

中国人の生死観

—— 儒教の伝統を中心に

余 英時
訳・古橋紀宏 新田元規

今日、これからお話しするのは大きなテーマです。言うまでもありませんが、私の講演では、このテーマについて、選択したいくつかの側面を簡略に扱うこととできません。その選択の基準もまた単純なもので、明らかに中国固有に属する、生・死に関わる考えや習慣を扱うこととします。そのため、仏教の影響が中国で広くいきたる前の、上古から漢末までの時期に話を限定することにします。もちろん、これでも十分に長い時間幅でしょう。

一

はじめに、生死をめぐる二つの一般的な考え方に注目したいと思います。それらは、知識人層のさまざまな

哲学学派の思想家たちによつて共有されていただけでなく、庶民文化の書き手によつても保持されていたものです。第一の点として強調しておきたいのは、古代中国人の精神においては「死」よりも「生」が圧倒的な位置を占めていたということです。このことは、西洋の知的伝統とは明確な対照を示しています。西洋では、シヨープンハウアーによれば、「死」とは「哲学の神」であり、「実に、死が無ければ、人は哲学的に思索することとは不可能に近い」とされます。⁽¹⁾私の指摘を確認するために次の二つの例を引用したいと思います。弟子が孔子に向かつて、死について尋ねた時に、孔子は、「生について何も知らないのに、どうして死について知ることができようか？」（「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん？」）と答えています。⁽²⁾道家の思想家である莊周も、「生をよくすることが、死をよくする方法である」（「吾が生を善くする者は、吾が死を善くする所以なり」と、はつきり述べています。⁽³⁾一つは儒家、一つは道家の言葉ですが、いずれにおいても、「死」が「生」と対置される時、力点は、はつきりと「生」の側に置かれていることが明らかです。近年、郭店の墓碑（紀元前三〇〇年と推定）から出土した竹簡に記されている哲学的な断章の一つに、「生は何よりも貴い」（「生を貴しと為す」という短い文が見えます。⁽⁴⁾「生」という語が、古代の青銅器の銘文や、郭店からの出土文献を含めた記録中に頻出している事実を見れば、この短い文が、上代における中国人の思考様式のもっとも適切な説明であると思われる全く問題ないと思いますし、それは、要するに、「生の賛美」と呼べるかもしれません。実際に、もう少し検討すれば、私見ですが、中国的な思想の体系のほとんどが、その形成段階において、「生」を出発点としていたことがはつきり示されるかもしれません。中国のさまざまな思想の体系が互いに異なっているのは、はじめにその創始者たちが、「生」をそれぞれ異なる視点から眺め、そのためにそれぞれ異なる方法で解釈したからなのです。

第二の点として簡単に論じておきたいのは、初期の宇宙論がしだいに発展していくにつれて、宇宙全体が、

生命の根源と見なされたり、あるいは生命それ自体であるとさえ考えられるようになったことです。『易経』の繫辭伝ではつきりと述べられているように、「生命を生み出すのは、天地の大いなる徳」（「天地の大徳を生と曰う」）であり、さらには、宇宙全体が生産と再生産の無限の過程である（「生生して已まず」）とダイナミックに捉えられています。⁽⁵⁾道家の書である『老子』の著者は、「道」があらゆるはたらきにおいて「天」に託ってかわりうるように、「道」を完全に独立した存在として解し、その時点で、「道」は生命の創造者としても「天」の役割にとつてかわりました。ですから「道が生産を生み出し、徳がそれを養い育てる」（「道、之を生じ、徳、之を育つ」）⁽⁶⁾と言われているのです。この関係については、『老子』中のこの見解を、もっとも影響力のあった儒教の思想家、董仲舒（紀元前二世紀の人）の発言と比べてみるとおもしろいでしょう。⁽⁷⁾「生」について、董仲舒は、「天が生命を生み出し、地がそれを育て、人がそれを完成させる」（「天之を生じ、地之を養い、人之を成す」）と述べています。⁽⁸⁾ここで、董仲舒は明らかに、『老子』の図式を非常によく継承しています。しかし、儒家として、董仲舒は、上に引いた『易経』で提示されている「天」と「地」に立ちかえることを選びます。おそらく、「道」と「徳」という二つの核心概念を、道家がいうところのそれらとは異なるものとして理解したためでしょう。しかし、この事例では、儒家と道家の間で宇宙観がしだいに融合していくさまも、われわれの目に入ります。といえますのも、用語上の違いにもかかわらず、いずれの学派も、明らかに、生命の生産・再生産の課程として宇宙を理解するようになっていくわけですから。その結果、こうした一般的な「生」についての見方は、漢代を通じて、知識人層の文化でますます主流を占めるようになり、さらには、時代の推移に従って、これから話題にいたします一般人の考え方にもしだいに広がっていったのです。

最も早い道教經典の一つである『太平経』（二世紀の作と推定）では、天師が次のように言っています。

今、天が強調し価値を認めるのは、生を伝承していくことである。それゆえに、四季は天道の教えに従い、永久に運行して生命の発達を助け、それによって万物が成長できる。そこで、天は父として、生命の創造者とされ、地は母として、生命の養い手とされる。⁽⁹⁾

明らかに、これは『易経』や董仲舒による儒教的な解釈から作られたものです。興味深いことに、別の文脈では、『太平経』は『老子』に見えている道家的な解釈にも従っています。

道は生命を生み出す。道が「存在すること」をやめれば、万物も生きることをやめる。万物が生きていることをやめれば、いかなる生物の種とても世界には残らず、何も後代に伝えられない。万物が、生々の働きと繁殖を止めてしまえば、すべては滅びさるであろう。⁽¹⁰⁾

特にこの例では、天師は『老子』の論点を、否定的な方向に、その論理的帰結まで推し進めているようです。これは、この上なく真剣に道を学ぶよう弟子達に促すための説論であると考えてまちがいないでしょう。そうしなければ道が消滅してしまうかもしれない、というのです。さらに付け加えますと、『太平経』では、「道」・「徳」はそれぞれ「天」・「地」と同一視され、そのため、「道」・「徳」と、「天」・「地」との二つの対概念は互換的に用いられています。

敦煌で発見された『老子想爾注』（二世紀後半頃）は、別のよく知られた道家の著作であり、その中では、「生」の重要性がよりいっそう強調されています。この注釈では、「生」は事実上、「道」自体にも等しいところまで引き上げられています。そこに明確に述べられているように、「生とは道の別体」なのです。⁽¹¹⁾

な、『老子』についての新しい解釈を補強するために、この注の作者は、『老子』本来のテキストの「王」の字を、何ヶ所かで、ためらうことなく「生」の字に改めています。たとえば、「公平であつて王となり、王であつて天となる」という部分は、「公平であつて生となり、生であつて天となる」と読むように改められています⁽¹³⁾。また、「それゆえに、道は偉大なのである。天は偉大であり、地は偉大であり、王も偉大なのである。域内には四つの大なるものがある。王はその一つである。」という部分についても、「王」の字が使われているところはいずれも「生」の字に置き換えられています⁽¹⁴⁾。

ここまでの概略では、漢末までの古代中国における、主に宇宙の生成の力としての「生」という概念について述べてきました。ここから先は、中国人の考え方における生の個人的な側面、つまり、人間一人一人の生死がどのように考えられたかを論じることになります。

一一

個々の人間は死後も生き続けるという考え方について論じるには、遺体を離れた後でも意識を持ち続けるとされるたましいの概念について検討しなければなりません。そこで、中国人のたましいの概念の考察から始めることにします。

最初に、紀元前五三四年（当時、孔子は一七歳でした）に鄭国で起こった幽霊の話をしめます。伯有という名の貴族が、政敵の手にかかつて殺されました。世襲の官職を失った結果、祭祀を受けることがなくなり、彼のたましいは、よりどころを失ってしまいます。そこで伯有の霊はこの世に戻って、殺人者たちに復讐することになります。この復讐の霊の仕業とおぼしき禍害が、鄭の国中を恐怖に陥れます。結局、賢明な政治家であり哲学者でもある子産が尽力して伯有の息子をもとの官職に復帰させると、霊は満足して姿を消します。その後、

