

誰が賈探春の母か

—『紅樓夢』読解の一前提—

廣 野 行 雄

I

ウンベルト・エーコは、「テキストが被る様々な解釈の制御しがたい漂流」に制約を課しうる、「作者の意図」ではない「テキストの意図」という概念を提起している¹⁾。たしかに作品研究の場で放恣な読みを賢しらげに披瀝されて読み続ける氣力を阻喪してしまうことはまある。

しかし、一方では、たとえば『紅樓夢』のような豊饒な文学世界を読み解いてゆくことに、ある種輸贏を争う遊戲に身をゆだねているようなおもしろさを感じることもまた確かである。だからこそ乾隆・嘉慶年間からすでに中国人特有の史実偏重癖と相俟っての「索隱」というモデル探しや「探佚」という後四十回の筋当て、胡適、俞平伯、周汝昌等の「考証」、そして近年の作家劉心武による紅樓夢謎解きシリーズ等々いわゆる紅学家、紅迷^{ホンミイ}たちの議論のつきることはないであろう。とはいうものの、スポーツであれ盤上遊戲であれ、およそゲームの快樂は、ルールの厳守——エーコの言葉を借りれば思考の「經濟性」——という一見読解の快樂とは相反するようなストイシズムがあって纔めて味わえるものである。ことにわれわれ外国人読者が『紅樓夢』という18世紀中国の物語について、何でもまかり通る式の解釈に陥らぬようにするためには無知と浅薄な思いこみにたいする十分な用心が必要なことはいうをまたないであろう。

たとえば、あるA. スメドレーの伝記の中に次のような記述がある。

スメドレーはずっと結婚はすべての女性にとって抑圧的な制度だと信じてきた。しかし、女性指導者達（延安の紅軍指導者の妻たち：廣野）は一夫一婦制結婚は、中国女性にとって偉大な勝利であり、守り強めていかねばならない文化的進歩であると考えた²⁾。

筆者（廣野）はかつてこれについて、「中国は近代以前の封建社会にあっても社

会制度としての婚姻は、一夫一婦制であり、一夫多妻制でもなければ、もちろん一妻多夫制でもなかった」のであって、そうでなければ、『紅樓夢』第四十四回で、王熙鳳が賈璉の「不貞」に逆上する場面も、きわめてリアリティの乏しいものになってしまうであろう」と批判の見解を述べた³⁾。そこでは、紙幅の関係から単に事実誤認であることを指摘するにとどめ、そのように判断する根拠については簡単に数行触れただけであった。

しかし、その後『紅樓夢』について考える機会が多くなるにつれ、上記の事実誤認、思い込みについて、いま少し詳細に考える必要があるのではないかと思うようになった。それというのも上の例は欧米人の、悪意はないにせよ、東洋社会に対する偏見に発した思い込みによるものであるが、翻訳者がそれをそのまま訳し、またそのことについての訳注も見あたらずということ、案外それがわれわれ現代日本人の中国に対する理解の程度を示してはいまいかと考えたからである。あるいはそれが杞憂に過ぎず、書かでもの贅言を費やすことになるかもしれないが、それならばそれで幸いなことともいえよう。幸いこの方面は長年にわたる先人篤学の論考にこと欠かない。それらに学んで、かつての中国人、中国社会についていささかでも認識を深め、あわせて自らの「解釈の漂流」を防ぐ磁針ともしたいというのが拙文起筆の所以である。

II

賈氏には同じ世代に春という字がついた四人の女性がいる。同じ世代といっても年齢好がにているというのではなく、いわゆる輩分（その家の家祖からの親等の序列）が同じという意味である。一番上は、主人公賈宝玉の同腹の姉で、元旦に生まれたことから元春と名づけられた。彼女は宮中であって貴妃となっている。次が賈政の兄賈赦の妾腹の娘で迎春。三番目が本稿で取りあげる探春で、宝玉の父賈政とその側女趙氏の間の子であり、すなわち宝玉には異腹の妹にあたる。探春は、男は泥からできた鬚眉濁物であり、女の子（女ではない）は天地間の靈淑の気を鐘めて清い水から作られたとする賈宝玉の言葉を裏付けるかのように、卑劣で怨恨感情のかたまりのような同腹の弟賈環とは、王熙鳳ではないが、これが同じ父母の間にできた姉弟かと怪しませるほど凛とした女性である。そして、一番末が、賈政の又従兄またい弟とこにあたる寧国邸の賈敬の娘惜春である。

著名な紅学家劉世徳に「迎春は誰の娘か（迎春是谁的女儿?）」と題した研究が

ある⁴⁾。これまで版本によってまちまちであった賈迎春の両親を、綿密な考証を重ねることによって、賈赦とすでに亡くなった賈赦の側室某氏であると確定したものである。本稿の題名をみると、劉氏の輦みに倣って、探春の母親が産みの親（母）である趙氏もしくは父賈政の正妻である王夫人以外に存在するを探りあてたかのような印象を与えかねないが、そのような新発見などは残念ながら一切無いのである。標題の意図は、あくまでも、ただ、妾腹に生まれた女性とその母親との関係を考えることをとおして、『紅樓夢』を読む上での前提になる中国の家庭（族）制度とその文化的背景を多少とも明確にしておきたいということ以外にはない。したがって賈探春——ひいては趙氏と王夫人——をとりあげたのは、たんにその一例としてであるに過ぎない。

「賈探春の母は誰か」ではなく「誰が賈探春の母か」としたのも、中国語「贾探春的母亲是谁？」が母親とされるべき人間が無前提に問われるのに対して、「谁是贾探春的母亲？」の方はあらかじめ候補者が予想、想像の範囲内にあることを前提にした言い方であるということから、できるだけ上述のような誤解を避けたいと思ったからである。

そうであってみれば、もはや探春の母は誰かという問いはそもそも問いの体をなしていないかのようであるが、それでもなお敢えて問おうとするのは、探春と趙氏の母子関係——お互いに対する感情、お互いについての認識——についての正確な理解が、側女（妾）^{そばめ}という存在が社会的に認知されていない現代の日本社会に暮らすわれわれの日常感覚、体験に無媒介、無反省によりかかった憶測の果てにあるろうとはとうてい思えないからである。

たとえば、第五十五回には、趙氏の弟趙国基の葬儀に際しての弔慰金をめぐる次のような事件が描かれている。病気になった熙鳳の負担を軽減するため、探春とともに家政を任されている李纨は、直前にあった襲人の母親のときと同様弔慰金として四十両をわたすようにと命じたのであったが、探春は、側女^{そばめ}の身内のものへの弔慰金は、その側女^{そばめ}がもと賈家の召使いの出であるか、よそから来たものであるかによって金額に差があったはずだ、とこれまでの例を調べさせる。結局探春の記憶は正しく、趙氏へは二十四両しかさげわたされないことになった。この処置におさまらない趙氏は、探春のところへ苦情をもちこんでくる。そこで取り交わされる探春と趙氏のやりとりを、実の親子の間に取り交わされたものとして読むとき、われわれは、なにがしかの違和感を感じずにはいられぬであろう。

その違和感のよってきたところを把握したいので、ここでは原文に訳文をそえ

て引用することにする。

“这屋里的人都踩下我的头去还罢了。姑娘你也想一想，该替我出气才是。”一面说，一面眼泪鼻涕哭起来。探春忙道：“姨娘这话说谁，我竟不解。谁踩姨娘的头？说出来我替姨娘出气。”赵姨娘道：“姑娘现踩我，我告诉谁！”⁵⁾

