

## Lagerwey 教授講演「中国宗教史の研究方法について」報告

土屋昌明

はじめに

本研究では、ジョン・ラガウエイ教授 (John Lagerwey, Ecole Pratique des Hautes Etudes, France, 当時) を招いて、2009 年 8 月 4 日に「中国宗教史の研究方法について」というテーマの研究会を開催した。この研究会では、前半はラガウエイ教授が講演をおこない、休憩の後、後半はコメンテーターからの短い感想と質問、それに対してラガウエイ教授が応答をおこなった。講演と応答は英語と北京語でおこなわれた。

本研究会が上記のテーマを選んだのは、当時 (現在も)、ラガウエイ教授が複数の研究者とのコラボレーションによって大部な『中国宗教史』(以下、本書) を刊行しているからであった<sup>\*1</sup>。2009 年 8 月の時点で、本書は第 1 巻 2 冊、殷代から後漢までがすでに出版されていた。また、第 2 巻 2 冊、六朝時代の編集が進んでいた<sup>\*2</sup>。これは、中国宗教史として例をみない大規模な企画である。その執筆は、世界の斯学の研究者について、国籍を問わずに原稿を依頼し、しかも、原稿の内容を執筆者に一任するのではなく、E メールによってラガウエイ教授との討論と、複数回の執筆者会議をおこなっている。執筆者会議の席では、執筆者は各自の研究内容を発表し、その内容についてラガウエイ教授を中心として全体で討論を加えるよしである。

今回の研究会では、討論によるコラボレーションという方法の、ラガウエイ教授自身の研究における位置づけ、本書の理論的特徴、関連する研究についての評価などが述べられた。以下、ラガウエイ教授の講演の要旨をまとめ、関連する議論を注に記して覚えとしておきたい。

注1…John Lagerwey and Marc Kalinowski eds. Early Chinese Religion Part One : Shang throw Han, BRILL Academic Publishers, 2008,12

注2…2012 年 3 月現在、すでに出版されている。John Lagerwey and Lü Pengzhi eds. Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD) , BRILL Academic Publishers, 2010.

### 研究の出発点

ラガウエイ教授は、ハーバード大学で研究生活をはじめて以降、道教儀礼の研究を 15 年おこなった。1992 年にフランスにわたり、道教儀礼のフィールドワークを始め、1996 年から儀礼の歴史的研究もはじめた。当時のフィールドワークはまったく道教だけを対象としたもので、当該儀礼のとなりで仏教の儀礼をやっても見に行ったりしなかったという。その後、考え方を变えて、可能な限り広く中国史を視野におくようにした。そのように考えが変わったの

は、おそらく文学史の研究から出発したからだろうという。はじめは英語文学史だったが、のちに中国文学史を勉強した。ちなみにもっとも敬愛する詩人は王維とのことである。

文学研究は作品を研究する。作品には作者が存在する。したがって研究をしていけば、最終的には、この作者は誰なのか問わざるを得ない。それと同様に、思想史的に、あるいは哲学的に宗教を研究していけば、フィールドワークとともに、文献研究が必要となるのであり、最終的には、儀礼の作者は誰なのかと問わざるを得ない。そして、フィールドワークと儀礼の研究をしていくうちに、道教をいかなる枠組みでとらえるべきかという問題を考えるようになっていった。道教は中国の歴史・社会においていかなる位置にあるのか、という問題である。つまり、フィールドワークにしる、複数の専門家とのコラボレーションにしる、全体を理解したいという出発点は同一なのである。

