

# 中国宗教の原質としての「宇宙神教」

—— 中国宗教の全体構造に関するモデル ——

前 川 亨

- 一. 序論——デ=ホロートの『宇宙神教』が提起した方法論的課題
- 二. 「宇宙神教」概念の再検討
- 三. 「宇宙神教」と救済——『祝福』・鬼神論・仏教
- 四. おわりに——ノモスの問題

## 一. 序論——デ=ホロートの『宇宙神教』が提起した方法論的課題

デ=ホロート J. J. M. de Groot が中国の宗教文献に対する博識と中国宗教の実態についての豊富な観察とに基いて、『宇宙神教——中国の宗教と倫理、国家体制と諸学術との基盤 *Universismus : Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*』を完成させたのは1918年であった<sup>(1)</sup>。マックス=ヴェーバーは早速、デ=ホロートのこの他の著作とともにこの著作の成果をも、『儒教と道教』にふんだんに取り入れた。ヴェーバー自身、「読者の誰もが見てのとおり、この著作は至るところで引用されている」〔Weber 1920 : 482 Anm.1 強調は原著者、以下断らぬ限り同じ〕というように、とりわけその第6章・第7章ではデ=ホロートへの依存は顕著であって、デ=ホロートのこの著作なしにはヴェーバーは『儒教と道教』を書き上げることができなかつたのではないかと思われるほどである。中国宗教の構造に関するヴェーバーの学説は、デ=ホロートの見解の社会学的再鑄といっても過

言ではない。しかし、ヴェーバーのように即座にデ=ホロートの見解を積極的に受け止めたのは稀な例に属する。ケスターは、『歴史と現在における宗教 *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*』(1931)、『神学と教会についてのレキシコン *Lexikon für Theologie und Kirche*』(1938)といった参考書に“Universismus”の項がたてられておらず、ベルトレートの宗教辞典(A.Bertholet, *Wörterbuch der Religion*, 1952)でも“Taoismus”の項をみるよう紛らわしく指示されているに過ぎないことを指摘しているが[Köster 1958: 7]、中国学の領域と宗教学の領域とを問わず、「宇宙神教」が研究者の関心を牽くことは少なかった。この傾向に変化が現れたのは1950年代末の「デ=ホロート再発見」からであろう。

「デ=ホロート再発見」は人類学的な中国研究の進展と関連があった。東アジアの重要ではあるが特殊な地域研究として、孤立的な位置を占め高度な専門性を誇ってきた中国学を、人類学の方法は一挙に「人類」研究の一分枝に解消した。その背景には二つの要因が考えられる。一つは、中国の「現在」が世界の関心を牽くようになるにつれ、主として中国の「過去」を文献中心に扱う中国学の方法が迂遠で無力に感じられたこと、今一つは、人類学研究の方向がいわゆる「未開社会」を対象にしたものからいわゆる「文明社会」をも対象に含めたものへ拡大したことである。伝統的中国学 traditional Sinology と現代の中国研究 modern Chinese studies とを対比してスキナーが次のように言っているのは、この文脈で理解されねばならない。すなわち、中国学が中国の「大伝統 great tradition」に焦点をあて、読書人の真のエートスを捉えようとするのに対し、中国研究は、中国の社会全体と文化的所産、「大伝統」ばかりでなく地域的な「小伝統 little tradition」をも、また読書人のみならず非エリートの社会諸集団をも、包括的に対象として研究する「発見的な諸目的 heuristic purposes」を持つ、と [Skinner 1969: 517]。スキナーのこの発言は、「大伝統／小伝統」「エリート／非エリート」がどのように構造化されているか——宗教の

領域でいえば、いわゆる「高等宗教」と「土着宗教」との複<sup>コンプレックス</sup>合の問題——が中国を対象とした研究の重要かつ困難な課題として漸く浮上してきたことを示す<sup>(2)</sup>。この課題に取り組む時、中国のポピュラー（非エリート）宗教の実態を長期にわたって集約的に観察し、しかも宗教エリートの残した膨大な量の難解な文献にも通暁したデ=ホロートの業績はこのうえなく貴重であった。フリードマンがグラネとデ=ホロートとを「最も重要な社会学的—中国学的貢献者」と評したのも、この二人が「農民の宗教とエリート宗教との相互関係」を考える視座を提供したからに他ならない〔Freedman 1974 : 24〕。末成道男が『中国の宗教システム』に下した次の評価からは、デ=ホロートの方法が宗教的複合の問題の考察にいかにか適合的であったかが窺われる。すなわち、「対象を狭く限定し、観察の機会を繰り返し精度を上げるという方法は……30年後に確立された社会人類学的手法を予見するもの」であって、この方法が中国全体の理解に偏りを与えかねないとの批判もあり得るけれども、「中国の葬礼や靈魂観自体に内在する共通性」つまり「古典や中央に存在すると信じられている典型への志向が、民衆の間でも根強く存在している中国社会の特色」からして、デ=ホロートのように「文献研究を援用することが極めて有効」なのである。もっとも、文献研究と实地観察との統合はデ=ホロートによって達成されたわけではなく、それは今なお「至難の課題として残されている」のではあるが〔末成 1995 : 85〕。

では、デ=ホロートの著作の中では『宇宙神教』はどう位置づけられるのか。彼の中国宗教研究は、『厦門における例年祭礼——中国のポピュラー宗教に関する研究 *Les Fêtes annuellement célébrées à Emoi ; Etude concernant la religion populaire des Chinois*』（1886）のような現地調査に始まり、現地調査と文献研究とをともに含む未完の大著『中国の宗教システム——その古い形態、展開、歴史と現在の視点、作法、習慣およびそれらとかかわる社会制度 *The Religious System of China ; Its Ancient Forms, Evolution, History and*

*Present Aspect, Manners, Costoms, and Social Institutions Connected Therewith*] (1892—1910) を経て、文献研究を主とした『宇宙神教』に到達した。デ=ホロートとグラネとを対比して、後者が古典文献から出発してポピュラー宗教に向ったのに対し前者は逆にポピュラー宗教から出発してエリート宗教に向かい、その結果前者ではポピュラーの要素、後者ではエリートの要素が漸減したというフリードマンの見解は[Freedman 1974 : 25]、デ=ホロートの研究領域の表層的推移でみる限り、的外れとはいえない。末成道男も『中国の宗教システム』との対比で後期デ=ホロートの「硬直性」を指摘しており〔末成 1995 : 85〕、人類学的な立場からは後期の著作は批判的に言及されるのを免れないようである。時間の経過とともに『中国の宗教システム』などの現地調査の価値が増す一方、主として文献の分析を行なっている『宇宙神教』が、その後の中国学における文献批判の長足の進歩によって、補足と限定を設けなければ受け入れ難い箇所を含むに至ったことは否定できない。この意味で『宇宙神教』の叙述が古びて見えるのは当然である。しかし、その限界を認めたとえでなお、中国宗教の構造（複合）についての原理論としての『宇宙神教』の重要性に私たちは注意を喚起したい。ヴェーバーが『宇宙神教』から受けたのもまさにこの点に関する示唆であった。私たちは、デ=ホロートの問題意識を継承しつつ、それが含む限界や不明瞭な部分を修正・補足することが建設的な態度であると信ずる。

中国宗教の性格はしばしばシンクレティズムとして捉えられる。「古代的祭祀を基盤とし、仏教・道教の要素を二次的な特徴として成り立っているシンクレティックな宗教」というチャンの規定はその典型である〔Chan 1953 : 141〕。また、シンガポール華人社会の宗教形態に関するエリオットの「神教 shenism」の概念〔Elliott 1955 : 29〕、およびそれを再定義したウィーの見解〔Wee 1988 : 170-171〕のように、中国本土以外の華人社会の宗教形態もシンクレティックとされることが多い。しかし、シンクレティックだというだけでは中国宗教を特

微づけたことにはならないだろう。キリスト教と土着宗教との関係について岩井洋が述べた、「問題はシンクレティックであるという認識にあるのではなく、いかにシンクレティックかということにある」という指摘は〔岩井 1991 : 139〕、より強い程度で中国宗教に妥当する<sup>(3)</sup>。いったいシンクレティックとはいかなる状況を指すのか、単に諸宗教が全く異質なまま並存・共存しているということなのか——。この問題を考える場合示唆に富むのがキタガワの見解である。彼は、中国のいかなる宗教・哲学の宗派もみな「永遠の秩序である宇宙の「道」」の解説者であったといい、その「道」が顕現しているこの世界に関する「形而上学の基礎概念」を、デ=ホロートに従って「宇宙神教」と呼んだのである〔キタガワ 1963 : 75-76〕。中国の全宗教・哲学の共通の基盤として「道」を想定することは、教義の面でもその荷い手の面でも、諸宗教がいかに補充しあい・対立しあい・関係しあっているかを動態的に把握する途を開く。フリードマンは、「一切の宗教的論議や儀礼的区別は、基礎となる概念、象徴、儀礼形態の共通言語の中で処理される」と言っているが〔Freedman 1974 : 40〕、かかる「共通言語」、つまり諸宗教の原質をなす一つの宗教の領域（それが「宇宙神教」である）を発見すること、およびそれと諸宗教との間の構造（複合）に関する一般的なモデルを構成することこそ、本論の課題に他ならない。それはまた、エリート宗教の研究とポピュラー宗教の研究との分裂を克服し、それらの研究の共通の基盤を探り当てる試みでもある。本論はこの課題に仮説的な解答を与えることを目的とするから、事例の提示は最小限に限定され、歴史的な差異についての言及も極小化されるであろう。しかし、このような理論的仮説を提示することは、個別事象についての歴史的研究を裏り多いものとするうえでも決して無益ではないと私たちは考えている。

## 二. 「宇宙神教」概念の再検討

ケスターが批判的に検討したように〔Köster 1967〕, デ=ホロートの「宇宙神教」概念はなお曖昧さを含んでいる。デ=ホロートは、儒・仏・道の三教が「一個の宗教」の様相を呈しているといい、その三教は中国人によって「均等に土着的」と感じられているとしながら、他方、仏教を「接ぎ木された構成要素に過ぎない」ともいって、叙述から事実上排除している〔de Groot 1918 : 2 f〕。また彼は、儒教を「漢代的もしくは準漢代的に体系化された公式の国家宗教」とする一方、「道家」を「宇宙神教と同義である」ともしている<sup>(4)</sup>〔ibid : 3, 5〕。中国宗教の構造(複合)に関する分析概念として「宇宙神教」を構成しようとする場合には、こうした不明確さを克服せねばならない。その際、「[宇宙神教の] 特徴的な性格は、儒家・道家・墨家など全ての前に *vor allen Konfuzianismus, Taoismus, Motismus usw.*, 中国人の生命感情 *Lebensgefühl* の中に、既に存在していた」〔Köster 1967 : 81-82〕といい、「古代中国の精神生活の相異なる方向の唯一の、そして共通の母胎」〔Köster 1958 : 7〕として「宇宙神教」を捉えるケスターの見解が出発点となる。私たちも、諸宗教が共有している価値の領域のことを「宇宙神教」と呼ぶことにしよう。これは、「宇宙神教」を、歴史の実体としての諸宗教に論理的に先行するものとして把握することを意味する。「宇宙神教」が時間的・歴史的にも先行している可能性を否定することはできないが、それを遡及的に突き詰めることを本論は意図していない。その起源についてはデ=ホロートとともに、「人類史の暗闇の中に完全に見失われる」〔de Groot 1918 : 4〕としておく他はあるまい。かかる見地から、ケスターの挙げた三つの宗派の関係を暫定的に図示すれば図 I のようになる。墨家などが漢代以降解体し、代って仏教が儒・道とならぶ位置を占めることは言うまでもない。この「宇宙神教」の領域を満たす諸価値とは、中国人にとっての「共

## 中国宗教の原質としての「宇宙神教」

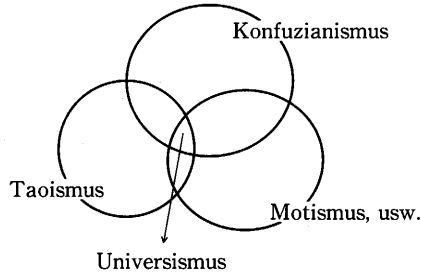


図 I

同主観的現実の位相」〔上野 1977：102〕，すなわち「中国人の生命感情」の表象に他ならない。それは生命観・世界観を構成し，文献ではキタガワのいう「形而上学の基礎概念」となって現れる。私たちは「宇宙神教」の内容を明確にするために，そのうち最も一般的かつ包括的な概念である「無為」「道」，および中国人の「生命感情」を直接的かつ具体的に反映した概念である「魂・魄（鬼・神）」「礼」「孝」を取り上げて検討を進めよう。

### ※ 「無為」

一般に、「無為」の概念ないし思想が儒家の文献（例えば『論語』）に見出される場合，歴史的な叙述では，後代における道家的な要素の混入として解釈されることが多い。こうした解釈が有効なケースがあることを否定するつもりはないが，同時に，この方法が一見すぐれて実証的・客観的なようでありながら，実は一定の主観的前提・仮説に拘束されていることも指摘せねばならない。すなわちそれは，儒家なり道家なりという純粋な結晶体がまず歴史的に先行するものとして実在し，そこに後続の要素が混入するという過程を思想史は必ず辿るという前提・仮説である。しかし，純粋な結晶体が実在することも，思想史がそういう過程を辿ることも，何ら証明されたわけではない。むしろ，孔子の

