

江紹原と周作人 (I)

——「礼部文件」以前

小川利康

Jiang Shao-yuan (江紹原) and Zhou Zuo-ren (周作人)

——Their works before Libu-Wenjian (礼部文件)

Toshiyasu Ogawa

0 はじめに

江紹原(一八九七—一九八三)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』『晨报副鐫』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、『語絲』系作家の一人としても数えられる。

散文、小品文の書き手としての江紹原の一面を最もよく窺わせるのは、『語絲』などに継続的に連載された「礼部文件」であろう。『語絲』創刊号の掲載された周作人「生活的芸術」を読んだ江紹原の通信「礼的問題」(第三期)を皮切りに、以後民俗学の素養を生かした痛烈な社会、政局への批判を展開するもので、江紹原について語る資料で、この点に触れるものは少なくない。

(江紹原が：小川) 周豈明先生と『語絲』誌上で互いを礼部総長と次長呼び合ったのは冗談だったが、江紹原を礼俗迷信研究に専念するよう導いた影響は大きく、「礼部文件」数篇がその時に書かれている。「礼部文件」の冗談から生まれた「小品」は数百にもものぼったし、「礼部文件」のうち二篇からは『髮髭爪』、『血与天癸』の大著が二冊生まれている。

この点は周作人自身も『髮髭爪』——關於它們的風俗』に寄せた序文の中で、最初、「礼部文件」を発表した当初は単なる『閑話』していたはず

が本格的になつてしまひ、江紹原の『礼部文件』は徐々に礼教の研究となり」と同様の感想を述べており、当事者にとつても必ずしも予期したものではなかつたものであろう。さらに、江紹原は二六年に北京大学を辞し、厦門を経て中山大学に赴任、『語絲』での論考を踏まえ、前例のない『迷信研究』という科目を開講したという³。こうした事実を踏まえれば、このころの周作人との交流は、民俗学研究はもちろん、その根幹をなす江紹原の思想形成においても大きな意味を持ったと考えられる。また、文芸雑誌への投稿がほとんどなくなった三〇年代以降も北京八道湾に周作人一家と同居し、民俗学を通じての交流は周作人の死まで続いたと想像される。

近年、民俗・民間文学影印資料が出来し、江紹原の訳著『髮髭爪——關於它們的風俗』や『現代英吉利諺俗及謠俗学』（いずれも上海文芸出版社）も相次いで影印され、彼独特の民俗研究の一斑に容易に触れられるようになった。また、未公刊資料も整理が進み、中山大学・北京大学での講義録が王文宝により整理され、『中国礼俗迷信』（渤海湾出版公司一九八九年刊）と題されて刊行され、周作人・江紹原の往復書簡も江小蕙・張挺箋注『周作人早年佚簡箋注』（四川文芸出版社一九九二年刊）として刊行された。後者の書は、江紹原の長女である江小蕙女史が夫君と協力してまとめたもので、江紹原・周作人の往復書簡各百十通が収録され、周作人側にはかなり詳細な箋注が付されており、今まで白紙に近かつた江紹原の足跡もある程度辿れるようになってきた⁴。

民俗学者としての江紹原について過不足のない評価を試みるのは私の任ではない。だが、三〇年代以降困難な時期を共に過すことになる周作人と江紹原の交流がどのようにして始まり、どのような影響関係があつたのか、本稿で出来る限り明らかにしていきたいと思う。

検討の範囲としては、当面二〇年代に限定する。三〇年代以降は、江紹原の研究活動が既に安定期に入つていたこと、また、遺憾ながら執筆状況がまだ充分調査できていないことから本稿では立ち入らない。一三年の北京大学教授就任から『語絲』停刊（三〇年）までを扱い、民俗学研究へと転換を遂げる『語絲』創刊以前を中心に扱つていくことにする。今回はその前半となる『語絲』以前を主に取り扱う。

1 江紹原について

まず、簡単に江紹原の履歴を紹介しておきたい。

一八九八年生まれ、安徽省旌徳の一人。一四年浸礼会大学（バプティスト大学）に入学、滬江大学（一四年に浸礼会大学より改称）予科卒業後、異母兄に従つてアメリカ留学。一七年病を得て帰国し、北京大学の聴講生となる。一八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らう。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つた。二

○年に大学公費留学生としてアメリカ再留学。このときの留学メンバーには、同じ新潮社同人の羅家倫がいるが、この後の江紹原の研究活動を見ていくと、一般に言われる「欧米留学派」に属したことが寧ろ人間関係など、さまざまな形で苦しむ原因となったようにすら見受けられる。すでに『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。三年目の留学生生活を終えた二三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⁷⁾。そのためか、後年まで江紹原は強くドイツ留学を希望していたが、家庭の事情などで果たせなかつたという（江小蕙女史直話）。

