

詩の主意で、周の徳化を行はれたものと解される。これが儒家の説である。韓詩の鄭文用談話を頗る處しつゝ新しい解釈を展開する白川説は魅力がある。もう少し引用しよう。

時は秋のくれ、露も霜に結ばれようというころである。それは農事がすでに終わって、人びとがその感謝の意をも言めて祭礼を行なう季節であった。遊女は水の一方からあらわれる。人びとは岸からも川下からもその追跡を試みる。追跡は思慕の表現である。しかしようやく思いつくかと思えば、その姿はまた遠く水の中央に去ってしまふ。このような思慕と追跡とのうちに、祭儀は進められて行く。

女神がとらえがたいのは、神と人との道が異なり、女神はこの祭祀において、男神に嫁するため出游するものだからである。人びとの思慕はかなえられず、むなしくそのあとを追跡し詠歌する。それがこの祭儀のもつ本来の形式である。水神の結婚を主題とする祭儀は、戦国

末の楚の歌謡である『楚辞』の九歌のうち、湘君・湘夫人の詩にも歌われている。山川の祭礼は……公的な祭儀として宗廟の祭祀のうちに儀礼化して行くが、また一方では、氏族社会の衰退ののちにもその祭礼は民衆の間にうつがれ、祭礼的な性格を弱めながら、季節的な民俗的行事として展開していった。そこに歌垣の習俗が成立してくる。またその宮廷儀礼化したものうちには、やがて舞祭として芸能化するという傾向をたどるものもある。おそらくはなほだ古くから行なわれていた山川の祭礼はこうして次第に分化して行く。

そしてそのような分化は、氏族社会の生活の推移と密接に連なるものであらうと思ふ。さて、女神に扮するのは女巫であり、神婚の祭儀が歌垣へと推移する間に、競技的要素も加わ

って、女神に扮する女巫の乗る舟を追跡し得た言が、男神と認められて、その祭儀のおわりに女巫と一夜を果るといふようなこともあったのではないか。

東門の池 以て麻を漚すべし、かの美なる淑姫 ともに暗歌すべし (陳風 東門之池) の麻は、あるいは神聖な意味をもち、淑姫は女神の推移した形であり、

女ありて車を同じくす 類は海華の如し 是た類しはた類し 佩玉瓊瑤 かの美なる玉璫 河に美にして且つ高なり

もまた、これは水神ではないが、やはり女神の推移した形とみられなくはない。

「漢広」の「游女」をうか、杯酌と見たのは、儒言の附会であろうことほとんと疑いがないが、その附会の成立するころまでに、女巫が解体して、そのあるものは操舞や歌妓となり、あるものは娼婦となり、のこるいくばくかが女巫あるいは女道士として祀廟に奉仕したのではないだろうか。

神婚の祭儀も歌垣の習俗も、それを生んだ社会においては生むべき必然性があつたので、そこでは祭儀習俗に突うことが當然であつたはずである。その社会が他の祭儀習俗をもつ社会に征服される時、征服者に彼等が征服者の祭儀習俗は、しばしば征服者の祭儀習俗の秩序のうちの下級のものとして組みこまれ、彼等でない版征服者のものは邪鬼のものとして追放されるか消滅した。下級のものとしていって、たゞ秩序内に組みこまれたものも、征服者の権力が永続するに依り、やはり次第に衰退するが、その多くは被征服者の祭儀習俗が征服者のそれを基準にして道徳的でないと言説されることによるようである。

