

神聖生活における儒家思想

潮汕東湖村を例として

陳壁生

(翻訳：森川裕貫)

一 民俗から生きた儒学を探す

儒学は歴史上長きに渡り、中華という民族性の政治制度・社会風俗・生活方式ひいては思维方式を形作ってきた。儒学が中華の歴史に対し重大な影響を及ぼした、また仁義礼智信という儒家の道徳が伝統中国の人々によって普遍的に認められた主たる理由は、字が読める人全てに經典の閲読を通じその影響を受け入れさせた点にあったのではない。むしろ主たる理由は、制度の構築を通じて、また儒家の礼儀、あるいは儒家の道徳的要素を帯びた各種の民俗儀式を通じて、儒家の思想を人々の日常倫理に貫通させ、圧倒的多数を占める字を読めない村や農家の男女・召使や商人・車引きや飲み物売りにも、儒家思想が充満する雰囲気、社会環境と礼俗の中で、肉親を親しみ尊貴な者を尊ぶことを認めさせ、仁義礼智信へと薰陶できる点にあった。つまり儒学が中国の伝統において特別には意識されない日用的な綱常となつたのは、主として制度による。ここでいう「制度」とは、朝廷の規則や政制といった政治的なものばかりではなく、村や族の規則、婚礼や葬儀や交際儀礼といった社会的なものをも含み、儒家の述べるところの世間の秩序を全面的に取り仕切

る「礼」に概ね相当する。

儒学は制度の構築を経て広がりえたものであるといえる。陳寅恪は、「政治社会の一切の公私行為は全て法典と関係があり、法典は儒家の学説の具体的現実である。だから二千年來中華民族が受けた儒家学説の影響で最も深く大きいものは、制度的法律的生活の方面に存在する」と述べている¹⁾。儒家の学説は、時代によって変化があるが、その根本を探究すると漢学と宋学に帰するに過ぎない。漢学は五経を重んじ、漢に栄え、唐に伝わり、清代に復興した。宋学は四書を重んじ、程朱の理学と陸王の心学を主要な内容としていた。漢学の重んじる五経は、主要な内容は政治的儒学・制度的儒学によっている。前漢は経学によって士を登用し、天子は朝廷において孝によって民を導き、良吏は外部において民の俗を変化させ、儒学を大いに栄えさせた。宋学とりわけ心学は各々の後覚者が先覚者の教訓を受け入れ道徳を高められると強調するが、宋学が社会の字を読みぬ人々に重大な影響を及ぼしえた最も主要な理由は、実のところ、理学者たちが特に重視して制定した村の規則・族の規則・家礼の中に存在する。儒学がこのように中国伝統社会に広く深い影響を及ぼしえたのは、儒学の思想的要素・全社会に体现された典章と礼儀・行政の組織・律法と詔令・族規家法・習俗慣例・行為規範によってである。これらの礼儀は人々の生活方式と行為習慣を決定してきた。

制度の中に体现された儒学の、二千年の長きに渡る帝制時期における核心的観念は「三綱六紀」である。陳寅恪はかつて「わが国の文化の定義は、『白虎通』の三綱六紀の説に備わっている。その意義は抽象にして理想の最高の境地であり、ギリシアのプラトンの述べるイデアのようなものである。〔……〕抽象にして理想たる通性は、具体的な一人や一つの事柄ではない。綱紀は元々理想にして抽象のものであるが、しかし何かに寄託することではじめて具体的な用とされる。その寄託されて表現をなすものが、有形の社会制度であり、経済制度はさらに重要である」と述べている²⁾。抽象的意義での「三綱六紀」は、中国文化の靈魂となり、各種の形式や制度の中に付着した。これらの制度はまた帝制の「君為臣綱〔君主は臣下の根本である〕」、大家族制度

の「父為子綱、夫為妻綱（父は子の根本であり、夫は妻の根本である）」という考えに体现されることを核心としている。さらに民間においては、多くの村の規則や族の規則が濃厚な「三綱」の色彩を帯びており、民間で信仰される神霊、例えば地方文化の媽祖崇拜、普遍的な関公崇拜は皇帝の封爵により広範な伝播を可能とした。

二〇世紀の百年間には、基本的に儒家学説の制度化の崩壊、儒学が「遊魂（さまよってよるべもない亡霊）」となった歴史として描写できる。余英時は、儒家制度の崩壊を次のように描いている。「通常の事理により推論すれば、帝制の消失以後、君為臣綱の説は依拠するものが自然となくなった。父権と夫権制度崩壊の後、父子・夫婦両倫も根拠を失った。大家族制度瓦解の後、六紀中の諸父（父の兄弟）・兄弟・族人（同族の人々）・諸舅（母の兄弟）の四紀も名ばかりが残り実を失った。学校制度の変革以後、「教師と年長者を敬う」という観念は普遍的意義を失った。社会構造の変遷の後、朋友の紀も「金錢を融通しあっても額を記録するようなことはせず、憂い・苦しみを共有して助け合い、生死に関わらずこうした関係を持続する」といった高邁な理想を維持できなくなった³⁾。「三綱六紀」の角度から見ると、儒学と制度の関係は断絶され、儒学は「遊魂」へと変じた。

しかしもし文化人類学の角度から「小伝統」の立場において中国の郷土社会を観察すると、儒学の「集中化」の制度、つまり三綱六紀の制度は崩壊したが、儒学の「分散性」の制度、つまり郷土社会の生活方式と各種各様の民俗儀式の中に体现される儒学精神は、完全には消失していない。我々は次のように述べられる。儒学の「大伝統」の制度は帝制の崩壊、大家族の解体により消失したが、その「遊魂」は依然として郷土社会の深部、郷村の血縁共同体の中に根付き、なお人々の生活に影響し、郷土社会の民俗儀式の中に分散