#### 本書の理論的特徴

第1巻と第2巻は同じ構想をそなえている。しかもその構想は、従来よく知られた宗教史とは異なるものである。本書が主として対象としているのは中国の歴史の転換点、パラダイム・シフトにおける宗教のあり方である。たとえば第2巻で扱う六朝時代は、歴史の変化がはっきりしている時代である。チュルヒャーが「conquest」という言葉を使ったように<sup>\*3</sup>、仏教が中国に入る前と入った後では、完全に異なる文化となった。それが道教に与えた影響も深い。つまり本書は、分裂した時代を軸にして、中国史における宗教の位置を考えようとしている。したがって、研究対象となる時代は、中国史でもっとも分裂的な時代である戦国時代、つぎが六朝時代（南北朝時代）である。それによって我々は、長期変動 long-term change のパターンを理解するため、細部から離れたところに身を置くこととなった。本書で「早期中国宗教 early Chinese religion」とよぶような、若干は安定的なシステムについてより、むしろそのようなシステムの間歇的な崩壊が問題となる。つまり、古いものの分散から根本的に新しいものがいかにして立ち上げられるかだ。それは、政治的統一という次の段階への社会的心理的な基礎ともなるのである。

もしこのプロジェクトが今後も実現できるならば、続いて検討すべきなのは、一つは南宋から明初であり、もう一つは近代化の時代、つまり西洋が中国に接触して以後の中国の変化についてとなるであろう。これらの時代も文化が大きく変化した時代である。

本書では二つの概念を提出している。合理化 rationalization と内在化 interiorization である。南宋・元代にしても近代化にしても、その歴史の基本

注3…Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, 1959.

的な現象は合理化の過程である。この有名な概念を使って中国史のパラダイム・シフトを検討することは、非常に説得力を有する。合理化の一つのテーマとしては、歴史の男性化の問題もある。<sup>\*4</sup>

殷代から漢代について、従来の研究は、祖先崇拜を中心にしがちであった。かつての研究では、殷代から近代そして 50 年代まで、中国の宗教はずっと祖先崇拜だったとされていた。古い祖先崇拜を人類学的な材料から得られた近代中国の宗教に接続させようとしてきたのである。しかし祖先崇拜は、政治的な権力 political power と正統性 legitimacy の表れであり、普遍的なかわらざる中国宗教の主要部分ではない。この問題についてデビッド・フォールの研究は重要である<sup>\*5</sup>。

この点について、本書の序文では次のような指摘もしている。殷代から西周の宗教について、祖先崇拜が宗教史の軸になってきたのは、この時代には実質的に祖先崇拜以外の資料が見つかっていないからである。殷代についても、非祖先神の複雑な配列が資料からうかがえるのは武丁時期のみであった。しかし、祖先崇拜とはべつに、地の神への崇拜がすでに殷にも存在していた<sup>\*6</sup>。また、郷村や近代まで維持されてきたようにみえるものは、祖先崇拜の補足的な習慣であった<sup>\*7</sup>。

ところが、ひとたび仙人の存在を考慮すると、それがあ地域社会の血縁関係とはまったく関係しないことに気がつく。彼ら仙人は野外に居住し、個人として存在する。したがって、仙人崇拜はいかにして発生したのかという問題がこの構想において重要となる。

## 合理化と内在化

本書においては、「宗教」を合理化 rationalization と内在化 interiorization からとらえている。つまり宗教は、既成社会の価値や行為の組織化に関するものだという前提、すなわち rationalization 合理化の過程であるとする観点と、個人の信仰に関わる過程、すなわち伝統的な儀礼のふるまいを interiorize 内在化すること、あるいは非人格的な「道」との協同によって至上の主体となることと理解されている<sup>\*8</sup>。

第 1 巻の大部分の章は、前者の観点について、すなわち儀礼行為によって国家と社会の記憶を編成しているような、また価値観の変更に一致するような、社会的政治的な支配力としての宗教について議論している<sup>\*9</sup>。

後者の観点は、第 2 巻において大きく扱われる。たとえば、道教と仏教の争論、仏教の文化的貢献、民間宗教が吸収した仏教の内容、中国史における道教の貢献の問題などにおいてである。とくに、中国史において道教の貢献とは

注4…ちなみに、ラガウェイ教授が歴史研究についてこうした考え方を持つようになったのは、70 年代にベルギーで学生だったときに学んだフロイトの影響かもしれないとのことである。

注5…デビット・フォールによれば、祖先祭祀の礼は、正式には明末まで庶人に及ばなかった。David Faure, *Emperor and ancestor : state and lineage in South China*, Stanford U.P. 2007.

