

周作人の人類学受容をめぐる一考察

——フレイザーの受容から「鬼」の言説の創出へ——

子安加余子

はじめに

周作人(1885-1967)は中国新文学の理論的支えとなる「人の文学」(「人的文学」1918)を発表して、「人道」の文学(または「人類」の文学)を提唱した中国知識人である。彼が日本留学(1906-11)を契機に近代西洋の知のあり方に深く共鳴し、そこから自身の文学観の形成を試みたことはよく知られる。中でも、「近代人類学」(または「進化論人類学」, その誕生は1871年¹⁾)の受容は大きな意味を持った。

近代西洋の知のあり方とは、「世界を分割し、分割することで明瞭な意識を獲得し、それによって世界を統治・操作することをめざしてきた」²⁾。その過程で細分化されていく知の分類体系(哲学、文学、神話学、歴史)を周作人も受容して、彼は生来の興味関心が強かったテーマを敷衍させ、それらを民族、宗教、風俗、性学等へと分類しながら理解する術を得た。周作人が書いた「読書の経験」(「読書的経験」1940)に拠れば、「文学批評はブランデス、郷土研究は日本の柳田国男、文化人類学は英国のフレイザー、性の心理はエリス」³⁾といった具合に書かれており、近代西洋の学術思想をいかに受容したのか、その一端を窺い知ることができる。

本論の主題である人類学(社会人類学・文化人類学)とは本来、「人間の身体から感情、観念、環境との関係までを総合的に理解しようとするものであり、さらには人間の全活動領域としての経済、政治、社会、宗教、倫理、芸術等を総体として理解しようとする傾向性を持って」⁴⁾おり、その研究対象は広く人

1) 1871年、ルイス・ヘンリー・モーガン(米)が『人類の血縁と姻族の諸体系』を出版し、エドワード・バーネット・タイラー(英)が『原始文化』を出版した。一般に「近代人類学」(進化論人類学)はこの二冊の著作と共に誕生したとされる。

「人類学」のタームに関して、人類学の内容は社会人類学・文化人類学を指す。単に人類学とだけ記した場合、日本では一般に形質人類学を指す。本論では、周作人が受容した当時の中国で、社会人類学・文化人類学、ひいては人類学・民族学・民俗学の住み分け(定義)がなお明確でなかったことを考慮し、単に人類学とだけ記すことにする(引用は原文のままにした)。

2) 竹沢尚一郎(2007)『人類学的思考の歴史』京都:世界思想社、1頁。

3) その他、周作人の文学思想の形成に重要な意味を持った人物に、J.E.ハリソン(ギリシア神話)、A.ラング(神話・伝説・童話)がいる。周作人とハリソンに関して、根岸宗一郎(2014)「周作人とJ・E・ハリソン——ギリシア神話とギリシア像を巡って」(慶應義塾大学日吉紀要『中国研究』7、東京:慶應義塾大学出版会)に代表される一連の研究があり、周作人とラングに関して、拙著(2012)「周作人とA.ラング——童話への理解」(斎藤道彦編著『中国への多角的アプローチ』中央大学政策文化総合研究所研究叢書13、東京:中央大学出版部所収)参照。

4) 竹沢尚一郎『人類学的思考の歴史』1頁。

間の活動の全領域に及ぶものである。しかしながら、近代西洋の価値観から「未開」と形容される諸社会を研究対象とした為、人文社会科学の中では異質な学問領域としての位置づけがなされた。だが人類学の他の諸科学に占める特異性とは、竹沢尚一郎氏の指摘があるように、むしろ「近代西洋がつくりあげてきた知の分類体系とは異質な原理に立つ、研究方法と理念の独自性に求められるべき⁵⁾」ものであった。具体的には、近代西洋の知のあり方に対する「異議申し立て」に、人類学的思考の発端があった。

周作人は留日中、近代西洋の学術思想を広く摂取する過程で、近代西洋の知の細分化（ないし分類化）に沿って自身の学問思想を整理するわけだが、彼自身、「私が最も影響を受けたのは、やはり『金枝篇』の著者として有名なフレイザー博士である。社会人類学はもっぱら礼教習俗の類を研究する学問である」（『我的雑学・八』1944）と述べている。つまり彼は、近代西洋の知の体系を受容する過程で、同じく近代西洋の価値観によるものではあるが、知の細分化とはあたかも逆方向の、総合の学である人類学的思考のあり方により強く共鳴していたことがわかる。近代人類学という「他者」研究の思考に傾倒したことは、ひいては自分の学問的立ち位置を確認する作業でもあり、同時に自己（それは祖国中国でもあった）理解を深める重要な契機であったと言えるだろう。帰国後、中国新文学運動の幕開けとも言える論文「人の文学」はそれらが結実したものであり、その反響は実に大きいものだった。

周作人は「人の文学」で、新文学に新たな人間観、倫理観、審美観を重視することを訴えた。そこで提唱した「人道」とは、丸尾常喜氏の指摘を借りて端的に言えば、「人類」が長いあいだ踏み迷い、さまざまよってきた「獣道」と「鬼道」を抜け出ることを意味した⁶⁾。中国の伝統的観念によれば、「鬼」⁷⁾は日本語でいう「オニ」ではなく、死者の靈魂（亡霊）、人間の死後の存在を意味する。「鬼」が中国伝統社会において、家庭でのあらゆる祭祀や年中行事を規定し、人々の死生観（「人」は死ねばすべて「鬼」となる。「鬼」の生活は彼らの子孫によって支えられている為、中国人は後嗣の無い「鬼」になることを最も怖れた）の根幹だったことは、周作人の兄・魯迅の小説（『阿Q正伝』、『祝福』等）によって広く知られている。五四新文化運動期、その指導者であり啓蒙主義者だった周作人は魯迅と足並み揃えて、中国民族の「国民性」、「種業」（長い歴史を経て形成された民族の「業」）といったタームを用いて、「鬼」を悪しき遺伝の恐怖と結びつけて語った⁸⁾。「人の文学」も同様に、人類（中国人民）は「鬼」から「人」となるというイメージを以て書かれたものだった。

