

中唐における「恋愛」の成立と展開——白居易を中心として

諸田龍美

一 問題の確認

至徳二載（七五七年）の春、安祿山の反乱軍によって長安に軟禁されていた杜甫は、有数の行楽地であった曲江池を徘徊しつつ「哀江頭（江頭に哀しむ）」という作品を詠じた。滅亡に瀕した国家への悲嘆を詠じた該作は、ほぼ半世紀の後に白居易が詠じた「長恨歌」と並び、玄宗・楊貴妃を題材とした著名な作品として人口に膾炙している。ところが、この兩作は、題材を同じくしながらも、ある重要な点において決定的な相違₁逆転現象を見せていた。その「逆転」は何故に生じたのか——この問題については、すでに前稿₁において、白居易の個人的な資質という角度から詳論したが、本稿は、前稿と同じ課題を、別な視角から論じようとするものである。

はじめに前稿において指摘した「逆転」とは如何なるものであったのか、再度確認しておきたい。

杜甫「哀江頭」（卷四）の冒頭部は、次のように始められていた。₂

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₃

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 誰が爲にか緑なる

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、美しい新緑を賞るべき主人(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 帰り得ず

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 帰り得ず」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」(〇五九六)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。⁽³⁾

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 綿綿めんめんとして絶ゆる期しき無からん

すなわち、天地自然は悠久なものではあつても、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」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。

以上が前稿で提示した「逆転現象」であつた。それが生じた原因について、論者は「白居易の個人的な資質」という視点から、次のように述べておいた。

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……。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。……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。

と――。

しかし、先にも述べたように、この前稿における「結論」は、考察の対象を白居易の「詩人としての個人的な資質」に限定して得られたものであった。したがって、論者はさらに以下のように補説しておいた。

こうした指摘は一定の説得力を持つものである。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遺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「科擧の充実」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。……

すなわち、本稿の目的は、前稿において「課題」として残した「社会的な視点から両作における『逆転』を考察すること」に他ならない。ただし、前稿でもことわったように、この「逆転」に関しては、小論ではあるが、以前「中唐の恋愛詩」――紫式部を感動させた『長恨歌』の「悲恋」⁽⁴⁾と題して論及したことがある。本稿はそれを全面的に改稿し、社会的な視点を中心として、あらためて疑問の解明を試みたものである。

二 中唐における「恋愛」の成立

男女がたがいを恋い慕う「恋情」という感情が、文学の発生と起源を同じくする程に古くから存在し、中国社会に根付いていたことは、例えば『詩経』国風の作品群を一瞥しただけで容易に理解することができる。この感情が人間の生理に基づくものであることを考えれば、これはむしろ当然の現象であろう。しかし、その根源的な感情である「恋情」を、肯定するか否定するか、という評価の次元ともなれば、そこには早くも様々な社会的文化的要因が介在してくることになる。まして、男女という二人の人間——すなわち社会——の間に成立する、社交としての「恋愛」を考えようとすれば、その時代の社会的文化的要因と切り離して論ずることはほとんど不可能であろう。例えば、妹尾達彦氏は論文「才子と佳人」——九世紀中国新的男女認識的形成⁽⁵⁾——において、「恋愛」を「規則や礼儀に基づいた、相手に対する一種の愛情表現であり知的遊戯である(基于規則和礼儀的对于对方的一种爱情的表现和智力遊戯)」(六九六頁)、または「男女間の愛情を成就するための、策略や技巧をそなえた遊戯(为了营造男女間爱情的具備策略技巧的遊戯)」(六九七頁)と定義された。そして、このような「恋愛」の様式が中国において創始されたのは、唐代——それも中唐の時代であったということ——を、先行の諸研究を紹介しながら、指摘されている。私見によれば「中唐における恋愛の成立」という本節の課題を考察する際には、この妹尾氏の論考は欠かせぬものである。以下長文にはなるが、あらかじめその論旨の骨格を紹介させていただく。

【1】八世紀には高級官僚の半分にすぎなかつた科挙出身者は、九世紀には八、九割を占めるようになり、これによって「科挙出身者が統治階層を掌握する」という、中国帝政後期社会の構造の基本型が形成されることになつ

た。【2】九世紀の科挙は、新興の地域勢力者（郷紳）の台頭を促したが、それよりも重要なのは、従来、出身・人間関係・私情などによって任官していた門閥貴族にとつても、ほとんど科挙合格が必須の条件となつていたこと（門閥貴族がこぞつて科挙を受験するようになったこと）であり、この点、新興の地域勢力者（郷紳）が合格者の多数を占めた宋代以後の科挙とは同じでない。唐代の門閥貴族は、科挙を利用して中央官僚となることによつて、唐代末期まで、その社会的地位を維持した。【3】社会的地位の高い貴族が大挙して科挙を受験するようになったことで、科挙の權威が樹立された（「屬性（身分）主義」から「業績主義」への転向が決定した）。科挙合格者たちは貴族・非貴族という従前の屬性を抜け出して「科挙合格者階級」という新しい階層を構築。特に「同年」度の科挙合格者たちは、出身地や出身身分を越えて、一生続く強烈な連帯感で結ばれた。科挙合格は、一種の「爵位」であつた。それを得ることで、政界での出世や結婚、人間関係などを有利に運ぶことができた。よつて次第に受験競争は熾烈なものになつていった。【4】しかし、中国の中下層階級は、依然として「屬性主義（身分制）」社会であつた。「業績（能力）主義」は、あくまでも最高階層のエリート間における限られた範囲での「流動」に適用されたにすぎない。近代の能力主義と違い「学校制度」は不備であつた。【5】科挙の浸透は、しかし、①皇帝を頂点とする官僚制度の形成、②王都を頂点とする都市の階梯化（長安が文化の中心）、③古典に対する統一解釈と文言（漢文）の浸透、④それに伴う情報の共有化、等々の影響を政治と社会に与えた。

【6】長安に出てきた科挙受験生たちは、都市の妓館の女性を対象として文学作品（小説・詩）を創作し、彼らが追求する所の「男女関係」を表現した。科挙受験生にとつては、花柳界以外には、自由に女性と接触できる場所は存在しなかつた。唐代では、（男女間で）詩の贈答ができる女性は、妓女でなければ妾・姫であつた。従つて、当時の女子は「詩を読む」ことはできたけれども、「詩を書く」ことは軽蔑を受ける行為であり、妓女のす

ること、とみなしていた。【7】科挙受験生にとって、妓女は単に性欲の対象ではなかった。彼女たちの更なる魅力は、宴席において詩を理解・創作し、秀でた技芸を有し、高雅で機知に富んだ対話ができるなどの「才智」にあった。これは当時の「重文軽武」の風気の中で、青年知識階層が男女関係に対して抱いた一種の「憧れ」と「想像」を反映した現象である。換言すれば、当時の科挙受験生は、妓女を「佳人」として創作することによって、はじめて自分自身を「才子」として自認できたのである。多くの知識青年が大挙して都・長安を訪れ、妓館の女子と交流することを通じて、このような価値観が生み出された。科挙合格を目標とした青年知識人たちは、こうして「才子佳人」式の恋愛小説を創出したが、それは自らの需要に基づき、「才子」と「佳人」とを創造したのであった。【8】九世紀の「才子佳人」の観念は、科挙試験を目標とする中小貴族或いは非貴族出身の男性が創出した新概念であって、当時はまだ社会の各層にまで広範には浸透していなかった。この概念は、宋元明清の時代に、唐代恋愛小説が戯劇化され、民間雑劇の代表的な劇目になるに随って、はじめて多大な影響を社会の各層に及ぼすようになった。「才子佳人」の価値観は、二十世紀に科挙が廃止され、欧州の近代恋愛小説が伝わるまで、基本的には維持された。

以上に紹介した妹尾氏の所説は、中唐における「恋愛（文学）」の成立とその要因を、先行研究を踏まえつつ、体系的に把握した貴重な論考である。要するに、当時の知識階層・上流階層の青年男子にとっては「科挙合格」が最高の目標・理想であって、そのために習得した「知識や詩文の創作能力」を高く評価してくれる女性が、すなわち望ましい「理想の女性」であったわけである。また、受験・任官というストレスを抱える日常のなかで、いわば「気軽につき合える」（結婚を考えずともよく、また自由に接触できる）女性として、妓館や宴席に待る妓女は、貴重な存在

