

中国知識人と民俗学に関する一考察

——江紹原の迷信研究——

子安加余子

はじめに

「民俗学 (Folklore)」という学術用語は、1846年イギリスの考古学者トムズ (W. J. Thoms) によって提示された。この比較的新しい学問を体系化する作業は国、時代、さらには個人により異なるため、名称の概念、内容の解釈や範囲、手法などをめぐって、ヨーロッパに限らず各国の学術界で今なおコンセンサスを得ていない。言い換えれば成立の事情や目的、方法の相違が、各国における民俗学の本質的な意義を体現していると考えられる。そもそも学問名称が英語 Folklore の同義語であるだけでなく、ドイツ語 Volkskunde の訳語でもある。この二つの起源を持つタームの用法や研究範囲は決して同一とはいえない。大きな傾向として、イギリスで誕生した Folklore を好んで使用するのには近代的民族国家形成を先に達成した先進国が多く、遅れて近代国家を形成するドイツ語圏や他の諸国では Volkskunde の使用が好まれた。この二つの系譜がヨーロッパ民俗学の成立及び民俗学研究の底流を成し、二つの系譜を生み出した背景には、各々の国家形成の相違が大きく関与しているというのも定説である¹⁾。近代中国の民俗学運動もまたヨーロッパ近代国家の論理に従い、イギリス系 Folklore とドイツ系 Volkskunde 双方の民俗学をそれぞれに受容して展開していたことがある程度明らかになってきた²⁾。

近代中国に民俗学が伝播したのは、一般的に西洋の近代的学問が本格的に輸入され始める五四新文化運動の時期とされる。しかしそれより以前、日清戦争での敗北を痛切に感じた中国知識人は、西欧近代文明の優越性を実感して、統治体制、領土観、ひいては人種観等を形成する過程で欧米の価値観を受容して

いく。それと並行して彼らは19世紀的思潮ともいえる近代的進化論を受け入れ、西洋の概念によって自己を認識する傾向を呈し始めた。坂元ひろ子氏が19世紀中国の知識人の言説において「中国人をヨーロッパ人と同等として南洋原住民を醜く劣ったものとみる、人種のランク付けによる自己確認のあり方」³⁾をすでに指摘するように、彼らが「文明」と「野蛮」の対立図式に基づいた人種観をある程度認識していたことはその証左ともいえよう。個別的な活動としては、魯迅と周作人が当時すでに美術や児童文学に関する共同活動を始めている。中国では近代国家の形成を達成する以前(清末の頃)から近代民俗学的な関心が生じ、その先駆的実践が行われていたといえる。その後、新時代の到来と同時に組織的な活動が試みられ、民俗学運動は次第に中国の学術思想界において影響力を行使するまでに発展する。

本論では近代国家の形成と不可分の問題である、近代中国の民俗学に対する取り組みを具体的に検討していくため、中国の民俗学研究において代表的な活躍を果たした知識人の一人・江紹原(1898 - 1983)⁴⁾に注目する。江紹原は弱冠十七歳でアメリカ(カリフォルニア大学)に留学し、その後再留学して比較宗教学(シカゴ大学)、哲学(イリノイ大学大学院)を修め、1923年夏に帰国する。中国民俗学運動の発端は1918年五四新文化運動の中心地北京大学で開始される歌謡の収集であり、知識人の多くが収集活動に参加した。江紹原が帰国した1923年は歌謡収集のための専門機関誌『歌謡』が誕生する頃と重なるが、彼は収集には参加せず、別の興味関心から民俗学の活動を開始し、やがて独自に迷信研究の道のを切り開いていく。いち早く西洋の学問に触れる機会に恵まれ、ヨーロッパ民俗学を受容した江紹原が自国の風俗をいかにとらえていくのか、彼の迷信研究を中心に検討したい。

一 民俗学研究の出発点

江紹原が最初に取り組んだのは宗教研究であった。ミッション系の滬江大学予科を卒業後すぐにアメリカに留学し、病により二年後の1917年帰国、北京

大学の聴講生となる。五四新文化運動前夜の北京大学に居合せた江紹原は、1918年新潮社メンバーに名を連ね、翌年には趙家楼焼討に参加して逮捕されるという経歴を持つ。その後再留学する機会を得て1920年再び渡米し、宗教学、哲学の研鑽を積んだ。二度の留学に関する詳細は分かっていない。江紹原が宗教学に対して本格的に取り組んだ再留学中の資料も残っておらず、彼の残した文章から江紹原自身が何らかの宗教を信仰していたという痕跡も見ることにはできない。再留学前、江紹原は当時刊行されたばかりの『北京大学月刊』誌上で、劉半農や沈兼士ら北大教授陣に混じって学生ではただ一人、「研究宗教学之緊要」⁵⁾と題する論文を発表した。彼はその中で、人心の求めに応じて生じる宗教は近代科学誕生以前から存在し、その要求はたとえ科学の全盛を迎えようと変わらないだろう、人間の精神生活と密接な宗教は人類の問題であり、哲学的な思索の中で解き明かす必要が生じると述べている。彼が宗教学の二つの側面「宗教史」と「宗教哲学」のうち、後者に重きを置く理由はそこにあった。論文は最後に宗教学を研究する目的として、①人生問題を解決する、②社会進化の歴史的知識を得る、③宗教と関連する政治、教育、社会の諸問題を理解し、これらの問題を解決する能力を得る、という三点を挙げている。江紹原は宗教問題を人生哲学の問題に置き換え、そこから宗教の社会性を重視して現実的な社会問題に取り組もうとしたと考えられる⁶⁾。

