

## 「いづれの御時にか」と光源氏の物語り

広 田 収

源氏物語の冒頭句「いづれの御時にか」は「とぞ、いひ伝へたるとなむ」という結末句とともに「光源氏」の物語りを縁取る形式であり、源氏物語を伝承の構成体ととらえる伝承史の方法における編集句として読みとられるべきである。それが、「光」という語で徴しづけられる位格を語る伝承に対して「光源氏」という語で徴しつけられた位格を語る物語りの位相を示すことを明らかにしたい。そのことが、より原始的で根源的なフルコトたる伝承を組み込んでいく、光源氏の物語りの重層性を解明する手がかりともなるのではなからうか。

いづれの御時にか。女御・更衣あまたさぶらひ給ひけるなかに、いと、やむごとなき際にはあらぬが、すぐれて時めき給ふありけり。<sup>①</sup>

「いづれの御時にか」と光源氏の物語り

この冒頭句「いづれの御時にか」について清水好子氏は、……「むかし」とか「今はむかし」というのではなくて、あきらかに「いづれの御時にか」と疑問の言い方を選んだところに作者のことさらな用意があると見るので、この点について（中略）結論を簡単にいうならば、それだからこそ、やがて延喜天曆ごろという実在の時間を暗示でき、それはこの物語の手法の基本的な性格にふれるものと考えるのである。<sup>②</sup>

といわれる。この、他の物語と異なる書き出しに「作者のことさらな用意」を認める前に、「この物語の手法の基本的な性格」として「延喜天曆ごろという実在の時間を暗示」という指摘を検討する必要がある。この冒頭句ははたして「手法」という次元の問題か、また「実在の時間を暗示」するような性質のことか。清水氏はさらに、

背後に実在の歴史を踏まえて語り出しているのだ、この話は事実なのだ、という印象を読者に与えはしなかったか<sup>③</sup>。

として、登場するものたちが「何か実在の影を帯びていなければならなかった<sup>④</sup>」といわれる。桐壺巻を読み進めるにおいて確かにいくつかの固有名詞によって「延喜天曆ごろ」のこととして語られていくことが明らかになるといえることはまちがいない。とはいえ、こうした「延喜天曆ごろ」のこととして語られることは「印象」とか「実在の影」という問題に目的化することができない。ことは実在感やリアリティに還元できることではない。まして「作者」の「歴史好きな資質」や「ある種の野心」という問題にすぐさま至りうるものではない。

「いづれの御時にか」が「今は昔」と「同じ形式」<sup>⑤</sup>の範疇に属するということは、ひとまずは了解されよう。しかし、そこでいわれる「形式」は表現形式を指すのであって、伝承の内的な枠組みである様式と形式の問題として捉え直せば、語が明らかに異なることにおいてそれぞれ冒頭句として定位しているのであり、その差異は重要である。

この冒頭句が表していることとして注意しなければならないことは、「御時」という語によって示される代にまず語り出される存在が天皇ではなくて実は一更衣である、ということである。物語りは

正統たる天皇ではなく、犯しをなす更衣をまず語り出し、やがて光源氏の誕生を語ることになる。そうした親の犯しと子の誕生を語ることに「いづれの御時にか」という句の示すこととは一致するのでなければならぬ。荒木孝子氏がいわれる「正史に存在した時空への回帰を、それは要請する」という仕掛け性を読みとろうとする方向は正しいといわなければならない。とはいえそのことが「その結果、(中略)光源氏の誕生前史から初冠までを語り、長編的契機となる多義な問題を内在する物語世界と、史実との融合化が果され、『桐壺』巻に、重厚華麗な風貌を与えている」(同)ことをもたらすとは必ずしも言えない。というのは「物語」と「史実」が二元的に捉えられるべきではないからである。まして「実在の天皇や、実在の人物の事蹟などを挙げ」ることが「その御時を示唆する」ためにだけ働いているわけではなく、物語りそのものが何かということと深くかかわるとしなければならぬ。

源氏物語冒頭句の「いづれの御時にか」について河海抄は「延喜の御時といはんとておぼめきたる也」<sup>⑥</sup>という。この「おぼめきたる」とはどういうことか。延喜の御時であることを示そうとしつつ、なお明らかでない示し方とは何なのか。ここでいう「御時」とは天皇の代である。古事記のいう宇宙創成の「天地初発之時」<sup>⑦</sup>に対応した冒頭句だといえよう。古代天皇の成立において天皇が神であるこ