注6…殷代の地の神への信仰は、本書 Kominami Ichiro (小南一郎), *Rituals for the Earth*, pp.201-234. 地の神への崇拜の周代における発展は、Constance A.Cook, *Ancestor worship during the Eastern Zhou*, pp.237-279. 『周礼』には祖先廟と地壇の対応関係がみえる。Edouard Chavannes, "Appendice : Le dieu du sol dans la Chine ancienne," p.511. *Le T'ai-chan : essai de monographie d'un culte chinois* (Paris, 1910), pp.437-525. 本論文はもと *Revue de l'histoire de religions*, XLIII, Paris, 1901. シャヴァンヌの『泰山』は、菊地章太訳で勉誠出版から 2001 年に訳書が出たが、菊地氏はこの論文を独立した一篇とみて訳書に収めておらず、別に翻訳を期しているようである。

注7…それらは、氏族の垂直性としての時間的表現と、領土の水平性の空間的表現として対称化されている。本書 Martin Kern, *Bronze inscriptions, the Shijing and the Shangshu : the evolution of the ancestral sacrifice during the Western Zhou*, pp.143-200.

注8…本書 Romain Graziani, *The subject and the sovereign : exploring the self in early Chinese self-cultivation*, pp.459-517. Mark Csikszetmihalyi, *Ethics and self-cultivation practice in early China*, pp.519-542

注9…本書 Liu Tsengkuai (劉增貴), *Taboos : an aspect of belief in the Qin and Han*, pp.881-947. 劉增貴氏は論文の結論で次のように述べている。「禁忌 taboo の研究は、「儒雅」の大伝統の背後に、当時の社会信仰の層を発掘させる。こうした信仰は、部分的には古代社会の息の長い原始信仰と社会経験を反映しているとともに、「儒雅」伝統の倫理化・学術化（五行学説のような）を経ている」。

なにか、という問題を考える場合に、この観点が重要である。つまり、それが内在化であった。中国の歴史上のすべての主体 subject は、おもに道教から生じた。主体を理解し発掘させたという点こそが中国史における道教の貢献である。

内在化の問題は、『老子』『莊子』に由来し、漢代の巫の活動、道士の修練へと続いている。内在化による個人の創出は、祖先への崇敬と大きく違って血縁関係にもとづいていない。歴史学にせよ人類学にせよ、過去の研究では、中国の宗教に言及するや、儒教や道教はもちろん、民間宗教にしても、その基層にあるのは祖先崇拜だとされていた。しかし、仙人は地域社会の血縁とは全く関係ない。神仙は山林で個人として存在する。それゆえ、仙人崇拜の発生は、古代の巫に依存した宗教の没落といかなる内在関係にあるのか、という点が問題なのである。

合理化の問題から仏教や道教と民間宗教を考えてみると、それぞれの位相ははっきりする。仏教や道教は国家の制度の中に位置づけられた。皇帝と弥勒と天尊がならぶような彫刻が作られたのはその意味である。その点、巫は合理化されて国家の制度の中に入れられることはなかった。それは、地方神と巫が強く関係していて、地縁的であったからである。

全真教などの道教が出家宗教になったことは、国家にとってメリットだった。五斗米道の一部のように、地縁や血縁によって合理化されていない状態にあるのは、国家からすればコントロールしにくい。出家した道教は地縁や血縁から切り離されるので、国家からはコントロールしやすくなるのである。巫は古代から現代まで残るが、国家から管理される側面は弱くなっている。

