相互に依存して進むことにより循環するのである。

『黄帝内経』によれば、この二通りの「経路網の働きは血液と気の正常な通路［循環］を促し、それにより人間が食べ物から摂る生命の必要要素が体内の陰と陽の内臓を養い、筋肉と腱と骨を維持し、関節の動きをよくする」(3)。そして陰陽のバランスが崩れることは病気発生の元になると考えられている。病気には陰気が強すぎることによってかかる病気と陽気が強すぎることによってかかる病気とに分かれる。中国医学における治療とは陰陽のバランスを取り戻すことである。中国医書の聖典とされる『傷寒論』(後漢、張仲景 AD205年)において、傷寒病をその陰陽変化によって太陽、陽明、太陰、少陰、厥陰の6つの段階に分けた。各時期の陰陽のバランスの具合とその様々な症状が記述されている。そして各段階の症状に対して陰陽のバランスを取り戻す治療法について詳しく論じられている。陰陽理論は、解剖、生理、病理、診断、予防、治療など中国の伝統医学のすべての領域に影響し、統一理論として体系化されている。(4)

人生観

中国では、伝統的に人間が生きている間だけを全人生と見るのではなく、人間が死んだ後も人格が死後の世界になお存続するものだと信じられている。生きている人間は「陽間」(陽の世界)に住んでいるが、亡くなれば「陰間」(陰の世界)へ行くのである。陰陽生死の世界を合わせて全人生と見るのである。老子が言う「出生入死」（生の世界に出て、死の世界に入る）（『老子』）と荘子が言う「生死為一条」(生死を以てひとすじとなす)(『荘子内篇』)はその思想の現れで、人間はこの陰と陽の世界を生き抜くものだと捉えられている。子供が生まれたときは、陰の世界から陽の世界に転入したばかりの状態であるが、だんだん成長して行くにつれて、陽気が強まり、中年になると陽気の成長が衰え、

陰気が増大する。陽気の衰えが極点に達したときに死を迎え、死の瞬間に陽の世界から陰の世界に転入する。そして陰の世界で引き続き陽の世界に生まれるまで、陰の極に向かって「人生」は続くのである。最後に「投胎」（生まれ変わり）という形でまた陽の世界に戻る。死後の世界は生の世界の延長であり、生死は陰陽循環によって限りなく流転するのである[5]。このように、中国人の人生観は陰陽観に深く結び付いている。

芸術、建築その他

陰陽説は、人間と自然の統一を主張する世界観で、人間の審美観、芸術活動なども宇宙、自然界の運行法則と有機的に結び付けられ、相互に交じり合うものとして捉えられる。このような「天人合一」の陰陽世界観は自然科学と美学の統一、客観存在と主観理念の統合を包摂するゲシュタルト的な認識体系である。

陰陽観が中国人の審美意識に与えた影響は、音楽、彫刻、建築、絵画、書道、詩詞、戯曲などほとんどすべての芸術部門に及んでいる[6]。音楽における清濁、彫刻、絵画と書道における疎密、剛柔、濃淡、そして、戯曲における動静などの対立と調和は、すべて陰陽の対立と調和の原理を守るもので、宇宙そのものの美との調和として認識されている。

陰陽観は中国の建築様式にも大きな影響を与えた。その影響は宮殿、お城から、あずまや、民居まで様々な建築形態に及んでいる。明代に建築された北京城に、陰陽観が建築に与えた影響を見て取ることができる。明代北京城全体の構造は大きく内城と外城に分かれる。陰陽観によれば、外と南は陽で、内と北は陰である。従って、外城が南側に、内城が北側に建てられる。そして、円形が陽で、方形が陰なので、外城は円形に、内城は正方形に建てられる。城門の配置については、奇数が陽で偶数が陰であるのに従い、南側では三つのゲートを、北側では二つのゲートを設ける。更に城内の一番大きい門の高さは、陽中

の陽（老陽）の数９に因んで九尺九寸（中国尺度）に設定される。更に、北京城の南側に建てられた「天壇」は、陽の父である天を祭る所なので、その建築様式は円形になり、北京城の北側に建てられた「地壇」は、陰の母である大地を祭るところで、その建築様式は方形になっている。

このように北京城の建築は陰陽観に基づいて方向、様式、尺度、用度などすべて陰陽のバランスが保たれるように建てられたものである。(7)

《礼記》（郊特牲篇）によれば、「魂気帰于天、形魄帰于地。故祭求諸陰陽之義也。（魂気は天に帰し、形魄は地に帰す。故に祭りはこれを陰陽に求むるの義なり）」(8)。鬼神にも陰陽の区別があり、陰に属するのは魄で、陽に属するのは魂である。それに対する祭祀儀式も、陰陽の二つに分かれ、陰の祭典は地の魄を祭り、陽の祭典は天の魂を祭るものである。天地を祭ることは、結局陰陽を神格化した結果とも言える。陰陽思想には、自然界の法則のみならず、人間の精神領域に深くかかわる宗教観もそれに統合されている。

宇宙の成立とその構造に関する宇宙観、善と悪に関する倫理観、美と醜に関する審美観、生と死に関する人生観などは、西洋文化では別々の現象として捉えられているが、中国社会においては、伝統的にそれらをすべて一つのゲシュタルト体系として、陰陽観によって理論的に統合される。

このような陰陽概念は本研究の最も重要なキーコンセプトの一つである。

言語は自然現象ではなく、人間の精神活動の産物である。言語研究は精神活動の方向づけや支えとなる文化的背景を無視することはできない。したがって、本研究は中国語の敬語現象の考察にあたって、中国人の伝統的な世界観、認識論などの文化的背景を視野に入れる。

４．本論文の構成

本論文は、第１部～第４部から構成される。第２部（総論）の第１章におい

て、近代中国語敬語の理論的な枠組みを構築する。陰陽世界観に基づく認知モデル及びそのモデルに基づく人間関係の捉え方を提示し、陰陽と礼と敬辞の間の相関関係を明らかにする。第２章において、メタファー型敬語の記号過程、意味ネットワーク、類似性、文脈条件などの諸問題について議論を展開する。第３章において、敬辞の体系とその例証（語例、文例）を提示する。第３部（各論）の第１章と第２章は、敬辞使用の実証的研究である。第１章において、親族名称を中心に敬辞とその被修飾成分との間に存在する複雑な共起関係を検証する。第２章において、年齢の聞き方という一つの事例に絞り、敬辞の使用と人間関係の条件とのかかわりかた、敬辞と間接表現の使い分けなどについて、近代小説の会話文分析を通して考察する。第４部においては、中、日、英語の敬語現象を比較することにより、敬語表現の類型分析を行う。さらに、提示した三つの敬語類型を通して、他の言語の場合を検討し、敬語類型の普遍的なモデルの可能性を探る。そして最後に、本研究で扱えなかった関連のある問題や本理論の将来への発展の可能性について展望する。

第２部　近代中国語の敬語――総論

第１章　陰陽世界観に基づく対人関係の認知システム

１．はじめに

中国語は、言語資料が多く残された周王朝の時代（紀元前１１～３世紀）から現代にかけての長い歴史の中で、統語、語彙、音韻などの面において大きく変化してきた。その中で、人間関係を表す表現手段としての敬語も当然時代と共に移り変わってきた。しかし、伝統的な中国語の敬語表現には、時代と共に変貌しながらも、その枠組が近代ないし現代までずっと継承され、機能し続けてきた現象が観察されている(1)。ところが、このような事実にもかかわらず、中国語の敬語に関して、通時的にも、共時的にも系統的な記述や議論は、国内外を問わず、ごく最近までほとんど行われなかった。中国語の敬語が言語学の研究対象として無視され続けてきたことには、二つの理由が上げられる。

一つは中国語敬語それ自体が持っている捉えにくい性質に起因する。

その捉えにくい性質の一つは、それが単なる言語現象として完結した閉鎖的システムではないということである。中国語の敬語体系は中国文化における礼の倫理観、価値観の体系や世界観の体系と一体になり、これらの体系の下位組織の一つとして組み込まれている。したがって、伝統的な中国語敬語現象は、従来の言語学の枠内では捉えきれず、十分に説明できないものであった。敬語体系の究明は、中国文化において人々が世界をどのように捉え、認識し分類しているかを見なければならない。しかし、この作業は、従来のいわゆる伝統的な言語学の研究領域を遥かに越えたものである。

中国語敬語の捉えにくい性質の二つ目は、その非直示的性質である。敬語の直示的性質とは、日本語や韓国語やジャワ語などのように、発話の参与者間の社会的関係を言語構造の中で特定の形態によって記号化されるような現象を意

味する[2]。伝統の中国語の敬語は構文的にせよ、語彙的にせよ形態上の特徴だけでは特定できないような性格を持っている。例えば、日本語の敬語は「お～になる」、「お～する」、「おっしゃる」など構文的にも、語彙的にも言語形式だけに基づき、特定し確認することができる。相手の物への言及は、日本語では、「お名前」のように「お＋名詞」の形態で特定できる。しかし、中国語では、同じく相手の名前を表す表現でも「高姓、上姓、貴姓、尊姓、大名、仙名、芳名、雅号……」などのようにたくさんの表現形式が存在する。これらの表現は特定の形態によって文法化、パターン化されていないので、その中から特定の形だけを抽出して、それを敬語だと示すことは、ほとんど不可能である。敬語的なコンテクストを離れれば、「高、上、貴、尊、大、仙、芳、雅」などの表現はすべてその文字通りの意味として使われる。つまり、これらの表現は敬語の形式として記号化されているわけではないのである。

中国語敬語の捉えにくい性質の三つ目は、その会話の含意の性質である。この性質は前の非直示的性質の裏返しであるが、敬語となる表現は、すべてその文字通りの概念的な意味を持ち、敬語としての待遇的な意味効果は、これらの文字通りの意味を介して、含意として二次的に伝えられるものである。したがって、意味研究の中で、含意のメカニズムやその算定プロセスに関する理論的研究の進歩を待たずには、中国語敬語の本質を正しく捉え、その表現を特定し記述することはなかなかできないのである。

これまで中国語の敬語についての体系的な記述と議論が行われなかったもう一つの理由は、先に触れたが、言語現象側ではなく、研究主体側にある。つまり、これまでの言語学研究では、中国語の敬語が扱えるような理論的枠組み、方法論的準備が確立されていなかったからだということができよう。中国での現代言語学の研究は主に欧米の言語学の影響を受け、それに刺激されながら発

展して来たということができる。方法論的には、統語論の分野では構造言語学が中心で、７０年代後半からは生成文法の影響も受け、言語の構造的な側面に主な関心が寄せられてきたが、意味論の分野では、伝統的な文字学の影響を継承し、語彙の辞書的意味や真理値意味論の研究が中軸となっている。中国語敬語は、その非直示的性質から、言語の構造的な研究では扱うことができず、その含意的性質（例えば、他者の子供を「麟児」、自己の子供を「犬子」と表現するのは、真理値的な意味の観点から見て明らかに偽りの発話である）により、従来の意味分野での研究対象にもなりにくかったのである。

ところが、近年では、発話の含意の研究に理論的な枠組みを提供する語用論の研究や、言語現象を人間の世界への理解と認知の過程の中で捉える認知意味論研究の台頭により、伝統的中国語の敬語体系を記述する機が次第に熟し、いろいろなアプローチの可能性が生まれつつある。

本研究は、近年の語用論や認知意味論の研究成果を利用し、近代中国語を中心に、伝統的中国語の敬語体系を記述することを目的とする。この章では、先に上げた中国語敬語の捉えにくい一つ目の性質（敬語と文化的価値観、世界観とのかかわり）の解明に挑みたいと思う。まず中国文化のキーコンセプトである「陰陽」概念を紹介し、中国人は伝統的に世界をどのように認知し、組織化したかというところから論を起こし、中国人の世界観、価値観、倫理観などの文化的、認識論的背景を展示しつつ、中国語敬語成立の認知的基盤とその基底モデルを構築したいと思う。

２．陰陽概念の性格

中国においては、周王朝時代、およそ２千年ぐらい前に宇宙現象に関して様々な解釈が試みられていた。その様々な解釈の中で最も影響力のあるのは陰陽

思想である。序論でも触れたように、陰陽思想とは、宇宙現象をすべて陰と陽の二項対立の構造の中で説明する一つの宇宙観であり、世界観である。この陰陽の発想法は、その後何千年もの間ずっと中国文化の中で最も重要な概念の一つとして伝えられてきた。中国古代哲学の中で最も影響力のある思想体系である道教と儒教はいずれも陰陽観と深いかかわりを持っている。道教は、陰に力点をおき、内、静、柔、弱を尊び、静養、内省によって心を清め、内心の世界で宇宙の本質を悟ることを唱えるが、儒教は外、動、剛、強を特徴とする陽に力点をおき、外向きで積極的な社会活動、政権への参加により陰陽バランスの取れた調和社会を実現させることを主張する。興味深いのは、両思想はどちらも陰陽世界観そのものを否定していないことである。両思想の対立は陰陽世界観という中国思想の統一体の中での対立であるということができる。この現象は中国人の考え方の根底にある共通の発想法的基盤、文化的基底構造が存在していることを端的に物語っていよう。

陰陽の概念については、序論で述べたように、従来哲学、農学、医学、倫理学、美学などの様々な分野において、それぞれの視角から解釈されてきた。このような豊富な内包を有する陰陽の概念について、次の４つの側面からその性格付けをすることができる。

（１）宇宙成立の初期形態としての陰陽

（２）万物を作る素材ないし元素としての陰陽

（３）世界現象を分類する際の最上位カテゴリーとしての陰陽

（４）運動と変化の法則としての陰陽

この４つの性格で、陰陽概念のありとあらゆる側面をすべて網羅できるというわけではないが、これは陰陽の最も基本的、特徴的な性格を示すものだと言うことができよう。

（1）の陰陽は宇宙を発生論的な立場から捉えたものである。『易経・系辞』によると、「易有太極、是生両儀、両儀生四象、四象生八卦、八卦定吉凶。（易には陰陽未生以前の根源として太極があり、太極から陰陽の両儀を生じ、両儀は更に分かれて四象を生じ、四象は八卦を生ずる。この八卦の組み合わせにより万事の吉凶が定まる）」[3]。『易経』では陰陽を「太極---→両儀(陰陽)---→四象---→八卦---→万物」という宇宙生成図の中の一つの段階として考えている。『易経』の抽象的な解釈に対して『淮南子』では、宇宙の誕生と万物の発生について、より具象的に描いている。「天墜未形、馮馮翼翼、洞洞嘱嘱。故曰太始。太始生虚郭、虚郭生宇宙、宇宙生気。気有涯艮。清陽者、薄靡而為天、重濁者、凝滞而為地。……天地之襲精、為陰陽、陰陽之専精、為四時、四時之散精、為万物（天地がまだ形のなかった時、（混沌たるものが）馮翼としてただよい、それは洞嘱として捉えどころがなかった。そこで、これを太始と名付ける。やがて太始から虚郭（茫漠たるひろがり）」を生じ、虚郭は宇宙を生じ、宇宙は気を生じた。その気には（清濁の）区別があって、清んで明るい気は、うっすらとたなびいて天となり、濁ってどろりとした気は、凝固して大地となる。……天地の精気は、重なり合って陰陽となり、陰と陽の精気が(そのいずれかに)専らであると、春夏秋冬の四時となり、四時の精気が分散すると、万物となる。）」[4]。世界の元初は、まず無限に広がる空間があり、その空間から時間の流れが発生する。その後、空間の広がりと時間の流れの中で万物の混元としての気が生じる。この混元の気はやがて陰と陽に分化し、陽気は上昇して天となり、陰気は沈澱して地となる。そして天と地の間に世の中のすべての現象や事物が発生し、相互交流によって変化していくのである。そして道教の万物生成の図式「無---→陰陽---→万物」（絶対的な無から陰陽が生まれ、陰陽から万物が生まれる）においても、宋代儒教（朱熹）の万物発生図

「太極---→陰陽---→五行---→万物」においても、陰陽は、宇宙形成の初期段階として位置付けられていることが分かる。[5]

（２）のような陰陽の捉え方は直接中国人の物質観を反映するものである。西洋では、古代ギリシアから、世の中すべてのものを構成する根源的要素を物理的な角度から捉え、原子（アトム）をその最も基本的な要素と考えていた。アトムの配列による無限の形態的差異が世界の無限の現象的多様性を生んだと考えられていたが、[6]古代中国では、すべての物体の根源となるものを「気」という半物質的、半精神的、又は物質と精神を融合した状態のものとして捉えている。その万物を構成する気には陰気と陽気の二種類が存在し、陰気と陽気の沖和結合が万物を構成する基本的なメカニズムと考えられている。[7]

（３）の陰陽概念は、中国人が世界の事物を概念化、カテゴリー化する際に最も大きな影響を与えた概念の一つである。古代ギリシアに起源を持つ西洋の伝統的なカテゴリー理論によれば、カテゴリーは事物の種類を確定するために行う場合の分析と統合の結果であり、このような分析と統合の作業は、正確に客観的秩序に符合させるものでなければならない。カテゴリーに配列された概念は実在の人や物に一致しなければならない。そして複数の概念が同じカテゴリーに属することはそれぞれの事物の間に客観的に共有する属性、特徴があるからだと考えられている[8]。このような発想はその後のカテゴリー理論の中心的な役割を果たしてきた。レーコフ（Lakoff 1987）はこのような西洋伝統のカテゴリー理論を「客観主義」と呼んでいる。中国社会の陰陽に基づく宇宙のカテゴリー化は、このような客観的な属性説とは違った観点による世界分類である。陰陽のカテゴリー化は、物体が客観的に有する様々な属性に基づくのではなく、人間によって経験されたそれぞれの事物の間の関係に基づいて行われるものである。中国において、伝統的に宇宙のすべての事物や現象は互いに

有機的に関係付けられた一つの価値的ゲシュタルト体系として捉えられている。宇宙のすべての事物や現象は、そのゲシュタルト体系の中で陰か陽かの役割との関係によって結ばれていると考えられている。中国伝統のカテゴリー化は、万物を結び付けるこの陰陽の関係ネットワークに基づくものである。この陰陽概念は本研究と直接かかわるので、そのカテゴリーの類別と統合のメカニズムについて後節で詳しく考察する。

（４）の陰陽は、宇宙現象に関する動的な立場からの性格付けである。宇宙のすべての事物に「陰」と「陽」の両方の性質を帯びている。しかし、「陰」のカテゴリーに属するものも「陽」の性質を有し、「陽」のカテゴリーに属するものも、その反対の「陰」の属性をもっている。この２つの違う性質が互いに転化することがすべての変化を引き起こす元となるのである。世界のすべての運動と変化作用を、宇宙の本質としての陰と陽のダイナミックな相互作用の現れとして捉えられている。宇宙の運動と変化作用を「陰陽転化」の原理として捉え、陰陽は常に相互作用し、変化し、その相互作用と変化の中でバランスを求めるのである。陰陽変化は「終われば、始まりあり、循環して窮まることなし」（張載『正蒙』大易篇）[9]。季節のような自然界の変化作用や王朝交替のような社会的変化、そして生老病死のような身体的変化現象などについてすべてこの「陰陽転化」の原理に基づくと解釈されている。

西洋文化の伝統の中でも、神と悪魔、光と闇、霊と肉などのような二元論的な思想がある。しかし、西洋の２元論は無限の天上的なものと、無限の地下の地獄的なものというふうに、この地上を座標として絶対的に相反し、対立するものとして理解されている。西洋文化におけるこの二項対立の構造の中での一方、例えば神は、絶対的な存在であり、悪魔がいることによって相対的に存在するものでもないし、神にも悪魔の要素が含まれるという発想法は考えられな

いことである。このように相対立するものすべてがその反対の方向に変化するという考え方は、陰陽変化の独特な発想である。陰陽という相対する概念は、西洋の２元論と違って、対立するだけでなく、補い合い、助け合い、時には入れ代わり得るものである[10]。

陰陽概念のこの四つの特徴は、中国文化の中でそれぞれ孤立した現象としてではなく、宇宙の最も根本的な本質が発生論的に現れたり、構造的な側面に現れたり、又その運動変化のうねりの中に現れたりするものとして理解されている。個々の性格は、宇宙の本質------陰陽の異なる側面での現れに過ぎず、互いに密接なかかわりを持っている。

以上述べた陰陽概念は中国文化における認識論的な背景をなすもので、中国人の世界の捉え方を理解する上で欠かせないものである。特に宇宙の最上位カテゴリーとしての陰陽概念は中国人の世界知識の組織化の過程、認知モデルの構造に直接関係するものである。ここでの議論は陰陽概念のこの側面に焦点を当てることにする。

３、認知過程の２つの制限

われわれが普段使っている世界ということばの概念には少なくとも二つの意味がある。一つは、われわれの精神活動の対象となる物理的存在世界であり、もう一つはわれわれが外部世界はこうであると理解している世界像のことである。現実に人間の知識いかんに関係なく、人間による精神活動や価値判断などから完全に独立した物理的な世界が存在するということは、ここであらためて立証するまでもない。火星は人類に発見されてもされなくても、その存在は変わらないものであり、富士山は我々の見方いかんにかかわらず、そこに聳え立っている。この物理的存在世界に対して、われわれは何らかの形で知覚し、認識

するのである。これらの知覚と認識によってわれわれの心の中に一つの世界像が出来上がる。しかし、われわれによって認知された世界像と物理的存在世界とは必ずしも一致するとは限らない。物理的存在世界のすべての現象がありのままの姿でわれわれに感じ取られ、理解されるわけではない。パトナム（Putnam1981）によれば、われわれの概念作用は「われわれの生理とわれわれの文化に依存している。それらは決して『価値から独立』しているのではない。」[11]つまり、物理的存在世界に対する知覚と認知作用はわれわれの身体的構造、われわれが住んでいる文化的環境の両方から制限と影響を受けるということが指摘されている。

認知作用に対する身体的構造からの制限とは、われわれは感覚器官や脳が感知し、認識できる範囲内でしか世界を認識できないということである。例えば、われわれは人間の立場からコウモリという動物の身体構造、生態を研究し、認識することはできるが、超音波で外界の物体との距離を測る感覚器官を持つコウモリが感知した世界をそのままわれわれが経験し感知することはできない。人間はあくまでも人間が持っている物理的、生理的可能性の中で世界を感知し認識するのである。

われわれは地面に直立し、頭上の空と足下の地面に対して高さの垂直性を感知する。垂直の状態についてわれわれは身体の垂直性に基づいて概念化するのである。その外に、われわれはものを食べ、食べ物を口を通して胃袋の中に納める。この身体的経験によって体を容器として認知する。「病原菌が体内に入る」、「お腹が一杯だ」といった表現はこのような認識を示すものである。そして、更にわれわれは垂直性や容器の概念などを、抽象的な事物に写像させ、垂直性や容器のような具体性のある概念を介して、思想、意識、感情などのような抽象概念を理解する。例えば、「この論文は中身がない」、「大勢の前に

立つと上がって何も言えない」などのように思想を物体のように捉え、感情を垂直に動くものとして捉えている。われわれの抽象概念への理解もこのように実はわれわれが持っている物理的、身体的経験の上に成り立っているのである。

次に、人間の認知過程への文化的環境からの影響を見てみる。われわれの世界知識は、すべてわれわれ一人一人自らの体験を通して得たわけではない。その多くはわれわれの生活経験の一部として文化的伝承によって受け継がれたものである。したがって、われわれの認識は、個人による違いがあると同時に、同じ文化的環境で育った人々の間に世界観、価値観などにおいて、ある共通点を見いだすことができる。そして、違う文化の人々との間に、世界への理解の仕方において相違が生じてくる。その相違の一つとして世界に対するカテゴリーの構成の仕方を挙げることができる。世界をカデゴリー化する場合、違う文化では宇宙の現象を異なる観点から違った枠組みで組織化する現象が現れる。例えば、東洋文化と西洋文化の両方に縁が遠いオーストラリア原住民のヂルバル語社会の世界の捉え方を一例として見てみよう。ディクソン（Dixon1982）の研究によると、ヂルバル語話者は世界のすべての現象を次の四つのカテゴリーに分類している。普段それぞれのカテゴリーの成員について「Bayi、Balan、Balam、Bala」という四つの区別標識を付けて表現している。

Ⅰ Bayi: 男、カンガルー、ポッサム、コウモリ、ほとんどの蛇、ほとんどの魚、一部の鳥、ほとんどの昆虫、月、嵐、虹など
Ⅱ Balan: 女、フクロアナグマ、犬、カモノハシ、ハリモグラ、一部の蛇、一部の魚、ほとんどの鳥、火または水に関するものすべて、太陽と星、盾、一部の槍、一部の木など
Ⅲ Balam: すべての食用果実とそれらのなる植物、塊茎、シダ、ハチミツ、タバコ、ワイン、ケーキなど
Ⅳ Bala: 身体の部分、肉、ミツバチ、風、ほとんどの木、草、泥、石、雑音と言語など(12)

レーコフは、ディクソンの記述をもとに、ヂルバル語話者の世界カテゴリー

化の過程とその認知モデルの基本パターンの構築を試みた。彼はヂルバル語話者がこの四つのカテゴリー枠組みを習得する場合、まったく個人的な経験によって一つ一つ覚えていくのではなく、ヂルバル語社会の共通理念、文化的フィルターとしての理解の図式が存在し、人々がこの基本的図式に基づいてカテゴリー化を行っていると想定し、ジルバル語のカテゴリー化作業において判定基準となる一般的枠組について、次のように考えた。

Ⅰ　Bayi:（人間の）男性、動物
Ⅱ　Balan:（人間の）女性、水、火、戦い
Ⅲ　Balam:　肉でない食べ物
Ⅳ　Bala: 以上のクラスに入らないものすべて

男性と動物及びそれに関連するものはⅠクラスに、女性、水、火、戦い及びそれらに関連するものはⅡクラスに、肉以外のあらゆる食べ物はⅢクラスに、そしてⅠ～Ⅲのどちらにも入らないものはⅣのクラスに入る。

レーコフの説明によれば、この一般的枠組みを機能させたのは「経験領域の原理（the domain-of-experience principle）」である。

経験領域の原理：

「Ａと結び付いた基本的な経験の領域があるならば、その領域に属するものがＡと同じカテゴリーに入る」（Lakoff 1987 和訳 p112）

経験領域という概念には現実世界で実践活動における体験と、歴史的に受け継がれてきた文化的信念の両方が含まれている。

経験領域の原理に基づいて、ヂルバル語社会でのカテゴリー化作業を推定すると、次のような推意の過程が想定される。魚は動物であるから、Ⅰのクラスに入る。魚釣りの道具は実生活の上で、魚と同じ経験領域にあるから、同じⅠクラスに入る。光と星は、火の具体例であると信じられているので、火と同じ経験の領域に属し、火とともにⅡのクラスに入る。戦いに用いる道具（例えば

槍）と戦場は、戦いと同じ経験の領域に属するので、戦いと共にⅡのクラスに入る。そして神話、信仰の経験領域において、鳥は死んだ人間の女性の魂であると信じられているので、Ⅰのクラスに入らず、Ⅱのクラスに入る。月と太陽は夫婦であり、月は男性と信じられているのでⅠのクラスに、太陽は女性と信じられているのでⅡのクラスに入る。嵐と虹は神話上男であると信じられているので、Ⅰのクラスに入るなどである。（詳細はLakoff 1987 和訳 p112参照）

経験領域の原理によって、ヂルバル語の宇宙は四つの、明確に定義された相互に排他的な領域（図　の中の枠はその領域を示す）に分割されている。

レーコフはこれらの領域を以下の基底モデル（base model）によって図式化した。

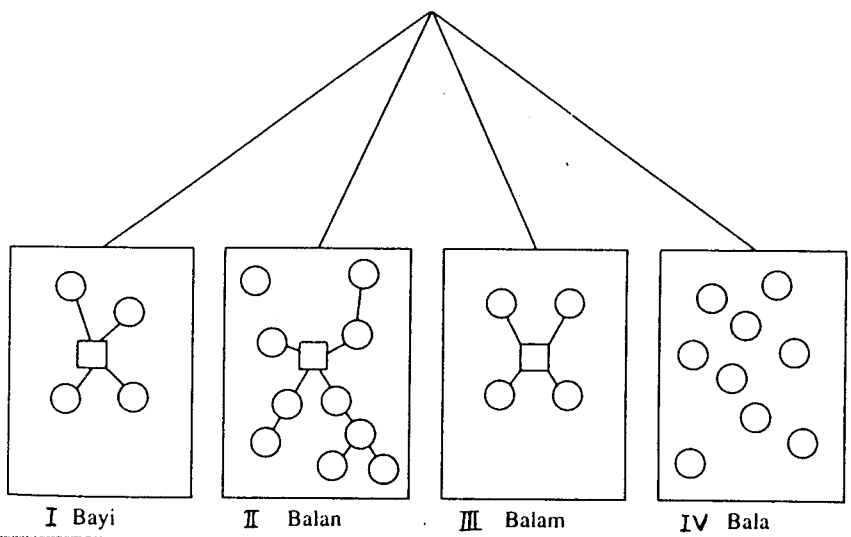


図1

Ⅰ～Ⅲのカテゴリー枠組の中で、各成分はほとんどある経験的連結を持っているが、ⅣはⅠ～Ⅲの枠に入らないものの集まりなので、成分間に連結関係を持たない。

このような図式はヂルバル語社会の文化的信念、宇宙への認知モデルとして、ヂルバル語話者によって受け継がれたわけである。ヂルバル語話者はこの文化的フィルターを通して世界を認識し、組織化する。このような文化的フィルターを持たない社会の人々にとって、このような世界のカテゴリー分類はまった

く不可解な分類になるに違いないが、ヂルバル語文化の中ではこれはごく自然な形で認識されるものである。この事実から、人間の理解と認知活動は、物理的存在世界との一対一の関係で真実をそのまま捉えていく形ではなく、人間の生理的可能性の制限の上に、更に文化的制限を受けながら行われるものだということが分かる。

4．中国文化での宇宙カテゴリー

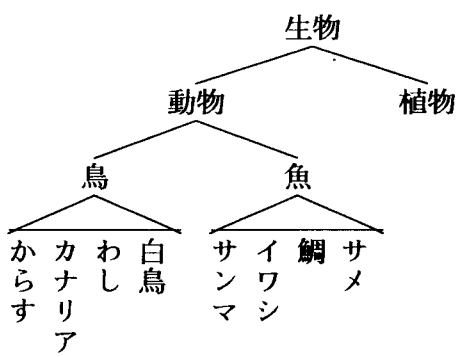
世界の様々な現象を捉える場合の認識過程において、まず物の実体を捉え、その次に物同士の関係を捉える視点と、まず関係の枠組を捉え、関係ネットワークの中で物の実体を捉える視点とがある。

前者の立場によると、物への把握が先で、第一次的であり、関係への把握はその後で成立するもので、第二次的である。実体と各実体間の関係との位置付けは、実体が先で、関係が後である。つまり、関係はすべて実体があっての関係である。実体はじかに捉えられるもので「実」なるものであるが、関係は実態を離れたら、その存在を確認することができず、「虚」なるものである。(13)

ところが、後者の立場によれば、関係は物の実体の存在いかんにかかわらず成立するものである。種々様々な関係ネットワークを把握できた後で始めて実体を捉えることができるという見方である。このような見方に従えば、実体は関係の中でしか捉えられないものである。実体と呼ばれるものは、関係規定の具現体としてしか考えられていない。実体は、時間の流れの中で生きていたり死んだり、現れたり消えたりして常に流動的で不確かな要素で、「虚」なるものであるが、それに対して関係は、実体の目まぐるしい変化の中で常に一定していて動かないもので「実」なるものである。例えば、戦闘や競技活動などにおいて、人はその中で勝ったり負けたりして、常に勝者と敗者の間に変化し、一人の人間を永遠の勝者として特定することはできないのである。前回勝った人は今回負けるかもしれないし、今回負けた人は次回で勝利の座につくかもしれない。誰が勝者になるか、敗者になるか、その実体は常に不特定で移り変わりゆくものだが、戦闘や競技活動などにおける勝者と敗者の関係は確かなもので、永遠なるものである。誰がなろうとその関係は不変である。弱い人は強くなることもあるし、強い人はいずれ弱くなる。小さいものは大きく成長し、大

きいものは小さく縮むかもしれない。実体が刻々と移り変わりゆくこの世の中を捉える場合、まず不変的な要素として、「勝／敗、強／弱、大／小」などのような関係の枠組を定め、それを通して実体を把握するのである。このような捉え方に基づけば、実体は関係の節目に現れた代替物にすぎず、関係は第一次的で、実体は第二次的なものである。

上述の二つの視点の内、前者は古代ギリシアから１９世紀までの西洋哲学の中で主流をなす思考方式である。このような思考方式の基で西洋の伝統的なカテゴリー理論が生まれたと言われている。実体はそれだけで独立に存在するものである。実体が持っている種々の客観的な属性を究明すれば、それらの属性に基づいて、複数の実体間の関係を捉えることができる。同質のものは同一のグループに、異質のものは異類のグループに帰属する。例えば、クロロフィルなどの光合成色素や細胞壁などの属性を持っているかないかによって、生物は植物と動物に分類される。そして、動物の中で、翼があり、飛べるという属性から鳥類が分類され、エラがあり、泳げるという属性から魚類が他の動物から区別される。



例えば、白鳥とサメは、それぞれの客観的属性に基づいてこのカテゴリー図の中で定位される。白鳥とサメとの関係は、動物という上位カテゴリーでは同種であるが、その下位カテゴリーでは別種である。このような関係は実体第一次性の立場に基づくもので、実体がなければ成立しない関係である。

上述の二番目の視点、つまり、関係第一次性の視点は中国の伝統的な認識論の立場である。中国の伝統文化における宇宙の分類法とその基底モデルを考える場合、この関係第一次性の思考方法を常に念頭に置く必要がある。

4.1. 現象カテゴリー

それでは、中国文化における伝統的な宇宙カテゴリーはどんなものであるか、まず事物カテゴリーから見ていこう。ヂルバル語社会では世界を大きく四つのカテゴリーに区分し、ヂルバル語話者によって認識された事物はすべてこの四つの内のどれかに属するものとして分類される。世界知識を組織化することに当たり、ヂルバル語社会では、四分法の基底モデルが使われている。それに対して伝統の中国社会では、従来、世界のすべての事物は２分法モデルによってカテゴリー化されている。

ここで世界の事物という場合、人間によって理解された世界像のことを意味するので、その中には現実世界に存在するものだけでなく、存在すると信じられているものも含まれている。

中国における世界事物の基本的なカテゴリー分類は次のような二つのグループである。

I	日かげ、地、夜、月、水、秋、冬、臣、子、弟、妹、母、女、学生、布瓦、釜、雌、魚、犬、豚、鼠、蝸牛、草、小屋、西、北、魄、鬼など。
II	日なた、天、昼、日、火、春、夏、君、親、兄、姉、父、男、師匠、金、玉、錦、鳥、龍、麒麟、馬、霊芝、椿、楼閣、東、南、魂、神など。

表4.1　事物カテゴリー

この２分法は、紀元前１０世紀(?)頃できた『易経』（高田信治、後藤基巳訳 1969 岩波書店）という書物の中にすでに現れたものだが、何千年の間にずっと中国人の伝統的な宇宙認識として伝承されてきた[14]。しかし、なぜ「夜、母、犬、西、魄･･･」など一見まったく関連性のない概念同士が一つのグルー

プになるのか、この２分法宇宙分類は一体どのような原理に基づいてできたか、その概念カテゴリー形成のプロセスについては依然多くの疑問が残されている。以下この宇宙２分法の形成プロセスについて、認知モデルの構築の観点からアプローチしたいと思う。

４．２．関係パラメーター

関係第一次性の認識論の立場において以上の中国の伝統的なカテゴリーの形成プロセスを考えると、まず実体のカテゴリー区分を支え、それを根拠付ける関係のパラメーターが存在することが想定される。

ここで、世界の種々様々な事物をⅠ、Ⅱのように二分する場合におけるグループ認定の基準として、次のような関係パラメーターを設定する。

	①熱さ	②明るさ	③高さ	④重さ	⑤大きさ	⑥強さ	⑦パワー
Ⅰ	冷たい	暗い	低い	重い	小さい	弱い	パワーレス
Ⅱ	熱い	明るい	高い	軽い	大きい	強い	パワーフル

	⑧年齢	⑨主従	⑩値打	⑪内外	⑫珍しさ	⑬知性	⑭善悪	……
Ⅰ	年下	従属	安価	内側	ありふれた	愚か	悪	……
Ⅱ	年上	支配	高価	外側	珍しい	賢い	善	……

表４．２　関係パラメーター

物体概念に関する二つのグループの分類は、パラメーターにおける各尺度のⅠグループの条件を満たしたものを事物カテゴリーのⅠグループに、パラメーターⅡグループの条件を満たしたものを事物カテゴリーのⅡグループに入れるという類別の手続きが踏まれたと推定する。

ここにおいて、実際どの程度の状態であれば、関係パラメーターのⅠとⅡの条件を満たすことになるかという各尺度における認定基準の問題が浮上する。具体的に例えば、①熱さのパラメーターで言うと、どの程度の温度があればⅠ

（冷たい）とⅡ（熱い）の条件を満たし、②明るさのパラメーターで言うと、どの程度の光があればⅠ（暗い）とⅡ（明るい）の条件を満たし、その対象を事物カテゴリーのⅠとⅡに帰属させるべきかという問題である。中国の伝統的な二分法の世界カテゴリー区分は、この問題をどのようにクリアしたか、次に「相対性」と「経験基盤」という二つの要因を取り入れて説明したいと思う。

相対性

パラメーターのⅠグループの状態とⅡグループの状態との関係は、温度計のようにすべて連続的漸進的な反意（antonymy）関係によって結ばれている。

∞ ←――――――――――――――――→ ∞

温度高　　温度低

温度高と温度低の両端の温度差は無限なものである。無限に広がる温度の軸の中でわれわれは、その中の任意の一点を指して、それが熱い（暑い）、又は冷たい（寒い）と判断することはできないのである。この指定された一点の温度は、更なる熱い状態に比べると冷たいことになるし、更なる冷たい状態に比べると熱いことになる。何度になれば冷たい又は熱いと認めるべきかについての絶対的な基準は存在しない。熱い、冷たいという判断は、一つの状態だけでは確定できないのである。それは他のどんな状態と比較するかという相対的なものである。例えば、夜が寒く（又は涼しく）、暗いという現象は必ず昼の暖かさ（暑さ）、明るさとの比較に基づいて相対的に判断されるものである。関係パラメーターにおける二項間の状態はすべて相対的にしか特定できない性質のものである。

経験基盤

関係パラメーターのⅠかⅡの判断は相対的に決めるものだが、特定の状態に対してその相対性基準、つまり比較の対象は、どのように規定するのか、特定

の状態について他のどの状態と比較すべきかという問題が現れる。引き続き温度の例で説明すると、特定の温度状態について、われわれは一定の方法でその温度を測定できても、両極に無限に広がる温度軸の中で、それが熱いとも冷たいとも判断することはできない。特定の温度について、それが冷たいか熱いかを判断する場合、それと比較する温度が必要である。しかし、その比較の対象となる温度はこの無限の軸の中でどうやって特定するのか、それは任意に選択するわけではないのである。そこに、人間の経験領域の制限が影響する。両端が限りなく伸びていく温度差に対して、人間が経験する温度の広がりに限界があるのである。熱いか冷たいかの評価基準は、理論的には無限の温度軸の上の任意の一点であるが、日常の世界では人間の経験領域内での認識に基づいて特定するものである。例えば、冬の寒さは、更なる寒い状態（例えば木星の夜の表面温度）に比べたら、暖かいとも暑いとも言えるが、われわれは一般的にわれわれの生活経験を基盤にして、１年間の気温の広がりの中で判断し、評価するのである。

垂直状態に関する「高さ」の尺度の例で言うと、客観的に、無限の高さの軸の上で、いかなる位置も、その更なる高いところと比べれば、低いことになるが、日常世界における「高い／低い」の判断は、常に人間の背丈という身体的経験と、地球の表面で生活するという人間の生活環境が判断の基準とされる。「草は低い」、「木は高い」と一般に認識されるのは、結局人間が自分の高さを基準としているからである。天は高く、地は低く認知するのも、われわれが天と地の間で、しかも直立の姿勢で生活しているという経験的認識に基づくものである。

表4.2にあげた関係パラメーターは特定の対象物や現象がなくても、関係そのものの枠組みは自律的に存在するものである。中国式の宇宙カテゴリー化はこ

のような二項対立の関係構造を先に捉え、この関係構造の枠組みの中で、経験的基盤に基づいて相対的に判断し、分類するのだと推定される。

4．3．関係パラメーターに基づく類推過程

次にこのような二項対立の世界事物のカテゴリーは、いかにしてできたか、その成立過程の記述を試みる。種々様々な現象を二つのカデゴリーに区分するには、次のような認定原則が機能すると考える。

認定原則：相対性と経験基盤に基づいて、関係パラメーターのⅠかⅡを満たすものは事物カデゴリーのⅠかⅡに帰属させる。

この認定原則に基づいて、各事物概念のカデゴリー化の類推過程を、以下のように記述する。

まず、日かげと日なたのカデゴリー化を見てみる。われわれは普段①熱さ（熱さはここでは暑さを含めた温度概念を表す）の尺度に基づいて、経験的に日かげは温度が低く、日なたは温度が高いことを認識する。カデゴリーの認定原則に従って、日かげはⅠのクラスに、日なたはⅡのクラスに入る。天と地については、われわれは直立するという身体的経験の立場により、③の高さの尺度に基づき、地は低く、天は高いことを認識する。認定原則により地はⅠのクラスに、天はⅡのクラスに入る。夜と昼については、②明るさの尺度に基づいて、われわれの視覚的経験から夜は暗く、昼は明るいことを認識し、①熱さの尺度に基づいて、夜は涼しく（寒く）、昼は暖かい（暑い）と認識する。認定原則に基づき夜はⅠのクラスに、昼はⅡのクラスに入る。月と太陽ついては、月は夜と、太陽は昼とそれぞれ経験的に隣接関係や共起関係にあり、①の熱さと②の明るさの尺度に基づき、月はⅠのクラスに、太陽はⅡのクラスに入る。

季節については、①の熱さの尺度に基づいて、秋と冬は寒くなりつつある又

は寒い状態であるので、Ⅰのクラスに入り、春と夏は暖かくなっていく又は暑いので、Ⅱのクラスに入る。中国大陸という特定の地理的条件における生活経験により、西と北は寒く、東と南は暖かいので、西と北はⅠグループ、東と南はⅡクラスに入る[15]。垂直の位置や方向に関する上と下の区分は、③高さの尺度に基づくもので、上はⅡクラスで、下はⅠクラスである。水は冷たく、下の方向へ流れるが、火は熱く、燃えると炎が上に向かって昇るので、①と③の尺度に基づき、水はⅠのクラスに、火はⅡのクラスに属する。雲、曇り、雨などの天候現象は、水と関係するので、Ⅰクラスに入る。酒や水に関する道具類も水とのかかわりによりⅠクラスに入る。⑧の年齢の尺度の外に③の高さ、⑤の大きさ、⑥の強さ、⑨の主従関係の尺度などに基づき、子供はⅠのクラスに、親はⅡのクラスに入り、弟と妹はⅠクラスに、兄と姉はⅡクラスに入る。