言行録とされるものの中にその概念が取り込まれねばならなかったとすれば、そうした取り込みを必要とするような・儒家と道家とに共通する基盤がそこに既に存在していたとみるべきではないか。その概念に対する解釈は儒家と道家とでももちろん異なるが、同一の概念について異なる解釈が要求されること自体、この両者に共通する価値の領域の存在を暗示している。そして私たちは、かかる視点にたつことによって、その概念を構造分析の新しい枠組の中に置くことができるようになる。蓋し、「無為」は自然界の理想的な存在様態としても、また人間界の理想的な存在様態としても理解される。人間がマイクロコスモスとして（「宇宙の模倣」として〔de Groot 1918 : 56〕）存在している以上、人間界は自然界と照応し共振しあう関係にあるのである。ところで、その自然界の運行は「造られるのではなく、在るもの」なのであって〔キタガワ 1963 : 76〕、何らかの目的的な意思・意図・作為に基くのではない。とすれば、それと照応し共振する人間界にあっても、無意思・無意図・無作為であること、つまり「無為」であることが理想的な存在様態とみなされるのは自然かつ当然といわねばならない。「無為」とは「何もしない」ことではなく、行為そのものは自発的・能動的になされながら、しかもそれが完全に自然界の運行に従順であるということなのである。この意味で、「無為」であるような人間の行為は、自発性と他発性、能動性と受動性の相即した状態にあるというべきである。「無為」を“non-action” “inactivity”と訳す説を斥けて、「自然に反する活動を慎むこと」としてニーダムがそれを捉え直しているのは至当であるが、「初期の原始＝科学的な道家哲学者たちに関する限り」という限定は取り外すよう提案したい〔ニーダム 1974 : 83-84〕。「人間的完成という理想的目標は結局、天の道への完全なる合一である」のだから〔de Groot 1918 : 57〕、『荀子』のような少数の例外を除けば、儒家であれ道家であれ、自然界＝天の運行に従って人間界が秩序付けられるべきだという当為、また秩序付けられているに違いないという信念を否定する者はほとんどなかった。この点で、「無為」の概念は諸宗教に共通する価値の



## 中国宗教の原質としての「宇宙神教」

領域を指示しているとみてよいのである。一方、同じ「無為」という概念を用いていてもその解釈に相違が生じるのは、人間界における「無為」が様々な局面・様々な次元で、例えば身体的修養の次元でも生活態度の次元でも、あるいは統治技術の次元でも設定されるからである。身体的修養における「無為」と統治技術としての「無為」とがいかにかき離れてみえようとも、ともに「自然」＝天の運行の模倣である点では共通する。その解釈の相違が互いの対立・排除となって現れるか補完しあう関係として現れるかは状況によって異なるが、いずれにしてもそうした相違は、共通領域としての「無為」の相的 aspectual な差異とみなすべきである。

### ※ 「道」

「道」の概念もやはり各宗教に共通する価値の領域＝「宇宙神教」を構成する。何となれば、「無為」であることは、「中国の哲学と宗教の基盤」であるところの「駆動し・息づき・創造的である宇宙、自然の運行、世界秩序」としての「道」[de Groot 1918: 22] に従順することに他ならないからである。「道」は「万物の全ての運動と現象とを誘起する駆動的な力ではなくてそれらの運動や現象の全体であり、行為者ではなくて自然の規則的な総体なのである」から [ibid: 48], それ自身が「無為」である。だからこそそれに従順する人間の行為もまた全き「無為」となるのである。デ＝ホロートがこうした「道」の概念を『易』の記述を根拠に導き出したのは当然であった。『易』はかかる「道」の性格を宇宙論的に展開した主要な文献であり、「天道」＝マクロコスモスと「人道」＝ミクロコスモスとの共振の関係をそこから解読する絶好の手がかりとなるからである。しかも重要なのは、その概念が宇宙論・存在論に関わるばかりではなく、同時に倫理的な領域にも関わることだ。「天道」に従順することは善であり、そこからの逸脱は悪である。デ＝ホロートの表現を借りれば、「道は善

と全ての幸福との源泉，最高善 *summum bonum* である。全ての哲学者の一致した見解によれば，天と地とが共同して恩恵を施す影響力の下で，それが全ての存在物を生み出し，偏りのない同等の好意とともに保持されているがゆえにこそ，道は善いものであり得るのである。こうした創造的な善性は宇宙神教の最高の性質すなわち徳を形作る」〔*ibid*:23〕。儒家もこの意味での「道」に従順するのを理想とすることは言うまでもないから，プレツケが「道」を「儒家的倫理価値」とみなし，その共同体的基盤 *communal basis* に注目したのは〔*Bretzke 1995* : 39〕その限りで正しい。存在と当為の二元論ほど中国伝統思想と縁遠い思想はないのである。この視点は朱子学の修養の問題や理の性格を考えるのにも有効である。天理が人間に内在して性となるというかたちでの宇宙論・存在論と倫理との連続，天理が創造者ではなく却って一切の運動性を離れた存在とされるとともに人間にはそれに従順することが絶対的に要請されることは，朱子学の立場が，「無為」を理想的存在様態とする立場と完全に一致していることを示している。一言で言えば，「道」に「理」という言語表現を与えたのが朱子学だったのである<sup>(5)</sup>。

※ 「魂・魄（鬼・神）」

私たちは中国人の「生命感情」にヨリ密着した諸概念の検討に入ろう。それによって中国人の「共同主観的現実の位相」を一層具体的につかみ取ることができる筈である。一般に，中国人の生命観は気の聚散として表現され，それは万物一体観という極めて特徴的な世界観を表出する。「人間が生まれるのは気が聚まることによってである。聚まれば生まれ，散ずれば死ぬ。もし生死を自らの連れとみなすならば，何を患うことがあろうか。かくて万物は一つなのである（人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死，若生死為徒，吾又何患，故万物一也）」という『莊子』知北遊篇の言葉はこの生命観の典型的な表現である。万

物の中から生成し万物の中に帰っていくその生のあり方が、「自然」「道」に従順する生のあり方としての「無為」の理想に合致することは言うまでもない。興味深いことには、この生命観は儒家の礼文献に一層詳細な記述となって現れる。「礼記」祭義篇には次のように言う。「気とは神の盛んなものであり、魄とは鬼の盛んなものである。鬼と神とを合わせて祀るのは最高の教えである。生きとし生ける者は必ず死ぬ。死ねば必ず土に帰る。これが鬼である。骨肉は地下で腐敗し埋もれて野土となる。一方、気は沸き立って光明となり、その香りは身に迫ってくる。これは全ての存在の精粹であり、神の顕著なものである（気也者、神之盛也、魄也者、鬼之盛也、合鬼与神、教之至也、衆生必死、死必帰土、此之謂鬼、骨肉斃于下、陰為野土、其氣発揚于上、為昭明、焄蒿悽愴、此百物之精、神之著也）。デ＝ホロートはこの一節をとりわけ重視し、「道家的・儒家的な<sup>ゼーレンレーレ</sup>靈魂論の<sup>ドクマ</sup>基礎的な教義」の表現であるといい〔de Groot 1918 : 10〕、「簡潔にいうなら、この一節は人間の靈魂 soul についての全く基礎的な理論である」〔de Groot 1892-1910 : IV 4〕と断定している。同様の記述は『礼記』郊特牲篇にも「魂気は天に帰り、形魄は地に帰る（魂気帰於天、形魄帰於地）」とみえる。これらは、儒家とか道家とかいう特定の宗派に帰属するのではない・原初的な「生命感情」の表象と考えられる。その概念の抽象度が増すにつれ、各宗派ごとの差異も生じてくるが、しかし注目すべきなのは、各宗派ごとの差異にもかかわらず、生／死が気の聚／散という・物質の物理的な変容に還元され、しかもそのような変容そのものに、死に臨んでの精神の安定（死の恐怖の克服）の根拠を求める姿勢が見出されることである。自らの肉体を構成している物質が拡散してしまうことがなぜ死の恐怖の克服に繋がるのかは、その根底にある万物一体の感覚をぬきにしては理解し難いであろう<sup>(6)</sup>。自然界の運行に従順する「無為」のあり方を理想とする思考はここにも貫徹しているのである。旧来の儒教を革新したとされる朱子学も例外ではない。程伊川の「鬼神は天地の効用にして造化の迹なり」、張横渠の「鬼神は二気の良能なり」という言葉を受けて、朱

子が、「二気という点でいえば、気は陰の靈妙なもの、神は陽の靈妙なものである。一気という点でいえば、到来・伸張するのが神、去り帰っていくのが鬼であるが、その実は一つの物である（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、反而帰者為鬼、其實一物而已）」（中庸章句第16章）と定式化したのは、精緻な表現ではあるが、その基本的な思考の枠組は明らかに『礼記』や『莊子』の踏襲である。事実、朱子は前引の祭義篇の文について「この数句は全て言い尽くしている（此数句説盡了）」と称賛し（朱子語類卷3第20条）、これに詳細な解説を加えてもいるのである（同巻87第161-173条）。気が拡散した状態にあることを彼は「死に安んずる（安於死）」と表現し、それが死後のあるべき状態であるとしている（同巻3第20・40条）。これが「生死を自らの連れとみなす」莊子の立場と共通することはいうまでもない。気の聚散、「生あれば必ず死あり、始めあれば必ず終わりあり（有生必有死、有始必有終）」（同巻3第19条）は朱子にとって当然そうあるべき、また必ずそうあるに違いない自然な「宇宙の秩序」であって、その悠久の秩序に自分が属し、それと一体化しているのだという意識・感覚によって死の恐怖は解消され、心の平安が保たれるのである。生／死について語る時、朱子はこれ以外の語彙を持たなかった。彼もまた「中国人の生命感情」の範囲を一步たりとも出なかったのであり、その意味では「新」儒教も所詮、伝統の産んだ子であった。

## ※ 「礼」

ところで、儒家と道家とに通底する「人間の靈魂についての基礎的な理論」が『礼記』という儒家の礼文献に見出されるのは一見奇妙なことに思われる。「礼」に対する評価が儒家と道家の重大な対立点であったことは、「礼」を「乱の首」と斥けた『老子』第38章の厳しい礼批判に明らかだからである。道家によれば、礼が必要になったのは理想的な「道」が失われた証左なのであって、こ

ここでは「礼」は「道」と対立する概念である。しかし、この「礼」を単なる概念としてみないで、その基本的な性格にまで踏み込んで考察を加えるならば、儒家とそれ以外の中国宗教との重要な接着点を「礼」に求めることはさほど困難ではない。その際、供<sup>サクリファイス</sup>儀の儀礼を「儒家のインテグラルな部分の一つ」とみなすヤンの次の見解に注目せねばならない。「供儀を基礎付ける二重の原則、その一つは君子のためのもの、もう一つは一般人のためのものであるが、それは、供儀における超自然的な要素が、社会的な価値を強制し大衆を馴致するのに役立つ道具であることを明らかにしている。超自然的なものへの畏怖は、それが…供儀の宗教的行為に関わる場合には、素朴な心情にとって逃れ難いものなのである」〔Yang 1957 : 276-277〕。この見解は主に二つの点で重要である。第一に礼が「社会的価値の強制」であるという点である。これは、礼が「明確な社会的コンテキストにおける仁の外面化」であるとの指摘〔Tu 1968 : 34, Bretzke 1995 : 33-34〕と照応する。蓋し、倫理的行為は、それが外面に現れて始めて社会的に認知されるのであって、外面化されない倫理は少なくとも社会的には無意味に等しい。倫理の本質としての内面性（個性・個別性）と社会的外面性（集団性・共同性）とを繋ぐ機能を果たすのが礼である<sup>(7)</sup>。そして中国宗教が基本的に<sup>コミュニティ</sup>共同体的に構成されているとすれば、その外面化は必須の要請である。かかる規範としての礼の遵守は、「自然」=「道」への従順の具体的・現実的な表現に他ならない。宇宙の自然な運行は、礼という鑄型によって個々人の一挙手一投足にまで貫徹されるのである。礼の外面性が過度に強調されれば内面（心情）の裏付けを失って単なる外的・形式的な強制に過ぎなくなり（法家的な方向への逸脱）、逆に内面性に比重がかかり過ぎると社会的規範としての側面が希薄化する。この両極の中間にのみ礼は存立する。『荀子』のような例外を除けば、儒家であれ道家であれ、宇宙の秩序に従順した社会的行為を否定する者はほとんどなかった。儒家に対する道家の批判は、儒家のように「礼」を徳目として概念化すると、それが「道」と対立するかたちになってしまう点に向

けられたのであって、儒家も道家も、宇宙の秩序に従うことを前提にしたうえで、その従いかたの方向と視点を異にしているに過ぎないのである。自らの行為が「道」に合致しているかどうかを社会的に明示するには、現実は何らかの行為を發動するより他はないのであるから、そのためにはどうしても行動のパターンすなわち礼（儀礼）の構築を行なわざるを得ない。礼の外面性をあれほど糾弾した老子を最高の神格として仰ぐ道教教団が、儒家に匹敵する膨大な儀礼体系を作りあげたのもこのためであった。具体的な所作や様式は各宗教・各宗派で異なっている、その儀礼空間において宇宙の秩序と共振するという基本的性格は中国宗教の儀礼の共通項である。このことを逆にいえば、宇宙の秩序と共振する通路が開かれてさえいれば儒家とか道家とかの区別は何ら本質的ではないことにもなる。中国宗教の儀礼空間を真に支配しているのは各宗教の諸教義ではなく、単一の宇宙の秩序である。第二にヤンの指摘は、「超自然的なものへの畏怖」が「素朴な心情にとって逃れ難い」という精神的拘束力を発揮して大衆を馴致する機能を果たすことに注目した点で重要である<sup>(8)</sup>。『礼記』祭義篇の「人間の靈魂についての基礎的な理論」も、「鬼（氣）」「神（魄）」それぞれに対応する供犠を実施する過程を記述する中に現れている。「氣」の祭りは「朝事」と呼ばれるが、これは「血生臭いものを薦める時のことをいう（朝事謂薦血腥時也）」（鄭注）のであるし、一方の「魄」の祭りでも黍稷とともに犠牲獣の肝肺首心が用いられる。流血を伴うこうした儀礼が、犠牲獣の血や内臓の有する・個体としての人間を超えた力を動員するものであることは明らかである。その儀礼的所作、雰囲気、臭いなどがあいまって、人々に「畏怖」の感情を抱かしめ、「逃れ難い」という印象を植え付けるわけである。『礼記』にはしばしばこうした供犠の記述が表われる。そこで動員される・個体としての人間を超えた力によってこそ宇宙の秩序は空間に開示される。