とを保証するところの古代天皇制神学に基づく歴史が成立したと考えられる。「天地初発之時」とは、今にあって古代天皇制における始まりの時を指示することにおいて可能であり、「天地初発之時」においてすでに時は始まっている。「御時」は統治支配する神として天皇が超越化されることにおいて成り立つ。「御時」とは天皇記の成立の宣言である。天皇が神であるということは古代天皇制神学において成り立つ。クロニクスを創り出すとともにこれを統べることにおいて天皇でありうる。クロニクスは天皇の系譜において顕現する。代は天皇のアイデンティティを古代天皇制神学における系譜として示されるものであり、「天皇靈の容器」(折口学)<sup>⑨</sup>である天皇に「いや継ぎ継ぎ」に継がれていくものであるにちがいない。「いや継ぎ継ぎ」は天皇靈の容器としての身体によって基準が作り出され、不可逆な時が形成されたことを示している。

河海抄の「料簡」にいう「物語の時代は醍醐朱雀村上三代に准ずる敷」<sup>⑩</sup>を受けつつ、細流抄の、

何れの御時とさすことは肝要は醍醐の御時をさして云也高明公左遷のことを以てすまの事をは書なり<sup>⑪</sup>

と「御時」を明らかに醍醐の御時と限定して捉える読み方は、古注釈に伝統的に引き継がれていく。こうした、特定の代のこととして読む読み方はその後も継承され、たとえば最近では、「いづれの御

時にか」は、全くの無限定の時間的過去ではなく、歴代という序列の中のある帝の治世という一つの時代であって、疑問を投げかけてはいるが、実は歴として限定された時代(桐壺帝の治世)を語るものである(阿部秋生氏)<sup>⑫</sup>として「読者が自由に選ぶ時点ではなく、作者が構えた歴史上のある時代」(同)とされる見解にまで至っている。しかし、いったい歴史とは何か。歴史も、ある神学に基いてことばによって構築されることでなければならぬ<sup>⑬</sup>。にもかかわらず現在の源氏物語研究、とりわけ準拠論において、歴史が近代科学の範疇において客観的な事実に基づくものとして無前提に捉えられすぎていないか。歴史と物語が、たとえば史実と虚構という関係と同様、二元的対立的に捉えられているのではないか。

源氏物語の「いづれの御時にか」という冒頭は、疑問文で不特定な過去の物語王朝を示しながら、しだいに醍醐王朝と重ねられていく准拠の仕組みを喚起している。この非現実と現実との想像力における二重化が、物語の方法なのである。<sup>⑭</sup>

といわれるのが高橋亨氏の所見である。しかし、読み始めるときにこの冒頭句が「疑問形で不特定」で謎であるけれど読み進めていくと「しだいに醍醐王朝と重ねられていく」というわけではなく、この冒頭句じたいが光源氏の物語りの位相を明示しているとしなければならぬ。この冒頭句に関して底本における本文異同は、池田亀

鑑氏の『源氏物語大成』に拠るかぎり認めうるものではない。中世に始まる長い注釈研究の中でもこの冒頭句は安定していると考えてよいであろう。

「御時」とは天皇の代を明示する語である。これに対して「いづれ」の語を冠することにおいて「いづれの御時」は、語られることがどの天皇の代か不明であることを示す。「いづれの御時」が「御時」のことでありつつ、明らかな「御時」のことでないということを示すとすれば、「御時」のどこかのひとつにおいて語られることはもはや正史であるとはいえない。さらに「か」は単に曖昧さを呈しているというわけではない。『か』は疑又は問をあらはす<sup>⑩</sup>のであるとすれば、この「か」は問ではない。「か」は「いづれの御時」を示した代のこととして語られることに疑いをさしはさむのである。玉上琢彌氏が、

『御時』とは帝の治世をいふ。『いづれの御時にか』は何天皇の御代にかであり、光る源氏の父帝を紹介したことになる。<sup>⑪</sup>

といわれるとき、天皇を護教的に語ることに物語りの目的があるのではなく、また物語りは天皇の物語りではないとしなければならぬ。「か」の語は、じつは天皇を語りつつ天皇記として語るのではなく、あったかなかったか知らないがあったこととして伝えられているということを示すことにおいて意味深く重い語である。「いづ

れの御時」ということが「物語文学の『昔』『今は昔』という冒頭の定句は歴史書の正統ではなく、その異端としての伝承をつぐものである<sup>⑫</sup>」ということに即して捉えられるよりは「御時」の語りに対してまがいの語りであることを示すというべきであろう。光源氏の誕生を語る物語りが、正史でもなく稗史でもない、いわばそれらの裏側に成り立つものとして「いづれの御時にか」という冒頭句と「とぞ、いひ伝へたるとなむ」という結末句とによって縁取られるのである。「御時」のこととして語られることに対して、光源氏の物語りはこうした編集句によって、語られる「こと」が相対化される。「こと」の輪郭が曖昧にぼやかされる。「御時」という、神としての天皇の占有する代を示す語の荷う負値は「いづれ」「か」の二語にはさまれることによって一挙に相対化され、物語りの編集句に転じるのである。「今は昔」「昔」との比較において、

この平叙と疑問の二つの表現に決定的に異なるのは、一方が不明であることにおいて明確なものに対して、他方は不明が不明なまま謎に包まれている点であろう。疑問の表現は、単に不明であることの報告をすに止まらず、その不明を明かそうという志向を持つものである。<sup>⑬</sup>

