

【日本語訳】

# 骨と肉：古代中国における体と命に対する見方 ——一枚の中国絵画、考古学的発見、そして伝統風習——

葛 兆光

本会議の研究テーマは「身心」と「環境」である。申しわけないことに、私はその方面が専門ではない。それで皆様に、異なった角度、すなわち一枚の興味深い中国絵画、著名な考古学的発見、そして変化する社会風習という角度から古代中国における「体」と「命」に対する見方について語ることをお許し願いたい。この見方は、恐らく思想の世界に生きるエリートたちのものではなく、一般的な世俗社会のものである。それでも古代中国社会に大きな影響を与えた儒教、道教、仏教という三大思想が関係しており、いわゆる「華夷思想」にも関連するものである。

## 1. 羅聘作「鬼趣図」

2000年のこと、私はベルギーのルーベン（Leuven）歴史博物館を訪れる機会があり、そこで15世紀の油絵を見た。画面には楸にもたれる人が描かれており、背景は風景であった。人体と風景を同じ画面の中で描く手法は、科学の挿絵と芸術としての絵画がまだ分かれていない頃の名残だとの説明を受けた。

当時の西洋人は風景と人体を同じ画面の中で描いていたが、それは当時の世界地図の余白に奇獣や怪魚が描かれていたのと同様である。その絵は後にアンブロワーズ・パレ（Ambroise Paré, 1510-1590）がオランダで出版した人体解剖学の著作の中で人の骨格の説明に用いられることになった。この医学書はさらに、宣教師ジャコモ・ロー（Giacomo Rho, 1592-1638）により翻訳され中国にやって来た。中国語の書名は『人身図説』である。問題の絵もそのまま転用され、「周身背面骨図」と称された。

ベルギーのニコラス・スタンダールト教授（Nicolas Standaert）の研究によれば、同書は北京大学図書館に収蔵されているが、転載された図は上に挙げたものだけではない。このほかに、背面骨格図「周身正面骨図」ともう一つの人体図（Human body）「正面全身之図」も中国版の『人身図説』から転載されている。ただ中国版の図説上には、「子・丑・寅・卯」など中国では方位を表す文字が付け加えられている（図1）。画像の転載はどこでもよく見られることである。上記の転載は、詳細に至るまで全く同じというわけではないが、それほど大きな違いはなく、中国式の

1 Nicolas Standaert, "A Chinese Translation of Ambroise Paré's Anatomy," *Sino-Western Cultural Relations Journal* (中西文化交流雑誌), XI (1999), pp. 9-33. 中国語訳：鐘鳴旦「昂布魯瓦茲・帕雷的〈解剖学〉之中訳本」『自然科学史研究』2002年7期、278頁。

## 周身背骨圖

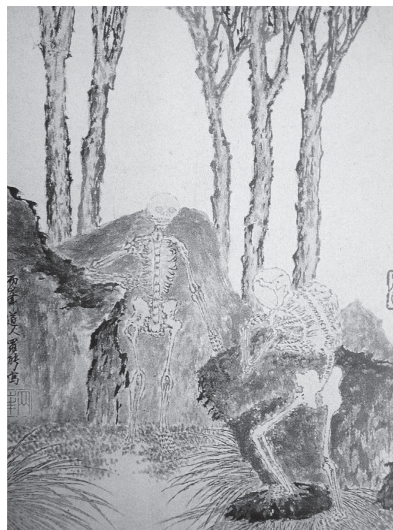
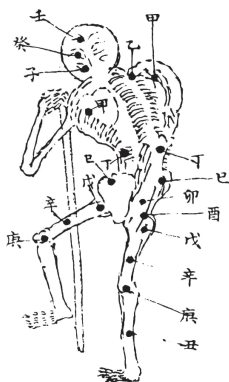
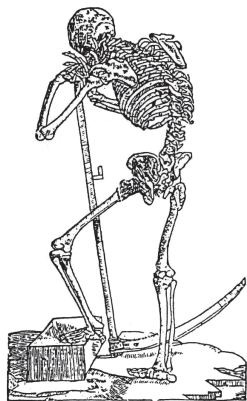