(趙氏)「あの部屋の人たちが寄ってたかって、わたしを踏みつけにするのはまだしも、ねえお嬢さんあなたも少しは考えてみてくださいよ。わたしのために仇を討ってくださいってもよいはずでしょ？」

彼女はそういつて、涙と洩汁こもごも、わんわん泣きだしたので、探春は驚いて、「あら、それは誰のことをおっしゃってますの？あたしには何のことだかさっぱりわかりません。誰があなたを踏みつけにしたんですの？おっしゃってよ。あたしが仇を討ってあげますから」

「誰がつて、お嬢さん、あなたが現にあたしを踏みつけにしてるじゃありませんか！ほかのどなたのところへ泣きこめとおっしゃるのです？」

趙氏は終始探春を「姑娘」(お嬢さん)と呼び、探春も終始趙氏を「姨娘」(あなた、御部屋様)と呼んでいる。そもそも「姑娘」にせよ「姨娘」にせよ、それを用いることによって親族間におけるお互いの位置がわかるという種類の言葉ではない⁶⁾。「姑娘」は、ここでは、賈府の使用人たち、たとえば執事の女房たちが襲人や平兒のような「丫頭」(侍女、奥女中)に対して、またその丫頭たちもふくめた使用人たちが黛玉、探春といった賈府に暮らす主人家の娘たちに対して用いる一種の敬称である。一方「姨娘」は、一般に側女を指す名詞「妾」の口語表現であり⁷⁾、賈府の使用人たちは趙氏や周氏を趙姨娘とか周姨娘と呼んでいる。また子女が父親の側女を呼ぶ言葉でもある。探春が趙氏を「姨娘」と呼ぶのはそれであろう。ただし、薛宝釵の母親が実姉である王夫人に「姨娘」と呼びかけているのは、本来「姨母」と言うべきところを江南方言で「姨娘」と言っているのであって、この場合と一つことにはできない。

このような探春と趙氏のやりとりを、たとえば薛宝釵と薛未亡人が、お互いを「妈(妈妈)」(お母さん)、「你」(おまえ)と呼び合っていることと比較すれば、彼女たちの関係が通常の母娘関係とは異なったものである、というよりも異なっているようにふるまうことを要請されていたことがわかるであろう。

探春は、上に引いたやりとりの後、趙氏が弟趙国基のことを「あなたの叔父さま」と言ったのに対して「あたしの叔父さまですって？誰のことかしら？あたしの叔父さまなら去年の暮れに九省点検になってご赴任なさいましてよ（王夫人の兄王子騰のこと）。どこからべつの叔父さまが飛びだしてきたのかしら？⁸⁾」、と一言のもとに趙国基との親族関係を否定している。それはひいては趙氏との親族関係の否定でもある。気位の高い探春の個性や彼女が日頃から趙氏のわきまのないふるまいを情けなく思っていること、また口論の末の興奮した状態で口にされていることなどを考慮しなければならぬにせよ、少なくとも、買家のような封建貴族の家庭においては、娘が笄年にたっしてからは、実際の血のつながりということよりも家族内における序列、秩序の方が優先されていた、と考えて間違いないだろう。

しかし、それは当の親子がお互いに実際の血のつながりを意識していなかったということではもちろんない。もし趙氏が探春の尊敬を贏ちえるような高潔な人柄であったなら、たとえ「姑娘」「姨娘」と呼び合ったにせよ二人の間の親子の情愛はさこそと想像できる。

また、第三者の彼らを見る目もそのことから完全に切り離されていたわけでもない。次に引用する王熙鳳の言葉や、心ある人々が、趙氏の愚行によって「三姑娘（探春）」の体面が傷つけられることを心配する様子⁹⁾が描かれていることは、探春自身もまわりの人間も彼女が趙氏の実子であることを常に意識していることを示すものであろう。趙氏の方も、探春の結婚が決まった時に、「せっかくあなたを生んで上げたんだけど、わたしはどうとう何一つあなたからして貰いませんでした。たとえわたしに七分の悪い処があったにしても、三分くらいはよい処もありそうなものですがね。せめてものことに行っちゃったが最後、それなりけりにわたしのことを忘れてしまうようなことはなさらないでくださいよ¹⁰⁾」などと嫌みを言うのも、裏返せばそれだけ彼女の「わたしが腹を痛めた子なのに」という思いが強いことをものがたっている。

上に引いた探春と趙氏のやりとりのくだりの後、侍女平兒から探春の依怙のない処置をきかされた王熙鳳は平兒に次のように話す。

「えらいわ、えらいわ、ほんとにえらいわね、探ちゃんて人は！さすがは探ちゃん、あたしもかねかね立派だと思っていたわ。ただ運が悪かったのね。奥方さまのお腹に生まれなかったというのは」

「あら、奥さまもへんなことをおっしゃいますのね。あのかたが奥方さまのお腹で

ないからといって、だれもあのかたを馬鹿にして、ほかのお嬢さまと別あつかいなぞいたしはしませんわ」

熙鳳はため息をついて、

「おまえに何がわかるものか！妾腹だとして同じだとはいっても、女の子は男とちがいます。さきざきお嫁入りということになると、今どきは軽薄な人間が多くて、何よりもまずお嬢さまは本妻の腹か妾腹かと聞き、妾腹ならごめんだといって毛嫌いののがこのごろは普通だからね。妾腹はおろか、ここの女中たちだって、よその家のお嬢さまといわれる人々よりはずっとずっと立派だってことを、人はちっとも知っていないのだからね。ゆくゆくどこかの不仕合わせ者が、妾腹はだめ、本妻腹でなければと選り好みをして、馬鹿を見るかも知れないし、またこの仕合わせ者が、本妻腹だ妾腹だと選り好みしなかったために、かえってよい女に行き当たるやら、知れたものじゃないよね¹¹⁾」

このやりとりから想像できるのは、この当時本妻と側女^{そばめ}の家族内の地位に非常に大きな差別があったこと、ただ、生まれた子供はたてまえとしては同じ夫の子として同等に扱われることになっていたようであることだ。しかし、実際にはその子が嫡出であるか庶出であるかによってやはり差別があったのであろう。熙鳳は「女の子は男とちがいます」とも言っているが、宝玉には史太君の偏愛という特殊な条件があるとはいえ、賈環が宝玉と同じように遇せられていないことは誰でも一読して気づくことである。

先に名前を出した劉世徳は、「迎春をめぐって」と題する講演の中で、賈璉が庶出子ではないと断定する根拠として、「もし彼（賈璉）が庶出であるとすれば、熙鳳が趙氏や賈環に対してあのよう（ぞんざい）な態度をとるはずもないし、彼女が賈府の家政を切り盛りすることなどありえません。それ（賈璉が嫡出か庶出かということ）が熙鳳の立場や権威にまで影響を与えるはずだからです」と述べている¹²⁾。

しかし、それにしても、孝を最大徳目とする儒教が生活を律しているはずの、また実際親に罵言を吐いただけで極刑に処せられる法規を有していた封建中国社会において、娘が実の母親を他人、しかも自分よりも序列の低い者のように扱うのはどういうことであろうか。しかもそれは当人どうしの親疎の度合いなどとは別次元の社会的システムに由来することのようである。

