

「長恨歌」に見る男の「情」と女の「情」

——「但令心似金鈿堅、天上人間會相見」などをめぐって——

今井久代

一、はじめに

玄宗皇帝と楊貴妃の恋の顛末を描く白居易作「長恨歌」は、「与元九書」によれば当代の、特に女性たちに愛好されたという。日本においても、たとえば『源氏物語』の巻頭、桐壺巻の桐壺帝と桐壺更衣の恋の顛末に「長恨歌」は重ねられており、光源氏の物語のと同じ目の幻巻の巻名にしても、「長恨歌」をモチーフとする光源氏の詠歌に因む名である。このように多くの人に愛された著名な詩であるものの、実のところ「長恨歌」は、それほどわかりやすい作品でもない。決着のつけがたい議論を喚起する作でもある。

一つには、主題が何か、という根本的な論議がある。玄宗皇帝と楊貴妃の恋愛が、大唐帝国の根幹を揺るがした安史の乱と深く絡んでいるのは紛れもない事実であり、楊貴妃は「六軍不發無奈何、宛轉蛾眉馬前死（六軍発せず 奈何ともする無く、宛轉たる

蛾眉 馬前に死す^{注1}）」と、安史の乱への男たちの怒りの矛先を向けられ、殺害された。こうしたいわば政治的失態と絡んだ恋愛を題材とするのだから、『長恨歌伝』が「長恨歌」創作の意図を、「意者不但感其事、亦欲懲尤物、窒亂階、垂於將來者也（意者^{おもふに}但に其の事に感ずるのみならず、亦た尤物を懲らし、乱階を窒ぎ、將來に垂れんと欲するならん）」と、諷諭にあると解説するのもよくわかる。一方で白居易自身が「諷諭詩」でなく「感傷詩」に分類したからには、白居易にとって「長恨歌」の主題は諷諭になく、むしろ恋愛だったと思われる。とはいえ「諷諭」に格好な題材で奏でられた恋愛讃歌に、複雑な苦みは残るはずである。

また二つには、「長恨歌」の主題を恋愛とみるにしても、「天長地久有時盡 此恨綿綿無盡期（天長く地久しきも時有りて尽きん、此の恨み 綿綿として尽くる期無からん）」が誰の視点からの悲嘆なのか、わかりにくい。というのも、叙述の大半は玄宗の側から語られる

ものの、楊貴妃の死後のくだりの後半部分では、話（語りの視点）は玄宗から離れ、方士が仙界の楊貴妃に会いに行く展開になり、その後明確に玄宗側に視点が戻ったとも示されぬまま、先の結びになってしまっているのである。

さらに細かい疑問点としては、「金釵鈿合」の半分を贈る真意も気になる。『長恨歌伝』では「尋舊好也（旧好を尋めんとするなり）」が目的で、ゆえに二人が結ばれる際「定情之夕、授金釵鈿合以固之（定情の夕には、金釵鈿合を授けて以て之を固くす）」の思い出のある金釵鈿合が選ばれるのだが、結局のところただの物品では楊貴妃のものという確かな証拠にならぬというので、併せて七月七日の誓いを伝言することになる。しかしながら「長恨歌」ではそうした過去の思い出は前段には描かれず、「但令心似金釵堅、天上人間會相見（但だ心をして金釵の堅きに似せしむれば、天上人間 会ず相見えん）」の言とともに贈られる。このため金釵鈿合は二人の再会を占う品と思える。

平易なように見えて、読みの揺れを喚起する表現や構造を孕んでいる「長恨歌」。白居易の創作意図を読むには門外漢であり、つまるところ曖昧な考察に留まるのだが、平安時代の和歌や語法に多少なりとも慣れた身から見える「長恨歌」について、考えを述べたい。

二、「情」について―男性官人ということ

「長恨歌」の主題は何か。下定雅広氏は、諸説を紹介しながら本文を詳細に検討し、玄宗（男性）の視点から描かれる、楊貴妃（女性）への「つぎることのない愛」「二度と取り戻すことのできない痛恨」が主題だと指摘する^{注3}。なるほどその通りであろうが、読書人、士大夫として育った白居易が、大唐帝国の根幹を揺るがした失政と深く絡みついた男女の恋愛（情）を、素直に美しいと賞賛できるものなのだろうか。こうした素朴な疑問については、白居易の生きた中唐は、恋愛（好色）を肯定的に捉える風潮が生まれた時代であり、白居易自身の個性もあいまって、白居易の文学では「情（恋愛、艶、好色、風流）」が特に重要な意味をもつことを論証した、諸田龍美氏の一連の論考もある^{注4}。士大夫であることと「情」に重きをおくことは、白居易のなかでどのようなバランスを保ち、どのように「長恨歌」の主題を方向付けているのだろうか。白居易自身が文学（詩）への思いを語り、「長恨歌」について言及している「与元九書」を読みながら、改めて考えてみたい。

「与元九書」は、「人之文」は「六経」を「首」とするが、「六経」のなかでは「詩」を「首」とする、なぜなら聖人は人の心を感ぜしめて天下和平にするが、「情」「言」「声」「義」のすべてを

備えて人の心を感じしむるのは詩であるからだ、と詩の重要性を「情」と共に述べることから始まる。思えば白居易が「長恨歌」(詩)を創るよう友人たちに勧められたのは、「樂天、深於詩、多於情者也(樂天は詩に深く情に多き者なり)」だからであつた(『長恨歌伝』)。そして、「情」に言及する箇所に着目すると、「聖人感人心而天下和平。人心者莫先乎情：詩者根情：形異而情一、：(未^有…)情交而不感者：類舉則情見、情見則感易交：(聖人は人心を感じしめて天下和平なり。人心を感じしむるは情より先なるは莫く：詩は情を根とし：形は異なるも情は一なり、：情交わりて感ぜざる者あらず：類挙ぐれば則ち情見れ、情見れば則ち感交はり易し)。(与元九書)」と多くの叙述がある。白居易には、人の世の和平をもたらす「詩」の力——「感」を引き起こす「情」「言」「声」「義」のうち、特に「情」こそが肝要という思いがあつたようである。諸田龍美氏は、「上自聖賢、下至愚駘：羣分而氣同、形異而情一、未有聲人而不應、情交而不感者(上は聖賢自り下は愚駘に至り：群は分かるるも氣は同じく、形は異なるも情は一なり、未だ声入りて応ぜず、情交わりて感ぜざる者あらず)」に注目し、白居易の『情』は根源的且つ普遍的なものという見解の表れと指摘する。『毛詩』大序でも、例えば「詩は志の之く所なり：情中に動きて、言に形はる」など、詩における「情」の重要性の称揚はあつたが、「情は一なり」であるからこそ、

