

## 中期朝鮮語連体形「-오-」の「特定化用法」について(Ⅱ)

### — 「非特定連体節」の様々な用法 —

河崎啓剛

帝京大学

#### 1. はじめに

本稿は河崎(2017)<sup>1)</sup>に引き続き中期朝鮮語連体形「-오-」に「特定化用法」なる用法が存在する事を論じるが、許雄(1975:875-876)に挙げられた「主体-対象法」の「『-오-』の無い例外」のうち河崎(2017)では扱い切れなかった「残りの例外」を扱う事でその論証を補完することを第一の目的とする。そしてその過程で「『-오-』の無い例外」、即ち「特定化されない例」が出現する幾つかのパターンを類型化し整理することで「特定化用法」の輪郭をより詳細に描き出す事を第二の目的としたい。したがって本稿の議論は河崎(2017)の議論を前提とするものであるが、本稿だけでも完結した議論となるよう、最低限の前提については第2章で確認してから本題に入る事にする。

中期朝鮮語の「-오-」の出現様相に対する正確な説明は、学界の長年のテーマである。これまでに様々な議論がなされてきたが、連体形の「-오-」については、許雄(1975)による「主体-対象法」という説明がその出現様相の大半を予測し得る原理として現在まで広く受け入れられて来た。例えば「出家호 사람(出家した人)」の場合は「人가出家スル」という関係が成り立ち被修飾名詞が用言の「主体」に当たるため「-오-」は入らないが、「제 지순 罪(自らの犯した罪)」では「罪ヲ犯ス」、則ち被修飾名詞が用言の「対象」に当たるため「-오-」が入る、という説明である。しかし、これについては許雄(1975)自身によって多くの「例外」が挙げられており、また「主体」でも「対象」でもない場合については「規則が無く予測不可能」とされる等、なお検討を要する課題は多い。

これに対し河崎(2017)では、連体形の「-오-」に「特定化用法」なる用法が存在することを指摘し、それが許雄(1975)の挙げた、従來說明不可能だった「例外」の数々を合理的に説明できることを示す事で、少なくともこのような用法の存在を認めざるを得ない事を確認した。しかし許雄(1975:856 - 861, 875 - 876)に示された約80例の「例外」のうち、約10例と比較的少数派である「『-오-』が入る例外」については全例を挙げて論じたものの、約70例と多数派である「『-오-』が入らない例外」については、大部分の例を今後の課題として残したままであった。

本稿は、その残りの例について、やはり全て「特定化用法」という説明原理により合理的に説明できることを示し、以って河崎(2017)の議論を補完するものである。さらに、その「『-오-』の無い例外」のパターンを類型化し整理することで、「特定化

1) 「中期朝鮮語連体形「-오-」の「特定化用法」について」(『朝鮮学報』第244輯)。

用法」の輪郭をより鮮明にして行く。

## 2. 「特定化用法」の説明原理

本稿の議論は河崎(2017)の議論を前提とするものである事は上述の通りであるが、本章を設け最低限の前提を確認しておきたい。以下本章では、河崎(2017)の記述の一部をほぼそのまま引用しつつ要点を整理する。

まず最初に「特定」(specify)するとは一体どういうことだろうか。我々はプロトタイプ理論(prototype theory)の観点から、それを以下の様に定義し議論を進めることにする。

「特定」(specify)するとは、最も典型的には、「顕在的(actual)で、具体的(concrete)で、特別(special)で、唯一(unique)の、物理的個体(physical object)について話者がはっきりしたイメージを持ちつつ、断定的に『他でもなく正にこれ』と指示すること」である。

次に、日本語や朝鮮語の連体節は、機能的に大きく二種類を想定することができる。我々はこれを「形容連体節」(Descriptor)/「特定連体節」(Specifier)の対立として定義する。前者は即ち「非特定連体節」と呼ぶべきなのかもしれないが、あえてこの様に命名するのは、前者が後者との対立において「叙述・形容するもの」(Descriptor)であり、機能的にはまるで典型的な「形容詞(節)」のような役割をはたすものであるという事実を積極的に表現したものである。またこの命名は、連体形の「-오-」が通常形容詞の場合には現れないという周知の傾向性を、ほぼ自明の事として自然に説明し得るようにすることをも念頭に置いている。以下の表に、この対立の詳細な様相を整理しておこう。

形容連体節 (Descriptor) ex. [大きな] <sub>D</sub> 木	特定連体節 (Specifier) ex. [昨日切った] <sub>S</sub> 木
<p>➡ただその名詞(句)の性質や属性がどうであるかを形容・叙述(describe)する。</p> <p>➡<u>中期朝鮮語では「-의」で表現する。</u></p> <p>➡現代日本語では任意に「ような」「そのような(類の・性質の)」等を補うことで表現できる。</p> <p>➡現代朝鮮語では任意に「그러한 (종류의/성질인)」等を補うことで表現できる。</p> <p>➡最も典型的には、「[大きな]<sub>D</sub> 木」のように、形容詞と親和性が高い。「形容詞の</p>	<p>➡その名詞(句)が潜在的に指示することができる候補の中から、具体的な一つ(個体・下位範疇)を特定(specify)する。</p> <p>➡<u>中期朝鮮語では「-오-」で表現する。</u></p> <p>➡現代日本語では任意に「(正に)その」「その特定の(種類の)」等を補うことで表現できる。</p> <p>➡現代朝鮮語では任意に「(바로) 그」「그 특정한 (종류의)」等を補うことで表現できる。</p> <p>➡最も典型的には、「[昨日切った]<sub>S</sub> 木」のように、他動詞(が目的語を関係化する</p>



様なもの」と考えるとわかりやすい。	場合)と親和性が高い。
➡そのようなものならばどれでも該当する。 「大きな木」は、いくらでも存在し得る。	➡正にそれだけが該当する。「昨日切った木」は、その木しかない。

つまり我々の論ずる「特定化用法」仮説とは、中期語の連体形の「-오-」には「特定連体節マーカー」(specification marker)となる用法が存在する、という仮説である。河崎(2017)では、許雄(1975)に挙げられた「主体-対象法」の「例外」を中心に数十例を取り上げ、従来全く説明不可能であったそれらにおける「-오-」の分布が、この仮説を受け入れることで始めて合理的に説明できるようになることを実証した。

以上の議論が、本稿の議論の前提となるものである。

### 3. なぜ「-오-」が無いのか

それでは、具体的に「主体-対象法」の「例外」を見ていこう。以下では許雄(1975:856-861, 875-876)自身によって挙げられた「例外」のうち、河崎(2017)では扱い切れなかった「『-오-』の無い例外」の残りの諸例を、適切に分類しながらほぼ網羅的に見ていく。2)これらの「-오-」の分布も、やはり「特定化用法」という一貫した説明原理を受け入れることで始めて説明可能になることを確認していきたい。

#### 3.1. 一般論か具体論か

まず、次の諸例を見よう。(1)は「主体-対象法」の観点から、連体節の被修飾名詞が「対象」であるにも拘らず「-오-」が適用されていない「反例」である。(1')は対比のため「-오-」の有る例を示したものである。

- (1) a. 시후 [病人의 사랑하느]다 거시어나 시후 衣服, 寶貝, 莊園, 舍宅을 病人 앞  
對하야 된소리로 닐오디(或取病人可愛之物, 或衣服寶貝、莊園舍宅, 對病人前,  
高聲唱言<地藏:783a20><月釋21:92a>

或いは[病人の好む(ような)]다 ものや、衣服、宝物、莊園、舍宅を(もって)、病人の  
前に立って大声で叫ぶに…

- b. 그뻘 普賢菩薩이 부텃고 슬오샤디 “... 世尊하 ㅎ다가 後世 後五百歲 濁惡世中  
에 ... 이 法華經을 닷가 니기고져 홀뎌던 三七日中에 一心精進홀띠니 三七日이  
츠면 내 반드기 六牙白象 타 無量菩薩와 나를 圍遶하야 [一切衆生の 즐거 보  
느]다 모모로 그 사르미 알픽 現하야 爲하야 說法하야 示敎利喜하며 또 陀羅尼  
呪를 주리니...”(爾時普賢菩薩이 白佛言하샤디...世尊하 若後世後五百歲濁惡世中에  
... 欲修習是法華經인댄 於三七日中에 應一心精進이니 滿三七日已하면 我 當乘  
六牙白象하야 與無量菩薩와 而白圍遶하야 以一切衆生の 所喜見身으로 現其人前하  
야 而爲說法하야 示敎利喜하며 亦復與其陀羅尼呪호리니...) <法華7:167a-172a>

その時、普賢菩薩が仏に申し上げるに、「...世尊よ、もし後世、五百年後の濁惡世

2) 具体的なリストについては、許雄(1975)または河崎(2017)を参照されたい。本稿においては紙面の関係上、議論の中での例文を以ってリストの提示に替える事にする。

中において … この法華經を修習しようとする場合、21日間一心に精進しなければなりませんが、21日が過ぎたら、私が必ず六牙の白象に乗り、無量菩薩たちに囲まれて、「一切衆生の見て喜ぶ」の姿で(喜びそうな姿で、好き好むような姿で)その人々の前に現れ、説法して示・教・利・喜をし、またその陀羅尼呪を与えようと思います…」

- (1') 스승이 슬보되 “道理 비환 디 아니 오라야 알며 보미 넓디 못하야 이서 엇데 문득 【사랑하노】。모를 비료려?”(師口學道日淺知見未廣。何忽自發捨所愛身。  
<經律:162b03>)<月釋11:6b>

師匠が(薩埵太子に)申し上げるに<sup>3)</sup>、「道理を学んで日も浅く、知見も未だ広くないというのに、どうして突然「(お前の)愛する(その唯一の)」。我が身を捨てようというのだ?」

(1a)は底經の「病人可愛之物(病人の喜びそうな物)」を見ても分かるように、「何でも良いから、喜びそうな物」を表している。当然、一般論であるため特定化の「-오-」の適用対象ではない。一方(1')の場合は、明らかに「(お前の)愛する」によって「唯一の我が身」という具体的対象を特定する表現となっており、意味の対立がはっきりと確認できる。

次の例も一般論/具体論の対立がわかりやすい。やはり(2)が「-오-」の無い「主体-対象法」の反例、(2')が「-오-」の有る例である。

- (2) 그뻘 世尊이 이 프들 다시 퍼려 하샤 偈를 니르샤되 “諸比丘아 仔細히 드르라. 【佛子 行하노】。道는 方便을 이대 비호는 전차로 시러思議 못하노니 … 내弟子 | 이마타 方便으로 衆生 濟度하노니, 하다가 내 種種으로 現하야 化하노 이룰 마초 니르면 衆生이 이 드르리 마스매 疑惑을 머그리라” 【이는 諸人弟子의 權으로 應하노 德을 通히 드리 니르샤 滿慈의 內秘外現하노 行을 述成하시니라. …】(爾時世尊이 欲重宣此義하샤 而說偈言하샤되 諸比丘아 諦聽하라 佛子所行道는 善學方便故로 不可得思議니 … 我弟子 | 如是하 方便으로 度衆生하노니 若我 | 具足說種種現化事하면 衆生聞是者 | 心則懷疑惑하리라 【此는 通學諸大弟子의 權應之德하샤 述成滿慈의 內秘外現之行也하시니라…】)<法華4:22a-24a>

その時、世尊が重ねてこの義を述べようとして偈を仰るに「諸々の比丘よ、よく聴け。(一般的に)【仏子の行う】。道(というものは、方便をよく学んで行われる故、お前たちに想像することは難しいが、… 私の弟子たちはこのように方便によって衆生を済度するのであって、もし私が、彼らが様々な姿で現れ変化する事について一々具体的に話せば、きっと衆生たちはそれを聞いて心に疑いを抱くであろう) 【これは諸々の大弟子たちが仮の姿で(様々な衆生たちに)対応する徳を一括して挙げられ、【満ちあふれる慈悲心の内秘外現する】。行(=彼らの行が、[満慈の内秘外現する]。ものであること)について述べられたのである。…】

- (2') 이 富樓那 | 네 千億佛에 行하노 道를 브즈러니 닷가 諸佛法을 펴 護持하며 (今

3) 本来、師匠が弟子に「申し上げる」のはおかしいが、この薩埵太子とは過去世の釈迦牟尼であるため、物語の語り手の尊卑の判断により「申し上げる」という動詞が用いられている。



此富樓那 | 於昔千億佛에 勤修所行道야 宣護諸佛法야 ) <法華4:25b>

この富樓那は昔千億仏のもとで、[(自らの)行(う)う(その)]s道を勤勉に修め、諸々の仏法を説き、護持し…

(2)は「一般的に仏子が行う道というものは…」 「仏子が行う道であればどんなものでも、一般的に…」 という意味の一般論であるが、直後の注でもその旨が指摘されている事が注目される。一方(2')は、「富樓那という一人の仏子が過去に実際に行った一つの道」を表しており、やはり対比は鮮明であろう。

次は、「보는 것」「보는 되」の例を見よう。前者が「主体-対象法」の例外であることは言うまでもない。

- (3) … 여월 곧 업수를 득하면 곧 한 幻을 떨리라 【무메 꿈보아 올마며 올마 알짖 의 요를 아느니, 바르 윈 時節에 다득르면 보는 거시 비르서 實홀시 그리 니르시니라. …】 (…得無所離하면 卽除諸幻리라 【夢中에 見夢하야 轉轉覺於前非하느니 直到寤時하면 所見이 方實故로 云爾也 | 시니라. …】 ) <圓覺上2-1:46b-47a>

(善男子よ、一切菩薩と末世衆生は必ず一切の幻化虚妄の境界を遠く離れなければならない。そして「遠く離れたという心を堅く持つが故に心が幻の如き事」をまた遠く離れ、遠く離れたというこの幻をまた遠く離れ、遠く離れることを離れた幻をまた遠く離れなければならない。こうしてもはや離れる所無きことを得れば、即ち諸々の幻を除くことができよう【夢の中で夢を見て、移り移って以前の非を知るが、覚醒した時に至って見る(見える、およそ目に入る)】<sub>p</sub>ものがはじめて真実となるので、そのようにおっしゃったのである。…】

- (3') 되히 이 되히오, 프리 이 프리니, 부테 어느 고대 겨시뇨? 【하다가 흘갓 부텃 모미 相 업서 相 밝고 반드기 부텃 모미 겨시다 하면, 곧 [이제 보는]s 되히 곧 이 되히며, [보는]s 프리 곧 이 프리니, 부테 어느 고대 겨시뇨?】 (山是山이오 水是水니 佛이 在甚麼處이오 【若一向佛身이 無相하야 相外에 必有佛身이라 하면 卽今에 見山이 卽是山이며 見水 | 卽是水니 佛在甚麼處오】 ) <金三2:23b-24a>

山は山、水は水である。仏が一体どこにいらっしゃるというのか? 【もしあくまでも「仏身は相が無く、相を超越した所に必ず(普く)仏の身があるのだ」と言うならば、[(実際に我々が)今見ている]s山は即ち山であり、[見ている]s水は即ち水以外の何者でもないようだが、仏は一体どこにいらっしゃるというのか?】

(3)は「見るもの」というよりはむしろ「見えるもの」であり、目が覚めて「何でもよいから、およそ目に入るもの全て」を表しているのに対し、(3')は「我々が具体的に眼前に見ているそれ」である。

次は「조차 짓는 惡業」と「이 衆生이 지순 惡業」の例である。

- (4) [조차 짓는]p 惡業이 비록 제(L) 불로미나 모든 同分中에 根元 짜히 兼하야 잇느니라(循造惡業이 雖則自招 | 나 衆同分中에 兼有元地하느니라) <楞嚴8:78a>

[(上述したいずれの比率にせよ、「情」の各比率に)応じてなす]p 惡業は、みな自ら招いたもの(各自の個人的なもの)ではあるが、多くの同類たちの間で、(彼らに似つかわしい)根元的な場所(地獄)が共有されているのである。

- (4') [이 衆生의 지순]<sub>s</sub> 惡業을 果 感호를 해언댄 당다이 惡趣에 떠러디리어늘, [이 眷屬이 爲키야 이 聖因을 닛곤]<sub>s</sub> 다스로 이 곧흔 한 罪 다 消滅키리니(是諸衆生所造惡業, 計其感果, 必墮惡趣, 緣是眷屬爲臨終人修此聖因, 如是衆罪, 悉皆銷滅. <地藏:784a11><月釋21:103b-104a>

[この衆生の作した]<sub>s</sub> 惡業は、果との対応を計算すれば必ずや惡趣に落ちる程なのだが、[この彼の眷屬が彼のためにこの聖因を修めた]<sub>s</sub> 由縁をもって、そのような多くの罪は皆消滅するであろう

(4)の直前までの文脈(“阿難아”<楞嚴8:71b>から)によれば、人の死の間際には一生分の善業・惡業が一度に出現し、その時の「情」と「想」の輕重に応じて来世にどのような生を受けるのかが決まるという。想:情が 10:0 の場合、9:1 の場合、7:3 の場合 … という具合に細かく記述されているが、この一文は「どのような場合であつても、こうした『情』の比率に応じてなす惡業は結局自分自身が招いたものだ」という一般論を述べているわけである。これも、(4')の特定連体節の場合との違いは鮮明であろう。

さて、次の「먹는 것」と「먹는 것」の対立はどうだろうか。「머글 것」も含まれていることに注意する。

- (5) a. 아히들히 조조 유무키니 / 盤에 [먹는]<sub>b</sub> 거슨 어느 스라기 조흔 도트랏 羹이리 오 (童稚頻書札 盤飧詎糝藜 [札은 木簡之薄小者也] 라. 畧 글워리 오나날 [머글]<sub>s</sub> 것 업수물 알 시라) <杜詩3:20a 水宿遣興奉呈群公>

子供達が頻りに手紙をよこす。 / 皿の上に、[およそ日々食べている]<sub>b</sub> ものといえは何故いつも糝藜(あかざの豆雜炊、粗末な食事)ばかりなのかと。【…家からの手紙が来て、(家では)[(その日その日に)食べる(分の)]<sub>s</sub> 食べ物に困っていることを知るという意味である。】

- b. 稻梁 어두물 足히 못키야서 薏苡로 하로미 조모 좇도다(稻梁求未足 薏苡謗何頻 [稻梁은 [鴻雁의 먹는]<sub>b</sub> 거시라 …]) <杜詩16:6b 寄李十二白二十韻>

[稻梁(穀物)とは、[(例えば)鴻雁の食べる(ような)]<sub>b</sub> 物である。… ]

- (5') 太子 | 닐오되 “... 그되늘 橋慢(과 快)樂이 비커니 어드리 이룰 (츠마시리)? 그의 宮中에 이셔 ... 보드라볼 옷 님고 이든 飮(食 ㅁ슴)ㅅ장 먹더니, 이제 匹해 가면 ([늘논]<sub>s</sub> 거시) 프성귀오 [먹는]<sub>s</sub> 거시 나못 여르(미니, 그)되 어드리 즐기시리? (太子言…汝慣橋樂, 何能忍是? 汝在宮中, 衣卽細軟 … 飮食甘美恣口所欲. 今在山中臥則草蓐, 食則果蓏. 汝何能樂是? <須大:420b09><月釋20:69a>

あなたが今、山へ行ったら、[横になる(その唯一の)]<sub>s</sub> 場所は草むら、[食べる(その唯一の)]<sub>s</sub> ものは木の実だ。あなたがどうして楽しくいられようか?