男と女については、⑨の主従尺度と⑪の内外尺度、そして⑥の強さの尺度に基づいて、女はⅠのクラスに、男はⅡのクラスに入る。これは伝統的に男が社会に出て外で働き、女が家の中で家事をし男を補助するという男性中心の父系社会での経験的な理由による分類であり、伝統の中国社会において自然な関係として理解され、信じられていた男女関係である。いまでも使われる「内助」ということばは、関係パラメーターの内外尺度における「内」と主従尺度における「補助」の位置付けを示すものである。男性をⅡのクラスに、女性をⅠのクラスに入れるのは、以上のような社会的役割関係だけでなく、一般的に体力的に女が弱いという強さの尺度における男女ステレオタイプにも関係するであろう。

⑩の値打の尺度に基づいて、布、瓦、釜などの日常の生活用品は安いもので、Ⅰのクラスに入り、金、玉、真珠、錦など日常の生活で得難い貴重品は値段が高いので、Ⅱのクラスに入る。このようなカテゴリーは人間の社会生活の経験

的基盤を抜きにして純粋に客観的な立場では、成立し得ない類別である。なぜなら値段という尺度は人間によって付与された性質で事物そのものが本質的に所有している属性ではないからである。このような事物カテゴリーは、西洋の伝統的な客観的分類法と異なり、人間自身の立場が常に介在するような経験主義的な見方によるものである。

魚と鳥については、③の高さの尺度及び水と魚、空と鳥といった隣接関係に基づいて、魚はⅠのクラスに、鳥はⅡのクラスに入る。⑦のパワーと⑫の珍しさの尺度に基づいて、犬、豚、鼠、蝸牛、草などは、人間の立場から見て強力なパワーに欠け、日常にありふれたものなので、Ⅰのクラスに入り、一方、龍、麒麟、鳳凰、驥（駿馬）、大椿（千年も生きられる樹木として伝えられる）、霊芝（万病に効くと伝えられる）などは人間のできないある種の神通のパワーを持ち、日常では見られずそして希に現れることがあると信じられているので、すべてⅡのクラスに入る。亀は動物の中で一番長生きするので、⑧の年齢と⑦のパワーの尺度によりⅡのクラスに入り、長寿のシンボルとされる。

魄と魂は人間のたましいを構成する要素として考えられ、魄は地より生じたもので、魂は天から降りたものと理解されている。したがって、魄はⅠクラスに、魂はⅡクラスに入る。人間が死んだ後、魂魄は身体から離れ、魄は地に戻って鬼になり、魂は天に昇って神になると信じられているので、鬼はⅠクラスに、神はⅡクラスに入る。

以上ⅠとⅡの２グループの対立関係の中で、日かげ対日なた、地対天、夜対昼、月対太陽、冬対夏、子対親などのように一つの事物対一つの事物の二項対立の関係もあれば、布、瓦、釜などのような安価の物のグループ対金、玉、真珠などのような高価品のグループのような２つの集合間の対立関係もある。

以上の記述は、中国伝統の世界カテゴリーの中の一部の事例にすぎないが、

この記述を通して、世界の種々様々な事物は、熱さ、明るさ、高さ、大きさなどといった関係パラメーターに基づいて類別され、組織される様相が伺われる。それによって関係パラメーターの各尺度が世界の事物カテゴリーの類別基準となっている事実を確認することができたのである。

4．4．最高次元の関係カテゴリー「陰陽」

以上、二分法の類別過程について、関係パラメーターを媒介として認定されたという仮説の上で記述を行ったが、以下関係パラメーターにおける二つのグループの特定は何を基準にどんな原理に基づいて形成されたかを考えていくことにする。

関係パラメーター「熱さ、明るさ、高さ、重さ、大きさ、強さ、パワー、年令、主従、値打、内外、珍しさ、知性、善悪……」などの尺度の中で、「冷たい、暗い、低い、重い、小さい、弱い、パワーレス、年下、従属、安価、内、ありふれた、愚か、悪……」などの性状概念はⅠグループに、同尺度の反対側の性状概念「熱い、明るい、高い、軽い、大きい、強い、パワーフル、年上、支配、高価、外、珍しい、賢い、善……」などはⅡグループになっている。横並びになっている各パラメーター同士がどんな形で関係付けられているのか、なぜ「熱い」、「高い」などがⅠのクラスに属し、「冷たい」、「低い」などがⅡのクラスに属するのか、「冷たい」と「高い」、そして「熱い」と「低い」が同じグループに帰属しないのはなぜか。次にこれらの疑問を解くために、まず２項対立の宇宙分類の根拠となるパラメーターの各尺度における経験的等値関係又は類似関係を考察し、そして、各関係パラメーターの背後に潜んでいる共通の高次的な原理を探ってみる。

まず熱さと重さの関係について見ると、同じ物が加熱することにより、その

重量が軽くなり、冷却すると重さが増してくる。熱と軽、冷と重の間に経験的な等値関係が成立する。次に重さと高さの関係を見ると、軽い物は上に高く舞い上がり、重い物は下に沈澱するので、軽と上、重と下の間に等値が生じる。それから、年齢と高さとパワーとの関係を見ると、人間は一般的に成長するにつれて背が高くなり、知識や知能が増加し、パワーも増してき、年下の者、子孫などに対して支配的な立場になるので、年齢の高いことと物理的高いことと賢いこととパワーがあることとの間に、そして年下と物理的に低いことと愚かなこととパワーがないこととの間に、ある等値関係が成立する。日常では珍しい物は値段が高く、ありふれた物は値段が低いので、珍しいことと高価なこととの間に、そしてありふれたことと安いこととの間に等値関係が成立する。一般的に同質のものは、大きいほど値打があるので、大きいことと高価なこととの間に、そして小さいことと安価なこととの間に経験的な等値関係と類似性が認められる。日常に偏在する容器に対する構造的認識から見ると、容器の内側の広さは常に外側より小さく、小さいものは大きいものによって包まれる。この認識にもとづいて、内と小、外と大の間に等値が認められる。

このように、同じグループに属する各項目の間に、それぞれ経験的な共通基盤を持ち、それに基づく等値、類似関係が成立することが分かる。パラメーター間のこのような相関関係に対する認識は中国社会に限らず、多くの文化や社会に共通するものである。ただし、中国文化において、このような関係パラメーター間の２項対立の構造は一対の上位抽象概念によって統一されている。その上位概念とはつまり「陰」と「陽」である。各パラメーター間におけるＩグループの項目同士が共有する性質又は価値は「陰」という概念によって抽象化される。そしてⅡグループの各項目が共有する性質又は価値は「陽」という抽象概念によって統一される。そうすることにより、伝統的中国社会における宇

宙万物のカテゴリーはすべて陰陽の属性の中に集約され、帰属されることになる。

これまで述べてきた事物概念と関係パラメーターとの対応関係や、関係パラメーターの各項目間の等値関係の中で、特定の文化的環境の中でしか成立しない関係もあれば、多くの文化、社会に偏在する普遍的な要素も含まれる。例えば、「龍、麒麟、霊芝→パワー」のような関係は、「龍、麒麟」という想像上の動物の概念が存在しなく、「霊芝」は仙界に通じ万病に効く植物であるという信念を持たない文化においてはナンセンスでしかないが、このような概念と信念を持つ中国社会においては、文化的現象として中国人の世界像の一部として組み込まれている。

関係パラメーターの間の等値関係に見られる多文化共通の要素として次の例を上げることができる。物理的位置が高いことと低いこと、温度が熱いことと冷たいこと、経済的にお金がかかることとお金がかからないこと、この３対の二項対立の状態概念は、それぞれ別々の状態を意味しているが、それらの状態に対する捉え方には、多くの社会の間にある共通の傾向が見られる。中国語、日本語、英語社会において、物理的に高いこと、温度が熱いこと、お金がかかることをすべて同一の表現「高、高い、high」で表すことがある。温度が熱いことを「高温、高い温度、high tenperature」、お金がかかることを「高價、高い値段、high price」と表現する。そしてその反対側の表現「低温、低い温度、low tenperature」、「低價、低い値段、low price」も同じく成立する。この現象から、物理的位置に関しての高い／低い、温度に関しての熱い／冷たい、経済に関しての金がかかる／かからない、という３つのパラメーターの間に、陽側の概念同士（物理的位置が高い、熱い、お金がかかる）が相通じ、陰側の概念同士（物理的位置が低い、冷たい、お金がかからない）が相通じるも

ので、それぞれの間の意味の転移が認められる。それは中国語だけでなく、日本語、英語にも見られるので、そこに特定の文化を越えた普遍的な要素が含まれる。普遍的な要素も特殊な要素も含めて、宇宙現象を陰陽の枠組みで統合するのは中国の伝統文化における世界認知の一つのモデルを示すものである。

高（高い、high）——→熱（熱い、hot）、貴（金がかかる、expensive）

低（低い、low）——→冷（冷たい、cold）、賤（金がかからない、cheap）

このようにある性状を表す対立概念のすべてが陰陽によって２極に統合され、そして各性状に関連するすべての事物が２極構造の中に集約される。すべての事物概念がカテゴリー化される場合の認知プロセスは、関係パラメーターとしての二項対立の性状概念によって統合され、そして更に二項対立の性状概念は、陰陽概念によって一つの対立統一体として最終的に統合され体系化される。世の中のすべての事物は関係ネットワークの中で位置付けられ、すべての関係は、陰陽という最も高次元の二項対立の概念の中に集約されるということになる。そして、関係パラメーターの種々の項目は、事物カテゴリーの認定基準になると同時に、それ自身も、ある性質や状態の概念カテゴリーとして陰陽関係の下位組織に統合される。このように「陰」と「陽」は自然、社会、人間に関する一切の事物と性状概念を包摂する最も高次元の対関係概念となるのである。

伝統の中国社会での、世界現象に対する二項対立のカテゴリー構成は次の図4.4のように示すことができる。

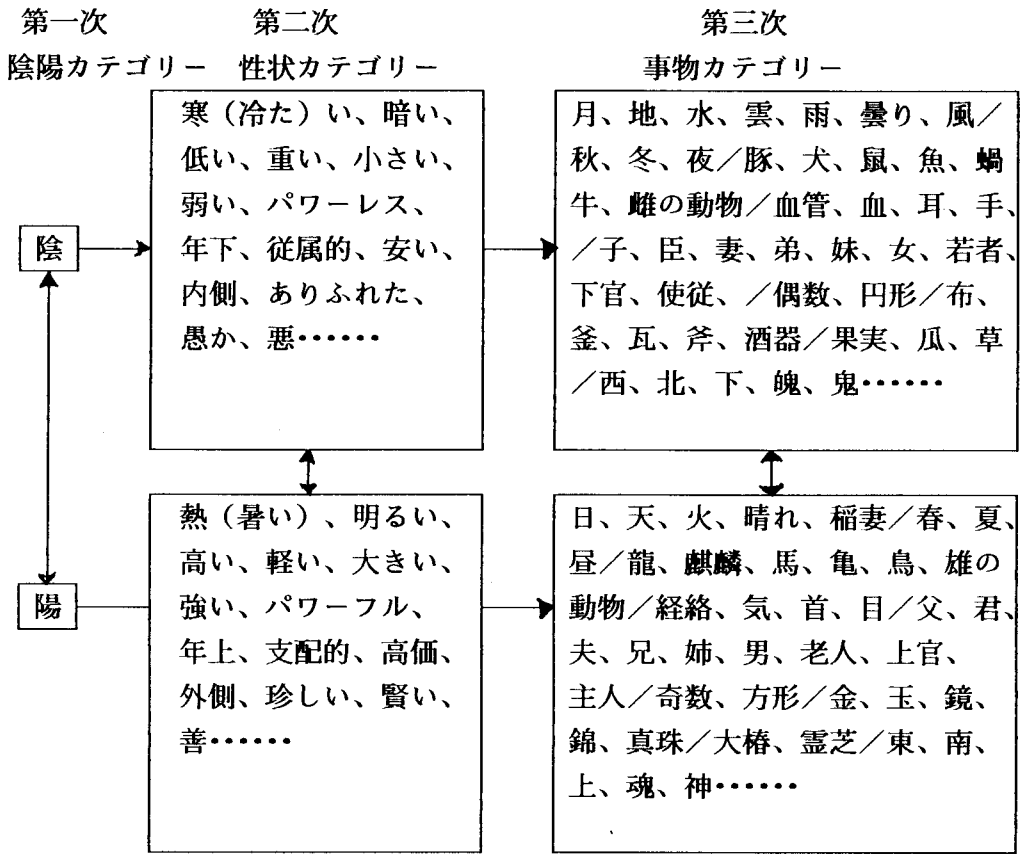


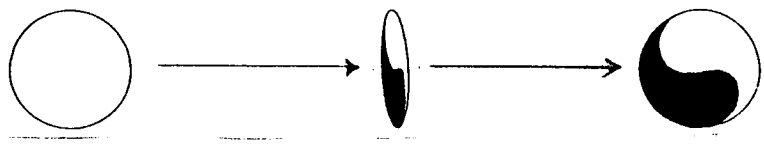
図4．4

西洋の伝統的宇宙観は、実体の存在を第一次性とするので、そのカテゴリーの理論もそれに影響される。西洋における世界のカテゴリー化は、事物が固有する特徴や性質に基づいて「客観的」に分類するものである。それに対して、中国の伝統的宇宙観は関係を第一次性とするもので、それに基づくカテゴリーもまず関係ありきである。陰陽価値の対立関係の枠がまず存在し、実体はこの関係ネットワークの中での具現体として考えられている。すべての事物が世界の中での役割、他の事物との関係に基づいて定位されるのである。中国においては古くから世界はすべて個体としてばらばらに存在するのではなく、種々の関係のネットワークによって結ばれているとし、一つのゲシュタルト世界として捉えられている。ゲシュタルト世界におけるすべての事物の位置付けと役割は中国人の宇宙における秩序観の基本である。

5．世界認知の「陰陽モデル」

4で示したように、伝統の中国社会においては世界の概念カテゴリー化の過程で2分法のモデルが使われている。2項対立の枠組で世界をカテゴリー化し、すべての性状や物体を2つの対立構造の中で位置付けし、価値付けする。そして相互対立の2つの項をそれぞれ陰と陽という概念によって最も上位レベルの分類概念として抽象化する。この陰陽の2分法に基づいて、中国人は価値付けや意味付けがされていない存在世界のありとあらゆる物に対して、価値付けし、カテゴリー化するのである。陰陽2分法に基づいて、すべての事物を、或は陰、或は陽の属性を帯びるものとして認知する。しかし、この認知の過程は中国社会のすべての成員が世界の現象を一つ一つ体験することによって記憶し、そしてその記憶の累積のみによって、万人が偶然同じようなカテゴリーの認識に到達したとは到底考えられないことである。生活経験だけでは、個人差による相違が激しく、大勢の人が世界の森羅万象の現象を同じパターンで構成し、認識する保証は何もないからである。ましてや何百年何千年と世代が移り変わっても保たれ、特定の個人を越えた時空の広がりを持って一つの社会的アイデンティティとして成り立つことはあり得ないのである。そこには、個人の体験の外に世界の見方、捉え方に関して特定の文化の中で一貫した基本的なモデルの伝授と習得の問題が拘わっていると思われる。現実に同じ文化の中で人々が基本的に同じカテゴリーの認識を持っているということは、その文化に生きる人々が、一つの基本的かつ生産的な認知図式を共有し、経験に基づく類推によってカテゴリーの各項目を獲得するのだと考えた方が妥当である。この文化的なモデルを習得する過程で人々は物理的存在世界を経験しつつ、心的世界像を形成させていくのである。筆者は伝統的中国社会の中で世界のカテゴリー化作業において照準となるモデル図式を、次のようなものと想定したい。それをここでは暫

定的に「認知プロセスにおける陰陽モデル」と仮称する。（以下「陰陽モデル」と略す）



A　　B　　C

存在世界　　文化的認知フィルター　心的世界

図５　陰陽モデル

このモデルの中で、Ａの部分は人間の価値判断などの心的作用から独立して存在する物理的存在世界である。われわれの目の前に存在するこの物理的世界をどう捉えるかは、文化によって異なってくる。それぞれの文化において、各自固有の認知フィルターを持っている。本章２で述べたように、ヂルバル語社会では四分法の認知フィルターを通して世界を組織化するが、中国文化において、伝統的にすべての宇宙現象を２つの価値項に区分する陰陽２分法の認知フィルターを持っている。フィルターの上半部は陽で、下半部は陰である。現実世界を理解するときに、この陰陽フィルターに基づいて、世界の種々様々な現象に対して価値付けを行い、陰陽フィルターを通して世界を分類し組織化するのである。

この陰陽認知モデルによって、宇宙の最も高次元のカテゴリー------陰陽カテゴリーが確立する。同じカテゴリー内の概念成分の間に、ある種の等値関係が成立する。例えば、「物理的位置の高いこと」、「温度の熱いこと」、「お金がかかること」、「活動的であること」、「知的であること」、「優れていること」、そして更に「年齢が上であること」などの概念はともに陽という共通の値を持ち、陽の世界において等値関係が成立する。この等値関係は、ことばの意味の獲得、拡張、転移などに大きな役割を担っている。「高層建築」の

ように位置の高いことを意味する「高」という中国語は、温度が熱いことを意味する「高温」、お金がかかることを意味する「高價、高消費」、そして運動が速いことを意味する「高速」、知的であることを意味する「高識、高才」、優れることを意味する「高明、高尚」、年取ることを意味する「高齢」としても使われる。このような意味の拡張は陰陽の枠組みを守る形で行われ、いきなり「陽」のカテゴリーから「陰」のカテゴリーに突入するようなことはしないのである。つまり、物理的位置の低いという意味のことば「低」は熱い、お金がかかる、速い、知的、優れる、年取るなどの意味へと拡張していくことがないのである。

更に、この陰陽モデルは新しい概念化の作用が行われる場合、その概念化の方向付けの基準となる。例えば、近代になって獲得された概念の一つとして電気両極のプラスとマイナスの概念がある。中国語ではプラスは「陽極」で、マイナスは「陰極」と表現する。その概念が陰陽概念によって獲得されたのは、プラス極は活動的、積極的で、マイナス極は静的、消極的であることに関係している。そして、医学や生物学的な検査において、病菌が活動的な状態は「陽性」で、非活動的、静的な状態は「陰性」である。ことばの意味の拡張や新しい概念の獲得はこの陰陽モデルに基づいて同質又は同値の概念同士の間のみで行われることが分かる。

中国社会において、中国人によって認知された心的世界は、陰陽の価値付けがなされた世界である。陰陽フィルターを通して認知された世界像、中国文化において理解された世界の組織構造は、図５の内のＣによって示されている。

Ｃの心的世界は、中国伝統哲学における太極図を踏襲したものであるが、陰陽間の境界が直線ではなく、波線になっているのには、二つの意味がある。一つはすべての対象は恒久的に陰陽のどちらかの一つのカテゴリーに属すのでは

なく、つまり、陰と陽は完全に分割された二つの絶対的な区分ではなく、特定の対象が他のものとの相互関係で相対的に位置付けられるものであるということを意味する。例えば、ある特定の人間がその親や年上の兄弟との関係では陰であるが、年下の兄弟や自分の子供との関係では陽である。そして雄の犬は動物のレベルでは陰に属するが、犬という種のレベルで雌犬に対して陽である。陰陽カテゴリーは他の対象との関係、役割による相対的な位置付けである。もう一つの意味は、陰陽の動的な性質を示すものである。特定の実体に視点を当てると、それが常に陰陽転化の流れの中での実体である。例えば、人間は子供の時は、大人との比較で陰であるが、成長するにつれて陽のカテゴリーに入る。生きている間は死との対照で陽であるが、時間の流れに沿って陰の死に近づいていく。

世界カテゴリーに関する中国の伝統的な分類とヂルバル語社会の分類、そして古代ギリシアに起源を持つ西洋伝統的な分類との間の違いは、どちらか一方が他方より事実に近いというよりも、三つの文化における世界認知の視点の違いを示すものである。それぞれ各自の文化が持っている認知のフィルターを通して世界を捉え、組織化するのである。

従来の意味論では、意味を、言語と現実世界との対応関係から生まれる真理値によって規定していた。このような真理値意味論は、人間が言語を通して現実世界のことを表現するという認識を前提としている。意味解釈に関するメンタル・スペース理論の発案者、フランスの言語学者フォコニエは、従来の真理値意味論に異議を唱え、ことばの意味は現実世界そのものとの関係で規定すべきものではなく、人間の心に映された心的世界（メンタル・スペース）との対応関係によって規定すべきものだと主張する。そして、認知意味論におけるメタファー理論を提唱したレーコフも人間は一対一の関係で外部世界を理解する

のではなく、メタファーによって心的世界を構築し、この心的世界を通して間接的に世界を認識するのだと考えている[16]。 ここで提示した「陰陽モデル」はフォコニエとレーコフの意味論的前提とある共通点を持っている。「陰陽認知モデル」中のBの文化的フィルターを通して認知されたCの世界像の一側面は存在世界そのものではなく、中国文化に生きる人々が持っている心的世界像を示すものである。この世界像の中に、中国人が外部世界の自然界をどう理解しているかだけでなく、人間社会をどう位置付けるか、人と人との間の関係をどう捉えるかも映し出されている。言語は心的世界を表現するものである以上、この陰陽モデルは単なる思考の問題だけではなく、言語表現とも無関係ではいられなくなる。陰陽モデルが中国人の人間関係の捉え方、そしてその表現の仕方に与えた影響について7で詳しく論証するが、その前に、中国語敬語を取り巻く文化的倫理観の背景について考察してみたい。

6．陰陽観に基づく倫理観と礼の秩序

中国社会では、従来、平和な人間関係を保ち、社会秩序を維持するために必要な倫理的規範のことを総じて「礼」と呼ぶ。「礼」が確立し制度化されたのは、古代中国の王朝周朝（紀元前1050～前256）のころだと言われている。その頃の「礼」は、当時の身分社会の秩序を維持するために、人々が自分の階級、身分にふさわしい行動をするように作られた一種の社会的行動規範である。その後、この「礼」の規範は、「治国、修身」の方針の一つとして、孔子を代表とする儒教によって受け継がれ、孔子の六つの教科（詩、書、礼、樂、易、春秋）の一つとして体系化、理論化された。孔子の唱える「礼」には、社会制度としての儀式における礼と、日常の対人行動のモラルとしての礼などが含まれている。対人行動における礼について『論語』には次のように書かれている。

「君子敬而無失、與人恭而有礼、四海之内、皆兄弟也。［君子は敬して失なく、人と恭恭しくして礼あらば、四海の内は皆兄弟たり］」(17)

『論語』では、人と礼儀正しく接することは立派な人間（君子）になる条件の一つとして上げられている。そして、

「非礼勿視、非礼勿聴、非礼勿言、非礼勿動。［礼に非ざれば視ること勿れ、礼に非ざれば聴くこと勿れ、礼に非ざれば言うこと勿かれ、礼に非ざれば動くこと勿れ］」(18)

礼儀にかなう行為は社会的に称賛され、礼儀に背く行為は非礼として社会的に非難される。孔子以後、「礼」は儒教思想の中心的な存在になり、儒教のことは礼教とも呼ばれるようになった。中国の長い歴史の中で、「礼」はずっと人々の社会行動の倫理規範とされた。礼節を重んじる文化的基盤が儒教文化の伝承と共に築き上げられてきた。

では、礼の概念が確立されたきっかけは一体何なのか、以下、礼にかなうよ

うな行動が規定される場合のよりどころとなるものについて中国文化の内側からその意味付けを探ってみたいと思う。

『春秋左氏伝』[19]に次のような記述がある。「夫礼天之経也、地之義也、民之行也、天地之経、而民実則之（夫れ礼は、天の経なり、地の義なり、民の行なり、天地の経にして、民実に之に則とる）」。これによれば、礼とは恒久不変の自然の法則に則って生まれたものであり、人間が礼儀正しく行動することは、その自然の法則を実行に移すことだという。つまり、礼は単なる人間関係をよくするためのものだけではなく、それが常に自然界、外部世界の運行法則と有機的に関係付けられ、宇宙の規則の一つの現れとして捉えられているのである。このような礼の捉え方は自然界の活動と人間の社会的活動とを一体化する中国伝統の「天人合一」[20]の世界観とつながっている。

礼はいかにして外部世界の法則と結び付くのか、礼に関するもっとも古い文献の一つ『易経』には、次のような記載がある。

「有天地、然後有万物、有万物、然後有男女、有男女、然後有夫婦、有夫婦、然後有父子、有父子、然後有君臣、有君臣、然後有上下、有上下、然後礼儀有所錯。（天地ありて然る後に万物あり、万物ありて然る後に男女あり、男女ありて然る後に夫婦あり、夫婦ありて然る後に父子あり、父子ありて然る後に君臣あり、君臣ありて然る後に上下あり、上下ありて然る後に礼儀錯（お）くところあり）」[23]。

それによれば、自然界の秩序から家族の秩序が生まれ、家族の秩序から社会の秩序が成り立ち、社会的秩序から礼儀作法が措き定められる。『易経』のこの文章は礼と社会、家族、更に自然界の秩序との一貫性を示すものである。

自然界の秩序------→家族の秩序------→社会の秩序------→礼

「春秋左氏伝」や「易経」が言及している天地自然の秩序とは一体どんなも

のなのか、陰陽の枠組図4.4と照らし合わせてみると、「天、男、夫、父、君、上」などは陰陽の枠組みではすべて陽のカテゴリーに属し、「地、女、婦、子、臣、下」などは陰のカテゴリーに属する概念であることが分かる。『易経』のこの文章は礼の秩序と天地、男女、夫婦、親子、君臣、上下などに寓有される陰陽の秩序関係との一貫性を示すものである。陰と陽の秩序を弁えることから礼の秩序が生まれたということを示唆している。ここでは中国文化において、礼節を守るということが陰陽の秩序を乱さぬように節度をもって行動することを意味するものだと解釈することができる。

陰陽世界観によれば、世界は常に、天と地、昼と夜、寒と暑、火と水、男と女などのように、陰と陽がバランスよく配置され、調和が保たれるように陰陽間の相互作用が行われるとする。そして、天文、地理、動植物など自然界の現象だけでなく、人事、社会その他のあらゆる事象が、或は陰或は陽となって相互に対立し、作用し合うのである。陰陽のバランスが崩れると、自然現象においては災害が生じ、身体現象においては病気になり、人事社会の現象においては衝突が起こる。陰陽のバランスが保たれていると、自然界は調和に満ち、人間は健康になり、社会は平和になる。礼によって保たれる平和な人間関係もこのような陰陽の秩序とバランスの一つとして理解されている。

中国文化における世界観、価値観の背景と照らし合わせると、中国社会における伝統的な「礼」の概念は、日本における「礼」、そして英語社会における「ポライトネス（politeness）」の概念との間に一つ大きな違いが現れてくる。日本社会における「礼」は、一部中国社会のそれと深く拘わりを持っているが、日本社会では、中国社会の礼概念を取り入れつつ、それを形骸化し、特定の礼の形式（言語的にも、非言語的にも）を社会的機能に結び付け、その元来の意味付けから独立させ、一つの「型」として成立するものである。英語社会にお

ける「ポライトネス」はスムーズな人間関係を保つための個人的な働きかけとして、人間の社会的関係、心理的感情的要因とのかかわりの中で捉えられている。日本における「礼」と英語社会におけるポライトネスは、自然界の概念やカテゴリーの体系とは直接関係しないものである。それに対して、中国社会における礼は常に自然界の現象と関連付けられ、社会制度としての礼制「封建礼法」も、対人関係における礼儀も、すべて自然界の法則の一環として理解されている。礼は対人行動の倫理規範ではあるが、その基準は常に自然界の法則と秩序に求められ、それとの一体化を目指すものである。

7．対人的認知モデルの仮説

認知モデルは人間が世界知識を組織化し、カテゴリーの構成や推論を行う際に用いられる一種の思考様式である。それは外部世界の構造そのものではなく、人間心理の経験的な側面との関連で特徴付けられるもので、外界の事実に必ずしもぴったり合致するとは限らない。認知モデルは外部世界の構造を部分的に反映することはあるが、あくまでも人間が世界を理解する際のプロセスであり、心的世界の構造を反映するものである。言語は人間によって理解された世界の心像を表現するものであるという意味で、その心的世界のモデルの構築は言語活動のメカニズムの解明と意味解釈にとって大変に重要であると言えよう。

本章４で述べたように、陰陽観は中国人の世界理解の仕方、対象の概念化とカテゴリー化に動機付けを与えた最も重要な文化的要因の一つである。本章５で中国社会において世界の事物や構造への理解は陰陽という文化的認知フィルターを通して行われたという仮説を提示した。この仮説に従えば、伝統的な中国社会において人々は認知対象となる事物を、それぞれまず陰陽で分類し、価値付けし、陰陽の枠組みの中での位置付けを通して認知を行ったのである。

そして前節6で考察したように、中国文化において社会行動の倫理規範として「礼」が存在し、その「礼」は自然界や家族、社会における陰陽の秩序と一貫性を持っている。礼を守るということは自然界、家族、社会における陰陽の秩序を乱さずに行動（又は表現）することを意味するものである。陰陽の秩序は宇宙の最も広範な領域に及んでいるもので、礼はその下位範疇に属するものとして位置付けられていることが分かる。中国において礼は宇宙の陰陽対立構造の、人間社会での一つの現れとして位置付けられているのである。

中国社会における伝統的な礼の概念には、神と人間の関係や祭事における儀式を規定する祭典の礼、社会的身分、階級の秩序を規定する社会制度としての礼、そして、対面行動における自己と他者の秩序を規定する一般的倫理規範としての対人関係の礼などが含まれている。本研究では、対人関係の礼だけを対象とする。対人関係の礼には、更に言語行動における場合と、非言語行動における場合とが含まれるが、ここでは主に言語行動に現れた礼行動に焦点を当てる。

なお、対人関係における礼については次のように定義する。

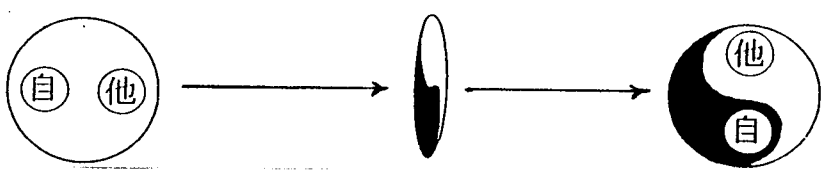
「対人行動において礼に適うということは、自己と他者との間に、陰陽の枠組における位置付けを正しくすることを意味するものである。」

自己と他者の関係は抽象的な領域関係の立場から見ると、自分又は自分の家族、帰属する集団などに入る者などは、自分の領域の内側に属する者で、自分以外の人、又は自分と同じ家族、集団に属さない他者は、皆その領域の外側の人間である。抽象的な内外関係の概念は、容器といった具体的な物体の内外関係概念の写像によって理解されるものであるが、具体的な物体の内外関係について、陰陽カテゴリーの枠組みの中では、次のように規定されている。

具体的な物体の内側は陰のカテゴリーに属し、その外側は陽のカテゴリーに

属する。具体的な物体の内外の陰陽関係からの類推によって、抽象領域の内外概念における陰陽関係も同じように理解することができる。つまり、自己及び自己の領域の内側にある人間や物は陰のカテゴリーに属し、他者及び他者側に属する人間や物は陽のカテゴリーに属する。自己と他者の陰陽関係に従い、陰陽認知モデルにおいて、自己を陰の（カテゴリーの）世界に位置付け、他者を陽の（カテゴリーの）世界に位置付けることは、結果として対人関係における陰陽の秩序を守ることにつながり、礼に適った行動であるということになるわけである。

このように、対人行動において礼儀正しく振る舞うために、陰陽カテゴリーにおける二項対立の構造の中で、自己と他者を正しく位置付けし、陰陽の秩序にふさわしい行動や表現をすることが要求される。伝統的な中国社会における対人関係の認知過程は次のように図式化することができる。



A　存在世界での自他の位置付け

B　認知フィルター

C　心的世界での自他の位置付け

図７　対人的認知モデル

中国人の対人関係の認知プロセスを図７のようにA、B、Cの３段階に分ける。Aは人間の精神作用、認識の仕方などから独立した物理的現実世界における自分と他者という個体の存在を示すものである。それは人間関係はどうあるべきか、自己と他者はそれぞれどんな価値的意味を持ち、どう待遇すべきかなどというような価値判断から独立した存在世界そのものである。Bは中国という特定の文化的土壌の中で培われた陰陽世界観のフィルターを示すものである。中国人の世界現象へのカテゴリー化などの心的作用はこのフィルターを通して

行われる。このフィルターを通して捉えられた世界は中国人によって認知された心的世界である。Cは伝統の中国社会において、陰陽モデルに基づいて認知された人間関係の図式を示すものである。他者（又は他者に属する事柄、他者に近い人物）は外という概念との経験的類似により、陽のカテゴリーに属し、自己（又は自己に属する事柄、自己に近い人物）は内という概念との経験的類似により、陰のカテゴリーに属するものとして認識される。この認知された世界の中で、他者は陽の類に、自己は陰の類にふりわけられ位置付けされることになる（その類推過程について第２章4.3で更に議論する）。このモデルを通して、人間関係を捉える枠組みができ、中国人は自己と他者を礼儀正しく位置付ける根拠と方向づけを得ることになる。

このような認知モデルを通して捉えられた人間関係を、次の「礼の原理」によって記述することができる。

礼の原理：他者を陽のカテゴリーに、自己を陰のカテゴリーに位置付けて行動（又は表現）せよ。

この対人的認知モデルと「礼の原理」が非言語行動に適用された場合、東西、南北、左右、上下などの陰陽関係に基づいて、社会的地位の高い人、賓客などの立場にある他の人を東南に面する場所や自分の左側、または上座（実際主席台のように一段と高いこともあるが、物理的高さがなくても、部屋の中での位置などにおいて上位とされる席）など陽とされる場所や方向に位置付けすることが要求される。そうすることによって陰陽秩序に基づく社会的倫理規範----礼が守られることになるのである。

8、対人的認知モデルの言語的例証

前節で仮説として提示した対人的認知モデルが中国人の人間関係の捉え方に

おける心的事実を適確に反映するものかどうか、ここでは対人的認知モデルの言語的例証を示すことによってこの仮説の妥当性を検証したいと思う。

まず伝統の中国文化における宇宙の陰陽区分の話に戻る。宇宙の陰陽区分について文献上最初に登場したのは、周朝（紀元前８～前３世紀）あたりだと一般に言われている。陰陽についての記述は早いものには『易経』、『老子』、『呂氏春秋』、『春秋左氏伝』、『礼記』などがある。その後、漢朝時代において、人体各器官、病気と陰陽との関係を記述する『黄帝内経』が現れ、明朝時代において、植物の成長と陰陽との関係を説く『農説』が出現した。時代が下るにつれて、各専門分野において分類が更に細かくなる。しかし、その基本的な陰陽モデルの構造はその後も受け継がれ、現代の中国社会でも様々な形で影響を及ぼしている。これまで中国社会で記述されてきた世界の陰陽区分について、その基本的、日常的な部分を、対象の類別によって整理すると、次の表8.１のようになる。

	陽	陰
自然	天、日、火、晴、昼、春、夏・・・	地、月、水、雨、夜、秋、冬・・・
人事	父、君、男、兄、夫、師・・・	子、臣、女、弟、妻、徒・・・
動物	雄、龍、麒麟、馬、羊、亀、鳥・・・	雌、犬、豚、魚・・・
植物	樹木、竹・・・	草類、穀物、野菜、瓜・・・
生活品	金、玉、真珠、錦、鏡・・・	布、煉瓦、釜、水具・・・
建築物	楼閣、府、堂・・・	荒屋、村居、舎、小屋・・・
方位	外、上、南、前・・・	内、下、北、後・・・
性状	高、大、貴、尊、賢、暑、明、富、厚、盛、強、清、雅、芳、老、生、動・・・	低、小、賤、卑、愚、寒、暗、貧、薄、微、弱、濁、俗、臭、若、死、静・・・

表８．１

次に、近代中国語の中で、人間関係を表すための敬語表現（以後「敬辞」と呼ぶ）として機能する種々の表現にはどのようなものがあるかについて調べてみる。ここでは敬辞の中で、更に、他者への言及に使われる尊敬表現と、自己

への言及に使われる謙譲表現とに分け、前者を「尊辞」、後者を「謙辞」と呼ぶ。その具体的な定義と細かい記述は次章に譲ることにして、ここでは「名前、住居、呼称、家族、意見・判断、贈り物」という6項目を立て、その敬辞の実体を確かめることにする。

	敬　辞	
	尊　辞	謙　辞
名前	貴姓、尊姓、上姓、大名、高名、賢名、芳名、清名、雅号・・・	鄙姓、卑姓、賤姓、草名、小号・・・
住居	上宮、高居、華居、尊府、貴府、府上・・・	寒舎、小舎、草舎、蝸居、陋室、貧家、敝寓、舎下・・・
呼称	大人、上人、大官、賢兄、高隣、貴客、老先生・・・	小人、卑人、鄙人、下官、愚弟、卑職、晩生・・・
家族	尊父、令堂、令息、千金、椿庭、龍駒、麟児、鳳雛・・・	家父、舎妹、拙夫、敝親犬婦、犬子、豚息・・・
意見判断	上裁、高見、明断、大教、珠玉、金口・・・	拙見、愚見、鄙見、芻言磚・・・
贈り物	厚賜、厚儀、盛意、芳儀、豊儀、雅誼・・・	薄礼、微賸、微物、小物、小意思

表8．2

尊辞において、他者の名前に言及する場合、名字「姓」、名前「名」、あざな「号」の前に、「貴<とうとい>、尊<とうとい>、上<うえ>、大<おおきい>、高<たかい>、賢<かしこい>、芳<こうばしい>、清<きよい>、雅<みやびやか>」などの意味概念を表す修飾成分を冠して表現している。他者の住まいを「宮、居、府」などと言い、その前に「上、高、華<はなやか>、尊、貴」などという表現が修飾成分として使われる。他者への呼称表現には「大、上、賢、高、老<年よりの>」という修飾成分の外に、「兄、先生」などといった概念的意味のことばが使われる。他者の家族への言及は、「尊、令<りっぱな>」の外に、「椿庭（お父様<椿の庭>）、龍駒（お子様<龍の子供>）、麟児（お子様<麒麟の子供>）、鳳雛（お嬢様<鳳凰の雛>）」などの動植物概念が使われる。他者

の意見や判断に言及する場合、「上、高、大、明<あかるい>」などの外に、「珠<真珠>、玉、金」といった物体概念のことばが使われる。そして、他者からの贈り物への言及は、「厚<あつい>、盛<さかん>、芳、豊<ほうふな>、雅」などの意味を表す表現が使われる。

謙辞において、自分の名前への言及は「鄙<いやしい>、卑<いやしい>、賤<いやしい>、小<ちいさい>」などの表現の外に、「草<くさ>」という植物名が使われる。自己の家は「家、舎<あばらや>」と言い、その前に「寒<寒い>、小<ちいさい>、陋<そまつな>、敝<ぼろぼろの>、貧<まずしい>、下<した>」などの外に、「草、蝸<かたつむり>」などの動植物の表現が修飾成分として使われている。自分自身への言及は、家族や学校での下位者概念「弟、生<学生>」などを使い、その前に修飾成分として「小、卑、鄙、愚<おろか>、晩<わかい>」などが使われる。自分の家族の人を言う場合、「家<うちの>、舎<あばらやの>、拙<つたない>、敝」などという表現の外に、「犬<いぬ>、豚<ぶた>」という動物名が修飾成分として使われる。自己の意見は「拙、愚、鄙」の外に、「芻<くさ>」という植物概念と「磚<れんが>」という物体名が使われる。最後に、自分から相手に送るプレゼントには「薄<うすい>、微<かすかな>、小」という修飾成分が冠される。

以上の敬辞表現を表8.1の宇宙陰陽区分と照らし合わせてみると、敬辞表現に使われた表現の概念的な意味に一つの顕著な特徴が現れている。すなわち、<u>他者又は他者に関する物への言及は陽のカテゴリーに属する概念が使われ、自己又は自己に関する物への言及は陰のカテゴリーに属する概念が使われている</u>という特徴である。陰陽価値観の枠組によれば、他者に関する尊敬表現に使われた概念「大、貴、尊、令、賢、高、上、椿、龍、麟、鳳、金」などはすべて陽のカテゴリーに属し、自己に関する謙譲表現に使われた概念「小、賤、鄙、

愚、貧、下、敝、草、蝸、豚、犬」などはすべて陰のカテゴリーに属するものである。このように表現することは「礼の原理」にかなうもので、陰陽の秩序を守ることであり、礼儀的である。社会的倫理の上でも望ましいことである。このような敬語表現は中国人の人間関係の認知モデルに基づくもので、陰陽配列の文化的信念が対人関係に反映されたものと見ることができる。このような表現の存在は、中国文化における人間関係の認知過程で「陰陽モデル」が存在し機能していることを裏付けるものである。この現象を通じて対人的認知モデルの仮説は、中国文化の中での人間関係の捉え方を反映するもので、伝統的な中国語の敬語現象を説明するのに妥当な仮説として認めることができよう。

このように中国語の敬語表現は、礼を守るためのもので、礼を守るということの根底には陰陽の秩序観が介在している。言い換えると、陰陽の秩序を乱さないために礼という社会的倫理規範が守られ、礼を実現させるために、敬辞という言語的表現手段が使われる。このように、世界観（陰陽カテゴリー）から倫理観（礼）へ、倫理観から言語表現（敬辞）へと相互に関連付けられるダイナミックなシステムの存在が確認されたと言えよう。

9．まとめ

中国文化において認知された心的世界の概念カテゴリーと敬辞との関係は、まとめて次の図式で示すことができる。

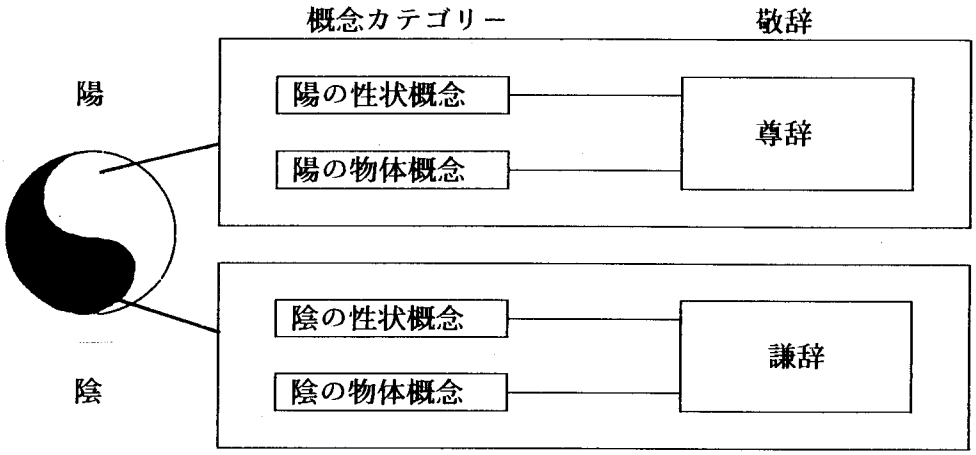


図9

対人関係の陰陽認知モデルの仮説は、人間関係と表現内容の細部まで具体的に規定するものではないが、人間関係を理解する際の基本的な方向付け、敬辞表現のよりどころとなる概念的大枠を示すもので礼儀にかなう表現を行う際の指針として重要な役割を果すものである。このモデルを想定することによって始めて中国語における種々様々な敬辞表現の成立は一つの体系の中で一貫性をもって説明し得るものとなる。

このように、礼を実現する手段の一つとしての敬辞は、人間関係に具現された陰陽の配列を守り、人間関係のバランスを調節するものとして世界に関する陰陽認知モデルの中に統合されることになる。結局、心的世界に関する陰陽のカテゴリー構造とその認知モデルは、人間関係の調和を保つための対人的修辞法----敬辞に動機付けを与えたのである。