古代中国の民俗の推移について無知なわたしは、そこに触れる問題を考へるときは、なほた難法

する。

蘇小生を考ふる上で、『詩経』にまで溯るのは、媼婦という特殊な職業に於て女性の恋愛・結婚に關する禁忌が、巫女のそれと共通するところがある、と思われるからである。

曹風の「候人」や小雅の「車鄰」など幸女をうたう諷解な詩篇は、白川解によれば、結婚や恋愛の許さぬ巫女の結婚の詩だそうである。

巫女が恋愛・結婚を禁せられるのは、巫女が神にのみ仕えるものだからである。巫女は、しかし、恋愛・結婚とは別種の、神事としての性行為を行なうことゝあつたであらう。

媼婦が恋愛・結婚を禁ぜられるのは、媼婦が商業に仕え、商業としての性行為を行わなければならぬからである。

性行為の結果、こどもを生むのは女性だけである。そこから生産能力は女性に特有のものといへ、これが抽象し神聖化されたものが、古代農耕社会における生産神としての女神信仰であらう。神婚の祭儀は、神の結婚を主題とするけれども、祭る人たちの願望が目ざすものは豊穡な生産であつたはずで、従つて祭の主役は女神であり、男神は影のように女神にそうか、場合によつてはその終局まで姿をあらわさなかつたかもしれぬ。

結果として子を生む性行為にはその経過に快楽を伴なう。生産をねがう女神の祭の経過が快楽的であつたのはこの二つが分ちがたいものであることを古代の人々が知っていたからであらう。ただ、いったん抽象されたものは、抽象の度を高めてゆくのが自然である。また農耕社会においては豊産を支配するものが権力をにぎる。権力をにぎつた者は豊産を支配しようとする。

神婚の祭儀の男神の位置に世俗の権力が進出する。宋玉の「高唐賦」で先王が神女と枕席を共にするのはその後代に伝承した一典型であろう。女神信仰そのものが権力に操作され、祭儀においても生産性の抽象が強化され、快樂が祭壓される。祭厭された快樂を女神信仰から抽象し生産性を抽象して売り出すのが、やはり世俗の権力だが、さきのを政治とするならば、のちのは経済の権力であろう。

右のような推理は素人の無知と粗忽の告白にすぎず、書きながら当人の類の火照ってくるのを覚えるが、次のことはたぶん論理としても実情においてもいいうるであろう。

古代の人々が性行為に投射した願望のうち、生産に奉仕するものとして巫女が成立し、快樂に奉仕するものとして娼婦が分化した。いずれも抽象から生じ、他を抽象することによってその効率を高ようとするために、その奉仕（従軍）者に恋愛と結婚とを禁じた。

李賀には「貝宮夫人」や「蘭香神女廟」のようなものにも、ばら女神をうたった作がある。それらと蘇小小をつたう詩とは別個のものではなく、一つの根底から出た両面の作であるように感ぜられる。

一〇

女子が献はられて女巫となるとき家族から離脱する。女子が売られて娼婦となるとき家族から離脱する。この離脱は彼女たちの意思とはほとんど関わりがなく、離脱が家族にもたらす利益も

彼女たちとは開けがたい。生産も快楽も人びとの欲望するもので彼女たちはともにそれに奉仕するが、巫女が尊ばれ娼婦が賤められるのは、巫女の奉仕するのは部族社会あるいは国家の共同の欲望であり、娼婦の奉仕するのが個人の欲望だからであろうか。

巫女も娼婦も恋愛と結婚を禁止されている。しかし彼女たちは恋愛と結婚を意思しないわけはない。

蘇小小は家族から離脱して娼婦となったとき、恋愛し結婚する資格を喪失した。この喪失を条件として彼女は男性と接触する。彼女に接する多くの男性はそのことを知っており、彼女から快楽を買いはしても恋愛はしない。稀には、しかし恋愛する男性もないではない。たとえば華山巖の娼婦を恋してこがれ死んだ青年のように。「樂府詩集」に引く「古今樂録」によれば次のような話である。

宋の少帝のとき、南徐の官更の息子が華山巖から雲陽にゆき、旅館に年十八九の女がいるのを見て好きになったがすべがなく、恋わずらいした。母がそのわけをたずねた。すっかり母に話した。母はそれで華山にゆき、さがして女に出会い、すっかり話した。女は聞いて感動し、そこで膝かけを脱いで、母に、それをそっとベッドのふとんの下へしておかせた。しばらくたつと果して息子のわずらいはなおった。ところがふとんをあげて女の膝かけを見つけた。かかえこみ、ついにそれを食べて死んだ。息の絶えるまぎわに母にいう「葬式のとて霊柩車は華山を通るようになしてください」母はその通りにしてやった。車が女の家まで来ると牛は進まず、蓋をあけても動かない。女は「しばらく待ってちょうだい」といい、沐浴

