

宮原民平と「通俗道教」

——白話文学研究者が語る道教——

平 崎 真 右

要旨 戦前期の日本では、道教を哲学と宗教に分けて捉える視点が明治一〇年代より認められ、それらを前史に、宗教としての道教のうち「一般民衆の生活のなかの道教」という論点が示される。その自覚的な発言者を「支那学者」にみれば早くは狩野直喜（一八六八—一九四七）を、あるいは「通俗道德」という論点では服部宇之吉（一八六七—一九三九）があげられるが、これらの論点は彼らの弟子をはじめとする帝大系支那学者たちの関心からは後退していく。一方で、外地では橋樑（一八八一—一九四五）や中野江漢（一八八九—一九五〇）らが狩野らの論点を「通俗道教」と呼び探究したが、内地で同様の任を果たしていた人物こそが宮原民平（一八八四—一九四四）であった。宮原は母校・拓殖大学で教鞭を執った、元曲を中心とする白話文学研究者として著名だが、従来の支那学および中国学研究史のなかで語られることは少ない。そこで本稿では、宮原における学術および中国認識の特徴を考えるうえでとくに道教に関する言説をとりあげ、橋樑のほか、青木正児（一八八七—一九六四）や塩谷温（一八七八—一九六二）ら、宮原と同じく白話文学研究を専門とした同時代人たちとも対照しながら、道教を語る白話文学研究者としての宮原という立ち位置を割り出していく。この宮原の立ち位置を支えたものこそ「生きた支那」を知るといふ目的であり、そこから彼の「支那」理解も導かれていた。

キーワード：宮原民平・通俗道教・支那学・狩野直喜・「生きた支那」

はじめに——考察の視点——

戦前期の日本における「支那学」⁽¹⁾は、近代以前までにドミナントな知を形成してきた「漢学」に対し、それとは異なる契機をいくつかはらむことによって形成された。その特徴を大づかみながら示せば、ヨーロッパのシノロジの導入、中国大陸と日本列島との新しい政治環境の出現、明治期以降生まれの新世代の台頭、出土物や中国白話文学への注目、訓読ではなく中国語による漢学文献の読解などの諸点を、ひとまずは指摘することができる。⁽²⁾これらの特徴を備えた支那学は、学術史的には旧来の漢学を軸としてきた東京および東京帝国大学の系統に対して、京都帝国大学を拠点に展開したものと⁽³⁾して特筆されることが多い。そして第二次大戦後には日本の支那学全体が「中国学」として再編されてゆく際、京都帝大を中心とした支那学および支那学者たちが果たした役割の大きさについては、旧聞に属する事柄でもある。

このように、近代日本の支那学に触れる際には、京都帝大のそれを軸に語られることが今なお一般的だが、東京帝大で再編されてゆく漢学あるいは支那学をはじめとして、⁽⁴⁾支那学という営みそれ自体には、なお複数の系統が認められる。⁽⁵⁾例えば、昭和三（一九二八）年一二月に、外務省文化事業部より刊行された中村久四郎『現代日本に於ける支那学研究の實状』を一瞥するだけでも、当時における支那学の広範な展開がうかがえる。⁽⁶⁾ここではそのような支那学のうち、中村により「東洋協會並に拓殖大學」と立項された、拓殖大学における支那学について、なかでもその実質を担った宮原民平と彼の学術の特徴について考えてみたい。

ここであらかじめ、宮原民平に関する基礎情報を確認しておく。宮原民平（一八八四—一九四四 以下、宮原）は、

明治一七（一八八四）年九月佐賀県に生まれ、私立順天中学校卒業後の明治三五（一九〇二）年九月、当時の台湾協会学校に給費生として入学する。台湾協会学校（現拓殖大学の前身）は、明治三三（一九〇〇）年九月に台湾経営を担う人材育成を目的として設立された学校であり、宮原はその四期生となる。⁷⁾在学中の明治三七（一九〇四）年六月、日露戦争下では現地通訳官として満洲に従軍し、翌三八（一九〇五）年一二月に帰国後、復学する。明治三九（一九〇六）年七月に卒業後、同年九月には台湾協会専門学校の講師に採用され、死去に至るまで一貫して母校の教育に携わった。教育活動では主に中国語や漢文教育を担ったが、その一方、学者としては中国白話文学、殊に元曲を中心とした戯曲研究者として著名であり、東京帝国大学や大東文化学院などに講師として出講するほか、『國譯漢文大成』の「西廂記」や「還魂記」、「古典劇体系」「支那篇」の翻訳、また『支那文學大觀』の編集・翻訳などにも従事した。その他の領域では、中国語教育に関する教科書の執筆や『支那語雜誌』の発行、道教に対する解説や講演のほか、時事についてもそのつど多くの論評を残している。

教育と研究、二つの顔をもつ宮原だが、これまでには母校であり本務校であった拓殖大学における活動や、翻訳を含む白話文学研究に関する言及⁸⁾などがみられるものの、とくにその研究面における功績や特徴について、従来の支那学および中国学研究史のなかで語られることは少ない。近代日本の支那学の展開から宮原の学術研究あるいは言説をみると、それはどのように位置づけることが可能なのだろうか。これが本稿における大きな問いである。それと同時に、戦前期日本における支那学研究という枠組みのなかで、宮原の支那学の目的や方向性をあらためて俎上に載せることは、宮原個人を研究史に再定位する作業でもある。

本稿では以上の目論見のもと、宮原の研究面における活動について、具体的には道教に対する認識や発言を中心に据えて論じてみたい。これまでに宮原を扱った論考のうち、道教に焦点をあてた専論は、管見のかぎり見当たらない

ようである。そのため、彼の専門である白話文学領域ではなく、道教との関係に焦点をあてることは、あるいは見当はずれかもしれない。たしかに宮原自身、自分は道教を含む民間信仰の専門家ではなく、白話文学が専門であるとの発言も残している。⁽¹⁾しかし、宮原が道教に言及しはじめた時期の日本社会における道教研究の状況について、「広く中国哲学・思想及び文学・科学・歴史などの研究においても、それ自体の研究が進められるだけで、道教とか宗教との関連からの研究がおこなわれることは少なかった」と指摘されることを鑑みると、宮原が白話文学との関連から道教を積極的に語っていたことこそ、本稿での関心事となる。道教を語る宮原を焦点化することは、彼の学術および中国認識の特徴や、その立ち位置を考えるうえでの重要点だと考えられるのである。

そこで以下では、宮原と道教の関係を考えていくため、次の構成をとる。まず、明治期日本における道教がどのように語られていたのかを概観し、次いで、支那学者における道教研究の視点について整理する。具体的には、明治一〇年代から三〇年代頃にかけての宗教概説書や教科書類（東洋史）、あるいは文学史や哲学史などにおける言及例を抽出し、さらに宮原以前のアカデミシャンとして、狩野直喜（一八六八—一九四七）と服部宇之吉（一八六七—一九三九）の視点を確認する。その後、狩野の弟子であり宮原と同世代の研究者である青木正児（一八八七—一九六四）、道教をはじめとした支那研究で著名な橋樑（一八八一—一九四五）にも目を配りつつ、彼らにおける道教について検討することで、同時代史的な視点から宮原の特徴について考えていく。宮原の学術や言説を検証していくための視点は複数あるが、本稿では道教（とくに「通俗道教」）の語り方という視角から、彼の特徴を捉えてみたい。

一 明治期日本の道教言説——宗教概説書、東洋史、文学／哲学史——

「日本で道教が研究の対象とされるようになったのは、おそらく妻木直良「道教之研究」をもって嚆矢とするのではなからうか」⁽¹³⁾。坂出祥伸（一九三四—二〇二〇）によってこのように指摘された妻木直良（一八七三—一九三四）の研究とは、明治四四（一九一一）年一月から翌年一月までの全三回にわたって、『東洋學報』に掲載されたものを指す。

この妻木の研究を本格的な道教研究の先駆とみなす見解は、近年では横手裕によっても踏襲されている。ただし、横手は道教という用語について、近代以降ではそれを「宗教」として扱うのか、「哲学」として扱うのかといった、立場性の違いに注意を促す⁽¹⁴⁾。そのため、「近代以降、「道家」は哲学もしくは老荘、「道教」は宗教という、中国史の実態とは異なった用語法が習慣化してしまったことが、中国文化の本来の自然な姿を理解するうえで壁になってしまっていることは否定できない⁽¹⁵⁾」とし、現在では「宗教」という括りに対してそれがキリスト教圏からみた視点であることと、その視点では現地の実情を捉えるうえで限界をはらむことを指摘する。

この見解は、「中国史の実態」を理解するうえでたしかに有意ではあるものの、本稿で扱う人物たちの当時の文脈をみていくうえで、むしろ「道家は哲学」「道教は宗教」という認識枠に沿って理解していく必要もある。道教を「宗教」とみるか、「哲学」あるいは「思想」とみるかという近代の学術に特有な視点こそ、ここでは指標ともなるからだ。以上の視点にも留意しながら、まず本節では明治期の日本社会において道教がどのように語られてきたのか、宗教概説書、東洋史、文学および哲学史を取り上げて確認してみたい。

1 宗教概説書

道教を哲学と宗教に分けた論じ方は、すでに明治一〇年代より散見される。それはまず、宗教概説といふべき梓組みから語られていた。例えば、高橋吾良『諸教便覽』（十字屋、明治一四〇一八八一年一月）、戸川残花『世界三大宗教』（博文館、明治二八〇一八九五年一月）などがそれである。『諸教便覽』の「緒言」では、明治の世となり外国との貿易や交際が増加したことで諸国より来日する人々は増加したが、それぞれの風俗慣習や信奉する宗教が異なることと、それら宗教の教理を知り、その可否を判断する必要があると説く。そのため本書を、「天下諸教ノ理義ヲ明ニシテ世人ニ一目ノ下ニ其眞偽ヲ見セシムル者」として刊行したと高橋は述べる。編中には、神道、仏教、婆羅門教、道教、耶蘇教、回教が立項されるが、そのうち道教では次のような記述がみえる。

道教ハ西漢ノ時ヨリ盛ンニ漢土ニ行ハレタル者ニシテ長生不死ノ道ヲ教フ之ヲ道教ト名クル所以ハ其源ヲ老子ノ道德經ヨリ發シタルガ故ナリ（……）但シ老子ノ教フル所ハ人偽ヲ棄テ天真ニ歸ルノ事ニシテ長生不死ノ仙術ニハ非ズ（「道教」）

道教の名称は老子に由来するが、その説く内容は異なり、老子の教えは仙術ではないことが明言される。道教は老子の道によりながらも「長生不死ノ道ヲ教フ」ものであり、「長生久視ヲ得ルノ理ヲ教」えるため、仙薬や、三尸の説による長生などが説明されていく。