私たちは死者儀礼にも注意を向けよう。死という・個体としての人間を超えた、しかしそれ自体宇宙の秩序の顕現であるような事態は、不可避でしかも理

解不能な現象に対する畏怖の念に裏打ちされた各宗教の「共通言語」を構成する。例えば、死者の魂を呼び戻そうとする「復」の儀礼は、もとより『儀礼』土喪礼に含まれ、『文公家礼』にも継承される儒家の礼であるが、中野美代子が指摘するようにそれは『楚辞』招魂篇における魂への呼びかけと共通するものであって、元来「より心情的な一種の土俗」であったに違いない。「儒家は習俗的なものを礼の体系に改変するのに熱心であった」のである〔中野 1988 : 287-289〕。死後の天上世界を安楽な世界として表象する点で、それを暗黒の世界として描く『楚辞』とは異なるものの<sup>(9)</sup>、馬王堆一号漢墓から出土したT字型帛画にも死後に魂が天に上っていくイメージが描かれており、天空に向って呼びかける「復」の儀礼と同様、魂は死後には上昇するものだという共通の感覚が抱かれていたことが窺われる（馬王堆帛画と「復」の儀礼については特に〔余 1984 : 186-189, Yü 1987 : 365-369〕を参照）。このことは、儒家の葬礼がアニミスティック—シャーマニックな意識と密接に関連していることを示唆する。儒家はそうした意識を排除することなく自らのうちに取り込むことによって、壮大な体系を築き上げた。そしてこの点にこそ、それがポピュラー宗教の儀礼と混淆し、習俗として定着するのを可能にした根本的な要因の一つがあった。デ=ホロートの調査資料なども用いながら台湾を中心とする南方中国の死喪儀礼を考察した劉枝萬が指摘するように、中国のポピュラーな死喪儀礼では、仏教・道教による「肉付け」は行われているものの、「骨幹をなしているのはあくまで家礼の規制であり」、それは『儀礼』以来の古代喪制を継承しているのであるが、「その古代喪制とて、実は民間の伝統的慣習の昇華に他ならない」〔劉 1981 : 238-239〕のである。

### ※ 「孝」

宇宙の秩序に従順した社会的行為を内面から支えている最大の契機が本源的

な「孝」に他ならない<sup>(10)</sup>。孝もやはり概念化された段階では儒家の徳目に帰属する。『孝経』が儒家の経典であることは疑いようのないことである。しかし、「孝」という概念形態を産出するその本源的な領域にまで遡及すれば、また異なる様相が展開している。本源的な孝は、子が親に対して抱く素朴な心情・愛情に基くのであり、従ってそれは特定の宗教に帰属しない。そこには、気の連続性という中国人の生命感情の集合表象がはっきりと現れる。自らの身体を「父母の遺体」「親の遺体」と表象する例（『大戴礼記』曾子大孝篇・『礼記』祭義篇。この表現に注目したものとして〔池澤1993：16-20〕がある）にみられるように、本源的な孝とはすぐれて身体的な感覚として捉えられるのである。前の世代との気の連続性の意識が、祭祀によって感応を得ることの根拠となるから、各宗教はそのための儀礼を整備して前の世代との交通を図らねばならない。その具体的な形態は各宗教ごとにそれぞれ異なる相を持っているが、それらの種々相はフリードマンのいう「共通言語」としての本源的な孝から発出する。ところで、本源的な孝は自らを生んだ親・近親者の死という事態に直面した時最も鮮明に表現されるため、本源的な孝と死者儀礼との間には格別に密接な関連がある。「家族関係の…中心的表現である孝は、孔子の頃から、喪を遵守することに固定されており、「…この[孝の]感情の表現は葬儀に結びついていた」〔Rawski 1988：26〕と言われる所以である。いな、一步進んでいうなら、本源的な孝と死者儀礼とはそもそも一体不可分のものであった。喪服に関する詳細繁縟を極める記述を想起すればよい。なぜあのような規定が必要であったかといえ、死者に対する悲しみの感情の濃淡は自らとの生物学的関係の距離に比例するという「遠近法的性格」〔加地1964：30〕が死者儀礼の原則であり、その「遠近法」は着用する喪服の素材や形態、それに種々の身体表現などの差異によって外部に明示されねばならないからである。死者儀礼は本源的な孝を社会に向って直接的に・視覚的に発信する最も重要な場なのである。この行為規範に従うことによってのみ、「孝子」は自らの実存を社会的に定位することができ

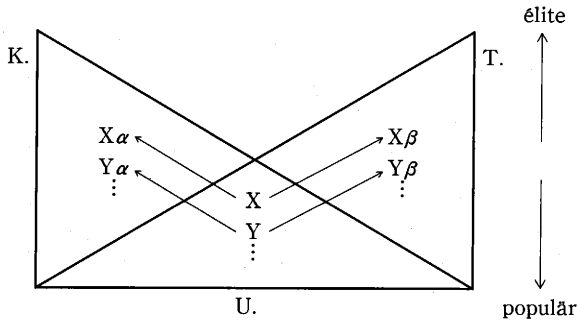


る。逆に、これからの逸脱は恐るべき無秩序状態——いわゆるアノミー——への転落を意味した。バーガーがいうように、親・近親者など自らと関わりのある者の死は、「社会が依存する秩序の基本的な諸仮定を脅かす」点で「最大の限界状況」であるが〔バーガー1979：34〕、宇宙の秩序に従順する生のあり方が強固に遵守されている中国宗教にあっては、この限界状況はアノミーに転落する危険よりは、常態において顕在化していない秩序の本質を強烈に表現する場として機能する傾向が強かったように思われる。逆にいうと、そこから逸脱する可能性（カオスへ向う危険性）を帯びた存在は最初から排除されていたということでもある。この特殊に秩序的なコミュニタスが、実はアノミーへの転落の危機を孕んだ限界状況であることが衆目の前に露呈されるのは、伝統的な孝と死者儀礼との意味に疑いの眼を向ける「異邦人」としての近代的知識人が登場してからのことであった<sup>(11)</sup>。祖先とは要するに死を契機として含んだ尊属の家族の総称に他ならないから、本源的な孝は当然祖先祭祀にまで延長される。「祭りとは、親が活着している時に行われた孝養を継承する行為である。孝とは畜である。道に従順し、人倫に悖らないことを畜という。それゆえ、孝子が親に事えるのには三つの道がある。親が活着している時には養い、死没した時には喪に服し、喪が明ければ祭る。…この三つの道を尽くすのが孝子の行ないである（祭者所以追養繼孝也、孝者畜也、順於道、不逆於倫、是之謂畜、是故孝子之事親也、有三道焉、生則養、没則喪、喪畢則祭、…盡此三道者、孝子之行也）」（『礼記』祭統篇）。風水がこの祖先祭祀と深く関わっていることは言うまでもない。「全ての中国人が自らの亡くなった両親や近親者に与える敬虔な崇拜の念である孝は、彼自身の住居に集めたいと思うような自然界の好ましい影響力を見出せる状況に、それらの〔亡くなった〕人々の墓を奠めるよう、当然にもその人に強いるのである」〔de Groot 1892-1910：III 936〕。この意味では風水は本源的な孝の具現化であり、儒とか道とかに分岐していない次元に属する「共通言語」といってよい。風水師や道士、更には仏僧までもが様々なかたちでそれに

関与するが、それは、彼らがそれぞれの職能に応じて、祖先と交通する通路を開いているからである。祭祀を施行する側からいえば、祖先と交通するのにできるだけ多くの通路を確保しておいたほうがよいわけである。風水の観念は、治政者やエリート（知識人）が妥当と判断する範囲（もちろんそれは可變的である）を踏えた場合には公権力や知識人の批判・糾弾を受けるが、そうでない限りは、彼らによって単に容認されるばかりでなく、積極的に肯定されねばならなかった。私たちは、「山陵議状」（朱子文集巻15）で朱子が風水に著しく好意的な態度を取っていること〔牧尾1974：368-372〕、そのこともあってか、後の風水の伝承においては朱子に仮託される場合がしばしばみられたことを知っている〔同：366〕。（フリードマンが引用するヘンリーの記録では〔フリードマン1974：176〕、朱子は風水を左右する超能力者として現れている。朱子やその弟子たちと風水との積極的な関連についての総括的な言及は〔Ebrey 1997：86-96〕にみられる。）道学者のうちとりわけ迷信の排斥に力を注いだ北宋の程伊川にしても、墓地の選定には風水を考慮した。そこでは一応、「その陰宅をトするのは土地の良し悪しをトするのであって、陰陽家のように禍福をトするのではない（ト其宅兆，ト其地之美悪也，非陰陽家所謂ト禍福者也）」として、風水家と一線を画そうと試みているのではあるが、続けて、「土地が良ければその神靈は安らかで、その子孫は繁栄する（地之美者，則其神靈安，其子孫盛）」「父祖と子孫とは気を同じくする。彼〔父祖〕が安らかであればこちら〔子孫〕も安らかであり、彼が危うければこちらも危ういのは、やはりこの道理に基く（父祖子孫同気，彼安則此安，彼危則此危，亦其理也）」というところからみて（河南程氏文集巻10，葬説），そこに風水説の「生命感情」との断絶を看取することは困難である<sup>(12)</sup>。

※

ここまで「形而上学の基礎概念」を検討してきた結果を図示すれば図IIのようになろう。



図II

儒家 (K.と略す) と道家 (T.と略す) は、「宇宙神教」(U.と略す) の領域を共有している。その U. の領域を満たしている・「中国人の生命感情」の表象としての諸要素 X・Y…は、主として宗教エリートの手によって概念化・抽象化され、種々の多様な相を表出して、K.T. の分岐を生ずるに至る。U. に属していた諸要素 X・Y…は、 $X\alpha$ ・ $Y\alpha$ …となって K. に帰属し、 $X\beta$ ・ $Y\beta$ …となって T. に帰属する。もっとも、その諸要素の性格からして、帰属の仕方は一様ではない。「孝」「礼」のように K. への帰属が顕著なもの、「道」「無為」のように T. への帰属が顕著なもの、「魂・魄 (鬼・神)」のように双方にほぼ均等に帰属するものに分かれるが、これは K.T. それぞれの分担する主な分野の違いの反映でもあろう。概念化・抽象化が加えられると、例えば X・ $X\alpha$ ・ $X\beta$  はそれぞれ属する領域を異にし固有の性格を持つから、時には対立・排除しあうが、それにもかかわらずそれらは X という共通要素を保持している。一般に、図 II において、図の上

部へ行くほどエリート宗教としての傾向が強まり、逆に下部へ行くほどポピュラー宗教としての傾向が強まる。また、上部へ行くほど概念化・抽象化の度合が増してK.T.U.相互の対立が前景に現れ易く、一方、下部に行くほどK.T.はU.に吸収されるから、当然それらの融合・未分化が顕著となる。しかし図IIはまだ完全なモデルではない。中国宗教を構造的に把握するとすれば、 $X \rightarrow X\alpha \cdot X\beta$ ,  $Y \rightarrow Y\alpha \cdot Y\beta \dots$ という方向だけでなく、 $X\alpha \rightarrow X$ ,  $X\beta \rightarrow X$ ,  $Y\alpha \rightarrow Y$ ,  $Y\beta \rightarrow Y \dots$ という逆方向も想定せねばならないし、中国宗教の重要な構成部分である仏教もこのモデルに組み込まねばならない。次節で私たちは、中国宗教における救済の問題を考えながら、これらの課題についても一定の解答を与えたいと思う。

### 三. 「宇宙神教」と救済——「祝福」・鬼神論・仏教

本節でも私たちはまず朱子学を例にとって検討を進めよう。朱子学は儒家の理論・教義としてまさに空前絶後の体系性を持ち、エリート宗教として抜群の完成度と完結性を誇っている。その精緻な理論体系はエリートであって始めて理解されるものであって、ポピュラーレベルではその教義に対する知識は極めて少なかつたに違いない。しかし、このことは、朱子学の理論体系がポピュラーレベルの「中国人の生命感情」から断絶した地点にあることを意味しない。むしろそれはかかる「生命感情」の洗練であり昇華であったというべきである。そしてそうであればこそ、ひとたび洗練され昇華して理論的体系性を備えると、その思想体系は、今度はそこから「宇宙神教」の領域へと下降を始めることがある。私たちはこの二つの方向を「上昇過程」と「下降過程」と名づけよう。こうした「上昇過程」と「下降過程」との不断の反復が宗教構造を著しく動態的にする。私たちは朱子学の「下降過程」に重点を置いて、ここに若干の考察を試みるが、それによって中国宗教における救済の問題を検討するこ

とができる筈である。

私たちの考察に絶好の手がかりを与えるのが魯迅の小説『祝福』である。夫に死なれ、無理やり再婚させられた二度目の夫と子供にも死なれた未亡人祥林嫂は、必死の努力にもかかわらず、遂に祖先祭祀（『祝福』の儀式）に参与することを許されず窮死するに至るのだが、そこまで主人公を追いつめた精神的背景に、魯迅は朱子学を意識的に置いているように思われる。祥林嫂の奉公先の主人である魯四老爺は、二夫にまみえた未亡人の・祖先祭祀への参与を頑強に拒むのだが、彼の家の対聯には「事理通達、心気和平」という朱子の『論語集注』の語が掲げられ、彼の本棚には『康熙字典』の他に『近思錄集注』など朱子学関係の書物が置かれていた。更に注目すべきなのは、「鬼神は二氣の良能なり」という語を読んだことはあるものの、タブーが依然やたらと多くて、祝福が近づいた時分には死だの病気だのといった話は万が一にも持ち出せない」人物として彼が描かれていることだ。鬼神を氣という物質の物理的な変容形態と捉える立場と、正・当な所作によって施行される祭祀が祖霊に感応するのだという祖霊觀念（この「正・当な」というところから種々のタブーが付随することになる）との「背反」は、「…という語を読んだことはあるもの（雖然讀過…）」という表現によって魯迅自身にも意識されているが、これを朱子学の鬼神論に内在する根本的な「矛盾」として理論的に説明しようとしたのは、島田虔次・三浦国雄らであった〔島田1967：85-86、三浦1981：765-770、同1985：191-196〕。『祝福』の朱子学問題に注目した丸尾常喜もそれらを継承して、「朱子の無神論的な鬼神論」が「祖霊來格論によって圧倒されている」と述べており〔丸尾1987：15〕、現在のところこれが通説的見解とみてよい。しかしこの通説にはいくらか再検討の余地があると思う<sup>(13)</sup>。この問題に関する朱子の説明がわかりにくいことは確かであるが、「本来氣論から祭祀の感格は出てこない」〔三浦1981：776〕とは私たちは考えない。「無神論的な鬼神論」と「祖霊來格論」との「矛盾」や「背反」であれば朱子学を待たずとも『礼記』祭義篇の「人間