詩によつて「為政者と人民との相互理解・心の一体化が可能」なのであり、詩にとつて「根源的であるが故に普遍性を持つ」情こそを重視するという考え方は、『毛詩』大序では「明示されてい^{注6}ない白居易に特徴的な認識である」と言うのである。

諸田氏は、こうした白居易における「情」の重視について、白居易の出身地や感受性など個人的な資質によるもののほか、白居易の生きた中唐になつて、「情」が共感的に捉えられるようになったことで、こうした認識を抱くようになったとする。中唐のころ「好色をも是認する「風流の美意識」が形成された背景としては、科擧がある程度実際に運用されるようになって、寒門の出身であっても評価され、個である(日本文学で言えば「人数」に入るといったところか)という意識が強まり、また女性の知的レベルが一定水準にあつて、艶詩を作り鑑賞する層になつていたこと、そして「情」を解し巧みな艶詩を作る「好色」「風流才子」を共感をもつて迎える層が形成されていたことがあるという。^{注10}

とはいえ、白居易は士大夫であり、男性官人である。「与元九書」では、続いて詩の歴史を述べたのち、自身がいか^{注9}かに詩道に邁進してきたかを振り返るが、そうなればおのずと「十五六始知有進士、苦節讀書(十五六にして始めて進士有るを知り、苦節して讀書す)」となり、以下詩の道の精進は、官人としての歩みと重なる。その結果、

自身の詩作を振り返って分類するにあたり、諷諭詩、閑適詩、感傷詩、雜律詩の順に挙げることになる。官人白居易にとつて、「事物牽於外、情理動於内、隨感遇而形於歎詠者（事物の外より牽かれ、情理の内に動き、感遇に随ひて歎詠に形なる者）」である感傷詩は、重要度で言えばやはり三番目に挙げざるを得ないのである。「古人云、窮即獨善其身、達即兼濟天下。僕雖不肖、常師此語（古人云へらく、窮すれば則ち独り其の身を善くし、達すれば則ち兼ねて天下を救ふと。不肖なりと雖も、常に此の語を師とす）」、「僕志在兼濟、行在獨善。奉而始終之則爲道、言而發明之則爲詩、謂之諷諭詩、兼濟之志也、謂之閑適詩、獨善之義也（僕の志は兼濟に在りて、行ひは獨善に在り。奉じて之を始終すれば則ち道と爲り、言ひて之を發明すれば則ち詩と爲る。之を諷諭詩と謂ふは兼濟の志なり。之を閑適詩と謂ふは獨善の義なり。）」のように、自身の信条を明らかにする文脈では、諷諭詩と閑適詩こそが常に自らの師とし、志とし行いとする兼濟獨善を体现する詩であり、自ら誇る詩作になる。その脈絡では、「其餘雜律詩：非平生所尚者（其の余の雜律詩は：平生尚ぶ所の者に非ず）」と感傷詩への言及を避けるか、もしくは「人所愛者、悉不過雜律詩與長恨歌已下耳。時之所重、僕之所輕（人の愛する所の者、悉く雜律詩と長恨歌已下とに過ぎざるのみ。時の重んずる所、僕の軽んずる所なり。）」と、自身には不本意だと表明しながら、自作の感傷詩（長恨歌）の世

評の高さを書き残すしかない。

中唐という時代が、また白居易という個性が、「情」の重視——根源的であるが故に普遍性をもつ「情」こそが「詩」の核心であるという確信を抱かせたにしても、白居易から士大夫としての自己は切り離せないのだろう。「与元九書」をしたためたとき、白居易は士大夫としての信念に基づいて上書を奉つたことで左遷の憂き目に遭つていた。書簡を受け取る元稹もまた、直言の士たる矜持ゆえに何度も政争の当事者となり、左遷の憂き目に遭つている。そうした執筆背景に鑑みれば、表向きの称揚は別として、「これらの自分の詩作は非諷諭詩的な方向へ向かわざるをえないことが、密かなつづきとして聞こえてくるようだ」「狂言綺語という罪の意識を覚えてつづも、酒への耽溺と同様に、理性を超えた衝動によつて詩作にのめりこむ自己の姿」「超俗の境地」が予感されていたという指摘（注）にも納得させられる。また一方で、「罪の意識」「耽溺」「理性を超えた」「超俗」には、「艶詩」「感傷詩」を素直に称揚できない、批判的言辞を連ねた韜晦がつきまとう。詩には「情」、感受性が不可欠であるが、同時に詩を作ることとは読書人たることと切り離せず、「情」に溺れるを潔しとしない士大夫の志（志）をどこか引き寄せてしまうのである。

「長恨歌」「長恨歌伝」「鶯鶯伝」など、中唐は艶詩と伝奇小説

が一世を風靡した、恋情文学の時代でもあつたという。「中唐期の士大夫にとって：科挙合格や士官以前にすでに男女関係を経験済みなのは、極めて一般的な状況」^{注12}。「暗黙の常識」として恋を肯定するのが一般的^{注12}という風潮のなか、王質夫と白居易と陳鴻が仙遊寺に遊んで「語及此事、相與感嘆（語るに此の事に及び、相互に感嘆す）」（与元九書）と、玄宗皇帝と楊貴妃の事を語り合うに盛り上がり、感嘆し合い、陳鴻が『長恨歌伝』を、白居易が『長恨歌』を作るに至つたのだという。小南一郎氏は、こうした元白文学集團の母体となつた男性官人（士大夫）たちの語らいの場を、「雨夜の品定め」と評している。^{注13}『源氏物語』では、権門の光源氏や頭中将、没落しつつある名門の左馬頭、寒門の式部丞といった男性官人たちが女談義を繰り広げていたのだが、それと同じような自由な語らいの場が、寒門の読書人たちのなかにあり、彼らは恋愛について語り合い、美人について語り合つた。『鶯々伝』でも、主人公張生は友の前で尤物論を語り、彼らの共感を得た、と描かれて

いる。

張生は「大凡天之所命尤物也、不妖其身、必妖於人（大凡天の尤物に命ずる所や、其の身に妖ぜざれば、必ず人に妖す）」^{注14}と語り、紂王の妲己、幽王の褒姒に崔氏をなぞらえつつ「予之徳不足以勝妖孽、是用忍情（予の徳以て妖孽に勝つに足らず、是を用て情を忍ぶ）」と結論