## 中国宗教史研究での位置づけ

ここ 40 年間における中国宗教史研究における基本的な変化は、民間宗教や道教の研究においてははっきりとあらわれてきた。たとえば 1536 年、嘉靖帝は天下の臣民が始祖を祀るようにすべきだという提案を拒んだが、それはなぜか。宗法の復活が程頤や朱熹などの理学者によって議論されたのはなぜか。これを宗教史の観点から考えれば、答えは簡単となる。それは、祖先を持つことは一種の政治的権威を持つことであり、一般庶民には先祖はいないからである。長期の変化を観察することから、はじめてその内的含意がわかるわけである。

またたとえば、殷代では「帝」が最高神であり、西周になって「天」が出現した。それゆえ、両者の関係やその祖先崇拜との関わりなどといった問題が論議されてきた。ただしあきらかなのは、「帝」は人格神だが、「天」はより抽象的 abstract だという点である。「帝」は道德観念を含んでいるが、「天」は道

徳的な意味を含んでいない。「帝」は祖先崇拝ではないとしても、殷王の血縁にのみ関連している。「天」は「公」であり、そうすると血縁関係は「私」となる。

西周からの変化は、戦国時代、前四世紀におこった基本的で大きな変化に関係している。それは「気」に対する研究である。「気」に対する研究は、大宇宙と小宇宙への関心をもたらした。こうした関心は、「内功」「内観」といわれる修練によって、内的な subject を創り出した。紀元前 4 世紀にこうした内的な修練がはじまり、超自然的、超血縁中国的な宗教が生じた。これは歴史における内的な合理化と言える。

巫の宗教活動は現在に至るまで続いているが、殷代には国家と結びついていた彼らの地位は、戦国時代にはさがっていった。巫は後漢には私人化され、社会を代表しなくなり<sup>\*10</sup>、そのわかりに道士が登場するようになる。新たに観念された気をめぐる宇宙観は、道教と医療と政治に応用された。

注10…本書Fu-shih Lin (林富士), The image and status of shamans in ancient China, pp.397-458.

## 地縁中国

中国宗教史では、血縁中国より地縁中国の方が早くから存在し、かつより重要なのである。地縁中国における巫は、社会的地位がさがっても、やはり地域社会を代表する立場にあり続けた。それは、中央政府と地域社会がやりとりをする方法にもみだせる。皇帝は最高神をきめる立場にあると同時に、地域社会との宗教的な関わりも保持していた。『山海経』にはすでに地域の神に対する関心がみられる。方士が地方的な存在であることは、『列仙伝』や『神仙伝』からうかがえる。

とはいえ、たとえば『列仙伝』にみえる王子喬への仙人崇拝は、地方神の崇拝となったが、こうした地方神と『山海経』の地方神との間には相当の距離がある。『山海経』のころ、巫の崇敬対象はあのような怪物・厲鬼だった。現在でもシャーマニズム〔中国語「巫教」〕において厲鬼には重要な地位がある。しかし道教や仏教にはこうした厲鬼はいなくなる。三教は国家の宗教となりうるが、シャーマニズムには絶対にその資格はない。それは、彼らは合理化を経っていないからである。彼らはその土地、その時間から離れられない。漢代から六朝時代に巫の社会的地位にかかわって、仏教が中国に入り、道教が成立して、国家はこれらを利用するようになった。

以上はラガウエイ教授の講演を私なりにまとめたものである。以下、フロアとのやりとりの一部を紹介する。地縁中国と血縁中国という問題について、宗族が強い地域とされる安徽省の調査で、地縁が血縁を圧倒するような例はみいだせたのか、というフロアからの質問に対して、安徽省の例が紹介された。

ある村の事例では、かつて有力者だった者が地方神となって祖先化されていると考えられてきたが、フィールドワークによって、状況はそれほど単純ではないことがわかったという。当地の伝説では、その有力者にはかつて子供が9人いたが、権力の委譲に失敗して9人を全員殺した。その9人が厲鬼となったため、それらが当該の村で名前を変えながら盛んに祀られている。この事実を従来の研究は扱っていない。これは祖先崇拜とは異なるもので重要である。こういう民間宗教に対して、歴史学者も国民党も共産党も非常に冷淡であり、それはあたかも戦国時代の知識人が巫を攻撃するのと似ている。

