

「礼部文件」における江紹原のスタイル

—— フレーザー，周作人の影響から ——

小川利康

提要（中文）

笔者曾在〈江绍原和周作人 (I) (II)〉中提出：江在五四新文化运动时期，怀着实现社会改革的理想，通过研究宗教学来探索改革社会的理论框架，但由于他在报刊上发表的言论偏激，受到挫折。同时提出了江绍原的思想形成过程，当时《语丝》派和《现代评论》派之间存在尖锐的矛盾，而和两派都有交往的江绍原始终处于左右为难的处境，1924年下半年以后，在周作人的影响之下，江绍原的思想发生了明显的转变。

小文以〈礼部文件〉为主要材料，探讨江绍原如何接受弗来则（J. G. Frazer）及周作人的影响，得到了下列结论。

一，1924年底，江绍原在〈译自骆驼文〉及〈礼的问题〉上承认自己过去的宗教学研究的破产。与此同时表明以后准备通过民俗学研究〈生活艺术〉。这虽是“改行”，但是他始终不渝地怀着通过改进道德而改革社会的思想。

二，周作人作为〈礼部总长〉，参与〈礼部文件〉系列作品。当中周作人引用或谈及J.G.Frazer的文章都对江绍原批评礼教的作品产生了深刻的影响。当时的两人的来往信札也证明江绍原在周作人的引导之下接受Frazer的理论框架。

三，江绍原虽然充分利用Frazer的理论框架，但是江绍原接受Frazer的影

响也并不是全面的。Frazer认为过去的〈野蛮性〉也为了现代文明社会道德作出一分贡献，但身在中国社会的江绍原还面临着封建主义的挑战，不可能容许一分〈野蛮性〉的存在。与此同时，江绍原碰到一个矛盾。即：依靠Frazer的理论框架，批评中国社会而追求理想，这总不免有〈西洋〉的影子，虽说批评中国的封建主义，但自己也作为中国人无法避免责任。笔者认为面对现实(中国)与理想(西洋社会)的矛盾使江绍原炼出独具一格的文体style。

0. はじめに

江紹原(1897~1983)は、中国民俗学創始者の一人である。その論考や民俗学にまつわる小品の多くは『語絲』『晨報副鐫』に掲載され、ユーモラスな言辞のなかに鋭い現実批判が込められたものが多く、『語絲』系作家の一人としても数えられる。本稿では、その特色が最もよく窺われる「礼部文件」を通して、彼の文章のスタイルがいかなる過程を経て生まれたか検討する。

まず、これまでの拙稿の論点を整理しておく。その中心的な問題となったのは、1920年代の文壇における江紹原の位置づけであり、とりわけ彼が終生師事した周作人との関係を中心に論じてきた⁽¹⁾。簡潔に整理するならば次のようにまとめられる。

(1) 五四時期の新文化運動のなかで社会改革の理想に燃えて宗教哲学を学んだ江紹原は、アメリカ・シカゴ大学(大学院)宗教学を修め、23年夏、帰国後ただちに母校北京大学の教壇に立った。教鞭を執るかたわら、彼がもっとも熱意を持って取り組んだのは、新たな社会改革理念の中核たりうる宗教理念の模索であった。

(2) 『晨報副鐫』を中心とする旺盛な執筆活動のなかで高い理想を掲げ、幾たびか論争を繰り広げたが、性急すぎる理想は自己撞着の中で挫折し、頓挫せざるを得なかった。これが次項で述べる彼の思想的転回点を準備することにな

る。

(3) 1920年代における江紹原の如上の思想的足取りには、当時の文壇を代表する『語絲』派・『現代評論』派間の尖鋭な対立が影を落としており、双方と交流のあった江紹原は一再ならず苦渋の選択を迫られた。特に24年後半から顕著となる江紹原の思想的転回点には、周作人（『語絲』主編）の影響が決定的な役割を果たした。

本稿では、江紹原の思想的転回点を明らかにした「礼部文件」シリーズと関連する作品群を読み解くことによって、五四以来の宗教理念追究の情熱を、いかにして独自のフォークロア研究（民俗学）に転化させたのか、更に礼教⁽²⁾に代表される伝統的文化批判の方法としての何を民俗学から学び取ったのか検討する。また、それらの過程において強い影響力を持った周作人との思想的接点も明らかにしたい⁽³⁾。

1. 「礼部文件」における方法——その構成と展開

「礼部文件」すべてに共通する主題は、禁忌（タブー）である。具体的なテーマとしては、婚姻（性）と生産、経血、誓願における血のほか、毛髪・爪・髭にまつわる迷信などが取り上げられ、現代社会の封建性批判を意図したものとなっている。江紹原は『周礼』などの儒教経典を分析する一方、フレーザー『金枝篇（Golden Bough）』などの人類学文献からも多くの実例を援用し、礼教そのものが古代からの「野蛮性の名残り」を含んでおり、その伝統的権威も今や無効であることを訴えるものであった。「礼部文件」に見られる多くの引用が示すように、フレーザーの著書は江紹原にとって「教科書」ともいえるべき理論的支柱であった。また、このフレーザーの影響の媒介者となった周作人からも多くの示唆を得ていたことは想像に難くない。『金枝篇』を始めとする

人類学関連文献の多くは周作人蔵書から借用されたものであることが、現存する書簡から裏付けられるからである⁽⁴⁾。

以下では、まず「礼部文件」全体の構成を見ておく。

「礼部文件」は、周作人「生活的芸術」に対する江紹原のコメント（「礼的問題」『語絲』2期）に端を発し、一部には周作人や他の同人の文章も織り込みながら、『語絲』（週刊）、『晨报副鐫』（日刊紙の附録）に不定期ながら1年余りにわたって連載された。発表順に文章を掲げると、

1924年11月：礼部文件一「生活の芸術」（周作人）	『語絲』創刊号
12月：礼部文件二「礼的問題」	『語絲』2期*
12月：礼部文件三「女禪心理之研究」	『語絲』5期*
1925年8月：礼部文件四「關於内務部礼制編纂会呈文」	『語絲』38期*
8月：礼部文件五「催生」	『猛進』38期
9月：礼部文件六「周官媒氏」	『語絲』43期
10月：礼部文件額外文件	『語絲』50期*
11月：礼部文件七「読経救国論発凡」	『語絲』53期
12月：礼部文件八「血、紅血」	『晨报副鐫』
1926年1月：礼部文件九「髮鬚爪」	『京報副刊』