一三年秋からは、「宗教哲学」「宗教史」「基督教史」を講じる。一五歳の若さゆえの気負いで当時の非宗教運動に抗して、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、一四年末、『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。一五年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⁸⁾。翌二六年、林語堂の招きで厦門大学国学研究院研究員となるが、二七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。後の二九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。中山時代には「礼部文件」を基礎として書き上げた『髮髭爪——關於它們的風俗』を脱稿。魯迅との書簡にも見られるように、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。二九年には北京に戻り、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。当初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つた。だが、この時期には『現代英吉利謠俗及謠俗学』（二三年翻訳）、『中国古代旅行之研究』（三五年著書）と研究の上では実り多き時代でもある。四〇年代以降は、周作人と同じ八道湾に住みながら、四三年に北京大学に一時期奉職したほかは、清貧に甘んじたという。解放後は西北大学、山西師範大学などの教職のほか、商務印書館編審を歴任したが、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受けた。八三年、八十五歳にて逝去。

2 宗教をめぐる論争

——帰国後の江紹原の活動

アメリカ留学から帰国した二三年夏以降、江紹原は『晨报副鐫』を中心に宗教問題を中心に数多くの論考、翻訳を発表している。この時期の江紹原の論調を代表するものとして、『羅素百船先生是否 religious?』、『吳稚暉先生的新信仰与旧宗教』、『蕭伯訥『生而上学』』、『一個研究宗教史学的人

「對於泰戈爾該怎麼想呢？」などを挙げる事が出来るが、いずれも当時の非宗教運動に肯定的な論壇の空気に反発するもので、彼我の認識の落差に苛立ちつつも、精神的に自らの宗教学の意味を説こうとしている。しかし、性急さゆえの断言的な口調は多くの場合反発を招き、厳しい反批判を受けた。『晨报副鐫』編集者、孫伏園からも連載を打ち切りを勧告されたこともあった。

ここでは、帰国直後の江紹原の言論を整理しながら、その後の民俗学への方向転換がなぜ必要だったのかを検討する。

2. 1 宗教をめぐる環境

帰国して間もない頃、江紹原は「宗教通史」が北京大学で初めて開講されたことを評価し、「宗教史的研究」で宗教を次のように説明している。

生存と生活とは、自然への順応、社会への順応の二つに他ならない。人々が自然界と社会に順応して生み出した物質工具、それが文化である。文化は人々が生存、生活を可能にすべく、己を教育、訓練してきた成果である。宗教はその成果の一端に過ぎない（中略）。ゆえに宗教は文化であり、人間の作り出したもので、進化するものであり、必然的なものである。一言で言えば、宗教は人間の産物であり、神が作ったものではないのだ。

当時の状況を踏まえると、この言葉は非常に興味深い。すなわち、五四時期に科学万能の風潮の中で、宗教、とりわけ基督教は時には迷信として、時には帝国主義の先兵として捉えられがちであり、現に山本澄子『中国キリスト教史研究』¹⁰によれば、非基督教非宗教運動が前年の二二年四月開催の世界基督教学生同盟第十一次大会に呼応する形で起きたばかりであった。

こうした反宗教の動きに対して反対の態度を明らかにしたのは、周作人らごく一部の文化人だけで、二三年の時点にしても江紹原のような見解は寧ろ少数派であり、大多数の認識は「科学宣揚・迷信排斥」であることに変わりはなかったようだ。如上のように文化史の一環として宗教を客観的に捉えようとする態度とは大きな隔たりがあったのである。

さらに翌二四年八月には、非基督教同盟が滬江大学を退学した学生によって新たに結成され、外来勢力からの教育権回収の一環として、反ミッシヨンスクール運動が展開される。これは全国のミッシヨンスクール学生に退学を呼びかけ、国立大学への転入を促すものであった。¹²この事実江紹原にとって、かなりのショックなものであったろう。彼自身はクリスチャンであった事実はなく、また、基督教を信仰の対象として考えたことはないようだが、今回の運動の起点となった滬江大学は江紹原の母校であり、そこから火の手が上がったということは、改めて宗教学の意

味を再考するよう迫るものとなったことは間違いない。

だが、非信仰者ながら宗教研究に多くの価値を見いだす江紹原の中立的立場は、政治的に組織された大衆運動の中で理解されやすいものとなるはずがなかった。ここに江紹原の苦悩があったと考えられる。

また、一方では、江紹原自身も既存の宗教学という学問の枠内では満足できず、自分自身の研究の範囲をもう少し広く捉えていたことも、ここで指摘しておくべきであろう。先に引いた「宗教史的研究」では普遍的に宗教を捉えた通史研究の進歩は人類学、宗教家、歴史家の進歩と密接な関係があると述べたうえで、自ら大学で担当する「宗教史」の内容を、(1) 宗教の起源、(2) 宗教そのものの歴史、の二つに分け、それぞれの研究に必要な資料として、(1) 人類学者による現在の野蛮人(野蛮人は原文のまま…小川) 研究の成果、(2) 文化水準の比較的高いヒトの遺跡(地上・地下、文字・非文字の文化も含む)を挙げて、「人類学者、それぞれの宗教史学者の研究成果を取り入れるべきである」と述べており、人類学への関心も強かったことを窺わせる。この関心は研究史上の流れに反するものではないが、江紹原が後に民俗学へ転換することになる契機も、ここにあったといえよう。