第２章　メタファー型敬語の諸問題

１．はじめに

これまで、近代中国語の敬語記述に関する理論的な枠組みの構築に努めたが、この章では、５つの部分に分けて、敬辞現象に関して、いろいろな角度から議論を深めて行くつもりである。第２節「対人メタファーの定義と人間関係」では、敬辞の使用例の提示、敬辞にまつわる諸概念と術語の定義、そして、敬辞の人間関係の構造の記述を行う。第３節「対人メタファーの記号過程」では、メタファーの一般的な記号過程を踏まえて、対人メタファーが成立する記号過程を記述する。第４節「対人メタファーの意味ネットワーク」では、陰陽に基づく意味の拡張現象における特殊性と普遍的要素を考え、個々の敬辞間の経験的一貫性とその意味ネットワークの記述を試みる。第５節「対人メタファーの類似性」では、西洋のメタファー研究の歴史を振り返り、近年の認知意味論におけるメタファー理論を踏まえた上で、近代中国語の対人メタファーの類似性問題について議論し、これまでのメタファー理論の盲点を指摘する。第６節「対人メタファーの文脈条件」では、対人メタファー表現が成立する場合の非言語的、言語的文脈条件の制限などの問題を考察する。

２．対人メタファーの定義と人間関係

２．１．使用例

まず近代口語体小説の会話文に現れた用例を通して、近代中国語敬辞表現の実体を把握する。（　）の中の日本語訳の内<　>の中は、敬辞の字面上の概念的意味を示すものである。

１．高居何處。（<高い>お住まいはどこですか。）《玉》11章
２．在下姚霍武、山東人氏。（私<下にいるもの>、姚霍武と申しまして、山東の生まれでございます）《蜃》7章
３．請問三位尊姓大名（お三方のお名前<尊い姓と大きい名>は何とおっしゃい

ますか。）《蜃》18章

4. 小人王冕、這里便是寒舎（私<小さい人>は、王冕と申しまして、ここは家<寒いあばらや>でございます。）《儒》1章

5. 貴恙覚好些?（<貴い>ご病気はよくなりましたか）《金》79章

6. 賤疾不安、有失期約、姐姐休怪。（<賤しい>病気が不安で、約束を守ることができなくて、どうかお許し下さい。）《金》98章

7. 叔叔有此麟児、真可羨也。（叔父様にお坊ちゃん<麒麟の子>がいらっしゃって、実に羨ましいです。）《白》13章

8. 若言方府令千金、只怕王孫公子都認得。（方家のお嬢様<立派な千金>なら、王家のお孫さんも知っているかもしれない。）《天》9章

9. 門生犬子定婚尚可从緩。（息子<犬の子>の婚約のことはもう少し待っていただきます。）《鏡》15章

10. 三兄不可因小弟打断詩興頭、請傾珠玉。（詩作の邪魔をするわけにはいきません、どうぞ続けて詩をお書きください<真珠と玉をお注ぎください>。）《玉》10章

11. 我原不過抛磚、霞妹何必過貶。（私は自分の意見を言った<煉瓦を投げた>までで、あまり気になさらないでください。）《蜃》16章

例1は、他人の住所を尋ねる場面での発話だが、その人の家のことについて実際高い所にあるかどうかにかかわらず、「高居<高い住まい>」と呼んでいる。例2は自己紹介の場面での発話で、自分のことを「在下<下にいる者>」と称している。それも、実際自分が位置する物理的場所の高さとは関係なしに使われている。例3は相手の名前を尋ねる場面での発話で、その名字の前には貴いという概念的な意味を有する修飾語を付け、名前の前には大きいという修飾語を付けて「尊姓大名<とうとい姓と大きい名>」と呼んでいる。例4は他人に自分の名前と家を紹介する場面での発話だが。自分のことは「小人<小さい人>」と呼び、自分の住まいを「寒舎<寒いあばらや>」と称している。実際自分の体の大きさや部屋の温度などとは関係なしに使っている。例5では病人に対する挨拶で、他人の病気のことを「貴恙<とうとい病気>」と称している。これも病気そのものの貴さうんぬんではなく、相手に関する物事は貴い物として価値付けて表現している。例5と反対に、例6では自分がかかった病気のことを「賤疾

<いやしい病気>」と表現している。例７では他人の息子のことを、伝説上神仙が乗る縁起の良い動物麒麟のこども「麟児」と呼んでいる。例８では他人の娘を「千金<千両の金>」と表現し、そしてその前に「令<りっぱな>」という修飾語を付けている。例７、８に対して、例９は自分のこどものことを「犬子」と称している。例10では、他者が詩を作ることを「傾珠玉<真珠と玉を傾ける>」と表現している。そして例10に対して、例11では、自分が意見を言うことを「抛磚<れんがをなげる>」と表現している。

以上示した例は、もしめったに現れない特殊なケースであれば、個人的で、一時的な気取った言い方として無視することができるかもしれないが、近代中国語において、このような発話は、広く一般的なもので、個別的な現象として偶然に存在する以上の意味合いを持ったものであった。

２．２．定義付け

以上提示した近代中国語の敬語現象には、次の二つの特徴がある。

一つは、一見ばらばらに見えるこれらの敬辞表現の裏には終始一貫して「自陰他陽」の枠組みが守られているということである。つまり、対人関係上、礼儀正しく振る舞うために、自己のことに関して陰のカテゴリーに属する概念を用いて表現し、他者のことに関して陽のカテゴリーに属する概念を用いて表現することになっている。この現象についてはすでに第２章で詳しく論じた。

これらの例を通じて観察されるもう一つの特徴は、人間関係への理解と表現において、自己が陰で他者が陽であるという位置付けは、すべてメタファーを通して実現しているということである。すなわち、自分が陰で他者が陽であるという世界の認知モデルにおける自他間の位置付けは、直接陰陽という上位概念表現を用いてレッテルをはりつけるのではなく、それぞれ陰か陽のカテゴリーに属する他の性状概念や実体概念を通してメタファー的に表現している。例

1～11に上げた様々な敬辞表現は、Aという対象概念を指示するために、字面上Bという別の概念を意味する言葉を使うという点で、一般的なメタファーと何ら変わりはない。メタファーという手段を用いることは、近代中国語敬語の最も重要な表現的特徴である。

自己と他者との間の人間関係を表すために行われたメタファー現象は、ここで「対人関係のメタファー」、略して「対人メタファー」と呼ぶことにする。対人メタファーとは、「メタファーを通して人間関係を理解し表現する」現象である。このように理解され、表現された言語事実そのものは、ここで「敬辞」と呼ぶことにする。中国語では従来一般的に敬意を表すことばを「敬辞」と呼んでいるが、従来の「敬辞」については、言語学の立場から厳密に定義されたことがないので、一体どんな表現が敬辞になるかは、必ずしも明確ではない。ここでは、敬辞を次のように定義する。

敬辞とは、自己と他者の人間関係を陰陽モデルに基づいてメタファー的に捉えた場合の言語表現である。

そして、敬辞の下位分類として、他者が陽であることを含意する尊敬表現を「尊辞」と呼び、自己が陰であることを含意する謙譲表現を「謙辞」と呼ぶことにする。

敬辞 ┌尊辞
　　 └謙辞

敬辞にまつわる諸概念の関係を整理すると、次の通りである。「敬辞」とその下位分類「尊辞」、「謙辞」は、近代中国語で人間関係を表すために、結果として使用された言語表現そのものを指すが、それらの表現が成立する文化的、認識論的基盤は世界理解の「陰陽モデル」である。それらの表現が果たす機能は「対人関係」の機能であり、それらの表現が取っている理解と表現上の手法は「メタファー」である。

2．3．人間関係構造

敬辞の内、尊辞は他者又は他者の属性、所有物、行為などに言及する場合に使われ、謙辞は自己又は自己の属性、所有物などに言及する場合に使われる。ここで「自己」という場合、話し手及び話し手の家族、親戚、友人、同僚、同窓など話し手の領域に属する人々を指し、自己と対立する「他者」という場合には、それは話し手の領域に属さない他の人及びその人の家族、親戚、友人、同僚、同窓などその人の領域に属する人々のことを指す。敬辞の表す人間関係は、このような自他の二項対立の構造を呈している。

ネウストプニー（1974）は、世界の敬語について、その敬意の向かう対象によって次のように分類している。

（1）聞き手敬語しかない言語

（2）登場人物しかない言語

（3）聞き手敬語＋登場人物敬語の言語

（4）聞き手＝登場人物敬語の言語

ネウストプニーによれば、（1）に属する言語は、タイの国王言語の一部の現象を除いて、多分存在しないと推測される。（2）に属する言語は、モンゴル語の可能性が高い。（3）に属するのは、日本語、韓国・朝鮮語、ジャワ語などで、（4）に属するのは、英語を含めたほとんどのヨーロッパ諸言語だと考えられている。

この分類に従えば、英語の敬語は、話し手と、聞き手である登場人物との関係を表すものである。つまり、英語において、話し手と聞き手でない登場人物または話題に登らない聞き手との関係は、敬語として反映されないのである。日本語の敬語には、登場人物にかかわる尊敬語と謙譲語の外に、登場人物と関係なく、専ら聞き手に対する敬意又は配慮を表す「丁寧語」（ます、です、でございます）がある。

しかし、近代中国語の敬辞には、日本語の丁寧語のように、話題内容と完全に切り離された聞き手そのもののみへの敬意又は配慮を表す丁寧表現は存在しない。聞き手であろうと、第３者であろうと、敬辞は登場人物や話題内容を通してしか表現できないのである。聞き手に関しても、それが登場人物との拘わりで話題に登って始めて、敬意の対象となり得るのである。例えば、聞き手の友達のことをいう場合、「自他」と「賤貴」の間の陰陽秩序に基づき、他者の友人のことを「貴友（お友達<とうとい友人>）」と言う。この「貴<とうとい>」は直接友人にかかり、他者の友人に貴いという陽の属性を与えている。聞き手への敬意は登場人物への位置付けと評価を通じて表される。聞き手は聞き手という特定の立場で話し手とかかわるのではなく、話し手側の自己に対する他者という立場で話し手とかかわるのである。そして、使用例８のように聞き手と関係のない第３者に対しても、敬辞を使うことがある。

この意味において、近代中国語の敬辞における人間関係は、英語に見られるような話し手対聞き手である登場人物の関係と異なり、そして日本語の敬語のような聞き手、話し手、登場人物という３つの立場の人間関係とも異なるわけである。近代中国語敬辞の人間関係は、聞き手と第３者を含めた登場人物である他者（及び他者側の人物）と話し手である自己（及び自己側の人物）との二項対立型の人間関係なので、ネウストプニーの分類の中では、（２）のタイプに属すると言えよう。

ここで、他者側の人々とは、自己及び自己側の人々ではないという意味では、他者であるので、わざわざ他者側の人々として取り上げる必要はないのではないかという疑問が生じる。他者側という人間関係の枠を設けたのは、次のような理由に基づく。ある特定の人間Ａが敬意の対象となる場合、その特定の人に近い関係にある人々に対しても、他者の立場、つまり陽の立場として礼儀正しく位置付けをしなければならない。これらの人々に対する礼儀的な位置付けと

表現は、Aという人物がいてこそのことであるので、単なる他者か自己の個人だけではなく人物Aの領域に属する人、A側の人として考える必要がある。

近代中国語敬辞の基本的な人間関係の構造は、次の図2．3のように示すことができる。

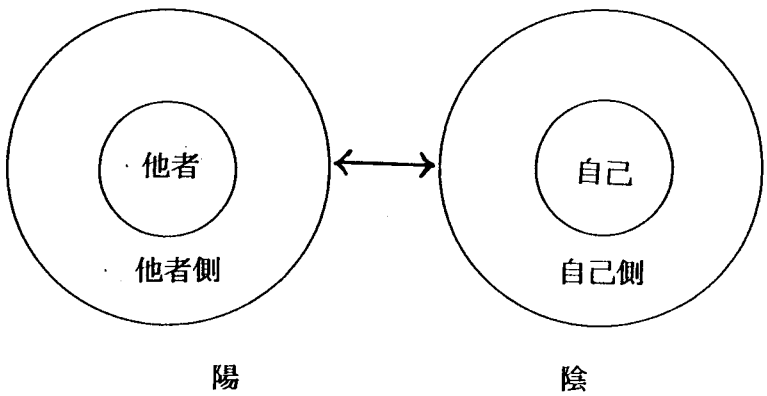


図2．3

3．対人メタファーの記号過程

メタファーが成立するプロセスの記述に関して、かつてリチャーズ（1936）は3つの要素を提示した。その3つの要素とは、趣意（tenor)、媒体(vehicle)、根拠（ground）である。趣意は叙述の対象となるもので、媒体は対象のたとえとしての手段である。根拠とは、趣意と媒体を結び付ける関連性や類似性の根拠となるものである。リチャーズによれば、メタファーはある根拠に基づいて媒体を使って趣意を表現するという記号過程に基づいている。(1)

以下、使用例7を通して、敬辞という対人関係メタファーの記号過程の記述を試みる。

7．叔叔有此麟児、真可羨也。（叔父様にお坊ちゃん<麒麟の子>がいらっしゃって、実に羨ましいです。）《白》13章

7の発話における「麟」というメタファー表現の伝達過程をこの3要素に当て嵌めると、まず、趣意は「他者」である。ここでは、発話の対者つまり聞き手について言っているので、「あなた」と言い換えることもできるが、第3者

についても言えるということを考えて聞き手と第３者を含めた「他者」と理解した方がより適切である。この趣意は表現のおもてには出ていないが、発話が実際指し示している話しの相手のことを意味している。この趣意を指し示すために使われた媒体は「（伝説上の動物）麒麟」である。趣意と媒体があるだけではメタファーはまだ理解されない。「他者」という概念と「麒麟」という概念とは一体どんなつながりを持っているかを示す根拠がなければならない。両者を結び付ける根拠は他者と麒麟という２つの個体が有する特性から見いだすことはできない。両者の外形的特徴からも、性格などの内面的特性からもその根拠となる類似関係を発見することはできない。そして、「他者」という概念は、特定の立場（話し手の立場から見る他の人々）にある不特定の人物を指すもので、Ａさんについて話す時にはＡさんが他者になり、Ｂさんについて話す時には、Ｂさんが他者になるので、その外形や性格を特定することすらできない。したがって、この特定されない人間と、創造上の動物麒麟との間には当然実体間の類似性を見付け出すことは不可能である。両概念を結び付ける根拠は必然的に外部世界ではなく、文化的信念という人間の心的世界の中で求めなければならなくなる。

中国文化においては、世界の分類に関する陰陽モデルが存在している(第２章参照)。陰陽モデルの枠組の中で、物理的領域における内外関係からの推意で、他者は外側で陽であり、自己は内側で陰である。パワーの大小、強弱の尺度からの推意で、神通のパワーを有すると信じられた伝説上の動物麒麟は、陽のカテゴリーに属する物として区分される。同じ陽のカテゴリーに属する「麒麟」と「他者」との間に、陰陽の枠組において、ある種の等値関係または類似関係が認められる。（類似問題については本章５で詳しく議論する）。従って、「麒麟」と「他者」を関連付ける根拠となるものは、世界の事物や性状に関する概念すべてを２分する陰陽の認知モデルと考えられる。

これで、趣意、媒体、根拠が揃った。しかし、この３つの要素だけではまだ対人メタファーの使用を十分に説明できるとは言えない。なぜなら、他者を指すのにわざわざ麒麟と表現することは、円滑なコミュニケーションを行うための「質の原則」（根拠のある真実のことを告げる）にも「様態の原則」（明確に、簡潔に、順序を立てて話す）[2]にも違反し、発話の伝達機能上から見て非常に能率の悪い伝達方法である。偽りで曖昧な表現にもかかわらず、あえてこのような表現を選ぶにはそれなりの動機が必要である。そこには「質の原則」と「様態の原則」を犠牲にするための十分な理由がなければならない。

伝統の中国文化において、陰陽の世界観とあいまって、対人行動の中で礼儀正しく振る舞うことはよいことであるという価値観、倫理観が存在している。礼儀正しく振る舞うということは、つまり、自己と他者との陰陽の位置づけをわきまえることである（詳しくは第２章７を参照）。言語行動において、他者を陽のカテゴリーの世界に位置付けて表現し、自己を陰のカテゴリーの世界に位置付けて表現することは礼にかなうこととして社会的に是認される。例７の発話で言うと、他者のことを、陽の動物麒麟にたとえて表現することによって陰陽の秩序をわきまえることになる。そうすることにより発話に、自分が礼儀正しく振る舞っているという含意を含ませるのである。趣意と媒体があり、それを関連付ける根拠があるだけではこのような非能率的なメタファーを利用する必要性に欠ける。趣意、媒体、根拠の３要素が揃うことにより対人メタファー成立の十分条件が満たされたと言えるが、必要十分条件が揃ったというわけではない。自分が他者に対して丁寧に、礼儀正しく振る舞っているという礼儀正しさの含意を成立させることが対人メタファーの動機づけとして不可欠である。なぜこのような言語行動を取るかという動機条件が加わってはじめて対人メタファーの必要十分条件が揃ったと言うことができる。例７のメタファー発話の記号過程は次のように記述することができる。

趣意：他者

媒体：麒麟

根拠：陰陽モデル

動機：礼儀正しさの含意

麒麟という想像上の動物がたとえとして使われたのは、それが持ち合わせている特徴のためではなく、陰陽枠組みの中での位置付けのためであるので、ここで礼を守るために他人のことを麒麟としてしか表現できないということでは決してない。つまり、媒体選択の方向づけとして陰陽のわきまえを守ることが要求されるが、媒体そのものの特徴を利用するわけではないので、媒体を限定するような規制が存在するわけではない。従って、他者の子供を「麟児」以外に「鳳雛<鳳凰の雛>」、「千里駒<駿馬の子供>」、「龍兒<龍のこども>」、「千金<千両の金>」などを使っても、同じく礼儀正しく表現することができる。なぜなら、麒麟と共に鳳凰、駿馬、龍、金などの概念はすべて他者と同じく陽のカテゴリーに属し、陽というプラス価値を持っているからである。

例7のメタファーでは、媒介となるのは事物の概念であるが、対人的メタファーの媒体が事物の概念以外の性状を示す概念である場合でも、その記号過程は同じである。性状概念を媒体とする謙辞の使用例6を見てみよう。

6.賤疾不安、有失期約、姐姐休怪。（<賤しい>病気が不安で、約束を守ることができなくて、どうかお許し下さい。）《金》98章

「賤」は陽の「貴」との相対的な関係から、陰のカテゴリーに属する概念である。「賤」という概念と「自己」という概念は陰陽モデルによって関連づけられる。したがって、例6の対人メタファーの記号過程は、次のように記述することができる。

趣意：自己

媒体：賤しい

根拠：陰陽モデル

動機：礼儀正しさの含意

以上で、近代中国語のメタファー型敬語は、礼儀正しく振る舞うために、陰陽モデルという根拠に基づいて、趣意と媒体を関連づける、という対人メタファーの成立のプロセスを提示したが、このように、他の文化では理解しにくい夥しい中国語のメタファー型敬辞現象についても、一般的なメタファーの記号過程の枠組みの中で記述することができるのである。

4．対人メタファーの意味ネットワーク

中国文化の宇宙観として、哲学、自然科学、医学、倫理学など広範な領域に渡って影響を及ぼした陰と陽のカテゴリーに関して、その内部のさまざまな項目はいったい何に基づいて区分され、関連づけされるのか、それは思想論や哲学などにおいてだけでなく、意味ネットワークの形成という点で言語学の意味論研究においても極めて興味深い問題である。この節では対人メタファー表現に直接かかわる概念を中心に、それぞれの概念間に存在する意味ネットワークとその形成プロセスについて考察したい。

4．1．メタファーと概念の獲得

対人メタファーの意味ネットワークの問題を論じる前に、まず一般的なメタファー現象とその意味の獲得の問題について考える。

人間の思考は想像力に深くかかわっているということが、近年の認知科学分野の研究で明らかになった。人間には経験に直接根差さないような概念領域をメタファーや心的イメージなどを媒介として理解するという認知のメカニズムが存在することが指摘されている[(3)]。このようなメタファーを通して理解されたものは、ほとんど外界の現実そのままの反映、ないしは表象ではなく、人間の五感で直接感知できる領域を越えたものである。人間はこのような想像力

の営みを通してはじめて抽象的な思考活動が可能となり、目に見えない世界、直感できない世界にまで理解の触手を伸ばすことができるのである。

このような認識に立ってメタファーを見直すと、メタファーは従来のレトリックで扱われ、詩などの文学作品に見られるような、単なることば上の彩の問題ではなくなる。メタファーは人間が新しい概念や知識を獲得するための重要な手段であり、世界を理解する際の認知パターン、人間社会に偏在する思考機能の一つなのである。

言葉の意味の獲得は、このような人間の思考機能と密接に関係する。人間の外部世界の事物への認知、理解は、概念化の作業を通して行われるのである。レーコフ(1987)によれば、その概念化の過程には２つの基本的なモデルがある。１つは、人間の身体的な経験によって知覚される概念形成以前の構造である基本レベルとイメージ・スキーマを直接概念化することである。

基本レベルの概念とは、あるカテゴリーの中で階層構造をなす諸概念のうち、優先的にかかわりの対象として選ばれるレベルの概念である。多くの文化において「空、海、山、川、橋、車、花、人、犬、熊、蝉」などのような概念がそれにあたる。例えば、われわれは、窓のガラス張りの上に一匹の蝉がとまっていることに気づき、そのことを他人に伝えようとする場合、理論的には、この蝉のことを「生物、動物、昆虫（虫）、蝉、熊蝉」などカテゴリーの中の各レベルで指し示すことができるはずだが、現実には、その内のどの表現も同じ可能性を持って現れるわけではない。特別な事情がない限り、まず予想されるのは「蝉」である。その上位の「昆虫（虫）、動物、生物」などが出て来る可能性は極めて少ない。そして、その下位の「熊蝉」というのも何か特に蝉の種類について言及する必要がなければ現れないだろう。この場合、「蝉」はその概念階層の中での基本レベルにあたる概念である。このような基本レベルの世界現象は直接概念化することによって理解されるものである。このように理解さ

れた概念は基本レベル概念と呼ばれる。

イメージ・スキーマとは、人間が捉えた空間的な構造図式である。イメージ・スキーマによって構造を与えられた概念は、イメージ・スキーマに直接対応するので、イメージ・スキーマ的概念と呼ばれる。例えば、<内/外>、<前/後>、<上/下>、<中心/周辺>などに関する一連の空間の概念体系は人間の身体的経験で知覚した<内/外>、<前/後>、<上/下>、<中心/周辺>のイメージ・スキーマによって直接構造を与えられ、理解されるのである。

概念形成のもう１つのモデルは基本レベル、イメージ・スキーマの構造を基盤にして、人間の身体的経験を伴わないような抽象的な事柄を概念化することである。つまり、われわれが直接感知することができないような領域又は概念形成以前の構造を内部に持たないような経験の領域をメタファーを通して理解することである。例えば「熊」と「蝉」という二つの基本レベルの概念を組み合わせることにより、蝉の中で色が黒く体形が大きい種類のものを新しく概念化したり、空間的な<前/後>、<上/下>の概念を介して、時間に関する<前/後>の概念や、社会的地位に関する<上/下>の概念を理解したりするような現象である。レーコフ(1987)によれば、人間通常の概念体系の大部分はこのようなメタファーによる認知過程を通して獲得されたものである。

このような、メタファーに関する認知意味論的な観点に基づけば、近代中国語の敬辞メタファー現象は、結局、基本モデルやイメージ・スキーマなどの身体的経験による具体的な概念構造を通して、社会的経験による抽象的な人間関係をメタファー的に捉えた結果だと理解することができる。このように考えることにより、中国語の敬辞現象について、単なる特殊な現象としてではなく、具象概念を通して抽象概念を獲得するという人間の普遍的な認識作用の中の一つの事例として見る立場が成立する。

4.2. 陰陽カテゴリーの特殊性と普遍性

具象概念を通して抽象概念を獲得するという認知過程は、言語事実として、具象概念を示すことばの意味の拡張過程に反映される。しかし、異なる言語社会や文化におけることばの意味の拡張は、具象から抽象へというプロセスさえ適用されれば、後は無秩序に行われるというわけではない。それぞれの言語において、具象から抽象へという図式の上に、更に、意味拡張に関する自律的で、規則的な方向づけが存在すると考えられる。中国文化において、その方向づけとなるのは陰陽の枠組みである。具体的な概念を通して人間関係を捉える中国語の敬辞の意味の拡張は、陰陽カテゴリーの二項対立構造に沿った形で行われてい。

陰陽の枠組みには、中国文化と縁の遠い文化圏の人々にとって不可思議で、時にはナンセンスと思われるような特殊性と、世界の多くの文化が持っている普遍的要素という二つの側面が存在する。

陰陽カテゴリーの特殊性について、次の例を掲げる。中国において、伝統的に、鳥は陽で、魚は陰であり、羊は陽で、犬は陰であり、みかんは陽で、オレンジは陰であり、小豆は陽で、緑豆は陰であるというような分類方がある。前の二対の対立関係は紀元前4世紀に成立した『易経』にすでに記述されていたが、後者の二つの対立は、いまでも通用する漢方の常識である。これらの陰陽分類のうち、その根拠となる理由が忘れ去られ、伝統的な観念としてのみ受け継がれた場合もあれば、現実社会の中で生活の知恵として応用され続けているものもある。例えば、盛陽の季節、夏には陰性（涼性とも言う）の緑豆を食べ、陰の季節、冬には陽性（熱性とも言う）の赤豆を食べるのは体の中の陰陽バランスが取れて健康的であるとすることが、中国社会においていまでも漢方の常識として一般の人々の間で知られている。しかし、陰陽観が存在しない社会では、そのような見方も分類法も存在しないのである。

陰陽カテゴリーの普遍性について、次に中、日、英語の意味の拡張現象を通して見てみる。物理的位置の高いことが、熱いこと、良いこと、パワーがあることに通じ、その反対の物理的位置の低い状態が、冷たいこと、悪いこと、パワーのないことに通じることは、中国だけでなく、日本、欧米など多くの文化や社会に共通する現象である。例えば、

（1）温度上昇／熱が上がる／Temperature rises.

（2）行情高漲／景気は上向いている／Thing are looking up.

（3）権力至高無上／権力の絶頂にある／He's at the height of his power.

中、日、英語の社会において、いずれも同じ方向で、物理的な上下概念を表すことばが、温度の熱さ、経済状態のよさ、権力の強さなどの領域に意味拡張していることが分かる。三つの言語とも各概念の間に同じ方向で意味の転移が行われる。ただし、中国社会では、古くから「高い、熱い、よい、強い」など意味の移転が行われる諸概念は一つのグループにまとめられ、「陽」という上位概念によって抽象化されている。これらの概念と反意関係にある「低い、冷たい、悪い、弱い」などは「陰」という概念で抽象化される。（1）～（3）の例に示されているように、「陰陽」という包括した上位概念を持つ中国社会においても、また、「陰陽」が外来概念として伝わってきた日本社会においても、そして、伝統的にこのような上位概念を持たない英語社会においても、同じ方向で意味の変化と転移が行われていることが分かる。「高さ」という概念を「寒（冷た）い、悪い、パワーレス」に関連付けなく、「熱（暑）い、暖かい、良い、パワーフル」に関連付けることは、中国語、日本語、英語など多くの言語に共通するところである。この事実は、陰陽枠組み内の概念間の写像と意味の転移現象に、多くの文化や社会に共有する普遍性が含まれていることを示唆するものである。

4．3．経験的基盤に基づく意味ネットワーク

他文化との比較により陰陽枠組みに特殊性と普遍性とが見えてきたが、中国文化の中では、この陰陽枠組みは、特殊性も普遍性も含めて一つの統一体として自律的に機能している。陰陽カテゴリーに属するすべての概念が一貫したネットワークによって結ばれ、関係付けられている。以上、敬辞にかかわる事物又は性状の概念に焦点を当て、中国人が、伝統的にどのように世界のさまざまの現象を組織化し関係付けるかという認知プロセス、対人メタファーの媒体となる各概念間の意味ネットワーク、及びそれを構成するきっかけとなる経験的基盤について考察したい。

宇宙の最も高次的な分類----「陰、陽」の概念は元々太陽にかかわるところから生まれたものである。陰とは日の当たらないところで、陽とは日の当たるところである。宇宙の陰陽構造は日かげと日なたを通してメタファー的に捉えられ構造化されたものである。そして日なたと日かげという自然現象も、自ずとこの高次の関係構造の中の一現象として包摂される。様々な概念の組織化は、日かげと日なたを基底モデルとして、類推によって雪だるま式に種々の概念にまで広がっていったのである。

まず、建築物のように、内側に空間のある物体を想像してみよう。その物体の外側は常に日差しにさらされ、その内側は常に日光の当たらない日陰となる。この現象から、内側と陰の性質、外側と陽の性質が関係付けられる。陰陽関係からの類推により、物体の内側と外側との対立概念において、内側は陰のカテゴリーに、外側は陽のカテゴリーに属することになる。

人間は物事を考える場合、自分と外側の世界との関係において常に自分は内側にあり、他者は外側にある。自他と内外の相関性により、まず物理的にいつも自分に近いものは内、自分から遠いものは外という関係認識が得られる。そして、生活や仕事の場を共にする家族や同僚と見知らぬ他人との物理的距離関

係が、抽象的な社会的、心理的距離関係へと写像される。中心軸である自分との社会的、心理的距離によって、自分に親しい人、親戚関係にある人などを内側に位置付け、身内の人と認識し、自分との社会的、心理的関係の遠い人、見知らぬ人を、その枠の外側に位置付け、よその人、他人として認識する。このような区分は自分と他者との関係を容器のような物体の内外関係を通じて捉えた結果である。容器の外壁のような視覚などの五感で捉えられる内外の概念を通して、五感で捉えられない抽象的な人間関係における内外の境界を理解するのである。物理的な内外関係の陰陽区分では、内が陰で外が陽であるので、内と外の陰陽関係から類推して、自分と自分側に属する身内の人間は陰で、他者と他者側に属する人間は陽であるということになる。そして、この自他間の陰陽関係を守るように表現することが礼にかなう行為とみなされるのである。

次に、具体的な敬辞における陰陽関係の経験的一貫性とその類推過程を見ていく。

外側で日の当たる場所は、光が入り、視覚により明るく感じられるが、日の当たらない内側の場所は常に暗く感じられる。このことから、「暗<くらい>、闇<やみ>」などの概念は陰のカテゴリーに、「明<あかるい>、光<ひかり>」などの概念は陽のカテゴリーにそれぞれ属することになる。すると、他者が陽のカテゴリーに属することから、他者が陽であるという秩序を守るために、他者のことに言及する場合、同じ陽のカテゴリーの概念の「明」と「光」を用いて表現することが礼儀的であることになる。このような類推に基づき、他人が自分の所に来ることを「光臨(いらっしゃる<光が臨む>)」、「光顧(いらっしゃる<光が訪れる>)」、「光降(いらっしゃる<光が降りる>)」などと言い、他人の考え、意見、判断、教えなどを「明裁(ご判断<明るい裁き>)」、「明断(ご判断<明るい判断>)」、「明見(ご意見<明るい意見>)」、「明教(お教え<明るい教え>)」などと言うわけである。

ここで、これらの行為に関する概念が、文法的な枠組みの制限を受けていないということに注意する必要がある。動詞として使われようと、名詞として使われようと、日本語に訳されると意味が少し違ってくるが、中国語としては、その意味は変わらない。例えば、「明裁」は名詞として使われる場合、「明るい裁断」、動詞として使われる場合、「明るく裁断する」か「明るい裁断をする」と訳されるが、中国語としては、「明」という陽の概念で裁断、判断という行為「裁」を限定するだけで、名詞、動詞の文法カテゴリーにはとらわれてはいないのである。そこに深入りすれば、中国語に品詞があるかないかというかつて大々的に展開された品詞論争に行き着くのであるが、ここではこの問題についての議論は割愛する。

日の当たる所は暖かく、又は熱（暑）く、日の当たらない所は涼しく、又は寒いことから、「暖、熱、暑」などの概念は陽で、「涼、冷、寒」などの概念は陰である。陰陽の秩序に基づき、自分のことに関して「寒い」側に位置付けて表現するのは礼儀的である。例えば、自分が住んだ、又は自分とかかわりのある場所を、同じ陰に属する概念「寒」を冠して「寒家(私の家<寒い家>)、寒舎(私の家<寒いあばらや>)、寒村(私の田舎<寒い村>)、寒族(私の親族<寒い親族>)」などと表現する。

太陽の光は天の上から地面を照らすことに関連して、天は陽で地は陰である。自然の状態では物体の上向きの部分は日に当たり、下向きの部分は日かげになる。これらの現象から類推して、上は陽で下は陰である。他者は陽で自己は陰なので、陽に属する他者を高いところに位置付け、陰の自分を低いところに位置付けることは、陰陽の秩序にかない、礼儀的である。それにより、自己の事への言及は低いところにいるように「下」を付けて表現し、他者に対する自分の行動は上向きの動作のように表現する。例えば、「下官（<下の官吏>私）」、「下士（<下の読書人>私）」、「在下（私<下にいる者>）」、「瞻仰（拝見す

る<見上げる>）」、「仰測（拝見する<見上げる>）」、「登堂（参る<お宅に登る>）」、「高攀（お付き合いする<高くよじのぼる>）」などである。そして逆に他者のことへの言及は、他者が上にいるように「上、高」を付けて表現し、他者が自分に対して何かをする場合は、下向きの姿勢を付けて表現する。例えば、「上姓(お名前<上の名前>)」、「高居(お住まい<高い住まい>)」、「高懐（お気持ち<高い懐>)」、「垂救（お助けくださる<垂れて救う>）」、「下教（お教えくださる<下向きに教える>）」、「俯納（お納めくださる<俯いて納める>）」などである。

物体の外側は内側を囲み、外側は常に大きく、内側は常に小さい。外陽内陰の関係からの類推で、「大」は陽で、「小」は陰である。陰陽の理にかなうために、陽である他者のことを大きいものとして表現し、陰である自分のことを小さいものとして表現することが礼儀的である。その結果、他者のことに関して、「大名（お名前<大きい名前>）」、「大作（あなたの作品<大きい作品>）」、「大教（お教え<大きい教え>）」などと「大」を付けて表現し、陰である自分のことに関して「小人（私<小さい人>）」、「小舎（私の家<小さい家>）」、「小物（自分からの贈り物<小さい物>）」などと「小」を冠して表現する。

物が累積しその量が多ければ多いほど、体積も当然大きくなり、そして高さや厚さが増していく。量の観点から見ると、高いことや厚いことは深いことにも通じる。そして豊作になれば、物が多くなる。豊かになり、神への祭典や行事なども盛んに行うことができる。そこで、「多、大、高、厚、深、豊、盛」の諸概念の間に、ある種の経験的関連性が成立する。そしてその反対の概念「少、小、低、薄、浅、貧、衰」の間にも同じ関連性が成立する。これらの概念の間に意味のネットワークが出来上がる。高さや大きさの陰陽関係などからの類推により、「多、厚、深、豊、盛」などが陽に属し、「少、薄、浅、貧、衰」などが陰に属することになり、様々な性状概念に関する陰陽の価値区分が

成立する。その結果として、前に上げた「高」と「大」の外に、他者のことに言及する場合は、他者の気持ちを「厚意、厚情、盛情」、他者からのプレゼントを「厚賜、厚儀、厚礼、盛礼、盛儀」、他者の姿を「豊標、豊采、豊儀、豊範」などと表現し、自分のことに関して、自分の命は「微命、薄命」、自分の家は「貧家」、自分からのプレゼントを「微忱、薄礼、薄冗、薄饌」などと表現する。

天上に住む仙人、神の世界と地上に住む人間世界との間に、天と地の陰陽関係に基づく類推により、仙界、神の世は陽、あれふれた人間の俗世界は陰である。自陰他陽の秩序に基づき、他人の故郷を「仙郷」、他人の容貌を「仙顔、仙姿」、他人の住まいを「仙庄」などと表現することが尊敬表現になる。

仙人や神は超人的で、強力なパワーを持っているということから、パワーフルは陽で、パワーレスは陰である。パワーや神通力があり、仙界に通じ、半ば神のような存在、動物の「龍、麒麟、鳳凰、駿馬、鴻・・・」と植物の「霊芝、椿・・・」（霊芝は万病に効く薬として、椿は千年も生きられる植物として伝えられている）などが陽のカテゴリーに属し、神通のパワーがない日常にありふれた家畜、小動物「豚、犬、蝸・・・」、植物「草、芻（くさ）、荊（いばら）・・・」などが陰のカテゴリーに属する。他陽自陰の関係により、他人の子供を「龍駒<龍の子供>、麟児<麒麟の子供>、千里駒<駿馬の子供>、鳳雛<鳳凰の子供>」、他人の顔を「芝顔<霊芝の顔>」、「芝眉<霊芝の眉毛>」、他人の父親を「椿庭<椿の庭>」などと表現し、自分の子供や妻のことを「犬子、豚息、犬婦、賤荊」、自分の名前を「草号、草名、草字」、自分の家を「蝸居、草舎」、自分の意見を「芻議<草の議論>」、「芻言<草の言葉>」などと表現する。

伝統的な中国社会において宝物と見なされる金、玉、真珠、錦などは、経済的な価値が高く、珍しく、しかもある種のパワーがあると信じられている。ほうきや煉瓦や洗面用具などの日常品は価値が低く、どこでも入手できるありふ

れた物で、神秘的なパワーを有しないものである。価値的高さ、珍しさ、パワーなどの尺度における陰陽関係からの類推により、金、玉、真珠、錦などの貴重品は陽で、ほうき、煉瓦、洗面用具などの日用品は陰である。この陰陽枠組みによって対人関係において、他人の言葉、文章、詩歌などを「金玉、金口、珠玉」、他人の親戚を「宝眷(ご親戚<宝の親戚>)」、他人の店や船などを「宝店、宝船」などと表現し、自分のことを「箕箒<ほうき>、巾節<洗面用具>」、自分の意見を言うことを「抛磚<煉瓦を投げる>」と表現することが礼儀的である。

戦闘や格闘競技などで勝者は上位に立ち、敗者は倒れて下位になる。そこに支配は上、服従は下の関係が成立する。祭典や儀式などにおいて尊い身分の人は支配者の立場として上位に据えるなどのことから、社会的上位と物理的上との間に、そして社会的下位と物理的下との間にそれぞれ経験による相関性が成立する。上が陽、下が陰ということからの類推で、社会的地位の高い人、支配的立場にある人は陽で、社会的地位の低い人、被支配的立場にある人は陰である。言語行動において、他者を社会的地位の高い人として位置付けて表現し、自分を社会的地位の低い人として位置付けて表現することは陰陽の秩序にかない、礼儀的である。実際に高職、先生の立場で無い人に対しても、「大官、長官、先生」などと表現し、相手とは師弟関係、上司と部下の関係でなくても、自分のことを「小生、学生、下官」などと表現することは、このような社会的関係のメタファー的用法である。

家族内での関係において、一般的に人間は成長するにつれて体格が大きくなり、力も強くなることから、経験的に年長は高、上、大、強などに相関し、若年は低、下、小、弱に相関する。そして高さ、大きさ、強さなどにおける陰陽区分による類推に基づき、年長者は陽で、若年者は陰である。相手とは家族関係における長幼関係でなくても、礼儀的に他者に対して家族内での年長者として扱い、しかも、それに「老」や「大」を付けて、「老爺<年とったおじいさ

ん>、老爹<年とったお父さん>、老伯<年とったおじさん>、大兄<大きい兄さん>」などと呼び、自分のことを家族関係の下位者として「小弟<小さい弟>、愚妹<愚かな妹>、小妾<小さい妾>、小児<小さい息子>、孩児<息子>」などと自称する。

陽の立場の人間の行為は、陽のカテゴリーに属し、陰の立場の人間の行為は陰のカテゴリーに属する。伝統の中国社会において、身分的、家族的下位者が上位者に対して、「拝（おがむ）」、「伏（ふせる）」などの低姿勢を示す礼行動が行われる。陰の立場の下位者が陽の立場の上位者に対して行う行為概念を利用して実際その動作をしていなくても、ことばでそれらの行為の概念に言及することによって、その動作が行われた場合と同じ対人的効果が生まれる。例えば、もともと相手から物を受け取る場合に拝んで受けるのが礼儀的である。そして、恩恵などを受け、感謝の意を示す場合も、拝むのが礼である。このような動作による礼行為からの写像により、相手にかかわる自分の行為に言及する場合に、実際に拝む行動をしていなくても、メタファー的に表現上そうするように言うことが礼儀的な言語行動になる。他人の作品を読むことを「拝讀(拝読する<おがんで読む>)」、他人の物を借りることを「拝借(拝借する<おがんで借りる>)」、他人にお願いすることを「伏乞(お願いする<ふせて乞う>)」などと表現する。

以上で、敬辞をすべて網羅したわけではないが、この記述で十分分かるように、近代中国語における様々な敬辞は、単に恣意的で、別々に形成されたわけではなく、それぞれの概念は経験的一貫性によって貫かれている。経験的一貫性を有する陽のカテゴリー概念「明、外、暑（熱）、上、高、大、厚、盛、富、深、龍、鳳凰、霊芝、金、玉、年長……」などが、尊辞として利用され、その反対の陰のカテゴリー概念「寒、下、低、小、薄、衰、貧、浅、犬、豚、草、煉瓦、若年……」などが謙辞として利用されたのは、その背景に首尾一貫し

た意味ネットワークが機能していたからなのである。

従来、カールグレンや趙元任など多くの言語学者が、近代中国語に敬語表現があることは指摘したが、その体系が如何なるものかについては、明確な記述が行われなかった。現在でも、既成の多くの言語理論では中国語の伝統的な敬語を体系的に捉えることができない。その一番の原因は、言語の形式体系（構文や形態）にとらわれ、敬語現象を中国の文化的価値観の背景から切り離し、個々の表現の概念的意味の間にあるゲシュタルト的相関関係を無視していたからだということができよう。

以上掲げた例語にも見られたように、陰陽カテゴリーに属する概念はすべて同じ条件で敬辞になれるわけではない。例えば、自分の家を「寒家」と言えるが、他者の家を「暑家」とは言えない。自分のことを「小弟、孩兒（むすこ）」と表現できることになっているが、どんな相手に対しても、両語が同じように使われるわけではない。家庭における弟と息子との差は、発話の場面、話し手と相手の実際の年齢関係、上下関係などの発話の文脈条件に左右される。敬語表現が使われる様々なレベルでの文脈条件については本章６で詳しく論じる。

5．対人メタファーの類似性について

西洋において、メタファーそのものの研究史は古代ギリシアの哲学者アリストテレスにまで溯ることができる。何千年にもわたる長い歴史の中でメタファー現象に関する見方や捉え方は様々な変貌を遂げてきたが、その基本的な認識については、おおよそ二つの説にまとめることができる。一つは客観的類似説、もう一つは創造的類似説である。前者は今世紀初頭までの長い間、メタファー研究に君臨してきた正統派の理論である。後者は今世紀半ば以降に前者を批判しそれに挑戦する中で生まれた見方である。いまのところ、両者は、後者が前者に完全に取って代わるというような関係ではなく、論争はまだ幕開けである。

敬辞現象はメタファーである以上、類似性問題というメタファーの本質の議論に深くかかわらざるを得ない。この節では、敬辞現象はメタファーの理論的な問題にどうかかわり、それにどう貢献するかについて二つの説の流れを追いながら考えていきたいと思う。