著者は、これら「長生不死ノ仙術」は「身モ名モ俱ニ全ク存セシメハ何如シ誠ニ之ニ過ル愈快ハナシ」と肯定しつ

つも、道家の説く「道」の理などを教えずに、ただ呪いの類をもつて業とすることを批判する。

今日ノ道家者流ハ是等ノ高妙ノ理ヲ知ラズ此等ノ煉金術ヲ行ハズ只惡魔ヲ追ヒ福壽ヲ與フル等ノ事ヲ言ヒテ愚民ヲ惑ハスニ過ズ墮落ノ極ミニ至レリト見ユ（「道教」）

次に、『世界三大宗教』では三大宗教として仏教、キリスト教、儒教を立項する。この三教が日本では鼎立しているとして、「回々教」「印度教」「道教」は附録として言及される。その附録「道教」は上・中・下に分けて記述されるが、上では歴史的変遷が、中では經典類が、下では老子がそれぞれに述べられる。その記述を抜き書きすれば、次のようである。

抑、道教は支那に於て其淵源遼遠なれば、容易に其史を考へ難しと雖も、哲學的、神仙的、宗教的の三時期ありて今日の隆盛を見るに至りしならん、（上）

道教は斯くの如き勢力ある一宗教なりと雖も、仔細に之を論ずれば其勢力の在る所は老莊列等の哲學に非ずして周秦漢の代に頗る盛んなりし神仙談と煉丹術に加ふるに晋、唐宋の間に發達せし佛教を以てし、之に又迷信的の卜筮、祭祀と儒道の訓戒を以て潤色せしもの、如し、（上）

道教により老子は知り難し、老子の道德經を讀みて道教も識り難し。道教は支那に於て建設せられし宗教なり、

されど歴史に於て知り難き支那古代よりの民間の宗教的思想を識らんと欲するには必ず道教は學ぶ可きものなる可し。(下)¹⁷

ここでは道教の変遷を哲学・神仙・宗教の三種に分け、老子や莊子・列子などは哲学とし、それらと神仙や煉丹術、卜筮や祭祀などは分けて捉える認識が示されている。道教を宗教とみなし、古代からの民間の宗教的思想を把握するために必須と述べる点は、注目に値する。

2 東洋史——中等教科書類——

宗教概説の領域以外では、明治二〇年代から三〇年代に現れる中等教育向け「東洋史」¹⁸の教科書でも、道教への言及が確認できる。この「東洋史」の内容は大半が中国史から構成されるが、道教の記述としてまとまったものでは、藤田豊八編『中等教科東洋史(卷一・二)』(文學社、明治二九¹¹—一八九六年七月)があげられる。藤田は全体の時期を、上世(堯舜—戦国)・中世(秦—宋)・近世(蒙古—日清戦争)に区分し、その時期区分ごとに風俗や宗教に関する項目を配置する。ここでは道教を「漢人固有の宗教」と表現するなど、道教は宗教として明言される。以下、道教関連の記述を引例する。

道教は戦國の末に起る。老莊に附會してその説をなす。秦始、漢武頗るその説を信し、方士争て神仙のことをいふ。(……)その後、魏晋南北朝の間、老莊の學盛に行はれ、道教從て起り、佛教と馳驅して嚴然たる一宗教たる勢力を有せり。(……)盖し道教の起る、もと漢人の古代迷信に基き。莊列の寓言に附會し、人間好生の情に投

す。帝王の意の如くならざるもの只壽のみ。故に頗る之を信し、英明の主と雖も免れず。唐に至りて特に甚たし。而して道教淺膚なりと雖も、漢人固有の宗教なるか故に、遠く後世に至るまで全く絶滅するに至らず。(中世史「道教の發達」(卷二))

道教。宋初道教を尚はす。眞宗の時に至りて老子に尊號を加へ、尊崇を加ふ。徽宗篤く之を信し、頗る道士を信し、道士學を立て、道學の博士を置き、道士を修め、遂に道教を揚げて佛教を抑ふるに至れり。(中世史「宗教」(卷二))

道教は明の世宗之を尚ひし以來、一時頗る盛に行はれ、穆宗之を抑へしと雖も、清に至るまで、なほその勢力を失墜せず。北京に白雲觀あり、また各地に道觀あり。その術修養、陳丹義錄、古に異ならず。道士は皆黃衣黃冠を着けて、肉食妻帶せず。京師府縣に道官ありて道士を督す。(近世史「宗教」(卷二)¹⁹⁾

その他の教科書では、棚橋一郎『中等教育 東洋史』(三省堂書店、明治三三―一八九九年三月)、坂本健一・江崎誠『新撰歴史 東洋之部』(富山房、明治三三年一〇月)、高橋健自『新編東洋小史』(誠之堂書店、明治三三―一九〇〇年四月)など、いずれも唐代の記述中で「佛教ト道教」「佛教・道教」と、仏教と並列する形で道教に言及する。その内容も、藤田の記述とほぼ同じといつてよい。²⁰⁾

3 「文学史」および「哲学史」

明治二〇年から三〇年代にかけては、すでに出現していた「日本文学史」(明治二三〥一八九〇年一月刊行の、三上参次・高津敏三郎『日本文学史』ほか)に倣った「文学史」や、西洋哲学に倣った「哲学史」の枠組みからも、中国を記述しようとする機運が生じていた。その本格的な著述は、文学史では、文学史では、古城貞吉『支那文学史』(經濟雜誌社、明治三〇〥一八九七年五月)や笹川種郎『支那文学史』(博文館、明治三二〥一八九八年八月)、哲学史では、松本文三郎『支那哲学史』(早稻田大學出版部、明治三二年頃)や遠藤隆吉『支那哲学史』(金港堂、明治三三年五月)、中内義一『支那哲学史』(博文館、明治三六〥一九〇三年二月)などを嚆矢とする。これら文学および哲学という枠組みでは、ここまでみてきた宗教としての道教という視点は後景に退いているか、あるいは、関心の低い事項に留められているようである。

古城や笹川、松本・遠藤・中内らのそれでは、「道家」や「老子」「莊子」などは立項されるが、道教自体が独立して項目立てられることはない。たとえ本文中で言及されるにせよ、例えば古城が『抱朴子』に触れる箇所では、神仙や煉丹などに言及しても、これらを道教として記述することはない。

抱朴子 晋の葛洪の撰する所なり、洪字は稚川、句容の人なり、羅浮山に退居して、丹を煉り書を著す(……)其書分て内外篇と爲す、内篇には神仙符籙の事を論し、外篇には時政の得失、人事の臧否を論す、詞旨辨博にして名理の言多し、盖其大旨を究れば、黄老を以て宗と爲す者なり、(……)(古城貞吉「六朝の散文」²⁾)

一方で笹川は、老子や魏晋南北朝に触れる箇所では、道教という表現を使用する。しかしその具体的な内容については、これまででみてきた著述のように、まとまった記述を見出すことはできない。

周末に於て著しく發揮せられたる南北兩思想は各最も大なる思想家を出して當時の奇觀をなしぬ。其北方思想家に在ては孔子あり、南方思想家に在ては老子あり。一は儒教を開き、一は道教を創めぬ。(笹川種郎「孔子と老子」)

魏晋以後に在て當時の思潮に影響したるもの、一を南方思想の産物たる道教となし、一を佛教となし、一を社會浮華の風となす。道教は權力競争の激甚なりし當時に反抗して盛に或一派の爲に唱道せられ、所謂清談と稱し、禮を蔑し、酒を縦にし、高談放言以て自ら韜晦せしむるの徒を出しき。(笹川種郎「魏晋及南北朝の文學」²²⁾)

また、「哲學史」の枠組みで「道家」を立項する場合にも、例えば松本は老子以降の列子莊子までの営みと、それ以降の展開とを分け、後者の展開を宗教としての道教という視点ではみるものの、それは「所謂神仙家若しくは今の所謂道家者流となり、庸陋賤劣、寧ろ宗教的となり、哲學上よりしては最早や論ずるに足らざるに至れり」(松本文三郎「道家」と、「神仙家」の範疇に留められる。ここでは、道家を哲學と宗教に分ける視点は明記されるものの、専らの関心は哲學としての道家を記述することにある。その結果、『抱朴子』も神仙家として祖述される。この筆致は、遠藤(「東晋 神仙論」)や中内(「六朝の思想界」)においても同様である。

以上にあげた著述のほかでは、「文學史」の領域では、中根淑『支那文學史要』(金港堂、明治三十三年九月)、高瀬武次郎『支那文學史』(哲學館、明治三四〇一九〇一年頃)、久保天隨『支那文學史』(人文社、明治三十六年一月)など、

『哲学史』の領域では、久保天随『東洋倫理史要』（育成會、明治三七―一九〇四年一月）、高瀬武次郎『支那哲學史』（文盛堂書店、明治四三―一九一〇年一〇月）など、多数の著述が認められる。⁽²⁾これらはそれぞれの記述量に差はありつつも、全体として「文学史」の枠組みでは、宗教としての道教という視点は明確化されない傾向が読み取れ、「哲学史」の枠組みでは、宗教としての道教という視点自体はみられるものの、あくまで傍流か関心外に置かれる様子が読み取れる。

ここまで、宗教概説書、東洋史、文学および哲学史といった領域から、道教がどのように語られていたのかについて概観してきた。道教を宗教と哲学に分ける視点自体は、明治四〇年代をまたず、すでに明治一〇年から二〇年代にかけて出現しており、その語られ方も、論者によって差異のある様子が認められた。このうち、道教の変遷を哲学・神仙・宗教に分け、宗教としての道教は古代からの民間の宗教的思想を把握するために必須と述べる戸川残花の『世界三大宗教』や、道教を「漢人固有の宗教」として、その時期ごとの様子を記述する藤田豊八編『中等教科東洋史』は、とくに注目に値する。これらを前史に据えるかのようにして、中国の民衆や民間における信仰および道徳を把握していくために、道教に注目する認識が現れることとなる。

二 道教を語る支那学者——狩野直喜と服部宇之吉——

明治四一（一九〇八）年四月二四日から五月一日までの『大坂朝日新聞』の一面において、「道教の道徳に就きて」と題する記事が、全七回にわたり掲載された。⁽³⁾これは当時、京都帝国大学文科大学教授の職位にあった狩野直喜が、「京都帝國大學記念會」で行った講演を掲載したものである。ここで狩野は道教を哲学と宗教に分け、風俗慣習を知る

ための道教という認識を披歴する。帝大教授の職位にある人物の道教に対する視点が、新聞というメディア上で示されたことは、これ以後の道教に対する言説を考えるうえで少なからぬ意義を持つと考えられる。