友人が子産に対し、この不可思議な現象を一体どう説明するのか尋ねます。「霊は何からできているのか？ 霊はどのようにして人間世界を混乱させられるのか？」と。子産が答えた以下の言葉は、中国の伝統における人間のたましいという主題についての至言として、われわれの考察にとつてもとても重要です。

人が生まれて最初に形成されるものを魄と呼び、魄ができあがると、その陽の部分が魂、即ち意識を持つた精神となります。もし、ある人が物質的に恵まれ、また十分に支援を受けている場合には、その魂と魄は非常に強くなり、それによって精神性や知性を生み出します。匹夫匹婦の魂魄でさえも、非業の死を遂げれば、他者にとりついて、尋常でない禍害をもたらすのです。……伯有が摂取していたものは豊富であり、また彼の一族は強大で勢力を持っていました。その彼が非業の死にあえば、霊となるのは当然ではないでしょうか？⁽¹⁵⁾

ここでは、この重要な記録について全面的に分析するわけにはいきません。直接に関係のある三点のみ指摘したいと思います。第一に、たましいが魄と魂の二つの部分からなっており、前者が根源的で、後者は派生的なものである、と考えられています。第二に、たましいの基礎となるものとして、身体的栄養と家族的背景という両方が強調されていることから、物質的な観点だけでなく、貴族階級の身分意識もうかがえます。第三に、復讐する霊の説話は、全体として、孔子の時代に、死者のたましいは意識のある状態で生き続けるというのが、広く共有された考え方であったことの証拠として理解できます。こうした考え方が広く受け入れられていたことは、死者のたましいに関する墨子の論著の中でも、さらに確認されます。そこでは、復讐する霊にまつわる多くの説話が引用され、その中には紀元前七八五年と推定される話も含まれています。⁽¹⁶⁾

それでは、引き続き、魂と魄というたましいの起源について、はじめは別々に、その後は一つのものとしてお話しします。たましいを指す概念としては、魄の方が魂よりもかなり古いようです。語源的には、「魄」は、「白い」「明るい」もしくは「明るい光」を意味し、もともとは新月が明るさを増していくことに由来します。「魄」の字のもつとも古い形は、周代の二つの甲骨文（紀元前一―一世紀に推定）に見えています。⁽¹⁷⁾ 周初の歴史記録や青銅器の銘文に広く見られるように、古代中国では月相の変化を、「魄」、つまり月の「白い光」であり、月のたましいに相当する部分の、周期的な生死であるとして理解しました。その類推から、やがては人間の生死をそのたましいの有無と結びつけるようになります。結果として、「魄」は、人間のたましい、という新しい意味を持ったのです。この変化がいっ起こったのか、正確にはわかりません。しかし、紀元前五九三年、趙同という人物が、周の朝廷で無礼なふるまいをした時、ある人が「趙同は十年もしないうちに、大きな災厄に遭うに違いない。天はその魄を奪っている。」（「天、其の魄を奪へり」）⁽¹⁸⁾ と言っています。ここでは、「魄」はとりあげられず、「魄」が単独で、人間のたましいを指すものとして用いられています。

一方、たましいを意味する「魂」の語は、中国の南方で、より一般的だったようです。たとえば、紀元前五一年、伝えられるところによれば、呉国の公子である季札は、息子の葬礼で、次のような言葉を述べたといっています。「骨肉が地に帰すのは、さだめである。魂気はどこへでも行くのだ、どこへでも。」⁽¹⁹⁾ この文で、特に魄が見当たらないことは、注目すべき点です。といいますのも、「骨肉」とは、「魄」ではなく、肉体のことを指しているからです。巫術的な「たまよばい」（招魂）の儀礼を描いた南方の歌（紀元前三世紀）⁽²⁰⁾ のうちに、まさしく、魂が東へ西へ南へ北へ天上へ地下へと、「どこにでも行」けるのを見出せます。「魂」というたましい概念の起源が南方であると断定することはできませんし、たとえ事実、南方起源であつたとしても、遅くとも紀元前六世紀の中頃までには、すでに北方に伝わっていました。上に引用しました、子産による魂と魄の関

係についての説明は、おそらく、魂と魄が結びついていく過程の始まりを示すものとして考えられるでしょう。遅くとも、紀元前三、二世紀までに、魂と魄からなる二元的な中国のたましい概念は図式の完成段階に達しました。この図式は、儒教經典の一つである儀礼の書物『礼記』の中にもっともはっきりあらわれています。そこには、

魂気は天に戻り、形魄は地に戻る。それゆえ、祭祀においては、陰陽の原理の中に意味を求めなければならぬ。⁽²¹⁾

とあります。しかし、この非常に簡潔な言葉が意味するところは、それを構成要素に分解しなければ、十分に理解することはできません。

はじめに、この図式には複数の二元的要素が含まれていることを指摘できます。魂と魄という基本的な二元対立に加え、陰と陽、それから氣と形、天と地の二元論も見えます。古代中国人の脳裏にあつては、個々の人間の生命は、何よりも、肉体と精神という二つの部分からできていると考えられていました。肉体が最初にでき、間を置くことなくこれに精神が附随するというのは、先に引いた子産の言葉にはつきり示されていたとおりです。儒教の思想家である荀子が、「肉体が形をとつて、精神がそなわる」(「形具はりて神生ず」)と述べたのは、⁽²²⁾単に、子産の見方を、別の言い方で表現しただけのことです。このように、まずはじめに、儒教の知的伝統にとつて基本となる肉体―精神(形―神)の二元論を頭に置いておかなければなりません。しかし、魂と魄というたましいの二元論が登場した時、状況は複雑となりました。この新しい要素に対応するために、精神(「神」)は、精神のはたらきをつかさどる魂と、肉体のはたらきをつかさどる魄とに二分されなければならま

せんでした。おおまかにいって、魂と魄のそれぞれの機能は次のような基準で分割されました。天に由来する精鍊された純粹な気からなる「魂」は、心によって制御される精神や知性の根本となります。一方、「魄」はといえば、地に由来する粗雑で不純な気からできており、特に感覚（視覚や聴覚など）を含めた身体諸器官のはたらきを受け持ちます。このような魂と魄の機能の区別は、漢代において、儒家と道家の間で共有されていた考え方であったことを強調しておかなければなりません。鄭玄（一二七―二〇〇）の『礼記』注や、漢代に遡る文献である河上公『老子』注に記されている魂と魄の区別は、細部はともかく、基本線では似通っているのです。実際、同様の区別は、紀元前四世紀の『孟子』まで遡るかもしれません。孟子は、人間のすぐれた部分（「大体」）を、劣った部分（「小体」）から区別し、それぞれを、精神（「心」）の器官と、視聴の器官としています。⁽²⁵⁾ 精神のはたらきというのは、天から賦与された「考える」ということであり、一方、視聴の器官は、考えることができず、そのために外界の事物によって誤った方向に導かれることがあります。孟子がいうところの「大体」と「小体」の区別は、枠組みの面だけでなく、その果たす役割の面でも、魂と魄の区別に似ているのは間違いないでしょう。ですので、可能な理解として、孟子の図式を、それと同時代の二元論と結びつきたいという気持ちには、抗しがたいものがあります。

天と地の二元性が、魂と魄との二元性に結びつくのを説明するのは難しいことはありません。『淮南子』の中では、「天の気が魂となり、地の気が魄となる。」とはっきり述べられています。⁽²⁶⁾ 上で引用した『礼記』の言葉に関して、はつきりさせておかねばならない最後の点は、なぜ「祭祀において、陰陽の原理に意味を求めのか？」という点です。すでに見ましたように、子産は紀元前五三四年に、魂とは魄のうちの陽の部分であるとしていました。しかし、魄自体については、それが陰であるとは述べていません。明らかに、魂・魄の対概念と、陽・陰の対概念との等置は、まだ十分に進んでいません。陰陽の宇宙論が興り、普及を見るのは、紀

