

日本語と人称

富田 信一

序

次の発話(enoncé)はテキストとして選んだ「謠本」の「忠度」のキリの発話である。もちろんこの発話における「発話の主体」

(sujet de l'énoncé)は「忠度の霊」である。

(キリ)へ御身この花の、陰に立ちより給ひしを、かく物語申さんとて、日を暮らしとどめし也。今は、うたがひよもあらじ。花はねにかへるなり。我跡とひてたび給へ。木陰を旅のやどとせば、花こそあるじなりけれ。(忠度)

テキストではこの発話の発話者(énonciateur)は「同音」(choeur)となっているが、「同音」の説明をするためにも当面は「同音」には敢て捉われずに、この発話の発話者として適わしい人はと考え

ると先ず「忠度の霊」が挙げられる。今、発話者(忠度の霊)とすると、その「話相手」(destinataire)はワキ僧(俊成の御内の者)で、発話者が「御身」と呼びかけ、「我跡とひてたび給へ。」と頼む相手もワキ僧である。するとこの発話は次のように整理される。

発話者(忠度の霊)、発話の主体(忠度の霊)、すなわち形式①の発話(發話者=發話の主体)

ところが、この発話の主体(忠度の霊)は忠度ゆかりの桜の木の下で一夜の宿を取ったワキ僧の夢枕にあらわれた霊であるから、この霊の言動をつぶさに見ていたのはワキ僧である。従ってこの「忠度の霊」はワキ僧の心中の人物と目される。そこで、この発話の発話者としてはワキ僧が考えられて当然である。すなわちワキ僧の夢の中に現われた忠度の霊がワキ僧に向かって「御僧」と呼びかけ、又、「我跡とひてたび給へ。」と頼む。ワキ僧にしてみれば忠度の霊に「御僧」と呼びかけられ、「我跡とひてたび給へ。」と

頼まれれば、ワキ僧の心にとつて一入切実なものがある。そこで発話者をワキ僧とすると次のように整理される。

発話者(ワキ僧)、発話の主体(忠度の霊)、すなわち形式②の発話(発話者≠発話の主体)

そして発話「御身この花の、……」を見れば、この同一の発話が①の形式の発話としても考えられ、又②の形式の発話とも考えられる。但し発話の内部に立入ると、「御身この花の、」立ち寄り給ひし、「物語申さん」「とどめし世。」「うたがひよもあらじ。」「我跡とひてたひ給へ。」「は殊更に①の形式の発話を使って「発話の主体」(忠度の霊)を際立たせようとしたと見られ、「木陰を旅のやどとせば、花こそあるじなりけれ。」「はむしろ②の形式の発話であつて、(花≡忠度の霊)とすれば忠度の霊が「あるじ」となり、(王≡法師の霊、空≡ワキ僧)の関係が成り立つ。忠度の霊とワキ僧は発話者として共に「花をこよひのあるじならまし。」を経験する。

さて、「同音」の発話とは形式①の発話と形式②の発話を包含した発話であつて、二人の発話者「忠度の霊」と「ワキ僧」が同一の発話を一緒に発話することである。すなわち、二人の発話者が同一の発話の状況(situation d'énonciation)のもとで、同一の心境(花こそあるじならまし。)(のもと、同一の発話を一緒に発話する(énoncer)ことなのである。而して①の発話は②の発話の一部となることを目指す。

註

- (1) * Émile Benveniste. *Problèmes de linguistique générale I et II*, Gallimard, (1987)
- * Jacques Fontanille, *Les Espaces, Subjectifs*, introduction à la sémiotique de l'observateur, Hachette, (1989)
- * Dominique Maingueneau, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Bordas, (1990)
- * Catherine Kerbrat - Orcichioni, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, (1980)
- * Nicole Everaert - Desmedt, *Sémiotique du récit*, Éditions Universitaires, (1989)
- * Joseph Courtès, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Hachette, (1976)
- * Jean - Michel Adam, *Éléments de linguistique textuelle, théorie et pratique de l'analyse textuelle*, Mardaga (1990)
- * Dominique Maingueneau, *L'énonciation en linguistique française*, Hachette, (1993)
- * René Steffert, *Théâtre du moyen âge, Nô et Kyôgen*, Publications Orientales de France, (1979)
- 2) 日本古典全書「謠曲集」上、中、下 田中允校註、昭和二十四年 朝日新聞社刊。
- 3) 折口信夫全集第十七卷「八島」語りの研究
- 4) 森有正全集 5 大陸の影の下で

一、発話者と発話の主体（われ）とが同一人で話相手のいる場合。

つれへふしぎの事を聞く物かな。扱はまことの山うばの、是まで来り給へるか。して「我^{われ}國の山廻りに、けふしも愛にめぐりあふこと、我名の徳をきかん爲也。うたひ給ひて去^きとは、わが妄執をはらし給へ。つれへ此うへは菟角辭しなばおそろしや。もし身のためやあしかりなんと、憚^{はばかり}ながら時の調子を、とるや拍子をすすむれば、して「しばさせ給へともさらば、くるるを待ちて月の夜ごゑに、うたひ給はば我も又、まことの姿を顯はすべし。（山祖母）

発話者シテ（山姥の化身）がその話相手ツレ（遊女百魔山姥）と上路越の山道でめぐり逢い「山姥」という名をめぐって問答する。話相手となる遊女の方も世に「百魔山姥」という異名で呼ばれているので、もともとの山姥本人であるシテ山姥は殊更に「山姥」という名にこだわり、その結果「われ」を多用するという事情もあるし、山姥は「人間にあらずとて」とか「化生の鬼女」とか云われて「鬼」なのだから普通の人間を相手とするときの配慮は不要ということで「われ」を多用するということも考えられる。ともかく、発話者が発話の主体（われ）を多用するのは「われ」

にこだわり、強調する場合である。一方、話相手となっている遊女百魔山姥の方はというと、一切「われ」は使わず適当に敬語を用いて対応している。この方がいわゆる「動詞の人称変化」をもたない日本語の一般的な問答の進め方である。山姥の方はみづから「わが妄執」と自覚する程「山姥」の名にとられる。たしかに「抑山うばは、生所も知らず宿もなく、ただ雲水をたよりにて、至らぬ山の奥もなし。」と「雲水」の中に生きる身としては、それに適わしくない「山姥」の名へのこだわりようで、この「わが妄執」は「よしあし引の山うばが、山めぐりするぞ苦しき。」の言葉通りである。「さなきだに妄執ふかき娑婆」ではあるが、この発話者山姥のように特に「われ」に固執して「我國々の」、「我名の徳」、「わが妄執」、「われも又」というよりは、発話者と発話の主体とが同一の人である場合は、発話の中で「われ」の多用を避けるのが慣いである。「われ」を使うと発話者自身を強調し、「われ」に固執する姿を話相手に見せてしまうこととなる。最初「われ」を多用する例をあげたが、次には普通の例を示す。

して「餘^{あま}に夜寒に候程に、うへの山にあがり薪をとりたきて參らせ候はん。

わき「いや／＼女性^{にょしやう}の御身と申し、こと更夜陰の事にて候ほどに、旁^{かたがた}思ひもよらぬ事にて候。（黒塚）

わき「いかに是なる尉殿。御身はこの里人にてましますか。して「さん候此の所のあまにて候。(忠度)

して「なうくあれなる御僧に申すべき事の候。わき「こなたの事候か何事にて候ぞ。(烏頭)

発話者は話相手を指示するために「御身」、「御僧」、「あるじ」、「汝」等の語を用いるが、自己を指示する語は用いないか、或いは卑下して「これ」、「こなた」等を用い、「われ」の使用は避け敬語を用いる。

わき「や。はや色に出させ給ひて候。まつすぐに名を御なのり候へ兒下へ今は何をかつつむべき。我はするがの國、清見が關の者なりしが、人あき人の手にわたり、今此寺に有りながら、ははうへ我を尋ねたまひて、か様に狂ひ出で給ふとは、夢にも我はしらぬなり。して下へ又わらはも物にくるふ事、あの兒に別れし故なれば、適あひみるうれしさのまま、やがて母よと名の事、わが子のおもてぶせなれども、かかるへ子故にまよふ親の身は、恥も人めも思はず。(三井寺)

あの念佛について物語の候を、此舟のむかひにつかうずる間に

かたつて聞かせ申し候べし。扱も去年三月十五日。や。しかもけふにて候ひし。みやこの者として年十二歳ばかりなる幼き者を人あきびと奥へつれて下り候が、此人ならばぬ旅のつかれにや、路次より以外に違例し、此川岸にひれふし候ひしを、なんぼう世には不得心なる者の候ひけるぞ。今を限りとみえたる幼き人をば捨て置き、商人は奥へくだりて候。さりとともくと思ひつれども、彼人ただ弱りに弱り既末期に及び候ほどに、餘にいたはしく存じふる郷を尋ね申して候へば、今は何をかつつむべき、我は都北白河、父の名字は吉田のなにがしと申しし人の只一子にて候が、去ことありて父には後れ参らせ、母一人にそひ奉り候ひしを、人商人我をいざなひ此國までつれて下り候。さだめて我は此病中にて空しく成り候べし。我むなしく成りて候はば此路次の土中につきこめて給はり候へ。(墨田川)

「三井寺」の発話者千満の場合は発話の主体(われ)も千満自身であつて、まさに発話者と「発話の主体」が同一人の場合である。ここでの「われ」の多用は、一つには、これまで「行方も知らぬ人」としてワキ(三井寺の住僧)にすべてを託して「師弟の契約」を結んでいた子供「千満」が突然母親が現われて自己の身を明かすこととなり、「今は何をかつつむべき」という定まり文句の後で「我」を繰返して使う。「我」を強調する趣きである。