●『』は掲載紙を、年月日は掲載日時（連載の場合は開始した月）を示す。「礼部文件」として系統立てて呼ばれるようになったのは礼部文件六からで、タイトル一覧が附されているので、そこでの呼称に従っている。特に注記のないものは江紹原の単著、*印は両者が執筆したもの。

以上の文章はあくまでも主要なものに限ったため、全貌を窺うに足るものではない。しかし、「礼部文件」にかかわる全ての文章を検討するのも現時点では

不可能に近い。「礼部文件」に対するコメントは「小品」「大家的小品」（みんなの小品）として、『語絲』、『新女性』、『貢献』、『一般』に掲載され、現在確認し得ているものだけでも450篇に達する。その多くは周作人、『語絲』同人、さらには読者から寄せられた短文だが、江紹原自身も必ずコメントをつけ、従来の自説を補足修正している。当時のこうした議論の広がりや、30年代以降の民俗学の発展を考えると、多くの材料を提供してくれるのだが、ここでは議論の必要に応じて参照するにとどめることにし、「礼部文件」と名付けられた上記の作品に限定して検討してゆきたい。

2. 「生活の芸術」と「礼 (rite/art)」

1924年末、『語絲』発刊とともに、江紹原は従来の宗教学研究からフォークロア研究へと大きな転換を経験する。その主たる原因は既に別の拙稿で検討したので、ここでは立ち入らない。ただ、『語絲』創刊号に発表された「訳自駝文（ラクダ語より訳す）」は、「礼部文件」シリーズには含まれないものの、大きな方向転換を示唆するものとして注目に値する。

初め学問を身過ぎの糧にしたいと出国した時（宗教哲学を学ぶためにシカゴ大に留学した：小川注）、小さな布袋一つ持っていたが、言うだに腹立たしいことに、いつの間にやら袋の奴は私には一言の挨拶もなく沢山の穴をあけてしまった。私が拾えば、奴がれは落とすという始末で、双方あべこべのままそれぞれの仕事に何年もの間励んできたが、いま袋を開いてみれば残っているのは殆ど皆無だった⁽⁵⁾。

さらに、

本当ならば謝罪の上、世をはかなんで、この世とおさらばすべきだった。幸い旗頭のラクダに、なにやら学問を創造する方が学問を飯の種にするよ

りもずっと上等だと言われたので、学問で身過ぎをし損なっても、恥ではないのだと解釈した。いま私は毎日喜び勇んで東奔西走、何校も授業を掛け持ちして北京大の給料欠配の穴埋めをし、それからもちろん学問創造のためにも奔走している⁽⁶⁾。

諧謔味の強い文体は、この頃からの特徴である。文中にも見える「ラクダ」とは、当時の北京で荷駄運搬に使われたラクダに自らを喩えたジョークで、砂漠のような精神的風土で生きる知識人の立場をイメージしている。このジョークは、江紹原に限らず、周作人の書齋・苦雨齋に集った作家学者達の間で使われていたもので、周作人を主編とする同人誌『語絲』で用いられたのは極めて自然なことと言っても良いだろう⁽⁷⁾。のち26年7月に刊行された雑誌を『駱駝』と名付けているほか、31年創刊の同人誌では『駱駝草』（ラクダに与える精神的な食料の意味）と引き継がれ、かなりの愛好ぶりである。従って、ここでの「旗頭のラクダ」とは言うまでもなく周作人のことである。

やや比喩的とはいえ、その由来を踏まえれば意味は明瞭となる。第一に、アメリカで宗教学を学んだにもかかわらず、留学の成果が生かせず、挫折に終わったこと。第二に、その挫折のなかから、新たな学問、すなわちフォークロア研究に方向転換したこと。そして、第三に、その転機が「旗頭のラクダ」周作人によってもたらされたものであること。こうした江紹原の思想上の大きな方向転換を物語るものとして読むことができる。

このように読み解くならば、『語絲』創刊前後に、周作人の影響下で江紹原の思想的な脱皮が行われたことは疑いなく、そのプロセスは「礼部文件」に見いだすことが出来るはずである。事実、以後の『語絲』誌上で両者はお互いに言及しあい、「礼部文件」以外の文章においても親密な関係を保っている。いかに同人誌といえども、商業誌に遜色ない部数と影響力を保った雑誌で、これ

ほど師弟関係を明瞭に窺わせる文章は余り多くない。

では、その脱皮の過程で、江紹原の内面で何が起きたのか、従来の宗教学研究とどのように関係づけを行うことが出来るのか？ まず周作人「礼部文件之一・生活的芸術」と江紹原「礼部文件之二・礼的問題」での議論を検討する。

「生活的芸術」⁽⁸⁾での見解をまずまとめる。周作人によれば、現在の中国の道徳は宋代以降の儒教的リゴリズムだけで、それ自体も放縦主義を隠す方便となり果て、極端な禁欲に走るか、放縦を尽くすものだけとなってしまい、ハブロック・エリス⁽⁹⁾が言う「禁欲と耽溺」の両者を微妙に調和させる「生活の芸術(Life of art)」が欠落している。だが、この「生活の芸術」なくして、中国の新たな文明の建設はあり得ないという。また、この「生活の芸術」自体、決して目新しいものではなく、古代中国における「中庸」がこれに相当するという。ここでの見解の特徴は、理想的な道徳を古代の「中庸」に求めるアルカイックな姿勢である。文中でエリスを長文にわたって引用し、「生活の芸術」という言葉を借りながらも、その概念を最後に「中庸」に置き換えてしまう。そもそもが「中庸」によって説明できるものならば、エリスの引用は不要である。意識的か否かを問わず、ここに周作人の論理的飛躍が見て取れる。むしろ「中庸」という新たな意味を込めようとする意図を、そこに読みとるべきであろう。