づける。しかしながら、亡国の美女である妲己や褒姒と、可憐な崔氏との彼我の差はあまりに大きく、いくら富貴と出会つてその寵愛を得れば美女は豹変するという前提があるにしても、あまりにも唐突で牽強付会な暴論と見えなくもない。これは、崔氏を描く元稹の筆があまりに巧みであつたがゆえの、思わぬ副産物であつた。崔氏があまりに可憐で、読者は彼女に共感してしまつたため、妖孽とは思えなくなる。尤物論はただの建前なのか、ある種の実感の籠もる、作者元稹の本音が投影されたものか、議論となるゆえんである。これに対して諸田氏は、『太平広記』に載る欧陽詹の話が、『鶯々伝』を執筆する少し前に起きた実話であり作品であつたとの指摘に着目し、士大夫が妓女への恋慕の情止みがたく情死した事件に接して、士大夫の道を踏み外させる恋慕の情というものの深さと恐ろしさ、「男女の情が持つ根源的な力への戦き」^{注15}を感じた実体験を、この尤物論や、結での「時人多許張爲善補過者、予常於朋會之中、往往及此意者、夫使知者不爲、爲之者不惑（時人多く張に許して善く過を補ふ者と爲す。予常に朋會の中に於て、往往此の意に及ぶは、夫の知る者をして爲さず、之を爲す者をして惑はざらしめんとてなり）」という元稹の言に読み解いた。

『鶯々伝』をこう読み解く場合、興味深いのは、元稹周辺の士大夫たちが、欧陽詹の「情」と自らを共感的に重ねるのは当然と

して、紂王や幽王といった君王の「情(恋)」までも同一視する点である。それはただに「形は異なるも情は一なり」という「情」の根源的普遍性への信頼だけではないだろう。主君とそれに仕える士大夫という身分差はあれ、ともに同じ儒教的価値観を共有する男子であり、その歩むべき道を「情」によって踏み外すのを忌むべきと思っている。君王は政を乱してはならず、「情」に溺れず適切に士大夫たちを登用すべきで、士大夫たちは「情」にかまけず、自らの才を政に活かさねばならない。その一方で「科挙をめぐす若者たちの周辺には、それぞれになじみの女性がいる」「進士科の合格のためには、一般に長い期間にわたる受験勉強が必要：身辺の世話をする女性がいる例が少なくなかった」「一旦、科挙に合格すると、若者は、それまでの女性を捨てて、高門の女性を妻にすることに」「婚姻と仕官とが不可分」であるという。士大夫としての己に誇りを持つなら、「それまでの」女性への「情」に溺れず、別れる必要がある。張生が科挙に挑んで崔氏と別れるのは、天子が寵姫に溺れず外戚の害を排し政に邁進するのと同じで、男子たるもの「男女の情がもつ根源的な力」に引きずられてはならないのである。

例えば『舞姫』の、立身出世のためにエリスと別れねばならないと「情」を忍んだ豊太郎の苦悩に、元白ら中唐の恋情文学の担

い手たちは、大いに共感したに違いない。いささか皮肉な言い方をすれば、「好色」「風流」を肯定する中唐の恋情文学は、一見すると新しいものの、結局は同じ儒教的価値観をもつ男性官人たち同士との共感と語り合いのなかに閉じているのではないか。思えば「好色」「風流」の肯定は、日本古典文学の特徴でもあるが、日本の場合、和歌(韻文)は伝統的に恋歌、それも贈答歌が中心で、男性ばかりでなく女性も和歌を詠むのが当たり前であった。女性は、愛を誓う男性の和歌に対し、揚げ足を取って切り返すのが作法とされていて、ゆえに女性がわに批評的まなざしが蓄積され、のちの平安女流文学の豊かな広がりにつながった、とされる。^{註17}なるほど日本古典文学の様相と中唐期の「好色」「風流」の風潮は、一見よく似ている——特に女性の知的レベルの高さに支えられ、女性もまた艶詩(恋歌)を作り鑑賞する点など同じである。だが一方で、中唐恋情文学の場合、創作の主体が士大夫としての自負や矜持をもつ男性であり、その価値観の中に閉じていた点は、日本と決定的に異なっている。

そもそも日本の文学、なかでも「かな」の文学は、女性作家を外しては語れない。一方で勅撰和歌集の撰者や初期物語文学の作家は男性であり、寒門の官人であるのだが、日本では中唐のような科挙制度が機能する時期はなく、寒門出身の彼らは士大夫なら

ぬ諸大夫であつた。漢才を身につけてもさして評価に繋がらない現実のもと、上流貴紳（権門）の引きを得ようと日々「所々の御前・雜役につられ歩」（『大鏡』師輔伝）くのが出世の道と、割り切つてゐる人々である。かの雨夜の品定めで言えば、大学寮の学生だつた時の師（博士）の娘との、珍奇かつ滑稽なレンアイの顛末を披露した式部丞などがそうである。女性の恋の相手、色好みの当業者なのは、おもねる相手の「所々」、権門の貴公子（光源氏、頭中将）であり、諸大夫である式部丞は、どこまで本当なのかわからない体験談を面白おかしく語つて一座の笑いを取る、計算高い男である。こうした平安時代に根付く恋情文学は、当然のことながら中唐のそれとは違うものになる。尤物として否定される側（女性）が作家である場合、捨てられて当然の魔力を持つ妖孽と簡単に自身を切り捨てられるはずはないし、一方で男性作家である諸大夫たちは、恋の魅力と魔力を感動的に共感し合う当事者ではない。そして、女性はむろん諸大夫たちも兼濟独善を師としないのだから（諸大夫にとって大切なのは、上流貴紳とのあいだの縁であり、私的主従関係である）、「情」を重んじながら「情」を引き裂く儒教的価値観にぶち当たるといふ、矛盾的葛藤を意識させられることもない。

翻つて言えば、中唐の恋情文学が暴く「男女の情が持つ根源的

な力への戦^いき」にいう「根源的な力」「普遍性」は、単に「儒教的価値観をもつ男性官人にとって）恋愛は美しいが恐ろしい」といふ情緒的なものにとどまらない問題を提起しているのではないか。むしろ「儒教的価値観を持つ男性官人にとって」といふ部分、つまり人の心を知らず知らずのうちに縛つて秩序立ててゐる（価値観）を揺るがし、突き崩してしまう点にこそ、恋愛の魅力と魔力の真骨頂があると思われる。中唐の士大夫（才人）が妓女（佳人）に惹かれる理由が、「個人の才知」という「あてにならぬもの」に頼るほかない「根無し草^{グランド}」とも言うべき存在の類似性^性」にあり、自分と同じ個との共鳴というまぎに好一对の關係であるのに、「婚姻と仕官が不可分」の世では、親、あるいは価値観の頂点に立つ天子に認められない限り、士大夫と妓女は好一对の二人としては社会に居場所がない。『柳氏伝』は詔により、『李娃伝』は父親に、それぞれ急転直下認められたからこそ、自らの心の根底である士大夫の価値観と恋情との間の矛盾に苦しむことなく、二人共にある、幸福な結末に至り得たのである。そうした青天の霹靂の無い日常では、哀切な別れ（『遊仙窟』）となるか、もしくは没落（『李娃伝』の前半）や悲嘆の末の女を追つての情死（歐陽詹事件）に到るほかない。そして別れて死なせた女の呪いを受け不幸になる（『霍小玉伝』）、女の魅力と魔力を述べて別れを正当化する（『鶯鶯伝』）