又、「われ」の多用は我に固執することで精神的な幼さを示す。千

満が何才であるかの説明はテキストでは示されていない。「利根第一の人」という指示があるが、「われ」の多用はそれを裏切る結果になりかねない。「山祖母」の場合といい、この「三井寺」の場合といい、「われ」の多用は我執の強さを示す結果となる。一方「墨田川」の梅若丸の「われ」も「今は何をかつつむべき」の定まり文句に続くことは「三井寺」の千満と変らないが、こちらの方は発話者が墨田川の渡し守であつて（器置味井器置の世）の場合である。発話者渡し守は発話の主体梅若丸になり代つて「われ」を使うのだから、「われ」をどれ程使つても、発話者の「われ」とは関わらない。「我むなしく成りて候はば、此路次の土中につきこめて給はり候へ。」で「我」と発話する発話者は梅若丸の「我」になり代つた発話者「渡し守」の「我」であり、梅若丸の「我」に此の世に実在する渡し守の「我」が重なり、死んだ梅若丸の「我」に生氣を与えると同時に、渡し守の「我」は発話者渡し守から離れて梅若丸に移動することで、発話者の我執を強調することとはならない。そこで「我」の多用がここでは発話者の我執の強さとはならず、却つて「梅若丸」の「我」に実在感を与える結果となつてゐる。

又、梅若丸の「我」に発話者渡し守の「我」が移動することで「此路次の中につきこめて給はり候へ。」と梅若丸が死後路傍に埋めてくれるように頼む相手も渡し守となつてしまふ。もちろん実際の場面では梅若丸の死に立ちあつた人は多勢いて、その人たち

によつて今、大念仏が営まれている訳だが、渡し守が発話者となるこの語りの中では「つきこめて給はり候へ。」と「われ」梅若丸が頼む相手は渡し守一人である。つまり梅若丸の「我」にのり移つた発話者渡し守の「我」が、これ又渡し守に「つきこめて給はり候へ。」と頼む結果になる。このような事態はそもそも発話者渡し守が発話の主体である梅若丸になり代つて「われ」と発話したことから起因している。梅若丸は発話者の中に完全に包みこまれてしまつたことになる。

又、このワキ渡し守の「語り」の中で梅若丸が「我」として作つてゐる発話者（ワキ渡し守）との関係を、「忠度」のような夢幻能の中でワキの夢の中に登場させるとすると梅若丸の霊が生れることとなる。

二、発話者と発話の主体（われ）が同一人で話相手がいない場合。

ここで先ず考えられるのはワキの次第、名宣、道行、次にシテの一声、サシコエ等の発話である。この発話者にとつては話し相手が欠落しているのだから、発話者は自分一人だけがそこに立つていて、いまだ他の人があらわれる様子はない。

僧詞「是は諸國一見の僧にて候。我いまだ立山たてやまを見ず候程に、

立山禪定し、それより陸奥のはてまで行脚せばやと思ひ候。扱も我立山禪定申し、へまのあたりなる地獄の有様を、みても恐れぬ人のころは、鬼神より猶おそろしや。山路に分つちまたのかず、おほくは悪趣のけんろぞと、涙も更にとどめえず。かかるへ懺愧の心ときすぎで、山下にこそはくだりけれ、山下にこそはくだりけれ。(烏頭)

「我いまだ立山を見ず候程に、」と扱も我立山禪定申し、と二度「我」を用いている。発話者はワキ旅僧で、「発話の主体」も発話者本人であり、ワキは一人舞台に登場して話相手は不在である。そこでこれらの発話は発話してもその発話は空に消えて行くだけで「話し相手」に関わりを持つこともない。従ってこれらの「我」は何度使っても発話者の我執を示すこととはならず、今自分がいる世界の中で自分の位置を示すだけのものである。すなわち、「我いまだ」の「我」は旅僧が立山に入る前の位置を示し、「我立山禪定申し」は旅僧が立山禪定して下つて来たその位置を示す。「羽衣」のワキ漁夫白龍の「我みほのまつばらにあがり、」とか、「伯母捨」のワキ信夫某の「我此山にのぼりてみれば」と同様、世界の中にいて発話者は話し相手に出逢うこともなく、目下自分一人である。もちろん世界の中に発話者以外の他の人々は多勢いるわけだから、やがて話し相手に出逢う時が来る。その時を求めてワキは旅に出る。話し相手が欠落した発話者にとっては「旅」が

ふさわしい。「まのあたりなる地獄の有様を、」から「山下にこそはくだりけれ。」までが、通常のワキの「道行」に相当する部分であるが稍変則である。旅僧は立山地獄を見て、涙をとどめ得ず、懺愧の心をいだいて山を下りる。周囲の状況に反応する客僧一人の感慨のみがあつて他者は絶対に加わらない。

(一聲して一聲へ月もはや、でじほになりて鹽竈の、浦さびまさる、ゆふべかな。さしこゑへみちのくはいづくはあれど鹽がまの、恨みて渡る老が身の、よるべもいさや定めなき、心もすめる水のおもに、照る月なみをかぞふれば、こよひぞ秋の中なる。勝やうつせば鹽がまの、月も都の、もなかかな。下(歌)へ秋はなかば身はすでに、老いかさなりてもろしらが、上(歌)へ雪とのみ、積りぞきぬる年月の、く、春を迎へ秋をそへ、しぐるる松のかぜまでも、わがみの上とくみてしる。鹽なれ衣袖寒き、浦半の秋のゆふべかな。うら半の秋の夕かな。(融)

シテ一声「月もはや、でじほになりて鹽竈の」とシテ尉(融)の院の廃墟に独り立ち月の塩釜の浦を偲ぶ境地に浸ろうとする。発話者シテ尉(融)の大臣の化身)、発話の主体もシテ尉で、発話者には話相手がまだ居ないから、発話者は自分独りで目前の景と対峙していると考え、「恨みて渡る老が身の、」はもちろんの事、

「秋はなれば身はすでに老いかさなりてもろしらが、」から「しぐる松の風……わがみの上とくみてしる。」まで、すべて発話者シテ尉が自分自身のことについて言う発話となる。すなわち①の形式(發話者=發話の主体)の発話である。しかしこれと同一の発話を「発話の主体」シテ尉を傍から眺める立場の他の人物があらわれ、その人がこの発話の発話者となれば、その発話者は「発話の主体」シテ尉になり代つて「わがみの上とくみてしる。」と発話することになる。その場合はこの発話は②の形式(發話者≠發話の主体)の発話となる。しかし上記シテ一声にはシテ以外の人はいないから①の形式の発話にとどまっている。但し、前出の「鳥頭」のワキの①の形式の発話に較べると、この「融」のシテ一声は②の形式の発話に変化しうるものを十分に備えているといえよう。次に問答から「同音」の発話へ続く例を調べることとする。

三、始めに問答があつて、次に「同音」が続く場合。

してさしこゑへ勝わび人の習ひ程、かなしき物はよもあらず。
かかる憂世に秋のきて、朝けのかぜは身にしめども、胸をやす
むることもなく、昨日も空しく暮れぬれば、まどろむ夜はぞ涙
なる。あさだめなの生涯やな。山へいかに此内へ案内申し候。
して「誰にて渡り候ぞ。山」「これは廻國の聖なるが、行きくれ
て前後をばうじて候。一夜の宿を御かし候へ。して「餘に見ぐ

るしき柴の庵にて候程に、御宿は叶ひ候まじ。山二人へいかにやあるじ聞き給へ。我等はじめてみちのくの、安達が原に行暮れて、宿をかるべき便なし。願はくは我等を憐みて、一夜の宿をかし給へ。して「人ざと遠き此野への、松かせさむき閨の内に、いかでお宿を参らすべき。山へよしや旅ねの草まくら、今宵ばかりのかりねせむ。ただく宿をかしたまへ。してへすみなるる我だにもうき此庵に、山へ只とまらんと柴の戸を、してへさすが思へば、山へいたはしさに、同上(歌)へさらばとどまり給へとて、櫃を開き立出づる。上へこと草もまじるかやむしろ、く、うたてや今夜しきなまし。強ひても宿をかり枕、かたしく袖の露ふかき、草の庵りのせはしなき、旅ねの床ぞ物うき。旅ねの床ぞものうき。(黒塚)

はじめの「してさしこゑ」の部分は前の「発話者と発話の主体(sujet de l'énoncé)とが同一人である場合。」に当て嵌まるので、ここでは言及しない。ワキ山伏(東光坊祐慶)は、みちのく安達原に行き暮れて、シテ賤の女の草庵に一夜の宿を乞う。山伏二人の「我等はじめてみちのくの」、「願はくは我等を憐みて」の「我等」は東光坊とその従僧との二人で、複数ではあるが、従僧は東光坊阿闍梨とその心を一つにしている。いわば一心同体の関係にある。二人はこの問答に先立つ次第、道行も同じ発話を二人で一緒に発話しているのだから「我等」は東光坊にその心を一つにす

