

源氏物語 交情の時空とその変容

——やつし・まどひ・あけぐれ——

光源氏は多くの女君たちと出会い、そして交情の場をもつ。光源氏と女君の二人はそのとき、歌の贈答などを通して「古代的な魂の共鳴」^①や「共感」をなしているということが出来る。しかしその

「共鳴」や「共感」がどんな場合でも可能であるというわけではない。あるいくつかの条件が満たされた時空においてのみ二人の交情は可能であったように思われる。その時空を本稿では交情の時空と呼ぶことにする。交情の時空が成り立つためのあるいくつかの条件とは、男と女の交情の際の「儀礼」ともいいかえうるものであり、またそれは源氏物語においては古代的な論理に基づいている。光源氏物語にその論理は顕著に見い出される。しかし、若菜巻以後に入ると形式的には同じく貫かれているが、その交情の時空ともいうべきものの機能は衰弱ないしは無効化されていくようである。そこに源氏物語の展開の基本的構造をみる事ができるのではないか。以

小 島 繁 一

下、交情の時空とその変容の具体相をたどっていくことにする。

一 交情の時空——やつし・男／女・夜

交情の時空ということを考えるのに光源氏と夕顔との物語をとりあげることからまずはじめ。光源氏は「六条わたりの御忍びあるきのころ」、偶然に夕顔という女性と出会い、そして通いはじめることになる。逢瀬が重ねられていくが、「女を、さして、『その人』と、たづね出で給はねば、我も、名のりをし給はで、いと、わりなくやつれ給ひつゝ、例ならず、下り立ちありき給ふは、『おろかに、思されぬなるべし』^②」(一135)と、二人はお互いに素姓を明らかに示さないままの状態であった。「なにがしの院」での出来事へ続いていく八月十五夜、夕顔のもとへやってきた光源氏の姿は次のように語られる。

いと、ことさらめきて、御装束をも、やつれたる、狩の御衣をたてまつり、さまをかへ、顔をも、ほの見せ給はず、夜深きほどに、人をしづめて、いでいりなどし給へば、昔ありけん、物の変化めきて、うたて、思ひ嘆かるれど、
(I137)

古注においても多くの指摘があるように、男が自分の身元を隠して女の所へ夜毎通ってくるという、いわゆる三輪山神話などがこの夕顔物語に基層的な構造としてあることを読みとることができらう。とするなら、ではこの神話が物語にどう機能しているかを考えねばならない。そこで、「やつし」ということについてとりあげてみたいのである。

女に会いに行く光源氏は「やつれ給ひつゝ」「やつれたる」という姿である。「やつし」とは、「①(容姿など)見た目を悪くする。みすばらしくする。」②地味で目立たぬ様子をする。姿を変える。」(大野晋氏・佐竹昭広氏・前田金五郎氏共編『岩波古語辞典』130頁)とされている。「みすばらしくする」のであるから、「やつし」とはいわばその人間が負性を帯びている状態であると考えることがができる。とするならば、ではなぜ光源氏は負性を帯びて夕顔の所へやってこなければならぬのかということである。先の文に「例ならず、下り立ちありき給ふは、『おろかに、思されぬなるべし』とあったことを想起しよう。光源氏が「下り立ちありき給ふ」ことが「お

ろかに、思されぬなるべし」であると判断されている。これはどういうことか。光源氏がいつもとちがって徒歩で会いに行くというのはただ人目を忍んで音を立てないためだけではなからう。「やつし」も「下り立ちあり」くことも同じ文脈の中に位置づけることができる。どちらも光源氏が負性を帯びる状態であり、女性とのかかわりでいえば恋を成就するための苦業のごときものであるといえるのではないか。すでに坂本信幸氏が指摘されているように、万葉集²¹⁵の「山科の木幡の山を馬はあれど歩ゆわが来し汝を思ひかね」という歌に示される、苦業するがゆえにその苦業の代償としてより深い情愛を要求していく、^⑤というのと同じ構造をもっている。橋姫巻で、はるばる都から宇治へやってきた「やつし」姿の薫が姫君に、「かく、濡れくまゐりて、いたづらに帰らむうれへを、ひめ君の御方にきこえて、『あはれ』と、の給はせばなむ、なぐさむべき」(IV 312)と訴えたのはその意味で当然である。男の側からすれば、苦業を経ているからこそその代償として女の側からの情愛(「あはれ」と、の給はせ)を要求したのであった。

「やつし」姿であったり、徒歩で会いにいこうとするのは、男が苦業をし負性を帯びることによってその負性が正性に転換することを希求するためのもの、つまり相手の情愛を獲得するための一つの方法であったと確認できよう。それはいつてみれば男と女のより

