

恋情の復権

——「哀江頭」から「長恨歌」へ——

諸田龍美

一 問題の所在

天寶十四載（七五五年）十一月、安祿山は唐王朝に反旗を翻し、長安へと攻め上った。やがて、当時世界最大といわれた首都は賊軍の手に落ち、玄宗皇帝は遠く成都にまで落ちのびて、唐王朝は滅亡の危機に瀕したのである。この反乱を機に、事実上、盛唐時代は終わりを告げ、中唐と呼ばれる新しい「戦後の時代」を迎えることとなった。こうした大転換の契機ともなった安祿山の反乱は、一体なぜ起こったのか。その原因は様々である^①が、最も知られた解釈は、要するに、長い治世の後半、政治に倦んだ玄宗が、楊貴妃という絶世の美女に惑溺し、政治を省みなくなった、その隙を、安祿山に衝かれたのだというものである。例えば、こうした解釈の定着に決定的な影響を与えた白居易の「長恨歌」^②（〇五九六）には、華清宮で玄宗と結ばれた楊貴妃の艶冶な姿態が、次のように詠じられている。

春寒賜浴華清池 春寒くして浴を賜ふ 華清の池

溫泉水滑洗凝脂 溫泉 水滑らかにして凝脂に洗ぐ

侍兒扶起嬌無力 侍兒 扶たすけ起たこすに 嬌なとして力無し

始是新承恩澤時 始めて是れ 新たに恩沢を承くるの時

雲鬢花顏金步搖 雲鬢うんびん 花顏はなげん 金步搖きんぽえろ

芙蓉帷暖度春宵 芙蓉の帷とまほり 暖かぬかにして 春宵を度わたる

春宵苦短日高起 春宵 短みじきに苦くるしんで 日高ひたかくして起たく

從此君王不早朝 此れ従より 君王 早朝はやあそせず

玄宗皇帝は楊貴妃の色香を知るや、「早朝」つまり「政治」を省みなくなってしまうた、というのである。こうして安祿山の反乱が勃発したことを考えれば、楊貴妃は文字通り傾国の美女であったと言える。

一方、この反乱に巻き込まれ、しばらくは妻子とも離ればなれの生活を余儀なくされていた杜甫は、賊軍によって都に軟禁されていた至徳二載（七五七年）の春、長安有数の行樂地であった曲江池のほとりを、反乱軍の目を憚おそってこっそりと歩きながら、「哀江頭（江頭に哀しむ）」（巻四）という作品を詠じている。

少陵野老吞聲哭 少陵の野老（杜甫自身をいう） 声を吞みて哭し

春日潛行曲江曲 春日潛行す 曲江の曲まが

江頭宮殿鎖千門 江頭の宮殿 千門を鎖し

細柳新蒲爲誰緑 細柳新蒲 誰が為にか緑なる

つい数年前までは賑わっていた曲江池の離宮は今やその門を閉ざし、美しい新緑を賞めむべき主人（玄宗・楊貴妃）も、もはやいない——。杜甫はこの後、玄宗の寵愛を一身に集めていた頃の楊貴妃を描写し、更に続けて、その栄華はかなの儂さを次のように歌っている。

明眸皓齒今何在

明眸皓齒(楊貴妃をいう) 今何くにか在る

血汚遊魂歸不得

血汚の遊魂 歸り得ず

清渭東流劍閣深

清渭は東流し 劍閣は深し

去住彼此無消息

去住彼此(玄宗と楊貴妃) 消息無し

人生有情淚沾臆

人生情有り 涙 臆を沾す

江水(底本作草) 江花豈終極

江水江花 豈に終に極まらんや

詩にいう「血汚の遊魂 歸り得ず」とは、馬嵬坡で処刑された楊貴妃の魂が、再び長安に戻っては来られないことを詠じたものである。同じように蜀へと都落ちした玄宗の消息も、杳として知れなかった。人間の営みとは、かくも儂いものか——そうした慨嘆にとらわれて、「有情」の人たる杜甫は、涙を流さざるを得なかったのである。それに比べて、感情というものを持たない「無情」なる自然は、永遠に終焉を迎えることはない。「江水江花 豈に終に極まらんや」という杜甫の叫びは、永遠なる自然の前では、人間の営みなど儂い「一場の夢」に過ぎないという、悲痛なる認識から生まれたものであった。

ところが、安祿山の反乱からほぼ五十年後に詠じられた白居易の「長恨歌」では、同じく玄宗・楊貴妃の事件を題材としながら、次のように、その結句において、杜甫とは全く違った感慨が詠じられているのである。

天長地久有時盡

天長地久 時有りて尽くるも

此恨綿綿無絶(底本作盡) 期

此の恨み 綿綿として絶ゆる期無からん

すなわち、天地自然は悠久なものではあっても、いつかは尽き果てる時があるだろう。しかし、楊貴妃と永訣した玄宗の「恋の恨み」だけは、いつまでも永遠に絶えるときはあるまい、というのである。ここには、「自然(天地)」よ

りもむしろ人間の「感情（恋情）」こそが永遠であるという、杜甫の「哀江頭」とは全く逆の認識が示されている。こうした逆転は、なぜ生まれたのであろうか。

本稿は、この疑問を基本的な視座としながら、盛唐から中唐に至る間に生じた「恋情」すなわち「男女間の恋愛感情」に対する認識の変化を明らかにし、そうした変化が生じた原因を、多様な角度から、本質的に、説明しようとするものである。具体的な考察に入る前に、予めこの問題に関する論者の見通しを述べておきたい。