図1 左：『解剖学』骨格図、右：『人身図説』骨格図

図2 羅聘「鬼趣図」

説明が加わっているものの、むしろ比較対象学の材料にできる。中国人は古くから五臓に五行（木・火・土・金・水）を割り当てているが、時間や方位に五行を用いるのが古来の慣習であることを考えると、画像転載の際に中国式の説明を加えたのもうなずける。さらに興味深いことは、ニコラス・スタンダルト教授が指摘しているように、清代の著名画家であり揚州の「八怪」の一人と称された羅聘（1733-1799）が、その「鬼趣図」の中の幽鬼（中国語「鬼」）を描くのに西洋人が描いた骨格図を用いていることである（図2）。

これは単なる興味深い転用というだけでなく、文化的な差異の表れである。科学的な挿絵を芸術的な絵画に用いたり、正確に描かれた人体の骨格を想像上の幽鬼に転用したりするという所業は、単に読者や鑑賞者の文化的想像力を掻き立てるというだけでなく、当時のヨーロッパと中国の間の文化的差異を如実に示しているからである。こうした誰も考えてみななかったような違いの中にこそ、意義のある緻密な文化比較論が成り立つものである。

さらに、日本でも河鍋暁斎（1831-1889）が解剖学の骨格図を元に骸骨の「鬼趣図」を描いているが、全く奇遇で興味深い。<sup>2</sup>

## 2. 「生死と骨肉」：肉のない骸骨がなぜ「幽鬼」なのか？

肉も身もない骨が、死んで生き返ることのない「幽鬼」となるという観念は先秦時代からあったものと思われる。『礼記』「檀弓下」には次のような言葉が見える。「骨肉、土に帰る、これも命なり。魂気これにあらざる無くば、これにあらざること無きなり」<sup>3</sup>。同經典のこの名言に基づき、多くの学者は古代の観念は「骨肉」と「魂気」の二元論であると言う。ちょうど西洋でも「体」

2 藤田昇「伊藤為吉の開催した『千人畫伯繪畫展覽會』出品の暁斎作品——「東西骸骨対陣の図」および「姑獲鳥の図」を参照。『暁斎——河鍋暁斎研究誌』113号（2014年6月）、127-132頁；宮永美知代、島田和幸「河鍋暁斎の解剖図と描画としての骸骨図」『美術解剖学』第11巻第1号（2007年7月）、48-57頁。

3 『礼記』「檀弓下」、『礼記正義』卷十、『十三經注疏』影印本（北京：中華書局、1980年）、1314頁。

と「靈魂」の二元論が用いられているのと同じというわけだ。しかし、ここで見落とされているのは、古代中国では、骨と肉がさらに二分されていたという常識である。これこそが古代中国の「体」と「命」に対する特殊な考え方なのである。

羅聘の「鬼趣図」に表れているように、昔の中国人は「幽鬼」を、無形の「気」や「火」と捉えていたのではなく、「骸骨」となりうることは先に述べた。「檀弓下」の注釈には、骨肉は「土の食物」となるために生まれ、最後には、「土に帰る」ものだとあるものの、多くの古代中国人は、骨と肉は違うもので、骸骨はすなわち幽鬼だと考えていた。もし「幽鬼」が骸骨（つまり肉のない枯れた骨）であるなら、命を保つ要、または生ける人の世に戻るための鍵は、骨と肉の両方があることにかかってくることになる。これを裏付けるものとして、古代中国の埋葬で遺体を丁寧に保護した習慣（例えば馬王堆漢墓）を挙げることができよう。早期の中国において、体を完全な状態に保つことは非常に重要であった。『春秋谷梁伝』には定公の第10年に斉と魯が夾谷で会盟し、孔子が騒ぎを起こした芸人たちを誅殺したとの記載があるが、そこに「首と足が異門より出る」との表現が見える。これはつまり殺された人々の首と足が異なる門から出て、死体が一体でないために、死後に何もできないようにするということである。フランスの学者マルセル・グラネ(M. Marcel Granet, 1884-1940)は、この背後には敵を打ち負かす呪術という考え方があるとしている。同様に、漢の時代になると人を殺した後、「皆焼いて灰となす」との習慣があるが、これも完全な死体を残してそれが後から騒ぎ出さないようにするという意味がある<sup>6</sup>。