だが、悪しき「国民性」としての「鬼」は一方で、人々の日常生活に欠くことのできない存在であり、彼らの幸福の拠り所でもあった。生から死、さらに死後に至る世界観を司る「鬼」は、中国民衆の世界観

5) 竹沢尚一郎『人類学的思考の歴史』1頁。

6) 丸尾常喜(1993)『魯迅「人」「鬼」の葛藤』東京：岩波書店、269頁。

7) 「鬼」の考え方や観念は、各時代各人により様々に形成された。「儒家は『鬼』にたいする祭祀を重視したが、孔子はその祭るべき『鬼』を自分たちの祖先の『鬼』に限定し、祖霊以外の『鬼』にたいする祭祀を「詭い」としてしりぞけた。しかも彼は『鬼』の実体については何も語っていない。荀子は明確に実体としての『鬼』の存在を否定してさえいる。それでいながら、彼もまた祖先にたいする祭祀を重視した。儒教の徒においても人により時代により『鬼』にたいする考え方はさまざまであり、さらに道教、仏教の思想が加わって、『鬼』の観念は複雑な様相を呈している。」(丸尾常喜『魯迅「人」「鬼」の葛藤』10-11頁)

8) 周作人「望越篇」(『越鐸日報』1912.1.18)、「我們的敵人」(『語絲』6, 1924.12, 『雨天的書』所収)、「代快郵」(『語絲』39, 1925.8, 『談虎集』『周作人書信』)、「歴史」(『語絲』4-38, 1928.9, 『永日集』)。

そのものであった。その間の事情を理解した周作人が語る次の言葉は重要である。

私はいつも思うのだが、中国の人民の感情と思想は鬼キに集まり、日本では神に集まる。したがって中国を理解しようとすれば礼俗を研究せねばならず、日本を理解しようとすれば、宗教を研究せねばならない。（『我的雑学・十八』1944）

「鬼キ」について最も多く語った近代中国の知識人といえば、周作人が筆頭に挙げられる⁹⁾。本論は周作人において、啓蒙から「礼俗」研究の対象へと「鬼キ」の捉え方に生じた「変化」に注目して、フレイザー受容の形跡を辿りながら、その意味するものは何だったかを検討するものである。それは同時に、周作人による中国への人類学伝播の形態を探る端緒を開くこととなり、また近代中国における「鬼キ」の言説を中国文学史、思想史、さらには民俗学史上に位置付ける作業の一端となるものである。

1 『金枝篇』

周作人においてフレイザーの扱いは別格とも言えるものがあつた。そこで先にフレイザーの人類学史的な位置づけを、竹沢尚一郎氏の著書に従いながら整理しておこうと思う。¹⁰⁾

ジェイムズ・フレイザー（1854–1941）は一般に、初期の人類学者の中で例外的とも言えるほど多くの読者を獲得して、最も多くの本を売り上げた人類学者であつた。本国イギリスでの評価は言うまでもなく、彼の書は日本でも不動の古典としての地位を得、今日もなお多くの読者を魅了し続けている。その魅力はいったいどこにあるのだろうか。

ケンブリッジのトリニティ・カレッジで西洋古典学を専攻していたフレイザーは、タイラー『原始文化』に触発されて人類学へ転じたとされている。両者の間には、「進化論的視点の共有、宗教や儀礼に対する共感、宗教と社会制度の起源と考えられたトーテミズムに対する強い関心、呪術を観念連合と見る視点」¹¹⁾といった共通点が指摘されている。一方で、学問背景の相違（タイラーは独学、フレイザーは徹底した大学教育を受けた）や、生来の学問的嗜好の相違（タイラーは博物学、フレイザーは西洋古典学）によって、彼らの著書には自ずから差異が生じた。中でも注目すべきは、フレイザーの著書が非常に人文学的なそれだった点である。フレイザーの主著で周作人が「最も影響を受けた」とされる『金枝篇』(*The Golden Bough*)¹²⁾を見ておこう。

『金枝篇』というタイトルはイタリア、ネミ湖畔の金の枝を持つ聖なる樹に由来するもので、この樹を守る祭司王の役割を通じて、ネミの森に残された不思議な風習の起源を究明する、という物語仕立ての作

9) 周作人と「鬼キ」に関する優れた先行研究に、銭理群（1991）「民俗学研究と国民性的考察」（『周作人論』上海：上海人民出版社）がある。

10) 竹沢尚一郎「第1章 進化論人類学」（『人類学的思考の歴史』）。

11) 竹沢尚一郎『人類学的思考の歴史』26頁。

12) 『金枝篇』は1888年に『エンサイクロペディア・ブリタニカ』に書いた「タブー」論が始まりである。1890年の第一版では全2冊、1900年の第二版では全3冊、1911年–15年に第三版全12冊という大著になる。1936年に補遺1巻を加えて全13巻となる。1922年には簡約1巻本が刊行され、この簡約版が最も広く読まれた。周作人が購読したのも簡約版だった。

品となっている。「第一章 森の王」冒頭の描写を引用する。

この聖なる森の中に、一本の樹が生い茂っていた。その周りを、昼間だけでなくおそらくは夜も遅くまで、恐ろしい人影がうろついていた。手には抜剣を握りしめ、いつなんどき敵襲を受けるかも知れないという様子で、油断なく睨みつけている。彼は祭司であり、同時に殺人者でもあった。彼が警戒の目を向けている人物は、遅かれ早かれ彼を殺して、祭司の地位を得ることとなる。これがこの聖なる場所の掟だった。祭司の候補者は、祭司を殺すことでしかその地位を継承することができない。そして彼を殺した後は、より強くもっと狡猾な者によって自分が殺されるまで、祭司の職を保つことができた。¹³⁾