この飛躍を見抜いた江紹原は、「礼的問題」で「先生はあまりに『礼』を理想化しすぎています」⁽¹⁰⁾と前置きしたうえで、かりに「本来的な礼」というものが、かりに宋代以前に存在したとしても、それが全て合理的なものであったとは考えられないと反論して、次のように述べる。

人類学研究者の教えるところでは、世界各地の野蛮民族の殆どが一種の礼や楽を持っており、野蛮人はその生から死に至るまで、毎日事ごとに

「礼」に支配されている。(中略) 野蛮人の礼は文化的複合体であり、我々の視点から分析するならば、少なくとも「法術」(Magic)、道徳、保健衛生の要素ばかりか、芸術(狭義)の要素が含まれている。中国の真の「本来的な礼」も、やはりそうしたものであると思う⁽¹¹⁾。

議論の当否からすれば、明らかに江紹原の指摘が正当であることは、周作人も同時に掲載された返答で認めている。だが、この批判は、同時に「恐らく宋代以降の道学家を批判せんがための」⁽¹²⁾アンチテーゼにすぎないのであろうと、周作人の主張に一定の理解を示しており、正面きっての批判といえるものではなかった。更に続く一節では「本来的な礼」の追求自体に強い共感を示し、次のように述べる。

どんなに古い「礼」であろうと、もしも我々の科学知識・道徳規準・芸術的センスによって、十分洗練させ、改造しなければ、決して今日の我々の役に立たないだろう⁽¹³⁾。

さらに、こうして洗練された「生活の芸術」こそ、従来の宗教と等価のものであって、「我々の宗教」たりうるのだと主張する。文中、「アメリカ留学時代から考えていたこと」と述べるように、かつての宗教学徒としての面目が窺われる一節である。ここで改めて、1924年以前の彼の主張を振り返ってみるならば、同様の見解を見いだすことは決して困難ではない。

20世紀は無宗教だ、労働階級に宗教はない等の説が、最近国内では盛んだ。また、ベルグソン哲学、ドレッシュの生の哲学も一部の人が提唱している。これら論調に関心を寄せるものは、シヨウの劇作を読むべきであ

る。なぜなら、ショウ自ら述べるように、新たな生の哲学とベルグソン哲学を拠り所として、20世紀の創造進化した宗教を発展させ、普通の人々を奮い立たせ、団結させ、社会救済へ向かわせようとしているのだから。
〔蕭伯訥『生而上学』〕〔バーナード・ショウ『メトセラに帰れ』〕1922年＝留学時代執筆)⁽¹⁴⁾

今日求められているのは不合理な宗教を打ち倒し、合理的な宗教を作り出すことである。宗教を正す良い処方箋は無宗教ではなく、良い宗教である。〔吳稚暉先生的新信仰与旧宗教〕1923年11月)⁽¹⁵⁾

これまでの主張と共通しているのは、「礼」すなわち道德規範は、常に時代とともに洗練され、進化すべしという確信である。一方の周作人がやや夢想的に「本来的な礼」を古代に求めたのに対し、未来に実現可能なものとして想定しているわけだ。文中の「創造進化した」「合理的な」宗教とは、基督教の理心論を思わせる言葉である。徹底した合理性を備えた宗教となれば、論理的には万人に例外なく受け入れが可能になるはずだが、これは常識的道德でもないかぎり極めて困難である。にもかかわらず、それを追求し続けたところに、江紹原の宗教学挫折の理由が示されていると言って良いだろう。いわば宗教に対して無い物ねだりをしていて、と言ってよい。

この後、「礼部文件」では理想論から一転して、古代の「野蛮」な負の遺産が、どのように継承されたかを検討している。現実の「礼」批判によって、現代の「礼」を理想的な「生活の芸術」へと「創造進化」させるという、いわば消去法の発想へと転じたのである。この結果、研究手法や文章のスタイルには大きな変化が生まれることになる。ただし、発想・文章スタイルの変化に係わらず、根本的には江紹原の「生活の芸術」がすぐれて社会的なものであ

るのは当然で、文中頻出する「我々」の「宗教」、あるいは「我々」の「生活の芸術」という言葉からも窺われる。これに対して、周作人における「生活の芸術」は、必ずしも社会的な規範をイメージするものではなかった。もう一度「生活の芸術」を引いてみる。

生活とは容易なことではない。生物として（動物としての人間らしく：小川注）、自然に簡素に生活する、これが一つ。生活を一種の芸術として、微妙に美しく生活する、これも一つの方法である。二者のほかに道はなく、有るとしても禽獣にも劣る乱れた生活しかない。エリス(Havelock Ellis)は、この問題について精妙な意見を持っていて、彼は宗教的禁欲主義を退ける一方で、禁欲もまた人間性の一面であると考えている。歓楽と節制は共存し、対立的でなく相互的であるとする¹⁶⁾。

「生活の芸術」の内実が江紹原のそれと異なるのは明白であろう。とはいえ、両者の「生活の芸術」という大きな概念を、ここで直ちに比較するのも困難である。ただ、両者の持つ傾向として、江紹原が常に社会性を意識して論じていたのに対し、ここでの周作人は個人の内面規範としての「生活の芸術」に傾いていることは指摘しておいてよいだろう。この違いは、当時の中国においての文明批評の方法として、等しくフォークロアを取り込んだ両者の資質の違いも示唆しているように思われる。

こうした方向性の違いをあらみつつも、江紹原は「礼制の問題」の結びで、周作人に新たな礼を制定するため、「礼部総長」となっていただきたい、そうすれば、本家本元の「周公の礼」¹⁷⁾をよりも、ずっと良いものができあがると述べ、この冗談をうけて、周作人は江紹原を「礼部次長」に任じ、「礼部文件」の連載が始まった。

3. 「文明的野蛮」(ハイカラな野蛮)