1923年、帰国後の江紹原は弱冠25歳で北京大学哲学系教授に就任した。この帰国は北京大学側からの要請によるとされ、学位を取らずに帰国することは江紹原の本意ではなかったかもしれない。江紹原は秋学期より「宗教哲学」、「宗教史」、「基督教史」の課目を講じ始め、特に「宗教史」に関して『北京大学日刊』誌上で講義の範囲、趣旨、方法を公表している⁷⁾。その中で彼は、宗教史が文化史の一環であると明確に述べ、「所謂文明人の思想、行為、組織は全て原始社会の思想習慣や組織が次第に修正されて出来上がったもの——次第に『合理化』された結果である」と述べた。さらに宗教史に不可欠な資料として、西洋人類学者による「野蛮人」研究の成果を取り入れる姿勢を明らかにしている。すでに小川利康氏の先行研究で検討が為されているように、帰国後約

一年間、江紹原はまるで堰を切ったかのように宗教問題の論文を『晨报副刊』に発表する。国内の論壇では帰国の前年に非基督教運動が起こり、周作人らごく少数の文化人を除けば、論壇は「科学宣揚・迷信排斥」という反宗教的な認識が一般的であった。江紹原が非基督教運動に対して直接発言することはなかった為、彼と運動の関係は不明な点が多い。だが当時、「今日必要なのは不合理な宗教を覆し、合理的な宗教を創造することである。宗教を治療する良法は無宗教ではなく、良い宗教である」⁸⁾と述べている点から、彼は科学宣揚を標榜して宗教を排斥する立場を取っていない。むしろ社会の進化発展に照らして人間の作り出した文化の一部である宗教は、より合理的かつ進化させる必要があると考え、進化する「良い宗教」を社会改革の根幹に据えることで、ひいては人類の進化に貢献することを願っている。だがその後、宗教に託した社会改革の論調は急速に影を潜め、翌年より周作人と交わし始める書簡（「礼部文件」と呼ばれる）を契機に、古今の礼の探究を開始する。彼の研究対象は宗教も含めた民俗学へと拡大された。そのさい彼は、すでに注目していたイギリス人類学、中でも当時活躍中のタイラー (E. B. Tylor)、フレイザー (J. G. Frazer) らに傾倒して、彼らが使用した進化論に立脚した手法を採用している。「礼部文件」執筆の過程で、江紹原は西洋人類学の手法をいかに応用し、そこから何を学び取るのかを述べ、また並行して次第に「現代」（江紹原と同時代という意味における現代。以後同じ）の迷信に対して関心を抱き始めるが、その時期は彼が Folklore から Volkskunde の提唱に到る時期と重なる。そのことの意味を考えてみたい。

二 「礼部文件」から迷信研究へ

「礼部文件」は周作人が『語絲』創刊号（1924年11月）に発表した「生活之芸術」を発端に、江紹原と交わした書簡を指す。「生活之芸術」において周作人は禁欲と放縦の調和が生み出す美的生活を一つの芸術だとみなして、『中庸』の冒頭にいう「天の命ずる、これを性と謂い、性に率う、これを道と謂い、道

を修むる、これを教と謂う。」を引用しながら、礼節と中庸を重んじる中国固有の「礼」の復興を求めていく。周作人は人間らしいあり方、また生活の法として「礼」をとらえ、すでに消失してしまった「本来の礼」を取り戻したい気持ちを語ったといえる。当時「生活之芸術」が議論を呼ぶことはなかったが、江紹原だけが直ちに反応して「礼的問題」⁹⁾を著し、それを契機に両者は中国の「礼」に対する検討を開始した。やり取りは『語絲』を中心に断続的に一年ほど続けられ、その後江紹原が一連の文章を「礼部文件(一～九)」¹⁰⁾と名付けた。両者の執筆した分量を比較すれば、江紹原の方が圧倒的に多い。

江紹原「礼的問題」は、周作人の提案に共鳴し理解を示した上で、礼をあまりに理想化しすぎてはいないかと反論したものである。

人類学の研究は、世界各地の野蛮民族のほとんどが、それぞれ各種の礼と樂を持っており、野蛮人は生から死に至るまで、毎日事毎に「礼」の支配を受けていることを我々に教えてくれる。(中略)野蛮人の礼は実際、文化の複合体である。もし我々の視点から分析すれば、そこには少なくとも所謂「法術」(Magic)的要素、宗教的要素、道德的要素、衛生的要素、さらには(狭義の)芸術的要素が存在する。私は中国の真の「本来の礼」もまた、このようであると信じている。

