九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ラフカディオ・ハーン『中国怪談集』研究

郭, 瀟穎

https://hdl.handle.net/2324/7329550

出版情報：Kyushu University, 2024, 博士（学術）, 課程博士
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

ラフカディオ・ハーン『中国怪談集』研究

地球社会統合科学府
地球社会統合科学専攻
3GS21003G
郭 瀟穎

目次

凡例
序論.....1
一、研究背景.....1
二、先行研究.....3
三、問題設定と研究目的.....9
四、各章の概要.....9
五、ハーンの作品と収録状況.....13
第一章　ラフカディオ・ハーンと中国の出合い――ヨーロッパ時代とアメリカ時代を中心に.18
はじめに.....18
一、漂泊の人生――異文化探訪の精神.....19
二、ヨーロッパ時代における中国との出合い.....20
三、中国理解に向かう道――音楽から宗教へ.....22
四、19 世紀欧米における中国文化・文学の伝播とハーンの受容.....25
五、ハーンの蔵書と『中国怪談集』の素材.....28
おわりに.....32
第二章　「大鐘の霊」成立考――中国古典を軸としたその伝播経路に関する新発見.....34
はじめに.....34
一、「大鐘の霊」と『中国の孝道』.....35
二、『中国の孝道』と『百孝図説』.....38
三、『中国の孝道』における「可愛」と「大鐘の伝説」.....42
四、孝子物語における親子の「愛」.....46
おわりに.....47
第三章　「織女の伝説」成立考――『大上感応篇』原典の版本調査を中心に.....48
はじめに.....48
一、『太上感応篇』の版本とその翻訳.....51
二、『太上感応篇』の翻訳.....53
三、ジュリアンのフランス語訳『太上感応篇』の原本.....55
四、『太上感応篇』における董永の物語.....58

おわりに……60
第四章　『中国怪談集』における孝の展開と道教承負思想の無視――「織女の伝説」を中心に……61
はじめに……61
一、「織女の伝説」の原話……61
ニ、親孝行の展開と先祖崇拝から見るハーンの中国理解……65
三、道教承負思想の無視……69
おわりに……72
第五章　「瓷神譚」について――忠の精神の重視……73
はじめに……73
一、「瓷神譚」の典拠……73
二、『景徳鎮陶録』の援用……78
三、皇帝に対する「忠」精神……82
四、ハーンの儒教理解――「忠」に対する解読と宗教性に対する重視……83
五、芸術作品への献身……85
おわりに……86
第六章　「孟沂の話」研究――「真の女性」と「愛」の理想像……88
はじめに……88
一、「孟沂の話」の原典……89
二、ハーンの変更――より純潔なる薛涛の人物設定……92
三、アメリカ文学の潮流との関連及びハーンの女性観……94
四、創造された「夫婦愛」と「愛」の理想像……96
おわりに……99
第七章　ラフカディオ・ハーンの仏教認識に関する一考察――「茶の木縁起」を通して……100
はじめに……100
一、「茶の木縁起」の梗概と由来……101
二、ハーンの仏教に対する関心……106
三、欲望として具体化された女……107
四、僧侶の煩悩に対する克服法……111
五、ハーンの仏教理解……113
おわりに……115
第八章　「顔真卿の帰還」考――中国人の死生観を中心に……116

はじめに……116
一、「顔真卿の帰還」の由来……117
二、忠への重視と称揚……119
三、顔真卿に変身する壁絵の虎のイメージ……121
四、「顔真卿の帰還」における『聊斎志異』の受容……123
五、中国人の死生観との関わり……126
おわりに……127
第九章　『中国怪談集』と『怪談』との比較から見るハーン文学創作の特徴……128
はじめに……128
一、『怪談』と『中国怪談集』の題材選択……128
二、『中国怪談集』と『怪談』との共通点……131
（一）、純粋無垢な世界の構築――「織女の伝説」と「蓬莱」……131
（二）、親子の愛――「大鐘の霊」と「乳母桜」……132
（三）、ハーンにおける理想的な夫婦愛――「孟沂の話」と「おしどり」……133
三、『中国怪談集』と『怪談』との相違点……136
（一）、『怪談』における動植物伝説への関心――日本人の自然観と美意識……137
（二）、『怪談』における伝説の怪奇性と妖怪趣味……139
おわりに……142
第十章　ラフカディオ・ハーンの中国理解――中国人の宗教信仰を中心に……143
はじめに……143
一、中国人の信仰について――唯一神への信仰……144
二、中国人の霊魂観――先祖崇拝……149
三、ラフカディオ・ハーンの理論基礎――社会進化論……153
四、ハーンの中国認識――19 世紀の西洋を背景に……156
おわりに……160
結論……162
参考文献（刊行年順）……164

凡例

1.『中国怪談集』の原文は初版本の *Some Chinese Ghosts*（Roberts Brothers, 1887）より引用する。脚注で［Lafcadio Hearn, p.〇］のように表記した。

2.『ラフカディオ・ハーン著作集』（恒文社、1980-1988 年）収録作品については、『ラフカディオ・ハーン著作集』を底本とする。脚注で［『ラフカディオ・ハーン著作集』、第〇巻、恒文社、〇年、〇頁］のように表記した。

3.『ラフカディオ・ハーン著作集』未収録の作品は『小泉八雲全集』（第一書房、1926-1928 年）を底本とする。『小泉八雲全集』未収録の作品は単行本を底本とする。

4.引用する際、ルビは必要でない限り省略した。仏教経典を引用する場合、読みやすさの観点からルビを残したところがある。

5.下線は特に断らない限り筆者による。

6.特に断らない限り翻訳はすべて拙訳である。翻訳内容は（　）で括る。

7.作家が使用した用語の中、現在から考えると配慮の必要な用語を本論文でそのまま使用している箇所がある。当時の歴史状況や作品の意図を尊重したため、書き換えることを差し控えた。

序論

一、研究背景

ラフカディオ・ハーン（Lafcadio Hearn 小泉八雲、1850-1904）は作家・日本研究者・民俗学者として知られており、また西洋文学の紹介者としても著名である。19 歳の時、ハーンはアメリカに渡り、ジャーナリストとして 21 年間を過ごした。この時期に、彼は *Stray Leaves from Strange Literature*（James R. Osgood and Company, 1884, 日本語訳：『飛花落葉集』）、*Some Chinese Ghosts*（Roberts Brothers, 1887, 日本語訳：『中国怪談集』）などを執筆している。1890 年、ハーンは勤めていたハーパーズ・マガジン（Harper's Magazine）社が掲載していた東方諸国を紹介するための取材がきっかけで日本を訪問、松江を訪れ、島根県尋常中学校および師範学校で英語教師に就任することとなる。1896 年、ハーンは日本に帰化し、東京帝国大学文科大学の英文学講師に着任した。1904 年、54 歳のハーンは日本で亡くなった。この時期にハーンは多数の怪談作品を作りあげた。

ハーンに関する従来の研究を繙けば、多く語られてきたのはその日本に関する見解や怪奇文学、及び文芸理論などの問題であった。またその人物像をめぐっても、日本文化の紹介者としてのイメージが強調されている。たとえば、田部隆次（ラフカディオ・ハーンの教え子）の手になる伝記『小泉八雲』（第一書房、1934）に、坪内逍遥は「故小泉八雲氏の著作につきて」という序文を寄せたが、そのなかで、ハーンは「我が特殊な風俗の紹介者、解釈者、回護者」[1]であったとその功績を讃えている。さらに、序文の最後において、坪内はハーンを「西洋最近文明の利己的、功利的、機械的、繁文縟礼の所謂物質文明の大圧迫に堪えずして暫し東洋に隠れ家を求めた最も多感な、最も多想像なファン・ド・シェークルの一天才」[2]であったと高く評している。

大田雄三氏もまたハーンを紹介する時、「来日外国人の親日家以上に、親日家として強烈な印象を与えたのが、ラフカディオ・ハーンだった」[3]という見解を示している。つまり、西洋を嫌い、日本を愛した西洋人作家という人物像は、一般的に認識されているラフカディオ・ハーンのイメージだと言えよう。そして、怪奇文学をめぐっては当然の如く日本で書かれた作品を中心とする研究が多く、また日本文化への理解や作品中の女性像についてもしばしば言及されてきた。

ところがハーンの生涯を仔細に辿ってみると、日本文化や日本に材源が求められる怪奇文学に深い関心を寄せる一方で、中国にも早くから興味を示していたことが了解される。彼が既にアメリカ時代に『中国怪談集』を書いたことからも、中国古典に対する彼の強い意識が窺えよう。当時、ハーンは新聞記者として『タイムズ・デモクラット』（Times Democrat）紙に中国の神話と崇拝に関する記事を発表している。彼はニューオーリンズで世界博覧会を取材する機会を得て、極東に関する知識を増進させるに至った。さらに、ハーパース社の海外取材を契機に、ハーンは日本に渡り、その後は終生日本に留まった。ハーンの後半生は異国風景に彩られており、作品中にも、異国趣味と異世界への関心が常に見て取れる。例えば、日本風の表現に満ちた「雪女」（1904）、「耳なし芳一」（1904）などの怪談作品は

---

[1] 田部隆次『小泉八雲　ラフカディオ・ヘルン』、北星堂、1950 年、1 頁。
[2] 同上。
[3] 大田雄三『ラフカディオ・ハーン―虚像と実像―』、岩波書店、1994 年、7 頁。

日本人にとって馴染み深いものであり、そのような作品の力を借りて、読者は異なる文化圏へ旅行し、異なる時間を体験でき、古今東西さらには異世界までの美を感受しながら、ハーンの漂泊者としての風貌を感得する。

その異国情緒や怪異美の横溢する作品群中、来日後の著作で人口に膾炙する *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*（『怪談』, Houghton Mifflin Company, 1904）などの日本を舞台にした再話作品が大いなる人気を博し、研究者からも一般の読者からも関心が寄せられてきた一方で、本論文で取り上げる『中国怪談集』は、注目されているとは到底言いがたい。その原因のひとつとして、ハーンには日本文化研究者や紹介者というイメージが先行し、中国と日本を「東洋」と一括りにして扱いがちな欧米の研究者は無論のこと、日本の研究者の関心もやはり専ら日本を対象にした怪談作品に向けられてきた。中国起源の怪談が従来ほとんど重視されなかったゆえんである。

『中国怪談集』は中国起源の物語六篇からなる作品集であり、ハーンが欧米読者の期待に応え、読者の興味をひきつける異国の素材を多数用意したため、異国情緒に富んでおり、その素材の珍しさこそが最大の魅力であると評価される。その中の中国伝統文学及び口承伝説への関心も看過できない特徴である。ハーンは、当時の中国学者や宣教師の翻訳を経由して中国の古典文学に材を採り、またそれらの中国学者の翻訳・翻案から中国に関する知識を得て素材を改変し、自分の作品を書き上げた。改変の部分から、欧米の読者の理解を容易にするための工夫が見えると同時に、ハーンのオリジナリティも窺える。

当時の新聞における紹介、評価によると、読者が『中国怪談集』に現れる神秘的な東方の文化と異世界の怪異美に魅了され、この作品が人気を得たことが分かる。

> LAFCADIO HEARN, whose last book, “Some Chinese Ghosts,” has won the admiration of lovers of literature, was a few years ago a reporter on a Cincinnati paper at a meagre salary. His specialty was “feature” articles, and in this he did some very good work before he became known to his present large audience. [4]
>
> （ラフカディオ・ハーンは、最新作『中国怪談集』が、文学愛好家の称賛を勝ち取ったが、数年前はシンシナティの安月給の新聞記者であった。彼の専門は「特集」記事で、この分野で極めて秀逸な仕事をしてから、この多数の読者に知られることとなった。）

『中国怪談集』はハーンのアメリカ時代、すなわちハーンの作家として初歩的な段階でものした作品集であり、ハーン文学初期の特徴を捉える重要な手がかりになるだろう。ハーンが怪談文学に特に興味を持つ理由について次のように記したことがある。

> I believe in ghosts because there are no ghosts now in the modern world. And the difference between a world full of ghosts and another kind of world, shows us what ghosts mean- and gods.
>
> What made the aspirational in life? Ghosts. Some were called Gods, some Demons, some Angels; -they changed the world for man; they gave him courage and purpose and the awe of Nature that slowly changed into love; - they filled all things with a sense and motion of invisible life- they made both terror and beauty.

[4] *The morning news, Chronicling America: Historic American Newspapers,* Page 4　Image 4（Lib. of Congress, June 18, 1887）.

There are no ghosts, no angels and demons and gods: all are dead. The world of electricity, steam, mathematics, is blank and cold and void. No man can even write about it.

Those who write must seek their material in those parts of the world where ghosts still linger.[5]

（私が幽霊を信じるのは、現代の世界には幽霊がいないからだ。そして、幽霊だらけの世界と別の種類の世界の違いは、幽霊が何を意味するのか、そして神々が何を意味するのかを私たちに教えてくれる。

人生における願望は何から生まれたのか？幽霊だ。ある者は神々と呼ばれ、ある者は悪魔と呼ばれ、ある者は天使と呼ばれた。彼らは人間のために世界を変えた。彼らは人間に勇気と目標を与え、ゆっくりと愛へと変わっていった、自然に対する畏敬の念を抱かせた。彼らは感覚や動きに関わるすべてのものを目に見えない生命に吹き込み、恐怖と美の両方を生み出した。

幽霊も天使も悪魔も神々もいない。みんな死んでしまった。電気、蒸気、数学の世界は、空白で冷たく、空虚である。人はそれについて書くことさえできない。

書く者は、幽霊がまだ残っている世界の部分に素材を求めなければならない。）

以上のように、産業革命が起きてから、工業化が急速に発展し始め、物質文明が広がっていったが、ハーンはそのような資本主義の社会と時代を「空白」、「冷たい」、「空虚」のように表現している。その時代に生きているハーンの日記内容から、文学創作の素材は幽霊のある世界にしか求められないという考えが読み取れる。「民話や妖精譚・幽霊譚は真の芸術家にとりかけがえのないものであり、教育を受けていない農民は十分に芸術家に値する」[6]という主張のもとで、ハーンは中国の物語を創作した際も、異世界の話に注目し、大量の中国典籍や中国の民間伝承の異世界に関する内容を用いて『中国怪談集』の物語を構成したといえよう。このような再話作品は中国の民間伝承や唐代伝奇、明清小説などの中国作品に淵源があると考えられるが、ハーンはどのような経路で原典を入手したのか、ハーンの再話ではどのように中国原典が受容されたかなどの問題についてまだ考察する余地が残されており、ハーンと中国典籍との関わりを吟味せねばならないと考えている。この経路の考察により、ハーン文学を育んだ文学的土壌をより明らかにすることが期待される。

そして、文化現象に対する解釈や人物像などの面でも、原話と再話の比較から見えるもので、いまだ解明されていない部分が多く存在していると見られる。また、ハーンの怪談文学に関する先行研究では、「怪奇的」、「超自然的」とはハーンの最大特徴と認識されているが、実際に『中国怪談集』でハーンの価値観や思想の神髄も含まれていると考えている。そのため、ハーン自身の中国理解を解明するために、『中国怪談集』と新聞に掲載されたハーンの中国論説を対照的に考察する必要もある。

二、先行研究

ラフカディオ・ハーンの複雑な人生と創作活動を結び合わせて考えるうえで、筆者の言語力の限界も考慮して、先行研究の収集と分析を日本語文献、英語文献と中国語文献三つの方面から行うことに

[5] Elizabeth Bisland, *The Writings of Lafcadio Hearn* vol.16, Houghton Mifflin Company, 1922, pp.83-84.

[6] 福澤清「ラフカディオ・ハーンとブラム・ストーカー」、平川祐弘、牧野陽子編『ハーンの文学世界　講座 小泉八雲 第II巻』、新曜社、2009 年、285 頁。

する。

日本におけるラフカディオ・ハーンの研究は幅広く行われており、教育者としてのハーンやハーンの英語教育、再話文学と彼の文学理論、ハーンの日本観と日本理解や女性観、宗教観など様々な側面から取り上げられて研究がなされている。全体的に見れば、ハーンの再話文学と日本理解に関する研究が大きな比重を占めている。

ハーンの思想に関する研究では、まず挙げられるのは穂積文雄の『小泉八雲の社会思想』（有斐閣、1949 年）である。本書ではハーンの生涯を全体的に考察し、作品と書簡を材料として扱い、ハーンが持っている社会思想を分析する。築島謙三の『ラフカディオ・ハーンの日本観』（勁草書房、1964）ではハーンの日本時代を四つの部分に分け、松江時代、熊本時代、神戸時代、東京時代の生活を対照しながら著作及び書簡の分析を行い、ハーンの日本観を総括した。そして、太田雄三は『ラフカディオ・ハーン　虚像と実像』(岩波書店､1994 年)でハーンの人種主義的傾向が強いという特徴を明らかにした。

大東俊一は『ラフカディオ・ハーンの思想と文学』(彩流社、2004 年）においてハーンの仏教、神道、儒教、スペンサーの思想に対する理解を分析する。同じくハーンの宗教観に注目するのは岩井洋による『ラフカディオ・ハーンと時代の幻想――ニヒリズム、大乗仏教』（立教大学博士論文、2015 年）である。本論文は 19 世紀欧米におけるニヒリズムを背負いつつ、ハーンにおける輪廻、空無、煩悩といった仏教的観念を解読する論説である。また、前田専学の著作『ラフカディオ・ハーン: 源郷としてのインド = Lafcadio Hearn』（春秋社、2021 年）も挙げられる。本書はラフカディオ・ハーンのヒンドゥー教と仏教に対する関心を紹介し、ハーンのヒンドゥー教・仏教関連論文を訳する。

そして、最も焦点を当ててみたい研究はハーンの再話文学に関するものである。ハーンの再話に関する研究では、森亮著『小泉八雲の文学』（恒文社、1980 年）が、ハーンの再話文学とその手法に着目すると同時に、彼の日本に対する態度つまり「日本の心」を提示し、そして日本におけるハーン研究の成果を回顧しながら展望を述べている。平川祐弘は『小泉八雲　西洋脱出の夢』（新潮社、1981 年）において、ハーンの民話と夏目漱石の『夢十夜』を比較し、特に民俗学、日本の民話とハーン文学の関係に注目し、ハーンの再話の特徴を明瞭にする。また、作家論の視点から、白神栄子は『ラフカディオ・ハーン研究―愛と女性と―』（旺史社、1993 年）でハーンの日本時代の作品を手掛かりに、ハーンの女性観と倫理感を読み解き、ハーンの母性愛に対する追求、彼自身の博愛と非利己心を論述する。遠田勝の『＜転生＞する物語――小泉八雲「怪談」の世界』（新曜社、2011 年）ではハーンの日本時代の再話作品「雪女」、「おしどり」、「破られた約束」、「お貞の話」及び「和解」を中心に、ハーンの再話におけるさまざまなモチーフと文学技法を読解する。そして牧野陽子は『＜時＞をつなぐ言葉　ラフカディオ・ハーンの再話文学』（新曜社、2011 年）においてハーンの日本時代の作品集『怪談』に注目し、原話と再話の比較分析を行い、ハーンの作品に一貫するテーマは、人間にとって「時間」とは何かということを提示し、現在多文化社会への示唆という視点からハーンの再話文学を考察する。

以上の研究はそれぞれハーンの思想と文学という側面を論じるが、ハーンのアメリカ時代と彼の文学創作との関わりに関して、木田悟史は博士論文『ラフカディオ・ハーンの再話文学 : 西洋との葛藤の縮図として』（神戸大学博士論文、2013 年）でハーンの生涯をかけて創作し続ける再話文学と西洋との関係に注目している。ハーンの再話は異国の文化の紹介だけではなく、西洋の倫理観を自作の中に取り込んだり、西洋中心的な価値観から脱出する試みであったりするものであると木田は主張している。しかし、当該論文は『中国怪談集』に言及していない。

ハーンの初期の文学の特徴を論じている研究としては、孫恵仁の『アメリカ時代のラフカディオ・ハーン―ハーン文学の形成とその特質をめぐって―』（東北大学博士論文、2014 年）が挙げられる。本研究では孫がハーンのアメリカ時代にものした作品の特質を分析し、ハーンの作品に特徴的な臨場感あふれる創作方法と弱者を作品の中心とする感性がどのように形成されたかという過程を解明している。

本論文と関わるハーンと中国に関する研究の中では言及すべきものは、以下の三つの研究である。西脇隆夫は早くも 1993 年にハーンと近代中国について論じて始めている。西脇の「中国における小泉八雲」（『山陰地域研究』9、1993 年 3 月）で近代中国においてハーンがどのように紹介されていたのかを論じ、なかでも『中国怪談集』に触れ、『中国怪談集』に対する趙景深の関心に言及している。次に、劉岸偉の『小泉八雲と近代中国』（岩波書店、2004 年）は、ハーンの中国文壇における地位を明らかにする。本書ではハーンと近代中国の作家たちのつながりを詳しく説明し、中国への影響を考証した。また、鄭芝エイの博士論文『ラフカディオ・ハーン中国への関心:神話、宗教、怪談をめぐって』（関西大学博士論文、2022 年）では、来日以前のハーンの中国に対する関心や憧れについて研究し、ハーンがアメリカ時代にものした「中国の神話と崇拝」という記事を考察した。そして『中国怪談集』の「茶の木縁起」と仏教の六根清浄という概念を結びつけて論じている。

欧米における先行研究はハーンの紹介文と個人伝記が圧倒的に多い。特にハーンが亡くなった 1904 年から 1920 年代にかけて、ハーンの人生を回顧する伝記や作品の収録などを中心とする作業が盛んになっていた。紹介文以外の研究では、作家論と作品論という二つの方向から進められ、ハーンの思想に対する研究は主にスペンサーとの関連を論じ、そしてハーンその人が「日本の解釈者」、「非西洋人」として認識されている。ハーンの作品に関する研究は主に三つの方向に大別できる。第一は新聞記事の研究、第二は文学作品の分析及び文芸批評を中心とした研究、第三は作品における日本描写に対する研究である。

欧米における最初のハーン研究と言えば、ハーンの友人であり、同僚でもあるアメリカのジャーナリスト Elizabeth Bisland はハーンの没後に人物伝記 *The Life and Letters of Lafcadio Hearn* (Houghton Mifflin Company, 1906)（『ラフカディオ・ハーンの人生と書簡』）を執筆した。本書はハーンの人生の紹介と彼の書簡を収録し、後世のハーンの研究者にとって研究の基礎資料になった。そして George M. Gould もハーンの個人伝記 *Concerning Lafcadio Hearn* (G.W.Jacobs&Co., 1908)（『ラフカディオ・ハーンについて』）を書き綴った。Edward Larocque Tinker は *Lafcadio Hearn's American days* (Dodd, Mead& Co., 1924)（『ラフカディオ・ハーンのアメリカ時代』）ではハーンのアメリカ時代に書いた新聞記事を収録して分析している。

また、ハーンの思想に関する研究をあげれば、Tuttle Allen E.の博士論文 *Lafcadio Hearn and Herbert Spencer* (Northwestern University, 1950)（『ラフカディオ・ハーンとハーバード・スペンサー』）はスペンサーの思想がどのようにハーンに影響を及ぼしたのかを示している。Beongcheon Yu の著書 *An Ape of Gods: The Art and Thought of Lafcadio Hearn*（Wayne State University Press, 1964, 『神々の猿：ラフカディオ・ハーンの芸術と思想』）はハーンに対する分析が芸術、批評、哲学の三つの部分に分け、ハーンの理想主義に対する擁護と、西洋と東洋の統合を求める訴えを論じている。同じく Beongcheon Yu の論文 *Lafcadio Hearn's Twice-Told Legends Reconsidered* (American Literature Vol. 34, No. 1, 1962.03)（「小泉八雲の再話伝説再考」）で主に「孟沂の話」を取り上げ、「孟沂の話」と再話の原典との比較を通し、該話の主題は愛であり、愛は人生の創造的行為で、愛は生命を与えると主張している。この論文の研究方法に

啓発され、『中国怪談集』と中国原典との比較分析からハーンの独創性と思想を研究しようとする。

次に、ハーンと日本との関わりに関する研究をあげよう。Minear Richard H.の論文 *Orientalism and the Study of Japan* (The Journal of Asian Studies, Vol. 39, Issue. 3, 1980.05)（「オリエンタリズムと日本研究」）はエドワード・サイードのオリエンタリズム理論を紹介し、ハーンを通して日本を理解する研究である。

Jonathan Cott は *Wandering Ghost: The Odyssey of Lafcadio Hearn Paperback* (Kodansha USA Inc, 1992)（『さすらいの幽霊：小泉八雲作品におけるオデッセイ』）でハーンの新聞記事、エッセイ、書簡、文学作品などの長編の抜粋を収録し、ハーンの日本での生活も描いている。Carl Dawson の研究 *Lafcadio Hearn and the Vision of Japan* (Johns Hopkins University Press, 1992)（『小泉八雲と日本のビジョン』）はハーンの思想、特にハーバート・スペンサーの「適者生存」の思想との関連を論じ、そしてハーンと同じく日本滞在の経験がある作家たちと比較しているものである。Peter Mclvor の論文 *Lafcadio Hearn's First Day in the Orient* (Japan Quarterly, Vol.43, Issue 2, 1996.04)（「ラフカディオ・ハーンの極東第一日目」）はハーンの随筆集『極東第一日目』を分析し、ハーンの日本に対する考え方を説明しながら、彼を日本人の心の解釈者であると主張している。

今世紀に入ると、Junko Umemoto は *The Reception of Chinese Culture Reflected in Lafcadio Hearn's Retelling of Chinese Literature* (Comparative Literature Studies 39(4), 2002.01)（「ラフカディオ・ハーンの中国文学再話に見る中国文化の受容」）でハーンの再話文学に注目した。この論文で『中国怪談集』の中の「孟沂の話」を取り上げ、ハーンが美意識の点で「ゴーチェの作りだす幻想空間に」傾倒し、ゴーチェの「クラリモンド」の影響で、「愛は死より強い」というテーマを構築し、独創的な愛情の物語を作り上げたと分析している。Ako Inuzuka の研究 *The cultural presentation of Lafcadio Hearn's stories of Japan: A transnational study* (Bowling Green State University, 2004)（『ラフカディオ・ハーンの日本物語における文化的表現：国境を越えた研究』）ではハーンが 20 世紀初頭の西洋において、西洋の東洋学者として、また非西洋人として紹介されたと主張している。Tim Yamamura の博士論文 *Negotiations of the transPacific, United States-Japan divide in the writings of Lafcadio Hearn and Yone Noguchi* (University of Southern California, 2005)（『ラフカディオ・ハーンと野口米次郎の著作に見る太平洋横断の日米交渉』）ではハーンと野口米次郎を取り上げて論じている。国境を越えた二人とも「ハイブリッド人物」で、二人の作品における東西に対する認識を分析することで日米の文化交渉を提示している。

Roy Starrs の *Lafcadio Hearn as Japanese Nationalist* (Japan Review, No. 18, 2006.01)（「日本のナショナリストとしてのラフカディオ・ハーン」）では明治末期のナショナリズムの高まりという雰囲気がハーンに大きな影響を与え、ハーン自身も近代国家ナショナリストになったことを論じている。Naomi Charlotte Fukuzawa は *Narrating modern Japan in the writings of Lafcadio Hearn, Pierre Loti, Ōgai Mori and Sōseki Natsume* (University College London, 2019)（『ラフカディオ・ハーン、ピエール・ロティ、森鷗外、夏目漱石の著作における近代日本の物語』）という論文では、ピエール・ロティ、ラフカディオ・ハーン、森鷗外、夏目漱石の半自伝的な文学作品を取り上げ、近代日本の国境を越えた想像力の形成を、近代国家アイデンティティの側面から描いている。Anastasija N. Salnikova はハーンの初期作品に焦点を当て、*Lafcadio Hearn: Between Literature and Journalism* (RUDN Journal of Studies in Literature and Journalism, Vol 27, Issue 2, 2022.07)（「ラフカディオ・ハーン：文学とジャーナリズムの間」）でアメリカの定期刊行物で掲載されたハーンの記事を取りあげ、ジャーナリストとしての経験はハーンの文学活動に（形

式の簡潔さ、ドキュメンタリーとフィクションの混合、探偵小説の要素、語り手の主観的な立場などの側面で）大きな影響を与えたと主張している。

中国語文献におけるラフカディオ・ハーンの研究は主にハーン日本時代の作品集『怪談』、文芸批評およびハーンの思想研究という三つの方面から展開されている。

近代中国におけるハーンの受容について、劉岸偉『小泉八雲と近代中国』（岩波書店、2004 年）の考察によると、中国では、「最も早い時期にハーンに言及した中国人は周作人」[7]であり、周は日本の俳句を紹介する際にハーンの「小詩」に触れた。朱光潜もハーンの日本に関する文章を紹介し、ハーン作品の魅力を示している[8]。その後、韓侍桁、孫席珍らは次々にハーンの文芸理論を翻訳した。一方、魯迅はハーンが真の「知日派」であり「親日派」でもあると認識し、胡山源は落合貞三郎が編集したハーンの作品集『日本と日本人』（北星堂書店、1928 年）を中国語に翻訳し、ハーンを通して日本の状況と日本人の内面生活を分析している[9]。このように、一九二〇年代から三〇年代までの中国でのハーン熱について見れば、特にハーンの文芸理論に注目しながら、日本の作家として受容すると同時に、日本を理解するための架け橋として認識されていたのである。1928 年に、趙景深が『中国怪談集』を論じており、趙はその創作理由を以下のように分析している。

> 大約因為中國是産絲茶的國家，所以小泉八雲就搜求了織女和茶樹的故事；也許還因為中國以江西景德鎮瓷器聞名世界，China 一字又本有瓷器的意思，所以又寫了瓷像的故事這一篇；我又以為中國受佛教影響甚深，西人談到中國的書，每每喜歡在封面上畫上一個寶塔和佛寺之類，或者小泉八雲記載大鐘的靈魂，不為無因罷？倘若我的猜測不錯，則小泉八雲實是想拿幾個中國鬼來代表中國。[10]

> （おそらく中国が絹茶の生産国だから、小泉八雲は織女と茶の木の物語を探し求めたのだろう。もしかすると中国は江西景徳鎮の瓷（磁）器により世界にその名が聞こえているので、China という言葉も本来瓷（磁）器の意味を有することからまたこの瓷像の物語という一篇を書いたのかもしれない。また、中国は仏教による影響が甚だしく深く、西洋人は中国を論じる本の表紙に仏塔や仏閣などを描くのが毎々好きなのだと思う。あるいは小泉八雲は『大鐘の霊』を記載するのは、何の理由もないわけではないだろう。もし私の推測が正しければ、小泉八雲は『中国怪談集』で中国を表現しようとしていることになる。）

また、1944 年 2 月 28 日、29 日と 3 月 1 日の『成都晚報』第三版に、署名孔彰（生没年不詳）である人は「薛涛魂——談小泉八雲之孟沂故事」（「薛涛魂——小泉八雲の孟沂の話を談ずる」）という題で、「孟沂の話」を翻訳し連載している。その結末に、孔彰は「孟沂の話」を次のように評している。

---

[7] 劉岸偉『小泉八雲と近代中国』、岩波書店、2004 年、61 頁。
[8] 朱光潜「小泉八雲」、1926 年 9 月『東方雑誌』初載、『朱光潜全集 第六卷 我与文学与其他 談文学』（中華書局、2012 年、122 頁）参照。
[9] ハーンの中国における受容は『小泉八雲と近代中国』を参照した。
[10] 趙景深「小泉八雲談中国鬼」、原載 1928 年 8 月第 328 期『文学週報』、『文学週報』上海書店影印版第七卷、上海書店、1984 年、61-62 頁より引用。

故事是一樣的，然而寫法卻有不同，小泉八雲的寫法，比那平鋪直敘的寫法，高明得多。經過他這樣的介紹，薛濤的名字，也就很響亮流傳到國外了。[11]

（物語は同じであるが、書き方には違いがある。小泉八雲の書き方は、単なる平坦な叙述よりもずっと優れている。彼のこのような紹介を通じて、薛涛の名前も国外で広く知られるようになった。）

ここで、孔彰はハーンの独特な書き方に注目し、ハーン文学の芸術的価値を論じていると同時に、中国の古典文学や関連する人物などもハーンによって海外に伝えられたことも評価している。

しかし、“ハーン熱”の時期を過ぎた後、以上のようなハーンの作品を紹介する内容以外に、中国におけるハーン研究は止まったと言えるほど冷めた。ようやく 21 世紀に入り、ハーンは再び中国研究者の視野に入った。季紅はハーンと周作人に関する研究を進め、「周作人與小泉八雲的日本社會觀之比較」（「周作人と小泉八雲の日本社会観の比較」）（『大連民族學院學報』(02)、2005 年 5 月）と「周作人與小泉八雲的日本宗教觀之比較」（「周作人と小泉八雲の日本宗教観の比較」）（『貴州民族學院學報(哲學社會科學版)』(03)、2005 年 6 月）を発表した。ハーンの日本社会と日本の宗教に対する理解を考察した。張瑾の博士論文『小泉八雲的日本情結與文學實踐』（『小泉八雲の日本情結（コンプレックス）と文学実践』）（東北師範大学、2010 年）では、ハーンが日本人の精神の世界に足を踏み入れ、「アニミズム」や「仏教の輪廻転生」といった思想が彼の作品に反映されていることからも、ハーン文学における東洋と西洋の融合の特徴を十分に読み取れると示している。そして、張の論文『小泉八雲異文化理解中的帰属意識』（『小泉八雲異文化理解中の帰属意識』）（『外国問題研究』、2011 年 1 月）ハーンの作品における異文化理解を分析し、日本時代の怪談作品を考察し、ハーンは「西洋」「東洋」二項対立図式では「西洋」の方が優れているという先入観から逃げ出し、客観的に「東洋」を認識することができた欧米人であると記述している。

牟学苑の『拉夫卡迪奥・赫恩文學的発生学研究』（『ラフカディオ・ハーン文学の発生学研究』）（北京大学出版社、2010 年）ではハーン文学に影響を与えた要素を分析している。具体的に言えば、本書はハーン自身の経歴、スペンサーの理論の受容、ロティ、ゴーチェなどの作家の影響、日本時代の同僚と妻小泉節とのかかわりという側面からその要素を考察している。そして、牟は『小泉八雲思想与創作研究』（『小泉八雲思想と創作研究』）（北京大学出版社、2016 年）でハーンの社会思想、宗教観と文芸思想を紹介し、特にハーンの思想がどのように作品に表れているかを解読する。また、譚陽の著書『小泉八雲研究』（上海遠東出版社、2013 年）ではハーンの日本文化に対する理解、日本と中国におけるハーンの受容状況を概観する。

洪瑟君の「中島敦與小泉八雲」（『中島敦と小泉八雲』）（『臺大東亞文化研究』第 2 期、2014 年 6 月）では中島敦とハーンのつながりを論じ、特にハーン文学が中島敦の作品に与えた影響を提示している。2015 年張思斉の「從《怪談》看小泉八雲的比較意識（一）」（『「怪談」から見る小泉八雲の比較意識（一）』）（『衡水學院學報』17（02）、2015 年 4 月）と「從《怪談》看小泉八雲的比較意識（二）」（『「怪談」から見る小泉八雲の比較意識（二）』）（『衡水學院學報』17（03）、2015 年 6 月）では『怪談』を分析している。張は『怪談』における仏教主題の作品を考察することで、ハーン文学の世界性とは宗教という人

[11] 『成都晚報』、1944 年 3 月 1 日（中華民国三十三年三月一日　水曜日）、第三版。

類普遍的な話題を重視することであると主張している。

三、問題設定と研究目的

以上述べたように、先行研究ではハーンの文学理論と文芸批評、個人伝記研究及び日本理解について書かれたものが圧倒的に多い。文学理論と文芸批評研究では、ハーンの東大講義の記録に関する研究が行われており、ハーンが常に使う印象批評つまり主観的な感受性や感情的な反応が重視される文芸批評方法が主に論じられている。個人伝記研究においては、ハーンの人生とその活動、著書が細かく整理され、ハーン研究の基礎資料となっている。ハーンの日本理解については、ハーンが書いた日本印象記は勿論、彼の日本の神道思想や先祖崇拝の思想に対する理解も解明されている。しかし、ハーンと中国とのかかわりに関する課題はまだ研究の余地が残されている。特に、『中国怪談集』における物語がどのように中国から西洋に伝えられたのか、それらの物語の源流は何なのか、ハーンはそれらの物語をどのよう理解したのか、どのように改変したのか、ハーンの中国論説から如何なる中国認識が窺えるのかという疑問があり、それらの問題の分析や考察は為されていない部分が多くある。この現状の下で、本論文はラフカディオ・ハーンの『中国怪談集』と中国論説に関する研究を試み、ハーンがどのように中国の伝説や民話などと接したのか、どのように受容したのか、そして東洋への理解過程では、中国をどのように認識したか、ハーン文学における東西文化交渉の様相について改めて問いたいと考えている。また、ジャーナリストとして、ハーンは社説で中国に対する考えを述べていると同時に、『中国怪談集』という文学作品で自己の中国理解を託したと思われる。『中国怪談集』と彼の中国論説に照らすことで、ハーンの中国文化の捉え方とその特徴を把握したい。以上の内容は、ハーンがどのような中国像を欧米に伝えたのか、19 世紀に中国文学はいかにして欧米に伝播したのか、そしてハーン文学における東西文化交渉の様相を解明するうえで必然性があると考えられる。

そこで、本研究では、次の三点を考察の目標とした。

一、『中国怪談集』を手掛かりに、ハーンが多種多様な中国素材とどのような経路で接したのかを明らかにすること。

二、ハーンが原典をどのように変容させたのかを把握すること。

三、原典と再話との比較分析を行い、『中国怪談集』とハーンの中国論説から窺えるハーンの中国理解を把握し、ハーンの作品に見る中国文化の変容と 19 世紀後半東西文化の交流の様相を捉えること。

