

# 呪性

―ことばの古代―

## 猪股ときわ

### 一 研究の現在としての「呪性」

研究語彙という意味での「呪性」が問題になったのはここ四、五年であろう。だから「呪性」について語ることはほとんど研究の現在について語ることだ。

たとえば『解釈と鑑賞』における座談会「万葉集の読み方・味わい方」で、中西進・藤井貞和・森朝男が「呪性とは何か」について語っている（一九八五・二）。『セミナー古代文学84へ表現としての斉明紀』（一九八五・四）では、歌謡の論三本総てに「歌の呪性」の語が見える。古代文学会の夏期セミナーにおいて「歌の呪性」が議論されたはこの八四年が最初、同誌丸山隆司の「総括」によれば「言いだしたのは古橋信孝」だという。その古橋の著書『万葉集を読みなおす―神謡からうたへ』、『古代和歌の発生―歌の呪性と様式』の両書はそれぞれ八五、八八年の刊行、共に「歌の呪性」の章を設け、特に後者は副題にも見える。八七年には「〈ことば〉を〈呪性〉からみること」を試みる『古代語を読む』（『古代語誌刊行会』編）が出ている。

古代の文学、とりわけ文学の発生期についてや、文学以前につい

て、「呪術的」「呪術性」「呪力」等の語が用いられるのはなにも最近に限ったことではない。その場合、「呪」と呼ばれる力を持つのはせいぜい記紀歌謡までである。あるいは『万葉集』にも見いだせる前代的な痕跡や民俗事象の反映である。ところが「呪性」は『万葉集』のみならず『古今集』の歌、さらに「ウラ」とか「イモ」「オモヒ」等々のことば一語一語、そして「作家」成立にまで、まさにことばの領域として扱いうる限りの問題に拘わっている。とすれば、従来の「呪」のイメージからは程遠く、背反してさえいる。「呪」を乗り越え、克服してこそ文学は自立しえたからである。「呪性」のわかりにくさ、「呪性」の捉え方の混乱の原因のひとつはここに求められるであろう。

古橋信孝における「呪性」は現代の私達をもどうしようもなく襲い、何処かへ連れ去っていくようなことばの「不可思議な力」のことである。

和歌がいわゆる文学であるとするならば、呪力がないはずはないし、呪性も感じないでは文学にふれたことにはならない。言語表現によって日常から非日常へ転移させる不可思議な力をもつのが文学だからである。（古橋信孝『古代和歌の発生』四〇―）

文学が言語表現によって日常から非日常へ転移させる不可思議な力をもつ、ということとは比較的分かりやすい。一般的な物言いですらある。しかしなぜそれが「呪性」なのか、との疑問は当然ありうる。身崎寿は右と同じ個所を引用して次のように述べている。

この二文からなるくだりの、後半でいわれている、文学の本質についての所説にはすなおに共感できる。しかし、それはなぜ呪力とか呪性とかいうことで説明されなければならないのか。

〔『古代和歌の発生』をよみなおす〕、『日本文学』一九八八・三

しかし、もちろん古橋は文学の本質を「呪力」や「呪性」だと直感したわけではない。また「呪性」という用語を普通より広く使っているのではない。古代文学へ向き合う或る方法から論理的に導かれたのが「呪性」であったと見るべきである。

## 二 「呪力」の根拠—幻想と力

その方法とは発生論にはかならないことは『古代和歌の発生』という題に示されるとおりである。

発生論は折口信夫から吉本隆明を経て、「南島の古歌謡群の組織だった発拙と解明と」（藤井貞和『古日本文学発生論』一九七八）によって新たな地点を見いだした。

吉本の想像的真は、『言語にとって……』の完成された昭和四十年という象徴的なとしに、やきつけられているにしても、吉本以後の「詩の発生論」は、何びとも、日本文学をめぐりぬくそれをうちたてようとするならば、南島古歌謡群を無視して、すでにありえないだろうと想われる。（三九ペ）

藤井『古日本文学発生論』で語られた「南島」との出逢いと、神歌から大和古歌謡への上昇としての「亡滅の構造」の生々しさは、古橋『古代歌謡論』（一九八二）に至って論理化の過程を辿ることになる。「共同性」、「神謡」、「鎮魂」、「呪性」等の古橋理論の主要なテーマはここに既に出そろっているが、「呪性」以外についてはいずれも本誌の特集で取り上げられているので詳述は避けたい。「呪性」あるいは「呪力」に焦点を定めるためにはやはり「Ⅲ神謡論二（二）—ニギロ」を開くのがよいだろう。実のところ、『古代歌謡論』では未だ「呪性」はチームとして熟してはいないが、かえって「呪」と言うことの必然性を見せていると思われる。魚の骨が喉に刺さったときに唱える「ニギロ」についての「呪力」について述べるところ。