し化粧しおえて出てきて歌った。

華山畿で

わたしのためにあんたは死んだ

ひとり生きててもしかたがない

かわいそうだと思つたら

棺桶あけて わたしのために

言に定じて聞き、女は棺桶にとびこんだ。

した。神女嫁と呼ばれる。

事實があつて話が記録されたのか、歌から話が作られたのか、いずれともわがらぬが、素朴な

この説話は、さまざまの示唆を言ひ

このころの結婚は十二三歳で直に嫁にまゐつていたから、十八九といえは年増である。官吏の息

子を、日々接する客の一人としてしがたわなかつたろう。母の話を聞いて感動はしても、娼婦が

息子と結婚できないことは母のたのみを聞くまづもなく承知している。訪ねて手摺を奪直に話、

又くれた母にもむしろ好意をいだいてその依頼に手をかしてやったのである。息子の板車が自分の

家の前でもまつたとき、息子の姿の眞実を知り、娼婦としてすでに断念していた恋愛と結婚を

一人の女性として恢復しようと思つた。女性としてはいつたん死んだ娼婦が復活するためには

死ななければならなかつたのである。その合葬の墳墓を比叟塚とも連理塚ともいわずに神女塚と

人びとが呼んだことは極めて意味深遠である。

華山畿

君既為儂死

独活為誰施

歎若異機時

棺木為復開

家の人びと聞いたがどうにもならぬ。やむなく合葬

一つの説話として保存されたという事実は、そのような事件が稀な例であることと、しかし婦
婦たちが激念はしながらも恋愛と結婚をどれほど願望し希求したかというところを、物語っている。
蘇小小の相手がもし盛出殿の「息子」のような男であったら、墓下に入った小小はもはや人を
待つ必要はない。男がもし本当に小小を愛していたのなら、男の家庭や社会の制約が生前には
小小と結ぶことをばばんでも、死後にだけその魂魄が小小と結び立てたはずである。それならば小小
はかれを待つ必要がない。

娼婦となったとて、蘇小小は恋愛し結婚する資格を失った。娼婦として接する男の中に愛すべ
き人を見出した。彼女は禁忌を犯してその人を恋愛しその人と結婚しようとした。禁忌を犯すこ
とによって彼女は娼婦としての資格を喪失する。娼婦としての資格を喪失した蘇小小を一人の女
性として復活させるために、男も、社会も、手をさしのべなかつた。蘇小小の生きる場所は地上
にはなく、彼女の肉体は死せるを得ぬ。

肉体の死によって魂魄もまた死ぬものならば、彼女は人を待つ必要はない。

蘇小小は、その肉体の生きてあるとき、家族と社会によって一人の女性としての「死」を与え
られた。その「死」に反抗することによって、愛する男と社会から肉体の死を与えられた。その
肉体の死んだのちにも、彼女の魂魄は「死」と死に反抗し、「死」と死を拒否して、おのれを死
に追いやった男を待ち、女性を「死」と死に追いやって恬として恥じめ社会に無言の糾弾を投げ
つづけている。

李賀の作は、そのような蘇小小を歌っている。

「死」と死を拒否し続ける蘇小小の所在を「墓」とはいえぬ。彼女の拒否を認めようとはぬ社会が「墓」と呼ぼうとし彼女の拒否を歌う李賀が彼女のいまも現に生きてあるところを墓と呼ぶはずがない。李賀の作の題名は「蘇小小墓」ではなく「蘇小小歌」であった。