(1) 陳寅恪「審査報告三」馮友蘭『中国哲学史』（華東師範大学出版社、二〇〇〇年）四四〇頁。

(2) 同「王觀堂先生挽詞並序」『陳寅恪詩集』（清華大学出版社、一九九三年）一〇、一一頁。

(3) 余英時『現代儒学論』（上海人民出版社、一九九八年）一五二頁。

して体现されている。郷土社会にあって、儒学の「遊魂」はいたるところに存在しているので、帝制が崩壊して久しいにもかかわらず、費孝通の『郷土中国』が描き出した郷土社会は、依然として礼俗に依拠して社会を支えているし、梁漱溟は山東で郷村建設を行った際、たびたび郷村社会の「古い道理」を強調しえたのである。

この角度から見て、我々が儒学の古代の表現形式を検討するとき、「大伝統」、つまりエリート思想と政治制度における儒学の発展状況を討論しなければならないだけでなく、「小伝統」、つまり民間生活における儒学の表現形式を討論しなければならない。我々は今日の中国社会に儒学が存在するか、どのような方式で存在するか、儒学の未来の命運はいかなるものかを検討するのに、伝統的皇帝専制政治制度の「三綱」觀念に依拠した儒学が存在するかを見るだけではなく、現実において存在し作用する民俗・礼儀の中に儒家の思想要素がまだあるのか、これらの思想要素がいかに中国人の生活方式に継続して影響しているのかを観察しなければならない。

説明されるべきは、中国の「大伝統」（エリート文化）と「小伝統」（民間文化）の関係であり、これは以前からの複雑な問題である。もし大伝統の立場に立つならば、小伝統の中に普遍的に存在する「怪力乱神」は、儒家の精神に一定の程度は符合しないことになる。しかし中国の伝統社会では、儒家の理性精神は精神世界の全部ではなく、とりわけ民間思想の全てではない。まさに楊慶堃が『中国社会中的宗教』で「儒家の理性主義的思想にのみ依拠しては、巨大で知りえない世界の挑戦を成功裏に受け止め、社会と自然の各種の非日常的な現象を説得的に解釈し、死を含めた生活内部の悲劇がもたらす失望や恐怖を処理し、人の精神的境界を高め、凡俗な世界の自私自利から人を脱出させ、人にさらに高い目標を与え、人に周囲の人と団結させ友好的に交流させ、あるいは道徳秩序の長久的正当性に調整を加えて道徳のみでは解釈しがたい成功と失敗に向き合わせるのはいずれも難しい」と述べているごとくである。まさにこのために、道家の天境・神仙

仏家の地獄・菩薩などの形象や概念は、伝統中国において一般民衆の思想世界の構成部分となった。

同時に、現在なお反復され変革されている民間の祭祖・拝神・遊神〔神を奉戴しての村内巡行〕という諸種の儀式を研究するならば、承認すべきは、これらの儀式そのものは強烈な儒家の色彩を注入されていて、儒家の道徳精神の多くは、これらの儀式を通じて広く伝わりえたことである。さらには、民間の各種の「怪力乱神」の礼儀は、「制度儒学」の組成部分の一つでもある。もし我々が伝統中国人の識字率の低さ、儒家の著作を直接読むことのできた文化人の数の少なさ、まじめに鬼神の存在を信じていた郷村の人々の数の多さを考慮するならば、儒学が長きに渡ってエリート思想から民間社会へ直接つながりえたのは、儒家の思想要素が祭祖・拝神・遊神という諸儀式の中に広く浸透し、これらの儀式の構築に参与した点も承認しなければならない。

本文は、潮汕地区汕頭市潮陽区閩阜鎮東湖村の拝神と祭祖を例として、中国社会において、「近代化」の進む中なお残存する伝統的民俗礼儀に含まれる儒家の思想要素の検討をその主題とする。潮汕地区は粵東平原に属し、現行の行政区分では、主として汕頭・潮州・揭陽の三市から成る。古くから、潮汕地区は独特の言語と生活習慣を形成し、固有の文化圏を有している。こうした地区の文化は（中原の大多数の地区に比べて）現代の潮流にかなり強硬に抵抗している。潮汕地方の文化はかつて「破四旧〔旧思想・旧文化・旧風俗・旧習慣の破壊。文化大革命時に唱えられた〕」などの政治運動の中で破壊を受けたが、二〇世紀の八〇年代以降、伝統的な各種の要素が、例えば、神靈崇拜・祠堂・廟宇・節日・遊神活動・建築の風格などにおいて、次々と新たな方式で復活した。今日、潮汕のほとんど全ての村落は、数万人の大村から数百人の小部落にいたるまで、全て再び自己の神廟を建設し、ほとんど全ての村落が毎年盛大な遊神活動を催している。近年、一部の村落は宗祠の再建まで開始している。

（4）楊慶堃（范麗珠等訳）『中国社会中的宗教』（上海人民出版社、二〇〇七年）三四頁。

東湖村は明代に開かれ、全村が陳を姓とし、共同の祖先を有している。村内には神廟が一つ、祠堂が二つある。村が祭る神霊は主として「三山国王」の「大王（後述する中山を指す。なお二王は明山、三王は独山を指す）」、「介子推（晋の文公、重耳）」・「慈悲娘娘」・「大聖仏祖」（よく知られている『西遊記』の孫悟空）である。本文が葬祭と遊神儀式を代表として選択する理由は、葬祭儀礼と遊神儀式が一つの区域、一つの文化共同体内部の成員の、死後の世界に対するイメージや道徳への基本理解、共同の神聖世界の認識に直接関わるからである。