やはりそれは、近代以前の中国社会における「妾^{チイエ}」という存在が、けっして一夫

多妻制における第二夫人、第三夫人といった、相対的に第一夫人よりも下位序列にある妻のようなものではなく、家族を構成する人間としての範疇そのものが妻とは明確に異なるものであったからだといわざるを得ないのではないか。

紙幅の関係から詳述することはできないが、妻と「妾」とが峻別されていたことは、律に重婚を禁ずる規定があったことから明らかであるが、祭祀者また祭祀の対象になるかならぬかという点にも端的に表れている。祭祀に関しては、早くも『礼記』に「夫婦齋戒沐浴して祭を行い、供物をささげて尸に進める¹³⁾」や「祭りというものは必ず夫婦でみずから行うべきものである¹⁴⁾」のような記述が見られ、夫と一対をなすものとしての妻の位置づけが遅くとも前漢にはすでに確立していたことがうかがわれる。くりかえすが、中国は一夫一婦多妾制ではあったかもしれぬが一夫多妻制ではなかったのである。なお、魯迅が「わが節烈観」のなかで「多妻」という言葉を使っているが、それは男が何度再婚してもおかまいなしという状態を指してそう表現しているのだということを念のため付言しておく。

では「妾^{チイエ}」という、家族と使用人との境界に住む人間、一面では家族と使用人のどちらにも属さぬような、また一面ではそのどちらにも属しているような、一種^{ぬえ}鶴のような存在——ははっきりと家族外存在である日本の「かこわれもの」、「めかけ」とはこの点で截然と異なる——は、何故必要だったのだろうか。王熙鳳のように我の強い女性が、自分の「陪房^{ベイファン}（実家からついてきた侍女）」であり腹心である平児を夫賈璉の名目上ではあるが側女にしたのは、妬婦であるとの非難を免れ同時に賢夫人の聞こえを手に入れるためであったというが、夫が側女^{そばめ}をもつように勧めることが何故婦徳とされたのであろうか。王熙鳳がけっして特殊な例でないことは、夫が妻を「閨中の良友」、妻が夫を「知己」というほど夫婦仲のよい、およそ賈璉熙鳳夫妻の対極にあるような『浮生六記』の妻陳氏芸^{ウン}が夫の側女^{そばめ}を自らすすんで選ぼうとするところに証されている。そのような畸形的ともいべき感情を妻がもたざるを得なかった理由はいったい何だったのであろうか。

以下そのことについて中国人の宗教感情という側面から考えてみたい。

III

はじめに儒教の宗教性についての筆者の立場を明らかにしておけば、筆者は三浦國雄が『朱子と氣と身体』において述べている中国人の伝統的鬼神観をほぼ全面的に首肯するものである。

中国人は現世的で、おのれの感覚器官が蝕知しうる範囲を超えたものについては関心を示さないと言われるが、これは原則的には正しいものの誤解を招きやすい言い方で、彼らは決して超越的存在に冷淡であったわけではない。(中略) 人々の暮らしは神々とともにあったといっても過言ではない。

人間中心主義に立つ儒教が現れても、こうした神・人の交流は基本的には変わらなかった。儒教は世界の主体者を神から人間の側に奪い返し、人と神との関係を人と人との関係に置き換えて、そこから少なからぬ道徳を描き出しはしたけれども、神々の存在を抹殺することはできなかった。「民の義を務め鬼神を敬してこれを遠ざく」というよく知られた孔子の言葉は、人には人の営みがあるから、鬼神に干渉させぬようにせよと言っているだけであり、鬼神の存在を否定しているわけではない¹⁵⁾。

たしかに、『荀子』の中の、

だから、「死者のための祭りというものは死者に対するまごころと思慕の念との積み重なったものであり、忠信愛敬の極点であり、儀礼の節度と文飾形式の盛んなものであって、聖人でなければとても分らない。」というのである。聖人ははっきりとこの点をわきまえ、士人君子は安心してこれを実行し、役人たちはこれを拠り所とし、一般民衆はこれを習俗としている。君子にとってはこの祭りは人としての道であると考えられているが、一般民衆にとってはそれは死者の靈魂に関することだと考えられている¹⁶⁾。

という表現に、ほぼわれわれ現代人の祭祀観に近いものを感じる。しかし、文中彼自身が認めているように、荀況の祭祀観はあくまでも士人君子の——しかもそれが儒家の冥界観祭祀観を代表していたとは必ずしもいえない——それなのであって、一般民衆と大多数の知識人にとって、しかもその後も長期間にわたって、「死者の靈魂」の実在性は自明なものだったにちがいないのである。

でなければ、たとえば、荀子に先立つこと約一世紀——変化の速度が近代以降よりもよほど遅かったであろう先秦中国社会を二千年のタイムスパンで考えればほぼ同時代と言って大過あるまい——の人とされる墨翟（墨子）が、その「明鬼篇」のなかでしきりに無鬼論者に反駁を加え、かつまた鬼神の存在を主張する所以が明らかでないし、事実であることに異常なほどこだわりをもち、事実を記録することに

文字どおり身命を賭した古代中国の史官が、史書しかも正史、たとえば『後漢書』「范式伝」などに、あれほど堂々と鬼の存在を前提としたエピソードを記載するはずはないのである。

荀子の祭祀観が必ずしも儒家のそれを代表していたとは言えないと述べたが、やはり『墨子』「非儒篇」に、

彼ら（儒家：廣野）は、夏のあいだは麦などを物乞いする。冬になって世の中の五穀がすっかり倉に入れられてしまうと、大きな葬儀の出るところをさがし求め、一族すべてを引きつれていって、そこで飲食にありつくのである。こうしていくつかの家の葬儀を処理すると、それでじゅうぶんにやってゆける。他人の家に頼って肥えふとり、他人の田野に頼って財をつくり、金持の家で死人があると、「また暮らしのもとでができた」といって、大喜びをする¹⁷⁾。

と、ほとんど葬式屋に近いものとして描き出された原儒家の姿は、それが「非儒」という名のとおりに儒家を非難する目的をもって書かれたものであることを割り引いて考えとしても、荀子のような立場に立つ知識人は例外的な存在であったと主張する一論拠にはなりえるだろう。少なくとも本来「儒」と称された人々は、死後の靈魂という意味での鬼神の存在を前提とした祭祀という行為に無縁の存在ではなかったし、それどころかおそらく人々は、そして彼ら自身も、祭祀の場こそがその存在意義を発揮する場所であると認めていたのではあるまいか。

そのような意味で、鬼神の存在に一見冷淡な態度をとっているようではあっても、

子曰ク、丘ノ禱ルヤ久シ¹⁸⁾。

のような『論語』の章句からうかがえるように、孔子にとっても鬼神の存在は自明の前提であったであろう。

このような孔子独特の立場を神塚淑子は次のように言う。

孔子は生きた人間の現実問題を重視し、鬼神という超自然的な事柄については積極的に語ることはしなかった。しかし、死者の靈魂としての鬼神の有無は、死者に対する祭祀の問題と結びついており、生者の実践倫理としての礼を重視した孔子は、孝の倫理の一環として祖先の霊を祭ることを重んじたのである。