一一

李賀の友権璩の父の権徳輿に「蘇小小墓」と題する詩があったことを、古いメモを繰って思い出した。「権載之文集」(四部叢刊)巻七に見える。

万古荒墳在 古き代の荒れし墓あり

悠然我独尋 心寄りひとり訪ねつ

寂寥紅粉尽 さびしきも粉粧つきて

冥冥黃泉深 わびしくも黄泉の底ひ

蔓草咲寒水 寒き水の面にうつる蔓草

空郊暖夕陰 タがげのなびく広野や

風流有佳句 みやびなる歌のみのこる

吟眺一傷心 くらまみあわれかなしも

徳順門元和十三年(八二八)八月六十歳で死んだ。貞元八年(七九二)太常博士となって以後はずっと政府の中心部におり、元和八年宰相をやめたのちも東西西都の間にいたようだから、この詩の作時

は江西觀察府の判官であつた貞元元年から八年までの間かと推測され、それならば李賀の作に先んじる。

これは明らかに「墓」を訪ねた詩で、詩中の「蘇小小」は死んでいる。死んだ蘇小小の墓を訪ねた詩として、これはなかなかよい出来だが、要するに「風流」韻事にすぎぬ。風流韻事がつまらないというのではなく、李賀の「蘇小小歌」とは全く別事だということなのだ。

李賀よりおくれる晩唐の詩人温庭筠に「蘇小小歌」(四部叢刊・温庭筠詩集卷三)

買酒莫解金 酒を置いて金を解く莫れ

酒裏書容抱離恨 酒裏の書容 離恨を抱き

水中蓮子懷芳心 水中の蓮子 芳心を懐く

吳宮女兒腰似束 吳宮の女兒 腰は束に似

家在錢塘小江曲 家は錢塘に在り 小江曲

一自檀郎逐便風 一たび檀郎の便風を逐いてより

門前春水年年綠 門前の春水 年年 綠なり

車輪不可遮 車輪は遮るべからず

馬足不可絆 馬足は絆ぐべからず

長怨十字街 長く怨む 十字街の

長怨十字街 長く怨む 十字街の

長怨十字街 長く怨む 十字街の

使郎心四散

郎の心をして四散せしむるを

第一首

新人千里去

新人 千里に去り

故人千里来

故人 千里より来る

寡刀横眼昏

寡刀 眼底に横たわれども

方管淚難裁

まさ覚ゆ 涙の裁ち難きを

第二首

登山不愁峻

山に登るに峻しきを愁えず

涉海不愁深

海を渉るに深きを愁えず

中筆庭前粟

庭前の粟を中筆に擧ぎ

教師見赤心

郎をして赤心を見しめんかな

第三首

これら蘇小川は死んではいないが、肉死せざるべきの妓女をうたうので、また李賀の作とは別種のものである。もとも翼の作でも「セタ」は

別浦今朝暗

別れの浦 今朝くらく

羅帷午夜愁

とげりのかげに 夜半うれう

鶺鴒穿線月

鶺鴒去りぬ 糸刺す月を

花入曝衣樓

花は散りこむ 衣ほすい文

天上分金鏡

天上に われし鏡も

人間望玉鉤

人びとは 鉤とこそ見ぬ

錢塘蘇小川

錢塘の 蘇小川

このうたいぶりには張・温二氏と同じ方向で蘇小小を見ているのだ。一人の詩人の一つの対象に對するがくまでに決定的な違いを示す例を、短命の李賀の作品に見出すことは興味ふかい。「セツ」は初期の「蘇小小歌」は後期のもので、その間にかれの女性観、ひいては世界観に大きな変化があったと考えるのがかれの場合にとっての自然であろう。

清末民国初の陳三立に「蘇小小墓」(散原精舍詩統集卷中)がある。

千春杯土影湖唇

千春の杯土　湖唇に影す

過尽尋詩中酒人

過い尽す　詩を尋ね　酒に中りし人

新鬼遺鄰秋瑾墓

新鬼　また隣す　秋瑾の墓

夜螢流照肯分明

夜螢の流照　肯て分明

これだけ明らかに墓をうたっているのだが、詩の材料に酒のさかなにしたあとは幽界に這いやつていい気になっている明界の詩人酒人をひやかかにながめるこの目つきには、新鬼秋瑾とともに旧鬼蘇小小も「死」せるものと見ない強い意思が感ぜられる。李賀の「蘇小小歌」に近いものといえようか。

