

ジャンルの規定Ⅱ昔話・神話・物語

— 天人女房譚・異類婚姻譚の〈語り〉と〈言説〉を比較検討して —

東原 伸明

はじめに

昔話とは何か、神話とは何か、そして物語とは……。また、この三者は相互に、どのように関わり、どのように異なるのか。この素朴にしてかつ、本質的な問題に対する答えに辿り着くためには、むしろ三者の同一性と差異性を比較検討してみることにしくはない。その際、何が語られているのかという点で、できるだけ同一の物語内容の話を選び、それがどのように語られているのかという物語言説の差異から三者を比較検討してみることが、もつとも近道であるように思われる。

そこで小稿では天人女房譚・異類婚姻譚を、三者の共通項にして〈語り〉と〈言説〉の比較検討を通じ、それぞれ昔話・神話・物語とは何かというジャンルの規定を試みたい。

1 昔話における天人女房譚・異類婚姻譚と混血児への無関心

手始めに、昔話の天人女房譚と異類婚姻譚を比較検討してみるとところからこの稿を始めたい。ここでは、「魚女房—鹿兒島県大島郡—」と「天降り乙女—鹿兒島県大島郡—」を分析対象とする。紙幅に限りがあるので、できるだけストーリーを要約することにして本文の直接的引用は必要最低限に止めたい。

まず、異類婚姻譚として「魚女房」の話の内容を紹介すると、およそ次のとおりである。

昔、貧乏な男が、焚き物にする流木を拾いに浜に行き亀の子助けたところ報恩として親亀がねいんや（海底の浄土）へ連れて行く。その途次亀は、ねいんやの神に何が欲しいかと聞かれたら、あなたの一人娘が欲しいと答えるようにと知恵をつける。到着すると歓待され、神の質問に亀の言うとおり答え娘を得る。二人が帰郷する時、神は娘に「ちーちー小函」を持たせた。島に帰ってくると、男の生活は一変した。欲しいものは何でも妻が整えてくれるので男は長者になり、子供も三人できた。妻は毎日水浴びをするのを日課としていたが、その姿を見ることを禁じていた。ある日その欲望に勝てず覗き見をすると、妻は魚の姿になっており、見られたことを悟った妻は原郷に帰ってしまう。帰郷にあたって妻は「ちーちー小函」を与え、蓋を開けてはならぬこと、もし開ける場合は、海ばたで両足を水につけていなければならないことを教え、上の二人の子を残し、末の子を連れて行く。夫は淋しさに耐えきれず蓋を開けると白い煙が出て、家は昔の貧しい状態に戻ってしまった。

次に、天人女房譚として「天降り乙女」の話を紹介する。

みけらんという若い男は、畑を耕したり山で薪を取ったりして生計を立てていた（意外に聞こえるかもしれないが、昔話の主人公が生業として農業Ⅱ定住耕作をしている話は、実は特異である。ほとんどが被差別の職業に従事しているという設定であり、昔話は、本質的に農民の〈語り〉ではないのである）。ある日、人気のない山中の沼で松の枝に掛かっている美しい着物を発見する。水の中から裸体の女性が現れ、天界から地上に水浴びに来ている天人である由、自己の素性を明かして、みけらんに飛びぎぬの返還を求めるのだが彼は取り合わず、天に帰れなくなった天女は仕方なく彼と夫婦になった。七年が経過し三人の子供が生まれた。ある日、みけら

んの留守に天女は、偶然子供の子守歌から飛びぎぬの隠し場所を知り、天に戻ってしまった。三人の子はすべて連れ帰ろうとしたが、誤って末の子を取り落としてしまった（ここで話が完結していれば離別型である）。戻ったみけらは、天女の逃走を察知し呆然とするが、火吹き竹の中に天上世界に行く方法が記された紙が残されていた。それによれば、下駄と草履を千足埋めてその上にきん竹を植えると二三年後に天まで届くという。従うが、下駄も草履も九百九十九足しか集まらなかったで、僅かのところで届かずきん竹の頂でもがいていた。これを知った天女は、芥子粒ほどに見える男のところへ機織りの杼を垂らしてやると、みけらは無事天に登る（昇る？）ことができた（再会型）。そこでは、父神から一千町歩の山を一日で切り拓き、耕せ、そして一日で冬瓜の種を蒔け、翌日にはすべて収穫しろといった達成不可能な難題が出される。みけらは、天女の知恵によって恙なく一千町歩の瓜を収穫することができた（難題増型）。収穫祝いとして瓜の料理番をおおせつかった彼は、父神の奸計に嵌まって天女の教えを守らず瓜を縦に切ってしまったので、そこから大水が発生し大河となって二人を隔ててしまった。これが天の川で一年に一度再会することとなった（難題七夕型）。

どちらの話も、魚と天女という異類の女性との婚姻が、どのように破綻を来したのかを語って（話して？）いるものだが、小稿において前者を異類婚姻譚、後者を天人女房譚という括りで便宜的に区別しているのは、同じ異類といっても人間の男から見た場合魚（＝亀や蛤などの水中生物が昔話においてはポピュラーではあるが、異類という点で蛇や鶴・狐なども同じ範疇に含む）と天人の女とでは、対する人間の男の側の意識が異なるからであろう。後者の天人が天つ神にも通ずる人智を超越した者として無条件に「正」の存在であるのに対して、魚類や獣類などの前者は、祇つ神・地霊の表象として人智を超越した「正」の存在であると同時に、人間の美

的基準からすればその姿は醜悪であり、へ負^{マイナス}の存在でもある、両義的な存在なのだといえよう。それが両者の破綻の切っ掛けとなるモティーフの差異に反映しているのではないだろうか。

すなわち前者が、

妻はまい日、表座敷のまんなかで障子を立てきって、水を浴びることになっていました。かねて夫に、自分が水を浴びるところは、決して見てはならないと約束してありました。ところがある日、夫は妻がへいつも水を浴びるときは「見てはならぬ」というが、今日はそっと覗いて見ようと思つて、指の先に唾をつけて障子に穴をあけてのぞいて見ました。ところが、妻は盥に水をいっぱい入れて、その中に入つて大きな魚の姿になって、両手は胸臍になつて、はたはたと水を浴びていました。へこれはしまったと思つて……

と語っているように、見ること＝女の正体を知ることが最大の禁忌であり、それを侵犯することが離別の理由となつているのである。つまり、「見るな」の禁忌とその侵犯のモティーフである。それに対して後者においては何ら禁忌たりえない。正体は最初から明かされているからである。そこに禁忌が設定されていない以上、侵犯もありえないのだ。