そこで本節では、まず狩野の講演をすこし詳しく紹介しながら、道教を語る枠組みについてみておきたい。その後、狩野と似た視点から道教あるいは民間に浸透する道徳について言及した人物として、東京帝国大学教授の服部宇之吉に触れ、彼らが道教を取り上げる視点を概観する。

1 狩野直喜——「風俗慣習」を知るために——

狩野は講演の開口、「道教と申しますのは御承知の通り老子が宗祖になつて居りますけれども、老莊の哲學と道教と云ふものとは大層異なつて居ります、即ち一は哲學でありまして、一は宗教であります」と、哲學としての老莊と、宗教としての道教を区別する。そのうえで、道教が仏教と争うなかで宗教の形をとつた時期を六朝時代とし、儒教は中流以上の読書人に行われ、道教と仏教は中流以下が信仰するという説明を退けながら、「少くとも支那人の頭の中には此の三つの教への思想が入つて居る」とする。そのうち、「此の道教は外國から來たものでなくして支那に起つたもの」であり、日月星辰などの自然現象を信仰する「支那人固有の宗教的思想」を「道教が其の儘採用した」ことや、仙薬や養生を説くこと、現世で幸福を得る因果応報などの特徴を述べたあと、道教研究の意義を「一般支那人の思想、感情或は風俗慣習」を知るためであると論ずる。

其故に現今の一般支那人の思想、感情或は風俗慣習と云ふ様な上に就てもこの道教が大變影響を有つて居りまして、風俗慣習を研究する上に就きまして、道教の道徳とはどう云ふ事を説いたものであるかと云ふことを知るの

は、極めて必要であらうと思ふのであります。

この後、「道教のバイブル」として「太上感應篇」をあげ、「現在の支那の社會と此の本に教へてある所の道德の教が、どう云ふ様に關係して居るか」と、現実の中国社会を捉える文脈から、道教經典を扱っていく。その論点として、寿命や運命を司る神や星辰のこと、三戸および守庚申（日本では庚申待ち）の風俗、竈神の祭祀などを具体例にあげる。とくに竈神の祭祀については、書物に記される内容が「現今の支那社會」でも認められることとして、具体的に指摘される。

現今の支那社會ではどうなつて居るかと云ふと、十二月の二十四日に竈神が天に昇る、さうして一月の四日にまた其の家に歸つて來ると云ふ考へを有つて居ります、そこで支那へ行つた方は御存じでありませうが、送神、接神即竈の神の送別會、歡迎會、此の二つが大變やかましい御祭りで、此の時は種々の供へ物をして祀るのであります、若し神の機嫌に逆らつたならば非常に怒つて、上帝へ行つて悪い事を訴へるからして、其の歡心を買ふと云ふ意味でもつて、盛んなる御祭りがあるのであります。

次いで、道教の目的は仙人になることとして、そのためには善行を積む必要があると説明する。そのとき、何を善とし何を悪とするのかという認識のうちに、「道教に固有のもの、支那の社會に固有の教へがある」として、それを簡便に示した「功過格」に言及する。具体的には、父母との關係、妻妾や奴僕の扱い、慈善事業のこと、邪書を捨てること、子女を溺死させる風俗を行なわせないこと、字の書いてある紙を捨てないこと、姦通のことなどが例示される。

これら具体例により、何が功（善）で何が過（悪）であるかが明瞭であることから、「それはとも角分りやすい教へであるから非常に支那社會に影響を有つてをる」と、現世的な風俗習慣への影響を指摘する。

以上が講演のあらましましたが、狩野は最後にあらためて、道教研究によって風俗習慣を知ることの目的が現実的にはどこにあるのかについて、その認識を示す。

學問の點から云つたら誠につまらぬ事ではありますが、支那太古の宗教思想が段々變化して來て道教がその思想のあるものを取りて宗教の形をなした。さうして一般の支那人の社會に影響をもつて居ると云ふことは殊に是れからして支那と段々交渉が出來て來ましたが獨り學問の上から許りではありませぬ、總て支那の事に興味を有つてをる人は斯う云ふ眼から支那の風俗習慣を理解されると云ふことも一の方法ではないかと思ひます。

ここでは、「支那と段々交渉が出來て」きたという、当時の時代状況を鑑みての発言であることが読み取れるが、「學問の點から云つたら誠につまらぬ事」という留保もつけている点は、注意しておきたい。狩野は別の個所で、「支那學の研究に二方面あり」として、「一は經史の理論的研究、二は現在の支那の風俗習慣を研究して、其事實を根據として、經典の研究をなすこと」と述べて、一は「古」に焦点をあてたもので和漢の學者が取る方法、二は「今」に焦点をあてたもので西洋の學者が取る方法と大別する。ここでは「風俗習慣」の研究を「今」として、「古」を探求する理論的研究とは明確に區別するが、これを補助線とするとき、狩野のなかでは「今」の一般社會の信仰や慣習を把握するための視点として道教を探求していくことは、「古」を探求することを主とする學問とくらべて、つまらない部類に属すと認識されていた節もうかがえる。

しかしながら、対象を把握するための方法として、学問研究の知見をもとに、現実の生活習慣や風俗と対照していくという視点は、その後も狩野のなかで持続していたようである。大正一三（一九二四）年一〇月、和歌山高等商業学校（現和歌山大学）で講演された「支那研究に就て」では、「支那人を理解する、支那の文化を理解すると云ふ事は商賣の上より云つても極めて必要な事」、「若し諸君の内支那の貿易と云ふ様な事をやらうと云ふ人があつたら」と、商業学校の関係者を相手にする分だけ、より実的な目的のために「支那研究」が資するのだと言ひ添える。「只、實業の點から考へて見ても今日まで我國の人に考へられた支那智識より以上の支那智識を得て支那に於て仕事をせられん事を希望する、然らば其諸君の目的とせらるゝ處の商業其ものに就ても非常に利益する事ではあるまいか」との言葉からは、学問研究を時世にどのように適用していこうとするのか、その一面が読み取れよう。

2 服部宇之吉——「通俗道德」を知るために——

狩野によつて示された、「一般支那人の思想、感情或は風俗慣習」を知るための道教という視点については、多少の差異を含みつつも、同時代の支那学者に共有されるものであった。ここではその人物として、東京帝国大学教授や京城帝国大学総長を務めた、服部宇之吉の議論を取り上げたい。

服部の『支那研究』（明治出版社、大正五〓一九一六年二月）中に収録された論文のうち、「善書に就いて」と題された一篇がある。これは雑誌『東亞の光』（明治四二〓一九〇九年二月）に掲載された講演を採録したもののだが、ここでは「通俗道德」という表現から、その具体例として善書に言及する。

まず服部は善書について、「人に勧めて善を爲さしむるといふ目的のために用ひられるものを一括して善書と云ふ」と定義し、その代表的な書物として、「康濟録」、「太上感應篇」、「陰騭文」、「功過格」などをあげ、さらに「救急療法

に關するもの」、「飲食物等につきて専ら功德の上から注意を書いたもの」もその範圍に含める。これらの善書を取り上げる目的は、「支那の通俗道德と云ふものを窺ふには善書を研究するのが一番宜からう」と、「通俗道德」を理解するためだとされる。ここで例示される「太上感應篇」や「功過格」は、先にみた狩野の講演中でも触れられていたが、狩野がこれらを道教の文脈から扱っていたのに対し、服部はそれを儒教・道教・仏教の融解したものとして捉える。⁽³⁰⁾

善書といふものは、儒教に醇なるものでも無ければ、又道教に専一なるものでもない、又佛教の理窟のみに據つたものでもない。(……) 是れは儒佛道三教を混一し融解した所の一つの主義、さう云ふ道德思想であると思ふ。(……) 是れが私の考へでは、支那人の一般の頭腦に這入つて居る所の道德思想であつて善書といふのはそれを現はしたものである。

服部においては、「支那人の一般」の「通俗道德」を理解するために道教が取り上げられていた。その道教の扱い方には、狩野との差異は認められるものの、一般社会の人々の生活習慣を把握するという視点自体は、共有されていたのである。

ところで、ここまでみてきた道教を宗教として捉える視点そのものは、狩野と服部以外の同世代の研究者にも認められ、例えばその人物に高瀬武次郎(一八六九—一九五〇)や小柳司氣太(一八七〇—一九四〇)らをあげることができる。小柳は道教研究の先駆であり、後述の宮原や橘樸らも等しくその影響を受けているが、高瀬もまた、狩野と前後する時期に老莊などの道家と道教の發達史に關する專著を刊行しており、『老莊哲學』榊原文盛堂、明治四二年三月)、宗教としての道教についても論じている。ただしその論じ方は、南北朝期の寇謙之までの道教の展開を記すに留

まり、狩野や服部のように、一般社会の信仰や慣習を把握しようとする視点はみられない。

このようにみると、狩野と服部においては道教が哲学としてだけではなく、宗教あるいは道徳の範疇で捉えられている点の特徴的である。⁽³²⁾ 両者が共有するこの視点は、彼らとともに明治二〇年代後半から三〇年代にかけて中国への留学経験を持ち、⁽³³⁾ 現地の生活習慣に接する機会を有していたことも与っていると推測できる。⁽³⁴⁾

なお、先にみたように「今」に焦点を当てて一般社会の信仰や慣習を把握しようとする視点は、狩野にあつては学問的につまらない部類と認識されていたようであつたが、服部においても、研究の困難性という面から似たような認識が持たれていたようである。服部は、東京帝大の学生であつた加藤常賢（一八九四—一九七八）が卒業論文で道教を扱いたいと相談した際、「あんなもの材料が少ないからやったらだめだ」と反対したという。⁽³⁵⁾ これは、文献研究が主である古典中国学の領域では道教に関する研究素材が少ないため、ともいえるだろう。例えば次節でみる橋樑のように、現地調査にもとづく分析は社会学や人類学の領域に属する方法でもある。このエピソードからは、現地調査を伴わない文献研究の領域で道教を対象とすることは、留学経験者や在住者など、当地を実際に知るものでなければ困難であるとの認識がうかがえよう。

三 道教をめぐる言説圏——次世代における語り方——

狩野と服部は、日本の支那学研究を東西で代表する人物であつたが、彼らの弟子、または後続世代に属するものたちのあいだでは、道教に対する認識はどのようであつたのか。本節では宮原との対照という点も含め、まずは専門領域を共有する人物として青木正児を、次いで、「通俗道教」という視点を同じくする橋樑を取り上げ、それぞれにおけ