(5a)の「먹는 것」は、「いつも食べているもの」「およそ我々の食べているもの」を指しており、「一般的にいつも」「いつもそればかりだ」という事を言っている。それに対し後ろの「머글 것」は、単なる「食べもの」の意味ではなく、特定名詞節として「その日その時食べる分の食料」「今食べるべき食料」といった意味になり、



全体としては「まさにその日の食べ物に困る」という逼迫した状況を表現していると考えられる。また(5b)のように「鴻雁が食べるもの」というだけでは、必ずしも「穀物」に特定されない。つまりこの語釈は「稻梁(穀物)」の語義をわかりやすく「説明」(describe)しているのであり、「定義」(define)しているのではないということである。「稻梁(穀物)とは、(一例を挙げて説明するなら)鴻や雁が普段よく食べているような物である」程度のニュアンスであると考えられる。

一方(5')は「-오-」が適用された例である。この資料の( )内は毀損部分が復元されたものであるが、詳細は가와사키·스기야마·정혜린(2013:282)を参照されたい。<sup>4)</sup>これはつまり「あなたが横になるその唯一の候補は草むら、あなたが食べるその唯一の候補は木の実だ」という意味であり、もしあなたがそこに行ったら、横になる」「食べる」というだけで候補が一つに限定されてしまうのだ、ということ表現していると考えられるのである。<sup>5)</sup>

最後に、次の「어의 나흔/나흔 마외」の例は、先に「-오-」の有る例から見ることにしよう。次の(a)は詩の本文、(a')はその後に続く注釈文であり、一続きの内容である。

- (6) a. 이브로 가난타 니르나 마스몬 불마니 / 城市와 山林에 브튼 고디 업도다 / [어의 나흔]<sub>s</sub> 현 비 적삼 니브니 / 劫火를 몇마 디내야뇨마를 사만 이 곧호도다(口稱貧하니 心煥爾하니 城市山林에 無所止호도다 著箇孃生破布衫하니 幾經劫火호야뇨마를 長如此호도다)<南明上31a>

口では貧しいと言っても心は明るく、城市や山林に止まる所の無いことよ。[母の作ってくれた(この)]<sub>s</sub> ボロ服は、どれだけ劫火を経たかわからぬが常にこのままあることよ。

- a'. 【城市는 火門이오 山林은 證호 고디라. [父母의 나흔]<sub>s</sub> 本分엿 오시 오미 오랄식 니르사디 “허다” 호시고 네와 이제와에 고터 드외디 아니홀식 “사만 이 곧다” 호시니라. 네 雲居山의 호 중이 菴子 짓고 살어늘 雲居和尚이 侍者 브려 마외 호 나홀 보내신대 菴主ㅣ널오디 “나는 [내 어미 나흔]<sub>s</sub> 마외를 뒗가니 이 호야 므슴호료?” …】<南明上31ab>

【城市とは化門であり、山林とは証した場所である。[父母の作ってくれた(その)]<sub>s</sub> 本分の服は、時間がたったので(表面上は経年劣化しているので)「ボロ(허다)」と仰り、(しかしその本質は)時間がたっても変化しないので「常にこのまま」と仰ったのである。昔、雲居山の一人の僧が菴を結び暮らしていたが、雲居和尚が侍者を使いに出して袴衣を一着お送りになったところ、彼は「私は[母の作ってくれた(この)]<sub>s</sub> 袴衣がありますので、このようにして頂く必要はございません」と言った。…】

4) この復元において「습는 거시」ではなく「습는 거시」とする根拠については同論文では明らかにされていないが、河崎(2017)及び本稿の論ずる「-오-」の「特定化用法」によって始めて明確な説明が可能となるわけである。

5) (5a)の場合との違いが多少わかりにくいかもしれないが、結局(5')は「食べるものの候補は木の実だけだ」、(5a)は「いつも食べているものといえば、豆雑炊ばかりだ」(観察・回想して見るに、いつもいつも豆雑炊だ)という事であり、ここでは和訳の「だけ」と「ばかり」の対立によってもそのニュアンスの違いを表現してみた。



(6a)はまず、底経白話文の量詞「箇」に注目されたい。現代中国語でも通用するこのような量詞の用法は「一箇」の省略形とされ、当該の目的語が「具体的に限定された特定の一箇」であることを表すという点で、まさに中期朝鮮語の「特定化用法」と相通ずるものである。つまり、ここでは底経でも諺解文でも「母が作ってくれた、特定の一着の袴衣」であるという「特定性」が明示的に表現されているというわけである。(6a')もその註釈であり、全く同様に解釈できる。

次に「-오-」の無い「主体-対象法」の反例を見よう。以下の(7)の例は『金剛經三家解』からの例であるが、(a)が金剛經本文、(a')がそれに対する治父の着語、(a'')が更にそれに対する涵虚の説誼である。

- (7) a. 須菩提야 於意云何오 菩薩이 莊嚴佛土야 아 不야 不也世尊하 何以故오 莊嚴佛土者  
| 則非莊嚴이라 是名莊嚴이니이다<金三2:60a>

須菩提よ、お前の考えはどうか？菩薩は仏土を莊嚴(美しく飾ること)しているのか否か？ - 否です、世尊よ。なぜなら本当に仏土を莊嚴している者は、莊嚴(自分たちが莊嚴している)とは看做しません。これこそを、本当の莊嚴と呼ぶのです。

- a'. 【治父】[어미 나흔]b 마외오 靑州ハ 緋적삼이로다(嬾生褲子 | 오 靑州布衫이로다)<金三2:61a>

【治父】(それは譬えるなら)「[母の作った]b 袴衣(おふくろの袴衣)」だとか、「靑州の布衫」など(といった類のもの)が正にそれ(真の意味での莊嚴と呼べるもの)に当たるだろう。6)

- a''. [어미 나흔]b 마외는 純하야 섯근 것 업스니 그러나 오직 네라 이제 아니며, 靑州ハ 緋적삼은 김박하고 빗 업스니 그러나 오직 質이라 文彩 업도다. 본과 始와 體에 합하야 文과 質에 골아사 비르서 어루 일후를 마장 드윈 莊嚴이라 홀디니라.(嬾生褲子는 純而無雜하야 然唯古 | 라 非今이며 靑州布衫은 儉而無華하야 然但 質이라 無文하도다 本始合體하야 文質이 彬彬하야사 始可名爲十成莊嚴이니라)<金三2:61ab>

確かに[母の作った]b 袴衣のようなものは純粹で雜念がないが、ただし古いもの(始)であり、今のもの(本)ではなく、また靑州の布衫は質素で余計な派手さは無いが、ただし「質(飾りの無い本質)」であり、文彩(彩り)は無いことに注意せよ。「本」と「始」とが合わさり、「文」と「質」とを共に備えてこそ、始めて十全たる莊嚴と言えるのである。

まずは、(7a)の經本文で「莊嚴(飾ること)」の本質が述べられているのに対し、(7

6) 가와사키 (2016, 2017)によれば、中期朝鮮語の感動法「-ㅁ/ㅁ-」とは「気づき(mirativity)マーカー」であり、その意味的な核心は「既存の知識ではない、その瞬間、その場で新たに得た情報であること(新たに意識化された考えであること)」を示すという点にある。この(7a')での用法は「求めていた対象を見つける」(A'-1)の「これこそが、私が求めていた対象である」という意味的スキーマ(cf. 가와사키 2016:80, 2017:120)が該当することから、このような翻訳が相応しいと考えられる。

また次の(7a'')において「～ことに注意せよ」と訳した部分は、相手に対し「気づき」を要求する「聞き手に向けた Mirativity」(LOM: Listener-Oriented Mirativity)としての意味を積極的に翻訳に反映したものである。「Aは確かにそうだが、ここでよく考えてみると、Bであるという点に気づく」等と訳してもよいかもしれない。



a)で治父は「お袋の袴衣」等が正にその「莊嚴」と呼べる良い例であるとしたが、(7a")で涵虛がその見解に若干否定的なコメントを加えている、という流れに注意されたい。

ここでの「母の作った」は、具体的な一着の袴衣を特定しているわけではなく、一般論としての「お袋の～」 「お手製の～」と言った形容詞的な意味を表しているものと考えられ、英語で言えば「homemade」といった形容詞に近いものと考えられる。この表現は「母の作ってくれたような袴衣」一般を指しており、「そのような物ならどれでも該当する」例え話であるため、極端に言えば「祖母が作ってくれた袴衣」でも別にかまわないのだし、甚だしくは「父が初めて買ってくれた腕時計」などでもかまわないのだと言える。

以上、「一般論」である場合には形容連体節(非特定連体節)が用いられ、具体的な一つを特定するための特定化の「-오-」、即ち特定連体節が用いられないことを論じた。

### 3.2. 語義の説明

次に従来からしばしば指摘されてきた傾向性であるが、特に注釈文等での「語義の説明(description)」において「-오-」が現れない傾向について確認しておこう。この傾向性も、実は「特定化用法」の原理からの自然な帰結として説明される。つまり結局は「一般論」だから、という点に帰結するので以上の3.1節の議論と本質的に異なるものではないと言えるが、従来から特に注目されてきたものであるため、別に論じておく。

梁正昊(1999)は「主体-対象法」の観点から「-오-」の無い例外が「語義解説に関する構文」や「夾註文」に多く現れる事を指摘しつつ、この現象が通時的な「-오-」の消滅と何らかの関連があるのではないかと論じた。そのような傾向性を中島(2002:84 ff.)は「アクチュアリティ(actuality)」という言語学的概念を導入して捉え、「修飾部である動詞句が示す事実が物語の中の現実とみなされている特定の時間にあわられた動作や状態をあらわしているもの」を「アクチュアル(顕在的/actual)」、そうでないものを「非アクチュアル(潜在的/potential)」と定義した上で、「主体-対象用法」の「-오-」はアクチュアルな場合にのみ現れ得る、という強い傾向性を指摘したのである。

具体的に以下の例を見よう。「主体-対象法」の予測する「-오-」が現れない例外であるが、語義説明の註釈における例であり、梁正昊(1999)や中島(2002)の指摘する傾向性に随うものである。

- (8) a. 사르미 漸漸 邪曲하야 모던 일 지순 다스르 餓鬼畜生地獄에 가아 나며 【餓鬼는 주으린 귀저시라. 畜生은 [사르미 지브서 치느] 중식이라】 <月釋1:46b>  
人がだんだん邪悪になり、悪い事をしなせいで餓鬼畜生地獄に行き【餓鬼とは餓えた鬼である。畜生とは、[人家で飼う]動物(=家畜)である】  
b. 그저귀 一切 龍王되히坐로써 니리 ... 合掌하야 부터 向하스바 種種 無量無邊阿

僧祇數 微妙香華 塗香과 【[보르느]<sub>D</sub> 香이라】 末香과 【마르 香이라】… 雜珮  
 旒蘇로 【珮는 [초느]<sub>D</sub> 玉이라. 旒蘇는 [五色 빛난 거스로 어울워 드리우느]<sub>D</sub> 거  
시라.】 如來入 우회 돕습고 (時彼一切諸龍王等從坐而起。… 合掌向佛。卽以種種  
 無量無邊阿僧祇數。微妙香華塗香末香。… 雜珮旒蘇覆如來上。 <請  
 雨:494a13-16> <月釋10:44a-45a>

その時、一切諸龍王等は坐から立ち上がり、… 合掌して仏に向い、種種の無量無邊  
 阿僧祇數の優れた香りの華の塗香【(塗香とは)[塗る]<sub>D</sub> 香である。】、末香【粉の  
 香である】…さまざまな珮、旒蘇を【珮とは、[腰にさげる]<sub>D</sub> 玉である。旒蘇と  
 は、[五色の光り物を合わせてぶら下げる]<sub>D</sub> ものである。】如來の上に覆せ…

この事を「特定化用法」の観点から捉えなおしてみよう。(8a)は「家畜とは、人家で  
 飼育する動物である」という辞書的な語義説明である。これはもちろん、具体的な一  
 つの「動物」を特定しようとする文ではなく、「広く一般に家畜とは、どんな動物で  
 も、人家で飼育する動物ならそう呼び得る」ことを言っている。そこでイメージされ  
 ているのは「一般性」と「集合」であり、「特殊な一個体」の特定をその典型とする  
 「特定化用法」の「-오-」の出る幕ではない、ということが言える。

(8b)も同様に、どんな「香」でも塗れば「塗香」と言い得るのであり、これが「塗  
 る」によって特定される「特別な性質を持つ香」だという認識はない事が表現されて  
 いる。同様に、玉を腰に帯びれば何でも「珮」と言い得るのであって何か特別な種類  
 の玉というわけではなく、また五色の光り物を合わせてぶら下げたようなものであれ  
 ば何でも「旒蘇」と言い得るのであってそれ以上に何か特別な性質を持つものではな  
 いことが表現されているというわけである。以下の例も同様である。

(9) a. 象兵은 [마르쳐 싸호매 브리느]<sub>D</sub> 고키리오, 馬兵은 [몰 톤]<sub>D</sub> 兵이오, 車兵은 술  
위 톤 兵이오, 步兵은 거른 兵이라. <月釋1:27b>

象兵とは[訓練して戦に使役する]<sub>D</sub> 象であり、馬兵とは[馬に乗った]<sub>D</sub> 兵であり、車  
 兵とは[車に乗った]<sub>D</sub> 兵であり、歩兵とは[歩きの]<sub>D</sub> 兵である。

b. 아뢰나 사름미 … 簫와 笛과 … 이러릇한 한 貴흔 소리로 供養습습거나 【… 簫  
 는 [호른 대를 엮거 부느]<sub>D</sub> 거시라. 笛은 더히라. …】 <釋詳13:52b-53a>

簫とは、[小さな竹を束ねて吹く(ような類の)]<sub>D</sub> 物(管楽器)である

これら全ての「語義説明」は、ある語に対する「一般性」とその外延としての「集  
 合」をイメージして言及されているため、「特定連体節」は適用されないというわけ  
 である。

しかし、ここで非常に重要な事は、「語義説明」や「非アクチュアル」なら「-오-」  
 が現れないとは必ずしも一概に言い切れないという事である。もしそのように規  
 則化してしまうなら、中島(2002:87)自身も指摘するように、また相当数の「例外」  
 が現れる。例えば次の例を見よう。

(10) a. 寶瓶에 香湯 다마 잡고 【香湯은 [香 글훈]<sub>S</sub> 므리라】 <釋詳3:28a>

宝瓶に香湯をいれて手に持ち【香湯とは、(湯は湯でも)[香を沸かした]<sub>S</sub> 湯である】



- b. 【泥는 큰 흙이니 香泥는 [香으로 큰 흙 마티 밍마론]<sub>s</sub> 거시라】 <釋詳23:50b>  
 【「泥」とはどろであるが、「香泥」とは(泥は泥でも)[香をこねて泥のようにした]<sub>s</sub>ものである。】

これらは河崎(2017)においては「特定化用法」の一種として「下位範疇化(sub-categorization)」の用法と規定したものである。例えば(10a)の「香湯」は、「물」は「물」でも[香 글흔]によってある一つの特別な種類のものとして変質したもの、それこそが「香湯」であると定義・限定(define)されている(cf. 河崎 2017:16)。つまり連体節の表す動作によって、決定的に一線を画すべき「特別な種類のもの」が形成されるに至ったと話者(書き手)が認識しており、そのことが特定連体節によって表現されているというわけである。

結局、あくまでこの「-오-」の本質が「特定化」(話者の特定化の意図)にあるのだと一元的に理解してこそ、これらの「例外」をも含めて合理的に説明できるようになることがわかる。「特定化用法」という説明原理が、従来「語義説明」や「アクチュアリティ」等のキーワードによって捉えられて来た傾向性を「包括的に」説明できるとする所以である。

ここでもう一つ、やはり注釈文の「語義の説明」に現れる以下の二つの「使者」の対立を見ておくことにしよう。(11)は、語義の一般的説明であり「-오-」が無い例、(11')は、やはり語義の説明であるにも拘らず「-오-」が現れている例である。

- (11) 目連이 그 말 듣좁고 즉자히 入定키야 퍼엿던 불홀 구필 쓰시에 【셀론 주를 니르 나라】 迦毗羅國에 가아 淨飯王의 安否 畚더니 耶輸 1 부텃 使者 왔다 드르시고  
 【使者는 브리산 사르미라】 (目連受命屈伸臂頃。到迦毘羅淨飯王所。而白王言…時耶輸陀羅聞佛遣使。 <釋迦:61b26>) <釋詳6:1b-2a>  
 目連がその言葉を聞き、即座に入定し、伸ばしていた臂を曲げる間に【その速いことを表現したのである】迦毗羅國に行き、淨飯王に挨拶をしていたところ、耶輸が仏の使者が来ているとお聞きになり【使者とは[お遣わしになった]<sub>b</sub>人である。】

