母に「添ひ臥す」落葉の宮

―死と招魂の観点から―

津島　昭宏

一、一条御息所と落葉の宮

死にゆく者に対してなされる行為は、そのひとつひとつに大きな意味が込められていると考えられる。そばにいること、その人の名を呼ぶこと、声を上げて泣くこと。これら悲しみや嘆き等を伴なってなされる一挙手一投足が、死者と残される者との間に交わされる大切な営みになってくる。そうした行動・身ぶりは、死にゆく者を前にしてただなす術なく行われるものなのではなく、より積極的な意味をそこに託していたのではなかっただろうか。少なくともわれわれ現代人以上に、古代の人々はこれら死にゆく者との間に交わされる行為が持つ意味に敏感だったはずである。

『源氏物語』「夕霧」巻では、落葉の宮の母である一条御息所が亡くなるが、それは死にゆく母にとっても死を見届ける娘にとっても、決して安らかなものではなかったようだ。

かく騒ぐほどに、大将殿より御文取り入れたる、ほのかに聞きたまひて、今宵もおはすまじきなめりとうち聞きたまふ。心憂く、世の例にも引かれたまふべきなめり、何に我さへさる言の葉を残しけむ、とさまざま思し出づるに、やがて絶え入りたまひぬ。あへなくいみじと言へばおろかなり。昔より物の怪には、時々わづらひたまふ。限りと見ゆるをりをりもあれば、何のごと取り入れたるなめりとて加持まゐり騒げど、いまはのさましるかりけり。

宮は後れじと思し入りて、つと添ひ臥したまへり。人々参りて、「今は言ふかひなし。いとかう思すとも、限りある道は帰りおはすべきことにもあらず。慕ひきこえたまふとも、いかでか御心にはかなふべき」と、さらなることわりを聞こえて、「いとゆゆしう。亡き御ためにも罪深きわざなり。今は避らせたまへ」と、引き動かいたてまつれど、すくみたるやうにて、ものもおぼえたまはず。修法の壇こぼちてほろほろと出づるに、さるべきかぎりかたへこそ立ちとまれ、今は限りのさまいと悲しう心細し。

（「夕霧」四―四三七）[1]

朱雀院の女二の宮たる落葉の宮は、夫柏木を亡くした後、今度は光源氏の息子にあたる夕霧から思いを寄せられることとなる。けれども、皇女としての意識が働くからか再婚に対しては後ろ向きであった。そもそも、朱雀院の女三の宮に心が傾いていた柏木からして、彼女に十分な愛情を注ぐことはなかったようである。「落葉」（「若菜下」四―二三三）の宮と一般に称されることも、そうした柏木の意識に由来する表現であった。

母の病気療養のために訪れていた小野の山荘へ、夕霧が見舞いにきたことから落葉の宮との関係が問題となってくることとなる。一線を越えることはなかったが、落葉の宮の傍らで夕霧が一夜を明かしたことで、母は二人が結ばれたのだと誤解してしまう。病の重いなか、娘を心配する母は夕霧に手紙をしたためるものの、その返事はなかなか届かない。結婚の許諾を匂わせる歌を手紙で送ったにもかかわらず、当の夕霧がすがたを見せなかったことで母は苦悩し、遂に死へと至っていくこととなる。

加持が盛んに行われる一方で、「いまはのさま」であることは明白である。死がはっきりと窺い知れる母を前にして落葉の宮は「後れじ」と思いつめるが、ここで彼女はある意味大胆な行動に出ている。それは冷えゆく母のからだに対して、「つと添ひ臥」すというものであった。周囲の女房が「いとゆゆしう」と発言することからは、それが死の穢れに触れ得る行為として認識されていたことが分かろう。またそれは、母の往生を妨げる「罪深きわざ」であるとする言葉も見えている。否定的な見方が示されるなかで、落葉の宮が母の亡骸に「添ひ臥」すことの意味とは何であろうか。

こうした母と子の激しい別れの場面が用意されている意味については、両者の独自な関係性が作用していると考えられ、その親子関係に対してこれまでもしばしば論じられてきたところであった。独身を貫いて聖性を維持せねばならないとする皇女の観念が、その現実との齟齬をもってこの親子の生き方に影響を及ぼす。[2] 皇女のあり方を求めようとする矜恃が、一条御息所と落葉の宮という母娘の人生を縛っていくこととなるのである。皇女として生かされていくこと、そのように仕向けてきた母との関係性、またその結果として主体的な判断を下せぬ落葉の宮という人間像、概ねこうした観点から論じられてきたと言えよう。[3]

しかし、今回問題とするところでは、これまで母に従って生きてきた落葉の宮にしてはかなり激しい行為にも映る動きを見せているのはどういうわけなのだろう。なるほどそれは、二人の親密なる親子関係を象徴するものであろうし、そこに母との「一体化」を希求する落葉の宮を見ることも可能であろう。[4] けれども、母が理想とする皇女としてのすがたに似つかわしいとは思えない、亡骸に「添ひ臥」すという行動を宮が取っている意味は小さくないはずである。悲嘆に暮れるとするのみでなく、「添ひ臥」すという表現を物語が選び取っていることに、ここでは積極的な意義を見い出してみたいと思う。

二、「添ひ臥す」こと

ひとまず、「添ひ臥す」という語の意味するところをあらためて辞書で確認することから始めたい。『日本国語大辞典』（第二版）における「そいふす」の項

では、

①人のそばに寄りそって、ともに寝る。そいねする。

②脇息など、物に寄りかかって、からだを横にする。

また、物に寄ってうつむく。からだをもたせかける。

の二義が挙げられている。「添ふ」客体が人であるか物であるかによって大別されることが分かるが、「臥す」については、からだを横にする、寝ることを意味するとともに、うつむく、からだをもたせかける、と理解できる場合もあるらしいことが分かる。「添ひ臥す」の語に注目した研究を参照すると、①よりも②の語義で用いられることが多いようだ。また、「うつむく」等とも解されるように、その姿勢が具体的にどのようなものであったか判然としない例も見えるとされる。さらに、それは女の魅惑的なすがたとして描かれることもあるとするなど諸説あり、その語義を見定めるのはなかなか困難なようだ。(5)

一方で、『日本国語大辞典』には名詞形としての「そいぶし」も立項されており、東宮等の元服時に女性を添い寝させる例はこちらに含まれる。(6)当然、本論では前者の動詞形の方を問題としたいが、名詞形のものもあわせて『源氏物語』の用例で検討を加えてみよう。