の靈魂についての基礎的な理論」の中に既に古典的に表現されているが、その一見「矛盾」し「背反」しているかのような両者が実は「気の聚散」と「万物一体観」とに基く中国人の生命感情の表象として不可分の関係にあることこそ、中国宗教の特質というべきではないか。

朱子の基本的な見解は次の発言に示されている。「人が死ぬと結局気が散じてしまうのであるが、すぐに散じ尽くすわけではない。だから祭祀をすれば感格する道理があるのだ。世代の遠く離れた先祖については、その気の有無を知ることができない。しかし、祭祀を奉じるのは彼の子孫であり、結局一つの気なのであるから、感通の理がある。しかし、散じてしまったものは再び聚らない。仏教では、人は死んで鬼めうれいになり、鬼は再び人になるというが、そうだとすると、天地の間にはただ多くの人が往来するばかりで、造化生生の秩序によらないことになる。こんな筈はないのだ（人死雖終帰於散，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，必竟只是一氣，所以有感通之理，然已散者不復聚，釈氏却謂人死為鬼，鬼復為人，如此，則天地間常只是許多人，来来去去，更不由造化生，必無此理）」（朱子語類卷3第19条）。「しかし」という反転を繰り返すところに朱子の苦心が窺えるが、論旨は明瞭である。死後には気は漸次拡散し最終的には拡散し切るが、それまでの期間は祭祀の感応を期待できるというのである。祭祀の有効性を時間に委ねるこの見解こそ、「これでは遠い祖先は祭らなくてもよいということと事実上同じである」〔三浦1981：765〕、「何百年か何千年かののちには、祖先の最後の気も散じてしまうであろう。そのとき人間は孝をつとめなくともよい、と儒教は許すであろうか」〔島田1967：86〕と、その理論的脆弱さを痛打される主な要因なのであるが、朱子のこの見解は、エリートの理論の面からではなく、ポピュラーの実際の祭祀の現場からみた場合には、不都合どころか却って好都合ではなかっただろうか。三浦国雄は同じ論文で、朱子の見解が「廟制いはいという毀廟（遠祖の木主を別室に移すこと）の考え方」を反映している可能性を示唆している

が〔三浦 1981：776〕、私たちの視点からはこの示唆の方が重要である。気の連続性という前提に立つ限り、無限の期間、無限の世代に対する祭祀が理論的には可能であるが、位牌を祀る祠堂がいかに大きいとしても、無限の世代の位牌を安置することは現実的には不可能である。従って、実際の祭祀に当っては、祭祀の対象となる先祖を事実上限定する必要が生じる。フリードマンは、「より近い世代の位牌を置く場所を確保するために、三、四世代が過ぎたところで、各世代ごとに二つの位牌が取り除かれ、当人の墓かその近くに埋められることがある」というドゥーリトルの報告や、家庭内に安置される位牌は「亡くなった父、祖父、および曾祖父」のもので、それ以上遠い世代の位牌は燃やされたり、より大きな祠堂に移されたりするというアディソンの報告を引用しているが〔フリードマン 1991：120〕、朱子の見解はかかる措置に根拠を与えるものであった。しかも前にみたように、本源的な孝は加地伸行のいう「遠近法的性格」を持つから、自らに近い世代の先祖に対する感情が遠い世代の先祖に対する感情より濃密であることは、その「生命感情」に合致こそすれ、決して背反しないのである。祭祀される位牌がおおむね四、五世代前までに限定されるのは、一般に我々が近い存在として意識できる先祖がこの範囲までだからであろう。

（始遷祖や特に際立った功績のあった先祖を祀る場合、あるいは特別の家柄の場合には別の要因が作用する。）これは本源的な孝が「生命感情」に基く感覚的なものであることと照応する<sup>(14)</sup>。朱子の「無神論的な鬼神論」は、エリート宗教にふさわしい精緻な体系性を示しながら、しかもポピュラー宗教の現実と実感に裏付けを与える機能を果たしていたというべきである。そして朱子は、祖先祭祀の有効性を時間に委ねる一方、「精気が聚って物となるのに、鬼神のない物などあろうか(精気聚而為物、何物而無鬼神)」（語類卷3第6条）、「天地の造化は全て鬼神である(天地造化皆是鬼神)」（同巻63第130条）と、気の存在形態を一切切「鬼神化」することによって、鬼神に対する祭祀を時間の限定性から解放した。何百年・何千年か後には先祖を祀らなくてもよいのかという観

念的・教条的な詰問に対しては、朱子は、当然祭祀されねばならないと答えるであろう。しかしその場合の理論的な根拠は全ての存在は鬼神であるという点に求められるに違いない。死後に気が拡散するということは、死者の側からいえば宇宙の秩序に従って「公共の気」(同巻3第53条)に帰入し万物の中に融解することであるが、この現象を一步引いた地点から眺めれば、万物が鬼神と区別されないということでもある。鬼神は気であり、気はエネルギーを有するから、それに対する祭祀には感応が期待できるのである。「儒家では一般に、精霊〔鬼神〕とはそれが人間のものであろうと、天地のものであろうと、すべて気以外の何物でもない。その気は同質の集合体であり、万物に共通した本質を備える。従って中国人は、有形のものから区別され、生命をもち、知性を備えたそれ自体独立して存在するいかなる靈的実体〔すなわちキリスト教的な神〕をも認めないのである」という宣教師ロンゴバルドの語は興味深い(Niccolò Longobardo, *Traité sur quelques points de la religion de Chinois*. [福島1989: 46, 傍点と〔〕内引用者]による)。万物全てが鬼神であるという見方は、鬼神という語をいかに解釈しようとも、その本質においてアニミズム的—アニマティズム的である(気は存在であると同時にエネルギーであるから、アニミズムとアニマティズムの双方の要素を含むとみるべきである)。気は「形而下」のもの、すなわち「形をとり得るもの」であり、逆に「形をとり得るもの」は全て気(従って鬼神)なのであるから、たとえ「鬼神は二気の良能なり」といったところで、それが何らかの具体的な形象をとることを妨げない<sup>(15)</sup>。それゆえ朱子は、鬼神を「気の屈伸」と解釈しつつ、様々な妖怪・怪物にも言及して何ら矛盾を感じなかったのである(語類巻3参照。また陳北溪『北溪字義』鬼神の条なども同じ)。無神論的思考がしばしば汎神論的思考の様相を呈するようには、朱子の「無神論的な鬼神論」は中国宗教の根底にあるアニミズム的—アニマティズム的感覚とむしろ相性がよかった。ロンゴバルドが看破したとおり、それは中国人の生命感情の表象としての気概念に由来し、キリスト教的有神



論とこそ真っ向から対立するものであった<sup>(16)</sup>。しかも朱子の理論は気の次元で完結しない。「気があれば必ず理がある」のであって、これが人間を倫理的に拘束する根拠となる。「そもそも善悪吉凶の報いは天理の必然である。…吉は陽であるから善をなす者は常に吉、凶は陰であるから悪をなす者は常に凶…であるのは皆天理の自然であって、天が意図的にそうするのではない。…陽を積むことが多くなれば次第に聖賢に至るが、陰を積むことが多くなれば人ではなくゆうれいな鬼になってしまう（夫善悪吉凶之報、天理之必然也、…吉者陽也、故為善者常吉、凶者陰也、故為悪者常凶、…皆理之自然、非天有意為之也、…積陽多則其漸可至於聖賢、積陰多則去人而之鬼矣）」という真徳秀の語は（西山文集巻 35、赤松子経）、壮大な宇宙論的原理である「理」がいかに「因果応報の理」にまで下降するフレキシビリティを具えていたかをこのうえなく明瞭に示している〔前川 1994：77〕。エリート宗教は、宇宙神教へと下降すればするほど、ポピュラー宗教の信仰者の内面に受肉する度合を増し、ポピュラー宗教の構成に参与することによってその社会的拘束力を実効あるものにする。エリート宗教にとっては、宇宙神教との連続性こそ、それが社会に対して保持し得る影響力の担保に他ならなかったのである〔前川 1991：5、同 1994：77-78〕。

私たちは特にここで次のことに注意せねばならない。生／死が気の聚／散と解され、生と死とが断絶的にではなく連続的に捉えられるところでは、死後世界もまた「宇宙の秩序」の一部として現世の秩序の連続的延長の上に想定される。存命中と死後とは要するに気の存在様態アスペクチュアルの相的な変容に過ぎないのだから、死後世界においても貫徹しているのは単一の「宇宙の秩序」であり、それは朱子学の用語でいえば「理」と「気」とで構成される秩序に他ならない。朱子学の理は、ちょうど気が一切の物質的なものを表し得たように、存命中と死後とにかかわらず一切の秩序的なものを意味し得るからこそ、「因果応報の理」でもあり得るのだ。このシステムには、何らかのカオスが入り込む余地は残されていない。現世においてこの単一の秩序から逸脱した者は、その時点で死後

の救済の途も閉ざされてしまう。宇宙の秩序から放逐された未亡人祥林嫂が救済される方途はもはやどこにもなかったのである。柳媽が彼女に語る次の言葉は十分に注目されねばならない。「〔再婚させられる時〕お前はもっと抵抗するか、さもなきゃいつそ死んじまえばよかったんだ。今となつては、お前は二度目の男と二年も生きられなかったんだから、大変な罪を犯したことになる。考えてもご覧、お前が将来地獄へ行くと、死霊になった二人の男がまた争い出すに決まつてる。お前をいったい誰にやったらいいものやら？閻魔大王はやむなくお前を鋸で引いて、二人に分け与えるのさ」。これを聞いた未亡人の顔には恐怖の色が表れたと魯迅は書いている。二度目の男と二年も生きられなかったことがなぜ彼女が責められる原因になるのかという疑問は提起されようがない。それは所与の前提だからである。宇宙の秩序に背いて横死した彼女には、現世に恨みを抱く「孤魂」として、生者による「慰撫」と「攘災」の対象となる運命が約束されているだけである。確かに中国宗教はキリスト教世界にみられるような・世俗から鋭く区別される教会を形成しなかったが、代わりに、現にあるこの世俗的社会の総体を単一の教会としたのだ。世俗性の聖化というかたちでの世俗性と聖性との相即が中国宗教の本質である(前川1992:(上)4)。「聖なるものの定義はまずそれが俗なるものの対照をなすということに始まる」というエリアーデの見解(エリアーデ1969:3)からすれば、これはいささか奇異な表現に見えるかも知れない。実際のところ、儒教が宗教かどうか議論の対象となるのは中国宗教のかかる本質によるのである。しかし、中国宗教の独自な性格を捉えるためには、聖と俗とを分離して考えることは必ずしも有効ではない。シカゴ大学におけるエリアーデの同僚でもあるキタガワが、次のように言っていることは、私たちの見解と全く一致するのである。「…中国では、宗教は社会からはなれて聖なる組織を作る必要がなかった。人間関係のうち、あるいは自然の運行や現象に真理の顕示があるかぎり、人間社会も自然もそれ自体が聖なる存在であった」〔キタガワ1963:114〕<sup>(17)</sup>。人間関係のうち、わけて

#### 中国宗教の原質としての「宇宙神教」

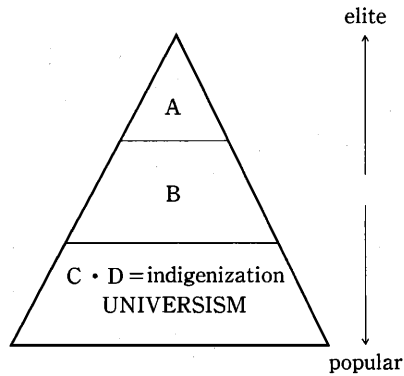
も自然の運行・秩序の直接的顕現である家族が世俗的社会の根幹をなすのであるから、宗教生活においてもそれ（およびその世代的延長としての祖先）が根幹をなすことは疑問の余地がない。従って、「もし、「聖なる共同体」(The holy community) という用語を中国宗教に適用する場合には、家族制度を意味すると考えてよい」〔同：50〕のである。キタガワの比較宗教学の中心概念である「聖なる共同体」がキリスト教世界における「教会」に相当することは言うまでもない。教会という語を、人間の救済を管理する機関として、また人間が自由意志でそこに加入するのではない・人間がそこに生まれ落ちるところの共同体として理解する限り、中国の世俗的社会秩序の総体は「宇宙の秩序」の顕現として、まさしく教会であった。そしてそこでは、かのキュプリアヌスに由来する次の格言が真実のものとなるのである。「教会の外に救済なし extra ecclesiam nulla salus」!