2. 2 ラッセルをめぐる

——宗教的なるものの価値

帰国直後の論考には翻訳などが散見される程度で、特に見るべきものはないようだ。前項で紹介した『北京大学日刊』の文章が発表される頃まで、恐らくは日々の講義に忙殺されていたものと思われる。二三年の文章でまず目を引くのは、十一月に発表された「羅素百船先生是否『religious』?」である。論旨は、ラッセルの著書に見られる religion (宗教)、religious (信心深い) の定義の混乱を指摘し、ラッセルが果たして religious であるかどうかは、その定義にかかるとしたうえで、論理学者ゆえに religious でないとするのは問題であり、『宗教之精粹』などの宗教関連の著作を例示して、むしろラッセルは religious であり、宗教人としてのラッセルの一面が中国には伝えられていないと指摘するものであった。このようなことが問題になるのは、前述の非宗教運動が背景として存在したため、

宗教界には進化があると私には認められるし、今は無宗教の時代ではなく、新宗教の時代だと考えるからだ。¹³

と指摘する一方で、「中国のインテリ階級は私の答に賛成できないかも知れないと思う。」¹⁴と述べているのは、江紹原自身そうした状況を意識

していた事を示している。一三年の段階で当時の『晨报副鐫』でも議論の中心となっていたのは、いわゆる「科学と人生観」論争であって、宗教自体が問題となっていたわけではないが、科学（因果律）と道徳性（義務意思）を二者択一的にどちらかをとるか、といった論争である以上、そこに道徳と深く係わる宗教の問題が出てくるのは当然であり、「進化」した信仰として「新宗教」が存在しようと考えていた江紹原にとっては無視できない問題なのであった。論理学という「科学性」によって、ラッセルが宗教を受け入れない合理主義者という印象を与えている点に強い異議を提出した理由もそのためであろう。

ラッセルは中国で宗教を講じたとき、単なる rationalist（合理主義者・小川注）でしかなかった。もう一つの側面——Mystic（神秘主義者・小川）——を明らかにしなかったのだ。¹⁶

このなかで述べる Mystic の漢訳は《神秘主義》が一般的であろうが《玄学》と訳すこともある。ここでは Rationalist / Mystic と対比させて述べていることから、明らかに「科学と人生観」論争での度々言及された合理的な《科学》／非合理的な《玄学》の対立を意識しての表現であろう。この見解に対して、汪震（北京師範大学）からの反論が掲載されたが、議論として十分かみ合うものではなかった。汪震はラッセルが religious であると江紹原に同意しながらも、実用主義・行動主義などの影響によって思想が変化したゆえに中国での講演では religious な一面が窺われなかったのだと述べ、次に宗教そのものについても、ウィリアム・ジェームズの言葉を引きつつ心の中の「逃げ場」として捉えており、不合理性を排除しつつ「進化」する「新宗教」を求める江紹原の見解と大きなズレをみせていた。さらに、肝心の宗教関連のラッセルの著作も読んでいないと答えるに至って、江紹原は強い失望を表明して紙上討論を打ち切っている。

当時、同様の見解は同じ頃に発表された「呉稚暉先生的新信仰与旧宗教」での呉稚暉への反論にも示されている。もともとあった呉稚暉の議論は大胆に人間の心理感覚を機械的な反応として捉えるもので、宗教的概念は当然ながら全て否定するものであった。江紹原は、批判対象を信仰問題に絞ったうえで、幾ら新とつけたところで、詩・道徳・宗教・信仰いずれにせよ、煎じ詰めれば元概念からはずれるものではない、として、つぎのように反論する。

些かなりとも眼の開けた宗教創作家なら、同種の発見がないはずはあるまい。一切の因襲的宗教の網の目から逃れて自らの新しい『信仰』を打ち立てようとする意図は、歴史上存在しなかったともいうのだろうか？¹⁷

つまりは、何と名付けようと、なんらかの『信仰』の対象をもつかぎりは、それが科学と仮に名付けられたものであろうと、結局は宗教の否定とはならない、という見解である。論理的な遊戯にも取れるが、科学をすら相対化して捉えられぬ限り、所謂「科学と人生観」論争における科学も名を変えた宗教ではないか、という指摘はあながち的外れとは言えまい。また同時に宗教を科学と対立的に捉えて、不合理とする批判に対して、宗教そのものが合理的な信仰へと進化してきたのであるとして、