周作人が生活の法として「礼」を掲げたのに対し、江紹原は人類学的見地から原始社会を例に文化の複合体として、具体的には「法術」、宗教、道德、衛生、芸術的要素によって形成されるものとして「礼」をとらえている。

江紹原が「礼の問題」でもう一点主張したことは、「本来の礼」を科学の力を借りて現代に相応しいものにする為、たえず改造することで進歩する礼(江紹原はそれが「生活の芸術」であり、「我々の『宗教』」だと述べる)を掲げる点である。宗教問題を論じた時と同様に、彼の礼に対する探究は進化論的な思想の枠組みを受容して開始されているといえる。「礼部文件」の具体的なやり取りに関しては先行研究があるので省略するが¹¹⁾、江紹原の議論を簡単に紹介すれば、その手法は古代文献に記された礼の実例を挙げ、現代に残る礼の実態と比較対照しながら、時代や知識が「進歩」するに従い、「本来の礼」に礼教

の箍がはめられていく過程を見いだすという特徴を持っていた。礼教に潜む後進性に対しては、周作人・江紹原共に「文明の野蛮」だと見なして厳しく批判している（「礼部文件（三、五～七）」）。その後江紹原は批判対象として礼を見るだけに止まらず、中国の礼に潜む「法術」的、宗教的要素の原因究明を試み、礼の本質とは何かを探り始めている。その過程を経て迷信研究に取り組むため、重要な契機となる「礼部文件（八）血、紅血」、「礼部文件（九）髪、鬚、爪」を検討することにする。

「礼部文件（八）血、紅血」は題名通り、血液に広く纏わる礼を取り上げた文章である。まず冒頭で、人間や動物の血液が治療や滋養剤として使用されることは、「文化の程度がまだ低い野蛮社会と、一般的な文化程度は比較的高いが、医学はまだひどく幼稚な民族の中にあっては珍しくない」と述べ、古代のみならず、現代の中国に残る血液を用いた処方を探究したいと述べる。手法は二つ、一つは民間に流布するものを調査する、一つは書籍から研究する、というものであった。江紹原は二つの手法のうちまず後者から着手し、特に「中国薬学界の権威書」である『本草綱目』（1578年成立、出版は96年）に注目した。

具体的には血液が治療可能な病の種類を探ることから開始して、血液が止血、解毒、鎮静剤、消毒、滋養強壯、辟邪等の処方に使用されたことを明らかにする。次になぜ血液が妙薬とされたのか、その原因を分析する過程でフレーザーら西洋人が進めた「野蛮人」に対する研究成果を参照した。彼ら人類学者はすでに『本草綱目』と同様の血液観を、西洋の「野蛮」社会の中に発見していたからである。フレーザーらの調査によれば、「野蛮人」にとって血液は生命の根源であるため、彼らは血液が枯渇すれば生命を絶つという死生観から、血液に不思議な能力を認めていた。そのため彼らは血液を「タブー視」する一方で「神聖視」し、血液に含まれる力を利用して病を克服できると信じたのである。江紹原は西洋の人類学研究が、『本草綱目』が記す血液の処方の解釈に有効であると見なして、次のように述べた。

中国民族もまた血液に対して、この二種類の見解（タブー視と神聖視……筆者注）を有している。（中略）この二種の血液観は中国野蛮時代の遺物

(原文「遺留」)であることは、ほぼ疑問の余地はないだろう。血液を用いた処方の中には後世の「方術士」が作ったものがある。だがその出発点となる根本思想もまた、方術士が創造したものだと考えるならば、それはおそらく事実と一致しない¹²⁾。

ここで注目されるのは、血液の処方と、それを生み出す思想を区別している点である。処方自体は後世のものだとして、血液観を形成する思想は中国古代に源を持つと述べている。つまり、中国人の本源的な血液観は変化していないことになる。このような解釈を可能にした「野蛮時代の遺物」とは一体どのようなものであろうか。

「野蛮時代の遺物」とは、フレーザーらイギリス人類学者が使用した「比較法 (comparative method)」から導かれた結果を指す。「比較法」は、文明社会の中に残存物 (survivals) としての Folklore を発見し、それら Folklore を「未開」民族の習俗と比較しながら、人類文化発展の早期段階に属すると位置づけるものである。「比較法」が19世紀の西洋理論家たちに抵抗無く受容された背景には、彼らは「比較法」が当時の思想界を支配していた進化論的人類文化史の究明に寄与し、かつ実証を可能にすると信じた為である¹³⁾。「比較法」はまたイギリス民俗学における伝統的なアプローチ手段でもあった。江紹原が血液の礼に関連する論文を掲載した同じ頃、『晨报副刊』(1924年10月)には1918年出版の J. H. Moore, *Savage survivals* (李小峰訳『蛮性的遺留』)が翻訳連載されている。