元前四世紀後半のことであり、漢代を通じて、それは中国人の心をとらえました。それによれば、陰と陽は、二つの基本的な対立物でありながら、宇宙では相互補完的に作用する力であるとされます。生命は、宇宙の生命にせよ個体の生命にせよ、陰陽二つの力が互いに作用し始めた時にはじめて生じるのです。例えば、天地というのは、陽と陰との究極的な具体化であり、互いに反応しあつて、宇宙の生命を形成していくのです。魂・魄の二元論は、おのずと、大きな広がりを見せつつあつた陰陽の枠組みに吸収され、ついには、魂は陽の原理、魄は陰の原理であるとされたのです。

この結びつきは、魂と魄の關係についての新しい考え方を、さらにそれに伴つて、生と死についての新しい考え方をもたらしました。それは、生きている時には魂と魄が人体の中でバランスよく一体化しており、死ぬと二つのたましいは分離して肉体から離れていく、という考え方です。こうした考え方は、遅くとも紀元前三世紀までは遡ることができます。といいますのは、『楚辞』に「魂魄離散」の考えがすでに見られるからです。紀元前三世紀までは、魂と魄の合体・分離による生死の解釈は、広く受け入れられました。

この關係については、「復」、即ち「たまよばい」（招魂）として知られている死者のための儀礼についてお話ししなければなりません。この儀礼は、簡潔にいえば以下ようになります。人が亡くなるとすぐに、たまよばいを行う者（復者）が、亡くなった人の衣服を持つて屋根の棟のぼります。通常は親族がたまよばいを行います。復者はその服を振つて、「ああ、某よ、戻つてくるのだ！」と声をあげて、亡くなった人に向けてその名前を呼びかけます。三度、呼びかけをくりかえした後で、復者は服を投げおろし、地上にいる人がこれを受け取つて、遺体にかけます。その後で、復者は屋根から降ります。この儀式は、魂が離脱するのは一時的なものかもしれず、そのために呼び戻すことができる、という考えに基づいています。（そのため、同様の行為は、身体的・精神的な疾患に対しても行われうるのです。）「復」の儀礼が目的を達しえなくなった時に

なっではじめて、その人の死亡が宣言され、その後、寝台の上の遺体は埋葬用の布で覆われるのです。はなはだ興味深いことに、今では「復」の儀礼は考古学的に確認されています。一九七二年から七四年にかけて、湖南省長沙の馬王堆で三基の漢墓が発掘されました。発掘当時、一号墓は、被葬者の遺体の保存状態が良好であったことで、最初に世界的な注目を集めました。被葬者である軀侯の夫人は、おそらく紀元前一七五年以後に亡くなっています。紀元前一六八年と推定される三号墓は、彼女の息子の墓であり、大量の帛書が発見されたことで、一号墓と同様に広く知られています。いずれの墓からも、「復」の儀礼と直接関係する、彩色されたT字型の帛画が発見されています。⁽³⁰⁾ まず第一に、その絵の主題が招魂の儀礼であることが、おおよそ証明されています。一号墓出土の絵の場合、逍遙する女性は、おそらくは夫人の分離した魂を表現しており、その上の二人の男性の姿は、屋根の上から離れていったたましいを呼び戻している復者でしょう。第二に、その絵の主題は、その帛画自体の用途を明らかにする手がかりをも与えてくれます。それは、漢代の注釈者が、「赤く彩色され、亡くなった人の遺体を覆い、後に棺を覆う」と述べていた、「復」の儀礼で用いる埋葬用の布にほかなりません。⁽³¹⁾

鄭玄の学問的な見解によれば、「復」儀礼の目的は、死者の魂を呼び戻し、再度、魄と一体化させることにあります（「招魂復魄」⁽³²⁾）。しかし、なぜ魄ではなくて魂だけが、呼び戻される必要があるのでしょうか？ 魂と魄の概念の発展に関する先の議論に照らしてみれば、この問いに答えるのは難しくありません。魂は天の気でできており、常に精神・心と結びつき、軽くて能動的で、そのため、はるかにより大きな移動の自由を持っています。逆に、魄は地の気でできており、身体の諸器官と結びつき、重くて受動的で、そのため、移動は限られています。その結果、人の死に際して魂と魄が分離すると、魂はすぐさま天にのびりますが、一方、魄は、はるかによりゆっくりとした速度で、地へと下降していくのです。

二二

それでは、死後の生活に対する中国人の考え方について、さらに二つの問題を出しましょう。第一に、たましい（魂もしくは魄）は永久に独立した実体として存在するのでしょうか？ 第二に、人体から永久的に離れた後、たましいはどこへ行くのでしょうか？ どちらも答えるのは容易ではありません。時間に限りがありますので、それぞれ簡単に述べることで済ませます。

最初の問題については、子産の物質的な解釈が、漢代に至るまでずっと、とりわけ儒家知識人の間で、非常に影響力を持ったことが明らかになっていることを述べなければなりません。この点を明らかにするため、紀元前二、三世紀の儒家によって再構築された、いわゆる「周の祭祀制度」を見ることにします。この制度では、社会的な地位に応じて、祖先祭祀の対象となる先祖の世代数に制限が設けられています。たとえば、庶民は二世代、つまり父母と祖父母しか祭ることができないのに対し、王室は七世代先の祖先まで祭ることができ⁽³³⁾ます。ですから、新しい世代になるたびに、それまで行われていたもつとも遠い世代への祭祀は取りやめなければなりません。この制度は、「強大で有力な一族の出身であることによって、貴人の身体は、庶人よりも物質的にはるかにすぐれ、そのために貴人のたましいは庶民よりもはるかに強い」という考えに基づいて構想されているのは明らかです。つまるところ、貴人のたましいは、庶人のたましいよりもはるかに長く持続するといわけます。

私の講演のはじめに、「生について何も知らないのに、死について何がわかるのか？」という非常に有名な孔子の言葉をすでに引用しました。この発言によって、孔子は一般に、現代でいう不可知論者であったと見なされています。そこで、孔子と、その弟子である子貢との間で交わされた、死の概念をめぐる別の対話を紹介

したいと思います。それは、儒学者、劉向（紀元前七七—紀元前六）の著作の中に残されているもので、以下のようにあります。

子貢が孔子に尋ねた。「死者に意識はあるのでしょうか、それともないのでしょうか？」孔子は言った。「死者に意識があると言おうとすれば、孝行者の子や孫が、死者の葬儀を過度にして、彼ら自身の生活に深刻な影響が出るのではないかという心配がある。死者に意識が無いと言おうとすれば、不孝者の子や孫が、簡素な埋葬で死者を礼遇することさえせずに、遺体を棄ててしまうのではないかという心配がある。君が本当に死者に意識があるのか無いのかを知りたいなら、自分が死を迎える時にその真相を知ったとしても遅くはないだろう。」⁽³⁴⁾

これは完全に不可知論の観点です。私はこれが孔子と子貢の実際の会話であつたと信じるものではありませんが、また劉向の作り話だとも思いません。漢より前の時代の儒学者が、死に関する根本的な問いについて孔子の立場を明確にするために創り出したものである可能性が高いでしょう。この想像上の問答は、聖賢の真意を捉えている点で、見事に成功していると言わなければなりません。私の判断できる限りでは、漢代の儒家の知識人は、全体として、この不可知論を共有していました。彼らのほとんどは、おそらく、たましいが死後も長く存続するとは信じていませんでした。急進的な儒教思想家の中には、大胆にも死後の世界の实在性を否定した者もいました。たとえば、紀元前一世紀の人、桓譚が、精神（神）と肉体（形）との関係を、明かりとろうそくとの関係に擬えた比喩はよく知られています。⁽³⁵⁾ ろうそくが尽きれば、必ず明かりが消えるのと同様に、肉体が死ねば、たましいも消滅するということです。桓譚のすぐ後に続く批判主義的な学者、王充（二七—一〇