5．1．客観的類似説

伝統的主流派であるメタファーの客観的類似説に関して、アリストテレスの「置換説」、リチャーズの「比較説」、ヤコブソンの「相似性説」、そしてグライスの「含意解法」などを中心に大まかに概観する。

メタファーに関する最も古い文献の一つとしてアリストテレスの『弁論術』が上げられる。アリストテレスはメタファーを、詩や弁論におけることば使用のテクニック（術）の一つとして捉え、その性質について、メタファーはことばの置き換えによる修辞法の一つであると主張する。彼は『弁論術』の中で、アキレウスが前に向かって突進することを意味するメタファー表現-----「獅子が突き進んだ」について、「アキレウスを獅子に置き換えてそう呼んだ」(4)と解釈している。そしてかれの説明によれば、「比喩による置き換えは・・・・・

当のものに固有な、しかも一目でそれと判ることのないものによらなければならない。……大きくかけ離れているものの中にさえ類似を見てとるのが、物事を的確につかむ人の本領なのである。」[5]（下線は引用者による）。その中で、アリストテレスは、メタファーによる置き換えの根拠を、たとえるものとたとえられるものの間に「固有」する「類似」だと考えていることが明らかである。

メタファーについてのアリストテレスの置換説は、その後西洋の伝統的なレトリック研究の歴史の中で、今世紀の初頭までずっと定説として継承されてきた。

リチャーズ(Richards 1936)は、メタファーは単なる置き換えではなく、その文字通りの意味Mと実際に表現しようとする意味M'の両方の意味の類似点を比較することによって成立するという比較説を唱えた。ところが、この比較説は、メタファーがかかわる二つの対象の意味の間に客観的な類似が存在し、その類似を発見することをメタファーの理解と表現の前提とするので、本質的に従来の置換説と同じ立場と言える。

ヤコブソン（Jakobson 1973）は人間の理解の基本的なパターンを類似性と隣接性にまとめ、類似性に基づく言語使用はメタファーで、隣接性に基づく言語使用はメトニミーであると考えた。失語症患者の症例分析を通して、類似の認知できない患者はメタファー表現が産出できず、隣接性の認知できない患者はメトニミー表現が産出できない現象を指摘し、今世紀のメタファー研究に一石を投じた。ヤコブソンによれば、「相似性は隠喩的表現を、それが取って代わる表現と結び付ける」要因である[6]（下線は引用者による）。彼の考え方は、基本的に、メタファー現象は、もとの表現が類似性（即ち相似性）に基づいてメタファー表現に取って代わられたことによって起きた現象だという捉え方である。

客観的類似説の影響を受けた最近のものの一つとして、グライス(Rrice 1967)の会話の含意理論によるメタファー解法が上げられる。

グライスはメタファーを含めて発話の含意を算出するために、会話における「協調の原理(Cooperative Principle)」とそれにかかわる四つの下位原則を提示した。

協調の原理：会話の目的ないしは方向づけに矛盾しない形で伝達行為を行う。

量の原則：過不足ない情報を与える

質の原則：根拠のある真実のことを告げる

関係の原則：関連性のある事柄を話す

様式の原則：明確、簡潔に順序を立てて話す[7]

グライスはこれらの含意算出の原理がメタファーの解法としても有効であると主張している。次に、彼が示した例と協調の原理に基づく含意算出の推意過程を概観してみよう。

(1)You are the cream in my coffee.（君は僕のコーヒーの中のクリーム）

(2)You are my pride and joy.（君は僕の誇りと喜び）[8]

グライス式の推論に基づいて解釈すれば、聞き手は発話(1)を聞いて次のような推論を行うと想定される。人間はクリームであるはずがないので、発話(1)は、質の原則に違反していると、聞き手はまず判断する。話し手は「協調の原理」を破っているか、そうでないかのどちらかである。しかし、「協調の原理」を破る理由は見当たらない。話し手が会話の目的に沿うようなコミュニケーションをしたとすると、「質の原則」を破ることによって、発話の文字通りの意味と違った意味を表そうとしたのに違いない、と聞き手は気づく。そして、「協調の原理」に基づいて話し手が(1)の文字通りの意味を通して別の含意を伝えようとしている、と聞き手は仮定する。クリームはコーヒーと相性がよく、コーヒーのおいしさを際立たせる。このような「クリームとコーヒー」の関係と

「僕と君」の関係との間にある種の類似関係が成立することを、聞き手は発見する。この類似の発見によって、メタファーの発話(1)に(2)が含意されているということを、聞き手は理解する。

この推論の過程から、メタファー発話(1)に(2)の含意が生まれたのは、「僕にとっての君」と「コーヒーにとってのクリーム」という二つの対象が比較され、その二つの事柄の間にある類似点が発見されたからだというのがグライスの基本的な考え方である。聞き手はこの類似点に気づくことによって始めてメタファーの発話(1)を解読し、その含意を理解することができるするのである。

二つの対象の間に「当のものに固有な」類似性が存在し、しかもそれは「一目でそれと判」らないので、類推し、それを発見することが必要であるとするわけである。このようなグライス流のメタファー解法は、根底のところで、アリストテレスの説と軌を一にしている。

以上の四つの説を含めた西洋の伝統的で主流派のメタファー理論は、いずれもメタファーを、二つの対象の間に客観的に存在する類似点に基づくとする立場に立っているので、一般的にこれらの説は、まとめて「客観的類似説」あるいは「類似説」と呼ばれている。

5.2. 創造的類似説

メタファーの創造的類似の性格を、早い時期に指摘した一人として、ブラック（M. Black 1954）を挙げることができる。彼の指摘によれば、メタファーは、本義に取って代わるための代替物ではなく、また、二つの意味を比較するためのものばかりでもない。メタファーは、他と異なるそれ自身の機能と目的を持っている。われわれは『XはMである』と言いつつ、推定されたM'（或いはむしろM'_1、M'_2、M'_3・・・という無限のシステム）とMとの間にあるとみなされる或る関係を喚起するのであるが、その際、メタファーが作られる以前にはM

とM'の間に、客観的で、本来の類似が認められないことがしばしばある。この種のケースについて、ブラックは、「隠喩は予め存在する類似を定式化するというより、類似性を作り出すのである。」と主張している[9]。

ブラックの創造的類似性についての指摘は、直接間接をとわずその後のメタファー研究に大きな影響を与えたと言える。

創造説の立場に立って、メタファーに関する系統立った言語理論を完成させたのは、レーコフとジョンソン（G. Lakoff and M. Johnson 1980、G. Lakoff 1987）である。レーコフたちは、メタファーを、人間が世界を理解する場合の認知手段の一つとして考えている。人間は自分が直接経験できないもの、抽象的な事柄を、身体的に直接経験できるような具体的な事柄を通してメタファー的に理解するものだと考えている。このような考えの帰結として、次の二つの主張が現れる。

一つは、従来死んだメタファーとみなされ、メタファーとして真剣に扱われて来なかった常套のメタファーも、現に理解と思考の一手段として機能していることが見直される。

もう一つは、メタファーは人間の世界認知のプロセスとして捉えられているので、ことばの文字どおりの意味内容（M）と実際に指示しようとする意味内容（M'）（レーコフたちの用語で言うと、起点領域と目的領域）との間の類似は一部客観的な類似に基づくものもあるが、「その重要な類似はメタファーによって作り出された類似点である」[10]ということである。

（3）I couldn't digest his ideas.（私は彼の考えを消化できなかった）

レーコフたちの主張によれば、例えば（3）のような常套のメタファーも完全に死んだものではなく、そこに胃の消化作用を通して脳の認識作用を理解するという認知プロセスとして生き続けている。そして、例（3）の中で、M「食べ物」とM'「考え」との間に客観的類似関係があるわけではない。人々

は「食べ物」という具体的な概念を通して「考え」という抽象的な概念をメタファー的に理解しているのである。二つの対象の間に類似があるとすれば、それは、「考えは食べ物である」というメタファーが成立して初めて認知された類似であるとレーコフたちは考えている。このメタファーによって、考えと食べ物の間に、どちらも消化され、呑み込まれ、むさぼられ、焼き直すことができ、どちらも人に「養分」を与えることができるという類似関係が作り出される。レーコフたちによれば、「このような類似点はこのメタファーがあるからこそ存在するのである」(11)。メタファー表現におけるMとM'間の類似は、認知モデルとしてのメタファーによって新たに創造された類似である。

このような見方は、「創造的類似説」、または「創造説」と呼ばれている。

5.3. 芝原による「創造説」批判

芝原（1992）は、新たな観点から、「創造説」を統合できるように、「類似説」を強化することを提案した。芝原（1992）によれば、人は対象xとyが似ていると主張する場合、xをyと直接比較することはできるが、必ずしも直接比較を通してしかその類似が認知できないというわけではない。実際の言語活動の中で、ある種の関係でxと結ばれたpと、yと結ばれたqとを比較することにより、「xはyに似ている」新事実を発見し、メタファー表現によりその類似性を含意することもあるという。メタファーの表現上に出てくる直接の対象x、yと、x、yにかかわるもので表面に出てこないが、実際に比較される対象p、qとの関係を芝原は次の図5.3で示した。

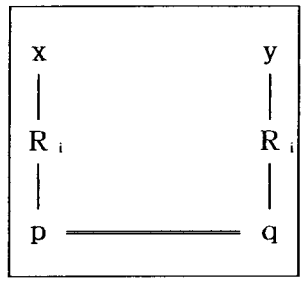


図5．3

図の中でR$_i$は「上辺が下辺を通して理解される」という関係を表している。芝原はｐｑ間に認知された類似関係をｘｙ間に転写することを「関係転写」と呼んでいる。関係転写の現象について、芝原は「ファイル」という常套のメタファーの例を挙げて説明している。

「ワープロのファイルを開く／閉じる」という場合、それは、フロッピにある目に見えないファイルを文房具のファイルに譬えた一種の常套のメタファー表現である。ところが、ワープロのファイルと具体物としての文房具のファイルという二つの対象の比較だけでは、そこに直接な類似関係を見つけることはできない。しかし、このような二つの対象の物理的条件から、その用途や作業手順などへと視野を広げると、ワープロにおいてマニュアルにしたがって一連の「ファイルを開く」作業をすれば、画面に文字列が映ることと、文房具においてファイルを開くと紙面の文字列が現れることとの間に、客観的な類似関係が見えてくる。ワープロでいうファイルをｘ、文房具のファイルをｙとし、ワープロの画面に現れた文字列をｐ、文房具のファイルにある文字列をｑとすれば、ｘとｙの類似点は、ｐ、ｑの間の本来の類似を通して理解することができる。つまり、ｐとｑの類似が関係転写によってｘとｙに移転されたのである。

芝原の見方に従えば、アァイルにおけるｘとｙの類似は、メタファーによって創造されたものではなく、ｘとｙだけに視点を狭めると見えにくいが、客観的に存在する類似であるということになる。

芝原はレーコフたちによって主張された類似の「創造説」について、上述の考えに基づいて批判している。レーコフたちが創造されたと考えている例（3）の「食べ物」と「考え」の間の類似について、芝原は、それは創造されたというより、「食べ物」と「考え」との間に関係転写が行われたことによって発見された類似だとみなしている。つまり、具体的な事物概念のｘ「食べ物」と抽象的な概念対象のｙ「考え」との間には、物理的な直接的類似関係は見られないが、ｐとｑのレベルで消化作用と理解作用との間に、外から与えられたものを自分の一部として摂取する過程において、ある客観的な類似が発見できるとしている。

芝原は「レーコフらが例示するような『メタファーによる類似の創造』が可能であるのは、図１（本論文では図５．３）のｐｑ間に認知したはずの類似関係をｘｙ間の類似関係として理解しようとする」[12]からだと捉え、創造的類似説の誤謬はｐｑ間の客観的な類似関係を見過ごしたことによるものだと主張する。

「創造説」に対する芝原の批判は、図5.3の関係転写の考えに基づいて解釈すれば、創造的類似の事例（少なくともレーコフたちが主張しているメタファーの大部分）は、これまで未発見の客観的類似がメタファーによって発見されたという図式で説明することができるという立場に立っている。しかも、たとえｐとｑの間の客観的な類似が発見されない場合でも、それはただちに創造された類似とは言い切ることはできない。なぜなら、類似が発見できないのは、われわれのｐｑレベルの設定が不十分なためかもしれないし、ｐｑレベルの設定はほぼ無限な形で広げることができるので、視点を拡大していけば、ｐｑレベルでの客観的類似が発見される可能性がまだ残っているからである。

芝原は、関係転写によって客観的類似説を強化し、創造説の一部を類似説に包摂する立場を、「強類似説」と呼んでいる。

5.4. 対人メタファーによる「類似説」と「創造説」の検証

これから、「関係転写」によって拡大解釈された芝原の「強類似説」を含めた「（客観的）類似説」と「創造（的類似）説」が、対人メタファー現象にどう適用するかについて、使用例7、9を通して検証してみる。

7.叔叔有此麟兒、真可羨也。（おじさんにお坊っちゃん<麒麟の子>がいらっしゃって、実にうらやましいです。）『白』13章

9.門生犬子定婚尚可从緩。（息子<犬の子>の婚約のことはもう少し待っていただきましょう。）『鏡』15章

例7と9では、他者の子供を「麒麟の子供」、自分の子供を「犬の子供」と表現し、これらの発話には「他者(側)は麒麟」、「自己(側)は犬」というメタファーが成立している。

われわれはまず、次の三つの視点から、従来の「客観的類似説」を検証する。

（1）客観的類似説によれば、メタファーは、文字通りの意味（本義）Mと実際に指示しようとする意味（喩義）M’の間の客観的類似に基づくものである。しかし、われわれは7が使われた文脈条件から、「叔叔」と呼ばれた人物（及びその子供）が外形上も、性格も麒麟に似ている形跡は見当たらない。9に関しても、その文脈条件から、話し手（及びその子供）が犬に似ている証拠などは得られない。もちろん、これだけでは、両者が似ていない確証を得たわけではないが、最も一般的な意味で言う相似性はここで発見することはできない。

（2）麒麟は想像上の動物なので、一種の文化的信念に属するもので、現実世界に存在しないものである。したがって、たとえ相手が何らかな形で麒麟に相似することが認められても、それは、文化的に創造されたイメージと現実世界のもののイメージとの間の類似であるが、それをただちに客観世界に存在する相似関係とは言えない。

（３）例７、９のようなメタファー表現は、上下、親疎など発話参与者間の人間関係の文脈条件が満たされれば、だれに対しても同じようなメタファーが成立する。他人の子供であれば、外形や性格などはどうであろうと、麒麟の子に譬えられ、話し手は、自分の子供はどのような外形や性格を持っていても、犬の子に譬えて表現することができる。つまり、これらのメタファー表現は麒麟や犬に似ている人に対してのみ使われているわけではない。よく考えると、これらのメタファーの喩義（または趣意M'）は自他という関係枠であり、具体的な発話において指している対象の実体概念ではないということが分かる。したがって、これらのメタファーは、最初から、実体概念間の類似を要求していないことが明らかである。自他の関係にはまる実体は、発話者や発話内容によって随時変わり、常に定まらないので、（１）と（２）で言うような二つの実体間の類似を発見できないことはむしろ当たり前である。たとえ具体的な発話場面において顔立ちなど何らかな形で相手と麒麟、話し手と犬との間に偶然相似が認められたとしても、このような相似は、ここで取り上げている対人メタファー現象にとって何の意味もなさないものである。

以上の三点を通して、従来の「客観的類似説」では対人メタファーの類似問題が説明できないことが明らかである。

次に芝原の「強類似説」を見てみる。「強類似説」では「関係転写」の基底部ｐｑレベルを常に客観世界、既存の現実世界に据えているので、その説で７、９のメタファーを説明しようとすると、同じく以上の問題にぶつかる。実際に例７における他者と麒麟、例９における自己と犬との間に、ｘとｙレベルで類似が認められないだけでなく、客観的な立場に立てば、いかなるｐとｑレベルに視点を広げても、両者の間に既存の類似を発見することはできない。しかも、他者と自己は実体概念ではないので、それらと麒麟、犬という実態概念との間の客観的類似を発見することは、事実不可能である。

更に、レーコフたちの創造説を適用してみる。創造説が主張する類似はメタファーという認知手段によって作り出されたもので、それを既存の類似として客観世界にその証拠と対応関係を求める必要はない。つまり、実際似ていないもの同士でも、メタファーが成立すれば両者間の類似が創造されるので、理論的には以上の（1）と（2）の問題はクリアできる。しかし、例7、9のようにメタファーはすでに成立したけれども、結局どんな類似が創造されたかという疑問が残る。このメタファーの成立によって創造された類似とは何かは説明できない。われわれはやがてこのメタファーによって実体概念間同士の類似が創造されることが不可能であることに気づく。つまり、7、9の二つのメタファーの趣意概念「他者、自己」は、実体のない関係概念だけで、それに実体概念間の類似を求めても虚しい結果になるしかないのである。実体の特定できない「他者、自己」の立場と、想像上の動物「麒麟」、実在の動物「犬」との間に客観的類似がないだけでなく、実体概念を軸とする創造的類似も認められないのである。対人メタファーの類似性について、現行の創造説のままでは十分な説明を与えることは困難なようである。

しかし、メタファーの類似は創造されたものだというレーコフたちの主張は、次節で議論するように、対人メタファーの類似性のなぞを解くために依然有用でかつ不可欠である。

5.5. メタファーの類似創造型と類似依存型

第1章4で議論した関係第一次性の認識論を想起されたい。中国文化において、世の中のさまざまな現象について、第一次的に、内／外、自／他、高／低、小／大などのような関係枠組みが捉えられ、これらの枠組みの中の諸関係概念は、陰（日かげ）と陽（日なた）のメタファーによって全体的に統合される。このひかげとひなたのメタファーを通して、すべての2項対立の関係概念

は、一方が陰、一方が陽の属性を有するものとして理解される。そして、関係概念に関連するすべての実体概念も、同じく陰か陽のどちらかの属性を帯びるものとして認識される。このようにメタファーを通して認識された陰陽モデルの心的世界像の中で、関係概念であろうと、実態概念であろうと、陰又は陽に属する諸概念同士に、ある種の等価と類似の関係が生じる。例えば、陰陽世界像において、「内は陰、外は陽」、「自は陰、他は陽」、「低は陰、高は陽」、「小は陰、大は陽」、「月は陰、太陽は陽」、「水は陰、火は陽」、「犬は陰、麒麟は陽」である。したがって、「内、自、低、小、月、水、犬」などは陰の共通値により類似関係が成立し、一方「外、他、高、大、太陽、火、麒麟」などは陽という共通値により類似関係が成立する。

ここで注目すべきことは、このような心的世界モデルでの類似関係は、世界のすべての関係概念と実体概念を陰と陽の関係枠組みみで抽象化し、認識するメタファー的な思考作用によって創造されたものだということである。このような類似は、日かげと日なたとのメタファーを介して始めて理解され、認識されるため、客観世界に既存するものでは決してない。この意味において、レーコフたちが主張するメタファーの「創造的類似説」が支持される。

日なたと日かげのメタファーは宇宙現象を概念化し、カテゴリー化する際に構造を与え、中国文化の世界像そのものを形成させたものなので、それを一次的なメタファーとする。この一次的なメタファーは、上述のように類似を創り出す機能を持っているので、「類似創造型メタファー」と呼ぶことにする。

一次的なメタファーによって創造された類似を基盤に、更に二次的なメタファーが産出される。対人メタファー現象において、この二次的なメタファーには、二つのタイプがある。一つは世界の関係枠組みみの中での各関係概念間の二次的メタファーである。例えば、自他関係と大小関係の間に、一次的メタファーによって創造された陰陽の類似性に基づき、「自己は小」、「他者は大」のメ

タファーが成立する。敬辞として他者のことに関して、「大作（ご高著）、大名（お名前）、大教（お教え）」、自己のことに関して、「小弟（わたくし）、小寓（わたしの家）、小疾（わたしの病気）」などのメタファー表現が成立する。そして、このような二次的メタファーは関係概念同士だけでなく、関係概念と実体概念との間にも成立する。二次的メタファーの二つ目のタイプは、関係概念と実体概念の間のメタファーである。例7、9にもどって説明すると、他者は陽で、麒麟も陽であるという一次的メタファーによって創造された類似性に基づき、「他者は麒麟」という二次的メタファーが成り立ち、他者の子供に対して、「麟兒」という表現が成立する。更に「龍、千里馬、鳳凰、金」などの実体概念も陽に属するので、他者のことに関して、「龍駕（お越しくださる）、鳳体（お体）、千里駒（お子さん）、千金（お嬢さん）」などとメタファー的に表現することもできる。一方、自己は陰で、犬も陰、更に豚も陰なので、陰陽モデルにより陰の概念同士に認識された類似性に基づいて、「自分は犬」、「自分は豚」というメタファーが成立し、自分の子供を「犬子、小犬、豚犬、豚息」、自分の妻を「犬婦」と表現するようなメタファー表現が生じる。

このように、関係概念同士だけでなく、関係概念と実体概念との間にメタファーが成立することが可能であるのは、関係概念と実体概念を統合した陰陽世界像という心的共同基盤とそれに基づく類似があるからである。このような二次的メタファーに関しては、レーコフたちの「創造説」だけでは十分に納得できるような説明を与えることはできない。「他者」と「麒麟」、「自己」と「犬」の類似性は、「他者は麒麟」、「自己は犬」というメタファーによって新しく創造されたのではなく、これらのメタファーが成立する前にすでに認識（又は創造）された類似である。一次的な日かげと日なたのメタファーに関しては類似がメタファーによって創造されたと説明できるが、二次的なメタファーに関しては、むしろ、すでに形成された既成の（しかし、客観的ではない）類似の

上に、更に、メタファーが成り立ったと理解した方がより適切である。したがって、ここで、この二次的メタファーを「類似依存型メタファー」と呼ぶことにする。

対人的修辞にかかわる一次的メタファーと二次的二つのメタファーの関係を要約すると、図5-1のようになる。まず、日かげと日なたという類似創造型メタファーによって中国文化の心的世界像が構築され、その中の諸概念間の陰陽の類似が創造される。この創造された類似に基づいて類似依存型メタファーが成立し、それにより夥しい数の敬辞のメタファー表現が産出される。

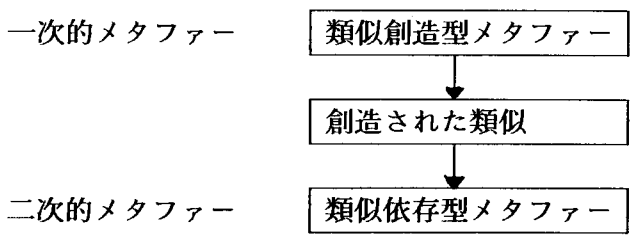


図5-1

類似依存型メタファーには、更に創造された類似に依存する場合と、客観的類似に依存する場合とがある。中国語の敬辞メタファーは前者に属するが、客観的類似説が主張するようなメタファーは後者に属する。

レーコフたちが客観的類似に基づくメタファーの存在そのものを否定していないように、ここでも、客観的類似によるメタファーと類似を創造するメタファーの両方の存在そのものを否定するつもりはない。従来の創造的類似説と客観的類似説は、それぞれの適用範囲に重なりがあるが、両説とも完全に相手を包括することはできない。客観的に明らかに相似した二つの対象間のメタファーもあれば、またレーコフが指摘したような、メタファーが成立する以前には類似が存在し得ないようなケースもある。しかし、ここで取り上げた近代中国語の敬辞に利用されたメタファー現象は、この両方ともにかかわりを持ちながら、二つのタイプのどちらとも異なり、いわば、創造的類似説と客観的類似説の隙間に存在するものである。ここで、暫定的にそれを第３のメタファーと呼ぶ。

３者間のそれぞれの関係は次の図5-2にまとめることができる。

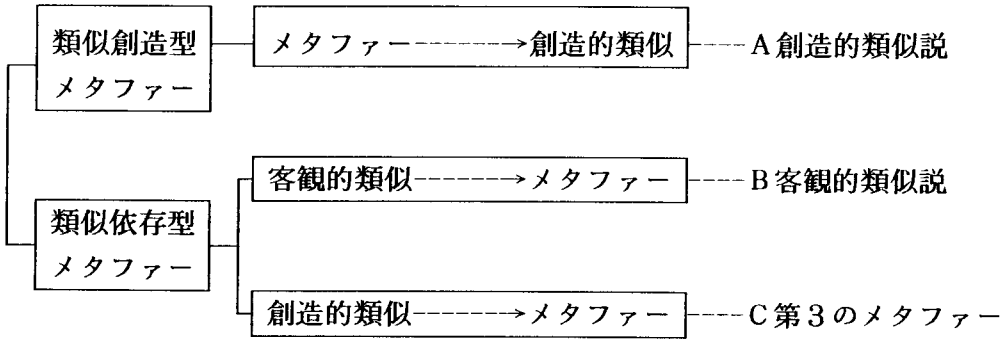


図5-2

結論として、この研究を通して、これまでのメタファー研究で扱われたのことのないこの第３のメタファーに属する中国語の対人関係のメタファーは、類似に依存してはいるが、客観的な類似に依存せず、類似を創造してはいないが、創造的な類似に基づいているということが明らかになった。

6．対人メタファーの文脈条件について

敬辞のメタファーに関する様々な本質的な問題について議論を重ねてきた。しかし、陰陽のカテゴリーに属する概念は、実際にすべてが敬辞として使用されるとは限らない。敬辞の具現には、様々なレベルでの文脈の条件や制限が必要である。これらの文脈条件や制限がすべて満たされて始めて、実現形としての敬辞が現れる。ここでは、文脈という用語を広義的な立場から、発話の前後の脈絡だけでなく、発話を取り巻く文化的、社会的環境を含めたものとして解釈する。この解釈に基づき、敬辞が成立する文脈条件を大きく非言語的文脈と言語的文脈の二つに分ける。非言語的文脈は、更に、文化的文脈条件、人間関係の文脈条件、場面の文脈条件などに下位分類され、言語的文脈条件は、文体の文脈条件と共起関係の文脈条件に二分される。

敬辞はメタファーによって表されるので、そのメタファーが理解されることを保証する文化的環境が必要である。例えば、自分の子供を「犬子」と表現する場合、ここで嘘や冗談などと理解されず、自分のことを礼儀正しく表現しているということを推論し得るような共通の認識基盤が必要である。この敬辞メタファーの共通理解を支える文化的環境のことが、ここで言う文化的文脈条件である。

文化的文脈の条件は、敬辞理解のバックグランドであるが、個々の発話で、敬辞を使う必要があるかどうかは、発話に関与する人間同士の関係と発話の場面などの使用条件によって規定される。

文化的条件、人間関係の条件、場面の条件などの非言語的文脈条件が揃えば、敬辞が必ず利用されるというわけではない。そこで、言語的文脈条件の制約がかかわる。言語的文脈の中で、まず文体の条件がある。書き言葉、話し言葉など言語表現のスタイルの違いによって敬辞を使用するかどうか、どの表現を選

択するかなどが規定される。そして、言語的文脈の中で敬辞使用の文体の条件が満たされた後、更に文における語と語との間の共起関係の条件が関わる。二つの語の間に意味内容が共起できるものとできないもの、共起しやすいものとしにくいものとがある。

このような非言語的文脈条件と、言語的文脈条件がすべて満たされて始めて、敬辞というメタファー表現が実現形として具現される。これから、これらの個々の文脈条件について概観してみよう。

6.1. 文化的文脈条件

敬辞の文化的文脈条件について、二つの事例を通して考察する。

まず、動物概念「犬」の例を取り上げる。犬について、われわれは様々なレベルや角度から特徴付けることができる。生物学的な定義のように犬という生き物が生来備えている性質に基づいて特徴付けることもでき、また現実生活の中で犬との接触を通じてわれわれが受けた印象、感じた犬の性格、そして人間社会の中における犬の役割、人間など他の要素との関係など外の様々な観点から特徴付けることも可能である。犬については、次のようにA、B、Cの三つのレベルから特徴づけることができる。

「イヌ」：A［動物、哺乳類、4つの足］
　　B［ｉ忠実、可愛い、賢い、人類の友］
　　［ii隷属的、被支配的、卑しい］
　　C［陰］

Aの特性は、生物的、物理的な立場から、対象が固有する性質に基づくので、見る主体側の個人、集団、文化の見方によらず、客観的である。Bの特性は、日常生活の経験を通して主観的に決められる二次的特性である。この特性は日常生活における犬の役割、犬に対する部分的経験によって認識される。それは、

われわれの経験の仕方、感じ方に直接影響され、ある種のステレオタイプ的な性質を帯びている。そこに往々にして価値的評価が伴う。例えば、Ｂｉの特性は、犬に対してプラスの価値評価が中心で、欧米などの社会において一般的に認められる特性であるが、それに対して、Ｂiiの特性には、マイナスの価値評価が賦与され、伝統的な中国社会での一般的な認識である。Ａの特徴に比べて、Ｂの特徴は、純粋に客観的なものではなく、文化による相違点が見られる。Ｃの特徴は、犬のＢiiの特徴に基づいて、中国文化における世界の陰陽モデルの中での特徴付けである。「隷属的、被支配的、卑しい」という性質は陰陽の枠組みの中で陰のカテゴリーに属する性質である。主人の言うことに従って行動し、主体性がなく従属的であるという部分的な経験的特性によって、犬は卑しい立場にあり、陰のカテゴリーに帰属する動物として位置づけされる。このような位置づけにより、同じ陰である自分のことに関して「犬子（息子）」、「犬婦（家内>）」などと表現することは、礼儀正しいことになる。そして、逆に他者を犬と関係付けて表現することは、中国社会においては、意図的な非礼行動であり、一種の卑罵表現である。例えば、「狗腿子（意気地なし<犬の足>）」、「狗蚩子（畜生 <犬の子>）」、「狗東西(畜生<犬野郎>)」、「挂羊頭賣狗肉（嘘つき<羊頭狗肉>）」などである。犬に対するこのような価値付けや特徴付けは、発話者一人一人の人間が犬についてどう思うかによるのではなく、その社会や文化の中で、基本的に犬をどう捉え、位置付けるかによるものである。もし犬に対するこのような文化的価値観の背景がなかったら、犬にまつわるこれらの敬辞や卑罵表現も成立しなかっただろう。

文化的文脈のもう一つの例、物理的「大/小」関係に対する文化的価値観を見てみる。自然科学、とりわけ物理学のような客観的な立場から見ると、物の大きさの違いは単なる量的な違いである。そこに価値的な違いが認められないの

は当たり前である。自然科学では、物理的大きいことは、良いとも悪いとも言えないのである。しかし、人間は、日常このような無価値の世界に生きているわけではない。実際の生活では、人間は何らかな形で、ある物や性質、状態に対してある価値的判断を下し、その価値づけされた環境の中で生活するのである。

中国文化における価値について、二つのレベルを考える必要がある。一つは、身の回りのことに対する善し悪しの即時的な価値判断である。それを「善／悪」という。善悪の関係概念を、ここで狭価値と呼ぶ。もう一つの価値レベルは、世界全体を一つの価値世界として捉え、そこにある統一した価値関係を指すものである。このすべての現象に遍在するものとして理解される価値概念は、「陰／陽」概念で表される。ここで、陰陽によって表される普遍的な世界の価値構造を「汎価値」と呼ぶ。狭価値は、汎価値の中に含まれることになる。

中国文化の陰陽価値観によれば、善いことは陽で、悪いことは陰である。そして大きいことは陽で、小さいことは陰なので、大きいことと善いことが同一の価値----陽を持ち、小さいことと悪いことは同一の価値----陰を持っている。「大」と「善」、「小」と「悪」の間の等価関係に基づき、中国社会において、大きいことはよいことで、小さいことはわるいことであるという、サイズに関する一般的な価値観が成立する。この価値観の働きにより、他人のことを大きいものとして表現することは、他人を誉めることにつながり、自分のことを小さいものとして評価することは謙遜することにつながる。たとえば、敬辞として、他者のことについて「大名（お名前）、大作（ご作品）、大人（旦那様）」と表現し、自己のことについて「小疾（私の病気）、小店（私の店）、小人（私）」などと表現する。そして、逆に自分のことを「大～」、他者のことを「小～」と表現するのは、尊大表現と卑罵表現になる。

大きいことはよいことであるという価値観は、すべての人間社会に共通する

ものではないようである。文化又はサブカルチュアによってはそれと反対する価値観を有する社会もありそうだ。例えば、ヨーロッパのトラピスト修道会のような社会では、物質を所有することに関して、「より小さいことはよりよいことである」という価値観を持っていると言われている(13)。このような価値観を有する社会では、当然相手のことに関して「大きい」と表現することは、決して相手を誉めることにならないだろう。勿論、このような価値観を持っているからと言って、必ずしもそれを反映するような敬語体系が成立するとは限らない。しかし、少なくとも中国社会において相手のことを「大～」、自分のことを「小～」と表現するような敬語現象があるのは、大きいことはよいことで、陽であり、小さいことはよくないことで、陰であるという価値観が文化的文脈条件としてその基底にあるからだと言うことができる。

6．2．人間関係の文脈条件

人間関係の条件は、敬辞使用を動機づける最も中心的な役割を果たす条件と言える。人間関係は様々な角度から規定できるが、敬辞使用と直接かかわるものとしては、社会的身分の上下関係、年齢における上下関係、社会的距離における親疎、ウチソトの関係などが考えられる。このような人間関係が近代中国語敬辞の使用に与える影響について、近代小説からいくつかの事例をとって概観しよう。

身分関係

社会的身分の上下関係が敬辞使用を規定することについて、まず『金瓶梅詞話』の中に現れた名前の聞き方の例を掲げる。

同一人物西門慶がそれぞれ身分の違う複数の相手に対して名前を聞く発話があった。

12. 你四人叫甚名字？（お前たち名前何と言うの。）［西門慶→芸者］
13. 你姓什麼？（名字は何と言うの。）［西門慶→召し使い］
14. 敢問尊号？（お名前は何とおっしゃいますか。）［西門慶→安主事（役人）］
15. 老先生尊号？（先生のお名前は何とおっしゃいますか。）［西門慶→倪秀才］

西門慶という地方の一豪族の家の主人は、12、13のような身分の低い芸者や召し使いに名前をたずねる場合、敬辞ぬきで、しかも、姓や名について聞いている。しかし、14、15のように、相手が役職に就いた人や学問的地位の高い人に対しては、「尊」という尊辞を使って表現し、しかも、姓と名を直接聞かずに、そのあざなとしての「号」を聞くのである。15の学問的地位の高い人に対して、「尊」の外に「老」、「先生」という尊辞表現を使っている。

この例で、同一人物の話し手が同一命題内容に言及するのに、違った表現を使うのは、相手の社会的地位の高さが文脈条件として影響したからだと言うことができる。

身分の上下関係が敬辞使用に影響を与えたもう一つの例を上げる。陰陽の枠組みでは、年上は陽、年下は陰、そして、家族内の秩序として、世代や年齢の上位成員、例えば、祖父母、親、おじ、おば、兄、姉などは陽で、世代や年齢の下位成員、例えば、弟、妹、息子、娘、孫などは陰である。他者を年上の者、家族の上位成員として表現し、自分を年下の者、家族の下位成員として自称することが礼儀的である。どんな相手をどの程度の年上の者として扱うべきかは一般的に相手と自分の年齢関係と身分関係に基づく。

ここで、身分関係に基づく例を上げる。親族呼称の使い方には、社会的身分が上がれば、上がるほど、使われる呼称が家族構成内の上位者のものになる傾向がある。そのことは『金瓶梅詞話』の中の記述の文章からもうかがうことができる。豪族西門慶家の使用人韓道国という人は、ある日、会計に昇格した。すると、近所の人々は、これまで韓夫婦のことを名前で呼んでいたが、急にそ

の呼び方を変えた。

16. 那中等人家、称他做韓大哥、韓大嫂。以下者、趕着以叔瀋呼之。（中流階級の家の者は、韓兄さん、韓姉さんと呼び、身分の低い者はへつらっておじさん、おばさんと呼び始めた。）『金』３９章

この記述は、同一の人間に対して、身分の低い話し手ほど、上位親族呼称を使う傾向を示し、親族呼称敬辞の使用は、発話参与者間の相対的な身分関係の制約を受けることを如実に物語っている。

年齢関係

外の条件が同じであれば、基本的に、年少者が年長者に対して、より多く敬辞を使用する。敬辞使用への年齢関係条件の制限に付いて、近代小説『儒林外史』の中の一例を通して見る。同小説の中に、見知らぬ二人、青年の牛浦と老人の牛瑤が、旅先で出会う場面がある。その場で、二人は次のような会話を交わしている。

17. 牛浦道：「拜問老先生尊姓？」那人道：「我麼、姓牛、名瑤、草字叫做玉圃、･･･你姓甚麼？」牛浦道：「晚生也姓牛･･･」（「先生のお名前は何とおっしゃいますか」と牛浦は尋ねた。「わしのこと、姓は牛、名は瑤、字は玉圃と言う。･･･君の名前は？」と老人は言った。「わたくしも牛と申します。」と牛浦は答えた。）『儒』２２章

二人は初対面で、互いに見知らぬ間柄である。初対面の二人が互いに相手について持っている判断材料は、一目で分かる二人の年齢差である。若者が老人に名前を聞く場合、「拜、老、先生、尊」などと敬辞表現を多く使っているが、老人が若者の名前を聞く場合は、敬辞を使わず直接「姓甚麼」と表現している。

この敬辞の違いは、年齢の上下関係要因に基づくものだと考えられる。

親疎、ウチソト関係

一般的な傾向として、家族など内輪の人間、親しい間柄の人間同士の会話に

敬辞の使用が少なく、客など関係の遠い外の人間との会話に敬辞が多用される。敬辞使用に対する親疎、ウチソトの人間関係の影響について、『金瓶梅詞話』の中の二つの例の比較を通して見てみよう。

18. 又起動你媽費心、又買礼来。（またお母さんに気を使ってもらって、おみやげまで持ってきてもらって･･･）『金』７９章

19. 邊承光顧、兼領厚儀、所失迎迓、今早又蒙老公公直房賜饌、威徳不尽。（先程は、御光臨ありがとうございます、手厚い贈り物を賜りましたのに、留守をしてたいへん失礼致しました。今朝ほどはまたご尊父から宿直所で御馳走にあずかりまして、ご厚誼のほど感謝にたえません。)『金』７０章

例18と例19は、同一人物が他人からの見舞いを受け、プレゼントをされた時の発話であるが、18の場合は、相手は話し手の隣人の娘で、家族同様に付き合う人であるが、19の場合は、話し手と同じレベルの官職を持つ他の豪族である。話し手は両方とも感謝のことばを述べているが、18の場合は、相手のお母さんの気遣いに言及することによって表現し、型通りの謝辞や敬辞は一切使われていない。一方、19の場合は、話し手は「光顧、厚儀、威徳」などの敬辞を使って礼を言っている。そこには、社会的、年齢的関係もからんでいるが、内輪の人間同士の会話に敬辞を使わないという親疎、ウチソトの人間関係条件が主な影響を与えているものと思われる。

６．３．場面の文脈条件

敬辞の使用は、様々な場面条件の制約を受ける。敬辞の中で、親族呼称のように、場面の影響をあまり受けないものもあれば、これから観察するように、場面と密接に関係するものもある。一般的に儀式的な場面においては、発話全体に敬辞が多く使用される。そして、場合により、特定の場面と特定の敬辞表現が常に共起し、結び付くこともある。ここで「初対面」、「出迎え」、「贈り物贈呈」などの場面における常套表現から、敬辞と場面との関わり方を観察

する。

初対面の場面

20. 久仰温先生大才。（かねがね温先生のご高才をお伺いしています<仰いでいます>）『金』５８章
21. 久仰賢名。(かねがねご高名をお伺いしています<仰いでいます>)『金』５０章
22. 一向久仰尊府大名。（かねてからずっとお宅のご高名をお伺いしています<仰いでいます>）『儒』１０章
23. 久仰大名、如雷瀕耳。（かねがねお名前を謹んでお伺いしています<仰いでいます>）『儒』１０章
24. 今得瞻二位老爺豊采。（お姿を拝見する<見上げる>ことができてうれしく存じます）『儒』１０章
25. 幸瞻豊采。（お姿を拝見する<見上げる>ことができて幸いでございます。）『儒』８章

初対面の場面は、親疎、ウチソトの人間関係とからんで、敬辞使用を要求する場面である。初対面の発話に現れる敬辞の中で、特にその場面とだけ連動して使われるものがある。上の例の中で、「仰」は、相手のことを噂で聞き、心の中で思い慕うという意味のメタファー表現で、「瞻」は相手に会うという意味のメタファー表現である。これらの表現は、実際には、初めて会う人に対する挨拶として使われることが多く、初対面という場面条件によってその使用範囲が制限される傾向がある。

出迎えの場面

26. 請問光降敝衙、有何見意。（わざわざお越しくださる<光が降りる>のは、何かご用でもおありでしようか）『白』１２章
27. 孫老爹光降寒門、不知有何台命。（孫様があばらやにお越しくださるのは、どんなご用件がございますか）『世』１１章
28. 今幸大爺光顧。(お越し下さって<光が降りて>幸いに存じます)『蜃』１７章
29. 多謝寵光。(お越し下さって<光を賜って>ありがたく存じます)『蜃』２章
30. 得蒙光降、頓使蓬蓽増輝。（お越し下さり<光が降り>、草むらに輝きをお与え下さり、ありがとうございます。）『金』３１章
31. 今日幸蒙清顧、蓬蓽生光。（お越し下さり、家に光をおもたらしになり、あ

りがとうございます。）『金』４９章

客を迎える場面は、基本的に、敬意度の高い表現を要求する場面で、以上の例にも見られるように「敝、光、降、老、清」などが多く使われている。しかし、「光」を除いた他の敬辞は、この場面に限らず、他の場面でも広く使われているが、「光」は、他の敬辞と違い、他者の訪れを迎える場面に深く結び付いている。表現の仕方は「光降（光が降りる）、光顧（光が訪れる）、寵光（光を下さる）、蓬蓽増輝（草むらに輝きを増す）、蓬蓽生光（草むらに輝きをもたらす）」など様々であるが、相手を光と譬えるメタファーは、相手が訪れてくる場面によって慣習化されている傾向が見られる。

<u>贈り物贈呈の場面</u>

贈る側の挨拶：

32. <u>薄</u>礼表情而已。（ささやかな<薄い>お礼の気持ちです）『金』７５章
33. 些須<u>薄</u>物、聊展鄙忱。（ちょっとしたつまらない<薄い>物で、ぜひお受け取りください）『玉』１１章
34. 聊具些小<u>薄</u>儀、用表<u>微</u>意。（つまらない<薄い>物で、ささやかな<微かな>気持ちとしてお受け取りください）『駐』１６章
35. 些須<u>微</u>贐表情而已。（ささやかな<微かな>お礼の気持ちです）『金』３６章
36. 薄具<u>微</u>物贈兄。（ちょっとした<薄くて微かな>物を兄貴に差し上げます。）『駐』１章

受け取る側の挨拶：

37. 多謝你師父<u>厚</u>礼。（お師匠さんの<厚い>結構な送り物、ありがとうございました。）『金』３９章
38. 小弟前日蒙恩兄<u>厚</u>賜。（<厚い>結構な送り物、ありがとうございました。）『世』１０章
39. 向蒙干兄<u>厚</u>恵。（<厚い>結構なおプレゼントありがとうございました。）『世』１１章
40. 多承<u>盛</u>情。（<盛んな>お気持ちありがとうございました。）『金』７５章
41. 屢叨<u>盛</u>賜。(度々<盛んな>結構な送り物、ありがとうございました)『蜃』8章