として、上野英二氏は『いづれの御時にか』と自ら疑い、自ら答えようとす者姿<sup>⑭</sup>「語手」の問題に行き着かれる。しかし、こ

こでの「か」は答を求めることにおいて問う語としては認めがたい。<sup>95</sup>また、自問自答の構造を示したところで、物語りがどのような視座と原理において語り出されるかを問うことにはならない。弄花抄は、いつれの御時にか 此発端の辞甚深にしてあまたの理を含めり 先作者をあらはさずして聞つたへたる事を書置たる物にみせ侍り(略)

と注する。いずれにしてもこの句が「聞つたへたる事を書置たる物に見せ」るものであるというところに物語りの仕掛け性をみるものとして注目できる。「いつれの御時にか」という句は、「御時」という天皇の代を示すと同時に、「いつれ」「か」の語によって正史・稗史のさらに裏側に成り立つ光源氏の物語りが、伝え聞く話者によって語り出されるかのごとくみせかけられるという仕掛けが示されているといえよう。

古代天皇に対して「光」「輝く」という語で徴しづけられた存在は、天皇制神学においてはその存在じたいが許されるべきではない。天皇は、ことむけるか抹殺するかということにおいてその超越性を示すのでなければならぬ。天皇の側に立ち、天皇の統治占有する正当性を根拠づける神学に基づく歴史を、天皇記に代表される正史と称しえよう。さらに天皇の統治する地上を「国」と明示することに於いて、その神学に基づく歴史が構築されるときに「国史」と称しう

「いつれの御時にか」と光源氏の物語り

るものが語り出されよう。こうした歴史に対して、「光」「輝く」という語で徴しづけられた存在の側に立って語られる伝承を想定することができよう。このような伝承を、古代天皇制の神学の相対化をもたらす神学に基づいて組み込み構築することにおいて物語りは成り立つとしなければならない。

桐壺巻は、「光る」という語で徴しづけられた存在の伝承を取り込んでいる。

「世に類なし」と見たてまつり給ひ、名だかうおはする宮の御かたちにも、なほ、にははしきは譬へん方なく美しげなるを世の人「光る君」ときこゆ。藤壺ならび(給ひ)て、御おぼえもとりくなれば、「かぐやく日の宮」ときこゆ。(一・47頁)

河海抄はこの「光る君」や「かぐやく日の宮」に、より始原的な伝承をみようとするのではなく、史書にその根拠を求めようとする。そこに河海抄の視座は設定されている。

ひかるきみときこゆ 亭子院第 四 皇 子 敦慶親王号 玉光 一、百四式部卿母太皇太后

子延喜八年 百十八日集 宮一好色 無 双之美人也式部卿是忠親王 仁和 始賜源氏姓号

光源中納言 源光仁 明天皇孫 氏名西三桑 延喜元年任右大臣日野系 云物に 左大臣高明を光源氏と書也

かゝやく日のみやときこゆめりし 中宮彰子 御堂女上東門院十二歳入内 のまいらせ給ひしおりこそかゝやく藤壺と世の人申けれ 榮花 皇女入内 物語

事 昌子内親王朱雀院御女

というように、また花鳥余情は、

かゝやく日の宮ときこゆ 一条院の御とき上東門院の御入内ありてふちつほにまし／＼しをかゝやくふちつほと世の人申侍り

薄雲の女院もおなし殿にまし／＼し故にかゝやく日の宮とは申侍り当代の事をもよきたることは此物語に書たる事おほき也

とより限定して「当代」のことに求めている。いづれにせよ、河海抄などの旧注が「光」「輝く」存在をどのような位相に求めようとしていたかが明らかになる。そのことは、河海抄を始めとする注

積書が「源氏物語」をどのような視座においてとらえようとしていたかということと関係していよう。

「光」として顕在した位格と「輝く」ことにおいて顕現した位格は竹取物語の基層に予想される異人の来訪と回帰という様式に基く

伝承を考え合わせることに於いて平行的である。室伏信助氏は、

輝く日の宮たる藤壺も、所詮は天上に天翔る白鳥の身に外ならぬが、その飛翔は、人界から見れば死を意味したといふ事は記憶されてよい。即ちこの物語が、現実の宮廷絵巻として描出される以前の姿は、死によつてしか語り得ぬ悲劇として伝承されたものであつたらうといふ事だ。

として「秘儀」としての「聖婚」を、「源氏と藤壺との関係」にみ

ておられる。両者は聖性の根源的実在が人の形姿において男女の性を分与されて顕現したものであり、それゆえに両者の結合は伝承において起こりうることである。竹取物語において、超越的存在の根源的実在としての光は、こちらへ「三寸ばかりなる人」として顕在化する。こちらのコスモスへの侵入として、光と竹とは同じ位相にある。竹取物語において、かぐや姫のルーツとして説明される「月の都」もまた、「光」の根源的実在が周縁性において顕在化されたものとみなければならない。