上記に引用したのは一部分ではあるがその優れた表現力から、『金枝篇』が「かなり困ったことに叙事詩の手法をとっている」¹⁴⁾と評される理由を垣間見ることができる。『金枝篇』はまるで文学作品とも言うべき優れた文体の力に支えられた、魅力に満ちた神話論・儀礼論だった。

「王殺し」の風習はなぜ必要だったか。フレイザーによれば、王には万物を支配する力が宿る「神聖王」の観念が存在した。王の脆弱化（病気や老衰）は宇宙の衰弱を招くゆえ、「王殺し」の必要性が明らかとなる。さらに、ヨーロッパ世界ではすでに「王殺し」の風習は消滅していたが、アフリカやオセアニアの諸民族の中になお残存することから、我らヨーロッパ人の祖先を理解するのに「未開種族」の儀礼研究が有効だと説いたのである。それを証拠づける為、フレイザーは膨大な資料を組織的に万遍なく紹介しながら、人類の多様性と共通性を提示した。『金枝篇』が版を重ねるごとに増幅したのは、フレイザーが博覧強記の人であったことと無関係ではなく、彼自身認めていたようにそのスタンスは「ゼネラリスト」そのものだった。だが単に資料の紹介にのみ徹していたならば、『金枝篇』が多くの読者を獲得したとは思われない。優れた文章力によって、古代ローマの伝承から、ギリシア・ローマの神話へ、さらにそこから世界各地の「未開種族」の風習へとという明確な導線が敷かれたことによって、読者は未知なる「未開」の世界へと引き込まれていったのだろう。それが、『金枝篇』が人類学者（マリノフスキー、アンドリュウ・ラング、マルセル・モース）だけでなく、それ以上に、19世紀から20世紀にかけて活躍する名だたる文学者や詩人（T・S・エリオット、エズラ・パウンド、D・H・ローレンス、J・R・キプリング）に読まれ、彼らを魅了したゆえんである。文芸に「趣味」の涵養を重んじた周作人がフレイザーに惹かれた最大の理由もそこにあったと言えるかも知れない。

そうはいつても『金枝篇』はむろん文学作品ではなく人類学の著作（科学的学術書）であり、宗教人類学史に残した功績には大きいものがある。その一つは彼の有名な呪術論であった¹⁵⁾。加えて、呪術と近代

13) J. G. Frazer: *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, New York, The Macmillan Company, 1922:

1. 訳文に関して、フレイザー著、永橋卓介訳（1951）『金枝篇（一）』（全5冊）東京：岩波文庫参照。

14) ジャン・ボワリエ著、古野清人訳（1970）『民族学の歴史』東京：白水社、78頁。

15) フレイザーは、呪術が二つの異なる思考に基いていることを指摘した。「類感呪術（homeopathic magic）」（類似が類似を呼ぶ）と、「感染呪術（contagious magic）」（一度接触があったものは、接触が解除された後も、離

の技術・科学を比較しながら、人間は、呪術の段階→宗教の段階→科学の段階へと精神発展の段階を踏むと論じた。その進化論的図式自体は当時より批判があったが、呪術と近代価値観との「比較」から、人間精神の進化に関する一般理論を導き出した点が評価された。

フレイザーが用いた「比較法 (comparative method)」（進化論人類学の主たる手法となる）を最初に採用したのはタイラーで、その目的はヨーロッパを頂点とする人類の発展史を証明することにあった。タイラーは、「われわれ」（ヨーロッパ人）と「他者」を時間軸の中で序列化したが、相互の関係性に言及することはなかった。一方、比較の視点をを用いてフレイザーが為したことは、アフリカやオセアニアに住む「他者」と古代ヨーロッパの間に類似した風習を発見し、それらを相互に関連付けたことだった。その結果、最も文明的とされるヨーロッパ文明の初期の段階において、「野蛮」な「他者」に類似した風習があったことが示され、同時に「他者」研究が近代の「われわれ」を理解するのに寄与すると明示された。現在も「未開種族」の中に生き続ける宗教や民俗が、過去の「遺物」としてではなく現在の「われわれ」の一部であるという斬新な主張が、当時の学術界に大きな衝撃を与えたことは容易に想像できる。

ところで、フレイザーはタイラーと同じく、生涯をアームチェアーの人類学者として送り、後世の人類学的フィールドワークを実施したことはなかった。ギリシア語、ラテン語、ヘブライ語、仏語、独語、西語、伊語、蘭語と語学に堪能だった反面、「未開種族」の言語を習得した形跡もない。それはなぜなのか。彼は友人に宛てた書簡の中で、自らの学問的立場を次のように語っている。

僕の立場はこうだ。未開種族が外界に向き合うとき、その精神のかまへは僕たち現代人のかまへとはぜんぜん違う。だから、彼らの態度を少しでも理解したければ、彼らの生活と思想を記述した書物をひたすら読み続けるしか手はないと思うんだ。しかしながら、このように書物に没頭して、これこそ未開種族が抱いた観念だと思ふものから彼らの生活を類推して解説したところで、そんな解説は現代の読者にはまったくばかげて聞こえるだろう。（中略）だが「比較神話学」が挙げる驚異的な例を目の当たりにすれば、この手の批判が不当なものだと、きっと誰もが思うはずだ。（1888年8月24日付ジャクソン宛書簡¹⁶⁾）

1888年はフレイザーが『金枝篇』の発端となる「タブー」論を執筆した頃である。自らの研究手法にゆるぎない自信を持っていたフレイザーが、実地調査を行う意思を持ち合わせていないことを自覚的に語っていることが読み取れる。さらに2年後の1890年には、イギリス最初の本格的な人類学的フィールドワーク（トレス海峡調査）を組織したA・C・ハットンへ宛てて、実地調査による記述と文献研究を混同することは避けるべきだという姿勢を示していた¹⁷⁾。このようにしてフレイザーは書齋に閉じこもり、古代文