る道教の語り方について確認する。

1 青木正児——「支那文藝の眞味」を解する——

青木正児は京都帝国大学における狩野直喜の受業生だが、宋代以降の白話文学研究、殊に戯曲研究で著名な業績を残した人物である。その青木は、「儒家的思想よりも道家思想の豊かな人であったように思う⁽³⁶⁾」と指摘されるように、「道家」に焦点をあてた論考を多数著している。それらをいま発表年順にあげれば、「支那小説の溯源と神仙説」(大正九・一九二〇年)、「儒林外史を讀む」(大正一〇・一九二一年)、「神仙説から見た「列子」」(同年)、「支那文藝に溢れたる高踏的氣味」(大正一一・一九二二年)、「道家的文藝思潮」(昭和四・一九二九年)、「清談」(昭和九・一九三四年)などだが、これらにおいては老子や莊子、または神仙説に触れられるものの、宗教としての道教ではなく、哲学・思想としての道教(「道家」)の範疇で言及されている。

その青木が扱う道教の特徴としては、古典のなかに道家思想や、神仙説を中心とした道教的要素を見出すものとして表れるようである。例えば「支那小説の溯源と神仙説」は、中国小説の發達に神仙説が与えた影響を論じたものだが、ここで論じられる神仙説には、「神仙家は獨り陰陽家のみならず、道家からも影響されてゐるやうだ。其の不老不死の説は道家の養生論から導かれたらしく思はれる⁽³⁷⁾」、「神仙家の説は、其神仙的要素は之を道家を通じて、其の神仙的要素は之を陰陽家を通じて、共に間接に小説から影響せられて成立した」など、莊子や列子といった道家との関係や、鄒衍の陰陽説を採り入れた神山説(三神山⇨蓬萊・方丈・瀛州)などが指摘される。さらには、「實に小説は神仙家及び道教を俟つて前進一步したと云つても過言では無い」と主張するが、ここで述べられる道教は、神仙説と相互関係を持つ莊子列子の、とくに自己修養に関わる養生論といった類の、傾向としては哲学・思想としての道教だと捉

えられよう。

そしてこの神仙的要素を持つ小説や戯曲などが、通史的にみて長い時期にわたり認められることと、中国の文芸全体を理解するための視点として、儒教的な要素ではなく、「道家の超世的思想に注目する必要」を主張する。

宋元以来戯曲小説が発達して後も神仙劇と神仙小説とが可なり多く見出される。例へば元代の戯曲に「誤入桃源」「任風子」「張生煮海」があり、小説として纏つたものには清初の作「女仙外史」又其頃の作かと思はれる「封神演義」清の中葉の作「鏡花縁」等がある。其他「聊齋志異」の類の短篇小説集には往々神仙的な話が見出される。又たとひ神仙を取扱つた小説で無くとも作中に神仙的氣分の漂うてゐるものが少くない。例へば「三國志」の孔明の人格はよほど神仙的に描かれてゐる所が多く、有名な草廬三顧の一條など全く神仙中のものである。「西遊記」や「水滸傳」にも見出される。清朝第一の寫實小説とされてゐる「紅樓夢」にさへ神仙的幻影は映じてゐる。(……)獨り小説と云はず、支那文藝の眞味を解せんとするには、其の文化の表面に漂うてゐる儒家の現實的思想よりも、其の背後に動く道家の超世的思想に注目する必要がある。

また「儒林外史を讀む」では、清代・吳敬梓の『儒林外史』について、青木は「迷信打破」と云ふ主張⁽³⁸⁾を讀み取るが、ここであげられる迷信の一つに、道教的な神仙説が指摘される⁽³⁹⁾。

當時に在つては智識階級にも此の不合理な迷信が行はれてゐた。第七回に新に及第した二人の進士が道士に術を行はせて神仙を請じ、恰度大本教の『神が、り』とやら云ふ鹽梅式で未來の運命を占ふ一段があるが、これを諷

刺したものらしい。果して第十五回に至つては馬二先生なるものが偽道士に一杯喰はされる一條が皮肉してある。偽道士が頓死した後で其女婿が馬二先生を冷笑して云ふには『……世間に神仙だなんて何處から來るものですか?』これも迷信打破の一つだ。

このように青木がたびたび言及する道教は、哲学・思想としてのものか、あるいは神仙説と関係するものとしてであるが、後者はあくまで中国の文芸を理解するための視点に留まるようである。そこには狩野や服部のように、一般社会の信仰や慣習を把握しようとする視点は希薄だといえるが、そのことは、「支那文藝と倫理思想」(昭和一五〇一—九四〇年)に至つてさらに明瞭となる。

ここで青木は文芸と倫理思想の関係について、上古から清代までの戯曲や小説をあげながら考察を展開する。このうち、道教は陰陽思想に基づく勸善小説として言及されるが、もと儒教から発した陰陽(陰徳)の発想が道教に取り込まれてから民間に広がったことや、それが流行した宋以後の戯曲小説に影響していることを説き、その代表例として、明代の口語小説短編集『清平山堂話本』の「陰陽積善」をあげる。以上を承けて、文芸中に倫理思想を読み出した結論部分において、それまでの行論を覆すかのように、文芸から倫理を読み取ることの徒勞を述べたあと、むしろ実践倫理ならば朱子の『小学』をみた方が早いとの皮肉めいた口調で、稿を閉じる。

要するに文藝には文藝独自の立場が有るので有るから、道義を以て之を律することは頗る困難であり、動もすれば失敗に終る恐れが有る。(……)されば文藝の中から倫理思想を取り出して見ようと云ふ企は、宛も雜木林で松茸を探さうとすると同じで、勞は多くして功は少いであらう。また通俗的文藝に現はれてゐる程度の實踐倫理な

らば、朱子の「小學」でも見た方が、ずつと詳しく、手取り早い⁴⁰。

「支那文藝の眞味を解せんとする」うえで「其の背後に動く道家の超世的思想に注目する」必要を述べた青木には、狩野や服部らが主張していた一般社会の信仰や慣習を把握しようとする視点から道教を捉える志向は、限りなく後退していたと考えられる。

2 橋樑——「通俗道教」の探究者——

一般社会の信仰や慣習を把握しようとする視点から道教を捉える志向は、狩野の弟子にあたる青木にとつては関心の薄いものであったが、狩野や服部の視点をさらに推し進め、自らの中国認識の基礎に据えた人物が、橋樑⁴¹である。橋は生涯の大部分を中国大陸で過ごし、中国に関する多くの評論を発表したジャーナリストとして著名である⁴²。明治三六年に早稲田大学を退学後、明治三九年に大連へ渡つてから昭和二〇（一九四五）年一〇月に亡くなるまで、当時の中国で発行されていた日本語の新聞・雑誌を中心に、精力的な執筆を展開していた。

橋は、大正一一年に中国山東の農村に入り、その調査を「李村研究」として『青島新聞』に発表するが、同じ時期には、民間信仰に関する論文も集中的に執筆している。ここで、『京津日日新聞』紙上に掲載された関連論文を摘記すれば、「聊齋研究（一一一四）」（大正一一年）、「泰山の神々（二）」「神—泰山の神々（二—二九）」（同年）、「女神崇拜（一一一二）」（同年）、「神の結論（一・二）」、「観音様と民衆（一一三）」（大正二二—一九二三年）、「支那人と宗教生活（二）」「道教概論（二—二五）」（大正二三—一九二四年）、「通俗道教（二—一九）」（同年）などがみられる。このうち道教に関する論文は、大正一四（一九二五）年三月に発行された『道教』（支那風物研究会）に収められ、同時期に他の

媒体で発表された道教関連の論考も、後に『支那思想研究』（日本評論社、昭和一一―一九三六年八月）に収録されるなど、まとまった見解を残している。⁽⁴³⁾

橘の道教論に一貫する特徴は、道教を中国の一般民衆のあいだで「生きて働く宗教」⁽⁴⁴⁾とみなし、それを一神教的な枠組みから捉えた「民族宗教」と規定すること、その宗教的信仰から生じた慣習や形式を理解するための方法として道教を捉えることである。橘のこうした道教観は、学者や宗教家たちの考えるものとは異なり、民間に行われる一切の道教の信仰にもとづく行為や思想が総称されたものとして、彼は「通俗道教」と表現する。

この「通俗道教」という用語は、橘とともに『京津日日新聞』を編集していた中野江漢（一八八九―一九五〇）によれば、彼らが用い始めたものだという。

序に述べて置きたいことは『通俗道教』の名稱である。今では誰でも「通俗道教」と使用してゐるが、これを初めて名づけたのは、朴庵（筆者注・橘）と私の合作である。大正五年北京に於て、二人が提携して道教研究に没頭してゐた時、道教系統の民間信仰に對し、適當の名はないかと相談した結果、道教に「通俗」を冠すること決めて、始めて世に發表した。それまでは、専門に通俗的な道教を研究する人もなく、文學博士服部宇之吉氏が「善書に就て」と題する研究を、其著「支那研究」（大正五年十二月明治出版社發行）に發表されたに過ぎない。その發表では「支那の通俗道德」としてある。⁽⁴⁵⁾

引用中には先にみた服部の論考もみえるが、橘（および中野）は中国大陸に生活する居住者の立場をいかし、狩野や服部が主張した、一般社会の信仰や慣習を把握するための道教という視点をさらに展開していく。

それでは、橘の語る道教的信仰から生じた慣習や形式の事例として、大正十一年九月四日から一八日まで『京津日新報』に掲載された「聊齋研究」をみてみたい。ここでは清初の蒲松齡による文語体の怪異小説集『聊齋志異』を取り上げるが、橘は同作を「藝術的價值」と「支那民族性の研究資料としての價值」の二点から評価する。とくにその後者を研究目標に据えるが、テキストに現れる「支那人の内的生活」の著しい事実として、「超自然力の信仰」に注目する。

橘は、この「超自然力の信仰」には仏教以上に道教の影響が強いとし、『聊齋志異』は、「見方によつてはオバケと色氣と欲氣」の三大要素によつて構成されると捉えられる。これらは「山東（に限つた譯では勿論ないが）民衆の内的生活を構成する三大要素であると斷定しても大過あるまい」と橘は述べるが、このうちの「オバケ」、つまり道教的な仙人や狐、鬼（幽霊）などが頻出するテキストを「迷信の書」として有害視する向きに対して、彼は「凡そこれ程間違つた且無慈悲な考へはない」と批判し、迷信および民間に浸透する道教的信仰を擁護する。