、贈り物贈呈の場面で、送る側の人間の挨拶に、自分から送るものを「薄～、

微～」で表現し、受け取る側の人間は、その贈り物を「厚～、盛～」と表現している。謙辞と尊辞の中で、大きさ、高さ、貴さなど様々な性状概念の表現が含まれているが、贈り物の贈呈の場合、「薄、微、厚、盛」が、その場での敬辞として慣用化されている。

このように、敬辞の使用と選択には、場面の条件に影響される一面が見られる。

6.4. 文体の文脈条件

文体の文脈条件は、どんな表現手段を選ぶかに関する言語スタイルの条件のことである。言語スタイルは大きく話し言葉と書き言葉に分けられる。話し言葉に、更に、公的か私的発話場面に基づく発話スタイルの違いがあり、書き言葉には私信や公式文書などの文章スタイルの違いがある。どんな言語スタイルを選択するかは、敬辞を使用するかしないか、どんな敬辞を使用するかなどに影響を与える。ここでは、書き言葉、主に手紙を通して文体の文脈条件が敬辞使用に与えた影響を見る。

一般的な傾向として、同じ書き言葉でも、相手を特定しない論文、散文、小説などの地の文などに比べて、特定の人間を相手とする手紙に、敬辞がより多く用いられる。次の例42は、小説『金瓶梅詞話』の中で、ある豪族の奥さんが同じ身分の家の奥さんに宛てた手紙で、例43はある官僚が地方の豪族の主人に宛てた手紙である。

42. 大徳周老夫人妝次

重承厚礼、感感。即刻舎具菲酌、奉酬腆儀。仰希。高軒俯臨。不外、幸甚。

西門呉氏端粛拝請

（大徳周令夫人御許に

度々のご厚志にあずかり、感謝致居候。早速、粗酒を整え、ご返礼申上度存候間、幸にご来臨賜りますよう、伏してお願い申上候。

西門呉氏敬拝）『金』９６章

43. 大錦衣西門先生門下

両次造擾華府、悚愧殊甚。今又辱承厚貺、何以克当？外令親荊子事、已具本矣、想已知悉。連日渇仰豊標、容当悉。使旋謹謝。

侍生宋喬年拝

（大錦衣西門先生玉案下

再度尊宅をお騒がせ申して誠に恐縮慚愧に堪えず、今また豪盛なる贈り物を頂戴いたし、お礼のことばも御座無く候。御親戚、並びに荊氏の件については、すでに上奏ずみのこと、御存知のはずと存じ、拝顔の日を鶴首致し居り候。いずれ拝眉の上ご挨拶申し上ぐべき處、とりあえず御使に託し、謹んで謝し奉り候。

侍生宋喬年拝）『金』７８章

両方ともプライベイトの手紙だが、下線で示したように短い文章の中に敬辞が多く用いられている。その中で、特に宛て名の部分の「大徳（仁徳の厚い）、大錦衣（ご立派な<大きな錦織りの服の>）、粧次（化粧台の下）、門下（門の下）」と、署名の部分の「侍生（お仕えする人）、端粛（つつしんで）、拝（拝む）」などには、他の言語スタイルに現れない手紙文特有な敬辞表現が使われている。

近代小説に現れた手紙文の宛て名と署名の部分に焦点を当て、その敬辞の特徴を見てみよう。手紙の本文は･･･で省略する。

44. 父親大人万福金安･･･男芸跪書。（父上様･･･芸頓首）『紅』３７章
45. 占村親台足下･･･国棟頓首。（親戚の方々御中･･･国棟頓首）『蜃』１５章
46. 雲卿小姐粧次･･･黄玉史百拝。（雲卿お嬢様･･･黄玉史頓首）『駐』７章
47. 謹致書于大三元婿玉史黄公子文几･･･妾呉緑斂衽百拝。（三元婿玉史黄公子様･･･呉緑頓首）『駐』２０章
48. ･･･伏乞聖覧。（･･･頓首）『白』１０章
49. 大徳西門親家見字･･･眷生陳洪頓首。（西門親戚殿･･･陳洪頓首）『金』１７章
50. 大徳望西門大親家老夫人粧次･･･眷末喬門鄭氏斂衽拝。（西門奥様･･･喬門鄭頓首）『金』４０章
51. 大柱史少亭曽年兄先生大人門下･･･寓都下年教生黄美端粛書奉。（史少亭様･･･黄美頓首）『金』４８章

52. 情郎陳大官台下・・・賤妾韓愛姐斂衽拜。（陳様・・・韓愛姐頓首）『金』９８章

宛て名の部分で使われた敬辞「大人、大徳望、大官、大柱」などは、大きさのメタファーを通して相手を表現するもので、「万福（ご清祥<たくさんの幸福>）、金安（ご健勝<金の健康>）」などは、相手の幸福と健康を「万」と「金」のメタファーを通して価値付けて表現するもので、「足下、机下、門下、台下」などは、高さのメタファーに基づく敬辞である。「～下」は自分からの手紙は相手に直接受け取ってもらうほどのものではなく、相手の居場所の隅っこの方（門の下、足元、机の下、化粧台の下、台の下など）に届けるものであることを意味する。そして、署名の部分に使われた敬辞「眷生（親戚の若い者）、眷末（親戚の最も立場の低い者）、教生（教え子）」などは、自分を「～生（若者）」、「～末（最も下の者）」と位置付けて表現し、「頓首（おがむ）、斂衽（お辞儀する）、跪書（ひざまづいて書く）、百拜（百回拝む）、伏乞（伏せてお願いする）、拜上（拝んで差し上げる）」などは、自分が手紙を書き、届ける場合の姿勢を、ひざまづく、拝む、伏せるなどといった自分の姿勢を低くする礼行為を行うように表現するものである。

このような敬辞の使用は、書き言葉で、しかも手紙という特殊な文体条件によって規定され制限されるものである。

６．５．共起関係の文脈条件

敬辞の中で、「奴（私）、弟（私）、登（参る）、仰（伺う）」などのように、単独で文における主語、目的語、述語の主要成分になるものもあれば、「尊～、大～、卑～、小～」などのように他の主要成分を修飾する成分として機能するものもある。後者の場合、修飾成分としての敬辞と修飾される成分との間に共起関係が生じる。修飾成分も被修飾成分も互いにどこまで共起できるかによって一種の

関係領域が形成される。敬辞の立場から見ると、一つの敬辞はそれと共起できる概念の語彙領域が存在し、逆に、被修飾成分の立場から見ると、一つの語彙概念には、それと共起できる敬辞の領域が存在する。以下、修飾成分としての尊辞「貴（とうとい）」と「大（おおきい）」、被修飾成分の「名（なまえ）」と「顔（かお）」を例としてそれぞれの共起領域を比較することにより、敬辞共起関係文脈条件が持っている複雑な様相をうかがうことにする。

まず、尊辞「貴」と「大」の共起領域を見る。語例出典は文献リストの作品に基づく。

貴-----［居場所:］国、邦、府、郡、県、村、城、郷、處、地、校、寓、宅、宮
［身体、病気:］体、目、手、足、歩、恙
［年齢、誕生:］庚、誕、降
［姓名:］姓、名
［教え:］教
［人間:］友、老師、相知
大-----［親族名称:］伯、爹、審、哥、嫂、娘
［作品:］筆、作、稿、章、著
［手紙:］函、翰、札
［教え:］教、示、鑒
［姓名:］号、名
［移動:］駕
［人間:］先生、人、官
［心情:］恩、志

「貴」と共起する概念をまとめると、「居場所」、「身体、病気」、「年齢、誕生」、「姓名」、「教え」、「人間」を表す概念が中心になっているが、「大」と共起する領域は「親族名称」、「作品」、「手紙」、「教え」、「名前」、「移動動作」、「人間」、「心情」に関する概念の語彙が中心である。双方の共起領域が重なる部分は「名」と「教」だけである。「貴」、「大」は、それぞれ以

上示した領域以外の語と共起してはならないという規則が存在するとまでは断言できないが、実際共起している語彙をまとめると、このような共起範囲の傾向性が見えてくる。そこに、敬辞語彙間の役割分担の作用が働いていることを見て取ることができる。「貴」と「大」の共起領域の重なり具合は図6.5-1のように示すことができよう。

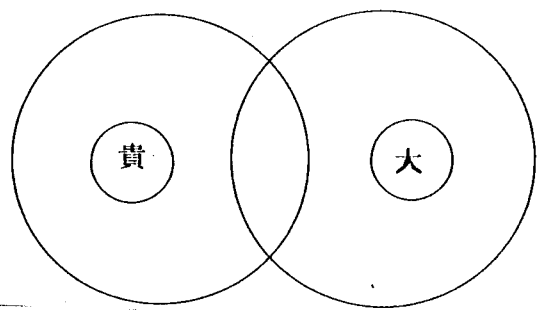


図6.5-1

次に、被修飾成分の立場から一般名詞「名」と「顔」が共起できる敬辞の領域を見てみる。

尊、芳、清、仙、貴、大、高、賢、英-----名

尊、芳、清、仙、台、玉、芝-----顔

「名」と共起する敬辞の内、「顔」とも共起するのは、「尊、芳、清、玉」の四つもあり、両者は図6.5-2に示したようにかなりの程度共通の共起領域を持っていることが分かる。

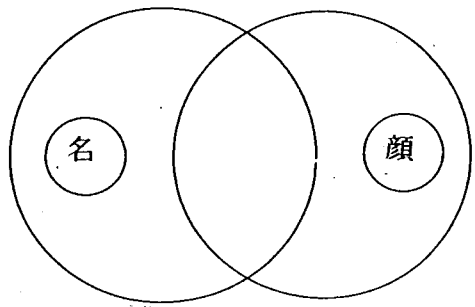


図6.5-2

この現象から、敬辞とその被修飾成分との間に、共起できるものとできないものとがあり、共起できるものの中で、ある程度の選択の幅が与えられるという現象が観察される。敬辞共起関係の複雑な様相に関する詳細な記述研究は、第３部第１章で事例研究を通して試みられる。

外の非言語的条件や言語的条件などがすべて満たされた後に、更に、このような敬辞と被修飾成分との間の共起関係が成立して始めて、敬辞現象が言語の具現体として現れるのである。このような敬辞使用の文脈条件のプロセスは次の図6.5-3のように示すことができよう。

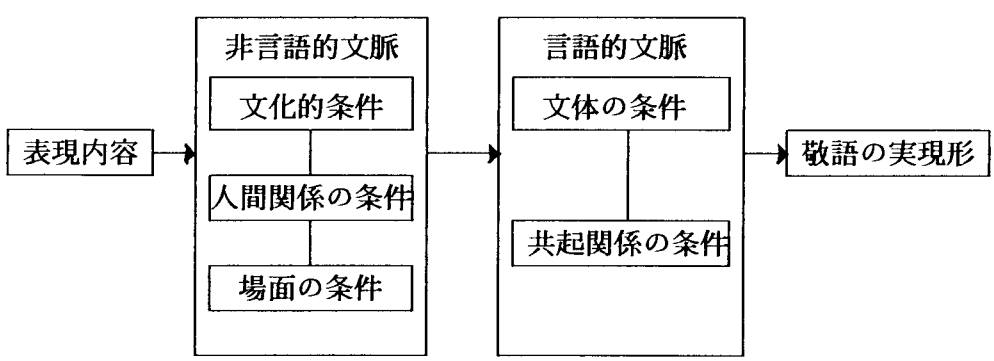


図6.5-3

第３章　敬辞の体系とその諸相

１．はじめ

世界現象に関する概念カテゴリーの陰陽モデルが近代中国社会において人間関係の伝達と理解に一つの認知枠組みを提供したことについて、これまでいろいろな角度から考察を重ねてきた。しかし、第２章６で議論したように実際に陰と陽のカテゴリーに入る概念のすべてが対人的メタファーの媒体として利用されたかと言えば、そうではないのである。そこにいろいろな文脈条件の制限が加わる。結果的に、対人メタファーとして使われたのは、世界カテゴリーの内の、敬辞の文脈条件を満たした一部分の概念にかぎられる。これから、対人メタファーとして利用された概念の数々を統合し、陰陽認知モデルに基づく近代中国語敬辞の体系を記述したいと思う。

敬辞として利用された概念をその文字通りの第１次的な意味内容によって大きく次の４つの部門にまとめることができる。（１）性状に関する概念、（２）事物に関する概念、（３）人間関係に関する概念、（４）心身作用に関する概念。

（１）性状概念とは、二項対立の構造を持つある性質や状態に関する概念である。敬辞として利用された性状概念の中には、①優劣、②貴さ、③高さ、④大きさ、⑤厚さ、⑥老若、⑦賢さ、⑧賑やかさ、⑨清らかさ、⑩明るさ、⑪芳ばしさ、⑫量、⑬豊かさ、⑭暑さなどの諸尺度における対立概念が含まれる。これらの尺度の両極の概念には、それぞれ陰か陽の価値が含有される。その陰陽の価値的含意は、これらの概念を表すことばを敬辞たらしめた主な要因である。

（２）事物概念には、夥しい数の現象や物体の概念が含まれているが、それらを大きく①自然現象、②動物、③植物、④建築物、⑤生活用具などの五つの部類に分けて記述していく。事物概念が敬辞として利用されるのは、単なる特

定の事物そのものの概念がゆえにではなく、個々の事物が具有している性質が性状概念の陰陽の枠を満たしているためである。したがって、概念内容によってわけると、性状概念と事物概念とは別々になるが、それらの間にはの深いつながりが存在している。例えば、他者の恩情を「天恩」と言うとき、単なる自然現象の空の概念が敬語になるのではなく、その「天」に含意される大きさと高さなどの属性がそれを敬語たらしめたので、性状概念は、この種の敬語成立の媒介概念として深くかかわっていることが分かる。

（３）人間関係に関する概念には、①社会関係と②親族関係の二つの部類に分けられる。社会関係とは、生まれつきではなく、社会の営みの中で生じた人間同士の関係のことである。そこには実際職業上の上司と部下との関係や宗教上の上下関係、そして学校における先生と学生との関係などが含まれる。親族関係は家族内での関係を意味する。この人間関係の概念も性状概念から完全に孤立したものではなく、特に性状概念の内の老若という年齢状態の概念に深く関係している。

（４）心身作用概念には、いろいろな感覚や感情、心情を意味する①心的状態概念と体の動きによって行われる②身体的動作概念が含まれる。この種の概念も一見、上の概念と関係がないように見えるが、実際敬辞として利用される概念はすべて（３）と（１）に依存するものである。心的状態概念は社会的上位者と下位者との間の尊卑関係によって生じる感情が利用され、例えば、社会的上位者の話を聞くことを、「恭聴」（恭しい気持ちで聞く）と表現し、実際そのような気持ちを抱いているかどうかとは別に恭しく謹み深いという心情概念を通してメタファー的に人間関係を表す。そして、身体的動作概念を表す敬辞も社会的上位者と下位者との間の礼儀的な行動に基づく身体動作を通してメタファー的に抽象的な人間関係を表すものである。例えば、社会的上位者など

の他者が書いたものを自分が読むことは、「拝読」（拝んで読む）と表現する。

以上の分類に基づいて、中国語の敬辞の体系像を次のように示すことができる。

- 性状のメタファー
  - 優劣のメタファー
  - 貴さのメタファー
  - 高さのメタファー
  - 大きさのメタファー
  - 厚さのメタファー
  - 老若のメタファー
  - 賢さのメタファー
  - 賑やかさのメタファー
  - 清らかさのメタファー
  - 明るさのメタファー
  - 芳ばしさのメタファー
  - 量のメタファー
  - 豊かさのメタファー
  - 暑さのメタファー
- 事物のメタファー
  - 自然現象のメタファー
  - 動物のメタファー
  - 植物のメタファー
  - 建築物のメタファー
  - 生活用具のメタファー
- 人間関係のメタファー
  - 社会関係のメタファー
  - 親族関係のメタファー
- 身心作用のメタファー
  - 心的状態のメタファー
  - 身体動作のメタファー

以上、この体系によって展開された数々の敬辞の例証を通して近代中国語敬辞の体系像を具体化していく。それぞれの項目において、尊辞に利用された他者に関するメタファーと謙辞に利用された自己に関するメタファーをペアで記述する。一つの項目の中で尊辞か謙辞の一方しか利用されていない場合もあるが、片方だけのメタファーが利用される現象にはいろいろな要因がからんでいるようである。何らかの理由により一方のメタファーが欠如することもあれば、用例が少ないための未発見の場合も考えられるので、ここでは、尊辞と謙辞表

現が揃った場合には、メタファー、語例、文例の順で記述し、尊辞か謙辞の一方しか利用されていない場合には、例証欠如の形でメタファーのみ示すにとどめる。

例証は、語例と文例の二つの部分にわけるが、中国語の敬辞は、文法化、パターン化されていないので、敬辞Aが修飾できる概念領域は、必ずしも敬辞Bの修飾できる概念領域とは同じではないので、語例に関しては、敬辞概念の部分だけでなく、敬辞によって修飾される概念の部分もできるだけ収録する。そして、敬辞が修飾成分として機能する場合は「令-----」のようにその敬辞の部分を示すが、敬辞がそのまま名詞として文の中で機能する場合は「奴(わたくし<女の召し使い>)」のように語例をそのまま示す。

文例に関しては、各敬辞の形態を反映するように最少一例ずつ挙げる。文例は、すべて引用リストにある近代中国語の小説に現れたものである。基本的には原著から取ったものであるが、その内の一部には『礼貌詞語詞典』の引用に基づくものもある。

2．性状のメタファー

性状概念が敬辞として利用される場合、敬辞全体の中で、尊辞と謙辞のバランスはあるが、個々の尺度に関しては、必ずしも両極の概念を同じような重要性でもって利用されるとは限らない。性状の概念の１４の尺度の中で①～⑧は両極の概念がそれぞれ尊辞と謙辞に利用されているが、⑨～⑭はどちらか一方の概念しか利用されていない。

2．1．優劣のメタファー

優劣尺度の下位分類として、雅やかさ、華やかさなどを立てることもできるが、ここで、よさ、立派さという共通性に基づいて、それらを優劣の尺度の枠

内で一括して記述することにする。

A：他者は優れる。

語例：

令-----令祖(おじいさま<立派な祖父>)、令伯(おじさま<立派なおじ>)、令夫人(おくさま<立派な夫人>)、令兄(おにいさん<立派な兄>)、令妹(いもうとさん<立派な妹>)、令弟(おとうとさん<立派な弟>)、令子(おこさん<立派な子>)、令嫒(おじょうさん<立派な娘>)、令媳(およめさん<立派な嫁>)、令婿(おむこさん<立派な婿>)、令師(お師匠さん<立派な師>)、令徒(お弟子さん<立派な弟子>)・・・

雅-----雅号(お名前<雅やかな号>)、雅情(お気持ち<雅やかな情>)、雅教(お教え<雅やかな教え>)、雅貺(ご贈答<雅やかな贈り物>)、雅意(ご意見<雅やかな意見>)、雅愛(ご配慮<雅やかな愛>)・・・

華-----華居(おすまい<華やかな住まい>)、華府(おたく<華やかな家>)、華札・華函・華翰(お手紙<華やかな手紙>)、華誕(お誕生日<華やかな誕生日>)・・・

例文：(下線の部分は敬辞を表す)

(1) 動問神仙、高名雅号。(お名前<神仙の高い名と雅やかな号>は何とおっしゃいますか。)『金』29章

(2) 先生住在令親家、早晩常進来走走。(<立派な>ご親戚のお宅に泊まられるなら、よく遊びにお越しください。)『儒』33章

(3) 这華居、其実住不得、将来当事拜往。(この<華やかな>お部屋に泊まるわけにはいきません。後程またお伺い致します。)『儒』3章

B：自己は劣る。

語例：

劣-----劣叔(わたくし<劣ったおじ>)、劣兄(わたくし<劣った兄>)、劣弟(わたくし<劣った弟>)、劣刊(うちの雑誌<劣った刊行物>)・・・

敝-----敝处・敝地(わたくしのところ<みすぼらしい所>)、敝舎・敝居・敝庐(わたくしの家<みすぼらしい住まい>)、敝縣(わたくしの田舎<みすぼらしい県>)、敝眷・敝親(うちの親戚<みすぼらしい親戚>)、敝友(わたくしの友人<みすぼらしい友人>)、敝人(わたくし<みすぼらしい人>)、敝号(わたくしの名<みすぼらしい号>)・・・

拙-----拙婦(家内<拙い婦人>)、拙夫(主人<拙い夫>)、拙兄(わたくし<拙い兄>)、拙女(うちの娘<拙い女>)、拙見(わたくしの意見<拙い意見>)、拙作(わたくしの作品<拙い作品>)・・・

俗-----俗冗・俗務(わたくしの用事<俗な用事>)、俗吏(わたくし<俗な官吏>)・・・

例文：

(1) 劣叔老矣、既無嗣續、況且倦游、前程有限。(<拙いおじ>わたくしは

もう年とり、後継ぎもなく、外遊も嫌で、将来のことはもう見えている。)『玉』１４章

（２）他是高要縣人、同敝處、周老先生是親戚。(彼は高要縣の人で、わたくしの<みすぼらしい>處の周さんとは親戚同士です。)『儒』７章

（３）拙夫今日衙門中理公事去了、還未来家哩。(<拙い>主人は今日は役所へ出ておりまして、まだ戻っおりません。)『金』４３章

（４）小弟連日不是不来、縁舎下俗冗纏扰、絶無情興。(行きたくなかったわけではなく、家に<俗な>用事が多く。行く気になれなかったのです。)『玉』１３章

２．２．貴さのメタファー

貴さの尺度の中の陽のプラス概念を表す表現に「尊、貴」、陰のマイナス概念を表す表現に「賤、卑、鄙」などの漢字が使われている。それぞれの間に語源的な違いや微妙なニュアンスの差があるものの、ここでは貴さの二極の価値評価として共通している。日本語のメタ表現として「貴さ」のように漢字「貴」を使っているが、それはとうとさ全体に対して使うもので、「尊さ」を含めて指すものである。

Ａ：他者はとうとい。

語例：

貴-----貴邦・貴国(お国<とうとい国>)、貴郷(お故郷<とうとい郷>)、貴庚(お年<とうとい年>)、貴姓(ご名字<とうとい姓>)、貴手(お手<とうとい手>)、貴足(お足<とうとい足>)、貴体(お体<とうとい体>)、貴恙(ご病気<とうとい病気>)、貴宅・貴寓(お宅<とうとい家>)、貴誕・貴降(お誕生日<とうとい誕生日>)、貴干(ご用事<とうとい用事>)、貴戚・貴眷(ご親戚<とうとい親戚>)、貴价(お宅の使用人<とうとい使用人>)･･･

尊-----尊父(おとうさま<とうとい父>)、尊慈(おかあさま<とうとい母>)、尊庚(お年<とうとい年>)、尊姓(ご名字<とうとい姓>)、尊体(お体<とうとい体>)、尊顔・尊容(お顔<とうとい顔>)、尊恙(ご病気<とうとい病気>)、尊裁(ご判断<とうといさばき>)、尊府・尊居(お宅<とうとい家>)、尊眷(ご親戚<とうとい親戚>)、尊婢(お宅のお手伝いさん<とうとい使用人>)･･･

例文：

（１）請先觀貴造、然後觀相尊容。(まず、<とうとい>干支から拝見させていただき、その後で<とうとい>顔相の方を拝見いたします。)『金』

３０章

（２）先生貴處哪里。（先生の<とうとい>お住まいはどこですか。）『儒』１７章

（３）只恐在尊園打扰不便。（お宅<とうとい庭>をお邪魔してはいけないと思いまして。）『玉』８章

Ｂ：自己はいやしい。

語例：

賤-----賤妾（わたくし<いやしいめかけ>）、賤内・賤室（家内<いやしい部屋の中の人>）、賤庚（わたくしの年<いやしい年>）、賤姓（わたくしの名字<いやしい姓>）、賤体・賤躯（わたくしの体<いやしい体>）、賤疾・賤恙（わたくしの病気<いやしい病気>）、賤命（わたくしの命<いやしい命>）、賤處（わたくしのところ<いやしいところ>）、賤日（わたくしの誕生日<いやしい日>）・・・

卑-----卑人（わたくし<いやしい人>）、卑将（わたくし<いやしい将軍>）、卑吏・卑職（わたくし<いやしい官吏>）、卑意（わたくしの意見<いやしい意見>）・・・

鄙-----鄙人（わたくし<いやしい人>）、鄙心・鄙忱・鄙誠（わたくしの気持ち<いやしい気持ち>）、鄙意・鄙見・鄙説（わたくしの意見<いやしい意見>）・・・

例文：

（１）求小姐救奴賤命罷。（お嬢様、わたくしの<いやしい>命を助けてください）『蜃』７章

（２）只是賤内已経去世、須要回去與小女商量。（家内<いやしい家の人>がなくなったもので、まず帰って娘と相談しなければなりません。）『蜃』１６章

（３）卑職一家八口、都靠着大人養活。（<いやしい官吏の>わたくしは家族八人ともども殿様のお陰で生計を立てております。）『蜃』１６章

（４）些須薄物、聊展鄙忱。（ささやかな物ですが、わたくしの<いやしい>気持ちです。）『玉』１１章

２．３．高さのメタファー

高さの尺度が敬辞のメタファーとして利用された場合、本質的には他のメタファーと同じように、特定の言語形式を規定するのではなく、高さに関する概念そのものをメタファーに利用するものである。ただし、日常経験の中で高さという物理的空間概念そのものに明確な構造性と豊富な表現があるため、敬辞

として利用された表現も「高、上、下」という状態の直接表現だけでなく、「俯、瞻、仰、降、登」などのように物理的高さの落差に基づく向きや動きの表現がおのずと多く含まれる。

A：他者は高い。

語例：

高-----高徒・高弟・高足（お弟子<高い弟子>）、高鄰（お隣さん<高い隣人>）、高齢・高年・高寿（お年<高い年>）、高見・高論・高識（ご意見・お考え<高い見識>）、高居・高軒・高斎・高住（お宅<高い住まい>）、高情・高義・高忱・高誼・高懐（お気持ち・<高い情義・懐>）・・・

上（前置）-----上人（あなた<上の人>）、上客・上賓（あなた<上の客>）、上国（お国<上の国>）、上宮（お宅<上の宮>）、上姓（ご名字<上の姓>）、上裁（ご判断<上の裁き>）・・・

（後置）-----主上（皇帝様<上の主>）、皇上（皇帝様<上の皇帝>）・・・

下-----下愛（ご愛顧くださる<下向きに愛する>）、下顧（ご愛顧くださる<下向きに顧みる>）、下降（いらっしゃる<下向きに降りる>）、下教（お教えくださる<下向きに教える>）・・・

垂-----垂愛（ご愛顧くださる<垂れて愛する>）、垂顧（ご愛顧くださる<垂れて顧みる>）、垂覧（お読みくださる<垂れて読む>）、垂諒（お許しくださる<垂れて許す>）、垂聴（お聞きくださる<垂れて聞く>）、垂訓（お叱りくださる<垂れて叱る>）・・・

俯-----俯采（ご採択くださる<俯いて採択する>）、俯賜（お送りくださる<俯いてたまわる>）、俯臨（お越しくださる<俯いて臨む>）、俯納（お納めくださる<俯いて納める>）、俯念（ご心配くださる<俯いて念じる>）、俯恕（お許しくださる<俯いて許す>）、俯准（ご批准くださる<俯いて批准する>）・・・

例文：

（１）今日既蒙高情、我怎敢不領。（今日はせっかくのお誘い<高い気持ち>ですから、お引き受けしましょう。）『紅』２４章

（２）此位上姓。（この方、お名前<上の姓>は何とおっしゃいますか。）『儒』３１章

（３）長官下顧、学生奉價過来。（長官のご愛顧<下向きの愛顧>に甘えて、それをお借りすることにしましょう。）『金』３８章

（４）老先生既再三垂問、晩生只得説了。（先生が再三<垂れて>お聞きくださる以上、わたくしも話さないわけにはいきません。）『玉』１２章

（５）这是俺員外一点孝心、求老爹俯納。（うちの主人からのささやかな孝養ですが、ぜひ<俯いて>お納めください。）『金』５５章

B：自己は低い。

語例：

下(前置)------下官(わたくし<下の官吏>)、下士(わたくし<下の読書人>)、下学(わたくし<下の学生>)、下愚(わたくし<下の愚か者>)、下懐(わたくしの気持ち<下のふところ>)・・・

(後置)------舎下(わたくしの家<下の部屋>)、臣下(わたくし<下の臣>)、房下(家内<下の部屋>)、在下(わたくし<下にいる者>)・・・

上------上告・上達・上覆(お伝えする<上向きに告げる>)、上謁(お会いする<上向きに会う>)・・・

仰------仰観・仰測(拝見する<仰いで見る>)、仰報(ご報告する<仰いで報じる>)、久仰・素仰(かねがねお伺いしている<長らく仰いでいる>)・・・

瞻------失瞻(お会いできない<見上げる機会を失う>)・・・

登------登門(お訪ねする<門に登る>)、登堂(お訪ねする<堂に登る>)、登龍(お訪ねする<龍に登る>)・・・

例文：

(1) 下愚当時也曽與他往来過数次。(わたくし<下の愚か者>もその当時何度か彼と会ったことがあります。)『紅』120章

(2) 上覆県主老爺。(県知事の殿様にご報告申し上げます。)『儒』1章

(3) 在下・・・仰観老先生公也不公。(わたくし<下にいる者>は・・・殿様が公正かどうかを<仰いで>拝見いたします。)『好』5章

(3) 原来就是宋兄、小弟失瞻了。(宋兄さんだったのですか、それは<見上げる機会を失った>失礼いたしました。)『天』24章

(4) 我們合家大小、登門去磕頭。(うち一家揃ってお宅に挨拶に参ります<登ります>。)『紅』63章

2.4. 大きさのメタファー

A：他者は大きい。

語例：

大------大官(あなた<大きい官吏>)、大人(あなた<大きい人>)、大号・大名(お名前<大きい号・名>)、大作(あなたの作品<大きい作品>)、大筆(あなたの文章・書<大きい筆>)、大略(お考え<大きい計らい>)、大教(お教え<大きい教え>)、大師(先生<大きい師匠>)・・・

例文：

(1) 我與大人遞一鍾兒。(殿様<大人>に一杯差し上げます。)『金』71章

(2) 一向久仰尊府大名。(前々からお宅の<大きな>お名前を伺っております。)『金』58章

(3) 这是蕭先生大筆。(これは蕭先生の作品<大きな筆>です。)『儒』29章

B：自己は小さい。

語例：

小-----小弟(わたくし<小さい弟>)、小人・小子(わたくし<小さい>)、小兒(むすこ<小さい子供>)、小女(むすめ<小さい女>)、小舎・小室・小寓・小斎(わたくしの家<小さい家>)、小店(わたくしの店<小さい店>)、小物(わたくしのプレゼント<小さい物>)、小酌(わたくしの御馳走<小さい酌>)、小疾(わたくしの病気<小さい疾病>)・・・

例文：

（１）兄来得正妙、請入小斎一談。（ちょうどいいところに来てくださいました。<小さい>部屋へ入ってお話ししましょう。）『紅』１章

（２）小人王晃、这里便是寒舎。（わたくし<小さい人>が王晃です。ここはわたくしの家です。）『儒』１章

（３）此乃小物、但請収下。（これはわたくしからの<小さい>物で、ぜひお受け取りください。）『天』１８章

２．５．厚さのメタファー

Ａ：他者は厚い。

語例：

厚-----厚賜・厚貺・厚腆・厚賞(ご贈答<厚い贈り物>)、厚恵(ご贈答<厚い恵み>)、厚儀・厚礼(おプレゼント、お気持ち<厚い礼儀>)、厚情・厚愛・厚意(ご厚意<厚い気持ち>)、厚款(御馳走<厚い歓待>)・・・

例文：

（１）多謝你師父厚礼。（お師匠さんの<厚い>お贈り物、ありがとうございました。）『金』３９章

（２）昨日深叨厚款、今日正要来拜謝。（昨日<厚い>御馳走になりました。いまお礼を申し上げに行こうとするところです。）『玉』８章

Ｂ：自己は薄い

語例：

薄-----薄贐、薄物(わたくしの贈り物<薄い物>)、薄酒、薄酌、薄饌(わたくしの御馳走<薄い酒・食べ物>)、薄礼・薄儀(わたくしの贈り物・気持ち<薄い礼儀>)、薄情・薄意(わたくしの気持ち<薄い情意>)、薄徳(わたくし人徳<薄い人徳>)、薄面(わたくしの顔<薄い顔>)・・・

例文：

（１）看我宋江的薄面、放た她回去。（わたくし宋江の<薄い>顔に免じて、彼女を返してやってください）『金』８４章

（２）些須薄物、聊展鄙忱。（ささやかな<薄い>物ですが、わたくしの気持ちのしるしとしてお受け取りください。）『玉』１１章

2.6. 老若のメタファー

このメタファーに、伝統の中国社会における年齢に対する価値観が反映されている。年とることはよいことであるという価値観がこのメタファーを支えているとも言える。この現象は現代の日本社会のように、相手のことを若く見えるように表現するのが礼儀的で、若いことがよいことであるという価値観のある社会とは正反対である。

A：他者は老いる。

語例：

老-----老公公(あなた<老いたおじいさん>)、老太太(あなた<老いたおばあさん>)、老伯(あなた<老いた伯父>)、老爹(あなた<老いた父>)、老父母(あなた<老いた父母>)、老丈(あなた<老いた旦那>)、老丈人(あなた<老いた義理の父>)、老兄・老哥(あなた<老いた兄>)、老弟(あなた<老いた弟>)、老太監(あなた<老いた太監>)、老師(先生<老いた師匠>)、老友(あなた<老いた友人>)・・・

例文：

（1）老太監勿得太謙。(<老いた>太監殿は謙遜しすぎますよ。)『金』70章

（2）老先生的硃卷是晩生熟讀過的。(<老いた>先生の御本は何度も拝読致しております。)『儒』2章

B：自己は若い。

大きさのメタファーが年齢の上下に写像され、更に敬辞として利用される場合がある。以下の「小」は、最終的に大きさの尺度によるものだが、敬辞として使われる場合、年齢の若さを経由している。つまり、大きさの概念は年齢の上下概念のメタファーとして使用され、そして更に対人関係の敬辞として利用されたということである。

語例：

晩----晩生(わたくし<おそい人>)・・・

小----小生(わたくし<小さい人>)、小徒(わたくし<若い弟子>)、小子(わたく

し<若い者>)・・・

例文：

（１）晩生小子、怎敢在老先生面前放肆。(<若造の>わたくしは老先生の前でご無礼をする訳には行きません。)『玉』８章

（２）小生久聞老和尚清誉。(<若い人の>わたくしは前々から和尚さんのことを伺っております。)『西廂』１章

２．７．賢さのメタファー

Ａ：他者は賢い。

語例：

賢-----賢東(ご主人<賢い主人>)、賢夫婦(ご夫婦<賢い夫婦>)、賢妻(奥さん<賢い妻>)、賢内助(奥さん<賢い内の助け>)、賢閣(奥さん<賢い部屋>)、賢昆仲・賢昆玉(あなた<賢い兄弟>)、賢兄(あなた<賢い兄>)、賢姉(あなた<賢い姉>)、賢弟(あなた<賢い弟>)、賢妹(あなた<賢い妹>)、賢郎・賢公子(お坊っちゃん<賢い息子>)、賢令愛・賢令嫒(お嬢さん<賢い娘>)、賢侄(あなた<賢いおい>)、賢侄女(あなた<賢いめい>)、賢婿(あなた<賢い婿>)、賢親(あなた<賢い親戚>)、賢公(あなた<賢い旦那>)、賢士(あなた<賢い人>)、賢尹(あなた<賢い官吏>)、賢友・賢契(あなた<賢い友>)、賢名(お名前<賢い名>)・・・

例文：

（１）未審賢侄主見如何。(<賢いおいの>ご意見はいかがですか。)『蜃』４章

（２）賢親、你兩個且寛心着。(<賢い親戚の>お二人、ご安心ください。)『水』４９章

（３）賢契不要把水小姐看作等閑。(<賢い友人>あなたがた、お嬢さんを馬鹿にしてはいけませんよ。)『好』１１章

Ｂ：自己は愚かである。

語例：

愚-----愚夫(わたくし<愚か者>)、愚兄(わたくし<愚かな兄>)、愚弟(わたくし<愚かな弟>)、愚男(わたくしの息子<愚かな男>)、愚計・愚策(わたくしの計略<愚かな計略>)、愚意・愚見(わたくしの意見<愚かな意見>)、愚誠・愚忱・愚懐・愚衷(わたくしの気持ち<愚かな気持ち>)・・・

痴-----痴長(わたくしの年齢<愚かに成長して～才となる>)・・・

例文：

（１）依学生愚見、還該謹慎保重。(わたくしの<愚かな>意見では、謹んで行動すべきだと思います。)『金』５５章

（２）愚侄不幸幼失厳親、早歳慈母見背。(<愚かなおいの>わたくしは不幸

にも幼いときから両親をなくしました。)『玉』１４章

（３）老拙今年痴長８１歳。(わしは今年<知恵は成長せず年ばかり食って>８１歳になります。)『金』６１章

２．８．賑やかさのメタファー

Ａ：他者は賑やかである。

語例：

盛-----盛价・盛从・盛使(お宅の召し使い<盛んな召し使い>)、盛席・盛筵・盛設(おもてなし<盛んなもてなし>)、盛儀(ご贈答<盛んな礼儀>)、盛情・盛意(お気持ち<盛んな意志>)・・・

隆-----隆名(ご名声<賑やかな名声>)、隆儀(ご贈答<賑やかな儀礼>)・・・

例文：

（１）老翁差盛使持軸、送到学生那邊。(お宅の<盛んな>お召し使いにわたくしの家まで軸を届けていただきましょうか。)『金』７７章

（２）我若不去、豈非辜負盛情。(もしわたくしが行かなかったら、相手の<盛んな>お気持ちを裏切ることになるんじゃないでしょうか。)『蜃』１５章

（３）遠勞駕从、又損隆儀。(遠い所からいらっしゃって、また<賑やかな>お土産をくださいましてありがとうございます。)『金』５５章

Ｂ：自己は寂しい。

語例：

荒-----荒村(わたくしの町<寂しい村>)、荒斎(わたくしの家<寂しい家>)、荒函(わたくしの手紙<寂しい手紙>)・・・

例文：

（１）請二位表兄到荒斎一叙。(お二方のお兄さん、<寂しい>家に遊びにお越しください。)『儒』４５章

２．９．清らかさのメタファー

Ａ：他者は清らかである。

語例：

清-----清顧(お越しくださる<清らかに顧みる>)、清誨・清教(お教えくださる<清らかに教える>)、清賞(ご鑑賞くださる<清らかに鑑賞する>)、清照(ご鑑賞くださる<清らかに照らす>)、清聴(お聞きくださる<清らかに

聞く>)、清名(お名前<清らかな名>)、清恙(ご病気<清らかな病気>)・・・

例文：

（１）久聞清名。(<清らかな>お名前は前々からお伺いしております。)『古』３６章

（２）叔父清誨、小侄深銘肺腑。(おじさまの<清らかな>お教えは、しっかり心に銘記しておきます。)『蕩』７章

（３）今日幸蒙清顧、蓬蓽生光。(今日<清らかに>お越しくださいまして、誠に幸いでございます。)『金』４９章

Ｂ：自己は濁る。

語例:

濁-----愚濁（ふつつか者<愚かで濁っている>）・・・

例文：

（１）但弟子愚濁、不能洞悉明白。（わたくしは頭が悪いので<愚かで、濁っている>ので、よく理解できませんでした。）『紅』１章

２．１０．明るさのメタファー

Ａ：他者は明るい。

語例：

明-----明鑒・明裁・明断(ご判断くださる<明るく判断する>)、明誨・明教(お教えくださる<明るく教える>)、明示(お示しくださる<明るく示す>)、明見(ご意見<明るい意見>)、明公(殿様<明るい殿>)・・・

照-----清照(ご鑑賞くださる<明るく照らす>)・・・

例文：

（１）伏望吾兄明教我。(お兄さんの<明るい>ご示教をお願いします。)『天』１８章

（２）後成一絶、以奉清照。(後に歌が書き上げるので、ご鑑賞ください<清らかに照らす>。)『西廂』５章

Ｂ：自己は暗い。

２．１１．芳ばしさのメタファー

Ａ：他者は芳ばしい。

語例：

芳-----芳辰・芳誕(お誕生日<芳ばしい誕生日>)、芳閨(お嬢さん<芳ばしい部屋>)、芳函(お手紙<芳ばしい手紙>)、芳容・芳顔(お顔<芳ばしい顔>)、

芳姿・芳儀(お姿<芳ばしい姿>)、芳齢(お年<芳ばしい年>)、芳鄰(あなた<芳ばしい隣人>)、芳誉(ご名誉<芳ばしい名誉>)・・・

香-----香閨(お部屋<香ばしい部屋>)・・・

例文：

（１）原来今兒也是姐姐的芳誕。(今日はお姉さんの<芳ばしい>誕生日でもありますね。)『紅』６２章

（２）因仰慕芳姿、無由致意。(<芳ばしい>お姿を拝見しようと願っておりますが、その気持ちをお伝えすることができませんでした。)『蜃』６章

（３）小生軽造香閨。(<香ばしい>お部屋をお邪魔します。)『随』８０章

Ｂ：自己は臭い。

２．１２．量のメタファー

Ａ：他者は多い。

Ｂ：自己は少ない。

語例：

微-----微臣(わたくし<微々たる臣下>)、微賤(わたくし<微々たる卑しき者>)、微職(わたくし<微々たる職についた人>)、微疴・微恙(わたくしの病気<微々たる病気>)、微忱・微誠・微意(わたくしの気持ち<微々たる気持ち>)、微贐・微敬・微物・微儀(わたくしの贈り物<微々たる物>)・・・

例文：

（１）微物不堪、略表今日之意。(ちょっとした<微々たる>ものですが、今日の気持ちを表します。)『紅』２８章

（２）老夫日来因染微恙閉門不出。(わたくしは近日<微々たる>病気にかかり、ずっと家におりました。)『三』９章

２．１３．豊かさのメタファー

Ａ：他者は豊かである。

語例：

豊-----豊標、豊采、豊度、豊範、豊儀(お姿<豊かな姿>)・・・

例文:

（１）今得瞻二位老爺豊采。(<豊かな姿に>お目にかかることができて、うれしく存じます。)『儒』１０章

B：自己は貧しい。

語例：

貧-----貧道(わたくし<貧しい道士>)、貧尼(わたくし<貧しい尼>)、貧僧(わたくし<貧しい僧>)、貧家(わたくしの家<貧しい家>)・・・

窮-----窮内相(わたくし<貧しい内相>)、窮心(わたくしの気持ち<貧しい気持ち>)、窮郷(わたくしの故郷<貧しい田舎>)・・・

例文：

（１）貧僧認不得路、走錯了。(<貧しい僧の>わたくしは道を間違えたのです。)『儒』３５章

（２）等貧尼商量停当了、却来奉請。(<貧しい尼の>わたくしたちは相談してから、改めてお誘いします。)『天』５章

（３）雖燃二爹不稀罕、也尽小的一点窮心罷了。(お気に入りの品ではないと思いますが、わたくしの<貧しい>気持ちのしるしでございます。)『金』７２章

２．１４．暑さのメタファー

この暑さのメタファーも謙辞にしか利用されていない。寒いということは、単なる気候のことを指すのではなく、冬に十分な着る物もなく、部屋に防寒の設備も整っていないということが想像され、経験的にみすぼらしい、貧しいという意味に通じる。この意味において、暑さのメタファーは、豊かさのメタファーに依存し、それを媒介としていることが推測される。そして、豊かであることは、寒さも暑さもしのぎやすい快適な生活を含意し得る。「寒い」の対極の「暑い」を必ずしも含意しないということが、暑さの陽の極の概念が他者への尊辞として登場しなかった主な原因であろう。