孔子のこのような姿勢にうかがわれるように、儒家は鬼神の存在そのものについては消極的な態度をとりつつも祖先神の祭礼についてはきわめてそれを重視した¹⁹⁾。

孔子という人物の出現によって儒教は大きくその性質を変えた、少なくとも非宗教的な一学派とでもいうべきものであるかのような印象を与えるようになった、と言え、そもそも儒教（Confucianism）とは孔子（Confucius）教に他ならず、孔子以前に儒教の存在を想定するなどというのは矛盾もはなはだしいということになりそうだが、キリスト教におけるユダヤ教のごとき関係を想定することは、それほど不自然なことではないかに思われる。なぜならば、『孟子』「盡心篇下」末尾の一章、韓愈「原道」、そして朱子「『中庸』章句序」などに顕れているいわゆる道統という観念が孔子をもって開祖、始祖とは目しておらぬからである。さらにいえば、後に儒教の經典とされた、いわゆる五經のなかには孔子以前のものが含まれており、孔子がそれらを自らの思想の源をなすものとして尊重して、

子曰ク、述ベテ作ラズ、信ジテ古ヲ好ム²⁰⁾。

と言ひ、また、

子曰ク、我生レナガラニシテ之ヲ知ル者ニ非ズ、古ヲ好ミ敏ニシテ以テ之ヲ求ムル者ナリ²¹⁾。

とも言っているのであるから、彼自身自分が文化の通時的連環の一つをなすものであると自覚していたと考えるべきだと思うからである。

ともあれ、当面拙論の関心の在りかは、何をもって儒教というかや以下に述べるような超感覚的超経験的な世界に対する思考、感情を儒教のそれとするか否かにはないのであって、孔子その人が一種の不可知論的な態度をとったことによって儒教の宗教的側面が必要以上にネグレクトされてきたが、先秦時代はもちろんのこと宋代新儒教をへて清末民国初年にいたるまで、儒教の鬼神観、冥界観は一般的中国人のそれとそれほどかけ離れて無神論的なものではなかったのではないかというところにある。

ではそもそも古代の中国人は、人間が生まれる、死ぬという現象をどのようにとらえていたのだろうか。また、死者と生者の関係、祭祀ということについてどの

ようなイメージをもっていたのであろうか。文献の上から想像のよすがとなるものを拾って列挙すれば以下ようになる。

まず最初に引くのは、『左伝』「宣公四年（B.C. 605）」の、該当する経文をもたない伝である。

以前、楚の司馬子良に子越椒が生まれた時、子文は、

「殺しなさい。この子の姿は熊や虎に似て、声は狼のようだ。殺さぬと、きっとわれわれ若敖氏を滅ぼすことになる。諺にも「狼の子に野心あり」という。これはその狼だから、とても飼ひ慣らせぬぞ」

と言ったが、子良は聴き入れなかった。子文はそれをひどく心配していたが、死の間際になって族員を集め、

「鬬椒が政治をやるようになったら、さっさと立ち去れ。内紛に巻きこまれるな」と遺言し、泣きながら言った。

「鬼神でも食物を欲しがるとすれば、若敖氏の鬼神は、きっと祀る子孫がなくなって飢えることになろう」²²⁾

『左伝』が現行の形態をとったのは前漢末劉歆以後であるが、伝そのものは、おそらく先秦時代に書かれたものと推定されている²³⁾。同じく先秦時代おそらくは西周期に作られたであろう『詩経』「小雅」の詩編中にも、上に引いた『左伝』「宣公四年」の伝の内容に相通ずる古代中国人の鬼、亡霊に対するイメージが見て取れる。

「小雅・楚茨」は、「祖先を祭って霊を降し、その口を借りて一族の多福と繁栄をことほぐ²⁴⁾」祝頌歌であるが、四言七十二句という長大な詩編であり、紙幅の関係から全編を引くことは難しいので、特に拙論の趣旨にかかわりがあると思われる部分だけを採摘するにとどめる。

「楚茨」は、六つの章（スタンザ）からなっており、各章とも前半には供物である穀物や牛羊を用意し、調理し、供えるさまをえがき、後半には祭られた祖霊が来臨したことが述べられ、長寿、多幸、子孫の繁栄が祈られる。たとえば、倉いっばいに蓄えられた黍（もちきび）、稷（うるきび）、「それで酒や食べ物をこしらえて、神さまにお供えする（以爲酒食、以享以祀）」（第一章）、牛と羊の肉が烹られ、「先祖の御霊はそれをお饗けになった（神保是饗）」（第二章）、ごちそうが並べられ、献酬が交わされ、「先祖の御霊が降りて来られる（神保是格）」（第三章）、誠を尽くした祭りによって、「神は飲食を嗜まれる（神嗜飲食）」（第四章）、「神さまはみな

お酔いになり(神具酔止)],「先祖の御霊は帰って行かれる(神保聿歸)」(第五章),「神は飲食を嗜まれ(神嗜飲食)」,長寿と子孫の永続をもたらされる(第六章),といったようにである。

如上二つの例を考え合わせれば,子孫のところ(祭りの場)へ^{いた}格りかつ帰る祖霊に対する祭祀の重要な目的の一つは,祖先神を饗応し共食すること,ひいては祖霊を飢えさせないということにあったのではないかと思われる。では,靈魂を飢えさせる——いわゆる餓鬼にする——とどのようなことになるのか。直接の答えではないが,それを推測する手がかりになるのが同じく『左伝』「昭公七年(B.C. 535)」の伝である。

鄭の国の大夫たちは同族でありながら反目しあっていた。襄公三十年(B.C. 543)に大夫の一人伯有(良宵)が同じ穆公の子孫である駟帶,公孫段らに攻められ,いったんは落ちのびたが反撃しようとして返り討ちにあい殺された。以下はその後日談である。

鄭の人は伯有(良宵)のことで,びくびくしており,「伯有が来た」と誰かが言うと,皆が走り出して右往左往する有様。刑書を鑄た年(前年)の二月,甲を着た伯有が,
「壬子の日に余は駟帶のやつを殺してやる。来年壬寅の日には,公孫段のやつを殺してやる」

と言いながら歩いていく夢を見た人がいた。果して壬子の日になると,駟帶(子上)が亡くなり,国人はますます恐れた。齊と燕が和平を結んだ正月,壬寅の日に公孫段が亡くなり,国人はいっそう恐れた。その翌月,子産が〔殺された公子嘉の子〕公孫洩と,〔伯有の子〕良止とを後嗣に立て,死者の霊を安撫すると,やっと納まった。子大叔がそのわけをたずねると,子産は言った。

「霊鬼は落ち着く先があれば祟りはせぬもの。吾はその落ち着く先をつくってやったのだ」

大叔が,

「公孫洩を立てたのはなぜか」

と言うと,子産は言った。

「悦ばせるためだ。不義だが,悦ばせるには,執政としては反しても歡心を得ねばならぬ。歡心をもたれぬと信用されぬ。信用されぬと民はついて来ないものだ」

子産が晋に行った折に,趙景子が「伯有でも霊鬼として祟りをするのですか」とたずねると,子産は言った。

「しますとも。人が生まれて耳目・手足のはたらきが始まるのを魄といい、この魄につれて陽なる魂が生じます。精美な物を多く摂り入れていると魂魄のはたらきも強まり、精神が神明の域に達するものです。匹夫匹婦でも非業の死をとげると、その魂魄は他人にとりついて、余計な祟りをします。良宵といえば、我が先君穆公の後裔、子良の孫、子耳の子にして、敝邑の三代続いた卿の家柄の人物。鄭は小国ですが、諺にも「ちっぽけでも国は国」と申しますように、三代にわたって政權を執っておれば使った物は豊かに、摂り入れた精美は多くなります。一族は強大、仲間も多勢のところへ、非業の死に遭ったとなれば、祟りをするのも当然でしょう」²⁵⁾