中唐という時代は、様々な意味で、中国史における画期的な時代であったといわれる。それは「恋愛文学」においても同様であった。「才子佳人」式の恋愛小説の誕生などは、中唐が「画期」であることを示す顕著な一例であるが、そうした恋愛文学の成立に際して、白居易の「長恨歌」や元稹『鶯鶯伝』が果たした役割には、決定的なものがあつた。実際この二作品は、中唐恋愛文学の最高峰とも称しうる作品であつて、その後の文学史に与えた影響も甚大である。ではなぜ中唐において、「恋愛」が、次第に文学の主要なテーマへと成長し、「長恨歌」や『鶯鶯伝』のような傑作が生み出されるに至つたのか。その原因としては、先ず、社会的な要因として、科挙制度の充実に伴う価値観の變化を指摘することができる。さらに、そうした「恋愛」が、小説や詩の形式で表現され、その主人公が、多くの場合、妓女と青年知識人、すなわち若き詩人たちであつたことに鑑みれば、そこには当然「文学」に固有の要因も介在していたはずである。また、そうした「裾野」に支えられて最高峰たる傑作が生み出されるに際しては、作者の個性も、不可欠な要素として忽視できないであらう。こうした種々の要因によって中唐の恋愛文学は支えられていたと判断されるのだが、本稿の立場から見ただけの場合、より重要なのは次の点である。すなわち、文学が本質的に深く「抒情性」に根差すものであるとすれば、中唐における恋愛文学の台頭は、「恋情」に対する認識の變化と本質的な次元で連動していたはずだ、と予想される点である。杜甫の「哀江頭」と白居易の「長恨歌」における認識の逆転も、そうした中

唐における「恋情」認識の深化に呼応する現象であったと推察されるのである。

唐以前における中国の古典文学では、「恋愛」は必ずしも文学の主要なテーマではなく、むしろその希薄さこそが、特色であるとされてきた。しかし、「恋情」というものが、男女の生理を基礎とする、人間に本質的な不変の感情であるとすれば、中国においても「恋情」を基盤とする「恋愛文学」は根強く潜在したはずであるし、現在に遺されている作品によっても、最古の文学作品である『詩経』や、六朝の樂府、『玉台新詠』などに、その顕著な現れを確認することができる。にもかかわらず、それが——例えば日本の場合と比較して——長く文学の主流となり得なかったのは、恐らく儒教を中心とした倫理思想とその制度化による「抑圧」が大きく作用したのであろう。こうして、いわば冬眠を余儀なくされてきた「恋愛文学」が、中唐に至って文学の表舞台に復帰し、やがて詞や小説・戯曲など、後世の文学に、多大かつ決定的な影響を及ぼしてゆくこととなったのである。これが、本稿を「恋情の復権」と名づけた所以であるが、ではなぜ、このような現象が中唐において可能となったのか。私見によれば、この疑問は恐らく、先に呈示した、「哀江頭」と「長恨歌」との相違を巡る疑問と、同質のものである。そこで、本稿においては先ず、該詩を詠じた杜甫と白居易の、個人的な要因を考察することから、疑問の解明を試みたい。

二 詩の源泉としての「情」

杜甫が「哀江頭」の末尾に詠じたような、永遠なる自然とはかない人為との対照、またそれがもたらす感慨は、他の杜詩にも見ることができ、そのもっとも顕著にして著名な一例は、時を同じくして（至徳二載〔七五七年〕春）作られた「春望」の詩句「国破れて山河在り、城春にして草木深し」であろう。わが芭蕉がこれを踏まえて「夏草や

兵どもが夢の跡」の句（『おくのほそ道』）を詠じたことはよく知られている。また「春望」の二年後、乾元二年（七五九）秋に作られた「秦州雜詩二十首」其の二（卷七）には、

清渭無情極　清渭は無情の極み

愁時獨向東　愁ふる時　独り東に向かふ

という詩句がある。これは「哀江頭」末尾の「清渭は東流し　劍閣は深し／去住彼此　消息無し／人生情有り　涙臆を沾す／江水江花　豈に終に極まらんや」という詩句と、類似の発想・表現を有する詩句であって、本稿の立場からは特に注目される。これら一連の詩的発想の根底を成すものは、「無情の自然」と「有情の人間」という、対比の構図であろう。これは換言すれば、人間が他の存在と区別される第一の特徴は「情有する」点にあるという考え方に他ならない。この当時、こうした考え——人間における「情」の重要性——に関して、最も深い認識を有し、かつ、それを強く実感し得た存在は、誰にもまして「詩人」であったと思われる。詩が詩として成立するための、最も重要な要素の一つが「抒情」であることに鑑みれば、むしろそれは当然のことであろう。そして以下に見るように、数多の盛唐詩人のなかでも、杜甫こそは、最も深い「情」認識を有する詩人の一人であった。

杜甫の詩における「情」の重要性については、鈴木修次氏の專論が知られているが、その文学史上の意義について、鈴木氏は以下のように述べておられる。

一方においては、みずからを「腐儒」と自嘲しながらも、しかし文学にいのちをかけ続けてきた杜甫、その杜甫が、社会詩人たることをみずからやめて、放浪の旅に出てからは、特に顯著に「情」ということを口にして「情」の発散をしたこと、そしてまた、六朝詩人に対して、改めていろいろと関心を寄せたことは、次の時代の詩人たちに、大きな影響を与えるところがあったということができよう。「情」への関心は、本稿で説いてきた

ように、杜甫の社会詩人としての活躍中にもすでにあったと考えられるが、政治批判を主とするその時代には、存分に「情」を口にするのはためらわれるところもあったに違いない。しかし官を辞して、放浪の詩人になってから以降は、誰はばかる所もなく、自由に、また奔放に「情」を口にすることが可能になったのだ。杜甫の出現は、これまでとかくたてまえの理に傾きがちであった中国詩の世界において、新しいいぶきを与え、六朝詩の再認識の気運をも流行させるとともに、より自由で奔放な文学世界の流れの方向をきり開く役割を果たしたのだと
いうことができる。
(二七六頁)

鈴木氏が最後に「六朝詩の再認識」と述べておられるのは、杜詩における「情」の重視が、文学史的には、陸機が「文の賦」で「詩は情に縁りて綺靡にす、賦は物を体して瀏亮にす（詩縁情而綺靡、賦體物瀏亮）」（『文選』卷十七）と述べた「詩・縁情説」の、継承もしくは再評価であったという認識に基づいている。この「詩は情によって生まれる」という認識は、具体的には、例えば杜甫晩年（五八歳）の、

老來多涕淚 老來 涕淚多し

情在強詩篇 情在れば 詩篇を強ふ

「哭章大夫之晉」（卷二二）

という詩句に、最も顕著に表明されているだろう。鈴木氏が指摘するように、こうした杜甫における「情」への関心の高まり、再評価は、その後の文学の本質的な変化に先駆ける現象であった。特に杜甫の死後、程なくして生まれた白居易こそは、文学や人間存在における「情」の重要性を最も深く認識し、実感した詩人であったと推定される。以下、『毛詩（詩経）』大序との関わりを基軸として、杜甫から白居易に到る「情」認識の展開を確認してみたい。