- (11')a. (蘇武) …) 뒷귀 꺾며 풀 여름 따 먹고 누브며 니로매 漢人 節을 노티 아니코  
 【節은 [[브리산]<sub>s</sub> 사르미 가져 가는]<sub>b</sub> 거시라】 羊을 치니 節入 터러기 다 떠러 디엿더니 (掘野鼠 去草實而食 杖漢節牧羊 臥起操持 節旄盡落) <三綱忠6>  
 野鼠を堀り草の実を摘んで食らい、起き臥しに漢の節を放さず【「節」とは[(皇帝)のお遣わしになられた]<sub>s</sub>者の携えて行くものである】羊を飼ったから節杖の毛がみな抜け落ちていたのであった(志部 1990:141, 下線及び記号は引用者)

- b. 【… 訓民正音은 百姓 마르치시는 正音 소리라.】 <訓諺1a>  
 【「訓民正音」とは、[(王が)民をお教えになる(唯一無二の)]<sub>s</sub>正しい音(正統の表音文字)である。】

(11)は一般的な語義の説明であるが「-시-」の存在が興味深い。使者とは、一般に使いに出された者なら誰でも「使者」と呼べるという「集合」的なニュアンスから特定

化の「-오-」が用いられないと説明されるわけだが、語義の説明ならばこの「-사-」も不要に思われる。少し難しい問題だが、一般論として使者を送るような人物は典型的に「-사-」を適用するような地位の高い人物であろうし、何よりここでは本文において「仏の使者」であるため、そのような尊待が波及していると考えることができるかもしれない。本稿は暫定的にこの程度に理解しておく。

一方、(11'a)の「[브리산]<sub>s</sub> 사름」の用例は大変興味深い。まず志部(1990:141)の和訳において、直接対応する言葉の無い「(皇帝の)」という言葉は補って訳していることに注目されたい。まさにそう解釈すべき所なのだが、なぜここではその大変重要な「皇帝の」という語が明示されていないのだろうか？「ただの使者」の携えるものでは「節」とは呼べず、それは必ず「皇帝の使者」の携えるものでなければならないにも拘らず、である。

この問題を考えるにあたっては、河崎(2017:29)でも扱った(11'b)の例などが参考になる。これは「御製訓民正音」の冒頭における註釈文であるので、文脈上主語が明示されなくとも、「-사-」によって主語が王であること、更には「-오-」によって王という唯一絶対の権力に裏付けられた唯一絶対の朝鮮語表記体系であることが示されていると解釈できる。同様に、(11'a)の場合も無主語の「-사-」と「-오-」によって、これだけで唯一絶対の権力に裏付けられた「皇帝の使者」(The Messenger)を表す用法と考えることはできないだろうか。果たしてこの様な「-오-」の用法をどの程度まで一般化できるのか、詳細な検討は今後の課題としたい。

### 3.3. 可能表現と形容詞

次に、可能表現である「어루 V<sub>ㅎ</sub>」「묻 V<sub>ㅎ</sub>」の類について見よう。このような「動詞の可能形」が意味的にも統語的にも「形容詞」に近づくものであるという汎言語的な傾向については、ここで殊更に強調するまでも無いだろう。<sup>7)</sup>中期語の場合も、これらの形が「まるで形容詞のような」役割を果たす場合、形容詞の場合と同様に「-오-」の無い「形容連体節(非特定連体節)」を要求する。

以下の例を見よう。やはり全て「主体-対象法」の反例である事に注意する。

- (12) a. 一切 [어려이 브림]<sub>D</sub> 거슨 내 모매 너무니 업스니(盖一切難捨<sub>는</sub> 無過己身<sub>는</sub>)  
<楞嚴6:105b>

凡そ[捨て難き]<sub>D</sub> 物は己の身以上のものは無く

- b. 秘要<sub>는</sub> 藏은 곧 法의 [묻 브림]<sub>D</sub> 거시오<月釋18:11a-b>

秘要の藏とは即ち法のうち[見せられない(secret)]<sub>D</sub> ものであり

- b'. 祕要藏은 곧 法의 [되디 묻히실]<sub>D</sub> 거시오(祕要之藏은 卽法之不可示者) 시고  
<法華6:109a>

- c. [어루 헤디 묻흠]<sub>D</sub> 衆을 濟度<sub>는</sub>야(度不可計衆<sub>는</sub>야)<法華4:26a>

7) 例えば英語の「V-able」、中国語の「可V」(ex. 可愛, 可憐, 可惜)等は動詞を形容詞化させる。日本語の「れる・られる」も動作動詞を状態動詞化するという点で「より形容詞に近づく」と言えるし、朝鮮語の「V-은 수 있다/없다」も、句全体としては「있다/없다」という「存在詞」が意味・活用上の核となるという点で、やはり「より形容詞に近づく」と言える。



【数え切れない(countless/innumerable)]<sub>D</sub>衆を済度され

- d. 이럴씨 瞿曇法 中엔 猥雜이 드토아 모다 드러 다 尊卑 업스니, 【恭敬 몬홀】<sub>D</sub> 거시라. 너희들히 엇데 瞿曇이를 請호려 ㅎ는다?"(是故, 當知瞿曇法中, 猥雜競共入中, 皆無尊卑, 不可恭敬。<報恩:137a27><月釋21:199b-200a>

從つて瞿曇の法の中には猥雜な者が先を争つて入り込んでおり、全くもつて尊卑の概念も無く、【敬うには及ばない(取るに足らない, negligible/insignificant)]<sub>D</sub>代物である。お前たちはなぜ瞿曇に教えを請おうとするのか?

- e. 물읏 【어루 돌아보넝】<sub>D</sub> 거슨 自然히 네 아니어니와, 【네 돌아보내디 몬홀】<sub>D</sub> 거슨 너 아녀 뒤류 (諸可還者는 自然非汝 | 어니와 不汝還者는 非汝而誰 | 리오)<楞嚴2:30b>

凡そ「【送り帰せる(自分と切り離せる, alienable)]<sub>D</sub>もの」は、自然にお前ではないということになるが、【お前が送り帰せない(自分と切り離せない, inalienable)]<sub>D</sub>ものは(があつたとしたら)、それは「お前自身」以外の何者だということのか?

- f. 이 【어루 보디 몬홀】<sub>D</sub> 것 보미 곧 實로 見을 보미니(見此非可見者 | 卽實見見也 | 니)<楞嚴2:91b>

この「【目に見えない(invisible)]<sub>D</sub>もの」を見る事が、即ち本当に「『見』を見ること」である。

- g. 無色을 아니 닐오몬 無色은 【어루 볼(L)]<sub>D</sub> 거시 아닐씨니라(不言無色者는 無色은 非可見故 | 라 )<法華1:62a>

無色に言及しないのは、無色は【目に見える類の(visible)]<sub>D</sub>ものではないためである。

- h. 물읏 【어루 니르느】<sub>D</sub> 거슨(則凡可說者는)<法華5:23b>

凡そ【言葉にできる(describable)]<sub>D</sub>ものは

これらの「形容連体節」が被修飾名詞に対し「具体的にどれなのかを特定」しているのではなく、「どんな性質かを形容」している事は明らかであろう。英語の形容詞に置き換えやすいことからその事がよくわかる。

しかし、可能表現が全てそうだというわけではない。対比のため、例えば以下のような「-오-」の有る例も示しておこう。

- (13) a. 부테 아디 몬ㅎ삼 아니라 오직 【俗의 어루 볼(R)]<sub>S</sub> 마술 조츠샤 가즐비샤 알에 ㅎ시니라 (非佛不解 但隨俗可見之邊 喩之令解)<圓覺上2-2:150b-151a>

仏がお解りにならなかったのではなく、ただ【俗人の見える(そして実際に見えている)]<sub>S</sub>ものに随つて、比喩で理解させようとなさつたのである。

- b. 네 반드기 【모든 器世間읏 어루 지숯】<sub>S</sub> 法을 보라. 다 變ㅎ야 滅호믈 좇느니라. 阿難아, 네 【世間읏 어루 지숯】<sub>S</sub> 法을 보라. 뒤 ㅎ야디디 아니ㅎ느뇨? 그러나 므츨 내 虛空이 서거 ㅎ야디다 듣디 몬ㅎ리니, 엇데오, 虛空이 【어루 지숯】<sub>S</sub> 거시 아니니, 이 始終애 ㅎ야디여 滅호미 업슨 전치라. (汝 | 當照明諸器世間읏 可作之法을 라 皆從變滅ㅎ느니라 阿難아 汝觀世間읏 可作之法을 라 誰爲不壞오 然이나 終不聞 爛壞虛空이니 何以故오 空이 非可作이니 由是始終애 無壞滅故 | 라)<楞嚴4:80b>

お前はこの器世間の、【(人間の)作り得る(そして実際にお前の眼前にあるその)]<sub>S</sub> 法を見よ。皆変化し滅するのである。阿難よ、お前は世間の【(その) [(人間の)作り得る]<sub>S</sub> 法を見よ。一体誰が、永久に滅びないだろうか? しかし、決して虚空が崩壊したという話を聞くことはないだろう。なぜか。虚空が【(その) [(人間の)作り得る]<sub>S</sub> ものとは異なるため、始終壊滅することはないのである。

これらからは、「見ることができ、そして実際に眼前に見ているもの」「作ることができ、そして実際に眼前に存在しているもの」という特殊な意味が抽出される。一般的に、所謂「可能形」の中には、例えば「おかげで合格できました」等の例の如く、単に潜在的に可能であるばかりでなく「実際に実現した(実現できた)」ことまでを積極的に表現するものがある。「-오-」の出現はそう言った事とも密接な関係のある事が予想されるが、今後さらに詳細に検討してみる必要がありそうである。

「形容詞的」という観点からは、次のような例も注目される。やはり全て「主体-対象法」の反例であるが、全て漢文の形容詞「蛀(zhù, 주, シュ)」(虫食った、むしばまれた, worm-eaten)の翻訳であるという点に注意されたい。(DNは Described Noun、形容名詞節(非特定名詞節))

- (14) a. 猪牙皂角 네 나치 슬지고 염글오 [좀 먹디 아니하닐]<sub>DN</sub> 거른 거플 밧겨 細末호야(光明白礬【一兩】猪牙皂角【四箇肥實并不蛀者去黑皮】右細末)<救急方上4b>  
猪牙皂角を四個、肥えて中身が詰まっていた[虫が食っていない]<sub>D</sub>ものを(選り)、黒皮を剥いて粉にし…
- a'. 도틱 엄 마튼 조각 슬지고 염글오 [좀 아니 머그니]<sub>DN</sub> 네 나출 거른 거플 앓고 마하리 마라(猪牙皂角【四箇肥實并不曾蛀者去黑皮】細末)<救簡1:5b-6a>
- b. 여러 가짓 싸 걸우닐 고토티 [벌에 먹디 아니호]<sub>D</sub>皂角 호 편을 두드려 네헤 그치(治諸骨鯁 用不蛀皂角一片槌碎作四截)<救急方上51b>  
諸々の(魚の)骨が喉にささったのを治すには、[虫が食っていない]<sub>D</sub>皂角一片を叩いて四つに切り…
- b'. [벌에 먹디 아니호]<sub>D</sub> 조각 호 편을 두드려 네헤 그치(不蛀皂角【[벌에 먹디 아니호]<sub>D</sub> 조각】一片槌碎作四截)<救簡6:11b>

以上の議論から、たとえ被修飾名詞が他動詞の目的語に当たる場合でも、その連体修飾節が「形容詞的な意味」の場合には「形容連体節(非特定連体節)」が用いられることが確認できるだろう。

### 3.4. 非限定修飾

「非限定修飾」の場合にもやはり「-오-」の無い「形容連体節(非特定連体節)」が用いられることを確認しよう。「非限定修飾」とは、例えば「[熱心に勉強した]<sub>D</sub>私は、合格できた」＝「私は熱心に勉強して、合格できた」という類の言い換えが可能な統語論的パターンである。「私ですよ！[去年ここで会った]<sub>S</sub>私です！」という具合に「具体的にどの人間か」を特定する「限定修飾」の場合との意味的対立を想起されたい。

- (15) a. 至孝 | 여러호실씨 [누몬 즐기닐]<sub>D</sub> 나를 아니 즐겨 聖經을 니르시니 / 大孝 | 이  
러호실씨 [누몬 밧닐]<sub>D</sub> 오솔 아니 바사 禮經을 從히시니 (至孝如彼 人樂之日 我獨  
不樂 聖經足說 / 大孝如此 人脫之衣 我獨不脫 禮經足依)<龍歌92(9:44b)>  
至孝があればほどであられたため、[他人は楽しむ]<sub>D</sub>日をも楽しまず、聖經を説かれ



たのです / 大孝がこれほどであられたため、「他人は脱ぐ」服をも脱がず、礼経に従われたのです

- b. 「쉴리 짓느」 그른 즈믄 마리오 飄零히 돈노맨 술 혼 잔이로다(敏捷詩千首 飄零酒一杯)<杜詩21:42ab 不見>

(李白は)「忽ち作る」詩は千首(にのぼり)、落ちぶれては酒一杯(に憂いをやる)。

- c. 符節은 「내 가겠느」 거시니 마을웃 몬듯 亂亡하면 罪 니부른 쯔 이 다투리오(符節我所持 州縣忽亂亡 得罪復是誰)<杜詩25:37b-38a 春陵行\_元結次山>

税兵徵発の符節(切手わりふ)といえ「私が持っている」物だが、ならば州県が乱亡した時に罪を得るのは誰だ？(私にほかならない)

- d. 「차느」 갈홀 바사 머므디 아니호고 / 西入녀그로 諸侯를 어더 錦水에 빗 저서 가느니 / 뒤 짓 門을 向하야 구슬 시닐 신고져 호느니오(且脫劍佩休徘徊 西得諸侯棹錦水)<杜詩25:53a 短歌行贈王郎司直>

お前は「帯びている」劍を捨て、うろうろするのをやめて / 西方に(主となる)諸侯を得て、錦水に棹をこいでいくが

(15a)は特に後者の例がわかりやすい。これは「人々が(堅苦しい)礼服を脱ぐような時にも自分はそうせず」の意味である。具体的な一着の服を特定する意味はなく、どの服だろうと関係ない事は明白であろう。前者も「人々が祭日を楽しむような時でも自分はそうせず」の意味であり、やはり「具体的にどの日か」には関心が無い。

(15b)は杜甫が李白を思い、彼の非凡な才能を賞賛するものである。「彼の手にかかれば、千首ぐらいはたちまちに作ってしまう」という意味であるが、やはり「쉴리 짓느」(忽ち作る)によって具体的な「글」(詩)を特定しているのではないことは明白である。(15d)もまた同様に「具体的にどの劍か」には関心を置かず、一般的に「帶劍することをやめる」、即ち「酒に酔って劍舞するような生活をやめる」事を言っているというわけである。

(15c)は「わりふを持っているのは私だが」「わりふなら私が持っているが」程度の意味であって、別にそれが「私が持っている」事で限定される特別な物だと言っているのではない。

### 3.5. 反復の総括

次に、やはり「凡そ～するNはなんでも」という「一般化」というキーワードによって説明される、形容連体節(非特定連体節)の「反復の総括」の用法を見よう。

まず、以下の一連の例を確認する。これらは『法華經』の翻訳であるが、『月印釋譜』巻14にこの順番通り現れる、ひと続きの内容である。漢文原文は全く同一の文章の反復であるにも拘らず、(16a, b, c)では全て「받습느 宮殿」と訳されているのに対し、最後の(16e)だけが「받습느 宮殿」となっており、これだけが「対象用法」の反例をなしている事に注目されたい。<sup>8)</sup>

8) これは「-습-」を含む連体形ではあるが、「宮殿」はその敬意の対象ではないため、本稿第4章で論ずるような「-오-」が抑制される場合には当たらない事にも注意する。

- (16) a. 그 때 東方 五百萬億 諸國土 中에 梵天宮殿에 光明이 遍속와락에 비취여 상네  
 불고매서 倍더니 諸梵天王이 ... 宮殿과 혼디 各各 衣祴으로 하늬 곳들 담고 모다  
西方에 가 ... 各各 宮殿으로 더 부텃기 받좁고 슬보디 “오직 어엿비 너기샤 우리  
 를 饒益하샤 [받좁느]s 宮殿을 願하든 바드쇼셔”(… 所獻宮殿을 願垂納受하쇼셔  
 고<法華3:108a>)<月釋14:18b-21a>

その時、東方五百万億の諸国土中の梵天宮殿に光明が眩しく照らし、普段の明るさの  
 倍であったが、諸梵天王が ... 宮殿と共に各々の衣類に様々な天の華を盛り、皆で西  
 方に向かい、... 各々がその宮殿を仏に献上して申し上げるに「ただ憐れに思つて我  
 等を饒益してくださり、[献上する(この)]s 宮殿を願わくばお受け取りください。」

- b. 또 比丘들하 東南方 五百萬億 國土에 諸人梵王이 ... 宮殿과 혼디 各各 衣祴으로  
 하늬 곳들 다마 모다 西方에 가 ... 各各 宮殿으로 더 부텃기 받좁고 슬보디 “오  
 직 어엿비 너기샤 우리를 饒益하샤 [받좁느]s 宮殿을 願하든 바드쇼셔”(… 所獻宮  
 殿을 願垂納受하쇼셔고<法華3:114b>)<月釋14:22a-24a>

また比丘たちよ、東南方の五百万億の国土の諸大梵天が… 「…[献上する(この)]s 宮  
 殿を願わくばお受け取りください。」

- c. 또 比丘들하 南方 五百萬億 國土에 諸大梵王이 ... 宮殿과 혼디 各各 衣祴으로  
 하늬 곳들 다마 모다 北方에 가 ... 各各 宮殿으로 더 부텃기 받좁고 슬보디 “오직  
 어엿비 너기샤 우리를 饒益하샤 [받좁느]s 宮殿을 願하든 바드쇼셔”(… 所獻宮殿을  
 願垂納受하쇼셔고<法華3:120a>)<月釋14:24b-27a>

また比丘たちよ、南方の五百万億の国土の諸大梵天が… 「…[献上する(この)]s 宮  
 殿を願わくばお受け取りください。」

- d. 西南方과 下方에 니르리 또 이리 히니라(西南方과 乃至下方히 亦復如是하더라  
 <法華3:122a>)<月釋14:27b>

西南方と下方についても、また同様であった。

- e. 그 때 上方 五百萬億 國土에 諸大梵王이 ... 宮殿과 혼디 各各衣祴으로 하늬 곳  
 들 다마 모다 下方에 가 ... 各各 宮殿으로 더 부텃기 받좁고 슬보디 “오직 어엿비  
 너기샤 우리를 饒益하샤 [받좁느]s 宮殿을 願하든 바드쇼셔.”(…所獻宮殿을 願垂納  
 處하쇼셔고<法華3:125a>)<月釋14:27b-30a>