れながら再び作用を及ぼす）である。両者を総称して「共感呪術 (sympathetic magic)」と呼び、さらにそれを「呪術の二法則」として定式化してみせた。

16) ロバート・アッカーマン著、小松和彦監修、玉井暉監訳（2009）『評伝 J・G・フレイザー——その生涯と業績』京都：法蔵館、182頁。

17) 「これは余計なおせっかいかもしれませんが、人類学者としてどうしても言っておきたいのです。見たり聞いたりしたことと読んだことを一緒にした結果、自分で実地体験して確かめたことであっても、それを信じて

献や、探検家や伝道師による異民族資料を多数駆使して何冊もの大著を執筆した。しかしながら20世紀の初めになると、イギリスにおける人類学の制度化が開始され、実地調査をもとにした民族誌記述とその分析を旨とする手法が主流を占めていく。その中であってフレイザーの影響はごく限られたものにならざるを得ず、人類学内部での評価は、呪術論など部分的なもの以外は決して高くなかった。A・C・ハットンいわく「文人ではあるが、科学者ではない」¹⁸⁾という評価がそれを端的に示している。

2 『サイキス・タスク』

周作人が購読した『金枝篇』は最も普及した簡約版(1922)の方で、日記によれば1923年5月とある。より早く購読したのはフレイザーの入門書ともいべき『サイキス・タスク (*Psyche's Task*)』(1913年版)の方で、特に巻末に採録された「社会人類学の範囲 (*The Scope of Social Anthropology*)」に関して、「フレエザ著『社会人類学導言』甚だ明快なり」(1917年6月14日)¹⁹⁾というコメントが残っている。周作人はこの小論から、「社会人類学」という学問の枠組みを理解したようだ。『サイキス・タスク』の本論を見ておこう。

『サイキス・タスク』はもともと、1909年2月5日、王立科学研究所で行われた講演録である。タイトルに奇抜さを覚えたという友人に宛てた書簡から、この書の主旨を読み取ることができる。

この本は、サイキが様々な種類の種を選び分ける労働を与えられたように、迷信と呼ばれる大量の悪い種のなかから良い種を選び出す試みです。深い意味では生命(サイキ)の本質は死という悪を避けて善を選び出すことにかかっています。ですので、タイトルは哲学的な意味において主旨にかなっていませんし、乾いた科学的な研究に彩を与えるようなイメージと詩的な要素を初めに見せるのは効果的だと思います。(1909年2月13日付マクラミン宛書簡²⁰⁾)

『サイキス・タスク』は、「一 緒論」「二 政治」「三 私有財産」「四 結婚」「五 人命の尊重」の5章立てになっており、その主題は、政治や結婚といった社会制度の成立に迷信が果たす役割の解明にあった。冒頭を引用する。

私たちは迷信を全くの悪であり、それ自体偽りであり、結果的にとても有害なものと考えがちである。迷信が世界において多くの害をなしてきたことは、否定できない。(中略)しかし、ある種族や進化のある段階において、私たちのすべて、または大部分の者が有益だと信じている社会制度が、部分的

もらえなくなる人がいます。なぜなら、その人が個人の経験から得た知識をもとに話をしているのか、おそらく何百年も前に誰かが述べた見解なのに今日までそこに含まれる真実が気づかれなかったのか、現代風に手を加えて話をしているのか、つまりところ分からなくなるからです。」(1890年ハットン宛書簡、『評伝J・G・フレイザー——その生涯と業績』252頁)。

18) George W. Stocking, Jr (1995) *After Tylor: British social anthropology, 1888-1951*, University of Wisconsin Press: 150.

19) 周作人(1996)『周作人日記(影印)』鄭州:大象出版社。

20) 『評伝J・G・フレイザー——その生涯と業績』438頁。

には迷信の基礎の上に置かれていることを事例によって証明し、あるいは少なくとも十分その可能性があることを示したいと考える。²¹⁾

フレイザーは迷信の害悪がどれほど大きいものであったとしても、「無知な者、弱い者、愚かな者に、実は誤りかもしれないが、善い行いの為の動機を与えることによって、社会に利益を与えるものだったことから目をそむけてはならない」²²⁾と主張し、迷信を擁護する立場に立った。当時迷信に対して、その弊害は大前提とするものの、「弱者」の立場に立って社会的益まで否定すべきでないとして迷信を弁護した学者は少数だった。

『サイキス・タスク』は『金枝篇』同様に、「比較法」を採用しながら歴大な異民族資料（主にインド、アフリカ、オセアニアの諸民族に関するもの）を駆使したものだ。各章では関連する多数の資料が引用され、合間に彼自身の見解を挟んで、迷信が道徳の推進力となったことが追求された。注目すべきはそこに道義上の判断が一旦保留にされたことだ（極力排除した、とも言える）。例えば、「四 結婚」での一節（近親間の接触回避が近親交配の禁圧に寄与した）を見ると、義母と対話した罰として男に死の苦痛をなめさせる慣習（オーストラリア）を紹介後、彼ら「未開種族」の慣習が一見して不合理であっても近親婚を禁圧した点を称賛するにあたり、次のように述べている。

迷信が正当に美徳を支えてきたか、あるいは悪の泥沼に陥れるものだったかはともかく、私たちの目的としては、迷信が道徳の支えとなってきたことを明らかにすればそれで充分なのである。²³⁾

フレイザーが迷信資料を通じて観察したものとは、「未開種族」の信仰であり、彼らの信じる心だった。それらを近代文明の価値観に依拠して単純な善悪の判断を下さず、発見された「事実」を文化的、社会的文脈で解釈することに意義を見出していたことがわかる。