迷信といへば宗教に限らず凡ての信仰が迷信であるとも言へる。唯私共に取つては大切なことは其信仰が私共の精神と並に物質的生活に於て「止むに止まれぬ」と感じられるところの或強烈痛切な要求を満たし且慰めて呉れるものであることである。（……）私はかへ（く）の如き考へ方からして聊齋誌異に現はれる迷信の悉くに同感し支那の民衆に取つての偉大なる主觀的價值を承認するものである。これ等の迷信のうちで今日の所謂常識と餘りに懸隔の甚だしいものや精神的乃至物質的に弊害の著しいものだけは慎重に甄別した上で淘汰を行ふ必要があらうけれども基督教宣教師や唯物史觀論者のやうに頭から道教は有害の迷信だと獨斷してこれを排斥することは斷じていけない。

そのうえで、三〇〇年ほど前に作られたテキストに描かれる迷信や伝説からうかがえる民衆心理を、記事執筆時点の中国の民衆に当てはめることへの批判に対しては、生活の表面上の変化は問題ではなく、民衆生活が精神的にも物質的にも圧迫される環境そのものが変わらない限りは、その内的生活も容易に変化することはないのだと主張する。そのため、過去のテキストに描かれた道教的な信仰は、今日の民衆生活にも活かしているという認識が導かれる。

況して支那の民衆のやうに比較的單調な歴史のなかを通過して來た社會に在つては三百年も一瞬に過ぎない。即ち聊齋誌異の傳説は其まゝ、に今日の民心に生きて居るのである。

道教を含む諸々の迷信について、それが発生する原因（と橘が認識するもの）とともにその存在を認めつつも、一神教的な枠組みから捉えられる「通俗道教」のイメージは、後の王道論的な社会改革の土台としても機能していたことが示唆ないし指摘されている。たしかに橘の視点では、狩野や服部と同じく一般社会の信仰や慣習を把握しようとする立場から道教が捉えられているが、そこには同時に、「常識と餘りに懸隔の甚だしいものや精神的乃至物質的に弊害の著しいものだけは慎重に甄別した上で淘汰を行ふ必要があらう」という、改良的な発想も含まれていた。『聊齋志異』を対象にしていた時点では、民衆の範囲を「山東」といくぶん抑制的に表現していた橘は、その後すぐに、「民族宗教」としての道教（「通俗道教」）を語っていくことになる。

ここまで、狩野と服部の後続世代として、青木正児と橘樸にみえる道教に対する認識を素描してきた。そこからは、古典作品に影響を与える要素として道教（神仙および哲学・思想としての道家）に言及する青木と、古典作品にうかがえる道教的信仰が現在にも活かしていると捉える橘との、対照的な様子が浮かび上がる。その違いには、青木は文学

研究、橋はおもに社会学的な関心という、立場や志向の差異から導かれる面も指摘できる。それでは、彼らと同時代を生きた宮原民平は、どのような認識から道教を捉えていたのであろうか。

四 宮原民平——内面を知るための道教——

「はじめに」でも記したように、宮原民平は中国白話文学の研究者であり、道教研究の専門家であったわけではない。例えば、「支那の民間信仰と民族性」(昭和二三—一九三八年八月)と題した講演は、その内容の多くが道教(「通俗道教」)に関するものである。そのなかで宮原は、自身の専門は文学研究であり、民間信仰は専門でないとはっきり述べている。ただし、その専門とする文学研究(白話文学)が「民間信仰とか民族性といふことに對しても關係がありますので、多少文學研究の傍らに注意して居つたことはあります」と、文学研究の必要から、民間信仰および道教について関心を持ったことにも言及している。

そこでまず、宮原の道教に関するままとった言及を時系列で示せば、以下のようになる。

- ① 「道教と老子」(『東洋協會學友會報』四五号) 大正一〇年二月
- ② 『支那の秘密結社』(東洋研究会) 大正一三年六月
- ③ 「道教と迷信」(『支那文學大觀』一一卷) 大正一五年七月
- ④ 「支那の通俗道教」(『現代支那事情の研究』) 昭和三年六月
- ⑤ 「支那の迷信的結社に就いて」(『拓殖大學論集』三卷二号) 昭和八年二月

- ⑥ 「支那の民間信仰と民族性」(『新更論集』七卷) 昭和一三年八月
 ⑦ 「支那の民間信仰」(『東洋』四三卷八号) 昭和一五年八月

道教や民間信仰に対する宮原の発言を通覧するとき、時間軸としては大正後期から昭和一九年に逝去するまでのあいだ、継続的な関心を示していたことがわかる。言及する内容として、①は民衆の信仰を集める宗教としての道教を簡略に述べ、②⑤は道教信仰と密接な関係をもつ秘密結社に触れ、③④⑥⑦は、いずれも「通俗道教」について一定の分量を割いて触れている。①③⑤は論文、②は著作、④⑥⑦は講演の筆録だが、ここではまず、宮原の道教語りの代表例とみなせる③の内容や構成を確認し、次いで④⑥をみていきたい。

③「道教と迷信」は、大正一五(一九二六)年七月に刊行された『支那文學大觀 第十一卷』(支那文學大觀刊行會)の「論叢(巻頭論文)」として書かれた。この『支那文學大觀 第十一卷』には、佐藤春夫・伊藤貴磨・今東光らによる「今古奇觀」の邦訳が収録される。その解題は宮原と塩谷温(一八七八—一九六二)の共著であり、「論叢」は宮原単独での執筆となる。『支那文學大觀』は、大正一五年三月から昭和二(一九二七)年四月まで刊行された、中国古典のうち戯曲小説を邦訳した叢書であり、全体の監修者には塩谷の名が据えられるものの、全一四巻構成(実際の刊行は九冊)の注釈者や解題、論叢執筆の分担などをみるかぎり、宮原も中心的な役割を果たしていたと考えられる。¹⁰⁾

次に、その内容を草ごとに略記する。「第一章 道教と儒教」では、道教は「支那獨特の宗教」であり、「一般民衆の信仰の中心であり生活の基調」であること、その一般民衆の「道教的雰囲気」中の「ありのままなる生活の記録」である小説や戯曲をみるうえで、道教が果たした役割を考慮することが必要であるとまず主張される。これと対比する形で儒教に言及し、起居の習慣や家族・主従・師弟関係、冠婚葬祭の儀式などの「形式」は、一般に保存される一方

で科挙の道具とされ、徳行と禍福を結び付けないなどの理由から、その「精神」は「全く民衆から離れて」いると述べられる。「第二章 道教と佛教」では道教と仏教を対比し、政治的には仏教より道教への保護が厚かったことや、「佛教を信する者は比較的上流の者」に多く、仏教の哲学的部分と通俗的部分のうち、通俗的部分が「現実的な道教」に採り入れられ「一種道佛混合の宗教」になっている状態は、「道教が民衆の希望と合致」した結果だとする。

ここまでに、儒教・仏教と道教の対比がなされ、道教が一般民衆の現実的欲求に応える宗教であることが説明され、「第三章 現実的の宗教」以降、道教の概略が説明される。そのあらましを示すと、中国の人心が望む幸福は「多壽」「多福」「多男子」の「三多」であり、そのうち「多壽」に関わる不老不死を望む神仙説が道教に取り込まれたこと（第三章）、その神仙説には長生不老にまつわる迷信が生じ、五行説・讖緯説・災祥・卜筮・夢なども民間の迷信であること（第四章 長生不老の迷信）、それらの迷信を奉ずる「神仙家」およびその流れを汲む「方士」は黄老を祖師と尊び、他方、同じく黄老を尊ぶものの、それを思想的に追究し自己の心身修養に志すものたちは「道家」として、「神仙家」「方士」とは区別される（第五章 道教と老子の關係）。その後、道教の歴史的展開を述べ（第六章 道教の歴史）、民間の道教信仰の基本となる経文として、「太上感應篇」「陰騭文」「功過格」に言及される（第七章 道教の聖典）。そのうえで道教信仰について、「長生久視を理想として仙術を修煉する信仰」と、「長生久視を目的とせず、目前の吉兇禍福に重きを置く」ことの二面が指摘され、前者は道士が行うことであり、後者が「民衆の道教信仰の基調」であること、「一般民衆の道教信仰は、すべて現実の吉兇禍福を祈ることが主要」だと説明され（第八章 信仰の両面）、一般民衆の信仰対象となる道教の諸神が列挙される（第九章 尊信せらるる諸神仙）。そして最後に、道教起源の年中行事に触れられたあと、「支那の小説戯曲等を看る場合には特に道教の概念を心得てゐなければ、眞髓に觸れることは出来ない」ことに、あらためて注意が促される（第十章 一般の迷信）。

以上の構成からなる道教への言及は、これ以降に宮原が道教を述べる際のひな型として捉えてよい。そのため、④⑥の講演は話の構成について触れるに留め、とくに異なる話題についてのみに注意を払っておきたい。

④「支那の通俗道教」は、山口高等商業学校内に大正六（一九一七）年に設立された「東亞經濟研究會」と提携し、毎年一回開催された「支那事情講習會」の、その第四回講習會（昭和三〇一九二八年六月）で講演された内容の筆録である。ここでまず宮原は、「道教は世界に於て支那だけが持つて居る宗教」であり、自分が話す道教は「通俗道教」であること、それは老子や莊子列子などの「一種の哲學で餘程高尚なる思想を持つた」ものとはかけ離れたものだと述べる。宮原の口から「通俗道教」なる表現が語られたのは、文献上確認できるかぎりではこの講演會が初出となる。その後の話の構成は、儒教と通俗道教の違い、通俗道教による老子の取り込み、「多壽」「多福」「多男子」の「三多」と、「多壽」と関係する方士や神仙家と不老長生の方法について、さらに通俗道教の歴史的展開を述べたあと、余談として仙人の特徴（仙人の住む場所は現実世界にあり、伴侶を持ち、苗字・名前・字を持つなど）に触れ、通俗道教における経文として「太上感應篇」「陰騭文」「功過格」をあげる。そして最後に、信仰される神々について説明される。

⑥「支那の民間信仰と民族性」は、成田山新勝寺の境内に設置された「新更會」が開催した、「第拾回 新更夏季大學」（昭和一三年八月三日）で講演された内容の筆録となる。「新更會」は、成田山新勝寺第一八世貫首である荒木照定（一八九二—一九六五）により昭和三年二月に設立された、青年に対する社会教育施設である。⁽²¹⁾ 宮原の講演は、その前々年の満洲事変および前年の盧溝橋事件を承けているぶん、時局色の濃い状況下で話された。開講式の挨拶にも、「講師のお顔觸れといひ、或は御演題といひ、事變色を濃厚に採入れられて居ります（……）戦時下に於ける講習會と致しましては洵に意義深く且つ適切なもの」とみえるが、宮原の講演はこれまでの道教に関する枠組みを踏襲しており、時局に関連する話題を時折盛り込んだ内容となっている。