伯有の場合は、厳密に言えば、たんに祭られぬ霊になったのではなく、「非業の死（強死）」をとげた霊だったわけであるが、少なくとも、ある種の霊は「他人にとりついて」、「祟りを」なすと考えられていたことがわかる。そして、これが重要なことであるが、「霊鬼は落ち着く先（所帰）があれば祟りはせぬ」からという理由で、伯有の子良止を「後嗣に立て、死者の霊を安撫」したことである。つまり、逆に言えば、落ち着き先がない、すなわち祭祀する後嗣がない霊鬼は祟りをなすのである。だからこそ

親不孝には、（親を悪事に引き入れること、貧窮のうちに捨てること、子孫がなくて家を断絶させることの）三つがあるが、子孫がないのがもっとも大きな不孝である²⁶⁾。

とされるのであり、そこには祀られる立場の者祀る立場の者両者にとっての宗教的恐怖心がはたらいているのである。

そもそも「之ヲ視レドモ見エズ、之ヲ聴ケドモ聞エズ²⁷⁾」という超感覚的な存在である鬼を古代の中国人はどのように観念していたのであろうか。

（人が死ぬと、）魂の気は天に帰り、形魄は地に帰る、従って、（人霊を）祭るということは、陰と陽（地と天）に向かって心霊を求めることになる²⁸⁾。（『礼記』『郊特牲篇』）

生きている人びと、これは必ず死ぬが、死ねば必ずみな土に帰る。そのように死亡した人間、それを鬼という。人が死ねば骨や肉は地の下に朽ちて、埋もれたままに

野の土となり、気のほうは天上に浮かび上がって、あらたかな心霊の群れに入る²⁹⁾。 (『礼記』「祭義篇」)

(舜の楽官である)夔が、言った。玉磬、搏拊を打ち鳴らし、琴瑟を弾き、唱いはじめれば、先祖、亡父の靈魂が降臨し、前代の帝王の後裔、舜帝の賓客たちが席に着き、各国の君主たちが堂に上り互いに挨拶を交わす³⁰⁾。(『書経』「益稷」)

今日一般に『礼記』とよんでいるテキストは後漢の鄭玄の校訂によるものであるが、内容については先秦時代(戦国期)の諸篇と前漢に攙入された諸篇があり、したがって『礼記』各編の正確な成立年代を特定することが難しいのは、先に引いた『左伝』と同様である。また、『書経(尚書)』も文献学的には多くの問題をかかえているのであるが、上に引いた「益稷」は、文中の語句が『孟子』に引かれていることから戦国期以前に書かれたものであろうと推定されている³¹⁾。しかし、大まかに古代(先秦期)の中国人が死後の靈魂について抱いていたイメージを知ることはできる。

以上のように古代中国では死後の靈魂(鬼)の存在、ならびに生者の世界との交渉は、ごくあたりまえの社会通念であったのではなかろうか。それは先秦時代においてのみそうであったのではなく、続く漢魏六朝期においても「靈魂や幽鬼は存在するのだ、という確乎たる信仰が階級の上下を問わず行われていたことはまちがいない³²⁾」と思われるのである。

IV

宋代にいたって儒教が大きく変貌を遂げたことは、中国思想史の等しく説くところである。漢唐の訓詁の学に比べて新儒教たる宋学の学問的姿勢はすこぶる思弁的であり、それが仏教との対抗上独自の宇宙論、自然論の提起を要請されていたことから出来るものであることもまた汎く説かれているところである。宋学は、人間の生死を気の集散ととらえたのであったが、では、これまで通観してきたような、古代から中国人の意識に通底している鬼神観がそれによって一新されたかといえは、そうではないと言わざるを得ない。明清の間にあってその他の学説を異学とさえ呼ばしめた宋学の大成者朱子の所説自体が、程伊川や張横渠の、新儒教としての徹底ぶりにははるかに及ばないことは、島田虔次が説くとおりである³³⁾。

よく知られている朱子の鬼神についての発言には次のようなものがある。

まず、『中庸』第十六章冒頭の章句、「子曰く、鬼神の徳たるや、其れ盛んなるかな³⁴⁾」に対する朱子の注、

「鬼神は天地の功用であり、造化の迹である」とは程子の説、「鬼神は二氣の良能」とは張氏の説である。愚見によれば、二氣という見地から言えば、鬼は陰の靈、神は陽の靈であり、一氣の見地から言えば、至り伸びるものが神、反り帰るものが鬼、しかし実際はおなじ一つの物にすぎない。「徳為る」とは、この場合、性情、功効をいう³⁵⁾。

宋学にいわゆる「氣」とはいかなるものであるかについては、安田二郎に詳細緻密な論考がある³⁶⁾。それによれば、氣とは、「瓦斯状空気状の物質」であり、「有形なる諸存在の生成と消滅とは、かかるものとしての氣の濃厚化と稀薄化とにほかならなかった。存在の全体は連続せる一者であり、非連続的に見える有形なる存在は、かかる連続体の上に生ずる凝りの如きもの³⁷⁾」である。ここで「二氣」とは、陰陽二氣のことであるが、陰陽とは「一氣」のその時々の状態と観点による違いをいうのであって、陰の氣、陽の氣という二種類の氣があるというのではない。安田の言を借りれば、「陰陽なる存在は決して固定的に陰であり、或いは陽である如きものではない。それは認識の立場を異にするに伴ってその陰陽の限定を変ずるのである。より適切に言えば、陰陽なる存在者があるのではなく、むしろ陰陽なるものは、その存在者が或る状況（Situation）に於てある限りに於てそれに与えられた名であるに過ぎぬのである³⁸⁾」。

したがって、その氣が陽の状態にあって「至り伸びる」つまりこちらにやって来るのが神であり、陰の状態にあって「反り帰る」つまり向こうへ去ってゆくのが鬼であるということになる。「神」が「伸」であるとし、また「鬼」が「帰」であるとしたのは、「鬼神は二氣の良能」であるという張横渠が、「物が生まれたばかりのときは、氣が日々にやって来て養い、物が生まれて極点まで成長すると、氣は日々に戻って行って物はやがて散りなくなる。やって来ることを神という。伸びるからである。ひき返すことを鬼という。帰るからである³⁹⁾」、と「シン」と「キ」の諧声現象が同義を表すという『説文』的な理由づけをほどこしているのにしたがったものと思われる。

この「やって来る」と「ひき返す」という考え方は、張横渠や朱子の独創ではな

く、先に引いた『詩経』「小雅・楚茨」の「先祖の御霊が降りて来られる（神保是格）」、「先祖の御霊が帰って行かれる（神保聿歸）」や『書経』「益稷」の「先祖、亡父の靈魂が降臨する（祖考來格）」に基づいていることはいうまでもあるまい。鬼神の概念を気という物質の様態、作用に還元するという唯物論的解釈の衣裳はまとっているものの、祖霊が子孫の祭りの場へ来格するという古代的思惟の枠組みそのものは止揚されることなく継承されているのである。

しかしながら鬼神を神の如き超越的な存在の意図と切り離し、玄妙なという修飾語を冠したにせよ、単なる自然の営み（造化）の「可把握的な⁴⁰⁾」現象、軌跡（迹）であるとする程伊川の考えや陰陽二気の霊妙な作用（良能）とする張横渠の考えの先にあるのは、祭祀ということをその重要な要素とする儒教のあり方との深刻な矛盾であろう。自然のなりゆきとして、朱子の書簡や語録には、そこに疑問をいだいた弟子からの質問に対する答えが残っている。たとえば、弟子寥子晦の問い。