る山伏が更に加わって、山伏の意気軒昂たる気概を示す。道行冒頭にあった「わが本山をたち出でて」の「わが本山」がこれを象徴する。つまり発話者二人のどちらにとつても「わが本山」であつて、ゆるぎない信念と二人の一体感を示す。そこで「願はくは我等を憐みて」も宿を懇願するというよりは、むしろ威丈高な感を与える。一つ心の二人が作り出す効果である。これに対して「わび人」のかなしきシテ賤の女の発話「住みなるる我だにも」の「我」は強調である。「只とまらんと柴の戸を」は山伏が強引に柴の戸に手をかけての発話である。もちろんこの「発話の主体」は山伏。そこで賤の女の「さすが思へば」はもちろん「発話の主体」賤の女が山伏の心を察しての発話。ところが、次の山伏の発話「いたはしさに」の「発話の主体」はというと、山伏が自分で自己をいたわしいと思うのか、それとも賤の女が山伏について痛わしく思っているのを、山伏が賤の女になり代つて発話しているのかの二つの場合が考えられる。前後の関係をみると、前にある発話「さすが思へば」の「発話の主体」は賤の女であつて、「いたはしさに」の次に続く「同音」の発話「さらばとどまり給へとて」の「発話の主体」は賤の女だから、賤の女が山伏をいたわしく思っているのを賤の女になり代つて山伏が発話するとした方が一夜の宿を提供する件での賤の女、山伏両者の合意を示す爲に問答から「同音」に移る段階でよく使われる手段である。現行謠本で発話者賤の女として「さすが思へばいたはしさに」と続けているものがある。

この場合「発話の主体」はもちろん賤の女であつて「発話の主体」が一貫していて理が通っているかに見える。しかし宿を提供するということについて賤の女も山伏も合意して同一の心境に達しようとするのなら、賤の女も山伏も互いに相手の心を察し合える関係にあるのだから、あえて「いたはしさに」と山伏が発話者になつて賤の女の心になり代つて発話するのが謠曲テキストの一般である。さて、こうして問答の末にシテ賤の女とワキ山伏とが「柴の庵」の提供について合意に達した。つまり庵に泊ることについて、シテ賤の女も又、ワキ山伏も互いに相手の心を察し合える程に理解しあう状態に達しているということである。そこで「同音」の発話に入る。「さらばとどまり給へとて、樞を開き立ち出づる。」の「発話の主体」は賤の女で、この賤の女の行為を山伏が傍から眺めてする発話と考えることもできるし、又この同じ発話を賤の女が自からを顧みて山伏に話しかける発話と考えることもできる。同様に、「こと草もまじるかやむしろ、く、うたてや今夜しきなまし。」から「旅ねの床ぞものうき。」までの「発話の主体」は山伏である。この発話を山伏が庵に敷いてある萱ばかりでない粗末な筵を今夜は敷いて寝ることになろうと思う山伏の心を傍から賤の女が眺めてする発話と考えることもできるし、また、山伏自身がこの粗末な萱筵を今夜は敷いて寝るのだとみずから顧みてする発話と考えることもできる。つまり、「さらばとどまり給へとて……」の発話も、「こと草もまじるかやむしろ……」の発話も

① 発話者 ≡ 発話の主体

② 発話者 ≠ 発話の主体

の二つの場合が考えられる。問答の場合、①の 発話者 ≡ 発話の主体 であると言語が「行ききれて前後をばうじて候。」と言え、この発話者山伏が「行ききれて前後をばうじて候。」と言え、この発話はすべて発話者のことを示す。そこで問答の末に②の 発話者 ≠ 発話の主体 であるワキ山伏の発話を導入し、発話の主体を傍から他者が眺めることとする。これが発話者山伏の「いたはしさに」の発話である。この発話は山伏が賤の女と同一の心境にあることと、山伏が賤の女の心を傍から眺めることと、二つの働きをする。

山伏が賤の女と同一の心境に達して、それを傍から眺める発話をするということは、山伏が賤の女の存在を確認する行為である。

そこでシテ賤の女とワキ山伏が声を合せて発話する行為が「同音」に相当するとすれば発話者「同音」の発話は① 発話者 ≡ 発話の主体、② 発話者 ≠ 発話の主体 の両面を含む事ができる。つまり発話者「同音」の「さらばとどまり給へ」と、樞を開き立出づる。「の発話の「発話の主体」は賤の女であつて、この発話を①の形式の発話ととれば「発話の主体」である賤の女みづから「さらばとどまり給へ」とと、樞を開いて庵から出るということであり、この場合「同音」の中に内在する発話者もシテ賤の女である。又、この同じ発話を②の形式の発話ととると「さらばとどまり給へ」と言つて樞をあけて出て来る賤の女の行為を傍から眺め、山伏が

賤の女になり代つて発話することになる。この場合の「同音」の中に内在する発話者は山伏である。そして賤の女と山伏は同じ心境にあつて発話する。同じく発話者「同音」の「こと草もまじるかやむしろ、」から「旅ねの床ぞものうき。」までの発話についてみると、「発話の主体」は山伏で①の形式の発話としてみると山伏自身がみづから庵の中の様子を見ての発話であり、この場合の内在する発話者は山伏。②の形式の発話としてみると、庵の中の山伏の様子を傍から眺めて山伏になり代つて発話する。この場合の内在する発話者は賤の女である。

「我さねもりが幽霊なるが、魂は冥途に有りながら、魄は此よにとどまりて、わきへ猶執心のえんぶのよに、して「貳百餘歳のほどはふれども、わきへ浮ひもやらでしのはらの、して「池のあだ浪よるとなく、わきへ晝ともわかで心の闇の、して「夢ともなく、わきへうつともなき、して「思ひをのみ、（上歌）へ篠原の、草ばの霜のおきなさび、（同）へく、人などがめそかり初に、顯はれ、出でたる實盛が、名をもらし給ふなよ。なき世がたりも恥かしとて、御前をたち去りて、行くかとみれば篠原の、池のほとりにて姿は、まぼろしと成りて失せにけり、まぼろしと成りて失せにけり。（実盛）

発話者シテ尉の発話「我さねもりが幽霊なるが」で、発話者が

殊更に「我」と名宣るのは、発話者が人ではなく幽霊、鬼、精の類いで人に対してなさるべき配慮の必要がないからである。発話者ワキ僧他阿弥上人による発話「猶執心のえんぶのよに」の執心はもろろん実盛の幽霊がこの世に残している執心で、テキストに云われている「実盛の魄」である。他阿弥上人は「発話の主体」であるこの実盛の幽霊になり代って「執心のえんぶの世に」と発話し、実盛の幽霊と同一の心境に達しようとする。以下他阿弥上人の発話「浮ひもやらでしのはらの」、「晝ともわかで心の闇の」、「うつつともなき」の「発話の主体」はいずれも実盛の幽霊であって、(發語者ワキ僧他阿弥上人)の形式の発話が続く。実盛の幽霊と他阿弥上人とが「実盛の魄」について同じ心境に達しようとする過程の長さを示している。前出の「黒塚」ではこの形式の発話は発話者山伏の「いたはしさに」の発話一つだけで足りた。というのは賤の女と山伏とが一夜の宿の提供について合意に達するのには只賤の女の決断があれば足りたのだから、比較的簡単といえよう。しかし「実盛の魄」については、事が二百余年も前に溯る話であり、「翁の姿を餘人のみることなし。」という事だから二人が同一の心境に達するにはそれなりの過程を必要とする。こうして実盛の幽霊に成り代っての発話を繰返すうちにワキ僧他阿弥上人と実盛の幽霊とは「実盛の魄」についてどうやら同一の心境に達した。

そこで「同音」の発話が始まる。「篠原の草ばの霜のおきなさび。」

である。「発話の主体」は実盛の幽霊であって、①(發語者ワキ僧他阿弥上人)つまり実盛自身が自己を顧みての発話の形式としてみて、又、②(發語者ワキ僧他阿弥上人)つまりワキ僧他阿弥上人が実盛の幽霊の行為を傍から眺めて、実盛になり代っての発話の形式としてみても適わしい偏りのない発話である。「同音」の冒頭の発話で導入部と考えられる。問答はシテ尉実盛の幽霊とワキ僧他阿弥上人との個人の発話が続いたので、「同音」の最初は①と②のどちらの形式にも偏らぬ発話をとったわけである。しかしこれに続く「人などがめそ」から最後の「まぼろしと成りて失せにけり。」までを全体としてみると最後の「失せにけり」で「発話の主体」実盛の幽霊が消え失せるのを見ているのは当然ワキ僧他阿弥上人なのだからこれは②の形式の発話である。つまり実盛の幽霊の行動を他阿弥上人が傍から眺め、幽霊が篠原の池に消え失せるまでをつぶさに語る発話なのである。しかし途中「頭はれ出でたる実盛が、名をもらし給ふなよ」と実盛がワキ僧への頼みごとをするとき「給ふなよ」と敬語を用い、又、「なき世がたりも恥かしとて、御前をたち去りて」も実盛の幽霊が上人の前を去るのだから、「御前」という敬語を用いて実盛の幽霊が上人に話しかける話法を用いる。前出「黒塚」の「さらばとどまり給へとて」の「給へ」と同じである。だからこの所だけを見れば①の(發語者ワキ僧他阿弥上人)の形式で発話者実盛の幽霊が際立って見える。すなわち①の形式に近づいた発話をすれば、その発話からはすぐにその発話者が想

起されることとなり、その発話者が際立って見える結果となる。もちろんこの場合の発話者とは「同音」の中に内在する発話者シテである。しかし「黒塚」の場合をみると①の形式に近い発話は「さらばとどまり給へ」だけで、これ以外は②の形式(發話者_主 聽者_客)の発話とみることができ、「実盛」の場合も「名をもらし給ふなよ、なき世がたりも恥かし」「御前をたち去り」以外は②の形式の発話である。これは「同音」の発話の目的が「黒塚」の場合なら、みちのく安達原の柴の庵の中に住まうシテ賤の女の姿を伝えることであり、「実盛」の場合なら、篠原の池のほとりに今もさまようシテ実盛の幽霊の姿を伝えることにあるからである。それぞれの状況の中にあるシテの姿を表わすことにその目的があるのであって、シテだけを見せようとするのではない。従つて場合によつては「同音」の発話の中に全く人の入らない「朝長」の「初同」のような場合もあるし、