その時、上方の五百万億の国土の諸大梵天が… 「ただ憐れに思つて我等を饒益して  
 くださり、[(以上の、凡そ我々の) 献上する(全ての)]s 宮殿を、願わくばお受け取り  
 ください。」

大通智勝如来が阿耨多羅三藐三菩提を得られた時、東方、東南方、南方、西南方、下  
 方、上方のそれぞれ五百万億の諸国土の諸梵天王が順に詣で来て、皆それぞれ携えて  
 来た「宮殿」を如来に献上するという場面である。なぜ漢文原文は全て同一の文章の  
 反復なのに、朝鮮語訳は最後の(16e)だけが「받좁느 宮殿」なのだろうか。

「特定化用法」の観点からは、これは「最後だけ一般化し総括している」のだと説  
 明される。つまり、東方、東南方、南方、西南方、下方から詣で来た諸梵天王が皆  
 「[私の献上するこの]s 宮殿をどうかお受け取り下さい」と順に請願した後、一番最  
 後に上方から詣で来た諸梵天王は「[以上、我々の献上する]s 宮殿等を全て同様に、  
 どうかお受け取り下さい」とまとめて総括したというわけである。最後の一人は、自  
 分の献上する宮殿に限定せず、全員を代表して一般化した言及をする事で、この反復



を締めくくったというわけである。

以下の例の「-오-」の分布もやはり同様に説明される。「主体-対象法」の観点からは、主体でも対象でもないため「予測不可能」とされる例である。

- (17) a. (... 또 (S<sub>1</sub>이) VP<sub>1</sub>하리도 보며, 또 [S<sub>2</sub>] VP<sub>2</sub>하느]s 양도 보며, 또 [S<sub>3</sub>이 VP<sub>3</sub>하느]s 양도 보며, ...中略...) 또 佛子 | 無數恒沙 塔을 지서 나라를 꾸미니 ... [天龍鬼神들과 사람과 사람 아닌 것과 香華伎樂으로 상네 供養하옵느]D 야이 다 뵈느다<釋詳13:23b-24b>

(文殊師利よ！如来の眉間から放出された光のお陰で、私は)(…また(S<sub>1</sub>のうち)V<sub>1</sub>する者も見て、また[S<sub>2</sub>がV<sub>2</sub>する]s様子も見て、また[S<sub>3</sub>がV<sub>3</sub>する]s様子も見て、…中略…)また仏子が無数の塔を建てて国を飾り、…[天・龍・鬼神も人も非人も香華伎樂を以って常に供養している]D様子など、何でも全て見える。)

- a'. 文殊師利하 ... 또 보되 佛子 | 塔廟 無數恒沙를 덩마라 國界를 식시기 꾸미니 보되 ... 諸天龍神人과 非人과 香華伎樂으로 상네 供養하며(文殊師利하 ...又見佛子 | 造諸塔廟無數恒沙야 嚴飾國界하네 ...諸天龍神人及非人이 香華伎樂으로 常以供養하며

この例文中の「…中略…」の部分は、似たようなパターンが凡そ二十回近くも延々と続く事を意味しており、また簡素化のため一部は記号化して示した。ここでも、基本的に全て「S | V하느 양」であり、一番最後だけが「S | V하느 양」となっている。「私には、誰々が何々をする具体的な様子が見える。誰々が何々をしているその姿も見える。…そして誰々が何々をしているような姿まで、凡そ全てが見えるのだ」という文脈として把握され、最後に「一般化」して「反復の総括」をしているというわけである。

更にこの例は『釋譜詳節』ならでは意識であるが、漢文とは全く対応しない「다」(全て)を挿入することで語彙的にも「総括、一般化」を明示しているという点は、以上の本稿の説明を強く指示しており大変興味深い事実である。またそれまでの「보다」(見る)に替わって最後だけは「뵈다」(見える)が使用されたという事実も、この「一般化」や「総括」と無関係ではなさそうである。

次の例は三度の反復に過ぎないが、やはり同様に「反復の総括」の例と考えてよいだろう。

- (18) a. 그어긔 衆生 天 龍 夜叉 乾闥婆 阿修羅 迦樓羅 緊那羅 摩睺羅迦 人 非人 等이, 부딕 神力으로 다 이 娑婆世界에 無量無邊 百千萬億 한 寶樹 아래 師子座 우뚝 諸佛도 보스며, 釋迦牟尼佛와 多寶如來와 寶塔 中에 師子座에 안자 겨산 양도 보스며, 또 無量無邊 百千萬億 菩薩摩訶薩와 四衆들히 釋迦牟尼佛의 恭敬하야 圍繞하스밧느 양도 보고, 다 마장 깃거 “네 업던 이를 얻과라” 하디니<釋詳19:39b-40b>そこにいた衆生、天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅迦、人、非人等が、仏の神通力で、皆この娑婆世界の無量無邊百千万億の大宝樹の下に師子座の上の諸仏も見奉り、釈迦牟尼仏と多寶如来とが宝塔中で師子座に座してらっしゃるお姿も見奉り、また無量無邊百千万億の菩薩摩訶薩と四衆たちが釈迦牟

尼仏を恭敬し圍繞し奉る様子(など)も見て、皆「曾て無かった事を得た」と非常に喜んでいた。

- a'. 그 中 衆生 天龍 夜叉 乾闥婆 阿脩羅 迦樓羅 緊那羅 摩睺羅伽 人非人 等이, 부  
 뎃 神力 전으로 이 娑婆世界에 無量 無邊 百千萬億 衆 寶樹 下 師子座 上 諸佛을  
 다 보스오며, 또 釋迦牟尼 佛이 多寶 如來와 寶塔 中에 居샤 師子座에 안자 居샤  
 들 보스오며, 또 無量 無邊 百千萬億 菩薩摩訶薩와 또 諸四衆이 釋迦牟尼 佛에게  
 恭敬 圍繞스오를 보스와, 하마 이를 보습고 다 마장 歡喜샤 未曾有를 득스엿  
 더니(其中衆生天龍夜叉乾闥婆阿脩羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人等이 以佛神力故로  
 皆見此娑婆世界에 無量無邊百千萬億衆寶樹下師子座上諸佛스오며 及見釋迦牟尼佛  
 이 共多寶如來와 在寶塔中샤 坐師子座스오며 又見無量無邊百千萬億菩薩摩訶薩  
 와 及諸四衆이 恭敬圍繞釋迦牟尼佛스오와 既見是已스습고 皆大歡喜샤 得未曾有  
 | 러니)<法華6:103a-104a>

但しこの例の場合、最後の見る対象が「無量無邊百千万億の菩薩摩訶薩が釈迦牟尼仏を取り囲んでいる様子」ということなので、或いは次節で論じるような「特定化が困難な場合」と見ることもできるのかもしれない。

### 3.6. 特定化が困難な対象

「特定化が困難な対象」とは、例えば「無数の対象」は特定しようにも特定できないとか、「無いもの」は特定できない等と言う類のものである。まず前者の場合を見よう。

- (19) a. [그 때 教化스]는 無量恒河沙等 衆生은 너희 比丘들과 나 滅度後에 未來世 中에  
 聲聞 弟子 | 그라 【우회 教化 님스븐 因을 불기시고 이에 [教化스]는 사르물 니  
 르시니라】<月釋14:56b-57a>

【その時教化した】는 無量恒河沙等の衆生とは、お前たち比丘たちと、私の滅度後の  
 未來世中の聲聞弟子たちが、それである。【上では教化を受け奉った因縁を明らか  
 にし、ここでは[教化なされた]는 人について言及されたのである。】

- a'. 그 때 教化스 無量恒河沙等衆生은 너희 諸比丘와 또 나 滅度後 未來世 中에 聲聞  
 弟子 | 이라 【우회 教化 님스온 因을 불기시고 이에 [化스]는 사르물 마르치시  
 라】(爾時所化無量恒河沙等衆生者는 汝等諸比丘와 及我滅度後未來世中에 聲聞弟子  
 | 是也 | 라 【上에 明蒙化之因스시고 此에 指所化之人스시니라】)<法華3:166a>

- (20) a. 寶威德上王佛國에 [普賢菩薩이 드리신]는 無量菩薩이 祥瑞로 오시니<月釋  
 19:98a 其三五四卜>

宝威德上王仏国に、[普賢菩薩がお連れになった]는 無量菩薩が祥瑞でいらっしやっ  
 たのです。

- a'. 그 때 普賢菩薩이 自在 神通力 威德名聞으로 大菩薩 無量無邊不可稱數와로 東方  
 으로서 오시니(爾時普賢菩薩, 以自在神通力, 威德名聞, 與人菩薩無量無邊不可稱  
 數, 從東方來.<法華:61a07>)<月釋19:98b>

その時、普賢菩薩は自在神通力、威德名聞を以って、無数の数え切れない大菩薩と  
 共に東方からいらっしやったが



(19a)は、もしこれが「無量恒河沙等衆生」、即ち「無数の対象」でさえなければ、文脈自体は典型的な「特定化」の文脈であるように見える。現に(19a)の後者の註釈文の例や(19a')では全て「-오-」が用いられている。問題はなぜ当該の「教化ᄃᆡ」に「-오-」が無いのかという点であるが、やはりこれも「特定化用法」の観点から自然な帰結として説明できそうである。即ち言語学的「数」の概念上、「無数の対象」は「唯一特定の対象」という概念と全くの両極端にあり、完全に相容れない概念である。そのために「特定化」ができず「-오-」が抑制されたのだと考えられる。

この文章は、数学的、論理的に考え出すとなかなか理解が難しい。結局はこの「無量恒河沙等衆生」は単なる仏教經典的な誇張表現と考えて、単に「非常に多くの衆生たち」程度に解釈すべき所なのだろうが、当該の「教化ᄃᆡ」はおそらく翻訳者が字面通り、特定しようの無い「無数」「無限」をイメージをした結果、「-오-」が抑制されたものなのだろう。

(20a)の例も、やはり同様に説明できそうである。この二例だけでは決して十分とは言えないが、しかしこれらの「-오-」の不在を説明するためには、やはりこのような抑制現象の存在を十分に考える必要があるだろう。今後更なる検討を要する。

「特定化が困難な対象」として、「そもそも無いものは特定できない」という事もある。代表的な場合として、漢文「無N可V」構文に対応する「N이 어루 V-ㄹ지 못ᄃᆡ」構文を挙げて見よう。これらも基本的に全て「主体-対象法」の反例をなす。全て可能形であるという点では、3.3節で論じた「可能表現と形容詞」のパターンとの関連性も考えられる所である。

- (21) a. 善男子아, 이 虛妄ᄃᆡ ᄃᆡᄃᆡ 六塵이 업스면 能히 잇디 못ᄃᆡ리니, 四大 ᄃᆡ 호아 호터 塵이 [어루 得ᄃᆡ]ᄃᆡ 것 업슨 디라(善男子아 此虛妄心이 若無六塵ᄃᆡ면 則不能有ᄃᆡ리니 四大 分解ᄃᆡ야 無塵可得이라)<圓覺上2-2:35a>

善男子よ、この虚妄な心はもし六塵が無ければ則ちもつことができないはずなので、四大が分解し、[得る事ができる]ᄃᆡ塵が無いのである。

- b. 眞理 여ᄃᆡ 眞理 外 片事도 어루 得ᄃᆡ 것 업슨 전치라(以離眞理外 無片事可得故)<圓覺上2-2:140a>

眞理から離れた外に、かけらも[得る事ができる]ᄃᆡものがないためである。

- c. 畢竟에 緣ᄃᆡᄃᆡ ᄃᆡᄃᆡ [어루 볼(L)]ᄃᆡ 것 업스니라(畢竟無有緣心可見이니라)<圓覺上2-2:35b>

畢竟、[見る事ができる]ᄃᆡ縁心が無いのである

- (21') 괴외ᄃᆡ야 空寂ᄃᆡ며 물가 집고 虛ᄃᆡ며 일후미 [어루 일ᄃᆡᄃᆡ]ᄃᆡ 것 업스며 相이 [어루 볼(L)]ᄃᆡ 것 업슨 전치라(蕭焉空寂ᄃᆡ며 湛爾冲虛ᄃᆡ며 無名可名ᄃᆡ며 無相可觀故也)라)<金三函序2a>

静かで空寂で、澄んで深く虚ろで、どんな名も[それを指示(特定)できる]ᄃᆡ名は無く、[見る事ができる]ᄃᆡ相がないためである。

ところが(21')の前者の例を見ると、漢文原文は全く同じ「無N可V」構文であるにも拘らず、この例だけは「-오-」が有る。これは一体何故だろうか。

これは結局、河崎(2017:22ff.)でも論じた「走査的全称」の「-오-」であり、「候補の有無」が決定的要因となって他と区別されているものと考えられる。即ち(21)においては「得る」「見る」といった動作の対象が「そもそも存在しない」のであり、候補すら想定できない。そもそも無いものは特定のしようがない。一方(21')の「名」の場合は、言語がある限り、表現の「候補」はいろいろとあり得る。したがって「この名も、この名も、…どの名で表現してみても、それを的確に捉えきれない」という、「特定化」の認知的プロセスを含む「走査的全称」のパターンに当てはまるというわけである。つまり、「何らのNもVできない」のか「どのNもVできない」のか、という「候補の有無」の違いが「-오-」の有無によって区別されていると考えられるわけである。

以下の例も、「漠然としていて」特定できない場合、としておこう。これらは共に「否定形」であることも注目される。

- (22) a. 한 法을 건너미니 닐오되 三身과 四智와 五眼과 六通과 地와 度와 果와 向과 緣과 諦와 處와 定과 等이라 【身은 法과 報와 化왜오, “智”는 大圓 鏡智等이오, … “定”은 八定 九次第 定이오, “等”은 나문 니르디 아니하신】<sub>b</sub> 一切 無漏功德 等이라 (超越多法이니 謂三身과 四智와 五眼과 六通과 地와 度와 果와 向과 緣과 諦와 處와 定과 等이라 【身 謂法報化 智 謂人圓鏡智等 … 定 卽八定九次第定, 等者 等於餘所不說一切無漏功德】) <圓覺上2-2:119a>

多くの法を超越することであり、謂うところの三身、四智、五眼、六通と、地、度、果、向、緣、諦、處、定、等である。【「身」は法・報・化であり、「智」は大圓鏡智等であり、…「定」は八定九次第定であり、「等」は残りのお説きになっていない】<sub>b</sub> 一切の無漏功德の類である。】

- b. 묻즈오되 “求하야 언디 묻하느】<sub>b</sub> 거시 어느 고대 滅하야 가니잇고?” 홀식 버거 對答하야 니르샤되 (問求不得者 | 何處에 滅去 | 잇고 故로 次에 答云하샤되) <圓覺上1-2:151a>

問いに「〔夢の中で見る〕求めても得られない】<sub>b</sub>ものは、一体どこに消えてしまったのでしょうか？」というので、続いて答えて仰るには…

(22a)は「身、智、…、定」などについて一つ一つ言明していった最後に「等」は「[以上で言及されなかった]」<sub>b</sub>「その他もろもろ」であると言っており、(22b)は「夢の中で見て、覚めてから得ようとしても得られない」<sub>b</sub>「もの全般」を言っている。「特定化」しようにも漠然としていてできないわけである。肯定形に比べ否定形の方が「特定化」をしにくい傾向があることが予想されるが、その詳細についてはこれも今後の課題としたい。

以上第3章では、「特定連体節」に対立する「形容連体節(非特定連体節)」の様々な用法を概観した。まだまだ荒削りの段階ではあるが、今後こうした議論を掘り下げ



精密化して行くことで、如何なる文脈で前者を、また如何なる文脈で後者を適用すべきかが徐々に明確になって来るであろう。ところが、こうした理解から明確に「特定化すべき」と判断される文脈であっても、その特定化を「抑制」してしまう要素が存在する。次章でそれを見ていくことにしよう。

#### 4. 敬語法と特定化の抑制

##### 4.1. 謙讓法「-습-」による制約

「主体-対象法」の例外の一部に対する許元旭(1988:80ff.)の指摘は、従来あまり広く認識されて来なかったようであるが、大変注目すべきものである。その指摘を要約すれば「対象法の『-오-』は、被修飾名詞が謙讓法『-습-』の敬意の対象である場合には適用が抑制される」というものであるが、この規則は「傾向性」に止まらず「規則、制約」と呼べる強い説明力を持つ。つまり、以下の図式の如く(「主体-対象法」の観点から)「부텃 像」(仏像)は「뎡골-」(作る)の目的語であるにも拘らず、「-습-」の敬意の対象であるため、「-오-」の適用は抑制されるというわけである。

ex.	閻浮提入	내에	뎡골습	부텃 像	<月釋21:193a>
	閻浮提의	中に	[뎡골습-하]	お作り奉った	仏像
ex.	優填王이		뎡골습	金像	<月釋21:203b>
	優填王가		[뎡골습-하]	お作り奉った	金の像

以下、許元旭(1988)の指摘した諸例を検討してみよう。(23)は本稿の「特定化用法」の観点からかなり明確に「特定化すべき文脈」と考えられる例、(24)はそうではないか、或いは多少曖昧な例である。いずれにせよ「-오-」が全く適用されていないことが確かめられる。つまり、(24)はともかくとして、(23)は「特定化用法」の観点からも明確な「例外」をなすこととなり、許元旭(1988:80ff.)の指摘した「制約」が「特定化用法」の観点からも有効である事がわかる。

- (23) a. 優填王이 [뎡골습]ᄇ 金像을 象에 싣즈바 가 마좁더니, 金像이 象 우회 오르락  
 ㄴ리락 ㅎ샤 生佛이 골ㅎ시며, 虚空에 거르시니 발 아래서 곳비 오며 또 放光ㅎ시  
 더라.(優填王戀慕世尊。鑄金爲像聞佛當下。象載金像來迎世尊。爾時金像從象上下。  
 猶如生佛。足步虚空足下雨花。亦放光明來迎世尊。<釋迦:66c19>)<月釋  
 21:203b-204a>