まだはっきりしませんのは、ほかならぬ^{さいきょう}祭享のことでして、未だに推測しかねております。祖霊が、もし祭を^う饗けるとすれば、「神は非類を^う歆けない」ものですから、非常に制約があり、万物の統体が^{いつ}一に帰するという説と、一致しません。たとえ、饗けるか饗けないかは、必ずしも問題ではなく、ただ祖先に報いるの道として、そうせざるを得ないのだとしても、『詩経』や『書経』に「神は飲食を嗜む」とか「祖考が来格する」といったたぐいのことを明言していますのは、やはりきっと祭を饗けるものがあるかのように思われます。思うに、人間は死んで知覚がなくなりましても、知覚の根源は依然として残ります。それで、こちらは誠によって感得し、あちらは同類として^{こた}応えるのです。もし全然知覚のもとがなく、一つの広大な空虚寂滅にすぎないというならば、断滅して何らの実際の道理がないかのように思われますし、やはり妥当ではないでしょう⁴¹⁾。

「神は非類を歆けない」というのは、『左伝』「僖公十年」に出てくる言葉で、非類とは同一の血族ではない人のこと、祖霊は同族以外の者の祭祀を受けいれぬというのである。要するに寥子晦の疑問は、程頤や張載あるいは周敦頤といった宋儒の唯物的な鬼神観を推しすすめてゆけば死者の「魂（魄に対するもの）」（気）は「広大な空虚寂滅」のうちに散じて帰るのであるから、「断滅」して祭祀は不可能になるのではないか、というのである。

このような、言ってみれば論理の上からもっともと思われる弟子たちの問いに対

する朱子の答えは次のようである。

集まって生じ、散じて死ぬるものは、気にほかなりません。知覚をもった精神魂魄といわれるものは、すべて気のしわざです。ゆえに集まれば存在し、散ずれば存在しません。理のほうは、初めから集散によって、存在したりしなかったりはしません。ただ理があれば、気があります。もし気がここに集まると、理もそこに天命として与えられるのです。(中略)鬼神は精神魂魄です。程伊川のいう、「(鬼神は)天地のはたらきであり、造化の(運行する)迹である」とか、張横渠のいう「(鬼神は)陰陽二気の良能である」とかは、いずれも性(=理：廣野)のことではありません。ゆえに祭祀の礼では、同類の血縁であるがために感應し合いますが、性の場合には、類などというものは問題になりません⁴²⁾。

そもそも、集まったり散らばったりするものは、気である。理のほうは、気にくっつくだけで、もともと凝縮してみずから一つのものとなりはしない。ただ人間の本身として、そうあらねばならぬものは、理であり、理は集まるとか散るとか言いえないものである。それで人が死んで結局散ずることになるにしても、すっかり散ってしまうわけではない。ゆえに祭祀に、感受する道理があるのである。遠い世代の先祖は、その気の有無を知ることはできない。しかし祭祀をとり行うものが、彼の子孫であるからには、結局、同一(血縁)の気にほかならない。ゆえに感通する道理があるのである⁴³⁾。

祖先の精神魂魄は散じてしまっても、子孫の精神魂魄は多少相続しているものである。ゆえに祭祀の礼に誠敬を尽くすと、祖先の魂魄を招くことができる。これは元来、説明しにくいものだ。散じてしまってから、まったく何もないかのようなのである。能くその誠敬を尽くすと(祖霊を)感受することがあるのは、理がいつもまちがいに存在するからである⁴⁴⁾。

要するに、子孫は祖先の気である。その気は散じて、その根は間違いなくある。誠敬を尽くすと、その気を招きよせ、ここに集めることができる。(中略)根がここにあり、その気をここに引き集めることができる。この事は説明しにくい。人が自分で理解しさえすればよいのだ⁴⁵⁾。

一読朱子の答えが答えになっていないことは瞭然である。島田虔次がつとに指摘しているように、他のすべての存在同様、人間の死がたんに気が散ずることであるとすれば、死後時間が経つにつれて生前凝集していた気がそのままの状態、つまりは同一の気の凝集体としていつまでも存在し続け、それが来訪してくるというのは、やはり重大な矛盾といわざるを得まい⁴⁶⁾。加えて、説明抜きに「根」という比喩的概念がもちだされた結果、「理」「気」二元論の厳乎整然たる体系がいきよに俗な説教法談に墮してしまった感がある。朱子の鬼神観の矛盾については、島田虔次と三浦國雄に精密な考察がある⁴⁷⁾のでここではこれ以上触れないが、儒教という立場に立つ以上、祖霊祭祀の問題を避けて通れず、結局、祭祀する子孫の「誠敬」、つまりは宗教的敬虔さ、信仰の篤否というところへもどって来ざるを得なかったであろう。新儒教たる宋学も儒教が本来内包していた宗教的性格からついに逃れられなかったのである。

とはいうものの、むしろここで注目したいのは、朱子の気の理論のもつこの矛盾が、「朱子学が攻撃される場合」「もってこいの弱点」であったにもかかわらず、「後世の思想家たちも、このジレンマにいらだち、これを解決しようとして懸命の努力を試みたとか、この矛盾の故に朱子学を攻撃した、とかいう事例は、あまり聞かれないという事実である⁴⁸⁾。

それは、張載や程頤が純粋に論理的思惟の道筋を貫徹し、ついには唯物論的地平に到達し得たとしても、あくまでも特殊個別の事例に過ぎず、汎く中国人の意識の基層に蟠る鬼神観とは隔絶したものでしかなかったことを示しているのではあるまいか。たとえば、魯迅の『祝福⁴⁹⁾』に登場する四叔なる人物は、そのことをまさに文学固有の力によってわれわれに実感させてくれる。

四叔は、「朱子学いってんばりのもと国子監生⁵⁰⁾」である。「私」は、その日町で出逢って、死後の靈魂のあるなしを質問してきた祥林嫂のことを彼に訊ねたいのだが、

この叔父は「鬼神は二気の良能なり」を読んでいるくせに相当の担ぎ屋なのを知っているんで、この祝福のまぎわに、死とか病とか、絶対に口にできない⁵¹⁾。

迂闊というしかないが、筆者は、これまでこの四叔という人物を戯画化された、その意味でいくぶん誇張された人間像と受けとってきたが、上記のような宋学の鬼神観を通観してきた今、じつはここに描かれた四叔こそ、この当時の平均的、一般

的な中国知識人の実像であり、魯迅の筆づかいはむしろきわめてリアリスティックであることに気づかされたしだいである。「(読んでいる) くせに：虽然～而」という表現から、いかにも四叔の朱子学理解が表層的なものでしかなく、自らのアイロニーに気づかぬことを嘲っているような——それもないわけではないが——印象をもたされるが、それは四叔だけがそうであったのではなく、朱注が科挙受験に欠くべからざるものであった明清二朝の知識人たちも、四叔のようにまったく無自覚であったのか、それとも気づかぬふりをしていたのか、事実として、かつは張横渠の学説を学び、かつはまた孝の実践としての祖先の祭祀を行ってきたのである。さらに言えば、先に引いた『朱子語類』中の「説明しにくい」とか「人が自分で理解しさえすればよいのだ」という言葉は、朱子その人にしてからが、彼の場合明らかに自覚的であったがゆえに、道統の先学である張載の「鬼神は二気の良能なり」という言説と儒教を儒教たらしめていると断言する祭祀との間の矛盾にどう折り合いをつけるかに苦しんでいたことを示唆しているように思われる。