A：他者は暑い。

B：自己は寒い。

語例：

寒-----寒家・寒庐・寒舎・寒斎(わたくしの家<寒い家>)、寒門(わたくしの家<寒い門>)、寒荊(わたくしの妻<寒いいばら>)、寒族(わたくしの親戚<寒い一族>)・・・

例文：

（１）我去向寒家这些人説。(<寒い>家の者どもに言っておきます。)『儒』

４７章

（２）我家也住襄陽府、只有寒荊幼子身。（わたくしも襄陽府に住んでおり、家に<寒いいばらの>妻と幼い子供がいます。）『天』１章

３．事物のメタファー

事物メタファーの媒介概念は実にさまざまである。この一見何の関連性もない個々の現象が、性状概念を媒介としてそれぞれ陰陽の二項対立の世界モデルに帰属する。特に自然現象、動物、植物のメタファーの場合、「天」はその高さ、「海」はその大きさ、光はその明るさ、龍はその威厳、芝はその病気を治すパワーなど、それぞれ異なった性状概念を媒介にして陽のカテゴリーに帰属するので、以下この三つの項目に関して「他者は龍」、「自己は犬」のように一つ一つの概念項目に個々のメタファーを立てず、「他者は陽の現象（動物、植物）、自己は陰の現象（動物、植物）」のようにまとめ、その尊辞と謙辞の全体像を提示する。

３．１．自然現象のメタファー

Ａ：他者は陽の現象である。

語例：

天-----天恩（ご恩<天の恩>）、天心（ご恩<天の心>）・・・

電-----電察（お察しになる<稲妻のように察する>）・・・

海-----海涵・海量（お許しくださる<海のように包容する>）・・・

洪-----洪福（おかげさま<洪水のような福>）・・・

台（前置）-----台愛（ご愛顧くださる<台星のように愛する>）、台侯（お待ちくださる<台星のように待つ>）、台鑒・台覧・台閲（ご覧になる<台星のようにみる>）、台諭・台誨・台教（お教えくださる<台星のように教える>）、台光（お姿<台星の光>）、台顔（お顔<台星の顔>）、台号・台甫（お名前<台星の号>）、台翰（お手紙<台星の手紙>）、台兄（お兄さん<台星の兄>）、台意（ご意見<台星の意見>）・・・

（後置）-----父台（お父さん<父の台星>）、親台（ご親戚<親戚の台星>）・・・

光-----光顧・光降・光臨（お越しくださる<光のように来る>）、光儀（ご容貌<光

の姿>)、侯光(お待ちする<光を待つ>)、賞光・賜光(お誘いくださる、ご配慮くださる<光を賜る>)、借光(お世話になる<光を借りる>)・・・

泰山(殿様、義理のお父様<泰山>)

北闘(殿様<北極星>)

台は、上台、中台、下台の三つの星から構成される星座のことを意味する。古代中国では、三台は天界を支配する神として崇められていた。

例文：

（１）兄翁海量、或不深罪。(<海のような包容力の>お陰で罪を問われませんでした。)『玉』１４章

（２）向蒙老爹天心、超生小人兄弟、感恩不浅。(いつも<天の心の>ご恩を蒙り、うち兄弟ともどもお世話になり、深く感謝致します。)『金』７７章

（３）謬薦進于老恩台泰山北闘之下、仰企俯思。(<泰山と北極星の>大先生のもとでお世話になりますので、よろしくお願い申し上げます。)『玉』１１章

（４）只求電察、便見真情。(<稲妻のように>見ていただけたら、真相が分かります。)『世』６章

（５）全頼爺爺洪福。(おじいさまの<洪水のような>お陰に頼るしかありません。)『金』５５章

（６）請正台顔、容晩生仰測一二。(<台星の>お顔をまっすぐにしてください。ちょっと拝見させていただきます。)『玉』２章

（７）若得大人光寵、晩生就此代舎親叩謝。(もし殿様が<光の寵愛をくださる>お越しくだされば、親戚どもに代わってお礼を申し上げます。)『蜃』１８章

B：自己は陰の現象である。

語例：

水-----水酒(わたくしの酒<水の酒>)・・・

例文：

（１）寒天聊具一杯水酒、表意而已。(この寒い日にいっぱいの<水のような>お酒で、私の気持ちを表します。)『金』６９章

3.2. 動物のメタファー

A：他者は陽の動物である。

語例：

麒麟-----麒麟児・麟児(息子さん<麒麟の子>)・・・

龍-----龍駕(お越しくださる<龍が来る>)、登龍(お宅に参る<龍に登る>)、乗

龍(お婿さんを迎える<龍に乗る>)・・・
虎-----虎駕(お越しくださる<虎が来る>)、虎威(お姿<虎の威厳>)・・・
鳳凰-----鳳体(お体<鳳凰の体>)、鳳駕(お越しくださる<鳳凰が来る>)・・・
驥-----驥足(才能のあるあなた<駿馬の足>)・・・
千里駒(息子さん<駿馬>)・・・
鶴-----鶴駕(お越しくださる<鶴が来る>)・・・
鴻-----鴻篇・鴻章(ご文章<鴻の文章>)・・・
例文：
（１）叔叔有此麟児、真可羨也。(叔父さんに<麒麟の子>お子さんがいて、本当に羨ましいですね。)『白』１３章
（２）請老爹龍駕到公館略坐一坐。(どうか役所まで<龍のように>お越しください。)『儒』１章
（３）恕我等未遠迎虎駕、多々有罪。(<虎が来るのを>出迎えにいけなくて、どうかお許しください。)『三侠』８章
（４）娘娘暫屈鳳体、穿一品服色。(<鳳凰の体に>この服を一着お召しになってください。)『三侠』１７章
（５）此処豈能淹留驥足。(ここは<駿馬の足>あなたのような才能のある方を引き留めるわけにはいきません。)『世』１章
（６）老先生有此千里駒、弟輩亦増光多矣。(先生にこのようなお子さん<千里の馬>がいらっしゃることは、私共にとっても幸いなことです。)『玉』２章
（７）百日之外、専望鶴駕降臨。(百日以後、<鶴が来る>お越しくださることをお待ちしております。)『水』４２章
（８）茲縁鴻便、草々不宣。(<鴻の便り>お手紙のご返事として失礼します。)『玉』１９章

B：自己は陰の動物である。
語例：
蝸-----蝸居(わたしの家<かたつむりの住まい>)・・・
犬-----犬子(家の子供<犬の子>)、犬婦(家内<犬の婦人>)・・・
狗-----狗命(わたしの命<犬の命>)・・・
豚犬(家の子供<豚や犬>)・・・
犬馬(わたしの苦労<犬と馬>)・・・
例文：
（１）小弟已于花田覓一蝸居。(わたくしはすでに田舎で<カタツムリの>住まいを一軒見つけました。)『蜃』２０章
（２）大老爺天恩、留小的一条狗命。(殿様の御加護でどうか<犬の>命をお助けください。)『儒』２２章
（３）犬婦之喪、累蒙郡駕下臨、蔭生輩何以克当。(<犬の>妻が亡くなったことで、わざわざお越しくださって、まことに恐縮致します。)『紅』

１４章

（４）学生生豚犬、不足為賀。（わたくしに<豚や犬>子供が生まれただけですから、何も祝うほどのことではありません。）『金』３１章

３．３．植物のメタファー

Ａ：他者は陽の植物である。

語例：

芝-----芝範（お姿<芝の手本>）、芝暉・芝光（お姿<芝の光>）、芝眉（ご容貌<芝の眉>）、芝宇・芝顔（お顔<芝の顔>）・・・

椿-----椿庭（お父さん<椿の庭>）、椿萱（ご両親<椿と萱草>）・・・

例文：

（１）今日弟幸会芝範。（今日わたくしは<芝の手本に>お目にかかることができて幸いです。）『紅』１１５章

（２）椿萱定然並茂。（<椿と萱草は生い茂っているでしょう>ご両親はお元気でいらっしゃいますね。）『玉』２章

Ｂ：自己は陰の植物である。

語例：

草-----草号・草字・草名（わたくしの名前<草の名>）、草舎・草搨・草寨（わたくしの住まい<草のあばらや>）、草酌（わたくしの招待<草の酌>）・・・

芻-----芻言・芻議（わたくしの意見<草の意見>）、芻蕘（わたくしの意見<草とまき>）、芻献（わたくしからのお土産<草の献上品>）・・・

荊-----荊人・荊婦・荊妻（家内<いばらの人・婦人・妻>）・・・

茅-----茅舎・茅斎（わたくしの住まい<茅のあばらや>）・・・

芹-----芹敬（わたくしからの贈り物<せりの敬意>）、芹献（わたくしからの贈り物<せりの献上品>）、芹意（わたくしの気持ち<せりの気持ち>）・・・

蕪-----蕪詞（わたくしの文章<雑草の詞>）、蕪緘・蕪箋（わたくしの手紙<雑草の手紙>）・・・

蒲柳（わたくし<川柳>）

封菲（わたくしの意見<かぶら>）

蔦蘿（嫁ぐわたし<つる性の草>）

蓬蓽（わたしの住まい<よもぎといばら>）

例文：

（１）草字叫做玉圃。（わたくしの<草の>あざなは玉圃と申します。）『儒』２２章

（２）今日恵顧茅斎。（今日<茅の>家にお越しくださいました。）『儒』４６章

（３）今既采及封韭、敢不敬献芻蕘。（<封韭を摘み取る>意見を聞いてくださるなら、<草刈りをする>申しましょう。）『岐路灯』６３章
（４）足下深心慮到、開我茅塞。（お考えがもっともで、わたしはすっかりわかりました<塞がっていた茅が開いた>。）『駐』１６章
（５）門生終身皆頂戴老師高厚栽培。（学生のわたくしはずっと先生にご指導<栽培>をいただきました。）『儒』２２章

例（５）では植物の名称そのものは使われていないが、自分のことを植物に見立て、他者が自分を教えることを「栽培」と表現している。このような表現の背景には、自分は相手による丹念な栽培がなければ、材にならないような粗野な植物であるというメタファーが機能している。

３．４．建築物のメタファー

Ａ：他者はりっぱな建物である。

語例：
殿-----殿下（でんか<殿堂の下>）、殿元・殿元公（状元さま<殿堂の状元>）・・・
閣-----閣下（かっか<閣の下>）、閣正（奥様<閣の真ん中>）・・・
府-----府（お宅<役所>）、府干（お宅のお手伝いさん<役所の幹事>）・・・
堂-----堂（お宅<立派な家>）、堂翁（お父さん<立派な家のおきな>）・・・
宮-----上宮（お宅<上の宮>）、貴宮（お宅<貴い宮>）・・・
例文：
（１）殿元両日在于何處。（<殿堂>状元様はこのごろどこにいらっしゃいますか。）『隨』８０章
（２）捷報貴府老爺王。（お宅<貴い役所>の殿様にご報告致します。）『蜃』１５章
（３）欲送他来貴宮作一徒弟。（彼を弟子としてお宅<貴い宮>に送ろうと考えております。）『金』９３章
（４）你尊堂家下大小事故、一切都在我老漢身上替你扶持便了。（お宅<尊い堂>のことは、すべてこのわしにお任せください。）『儒』１章

Ｂ：自己はあばらやである。

語例：
家-----家下（わたくしの家<家の下>）、寒家（わたくしの家<寒い家>）、貧家（わたくしの家<貧しい家>）、家君（わたくしの父<家の君主>）、家母（わたくしの母<家の母>）、家叔（わたくしのおじ<家の父方のおじ>）、家兄

（わたくしの兄<家の兄>）、家姐（わたくしの姉<家の姉>）・・・

室-----拙室（家内<拙い室>）

舎-----舎下（わたくしの家<あばらやの下>）、寒舎（わたくしの家<寒いあばらや>）、舎親（わたくしの親戚<あばらやの親戚>）、舎舅（わたくしのおじ<あばらやの母方のおじ>）、舎弟（わたくしの弟<あばらやの弟>）、舎妹（わたくしの妹<あばらやの妹>）・・・

例文：

（１）娘子怎的这兩日不過貧家吃茶。（奥さんはこの頃<貧しい>家にお越しになりませんね。）『金』３章

（２）家叔此刻恰好在舎。（おじ<家の父方のおじ>はちょうどいま家<あばらや>におります。）『儒』４６章

（３）拙室服了良剤、已覚好些。（家内<拙い室>は先生の薬を飲んですこしよくなったみたいです。）『金』５８章

３．５．生活用品のメタファー

Ａ：他者は貴重なものである。

語例：

金-----千金（お嬢さん<千両の金>）、金体（お体<金の体>）、金口（ご意見<金の口>）、金諾（お約束<金の約束>）、金玉（お話し・ご詩作<金と玉>）、金安（ご挨拶<金の挨拶>）、金奨（お励まし<金の賛辞>）・・・

玉-----玉人（ご立派な方<玉の人>）、昆玉（ご兄弟<昆の玉>）、玉体（お体<玉の体>）、玉顔・玉貌・玉容（お顔<玉の顔>）、玉趾・玉歩（お足<玉の足・足取り>）・・・

瑤（美しい玉）-----瑤章（ご文章<瑤の文章>）、瑤函・瑤翰・瑤緘・瑤札（お手紙<瑤の手紙>）、瑤音（おたより<瑤の音>）・・・

琅（美しい玉）-----琅函（お手紙<琅の手紙>）・・・

珠-----珠玉（ご詩作<真珠と玉>）・・・

錦-----錦心（お心<錦の心>）、錦覆（ご返事<錦の返事>）・・・

宝-----宝眷（ご親戚<宝の親戚>）、宝店（お店<宝の店>）、宝船（お宅の船<宝の船>）・・・

例文：

（１）奶奶也要保重金体才是。（ご隠居様も<金の>お体をお大事になさってください。）『紅』１５章

（２）小娘子高論、自是金玉、敢不謹从。（お嬢さんのご意見は<金と玉なので>従わずにはいられません。）『玉』１０章

（３）去秋忽報瑤章華札。（去年の秋に、突然<瑤の文章と華やかな札>お手紙が届きました。）『金』４８章

（４）三兄不可因小弟打断詩興頭、請傾珠玉。（みなさんはわたくしのせい

で詩作を邪魔されてはいけません。どうぞ<真珠と玉を傾けて>書き続けてください。)『玉』１０章

（５）这里不是説話處、宝船在那里。(ここは話す場所ではありません。<宝の>船はどこに泊まっていますか。)『儒』２２章

Ｂ：自己はくだらないものである。

語例：
箕箒(お仕えする、嫁に行くこと<掃除道具>)
巾櫛(お仕えする、嫁に行くこと<洗面道具>)
磚(わたくしの意見<れんが>)
例文：
（１）愚姐願侍巾櫛矣。(わたくしは<洗面道具として>お仕えするつもりです。)『駐』１１章
（２）賢姪尚不棄嫌、情願奉侍箕箒。(もしよろしかったら、娘を<掃除道具として>お仕えさせていただきます。)『醒』２０章
（３）我原不過抛磚、霞妹何必過貶。(わたくしは自分の考えを言った<れんがを投げた>までで、あまり本気でお怒りにならないでください。)『蜃』１６章

４．関係のメタファー

４．１．社会関係のメタファー

社会関係の中には、職業上、宗教上、そして学校内での上下関係などが含まれているが、ここでは「社会的上位者、下位者」という概念でまとめて示す。

Ａ：他者は社会的上位者である。

語例：
官-----長官(殿様<上司>)、大官・大官人(殿様<大きな官吏>)、小大官(息子さん<小さな大官吏>)・・・
師------老師(先生<年とった先生>)、恩師・・・
先生、大先生・・・
仙長・神仙・仙人(お坊さん<道教の最高地位>)・・・
例文：
（１）「我家中還有一匹黄馬、送與長官罷。」「長官下顧。」(「家に栗毛の馬がもう一頭ありますので、<長官に>お送りしましょう。」「<長官の>ご配慮、ありがとうございます。」『金』３８章
（２）拜問老先生尊姓。(<年とった先生の>お名前は何とおっしゃいますか。)

『儒』２２章

（３）動問神仙、高名雅号。（<神仙の>お名前は何とおっしゃいますか）『金』２９章

Ｂ：自己は社会的下位者である。

語例：

奴(わたくし<女の召し使い>)

僕(わたくし<男の召し使い>)

学生(わたくし<学生>)

晩生(わたくし<遅い学生>)

小生(わたくし<小さい学生>)

武官(わたくし<武官>)

卑職・卑官(わたくし<卑しい官職に就く人>)

例文：

（１）娘們肯下降、奴已定奉請。（奥様方がお越しくださるのでしたら、<召し使いの>わたくしは必ずお誘いします。）『金』１４章

（２）既蒙明公高誼、僕不敢固辞。（せっかくのご好意を、<召し使いの>わたくしは断るわけにはまいりません。）『古』８章

（３）待晩生観一観气色何如。（医者：ちょっと<学生の>わたくしにお顔色を拝見させてください。）『玉』２章

（４）在下卑官武職、何得号称。（<卑しい武官職の>わたくしは号などもっておりません。）『金』３６章

４．２．親族関係のメタファー

ここで取り上げるのは、本当の親族でない人との間の関係を、親族関係に見立てて表現する現象である。

Ａ：他者は親族関係の上位者である。

語例：

爺-----爺爺(とのさま<祖父>)、老爺(とのさま<年とった祖父>)･･･

爹-----爹(だんなさま<お父さん>)、老爹(だんなさま<年とった父>)･･･

父-----父台(だんなさま<父の台星>)･･･

娘-----娘(おくさま<母>)、大娘(おくさま<大きい母>)･･･

伯-----老伯(おじさん<年とった伯父>)、尊伯(おじさん<尊い伯父>)･･･

叔-----尊叔(おじさん<尊い叔父>)･･･

兄-----賢兄(お兄さん<賢い兄>)、大兄(お兄さん<大きい兄>)･･･

哥-----哥哥(お兄さん)

姐-----賢姐(お姉さん<賢い姉>)、大姐(お姉さん<大きい姉>)・・・
嫂-----大嫂(お姉さん<大きい嫂>)・・・
例文：
（１）小弟在一事相求、不知哥哥照顧麼。(お願いのすじがひとつあるんですが、<お兄さんは>聞いてくださるんでしょうね。)『金』５５章
（２）小的也記不多幾個曲子、胡乱席上答応爹毎罷了。(曲はいくらも覚えていませんが、いいかげんに酒の席で<お父さんたち>旦那様がたのお相手をしているだけです。)『金』３５章
（３）孩兒没恁孝順爺爺。(<息子の>わたくしは<おじいさん>殿様になんの孝養も致しておりませんが、)『金』５５章

Ｂ：自己は親族関係の下位者である。

語例：
弟-----弟(わたくし<弟>)、小弟(わたくし<小さい弟>)、愚弟(わたくし<愚かな弟>)・・・
妹-----妹・妹子(わたくし<妹>)、小妹(わたくし<小さい妹>)、愚妹(わたくし<愚かな妹>)・・・
孩兒(わたくし<息子>)
姪(わたくし<おい>)
媳婦(わたくし<嫁>)、小媳婦(わたくし<小さい嫁>)・・・
例文：
（１）妹子量浅、小はい奉陪罷。(<妹>わたくしはあまり飲めないので、ちょっとだけお付き合いします。)『蜃』８章
（２）先生高見、小弟茅塞頓開。(先生のご指摘で、<小さい弟の>わたくしはすっかり分かりました。)『蜃』２章
（３）小媳婦実指望伏侍娘到頭。(<小さい嫁の>わたくしはどこまでも奥様にお仕えしたいと願っております。)『金』６２章

５．心身作用のメタファー

５．１．心的状態のメタファー

Ａ：他者は自己を見下げる気持ちでいる。

語例：
屈-----屈顧・屈駕(お越しくださる<屈辱を我慢して来る>)、屈留(家でゆっくり遊ぶ<屈辱を我慢して留まる>)・・・
枉-----枉訪・枉顧・枉駕・枉臨(お越しくださる<まげて来る>)・・・
笑-----笑納・笑留・笑収(お受け取りになる<笑っておさめる>)・・・

例文：

（１）若不棄嫌、何不屈駕这遍一叙。（もしよかったら、<屈辱を我慢して>家に来てお話しをしましょう。）『三侠』２９章

（２）前日枉顧、有失迎迂。（先日<まげて>お越しくださった時、失礼致しました。）『儒』３４章

（３）些須微意、不成礼数、万望笑納。（ちょっとした気持ちで、礼にはなりませんが、どうか<笑って>お受け取りください。）『金』１７章

Ｂ：自己は他者を敬う気持ちでいる。

語例：

恭-----恭呈（お送りする<恭しく上げる>）、恭候（お待ちする<恭しく待つ>）、恭送（お見送りする<恭しく見送る>）、恭謁（お会いする<恭しく会う>）、恭聴（お聞きする<恭しく聞く>）・・・

敬-----敬問（おたずねする<敬って問う>）、敬備（ご用意する<敬って備える>）、敬来・敬奔（参る<敬って来る、走る>）、敬煩（お邪魔する<敬って邪魔する>）、敬奉（差し上げる<敬ってたてまつる>）・・・

謹-----謹領（いただく<謹んでもらう>）、謹謝（感謝する<謹んで感謝する>）・・・

例文：

（１）淌蒙賜顧、乞先示知、以便掃門恭候。（お見えになる場合、ぜひお知らせください。家で掃除して<恭しく>お待ちしております。）『好』１４章

（２）有何台諭、自当恭聴。（お教えいただけたら、<恭しく>拝聴致します。）『玉』１８章

（３）我有庄事、敬来和你老人家説来。（一つ用事がありまして、<敬って>ご相談に参りました。）『金』８８章

（４）学生謹領。（承知致しました<学生がおことばを謹んで拝聴致しました。>）『金』７５章

５．２．身体動作のメタファー

身体動作のメタファーは自己側の謙辞にしか適用例が発見されていない。このような表現は相手に対して実際身体的な動作をしていなくても、下位者が上位者に対して礼儀的な行動をしているようにメタファー的に表現するものである。謙辞メタファーの媒体となる動作概念に、両手を合わせて肩の前方に上げる動作（拱）、姿勢を低くして拝む動作（拜）、ひざまずいて両手を地面につ

ける動作（伏）、ひざまずいて頭を地面にたたきつける動作（叩）などがある。いずれも社交上、他者、上位者に対する礼行為と見なされる動作である。

A：他者は上位者としての行動をする。

B：自己は下位者としての行動をする。

語例：

拱-----拱候(お待ちする<拱をして待つ>)、拱聴(お聞きする<拱をして聞く>)・・・

拜-----拜望・拜訪(うかがう<拜んで望む、訪ねる>)、拜見・拜謁(お会いする<拜んで見る、会う>)、拜賀(お祝いする<拜んで祝う>)、拜領(お引き受けする<拜んで受ける>)、拜求・拜懇(お願いする<拜んで求める>)、拜問(お聞きする<拜んで問う>)、拜辞(おいとまする<拜んで辞退する>)・・・

伏-----伏乞・伏求(お願いする<伏せて乞う、求める>)、伏侍・伏事(お仕えする<伏せて仕える>)、伏候(お待ちする<伏せて待つ>)・・・

叩-----叩謝(感謝する<おじぎして感謝する>)、叩賀(お祝いする<おじぎして祝う>)、叩辞(おいとまする<おじぎして辞退する>)・・・

例文：

（1）在家拱候相公。(旦那様がいらっしゃるのを、家で<拱をして>お待ちしております。)『玉』２０章

（2）自拜別姑丈大人、屈指已十二載。(おじさまと<おがんで>お別れして、かれこれ十二年経ちました。)『儒』８章

（3）伏候主裁。(ご判断を<伏せて>お待ちしております。)『蜃』２１章

（4）小的而今叩辞了太老爺回南京去。(これから殿様に<おじぎして>おいとまして南京に帰ります。)『儒』２６章

6．まとめ

以上の記述で、近代中国語敬辞の体系像をほぼ把握することができた。しかし、近代中国語の敬辞体系は、日本語の敬語体系のように文法化された有限の形態によって構成された閉鎖的言語システムではなく、生産性を持つ開放的な概念システムであるため、これですべての敬辞が記述し尽くされたとはなかなか言えないのである。陰陽認知モデルを通して、陽というプラス価値を有すると見なされた概念から尊辞を、陰というマイナス価値を有すると見なされた概

念から謙辞を作り出すことができるようになっているので、個人的に敬辞を作る余地が多分に残されているわけである。

第３部　近代中国語の敬語——各論

第1章 敬辞と被修飾成分との共起関係-----親族名称を中心に-----

１．はじめに

言語体系の記述研究に関して言えば、その成果は常に帰納と演繹という二つの思考様式の相互作用の産物である。帰納的作業はばらばらな言語材料をただ寄せ集めていくだけでは、有意義な結論を見いだすことはできないし、演繹的な研究もその演繹の基盤となるモデルを無から作り出し、それを演繹的に対象に当てはめて行くことはあり得ない。帰納的作業の中でも、研究の方向づけを決める演繹的な思考作用が働き、演繹のモデル作り作業の中でもそのモデルを生み出す根拠となるような帰納的な思考が働いている。思考作業における帰納と演繹は、相矛盾するものではなく、相補い、相互作用するものである。これまでの帰納の結果の上に新しい演繹的な思考が生まれ、演繹の結果としてより大きな枠組みができ、その枠組みの上に立って更に新しい帰納作業が可能となる。このような、帰納と演繹の間に循環する思考作用を、断片的に切り取ると、帰納法か演繹法の単一の側面が見えるが、動的な思考の流れを見れば、どちらも一方だけでは成立しえないものである。このような弁証的で、循環上昇的な思考作用によってわれわれは、対象言語の真相に迫り、その体系像を掴むことが可能となるのである。

このような認識論の上に立って、この章では近代中国語敬語の陰陽価値体系に基づく敬辞のある側面に光を当て、その使用状況の細部について観察し、帰納的に記述したいと思う。

本論の第２部第１章６では、近代中国語の敬辞は、「礼の原理」という基本原理に基づくものだと説いた。それによれば、敬辞は世界に関する陰陽価値体系の中で、「他者を陽のカテゴリーに、自己を陰のカテゴリーに位置づけて行

動（又は表現）せよ」という基本原理が適用された結果である。しかし、この基本原理は、敬辞体系の大枠を示すためのもので、基本原理が適用されても、具体的な敬辞表現が使えるにはいろいろなコンテクストの条件が必要である。その内の一つは適切な言語的コンテクストの条件である。ここでは、敬辞使用の言語的コンテクスト、つまり敬辞とその他の言語成分との相互関係について調べる。

敬辞が文の中で担う構文的な役割は様々である。敬辞自体が主語、目的語又は述語になる場合もあれば、文の中での主語、目的語、述語になるような主要成分を修飾し、限定する役割を果たす場合もある。ここでは、敬辞が主語、目的語になるような名詞成分を修飾する場合の現象を考察の対象とする。名詞成分とは言っても、そこに様々な意味内容を持つものが含まれるが、ここでは、親族関係にかかわる表現に焦点を絞ることにする。

近代中国語の親族名称は、実際に小説の会話文に現れた例を見ると、たいてい二通りの使われ方がある。一つは、他者（聞き手と第３者を含む）の家族や親戚の人、又は自己の家族や親戚の人に言及する場合の用法である。この場合、他者の親族についての表現は、その親族の人と特定の人物である他者との実際の親族構成における関係によって規定され、自分の親族についての表現は、その人と自分との親族関係によって規定される。例えば、他者の兄を「令兄」、自分の兄を「家兄」と呼ぶ場合、「令兄」の中の「兄」は他者との関係に、「家兄」の中の兄は自分との関係に基づくものである。その「兄」の使い方は、実質的な親族関係を反映するもので、いわゆる親族名称の本来的な使い方である。

親族名称のもう一つの使われ方は、発話参与者である話し手と聞き手を直接呼ぶのに使う場合である。年齢や社会関係により自分と聞き手のことを親族名

称を使って呼称するような現象である。例えば、聞き手のことを「賢兄、賢弟」、自分のことを「愚兄、愚弟」と呼ぶ場合、その兄と弟は聞き手と自分の本当の親族関係を反映することもあれば、実際親族関係ではないこともある。親族関係でない場合の呼び方については、年齢や社会的地位の上下関係などに基づくことになる。

同じ親族名称だが、このように自己と他者の親族を指示する場合と、発話参与者である話し手と聞き手を指示する場合という二つの指示機能が存在する。ここでは、前者の用法を「親族指示」、後者の用法を「発話指示」と呼ぶことにする。

そこで、この「親族指示」と「発話指示」という二つの指示機能として使われているた親族名詞とそれらを前置修飾する敬辞成分との共起関係を調べることにしたい。

調査対象とした資料は、次の近代中国語口語体（白話）小説である。

１.『金瓶梅詞話』	１００章	蘭陵笑笑生	万歴丁巳版	１７世紀　明朝
２.『玉嬌梨』	２０章	夷荻散人編次	本衙蔵版	１７世紀　明朝
３.『儒林外史』	５６章	呉敬梓	嘉慶丙子版	１８世紀　清朝
４.『蜃楼志』	２４章	禺山老人編	嘉慶１２年刻本	１８世紀　清朝

これらの作品は、以下それぞれ頭文字で『金』、『玉』、『儒』『蜃』と略称する。

２．親族呼称と親族の概念構成

敬辞と親族関係被修飾成分との共起関係を分析する前に、まず、伝統の中国社会における親族関係構成を概観しよう。

親族構成というと、まず二つのことが連想される。一つは、血のつながりを持つ各親族成員同士の間に成立する客観的な関係構成という意味である。この

意味での親族構成の枠は、特定の言語や文化を越えて客観的で、普遍的である。親族構成のもう一つの意味は、ある言語や文化の中で、理解され、組織化された親族の概念体系のことである。特定の文化における親族の概念体系には、すべての客観的な血縁関係が同じように反映されているとは限らない。その社会の中でのある血縁関係は重要視され細かく区別されるが、ある血縁関係は軽視され区別をされないことがありうる。つまり、特定文化の中で構成された親族概念の体系は、客観的な親族関係をその文化での必要性に応じて変形させたものである。特定の文化における親族の概念構成は、その文化での親族呼称によって反映される。

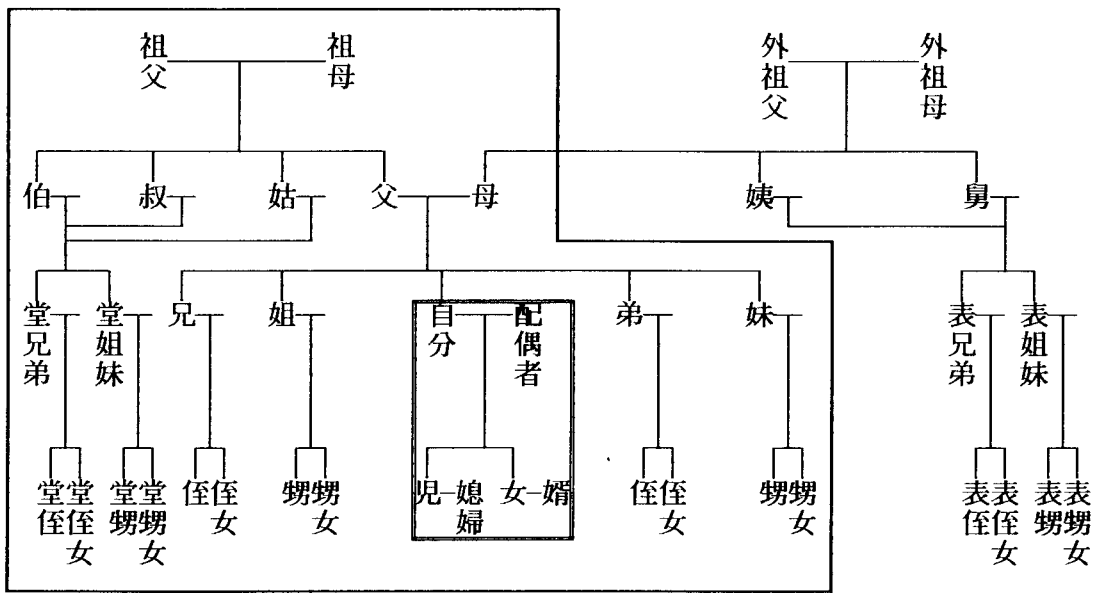
中国語の親族呼称に反映された親族の概念体系図はその血縁関係を中心にして図2.1のように示すことができる。

伝統的な中国社会は父系家族社会である。この親族の概念体系図の中にも、男性中心の父系家族社会の影響が反映している。例えば、父の父母は「祖父、祖母」であるが、母の父母は「外祖父、外祖母」と呼ばれる。母の父母に「外」が付くのは、母方の親族は父系家族外の親族に属するという考え方によるものである。血縁関係の中で更に父系かどうかによって内と外が区別されることが分かる。そして、父の男きょうだいは父より年上か年下かによって区別され別々に概念化される。年上の場合は「伯」、年下の場合は「叔」である。しかし、父の女きょうだいは「姑」という一つの概念でまとめられている。つまり、父の女きょうだいは父より年上か年下かは父系家族の中では重要でなく区別する必要はなかったことを物語っている。更に、母のきょうだいは、父系家族の枠外に属するものなので、両方とも年齢関係が区別されず、男女差だけによりそれぞれ「舅<母方の男きょうだい>」、「姨<母方の女きょうだい>」という一つの概念として捉えられている。伝統の中国社会は厳しい父系家族制社会のため、

母方の親族は、同じ血のつながりを持つにもかかわらず、父系親族と比べて一段と遠い関係にあると見なされる。

図2.1の中で、太線枠内は父系家族内の親族で、枠外は母方の親族構成である。2重線内は自分を中心とする父系核家族の構成である。

図2．1　　父系家族



3．親族指示

親族指示には、他者の親族を指示する場合と自己の親族を指示する場合とがあるが、他者親族指示表現を前置修飾するのは尊辞で、自己親族指示表現を前置修飾するのは謙辞である。ここで、どんな敬辞が親族概念体系の中のどの概念表現を修飾するか、尊辞と他者親族指示、謙辞と自己親族指示のそれぞれの間の共起関係の実態を調べてみる。

3．1．尊辞と他者親族指示との共起関係

まず、四つの作品に現れた尊辞と他者親族指示表現とのすべての組み合わせを列挙し、その意味内容を記述する。（）内は意訳を、<>内は逐語訳をそれぞれ示す。

尊府（お父様<尊い府>）、尊公（お父様<尊い旦那>）、尊翁（お父様<尊い高齢者>）、

尊人(お父様<尊い人>)、尊大人(お父様<尊い大きい人>)、尊慈(お母様<尊い慈しみ>)、尊正(奥様<尊い正夫人>)、尊閨(奥様<尊いしきい>)、尊夫人(奥様<尊い夫人>)、尊嫂(義理のお姉さん<尊い兄嫁>)。

令尊(お父様<立派な尊い人>)、令堂(お母様<立派な堂>)、令岳(義理のお父様<立派な山>)、令夫人(奥様<立派な夫人>)、令叔(おじさま<立派なおじ>)、令舅(母方のおじさま<立派なおじ>)、令兄(お兄様<立派な兄>)、令姐(お姉様<立派な姉>)、令嫂(義理の姉<立派な兄嫁>)、令弟(弟さん<立派な弟>)、令妹(妹さん<立派な妹>)、令公子(お坊っちゃん<立派な息子>)、令郎(お坊っちゃん<立派な息子>)、令嫒・令愛(お嬢さん<立派な娘>)、令婿(お婿さん<立派な婿>)、令姪・令侄(おいこさん<立派なおい>)、令甥女(おめいこさん<立派なめい>)、令公孫(お孫さん<立派な孫>)、令親(ご親戚<立派な親戚>)。

宝眷(ご親戚<宝の親戚>)。

賢郎(お坊っちゃん<賢い息子>)

以上の中で「府、堂、慈、閨」などのような被修飾成分は、単独ではそれぞれ「役所の建物、立派な建物、慈しみ、しきい」という文字通りの意味を持ち、親族名詞とは言えないが、ここでは、実際親族指示の間接表現として使われているので、考察の対象として取り入れている。以上の表現の四つの作品の中での出現状況は次の表3.1.1の通りである。

表3.1.1の現象を、特定の人物である他者とその指示対象となる人との親族関係により「両親、配偶者、上位世代、同世代、下位世代、不特定」のように分類し、尊辞と親族指示表現との組み合わせの状況を表2.1.2で示す。●は四つの作品に実際に現れた組み合わせである。これらの組み合わせを通して他者親族指示の場合における敬辞使用の特徴については、次のように分析される。

(1)夥しい数の尊辞表現の中で、実際他者親族指示表現と共起しているのは、「尊、令、宝、賢」の四つである。そして、その四つの尊辞の内、「尊」と「令」は最も多くの親族指示表現と共起していることが分かる。更に、「尊」と「令」の間に「令尊(お父さん)、令堂(お母さん)、尊慈(お母さん)、尊夫人(奥さん)、令夫人(奥さん)、尊嫂(義理のお姉さん)、令嫂(義理のお姉さん)」などいくつかの領域を共有しながら、全体としてそれぞれ役割分担がなされて

いる傾向が見られる。つまり、「尊」は主に他者の両親と配偶者の指示表現と共起する。一方、「令」は、他者の上位世代、同世代、又は下位世代の指示表現と幅広く共起できる。直接表現の形で「令」と共起する親族呼称は同世代、下位世代又は「叔、舅」のような一段と関係の遠い上位世代に片寄る傾向が観察される。

（２）他者の下位世代指示表現と共起できる「令」と共起しない「尊」との間に、敬意度の差が認められる。他者の親と配偶者というその人に最も関係の近い親族名称と共起するという特徴から、「尊」は「令」と比べてより高い配慮を必要とする場合に使われる傾向が現れている。

（３）他者の両親と配偶者に言及する場合、直接親族名称(「父、母、妻」など)が回避されている現象が観察され、高い敬意と配慮が要求される場合、親族名称そのものが使用されなくなる傾向が見られる。敬意度の低い「令」は、同世代と下位世代又は一段と関係の遠い上位世代の場合は、「叔、兄、弟、侄、孫」などのような親族名称と共起しているが、両親と配偶者の場合は、そられの間接表現と共起している。敬意度の低い「令」が両親、配偶者指示表現と共起できるのは、その親族名称自体も敬語化されているので、二重敬語によって敬意度が相対的に高くなったからだと見ることができよう。

（４）他者の父親は「尊府」、母親は「令堂」と表現される現象にも、「尊」、「令」との間の微妙な敬意の差が現れていることが伺われる。そして、同じく建物に譬えられた婉曲表現だが、父親には権力を象徴する役所建物「府」が使われ、一方母親には、一般的な豪邸を意味する「堂」が使われている。父系社会における男女間の権力構造がその「府」と「堂」の譬え方にも反映されていよう。

表3.1.1

作品	敬辞成分	被修飾成分
金	尊	正、閫、夫人
	令	堂、夫人、兄、姐、曖、姪、親
	宝	眷
	賢	郎
玉	尊	公、翁、慈、嫂
	令	叔、兄、弟、妹、公子、郎、愛、甥女、親
儒	尊	府、公、翁、大人、人
	令	叔、舅、兄、嫂、弟、妹、郎、愛、婿、侄、公孫、親
蜃	尊	公、翁、大人
	令	尊、岳、兄、嫂、姉、妹、婿、郎、愛、親

表3.1.2

尊辞	親族関係																												
	両親								配偶			上世代			同世代						下世代							不定	
	公	府	翁	大人	人	尊	堂	慈	正	閫	夫人	岳	叔	舅	兄	嫂	姐	姉	弟	妹	公子	郎	愛	婿	侄	甥女	公孫	親	眷
尊	●	●	●	●	●			●	●	●	●					●													
令						●	●				●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	
賢																					●								
宝																													●

3．2．謙辞と自己親族指示との共起関係

自己の親族指示を前置修飾する謙辞は、「拙、賤、小、粗、敝、家、舎」の七つである。その内、「拙、賤、小、粗、敝」は、ある性状概念を表す表現で、「巧、貴、大、精、令」などのプラス価値概念との比較で、それぞれマイナス価値を有する概念である。「家」と「舎」は建物という物体概念を表す表現である。それは「府、堂、家、舎」という建築物の種類体系の中で、立派な建物である「府、堂」との相対的な関係から、一般的で、粗末な建物である。この意味で陰というマイナス価値を有する概念である。

四つの作品に現れたこれらの謙辞とそれらによって前置修飾される自己親族指示表現とのすべての組み合わせ及びその意味については、次のように記述さ

れる。

家祖(そふ<うちのそふ>)、家公公(そふ<うちのそふ>)、家奶奶(そぼ<うちのそぼ>)、家尊(ちち<うちのちち>)、家父(ちち<うちのちち>)、家母(はは<うちのはは>)、家叔(おじ<うちの父方のおじ>)、家兄(あに<うちのあに>)、家姐(あね<うちのあね>)。

拙夫(主人<拙い夫>)、拙荊(家内<拙いいばら>)。

賤荊(家内<いやしいいばら>)、賤累(家内<いやしい荷物>)。

小妾(家内<小さいめかけ>)、小婿(むこ<小さいむこ>)、小児(むすこ<小さいこども>)、小女(むすめ<小さい女>)、小侄(おい<小さいおい>)。

舎舅(おじ<あばらやの母のおじ>)、舎弟(弟<あばらやの弟>)、舎姪・舎侄・侄児(おい<あばらやの男兄弟の息子>)、舎侄孫(いとこ孫<あばらやの男いとこの孫>)、舎親(親戚<あばらやの親戚>)。

粗室(家内<あらいへや>)。

敝年伯(ぎりのおじ<みすぼらしいぎりのおじ>)、敝岳(ぎりの父<みすぼらしいぎりの父>)、敝世叔(ぎりのおじ<みすぼらしいぎりのおじ>)、敝世兄(ぎりの兄<みすぼらしいぎりの兄>)、敝親家(家内の実家<みすぼらしい妻の実家>)。

四つの作品に現れた謙辞と自己親族指示表現との組み合わせを表2.2.1にまとめる。そして、指示された親族と自己との関係を、親族関係と疑似親族関係に分け、親族関係を自己より上位、配偶者、自己より下位、不特定親族に分け、それと謙辞との組み合わせの状況を表3.2.2に示す。

表3.2.1

作品	敬辞成分	被修飾成分
金	家	公公、奶奶、母、兄、姐
	拙	夫、荊
	賤	荊、累
	小	妾、婿、児
	舎	妹、姪児、姪女、親
	粗	室
玉	家	尊、君、叔
	小	児、女、侄
	舎	弟、妹、姪、甥女、親
儒	家	祖、君、父、叔、兄
	拙	荊
	賤	内
	小	妾、児、女、婿、侄
	舎	舅、妹、表侄、侄孫、親
	敝	年伯、世叔、世兄、親家
蜃	家	君、父、母
	拙	夫
	賤	内
	小	女、妾
	舎	妹
	敝	岳