……つまり個人にかかわることでありながら、その呪力の根拠は村落共同体の幻想にあるのである。……個人が平安座親ノロになることが個人の災厄から逃れることになるのである。そのばあい『米ヌナガネ』のように村落共同体全員が米の渡来した始源の世界を幻想するのではなく、個人が始源の世界を幻想する。それにもかかわらず幻想は共同幻想であるところに古代の個人の幻想の構造があるとみるべきなのである。つまり個幻想が共同幻想に転移しているところにニギロの根拠があると考えることができる。（一一五ペ）

まず第一に、喉に刺さっている骨を抜くという、極めて現実的な効果としての「呪力」が、ここでは言語を発する個体の側から考えられていることに注意しよう。個体はなぜこう唱えるのか、という問いは信仰や願望の心的構造の解明を求めただけでなく、個体にお

いてなぜ表現が発生するか、という文学の発生を問うことにつながるはずである。第二に着目したいのは「ニギロ」の「根拠」が「個幻想が共同幻想に転移しているところ」にある、とされる点である。呪詞（「神謡」）の「呪力」の根拠が、表現の個体にもたらす「転移」する力に求められている。呪詞（神謡）のはたらきが不可思議なのは、骨を抜いたり、豊穡をもたらしたりするからではなく、「共同体」の成員一人一人にとってはどこまでも個別的に、多様にしか有り得ない「幻想」を一挙に「共同体」に共通な「幻想」と一致させてしまうからなのであった。

以上のように考えられた「呪力」がたとえば土橋寛が強調した歌謡の「呪術的な性格」と根本的に異なっているのは明らかである。土橋の「歌謡学」が近代的な抒情詩観に身を委ねることを方法的に拒否し、批判した点は古橋に継承されていると考えてよい。ただし土橋の方法は「文芸」Ⅱ「抒情」の立場から「文化」を論じる社会的立場へ移ることで「歌謡」の独自性を見いだす、というものである（『古代歌謡論』一九六〇）。したがって「歌謡」の「呪術的性格」とは豊穡や健康を招く儀礼の反映であり、儀礼の「呪術」は村人達（集団）の願いの投射である、とどこまでも社会の実体に戻元されていくことになる。一方で「歌謡」の守備範囲をいくら「抒情詩」の方へ押し広げていっても、「抒情」そのものは問い直されることはなかった。集団（歌謡）と個（抒情）と、あるいは従と被服従と、は論の前提であり結論なのだ。

古橋の「呪力」は個体から出発したことでむしろ「抒情」そのものを問う可能性をもつ。しかし、まだ『古代歌謡論』では「神謡」の「呪力」は『万葉集』の歌に行き着くことはできない。

「Ⅱ古代天皇制の構造」で長ながと天皇制の問題を論じていたのは、古代文学において避けて通ることのできない共同幻想の質を見極めておきたからであった。……村落共同体から王権、天皇制の確立までの過程は神謡から謡、そして新しい質のうたの成立していく過程と対応しているのである。新しい質の歌といういい方をしたが、文学を何によって評価しうるかといったとき、言語表現としての自立を価値とするということである。

「神謡」は「共同幻想」に支えられてあり、「共同幻想」を失うことによって「言語表現としての自立」へ至るといふ論理はやはり発展史観以外の何ものでもない。もちろん、古橋『古代歌謡論』で述べられている「詩の発生」はそれほど単純なものではない。「呪力」に関して言えば、「神謡」の呪力は先に見た幻想の構造だけでなく、「起源をかたる」という叙事に支えられてもいた。「共同幻想」を失った後は、「叙事的部分をもつ」という型のうえでの継承が呪力を支えることになる（一一三―一三六）のだ。しかしなぜ「共同幻想」は失われるのか。

結局天皇制成立における幻想の構造を論じなければ「詩の発生」は語れなかった。表現の問題と幻想の問題との二本だてである。始源発な表現を「共同幻想」と「個幻想」とに閉ざされたものとして見るかぎり、「神謡」から歌への離陸は「国家の成立」という表現外的な力を借りずには果たせなかったと言えよう。