強い交情を可能にするためのものであり、交情の時空を現出させたり、あるいはその時空に入っていくための儀礼的行為ともいえる。結論的にいえば、交情の時空を成り立たせるためには何らかの儀礼が必要であること、儀礼的行為なしでは交情の時空とならず、物語の中にあつては男と女とは交情がかなわなくなることを読みとることができているのである。

なぜ儀礼的行為が男と女の交情の時空にとって必要なのであろうか。「やつし」について折口信夫氏は「簀笠」という呪物とともに論じられたが、その説をさらに発展されたのは乗岡憲正氏であつた。

その論考の中で「やつし」に於ける変装呪物は、坂神・関神等、地境を支配する靈威ある境界を通過する時に必要な呪具であつた^⑦と指摘されている。この論に導かれてもう一步「やつし」について考えてみるならば、光源氏が「狩の御衣」をまとい、「やつれ」ているということは、ある世界から別の世界へ移行する呪性を獲得していることを意味するだろう。光源氏はそれではどこからどこへ移行したのか。光源氏の属する世界のままであれば夕顔の属する世界と交渉することができないがゆえに、その「境界」を越える必要があることはいえることであろう。その越える方法が「やつし」だつた。

「境界」を越えるのに「やつし」が必要であつたということは、光源氏と夕顔がそれぞれ別の世界にいるということでもある。小松

和彦氏は民話を検討されて、「変装の基本的役割は、主人公が本来属している世界とは別の世界に身を置いて、ことを示す記号^⑧」を媒介に現象するとされた。極めて示唆的である。であるとすると二人はどのような別々の世界に属しているのか。光源氏が上流の貴族で、夕顔が下の品ともいべき身の低さであり、そのはなはだしい身分差という「境界」を越えるために光源氏の「やつし」があつたのだろうか。おそらくこの解釈は物語の説明の枠にとどまっておらず、表層的な読みということにならう。光源氏と夕顔とはその基層的な意味において、聖なる男と俗なる女、という点でそれぞれ別の世界に属していると考えることができないのではないだろうか。男が「やつし」でやってくるのは、男にとって異界に属する女と出会える交情の時空に入るための一つの儀礼なのである。元来別々の世界に属する者同志が交情の時空を共有するにはこのような儀礼的行為を必要とした。異界に属する者との交渉という点では、親と子、祖先と子孫という場合などもありうるが、ここではとりわけ男と女に限定して考えてみていきたいのである。

ところで、神話や昔ガタリの中には多くの異類婚姻譚といわれるものがみられる。あちらからやってきたモノやカミが、こちらの人間と結婚するというものである。それらの中には、あちらのモノやカミが男である場合と、逆に女である場合とがある。前者の例とし

ては、「蛇簪入り」（三輪山神話も含む）「猿簪入り」などであり、後者では「鶴女房」「蛤女房」「蛇女房」などがあげられる^⑥。前者に妻問婚という婚姻形態、後者に男中心の社会形態が、それぞれ影響しているかどうかについては今は問わない。ともかくも、以上の例から、△あちら▽の男（または女）と、△こちら▽の女（または男）との交渉、という基本的な類型を見出すことができよう。これは文化の領域の中で、男にとって女が「他者性」「異人性」をもつものと位置づけられるという認識と重なりあっているのである。異界にそれぞれ隔てられている男と女が、同じく異界にそれぞれ属する人間と動物との関係に比定されるわけである。したがって、男の側を△こちら▽として中心にみたととき女は周縁に属するモノやカミに擬せられ、逆に女の側を△こちら▽としてみたととき男がモノやカミに擬せられるということになる。どちらかの視点が絶対的ということとはないのである。真木悠介氏が、「男が女になり女が男になることがきわめて『異常』のことであるように、男と女は共時的な対立者であって、通時的な交互形態や局面ではない。」と論じられた点は重要である。男と女とが「共時的な対立者」であるとは、いうなれば男と女とは異なる世界に属する者同志であるということだ。「男／女」が「右／左」や「月／太陽」に暗喩されるのも、異なる、対立的な二項として認識されているからである。とすると、そうし

た二項が結び合う、ないしは交渉するということはどのようにして可能となるのであるか。光源氏が「やつし」てやってくるであろうであったように、当然そこで儀礼というものが介在してくる必然性があるのである。伊耶那岐命と伊耶那美命の「麻呂波比」の条で、最初女神の方から「阿那邇夜志愛袁登古袁」といいかけたため「水蛭子」や「淡島」が生まれ失敗し、もう一度次は男神の方から「阿那邇夜志愛袁登賣袁」と声をかけて子生みに成功し「大八島国」を生むことができたという。これなども男と女が交わる際、儀礼的行為がある手続きを経なければ可能にならないことの表れと理解するのが妥当だろう。特にここでは儀礼が正しく行われたか否かはその婚姻を通して生まれた子によって示されるという構造をもつ点が重要である。記紀にみられるいわゆる「聖婚」の場合などにおいても、生まれた子によってその婚姻の、あるいは婚姻の儀礼の当否が決定される。光源氏と藤壺との交渉が聖なる婚姻、または聖なる交情であったことは、「清ら」なる皇子冷泉が生まれることでより鮮明になるといふ構造と同じである。それが古代的論理なのであろう。しかし、それではたして薫の誕生によって柏木と女三宮の交渉が聖なるものであったと同じようにいえるかというところ、おそらくそのようにはいえないのである。交情のための儀礼が踏まれているにもかかわらずである。それはなぜか。このことは交情の時空の変容と