引入れの大臣の、皇女腹にただ一人かしづきたまふ御むすめ、春宮よりも御気色あるを、思しわづらふことありけるは、この君に奉らむの御心なりけり。内裏にも、御気色賜らせたまへりければ、「さらば、このをりの後見なかめるを、添臥にも」ともよほさせたまひければ、さ思したり。

（「桐壺」一―四六）

致仕の大臣も、またなくかしづくひとつ女を、兄の坊にておはするには奉らで。弟の源氏にていときなきが元服の添臥にとりわき、またこの君をも宮仕にと心ざしてはべりしに、をこがましかりしありさまなりしを、誰も誰もあやしとやは思したりし。

（「賢木」二―一四八）

『源氏物語』において、「添ひ臥す」という語は二十三例見出すことができ、名詞形は三例認められる。さらにそのなかで、元服する東宮等に女性が共寝する「添臥」は右のごとく二例認められ、一つ目が光源氏の元服時の用例で、二つ目はそれを回想する弘徽殿大后の

発言中に見えるものである。いずれも葵の上が光源氏の「添臥」にあてられていることを指し示す例となっている。「桐壺」巻における「さらば……添臥にも」の発言を帝のものとするにせよ、葵の上の父左大臣のものとするにせよ、将来を嘱望される桐壺帝の男子と葵の上とを結びつけることに、政治的な後見の意味も含めその意図を見ることはたやすい。「添臥」には、有力な男子に女を提供する側の論理と思惑が介在していることは言うまでもないことなのだろう。(7)

もちろんこの「添臥」は、いま考えようとする「添ひ臥す」の問題とは直接関係しないが、成熟した人間を形成する契機に、別の人間が「添臥」としてあてがわれる点については注意しておきたい。男を一人前に成長させるのに、女が男に「添ひ臥す」ことで、そこに何かしらの力が働いていると考えられるのかもしれない。

ともあれ、元服時における「添臥」ではない、男女が「添ひ臥す」例を続けて見ることとしよう。以下の例は、薫が八の宮の娘大君のもとへと押し入った場面である。

御かたはらなる短き几帳を、仏の御方にさし隔てて、かりそめに添ひ臥したまへり。名香のいとかうばしく匂ひて、樒のいとはなやかに薫れるけはひも、人よりはけに仏をも思ひきこえたまへる御心にてわづらはしく、墨染のいまさらに、をりふし心焦られしたるやうにあはあはしく、思ひそめしに違ふべければ、かかる忌なからむほどに、この御心にも、さりともすこしたわみたまひなむなど、せめてのどかに思ひなしたまふ。

（「総角」五―一三六）

大君がいまだ父八の宮の喪に服すなか、薫は「屏風をやをら押し開け」（同一三四）て強引にことに及ぼうとする。だが、いかにも薫らしく服喪中であることから自制し、実事の伴わぬ一夜となる。「短き几帳」で仏との間に隔てを設けて共寝をしようとするものの、それは「かりそめに添ひ臥し」たに過ぎないものであった。「「添ひ臥す」は、男女の共寝にいうことが多い」（新編全集頭注）ものであるが、「かりそめに」と冠せられることで逆に、男女間の「添ふ臥す」が実事に結びつくものであることを浮かび上がらせてくる

のである。[8]

わが世はかくて過ぐしはててむ、と思ひつづけて、音泣きがちに明かしたまへるに、なごりいとなやましければ、中の宮の臥したまへる奥の方に添ひ臥したまふ。

（「総角」五―二四〇）

右に掲げたものは、その翌朝の場面である。大君が妹中の君に「添ひ臥し」ているのは先の例と実に対照的だと理解できよう。男女間ではない「添ひ臥す」の例もこうして見られるわけであるが、独身を貫こうと考える大君は薫との夜の「なごり」を振り払うごとく、妹の傍らへと身を寄せる。性愛としての「添ひ臥し」から逃れ、姉妹間での「添ひ臥し」へと移行させることによって、昨夜傷ついた身と心を回復させ、わずかながらでも安息を得ようとしているのである。

動詞としての「添ひ臥す」の用例には、辞書で確認したように、物に寄りかかると考えられる例も当然多く認められるわけだが、人と人とが「添ひ臥す」というのは以上確かめた通り、男女間においては性愛を、それ以外では親愛の情を指し示すことになるようだ。

しかしながら、次の例はどうであろう。光源氏が夕顔に「添ひ臥」す例で、男女間の性愛・情愛の表現と考えられるところだが、はたしてそうした意味合いだけで良いのかどうか。場面は急を要する状況下にある。

「なほ持て来や。所に従ひてこそ」とて、召し寄せて見たまへば、ただこの枕上に夢に見えつる容貌したる女、面影に見えてふと消え失せぬ。昔物語などにこそかかることは聞け、といとめづらかにむくつけけれど、まづ、この人いかになりぬるぞと思ほす心騒ぎに、身の上も知られたまはず添ひ臥して、「やや」とおどろかしたまへど、ただ冷えに冷え入りて、息はとく絶えはてにけり。

（「夕顔」一―一六七）

光源氏は夕顔を廃院に連れ出し、そこで夕顔は物の怪に襲われてしまう。周知の場面であるが、その際に源氏がとった行動に注目したい。すでにからだは冷え切り、「息はとく絶えはて」てしまった夕顔に「添ひ臥し」ているのである。[9]「身の上も知られたまはず」とあるのは、亡骸に近づくことの危うさを言っているのであろう。こうした点もあわせて、冒頭で示した母に「添ひ臥」す落葉の宮の例と近似するものである。

はたして、これを夕顔の身を案じる、愛情のなせる行為と見なせるかどうかが問題となる。

ところで、「なほ持て来や」と、源氏が灯りを持ってくるよう指図しているのは何のためか。たしかにそれは、夕顔のすがたを照らし出してその異状を検分するために行っていると見なすことはできる。しかし、その灯りに呼応するかたちで、「夢に見えつる容貌したる女、面影に見えてふと消え失せぬ」と、物の怪の出現・消失が語られてもいるのである。燈火は単なる照明器具ではない。迎え火や送り火を考えれば分かるように、それは強く霊魂と連動する呪具でもあったはずだ。[10] こうした理解の仕方は軽視しないほうがよい。「太刀を引き抜きてうち置」（「夕顔」一―一六四）いたことや、「弦打して絶えず声づくれ」（同一六五）と命じることなど、源氏の行動は呪的な効果を期待したものだろう。