1920年代の中ごろ、周作人は近代社会に残存する性の迷信が、シャーマニズム的民間信仰となって中国国民の思想を支配している現状を目の当たりにして、鋭い文明批判（批判の矛先は「文明の野蛮」へ集中した）を繰り広げた。だが「文明の野蛮」批判をする一方で、周作人は原始の、自然な状態が生み出す行為や性観念を否定することはなかった。その際の思想的拠所ともなう度々言及したのが、上記で引用した「四 結婚」である（周作人も「比較法」を採用した）。性をめぐる迷信、ないし性の問題は、周作人が生涯追い続ける重要なテーマであり、そこに人類学的思考が応用された点は重要だが、詳細は別に論じている為ここでは省略する。²⁴⁾

周作人に重要な意味を持ったもう一つの章が、『サイキス・タスク』最後の命題、「人命の尊重」であ

21) J. G. Frazer: *Psyche's Task*, London, Macmillan and Co., 1913:3. 訳文に関して、フレイザー著、永橋卓介訳（1939）『サイキス・タスク』東京：岩波文庫参照。

22) *Psyche's Task*:155.

23) *Psyche's Task*:96.

24) 拙著（2009）「第2章 日本に留学した中国知識人——周作人と民俗学：性の問題を中心に」（斎藤道彦編著『日中関係史の諸問題』中央大学政策文化総合研究所研究叢書8、東京：中央大学出版部所収）参照。

る。この章では、靈魂の恐怖や死霊の恐怖が生み出す迷信行為に注目し、迷信が「未開種族」に有効な抑止力を与え、命を尊重し保護する（殺人行為を止める）ことに大きく寄与していると証明するものである。中でも、中国における死者の恐怖を紹介する部分に注目したい。フレイザーは、死者の霊の信仰は中国人の間でも古くから盛んであり、数多く残されている幽霊譚によって²⁵⁾、各人の心の中に根付いていったものだと述べてから、その独特な死者の扱いに触れている。フレイザーが中国人の死生観である「鬼」の観念を極めて正確に把握していたことがわかる部分を少々長い引用する。

中国人にとって死者は、私たち多くの人にとっての死者と異なるのだ。私たちにとって死者は、薄暗い悲しい記憶、どこか遠くの影の様に集まった人々、私たちも遅かれ早かれ行くことになるもの、しかし彼らが私たちの方へ来ることはできない。生きている者の世界へ何も影響を与えることはないものである。逆に、中国人の意識においては、死者は存在するばかりでなく、生存者と最も生き生きとした交わりを持ち続け、積極的に善と悪とを入れ替えるものである。確かに中国においても、人と霊との間、生者と死者との間に境界線は存在する。しかしそれはとてもぼんやりとして、ほとんど目に見えないものと言われている。この二つの世界の、物質と霊の永久のやり取りは、破滅と祝福の源泉である。他界した者の霊は、鉄の杖か黄金の杖で人間の運命を支配するのである。その中から、人は望むすべてを手にするが、また多くの恐怖も手にする。それゆえ、自然な帰結として、幽霊や死者の霊に対して中国人は心から深い愛情を傾けるのである。²⁶⁾

フレイザーは続けて、中国人の宗教がこの親しくまた恐ろしい幽霊を中心に「回転」しており、彼らが霊の好意と助力を懇願する一方で、霊の怒りに脅えていること、それらが中国の宗教的儀礼を成立させる最たる原動力だと結論した。資料をもとに、「人」と「鬼」が相互に浸透する伝統的中国社会の有り様を描きながら、そのエッセンスを的確に指摘する。その姿勢は、周作人が「人の文学」以降、次第に「鬼」そのものを語る際の姿勢とよく似ており、加えて彼の文章スタイルが次第に、古今東西の書籍の読後感に加え、それらの書の精髓を引用しつつ、合間合間に自身の意見を挟んでいく、という体裁を取るようになる。そこにもフレイザーの文章との近似性を見出すことができる。そこで次に、周作人の「鬼」の言説のあり方を具体的に検討する。

3 フレイザーの受容から「鬼」の言説の創出へ

周作人が「鬼」を理解した背景として、幼少期、郷里紹興で経験した数々の祖先祭祀や、魯迅と同様に親しんだ「目連戯」（祖霊および亡魂の濟度を目的とした祭祀演劇）の思い出に拠るところが大きい²⁷⁾。彼は60歳の誕生日を前に次のように語った。

25) 中国文学には、六朝時代の「志怪小説」の流れを汲み、唐宋時代の「伝奇小説」を経て後代の作品（明代『剪燈新話』、清代『聊齋志異』等）へと発展した伝奇小説の一群が存在する。

26) *Psyche's Task*:149.

27) 周作人と「目連戯」に関して、拙著（2013）「旧劇観に見る周作人の民俗世界」（斎藤道彦編著『中国への多角的アプローチⅡ』中央大学政策文化総合研究所研究叢書14、東京：中央大学出版部所収）参照。

私がとても幸運だと思うのは、子供時代を郷里で過ごしたことだ。(中略)もうすでに家は没落していて、一族の暮らしはあまり良くなかったが、昔からの風俗はなお健在だった。季節ごとの行事は相変わらず多く、それらが私に非常に深い印象を残した。(「立春以前」1945)

周作人の郷里である紹興地方は1949年以前、「四時八節」ごとに一通りの儀礼が行われており、人々の生活は祖先祭祀と共に営まれた。周作人は中国の伝統的な風俗が色濃く残る中で多感な少年時代を過ごしたと言える。「四時」とは春分、夏至、秋分、冬至を指し、「八節」は元宵、清明、立夏、端午、中秋、重陽、立冬、年節(年末年始)をいう²⁸⁾。例えば、1899年の『周作人日記』の清明節あたりを見ると、各地に散在した祖先の墓参に数日を要したことが記されている。時に煩瑣でもあった祖先祭祀の数々だが、周作人はそれらが「多くの益なるものを与えてくれた」と回想して、「益なるもの」が何だったか次のように語った。