いう問題と不可分に結びついていると予想される。

儀礼を経た時空でのみ物語における男と女は交情を可能にする。

夕顔物語の基層にあると考えられる三輪山神話においては、異界に属する三輪山神と人との交渉という形態をとっている。そこではどのように交渉を語りすすめているのだろうか。

此の意富多泥古と謂ふ人を、神の子と知れる所以は、上に云へる活玉依毘賣、其の容姿端正しかりき。是に壯夫有りて、其の形姿威儀、時に比無きが、夜半の時に儻忽到来つ。故、相感でて、共婚ひして共住る間に、未だ幾時もあらねば、其の美人妊身みぬ。爾に父母其の妊身みし事を恠しみて、其の女に問ひて曰ひけらく、「汝は自ら妊みぬ。夫无きに何由か妊身める。」といへば、答へて曰ひけらく、「麗美しき壯夫有りて、其の姓名も知らぬが、夕毎に到来て共住める間に、自然懐妊みぬ。」といひき。(後略)

夜毎通ってくる身元のわからぬ男が実は三輪山神であったというのである。夜毎に通ってくる男が何者であるのか迎え入れる活玉依毘賣の側には一切わからない。ただ「壯夫」というのは聖なるものであることの表現を意味するだけであろうか。相手が三輪山神であるかわかっていれば女がそれを自然なこととして受け入れることはないのである。神と人との交渉ということは日常の時空においてはあ

りえない。両者の「境界」を越えるには「変身」が必要である。したがってここにおいては、「壯夫」と語られる以外の何者でもないともみえることによってはじめて女は「美人」と名付けられるのであり、交情することができるのである。三輪山神は翁でも童でもなく「壯夫」に変身することでのみ「美人」との交情が可能となる。

「壯夫」としか語られていないということは特定の名を冠して名付けられないことをも意味する。名付けられないということはすなわち、その者の地位、身分をはじめとして女に対して男であるという属性以外は不問に付されている状態を指す。この「壯夫」と「美人」は日常の俗的な諸関係から超出したところの男と女として交情が可能となっているのである。

ここで翻って考えてみたいのは、「男／女」という語および概念が対義的であるとともにもう一面としては、二つの概念が「補完的な対義の世界」^⑩を形成しているという点である。ここに注目すべきである。つまり、「男／女」という語および概念は対立する二項であることと、同時に引き合う一対としてあること、という両義性をもっているわけである。それぞれ異界に属する三輪山神と活玉依毘賣は、「壯夫／美人」と語られた時点で対立する二項であるとともに、交情が可能な裸形の一対の者同志へ「変身」したといえるだろう。固有名詞の神名で語られず、「壯夫」「美人」と語られたこと

は、交情の時空が成立していることを示す記号の働きをしている。または「変身」したことを示す記号ともいえる。「丈夫／美人」とあるとき、男と女はいつてみれば交情の可能態に在るわけである。

伊勢物語において「男」（昔男）と「女」という、固有名詞ではなく普通名詞で語られることの意味は、この「丈夫／美人」の場合と同じ構造をもっているといえるであろう。伊勢物語にあっては、いわば物語の枠そのものが交情の時空なのであり、非日常的な時空となっている。固有名詞で呼ばれていた人物が途中で普通名詞に変わるのではなく、最初から「男／女」と語られているのである。伊勢物語の本質が恋物語であることを端的に示す例である。しかしいつでもその「男」と「女」が交情を成就させているわけではないことはいままでもない。それは、くり返すことになるが「男／女」は対立項であることと一対であることの両義性をもつからである。ともかくも伊勢物語においては、物語それ自身が先見的に交情の可能態の中に男と女を対座させているのである。

三輪山神話では神と人という異界に属する者同志の交渉は、神を男に、人を女にそれぞれ置き換えている。つまり、異界に命脈をもつ神と人という関係が、同じくそれぞれ異界に属していると認識される男と女に比定されているわけである。昔ガタリなどにある異類婚姻譚からも読みとれたように、ここでも文化一般の領域の中で男