ことさらここで亡骸に身を寄せる光源氏の行為について、夕顔の身を案じつつ、突如の事態に動転したことによるものとするのは表層的な理解にとどまるに違いない。亡骸に「添ひ臥す」こと、その行為もやはり呪術的な意義があったのだと考えることはできないのだろうか。

三、死と招魂

もともと人間の生と死というのは、われわれにはどうすることもできないものであったはずだ。ゆえに、さまざまな呪術的行為にすがろうとするわけであり、生死に関わって人生儀礼が多く見られるのもそこから知れよう。むろん、生殖技術や医療技術の進展により生死を制御しようとする動きもあるにはあるが、少なくとも自らの死を回避する術をいまだわれわれは持っていない。その死の概念も、何をもって死と認定するかはなかなか難しい問題である。現代でさえ脳死をめぐって死の概念が揺らぐことを考えてみれば、古代ではなおさら、死を見定めていくことは困難を極めたであろう。

『源氏物語』には死の認定がいかになされていたかを物語る一例がある。葵の上が死去する場面をふりかえっておこう。

御物の怪のたびたび取り入れたてまつりしを思し

て、御枕などもさながら二三日見たてまつりたまへど、やうやう変りたまふことどものあれば、限りと思しはつるほど誰も誰もいといみじ。……人の申すに従ひて、いかめしきことどもを、生きや返りたまふとさまざまに残ることなく、かつ損はれたまふことどものあるを見る見るも尽きせず思しまどへど、かひなくて日ごろになれば、いかがはせむとて鳥辺野に率てたてまつるほど、いみじげなること多かり。

（「葵」二二―四六）

長らく物の怪に苦しんでいた葵の上であったが、どうにか男子を出産をした。だが、もう大丈夫かと安心した矢先に急逝してしまう。「絶え入りたまひぬ」（同）とあるが、これは必ずしも死を意味するものではないらしい。ふたたび眼を開くことを信じて、「御枕などもさながら」、しばらくその状態を維持しておくのは、蘇生を企図したものと考えられよう。[11] そして、「やうやう」死相が現れ出たことで死を認めるに至っているのである。

死者とどのように向き合うか。これは『源氏物語』でもないがしろにできない問題であった。葵の上の死は、死者と生者とで交わされる魂の交感を我々に教えてくれる。「御枕などもさながら」、「生きや返りたまふ」とさまざまに手を施すことは、魂の復活を求める信仰があったことを如実に語っていよう。また、蘇生の術の甲斐もなく「やうやう変りたまふ」、「損はれたまふ」と、遺体の変容・腐敗が描かれるが、そのことは古代的あるいは民俗的な信仰世界の限界と、にもかかわらずそれにすがらざるを得ない人間のすがたをさらけ出すことを意味しよう。呪的な行為の不可能性を示すことこそが、平安期におけるこの物語の特質だと考える。

生死の境界が確定できないがゆえに蘇生の術はなされる。『源氏物語』以外にもこうした事例は拾い上げることができそうだ。『伊勢物語』五十九段では、男が「死に入」る状態となった際、顔に水を注いだことで息を吹き返す話が見えている。水をかけることで正気を取り戻すことは何ら変哲のないことにも思えようが、水の力を神聖視する古代的観念を踏まえれば、この事例なども蘇生の呪術と見なしてよいだろう。[12]

大空をかよふまぼろし夢にだに見えこぬ魂の行く方たづねよ

（「幻」四―五四五）

紫の上を亡くした光源氏はこのように歌う。古代人にとって人が死ぬこととは、そのからだから魂が抜け出すことを意味していた。「死に入る魂のやがてこの御骸にとまらなむ」（「御法」四―五一〇）と夕霧が期待していたのも、死者の魂が離脱して「骸」となることを表している。よって、その蘇生を期待するに招魂の呪術がなされるわけである。古記録には、

昨夜風雨間、陰陽師恒盛、右衛門尉惟孝昇東対上（尚侍住所）魂呼、近代不聞事也、

（大日本古記録『小右記』万寿二年八月七日）

などと見られる。藤原道長の娘嬉子の死に際し、『小右記』の記事は招魂呪術がなされていたものとしてしばしば引用されるが、ここでそうした招魂が「近代不聞事也」と記されることは、逆の意味で嬉子の死がいかに重いものであったかを指し示し、またそれにすがろうとする人々の意識が窺えよう。

とりあえず、以上のように死と招魂をめぐる観念について振り返ったところで、それが「添ひ臥す」ことといかに結び付き得るのかが検討すべきこととなる。死に際して、亡骸に対して残される者が取る行動として、「添ひ臥す」ことが意味あるものであり得たかどうかということだ。だが、これを想起することはそれほど困難なこととは思われない。というのは、現在でも通夜の際に、死者と並んで寝ることは特段珍しいことではないからである。赤田光男は通夜の原義について以下のように解説している。

通夜も蘇生を願う儀礼である。遺骸のある部屋に近親者が夜を徹して籠るこの風習は殯や喪屋生活の名残りとみなされる。通夜の極端な事例は但馬や因幡あたりで死者と最も近い肉親が一晩だけ屍体を抱いて寝たという抱寝の風である。実際に抱寝をしなくても、その痕跡を示す事例もある。山口県大島では死者の傍で夜伽することを添寝といい（『葬送習俗語彙』）、沖縄県古島狩俣では遺骸に網をかぶせて通夜することをダキトマラ（抱泊り）という（『沖縄文化史辞典』）ことからも、かつて死者と同床し、死者を生者と同様な状態に転換させようとしたものであろう。この類感呪術は肉親の死者に対する愛慕の表現行為でもあった。[13]

通夜とはその名のとおり、亡骸と家族らが一晩共に

することを意味する。最期を迎えて死者と近親者があらためてひとつに繋がる大切な時間となるわけだが、本来的に通夜はここで説かれるように招魂呪術の一つとしてあったにちがいない。残された者が亡骸を自分たちと同じ状態にすることによって、感染呪術を働かせるのである。そしてまた、その始原に殯や喪屋を想定するのも突飛なことではなく、むしろしぜんな類推と言えよう。