杜甫の「情在れば 詩篇を強ふ」という詩句が端的に物語るように、彼には「詩は情によって生まれる」という認識があり、鈴木氏によれば、こうした作詩の源泉としての「情」への関心は、晩年になるほど強められていったとい

う。杜甫が抱いた「詩は情から生まれる」というこの認識は、文学史上にその源泉を探れば、原理的には『毛詩』大序の、

詩は志の之く所なり。心に在るを志と為し、言に発するを詩と為す。情中に動きて、言に形はる。之を言ひて足らず、故に嗟歎す、之を嗟歎して足らず、故に之を永歌す。(詩者志之所之也。在心爲志、發言爲詩。情動於中、而形於言。言之不足、故嗟歎、嗟歎之不足、故永歌之。)

にまで遡及し得るものであろう。杜甫が愛読した『文選』蕭統の序にも「詩なる者は、蓋し志の之く所なり。情中に動きて言に形はる。(詩者、蓋志之所之也。情動於中、而形於言。……)とある。但し、『毛詩』大序や『文選』の序におけるこうした言説には、社会道徳に傾く「言志」と、個人の抒情に傾く「言情」との、二つの要素が併存していると解釈できる。そして、伝統的にはむしろ「言志」の要素に重点を置いた儒家の「道徳的な解釈」こそが有力であった。鈴木氏によれば、杜甫も「三更三別」の詩を書く頃(乾元元年・四八歳)までは、「儒者であろうことをまじめに念願していたので、『毛詩』大序の「言志」の意識が「心底に強くあったに違いない」(三五三頁)という。それが晩年「放浪の詩人」の時代になると、次第に『文選』(陸機の「文の賦」や六朝詩人たちの著作・活動)を通じて、「縁情」——これが「大序」の「言情」に相当することは後述する——の側面、すなわち、個人的な抒情の側面をこそ重視するように変化していったのだ、と言われるのである。

一方、よく知られているように、白居易は、政治や社会の風刺を目的とした諷諭詩において、『毛詩』の道徳的な「言志」の伝統を、明確な形で継承した¹⁰⁾。それは元和十年(八一五)に、自身の文学理論の集大成として書かれた「与元九書(元九に与ふる書)」(二四八六)に最もまとまった形で表明されている。しかし、同じ「与元九書」において、白居易は、感傷詩に分類した作品群についても、次のように定義付けているのである。

事物 外に牽き、情理 内に動き、感遇に随ひて歎詠に形るる者一百首有り、之を感傷詩と謂ふ。(有事物牽於外、情理動於内、隨感遇而形於歎詠者一百首、謂之感傷詩。)

この感傷詩の定義を、本稿の立場に則して分析すれば、以下に挙げた二つの点を指摘することができる。①ここでは——諷諭詩との峻別という意識が働いているために——「言情(縁情)」の側面こそがクローズアップされ、強く意識されていること、また、②白居易には、『毛詩』大序という經典の表現を引き合いに出すことによって、「詩は情から生まれる」という感傷詩の骨格を成す認識に、いわば「お墨付き」を与えようとする意識があったと思われること、の二点である。白居易は、『毛詩』大序の「言情(縁情)」の側面を強調することによって、諷諭詩や閑適詩とほぼ肩を並べる形で——むしろこの両者により、重点はあったものの——感傷詩を定義付けることができたのだと思われる。先にも述べたように、『毛詩』大序には、「(道徳的)言志」と「(文芸的)言情」との二つの要素が併存している(と解釈できる)が、白居易の感傷詩の定義は、それまで伏在を余儀なくされていた「大序」の「言情」的側面に、新たに光を当てたものとして、注目すべき意義を持つものではあるまいか。「大序」が持つ「言情」的な要素が、鈴木氏の主張された『文選』の「縁情」的要素と同質のものであることは、今日ではごく自然に理解され得る着想ではあるけれども、『詩経』が儒家の經典とされたために、伝統的な文学・思想史の文脈では、両者は容易には結びつかなかった。だからこそ「文の賦」の「縁情」説が画期的とされたのであろう。しかし、白居易は感傷詩の定義において、それまで伏在していた「大序」の「言情」的な要素をこそ強調した。これによって、陸機の「縁情」説と「大序」の「言情」的側面が、実質的に、一連のものとして結びつけられたのである。これは、自然な連想であるだけに見過ごされやすい観点ではあるけれども、「文学理論史」においては、ある種、画期的な認識であったといえるのではないか。

しかしその一方で、後述するように、白居易にとって「詩は情から生まれる」という認識は、単に「伝統的な文学理論」として、頭で理解されていたばかりでなく、詩人としての実感（≡身体感覚）に裏打ちされた「真実」でもあった。したがって、その認識は、時に感傷詩の定義を越えて、より強く、踏み込んだ形で主張される場合もある。例えば同じ「与元九書」の、「詩経」を「六経の首」と考える、その根拠を述べた箇所、白居易は次のように、詩における「情」の働きを殊更に強く主張しているのである。

夫れ文は尚ひきし。三才に各おの文有り。……六経に就きて言へば、詩又之に首たり。何となれば、聖人人心を感ぜしめて天下和平なり。人心を感ぜしむるに情よりも先なるは莫く、言よりも始めなるは莫く、声よりも切なるは莫く、義よりも深きは莫し。詩は情を根とし、言を苗とし、声を華とし、義を実とす。（夫文尚矣。三才各有文。……就六經言、詩又首之。何者、聖人感人心而天下和平。感人心者莫先乎情、莫始乎言、莫切乎聲、莫深乎義。詩者根情苗言、華聲實義。）

ここに示された「詩は情を根とす」という認識は、感傷詩のみに限定されるものではない。いわゆる「四分類」の区別を越えて、詩一般に通用する原理として提示されているのである。