であつたであろう。科挙受験生らは、そうした妓女に「理想の女性」^{II}「佳人」であることを求め、また妓女の側も、「佳人」に近づくべく努力したのである。そして、このような男女——「才子」と「佳人」——が、「理想の知的で美的な恋」を成就するために最も有効な手段となつたもの、それが「艶詩」の贈答であつた。そのことは「才子佳人小説」の原型とされる「遊仙窟」や「鶯鶯伝」において、主人公の男女が契りを結ぶ際に、「艶詩」がいかに重要な役割を果たしていたかを想起すれば容易に理解されるであろう。この点に関しても妹尾氏は、先行研究を踏まえて的確に指摘されている（主に第二章「唐代恋愛小説所表現の内容」に詳しい）。

ところで、中唐における艶詩の贈答に関しては、論者も以前考えをまとめたことがある。詳細は拙稿⁶を参照されたが、そこでは以下のような諸事実を確認することができた。

- ① 元稹や白居易は、中唐元和期を代表する「艶詩作家」と目されていた。
- ② 元白の艶詩は、当時の各層の女性に幅広く愛好された。
- ③ 『全唐詩』に登場する女性詩人は、初盛唐期には宮女が主流であるが、中晚唐期には妓女や士女が主流となり、中でも妓女の詩作の九割は、この時期のものである。
- ④ 『全唐詩』に収録される女性の詩作は、おおむねその四分の一が艶詩である。
- ⑤ 女性の詩作のうち、恋人宛ての詩や男性との贈答詩の九割は、中晚唐期のものである。
- ⑥ 中唐期には、未婚男女間の艶詩の贈答を手段とする、新しい恋愛形式が生まれた。

このうち⑥に関しては、先の妹尾氏の指摘（中唐における才子佳人式の恋愛の誕生）と重なるものである。この

ように、中唐期には、「才子と佳人の恋愛」を取り結ぶ手段として、「艶詩」が極めて重要な役割を果たしていたのであり、また、こうした恋愛形式の誕生は、当時の女性観・人間観にも大きな変化をもたらしたと思われる。詳細は注(6)の拙稿を参照されたいが、私見を要するに、科擧の充実が将来した、エリート階層における「業績主義の社会」にあつては、「個人の才智」こそが、「出世」を決める最も重要な要因となつた。「地位や身分」は、「個人の才智」によつて左右される相対的なものとみなされ、六朝の貴族社会におけるような絶対性を喪失したのである。こうして「個人の才智」が至上となつた社会では、半ば必然的に、人間をその内面性において評価する傾向が強くなつてゆく。中唐の士大夫たちが、「恋愛」の主要な相手であつた妓女を、その容姿のみでなく、歌舞・演奏といつた技芸や、話術の巧みさなど、より内面的な要因によつて評価していたことも、その一つの表れであろう。⁽⁷⁾ こうした人間の内面性を重視する傾向は、やがて、人間は、性別や身分を越えて、その精神や感情において平等である、という観念を生み出し、浸透させていったものと思われる。特に白居易のような、比較的下層の知識階級を出自とする若者の場合⁽⁸⁾には、科擧を通じて發揮する「個人の才智」によつて「のし上がり」、支配階級と、いわば「同等の人間」になることが、具体的な目標とされた。⁽⁹⁾ しかし例えば、六朝の貴族社会にあつては、こうした目標を抱くこと自体、不可能であつたことを考えれば、「人間の平等」という観念が、中唐において、初めて本格的に浸透し得た観念であつたことが了解されるだろう。以前別の拙稿でも論じたように、白居易は「与元九書」(一四八六)において「上は賢聖自り下は愚騃に至るまで、微は豚魚に及び、幽は鬼神に及ぶまで、群分かるるも気は同じく、形異なれども情は一なり(上自聖賢、下至愚騃、微及豚魚、幽及鬼神、羣分而氣同、形異而情一)」と「情の普遍性」を主張し、それを諷諭詩が有効である根拠としていた。白居易がこうした主張をなした背景にも、おそらく中唐の社会において「人間の内面における平等」という観念が、一定の現実味を帯びた観念として浸透していた情況があつたものと思われる。

ところで、その「人間」の内に、当然ながら女性もまた含まれることを考えれば、それは当時の女性観や恋愛観にも、影響を与えずにはおかなかつたはずである。考えてみれば、この当時「儒家の教養」と「歌舞音曲」——女性の場合には容姿も「天賦の才」として含めるべきだろうか——という違いはあるにせよ、個人の才智に頼って生きてゆく士大夫と妓女とは、極めて相似た存在であつたといふべきであろう。両者が待みとする「個人の才智」というものは、反面、それを評価する者の恣意に左右されかねない「不確かなもの」でしかなかつた。その意味で、両者は共に「根無し草^{デラシネ}」ともいふべき不安定な存在だつたわけである。それを象徴的に示す一例が、白居易の「琵琶行」(〇六〇三)であろう。その後半部において彼は、自身と同じく江州に都落ちした妓女のことを「同じく是れ天涯淪落の人、相逢ふ何ぞ必ずしも曾相識(旧友)のみならん(同是天涯淪落人、相逢何必曾相識)」と述べ、身分や性別を越えて、その境遇が類似していることへの親近感を露わにしていた。さらに末尾では「座中泣下^{なみだ}ること誰か最も多き、江州の司馬 青衫濕ふ(座中泣下誰最多、江州司馬青衫濕)」と詠じて、妓女の心情への深い共感を表明している。白居易がこうした感慨を催した(と詠じている)のは、単に、偶然に漂泊の身の上が同じであつたから、というのではなく、おそらく詩人の念頭には、そのような漂泊を半ば宿命的にもたらした、当時の士大夫と妓女との、「存在の本質的な類似」が想起されていたものと思われる。「個人の才智」という「あてにならぬもの」に頼るほかない「根無し草^{デラシネ}」ともいふべき存在の類似性が、である。流謫の地・江州における、白居易と妓女との境遇は、偶然にではなく本質的に、類似していたのであつた。

このように、中唐の士大夫と妓女とは、その「存在としての本質」自体が類似していたのだと判断されるのだが、それだけに、この両者は元来、共感——ひいては恋情——を抱き易い者同士であつたと推察される。そしてこの両者の「恋愛」を仲介する手段こそが、他ならぬ艶詩であつた。そこで歌われるのは「異性への恋情」であり、艶詩の贈

答を手段とする恋愛が、中唐期に盛んになったことは、取りも直さず、この時期に士大夫と妓女との「感情の交流」が活性化したことを意味しよう。白居易の「琵琶行」や「長恨歌」といった物語詩ばかりでなく、この時代に盛行した「鶯鶯伝」「李娃伝」「霍小玉伝」といった、恋愛を主題とする伝奇小説において、女性の感情が以前に比して格段に詳しく描写されるようになったのも、中唐期における男女間の「感情の交流の活性化」という、時代の情況を反映する現象であったと思われる。盛唐以前の宮体詩や閨怨詩に登場する女性が、概ね「待つ女」という、型に嵌った女性であったのに比べて、中唐の伝奇小説に描かれた女性は「活き活きとした感情を有する、生身の、個性を持った人間」として登場してくる。その背後には、「男性の所有物としての女性」から、「感情の交流の相手である」対等な異性としての女性」へという、女性観・人間観の変化があった。「長恨歌」の後半、仙界にて道士と対面した際の、自らの感情を露わにする楊貴妃は、正しくそうした中唐の女性像を反映した形象であろう。この時期、士大夫と妓女とは、身分差や性別を越えて、同じく「個人の才智」に依拠しながら生きて行く存在として、本質的な共通点を有していた。その両者の「感情の交流」を最もよく促す手段が艶詩の贈答であり、それが盛行することによって、中唐の社会は、男女間の感情、すなわち「恋情」に対する認識を、それ以前の如何なる時代にも増して、深めていったのだと思しい。第一節で課題とした「長恨歌」の結句は、正にそうした「中唐における恋情認識の深まり」を示す、象徴的な一例であったと判断される。この点に関しては以下に節を改めて再論したい。