みけらが立っている足の下、淵の中から、裸の女が手を合わせて現れて来ました。そうして、「それは、わたしの飛びぎぬです。人間には用のない飛びぎぬです。どうか返してください」と、悲しそうに頼みましました。けれども、みけらは、ひとことも答えないで、だまつて見ていました。すると、裸の女は、「みけらん、わたしの頼みがわからないのですか。その衣は、わたしのものです。それがないと、わたしは天にかえることが出来ません。人間のそなたには、用のない飛びぎぬです。返して下さい」と、また、心から頼みました。すると、みけらは、「どうして、お前はここにいるんだい」と、たずねました。／みけ

らんは、とても羽ぎぬを返してくれそうにもありませんでした。そのうえ、天の女がここに来ているのをふしぎに思っているの、へほんとうのことを教えてやったら、きつと羽ぎぬを返してくれるかもしれないと思つて、女は涙を流しながら、「わたくしは、ときどきここに降りて、水を浴びる天の女です。下界の娘ではありません。疑いがはれたら、どうかその飛びぎぬを返して下され」と、頼みました。

ところで、初見であるはずの天女が、自分の裸体を見られてしまった男の名前を「みけらん」だと知っているのは噴飯ものである。だが、そうした辻褄の合わないさを、昔話というジャンルの文学性の稚拙さに帰すべきではないだろう。また逆に、天女は神女だから見通す能力があつたのだ、と合理解する必要もない。むしろここには、昔話の口承性というものがよく示されているといえるだろう。

その口承性について、たとえば昔話「桃太郎―青森県三戸郡―」を例にとつて、少し説明をしておくことにしよう。この人口に膾炙した話は、聞き手の期待に沿つてその期待を裏切ることなく語られている。聞き手は「桃太郎」の話をよくよく知っているのだ。ゆえに、

「爺さまあ、婆さまあ、わあ大きくなつたんだしけ、鬼が島さ鬼退治に行きたいしけあ、日本一の黍団子よこさつて下さえ」

と桃太郎は言い、爺と婆は、

「日本一の桃太郎」と書いた幡をもたせて、黍団子を腰に下げさせて、送り出し、家来になる犬も、

「したら、わえも鬼が島さお伴しますしけあ、どうかその日本一の黍団子な一つ下さえ」

という。ここには桃太郎が「鬼が島」に「鬼退治」に行かなければならない必然的理由は一切語られていないし、チンドン屋のように「日本一の桃太郎」という幡を掲げて行かなければいけない合理的理由もない。また、

桃太郎もそうであるが、犬が「日本一の黍団子」だとなぜ知っていたのか、その不自然さに対する説明もなされていない。しかし、昔話が語られる「場」には、そんな素朴な疑問を発するような頭の悪い聞き手はいないのだ。これらの話の〈空所〉は、昔話の聞き手にとっては〈空所〉でもなんでもない。昔話の世界において、「鬼が島」に「鬼退治」に行かない桃太郎は、鼠をとらない猫と同じで論外なのである。「桃太郎」の話だから、彼が「鬼が島」に「鬼退治」に行くのは当然で疑問の余地はないのだ。これが、「金太郎」ならば話は別である。以下、「桃太郎」の黍団子は、「日本一の黍団子」に決まっているし、何よりも桃太郎は、「日本一の桃太郎」でなければ聞き手が納得してくれない。だから、幡でも持たせて明示しておくほかはないのだ。したがつて昔話の聞き手は、その語り手と同等に、あるいは、それ以上にその話をよく知っており、その知悉している話を自己の期待の地平に沿つて語り手に語らせ、至福の時を過ごすのである。

さて、話をもとに戻して別にひとつ疑問を提起しておきたい。「魚女房」の話は、前掲の要約では男の家が零落したところで終わっていた。そして「天降り乙女」の話も七夕の由来で終わっていたのだが、実はどちらにも次のような後日談が付されていた。

ある日、子供は海辺に出ました。食べるものがないので、子供らはまい日海へいつて魚などをとつて食べておりました。海へ出たところが、水の上にとろとろとした何ともいえない、美しい光のさすものが流れていました。へ何だろうと思つてとろうとすると、子供の手に少しばかりついて来ました。子供は家に帰つて、お父さんにその話をしました。こんどは、父親がいつてへ取ろうとすると、ぶくつと水のなかに潜りこんでしまいました。／これは「しるふ」という世にたぐいもない宝物で、ねいんやの神さまが子供にさずけたものであつたが、果報のない親がとりに来たので、水の底へ入ってしまったのだそうです。

それでこの宝物は子供の手にただけしか授からなかった。後に、男は後妻をもらったので、二人の子供は生きうせにうせて、見えなくなつたということであります。

それから、天の女が天にのぼるときとりおとした子供は、地上で無事に生きていましたので、天の女はこの子供のために、まい年、米を三石ずつ山の川のはとりに降してやりました。子供はその米で一年の暮しをたてておりましたが、この川で地上の女が汚い物を洗つたので、三石の米がたつた三粒となり、子供もいつの間にかいなくなつてしまつたと伝えております。

この尻切れとんぼのような唐突で投げやり結末は、いったい何なのだろうか。天女と人間、異類の男女同志をわざわざ結婚させその愛の結晶であるはずの子供Ⅱ混血児、その混血児に対する関心・興味といったものは、まるで感じられないのである。少なくとも、異類の婚姻に関する昔話のへ語り〳〵の中心には、混血児への関心はないといえるだろう。

2 神話における天人女房譚・異類婚姻譚と始祖伝承

ここでは『風土記』の「伊香小江（近江国逸文）」の話と「浦嶋子（丹後国逸文）」の話を天人女房譚として、『古事記』の豊玉毘売命の出産の話を異類婚姻譚として、それぞれ検討してみたい。

まず、「伊香小江」は比較的短い話なので次に全文を引用する。古老の伝へて曰へらく、近江の国伊香の郡。与胡の郷。伊香の小江。郷の南にあり。天の八女、俱に白鳥と為りて、天より降りて、江の南の津に浴みき。時に、伊香刀美、西の山にありて遙かに白鳥を見るに、其の形奇異し。因りてへ若し是れ神人か〳〵と疑ひて、往きて見るに、