上述のように「礼部文件」に一貫するのは、近代中国に残る「野蛮人(savage)」の遺風たる封建的な慣習・制度への痛烈な批判意識である。20年代当時、旧来の伝統文化はあらゆる局面で西洋の科学合理主義の挑戦を受けたが、なおも根強く支持を受けてきた。その所以は、必ずしも西洋文化への感情的反発のためばかりではない。礼教に代表される伝統的文化・制度が、個人の感性レベルまで浸透していたためである。たとえば、文学における古文などは、手に馴染んだ思想表現の手段として、また朗誦時における音楽性において、はるかに白話(口語)に勝り、当時の読書人が捨てきれなかったものといえる。「礼部文件」掲載開始当時、新文化運動の担い手たちは、すでに思想的分岐点に達しており、伝統文化の全面否定ではなく、選択的に再評価しようとする「国故運動」が盛んとなっていた。その中で、伝統的「礼」の実態が「野蛮人」の慣習を洗練させつつも、やはり一面では継承するものであったという江紹原の指摘は、十分に衝撃的であった¹¹⁸。「礼部文件」に対する反響が「小品」「大家的小品」(みんなの小品)として『語絲』に多数掲載されたことは、その証左といえる。

まず、『髮鬚爪——関于它們的風俗』(「礼部文件之九」を改稿し、単行本化したもの)の序言から、江紹原自身の言葉に注目してみる。「礼部文件」のモチーフが窺われる一節である。

我らが時代は科学發達の時代である。

が、しばし待て。西洋人ならばかく申して宜しい。我々中国人は、この科学のために何ら重要にして不朽の貢献を残してはいない。しかも、科学の成果と利点は——物質、知識、精神の分野を問わず——我々も既に自力、

他力で受容、享受し、決して僅かなものではないが、十全というにはほど遠い。従って、中国人にふさわしいのは、我らが時代とは西洋科学発達の時代、という言葉ではないかと思われる⁽¹⁹⁾。

科学を「西洋」という限定つきで述べるのは、科学が自己のなかで十分内在化されていない謂であろう。また、裏返していえば、科学に対する強い信頼の表明とも読める。五四時期の新文化運動から五年、既に一定の成果を収めたとはいえ、江紹原はなお懐疑的であった。「根本的に思想の革命・変容が生まれていないのに、その表層だけが漆のように西洋科学に覆われている人間」⁽²⁰⁾ばかりが増え、そうした人々は一朝ことがあれば、きっと深層に眠っている伝統的な思想が「正体をあらわし」てしまうだろうという。こうした危機感は、周作人も共有しており、たとえば「狗抓地毯（犬は絨毯をひっかく）」で、フレーザーの『金枝篇』⁽²¹⁾『サイキス・タスク（The Psyche's Task）』⁽²²⁾に依拠しつつ、個人的な恋愛問題が社会的指弾を受けることがあるのは、「野蛮性の名残り」《蛮性的遺留》であるとして、植物の生育と人間の性行為には相関関係があると信じた野蛮人が、掟からはずれた恋愛を集落全体の安否に係わるものとして厳しく罰した事例を紹介し、次のように述べる。

こうした御先祖からのツケは我々各人が持っており、処分するのは容易でないが、科学の力を借りて、少しでも実態を知り、理知によって常に自戒すれば、幾らかはましだろう。道徳の進歩は、迷信の増加によってではなく、理性の純化によらねばならない⁽²³⁾。

野蛮性の名残り、道徳の進歩、科学といった概念は、江紹原と共通する。周作人に即して言えば、1919年に「思想革命」などで既に表明されていた考え方

であった。五四時期以来、新文化運動のなかで強い憧憬をもって迎えられた「科学」の概念に含まれるべきものは極めて広範だが、この時点での周作人、江紹原にとっての「科学」とは、フレーザーに代表される人類学におきかえ可能な概念であろう。それを裏付けるように「礼部文件之三・女褲心理之研究」では、女子学生の服装について「袖は必ず腕に齊（ひと）しく、裙（スカート：小川）は必ず脛（すね）に及ぶ」よう定めた教育界連合会に対し、周作人は辛辣な批判をしている。

まこと李笠翁のいう「秘器は掩藏し、家珍は愛護す」に過ぎない。笠翁は他人が盗み見して妄想逞しくするのを心配し、教育界の諸兄は自らが他人を盗み見して妄想逞しくせぬかと心配したが、その意図こそ違えど心根は同じで、いずれも野蛮思想の名残である²⁴。

「野蛮思想の名残り」とは、上の文章でも述べられていたものである。取り締まり側のロジックは、例えば「衣は以て体を蔽（おお）い、また以て身を彰（あらわ）すと、昔賢戒める所、矧（いわん）や女生、衆流に仰望せられ」²⁵と伝統的儒教倫理を踏まえたものであり、旧来の女性観、倫理観に訴えて禁じようとするものであって、当時も一定の説得力を持っていたと考えられる。これに対し、周作人は、H. エリスの著書を参照しながら、次のように反論を展開する。

シュルダー（Th. Schroeder：エリス『夢の世界』第7章から引用）が述べる如く、現代の文芸・科学・美術などの大作を発禁するのも、この原始思想に基づいている。猥褻性が対象自体に有り、それを猥褻と感じる当事者には無いと思ひこみ、発禁が必要なのは当の本人自身なのだと分かっ

ていない⁽²⁷⁾。

この中でロジックの中心となるのは、官憲が猥褻性を規定し、その規定によって感受性のあり方が規制される倒錯性への反発である。この伝統的礼教倫理の倒錯性を「野蛮思想の名残り」と結びつけるため、「野蛮人は自分を客観化して、自分の行為の責任を他に転嫁するが、子供・狂人にも同様の傾向が認められる」⁽²⁷⁾と周作人は補足している。これは、「道徳の進歩」が「迷信」によらず、「理性の純化」（この場合はエリスの性科学に依拠）によってでなければならないというロジックを実際に適用した例と見なすことができるだろう⁽²⁸⁾。