以上のような隠れた事実を解明することによって、ハーン文学における東西文学融合の特徴や、日本を愛してやまなかったハーンにおいても、当時の西洋に普遍的だった東洋蔑視の思想が根強く存在していた事実を改めて指摘できるのではないだろうか。同時に、ハーンと中国原典とが接したルートを考証することで、近代における西洋、日本、中国の交流を考察する上で、当時における東西文化交渉の様相の一側面を呈示することも研究目的の一つだと考えている。

四、各章の概要

本論文では、『中国怪談集』における六篇の物語の源流である中国原典が西洋に伝播した経路を考証し、中国原典とハーンの文学作品との比較検討を通して、ハーン文学における中国原典の受容と変容

を明らかにし、そして『中国怪談集』とハーンの中国論説を結び付けて分析しながら、ハーンの中国認識を考察した。本論は序論、本論の十章と結論から成り立っており、その概要は以下のとおりである。以下、『中国怪談集』の構成と本論文の構成について説明し、本論文の結論を示す。

『中国怪談集』は「大鐘の霊」「孟沂の話」「織女の伝説」「顔真卿の帰還」「茶の木縁起」および「瓷神の伝説」という収録順で六篇の再話作品からなる怪談作品集である。本論文は、まず第一章と第二章で伝播経路と原典版本がいまだ不明な状態の「大鐘の霊」と「織女の伝説」を考察し、その内容を更に深める基礎を築いたと考える。第二章「織女の伝説」の原典調査に続き、第三章では当該物語の内容を中国儒教の「孝」の思想や道教の承負思想と関連付けて分析した。第四章では「瓷神譚」を中国儒教の「忠」の思想という視点で考察し、この二章ではハーンの儒教・道教思想に対する理解について考察した。第六章では「孟沂の話」について論じ、ハーンの人類共通の感情に対する重視を分析した。第七章では「茶の木縁起」を中心にハーンの仏教認識を解明した。第八章は「顔真卿の帰還」を中心に、中国人の死生観に対するハーンの理解を分析した。以上各章における各作品分析は、第九章では日本時代の『怪談』を取り上げ、『中国怪談集』との比較検討を通して、ハーンによる日中双方の“怪談”についてその共通点と相違点を改めて詳細に分析し、両者に描かれた怪奇性と妖気趣味、動植物伝説への関心等の要素を摘出した。第十章ではハーンの中国論説に対する考察と緊密に関連し、ハーンが中国人の死生観と霊魂観に対して如何なる認識を抱いていたかが窺える。

具体的に、序論では、研究背景を概括し、先行研究をまとめた上で、研究する余地が残されているハーンと中国に関する課題を本論の問題として設定し、本論の研究目的と各章の構成を示している。

第一章では、ハーンと中国との出合いを概観することで、中国へのまなざしを検討している。考察により、ハーンの目線が早くもヨーロッパ時代から中国へ向けられ、アメリカ時代も絶えずに中国の情報を収集し続けたことが分かった。富山大学ヘルン文庫におけるにおける中国関連の書物を確認すると、ハーンが哲学、思想、文学、歴史、宗教といった幅広い分野で中国に対する関心を持っていることも窺える。そして、19 世紀当時のフランスは中国研究において重要な拠点であり、興味津々と中国を理解しようとしたハーンの蔵書の中で中国原典のフランス語翻訳も多く、『中国怪談集』をものした際参考にした素材は多分野にわたることが確認でき、ハーンは豊富な素材を意識的に選択し、利用して『中国怪談集』の六篇の物語を構成したことが分かった。

第二章では、「大鐘の霊」を取り上げる。「大鐘の霊」は娘の可愛が父親を救うため、自分がかまどに身を投げ、犠牲になった話である。ハーンの解題は、「大鐘の霊」の原典が中国清代の『百孝図説』であると明記している。そのため、研究史においても、兪葆真の『百孝図説』から「投爐成金」がクロード・フィリベール・ダブリ・ド・ティエルサン（Claude-Philibert Dabry de Thiersant, 1826-1898）によってフランス語に翻訳され、その *La piété filiale en Chine*（E. Leroux, 1877,『中国の孝道』）に「可愛：父の為の驚くべき犠牲」（以下略称「可愛」）の題で収録されたとされ、ハーンは「可愛」を再話し、『中国怪談集』の第一篇「大鐘の霊」を書いたと言われてきた。だが、フランス語の「可愛」と『百孝図説』の内容は対応せず、実際の典拠はステント（George Carter Stent, 1833-1884）の「大鐘の伝説」であることを本稿で発見し、中国の北京地域で語り継がれた親孝行の娘「可愛」の物語が西洋まで伝えられた経緯も明らかになった。本章において「大鐘の霊」の正確な伝播経路が初めて解明され、先行研究とは異なる調査結果を提示し、文学の世界伝播、東西文化交渉の過程でハーンが重要な役割を担った新たな一側面が明らかになったと考える。また、「大鐘の霊」の題材に目を注げば、父を救うために自己犠牲

も惜しまない主人公可愛の行為には、儒教徳目の「孝」に対するハーンの視線が横たわっている。そして、子女から親に対する孝の描写と同時に、親子間の「愛」も重視される傾向が見られる。

第三章では、「織女の伝説」の伝播経路を考察する。先行研究では、「織女の伝説」が参照した『太上感応篇』原典の版本問題についてまだ定説がない。本章の調査と考証によると、ハーンが参照した『太上感応篇』はフランスの中国学者ジュリアンが民間で流布していたある版本に基づき、フランス語に翻訳した。この版本は注釈や関連するエピソードが豊富で文体も分かりやすかったため、民間に広く伝播していたものと推測される。西洋の中国学者や宣教師たちはまさにこの特徴に魅了され、この版本を入手し、フランスに持ち帰った。しかし、わずか数冊か一、二冊しかヨーロッパに持ち帰られなかったので、非常に珍しく、大切にされた。スイスの中国学者フランソワ・トゥレッティーニ（François Turrettini, 1845-1908）は、この平明な官話の版本を重視し、ジュリアンという優れた案内役も得た良い中国語教材だと判断して、中国語教育のためにこの民間で流布していた版本の『太上感応篇』を再録、再版した。このように、本章では、ラフカディオ・ハーンが「織女の伝説」を書き上げる際に素材としたジュリアン翻訳版『太上感応篇』の原典の変遷を遡ってみた。

第四章では、再話物語「織女の伝説」の原典との異同の分析を通して、中国伝統思想、特に「孝道」に対するハーンの理解の一端を解明することと、あわせてハーンが構築しようとした中国像について考察する。

アメリカ時代のハーンは記者兼作家として活躍し、東洋の思想研究をはじめ、古典文学や口承伝説にまでも目を通していた。「織女の伝説」の創作にあたって、ハーンは中国古典文学とフランス語訳を底本としたが、特に孝の概念に注目したことが窺える。中国の孝の内容と作法に関してよく理解していたことが明らかであり、織女と董永の伝説を西洋に伝える過程で、ハーンは東洋の孝の思想も伝えていた。その一方で、道教の承負思想についてはあまり知らなかったか、関心を持たなかった可能性がありながら、意識的に無視した可能性も高いと思われる。道教の承負思想に関連する筋の省略により、ハーンは理想的な純粋無垢の中国像を構築し、善を追求する世界への憧憬を表した。

第五章では「瓷神譚」を分析する。景徳鎮の陶磁はヨーロッパでもてはやされたが、それと同時に民間伝承「風火仙」童賓の物語もフランソワ・グザヴィエ・ダントルコール（Père François Xavier d’ Entrecolles, 1662-1741）を通じて欧米に伝わり、ハーンの怪談作品「瓷神譚」に結実した。このように、ハーンを通して東西文化交渉の様相がより実ある形で伝えられたのである。ハーンは熱心に中国由来の物語を収集し、自身の中国理解に沿って、再話文学として新たに書き上げたことで、アメリカ時代すでに着実に根付いていたハーンの中国に対する関心の様子とその深さがここからもうかがえる。

本章では、「瓷神譚」におけるハーンの改変から、ハーン自身の儒教に対する理解と彼自身の芸術観を把握することを試みた。「瓷神」を「忠臣」として描いたことから、ハーンはアメリカ時代からすでに「忠」を認識し、考察していたと見られ、そのような東洋理解を伝えんがために敢えて「忠」に基づいて筋を変更したと考えられる。また、ハーンは職人と窯の神との会話を通して、芸術に対する献身の精神を讃えており、そこにはハーン自身の芸術観も表現されていた。

このように、この作品への「主観的・内在的」な動機は、個人の芸術に対する追求であったが、また一方で「客観的・外形的」には、皇帝の嗜好にその身を献げるという儒教思想における「忠」をも実現する物語をハーンは描いた。このような内外対比と結合の構成により、個人の情熱・追求や使命感などの主観思想があくまでも芸術成就の要因でありかつ中核であることを示しつつ、そこに皇帝に対する

忠という東洋的思想を取り込むことで、西洋世界へ新たな風を吹き込むと共に、文学者としてのハーンはそこに新たな「再話」作品を創出したのではないだろうか。そうした意味で皇帝から賞賛された「忠」の概念はストーリー上の結果的な合致に過ぎなかったとも言えようが、そうした「個人」と「集団」の一致の模索に、西洋社会に受け入れられることのなかったハーンの社会に対する理想の一端が垣間見られると考えている。

第六章では「孟沂の話」を取り上げる。ハーンは「孟沂の話」において、読者に花祭りを紹介しながら、中国独特の文化や物語に登場する出来事を説明し、中国から何千キロも離れている西洋の読者の為に、二つの文化のギャップを埋め、筋をつかみやすくし、異国情緒を感じさせている。また、孟沂は薛涛の美を発見し、愛の情動を感じるという人物設定になり、原話に描かれる性の本能的な表現を愛の営みへと改変した。そして薛涛の性格を変更することで、「俗」から「聖」へ、「女霊」から「女神」となる薛涛像が見られる。この改変から見るハーンの女性観は 19 世紀アメリカ文学の潮流と切り離せない関係を有すると思われる。二人の真摯な愛を持つ心が描かれ、肉体関係より精神的なつながりをより重視するハーンの姿勢を表出しながら、理想的で無私の「夫婦愛」と家庭像も見られる。そこで、この作品の底流にあるもの、作品を形成する文学的な背景は 19 世紀アメリカ文学の潮流が看過できないと考える。このように、アメリカ文学における女性像がハーンの創作に影響を与えたことが垣間見られ、東西文学双方の要素を吸収して作品を創作し、文学者の道へ歩もうとしたハーンの姿が「孟沂の話」から窺える。

第七章は「茶の木縁起」を手掛かりにし、ハーンの仏教に対する理解、ハーン文学における宗教思想の側面に迫る。ハーンは仏教の経典と教義に関心があり、欲望を象徴する女性像を構築しながら達磨の物語を再話した。ハーンが東洋を理解する過程では、東洋の宗教も重要な手がかりとして重視された。その中で仏教にも早い時期から注目していた。単なる異国情緒の追求ではなく、その根底にある教義や思想にも触れるべく仏教の経典を読んだ。しかし、色欲の概念は単なる仏教に限定されるのではなく、カトリックの考えも導入され、話に融合された。

ハーンは欲望を抑止する精神の追求を論じ、煩悩の象徴としての女性、欲望を克服する僧侶の描写を介して、彼自身の仏教に対する認識の一端を示している。つまり人間は「苦」から逃れるために欲望を抑圧する必要性があり、その過程で自己抑制が決定的な要素で、信仰が与える力により理想的な境地に達することができる。

第八章は「顔真卿の帰還」に注目し、この物語について、中国語からフランス語、英語への変遷を辿る。材源との比較を通じて、ハーンの膨らませた部分が、忠臣の犠牲の悲劇、忠誠心に執する者の偉大さを表現し、顔真卿を儒教思想のもとで中国士大夫の忠の精神という内面を体現する存在にしていることが明らかになった。ハーンはこの改変にあたって、儒教倫理に支えられた忠の思想を中核とし、虎の発想を書き加えた。本章では虎のイメージを視座として考察を行い、勇猛、忠烈の忠臣顔真卿は虎の表象に深く関与している。これには『聊斎志異』の「画壁」の受容もあると思われる。この改変を通して、怪談の要素を備えながら、天の主という概念も、中国人の死生観も伝えられ、宗教的な色彩も加えられた。このように、ハーンにより、中国の歴史上の逸話が、西洋の読者にとっていっそう関心をかきたてられやすくなるものとなり、より広く伝播したと言えよう。

第九章では『中国怪談集』と『怪談』との比較を通して、両者の共通点と相違点を明らかにする。異国への理解を宗教と結びつけるハーンの傾向は、アメリカ時代でも日本時代でも終始一貫しており、

文学の枠を超えて日中思想や宗教を研究しようとするハーンの姿勢は、両怪談集の執筆にも見られる。そして、ハーンの「再話」の深層には、人間が互いに尊重し、信頼し合う精神が一貫して強く流れていたのである。

第十章ではハーンが執筆した一連の中国論説はあまり注目されていない現状の下で、一度も中国に行ったことがない作家として、なぜ中国に注目するのか、どのような立場で中国を見るのか、ハーン文学における中国や中国人はどのようなイメージであるのかといった問題を考察する。さらに、中国人の宗教信仰を中心に従来の研究史とやや異なった視点からハーンの人物像を再検討する。

ハーンの中国論説を分析してみれば、ハーンの文章も当時の世論と同じように、進化論のもとで中国人を進化が遅れている人種と見なし、中国人の経済的な脅威を強調していた。そこからは、ハーンの西洋中心的な思考様式を改めて指摘することができそうだ。西洋を離れ、東洋に近づこうとしたラフカディオ・ハーンは結局、アメリカ時代に西洋中心の価値観から脱出することができず、ハーン像を検討する際には、作家ハーンが社会進化論の時代に生きたという事実を見過ごすことはできないのであり、再検討する必要性があると考えられる。

しかしながら、同時代の作家は中国人に対し「異教徒」というレッテルを用い、中国人の性格に対する想像に基づいて頻繁に中国人を攻撃し、西洋世界は宣教師の派遣によって中国人の宗教信仰も支配しようとしていたのに対し、ハーンは中国人の信仰をより正しい方向から紹介しようとする姿勢を示し、それを尊重すべきだと主張した。この点においてハーンの独自性が見られると言えよう。そして、それらの論説から、小説家としてだけでなく、ハーンのもう一つの顔――東洋社会の観察者としての姿もうかがえる。

最後に、結論において各章の内容を概括した上で、本論文が究明したものをまとめて論文全体を締めくくる。

五、ハーンの作品と収録状況

本節では、『ラフカディオ・ハーン――作品と参考文献――』（京都外国語大学付属図書館、1977）および『ラフカディオ・ハーン――その人と作品』（恒文社、1990）を参照しながら、ハーンの作品の書誌情報と収録状況について以下のように整理する。

（一）、アメリカ時代の作品

1878 年 6 月、ハーンはアイテム社に入社し、1881 年タイムズ社とデモクラット社が合併し、タイムズ・デモクラット社となりアメリカ南部第一の大新聞となった。そのとき、ハーンは迎えられてその新聞社の文芸部長となった。1887 年退社するまでの時期に、ハーンはジャーナリストとして新聞記事を数多く執筆した。また、1882 年に、ハーンはゴーティエの六篇の短編小説を英訳し、翻訳集 *One of Cleopatra's Nights and other Factastic Romances*（Richard Worthington, 1882,『クレオパトラの一夜とその他幻想物語集』）を自費出版した。1884 年にインドのパンチャタントラ、ユダヤのタルムードやフィンランドのカレワラなどを再話した *Stray Leaves from Strange Literature* (James R. Osgood and Company, 1884,『飛花落葉集』)を出版した。そして、ハーンがニューオーリンズに住んでいたころク

レオール文化に興味を持ち、1885 年にクレオールの諺辞典である *Gombo Zhèbes* (Will H. Coleman, 1885,『ゴンボ・ゼーブ』)と、クレオール料理のレシピ集 *La Cuisine Creole: A Collection of Culinary Recipes* (F. F. Hansell and Brothers, 1885, 『クレオール料理』) を出版した。1887 年に中国古典文学、民間伝説や経典などから取材し、*Some Chinese Ghosts* (Roberts Brothers, 1887,『中国怪談集』)を書き上げた。1887 年 5 月にタイムズ・デモクラット社を退社し、7 月にマルティニーク島に出かけた。

> 1887 年 7 月から 9 月までと、同年 10 月から 1889 年 5 月までの 2 回にわたり西印度を訪れ、マルティニーク島のサン・ピエールに滞在したがハーンはここで 1848 年の奴隷叛乱の際の一挿話を聞いた。[12]

ハーンはこの挿話をもとに小説 *Youma；the story of a West-Indian slave* (Harper& Brothers, 1890,『ユーマ』)を創作した。仏領西インド諸島に滞在中、ハーンはまた小説 *Chita：a memory of Last Island* (Harper& Brothers, 1889,『チータ』)を執筆し、そして 1890 年に滞在生活の記録として *Two Years in the French West Indies* (Harper& Brothers,1890,『仏領西インドでの二年間』)を出版した。以上はハーンが日本に到着する以前の著作であり、彼は新聞記事と論説、翻訳、文学作品、辞典など多分野にわたって創作活動を行った。

アメリカ時代の作品の書誌情報を『ラフカディオ・ハーン――作品と参考文献――』を参照し以下のように整理する。

・*Stray Leaves from Strange Literature - Stories Reconstructed from the Anvari-Soheïli, Baitál, Pachísí, Mahabharata, Pantchatantra, Gulistan, Talmud, Kalewala, etc.* (James R. Osgood and Company, 1884,『飛花落葉集』)
・*"Gombo Zhèbes"； Little Dictionary of Creole Proverbs, selected from six Creole dialects. Translated into French and into English, with notes, complete index to subjects and some brief remarks upon the Creole idioms of Louisiana* (Will H. Coleman, 1885,『ゴンボ・ゼーブ』)
・*La Cuisine Creole: A Collection of Culinary Recipes from leading chefs and noted Creole housewives, who have made New Orleans famous for its cuisine* (F. F. Hansell and Bro., 1885, 『クレオール料理』)
・*Some Chinese Ghosts* (Roberts Brothers, 1887,『中国怪談集』)
・*Chita；a memory of Last Island* (Harper& Brothers, 1889,『チータ』)
・*Two Years in the French West Indies* (Harper& Brothers,1890,『仏領西インドでの二年間』)
・*Youma；the story of a West-Indian slave* (Harper& Brothers, 1890,『ユーマ』) [13]

（二）、日本時代の作品

1890 年、ハーンはハーパー社の特派記者として取材のために日本に到着した。その後、ハーンは島根県尋常中学校及び師範学校の英語教師と熊本の第五高等中学校で教鞭をとった。1891 年 11 月から

[12] 『ラフカディオ・ハーン――作品と参考文献――』、京都外国語大学附属図書館、1977 年、p.xvii。
[13] 同上、1-2 頁。

1894 年 11 月まで、ハーンは熊本で教え、その時期に熊本や九州各地を訪れ、九州での見聞に基づき *Out of the East* (Houghton, Mifflin and Company, 1895,『東の国より』) を執筆した。1894 年、ハーンは神戸クロニクル社に入社し、新聞記事や論説を書き始めた。これらの新聞記事や論説は真貝義五郎により編集・翻訳され、『ラフカディオハーンの神戸クロニクル論説集　バレット文庫版』（恒文社、1994 年）として刊行された。同年、ハーンの日本時代の第一作 *Glimpses of Unfamiliar Japan*（Houghton, Mifflin and Company, 1894,『知られぬ日本の面影』）が出版された。1896 年ハーンは東京に赴任し、帝国大学英文学科の講師になり、講義で文学論や詩論について口頭講義を行った。これらの文学論と詩論は学生や友人によって講義録としてまとめられ、アメリカで出版された。その経緯については以下の通りである。

> ハーンが東京帝大で一八九六年（明治三十九年）から一九〇三年まで行なった主要な英文学講義（四十四編）を編纂し、一九一五年にアメリカから出版されたものである。その経緯は、当時ハーンの学生であった大谷正信、田部隆次、内ヶ崎作三郎、小日向定次郎、落合貞三郎、石川林四郎らの講義の克明な筆記ノートを基に――ハーンは学生が充分書き取れるほどゆっくり、澄んだ美しい英語で講義をしたと言われている――まずハーン文学の共鳴者であり友人であるミッチェル・マクドナルドという人物が横浜のホテルの一室でタイプさせ、原稿を作らせたことに始まる。そしてマクドナルドが帰米した折、たまたまコロンビア大学のジョン・アースキン教授にその原稿を示す機会があった。これがいたく彼を感動させ、ハーンの講義録出版の直接のきっかけとなったという。そして一九一五年にアースキンみずから編纂した『文学の解釈』二巻が、ニューヨークのドッド・ミード社から刊行されることになった。するとこれが予想外に反響を呼んだので、同じ編者によってさらに二冊のハーン講義録が追加されることになったのである――一九一六年『詩の鑑賞』、一九一七年『人生と文学』がそれである。[14]

1898 年 *Exotics and Retrospectives*（Little Brown and Company,1898,『異国風物と回想』）が出版され、当該書は「リットル・ブラウン社からひきつづき出版した 4 冊の本の第一冊である」[15]。続いてリットル・ブラウン社は 1899 年に *In Ghostly Japan*（Little Brown and Company,1899,『霊の日本』）、1900 年に *Shadowings*（Little Brown and Company,1900）『影』、1901 年 *A Japanese Miscellany*（Little Brown and Company,1901,『日本雑録』）を次々と出版した。1902 年に、ハーンは日本の昔話を翻案して創作した *Kotto : Being Japanese Curios, with Sundry Cobwebs*（The Macmillan Company, 1902, 『骨董』）を出版した。当該書で「幽霊滝」「茶碗の中」や「忠五郎の話」などの有名な再話作品が収録されている。1904 年 4 月 *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*（Houghton, Mifflin and Company, 1904,『怪談―不思議なことの物語と研究―』）が出版されたわずか 5 か月後の 9 月に、ハーンは心臓の病で亡くなった。その後、ハーンの遺作 *Japan: An Attempt at Interpretation* (The Macmillan Company, 1904,『日本一つの解明』)および *The Romance of the Milky Way and other studies and stories*（Houghton, Mifflin and

[14] 池田雅之「ハーンの英文学講義録について」（巻末解説）、『ラフカディオ・ハーン著作集』第六巻、恒文社、1980 年、488-489 頁。
[15] 同注 12、p.xxvii.

Company, 1905, 『天の河綺譚』）が出版された。ハーンの日本時代の作品を年代順で以下に整理する。

・*Glimpses of Unfamiliar Japan*. Houghton, Mifflin and Company, 1894.（『知られぬ日本の面影』）
・*Out of the East.* Houghton, Mifflin and Company, 1895.（『東の国より』）
・*Kokoro : Hints and Echoes of Japanese Lnner Life*. Houghton, Mifflin and Company, 1896. （『心』）
・*Gleanings in Buddha-Fields; Studies of Hand and Soul in the Far East*. Houghton, Mifflin and Company, 1897. （『仏陀の国の落穂』）
・*Exotics and Retrospectives*. Little Brown and Company, 1898.（『異国風物と回想』）
・*In Ghostly Japan*. Little Brown and Company, 1899.（『霊の日本』）
・*Shadowings*. Little Brown and Company, 1900.（『影』）
・*A Japanese Miscellany*. Little Brown and Company, 1901.（『日本雑録』）
・*Kotto : Being Japanese Curios, with Sundry Cobwebs*. The Macmillan Company, 1902.（『骨董』）
・*Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*. Houghton, Mifflin and Company, 1904.（『怪談――不思議なことの物語と研究――』）
・*Japan: An Attempt at Interpretation*. The Macmillan Company, 1904.（『日本　一つの解明』）
・*The Romance of the Milky Way and other studies and stories*. Houghton, Mifflin and Company, 1905.（『天の河綺譚』）

また、他者が編集した作品集は以下のように挙げられる。

・*Interpretation of Literature*. Dodd, Mead and Company, 1915,（『文学の解釈』）
・*Appreciations of Poetry*. Dodd, Mead and Company, 1916,（『詩の鑑賞』）
・*Life and Literature*. Dodd, Mead and Company, 1917,（『人生と文学』）
・真貝義五郎編訳『ラフカディオハーンの神戸クロニクル論説集　バレット文庫版』（恒文社、1994 年）

上記のように、ハーンの日本時代の作品は文学作品や新聞記事と論説以外に、詩論、詩人論と文学論などもある。

（三）、収録状況

以上のハーンの作品は、アメリカでは全集として *The Writings of Lafcadio Hearn*(In 16 Volumes, Houghton Mifflin Company, 1922)に収録され、日本では以下のように刊行されている。

・『小泉八雲文集』（北星堂、1920-1923）全 9 編
収録内容：ハーンの文学論、日本時代の文学作品（『心』『怪談』『虫の文学』『海の文学』『鳴巡り』『日本印象記』）、日本時代の日記と書簡

未収録内容：アメリカ時代の文学作品、アメリカ時代の新聞記事と論説、アメリカ時代の書簡、日本時代の新聞記事と論説、日本時代の文学作品の一部分、詩論

・『小泉八雲全集』（第一書房、1926-1928）全 17 巻、別巻一巻
収録内容：アメリカ時代の文学作品、日本時代の文学作品、書簡集、文学論、詩論、日本時代の新聞記事と論説の抜粋
未収録内容：アメリカ時代の新聞記事と論説、日本時代の新聞記事と論説の一部分

・『小泉八雲全集 学生版』（第一書房、1930）全 17 巻、別巻一巻
上記『小泉八雲全集』の普及版である。

・『小泉八雲全集 家庭版』（第一書房、1936）全 11 巻、別巻一巻。
上記『小泉八雲全集』の縮小版である。

・『小泉八雲作品集：全訳』（恒文社、1964-1967）全 12 巻
収録内容：アメリカ時代の文学作品、日本時代の文学作品、親族の思い出
未収録内容：アメリカ時代の新聞記事と論説、日本時代の新聞記事と論説、書簡集、文学論、詩論

・『ラフカディオ・ハーン著作集』（恒文社、1980-1988） 全 15 巻
収録内容：アメリカ時代の文学作品（『中国怪談集』を除く）、アメリカ時代の新聞記事と論説、日本時代の新聞記事と論説の抜粋、文学論、詩論、書簡集
未収録内容：『中国怪談集』、日本時代の再話作品、日本時代の新聞記事と論説の一部分

本論文では、『中国怪談集』、アメリカ時代の新聞記事と論説および日本時代の新聞記事と論説、『怪談』を中心に論じている。『中国怪談集』は 1887 年に出版した *Some Chinese Ghosts*（Robert Brothers,1887）を底本とし、アメリカ時代の新聞記事と論説及び日本時代の新聞記事と論説は、『ラフカディオ・ハーン著作集』）を底本とする。『怪談』は『小泉八雲全集』を底本とする。

第一章　ラフカディオ・ハーンと中国の出合い
――ヨーロッパ時代とアメリカ時代を中心に

はじめに

ギリシャ[16]に生まれたラフカディオ・ハーンは、アイルランドに育ち、幼いころはフランスで学び、そして 19 歳のときにヨーロッパからアメリカに渡った。20 年に及ぶアメリカ生活でさまざまな職業を体験したあと、1890 年に日本に到着し、その人生最後の 14 年間をその地で過ごした。さまざまな国を渡り歩き、かつ西洋と東方にまたがったハーンの人生は、その執筆活動や文学創作に大きな影響をもたらしたと考えられる。なお、現在の研究においては、ハーンの居住地に応じて、54 年にわたるその生涯はつぎのように、およそ三つの時代に分けられている。

一、　1850 年～1869 年　　ヨーロッパ時代　　19 年間
二、　1869 年～1890 年　　アメリカ時代　　21 年間
三、　1890 年～1904 年　　日本時代　　14 年間

上記のように、三つの時代はほぼ似かよった比重を持つことから、ラフカディオ・ハーンの人生はつねに「漂泊の人生」[17]と形容され、かつ「西洋人として東洋と西洋を隔てる溝を埋める」[18]人物として、日本では高く評価されている。それぞれの国における独特な体験にもとづき、数多くの異国情緒に溢れる作品を書きのこしたハーンは、中国に滞在したことこそないが、中国古来の伝説の怪異美に魅せられて、東洋に対する夢と憧れを描いたエキゾチックな作品集『中国怪談集』をものしたほか、中国をテーマに少なからず論説も執筆していた。このようなハーンについて、朱光潜氏はかつてつぎのように述べている。

> 希腊人的鋭敏的審美力，拉丁人的強烈的感觀欲，愛尔蘭人的詼詭的癖性，東方民族的迷離夢幻的直覚，四者熔铸於一爐，其结果乃有小泉八雲的天才和魔力。[19]

（ギリシャ人の鋭敏な審美力、ラテン人の情熱あふれる感性、アイルランド人のユーモアかつ狡猾な性癖、東洋民族のミステリックな直感力、これらが一つに溶け合わさり、小泉八雲の天才と魔力をつくりあげたのである。）

ハーンの人物像を鋭く見抜いた評価だといえようが、その天才と魔力は怪談文学の創作にぞんぶんに発揮されている。中国の古典籍や民間伝説などから取材し、ハーンは手を加えると、原話とまったく異なる斬新な物語へと変貌した。では、その異文化を理解しようとする源は何なのか、中国への第一印

---

16 生まれた当時は英領イオニア群島に属していたレフカダであった。
17 同注 3、23 頁。
18 同上、3 頁。
19 朱光潜「小泉八雲」、『朱光潜全集 第六卷 我与文学与其他 談文学』、中華書局、2012 年、122 頁。

象はどのようなものだったのか、その出合いはハーンの創作活動にどのような影響を与えたのか、ハーンの蔵書から何が窺えるのか。本章は以上の問題を探究することを目標として、ハーンと中国の邂逅の過程及び当時の時代背景を見てみよう。

一、漂泊の人生――異文化探訪の精神

1850 年 6 月 27 日、ラフカディオ・ハーンはギリシャで生まれた。その時代に、産業革命により科学の進歩は交通上の便利をもたらした。世界各地への移動は以前より容易になり、異文化への探訪旅行が可能になった。また、当時「アメリカでは世界一周の旅が話題になり、紀行作家は世界の各地から見聞録をレポートし、大衆は未知の国々の異国情緒を熱狂的に歓迎した。」[20]このような時代精神の影響を受け、ハーンも世界へ旅をし、異文化探訪の精神を創り上げた。

ハーンの漂泊の人生は、母親との生別と両親の離婚からであると言えよう。1850 年、ハーンが生まれた直後、父親は西インドへ赴任した。ハーンは二歳のとき、母ローゼと共にダブリンにある父親の実家に移った。父親の単身赴任による長期不在のため、数えるほどしか会った記憶がない。ハーンは三歳の時、西インドから帰ってきた軍医の父とようやく初めて対面した[21]。また母親とも、「ダブリンに移り住んで以来、天候、言語、習慣、宗教などの違いが多いため新しい環境に適応できず、大変な精神的負担が浮かび上がってきた。さらには一時期精神錯乱になった。ハーンが四歳になるかならないかのときに、母は従兄弟の助けによりイオニア諸島に帰ってしまったため、それきり生別になってしまう」[22]という。

1856 年、ハーンが六歳の年、父母が正式に離婚した。父は離婚した一ヶ月後再婚し、インドへ赴任した。ハーンは両親に置いて行かれたことで、大叔母により養育されることになった。子供の頃から両親の愛に飢えていたハーンは、厳しい大叔母のところで母性愛ももらえることがなく、さらに不幸なことに、ハーンが 17 歳の年、大叔母の破産によってハーンは学校の中退を余儀なくされた。その後、生計を立てるため移民船に乗りアメリカに渡ったのである。その後、ニューヨークからシンシナティへ、シンシナティからニューオーリンズに行き、また西インド諸島及び東洋に到着した。ハーンはまさに変化が富んだ漂泊の人生を生きていた。

また、父母に関する記憶について、すでに日本に辿り着いたハーンは妻の小泉節子に、このように母を形容したことがある。「母親の顔を覚えている。彼女は背が小さくて、髪も目の色も黒く、日本の女性に似通っている。」[23]という。ギリシャ出身、黒い髪と瞳の母は日本人と似ていると述べたハーンは、母親を東洋的と把握することにより、母親像と東洋の女性像を重ね合わせており、東洋に対する親しみが湧いてきたのだろう。ハーンはアメリカ時代に絶えず中国の物と情報を探した姿も、1890 年ハーンは東洋の土地に向かった姿も、母親を東洋的と把握するハーンは、自身の記憶にわずかに残る母親

---

[20] 高瀬彰典「小泉八雲の異文化理解」、『島根大学教育学部紀要（人文・社会科学）』第 41 巻、2007 年 12 月、87-103 頁。

[21] ジョゼフ・ド・スメ著、西村六郎訳『ラフカディオ・ハーン　その人と作品』、恒文社、1990 年、14 頁、小泉八雲の年譜を参照。

[22] 同注 3、24 頁。

[23] Elizabeth Bisland. *The Life and Letters of Lafcadio Hearn.* Houghton Mifflin and company .1906. p6. 原文は以下の通りである。“I remember my Mama's face. She was of a little stature, with black hair and black eyes, like a Japanese woman.”