実に^{めづるころ}是れ神人なりき。ここに、伊香刀美、即て感愛を生して得還り去らず。窃かに白き犬を遣りて、天羽衣を盗み取らしむるに、弟の衣を得て隠しき。天女、乃ち知りて、其の兄七人は天上に飛び昇るに、其の弟一人は得飛び去らず。天路永く塞して、即ち地民と為りき。天女の浴みし浦を、今、「神の浦」と謂ふ、是なり。伊香刀美、天女の弟女と共に室家と為りて此処に居み、遂に男女を生みき。男二たり女二たりなり。兄の名は意美志留、弟の名は那志登美、女は伊是理比咩、次の名は奈是理比売、此は伊香連等が先祖、是なり。後に母、即ち天羽衣を搜し取り、着て天に昇りき。伊香刀美、独り空しき床を守りて、^{ながめ}唸詠すること断まざりき。

全編がほとんど間接言説によつて構成されており、直接言説は、へ若し是れ神人か〳〵という伊香刀美の内話文（一人称・独白）と「神の浦」という地名由来の会話文（一人称・対話）の二箇所だけなので、読者は登場人物に同化することができず、淡々と話の筋を追うはかはない。ただし、「時に、伊香刀美、西の山にありて遙かに白鳥を見るに、其の形奇異し」また、「往きて見るに、実に^{めづるころ}是れ神人なりき」の傍線部「其の形奇異し」・「実に^{めづるころ}是れ神人なりき」は、それぞれ伊香刀美の視線「見るに」と呼応しており、自由間接言説である。伊香刀美の内声（一人称・独白）に地の文を語る語り手の声（三人称・対話）が交錯しており、これを含めるならば登場人物に同化して感情移入ができるところは、四箇所ということになる。

さて、この話によると、天の八乙女Ⅱ八人の天女は、天上世界から地上の湖に水浴に通つていたのだが、その際彼女らは天人の姿（これは明記されていなくて、どんなものか不明である）から白い鳥の姿になつて地上に舞い降りていたようだ。白鳥という鳥、異類であるにも関わらずそのことじたいが破綻のモティーフ繋がらないのは、もちろん伊香刀美が最初から正体を知っていたからにはかならないが、その正体が「神人」と明記さ

れているように、人智を超越した「正」の存在として登場してきているからだろう。天人女房譚はまた、神婚譚でもあるのだ。ふたりの間には二男二女が誕生し、それぞれ名前も付けられ、伊香連等の先祖だと語られている。伊香連等の始祖伝承Ⅱ歴史として語られているのであり、伊香連には天女Ⅱ神の血が混じっていることよって地上のその他の氏族とは区別され、聖別されているのである。このことは、伊香連が天上世界Ⅱ神仙界という「外部」Ⅱ「中心」と独占的に繋がっている、異郷を占有している氏族であることを明示しているのだが、神話というジャンルを形成するにあたって天人女房譚は、始祖が天人であるということ、始祖伝承を語るためにだけ利用されているのだとも言えよう。昔話との大きな差異はそこにあるようだ。

次に「浦嶋子」を分析したいのだが、たいへん長文なので立論に必要なところだけ抄出したいと思う。

丹後の国の風土記に曰はく、与謝の郡、日置の里。此の里に筒川の村あり。此の入夫、早部首等が先祖の名を「筒川の嶋子」と云ひき。為人、姿容秀美しく、風流なること類なかりき。斯は所謂はゆる「水の江の浦嶋子」といふ者なり。是は、旧の宰伊預部の馬養の連が記せるに相乖くことなし。故、略所由之旨を陳べつ。長谷の朝倉の宮に御宇しめしし天皇の御世、嶋子、独小船に乗りて海中に汎び出て釣りするに、三日三夜を経るも、一つの魚だに得ず、乃ち五色の龜を得たり。心に「奇異」と思ひて船の中に置いて、即て寝るに、忽ち婦人と為りぬ。其の容美麗しく、更比ふべきものなかりき。嶋子、問ひけらく、「人宅遙遠にして、海庭に人乏し。詎の人か忽ちに来つる」といへば、女娘、微笑みて対へけらく、「風流之士、独蒼海に汎べり。近しく談らはむおもひに勝へず、風雲の就来つ」といひき。嶋子、復問ひけらく、「風雲は何の処より来つる」といへば、女娘答へけらく、「天上の仙

の家の人なり。請ふらくは、君、な疑ひそ。相談らひて愛しみたまへ」といひき。ここに、嶋子、神女なることを知りて、慎み懼ちて心に疑ひき。女娘、語りけらく、「賤妾が意は、へ天地と畢へ、日月と極まらむとおもふ。但、君は奈何か、早けく許不の意を先らむ」といひき。嶋子、答へけらく、「更に言ふところなし。何ぞ懈らむや」といひき。女娘曰ひけらく、「君、棹を廻らして蓬山に赴かさね」といひければ、嶋子、へ従きて往かむとするに、女娘、教へて目を眠らしめき。即ち不意の間に海中の博く大きな島に至りき。其の地は玉を敷けるが如し。関台は庵映く、楼堂は玲瓏きて、目に見ざりしところ、耳に聞かざりしところなり。手を携へて徐に行きて、一つの太きなる宅の門に到りき。女娘、「君、且し此処に立ちませ」と曰ひて、門を開きて内に入りき。即ち七たりの堅子来て、相語りて「是は龜比売の夫なり」と曰ひき。亦、八たりの堅子来て、相語りて「是は龜比売の夫なり」と曰ひき。茲に、女娘が名の龜比売なることを知りき。乃ち女娘出て来ければ、嶋子、堅子等が事を語るに、女娘の曰ひけらく、「其の七たりの堅子は昂星なり。其の八たりの堅子は畢星なり。君、な恠みそ」といひて、即ち前立ちて引導き、内に進み入りき。(以下略)

まず注目すべきは、筒川の村を本願地とする「早部首等が先祖」の名を「筒川の嶋子」としている点だ。どのような浦嶋子伝承においても浦嶋子の子、子孫の存在を語る「語り」というのは「騙り」、「神君家康公七歳の砌の鯛饅」の類であり、非常にいかがわしい。少なくとも、どのような浦嶋子伝承においても浦嶋子と海宮の仙女との間に子供が誕生したという記述は見出しえないから、そのかぎりにおいては噴飯ものである。だが、なおそのように語(「騙り」)らなければならぬ心性というのは、前掲「伊香小江」の話と同様に、早部首を他の氏族と聖別しようという意識があるのだろう。すなわち浦嶋子の後裔を名告ることによって、言外に自分たち氏