今は昔、竹取の翁といふ者ありけり。野山にまじりて、竹を取りつゝ、よろづの事につかひけり。名をばさかきの造となむいひける。その竹の中に、本光る竹なむ一筋ありける。あやしがりて寄りてみるに、筒の中光りたり。それを見れば、三寸ばかりなる人いと美しうて居たり。翁いふやう、「われあさごとゆふごとに見る竹の中におはするにて知りぬ。子になり給ふべき人なめり」とて、手にうち入れて家へ持ちて来ぬ。妻の嫗にあづけて養はず。美しきこと限なし。いと幼ければ、籠に入れて養ふ。

竹取の翁、竹を取るに、この子を見つけて後に、竹をとるに、節を隔てゝ、よごとに、金ある竹を見つくることかさなりぬ。

かくて翁やうやうゆたかになり行く。

光は人の形姿において顕在化するとともに、「金」の形姿においても顕在化する。翁が「心地あしく苦しき時も、この子を見れば、苦しき事もやみぬ」(同10頁)というように、光は物質的価値であるとともに精神的価値でもあり、いわばかなたから地上にもたらされる価値の根源である。「かぐや姫」という名において「かぐ」と「姫」とは相同的に結合しうるとしななければならない。「かぐ」ということにおいて神としての「比売」でありうる、そのような位格である。天皇との対面において、「光みちて清らにゐたる人」であり、天皇の接近に「きと影になりぬ」ことにおいて、かぐや姫の根源が光であることは明らかである。そうであってこそ、月の都の人の来訪として顕わされた満月の光の中で往来することが可能となる。

「今は昔」という冒頭句に縁取られてはいるが、竹取物語にも天皇のクロニクスを透かし見ることはできよう。天皇の代行者として天皇の位格を担う女官に「いかばかりの女ぞと見て参れ」と命ずる相手が何ものか名を問ひ名告らせることにおいて、天皇が存在を組み伏せることができるとする様式は古事記の天皇記の中に認めうる。天皇自らがかぐや姫に関心を示すことは、五人の貴公子たちの求婚失敗を踏まえてのことであると必ずしもいう必要はない。「野山」「山本」という語で徴しづけられた、天皇の占有するトポスの境界的位相にかぐや姫は顕現する。天皇はその占有を本来とする位格を

「いづれの御時にか」と光源氏の物語り

実現するために、かぐや姫に対する「婚ひ」をなそうとするのである。例えば雄略記にみられると同様、天皇が「婚ひせむ」ということにおいてなされる言問いは単なる求婚ではない。かぐや姫に対する天皇はきわめて強圧的で、かぐや姫の「はや殺したまひてよかし」という返答にみられる対応は、天皇の位格を逆に照らし出している。天皇による求婚において相手に許されていることは、受諾するか殺害されるかのどちらかしかありえない。天皇の「この女のたばかりにや負けむ」ということばの「負けむ」とは、もはや情愛を超えている。天皇に敗北が許されないことを示している。翁に「かぐや姫奉れ」と命じ、これに応じないと「許さじ」と怒ることも同じである。天皇は、まず女官を遣わし、次に翁を通じて、更に自らが出向くというようにくりかえしなされる言問いのうちに位置付けられる。そのくりかえしの果てに見るな祭忌は破られ、離反を余儀なくされるに至る。月の都からの使者の来訪や罪のつくないを終えることで帰還するというのは表層の説明である。

かぐや姫という異人の来訪と帰省を、竹取物語は正統たる天皇の側から語っているわけではない。竹取翁は今昔物語巻三一においても語られている。ここでは「天皇の御代<sup>②</sup>」のこととして語り出され、天皇の名が空白となっていることは記録における失念でも省略でもない。ここでは異人としての「女」は「鬼にも非ず、神にも

非ず」とされ、「其の女遂に何者と知る事無し。亦、翁の子に成れる事も、何なる事にか有りけむ」「此る希有の事」(同)として記されている。相手が何者かわからない存在を許容することが天皇には許されないはずであるが、「神」でも「鬼」でもない存在を「希有の事」として認めざるをえなかったことを記している。にもかかわらずそのことを特定の天皇の代のこととして記し置こうとするところに今昔物語集の編集意図のあることはすでに指摘されているところである。

竹取物語でもかぐや姫の「影」すなわち光としての神性に対して「婚ひ」せずにはおかない天皇の位格の貫徹に、古代天皇制神学が働いていることは明らかである。ただこのとき語り出される代は生の座を異にすることにおいて相対化されている。古今集三流抄・詞林采葉抄・三国伝記・桂川地蔵記・臥雲日件錄抜尤・源氏物語提要などに記された竹取翁の物語りが、天皇とかぐや姫の婚姻を語っていることが注意される。竹取物語や海道記・古今集注・古今集広貞注・本朝神社考などに記された竹取翁の物語りが、かぐや姫がついに天皇の妃とならなかったことを語るのは天皇の代を相対化する生の座において編集されていることを示している。