江紹原は人類学者の「比較法」による調査結果を応用することにより、『本草綱目』にある中国古代の礼の中に、更に過去に遡った原始時代の遺物を見いだし、それが中国人の本来の血液観であると考えた。もっとも、イギリス人類学と異なり、彼の論理の中に自らの進化の足跡(中国の古代は「野蛮」より進化した)を証明しようとする意図は見られない。また、中国人の血液観の本質に言及するさい、進化論的な判断も見せていない。

我が中国人の血液を使用する根本的な動機は、もともと古代先民の「尊血」(血を尊ぶこと)にある。たとえ諸血液の効用の区別や、配合処方の仕方、及びそれに対する学問的な説明は、後の人間が与えたものではあっても。

血液を用いた処方自体は浅薄で荒唐無稽であり、それらが野蛮時代の遺物であることを明らかに示している¹⁴⁾。

江紹原は血液の処方箋の中に西洋の「野蛮」と同質のものを認めても、中国古代社会を西洋的「野蛮」社会とは異なるものと考えていたと思われる。この論文自体は、冒頭で掲げた民間調査に着手することではなく、『本草綱目』から有用な資料を抽出することに終始した傾向が強い。だが血液の礼形成の源泉を古代の「先民」に求めており、それを可能にしたものが「比較法」であったと考えてよい。「比較法」を用いて古礼にアプローチする姿勢は次の「礼部文件(九) 髪、鬚、爪」でも貫かれるが、民間に残る現代の礼へと研究対象を広げるに従い、中国の礼を「比較法」によってとらえることに限界を感じていくようだ。その過程を次に検討する。

「礼部文件(九)」は髪、鬚、爪に纏わる礼を論じたものである。冒頭に記された参考書目には、『本草綱目』、『太平広記』、『礼記』等の中国書その他、フレーザー『金枝篇』、タイラー『原始文化』が挙げられ、ここでも人類学者の研究成果を重視したことがわかる。江紹原は本題に入る前に、中国の古代及び現代まだ改められていない「幼稚で、愚かで、不合理な」髪鬚爪観を明らかにしたいと語り、手法としては前回同様に、書籍と民間の風俗の二つの側面から論証するとした。

「礼部文件(九)」は四章に分けられ、「髪鬚爪は各種の病を治療できる」、「髪は病原である」、「髪の受けた待遇は、髪の主人自身に影響を与える」¹⁵⁾、「髪爪は生きた人間の身代わりとして神に祭られる」と題して、それぞれ各種文献より証拠となる資料を挙げている。古代中国人及び一部の現代中国人は、髪鬚爪を薬物であると同時に病を引き起こす元凶だと見なすこと、髪鬚爪は体を離れても持ち主に影響を与えること、更には持ち主の身代わりとしても機能することを明らかにし、これらの礼が血液に纏わる礼と酷似することから、江紹原は彼らにとって髪鬚爪は血液と同価値のものであると結論づける。彼らが髪鬚爪を血液と等しく生命の源であると認識していたのであれば、「尊血」による解釈、つまり「比較法」に準じることで、髪鬚爪に関する礼についても、その根

本にタブー視と神聖視が見いだされることになる。「礼部文件(九)」も「礼部文件(八)」同様に資料の収集に徹した観が強く、前回の内容を上回るような研究の深化を見せぬまま、第四章に「未完」と記して連載を終えている。手法も同じく、文献調査に加え民間の風俗を同時に考察対象とすることを謳っていたが、自分の周囲の人間(妻、乳母)から聞き及んだ少しのそれを除いて、ここでも民間資料を反映させることが叶わなかった。民間調査は「礼部文件」上では実現されなかったといえる。

「礼部文件」以後も、江紹原は中国の古礼及び現代の礼に対して強い関心を抱き続けている。主要なものを挙げれば、女性の月経を論じた「中国人的天癸観的幾方面」¹⁶⁾、古代の盟約に不可欠であった生贄の血液観を論じた「“盟”与“詛”」¹⁷⁾、記載のある天子諸侯の成人儀礼から、民衆のそれを推測して論じた「中国古代的成人礼(冠礼)」¹⁸⁾、生贄の血液を塗る礼を記した「古代的“衅”(塗血)礼」¹⁹⁾等がある。これらの論文に対する詳細な検討は今後の課題とするが、手法は「礼部文件」と同様に、書籍と民間に伝わる風俗の二つを掲げるものの、実際に利用されるのは前者のみで、江紹原が必要とした民間調査は行われていない。だが古礼に対して原始社会の思想と心理から観察すると同時に、古今の民間社会に対する視座をもって礼の探究に取り組む姿勢は次第に強まっていく。