族には神仙の血が混じっていること、海宮（＝龍宮）の神仙界という（外
部）「中心」と独占的に繋がっている、異郷を占有している氏族である
ということ（＝騙）ろうとしているということだ。

ところで先に便宜的にはいえ、昔話の異類婚姻譚と天人女房譚を区別
する規定をした際に、同じ異類と言っても水中生物・動物などと天人とで
は人間の男から見た場合の意識が異なるのだというようなことを述べた
が、ここではもう少し付け加えておくことにしよう。「伊香小江」の天女の
正体が白鳥であったのと同様に、この「浦嶋子」においても海宮の仙女の
正体は最初から明らかにされている。後に彼女の名が「亀比売」と明示さ
れているとおり、神話における神仙女は、水中生物や動物の姿をとってお
り、その点で昔話の天人女房譚とは差異があるといえるだろう。この「浦
嶋子」の話は一見、異類婚姻譚のようでありながら、「伊香小江」の話と同
様、天人女房譚に準じて理解すべきなのである。それというのも、彼女自
身の「天上の仙の家の人なり」という自己申告に対して、「ここに、嶋子、
神女なることを知りて、慎み懼ちて心に疑ひき」とあるように、明らかに
嶋子は、亀の化身した女性に対して神仙女として畏敬の念を抱いているか
らである。ここには、神仙／人というヒエラルキーがあるのである。ある
いはまた、「其の七たりの堅子は昂星なり。其の八たりの堅子は畢星なり。
君、なほみそ」とあるように、ここは天＝海の同音相通によって天上と海
中とを意図的に交錯混同させ、海中世界であるにも関わらず、天上世界と
等価な世界として表出しているのである。

さて、このように天人女房譚は、異類の女性の異類性を強調することは
なく、天女・仙女であることによって人間の男に対しては身分的に上位の
存在として「正」に評価されているのに対して、異類婚姻譚は、その異類
性の「負」評価によって、神話においても「見るな」の禁忌」とその侵犯の
モチーフを介して破綻のモチーフに至っている。

ここに海の女、豊玉毘売命、自ら参出て白ししく、「妾は已に妊身め
るを、今産む時に臨りぬ。こを念ふに、天つ神の御子は、海原に生む
べからず。故、参出到つ」とまをしき。ここにすなわちその海辺の波限
に、鵜の羽を葦草にして、産殿を造りき。ここにその産殿、未だ葺き
合へぬに、御腹の急しさに忍びず。故、産殿に入りましき。ここにへ産
みまさむとする時に、その夫に白したまひしく、「凡て他国の人、
産む時に臨れば、本つ国の形をもちて産むなり。故、妾今、本の身を
もちてへ産まむ」とす。願はくは、妾をな見たまひそ」と言したまひ
き。ここにその言をへ奇ししと思ほして、そのへ産まむとするを竊
伺みたまへば、八尋鯨に化りて、匍匐ひ委蛇ひき。すなわち見驚き畏
みて、遁げ退きたまひき。ここに豊玉毘売命、その伺見たまひし事を
知らして、へ心恥づかし」と以為はして、すなはちその御子を生み置き
て、「妾恒は、へ海つ道を通して往来はむ」と欲ひき。然れども吾が形
を伺見たまひし、これ甚作づかし」と白したまひて、すなはち海坂を
塞へて返り入りましき。ここをもちてその産みましし御子を名づけて、
「天津日高日子波限建鵜草葺不合命」と謂ふ。

（上つ巻 76～77頁）

この豊玉毘売の命の出産の話は、海幸山幸の話に連続して天孫と海の支
配者の娘の婚姻からその結晶である鵜草葺不合の命の誕生を語る（語り）
である。周知のように天孫・番能邇邇の命・火遠理の命（＝山幸・穗穗手見
の命）——鵜草葺不合の命という日向三代は、日本国建国を語る国家神話
であり、日本王権形成の（語り）なのである。

この天津日高日子波限建鵜草葺不合命、その姨玉依毘売命を娶して、
生みませる御子の名は、五瀬命。次に稻氷命。次に御毛沼命。次に
若御毛沼命、亦の名は豊御毛沼命、亦の名は神倭伊波礼毘古命。

（同 78頁）

天孫（天つ神）が、山の支配者（祇つ神）の娘や海の支配者（天つ神）の娘と結婚することによって、すなわち母系において山・海を支配統治する能力を血統的背景として継承することで第四代めに相当する神倭伊波礼毘古の命（初代・神武天皇は、天—山—海といった宇宙三界（*さんざい*）日本全土を支配統治する普遍王（*ポピュラー*）たりうるのだ。

さて、そのような支配権力は如何に生まれたかという王権の（語り）において、当該、豊玉毘売の命の出産の話の占める位相は小さなものではない。明確に意味づけられているというわけではないが、「すなわち海坂を塞へて返り入りましき」は、解釈のしよによつては、異郷との交通不能の起源譚として読めなくもない。つまり、天孫・火遠理の命が「見るな禁忌」を侵犯して以来、天孫のみならず人間たちも異郷との往来ができなくなつてしまつたのだと、その起源を語っているわけである。

ところで、ここに天人女房譚ではなく異類婚姻譚が採用された理由は、天つ神（天父）／祇つ神（地母）というヒエラルキーによるものだろう。男が海の彼方の異郷に行つて戻つてきた話としては、前掲「浦嶋子」と同じでありながら、一方が異類婚姻譚として語られ、もう一方が天人女房譚として語られなければならない理由は、このように男女相互の身分関係によるものだろうと思う。つまり、男が賤男で女が高貴な天女・仙女の場合には、天人女房譚として語られ、男が天孫である場合や男尊女卑・男性優位社会の思想が反映している場合においては、異類婚姻譚として語られるというわけである。

3 物語における天人女房譚・異類婚姻譚と王権侵犯

ここでは『竹取物語』を検討したいと思うが、これが天人女房譚か、そ

れとも異類婚姻譚かという二者択一をすること一義的な意味付けをするとは、このジャンルにおいては不毛であるといえよう。それというのも物語における話型というのは、枠取りや一義的な当嵌めでは、まったくその特性が発揮されないからである。それは読者の読みの問題であり、その読み方次第で多義多様に意味が現象するものだからである。すなわち『竹取物語』は全編が天人女房譚（↑貴種流離譚）に枠取られているとはいえず、その冒頭に注目すれば昔話「龍宮童子」のような小さな子譚に連動した致富長者譚から、それに連動した長者没落譚として読むことができるし、五人の貴公子の登場には難題求婚譚、かぐや姫が「変化のもの」であることに注目すると異類婚姻譚でもあるといえるのだ。したがって、『竹取物語』は、天人女房譚であり、致富長者譚であり、長者没落譚であり、難題求婚譚であり、異類婚姻譚であり、もちろん貴種流離譚でもあるというように、話型論的にはきわめて多義的なものである。