また、石上堅は通夜について以下のように記す。

……死人の家族が、通夜に亡骸に添寝をすることは、皇太子が父君の亡骸に、真床覆衾で添寝して、その天皇霊をうけ継ぐ神事、そのままである。……三重県北牟婁郡をはじめ広く、漁夫が海神に呼びかけ祈る時、「ツヤ、ツヤ」と称えて加護を念じ潜る。通夜の漢字は、蘇生・復活を念じるこの唱え言から出た語で、ツヤであり、ツウヤではないかもしれぬ。[14]

右は『日本民俗語大辞典』「通夜」の項に挙げられた解説である。ユニークな語源説とともに大事なところは、通夜で亡骸に添寝することに真床覆衾で添寝する天皇のすがたを重ね見ているところである。なるほど、折口信夫は次代を担う天皇が父帝とマドコオブスマで添寝をしたのではないかと推測しており、通夜における添寝との類同性が窺える。[15]だが、近年の大嘗祭研究では添寝・共寝を否定する見解が出されており、[16]石上が示した推定をにわかに受け入れることはできない。また殯の問題をめぐっては、招魂蘇生ではなく鎮魂や死者哀悼を意味するのだとする意見もあり、[17]そもそも葬送一般については究明が進むもののなかなかその実態をつかむのは難しい。[18]

しかし、次節で検討するように古典文学のなかに、死にゆく者に対して「添ひ臥す」事例が少なからず見えていることを考えれば、そこに何かしらの呪的意義を認めないわけにはいかないのではないだろうか。「添ひ臥す」こと、それが横になることなのかうつむくことなのか、このことも確定を見ていない。ただ、その姿勢はとりあえずおいてみても、亡骸に「添ひ臥す」と表現されることが殯や通夜の問題に繋がる可能性がある点を重く見たい。問題とする落葉の宮の行動も、そこには母の魂に働きかけ、招魂蘇生をはかる意義が

あったのではないか。類例を通して、そのことを確かめてみよう。

四、死者との添寝

死に近き母に添寝のしんしんと遠田のかはづ天に聞ゆる　（岩波文庫『赤光』一〇五）

いささか唐突に過ぎるかも知れないが、死者との添寝について考えるとき右の茂吉の歌が思い浮かぶ。「死にたまふ母」一連に見えるもので、茂吉の歌の中でも人口に膾炙したものだろう。もとよりこの歌に見えるのは「死に近き母」ではあるが、古典作品における死者に「添ひ臥す」例を見るにあたってひとつの導入としたい。

この歌で「添寝」がなされているのは、なるほど母のそばにいて離れまいとする感情に基づく行為であったろう。「かはづ」の声が「天に聞ゆる」さまは母の魂をいざなうようにも思わせるが、塚本邦雄はここにある臭いを嗅ぎ取る。

仄暗くひつそりした病室には、薬香と長患ひの老母のにほひが籠つてゐる。饐えた汗と脂と、そしてあの乳の臭ひ、他人には異臭悪臭のたぐひであらうとも、子にとつては手繰り寄せたいやうな懐しいにほひであつた。血に繋るその悲しいにほひに、屍臭の混る刻の、さほど遠からず到ることを、医師である作者は知つてゐたことだらう。しかし、さう思ふことすら今は耐へがたい。私は「添寝のしんしんと」にそのやうなにほひを嗅ぐ。[19]

よく知られる『茂吉秀歌『赤光』百首』から引用した。この歌から塚本は、薬の香りや饐えた汗と脂、そして亡骸となるからだから発する臭いを感じ取るのである。一般には母との死別を目前にした子の悲歌として理解されるものだろう。しかし塚本は、悲嘆や恩愛の情、つまり観念としての死だけでなく、生身の人間が死ぬという事実をこの歌から読み解いているのである。

いま問題とする『源氏物語』にも、そうした理解が必要となってくるのではないか。前掲したように、葵の上の死にゆくさまは、「損はれたまふことどものある」と、その腐敗していく死に顔がサディスティックに描かれていた。[20] 同様に落葉の宮が母に「添ひ臥」す

ことについても、そこに「いとゆゆしう」と女房から評されていたことは、死者や亡骸を穢れたものとして忌む観念が存在していたことの表れであろう。亡骸に「添ひ臥」すすがたから、単に母を恋う娘の悲しみのみを読み取るべきではない。

人の死は文学において美しきものへと昇華されがちで、読み手もそうした死の悲嘆の物語に陶酔しやすい。[21] そうであるがゆえに、死の現実を常に思い浮かべる必要がある。亡骸を放置しておけば腐乱し、死臭漂うものへと化すリアルを意識しつつ以下掲げていく資料を見てもらいたい。亡骸に「添ひ臥す」ことについて、悲嘆ゆえの行為としてのみ見ることを許さないはずだ。

殿の御前御帳の内に、児をするやうにつと添ひ臥したまひて、泣く泣くかかへたてまつらせたまへり。おほかた誰も誰もものおぼゆる人なし。通はせたまふ御声も、やがてうせもてゆくやうなり。あないみじ、心憂きわざかなと思しながら、よろづを尽させたまふほどに、酉の時ばかりに、すべてただ蚊の声ばかり弱らせたまふに、そこら満ちたる僧俗、上下、知るも知らぬもなく、願を立て額をつきののしる。

（『栄花物語』「楚王のゆめ」二―五〇六）

道長の娘嬉子が死去した際の『小右記』の記事として、「魂呼」なるものが見えていたことは先に確認したが、『栄花物語』でも復活を願って、嬉子の「御衣」を用いた招魂呪術が描かれている（同五〇七）。中でも注目されるのは、引用した道長の「つと添ひ臥し」というものである。「殿の御前」すなわち道長は、御帳台のなかで、「児をするやうに」嬉子を抱えつつ「添ひ臥し」ているが、この行動を果たして嘆きの表出として理解するだけでよいのかどうか。死にゆく娘に「添ひ臥」すことによって、生きている者の魂をもって死を退けようとする、招魂蘇生の術であったと読めるのではないかと考える。「よろづを尽させたまふ」とさまざまな手段を講じ、誰もがその命を繋ぎとめようとするさなかでなされるがゆえにである。呪法のなかに道長の行動があることを押さえたい。

招魂蘇生のため死者に身を近づけることは、同時に危険な行為でもあり得ることは先に見てきた通りであ

る。嬉子の臨終を受け、道長自身が「あさましくて臥」（同五〇七）してしまっており、しばらくして「生き出で」（同五〇八）たことが語られる。死にゆく者に「添ひ臥す」ことは、やはり自らの死をも引き寄せかねないものであったことが窺えよう。