江紹原が古今の礼、特に現代の民間に伝わる資料を必要としていたことは明らかだが、彼自身が民間を実地調査した事実はなく、文献資料に依拠する研究スタイルが依然として貫かれた。伝統的な中国知識人であった江紹原にとって、民間と現実とに接点を持つことは至難の業であったようだ。だが研究スタイルに変換を模索していた江紹原の許に、次第に民間資料が集まり始めていく。その契機は未完のまま終わっていた「礼部文件(九)」にあった。「礼部文件」が発表された当時、忽ち大きな反響が巻き起こり、多数の友人や読者が直接間接に江紹原を励ましたのである。彼らが寄せた数多くの資料によって、江紹原の研究が継続可能だったといっても過言ではない。その結果、「礼部文件(九)」を加筆修正し、巻末に100余りの注を付した(書籍全体の四分の一の分量を占め

る)『髮鬚爪—關於它們的迷信』(上海開明書店1928年3月)が刊行される。民間に伝わる礼の資料が付加され、題名に初めて「迷信」という文字が明記された。

『髮鬚爪—關於它們的迷信』は「礼部文件(九)」の四章に、「髮鬚爪を切るには良い日を選ぶ必要がある」、「死者の髮鬚爪は埋葬する必要がある」の二章を追加した全六章で構成された。「礼部文件」で参照した書物より多くの古代文献から実例を挙げ、中国各地から提供された現代の資料、つまり民間に伝わる資料によって各章の迷信を実証した一冊である。礼(迷信)の探究において江紹原が理想とした二つの側面からの研究が、ここでようやく実現したといえる。さらに各章末に必ず迷信の存在理由を記して、古今の髮鬚爪観にまぎれもなく中国人の思想が反映されていることを証明した。髮鬚爪に対する信念が生じる根本に立ち返って原因を追究するという、これまでのアプローチ姿勢に変化はない。しかし迷信に関する民間の資料を得たことによって、江紹原は迷信と密接な民衆や民衆生活に視線を注ぎ始めていく。すると同じく「比較法」を使用してそれらをとらえることに対し、次第に行き詰まりを覚えていたようだ。それを顕著に示す例として、迷信に対する活発な執筆活動と並行して為した、西洋民俗学理論の翻訳の仕事を紹介したい。

中国における民俗学理論に関する本格的な翻訳紹介は、1920年代後半になって開始された。解釈の為の論理として中国の民俗学が最初に受容したのはイギリス民俗学であった。中国民俗学はFolkloreの伝統的価値観を生み出す思想的背景を同時に受け入れ、その後暫らくの間、別の理論を寄せ付けなかったほどFolkloreは学界で強い影響力を行使した。その中で、江紹原は従来Folkloreの定義及び思想的枠組みを疑問視し、むしろ民衆の実際の生活を重視するVolkskundeに共鳴した数少ない一人であった。詳細は別稿で論じてあるため省略するが²⁰⁾、彼はVolkskundeの理念に基いて、現代中国の民衆を「野蛮」社会と比較することをせず、民衆を進化の概念から切り離したのであった²¹⁾。民衆を「野蛮」の残存ではなく、それ自体としてとらえる視座を得た江紹原が、かつて信じた残存の概念を支える進化の論理によって、なお生命力を保つ迷信や、

迷信が伝承される民間社会、そして民間社会の主体者である民衆を説明することに困難を覚えたのは自然なことであっただろう。それ以後、彼は迷信研究を本格的に開花させる。

江紹原は血液観から対象範囲を広げて、命名、身体、性愛、医薬等に纏わる民間の迷信を広く収集分析した、「小品」と題する資料中心の短文シリーズを陸続と発表していく²²⁾。「小品」は主に読者から提供された資料を発表する場として江紹原が設定したものだが、「小品」の執筆が活発であったことは、彼の迷信研究が多数の読者に支持された証である。1920年代から30年代にかけて、550編を超える膨大で貴重な資料集となる。

江紹原はこのように必要な民間資料の入手ルートを確保しながら、中国の迷信の定義や分類を試みて、より体系的な研究に着手していくが、そのさい依拠したものが西洋科学であった点に留意する必要がある。『髮鬚爪—關於它們的迷信』「導言」の冒頭で、彼は中国と西洋科学の関係を次のようにとらえていた。

我々の時代は科学發達の時代である。だがしばし待て。西洋人ならば無論そのように称して良い。我々中国人はここでいう科学に対して、何らかの重要で不滅の功績を立てたことがあるだろうか。(中略) 従って中国人に相應しいのは、我々の時代は西洋科学發達の時代である、という言い方だけだと思われる。(傍点は原文に従う)²³⁾

江紹原は続けて大多数の中国人はその思想が変化していないばかりか、表面だけが漆のように西洋科学に覆われた者が日に日に増加していると述べる。彼は西洋科学が中国に土着化していない現状を重く受け止め、西洋科学の衣を着た似非科学を批判したと考えられる。江紹原が残した迷信研究の講義録の検討によって、それを具体的に見よう。