のイメージに触れようとしたのではないだろうか。

父親はハーンが生まれて間もなく西インドへ行った。1856 年離婚した後再びインドへ赴任した。これは偶然なことではないと思われ、ハーンはアメリカで活動した 16 年後、1887 年西インド諸島に取材に赴き、そこに二年間ほど滞在した。同地の風土人情を体験し、考察し、記録した。それも父親の足跡を追おうとした行為であると認識することができるのではないか。ハーンの異文化探訪の精神は、一生をかけて両親から受けた心の傷を癒すために、引き続き西インド及び東洋で、父親のインド生活や、ぼやけている母親の東洋風の姿に近づこうとしたと考えてもよいのではないだろうか。その異文化理解も、少しでも深く父母を理解しようとする道であったと推測される。

上述したように、19 歳まで、ハーンはヨーロッパ大陸で生活を送っていたが、すでに世界に目を向け、異文化探訪の精神を育んだ。家庭においても国においてもアウトサイダーであったハーンは父母に近づくために異文化理解を試みた。また西インド諸島から東洋へ、場所を変えて文学の新しい可能性を探し、自己実現の新局面を打ち出そうとするハーンの異文化探訪の精神は終生途絶えることはなかった。

二、ヨーロッパ時代における中国との出合い

では、ハーンはヨーロッパ時代に中国の第一印象をどこから獲得したのかを見てみよう。

1894 年 8 月 21 日チェンバレン宛の書簡でもヨーロッパ在住時の思い出に触れており、初めての中国と出合いが記された。

> 退職の印度士官を大勢見ることが出来ました――そしてそのある者共は私に奇妙な話を聞かせてくれました。（中略）カーナーボンで私は始めて極東のことを知つたのでした。一年私は乳母と二人つきり、航海者の田舎別邸で暮らしました――その男は中国への航海を遣ついていました。で、帰つて来る度毎に支那からいろんな珍らしい品物を――磁器、奇怪な彫刻、神仏を――持つて帰りました。そんな品物が殆ど天井に届くほど大きな戸棚に積んでありました。私はそれをおそろしい念をして見上げて、夜はその夢を見るのでした。[24]

書簡の中で言及したカーナーボン（Caernarfon）は英国ウェールズ北西部の港湾都市である。1850 年代、カーナーボンの商人は中国との航海貿易で中国の磁器、彫刻と神仏を持ち帰った。カーナーボン貿易者のリストでは、1850 年代中国の磁器やガラスなどの経営者は九人ほどいた[25]。ハーンはカーナーボンで定住したことを記していないが、同地での乳母との生活は、1851 年アイルランドに帰ってから 12 歳でフランスの学校に行く前のことであり、おそらく 1854 年ハーンが 4 歳の頃母親がギリシャに戻った後のことであると推定される。ハーンは幼い頃にすでに中国と邂逅していた。

---

[24]『ラフカディオ・ハーン著作集』、第十五巻、恒文社、1988 年、342 頁。

[25] Sarah Eade, *Foundries Amidst the Slate Industry of N. W. Wales*. Palas Print, 2015, p35.
貿易者のリストは以下の通りである。「John Davies - Castle Square；Owen Griffith - Castle Ditch；William Jones - Chapel Street；Margaret Owens - Pool Street；Thomas Owens - Pool Street；Robert Williams - Pool Street；Mary Griffith - Castle Ditch；Thomas Owen - Pool Street；Robert Williams - Pool Street」

これはハーンの中国への第一印象であり、中国から戻った航海者のところから、「磁器、奇怪な彫刻、神仏」など、様々な珍しい中国の物を初めて見た。その「奇怪な彫刻、神仏」に「おそろしい念」を生じたハーンは、六歳の時に異界、霊界とも出会った。ハーンの幼年期に関する思い出の文章“My Guardian Angel”（「私の守護天使」）によると、ハーンは自分には霊的体験があったと信じていた。

> What I am going to relate must have happened when I was nearly six years old- at which time I knew a great deal about ghosts.[26]
> （私がこれから話すことは、私が 6 歳になる頃に起こったことだったに違いない。その頃、私は幽霊について多くのことを知るようになった。）

このような異世界の経験がハーンの文学趣味に影響を及ぼした。また、大叔母のところで厳しい宗教的鍛錬だけではなく、夜になると、ハーンは「子ども部屋」と呼ばれる部屋に入れられ、鍵もかけられた。

> Before going to sleep I would always cover up my head to prevent them from looking at me; and I used to scream when I felt them pulling at the bedclothes.[27]
> （寝る前には、いつも頭を覆って、彼らが私を見ないようにしていた。そして、彼らが寝具を引っ張っているのを感じると、私は叫んでいた。）

当時のハーンは毎夜耐えられないほどの恐怖を味わっていたのである。このように、異界、霊界などの別の世界があると信じる者として、ハーンは神仏にも「おそろしい」念を持ち、夜の暗黒の恐怖や闇の世界の思考は、ハーンの神々の世界への直感的洞察力を開眼させた。以上のような霊的体験や夜の恐怖などは、ハーンの異世界への想像力を喚起した。はかり知ることのできない死者の世界への信仰に親近感を覚え、キリスト教や仏教などの神の信仰への興味を抱かせるに至った。その後、アメリカ時代のハーンは、まず書物を通して中国の宗教に着目し、『詩経』や“Chinese Belief in God”（1886 年 12 月 26 日「タイムズ・デモクラット」紙初載、「中国人の神信仰」という題で『ラフカディオ・ハーン著作集』第五巻収録）で中国の宗教の輪廻転生を探究しはじめた。ここからハーンの中国理解がさらに広がっていたと考えられる。

以上取り上げた内容から見れば、幼い頃の体験により、極東への好奇心も異界や宗教への探求心も紙面から浮かび上がってくる。そして、当時欧米は「東洋的の[ママ]神秘的思想に多大の興味を寄せ、東洋諸邦の地理人情の異色あるものを材料とした文学を愛好した」[28]という時代背景もあり、ヨーロッパ時代における中国との邂逅のおかげで、ハーンの東洋への関心が惹起されたと考えられる。

1869 年、十九歳の春、ハーンはロンドンからニューヨーク行きの移民船に乗りアメリカへ渡った。その後、青年時代からおよそ二十年間、ハーンはアメリカのシンシナティ、ニューオーリンズ、マルティニーク、バンクーバー各地を転々とし、どん底の生活を体験し、種々の職業に従事した。この 1869 年から 1890 年までアメリカに滞在した二十一年の間に、ハーンは論説「中国人の神信仰」（1886

---

[26] Lafcadio Hearn, “My Guardian Angel”, *The Writing of Lafcadio Hearn*, vol.13, 1988, p.15.
[27] Ibid., pp. 15-16.
[28] 金子健二『東洋文化西漸史』、冨山房、1943 年、199 頁。

年 12 月 26 日）と「中国の将来」（1887 年 4 月 3 日）を発表し、かつ『中国怪談集』（Roberts brothers, 1887）をも出版した。幼少のヨーロッパ時代に比べ、中国に対する認識がさらに深まり、また前述したように、日本よりも中国に関する文章を多く物している。この時期におけるハーンはどのように中国を理解したのだろうか。次章ではハーンと中国人の初めての出会いを紹介してみたい。

三、中国理解に向かう道――音楽から宗教へ

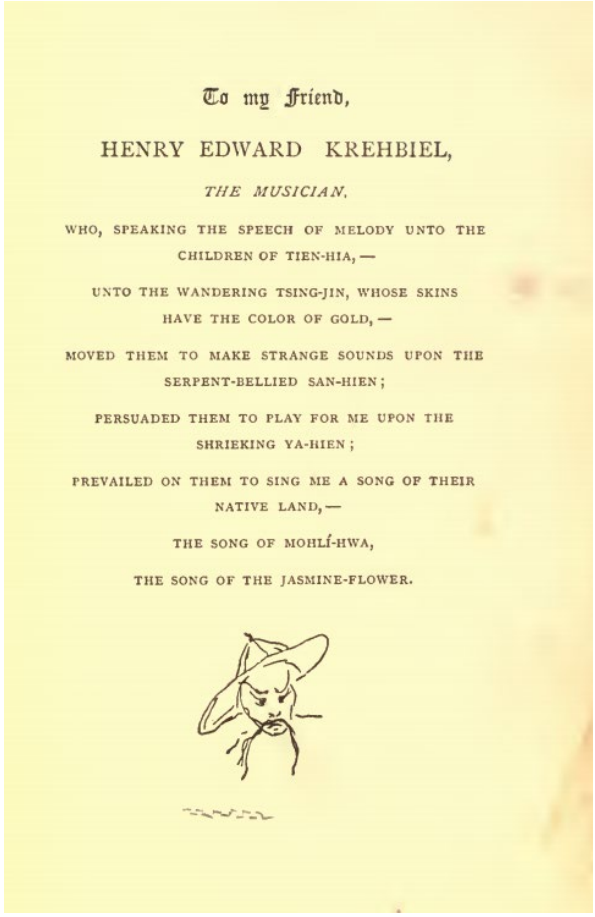
アメリカ時代のハーンはジャーナリストとして、日常生活の出来事だけではなく、世界中に目を向けて素材を収集し記事を書いていた。アメリカに着いた当初のハーンは生計を立てることも難しかった。ニューヨークからシンシナティに行ったのち、幸い、印刷屋を営むヘンリー・ワトキンと出会い、仕事を教わった。ワトキンはハーンにとって父のような存在であり、一生の友達にまでなった。また、シンシナティにいた歳月に、ハーンは仕事の関係でクレービエル（H.E.Krehbiet, 1854-1923）とも親友になった[29]。クレービエルは音楽評論家であり、当時は各国の歌と楽器に関心を寄せていた。そのおかげで、ハーンはクレービエルと一緒にある楽器を売る中国人のところへ出かけ、はじめて中国人と知り合ったのである。シンシナティで記者として働いていた期間は 1874 年から 1877 年ニューオーリンズに行く前までであるから、ハーンの中国人との出会いは 1874 年から 1877 年の間であると推定される。その体験について、ハーンはほぼ十年後の 1887 年に出版した『中国怪談集』の序文において、以下のように記している。[30]

（音楽評論家クレービエルへ）
WHO, SPEAKING THE SPEECH OF MELODY UNTO THE
CHILDREN OF TIEN-HIA, --
UNTO THE WANDERING TSING-JIN, WHOSE SKINS
HAVE THE COLOR OF GOLD, --
MOVED THEM TO MAKE STRANGE SOUNDS UPON THE
SERPENT-BELLIED SAN-HIEN;
PERSUADED THEM TO PLAY FOR ME UPON THE
SHRIEKING YA-HIEN;
PREVAILED ON THEM TO SING ME A SONG OF THEIR
NATIVE LAND, --
THE SONG OF MOHLI-HWA,
THE SONG OF THE JASMINE-FLOWER[31]

天下の子らに
黄金の肌もつ漂泊の清人に

[29] アメリカでの生活は『世界中のラフカディオ・ハーン』を参照。平川祐弘『世界中のラフカディオ・ハーン』、河出書房新社、1994 年、2-4 頁。
[30] 中国人との出会いについては *The Life and Letters of Lafcadio Hearn* に参照。Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn,* Houghton Mifflin and company, 1906, p.27.
[31] Lafcadio Hearn, frontispiece.

楽の調べもて語りつつ
心震えし彼らをして
「三弦」もて世に珍しき
音調を奏でしめ
さらにわがため彼らに乞いて
音色甲高き月琴を弾ぜしめ
彼らに説きて彼らが古里の歌
モーリ・ファの歌
ジャスミンの花の歌を
わがために歌わしめぬ


To my Friend,

HENRY EDWARD KREHBIEL,

THE MUSICIAN,

WHO, SPEAKING THE SPEECH OF MELODY UNTO THE CHILDREN OF TIEN-HIA,—

UNTO THE WANDERING TSING-JIN, WHOSE SKINS HAVE THE COLOR OF GOLD,—

MOVED THEM TO MAKE STRANGE SOUNDS UPON THE SERPENT-BELLIED SAN-HIEN;

PERSUADED THEM TO PLAY FOR ME UPON THE SHRIEKING YA-HIEN;

PREVAILED ON THEM TO SING ME A SONG OF THEIR NATIVE LAND,—

THE SONG OF MOHLÍ-HWA,

THE SONG OF THE JASMINE-FLOWER.

（図 1－1：*Some Chinese Ghosts*, Roberts Brothers, 1887，口絵。「清人」の絵が付いている。）

中国音楽に魅せられ、心震えたハーンは、この序文で当日のことをリアルに描写している。清人は黄金の肌をもち、三人は愉快に話し合っていた。「三弦」を使って世に珍しい音調を演奏してもらったが、優美な音調に満足できなかったハーンはまたクレービエルとその中国人に願い、月琴も弾いてもらった。二人はこの中国人から、中国の民謡の中で特に広く流布し愛唱されている「茉莉花」（ジャスミンの花）を歌い聞かされた。これはハーンの人生で、はじめて中国人と接し、知り合った場面である。

また、この序文においてもうひとつ注意すべき点がある。それは、ハーンができるだけ中国語発音を用いようとすることである。たとえば、天下は「TIEN-HIA」として書き、楽器の「SAN-HIEN」も中国

語音のままで書かれており、「茉莉花」（ジャスミンの花）を「MOHLI-HWA」と中国人の発音を模倣している。このような書き方から、中国に親しみを覚えるハーンの姿がありありと目に浮かぶ。ヨーロッパ時代の中国の磁器や彫刻などの物から一歩進み、興味がある楽器も中国本土の音楽も、さらに中国人と接したハーンは愉しい記憶をさらに進めたと言えよう。

ハーンは、その後も中国人と中国の物に対する興味を示した。1877 年クレービエルへの書簡で、ハーンは中国の「月のような形で黄色い」[32]どらを見たと記述している。さらに 1879 年クレービエルへある中国の料理店をすすめ、中国の料理を「非常に美味しい」[33]とも言及した。1883 年の書簡で、ハーンはまた近代文明に汚染されていない東洋人への興味を表している。「印度水夫や支那の植民のうちにその本国の東洋人を求め、奇妙な欧州の移住者達の特性に有史以前の人を私は求めているのです。」[34]また、1884 年にニューオーリンズで万国博覧会が行われた。ハーンは博覧会で中国の農業の本や農産物を見た。それによって、ハーンは「博覧会における東洋文献」という記事を書き、中国の『農業百科全書』を紹介している。

ニューオーリンズ時代から、ハーンは初めて書簡で中国に関する書籍の読書体験を語り始めた。1884 年 3 月、本を通して東洋と近づこうとするハーンは所蔵書籍について次のように記述している。「文庫には五百巻近くの本があります。――エジプト、アッシリア、インディア、支那、日本、アフリカ等、等の書物です。」[35]クレービエルへの書簡で蔵書資料における中国の本があり、『東方聖書』（*The Sacred Books of the East*, 1823-1900）とローウェルの『極東の魂』（*Soul of the Far East*, 1886）を読んだと明瞭に示した。

後述するが、『東方聖書』には『詩経』の英訳が含まれており、ハーンはこの本から『詩経』の内容と中国人の神信仰について理解し始めたと考えられる。後者『極東の魂』の作者のパーシヴァル・ローウェルはアメリカ出身の日本研究者である。この本は極東民族の没個性及び集団を重んじるところに焦点を当てた本で、東洋人に対する偏見が多いものであったが、西洋の読者には広く受け入れられた。ハーンはこのような東洋を論じる本を大量に手に入れる姿勢がみられ、東洋を理解したい心が窺える。

このように、ヨーロッパ時代の中国との出合いは偶然であったと言えようが、しかしアメリカ時代のハーンは、中国に深い興味をもちはじめ、意を用いて「中国」（中国の音楽、中国の書籍など）をもとめ始めたことがわかる。物から人、視覚から聴覚さらに味覚、書物も大事に扱うというかたちで、ハーンは一歩一歩未知の世界――彼にとって魅力的な中国――へ足を踏み入れたのである。

『ラフカディオ・ハーン著作集』の「『東洋論集』解説」で高木大幹はハーンを次のように評価している。

> ハーンがアメリカで苦学力行している間、彼の眼は早くも、東洋・中近東に向けられていて、その知識の摂取消化はすさまじいものがあった。既に新聞記者となっていたハーンは着眼がよく、

[32] Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, Houghton Mifflin and company, 1906, p.68. 前後の原文は以下の通りである。“Did you ever hear a -real- Chinese gong? One of those great moon-disks.”

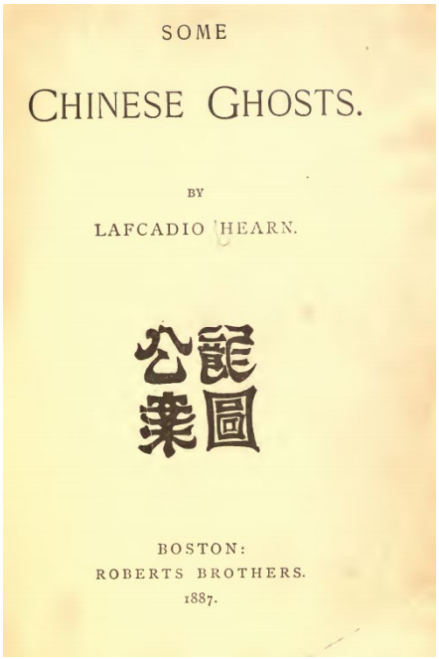
[33] Ibid., p.82. このことについて、原文は以下の通りである。“I must tell you about a Chinese restaurant which I used to patronize. The cooking is perfection.”

[34] Ibid., p.117. 原文は以下の通りである。 “I am seeking the Orient at home, among our Lascar and Chinese colonies, and the Prehistoric in the characteristics of strange European settlers.”

[35] Ibid., p.12. 原文は以下の通りである。“I have now nearly five hundred volumes--Egyptian, Assyrian, Indian, Chinese, Japanese, African, etc., etc. Johnson seems to have become a rich man.”

文藻は豊かで、書きに書いた。（中略）独学による知識の蓄積は益々増大し激流となって奔騰し、その博識多才は人々をして瞠若たらしめた。そのスケールの広大なるは無論のこと、人間の生のきびしさ、はかなさは彼の心眼に狂いなく映じ、歴史の悲歌哀愁のすすりなきに耳を傾けて、皆、生きた材料として綴られていった。[36]

アメリカでジャーナリストとして活躍する間、才能あふれたハーンの目線が早くも中国へ向けられ、『東方聖書』やローウェルの『極東の魂』などを読んだこと、万国博覧会での見物などもきっかけだと考えられ、絶えず中国へまなざしを注ぎ、記事「中国の神信仰」、「中国の将来」で中国を論じるだけではなく、『中国怪談集』をも執筆した。では、次節からハーンが生きた時代背景とハーンの蔵書から、ハーンの中国に対する関心を具体的に見ていきたい。



（図 1－2：*Some Chinese Ghosts*, Roberts Brothers（『中国怪談集』）, 1887, 本扉。ハーンは本の内容と全く関係ない「龍図公案」という漢字の図を通して、異国情緒を表している。）

四、19 世紀欧米における中国文化・文学の伝播とハーンの受容

前述したように、ハーンは実際に中国を訪れたことこそないが、中国文学のフランス語訳や英訳を通して創作素材を収集、選択し、『中国怪談集』を著した。

では、なぜハーンは中国文学のフランス語訳をより多くかつ直接的に利用できたのか、彼が生きた 19 世紀において、中国文化や文学がどのような様相で西洋に伝播また受容されたのか。また、ハーンが『中国怪談集』をものした際参考にできる素材はどの程度あるのか、『中国怪談集』における物語の主題選択は、ハーンの所有する書物に限られたのか、それとも浩瀚な書物から意識的に選択したのかという問題を検討したい。これらの問題を究明するために、まず欧米での「中国趣味」の歴史と 19 世紀における中国文学の翻訳状況を整理する。

[36] 高木大幹「『東洋論集』解説」、『著作集』、第三巻、恒文社、1981 年、168 頁。

13 世紀マルコ・ポーロ（Marco Polo, 1254-1324）はヨーロッパを出発し、アジア各地を旅し、中国に到着したと言われる。ヨーロッパに帰った後、当時の中国をヨーロッパ人に紹介することにより、中国像が一変した。16 世紀の大航海時代に入ると、ヨーロッパの宣教師たちが中国に向かい、布教を始め、同時に中国に対する研究も始まった。「ヨーロッパの中国研究は、スペイン人宣教師フアン・ゴンサーレス＝デ＝メンドーサ（Juan González de Mendoza, 1545-1618）の『シナ大王国記』（1585 年にスペイン語版、1588 年にフランス語版）が出版され、中国の文物と言語がヨーロッパに広く伝えられた時から始まるとされている。」[37]さらに 17 世紀にキリスト教宣教師が中国各地で活躍し、布教の過程で、西洋の文化や科学技術も広め、同時に、中国の文化や文学なども宣教師の活動と翻訳によってヨーロッパで知られるようになり、また陶磁器やお茶なども広まった。このように、当時、ヨーロッパでは中国趣味が盛んであった。

しかし、18 世紀になると、典礼問題により中国におけるキリスト教宣教活動が一時禁止され、中国研究にも影響を及ぼした。19 世紀初頭、フランスにおける中国研究は転機を迎え、中国学という専門が誕生した。「本当の意味でのフランスのシノロジーの誕生は、コレージュ・ド・フランスにシノロジーの講座が創設された一八一四年とされている。」[38]この講座では、中国語および韃靼や満州の言語を教え、中国文学の研究も行われている。その後、「1842 年に開始されたアヘン戦争は、中国においてキリスト教信仰が認められるきっかけとなり、中国の宣教活動における特権的な地位の獲得に向けた列強各国の争いが激化する結果となった。1844 年、各国が清と不平等条約を結ぶ中、フランスは黄埔条約を結ぶ。この条約においてフランスの宣教師の清入国の自由が規定され、中国国内においてカトリック布教が合法的に進められることとなった。」[39]このような背景の下で、19 世紀以降のヨーロッパでは、特にフランスを中心に中国に対する関心が一層高まり、中国研究の深度も深まったことにより、宣教師だけではなく、専門的な中国学者も多く現れた。第二章で調査した『太上感応篇』の原典である民間で流布していた版本もこの時期にフランスに持ち帰られ、大切にされたと思われる。

上述したシノロジーの講座における初代教授は、19 世紀もっとも優れた中国学者の一人のアベル・レミュザ（Abel Rémusat, 1788-1832）である。レミュザは中国語教育の教材を編著し、中国語文法を研究しつつ、法顕の『仏国記』なども翻訳した。レミュザの教え子でもあり、後任者としても有名な中国学者のスタニラス・ジュリアン（Stanislas Julien, 1797-1831）は 1824 年に『孟子』の一部を翻訳し、1835 年に『太上感応篇』、1842 年に『老子道徳経』をフランス語に翻訳した。文学作品の『今古奇観』、『趙氏孤児』、『玉嬌梨』、『西廂記』などの小説や元曲も翻訳し、フランスだけでなく、ヨーロッパにおける中国文化の伝播に大きな役割を果たした。ジュリアンの後任は李白の詩を初めて西洋に翻訳したエルヴェイ・ド・サン＝ドニ（Hervey de Saint-Denys）であり、これらの中国学者の努力により、十九世紀後半から二十世紀前半にかけてフランスのシノロジーは黄金時代であったと言われている。

「進入 18 世紀，中国文化典籍在英国的訳介寥寥無幾，但得益於威廉·瓊斯和翟理斯的翻譯，中国《詩經》等文化典籍開始在英国傳播。進入 19 世紀後，英国的漢學得到了很快的發展，出現了大量優秀的漢學家，大批中国文化典籍被翻譯和出版。」[40]（18 世紀に入り、中国の文化典籍がイギリスにおける翻訳

[37] 坪井善明「フランスにおける中国研究」、『中国―社会と文化』第 7 期、1992 年 6 月。
[38] 同上。
[39] 上杉未央「中国における宣教師の役割　ポール・クローデルの『中国に関する書物』と『龍の徴のもとに』をめぐって」、『レゾナンス』第 8 巻第 8 号、2014 年 1 月。
[40] 季紅琴「我国文化典籍外訳歴史与現状（上）」、『外語学刊』第 177 期、2014 年 2 月。

と紹介はほとんどなかったが、ウィリアム・ジョーンズ[41]やジャイルズ[42]の翻訳のおかげで、『詩経』など中国文化の古典籍がイギリスで広まり始めた。19 世紀に入ると、イギリスにおける中国研究は急速に発展し、多くの優れた中国学者が現れ、多くの中国文化古典籍が翻訳・出版されるようになった。）そのため、19 世紀以降、イギリスにおける中国研究もより盛んに進行してきた。

前述のように、中国文学作品の翻訳の状況を把握するには、まず 19 世紀のイギリスの中国学者ニコラス・ベルフィールド・デニーズ（Nicholas Belfield Dennys, 1839-1900）を挙げなければならない。デニーズは民俗学に造詣が深く、*The Folk-lore of China, and Its Affinities with That of Aryan and Semitic Races*（Trubner, 1876, 『中国民間伝承、ならびにアーリア人及びセム人の伝承との類似関係』）を著した。そして、彼は 1872 年 7 月に「西方世界第一份真正的漢学期刊」[43]（西洋世界における初めての漢学雑誌）と称される *The China Review*（『中国評論』、1872-1901 年）を創刊し、「漢学家在《中国評論》上譯介了 60 余部中国典籍。（中略）在英語世界産生了較大影響，為當時西方世界全方位了解中国国情提供了一个重要窗口。」[44]（中国学者は『中国評論』で 60 部以上の中国の典籍を翻訳した。（中略）英語圏で多大な影響が生じ、当時西洋の世界が中国の国情を総合的に理解する為に重要な窓口を提供した。）上述した中国古典書籍の翻訳はほとんどこの雑誌を通して初めて紹介された。

19 世紀、この雑誌の主な投稿者にイギリス人で中国学者として有名なジェームズ・レッグ（James Legge, 1815-1897）とハーバート・アレン・ジャイルズ（Herbert Allen Giles, 1845-1935 年）があげられる。ジェームズ・レッグは中国の「四書五経」を翻訳し、*The Chinese Classic*（Trübner & Co., 1869, 『中国経典』）では『論語』『大学』『中庸』『孟子』『書経』『詩経』と『春秋左氏伝』を収録し、残りの『礼記』『易経』は *The Sacred Books of China*（Oxford University Press, 1879-1910, 『東方聖典叢書』）に収録された。また、ジャイルズは『聊斎志異』を英訳し、*Strange Stories from a Chinese Studio*（Thomas de la Rue, 1880）という題で出版した。後述するが、『中国怪談集』における物語の源流を調査したところ、以上の二人ともハーンの創作に大きな影響を与え、「織女の伝説」の話の筋は『聊斎志異』を参照した部分もあり、『東方聖典叢書』から中国関連の知識も『中国怪談集』に多く取り入れられた。

また、「19 世紀美国傳教士在中国開始創辦漢學期刊成為美国漢學的發端」[45]（19 世紀にアメリカの宣教師が中国で中国学の雑誌を創刊しはじめることはアメリカにおける中国学の発端である）と考えられている。その雑誌とは 1832 年にイライジャ・コールマン・ブリッジマン（Elijah Coleman Bridgman, 1801- 1861）が創刊した *The Chinese Repository*（『中国叢報』、1832-1951 年）である。本雑誌は欧米、中国、東南アジア諸国に向けて発行し、様々な分野で中国情報を発信していた。先行研究の統計によると、本雑誌に掲載された国際関係の文章が 396 篇あり、最も大きな比重を占めている。その次は中国語と中国文学に関する文章で 93 篇あり、中国政治に関するものが 81 篇で、中国の地理に関する文章が 63 篇あり、中国の歴史と文化の紹介文が 33 篇ある。残りの部分は中国の科学技術、交通、自然気候、風習や宗教などに関する文章である[46]。

---

[41] William Jones（ウィリアム・ジョーンズ、1746 - 1794 年）イギリスの東洋学者である。
[42] Herbert Allen Giles（ハーバート・アレン・ジャイルズ、1845-1935 年）イギリスの中国学者である。
[43] 王国強「試論『中国評論』在西方漢学史上的地位和価値」、『史林』、2008 年第 3 期、2008 年 6 月。
[44] 李海軍「19 世紀在華英文期刊中国典籍訳介」、『中国社会科学報』基金専刊、2020 年 12 月。
[45] 李松、韓彩瓊、田璐「海外英文漢学期刊的創辦歴史与現状」、『南京理工大学学報』34 期、2021 年 2 月。
[46] 平保興「西方宣教士在華編纂第一部英文期刊索引之特点及学術価値」（『2010 年中国索引学会年会暨学術研討会論文集』、中国索引学会、復旦大学図書館編、2010 年、4 頁）及び施正宇『「中国叢報」漢語学習篇目整理与分析』（『国際漢学』2023 年第 2 期、2023 年 3 月）を参照。

ブリッジマンとともに『中国叢報』の編集と刊行を担当するのは「早期美國漢學之父」[47]（初期アメリカ中国学の父）と称されるサミュエル・ウェルズ・ウィリアムズ（Samuel Wells Williams, 1812- 1884）である。ウィリアムズの著書 *The Middle Kingdom=中国総論：a survey of the geography, government, literature, social life, arts, and history of the Chinese Empire and its inhabitants*（『中国総論』、Charles Scribner's, 1883）は中国の政治、経済、文化と社会状況などの各側面を紹介し、19 世紀アメリカにおける中国研究の代表作である。

以上の概観から見れば、19 世紀産業革命を完成した欧米列強は徐々に世界の主導的地位に達し、資本主義の発展のために清への進出を開始した。彼らは神秘的で未知なところが多い中国に対する関心が深く、清に対する支配をより強固にするために、宣教師を派遣して、哲学、歴史や文学など多岐にわたる中国語の原典を欧米で大量に翻訳させた。中国学者も中国をより深く研究し始めた。このような背景の下で、19 世紀のヨーロッパにおいて中国学は隆盛の様相を呈している。このように、ハーンは中国的色彩の濃厚な物語集『中国怪談集』で異世界を作り上げたことは、レミュザ、ジュリアンなどの近代中国学の先駆者たちと切り離せない関係を有すると考えている。

五、ハーンの蔵書と『中国怪談集』の素材

2024 年 7 月、筆者は実際に富山大学附属図書館附設「ヘルン文庫」に赴き、実際にハーンの蔵書を手にとって調査する機会に恵まれた（事前の連絡から調査当日に様々な便宜を図って下さった富山大学図書館職員の方々には、この場を借りて深くお礼申し上げる）。

では、当時ハーンが入手した中国に関するものはどのぐらいあるのかを彼の蔵書を確認してみる。富山大学ヘルン文庫が所蔵するハーンの蔵書から中国に関する書物を以下のように分類し整理する[48]。

【哲学‐東洋思想】

Lowell Percival, *The soul of the Far East* (Boston: Houghton Mifflin, 1896)

Traduit en français par Stanislas Julien, *Le livre de la voie et de la vertu=老子道徳経/ par le philosophe Lao-Tseu* (Paris : Imprimerie Royale, 1842)

【神話、神話学】

Edited by F. Max Mueller, *The Sacred book of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1879-1910)

vol.3: Translated by Legge James, *The Sacred books of China* (The Shû King, Shih King, The Hsiâo King)

vol 10: Translated by Max Müller, *Dhammapada: a collection of verses, being one of the canonical books of the Buddhists*

vol 19: Translated by Samuel Beal, *The Fo-sho-hing-tsan-king: a life of Buddha, by Ashvaghosha, Bodhisattva; translated from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha and from Chinese into English by Samuel Beal.*

vol.16: Translated by Legge James, *The Sacred books of China* (the texts of Confucianism: Yi King)

vol.27: Translated by Legge James, *The Sacred books of China* (the texts of Confucianism: The Lî Kî I)

vol.28: Translated by Legge James, *The Sacred books of China* (the texts of Confucianism: The Lî Kî II)

---

[47] 同注 45。

[48] 以下ハーン蔵書の情報はすべて『富山大学ヘルン文庫所蔵小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）関係文献目録：改訂版：第 2 次補遺版』（富山大学附属図書館、1999 年）に基づき作成した。

vol.39: Translated by Legge James, *The Sacred books of China* (The text of Taoism Part1)

vol.40: Translated by Legge James, *The Sacred books of China* (The text of Taoism Part2)

【宗教 - 仏教】

Translated by Samuel Beal, *Buddhist records of the Western world/ translated from the Chinese of Hiuen Tsiang* (Boston: J.R. Osgood, 1885).

Translated by Samuel Beal, *Texts form the Buddhist Canon, commonly known as Dhammapada, with accompanying narrative/ translated from the Chinese* (Boston: Houghton, Osgood, 1878)

Eitel Ernest J, *Hand-book of Chinese Buddhism: being a Sanskrit-Chinese dictionary, with vocabularies of Buddhist terms in Pali* (Hong Kong: Lane, Crawford, 1888)

Translated by F. Max Müller, *The Dhammapada: a collection of verses, being one of the canonical books of the Buddhists* (The Sacred book of the East/ Edited by F. Max Müller, Oxford: Clarendon Press, 1881)

【歴史 - 中国史】

Ball. J. Dyer, *Things Chinese, or, Notes connected with China* (Yokohama: Kelly& Walsh, 1903)

Julia Corner, *China: pictorial, descriptive, and historical, with some account of Ava and Burmese, Siam, and Anam* (London: Henry G. Bohn, 1880)

Charles Fried Neumann, *History of the pirates: who infested the China sea, from 1807 to 1810/ translated from the Chinese original with notes and illus* (London: Oriental Translation Fund, 1831)

Rosny Léon, *Les peuples orientaux : connus des anciens chinois* (Paris : Ernest Leroux, 1883)

Henry G. Bohn, China: pictorial, descriptive, and historical, with some account of Ava and the Burmese, Siam and Anam, with nearly one hundred illustrations. (London: Henry G. Bohn's illustrated library)

Robert Kennaway Douglas, *The life of Jenghiz Khan/ Translated from the Chinese, with an introduction by Robert Kennaway Douglas* (London: Trübner, 1877)

【地誌、紀行 - 中国地誌、紀行】

Williams S. Wells, *The Middle Kingdom=中国総論 : a survey of the geography, government, literature, social life, arts, and history of the Chinese Empire and its inhabitants* (New York: Charles Scribner's, 1883)

【社会学】

Jules Arène, *La Chine familière* (Paris : G. Charpentier, 1883)

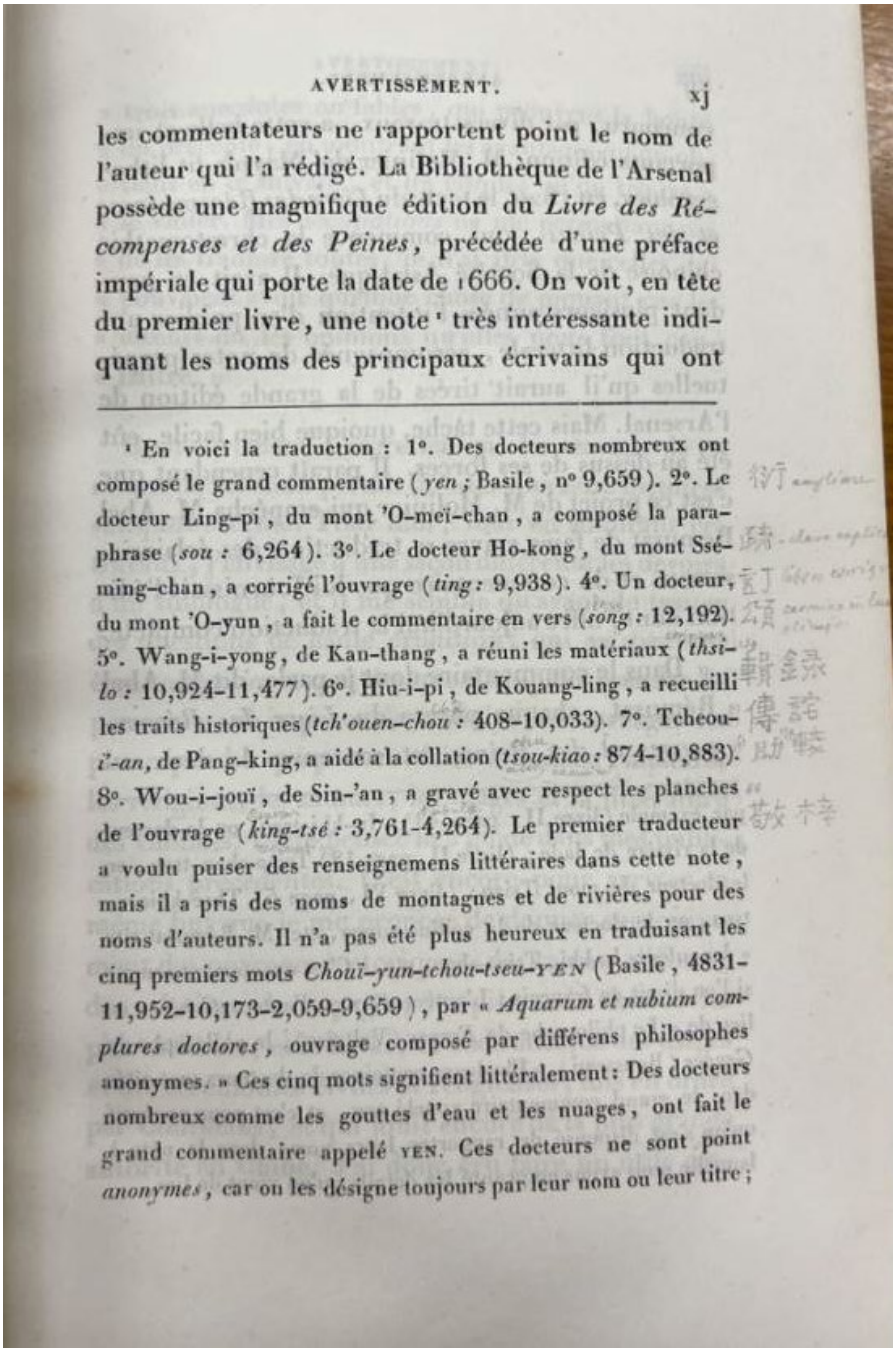
Thiersant P. Dabry de, *La piété filiale en Chine*（Paris : Ernest Leroux, 1877）

【風俗・習慣、伝説、民話 - アジア】

Smith Arthur H, Chinese characteristics (Shanghai: North-China Herald, 1890)

Ernest J. Eitel, *Feng-shui, or, The rudiments of natural science in China* (Hong Kong: Lane, Crawford, 1873)

Traduit du chinois par Stanislas Julien, *Le Livre Des Récompenses Et Des Peines: En Chinois Et En Français* (Paris: printed for the Oriental Translation Fund, 1835)



AVERTISSEMENT. xj

les commentateurs ne rapportent point le nom de l'auteur qui l'a rédigé. La Bibliothèque de l'Arsenal possède une magnifique édition du *Livre des Récompenses et des Peines*, précédée d'une préface impériale qui porte la date de 1666. On voit, en tête du premier livre, une note [1] très intéressante indiquant les noms des principaux écrivains qui ont

[1] En voici la traduction : 1°. Des docteurs nombreux ont composé le grand commentaire (*yen ;* Basile, n° 9,659). 2°. Le docteur Ling-pi, du mont 'O-meï-chan, a composé la paraphrase (*sou :* 6,264). 3°. Le docteur Ho-kong, du mont Ssé-ming-chan, a corrigé l'ouvrage (*ting :* 9,938). 4°. Un docteur, du mont 'O-yun, a fait le commentaire en vers (*song :* 12,192). 5°. Wang-i-yong, de Kan-thang, a réuni les matériaux (*thsi-lo :* 10,924-11,477). 6°. Hiu-i-pi, de Kouang-ling, a recueilli les traits historiques (*tch'ouen-chou :* 408-10,033). 7°. Tcheou-*i'-an*, de Pang-king, a aidé à la collation (*tsou-kiao :* 874-10,883). 8°. Wou-i-jouï, de Sin-'an, a gravé avec respect les planches de l'ouvrage (*king-tsé :* 3,761-4,264). Le premier traducteur a voulu puiser des renseignemens littéraires dans cette note, mais il a pris des noms de montagnes et de rivières pour des noms d'auteurs. Il n'a pas été plus heureux en traduisant les cinq premiers mots *Chouï-yun-tchou-tseu-YEN* (Basile, 4831-11,952-10,173-2,059-9,659), par « *Aquarum et nubium complures doctores*, ouvrage composé par différens philosophes anonymes. » Ces cinq mots signifient littéralement : Des docteurs nombreux comme les gouttes d'eau et les nuages, ont fait le grand commentaire appelé YEN. Ces docteurs ne sont point *anonymes*, car on les désigne toujours par leur nom ou leur titre ;

（図 1－3：富山大学ヘルン文庫所蔵 *Le Livre Des Récompenses Et Des Peines*（『太上感応篇』）, 1835, p.xj. ハーンは本の内容にしたがって、漢字の書き方を調べ、自筆で漢字を記している。2024 年 7 月、筆者撮影。）

【書道、工芸】

Traduits par Maurice Jametel, *L'encre de Chine, son histoire et sa fabrication, d'après des documents chinois* (Paris : Ernest Leroux, 1886)

Traduit du chinois par M. Stanislas Julien, *Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise / accompagné de notes et d'additions par Alphonse Salvétatl* (Paris : Mallet-Bachelier, 1856)

【言語 - 東洋の諸国語】

Lucien Adam, *Du parler des hommes et du parler des femmes : dans la langue caraïbe /par Lucien Adam ;* *龍図公案＝Un mari sous cloche : conte chinois /traduit sur le texte original par Léon de Rosny*（Paris : Maisonneuve,1874）

【文学 - 中国文学】

Judith Walter, *Le livre de Jada* (Paris : Alphonse Lemerre, 1867)

Herbert Allen Giles, *Strange stories from a Chinese studio/Translated and annotated by Herbert Allen Giles* (London: Thos. de la Rue, 1880)

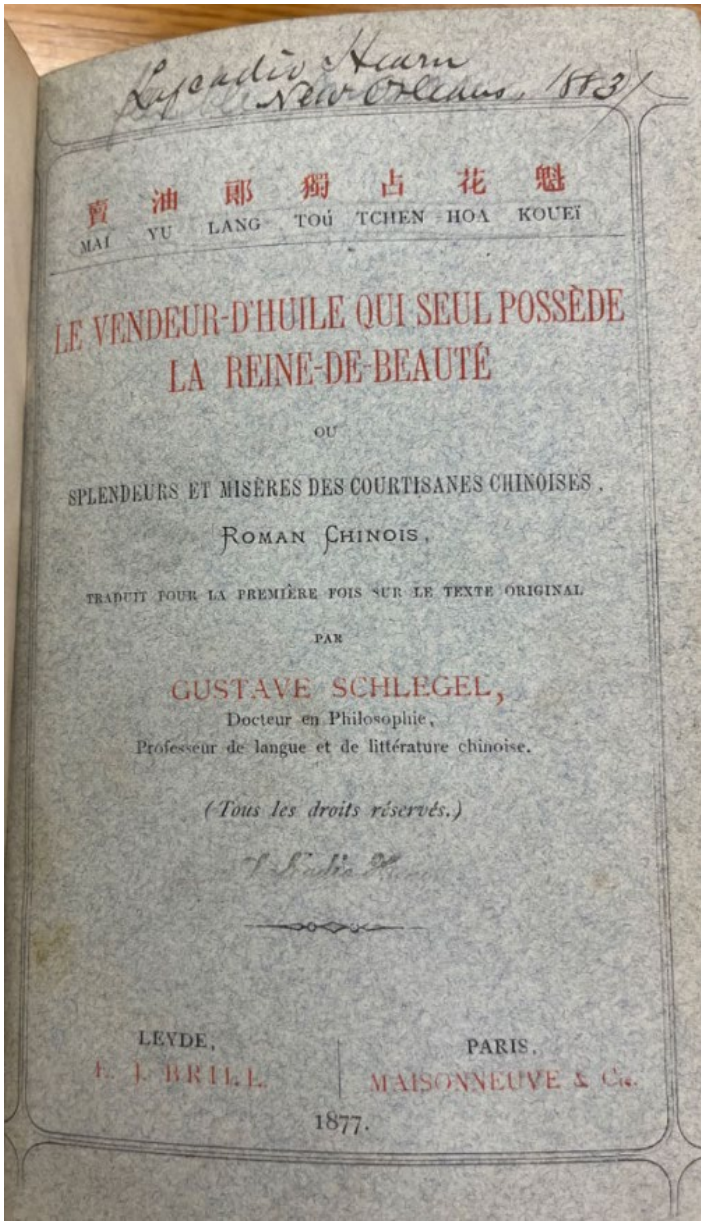
Traduites pour la première fois par Le Marquis D'Hervey-Saint-Denys, *Trois nouvelles chinoises* (Paris : Ernest Leroux, 1879)

Isaac Taylor Headland, *Chinese mother goose rhymes* (New York: Fleming H. Revell, 1900)

Camille Imbault-Huart, *La Poésie chinoise : Du Xive Au Xixe Siècle* (Paris : Ernest Leroux, 1886)

Traduits du chinois par Théodore Pavie, *Choix de contes et nouvelles* (Paris : Benjamin Duprat, 1839)

Gustave Schlegel, *Le vendeur-d'huile qui seul possède la reine-de-beauté, ou, splendeurs et misères des courtisanes chinoises, roman chinois / traduit pour la première fois sur le texte original par Gustave Schlegel*


賣油郎獨占花魁
MAI YU LANG TOÚ TCHEN HOA KOUEÏ

LE VENDEUR-D'HUILE QUI SEUL POSSÈDE LA REINE-DE-BEAUTÉ

OU

SPLENDEURS ET MISÈRES DES COURTISANES CHINOISES,

ROMAN CHINOIS,

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS SUR LE TEXTE ORIGINAL

PAR

GUSTAVE SCHLEGEL,

Docteur en Philosophie,

Professeur de langue et de littérature chinoise.