「上の御前」、妻倫子もまた、「ただ子持の御身に一つにまろかれて臥させたまへり」（同）という行動をとる。「一つまろかれて」の所作は、亡骸と一緒に丸くなるように抱えて臥すことを意味するらしい。『栄花物語』には他にも、伊周が定子の亡骸を抱く例（「とりべ野」一―三二六）、死にゆく長家の妻を母が抱く例（「もとのしづく」二―二二七）、公任の妻が娘の亡骸を抱き、のちにその霊と対面する例（「後くゐの大将」二―三八二）等が見えており、死者を「抱く」ことも単なる悲嘆の描写であるとは考えにくい。[22]

さらに、「御枕も何も同じさま」にする、「屏風」を逆にする、[23]「御殿油を取り寄せ」る、「御髪」を「いと緩にひき結」う、[24]「返したまへ」と「泣きまろ」ぶ（以上、同五〇九～五一〇）、「まろぶ」については後述したいが、いずれもみな呪術的行為と解されよう。そうした行為とともに「添ひ臥す」が見えるのである。

嬉子の死を例にとって死者に「添ひ臥す」ことの意味を考えてきたが、この事例は何も特異なものではなかったらしい。時代が下ってもそれを指摘することができるようだ。『浜松中納言物語』における以下の場面を見てみよう。

さりとも生けたてまつり給ひてむ、と、仏などのあはれみをたれ給はむやうに、命をかけて思ふままに、火近う取り寄せたれども、ものおぼえぬさまにて、うち身じろき、顔ひき入れなどもせで、まことに亡き人のやうにて臥し給へる、顔くまなう白うをかしげに、ここもとぞ、すこしおくれたりけれと見ゆるところなう、あざあざとうつくしげに、分け目、髪ざし、額のきはなどにいたるまでめでたきを、あさましうあはれとまぼるに、涙さらにとどまらず。つと添ひ臥して、仏をわれもいみじう念じ申して、顔に水をいささかかけなどすれど、なほ同じさまにて、いと心もとなし。

（『浜松中納言物語』巻四、三〇〇）

ここは、吉野の姫君に中納言が「添ひ臥」す例である。

母尼君の死を受けて、姫君も「絶え入」（同二九六）ってしまう。一般に姫君が気絶したと解されるところだが、「息のかよふけしきもなく、腕などもひややか」（同二九九）な点も踏まえ、死の表現と同質のものとして見ておきたい。燈火を近くに取り寄せて姫君のすがたを見るも、彼女は身動きひとつしない。「亡き人のやう」なその姿態を、中納言の視線が舐めるように捉えている。そしてついに、中納言は姫君に「つと添ひ臥し」てしまうのである。

自身でも仏に祈念し、その顔に水を掛けたりもする。火を灯すことは死の場面にあたって何度も見えていたことであるし、水を掛けることも『伊勢物語』五十九段で確認したように招魂蘇生のためのものであろう。[25] 仏に祈念することはもちろんとして、そこに「添ひ臥す」が見えているのである。それも、男女の関係となっていたわけではない姫君に対し、唐突に身を寄せることを「いとほしう」（同二九九）と思いつつも、中納言が「つと添ひ臥し」ているのである。その行為が呪的な意味を有することを示す、非常に分かりやすい例となっていないだろうか。[26]

当然、後期物語では『源氏物語』との重なりは考慮しておく必要がある。だが、ならばなおのこと、死に際して「添ひ臥す」ことの意義が認められ、それが以降の物語にまで保持されていったのだと考えてよいのかもしれない。

このように死と向き合うことは、それに抗う者らの激しい祈りそのものであった。もちろん、死者の極楽往生を願うこともあったろう。しかし先に述べたことの繰り返しとなるが、仏教的な観念としての往生にすがるよりも、自らの危険をも顧みず、死にゆくからだに「添ひ臥す」という招魂蘇生の術にすがったことも認めておかねばならない。

さらに、死のなかで特に注視される帝の死に際しても、「添ひ臥す」の例を確認することができる。いままでの資料を補足すべきものとして、『讃岐典侍日記』の例を掲げておこう。

大弐の三位、長押のもとにさぶらひたまふを見つかはして、「おのれは、ゆゆしくたゆみたるものかな。われは、今日明日死なんずるは知らぬか」とおほせらるれば、「いかでたゆみさぶらはんず

るぞ。たゆみさぶらはねど、力のおよびさぶらふことにさぶらはばこそ」と申さるれば、「何か。今たゆみたるぞ。今こころみん」とおほせられて、いみじう苦しげにおぼしたりければ、片時御かたはら離れまゐらせず、ただ、われ、乳母などのやうに添ひ臥しまゐらせて泣く。

（『讃岐典侍日記』上巻、三九七）

死の影が忍び寄る堀河天皇は、乳母である大弐の三位を責め立てる。死を前にして甘えているすがたとして読めるが、作者は苦しむ帝のそばを離れず「添ひ臥し」ている。『讃岐典侍日記』には「添ひ臥す」が六例見られるが、いずれも作者や周囲の乳母らが死にゆく帝に「添ひ臥す」例となっている。ここで「乳母などのやうに」とあるのは、だだをこねる子をなだめる母のような存在、という意味ではあるまい。[27] その職掌を考えた際、やはり乳母の有する始原的な力が期待されてのことであったろう。[28]

見れば、大弐の三位、うしろのかた抱きまゐらせて、大臣殿の三位、ありつるままに添ひ臥しまゐらせられたり。御あとのかたについゐたれば、大弐の三位、「苦しうせさせたまへば申しつるぞ。その御足とらへまゐらさせたまへ」とあれば、とらへまゐらせゐたり。御汗のごひなどせさせたまふ。大臣殿の三位、「かく静まらせたまへるほどに、せまほしきことのある、して参らん」とて、「参らせたまへ」とあれば、添ひ臥しまゐらせぬ。

（上巻、四一四）

堀河天皇が危篤に陥ったところは特に注目すべきものである。「臥す」とともに「抱く」が見えるが、これも先に触れた通り呪的な意義を持つものであった。「大弐の三位」が帝の「うしろのかた」を「抱き」かかえ、「大臣殿の三位」が「添ひ臥し」ている。さらに、それと入れ替わるようにして今度は作者讃岐典侍が「添ひ臥し」ているのである。時を措かず、人が交替してでも「添ひ臥」すことが求められているということは、やはり乳母の力による、生者の力による感染呪術と認められるのではないだろうか。