このように、白氏の主要な文学理論書たる「与元九書」を素材として考察した場合、白居易が、感傷詩に限らず「詩そのものを生み出す源泉」として、「情」の働きを特に重視していたことは明らかであろう。しかし、こうした、作詩における「情」重視の背景には、文学理論の継承という理智的な要素だけでなく、より本質的な要因として、次章で見るように、白居易の個人的な資質が潜在していたことを見落としてはなるまい。

三 「情」の身体性——多情な官能の詩人

松浦友久氏によれば、白居易が閑適詩において希求したものは「適」——身心ともに拘束や違和感のない境地——であった。その理由について、松浦氏は次のように述べておられる。¹⁶⁾

白居易は、なぜ、これほどまでに身心の「適」を希求し続けたのであろうか。少なくとも、その要因の一つは、生来の虚弱な体質と、それゆえに感度を高められた身心の感受性に在る、と見るべきであらう。かれの詩には、きわめてしばしば身心的な不快不適についての描写が見られる。不快・不適の典型としての「病氣」についても、避けることなく、むしろ熱心に詠っている。そして、そうした身心的な一連の作品に共通するものこそ、「適」への希求を核とした「説理」の手法に他ならない。ここには、かれにおけるさまざまな「適」の淵源が、正直な形で表れていると見られよう。すなわち、身体的な五官の適不適に直結した精神の適不適である。

一般に人は、身体的に「不快・不適」の情況に置かれたとき、平素には意識しない些細な刺激をも、大きなストレスとして受けとることになりやすい。病弱が人を感じやすくさせることも、古今の通則である。蒲柳の質に生まれ、早くから病気がちだった白居易が、いわば感受性のアンテナとしての身心の「適不適」に敏感だったことは、基本的に理解しやすいところと言えるであらう。^(三二七頁)

白居易が永く身心の「適」を希求し続けた根本原因として、生来の虚弱で病気がちな体質を指摘された松浦氏の説は、白居易の健康状態や身体感覚等を考察した諸研究の実績を踏まえた場合、極めて説得力を持つものと思われる。したがって白居易の詩作、殊に「身心の適」を希求した閑適詩を考える際には、その「病弱な体質」がもたらした影響——鋭敏な感受性など——を考慮することが、決定的に重要であると判断されるのである。就中、本稿の立場から

注目されるのは、以下に見るように、白居易が——その「病弱な体質」が最も顕現した状態である——「病氣」と、「情」とを、不可分の関係にあるものと捉えていた点である。母の喪に服して下邳に退居していた時期（元和六〜八（八一〜一三）年）の「病氣」（〇七七八）と題する詩で、白居易は次のように詠じている。

自知氣發每因情 自ら知る 氣の発るは毎に情に因るを

情在何由氣得平 情在れば 何に由ってか氣の平らぐを得ん

若問病根深與淺 若し病根の深きと淺きとを問はば

此身應與病齊生 此の身は心に病と齊しく生ぜしなるべし

この詩において白居易は、身体が「病氣」を発する根源的な要因として「情の存在」を挙げ、さらに「此の身は心に病と齊しく生ぜしなるべし」と述べて、「病根」としての「情」の根深さを確認している。松浦氏も指摘されているように、閑適詩作者としての白居易の本質が、その「病氣」がちな体質と不可分なものであったことに鑑みれば、この認識は、白居易研究においては、殊更に重要な意味を持つ。例えば、先にも挙げた「与元九書」のなかで、彼は「情の普遍性」に関して次のような認識を示している。

上は聖賢自り下は愚駭に至るまで、微は豚魚に及び、幽は鬼神に及ぶまで、群分かるるも氣は同じく、形異なるれども情は一なり。未だ声入れども応ぜず、情交はれども感ぜざる者有らず。聖人其の然るを知り、其の言に因つて、之を経するに六義を以てし、其の声に縁つて、之を緯するに五音を以てす。音に韻有り、義に類有り。韻協へば則ち言順ひ、言順へば則ち声入り易し。類挙がれば則ち情見れ、情見れば則ち感交はり易し。是に於いて……上下通じて一氣泰く、憂樂合して百志熙らがん。（上自聖賢、下至愚駭、微及豚魚、幽及鬼神、羣分而氣同、形異而情一。未有聲入而不應、情交而不感者。聖人知其然、因其言、經之以六義、緯其聲、緯之以五音。音有韻、

義有類。韻協則言順、言順則聲易入。類舉則情見、情見則感易交。於是……上下通而一氣泰、憂樂合而百志熙。要するにここには、「上は賢聖自り下は愚駭に至るまで、微は豚魚に及び、幽は鬼神に及ぶまで」「情」は普遍的なものであるから、詩によって「情」が十全に表出されれば、聖人は容易に人心を「感ぜしめる」ことができ、上下はその心を一つにして、その結果「天下の和平」を実現できる、との認識が示されているのである。この認識こそは、白居易の諷諭詩を、その根本において支えた理論であった。この点に関しては、既に別稿において論じたが（注14の拙稿）、さらに、人間のみなならず「微は豚魚に及ぶまで」情は共有されている、というこの認識は、花房英樹氏が白詩の「思想の頂点に立つ観念」として指摘された「生生の理」——あらゆる生命の充足への希求——の考え方とも直結するものであろう。花房氏は、「生生の理」への希求という「情想」が、具体的に表現された諷諭詩『桐花』に答う」に関して、次のように述べておられる。

そのような情想は、すでに「詩道」の文学の中にあつた。「和答詩十首」の中の、「桐花」に答う108の一
篇は、山岩の傍に、亭亭として聳え立つ孤桐が、紫霞とも見紛うばかりの花を群れさせ、春風に芳香を散放する
のを詠じる。一篇の主意は、名木の僻山に放置されるのを歎き、宮廷の苑中に献上することであつた。ただ「答
う」という文字が示すように、元稹の原唱とは、かなり趣きを異にする。元稹は、

截爲天子琴 截りて天子の琴となさん

刻作古人形 刻して古人の形となさん

と唱する。それに対して白居易は、

誠是君子心 誠にこれ君子の心なるも

恐非草木情 恐らくは草木の情にあらじ

胡爲愛其華　なんすれぞ　その華を愛し

而反傷其生　しかして反つてその生を傷う

と答える。材質の文華を愛することは、結果としては、「草木の情」に逆らい、「生を傷う」こととなる。

宜遂天地性　宜しく天地の性を遂げしむべし

忍加刀斧刑　忍んで刀斧の刑を加えんや

「天地の性を遂げしむ」べく、事は運ばれなくてはならぬという。生きとし生けるものが、その「性を遂げる」ことを、深く望んでいたのである。
(三九九頁)