(Tous les droits réservés.)

LEYDE,
E. J. BRILL.

PARIS,
MAISONNEUVE & Cie.

1877.

(Paris : Maisonneuve, 1877)（引用者注：書名の上に「賣油郎獨占花魁」とある）

（図 1－4：富山大学ヘルン文庫所蔵 *Le vendeur-d'huile qui seul possède la reine-de-beauté, ou, splendeurs et misères des courtisanes chinoises, roman chinois*（『賣油郎獨占花魁』）, 1877, 本扉。最上部にハーンは自筆で「Lafcadio Hearn New orleans 1883」と書いている。1883 年にニューオーリンズで入手したことを記したと推測する。また下方に「Lafcadio Hearn」の印が押されている。2024 年 7 月、筆者撮影。）

富山大学ヘルン文庫では、ハーンの蔵書を受け継いで収蔵するほか、ハーンに関する研究書も収集所蔵し、またハーンが実際に使用した本棚も陳列して使用している。以上富山大学ヘルン文庫に所蔵されるハーンの蔵書を調査して中国に関する書籍をまとめた。その中には、*La piété filiale en Chine*（Ernest Leroux, 1877, 『中国の孝道』）や当時広く読まれた *The soul of the Far East* (Houghton Mifflin, 1896,『極東の魂』)などの中国思想さらに極東の思想の研究書があり、*The Middle Kingdom*＝*中国総論：a survey of the geography, government, literature, social life, arts, and history of the Chinese Empire and its inhabitants*(Charles Scribner's, 1883,『中国総論』)のような中国の歴史、政治、経済、地域研究、社会科学を包括的に紹介する本もある。また、蔵書中の *The Sacred book of the East* (Clarendon Press, 1879-1910, 『東方聖典叢書』)は全 50 巻あり、『詩経』『書経』『礼記』『易経』などの儒教経典、『太上感応篇』『老子道徳経』のような道教経典、仏教経典などの英訳が含まれるアジアの諸宗教の聖典を英訳した本である。特に *Chinese characteristics* (North-China Herald, 1890,『中国人の性格』)は中国や中国人の民族性を分析したもので、1890 年当時初版が出るや大きな反響があり、その後幾度も版を重ねている。このように、ハーンは中国研究の本を数多く収集し、歴史、地理、通俗小説など幅広い分野の翻訳と紹介本を所蔵している。今回実見できた書籍からも、ハーンがみずから下線を引いたり三角記号を書き入れたりした箇所を確認することができたが、そのうちハーンが書籍を入手した年が記されている本が二冊確認できた。また、入手時期に関する手掛かりがないものでも、「Lafcadio Hearn」の印が押されているのはアメリカ時代の蔵書で、「へるん」や「小泉八雲」の印が押されているのは日本時代の蔵書だと推測できるのではないかと考えられる。更に興味深いことに、ハーンの書き込みから、彼は漢字自体にも関心を有し、学習意欲を持っていたことが窺えた。ハーンは以上のような豊富な素材を取捨選択で『中国怪談集』の六篇の物語を構成したことが分かった。それらの中国関連の書籍はまさに『中国怪談集』とハーンの中国認識を培う土壌になったと考えられる。

おわりに

ハーンと中国との邂逅の過程を概観することで、ハーンの視線が早くもヨーロッパ時代から中国へ向けられ、アメリカ時代も絶えず中国の情報を収集し続けたことが分かった。ハーンの蔵書における中国関連の書物を確認すると、ハーンが哲学、思想、文学、歴史、宗教といった幅広い分野で中国に対する関心を持っていたことも窺える。そして、19 世紀当時のフランスは中国研究において重要な拠点であり、興味津々と中国を理解しようとしたハーンの蔵書の中で中国原典のフランス語翻訳も多く、『中国怪談集』をものした際参考にした素材は多分野にわたることが確認でき、フランス語翻訳の中国典籍を大量に利用したのも理解できる。では、ハーンは実際にどのような素材を利用したか、原典を

そのまま利用したのか、それともどのような方向へ変更したのか。これらの問題を次章から考察していく。

第二章　「大鐘の霊」成立考
――中国古典を軸としたその伝播経路に関する新発見

はじめに

『中国怪談集』の第一話「大鐘の霊」に関する研究については、ほぼ概観と内容の分析のみでその中国古典からの伝播経路を詳しく論じるものはまだない。森（1980）は主に『中国怪談集』の原話に対する再話の長さの倍率変化を調べ、「第一話『大鐘の霊』は Thiersant のフランス訳による『百孝図説』の原話の四・一倍」[49]と計算した。内容に関しては、ハーンの再話の方法と特色が「加筆」、「内容変更」、「構成上の工夫」だと総括した上で、華麗な文体に特色があると強調する[50]。川澄（2017）は「ハーンの『大鐘の霊』はダブリ・ド・ティエルサンの『珂愛』の再話であるが、その『珂愛』にもまた兪葆真が編んだ『百孝図説』の中の物語という原話があったことである」[51]と述べつつ、一方で原話とハーンの「大鐘の霊」が相違することも認識している。そして「ティエルサンがなぜテクストを書き換えたのか、確かな理由はわからない。しかしこの違いを説明する手掛かりは、孝道に求められるのではないかと思われる」[52]と結論付ける。つまり、物語の伝播において改編した部分はあるが、物語の筋自体は『百孝図説』から取ったと判断しているのである。西脇（1993）では、ハーンの中国での受容状況を概観し、『中国怪談集』については主に趙景深の研究を引用しながら紹介している[53]。

趙（1928）は『民間文学叢談』で「在小泉八雲的故事中有一篇《大鐘的霊魂》，據説是出自兪葆真的《百孝圖説》。當時，由於我手頭沒有這部書，曾向魯迅要求借閲。（小泉八雲の物語に『大鐘の霊』という一篇があり、兪葆真の『百孝図説』に出ているとのことだった。当時、私の手元にはなかったので、魯迅に貸してくれるように頼んだ）」[54]と記している。ここでも物語の筋は『百孝図説』からと認識されている。しかし、趙も相違点を意識している。「この伝説は兪葆真の『百孝図説』に見えると言われている。（中略）私は（『百孝図説』を）再度確認したが、かまどに身を投げたのは、確かに三国呉の李娥だけであり、巻四（上冊八頁）に見えるが、恐らく『大鐘の霊』と、ただ類似した物語に過ぎないであろう」[55]と推測している。牟（2010）によると、「“投爐成金”的故事與《可愛》除了投爐之外，並無相似之處。（中略）顯然這兩個故事並不是一回事。（中略）《可愛》很有可能是達伯理根據聽聞或其他資料所做的記錄，又因為與「投爐成金」在情節上的相似性而放在了一起。」[56]（“投爐成金”の物語と「可愛」は“投爐”以外に、似ているところはない。（中略）この二つの物語は明らかに同じものではない。（中略）「可愛」はティエルサンが聞いたこと或いはほかの資料によって作った記録である可能性が高い。“投爐成金”との筋が似ているため混同してしまったのだろう。）

---

[49] 森亮『小泉八雲の文学』、恒文社、1980 年、41 頁。
[50] 同上、44-52 頁。
[51] 川澄亜岐子「鐘になった娘：ラフカディオ・ハーン『中国怪談集』を読む」、『超域文化科学紀要第 22 号』、2017 年 10 月。
[52] 同上。
[53] 西脇隆夫「中国における小泉八雲」、『山陰地域研究』第 9 号、1993 年 5 月。
[54] 趙景深『民間文学叢談』、湖南人民出版社、1982 年、287-290 頁。
[55] 趙景深「魯迅給我的指導、教育和支持」（「魯迅が私に与えた指導、教育と支持」）、『新文学史料』第一輯、人民文学出版社、1978 年 6 月、47-51 頁。
[56] 牟学苑『拉夫卡迪奥・赫恩文学的発生学研究』（引用者注：『ラフカディオ・ハーン文学の発生学研究』）、北京大学出版社、2010 年、100 頁。

趙（1928）においてはまた以下のように分析されている。

> 小泉八雲確是我們的好朋友，他把西方文學不厭求詳的介紹給我們，（中略）同時又把東方的文學介紹給他本国和説英語的土地。這本《幾個中國鬼》便是他所寫的美麗的中国故事了。[57]

> （小泉八雲は確かに私たちの良い友である。彼は西方の文学を繁雑になるのを厭わず私たちに紹介し、（中略）同時にまた東方の文学を本国と英語圏に紹介した。この『幾個中国鬼』（引用者注：『中国怪談集』のこと）はつまり、彼が書いた美しい中国の物語である。）

趙により『中国怪談集』が高く評価されると同時に、東洋と西洋の文学交流の架け橋だと提示され、文化交渉の媒介者というハーン像も窺える。

以上述べてきたように、「大鐘の霊」において、先行研究で一致している意見は、この物語の本源は中国の『百孝図説』であるが、それをフランス人クロード・フィリベール・ダブリ・ド・ティエルサン（Claude Philibert Dabri de Thiersant, 1826-1898）がフランス語訳した *La piété filiale en Chine*（E. Leroux, 1877, 『中国の孝道』）をハーンが参考にして「大鐘の霊」を創作したとするものである。研究者の中には「大鐘の霊」と『百孝図説』の筋が相違することを発見したものもあったが、その理由は不明のまま課題として残されている。このことを踏まえ、筆者は『中国の孝道』と『百孝図説』を詳細に比較したところ、確かに多くの場面で内容が一致しなかった。では、「大鐘の霊」成立に至る実際の経路はどうだったのであろうか。そして、ハーンは果たして東西文化の交流にどのような貢献があったのであろうか。

本章では以上の問題意識に基づきつつ、「大鐘の霊」を中心にハーン文学の伝播経路を可能な限り詳細に調査分析する。その結果、従来の研究で見落とされていた新たな観点を導くに至るであろう。さらには、再話作品において変更された要素を分析し、中国の民間伝承からハーンの再話への伝播という文化交流の様相を明らかにしてみたいと考える。

一、「大鐘の霊」と『中国の孝道』

「大鐘の霊」は『中国怪談集』の第一篇であり、親のために命を惜しまなかった孝行娘を主人公とした感動的な物語である。そのあらすじを簡潔に紹介しよう。

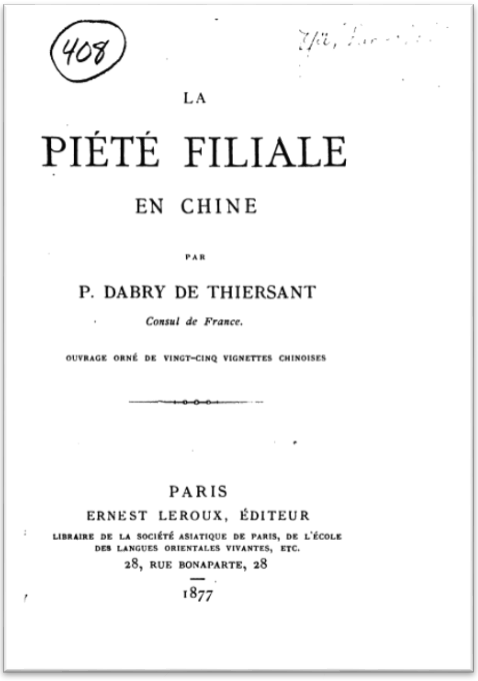
> 明の永楽帝の命を受けて大鐘を作る職人関宇（ハーンの原文：Kouan-Yu）は失敗を二回繰り返した。皇帝は激怒し、次に成し遂げなかったら関宇は斬首されることになった。娘の可愛（原文：Ko-Ngai）が父親を救うため占星術師のところにその方法を求めに行ったところ、占星術師は、鐘を鋳るのに処女の血が必要であると言う。そこで娘はその話を秘密にして自分が犠牲になることを決心した。三度目に鐘の結果を見る日に、娘は鋳造場に行き、かまどに身を投げた。一緒に行った侍女は救おうとしたが娘の靴が掴めただけだった。結果ついに大鐘は完成したが、娘の泣き声「xie」（筆者注：中国語「鞋」の発音）が常に鐘から聞こえるという。

[57] 同注 54、161 頁。

ハーンの「解題」は、「大鐘の霊」の原典について次のように記している。

> “The Soul of the Great Bell”—The story of Ge-ai is one of the collection entitled Baixiaodu shou, or A Hundred Examples of Filial Piety. It is very simply told by the Chinese narrator. The scholarly French consul, P.Dabry de Thiersant, translated and published in 1877 a portion of the book, including the legend of the Bell. His translation is enriched with a number of Chinese drawings; and there is a quaint little picture of Ge-ai leaping into the molten metal.[58]
>
> （「大鐘の霊」——これは『百孝図説（百の孝行例)』と題する説話集のなかの一篇、「可愛」の物語である。中国の作者は、すこぶる簡潔にこれを語っている。博学のフランス領事 P・ダブリ・ド・ティエルサンが、1877 年にその書の一部を翻訳出版したもののなかに、この「鐘」の伝説も収めてある。彼の翻訳には多数の中国の挿画がふんだんにあり、可愛が溶けた金属のなかへ躍り入るところを描いた小さい画も、そのなかにある。）

この「解題」にはハーンの参考資料が明記されている。彼はフランス領事クロード・フィリベール・ダブリ・ド・ティエルサン（Claude-Philibert Dabry de Thiersant, 1826-1898）が訳した *La piété filiale en Chine*（E. Leroux, 1877, 『中国の孝道』）を参考に再創作したと言うのである。クロード・フィリベール・ダブリ・ド・ティエルサンはフランス海軍士官にして外交官であり、フランスの魚類専門家としても有名である。彼は天津、上海および広州をまわり、中国のフランス領事館に勤務していた。ティエルサンは中国の宗教、医学、漁業、軍事など様々な領域の書物を著しており、中国に対する造詣の深さが窺える。彼が 1877 年にパリで出版した『中国の孝道』は清の俞葆真が編纂した『百孝図説』のフランス語訳である。


408

LA

PIÉTÉ FILIALE

EN CHINE

PAR

P. DABRY DE THIERSANT

Consul de France.

OUVRAGE ORNÉ DE VINGT-CINQ VIGNETTES CHINOISES

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS, DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28

1877

[58] Lafcadio Hearn, p.165.

（図 2－1：Yu Pao-Tchen, P. Dabry de Thiersant Translated, *La piété filiale en Chine*, Ernestl Leroux, 1877.）

ティエルサンは『中国の孝道』の序言で、『百孝図説』をどのように入手したかについて以下のように述べている。

> Il y a quelques années, à la suite d'un entretien sur la piété filiale avec le viceroi des Deux-Kouang, le mandarin Joui Ling, Son Excellence m'envoya, enveloppés dans un magnifique étui, cinq volumes d'un ouvrage intitulé Pe-Hiao-Tou-Chouê, cent traits illustrés de piété filiale, par le nommé Yu-pao-Tchen, de Canton.[59]
>
> （数年前、両広総督である瑞麟（Joui Ling）と親孝行に関するインタビューをした後、瑞麟閣下は私に美しいケースを送ってくれた。『百孝図説』（Pe-Hiao-Tou-Chouê）という名前の五冊の本で、百の親孝行の図解である。広東の兪葆真（Yu-pao-Tchen）という名の人物の作である。）

ここに言及される瑞麟（1809-1874 年）とは、1865 年から 1874 年まで両広総督を務めた人物で、両広総督とは広東省及び広西省の地方長官として軍政と民政の両方を扱う職位であった。ティエルサンの序言によれば、瑞麟が在職中、ティエルサンに中国の親孝行に関する物語満載の『百孝図説』を贈ったのである。

『百孝図説』は清代の兪葆真が著したもので、同治十年に刊行され、「元」「亨」「利」「貞」四巻に分かれ、別に「詩」一巻を附し、計五巻である。『百孝図説』には、絵と文を並べて孝道を謳歌する物語が多数収められており、木蘭代父従軍や臥氷求鯉などの親孝行の物語は現在に至るまで人口に膾炙する。ティエルサンは『百孝図説』における百の親孝行の物語から二十五篇を選んで、翻訳したのである。

ハーンは中国語が読めないが、フランス語には造詣が深い。少年時代にフランスの教会学校で学んだことがあり、アメリカに渡ってジャーナリストとしての道を歩み始めた際に、最初に出版した単行本は、テオフィル・ゴーチェ（Théophile Gautier、1811-1872）作品の翻訳 *One of Cleopatra's Nights and Other Fantastic Romances*（R.Worthington, 1882, 『クレオパトラの一夜とその他幻想物語』）である [60]。また、ゴーチェ以外にも、ハーンはフローベール、モーパッサン、ロティ、ゾラ等の作品の翻訳をしたことがある。フランス語が堪能なハーンは所蔵書籍における「洋書のうち、一三五二冊が英語、七一九冊がフランス語の書物」[61]であり、『中国の孝道』も富山大学所蔵ヘルン文庫に所蔵されている [62]。

ハーンが参照したのはティエルサンが訳した『中国の孝道』の *Ko-Ngai, Sacrifice Extraordinaire D'Une Fille Pour Son Père*（「可愛、父の為に娘の驚くべき犠牲」）（以下略称「可愛」）という一篇である。この物語はハーンの再話と比べてより簡潔であるが、筋は概ね同じである。

---

[59] Yu Pao-Tchen, P. Dabry de Thiersant Translated, *La piété filiale en Chine*, Ernestl Leroux,1877, p.I.
[60] 里見繁美「文学者ハーンとアメリカ」、熊本大学小泉八雲研究会編『ラフカディオ・ハーン再考──百年後の熊本から』、恒文社、1993 年、44 頁。
[61] 小泉凡『民俗学者としてのハーン―日本時代の活動から―』、恒文社、1995 年、187 頁。
[62] 富山大学附属図書館『富山大学ヘルン文庫所蔵小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）関係文献目録：改訂版：第 2 次補遺版』（富山大学附属図書館、1999 年）[S-194-2016]号。

永楽年間、関宇（Kouan-Yu）は大鐘の製造担当に任命されたが、二度失敗した。皇帝はもし三度目も失敗したら斬首に処すとの命を下した。関宇の娘 16 歳の可愛（Ko-Ngai）は父のことを心配して占星術師に助けを求めに行くと、少女の血が必要だと言われた。三度目の製鐘現場へ、可愛は侍女と一緒に赴いたが、突然かまどに身を投げた。関宇はひどく悲しんだが、鐘は完成した。その後、この鐘からはずっと「xie」という声が聞こえる。

「解題」に記されている通り、ハーンはフランス語の『中国の孝道』を底本として「大鐘の霊」を書き、まさに同じ内容であることを以上の要約で確認した。この『中国の孝道』には、可愛が融けた鉄の中に飛び込む、奇異なる「投罏成金」の挿絵が『百孝図説』の原本に忠実に掲載されている。一見、先行研究で認識されている伝播経路には問題がなさそうだが、果たして原話の『百孝図説』も同じ物語であったかどうか、次節で確認しよう。

（図 2－2：「投爐成金」挿絵
[兪葆真『百孝図説』四巻、貞冊、1871、8 頁]
より。フランス語版『中国の孝道』にある
挿絵と同じである。）

（図 2－3：「投爐成金」挿絵
[P. Dabry de Thiersant Translated≪La piété filiale en Chine≫, Ernest Leroux Editeur, 1877, p.215）より）

二、『中国の孝道』と『百孝図説』

ハーンが依拠した「可愛」の物語が、ティエルサンが訳したフランス語版『中国の孝道』に収録されていることは確認できたが、その翻訳が原作たる『百孝図説』に忠実なものであるかどうかは疑問である。ここでまず、『百孝図説』の該当作「投爐成金」の内容を見ていきたい。

> 呉李娥父為呉大帝鐵官，治以鑄軍器。一夕煉金於爐而金不出。呉令耗折官物者坐斬。娥年十五，遂自投爐中。於是金液沸溢，塞爐而下，遂成溝渠，注二十里，所收金億萬計。[63]

[63] 兪葆真『百孝図説』四巻、貞冊、1871 年、8 頁。

（呉の李娥の父は呉大帝の鉄官で、軍器を鋳ることを以って職務とした。ある夜、爐で煉金したが金は出なかった。呉令では官有物を損耗した者は斬首される。李娥は 15 歳で、ついに自ら爐に身を投げた。この時金液が沸き溢れ、爐を満たして流れ落ち、ついに溝渠を成し、二十里（訳者注:「里」は中国の距離の単位である。）も流れ込み、集められた金を数えると何億万にもなった。）

（図 2－4：兪葆真『百孝図説』四巻、貞冊、1871 年、8 頁より）

この原話は驚くほど短く、時代も場所も人名も何もかもすべて「可愛」の話と異なっている。「呉大帝」とは三国時代の呉の初代皇帝孫権のことであるため、『中国の孝道』の永楽帝とも異なっている。その上、この『百孝図説』の父の任務は煉金で、大鐘鋳造ではない。主人公の名前も「李娥」で、「可愛」と大きく隔たる。一目見てすぐ筋が相違する物語だと分かる。

この点については、近代中国の学者趙景深も疑問を持ち、ハーン自身が『百孝図説』のフランス語訳『中国の孝道』をもとに書いたと言明する「可愛」がなぜ原典の『百孝図説』と大きく異なるのかを魯迅に尋ねている。魯迅は鉄器と鐘の問題に関して、以下のように答えたという。

傾檢出《百孝圖説》已是改訂版了，投爐者只有李娥，但是因鑄軍器而非鐘，不知是怎麽一回事。今將全部奉借，以便通盤檢查——那圖上的地下，明明有許多軍器也。[64]
（さきほど『百孝図説』改訂版をしらべたところ、炉に身を投じたのは李娥だけだった。ただし軍器を鋳造するためであって鐘ではない。どういうことだろう。いま、全冊をお貸しするので、全体を点検してみられよ――その挿絵の地面には明らかに数多の軍器が見えている[65]。）

倘再查《呉地記》（唐陸廣微作）《元和郡縣誌》（唐李吉甫作）《太平寰宇記》（宋樂史作）等，或者

[64] 「1928 年 10 月 31 日 趙景深宛」『魯迅全集』第 11 巻、人民文学出版社、1981 年、639 頁。
[65] 竹内実等訳『魯迅全集 14 書簡I』、学習研究社、1985 年、402 頁。

可以發見更早的出典。[66]

（さらに『呉地記』（唐の陸広微の作）、『元和郡県誌』（唐の李吉甫の作）、『太平寰宇記』（宋の楽史の作）等を調べれば、更に早い出典を発見できるやも知れぬ。[67]）

魯迅が熱心に助言したにもかかわらず、趙景深はそれ以上考察しなかった。「不顧魯迅的諄諄教導，我竟偷懶，沒有到圖書館裏去查，有負魯迅的盛意[68]」（「魯迅が諄々と教え導いてくれたことを顧みず、結局私は怠けて図書館に調べに行かず、魯迅の厚意に背いた」）という。趙は真相の解明に至らなかったが、趙により、「李娥」の物語は軍器製造を担当する父を救う為に炉に飛び込む筋であり、それは確かに「可愛」の話にも「大鐘の霊」にも合わないことが再度確認できた。では、魯迅が提示した文献ではどのように記述されているのであろうか。

『呉地記』は干将と莫耶の物語で、剣の鋳造になかなか成功できないため、莫耶が爐中に身を投じ、剣を作り上げる話である。『百孝図説』と似た鋳造と犠牲の話であるが、仔細な内容はやはり異なる。『元和郡県誌』には、秦の始皇帝が灌鐘城に天下の軍器を集めるという話があるが、「鐘」「軍器」の語が出てくるだけで、これも全く別の物語である。

筆者の調査の結果、『太平寰宇記』第一〇五巻に記載される「孝娥」の物語が注目される。

呉大帝時孝娥父為鐵官冶遇穢鐵不流女憂父刑遂投爐中鐵乃湧溢流注入江娥所躡履浮出於鐵時人號聖姑遂立廟焉[69]

（呉の大帝の時に親孝行な娥の父は鉄官をし、穢に遇う鉄は流れなかった。娘は父の刑を憂慮し、そこで爐中に身を投げると、鉄がついに湧き出し、川に流れ込んだ。娥の履いている靴が鉄から浮き上がり、当時の人は娥を「聖姑」と呼び、そこで廟を立てたのだ。）

また、『太平御覧』は『紀聞』を引用し、「李娥」の話を載せている。

紀聞曰（中略）娥父呉大帝時為鐵官冶以鑄軍器一夕煉金竭爐而金不出（中略）娥年十五痛傷之因火烈遂自投於爐中赫然屬天於是金液沸湧溢於爐口娥所躡二履浮出於爐身則化矣（中略）故呉俗每冶銅鐵必先為娥立祠享而祈福。[70]

（『紀聞』に曰く、娥の父は呉の大帝の時に鉄官をし、軍器を鋳ることを以って職務とした。ある夜、煉金して爐を空にしたが、金は出なかった。（中略）娥は 15 歳で、このことに悲痛傷心し、火烈のうち、ついに自ら爐中に身を投げると、光り輝きながら天に帰り、これによって金の液体が沸きおこって、爐の口から溢れた。娥の履いている靴一足が爐から浮き上がり、その身はすぐに溶けた。（中略）ゆえに呉の習俗では銅鉄を鋳る際は常に、必ずまず娥のために祠を立てて祈願

66 同注 64、639-640 頁。
67 竹内実等訳、前掲書、403 頁。
68 同注 51、47-51 頁。
69 楽史『太平寰宇記』、一〇五巻江南西道三、『欽定四庫全書』史部十一、台湾商務印書館影印版、1986 年、12 頁。
70 李昉等『太平御覧』、四一五巻人事部五十六、『欽定四庫全書』子部十一、台湾商務印書館影印版、1986 年、10 頁。

する。）

『紀聞』の撰者は牛粛、原書は唐代伝奇小説集である。佚書だが、『唐書』（藝文志）、『太平御覧』、『太平広記』に一部が収録されている。「李娥」の物語は上述の如く『太平御覧』が収録する。

また明代の類書『欽定古今圖書集成』「閨媛典」の第三十九巻に収める黄雲師の「王孝娥哀辭」の一節は、以下のようなものである。

> 呉大帝時有女父爲鐵官冶不液女自投冶中鐵乃液然後父刑免。[71]
> （呉の大帝の時にある女がいて、その父は鉄官をしており、鋳たものの液体にならず、女が自ら鋳ている中に身を投げたら、鉄はようやく液体になった。それで父は刑を免れた。）

すなわち、この親孝行物語の時代は「呉」であり、主人公は「孝娥」、「李娥」か「王孝娥」であり、ハーンの「大鐘の霊」の筋立てと最も異なる点は、主人公の父は「鐘」ではなく「軍器」や「金」を鋳造する点である。

問題となるのは、『中国の孝道』の「可愛」の末尾の一段落である。

> Les annales chinoises relatent un fait presque semblable qui s'est passé dans le royaume de Ou à l'époque où la Chine était divisée en trois royaumes. Le chef des forgerons du roi fut accusé de ne plus fournir à l'État que des armes d'une qualité inférieure, et allait être condamné à mort, quand sa fille Ly-Ouo se précipita au milieu des métaux en fusion et sauva ainsi son père. Le roi ordonna qu'on élevât un temple en l'honneur de la courageuse et dévouée jeune fille.[72]
>
> （中国の年代記には、ほとんど同じような二つの出来事として、中国が三つの王国に分かれた時代の呉王国で起こったことが記されている。王の鍛冶屋たちの長は、質の悪い武器だけを国に差し出したと告発され、死罪にされそうになったが、そのとき娘の李娥(Ly-Ouo)が溶けた金属の中に飛び込んで、そうして父親を救った。王はこの勇敢かつ献身的な若い女性の名誉のため、寺院の建立を命じた。）

この引用部分から見れば、この最後の話は、中国の原典と一致しているとは言えないまでもよく似ている。だが、ダブリ・ド・ティエルサンは『百孝図説』の「投爐成金」を忠実に翻訳したのではなく、翻案したのである。例えば、物語の舞台「呉」という国を省略し、主人公「李娥」の年齢も十六歳であると設定した。さらに、結末の部分に皇帝が寺を建てる命令を出したことを加えた。この流れは『百孝図説』には存在しない。つまり、ダブリ・ド・ティエルサンは中国の『百孝図説』を改編し、もう一つの物語を加えて、この二つの部分を一つの文章にしたと推定される。そのうち「可愛」の物語が大半を占めており、ハーンはこの部分こそ中国の『百孝図説』のものであると誤認したのである。そして従来、このハーンの誤認に従ったまま、研究が進められてきたのである。

それでは、ハーンの著作に使用された底本は結局何で、フランス語訳の「可愛」物語は一体どの作

---

[71] 明倫彙編『欽定古今圖書集成』閨媛典第三十九巻閨孝部芸文一、中華書局影印版、1934 年、7 頁。
[72] Yu Pao-Tchen, P. Dabry de Thiersant Translated, *La piété filiale en Chine* , Ernestl Leroux, 1877, p.220.

品の翻訳なのか、或いはダブリ・ド・ティエルサンの創作によるのか、そして、なぜ「鉄器」は「鐘」へと変わったのであろうか。

三、『中国の孝道』における「可愛」と「大鐘の伝説」

実は、「可愛」の物語を書いた作家は、ティエルサンのほかにも三人いる。英国公使館警護にして清国税関の公務員であったジョージ・カーター・ステント（George Carter Stent, 1833-1884）、福州英国領事のジョージ・マクドナルド・ホーム・プレイフェア（George Macdonald Home Playfair, 1850-1917）及び北京の英国領事館に奉職していたニコラス・ベルフィールド・デニーズ（Nicholas Belfield Dennys, 1839-1900）である。

ステントは王立アジア協会北華支部（MNCBRAS）の会員として、1872 年 6 月 12 日にその会誌 *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*（『王立アジア協会北華支部会誌』）に *Chinese Legends*（『中国伝説』）[73]を掲載し、三つの民間伝承を紹介した。*The Legend of the Bell Tower* (「大鐘の伝説」)、*The Legend of the Cursed Temple* (「呪われた寺」)と *The Stolen Burial*（「盗まれた埋葬」）である。題名から分かるように、*The Legend of the Bell Tower*（「大鐘の伝説」）は「可愛」の物語である。

プレイフェアは 1877 年 5 月に *The China Review*（『中国評論』）に *A Legend of the Peking Bell-tower*（「北京鐘楼の伝説」）を掲載している。*The China Review*（『中国評論』）は当時かなり影響力があった雑誌の一つであり、掲載された文章は中国の経済、政治、文学や民俗など多岐にわたった。プレイフェアはこの文章で、典拠について次のように明かしている。

> For the subject of the following verses, I am indebted to a paper on Chinese Legends read before the North China Branch of the Royal Asiatic Society by Mr. Stant some years ago, and I feel that I owe that gentleman an apology for daring to walk in a “ magic circle” which he has made so peculiarly his own.[74]
>
> （以下の話のモチーフは、数年前に王立アジア協会北華支部で読んだステント氏による『中国伝説』の論文に負っており、この紳士自身が作り出した摩訶不思議な「魔法円」に向う見ずにも足を踏み入れたことについて、私は彼に謝らなければならないと感じている。）

つまり、プレイフェアの「北京鐘の伝説」の淵源はステントの「大鐘の伝説」であった。ただし、プレイフェアは自身の中国語の知識をもとに注釈を加え、「可愛の意味は愛らしい（Ko-Ai is the lovable）」、「hsieh の意味は靴（hsieh（shoe））」などと解説している。これらの説明から、プレイフェアがダブリ・ド・ティエルサンの翻訳文の意味を正確に理解していたことが窺える。

またデニーズは、*The Folk-lore of China, and Its Affinities with That of Aryan and Semitic Races*（Trübner and Company, 1876, 『中国民間伝承、ならびにアーリア人及びセム人の伝承との類似関係』）を著し、その中に「可愛」の物語がある。彼は冒頭部分で以下のように述べている。

---

[73] *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society for 1871&1872*, New Series No.VII, Vol.XX, A.H.de Carvalho, 1873, pp.183-195.

[74] George Macdonald Home Playfair, *A Legend of The Peking Bell-Tower*, *The China Review: Notes and Queries on The Far East* Vol5, Kelly&Walsh, 1877, p.241.

The Bell Tower of Peking, narrated by Mr. Stent in his recent paper on Chinese legends. Briefly summarised it tells how the Emperor Yung-Lo of the Ming dynasty, having built the tower, ordered a mandarin named Kuan-yu to cast a bell of the proper size.[75]

（「北京の鐘楼」はステント氏が中国の伝説に関する最新論文で語ったものである。手短にまとめると、明代の永楽帝が鐘楼を建てた後、関宇（Kuan-yu）という名の官僚に適切な大きさの鐘を鋳造するように命じた。）

ここに記される通り、『中国民間伝承、ならびにアーリア人及びセム人の伝承との類似関係』に登場する「可愛」の話はステントの「大鐘の伝説」と重複しており、物語の筋は同じである。

以上のことから、「可愛」伝説の源がすべてステントの「可愛」の物語であることが確定できる。では、その原初たるステントの「可愛」はどこから来たのか、またダブリ・ド・ティエルサンの「可愛」の源もステントの「可愛」なのかどうかを確認しておきたい。

ステントは『王立アジア協会北華支部会誌』「大鐘の伝説」の冒頭部分で、その取材源について以下のように説明している。

I beg the audience to bear in mind that "I tell the tale as 'twas told to me," and from memory only; I will not guarantee dates or names, or even vouch for the facts. My Chinese informant related it with evident gusto, and firmly believed it himself; and almost every Pekinese, amongst the lower orders especially, concurs in the same belief.[76]

（聴衆諸君の心に留めておくことを乞う、「私は語られた通りに物語を語るが、それは記憶だけによる。私はその日付や名前を保証しないし、ましてや事実を請け合うことはない」ことを。中国人の情報提供者は私に楽しそうに語ったが、だが彼自身は確かに信じていたのだ。ほぼすべての北京人、特に下層社会の人間がその同じ信念で一致していることを。）

ステントの記述により、この「大鐘の伝説」は当時北京及び周辺地域で非常に有名な口承伝説であったことが窺える。ステントは知り合いの中国人からこの伝説を聞き取ったが、北京の人々は口から口へとこの伝説を伝え、信じていた。ステントと北京の関係については、彼の執筆した初版 *A Chinese and English Vocabulary in the Pekinese Dialect*（Customs Press, 1871, 『漢英合璧相連字彙』）の序言に以下の内容がある。

Some years ago, while residing in Peking, it was my intention to endeavor to translate a Chinese novel into English. This involved a good deal of reading to enable me to select one suitable for the purpose.[77]

---

[75] Nicholas Belfield Dennys, *The Folklore of China and Its Affinities with That of Aryan and Semitic Races,* Trubner and Company,1876, pp.133-134.
[76] *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society for 1871&1872*, New Series No.VII, Vol.XX, A.H.de Carvalho, 1873, p.185.
[77] George Carter Stent, *A Chinese and English Vocabulary in the Pekinese Dialect*, The Customs Press, 1871, p.v.