三 「情」認識の深化（一）——情の発露としての詩と恋

科挙制度は中唐に至り空前の充実ぶりを示したが、そこで求められた「儒家の教養」のうち、恋情や艶詩といった

本稿のテーマと最も密接に関連する經典は、『詩經』であろう。既に前稿「恋情の復権」の第二節で論じたように、その「大序」において『詩經（毛詩）』は、原理的に、「情」を文学（詩）の源泉として認めていた。白居易はその「言情」の伝統を継承しながら、「情」と文学との関連の深さを一段と強調したのであった（与元九書）。ところで、このように、詩（文学）が「情の発露」であることを強調し肯定することは、本質的な次元で、「恋情」を承認し肯定することへと繋がる着想であったと思われる。なぜなら「恋情」も「情の発露」であることに変わりはないからである。ましてや『詩經』国風には、周知のように、恋情をテーマとする作品が多数含まれている。「情」を殊更に重視する（白居易のような）詩人にあつては、「大序」を論拠とした「情の発露としての詩」の強調は、自ずから「情の発露」たる「恋情」の肯定へと繋がつたものと推察される。事実『白氏文集』中には、こうした機制が、自覚的であれ無自覚的であれ、働いたと思しい現象を指摘することができるのである。次に挙げた事例は、それが、より無自覚的に働いた場合であろう。

例えば、以前拙稿⁽¹²⁾でも論じたように、「鄭声は淫なり」（『論語』衛靈公）、「鄭衛の音は、乱世の音なり」（『礼記』樂記）と、『詩經』国風のなかでも特に「淫乱」な詩が多いとされた鄭風・衛風の詩に対して、白居易は、当時の儒家の公式見解とは別様の受けとめ方をしてしている場合がある。顕著な一例として、鄭風「溱洧^{しんゑ}」の詩を取り上げてみた。該詩は二章疊詠の形式をとるが、第一章のみを示しておく。⁽¹³⁾

溱與洧

溱と洧と

方渙渙兮

方に渙渙たり

士與女

士と女と

方秉蘭兮 方に蘭(草名)を乗る

女曰觀乎 女曰く 觀みませんか

士曰既且 士曰く 既にせり

且往觀乎 且ともに往きて觀せん

洵之外 洵の外は

洵訏且樂 洵くに訏く(大い)にして且つ樂し

維士與女 維ミに士と女と

伊其相諱 伊ミに其れ相諱れ

贈之以勺藥 之に贈るに勺藥を以てす

鈴木修次氏や白川静氏は、該詩を含む鄭風の詩全体から、古代人の恋愛に対する「おおらかで」「開放的な」「自由さ」を読み取っておられる。しかし例えば、唐・孔穎達の『毛詩正義』は、この詩を「(鄭国の)淫を為すの事を述」べ、「以て乱を刺」った作品だと解釈した。該書は、科挙受験生の教科書ともいうべき書物であったから、孔穎達の解釈は唐代士大夫の公式見解だと見なすことができよう。これに対して白居易は「溱洵を經(經溱洵)」(二二三一)という詩において、次のように詠じている。

落日駐行騎 落日 行騎を駐め

沈吟懷古情 沈吟して古情を懷ふ

鄭風變已盡 鄭風 變じて已に尽くるも

溱洧至今清 溱洧 今に至るまで清し

不見士與女 士と女とを見ず

亦無芍藥名 亦た芍藥の名も無し

末尾の二句は、鄭風「溱洧」詩に「維に士と女と／伊に其れ相諱れ／之に贈るに芍藥を以てす」とあるのを踏まえる。要するに、孔穎達が「淫風大に行はれ」たと非難する鄭国の風俗を、白居易はここでむしろ懐かしんでいるのである。戦乱を経た後の情景であるから、詩全体の情調は明るいものではないが、それだけに、鄭風の時代が、いわば「牧歌的で平和な古代」として懐古されているわけであろう。それは、詩の舞台となった溱水と洧水が、白居易の生まれ故郷である新鄭県（河南省）近くを流れる、いわば「故郷の川」であったことに由来している。しかし、仮に白居易が『詩経』の「溱洧」を、儒家の公式見解のごとく、鄭国の「淫風」を風刺した作品だと頑なに信じていたとすれば、そうした風俗に対して、第二句のように、共感を込めて「古情を懐ふ」のは、いかにも不自然であろう。白居易は、この詩から、現代の見解と同じように、古代人の「恋に対する、おおらかで開放的な自由さ」を感取し、懐かしんでいるのである。そこにはやはり、男女の「恋情」それ自体を「情の自然な発露」として肯定する、白居易の、詩人としての感性が、無自覚のうちに作用していたのだと考えられる。

以上に挙げた例は、「情の発露」を詩の源泉と捉える白居易の文学的感性が、自ずから、恋情の肯定へと繋がった事例であると判断されるが、一方で、『毛詩』大序に由来する白居易の文学観がより自覚的に、恋情の肯定へと繋がった事例も指摘できる。感傷詩や雑律詩に散見される「一人称恋愛詩」の存在がそれである。異性に対する自らの恋情を

率直に吐露した作品を松浦友久氏に倣って「一人称恋愛詩」と称するならば、周知のように、中唐以前の中国古典詩においては、そのような作品は極めて乏しかった。その原因について松浦氏は、①男尊女卑の觀念、②人為性の尊重、③詩の古典的・正統的な性格、の三点を指摘されたが、白居易の感傷詩や雜律詩には、そのような「一人称恋愛詩」が（私見では）十数首遺されているのである。松浦氏の指摘を踏まえた場合、それはへー男女対等の視座から、へ2へ自然な感情を偽ることなく、へ3へ敢えて新奇な異端的作品を詠じた、ということになるだろう。だとすれば、それは極めて自覺的な行為であったと推定されるのである。そうした斬新な「一人称恋愛詩」を、削除することなく『白氏文集』中に留め得たのは、白居易が、それらを収録する感傷詩を「事物外に牽き、情理内に動き、感遇に随ひて歎詠に形はるる者一百首」（与元九書）のごとく「自然な感情が発露した作品群」として定義していたことと、無関係ではあり得まい。この定義が「大序」を意識することは、すでに前稿第二節で確認した通りである。

白居易は新進の青年官僚であった当時から、自らの諷諭詩を『詩経』の伝統を繼承する、儒家の正統な文学として位置付けてきた。白居易にとって、『詩経』はいわば詩人としての原点なのであった。そのようにして早くから『詩経』を熟読玩味しながら、生来「多情多感」な白居易は、そこに正統儒家のいう「諷諭」とはまた別な精神を見出し、いたのである。それが、「大序」に示された「詩とは、情の自然な発露である」という文学観であった。この文学観の繼承を自覚することによって、白居易は、同じ「情の発露」たる「恋情」を伝統的な「文学」の範疇に取り入れるための、理論的な支柱を得たのだと思しい。⁽¹⁸⁾これは「情」認識の深化が、「文学」の世界を拡大した一例として捉え得るのではないか。⁽¹⁹⁾

ところで、中唐の文学を考えた場合、より重要なことは、こうした事例が白居易にとどまるものではなかった、という点である。例えば、中晩唐の文人・孟繁^{けふん}の手になる『本事詩』に注目してみたい。その冒頭「情感」には、男女

の情愛をテーマとする記事が、詩篇を含んだ所謂「歌物語」の形で収録されている。そして、光啓二年（八八六）に書かれた「序文」には、「大序」の「詩は、情中（うち）に動きて、言に形はる（詩者情動於中、而形於言）」という言葉が真つ先に引用されているのである。以下、西上勝氏の論文に拠つて、大意と原文を示しておきたい。⁽²⁾

詩は感情が内心に動いて、言葉となつて現れたものだ。だから尾を引く思い悲しげな愁いは、いつも多く心を動かし、思いを述べた優れた作品、含むところのある雅な言葉となつて、数々の書物に著される。本棚や書庫に溢れるほどになれば、そこに込められた表現の原因、尤も感情の集まった点は、十分に解釈を施さなければ、誰がその意義を明らかにし得よう。そこで集めて『本事詩』大凡七題としたが、それはちよつど詩経の風、小雅、大雅、頌のようなものだ。情感、事感、高逸、怨憤、微異、微咎、嘲戯のそれぞれについて類似するものを取りまとめた。……（詩者情動於中、而形於言。故怨思悲愁、常多感慨、抒懷佳作、諷刺雅言、著於群書。雖盈厨溢閣、其間触事興詠、尤所鍾情、不有發揮、孰明厥義。因采爲本事詩凡七題、猶四始也。情感、事感、高逸、怨憤、微異、微咎、嘲戯、各以其類聚之。……）