ところで、近年『竹取物語』の本質を「あはれ」を主題としたものだとする説が流通しているが、小稿の立場は、そのような説とはまっとうから対立しており、私見では「あはれ」の主題は騙られたものだとして理解している。この物語は全編へ騙り（*かた*）に貫かれており、ありていに語り手は「騙り手」であり、登場人物も翁・かぐや姫を始め、その発話のほとんどが騙りであつて真実はほとんど語られていないといえるだろう。

これを見つけて、翁、かぐや姫に言ふやう、(a)「わが子の仏、(b)『変化の人』と申しながら、ここら大ききまで養ひたてまつる心ざし、おろかならず。翁の申さむことは、聞き給ひてむや」と言へば、かぐや姫、(c)「何事かを、のたまはむことは、うけたまはざらむ。(d)へ変化のものにて侍りけむ身とも知らず、(e)へ親とこそ思ひたてまつれ」と言ふ。翁、(f)「嬉しくものたまふものかな」と言ふ。翁、(g)「年七十に余りぬ。今日明日とも知らず。この世の人は、男は女に婚ふこと

をす、女は男に婚ふことをす。その後なむ門ひろくもなり侍る。いかでか、さることなくてはおはせむ」／かぐや姫のいはく、(h)「なんでもさることはし侍らむ」と言へば、(i)「(j)『変化の人』といふとも、女の身持ち給へり。翁のあらむかぎりは、かうてもいますがりなむかし。この人々の、年月を経て、かうのみいましつものたまふことを、思ひ定めて、一人一人に婚ひたてまつり給ひね」と言へば、かぐや姫のいはく、(k)「(l)へよくもあらぬ容貌を、深き心も知らで、あだ心つきなば、後くやしきこともあるべきを」と思ふばかりなり。世のかしこき人なりとも、深き心ざしを知らでは、(m)「婚ひがたし」となむ思ふ」と言ふ。／翁のいはく、(n)「思ひのごとくものたまふかな。そもそも、いかやうなる心ざしあらむ人にか、へ婚はむ」と思ふ。かばかり心ざしおろかならぬ人々にこそあめめれ」／かぐや姫のいはく、(o)「なにばかりの深きをか、見む」といはむ。いささかのことなり。人の心ざし等しかんなり。いかでか、中に劣り優りは知らむ。五人の人の中に、ゆかしき物を見せ給へらむに、『御心ざし優りたり』とて、『仕うまつらむ』と、そのおはすらむ人々に申し給へ」と言ふ。(p)「よきことなり」と承けつ。

〔つまどひ〕12～16頁⁽⁸⁾

養父としての竹取の翁が父権を行使してかぐや姫に五人の貴公子のうち一人と結婚することを勧めている場面であるが、翁とかぐや姫相互の対話Ⅱ会話文によって構成されていることに注意したい。会話文（一人称・対話）は相手を前にしての発話であることから、翁もかぐや姫もそのどちらにも互いに真実を語っているという保証はないのだ。へで示されているように内話文（一人称・独白）がないわけではないが、この内話文は、会話文の中に設定されているので真実を語っているとはいえず、まったくいがわしい心中思惟なのである。心の中の真実の叫びとして額面どおりに

受け取るわけにはゆかない。つまり、この場面における両者の発話はすべてへ騙りへなのであつて、眉に唾を付けずして何一つ真実として理解してはならないのである。

まず、恩着せがましい(a)の翁の発話の中にある(b)『変化の人』という語に注意したい。これを受けたかぐや姫の(c)の発話の中にある(d)へ変化のものにて侍りけむ身へは、単に謙譲の表現などとのわかりよく澄まして理解すべきではなからう。これは彼女が自分は、へ変化のものへではあつてもへ変化の人へではないという意思の表明なのだ。そのことはその後の二人のやりとりからも十分理解できるだろう。かぐや姫の(h)疑問の発話を受け、翁は彼女を(j)『変化の人』として、つまり、あくまでもヒトとして位置づけ、自分は養父ながらそのヒトの親としての権限を行使しようとする。すなわち、(g)の翁の発話「この世の人は、男は女に婚ふことをす、女は男に婚ふことをす。その後なむ門ひろくもなり侍る」は、たとえば前掲「伊香小江」の話のように彼は、密かに讃岐連の始祖伝承、かぐや姫という変化（＝神仏の化身）を始祖とした家筋の氏族伝承Ⅱ神話を画策していたのかもしれない。すなわち、『竹取物語』ではなく『竹取神話』である。しかし、その場合彼にとって彼女はあくまでも『変化の人』でいてくれなくては彼は父としての権力を行使できない。『変化の人』であることよって初めて「この世の人は、・・・」という「この世の人」の論理が意味をもってくるのだから。

そうした狡猾な翁の心を見透かしたように、自ら自己をへ変化のものへⅡモノとして位置づけるのである。モノという語にはたしかに、「今は昔、竹取の翁といふものありけり」「翁、竹を取ること久しくなりぬ。勢ひ猛の者になりけり」というヒト以下の存在として蔑視される（負）の意味合いがあると同時に、モノには神霊に準ずる存在を指示する（正）の意味合いもあることを忘れてはならない。

かかるほどに、宵うち過ぎて、子の時ばかりに、家のあたり、昼の明かさにも過ぎて、光りたり。望月の明かさを十合せたるばかりにて、ある人の毛の孔さへ見ゆるほどなり。大空より、人、雲に乗りて降り来て、土より五尺ばかり上がりたるほどに、立ち列ねたり。これを見て、内外なる人の心ども、ものにおそはるるやうにて、会ひ戦はむ心もなかりけり。からうじて思ひ起して、「弓矢を取り立てむ」とすれども、手に力もなくなりて、萎えかかりたり。中に心さかしき者、念じて「射む」とすれども、外さまへ行きければ、荒れも戦はで、心地ただ痴れに痴れて、まもりあへり。