わきへ朝長も、同上(歌)へ死の縁の、所もあひにあふはかの、
く、跡のしるしか草のかげの、青野が原は名のみして、古葉
のみの春草は、さながら秋のあさちはら、荻の、焼はらの跡ま
でも、げに北芒の夕けふり、一片の、雲となり消えし、空は色
も形も、なき跡ぞ哀なりける、なき跡ぞあはれなりける。(朝長)

又、「忠度」の「キリ」の場合のように、最後のぎりぎりの発話

「我跡とひてたび給へ」まで①の形式を借りてシテ忠度を際立たせ、最後にやつと「木蔭を旅のやどとせば、花こそあるじなりけれ。」で②の形式に戻る例もある。実際の舞台の上での発話者を考えれば発話者「同音」はシテでもワキでもない他者なのだから②の形式の発話こそが適わしいのだが、①の形式を藉りて発話の主体を想起させないと発話の主体の實在感が示せないのである。すなわち、「同音」の発話には常に①と②との発話の形式が含まれていることとなる。

次に「同音」の発話の中に「われ」が使われている例を考える。

わき「いかに尉殿。御身はこのあたりの人にてましますか。して「さん候此浦の鹽くみにて候。わき「ふしぎやなこは海邊にてもなきに、鹽汲とは誤りたるか尉殿。して「あら何ともなや。扱爰をばいづくとしろしめされて候ぞ。わき「さん候此所を人にとへば、六條河原の院とかや申し候よ。して「されば其河原の院こそ鹽竈の浦候よ。みちのくの千鹿のしほがまを移されたる、都のうちの海邊なれば、へ名にながれたる河原のみの、河水をもくめ池水をもくめ、爰鹽がまの浦人ならば、鹽くみとなどおぼさぬぞや。わき「げにく陸奥のちかの鹽竈を都の内に移されたるとは承り及びて候。扱あれなるは籬が嶋候か。して「さん候あれこそ籬がしま候よ。融のおとど常は御舟を寄せられ、御酒宴の遊舞さまくなりし所也。や。月こそ出でて候

へ。わき「勝勝月の出でて候ぞや。おもしろやあの籬が鳴の杜の梢に、鳥の宿しきへづりて、四門にうつる月影までも、へ古秋にかへる身の上かと、思ひ出でられて候。して「只今の面前のけしきを、遠き故人の心まで、お僧の御身にしらるとは、若もかたうが詞やらん。鳥は宿す池中の樹、わきへ僧は扣く月下の門、してへ推すも、わきへ敲くも、二人へ故人のころ、今目前の秋暮にあり。同上(歌)へ勝やいにしへも、月にはちかの鹽がまの、く、浦半の秋も半にて、松かぜも立つなりや、霧の、籬の鳴がくれ。いざ我も立ちわたり、むかしのあとをみちのくの、千鹿のうらわをながめんや。ちかの浦わをながめんや。(融)

シテ尉(融の大臣)とワキ僧の間で問答が進む。融の大臣はかつて、みちのく塩釜の景をここ六條河原の院に移して遊んだ。シテ尉は今その廃墟に立つて問答を続ける中でワキ僧を過去の時代へ誘い入れようとする。折から中秋の月が出た。シテ尉は「月こそ出でて候へ。」と発話し、二人の間に賈島の詩「島宿池中樹、僧敲月下門」がとりあげられ、これが媒介となってシテとワキは同一の心境に達し、「故人のころ、今目前の秋暮にあり。」の発話を二人が一緒に発話する。二人が同一の発話を一緒に発話できるという事は二人が全く同一の心境にあるというを示しているのであって、二人の高揚した心がこれに続く「同音」の発話の中

で展開される。

さて、ここで、この「融」のワキ僧について触れて置く必要がある。というのは「黒塚」のワキ山伏や、「実盛」のワキ僧他阿弥上人とは著しく異ったワキ僧だからである。「黒塚」のワキ山伏は「わが本山を立出でて」という道行に象徴されるように一心同体の従僧を伴い、みちのく安達原へ赴き、威丈高に賤の女に一夜の宿を強要する。つまりワキ山伏の方が佞び住居をしているシテ賤の女よりも上位にある。又「実盛」のワキ他阿弥上人は、その御前に参じてシテ実盛の幽霊が「上人の御下向、則みだの来迎」と言う程に尊い僧である。すなわちワキの山伏も他阿弥上人もシテよりも上位の人で、シテはワキと出逢つて問答をすることでシテの存在に色彩を添えることができた。賤の女は山伏と出逢うことで鬼となり、実盛の幽霊は他阿弥上人に出逢うことで篠原の池のほとりにその姿をあらわすことができた。ところが「融」のワキ僧の場合はこれとは明かに異つて見える。その名宣と道行を調べてみることにしよう。

僧詞「是は諸國一見の僧にて候。我末都を見ず候程に、只今都へのほり候。下(歌)へおもひたつ、心ぞしるべ雲を分け、舟路をわたり山をこえ、千里もおなじ一足に、千里も同じひと足に、上(歌)へ夕を重ね朝ごとの、夕を重ね朝ごとの、やどの名残もかさなりて、都に早く着きにけり。都に早く着きにけり。(融)

ワキ僧が都へ上つて来たことは分つても、どこをどう通つて来たのかこの地上の足跡はどこにもない。このワキ僧が辿つて来た道は地上の空間ではなく、過去から現在への時間の道のりである。そう考えれば「心ぞしるべ雲を分け」も「千里も同じ一足に」も「やどの名残もかさなりて」も理解できる。つまり融の大臣の生きていたような遠い過去から今の六條河原の院の廃墟にあらわれた僧なのである。従つて現世の空間にまつわる地名も、身分も地位もない。この僧にそなわつているものはすべて過去についての知識である。その一つが賈島の詩「島宿池中樹」であつて、融の大臣の化身シテ尉とこの点で「故人のころ」を共にした。こうしてみると、このワキ僧は遠く嵯峨の天皇の御宇に生きた融の大臣の亡霊を今の世に蘇らすためにのみ、シテ尉の前にあらわれて、これと問答をし、シテ尉の存在を客観的に認める働きをしたのだ。この点では、「黒塚」の山伏がシテ賤の女の存在を確認し、やがて鬼女を導き出したり、「実盛」のワキ他阿弥上人が実盛の幽霊を導き出すのと変りがない。ワキがシテと問答をすると言つてもワキはシテの此の世での存在を認めるためにだけ問答するのであつて、ワキはこの世に存在する一個人なのではなく、シテの為に存在するシテの分身のようなものである。問答の発話者と話し相手とは言つても、互いにその立場を交換できる二人の個人ではなく、ワキはシテのためにのみ存在する人物である。

こうして一つ心に達したシテ尉とワキ僧は「故人のころ、今

目前の秋暮にあり。」の発話を一緒に声をそろえて発話し、そのまま同音の発話に移行する。「げにやいにしへも、月にはちかの塩釜の」に始まる発話者「同音」の発話の「発話の主体」はシテ融の大臣の化身である。が、その傍にワキ僧が寄り添っているように見えるのは、先にシテとワキが二人ともどもに「故人のころ、」と発話したためである。この同音の発話は例によつて、①(※融 咄||※融 咄||※融)の形式に依るとも、②(※融 咄||※融 咄||※融)の形式に依るものともとれるが、これまで述べた同音の発話と同じく②の形式で語りながら発話の主体を際立たせるために①の形式を藉りると考えると、①の形式に近づくのは「いざ我も立ちわたり」と「ちかの浦わをながめんや。」である。又、「いざ我も立ちわたり」には「我」が使われている。この「我」は当然シテ融の大臣を想起させるが、ここで「同音」の発話に使われた「我」について考えてみることにする。

既にのべたように発話者と発話の主体(われ)とが同一人で話し相手がいる場合、発話者が発話の中で「われ」を多用すると、発話者の「われ」が強調されて我執の強さを表すことになるが、発話者が発話の主体(われ)と異つている場合には発話者は発話の主体(われ)になり代つて発話することになるから「われ」を多用してもそれは発話者自身の「われ」とは別物だから発話者の我執を強調することとはならない。それどころか、発話者の「われ」が「発話の主体」の「われ」と重なつて、「発話の主体」の「われ」

は現実に実在する発話者の「われ」によって実在感を付与される結果となる。

「融」の「初同」の発話の「発話の主体」はシテ尉（融の大臣の化身）であって、①の発話形式（融 融 融 融 融 融 融 融 融 融）を使うことで「いざ我も立ちわたり」と「ちかの浦わをながめんや」とが「発話の主体」（シテ尉）を際立たせると同時に、この同音の発話全体は②の発話形式（融 融 融 融 融 融 融 融 融 融）によっているので「いざ我も立ちわたり」の「われ」はこの「同音」の内在する発話者ワキ僧の「われ」と重なり実在感を付与されることとなる。

「同音」の中に内在するこの発話者ワキ僧は、この「初同」の発話の前に「故人のころ、今目前の秋暮にあり」の発話をシテ尉と共にしたこと、シテ尉と同一の心境にあったのだが、今この同音の発話で「いざ我も立ちわたり、むかしのあとをみちのくの、千鹿のうらわをながめんや。」の発話をシテ尉になり代って発話することで、いよいよシテ尉と同じく過去の時に遊ぶ心を募らせ、シテ尉に向って「猶猶千鹿の鹽がまを都の内に移されたる謂を御物がたり候へ。」と督促する。