といった結末のあたりからは、女を捨てた別れを「哀切」と消費することのできない、士大夫たちの葛藤や苦みも漂っている。

おのが日常に知らず知らずに根を張っている価値観、自分を自分たらしめてきた役割を、恋情は揺るがし、突き崩す。そこで恋情を抹殺してこれまでの自分に立ち戻れば表面上は良いが、そうでなければ墮落、無秩序、そして死といったわかりやすい破壊に至ってしまう。また表面上は日常に戻り得ても、狂ったエリスを前にする豊太郎のように、消し去れない痛みや歪みが心に残ることになる。恋愛の魔力、恋愛への戦きの根源的普遍性をそのように腑分けするとき、「長恨歌」「李夫人」「鶯鶯伝」をものした元白たちは、おのが価値観を完全に相対化できないにしても、それが内包する矛盾的葛藤に気づいていたようにも思えるのだが、以下、節を改めて考えてみたい。

三、楊貴妃の別れのことば —— 女の視点

「長恨歌」の主題については、男性（玄宗）の視点から描かれる恋情（楊貴妃と幽明別れた玄宗の痛切な嘆き）とされることが多い。^{注19}ただし、『長恨歌伝』「李夫人」などに比べると、白居易が意図したことかは不明ではあるが、「長恨歌」の構成自体、視点の揺らぎを読ませるものとなっており、だからこそ主題についての論議が

生ずるように思える。たとえば、「縦令妍姿艶質化爲士、此恨長在無銷期（縦令妍姿艶質化して士と爲るも、此の恨み長に在りて銷ゆる期無し）」と、「長恨歌」に似た一節をもつ「李夫人」の場合、一貫して漢の武帝、あるいはその先例として引き合いに出される穆王、玄宗など男性の視点から語られ、ゆえに「此恨」は武帝らの恨みであるのは確実である。こうした視点の固定は、「李夫人」が諷諭詩であり、「鑿鑿惑也」を主題とすればこそだろう。「鑿惑」において、女は男を惑わすおぞましい他者（妖孽）なのだから、女（李夫人、盛姫、楊貴妃）の思いを描いては、主題が迷走してしまう。ただし「李夫人」の場合、「此恨」、つまり女を思う武帝自身の感情にこそ「鑿惑」の原因があり、「尤物惑人忘不得（尤物人を惑わして忘れ得ず）」、惑いの基は忘れ得ない男（人）の心にあると歌うため、結は「人非木石皆有情、不如不遇傾城色（人は木石に非ざれば皆情有り、如かず傾城の色に遇はざらんには）」と後ろ向きな呻きとなつてもいる。女に惹かれるのも我が心であるからには、女を異質な他者と切り捨てきれないのである。諸田氏は、元白が展開する中唐の尤物論の特徴が「情の重視」にあると指摘する。^{注21}「情」は他者と自己とを何ほどか繋ぐものであるだけに、他者と自己との普遍性を何ほどか気づかせてしまう。女性の視点に完全に同化するのとは難しいにしても、女性を妖孽として切り捨てきれないま

なぎしが、元白の恋情文学には醸成されているのではないか。^{注22}

感傷詩の傑作「長恨歌」になると、恋のもう一方の当事者である女（楊貴妃）が自身の思いを述べるくだりだが、終結部分で切々と描かれる。仙女と化した楊貴妃のもとを方士が訪れる段である。

「排空馭氣奔如電（空を排し氣を馭して奔ること電の如し）」以下、視点は玄宗を離れ、特に「九華帳裏夢中驚」以下、来訪に驚く楊貴妃側に作品の視点は移る。「廻頭下望人寰處、不見長安見塵霧（頭を廻らして下に人寰を望む処、長安を見ずして塵霧を見る）」からは、それほど切々と思おうとも、楊貴妃のいる仙界は人界から隔絶された僻遠の地という厳然たる事実と、それへの楊貴妃の痛切な嘆きを感じられ、切ない。そして楊貴妃は「唯將舊物表深情、鈿合金釵寄將去（唯だ旧物を將て深情を表さん、鈿合金釵 寄せ將ち去らしむ）」と、鈿合金釵を玄宗に託そうとする。「唯だ」は「唯一でできることとして」の意であろうか。またここは金沢文庫本では「空しく旧物を持つて…」となっており、下定氏は「長安を見ようとしてもただ塵霧しか見ることができなかつた切なさ、その深い思いに比べればこの鈿合・金釵がどれだけ天子に私の心を伝えてくれるのかわからない、もどかしい、というその思いが「空」の一字に託されている」と評している。^{注23}

「長恨歌」における、こうした楊貴妃の心情描写の役割について、

て、下定氏は、「長恨歌」の主題は玄宗の楊貴妃に対する尽きせぬ思いを描くところにあるとする立場から、「貴妃の愛の深さを描くことで、その愛が深ければ深いほどに、貴妃と二度と会うことができない玄宗の悲しみを際立たせる」「貴妃への尽きることのない愛を抱く玄宗の、貴妃を二度と取りもどすことのできない痛恨を際立たせる」とする。^{注24} 首肯すべき見解であるが、同じく仙界訪問譚を終結部にもつ『長恨歌伝』と比較するに、ことはそう簡単ではないようにも思える。すなわち『長恨歌伝』では、「密相誓心、願世世爲夫婦、言畢、執手各嗚咽、此獨君王知之耳。因自悲曰、由此一念、又不得居此…使者還奏太上皇、皇心震悼、日且不豫（密かに心に相ひ誓ふ、願はくは世世夫婦と為らんと、言ひ畢りて、手を執りて各嗚咽す、此れ独り君王之を知るのみと。因りて自ら悲しみて曰く、此の一念に由りて、又此に居るを得ず…使者還りて太上皇に奏す、皇心震悼し、日日予しませず）」とあり、楊貴妃が方士を前に語る場面から、方士が玄宗のもとに帰還し玄宗が報告を聞く場面へ、と視点の移動が明示されている。このため、「此恨」ならぬ「此一念」は「楊貴妃の思い」であり、この思いのため楊貴妃は、自分は仙界から落ちて転生し、後生のいつか、天上なり地上なりで決す再会するだろう、だから玄宗も人界にいるのは少しのあいだ、（転生して再会するのだから）心を穏やかに、自ら苦しまないでほしいと語るこ