#### ※

私たちは、柳媽が祥林嫂に語った言葉の中に閻魔大王が出てきていたことに注目しよう。閻魔大王とその統轄下にある地獄の光景とが、ポピュラーレベルの信仰・信念に受肉していることは明らかである。私たちは、このように、外来宗教が宇宙神教の一部分を構成する要素となる現象のことを「土着化-indigenization」と呼びたい。ここにいう「外来宗教」とは、文化的価値を共有する地理的領域の外から伝播した宗教のことを指す。この定義は、日本宗教研究の分野で主として桜井徳太郎と森岡清美との間でかわされた一連の応酬〔桜井・小沢 1971, 森岡 1972, 長谷部 1980〕に示唆を受けている。私たちの立場は、当該宗教（例えば仏教）が「完全に異教的体系すなわち土着的伝統的様式のなかに姿を没してしま」った状態〔桜井・小沢 1971：73〕に「土着化」の理念型を求め、森岡のいう「狭義の土着化」〔森岡 1972：56〕をむしろその中間形態

		変容の程度	
		変形	変質
他の社会体系との関係	(セクト的) 拒否	A 孤立	C 秘事化
	(チャータ的) 容認	B 土着化	D 埋没

図III



図IV

とみなす点で桜井説に近く、一方、地域社会の外から持ち込まれる信仰の一切を「外来宗教」と捉える桜井の見解〔桜井・小沢 1971 : 69-70〕をとらず、「他の民族文化圏から渡来した、多かれ少なかれ異質な宗教」〔森岡 1972 : 57〕に「外来宗教」の範囲を限定する点で森岡説に近い。森岡は桜井の指摘を受けて自らの「土着化」概念に修正を加え、彼女のいう「広義の土着化」を図IIIのように整理しているが〔森岡 1972 : 56〕、用語などの妥当性を留保すれば、この図は本論の課題にとっても興味深い。ただし私たちは、前の定義に沿ってこれを図IVのように層状的に捉え直すことにしたい<sup>(18)</sup>。

中国撰述のものを除けば、仏典は宗教エリートによって中国にもたらされ翻訳されたのであるから、「土着化」を歴史的な過程として見た場合には、それは図IVの上部から下部への下降過程となって現れる。しかし、これを構造的に捉えるならば、やはりそこに上昇過程と下降過程との交錯する不断の運動を見出すことができるであろう。地獄の観念は、下降過程をとる中でそれ自体著しい変容を遂げた。泰山と結びついたこと、血汚池のごとき新たな地獄が設けられたことなどその一端に過ぎない。その具体的な様相については沢田瑞穂の著作

に全面的に譲り、「[中国では]すべて地獄の規模も閻王の地位も、仏典に説かれるような誇張された空想的なものから、小規模の現実的なものへと後退している。それは中国人の空想力の限度に合せた変化であると同時に、善悪応報の教義が、現実の庶民世界からあまり飛躍しないことを便宜としたからではなかろうか」〔沢田 1991：89〕という重要な指摘に注意を喚起するに止める。地獄のこのような変化は、中国における地獄説の普及が「孝」の倫理（本論の用語でいえば本源的な次元での「孝」）と密接に関連しているという道端良秀の見解と照応する〔道端 1960：509-511〕。「中国人の生命感情」と融合することによって地獄説は「土着化」を果たすのであるが、しかも「土着化」した段階ではそれはもはや仏教という個別の宗教のみに帰属する要素ではなくなっている。いまやそれは「宇宙神教」の一つの構成要素に他ならないのである。道教の側で盛んに地獄説を説くようになるのも、摂取するに値するものとして道教が地獄説を認知したからであり、両者の間に共通する価値の領域が見出されたからに違いない。儒家の場合には、その体系化された教理としてはエリート階層を想定しているため、表立った理論のなかに地獄説を組み入れる必要性が少なかった。そのようなエリート階層はむしろ天堂地獄の議論に惑わされる「愚民」を軽蔑していたようである。にもかかわらず、実際に大衆を馴致しなければならない立場にたった場合にはそれは恰好の装置であった。この事情は、黄籙斎・普度などの儀礼に際して読まれる「青詞」をいかに多くの儒者たちが大量に残しているかを見れば、思い半ばを過ぎるものがある。ポピュラーレベルと何の交渉も持たないのであればともかく、そうでない限り、ポピュラーレベルとの接触が多くなればなるほど、本源的な孝を発現させる契機としての地獄説は肯定、少なくとも容認されねばならなかった。一方、地獄説は「土着化」の過程で単にそれ自体が「宇宙神教」によって変容せしめられただけでなく、逆に「宇宙神教」に深刻な影響を及ぼし、それを変容せしめる機能をも果たした。仏教流入以前の・比較的素朴な死後世界観を抱いていた中国人は、「壮大な規模

の中に新文明の物量を投じ、新奇な殺戮の法を展開した…驚嘆すべき新しい残酷世界」〔沢田1991：7〕の夥しい表象に慄然としたに違いない。これ以後、中国人の死後世界の表象は地獄を抜きにしては考えられなくなり、甚だしくは顧炎武や胡適のように、死後の地下世界についての中国人の表象は仏教伝来以後のことだとする説が唱えられるほど〔余：1984：178-179〕、中国人の死後世界観を席捲するに至るのである。「土着化」の問題を考える場合には常に、その外来宗教が「宇宙神教」によって変容させられた側面と「宇宙神教」を変容させた側面との両方を見なければならない。ただし、ここで重要なことは、中国人の死生観に仏教の地獄説の与えた衝撃がいかに大きく、それによって「宇宙神教」がいかに大きく変容したとしても、そのことが「宇宙神教」の存続に動揺を与えたり、それを崩壊に導いたりする方向に働いたわけではなかったことだ。事態はむしろ逆であって、「宇宙神教」は地獄説のもたらした恐怖の感情を吸収して一層、人々に「逃れ難い」という感情を強く抱かせることに成功し、その安定度を増していったように思われる。私たちの議論の文脈からいえば、「土着化」とは「宇宙神教」の一部分を構成することなのであるから、「土着化」する宗教の中から「宇宙神教」を否定するモメントが生じる可能性をそもそも想定することができないのである。

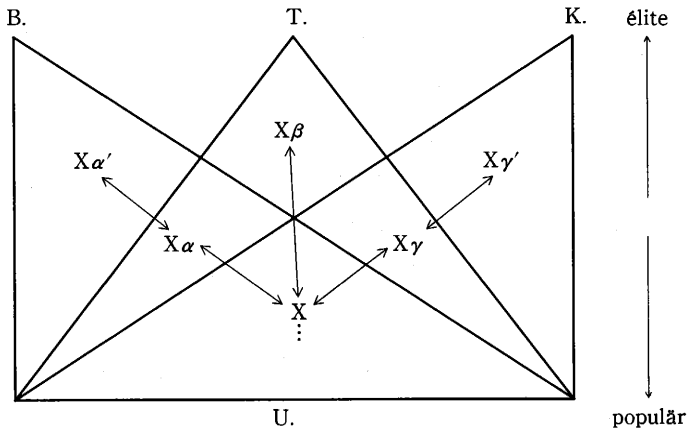
地獄が深刻な恐怖心を人々に植え付けるのに伴い、その対極にある理想の死後世界としての浄土（極楽）も「土着化」していく。まことに、「中国に於ける浄土教の隆盛は、この地獄の恐怖によって発展したものと言ってよい」であろう〔道端1960：511〕。もっとも、その浄土が、日本の親鸞教が想定するような、現世の「悪人」が往生する・この世と完全に断絶した世界ではもちろんなく、地獄の場合と同様、あくまで現世の秩序の連続的延長に想定されていることは注意されねばならない。これに対して、浄土教と併称されることも多い禅宗においては、死後世界がどのように表象されていたのかよくわからない。いまここで禅宗と浄土教との関係について全面的に議論を展開する準備を持たな

いが、ごく一般的にいて、禅宗は、一定期間坐禅・瞑想を行なう時間的・経済的余裕を必要とする点で、浄土教に比べてよりエリート宗教としての傾向が強いとみることができよう。禅は上根の者のためのもの、浄土は中・下根の者のための方便であるとされる場合、その機根とは、エリート／ポピュラーという社会的階層のイデオロギー的表現に他ならなかった。このことを逆にいえば、禅宗がポピュラーレベルに浸透する（下降過程をとる）には何らかの媒体を必要としたであろう、ということである。私たちは、他ならぬ浄土教（信仰）がその媒体だったのではないかと考える。中国の浄土教は、禅宗に限らず種々の仏教宗派にとって「宇宙神教」への媒体として機能したようである。浄土教のように死後世界の明確な表象を持つことは、その宗教の「土着化」にとって極めて有利であったに違いない。もっとも、仏教を中国宗教の全体構造に位置づけるには、更に具体的に論ずべき多くの点を残している。特に、キリスト教などと比較してなぜ仏教が「土着化」にかくも成功することができたのかは、その教理にまで立ち入った検討を要するであろうが、ここでは言及を控えざるを得ない。

## ※

仏教（B.と略す。それ以外の略号は図IIに準ずる）をも含めた中国宗教の構造の暫定的なモデルを示すとすれば図Vのようになろう。

この図は B.T.K.の三教と U.との対立と補完の関係を示すのに適していると私たちは考える。この図では B.+K.の領域が現れないが、これは地獄説に言及した際に触れたように、B.と T.との関わりかたとはやや異なり、基本的に U.を媒体として K.は B.と接しているのではないかという推測に基く。ただしこの点に関しては更に具体的な事例による検討を待たねばならない。この図では時間の要素は加わっていないが、時間的変動を記述するのにも有効性を発揮でき



図V

るであろう。すなわち、この宗教の構造（複合）は決して静態的に固定したものでなく、時間とともに変化している。時にはUの領域が隆起して宗教史の表層にまで現れることがあるし、時にはUの上にB.T.K.の要素が大量に堆積することもある。B.T.K.の領域はUと対立しながらもUの領域からの「上昇過程」によって栄養分の補給を受け、Uの側もB.T.K.の「下降過程」によってしばしば一定の変容を示す。B.T.K.の固有の領域を扱うのは教理的研究であって、ここでの対象は事実上エリート宗教＝大伝統である。他方、Uの領域を扱うのは民俗学的研究であって、対象となるのは主としてポピュラー宗教＝小伝統である。これに対して、中国宗教の全体構造、従って大伝統と小伝統との関係を検討する場合には、この図に現れている全ての領域の相互連関を考慮せねばならない。こうしたモデルによって私たちは、従来「民間信仰」「固有信仰」の名で呼ばれていた宗教形態といわゆる普遍宗教（高等宗教）との二元論に修正を加えることができるのではないか。外来宗教・普遍宗教と関わっている要素を消去した残りの部分に「民間信仰」「固有信仰」の独自の領域を求めるという発想は、柳田国男以来（あるいは更に溯れば国学以来）とりわけ日本の民俗



学的思考の根底にいまなお存在しているが、そういう操作によって「民間信仰」なり「固有信仰」なりを取り出すことができるのかどうかを疑う余地は十分にある。むしろ外来宗教・高等宗教と関わりあっている（重なり合っている）部分を取り扱わなければ、「民間信仰」の実態を明らかにすることはできないであろう。このモデルの有効性は、それによって宗教構造に関する懸案にどこまで対処できるかによって決定される。しかし、このモデルが中国以外の地域の宗教構造の分析にどこまで応用できるかは今後の課題として残されている。

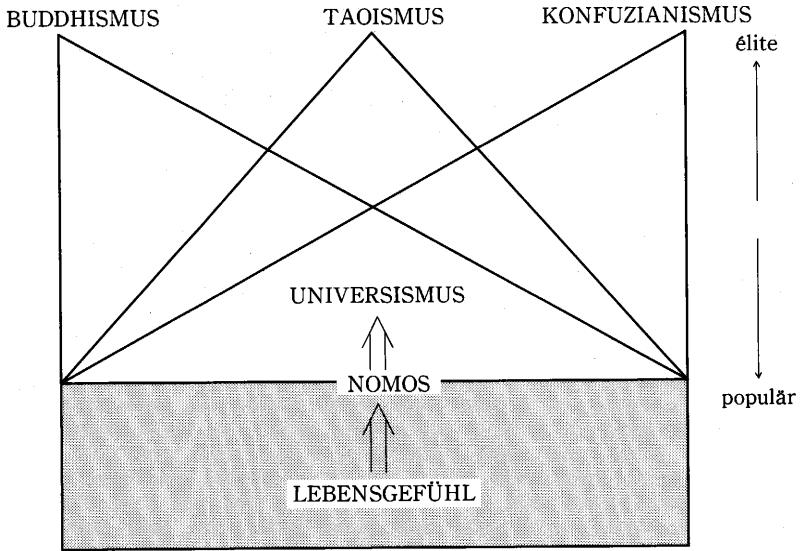
#### 四. おわりに——ノモスの問題

今提示したモデルにはまだ検討せねばならない点がある。それは、これまでもしばしば言及した「生命感情」に関連している。既に述べたように、中国宗教における個別の諸宗教は、これら諸宗教が共有する価値の領域としての宇宙神教の相的変容形態とみなすことができ、その宇宙神教の領域を満たす諸価値は「中国人の生命感情」の表象であった。ところでこの「生命感情」は、それ自体では無定形で漠然とした情念・心情の集合体に過ぎないと考えられる。一般に、生命感情には、生命体としての人間が個体的に有している普遍的（汎人類的）な情念・心情という側面がある。例えば死者に対する痛惜の念と恐怖の念との並存とか、親に対する子の愛情とかは、人間が個別的・個体的に抱く情念・心情であるがゆえに、却って文化・民族の枠を超えて人類に共有されるのである。従って、この意味での生命感情の存在はそれ自体が中国宗教を特徴づけるわけではない。それが宇宙神教として現れる場合には、そこに「中国人の生命感情」という内包が加わらなければならない。それは、人間個々の抱く個別的・個体的な情念・心情と全く別のもものではもちろんないが、しかしそのままでもなく、「中国人」という或る特定された社会集団にのみ共有される集合意識なのである。逆説的にいえば、それは個体を超越する集団に共有される意識

であるがゆえに、却って人類よりも狭い特定の社会集団の集合意識を成り立たせることになる。私たちは、普遍的・汎人類的な生命感情をこのように特定の社会集団の集合意識に塑型する力が働いていると想定し、それをノモスと名づけることにしよう<sup>(19)</sup>。個々人が特定の社会集団の成員として精神生活を送る場合に共有していることを要請される或る情念・心情の傾向性と言い換えてもよい。これがないと社会集団はその秩序あるまとまりを維持することができない。従ってノモスは「規範喪失がもたらす極限の〈狂気〉」の堤防である〔バーガー1979：33-34〕。上述の「土着化」の文脈でいえば、外来宗教のもつ「普遍宗教」的性格を「民族宗教」的性格に転載する働きをする規範的な拘束力、エリートレベルで受容されたそれを「下降過程」によって「宇宙神教」に引き寄せる引力である。中国宗教を中国宗教たらしめている究極的要因はこのノモスに他ならない。例えば親に対する子の心情（普遍性）が孝という形態（特殊性）として現れる時、そこにノモスが介在していると考えるのである。〔「家族や氏族の中に順応し、それと一体化する」〕このような生命感情は、氏族感情 Sippengefühl や祖先祭祀を多かれ少なかれ知っている・他の原始的文化においてはどこでも見出されるのであるが、そのかくも深く・千年にもわたって堅固なること中国のごときは、明らかに他のどこにもない〔Köster 1967：83-84〕とすれば、中国宗教を特徴づけているのが生命感情を一定方向に秩序化している力としてのノモスであることは明らかである。ノモスは個人を超えた社会の力である。従って、異なるノモスの下に行動する個人を、自らの道徳的判断基準によって非難することは避けなければならない。祥林嫂を祖先祭祀から排除した魯四老爺にしても、祥林嫂を「可哀相だ」と感じる心情を持ち合わせていないわけではなかった。しかし、その心情と、彼女が「風俗を害った」という意識、祭祀を清浄な状態に保たなければ「祖宗が召し上がらない」という意識とが相克した場合、後者を無条件に優先させるのがノモスという社会の力なのである。そう選択せねば、その人自身がアノミーへの転落の現実的な危機に曝されかね