○?)は、桓譚のろうそくと明かりの喩えを用いただけでなく、幽霊の存在をも力強く否定しました。⁽³⁶⁾ ことに指摘しておかなければならないのは、桓譚の比喩は、フォイエエルバッハ(一八〇四―七二)が唱えたたましいと肉体の関係を炎と燃料の關係に擬えた比喩——肉体はろうそくの芯であって、たましいにとつての栄養である——に、一八世紀以上も先行しているということです。⁽³⁷⁾ しかし、桓譚・王充、そして彼らに類した何人かは、漢代の儒家の中でも例外的と考えなければなりません。漢儒の大多数は、肉体を離れたたましいは、「それぞれの力にに応じて異なるらしい期間」は存続することができるが、次第に衰えて、最終的には完全に消滅する」という考え方を共有していました。

ここで、「肉体を離れた後、たましいはどこへ行くのか?」という問題に移ります。近代の大変著名な学者の中には、「古代中国思想には、『あの世』のようなものは全くなく、天国も地獄もない」という見解をとる者もいます。天国や地獄といった観念を中国に伝えたのは仏教だということです。胡適やジョセフ・ニーダム⁽³⁸⁾はいずれも、こうした考え方をとる人々のもつとも傑出した代表と言えるかもしれせん。しかし、私の考えるところでは、彼らのいう事例は誇張されていますし、既知の歴史的・考古学的な事実によつて明らかに否定されるものです。殷周時代における古代の「天廷」の観念や、初期の歴史・文学の文献に見られる「黄泉」や「幽都」のような考え方については、論じないでおきます。それらの史料には制約があり、往々にしてその意味があいまいだからです。そのかわりに、近年の考古学からはじめることにしましょう。馬王堆の三号墓の木簡は、次のように読めます。

(文帝の) 一二二年(紀元前一六八年) 二月二四日、家丞の奮が、主蔵郎中にお伝えします。埋葬品の一覽をここに送ります。この文書を受け取られたら、遅延することなく主蔵君にお知らせください。⁽⁴⁰⁾

この文書は、地下の世界に対する漢代の考え方について、二つの興味深い点を示しています。第一に、同じ墓から出土した帛画では、死者の「魂」が天へ赴くさまを描いていたのですから、この文書は、「魂」が地下の世界に向かうのを扱っていると理解してこそ、つじつまが合います。第二に、「郎中」という官職は、皇帝に対し、その身の回りのことについて奉仕するものですので、その役割は、家丞の役割に似ています。言い換えますと、家丞の奮は、新たな死者がたどりつく地下の世界において、自分と対応する役職の者に通告しているのです。こうした慣行は、一九七五年、湖北省江陵市鳳凰山の漢墓二基から発見された、同様の二つの木簡からも、さらに確認できます。第一の木簡は、一六八号墓から出土した、紀元前一六七とされるもので、江陵郡の次官の名で出され、地下世界の次官に宛てて送られたものです。⁽⁴¹⁾ 前者が、後者に対して、その管轄内の新たな死者が地下の世界に移ることを通知し、この件を地下主に報告するように依頼しているのであって、やはり此岸世界の役人から彼岸世界の対応関係にある役人への文書なのです。二番目の木簡は、一〇号墓から出土した紀元前一五三年とされるもので、「張偃」という死者自身の名義で、地下主に対して直接に提出されたものです。⁽⁴²⁾ 馬王堆の事例とは異なり、鳳凰山の墓の被葬者二人は、貴族の一員ではなく、ある程度の資産のある庶民であり、この事実は、死後の世界についてのこうした考え方が広くゆきわたっていたことを十分に証明するものです。さらに、地下の世界に、漢帝国に類似した官僚機構を持った政府があるという考えは、『太平経』によっても確認できます。そこでは、「土府」と名づけられた地下世界の政府があり、悪事を犯した人のたましいが投獄され拷問にかけられるほか、⁽⁴³⁾ さらに、天の政府は四つの主要な部局（「曹」）に分かれており、⁽⁴⁴⁾ まさしく、前漢の武帝時代（紀元前一四一—一八七）以降の尚書の官に範をとったものです。⁽⁴⁵⁾

最後に泰山に触れなくてはなりません。これから見ますように、泰山はおそらく、漢代に、地下世界の二つ

の中心地が位置していた所です。紀元前一世紀の末頃から、泰山府君が人間の生死を司っているという信仰が中国全土にわたって盛んになりました。泰山府君の都は、聖山の近くに位置する「梁父」という名の小さな丘に置かれました。周知のことかもしれませんが、梁父は、古くから地の神（地主）に対する国家祭祀が舉行される場所でした。⁽⁴⁷⁾地の神（地主）から地下世界の神（地下主）への変化は、実際にとっても簡単に起こりました。

泰山府君という称号には、若干説明が必要です。「府君」というのは、漢代にあつては郡の行政長官の⁽⁴⁸⁾一般的な名称です。また泰山というのも、聖山である泰山そのものと理解すべきではなく、聖山から名を取った郡の名前、つまり梁父が位置している郡の名前を特に表すものです。要するに「泰山府君」というのは、実際には、地下世界での「泰山郡の長官」を意味し、管区と官職がともにはっきり示されています。なぜ、地方の行政長官の地位を与えられただけなのでしょうか。答えは、さして遠からぬところに見出せます。彼は死者を管轄するわけですので、此岸世界の最高統治者である皇帝よりも一ランク低い官職に任命される必要があります。多くの歴史・文学の史料の上では、魄ではなくて、特に魂が、泰山と関連付けられています。魂は泰山に「戻る」とも「属する」とも言われています。⁽⁴⁹⁾これは、泰山府君の治所がある、泰山郡の梁父のことを指していると考えなければなりません。このことから当然、泰山府君、即ち、地下世界における泰山郡の長官は、魂を監督する責任を負っていたと考えられます。

魄はどうでしょうか？興味深いことに、紀元前一世紀の中頃に、突如、「蒿里」という名称が死者の住みかとして知られるようになりました。蒿里とは、泰山県の聖山の麓に位置する宗教的に非常に重要な場所です。そこでは武帝が紀元前一〇四年に地主に対して祭祀を挙行しています。⁽⁵⁰⁾後に漢代の庶民文学の中で、蒿里は、死者が住む下里や、黄泉としても、言及されるようになります。今ここで根拠となるさまざまな史料を挙げる

ことはできませんが、蒿里、下里もしくは黄泉は、魄の住みかとされていたのではないかと考えます。このようにして、二元的なたましい観は、最後には、二つの中心地からなる地下世界の出現へとつながったのです。魂・魄が死に際して分離した時に、天の気からできている軽い魂は、梁父にのぼっていき、その一方で、地の気からできていて重い魄は、蒿里へと降っていくのです。これで話を終えることといたします。

訳註

(1) ショーペンハウアー Arthur Schopenhauer (一七八八—一八六〇) ドイツの哲学者。その著 *Die Welt als*

Wille und Vorstellung (『意志と表象としての世界』) 続編の第四章 “Ueber den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich” (「死および、死とわれわれの本質の不壊性との関係について」) に、「死こそはまさに哲学に生命を吹きこむ守護神でありまた庇護者であって、それゆえにこそソクラテスも哲学を『死の練習』と断じたのであった。死というものがなかったならば哲学的思索をなすことすら困難であつたろう。」(有田潤・塩屋竹男訳『ショウペンハウアー全集』第七巻、白水社、一九七四年) とある。