三 西洋科学と迷信

江紹原は中国で初めて「迷信研究」の講義(中山大学1927年、北京大学1929年)を行った人物であり、講義内容は『中国礼俗迷信』と題して、彼の没後に

出版された(王文宝整理、渤海湾出版公司1989年10月)。全七章により構成された『中国礼俗迷信』は、前四章で迷信の定義、影響、研究、分類が試みられ、後三章は各種文献を駆使した上で、「小品」シリーズでの議論や各地から寄せられた書信、学生の試験答案内容等を反映させた講義資料(「出産」「児童と子供」「成人の礼)である²⁴⁾。江紹原は第一章で迷信(superstition)の概念に対する西洋のとらえ方を整理しながら、迷信の定義を次のように下した。

一切の近代科学と矛盾する概念、信念、及びそれらと共存する品行を、我々は迷信と呼び、その中の一部分(或いは大部分)はよく用いられる「宗教」「法術」の二語を含むものだ²⁵⁾。

江紹原は宗教と「法術」に対して同じ扱いをしながらも、後者にはほとんどふれず、宗教を迷信と見なすか否かに関する諸説を紹介した上で、宗教とは「人が人以外の存在だと見なされるもの、能力は人より幾らか勝り、しかも幾らか人間性を備えた諸活力(powers)に対して適応することである。」と定義し、目的は人間の諸々の欲望を満足させることだとした。近代科学の概念に照らして、かつて礼の重要素だと認識した「宗教」や「法術」が迷信に含まれると改めて論じたといえる。

講義録は次に迷信の影響に関して論じている。江紹原は井上円了『妖怪学講義』(蔡元培訳『妖怪学講義総論』商務印書館1906年)を参照しながら、人類の家庭、社会、知識、道徳、政治、経済等の各生活において迷信が引き起こした例を検討した結果、複雑多岐に渡る迷信の功罪に対して二者択一的に判断することを保留して、良い影響と悪い影響のどちらも存在すると述べた。各民族、各時代、各人のとらえ方は統一されないことから、善悪を判断する基準が一つに限定されることの不可能を感じた江紹原は、迷信の功罪は何かという答えにたえず付き纏う「価値論」に対し、「これは非常に不幸な事である」と述べている。人間の「信」じる行為に単純な価値判断を下すことに対し、彼は消極的姿勢で臨んでいたと考えられる。そしていよいよ本題の「迷信の研究」に話が及んでいく。

江紹原はまず「迷信学」という学問は世界中どこにも存在しないが、各種の

迷信を収集し解釈する科学者が多数いることを指摘した。具体的には物理学者（応用物理学者）、生物学者、医者、心理学者、人種学者、民俗学者、宗教学者等による研究例を挙げ、それらが実に迷信研究としての価値を有していることから、彼らはまた迷信研究者でもあると論じている。このように迷信研究に貢献する諸科学を紹介した上で、彼のすべき「迷信研究」の内容は観察、収集、記録した資料から迷信的な言動や振舞い、思想を「説明する」ことだと述べ、説明すべきは迷信の歴史、原因、影響の三点だとして、その仕事がどれほど困難であるかを訴えている。

江紹原は「小品」で度々主張した、「相当な教育を受けた人間は常識に照らしてそれが迷信であることを知っていても、もし正しく説明しようとするれば物質科学、生物科学、人文科学者の教えを請わずには不可能である」²⁶⁾という言葉を再度引用し、一つの科学で解決できない場合は他の科学に教えを請うべきだと述べた。さらに科学が迷信を映し出す鏡だと述べるほど、迷信研究に科学の必要性を強調した。

誤った、うわべは科学を装うが実際にはそうではない観念もある。（中略）迷信或いは誤った観念の研究には、純粋な迷信を説明すること、及び真偽混交の迷信を識別することにおいて、各科学の助けが必要なだけでなく、更には迷信か誤りかを発見する上においても必要であるといえる²⁷⁾。

江紹原はここで迷信と「誤った」観念を区別して、科学か似非科学か、迷信か「誤り」か、さらには迷信か似非科学かの識別にどれも科学が有用であると論じており、科学に一定の信頼を寄せる姿勢に変わりはない。だがその後で迷信研究における困難かつ不幸な点として、科学者の別の側面を指摘する。科学者は凶悪な「下等迷信」に対しては全力を傾けて排斥するが、比較的無害な迷信には取り合わないばかりか、「社会秩序を維持する」迷信や、哲学的な「高等な宗教的信仰」に対しては、一転して擁護者になる。江紹原はこのような科学者の名を借りた似非科学者の存在に不信感を抱き、同時に科学を盲目的に信頼せず、「科学者の意見が一致しない」ことから生じる問題を忘れてはならないと注意を呼び掛けた。1928、29年は再び迷信排斥運動が高揚する時期である。