と女が異界に属するという認識が確かめられるのである。神と人との交渉を語る三輪山神話が、聖なる男と俗なる女の交渉を展開させる夕顔物語の基層となるためには、男と女が異界に属するというその認識が媒介項になっていると想定しなければならぬだろう。また、三輪山神話が両者を「丈夫／美人」と並び称することで聖なる交情を可能にしたと同じように、夕顔物語では光源氏が「やつし」、「変身」することによって一対の男女の聖なる交情が可能となったのである。どちらの場合も「変身」などの儀礼的行為を必要とするような、両者がそれぞれ異界に属する者同志の交渉だったのである。

最後にとりあげておきたいことは、交情の時空が「夜」であることの意味である。三輪山神話でも「夜半」となっている。すでに論じられているように、夜は昼の秩序ある世界と対置する、非日常的な混沌の時空である。^⑩ 日常的な秩序の中では出会えない者同志も、非日常の時空では出会いうるものとして「夜半」が選ばれている。ところで、人間が性交渉を行うのが夜をふさわしいものとするのは一見自明のことのようであるけれども、なぜ夜でなければならぬのだろうか。文化の問題としてその理由についてはもう少し検討してみることがある。「豊葦原の水穂の国は、昼は五月繩なす水沸き、夜は火瓮なす光く神あり、石ね・木立・青水沫も事問ひて荒ぶる国なり」（出雲国造神賀詞）など、その他数多くの例があるように、

夜には夜のカミが激しく轟く。昼と対等な夜の時空が独自に存在しているのである。日常の時空では出会いえない男女も非日常の時空である夜では交情が行われるにふさわしい。栗本慎一郎氏は、性行為が夜に限定されるようになったのは、禁忌を自らに課して日常性の中に人間のエネルギーを蓄えておき、その上で夜という決められた時空でそのエネルギーを蕩尽するためであると論じられている。^⑩夜に限定したのは人間自身の手による「仕掛け」（「文化」）であるという考え方がこの論にはあるように思われる。

藤井貞和氏は、異郷論として異郷が人間にとって自由に交渉可能であった段階から、異郷がしだいに見えなくなり遠く隔絶したものになっていく過程を想定しておられる。^⑪この過程は男と女との関係としても想定できるように思われる。つまり、男と女が自由に交渉可能な世界ともいえるべき段階がかつてあり、両者が異なる世界に属し遠く隔絶したものと認識される段階へ変容していく過程を想定してみてもどうかであろうか。この変容の過程で、交渉を可能にする方法としての儀礼が成立したと考えられよう。「仕掛け」ということでいえば、非日常的な時空を設定しその中へ、日常の時空では起こりえないことが起こったり、日常の中では許容されえないことが認められるといったような混沌とした原初の時空が押し込められるようになったということであろう。そうすることで人間は混沌や原

源氏物語 交情の時空とその変容

初の時空から力を引き出してきたのである。交情にかかわるさまざまな禁忌や儀礼も、つまるところ人間が男と女の交情を確保するために作り出した「仕掛け」であると考えておかなければならない。したがって、夕顔物語は三輪山神話を基層とすることによって、儀礼的行為を経ることで異界に属する男と女が交情しうる非日常の時空を保ちえている、ということができるのである。

一 交情の時空の変容——まどひ・あけぐれ

神話や平安朝の物語との関係において、交情の時空では男と女は固有名詞でなく普通名詞によって表現されるものであり、時刻は夜とされるべきものであることを指摘した。また「やつし」もこの交情に至る儀礼の一つであった。しかし源氏物語においてはしだいに新たな変容がなされていくようなのである。その変容の過程としては、交情の契機である男の「まどひ」が本来の意味からその機能を喪っていくことと、交情にふさわしい夜の時間がその中でも特に「あけぐれ」という時空に限定されていくことなどがあげられる。

伊勢物語の初段、「おとこ」は「女はらから」の住む所へ「狩衣」姿で訪れてくる。男のこのときの姿はまさに「やつし」にはかならない。正しく儀礼的行為を踏んでおり、古代的論理によってこの男

と女は交情の可能態へ入り込んでいる。ここで男と女は和歌を詠み交わすのだが、この和歌の贈答というものもまたけっして見逃すことのできない、交情を成り立たせる儀礼的行為の一つである。特にここでは男が和歌を詠出するに至るところで、女を「かいまみ」することに於いて「心地まどひにけり」となったということに注目しておきたいのである。恋における「まどひ」とは相手を激しく思うゆえの心の感乱を意味する。「恋ひ」ということが「遠くはなれてゐるものへの、あるいはもう二度と生きてかえらないひとへの、たましいの連帯」^④を求めることであるなら、恋による「まどひ」とは、恋するがゆえに相手に自分の魂を結びつけようとするることによっておこる魂の動揺する状態を指すと考えられよう。感乱であるから「まどひ」は日常の時空に属するものではなく、非日常的な時空に属しているといえる。日常性の中に非日常の時空を現出させる契機が男の「まどひ」であり、それによって異界に属する女との交情が呼び寄せられるという構造である。「まどひ」もまた交情の時空を成り立たせる重要な一条件であったのである^⑤。