優填王は[作り奉った]ᄇ 御金像を象に載せ奉り(世尊を)お迎えに伺ったが、金像は  
 象の上で上下し、まるで生きた仏のようで、空中をお歩きになると足下から花の雨  
 が降り、さらに光を放たれた。

- b. 苑囿엿 도를 티샤 [長史 들즈ᄇ]ᄇ 마리 挺世氣象이 엿더ㅎ시니 / 峻阪엿 놀을  
 쏘샤 [壓下 들즈ᄇ]ᄇ 마리 盖世氣象이 엿더ㅎ시니(斬豸苑囿 長史所聞 挺世氣象 固  
 如何云 / 殪豸峻阪 壓下所聞 盖世氣象 固如何云)<龍歌65(8:6b)>

(唐太宗が)苑園で豚をお斬りになってから、〔長史が聞き奉った(その)〕お言葉が(お言葉から見て取れるように)、挺世氣象(世から抜きん出たそのご気性)が如何なものでありますか / (李太祖が)険しい坂でノロジカをお射になってから、〔麾下が聞き奉った(その)〕お言葉が(お言葉から見て取れるように)、盖世氣象(世を盖うほどのご気性)が如何なものでありますか 9)

- c. 世尊이 龍王을 짓기 호리라 하시니 님사 니르샤디 “내 너 爲하야 이 堀에 안자 一千五百 히를 이쇼리라” 하시고, 그 堀에 드러 안자샤, 十八變하야 되시고, 모미 솟드라 돌해 드르시니, 물론 거우루 곁하야 소개 겨신 그르메 스뵈 되더니, 머리 이션 보습고 가짜비 완 몬 보습벌리러라. 百千諸天이 佛影을 供養하습거든 佛影도 說法하더시다 【佛影은 [그 窟에 스뵈 보습느] 〓 부텃 그르메라】(爾時世尊安慰龍王。我受汝請坐汝窟中。經千五百歲。時諸小龍合掌叉手。勸請世尊還入窟中。諸龍見佛坐已窟中。身上出水身下出火作十八變。小龍見已。復更增進堅固道心。釋迦文佛踊身入石。猶如明鏡人見面像。諸龍皆見佛在石內映現於外。爾時諸龍合掌歡喜。不出其池常見佛日。爾時世尊。結加趺坐在石壁內。衆生見時。遠望則見近則不現。諸天百千供養佛影。影亦說法。) <月釋7:54-3b-55b>

世尊が龍王を喜ばせようとして仰るに「私はお前のためにこの堀に座り、一千五百年の間、居続けよう」と仰り、その堀に入って座り、十八變化をして見せ、身が踊り上がって石の中にお入りになると、澄んだ鏡のようで中にいらっしゃる影が透けて見えたが、遠くにいれば見えるが近くに来ると見えなかった。百千諸天が仏影に供養し奉ると、仏影も説法をされた。【仏影とは[その洞窟の中に透けて視奉る] 〓 御仏の影である】

- (24) a. 過去에 부테 겨샤디 號 | 威音王이러시니, 神智 그지업스샤 一切를 將導하샤 [天人龍神의 모다 供養하습느니] 〓 러시니(過去에 有佛하샤디 號威音王이러시니 神智無量하샤 將道一切하샤 天人龍神의 所共供養이러시니) <法華6:92a>

過去に仏がいらっしゃり、名は威音王であったが、(そのお方は)神智は限りなくあられ、一切を導かれ、〔天・人・龍・神たちが皆そろって供養し奉る(ような)〕 〓 お方であった。10)

- b. 波斯匿王도 그 말 듣고 紫磨<sup>11)</sup>金으로 如來入 像을 땡마스벌니 【이도 노퍽 님사 하리러라】 [閻浮提入 內에 땡마스벌] 〓 부텃 像이 이 들히 始作이시니라(波斯匿王。純以紫磨金。作如來像高五尺。爾時閻浮里內。始有此二如來形像。 <釋迦:67a01>) <釋譯11:10b-11a>

波斯匿王もその言葉を聞いて紫磨金で如來の像を作り奉ったが【これも高さが五尺であった】〔閻浮提の中で作り奉った(作られた)〕 〓 仏の像は、この二つが最初なのである。

9) この唐太宗の「お言葉」とは「天策長史、不見上將擊賊邪?何懼之甚?」(天策府長史よ、お前には上將(この私)が賊を討つのが見えなかったのか、何をそう恐れるのだ?)というものであり、李太祖の「お言葉」とは「此兒之拳乎」(これは私の手か?)という冗談である。

10) この例は、「天人龍神의 모다 供養하습느」 という連体節が「人」を表す依存名詞の「이」を修飾する構造である。ここでは、「天人龍神が皆そろって供養し奉る」ことをもって一人の人物を特定しようとしているのではなく、「威音王」というお方がどんな方だったのかを描写(describe)する役割をしている。つまりそもそも「特定化」の文脈ではない。

11) 「磨」の誤りのようである。



和訳にも表現したように、以上の例では皆「金像」「言葉」等の被修飾名詞が全て謙譲法「-습-」の敬意の対象となっていることを確認されたい。

一方、同じ「-습-」を含む連体形でも、以下の様に被修飾名詞が「-습-」の敬意の対象でない場合は通常通り「-오-」が入り得るという事実もまた許元旭(1988:80ff.)の指摘する所である。

- (25) a. 善慧 精誠이 至極き실씩 고지 소사나거늘, 조차 불러 “사아지라” ㅎ신대, 俱夷 니  
르샤디 “[人闕에 보내스바 부텃기 받즈불]s 고지라 몰ㅎ리라.”(善慧至誠, 感花踊上。  
追呼就買。此女答言。當送內宮。欲以上佛。不可得也。〈大一:445a10〉)〈月釋1:10a〉  
善慧の精誠が至極であるため花が踊り上がったが、呼び止めて買いたいと言ったと  
ころ、俱夷は「「宮殿にお送りし仏に献上するための」s 花なので、いけません」と  
仰った。
- b. 諸梵天王이 … 各各 宮殿으로 더 부텃기 받좁고 슬보디 “오직 어엿비 너기샤 우  
리를 饒益키샤 [받좁논]s 宮殿을 願ㅎ든 바드쇼셔.”(… 所獻宮殿을 願垂納受키쇼셔  
키고<法華3:108a>)〈月釋14:18b-21a〉  
諸梵天王が … 宮殿と共に各々の衣類に様々な天の華を盛り、皆で西方に向かい、  
… 各々がその宮殿を仏に献上して申し上げるに「ただ憐れに思つて我等を饒益して  
くださり、「献上する(この)」s 宮殿を願わくばお受け取りください。」

つまり、(25a)の「-습-」の敬意の対象は「仏」であつて「花」ではなく、(25b)の場合も同様に仏に対する敬意であつて、自らの献上しようとする「宮殿」に対する敬意ではない。従つて制約は働かず、通常通り「特定化用法」の「-오-」が適用され得るわけである。

さて問題は、このような「-습-」の「敬意」による「特定化の抑制」という現象が、一体なぜ、如何なる動機(motivation)によって存在するのかという点である。一体何故だろうか。<sup>12)</sup>

結論から言えば、それは「尊待」の対象を特定(specify)して、あまり直接的に指差して示すことが失礼になるためであると考えられる。つまり文脈的には「-오-」を

12) 許元旭(1988:82)は(「主体-対象法」の観点から)その「理由」を、被修飾名詞が「-습-」の尊待の対象である場合を①、そうでない場合を②として、①の場合、客体を尊待する『-습-』の機能と、対象法の『-오-』の機能が剩余的となるため『-오-』が脱落する一方、②の場合はそうでなく通常通り『-오-』が適用される、と説明しているが、この説明は受け入れ難い。

第一に論理的問題であるが、この説は①②という場合分け自体に「対象か否か」の知識が含まれてしまっているという点に根本的な問題がある。試みに「供養키습니(供養키습니#이)」の「이」が「供養키습니」の主体であるか客体であるかを考えてみよう。勿論「-오-」が純粹かつ完全な「対象法」だと仮定して考える。結論を言えば、対象法「-오-」の当該の「制約」のせいで、これだけでは主体か客体かが「わからない」。対象法「-오-」は決して「剩余的」とは言えないことがわかる。第二に、①では『-오-』が現れ得ず(「現れない場合もある」ではない)、②では通常通り『-오-』が現れ得るという自身の発見した大変重要な現象の原因が結局説明できていない。「尊待の対象であるか否か」が決定的な条件となっている以上、そのこと自体を「原因」と看做す説明を追究すべきであろう。

以下本稿では「特定化用法」の観点から、この問題に対する説明が可能であることを論ずる。

使用して「特定」(specify)すべき文脈において、あえて「特定」を避ける事が、一種の「尊待」の表現になり得るというわけである。

類型論的に見ても、少なくとも「敬語法」の重要な原理の一つとして「直接的に指し示すことを避ける事」があることは広く認められる。この言語現象は、他人に対する「指差し行為」が失礼と認識されるという非言語的現象や、目上の人物の名を直接呼ぶ(「呼び捨て」)行為等が失礼に当たる事(「避諱」等も想起)等とも共通する、人間の認知的基盤に由来する言語現象であると考えられる。<sup>13)</sup>以下に「敬語」の幾つかの類型論的パターンを整理してみよう。

- (A) 「敬意」を表すために、「二人称代名詞」の代わりに“二人称や三人称の複数形”を使用して漠然と指示する現象。ex. ドイツ語、フランス語、スペイン語等、多くの印欧語。英語の you も歴史的には本来二人称複数形の「尊待形」が、言わば「敬語のインフレーション」により尊待の意味が失われたものであるし、中国語の「您(nín)」[二人称尊称]もまた「你們」「你每」のような二人称複数形から発達したものである。
- (B) 「敬意」を表すために、その人がいる場所や方向、有り様を指し示すことで、換喩(metonymy)により漠然とその人を指し示す現象。ex. 朝鮮語「그디/그디」(cf. 「그자」), 日本語「あなた」(元来は「そちらの方」の意), 「方」(元来は「方向」の意)「-殿」(元来は「建物」の意, cf. 「閣下」「殿下」「陛下」), 「様」(元来は「有り様」の意)
- (C) 「漠然と指し示す事」にこそ本質があるため、元来可能であった(かなり重要に見える)文法的対立や意味の区別を放棄し、曖昧に表現する場合が多い(上のA, Bも該当)。ex. 日本語の尊敬の助動詞「れる・られる」の場合も、本来の「自発」や、「受け身」(、「可能」)等の意味との区別を放棄している。また日本語の「いらっしゃる」は形態的には「いる」の尊敬形でありながら、「行く」と「来る」の尊敬語も兼ねている。

以上のような事実を考え合わせれば、「-合-」の「敬意」による「特定化の抑制」という現象もまた、本来区別可能な文法的対立を放棄し、敬意の対象をあまり直接的に特定(specify)することを避けて漠然と指し示す事で敬意を表現する、一種の敬語法であったと説明する事が最も妥当と考えられる。

#### 4.2. 尊敬法「-し-」の場合

さて、同様に「敬意による特定化の抑制」と考えざるを得ない場合が、主体尊待の「-し-」の場合にもある。但し上述の「-合-」の場合は許元旭(1988)により「規則」とされた「強い」ものであるのに対し、「-し-」の場合はそのような抑制も有り得る事を認めざるを得ない、という程度の「弱い」ものである。

まず、以下の例を見よう。(26a)は『月印千江之曲』其四十の例、(26a')は対応す

13) 例えば日本語で聞き手に向かって直接「このN」と呼びかければ卑称となること等も想起される。また現代中国語で「快吃吧, 你!」(さっさと食べよ, お前!)の如く通常とは異なる文末位置に二人称代名詞「你」を加え、文法的な必要以上に相手を指し示す事もまた卑称となる。



る『釋譜詳節』卷三の内容である。

- (26) a. 제 간을 더리 모를썬 [둘희 쏜(R)]<sub>s</sub> 살이 세 날 뽕뽕 빼여디니 / 神力이 이리 세실썬 [흔 번 쏜(HL)]<sub>D</sub> 살이 네 날 굽 부피 빼여디니<月千15a 其四>

(調達と難陀は)身の程をあれほどに知らないため、[二人が射た]<sub>s</sub> 矢は、三つの太鼓のみ貫通したのです / (太子は)神通力がこれほどにお強いため、[一度お射になられた]<sub>D</sub> 御矢は、二十八個の太鼓が貫通したのです

- a'. 王이 釋種 드리고 또 활 쏘기를 받드시니, ... 調達이와 難陀에 먼저 쏘니 各 各 세뽕 빼여디거늘, 太子 | ... 쏘시니 그 사리 스물 여덟 부풀 다 빼여 자해 스마차 가아 鐵圍山에 바마니 三千世界 드리치니라(王及釋種更欲試射。...注箭放撥中百畢鼓。箭沒地中涌泉自出。中鐵圍山。三千刹土六反震動。<釋迦:6b14-b21> / 又入園中。施列金銀銅鐵等。各有七鼓。調達先射徹三。難陀亦爾。太子取先祖輪王弓。放箭徹過諸鼓。入地泉出過大鐵圍。<釋氏:90b06-b08>)<釋詳3:13a-14a>

王は釈迦族の者たちを引き連れて、今度は弓矢の試合を行った。…調達と難陀が先に射ると各々三つつ貫いたが、太子が … 射るとその矢は二十八個の太鼓を皆貫いて地面を通り抜けて行き鉄圍山に突き刺ささり、三千世界が震動したのである。

同じ「射た矢」がこうして完全に対句を成しているにも拘らず、尊敬の「-시-」の有無に随って「-오-」の有無も異なっている。「射た矢」は共に「特定の一本の矢」であり、通常なら十分に「特定化」すべき対象と考えられるが、敬意を払うべき人物が「射られた御矢」「お射になった御矢」の場合には「-오-」が用いられていない。「敬意」による「-오-」の抑制、という説明を認める以外に、この資料的事実を明確に説明する事は困難と思われる。

「-습-」の場合と同様に説明するならば、これは「太子」に対する敬意が「御矢」にまで及んでいる「敬意の波及現象」であり、やはり「-습-」の場合と同様に非修飾名詞が敬意の対象である事により特定の抑制が起こっているのだと説明するのが妥当であろう。<sup>14)</sup>

次の例も見よう。共に『月印釋譜』卷八の「安樂國太子傳」対応部分である。

- (27) a. 比丘 | 對答호보되 “大王하, 엇더 나를 모르시느니잇고? [아래 八姝女 말즈바 梵摩羅國 林淨寺로 가스본]<sub>s</sub> 내로니...”<月釋8:92b>

比丘が答えるに「大王様、なぜ私がわかりにならないのですか? 私は[以前、八人の采女を王に賜り、梵摩羅国の林淨寺に帰っていった、(あの)]<sub>s</sub> 私です…」

- a'. 王이 니르샤되 “이 比丘 | [아래 오샤 찻물 기를 姝女 드려 林淨寺에 가신]<sub>D</sub> 중 니미시나...”<月釋8:93a>

王が仰るに「この比丘は[以前いっちゃって茶水汲みの采女を連れて林淨寺に帰っ

14) ここで、日本語の尊敬語「射られた矢」「お射になった矢」にも注目してみよう。「尊敬」の助動詞「られる」や「お〜になる」構文が使用された結果、本来他動詞である「射る」が形式的には「自動詞化」されている事が注目される。「自動詞化」は日本語の尊敬語を導き出す大変重要な原理である事がわかる。一方、朝鮮語の「主体-対象法」の観点からは、「-오-」を抑制する事とは則ちその「矢」を「主体」扱いする事であると見ることもでき、日本語の「自動詞化」と一脈相通ずる所がある。この事実は直ちに何かを証明するものではないが、「他動性」と「特定性」の密接な関係、さらにはそれらと「尊待」との密接な関係を垣間見せてくれる。

やはり全く同じ「以前、八人の采女を連れて林浄寺に帰って行ったあの特定の人物である」という意味の事を、自分自身で述べるか、他者が敬意を表しつつ述べるかによって「-오-」の有無が異なっている。つまり「敬意の対象」に対しては特定化が抑制されている。やはりこの「特定化の抑制」が敬意を表現する一つの手段なのであり、「-습-」の場合に限らず「-시-」の場合にも起こり得る事を認めるしかなさそうである。

以下では、『釋譜詳節』『月印釋譜』と『法華經諺解』の同一原典の翻訳における「-오-」の有無の異同についても見ておこう。一般に、前二者よりも後者において、より敬語の使用が顕著であり、例えば『法華經諺解』では仏や仏弟子に限らず菩薩等も広く「尊待」の対象としていること等が知られている。

次の例を見よう。参考までに、「主体-対象用法」の観点から反例となるのは(28a)の二つ目の例である。

- (28) a. (더) 부터 法中에 王이 이쇼되 일후미 妙莊嚴이오, 그 王 夫人은 일후미 淨德이러니, 두 아드리 이쇼되 淨藏이오 두 일후미 淨眼이러니 【淨德은 비록 더러본 모를 뵈샤도 그 德이 本來 조흔실 씨라. 淨藏은 [妙理의 顯]s 디오 淨眼은 [妙智의 顯]s 디니 다 그 德의 마즈샤미라】 <月釋19:72b-73a>

その仏の法中に王がいたが、名は妙莊嚴であり、その王の夫人は名が淨德であつた。二人の息子がいたが、一人目の名は淨藏、二人目の名は淨眼であつた。【「淨德」とは、たとえ汚い姿をお見せになつても、その德が本来清浄であるという意味である。「淨藏」とは[妙理を集めた]s 所(もの)の意、「淨眼」とは[妙智の現れた]s 所(もの)の意である。共にその(母の)德の具現なされた所である。】

- a'. 더 佛法 中에 王이 이쇼되 일후미 妙莊嚴이오 그 王 夫人은 일후미 淨德이러니 두 아드리 이쇼되 淨藏이오 두 일후미 淨眼이러니 【淨德은 비록 더러운 모를 뵈시나 그 德이 本來 조흔실 씨오, 淨藏은 [妙理의 모]b 디시고 淨眼은 [妙智의 나드신]b 디니 다 그 德의 마즈샤미라】 (彼佛法中에 有王호되 名이 妙莊嚴이오 其王夫人은 名曰淨德이러니 有二子호되 一名은 淨藏이오 二名은 淨眼이러니 【淨德者는 雖示染身호되 其德이 本淨이시고 淨眼者는 妙理之所顯이시고 淨眼者는 妙智之所顯이시니 皆其德所具也 | 시니라 …】) <法華7:127a>