(2) 『論語』先進篇「季路問事鬼神。子曰『未能事人、焉能事鬼。』曰『敢問死。』曰『未知生、焉知死。』」(季路鬼神に事ふるを問ふ。子曰く『未だ人に事ふる能はず、焉んぞ能く鬼に事へん』と。曰く『敢て死を問ふ』と。曰く『未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん』と。)

(3) 『莊子』内篇・大宗師篇「夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也。(夫れ大塊は我を載するに形を以てし、我を勞するに生を以てし、我を佚するに老を以てし、我を息するに死を以てす。故に吾が生を善くする者は、乃ち吾が死を善くする所以なり。)」

(4) 『郭店楚簡』語叢三篇、第六七簡「生爲貴(生を貴しと爲す)」。『郭店楚簡』は、一九九三年、湖北省荊門市

四方郷郭店村の一号楚墓から出土した竹簡文書。「語叢三」という篇名は、この出土文書の整理者の命名による。

(5) 『易経』繫辭下伝「天地之大徳曰生（天地の大徳を生と曰ふ）」、繫辭上伝「生生之謂易（生生之を易と謂ふ）」。

(6) 『老子』第五章。通行の諸本では「道生之、徳畜之（道之を生じ、徳之を畜ふ）」に作る。

(7) 董仲舒（前一七六頃―前一〇四頃）は、前漢の儒学者。武帝の諮問に対する建白書（対策と呼ばれる）の中で思想の統一を進言し、儒教の地位の確立に寄与したと伝えられる。春秋公羊学を学び、公羊学に基づく災異説を説いた。その著とされるものとして『春秋繁露』が伝わっている。

(8) 『春秋繁露』立元神篇「何爲本。曰天地人、萬物之本也。天生之、地養之、人成之。天生之以孝悌、地養之以衣食、人成之以禮樂、三者相爲手足、合以成體。不可一無也。（何をか本と爲す。曰く、天地人は、萬物の本なり。天之を生じ、地之を養ひ、人之を成す。天之を生ずるに孝悌を以てし、地之を養ふに衣食を以てし、人之を成すに禮樂を以てす。三者相ひ手足と爲り、合して以て體を成す。一も無かるべからざるなり。）」

(9) 『太平経』庚部卷一百十七、天咎四人辱道誠篇「今天乃貴重傳相生。故四時受天道教、傳相生成、無有窮已也、以興長凡物類。故天者名生稱父、地者名養稱母（今天乃ち傳へて相ひ生ずるを貴重す。故に四時は天道の教を受け、傳へて相ひ生成し、窮まり已むこと有る無く、以て凡その物類を興長す。故に天は生と名づけて父と稱し、地は養と名づけて母と稱す。）」『太平経』は、道教の經典。後漢中期の順帝の時に献上された『太平清領書』という神書百七十卷がその原書であると伝えられる。明の正統年間に道教經典を集成した『道藏』の中に、残欠した『太平経』計五十七卷が収録されている。ここで引用された卷一百十七はその中の一卷である。それ以外の失われた部分は、唐末に『太平経』から抄出した『太平経鈔』（十卷、閻丘方遠撰）によって知ることができ、両書を合わせた王明『太平経合校』（中華書局、一九六〇年）がある。余英時氏が『東漢生死観』（何俊編・侯旭東ほか訳『余英時英文論著漢訳集』一、上海古籍出版社、二〇〇五年）で参照しているのもこの『合校』である。

(10) 『太平経鈔』壬部「道乃主生。道絶、萬物不生。萬物不生、則無世類、無可相傳。萬物不相生相傳、則敗矣。

(道は乃ち生ずるを主る。道絶えば、萬物生ぜず。萬物生ぜずんば、則ち世類無く、相ひ傳ふべき無し。萬物相ひ生じ相ひ傳へずんば、則ち敗れん。)

(11) 『老子想爾注』は『老子』の注釈書の一つで、イギリスのスタインが将来した敦煌文書（大英博物館蔵）にその殘簡がある（S.623）。饒宗頤『老子想爾注校箋』（一九五六年）は、それを後漢末の五斗米道による『老子』の注釈が張魯に至つて定められたものとするが（同書「解題」、その成立時期については異説がある）。

(12) 『老子想爾注』（S.623）の經相当部分「域中有四大、而生處一（域中に四大有り、而して生は一に處る）」に對する注「四大之中、所以令生處一者、生、道之別妹也（四大の中、生をして一に處らしむる所以の者は、生は、道の別妹なればなり）」。

(13) 『老子想爾注』（S.623）の經相当部分「公能生、生能天（公ならば能く生なり、生ならば能く天なり）」。「通行の王弼注本（第十六章）」は「公乃王、王乃天」に作るが、想爾注本系諸本の經文には「公能生、生能天」に作るものがある（鳥邦夫『老子校正』、汲古書院、一九七三年、八四頁）。

(14) 『老子想爾注』（S.623）の經相当部分「道大、天大、地大、生大（道は大なり、天も大なり、地も大なり、生も大なり）」。「域中有四大、而生處一（域中に四大有り、而して生は一に處る）」。「通行の王弼注本（第二十五章）」は「道大、天大、地大、王亦大。域中有四大、而王居其一焉。」に作る。そのほか、「王」を「人」に作るものもある（鳥邦夫『老子校正』、前掲、一〇四頁）。

(15) 『春秋左氏伝』昭公七年「人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂。用物精多、則魂魄強、是以有精爽、至於神明。匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依於人、以爲淫厲、況良霄、我先君穆公之冑、子良之孫、敝邑之卿、從政三世矣。……其用物也弘矣、其取精也多矣、其族又大、所馮厚矣。而強死、能爲鬼、不亦宜乎。（人生まれて始めて化するを魄と曰ふ。既に魄を生じ、陽を魂と曰ふ。物精を用ゐること多からば、則ち魂魄強し。是を以て精爽にして、神明に至る有り。匹夫匹婦も強死せば、其の魂魄、猶ほ能く人に馮依し、以て淫厲を爲す。況んや良霄は、我先君穆公の冑、子良の孫、敝邑の卿にして、政に従ふこと三世なり。……其の物を用ゐるや弘く、其の精を取るや多し。其の族又大にして、馮る所厚し。而も強死す。能く鬼と爲るも、

亦た宜ならずや。』。『春秋左氏伝』は春秋時代の魯国についての年代記で、左丘明の編著と伝承される。余氏は、この史料の記事を当該年代の史実と見なして議論を進めている。

- (16) 『墨子』明鬼下篇。「紀元前七八五年と推定される話」とは、同篇に載せる、周の宣王が無実の罪で杜伯を殺し、三年後に杜伯の霊が現れて宣王を弓矢で射殺したという話を指す。宣王は、その四十六年に崩じたが、それは西暦紀元前七八二年に当たる。従って、杜伯が殺されたのは、その三年前の紀元前七八五年となる。

- (17) 『東漢生死観』(一三四頁)に言及されている陝西省岐山鳳雛村出土の甲骨文H11:13「既魄」と、H11:55「既死魄」。陝西周原考古隊「陝西岐山鳳雛村發現周初甲骨文」(『文物』一九七九年第一〇期参照)。

- (18) 『春秋左氏伝』宣公十五年「晉侯使趙同獻狄俘于周。不敬。劉康公曰『不及十年、原叔必有大咎。天奪之魄矣。』(晉侯、趙同をして狄の俘を周に獻ぜしむ。不敬なり。劉康公曰く『十年に及ばずして、原叔に必ず大咎有らん。天、之が魄を奪へり。』と。)」

- (19) 『礼記』檀弓下篇「延陵季子、適齊。於其反也、其長子死。葬於贏博之間。孔子曰、『延陵季子、吳之習於禮者也。』往而觀其葬焉。……既封、左袒、右還其封、且號者三曰、『骨肉歸復于土、命也。若魂氣則無不之也。無不之也。』(延陵の季子、齊に適く。其の反るに於てや、其の長子死す。贏博の間に葬る。孔子曰く、『延陵の季子は、吳の禮を習ふ者なり』と。往きて其の葬を觀る。……既に封じ、左に袒し、右に其の封を還り、且つ號する者三たびして曰く、『骨肉の土に歸復するは、命なり。魂氣のごときは則ち之かざる無きなり。之かざる無きなり。』と。)」