（『全唐文』卷八一七）

西上氏が指摘されるように、この序文において孟繁は「詩篇では明示されていない意味を説き明かすために、この書をまとめた」（二二頁）と、その編纂意図を述べているわけだが、重要なのは、男女の恋情に取材した「情感」の部が、他の六部（事感・高逸・怨憤・微異・微咎・嘲戯）を差し置いて、その筆頭におかれている点である。すなわち孟繁には、①様々な感情の中でも「恋情」こそはその代表的なものであり、②「恋情」を詩に詠ずることは『詩経』の伝統に添うものである、という明確な認識があつたものと推定できるのである。こうした発想は、先に見た白居易

の認識をより明確化したものと言えるであろう。要するに、白居易を中心として、中唐期には、「恋情」を「文学」の題材として取り入れることは、伝統的な文学観に背馳するものではない、という「新しい文学観」が、徐々に形成されてきたものと判断されるのである。⁽²²⁾

四 「情」認識の深化 (ii) —— 多情と好色

中唐期には、このように「詩作と恋愛」を共に「情の発露」として肯定する、いわば主情主義的な気風が次第に醸成されていったものと推察される。それを顕著に示す現象の一つが、「多情」という詩語の顕在化であった。この言葉が、白居易の本質を示す關鍵語であることは、拙稿で詳論したけれども、彼が「多情」を「常人が無関心な事象にも多感に情の動く鋭敏な感性を有すること」と捉え、それを「人が真に詩人であるための必須条件」であると考へていたことは、あらためて確認されてよいだろう。例えば「四時の新境 何人か別つ／遥かに憶ふ 多情の李侍郎」(「春早秋初、因時即事。……」詩・三一六七)及び「光陰と時節と／先づ感づるは 是れ詩人」(「新秋喜涼」詩・三一六八)という詩句を併せ読む時、白居易にとって「詩人」とは、四季の新境をいち早く識別し、光陰と時節の推移を余人に先んじて感じられる「多情さ(という異能)」を身に享けた「選民」であったことが理解されるのである。

ところで、こうした白居易の「多情さ」が存分に發揮された作品に「不能忘情吟 并序」(三六一〇)がある。該作は、長年仕えてくれた家妓の樊素と愛馬の略とに訣別しようとして情に忍びず、ついにそれらを呼び戻したことを歌う有名な作品であるが、丸山茂氏は、論文「楽天の馬——唐代文学の文化史的研究」⁽²³⁾において次のように述べられている。

・白氏の「多情」は自他ともに認める「人となり」であり、「不能忘情」こそは「詩魔」「狂言綺語」の根源をなす白氏の「宿業」であり、白詩の叙情性を支える資質である。(七二頁)

・白氏は、奴婢も馬も主人の所有物であると考えていたし、奴婢との主従関係を親子関係の「孝」の意識で律しようとする儒家思想からは脱し得てはいないが、そのことを今日の価値観で批判することは妥当ではない。むしろ、そうした時代にあつて、……馬にまで妓女と同じ哀惜の情を注がずにおれない「多情多感」なる白氏の「やさしさ」に眼を向けるべきである。(七八頁)

こうした丸山氏の見解に、論者も賛同するものである。⁽²⁾

ところで、該作が「不能忘情吟」と命名された理由については、その序文に以下のように説明されている。

噫、予は聖達あはに非ざれば、情を忘るる能はず。又情に及ばざる者に至らず。事来れば情を攪かし、情動けばと柅とせずべからず。因つて自らを晒むひ、其の篇に題して「不能忘情吟」と曰ふ。(噫、予非聖達、不能忘情、又不至於不及情者。事來攪情、情動不可柅。因自晒、題其篇曰、不能忘情吟。)

この箇所は明らかに『世説新語』傷逝篇の、王戎が我が子を喪つた際の科白「聖人は情を忘れ、最下は情に及ばず。情の鍾あつる所は、正に我が輩あつに在り(聖人忘情、最下不及情。情之所鍾、正在我輩)」を踏まえていよう。「自らを晒むひ」というのであるから、表面上は「不能忘情」を否定的に捉えているわけだが、これまでの考察を踏まえた場合、おそ

らく、その背後には「不能忘情」であることを自身の「宿業」として甘受し、容認しようという、むしろ肯定的な志向が潜在しているのではないかと推定される。それは第一に、白氏が「情」を極めて根源的なものと捉え、詩人に必須の要件と考えていたから、ではあるのだが、第二に「不能忘情」、すなわち「多情」であることを「肯定的な属性」として捉える気風が、中唐期には醸成されていたからでもある。それを最も顕著に示す事例が、次に挙げる元稹「鶯鶯伝」の冒頭部である⁽²⁸⁾。

貞元中、張生なる者有り。性温茂にして、風容美はしく、内秉堅孤（芯は堅固）にして、非礼入るべからず。：是れを以て年二十三なるも、未だ嘗て女色を近づけず。知る者之を詰れば、（張生）謝して言ひて曰く「登徒子は色を好む者に非ず、是れ兇行有るのみ。余は真の好色者にして、適たまま我に値あはざるのみ。何を以て之を言ふか。大凡物おほよその尤なる者（絶世の美女）、未だ嘗て心に留連せずんばあらず。是れ其の情を忘るる者に非ざるを知るなり」と。詰る者之を識る。（貞元中、有張生者。性温茂、美風容、内秉堅孤、非禮不可入。……以是年二十三、未嘗近女色。知者詰之、謝而言曰「登徒子非好色者、是有兇行。余真好色者、而適不我値。何以言之、大凡物之尤者、未嘗不留連於心。是知其非忘情者也。」詰者識之。）

要するに、主人公の張生はここで、自分は「情を忘れた者ではない」のだから「真の色好み（好色者）」なのだ、という論理を展開しているのである。この場合の「情」とは、女性への「恋情」を指すが、それを忘れないことは「真の好色者」であるための第一条件なのであった。出典である『世説新語』においては、常人のやむなき「宿業」として諦観をもって受け容れられていた「情を忘れ（え）ない」属性が、「鶯鶯伝」では一転して、「真の好色者」の「あ

るべき理想」として呈示され、積極的に肯定されているわけである。さらに、「鶯鶯伝」冒頭部に関して、同時に見過（よ）せないのは、ここで「好色（色好み）」の概念についても、否定から肯定へという「価値の逆転」が見られることである。すなわち、張生が言及した「登徒子」とは、「文選」の「登徒子好色の賦」（卷十九）に登場する人物であるが、該作において作者の宋玉は、醜女（みにく）にたくさん子を産ませた登徒子を「好色者」の典型として非難し、その対極にいる者として、美人に目もくれない「非好色者」たる自己をアピールしていた。ところが、張生はここで「登徒子」
 Ⅱ「好色者」という前提を否定し、自分こそは「真の好色者」である、と主張しているのである。すなわち、宋玉の「賦」において否定的な属性であった「好色」が、「鶯鶯伝」では「理想的な価値」として宣揚されているわけである。こうした恋愛における「多情さ」や「好色」の肯定は、第二節で論じたような「才子佳人式の恋愛の誕生」と不可分の現象であり、同じ時代背景のもとで醸成された気風・価値観であったに相違ない。後年の「不能忘情吟 并序」についても——どうやらこの時白居易には、家妓の樊素に対する「恋情」があつたものと推察できるようなのだが——
 Ⅰ「多情」を肯定する主情主義的な時代の気風が、該作を生み、また、好ましい作品として享受もされた、という側面があつたものと推定されるのである。

ここで前節と併せて、論旨を一端整理しておきたい。要するに、確認できたことは①中唐においては、「恋情」を「文学」の題材として取り入れることは伝統的な文学観に背馳するものではないという「新しい文学観」が、徐々に形成されていったこと、②恋愛における「多情」や「好色」を、むしろ望ましい属性として評価する「新しい価値観」が生まれていたこと、の二点であつた。こうした現象そのものが、既に、中唐における「情」認識の深化と、それに伴う新しい価値観の誕生とを明示するものである。しかしその一方で、③「文学」は「経国の大業」であり、究極的には政治や社会に寄与すべきものだ、という儒家の正統的な文学観や、④恋情を吐露したり、好色な振る舞いをす

ることは、儒者・士大夫として慎むべきことである、という伝統的な倫理観も、依然として根強く継承されていた。実は、この新・旧二つの価値観の矛盾・葛藤こそが、中唐における「情」認識の深化を、さらに推し進める原動力になったものと推察される。