（数年前、北京に住んでいる間は、中国語の説話を英訳することに努めるつもりだった。この計画は大量の読書を要したが、それは目的に適したものを選択できるようにするためである。）

ステントがこの序言を書いたのは 1871 年である。ステントはその数年前に北京に住んだことがあると了解される。彼は中国語習得の努力、更には中国文学に対する興味から中国歌謡、民謡、詩歌や戯曲を大量に翻訳した[78]。彼が北京在住時に当地で民間伝承を聞き、記録したことは十分に考えられる。

ステントの「大鐘の伝説」には、関宇（KuanYu）はもともと銃を作る職人であり、永楽帝は関宇に鐘を作るように命じたとある[79]。民間伝承の伝播により、「軍器」から「銃」、「煉金」から「鐘」になり、ステントがその変化を記録したと推測される。

ここで、ハーンの「大鐘の霊」の淵源を改めて確認するため、ハーン自身が参照したと言明するダブリ・ド・ティエルサン『中国の孝道』の「可愛」を、ステントの「大鐘の伝説」と比較してみよう。まず、物語の年代はどちらも明朝永楽帝の時期である。以下、詳細について対照する。

・可愛の年齢は同じく十六歳である

「可愛」

Kouan-Yu avait une jeune fille âgée de seize ans, nommée Ko-Ngai, d'une beauté hors ligne, et qui nourrissait pour ses parents une affection sans bornes.

（関宇には、可愛という名前の 16 歳の若い娘がおり、彼女は並外れた美貌を持ち、両親に限りない愛情を抱いている。）（217 頁）

「大鐘の伝説」

Now Kuan Yu had an only daughter, about sixteen years of age, and having no sons, the whole of his love was centred in this girl.

（そのとき、関宇にはほぼ 16 歳の一人娘がいて、息子がいなかったため、すべての愛情をこの少女に注いでいた。）（186 頁）

・可愛が占い師に助けを求める場面について

「可愛」

.....elle alla consulter un astrologue célèbre, qui lui dit que les métaux ne s'uniraient point entre eux tant que, dans la composition de l'alliage, n'entrerait pas le sang d'une vierge. Ko-Ngai rentra chez elle, terrifiée, mais bien décidée à s'immoler pour sauver son père.

（彼女が有名な占星術師に相談に行くと、占星術師は、合金の精製に処女の血を入れるまで、金属は互いに結合しないと彼女に言った。可愛は恐怖を感じて家に帰ったが、父を救うために自分を犠牲にすることを固く決心した。）（218 頁）

「大鐘の伝説」

One day it struck her that she would go to a celebrated astrologer to ascertain the cause of these repeated

[78] 李晶鑫「ステント (George Carter Stent) の生涯と著作」、『文化交渉: Journal of the Graduate School of East Asian Cultures: 東アジア文化研究科院生論集第 7 号』、2017 年 11 月、79-96 頁参照。

[79] 原文は以下の通り。“At length Yung Lo ordered KuanYu, a mandarin of the second grade, who was skilled in casting guns, to cast a bell.” (*Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society for 1871&1872*, New Series No.VII, Vol.XX, A.H.de Carvalho, 1873, p.185.

failures, and what means could be taken to prevent a recurrence of them. From him she learned that the next casting would also be a failure if the blood of a maiden were not mixed with the ingredients.
She returned home full of horror at this information, yet inwardly resolving to immolate herself rather than her father should fail.

（ある日、彼女は有名な占星術師のところに行き、繰り返された失敗の原因と、その再発を防ぐためにどのような方法をとることができるかを突き止めようと思いついた。占星術師から聞いて分かったのは、処女の血を金属成分に混ぜなければ、次の鋳造も失敗するであろうということである。
彼女はこのお告げに恐怖心いっぱいで家に帰ったが、父が失敗するより自分自身を犠牲にすることを秘かに決心した。）（187 頁）

・可愛が鎔けた鐵中へ飛び込む場面

「可愛」

Tout à coup on entendit un cri épouvantable et ces mots « Pour mon père »

（突然、すさまじい叫び声と「父上のために」という言葉が聞こえた。）（218 頁）

「大鐘の伝説」

.....this was broken by a shriek, and cry “for my father!”

（（沈黙が）悲鳴で破られ、（可愛は）「父上のために！」と叫んだ。）（188 頁）

・下女と靴

「可愛」

Sa suivante essaya de la retenir, mais ne parvint à saisir qu'un de ses souliers.

（彼女の侍女は彼女を引き留めようとしたが、片方の靴をつかむことしかできなかった。）（219 頁）

「大鐘の伝説」

One of her followers attempted to seize her while in the act of plunging into the boiling fluid, but succeeded only in grasping one of her shoes.

（彼女の随行の一人は、沸騰した液体に飛び込む間に彼女を捕まえようとしたが、片方の靴をつかむことができただけだった。）（188 頁）

以上、ハーンが参考にしたダブリ・ド・ティエルサンの「可愛」は、ステントの「大鐘の伝説」に酷似しており、ダブリ・ド・ティエルサンがステントの文章を直接読んだ証拠はないものの、影響関係にあると見なしてよいと考える。しかも、ステント、デニーズとプレイフェア三人とも当時、王立アジア協会北華支部（MNCBRAS）の会員であったことから、ステントの『中国伝説』が掲載された北華支部の会誌に注目するのも自然な成り行きである。またプレイフェアが「北京鐘楼の伝説」を掲載した『中国評論』も当時の中国研究の重要な拠点であり、中国研究者と宣教師達が極めて重視していた雑誌であると同時に、ティエルサンとデニーズも『中国評論』に文章を掲載しており、ティエルサンが「可愛」の物語に触れた可能性も高いと推察される。

以上見てきたように、ハーンの描いた『中国怪談集』「大鐘の霊」の「可愛」物語の真の出典は、ハ

ーン自身が言及し先行研究もすべて首肯してきた清代の『百孝図説』ではなく、実はステントの「大鐘の伝説」であった。もともと中国巷間の民間伝承であった「大鐘の霊」は様々な改変を経ながら、広く普及して世界へと伝播し、ハーンの筆を通して西洋にまで延伸した。中国文学の媒介者たるハーンの像もそこに一層の発展を見たのであった。

四、孝子物語における親子の「愛」

「大鐘の霊」は親孝行をするための自己犠牲を描く孝子物語である。『中国怪談集』を構成したわずか六篇の話の中で、あえてこの題材を選択したハーンの「孝」に対する重視の姿勢が窺えよう。「『孝』は家族の秩序維持の原理であると同時に国家社会のそれであり、道徳の理念であると同時に政治の理念でもあった。中国の歴代王朝、わけても漢王朝以降は『孝』が社会的・政治的イデオロギーとしての色彩を濃厚に帯びて重要視されるようになった」[80]とあり、「孝」は儒教思想の核心で、昔から中国人の生活に浸透し、多大な影響を与えている。ハーンは素材を選択した際、すでに中国における「孝」の重要性を認識しており、西洋に伝えようとしたと考えられる。

また、ハーンの再話は中国から伝わった筋に基づいたものであるが、その雰囲気を再現するために、主人公の様子と心理状態の描写を重視している。例えば、皇帝の聖旨を受ける場面では、可愛のあまりにも悲しくてたまらない様子と心理が具体的に描かれている。

> When she had seen the awful yellow missive, sealed with the Dragon-Seal, she fainted away with fear for her father's sake. And when her senses and her strength returned to her, she could not rest or sleep for thinking of her parent's danger, until she had secretly sold some of her jewels, and with the money so obtained had hastened to an astrologer.....[81]

> （龍の印章で封印された恐ろしいレモン黄色の勅書を見たときに、彼女は父を心配するあまり、気絶した。そして、彼女の感覚や意識、気力が回復すると、父の危難を考えて、休むことも眠ることもできなかった。彼女はいくつかの宝石を密かに売り、そのようにして得られたお金で占星術師のところに急いで行った.....）

話の全体的な構造はあまり変えていないが、ハーンは人物の心理状態をとくに力を込めて描いている。可愛は父に対する心配を詳しく紹介することにより、聖旨がもたらした恐ろしい脅威感がはっきりと示されている。「密かに」宝石を売ることも、「急いで」占星術師のところに行くことも可愛の父への懸念と愛を読者にはっきりと見せている。このような繊細な心理描写にハーンなりの創意と工夫が見られると言えよう。そして、ハーンは父を愛する娘と娘を大事にする父の心理状態も以下のように描いている。

> Ko-Ngai loved her father with such love that she had refused a hundred worthy suitors rather than make his

[80] 欒竹民、飯島典子、吉沅洪編『日中韓の伝統的価値観の位相――「孝」とその周辺』、溪水社、2012 年、6 頁。
[81] Lafcadio Hearn, p.182.

home desolate by her absence.[82]
（可愛は父のことを深く愛しており、自分がいなくなることで父の家が寂しくなるのではと、百人の立派な求婚者を断ってきた。）

Then the father of Ko-Ngai, wild with his grief, would have leaped in after her, but that strong men held him back and kept firm grasp upon him until he had fainted away and they could bear him like one dead to his home.[83]

（その時、可愛の父は、悲しみに暮れて激高し、彼女の後を追って飛び込もうとした。しかし、屈強な男たちが彼を引き留め、彼が気を失うまでしっかりと掴み続け、彼を死んだ人のように家に運んだ。）

以上のように、ハーンは可愛の父に対する愛を直接的に描いている。そして、可愛と死別の場面で、父は自分の命も惜しまず娘の後を追いたいという心理状態と、気を失うほどの悲しみを読者に伝えた。

可愛の父は生への執着があるからこそ、この任務を達成するために必死に鋳造を試みた。そして、可愛も生への欲望があるからこそ、父を救おうとした。しかし、この親子二人は相手に対する愛により、死への恐れを克服した。可愛と父が恐れているのは、まさに愛する人を失うことではないだろうか。このように、ハーンは親子間のお互いを愛する心理を生き生きと描写し、親への恩義に報いる可愛も、娘を大事にする父も、ハーンが描いた命がけの原動力とはまさに愛そのものであることを強調しているのだと考える。

おわりに

本章は中国の北京地域で語り継がれた孝行娘「可愛」の物語の伝播の経路を調査し、先行研究とは異なる調査結果を提示した。「可愛」がステントの英語作品からダブリ・ド・ティエルサンのフランス語訳へ、さらにハーンの再話「大鐘の霊」に成就したという伝播の経路を初めて解明し、文学の世界伝播、文化交流の過程でハーンが重要な役割を担った新たな一側面を明らかにできたと考える。

ハーンは、このささやかな民間伝承に新たな生命を与えた。自身の中国理解を傾注して新たに創造し、再話文学として新しく書き上げたのである。また、「大鐘の霊」の題材に目を注げば、父を救うために自己犠牲も惜しまない主人公可愛の行為には、儒教徳目の「孝」に対するハーンの視線が横たわっている。そして、子女から親に対する孝の描写と同時に、親子間のお互いの「愛」も重視される傾向が見られ、「愛は死よりも強い」という観念がハーンの作品に深く根付いていることも窺える。それらの課題について、次章から「織女の伝説」に関連して引き続き取り組むこととする。

[82] Lafcadio Hearn, p.15.
[83] Lafcadio Hearn, p.19.

第三章　「織女の伝説」成立考
――『太上感応篇』原典の版本調査を中心に

はじめに

本章で取り上げるのは『中国怪談集』における「織女の伝説」という一篇である。簡単にあらすじを記せば、主人公の董永は亡くなった父への親孝行として、父の葬儀の費用を捻出するために自分の身を売った。天帝は董永のこの行為を褒賞し、織女に下界に降りて助けに行くよう命じた。織女は絹を織って董永の借金を償還した後、天に戻ったというものである。

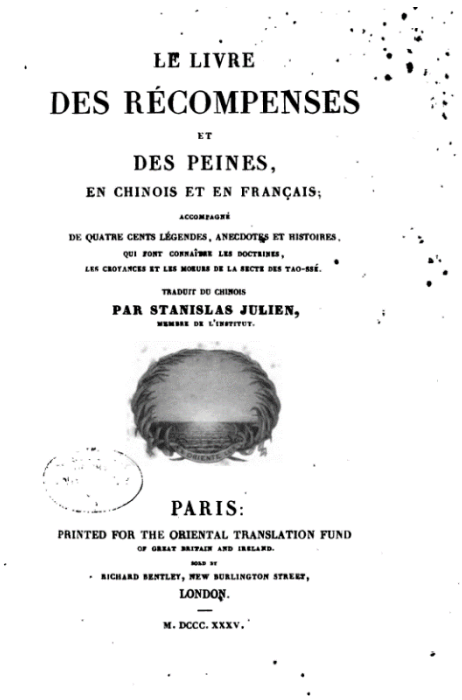
ハーン自身は解題において、この物語が道家の典籍である『太上感応篇』から取材したと、その源流を説明している。

> "The Legend of Tchi Niu"—My authority for this tale is the following legend from the thirty-fourth chapter of the Kan-ing-p'ien, or "Book of Rewards and Punishments,"—a work attributed to Lao-tseu……[84]
>
> （「織女の伝説」――この物語の典拠は老子の作だと考えられる『感応篇』あるいは『賞罰の書』ともいう作品の第三十四章（引用者注：『感応篇』のジュリアンのフランス語訳の第三十四章である）に由来する以下の伝説である。）

これに続いて、ハーンはフランス語訳の物語のあらすじを英語に訳し、最後に参考文献を「Julien's French Translation, p119」[85]と明示した。すなわち、ハーンが参考にしたのはエニャン＝スタニスラス・ジュリアン（Aignan-Stanislas Julien、1797-1873）のフランス語訳である。ジュリアンは 19 世紀フランスを代表する中国学者で、中国の思想書、小説、実用書などを数多く翻訳している。思想書では『孟子』や『太上感応篇』、『老子道徳経』を翻訳した。ハーンは中国の文学や知識を得るために、ジュリアンの翻訳を集めていた。ハーン文庫には、ジュリアン訳の *Le Livre Des Récompenses Et Des Peines: En Chinois Et En Français; Accompagné De Quatre Cents Légendes, Anecdotes Et Histoires, Qui Font Connaître Les Doctrines, Les Croyances Et Les Moeurs De La Secte Des Tao-Ssé*（Oriental translation fund, 1835, 『太上感応篇』）が所蔵されている [86]。

---

[84] Lafcadio Hearn, p166.
[85] Ibid., p.166.
[86] 『富山大学ヘルン文庫所蔵小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）関係文献目録：改訂版：第 2 次補遺版』（富山大学附属図書館、1999 年）[S-159-2022]号参照。



LE LIVRE

DES RÉCOMPENSES

ET

DES PEINES,

EN CHINOIS ET EN FRANÇAIS;

ACCOMPAGNÉ

DE QUATRE CENTS LÉGENDES, ANECDOTES ET HISTOIRES,

QUI FONT CONNAÎTRE LES DOCTRINES,

LES CROYANCES ET LES MOEURS DE LA SECTE DES TAO-SSÉ.

TRADUIT DU CHINOIS

PAR STANISLAS JULIEN,

MEMBRE DE L'INSTITUT.

PARIS:

PRINTED FOR THE ORIENTAL TRANSLATION FUND

OF GREAT BRITAIN AND IRELAND.

SOLD BY

RICHARD BENTLEY, NEW BURLINGTON STREET,

LONDON.

M. DCCC. XXXV.

(図 3－1：Traduit par Stanislas Julien, *Le livre des récompenses et des peines, en chinois et en français: accompagné de quatre cents légendes, anecdotes et histoires, qui font connaître les doctrines, les croyances et les moeurs de la secte des Tao-ssé*, Oriental translation fund, 1835.)

しかし、『太上感応篇』は宋代から清代にかけて数えられないほどの版本があり、注があるものないものや、図説などもさまざまあるが、ハーン自身の記述からは、ジュリアンが一体どの版本の『太上感応篇』を底本としてフランス語に翻訳したのかがまだわからない。この点について、先行研究においてもまだ定説がない。

先行研究では、森亮（1980）が次のように原典について説明している。

> 『中国霊異談』（引用者注：『中国怪談集』のこと）の「織女の伝説」の原話は最も小型であるが、『太上感応篇図説』巻之一「至孝之報」の第二話がそれで、ハーンは Julien の仏訳を通して利用したのは原文全七十五字中の次に引く四十一字である。西漢董永、家貧、無以葬父。売身傭工、得銭営葬。上帝憐之、降織女、為妻。日織一絹、贖其身、産一子、織女昇去。[87]

ここでは、ジュリアンのフランス語訳の原典が『太上感応篇図説』巻之一「至孝之報」の第二話と提示されているが、ジュリアンのフランス語訳の『太上感応篇』を確認してみると、ジュリアンが翻訳したこの董永の物語の題目は「福禄随之」[88]であり、「至孝之報」[89]と合わない。したがって、森が提示している『太上感応篇図説』の版本はジュリアンが使った原典だとは言えない。

趙景深（1928）も原典『太上感応篇』の対応問題に言及している。

---

87 同注 49、45 頁。

88 Traduit par Aignan-Stanislas Julien, *Le Livre Des Récompenses Et Des Peines: En Chinois Et En Français; Accompagné De Quatre Cents Légendes, Anecdotes Et Histoires, Qui Font Connaître Les Doctrines, Les Croyances Et Les Moeurs De La Secte Des Tao-Ssé* ,Oriental translation fund,1835, p.119.

89 同注 49。

織女的神話和忠臣的歸來據説是取材於太上感應篇，還説那裏面有四百余傳説，自然指的是太上寶筏圖説，但我買了一部錦章圖書局的刊本，（宏大的與錦章相同，也去看過。）卻找不到這兩個故事，現在把這兩篇大意寫在後面請諸君指示我，我不勝感激（後略）[90]

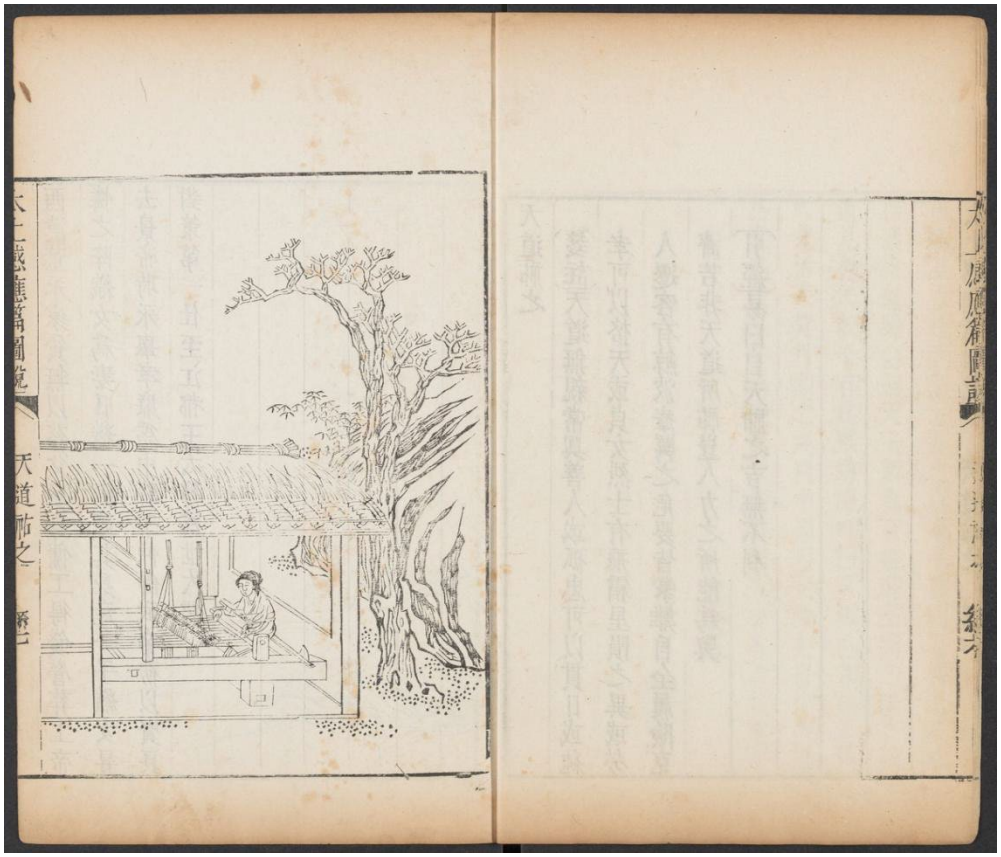
「織女の神話」（引用者注：「織女の伝説」のこと）と「忠臣の帰来」は『太上感応篇』からの取材だそうであり、また、その中には四百余りの伝説があるとも言われている。それが指しているのは勿論『太上寶筏図説』であるが、私が錦章図書局の刊本を一冊買ったところ、（宏大書局のものは錦章のものと同じであり、それも見たことがある。）この二つの物語は見つからず、今はこの二篇のあらすじを後ろに書いて諸君の指示を請う、（もしご教示いただけるなら）私は感謝の念に堪えない（後略）。

趙は二つの版本の『太上感応篇』を確認したが、その中に対応する物語がないという結果になったと言う。趙の 80 年ほど後、牟学苑（2010）が以下のように考察したが、ジュリアンの典拠を特定できないまま、この課題が残されている。

《太上感應篇》由於後人不斷增訂，所以版本極其繁雜。經查《道藏》、《道外藏書》所收多種《太上感應篇》、朱日豐、許纘曾所輯兩種《太上感應篇》均與儒蓮譯本不符，更多的版本因晚於 1835 年，更不可能是儒蓮的原本。所以儒蓮法譯《太上感應篇》到底以哪本書為原本，暫時還無法確證。只是從其譯本的形製來看，應該是有註、有傳的某一種「圖説」或是「集傳」。[91]

（『太上感応篇』は、後人が不断に増訂したため、版本が極めて繁雑である。調査を経て、『道蔵』、『道外蔵書』所収の多種の『太上感応篇』、朱日豊、許纘曾が編輯した二つの種類の『太上感応篇』ともジュリアンの訳本と合わず、さらに多くの版本は 1835 年以降であるため、ジュリアンの原本になることはさらに不可能である。したがって、ジュリアンのフランス語訳の『太上感応篇』は一体どの本を原本としたのか、いま暫く特定できない。ただ、その訳本の作り方から見ると、註や伝を有するある種の「図説」あるいは「集伝」であったはずだ。）

[90] 同注 10、67 頁。
[91] 牟学苑『小泉八雲的文学発生学研究』、北京大学出版社、2010 年、103 頁。



（図 3－2：許纘曾輯『太上感応篇図説』絲部七、「天道佑之」、1754 年。図の中には布を織っている織女の姿である。）

フランスの中国研究におけるジュリアンの先駆的な地位、およびハーン『中国怪談集』の成立経路の研究の点から考えれば、ジュリアンが『太上感応篇』を翻訳する際に用いた原典を追究する作業はなおざりにできない。では、「織女の伝説」成立に至る実際の経路はどうだったのであろうか。そして、ハーンは東西文化の交流にどのように貢献したのであろうか。

本章では以上の問題意識に基づき、「織女の伝説」を中心にハーン文学の伝播経路を可能な限り詳細に調査分析した。その結果、従来の研究で見落とされていた新たな観点を導くに至った。つまり、ジュリアンが翻訳する際に用いた原典の『太上感応篇』は民間に広く伝播していた版本であり、文体が分かりやすいという特徴もあり、中国語教材としてヨーロッパで再録、再版されたのであった。ここからさらに、再話作品において変更された要素を分析し、中国の民間伝承からハーンの再話への伝播という文化交流の様相を明らかにしてみたいと考える。

一、『太上感応篇』の版本とその翻訳

中国の伝統宗教である道教は、「中国古来の宗教的諸観念や道家思想・神仙思想などを基盤にし、仏教の教理・思想や戒律・儀礼などをも吸収して形成されたものであり、哲学的・教理学的な面から民間信仰的な面に至るまで幅広い内容を持つ」[92]。

[92] 神塚淑子『六朝道教思想の研究』、創文社、1999 年、3 頁。

道教の勧善懲悪の経典とみなされる『太上感応篇』の作者と作成年代については、まだ定説がない。「禍福無門惟人自召善悪之報如影随形」[93]（禍福は門無し、唯人が自ら招くのみ。善悪の報、影の如く形に随う）という考えを基に著された書であり、勧善懲悪の思想に満ちている。その本文は千二百字あまりであるが、その意味を深く理解しやすくするため、また勧善懲悪の役割を十分に果たすために、歴代の学者が注釈を付けたり、物語を加えて説明したりする作業が行われ続け、宋代以来百以上の版本が出現した。

特に清朝では、順治帝が『太上感応篇』の勧善懲悪思想を非常に重視し、民衆教化の目的で自ら序文を書き、刻印出版させた。そこで、「清朝のこの教化政策に順応して、清代の儒教者は、前節で『感応篇合注』で述べられるように感応篇の注解書を著作した。『合注』でとり上げられた著作以外にも多くの感応篇注解書が刊行された」[94]。1754 年許纘曾輯『太上感応篇図説』の序文でもその版本の数を次のように述べている。「自宋以来為之注釋引証者無慮数十百種」[95]（宋より、この注釈引証を為すものは大凡数十百種ある）という。

例えば、『道蔵』所収の宋代李昌齢注鄭清之讃『太上感応篇』、1678 年水雲諸子衍、霊璧先生疏、鶴控先生訂『太上感応篇疏衍』、1706 年陳廷敬編『太上感応篇集注』、1749 年惠棟注『太上感応篇箋注』、1754 年許纘曾輯『太上感応篇図説』、1754 年朱日豊重編『太上感応篇図説』、1878 年同善堂板『太上感応篇図説』、1881 年楽善堂板『太上感応篇図説』、1883 年に刻した兪樾撰『太上感応篇纘義』などがある。ほかにも、『新訂太上感応篇註疏』、『太上感応篇通解』、『太上感応経集解』など、枚挙にいとまがない。

後述するが、明代に編集されたと推測される道教作品選集『丹桂籍』においても「太上感応篇」の本文が収録されている。『丹桂籍』の巻首には善書目録があり、そこにもいくつかの版本が挙げられている。

感応篇新註	王予來著刊
敬一亭註釋	王戒庵著刊
集註	貽谷堂重訂孔毓慈同男傳書募刊
引經證事	敬恭堂藏板
直解	周懸著著　席氏刊
鐸	黃項傳著
見聞錄	浦辰玉募刊
註疏	一貞壇著刊
正解	陸蘊生著 未刊
集註	原籍天都　附居婁湄　　汪 標士表氏集刊 [96]

また、民間の版本もたくさんある。次節では、無数の版本がある『太上感応篇』の海外への翻訳状況

[93] 「太上感応篇」、（明）顔正註釋、（清）周王政校、（清）趙松一重較『丹桂籍』、遺經堂書坊、1749 年、1 頁。
[94] 酒井忠夫『中国善書の研究（下）』、国書刊行会、2000 年、105 頁。
[95] 許纘曾輯『太上感応篇図説』、云間許氏刊本、1754 年、2 頁。
[96] （明）顔正註釋、（清）周王政校、（清）趙松一重較『丹桂籍』、遺經堂書坊、1749 年、巻首善書目録。

を確認する。

二、『太上感応篇』の翻訳

『太上感応篇』の世界初の翻訳は、1816 年にフランスの中国学者ジャン＝ピエール・アベル＝レミュザ（Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832）が発表した。レミュザはコレージュ・ド・フランスの初代中国学教授で、*L'invariable milieu*(Imprimerie royale, 1817,『中庸』)、*Iu-Kiao-Li, ou les deux cousins*(Librairie Moutardier, 1826, 『玉嬌梨』)などの翻訳も残している。レミュザがパリで出版した *Le livre des récompenses et des peines*（Chez Antoine-Augustin Renouard, 1816)は『太上感応篇』の世界初の訳本ではあるが、『太上感応篇』の物語のごく一部しか翻訳されていない。

1815 年にドイツ人ユリウス・ハインリヒ・クラプロート（Julius Heinrich Klaproth, 1783-1835）がレミュザのもとで学び始めた。そして、1828 年、クラプロートは『太上感応篇』をフランス語に翻訳した。これは Traite des Recompenses et des Peines という題で *Chrestomathie Mandchou*（Impr. Roy, 1828, 『満文文献』）に収録されている [97]。

1835 年には、同じくレミュザの門下生であるジュリアンも『太上感応篇』をフランス語に翻訳し、*Le Livre Des Récompenses Et Des Peines: En Chinois Et En Français; Accompagné De Quatre Cents Légendes, Anecdotes Et Histoires, Qui Font Connaître Les Doctrines, Les Croyances Et Les Moeurs De La Secte Des Tao-Ssé* という題で、Oriental translation fund（東方翻訳基金会）の支援を受けて出版した。ここからは、ジュリアンが翻訳時に使用した原典を考証する。

ジュリアンは自身の訳本の序で、レミュザが参考にした原典について以下のように述べている。

> EN 1816, M. Abel Rémusat a fait connaître au public le *Livre des Récompenses et des Peines'*, dont le texte chinois forme six pages in-18 dans le petit recueil d'ouvrages Tao-ssé intitulé Tan-koueï-tsié. [98]
>
> （1816 年、M・アベル・レミュザは『褒賞と罰の書』（筆者注：『太上感応篇』）を一般に公開した。その中国語の原文は、『丹桂籍』と題された小さな道教作品選集中に十八折判の 6 ページをなしている。）

『丹桂籍』は「挙古今善悪之報以為勧戒」[99]（古今の善悪之報を挙げることを以て勧戒と為す）という目的で刻された勧善懲悪の本であり、「文昌陰騭経」、「陰騭経注案四巻」、「勧孝歌」などの善書が本書に集められている。四巻本で、巻首巻末を含めて六巻になり、「太上感応篇」はその中に含まれている。しかし、この『丹桂籍』の中の「太上感応篇」は原文のみであり、「注」、「記」や逸話などはない。では、レミュザがどこから説明文と逸話を得たかというと、ジュリアンは以下のように説明している。

---

[97] Alexander Wylie、馬軍訳「1867 年以前中籍西訳要目」参照。「1867 年以前中籍西訳要目」、『国際漢学』、2010 年 6 月第 2 期。Alexander Wylie（1815-1887 年）はイギリス人宣教師で、中国学者でもある。中国語名は「偉烈亜力」である。

[98] Aignan-Stanislas Julien, *Le Livre Des Récompenses Et Des Peines: En Chinois Et En Français; Accompagné De Quatre Cents Légendes, Anecdotes Et Histoires, Qui Font Connaître Les Doctrines, Les Croyances Et Les Moeurs De La Secte Des Tao-Ssé*, Oriental translation fund,1835, Preface.

[99] 同注 96、巻首疏引。

M. Rémusat a joint à son travail quelques notes explicatives et seize anecdotes, empruntées à une édition rare qui m'appartient depuis peu, et qu'il a eue pendant quinze ans à sa disposition.....Il est vivement à regretter que les travaux de ce savant ne lui aient permis de citer que seize histoires sur quatre cents. [100]

（M・レミュザはその作品にいくつかの注と十六の逸話を添えたが、それらはある珍本から借りてきたものであり、その珍本は少し前から私のものであるが、彼はそれを 15 年間自由に使えた。（中略）極めて遺憾なことに、この学者（引用者注：レミュザ）はその著作で 400 話のうち 16 話しか引用できなかった。）

そこで、この『太上感応篇』を翻訳した理由については、ジュリアンは以下のように記している。

Pour moi, tout en admirant ces travaux, j'envisage d'une façon différente les devoirs d'un sinologue, et il me semble qu'avant de traiter des questions de haute érudition, qui ne peuvent être comprises et goûtées que d'un petit nombre de personnes, il importe de traduire les ouvrages les plus répandus qui peuvent faire connaître l'histoire, les religions, les mœurs, les usages et la littérature des Chinois. [101]

（私としては、これらの研究に感嘆しながらも、別の方法で一中国学者の諸々の務めを検討しており、私が思うに、少数の人々しか理解して味わうことができない学識豊かな問題に取り組む前に、中国人の歴史、宗教、習俗、習慣、文学を知らしめることのできる最も普及した書物を翻訳することが重要である。）

『太上感応篇』の特徴、分量、文体については、ジュリアンは次のように説明している。

Cette édition, qui se compose de trois cents pages in-8°, m'a paru la meilleure que je connusse, et les secours nombreux qu'elle offre pour l'intelligence du texte, m'ont décidé à en donner une traduction complète. Elle est accompagnée d'une explication littérale des mots les plus difficiles du texte, d'un commentaire philosophique rédigé par un Tao-ssé, et d'une grande collection de légendes, d'anecdotes et d'histoires, dont le style appartient à la langue claire et facile qu'on appelle Kouan-hoa. [102]

（この版本は八折り判の 300 ページで構成されており、私の知る中で最良のものに見え、そして、原文の理解のために提供される数多くの助けが、私にその完訳を生み出すことを決心させた。その版本が伴っているのは、原文の中でも非常に難解な語句の語釈、道教のために書かれた哲学的な注釈と、大量の伝説や逸話、物語であり、その文体は平明な官話と呼ばれる言語に属する。）

このように、ジュリアンはレミュザが 16 話しか翻訳できなかったことを残念に思い、そして、この版本は分かりやすく素晴らしいと判断し、自分で全訳することを決めた。さらにジュリアンは「官話」

[100] Ibid., Preface.
[101] Ibid., p. xiij.
[102] Ibid., p. iv.

の意味を次のように説明している。

> C'est à tort que tous les Dictionnaires des sinologues européens traduisent ces deux mots par langue mandarine, langue des mandarins ou magistrats, expression qui fait supposer généralement que les mandarins et les lettrés parlent une autre langue que le peuple : ce qui est entièrement faux. A Péking, par exemple, la langue des classes inférieures est absolument la même que celle des lettrés et des fonctionnaires publics; mais là, comme partout ailleurs, le peuple parle avec moins de correction et de pureté. Cette interprétation neuve est appuyée de l'autorité du dictionnaire P'in-tseu-ts'ien : « Le mot kouan (magistrat) signifie encore public, général, commun à tous. C'est dans ce sens qu'on dit kouan-lou (la grande route), kouan-hoa (la langue commune, la langue généralement en usage.) » [103]
>
> （間違ったことに、ヨーロッパの中国学者の辞書はすべて、これら 2 つの漢字を官話、則ち高級官吏ないし行政官の言語と翻訳しているが、その言い回しは、官吏や読書人が民衆とは別の言語を話しているように推測させがちで、完全に間違いである。たとえば、北京では、下層階級の言語は読書人や士大夫の言語とまったく同じである。とはいえ、他のどこでもそうであるように、その地でも民衆は支配階級ほど正確で純正には話さない。この新解釈は、『P'in-tseu-ts'ien』辞書の権威に基づく。「官（kouan、行政官）という字には、公衆の、全員の、すべての人に共通の、も意味する。官路（kouan-lou、幹線道路）、官話（kouan-hoa、共通語、一般的に使用されている言語）と言われるのはこの意味なのである。」）

以上の説明を整理すると、レミュザは『太上感応篇』をフランス語に翻訳した際、『丹桂籍』内の「太上感応篇」を原文として参考にした。そして、原文を解説するために、ある珍しい版本から伝説と逸話を翻訳した。ジュリアンはレミュザが所有していた版本を入手し、その優れた点に気づいて全訳すると決心した。では、この珍しい版本とは、いったいどれを指すのであろうか。

三、ジュリアンのフランス語訳『太上感応篇』の原本

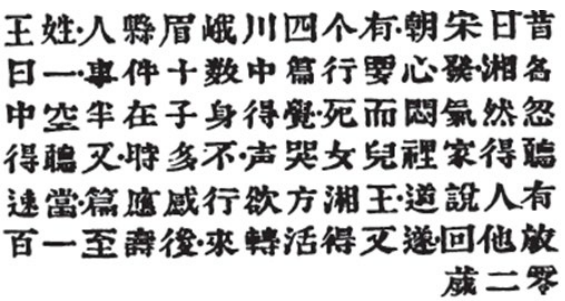
原典の版本を確定するため、これからジュリアンのフランス語翻訳における原典の特徴を確認する。

先に引用した通り、「Cette édition, qui se compose de trois cents pages in-8°……dont le style appartient à la langue claire et facile qu'on appelle Kouan-hoa.」[104]（この版本は八折り判の 300 ページで構成されており、その文体は平明な官話と呼ばれる言語に属する）と書かれている。そして、収録された物語の数は四百話である。

翻訳の本文を見てみると、最初の物語は王湘の話であり、全訳の末尾に、ジュリアンはわざわざこの王湘の話の中国語原文を写している。ただ、ここで注目に値するのは、この一段落の中国語の漢字は右から左への方向でありながら横組である。ジュリアンは本の序で横の配置の仕方を説明しており、彫刻家が石版を作り、一字一字を組み合わせて印刷した際、本書の配置方に従い横の行になった。そのため、この部分を引用し、ジュリアンが使った原典の言語的な特徴を見てみよう。

---

[103] Ibid., p. iv.
[104] Ibid., p. iv.