ない。この社会的な力は、当事者にとっては「宇宙の秩序」そのものの力だと意識されている。それは人間にとって普遍的に妥当する当然にして自然なる秩序とみなされるからこそ、その社会の成員を内面から拘束する力たりえるのである。バーガーはこれを「宗教的正当化」=「コスモス化」と言い換えている。「宗教的正当化は人間的に限定された現実を究極的で宇宙的で神聖な実在に関係づけることをめざす。人間の営みの本来的に不安定で移ろいやすい構成には、かくして究極的な安定と永遠という装いが与えられる」〔バーガー1979：53〕。また上野千鶴子も、「宗教経験は…真正の秩序=コスモスとの一体化経験のことである」〔上野1977：104〕と言っている。中国宗教においては、コスモスはノモスを通して実現され、しかもマクロコスモスとミクロコスモスとは一致する。「人間」と「宇宙」との中間にある「社会」はミクロコスモスの拡大であると同時にマクロコスモスの縮小に他ならない。人間—社会—宇宙のこの完全に調和した秩序は、創造者を持たないがゆえに、刻々変化し更新されつつ終わりを持たない。それは変化することにおいて不変なのである。かかる調和的な秩序は、その中で継続的に生活する者に特徴的なエートスを賦与せずにはおかないであろう。「天経地義」という成語ほど、そのエートスをよく表している言葉はないのではないか。中国の伝統的精神に対して反逆を試みていた胡適が打破すべき核心として捉えたのが「中国の文明世界を緊縛する」ものとしてのこの「天経地義」だったという野村浩一の見解は、特に注目すべきものであろう〔野村1986：194-195〕。中国近代の精神史は、この「天経地義」的な調和的な「宇宙の秩序」をいかに打ち崩していくかの試みでもあった。

私たちは、最後に、以上の考察から構成した中国宗教の構造モデルを、図VIとしてここに提示しておくことにしよう。



図VI

- 1 “Universismus”という語にはまだ日本語の定訳がないが、ここでは便宜上、牧尾良海の訳語に従っておく。ヴェーバー『儒教と道教』の翻訳では、「宇宙主義」（細谷徳三郎）、「万有神教」（森岡弘通）、「万物一体観」（木全徳雄）が使われている。『宇宙神教』は1912年に書かれた“*Religion in China ; A key to the Study of Taoism and Confucianism*”を増補したドイツ語版である。ヴェーバーも含めて一般に用いられるのはドイツ語版であり、牧尾訳もこれを底本としているので、本論でも以下ドイツ語版に依拠する。なお、本論で「中国人」という場合、循環論法に陥ることを承知の上で、後にいうノモスを共有する社会集団のことで考えておきたい。それは、いわゆる漢民族と大部分重なるが、それ以外の民族であっても、ノモスを共有している限りはその範囲に含むことができる。逆に漢民族であっても、精神形成期を全く別のノモスの影響下で送ったりした場合には、この範囲に入らないことがあり得る。従ってその概念は、当の本人が自らを中国人と意識しているかどうかとは別である点で、政治学的な意味での「民族」と一応区別されねばならない。
- 2 「大伝統／小伝統」の枠組は、南アジアの宗教構造の人類学的研究の過程でレッ

ドフィールドによって構成された概念装置である〔Redfield 1956 : 69 ff.〕。宗教の複合に関する問題関心はまず南アジア研究から始まったのであって、〔佐々木 1967, 同 1968〕などに示されたその方法論は中国宗教の複合という課題についても示唆するところが大きい。なぜかかる問題意識が南アジア研究から起ったのかはそれ自体興味のある点であるが、レッドフィールド自身、「大伝統／小伝統」の枠組の設定に当たってすでに、中国の事例に注目していることも見落とすことができない〔Redfield 1956 : 74-81 etc.〕。「大伝統」は「学派や寺院で修得されるもの」、「小伝統」は「村落共同体における無学な者の生活の中でそれ自体として成り立ち継続するもの」と規定される〔Redfield 1956 : 70, 佐々木 1967 : 43-45〕。中国宗教の複合の問題を考える場合の枠組として例えばフリードマンは前者に相当するものを“elite religion”，後者に相当するものを“peasant religion” “popular religion” と称している〔Freedman 1974 : 24, 25 etc.〕。また、ハレルは前者を“elite religious tradition”，後者を“folk religious tradition” と称するとともに、後者を「後期伝統中国および、人民共和国以外の現代中国社会における農民やその他非エリート階級の有する宗教的信念と実践」と定義して、前者に相当する「(国家祭祀, 仏教, 道教といった) 文献的諸宗教と宗教専門職の信念や実践」から区別する〔Harrell 1979 : 519 no.2, 520〕。フォーチュヴァンはこれを“official religion” と“popular religion” との対比として捉えている〔Feuchtwang 1977 : 583 f., 596 f.〕。(一方、チャンによる“religion of the enlightend” と“religion of the masses” との対比は、前者の中に、知識人以外に「より少ない語彙によってしばしばより偉大な智慧を表現するような、文字の書けない農民、漁夫、および同様に地位の低い民衆」を含める点で特徴的である〔Chan 1953 : 142〕。) 本論では、「大伝統」に相当する宗教をエリート宗教、「小伝統」に相当する宗教をポピュラー宗教と呼ぶことにする。ポピュラー宗教の概念については今日なお様々な議論があるが〔岩井 1991, 華園 1994〕, ここではレッドフィールドやハレルの上掲の見解を参考に、「知識人・識字階層によって意識的に体系化された宗教」をエリート宗教、それ以外の階層の人々によって多かれ少なかれ無自覚的に信仰されている宗教をポピュラー宗教と考えることにする。宗教専門職は、その階層によって、エリートに属する者とポピュラーの次元に属する者とに分かれる。もちろんここでのエリート／非エリートは理念型的な概念であって、実際には一人の人格の中にエリートの要素と非エリートの要素とが混在しているに違いないが、そういう種々の中間形態を捉えるためには、後にモデル化するような層状構造を想定することが好ましいと考える。また、エリートという概念は公権力とは区別

されるが、公権力の行使にはエリート階層が多くの場合関わるから、支配階層／非支配階層という対立と重なることもある。公権力もその末端に近づくほどポピュラーレベルと経済的・社会的立場も精神的背景も接近するし、それを行使する個人によっても差異が見られるのは当然である。

- 3 渡辺欣雄は中国宗教をシンクレティズムとして捉えること自体に疑問を提起している。すなわち彼によれば、シンクレティズムの概念は、儒教なり仏教なりという宗教の分類を前提にしたうえで、その枠に納まらない種々の宗教をも含めてそれらの混交をいうのであるが、それは教理学的な立場の偏向であって、実際の中国人の信仰はこうした宗教分類を前提としてかかることのできないものである〔渡辺1986：126-129〕。この指摘は、従来漠然と使われる傾向があったシンクレティズムという規定に再検討を迫った点で有益である。今日でも、中国などのように文明の高度に発達した社会においては「大伝統」の研究の方が一層重要であるという陳来の見解があるが〔陳1996：14〕、いうまでもなく、「大伝統」と「小伝統」との「複合」という課題は印度や中国のような「文明社会」の研究において始めて意味を持つのである。陳の見解は、現代中国の知識人が「小伝統」に対してどのような立場をとっているかを知るうえでは興味深いだが、そこに「大伝統」偏重の傾向が見られることは否定し難い。しかし、渡辺の立場は逆に「小伝統」=ポピュラー宗教の方を偏重してはいないだろうか。「大伝統」と「小伝統」とのいずれが「実際の」中国人の信仰であるかを論ずることは建設的とは思われない。本論の課題との関連でいえば、教理——それはおおむね宗教エリートが構築するものである——が様々な通路を通して、対立であれ補完であれポピュラー宗教と関係する、その通路と実態を解明することが重要であると考え。一般にシンクレティズム概念は諸宗教の融合の側面のみ注目する傾向があるが、実際にはそこには互いの対立や排除の関係も当然生産されているのであって、この両側面を総合的に捉えなければならない。この意味で、従来のシンクレティズム概念を再検討し、シンガポール華人社会の「神教」における「融合」と「排除」の両面を動態的に記述した〔佐々木1988〕は示唆に富んでいる。
- 4 日本では一般に道家（老荘）と道教とを区別する傾向が強いが、歴史的文献においては道教のことを道家という名称で呼ぶ場合が多く、また、デ=ホロートも欧米の一般的な用語法と同様、Taoismusで両者を一括している。日本でも、この両者の連続性に注目する見解が出されており〔酒井・福井1977〕、本論の基本的な立場はそれに同調するものであるが、老荘をも「道教」と呼ぶのは日本語の文脈ではやはり抵抗があるから、Taoismusを適宜「道家」「道教」で使い分けてお

く。ところで、デ=ホロートがここで「Taoismus は宇宙神教と同義である」という場合の Taoismus は、歴史の実体としての道家とも道教とも異なり、いわば分析概念としての Taoismus である。Taoismus は漢代に入って儒教という分枝を派生せしめたという記述〔de Groot 1918 : 3〕も、Taoismus をこの意味にとらない限り理解しにくいであろう。もし、自然界の運行としての「道」に従順することを主張する思想のことを一般に Taoismus と呼ぶのであれば、後に触れるように朱子学すら Taoismus と呼ぶことが可能である。しかし、Taoismus という一語で、歴史の実体としての道家・道教と分析概念としての「道教」とを表すのは混乱を招く危険が大きい。私たちは、デ=ホロート自身が分析概念として造出した「宇宙神教」の語でもって、後者の意味の Taoismus に代えることを提案したいのである。

- 5 朱子学の「理」が力や運動を含まない徹底的に受動的な概念であることについては〔安田 1976 a : 77〕参照。安田二郎はまた、完全に理と一致した理想的な人格となることを「習慣化」として捉えているが、この習慣化こそ「無為」の理想の新儒教的表現に他ならない〔安田 1977 b : 110-113〕。「無為」=習慣化に理想的な人間のあり方をみる中国宗教の倫理を「受動性の倫理」と呼ぶとすれば、その対極にある「能動性の倫理」を主張したのは、習慣を倫理から厳しく排除したカントである。カントによれば、人間の行為が習慣に委ねられることは倫理の敗北なのであって、習慣的行為と倫理的行為とは両立しない〔御子柴 1994〕。人間行為の理想を「道」=「理」に従順している全き受動性において捉えるか（ここでは人間は「道」=「理」のロボットとなる）、それとも人間の主体的決断にのみ倫理性を認めるとするかは、根本的な対立である。この対立は、中国宗教の共同体的な性格とカント倫理学の個体的な性格との相違の反映である。共同体の中で生活する人間にとっては、その共同体の規制に従順することが個々人の意思と分離せず、共同体の規制は所与の「自然な」倫理として意識されるから、そこでは受動性の倫理が優勢である。他方、カントの倫理学は、共同体の規制が解体して、アトムとして社会に放り出された個人の行動に倫理的基礎を与えようとするのであるから、そこに受動性の倫理が容認される余地はそもそもなかったのである。ところで、吾妻重二は朱子の窮理について論じる中で安田の「習慣化」説を批判し、「習慣とは、そもそも徐々に形成されていくもので、あるとき突然獲得されるというものではない」のだから、「脱然貫通」という飛躍が介在する朱子学的な理想状態の獲得の説明としては妥当ではないとしている〔吾妻 1993 : 56, 68 注(29)〕。個々の行為の習慣化が徐々に形成されるのに対し、人間の行為の全てがトータルに

——一挙手一投足に至るまで——習慣化された状態を想定するならば、そこには一定の飛躍（脱然貫通）が認められねばならないことは確かである。ただ、その場合の飛躍は、吾妻論文が鋭く指摘するように、「マイナスからプラスへの…百八十度的転換」ではなく、プラス状態の累加の最終的な結果に他ならない〔同：56〕。このような特徴を示すためには、「個々の行為の漸進的習慣化」の過程と「行為のトータルな究極的習慣化」の状態とを、ともに「習慣化」という共通の用語で語ることはむしろふさわしいのではないか。漸進的な過程と究極的な状態とを連続的に繋ぐことは朱子学的な思考の大きな特徴であると思う。

- 6 このことは、伝統中国の死生観において死後世界の観念が全く形成されなかったことを意味しない。問題は、気の聚散によって生死を解釈する立場と、馬王堆出土のT字型帛画に表れたような死後世界の具体的な表象とが果たしてどのような接点をもっていたのかである。一つの解釈は、『礼記』祭義篇で「土に帰る」とされている「骨肉」と「魄」とは別のものであって、鄭注・孔疏にいうように「魄」は「形」（＝骨肉）に付着する「耳目の聡明」であると解する余英時の説である〔余1984：182-183〕。「魄」の方は「黄泉」のごとき死後の地下世界に赴くと考えられていたと彼は推測する〔同：185 ff.〕。これは非常に興味深い説であるが、『礼記』祭義篇の文をそのように解することができるかに疑問が残ろう。蒲慕州も、鄭注や孔疏と『礼記』本文とに相違があることを指摘している〔蒲1993：215〕。また、死者崇拜→死霊崇拜→靈魂観念の生成という発展史に注目して、「魄」の原義は「暴白された鬼酪で肉体を指して云へるもの」として、それがアニミズムとしての発展を遂げて一種の「生命原理」に達したのだという池田末利の見解もある〔池田1952：8, 10-14〕。この問題については、霊と肉とを二元的に捉える発想を離れる必要があるだろう。「魂魄が最終的な意義として、いったい精神的な存在であるのか、それとも物質的な存在であるのかは、一般の人々の考慮には全く入っていないようである」という蒲の見解がおそらく妥当であって〔蒲1993：217〕、魄は「骨肉」でも「聡明」でもあり得ると考えるべきである。「骨肉」は土に帰るとはいつても、それはそれ自体一種のエネルギーを持っている。「骨肉」にせよ「耳目の聡明」にせよ、いずれも気の次元に属するのであるから、それは要するに気の相的な変容に過ぎない。従って、それは時に人格的な形象を取ることをも妨げない。特に、死の問題はとりわけ人間の多様で複雑な感情・心情を喚起するから、一義的・理念的に把握するのが困難である。「魂」については↑、「魄」については↓という方向性が想定されていることは間違いないが、それを、拡散していく無機物と捉えるのか、何らかの人格的形象として捉えるのか、それとも凶悪な死霊・