さらに、「野蛮性の名残」としての伝統倫理批判は、こと猥褻に限らず、他のタブーに対しても適用され、「礼部文件之五・催生」では性行為が農耕に影響を及ぼすという信仰や婚礼について論じている。まず具体例として凶作の際に限って定められた礼に従わずとも結婚が許されるという記述（『周礼』「地官・大司徒」）を挙げ、「野蛮時代の中国には、もともと男女の性交によって生物の繁殖を促す風習があったのではないか」⁽²⁹⁾と江紹原は指摘する。「野蛮性の名残」が「周礼」にも見出されるという推測である。こうした推測を裏づけているのがフレーザーであることは、同時期に発表された周作人「薩満教的礼教思想（シャーマニズムの礼教思想）」から窺われる。二人は誌上ばかりでなく、周作人の苦雨齋での談論のなかで得た共通の発想によって執筆していたことを示すものと言って良いだろう。周作人は、四川省の督弁が密通を犯した学生を道徳擁護の名目で射殺したこと、湖南省の省長が雨乞いのために禁欲しているという実例を紹介してから、まさしく「礼教」の名の下に行われている美德が実はシャーマニズムに基づくものだと言及して、フレーザーの言葉を引く。

フレーザー博士 (J. G. Frazer) は、『サイキス・タスク』(Psyche's Task) 第三章において、迷信と両性の関係について「彼ら(野蛮人)は、ある種の性的行為を行うか禁ずることで動物の繁殖、植物の成長を促すことができる」と信じているのである」と述べる⁶⁰。

江紹原が「催生」で依拠していたのは、まさしくこのフレーザーの指摘であろう。経典に即した検証において、どれだけ礼教に適用できるかという試みだったと言える。続く「礼部文件之六・周官媒氏」では、その推論を更に進めて、「男三十にして娶(めと)り、女二十にして嫁がしめ」(『周礼』「地官・媒氏」)という一節を引き、余りに高い結婚年齢の非現実性を指摘し、実際には行われなかった礼教の空論ではなかったかと推測する。その上で、むしろ『周礼』中の禁止規定のなかに野蛮時代の風習の残滓が窺われるとして次の一節を紹介する。

中(仲)春の月、男女を会せしむ。是の時に於いて、奔る者は禁ぜず⁶¹

なぜ「仲春之月」だけは、男女を集め、自由に恋愛をさせ、礼に従わずに「奔る」者も許すのか、という疑問を呈し、従来の経学的解釈は非合理であると排したうえで、本来「仲春之月」とは古代の「恋の季節(原文ではユーモラスに Mating Season <=交尾の季節>という言葉を使っている)」であり、男女の性行為が豊作をもたらすという信仰に基づくものではないかと述べて、次のように推測する。

「仲春之月」というのは、本来は太古の男女が自由に結ばれるシーズンだったが、後に礼教のタガがはめられるようになって、男女は礼に則って

婚礼をせねば軽蔑されるようになった。とはいえ、古来の風俗も容易には断ち難く、仲春になると、礼教の網をかいくぐって、相慕うものたちは桑中の密会を果たすのだ。「礼」化されたものは恥知らずと強く非難しようとも、同情するものは非難するに忍びないのだ⁶²⁾。

礼に適わぬとして『周礼』で禁じられているのは、世俗で行われていた古代からの俗習であるはずであり、そこに本来的な古代風俗が窺われるというのが、ここでの江紹原の発想である。したがって、その礼教自体は当時の段階では洗練された文化であったとしても、「野蛮性の名残り」は免れない。江紹原は周作人以上に文献を精査博搜するなかで、經典自体に含まれる太古の風俗の残滓を見出し、そのことによって、礼教の致命的な後進性を明らかにしようとしたのである。この後、フレーザーを理論的基盤としつつも、經典のほか、白話小説、筆記類も資料に加えて、現代中国と「野蛮時代」の接点を見出す試みが、本格化して行くことになる。一方の周作人の「礼部文件」への関与こそは減少するが、やはりフレーザー等に依拠した礼教批判は書き継がれてゆく。

ここまで見てきた「女禱心理之研究」「催生」「周官媒氏」は、いずれも性に係わる「野蛮性」の解明にあったが、性のみ限定されるわけではなかった。むしろ共通項として強調しておきたいのは、当時の社会の後進性批判である。中華民国成立後も北京は実際的には軍閥の勢力下にあつて、なおも復古的空氣が濃厚であり、「礼部文件七・読経救国発凡」が発表された1925年末は、馮玉祥が北京の喉元である天津を制圧し、国民党の北伐の機運も高まり、北京の段祺瑞政権は風前の灯にあつたが、未来を樂觀できる状況ではなかった。むしろ状況悪化への懸念が江紹原を「礼部文件七・読経救国発凡」執筆へと駆り立てたと考えられる。こうした緊迫した状況下で、江紹原はシャーマニズムにおける酋長の役割を検討し、清朝までの皇帝の衣食住が厳格に規定されていたのは、

「礼」そのものが古代の野蛮風俗の名残であるからだ」と述べる。論文は全篇諷刺的な文体で構成され、江紹原のスタイルが良く窺われるものであり、特に冒頭では「諸君は『読経救国（経典を学んで国を救う）』が、覆し得ぬ真理であることを知らねばならぬ」と切り出す。そして、その真理は生物進化論からも証明可能であり、古代恐竜が死滅したなかで犬がなおも生息し、五大文明のなかで唯一中国文明だけ健在なのは、いずれも他よりも優れた点があったためだと結論づけ、次のような風刺を展開する。

かくて私は犬には必ずや他の古代動物に勝る知恵があると結論するに至った。異議あるまい。ギリシャ・ローマ・エジプト・バビロンの文明は高度ではあるが、いまや何処に行ったか？ しかるに中国はなお存在し、老いた松柏の如く末節ながら長らえている。しからば中国文明にも必ずや他よりも秀でた所がある。異議あるまい。我らは犬に勝るのは他でもない、ひとえに我らには経典があり、犬にはないからだ。しかし、中国文明の優れた点は全て経典の中にある、異議あるまい⁽³³⁾。

この反語的文体の痛烈さには、さすがの周作人も驚嘆したようで、「今のような世界で、こんな文章を読めるとは思いませんでした」⁽³⁴⁾という感想を誌上に寄せており、執拗なまでの論理の精緻さと大胆な遊戯性の追求という特色を十分に窺うことができる。それは軍閥政権下の当時であって、命に係わるものであったことは言うまでもない。翌26年4月、江紹原は広州の中山大学に移るものの、27年には張作霖の政権下では白色テロが吹き荒れ、『語絲』も発行拠点を上海へ移さざるを得なくなる。