一一

多差苦澁　無限慘鸞　もし同心の語なくんば、亦た到れりとなさず、この蘇小小の墓や、妖

麗、閃爍、間意、故にその洛神賦に近からんことを欲せざるのみ。古今の鬼語もかく慘澹情を斥けるはなし。衆草に本づきて、近体をもつてこれを變化す、故に奇淡いとわす。冷翠燭芳光彩は李夫人賦に似、西陵の語は山鬼を括して更に佳。(劉辰翁)

淒涼楚惋の中に妖豔幽淡の態を寓す。(これ蘇小の墓となす所なり。(曾益))
率。(徐渭)

詩はもっぱら小小墓前の冷落を味す。質には必ず厚くする所の平康の故にしてその年を大せし者ありしならん。故に小小に托してもつてこれを傷めり。(陳二如)

梁武のは小小歌、この作は小小墓。題同じからずして、幽明はるかに別。真に陳王の洛神、屈子の山鬼なり。(閻再彭)

通首幽奇光怪、ただ結句三字に納入す。冷極鬼極、詩もこの境に到らば、亦た奇極つて奇なき者ならん。(黎簡)

わたしは読みおわつたのち、浹容滿面の美人が、ひとりぽつんと荒れはてた山中にいるのをおぼえた。「無物結同心、煙花不堪剪」。ただ緑莖の点点と風雨の淒淒だけが、嗚啼する彼女に伴ない、一陣の冷風凄酸の気が人の眉宇を横つ。(陳培璋)

華やかさを夢みた現世の幸福が、とげられぬままにこの世のものでなくなつた女、それでもまだ、来る人を信じて永久に待ちつづける女の哀しみを詠う體には、世に入れられず、孤独の身を風雨はげしいちまたにさまよわせ、なお夢を捨て切れない李賀の姿が象徴されているのである。吳正子は墓中の語というが、墓の中から聞える蘇小小の声は、本歌の單純な想い

にくらべ、深い愁いの声となって、雨や鬼火の点景とともに暗く幻想的な雰囲気をかもし出している。詩型も短く三言に単調なりズムを取り、三四句の歎きの高まりでは五言となるといった起伏が与えられている。とまれとまれにつぶやくようなりズムが詩の気分を支えているといえる。ともあれ、この詩は、雨中の墓のもの淋しい景物に、墓中の美女の想いをからませ、さらにそれに自己の心情を重ねさせる手法がとられていると考えられる。気分象徴と呼び得る手法の詩なのである。(横山侍勢雄)

これらは、李賀の詩のうちこんだ人々の批評だけに、あるものは部分的な誤りを含むにしても、おおむねこの詩の本質にせまっている。列挙すると、こうした方向で賀の「蘇小小歌」が受けとめられていたように思われるかもしれないが、以上が肯定的な批評のほとんどすべてで、他は否定に傾くといつてよい。

……この国にあっては中庸、つまりバランスということが最高の倫理であり、何事によらず一方的に偏したものはいけないという考えが強かったのである。従って過度に抒情的なものが発生しても人々はつねにそれに危惧を感じた。唐の詩人に李賀(長吉)という人がある。その人の詩に「蘇小小墓」(蘇小小の墓)というのがある。……この詩は今日のわれわれが考へやすい詩の平均と非常に近いように思われる。しかし中国自体の批評は、この詩をかならずしも最高の詩とは考へない。それはこの詩が美的感動のみを旨として、倫理的な感動に欠けるからである。(吉川孝次郎)

これは儒教徒の孔子主義美学を端的に要約している。正統を呼称する儒教徒は、賀の「蘇小小