さてもう一例、「同音」の発話の中の「われ」を調べてみることにする。

上へしやばにては、うとう安かたと見えしも、烏頭安方と見え

しも、冥途にしては化鳥となり、罪人を追つたてくろがねの、はしをならし羽をたたき、赤がねの爪をときたてては、まなこをつかんでししむらを、さけばんとすれども猛火の煙に、むせんで聲をあげえぬは、をしどりを殺しし科やらん。にげんとすれど立ちえぬは、はぬけ鳥の酬か。して下へうとうは、かへつて鷹となり、同へ我は雉とぞ成りたりける。のがれがた野のかりばのふぶきに、空もおそろし地をはしる、犬鷹にせめられて、あら心うとうやすかた、安きひまなき身のくるしみを、助けてたべや御僧、たすけてたべや御僧と、いふかと思へばうせにけり。（烏頭）

「烏頭」のキリである。「発話の主体」はみちのくの外の猟師の霊で、生前鳥けだものを捕つて業としたその殺生の罪で地獄に墮ち、旅僧と妻と子千代童の見る前で地獄の苦しみを受ける。「しやばにては、うとう安かたと見えしも、冥途にしては化鳥となり」と烏頭が化鳥になるのをまのあたりに見、犬鷹に責められて終には「助けてたべや」と言うところまで「発話の主体」は一貫して猟師の霊であって、「助けてたべや御僧」とあるから猟師が助けを求めている相手は立山から外の浜へと赴いた旅僧である。すると同音の中に内在すると考えられる人たちは、シテ猟師の霊、ワキ旅僧、ツレ猟師の妻、子方千代童ということになる。問題は「同音」の発話の中にシテ猟師自身の発話「うとうは、かへつて鷹と

なり、「が入って、すぐその後には「同音」の発話「我は雉とぞ成りたりける。」が続く箇所、及び「助けてたべや御僧」である。シテ獵師の発話「うとうはかへつて鷹となり」は発話者獵師の霊であるから、まぎれもなく①(㊦㊦㊦㊦㊦㊦㊦㊦)の形式の発話で、娑婆では愚かな鳥であった鳥頭がここ冥途では鷹に変わって自分に向って責めて来るのを獵師が見ている態である。これが獵師の霊の発話として入っている以上、「我は雉とぞなりたりける。」を始めとして、獵師の発話以外の発話はすべて獵師以外の人たちの発話、すなわち②(㊦㊦㊦㊦㊦㊦㊦㊦)の形式の発話とすることも可能ではあるが、前述のように「同音」の発話は①の形式とも②の形式ともとれる発話の集合であって、「助けてたべや御僧」をはじめとして、すべてを①の形式に偏つて考えれば「発話の主体」獵師の霊の主観に偏つた発話となり、②の形式に偏つてとれば客観性に富んだ発話となる。シテ獵師の霊自身の発話もあることだから「うとうは、かへつて鷹となり、」以外の発話を②の形式に寄せて考えると、「我は雉とぞ成りたりける。」はワキ僧をはじめとして獵師の妻子が獵師の霊を傍から眺め、獵師になり代つて「我は」と発話する。すなわち獵師の「われ」にワキ僧たちの「われ」が移動し、これに重なつて「我は」と発話する。しかしワキ僧たちが眺める獵師の霊の自己を、ワキ僧たちが「我」とそれになり代つて発話できる程に理解していたとしてもそれは獵師の心を理解しただけの事で獵師はワキ僧たちとは別の存在として行動する

ことに変りはない。そこで他者として存在するシテは自分の周辺を見て、「うとうは、かへつて鷹となり、」と発話したのだが、このシテ獵師の発話はワキ僧たちが自分になり代つて「我」と発話した自己とは別に他者としての面もあることを示すことができればそれで可とした発話である。

次に「助けてたべや御僧」である。もちろん①(㊦㊦㊦㊦㊦㊦㊦㊦)の形式を籍りて発話者と想定される獵師の霊を際立たせようとする発話で、前述の「実盛」にあつた「名をもらし給ふなよ」と同様の発話であるが、今回の異なる点は「我は雉とぞなりたりける」を②の形式による発話とし、発話者にワキ僧たちを想定し、発話の主体である獵師の霊の「我」に発話者ワキ僧たちの「我」がのり移つて「我」と発話したと考えたから、その「我」が「助けてたべや御僧」と再びワキ僧に向つて発話した点にある。すなわち、獵師の霊をワキ僧の話相手とすれば発話者ワキ僧と話相手獵師の霊との問答がすべて発話者ワキ僧の内面で行なわれて完結してしまつたということになる。これと同様のことは先述の「墨田川」の渡し守の語りの中で「我むなしく成りて候はば此路次の土中につきこめて給はり候へ。」で述べた通りであるが、この「鳥頭」の「キリ」の場合は発話者「同音」の発話の中に発話者シテ獵師の霊の発話があり、「同音」の中に内在する発話者ワキ僧を想定すれば「助けてたべや御僧」の発話がシテ獵師の霊とワキ僧との問答の体裁をとる点が注目される。

すなわち「うとうは、かへつて鷹となり」の発話者シテ獵師の靈がいて、此の獵師に対してワキ僧が「我は雉とぞ成りたりける。」と獵師の靈の「我」になり代つてワキ僧が言葉をつなぐと、シテ獵師がワキ僧に「安きひまなき身の苦しみを助けてたべや御僧」と答えるという問答の形式が考えられる。これは「うとうは、かへつて鷹となり、我は雉とぞ成りたりける。」と続く一連の発話を二人が適当に振りわけて発話しても不自然にならない程に「冥途での獵師の苦しみ」について二人が同一心境の中で問答ができること、これが発話者とその話し相手との間に必要な関係である。

この関係の中では、発話者ワキ僧はシテ獵師の靈になり代つて「我」と発話し、そのワキ僧の「我」が再び折返してワキ僧に「助けてたべや御僧」と発話する、このようにワキ僧とシテ獵師とが同一心境の中を往復する枠を考え、シテとワキの問答はこの枠の中で行なわれるのであつて、この枠の外側にあるものは、二人にとつて「他人」である。この枠と他人を説明するため次の例をあげる。

わき「さらば其ときの有様御物語候へ。して「今仰せられ候いさわ川と申すは、かみしも三里の間はかたき殺生禁断の所也。鶺鴒つかひよなくこの河に忍びのぼりて鶺鴒をつかふ。何者なればかたき殺生禁断の所にてうをつかふらん。かれを見あらはして後代のためしにふしづけにせんと鶺鴒をば夢にも知らずして、又ある夜しのびのぼつて鶺鴒をつかふ。ねらふ人人ばつとより、

一殺多生の理に任せ、かれをころせといひあへり。其時左右の手をあはせ、下へかかる殺生禁断の所ともしらず候。向後のことをこそ心得候べけれど、手をあはせ歎きかなしめども、かかへたすくる人もなみの底に、ふしづけにしたまへば、さけべど聲の出でばこそ。同上(歌)へしやばの業因深き故、く、魂は冥途におもむけば、魄は此世に苦をうくる。人のうへにはなき物を、わが跡とひてたび給へ。我跡とひてたび給へ。(鶺鴒)

ワキ僧(清澄寺の僧)はシテ尉(鶺鴒使い)に、シテ尉が鶺鴒を使つたがために殺されることになつた次第を語れという。以下、シテ尉の「語り」の「発話の主体」はシテ尉(鶺鴒使い)である。「語り」の中に入つて殺生禁断のいさわ川でひそかに鶺鴒を使つているのも「発話の主体」(鶺鴒使い)当人である。そして「何者なれば」とこの「かれ」を見あらわして「ふしづけにせんと」ねらう人々がいる。この「ねらう人々」にねらわれている「発話の主体」(鶺鴒使い)が「かれ」で表わされる。「語りの発話者」↓「ねらう人々」↓「ねらわれる鶺鴒使い」↓「かれ」の関係で語りの発話者からみると「ねらう人々」の向うにある離れた存在を指示するためである。すなわち「かれをころせといひあへり。」の「かれをころせ」と言っているのが「ねらう人々」で「かれ」はその人々の対象である。さて「同音」の発話に入る。例によって①の形式の発話(鶺鴒⇔鶺鴒⇔H⇔H)とも(この場合同音に内在する発話者は鶺鴒

い。②の形式の発話(鶯頭^{ウラカ}と^{ウラカ}とも)の場合、同音に内在する発話者はワキ僧。とれる発話である。但し「我跡とひてたび給へ。」は①の形式の発話に近ずけて「発話の主体」鶯使いを際立たせようとした発話である。前出の「烏頭」のキリの「たすけてたべや御僧」と同型である。

「同音」に入る前のシテ尉(鶯使い)の「語り」が「さけばば聲の出でばこそ。」という鶯使いの叫びで終るから、その様子を見て「しやばの業因深き故」の発話はワキ僧が鶯使いの最後をみて「しやばの業因」と発話したと見るのが素直である。つまり前例同様この発話全体を②の形式によるものとすると、この「同音」に内在する発話者ワキ僧を考え、「わが跡とひてたび給へ。」の発話は発話の主体鶯使いになり代つて発話者が「わが跡」というのであって、「わが跡とひてたび給へ」と頼む相手もワキ僧である。これも前出「烏頭」同様、ワキ僧とシテ鶯使いとが同一心境の中で互いに往復して描く枠が考えられる。二人の問答もこの枠の中で行なわれ、この枠の外にある人はすべて他人である。「ねらう人々」はもちろん二人にとって他人である。