となる。そして、そう使者から聞かされたの「恨」ならぬ「悼」は玄宗の感情であり、心震え深く悼み、いくばくもなくして玄宗も死んだと結ばれる（実際は七五七年十二月に長安に帰還後、七六二年に玄宗崩御）。玄宗・楊貴妃のおのの心が、視点の移動により明確に切り分けられている『長恨歌伝』では、楊貴妃の心は、仙界から貴妃を墮とし転生させ玄宗に再会させるほどの、一途に玄宗を思う心であって、それ以外の解釈を呼び込む揺らぎはない。ところが「長恨歌」では、ひたすらに玄宗を愛し続ける可憐な楊貴妃の姿を描く一方で、仙界訪問譚から明確に玄宗側に視点に戻るものがないまま、「天長地久有時盡 此恨綿綿無盡期」の結びに致る。楊貴妃の言づてを聞いて玄宗が嘆く、という明確な視点の切り分けを伴わず、突如「此恨」と結ぶ「長恨歌」において、あるいは「嬖惑」の基を女を愛する男の心にあると捉え、尤物（女）を他者と切り捨てきれない白居易の感性の明敏さにおいて、楊貴妃の心には玄宗を惹きつけるための一途な可憐さがあるだけで、それ以外の思い、ゆらぎを見いだせないのだろうか。そう疑問をもつとき、楊貴妃が鈿合金釵を玄宗に贈るあの場面の小さなねじれが気になるのである。

なぜ楊貴妃は幻術士に金釵鈿合を託したのだろうか。すぐに考えられるのは、「貴妃自身に会った証拠とするため」^{注25}である。『源

氏物語』桐壺巻でも、桐壺更衣の死後、桐壺帝は靱負命婦を更衣の里邸に遣わし、更衣の母は更衣のためにあつらえた装束や髪上げの調度を帝に贈るのだが、帝は「亡き人の住み処尋ね出でたりけむしるしの釵ならましかば」（桐壺①三五）^{注26}と考えている。平安時代の人々にも「会った証拠の釵」と理解されていたのである。また『長恨歌伝』では、「尋舊好也（旧好を尋めんとするなり）」と金釵を二つに割り、鈿合の蓋と実を分けてそれぞれの片方を託すくだりに続いて、「方士受辭與信、將行、色有不足、…請當時一事、不爲他人聞者、驗於太上皇、不然、恐鈿合金釵、負新垣平之詐也（方士は辞と信を受けて、将に行らんとするも、色足らざる有り、…請う当時の一事、他人の聞く為さざる者もて、太上皇に験せん、然らずんば、恐らくは鈿合金釵も、新垣平の詐りを負はん）」とあり、幻術士の不安を理解した貴妃は、誰も知る者のない記憶として、七月七日に驪山宮で「願世爲夫婦」と語り合ったことを明かす。『長恨歌伝』の描き方は、疑う余地なく貴妃に会ったことの証拠としての金釵であり、ゆえに物品では証拠として不十分であろうと、請われて楊貴妃は言の記憶も託すのである。

ところが「長恨歌」の場合、「唯將舊物表深情、鈿合金釵寄將去」にすぐ続いて「釵留一股合一扇、釵壁黃金合分鈿、但令心似金鈿堅、天上人間會相見」（釵は「股を留め合は一扇、釵は黄金を撃き合は

鉦を分かつ、但だ心をして金鉦の堅きに似せしめば、^{注27}天上人間會ず相い見えん」となる。ゆえに金鉦を託す行為は楊貴妃と会った証拠というだけでなく、ある種の祈り、^{かまろ}會ず相い見えん「未来との、なにがしかの関連が想像されよう。そもそも別れに際し、男女が愛用品を贈る行為はしばしば見られる。それは自身の心の形見であり、再会するその日まで私を思い出すよすがとして欲しいからこそその行為である。たとえば『源氏物語』では、明石君と別れる際に、光源氏は自身が都から携えてきた愛琴を明石君に贈る。源氏は「琴はまた掻き合はするまでの形見に」と明石君に語りかけ、「逢ふまでのかたみに契る中の緒のしらべはことに変はらざらなむこの音違はぬさきにならずあひ見む」と重ねて約した（明石②二六六〜七）。ここでの琴の琴は光源氏の分身であり、自分の思いの証しであり、相手の心に常に自身を留め置くための、一種の呪具であった。

ただし、自分の愛琴をそのまま置いてきた光源氏とは異なり、楊貴妃は螺鉦の箱の蓋と実を分け、また金釵を二つに裂いて、それぞれ片方ずつを持つ形とした。もとは一つのを二つに分かつ。ここですでに思い起こされるのが「破鏡」の故事である。『太平御覽』に引く『神異経』では、夫婦が離ればなれになる際に鏡を割って「人執半以爲信（人ごとに半を執りて以て信と爲す）、しか

し女が他の男と通ずると、片割れの鏡はカササギとなつてもとの夫のもとへ飛んでいったという。^{注28}また『本事詩情感第一』では、陳太子が妻と別れるに際して、妻の「…猶冀相見、宜有以信之」との言により「乃破一鏡、人執其半」と鏡を割ってそれぞれに持ち、この鏡が縁となつて再び巡り会つたという話になる。^{注29}このように、もとは一つのを分かつてそれぞれに持つ場合は、単に相手を思い起こすよすが（形見）に留まらず、「信（しるし、あかし）」、^{注30}相手を思い続けている証であり、再会に導いてくれる呪具でもあるらしい。『長恨歌伝』にも「方士受辭與信」とあるが、楊貴妃と会つてきたしるし、かつ貴妃が玄宗を思い続けているあかしなのかもしれない。

ところで「長恨歌」の楊貴妃の場合は、ただ二つに分けて「信」としたのではなく、「但令心似金鉦堅、天上人間會相見」とのことばと共に贈つたのであった。ここでは仮定法（もしもくならば）が使われているわけだが、ここでの楊貴妃の「會ず」にはどれほどの確信が籠められているのだろうか。そういささかシニカルな見方をしたくなるのは、日本語（古文）には、単純な仮定法（未然形十ば）以外に、「反実仮想（ましかば…まし）」があるからである。「反実仮想」は、現実と反することを仮に想う仮定法である。たとえば「夢と知りせば醒めざらましを」という時、実際は夢とは知ら