江紹原は当時科学者に向けて、「科学的」実験結果だけで迷信の核心はとらえきれないものだと主張した²⁸⁾。

最後に、江紹原が迷信研究を学校教育に応用することを望んだことを紹介しておく。科学がなお発展していない中国だからこそ、それが必要だと主張する彼の教育論を要約すれば、迷信研究で得た成果を教育内容に盛り込めば、生徒は科学的原理や知識を日常生活に取り入れることが可能となり、生活と行動が「理知的」なものに変わるばかりか、偏見や風俗習慣、「非科学的」思想によって身を誤ることを防ぐといった「長所」を有するというものであった。科学的精神の理解が「有益な公民」の誕生に直結する論に対する評価は様々だが、彼の迷信研究は科学者だけでなく教育者にも向けて発信されていたといえる²⁹⁾。ここで注目されるのは、民俗学の民衆教育、啓蒙に寄与する側面を強調して、民衆の社会生活に「合理性」を求める彼の主張が、一方で迷信研究が科学の精神をもたらすと述べている点である。江紹原が迷信研究において、科学的説明を重視した理由であろう。

おわりに

江紹原の迷信研究を影で支え続けたのは周作人である。両者は1920年代後半から1930年代にかけて書信を頻繁にやり取りし、江紹原は人類学や民俗学関連の書籍を周作人経由で入手し、数多くの助言を仰いだ。周作人も助力を惜しむことなく、江紹原の著作の多くに「序」を書いている。こうした周作人との交流が江紹原の民俗学的思想形成に大きな意味を持ったと思われるが、周作人が歌謡の収集を通して民の「心声」³⁰⁾を聞こうとしたような姿勢を、江紹原の迷信研究から見いだすことは難しい。江紹原にとって同じく関係が深かった魯迅は、かつて科学救国・迷信排斥を唱えたが、富国の足枷として民間信仰を排除する清末の迷信排斥運動が、実は民族の想像力（「神思」）を抑圧するものだと見抜き、神話や迷信こそ民の文化的想像力だと理解した³¹⁾。一方同じく迷信を通して民衆をとらえ、浅薄な手段による迷信排斥運動に異議を唱えても、江

紹原には迷信を通して民衆の想像力を見いだすような視点は希薄であった。だがそれ故に、江紹原の迷信研究の功績を否定することはできない。

これまで見てきたとおり、文献中心型ともいえる江紹原の研究スタイルは、古礼から現代の礼へと対象範囲を拡大しても、彼自らが調査によって現実に民衆と接点を有することはなかった。しかしそれに代わる迷信資料の収集を通して、「生きた」民衆の姿を見だし、彼らの生活実態や信じる心（信仰）に注目したと考えられる。声高に科学の洗礼が叫ばれた時にあっては、それらは西洋近代の価値観によって、無批判に「未開」や「野蛮」と同義の「迷信」として扱われた。西洋科学の思想的枠組みをいち早く受容した江紹原もまた、自国の風俗（礼、迷信）研究に取り組むにあたり、科学に一定の信頼を寄せたことは事実である。だが彼の迷信や民衆に対する探究は、単純な科学の応用でもなく、科学に対する絶対的信頼のみでもなかった。似非科学による価値判断によらず、「信」じる行為に真実を見いだしていくこと、それが迷信研究を進める中で江紹原が尊重した「科学」であったと言えないだろうか。

注

- 1) 関敬吾「ヨーロッパ民俗学の成立と概観」（『日本民俗学体系 I』平凡社 1962）
「欧米における民俗学の諸傾向」（『民族学研究』32-1、1967）他参照。
- 2) 拙稿「近代中国と民俗学——周作人・江紹原・顧頡剛」（『福井大学教育地域科学部紀要』人文科学 国語学・国文学・中国学編 56 号 2005.12）参照。
- 3) 坂元ひろ子『中国民族主義の神話』34 頁（岩波書店 2004.4）
- 4) 江紹原に関する先行研究に小川利康「江紹原と周作人 I、II」（『大東文化大学紀要人文科学』33.34、1995.6）、拙稿「Folklore をめぐって——『語絲』と江紹原を中心に」（『中国研究論叢』2 号 2002.6）、「江紹原与 Folklore」（『魯迅研究月刊』2002-8）がある。中国国内では近年に至り数編散見されるようになったが、今後一層全体的な研究が望まれる。
- 5) 『北京大学月刊』1-2、1919.2
- 6) 江紹原は「研究宗教学之緊要」以後続けて「宗教与人生」（『北京大学月刊』

1-4、1919.4)、「最近代基督教義」(『新潮』1-5、1919.12)、「耶蘇以前の基督」(『新潮』2-3、1920.2)、「大方広圓覚經的佛法」(『北京大学月刊』1-6、1920.9) 他関連論文を次々と発表する。また江紹原はその後宗教問題を切り口として少数民族に言及する。例えば1924年来華してインドの精神的自由を主張したタゴールに共感を寄せ、英国とインドの問題を契機に、表面上はチベットの進歩と独立を名目とする英国の侵略行為に異議を唱えている。さらに中国には英国と同様の資格はなく、蒙蔵回族の問題以前に、自身に潜む「黄色帝国主義」こそを撲滅すべきだと主張した。彼は以後一貫して漢族と少数民族の関係を樂觀視しない立場を取る(江紹原「一個研究宗教史的人對於泰戈爾該怎樣想呢」『晨報副刊』1924.5～7連載、「一個法国人的回教觀」『晨報副刊』1925.3.3、「仇友赤白的仇友赤白・来信」『晨報副刊』1925.10.22 他)。