古人は、遺体から肉が消失し、骸骨だけになれば、ただ「幽鬼」になるだけだと信じていた。古代文献の中で最も有名な例は、『莊子』「至楽」の中での莊子と髑髏の対話である。莊子は、すでに人間世界を離れ、王侯に支配されない骸骨に、あなたは再び命を得て人間世界に戻りたいかと尋ねる。ここで莊子が語った言葉が重要である。「我、司命をして復生せしめ子の形とし、子を骨肉肌膚となす」。つまり彼は、司命は骸骨の上に新たに皮膚を生じさせることができると言っているのである。このように「幽鬼」も骨の上に肉体がなければ、人間世界に生きた人間として帰ることができないのである。東漢の張衡による「髑髏賦」と漢末期の三国時代の曹植による「髑髏説」も、莊子と同じ見解を示している<sup>8</sup>。ここからも、生ける命には、骨と肉体があり、当然ながら靈魂（「精気」または「神気」）がなければならぬというのが常識であったことがわかる。ただの骨格だけで、肉体がなければ、生命は得られないのである。『左伝』には「生而死して肉骨」という同じ言葉が二度でていますが、注釈によればこれは「死して復生し、白骨に肉を更す」という意味である。言い換えると、命を再び得るには、骨の上に肉や皮膚が生じなければならないと

4 『春秋谷梁伝注疏』卷十九、『十三経注疏』2445頁。葛兆光「在歴史と解釈の間：対『谷梁伝』定公十年「夾谷之会」記載注釈史」『中国文化研究』（北京：北京語言文化大学）2005年1期。

5 M. Marce Granet, *Danses et Legendes de la Chine ancienne*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1926; ここでは李璜「古代中国的舞蹈与神話故事」『仏国漢学論文集』（香港、珠海書院、1975年）より引用。

6 李建民「屍体、骸骨与魂魄」『当代』（台北）第90期（1993年10月）48-65頁。

7 『莊子』「至楽」、『莊子』卷六（上海古籍出版社復写「二十二子」本、1985年）、53頁。

8 張衡「髑髏賦」、張震沢『張衡詩文集校注』（上海古籍出版社、1986年）、247-248頁）参照；曹植「髑髏説」、趙幼文『曹植集校注』（北京：人民文学出版社、1984年）、524-525頁参照。この二篇は全体として『莊子』「至楽」の意を解説するものである。

9 『左伝』襄公二十二年：「吾見申叔夫子、所謂生死而肉骨也」（注：「已死復生、白骨更肉」）；『左伝』昭公二十五年：「苟使意如得改事君、所謂生死而肉骨也」『十三経注疏』影写本、1975頁、2110頁。