〔天の羽衣〕76～77頁

これは、かぐや姫を迎えに来た天人たちの持つ光の呪力を語っている場面である。かぐや姫の光にも同等の力があると考えられる。このように異郷の人、異人かぐや姫は、カミではないものの、ヒトを超えたモノなのだ。彼女は、「変化の人」ではなく「変化のもの」モノであることによって、カミという「外部」とヒトという「内部」の双方を自己の内に取り込んだ極めて両義的・境界的な存在として、都合よく「この世の人」の論理を免れることになるのだ。

翁のことを(e)「親」だとばかり思っていたとかぐや姫のおためごかしの発話は、(f)のように翁を喜ばせ、いけると思った彼の、(g)「年七十に余りぬ。今日明日とも知らず。この世の人は、……」という「騙り」に繋がる。この「年七十に余りぬ……」が、出任せにすぎないことは、後半かぐや姫の素性が明かされた時点ではつきりとする。

このことを、帝聞こしめして、竹取が家に御使つかはさせ給ふ。御使に、竹取、出て会ひて、泣くことかぎりなし。このことを嘆くに、鬚も白く、腰もかがまり、目もただれにけり。翁、今年は五十ばかりなれども、へもの思ふには、片時になむ老いになりける」と見ゆ。

(同 73頁)

新潮日本古典集成頭注九は、「五十ばかりなれども」について、《さきには「翁、年七十に余りぬ」(一四頁九行目)とあった。登場人物の年齢などの細部は、全編を通して一貫した設定が作者の脳中にあったわけではなく、もっぱら場面場面の効果を考へてのことではなかったかと思われる。こゝで五十歳ということは、冒頭の翁は三十歳ばかりだったということになる」としているが、到底首肯できるものではない。まず、年齢三十の男子を「翁」と称呼する例はないからだ。翁の冒頭における年齢は、四十歳以上でなくては、「今は昔、竹取の翁といふものありけり」という言説(地の文)じたいが存立しないわけである。この注の躰きは、「作者」という意味決定の中心を想定したうえで、その意図に沿ったところから言説の質や差異を無視し、すべてを合理的に分析してしまったことにある。要するに言説じたいの分析をしていないのが問題なのだ。「五十ばかりなれども」は地の文であり、「年七十にあまりぬ」は翁の発話Ⅱ会話文であつてみれば、前者と後者の言説は等質ではないから、この「五十」と「七十」という数字じたいを同じ土俵の上で単純に足し算したり引き算したりはできないということだ。冒頭四十何歳かの老人が、かぐや姫昇天の時点において、地の文は「五十ばかりなれども」とするのであるから、かぐや姫の発見から昇天までは最大に見積もっても十年以内と考えざるをえない。この地の文の直後に位置するへもの思ふには、片時になむ老いにけるは、帝の御使(視点人物)の内話文であると解しうる。とすれば、次の贖罪完了によつてかぐや姫を召還にやつて来た天人「王とおほしき人」と翁との対話Ⅱ会話文における「二十余年」という数字も、翁の「騙り」として理解すべきなのである。

「汝、をさなき人、いささかなる功德を、翁つくりけるによりて、『汝が助けに』とて、『片時のほど』とて、下ししを、そこの年ごろ、そ

これらの黄金^{こがね}賜ひて、身を換^かへたるがごとくになりたり。かぐや姫は、罪をつくり給へりければ、かく賤^{いや}しきおのれがもとに、しばしおはしつるなり。罪の限り果てぬれば、かく迎ふるを、翁は泣き嘆く。能^{あた}はぬことなり。はや出したてまつれ」と言ふ。翁、答へて申す。「かぐや姫を養ひたてまつること、二十余年になりぬ。『片時』とのたまふに、あやしくなりぬ。また異所^{いしよ}に、『かぐや姫』と申す人ぞおはすらむ」と言ふ。

(同 78頁)

さて、かぐや姫は、(i)の翁のへ騙りへに嵌^はまつたふりを装いつつ、その中にある(i)「女の身」というジェンダーを逆手に取って、もつともらしい結婚拒否の理由(k) (l)(m)を披瀝する。このへ騙りへに(n)のごとく嵌^はまつてしまった翁は、彼女に結婚の条件を提示するよう求めることになるのだが、それこそ彼女の思つぽであつた。それは五人の求婚者たちの誠意(こころ)をその男が持つて来た物品(もの)によつて付度しようという理屈(o)であり、かぐや姫の策略を知らない翁は、彼女が自^こ己のへ騙りへに嵌^はまつたと勘違いして、(p)承諾してしまう。彼女が求婚者たちに要求した物品とは、「仏の石の鉢」・「蓬萊の珠の枝」・「火鼠の皮衣」・「龍の頸の珠」・「燕の子安貝」の五つであり、三谷邦明が端的に指摘しているように、いずれも異郷^{いしやう}へ外部^{くわ}のものである。前に見てきたように神話というジャンルの時代においてすでに異郷との回路は閉じられてしまっていたから、神話^{しや}氏族伝承が崩壊した後に成立した物語というジャンルにおいて、人は異郷へ行くことはできないはずである。したがって、「この世」^{このよ}へ内部^{うち}の人間がどう努力しても入手不可能な物品であり、初めから達成不可能な難題なのであつた。五人の求婚者たちの誠実・不誠実に関わらず、その行為がすべて失敗に終わるのも当然の帰結なのではないか。

そのうち、「この世」の最高権力者である帝が求婚^こ婚^{こん}「宮仕へ」の要請をしてくるのだが、かぐや姫は、「帝の召してのたまはむこと、へかしこし」

とも思はず」「国王の仰せごを背かば、はや殺し給ひてよかし」と、「この世」の最高権力^こ王^{わう}権^{けん}と対峙する姿勢をとる。王権侵犯のモチーフの台頭である。勅使中臣房子の説く王権の論理、「国王の仰せごを、まさに、世に棲み給はむ人の承り給はでありなむや」に鑑みるならば、かぐや姫は、一貫して自らを「この世」の人^{このよ}ヒト^{ひと}だとは思つておらず、モノとして「この世」の王権と徹底抗戦しているわけである。埒があかぬと見た帝は、叙爵を交換条件に翁の手引きでかぐや姫の素顔を垣間見てしまった。