V

賈探春とその実母趙氏をめぐる始めた考察がずいぶんとかけ離れたところまで来てしまうことになった。しかし、第Ⅱ章の終わりで提起した問いに対する答えは、その実第Ⅳ章に引いた、祖霊が「来格」するのは祖先と子孫が「同類の血縁」,「同一の気」であることによると説いている朱子の言葉にほぼつきているのである。

つまり、古代から一貫して一夫一婦制であった中国において、確実に夫婦間の軋轢の種になったにちがいない⁵²⁾蓄妾という制度が、何故かくも公然と黙認されてきたかといえ、第Ⅲ章において詳述したように、もとそれが後嗣がないことによる祭祀の断絶という事態から想像される宗教的恐怖心に結びついているゆえであろう。

とはいえ、そういったからといって、現実には男どもの意地汚さを隠蔽するものともらしい口実として作用してきた事実を否定するものでないことはいままでもない。

たんに家名存続のためということであれば、わが江戸時代の大名諸家などでも側室をおくことは広く行われていた。また、「腹は借りもの」などという俗諺が存在したことも事実である。しかし、男系の子孫による継嗣にさほど拘泥しないという点で中国とは決定的にちがう。むしろ商家などでは、能力が実証されている婿養子を迎えることは経営の安定という観点から望ましいこととされていたようですらあ

る。そういう点からいえば、日本を儒教の影響が及んだ地域とすることに異論はないにせよ、儒教文化圏の一員とするのはなお一考の余地がありそうである。

たしかに中国にも養子という制度は存在するが、それは必ず父系の一族から迎えられなければならない。たとえ娘がいてもその相手として「同気」の婿を迎えられない場合は「絶戸」とならざるをえないのである。何故「同気」でなければならないのかについてはもはや説明の要はあるまいが、女系に後嗣の資格がないとされるのは、男女は気の陰陽のあり方が異なるからである。つまり「同気」ではないからである。ふだん何気なく使っている、同国人のことを指す「同胞」という言葉も、如上の文脈の中においてみると、なかなか意味深長な言いまわしであるといえよう。

「絶戸」という言葉にある種侮蔑の語感がともなうのは、前述したように祭祀されぬ亡魂が飢えてさまよう「餓鬼」となるという宗教的感情に根ざしているに違いない。『阿Q正伝』の阿Qが、からかった尼さんから「跡継ぎなしの阿Q」と罵られ呉媽に「求愛する」という大胆なふるまいにおよぶのもまたそこにつながるのであらう⁵³⁾。

さらにいえば、われわれは、名優初代中村吉右衛門が、嫁いだ一人娘の息子、つまり外孫に二代目を襲名させただけでなく、輩分（世代）を一つとびこして戸籍上の養子としたという実例を知っている。それを聞かされた中国人が一樣に中国ではあり得ないことだと口にするのも、輩分を乱すことは祖霊が来格する際のよすがとなる「同気」に微妙な不同（？）が生じる恐れにあるいは起因しているのかも知れない。だがそれについては、なぜ同気ではない妻が夫とともに祭祀の実行者にもその対象にもなり得るのかという問題とともに今後に残された課題である。

註

- 1) U・エーコ『エーコの読みと深読み』岩波書店、1993年刊。
- 2) ジャニス・マッキノン、スティーヴン・マッキノン『アグネス・スモドレー炎の生涯』筑摩書房、1993年刊、229頁。
- 3) 廣野行雄「50年代中国の恋愛小説考」（『駿河台大学論叢』第30号、2005年7月刊）、84-85頁。
- 4) 刘世德『《红楼梦》版本探微』上海、华东师范大学出版社、2003年。
- 5) 『紅樓夢』第五十五回。以下『紅樓夢』原文はすべて1982年刊の北京人民文学出版社版上下本に、訳はすべて松枝茂夫訳岩波文庫『紅樓夢』に拠った。
- 6) 陈毅平『《红楼梦》称呼语研究』武昌、武汉大学出版社、2005年。

7) 前掲4) 117頁。

8) 谁是我舅舅？我舅舅年下才升了九省检点，那里有又跑出一个舅舅来？

なお、松枝訳では「伯父」となっているが、趙国基が趙氏の弟であること、趙国基、王子騰がどちらも探春の母方のおじであることを考慮して「叔父」に改めた。

9) 彩雲が趙氏に頼まれて王夫人の化粧品をくすねた事件で、真相が明らかになると探春の体面に傷がつくと平兒や襲人が心配する。(第六十一回)

10) 便是养了你一场，并没有借你的光儿。就是我有七分不好，也有三分的好，总不要一去了把我搁在脑杓子后头。(第一百回)

11) 凤姐儿笑道：“好，好，好，好个三姑娘！我说他不错。只可惜他命薄，没托生在太太肚里。”平儿笑道：“奶奶也说糊涂话了。他便不是太太养的，难道谁敢小看他，不与别的一样看了？”凤姐儿叹道：“你那里知道，虽然庶出一样，女儿却比不得男人，将来攀亲是，如今有一种轻狂人，先要打听姑娘是正出庶出，多有为庶出不要的。殊不知别说庶出，便是我们的丫头，比人家的小姐还强呢。将来不知那个没造化的，挑庶出吴了事呢；也不知那个有造化的，不挑庶出的得了去。”(第五十五回)

12) 如果她是小老婆所生，凤姐就不可能对赵姨娘和贾环采取那样的态度，凤姐也不可能做贾府的管家婆，这都会影响凤姐的地位与权威。

刘世德『《红楼梦》之谜——刘世德学术演讲录』北京，线装书局，2007年，143頁。「迎春をめぐって」は2004年4月9日に北京の中国現代文学館で行われた講演の講演録。

13) 夫婦齋戒沐浴，奉承而進之。(『礼記』「祭義篇」)

訳は竹内照夫『明治書院新釈漢文大系28 礼記』明治書院，1977年刊，に拠った。

14) 夫祭也者，必夫婦親之。(『礼記』「祭統篇」)

訳は13) に同じ。

15) 三浦國雄『朱子の氣と身体』平凡社，1997年刊，70頁。

16) 故曰，祭者，志意思慕之積（一二情二作ル）也，忠信愛敬之至矣，礼節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗，其在君子，以爲人道也，其在百姓，以爲鬼事也。

訳は，金谷治『荀子』下卷第十三「礼論篇第十九」岩波文庫，1962年刊，に拠った。

17) 夫夏乞麦禾，五穀既収，大葬是隨，子姓皆從，得厭飲食。畢治數葬，足以至矣。因人之家翠以爲，恃人之野以爲尊，富人有葬，乃大說喜，曰，此衣食之端也。

訳は，金谷治「世界の名著10 諸子百家」中央公論社，1978年刊，に拠った。

18) 子曰，丘之禱久矣。『論語』「述而篇」。

19) 神塚淑子『岩波講座 東洋思想第三卷 中国宗教思想Ⅰ』岩波書店，1990年刊，170頁。

20) 子曰，述而不作，信而好古。（『論語』「述而篇」）

21) 子曰，我非生而知之者，好古敏以求之者也。（『論語』「述而篇」）

22) 初楚司馬子良生子越椒，子文曰，必殺之，是子也熊虎之狀而豺狼之聲，弗殺必滅若敖氏矣。諺曰，狼子野心。是乃狼也其可畜乎。子良不可。子文以爲大憾，及將死聚其族曰，椒也知政乃速行矣無及于難。且泣曰，鬼猶求食若敖氏之鬼不其餒而。（『左伝』宣公四年）