図3 「髑髏戲嬰図」

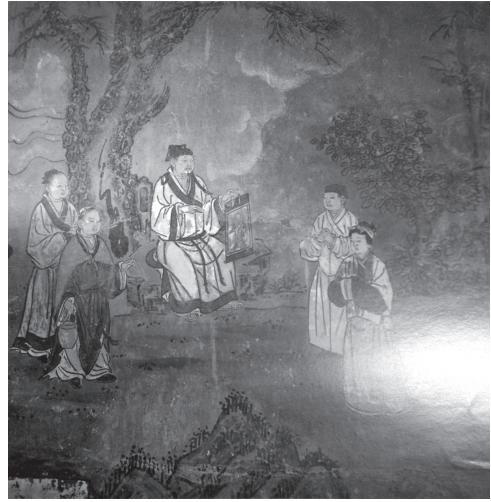


図4 山西芮城、永樂宮重陽殿壁画

いうことである。このような考え方は古代中国では取り立てて言う必要もない常識だったのであろう。

次に最も有名な髑髏の絵画、宋代の李嵩による「髑髏戲嬰図」(図3)を見ることにする。この絵は、大きな骸骨が小さな骸骨を線で操り人形のようにして女子たちに見せている様子を描いたものである。一説によれば、骸骨、操り人形、幽鬼などは、形骸だけあるが実質的には命がないものの象徴である。これは世の人に対する警告で、幼児だからと言って命が長く続くものと思っ  
てはいけない、人生を楽しんではいても、最後には骨になってしまうのだという真実を教えるためのものだと言われている。これは、元代の著名な画家、黄公望がこの絵につけた題詞からもわかる。「皮と肉、全くあらずして、あるのは苦と愁のみ」<sup>10</sup>。別の学者は、骸骨(髑髏)、操り人形(傀儡)、幽鬼(鬼)は、いずれも中国語で同じ音から派生している語で、この作品は密教の影響を受けていると言う。果たしてその通りなのか、ここでは深追いしないことにする。<sup>11</sup>

しかしながら、道教、特に金・元の時代の全真道教が、古代中国の骸骨に関する観念を広めたことは確かである。全真教はある面では仏教の影響を受けており、形骸を超越した精神の追求が重要だとしている。しかしここでも、古代人と同様、骨を幽鬼の表象としている。伝説によると、全真教の創始者、王重陽(名:喆、1113-1170)は「髑髏図」を用いて弟子である馬鈺(1123-1183)と孫不二(1119-1182)夫婦を教えたと言う。この夫婦は世俗的な生活を追及していたからである。この伝説は、有名な永樂宮・重陽殿の壁画(図4)<sup>12</sup>に描かれている。このように、全真道教の観念世界では、骸骨は命のない「幽鬼」なのである。このため後の全真教の道士である馬鈺や譚処瑞などは髑髏の歌曲を好んで歌った。以下は、譚処瑞の歌曲「骷髏」である。「髑髏、髑髏、顔貌醜し。生前に花酒を恋し、巧笑輕肥、意を取るに寛くしたゆえ、血肉肌膚、漸く衰朽す」<sup>13</sup>。

10 黄公望【仙侶・醉中天】(李嵩髑髏紈扇)、隋樹森『全元散曲』(北京:中華書局、1964年)、1028頁より。

11 康保成「補説骷髏幻戲図:兼説骷髏、傀儡及其与仏教的關係」『學術研究』2003年第11期、127頁。

12 『永樂宮壁画全集』(天津人民美術出版社、1991年)参照。

13 譚処瑞『水雲集』卷上「歌」(其二:骷髏)、『道藏』(文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年)、第

一方、外来の仏教の考え方は多少異なっている。仏教は、古代中国の「形骸化した魂」という概念を変え、「形」を軽んじ「精神や靈魂（中国語「神」）」を重視した。これは、中古の時代になって、思想界で「神滅」「神不滅」の大論争を巻き起こすことになる。こうして仏教の影響の下、骨と肉体は重要性を失ってゆく。仏教思想では、「空即色、色即空」であり、世俗生活と有形世界の一切はすべて虚しく幻に過ぎない。そのため、骨も肉体も区別は必要でなく、形を超越した精神のみが永劫なのである。ここでいう「形」と「精神」は、西洋思想界の「体」と「靈魂」であり、対立する二元論である。ゆえに、禪師（仏教の高僧）によれば、人とは「死体をまとして歩いているだけのもの」なのである。これは中古において「荼毘」すなわち火葬の風習が広まる一因だと思われる。このように、いわゆる「夷狄の風習」の影響により、中古の中国人は「体は父母からの頂き物」という観念を捨て、肉体と骨をすべて不必要な物、火葬してしまっても構わない物とみなすようになった。

この点については、もう少し後で考えることにし、別の問題を先に考慮する。

### 3. 「玉は皮膚を生じさせる」？

#### 河北省満城の漢・中山靖王、劉勝の墓から出土した金縷玉衣について

古代中国人にとって、「復活」「飛昇」の元ともなる肉体は非常に重要であったため、死後に肉体をどのように保存するかは重大な問題であった。すでに論じたように、馬王堆漢墓の死体保存の技術には驚くべきものがあった。しかしここでもう一つ重要な概念と技術がある。すなわち、「玉（ぎょく）」が肉体や皮膚を保護するという考え方である。