再び本文の要旨に戻ろう。江紹原は『呂氏春秋』『淮南子』『月令』から季節ごとに定められた皇帝の衣食住に関する規定を紹介し、次のように述べる。

私が思うに、(1)彼らの定めた天子の生活方式は、決して生活の芸術を創造しようという目的にあるのではなく(中略)(2)彼らは天子を苦しめ、耐え難くしようという企みを持っていたわけではないが、彼らの規定した方式は野蛮時代の祭司・酋長が経験した快適ならざる生活の名残りである。つまり、この古文書の思想は、まさしく周啓明(周作人の筆名:小川)総長のいう「ハイカラな野蛮人」《文明的野蛮》なのだ⁶⁵⁾。

厳格な規定が呪術的に「天道に適うように」定められていることを明らかにするために、江紹原はフレーザー『金枝篇』「17章、王者の重荷」の冒頭部分から大量に世界各地の未開民族に見られるタブーを紹介し、祭司が権力者として君臨していた古代においては、まさに神に仕える身分ゆえに多くの制約を受けていたことを指摘する。従って、古書に残る煩雑な規定は「半ば無意識に野蛮時代に君主を拘束してきた方法を継承すると同時に改造した」⁶⁶⁾結果であり、洗練されたとはいえ野蛮性が認められることには変わりなく、まさしく「ハイカラな野蛮」であるとする。以上でフレーザーに依拠した古代君主制成立史の説明は終わる。だが、「読経救国」の本意は、この「ハイカラな野蛮」を救国の良薬として活用することであると述べて、現代風にアレンジした「礼」のパロディを掲げる。礼部次長(前述の通り、周作人を総長、自らを次長と戯れに呼んでいた)として、これを新たな礼として定め、各地で交戦中の軍閥に知らしめれば、中国から野心家が少しでも減ろうかというブラックユーモアである。

この後も江紹原は、掲載の場を求めて『晨报副鐫』に場所を移して「礼部文件之八・血、紅血」、「礼部文件之九・髮鬚爪」と書き継ぐ。これらは従来のものより長編化しており、ここでの全面的な検討は不可能だが、これまでの「礼部文件」と共通のスタイルで書かれ、取り上げる主題は血に係わるタブーに集中する⁶⁷⁾。唯一例外となる「髮鬚爪」も、江紹原によって、毛髪、ひげ、爪が

いずれも中国では《血余》（血から出来たもの）として関連づけて説明されているため、江紹原にとっては、同一の問題意識から出発したものと言って良く、これまでの「礼部文件」同様、フレーザーの『金枝篇』を引用・参照している。

以上から「礼部文件」に一貫する特色として、1) 現実社会における伝統的礼教倫理批判、2) フレーザー『金枝』を中心とする「科学的」理論の援用、3) 諧謔的な文体といった三つの特色が指摘できよう。では、フレーザー、あるいは、その媒介となる役割を果たした周作人の影響は、どのように評価できるのだろうか。既述の内容を踏まえて、整理してみる。

4. フォークロアという両刃の剣——結びに代えて

ここで、フレーザーからの影響受容の意味を総体として読み解くために、あらためてフレーザーにおける「フォークロア」の意味を見直してみる。例えば、江紹原のみならず、周作人も好んで引いた『サイキス・タスク』の結論から——

紳士淑女たちよ、これが俗信に対する私の弁護である。白髪の被告が法廷に立つ時、彼に向かって宣告せらる判決の軽減を、多分これは促しもとめるであろう。然し、この判決は間違いなく死刑である。然しながら刑の執行は、我々の代には行われぬ。永くながく延期せられるであろう⁸⁹。

この書物は一般にフレーザー人類学入門書とされており、大部の『金枝』のエッセンスが十分に盛り込まれていると言ってよいだろう⁸⁹。フレーザーは、ここで「俗信」の弊害を認めつつも、「俗信」が進化して近代の道德習慣が成立したことを説いて、限定的ながら肯定すべきであるとした。したがって、同

書の構成も近代の道徳との接点を示す形となっており、「政治」「私有財産」「結婚」「人命の尊重」という章目が掲げられている。とはいえ、こうした評価は結果論的であり、フレーザーが当時のイギリスの社会体制・道徳制度を一定程度完成されたものとして捉え、「俗信」の存在を完成に至る進化の過程と見なしていた以上、当然導き出される結論と言えるものであった。むしろ、「人間は初めの完全な状態から墮落してしまったのだという」⁴⁰宗教的なドグマを糾した功績は疑うべくもない。だが、イギリスと等量の時間が経過しながら、現在もお未開の状態に置かれている民族についてはどのように説明するのか、単線的な道徳進化論では答えが出ないだろう。現在もお「俗信」が闊歩している時空に身を置く江紹原や周作人にしてみれば、「俗信」に一定の評価を与える余裕などあり得なかったはずである。事実、既に見てきたように、彼らのフレーザーからの引用は、俗信の否定的側面としてのタブー論に集中しており、例えば、フレーザーが言及する「人命の尊重」等、結果的に有用だった俗信には全く触れるところがない。更に言えば、フレーザーは意図しなかったとしても、「科学」もしくは「人類学」の視点から「進化論」という秤にかけてみたとき、江紹原達にとって中国社会の後進性は覆うべくもなく明白なことであった。いま一度『髮鬚爪——関于它們的風俗』の序言を読み返してみると、そうした思いが読みとれる（「3 『文明的野蛮』」）。

中国人にふさわしいのは、我々が時代は西洋科学発達の時代、という言葉ではないか思われる。

「科学」とは単なる今日的な意味での科学ではないのは既に述べたとおりである。江紹原らが「礼部文件」で実践したように、中国社会の後進性を余すところ無く照らし出す光としての西洋文明である。抛るべき「道徳」とは例外な