講演全体の構成は、民間信仰の起源として中国の神話に触れることからはじめ、神話中の神仙譚の多さ、生身のま
ま神仙になることを求めるなどの現実的傾向、道家と宗教としての道教の違い、道教の歴史、秘密結社と道教の關係
を述べたあと、休憩を挟む。その後、儒教が民衆から離れた理由、儒教は倫理であり道教は宗教であることを述べ、
さらに通俗文学と道教の關係について、「黄梁夢」「老生兒」といった戯曲のほか、「水滸傳」「三國志」「西遊記」「封神
演義」「紅樓夢」の小説類にみえる道教または道仏混淆の要素について具体例をあげていく。そして、通俗道教の二つ
の面を指摘し、聖典として「太上感應篇」「陰騭文」「功過格」に触れ、竈神の祭祀について説明する。

ここまで、通俗道教に関するおおよその説明を加えたあと、これまでの話題が、同時代における中国の「國民性」と
どういふ關係に在るかといふこと⁽⁵³⁾に話を進めていく。年中行事をはじめとする生活中の雰囲気は道教信仰が浸透し
ていることから、國民性を知るうえで通俗道教研究が重要であり、その視点から、例えば日本人と中国人の「死」
に対する態度の違いが説明される。ここでは中国人が「死」を前にした時の行動（死刑を例にあげ、刑の執行前は喚
き散らす⁽⁵⁴⁾が、いざ執行となると却って落ち着くなど）を理解するうえで、その行動が「支那の宗教から来て」おり、
「通俗信仰が判らぬと此氣持も判りません」と、内面を知るための通俗信仰という視点が強調される。その後、「支
那民族の性質」「特殊の民族性」として、家を大事にすること、現実の利益を願うこと、平和的な民族であること、形
式を尊ぶこと、忍耐力があり悠長なこと、運命に対して服従することの六点を指摘し、それぞれが日本との対比から
説明される。その民族性の観点から今度の戦争について、「日本人は短氣で支那人は悠長であり、忍耐力が強い（……）
その國民性と國民性の戦ひとなれば、即ち支那人の長處である忍耐と悠長とを以て、日本人の一番短處として居る短
氣、忍耐力に乏しいといふ點を攻撃する」⁽⁵⁵⁾など、時局への注意を促して講演を終える。

いまみてきた⑥の講演でとくに注目されることは、演題のように「民間信仰と民族性」の關係について、具体的に

は「通俗道教」を解説することから中国の「民族性」、あるいは「国民性」を測っていかうとする視線が顕著なことである。このような把握の仕方には、狩野の表現を借りれば、同時代である「今」を理解するために「古」をみるという点で、橘と同じように「今」と「古」を連続的に捉える観点も含まれている。もちろん、これ以前に言及された宮原の道教関連の言説にも、一般民衆の行動や考えを把握していくという視点自体は認められていた。ただし、例えば③でみた語り方では、それが白話文学の翻訳集という枠内での言及でもあったためか、あくまでも戯曲や小説理解のために道教を知ることの意義が説かれるに留まり、それを「民族性」「国民性」につなげる視点までは認められない。そのため、宮原が道教を「民族性」「国民性」とはつきり結び付けて語ることは、⑥の講演まで前景化していなかったともいえるが、このことから、時代状況や媒体、あるいは場に応じた柔軟な道教語りを展開していた様子を読み取ることができよう。

さて、ここまで宮原の道教語りの代表例を取り上げ、あらましをみてきた。その語り方は、白話文学研究の立場からは、戯曲や小説類を理解していくうえで道教に関する知識が必要であることを述べていた。この点だけをとれば、宮原にとっての道教は青木における道教と同じ位相にある。ただし、青木においては古典に対する道教（神仙および哲学・思想としての道家）の影響を考察するという、狩野がいうところの「古」に焦点化した傾向が強くとれた。その点で、「古」との対照から「今」を理解しようとする関心は希薄だったといえる。それに対し宮原には、「今」における一般民衆の行動や考えを理解するうえで、「古」を参照するという志向も看取された。その「今」を理解するうえで参照される「古」として、とくに道教および通俗道教に積極的な関心を宮原は向けていたのである。

これと同様の関心から、道教的な信仰を内包する秘密結社についても、宮原は発言している(②⑤)。先の②、つまり「東洋講座」の講座本のなかで中国の秘密結社について言及する際にも、秘密結社は「いづれも民間信仰と深い因

縁があるから、まづ前段に於て、之に關し一通りの説明を加⁽³⁷⁾えるとし、前半部分では通俗道教を解説する。つづく後半部分の秘密結社に関する記述は、その多くを平山周「支那革命党及秘密結社」(明治四四年一月)に拠るとされるも、「東洋研究会」から刊行された「東洋講座」の一冊として出された同講座本のコンセプトは「生きた研究と自由な發表とをモットー」としており、「眞の知識と興味とを併有する、生きた東洋新百科辭典を作らうとする」⁽³⁸⁾ことが、この研究会の目的でもあった。⁽³⁹⁾つまり、宮原が語る通俗道教に関する話題もまた「生きた研究」であり、「生きた東洋新百科辭典」を構成するものとして位置づけられていた。通俗道教を語ることは、言わば「生きた支那」を知るための視点でもあったといえよう。

この点、宮原の関心は多くの面で、橘との共通性が指摘できる。橘における道教への関心の持ち方も「今」を理解することにあり、そのために「古」が参照されていた。橘もまた道教を中国の一般民衆のあいだで「活きて働く宗教」と表現していたように、「生きた／活きた」観点を重視する。その限りにおいては、橘と宮原による道教語りの内容は、「今」と「古」を連続的に捉える観点も含め、その多くが共有されるものとしてある。それは「通俗道教」という用語使用にもいえることだが、その用語使用は橘や中野らに先を譲るとしても、ここではその先後や優劣ではなく、両者にはそれぞれの関心や場において、他者をみる視線に共通性があつたのだと捉えておきたい。⁽⁴⁰⁾しかしながら、橘の視点には社会改良的な文脈も垣間見ることができたが、宮原の視点にはその種の発想は認められず、一般社会を生きる人々の内面を知るための通俗信仰という把握に留まるようである。

五 宮原民平のポジション——「支那」理解のための語り——

青木正児や橘樸と同時代に活動した宮原は、例えば青木のような帝大系アカデミシャンと対照するとき、道教への積極的言及という点では明確に立ち位置を異にしている。道教についての宮原の関心は、あくまでも専門とする文学研究の「傍ら」であると明言していた。しかしその関心の持ちようは、支那文学、なかでも白話文学を対象とするうえで民衆文化への理解が必要であることと、その民衆を理解するための一方法として、通俗性をもった道教文化を把握する点にあった。言わば、「生きた支那」という「今」を理解するための視座として、「一般民衆の信仰の中心であり生活の基調」である道教を捉える、という点にあった。

また、先には個別に触れなかった塩谷温も、彼らと同時期を代表する支那文学（とくに白話文学）研究者であり東京帝国大学で教鞭を執った人物だが、彼の『支那文学概論講話』（大日本雄辯會、大正八〇一九一九年九月）や他の発言を徴してみても、青木と同じく神仙や道教の文芸中への影響は指摘するものの、「今」を捉える視点へと繋げる気配は認められない。⁽⁸²⁾しかし塩谷自身、戦時下では中国の「今」を積極的に語ってもいた。ただしそれは、三民主義をはじめとした外来思想を中国から排し、「支那本来の道」である「孔子の教」とそれにもとづく「固有の道徳」によって「支那を復興せん」とする文脈からであり、宮原のように、一般民衆の生活のなかに生きる道教を捉えようとするものではない。青木にせよ塩谷にせよ、道教を語る具体的な文脈は同じく文芸のうちであり、宮原もそれは共有していた。それと同時に、宮原が「今」を捉えるための道教（宗教としての道教）にも注目していたのに比べ、両者にはその視点は希薄であったのである。

なお塩谷との関係を付言しておけば、塩谷と宮原とは、協業するうえで担当する領域を分けあっていた節もうかがえる。ともに参画した『支那文學大觀』の編集では、通俗道教に対する解説は宮原が執筆していたが、前節の④で触れた山口高等商業学校の講習会でも、両者は同席していた。そこで塩谷は「支那文學研究の新局面」と題した、専門である白話文学について講演しているが、「支那の研究は、其人情風俗を知ることが最も大切で（……）其人情風俗を知るといふことになれば、矢張り現代の文學に一通り目を通す必要があらう」との視点から、文学研究の意義を述べていた。ただしその内容は、自らが発見した「三言二拍」に言及することが主であり、「人情風俗を知る」とはいながらも、宮原のように通俗道教に触れることはない。この塩谷の後に、宮原は通俗道教に関する講演を行っているのである。あくまで状況証拠的ではあるが、白話文学を専門領域とする両者のあいだには、それぞれの志向が作用しながらも、彼らが語った内容は補完的な関係にあるとも理解できる。⁽⁶⁵⁾

ここで、橘樸と宮原に目を移せば、「今」を考えるために「古」を参照するという点では、両者はその方向性を共有していた。仮に「通俗道教」という用語使用については橘や中野江漢らに先を譲るにせよ、橘や中野の活動拠点が外地、つまり当時は中国大陸であったのに対し、内地において積極的にその表現や視点を共有した人物として、宮原を評価することができるだろう。山口高等商業学校や成田山新勝寺で開催された講習会という場には、青木でも塩谷でもなく宮原が向うき、通俗道教を軸とした中国社会や民族性を解説していたのである。

その宮原が道教を語る際の枠組みについてあらためてふり返ると、橘はもちろんのこと、遡れば狩野直喜による講演内容と、その多くが通じていることがわかる。狩野も宗教としての道教を語り、それが「一般支那人の思想、感情或は風俗慣習」を知るための視点であることを強調していた。そのうえで、道教の歴史的展開や現実主義的な特徴を述べ、「太上感應篇」や「功過格」といった善書に言及しながら、それらが現実にとどう影響しているのかを具体的に指

摘する。宮原の語る道教も、基本的にはこの枠組みを出るものではない。そこに新味があるとするれば、現地の孔子廟の閑散に比べて道教寺院に人が集まる様子から、現在でも後者こそが一般の信仰を集めているとの指摘や、死刑に臨む中国人の態度を道教信仰の角度から読み解こうとするなどの、同時代社会への分析態度についてである。

このようにみると、宮原の語る道教の特徴は、狩野や服部らの先行世代が有していた関心の方向性を承けながら、それを内地において繰り返し語り続けていたこと自体にあったのだといえよう。その基本的な語りの枠組みは変わらないものの、宮原は「今」への強い関心を有しており、だからこそ自らの専門とも関わらせつつ、時局や当時の話題を絡めた継続的な語りを展開できたのである。