帝、にはかに日を定めて、御狩に出て給うて、かぐや姫の家に入り給ふに、光満ちて、けうらにて居たる人あり。へこれならむと思ひて、逃げて入る袖をとらへ給へば、面をふたぎてさぶらへど、初めよく御覧じつれば、類なくめでたく覚えさせ給ひて、「ゆるさじとす」とて、へ率ておはしまさむとするに、かぐや姫、答へて奏す、「おのが身は、この国に生まれて侍らばこそつかひ給はめ、いと率ておはしがたくや侍らむ」と奏す。帝、「なか、さあらむ。なほ率ておはしまさむ」とて、御輿を寄せ給ふに、このかぐや姫、きと影になりぬ。へはかなく口惜し^くと思ひて、へげにただ人にはあらざりけり^{けり}と思ひて、「さらば、御供には率て行かじ。もとの御かたちとなり給ひぬ。それを見てだに帰りなむ」と仰せらるれば、かぐや姫、もとのかたちになりぬ。

(「御狩のみゆき」 64～65頁)

「この世」の権力^{このよ}王^{わう}権^{けん}を行使することによつてかぐや姫を宮中に連れ去ろうとした帝に対して、彼女は、傍線部のように「この世」の人ではないことを表明し、「きと影になりぬ」とあるように、「影」と化してしまった。古語「影」は、「光」の謂いであり、新潮古典集成頭注二二も、《実体がなく光の明暗によつて形だけが知覚される像。厚みもなく手では捕らえられぬ姿形である》としている。王権の及ぶ範疇を超越したかぐや姫のモノとしての力と存在を認識した帝は、彼女を自己の権力によつて連れ去ること

を諦めざるをえなかった。

このように異人かぐや姫は、この世の最高権力者である帝および彼の王権、その絶対性を相対化し無化してしまう極めて危険な存在なのであった。翻って考えてみれば、彼女は終始「この世」の人が行つてはならないことⅡ禁忌を破つてきていたのである。竹の中から「三寸ばかり」の小さ子として異常な誕生をし、僅か「三月ばかり」のうちに一人前の背丈の女性に異常な成長をし、男との結婚を拒否することで竹取の翁の家門を断絶させ、絶対達成不可能な難題として異郷の宝物を要求し、そのことによって五人の廷臣を破滅させ、絶対権力者帝の「宮仕え」の要請を拒否し、不死の薬を地上に残したことetc…。どれひとつを許しても、帝が主宰する「この世」の秩序Ⅱ王権は無化されてしまうだろう。だから彼は、「この世」に彼女の存在を許してはならないはずなのだ。にもかかわらず彼は、

帝、なほめでたく思しめさるること、せきとめがたし。かく見せつる造麻呂をよろこび給ふ。／さて、仕うまつる百官の人に饗いかめしうつかうまつる。帝、かぐや姫を留めて帰ら給はむことを、あかず口惜しく思しけれど、魂を留めたる心地してなむ帰らせ給ひける。

(同 64～65頁)

という体たらくなのである。傍線部「せきとめがたし」は、その直前の「思しめさるること」の「思す」と呼応して自由間接言説であり、この場面を語る語り手の声（三人称・対話）に、帝の内声（一人称・独白）が交響しており、帝がかぐや姫の「もとのかたち」にすっかり魅了されてしまっていることを地の文を通して叙述しているのである。「魂を留めたる心地」は、そのことを明示している。物語というジャンルにおける垣間見のモチーフは、見られた女が見た男の所有に帰するというのが文法だが、この場合そのルールは当て嵌まらない。彼は光輝く彼女の素顔を見てしまったこと

により逆に眩惑され、すっかり彼女に魂を奪われ虜にされてしまったのだ。帰宮しても彼女のことが忘れられない。

常に仕うまつる人を見給ふに、かぐや姫の傍らに寄るべくだにあらざりけり。へこと人よりはけうらなりと思しける人の、かれに思し合はすれば、人にもあらず。かぐや姫のみ御心にかかりて、ただ独り住み給ふ。よしなく御方々にも渡り給はず。かぐや姫の御もとにぞ、御文を書きて通はせ給ふ。御返り、さすがに憎からず聞こえ交はし給ひて、おもしろく、木草につけても御歌を詠みてつかはす。

(同 66～67頁)

帝とかぐや姫の良好な関係、微笑ましい状況が描かれている…。わけではない。これはさりげなく、由々しき事態を語っているのである。帝の宮仕えの要請を拒否し続けるかぐや姫の存在が、彼をして彼女以外の女を「性」の対象として愛せない男にしている。帝の心Ⅱ魂は、かぐや姫の素顔を見てしまつて以来、ずっと彼女に惹きつけられたままなのだ。傍線部「常に仕うまつる人」について、角川鑑賞日本古典文学脚注一四（185頁）は、「常に帝のお側に奉仕申し上げる女。あとの脚注二〇の「御方々」とは異なり、帝の身のまわりの世話を申し上げ帝の情けも受ける女性で、下級（地方官出身）の更衣級。かぐや姫もこの女性の一人として迎えられはざったのである」とし、同脚注二〇は、「御方々」を《御妃たち。后や女御》とする。

古代的な帝王は、一般にその存在したいが小宇宙として、へ宇宙の中心に象徴される。そこから周縁に向け彼の身体から放射される徳の呪力によって、大宇宙は秩序化されるのである。ゆえに帝王である彼は、性生活においても呪力の実践として奔放に振る舞うことで、自ら豊穣を体现することが義務づけられていたのである。その彼の「独り住み」は、天つ日嗣

皇統の断絶につながる由々しき事態だと言えよう。したがって、ここは王権の危機的な状況を語っていると読むべきなのである。

かやうにて、御心を互ひに慰め給ふほどに、三年ばかりありて、春のはじめより、かぐや姫、月のおもしろう出でたるを見て、常よりも思ひたるさまなり。ある人の、「月の顔見るは、忌むこと」と制しけれども、ともすれば、人間にも月を見ては、いみじく泣き給ふ。：

〔天の羽衣〕 68頁

この後、「おのが身は、この国の人にもあらず、月の都の人なり。それをなむ、昔の契りありけるによりてなむ、この世界にはまうで来たりける。今は帰るべきになりければ、この月の十五日に、かの故の国より、迎へに人々まうで来むず」(同71頁)というかぐや姫の素性が明かされる叙述が続く、八月十五夜に迎えが来て昇天という構成である。帝がかぐや姫ゆえに「独り住み」を始めてから「三年」。この「三」という数字じたいは、この物語冒頭以来繰り返されてきた、いわば神聖数だから特別の意味はないと言えないのだが、しかし、三年は、けっして短い月日だとは言えない。三年の間、帝から放っておかれた「御方々」およびその外戚たちが黙っていたとは思われないし、世間も騒ぎ出していたことであろう。にもかかわらず、物語は、そうした一切を黙してまったく語っていないのだが、帝がかぐや姫と親密になった分、外戚との関係は陰悪なものとなっていたことと推察される。それが「三年」という年月の内訳である。そして、おそらく両者触発の危機的状况……もうこれ以上帝とかぐや姫の関係を語っていくことができないというぎりぎりのところで、「かぐや姫は、罪をつくり給へりければ、かく賤しきおのれがもとに、しばしおはしつるなり。罪の限り果てぬれば、かく迎ふるを……」(同78頁)というふうな、貴種流離の話題が突出してきて小皇子・天人女房の話題と転換され、かぐや姫は贖罪完了の名目で帰郷する。『竹取物語』はかぐや姫を月世界に排