古代中国の埋葬の制度と習慣を知る者にとっては何ら耳新しいことではないが、古代人が亡くなると、各種の玉の副葬品が用いられた。このうちでも最も典型的なのが「琰」である（図5）。これは死者の口に含ませる玉で、蟬の形に彫られたものが多い。なぜ死者の口に玉を入れたのであろうか？なぜ玉の琰が蟬の形に彫られたのであろうか？端的に言えば、古代の中国人は、玉が皮膚を生じさせると信じており、蟬は復活の象徴だったからである。

さて、ここで人目を引く「金縷玉衣」（図6）を紹介する時

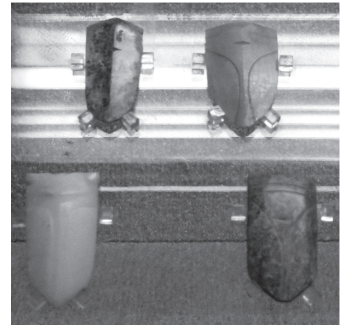


図5 上海博物館所蔵の蟬形の玉琰

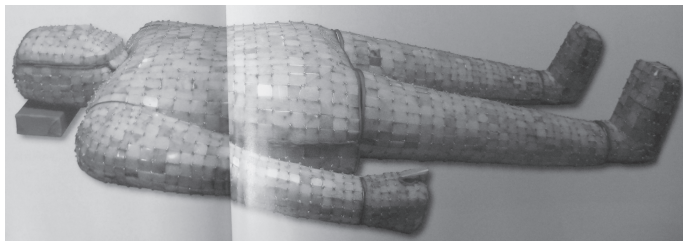


図6 金縷玉衣

25冊、851頁。

14 荼毘、闇毗とも呼ばれる。『一切経音義』巻二五「大般涅槃經・寿命品」「荼毘、古くは「耶旬」とも呼ばれる。焚焼なり」。



図7 ラウファーの著書

が来た。古代の中国では、位のある貴族の埋葬の際には、口に玉の「琮」を、手には玉の「握」、耳には玉の「珥」をあてがった。さらに趣向を凝らした玉の「瑱」（頭飾り）、足の下には玉の「踏」（踏み台）を置いた。さらに位の高い王公ともなると、全身に金縷玉衣を纏わせた。中国の考古学者は、漢代のハカ所<sup>15</sup>の墓で金縷玉衣を発見している（金縷玉衣のある墓は、ほとんどが「黄腸題湊」という墳墓の型式になっている）。

このうち最も著名なのは、河北省満城にある M1 漢・中山靖王、劉勝の墓とその夫人の墓で発見された金縷玉衣である。劉勝の金縷玉衣は 1000 グラム以上の金糸と 2498 枚の玉片で、その妻、竇瑄の金縷玉衣は 700 グラムの金糸と 2160 枚の玉片から成っている。また、前漢時代の辺境地域にいた南越王でさえ金縷玉衣を用いている。1983 年、広州・象崗山の南

越王墓で発見された金縷玉衣は、位が多少低いため、金縷ではなく絹縷で、玉も絹で繫いだものだった。<sup>15</sup>

古代中国人の玉に対するこうした特殊な見方は、早くから西洋の学者の注意を引いていた。1912 年、著名な東方学者ラウファー（Berthold Laufer, 1874-1934）は『玉：中国考古学と宗教の研究』（図 7）<sup>16</sup>を著しているが、第 8 章でその点について論じている。研究によれば、古代中国の玉は、主に 4 種に分けられる。(1) 祭祀用の玉。例：圭、璧、琮。(2) 装身具としての玉。例：璜、環など。(3) 権威認証用の玉。例：玉符、玉璽、玉印など。(4) 埋葬用の玉。例：上述した琮、握、踏、珥、瑱など。<sup>17</sup>古代中国の中心的地域では玉を産する場所は少なく（伝説中の荆山や藍田は除く）、ほとんどが遠方産（ホータンなど）だったにもかかわらず、古代の墓から出土した玉は夥しい。中でも三門峡で発見された虢国墓地、特に第 2001 号国君虢季子墓からは、何と 967 件に上る各種の玉が発見された。璧、琮、璜、珪、璋のほか、埋葬の際に目の上に置く綴玉や玉琚、玉握、玉踏など 200 以上の玉が出土している。