簡単に言えば、鬼神と人のつきあい(原文：鬼神与人的接待)、節気の移り変わり、風物の鑑賞、人事と自然の各方面の理解はすべて祖先祭祀から啓示を得た。(中略)これらの知識は、郷里で多くの時間をかけて学んだもので、今に至るも大いに役に立っており、多くの歳時記や新年の雑詠の類もまた愛読して止まないものだ。(「立春以前」1945)

周作人「人の文学」(1918)は、「鬼^キ」が「人」となるイメージに貫かれていたことはすでに触れたが、そのさい「鬼^キ」は伝統的な誤った思想、悪しき習慣とほぼ同様の意味合いを持つものであり、淘汰すべき対象であった。啓蒙主義者の衣を纏った周作人の特徴的な発言だが、その後のいわゆる「五四退潮期」を経たあたりから、周作人の「鬼^キ」の観念に一つの「変化」が生じていく。フレイザーの『金枝篇』の購読とほぼ同じ頃である。

広義の五四運動と「文学革命」の熱気は、およそ1921年頃を頂点として徐々に冷めていく。この時期を一般に「五四退潮期」と呼び、魯迅の「呐喊」から「彷徨」への語に端的に表れているように、深刻な思想的変化ないし転換を体験した知識人は多かった(それはまた新たな段階の模索でもあり、以後文学や思想の多様化がもたらされていく)。周作人もその一人で、1922年に執筆した中外の文学に現れる「幽霊」を論じた文章に注目できる。「幽霊」という「文芸上の異物」に対する彼の姿勢は、次のようなものだった。

民間の習俗はたいてい精霊信仰(Animism)に基づいている。実際、文化の発展に頗る障害となるが、芸術において冷静に見れば、我々が奇怪な伝説の中から人類共通の悲哀や恐怖を一瞥できることは、無意味なことではあるまい。科学思想を文芸の中に加えて若干の変化を生じさせても良いが、完全に占有させることは決してできない。科学と芸術の領域は全く異なるからである。(「文芸上の異物」)

28) 紹興地方の祭祀に関して、裘士雄・黄中海・張観達著、木山英雄訳(1990)『魯迅の紹興——江南古城の風俗誌』東京：岩波書店に詳しい。

1922)

以上は、民間信仰（まさに「鬼」の観念を指しているとも言える）に対して芸術的素養を以て眺めていくことの意義を説いたものであり、そこに科学と芸術の住み分けが明言された。その立場は、「人類共通」の死者の恐怖を論じたフレイザーが、『サイキス・タスク』の中で堅持した姿勢（「科学の最後の判定がどうであろうと、現在の研究の結果に影響はしないものだ」²⁹⁾）と相通じる。以後、周作人は積極的に「鬼」を語り始めていった。そこにいかなる思想的「変化」があったのだろうか。

周作人は散文詩「道を探す人」（「尋路的人」1923）において、当時の心中を「表白」（「談虎集・後記」1927）している。その内容とは、長い間探し求めてようやく見出した道は、あらゆる生物と等しく、悲しみの中をもがきながら進む道だったこと。その道の終点は「死」であり、人は「死」に向かって苦しみながら進むしかない、ということ語った一篇である。彼は続けて次のように胸中を吐露した。

私たちは誰が無蓋車（死刑囚を刑場に運ぶ車）に乗って進んでいないといえるだろうか。ある者は天国へ行くのだと思ひ、歌い笑っている。ある者は地獄に落ちると思ひ、悲しみ哭いている。ある者は酔って、眠っている。私たちは——ただゆっくりと進みながら、沿道の景色を眺め、人々の談話に耳を貸して、これら相応の苦楽をできるだけ享受したいと思うだけである。

ここには確かに、かつての「国民性」を変革しようとした姿勢は見られず、生を得た者が逃れられない「死」の運命を受け入れた孤独な人間の、透徹した心境を感じさせるものがある。この一篇を「自己表白」だったと後に語った文章には、もう一点、注目できる内容が含まれている。以下、引用する。

民国10年（1921年）以前、私はまだとても幼稚で、理想的、楽観的な言葉が頗る多かった。しかしのちに次第に分かってきた。そして多くの代価を支払うことになった。「道を探す人」という一篇は私の自己表白である。私は、人は「鬼」に食われるものであることを知ったのである。これは自分には魔を降す力があると思ひ、にこにこ腰かけて魔よけの札を書いているうちに突然食われてしまう人より少しはましである。だが私にはまだ闕達さが欠けており、ときどき「来るぞ」という予感があつて、大騒ぎして他人の美しい夢を妨げてしまうのだ。（「談虎集・後記」1927）

「人」が「鬼」に食われるとは、「鬼」という「国民性」から「人」は自由になれないという意味で解せば、「『鬼』すなわち『種業』のあらがいがたい力を周作人に確信させた」³⁰⁾と解釈できる。だが「鬼」に対する理解それ自体に変化があったわけではない為、むしろ幼少期に親しんだ民間風俗のあり方（「鬼神と人のつきあい」）の本質を捉えた経験に支えられて、本来持っていた「鬼」の観念が一層研ぎ澄まされ

29) *Psyche's Task*:96.