怪物のような表象で捉えるのかは、死者に対峙している生者の側の心理状態に委ねられている。

- 7 ケスターの次の見解を参照せよ。「…かく理解された伝統すなわち《礼》は、或る世代全体の立ち居振舞いに統一性をもたらし、それを前の世代に結び付ける。要するに《礼》は、言葉の厳密な意味において伝統である。“《礼》の際立った評価と重視と——またそれに対する攻撃と——こそ、中国の精神史において理解可能なものである。もし《礼》が単にジッテや儀礼などを意味するに過ぎないとすれば、中国においてしばしば端的に礼教と呼ばれている儒教が、中国人のように知的でしかも現実主義的な人々を、二千年にもわたってその桎梏に拘束することができたということを、ほとんど想像し難いであろう” [Köster 1967: 90, 1958: 69]。礼と世代の統一性・連続性との関係についてのこの見解は、この後に言及する孝の問題との関わりで特に注目すべきである。
- 8 ヤンの「超自然的 supernatural」という用語は、漢民族の靈魂觀念などに対する人類学的研究においてしばしば用いられるものであるが、自然界の秩序と共振し、それと一体であることを理想とする中国宗教に対しては必ずしも妥当ではない。(「超自然的」という用語の問題については [三尾 1995: 79 注 10] にも指摘されている。)ここではこの用語を、“superhuman”すなわち個体としての人間を超えているという意味で用いておくことにする。
- 9 この相違について、中野美代子は、死後世界を暗黒世界として表象する『楚辞』的な死後世界観から、その天上世界を安楽なものとして表象する馬王堆帛画の死後世界観への時代的发展として捉えているが [中野 1988: 291]、そういう面を否定することはできないにせよ、私たちは、死に対する人間心理の両義性としても解釈できるのではないかと思う。すなわち、親しい者の死を悲しみ、その魂を呼び戻そうとする行為 (ここでは死後世界は暗黒である) と、遂に蘇生しないのであればせめてその魂が天上で安楽を得るようにと願う心情とは、必ずしも矛盾することなく両立するのではないかと考えるのである。なお、『楚辞』招魂篇で呼び戻される魂は生魂であるとの立場から、死者の魂を呼び戻す復の儀礼と同列に扱えないとする見解があるかも知れない。しかし、復の儀礼が行われる段階ではまだその人の死亡は確定されておらず、復の儀礼が終了してから、その人は死者として遇され、死者儀礼が開始されるのであるから、両者を厳密に区別することはむしろ妥当性を欠くであろう。しかも本文に説いたように、中国人の生命感情としては、生と死とは気の様相的な変容に過ぎないのであるから、この原理的な側面から言っても、『楚辞』における招魂儀礼と復の儀礼との共通点に注目すること

(それは朱子『楚辭集註』に既にみられる)は承認されるべきである。

- 10 本論のいう「本源的な孝」と「概念化された孝」との対比は、「愛情としての孝(孝的原質)」=「零次的孝」と「形而上学的孝」=「一次的孝」という加地伸行による対比の図式と類似している〔加地1964〕。「孝的原質」という表現を用いて、中国人の身体的・感覚的な次元における「孝」を発見しようとする加地論文は示唆に富む。しかし、加地論文は、「孝的原質」を「愛情に限定した孝感情」として、そこから「歴史的、社会的、倫理的、党派的予見」を排除するのであるが〔同：35注1〕、他の「予見」はともかく、「孝」感情が本来的に持っている社会的性格を排除することはできないのではなかろうか。子と親との関係は当然基本的に生物学的関係であるが、その関係が成立すると同時にそれは社会的性格を必然的に持つ筈である。家族関係もまた基本的な社会関係に他ならないからである。本論の立場からすれば、「孝的原質」は、社会性を排除した愛情として存在しているというよりは、社会性と未分化な状態にあるような、そういう愛情の様態と考えるべきである。「孝的原質」が「日常的営為と現実とに埋没する無的な性格を有し」「無反省・無自覚という日常性を免れない」以上〔同：25〕、それは「無反省・無自覚」なものとしてのいわば即自的な社会意識を愛情と未分化のまま包含していたとみるべきではないか。なお、〔坂出1996〕は、この「孝」を儒教に限定されない「中国人の基底をなしている思想」として捉えており、本論の立場と一致している。
- 11 私たちは、伝統的礼俗と対峙した胡適の『我對於喪礼的改革』という文章を検討した際、カミュの小説『異邦人』の主人公ムルソーが「異邦人」として現れねばならなかったように、胡適も、また魯迅の小説『孤独者』の主人公魏連受も、「異邦人」として現れていることを指摘したことがあるが〔前川1992(上)3-4〕、このような彼らの孤立性は葬儀という儀礼が有する社会的拘束性——社会秩序がアノミーに転落するのを防止する社会集団の儀礼装置としての——にも由来している。吉田禎吾の次の言葉を参照せよ。「葬儀の起源を単に個人の悲しみの情や心理の面に求めることは正しくない。葬儀のとき本当に嘆き悲しむ者がたくさんいるのはもちろんであるが、悲しむことが社会的に期待され、多少とも強制されるからである」〔吉田1984：180〕。その際、吉田もカミュの『異邦人』に言及していること〔同：176-180〕は興味深い。私たちは、哭礼の問題に特に注目したのであるが、メトカーフとハンティントンによる「死に対する情緒的反応」の分析を参照するならば〔メトカーフ、ハンティントン1996：66-91〕、死者儀礼において「哭く」ことがいかに社会的に重要な儀礼であるかが一層よく窺われよう。「死者儀礼」は「死者儀礼」である限り、必然的に制度としての性格を内包せざる

を得ない。しかもそれは「死者儀礼」としての特殊性——他の通過儀礼とは異なり、儀礼の主体である筈の死者は実際には客体に他ならず、儀礼を執行するのは常に、死をいまだ体験せざる生者によってのみであるという特殊性——を持っている（こうした死者儀礼の制度的特性については〔波平：1993：100-107〕を参照すべきである）。「何人も、何人といえどもママンのものを泣く権利はない」とムルソーが叫ぶのは、死の制度化に対するほとんど絶望的な抗議であったといえるかも知れない。

- 12 風水についてフリードマンは、「死者は受動的な要素であり、風水師達の助けを借りながら子孫達が行なう、一種の儀礼的ゲームの道具」に過ぎないことを指摘し、死者が「何らかの自由意志」によって風水の力に働きかけるとみなすアイテルヤデ=ホロートの所説を疑問視している〔フリードマン1974：162-163〕。別の論文でも彼は、「風水によってひとは、彼らの祖先を世俗的な欲望を成就するための媒体として用いる。そしてそのようにする中で、彼らは祖先を祭祀するのを止め、それらをモノとして扱い始める…」〔Freedman 1967：88〕といている。これを継承して渡辺欣雄も、風水を支えているのは「〈理念〉的風水説」ではなくむしろこのような「機械論的世界観」であることを強調する〔渡辺1990：76-77〕。しかし、ここに挙げた程伊川の議論などを見ると、果たして「理念」としての風水と「技術」としての風水とを截然と分けることが可能かどうか疑問である。本文でも見たように、中国人の世界観・生命観の根底には、人間を含む全ゆる存在の生成・消滅・変化を気という物質的要素の相的な変容として捉える感覚がある。その気は、それが物質である限り、容易に人為的な加工・操作の対象となり得る。この点では、『礼記』などに示された儀礼の実施も風水の技術も変わりはないのであって、それを纏めて「機械論的世界観」と呼んでもよからう。気は物質であるが、それはエネルギーを帯びているから、死者の気は生者の儀礼的操作によって一定の積極的な反応を呼び起こすことができるのである。「生者にとって好ましい感応」という点にのみ関心を集中することが、程伊川が批判している「陰陽家」の態度ということになるが、程伊川も、墓を風水上好ましい位置に定めることで、生者が結果的に好ましい効果を獲得することを何ら否定してはいない。生者にとって好ましい感応を期待できる状態とは、死者にとっても好ましい状態であるに違いないからである。しかし、このことから、死者を単に「受動的な要素」とし、風水を「儀礼的ゲーム」とみなすのは行き過ぎであろう。風水が一種の技術として、機械的操作の対象となることと、その結果として祖先が子孫に対して積極的な働きかけを起こすこととは矛盾するとは考えられていないのではないか。

フリードマン説を批判して、「墓の中の祖先は受動的ではない。もし墓の位置が風水好ましくければ、子孫は即座に利益を得るだろうが、もし位置が好ましくなかったり、その中の祖先が満足していなかったりしたならば、その祖先は彼の子孫に対して災いをもたらすであろう」という李亦園の見解は〔Li 1976 : 332〕、渡辺による批判〔渡辺 1991 : 146-147〕にもかかわらず、なお有効に思われる。(因みに、孝の倫理そのものがやはり子から親への一方的な働きかけ(操作)である。もし孝が、その対象である親の心情をも考慮したものであったならば、親にとって孫に当る自らの子供を生き埋めにしようとする郭巨の説話などが生まれる筈はあるまい。機械的世界観と理念とが矛盾すると考えられていないところに、中国人の世界観の特徴を見るべきではなからうか)。

- 13 私たちの知る限り、この通説と明確に異なる立場をとるのは子安直邦である。彼は、朱子の鬼神論が「無鬼論」とも「有鬼論」とも言う性格をもつこと、朱子の鬼神論が「鬼神の自然化」であると同時に「自然の鬼神化」でもあるという非常に重要な指摘をしている〔子安 1990 : 140-143〕。私たちの立場は、以下の論述から知られるように、基本的に子安論文の視点に賛同するものである。
- 14 もちろん実際の位牌祭祀においては様々な要因が関連し、多様な形態がとられることになる。香港新界を1983年から85年にかけて調査した瀬川昌久は、位牌の形態として「個別型」と「合祀型」とが見られることを報告している〔瀬川 1986 : 137-138, 同 1989 : 378-379〕。この相違がどういう要因で生じたのかを特定するのは困難であるが、「合祀型」の位牌を用いた場合には、より遠い先祖まで祭祀の対象に含めることができる反面、「個別型」位牌に比べて「祖先」としての一体性・融合性が表面に出て、各先祖ごとの個性が希薄化することは避けられないであろう。更に、位牌祭祀は中国人社会のみならず東アジア各地に広まり、その各地で各様の展開を遂げた。なぜ位牌祭祀が東アジアに広まり得たのかということ自体も問題であるが、今はその点には触れない。未成道男は、韓国と台湾の位牌祭祀を整理しているが〔未成 1988〕、それと日本の位牌祭祀とを比較するならば、その相違は余りにも大きい。韓国・台湾の場合には、多様ではあってもやはりなお中国宗教の枠組に従っているのに対し、位牌祭祀を原則的に行なわない浄土真宗を除いて、位牌を仏壇の中に通常安置しそれを「供養」する日本の位牌祭祀の形態は、その異質性において際立っているといえよう。「仏像の有無にかかわらず仏壇は成立するから、仏壇と呼ばれてもその本質的契機となるのは位牌」であることは確かであるが〔竹田 1953 : 26〕、それが「仏壇」として成立し、そのように意識されている点が、中国・韓国と区別される日本の位牌祭祀の決定的な特徴なので

ある。このことは、日本といわゆる「儒教文化圏」との関わりかたを考えるうえでも重要な点であろう。位牌のこうした多様性と「生命感情」との関連は今後の検討課題である。

- 15 このような気の連続性の感覚は理解しにくいものであるが、近年山田慶児が示した次の見解はそれを理論的に説明したものとして注目し値しよう。すなわち、「自然現象の説明原理である気の理論は、万物をつねに連続性の相の下に認識しようとする」。「…万物は気からできており、気は連続的な物であって、その変化もまた連続的である、という理論的前提に立って推論をすすめるならば、「想定されるいかなる変化も論理的には否定できない、という構造に気の理論はなっているのである。変態・擬態・化石・自然発生をいったん自然現象と認めたならば、それを了解不能な「現象」、さらには異類変身の「現象」にまで外挿するのを障げる理論的な装置は、そこにはない。そうした「変化」を「無しと謂う可からず」という結論に導かれるほかはないのである」〔山田 1996：221〕。これは直接には王充の『論衡』の所説についていわれているのであるが、もちろん気の理論一般に妥当する。死霊といい、妖怪変化といい、隕石の落下や天候の不順などと同様、気の変容として捉えることは可能であり、また気の理論に従う限りそれ以外に解釈の仕様がなないのである。
- 16 この事情を考慮して始めて、「鬼神の世界についていうと、それが中国のようにかくも大きな役割を演じている国はどこにもない。至るところで、鬼が群がり出てくるのである」〔de Groot 1918：12〕、「中国の民衆は、危険で災いをもたらす靈魂どもが周りにうじゃうじゃいるように、自らの世界を描いてきた。それは、今もお伽話の中に徘徊している単なる迷信では決してなくて、中国人の眼には、この世界に陰の要素があるという事実と同様に覆し得ない宇宙神教的世界観の原則なのである」〔ibid：14〕というデ＝ホーロートの見解と、中国文学には悪魔が出てこないという中野美代子の指摘〔中野 1977：6 etc.〕とが矛盾するものではなく、却って相い補うものであることを理解することができる。中国の文学作品やフォークロアに出てくる「悪魔」類が実は現世的なものの延長に過ぎない点に注目すれば中野の見解が導かれる。彼女が「神のいないところに悪魔はいない」といい、「現実」に密着した中国的リアリズムが真の「悪魔」的なものの生産を抑止したと強調する〔同：17-19〕のはこのためである。他方、宇宙が単一の気によってくまなく構成されていると想定する中国人の世界認識にあっては、その気の凝縮の仕方によって、人間の想像し得る限りの様々な形象が様々な局面で発生する。そこでは、感覚的に捉えられる以上の存在は有り得ないのだから、死者であれ靈