光源氏も伊勢物語初段がそうであったように同じく元服後、女君たちへの激しい恋の「まどひ」をひきおこす。帚木三帖とよばれる巻々がそれに該当している。光源氏は雨夜の品定めを引き続いて女君たちへの若々しい「まどひ」を体験していくのであるが、そこに

は藤壺への思慕が潜在している。

帚木の心を知らで園原の道にあやなくまどひぬるかな（1105）
いにしへもかくやは人のまどひけん我（が）まだ知らぬしのゝ
めの道（1142）

前者が空蟬と対したときの、後者が夕顔と対したときのそれぞれの恋の「まどひ」が詠まれている。藤壺への恋慕が語られた桐壺巻々末と、密会が語られる若紫巻の間に位置する帚木三帖にもやはり藤壺恋慕の思いが底流しているとみられる。夕顔の死に際して「かゝるすちに、おほけなく、あるまじき心の報いに」（1151）と光源氏が述懐する中には藤壺が意識されている。光源氏の空蟬や夕顔への「まどひ」もまた藤壺に対する激しい「まどひ」を醸成していくことになるという二重性を読みとることもできる。

中の品ないしは下の品である空蟬や夕顔が身分高い光源氏と出会うことは、その身分的懸隔においてあまりありえないことであろう。しかしそうした平安朝の社会にあっても光源氏が恋に「まどひ」ことによってその隔差が取り払われるというのが物語上の説明である。空蟬や夕顔たちにとっては光源氏の「まどひ」こそが日常的な時空を超える契機だったのである。そしてその基層的意味としては、異界に属する男と女が交情する非日常の時空を男の「まどひ」によって現出させたといわなければならないだろう。その時空

においてのみ女君たちはほんのひとときにせよ、光源氏と裸形の男女として交情を行うことができたのである。光源氏の懸想を拒否する姿勢を貫く空蟬においても、光源氏を思慕する心が内部には動いているのであり、光源氏の「まどひ」は物語の中では肯定的なものとして語られている。空蟬の場合も夕顔の場合も、交情の時空は「夜」であり、また、「女」と語られることなどが見い出せる。基本的な構造においては交情の時空の機能は変わることがない。

若き光源氏においては以上のようなようであった。では後続世代といわれている夕霧や柏木における交情とはどういうものであろうか。光源氏とは異なる特質があるのではないか。彼らの交情の時空においては、恋の「まどひ」に機能の衰弱がみられ、また夜の時刻の中でもとりわけ「あけぐれ」という時空が重要な意味を帯びていることが指摘できるのである。

源氏物語において「あけぐれ」という用語13例のうち、恋または交情にかかわるものは全て後続世代の、夕霧と雲井雁(イ)・夕霧と紫上(ロ)・柏木と女三宮(ハ)、さらに薫と大君(ニ)などである。「あけぐれ」とは『岩波古語辞典』では「もうすぐ夜明けだと待っているのに、まだ暗い頃。」(15頁)とある。時刻としては「しののめ」「あけ部重なるあたりであろう。夜明けに「あかつき」「しののめ」「あけほの」などと細かく名称を与えているのは、当時の人々の興味や関

心が男女の逢瀬が深まりやがて別れていく明け方までの時空にあつたことの証左である。しかし、刻まれたうちの「一つ」としてこの「あけぐれ」があつたというだけでは足りない。この語自体の独自性をおさえておく必要がある。「あけぐれ」という語は、「あけ」(明)と「ぐれ」(暮・闇)、すなわち「明/闇」というように相反する世界が一つの語の中で出会って構成されているのである。この点は重要である。「夜明け」というものが「夜と朝の間を断つふしぎな断絶のクレパスの底知れない深み」であるときれたのは益田勝実氏であつた。この論を受けて考えてみるならば、「あけぐれ」の時空とは夜という非日常の時空が秩序をもつ日常の時空へと転換していく、その直前の極点であるといえるのではないか。混沌とした、始源的イメージが蠢く時空の極点である。日常性や日常的な秩序が重苦しく動かしがたいものと意識されればされるほど、そこへ転換していく直前の「あけぐれ」の時空にとどまろうとするであろう。そしてそのときの激しい惑乱は頂点に達することになる。異類性を強く帯びた光源氏と比べて地上的な人物たちである俗なる夕霧や柏木、そしておそらく薫などこそはまさにそうした「あけぐれ」の時空に連なる者たちであるといえるのではないだろうか。

「あけぐれ」という語の特質としてもう一つ注目しておきたいことは、「明け闇の朝霧隠り」(万葉集50)「おほつかなしやあけぐ

れのそら」(和泉式部統集105、角川文庫による)などの例のように

「暗」の意味あいが濃厚な語だという点である。明るくなる前のそれゆえよりいっそう深い闇につつまれている状態であり、「あけぐれ」という「暗・闇」の部分を強くもっている。この点からいっても「あけぐれ」は交情の時空でありつつそれとともに一方では、後統世代の人物たちにおける聖なる交情の困難性を暗示するような語にもなっているのではなからうか。