表3.2.2

謙辞	親族関係																																	疑似親族			
	自己より上位											配偶者						自己より下位												不特定							
	公公	奶奶	尊	君	父	母	岳	叔	舅	兄	姐	夫	室	荊	内	累	妾	児	女	婿	弟	妹	姪児	姪女	姪丈	甥女	表侄	侄孫	親	眷	親家	年伯	世叔	世兄
家	●	●	●	●	●	●		●		●	●																										
拙												●	●	●																							
粗													●																								
賤														●	●	●	●																				
小																	●	●	●	●																	
舎									●												●	●	●	●	●	●	●	●	●	●							
敝							●																								●	●	●	●			

（「姪、侄、姪児」をまとめて「姪児」で表す。）

図2.1に示した親族関係はすべて今回の調査対象の中に現れたわけではないが、四つの小説の中に反映された現象を通して、謙辞使用と親族名称の相互関係、謙辞間の役割分担の複雑な構造をうかがうことができる。次に表3.2.2.に現れた謙辞と自己親族指示表現との共起関係の特徴を次のようにまとめてみる。

（1）図2.1の家族構成に基づいて、表3.2.2の結果を分析すると、まず謙辞「家」が使われたのは、父系家族内の上位者のみであるということが分かる。「家」という言葉の文字通りの意味が他の謙辞と比べてマイナスの意味合いが一番薄いということと関連して、「家」が謙辞の中で自己卑下度が最も低いものと推測される。

（2）「舎」は基本的に下位親族名称と共起する傾向が見られる。「舎」と共起する唯一の上位者は「舅」である。「叔」と「舅」は同じおじという意味であるが、父の弟である「叔」は「家」と共起し、母の弟である「舅」は、「舎」と共起しているということから、母の兄弟は一段と格下げされ下位親族と同様に表現されていることが分かる。ここに父系中心の家族制の影響が伺われる。

（3）「拙、粗、賤、小」は父系核家族内の親族と共起する傾向が見られる。謙辞の卑下度が最も高いことから、核家族という枠内で自分に最も近い関係の下位者に対する優位の立場が現れている。

（4）配偶者の表現とそれに共起する謙辞には、いろいろな種類の表現が使われ、バラエティに富んでいる。その中でも特徴的なのは、夫に関する表現とそれと共起する謙辞に比べ、妻に関する表現とその謙辞が豊富であるということである。その謙辞は「拙、粗、賤、小」で、妻としての名称も「室<部屋>、荊<いばら>、内<うち>、累<厄介者>、妾<めかけ>」などがあり、いずれも、マイナス価値が強く付与されている概念ばかりである。

更に、「賤荊、賤累」の中の「荊」「累」で分かるように、間接表現は他者へ言及する場合にだけ現れる現象ではなく、自己卑下の謙辞にも見られる。このような表現が生まれたのは、元来の指示表現だけでは卑下の度が足りないので、更に、マイナス

の価値を持つ別のものに譬えて言う必要が生じたからだと言えよう。この現象から、夫が、他人の前で妻を価値下げすることは、妻が他人の前で夫を価値下げする場合より度合いが高い傾向が見られる。その前置修飾の謙辞「賤」と合わせて、自己の妻に対する卑下表現の程度は、その父系家族社会における女性の立場を反映していよう。

（5）親族ではないが、親族のように親しく付き合っている人達のことは、近代中国語では「世十親族名称」又は「年十親族名称」によって表される。これらの親族外の関係を表す表現と共起するのは、謙辞「敝」である。「敝」は基本的に血のつながりを持たない人と共起するものであることは、四つの作品に現れた「敝」の用例からそれを伺うことができる。

『金』：敝僚友・敝同僚(私の同僚<みすぼらしい同僚>)、敝同窗・敝同年(私の同窓<みすぼらしい同窓>)、敝年家(同級生の家<みすぼらしい同級生の家>)。
『玉』：敝相知・敝友(私の友人<みすぼらしい友人>)、敝同年。
『儒』：敝東家(私の大家<みすぼらしい大家>)、敝上人(私の上官<みすぼらしい上官>)、敝友。
『蜃』：なし

表3.2.2の中で、妻の父「岳」は、父系中心家族社会において、自己とは義理の関係に属し血縁を持たないので、非親族の交友関係と同様に「敝」と共起している。

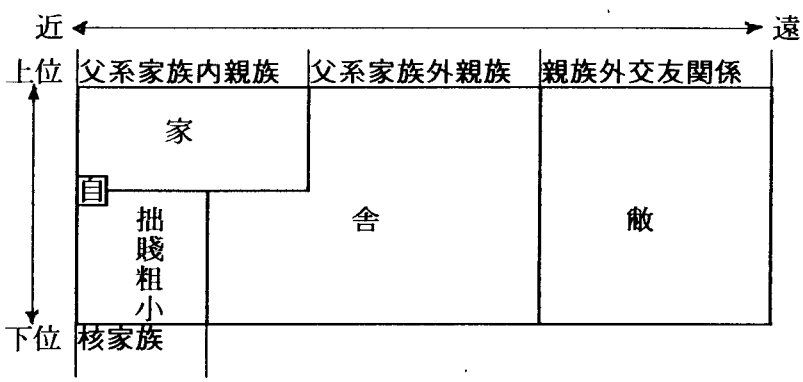
（6）比較の観点からすると、尊辞と他者親族指示との共起関係に比べ、謙辞と自己親族指示との関係がより複雑で、重層的であることが分かる。このことから、話し手は、他者と他者の親族関係以上に、自分を取り巻く家族社会の中での上下、ウチソトの秩序を意識し、様々な謙辞を使い分けているという点が確認できる。

（7）なお自己側の親族に言及する場合でも、「尊」や「君」のような敬辞的な要素が使われている現象が観察される。そしてそれが「父」にだけ使われているという点が極めて興味深い。自分の父親を「家尊」、「家君」と呼ぶ場合、その「家」は聞き手に対する自己謙譲の配慮をする働きを持っているが、「尊」や「君」は父親に対する絶対的な敬意を示すものである。敬辞では、他者への配慮だけでなく、内側の上位者に対

しても待遇的な配慮がなされていることが分かる。この表現は、父系家長制社会における父親の高い地位と無関係ではない。

（８）個々の謙辞の家族関係における共起領域は図3.1のようにまとめることができる。縦の軸は家族関係内の世代、年齢の上下関係を示し、横の軸は父系家族社会において自分との血縁、親族関係の距離を示すものである。自己の位置づけは、縦の軸では自分より上位の親族と下位の親族がいるので、真ん中に位置し、横の軸では自分を出発点とするので、一番左側の端に位置する。この図を通して、自分との上下関係の差を謙辞で表現しわけるのは、父系家族内親族だけであることが分かる。より近い関係の成員に対してより複雑な使い分けが行われる傾向が見られる。

図3.2.2



4．発話指示

近代中国語の発話指示表現は非常に豊富で特徴的である。それに利用される表現は大まかには、親族関係、官職関係、学校関係である。話し手と聞き手は実際そのような関係でなくても、聞き手に対して「老爹、大官、先生」、自分のことを「小弟、下官、学生」と表現したりすることができる。このように発話参与者を指示することは、近代中国社会において丁寧で礼儀的な行動と見なされる。近代中国語はこのような発話指示表現が発達したかわりに、人称代名詞による待遇的な使い分けが殆ど見られない。ただしここで取り上げるものは、近代中国語発話指示表現の中の一部である親族関係名称の借用現象に限定する。

4．1．尊辞と聞き手発話指示との共起関係

四つの作品の中で聞き手指示の親族表現と共起する尊辞は「尊、老、大、賢、仁、長」の六つである。四つの作品に現れた、尊辞と発話指示の親族関係表現とのすべての組み合わせは、次のとおりである。

尊伯(おじさん<尊いおじ>)、尊叔(おじさん<尊いおじ>)、尊兄(お兄さん<尊い兄>)、
老公公(おじいさん<年とった祖父>)、老爺(おじいさん<年とった祖父>)、老太太(おばあさん<年とった祖母>)、老爹(おとうさん<年とった父>)、老父台(おとうさん<年とった父>)、老夫人(おかあさん<年とった夫人>)、老伯(おじさん<年とったおじ>)、老伯舅(おじさん<年とったおじ>)、老兄(お兄さん<年とった兄>)
大爺(おじいさん<大きい祖父>)、大哥(おにいさん<大きいあに>)、大姐(お姉さん<大きい姉>)、大世兄(お兄さん<大きい兄>)
賢兄(お兄さん<賢い兄>)、賢弟(きみ<賢い弟>)、賢妹(きみ<賢い妹>)、賢侄(きみ<賢いおい>)、賢婿(きみ<賢い婿>)
仁兄(お兄さん<仁徳ある兄>)、長兄(お兄さん<年上の兄>)

日本語では下位親族に対して親族名称で呼ぶことはないので、厳密には「賢弟、賢妹、賢侄、賢婿」に該当する表現は存在しないが、ここでは「きみ」と訳す。

表4.1.1

作品	敬辞成分	被修飾成分
金	尊	伯
	老	公公、爺、太太、媳、夫人、伯舅
	大	哥、姐
	賢	弟、侄
玉	尊	叔、兄
	老	兄、爺
	仁	兄
	賢	兄、侄、妹
儒	老	爺、父台
	大	爺、哥
	長	兄
	賢	婿、至、弟
蜃	尊	兄
	老	伯
	仁	兄
	大	爺、世兄、哥
	賢	弟、侄

表4.1.2

尊辞	親族関係																
	上位世代									同世代						下位世代	
	公公	爺	太太	夫人	父台	爹	伯	叔	舅	兄	哥	世兄	姐	弟	妹	侄	婿
老	●	●	●	●	●	●	●		●	●							
尊							●	●		●							
長										●							
仁										●							
大		●									●	●	●				
賢										●				●	●	●	●

表4.1.2に現れた尊辞と聞き手指示の親族表現との組み合わせの状況から、次のような特徴が指摘できる。

（1）尊辞「老、尊、長、仁、大」は、自分より上位の親族名称のみと共起している。その内「長、仁」は「兄」とだけ共起している。

（2）「賢」は「兄」とも共起しているが、上位世代の名称と共起する例がないことから、基本的に同世代か下位世代の親族名称と共起する傾向が強い。

（3）親族名称の中で、最も多くの尊辞と共起できる名称は「兄」である。これは「兄」という親族名称によって表される人間関係が、自分と同世代という意味で軽く待遇することもできるし、自分より上位という意味で高く待遇することもできるという不安定な関係に起因するものではないかと思われる。

（4）「賢弟、賢妹、賢侄、賢婿」などから見ると、聞き手を自分より下位であることを認めながら、「賢」によって相手を丁寧に待遇していることが分かる。つまり、「賢」という尊辞の使用は、年齢的、社会的上下関係より、「他陽自陰」、「他賢自愚」という自他関係によるものだということができる。

4.2. 謙辞と話し手発話指示との共起関係

話し手指示は機能的に第一人称指示詞の「我」と同じように話し手のことを指す表現であるが、中国語における話し手指示表現は、聞き手指示表現と同じように、人称代名詞によって待遇的な意味を使い分けることはほとんどない。第一人称を待遇的に表現しわける機能は、親族、官職、学校などにおける社会関係の表現を用いることによって達せられる。親族名称が話し手指示に使われる場合、自分のことを相手との年齢や地位などの関係を考慮して、家族関係構成の中で最大限に下位の方に位置づけをし、表現することが、礼儀的である。この意味で、ここでの親族指示表現は必ずしも話し手と聞き手の実際の親族関係を意味するものではない。

話し手発話指示表現と共起する謙辞は「劣、賤、愚、小」の四つである。四つの作品に現れたすべての組み合わせは次の通りである。

劣叔(わたくし<劣ったおじ>)

賤妾(わたくし<いやしいめかけ>)

愚兄(わたくし<愚かな兄>)、愚表兄(わたくし<愚かないとこ>)、愚姐(わたくし<愚かな姉>)、愚弟(わたくし<愚かな弟>)、愚表弟(わたくし<愚かないとこ>)、愚妹(わたくし<愚かな妹>)、愚侄(わたくし<愚かなおい>)

小弟(わたくし<小さい弟>)、小妹(わたくし<小さい妹>)、小婿(わたくし<小さい婿>)、小媳婦(わたくし<小さい嫁>)、小姪・小侄(わたくし<小さいおい>)

表4.2.1

作品	敬辞成分	被修飾成分
金	劣	叔
	小	弟、婿、媳婦、姪
玉	賤	妾
	愚	姐、侄
	小	弟、妹、婿、侄
儒	愚	兄、表兄、弟、表弟、侄
	小	弟、侄
蜃	愚	兄、姐、妹
	小	弟、妹、婿、侄

表4.2.2

謙辞	親族関係											
	叔	妾	兄	表兄	姐	弟	表弟	妹	侄	姪	婿	媳婦
劣	●											
賤		●										
愚			●	●	●	●	●	●				
小						●		●	●	●	●	●

表4.2.2に示された謙辞と話し手指示表現との共起関係から次のような特徴が指摘できる。

（1）「愚」は兄弟やいとこなどの親族名称としか共起していないから、話し手自身を聞き手と同世代の人同士として表現する時に使われる傾向がある。

（2）「小」は、「弟、妹、侄、婿、媳婦」とだけ共起しているので、聞き手との関係で自分が家族構成内の下位者のように捉えた場合に使われることが分かる。

（３）親族指示の場合は、指示された人物と自己又は他者との実質的な親族関係を示すものなので、その親族関係概念を使用すること自体には待遇的な効果が含まれていないが、発話指示の場合は、他者と自己を親族関係概念を利用して表現することがあるので、その概念を使うこと自体にも待遇的な意図が含まれることがある。そのため、血縁又は義理の関係で自分が明らかに相手の上位者である場合を除いて、自分を上位者のように位置づけることは避け、自分を下位者のように位置づけるのが、丁寧で礼儀的である。その場合、親族名称も一種の敬辞として機能する。表4.2.2に見られるような自己発話指示に、主に下位親族名称が使われている現象は、親族名称のこの敬辞としての役割と関係するものであろう。

（４）なお、「劣叔、愚兄、愚姐」のように、自分が明らかに上位である場合でも、謙辞が使用されているが、この場合の謙辞の使用は、年齢や社会的上下関係ではなく、「他陽自陰」の自他関係によって行われたのである。4.1の特徴(4)と合わせて、尊辞と下位親族名称、謙辞と上位親族名称とが共起するということは、敬辞が、話し手が年齢的、社会的に上位である場合にも使用されることを意味している。

５．まとめ

以上で敬辞とその修飾成分としての親族名称との共起関係の分析を通して、敬辞使用における以下にまとめるような傾向性が浮き彫りになった。

（１）構造的重層性

自他関係によって規定された尊辞と謙辞は、表3.1.2、表3.2.2、表3.3.2、表3.4.2に見られるように、その使い方の細部において、更に親族構成における年齢、世代の上下関係と父系家族のウチソト関係などによって使い分けられ、複雑な重層構造を呈している。

（２）明確な役割分担

様々な敬辞は親族指示と発話指示の二つの機能によって役割分担が行われている。敬辞と二つの指示機能との関係は次のようにまとめることができる。

親族指示にしか使われない敬辞：
　尊辞――令、宝
　謙辞――家、拙、舎、敝
発話指示にしか使われない敬辞：
　尊辞――老、長、仁、大
　謙辞――劣、愚
基本的に親族指示に使われる敬辞:
　謙辞――賤
基本的に発話指示に使われる敬辞:
　尊辞――賢
親族指示と発話指示両方に使われる敬辞:
　尊辞――尊
　謙辞――小

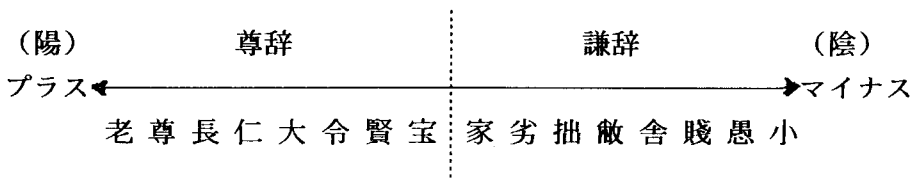
親族指示と発話指示の両方に使われる場合、全く同じ共起関係を持つ例は「小妾、小婿」だけで、その外はすべて、敬辞と親族指示との共起が異なることにより、両義性が避けられている。例えば、親族指示では「尊」は相手の父母と配偶者指示表現と共起し、「令」は、主にその他の親族概念と共起しているが、発話指示における「尊」は、父母や配偶者の概念とは共起せず、おじや年上のきょうだいの概念と共起している。そして、謙辞の「小」も、親族指示では、主に妻、子供の概念と共起するが、発話指示では、弟、妹、おい、嫁、婿などの概念と共起している。「尊」と「小」は、親族体系の中での共起領域の違いにより親族指示と発話指示とが使い分けられ、相補性によって両義性が避けられている。

（３）共通の価値的尺度

陰陽の価値的尺度は、尊辞と謙辞間の対立構造に見られるだけでなく、尊辞又は謙辞の様々な表現の内部においても連続的な価値の差として認められる。敬辞と共起する親族名称には年齢、世代による上下の差や、父系家族におけるウチソトの差があるので、それらの差に基づいて敬辞間の価値の差を類推することができる。敬辞は「尊姓(お名前<とうとい名字>)」、「小舎(うち<小さいあばらや>)」などのように親族名

称以外の概念とも共起するので、ここに現れたのは、その一部の用法に過ぎないと言える。したがって、ここでの結論が、敬辞のすべての用法に適用するとは言えないけれども、親族名称との共起関係に限って言えば、これらの敬辞表現は図5のように、同一の価値的尺度の中で、その価値的、待遇的度合いの傾向性として示すことができよう。

図5



第２章　敬辞使用と人間関係――「年齢の聞き方」の事例研究――

１．はじめに

敬辞の使用を具体的に観察するために、ここでは焦点を「年齢の聞き方」という一つの発話事例にしぼる。一つの発話事例に限定するのは、同一の命題内容に対する表現スタイルの相違が特定できるという利点があるからである。「年齢の聞き方」を選んだのは、それが日常の会話によく登場する話題で、同一の話題を通してことばづかいとさまざまな人間関係との関わり方を透視することができるからである。これは、歴史的に存在した過去の言語に関する調査なので、生の会話資料を得ることは不可能であるが、当時の日常生活を反映する文学作品を通して、間接的にその言語の使用的側面を観察することは可能であろう。今回は、近代小説の中で１７世紀ころの市民生活を如実に反映した写実的な作品として定評のある『金瓶梅詞話』（以後『金』と略す）を選んだ。調査対象を一つの作品に限定するのは発話にかかわる人物間の関係が把握しやすく、異なる時代、地域又は作者による差を回避するためである。『金』の中に現れたすべての年齢に関する質問発話を集め、そこに見られる様々な表現タイプを分析し、異なるタイプの表現は互いにどのような意味的特徴があり、そしてそれぞれどのような人間関係において使用されたかを調べた。特に、敬辞に関して、その使用が人間関係にどう影響されているか、敬辞以外に発話の丁寧さを調節する手段はあるか、あるとしたら、これはどんな性質のものなのかを明らかにしたい。

２．事例

『金』の中に現れた年齢の聞き方の発話例は全部で３２例あった。これらの例を、年齢を聞かれた人の立場によって大きく二種類に分ける。一種類は、話し手が聞き手に向かって、第三者の年齢を聞く場合の発話である。これをＩ類

事例とする。もう一種類は、話し手が聞き手本人に対してその年齢を聞く場合の発話である。これをⅡ類事例とする。各例文の後の角括弧内は、Ⅰ類事例の場合では［話し手→聞き手→第３者］を、Ⅱ類事例の場合は［話し手→聞き手］をそれぞれ意味する。

Ⅰ類事例：第３者の年齢を聞く発話

①孫二娘還有位姐兒、幾歳兒了。［月娘→春梅→孫二娘の娘］９６章
（孫さんの娘はいくつ。）

②這丫頭十幾歳。［孟玉楼→老馮→召し使い］２４章
（この女の子は十いくつ。）

③真個多少年紀。［西門慶→王婆→潘金蓮］２章
（ほんとうに年いくつですか。）

④大哥今年多少青春。［金蓮→王婆→王婆の息子］３０章
（お子さんはことし年いくつですか。）

⑤書官兒青春多少。［謝希大→西門慶→西門慶の小者］３５章
（お宅の小者は年いくつですか。）

⑥老馮多大年紀。［呉月娘→李瓶兒→女中］１４章
（馮さんは年いくつですか。）

⑦你衙内今年多大年紀。［孟玉楼→陶媽媽→県知事の息子］９１章
（そちらの若旦那様は今年いくつになりますか。）

⑧他大娘貴庚。［李瓶兒→西門慶→西門慶の妻］１３章
（奥様はおいくつですか。）

⑨他五娘貴庚。［李瓶兒→西門慶→西門慶の妾］１３章
（５番目の奥様はおいくつですか。）

⑩他老人家也高寿了。［應伯爵→西門慶→楊姑娘］７章
（あのご老人はおいくつでしたか。）

Ⅱ類事例：相手の年齢を聞く発話

⑪你多少年紀了。［應伯爵→来友兒］７７章
（年いくつ。）

⑫我只要忘了、你今年多少年紀。［西門慶→如意（女中）］７５章
（忘れたけど、今年年いくつ。）

⑬你年紀多少。［西門慶→如意（女中）］６７章
（年いくつ。）

⑭多少青春。［任道士→陳経済］９３章

（おいくつですか。）

⑮多少青春。［西門慶→李瓶兒］１３章

（おいくつですか。）

⑯你今青春多少。［西門慶→申二姐（隣人の娘）］６１章

（今年でおいくつになりますか。）

⑰青春多少。［應伯爵→申二姐］６１章

（年いくつですか。）

⑱官人青春多少。［韓愛姐→陳経済］９８章

（旦那さんはおいくつですか。）

⑲叔叔青春多少。［潘金蓮→武松］１章

（お兄さんはおいくつですか。）

⑳你今年都大年紀。［張勝→陳経済］９４章

（今年おいくつですか。）

㉑今年多大年紀。［叶頭陀→陳経済］９６章

（今年おいくつですか。）

㉒長老多大年紀。［西門慶→老和尚］４９章

（長老は今年おいくつになりますか。）

㉓官人貴庚。［孟玉楼→西門慶］７章

（旦那さんはおいくつですか。）

㉔賢弟貴庚。［守備→陳経済］９７章

（あなたはおいくつですか。）

㉕朱審先生･･･貴庚多少。［李瓶兒→朱竹山］１７章

（朱先生はおいくつになりますか。）

㉖二舅貴庚多少。［應伯爵→孟鋭［孟玉楼の弟］］６７章

（あなたはおいくつですか。）

㉗老人家高寿了。［應伯爵→老医師［８１才］］６１章

（先生のお年はおいくつでございますか。）

㉘請問奶奶多大年紀。［占い師→呉月娘］４６章

（奥様はおいくつでございますか。）

㉙敬問姐姐、青春幾何。［陳経済→韓愛姐］９８章

（お嬢様はおいくつでございますか。）

㉚不敢請問娘子青春多少。［西門慶→孟玉楼］７章

（失礼ですが、お嬢様はおいくつでございますか。）

㉛小人不動問娘子青春多少。［西門慶→潘金蓮］３章

（失礼ですが、お嬢様はおいくつでございますか。）

㉜小人不敢動問、娘子青春幾何。［朱竹山→李瓶兒］１７章

（失礼ですが、お嬢様はおいくつでございますか。）

3．表現タイプの分析

上に掲げた３２の用例は、ある人の年齢をたずねるという意味で同一命題内容の発話である。しかし、この同一の命題内容の発話は、例に示されているように様々な異なるタイプの表現によって遂行されている。各々の発話から年齢の質問にかかわる表現の部分を抽出すると、表３．１のように全部で八つのタイプの表現に分かれる。

表３．１

	タイプ１	タイプ２	タイプ３	タイプ４	タイプ５
Ⅰ	幾歳① 十幾歳②	多少年紀③	多少青春④ 青春多少⑤	多大年紀⑥⑦	貴庚⑧ 貴庚多少⑨
Ⅱ		多少年紀⑪⑫ 年紀多少⑬	多少青春⑭⑮ 青春多少⑯⑰⑱⑲	都大年紀⑳ 多大年紀㉑㉒	貴庚㉓㉔ 貴庚多少㉕㉖

	タイプ６	タイプ７	タイプ８
Ⅰ	高寿⑩		
Ⅱ	高寿㉗	請問～多大年紀㉘ 敬問～青春幾何㉙	不敢請問～青春多少㉚ 不敢動問～青春多少㉛ 不敢動問～青春幾何㉜

以下、それぞれのタイプの表現が持っている意味的特徴について分析する。

タイプ１：これは数量疑問詞「幾（いくつ、いくら）」と年齢の「歳」によって構成されたもっとも簡潔で、直接的な表現である。文字通りの意味を表す以外表現上の工夫は何ら施されていない。この意味においてこのタイプは「年齢を聞く」発話の命題内容そのものを表す表現で、もっとも丁寧度が低くぞんざいな表現と言える。

タイプ２：このタイプの表現は疑問詞「多少（どのぐらい）」と年齢を意味する名詞「年紀」とからできている。直接的な疑問表現ではあるが、タイプ１

と比べると語彙選択の上で相違が見られる。「幾歳」に比べて「多少年紀」の方がいくらか表現が長くなり、何歳ではなく、年齢はどのぐらいという表現なので、意味はいくらか漠然性を帯び、語気が少し柔らかくなる。

タイプ３：このタイプの表現は疑問詞「多少（どのぐらい）」と年齢の婉曲表現「青春」との組み合わせである。タイプ２と同様「多少」を使っているので、質問の漠然性が高くなっている。「青春」は敬辞の枠組みには入らないが、年齢の直接表現を避けるという意味で婉曲表現に属する。「青春」の文字通りの意味から、青春時代の若者に対して使われる表現ではなかったかと推測される。

タイプ４：疑問詞「多大、都大」と「年紀」とでできる質問の発話表現であるが、疑問詞「多大」はタイプ２、３の疑問詞「多少」と比べ、文字通りには「どのぐらい少ない（若い）」ではなく、「どのぐらい大きい（年とる）」ということを意味するので、相手の年が大きいことを暗示した質問である。年齢は社会的地位の一つのパラメータである。年齢の高い人が社会的に尊敬される社会において、相手の年が大きいことを含意させてたずねることは、相手を年長者として丁寧に接することを意味することになるだろう。

タイプ５：これは「他者は貴い」というメタファーによる尊辞「貴」と年齢を意味する語「庚」と疑問詞「多少」からできている発話である。疑問詞がない場合は省略現象とみなして同一のタイプに入れる。このタイプの発話は、尊辞「貴」が使われることにより、発話全体の丁寧度が一段と高くなる。

タイプ６：これは、高さのメタファーによる敬辞「高」と年長者であることを含意する表現「寿」からできている発話である。この発話は、より年上の人間により高い価値を認める社会においてはかなり丁寧な表現になる。

タイプ７：このタイプの発話は、質問行為を疑問文の形で遂行するのではなく、自分の質問行為に言及することにより間接的に遂行している。タイプ１～

６に比べて、相手に直接質問しないで、自分が質問する行為を述べているだけなので、相手が答える義務が形の上で拘束されていない。それによって押し付けがましさが弱められる。そして、質問する行為「問」の表現の前に謙辞「請（お願いする）」、「敬（うやまう）」を冠して表現している。文字通りには「お年はおいくつかをお願いして（うやまって）おたずねします」という自己の行為を記述する平叙文の意味になる。

タイプ８：このタイプの発話は、文字通りには「あなたの年齢を聞くことを敢えてしません」ということを意味しているので、タイプ７の発話内容、つまり自分が質問するという内容に対する否定の発話である。この発話は相手の年齢を聞かないと言いながら、それを聞いているので、一見矛盾しているように見えるが、このような表面上表現と意図が相反する発話が行われたのは、タイプ７よりもさらに、相手が答える義務を軽減させ、自由を与え、押し付けの含意を最小限にしようとしたからであろう。つまり、「あなたが自分で年齢を言ってくれれば別だが、私には大胆にもそれをたずねるなんて失礼なことは致しません」ということである。相手の年齢を聞くという質問行為はただその話題に触れただけで相手にその意図を気づかせるので、発話効力の間接性を最大限に守っている。

以上の八つの表現タイプの特徴は次のようにまとめられる。

タイプ１：命題内容のみ

タイプ２：命題内容＋漠然性（注：ここでの「漠然性」とは、数量に関するものに限定する）

タイプ３：命題内容＋漠然性＋婉曲性（注：ここでの「婉曲性」とは語彙レベルにおいてある語の替わりに他の語を代用する現象に限定する）

タイプ４：命題内容＋漠然性＋年長含意

タイプ５：命題内容＋敬辞

タイプ６：命題内容＋敬辞＋年長含意

タイプ７：命題内容＋婉曲性＋間接発話（注：間接発話は一般的な意味では、婉曲表現と重なるが、ここでは、文や発話レベルでの間接性を意味する）

タイプ８：命題内容＋婉曲性＋間接発話＋否定

ここで、敬辞の枠を含めて、何らかな形で他人との円滑な人間関係を維持するためになされた表現上の工夫や配慮を、広く敬語表現又は丁寧さの表現として捉える。その丁寧さの度合いを「丁寧度」とする。この丁寧度を基準として考えると、タイプ１は命題内容を表すのみで、対人的な配慮がまったく見られず、丁寧度が最も低い表現である。タイプ２、３、４は発話に漠然性や婉曲性を増したり、年長含意を含ませたりして、ある程度相手を意識し、無礼にならないような最低限度の表現上の工夫が見られるが、低い丁寧度を有する発話と言えよう。なお、タイプ２、３、４のような表現は、これまでまとまった概念で括られたことはなく、従来の敬辞の範疇にも入らないものである。タイプ５、６は敬辞が使用されているので、丁寧度の高い発話になる。タイプ７、８は発話の間接性が守られ、対人的に高い配慮が見られ、丁寧度の高い表現と認められる。タイプ７、８も、従来の敬辞のカテゴリーに入らないものだが、近年発話行為を対象とする語用論研究において、この種の丁寧さの含意が認められるようになった。タイプ７、８の発話は、リーチ（Leech 1983）によって提唱された普遍的な丁寧さ（politeness）の枠に入るものである。リーチは、気配り(Tact)の原則(他者への負担を最小限にする)を守るために、発話が間接的であればあるほど丁寧さが増すと主張している。各々の表現の意味的特徴だけを見ると、八つのタイプの中で、高い丁寧度を持つ主要な表現手段として、タイプ５、６のように敬辞を付けることと、タイプ７、８のように質問発話を間接化することという二つの丁寧さの方向が見られる。

４．人間関係の分析

次に、32例の発話がそれぞれどのような人間関係において行われたかを記述しておく。

①豪族の奥さん呉月娘が、昔の召使でいま周守備という官吏の妾になった春梅に対して、その官吏の正妻の幼女（４才）の年齢を聞く。

②豪族の家の妾孟玉楼が、年配の使用人老馮に対して、新しく買おうとする若い召使い（１７才）の年齢を聞く。

③町の豪族の主人が知り合いの老女に対して、その隣人の妻（２５才）の年齢を聞く。

④ある婦人が隣人の老女にその息子の年齢（１７才）を聞く。

⑤読書人謝大希が友人で豪族の主人である西門慶に対してその召し使いの年齢（１６才）を聞く。

⑥豪族の奥さんが隣人の奥さんに対してその家の年上の使用人の年齢（５６才）を聞く。

⑦豪族の未亡人孟玉楼が、役所で働く媒酌人に対して、県知事の息子の年齢（３１才）を聞く。

⑧ある婦人李瓶児が隣人の主人西門慶にその奥さんの年齢（２６才）を聞く。

⑨ある婦人李瓶児が隣人の主人西門慶にその妾の年齢（２８才）を聞く。

⑩地位ある中年男性同士で、同じ町で亡くなった老女楊姑娘の年齢（７５才）を聞く。

⑪應伯爵という身分ある人が、隣人の若者来友兒にその年齢（２０才）を聞く。

⑫、⑬豪族の主人が女中如意に対してその年齢（３１才）を聞く。

⑭お坊さん任道士が、知人の紹介で新しく入門しに来た若者陳経済にその年齢（２４才）を聞く。

⑮豪族の主人西門慶が隣人の奥さん李瓶兒にその年齢（２３才）を聞く。

⑯豪族の主人西門慶が隣人の娘申二姐に年齢（２１才）をたずねる。

⑰應伯爵が隣人の娘申二姐に年齢（２１才）をたずねる。

⑱と㉙は同一場面での相互質問である。韓愛姐と陳経済は共に２６才で、陳は韓の親の昔の雇い主の婿に当たる人である。

⑲主婦潘金蓮が初めて会う義理の弟にその年齢を（２８才）聞く。

⑳府役所の主事張勝が、もめごとで役所に拘留された若い道士陳経済にその年齢（２４才）を聞く。

㉑日雇い人のコックの葉頭陀が新しく来た日雇い労働者陳経済にその年齢（２４才）を聞く。

㉒豪族の主人西門慶がお寺の長老和尚にその年齢（７５才）をたずねる。

㉓と㉚は同一場面で、豪族の主西門慶（２８才）と夫を亡くした金持ちの婦人孟玉楼（３０才）との間の相互質問である。

㉔役人周守備が初めて会う妻の弟陳経済に対してその年齢（２４才）を聞く。

㉕と㉜は、患者である女性李瓶兒（２４才）と医師である朱竹山（２９才）との間の相互質問である。

㉖應伯爵が友人西門慶の義理の弟孟鋭にその年齢（２６才）を聞く。

㉗應伯爵が老医師に対してその年齢（８１才）をたずねる。

㉘占い師が豪族の家の奥さん呉月娘（３０才）にその年齢をたずねる。

㉙→⑱。

㉚→㉓。

㉛西門慶が隣人の妻潘金蓮にその年齢（２５才）を聞く。

㉜→㉕。

５．表現タイプと人間関係との相関性

写実的な小説は、作者によってどのぐらい実在の人物や事件をモデルにした

かはまちまちだが、基本的に現実社会のある側面を投影しているものとして理解することができる。このような前提に立てば、作品の会話文に使われた表現は、作者個人のことばづかいだけではなく、そこにことばの使用にかかわる社会的常識が反映していると考えることができる。したがって、小説の会話文におけることばの使い方の分析を通して、当時のことばの使用にかかわる常識の一端を垣間見ることができるはずである。

この節では、３で分類した表現タイプと４で記述した発話の人間関係との間にどのような相関性があるかを検討する。身分、性別、年齢の３つの属性を中心にして、敬語を含めた言語使用に対するそれぞれの要素の関与性を調べる。

身分

まず、話し手と、年齢を聞かれた人（聞き手又は第３者）との社会的身分関係に基づいて、どのような人間関係において、どんなタイプの発話がなされたかについてみる。

表５においては、４での記述に基づいて、官職、爵位、称号(状元、秀才)などを有する地位ある人及びその家族の人を「上」で示し、それらの地位を持たない一般市民又は使用人などのような地位の低い人々を「下」で示す。矢印の左側は話し手、右側は年齢を聞かれた人（Ⅰでは第３者、Ⅱでは聞き手）である。

表5．1

	a 上→下	b 上→上	c 下→下	d 下→上
I	タイプ1② タイプ2③ タイプ3⑤ タイプ4⑥ タイプ6⑩	タイプ1① タイプ4⑦ タイプ5⑧⑨	タイプ3④	
II	タイプ2⑪⑫⑬ タイプ3⑭⑯⑰ タイプ5㉔ タイプ8㉚㉛㉜	タイプ3⑮ タイプ4㉒ タイプ5㉓㉕㉖ タイプ6㉗ タイプ7㉘	タイプ3⑱⑲ タイプ4⑳㉑ タイプ7㉙	

この表5.1からは発話の表現タイプと発話参与者の社会的地位との間に次のような相関性が指摘される。

<1>他人の年齢を聞くという発話行為自体は、社会的身分や地位のある人から一般市民や使用人など地位の低い人へ発せられる場合が最も多かった(15例)。それに対してdのように身分の低い人から身分のある人への発話はゼロである。このことから、年齢を聞く行為自体が、社会的地位に影響される傾向が伺われる。低い身分の人が高い身分の人に対して年齢を聞くことは失礼になる恐れがあるので行われなかったのだろうと推測される。

<2>cの身分の低い人同士には、年齢を聞く発話が現れている。しかし、それにはタイプ5とタイプ6が一例も現れず、つまり「貴～、高～」の敬辞が使われていない。即断はできないが、このことから身分の低い一般の人々の会話には敬辞があまり使われていなかった可能性が伺われる。藤堂（1974）には、伝統の中国社会では庶民の間では敬語が使われていなかったという指摘があるが、ここでは一事例にすぎないが、同じく「礼不下庶人（礼は庶民に適用されない）」という現象の一端が伺われる。

<3>bの身分ある人々同士の発話にタイプ5、6の敬辞が最も多く使われていることが観察される。<2>の結果の裏返しになるが、身分ある人々の間に礼

にかなう敬辞が多用使される。

<4>aの身分ある人から身分の低い人への発話「上→下」には、敬辞や間接表現が使われている。この現象を、身分ある人々同士の発話「上→上」と合わせて考えると、敬辞の使用が、聞き手の身分と同時に、話し手の身分や地位と深く関係している。つまり、身分ある人ほど、敬辞を使用する傾向があるので、敬辞は敬意の表示だけでなく、自分の教養を示し、社会的ステータスのシンボルとして使われていたである。

<5>a「上→下」に現れた発話の中で、更に主人と使用人という直接の上下、主従の関係を示す場合での発話にスポットを当ててみる。

表5.2

	主→従	従→主
I	タイプ1② タイプ3⑤ タイプ4⑥	
II	タイプ2⑪ タイプ2⑫⑬	

表5.2では「主」は主人、雇い主の立場にある人を示し、「従」は使用人、召し使いを示す。

主人の立場にある人が使用人の年齢を聞く場合、タイプ1～4が使われる。すなわち、八つのタイプの中で丁寧度の低い方の表現が使われていることが分かる。つまり、社会的身分の高い人は、「上→下」の中で一般市民に対しては、相手は地位がないとは言え、敬辞や間接表現を使い、ことばにおける丁寧度の高い配慮が見られるが、自分の使用人のような上下関係の明らかな立場の人に対しては、（例⑥では相手は56才の高齢の使用人なのでタイプ4のやや丁寧な表現を使っているものの、）全体として敬辞や間接発話を使わず、丁寧度の低い表現しか使っていないことが明らかである。

男女差

すべての発話をその参与者（話し手と年齢を聞かれた対象）の性別によってまとめると、次の表５．３のようになる。表での最上の欄の矢印の左側は話し手、右の矢印側は年齢を聞かれた対象（Ｉにおいては第３者、IIにおいては聞き手）の性別を示す。

表５．３

	a 男→男	b 男→女	c 女→女	d 女→男
I	タイプ4⑤	タイプ2③ タイプ6⑩	タイプ1①② タイプ4⑥ タイプ5⑧⑨	タイプ3④ タイプ4⑦
II	タイプ2⑪ タイプ3⑭ タイプ4⑳㉑㉒ タイプ5㉔㉖ タイプ6㉗	タイプ2⑫⑬ タイプ3⑮⑯⑰ タイプ7㉙ タイプ8㉚㉛㉜	タイプ7㉘	タイプ3⑱⑲ タイプ5㉓㉕

この表の結果を分析すると、発話の表現タイプと性別との間に次の三つの相関性が指摘できる。

<1>他者の年齢を聞く発話行為は、男性に多く行われる傾向が見られる。

<2>タイプ７とタイプ８の発話は、女性に対してしか使われていないという現象が観察される。そして、例㉘は女性対女性、例㉙、㉚、㉛、㉜は男性対女性である。しかも、タイプ７、８の発話はIIの場面、つまり話し手が直接聞き手に向かってその人の年齢を聞く場合にのみ現れる。これらの現象から、タイプ７とタイプ８のような発話は、女性に面と向かってその年齢を聞くというコンテクスト条件が関与していると言えよう。男性対女性のタイプ７の㉙とタイプ８の㉚、㉜の発話例は、それぞれ同一場面で、同一人物の女性が男性に対してもその年齢を聞いているものなので、それを比べてみよう。

⑱官人青春多少。　　（女→男）
㉙敬問姐姐青春幾何。　　（男→女）

┌㉓官人貴庚。　　（女→男）
└㉚不敢請問娘子青春多少。　　（男→女）
┌㉕貴庚多少。　　（女→男）
└㉜小人不敢動問、娘子青春幾何。（男→女）

この同一場面で現れた対になる発話は、三組とも女性が男性の年齢を聞く場合、年齢の婉曲表現「青春」や、敬辞の使った表現「貴庚」が使われているが、いずれも直接的な疑問表現しか使われていない。一方、男性が女性への質問は敬辞抜きだが、すべて間接疑問表現が使われているという共通点を持っている。

すなわち、ここでは女性から男性に対して、その年齢への言及は敬辞を使った方がより丁寧であるが、年齢を聞くこと自体は失礼ではないので、質問を回避する必要はない。しかし、男性から女性に対して、身分の上下関係などからして敬辞の使用は必要とされないが、女性の年齢を聞く行為自体が失礼なので、その無礼さを解消させるために、タイプ７、タイプ８の表現を使って発話の間接性を増すというストラテジーが取られたことが分かる。

年齢差

最後に、どのような年齢層の人に対して、どんなタイプの表現が使われているかを調べてみる。表の中で丸付きの数字は例文の番号で、その隣の数字は聞かれた対象者の年齢である。Ｉの場面では、第３者の年齢、IIの場面では、聞き手の年齢を示す。一番下の欄は各タイプの発話が使われた対象者の平均年齢である。

	タイプ１	タイプ２	タイプ３	タイプ４	タイプ５	タイプ６	タイプ７	タイプ８
I	①4 ②17	③25	④17 ⑤16	⑥56 ⑦31	⑧26 ⑨28	⑩75		
II		⑪20 ⑫31 ⑬31	⑭24 ⑮23 ⑯21 ⑰21 ⑱26 ⑲28	⑳24 ㉑24 ㉒75	㉓28 ㉔24 ㉕29 ㉖26	㉗81	㉘30 ㉙26	㉚30 ㉛31 ㉜24
平均年齢	10.5	26.8	19.4	42	26.9	78	28	26.3

図５．４

話し手は対象が第３者であっても、聞き手であっても、その人の年齢が分からないから聞くわけで、その質問文の表現スタイルが、相手の年齢情報に影響

されるということは一見矛盾しているように見える。しかし、以下の二つの理由から、このような調査がそれなりの意味を持っていることが分かる。

<1>Ⅱの対面行動においては、相手の正確な年齢が分からなくても、その外見から子供、青少年、中年、老年など、大体どの年齢層に属するかは見当が付くはずである。もし年齢差がことばの使い方に影響を与えるとしたら、それは実際の正確な年齢よりも、むしろこのような発話者が受けた印象に基づく推定年齢層の枠であると思われる。このことは現在のわれわれの言語生活を鑑みても分かることである。年配の人に対して話す時と、若い人や子供に話す時のことば遣いは、決して相手の正確な年齢まで分からないと使い分けられないわけではない。大抵の場合、相手を見た時の印象による推定年齢層と、どのぐらいの年齢の人に対してどんなことばを使うかという社会的常識に基づいている。しかし、何百年もの前の発話の話者の判断（正確にはその時の社会的常識に基づく作者の判断）は、いまのわれわれには直接捉えることができない。しかし、われわれは年齢を聞かれた人の回答から、逆に話し手が、大体どのような年齢層の人に対してどのような表現を選択した（正確には作者が選択させた）かを推定することは可能であろう。