除することによって、結局王権侵犯から王権瓦解の危機的状况を回避したというわけである。

むすびにかえて

以上、昔話・神話・物語における「語り」と「言説」を比較検討することとで、その同一性と差異性を説いてきた。昔話は、異類の男女同志の交わりによって子が生まれても、その混血なる子に対しての関心はほとんど無かった。遺憾ではあるが、なぜそうなのかについて答える用意は、小稿にはない。引き続き今後の課題とすることにした。

対して神話は、むしろ、混血なる子、およびその子孫の現在を語る「語り」としてあった。それが国家のレヴェルで語られて行く時、「王権」が「語り」の主題となっていた。一夫一正妻多妾制ともいべき婚姻制度の中で、王権の形成は「外部」との関係図式から特権的に語られ、「外部」を占有した氏族がそのまま「王権」を占有することとなり、同時に「外部」は「王権」じたいを保証するものとなっている。そして、そこでは多産であることが必要条件のひとつでもあった。

『古事記』という朝廷の正史の誕生は、また各々氏族の始祖伝承に神話の崩壊を意味する。神話にカミガタリとするならば、それが崩壊したのちに成立したモノガタリに物語は、何らかの意味で神話との同一性を継承するものがあるはずであり、小稿では端的にそれを「王権」と見た。ただし物語というジャンルにおいて「王権」は既に達成されているものであり、神話のように新たに形成されるものではない。したがって、神話の「王権」主題は、物語においては、「王権侵犯」として捉え直される。神話における「外部」は「王権」を保証する必要条件のひとつであったが、物語にお

ける「外部」は、「王権」を脅かす要素のひとつに転移していた。小稿で扱った『竹取物語』では、「王権侵犯」は未だモチーフに留まっていたが、『竹取物語』をプレテキストとする『源氏物語』でははっきりと主題化されている。詳細は別稿に拠りたい。

「王権」ないしは「王権侵犯」という主題に関わって、神話と物語とでもっとも異なる点は、やはり、子供・子孫の誕生の有無の問題である。神話は浦島子伝承が典型のように、たとえ子が存在しなくても浦島子の後裔を名告る氏族が現れるほど血の繋がり、系譜が重要視されるのである。系譜の正当性を語ることに「語り」の中心があるのに対して、物語は子を生み出す行為そのものを、『竹取物語』のように「結婚拒否」として最初から排除してしまったり、あるいはまた生まれたとしても、主人公は「王統のひとり子」であつたりといったふうに寡産である。その理由のひとつは、物語というジャンルにおいて「外部」が「王権」に対しては、侵犯としてしか作用していないからではないだろうか。既に存在する正当な「王権」に対して、かぐや姫や光源氏という物語の主人公は「外部」の痕跡を担うものとして、その正当なる「王権」を侵犯する存在でしかありえない。『源氏物語』第三部宇治の物語の男主人公のひとりが薫であるのも、准太上天皇の正妻との姦通に侵犯によって誕生した、光源氏とは血の繋がりのない罪の子であることによって侵犯の主題性を担う。同様に八の宮という、やはりクーデタにより時の「王権」を侵犯した者とはその「負」の時空において、主題的に共鳴し合うのであつた。

注

(1) 昔話本文の引用は、関敬吾編『日本の昔ばなし』(Ⅰ)・(Ⅱ)・(Ⅲ)「岩

波文庫に拠ったが、へで内話文を括って示している。

- (2) 昔話は、ムカシバナシというジャンルの名称である以上、正確には、「話し手」というべきであろうが、小稿では神話・物語との論述の都合上、あえて「語り手」というタームに統一しておく。なお、高木史人「村の語り―柳田国男の『昔話』論小考―」「語りの世界」16、一九九二年一月参照。
- (3) 風土記本文の引用は、岩波日本古典文学大系に拠ったが、漢字は新字体に直してある。へで内話文を括って示している。
- (4) 古事記本文の引用は、岩波文庫に拠ったが、漢字は新字体に直してある。

へで内話文を括って示している。

- (5) 大林太良「四つの『神代』」「日本神話の構造」弘文堂一九七五年。
- (6) 高橋亨「竹取物語論」「物語文芸の表現史」名古屋大学出版会、一九八七年。高田祐彦「あはれ」の相関関係をめぐって―『古今』『竹取』から『源氏』へ―『国語と国文学』一九九六年十一月。
- (7) 東原伸明「あはれ」の主題を騙る文学―『竹取物語』の「語り」と「言説」再検討―『高知女子大学紀要』48一九九九年三月刊行予定。
- (8) 竹取物語本文の引用は、新潮日本古典集成に拠ったが、へで内話文を括って示している。
- (9) 杉野恵子「竹取の翁と『二十余年』」「平安文学研究」74、一九八五年二月あたりが穏当な見解かと思われる。
- (10) 三谷邦明「語り」と引用―引用と排除―あるいは竹取物語の方法―『物語文学の言説』有精堂、一九九二年。
- (11) 上野千鶴子「異人・まれびと・外来王―または「野性の権力理論」―」「構造主義の冒険」勁草書房、一九八五年。および、「外部」の分節―「記紀の神話論理学」桜井好朗編『大系 仏教と日本人―神と仏』春秋社、

一九八六年。

- (12) 東原伸明「光源氏物語の始発とかぐや姫引用―王権侵犯の主題生成―」
桐壺の更衣から光源氏・藤壺へ―『印地』第二号、印地の会編（横浜市
立大学三谷邦明研究室）、一九九九年刊行予定。
- (13) 高橋亨「可能態の物語の構造―六条院物語の反世界―」『源氏物語の対位
法』東京大学出版会、一九八二年。
- (14) 高橋亨「宇治物語時空論」注(9)の書所収。

（ひがしはらのぶあき・本学助教授）