漢代の王侯は埋葬の際に金縷玉衣を多用したことはすでに述べたが、これは古代人が復活するために肉体（骨だけでなく）の保存を重視しており、玉が肉体と皮膚を保護するとも信じていたからである。一説によれば、玉は肉と皮膚が腐らないよう保護するだけでなく、それを食すると仙人に成れるとも信じられていた。先秦および漢の文献の中で、幾つかの例を見出すことができる。『周礼』『天官、玉府』はこう語る。「王齋、則ち玉を共食す」（鄭玄による注：玉は陽精の純なるものなり。食すれば水気を御す。鄭衆による注：王齋は、玉屑を食とせり）。漢代の銅鏡の銘文にしばしば次のような語句が見える。「大山に上り、神人を見たり。玉英を食し、醴泉を飲む。飛竜を駕り、浮雲に乗る」。『文選』『西京賦』の李善注には次のようにある。「（漢）武帝は銅露盤を作り、天露を受け、玉屑と共に之を飲み、仙とならざらんと欲す」。玉はこのように神奇で貴いものであった。

15 「西漢南越王「絲縷玉衣」の清理与復原」『文物』1991 年第 4 期、64-70 頁。

16 Berthold Laufer, *Jade: Its History and Symbolism in China* (Toronto and London: Dover Publications, 1989. 同書の初版: *Jade: A Study in Chinese Archaeology and Religion*, Chicago, 1912). 特に第 8 章 “Jade amulets of the Dead” (p. 294-305) を参照。

17 張明華「礼玉礼用：出土玉器在礼制与使用習俗間的互証及意義」『上海文博・論叢』2009 年 1 期、21-31 頁。

それゆえ、後代の唐時代の李賀による「老夫採玉歌」のような文学作品が現れることになる。

秦・漢から隋・唐の時代になるまで、人々はこうした観念を信じていた。『天宝遺事』は「唐貴妃は玉を含みて咽津し、以て肺渴を解かんとす」と記載している。伝説では道教の葉天師が書いたと言われる『枕中記』も「玉屑は麻豆の如くして、服すること久しければ身軽く長寿せしめるなり」と書いている。これは古代中国の観念的伝統だけでなく、多少とも古代の医薬・養生の知識とも関係していると考えられる。さらに、命を重視する道教とも関係している。道教の著作『金丹訣』に次のような言葉がある。「玉屑を常に服せば、人をして精神を乱しむることなし」。

#### 4. 火葬と土葬：肉体の保存と復活の希望

道教は古代中国の「生命を貴とする」伝統を受け継いできた。つまり、肉体の存在を重視しているのである。別の体により復活するにせよ、肉身が仙人となるにせよ、身体が非常に重要になってくるからである。しかし、仏教が天竺や西域から伝来し、中古の時代になり仏教の影響が次第に大きくなると、「無生」が信仰され、形骸が軽視され、精神が重視されるようになったため、火葬という習慣が広がった。仏教の影響下の中古時代にこの風習が次第に流行したことは、中国社会史の上でも重要な話題となっている。明・清の時代の顧炎武による『日知録』の中にすでに「火葬」という論文があり、日本の学者、那波利貞による「火葬法の支那流伝について」（1921年）および中国の学者、柳詒徴の「火葬考」（1929年）にこの風習の流行に関する詳細な論考がある。<sup>18</sup>

興味深いのは、仏教のもたらしたこの慣習は、死体を完全な形で保存するという中国古来の埋葬伝統に適合しないものの、氐羌、吐蕃、突厥など異民族の風習と一致していたことである。「中国」意識が強まった宋代になると、中古の「胡風夷俗」に対する警戒心が高まった。宋王朝が成立すると、国家は火葬に反対し、改めて土葬を強調するようになった。北宋の初期、建隆3年（962）3月、宋太祖・趙匡胤は次のような通達を下した。「王者、棺槨之品を設け、封樹之制を建て、人倫に厚くして一風化するなり。近代以来、夷法を遵用し、火葬の率多くして、甚だ典礼を愆あやまつなり。今より宜しく之を禁ずる」<sup>19</sup>。現代では「文明的」とされる火葬も、その時代には異文化からのものであり、漢族の文明に適合しなかったため、中央政権、地方の士紳、さらに理学家（程頤、司馬光、朱熹など）も加わり反対を続け、宋代になると禁絶されてしまった。<sup>20</sup>