- 7) 江紹原「宗教史的研究」(『北京大学日刊』1396号1923.12.21)
- 8) 江紹原「吳稚暉先生的新信仰与旧宗教」(『晨報副刊』1923.11.9)
- 9) 『語絲』3期1924.12
- 10) 「礼部文件」の詳細は、①周作人「生活之芸術」(『語絲』1期1924.11) ②周作人／江紹原「礼的問題」(『語絲』3期1924.12) ③周／江「女袴心理之研究」(『語絲』5期1924.12) ④周／江「關於内務部礼制編纂会呈文」(『語絲』38期1925.8) ⑤江紹原「催生」(『猛進』24期1925.8) ⑥江紹原「周官媒氏」(『語絲』43期1925.9)、周／江「礼部額外文件」(『語絲』50期1925.10) ⑦江紹原「読経救国論発凡」(『語絲』53期1925.11) ⑧江紹原「血、紅血」(『晨報副刊』1925.11～12連載) ⑨江紹原「髮、鬚、爪」(『京報副刊』1926.1～2連載)
- 11) 小川利康『「礼部文件」における江紹原のスタイル』(早稲田商学同攻会『文化論集』11、1997)。本論では先行研究で論じていない「礼部文件(八～九)」を取り上げる。
- 12) 江紹原「(八) 血、紅血(続)」(『晨報副刊』1925.11.26)
- 13) M.S. ガーバリーノ著、木山英明他訳『文化人類学の歴史』(新泉社1987.8) 参照。
- 14) 江紹原「(八) 血、紅血(続)」(『晨報副刊』1925.12.7)
- 15) これはフレイザーの呪術論(「共感呪術」と近似する。
- 16) 『晨報副刊』1926.3連載。江紹原は血液に関する論文をまとめて『血与天癸』

中国知識人と民俗学に関する一考察

の出版（上海開明書店）を予定していたが（『新女性』3-1には出版広告まで出た）実現しなかった。江紹原「報告『血与天癸』」（『開明』2-1、1929.7）、「給蔣蔡陳張四先生的一封公開信」（『北京大学日刊』1930.6.13）他参照。

- 17) 『晨报副刊』1926.4 連載
- 18) 『晨报副刊』1926.6～9 連載
- 19) 『晨报副刊』1926.4～5 連載。血液観に関連して論じたものに民衆の唾観（古人にとって唾もまた血液と同じ生命源であった）があるが、その本質を解く鍵は民間にあるとみている（「吐沫」『語絲』122,123期 1927.3）。
- 20) 詳細は注(2)の「第三章 西欧理論の紹介—江紹原」を参照。
- 21) 江紹原編訳著『現代英吉利謡俗与謡俗学』（上海中華書局 1932.6）参照。
- 22) 小品には現代の髪、衾礼、唾の迷信が多数含まれる他、中医を廃して西洋医学を提唱した140編を超えるシリーズ「国人对于西洋方薬医学的反应」（『科学月刊』連載）がある。このシリーズは現役の医師からも支持された。
- 23) 『髮鬚爪—關於它們的迷信』（台湾東方文化所局版 1971、1頁）
- 24) 講義録は第三、五、六章のみ当時『科学月刊』に発表された（「迷信之研究」2-2、1930.2、「胎産」「幼嬰与兒童」2-7,8、1930.8）。
- 25) 『中国礼俗迷信』「第一章 迷信之界説」4頁
- 26) 『中国礼俗迷信』「第一章 迷信之界説」40頁
- 27) 『中国礼俗迷信』「第三章 迷信之研究」41頁
- 28) 江紹原「新旧思想家对于“破除迷信運動”的批評」（『北京大学日刊』1931.6.24）、「這指頭的勁兒怕不够呢！」（『北京大学日刊』1931.6.25）他。
- 29) 第三章「迷信之研究」を発表した同じ『科学月刊』（2-2、1930.2）誌上巻頭に、江紹原は「全国科学者教育者賜閱！」を書いている。
- 30) 周作人「発刊詞」（『歌謡』1号 1922.12）
- 31) 伊藤虎丸「初期魯迅の宗教観——科学と「迷信」」（『日本中国学会報』41集 1989）、伊藤昭雄「魯迅『科学史教編』訳文、訳注ならびに解題」（『研究年報』15/17輯輯 1966）、丸尾常喜「初期魯迅における『神思』の概念について」（『加賀博士退官記念中国文史哲学論集』1979）他参照。

（こやす かよこ）