昔日宋朝·有个四川峨眉縣人·姓王名湘·發心要行篇中數十件事·一日忽然氣悶而死·覺得身子
在半空中·聽得家裡兒女哭聲·不多時·又聽得有人説道·王湘方欲行感應篇·當速放他回·遂又
得活轉來·後壽至一百零二歲

（図 3-3: Aignan-Stanislas Julien, *Le Livre Des Récompenses Et Des Peines: En Chinois Et En Français; Accompagné De Quatre Cents Légendes, Anecdotes Et Histoires, Qui Font Connaître Les Doctrines, Les Croyances Et Les Moeurs De La Secte Des Tao-Ssé*, Oriental translation fund, 1835, p521.）

> 昔日宋朝・有个四川峨眉縣人・姓王名湘・發心要行篇中數十件事・一日忽然氣悶而死・覺得身子在半空中・聽得家裡兒女哭聲・不多時・又聽得有人説道・王湘方欲行感應篇・當速放他回・遂又得活轉來・後壽至一百零二歲 [105]
>
> （昔、宋朝に四川省峨眉県の人があり、姓は王、名は湘といい、篇（『太上感応篇』）中の数十件の事を行わんと思い立った。ある日忽然と息が詰まって死に、自分の身が空中にあるのを感じた。家に児女の泣き声を聞き、程なくして、またある人がこのように言うのを聞いた、「王湘はいままさに感応篇を実行しようとするところで、速やかに帰させるべし」と。すぐにまた生き返り、その後、寿命は 102 歳に至った。）

しかしながら、以上の情報だけではまだ原典の版本を確定することができない。だが、もう一人の東洋学者 François Auguste Turrettini[106]（1845-1908）が *Ban Zai Sau: Pour Servir À La Connaissance de L'Exterême Orient*（H. Georg, 1873,『晩採草』[107]） という中国語の学習書の中で、ジュリアンが翻訳した『太上感応篇』に言及している。

まず第十課の後ろで、ジュリアンの『太上感応篇』を以下のように紹介している。

> Le KAN- ING- PIEN ou le Livre des Récompenses et des Peines est un livre de morale célèbre en Chine, et qui fait autorité parmi les Taoistes, c'est -à - dire parmi ceux qui suivent la doctrine du philosophe Lao-tseu..... M. Stanislas Julien a traduit cet ouvrage, il y a bientôt quarante ans, d'après une édition qu'accompagne “une explication littérale des mots les plus difficiles du texte, un com mentaire philosophique rédigé par un Tao - ssé, et une grande collection de légendes, d'anecdotes et d'histoires, dont le style appartient à la langue claire et facile qu'on appelle Kouan- hoa. ”[108]
>
> （『感応篇』または『善悪の報いの書』は中国で有名な道徳書であり、道教徒の間、すなわち哲学者老子の教義に従う人々の間で権威がある。（中略） M.スタニスラス・ジュリアンは、この作品を今から 40 年ほど前にある版本をもとに翻訳したが、その版本が伴っているのは「原文の

[105] Ibid., pp. xv-xvj 参照。
[106] François Auguste Turrettini (1845-1908)、スイス出身の東洋学者である。
[107] 中国語の言語知識の教授を中心に、中国古典文学の原典と評論も収められている本である。
[108] Françoise Auguste Turrettini, *Ban Zai Sau Pour Servir À La Connaissance de L'Exterême Orient*, H. Georg, 1873, pp. 27-28.

中でも非常に難解な語句の語釈、道教のために書かれた哲学的な注釈、および大量の伝説や逸話であり、その文体は官話と呼ばれる平明な言語に属する」ものである。）

次に、注目に値するのは、『晩採草』において、ジュリアンが翻訳の際に参考にした中国語の『太上感応篇』が印刷されていることである。Turrettini はこの中国語の『太上感応篇』のために序を書き、その序文では Turrettini がジュリアンのフランス語翻訳を以下のように褒めている。

On connait trop les services qu'a rendus, à la connaissance du Kou-wen ou langue ancienne, la traduction latine de Meng -tseu, publiée avec le texte chinois, pour ne point douter des avantages que les étudiants qui veulent se familiariser avec le Kouan -hoa ou style moderne, trouveront dans la lecture des légendes du KAN - ING -PIEN, avec un guide aussi sûr que M. Julien. [109]

（私たちは、漢文とともに出版された孟子のラテン語訳が、古文や古語の知識（の理解）にもたらした功績をよく知っている [110]。官話すなわち現代の文体に慣れたい学生諸君が、ジュリアン氏のように信頼できる案内役とともに『感応篇』の伝説群を読む際に見つける利点を何ら疑うことがない。）

Il eût donc été regrettable d'ajourner plus longtemps la publication d'un complément si nécessaire. Bien plus, l'exemplaire de M. Julien, devant être regardé comme unique (v. note 2), il fallait empêcher que par un accident quelconque l'on fût à jamais privé d'un tel secours. [111]

（したがって、必要ならば増補の発行をさらに延期したことは残念であった。加えて、ジュリアン氏の版本は唯一無二と見なされるべきであり（注 2 を見よ）、何らかの事故によってそのような助けを決して奪われないようにする必要があった。）

以上の序文から見れば、ジュリアンが翻訳する際に使用した原典は貴重で有益であり、ジュリアンも案内役として申し分ないことから、中国語学習の良い教材であると判断し、Turrettini は『晩採草』に再録することに決めた。Turrettini が示す続く注 2 では、ジュリアンが参考にした原典の版本について以下のように説明している。

C'est un volume relié à l'européenne, sans date ni lieu d'origine, dépourvu de toute préface et portant le simple titre de 太上感応篇. Pour cette raison, peut- être, l'on n'a pu jusqu'ici en trouver un second exemplaire.
Aussi avons-nous prié M. Julien et obtenu de lui qu'il voulût bien nous confier, pour être livré à l'impression, son précieux volume. Nous conduirons l'entreprise avec tout le soin possible : en étudiant le texte pour mieux corriger les épreuves, nous espérons diminuer, dans la mesure de nos forces et avec l'aide des

[109] Ibid., p. II.
[110] 1824 年ジュリアンは『孟子』をラテン語に訳したこと。
[111] Ibid., p. II.

corrections manuscrites qu'on y rencontre, le nombre des erreurs typographiques, ponctuation fautive, carractères incorrects ou vulgaires.[112]

（これは西洋式に製本された一巻本で、日付も出版地もなく、いかなる序文も欠いており、「太上感応篇」の書名だけある。このため、これまで二冊目が見つけられていないのかもしれない。それで私たちはジュリアン氏に頼んで、彼の貴重な版本を印刷本にするために私たちに預けることに同意してもらう承諾を得た。私たちは可能な限りの注意を払ってこの計画を進めた。校正刷りをさらによく校正するために原文を研究することで、私たちの力の及ぶ限り、そこで見つかる手書きの修正の助けを借りて、誤植や句読点の誤り、誤字、卑語の数を減らす。）

また、Turrettini は植字の工夫もした。

Enfin, tout en conservant aux lignes leur position verticale, nous avons jugé plus pratique de les disposer de gauche à droite comme le font du reste les Chinois dans certains textes bilingues. [113]

（最後に、行の縦書きを保ちながらも、いくつかの対訳版で中国人が行うように、左から右に配置するほうが実用的であると判断した。）

このように、Turrettini はジュリアンが使用した『太上感応篇』の中国語原典を高く評価し、ジュリアンのフランス語翻訳とともに、中国語を学習する最高の素材であるという理由で、『太上感応篇』の原典を再録することにした。そして、ヨーロッパ人には読みにくいから、本来縦書きで右から左に書いてあったものを、Turrettini は縦書きを守りつつ左から右に文を配置することにした。次節では、この本の詳しい情報及びその内容を確認し、ジュリアンのフランス語翻訳と比較対照していく。

四、『太上感応篇』における董永の物語

上述のように、ジュリアンが参照した『太上感応篇』を活字として残すために Turrettini はそれを『晩採草』に載せた。『晩採草』の出版は 1873 年であり、筆者が Turrettini の再版した『太上感応篇』を探したところ、その後の 1889 年に発行された単行本の『太上感応篇』もある。すなわち *Le livre des récompenses et des peines avec commentaires et légendes : ouvrage taoiste : texte chinois*（H. Georg, 1889, publié par François Turrettini, 『太上感応篇』）である。この 1889 年に出版された『太上感応篇』と『晩採草』におけるものと比較すると、まったく同じものである。最も重要なのは、最初の序文の下に「BAN-ZAI-SAU」（晩採草）と書いてあることである。つまり、Turrettini は『太上感応篇』を再版し 1873 年に『晩採草』に収録し、1889 年に重版して単行本を発行したと推測できる。『晩採草』における『太上感応篇』とこの 1889 年版の『太上感応篇』における物語やその順番、および章節ごとの中国語題目などをジュリアンのフランス語翻訳と比較したところ、すべて一致していた。

ここで、ハーンが「織女の伝説」で参照したジュリアンのフランス語翻訳の部分とジュリアン訳の原

[112] Ibid., p. II-III.
[113] Ibid., p. III.

典の『太上感応篇』を引用する。

福祿隨之
古云。福祿善慶。既係善人。則福祿隨報之也。隨者不求而自得之也。見得善人做事。諸凡吉利。如跟隨他一般。漢董永家貧無以葬父賣身傭工。得銭營葬。上帝憐之。降織女為他妻。日織一絹。贖其身。産一子而上昇。景帝時永舉孝廉。為中尉。子仲舒。為江都王太傅。此行孝而福祿隨之也[114]

（古に云う、福祿善慶は、既に善人に係る、と。則ち福祿随いて之に報ゆるなり。随ふ者求めずして自ら之を得るなり。善人の事を做すを得られ、諸凡吉利は、跟き他に隨ふ一般の如し。漢の董永、家貧しく以て父を葬る無く、身を売り傭工たりて、銭を得て葬を営む。上帝之を憐れみ、織女を降して他の妻と為す。日に一絹を織りて、其の身を購う。一子を産みて上昇す。景帝の時、永、孝廉に挙げられ、中尉と為る。子の仲舒は、江都王太傅と為る。此れ孝を行いて福祿之に随ふなり。）

福祿隨之
Les anciens disent : « Le bonheur et les emplois sont le lot de l'homme vertueux. » Dès que vous avez acquis le titre d'homme vertueux, le bonheur et les emplois vous suivent pour vous récompenser.
Le mot souï (3) « suivre, marcher à la suite de », indique que l'homme vertueux obtient naturellement ce bonheur et ces emplois, sans se donner la peine de les chercher.
On voit que quelque chose que fasse l'homme vertueux, toute espèce de prospérité et d'avantages semblent le suivre et l'accompagner.
Tong-yong, qui vivait sous la dynastie des Han, était réduit à une extrême pauvreté. Ayant perdu son père, il se vendit afin de gagner, par son salaire journalier, de quoi l'enterrer et lui élever un tombeau. Le maitre du ciel eut pitié de lui, et lui envoya la déesse Tchi-niu pour qu'elle devint sa femme. Elle lui tissa chaque jour une pièce de soie, jusqu'au moment où elle put le racheter. Après quoi elle lui donna un fils, et remonta au ciel.
Sous le règne de King-ti, Tong-yong se distingua par sa piété filiale et son désintéressement, et obtint la charge de Tchong-wei. Son fils, Tchong-chou, devint ministre du roi de Kiang-tou.
Ainsi, le bonheur et les emplois ont accompagné Tong-yong, parce qu'il avait rempli les devoirs de la piété filiale. [115]

（昔の人は次のように述べている。「幸福も職も有徳の人の運命である」有徳の人という称号を獲得するやいなや、幸福と職がそれに報いるためについてくる。
souï（随） (3)「従う、の後を歩く」という言葉は、有徳の人がわざわざ探し求めなくてもその幸福と職が自然に手に入ることを示している。
有徳の人がすることにはあらゆる種類の幸運と恩典が彼に従い、ついてくるように見えるこ

[114] Ibid., p.65-66.
[115] Aignan-Stanislas Julien, *Le Livre Des Récompenses Et Des Peines: En Chinois Et En Français; Accompagné De Quatre Cents Légendes, Anecdotes Et Histoires, Qui Font Connaître Les Doctrines, Les Croyances Et Les Moeurs De La Secte Des Tao-Ssé* ,Oriental translation fund,1835, p.119-120.

とがわかる。

董永は漢朝の時代に生き、極度の貧困に陥っていた。父を亡くしてから、父を埋葬して墓を建てるのに必要な金を、日銭を得て稼ぐために自分の身を売った。上帝は彼を憐れんで、織女神を送り、織女神は彼の妻となった。彼女は彼を買い戻すことができるまで、毎日絹布を 1 枚織った。その後、彼女は彼の息子を産み、再び天に昇った。

景帝の治世中、董永は親孝行と無私無欲で際立っており、中尉の職に就いた。彼の息子である仲舒は、江都王の大臣になった。

このように、董永は親孝行の義務を果たしていたので、幸福と職がついてきた。）

以上の調査により、『太上感応篇』における董永の物語ははるばる海を渡りフランスに辿り着き、名高い中国学者のレミュザとジュリアンによって翻訳された経緯が分かった。それと同時に、中国の孝行の精神と美徳も伝わった。ハーンはこの孝を称揚する物語に魅了され、中国を最も代表するシンボルと判断して『中国怪談集』に収録することを決めたと推測される。

おわりに

調査結果をまとめると、フランスの中国学者ジュリアンは民間で流布していたある版本に基づき、『太上感応篇』をフランス語に翻訳した。この版本は注釈や関連するエピソードが豊富で文体も分かりやすかったので、民間に広く伝播していたものと推測される。西洋の中国学者や宣教師たちはまさにこの特徴に魅了され、この版本を入手し、フランスに持ち帰った。しかし、わずか数冊あるいは一、二冊しかヨーロッパに持ち帰られなかったので、珍重された。スイスの中国学者 Turrettini は、この平明な官話の版本を重視し、ジュリアンという優れた案内役も得た良い中国語教材だと判断して、中国語教育のために『太上感応篇』を再録、再版した。

このように、本章では、ラフカディオ・ハーンが「織女の伝説」と「顔真卿の帰還」を書き上げる際に素材としたジュリアン翻訳版『太上感応篇』の原典の変遷を遡って考察し。次章では「織女の伝説」におけるハーンのさらなるオリジナリティの分析を行う。

第四章　『中国怪談集』における孝の展開と道教承負思想の無視
――「織女の伝説」を中心に

はじめに

『中国怪談集』の第三話「織女の伝説」に関しては、物語の淵源の紹介と織女のイメージに注目した研究が主である。しかし、『中国怪談集』で扱われている主題の中で、特に注目されるのは忠と孝の概念である。「大鐘の霊」は親孝行をし、父を救うために自己犠牲した娘の話である。その話にもハーンの「孝」に対する重視が窺える。そして本章で論じる「織女の伝説」も「孝道」を称揚する話である。ハーンの解題によると、「織女の伝説」は、中国の道教経典『太上感応篇』中の話を再話し、怪異小説集『聊斎志異』からも多く参考にした物語である。話のパターンは孝子説話かつ異類婚姻譚である。

森亮（1988）はハーンによる原話から再話への加筆の倍率に注目している。「第三話『織女の伝説』は Julien のフランス訳『太上感応篇』にある原話の二九・五倍」[116]と計算し、「『中国霊異談』の「織女の伝説」の原話は最も小型であるが、『太上感応篇図説』巻之一「至孝之報」の第二話がそれで、ハーンは Julien の仏訳を通して利用したのは原文全七十五字中の次に引く四十一字である」とその原話からの字数の増加を詳しく記述している。

Hyub Lee（2018）は、織女のイメージはハーンの母親に似ていると主張し、ハーンの実人生と関連付け、この作品は実はハーン自身の両親に対する親孝行をしたい思いの投射であると分析している[117]。

本章では、ハーンの「織女の伝説」とフランス語の原話及び英語の原話をとりあげて三者の主題を確認し、中国語の原典も参考にしながら、それらの作品を比較して分析を行い、ハーン文学の初期作品におけるハーンの儒教思想に対する理解、特に祖先崇拝と「孝」に対する認識を明らかにする。さらに、原典と比べて「織女の伝説」における変更点に注目し、ハーンが結末の部分を省略した理由を探りたい。

一、「織女の伝説」の原話

ハーンのオリジナリティを分析するために、まずハーンの「織女の伝説」のあらすじを以下に紹介する。

董永が十九歳のときに、父が亡くなった。董永は極めて貧乏で、父の葬式代もない。葬式の費用を捻出するために、董永は身を売って奴隷になることを決心した。一人の州の高官に買われたことで、董永は願いを遂げて父の葬式を執り行うことができた。董永は父の喪に三年間服して、主人のもとへ帰り奴隷として労役に服し始めたが、稲田で熱病に襲われて起きられなくなった。疲れ果てて弱っていると、織女が突然彼の前に現れ、その病気を治した。そして、董永の妻となり、絹を織り上げ、買

[116] 同注 49、41 頁。
[117] Hyub Lee、Filial Piety in Lafcadio Hearn's The Legend of Tchi-Niu、*Journal of Humanities and Social sciences 21*（『人文と社会 21』）、第 9 巻第 2 期、2018 年 4 月。

主からの借金をたちまち返済して董永を自由の身にした。その後、織女は男の子を生んで、子供の世話に没頭した。その年の十一月に、織女は董永に、自分が天界の織女であること、また董永の孝心に感じた天帝の命によって下界に降り、董永を助けたことを告げ、空に舞い上がり天界に昇っていった。

ハーン自身が解題で示しているように、「織女の伝説」は、中国道教経典『太上感応篇』の「福禄随之」のフランス語翻訳 *Le livre des recompenses et des peines* (Tranduit par Stanislas Julien, The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835)における《福禄随之 Le bonheur et les emplois l'accompagnent》を原話として創作されたのである。フランス語翻訳は百字あまりの内容しかないのだが、ハーンは三千語以上に膨らませた。その過程で、ハーンは怪異小説集『聊斎志異』の「褚遂良」を参考にし、英語の翻訳"Super Natural Wife" (*Strange Stories from a Chinese Studio*, translated by Herbert A. Giles, Thos. De La Rue & Co., 1880) に基づいて、織女が男性主人公董永を看病するシーンを加えた。このようにして、「織女の伝説」は中国情緒が溢れる孝子説話かつ異類婚姻譚の物語になった。

『太上感応篇』は南宋初期に作られた道教の経典で、善行を勧め悪行を諫める善書の代表的な勧善書である。日本時代のハーンは、西田千太郎への書簡の中で、道教への関心を述べている。「私は中国の古典を研究しようとしていますが、私が読むには困難です。（中略）道教信者の書物の方が儒者の書籍よりも私には興味があります」[118]。『太上感応篇』は、1816 年にジャン＝ピエール・アベル＝レミュザによってフランス語に翻訳された。そののち、1835 年にエニャン＝スタニスラス・ジュリアン（Aignan-Stanislas Julien, 1797-1873）もフランス語に翻訳した。1891 年にはジェームズ・レッグ（James Legge, 1815-1897）により『東方聖典叢書』の一部として英語に翻訳された。ハーンの解題によると、彼が参考にしたのはジュリアンのフランス語訳である。ジュリアンはアベル・レミュザのあとをついで 19 世紀フランスの代表的な中国学者として活躍し、中国の経典や古典文学作品を多々翻訳した。では、まずハーンが参考にしたジュリアンのフランス語訳の原文を以下に引用する。

> Tong-yong, qui vivait sous la dynastie des Han, était réduit à une extrême pauvreté. Ayant perdu son père, il se vendit afin de gagner, par son salaire journalier, de quoi l'enterrer et lui élever un tombeau. Le maitre du ciel eut pitié de lui, et lui envoya la déesse Tchi-niu pour qu'elle devint sa femme. Elle lui tissa chaque jour une pièce de soie, jusqu'au moment où elle put le racheter. Après quoi elle lui donna un fils, et remonta au ciel.
>
> Sous le règne de King-ti, Tong-yong se distingua par sa piété filiale et son désintéressement, et obtint la charge de Tchong-wei. Son fils, Tchong-chou, devint ministre du roi de Kiang-tou.
>
> Ainsi, le bonheur et les emplois ont accompagné Tong-yong, parce qu'il avait rempli les devoirs de la piété filiale. [119]

> （董永は漢朝の時代に生き、極度の貧困に陥っていた。父を亡くしてから、父を埋葬して墓を建てるのに必要な金を、日銭を得て稼ぐために自分の身を売った。上帝は彼を憐れんで、織女神

[118] 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第十四巻、恒文社、1983 年、270 頁。

[119] Traduit par Stanislas Julien, *Le livre des récompenses et des peines, en chinois et en français: accompagné de quatre cents légendes, anecdotes et histoires, qui font connaître les doctrines, les croyances et les moeurs de la secte des Tao-ssé*, Oriental translation fund, 1835, pp.119-120.

を送り、織女神は彼の妻となった。彼女は彼を買い戻すことができるまで、毎日絹布を 1 枚織った。その後、彼女は彼の息子を産み、再び天に昇った。

景帝の治世中、董永は親孝行と無私無欲で際立っており、中尉の職に就いた。彼の息子である仲舒は、江都王の大臣になった。

このように、董永は親孝行の義務を果たしていたので、幸福と職がついてきた。）

この話の起源は、中国漢代の孝子説話で、孝行息子であった董永が深い孝養ぶりで天帝を感動させた物語である。親孝行を尽くすために、董永は自分の身を売り、父親を埋葬する。『太平広記』巻第五九「女仙」四「董永妻」や、漢の劉向の『孝子伝』や晋の干宝『捜神記』巻一「董永と織女」にも収められている有名な物語である。ジュリアンの翻訳の原典は『太上感応篇』の「福禄随之」という一節であり、比較対照のため、その内容を以下に引用する。

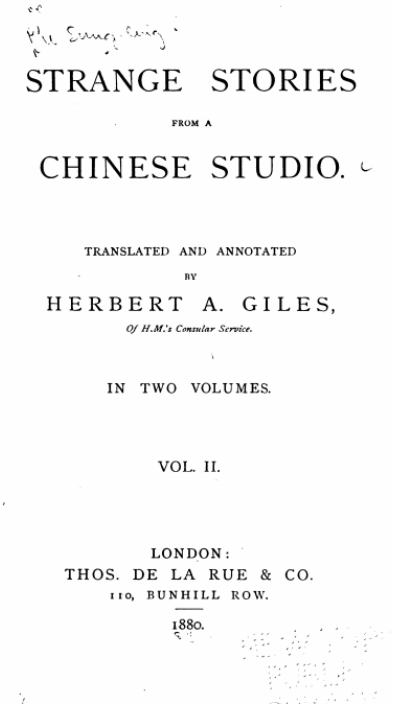
福祿隨之
古云。福祿善慶。既係善人。則福祿隨報之也。隨者不求而自得之也。見得善人做事。諸凡吉利。如跟隨他一般。漢董永家貧無以葬父賣身傭工。得銭營葬。上帝憐之。降織女為他妻。日織一絹。贖其身。産一子而上昇。景帝時永舉孝廉。為中尉。子仲舒。為江都王太傅。此行孝而福禄隨之也[120]

（福祿隨之
古に云う、福禄善慶は、既に善人に係る、と。則ち福禄随いて之に報ゆるなり。随ふ者求めずして自ら之を得るなり。善人の事を做すを得られ、諸凡吉利は、跟き他に随ふ一般の如し。漢の董永、家貧しく以て父を葬る無く、身を売り傭工たりて、銭を得て葬を営む。上帝之を憐れみ、織女を降して他の妻と為す。日に一絹を織りて、其の身を購う。一子を産みて上昇す。景帝の時、永、孝廉に挙げられ、中尉と為る。子の仲舒は、江都王太傅と為る。此れ孝を行いて福禄之に随ふなり。）

この『太上感応篇』の内容とジュリアンのフランス語訳は一致しており、董永の「至孝感天」という主題がハーンの「織女の伝説」の骨組みになることは明らかである。

ハーンが参照したもう一つの作品は『聊斎志異』であり、これは清代に蒲松齢の著した短編怪異小説集である。ハーンが基にしたのは、英語の翻訳“Super Natural Wife”（Strange Stories from a Chinese Studio, translated by Herbert A. Giles, Thos. De La Rue & Co., 1880）である。ハーン蔵書には、ハーバート・アレン・ジャイルズ（Herbert Allen Giles, 1845-1935）訳の *Strange Stories from a Chinese Studio*（『聊斎志異』）がある[121]。

[120] Françoise Auguste Turrettini, *Ban Zai Sau Pour Servir À La Connaissance de L'Exterême Orient*, H. Georg, 1873, p. 66.
[121] 同注 58、[S-91-993]号。書誌情報は次のように記されている。「*Strange Stories from a Chinese Studio*, translated and annotated by Herbert A. Giles, Vol.1-2. London: Thos. De La Rue & Co., 1880.」



STRANGE STORIES

FROM A

CHINESE STUDIO.

TRANSLATED AND ANNOTATED

BY

HERBERT A. GILES,

Of H.M.'s Consular Service.

IN TWO VOLUMES.

VOL. II.

LONDON:
THOS. DE LA RUE & CO.
110, BUNHILL ROW.

1880.

（図 4－1：Songling Pu, translated by Herbert A. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, vol.2, Thos. De La Rue & Co., 1880）

その中の物語である「褚遂良」は異類婚姻譚で、ハーンは以下の一節を「織女の伝説」に用いている。それは男性主人公が弱り切った状況で、女性主人公に救われる場面である。

A certain Mr. Chao, of Ch'ang-shan, lodged in a family of the name of T'ai. He was very badly off, and, falling sick, was brought almost to death's door. One day they moved him into the verandah, that it might be cooler for him; and, when he awoke from a nap, lo! a beautiful girl was standing by his side. "I am[sic.] come to be your wife," said the girl, in answer to his question as to who she was; to which he replied that a poor fellow like himself did not look for such luck as that; adding that, being then on his death-bed, he would not have much occasion for the services of a wife. The girl said she could cure him; but he told her he very much doubted that; "And even," continued he, "should you have any good prescription, I have not the means of getting it made up." "I don't want medicine to cure you with," rejoined the girl, proceeding at once to rub his back and sides with her hand, which seemed to him like a ball of fire. He soon began to feel much better, and asked the young lady what her name was, in order, as he said, that he might remember her in his prayers. "I am a spirit," replied she; "and you, when alive under the Han dynasty as Ch'u Sui-liang, were a benefactor of my family. Your kindness being engraven[sic.] on my heart, I have at length succeeded in my search for you, and am able in some measure to requite you."[122]

（長山の趙と言う男がタイという名の一家のもとに泊った。彼はひどく貧しくさらには病気になり、ほとんど死にかけるまでにいたった。ある日、彼らは彼をベランダに移した、そこのほうが彼にとって涼しいだろうから。そして、彼がまどろみから目覚めると、見よ！美しい少女が彼の

[122] Songling Pu, translated by Herbert A. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, vol.2, Thos. De La Rue & Co., 1880, pp.166-167.

そばに立っていた。「私はあなたの妻になるために参りました」と、おまえは誰だとの彼の質問に答えて、少女は言った。それに対して彼は、自分のような貧しい男はそのような幸運を期待していないと答えた。それに加えて、彼は死の床にいるので、妻の支援に報いる機会はあまりなかった。少女は彼を治すことができると言った。しかし、彼はそれを非常に疑っていると彼女に言った。「それに、良い処方薬があったとしても、それを作ってもらう財力がないと彼は続けた。「薬であなたを治したいのではない」と少女は言い返して、すぐに背中と両脇を手でさすりだしたが、彼にはそれが火の玉のように思われた。彼はじきに気分がとても良くなり始め、若い女性に名前は何と言うのかと尋ねた。彼が言うことには、お祈りのときに彼女を思い出すためである。「私は精霊です」と彼女は答えました。 「そして、あなたは、漢朝の下で褚遂良として生きていたとき、私の家族の恩人でした。あなたの優しさが私の心に刻まれているので、私はついにあなたを探し出すことに成功し、いくらかあなたに報いることができます。」）

ハーンの解題では、『聊斎志異』の物語を取り入れる理由について以下のように述べている。

Lest the reader suppose, however, that I have drawn wholly upon my own imagination for the details of the apparition, the cure, the marriage ceremony, etc., I refer him to No.96 of Giles *Strange Tales from a Chinese Studio*, entitled, “A Supernatural Wife,” in which he will find that my narrative is at least conformable to Chinese ideas. [123]

（しかしながら、私が人ならざる者や治癒、婚姻の儀式などの細部を完全に自分の想像力にもとづいて書いたと読者に思われないように、私は読者にジャイルズ[124]の『聊斎志異』の第 96 篇「人ならざる妻」を参照していただこう。読者はその中で、私の物語がともかく中国人の思想と合致していることに気付くだろう。）

ハーンのアメリカ時代の著作は華麗な文体を特徴とするとよく言われている。同時に、豊かな異国情緒の表現に満ちていることも注目されている。この「織女の伝説」では、その異国情緒と中国人の思想を伝えるため、中国の古典文学からストーリーを借り、欧米の読者に理解しやすいように改変したのである。題材の選択に鋭敏なジャーナリストらしい嗅覚と、作家としての道を歩み始めたばかりとはいえすでに再創作の工夫がともに窺える。

二、親孝行の展開と先祖崇拝から見るハーンの中国理解

以上見てきた通り、主人公の親孝行が天帝を感動させるという、「孝」を称揚する中国古典文学にしばしば見られる伝統的な話題を、ハーンが「織女の伝説」に取り込んだことが明らかになった。このような孝道思想は、中国人にとって日常生活の行為の基準とも言える存在であろう。中国人は、一般に孝道を以下のように認識している。

[123] Lafcadio Hearn, p.167.
[124] Herbert Allen Giles（ハーバート・ジャイルズ、1845-1935）、『聊斎志異』の英訳者である。

「子曰、因天之道、分地之利、謹身節用、以養父母。此庶人之孝也。子曰、故自天子以下、至於庶人。孝亡終始、而患不及者、未之有也。」[125]

（子曰く、天の時に因り、地の利に就く。身を謹み用を節し、以て父母を養う。此れ庶人の孝なり、と。子曰く、故に天子自り以下、庶人に至る。孝に終始亡くして、患ひの及ばざる者は、未だ之れ有らざるなり。[126]

桑原（1977）もまた以下のように解釈している。

父母は現実の祖先である。祖先をかく崇拝する中国人は、もちろん父母に孝養を怠らぬ。孝道第一の儒教の勢力と、孝治主義の歴代政府の方針とは、いよいよこの風を助長させた。子はいかなる場合でも、父母に絶対的服従を要する。これが中国人の孝道である。（中略）父母に孝順という教訓は、上は天子より下は庶人に至るまで、必ず遵奉さるべき教訓である。[127]

ハーンは、数千年も続く孝の理念とその特徴的な儀式を描きながら、同時に、「孝道」を実現する基礎とも言える先祖崇拝という信仰も西洋に紹介した。それでは、ハーン自身は先祖崇拝や孝道についてどこまで理解していたのかを本章で探究する。

ハーンは『太上感応篇』のフランス語訳を参考にしたが、改変した箇所もままある。一つ目は、董永が亡くなった父親へ親孝行をするため、自分の身を売ることにした場面である。金をもらった董永が父親の葬式をあげる際に、中国の葬式の習俗について、ハーンは詳しく説明している。

Thus Dong found himself enabled to fulfill the wish of his heart, and to have a monument built which, although of small size, was destined to delight the eyes of all who beheld it, being designed by cunning artists and executed by skilful[sic] sculptors. And while it was yet designed only, the pious rites were performed, the silver coin was placed in the mouth of the dead, the white lanterns were hung at the door, the holy prayers were recited, and paper shapes of all things the departed might need in the land of the Genii were consumed in consecrated fire. And after the geomancers and the necromancers had chosen a burial-spot which no unlucky star could shine upon, a place of rest which no demon or dragon might ever disturb, the beautiful *shi* was built. Then was the phantom money strewn along the way; the funeral procession departed from the dwelling of the dead, and with prayers and lamentation the mortal remains of Dong's good father were borne to the tomb.[128]

（かくして董は自分の心からの願いを叶えて墓碑を建てられることに気づいた。その墓碑は小さいとはいえ見る者すべての目を大いに楽しませるに決まっていて、巧みな芸術家によって設計され、腕のいい彫刻家によって作り上げられる。そして、それがまだ設計の段階から、敬虔な儀式が

125 『孝経』、『新釈漢文大系』35、明治書院、1986 年、154-167 頁。
126 同上。
127 桑原隲蔵『中国の孝道』、講談社、1977 年、19-20 頁。
128 Lafcadio Hearn, pp.70-71.

行われ、銀貨が死者の口内に置かれ、白い灯篭が戸口に掛けられ、聖なる祈りが唱えられ、それから、死者が黄泉の国で必要とするあらゆる物が紙で作られて聖火で燃やし尽くされた。そして、風水師と占い師がどんな凶星も照らすことのできない埋葬地、どんな魔物も龍も決して邪魔することのない安息の場所を選んだ後、美しい石碑が建てられた。それから、道中に紙銭がばらまかれた。葬列は死者の住居から出発し、祈りと哀悼を伴って、董永の善良な父の遺体が墓に運ばれた。）

このように、風水師による埋葬地の選定や追善供養の法事、冥銭をまき散らすなどの一連の葬儀の描写からは、ハーンが中国の葬礼に対してよく理解していたことが窺える。

この場面で、ハーンがした最も大きな改変は、董永が三年間の喪に服すことである。

Thrice had spring perfumed the breast of the land with flowers, and thrice had been celebrated that festival of the dead which is called Xiu fan di, and thrice had Dong swept and garnished his father's tomb and presented his fivefold offering of fruits and meats. The period of mourning had passed, yet he had not ceased to mourn for his parent. [129]

（春が三度埋葬地を花の香りで満たし、Xiu fan di と呼ばれる追善供養が三度執り行われ、董は父の墓を三度掃いて飾り、果物と肉類の五つの供物を三度お供えした。嘆きの期間が過ぎてもまだ、彼は親のために嘆くのをやめなかった。）

三年の喪は中国古代の服喪の制度であり、父母が亡くなった後で、子が三年間喪に服することである。『論語』の「陽貨篇」に「夫三年之喪，天下之通喪也」[130]（夫れ三年の喪は、天下の通喪なり[131]）と記されていることから、中国春秋時代にはこの葬送儀礼の制度がすでに存在していたことが分かる。戦国時代に成立した『孝経』では、「孝子之事親也、居則致其敬、養則致其楽、病則致其憂、喪則致其哀、祭則致其嚴」[132]（孝子の親に事ふるや、居には即ち其の敬を致し、養には則ち其の楽しみを致し、疾には則ち其の憂いを致し、喪には則ち其の哀を致し、祭には則ち其の厳を致す。[133]）と、孝子の振る舞い方が規定されている。「織女の伝説」では年代が明示されていないのに対し、中国原典『太上感応篇』では、董永の物語の時代を西漢（後漢）としている。「中国の歴史の中で、漢代は『孝が天下を統治する』ことにおいて顕著であり、孝の思想は漢代の社会、政治生活のあらゆる面へ浸透し始めた」[134]時期である。官職に就いていた人は、職を辞して三年間喪に服す義務がある「丁憂」制度も漢代に始まった。このように、儒教文化では生前の親に対する孝や没後の親に対する祭祀が重んじられていた。

しかし、『太上感応篇』の原典もフランス語訳も三年間の喪期については触れていない。では、ハーンはどこから中国の喪期制度を知ったのだろうか。

---

129 Lafcadio Hearn, p.71.
130 『論語』、『新釈漢文大系』1、明治書院、1960 年、391 頁。
131 同上。
132 『孝経』、『新釈漢文大系』35、明治書院、1986 年、263 頁。
133 同上。
134 林明「中国伝統法における『孝』文化要素の研究」、『島大法学』第 57 巻、2014 年 3 月。

この点について、ハーンはフランス語訳の『百孝図説』（*La piété filiale en Chine*, 1877）を基にして『中国怪談集』の第一篇「大鐘の霊」を書いているので、本書から知識を得たと考えられる。『百孝図説』の序文では、以下のように書かれている。

> Un bon fils, qui suit les règles de la piété filiale, doit cacher les défauts de ses père et mère, et s'abstenir de les offenser par des observations inopportunes. En toutes choses, il doit pourvoir à leurs besoins, sans se renfermer dans aucune limite. Il doit leur obéir avec empressement jusqu'à la mort, et porter ensuite le deuil pendant trois ans.[135]
>
> （孝の定めに従う良き息子は、父母の過ちを隠し、時宜を得ない忠言で彼らを怒らせることを控えるべし。あらゆる物事において、いかなる限度内にも閉じこもることなく父母の欲求を満たすべし。父母が死ぬまでまめまめしく従い、そののち 3 年の間喪に服すべし。）

董永を孝子の鑑として描くために、ハーンは三年間の喪期の期間中、このような定めを遵守する董永のイメージを構築した。そして、「孝道」が当時の人々の日常生活に根付いていた様子を、西洋の読者に発信した。

葬儀を営んだ後、董永は病気になり、瀕死の状態になるが、そこへ織女が母性に満ちて輝いているかのように降りてきて優しく看病した。ハーン自身によると、この部分は『聊斎志異』の一節を模倣して取り入れられたが、原話の董永の物語より織女のイメージがさらにいっそう慈愛に満ちた女神像になるのも、織女が董永の難題を見事に解決したのも、このような親孝行の行為に対する褒美の意味が込められているではないかと思われる。

このような葬儀の内容は古代中国の社会で重視されており、先祖崇拝の思想の下で、孝道の基本と出発点となっていた根本である。では、ハーン自身は先祖崇拝に対してどのように認識していたのだろうか。

ハーンのアメリカ時代の論説「中国人の神信仰」では、『詩経』から数行の詩文を取り上げた後、中国の伝統的な考えでは先祖の魂が意識ある状態で生き続けることと、魂の不死を信じていることに言及している。

> 仏教のニルヴァーナ――魂の全面的な終結――という観念は、中国にはついぞ根づかなかった（中略）これはたいへんに面白い言明である。とくに、ド・ロニ[136]が、最近の日本文献に関する仕事で、日本では仏教が性格を変え、来世についての教義が詩的で感動的な表現を大いに取り込んだ宗教となった、ということを示しているのを思い合わせるときには。中国のこうした状況に対する理由は、とくに、死者を敬うのが家族の務めであるという先祖崇拝は、全面的な無化という教義とはけっして並存できなかった、ということだと思える。[137]

---

[135] Yu Pao-Tchen, P. Dabry de Thiersant Translated, *La piété filiale en Chine*, Ernestl Leroux, 1877, p.9.
[136] レオン・ド・ロニー（Léon-Louis-Lucien Prunel de Rosny、1837 - 1914）、フランスの民俗学、言語学、日本学者。
[137] 「中国人の神信仰」原載 1886 年 12 月 26 日『タイムズ・デモクラット』、『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、275 頁より引用。

子孫が祖先のために祭祀を行い、供養することで、祖先の魂魄は不滅となり、永遠の生命を得る。祖先を祭ることは「孝」の延長線の行為であると認識できる。

「先祖崇拝という無害で美しい宗教」[138]と称賛したように、ハーンは、「先祖崇拝」を宗教だと認識していた。そして、生者に対する「道徳的孝」と、死者に対する「宗教的孝」を区別できていた。中国人の宗教信仰に対するこの認識は、「織女の伝説」で董永への称揚をもって展開しているのである。

父の葬式をあげ、三年の喪の制度に従って厳しく三年間の服喪を守り、追善供養をする行為は、董永が「孝」の理念を徹底的に貫いたものと言えるであろう。

『中国怪談集』における物語の主題の選択から、そして、孝子として天帝からも称賛される文脈の重視から、古代から中国社会の支柱とされてきた重要な概念である「孝道」に対するハーンの関心が窺える。親の没後の、埋葬、祭祀、供養、記念などの一連の作法を詳しく記載したことから、中国の先祖崇拝に対するハーンの理解の深さも窺える。天帝の褒美で織女を迎え、難題を手伝った織女とあたたかい家庭を作って幸せになる董永を描くことで、ハーンの孝道への賛美も読み取れる。

儒教思想の中核にある「孝」を中国人が重視していることの発見も、アメリカ時代のハーン文学の一大主題だったと考えられる。

三、道教承負思想の無視

中国語原典の『太上感応篇』、フランス語訳とハーンの「織女の伝説」とを比較すると、最も大きな変更点は、結末部で董永の息子の状況を削除したことである。つまり、董永の息子・董仲舒が出世するという後日談をハーンは省略した。

ハーンが参照したフランス語原話では、このような結末になっている。

> Sous le règne de King-ti, Tong-yong se distingua par sa piété filiale et son désintéressement, et obtint la charge de Tchong-wei. Son fils, Tchong-chou, devint ministre du roi de Kiang-tou. [139]
>
> （景帝の治世中、董永は親孝行と無私無欲で際立っており、中尉の職に就いた。彼の息子である仲舒は、江都の王の大臣になった。）

中国最初の善書とも言われる『太上感応篇』の原文では、董永の息子董仲舒が出世して江都王の太傅になるという結末を迎える。フランス語翻訳でもこの結末は残され、そのまま翻訳されている。董永が自分の親孝行で天帝を感動させ、その行為を表彰されて、董永が出世しただけではなく、子々孫々にその栄誉が継続する。つまり、子孫の発展も「孝」の重要な思想要素として組み込まれているのである。この展開は道教の承負思想が持ち込まれたものであり、この「孝道」は祖先から自分へ、

---

[138] 同上。

[139] Traduit par Stanislas Julien, *Le livre des récompenses et des peines, en chinois et en français: accompagné de quatre cents légendes, anecdotes et histoires, qui font connaître les doctrines, les croyances et les moeurs de la secte des Tao-ssé,* Oriental translation fund, 1835, p.120.