紫上に懸想する夕霧も、玉鬘やそして女三宮に懸想する柏木も、相手の女君が光源氏の領する傘下にあり、自らの恋を貫徹しようとするればその光源氏の世界をくい破らなければならない。禁忌を破らなければならぬことになる。異類性をもつ光源氏にとって、異類なる藤壺との密通という禁忌侵犯が行われねばならなかったとしても、地上的な人物たちを物語が語っていかうとするとき、彼らにはその自らの前にある禁忌を犯すことはきわめて困難なことであるように思われる。光源氏の世界の重みが絶大な力をもって夕霧や柏木たちにのしかかってくるからであるともいえよう。まず夕霧からとりあげてみることにする。

(イ)霜水うたてむすべる明けぐれの空かきくらし降る涙かな(Ⅱ)

306)

(ロ)いにしへの秋の夕の恋しきに今はと見えしあけぐれの夢(Ⅳ)

187)

(イ)は雲井雁と引き裂かれ、悲しみ嘆く心を詠んだもの。夕霧は越え難く重々しい現実につつかって「あけぐれ」の闇の中へ逃げ込んでいようでさえある。(ロ)は紫上の死を眼前にして追慕するもの。強大な光源氏の世界が秩序をもって夕霧にたちはだかるがゆえに、禁忌たる紫上への恋慕を薄闇の時空に物語は押し込めることで夕霧の日常の平衡感覚を保とうとするのである。夕霧は異類性をもった光源氏とは違って地上の人である。夕霧、柏木の生きうる非日常的時空として「あけぐれ」が設定されながらも、先見的な暗のイメージによって交情の不可能性を濃く帯びさせられているようである。地上化を押し進めていく源氏物語の必然であろう。「まどひ」という点からみても、「まめ人」としてある夕霧が恋の「まどひ」をしてもその効力を發揮しない。とりわけ落葉宮に対しては激しく「まどひ」けれども、「たましひをつれなき袖にとどめおきて我(が)心から惑はるゝかな」(Ⅳ111)と詠みかけたところで、日常性との緊張を喪った愚かな「まどひ」以上のものにはなりえていない。夕霧の限界性はかなり自明のことのようにも思われる。では柏木においては「まどひ」や「あけぐれ」はどうであろうか。

柏木は小侍従の導きで、「四月十余日ばかり」「いみじくやつれ忍びて」(Ⅲ371)六条院へやってくる。「大殿籠り」の女三宮の寝所へ

忍び込み、ついに密通を果たす。柏木はここで「男」と語られる。深更に及びそして「のどかならず立ち出づる明けぐれ、秋の空よりも、心づくしなり。」と語られ、二人は和歌の贈答をする。

(ハ)おきて行(く)空も知られぬ明けぐれにいづくの露のかゝる

袖なり(Ⅲ376)

(ニ)あけぐれの空に憂(き)身は消えなゝん夢なりけりと見ても

やむべく(Ⅲ376)

柏木は日常に転換する間際で女三宮への思いをさらに強く訴える。しかし女三宮はそれに呼応していかない。

光源氏がかつてそうであったように柏木もまた恋に激しく「まど

ふ」男であった。玉鬘への懸想にそれは顕著であった(Ⅱ45、Ⅲ110)。

「まどひ」とは自分の魂を相手に附着させようとして惑乱するのであるから、きわめて古代的な心性であるといえよう。その点では柏木は古代的な心性の持ち主である。この贈答歌に続いて地の文は、

「と、はかなげにの給ふ声の、若く、をかしげなるを、聞きさすやうにて、出でぬる、たましひは、まさに、身を離れて、とまりぬる心ちす。」(Ⅲ376)とある。遊離していく自分の魂の状態を柏木は感じてゐる。しかし、交情の時空が設定され、柏木が「まどふ」状態であるにもかかわらず、はたして柏木と女三宮には「魂の共鳴」があったのだろうか。おそらく答は否である。柏木は「あけぐれ」の