く西洋のものであって、自分たちのものではなかった。借り着の理念によって自らを裁く苦痛。古代の野蛮な風習を今なお受け継ぐ「ハイカラな野蛮人」への風刺は、とりあえず礼教擁護派に向けられるにせよ、同時に、それは、自らも中国人たる江紹原自身も免れ得ない両刃の剣であったはずだ。理念的には常に「科学的」であろうとした江紹原が対決すべき現実、常に己をも含めた中国社会であったのだから。かつて「礼部文件」以前、自らの理想論によって自己撞着に陥った江紹原は、その限界を自覚した所から再出発を果たした。とはいえ、現実が不変である限り、ジレンマも決して解消されることはなかったのではないだろうか。

ジレンマから逃れる方法は決して一つではない。最も簡便な方法は現実から眼をそむけることだろう。だが、江紹原はジレンマに耐えうる文章スタイルを周作人に学ぶことで乗り切ったのではないだろうか。反語的で、やや自嘲的なスタイルは周作人が21年頃から「碰傷」等で既に取り入れていた手法である。変わらぬ現実に対する怒り・絶望を直截に表現せず、反語的にユーモラスに表現することにより、自己の内面と現実との距離を広げ、ジレンマによる痛みを和らげたのである。そのスタイルが、よしんば無意識に形成されたものであったにせよ、文章が人間の思考を形成する入れ物である以上、その器自体も思考を代弁するものであることは言うまでもない。苦痛を和らげるために、意識的に反語的なスタイルをとることは、周作人、江紹原に限ったことではない。状況は異なるにせよ、自己の内面を守り、戦時中も自由主義を貫いた林達夫の言葉に次のようなものがある。

自由を愛する精神にとって、反語ほど魅力のあるものがまたとありませんか。何が自由だといって、敵対者の演技を演ずること、一つのことを欲しながら、それと正反対のことをなしうるほど自由なことはいない。自

由なる反語家は柔軟に屈伸し、しかも抵抗的に頑として自らを持ち耐える。真剣さのもつ融通の利かぬ硬直に陥らず、さりとして臆病な順応主義の示す軟弱にも堕さない⁽⁴¹⁾。

江紹原自身、自らの文章を評して「私の近來の文章は単なる大人の遊びで、学術とは全く無関係です」⁽⁴²⁾と繰り返し述べている。この「遊び」《遊戯》こそが、まさしく江紹原が現実社会と対峙し、同時に自分を守るために必要とした、もう一つの刃であったのだと思われる。(1997.6.12.)

〔注記〕文中特に年号を記さぬ限り、全て西暦を用いた。文中で言及する中国語は《 》を用いて表示した。なお、文中、引用・言及する書名題名については必要に応じて邦訳を付したが、煩をさせて省略した箇所もある。

- (1) 本稿は、「江紹原と周作人 (I) (II)」(大東文化大学紀要33, 34)の続編として当初構想されたものを、改題・改稿したものである。一部論点の整理の必要上重複して言及せざるを得なかった箇所があるが、ご寛恕を乞う。以下に江紹原の略歴を掲げる。

江紹原：1898年生まれ、安徽省旌徳の人。1914年浸礼会大学（バプティスト大学、のち、滬江大学と改称）の予科卒業後、異母兄・江亢虎に従ってアメリカ留学。17年病を得て帰国し、北京大学の聴講生となる。18年の新潮社成立メンバーであり、また、周作人の授業も聴講しており、面識を得たのもこの頃であろう。当時の五四運動では趙家楼焼き打ちに参加して逮捕された、政治的にも活動的な学生であった。20年に大学公費留学生としてアメリカ再留学。学生時代から既に「新潮」で「最近代基督教義」などを発表していた江紹原は、シカゴ大学でも比較宗教学を専攻、卒業後は、イリノイ大学大学院に転じ、哲学を専攻している。3年目の留学生活を終えた23年夏には大学院で学位を取得しないまま帰国、北京大学哲学系教授に就任。これは江紹原の希望というより、大学側の要請であった可能性が強い。そのためか、後年まで江紹原は強く再留学を希望していたが、家庭の事情などで果たせなかったという（長女・江小蕙女史からの直話）。23年秋からは、「宗教哲学」「宗教史」「基督教史」を講じる。弱冠25歳の気負いと当時の非宗教運動の中で、強く自らの宗教観を主張するが、幾度かの論争の中で、徐々にその限界を自覚し、24年末、『語絲』創刊と前後して民俗学へと研究の重心を移しはじめる。25年をはじめ頃突然北京を離れ、一時期武昌大学に赴任し、同年夏までには再び北京大学に戻る（生活費のためと推測される）。翌26年、林語堂の招きで廈門大学国学研究院研究員となるが、27年には魯迅に従って、中山大学に赴任。英語系教授、英語系主任代理をつとめる。ここで初めて「迷信研究」を講ずる。後の29年に北京大学に復帰した際も同じ講座を開設しており、従来の宗教学からの転換と見られる。中山大学時代には「礼部文件之九・髮髭爪」を基礎として書き上げた『髮髭爪——關於它們的風俗』を脱稿。ところが、中山大学学内では「魯迅派」と見なされたために、魯迅が去って間

もなく江紹原も中山大学を辞し、杭州の夫人の実家へ身を寄せる。杭州では蔡元培の推薦により、南京国民政府大学院特別編纂員。29年には北京に戻り、北京大など各大学、研究所を転々とする不安定な生活の中で、学問に没頭。復帰当初には北京大学で約束されていた「迷信研究」の講義は復帰後一年しか許されなかった。だが、この時期には『現代英吉利謠俗及諺俗学』（翻訳、32年）、『中国古代旅行之研究』（著書、35年）と研究の上では実り多き時代でもある。40年代以降は、周作人と同じ八道湾に住みながら、43年に北京大学に一時奉職したほかは、清貧に甘んじたという。解放後は西北大学、山西師範大学など教職のほか、商務印書館編纂を歴任したが、文革中に「資産階級反動學術權威」として迫害を受けて（逝去時に名誉回復）解任され、文革終結まで迫害をうけた。83年、85歳にて逝去。なお『江紹原文集』が上海の出版社から公刊される予定。