五 「情」認識の深化（iii）——恋情の魅力と魔力

恋愛における「多情」や「好色」を、望ましい属性と考える新しい価値観が、中唐期に生まれた要因としては、第二節で論じたような「艶詩の贈答を手段とする、才子佳人の新しい恋愛様式の誕生」が重要であるに相違ない。男女間で艶詩の贈答をすることがある程度一般化することによって、「恋情」を肯定する風潮が社会に定着していくのは、むしろ当然の現象だと思われる。そうした風潮の中で、白居易や元稹は、優れた「艶詩作家」として一世を風靡した。しかし、彼らの「艶詩」は、決して手放しで歓迎されたものではなかった。例えば、やや後の杜牧は、

嘗に痛む、元和より已來、元・白詩なる者有りて、織艶不逞、莊士雅人に非ざれば、多く其の破壊する所と爲る。民間に流れ、屏壁に疏かれ、子父女母、口を交えて教授し、淫言媒語は、冬寒夏熱のごとく、人の肌骨に入りて、除去すべからず（嘗痛、自元和已來、有元・白詩者、織艶不逞、非莊士雅人、多爲其所破壊。流於民間、疏於屏壁、子父女母、交口教授、淫言媒語、冬寒夏熱、入人肌骨、不可除去）

（『樊川文集』卷六「唐故平盧軍節度巡官隴西李府君墓誌銘」）

と述べて、艶詩の流行を、伝統的な儒家の倫理観に立脚しながら非難しているのである。元白の同時代にも、同じような非難は存在したであろう。ところで、今これを「恋情」と「儒教倫理」の葛藤と捉えれば、同様の現象はこの時代に広く認められるものであった。例えば、他ならぬ白居易の諷諭詩において「嬖惑へいごくに鑿かんがみるなり」との自注が付された「李夫人」(〇一六〇)でも、その末尾は次のように結ばれている。

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 人を惑はして忘れ得ず

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

美人の害悪をこそ指弾すべきはずの諷諭詩にあつて「女に溺れぬ為にはこれと出会わぬほうがよい」という、この「李夫人」の結句は、何と煮え切らぬ、弱々しい主張であろうか。しかし、明らかにこれは「人は木石に非ず 皆情有り」という、恋情の根深さへの確信と、「女性への恋情に惑うてはならぬ」という儒教倫理との、矛盾・葛藤ももたらした結果(の煮え切らなさ)なのであった。⁽³⁰⁾ こうした「情」と「倫理」の矛盾・葛藤は、次にみるように、伝奇小説「鶯鶯伝」の主要なモチーフともなっている。

前節でみたように「伝」の冒頭において独自の「好色哲学」を披瀝していた張生は、やがて理想の女性・崔鶯鶯と出会い、一目惚れをする。彼女の文学趣味を知った張生は、得意の「情詩(艶詩)」を贈つて、鶯鶯の気を引こうとした。首尾良くその返詩を受けとり有頂天になった張生は、ある夜彼女のもとに忍び入るのだが、そこで彼は思わぬ

叱責の言葉を浴びせられたのであった。

崔至るに及び、則ち端服嚴容、大いに張を数めて曰く「兄の恩 我家を活かすこと厚し。是を以て慈母 弱子 幼女を以て託せらる。奈何ぞ不令の（はしたない）婢に因りて、淫逸の詞（情詩）を致す。始めは人の乱を護るを以て義と為し、終りは掠乱以て之を求む。是れ乱を以て乱に易ふるなり。其の去ること幾何ぞ。……」（及崔至、則端服嚴容、大數張曰、兄之恩、活我之家厚矣。是以慈母以弱子幼女見託。奈何因不令之婢、致淫逸之詞。始以護人之亂爲義、而終掠亂以求之。是以亂易亂。其去幾何。……）

礼教の倫理を以て張生の好色な振る舞いを厳しくたしなめた鶯鶯のこの科白は、しかし決して彼女の「本音」ではなかつた。事実、その後、彼女自身が、自ら張生のもとを訪ねるといふ「自献」行為に及んだのであるから。そして、この「言」「行」の矛盾は、明らかに、彼女の内なる恋情と、儒教倫理との葛藤がもたらしたものであった。同様の葛藤は、やがて、鶯鶯と結ばれながらも、科挙受験のために長安に赴かざるを得なかつた張生の心をも苦しめることとなる。恋情と倫理との葛藤に苦悩した挙げ句、張生は有名な「尤物論」を披瀝して、鶯鶯との交際を断ち切つたのであった。

張曰く「大凡天の尤物（絶世の美女）に命ずる所や、其の身に妖せざれば、必ず人に妖す。崔氏の子（鶯鶯）をして富貴に遇合し、寵嬌を乗らしめば、雲と為らず、雨と為らずんば、蛟と為り螭と為り、吾其の変化する所を知らざるなり。昔、殷の辛、周の幽、百万の国に抛り、其の勢甚だ厚し。然れども一女子之を敗り、其の衆を潰

し、其の身を屠り、今に至るまで天下の僂笑（もの笑い）と為る。予の徳以て妖孽に勝つに足らず、是を用て情を忍ぶ」と。（張曰、大凡天之所命尤物也、不妖其身、必妖於人。使崔氏子遇合富貴、秉寵嬌、不爲雲、不爲雨、爲蛟爲螭、吾不知其所變化矣。昔殷之辛、周之幽、據百萬之國、其勢甚厚。然而一女子敗之、潰其衆、屠其身、至今爲天下僂笑。予之徳不足以勝妖孽、是用忍情。）

すなわち「鶯鶯伝」とは、「情を忘るる者に非ざる」張生が「情を忍ぶ」に至る物語だと説明することも可能なのである。魯迅がこれを「惟だ篇末に過ちを文り非を飾りて、遂に悪趣に墮つ」（『中国小説史略』第九篇唐之伝奇文下）と評したことはよく知られている。しかし、「伝」には続けて「時に坐せる者皆爲に深く歎ぜり」とあるように、張生の「尤物論」には、同席した朋輩の胸を強く打つ要素があった。それは一つには、例えば西岡晴彦氏が「彼は鶯鶯との恋愛生活の過程で、美しい女の内面に秘められた烈しい破壊の情熱を見た。鶯鶯がその手紙の中で語っているひたむきな彼への愛、その死をものりこえた執着という要素を持つ情熱に氣押されたのである」と指摘されたように、都の張生に宛てた、彼女の長文の手紙に起因していよう。張生が友人に見せたというこの手紙には「（私を娶らねば）則ち当に骨化し形銷すべけん。丹誠恨びず、風に因り露に委し、猶ほ清塵に託す」だろろうという、あたかも死霊として崇らんばかりの、鶯鶯のひたむきな熱情が溢れている。この燃え熾る「恋情の炎」に触れて、「情を忘れ」ぬ張生が「情を忍ぶ」に至ったのである。ここに現れた、凄まじいまでの恋情の激しさ、根深さを目の当たりにした時、張生の友人たちは、おそらく感動とともにある種の戦慄を覚え、破滅に至らぬ前に「情を忍ぶ」のだ、という張生の決断に、異を唱える気にはなれなかつたのだと推察される。言うまでもなく、科挙合格と官僚としての立身出世——これらは、当時の青年士大夫にとっては、まさに当然希求すべき「理想」であった。恋に溺れること自体は、本来「悪」

とされたわけではないが、それが「受験・就職・出世」という、士大夫の儒家的な「理想」を破壊する結果をもたらした（そうだと感じられ）た時点で、それは「悪」となり、「畏るべきこと」となる。すなわち、恋情の持つ「魔力」は、儒家的な「理想」との葛藤を通じて顕在化するのである。その際に、「恋」を捨て「立身」を選択したことを、「俗物」の仕儀だと一蹴し軽蔑する立場もあり得ようが、当時の青年士大夫の多くは、そのようには受けとらなかつたはずである。というのは、西岡氏も指摘されているように、中唐の士大夫の脳裏には、張生が「尤物論」で言及したような、美人によって国を滅ぼした帝王（殷の辛・周の幽）の事例が、玄宗・楊貴妃の記憶と重なって想起されたに違いないからである。また、以前拙稿でも論じたように、⁽³²⁾ 歐陽詹と太原の妓女との情死事件も、彼らに身近な、同時期の出来事であったことがわかるからである。「恋」と「出世」を巡る葛藤は、単なる観念上の問題ではなく、この時代の青年士大夫にとって齊しく切実な、「処世の課題」なのであった。