時空で、日常の時空へ転換する寸前においてその交情の最後の可能性に賭けた。「あはれ」とだに、のたまはせよ(Ⅲ376)と、「魂の共鳴」を希求したが、宮の側からの言葉はなかった。ついにあったところの(ニ)の返歌はどうだったろうか。この出来事が夢であったと切り捨ててしまいたいと詠むのだ。「あけぐれ」に自己を拡充しようとして相手に魂の連帯を求める柏木と、「あけぐれ」に忌まわしい出来事を押し込めてまると切り捨ててしまいたいと嘆く女三宮とは、交情の時空にありながら全く相容れることがない。交情の時空を成り立たせてきたところの、柏木の行為や歌に体现されるような古代的な論理を全て空無化、無効化させてしまうのが女三宮の歌ではなからうか。柏木が求め信じようとする非日常的な時空を、たんなる男の身勝手な論理でしかないとして否定しようとする歌だ。女三宮の側からすればこの密通が全く忌避すべきものと意識されるゆえ、早く忘れ去りたいというのであるからべつだん内容として不自然な歌というわけではない。けれども大きな転換を示す意味をこの歌はもっているのである。柏木は密通後もひたすら宮を思い、魂を惑乱させ続ける。「やがて、かき乱り惑ひそめにし魂の、身にもかへらずなりにしを。」(Ⅳ15)、「行(く)へなき空の煙となりぬとも思ふあたりを立ち離れじ」(Ⅳ17)と。古代的な心性とともにある柏木は、宮によって否定されていることも知らず恋ひ求め、死後

までも宮に魂を付着させようと願った。柏木は古代的な人物だったのであり、その柏木の魂が宮と交情を果たさなまいという点において、柏木の死とはすなわち古代的なるものの死ということもできるのではあるまいか。女三宮は幼く無個性であると論じられることが多いが、重要な課題を担う人物であると読みとれよう。平安朝における女という存在が社会的な諸関係の中では不安定であり、生き難いという問題を光源氏物語はその展開を通して探り出していったが、この柏木に対しては女三宮にそれは鋭く光っているのだ。

柏木と女三宮の贈答の特質は、光源氏と藤壺のそれと比較してみればより明らかである。

見てもまた逢ふ夜まれなる夢のうちにやがてまぎるゝわが身ともがな (I 206)

世がたりに人やつたへんたぐひなくうき身をさめぬ夢になしても (I 206)

光源氏は藤壺との許されぬ密通を「夢」であるような交情の中に溶解していきたいと詠む。これは柏木の思いの表明と基本的には変わらない。藤壺はたとえ「夢」のうちにしてしまうことによっても世上の語り草が憂慮されると嘆く。とはいえ光源氏の詠みかけてくることを引き受けた上でのことであり、「魂の共鳴」がここにはつきりとみられよう。日常の秩序の中では両者の関係が禁忌であると思

識されるがゆえに、非日常の時空(ここでは「夢」の世界)が希求せられ、そこにおいて二人は交情を可能にする。ただ光源氏と藤壺に限っては、二人はいわば天上的な関係とも称すべき特殊性を色濃くもっており、儀礼を経ずとも二人が密会すれば、ただそれだけでだだちにそこに交情の時空が現出するかのような語り口である。光源氏と夕顔とが聖なる男と俗なる女との交渉であったとするなら、光源氏と藤壺とは聖なる男と同じく聖なる女との交渉ということにならうか。男と女である限り儀礼が必要であることはいうまでもないことであるが、光源氏と藤壺については特に語られないことによつてより二人の聖なる交情が際立つという物語の方法があるように思われるのである。

異なる世界に属する男と女が交情の時空を成立させるためには儀礼が要請された。源氏物語においては物語が地上化を押し進めていく過程でそれはより顕著になっていった。しかし、儀礼によつても交情の時空が成立しないという状況を物語は迎えることになったのである。夕霧や柏木たちの作り出す交情にそれは明らかであった。そしてその交情の困難性という事態は夕霧や柏木に限定されることではなく、源氏物語全体が背負うべきことからの自由ではなくなつて^②がっていうまでもなく、光源氏もまたそれから自由ではなくなつていったのである。

神話とは異なる物語文学は地上に生きる人々を描くことを主題とする。けれども物語にとってそれは困難な問題をかかえていたということがある。非日常的な混沌とした時空への疑い、拒絶、否定。物語は神話的・始源的時空を排除し、喪っていく過程をよぎなくされる宿命をもつものであろうか。すくなくとも源氏物語は地上的日常的な諸関係を呪縛され、非日常的時空を喪っていく道筋をたどるように思われる。物語がその内部の非日常性を排除し、追いつめていくとき、異界にそれぞれ属する男と女とは交情の時空という救済たりうる時空をも喪失することになるのではないだろうか。

注

- ① 鈴木日出男氏の諸論考において指摘されている。とりわけ光源氏と藤壺との唱和などにおいて「魂の共感」があるといわれる（「△語り▽のなかの△歌▽」日本文学81・5）。
- ② 本文は岩波日本古典文学大系本による。（）内は巻数と頁数を示す。その他の作品引用の場合も、特に注記しない限り、大系本本文による。
- ③ 「三輪明神のにて本縁よくかなへり」（『細流抄』源氏物語古注釈大成第5巻）などその他にも数多くある。
- ④ 藤井貞和氏の「神人通婚」という稀少な神話的一回性は、始祖において特権的に発現している。こうした「神話」が、物語のありえなさ、けうな内容において利用される。（「三輪山神話式語りの方法そのほか―夕顔の巻―」共立女子短期大学文科紀要22号）という指摘は示唆を多く含んでいる。
- ⑤ 坂本幸彦氏「通いの歌の―様相―」万葉集卷十一・二四二五の歌私解―」