なかったので、目覚めてしまったという含意がある。この世には動かせない現実があり、だから現実には起きなかった（起き得ない）のだが、せめて仮に心には違う現実を仮想し、希う。その願いは深く痛切ではあるが、しかし厳然たる現実の前に、ほとんど実現の可能性はない事態でもある。

そして興味深いことに、下定氏が「但教（令、使）」の類例として挙げた二例^{注31}は、どちらも日本で言えば反実仮想なのである。すなわち、白居易「思子臺有感其二」（卷五十五）の「但使武皇心似燭、江充敢不作江充（但だ武皇の心をして燭に似せしめば、江充も敢へて江充と作さざらん）」^{注32}について言えば、江充が巫蠱の禍を起こしたのは歴史的事実である。つまり、現実には武皇の心は不明で、ゆえに江充は武皇への讒言は有効と考えて保身のため讒言し、太子に殺され太子自身も自殺する巫蠱の禍が起きた。あるいは『遊仙窟』で、女主人公十娘が主人公の張文成と別れる際に述べた、「但令翹羽爲人生、會此高飛君去（但だ翹羽をして人の爲に生さしめば、会此^{かなら}高飛んで君と共に去らん）」^{注33}の用例。これもまた人に羽根は生えないのは、明白な事実であるから、「会此^{かなら}ず」とは言いながら、決して十娘は張文成と共に行けはしないのが現実である。そうとわかっただけで、敢えて反実仮想的な発想により、ただ人に羽根が生えるなら必ずあなたと一緒に行くのに、と十娘は言う。だとし

たら、楊貴妃の言も同様に、心は金細のように堅くはなく、よつて再び会う日は来ないとわかっているの「但教：会（ただ：しめば：必ず）」の可能性はないだろうか。

少し視点を変えてみよう。先に白居易は「但使武皇心似燭」と歌ったが、その真意は、現実には漢皇の心は燭のように明るくはなく、だから江充は江充になるしかなかったというものである。そのように「心」を頼りないものと捉える認識を、少なくとも平安時代の日本人は共有していた。たとえば

「君をおきてあだし心を我がもたば末の松山浪も越えなん」

（古今・東歌）

この歌は、もともとは大震災のときも浪は越えなかった末の松山の記憶を引き合いに、私の恋心は決して変わらない、浮気心など持つはずがないと誓った歌であった。ところが、

「契りきなかたみに袖を絞つつ末の松山浪越さじとは」

（後拾遺・恋四・清原元輔）

のように、以後「絶対あり得ないことを引き合いに、絶対に変わらないと誓ったのに、人の心は変わった」例として、「末の松山」の歌は消費されてゆく。ここには、人の心ほど変わりやすく、頼りないものはない、という平安時代の人々の人間観が脈打っている。

「人はいさ心も知らずふるさとの花ぞ昔の香にほひける」

あまりにもよく知られた和歌であるが、この他にも人の心ほどはかないものはない、自然よりも寿命よりも、うつろいやすく変わりやすいのが人の心だ、という和歌は数多く存在する。日本の古典文学の発想で言えば、人の心は現実には金鈿のごとく堅いなど決してあり得ず、実にはかなくもろいものである。よって楊貴妃の言のなかに、再会を強く望みながらも、現実には人の心は金鈿の如く堅くはないから、再び相まみえることはないだろうという諦念を読み取りたくなる。少なくとも「ただ心が金鈿のごとく堅いものでありさえすれば」という条件のもとでは、絶対に再会できる、という確信は持てそうにない。

楊貴妃が馬嵬坡で玄宗の兵士らに縊り殺されたのは、首都長安を捨てて敗走するはめになった失政への矛先とされたからで、「六軍不撥無奈何（六軍発せず奈何ともする無く）」と、本来は玄宗（の失政）に向けられた怒りをなだめ、軍を動かすための賛として、貴妃は軍に差し出された。そして玄宗は「君王掩面不救得（君王面を掩いて救ひ得ず）」、天子としての自己を守るために、楊貴妃を見捨てざるを得なかった。言うまでもなく玄宗にとつて、天子たるは自己同一性の根幹である。皇太子がすでに成人して久しく（安史の乱の年は四十五才）とも、簡単に讓位はできないものかも

しれない。そして紂王や幽王のように寵姫に拘った末に共に殺され、国も滅びた先例を思えば、寵姫を賛に差し出して自らを守り、再起を図るのが、天子として当然の判断であるだろう。

翻つて考えるに、釵は割き得る（原文では「擘」）ものであった。「破鏡」の故事にしても、青銅の鏡は堅いようでもろく、割ることができるからこそ成り立つ。金鈿を二つに割くのは青銅の鏡よりも困難かもしれないが、いずれにしても女の楊貴妃でも二つに割き得たのだった。そして「破鏡」の故事については、「信」のままに再会できた『本事詩』の一方で、心がゆらぎ、再会に至らなかった『神異経』も語られていたわけで、これが人の世の現実でもある。人の心は金鈿のごとく堅いものたり得るのか、そもそも二つに割き得た金釵は堅いものの例と言えるのか、いろいろ考えるに、「但令心似金鈿堅、天上人間會相見」と語りかけた楊貴妃の言に、十娘のように追いかけていきたい（天地に別れても再会したい）といくら強く願つても、かなうはずがない現実を見つめる、諦めの響きを拾いたく思う。

なるほど玄宗は、楊貴妃を失ったのちも、仙宮に方士を派遣するほどに、貴妃を思い続け、求め続けていた。その真心に触れたからこそ、「花冠不整下堂來（花冠整えず堂を下りて來たる）」「玉容寂寞淚欄干（玉容寂寞として淚欄干たり）」「含情凝睇謝君王（情を含

み睨を凝らして君王に謝す」といつた貴妃の反応もあつたのだろう。ただし馬嵬で貴妃の手を離し、幽明を分かつたせ、どんなに長安の方を見ても塵霧しか見えない蓬萊宮に転生させたのも、また玄宗である。楊貴妃が玄宗を愛し、また玄宗も楊貴妃を愛し続けているのは確かだが、しかし一方で、科挙を志す青年である限り恋人を捨てざるを得なかつた元白たちのように、天子である玄宗は、貴妃を殺させざるを得なかつた。「但、だ、心をして金鈿の堅きに似せしむれば」というが、人の世に生きる者には、それはやはり難しいことではあるのだ。