どうやら、その身に「添ひ臥す」こととは、死者と生者とがつながるしるべの一つであったようだ。対照化させるために、これまでとは逆に死者が生者に「添

ひ臥す」例も合わせて見ておきたい。

火をほのかにかきあげて、泣き臥せり。あとのかた、そゝめきけり。火を消ちて見れば、そひ臥す心ちしけり。死にし妹の声にて、よろづの悲しきことを言ひて、泣く声も言ふとも、たゞそれなりければ、もろともに語らひて、泣く〳〵さぐれば、手にもさはらず、手にだにあたらず。ふところにかき入れて、わが身のならんやうもしず、臥さまほしきことかぎりなし。……この女を死にける屋を、いとよくはらひて、花・香たきて、遠き所に、火をともしてゐたれば、この魂なん、夜な〳〵来て語らひける。

（日本古典文学大系『篁物語』三四）

死者の霊魂がありありと描かれていることは一読して分かろう。『篁物語』において、篁と恋仲となった異母妹が悶えながら亡くなった後、篁の身に「そひ臥」している例である。「火をほのかにかきあげて」、「火をともしてゐたれば」とあるのはこれまで見てきたものと同じく、招魂の火であることは間違いない。[29] 死者と生者との魂の交感に、こうして「添ひ臥す」の表現が見られるのである。

いくつか用例を掲げて検討してきたが、主に民俗学が取り上げてきた通夜・添寝・殯といった問題を、こうして古代の文学を考える際にも援用できることを確かめてきた。一見、日常的な恋着・悲嘆の所作と映るものでも、そこに籠められた祈りのすがたを見過ごすべきではないと考える。

五、母を恋う落葉の宮

そろそろ落葉の宮の問題へと話を戻そう。

今宵しもあらじと思ひつることどものしたためも、いとほどなく際々しきを、いとあへなしと思いて、近き御庄の人々召し仰せて、さるべきことども仕うまつるべく、掟て定めて出でたまひぬ。事のにはかなればそぐやうなりつることども、いかめしう人数なども添ひてなむ。大和守も、「ありがたき殿の御心おきて」など喜びかしこまりきこゆ。なごりだになくあさましきことと、宮は臥しまろびたまへどかひなし。親と聞こゆとも、いとかくはならはすまじきものなりけり。見たてま

つる人々も、この御事を、また、ゆゆしう嘆ききこゆ。大和守、残りのことどもしたためて、「かく心細くてはえおはしまさじ。いと御心の隙あらじ」など聞こゆれど、なほ峰の煙をだにけ近くて思ひ出できこえむと、この山里に住みはてなむと思いたり。

（「夕霧」四―四四二）

夕霧や大和守の差配のもと葬儀は執り行われていく。母とともにいる時間を、招魂蘇生を祈る落葉の宮を許さないかのように、極楽往生を隠れ蓑に夕霧は夫たらんとする自身を誇示するべく差配していく。最後まで母に執着する落葉の宮は「臥しまろ」ぶのだが、『栄花物語』の例で見たように、この行為を単なる悲しみのすがたととるにはためらいを覚える。それは死者と向き合う呪術的ふるまいであった。吉田比呂子は「フシマロブ」について以下のように述べる。

このように、アシズリやフシマロブという匍匐礼（蘇生儀礼）と関わりが深い語を検討していくと、これらの語が平安後期あたりから使用される場面・範囲が拡大し、儀礼的な意味合いが薄れていく傾向が見られる。この原因の一つとして、蘇生を願うよりも、往生を願う浄土思想の流行があると思われる。死生観の変化と密接な関係があろう。それゆえに、特に蘇生儀礼と関わりが深い語は、慟哭の様子や感情の高ぶり、思いつめた様子を表わす語となり、表現する範囲が拡大して従来の意味は次第に薄れていったものと思われる。[30]

上代の事例を引きながら、「ふしまろぶ」が本来的に蘇生儀礼と深い関わりをもつものであることを示す。もとより吉田も、それが平安後期あたりから儀礼的意味合いが薄れ、従来の意義を失っていったとするわけだが、その意味づけは微妙なところである。むしろ、嬉子の例などで見たように招魂蘇生の意義が見失われつつも、そうした行動を取らざるを得ないことを思い返したい。つまり、死者に身を近づけることは、仏教的な文脈にもとづく往生や、執着する罪、そして穢れの意識と、招魂蘇生を祈る意識とのせめぎ合いが見られるのではなかったろうか。死にゆく者を残される者の身に引き寄せようとする祈り、それが敗れ去っていくことをも物語るものだったのだと考えたい。

こうした呪術の敗北は、落葉の宮の行動として注目

されてきた塗籠籠もりの問題についても同様に考えることができようか。

かく心強けれど、今はせかれたまふべきならねば、やがてこの人をひき立てて、推しはかりに入りたまふ。宮はいと心憂く、情なくあはつけき人の心なりけりとねたくつらければ、若々しきやうには言ひ騒ぐともと思して、塗籠に御座一つ敷かせたまて、内より鎖して大殿籠りにけり。

（「夕霧」四―四六七）

母に寄り添おうとする落葉の宮は、夕霧によって一条の邸へと連れ戻される。そして、最後の砦として落葉の宮が選んだのが塗籠という空間であった。「かく心強」き「この人」、ここは女房の小少将を指すが、彼女の手引きで落葉の宮の居所へと夕霧が近づいてくる。仕方なしに逃げ込んだ先が塗籠であった。

塗籠は聖所としての意義がしばしば論じられるが、同時にそれは池浩三が述べるように、家を守護する祖先の霊と出会う場でもあった。[31] したがって、そこに「大殿籠」ることは母一条御息所と繋がらんとする呪的な行為と見ることもできよう、[32] しかし閉ざされたはずの塗籠はあっけなく開かれていくこととなるのであった。[33] 母に「添ひ臥す」「臥しまろぶ」ことの不可能性とともに、この塗籠に籠もることも成し遂げることができないのである。

御物の怪むつかしとて、とどめたてまつりたまひけれど、いかでか離れたてまつらんと慕ひわたりたまへるを、人に移り散るを怖ぢて、すこしの隔てばかりに、あなたには渡したてまつりたまはず。