現在の宗教が護る『信仰』がどんな不合理なものであろうと、我らは『不合理な信仰』をもって宗教の定義とはできない²⁰⁾

と反論しており、既存の宗教の問題点を認めつつも、本来の意味での宗教を別個に想定するわけで、いわゆる理神論の再演²¹⁾という印象が強い。恐らく科学と宗教の対立を論じる際にどうしてもアナロジーとして現われる問題なのであろう。とはいえ、ここで江紹原がいうところの本来の意味での宗教は現実には存在しないわけで、

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。²²⁾

さらに、

己の理想の宗教を『非宗教』と呼んだところで、なんら奇とするには足りぬ。『反文化』を旗印にしながら人類をより美しい文化へと導くものもあるのではないか？

と述べるが、少なくとも当時に於いては受け入れがたい論理であつたろう。また、少なくともこの『宗教』が自覚的に信仰されるものであるならば、どんな社会にも遍在する文化とは自ずと性質が異なるはずで、そこに論理的な飛躍が存在することは明らかである。その飛躍を受け入れた江紹原の思考を支えたのが、この時期の宗教学にかける情熱であり、それは五四時期以来一貫して抱いてきた彼なりの社会改革論であつたのではないかと考えられる。

2. 3 宗教による社会改革の理念

——「メトセラへ帰れ」劇評から

二四年初め、江紹原は二年前の留学中に書いた「蕭伯訥『生而上学』」²³を發表している。書評としては極めて長文にわたり、五四時期以来の理想を遠い異国で純粹培養させた感のある精緻な文章である。シカゴ大学で宗教哲学を学んでいた二年二月当時に書かれ、非宗教運動の状況をどこまで把握していたかは不明だが、文章からは反対運動を意識していたことが窺われる。

書評冒頭で、帰国してから兪平伯と杭州に遊び、二人で語らうなかで、旧稿の存在を思い起こし發表を決意したと語るように、留学時代から二四年当時まで連綿と抱き続けていた理念が多く盛り込まれているからこそ、二年遅れて發表したのである。發表時につけ加えられた前言の箇所で概括しているように、バーナード・ショウの作品は「『無宗教説』や『情操教育で宗教の代用とする説』が通用しない」ことを明らかにするものであるとし、さらに「ショウの創造になる進化した宗教を私は受け入れはしないが、宗教を創造せんとする精神と意図に敬服する」というものであった。

江紹原の要約によれば、ショウの作品は旧約聖書の一部を用いて寓話風に再構成したもので、新たな信仰によって不死の命を得た人々により、社会は長寿楽園と化し、更に地上の生活に飽きた人々は生を超越して肉体からも解脱するというものであった。いうまでもなく、劇の主題となるのは、不死の生命を得る宗教であり、この発想の元となったのは、進化は機械的に進むと考える人間観に抗して唱えられたベルグソンのエラン・ヴィータル（生の跳躍）であるという。すなわち、「生の跳躍」によって、人間そのものが不死の生を得るべく進化を遂げる、それを可能にするのが形而上学ならぬ *metabological*——生而上学なる宗教であるというわけだ。²⁴

このショウの独創的な宗教に対し、江紹原は極めて周到な論理で逐一致命的な欠陥を指摘していくにもかかわらず、最終的には非常に高い評価を与えている。その理由として、従来の宗教と異なる点を江紹原は次のように指摘する。

（共通点は…小川）社会救済が個人の解脱より優先されるため、現在の宗教が最も、あるいは、唯一重要とすること（個人の解脱…小川）を遙か何時とも知れぬ将来に望むとしている点である。²⁵

やや補足が必要だが、ショウの作品中では不死の生命を得た人々が高い徳性によって世界を楽土へと導いて社会を救済し、しかる後に生きるこ

とに飽いた不死の個人が肉体から解脱するという順序をとっている点に注目しているのである。確かに従来の宗教での個人救済から社会救済へという順序と逆であるわけだ。この点は書評の最後でも再び繰り返される。

二〇世紀は無宗教だ、労働階級には宗教はない、などの説が、最近国内では盛んである。また、ベルグソン哲学、ドレッシュの生の哲学も一部の人々が提唱している。これらの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、シヨ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抛り所として、二〇世紀の創造進化した宗教を發展させ、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。²⁸

シヨウが提示した新たな宗教像は、多くの点で矛盾をはらんでいたものの、かつての個人救済のみを旨とする宗教の旧套から脱しているが故に、江紹原は高く評価した。これはかつて江紹原が五四時期に積極的に政治活動に参加していた事実を思えば、むしろ当然ともいえる。しかしながら、果たして江紹原が夢想した「合理的」な宗教は実体を持ち得るのだろうか。宗教がそもそも全てに於いて合理的可信性を持ちうるのかという問題は取り敢えず措くとしても、特殊な資質に恵まれた者でない限り、社会改革を可能にする新たな宗教の創造が困難であることは明白である。