草木に「情」を認め、それが傷そこなわれないことを望む、こうした「生生の理」の「情想」が、「与元九書」にいう「形異なれども情は一なり」という考え方を基盤としていることは、容易に理解されるであろう。さらに花房氏は、一見さまざまに「転変」したかに見える白居易の文学も、その根底をなす原理は一貫していたのだと指摘する。

かつて「詩道」の文学は、政治に責任を持つ官僚の立場から、「兼濟」の志のもとに、「人の病いを救済し、時の闕を裨け補なう」という目的意識をもって展開されていた。やがて官僚の立場から離脱して、「独善」が生活の原理として立てられ、「万物」が絞られて自己に向い、「自適」「自遂」の営みたる、「狂詠」の文学に転向した。そしてついに、「仏」の「慈悲」を体感することによって、「自適」「自遂」も、自己を越えて人間を主語とするに至り、さらには「禽虫」をも、「適」や「遂」の主語とする立場に移行した。この立場から「狂言綺語」を越えた文学が、形成されたのである。しかしこれらの転変も、一つの原理が、方向を異にして実現したものに過ぎなかった。生命の充足という観念が、時に外なる社会に向かって求められ、時に内なる自己に対し、さらには自己を含む世界において願われたのである。白居易の文学の立場はしばしば転変した。その転変は、実は一つ

の世界観の具体相の推移であつた。

(四〇六頁)

ここで花房氏が白詩を一貫する原理として指摘された「生命の充足という觀念」(生生の理)とは、先に松浦氏が閑適詩の本質として指摘されていた「(身心の)「適」への希求」と、同質の「情想」であろう。「適」への希求が、「生生の理」の場合と同じく、閑適詩のみならず白詩全体を一貫する原理であつたことは、松浦氏が、

実際には、「感傷」系や「諷論」系の作品においてさえも、——おおむねは、「適」ならざる情況ゆえに「適」を求め、という形で——身心の適が間接的に求められていると見るのが適切であろう。

(「白居易における『適』の意味」三二五頁)

と述べられる通りだろう。したがって、花房氏が白詩の根本原理として指摘された「生命の充足への希求」についても、こうした觀念を白居易が抱くに到つた、その最も本質的な要因に関しては、次のように考えるのが最も適切なのだと思われる。すなわち、松浦氏は、白居易の「身心の適への希求」について、その根本原因は「生来の虚弱な體質と、それゆえに感度を高められた身心の感受性に在る」と指摘されたが、花房氏のいう「生命の充足への希求」の場合にも、本質的な次元で、松浦氏の指摘が該当する、ということである。一般論として考えた場合にも、「虚弱な體質」に生まれついた者が、それゆえより強く「(自他の)生命の充足を希求する」ということは、自然な志向として理解しやすいものであろう。

このように、白詩の本質と目される「生命の充足への希求」あるいは「身心の適への希求」が、何れもその根本的な基盤を「體質＝身体性」に依拠しているという事実は、本稿の立場からも、極めて重要である。先にも挙げた「病氣」の詩において白居易は「自ら知る 氣の発るは毎に情に因るを／情在れば 何に由ってか氣の平らぐを得ん／若し病根の深きと浅きとを問はば／此の身は応に病と齊しく生ぜしなるべし(自知氣發每因情、情在何由氣得平。若問

病根深與淺、此身應與病齊生」と詠じていた。すなわち、彼にとって、自身の「身体」と「情」とは、一体のものであった。だとすれば、白詩の本質は、その最も根源的な基盤において、彼の「身体性」情」と不可分のものだと判断されるのである。むろん、他の詩人であっても、また、詩歌に限らず、文学一般についても、その源泉としての「情」は、不可欠な重要さを持つであろう。しかし、白居易にあっては、①「情の根源性」に対する認識の深さ、また、②情の過剰さ、多情さ、という二点において、他の詩人を抜きん出していた。その「情の過剰さ」と認識の深さ」こそが、両氏のいう白居易文学の本質——生命の充足への希求、あるいは、身心の「適」への希求——を形成する源泉であったと推定されるのである。²⁰

さらに、「情の過剰さ」と「情認識の深さ」が、白居易の場合、より多く「快・適の追求」へと向かったのは、先述したように、それ（情）が「（痛苦を厭う）身体性」生理」と密接に結び着いていたからだと思われる。その意味で、白居易は本質的に（倫理の人ではなく）「官能の人」であった。睡眠・美食・飲酒・女性・音楽といった、五官の生理的な「快適さ」に白居易が（基本的には）終生貪欲であったのも、その「現れ」として理解しておくべきなのであろう。白詩の本質とされる「生命の充足への希求」や「身心の適への希求」にしても、やはりその延長線上に形成された認識であったと考えられる。その意味で、両者はともに、「作詩の源泉たる情」と「身体（生理）」との不可分さに対する、白居易の体感的な自己認識を基盤として獲得された観念・志向であったと判断できよう。こうした彼の特質を論者なりに表現するとすれば、白居易は、その本質において「多情な官能の詩人」なのであった。

四 結語

「長恨歌」の末尾において白居易は、「天長地久 時有りて尽くるも／此の恨み 離離めんめんとして絶ゆる期無からん」と述べ、自然（天地）よりもむしろ、人間の感情（恋情）こそが永遠だ、という感慨を詠じていた。こうした認識が生まれた背景を考察することが、本稿の課題であったわけだが、以上の考察から一つの重要な要因を指摘することができるだろう。すなわち、白居易には「情の根源性」に関する、比類のない深い認識と実感が存在し、それが「長恨歌」の結句にも反映している、という点である。つまり、白居易には「男女の恋情は、身体の生理を基礎とする感情であり、それは人間が存在する限り永続するものだ」という認識が、自然な実感として抱かれていたと推察されるのである。⁽²⁾ これまでの考察で明らかになったように、白居易の文学は、その本質において、「情」への深い認識と不可分の関係にあった。その点を踏まえた場合、こうした指摘は一定の説得力を持つものであろう。しかしその一方で、玄宗と楊貴妃の間に存在したような「恋情」というものは、本来、異性を対象とした「対他的な」感情である。従って、それを白居易の「個性」からのみ考察したのでは、把握しきれない要素が残されてしまうこともまた自明であろう。それを補うためには、中唐における「科挙の充実」や、それに伴う「男女関係の変化」といった、より社会的な視点から、本稿の課題をあらためて考察してみる必要がある。しかし、この点に関しては、別稿において論じたい。