二 葬祭儀礼——「鬼神への関わり」から「人道」へ

「大伝統」の儒家思想において、「鬼神が存在するかどうか」の問題は棚上げされていた。しかし儒家の礼はとりわけ「喪礼」と「祭礼」の教化機能を重視していた。これは非常に特殊な矛盾である。もし鬼神に対する明確な記述がなければ、いかにして民衆に敬虔に祭拜を行うよう説得できたのか。実際には民間信仰が、儒家思想と結合し、この矛盾を解消した。儒家思想の祭祀の礼が体现する「人道」は、民間信仰中の靈魂滅及び鬼神存在観念と混じりあい、民衆の生活の中で実際に存在する「鬼神」を祭り拝むという状況として現出した。

1 儒家の「人道」

儒家の思想において、祖先を祭る礼は根本的な意義を有している。儒家思想の根本原則は「肉親を親しむ」ということであり、「肉親を親しむ」とは父子の関係において、父の慈愛と子の孝行を体现する。父子関係は、生物的な生む・生み落とされる、養う・養われるという関係だけではなく、道徳的な愛による慈恩による孝という関係でもあり、さらに宗教的には生命の来源と生命の延続という関係である。この種の父

子倫理関係の強化を通じて、「父子一体」の効果が実現された。父子関係においては、儒家思想はとりわけ子の父に対する情感と礼儀を強調する。子の父に対する倫理は「孝」である。孔子に始まって、「孝」の情感は「礼」の行為の中に安定的に発現された。『論語』為政篇には「孟懿子が孝について問うた。孔子は「違背せぬように」と答えた。樊遲が御者であったので、孔子は彼に告げた。「孟孫が私に孝についてたずねたので、私は「違背せぬように」と答えた」と。樊遲が「どういう意味ですか」と問うと、孔子が述べた。「生きているときには礼により仕え、亡くなったら礼により葬り、礼により祭る」との記載がある。親に仕える道である「孝」は、まず父母が生きているときは「礼により仕える」ことで体现されるのであり、このようであつてこそ、父子の生物的關係は道德的關係に上昇できる。かつ父子の關係は父母が世を去った喪礼においても体现される。礼によって葬るとは、礼によって仕えるという正常な感情の延長である。さらに重要なのは、父子關係は父母が世を去った後でも長久的な「礼によって祭る」という行為の中になお体现される点である。祭礼により、子は常に自己が父の生命の延長的存在であると感受でき、また、自己の生命を父とともに受け継いでいる生命の鎖の中に位置づけて、父子關係を一種の宗教的な關係にすることができる。このため、儒家の典籍はとりわけ祭礼を強調する。『礼記』祭統篇には「孝子が親に仕えるのには三つの道がある。生きているときは養い、亡くなれば喪に服し、喪が終われば祭る。扶養は恭順に、服喪は心からの悲哀に、祭礼は誠実で時期を得ていることにかかっている。この三つの道を尽くせば、孝子の行いである」とある。『孝経』紀孝章にも「孝子が親に仕えるにあたり、日常においては敬愛を尽くし、扶養においては和を尽くし、親が病のときは心から憂慮し、親が亡くなれば悲しみを尽くし、祭祀の際は敬肅を尽くす、この五つが揃つて、ようやく親に仕えたといえる」とある。その中で、祭礼のみが人々に自己と祖先の間の連綿

(5) 孫希旦『礼記集解』（中華書局、二〇〇七年）一三三七頁。

(6) 皮錫瑞『孝経鄭注疏』（上海古籍出版社、一九九三年）二四頁。

と続く関係を感じさせ、その人一代限りの生命を、永久的生命の鎖の連関の一つに変えるのである。

しかし儒家思想には靈魂不滅の概念がないので、実際に存在した「祖先」の靈魂に祭拜できるということがない。同時に儒家思想は人格を超越する神靈の存在を明確には承認しない。伝統的儒家思想においては、孔子の鬼神と祭祀に対する態度が後の儒学の思想家たちに直接影響していた。孔子は人事の及び得ない死亡と鬼神に対し、一種芸術的態度をとっていた。『論語』では何度か鬼神の問題に触れるが、孔子は直接は鬼神の有無について言及しない。『論語』述而篇には「孔子は怪力乱神について語らなかった」とある。孔子が鬼神を語らなかった原因について、朱熹は『四書章句集注』で、「鬼神は造化そのものの痕跡である。たとえ正しくないわけではないにしても、理により極められるものではなく、明らかでないので、軽々しく人に告げないのだ」と解釈している。その意味は、鬼神問題はあまりに深遠で、孔子はたとえ知っていても、軽々しくは言い出さなかったということである。子路が孔子に「鬼神に仕える」という問題について尋ねたとき、孔子の答えは「人に仕えることもできないのに、どうして鬼神に仕えられるのか」というものだった(『論語』先進篇)。これについて、劉宝楠は『論語正義』で趙佑『温故録』の解釈を引き次のように述べている。「先王が鬼神に仕えるやり方は、人に仕えるやり方を用いた。だから生きているならば扶養を尽くし、死んでいるならば真心から供物をささげた。聖人だけが神を祭ることができ、孝子だけが親に供物をささげることができる。鬼神に仕えるのは、人々に人に仕えさせるのと同じことである」、「父兄にあまり孝行でないものが、宗廟に敬愛足りうるといふ例を目にしたことがない」というのは、鬼神に仕える義を尽くしたものである⁸⁾。すなわち、宗廟で祖先を敬愛する(鬼神に仕える)のはただ父兄に孝である(人に仕える)のと家族に孝であることの延長に過ぎず、もし父兄に仕えることを理解しないならば、先祖にどう仕えるのかについても理解できない。ここで子路が提起した「鬼神に仕える」という問題につき、孔子は「人道」によって答えた。「人道」の範囲にあっては、鬼神への応対は、それが存在するかどうかではなく、自己の態