古代天皇制神学において、光は天皇が担うべきものであろうが、

前の世にも、御ちぎりや深かりけむ、世になく清らなる、玉の

をのこ御子さへうまれ給ひぬ。(一・28頁)

と「清らなる玉」で表わされる光は異教の神学における価値として示される。竹取物語と源氏物語とを神話学からみるかぎり、両者は同様の構造や様式をもつことが明らかになる。ところが「今は昔」に対して「いづれの御時にか」という差異は、より神学にかかわる物語りの異教性は光を担う子の誕生が「前の世にも、御ちぎりや深かりけむ」と仏教の説明原理によって解釈されているのとも関係がある。古代天皇制における神として祭られることから切り離され、祭る神の系譜から排除されて「王家統流」ということばで徴しづけられたものが物語りの主人公の系譜である。王家統流は祭られることを拒否され、まつろふ存在に転じていくという負の構造をもつ。天皇の系譜から発しつ、天皇に帰順し補佐する存在に転化するところに物語りの様式を認めることができよう。「光」であることを引き継ぎつ「源氏」として天皇を補完する役割を負うところに光源氏の物語りを認めることができよう。源氏物語薄雲巻で冷泉に密奏する夜居僧都のいうように、

よろづの事、親の御世より始まるにこそ侍るなれ。(二・234頁)

と物語りは古代天皇制における禁忌違反の罪の系譜を語る。主人公の出自として親から語ることに物語りの異教性を認めよう。「なぜ、

『源氏物語』は「桐壺」の巻をいただき、親たちの悲恋の物語からはじめられなければならなかったのか<sup>⑤</sup>という問いは、「もの」の系譜として親の系譜を語ることが光源氏の存在のアイデンティティを保証するということをもって答とすべきである。天皇と更衣とは古代天皇に対する犯しをなす。また藤壺への犯しにおいて光源氏は正統なる、神としての古代天皇に対置されることにおいて「もの」として照らし出されることになる。「光源氏の出生に至る系譜は帝のスメロキのペルソナへの犯しに始まる反聖性の系譜<sup>⑥</sup>」を語るといえよう。こうして「もの」としての異教性を負いつつ、歴史の裏側に成り立つ光源氏の物語りの位相をみとめうる。

編集によって整えられた古事記に、クロニクスの頭われとしての代すなわち「御時」をみることができ。古事記は天皇制の確立において、始まりの時から語られる現在に至るまで、天皇が神としてトポストとクロニクスにおける支配をなしようということを主張するのである。天皇の代はもはや不可逆の時であり、その系譜は置き換えることも途中のひとつの代を欠かすこともできない。もしそうであれば、天皇の代の「現在」は存在の根拠を失う。系譜の固定性はそこに理由がある。

このように考えてくれば、源氏物語の注釈研究において考察の進められた編年の秩序としての年立てというものは、おそらく源氏物

「いづれの御時にか」と光源氏の物語り

語を、天皇に対置された「もの」の代を語る、天皇記に対置された史書としてみようとする試みであったにちがいない。古代天皇を描いて他にはありえないはずの代であるが、光源氏の「代」を語るものとしてみようとする試みであったにちがいない。中世歌学において和歌を詠むことのために読まれた源氏物語それじたいが聖化されていくこととそれは関係しているだろう。

桐壺巻では「源氏（の君）」と呼ばれつつ、「光る君」とも呼ばれる。この呼称の差異はそれらを語る伝承の位相を示すといえよう。さらに冒頭句に源氏物語の諸本の異同がないのに対して「光君」の命名の記事には揺れがあり、物語りの微妙な差異を示している。

「世に類なし」と見たてまつり給ひ、名だかうおはする宮の御なくをかし(勝) まつらせ(勝) (河) 女御(勝)

かたちにも、なほ、この君の(勝) にははしさは、(勝) ままより(河) 方なく

美しげなるを、世の人「光る君」ときこゆ。藤壺ならび(給ひ)。たとえんかたなきを(勝) ならとて(勝) (河) ときこゆめりし(河)

て、御おほえも、とりくなれば、「かどやく日の宮」ときこゆ。(一)・47頁

「光る君」といふ名は、高麗人の愛で聞えて、つけたてまつりける」とぞ、いひ伝へたとなむ。(一)・51頁

二つの位格「光る君」「輝く日の宮」について、前者において河内本は藤壺以上に光君の超越性を強調しており、主人公を光君に置い

ていると考えられる。陽明文庫本では光君をまず「世に類なくをかし」とみたのは天皇であり、さらに超越性は藤壺以上であるとして世の人が「光る君」と称したと語っている。「光る君」の異教性はより強く示されるとしなければならぬ。青表紙本は両者が並び称されたということを強調しているとみてよいであろう。河内本系統や別本系統のいくつかは「かゝやく日の宮ときこゆ」の部分か、