### 三 歌の読み

「幻想」と表現との二元論は、「叙事」の視点から「村落」を離

れた歌を具体的に見ていくことで乗り越えられたと言ってよいだろう。「神謡」が「村落を離れる」ということが「叙事」の「様式化」すなわち表現自身の絶え間無き運動の中に捉えられたのである。ここまでできたとき、すでに当初の「神謡」とそれを支える「共同幻想」という想定は修正されざるをえない。「言語表現を支える共同幻想まで含めて〈叙事〉と考へ」る(『万葉集を読みなおす』)のである。「村落共同体」の「共同幻想」と個体の中の「個幻想」と言われていたことは、改めて「叙事」のうたい手(個体)の中にある「共同性」に向かうもの、「個別性」に向かうものとして、「呪力」は「呪性」として据え直されることになる。

『古代和歌の発生』から具体的な歌の分析を見てみよう。まずは「Ⅱ-1 生産叙事」に挙げられている『万葉集』巻十四・三三七三。

多麻川に曝す手作りさらさら何そこの児のここと愛しき  
東歌であることもあって、従来鄙の国のヲトメの労働歌、またはその改作というふうに見られてきた。その場合「ことさらにどうしてあの人がこんなに愛しいのだろう」ということをよむのになぜわざわざ「多麻川に曝す手作り」とよむのかは、単に労働の場の反映と説明された。しかし実際に労働歌であったかどうかはわからないとしか言いようがない。ではこの上二句は「さらさら」という布を晒す音から「更々に」という意味へ転じて下句を導く働きをする序詞なのであろうか。私達は「序詞」という表現技法の説明だけではもの足りないものをこの歌に感じている。「多麻川に曝す手作り(さらさらに)」が一首全体になんとなく与えているものは一体何なのだろう。

古橋はそのもの足り無さを、東の国の風俗や民衆の心といった実

体に還元することなく表現の論理として論じてみせている。多麻川に曝す手作り」は布の「生産叙事」の様式化したものにほかならない。「生産叙事」はもともと神授の生産過程を現出させる「神謡」のものだったから、断片化してもその時と同じやりかたで作った布、「最高に美しい布」を表すことができる。そして「最高に美しい布は恋人に着せたいという女の想いとして一首全体に生きて」いる。「神謡」は様式化することによって、最高に素晴らしいものを讃める表現に転じているのだ。無論実際に東国に布作りの「神謡」があったかどうかは問題とされてはいない。一首の歌を構造として読んだ時に、「生産叙事」の様式が認められるということなのである。

しかし、そうは言っても一首の「ことさらにどうしてあの人がこんなに愛しいのだろう」という意味の上では上二句はそれほど重要ではない。にもかかわらず「生産叙事」部があるのは、「生産叙事」が歌を意味以外のところで支えているからである。歌は意味を超えるものを持つことによって歌たりうるはずだ。意味以外のものは、うたい手に個別的でしかない想いを普遍性に転移する力のことである。「何そこの児のここと愛しき」という、よみ手に個別的でしかない想いは「多麻川に曝す手作り(さらさらに)」によって、「生産叙事」のもつ「共同性」に引き上げられるのである。うたい手の「個別性」を「共同性」に転移し、引き上げること、この「叙事」の働きが「呪性」である。

「叙事」の働きを「呪性」として捉えた時、歌の構造は静態的なものから動的なものへと活性化したと言ってよいだろう。同時に私達が「多麻川に曝す手作り」から「さらさら」を介して一挙に下

句の想いの表出へつながらる表現に触れた時に感じるカタルシスのようなもの、説明しきれないある種の感覚をも、「叙事」のもたらす意味を超える「呪性」として論じることができる。おそらくこれが「抒情」と言われてきたものの論理である。

「共同性」への転移とは、もちろん「ニギロ」に見た「呪力」から展開されてきたものだ。しかしそれに留まらないものをも古橋は「呪性」として論じていく。

大坂をわが越え来れば二上に黄葉流る時雨降りつつ（十・二一八五）

「大坂をわが越え来れば」は「巡行叙事」の様式を踏まえることで、旅する自分を神の位置に転移させる。さらに「二上に黄葉流る時雨降りつつ」で旅中にすばらしい景を見いだしたとその土地を讚めることで、道中の安全を得る。うたい手の旅の不安が、歌の「叙事」によって解放されるのである。この構造は「神謡以来の歌の呪性である」（同書「Ⅱ2巡行叙事」二二〇頁）。