度が重要なのである。だから『論語』八佾篇には「先祖の祭りには先祖がおられるようにし、神々の祭りには神々がおられるようにする」とある。これについて朱熹『四書章句集注』は、「程子曰く「祭りとは先祖を祭るのである。先祖は孝によって祭り、神は敬によって祭る」。これは門人が孔子の祭祀の誠意を記述したものと見える」と解釈している。祭祖・祭神の礼の実行に際しては、先祖・神霊の眞の存在や眞に祭品を受け取るか確認できなくても、しかし祭礼中は必ず先祖・神霊への敬虔・尊重の心を持たなければならぬ。同時に、孔子は政治統治者の鬼神に対する態度について、「鬼神を敬いいつも遠ざける」ことが必要だと考えている。『論語』雍也篇には「樊遲が智のことをたずねると、孔子は答えた。「人の義を尽くすよう努力し、鬼神を敬いいつも遠ざける。これが智といえる」とある。朱熹の解釈は、「人道の適切とする範囲で力を用い、鬼神の不可知に惑わされないのは、智者の行いである」というものである。孔子の考えでは、祭礼の存在とは、人にとり不可知の鬼神の世界に一種の内在的連絡を生じさせるものだった。しかし孔子は終始明確には鬼神の存在に言及せず、「鬼神が存在するかどうか」という問題を棚上げして、人事に関心を絞っている。だから祭礼の最も重要な意義は、鬼神が眞に存在するかどうかを探求するのではなくて、鬼神への祭拜を通じて、人の内心の奥にある不可知世界の奥深さに対する畏敬の念、亡くなった先祖を思う気持ちを守ることにある。これらの感情は人の豊富な内在的思想世界を構成し、さらには血縁共同体の重要な紐帯を形成している。

そして民衆のために確かな存在としての祖先の靈魂、確かな存在としての数多くの神霊を提供してきたのは、道家の神仙世界や仏家の地域観念などから変化してきた民間文化だった。

(7) 朱熹『四書章句集注』（中華書局、二〇〇六年）九八頁。

(8) 劉宝楠『論語正義』（中華書局、二〇〇七年）四四九頁。

(9) 朱熹『四書章句集注』、六四頁。

(10) 同上、八九頁。

2 民間における「鬼神への関わり」

平民にとって、祭礼が持続し安定的に延伸する上で重要なのは、儒家の理性観念への依頼ではなく、霊魂不滅と鬼神の確実な存在への依拠である。

潮汕地区の農村で生活する人々は、目下の中国ではまれに見るほどの頻繁さで、祖先に対して祭拜を実行する。潮汕にはいわゆる「時年八節」があり、具体的には一年のうち春節・元宵・清明・端午・中元・中秋・冬至・除夕を指している。この八つの節句は、祖先の祭日と合わせて、潮汕の人々が祖先を拜む日である。これらの節句において、家々は大きく盛られた食事を準備し、机を運び出して家の真ん中に置き、祖先の位牌・香炉・燭台・明かり・半金半銀の紙銭と食事をならべ、明かりとろうそくに火をともし、一般に香炉には香を三本立て、屋内から大門までの各扉の隙間には一本ずつ立てる。これは各扉を守る門神への告知を意味する。つまり鬼としての祖先が門を進み祭品を受け取るのを許すのである。その後で、家族が順番に拝祭し、祖先が祭品を受け取るよう請い、また祖先が一族に新年の身体の健康と順調な金運をもたらしてくれるよう願う。そして最後に紙銭を焼く。

「鬼神への関わり」という意味での祖先への祭りの背後には、強固な霊魂不滅の観念が存在する。死後、霊魂はどうなるのか。これは生存の意義に関する重大な問題である。潮汕農村の人々は、固く霊魂の不滅を信じているものの、しかし霊魂がどこに帰するのかについては口を閉ざしている。ある老人が世を去る際に、その子孫は迅速に清潔な水を用いてその全身を洗い、すでに準備してあった見栄えの良い服に着替えさせ、頭髪を梳いて、地面にあらかじめ置いておいた木板の上に横たえた。「大地の上で死ぬ」というのは一種の伝統習俗である。人々の観念の中では、生命は大地から来たものであり、死は必ず大地に依拠しなければならぬのである。老人が世を去った後、彼の子どもたちは彼を背負って「厅堂」へと運ぶ。「厅堂」は一般

に宗族の古くからの祠堂、あるいは大家族が以前に集住していた古くからの家に置かれている。「庁堂」は亡くなった家族にとり、現存する最初の居住地といえ、村や家族で亡くなった人は皆、その生前最も慣れ親しんでいた家の中に戻るのである。亡くなった者の霊堂は、庁堂の中に設けられる。これは「庁堂で死ぬ」、つまり祖宗・同族の死んだ場所で死ぬことである。亡くなった者が庁堂に安置される数日間、全村から同族の人々がやってきて遺体を仰ぎ見、焼香して祭る。各村の各族は「治喪委員会」を有しており、これは退職した教師・族内で声望がある人・村の幹部などによって一般には組織され、死者の埋葬にいたるまで、喪礼中の諸種の事務を専門的に取り仕切る。このようなときはまた同族の人々の団結が促進されるときでもある。「大地の上で死ぬ」ということと「庁堂で死ぬ」ということは各々明確に潮汕人の觀念中の霊魂と自然霊魂と同族の人々の関係に流れ出ている。生命は土から由来し、したがって死亡のその瞬間、身体も必ず大地に密着していなければならない。このような霊魂こそが大地に親近し大地に帰着できる。伝統農業文明において、人と大地の関係は、切っても切れない親密な関係である。生命は土地に誕生するものであり、毎年の春夏秋冬は、土地と日の光や雨や露と全て密接に結びついている。人々が土地で耕作と収穫を行い、汗水たらしつつ異なる生命を結合して一緒にするというのが、土地の上の共同労働である。土地は生命を贈り、生命の循環のために衣食住に必要な一切を贈る。人々の品性・生活習慣などは、全て共同の土地の上に形成され、最後に土地は再び生命を受け入れる。土地があるので生命の存在は一つの自然な過程となり、生命の誕生・死亡・消失は、自然な天理の循環となる。土地があるので生きることが真実となり、死亡もまた同様に真実となる。「庁堂で死ぬ」ことにより、死亡は恐ろしい事柄へと決して変貌しない。庁堂の中にはかつて自己の祖先が呼吸していた息があり、自身の祖先が建築した神聖な場所として、庁堂は霊魂の安息する庭である。かつ、同族が全て庁堂で亡くなるため、これらの同族の霊魂は消失しないのであり、だから死亡は孤独ではないし、霊魂が不滅である以上、死亡とはただ現在よく知っている人たちから離れ、かつてよく