これまでは問答をする発話者とその話相手の側から「他人」を考えたが、「他人」を形成する人々の側からも問答をする発話者或いはその話相手を見ても必要である。そこで今までは他人と考へていた人たちの事に少し触れてみたいのだが、もともと「能」はシテとワキとを中心に展開され、それ以外の人という先

ず「狂言」の役が考えられる。しかし「狂言」の発話は普通諸本のテキストでは「しかく」で済まされ載っていないのが通例である。しかし次の「斑女」の狂言呼び出しの部分のテキストにあるのでこれから見えてみることにする。

狂言「か様に候者は美濃の國野上の宿の長者にて候。我あまた上臈を持ちて候。中にも花子と申し候人は、をさなき時よりはに持ち候が、扇にすきて朝夕扇さばくりのみする人にて候程にあふぎに付いて子細ある事とて、此花子を斑女とみなく仰せられ候。此春都より吉田の少将殿と申す御方あづまへ御下り候が、是に御泊り有つて此人に御酌をとらせられて、少将どのの御扇をかれに取りかへさせ給ひて御下り候ひしが、其後は此人この扇にのみながめ入りて、今は人の御酌とて召し候にも参らず。局にのみ居候ほどに、長がわるきとて方々より御しかり候ほどに、此花子を追ひ出さばやと思ひ候。花子の御入り候か。此程も細々申し候へども、長が事をも御聞き候はぬほどに、今は此屋の内には叶ひ候まじ。急いでいづ方へも御出で候へ。長が中たがひ参らせ候うへは、此宿にはかなふまじく候。急ぎいづくへも御いで候へ。(斑女)

「花子の御入り候か。」は発話者狂言(野上の宿の長者)がシテ(遊女花子)を呼出す発話であるから、この発話の前までは発話者

野上の宿の長者が自分とシテ遊女花子との関係を独りで発話する。「是に」は「ここ野上の宿に「此春都より吉田の少将殿と申す御方」から話の中に吉田の少将が入って来て「此人に御酌をとらせられて、」の此人は遊女花子で、「此人」は発話者野上の宿の長と遊女花子が直接の関係にあるから「此人」であるが、「少将どのの御扇をかれに取りかへさせ給ひて」は発話者↓吉田の少将↓遊女花子と発話者と遊女花子との間に吉田の少将が入り込むので発話者からは遠去かり遊女花子は「かれ」となる。「其後は此人この扇にのみながめ入りて」では少将は東に下つてもう居ないので再び発話者と遊女花子の直接の関係になるので「此人」に戻る。此人局にのみ居て、召しに応じないので、「長」が悪いと「方々」からお叱りを受け「此花子を追ひ出さばやと思ひ候。」となる。発話者野上の宿の長者は遊女花子を宿に幼い時から抱えているが、その関係は「此人」「かれ」と遠近の関係だけで指示し、二人が直接問答をする関係には立ち入らない。ここまでは、「狂言者、素袍袴にて出て、云立アリ。」の部分で「其後、幕屋の方へ向て斑女を呼出す。」が「花子の御入り候か。」の発話である。シテ遊女花子を呼び出してからも発話者野上の宿の長は一方的に解雇通告を申し渡す。「今は此屋の内には叶ひ候まじ。急いでいづ方へも御出で候へ。」と、正しく一方的な野上の宿の長者の「云立」で、二人が問答を交す気配さえもない。AとBとの問答とはBがAの心を察してBがAと同一心境に到達することを目指す発話の交換であるが、この「斑

女」の場合相手の心に立ち入るような発話は一切見られない。

「三井寺」の狂言（清水寺門前の者）は清水寺に参籠する人たちの宿の世話をする亭主であり、又、参籠して観音の霊夢を受けた人の「夢合せ」を業とする。これらの職業上、シテ千満と問答を交す。「斑女」の野上の宿の長の一方的な「云立」に較べればはるかに好意的である。とは言つても仕事の上での発話だから相手の心に立ち入るようなことはなく、一定の距離を置く。この「宿の主」について山本東次郎（先代）は次のように書いている。「三井寺では、見た目は能力の方が難しく、派手である。然し勤めては、宿の主の方が難しい。此れは同情者である。共に悲しみ、共に喜んでやる気持が無くてはならない。」と、これを聞くと互いの心に立入るような問答を連想する向きもあるが、狂言の場合は言葉よりも演技で表情がこめられるので、たとえ職業上の問答にせよ、そこに「同情者」の気持ちを含めることは出来る。とにかくその問答の一部を示すと次の通りである。例によつて、狂言の部分の発話はテキストにはないので「貞享松井本」で補つてシテ千満の母の霊夢を紹介する。

千満の母、詞「あらふしぎやすこし睡眠すいみんの内うちにあらたに霊夢を蒙りて候ひけるぞや。へあら有がたや候。」やがて下向申さばやと思ひ候。

狂言 はや是へ御下向にて候。やどのていし御むかひに参

りて候。先是へおこしをめされ候へ此間はいか様成御
むさうも無御座候が、御れひむの候ハッ合てまいら
せうずるにて候

千満の母

「今夜あらたに御聲をいだし、汝思ふ子をたづねば、

近江の國三井寺へ參れと靈夢を蒙りて候。

狂言

それは近比目出度御れいむにて候。尋人にあふみの國。

おもふ子を三井寺。是程目出たひ御むさうはなく候間。

あふみの國三井寺へ御參あれかしと存候

千満の母

下へあら有難の御事や。をしへの告にまかせつつ、三

井寺に參りさぶらはむ。

「尋人にあふみの國。おもふ子を三井寺。」の語呂合せは「現代風」ではないが、慥かに狂言は千満の母に同情し、共に悲しみ共に喜ぶ気配は見えるが、互いに心境を一つにするには問答の題材として観音の靈夢はよしとしても「夢合せ」の取りあわせに不足するところがあつた。かくして清水寺門前の宿の亭主、夢合せは千満の母にとって他人であり、「同音」に内在する発話者とはなり得なかつた。従つて「三井寺」の前シテに「同音」の発話はない。

「百萬」の狂言は嵯峨清涼寺釈迦堂門前の者である。先ずワキ都の僧が「行方も知らぬ人」、百萬の子を伴れて嵯峨の大念仏にやうて来る。このワキ都の僧が狂言釈迦堂門前の者を呼出す。例によつてテキストには狂言の発話がないので、「貞享松井本」²⁾によ

る。

ワキ次第、名
乗テ呼び出す

此所の者をたづねハ如何様成御用にて候ぞ

ワキシカク

其事にて候、此さがの大念仏八人のあつまりにて候程に色々面白事候。中にも女物狂の御座候が。一段と面白狂候ほどに是を御目にかけて申さふと存るが何と御座あらふずるぞ。それハ只よび出せば出申されぬ。念仏とわるう申せばもどかしとあつて出られ候。やがてよび出申さふずる間。先かうく御通候へ。

ワキ座へ居ルと

なむしやかむにんぶ

地うたい地を取
となへ左へ大廻り
シテを見付と

さはみだくく

おとりあしのツテ

太夫出、さの葉
ヲあたまへあつる

はちがさゐた

太夫、あらハるの念仏ノひやうじ
や候、わらハおんどヲ取候べし

其

ハへたにて候ほどに。能様におんどをとつておもふしやれや

云すて、のく(百萬)

「此さがの大念仏八人のあつまりにて候程に色々面白事候。中にも女物狂の御座候が。」の女物狂は百萬のこと、「念仏とわるう申せばもどかしとあつて」百萬が出て来るから呼び出そうという手段である。ここで「なむしやかむにんぶ」と念仏を唱へ出すと「地うたい地を取、いくつもとらせ」とあるから、地謡がこどもう出て来る。すなわちこの「同音」に内在する発話者は狂言門前の者に代表される嵯峨大念仏の群衆なのである。³⁾

同じ母が子を尋ねるにしても、百萬の間は全然違ふ。狂女を呼

び出す爲の間である。大念佛である以上、群衆と一緒である。其の中に調子外れのいつもの男が居ると假定したなら、それは、アラワル、の念佛である。だからシテ方に依つては、「あらわるとの念佛の聲やな」又「あらわるとの念佛の節やな」同じ意味色々に言つて居る。聲がわるくて、節が悪い。調子が悪いと言ふ流儀もあつた様に記憶してゐる。間は散々である。池内信嘉翁は、私の念佛が拍子に合ひ過ぎると非難した。譬へ「アラ悪る」でも、あすこで外す事は出来ない。うまく拍子に合つて、初めてシテはそれに乗つて出て來られる。(間狂言の研究)

この狂言門前の者は「大念佛である以上、群衆と一緒」つまり群衆の中の一人で念仏を唱和する中にみな心境を一つにする。「同音」の発話が生れる。最初は「南無阿彌陀佛」から始まって、次は「彌陀憑む、人は雨よの月なれや。雲はれねども西へ行く。」といわゆる「車の段」の同音はシテ百萬と心境を一つにして、「ロング」風の発話を続け、「笹の段」では「物みなり物みなり。」と百萬を囁す。この間の経緯を「少進能伝書」は次のように記す。