魂であれ、皆何らかの形象を持つもの（持ちうるもの）として現れざるを得ず、かくて現世の中に妖怪変化の類が無限定に入り込むことになる。こうした特徴に注目すればデ=ホロートの見解を導くことができる。逆説的にいえば、デ=ホロートがいうように「悪魔」類が自由に跳梁する世界であったからこそ、中国宗教は、中野がいうような意味での「悪魔」的なるものを創造しなかったのである。

- 17 ヴェーバー、フィンガレット、シューの次の見解も参照せよ。ヴェーバーは夙に『儒教と道教』の中で言っている、「世界の宇宙的秩序は、確固として・破ることのできないものであり、社会の諸秩序はその特別な例でしかないであろう。偉大な靈魂の宇宙的秩序は、世界の、とりわけ人間の幸福を明らかに望んでいたようである。社会の諸秩序も同様である。帝国の「幸福な」平穏と精神の平衡は、それ自体で調和的なそのコスモスに溶け込むことを通してのみ、達成される筈であるし、また達成することができるのである」〔Weber 1920 : 441〕。フィンガレットは、孔子について論じた著作の「聖なる儀礼としての人間社会 Human Community as Holy Rite」と題した章の中で言っている、「…けっきょく、人間の生は全体として、ひとつの广大で自然発生的な聖なる儀礼として現れる。これが人間の共同体である」〔フィンガレット 1989 : 50〕。更に、『祖先の影の下で』という象徴的な題名を持つ・雲南省のウェストタウンの祖先祭祀に関する詳細なモノグラフの中で、シューは言っている、「…この家族宗教は、プロニスラフ=マリノスキーがかつて主張したような、奇蹟による証しを要求しない。というのは、生と死を通して、家族の連続体 continuum の中に奇蹟はもともと備わっているのだから。家族の連続体は、[社会]形態のインテグラルな部分である。家族は宗教の一部分であり、宗教は家族の一部分なのである」〔Hsu 1949 : 242〕。
- 18 森岡は図ⅢのA・B・C・Dの四類型を包括して「広義の土着化」と呼ぶのであるが、この用語法は余りにも広すぎて、これでは文化受容 acculturation という語とほとんど変わらないことになってしまう。「土着化」という語は、文化受容の下位概念として位置づけてこそ、その有効性を主張できると私たちは考える。その場合、「土着化」という語があくまで価値自由な概念であることを強調せねばならない。
- 19 ノモスという言葉は多義的であるが、私たちはそれを、バーガーのようにアノミーに対立する概念として用いたい〔バーガー1979〕。それは社会の規範的な秩序である点で、法と繋がっている。しかし、それは法のように制度として成立しているのではなく、むしろその制度——その特徴は空間的限定性である——の背景にある秩序化への意識・傾向性というべきものである。この「制度以前」である

ようなノモスの性格に注目した場合には、それは、シュミットの地政治学における「大地のノモス」のように実定法的な法律・規範の概念と対立する特徴的な形態をとることになる。

### 参考文献

- 吾妻重二 1993：「重層的な知——朱熹窮理論の位相」『宋代の知識人——思想・制度・地域社会』
- 池澤 優 1993：「中国古代の「孝」思想の思想的意味——「孝」の宗教学・その五」『社会文化史学』31
- 池田末利 1952：「魂魄考——その起源と発展」『東方宗教』2
- 岩井 洋 1995：「欧米における「民俗／民衆宗教」概念の諸相——比較「民俗／民衆宗教」論に向けて」『国学院大学日本文化研究所紀要』68
- 上野千鶴子 1977：「カオス・コスモス・ノモス——聖俗理論の展開」『思想』640
- エリアーデ, ミルチャ 1969：『聖と俗——宗教的なるものの本質について』風間敏夫訳, Eliade, M., *Das Heilige und das Profane ; Vom Wesen des Religiösen*. 1957
- 加地伸行 1964：「孔子における愛と死と〈孝〉と——中国における宗教思想の前提」『東方宗教』24
- キタガワ, ジョセフ 1963：『東洋の宗教——近代化をめぐる苦しみ』井門富士夫訳, Kitagawa J., *Religion of the East*. 1960
- 子安宣邦 1990：「朱子鬼神論の言説的構成——儒家的言説の比較研究序論」『思想』792
- 酒井忠夫・福井文雅 1977：「道教とは何か——道教・道家・道術・道士」『道教の総合的研究』酒井忠夫編
- 坂出祥伸 1996：「中国人の基底をなしている思想——祖先崇拜・宗族・「孝」」『中国研究集刊』18
- 桜井徳太郎・小沢 浩 1971：「外来宗教の土着化をめぐる問題」『史潮』（旧）108
- 佐々木宏幹 1967：「宗教的伝統への社会人類学的アプローチをめぐる若干の覚書——南アジアの場合から」『宗教学論集』（駒沢大学）1
- 1968：「宗教的複合（宗教—呪術関係）について——M・エームズ, M・スピロ, G・バーマンの所説をめぐる」『宗教学論集』（駒沢大学）2
- 1988：「華人社会の安全弁としての神教——政治・社会状況との関連

- において」『伝統宗教と社会・政治的統合』白鳥芳郎・杉本良男編
- 沢田瑞穂 1991：『修訂 地獄変——中国の冥界説』（原刊1968）
- 島田虔次 1967：『朱子学と陽明学』
- 未成道男 1988：「韓国と台湾の位牌祭祀」『生者と死者——祖先祭祀』石川利夫・藤井正雄・森岡清美編
- 1995：「解題 De Groot, The Religious System of China」『中国文化人類学文献解題』未成道男編
- 瀬川昌久 1986：「香港新界の祠堂」『えとのす』31
- 1989：「墓・祠堂・そして家——香港新界における祖先祭祀と宗族」『環中国海の民俗と文化』3『祖先祭祀』渡辺欣雄編
- 竹田聰洲 1953：「仏壇の成立する民俗学的論理——常民の家と祖霊と仏教の関係」『禅学研究』44
- 中野美代子 1977：「悪魔のいない文学——中国近代リアリズム批判」『悪魔のいない文学——中国の小説と絵画』
- 1988：「中国人における死と冥界——地獄をデザインするまで」『仏教思想』10『死』
- 波平恵美子 1990：「弔い——死者儀礼に表現される死の観念」岩波講座『宗教と科学』7『死の科学と宗教』
- ニーダム, ジョセフ 1974：『中国の科学と文明』思想史（上），東畑精一・藪内清監修，吉川忠夫・佐藤 保・木全徳雄・島尾永康訳，Needham, J., *Science and Civilisation in China*. 1956
- 野村浩一 1986：「中国・一九一〇年代の思想世界（三）——『新青年』を中心に」『立教法学』25
- バーガー, ピーター 1979：『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』藪田稔訳，Berger, P., *The Sacred Canopy ; Elements of a Sociological Theory of Religion*. 1967
- 長谷部八朗 1980：「『土着化』概念とその課題」『宗教学論集』（駒沢大学）10
- 華園聡磨 1994：「欧米における“popular religion”の研究動向」『日本宗教への視角』岡田重精編
- フィンガレット, ヘルバート 1989：『論語は問いかける [孔子との対話]』山本和人訳，Fingarette, H., *Confucius, The Secular as Sacred*. 1972
- 福島 仁 1989：「『中国人の宗教の諸問題』訳注（中）」『フェリス女学院大学紀要』24
- フリードマン, モーリス 1974：『中国の宗族と社会』田村克己・瀬川昌久訳，Freed-



- man, M., *Chinese Lineage and Society ; Fukien and Kwangtung*. 1966.
- 前川 亨 1991: 「余英時『中国近世宗教倫理与商人精神』をめぐって——中国宗教史研究における近代化論の問題・その一」『月刊中国図書』1991年7月号
- 1992: 「「孤独者」とその死(上)(下)——礼俗をめぐる胡適の闘争」『月刊中国図書』1992年4月号・5月号
- 1994: 「真徳秀の政治思想——史弥遠政権期における朱子学の一動向」『駒沢大学禅研究所年報』5
- 牧尾良海 1974: 「朱子と風水思想」梶芳光運博士古稀記念論集『仏教と哲学』
- 丸尾常喜 1987: 「祝福と救済——魯迅における「鬼」」『文学』55-8
- 三浦国雄 1981: 「朱子鬼神論の輪郭」『神観念の比較文化論的研究』
- 1987: 「朱子鬼神論補」『人文研究・中国語中国文学』(大阪市立大学文学部) 37-3
- 御子柴善之 1994: 「カント倫理学と習慣の問題」『哲学世界』17
- 三尾裕子 1995: 「賭事と「神々」——台湾漢人の民間信仰における靈的存在の動態」『アジアにおける宗教の再生——宗教的経験のポリティクス』田辺繁治編
- 道端良秀 1960: 「中国仏教に於ける地獄の恐怖」『印度学仏教学研究』8-2
- メトカーフ, ピーター&ハンティントン, リチャード 1996: 『死の儀礼——葬送習俗の人類学的研究(第二版)』池上良正・池上富美子訳, Metcalf, P. & Huntington, R., *Celebrations of Death ; The Anthoropology of Mortuary Ritual*. Second edition 1991.
- 森岡清美 1972: 「「外来宗教の土着化」をめぐる概念的整理」『史潮』(旧) 109
- 安田二郎 1977 a: 「朱子学存在論における理について」『中国近世思想研究』原載『支那学』9-4, 1939
- 1977 b: 「朱子学における習慣の問題——序説」『中国近世思想研究』原載『東亞論叢』5, 1941
- 山田慶児 1996: 「物に対する——牡蠣・雷斧」『国際日本文化研究センター紀要日本研究』14
- 吉田禎吾 1984: 『宗教人類学』東京大学出版会
- 劉 枝萬 1981: 「中国の死喪儀礼における死霊観」『東アジアにおける民俗と宗教』
- 渡辺欣雄 1986: 「漢人社会の宗教——シンクレティズム再考」『文化人類学』3
- 1990: 「風水知識と世界観——漢族の墓地風水に関する議論をめぐって」『風水思想と東アジア』原載『南島史学』33, 1989
- 1991: 「祖先再考——祖先崇拜の社会研究批判」『漢民族の宗教——社会

人類学的研究】

- Bretzke, James 1995 : The Tao of Confucian Virtue Ethics. *International Philosophical Quarterly* 35-1
- Chan, Wing-tsit 1953 : *Religious Trends in Modern China*. New York, 福井重雅訳『近代中国における宗教の足跡』1974
- de Groot, J. J. M. 1892-1910 : *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History, and Present Aspect. Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith I-IV*. Leiden
- 1918 : *Universismus ; Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin, 牧尾良海訳『タオ——宇宙の秩序』1987
- Ebrey, Patricia 1997 : Sung Neo-Confucian Views on Geomancy. *Meeting of Minds ; Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought, Essays in Honor of Wing-tsit Chan and William Theodore de Bary*. I. Bloom, J. Fogel eds., New York
- Elliott, Alan 1955 : *Chinese Spirit-Medium Cult in Singapore*. London. 佐々木宏幹監修・安田ひろみ, 杉井純一訳『シンガポールのシャーマニズム』1995
- Feuchtwang, Stephan 1977 : School-Temple and City-God. *The City in Late Imperial China*. W. Skinner ed., California
- Freedman, Maurice 1967 : Ancestor Worship ; Two Facets of the Chinese Case. *Social Organisation ; Essays Presented to Raymond Firth*. M. Freedman ed., London
- 1974 : On the Sociological Study of Chinese Religion. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Auther Wolf ed., California
- Harrell, Stevan 1979 : The Concept of Soul in Chinese Folk Religion. *Journal of Asian Studies* 38-3
- Hsu, Francis L. K. 1949 : *Under the Ancestor's Shadow ; Chinese Culture and Personality*. London
- Köster, Hermann 1958 : *Symbolik des chinesischen Universismus*. Stuttgart
- 1967 : Was ist eigentlich Universismus ? *Sinologica* 9-2
- Li, Yih-yuan (李亦園) 1976 : Chinese Geomancy and Ancestor Worship ; A Further Discussion. *Ancestors*. W. Newell ed., The Hague
- Rawski, Evelyn 1988 : A Historical Approach to Chinese Death Ritual. *Death*

- Ritual in Late Imperial and Modern China*. J. Watson, E. Rawski eds., California, 西脇常記・神田一世・長尾佳代子訳「歴史家による中国葬礼の研究法」『中国の死の儀礼』1994
- Redfield, Robert 1956 : *Peasant Society and Culture ; An Anthoropological Approach to Civilization*. Chicago. 安藤慶一郎訳『文明の文化人類学』1960
- Skinner, William 1969 : What the Study of China Can Do for Social Science. *Journal of Asian Studies* 23-4
- Tu, Wei-ming (杜維明) 1968 : The Creative Tension between Jên and Li. *Philosophy East and West* 18-1
- Weber, Max 1920 : Konfuzianismus und Taoismus. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* 木全徳雄訳『儒教と道教』1971
- Wee, Vivienne 1976 : 'Buddhism' in Singapore. *Singapore ; Society in Transition*. Kuala Lumpur
- Yang, C. K. (楊慶堃) 1957 : The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion. *Chinese Thought and Institutions*. J. Fairbank, ed., Chicago.
- Yü, Ying-shih (余英時) 1987 : "O! Soul Come Back !"; A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47-2
- 陳 来 1996 : 『古代宗教与倫理——儒家思想的根源』
- 蒲 慕州 1993 : 『墓葬与生死——中国古代宗教之省思』
- 余 英時 1984 : 「中国古代死後世界觀的演變」『燕園論学集——湯用彤先生九十誕辰紀念』