にもかかわらず、宗教にそうした可能性を期待していたことは、二五年五月のタゴール評論からも窺われる。当時、江紹原は主として仏教学の文献の翻訳を行っていたが、二四年四月のタゴールの来華後、ラッセルの劇評に匹敵する詳細なタゴール論を発表している。

当時のタゴールの来華は、通訳を務めた徐志摩のような賛美者に歓迎された一方で、各地で行なわれた講演内容については少なからぬ反発も招き、矛盾などは伝統的東方文化の回復を主張するタゴールを批判している。そうした状況を踏まえて発表されたのが、「一個研究宗教史的人對於泰戈爾該怎麼想呢？」（『晨報副鐫』二四年五月一八日、六月四日、六月三十日、七月二日）で、この時期に集中的に書かれたタゴール論²⁹を代表するものである。

ほかにもこれと並行する形で、「誰配繙泰戈爾底『詩人的宗教』」（『晨報副鐫』六月六日）等では、宗教学的な理解の不足を嘆く余りに性急な誤訳批判を行なったため、翻訳論争にも發展し、手厳しい反論を受けることになった。ここでは詳しく触れないが、こうした行き過ぎも当時の江紹原の特徴と言えよう。論争の中で自ら述べるように「私は既に虎の背に跨り、降りられない」状態に陥り、自らも傷ついたのである。これだけの理由とはできないが、先に挙げたタゴール評論の連載は途中で打ち切られる形となった。³⁰こうした論争での挫折感も、この後の江紹原の方向転換

に微妙に影響したと考えられる。

まず「一個研究宗教史的人對於泰戈爾該怎麼想呢？」を簡単に整理する。冒頭、タゴールがイギリスの圧政に対して無抵抗であるとする批判派、手放しの賞賛派、いずれの理解も十分であると批判し、両派の議論をタゴールの著作に沿って整理する形で中国でのタゴール理解の浅さを明らかにしている。

第一にタゴールは愛国主義者であり、インドが政治的抑圧から解放されることを願っていることは事実と認めつつも、その愛国主義が直ちに大英帝国から独立運動を志向するものではないとして、理解不十分のタゴール賛美者を戒めている。第二に、タゴールの主張するインドの自由獲得のための方法は、いったいどんなものか、江紹原は慎重にタゴールの言葉も援用しつつ、次のように述べている。

憲政運動は余りに口先でお慈悲にすぎるものだ嫌い、同時に武力革命も犯罪的な手段だと力説するならば、タゴール自身が提唱する方法とは何であるのか？彼の方法は精神の再生であり、或いは、インドの魂の覚醒喚起である。(原文《精神的復生》《印度魂的喚醒》はいずれも圈点を加える・小川³²)

つまり、江紹原の説明によれば、「インドがよそ者からいじめられるのは、己に辱めを受ける道理があるから」であって、「自由を得んとするなら、政治から離れてインドの個人生活と社会生活を変える——インドそのもののなかにあるがゆえに、よそ者がインドを辱めようとする弱みを一掃せねばならない」のである。そのための良薬は「外国に求めるまでもなく、本国の宗教が早くからある」のだから、実現は「人々の回心翻意にかかっている³³」とされる。この点こそ、江紹原の最も注目するところであり、カースト制度を例示して、英国人の虐待だけでなく、インド社会内部でも同様の虐待は存在し、病根はインド自身の中にあるのだとのべ、もしもタゴールが中国人であれば、人力車夫に酬いるところの薄い中国人には、薄給で女子工員を酷使する英国人を批判する資格はないと必ずや言うだろうと冗談まじりながら指摘しており、そこに中国社会を重ね合わせるで見ていることは間違いないだろう。

では、インドが自由を手に入れるための「精神の再生」「魂の覚醒喚起」を可能とするためには、どうすれば良いのか。「インド自身が持つ伝統の理想によってインドの生活を改造する³⁴」ことであるという。伝統的な理想としては、「簡素な生活、平明な精神、高潔な魂、宇宙との調和」などを挙げ、次のように解説する。

(タゴールは) 道徳・理想が完全に実現された第三世界(東西二つの文化)に対しての謂)が生まれると予言し、インド人に仁義の通じぬ世界で仁義を重んじる者となるように呼びかけ、民族と国家が侵略殺戮をしあっている時代に「普遍的愛」「内心の純潔」「宇宙との調和」「全てに神を見いだす」と声高らかに呼びかける。