源氏物語 交情の時空とその変容

同志社国文学第八号。

- ⑥ 『折口信天全集』第一巻など。
- ⑦ 「やつし考」『古代伝承文学の研究』所収。
- ⑧ 「神霊の変装と人間の変装」『神々の精神史』所収。
- ⑨ 関敬吾氏『日本昔話大成』第2巻の分類を参照した。
- ⑩ 文化人類学の立場から山口昌男氏は『文化と両義性』「第4章文化と異和性」の中で、女性の「他者性」を論じておられる。また、全く観点は違いますが、高群逸枝氏『招婚婚の研究』に「夫婦の身柄が終生別族（別の生活体）に属し、その一員たることから離脱しえない」（72頁）という指摘がある。
- ⑪ 『時間の比較社会学』50頁。
- ⑫ 佐藤信夫氏『レトリック認識』132頁。
- ⑬ 注⑩の山口昌男氏の著書に詳しい。
- ⑭ 「生と死の交換」（『叢書文化の現在 8 交換と媒介』所収）の中で、「人間たちは、自らの肉体をして物理的にはいつでも性交可能となしたかわりに、文化的に、それを特定の時間と空間に押しこめることになったのである。あるいは、性を文化的に特定の時空に押しこめることになったからこそ、常時性交可能な成体を持ってでもヒトの社会は一応の維持は可能であることになったと言ひ換えてもよい。」「人間が、日が落ちた夜の暗闇でセックスするようになったのも意味があったのである。（74、75頁）」と述べておられる。
- ⑮ 「異郷論の試み」『源氏物語の始原と現在』所収。
- ⑯ 宮田登氏「家のフォークロア」（『叢書文化の現在 3 見える家と見えない家』所収）で、民家の「納戸」が夫婦の寝室として独自の起源をもち、天皇の「夜御殿」と同じ構造を有していることを指摘されている。男女の婚舎である「納戸」は作られた聖なる非日常的空間であるといえ

よう。男と女が「別族」(注⑩参照)であるゆえ、「妻屋」(万葉集Ⅲ)や「伏屋」(同Ⅲ)とよばれる婚舎を交情しうる聖なる空間として設定する必要があったのではないか。この点については藤井貞和氏「招婿婚文学論」(『高群逸枝論集』所収)に興味深い指摘があるところである。

⑰ 林田孝和氏「源氏物語における『月光』の設定」(『源氏物語の発想』所収)で、「男女の契りの場面に月が設定されるものは、二十一例にも及ぶ」(23頁)として、その民俗信仰的背景を論じられているが、本稿では一応それとは別に「夜」自体の時空の意味として考えてみたい。

⑱ 藤井貞和氏『深層の古代』61頁。

⑲ 例えば日本霊異記中巻第四十一で、蛇が女に巻きついて「婚ふ」ことになったとき、女は「慌れ迷ひて臥しつ」「迷惑へる」などと語られ、難を逃れてはじめて「醒め」る。女が「迷惑へる」ことによって蛇との恐ろしいあるまじき交わりが語りえたとという構造であり、異界に属する男と女の交情が「まどひ」によって可能になるという構造と同じであるともみることができるとはあるまいか。

⑳ 高橋亨氏「源氏物語の内なる物語史」(『源氏物語の対位法』所収)、廣川勝美氏「無明の背反者―女三宮・柏木物語―」(論集中古文学Ⅰ「源氏物語の表現と構造」所収)、小町谷照彦氏「表現論から」(『解釈と鑑賞』80・5)などです。すでに論じられているところであり、それらと重なる点もあるが、交情の時空という視点から私見を述べさせていただく。

㉑ 須磨、乙女、野分、若菜上、下(4)、御法(2)、椎本、総角(2)、以上13例。

㉒ 益田勝美氏『火山列島の思想』8頁。

㉓ 注①と同じ。

㉔ 土方洋一氏「女三の宮の壊妊―源氏物語における一夜孕みと夢の機能―」(『日本文学』80・12)に同様の指摘がなされている。また、「あけぐれの夢の時間に溶化された神話の魅りが拒まれている」という読みは

本稿と重なるところがあるといえるだろう。

㉕ 「まどひ」と「あけぐれ」を詠み込んだ薫と大君の総角巻での贈答歌「(お)しるべせし我やかへりて惑ふべき心もゆかぬ明け暮れの道」「かたぐくにくらす心を思ひやれ人やりならぬ道に惑はど」(NⅢ)の構図は、柏木と女三宮の贈答歌(㉒)と類似しているように思われる。源氏物語宇治十帖もまたさらに困難な課題を背負って、いくようである。