四、まよめ

金鈿を贈つた楊貴妃は、「臨別慇懃重寄詞 詩中誓有兩心知（別れに臨んで慇懃に重ねて詞を寄す 詩中誓有り両心のみ知る）」、そのまま「七月七日長生殿 夜半無人私語時（夜半人無く私語の時）」と七月七日の情景に転ずる。『長恨歌伝』とは異なり、「長恨歌」では楊貴妃が方士にどのような「詞」を語つたかは詳らかにされないまま、場面は七月七日の夜に飛び、「在天願作比翼鳥 在地願爲連理枝（天に在りては願はくは比翼の鳥と作り 地に在りては願はくは連理の枝と為らんと）」と両心のみ知る七月七日の誓いが、直接話法で辿られるのである。ところで当夜この誓いを口にしたのは誰であ

ろうか。そもそも寵姫は、天子の心が変われば団雪の扇のごとく捨てられ（班婕妤）、その容顏一つで天子の心を一族のために捉える身と病んだ顔を見せない（李夫人）存在である。こうした天子と寵姫の絶対的な差を思えば、永遠の愛を先に誓つたのは玄宗であり、楊貴妃はそれをうれしく感動的に受け止め、応えた側と読むべきだろう。比翼連理と大仰に愛を歌い上げるのも、物事を自分の恣意で動かせる権力者の言だからこそ意味があり、たかが寵姫が誓つても、大した意味はなさない。平安和歌でも、「君をおきてあだし心を我が持たば末の松山浪も越えなむ」と永遠の愛を誓うのは、男と相場が決まっている。

直接話法で大仰な誓いが辿られたことで、当夜の自信に満ちた権力者の口吻がそのままに伝わってくるのだが、そこから急ぎよ一転、「天長地久有時盡 此恨綿綿無盡期（天長く地久しきも時有りて尽きん 此の恨み綿綿として尽くる期無からん）」の結びとなる。そもそもなぜ楊貴妃は、「臨別慇懃重寄詞」と、突如自分から七月七日の誓いを口にしたのだろうか。『長恨歌伝』のように、貴妃と確かに会つた証拠としての記憶を方士から求められたわけではない。「但令心似金鈿堅、天上人間會相見」という言と共に金鈿を贈る行為はそこで一つ完結したのだから、重ねて詞を寄せる必然はないと思える。あるいは楊貴妃は、天子がたかが寵姫である自分に永

遠の愛を誓って下さった感激と深謝を、伝えたかったのだろうか。

しかしその後馬嵬で縊死させられた事実には照らすに、誓いは皮肉な結末を迎えている。無論、玄宗にすれば不可抗力と言いつけたいし、貴妃自身も不可抗力と納得していたらう。だからこそ、方士を派遣する愛の深さに感激した喜びと嬉しさを、忘れ得ぬ七月七日の甘美な記憶に重ねて伝えようとしたのだらう。しかしながら、楊貴妃の死は寿命でも病によるものでもなく、やはり一種の見殺しの結果なのである。七月七日の記憶が生き生きと蘇れば蘇るほどに、その後あっさりと言いが破られた事実、貴妃が縊死させられた事実、「但令心似金鈿堅」ことの難しい、人の世の現実が思い合わされる。天地が減ぶことがあつても尽きることのない深い思い、誰もが抱く、愛する者と別れることへの尽きることのない悲しみ。しかし同時に脆くも人の世の論理に従ってしまうのも、また人の心なのである。

「李夫人」や『長恨歌伝』と比較するに浮かび上がってくる、『長恨歌』の結びの不思議な揺らぎについて考えてきた。白居易がこのような読まれ方を意図していたかはわからないが、結びの叙述の曖昧さや、そもそも安史の乱と切り離せない玄宗楊貴妃を題材とした点など、『長恨歌』はこうした読みを呼び込みかねない揺らぎを抱え込んだ作品なのである。

最後に『源氏物語』の「長恨歌」引用について簡単に述べたい。桐壺更衣を喪った桐壺帝の悲嘆を皮切りに、葵上を喪った光源氏、そして紫上を喪った光源氏の悲嘆などに、「長恨歌」は綿綿と引用されてきた。愛する女性を亡くした男性の切々とした嘆きが、楊貴妃を亡くした玄宗の嘆きに重ねられ、作中人物（桐壺更衣、桐壺帝、葵上、紫上、光源氏など）への読者の共感をいっそうに掻き立てる効果が、まず第一に見て取れるだらう。また桐壺帝と桐壺更衣の関係に關してのみは、「上達部、上人もあいなく目を側めつつ（「京師長吏、為之側目」『長恨歌伝』）「なほ朝政まことは怠らせたまひぬべかめり（「從之君王不早朝」『長恨歌』）」のように、玄宗の治世を難ざる表現も引かれるが、安史の乱のような世の乱れが起きたわけでもない物語世界に読者が没入するほどに、むしろ権門の外戚をもつキサキを重んじるという平安時代の不文律に押しつぶされて、嬖惑扱いされて死に至る桐壺更衣の悲運、結末の理不尽さに気づかされるだらう。『源氏物語』の巻頭を飾る桐壺帝と桐壺更衣の恋物語は、「長恨歌」と重ね合わされることで、共感とともに気づかされる、王朝人を縛る論理をあぶり出すのである。

そしてもう一つ興味深いのが、以下の主人公光源氏と藤壺宮のやりとりである。

光貴みつたか逢ふことのかたきを今日に限らずはいまいく世をか

嘆きつつ経ん

御絆おんはだしにもこそ」と聞こえたまへば、さすがにうち嘆きたまひて

藤壺ながき世のうらみを人に残してもかたは心をあだと
知らなむ (賢木② 一一二)

この箇所について、「長恨歌」引用を見ることについては、すでに池田和臣氏の指摘がある。池田氏は、「長恨歌序」などにも目配りしつつ、「ながき世のうらみ」すなわち男の女へのはてしない想いが、愛の永遠性を意味するものとしてではなく、男の愛執の妄念を意味する表現へと転換させられている。「はじめて『源氏物語』によって、それも藤壺の生をとおすことによつてはじめて、：
〈長恨〉ながきうらみが、男の女へのはてしなき想いが、忌避すべき愛執、妄執としてとらえなおされた」と結論づけている。注34この解釈に同意しつつも、「但令心似金鈿堅、天上人間會相見」を反実仮想と取るならば、「長恨歌」自体にそうした読みを喚起するものがあつたことも付言しておきたく思う。

本当に人の心が金鈿のごとく堅かたいものならば、なるほど天上と人間とに分かたれたとしても、生々流転して必ず相まみえるのだろう。しかし本当に人の心は堅かたきものだろうか。「あだ」、変わりやすくもろいものなのではないのか。さらにいえば、「さすがにうち