知っていた人たちのところへと帰ることを意味するに過ぎない。人々の死に対する恐怖の中で最大のものは、絶対的な不確定の状態に追いやられることで、自分にその不確定な状態を感じし向き合う意志があるのかどうかすら不確定である。これに対し庁堂の中の死の最も根本的なことは、人に死後においても一種の確定感を与える点にある。生きている人は死後がどのようなものであるかを必ずしも知らないが、少なくとも死後の霊魂は不滅である。さらに重要なのは、死後が決して孤独ではなく、死後会うであろう、また付き添うであろうものが、かつて自己とともに生活した親しい人々であることである。生命にとって、死亡は霊魂と肉体の一致の消失ではなく、また孤独で恐ろしいものでもない。生命の終わりは模糊としているとはいえある種の確定性を有するため、生きていることも確定的となる。

それでは人の死後、霊魂はどこに安息するのか。この問題は潮汕地区の信仰状況にも及ぶ。大まかに述べれば、潮汕地区の信仰は主として三種ある。第一種は多神崇拜の民俗宗教、つまり三山国王などの神霊を崇拜することである。第二種は仏教であり、主として居士が第一種同様に神を拜むものの、同時に「伴仏」、つまり定期的に寺廟あるいは家で念仏を唱えもする。第三種はキリスト教である。東湖村では潮汕地区のその他の地区と同様、第一種が最も普遍的であり、一部の老人集団が第二種に属する。そして百人近くの小規模宗族集団がキリスト教を信仰している。

多神崇拜の民俗宗教の中では、人は死後霊魂となる。主要な居所は地下であり、あるいは墓地の中である（一般に墓地は山上に位置する）。伝統的に潮汕地区の農村では、多くの村がその付近の山に埋葬専用の山を持っている。たとえ人々が風水を重視し、風水上の良い場所を極力選んでも、しかし埋葬の地は村に属する山地を一般には出ない。だから同じ山地には、往々にして同じ村の、生前よく知った者が埋葬される。生きている人々の目には、死者は一つの集中的な居住地を持っているように見え、あるいは一つの山地が死者の霊魂が居住する新たな村になったともいえる。多くの墓地はこのため村から離れておらず、人々は死者の霊魂が

彼らの子孫の家に帰り、各種の祭品を受け取るのに便利であると考えている。さらには各節句には、生きている人々のところに来て愉快地騒ぐ。だから死亡とは、靈魂のある種の存在方式が別の種のある種の存在方式に移行するに過ぎないのである。

潮汕地区の農村では、仏教の居士の主要な成員は老人である。彼らは居士の集まりや付近の寺で念仏を唱え、ある者は今でも毎週決まった日に精進料理を食し、殺生をしない。念仏を唱える老人が死後に帰るのは西方の極楽世界である。潮汕農村の人々の観念の中では、世事に疎い子どもは時に靈魂の世界を覗くことができる。あるとき東湖村の仏教を信じている村民が深夜に世を去った。彼の三、四歳の孫が彼が夜に目にした景色を人に向かって語り始めた。彼は祖父が窓の外へと飛び出したとき、窓の外は目を刺すような光で、大きな山と美しい湖があり、さらには光を放つ仏があったと語った。多くの人がこの子どもの話を真実だと信じた。なぜなら念仏を唱えていようといまいと、人であれば子どもでもこうした光景を感じ取れるからであり、またこの子の祖父のように、心から念仏を唱え、多くの善事をなせば、死後は西方の極楽世界に行けるからである。またある人が亡くなった際、残された配偶者、あるいは子どもたちが心から仏に向えば、死者が西方の極楽に行くのを助けることができる。潮汕農村の観念の中では、一般に神を拝む人と念仏を唱える人の区別が非常に曖昧なため、死後の世界に対するイメージにおいて、西方の極楽世界と山上の靈魂の集住地の差別も大きくないようであり、靈魂が西方の極楽に帰した人々も、各節句・祭日には家に帰って子孫の拝祭を受け取れる。

二千年以上前、荀子は明確に鬼神と人事の関係について「君子はこれを人としての道であると考えているが、民衆はこれを鬼神に関することだと考えている」と述べていた。『荀子』礼論篇にいう。「古代の聖王は礼楽を設けたので、尊貴の者を尊重し肉親の者を親愛する道理も尽くされた。だから「祭りというものは心配りと思慕の情の発露であり、忠信敬愛の極点であり、礼楽の隆盛であって、聖人のみが理解できる」とい

うのである。聖人はこの点を明確に理解し、士人君子は安心してこれを実行し、役人はこれを守り、一般民衆はこれを習俗としている。君子はこれを人としての道であると考えているが、民衆はこれを鬼神に關することだと考えている。「……」死者に仕えるのに生者に仕えるようにし、今は亡き人に仕えるのにそこにいる人に仕えるようにする。形のない状況にあって、明確な像を作ったうえで装飾を実現するのである¹⁾。「君子」から見れば、祭祀は主として礼樂を盛んにし、忠信敬愛の極地を成就するものであるが、民衆から見れば、祭祀は主として確かに存在する祖先を拝み祭ることである。「君子」は礼樂を製作し礼樂を推進する役割を持つのに対し、平民は教化を受け礼樂が履行される中において、知らず知らず礼樂に教化され、礼樂の内容豊かな思想情感を特別には意識されない日常的な綱常倫紀に転じた。