しかしながら、中国の歴史は波乱に富み、風習も絶えず変化している。宋の後に続く二つの非漢族王朝では、宋代の漢族士大夫が再興した土葬の伝統がまたしても改変されることになった。モンゴル族の元と満州族の清という二王朝は異民族による統治であり、漢族の伝統を固く守ろうな

18 顧炎武『日知録』卷十五「火葬」；那波利貞「火葬法の支那流伝について」『支那学』第1巻第7期（1921年）、59-64頁；柳詒徴「火葬考」『史学雑誌』第1巻第3期（1929年）（後に『柳詒徴史学論文続集』上海古籍出版社、1991年、344-351頁に収録）。

19 『東都事略』卷二「本紀」二；李燾『續資治通鑑長編』（北京：中華書局、1992年）卷三、65頁。

20 政府と士紳の火葬に対する反対については、劉永翔『清波雜誌校注』卷十二（中華書局、1994年）を参照。注釈中に北宋から南宋までの文献を見ることできる（508-510頁）。また、孫応時改訂、鮑廉増補遺、蘆針統改訂による『琴川誌』卷一も程頤、司馬光の言葉を引用し、火葬が孝行に背き、胡羌の風習を守るもので、「不孝不仁、大なることはなほだし」と語っている。『宋元方誌叢刊』影写本（中華書局、1990年）、1164頁。また朱瑞熙などによる『遼・宋・西夏・金社会生活史』第十一章「喪葬（上）：宋轄漢族居住区」（中国社会科学出版社、1998年）、189-194頁参照。

どというつもりは毛頭なかった。こうして宋代後の元と明代後の清において、火葬の風習が再び流行するようになった。

さてここで、それを朝鮮燕行使の目で見てみることにする。康熙3年(1664)、洪命夏が使者として二度目に中国を訪れた際に次のように述べている。明朝の葬儀はいにしえとは異なるが、それでも親族を土葬する。しかし、清人は火葬を行い、煉瓦を求めて墓を穿っている。漢人はそれをどう思っているだろう。<sup>21</sup>康熙59年(1720)および雍正10年(1732)の二度にわたって使いとして清朝を訪れた李宜顕は、「庚子燕行雑識」の中で清朝の葬儀を評し、一に「飲酒、食肉、常の如し」、二に、発引(出棺)の際に「鑼角を吹き、鼓鉦を打ち、此れを以て送終の礼とす」、三に「清人は皆、火葬、漢人はすなわち否とす。近來、火葬者多くして、胡俗に染まること然なり」。<sup>22</sup>さらに乾隆42年(1777)清朝への使者となった李坤も次のように述べている。「火葬は釈氏の唱するものにて、金・元にて中国に据し、風と成る。燕俗に至りては、清明日に無主の柩を集め、丘陵のごとく堆し、之を焚す」。<sup>23</sup>嘉慶8年(1804)清朝への使者、徐長輔は中国の風習を批判しこう語る。「満人多くは火葬すも、漢人全てが火葬にあらず。入棺後、之を焼し、其骨を収して諸器に納め之を埋む。土を集めて小堆とし、浮屠法を用いるなり」。<sup>24</sup>

彼らの考えはこうである。大明から大清への変化に伴い、統治者は漢人から満人へ変わった。満人の風習は元々漢人と異なり、礼法を遵守せず、蛮夷の風習が終に華夏の地を占領してしまった。ただ朝鮮の礼儀だけが朱子以来の正統なきにたりに従っているのだというのが朝鮮使者の考えである。康熙26年(1687)朝鮮使臣、吳道一は、清人の入関後、漢族は自らの伝統を放棄したと分析してこう述べる。「侏儣の俗に局し、羯夷之習に染まる。高世の姿、絶人の才あるも、終に夷狄となる」。<sup>25</sup>その4年後(1690)、北京を訪れた徐文重はさらに明確にこう語る。「(北京は)近世以来、帝王の都なれど、夷狄と迭代し、人心風習すでに習性となり、自ずと中土と不同なり」。こうして、風習の乱れを直接、蛮夷による政治と道德の退廃に帰している。<sup>26</sup>