【…淨藏とは[妙理の集まった]b 御所であられ、淨眼とは[妙智のお現れになった]b 御所である。共にその(母の)德の具現なされた所である。】

この例は淨藏菩薩と淨眼菩薩の名の意味を説明した部分であるが、『月印釋譜』では待遇していなかったその名を『法華經諺解』では待遇していることが、まず「-시-」の存在により明らかである。<sup>15)</sup>そして「-시-」によって待遇するようになると共に「-오-」を使用しなくなっているという関係が注目される。

15) よく見ると「-시-」を適用する位置が微妙に異なっている点が興味深い。或いはこれは「나드시-」が「모드시-」より相対的に語彙化の程度が高い事を示しているのであろうか。



因みにこの「-오-」の脱落は、より逐語訳な「諺解体」の形成という観点から見た時、その変化に逆行する現象である。つまり、本来は原文の「所」に対する直訳として機械的に「-오-」を使うことが『月印釋譜』よりもいっそう期待されるにも拘らず、「尊待」を優先させているということになる。また『月印釋譜』では他動詞を用いて「모든 되」と訳していた「所蘊」を『法華經諺解』では自動詞を用いて「모든 되」と改訳している事も興味深い。この事もおそらくは「尊待」と関係しており、敬意の対象を「対象化」する事、即ち他動詞により「まとめる対象」とすることを避け、自動詞により「自らお集まりになったもの」と改訳したものである可能性が高い。結局これらの一連の改訳は、全て「尊待」の程度を高めようという一貫した動機によるものと説明できるのかもしれない。

以下の諸例でも同様の傾向、即ち『法華經諺解』の改訳により、敬意の対象に対して「-오-」を抑制する事で「より敬意の度合いを高めるようになる」傾向が指摘できる。「主体-対象用法」の観点から反例となるのは(29a')の例である。(30)は「主体-対象用法」ではそもそも予測できず「規則が無い」とされて来た場合に当たる。

- (29) a. 그 때 世尊이 大弟子들히 모든 되 念을 아라시고 比丘들되려 니르샤되 “이 須菩提 提 當來世에 三百萬億那由他佛을 보 바 供養 恭敬 尊重 讚歎하 바 상네 梵行을 닷가 菩薩道 | 마자 最後身에 부테 되 외야 號 를 名相如來 應供 正遍知 明行足 善逝 世間解 無上士 調御丈夫 天人師 佛世尊이리니, 劫 일후믄 有寶 | 오 나랏 일후믄 寶生이리니 …” 【드러 니르산】 十號 는 正報를 볼기시고 劫國莊嚴은 依報를 볼기시니라 …】 <月釋13:64b-67b>

その時世尊が大弟子たちの心の念をお知りになり、比丘たちに仰るに「この須菩提は未来世で三百萬億那由他仏にお会いし、供養・恭敬・尊重・讚歎し奉りいつも梵行を修行し菩薩道が具わって最後身に仏となり、名は名相如來・応供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏世尊となり、劫の名は有宝、国の名は宝生となるだろう。…」 【(世尊が)挙げられた】 十號 (須菩提が仏となった時の十の称号)は、正報を明らかにされ、劫國莊嚴は依報を明らかにされたのである。】

- a'. 그 때 世尊이 諸人弟子ハ 모든 되 念을 아라샤 諸比丘되려 니르샤되 “이 須菩提 는 當來世에 三百萬億 那由他佛을 보야 供養 恭敬하며 尊重 讚歎하야 상네 梵行을 닷가 菩薩道 | 마자 最後身에 부테 되 외야 號 를 名相如來 應供 正遍知 明行足 善逝 世間解 無上士 調御丈夫 天人師 佛世尊이리니, 劫名은 有寶 | 오 國名은 寶生이리라 …” 【드러 니르산】 十號 는 正報를 볼기시고 劫國 莊嚴은 依報를 볼기시니 …】 (爾時世尊이 知諸大弟子心之所念하샤 告諸比丘하샤되 是須菩提는 於當來世에 奉觀三百萬億那由他佛하야 供養恭敬하며 尊重讚歎하야 常修梵行하야 具菩薩道하야 於最後身에 得成爲佛하야 號曰 名相如來 應供 正遍知 明行足 善逝 世間解 無上士 調御丈夫 天人師 佛世尊이리니 劫名은 有寶 | 오 國名은 寶生이리라 … 【所舉十號 는 明正報하샤시고 劫國莊嚴은 明依報하샤니 華樹室閼이 皆悉寶成이 應劫國之名也 | 라】) <法華3:66b-69a>

… 【(世尊が)挙げられた】 御十號は、正報を明らかにされ、劫國莊嚴は依報を明らかにされたのである。】

- (30) a. 이 王이 … 당다이 부테 되 외야 號 | 娑羅樹王이오, 나랏 일후믄 人光이오, 劫ハ



일후몬 大高王이리니...【佛號는 群生을 너비 두푸를 取히시고, 나랏 일후몬 여러가짓 邪暗 허로를 取히시고, 劫 일후몬 여러가짓 貴高 노포매 건내뛰요를 取히시니, 다 因行에 마즈니라. 今 念 조히 信호므로 臣妾을 風化하야 다 法利를 得게 하사미 [너비 돕논]s 行이며 [邪를 하야버리느]b 行이라. 일로브터 王位를 버리고 佛位를 得히사미 여러가짓 貴高를 건내뛰사미라】<月釋19:85a-86b>

この王は…必ずや仏となり、名は娑羅樹王、国名は大光、劫名は大高王となるであろう。…【この仏号は群生を広く木蔭で覆うという意味からお取りになり、国名は諸々の邪惡な暗黒を破るという意味からお取りになり、劫名は諸々の高貴さを超越するという意味からお取りになったものであるが、皆その因行に相應しい名である。一念を淨く信ずることで臣妾を風化され、皆が法利を得るようになされたことが〔(即ち)広く蔭う〕s 行いそのものであり、〔(広い意味で)邪を破る(ような)〕b 行いである。それにより王位を捨て、仏位を得られる事が、即ち諸々の高貴さを超越する事なのである。】

a'. 이 王이 ... 반드기 부테 드외야 號 | 娑羅樹王이리니, 나랏 일후몬 大光이오, 劫 일후몬 大高王이리라 ...【佛號는 群生을 너비 두푸샤를 取히시고 나랏 일후몬 여러가짓 邪暗 허르샤를 取히시고 劫名은 여러가짓 貴高에 솟나샤를 取히시니, 다 그 因行에 마즈시니 一念 淨信으로 臣妾을 風化하샤 다 法利를 得게 하시니 곧 [너비 두푸신]b 行이시며 [邪 허르신]b 行이시니라. 일로브터 王位 버리시고 佛位 得히시니 곧 여러 貴高에 솟나샤미라】(此王이 ... 當得作佛하야 號 | 娑羅樹王이리니 國名은 大光이오 劫名은 大高王이리라 ...【佛號는 取廣蔭群生히시고 國名은 取破諸邪暗히시고 劫名은 取超諸貴高히시니 皆符其因行히시니 以一念淨信으로 風化臣妾하샤 使皆得法利히시니 卽廣蔭行이시며 破邪行也】라 由是로 捨王位히시고 得佛位히시니 卽超諸貴高也】라 )<法華7:143a-144a>

…【…一念淨信により臣妾を風化され、皆が法利を得るようになされたことが即ち [広く蔭われた]b 御行であられ、[邪を破られた]b 御行であられる。それにより王位を捨てられ、仏位を得られた事が、即ち諸々の高貴さを超越する事なのである。】

(30a)についてはまず、「広蔭スル行」「破邪スル行」という似たような二句において何故前者にのみ「-오-」が適用されたのかが問題となろう。これも「特定化用法」の観点から説明できるが、原文の「卽廣蔭行」の「即ち」が一番の形式的根拠となる。つまり、和訳に表現し分けたように、前者は「正にその行いそのものに他ならない」のであり、後者は、字面は異なるが「広い意味でそのような類の行いと言い得る」というニュアンスになると考えられる。いずれにせよ、(29)でも(30)でも、「-사-」によって待遇するようになると共に、「-오-」を使用しなくなるという関係が目される。

以下の例もやはり同様に「尊待」による「-오-」の抑制と説明される例である。どちらの例も、具体的な一つの対象を指し示す表現として本来は充分に「特定化」して然るべき文脈であると考えられる。

(31) a. 如來 方便力으로 今 사르를 빙마르샤 큰 일흠난 象 트시고 甲 니브시고 활살 츠시고 槍 자브시고 [트신]b 象을 다 七寶로 꾸미시고 또 七寶로 꾸개 莊嚴하샤 구스리며 莊嚴엿 거시 다 光明을 내더니 (如來爾時以方便力化作一人, 乘大名象, 身



著鎧仗，帶持弓箭，手執鉞鉞。所乘大象皆以七寶而莊校之，其人亦以七寶而自莊嚴，珠環嚴具皆出光明<報恩:150c23>><月釋10:27b>

如来の方便力で一人の人間をお作りになったが、<sup>16)</sup> (その方は) 大きな名だたる象に乗られ、鎧や弓矢を装備され、槍を持たれ、「お乗りの」御象を全て七宝で飾られ、また七宝でご自身を莊嚴され、宝石や裝飾品が光明を放っていた。

b. 「八方如来와 함께 내신」도 소리 들음고 十方諸國이 震動하사 베풀니 / 「多寶如来와 함께 안주신」도 相 보습고 十方諸國이 歡喜하사 베풀니 <月釋18:6a 其三百十九>

「八方如来と共にお出しになった」御音を聞き奉り、十方諸國が震動し奉ったのです / 「多宝如来と共にお座りになった」ご様子を見奉り、十方諸國が歡喜し奉ったのです

\*\*\*

以上、第3章及び第4章では、許雄(1975)自身の挙げた「主体-対象法」の例のうち「なぜ-오-が無いのか」の説明を要する諸例を具体的に挙げ、「特定化用法」の観点から説明した。従来説明が不可能であった多くの「例外」に対し、以上のような類型化が確かに可能であり、「特定化用法」という一つの説明原理がその動機(motivation)も含めて無理なく説明できる事が示せたと思う。扱うべき例の多さから多少大雑把な記述となってしまう、今後更に詳細に検討すべき課題も多く残りはしたが、本稿ではまずは以上のような概観を示す事で満足したい。

## 5. ㅁ/ㅂの問題

しばしば指摘されてきた事ではあるが、「-오-」の問題を考える上ではやはり欠かすことの出来ない音韻論上の一つの問題についても触れておきたい。

訓民正音創製当初は「ㅁ」字が使用されるが、間もなく廃止され、大略『楞嚴經諺解』を境に基本的に{ㅂ/ㅃ/ㅅ}は全て{오}、{ㅁ/ㅂ/ㅅ}は全て{ㅁ}に統一表記されるようになった。これは音韻論的な合流を背景とする表記法の変更と考えられる。ところが「ㅁ」を体系的に使用していた初期の文献においても実は若干の混乱が見られることから、このような合流現象が実は早い段階から部分的に始まっていたことがわかる。<sup>17)</sup>つまり、これらの書き分けがあるからといって必ずしもその音韻論的対立が完璧だったわけではなく、例えば若い世代の人間には既に区別がはっきりせず、規範意識に基いた書き分けをしたり、よくわかる人の校正の受けたりしなければならない状態だったという可能性なども、充分に考えておく必要があるということである。

以下は、皆『釋譜詳節』『月印釋譜』等の原刊本に現れる {ㅂ/ㅃ/ㅅ} {ㅁ/ㅂ/ㅅ}の音韻論的対立の混乱の例である。\* による表示が、本来期待される表記である。

16) 参考までに、この化身はこの後すぐに仏の姿に変化する。

17) 志部(1990:250)に以下の記述がある: ㅁ·오·ㅅ(IV) √: ㅁ·ㅅ(IV) 《諸版いずれもこれに従う。この語はこの文献のなかでも表記が揺れている。たとえばここでも#ㅁ·ㅅ·ㅅ(301a03)とある。一般に{ㅁ}字の使用は東國正韻式漢字音の場合を除けば訓民正音創製直後のごく限られた文献に限定されるが(龍歌、釋譜、月曲、蒙山、阿彌、牧牛、法語)、このような{ㅁ}字使用の混乱はこれらの文献のなかですら珍しくはない》

(32) a. 大愛道の 슬보샤디{\*슬보샤디}[슬-오사-오디]}<釋詳6:7a>

大愛道に申し上げるに

b. 더뵈{\*더뵈}[다-의]} 치뵈{\*치뵈}[찰-의]}로 설버히다가 <釋詳9:10a><月釋9:26a>

暑さ寒さに苦しんでいたが

c. 므슴 다보믈{\*다오믈}[다오-음-음]} 닐웁 마장 기지하야(期致盡心하야)<月釋1:月釋序20a>

心を尽くすことを、致し得る限り期し

d. 大愛道] 부텃 바를 문지며 슬보디 “이 막막 보습는 如來 最正覺이시니 오늘  
부터 누외야 몬 보스보리로소이다{\*보스보리로소이다}[보-스-오리-도-오하다]}.”(大愛道以手  
摩佛足曰。此晚睹如來最正覺。自今不復睹矣。<釋迦:55b08>)<月釋23:56a>

大愛道は仏の足をなでながら「如來最正覺にお会いするのはこれが最後でございます。  
これからは二度とお会いできなくなりました。」と申し上げた。

(32b)は『釋譜詳節』と『月印釋譜』に全く同じ文が現れるものであるが、「뵈」を用いた「더뵈」「치뵈」の例としては唯一の例である。中期語の名詞派生接尾辞が「-의」であるため、本来は「\*더뵈」「\*치뵈」であると考えられるのだが、この形は文証されない。(32c)は「다오-」の活用形なのでそもそも「뵈」が用いられるべきではない。(32d)も文法上、所謂一人称の「-오-」が入る余地の無い事は明白であるが(\*[-오-리-도-])なる形態素連続は不可である)、表記上はそのようになってしまっている。少なくともこれらの誤表記をした者の言語においては、/보/, /뵈/, /오/は全て/오/に、/부/, /보/, /우/は全て/우/に合流してしまっていたことが伺われる。

参考までに重刊本に現れる諸例も示しておこう。これらは原刊本の段階ですでに誤っていた可能性もあるし、復刻の過程で誤刻が起こった可能性も排除できない。

(33) a. 俱夷 슬보샤디{\*슬보샤디]}<釋詳3:11b>

b. 王이 太子의 문즈보샤디{\*문즈보샤디]}<釋詳3:12a>

c. 王의 슬보샤디{\*슬보샤디]}<釋詳3:21a>

d. 아로미 어려부며{\*어려부며]}<月釋11:103b>

e. 帝釋이 世尊의 請하스보디{\*하스보디]}<月釋21:1a-b 月印千江之曲其四百十二>

f. 다 보다가 몬 보스보며{\*보스보며]}<月釋21:191b> 18)

さて、以上の事実を念頭においた上で、以下の(34a)及び(35)を検討してみよう。全て表記上は「-오-」の無い「슬뵈」の形を取っている。「主体-対象法」の観点からは、(34a)は反例、(35)は準じている。(34a')は(34a)に該当する『釋譜詳節』の内容である。

(34) a. [婆羅門 슬뵈] 말을 天神이 도타 흘씨 薩婆悉達이 일훔이시니<月千12b 其三十二>

[婆羅門の申し上げた(その)]言葉を天神が良いと言ったので「薩婆悉達」という  
名前になられたのです

a'. 王이 婆羅門을 만히 請히시고 太子 아나 나샤 일훔 지터시니, 모다 슬보디 “나  
슬 저귀 吉慶드윈 祥瑞 하시란디 일후믈 薩婆悉達이라 하습사이다.”【薩婆悉達은

18) (33e, f)の『月印釋譜』卷21は廣興寺版(1542年)及び無量窟版(1562年)共にこの形である。



마장 도타 호논 마리라】 虚空에서 天神이 불 티고 香 뛰우며 곳 비코 닐오되 “도호시이다” 호더라. (王欲立名。廣請婆羅門集已。抱太子出請爲作名。即共通論云。太子生時。寶藏皆現諸瑞吉祥。可立名爲薩婆悉達(唐言頓吉)空中天神擊大天鼓。燒香散花唱言善哉。因立此名<釋氏:89c27>)<釋詳3:2b-3a>

王は婆羅門を大規模に招き、太子を抱いて取り出し名付けさせが、皆が申し上げるに「ご誕生の時、吉祥が盛んでいらっしゃったので、名を薩婆悉達といたしましょう。」【薩婆悉達は非常に良いという意味の言葉である】と言った。その時虚空から天神が、鼓を打ち香を焚き花を撒きながら「素晴らしゅうございます」と言った。

(35) a. 또 比丘되려 닐오되 【偈 솔흔】 比丘 | 라】 <月釋25:82a>

また比丘に言うに 【[(先程の文脈で)偈を申し上げた(特定の)]比丘である】

b. 그제 더 比丘 | 【偈 솔흔】 比丘 | 라】 <月釋25:87a>

その時その比丘が 【[(先程の文脈で)偈を申し上げた(特定の)]比丘である】

「特定化用法」の観点からはどうだろうか。(34a)は具体的な特定の言葉といってよいだろうし、また「命-」の敬意の対象は「王」(浄飯王)であって婆羅門自身の「言葉」ではない。また(35)はその「比丘」が既に前の文脈に登場している特定の比丘であることを確認し同定する注であり、(34a)(35)は共に「特定化」の「-오-」を用いるべき典型的な文脈のように見える。結局「特定化用法」の観点からも、これらは全て説明のつかない「例外」ということになる。

考えられる説明としては、或いはこれらもまたㄱ~ㅅの表記上の混同例であり、本来は特定化の「-오-」を含む「솔흔」と表記すべき所だったのではないだろうか。この三つの例が全て「솔흔」の例であることも示唆的である。つまり4.1節で論じた敬語法「-하-」に関する「-오-」の制約の影響などもあって、「-하-」というだけで過度に「-오-」を削除してしまうような「過剰敬語」的な感覚の「過剰矯正(hyper-correction)」があったのかもしれない。