一、脇、僧。僧脇ツゞキタル時ハ上下ニテモスル。子ヲつれて出ル。

一、大夫、深面・曲。小袖ぬぎかれ。長絹。扇(サス)。サ、ノ葉持。エボシ、黒。又ダミモ。狂言者、ツヅミ打ノ前ニテヲ

ドリテゐるヲ、サ、ノ葉ニテ頭ライロフ。立向トキ、「あらわるとの大念へ仏」のふしや」と謡。「わらハをんどをとらふずるにて候」太鼓ヨリ打出シ、地ウチテ、「南無阿彌陀佛」とうたひ出す。觀世ニハ大夫ヨリ謡出す。念仏ノ中、少ツ、サキへ行。「人ハ雨夜の月なれや、雲ハれねども」といふ時、西ヲミる。(少進能伝書)

「話相手」を欠いている「狂女」の場合、その周囲にある様なものに問いかけては問答を試みる。次章では「わらんべ共」に問いかける「柏崎」や「蟬丸」をとりあげるが、他にも「桜川」の母は通りかかった「旅人」に問いかけて自問自答し、「墨田川」の母は吹き来る風に音をたてる松を聞き、行方知れずの子に問いかける。

(一聲)してさしこゑへ人の親のころは闇にあらねども、子を思ふみちに迷ふとは、今こそ思ひしら雪の、道ゆきぶりに誘はれて、行方いづくときだむらん。あら定めなの憑みやな。一聲へ聞くやいかに。うはの空なる風だにも、同へ松に音する、ならひあり。(墨田川)

「聞くやいかに」は子に対する問いかけで同音の発話「松に音する、ならひあり。」は内在する発話者としてシテ梅若丸の母の周

辺にある「松」や「行方知れずの子」が想定される。

註

- 1) 法政大学能楽研究所編、能楽資料集成16、大蔵流間狂言本二種
(続)、昭和六十三年、わんや書店刊
- 2) 同上
- 3) 山本東次郎「間狂言の研究」昭和十六年、わんや書店刊
- 4) 法政大学能楽研究所編、能楽資料集成3、下間少進集II、昭和四十九年、わんや書店刊

四、問答がなくて次に「同音」が続く場合。

発話者とその話相手を欠いて発話する場合に二つある。第一の場合は発話者が今は話相手を欠いているがやがて話相手にめぐり逢うことが予想されている場合である。前出の例でいうと「黒塚」のワキ山伏(東光坊祐慶)は今は話相手を欠いているが「こころにたつる願あつて回国行脚」に赴く。すなわち、この山伏は問答の相手にめぐり逢うことを期して勇躍みちのくへの旅に出、安達原へ到着する。第二の場合は、発話者にとって当分は話相手にめぐり逢う望みがなく人々には「狂」と見られながら旅を続ける状況である。この場合、発話者は話相手を求めても居ないのだから発話者にとって周囲の人々はすべて他人である。

(一聲)後してさしこと「わらんべ共は何をわらふぞ。何者ぐるひなる程にをかしいとや。いや心があらばとぶらうてこそ慰むべけれ。それをいかにと云ふに、妻にはししての別れとなり、へ今ひとり忘れがたみとも思ふべき、一聲へ子の行方をもしら絲の、同へ亂れごころや、くるふらむ。(カケリ)してさしこゑへ勝や人の身の。あだなりけりとは誰かいひけん空ごとや。又思ひにはしなれざりけりといひけんも理りかな。憂き身のうへに知られたり。是も偏に妻と子の、故と思へばうらめ 同(下歌)へしや。うき身は何とならのはや、柏ぎきをもくるひいで、上(歌)へ越後の國府に着きしかば、く、人目もわからぬわが姿、いつまで草のいつまでと、知らぬころはあさごろも、うらはるくとゆくほどに、松陰遠くさびしきは、常盤の里のゆふべかや。我にたぐへて、あはれなるは此さと。子故に身をこがししは、野べのきじまの里とかや。ふれども、積らぬ淡雪の、淺野と云ふは是かとよ。桐の花さく井の上の、山をひがしに見なして、西にむかへば善光寺、正身の彌陀如來、わが狂亂はさて置きぬ。ししてわかれし、妻をみち引きおはしませ。(柏崎)

「発話の主体」はシテ柏崎の母で、夫に死に別れ、行方知れずの子を尋ねて柏崎から善光寺へ向う。先ず「わらんべ共は何をわらふぞ。何者ぐるひなる程にをかしいとや。」で考えられることは

「何をわらふぞ」と柏崎の母を見ている人たちがいることを示している。「わらんべ共」の存在を想定して問答することは柏崎の母が人々に見られている対象であることの証しである。しかしこの人々は特定の誰かではないから、柏崎の母とは他人であり、この母を「我」などとなり代って発話する関係などは到底考えられない。そこでここでの「同音」の発話に内在する発話者を考えることとなる。従って、「同音」の発話は①の形式(齧蹠蹠||齧蹠の卍蹠)に傾くことが多く、②の形式(齧蹠蹠#齧蹠の卍蹠)をとるための発話者の不在を「発話の主体」の周囲にいる人々(発話の主体とは他人)がどの程度補えるかということになる。道行の中に「人目もわかぬわが姿」という発話があつて、人目と「われ」(柏崎の母)とを対立させてある。われ(柏崎の母)を見ている「人目」があるのだが、人目とか「わらんべ共」とか柏崎の母を見ていることは確かであるが実際にこれらの人々は「発話の主体」(柏崎の母)を傍から眺めて②の形式の発話をする程、「同音」に内在する或特定の発話者の位置を占めることはできない。それ故この「わが姿」の「われ」は「人目」に見られながらも発話者柏崎の母自身が自己をみる「われ」なのである。そこでこの「同音」の発話が①の形式の発話に偏らぬような配慮がなされている点を調べてみよう。まずシテ一声の「子の行方をもしらぬ」であるが、「しらぬ」とすると「しらぬ」が発話の主体柏崎の母に結びついて

発話の主体を際立たせてしまうから「しらぬ」を「しらぬ」に代えて、発話の主体から引離し、それに続く「同音」の発話「乱れごころや、くるふらむ」が「発話の主体」柏崎の母を傍から眺めている発話にしようと思つた。同様に「是も偏に妻と子の、故と思へば」に続く「うらめしや」をすべて柏崎の母の発話にしてしまうと①の形式が完結してしまうので、発話の主体を際立たせるのを避けるため「うらめ」で切つて「しや」を「同音」の発話とした。「うき身は何とならの葉や」も「うき身は何とならん」では「うき身」が柏崎の母と結びつくので「檜の葉」に代え、「柏崎をもくるひいで」が②の形式の発話に近づくよう配慮した。「人目もわかぬわが姿」ははつきりと「人目」が「わが姿」と対比されるので②の形式に近づく。又「常盤の里」では「我」に対して「常盤御前」を持ち出して②の形式に引寄せようとするが、「常盤」は物語の人物である。同じように木島では雉が、浅野では淡雪が、井上では桐の花が出て、最後の「わが狂乱」には善光寺の弥陀如来が出て①の形式の発話に偏るのを避けようとする。このようにして「発話の主体」柏崎の母を眺める働きをするものを列挙すると「わらんべ」「白絲」「檜の葉」「人目」「麻衣」「常盤御前」「雉」「桐の花」「弥陀如来」等となる。これらのものに取り囲まれて発話の主体柏崎の母の「われ」はその存在を確認し、規定してくれる筈の「話相手」がない不安定な状態に適わしい行為である「旅」に出ている。柏崎、越後の国府、常盤の里、木島、浅野、井上か

ら善光寺へと、旅の地名がその地の中に発話の主体を引入れて見せているのも前に列挙した「人目」を始めとする諸々の人や物が柏崎の母を取り巻いて眺めているためである。これらの眺める人や物の存在がないと、「道行」は完全に①の形式の発話となってしまう。例えば同じ「柏崎」のワキ小太郎の鎌倉から柏崎までの道行をみてみると、

(道行)上へほしぬべき、日影も袖やぬらすらん、く。今ゆく道は雪のした。一通りふるむらしぐれ、山のうちをも過ぎ行けば、袖さえまさる旅ごろも、碓氷の峠うちすぎて、越後に早く着きにけり、越後に早くつきにけり。(柏崎)

「発話の主体」はワキ小太郎と同じく「話相手」を欠いた道行だが、ここでは小太郎を眺める「人目」もなく、「今ゆく道は雪のした。」のように、「発話の主体」小太郎が鎌倉の雪の下を歩むのであって、完全に①の形式の発話で、同じく鎌倉の山の内を過ぎるのも、碓氷の峠を過ぎるのも小太郎でこれを傍から眺める人目は存在しない。従って発話者もワキ小太郎であって、「同音」が発話者となることはできない。

さて、ここで「人目」についてももう少し考えてみよう。前出「柏崎」において、善光寺内陣で母を見出した子の花若は「是なる物狂を能々見候へば、柏崎の母にて御いり候。人目の隙をはからひ

てなのらばやと思ひ候。」と発話する。物狂いの母と再会するためには「人目の隙」を見計らつて名宣り出ねばならぬ。又、「百萬」の子は「是なる物ぐるひを能々見候へば、古里の母にて御入り候。恐れながらよ所のやうにて問うて給はり候へ。」と、よそごとのやうにして百万に尋ねてみてくれるようワキ僧に頼む。人目を憚つてのことである。「三井寺」の千満の母が母であると名宣り出ることとは子に恥ずかしい思いをさせることとなる。「子故にまよふ親の身は恥も人目も思はず。」と「人目」は鋭く強烈である。「人目」に立向うには居直りの決心が必要である。そこで「柏崎」の母にとつて「人目もわかぬわが姿」に耐えて旅を続けることは正に「狂」であつたに違いない。このように鋭い人目の中で「もの狂い」が人に声をかけ問答することなどは先ず望み得ないことで、「何とてけふは狂はぬぞ、おもしろく狂ひ候へ。」(斑女)が当然のあしらわれ方である。「話相手」のいない物狂いは「わらんべ」を想定して「わらんべ共は何をわらふぞ」と問答し、旅人を想定して「いかにあれなる旅人。桜河には花のちり候か。何散りがたに成たるとや。」(櫻川)と問答を試みる。これらのわらんべ共や旅人が皆「人目」を構成する。