注

(1) 例えば、最近刊行された氣賀澤保規著『中国の歴史 06巻 絢爛たる世界帝国 隋唐時代』(二〇〇五年・講談社)は、この時期の李林甫・楊国忠・安祿山といった、皇帝との「個別的関係」によって台頭した人物群に、「皇帝を中心とする新たな権

力形態を模索する第一歩のあり方（九九頁）をみている。「乱」の勃発は、そうした「大きく変わろうとする時代」（九九頁）の流れの中で起きた「事件」ということになるだろう。

(2) 白居易の詩は、四部叢刊初編所収那波道圓翻朝鮮古活字本『白氏文集』を底本としたが、適宜諸本を参照し改めた箇所もある。散文は新釈漢文体系『白氏文集 五』（平成十六年・明治書院）を参照した。作品にはいわゆる花房番号（花房英樹『白氏文集の批判的研究』参照）をゴチック体で付した。

(3) 杜甫の作品は、清・仇兆鰲注『杜詩詳註』（中華書局・一九八九年版）を底本としたが、適宜諸本を参照し改めた箇所もある。
 (4) 『哀江頭』の主題については、松浦友久編著『校注 唐詩解釈辞典』（大修館書店・一九九二年版）の、松原朗氏の解釈に従った。

(5) 『哀江頭』と『長恨歌』を比較することは、注釈史上の長い「歴史」を持つ。前注の『解釈辞典』において、松原朗氏は以下のように見解を述べておられる。「この『哀江頭』については、玄宗と楊貴妃の悲恋を詠んだ『長恨歌』との類似がすでに宋代から話題にされており（蘇轍『樂城集』八『詩病五事』、張戒『歲寒堂詩話』上など）、とくに張戒は、両者の詩句を個々に対応させて優劣を論ずるまでに両者を一体視している。『錢注本』などの注釈は、こうした傾向をさらにすすめて、『長恨歌』をもって『哀江頭』を解釈しようとするものである。しかしこうした解釈の方法は、両者の主題を混同するという基本的な過ちを犯している。『哀江頭』では、玄宗と楊貴妃のことは作品の重要な素材ではあっても、しかしそれは安祿山の乱が惹起した様々の悲劇の象徴的な一コマとして作品に点綴されているのであって、作品の主題がそれを描くことにあるわけではない。冒頭の『少陵野老吞声哭、春日潜行曲江曲』や、末尾の『黄昏胡騎塵滿城、欲往城南忘城北』からしても、主題が、国家の崩壊を目のあたりにした作者自身の悲辛をのべることにあるのは明瞭である。これに対して『長恨歌』は、玄宗と楊貴妃の悲恋を主題とし、それをもっぱら第三者的視点から物語る作品と見ることがができる。両者の主題のこのような相違を考慮すれば、『長恨歌』

末尾の『此恨』が、楊貴妃をなくした玄宗の恨みであるのが自明であるように、他方の『哀江頭』の締めくくりにあられる『有情』が杜甫自身の悲哀でなければならぬのは、解釈の自然と思われる(二七五頁)と。松原氏の「両作品は素材を同じくするが主題は異なる」との見解に、論者も同意するものである。但し、本稿(及び予定している続稿)の目的は、両作品の「主題の相違」が必然的なものであったという点、換言すれば、杜甫(や同時代の詩人)には、「素材」を同じくしても、そこから「長恨歌」と「主題」を同じくするような作品は作り得なかった、と思われる理由を明らかにすることにある。

(6) この両作における「逆転」に関しては、以前拙稿「中唐の恋愛詩——紫式部を感動させた『長恨歌』の悲恋」『わかりやすくおもしろい 中国文学講義』(平成十四年・九州大学中国文学会・中国書店)において、同じく「疑問」として言及したことがある。しかし、小論であるため十全な説明には至らなかった。本稿は前稿を全面的に改稿し、あらためてその説明を試みたものに他ならない。ちなみに、この「疑問」は、「情」や「恋愛」といった、白居易や中唐文学をめぐる論者の中心的な研究テーマと深く関与する問題であるため、その説明には自ずから既出の拙稿をしばしば活用することとなった。従って既に発表した内容と重複する部分も含まれているが、①白詩の本質に関する論者なりの新たな見解を提示しており、また②(後に発表する予定の続稿と併せて)、個別のテーマごとに発表してきたこれまでの拙稿を集大成し、研究を有機的な全体像として呈示する意義を持つ、と判断している。

(7) この点については、川合康三「中国のアルパ——あるいは楽府『烏夜啼』について」『中国のアルパ——系譜の詩学』(平成十五年・汲古書院)所収、及び、同氏『母胎文学』の構想——中国の恋愛文学を手がかりに——川合康三編『中国の文学史観』(二〇〇二年・創文社)所収を参照。

(8) 「杜甫の詩と「情」」『中国詩人論 岡村繁教授退官記念論集』(一九八六年・汲古書院)所収。

(9) これは当該鈴木論全文体の主旨であるが、例えば三六九頁を参照。

(10) この点に関しては多くの論考が存在するが、詳細は、下定雅弘氏の労作『白居易研究講座 第七卷 日本における白居易の研究』（平成十年・勉誠社）を参照されたい。一九九七年以降の研究状況については、『白居易研究年報』（勉誠出版、創刊号は平成十二年）において、下定氏が毎年報告されている。また、白居易の諷諭詩に関する、近年のまとまった著作としては、静永健『白居易「諷諭詩」の研究』（平成十二年・勉誠出版）がある。