伝統社会から伝わってきた靈魂不滅の觀念は、この觀念を支える頻繁な祭祖とともに、潮汕地区の人々の死生觀を支えてきた。多くの核家族が各々の家庭において共通の日に共同の祖先に祭拜するとき、人々が祭拜の過程で自己の祖先が彼らが準備した食事を先に受け取っているか思いをはせるとき、人々が香炉の前で祖先に向って言葉を唱えているとき、祭礼、つまり民間文化における「鬼神への関わり」において、儒家が好む「慎終追遠〔先祖の祭りを丁寧に行い、先祖の徳を思い偲ぶ〕」〔『論語』学而篇〕、儒家が何度も強調する「孝」・「敬」・「誠」、つまり儒家の考える「人道」は、養成され成長できる。潮汕人が「時年八節」に祖先を祭るのは、「孝」を体現する祭礼、民間信仰中の靈魂不滅の觀念、及びこの觀念が生み出した祭拜礼儀と儒家の伝統が結びついた結果である。

三 遊神儀式——「神靈」から「倫理」へ

潮汕人の日常生活において、祭拜の対象は祖先のほかにも各種各様の神靈がある。潮汕の民俗信仰におい

て、人々と神々が直接交流する時間、つまり各種の節句で定められた祭拜も含めて、最も突出して神聖を体現する時間は、多くの村々が毎年決まった時間に挙行する遊神活動である。

東湖村の遊神は毎年正月の六日七日の二日間である。正月六日、東湖村は全村で集団祭拜を挙行し、神廟の神霊を村の広場に運びいれ、全村の各家が供物を広場に集め、香を焚き明かりをともして神霊を祭拜する。七日になると、村内では盛大な遊神活動を挙行し、神像を運び出し、村内を一周して、五穀豊穣、人々の安全及び仕事の発展を神霊に庇護してもらおう。遊神の過程は決まった儀式に従う。この種の儀式の根本的特徴は、当地の人々の想像力を尽くさせて古代に回帰させることにあり、人々は三山国王のイメージを歴史上の実在の英雄と重ね合わせる。だから彼らのイメージの中の英雄の方式にできるだけ依拠し、英雄が活躍していた時点にあたかも戻ったかのようにして遊神の儀式を行う。

神霊が巡行に出る前、村内の長老会の理事は必ずまず神霊の前で占いをを行い、「吉」の啓示を得てようやく人々に神像を神廟から出すよう命令できる。次に、必ず三つの大きな爆竹を爆発させ合図とする。天地を揺るがす爆竹の音の後、遊神の隊伍の最前列の二人の青年が、大きな銅鑼を掲げ、たたき始める。銅鑼の後ろには、一五歳の男子の一隊が続く。潮汕地区の多くの農村では、一五歳は人生の第一の目印であり、潮汕人はこれを「出花園」と称する。意味は子どもから大人に成長したということである。これらの子どもはすでに前年の七月始めに「出花園」の儀式（つまり成人の儀礼）を挙行している。彼らには遊神に参加する資格があり、彼らは「成人」という事実に対し神聖な確認を行うのである。加えてただ男性のみが遊神に参加する資格を有する。この条件制限は、伝統的な男尊女卑の影響下の産物であるばかりではなく、一年ごとに継続して人々が男尊女卑の思想を確認するためのものである。遊神の隊伍では、男子は古代の衙役を模し、神霊のために龍の頭・花梨・仏手柑を高く掲げ、またある者は「肅清」・「回避」と書かれた木の板を掲げる。

〔1〕 王先謙『荀子集解』（中華書局、一九八八年）三七六頁。

彼らの後ろには、神霊の輿と香炉が続く。神廟において十あまりの酒器に丸一年供奉されていた聖像が木の輿に乗せられ、威風凛々と出てきて、人々の恭しい視線を受ける。輿をかつぐ者は先の一年に結婚した新郎、男子の生まれた父親である。婿入りした者、娘の生まれた父親は全て神霊のための輿をかつぐ資格を奪われる。聖像隊の後ろは潮楽隊である。楽曲隊の成員は、平時から楽曲を好む村民たちで、彼らは毎年この時期腕前をふるう。だから遊神の挙行は、辺境化している潮楽の保存を助けたという側面も持つ。楽隊の後ろは全村の七十歳以上の男性老人である。彼らは村内の長老会の成員で、一年にこのときしか着ない長袍をまとい、ある者は小さな帽子をかぶり、幼い孫を引き連れる。このように世代関係と年齢を組み合わせた順序によって、厳粛な隊伍が神像の後ろに従う。毎年の神霊の巡行は、一つの隊伍が普通百人から二百人を有し、銅鑼を鳴らし、威風堂々と全村を歩く。彼らが行くところは、家々はあらかじめ門に長い爆竹をかけて火をつけ、ほかの村の人々も押しかけて騒ぎを見つめていて、全村は神聖な歓楽に包まれる。

この種の儀式は地方の人々の多年に及ぶ継承と改変を経て出現したものである。大多数の村の儀式はたとえ隣同士の村であっても完全には同じではない。しかし全体的には、遊神活動は神霊のイメージをできるだけ人間界の英雄とし、英雄が登場した時点でできるだけだけ帰させ、英雄が生前挙行していた儀式を再演する。信心深い民衆の目には、眼前の儀式は、まさに神霊が人間界の英雄だった頃用いていた儀式の複製版である。さらに重要なのは、一つの村が毎年同じ時間に、神霊が近くに来るよう繰り返し祈ることである。これは神霊を自己の世俗の生活に引き入れることを意味する。これにより毎年同一の時間が神聖感を帯びた時間として循環の中に確立される。