（「夕霧」四―三九八）

死にゆく母に寄り添おうと努めること、それは自身にも死の影が迫ってくることを意味する。母は物の怪を意識して娘を引き離そうとするものの、「いかでか離れたてまつらん」と落葉の宮が慕うことは、なるほど密着した親子関係であったと言えよう。だがそれは、母を支える彼女なりに選び取った行為であり、死をも受け入れる覚悟をもったものであった。

臥したまひぬるままに、いといたく苦しがりたまふ。御物の怪のたゆめけるにやと人々言ひ騒ぐ。例の験あるかぎりいと騒がしうののしる。宮をば、「なほ渡らせたまひね」と、人々聞こゆれど、御

身のうきままに、後れきこえじと思せば、つと添ひたまへり。（「夕霧」四―四二六）

骸をだにしばし見たてまつらむとて、宮は惜しみきこえたまひけれど、さてもかひあるべきならねば、みな急ぎたちて、ゆゆしげなるほどにぞ大将おはしたる。（「夕霧」四―四三九）

母が物の怪に苦しんでいたとき、「後れきこえじ」と母に「つと添」っていたのも、母亡き後に、「骸をだにしばし見たてまつらむ」と、亡骸とともにいることも、母に寄り添おうとして死を自ら引き寄せる表現となっていよう。実際、彼女のすがたは、「亡き人と異ならぬ」（「夕霧」四―四四一）、「亡き人のやうにて」（同四六六）と、小少将の言葉を通して語られている。

母に寄り添おうと努めること、そしてこの世に生きる自分の身に引き寄せて母に力を与えること。それもまた、母に従わざるを得ない受動的な生き方であると見なすことはできよう。しかし、むしろそこに、自身の生をも顧みず母を支えようとする彼女独自の主体的な生も認めてみたいと思う。皇女の生き方を強いられてきた一方で、落葉の宮は母が望んだ皇女の尊貴性、気高さを維持するだけでなく、気高い者のすがたにふさわしからぬ、亡骸に「添ひ臥し」し、「臥しまろ」ぶ行為をもって、母を呼び戻そうとしたのである。自らの死を引き受けてでも母の魂を希求したのが、落葉の宮という人の生き方であった。

注

（1）『源氏物語』およびその他の引用は小学館新編日本古典文学全集により、私に傍線・頁数等を付した。

（2）皇女の結婚の問題は、今井源衛「女三宮の降嫁」（『今井源衛著作集』第二巻、笠間書院、平成一六年）、後藤祥子「皇女の結婚―落葉宮の場合」（『源氏物語の史的空間』東京大学出版会、昭和六一年）、今井久代「皇女の結婚―女三の宮降嫁の呼びさますもの」（『源氏物語構造論―作中人物の動態をめぐって』風間書房、平成一三年）等参照。

（3）宮川葉子「落葉宮」（『源氏物語講座』第二巻、勉誠社、平成三年）、鈴木裕子「一条の御息所と落葉の宮＝母と娘の蜜月が終わって」（『源氏物語』を〈母と子〉

から読み解く」角川書店、平成一七年）、平林優子「皇女落葉の宮論―その理想的イメージの形成と崩壊」（『源氏物語女性論　交錯する女たちの生き方』笠間書院、平成二一年）等参照。

（4）塩見優「『源氏物語』の落葉宮―死者との一体化願望―」（『学習院大学人文科学論集』平成二二年一〇月）。

（5）伊藤慎吾「源氏物語に見える添臥すと添臥とについて」（『武庫川国文』昭和五二年三月）、菅野洋一「平安の姿勢―「そひふす」考―」（『文芸研究』（東北大学）昭和五七年一月）、山本利達「そひふす・よりふす」（『源氏物語攷』塙書房、平成七年）、黒須重彦「「添ひ臥す」考―よりふす・よりゐる―」（『源氏物語の鑑賞と基礎知識』「末摘花」平成一二年一〇月）、岡野友里「絵を描き「添ひ臥す」斎宮女御」（『物語文学論究』平成二三年三月）。

（6）中村義雄「元服」（『王朝の風俗と文学』塙書房、昭和三七年）、服藤早苗「副臥考　平安王朝社会の婚姻儀礼」（『王朝人の婚姻と信仰』森話社、平成二二年）、青島麻子「「添臥」葵の上―初妻重視の思考をめぐって―」（『源氏物語　虚構の婚姻』武蔵野書院、平成二七年）等参照。

（7）政治的な意義に関しては、（6）服藤論文参照。

（8）男女の性愛が「添ひ臥す」に象徴されることについては、匂宮が浮舟に、「いとをかしげなる男女もろともに添ひ臥したる絵」（「浮舟」六―一三二）を描いてみせるところにも窺い知ることができる。

（9）注（5）における菅野の論では、「意識のない人を起こそうとするのに添い寝をする必要があろうか」とし、「添い寝ではなく上からおおいかぶさるようにした姿勢」だとする。たしかに、「添い寝」の状態であったとは即断できないが、しかしそれは現代的な感覚に基づく「私の素朴な疑問」であり、後述するように亡骸に「添ひ臥す」意義は別に考える必要がある。なお、注（5）山本論文では、ここを「源氏は夕顔によりそい体を横にしたもの」とする。

（10）呪具としての燈火の問題については、林田孝和「源氏物語における死後の描写―ともし火をかかげつくして―」（『源氏物語の発想』桜楓社、昭和五五年）参照。なお、津島「歓待の火―光源氏と空蟬を繋ぐ

もの―」（『物語文学論究』平成二八年三月）でも論じたことがある。

（11）『大鏡』「伊尹」伝では、「枕がへし」（一七七）をしたことで蘇生できない事例を見い出せる。なお、枕と招魂の関わりについては、津島「柏木の最期―「枕をそばだてて」語る姿に注目して―」（『物語文学論究』平成二三年三月）で論じたことがある。

（12）水が蘇生に効力を発揮する例は『竹取物語』にも指摘でき、石上の中納言が白目をむいて瀕死の状態である時に、人々が「水をすくひ入れ」たことで「生き出で」（五四）たとある。また、『今昔物語集』巻三・三十三にも類例が見える。

（13）赤田光男「葬送儀礼の特質」（『祖霊信仰と他界観』人文書院、昭和六一年）。

（14）石上堅「通夜」『日本民俗語大辞典』（桜楓社、昭和五八年）。

（15）折口信夫「大嘗祭の本義」（『折口信夫全集』第三巻、中央公論社、平成七年）。

（16）岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開―即位と大嘗祭―」（『古代祭祀の史的研究』塙書房、平成四年）、岡田荘司「〝真床覆衾〟論と寝座の意味」（『大嘗の祭り』学生社、平成二年）、同「大嘗祭「寝座」秘儀説の現在」（『国学院雑誌』平成一五年一一月）等。