- (20) 『南方の歌』とは『楚辭』「招魂」のこと。『楚辭』は、戦国時代から漢代の楚の地方で成立した詩を集めたもので、賦(賦は詩の一ジャンル)の原型となった。戦国時代の楚国に仕えた悲劇の詩人、屈原(前三四三頃―前二七七頃)の詩を中心とし、今本では、前半は、屈原の作と伝えられる「離騷」「九歌」「天問」「九章」などの七篇からなる。後半は、宋玉(前二九〇頃―前二三三頃)「九弁」など、戦国時代・漢代の作品九篇からなる。その中の宋玉(一説に屈原の作とする)「招魂」に、「乃下招曰、『魂兮歸來、去君之恆幹、何爲四方些、舍君之樂處、而離彼不祥些。魂兮歸來、東方不可以託些。……魂兮歸來、南方不可以止些。……魂兮歸來、西方

之害、流沙千里些。……魂兮歸來、北方不可以止些。……魂兮歸來、君無上天些。……魂兮歸來、君無下此幽都些。……(乃ち下り招きて曰く、『魂よ歸り來れ。君の恆幹を去りて、何爲れぞ四方する。君の樂處を捨てて、彼の不祥に離はんとする。魂よ歸り來れ、東方は以て託すべからず。……魂よ歸り來れ、南方は以て止まるべからず。……魂よ歸り來れ、西方の害は、流沙千里。……魂よ歸り來れ、北方は以て止まるべからず。……魂よ歸り來れ、君、天に上ること無かれ。……魂よ歸り來れ、君、此の幽都に下ること無かれ。……』と。)」という記述が見られる。『東漢生死觀』(一三九頁)も、この一文から取題している。

(21) 『札記』郊特牲篇「魂氣歸于天、形魄歸于地、故祭求諸陰陽之義也。(魂氣は天に歸し、形魄は地に歸す。故に祭は諸を陰陽の義に求むるなり。)」

(22) 『荀子』天論篇「天職既立、天功既成、形具而神生、好惡喜怒哀樂藏焉。夫是之謂天情。(天職既に立ち、天功既に成り、形具りて神生ぜば、好惡喜怒哀樂焉に藏す。夫れ是を之れ天情と謂ふ。)」

(23) 鄭玄(一二七—二〇〇)は後漢の經學者。諸文獻に通じ、それらを体系的に解釈する注釈を施した。『周礼』・『儀礼』・『礼記』の所謂「三礼」に付けられた注釈はその代表作で、今日に伝わる。本講演で指摘されているのは、『東漢生死觀』(一三九頁)に、『礼記』祭義篇「宰我曰『吾聞鬼神之名、不知其所謂。』子曰『氣也者、神之盛也。魄也者、鬼之盛也。合鬼與神、教之至也。(宰我曰く『吾、鬼神の名を聞けども、其の謂ふ所を知らず』と。子曰く『氣なる者は、神の盛なり。魄なる者は、鬼の盛なり。鬼と神とを合するは、教の至りなり。』と。』の鄭玄注「氣謂嘘吸出入者也。耳目之聰明爲魄。合鬼神而祭之、聖人之教致之也。(氣とは嘘吸出入する者を謂ふなり。耳目の聰明を魄と爲す。鬼神を合して之を祭るは、聖人の教、之を致すなり。)」が引用されていることから、その部分を指すと考えられる。

(24) 『老子』河上公注(河上公章句)は、前漢文帝の時、文帝が河のほとり(河上)の隱者から授けられたと伝えられる『老子』の注釈書。その實際の成立年代については諸説あるが、余英時氏は二世紀もしくはそれ以前に遡ることができる立場をとる(『東漢生死觀』一二九頁、注①)。本講演で指摘されているのは、『東漢生死觀』(一三九頁—一四〇頁)に、『老子』第六章「是謂玄牝(是を玄牝と謂ふ)」の河上公注「天食人以五氣、

從鼻入藏於心。五氣清微、爲精神聰明音聲五性、其鬼曰魂。魂者雄也。主出入人鼻、與天通。故鼻爲玄也。地食人以五味、從口入藏於胃。五味濁辱、爲形骸骨肉血脉六情、其鬼曰魄。魄者雌也。主出入於人口、與地通。故口爲牝也。(天、人を食ふに五氣を以てし、鼻より入りて心に藏す。五氣は清微、精神・聰明・音聲・五性と爲り、其の鬼を魂と曰ふ。魂は、雄なり。人の鼻より出入し、天と通ずるを主る。故に鼻を玄と爲すなり。地、人を食ふに五味を以てし、口より入りて胃に藏す。五味は濁辱、形骸・骨肉・血脉・六情と爲り、其の鬼を魄と曰ふ。魄は、雌なり。人の口より出入し、地と通ずるを主る。故に口を牝と爲すなり。)(河上公注のテキストについては、山城喜憲『河上公章句『老子道德経』の研究』、汲古書院、二〇〇六年、参照)への言及があることから、その部分を指すと考えられる。

- (25) 『孟子』告子上篇「公都子問曰『鈞是人也、或爲大人、或爲小人、何也。』孟子曰『從其大體爲大人、從其小體爲小人』。曰『鈞是人也、或從其大體、或從其小體、何也。』曰『耳目之官不思、而蔽於物。物交物、則引之而已矣。心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。(公都子問ひて曰く『鈞しく是れ人なり。或いは大人と爲り、或いは小人と爲るは、何ぞや。』と。孟子曰く『其の大體に従はば大人と爲り、其の小體に従はば小人と爲る』と。曰く『鈞しく是れ人なり。或いは其の大體に従ひ、或いは其の小體に従ふは、何ぞや。』と。曰く『耳目の官は思はずして、物に蔽はる。物、物に交らば、則ち之を引くのみ。心の官は則ち思ふ。思はば則ち之を得、思はずんば則ち得ざるなり。此れ天の我に與ふる所の者、先づ其の大なる者を立てば、則ち其の小なる者、奪ふ能はざるなり。此れ大人爲るのみ。』と。)」

- (26) 『淮南子』主術篇「天氣爲魂、地氣爲魄。反之玄房、各處其宅、守而勿失、上通太一。太一之精、通於天道(天氣は魂と爲り、地氣は魄と爲る。之を玄房に反して、各々其の宅に處らしめ、守りて失ふこと勿くんば、上は太一に通ず。太一の精は、天道に通ず。)。『淮南子』は、前漢の淮南王劉安が、その食客の学者たちの力によつて編纂した書物。道家思想の影響が強く見られる。

- (27) 『楚辭』「招魂」に、「帝告巫陽曰『有人在下。我欲輔之。魂魄離散。汝筮予之。』(帝、巫陽に告げて曰く『人

有り下に在り。我之を輔けんと欲す。魂魄離散す。汝盍して之を予へよ。」と。」とある。

- (28) 「復」の儀礼の次第は、「儀礼」の士喪礼篇に見える。「復者一人、以爵弁服、簪裳于衣、左何之、扱領于帶、升自前東榮、中屋北面、招以衣、曰「皋某復」、三。降衣于前、受用篋、升自阼階、以衣尸。復者降自後西榮。(復者一人、爵弁服を以て、裳を衣に簪^さね、左に之を何^{なん}ひ、領を帶に扱^はし、前東榮より升り、屋に中して北面し、招くに衣を以てし、「皋、某^あ復れ」と曰ふこと、三たびす。衣を前に降^{くだ}し、受くるに篋を用てす。阼階より升り、以て尸に衣す。復者、後西榮より降る。)」