30) 丸尾常喜『魯迅「人」「鬼」の葛藤』272頁。丸尾氏はまた、周作人に「確信させた」要因に、彼の民衆に対する抜き去りがたい不信があつたと指摘している。

たと言えるかもしれない。周作人はさらに、「国民性」の再発見としての「鬼」が「われわれ」の思想と関連性があることを確信して、知ることの有益なることを主張するようになる。その姿勢がフレイザー書に対する共鳴を一つの契機にしていたと考えられる。「鬼」それ自体を語り始めた周作人の文章から、そのあたりを探っていく。

周作人は宗教的儀礼に対する興味を示しながら、自らは、人は死後「鬼」にはならない、私は神と靈魂の存在を信じることができない、とする徹底した「無鬼論」（「無神論」「神滅論」）者たることを表明している（「關於僵屍」1926、「談虎集・後記」1927他）。彼の中で、「鬼」への興味と信仰は別物であることが大前提だった。最初の本格的な「鬼」論である「鬼の生長」（「鬼的生长」1934）は、中国の古典文献に依拠して「鬼」が生長するか否かを検証した文章である。そこで「鬼」の実体とは一体何かを語っている。

鬼に関することを、私は常々とても知りたいと思っている。知って何か良いことがあるだろうか？あるとは限らない。おそらく好奇心だけに過ぎない。（中略）

私は鬼を信じない。しかし鬼のことを知るのを喜ぶ。これは一大矛盾である。たとえ人が死んだら鬼になることは信じなくとも、鬼の後ろに人のあることは信じている。「二気の良能」（陰・陽二気の精妙な作用：筆者注）が何かは分からないが、鬼は生きている人の喜懼願望の投影であることはきっと誤りではないだろう。（中略）常人はさらに生存に執着し、自己及び自分に親しい人がひっそりと滅ぶことに対して、信じることができず、またその滅ぶことを信じたがらない。ゆえに様々に想像して、必ず存在し続けていると考える。その存在の状況は、人民、地方ないし各自の好悪によって多少異なるものの、作為する所なくして自然に流露したものであるから、我々が鬼の話を人がするのを聞くのは、実はその心を語るのを聞くに等しい。（「鬼的生长」1934）

「鬼」を通じて、生きている「人」の心の内を聞こうとした周作人は、「鬼」と「人」の融合のあり様を見抜いていた（それゆえ、「鬼」それ自体の存在は信じる必要がなかった）。「鬼の後ろに人のある」ことはフレイザーも指摘しているところで、「私たちは、神々が人間の想像の産物であるということをいつも心に留めて置かなくてはいけない。人間は神々を人間の形に作りあげる。そして漠然とした自分たちの投影でしかない嗜好や意見を神々に与えるのである。」³¹⁾という姿勢と相通じる。周作人にとって「鬼」を語る「人」の心に耳を傾けることは、科学的判断に拠らない、人間省察の試みであったと言える。さらに、「説鬼」（1936）の中で、興味に富んだ「鬼」を知る・語ることの有益なることをより明確に述べていった。

我々が鬼の様子や生活を知るのが喜び、文献から風俗上の各方面から収集しているのは、平常では容易に知り得ない人情が多少とも理解できるためである。言い換えれば、鬼の中にいる人を知る為である。ひるがえって言えば、人の中の奇怪な芸当も注意に値するのは、人の中にある鬼を認識することが

31) *Psyche's Task*:99.

できる為である。（「説鬼」1936）

さらに、民俗学の範囲に属する「鬼」の研究、つまり「死後の世界」の研究に取り組む決心をする人がいれば、実に学術界の破天荒な仕事ではあるが、甚だ称賛に値すると述べてから、フレイザーの仕事に言及していく。

英国のフレイザー博士に専ら各民族の死者に対する恐怖を述べた著書があるが、いまもし中国のみに範囲を限り、鬼の生活について詳細に描写したならば、極めて煩雑で困難な仕事で、博士学位の論文に相当するであろうが、また極めて趣味と実益を兼ね有するであろう。蓋しかかる所にこそ反って中国民族の真実の心が見られるのであって、固有道徳が如何に好いものかなどと空論を叫ぶよりもずっと信頼できるのである。（「説鬼」1936）

「趣味」と「実益」を備えた「科学書」である、とは周作人における最高の評価であり、彼がフレイザー書にたびたび贈った賛辞だった（「通信——致乾華」1924、「栄光之手」1928）。「趣味」を備えるとは、フレイザーの著作が文芸作品に昇華されていた点に由来し、「実益」を有するとは、「未開種族」の風俗研究が近代の「われわれ」の研究に寄与するという、フレイザー独自の近代人類学的研究視座に由来するものだった。周作人において、かつての「国民性」改造という視点から切り離して、再び「国民性」の内実に触れた際、その一部にして重要な要素だった「鬼」が再びクローズアップされた。啓蒙と切り離されることによって、「鬼」への愛着がよみがえり、その本質（「中国民族の真実の心」）を捉えることが可能になった。周作人の思想形成に近代人類学的思考の受容が重要な役割を担ったことは言うまでもないが、「国民性」に対する視座の変容を考察する際、具体的には新たな「鬼」の言説を創出する際に、フレイザーの研究手法とスタンスが大きな影を落としていたと見てよい。

周作人は以後、特に1950年代に優れた「鬼」論を相次いで発表する。その最大の成果として、彼の魯迅（作品）論（『魯迅の故家』1953、『魯迅小説の人物』1954、『魯迅の成年時代』1957）を位置付け、評価していくことが可能だと考えるが、詳細は今後の研究に委ねたい。³²⁾

む す び

フレイザーが語学にすこぶる堪能であった反面、「未開種族」の言語を習得することはなかった点はすでに述べた。彼はその点に関して非常に自覚的であって、どの「未開種族」であれ特定の言語を習得することの必要性を感じていなかった。それはフレイザーの仕事の力点が民族誌に没頭することにあっただが、文化的他者について「書く」場合、そこには避けがたい政治性（排除の論理）が付きまとうことと

32) 錢理群氏は周作人の「談鬼」に関して次のように語っており、多く参考にした。「周作人曾写过大量关于“鬼”的文章，对中国民间宗教思想中关于“死后的生活”的观念作过详尽的考察，他认为“人有什么不能满足的愿望，辄无意地投影于仪式或神话之上，正如表示在梦中一样”，因此，“鬼神”的“虚幻的迷信里也自有美与善的分子存在”，“有人心的机微存在”。世上不理解于此，以为周作人动辄谈鬼，是对现实人生的逃避，这种南辕北辙的“误会”是可悲的。」（錢理群「民俗学研究与国民性的考察」178頁注①）