この殺された9人のうちの「太子」の祭礼をする法師は、その村の近くで使用人ばかりを出すべつの姓の村から子供を買ってきて、当該の村の寺に住まわせて、一生その祭祀のために仕える身となった者であった。道士の場合も同様で、道士を出す村があって、そこから代々子供を買ってきて、祭祀をやらせている。これは畑仕事などの生産体制でも同様で、周囲の村から子供を買ってきてやらせるシステムになっている。この点は、中国宗教史の第3段階（宋元明）で、理学によって道士が賤民化されていく状況をうけたものである。このように祭祀をする者の身分が低められたのに、彼らをよんできて本来は厲鬼である地方神の力を発揮させなければならないということは、血縁による祖先の靈験がないということを意味している。祖先神よりこれらの厲鬼の方が村を守る靈験力を備えているのである。

まとめにかえて

本書は、中国宗教が古いシステムの中にある要素を組み替えて新しい時代のシステムを創造する、そこには変化と連続が同時に存在している、という点を強調しているようである。たとえば、西周・戦国時代以前の宗教はアルカイックであり人格神を中心とする宗教であったが、それが戦国時代を通して別のシステムに変化した。それは Imperial religion であり、抽象的で宇宙的な宗教である、というようにみている。そして、そこでもう一つ重要なのは、変化した後でも、古いシステムがすべて死ぬわけではない点である。古いシステムはローカルレベルで生き残る。それは、単にローカルな層に沈潜して残存しているだ

けでなく、新しいシステムの影響を受けて有効的に残るのである。そのため、ローカルとナショナルのあいだには、変化とともに連続性があり、それは二重の意味の変化と連続性なのである<sup>\*11</sup>。

以上のほかに、中国の重要概念として「中」についても『中国宗教史』で議論されることや、歴史の男性化と道教の内観が女性の身体をモデルにしていること、三官手書および道教の confession[首過]のこと、西欧的な宗教観念との対照についても言及されたが、本報告では述べるができなかったことを遺憾とする。

ラガウエイ教授の話は痛快でスケールが大きく、学術的な内容ながら生き生きとして楽しいものであった。時には示唆的なジョークも交えられた。たとえば、中国文化の大きな変化や転折を認めつつ、継承され続けているものも認めることの比喻に、日本の政治が自民党から民主党に変化しても、何も変わらない部分がある、などという例を述べたジョークは、今からすればまったくその通りだったのではなからうか(?)。あるいは、ローマ字の社会では、それが英語でもフランス語でも関係なく、スペルの長い言葉を書くと空間をとるが、中国の漢字の場合、画数の多い字を書いても、それが一つの空間にほかの文字と同様に納まる、つまり、中国の文化は複雑なものが一つの空間に納まっているのであり、一つ一つの文字は異なっても、その空間に納まるような特質は共通している、などなど。筆者の学力不足で講演の詳細が叙述できないのが残念である。

現在、本書の第2巻がすでに刊行されており、第3巻の準備も進んでいるようである。ラガウエイ教授の大きなプロジェクトが順調に完成することを期待しつつ、その成果を吸収するよう努力したい。

#### 【謝辞】

来日して本研究に協力くださった John Lagerwey 教授に感謝いたします。ラガウエイ教授の講演に際してコメントを下された池澤優氏(東京大学)・後藤建氏(早稲田大学文学研究科)・大形徹氏(大阪府立大学)・丸山宏氏(筑波大学)[所属は当時]に、この場を借りて謝意を表するとともに、本稿では各位の発言を充分反映できなかったことをお詫びいたします。

注11…本書序文、24頁。本書Marianne Bujard, State and local cults in Han religion, pp177-812.