これが迂遠といえ余りに迂遠な理想であることは、江紹原も認めており、中には「何とも迂遠で、古くさく、役立たず」かと、思うものもあるだろうと述べているが、その理念の現実的無力さゆえに、タゴールはキリストと多くの点で共通すると指摘し、旧約聖書からキリストの事跡を引きつつ、敵さえも愛せと説いた姿とタゴールを重ねる。理想としての宗教理念をタゴールに見いだし、その理念は古代のイエスとも重なるものであることを主張し、「一部のものは心底から愛の道徳を実践する——所謂『不合理な愛の道徳』は、どんな時代にあっても、みなごく少数の者にしかないのだ」と述べるように、どこまで検討したところで、宗教がそもそも明証可能な理念によって人々の信仰を集めうるのではない以上、こうした結論は当然であった。事実上、実効のない理念であることは覆せないわけで、これで従来から江紹原が繰り返して述べてきた「合理的な宗教」の創造、社会救済の手段としての宗教の可能性は、江紹原の論理のなかで自壊したというべきであろう。ここでの江紹原のタゴール・イエス論に最も直接的な反論を行なったのが東君(林語堂)で、タゴールの政治論は凡庸たるもので、こうした哲学はブランドス、メーテルリンクでなくとも、そこの大学生でも考えつくことであると一蹴しているが、江紹原にとって問題であったのは、理想の凡庸さではなかったはずである。

例えば、これより早く二一年に周作人は「思想の動揺と混乱」を「山中雜信」に語り、トルストイ的な文学観を放棄していたが、その周作人もかつては「新時代の文学家には新たな宗教がある——人道主義の理想は彼の信仰である」と言い切っていたのは、僅かな可能性であっても敢えて理念に賭ける情熱があったからであろう。江紹原は五四時期の熱氣醒めやらぬなかでアメリカ留学に出発し、ちょうどその退潮期をアメリカで過ごしたため、帰国後の二年弱は周囲との理念的なタイムラグに苦しめられた期間であったと考えられる。この間の五四時期以来の理想主義と現実的論理との葛藤が、性急とも思える論難や、文献を博搜した論文執筆へと駆り立てたのではなかったらうか。

この論戦を最後に性急に相手を論難する調子は影を潜め、江紹原は研究の方向性も大きく変えることになる。その理由を直接的には語っていないが、上に述べたような原因が過半を占めていたに違いない。また、この年十月には、魯迅の「我的失恋」の不掲載がきっかけとなって孫伏園が『晨报副鐫』を辞し、『語絲』が創刊されており、こうした周囲の事情も江紹原の転機を促したとも言えよう。

3 宗教学から民俗学へ

二四年十一月、『語絲』が創刊された。事実上主編をつとめた周作人は「発刊辞」とともに「生活之芸術」を創刊号に発表している。ここに示された「中庸の理想」とも言うべき理想は、ハプロック・エリスのいう The Art of Living (対立する禁欲と耽溺の調和・小川) に依拠したものであり、従来の礼教の禁欲主義批判を微妙に屈折させ、本来的な意味での礼教における「中庸」を提唱するものであった。^④文中、周作人が示した礼教の本来の「礼」を儀式 (RITUAL) ではなく、芸術 (ART) として捉らえるべきだとする主張に、江紹原は賛同し、通信「礼的問題」(のち「礼部文件二」と命名される^⑤) を『語絲』第三期に寄せている。

まず、江紹原は周作人の述べる「本来の礼」とは、文化人類学が教える通り決して理想的なものではなく、迷信的なものに支配されているのではないかと疑問を呈し、現代の我々が科学知識、道德基準、芸術的観点から然るべく改めるべきではないかと、つぎのように述べる。

現在のどの派の宗教者であろうと、将来は必ずや路頭に迷うであろう。その時、そしてそれまでに、我々は科学者、哲学者、社会学者、美術家を一堂に集め、我々の個人・社会生活をいかに美しく、発展、調和させるかを話し合わねばならない。その際に絶えず改めなければならない生活芸術、それが我々の『宗教』だ。^⑥

この指摘は留学時代に書いた論文の繰り返しであると断っているように、従来の江紹原の「進化した新たな宗教」の追求と同工異曲だが、ここでは更に周作人の「生活之芸術」とも重ねてあわせており、江紹原の共鳴ぶりがよく窺われるところである。周作人側の返信でも「私の言う『中庸』も理想の『中庸』であって^⑦、現実には存在しない理念上のものにすぎないと江紹原の指摘を認めており、また、文化人類学から見た「本来の礼」の姿がどんなものであったかは、早くからフレイザーなどに親しんでいた周作人にとって、先刻承知であったはずである。

このように両者の議論を並べて読んでみると、周作人の側がエリスの The Art of Living に依拠した理念的な「礼」の再評価であるのに対し、江紹原は中国の「礼」の実態そのものについて論じており、お互いの問題の提起の仕方は異なるが、宗教道德に理念的なモデルを求める点では共通していると言つてよいだろう。

また、文中、江紹原が戯れに周を「礼部総長」と呼び、周もまた江紹原を「礼部次長」と呼んだことから、「生活芸術」を新たに定める「礼部文件」として『語絲』、『晨报副鵬』等で続編が発表され、江紹原の民俗学研究の中で重要な位置を占めることになる。