先にみたように、中唐期には、艷詩の贈答を手段とする、才子佳人の新しい恋愛様式が生まれていた。そうした「理想の恋」に、男女ともが引き寄せられていく過程で、様々な「恋愛」が実際に積み重ねられ、同時に、「失敗」も繰り返されていったであろう。『太平広記』所収の「歐陽詹」の情死事件や、「鶯鶯伝」の故事は、その代表的な事例なのである。こうした「恋愛の（失敗）体験」が、小説や詩などを通じて、共有の情報として青年士大夫の間に蓄積されていき、⁽³³⁾ その結果、「恋情」というものの持つ「魅力」と同時に、その「魔力」についても、次第に認識が深められていったものと思われる。ここで白居易の「李夫人」を再掲すれば、彼はその末尾において、次のように慨嘆していた。

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 盛姫を傷む

又不見秦陵一掬淚

又見ずや 秦陵（玄宗）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^{たとひ}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^きゆる期^{とき}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 人を惑はして忘れ得ず

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

ここには、儒教倫理の頂点にあるべき帝王が、「尤物」に惑うてきた歴史が、重ねて述べられている。それによつて、「恋情」の持つ抜き差しならぬ根深さと魔力とが、確認されているのである。こうした帝王たちの「失敗」は、中唐の士大夫にとつて、決して他人事ではなかつた。「帝王」の事例は、彼らにもごく身近な出来事として、切実に響いたことであろう。なぜならば、帝王も青年士大夫も、「木石」ならぬ「有情」の存在であり、その一点において、全く「平等」だからである。論者はここに、中唐における「恋情」認識の最大の深まりを認める者である。そして本稿の課題であつた「長恨歌」の結句も、この「李夫人」と同質の認識を表明したものに他なるまい。我々はそこに、

白居易の、国を傾け、生死を超越して貫徹される、男女の情の、その根源的な力への畏怖や戦慄を、感受するべきなのだと考える。

こうした白居易の「恋情の根源性」に対する深い認識は、彼の個性とともに、中唐という時代背景があつてこそ初めて生まれ得たものであつた。同様に、この時代に「長恨歌」が広範な流行をみたのも、それを支える新しい価値観や美意識が、社会の中に十分に醸成されていた結果であろう。私見によれば、「長恨歌」の流行を支えた新しい価値観とは、中唐に確立した「風流の美意識」に他ならないが、この点に関しては、拙稿において詳しく論じたことがあるので、⁽³⁴⁾次節では略述するに留めたい。

六 好色の風流——中唐における美意識の成熟

唐王朝の文化は、一般的には盛唐期にこそ隆盛を極めたかに思われがちであるが、実は、その文化が爛熟を迎えたのは、九世紀、中唐の時代であつた。⁽³⁵⁾第二節で言及したような、士大夫と妓女との間における「恋愛」の誕生と活性化も、そうした「爛熟」の顕著な現れの一つであろう。この時期、男女の交流の場の一つであつた妓館が、「風流の藪沢」(『開元天宝遺事』)と呼ばれていたことは、つとに知られている。また妓女を交えた宴席も「風流の座」と称せられた。⁽³⁶⁾——その際の「風流」とは、例えば国文学という「色好み」や「粹(いき・すい)」などと通ずる、好色の色濃い「風流」であるが——中唐期には、妓館や妓席を中心として、こうした美意識を肯定する風気が醸成されていたのである。詳論は控えるが、白居易が「与元九書」で述べた記事によれば、「長恨歌」は主に、そうした「風流な場」において享受され流行したのであり、それは「長恨歌」創作の当初から「企図されていた」現象でもあつた。

陳鴻の「長恨歌伝」（『白氏文集』附載）によれば、元和元年（八〇六）冬十二月、馬嵬近郊の整屋^{ちゅうつう}の尉となつていた白居易は、暇日、同地にすむ友人王質夫・陳鴻とつれだつて仙遊寺に遊んだ。歎談のおり「話が此の事（『玄宗・楊貴妃の事件』に及ぶ）や三人は「相与^{あひま}に感歎」し、質夫は「酒を樂天の前に挙げ」て次のように「長恨歌」の製作を勧めたという。

夫れ希代之事も、出世の才の之を潤色するに遇ふに非ざれば、則ち時と与に消没して世に聞こえざらん。樂天は、詩に深く情に多き者なり。試みに爲に之を歌にしては如何。（夫希代之事、非遇出世之才潤色之、則與時消没、不聞于世。樂天、深於詩、多於情者也。試爲歌之、如何。）

すなわち「長恨歌」製作の目的は、玄宗・楊貴妃の事件を「不朽の物語」として永遠に伝承せしめることであつた。そのためには「事件」を妓女たちが覚え易い「歌」に仕立て、「風流の座」たる宴席や妓館において愛唱させるのが最も効果的な方法だと王質夫は考えたのである（試爲歌之如何）。そこで彼は「詩に造詣が深く（深於詩）」（妓女遊び等によつて）男女の情愛に通じている（多於情）」白居易、君こそは、その目的を達成する最大の有資格者だと言つて、白居易に「長恨歌」の製作を促したのである。ここで陳鴻が指摘した白居易の二つの特質、すなわち、①詩に造詣が深く②男女の情愛に通じていること、これこそは、当時「理想的な男性像（の一つ）」として確立していた「風流才子」の条件に他ならなかつた。中唐期においては「優れた艶詩を作る才能『多才』と「恋情への共感的理解『多情』」を持ち合わせていてこそ、初めて「風流才子」と見なされたのである。つまり、王質夫は、白居易を「多情多才」な風流才子の代表者として認めたが故に、彼に「長恨歌」の製作を促したので、と判断できるのである。事実、

その結果完成した作品は、正に艶詩の最高峰とも言うべき傑作に仕上がった。特に、その結句に象徴的に詠われた、玄宗と楊貴妃の「永遠の恋情」は、「多情」を重んずる「風流」の美意識に、見事に合致するものであった。要するに「長恨歌」は、こうした中唐の美意識を背景に生み出され、それに支持されることよって、空前の大流行をみたのである。その意味で、該作は、白居易の作品であると同時に、中唐という時代が生んだ作品であったということができよう。

七 おわりに

最後に、前稿「恋情の復権」における所論とあわせて、全体の論旨をまとめておきたい。

本稿及び前稿の課題は、次のようなものであった。すなわち、同じく玄宗・楊貴妃の事件に取材しながら、杜甫の「哀江頭」が、「永遠の自然」に比して「人事の無常」を嘆いているのに対し、白居易の「長恨歌」は、その結句において、自然よりもむしろ人間の「恋情」こそが永遠だ、と詠じているのはなぜか、その「認識の逆転」を生んだ原因を、考察することにあつた。縷述したように、それは様々な要因が複合的に作用した結果であつたと思われるが、以下に、これまで確認した要因を、整理と補足を加えつつ、列挙しておきたい。

【1】 体質と理論・体験（内在的要因）

- ① 白居易には、病弱な体質への省察を通じて、「情」は「身体」と不可分なほどに根源的なものである、との認識があつた（情の根源性）。

② 「与元九書」などによれば、白居易には、上は「天子聖賢」から下は「愚民豚魚」に及ぶまで、「情は一つ」であるという認識があった（情の普遍性）。

③ 「詩」は「情を根として生まれる」ものであり、白居易には、生来「多情」な自分は、宿命的に「詩人」なのだという、諦観や自負があった。

④ 「詩」と同じく「情の発露」である「恋情」についても、多情な白居易は、それを人間の本質に根差す感情と捉え、また、『毛詩』大序の伝統からも肯定的に認知し得るものだと考えていた（艶詩や一人称恋愛詩の創作）。

⑤ 「長恨歌」製作以前にも、白居易には切実な恋愛と離別の体験があり、「恋情」の根深さを痛切に実感していた。⁽³⁷⁾

以上の要因から、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宿命的に永続するものだ」という認識が、自然な実感として抱かれていたのであり、それが「長恨歌」の結句にも反映したものと推察される。⁽³⁸⁾