さて、「呪力」と言っていた限り触れえなかった「呪性」の問題は、「大坂に」の歌が、土地の景を讚め、道中の安全を計るというモチーフからのみでは読み切れない、というところから始まる。「叙事」のモチーフから読んだ上でも、なおかつ「二上に黄葉流る時雨降りつつ」は旅の途中で見た、心安らぐ情景として読めるではないか。

……旅の歌はまず道中の安全保証というモチーフでうたわれた。しかしそういうモチーフを超えて、歌は〈景〉の美しさを表出してしまふ。それは先に述べたように、旅の難儀の果てに見出した〈景〉によってふと心慰められるという心的な解放で

あった。その心的な状態はやはり歌によってもたらされた呪性である。

（二二〇頁）

「ふと心慰められる」というのはうたい手の個的な心情である。「叙事」は様式としてより確実なものとなることで、そうした個別的な状況をも表出することが可能になっていった。表現はいわば呪術的なモチーフを超えて、〈景〉の美しさそのものを表出してしまっている。しかし、呪術的モチーフと個別的な状況は断絶してあるのではなく、個的なものが歌によって異世界へ解放され、転移するという点においては重なっているのである。

「叙事」の様式化という視点の獲得は、言語表現がある形をとることで逆に本来のモチーフを絶え間無く転移させ、転換させる力を持つことの発見であった。歌の表現を構造的に捉えながら、変化していく運動を掴みとる視点である。だが、それが常に「うたい手」の問題に直面することで得られている点は注意しておこう。

#### 四 始源の矛盾

個体の中の「個別性」へ向かうものと「共同性」へむかうもの、というふうに「個体」からの発想に徹底することで古橋が見いだしたのが「呪性」であったのだ。この二つが始源的に「絶対的な矛盾」として個体の中にあるとすることは、「呪性」とほとんど表裏の関係にあるものとして同時に押さえておかなければならぬだろう。

始源的にある「絶対的な矛盾」とはそんなに難しいことではなく、案外単純なことだ。要約してしまえば個体は共同体をなさずに

は生きて行けないが、一人一人の具体性は個別的にしかあり得ない、ということにすぎない。そして矛盾は「神謡」の「個別性」を「共同性」に転位する力（「呪性」）によって乗り越えられようとする。けれども「神謡」は神のことばでありながら、神のことばそのものではないから（これも「矛盾」である）、常により神のことばらしく「装う」ものでしかない。その限りで「呪性」も始めから完全なものではなく、絶対的な不可能性を秘めながら回復すべきものでしかないのだ。

だが、この「矛盾」は歌を論理で読んでいくときに感じる絶望観と奇妙に一致していた。

……文学の発生とはつねに現代への根源的な問いかけの方法なのだ。もちろんその問いとは論理を求めることである。しかし文学も個体も論理化していったなお見え難いものを見出すだけだ。したがってその未明に苛立ちながら、われわれにとって文学とは何かという原理を思考しつづける限り、文学の発生を問うことから逃れようもないのだ。

『日本文学』で身崎寿が解らないというのは、『古代和歌の発生』の冒頭に位置する右のような箇所のことではないか。ここには、文学を論理として透明に論じていくことへの自省と苛立ちとが語られている。論理として論じつくせばそれだけ「未明」が立ち現われてくるという論理の不可能性。この「未明」とはまた「呪性」の発見でもあった。

だが未開な古代人がどんな歌をうたっていたかを知りたいというような知的欲求に、ただ盲目的に従っていくのではない限り、この局面は避けてとおることはできないはずだ。ことばそのものにより

近づけば近づくほど論理の不可能性を見いだすのは必然だ。

……古橋信孝さんは歌というのを共同体の側におき、結局、歌を歌うということで、個が共同性のほうへすくいあげられることが呪性だという言いかたをしておられる。それをもう少し歌そのものに近いところで、気分、情緒に近いところではつきり捉えられないかなと思うのですが、一つには韻律の問題、それから言葉の問題があるように思う。