清朝の満人による火葬について、漢人の士紳は土葬の優劣を論じたが、これは柳詒徴が語るとおり不毛な論議である。「これは単なる一時的な思想の変遷であり、文明的か野蛮かという問題ではない」。<sup>27</sup>ゆえに、ここではその問題を論じない。ここで注目に値するのは、風習史および觀念史から見ると、火葬の流行は過去における肉と骨、生と死、人と幽鬼という古代の伝統的な分類を変えたということである。仏教の觀念と異族の習慣という二重の作用の下、靈魂または精神が重要となり、肉体と骨格の重要性は失われた。人の復活とは、古代中国の伝統的な「別の死体を借りた復活」、つまり骨や肉や皮膚があつてはじめて実現するものではなく、「輪廻」、すなわち「薪が尽きても火は伝わる」と言われるように、精神が転生して別の肉体の形となるという考えに取って代わられた。多くの漢族士紳が依然として「朱子家礼」に固執し土葬により遺体を守ろうとしたにもかかわらず、仏教の觀念と火葬の風習が、古代中国の体全体(骨と皮を持つ体)を

21 洪命夏『甲辰燕行録』、林基中編『燕行録全集』第二十卷(ソウル:東国大学校出版社、1990年)、286頁参照。

22 李宜顕『庚子燕行雑識』、『燕行録選集』(ソウル:成均館大学校、1960年)下冊、507頁。

23 李坤『燕行紀事・聞見雜記上』、『燕行録選集』下冊、652頁。

24 徐長輔『蘄山紀程』卷五、『燕行録選集』上冊、812頁。

25 吳道一『丙寅燕行日乗』、『燕行録全集』第二十九卷、170頁。

26 徐文重『燕行日録』、『燕行録選集』下冊、274頁。

27 同上、柳詒徴「火葬考」、『柳詒徴史学論文続集』、350頁。



重視する伝統と土葬の風習を瓦解させていったことは否めない。

不思議なことにその観念は、現代の葬儀の制度に裏付けを与えるものともなっている。

### 結論：肉と骨、生と死、人と幽鬼：中国の庶民生活の観念

再び羅聘の「鬼趣図」に戻ろう。

乾隆 31 年（1766）、羅聘は北京で「鬼趣図」を創作したが、これが大きな波紋を呼んだ。彼の描いた 8 枚の「鬼趣図」および当時流行した蒲松齡の小説『聊齋誌異』、これに紀昀や袁枚など著名な文学者の怪談が加わり、一時の怪談の流行を呼ぶことになった。<sup>28</sup> 著名な張問陶は羅聘の「鬼趣図」のために次のような題詩を書いた。「対面しても人骨あるとは知らず、到頭、鬼に皮がなきこと知る。筋骸漸く朽ちてなお励にして、心肺全く無きは却って疑う可きなり」。

当時の多くの人々は、髑髏が幽鬼で、骨と肉がある（当然、心肺もある）のが人間だと信じていたのであろう。このような一般民衆の思想や想像は、仏教、異民族の風習、現代科学という三種の影響の下、今はすでに存在しなくなってしまった。しかしながら、良く考えてみると、密封した棺と特殊な液体を用いて死体を保存した技術や、王公貴族に金縷玉衣を纏わせて肉体を守った古代の方法から、昨今の墓造りや土葬の習慣、さらには科学技術を駆使して国家指導者の遺体を保存し人々の崇敬の対象にさせるという現代の迷信に至るまで、一種の普遍的な「身体観」と「生命観」が古代から現代に至るまで中国に脈々と息づいているのではないだろうか。

2015 年 12 月 29 日初稿、2016 年 1 月 7 日東京にて改訂

28 張郁明「序・羅聘和他的芸術道路」、『揚州画派書画全集 羅聘』（天津人民美術出版社、1994 年）巻首 17 頁。羅聘の「鬼趣図」2 種は同書に収録（図 223、224）。