かゝやく日の宮ときこゆめりし河  
とぞきこえける 國  
と聞ゆめり 姿

と異同をみせており、語られることが青表紙本系統に比べてさらに相対化されている。このことは異教性のみならず「いづれの御時」と対応する物語りの縁取りにもかかわる。前者の記事が「光る君」「かゝやく日の宮」と世の人が称したことを伝えるのに対して、後者は「光る君」の命名を伝えている。

後者において、陽明文庫本が、

ひかるきみとは高麗人の愛でてつけたてまつりたる名なりとぞと、「光る君」という名が高麗の相人の命名したものと限定的に語り示している。これらの記述において「光る君」という命名は、神から人への方位性をもつことばとしてあるが、それが高麗人の讚えたことばとして語られる。結末句について岷江入楚が、

此詞奇妙に書なせり我書たる物といはれじと人の事のやうに三

重に書なせりつけ奉りけるとぞ人のいひつたへたとそ人がしるしておいたをみおよひたるやうに書たるなりいづれの御ときにかといふ詞とおなし其外卷々にこの詞しつかひあり<sup>⑧</sup>

というように、命名したことを伝えていると人が記したのを見たとき相対化することにおいて明らかかな史書との差異を示すのである。

竹取物語において「かぐや姫」と命名したのが「三室戸齋部のあきた」であることと、源氏物語における「高麗人」であることは対応している。観相とともに、かなたからこちらへ向かってくる光を讚えることばを「高麗人」が負うとしなければならぬ。「高麗人」を奥村恒哉氏が説かれるように、準抛の問題として、高麗の「漂流民」ではなく「元首の親書を携えた渤海人」<sup>⑨</sup>だとしてより価値を帯びた存在と解されることも触れ合つてこよう。フルコトにおける光が「高麗人」によって捉え返されたのである。紅葉賀巻には「常よりも光ると見え給ふ」(一・271頁) ことにおいて「神など、空にめでつべきかたちかな……」(一・272頁) と、光ることがかなたからの働きかけにおいてあることを予想させる記述がみとめられる。このように「光」といい「輝く」ことがかなたからもたらされることを担うフルコトたる伝承は物語りに組みこまれているとしなればならない。

祭祀共同体における語り部の語る伝承が、異人の侵入と帰還を語

る、より始原的なフルコトである。語り部によって担われるのが神のことばと神の位格である。語り部によって語られる伝承がフルコトであるとすると、古代天皇制神学のうちにフルコトを天皇の聖性を保証するために織りなす生の座が考えられる。さらに、フルコトを語り伝えたものとして語る、二次的な話者によるものの、再編集された「伝承」の位相が予想される。語り部があちらとこちらとの垂直的回路にかかわるのに対して、二次的話者は神のことばと神の位格を聞き伝える位相にある。光源氏の物語りは「いづれの御時にか」という冒頭句、「とぞ、いひ伝へたるとなむ」という結末句によって縁取られ、「光」る存在のフルコトたる伝承を古代天皇制に対する異教性の神学に基いて組み込んでいると考えられる。「世の人、『光る君』ときこゆ」といい、『「光る君』といふ名は、……となむ」といい、これらの命名を伝える記事のより基層に、伝承において異人を神から人への方位性において讃えることは予想しうる。「光る」と讃えることはを語る語り部が、古女房に仮托されたものによって置換され、聞き伝えたこととして語り出されるときに話者はたち頭れてくるといえよう。「物語」における光に関して、湯原美陽子氏が、光を美の「最も根源的なもの」と捉え「神話から物語への移行過程」<sup>③</sup>に竹取物語を位置付けておられるが、神話から物語へという、ジャンルの通時性においてではなく、「光」ということ

「いづれの御時にか」と光源氏の物語り

ばにかかわるより共時的な伝承の位相において捉えるべきであろう。紫式部日記では源氏物語が「源氏の物語り」と呼ばれ、更級日記でも同様に呼ばれている。了悟の「光源氏物語本事」には「ひかる源氏の物かたり」という呼称がみられる。これらは単に書名であることを超えて「光源氏」を語る物語りであることを示すといえよう。「光・源氏」が「光」と「源氏」の二つの名の統一された存在を語る名であるとすれば、ときに桐壺巻においてすら「源氏（の君）」という名をもって代表されるように、神話においてよりは歴史のより古代天皇制のもとの呼称によって呼ばれる傾斜をもつといえよう。「光源氏の物語り」が光源氏を聞き伝えたこととして語る装いをもつに対して「竹取の翁の物語り」は明らかに「竹取の翁」<sup>④</sup>という位格の転換を語る。とすれば光の異人の伝承ではなく、光源氏の物語りにかかわる話者の位相はおのずと決せられてこよう。