- (2) 本稿での「礼教」とは儒教だけでなく、民間信仰（道教、仏教も混淆）も含めたやや広い概念として用いている。
- (3) 言うまでもなく、今日的人类学からすれば、フレーザーの理論同様、調査対象が文献に限られていた江紹原らの研究方法の限界性は明らかである。だが、その限界性や現在の研究史上の評価を明らかにするのは、必ずしも本稿の目的ではない。フレーザーもまたそうであったように、文学との親和性の高かった当時の人類学（特に中国においてはフォークロアと言いつ換えた方が適当であるが）を、江紹原が「礼部文件」のなかで、いかに取り込んだかが問題である。
- (4) 張挺・江小蕙編『周作人早年佚簡箋注』（四川文芸出版社、1992年9月刊）P.334 江紹原より周作人宛書簡（1927年3月13日）による。後年の記述ながら、フレーザー『金枝篇』、ウェステルマーク『道徳発展論』などの書籍を借用したまま、広州の中山大学に赴任する旨、詫びている書簡が残っているほか、書籍借用の記述は多数にのぼる。
- (5) 『語絲』創刊号、以下では、上海文芸出版社、82年影印本を参照する。江紹原の生平については注記1を参照。
- (6) 『語絲』創刊号
- (7) そもそも「駱駝」の由来は、周作人『自己的園地（自分の畑）』（北京晨報社初版、1923年9月）中の有鳥を追悼する散文「有鳥武郎」などに頻出する砂漠のイメージに由来するものであろう。「実のところ、世間という大砂漠では、どんな目でも会うやら知れぬ。我々は、そここをゆく『幾人かの同行者』を眺めずには、寂寞と空虚から逃れられないのだ」（『有鳥武郎』）と、砂漠を旅する精神的同伴者に有鳥を喩えている。「駱駝」もまた砂漠のような精神的風土に生きる自分たちをイメージしたものである。
- (8) 『語絲』創刊号、のち『雨天的書』（岳麓書社、1987年8月、重排印本）収録。
- (9) Havelock Ellis(1859-1939)：性心理学者。20世紀初頭にフロイトと並び称された存在であり、周作人が終生強い関心を寄せた科学者。この中で言及する内容は Affirmations; St Francis & others (Walter Scott, London. 1892) からの要約引用。拙稿「周作人とH・エリス」（早大文研紀要別冊15集）で論じたことがある。
- (10) 『語絲』第3期
- (11) 同上
- (12) 同上
- (13) 同上
- (14) 『小説月報』（1924年）第15巻1月号。以下では、書目文献出版社、1981年影印本を参照する。

- (15) 『農報副鐮』23年11月9日。以下では、人民出版社、81年影印本を参照する。
- (16) 『語絲』創刊号
- (17) 『周礼』を制定した伝説上の人物、周王と同姓であることにちなんだジョークである。
- (18) 解放後、江紹原が「資産階級反動學術權威」として厳しい政治的批判にさらされたのは不幸な事件といわねばならないが、同時に胡適、俞平伯らと並んで彼の民俗学が「毒草」と批判されたのは、その方法論が当時の段階で既に一定の有効性を持っていた証左とも言える。
- (19) 『髮鬚爪——関于它們の風俗』導言（上海文芸出版社、1987年12月影印本）
- (20) 同上
- (21) 以下では、岩波文庫版「金枝篇（一）～（五）」（永橋卓介訳、岩波書店、1968年11月刊）を参照した。
- (22) 以下では、岩波文庫版「サイキス・タスク（俗信と社会制度）」（永橋卓介訳、岩波書店、1939年6月刊）を参照した。
- (23) 『語絲』3期、『雨天的書』（岳麓書社1987年8月新排印本）所収。
- (24) 『語絲』5期、『談虎集』（岳麓書社1989年1月新排印本）所収「論女褲」。李笠翁（明末清初の戯曲作家）からの引用の出典は『閑情偶寄』巻3「治服第3・衣衫」（浙江古籍出版社、1985年2月刊）。全文は「掩藏秘器，愛護家珍，全在羅裙幾幅，可不豐其美料而美其制，以貽采葑采菲者諒乎？」とある。
- (25) 同上。大意：衣服とは体を隠して、それによって身体を飾るものと、昔の賢人は戒めている。まして女子の学生は、社会各層から尊敬を受ける身である。
- (26) 『語絲』5期、文中引用するエリスの原題は The world of dreams, 邦訳『夢の世界』（岩波文庫、1941年7月刊）を参照した。
- (27) 同上
- (28) 当時日本国内でも無名に近かった廃姓（宮本）外骨の『猥褻と科学』『初夜権』を好意的に「淨観」「初夜権」序言」で、紹介しているのも同様の意識からで、周作人の目配りの広さを示すものである。
- (29) 『語絲』43期
- (30) 『語絲』44期、『談虎集』所収、フレーザーの出典は『サイキス・タスク』『結婚』。
- (31) 『語絲』43期、出典は『周礼注疏』（上海古籍出版社、1990年12月刊）、訓読については『周禮通釋』（秀英出版、1977年7月刊行）を参照したが、解釈は江紹原のものとは一致しない。
- (32) 同上。
- (33) 『語絲』53期
- (34) 同上
- (35) 同上
- (36) 同上
- (37) 具体的には、『金枝篇』「第20章、タブーとされる人物、三、月経と分娩の女」及び「第21章、タブーとされるもの、四、血」から引用されている。26年発表の作品中、血のタブーに係わる「礼部文件」以外の作品としては、他にも「盟詛」、「古代的鬻（塗血）禮」、「中国人的天文観測の幾方面」が挙げられる。
- (38) 岩波文庫版『サイキス・タスク（俗信と社会制度）』『結論』
- (39) 『サイキス・タスク（俗信と社会制度）』解説（永橋卓介）、また『旧約聖書のフォークロア』

(太陽社, 1973年1月刊行) 所収解説(江河徹)でのフレーザー評価を参照した。

- (40) 『サイキス・タスク (俗信と社会制度)』「序言」
- (41) 林達夫『林達夫評論集』「反語的精神」(岩波文庫, 1987年7月刊)
- (42) 『晨报副鐫』「中国古代的成人礼 (冠礼)」1926年6月12日

* 本稿は1997年度早稲田大学特定課題研究「周作人におけるフォークロア」の成果の一部である。