森朝男が『解釈と鑑賞』（一九八五・二）で以上のように発言するのは、「呪性」をより広く捉えるという程度の提言でしかないし、「気分」「情緒」と言ってみても、今のところこれらの概念は世俗にまみれている。けれども、古橋と同じく、歌を論理で読んでいく時に陥る閉塞感を打開したいという切望を読み取ることができよう。「気分」「情緒」とは、意味を超えるものを「共同性」と「個別性」とにふりわけ、境界づけて説明することへの苛立ちであり、「共同性」とも「個別性」とも言いがたいある言語状態を掴みたい、という願いと解すことができる。『古代和歌と祝祭』（一九八八）において、古橋と同じく発生論的方法をとりながら、森は「歌垣」の掛け合いから万葉歌を見ている。「歌垣」の中で男女または神と人とは「対立から合一への反論理的旋回」を果たす、その「反論理」は万葉歌の根底に「ヴァイオレント（凶暴）な性格」として潜んでいる（三～四ページ）。「気分」や「情緒」のもつ曖昧さを曖昧なままにどう捉えるかの試みであった。

もちろん「文学も個体も論理化していったなお見え難いものを見出すだけだ」と吐露する古橋自身、「反論理」を見ている。むしろ神と人との合一の不可能性から出発することになっただけ深刻だ。

しかしそういう古橋の意志とは無関係に、始源としての言語が「絶対的な矛盾」を刻印されたと捉えられ、始まりが全きものではなく不完全性として捉えられた時、理論は一つの世界観としてことばの領域を説明し尽くす体系をもった。なぜ表現は変わるのか、なぜうたい手はうたうのか、なぜ私達は文学にかかわるのか、という文学における根拠を問う「なぜ」の答えはすべて「始源の矛盾」にいきつくのだ。

たとえばなぜ五七七の和歌形式は成立したか。

……だから謡はかならず、神のことばであることの矛盾を内在させる限り神のことばとしての呪力を弱めていく可能性もっていたのである。そのとき、呪力を強化しようとする働きとして、様式の整備が起こるのは必然であろう。和歌形式はそこに成立する。それは村落共同体（原型的な共同体）が必然的に生み出す王権と見合って、様式の絶対化として作用してくる。

〔古代和歌の発生〕 I—2 四八ペ）

和歌形式は「呪性」を回復せんとして様式を絶対化して成立したものである。では『古今』に見られるかけ詞はなぜ成立したか。「叙事」の様式では得られなくなった「共同性」への転移<sup>11</sup>「呪性」が、かけ詞では「へ音」と「意味」との関係の不可解さそのものを様式化することで得られている。（『同』二九一ペ）。さらに「作家論」は「呪性」の喪失が歌の存在すら脅かすまでになった時の、回復の方法の一回性、あるいは歴史性において論じられる。「家持はなぜこのような歌をよむのか」として。

だが「始源」は「矛盾」に始まっているのだから、「呪性」の回復とは実は始源以来の課題である。そして私達の現在の表現の問

題が「始源」によって照らし出され、相対化される、という発生論の方法からすれば、私達もまたことばの「呪性」を感受するすべを回復しなければならぬ、ということになる。以上のようにある表現の論理は、論理としては完全に永劫回帰的な循環に陥っているように思える。回帰できないという回帰。

常に回復すべきものとしての「呪性」、あるいは「始源の矛盾」から思い描くのはたとえば『国家に抗する社会』のグララニ・インディアン「ものごとはその総体において一である」という思想だ。

「ものごとはその総体において一である」不完全な大地、それは欠けるところのあるものの王国、有限なもの空間であり、同一性原理が厳格に適用される場なのだ。というのも、A<sup>11</sup> A、これはこれであり、人は人である、と述べることはとりもなおさず、Aは非Aではないこと、これはあれではないこと、人間は神ではないことを宣言するに等しい。ものごとの内部の統一を名ざし、ものごとをその統一によって名ざすことは、ものごとと境界、有限性、不完全性を帰属させることに他ならない。

〔国家に抗する社会〕九章「多なき一をめぐって」二一五ペ）世界は「一である」ことを知る能力は人が人間であると同時に神であり、これはこれであると同時にあれであると言明できる「秘められた真の力」に比べれば物の数にもならぬ。だがグララニの悲劇は「ものごとはその総体において一」でしかない、ということを知ることになった、と著者ピエール・クラストルは述べている。古橋の論理は「一である」ことを思い知ることに似ている。現在ある