こうした神聖な儀式において、多くの倫理的要素が拝神・遊神の儀式に入り込み、あるいはこれらの儀式の構築に参加しているのである。

1 三山国王と「忠」

三山国王の三山とは〔広東省〕揭西の独山・巾山・明山を指す。三山国王崇拜についての現存する最も早い記載は、唐代の陳元光の詩である。唐代初期の名將で、当時左郎將・嶺南行軍總管の陳元光は、唐の儀鳳二年（六七七年）、乱の平定のため、揭西の霖田に駐軍し、廟に赴いて神を祭り、「祀潮州三山神題壁」という詩を著した。その中には「隋は土を尊ばなかったので、野には多くの賢者・豪傑が埋もれていた。三山も隠者であり、才能を隠して表に出さなかったで、その名は忘れられた」と記されているので、三山国王が隋代の隠者であるとわかる。しかし後に、元代の劉希孟は『明祝廟記』を著して、三山国王が宋代の聖人であったと指摘し、「太宗が太原を攻めた際、城下に鎧兜に身を包み矛を操り馬を馳せ突進する三人が姿を見た。戦いは大勝利に終わり、劉繼元〔北漢最後の皇帝。宋に降った〕は降伏した。凱旋の晩、再び城に三人が姿を見た。ある者が彼らは潮州の三山神だと奏上したのを受けて、明山を清化盛徳報国王、巾山を助政明肅寧国王、独山を恵威宏応豊国王に封じた。廟額を贈り、「明祝」と記した。当地に命じて、廟宇を増設し、毎年合わせて祭ることとした。神々は国家に大いに功績があったので尊ばれた」と記述している¹²⁾。

しかし、民間の三山国王への崇拜を支えるものは、歴史の記載ではなく、伝説である。東湖村の三山国王廟の門の対聯には「三山は大いに宋の皇帝を助け、国王の靈験は万民を庇護する」と大書してある。筆者が村内の老人たちになぜ三山国王を拜むのかたずねたとき、彼らは次のように答えた。

宋の皇帝昺〔南宋最後の皇帝〕は元軍に追撃されて、南へと逃れた。揭西の河婆霖田へと来たとき、危難の中、三人の大將が出現し、彼らは昺を助けて元軍を撃退し、彼の命を救った。後に昺が朝廷へと戻る際、人を霖田に派遣して三人を探させたが、ただ山神廟の三つの山神を見つけただけだった。実のとは

〔12〕『永樂大典』第六函第五九冊（中華書局、一九六〇年）、一八頁。

ろ、皇帝はそこで三山国王廟を見たに過ぎなかったのである。

歴史上では、宋の皇帝昺は確かに元軍に追われて殺された。潮汕地区まで逃れてきたものの、凱旋して帰朝することはなく、南方で死に、南宋もこれとともに滅びた。しかし民間の伝説は歴史の事実とは同じではない。また民間の伝説は人々の信仰の世界を作る。老人たちはまた筆者に告げた。

三山国王を拜むのは、彼らが「忠」だからである。我々は三山国王を拜むほかに、介子推を拜む。そのほかの村では双忠公〔唐代、安史の乱に抵抗して命を落とした河南節度副使張巡と睢陽太守許遠を指す〕を拜むところがあるが、それは彼らが忠義だからである。

2 遊神儀式の中の老人尊重と男性重視

東湖村には専門的に村内の公益事務に責任を持つ「老人組」がある。老人組は緩やかな組織であると同時に、平時はいつも村内の祠堂で集会・娯楽を催している。同時に老人組は、村内の公益事務、例えば遊神・拜神あるいは橋の建築や道路敷設の組織者である。村の共産党委員会の公益に関わる一部の政策すら、必ず老人組と相談し、その意見を聞き取ることが必要とされる。老人組の領袖は基本的に自発的に形成され、文化程度が高く世事に通じた者の中から二名が選ばれる場合がほとんどである。地方政府には腐敗の可能性があるので、人々は村内の公益のために寄付を行う際、村の委員会ではなく老人組に寄付金を渡すようにしている。

東湖村では毎年正月六日七日の遊神儀式に、全村の老人が参与する特権を有する。老人たちは村の始祖が定める世代関係と年齢の順序に従い、遊神の最後尾に並ぶ。郷土社会においては、社会秩序の形成と維持は、主として積み重ねられてきた経験に依拠する。年長の人は経験上優勢を占める。中国文化はとりわけ「尊老」

を重んじるが、それは儒家の倫理と密接に関連するばかりではなく、郷土社会の現実と密接に関係している。

遊神儀式の主要参加者は、老人のほかに満一五歳の成人礼を行ったばかりの男子、一年以内に結婚した新郎、一年以内に男子の生まれた父親である。彼らは神霊の巡行のため銅鑼を鳴らして道を開き、神像の乗り物を担ぐ責任を負う。この人手の多い神聖な日々、彼らは全村の注目する人物となる。