光源氏、名のみことくしう、言ひ消たれたまふ答おほかなるに、「いとど、かゝるすぎことどもを、末の世にも聞きつたへて、かろびたる名をや流さむ」と、忍び給ひけるかくるへこととをさへ、語りつたへけん、人の物言ひさがなさま。(一・55頁) 帯木巻はこの冒頭句と巻末の「などか御門の御子ならんからに」という句をもつ結末句によって縁取られている。この結末句に弄花抄が「此段不違注也」<sup>⑤</sup>と注するのと同様、この冒頭句では、「光」で

ありつつ「源氏」という官称が与えられているにもかかわらず、「光源氏」という名を負う存在でさえ「かくろへごと」を語ることに、「名のみことくしう」と、より人に近い次元に引き下ろされてくる。しかも語られることは「末の世にも聞きつたへ」られることであった、「末の世」という仏法の歴史の中で「聞きつたへ」「語りつたへ」られたこととして光源氏の物語りは装われているといえる。

塚原鉄雄氏は、

『栄華物語』の出現は《歴史》が、仮名表記を要求したからではなくて、《仮名文学》が歴史的な素材を要求したからである。(中略)《物語》の本質的に具有する性質——遠い昔の事実を伝えるという伝統は、むしろ随伴的な、個人の私生活の伝える側面だけが、《仮名文学》において発達させられた。

といわれている。いうまでもなく、「仮名文学」は「歴史的な素材」だけを要求したわけではない。栄華物語においても源氏物語においても「個人の私生活語る」物語りの位相において「仮名」は不可分である。このいずれもが物語りの「本質的に具有する性質」を有するとされることは重要である。いずれもそれぞれの神学に基づく歴史と呼ぶことのできる構築物であることにおいて共通する。両者を歴史か文学か、史実か虚構かという二項対立的な差異で捉えるこ

とはできない。光源氏の物語りがフルコトを織り込む原理を有しつつ異なる生の座に基づいて織りなされているとしなければならぬ。細流抄は桐壺巻の注釈において「おもては作物語にて」「皆故事来歴なき事をはかゝる也」として、

凡日本の国史は三代実録光孝天皇仁和三三年八月までして其後国史見えざる歟此物語は醍醐天皇よりしるす心彼国史につかんの心とみえたり<sup>89</sup>

という。この見解は、文学主義的理解からは偏したものと受けとられる恐れがあるが、細流抄は源氏物語が六国史に継ぐものであると捉え、その視座より注釈を施すのだということを標榜している。源氏物語が「国史」に継ぐべきものであるということは、中国を始めとする対外的関係の中で天皇の統治がひとつの単位としての国家という次元にあることを前提とすることに可能である。「国史」といい「作り物語」といい、いづれも中世的な語であるといえよう。とともに「史実」と「虚構」という問題の立て方に連なっていよう。細流抄が「故事来歴」を求めようとするとき、その「故事」はここでいうところのフルコトではなく、例しとして引くと装われたことを注釈が、文献に求めた記事のことである。いわば、フルコトとしての伝承を組み込みつつ、例しを引くことにおいて歴史として構築することに於いて、まがいの歴史としての装いをもとうとする光

源氏の物語りに対して、光源氏の物語りが文献から伺いうる「故事来歴」の歴史として組み立てられたものだとする視座を細流抄はもつのだといえないか。河海抄も同様の視座をもつものであるといえよう。「源氏物語」を歴史の書として捉える中世注釈書の目こそ源氏物語を照らし出す手がかりとなるとともに、注釈書の有する視座をも照らし出すことになっていっているのではなからうか。

注

- ① 山岸徳平氏校注 日本古典文学大系源氏物語一卷27頁。以下源氏物語を引用するときはこれによる。
- ② 清水好子氏『源氏物語論』12頁。
- ③ ②に同じ、60頁。
- ④ ③に同じ、67頁。
- ⑤ 吉岡曠氏「物語の冒頭」国語国文学会誌、第22号一九七九年。
- ⑥ 荒木孝子氏「帯木三帖の時空についての試論」明治大学日本文学、昭59・10。
- ⑦ 河海抄 源氏物語古註釈大成 第6巻、日本図書センター刊。
- ⑧ 倉野憲司氏・武田祐吉氏校注、日本古典文学大系古事記、50頁。
- ⑨ 大隅和雄氏は「日本の国史は、中国の正史が紀伝体と呼ばれる形式によって、歴史を多面的にとらえているのに対して、歴代天皇の系譜を辿って行くことを基本的な軸とする、編年体によって書かれた」とし「天皇の系譜を語る帝紀の伝統」を指摘される（『説話と歴史』思想、昭60・6）。
- ⑩ 折口信夫氏、全集第20巻「剣と玉」。