## 6. 議論の応用

以上、河崎(2017)及び本稿では、連体形の「-오-」と「-하-」の意味的対立について、原則的には多くの例から「帰納」することで確認してきた。しかし、こうして「特定化用法」という用法の存在がある程度確かであるということになれば、今度はその事実を前提として認めた上で、それを応用する事で解釈や説明に活かすという「演繹」的なアプローチが必要となってくる場合も当然ありえる。

最後に本章では、そうしたアプローチが必要になる資料についてもやはり「特定化用法」という説明原理が、よく資料を合理的に矛盾無く説明でき、資料のより深い理解に役立つものである事を示そうと思う。<sup>19)</sup>

### 6.1. 原文解釈の揺れ

19) ここで言う第5章までと第6章の間の「帰納と演繹」の関係というのも実際には相対的な話である。河崎(2017)と本稿全体の関係もまた、ある種そのような関係にあると言える。

次の三例は全て『法華經』の同一原文の翻訳である。原文の「妄作之凶」の翻訳様相を見てみよう。

- (36) a. (妙)覺으로 마초 비취샤 身見(을 여)희샤 五蘊 뷔유물 득ᄃᄂᄂ 전치라. ᄃ다가 識見이 못 업서 法行을 모르고서 간대로 그 자취를 과ᄃᄂ야 ᄃ면, ᄃᄂᄂ 受苦ㅣ 더으고 간대엿 머즌 이ᄂᄂ ᄃᄂ ᄃᄂᄂᄂᄂᄂᄂᄂ. <釋詳20:12b>  
 妙覺で余す所無く照らされ、身見を離れられて五蘊が空であることを得られたためである。もし識見が無くならず、法行を知らず、無闇にその足跡を慕えば、徒に苦しみがまして妄りの悪業を作るばかりだろう。
- b. 또 妙覺으로 圓히 비취샤 身見을 여희샤 蘊空을 득ᄃᄂ실썻 能히 이리ᄃᄂ시니, ᄃ다가 識見이 엇디 아니ᄃᄂ면 諸蘊이 어긁며 마가 法行애 스ᄃᄂ디 못ᄃᄂ고 ᄃᄂᄂᄂ 자취를 스ᄃᄂᄂᄂ면, 이ᄂᄂ ᄃᄂᄂᄂ 業苦를 더어 간대로 ᄃᄂᄂᄂ ᄃᄂᄂᄂ ᄃᄂᄂᄂᄂᄂ. <月釋18:32b-33a>  
 また妙覺で円満に照らされ、身見を離れられて蘊空を得られたため、そのようにおできになるのである。もし識見が無くならなければ諸蘊が違い塞がり、法行に通達できず徒にその足跡を慕えば、これは徒に業苦を増して[妄りに作る(という種類の)]凶となるだろう。
- c. 또 妙覺으로 두려이 비취샤 身見을 여희샤 蘊空을 득ᄃᄂ실썻 能히 이리ᄃᄂ시니, ᄃ다가 識見이 엇디 못ᄃᄂ며 諸蘊이 어긁여 마가 法行을 스ᄃᄂ디 못ᄃᄂ고 그 자취를 ᄃᄂᄂᄂ 스ᄃᄂᄂᄂ면, 이ᄂᄂ ᄃᄂᄂᄂ 業苦를 더어 간대로 ᄃᄂᄂᄂ ᄃᄂᄂᄂ ᄃᄂᄂᄂᄂᄂ. (亦以妙覺으로 圓照샤 離於身見샤 得蘊空故로 乃能如是시니 若識見이 未亡ᄃᄂ며 諸蘊이 違礙ᄃᄂ야 不達法行ᄃᄂ고 空慕其迹ᄃᄂ면 是ᄃᄂ 徒増業苦ᄃᄂ야 爲妄作之凶矣리라) <法華6:145a-b>  
 また妙覺で円満に照らされ、身見を離れられて蘊空を得られたため、そのようであり、しやるのである。もし識見が無くならならず諸蘊が違い塞がり、法行を通達できずその足跡を徒に慕えば、これは徒に業苦を増し、[妄りに作る]凶となるだろう(=凶を妄りに作ることとなるだろう。)

さて、「主体一対象法」の観点から例外となるのは(c)であるが、(a)はそもそも漢文原文の構造を逐語的に反映せず、連体節を用いずに自然な朝鮮語に意識しており、(b)では原文の構造を反映して、しかも(c)とは違って「-오-」が用いられている。一体どうして、このように「改訳」を繰り返す必要があったのだろうか。「特定化用法」の観点からは、以下のように説明される。

(c)は3.4節で論じた「非限定修飾」の場合にあたり、まさに(a)とほぼ同じ意味である。一方(b)は、漢文の構造に忠実であろうと(a)を修正した結果であるが、強いて言えば「誤訳」したものと考えられる。つまり原文の「妄作之凶」に対し、あたかも仏教用語として幾つかの「○○之凶」のうちの一つであり、「特定の種類の凶」であるかのような訳し方をしてしまったのである。しかし実際にはそんな用語は無いのであり、これはまさに元の(a)の様に理解すべきものだった。つまり(a)の段階できちんと理解されていたものを、(b)の改訳では漢文の構造により忠実な翻訳にするという努力の過程で、十分な文脈的理解が不足したまま誤訳してしまったのである。そこで(c)では漢文の構造もそのまま活かしつつ、再び正しいニュアンスに近づくようこのような改訳がなされたのだということになる。



次の三例も、やはり『法華經』の同一原文の翻訳である。「已說、今說、當說」の翻訳様相を見てみよう。

- (37) a. 그 때 부테 또 藥王菩薩摩訶薩되려 니르샤되 “내 닐은 經典 無量千萬億이 [흐마 니르며 이제 니르며 當來에 닐을 그]s 中에 이 法華經이 못 信호미 어려브며 아로미 어려브니라” <月釋15:48ab>

「私が説いた經が無量千万億であるが、既に説き、今説き、未来に説く(最初の一つから最後の一つまでの範囲の)その」DN 中で、この法華經が最も難信難解である。」

- b. 그 때 부테 또 藥王 菩薩摩訶薩되려 니르샤되 “내 닐은 經典이 無量千萬億이니 [흐마 니르니]DN와 [이제 니르느니]DN와 [장초 니르리]DN에 그 中에 이 法華經이 못 信호미 어려우며 아로미 어려우니라(爾時佛이 復告藥王菩薩摩訶薩하샤되 我所說經典이 無量千萬億이니 已說와 今說와 當說에 而於其中에 此法華經이 最爲難信難解니라) <法華4:84b-85b>

「私が説いた經が無量千万億であるが、過去のもの(過去に説いたもの、どれでも全て)」DN と 現在のもの」DN と 未来のもの」DN の中で、その中でこの法華經が最も難信難解である。」

- c. 法華에 부테 藥王되려 니르샤되 “내 닐은 經이 無量百千億이니 [흐마 니르니]DN와 [장초 니르리]DN와 [이제 니르느니]DN에 이 法華經이 못 信호미 어려우며 아로미 어려우니라”(法華經師品云佛告藥王我所說經典無量百千億已說【般若深密之類】當說【涅槃等經】今說【無量義經也同法華之會古云今也】而於其中此法華經最爲難信難解) <圓覺上1-1:44b>

「私が説いた經が無量百千億であるが、過去のもの」DN と 未来のもの」DN と 現在のもの」DN の中で、この法華經が最も難信難解である。」

これらは、客觀的に指し示す内容は同じであっても、主觀的にどのように認識し表現するかという点で対立していると考えられる。つまり(a)は「過去の最初の一つから未来の最後の一つまでの範囲の、私の説く全ての經」という具合に「特定の範囲」をはっきりと定めるような言い方をしている一方、(b) (c)は「過去のものもどれだろうが全部同じ、現在のものも未来のものもどれだろうが全部同じ」で、法華經の難しさには及ばないという言い方をしているのだと考えられる。

それは、譬えるなら「1月から3月までの間に連絡が無かった」と「1月も2月も3月も連絡が無かった」という二つの文が、客觀的には全く同じ事を言いつつも主觀的には微妙に異なる捉え方をしているようなものだと考えるとよいかもしれない。

## 6.2. 自然さか一貫性か

次の例を見よう。『法華經』の翻訳であるが、漢文原文は次の例文(39)に付した物を参照されたい。「主体-対象法」の観点からは、(a, c, d, f)は被修飾名詞が「主体」にも「対象」にも当たらないためそもそも「規則が無く予測できない場合」であり、実際に揺れを見せており、(b)は規則通りで(e)は反例ということになる。これでは到底、これらの「-오-」の出現様相を説明できているとは言えないだろう。

(38) 【説法야 教化하는 道 | 모로매

모미 (a) [잇논]<sub>S</sub> 덕 이셔사 能히 ㅅ물 使安케 하며

모미 (b) [니분]<sub>S</sub> 거시 이셔사 能히 ㅅ물 降伏히며

모미 (c) [브툼]<sub>S</sub> 덕 이셔사 能히 ㅅ물 ㅅ뭇과 하느니

如來 慈悲로 室 사막시고 柔忍으로 옷 사막시고 法空으로 座 사막시니

慈悲室에 들면 모미 (d) [잇논]<sub>D</sub> 덕 이쇼미오

柔忍 오솔 니브면 모미 (e) [니분]<sub>D</sub> 것 이쇼미오

法空座에 안즈면 모미 (f) [브툼]<sub>S</sub> 덕 이쇼미라.

이러면 부텃 體 마즈 어루 너비 이 經을 니르리니 ...】 <月釋15:57ab>

説法し教化する道とは、必ず

自らが(a) [処する(具体的な一つの)]<sub>S</sub> 場所を有してこそ、人を安んずる事ができ

自らが(b) [着ている(具体的な一つの)]<sub>S</sub> 服を有してこそ、人を伏する事ができ

自らが(c) [根拠とする(具体的な一つの)]<sub>S</sub> 法を有してこそ、人を達する事ができるものである。

如來は慈悲(慈しみの心)を室とし、柔忍(忍耐を受け入れる心)を衣とし、法空(諸法の空なる事)を座となされるので

慈悲の室に入れば、それは自らが(d) [居場所にあたるもの]<sub>DN</sub> を有するということであり、

柔忍の衣を着れば、それは自らが(e) [衣服にあたるもの]<sub>DN</sub> を有するということであり、

法空の座に坐れば、それは自らが(f) [根拠とする特定の法(法華經)]<sub>SN</sub> を有するということである。

此の如くあれば則ち仏の体を備え、それでこそ広くこの經を説くことができる。

一方「特定化用法」の観点からは、この和訳に表現しわけたようなニュアンスを「-오-」の有無によって表現したものと考えられ、合理的な説明ができる。つまり、全て「特定化」で統一している前半は、「あなたも自身の具体的な一つの居場所があつてはじめて、人に安らぎの居場所を提供してあげられるでしょう」といった類の具体的でわかりやすい例、即ちメタファーの起点領域(source domain)を確認している一方、一転して「特定化」をしなくなる後半は目標領域(target domain)、即ち起点領域を基礎として抽象的な話を理解する文脈であるため、具体的な「居場所」ではなく「居場所のようなもの」(居場所にあたるもの)、具体的な「衣服」ではなく「衣服のようなもの」(衣服にあたるもの)と表現しているのだと考えられる。

そうした中で、最後の(f)だけがまた「-오-」を用いて特定化しているのは何故だろうか。これはつまり『法華經』のみを唯一の拠り所とする事を教義とする法華經においては、「居場所」や「衣服」とは違って「法」の場合「法のような物(その類のものならどれでも同じ)」ではなく、是非とも「唯一特定の法」と言う必要があったためではないだろうか。

結局、この『月印釋譜』の例において翻訳者が目指していたものは「朝鮮語としての自然さ」であつたと考えられる。

それでは、これを改訳した『法華經諺解』の例をみてみよう。「-오-」の分布が全く異なることに注意されたい。今度は(a, c, d, f)が全て「-오-」に統一され、一方



で(b, e)だけが「-으」に統一され主体対象法の反例となっている。

(39) 說法하야 敎化하논 道는 모로매

모미 (a) [處혼]<sub>s</sub> 디 이신 後에사 能히 사르물 便安케 하며

모미 (b) [니븐]<sub>D</sub> 것 이신 後에사 能히 사르물 降伏히며

모미 (c) [브툼]<sub>s</sub> 디 이신 後에사 能히 사르물 通達하느니

如來는 慈悲로 室 사막시고 柔忍으로 옷 사막시고 法空으로 座 사막시니

慈悲室에 들면 모미 (d) [處혼]<sub>s</sub> 디 이쇼미오

柔忍衣를 니브면 모미 (e) [니븐]<sub>D</sub> 것 이쇼미오

法空座에 안즈면 모미 (f) [브툼]<sub>s</sub> 디 이쇼미니

이러면 부텃 體 마존디라 어루 이 經을 너비 니르리니 ...

(夫說法敎化之道는

必己有(a)所處然後에사 能安人하며

己有(b)所服然後에사 能伏人하며

己有(c)所據然後에사 能達人하느니

如來는 以慈悲로 爲室하시고 柔忍으로 爲衣하시고 法空으로 爲座하시니

入慈悲室하면 則己有(d)所處也 | 오

着柔忍衣하면 則己有(e)所服也 | 오

坐法空座하면 則己有(f)所據也 | 니

如此하면 則具佛之體라 乃可廣說斯經이니...) <法華4:98a-99a>

說法し敎化する道とは、必ず

自らが(a) [処する(具体的な一つの)]<sub>s</sub> 場所を有してこそ、人を安んずる事ができ

自らが(b) [(なんらかの適切な)衣類]<sub>D</sub> を有してこそ、人を伏する事ができ

自らが(c) [根拠とする(具体的な一つの)]<sub>s</sub> 法を有してこそ、人を達する事ができるものである。

如來は慈悲(慈しみの心)を室とし、柔忍(忍耐を受け入れる心)を衣とし、法空(諸法の空なる事)を座となされるので

慈悲の室に入れば、それは自らが(d) [処する特定の居場所]<sub>SN</sub> を有するということであり、

柔忍の衣を着れば、それは自らが(e) [衣服にあたるもの]<sub>D</sub> を有するということであり、

法空の座に坐れば、それは自らが(f) [根拠とする特定の法(法華經)]<sub>SN</sub> を有するということである。

此の如くあれば則ち仏の体を備え、それでこそ広くこの經を説くことができる。

一体ここでは、翻訳上の如何なる方針転換があったのだろうか。結論から言えば、ここで諺解者が最優先したのは「諺解体」としての、つまり「漢文の逐語訳としての一貫性」であったと見られる。つまり「同じ語はいつも同じ形で」という原則を少なくともこの文脈の中で実現させた反面、『月印釋譜』で原文にとらわれず「-오-」を自由に使う事で実現していた純粋な朝鮮語文としての自然さ・わかり易さ等は抛棄したものと見られるのである。

おそらく最初は「所V」句の逐語訳として全て「-오-」のある形に統一しようとしたのだろう。しかし(e)がどうしてもその形を拒むため、仕方なく(b)もそれに合わせる事にしたものと見られる。つまり(d)のように「如來の『慈悲の心』こそが、我が身

の処している特定の場所である」などと表現することはある種の比喩表現としてまだ理解できるとしても、(e)で仮に「如来の『柔忍の心』こそが、我が身に着けている特定の衣服である」と表現してしまうと「じゃあ実際に着ているこの服は何だ」となって途端に意味が通りにくくなる。それは「身を処している所」に比べ「身に着けている衣服」の方がずっと個性・具体性・特定性が高い<sup>20)</sup>のために、比喩的な解釈が難しくなるためであると説明される。いくら直訳的な諺解体とはいえ、朝鮮語としてある程度はきちんと意味が通らなければまずかろう。そもそも漢文の「所」と朝鮮語の「-오-」は決して同じものではないのだから、一対一の逐語訳には自ずと限界がある。そのような判断があつて(b)(e)だけは「-오-」の無い形で統一し、和訳のようなニュアンスにしたものと考えられる。漢文の逐語訳を目指しつつも、完全に機械的には処理できない諺解者の苦勞が垣間見える。

「諺解体」とはやはり自然な朝鮮語というよりは、むしろ日本語の漢文訓読のような、漢文を漢文として理解するための一種の「メタ言語(metalanguage)」に過ぎないことを今一度確認しておかねばなるまい。この事はまた、「諺解体」に現れる「-오-」は最低限意味が通る程度には調整されているものの、必ずしも「本来の自然な用法」ではない可能性を常に念頭においておく必要がある事をも意味している。

最後に次の例について考えてみよう。ほぼ同様の文脈の同様の表現において、「-오-」がある場合と無い場合がある。この事は如何に解釈すべきだろうか？

- (40) 古敎 잇는 들 알오져 ㅎ는다? 바락릭 기품 곧ㅎ며 외히 노품 곧ㅎ니라. 古敎의 文彩를 알오져 ㅎ는다? 띄는 히 [자해 진]<sub>h</sub> 錦을 퍼내오 紋 업슨 印字 | 錦 우히 펴도다. 그디(LR) [어미 나흔]<sub>h</sub> 누늘 키 여러 十二時 中에 당상 비취라. 당상 비취면 안과 맞패 侵勞호미 업서 眞實入 境이 나트리니, ㅎ 사르미 그 가온딛 이를 ㅎ 오사 주변 ㅎ느니라(要識古敎在處麼아 似海之深ㅎ며 如山之高ㅎ니라 要識古敎文彩麼아 照日이 發生錦地錦ㅎ고 無紋印字 | 錦上에 舒ㅎ도다 請ㅎ노니 請君이 大開娘生眼ㅎ야 十二時中에 常照了ㅎ라 常照了ㅎ면 内外無侵ㅎ야 眞境이 現ㅎ리니 一人이 獨擅其中事 | 나라)<金三3:59ab>

古の敎の在り処を知りたいか。それは海の深きが如く、山の高きが如し。古の敎の文彩を知りたいか。照る太陽が[大地にしかれた(大地一面に)]<sub>h</sub> 錦を生じさせ、無紋の印字がその錦の上にひろがっていることよ。お前は[母の産んだ(生来の、ありのままの, native, natural)]<sub>h</sub> 眼を大きく見開き、四六時中、常に物事をよく見極めよ。そうすれば、内と外とが相侵することなく真実の境が現れるはずであり、その中の事はお前一人が自由自在にできるのである。