（17）招魂蘇生説は折口説および和歌森太郎「大化前代の喪葬制について」（『和歌森太郎著作集』第四巻、弘文堂、昭和五五年）、鎮魂説は五来重「遊部考」（五来重著作集第三巻『日本人の死生観と葬墓史』法蔵館、平成二〇年）、哀悼説は岩脇紳「「殯」（モガリ）」（『近畿民俗』昭和四八年一月）等。なお、殯の実態については、和田萃『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』上巻（塙書房、平成七年）、上野誠『古代日本の文芸空間―万葉挽歌と葬送儀礼―』（雄山閣、平成九年）、稲田奈津子「殯儀礼の再検討」（『日本古代の喪葬儀礼と律令制』吉川弘文館、平成二七年）等。

（18）田中久夫「平安時代の貴族の葬制―特に十一世紀を中心として―」（『祖先祭祀の研究』弘文堂、昭和五三年）、水藤真「中世的葬送・墓制の淵源」（『中世の葬送・墓制―石塔を造立すること―』吉川弘文館、平成三年）等。また、『源氏物語』との関わりについては、田中隆昭「源氏物語における死・葬送・服喪」

（『源氏物語 歴史と虚構』勉誠社、平成五年）、頼富本宏「源氏物語の葬送―とくに仏教儀礼の立場から―」（『王朝文学と通過儀礼』竹林舎、平成一九年）等がある。

（19）塚本邦雄『茂吉秀歌『赤光』百首』（講談社学術文庫、平成五年）。

（20）注（10）林田論文参照。

（21）『源氏物語』における古典的な研究としては、岡崎義恵「死をめぐる美」（岡崎義恵著作集第五巻『源氏物語の美』宝文館、昭和三五年）、石田穣二「源氏物語における四つの死―歌語のことなど―」（『源氏物語論集』桜楓社、昭和四六年）等がある。

（22）津島「戸にいる翁、抱く嫗―『竹取物語』の親と子を考える―」（『横浜英和学院教育』平成二一年三月）ではこれらの例を挙げ、「抱く」という行為に、客体の魂が賦活するよう自身の霊魂をもって守護する呪的な力が内在すると指摘した。また、塩見優「死者を抱く―『栄花物語』の子を看取る親をめぐって」（『王朝歴史物語史の構想と展望』新典社、平成二七年）も、蘇生の行為であると論じる。

（23）榊原悟「屏風＝儀礼の場の調度―葬送と出産を例に」（『講座日本美術史』第四巻、東京大学出版会、平成一七年）参照。

（24）新井風由花「「ひき結ふ」髪―出産時の葵の上の姿を通じて―」（『物語文学論究』平成二三年三月）は、「出産の場面で髪を「結ふ」こととは、内側に魂を込めるだけではなく、魂を外からの邪気から守る効果があったのだろう」とする。もとより、嬉子の死は出産に際してのものであった。なお、高橋六二「ゆふ」（『古代語を読む』桜楓社、昭和六三年）参照。

（25）中西健治『浜松中納言物語全注釈』（下巻、和泉書院）は『伊勢物語』五十九段を引きつつ、顔に水をかけることを、「原初的、効果的な対処療法でもあろうし、何か招魂の儀式かと思われる」と注する。

（26）他にも『夜の寝覚』では、出産のため瀕死の状態にある中の君に大納言が「添ひ臥し」（巻二、一三三）ている例が見える。また『風に紅葉』には、一品の宮の亡骸に夫である内大臣が、「そのままに同じさまにて臥し給へる」（中世王朝物語全集『風に紅葉』下、九五）とする例が見える。「添ひ臥す」ではなく「臥

す」であるが、父関白から「いまいましく」思われ「いさめ」られていることからも、亡骸の傍らで「臥」していることは確かなようである。『今昔物語集』にも、妻の亡骸を抱き臥す夫の例（巻十九・二）や、子の亡骸の傍らで臥す母の例（巻二十九・二十七）が見えている。

（27）岩佐美代子『讃岐典侍日記全注釈』（笠間書院、平成二四年）は、「医療未発達の時代、重病者への看護とは、患者にひたすら寄り添い、臥床に疲れた身体を支え、痛み処をさすり、揉み和らげる、素手による文字通りの「手当」」と説明する。また、小谷野純一『讃岐典侍日記』（笠間書院、平成二七年）は、「乳母のように添い臥して泣くというのだが、母性の眼差しとも思われる発露で、興味深い」と注する。もちろん本論は、「看護」・「手当」や「母性の眼差し」の始原を考えるものである。

（28）折口信夫「皇子誕生の物語」（『折口信夫全集』第十八巻、中央公論社、平成九年）、坂田裕紀子「乳母の始発と必要性」（「物語文学論究」昭和五四年一二月）、吉海直人『平安朝の乳母達―『源氏物語』への階梯―』（世界思想社、平成七年）、同『源氏物語の乳母学―乳母のいる風景を読む―』（世界思想社、平成二〇年）等。

（29）石原昭平「篁物語論」（『篁物語新講』武蔵野書院、昭和五二年）、同「「篁物語」における招魂―主題性とのかゝわり―」（「帝京大学文学部紀要」（国語国文学）昭和五二年一〇月）参照。

（30）吉田比呂子「儀礼を背景に持つ表現―マロブとアシズリを中心として―」（『国語語彙史の研究』第八巻、和泉書院、昭和六二年）。なお、『源氏物語』では他に、浮舟の死に対して母中将の君が「臥しまろぶ」例が見えている（「蜻蛉」六―二一一、二四二）。

（31）池浩三「聖所としての塗籠」（『源氏物語―その住まいの世界―』中央公論美術出版、平成元年）。

（32）阿部邦宏「塗籠に籠る、落葉宮」（「物語文学論究」平成一三年一月）参照。

（33）小嶋菜温子「「ぬりごめ」の落葉宮―〈家なき子〉夕霧と、タブーの不在」（『源氏物語の性と生誕―王朝文化史論』立教大学出版会、平成一六年）参照。

〈付記〉

本稿は、平成二四年度全国大学国語国文学会夏季大会において発表したものを礎とした。