嘆きたまひて」と、藤壺宮自身の、光源氏への共感や愛着があつてこそ返歌であるのを思えば、「男の」愛執、妄執として忌避しきつていたのではなく、むしろ「情」というものを、藤壺自身もが抱く「人の」愛執、妄執として抱き止めながら、それが同時にもろくも変わり得るものだということ、比翼連理の誓いにしても、永遠のものでありながら一瞬のものでもあることを見つめている——そのように人の世そのもの、人の心そのものを、嘆いている歌のようにも思える。「長き世の恨み」を同時に「あだ」と看破する揺らぎの深さをそのように解しつつ、「長恨歌」の結の部分が孕む不思議な揺らぎと重ねてみたかと思うのである。

注

注1 「長恨歌」の本文および書き下し文は、以下『白楽天詩選(上)』(岩波文庫)による。

注2 『長恨歌伝』の本文および書き下し文は、以下『白氏文集 二(下)』(新釈漢文大系)による。ただし書き下し文の漢字は岩波文庫にならい、常用漢字に改めた。

注3 下定雅弘『長恨歌 楊貴妃の魅力と魔力』(勉誠出版、二〇一二年)。

注4 諸田龍美『白居易恋情文学論 長恨歌と中唐の美意識』(勉誠出版、二〇一一年)。

注5 「与元九書」の本文および書き下し文は、以下『白氏文集 五』(新釈漢文大系)による。ただし書き下し文の漢字は岩波文庫にならい、

常用漢字に改めた。

注6 諸田氏注4書、「第六章 諷諭詩に見る「情」と「倫理」の矛盾。

注7 いずれも諸田氏注4書による。白居易の出身地と『詩経』の「情」の受け止め方の関連については「第五章 『白氏文集』における『詩経』の非諷諭詩的受容——恋愛詩を中心として」、白居易自身の感受性については「第一章 恋情の復権——盛唐から中唐へ」。

注8 諸田氏注4書、「第八章 好色の風流——「長恨歌」を支えた中唐の美意識」。また中唐という時代と恋愛詩（艶詩）については、同書の「第二章 中唐における「恋愛」の成立と展開」も総括的で詳しい。

注9 「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」（『中國文學論集』第二十四號、一九九五年）。

注10 注8の論文。

注11 興膳宏「白居易の文學観——「元九に与ふる書」を中心に」（『白居易研究講座第一巻』勉成出版、一九九三年）。

注12 諸田氏注4書、「第四章 「歐陽詹」事件から見た「鶯鶯伝」の新解釈——中唐の「尤物」を巡って」。

注13 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）。

注14 『鶯鶯伝』の本文および書き下し文は、以下「唐代伝奇」（『新釈漢文大系』）による。ただし書き下し文の漢字は岩波文庫にならない、常用漢字に改めた。

注15 注12の論文。

注16 注13の論文。

注17 鈴木日出男『古代和歌史論』（東京大学出版会、一九九〇年）の、

「序第二章 和歌の対人性」「第三篇第十章 紀貫之における詩と批評」などの一連の論考。

注18 諸田氏注4書、「第二章 中唐における「恋愛」の成立と展開」。

注19 下定雅弘『長恨歌楊貴妃の魅力と魔力』（勉成出版、二〇一一年）は、諸説を照会しつつ、「長恨歌」本文の丁寧な読みから結論を導き出しており、説得的である。

注20 「李夫人」の本文および書き下し文は、以下『白楽天詩選（上）』（岩波文庫）による。

注21 注12の論文。

注22 「尤物」を懲らす理論に依拠し、情に突き動かされて振る舞い、また結婚と仕官の狭間で逡巡し、その間で悩みつつ情に耐え、乱から立ち直った男の物語に見えて、じつはこうした旧態依然の価値観を女性の立場や視点から批判的にとらえることができたことが、後世大きな支持を得た理由でもあった。（赤井益久「第二章 「鶯鶯伝」における作者の自照性について」『唐代伝奇小説の研究』研文出版、二〇一一年）。『鶯鶯伝』で張生が展開する尤物論や作者元稹が結述べる訓戒に、読者が共感できず、張生や元稹の本音についての論争が生じたり、のちに張生崔氏が結ばれる形に改作されるのは、崔氏の激しくも哀切な真情が詳しく描かれているからだろう。元稹は「情」の魔力を説いたが、「情」を描くに際して崔氏の姿もきちんと描いたがゆえに、「情」に魔力を見る思考のある種の身勝手さ、自身が揺るがされることに恐怖する欺瞞が暴かれているのである。

注23 下定氏注19書巻頭、「長恨歌」（本文・訓・注）に金沢文庫本の本文による訳・注が載る。引用部分は一二二頁。

注24 下定氏注19書、前者は三九頁、後者は一三六頁から引用した。

注25 『白楽天詩選(上)』(岩波文庫)の注。

注26 以下、『源氏物語』の本文および頁数は、『新編日本古典文学全集』(小学館)による。

注27 下定氏の注19書巻頭、「長恨歌」(本文・訓・訳・注)によれば、金

沢文庫本では「但教心似金鈿堅」という本文である。また下定氏同書の訓は「似せしめば」とするが、ここは仮定法であるから、「未然形十ば」で訓ずる下定氏の訓が適当と考え、岩波文庫の訓を改めた。

注28 『字通』の「破鏡」の項の解説、本文は「中國哲學書電子化計劃」で確認した。なお、『大漢和辞典』の「破鏡」の項に引く『神異経』では「破鏡各執其半」となっている。

注29 『大漢和辞典』の「破鏡重圓」の項。本文は「中國哲學書電子化計劃」で確認した。『大漢和辞典』では「各執其半」であるが、「中國哲學書電子化計劃」では「人執其半」となっている。

注30 『大漢和辞典』。あるいは『大漢和辞典』では「わりふ」という訳も立項しているが、こちらがより適切かもしれない。

注31 下定氏の注19書巻頭、「長恨歌」(本文・訓・訳・注)の注による。

注32 『新釈漢文大系、白氏文集(九)』の本文、訓読による。ただし「燭に似しめば」は語法的になさそうなので、「似せしめば」の「せ」の誤脱と考え、訓を直した。

注33 『新編遊仙窟 本文と索引』(和泉書院、一九七九年)所収の無刊記本の本文、訓読による。ただし、無刊記本では、「去」の左側に「ユカマシ」との書き入れがあり、この箇所が反実仮想であると理解されていたことが推察される。

注34 池田和臣「3 藤壺と「長恨歌」——引用による主題の変容——」

(『源氏物語 表現構造と水脈』(武蔵野書院、二〇〇一年)。

(いまい ひさよ 本学教授)