さらに後代へ続く縦の繋がりの中に存在している。そのため、子孫の繁栄を描く場面は、勧善という目的を果たすのに大きな意義を持っていると思われる。

天道承負思想とは、現世の人は先祖の行為の結果を受け継ぎ、徳を積み善をなすと次世代へ福をもたらすが、過ちも自分で終わらず、次世代まで引きつがれて子孫が報いを受けるという考えで、個人と家族や先祖との因果応報を強調する思想である。神塚（1999）によると、道教の教典、『太平経』では、「承負」とは後の世代の人が前の世代の罪を「承け」ることであり、前の世代の人が後の世代に罪を「負わせる」ことである。「このように祖先の行為の善悪がその子孫にまで及んで禍福をもたらすというのが、個人のレベルでの承負である」[140]が、さらに社会全体のレベルでの「承負」があると解釈している。つまり、道教では因果応報は家単位において縦の連鎖反応であり、祖先の善悪とも子孫に及ぶと説かれる。

『太上感応篇』では、「司命隨其輕重，奪其紀算，算盡則死；死有余責，乃殃及子孫」[141]（司命（の神）はその（罪の）軽重に随いて、その紀算（寿命）を奪い、算尽きれば則ち死す；死して余責あらば、乃ち殃い子孫に及ぶ）とある。『太平経』は、「行善者可得天年，如有大功，可延年益壽，福佑子孫後代。」[142]（善を行う者は天寿を得べし。如し大功有らば、延年益寿し、子孫後代に福佑すべし）と述べている。つまり、道教の承負思想では、親孝行をすれば、神の加護による一族の繁栄と福徳の報いがあるとされている。

さらに、『太上感応篇』の最初の一句はこのように述べている。

> 太上曰：禍福無門，唯人自召。善惡之報，如影隨形。[143]
> （太上曰く、禍福は門無し、唯人が自ら招くのみ。善悪の報、影の如く形に随う）

善悪の報いは、影の如く本人につくだけではなく、その子孫後代にも影響を及ぼす。この一句にも見られるが、『太上感応篇』の著された目的や核心的な善悪報応、道徳勧懲の理念とその中に含まれている承負思想がはっきり示されている。すなわち、『太上感応篇』は、実際に儒教の道徳規範と道教の宗教規範・思想を併せて提唱し、「行善者人人敬之, 天道佑之, 福禄隨之, 衆邪遠之, 神霊衛之」[144]という福禍応報を通じて「勧善懲悪」の道徳を称揚し、自分と子孫の将来の幸福を図るために、承負思想を守ることが大切だという考えを強調しているのである。

このように、『太上感応篇』の董永の物語の中では、「孝」という儒教思想が核心的な思想と言える。それでは、道教の思想はどこに現れているのかというと、まさにこの承負思想こそが道教なのである。ところが、ハーンはあまりこれを重視していない。ハーンは、現世の董永と父親との間における「孝」と、織女との夫婦愛とを主眼に語っており、子孫にもたらした「福」や、先祖の庇護のもとで子孫代々が繁栄し続けることを完全に無視して省略した。

では、天道承負思想なしに善をいかに推奨するか、悪をどのように罰するかというと、『太上感応

---

[140] 神塚淑子『六朝道教思想の研究』、創文社、1999 年、310 頁。
[141] Françoise Auguste Turrettini, *Ban Zai Sau Pour Servir À La Connaissance de L'Exterême Orient*, H. Georg, 1873, p. 10.
[142] 王明編『太平經合校』、中華書局、1979 年、35 頁。
[143] Ibid., p. 7.
[144] Ibid., p. 65.

篇』の董永の物語では、「上帝憐之降織女為妻」[145]（上帝は之を憐れみ、織女を降して妻と為す）とあるので、それは「上帝」の概念につながる。

ハーンはアメリカ時代の社説「中国人の神信仰」で、上帝を次のように解釈している。

> 中国語「天」および「上帝」の意味に関して、何の疑いも残さない。前者は、私たちの宗教書で“Heaven”という語を用いるように用いられており、後者は至高者の名前として用いられている[146]。

道徳的な人格神として崇められ、敬われている上帝は古くから中国人の心に根付いたものであり、人間の善悪に対して公正な賞罰を下す存在として、孝道に従う孝子や善人に幸運、名誉さらには子孫繁栄を与え、「福禄随之」を実現する。このように、董永の物語も、儒教の孝の倫理と、道教の承負の理と天道の「勧善懲悪」をあわせて説く「孝」の物語になる。

董永は父への親孝行と中国の先祖崇拝の思想を体現しており、天帝の賞罰も孝に基づいていることはハーンも認識している。しかしながら、血縁の存続や子孫繁栄ということも「孝」の文脈で重要な位置を占めている。つまり、大家族の繁栄意識と緊密な関係を持っている。先祖は生きている子孫を守護し、繁栄させる。子孫の繁栄も「孝」の延長に位置付けられているので、承負思想の機能として、董仲舒の栄達こそが道教の承負思想を強化する不可欠な部分であり、現世を超越した「福」がもたらされることが孝道を称揚する重要な意義である。

孝子説話では、ただ親孝行の「孝」の大切さを提示するだけでは十分とはいえず、自分と後代に付随する「福禄」が主要な眼目だと言えるであろう。董永の息子も出世した結末については、ハーンが参照したフランス語訳で明白に書かれているが、ハーンはわざわざこの結末を切り捨てた。この筋の省略はハーンが親孝行をした董永の後世のことに興味を持たなかったためだと考えられる。すなわち、ハーンは未来の地位、名誉、財産や子孫の繁栄のために親孝行するという行為にまったく興味がなく、純粋に無私の心から孝行することを主張したのではなかったか。

中国古典文学において、勧善懲悪の教訓話が少なからず存在する。「十七世紀の初めから、中国社会において道徳勧善運動とも言うべき思想現象が現れた。（中略）その思想的根源は十二世紀に現れた『太上感応篇』にまで遡ることができる。」[147]善行を勧め悪行を諫める善書の代表的な書物として、『太上感応篇』は親孝行、忠君愛国などの精神を勧める話や善行悪行と禍福さらに子孫後代への応報が強く結びついた物語により構成される。『中国怪談集』の六篇のうち二篇を『太上感応篇』から取材したハーンは、本書を大事に扱い、その中の功過善悪と因果応報の考えを十分理解したのではないかと思われる。それにもかかわらず、ハーンが董永の親孝行がもたらした後代への応報を省略し、孝行そのものに着眼するのは、意識的に原典の内容を増減・変更して、中国の古代儒教世界を理想化するように物語を工夫したのであろう。

以上、「織女の伝説」と原話を比較しながら考察と分析を進めてきた。「織女の伝説」に無視された道教承負思想に関連する筋からは、ハーンの崇高な道徳世界への憧憬、善と純粋な心の探求、中国

---

145 Ibid., p. 66.
146 同注 137、271 頁より引用。
147 呉震著、連凡訳「中国歴史上の善書と勧善について」、『中国哲学論集』第 36 巻、2010 年 12 月。

の理想像を構築しようとする意識的な努力が窺えると考えている。

おわりに

本章では、再話物語「織女の伝説」の原典との異同の分析を通して、中国伝統思想、特に「孝道」に対するハーンの理解の一端を解明することと、あわせてハーンが構築しようとした中国像について考察した。

アメリカ時代のハーンは記者兼作家として活躍し、東洋の思想研究をはじめ、古典文学や口承伝説にまでも目を通していた。「織女の伝説」の創作にあたって、ハーンは中国古典文学とフランス語訳を底本としたが、特に孝の概念に注目したことが窺える。中国の孝の内容と作法を理解していたことが明らかであり、織女と董永の伝説を西洋に伝える過程で、ハーンは東洋の孝の思想も伝えていた。その一方で、道教の承負思想についてはあまり知らなかったか、関心を持たなかった可能性がありながら、意識的に無視した可能性も高いと思われる。道教の承負思想に関連する筋の省略により、ハーンは理想的な純粋無垢の中国像を構築し、現実の利益のためではなく、真の愛や善などを追求する世界への憧憬を表した。

第五章　「瓷神譚」について――忠の精神の重視

はじめに

『中国怪談集』の第六篇は「瓷神譚」である。先行研究において、「瓷神譚」に関する内容はわずかであり、特にそれを儒教思想と関連づけて論じたものはない。

管見の限り、趙景深だけが「瓷神譚」を論じており、彼は中国が磁器により世界に有名であるという理由でハーンはこの物語を創作した[148]と分析している。西脇隆夫は趙景深の研究を引用しながら、「『瓷神譚』については、八雲の解題にあるダントルコール（Père François Xavier d' Entrecolles, 1662-1741）の叙述を引用してから、この話と『大鐘の霊』はあきらかによく似ている」[149]と指摘する。ここの「よく似ている」とは『瓷神譚』も『大鐘の霊』も人身御供の話であることを指している。森亮は、「瓷神譚」は中国説話のフランス語による紹介に基づくとしている。そして、『中国怪談集』の文体的特色は「修辞癖ある華麗な文体が中心になっている」[150]と強調した。川澄亜岐子は主に瓷神の人物像に着目し、さらにハーンの「瓷神譚」とゾラの『制作』に関するハーンの書評とを合わせて分析している。作家としてのハーンが目指した理想は、「現実の生活に疲弊した読者の精神が回復することを願う」[151]ことであったので、「瓷神譚」はその理想を目指した挑戦作だと主張する。牟学苑は、「瓷神」の原型は景徳鎮の風火仙師「童賓」だと指摘した[152]。以上の先行研究は物語の淵源の紹介や文章の特徴と作者の創作意図の分析に集中し、中国の民間伝説風火仙師の話との関連を論じたものである。

では、「瓷神譚」において、ハーンは中国の儒教思想をどのように理解して摂取し、いかにして儒教思想、特にその「忠」精神を作品に取り込んだのか。また主人公の人物像をどのように再構築しているのか、皇帝の発言や、主人公と窯の神との会話から何が窺えるのか。本章では以上の問題意識にもとづき、「瓷神譚」におけるハーンのオリジナリティを追及し、彼の中国理解と芸術観の一端を明らかにしてみたいと考える。

一、「瓷神譚」の典拠

「瓷神譚」は皇帝に美しい磁器を捧げるために窯に主人公が自ら身を投げる物語である。そのあらすじを簡潔に紹介しよう。

主人公の磁器職人'Pu'は皇帝に極めて美しい磁器を献上し、皇帝はそれをとても気に入った。それで、皇帝は人間の魂を吹き込んだかのような、まるで生きているとしか思えない花瓶を焼くように職人に命じた。だが、職人はどうしても固い粘土に人間の命を与えることができない。皇帝の命に逆らうことはできなかったので、窯の神に助けを求めに行った。窯の神は、職人の命と引き換えに花瓶に命を与えることができると答えた。花瓶を作り上げるために、職人は自ら火に身を投げ、犠牲になった。こ

148 同注 10、61 頁参照。
149 同注 53。
150 同注 49、56 頁。
151 川澄亜岐子「苦悩する芸術家：ラフカディオ・ハーン『中国怪談集』の「瓷神譚」について」、『超域文化科学紀要』25 号、2021 年 1 月。
152 牟学苑『拉夫卡迪奥・赫恩文学的発生学研究』（『ラフカディオ・ハーン文学の発生学研究』）、北京大学出版社、2010 年、105 頁。

うして、磁器職人が窯の神に自分の魂を捧げた結果、生きているように見える完璧な花瓶が完成した。皇帝はこの磁器職人の絶対服従の態度に感動して、忠臣主人公の霊を神格化し、像を作り安置して製磁業界に'Pu'を祈念させるように命じた。

その内容を分析する前に、まず「瓷神譚」の典拠を確認しよう。ハーン自身がその解題で、「瓷神譚」の出典はダントルコール師の書簡であると明記している。

> "*The Tale of the Porcelain God*" —The good Père d'Entrecolles, who first gave to Europe the secrets of Chinese porcelain-manufacture, wrote one hundred and sixty years ago:
> "The Emperors of China are, during their lifetime, the most redoubted of divinities; and they believe that nothing should ever stand in the way of their desires…
> "It is related that once upon a time a certain Emperor insisted that some porcelains should be made for him according to a model which he gave. It was answered that the thing was simply impossible; but all such remonstrances only served to excite his desire more and more… The officer charged by the demigod to supervise and hasten the work treated the workmen with great harshness. The poor wretches spent all their money, took exceeding pains, and received only blows in return. One of them, in a fit of despair, leaped into the blazing furnace, and was instantly burnt to ashes. But the porcelain that was being baked there at the time came out, they say, perfectly beautiful and to the satisfaction of the Emperor… From that time, the unfortunate workman was regarded as a hero; and his image was made the idol which presides over the manufacture of porcelain."[153]

> (「瓷神譚」——中国製瓷の秘密をはじめてヨーロッパにもたらしたダントルコール師が、百六十年前に記している。
> 中国の諸皇帝は、その生涯を通して最も畏きものとして恐れられる存在である。そして彼らは、何ものも自分たちの望みを妨げないと信じている……
> 記されているところによると、かつて、ある皇帝が、彼の指示した型通りに、彼のために磁器を作るべしと命じた。人々はそれはまったくもって不可能であると答えた。だが、そのような抗議はすべて彼の望みをますます焚きつけるばかりであった……官吏が作業を監督し急き立てるよう皇帝に命じられて、職人たちにたいそう厳しく接した。哀れな工匠たちは、有り金を使い果たし、並々ならぬ苦労をしたにもかかわらず、見返りとして殴られるだけだった。この哀れで不運な人たちの一人が絶望のあまり燃えたぎる窯に飛び込むやいなや、焼けて灰になった。ところがそのとき、そこに焼きあがった磁器が現れたという。非の打ちどころのない美しさで、皇帝が満足するほどに……その時から、その不運な職人は英雄と見なされた。そして、彼の姿は製瓷を司る神像になった。)

このダントルコール師とは、フランソワ・グザヴィエ・ダントルコール師のことであり、中国名は殷弘緒で、フランス人宣教師である。彼は一六八二年にイエズス会に入り、一六九九年に中国に到着してから間もなく江西省へ宣教に赴いた。中国で宣教を続けるかたわら、中国の製磁工芸や医学、植物、化

[153] Lafcadio Hearn, pp.168-169.

学などに興味を持ち、それぞれの分野で重要な書籍をフランス語に翻訳している[154]。その著作の中で、フランスやヨーロッパに留まらず世界的によく知られているのは、磁器製作法に関する二通の書簡である。これは、製磁工芸を研究するために七年間ほど中国江西省景徳鎮に滞在した経験をもとに書かれたもので、磁器の原料土のサンプルも添えてフランスに送られた[155]。そのため、ダントルコールにとって宣教は二の次で、実は中国の製磁技術を学びたかっただけではないかとする説もある[156]。

ダントルコールは、一七一二年と一七二二年の二度にわたり、パリで中国とインド方面イエズス会伝道部にその二通の書簡を送り、その中で当時の景徳鎮の様子や磁器を作る方法などについて詳細に報告した[157]。一七一二年の書簡には、原料から制作工芸や仕組みまで、当時の実状が詳しく記録されているため、今なお清代の景徳鎮の状況を研究する際の基礎資料であり続けている。一七二二年の書簡も一七一二年の補足として、磁器制作の技術や注意事項などを説明している。記されている内容は、ダントルコールが現地の製磁職人や商人などから聞いた話のほか、『浮梁県誌』[158]その他の書籍に基づいている。オリー神父は直ちにイエズス会伝道部の年次報告書に掲載した。一七一二年の書簡は一七一七年ジャン＝バティスト・デュ・アルド（Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743）により、*Lettres édifiantes et curieuses : écrites des missions étrangères*（『イエズス会士書簡集』）に収録されたのち、同年 *Journal des Savants*（『学者報』）に転載され、さらに、一七三五年にデュ・アルドの手により *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*（P.G.Lemercier, 1735, 『中華帝国と中華韃靼の地理・歴史・年代・政治・事物の記述』）に収録された。題名から分かるように、この本は中国の全般の状況を紹介した百科事典的な書物で、ヨーロッパにおける中国研究の集大成とも言われるものであった。そのため、ダントルコールの書簡はヨーロッパで決定的な影響力を持った。一九一〇年に出版された *Description of Chinese Pottery and Porcelain : Being A Translation Of The Tao Shuo*（Stephen Wootton Bushell [1844-1908], Claredon Press, 1910）は一七一二年と一七二二年の書簡を収録している[159]。以上の本はいずれもハーンの蔵書に存在しないので、ハーンがどのようにして書簡を目にしたのかはまだ確定できない。

日本では、一九四二年に小林太市郎がそれを翻訳し、『支那陶瓷見聞録』（第一書房、1943 年、ダントルコール原著、小林太市郎訳注）として出版した。一九七九年には佐藤雅彦が補訳して、『中国陶瓷見聞録』（平凡社、1979 年）を出版した。

小林太市郎は以下のように、当時におけるダントルコールの書籍の意義と影響力を記している。

---

154 ダントルコールの経歴は孟華「法国 18 世紀"景德鎮神話"何以形成——一个感覺史意義上的中法文化交流的个案」（引用者訳：「フランス 18 世紀「景德鎮神話」はどのように形成された——一つの感覚史上の中仏文化交流の個案」）、『国際漢学』（2017 年第 4 期）、呉蕙儀「清初中西科学交流的一个非宮廷視角——法国耶穌会傳教士殷弘緒的行迹与学術」（引用者訳：「清初中西科学交流の一つの非宮廷視角——フランスイエズス会宣教師ダントルコールの行跡と学術」）、『北京行政学院学報』（2018 年第 6 期）を参照した。

155 『陶瓷史話』編写組、『陶瓷史話』、上海科学技術出版社、1982 年、49 頁を参照した。

156 同上。

157 孟華『法国 18 世紀"景德鎮神話"何以形成——一个感覺史意義上的中法文化交流的个案』（引用者訳：『フランス 18 世紀「景德鎮神話」はどのように形成した——一つの感覚史上の中仏文化交流の個案』）『国際漢学』（2017 年第 4 期）を参照した。

158 当時景德鎮は浮梁県に属した。『浮梁県誌』に景德鎮の製磁業に関する内容が多数記録されている。

159 *Description of Chinese Pottery and Porcelain : Being A Translation Of The Tao Shuo*（Stephen W.Bushell, 1910, Claredon Press）の序により、「The Lettres du Pere d'Entrecolles mentioned on p. ix have been added in an Appendix. The text has been printed, practically without alteration, from a copy of theLettres Édifiantes in the British Museum.」とあるため、本章に引用しているダントルコールの書簡内容はこの本より引用する。

（前略）同年（引用者注：1712 年）に、景徳鎮に於ける瓷器製法を叙述せる長編の一文を草するに到った。是が『書簡集』の第十二集に収載せられ、支那瓷器に就ての最初の確実な知識を欧人に提供したのである。然るに其の頃彼の地に於ては、各国東印度会社の輸入に係る支那瓷器の流行が恰もその頂点に達する勢に在ったので、ダ師の此の観察は大いに注目せられ、欧洲に於ける瓷業の発達に寄与するところ亦尠なくなかったようである。しかも支那瓷器そのものの研究という立場より観るも、元来支那の文献には陶瓷に関するものが甚だ少なく、人のよく知れる朱琰の『陶説』が、漸く乾隆八年（一七四三）、則ちダ師の此の著述より三十年も遅れて現れたに過ぎぬ程ゆえ、同師の此の述作は、之に関する最初の研究的記述として、実に不朽の価値を有するものと謂わねばならぬ。[160]

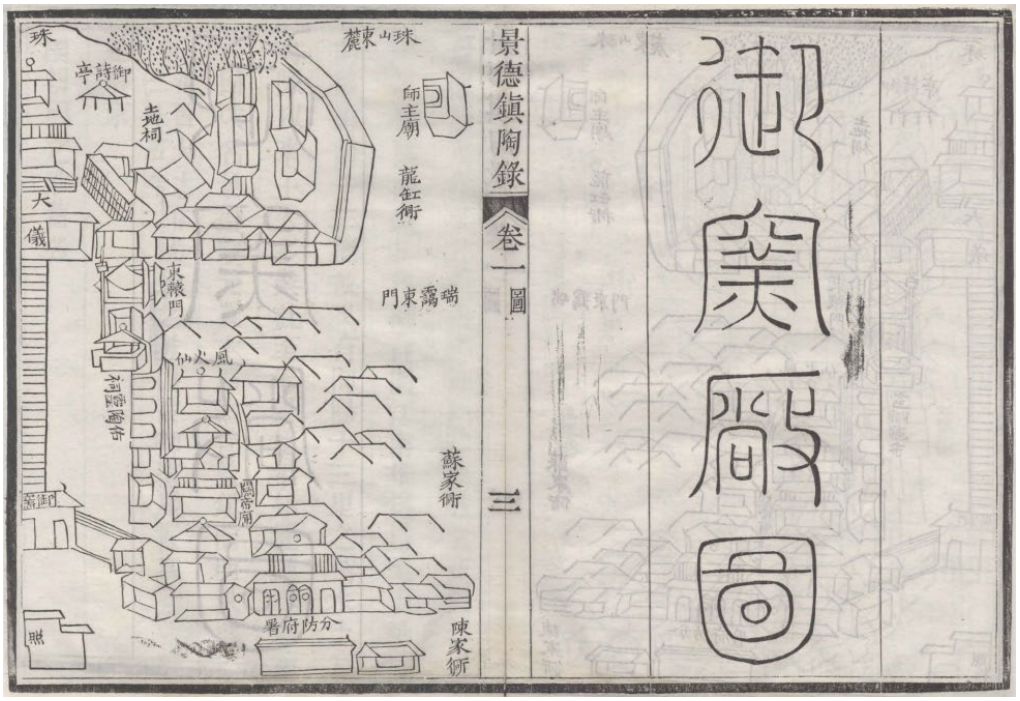
さらに小林は「同師の如きは、その為に努力しつつも、却って支那瓷器の世界化を促進したことによって、東西文明の協同に多大の貢献を為せる者と言い得るであろう」[161]とダントルコールの功績を認めている。

では、ダントルコールの原文を以下に引用し、その中の「瓷神譚」の本来の姿を考察してみよう。

Comme chaque profession a son Idole particuliere, &[162] que la divinité se communique icy aussi facilement, que la qualité de Comte & de Marquis se donne en certains payis d'Europe, il n'est pas surprenant qu'il y ait un Dieu de la porcelaine. Le Pou sa (c'est le nom de cette Idole) doit son origine à ces sortes de desseins qu'il est impossible aux ouvriers d'executer. On dit qu'autrefois un Empereur voulut absolument qu'on lui fist des porcelaines sur un modele[sic.] qu'il donna : on luy representa[sic.] diverses fois que la chose estoit impossible ; mais toutes ces remonstrances ne servirent qu'à exciter de plus en plus son envie. Les Empereurs sont durant leur vie les Divinitez[sic.] les plus redoutées à la Chine, & ils croyent souvent que rien ne doit s'opposer à leurs desirs[sic.]. Les Officiers redoublerent[sic.] donc leurs soins, & ils userent de toute sorte de rigueur à l'égard des ouvriers. Ces malheureux dépensoient leur argent, se donnoient bien de la peine, & ne recevoient que des coups. L'un d'eux dans un mouvement de désespoir se lança dans le fourneau allumé, & il y fut consumé à l'instant. La porcelaine qui s'y cuisoit en sortit, dit-on, parfaitement belle & au gré de I'Empereur, lequel n'en demanda pas davantage. Depuis ce temps-là cet infortuné passa pour un Heros[sic.], & il devint dans la suite l'Idole qui preside[sic.] aux travaux de la porcelaine. Je ne sçache pas que son élevation ait porté d'autres Chinois à prendre la mesme route en vûë d'un semblable honneur.[163]

[160] 小林太市郎『中国陶瓷見聞録』、淡交社、1974 年、352 頁。
[161] 同上、363 頁。
[162] et を意味していると推定される。
[163] Stephen W. Bushell, *Description of Chinese Pottery and Porcelain: Being A Translation of the Tao Shuo,* Claredon Press, 1910, pp.204-205.

（それぞれの職業には固有の神がおり、ここでの神々の広まりようは、ヨーロッパのいくつかの国々での侯爵や伯爵の爵位の授与と同じくらい容易であるため、磁器の神がいることは驚くにあたらない。菩薩（これがその神の名である）は、その起源を職人たちには制作不可能な類の思し召しに負っている言い伝えによると、かつてある皇帝が職人たちに自分の与えた型に合わせて磁器を作らせたいと強く望んで、人々がそれは不可能だと彼に何度も指摘したものの、あらゆる諫言はますます彼の望みを強める働きをした。皇帝たちは彼らの生涯を通して中国で最も恐れられる神であり、彼らはしばしば何ものも彼らの願いを妨げてはならないと思っている。それゆえ、官吏たちは彼らの管理をいっそう強め、職人たちに関してあらゆる種類の厳しい措置を講じた。不幸な職人たちはお金を費やしずいぶんと骨を折ったが、殴られただけだった。そのうちの一人は絶望感がこみあげて火のついた窯に飛び込んだ。彼はすぐに焼き尽くされた。言い伝えでは、そこで焼けた磁器が出てきて、それは非の打ちどころもなく美しく、皇帝の意にかなっていて、皇帝はそれ以上を求めなかった。それ以来、この不幸な男は英雄と見なされ、後に磁器作りを司る神になった。私の知る限り、彼の顕彰が他の中国人に同様の栄誉のために同じ手段をとるように仕向けたことはない。）



（図 5－1：『景德鎮陶録』巻一、1815 年、3 頁より。左の部分の真ん中に「風火仙」とあるところは、「風火仙」童賓を祀る風火仙師廟である。）

ハーンの解題にあった「瓷神譚」とダントルコール自身が記した物語を比べると、その内容はほとんど一致している。

ヨーロッパでは十六世紀ごろから中国の磁器が人気を集め、十八世紀にようやく自国で生産できるようになった。このような磁器ブームの時代にあって、ダントルコールの書簡はフランスだけではなく、欧米にかなりの影響を及ぼした。ハーンがダントルコールの書簡を読み、この職人の話を基にして「瓷神譚」を書いたことは間違いない。ハーンがアメリカ時代に中国の情報を熱心に収集していたことがうかがえる。そこで、ハーンは、自らの「瓷神譚」を書くにあたってどのように改変したのだろう

か。そして、改変後に窺えるハーンのオリジナリティは何かを次節で確認してみたい。

二、『景徳鎮陶録』の援用

つづいて、ハーンの独自性を考察するため、ハーンの「瓷神譚」とダントルコールの書簡で紹介された物語の相違点を詳しく見ていきたい。

ハーンの「瓷神譚」では、陶芸家が皇帝から人間の肌のような焼き物を作れと無理難題を言われ、自ら釜の中に入って焼け死ぬことによって人肌のような焼き物を完成させた。この骨子はダントルコールと同じである。だが、ハーンは、自らの中国に対する理解を生かして中国の内容を種々盛りこんでおり、細かな筋も多々改変している。

まず、ハーンは中国磁器について知らぬ欧米の読者のために基礎的な知識を紹介し、紙幅の半分程度を割いて中国磁器の種類を紹介する。この部分も異国の特色を充分に表すために、わざわざ挿入した部分であろう。そして、ハーンは陶芸家が失敗するたびにいつも「火の精霊」に方法を請いに行くという設定を考案した。

1.“O thou Spirit of Fire, hear me, heed me, help me! How shall I――a miserable man, unable to breathe into clay a living soul――how shall I render in this inanimate substance the aspect of flesh made to creep by the utterance of a Word, sentient to the horripilation of a Thought?”
For the Spirit of the Furnace made strange answer to him with whispering of fire: “Vast thy faith, weird thy prayer! Has Thought feet, that man may perceive the trace of its passing? Canst thou measure me the blast of the Wind?”[164]

（「おお、火の精霊よ、私の声を聞け、私に耳を傾けろ、私を助けてくれ！いかにして私は――生きた魂を粘土の中に吹き込むことができない哀れな男である私は――物体の中の肉の側面が、一つの考えがもたらす総毛立つような恐怖を感じ、一言発せられれば這うようにできようか？」
窯の精霊が火のはぜる音で彼に意外な返事をした。「そなたの信仰は果てしなく広く、そなたの祈りはかつてないほどである！思考には足があって、その通り過ぎた跡を人間が見分けるか？そなたは私のために風の一吹きを測れるか？」）

2.“O thou Spirit of Fire, how shall I render the likeness of lustrous flesh, the warm glow of living color, unless thou aid me?”
And the Spirit of the Furnace mysteriously answered him with murmuring of fire :“Canst thou learn the art of that Infinite Enameller who hath made beautiful the Arch of Heaven――whose brush is Light; whose paints are the Colors of the Evening?”[165]

（「おお、なんじ火の精霊よ、私はいかにして艶やかな肉体の似姿、命ある色の暖かな輝きを表そうか？なんじが助けてくれれば別だが。」

[164] Lafcadio Hearn, p.152.
[165] Lafcadio Hearn, pp.153-154.

それで、窯の精霊は不思議なことに火のささやきて彼に答えた。「そなたは偉大なほうろう職人の技を身につけられるか？その職人は天国の門を美しくした――その絵筆は光であり、その塗料は夕暮れという顔料である」と。）

3.“O thou Spirit of Flame, how shall I be able to imitate the thrill of flesh touched by a Thought, unless thou wilt vouchsafe to lend me thine aid?”
And the Spirit of the Furnace mysteriously answered him with muttering of fire;“ Canst thou give ghost unto a stone? Canst thou thrill with a Thought the entrails of the granite hills?”[166]

（「おお、なんじ炎の精霊よ、どうすれば私は思考が触れた肉の戦慄を模倣できるだろうか？なんじが私になんじの助けを賜るなら別だが」
それで窯の精霊は不思議なことに火の精霊はささやいて彼に答えた。「そなたは石に魂を与えられるか？そなたは思考で花崗岩の丘の内をぞっとさせられるか？」）

4.“O thou merciless divinity! O thou most pitiless god! ― thou whom I have worshipped with ten thousand sacrifices! ― for what fault hast thou abandoned me? For what error hast thou forsaken me? How may I, most wretched of men! Ever render the aspect of flesh made to creep with the utterance of a Word, sentient to the titillation of a Thought, if thou wilt not aid me?”
And the Spirit of the Furnace made answer unto him with roaring of fire: “Canst thou divide a Soul? Nay!...Thy life for the life of thy work!--thy soul for the soul of thy Vase!”[167]

（「ああ、なんじ無慈悲な神よ！ああ、なんじ最も情け容赦のない神よ！私が万の犠牲を捧げて崇拝しているなんじよ！――何の過ちゆえになんじは私を見捨てたのか？何の過失ゆえになんじは私を見放したのか。どうすれば私は、人の中で最も哀れな者である私は！いったいどうすれば私は一言発せられれば這い、一つの思考に総毛立つ恐怖を感じるように作られた肉の姿にできるのか？なんじが私を助けてくれないならば」
それで窯の精霊は燃えさかる火の音で彼に答えた。「そなたは一つの魂を分割できるか？できない！……そなたの作品の命と引き換えにそなたの命を！――そなたの瓶の魂と引き換えにそなたの魂を」）

瓷神が火の精霊に問いかける四つの場面は、ダントルコールの書簡にはない。無論、ダントルコールの書簡における瓷神の話は極めて短いため、詳しい描写がないのも自然であるが、火の精霊に関する記述は一切ないので、ハーンの独自の発想であると思われる。「火の精霊」はハーンの解釈によれば「窯の神」であり、道教の最高神である。それでは、この発想はどこから来たのかを確認してみる。

ハーンの「解題」には、以下のような記述がある。

Both Julien and Salvétat, in their admirable French rendering of the *King-te-chin-thao-lou*, “*History of*

166 Lafcadio Hearn, p.155.
167 Lafcadio Hearn, p.156.

the Porcelains of King-te-chin (a work which has been of the greatest service to me in the preparation of my little story) quote from his letters at considerable length, and award him the highest praise as a conscientious investigator. [168]

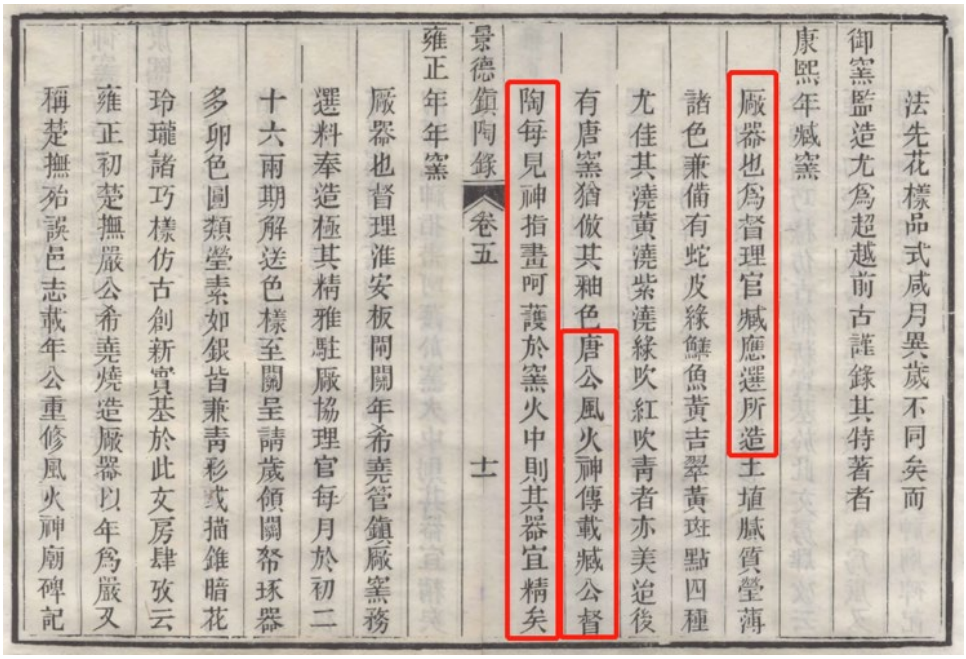
（ジュリアンとサルヴェタの両人は『景徳鎮陶録：景徳鎮の磁器の歴史』（私のささやかな物語を用意するにあたって最も役に立った作品である）のすばらしいフランス語訳の中で、彼（翻訳者注：ダントルコール）の書簡からかなり詳細に引用し、謹厳実直な学究として彼に最大限の賛辞を送っている。）

ハーンがここで言及している『景徳鎮陶録』とは、エニャン＝スタニスラス・ジュリアン（Aignan-Stanislas Julien, 1797-1873）、ルイ・アルフォンス・セルヴタ（Louis Alphonse Salvétat, 1820-1882）とヨハン・ヨーゼフ・ホフマン（Johann Joseph Hoffman, 1805-1878）の共訳であり、1815 年異経堂刻本の『景徳鎮陶録』を底本として翻訳した *Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise*（Mallet-Bachelier, 1856, 『中国磁器の歴史と製造』）のことである。ハーン蔵書文庫を調査すると、確かにこの本が所蔵されている [169]。このようにハーンは中国文献に注目していたことから、磁器の物語に独自の創意工夫を加えることができたのであろう。

原著『景徳鎮陶録』は清代に景徳鎮出身の藍浦が書いたが、早くに死去したため、六巻しか残さなかった。それを藍浦の弟子鄭延桂が増補し、八巻になった。さらに巻首「図説」と巻尾「陶録余論」が加えられ、計十巻になった。巻一の「図説」は、景徳鎮の地図を詳しく描くと同時に、磁器の製造工程も紹介している。巻二は、御窯（宮廷の需要に応じて磁器を生産した窯）の歴史や三十七種類の磁器を紹介している。巻三から巻七までは歴代の陶窯について記述されている。巻八からは雑篇と余論である。ハーンが主に参考にしたのは巻六と巻七の部分であり、そこに登場する歴代の陶窯と多種多様な磁器は「瓷神譚」に多く取り込まれ、作品全体の実に半分ほども占めている。

『景徳鎮陶録』のどの部分がハーンの「物語を用意するにあたって最も役に立った」のかというと、それは臧公督陶の話であると思われる。窯の神の内容については『景徳鎮陶録』の巻五に「康熙年臧窯」という一篇があり、図 5－2 の写真が示すように述べられている。

[168] Lafcadio Hearn, pp.169-170.
[169] 『富山大学ヘルン文庫所蔵小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）関係文献目録：改訂版：第 2 次補遺版』、1999 年、[S-159-2023]号。


法先花樣品式咸月異歲不同矣而
御窯監造尤爲超越前古謹錄其特著者
康熙年臧窯
廠器也爲督理官臧應選所造土埴膩質瑩薄
諸色兼備有蛇皮綠鱖魚黃吉翠黃斑點四種
尤佳其澆黃澆紫澆綠吹紅吹青者亦美逈後
有唐窯猶倣其釉色唐公風火神傳載臧公督
陶每見神指畫呵護於窯火中則其器宜精矣
景德鎮陶錄 卷五 十
雍正年年窯
廠器也督理淮安板閘關年希堯管鎮廠窯務
選料奉造極其精雅駐廠協理官每月於初二
十六兩期解送色樣至關呈請歲領關帑坏器
多卵色圓類瑩素如銀皆兼青彩或描雞暗花
玲瓏諸巧樣仿古創新實基於此文房肆攷云
雍正初楚撫嚴公希堯燒造廠器以年爲嚴又
稱楚撫祐誤邑志載年公重修風火神廟碑記

（図 5-2：『景徳鎮陶録』巻五、1815 年、11 頁より。罫線は引用者による。）

廠器也為督理官臧應選所造（中略）唐公風火神傳載臧公督陶每見神指畫呵護於窯火中則其器宜精矣[170]

（廠器なり。督理官臧応選造る所たり。（中略）唐公『風火神伝』の記載によれば、臧公督陶は、つねに神の指図を見て窯の火中に加護のあらんことを願った、則ちその器は宜なるかな精美であることよ。）

ハーンが参考にしたフランス語訳は次のように記している。

Tang-kong, dans son histoire intitulée Fong-ho-chintch'ouen (Histoire de l'Esprit qui préside au feu des fours à porcelaine), rapporte que Thsang-kong inspectait jadis la poterie. Chaque fois, il voyait cet esprit qui lui donnait des conseils, et protégeait ses ouvrages au milieu du four embrasé.[171]

（唐公は、『風火神伝』という題の物語［磁器の窯の火を司る精霊の物語］の中で、臧公がかつて陶器を監督していたと伝えている。彼は毎回視察の際、その精霊が彼に助言を与え、真っ赤に燃える窯の中で彼の作品を守ってくれるのを見た。）

『景徳鎮陶録』中の唐公とは、清代の督陶官である唐英（1682-1756 年）で、字は俊公、号は蝸寄、御器廠の巡視などの陶務を勤めた。唐英が著した『風火神公伝』に臧公督陶の話が見える。臧公は景徳鎮で製造管理を担当する官吏の臧応選のことであり、彼の監督した官窯は「臧窯」と呼ばれている。臧応選はいつも窯火の中の神に助言を請い加護を願ったため、焼き上がった磁器がすばらしかったと言うのである。ハーンが「瓷神譚」に取り込んだのは、上述のフランス語訳「康熙年臧窯」の一句である。磁器を焼くたびに助言を請うたという筋を改変して、主人公が「窯の神」に助けを求めたことにした。

[170] 藍浦撰鄭延桂補輯『景徳鎮陶録』、嘉慶二十年異経堂刊本、1815 年、巻五「康熙年臧窯」、11 頁。
[171] Stanislas Julien, *Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise,* Mallet-Bachelier, 1856, p.107.