(11) 例えば、下定雅弘『白氏文集を読む』（平成八年・勉誠社）第四章感傷詩（二六六頁）にも（「感傷詩の定義の）『情理の内に動き、感遇に随いて嘆詠に形わる』といういいかたは、（風）風大序の『情中（情）に動きて、言に形わる』という表現に似る。白居易が、感傷詩の名を提示し、感傷詩を定義する時、詩の本来のあり方に沿うものだという意識が、この文構造には働いていると取れないだろうか」との指摘がある。（一）内は、引用者。また併せて拙稿『白氏文集』に於ける『毛詩』の非諷諭的受容——恋愛詩を中心として——『文学研究』（第九十六輯・九州大学文学部・一九九九年）を参照されたい。

(12) 目加田誠氏はかつて『詩経』全体に関して、「道徳的価値」と「文芸的価値」との二つの側面があるとして、以下のように述べておられる。「もとより文芸と道徳とは相混同す可きものではない。美的価値と道徳的価値とは、自ら異なる。而も文芸と道徳とは互に相交渉するものである。……古来儒者の採った態度は、その立場として認められる。けれども道徳は遂に道徳であり、詩が何故に人心を陶冶するかといえ、それは全く詩がその表現によって人に与える感動であり、人の美しい情緒に訴える力である」（『詩経研究——目加田誠著作集1』昭和六〇年・龍溪書舎、二一〇頁）と。論者のいう「大序」の「二つの要素」は、目加田氏が『詩経』全体について述べられた如上の指摘に、本質的に呼応するものと考えられる。但し、「（文芸的）言情」の側面に光が当てられるのは、後述するように、主に六朝以降であったと思しい。

(13) 王運熙・楊明著『魏晉南北朝文学批評史』（一九八九年・上海古籍出版社）では、「文の賦」の該句を「強調了詩的美感特徴」（一〇三頁）と評し、更に「吟詠情性」について『毛詩大序』所説「吟詠情性」、原与『止乎礼義』『以風其上』相連繫、顯然

带有政治意味。至齊梁時、人們断章取義、已將它作為写作詩歌的代用語了。吟風弄月、与政治毫無干涉者都屬於「吟詠情性」と述べている。白居易の感傷詩の定義は、こうした「断章取義」による「抒情の強調」という文学史の流れに沿った現象として位置づけることが可能だろう。

(14) 詳細は、拙稿「白居易「諷諭詩」に見る「情」と「倫理」の矛盾——『詩経』の美的価値の継承について——」(『中国文学論集』(第二十六号・九州大学中国文学会・一九九七年))を参照されたい。

(15) 「白居易における「適」の意味——詩語史における独自性を基礎として——」(『陶淵明・白居易論 抒情と説理』(松浦友久著作選II、二〇〇四年・研文出版(初出は一九九二年))。関連する同氏の論文に「白居易における陶淵明——詩的説理性の継承を中心に」(同じ著作選IIに収録(初出は一九八六年))がある。以下の引用は前者からのもの。

(16) 今井清「白楽天の健康状態——『東方学報』(京都)』(第三十六輯・一九六四年)、澤崎久和「白居易「飽食」考——白居易の詩における身体と精神——」(『福井大学教育学部紀要第一部人文科学(国語学・国文学・中国学編)』(第四十七集・一九九六年)の他、特に埋田重夫氏の一連の論考①「白居易詠病詩の考察——詩人と題材を結ぶもの」「中国文学論叢」(第六集・早稲田大学中国詩文研究会・一九八七年)、②「白居易と睡眠——「閑」と「適」を充足させるもの——」「中国文学研究」(第十六集・早稲田大学中国文学会・一九九〇年)、③「白居易と身体表現——詩人と詩境を結ぶもの——」「中国文学研究」(第二十集・早稲田大学中国文学会・一九九四年)等に詳しい。特に③において埋田氏が次のように述べておられるのは、筆者の立場からも極めて重要な指摘であるように思われる。やや長文にはなるが、引用させていただく。(傍点も埋田氏)

本章における第四の、そして最も重要なポイントは、自己の身心の状態を詩作の対象にする意義である。何よりも詩歌が、白居易の傷つきやすい「身」「心」を癒す最大の拠り所であった事実は動かない。彼は身体の病態・衰貌を詠うことに、とりわけ熱心な詩人であった。『白氏文集』に収録されるおびただしい「詠病詩」の存在は、この点を最も如実に物語っている。

病に苦しむ自分の「身」を直視することは、一般に病人の感じやすい「心」にとって、苦痛以外の何ものでもない。しかし白居易の場合、既に明らかなように病み衰えていく「体」を詩に詠うことは、決してその「心」を萎縮させるものではなかったのである。むしろ逆に彼は、詩を作る行為を通して、現実の日常生活における「身」「心」の苦悶・憂懼から逃れているように感じられる。このことは、白居易の世界認識の方法が、詩作行為と表裏一体の関係にあったことを十分に予想させる。極言すれば、病をどんなに詩に詠ってみても、病苦にある自分」という客観状況は何一つ変化しない。しかし詩作の過程で、現実世界での「身・心」状況は、その関係の一つ一つが再点検され、極めて主観的かつ独自の観点から編み直されていく。それはまさしく、詩歌言語による世界像の意欲的な編み換え操作——再構築化——にほかならない。このようにして変換された詩中での「身・心」状態は、もはや白居易を苦しめ苛むものではなく、反対に彼の肉体と精神とを慰撫し恢復し蘇生させる不可思議な力として、大きく作用しているはずである。白居易は詩作によって、その多感で過剰な情念を統御することに成功している。彼の「生命」にとって「詩歌」は、単なる治療薬以上の不可欠な存在であったと言わねばならない。

- (17) ちなみに、「情」と「体」の不可分な関係を述べた、類似的比較的有名な表現に、例えば、晋・盧諶の「情は体を以て生じ、感は情を以て起る（情以体生、感以情起）」（『贈劉琨』『文選』卷二五）がある。しかし、新釈漢文体系『文選（詩篇）上』（昭和三十八年版・明治書院）が該句の「体」に「呂尚は親なりと解した」（三五五頁）と注するように、この「体」を「身体」の義に解釈することは難しいようである。白居易の「病氣」詩は、文学史にその系譜を探るよりは、多分に彼自身の「多情な体質の表現」として捉えておくべきものであろう。