このような「人目」の中での「道行」のもう一つの例として「蟬丸」をみてみることにする。

(一聲)(してさしこゑ)へ是は延喜第三の御子、さかがみとは

我ことなり。我王子とは生まるれども、いつの因果の故やらん。「心寄狂亂して、へ邊都遠境のきやうじんとなつて、みどりのかみは空さまにおひのぼつて、なづれどもくだらず。「いかにあれなるわらむべどもは何を笑ふぞ。何我髪のかかさまなるがをかしいとや。實さかさまなる事はをかしいよな。へ扱は我かみよりも、汝等が身にてわらふこそさかさまなれ。「おもしろし」。是等はみな人間目前の境界也。夫花の種は地にうづもれて千林の梢にのぼり、月の影は天にかかつて萬水の底にしづむ。是等はみないづれをか順と見逆なりといはん。へ我は王子なれども疎人に下り、髪は身上よりおひのぼつてせいさうをいたたく。是みな順逆の二つなり。おもしろや。(カケリ)へ柳のかみをも風はけづるに、(同)へ風にもとかれず、(して)へ手にも分けられず。(同)へかなぐり捨つる御手の袂、(して)へ抜頭の舞かや、淺ましや。(同上歌)へ花のみやこを立ち出でて、へ、うきねに鳴くか賀茂川や、未しら川をうちわたり、粟田口にも着きしかば、今は誰をかまつ坂や。關の、こなたと思ひしに、跡になるや音羽山の、名殘惜しの都や。松蟲、鈴蟲きりくすの、鳴くや、夕かげの山科の、里人もとがむなよ。狂女なれど心は、清瀧川と知るべし。(して上)へ逢坂の、關の清水に影見えて、(同)へ今や引くらん望月の、駒の、歩みもちかづくに、水も、走井の影みれば、我ながら淺ましや。髪はおどろをいただき、まゆずみもみだれくろみて、實さか髪の影響うつる。

水を、かがみとゆふ浪の、うつつなの我すがたや。(蟬丸)

「さかがみとは我ことなり。」「我王子とは生まるれども、」「我髪」、我は王子なれども疎人に下り、」等、「われ」の多用は「発話の主体」であるシテ逆髪が狂女であること又、王子であることを殊更に強調するためのものである。「いかにあれなるわらむべどもは何を笑ふぞ。」と「わらむべども」を話し相手として想定しての自問自答の問答が長々と続く。「わらむべども」の存在を印象づけ、そこに他者の「人目」があることを窺わせる。「何我髪のかかさまなるがをかしいとや。」と自分が想定した「わらむべども」の質問に「我髪」と「われ」を使用する。前出「鶉飼」の「我跡甲ひてたび給へ。」が想起される。閑話休題。「扱は我かみよりも、汝等が身にてわらふこそさかさまなれ。」の「汝等」の使用は「われ」が王子であることを強調するためのもの。カケリのと、シテ逆髪の発話「柳のかみをも風はけづるに、」に続く同音の発話「風にもとかれず、」以下のシテと同音との交互の発話は、すべてを一連の発話としてしまつて「柳のかみをも風はけづるに、風にもとかれず、手にも分けられず。かなぐり捨つる御手の袂、抜頭の舞かや、淺ましや。」を考え、発話者シテ逆髪と、それを傍から眺める立場の発話者「同音」とが同一の心境に達するために殊更に分けて発話したものと考える。つまり、同一の発話が発話者の違いによつて①の形式(發話者=發話者の世)の発話ともなりうるし、

又②の形式(㊦㊧㊨㊩㊪)の発話ともなりうることも例でもある。さて、この「同音」に内在する発話者であるが、一人はシテ逆髪でよいとして、もう一人のこの逆髪を傍から眺める立場の人、問答の発話者とその話相手の場合の「話相手」に相当する人には此場合誰が考えられるかというところ、この道行が発話されるとき、ワキ清貫は既に退場し、狂言博雅の三位も退場していない。ツレ蟬丸は藁屋の中にいて然も盲目である。とすると、シテ逆髪が一声で登場して以来「話相手」の不在を補うため「わらむべども」を想定して、長々と自問自答して来たその「わらむべども」がもう一人の「同音」に内在する発話者ということになる。前出「柏崎」の道行の場合も「わらんべ共」「人目」に代表されるシテ周辺の人々を「同音」に内在する発話者の一人に想定した。同種の例としては「百萬」の「車の段」、「笹の段」の「同音」がある。この場合は狂言嵯峨釈迦堂門前の者に代表される群集であつて、「物みなり物みなり。」と狂女百萬を囃し立てる。

さて、ここで話を「蟬丸」の道行に戻す。この道行には、「鳥頭」のキリと同じように、発話者シテ逆髪が発話「逢坂の、關の清水に影見えて、」が挿入されている。従つて発話者「同音」の方の発話は②の形式(㊦㊧㊨㊩㊪)による発話と考えられ、此の場合、発話の主体はもちろんシテ逆髪であつて同音に内在する発話者は「わらむべども」や「里人もとがむなよ」の「里人」に代表されるシテ逆髪周辺の人々ということになる。

「狂女なれど心は清瀧川」は余計なので抜かすこととして、「逢坂の關の清水に影見えて、今や引くらん望月の駒」の引用を取あげることにする。「關の清水に影見えて」まではシテ逆髪が発話であるから、関の清水にうつる影を見るのは逆髪である。なお「百萬」のクセにも「山城にゐでのさと、玉水は名のみして、影うつる面影、あさましき姿なりけり。」がある。狂女と水の縁である。清水に映つた逆髪の内姿は「百萬」でもなじみになつて「本より永きくろかみを、おどろのごとく乱して、ふりたる烏帽子引きかづき、又まゆねぐるきみだれ墨の、……」と同じような姿であつたらう。その内姿を「我ながら浅ましや。」とか「うつつなの我すがたや。」と繰返しているから、「我ながら」内姿に驚いているわけである。「水をかがみ」と水鏡を考えているのだから、鏡に映る姿が人目に映る内姿そのものであろうし、それが現実の「我すがた」そのものであるという認識を一方でもっている。しかし又一方では「浅ましや」とか「うつつなの」とか「我すがた」について説明することは鏡の姿の中に見る者の思いが入りこむ余地があることも承知している。「松山鏡」の娘が母の形見の鏡に自分の姿を映して、そこに母の姿を見ようとする例もある。鏡にうつる内姿と人目にうつる内姿との関係は同一の発話が①の形式(㊦㊧㊨㊩㊪)㊦㊧㊨㊩㊪の発話ともなりうるし、又②の形式(㊦㊧㊨㊩㊪)㊦㊧㊨㊩㊪の発話ともなり得るという関係に似ている。

又、人目、わらんべなどに代表される他者および話相手と話し

手との関係は、これらの他者、話相手と話し手との間の距離によっても説明される。「あれをみれば男女の差別はしらず、人一人来り候。かれを待ち何事をも尋ねばやと存じ候。」(海士)と房前の大臣の従者が発話する段階では、この「かれ」は発話者から離れた所にいる他者であるが、この「かれ」が近ずいてきて房前の大臣と問答を始めると、話し手(従者)にとっても話相手とかわる。「鵜飼」でもワキ清澄寺の僧とツレ従僧とが問答をしているとき、ツレが「あの鵜つかひをみて思ひ出したる事の候。」とワキ僧に話しかけている段階ではツレにとつてこの「鵜つかひ」は他人であるが、この問答を聞いて「鵜つかひ」が「なう其お僧にてわたり候か。」とツレに話しかけて来ると、この「鵜つかひ」シテ尉はツレの話相手とかわる。つまり当面の問答をしている話し手と話相手以外の所にいるものは他者であつて、他者が問答の場に入ると話相手にかわる。

Relations de personne dans le japonais

Shin'ichi TOMITA

Les formes verbales du japonais ne distinguent en général ni personne ni nombre. Il semble que nous nous contentons souvent de formes indifférenciées quant à la personne. Mais la catégorie de la personne n'a pas qu'une dimension référentielle; elle est également impliquée dans la relation qui s'établit entre le sujet d'énonciation et son énoncé. Par exemple l'énoncé:

Vous qui de ces fleurs
 avez gagné les ombrages
 c'est afin de vous faire ce récit
 qu'à la tombée du jour je vous ai retenu
 Désormais plus n'en pouvez douter
 la fleur à la racine s'en retourne
 sur mes traces veuillez prier
 de l'ombrage des arbres avez fait votre abri
 et les fleurs en vérité furent vos hôtes
 (《Tadanori》 traduit par René Sieffert)

On peut l'envisager comme le produit d'une énonciation de Tadanori lui-même: dans le cas (1), le morphème je, sujet de l'énoncé, coïncide avec le sujet d'énonciation. Mais on peut tout aussi bien envisager le même énoncé comme celui d'un moine voyageur qui observe Tadanori à son côté: dans (2), le sujet de l'énoncé, Tadanori n'est pas identique au sujet d'énonciation.