「いづれの御時にか」と光源氏の物語り

- ⑪ ⑦に同じ、2頁。紫明抄がすでに「問云、いづれの御時にかといへるおほつかなし、例にひき申へきみかといづれそや」（玉上琢彌氏編『紫明抄河海抄』10頁）として「延喜の聖王」と答えつつ、嵯峨説も示されている。河海抄には一条説も示されている。しかし、醍醐説が注釈の中心に据えられていく傾向はみとめよう。

- ⑫ 細流抄、源氏物語古註釈大成、第5巻、日本図書センター刊、9頁。
- ⑬ 阿部秋生氏『源氏物語の物語論』316頁。

- ⑭ 桜井好朗氏のいわれる「歴史とは、ほかならぬ歴史叙述に内在しつつ、それを超えるものとして現われる基準にそくして『史実』を選択することで、成立せしめられるものであり、そのようにして歴史の意味を与えられた出来事や諸関係の論述としてのみ、とらえられる」という見解（『芸能と歴史叙述』日本文学、昭60・5）と触れ合うといえよう。
- ⑮ 高橋亨氏「引用としての準拠」山中裕氏編『平安時代の歴史と文学文学編』94―95頁。

- ⑯ ⑮に同じ、95頁。
- ⑰ 山田孝雄氏『日本文法概論』499頁。
- ⑱ 玉上琢彌氏「桐壺巻と長恨歌と伊勢の御」国語国文、昭30・3。

- ⑲ 上野英二氏「源氏物語の読者の問題」国語国文、昭60・3。山岸徳平氏が「いづれの御時にか」について「自発自答の疑問。かかる場合には、言外に詠嘆をも含む」と指摘されている（日本古典文学大系一卷421頁、補注1）。
- ⑳ ここでは「問」より「疑」の機能をみる方が妥当であろう。阪倉篤義氏は「いづれ」が「選択要求的」であり、「か」「ぞ」という「たしかめ」の気持「相手へのもちかけの態度を表明する」語を伴うことで「疑問表現であることを決定的ならしめる」とされる（上代の疑問表現から『国語国文、昭33・11』。岡崎正継氏「疑・問の表現」野州国文学、昭43

「いづれの御時にか」と光源氏の物語り

・10、森昇一氏「いづれの御時にか」の下の省略語について」同、昭49・3参照。

②1 弄花抄、伊井春樹氏編、源氏物語古注集成、第8巻、20頁。

②2 河海抄⑦に同じ、24頁。

②3 花鳥余情⑦に同じ、7頁。

②4 室伏信助氏「源氏物語の発端とその周辺」国学院雑誌、昭32・6。

②5 阪倉篤義氏校訂、竹取物語、岩波文庫、9—10頁。

②6 古本系は「人のかげ」。これを幻影・影とする説は『解』から三谷栄一氏「評解」、岡一男氏「評釈」、片桐洋一氏『全集』、野口元大氏『集成』と多いが、『新解』のように光と考えるべきであろう。

②7 佐藤謙三氏校註、今昔物語集本朝世俗部下巻、角川文庫、338—341頁。

山田孝雄氏校注日本古典文学大系五巻301頁によると「諸本欠字」。ここでは馬淵和夫氏他校注日本古典文学全集に従って「天皇の諡号の明記を期した意識的欠字」とされている（四巻632頁）のに従いたい。

②8 益田勝美氏『火山列島の思想』178頁。

②9 広川勝美氏『ものがたり研究序説』323頁。

③0 池田亀鑑氏『源氏物語大成』第一巻24頁・28頁。国冬本は「光る君」以下「伝へたる」まで青表紙本系統に相当する部分がない。

③1 ②②に同じ、80—81頁。

③2 奥村恒哉氏「桐壺の巻『高麗人』の解釈」文学、昭53・4。氏が「断片はしかるべき典拠に照らされる時、断片であることをやめて、世界の一部になる。その世界こそが『源氏物語』の世界である。その世界像は尺度でもある」と説かれるのは源氏物語の構築性と河海抄の視座をいいてあてているといえよう。

③3 湯原美陽子氏「容姿美に表われた『光』の系譜」実践国文学、昭60・3。

③4 今井源衛氏『源氏物語の研究』294頁に翻刻。すでに河海抄が「料簡」において「或説云此物語をば必光源氏物語と号すべしにしへ源氏といふ物語あまた有中に光源氏物語は紫式部が製作也と云々」と指摘している（⑦に同じ、3頁）。

③5 絵合巻は竹取物語を「たけ取の翁」（二巻179頁）と呼んでいる。また蓬生巻では「かぐや姫の物語の絵に書きたるを」（二巻141頁）と「かぐや姫の物語」という呼称も同時にあったとみられる。この場合には「かぐや姫」の位格の転換をもって命名されたものと捉えた呼称といえよう。

③6 弄花抄、②①に同じ、33頁。

③7 塚原鉄雄氏「物語冒頭の史的展開」人文研究、昭33・2。  
③8 細流抄、②②に同じ。