【2】時代と社会・美意識（外在的要因）

⑥ 科挙制度の充実に伴い、中唐期には「才子佳人」の新しい恋愛様式が誕生した。

⑦ 恋愛を取り結ぶ手段として「艶詩」が重視され、優れた「艶詩」を作成できる男性は「風流才子」として持て囃されたが、元稹と白居易は、その代表格であった。

⑧ 「風流才子」の条件は、優れた艶詩を作る「多才さ」とともに、恋情を重んずる「多情さ」が不可欠とされたのであり、白居易はその最大の有資格者だと見なされていた。

⑨ 艶詩の贈答による男女の交流や恋愛の（失敗）体験が積み重ねられてゆくことによって、中唐期には、「恋情」の魅力とともに、その魔力についても、認識が深められていった。

⑩ 「長恨歌」は、主に「風流の座」たる妓席において享受されることを前提に作られた艶詩の最高傑作であり、当初から、「不朽の物語」として流行・伝播させるために「風流の美意識」に合致する作品として創作された。

要するに、「永遠の恋情」を美しく歌い上げた「長恨歌」の結句は、「多情」を重んずる中唐の「風流の美意識」に沿うように詠じられているのであって、それにより該作は、妓女ばかりではなく、「恋情」を持つ「魅力」と「魔力」の双方を、切実な実感とともに認識していた中唐の士大夫たちからも、共感され、幅広い支持を得たのであった。

このように「長恨歌」の結句は、「白居易の個人的な資質」と「中唐という時代の特質」とが、みごとに融合して生み出された表現なのであった。この二つの要因の何れもが、杜甫とその時代には存在しなかったのだといえよう。盛唐に生きた杜甫にとって、玄宗と楊貴妃は、いわば「雲の上の人」であり、別世界の存在であった。二人の間に「恋情」が存在したことを仮に杜甫が認知していたとしても、それは杜甫自身とは何の関わりも持たない、別次元のロマンスであって、彼にとつて唯一確かなことは、玄宗が楊貴妃の色香に惑い、国を滅ぼし（かけ）たという事実のみであった。これに対して、中唐に生きた白居易の場合には、玄宗・楊貴妃の恋は、却って身近で切実な事件であった。「情は一つ」（根源的かつ普遍的）であることを確信する白居易にとっては、「李・楊の恋」と、身近な「士大夫と妓女との恋」を、明確に区別しなければならぬ理由は、どこにもなかったのである。天子も士大夫も、同じ「有情」

の身であつてみれば、「尤物（美女）」に溺れることもまた、共に免れ得ないであろう。「恋情」を、そうした「人間に普通の宿業」として描き出すことは、「多情な詩人」たる白居易には、むしろ当然のこととして感ぜられたに相違ない。一方で、中唐の時代には、白居易のそうした深い恋情認識を、十分に受け容れるだけの美意識が醸成されてい
た。「長恨歌」は、そうした「風流の美意識」に合致するべく詠まれた艶詩の最高峰なのであつて、中唐社会の成熟なくしては生まれ得なかつた作品なのである。

〔註〕

- (1) 「恋情の復権——『哀江頭』から『長恨歌』へ」『愛媛大学法文学部論集 人文学科編』（第二十号・二〇〇六年）所収。
- (2) 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、諸本を参照し改めた箇所もある。
- (3) 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。
- (4) 九州大学中国文学会「わかりやすくおもしろい 中国文学講義」（平成十四年・中国書店）所収。
- (5) 鄭小南主編『唐宋女性与社会 下册』（北京大学盛唐研究叢書・二〇〇三年・上海辞書出版社）所収。原文は中国語。
- (6) 「中唐における艶詩の流行と女性——元白の艶詩を中心として」『中国文学論集』（第二十四号・九州大学中国文学会・一九九五年）。
- (7) この点に関しては齋藤茂著『妓女と中国文人』（二〇〇〇年・東方書店）四七―四九頁を参照。
- (8) 白居易がいわゆる「寒門」の出身であることは、例えば花房英樹『白居易研究』第一章「白居易の生涯」一「親族と世系」に詳し。

(9) 例えば「与元九書」(一四八六)に「五六歳に及びて便ち詩を為るを学び、九歳にて声韻を諳識す。十五六にて始めて進士有るを知り、苦節讀書せり。二十已来、昼は『賦』を課し、夜は『書』を課し、間には又『詩』を課して、寢息に違^なあらず」とある。また「与陳給事書」(一四八四)に「居易は鄙人なり。上は朝廷に附離の援(頼るべき助け)なく、次に郷曲に吹煦^{ふく}の誉(評判が立つような名誉)もなし。然らば則ち孰^たか為に來たらんや。蓋し仗^たむ所の者は文章なるのみ」という。また、前掲注(8)の花房氏「白居易研究」第一章「白居易の生涯」二「官僚生活」を参照。

(10) 「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)。

(11) 松浦友久「唐詩にあらわれた女性像と女性観——『閨怨詩』の意味するもの」『中国文学の女性像』(昭和五七年・汲古書院)参照。

(12) 「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)。

(13) 訓読は、新釈漢文体系『詩経 上』(平成三年・明治書院)を参照した。

(14) 鈴木修次「鄭・衛の女性像(『詩経』より)」「中国文学の女性像」(昭和五七年・汲古書院)九・十頁。また、白川静『詩経研究』(昭和五六年・朋友書店)一二四・一二五頁。

(15) この点に関しては、注(12)の拙稿第六節「故郷の民歌としての鄭風恋歌」を参照されたい。

(16) 注(11)の松浦論文を参照。

(17) 感傷詩では「感鏡」(〇四七五)・「感情」(〇五一二)・「留別」(〇四三七)・「曉別」(〇四三八)・「夜雨」(〇四五一)の五首。雑律詩では「感秋寄遠」(〇六一八)・「冬至夜懷湘靈」(〇六六一)・「寒閨夜」(〇六九三)・「寄湘靈」(〇六九四)・「夢旧」(〇八四九)・「逢旧」(〇八七九)・「寄遠」(一二四八)の七首。計十二首となる。ちなみに、このうちの二首には「湘靈」という女性の名が見えるが、橘英範氏によれば、他に「感鏡」「感情」「夢旧」の詩も、対象は湘靈だろうという。詳細は「白居易の詩と湘靈」『中国学志』(随号・大阪市立大学中国学教室・二〇〇二年)を参照。

- (18) 雑律詩が「一人称恋愛詩」を含むのも、同じ自覚が作用したものと考えられる。
- (19) 「長恨歌」との関連から補足しておけば、白居易自身の評語として名高い「一篇の長恨 風情有り」(『編集拙詩成一十五卷、因題卷末戲贈元九李二十』詩・一〇〇六)の「風情」の語義について、例えば、近時、松浦友久氏は「諸説あるが、ここでは「男女の愛情を中心とした詩的風趣」の意にとっておく」と述べられた(傍点は引用者。「長恨歌」の主題について——「恨」の主体と作者の意図——『松浦友久著作選Ⅱ』二〇〇四年・研文出版)に収録(初出は二〇〇〇年)。論者は以前拙稿「白居易「風情」考——「一篇の長恨 風情有り」の真義について——」九州中国学会報(第三十六卷・九州中国学会・一九九八年)で詳論したように、先掲の一句を「一篇の『長恨歌』にはみずみずしい張るような生命力が有る」と解釈している。要するに、松浦氏が「風情」の語義に「男女の愛情」と「詩的風趣」の両面を認めておられるごとく、白居易の「詩人としての生命力」みずみずしい感性」に直結する、この根源的な「風情」の概念においては、「詩情」も「恋情」も「一体のものであったことが理解されるのである。白居易にとつては「詩」も「恋」も根源は一つ(情)であったことを示す、顕著な一例であろう。
- (20) 周祖譔主編『中国文学大辞典 唐五代卷』(中華書局・一九九二年版)では「(生卒年里不詳)」とし、「約生于元和、長慶間。……至乾符二年始登進士第」(担当、陳尚君)という。
- (21) 「情史の発生——『太平広記』卷二七四「情感」をめぐって——」『未名』(十七卷・神戸大学中文研究室・一九九九年)二二頁。
- (22) はるかに後世の詩人ではあるが、清朝の袁枚は「詩作の源泉は、好色にある」という極めて大胆な論を、折に触れて展開した。中唐期にみられる「詩の源泉としての」恋情の肯定」は、未だ袁枚の論ほどに刺激的なものではないが、本質においては同根の認識であろう。袁枚が、例えば「答蕺園論詩書」(『小倉山房文集』卷三〇)において、妓女への思慕を詠じた白居易の詩を「真情の發露」として弁護しているのは、それを傍証する一例だと思われる。この点に関しては合山究氏の優れた專論「袁枚の好色論」『明清時代の女性と文学』(二〇〇六「該論の初出は一九九〇」年・汲古書院)を併せて参照されたい。合山氏は「袁枚は『食色性也』の快樂主義思想を基盤にして人生を生きたのであるが、彼が好色や美味などともに最大の愉樂と考えていたものに詩がある。詩と好色とは、好悪の感情に生きる彼にとっては、ともに抑えがたい情動をおぼえさせるものであったが、両者はまた、彼にあつては分ちがたく結びついていたのである。彼はたびたび言っている。詩を愛好するのは、女色を眷戀するようなものだ、と。つま