- (29) 馬王堆の二号墓から「長沙丞相」・「軹侯之印」・「利蒼」の印章が発見されたことから、二号墓の墓主は、前漢の長沙国の丞相で、恵帝の二年（前一九三年）に軹侯に封じられ、呂后の二年（前一八六年）に没した利倉（史記）恵景間侯者年表と考えられている（湖南省博物館・湖南省文物考古研究所編著、何介鈞主編『長沙馬王堆二、三号漢墓』第一卷、第三章「年代和死者」、文物出版社、二〇〇四年）。そして、一号墓・二号墓・三号墓の出土品・形態などから、一号墓の墓主の女性は利倉の妻であり、一号墓から「姜辛追」と釈読される印章が出土していることから、それは「辛追」という女性であると考えられている（『長沙馬王堆二、三号漢墓』第一卷、第三章「年代和死者」）。

- (30) この帛画については、一号墓のものは湖南省博物館・中国科学院考古研究所編『長沙馬王堆一号漢墓』上集（文物出版社、一九七三年）（日本語版は、関野雄翻訳代表、平凡社、一九七六年）、参「随葬器物」、一「彩絵帛画」に、三号墓のものは『長沙馬王堆二、三号漢墓』第一卷（前掲）、第二章、第四節、四「帛画」に詳しい。

- (31) 余英時氏の述べる、遺体を覆い、後に棺を覆う布とは、「襌」のこと。余英時氏は、この帛画を、馬王堆漢墓出土の竹簡に見える「非衣」のことであるとし、「非」と「襌」は互訓であることから、それは「襌」であるとする（『東漢生死観』一三一頁—一三三頁。前掲『長沙馬王堆二、三号漢墓』第一卷も、三号墓出土帛画を、「非衣」帛画とする。）。この見解は、「座談長沙馬王堆一号漢墓」（『文物』一九七二年第九期）における唐蘭氏と俞偉超氏の指摘に基づく（『東漢生死観』一二二頁—一二三頁の注）。俞偉超氏は、馬王堆竹簡の「非衣」

とは、『荀子』礼論篇に「無褚」と見えるものであるとし、『礼記』檀弓上篇「褚幕丹質（褚幕は丹質）」の鄭玄注に「以丹布幕爲褚、葬覆棺（丹布の幕を以て褚を爲り、葬には棺を覆ふ）」とあることを挙げ、褚は丹色であり、馬王堆一号墓出土の帛画も赤帛を地とすると指摘する。解釈上、「無」（「無」は遺体を覆うもの（『荀子』礼論篇楊倞注）、「褚」は棺を覆うものとされるが（『礼記』檀弓上篇鄭玄注）、それらが「復」で用いられる衣服とともに同一のものであるとする漢代の注釈は確認されない。なお、湖南省博物館・中国科学院考古研究所編『長沙馬王堆一号漢墓』上集（前掲）は、この帛画の用途について、葬儀の際に用いられた旌幡（はた）と推測する。

(32) 『礼記』雜記上篇・喪大記篇の鄭玄注に「復、招魂復魄也（復は、魂を招き魄に復するなり）」とある。

(33) 『礼記』王制篇「天子七廟。……諸侯五廟。……大夫三廟。……士一廟。……庶人祭於寢。（天子は七廟。……諸侯は五廟。……大夫は三廟。……士は一廟。……庶人は寢に祭る。）」、『礼記』祭法篇

「王立七廟一壇一壇。……諸侯立五廟一壇一壇。……大夫立三廟二壇。……適士二廟。……官師一廟。……庶人無廟。（王は七廟一壇一壇を立つ。……諸侯は五廟一壇一壇を立つ。……大夫は三廟二壇を立つ。……適士は二廟。……官師は一廟。……庶人は廟無し。）」廟は先祖を祭るみたまや。天子が立てる「七廟」を七世代先までの廟と解するのは三国魏の王肅の説である。それに対し、鄭玄の説では、「七廟」のうちの二廟は周の文王・武王の廟であり、天子は諸侯と同じく五代先までの廟を立てることができる。また、庶人は無廟と記され、二代先までの廟を立てることができるのは適士（鄭玄の解釈によれば、士の三階級の身分である上士・中士・下士の中の、上士）である。

(34) 『説苑』弁物篇「子貢問孔子『死人有知、無知也。』孔子曰『吾欲言死者有知也、恐孝子順孫舛生以送死也。欲言無知、恐不孝子孫棄不葬也。賜欲知死人有知、將無知也、死徐自知之、猶未晚也。（子貢、孔子に問ふ、『死人に知有りや、知無きや』と。孔子曰く『吾、死者に知有りと言はんと欲せば、孝子順孫の生を妨げて以て死を送るを恐るるなり。知無しと言はんと欲せば、不孝の子孫の棄てて葬らざるを恐るるなり。賜や、死人に知有りや、將た知無きやを知らんと欲せば、死して徐ろに自ら之を知るも、猶ほ未だ晩からざるなり。』と。）」。

『說苑』は、前漢後期の儒學者、劉向が編纂した説話集。二十卷からなる。収録されている説話は、春秋時代から前漢初期の故事に材をとり、儒家の立場から政治の教訓を説く内容が中心である。

(35)

桓譚『新論』「形神」「精神居形體、猶火之然燭矣。如善扶持、隨火而側之、可毋滅而竟燭。燭無、火亦不能獨行於虛空、又不能後然其炷。炷猶人之耆老。齒墮髮白、肌肉枯腊、而精神弗爲之能潤澤。内外周遍、則氣索而死、如火燭之俱盡矣。人之遭邪傷病而不遇養良醫者、或強死、死則肌肉筋骨常若火之傾刺風而不獲救護。亦道滅、則膚餘幹長焉。(精神の形體に居るは、猶ほ火の燭を然やすがごとし。如し善く扶持し、火に隨ひて之を側だてば、滅ぶる毋くして燭を竟ふべし。燭無くんば、火も亦た獨り虛空に行くこと能はず、又後に其の炷を然やす能はず。炷は猶ほ人の耆老のごとし。齒墮ち髮白く、肌肉枯腊して、精神之が爲に潤澤する能はず。内外に周遍せば、則ち氣索きて死し、火・燭の俱に盡くるがごとし。人の邪に遭ひ傷病して供養良醫に遇はざる者、或いは強死し、死せば則ち肌肉筋骨、常に火の刺風に傾きて救護を獲ざるがごとし。亦た道滅び、則ち膚餘り幹長し。)(『弘明集』卷五「桓君山新論形神」)。「弘明集」に引く作者は「晉桓譚」に作る本があり、そのため、晉の華譚の作とする説もあるが、漢の桓譚とする説が有力である。中国科学院哲学研究所中国哲学史組編『中国哲学史資料選輯 兩漢之部』(上)「新論」(中華書局、一九六〇年)、牧田諦亮編・校記『弘明集研究 訳注篇上』(京都大学人文科学研究所、一九七四年)参照。桓譚は、前漢末から後漢初期の儒家官僚。後漢の光武帝に対し、当時流行して光武帝も信じていた讖(呪術的な予言書)を批判したために左遷され、その途上で病没した。

(36)

王充『論衡』論死篇「人之死、猶火之滅也。火滅而燭不照、人死而知不惠。二者宜同一實。論者猶謂死有知惑也。人病且死、與火之且滅、何以異。火滅光消而燭在。人死精亡而形存。謂人死有知、是謂火滅復有光也(人の死するは、猶ほ火の滅するがごときなり。火滅して燭照らさず、人死して知恵ならず。二者宜しく同一實なるべし。論者猶ほ死して知有りと謂ふは惑ひなり。人の病みて且に死せんとするは、火の且に滅せんとすると、何を以て異ならん。火滅し光消ゆるも燭は在り。人死して精亡ぶも形は存す。人死して知有りと謂ふは、是れ火滅して復た光有りと謂ふなり。)。『論衡』では、合理的な立場から伝説・迷信や伝統的な説を批判する