- (18) 「生生の理」に関しては『白居易研究』（一九九〇（初版は一九七二）年・世界思想社）第三章「文学の立場」四「文学の基盤」に詳しい。また、同著『人と思想 白楽天』（一九九〇年・清水書院）「Ⅱ思想の位相」参照。以下の引用は、前者からのもの。

(19) 事実、松浦氏は本稿に引用した箇所注記(松浦注17)するかたちで、「適」と花房氏の「生生の理」とが同質の意境であることを示唆しておられる。ちなみに前掲した『松浦友久著作選Ⅱ』の「解題」(井上一之・埋田重夫)は「従来から花房英樹……が、白居易文学の基盤として提唱する『生生の理』(生を生かす理)は、『閑適詩的な説理』『自適の説理』という基本原理から白氏の詩想を解読した本論文の登場によって、より整合的かつ体系的に再構築されたと評してよいであろう。この点で注(17)が、前述の花房説に言及していることは、特に注意されてよい」(四四〇頁)と指摘する。

(20) ちなみに松浦氏は、注(16)の論文「白居易における陶淵明——詩的説理性の継承を中心に」において「詩的説理の独自の機能」の第一として「情念の統御と持続を可能にしやすい、という点」を指摘し、以下のように述べておられる。(傍点も松浦氏)

むろん、激しい情念のただなかで、その由って来たる理すじちを考えるためには、それなりの努力や思考習慣が必要である。が、激しい情念さえも、これを理として説くことによって、たしかに軽減し統御することが可能なことを体験的に知ったとき、その詩人は、説理という行為への信頼と、それを説く言語への信頼とを、確かに我がものとすることになるであろう。同時にまた、適切に統御された情念は、たんなる衝動的な一過性の激情ではなく、思想の構築や文学の実作における、内発的かつ持続的なエネルギーとして生かされやすい。この意味で詩的説理は、いわば、情念の氾濫を統御する知的利水(水理)の機能をも果たしうるわけである。情念の統御が同時に情念の持続にもつながる、というこの事実は、詩と説理の関係を考えるうえで十分に留意されてよい点であろう。

こうした考えに論者も同意するものであるが、本稿の立場に則して附言すれば、松浦氏が白詩の独自性を、主に①「知的利水」の機能を果たした「詩的説理性」に求められたのに対して、本稿ではそれを、②白詩における「水」＝「情念のエネルギー」の過剰さ、及び、そのことに対する実感的な認識の深さ、に求めているのだと言えよう。むろん、①は②を前提として(より

十全に)成り立つものであり、白詩においては、両者は不可分の関係にあったものと判断される。

(21)「長恨歌」の後、程なくして詠まれた新樂府「李夫人」(〇一六〇)の末尾にも、

傷心不獨漢武帝

心を傷ましむること 独り漢の武帝のみならず

自古及今皆若斯

古より今に及ぶまで 皆斯くの若し

君不見穆王三日哭

君見ずや 穆王三日哭し

重璧臺前傷盛姬

重璧台前に 盛姬を傷む

又不見秦陵一掬淚

又見ずや 秦陵一掬の涙

馬嵬路上念楊妃

馬嵬路上に 楊妃を念ふ

縱令妍姿艷質化爲土

縱令妍姿艷質をして 化して土と為らしむるも

此恨長在無銷期

此の恨み長へに在りて 銷ゆる期無し

生亦惑 死亦惑

生きても亦た惑ひ 死しても亦た惑ふ

尤物惑人忘不得

尤物 人を惑はせて忘れ得ず

人非木石皆有情

人は木石に非ず 皆情有り

不如不遇傾城色

如かず 傾城の色に遇はざらんには

と、「人間に普遍的な恋情」という同質の認識が示されていたことを想起されたい。

なお、「長恨歌」の詩題に「恨」字が使われた理由については、松浦友久氏の一連の詳細な論考によってすでに「解明済み」だと判断される。しかし、詩題の「長」字に関しては課題が残されているよう。論者は、「長恨歌」の「長」字は両義的な用法であると考えている。すなわち、①他界した楊貴妃に対する玄宗の叶わぬ恋慕②「恨」が永続する、という、いわば「個人的な」

意味での「長①」。及び、②玄宗と同様の叶わぬ恋慕が、「情」を有する人間に不変な現象として、個人や時代を越えて、永続する、という、「普遍的な」意味での「長②」である。②の意味での「長」は、「漢武帝」や「穆王」を「玄宗」と重ねて詠じる「李夫人」を併せ読むとき、より明確に理解されるであろう。詩句に即して述べれば、「此恨長在無銷期」が「長①」、「傷心不獨漢武帝、自古及今皆若斯」が「長②」に該当する。「長恨歌」は「李夫人」に先行する作品ではあるが、両作の関連の深さに鑑みた場合、この両義的な「長」字の用法は、「長恨歌」にも遡及する可能性が高いのではないか。

ちなみに、松浦氏が「長恨歌」への直接の例証（『長恨歌』の主題について）注（15）『松浦友久著作選Ⅱ』（初出は二〇〇〇年）として挙げておられる複数の用例——例えば、元稹の③「誠知此恨人人有」（二二）遣悲懷、三首」其二、同じく④「情知此恨人皆有」（感逝）題下注「浙東」（何れも傍点は諸田）——も、「此恨」は人間に普遍なものである」という認識が、おそらく元和四年（八〇九）以降、元・白に共有された認識であったことを例証するであろう。その認識の嚆矢は「長恨歌」であり、「李夫人」がこれを継承した。特に、元稹は、元和四年に愛妻の韋叢を亡くしており、先の用例③は、その痛恨を詠じた詩句である。そこにおいて「此恨」という詩語が、「長恨歌」や「李夫人」と共用されているという事実は、元稹（とその悲しみを思い遣る白居易）が、愛する者（韋叢）との痛恨の死別を、「李夫人」に詠じられた歴代皇帝の「恨み」と重ねていたことを示唆するであろう。そして「此恨」は、人間に普遍的な、不可変の宿命である」という認識を、根底で支えていた認識こそは、白居易の「（恋）情の根源性・不可変性」に対する体感的な確信であったと思われる。「長恨歌」の詩題に「恨」字が使われた理由の一半として、この点は極めて重要であると判断されよう。