この点、狩野や服部らの後継世代である、青木や塩谷といった支那学者（とくに白話文学研究者）たちの関心からは退いていた視点を、同じく支那学を奉ずるものたちのあいだでは宮原が引き受けていたとも、考えることができるのではないだろうか。換言すれば、宮原は同時代の白話文学研究者たちのなかで、通俗道教を語る立ち位置を確保していた様子がみえてくる。その立ち位置を支えたものこそ、「生きた支那」を知るといいう目的であり、秘密結社を含めた通俗的な道教信仰への注目も、その目的のための方法としてある。彼の継続的な語りも、橋にみえたような改良的な発想はみられず、あくまでも内面を知るといいう、文学研究の足場に留まるものであった。内地において当時の「支那」を理解するための参照点を示し続けた人物として、宮原を評価することもできるのである。

おわりに

本稿では、宮原民平における学術および中国認識の特徴、その立ち位置を考えるうえで、道教に関する宮原の言説

を取り上げてきた。道教を哲学と宗教に分けて捉える視点自体は、明治四〇年代を俟つことなく、すでに一〇年代より断続的に認められていた。それらを前史として、宗教としての道教という区分のうち、一般民衆の生活のなかの道教、換言すれば彼らの行動規範（通俗道德）となる道教という論点が提示され、それが論者によっては「通俗道教」と表現されながら、「生きた支那」を知るための参照点として提示されていく。この視点の自覚的な発言者は、外地では橘樸や中野江漢らであり、内地では宮原がその任を果たしていた。

しかし宮原らが発言していく以前には、すでに狩野直喜が同様の論点を提示していたが、この狩野の論点は、その弟子をはじめとする帝大系支那学者たちの関心からは後退していく。道教ではなく「通俗道德」という表現から同様の関心を示していた服部宇之吉もまた、自らの学生には道教研究を勧めることはなかった。このようななか、かつて狩野や服部が示した道教および通俗道德に関する視点を、支那学（おもに白話文学）研究者という立場から引き受けた人物こそが、宮原民平であった。宮原と同じく白話文学研究を専門とした青木正児や塩谷温といった同時代人らもまた、文学を理解するための道教を語りこそすれ、宗教としての、通俗としての道教に大きな関心を示したとはいえない。このような対照からは、道教を語る白話文学研究者としての宮原という立ち位置を、割り出すことができる。この宮原の立ち位置を支えたものこそ、「生きた支那」を知るという目的であり、そこから彼の「支那」理解も導かれていた。

なお、宮原の学術については通俗道教のほか、白話文学はもとより、支那語教育の視角からも検証を加えていく必要はあるが、いずれも別稿を期したい。

注

(1) 本稿では、現在の中国大陸およびそこに樹立された国家や人種に対する呼称として、歴史的過去に使用された「支那」を使用し、学術分野としては「支那学」を用いていくが、そこに差別的意図等を含まないことは勿論である。括弧表記は初出のみとし、以後は括弧なしで記述する（「漢学」も同じ）。なお、文中では必要に応じて「支那」「中国」の語をとくに断りなく使い分けている箇所がある。

(2) 近代日本の支那学については、例えば、齋藤希史「支那学」の位置（『日本思想史学』三九、二〇〇七年九月）を参照。

(3) 京都帝国大学における支那学は、支那哲学・文学の狩野直喜、支那文学の鈴木虎雄（一八七八—一九六三）、東洋史の内藤湖南（一八六六—一九三四）といった第一世代を筆頭に、その弟子たちである青木正児、小島祐馬（一八八一—一九六六）、倉石武四郎（一八九七—一九七五）、吉川幸次郎（一九〇四—一九八〇）らの面々によって継承されていく。その学術は、青木や小島らが中心となり大正九年九月に創刊された雑誌『支那学』を足場としつつ、敗戦後までたしかな足取りを示していく（雑誌の終刊は昭和二二年八月）。

(4) 東京および京都帝国大学における支那学については、例えば以下の論考を参照。町泉寿郎「島田重礼と考証学」、同「東京大学と古典講習科」、水野博太「井上哲次郎の東洋哲学と服部宇之吉の儒教倫理」（以上、牧角悦子・町泉寿郎編『講座近代日本と漢学 第4巻 漢学と学芸』戎光祥出版、二〇二〇年二月）。

(5) 東京および京都帝大における支那学を官学とすれば、私学または在野において支那・支那学を考究した人物としては、本稿で論ずる宮原民平のほか、慶應義塾大学の奥野信太郎（一八九九—一九六八）、國學院大学の松井等（一八七七一—一九三七）、同志社大学の藤林広超（一八八八—一九八四）、上海日日新聞の記者および支那通として知られた井上紅梅（一八八一—一九九四？）、安東新聞や南滿洲鉄道に勤務したジャーナリストの柴田天馬（一八七二—一九六三）などがあげられる。

(6) 中村久四郎『現代日本に於ける支那學研究の實狀』で言及される「支那學及び東洋學研究」と関わる教育・研究機関や団体（を、章ごと）に摘記すれば以下の通り。【第一章】東京帝國大學、京都帝國大學、東北帝國大學、九州帝國大學、京城帝國大學。

【第二章】慶應義塾大學、早稻田大學、諸大學（日本、法政、國學院、立教、立正、大正、駒澤、龍谷、大谷、同志社、關西）。【第三章】帝國學士院、帝室博物館、東洋協會學術調查部、東照宮三百年記念會育英獎勵會、東洋文庫、靜嘉堂文庫、啓明會。

- 【第五章】二松學舎、斯文會、日本弘道會、東洋大學、善隣書院、大東文化協會並に大東文化學院、懷德堂。【第十一章】東亞同文會並に東亞同文書院、東洋協會並に拓殖大學、東洋文化學會、中日文化協會、東亞經濟研究會、東亞事情研究會、東亞研究會、日華學會並に東亞高等豫備學校、支那時報社、支那事情研究社。
- (7) 宮原は明治三五年入学のため、入学時期で数えれば三期生となるが、在学中に従軍したことにより卒業が一年遅れている(當時は三年課程)。四期生の記述は、卒業年次で数えることによる。
- (8) 台湾協會学校は、明治三六年三月の「専門学校令」に準拠し、明治三七年二月二十四日に台湾協會専門学校として認可される。なお、台湾協會学校の校名は「私立学校令」(明治三二年)に拠る。
- (9) 拓殖大学創立百年史編纂室編『宮原民平——拓大風支那学の開祖——』(学校法人拓殖大学、二〇〇一年二月)、『拓殖大学百年史 通史編一・二』(学校法人拓殖大学、二〇一六・一七年三月)、篠原英敏「雄渾のこころ——宮原民平先生小伝——」(上・下)〔『海外事情』三一(二〇・一一)、一九八三年一〇・一一月、長谷部茂「中国語・中国研究の系譜」〔『外国語・地域研究の系譜——拓殖大学百年の学統(2)』学校法人拓殖大学、二〇〇三年一二月)など。
- (10) 勝山稔「白話小説翻訳史における宮原民平の存在について」〔『アジア遊学』一〇五、二〇〇七年二月〕。同「2 近代日本における翻訳」(中村春作編・小島毅監修『訓読から見なおす東アジア』東京大学出版会、二〇一四年七月)。
- (11) 宮原民平「支那の民間信仰と民族性」〔『新更論集 第七卷』新更會刊行部、一九三八年二月〕。
- (12) 酒井忠夫「日本における道教研究」(『道教の総合的研究』国書刊行会、一九七七年三月)、四二〇頁。
- (13) 坂出祥伸「道教とはなにか」(中央公論新社、二〇〇五年一月)、二六三頁。なお、妻木の研究を「道教研究に開拓者的業績を残した」と評する視点は、坂出以前にも酒井忠夫がすでに同様の見解を述べている(注12)前掲論文)。
- (14) 横手裕「道教の歴史」(山川出版社、二〇一五年四月)、三二二頁。なお同書では、近代以前の「道教」用語についても整理される。
- (15) 同右、一六一—一七頁。
- (16) 高橋吾良「諸教便覧」(十字屋、一八八二年一月)、四頁。以下、引用は同書より行うが、煩雑となるため頁数は割愛する。
- (17) 戸川残花「世界三大宗教」(博文館、一八九五年一月)。引用はそれぞれ、二九五頁、二九七頁、三〇七頁。

- (18) 日本における「東洋史」の出現は、明治二十七年に中等教育の科目名称となったことに始まる。藤田高夫「東洋史学の成立——日本における近代歴史学形成の一側面」(『講座近代日本と漢学 第4巻 漢学と学芸』戎光祥出版、二〇二〇年二月)を参照。
- (19) 藤田豊八編『中等教科東洋史』(巻一・二)(文學社、一八九六年七月)。引用はそれぞれ、二三丁、四六丁、一〇九丁。
- (20) 「東洋史」の教科書のうち、影響力の大きさを指摘されるものに、桑原隲藏『中等東洋史(上下巻)』(大日本圖書、一八九八年三月)があげられるが、ここで道教の独立した立項はなく、「第九編第二章 玄宗の治政」中に記述があるにすぎない。ただしそこでも、「道教 道教は支那に起りし一種の宗教なり」(上巻、二四五頁)と、宗教として言及され、神仙や不老長生、老子や莊子・列子に付会して祖師となしたことが説明される。
- (21) 古城貞吉『支那文學史』(經濟雜誌社、一八九七年五月)、二八九頁。
- (22) 笹川種郎『支那文學史』(博文館、一八九八年八月)。引用はそれぞれ、四六頁、一三三—一三三頁。
- (23) 松本文三郎『支那哲學史』(早稻田大學出版部、一八九八年頃)、一三五頁。
- (24) 同時期に流行した「支那文學史」のあらましについては、和田英信「明治期刊行の中国文学史——その背景を中心に——」(川合康三編『中国の文学史観』創文社、二〇〇二年二月)、杜軼文「中国文学史」の成立」(『講座近代日本と漢学 第4巻 漢学と学芸』戎光祥出版、二〇二〇年二月)を参照。「支那哲學史」については、坂出祥伸『東西シノロジー事情』(東方書店、一九九四年四月)を参照。
- (25) 同じ内容のものは、雑誌『禪宗』一六八号(明治四一年八月)にも「道教の道德」と題して収録されており、表現は所々異なるものの、やはり同趣旨の内容が『六大新報』二四二—二四五号(一九〇八年四月—五月)に「道教の道德」として、四回にわたり掲載される。なお、狩野には「道教に於ける迷信」(支那學會、明治四一年一月)、「支那人の迷信」(宗教學會、明治四一年三月)、「文昌帝の崇拜」(支那學會、明治四四年九月)などの講演があり、それらと関わる草稿が「支那人の通俗道德及び宗教思想」(『讀書叢餘』みすず書房、一九八〇年六月)として収録されるが、まとまりに欠ける資料であるため、ここでは大きく取り上げない。
- (26) 狩野直喜「道教の道德に就きて」(『支那學文藝』みすず書房、一九七三年四月)、三頁。以下、引用は同書より行うが、煩雑となるため頁数は割愛する。文中の誤字は、初出の新聞記事により修正した。