4 小結

「札部文件」が『語絲』のなかで、どのような展開を見せたかについては、次稿に譲るが、実際には「札的問題」で述べる「生活芸術」自体の探求ではなく、中国に残る「野蛮人の札」の研究で代えられ、痛烈な偽善的道德批判が展開されており、文体、研究方法いずれをとっても大きな変化を見せている。その理由の一半は、すでに2、3で述べた通りだが、江紹原自身も『語絲』創刊号に発表した「訳自駱駝文」で婉曲ながら述べている一節がある。

初め学問を身過ぎの糧にしたいと出国した時、小さな布袋一つ持っていたが、言うだけ腹立たしいことに、いつの間やら袋の奴は私には一言の挨拶もなしに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⁴⁴だった。

この文章では、従来の性急な論調は影を潜め、諧謔味の強い戯文となっており、少々分りにくい文章となっているので、扱いには注意するが、これまでの江紹原の活動を踏まえれば、このくだりがアメリカ留学の成果を踏まえた宗教学研究に挫折したことを語るものであることは確実である。

また、「本当ならば謝罪の上、この世をはかなんで死ぬ」ところだが、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」と聞かされ、「学問で身過ぎをし損なつても、恥ではないのだと解釈⁴⁵し」、新たな学問の創造のために奔走することにしたと述べている。これは、新たに民俗学研究を選んだ宣言として読むことができよう。文中の「旗頭のラクダ」とは、後述の通り周作人のことを指すと考えられる。

江紹原自身が従来からの研究との訣別を告げている点で「訳自駱駝文」は重要であることは言うまでもないが、同時に一風変わったタイトルの「駱駝」も、当時の江紹原の立場を示唆するものであろう。この「駱駝」は、当時の周作人と親交のあった作家学者達の間で使われた自称で、二六年七月に刊行された雑誌を『駱駝』と名付けているほか、三一年には雑誌『駱駝草』に引き継がれている。恐らくはそうした雑誌が誕生する前から、周作人の苦雨齋で仲間内で戯れに使われていたために、江紹原も用いたのだと考えられる。「駱駝」の由来は、周作人「自己的園地」の「緑洲」（オアシス）や有島を追悼する「有島武郎」などに類出する砂漠のイメージに由来するものであろう。⁴⁶ 当時の周作人にとっては魯迅との

訣別の際に送った書簡に見える「バラ色の夢」とならんで重要である。たとえば、自死した有島を砂漠の同行者に例えているものから、「駱駝」をイメージするのは決して無理ではないだろう。

実のところ、人の世の大砂漠では、どんな目でも会うやら知れぬ。我々は、そこをゆく「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。⁴⁷

当時の江紹原もこうした周作人グループの一員に数えられていたのだと思われる。⁴⁸ (94・9・21)

【注記】文中で使用した〈 〉内の文字は中国語であることを示す。

- (1) 『中国礼俗迷信』(渤海湾出版公司一九八九年刊) 編後記で引く「中国民俗学研究的過去及現在」(葉德均『草野』五卷三号民俗学専号)による。初出誌は未見。なお、文中の「血与天癸」に単行本はない。
- (2) 上海開明書店一九二八年刊、上海文艺出版社一九八七年十二月影印(民俗、民間文学影印資料之十)
- (3) 『中国礼俗迷信』(前掲書) 編後記による。
- (4) 目録によれば、民俗、民間文学影印資料として『中国古代旅行之研究』も刊行されているようだが未見。なお、周作人との書簡集を編んだ張挺氏と江小蕙女史はご夫婦で父江紹原の遺した原稿整理に努力され、上掲のほかにも『魯迅研究月刊』に江紹原宛の胡適書簡が二回にわたり掲載されている(一九九〇年二期/一九九三年八期)。雑誌発表の論考小品の多くは今なお一部を除き、放置されたままで、入手しにくい資料が多く、今後の整理が望まれる。なお、『周作人早年佚簡箋注』については拙稿「中国民俗学の先駆者・江紹原と周作人」(『東方』九四年十月号)を併せて御参照いただければ幸いである。
- (5) 江小蕙女史によれば、江紹原が三十年代半ばから晩年まで同じ八道湾で周作人と軒を接して暮らし、ともに解放後の政治闘争のなかで厳しい批判にさらされたという。
- (6) 二年間で卒業したのは、既に前回の留学、北京大学での修得単位が認定されたためだろう。
- (7) 理由としては、他の同時期の留学生と比しても留学期間が短いこと、『北京大学日刊』(人民出版社一九八一年影印)一九二三年六月二十九日によれば、哲学系所属の仏教学教員が急逝していることが指摘できる。
- (8) この経緯について、ほとんど触れるものがないが、学期半ばの二四年末の段階で離職を決意していたようだ。具体的に北京を離れた時期も特定できないが、周作人宛二十五年一月二十九日の書簡では北京を去ることは既定事実として語られている。恐らくは『髮髭爪——關於它們的風俗』自序で語るように、当時、給料の遅配が常態化していたため生活費の確保のために一時的に赴任した理由が第一に挙げられようが、研究上の転機でもあった。辞職の正確な時期は不明だが、早くとも三月初めころであろう。
- (9) 『北京大学日刊』(前掲書)一九二三年二月二日「宗教史的研究」
- (10) 東京大学出版会一九七二年刊
- (11) この点については既に尾崎文昭氏「陳独秀と別れるに至った周作人」(中国学会報第三五集)で詳細な検討が行なわれている。
- (12) 『中国キリスト教史研究』(前掲書)による。二五年には五三〇運動から派生し、非基督教運動は更に拡大したという。