訳文は、小倉文彦『春秋左氏伝』岩波文庫，1989年刊，に拠った。

23) 鎌田正『新釈漢文大系 春秋左氏伝』明治書院，1971年刊，「解題」。

24) 加納喜光『詩経 下』学習研究社1983年刊，224頁。本文中に引用した詩の訳は，すべて同書に拠った。なお，引用句中の括弧の中は訳に相当する原文である。

25) 鄭人相驚以伯有，曰，伯有至矣。則皆走，不知所往。鑄刑書之歲二月，或夢伯有介而行，曰，壬子餘將殺帶也。明年壬寅餘又將殺段也。及壬子，駟帶卒，國人益惧。齊燕平之月，壬寅公孫段卒，國人愈惧。其明月子產立公孫洩及良止以撫之乃止。子大叔問其故，子產曰，鬼有所歸乃不爲厲，吾爲之歸也。大叔曰，公孫洩何爲。子產曰，說也。爲身無義而圖說。從政有所反之以取媚也。不媚不信，不信不從也。及子產適晉，趙景子問焉，曰，伯有猶能爲鬼乎。子產曰，能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹婦强死，其魂魄猶能爲憑依于人，以爲淫厲。況良宵我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰，蕞爾國。而三世執其權柄，其用物也弘矣，其精也多矣，其族又大，所馮厚矣。而强死，能爲鬼，不亦宜乎。（『左伝』「昭公七年」）

訳は22)に同じ。

26) 孟子曰，不孝有三。無後爲大。（『孟子』「離婁篇上」）

訳は、金谷治『中国古典選 孟子』朝日新聞社，1978年刊，に拠った。

27) 視之而弗見，聽之而弗聞。（『中庸』第十六章）

28) 魂氣歸于天，形魄歸于地，故祭求諸陰陽之義也。

訳は、竹内照夫『新釈漢文大系28 礼記』明治書院，1977年刊，に拠った。

29) 衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃于下，陰爲野土，其氣發揚于上，爲昭明。

訳は27)に同じ。

30) 夔曰，夏擊鳴球，搏拊，琴瑟，以詠。祖考來格，虞賓在位，群后德讓。

訳は拙訳。

31) 江灝・錢宗武『今古文尚書全譯』貴陽，貴州人民出版社，1990年。「益稷解題」57頁。

32) 竹田晃『中国の幽霊 怪異を語る伝統』東京大学出版会，1980年刊，148頁。なお，

同書は、史書における怪異譚の扱いが唐代になって変化したことを小説概念の変化として論じているが、超自然現象に対する意識の変遷という側面からも傾聴に値する考察である。

33) 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、1967年刊、85-87頁。

34) 子曰、鬼神之為德、其盛矣乎。

35) 程子曰鬼神天地之功用而造化之迹也。張子曰鬼神者二氣之良能也。愚謂以二氣言則鬼者陰之靈也。神者陽之靈也。以一氣言則至而伸者為神反而歸者為鬼其實一物而已。為德猶言性情功效。

訳は、荒木見悟『朱子 王陽明』中央公論社、1974年刊、に拠った。

36) 安田二郎『中国中世思想研究』弘文堂、1949年刊。筑摩書房、1976年再刊。拙論は筑摩書房版に拠った。

37) 前掲36) 37頁。

38) 前掲36) 14頁。

39) 物之初生、氣日至而滋息。物生既盈、氣日反而游散。至之謂神、以其伸也。反之謂鬼、以其歸也。(張載『正蒙』「第五 動物篇」)

訳は、市川安司『新釈漢文大系 近思錄』明治書院、1975年刊、に拠った。

40) 島田虔次『中国古典選 大学・中庸 下』朝日新聞社、1978年刊、83頁。

41) 所未瑩者正惟祭享一事。推之未行。若以為果饗耶。神不欲非類。大有界限與統體還一之說不相似。若曰饗與不饗蓋不必問。但報本之道不得不然而詩書却明言神嗜飲食祖考來格之類則又極似有饗之者。竊謂人雖死無知覺知覺之原仍在此。以誠感彼以類應。若謂盡無知覺之原只是一片太虛寂則似斷滅無復實然之理。(『朱子全書』卷五十一)

以下45)まで、訳は、前掲39)に拠った。

42) 其聚而生散而死者氣而已矣。所謂精神魂魄有知有覺者皆氣之所為也。故聚則有散則無。若理則初不為聚散而有無也。但有是理則有是氣。苟氣聚乎此則其理亦命乎此耳。(中略)鬼神便是精神魂魄。程子所謂天地之効用造化之迹、張子所謂二氣之良能皆非性之謂也。故祭祀之禮以類而感以類而應。若性則又豈有類之可言耶。

前掲41)の寥子晦書信に対する返書。

43) 夫聚散者氣也。若理則只泊在氣上初不是凝結自為一物。但人分上所合當然者便是理不可以聚散言也。然人死雖終歸於散、然亦未便散盡。故祭祀有感格之理。先祖世次遠者氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫畢竟只是一氣所以有感通之理。(『朱子語類』「第三卷」)

44) 祖考之精神魂魄雖已散而子孫之精神魂魄自有些小相屬。故祭祀之禮盡其誠敬便可以

致得祖考之魂魄。這箇自是難說看既散後一似都無了。能盡其誠敬便有感格亦緣是理常只在這裡也。(『朱子語類』「第三卷」)

45) 畢竟子孫是祖先之氣也。氣雖散他根却在這裡盡其誠敬則亦能呼召得他氣聚在此。(中略) 根既此又却能引聚得他那氣在此。此事難說。只要人自看得。(『朱子語類』「第三卷」)

46) 前掲33) 参照。

47) 島田前掲33)。三浦前掲15)，とりわけ第三章「鬼神論」。この中で三浦は、朱子の祭祀観が北宋の范祖禹に淵源をもつことを示唆している。

なお、吾妻重二『朱子学の新研究』(創文社、2004年刊)は祖霊来格の場合の気は孟子のいわゆる浩然の気などと同じく心的態度の謂いだとするが、何故朱子がある場合だけ実体的な気の意味で使っていないのか、についての根拠が不明である。

48) 文中の引用文はすべて、島田前掲40) 90頁。

49) 1924年に発表された小説で、後に短編小説集『彷徨』に収められる。

50) 是一个讲理学的老监生。(魯迅『彷徨』「祝福」北京，人民文学出版社，1979年)

訳は竹内好『魯迅文集第1巻』筑摩書房，1976年刊，に拠った。

51) 但知道他虽然读过“鬼神者二气之良能也”，而忌讳仍然极多，当临近祝福时候，是万不可提起死亡疾病之类的话的。

原文，訳文ともに前掲50) に同じ。

52) 明の謝肇淛は、その随筆『五雜俎』「卷八人部四」に数多くの恐妻と妬婦にまつわる逸話を載せている。逸話には一々藍本があることを思えば、古来中国の夫がいかに妻の嫉妬に手をやき、恐れていたかがわかる。

53) 丸尾常喜『魯迅——「人」と「鬼」の葛藤』岩波書店，1993年刊，参照。