とともに、桓譚を高く評価する。

- (37) フォイエエルバッハは、講演会資料ではPaul von Feuerbachとするが、ドイツの唯物論哲学者Ludwig Andreas Feuerbachのこと。その著*Todesgedanken*（『死の思想』）の“Der physische Grund des Todes”（『死の自然学的根拠』）に、「肉体に対する魂の關係は、物質に対する火の關係と同じ關係である。身体は魂のしんであり栄養素である。いかなる物質も存在しないところにはいかなる火も存在しない。火はそれの物質に依存し、その物質に必然的に拘束されている。」（船山信一訳『フォイエエルバッハ全集』第一六卷『死と不死』、福村出版、一九七四年）とある。

- (38) 胡適（一八九一—一九六二）は中国の思想家・文学者。白話文学を提唱する文学革命を先導したが、後に伝統思想を擁護する立場に立ち、内戦中の一九四八年、アメリカに亡命した。余英時氏が指摘する胡適の説は、『東漢生死観』（一四三頁、注①）では、胡適の論著“The Indianization of China: A Case in Cultural Borrowing”（*Independence, Convergence, and Borrowing in Institutions, Thought, and Art*, Harvard University Press, 1937, III, East and West）二二四頁—二二五頁を挙げる。

- (39) ジョセフ・ニードムJoseph Needham（一九〇〇—一九九五）はイギリスの生化学者・科学史家。発生生化学の研究者であったが、後に中国科学史の研究を進め、*Science and Civilization in China*（『中国の科学と文明』）を著した。余英時氏が指摘するニードムの説は、『東漢生死観』（一四三頁、注②）では、*Science and Civilization in China* 第五卷・第二冊・第三三章“Achemy and Chemistry”九八頁の注Cを引用する。

- (40) 馬王堆三号漢墓出土、簡牘（一）、遺策「十二年二月乙巳朔戊辰、家承（丞）奮、移主臧（葬）郎中、移臧（葬）物一編、書到先選具奏主臧（葬）君（十二年二月乙巳朔戊辰、家承の奮、主臧郎中に移す。臧物一編を移す。書到らば先づ選具して主臧君に奏せよ。）。湖南省博物館・中国科学院考古研究所「長沙馬王堆二、三号漢墓發掘簡報」（『文物』一九七四年、第七期）、『長沙馬王堆二、三号漢墓』第一卷（前掲）第二章、第四節、「簡牘」参照。『東漢生死観』（一四五頁）に言及されている。

- (41) 江陵鳳凰山一六八号漢墓出土竹牘「江陵丞敢告地下丞（江陵の丞、敢て地下丞に告ぐ）。「丞」は次官。紀南

城鳳凰山一六八号漢墓発掘整理組「湖北江陵鳳凰山一六八号漢墓発掘簡報」(『文物』一九七五年第九期)、陳直「関于“江陵丞”告“地下丞”」(『文物』一九七七年第二期)参照。『東漢生死観』(一四五頁)に言及されている。湖北省江陵県の鳳凰山には、戦国時代から前漢時代にかけての墓群があり、その中の五基(八号・九号・一〇号・一六七号・一六八号)の墓から文書が出土している。江陵鳳凰山漢墓出土文書については、杉本憲司「漢墓出土の文書について―特に湖北江陵鳳凰山漢墓について―」(『檀原考古学研究所論集』第五、吉川弘文館、一九七九年)参照。

(42) 江陵鳳凰山一〇号漢墓出土六号木牘「張偃敢告地下主(張偃敢て地下主に告ぐ)」。「関于鳳凰山一六八号漢墓座談紀要」(『文物』一九七五年第九期)参照。『東漢生死観』(一四五頁―一四六頁)に言及されている。

(43) 『太平経』庚部卷一百十四、不用書言命不全訣篇「爲惡不止、與死籍相連、傳付土府、藏其形骸。何時復出乎。精魂拘閉、問生時所爲、辭語不同、復見掠治、魂神苦極。是誰之過乎。(惡を爲すこと止まずんば、死籍と相連ね、土府に傳付し、其の形骸を藏す。何れの時にか復た出でんや。精魂拘閉され、生時に爲す所を問ひ、辭語同じからずんば、復た掠治せられ、魂神の苦極まる。是れ誰の過なりや。)」。『東漢生死観』(一四九頁)に引用されている。

(44) 『東漢生死観』(一四四頁―一四五頁)では、『太平経』に見える「命曹」(卷一百十、大功益年書出歲月戒篇)・「壽曹」(卷一百十一、大聖上章訣篇・善仁人自貴年在壽曹訣篇)・「善曹」(卷一百十一、善仁人自貴年在壽曹訣篇)・「惡曹」(卷一百十一、善仁人自貴年在壽曹訣篇)を指摘する。

(45) 「尚」は「主(つかさどる)」の意で、尚書は、もと秦の時に殿中で文書の発給を掌る官職であり、漢においても踏襲された。その後、前漢成帝の建始年間(前三二―前二八)に、尚書五人を置き、そのうちの一人を僕射とし、他の四人には「常侍曹」・「二千石曹」・「民曹」・「客曹」の四曹を分掌させたという(『通典』卷二二)。

(46) 泰山は山東省泰安市にある山。中国五岳(東岳・泰山、西岳・華山、南岳・衡山、北岳・恒山、中岳・嵩山)の一つであり、古くから神聖な山として信仰された。

(47)

梁父は泰山の麓の小山。「国家祭祀」は封禪のこと。天子が天地を祭る封禪の儀式は、泰山では封、梁父では禪が行われた。『史記』封禪書に、「管仲曰『古者、封泰山、禪梁父者、七十二家』」（管仲曰く『古者、泰山に封じ、梁父に禪する者、七十二家』）とある。『東漢生死観』（一四八頁）は、『史記』封禪書「始皇遂東游海上、行禮祠名山大川及八神、求僊人美門之屬。……八神、……。二曰、地主。祠泰山梁父。蓋天好陰。祠之必於高山之下小山之上。（始皇、遂に東のかた海上に遊び、行くゆく名山大川及び八神を禮祠し、僊人の美門の屬を求む。……。八神とは、……。二に曰く、地主。泰山梁父に祠る。蓋し天は陰を好む。之を祠るときは必ず高山の下の小山の上に於てす。）」を指摘し、それを梁父で「地主」を祭ることの根拠とする。

(48)

郡の太守のこと。

(49)

『東漢生死観』（二五〇頁）は、『後漢書』烏桓伝に「如中國人死者魂神歸岱山也（中國人の死者の魂神の岱山に歸するがときなり）」とあるのを挙げる。

(50)

『漢書』武帝紀太初元年（前一〇四）に「十二月、禮高里、祠后土（十二月、高里に禮し、后土を祠る）」とあり、『東漢生死観』（一一一頁）は、この年に蒿里で「地主」を祭る儀式を行ったと指摘する。「蒿里」が死者の住みかであることについて、『東漢生死観』（二五一頁、注②）は、『漢書』武五子伝の「蒿里召兮郭門閭（蒿里に召し郭門に閭す）」とその顔師古注「蒿里、死人里（蒿里とは、死人の里）」を指摘する。また、蒿里と「下里」との関係について、『東漢生死観』（二五一頁、注②）は、呉榮曾「鎮墓文中所見到的東漢道巫閭係」（『文物』一九八一年第三期）を挙げる。呉榮曾氏は、『漢書』韓延寿伝「百姓遵用其教、賣偶車馬・下里僞物者、棄之市道（百姓其の教を遵用し、偶車馬・下里の僞物を賣る者は、之を市道に棄つ）」の顔師古注に引く張晏注「下里、地下蒿里僞物也（下里とは、地下の蒿里の僞物なり）」を指摘する。

（ヨ・エイジ プリンストン大学名誉教授）

（ふるはし・のりひろ 東京大学人文社会科学系研究科次世代人文学開発センター研究員）

（あらた・もとのり 東京大学人文社会科学系研究科博士課程）