- (13) 『北京大学日刊』(前掲書) 一九三三年二月二日、「宗教史的研究」
- (14) 『晨报副鐫』(人民出版社一九八一年影印) 一九三三年十一月四日、「羅素百船先生是否『Religious?』」
- (15) 同右。
- (16) 同右。なお、この段階は後十二月九日に掲載された訂正表によっている。
- (17) 中国語原文では『遁逃致』
- (18) 『胡適文存二集』(二)(上海華東圖書館一九二七年二月四版) 所収「科学与人生觀序」の引用による
- (19) 『晨报副鐫』一九三三年十一月九日
- (20) 同右
- (21) ヴォルテールら啓蒙主義の宗教思想家のそれを想定している。自然科学の發達による基督教の權威失墜を信仰と理性との調和によつて解決し、信仰を撃ぎ止めようとした。
- (22) 『吳稚暉先生的新信仰与旧宗教』、『晨报副鐫』一九三三年十一月九日
- (23) 同右。
- (24) パーナード・ショウの劇作原題は Back to Methuselah—a metaphysical pentateuch で、邦題は「メトセラへ帰れ」。江紹原の言う『生而上学』とは metaphysical の訳で、生を超越した学問という意味。
- (25) 『小説月報』(書目文献出版社一九八一年影印) 第一五卷一号「蕭伯訥『生而上学』」p. 1
- (26) この主題については、他にも「人と超人」(Man and Superman 一九三〇年)で知られている。ただ、江紹原とショウとは肌あいの違いもあつて、受け止めかたには違いがある。
- (27) 『小説月報』第一五卷一号「蕭伯訥『生而上学』」(前掲書) pp. 9、10 文中、江紹原は梁漱溟『東西文化及其哲学』もショウの思想と同様に従来の宗教とは異なると指摘しているが、ここでは立ち入らない。この二三年当時、梁漱溟と胡適の間で論争もあつたが、その点についても二二年の執筆ゆえ言及はない。
- (28) 一八六七年生一八九一年没、ベルグソン哲学を支持するドイツの哲学者
- (29) 『小説月報』第一五卷一号「蕭伯訥『生而上学』」(前掲書) p. 10
- (30) この問題に関連して、『晨报副鐫』には「泰戈爾与耶穌」(六月三日)、「訳宗教文章的研究」(六月二五日)、「『食食好酒』和『稅吏及罪人的朋友』耶穌、噢」
- (31) 『英国人的牛肉茶及託士』的泰戈爾(七月六日)、「向胡愈之先生道歉」(七月二〇日)、「為什麼有人硬以為泰戈爾与耶穌不能比」(七月二七日)、「結束我的微訳并宣布我的訳訳信條」(一〇月八日)などが書かれている。
- (32) 『晨报副鐫』一九二四年七月二日付記参照
- (33) 『晨报副鐫』一九二四年六月四日
- (34) 同右
- (35) 『晨报副鐫』一九二四年六月三日
- (36) 同右
- (37) 同右
- (38) 『晨报副鐫』一九二四年六月二七日「喫牛肉茶的泰戈爾—答江紹原先生」
- (39) 『芸術与生活』(岳麓書社一九八九年六月刊)「新文学的要求」
- (40) 拙稿「周作人とH・エリス—一九二〇年代を中心に」(早稲田大学大学院文学研究科『文学研究科紀要』別冊第15集)

- (41) のちに江紹原は「礼部文件之六・周官嫫氏」（『語絲』四三期）で、周作人「生活之芸術」を「礼部文件」とし、改めて各文に番号を付けている。
- (42) 『語絲』第三期
- (43) 同右。このなかでも「駱駝」の戯称を用いている
- (44) 『語絲』創刊号「訳自駱駝文」
- (45) 同右
- (46) 『駱駝草』解題（アジア出版一九八二年一月刊）で、代田智明氏が砂漠のイメージに由来するであろうと既に指摘されている。
- (47) 『自己的園地』雜文「有島武朗」（人民文学出版社一九八八年四月刊・北京農報社初版本の重排本）
- (48) 『駱駝草』解題（前掲）で、代田智明氏が指摘されるとおり、後に周作人は沈從文の質問に答えて「駱駝」は張定璜、徐祖正の二人であるむね回答しているが、ここでの「駱駝」とは純粹に当時の『語絲』執筆予定者を念頭に回答していると思われる。