<2>Ⅰの場合は、第３者の年齢を聞くので、話し手は、発話をする時点では相手が見えないので、その年齢層を目で確認することはできない。しかし、ここでの例を見る限り、例①～⑩はすべて同じ町に住んでいる隣人同士の発話である。その発話は、唐突にまったくほかの情報が与えられていない第３者の年齢を聞くわけではなく、相手の年齢層をすでに知っているか又はそれが推定できるような情報をある程度持った上で、その人の正確な年齢をたずねた場合の発話である。例えば、⑩では発話は近所の老女「楊姑娘」が亡くなったうわさを聞いて、話し手が聞き手にその人の年齢をたずねたものである。この場合、その亡くなった人の年齢層が分かったうえでの質問だからこそ、相手の年齢に

ふさわしい表現「高寿」が選択されたのである。この意味で、答えとして現れた正確な年齢から、われわれは逆に、発話はどの年齢層の対象にたいして、どのような表現を選んだかを推定することができる。

各タイプの発話の対象者の年齢構成とその平均年齢を見ると、次のような特徴が認められる。

<1>まず３の表現タイプ分析で推定した通り、年齢の婉曲表現「青春」が使われたタイプ３、タイプ７、タイプ８は２０代の若者に対してのものであることが分かる。

<2>タイプ１(平均10.5才)とタイプ６(平均78才)は両極の年齢層に対して使われたもので、両方の年齢差がはっきりと現れている。タイプ１は１０代の若者と子供に対して、タイプ６は７０代以上の高齢者に対して使われるのである。

<3>表現の意味の分析では、タイプ３は「青春」という婉曲表現を使っているので、タイプ２より丁寧だと判断されたが、使用の対象者年齢を見ると、むしろタイプ３の対象はタイプ２よりも若いことが分かる。しかし、ただちに年齢層の高い人に使われたタイプ２の方がタイプ３より丁寧だと即断することはできない。社会関係の分析を見ると、タイプ２の⑪、⑫、⑬は主人が使用人に対する質問であるが、タイプ３のほとんどはこのような明白な上対下の関係ではない。タイプ３の発話が使われた文脈では、相手は特に高い地位の持ち主ではなく、隣人などの一般的な関係である。つまり年齢の高い使用人に対してよりも、年齢の低い一般市民に対してより丁寧な表現が使用されているということが分かる。ここには年齢よりも社会関係の影響が優先していることが伺われる。

<4>タイプ４の対象年齢は平均では４２才だが、その内訳は２４、２４、５６、７６才となっている。タイプ４は、幅広い年齢層の対象に対して使われるものであることがわかる。

<5>タイプ２、５、７、８はそれぞれ平均26.8、26.9、28、26.3才の対象者に対して使用されている。いずれも２０才代後半の人を対象とするので、それらの表現の選択には年齢層の要因は関与していない事が分かる。タイプ２に対して、タイプ５は敬辞、タイプ７、８は間接発話を通して丁寧さの配慮が払われたにもかかわらず、年齢差による影響がまったく認められないのはなぜだろう。社会的身分と男女差の分析にその答えが見られる。つまり、タイプ５は社会的地位による身分の差に影響され、社会的地位の高い相手は年齢が低くても敬辞が使われる。タイプ７、８は、性別の差に影響され、女性に対して年齢を聞くことは失礼になるので、年齢より性別が優先され、丁寧な間接表現が用いられたのである。

６．まとめ

以上考察したことを次のようにまとめることができる。

年齢を聞く発話の八つの表現タイプは、それぞれ話し手と相手（聞き手、第３者）との身分、性別、年齢などの社会的諸要因によって使い分けられたものである。特に丁寧度の高いタイプの表現の中で、敬辞「貴～」が使われたタイプ５は主に話し手と相手との身分的上下関係によって影響され、敬辞「高～」が使われたタイプ６は相手の年齢によって影響され、そして間接発話表現が使われたタイプ７とタイプ８は聞き手としての相手の性別によって影響されたことが明らかになった。

最後に、因に、この八つの表現タイプの内、現代中国語においてなお使用されているのは、タイプ１、２、４、６だけで、その他のタイプの表現はもう使われていない。つまり、敬意度の高い表現の中で、高齢者に対する丁寧さの表現「高寿」だけが残っている。ここに、近代から現代にかけての中国語敬語の変貌ぶりの一端が見えるのである。

第４部　敬語の類型論的対照研究

１．中、日、英語の敬語表現のプロトタイプ

ここでは、中国語、日本語、英語において、これまで考察されてきたそれぞれの敬語表現の特徴を記述し、この３つの言語における敬語表現のプロトタイプを抽出し、比較する。そして、抽出された三つの敬語タイプをモデルとして、さまざまな敬語の類型的分類を試みる

まず、比較の対象として、中、日、英語における敬語のプロトタイプとは何かを考える。

１．１．中国語

中国語では第２部で論じたように、従来礼儀正しく振る舞うために、自己のことに関して「劣弟、拙夫、賤名、下懐、小生、愚見、貧家、寒舎、犬子、蝸居」などと謙遜の意を込めて表現し、他者のことに関して「令妹、雅情、貴国、尊府、高隣、大作、賢兄、清教、明教、龍児、鳳体、玉体、千金、光臨」などと尊敬の念を持って表現する敬辞現象がある。このような敬語現象は、紀元前５世紀頃の文献『左伝』などの会話文にすでに現れている。その後、時代と共に変貌しながら敬辞の内容が豊富になり、これまで見てきたように近代に至って体系がさらに複雑化した。１９４９年の革命以後、この敬辞体系は語彙と場面や文体などにおいて使用範囲が狭まったが、最近はまた商業主義の台頭によって、一部に復活の兆しを見せている。このような中国語の敬語表現の特徴については、次のようにまとめることができる。

A．価値構造の言語的具現：中国においては世界認識に関する価値構造が存在し、敬辞はその価値構造の言語的現れである。

B．概念的意味への依存：敬辞の丁寧さの意味は、言語形式で直接伝えられるのではなく、概念的な意味を介して２次的に伝えられるものである。

C．メタファーの表現手法：陰陽世界観における等価と類似に基づき、外の

概念を言いつつ、自他の人間関係をメタファー的に表現する。

中国文化に根付いた陰陽世界観、価値観に基づくこのようなメタファー型敬辞体系を中国語の敬語のプロトタイプとして位置付けることができる。

1．2．日本語

日本語の敬語の本質をめぐっては、これまで、それを人称との共起関係に基づき、文法現象として捉える説（山田孝雄、金田一京助）もあれば、基本的に語彙現象、事物の概念的把握による語構成の問題として捉える説（時枝誠記）もある。それらを総合して、辻村敏樹（1992）は、敬語の本質について次のように規定している。「敬語は基本的には語彙的事実として考えられる……同時に文法的事実としての面も持ち、また特に文体的事実としても存在する。」（p30）

また、敬語の構成に関しても、従来様々な議論が行われてきた。それを大まかにまとめると、次のようである。

二分類説（山田孝雄、時枝誠記）、三分類説（吉岡郷甫、湯澤幸吉郎）、四分類説（辻村敏樹）、五分類説（宮地裕）。

このうち三分類説は長い間学校文法の定説として一般的に広く用いられてきた。以下、三分類説をモデルとして諸説を概観してみよう。

尊敬語-----お～になる、（ら）れる、いらっしゃる、お（名前）･･･
謙譲語-----お～する、お～いたす、申す、存じる、いただく･･･
丁寧語-----ます、です、でございます、お(箸)･･･

山田の二分類説は人称との対応関係を中心に、三分類説における謙譲語と丁寧語を第１人称にかかわる「謙称」という一つの類にまとめ、「尊称」（尊敬語にあたる）と対立させたものであり、時枝の二分類は三分類説における尊敬語と謙譲語を、素材間または話し手と素材の関係を規定するものとして「詞の敬語」にまとめ、敬意の直接表現とされる「辞の敬語」（丁寧語の「ます、です、でございます」にあたる）と対立させたものである。そして、辻村の四分

類説は三分類説において丁寧語とされるものから一部「お箸、お花」などのような特定の相手を対象とせず、話し手が自分の言葉遣いを美化するために使われる現象を第四の「美化語」として設けたことによるものである。五分類説は、四分類説の上に更に謙譲語から一部「お～いたす、お～申し上げる、存じる、まいる」などのような表現における話し手が、話題の物事の表現を通して聞き手への敬意的配慮を示すような用法を独立させて、丁重語の類を設けたことにより成立したものである。

ここでわれわれは、日本語の敬語体系に関してこのように様々な捉え方や分類が試みられる一方、諸説が扱う言語対象の範囲がそれほど変わらないことに気が付く。敬語現象そのものの存在とその外延の広がりに関して以上の諸説の見解はほぼ一致していると言える。諸説の違いは基本的に敬語枠内での組織構造の違いで、どんな表現を敬語の枠に入れるべきか否かということに関して、これらの諸説の間に一つの共通の認識が保たれているようである。これは極めて興味深い現象である。

近年では、日本語の敬語研究の対象が間接表現など従来敬語体系に属さない現象にまで広がる傾向が現れている。発話を丁寧にするため従来の狭義的な敬語以外の様々な表現上の工夫、例えば、命令、依頼行為のために使われた疑問、推量、許可、可能、否定表現など一般的に婉曲、間接表現と言われる現象や、「結構な物、つまらない物、ささやかな物」など価値評価につながる表現なども考察の対象として含まれるようになった。

しかし、われわれは果たしてこの傾向から従来の捉え方を、単に視野が狭かったと片付けることができるだろうか。ここで従来の敬語分類とその分類に入らないその他の丁寧な表現との相違点を見ることにしよう。

まず、敬語と間接表現である。両者は対人的な配慮に基づく表現だという点では共通している。しかし、両者の対人的配慮の機能の仕方、方向性において

は、重要な相違点が認められる。たとえば、私たちは、他人に何かを依頼する場合、失礼にならないように間接性を増す手段（授受、否定、質問、確認などの表現法）を使って２ａから２ｂへシフトし、または敬語を使って２ａから２ｃへとシフトすることができる。そして、間接性と敬語化を両方利用して２ａから２ｄへと表現上の調節を行うこともできる。

２ａ．これ貸して。
　ｂ．これをちょっと貸してもらえないかね。
　ｃ．これをお貸しください。
　ｄ．これをちょっとお貸しいただけませんか。

このような、相手に何らかの負担を与えるコンテクストでの発話例だけ見ると、狭義の敬語も間接表現も同じ機能を果たしているように見える。次に相手に何らかな利益を与えるコンテクストでの発話例３を見てみよう。

３ａ．どんどん食べて。
　ｂ．どんどん食べてもらえないかね。
　ｃ．どんどん召し上がってください。
　ｄ．どんどん召し上がっていただけませんか。

客を招待する場面で、相手に御馳走を勧めることを丁寧に表現しようとすれば、われわれは例３ａから敬語が使われる３ｃへとシフトすることは可能であるが、３ａから３ｂと３ｄへのシフトは待遇的には不適切になる。相手に食べてもらうことは、相手にとって苦痛や負担になるような、例２に似たような依頼のコンテクストでなければ、３ｂと３ｄの間接表現は対人的に丁寧な表現として成立し得ない。

３ａから３ｃへのシフトは話し手と聞き手との人間関係及び場面条件に基づくものである。「食べて」が使われた３ａは親しい間柄の人に対して言うが、敬語「召し上がる＋下さい」が使われた３ｃは話し手が目上の人や親しい関係でない客に対して使われる。

２と３の比較を通して次のことが分かる。間接表現は、発話の意味内容と自

他間の利害関係に深くかかわるものだが、敬語は、発話参与者間の年齢、上下、親疎などの人間関係や場面に直結し、発話内容における利益／負担のパラメーターに直接影響されずに、使われるということである。

この例を通して丁寧さの効果を有する間接表現は、発話者の社会的関係によって規定される従来の敬語とは働きが異なり、同一のシステムとして単純に統合する事はできないことが明らかである。

丁寧さの効果を有するもう一つの現象は賞賛と謙遜の価値評価の表現である。相手のくれた物を「おいしいケーキ」、「結構な物」、自分からあげるものを「ささやかな物」、「つまらない物」と表現する場合、「結構な、おいしい、ささやかな、つまらない」はそれぞれ相手と自分のことに関してプラスかマイナスの価値評価をしているので、一定の丁寧さの効果を持っている。かと言って、このような表現を敬語に入れるわけにはいかない。それらを入れるとしたら、価値的意味を含有するすべての語彙（「すばらしい、立派、上手、だめ、無器用、下手･･･」）を敬語の枠に入れなければならないことになる。しかし、このような表現は敬語として形式化されたものではなく、狭義の敬語体系とは明らかに一線を画するものである。

レビンソン（Levinson 1983）は、日本語の狭義の敬語のように、発話参与者間の人間関係、場面に直結する言語形式体系を、一種の社会的ダイクシスとして位置づけ、語用論のダイクシス体系の一つと見なしている。このような捉え方はある意味で従来の狭義的な敬語を一つの自律的な体系として支持する立場である。

従来の敬語論によって記述されてきた現象は、狭義の敬語の枠組みの中で一つの独立した体系として一貫性を持っている。

このような日本語の狭義の敬語について、次のように特徴づけができる。

A．閉ざされた形式体系：敬語体系は、限られたいくつかの形態素とその構

文パターンによって構成された形式体系である。このような敬語は、表現形式上の約束事であり、発話者が発話その場その場の動機で表現を創造したりすることができないことになっている。

B．ダイクシスの表現手法：敬語は上下、親疎などに基づく発話参与者間の社会的関係を概念的意味を通さずに記号化する一種の社会的ダイクシスである。

日本語の狭義の敬語はこの特徴によって一貫性が保たれ、間接表現や価値的評価の表現と区別される。このような敬語体系をここで日本語の敬語のプロトタイプと考え、それを「ダイクシス型敬語」と名付ける。

1．3．英語

英語に関するポライトネスの体系については、ブラウンとレビンソン(Brown and Levinson 1987)の面子理論、リーチ(Leech 1983)の丁寧さの原理による研究がある。

ブラウンとレビンソンの理論によれば、人間は誰しも自分の尊厳を保つための面子意識を持っている。そして、面子意識には相手に理解してもらい認めてもらいたい積極的面子と相手に邪魔されたくない消極的面子という二つの基本的な側面がある。人々が相手とやり取りをする時の行為は、相手の面子を脅かす可能性のある行為（ＦＴＡ：face threatening act)である。したがって、人々は互いにこの二つの面子を守るために様々な配慮をしながら、相手とコミュニケーションを行うのである。その配慮には、積極的面子に向けられる積極的ポライトネスと消極的面子に向けられる消極的ポライトネスとがある。二つのポライトネスを守るために各々の発話行為を調節するストラテジーの束が備わっている。積極的ポライトネスは相手に対する理解、興味、賞賛、共感などを示すことにより、相手の積極的面子や欲求を満たすものである。そのストラテジーの束は「仲間であることを示す」、「冗談を言う」、「相手の言うことに同

調する」など１５のストラテジーによって構成される。一方、相手の領域を侵害しないように相手との距離を開けるための消極的なポライトネスのストラテジーの束には、「間接的に表現する」、「恩義を表明する」、「謝る」など１０のストラテジーが含まれる。(1)

リーチのポライトネスの理論では、まず発話内行為を機能的に次の四つの型に分類し、英語社会において、それぞれの型と、礼儀正しく振る舞うという社会的目標とのかかわりかたを規定している。

ａ競合型（命令する、反対する･･･）、ｂ懇親型（提供する、賞賛する、同意する･･･）、ｃ協調型（教授する、報告する･･･）、ｄ対立型（脅迫する、非難する･･･）

ａ競合型発話内行為は、無礼を伴う行為で、その無礼を和らげるために丁寧さの調節が必要である。ｂ懇親型は、それ自体礼儀にかない、丁寧さに寄与する行為である。ｃ協調型は、丁寧さと無関係な行為である。ｄ対立型は、人の感情を害することを目的とするので、丁寧さとは相いれない行為である。

リーチは、懇親型発話内行為の丁寧さを増したり、競合型発話内行為の無礼さを弱めたりすることを、英語のポライトネスの核心的な部分と捉える。そして、この二つの発話行為の丁寧さを調節するものとして、「丁寧さの原理」（Politeness Principle）（礼儀にかなう表現は最大限にし、礼儀にかなわない表現は最小限にする）とその下位原則（気配り、寛大性、是認、謙遜、合意、共感）を設けた。(2)

以上二つの敬語理論は、いずれも主として英語をもとに、英語文化･社会の背景の中で作り出されたものと言える。このような英語のポライトネス体系に関しては、次の特徴を指摘することができよう。

Ａ．ストラテジーによる発話行為の調節：ポライトネスは、話し手が相手に対してどんな発話行為を取り、どのような表現上の工夫をすべきかを、

原理に基づいて調節するストラテジー体系である。

B．表現の創造性：ポライトネスにかなった発話をするために、発話者は、表現形式の制限や概念的制約を受けず、丁寧さに関する原理、原則の条件を満たす表現を創造的に作り出すことが可能である。

このようなポライトネス現象を、英語敬語のプロトタイプと考え、「ストラテジー型敬語」と呼ぶことにする。

2．類型の抽出

以上、中、日、英語の敬語のプロトタイプ像を描いたが、三つの言語はそれぞれ異なる敬語体系を持っていることが明らかである。しかし、表1で示すように三つの言語にはいずれも純粋に一つの類型の表現しか存在しないわけではなく、互いに個別現象として他の類型の敬語表現も持っている。中国語においては、「恁、請」などのように敬語的な働きが記号化された表現や「能不能～」などのような婉曲、間接表現のようにストラテジーに基づく表現も存在し、日本語においては、中国語から借用した「貴社、豚児」などのようにメタファーによる敬語表現や婉曲、間接表現「～ていただけませんか」などのようなストラテジーに基づく敬語表現もある。そして、英語においては、数は少ないが、「one's highness」のように物理的高さに基づくメタファー型敬語の現象もあれば、「Mr～、please」のように敬語的機能が言語形式として記号化された敬語表現も存在する。このような類型分析は、各言語の敬語表現の典型像を浮き彫りにするだけでなく、一般的に敬語として意識されない潜在的敬語表現を顕在化するメリットもある。それぞれの言語の敬語的特徴は、他の言語文化にとって完全に異質なものではなく、度合いこそ違え、相互に共通に存在する枠組みである。このことは、三つの類型がそれぞれ中、日、英語の敬語表現の特色を示すと同時に、普遍的な要素も秘めていることを示唆していると言える。

中、日、英語の敬語プロトタイプ間の関係は、次のようにまとめることができる。

言語 類型	中国語	日本語	英　語
メタファー型	敬辞の 概念体系	漢語の敬語 貴社、豚児・・・	one's highness
ダイクシス型	恁、請・・・	敬語の 形式体系	Mr～、plese ・・・
ストラテジー型	婉曲、間接表現 など	婉曲、間接表現 など	ポライトネスの 発話行為体系

表1

3．世界の敬語の類型的分類

以下、中、日、英語から抽出した三つの類型を基準として、すでに敬語の記述研究が行われた言語を中心に、世界の敬語の分類を試みる。

対象言語は、中、日、英語の外、アジアでは、朝鮮・韓国語、ベトナム語、ジャワ語、ヒンディー語、チベット語、ペルシア語、ヨーロッパでは、フランス語、ドイツ語、ロシア語、チェコ語、アフリカではハウサ語、そして、クレオールとして、スペイン語系のカリブ海キュラソー島のパピアメント語、フィリピンミンダナオ島のサンポアンガのチャパンカノ語、ポルトガル語系のアフリカのベルデクレオール、ギニアクレオール、アンボンクレオール、フランス語系のハイチクレオール、南米ギアナクレオール、インド洋のモリシャスクレオール、英語系の南米スリナムクレオールなどの、計２３言語である。

それぞれの言語の中に、３つの類型が個別現象として存在するかどうか、そして、体系として成立するかどうかという２点について調べる。各言語に、３つのタイプが個別現象としても存在しないと判断するのは甚だ難しいが、体系として存在するかどうかは相対的に判断しやすい。ここでは、『敬語講座８世界の敬語』（1974明治書院）や月刊『言語』「世界の敬語特集」（1987大修館）

などでのデータに基づき、３つのタイプの適応関係を表の形にまとめた。

言語＼類型		メタファー		ダイクシス		ストラテジー	
		個別	体系	個別	体系	個別	体系
アジア	中国語	○	○	○	×	○	?
	日本語	○*	×	○	○	○	?
	朝鮮語	○*	×	○	○	○	?
	ﾍﾞﾄﾅﾑ語	○*	×	○	○	○	?
	ｼﾞｬﾜ語	○	?	○	○	○	?
	ﾋﾝﾃﾞｨｰ語	○	?	○	○	○	?
	ﾍﾟﾙｼｱ語	○	×	○	○	○	?
	ﾁﾍﾞｯﾄ語	×	×	○	○	○	?
ヨーロッパ	英語	○	×	○	×	○	○
	ﾌﾗﾝｽ語	×	×	○	×	○	?
	ﾄﾞｲﾂ語	×	×	○	×	○	?
	ﾛｼｱ語	×	×	○	×	○	?
	ﾁｪｺ語	×	×	○	×	○	?
ｱﾌﾘｶ	ﾊｳｻ語	×	×	○	×	?	?
（クレオール）	ﾊﾟﾋﾟｱﾒﾝﾄ	×	×	○	×	?	?
	ﾁｬﾊﾞｶﾉ	×	×	○	×	?	?
	ﾍﾞﾙﾃﾞ	×	×	○	×	?	?
	ｷﾆｱ	×	×	○	×	?	?
	ｱﾝﾎﾞﾝ	×	×	○	×	?	?
	ﾊｲﾁ	×	×	○	×	?	?
	ｷｱﾅ	×	×	○	×	?	?
	ﾓﾘｼｬｽ	×	×	○	×	?	?
	ｽﾘﾅﾑ	×	×	○	×	?	?

表の中で、○はその型の敬語現象が存在することを示し、×は存在しないと指摘されているかまったく記述されていないことを示し、？は存在しないとは考えられにくいが、不確定であることを示す。＊は当該言語の中の漢語系敬語を示す。

限られたデータの範囲内での調査であるが、２３言語の中では次のような傾向が指摘できる。

メタファー型敬語は、個別現象としては、中国語、日本語、朝鮮・韓国語、ベトナム語、ジャワ語、ヒンディー語、ペルシア語、そして（用例は少ないが）英語の８の言語に観察される。このうち、日本語、朝鮮・韓国語、ベトナム語には、中国語敬語による一種の借用現象が見られる。ただし、この借用敬語は、漢語系語彙によるメタファー表現であるという特徴は持っているが、必ずしも

中国語の敬語と同じ表現、同じ使用法で利用されているわけではない。例えば、山田（1924）によれば、日本語の漢語系敬語には、自分の身内を指すのに使う「愚父、愚母、拙父、拙母」、他人の住居を指すのに使う「貴家、尊家」などの表現があるが、これらは中国語に存在しない表現である。中国語の敬語では、他人に対して自分の父母に言及する場合、他者に対する謙意と、父母に対する敬意の両方が影響して、「家尊、家父、家母」などと表現するが、「愚、拙」のようなマイナス価値を有する表現は自分のこととは言え父母には使われることはない。自分自身のこと（例えば「愚弟（わたくし）」、「愚見（わたくしの意見）」）にしか使われない。そして、他人の家を「尊、貴」を用いて敬意を持って表現する場合、中国語では「家」を使うことはない。「家」は住居形態の中で、一般的でしかもやや価値の低い民家を意味するので、敬語として他者に使うことはないのである。他者の住居の敬語は「尊府、貴府」と言わなければならない。この意味で、日本語の漢語系敬語は漢字の元来の意味よりも表現にパターン化の傾向が見られる。更に、「愚兄、愚弟」という中日共有の謙譲表現に関して、日本語では、自分の身内を指すが、中国語では自分自身を指す。「御」に関して、日本語では一般の敬語として使われるが、中国語では皇帝に対してしか使われなかったなどと言った運用面での相違も見られる。

ジャワ語において、常体、敬体、最上敬体の敬意序列語彙の中で、敬体と最上敬体の語彙には、メタファーによる表現が多く観察されている。例えば、「鉄」という語wesiに対して敬体はtosan<固いもの>となる。ヒンディー語において、相手の名前を「あなたの吉祥な名前」、相手の家を「あなたの富んだ家」、自分の家を「貧しい家」などとメタファー的に表現する敬語が存在している。ペルシア語においては、第１人称のことを「奴隷」と、メタファー的に表現する謙譲表現がある。メタファー型敬語を体系的に持っているのは、２３言語の中で中国語だけである。中国語でも、前にも触れたように近代から現代

にかけて、使用範囲が狭まり、衰退の途を辿っている。

ダイクシス型敬語は、個別現象として、すべての言語に存在しているが、体系を確立しているのは、日本語、朝鮮・韓国語、ジャワ語、ヒンディー語、ペルシア語、チベット語、ベトナム語の７言語である。

ストラテジー型敬語は、個別現象としては、ほぼすべての言語に一般的に認められる現象であるが、それが英語のように一つの敬語体系として成り立つかどうかはまだ不明である。ブラウン・レビンソンとリーチのストラテジー型敬語体系は、普遍的な現象として提唱されているが、他の言語への適用はこれから検証されるべき課題であろう。

アジア系の言語は、メタファー型とダイクシス型のどちらかの体系を持っているのに対して、ヨーロッパ言語はメタファー型とダイクシス型のどちらの体系も持っていないことが一つの注目すべき現象である。そして、興味深いのは、ヒンディー語やペルシア語が、従来の類型論では、インド・ヨーロッパ言語に帰属するものとされているのであるが、敬語の類型に関しては、他のアジア系の言語に類似しているという現象が観察されることである。

最後に、注目すべき点としてあげられるのは、すべてのクレオールが、メタファー型とダイクシス型のどちらの体系をも持たず、ヨーロッパ言語と似たようなパターンを示しているということである。これらの敬語表現にはその祖語であるヨーロッパ言語からの影響が窺われるのである。

おわりに――――将来への展望

近代中国語の敬語に関しては、従来それが存在したと考えられてはいたが、その体系像は一度も記述されたことがなかった。その要因として、第２部第１章で述べたように、対象の複雑さと方法論的に未熟だったことが上げられよう。今度筆者が敢えてそれに挑戦したのは、次のような動機に基づいている。筆者は約１０年前に復旦大学の修士課程に入ったが、その以来ずっと日本語の敬語を研究テーマとしてきた。大阪大学大学院の博士後期課程に入ってからも一貫して敬語研究を進め、日中の対照研究を試みてきた。日中対照研究の中で、中国語の敬語に関する研究資料の希薄性を痛感し、従来の中国語の敬語体系の記述の必要性と可能性を実感したのである。この論文はその可能性を現実化した研究成果の一部であり、将来の日中対照研究の下敷きとも言うべき第一歩なのである。

将来の継続研究のために、本論文の中で扱い切れなかったいくつかの問題点と課題とを指摘して、本論文のしめくくりをしたいと思う。

（１）今回は近代小説の会話文を中心に、敬語現象を記述したが、もっとも複雑と言われる書簡文の敬語は、一体どのようなものなのか、そして、書簡文は往々にして時代を越えた様々な古語が使われるので、それがどんな形で敬語に影響しているか、それを近代という共時の枠組みの中でどう位置付けるべきかが一つの課題として残っている。

（２）本研究を土台にして、古代から近代へ、また近代から現代へ、中国語の敬辞体系がいかにして成立し、またいかにして崩壊したかについて、社会構造の変遷や人間関係の変化、そして価値観の変貌と関連づけて、そのダイナミックな敬語変化の歴史を通時的に考察することが、魅力ある大きな課題として残っている。そして、日本における敬語の通時的研究の成果と対照することによって、敬語変化におけるあるダイナミックな普遍的傾向性が見えてくるであろう。

（３）中国社会において、敬語行動は礼行動の言語的一側面にすぎない。礼行動の非言語的側面、例えば、儀礼の場面で、社会的上位の他者を自分より先に歩かせたり、自分より上座の席に座らせたり、写真撮影などの場面で中央に位置づけたりするような行為は、前／後、左／右、上／下、中心／周辺などに関する、敬語現象と共通した陰陽の価値観をその認識の基盤としている。中国語の敬語の本質を究明するためには、言語行動と非言語行動を含めた礼行動の包括的な研究が必ずや必要となってくるであろう。それは、従来の言語学の枠を遥かに越えることとなるはずである。

（４）今回、伝統的な中国語の敬語と日本語や英語などの敬語との比較によってその類型上の相違を明らかにしたが、人間関係を調節する言語の一機能として、そこに共通するものは何か、すべての異なるタイプの敬語を統合する普遍的な原理は何か、普遍理論の確立が、敬語研究においても今後急がれるべき課題である。

［付記］：本研究を成すにあたって、長年ご指導賜りました真田信治教授に深く感謝の意を表したいと思います。

注釈

第１部

1 Lakoff, Johnson（1980）和訳本 p20～21

2 馬一龍『農説』明代、劉長林（1990）p460の引用による

3 Robert. K. G. Temple（1986）和訳本 p211

4 中国研究院広州中医学院（1982）p138

5 金谷治 1993 p163～184

6 劉長林 1990 p356～411

7 張其成 1992 p864

8 竹内照夫 1977 p412～412

第２部

第１章

1 古代から現代までの敬語表現の継承性の一例として、他者への尊敬表現「玉～」の事例を上げる。

① 紀元前５～前３世紀(周朝):「是以使寡人得見君之玉面<お顔>」『公羊傳』

② 紀元前５～前３世紀(周朝):「聞君親挙玉趾<お足>、将辱于敝邑」『左傳』

③ 紀元前１世紀(前漢):「王身出玉声<お声>」『戦国策』

④ 紀元前３～後３世紀(漢朝):「請君之玉女<お嬢様>與寡人共有敝邑」『礼記』

⑤ ３～５世紀(晋朝):「俯觀嘉客、仰瞻玉容<お顔>」『陸雲・大将軍宴会被命作詩一首』

⑥ ６世紀(南朝梁):「玉題<大作>書仙篆、金榜燭神光」『蕭繹・和鮑常侍龍川館詩』

⑦ ７～１０世紀(唐朝):「想得玉郎<お息子>乗画舸」『送王十一郎游炎中』

⑧ １０世紀(五代蜀朝):「門外雪花飛、玉郎<お息子>犹未帰」『牛僑・菩薩蛮』

⑨ １０～１３世紀(宋朝):「玉倦<ご親戚>尊雅均慶」『答朱侍講』

⑩ １３～１４世紀(元朝):「八景琅函記玉題<大作>」『呉澄・題閣早山』

⑪ １４～１７世紀(明朝):「見説玉体<お体>欠安」『二刻拍案驚奇』

⑫ １７～１９世紀(清朝):「怎敢過勞玉歩<お越し下さる>」『世無匹』

⑬ ２０世紀(現代):「兩信及玉照<お写真>都収到了」『茅盾書信』

2 Levinson 1983 和訳 p104～109、小泉 1990 p142～166、彭 1993 p119～122

3 『易経(下)』高田、後藤訳本 p241

4 『淮南子』(上)楠本訳本 p130～132

5 『老子』木村訳本 p92、宇野 1980 p264～266

6 内山 勝利 1985 p118～137

7 宇野 哲人 1980 p123

8 山川 偉也 1993 p324～339

9 竹内 照夫 1967 p127の引用による

10 陰陽二元論と西洋の二元論の比較については、Capra, Fritjof 1975 p132、本田済 1960 p303～306を参照。

11 Lakoff 1987 和訳 p318の引用による

12 R. Lakoff 1987 和訳 p110～120の引用による

13 関係と実体の認識論についての東西比較は、廣松 渉 1985 p317～348を参照。

14 陰陽カテゴリーに関する統合的研究については、劉長林 1990. p15～31

15 山川 偉也 1993 p324～339

16 Fauconnier 1985 和訳 P

17『論語』和訳 1963 p159

18 同上p157

19 左丘明『春秋左氏伝』鎌田正注釈本 1974. p1547

20 中国古代の、自然現象と社会現象、客観世界と精神世界との一体化した考え方である。詳しくは劉 p40～56

21 『易経』高田など訳 p313

第2章

1 Richards 1936 p118～120、山梨 1988 p14

2 小泉 1990 p167～168

3 Lakoff and Johnson 1980、Lakoff 1987、山梨 1988

4 アリストテレス p322

5 アリストテレス p354

6 Romman Jakobson 1973 p44

7 小泉 1990 p167～168

8 芝原 1992

9 Black 1954 和訳 p14

10 Lakoff and Johnson 1980 和訳 p223

11 Lakoff and Johnson 1980 和訳 p216

12 芝原 1992 p282

13 Lakoff and Johnson 1989 和訳 p35

第4部

1 Brown and Levinson 1978、1987、井出 1983。

2 Leech 1983。

用例出典：

略名	書名	著者・編者	版本	年代	新版	新版年
『西』:	『西廂記』	王実甫	崇禎13年刻本	13世紀(元)	山東文芸	1987
『三』:	『三国演義』	羅貫中	大魁堂藏板刻本	14世紀(元)	斉魯書社	1991
『水』:	『水滸伝』	施耐庵	貫華堂刻本	16世紀(明)	上海古籍	1991
『古』:	『古今小説』	馮夢龍	天許斎本	17世紀(明)	上海古籍	1992
『警』:	『警世通言』	馮夢龍	天啓丁卯版	17世紀(明)	中華書局	1978
『醒』:	『醒世恒言』	馮夢龍	葉敬池刻本	17世紀(明)	上海古籍	1992
『金』:	『金瓶梅詞話』	蘭陵笑笑生	万歴丁巳版	17世紀(明)	星海文化	1987
『玉』:	『玉嬌梨』	夷荻散人編次	本衙藏版	17世紀(明)	春風文芸	1981
『好』:	『好逑傳』	名教中人編次	萃芳楼藏版	17世紀(明)	広東人民	1980
『世』:	『世無匹』	古呉、娥川主人編次		18世紀(清)	春風文芸	1983
『駐』:	『駐春園』	呉航野客編次	三除堂巾箱本	18世紀(清)	春風文芸	1985
『儒』:	『儒林外史』	呉敬梓	嘉慶丙子版	18世紀(清)	上海古籍	1991
『紅』:	『紅樓夢』	曹雪芹、高鶚	庚辰本	18世紀(清)	人民文学	1992
『蜃』:	『蜃楼志』	禺山老人編	嘉慶12年刻本	18世紀(清)	斉魯書社	1988
『白』:	『白圭志』	博陵、崔象川撰	江左書林刻巾箱本	19世紀(清)	春風文芸	1985
『鏡』:	『鏡花縁』	李汝診	嘉慶23年	19世紀(清)	上海古籍	1991
『天』:	『天雨花』	陶貞懐	遺音斎刻本	19世紀(清)	中州古籍	1984

参考文献

アリストテレス 前四世紀『弁論術』戸塚七郎訳 岩波書店

Black 1954 「Metaphor」佐々木健編『創造のレトリック』勁草書房 p2-29

Brown, P. and Levinson, S. (1978)「Universals in Language Usage:Politeness Phenomena.」In『Questions and Politeness Formulas.』Ed. E. N. Goody. Cambridge University Press.

Brown, P. and Levinson, S. (1987)『Politeness:Some Universals in Language Usage.』Cambridge University Press.

Capra, Fritjof 1975『The Tao of Physics』(和訳『タオ自然学』吉福伸逸、田中三彦、島田裕巳、中山直子訳 1979 工作舎)

Chao, Yuen Ren(趙元任) 1976『Aspects of Chinese Sociolinguistics』Stanford University Press

陳 海烈、徐 英編 1989『礼貌詞語詞典』廣州文化出版社

陳 建民 1989『語言文化社会新探』上海教育出版社

陳 松岑 1985『社会言語学導論』北京大学出版社

陳 松岑 1989『礼貌語言初探』商務印書館

Fauconnier 1985『Mental Spaces』MIT Press (和訳『メンタル・スペース』1987 白水社)

Grice 1975「Logic and Conversation」『Syntax and Semantics Vol. 3. Speech Acts』Academic Press, INC, p41-58

Gu, Yueguo. 1990「Politeness phenomena in modern Chinese」『Journal of Pragmatics 14』p237~257

顧 曰国 1992「礼貌、語用与文化」『外語教学与研究』4月号北京外国語学院

阮 克甚 1974「ベトナム語の敬語」『敬語講座8 世界の敬語』明治書院 p121-138

林 四郎、南 不二男編 1974『敬語講座1 敬語の体系』明治書院

林 四郎、南 不二男編 1974『敬語講座6 現代の敬語』明治書院

林 四郎、南 不二男編 1974『敬語講座10 敬語研究の方法』明治書院

廣松 渉「関係の成立-----自他関係の形成-----」『岩波講座哲学4 世界と意味』1985 岩波書店 p317～348

保川 亜矢子 1984「チェコ語の敬語」『月刊言語』Vol. 16, No. 8 大修館 p56-61

本田 済 1960『易学』平楽寺書店

Hudson, R. A. 1980『Socioliguistics』Cambridge University Press, London (和訳『社会言語学』松山幹秀、生田少子 1988 未来社)

井出　祥子 1983『日本人とアメリカ人の敬語行動』南雲堂
井出　祥子 1987「現代の敬語理論----日本と欧米の包括へ----」『月刊言語』Vol.16 No8。
井出　祥子、彭　国躍 1994「敬語表現のタイポロジー」 月刊『言語』9月号
池田　秀三 1990 「陰と陽」『中国宗教思想２』岩波書店 p4-16
Jakobson, Roman 1973『ESSAIS DE LINGUISTIQUE GÉNÉRALE』『一般言語学』川本茂雄他訳 みすず書房
Johnson-Laird, P.N. 1983『Mental Models』Cambridge University Press（和訳 AIUEO『メンタルモデル』1988 産業図書）
カールグレン 1918『Sound and Symbol in Chinese』LODON『支那言語学概論』岩村 忍、魚返善雄訳 1941 東京文求堂
川島　淳夫 1974「ドイツ語の敬語」『敬語講座８世界の敬語』明治書院 p204-220
川本　茂雄 1974「フランス語の敬語」『敬語講座８世界の敬語』明治書院 p191-203
北村　甫 1974「チベット語の敬語」『敬語講座８世界の敬語』明治書院 p69-93
金谷　治 1993『中国思想を考える』中央公論社
木村　英樹 1987「中国語の敬語」『月刊言語』Vol.16, No.8 大修館 p38-43
小泉　保 1990『言外の言語学』三省堂
輿水 優 1977「中国語における敬語」『岩波講座 日本語４ 敬語』岩波書店
Lakoff and Johnson 1980『Metaphor We Live By』The University of Chicago（和訳『レトリックと人生』渡部昇一、楠瀬淳三、下谷和幸訳 1986 大修館書店）
Lakoff, George 1987『Women, Fire, and Dangerous Things』The University of Chicago(和訳『認知意味論』池上嘉彦、河上誓作他訳 1993 紀伊國屋書店）
Leech, Geoffrey. N 1983『Principles of Pragmatics』Longman Group Limited（和訳『語用論』池上嘉彦、河上誓作訳 1987 紀伊國屋書店）
Levinson, Stephen. C 1983『Pragmatics』Cambridge University Press（和訳『語用論』安井稔、奥田夏子 1993 研究社）
劉　長林 1990『中国系統思維』中国社会科学出版社
劉　安（編）前１世紀? 『淮南子』（和訳『新釈漢文大系54 淮南子』楠山春樹訳注 明治書院）
ネウストプニー, J.V 1974「世界の敬語」『敬語講座８』明治書院
町田　和彦 1987「ヒンディー語の敬語」『月刊言語』Vol.16, No.8 大修館 p62-63
松下　周二 1987「ハウサ語の敬語」『月刊言語』Vol.16, No.8 大修館 p68-69
三原　幸久 1987「クレオールの敬語表現」『月刊言語』Vol.16, No.8 大修館

p70-71
岡田　恵美子 1987「ペルシア語の敬語」『月刊言語』Vol.16,No.8 大修館 p64-65
彭　国躍 1991「明代中国語の敬語とその語用論的方略-----『金瓶梅詞話』の会話文分析」『中文研究集刊③』白帝社 p29～52
彭　国躍 1991「近代中国語敬語の修辞的性質と語用論的『高さの方略』について」日本言語学会第103回大会口頭発表
彭　国躍 1992「対人関係の修辞法としてのメタファー」日本言語学会第105回大会口頭発表
彭　国躍 1993「近代中国語の敬語の語用論的考察」『言語研究』日本言語学会 p117～183
孔子 前5世紀 『論語』(和訳注本『論語』金谷治訳注 1963 岩波書店)
宮地　裕 1968「現代敬語の一考察」『国語学』72 国語学会
太田　辰夫 1972「中国語における敬語問題」『言語生活』6月号
時枝　誠記 1939「敬語法及び敬辞法の研究」『語文論叢』2月号
時枝　誠記 1947『国語学原論』岩波書店
Richards,I.A 1936『Philosophy of rhetoric』Oxford University Press
Robert,K.G.Temple 1986『China---Land of Discovery and Invention---』Multimedia Pablication(UK)Ltd.牛山輝代訳『中国の科学と文明』河出書房新社 1992
崎山　理 1974「ジャバ語の敬語」『敬語講座第8巻 世界の敬語』明治書院 p94-120
芝原　宏治 1992「メタファー論の二つの流れ」『グラマー・テクスト・レトリック』くろしお出版 p265-287
真田　信治 1973「越中五ケ山郷における待遇表現の実態」『国語学』
Sanada,shinji 1993「The dynamics of honorific in a rural community in Japan」In『MULTILINGUA』MOUTON DE GRUYTER
真田　信治 1994「古典の敬語のしくみ----社会言語学的アプローチ」『国文学』学燈社 Vol.39,No.10
鈴木　一彦、林　巨樹編 1984『研究資料日本文法9 敬語法編』明治書院
竹内　実 1967『中国の思想---伝統と現在---』日本放送出版協会
竹内　照夫 1977『新釈漢文大系28 礼記』明治書院
千野　栄一 1974「スラブ語の敬語」『敬語講座第8巻 世界の敬語』明治書院 p221-233
中国研究院広州中医学院 1982『中医大辞典』人民衛生出版社

藤堂　明保 1974「中国語の敬語」『敬語講座第8巻 世界の敬語』明治書院 p139-162
梅田　博之 1974「朝鮮語の敬語」『敬語講座第8巻 世界の敬語』明治書院 p43-68
梅田　博之 1977「朝鮮語における敬語」『日本語４敬語』岩波書店 p249-270
梅田　博之 1987「韓国の敬語」『月刊言語』Vol.16,No.8 大修館 p32-37
内山　勝利 1985「原子論の誕生」『新岩波講座 哲学14 哲学の原型と発展』岩波書店
宇野　哲人 1980『中国思想』講談社
湯沢　幸吉郎 1932「敬譲語について」『国語教育』9月号
湯沢　幸吉郎 1940『標準語と国語教育』岩波書店
山田　孝雄 1924『敬語法の研究』宝文社
山川　偉也 1993『古代ギリシアの思想』講談社
山梨　正明 1986 『発話行為』大修館書店
山梨　正明 1988 『比喩と理解』東京大学出版会
張　其成 1992『易経大辞典』華夏出版社
張　載 11世紀『正蒙』(和訳注本『正蒙』西晋一郎、小糸夏次郎訳)
左　丘明 前4世紀『春秋左氏傳』(和訳『春秋左氏伝』鎌田正訳釈 1974 明治書院)
辻村　敏樹 1958「待遇語法」『続日本文法講座１』明治書院
辻村　敏樹 1971『敬語史』大修館
辻村　敏樹 1977「日本語の敬語の構造と特色」『日本語4 敬語』岩波書店
辻村　敏樹 1992『敬語論考』明治書院