り、詩作の源泉は、好色にあるというのである」(第四節「袁枚文学の基盤をなす『好色』」)と述べておられる。

- (23) 「多情と物のあわれ——白居易と宣長の共鳴」「愛媛大学法文学部論集 人文学科編」(第九号・二〇〇〇年)所収。なお、「多情」の詩語史的研究としては、保苺佳昭「蘇東坡の詞に見られる『多情』の語について」「商学集志 人文科学編」(第二五卷第一号・一九九三年)、櫻田芳樹「情」の語義の展開と詩語「多情」の成立について」「北陸大学紀要」(第三三集・二〇〇〇年)がある。

- (24) 詳しくは注(23)の拙稿第五節「多情」の鋭敏な感性」を参照されたい。

- (25) 白居易と樊素との関係については、橋英範「白居易と樊素」「広島大学文学部紀要」(第五四卷・一九九四年)、同「楊柳枝詞」について」「中国中世文学研究」(第二八号・広島大学中国中世文学会・一九九五年)に詳しい。

- (26) 『白居易研究年報』(第二号・二〇〇一年・勉誠出版)所収。

- (27) 丸山氏も引用しておられるが、唐代の奴隸解放を論じた平岡武夫氏の論文に、この「不能忘情吟」をめぐって以下のような指摘がある。「彼ら〔唐代の人々〕は、仏教の因果思想によつて、人間の貴賤を理解している。しかし、その実、彼らが仏教の教理によつて理解しているのは、貴賤の差別相のみであつて、その差別の彼方に、したがつて最も根本的な所において、人間が一つであることとを認識していたのである」(一)内は諸田。「放徒良——白居易の奴隸解放——」「白居易——生涯と歳時記」一九九八〔初出は一九六七〕年・朋友書店、二一四―二五頁)と。平岡氏は続けて、白居易(に代表される唐代の人々)が「人間が一つであることとを認識していた」のは「中国固有の天下的世界観」「人間観」による、と主張されている。しかし、本稿の視座から白居易に限定して論じた場合、そうした認識の核心にあつたものは、(前稿「恋情の復権」第三節で「与元九書」について指摘したような)「情の根源性・普遍性への実感的確信」を基盤とする、白居易の「多情さ」、すなわち「物のあわれを知る詩人的感性」であつたと推定される。これは丸山氏が言われる「多情多感」なる白氏の「やさしさ」と同質の認識であらう。

- (28) 「鶯鶯伝」は、新釈漢文体系『唐代伝奇』(平成三年版〔初版は昭和四六年〕・明治書院)を底本とした。

- (29) 前掲注(25)の橋論文によれば、白居易と樊素の年齢差は五十歳に近かつたが、白氏は彼女に、かつての恋人陳結之の面影を重ねていたという。だとすれば、単なる「愛情」を越えた要素を認めるべきかもしれない。また、入谷仙介「白居易と女性」「中国文化論叢」(第二号・帝塚山学院大学中国文化研究会・一九九三年)一七四頁には「樊素は、おそらく白居易が最後に愛した女性であつ

たのであろう。ゲートの有名な例があり、玄宗と楊貴妃もそうであるが、いかに年老いても若い女性を愛しないではいられないのが男性のかなしさであり、精神的肉体的に強いパワーを持つ老人ほどそうである。樊素の方も身分、年齢の違いを越えた愛情を彼に抱いていたのであろう。白居易は自分の余命が長くないことを悟り、若い樊素が晒晒のように、自分に義理立てをして、その身を埋れさせることになることを恐れ、家産整理に事寄せて彼女を解放し、家から出したものに違いない」とある。

(30) 注(10)の拙稿「白居易「諷諭詩」に見る「情」と「倫理」の矛盾」を参照されたい。

(31) 「鶯鶯伝 中国恋愛小説の原型」伊藤漱平編「中国の古典文学——作品選読——」(一九八一年・東京大学出版会)所収、二二五頁。

(32) 「歐陽詹」事件から見た「鶯鶯伝」の新解釈——中唐の「尤物論」を巡って「日本中国学会報」(第四十九集・一九九七年)。

(33) 中唐期になると、若い士大夫の間に恋愛を主題とする「語り」の場が形成されており、それが「恋愛小説」を生み出す基盤ともなった。詳細は、渋谷蒼一郎「白居易の周辺と伝奇——語りという視点から見た伝奇——」『白居易研究講座 第二巻』(平成五年・勉誠社)、小南一郎「元白文学集団の小説創作——「鶯鶯伝」を中心にして——」『日本中国学会報』(第四十七集・一九九五年)を参照。

(34) 「好色の風流——「長恨歌」をささえた中唐の美意識」『日本中国学会報』(第五十四集・二〇〇二年)。

(35) 妹尾達彦著『長安の都市計画』(二〇〇一年・講談社)一八六頁「長安の都市文化は、九世紀に爛熟をきわめる」の項を参照。

(36) 注(34)の拙稿第四節「長恨歌」と妓席の風流」を参照されたい。

(37) この点に関しては注(34)の拙稿のほか、二宮俊博「白居易の恋愛体験とその文学」『岡村繁教授退官記念論集 中国詩人論』(一九八六年・汲古書院)、下定雅弘「白楽天の愉悦——生きる叡智の輝き」(二〇〇六年・勉誠出版)後編「女性」の項を参照されたい。

(38) 埋田重夫氏は「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・二七頁)において、白詩が広く流行伝播した理由を、次のように述べておられる。

白詩は当時の社会において、驚くほど広範な人々によって支持され愛唱されていた。……彼の使うことは、古典を踏まえな

がらも、それを意識させないほどに平易であり、そして何よりも人間の本質的な「生理」に密着している。身体感覚・皮膚感覚と結びついたリアルで内発的な言語表現は、誰も否定し拒絶することができないものだけに、万人に偽りなく即時に伝達される。それは本来的に、身分の貴賤・年齢の高低・教養の多寡・民族の異同にかかわりなく、全ての人々に納得され、受容され、共有される性格を強くもっていたとも言えよう。誰もが日常均しく実感している——実感できる——感覚を、制約（詩律・対偶）の厳しい詩歌言語に表現し得た時、韻律のリズムに加速されたそのことは、あらゆる人間の感性に対して、驚くべき浸透力・感染力を具えている。それはまさに「入人肌骨、不可除去——人の肌骨に入りこんで除き去ることができない」強烈な浸潤性である。こうした作風を最大の特徴とする白居易の詩歌は、具体的・具象的・典型的・人為的・即物的・可視的・対偶的な事象を重視する漢民族特有の思考様式——感性様式——とも見事に合致して、大量の支持者・享受者を得ることになったと考えられる。実存する可視な「身体」を一度通過させることで、捉えがたい不可視な「心情」が一層みずみずしく感得される。それはまさしく「景情一致」ならぬ「身情融合」の独自の詩境であった、と言わねばならない。……「平易通俗」の詩境を根底から支えるものとして、白詩の「身体」は、身体以上の意味を持ったのである。

埋田氏の右の指摘は、「長恨歌」の流行を考える場合にも、十全に当てはまる、重要かつ本質的な指摘であったと推察される。ちなみに、「清」の視角から白氏（詩）の本質を考察しようとした論者の結論が、「身体」の視角から考察された埋田氏の結論と、基本的な部分で極めて相似たものとなっている事実は、白氏（詩）における「清の身体性」という要因が、本質的なものであったことを、図らずも実証する結果となっているように思われる。

（附記）本稿は平成十八年度科学研究費補助金（基盤研究C）による研究成果の一部である。