- (27) 狩野直喜「支那人の通俗道德及び宗教思想」(『讀書叢餘』)みずす書房、一九八〇年六月、一九七頁。
- (28) 狩野直喜「支那研究に就て」。引用は『支那學文叢』より。
- (29) 服部宇之吉「善書に就いて」(『増訂支那研究』京文社、一九二六年五月)、四八三頁。以下、引用は同書より行うが、煩雑となるため頁数は割愛する。
- (30) 儒・仏・道全体の視点から捉える服部の手つきは、彼が宗教としての「儒教」と倫理道德思想としての「孔子教」とを分けて考える際にも看取できる。宗教と倫理道德を分ける服部は、さらに道教のことを「老子の説」の意味でも使用する(服部宇之吉『東洋倫理綱要』大日本漢文學會、一九一六年二月)。
- (31) 小柳が大正一二年一月に出版した『道教概説』(世界文庫刊行會)は、「道教は、支那民族の一大宗教なるも(……)」「(しがき)」と述べ、宗教としての道教を解説する手頃な刊行物としては国内で最初期のものだと思われるが、宮原も橘も、その内容を基本的には踏襲する。なお、拓殖大学八王子国際キャンパス図書館内に設置される「宮原文庫」には、小柳の同書も収蔵されており、それには宮原によると思しき書き込み(線引き)も認められる。
- (32) 狩野と服部は、哲学としての道教(道家)についても、もちろん言及している。京都帝国大学の哲学科普通講義で述べられた内容を後年にまとめた、狩野直喜『中國哲學史』(岩波書店、一九五三年二月)、および、服部宇之吉『東洋倫理綱要』など、それぞれ参照。
- (33) 狩野は明治三三年四月に、文部省留學生として北京に赴く。服部も明治三二年九月に、文部省留學生として北京に赴いた。両者は明治三三年六月、義和団事件に遭遇し、北京の帝国公使館に籠城した経験を持つ。その様子については、服部が後年に事変を回顧した『北京籠城日記』(大正一五年七月)に詳しい。この籠城を機縁として深まった狩野と服部の関係については、狩野直喜「服部先生の思出」(『讀書叢餘』)を参照。
- (34) より政治的な文脈では、台湾総督府による旧慣調査と、それにもとづく現地住人たちを観察する視点も、狩野と服部に影響を与えていたとも考えられる。狩野は台湾総督府による旧慣調査の「臨時臺灣舊慣調査會第一部報告」にあたる『清國行政法』の編纂委員に推挙されており、服部も、台湾ではないが京城に赴任するなど、同時代の外地経営にそれなりの深度で関与している。後述の橘樸が台湾総督府による旧慣調査の方法を採用している点も含め、宗教としての道教を語るうえで、当時の植

民地政策との関係性を丁寧に検証する必要がある。

(35) 「先学を語る——服部宇之吉博士——」(『東方学会編『東方学回想Ⅰ先学を語る(1)』刀水書房、二〇〇〇年一月、一二三頁)。

(36) 橋本循「創見に満ちた文学史」(『青木正児全集第一巻』春秋社、一九六九年二月、五八三—五八四頁)。

(37) 青木正児「支那小説の溯源と神仙説」(『青木正児全集第二巻』春秋社、一九七〇年七月、一四九頁)以下、引用は同書より行うが、煩雑となるため頁数は割愛する。

(38) 青木正児「儒林外史を讀む」(『青木正児全集第二巻』春秋社、一九七〇年七月、一七四頁)以下、引用は同書より行うが、煩雑となるため頁数は割愛する。

(39) 神仙説のほか、迷信としてあげられるものは、儒教的な礼教、風水説、勸戒主義がある。青木は『儒林外史』のこれら旧習を批判する筆致に、写実主義および自然主義的な視線と、さらには理想主義的な志向を読み込む。その立場から『儒林外史』を高く評価するが、このような評価軸は近代文学的な価値観にもとづくものである。

(40) 青木正児「支那文藝と倫理思想」(『青木正児全集第一巻』春秋社、一九六九年二月、一五二頁)。

(41) 以下、橋に関する情報は、山本秀夫編『橋樑と中国』(勁草書房、一九九〇年五月)、山田辰雄ほか編『橋樑翻刻と研究——『京津日日新聞』——』(慶應義塾大学出版会、二〇〇五年一月)による。煩瑣となるため、参照頁数は割愛する。

(42) 近年、橋を思想的な角度から再検証する研究が盛んである。趙東旭氏や谷雪妮氏による一連の論考がそれだが、例えば谷氏は、それまでの日本思想史ではアウトサイダーの位置にあった橋を、トランスナショナルな思想史という視点から再定位する(『谷雪妮「越境者」の思想史——橋樑と中国』(博士論文)京都大学、二〇二〇年一月)。そのため、橋をジャーナリストと表現することは不十分な面もあるが、本稿は橋の位置づけを検討するものではないため、従来通りジャーナリストとしておく。

(43) 橋の道教論は戦後にもあらためて、中野江漢の編集により『道教と神話傳説——中國の民間信仰——』(改造社、一九四八年一月)と題して刊行された。

(44) 橋樑『道教』(支那風物研究会、一九二五年三月)、二頁。

(45) 注(43)前掲書、二八五—二八六頁。

- (46) 「聊齋研究」の引用は、注(41)山田ほか前掲書より。煩瑣となるため、参照頁数は割愛する。
- (47) 注(41)山田ほか前掲書、注(42)谷論文。
- (48) 注(11)前掲論文、一五一頁。
- (49) 『支那文學大観』刊行の意義や位置づけを検討したものは、以下の勝山稔氏による論考が唯一といつてよい。勝山稔「白話小説受容史から見た『支那文學大観』の位置付けについて——文言・白話小説の受容方法を中心に——」(『国際文化研究科論集』二三、東北大学大学院国際文化研究科、二〇一五年二月)、同「白話小説受容史から見た『支那文學大観』の位置付けについて——『支那文學大観』の停刊と共立社の関係を中心として——」(『国際文化研究科論集』二四、東北大学大学院国際文化研究科、二〇一六年二月)。
- (50) 宮原民平「支那の通俗道教」(『現代支那事情の研究』、大阪屋號書店、一九二八年九月)、一三七頁。
- (51) 「新更會」は、寮の建設と合宿講習会、時局講演会、地方支部出張講習会、機関誌『新更』の発行、夏季大学速記録、パンフレットの出版、地方農村への巡回文庫の開設など精力的な活動を展開したが、国家主義思想の宣伝による戦争協力の理由で昭和二年に解散した。詳しくは、神崎照恵「大僧正荒木照定伝」(『密教文化』九九、一九七二年六月)を参照。
- (52) 大野濱藏「挨拶」(『新更論集 第七卷』新更會刊行部、一九三八年二月)、六頁。
- (53) 注(11)前掲論文、一七八頁。
- (54) 同右、一八三頁。
- (55) 同右、一八七頁。
- (56) 石田憲司主編『道教関係文献総覧』(風響社、二〇〇一年二月)には、宮原による道教言説として、「支那の民間信仰と国民性」(東亜一九三〇年)が記載されている。当該文献は残念ながら入手できず未見だが、論題からは通俗道教と国民性の関係について述べたものと推測できる。仮にその場合、宮原が通俗道教を中国人の国民性(あるいは民族性)と結び付けた発言は、昭和五年時点ですでに前景化していたといえる。掲載誌の性格も含めて考えるべきではあるが、宮原が媒体や場に応じた柔軟な道教語りを展開していた、一つの証左ともなる。
- (57) 『支那の秘密結社』(東洋研究會、一九二四年六月)、「まへがき」より。

- (58) 伊達宗義「宮原民平／支那秘密結社」(『拓殖大学百年史研究』一一号、拓殖大学創立百年史編纂室、二〇〇二年二月)。
- (59) 注(57)前掲書、巻末「東洋講座の發刊に就て」より。
- (60) 「東洋研究會」は、台湾協会の後身にあたる東洋協会の有志学者同人によって、大正一二年に設けられた。会員は宮原のほか、満川亀太郎、大川周明、安岡正篤、山口察常、松井等、古城貞吉ほか、一二名。
- (61) 例えば、中国大陆の民衆に注目する視線自体は、宮原も早くから公にしている(『支那人と其運命』『實業の世界』一三(一)三・一五・一六、一九二六年六月―八月)。
- (62) 塩谷温『支那文學概論講話』に焦点化し、その成立や文脈を論じたものとして、前川晶「塩谷温と『支那文學概論講話』について」(『東京大学中国語中国文學研究室紀要』四、二〇〇一年四月)がある。
- (63) 塩谷温「善隣の長計」(『國際觀光』七(一)、一九三九年一月)、五一―六頁。
- (64) 塩谷温「支那文學研究の新方面」(『現代支那事情の研究』、大阪屋號書店、一九二八年九月)、一一―五頁。
- (65) 塩谷と宮原は個人的な親交をもつ、友人同士であったようである。塩谷が戦後まもなく翻訳出版した『西廂記』(昌平公司、一九四七年九月)の「序」には、次の一文がある。「明治の末、余が笈を湖南に負ひ、葉煥彬先生に従つて元曲を學べる際偶々北京發行の同人雜誌『燕塵』に同地留學中の亡友、宮原天樵の第六才子書の歌譯を讀みて、一讀快と稱し(……)歸朝の際、上海にて購へる縮刷影印の陳眉公批評西廂記を天樵に贈りしに、天樵は早速西廂歌劇を出版せり」(二頁)。この「天樵」は宮原の号であり、友人である宮原に贈った「縮刷影印の陳眉公批評西廂記」は、それと思しき現物が、拓殖大学八王子國際キャンパス図書館内に設置された「宮原文庫」に収蔵されている。また、宮原が出版した「西廂歌劇」とは、宮原の師にあたる金井保三(一八七二―一九一七)との共訳で刊行された『西廂歌劇』(文求堂書店、一九一四年九月)だと思われるが、この金井とも、塩谷は友人関係にあったことが知られる(『支那文學概論講話』中でも塩谷は金井に言及する)。塩谷と宮原の協業を考へる際には、両者間の個人的な交際関係も視野に収める必要があるだろう。

(原稿受付 二〇二二年一〇月二四日)