私達の表現世界のシステムを「始源の絶対的な矛盾」と、回復すべきものとしてしかない「呪性」において確認し、説明したという点において。グアラニ・インディアンは一なる世界を、「国家の普遍的本質」としての「一」を拒否する。そして予言者の言葉は人々をあるがままの社会を捨て、一ならざるもの、地上の楽園を求める探索行へいざなった。だが、その予言者の言葉、予言者の語りには、からずも「権力の語り」が胚胎していたことをクラストルは示唆している。現代の私達にことばの「呪性」を回復しなければならぬと語ることは、反転すれば権力の語りになる危険を孕むことになりはしないか。「呪性」とは「共同性」に転移する力であったことを思い出そう。

たかが文学研究ではある。けれども問題は古橋における論理としてのシステムの完了が古橋のみならず、研究者としての私達の現在が直面しているところを先端的に示しているということにある。

## 五 ことばの古代

「呪性」は発生論から論理的に見いだされた。これはよくよく確認しておかなければならない。素手で古代に向き合うことができると思ひ込むほど私達は傲慢ではないのだから。

さて、にもかかわらず、以上に述べてきたところからすれば、その論理としての完全性や普遍性に「呪性」の可能性があるわけではないことは了解されよう。これからの研究にとって「呪性」が重要だとすれば、「呪性」が普遍的な論理というものの限界を十分に思ひ知ることで見えられたところにある。古代のことばの「呪性」は、私達の論理というものがたかだか近代日本語のものでしかなか

ったことを気付かせる。私達はどこかで私達の日本語は発生から現代まで日本語としての確かなアイデンティティーを保ち続けてきたはずだ、と思ひ込んではいないだろうか。

……古代文学も同じ日本語で書かれているかぎり読めるという楽天性は捨てたいと思う。それは何よりもことばの意味は普遍的だという感じ方が近代の生み出した幻想にすぎないからである。……むしろイモならイモを、妹と妻とを同じイモであらわすことにこそこだわって見る必要があるのではないかというのが、われわれの基本的なかんがえかたである。古代のへことばを古代の文脈のなかで読んでみようというわけだ。いわゆる言語学的にでなく、文学的に、つまり表現そのものの中へへことばを見直してみるべきだとかんがえているのである。

『古代語を読む』一二二頁

古代のことばを「呪性」から見ることを試みる『古代語を読む』(古代語誌刊行会)の巻頭の一節。ことばの古代(「古代のことば」ではない)を近代日本語に対する異質な、それこそ「絶対的な」他者として発見することを提言していると読むことができるだろう。

古代日本語が近代のそれに対して異質なものは、イモということばが古代では時に現代語の「妹」ではなく「妻」という意味に翻訳されなければならないからではない。問題とされているのは古代におけるイモの意味ではなく、具体的に歌や神話といった「古代の文脈」の中で他の語との関係の中で息づく様である。またある一語が「呪的」であったり「神の側のもの」であったりする結論自体が「呪性」なのではない。「あらはる」「あらかじめ」「あらましごと」「生る」「洗ふ」「荒磯」「荒野」がアラを通じて一つの語系に結び



付いていたり、「ぢぢぢ」「神ぢぢ」「山ぢぢ」「繁ぢぢ」「老人さ  
ぶ」「男ぢぢ」「うまひとさぶ」「鑄」等々のあいたをサブが渡り歩  
いたりする、そのことばとことばの交通の現前に「祝性」があるの  
だ。

「様式」からこうして一語に降り立つことで見えてくるのは「接

頭語」「接尾語」「名詞」「動詞」などの文法用語のまったく通用し  
ない、まったく別の日本語であるはずだ。もちろん歌や神話はそこ  
で再度読みかえられるであろう。同時に現代日本語の「論理」は対  
話をすべき相手を見いだすことになる。

「古代文学」総目録

23号 (昭和五十九年三月三十一日発行)

特集 へ祝詞・宣命

延喜式の祈年祭の祝詞について―その成立の時代― 尾崎 暢殃

へ罪へへげがれと「大祓詞」―古代のへ罪へ・ノート(統)―

多田 一臣

ヨゴト―事象表出の言語―

西条 勉

日嗣の次第―続紀、即位の宣命―

犬飼 公之

万葉五・六番歌考―表現主体と歌の様式―

増田 茂恭

へ浦島子への位相―古代表現史論の試み―

斎藤 英喜

へ詩語へとしての和歌表現―「歌経標式」の模索―

野田 浩子

83年度夏期セミナー

『なぜ表現は変るのか―古代文学の表現史2―』経過・総括・

発表要旨