- (41) a. 經에 니르샤디 父母 나흔산 누니 三千界를 다 보리라 ㅎ시니 어디쥬 三分이 몬 마자 八百 사오나쁜 이리 이시리오. 그럴씨 이 體는 本來 數 업슨 들 아롬 디니라.  
<釋詳19:10b>

a'. 經에 니르샤디 '[父母 나흔]<sub>s</sub> 누느로 三千界를 다 보다' ㅎ시니, 엇데 또 세 분

20) 例えば「身を処している所(所處)」を人に問うてみれば、それは「自宅」や「職場」「東京」「日本」かも知れないし、「仏道」「研究の道」「世知辛い世の中」「2018年の東京」かも知れない。「身に着けている衣服(所服)」に比べれば、はるかに抽象的な様々な答えが考えられるだろう。



에 關하며 八百의 사오나불리오? 그럴씨 이 體 本來 數量 그흔 들 아뢴디로다  
<月釋17:57b>

a". 經에 니르산 '[父母 나흔]<sub>s</sub> 누느로 三千界를 다 보리라(LHH)' 하시니, 엇네 또  
三分의 關와 八百의 劣이리오? 그럴씨 이 體는 本來 數量 그흔 들 알리로다(如經  
에 云하산 父母所生眼으로 悉見三千界라하시니 何復三分之關와 八百之劣耶 | 리오  
故知此體는 本絶數量也 | 로다 )<法華6:26b>

(經にもある通り「[父母に授かった(まさにその二つの)]<sub>s</sub>眼で三千界を悉く見る(事ができる)」のだから、どうしてまた「三分の一が欠如」だとか「八百が(千二百に)劣る」などということがあろうか?ここに、この「体」は本来的に数量などという概念を超絶していることを知るべきである。)

(40)は結局、形容詞のような機能を果たす形容連体節として、「生来の(native)」 「自然のままの(natural)」 「通常の(ordinary)」といった意味合いで用いられているのであろう。「あなたのその特別でも何でも無い、母に授かったままの、ごくありふれた普通の目でいいから、よく見開いて御覧なさい」というニュアンスと考えられる。

しかし、おそらく(40)の例に「-오-」を適用しても、それはそれで自然な文だったと考えられる。その場合は「母の産んでくれた(まさにその二つのかけがえのない)]<sub>s</sub>眼でという特定化のニュアンスに変わるのだろう。このように「-오-」と「-Ø-」の使用は必ずしも文脈によって排他的とは限らず、どちらも容認する(それはそれで意味が通る)ような文脈として当然あって然るべきである。否、むしろそのような場合が多いからこそ、この対立の存在意義があるのだと言える。そして実際にこれと似たような文脈で「-오-」を適用しているのが(41)の例である。

まず(41)の文脈を確認しておこう。『法華經』には、「この經を受持するものは、八百の眼功德と千二百の耳功德を得る」とある。これに対し注では、一体なぜ眼は八百で耳は千二百なのかについて解説する。「元来は眼根も耳根も千二百功德があるが、眼は前と横は見えても後ろは見えないため三分の一が欠如し、八百功德である」などと言われてはいるものの、これは世の数の概念を借りて妙用の大略を表現しただけの便法であり、普通の眼で世界を見て仏の知見を開き、普通の耳で音を聞いて真実の相を知れば十分にこの世界を遍く知ることができるのであり、千二百だの八百だのといった数は論ずるに足らない。そのような説明に続くのがこの例である。

こちらもやはり、「[生まれたままの(生来の、普通の)]<sub>o</sub>目で」と翻訳しても、「[父母が授けた(まさにその)]<sub>s</sub>目で」と翻訳してもどちらも意味は通るし、差し支えなかったことだろう。しかしどちらでもいいなら、漢文に「所」がある以上、やはり逐語訳として「-오-」のある形を選んだのだろうと考えられる。

## 7. おわりに

以上、本稿では河崎(2017)において指摘した中期朝鮮語連体形「-오-」の「特定化用法」についての議論を補完しつつ、「特定化がなされない例」のパターンを整理した。河崎(2017)と本稿を合わせることで、許雄(1975:856 - 861, 875 - 876)において

挙げられた80例余りの「主体-対象法」の例外が、基本的に全て「特定化用法」という説明原理によって合理的に説明できるという事をほぼ網羅的に実証した。まだまだ限定的且つ大雑把な議論ゆえ今後さらに論ずべき課題も多く残るものの、少なくとも『特定化用法』なる用法が確かに存在する事については、これをもってある程度充分に記述できたものと思う。これを認めないことには、河崎(2017)及び本稿で扱った従来の「例外」の数々に対する合理的な説明は不可能であろう。

ところで、我々は河崎(2017)に引き続き本稿を通して、結局「特定化用法」の説明原理が「主体-対象法」よりも優先的に適用されている状況を更に数多く確認してきたことになる。河崎(2017)においても述べた展望ではあるが、ここで更に一步踏み込むことが許されるならば、この「特定化用法」こそが「-오-」の本来的な用法であり、「対称法」や「人称法」「意図法」といった様々な「用法」や「傾向性」の由来を統一的に説明できるものである可能性についても、積極的に考えてみる価値があると筆者は考えている。

今後そうした展望から研究を進めるにあたっては、膨大な用例に複雑な要因の絡み合う「-오-」であるだけに、如何なる切り口からアプローチしていくかという点が非常に重要となるだろう。適切な切り口から「確かに言える事実」を一つ一つ積み重ねていく多くの研究が、今後望まれる所である。

#### 《参考文献》

- 植木雅俊訳(2008)『梵漢対照・現代語訳 法華經(上・下)』, 岩波書店  
大江孝男(1958)「中期朝鮮語動詞のㄴ~ㄷ語幹に就いて」, 『朝鮮学報』 12, 朝鮮学会  
大江孝男(2002)「中期朝鮮語-o/u-語幹の視点: 形態の対立と意味」, 『東洋学報』 83-4, 財団法人  
学会誌刊行センター  
亀井孝・河野六郎・千野栄一編著(1995)『言語学大辞典 術語編』, 三省堂  
河崎啓剛(2017)「中期朝鮮語連体形「-오-」の「特定化用法」について」, 『朝鮮学報』 244, 朝鮮  
学会  
志部昭平(1990)『諺解三綱行實圖研究』, 汲古書院  
鈴木虎雄(1928-1931)『杜少陵詩集』(續國譯漢文大成; 文学部 第4卷-第6卷下), 東京: 國民文庫刊  
行會[鈴木虎雄註解(1978), 『杜甫全詩集』 第一卷~第四卷 復刻愛蔵版, 日本図書センター  
所収]  
鈴木虎雄・黒川洋一(1963-1966)『杜詩』 第一冊~第八冊, 岩波文庫, 岩波書店  
中島仁(2002)「中期朝鮮語の『-오-』について 一連体形の場合一」, 『朝鮮語研究 1』, くろしお  
出版  
가와사키 케이코[河崎啓剛](2016)「중세한국어 감동법 연구 —‘개달음’과 ‘복수성’—」, 서울大學  
校大學院 博士學位論文  
가와사키 케이코[河崎啓剛](2017)『중세한국어 감동법이란 무엇인가』, 신구학원신구문화사  
가와사키 케이코[河崎啓剛]・스기야마 유타카[杉山豊]・정혜린(2013), 「월인석보 권20 훼손 부  
분의 복원과 이용」, 『국어학』 67, 국어학회  
姜吉云(1972)「限定法(挿入母音 오/우)에 대하여」, 『德成女大論文集』 1, 德成女子大學校  
권화숙(2010)「『月印釋譜』와 『法華經諺解』의 國語學的 比較 研究」, 한국외국어대학교 대학



원 박사학위논문

- 朴亨達(1968) 「15세기 국어의 冠形形에 나타나는 交替音韻(ㄱ/ㄷ)의 機能에 관하여」, 『語學研究』 4-2, 서울대학교 언어교육원
- 백두현(1996) 「고려 시대 釋讀口訣의 선어말어미 ‘-ㄹ(오)-’의 분포와 문법 기능」, 『語文論叢』 30-1, 경북어문학회
- 백두현(1997) 「高麗時代 釋讀口訣의 선어말어미 ‘-ㄹ(오)-’에 대한 통사적 고찰」, 『震旦學報』 83, 震旦學會
- 석주연(2001) 「언어 사용자의 관점에서 본 중세국어 관형사형의 ‘-오-’ 소멸」, 『형태론』 3-1, 도서출판 박이정
- 석주연(2002) 「중세국어의 인용문과 선어말어미 ‘오」, 『형태론』 4-1, 도서출판 박이정
- 석주연(2014) 「선어말어미 ‘-오-’의 연구 성과와 쟁점」, 『국어사연구』 19, 국어사학회
- 석주연(2015) 「중세 국어 관형사형의 ‘-오-’와 古代 漢語 ‘所’와의 상관성 연구 -유형론적 상관성을 중심으로-」, 『국어사연구』 20, 국어사학회
- 양정호(1999) 「선어말어미 ‘-오-’와 형식명사」, 『형태론』 1-1, 도서출판 박이정
- 양정호(2003) 『동명사 구성의 ‘-오-’ 연구』, 太學社
- 李崇寧(1960) 「Volitive form으로서의 Prefinal ending ‘-(o/u)-’의 介在에 對하여」, 『震旦學報』 21, 震旦學會
- 李崇寧(1976) 「15世紀 國語의 冠形詞形 /-논/系 語尾에 對하여」, 『震旦學報』 41, 震旦學會
- 李賢熙(1994) 『中世國語構文研究』, 新丘文化社
- 임동훈(2005) 「‘-오-’ 논의의 쟁점들」, 『우리말연구 서른아홉마당』, 太學社
- 임재욱(2010) 「고전시가 작품에 사용된 선어말어미 “-오/우-”의 기능」, 『韓國 詩歌研究』 29, 한국시가학회
- 任洪彬(1981) 「先語末 {-오/우-}와 確實性」, 『韓國學論叢』 3, 國民人學校 韓國學研究所
- 전정례(1991) 「선어말어미 ‘-오-’의 소멸과 통사변화」, 『言語學』 13, 韓國言語學會
- 전정례(1992) 「주체·대상법으로서의 ‘-오-’에 대한 재고찰」, 『國語學』 22, 국어학회
- 전정례(1995) 『새로운 ‘-오-’ 연구』, 韓國文化社
- 정수현(2012) 「15세기 관형화 구성에 나타난 선어말어미 “-오-” 연구」, 『겨레어문학』 48, 겨레어문학회
- 정수현(2013) 「선어말어미 “-오-”의 이형태 고찰」, 『겨레어문학』 50, 겨레어문학회
- 정수현(2015) 「15세기 인용문 구조 연구 -“오-”를 중심으로-」, 『겨레어문학』 54, 겨레어문학회
- 조은주(1995) 「15世紀 國語의 名詞句 研究：法華經諺解, 釋譜詳節, 月印釋譜를 對比하여」, 단국大學校 大學院 碩士學位論文
- 최남희(1987) 「선어말어미 ‘-오/우-’의 통어 기능」, 『새얼語文論集』 3, 동의大學校 國語國文學科 새얼語文學會
- 韓在永(1990) 「先語末語尾 -오/우-」, 서울大 國語研究會編, 『國語研究 어디까지 왔나』, 東亞出版社
- 許元旭(1988) 「15세기 우리말 매김마디 연구」, 『한글』 200, 한글학회
- 許雄(1958) 「삼입모음고: 15세기 國語의 1인칭 활용과 대상 활용에 대하여」, 『서울大學校논문집 인문·사회과학편』 7, 서울大學校
- 許雄(1959) 「삼입모음재고: 이승녕 박사의 ‘의도설’에 대하여」, 『한글』 125, 한글학회
- 許雄(1963a) 「또다시 인칭·대상 활용 어미로서의 ‘오/우’를 논함」, 『語文學』 10, 대구: 韓國語文學會
- 許雄(1963b) 『中世國語研究』, 正音社
- 許雄(1964) 「이승녕 박사의 ‘中世國語 Mood론’에 대한 비판」, 『한글』 133, 한글학회
- 許雄(1973) 「15세기 國語의 主休-對象法 활용」, 『한글』 152, 한글학회

許雄(1975) 『우리 옛말본 — 15세기 國語形態論』, 샘文化社

許雄(1992) 『15·16세기 우리 옛말본의 역사』, 塔出版社

Hopper, Paul J. & Sandra A. Thompson (1980) "Transitivity in grammar and discourse," *Language* 56(2), 251-299.

Næss, Åshild (2007) *Prototypical Transitivity*, Amsterdam: John Benjamins.

#### <中期語資料>

국립국어원, 디지털 한글 박물관 - 학술정보관 (<http://www.hangeulmuseum.org/>)

문화재청, 국가기록유산 (<http://www.memorykorea.go.kr/>)

訓民正音諺解

디지털 한글 박물관(월인석보1·2 권두)

月印千江之曲

許雄·李江魯(1962), 『(註解)月印千江之曲 上』, 新丘文化社

龍飛御天歌

『龍飛御天歌 全』(亞細亞文化社, 1972)

釋譜詳節(3)

千柄植(1985), 『釋譜詳節 第三 注解』, 亞細亞文化社

釋譜詳節(6,9,13,19)

디지털 한글 박물관

釋譜詳節(11)

국가기록유산

釋譜詳節(20)

個人所藏

釋譜詳節(23)

金英培(1972), 『釋譜詳節 第卅三·四注解』, 潮閣

月印釋譜(1,15,21,23,25)

디지털 한글 박물관

月印釋譜(9-14,17-18,20,21無量窟版)

국가기록유산

月印釋譜(7,8)

『역주 월인석보 제7·8』(세종대왕기념사업회, 1993)

月印釋譜(19)

『역주 월인석보 제19』(세종대왕기념사업회, 2008)

月印釋譜(21廣興寺版)

『월인석보 二一·二二·二三(合本)』(弘文閣, 1984)

楞嚴經諺解

국가기록유산

法華經諺解(1)

『역주 법화경언해 권1』(세종대왕기념사업회, 2000)

法華經諺解(2-7)

『活字本 法華經諺解(二,三,四,五,六,七)』(弘文閣, 1997)

圓覺經諺解

『圓覺經諺解』(弘文閣, 1995)

救急方諺解

『救急方 上下』(한글학회, 1975)

三綱行實圖(成宗版)

志部昭平(1990), 『諺解三綱行實圖研究』, 東京:汲古書院

杜詩諺解(3)

韓國語研究會(2008), 『韓國語研究』 5, 역락

杜詩諺解(16,21,25)

『杜詩諺解(7,8,16,20-25)』(弘文閣, 1985)

金剛經三家解(보림사)

국가기록유산

南明集諺解

『觀音經諺解·阿彌陀經諺解·南明集繼頌諺解(上·下)·禪家龜鑑諺解【合本】』(弘文閣, 2002)

救急簡易方諺解

『救急簡易方諺解(卷之一~卷之二)』(弘文閣, 2002)

『救急簡易方(卷之三,卷之六)』(弘文閣, 1997)

#### <弘經文獻> (『釋譜詳節』及び『月印釋譜』の底經)

『大正新脩大藏經』 1 - 85, 東京: 大正一切經刊行會, 1924 - 1932

『明版嘉興大藏經』(徑山藏版), 臺北: 新文豐出版, 1987

CBETA 中華電子佛典協會(<http://www.cbeta.org/>)

SAT大正新脩大藏經テキストデータベース(<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>), 大藏經テキストデータベース研究会(SAT)

文献名

略号

T 大正新脩大藏經



大方便佛報恩經  
太子須大拏經  
妙法蓮華經  
地藏菩薩本願經  
大雲輪請雨經  
釋迦譜  
釋迦氏譜  
經律異相  
大藏一覽

報恩  
須大  
法華  
地藏  
請雨  
釋迦  
釋氏  
經律  
大一

T03 No.156  
T03 No.171  
T09 No.262  
T13 No.412  
T19 No.991  
T50 No.2040  
T50 No.2041  
T53 No.2121  
J21 B109

## 중세한국어 「-오」의 「특정화 용법」에 대하여(II)

### — 「비특정 관형절」의 다양한 용법 —

가와사키 케이코

중세한국어의 「-오」의 출현양상에 대한 정확한 설명은 오랫동안 학계의 과제가 되어 왔다. 지금까지 많은 논의가 이루어져 왔으나, 관형사형의 「-오」에 대해서는 허웅(1975)(『우리옛말본』, 샘문화사)에 의한 「주체-대상법」이라는 설명이 그 출현 양상의 대부분을 예측할 수 있는 원리로서 현재까지 널리 받아들여지고 있다. 그러나 이에 대해서는 허웅(1975) 자신에 의해서도 많은 “예외”가 제시되었으며, 또한 피수식 명사가 「주체」도 「대상」도 아닌 경우에 대해서는 규칙이 없어 예측이 불가능하다고 하는 등, 여전히 우리가 검토해야 할 과제는 많다.

이에 河崎(2017)(中期朝鮮語連体形 「-오-」의 「特定化用法」について, 『朝鮮學報』第244輯)는 관형사형 「-오」에 「특정화 용법」이라는 용법이 존재함을 새로 지적하고, 이것으로 허웅(1975)에서 제시된 종래 설명이 불가능하였던 “예외”들을 합리적으로 설명할 수 있음을 논의하였다. 그런데 허웅(1975)에서 제시된 약 80예의 “예외” 중 약 10예로 비교적 수가 적은 “「-오」가 있는 예외” 쪽은 모든 예를 들어 논의할 수 있었던 반면, 약 70예로 수가 많은 “「-오」가 없는 예외” 쪽은 대부분이 향후 다시 기술할 과제로 남겨져 있었다.

본고는 바로 그 “나머지 예외들”도 역시 모두 “특정화 용법”이라는 설명 원리에 의해 합리적으로 잘 설명할 수 있음을 논의하여, 이로써 河崎(2017)의 논의를 보완하고자 한다. 더불어 그 “「-오」 없는 예외”(비특정 관형절)의 출현 패턴을 유형화하여 정리함으로써 “특정화 용법”의 윤곽을 보다 선명하게 부각시키되, 예를 들어 “구체론이 아닌 일반론”, “형용사적 기능”, “비한정 수식”, “반복의 총괄”, “경어법”(특히 「습」에 의한 제약) 등과 같은 키워드에 의해 그 유형화를 시도하였다.