無関係ではないと思われる。世界各地の様々な儀礼や呪術的行為を取り上げその解釈を試みたとき、フレイザーが道徳的な価値判断を忌避した理由もそのあたりにあるのではないだろうか。そうならば、彼は文化というものをあくまでニュートラルなものとして把握することに努めたと考えられる。それは、同じく語学に堪能で文献博搜を得意とした周作人が多く共鳴した部分でもあった。周作人が文化的他者（自己）を「書く」とき、どのような姿勢で臨んでいたかを知る手がかりとなる文章がある。

私の興味は、生物学、人類学、児童学及び性の心理にある。むろん零碎なる知識である。しかし私の唯一の、少しの知識であるから、自分では相当に重視せざるを得ない。而して自分の知らないものとは神学や文学の空論の類である。（中略）私は平常文章を書くのにその詞を簡略にし、或いは隱約にすることを好む。よって、まじめな人がこれを見て誤解することもあるだろう。（『瓜豆集』題記）1936）

周作人は中国の迷信研究に取り組んでいた江紹原の仕事に対して、彼の仕事（民俗学）を非常に高く評価しながらも、民俗学の専門化には異を唱えていた（『英吉利謡俗序』1931）。なぜなら、「民俗学（文化人類学）は一民族、あるいは一地方について信仰習慣歌謡諺を収集し、古代及び野蛮時代の材料と比較対照し、その意義や発生分布の跡を明らかにする。これのみであり、何か別の望みや目的はない」からだ。た。「他者」研究に必要な態度として、学問の無用の用を説いたとも言える言葉である。

周作人は「簡略」と「隱約」を良しとし、自らの見解を最低限に抑える文章スタイルを作り、後には「文抄公」（剽窃家の意味、『読書の経験』1940）を自称してもいる。簡潔かつ「難解」な文章は、現在もお実に多くの読者を魅了し続けており、「文抄公」とはいえ、すでに彼独特のオリジナル作品としての評価を得るに至っている。それを人類学の分野から評価すれば、彼のテキスト生成に対する姿勢はとりわけ慎重なものだったと見なすことができる。言い換えれば、周作人は文化的他者（自己）を語る（テキスト化する）にあたり、それらを自らの解釈の中に取り込んでしまう危険性に自覚的だったと言えるのではないだろうか。その姿勢は、20世紀後半のオリエンタリズム批判で突きつけられた、人類学的営為（自分たちとは異質な文化を持つ特定の集団を研究対象とし、フィールドワークと民族誌の作成を行う）そのものに対する批判的な問いかけと向き合う際、重要なヒントを与えてくれるものである。近代西洋の価値観を受容する一方で、近代西洋の眼差しを拒絶する（相対化する）部分を持ち合わせた周作人の学術的視座は、今日的意義を有するものだったと言えるのではないだろうか。

[附記] 本研究は科研費基盤研究(C)「20世紀初頭の中国における知の形成とナショナリズム——周作人と民俗学」(26370414)の助成を受けたものである。

【文末資料】周作人：フレイザー関連の主要文章一覧

- 周作人(1921.1)「野蛮民族的礼法」(『新青年』8-5,『談虎集』)
(1923作,1925.2)「談目連戲」(『語絲』15,『談龍集』)
(1924.12)「狗抓地毯」(『語絲』3,『雨天的書』)

中央大學論集

- (1924.12)「通信 致乾華」(『語絲』5)
(1925.9)「薩滿教的禮教思想」(『語絲』44,『談虎集』『知堂文集』)
(1926.1)「回喪與買水」(『語絲』63,『自己的園地』所収)
(1926.10)「鄉村與道教思想」(『語絲』100,『談虎集』)
(1927.4)「王與術士」(『語絲』126,『談虎集』)
(1928.1)「『談虎集』後記」(『談虎集』)
(1928)「榮光之手」(『未名』1-7,『永日集』『知堂文集』)
(1931.7)「英吉利謠俗序」(『看雲集』『苦雨齋序跋文』)
(1934.2)「一歲貨聲之余」(『大公報』1934.2.17,『夜讀抄』)
(1934.2)「金枝上的葉子」(『大公報』1934.2.21,『夜讀抄』)
(1934.5)「希臘神話二」(『青年界』5-5,『夜讀抄』)
(1934.11)「重刊袁中郎集序」(『大公報』1934.11.17,『苦茶隨筆』)
(1935.2)「希臘的神與英雄與人」(『大公報』1935.2.3,『苦茶隨筆』)
(1936.1)「日本管窺之三」(『國聞週報』13-1,『風雨談』)
(1936.1)「說鬼」(『青年界』9-1,『苦竹雜記』)
(1936.7)「談鬼論」(『論語』91,『瓜豆集』)
(1937.3)「賦得貓——貓與巫術」(『國聞週報』14-8,『秉燭談』)
(1937.12)「關於自己」(『宇宙風』55)
(1940.2作)「讀書的經驗」(『新光』,『藥堂雜文』)
(1944.1作)「怠工之辯」(『苦口甘口』)
(1944.6)「我的雜學·八」(『華北新報』1944.6.25,『苦口甘口』)
(1944.10)「希臘神話引言」(『芸文雜誌』2-10,『立春以前』)
(1944.10~12)「希臘神話諸神世系(譯文)」(『文芸雜誌』2-10~12)
(1945.1)「立春以前」(『新民主』1945.1.30,『立春以前』)
(1945.2)「女人的禁忌」(『天地』17,『立春以前』)
(1958.5)「希臘神話引言」
(1961.5)「籌備雜誌 知堂回想錄73」(『知堂回想錄』)
(1962.8)「北大的南遷 知堂回想錄176」(『知堂回想錄』)
(1962.9作)「我的工作三 知堂回想錄186」(『知堂回想錄』)

(經濟學部准教授·中國近現代文學, 民俗學)