筆者はかつて村内の老人組を取り仕切る老人に、なぜ男子の生まれた父親に遊神に参加する資格があり、女子の生まれた父親に参加する資格がないのかたずねた。彼らの答えは「現在表面上は男女平等であるけれども、しかし我々は実際には男子が生まれたことと女子が生まれたことは同じではないと知っている」、「男子は一生我々の族の人間で、彼らが以後もうけた子どもも我々の族の人間である。しかし女子は成長後、往々にして別の場所へ嫁に出るので、我々の同族ではなくなる」というものだった。男子が生まれたことを重視し、女子が生まれたことを重視しない点についての最も明確な記述は『孟子』にある。孟子は述べている。「不孝には三つあり、後代がないのが最大の不孝である」。趙岐はこれに次のように注解をしている。「礼における不孝には三つある。親に阿諛追従して親を陥れるのは第一の不孝である。家が貧しく親が老いても仕官しないのは第二の不孝である。娶らないで子がなく先祖の祭りを断絶するのは第三の不孝である。この三者の中で子孫がないのが最大の不孝である」¹³⁾。郷土社会にあって、男子を重視し女子を軽視する最大の理由は、「子どもを養い老人を守る」ことにある。この百年来、男女平等の観念も同様に深く人心に入り込んだが、中国の農村には良好な福利体制が存在せず、老人はただ自己の子ども、とりわけ男子の扶養に依拠するだけである。「大伝統」と「小伝統」の出発点は同じではないが、しかし行き着く先はともに男子の重視と女子の軽視である。遊神儀式も男尊女卑の観念を制度化したものである。

四 「民俗における儒学」の意義

二〇世紀において、辛亥革命の爆発と帝制の崩壊、大家族の解体と社会の構造変化は、伝統的制度・法典が依拠してきた儒学を「遊魂」にしてしまった。新文化運動の起こりは、「打倒孔家店」のスローガンとなった。「文革」の時期にいたって、儒学と伝統は、「封建」・「落後」的とみなされ、唾棄された。とりわけ「破四旧」といった政治活動は、儒学に依拠して存在していた郷土社会を徹底的に破壊した。しかし二一世紀の初めにいたって、中国経済の発展と「近代化」の歩みの加速、「児童の教育に経典の学習を取り入れる」という問題や『論語』熱の起こりをめぐる論争に伴い、儒学の語彙が再度大量に大衆メディアの中に出現し、人々の視野に入ってきた。

この激しく変動する中国社会において、儒学の命運はいかなるものか。もし儒学にまだ生命力があるならば、どこから再建を進めるべきなのか。

筆者の見るところ、儒学を再建する可能性は、民間社会でこの三十年余りに渡り再興してきた民俗活動の中の儒学要素の発掘に力を尽くすことに存在する。「民俗における儒学」とは、民間社会が日常生活の需要から出発して、内生・自発的に形成する経験である。筆者は、これがおそらく再び儒学の積極的要素を発揚する出発点であると考えている。

東湖村を例としよう。「破四旧」運動のさなか、東湖村の宗祠と神廟は破壊され、神像は地下に埋められた。紙銭・線香とろうそくは売買が禁止され、拝神・祭祖といった活動は実施できなかった。筆者はかつて村民たちに「文革」時期の拝神・祭祖状況についてたずねた。彼らは筆者に次のように告げた。

文革時期、全ての祭拜活動は封建的迷信であり、実施できなかった。破四旧が一度開始されると、村委員会は各家にやってきて、各家族の線香とろうそくを全て没収した。しばらくの間、門の上には門神を祭ることができず、ただ毛主席像を掲げられるだけだった。しかし実際には多くの人が密かに祭祖を継続した。あるとき、ある人が密かに線香とろうそく、紙銭を懐にして、賊のようにこっそり我々の家に来て売った。文革時期は我々はただ密かに拜祖できただけで、お供え物はとても少なかった。一九八〇年代になって、ようやくゆっくりとだが人目を気にせず祖先と神を拜せるようになった。

文革の終結後、東湖村は三十年近く中断していた各種の祭拜活動を再開した。老人組は工人に再び神像を彫るよう依頼し、また廟宇を建築し、祠堂を建てた。同時に、彼らの記憶中の遊神儀式に従い、再び毎年の遊神活動を開始した。

今日、中国の農村にはまさに天地をひっくり返すような変化が生じ、伝統的な顔なじみ社会や郷土の特徴は、今までなかったような衝撃を受けている。これに従って生じたのは生活の方式の巨大な変化であり、祖先の生活経験は次第に子孫の模範の標準ではなくなり、固有の礼制秩序は次第に効力を失ったものの、新しい人的集団結合方式や新たな人間関係の規則は作られていない。秩序の再建——とりわけ村のような小さな範囲の血縁・地縁共同体——の過程において、最も重視に値するのは、理性が設計した外在的規則ではなく、共同体内部の内発的自生的経験である。伝統的農村共同体は、その内部の成員が本来変更できない血縁関係を備えており、彼らの共同生活・共同労働は、苦難をともにして助け合い、ともに栄えともに恥じるという感情を育てる。生活は共同体内部の人々に存するものであり、人々は共同体に対し強い同一感と帰宿感を持つ。このような共同体は極めて活発な有機体で、旧を吐き出し新を受け入れ、自我を保存する強大な能力を備えている。このために、政治運動が過ぎた後、潮汕地区は直ちに歴史記憶の中から伝統を拾い出し、拜

神・祭祖儀式を復興し、また過去の葬祭礼・成年礼・婚礼などの礼節を復興した。この数年、多くの村落はまた祠堂の再建を開始した。東湖村の老人は筆者に「現在の祠堂は、主として老人組の議事、老人たちの娯楽の場所だが、これから神の厨子を建立し、祖先の位牌を並べるつもりである。現在一部の村の祠堂はすでに彼らの村の祖先の位牌を安置している」と教えてくれた。遊神活動や祠堂の設立といった措置が、村落共同体の角度から見ると、その凝集力を強化し家族成員の間の関係を強化することは疑問の余地がない。小家族の角度から見ると、これらの措置は、人々の内心の神聖に対する欲求を満足させ、また先祖の祭りを丁寧に行わせ、先祖の徳を思い偲ばせるといふ効果を生んでいる。

今日、我々の儒学に対する態度は、「復古」であってはならず、ただ「再建」のみが可能である。儒学再建の現実的手段の中で最も重要なのは、目の前の生活の中から生きた思想要素を掘り出し、これに対して反応と解釈を加えて、儒学をこの急激に変化する社会の有効な思想資源とすることである。