以上述べてきたように、ハーンは臧応選が窯の神に助けを求めていた逸話を「瓷神譚」に挿入した。それだけでなく、窯の神の出自についても、臧公督陶の話をもとに、独自の説明を加えている。

> Before his time indeed the Spirit of the Furnace had being[sic.]; had issued from the Infinite Vitality; had become manifest as an emanation of the Supreme Tao. For Huang-ti, nearly five thousand years ago, taught men to make good vessels of baked clay; and in his time all potters had learned to know the God of Oven-fires, and turned their wheels to the murmuring of prayer. But Huang-ti had been gathered unto his fathers for thrice ten hundred years before that man was born destined by the Master of Heaven to become the Porcelain-God.[172]

> （実は彼の時代の前から窯の神はいて、無窮の気から生じており、至高のタオ（道）から出てきたものとして明らかになった。というのも、黄帝が、五千年近く前に、焼いた粘土からよい器を作ることを教えたからである。彼の時代、すべての焼き物師は窯の火の神を知るようになっており、ろくろを回して祈りの言葉を唱えた。いや、黄帝は、何千年もの間彼の先祖たちに知られていたのである。その後、この男が天の支配者により磁器の神になることを運命づけられて生まれた。）

ここで注目に値するのは、ハーンが道教の伝説も自分の創作中に取り入れたことである。わざわざ窯の神像を描き出し、黄帝が「窯の神」として数千年間磁器職人たちに知られ、祈られていたという設定を加えている。この「窯の神」に対して、「瓷神譚」ではいくつかの呼称を用いており、「the Spirit of the Furnace」、「the God of Oven-fires」、「Spirit of Fire」、「Spirit of Flame」、「Spirit and Master of Fire」などと、様々に呼ばれている。「Spirit（精霊）」もこの場合は「異教の神」程度の意味と考えられ、すべて同じ「窯の（火の）神」を指している。

このように、ハーンの解題にしたがって遡ることで、「瓷神の伝説」の形成過程が明らかになった。ハーンは、ダントルコールの書簡にある‘Le Pou sa’の物語と『景徳鎮陶録』の巻五「康熙年臧窯」の臧公督陶の話を合わせて一つの物語にしたのである。

三、皇帝に対する「忠」精神

ハーンの改変にはもう一つ重要な箇所がある。それは皇帝が職人の服従心を賞賛するところである。

「瓷神譚」では、皇帝は主人公一人に美しい花瓶を作る命令を出した。主人公はこの任務を引き受けた際皇帝の命令に従わなければならないと明確に意識していた。その服従の意識は以下のように描かれている。

> Yet the command of the Celestial and August might never be disobeyed; and the patient workman strove with all his power to fulfill the Son of Heaven’s desire.[173]

[172] Lafcadio Hearn, pp.136-137.
[173] Lafcadio Hearn, p.151.

（それでも、天の威厳がある命令には決して逆らわず、そしてこの忍耐強い労働者たちは皇帝の願いを叶えるために最善を尽くした。）

また、主人公がこの任務に献身した後、「瓷神譚」の最後の場面で、皇帝は主人公の死を聞き、花瓶を見て驚嘆した。ハーンは皇帝の口を借りてこの物語を次のように締めくくっている。

> “Verily, the Impossible hath been wrought by the strength of faith, by the force of obedience!” [...] And the Emperor mourned exceedingly for his faithful servant. But he ordained that god-like honors should be paid unto the spirit of the marvellous[sic.] artist, and that his memory should be revered forevermore, and that fair statues of him should be set up in all the cities of the Celestial Empire, and above all the toiling of the potteries, that the multitude of workers might unceasingly call upon his name and invoke his benediction upon their labors.[174]

> （「まことに、この不可能事は信仰の強さによって、服従の力によって成し遂げられた！（後略）」そして天子は、彼の忠臣のためにひどく悲しんだ。しかし彼は、神のごとき栄誉がこの素晴らしい芸術家の魂に与えられるべし、その記憶が永遠に崇敬されるべし、その麗しい像が天子の帝国のあらゆる都市、とりわけあらゆる窯元に置かれるべし、多くの職人たちが絶えず彼の名を呼んで自分たちの仕事に恩恵を祈願できるようにと定めた。）

以上の内容から見れば、ハーンが皇帝の口を借りて強調したかったのは、主人公が仕事を完成するその決心と皇帝に対する服従心と忠誠心であろう。この忠誠心により、主人公は人間から神になった。

しかしながら、ハーンが参考にしたダントルコールの書簡では、皇帝は職人たちに磁器を作ることを命令した。職人たちは官吏の残酷な管理のもとで精一杯作ったが、なかなかできないため、処罰された。そのうちの一人が絶望して窯に飛び込み、すぐに焼けて灰になった、とある。「瓷神譚」と比べると、窯に飛び込んだのは特別な人間ではなく職人集団の中の一人であり、絶望のあまり突然窯に身を投げたのである。注目すべき点は皇帝の権力に対する臣民の反抗である。しかし、ハーンは皇帝の官吏からの抑圧とそれに対する反抗を逆転させて、皇帝へ従順する心を加えた。そして、犠牲になった職人に対し、皇帝本人も職人の「忠誠心」と「服従の精神」を強調している。その上、ハーンは結末の部分でこの職人の行為が「栄誉」と見なされ、人間から神になる変化を表している。忠誠心の結果、製磁神になったことを到達点としているのである。主人公の名前を‘Le Pou sa’との神の名前から単なる‘Pu’という人間の名前へと変更したのも、普通の人間であるにもかかわらず「忠」のために偉大な犠牲を払って神となったことを強調したのではないかと考えられる。

四、ハーンの儒教理解――「忠」に対する解読と宗教性に対する重視

前章での比較から見れば、ハーンが特に強調しているのは、皇帝の神聖性と不可抗性のもとで、製磁職人が皇帝の命に従い、任務を完成することである。彼は、皇帝の口を借りて、職人の皇帝権力による

[174] Lafcadio Hearn, p.161.

圧迫への反抗と人身御供の物語を、皇帝に対する「忠」への称賛に改変した。さらに、社会を支配する最高の統治者の命令に応じて勇敢にも自分の身を捧げることによって、人間から神になったという結末を用意した。このような主題の変更から、ハーンはアメリカ時代すでに儒教思想における「忠」の位置を明確に意識していたことが推察される。

以下、「瓷神譚」を手掛かりに、ハーンが「忠」をどのように理解したのか、それがハーンの日本時代における儒教文化理解にどのような影響があるのかを検討する。

まず、皇帝の神聖性と不可抗性については、ダントルコールの書簡でも皇帝は中国で最も神聖で恐ろしい神だと記していた。無論、常に中国に興味津津でそれを極力理解しようとしていたハーンは蔵書にある中国の本からも同じような観点を得たと推測される。忠実な臣民は皇帝に従順でなければならないという構図は『中国怪談集』に繰り返し出てくる。

「忠」と「孝」は儒教思想の二つの柱である。この忠孝思想は、どちらも服従を強調することにより、社会の序列を明確にし、封建社会の統治秩序の基礎になった。臣下は忠の心で君主に仕えることが儒教における基本的な道徳規範である。忠と孝の関係についてもしばしば述べられてきた。『孝経』「廣揚名章」によると、「君子之事親孝，故忠可移於君」[175]（君子は親に事ふるに孝。故に忠をば君に移す可し[176]）という。『孝経』「士人章」においても、孝と忠を結びつける表現があり、「故以孝事君則忠」[177]（故に孝を以て君に事ふれば即ち忠[178]）という。即ち、家庭での親孝行の延長線上に政治君主に対する政治道徳としての忠があるのである。儒教の倫理体系においては、親に対する孝から主君に対する忠へ移行し、それによって服従という仕組みが作られ、社会秩序を保つことが可能になる。

ハーンは、日本時代に、儒教について次のように述べている。

> （前略）然し儒教は新宗教を代表するものではなかつた、則ちそれは日本のと極似た祖先禮拝のうへに基礎を置いた倫理教の一体系であつた。それが與へんとしたものは一種の社会哲学であつた、――萬物の永遠性の説明であつた。それは孝順の教へに力を添へ且つそれを拡大した、それはすでに存在した儀式を整頓し、纏つたものに造り上げ、且つそれに依つて、あらゆる政治の道徳が組織を立てられた。又統治階級の教育に就いても、それは偉大なる勢力となり、現代に到る迄そのまま續いていたのである。[179]

ここでハーンは、祖先崇拝を基底とする親に対する「孝」から始まり、君主に対する「忠」に至るまでの関係を明快に述べている。ハーンが「瓷神譚」で強調した皇帝の権威と臣民の忠誠も、このような理解を踏まえたものと考えられる。

「瓷神譚」での職人の「忠」と「犠牲」の関係もこの引用から窺われ、皇帝が命を捧げた職人を称賛することが「皇帝崇拝」の強化に繋がるという解釈もできるであろう。この改変には儒教の「宗教性」へのハーンの理解があったと言えると考える。大東俊一は「一般には儒教の持つある種の宗教性に関

---

175 『孝経』、『新釈漢文大系』35、明治書院、1986 年、301 頁。
176 同上。
177 同上。
178 同上。
179 「仏教の渡来」、『小泉八雲全集』第八巻、第一書房、1927 年、207-208 頁。

する認識は皆無に等しい」[180]状況で、「ハーンは儒教の基底に祖先崇拝という宗教性が存在している」[181]ことを認識したと主張する。それと同時に、「瓷神譚」においても、儒教は道徳的、倫理的な規範でありながら中国人の死生観にも影響を及ぼし、「皇帝崇拝」のために「忠」の理念を完成するためには命を落とすことも厭わない、まさに社会哲学というよりも宗教の体系として理解したとも解釈できるのである。

五、芸術作品への献身

本節では、主人公と窯の神との会話に注目し、主人公の自己犠牲的な行為を分析していきたい。

主人公は花瓶を作り上げる過程で何回も失敗し、失敗するたびに窯の神に助けを求めに行く。生きた魂を粘土に吹き込むように、花瓶が命ある色を表すように、この上ない芸術作品を作り上げるようにこの職人は四十九回も試みた。だが、その苦悩と努力にもかかわらず結局すべて失敗した。問いかける職人に対して窯の神は次のように啓示を与える。

> And the Spirit of the Furnace made answer unto him with roaring of fire: “Canst thou divide a Soul? Nay!...Thy life for the life of thy work!——thy soul for the soul of thy Vase!”[182]
>
> （それで窯の精霊は燃えさかる火の音で彼に答えた。「そなたは一つの魂を分割できるか？できない！……そなたの作品の命と引き換えにそなたの命を！——そなたの瓶の魂と引き換えにそなたの魂を！」）

ハーンはこの窯の神の言葉を体現するように死と芸術の達成を結び付けた。職人の肉体の消滅によってのみ、自己の魂が花瓶に魂を注ぎ、まさに生を有するが如き芸術作品を成就することができる。芸術作品を作り上げるため、そして芸術至上を実現するために命を懸けるという芸術家の宿命が読み取れると同時に、こうした芸術に献身する行為こそがハーンの芸術に対する理解の表れであろうと考えられる。職人は窯の神の指示とこの運命に従い、窯の神の助言を受け入れ、自己犠牲を決めた。そのときの心理状態は次のように描かれている。

> I know that a Soul may never be divided! Therefore my life for the life of my work!—— my soul for the soul of my Vase![183]
>
> （私は魂が決して分割されないことを知っている！だから、私の命を私の作品と引き換えにする！——私の魂を私の花瓶の魂と引き換えにするのだ！）

主人公は自分の命を作品の成就と交換することを決め、第九夜に主人公瓷神は窯に飛び込み、花瓶を完成したのである。この場面について、ハーンは「解題」の中で再度、作品つまり花瓶という自らの芸術を成し遂げるために自らの魂を捧げることも厭わないという決意を示している。

---

[180] 大東俊一 『ラフカディオ・ハーンの思想と文学』、彩流社、2004 年、114 頁。
[181] 同上、123 頁。
[182] Lafcadio Hearn, p.154.
[183] Lafcadio Hearn, p.159.

But in that same ninth night Pu entered the flame, and yielded up his ghost in the embrace of the Spirit of the Furnace, giving his life for the life of his work――his soul for the soul of his Vase.[184]

（しかし、その同じ第九夜に、「Pu」は火中に入り、自らの魂を窯の精霊の抱擁に委ね、自らの命を自分の作品の命と引き換えにした――自らの魂を花瓶の魂と引き換えにしたのである。）

没我的な精神を有する職人は作品を真に愛する心を持ち、窯の神の啓示を得てから、自ら死に赴くことを決め、命と引き換えに完璧な芸術品の花瓶を作り上げ、美と芸術を実現した。職人の心の吐露から見れば、芸術に対する追求がこの没我的行動の源泉たることは明白である。

以上述べてきたように、職人の自己犠牲的な行為は、皇帝から見れば臣民からの忠精神に基づくものであった一方で、職人と窯の神との会話から見れば、まさに芸術作品そのものへの献身であると解釈できる。ハーンは立場が異なる両方の話により、物語を中国古典文化の象徴たる「忠」と西洋近代的な「芸術」との両視点から展開することで、東洋儒教の「忠」概念と「芸術への献身」という双方の芸術観を対比的に持ち込んだ。ただ一心に芸術の夢を追い求め、自己の作品である花瓶のために命を捧げ、魂をも捧げた芸術家としての信念や矜持を貫く職人の姿勢を通して、芸術に献身するハーン自身の理想とする芸術観が読み取れるのではないかと思われる。同じく芸術創作に従事するハーンは、職人の芸術に対する追求行為の上に、自分自身の芸術に対する理想をも示そうとしたのではないだろうか。

おわりに

景徳鎮の陶磁はヨーロッパでもてはやされたが、それと同時に民間伝承「風火仙」童賓の物語もダントルコールを通じて欧米に伝わり、ハーンの怪談作品に結実した。ハーンを通して東西文化交流の様相がより実ある形で伝えられたのである。ハーンは熱心に中国由来の物語を収集し、自身の中国理解に沿って、再話文学として新たに書き上げた。アメリカ時代すでに着実に根付いていたハーンの中国に対する関心の様子とその深さがここからもうかがえる。

本章は、「瓷神譚」におけるハーンの改変から、ハーン自身の儒教に対する理解と彼自身の芸術観を把握することを試みた。「瓷神」を「忠臣」として描いたことから、ハーンはアメリカ時代からすでに「忠」を認識し、考察していたと見られ、そのような東洋理解を伝えんがために敢えて「忠」に基づいて筋を変更したと考えられる。また、ハーンは職人と窯の神との会話を通して、芸術に対する献身の精神を讃え、そこにはハーン自身の芸術観も表現されていた。

このように、この作品への「主観的・内在的」な動機は、個人の芸術に対する追求であったが、また一方で「客観的・外形的」には、皇帝の嗜好にその身を献げるという儒教思想における「忠」をも実現する物語をハーンは描いた。このような内外対比と結合の構成により、個人の情熱・追求や使命感などの主観思想があくまでも芸術成就の要因でありかつ中核であることを示しつつ、そこに皇帝に対する忠という東洋的思想を取り込むことで、西洋世界へ新たな風を吹き込むと共に、文学者としてのハーンはそこに新たな「再話」作品を創出したのではないだろうか。そうした意味で皇帝から賞賛された「忠」の概念はストーリー上の結果的な合致に過ぎなかったとも言えようが、そうした「個人」と「集

[184] Lafcadio Hearn, p.160.

団」の一致への模索に、西洋社会に受け入れられることのなかったハーンの社会に対する理想の一端が垣間見られるのではないだろうか。そこで、本章によって、ハーンの文学作品の解釈に新たな視点を提示し、ハーンの東洋理解の内実を解明する一定の手がかりを提示できたと考えている。

第六章　「孟沂の話」研究
――「真の女性」と「愛」の理想像

はじめに

この『中国怪談集』において最も多く論じられてきたのは、本章でとり上げる「孟沂の話」という一篇である。

先行研究において、平川祐弘は「孟沂の話」における情景描写を、言葉による「油絵描写が光彩陸離たるもの」[185]と構築し、西洋の理想郷と東洋の桃源郷の合体という新境地を拓いたと分析している。そして平川祐弘は「孟沂の話」と「伊藤則資の話」[186]の共通点を明らかにし、「この世ならぬ女性に憧れるという主題は同じである」[187]と指摘している。それは、ハーンの母との生別に関連があり、「終生母性的なものの愛、女性的なるものの愛を求め続けた」[188]と主張している。

森亮は「孟沂の話」の中国語の原典が『今古奇観』であると紹介し、そして「孟沂の話」の結びにおけるハーンの変更について次のように分析している。

> 「孟沂の話」の結びは原作とは少し違っている。原作では後に進士になった孟沂は若い頃の不思議な経験を人に話すときにはいつも薛涛から贈られた文鎮と筆の軸を証拠として見せたいというのに対して、ハーンの再話の結びでは孟沂の口は固くむすばれている。彼は薛涛のことが忘れられなかったが、口に出しては言わなかった――「たとえ子供たちが彼の机の上に常に置かれている二個の美しい品物のいわれを聞かせてとせがんだ時にさえ」。切ない体験は人に語って晴れるものではない。殊に哀楽のまじり合ったそれは己れの胸一つにいつまでも仕舞っておきたいものではないか。[189]

梅本順子はハーンが美意識の点で「ゴーチェの作りだす幻想空間に」[190]傾倒し、ゴーチェの「クラリモンド」の影響により、「愛は死より強い」というテーマを構築し、独創的な愛情の物語を構成していると分析している。そして、梅本順子も結末の変更に注目し、孟沂の変化について次のように語っている。「中国の原話では、幽霊にもらったといって見せびらかしたりする軽薄な人物として描かれているが、ハーンは、思いがこもった品々の出所を誰に語るでもなく、ただ一人懐かしむ孟沂の姿に、たとえ相手が幽霊とはいえ、真剣に愛した証だとして、その愛の深さを描き出した。」[191]

---

185 平川祐弘「東と西の桃源郷―ハーンの中国霊異談の再話『孟沂の話』を手掛りとして―」、国文学研究資料館編『文学における「向う側」』、国文学研究資料館共同研究報告 4、明治書院、1985 年、111-112 頁。

186 「伊藤則資の話」、原題は“The Story of Ito Norisuke”である。*The Romance of the Milky Way and Other Studies and Stories* (Houghton Mifflin and Company, 1905)に原載。平井呈一により翻訳され、『骨董；怪談；天の川綺譚』という題で『小泉八雲作品集：全訳』（恒文社、1964 年）に収録。

187 平川祐弘「小泉八雲と永遠の女性」、『モラロジー研究』第 63 号、2009 年 2 月、23 頁。

188 同上。

189 同注 49、54 頁。

190 Junko Umemoto *Reception of Chinese Culture Reflected on Lafcadio Hearn's Retelling of Chinese Literature* (Comparative Literature Studies, Vol.39, No.4, 2002.1)及び梅本順子「ラフカディオ・ハーンのゴーチェ作品『クラリモンド』の受容をめぐって」（『国際関係学部研究年報 = Journal of the College of International Relations 37』、2016 年 2 月）参照。

191 梅本順子「ラフカディオ・ハーンのゴーチェ作品『クラリモンド』の受容をめぐって」、『国際関係学部研究年報 = Journal of the College of International Relations 37』、2016 年 2 月。

Beong-cheon Yu も「孟沂の話」の主題は愛であり、愛は人生の創造的行為で、愛は生命を与えると主張している[192]。

趙景深は「這六篇故事以孟沂的故事為最美麗，並曾選入 Clark 等的世界短篇小説傑作集，取材於今古奇觀第三十四回女秀才移花接木的楔子。（中略）拿商務本來和小泉八雲的文章比較，簡直不是譯文，而是小泉八雲自己的創作了。」[193]（この六篇の物語で「孟沂の話」が最も美しいものであり、またかつて Clark 等の世界短編小説傑作集に収録された。『今古奇觀』第三十四回「女秀才移花接木」の入話[194]部分に取材している。(中略) 商務印書館の版本を小泉八雲の文章と比較すると、まったく訳文ではなく、小泉八雲自身の創作となっている。）とハーンの成就や独創性および物語の源流を強調している。その独創性を具体的に言うと、「情節本極尋常，但小泉八雲卻寫得極其細膩，已從 Boccaccio 般的記事體進而為近代小説了」（筋書きはもともと極平凡なものだが、小泉八雲はそれを実に繊細に書き、すでにボッカチオ風の記事体から近代小説へと踏み入った）というのである。ここで趙はハーンの独創性と文体上の変更を十分に肯定している。

また、牟学苑によると、「施古德的法譯本是六個故事的原本中最為詳細的；而相應的，赫恩對這個故事的有意改動也是最少的」[195]（シュレーゲルのフランス語訳は、（筆者注：『中国怪談集』の）6 つの物語の原作の中で最も詳細であり、それに呼応して、この話に対するハーンの意図的な変更も最も少ない）という。そして牟はハーンの変更の理由を以下の二点にまとめた。つまり、「赫恩不懂漢語，也從來沒有見過故事的漢語原本」[196]（ハーンは中国語を解さず、また一度も中国語の原作を見たことがなかった）ことと、「這大概是因爲赫恩是以一種創作而非翻譯的心態對待這個故事的吧」[197]（それはおそらく、ハーンが翻訳ではなく、一種の創作としてこの物語に取り組んだからであろう）ことである。

川澄亜岐子は、女性主人公薛涛のイメージがすでに「ヨーロッパの絵画や文学作品に登場する〈宿命の女〉ともいうべき魔性の性格」[198]から逸脱し、そして、厳しい教育のもと成長した孟沂がようやく薛涛から自由を獲得すると主張している。

こうした従来の研究は主に本話の「愛」の主題を重視しており、母性愛に対する憧れという視点から分析し、そして物語をゴーチェの「クラリモンド」に関連付けた。そして、孟沂像の変化に注目するが、薛涛像の変化は分析されていない。そこで本章では、まずハーンのオリジナリティを明確にし、それを踏まえた上で主人公のイメージに注目する。これまで看過されていた薛涛像の変化から出発し、「孟沂の話」における 19 世紀アメリカ文学の「真の女性」と関連付けて分析する。そしてハーンにおける「愛」の理想像を導きたい。

一、「孟沂の話」の原典

簡潔に「孟沂の話」のあらすじを記せば、明の時代に、孟沂が父田百禄と一緒に成都に赴任し、赴任

192 Beong-cheon Yu *Lafcadio Hearn's Twice-Told Legends Resconsidered, Amarican Literature*, Vol.34, No.1, 1962.03.
193 同注 10、61 頁。下線は原文による。
194 筆者注：話本小説の特徴であり、「本話」の前に導入的な話で、読者の興味を惹きつける部分である。
195 同注 55、109 頁。
196 同上、111 頁。
197 同上、112 頁。
198 川澄亜岐子「＜宿命の女＞からの逸脱―ラフカディオ・ハーン『中国怪談集』を読む―」、『武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要』、2019 年 3 月。

先で張氏の家庭教師になった。孟沂は張氏の家に下宿していたが、「花朝節」になり、張氏の許可を得て実家に戻ることになった。途中、ある美人の家に間違えて行き、孟沂はその美人である薛涛と恋に落ちた。それ以降、孟沂と薛涛は毎晩詩を作ったり雑談したりし、その美人から貴重な文鎮と筆筒を貰った。ある日、孟沂がまた美人のところへ行くと、泣いている女から、今後二度と会えないと告げられ、とても悲しかった。孟沂は張氏の家に戻ると、あの美人の家にずっと行っていたことがバレていた。しかし、田百禄と張氏は、その経緯を聞いたとたん顔色が変わった。それは、付近にはそのような女はおらず、奇異なことだと思ったためである。実際に孟沂が毎日行くところは、薛涛の墓しかなく、三人はその女が唐代に亡くなった薛涛の霊であり、贈り物の文鎮と筆筒も真の唐代の宝物であると分かった。その後、孟沂は広州へ赴任したが、何年たっても薛涛のことが忘れられなかったが、決して彼女のことを口にしなかったとのことである。

ハーンはこの話の解題において、その出典を次のように紹介している。

> "The Story of Ming Yi"—The singular phantom-tale upon which my work is based forms the thirty-fourth story of the famous collection Jinguqiguan, and was first translated under the title, *La Bachelière du Pay de Chu*, by the learned Gustave Schlegel, as an introduction to his publication (accompanied by a French version) of the curious and obscene *Mai-yu-lang-toú-tchen-hoa-koueï*(Leyden, 1877), which itself forms the seventh recital of the same work. [199]

> （「孟沂の話」——私の作品の基となった特異的な物語は、有名な『今古奇観』の 34 番目の話であり、学識あるグスタフ・シュレーゲル[200]によって「La Bachelière du Pay de Chu（蜀国の学者）」というタイトルで最初に翻訳された。シュレーゲルは、奇妙で卑猥な『Mai-yu-lang-toú-tchen-hoa-koueï（賣油郎獨占花魁）』（ライデン、1877）（フランス語版付き）への導入として最初に翻訳したもので、この作品（翻訳者註：「賣油郎獨占花魁」）は同作品の第 7 話である。）

以上述べたように、ハーンの「解題」で言及した参考資料はシュレーゲルのフランス語訳であり、本翻訳版は 1877 年にフランスとオランダの両国で同時に出版された。富山大学図書館のヘルン文庫にはフランスで出版された『今古奇観』（Maisonneuve, 1877）が所蔵されている[201]。「孟沂の話」は本来『今古奇観』第三十四巻「女秀才移花接木」の「入話」の部分であり、正文ではないため、題目が付いていない。シュレーゲルは題目を *La Bachelière du Pay de Chu*（蜀国の学者）としたが、ハーンはそれを採用せず、男性主人公の名前に決めた。

シュレーゲル訳の「La Bachelière du Pay de Chu（蜀国の学者）」のあらすじも以下に紹介してみる。

ある街頭の講談師が語った物語がある。明の洪武の時代、広州出身の孟沂は非常に頭がよく、父親と一緒に成都に行った。孟沂はそこで家庭教師として働き、花朝節になり実家に帰る。田舎で、美しい女性と出会い、それ以来、二人は恋に落ち、夜を共にするようになった。暇さえあれば、詩や歌について語り合い、一緒に詩を詠んだ。美女が詠む詩は、唐の時代の風情を多く備えていた。その後、孟沂は

---

199 Lafcadio Hearn, p181.
200 グスタフ・シュレーゲル（Gustave Schlegel, 1840-1903）はオランダ生まれの東洋学者、博物学者であり、ライデン大学中国語中国文学講座の初代教授である。
201 同注 58、［T-40 2031］号。

毎日実家に戻るという嘘を雇い主に露呈され、皆で一緒にその美女の家へ向かうと、そこには高い建物の代わりに、荒れ果てた墓があった。その時初めて、これが薛涛の墓であり、美女が妓女薛涛の魂にほかならないことを悟った。

話の原典である『今古奇観』は抱甕老人が「三言二拍」[202]から編集した明代の短編白話小説集であり、明代末の成立と推定されている。シュレーゲルはフランス語訳の序文で、翻訳時使用した『今古奇観』の版本は 1856 年蘇州で出版された挿絵付きのもの[203]であると明記している。先行研究によれば、この 1856 年蘇州で出版されたものは「咸豊六年刊福文堂刊本」の『今古奇観』である[204]。

『今古奇観』の第三十四巻「女秀才移花接木」の「入話」の部分、つまり孟沂の物語は漢字で二千字あまりあり、そのあらすじは以下の通りである。

> ある街頭の講談師が次の話を語った。洪武年間、書生の孟沂は父田百禄と一緒に赴任し、赴任先で家庭教師を担当した。孟沂は花朝節に雇い主の許可を得て実家に戻ることになった。その途中、桃林で美女に偶然出会い、やがて愛し合うようになった。しかしその後、そのことが孟沂の父と雇い主に発覚し、三人は桃林の中に冢を発見し、実は美女が唐の妓女である薛涛の亡霊だったことがわかった。

そして、この物語の末尾は次のように締めくくられる。

> 小子爲何説這一段鬼話，隻因蜀中女子從來號稱多才，如文君、昭君，多是蜀中所生，皆有文才所以薛涛一個妓女生前詩名不減當時詞客，死後猶且詩興勃然。[205]
> （わたしがなぜこんな妖怪譚をしたかといえば、蜀の女性が昔から多才をもって知られ、卓文君・王昭君など文才のある女性がみな蜀の生まれであったこと、[引用者注：ただ]それゆえにまた、薛涛にしても一介の妓女の身でありながら、生前の詩名は当時の詩人たちに劣らず、死後もなお詩興勃々たるものがあったのであろうことをいいたかったまでなのである。[206]）

すなわち、末尾の一段落から本物語はある講談師が語ったものであると窺え、そして薛涛の妓女という身分も再度強調している。

シュレーゲルは『今古奇観』の原典をフランス語に忠実に翻訳したが、このフランス語訳とハーンの「孟沂の話」を比較すると、前者が原典に従い物語すべてを講談師の話である背景においているのに対して、ハーンは物語の内容そのものに注目した。しかし、物語の内容は、『中国怪談集』のほかの五篇と比べ、物語の筋にほぼ変化がないことは再話「孟沂の話」の大きな特徴である。細部を見てみる

---

202 中国明末の口語短編小説集『喩世明言』、『警世通言』、『醒世恒言』、『拍案驚奇』、『二刻拍案驚奇』の総称である。

203 Traduit par Gustave Schlegel, *Le vendeur-d'huile qui seul possède la reine-de-beauté, ou, Splendeurs et misères des courtisanes chinoises*, roman chinois, E.J. Brill Maisonneuve, 1877, p. xv. 原文は以下の通りである。「Edition illustrée de l'an 1856, imprimée à Sou-tcheou.」

204 大塚秀高『増補　中国通俗小説書目』、汲古書院、1987 年、19 頁参照。原文は以下の通りである。「福文堂刊本、有図、咸豊六年刊」。

205 『今古奇観』第三十四巻、咸豊六年刊福文堂刊本、6 頁。

206 抱甕老人編、駒田信二、立間祥介訳『今古奇観（下）』、『中国古典文学大系』第 38 巻、平凡社、1973 年、230 頁。

と、ハーンによる変更点は主に以下のとおりである。まず、孟沂と薛涛の人物像を工夫したことで、薛涛の妓女のイメージが弱体化した。そして、ハーンが構築した二人の関係性は、偶然出会い恋に落ちた「異類の恋」から「夫婦」のような関係になる点である。最後は先行研究における森亮の解釈通り、原作と異なるのは結びである。では、次章でハーンの変更を分析してみる。

二、ハーンの変更——より純潔なる薛涛の人物設定

ハーンが参考にしたフランス語訳と比べれば、変更点はわずかで、その一つは薛涛の人物像である。

原作において詩妓である薛涛は、優れた詩才を有すると同時に、あくまでも遊女という世俗的な身分があり、物語における行為もその身分から脱出できない。その点については、中国語の原文とフランス語訳にて、以下のシーンで窺える。

> 與孟沂相對而坐，坐中殷勤，勸酬笑語之間多帶些謔浪語頭（中略）孟沂辭酒不飲。美人延入寢室，自薦枕席道：「妾獨處已久，今見郎君高雅，不能無情，願得奉陪。」……兩個解衣就枕，魚水歡情，極其繾綣。[207]

> （美人は孟沂と向かい合って坐り、しきりに酒をすすめたが、楽しく語り合うことばのはしばしに、誘いかけるような調子をちらちらさせた。（中略）彼［引用者注：孟沂］がお酒を辞退すると、美人が寝室に請じ入れて、自分から［引用者注：枕床を薦めて］言い出した。「わたくしは長いあいだやもめ暮らしをしてまいり、今日こうしてあなたさまのような風趣を解するお方にお会いしては、胸がさわいでたまりません。一夜をともにお過ごししたいのでございますが。」……二人は着物を脱いで床にはいり、ねんごろに歓を尽くしたものだった。[208]）

フランス語の翻訳も以下のように忠実に再現している。

> Pendant le dîner, elle l'excita à boire, -et insensiblement sa conversation devint plus libre et elle y mêla quelques mots légers. [...] *Ming-i* refusa alors de boire encore du vin, mais la belle dame l'ayant prié d'entrer dans sa chambre à coucher, elle arrangea les oreillers, et lui dit:
> - Je demeure déjà depuis longtemps toute seule ici; mais voyant ce soir que vous êtes tellement aimable et poli, je ne saurais faire autrement que vous aimez un peu, et je vous offre donc ma compagnie.
> Se déshabillant alors tous les deux, ils 'approchèrent du lit de repos, heureux comme des poissons frétillant dans l'eau et entièrement livrés à leur amour. [209]

> （夕食中、彼女は彼に飲むように誘うと、徐々に彼の会話が自由になり、彼女は軽い言葉を混ぜた。（中略）その後、孟沂はそれ以上酒を飲むことを拒否した。しかし、美しい女性は、彼に寝室

[207] 同注 205、2 頁。
[208] 同注 206、226 頁。
[209] Traduit par Gustave Schlegel, *Le vendeur-d'huile qui seul possède la reine-de-beauté, ou, Splendeurs et misères des courtisanes chinoises*, E.J. Brill Maisonneuve, 1877, pp.8-9.

に入るように懇願し、枕を整え彼に言った。
「私はここで長い間一人で暮らしています。しかし、今夜、あなたがとても親切で礼儀正しいのを見ると、私はあなたを愛さずにはいられませんので、私はあなたに伴うことを提案します。」
そして、二人は服を脱ぎ、水の中で躍動する魚のように幸せそうに、完全に愛に身を委ねていた。）

すなわち、中国語原典とハーンが直接参照したフランス語訳では、薛涛が主動的に孟沂を誘った。しかし、ハーンは「孟沂の話」において、以上の内容をすべて削除し、その代わり、このシーンを以下のように改変した。

And at last, as she paused to pledge him in a cup of wine, Ming Yi could not restrain himself from putting his arm about her round neck and drawing her dainty head closer to him, and kissing the lips that were so much ruddier and sweeter than the wine.[210]

（そしてついに、彼女［引用者注：薛涛］がワインを飲んで彼に誓うために立ち止まったとき、孟沂は彼女の丸い首に腕を回し、彼女の可憐な頭を自分に引き寄せ、ワインよりもずっと赤く甘い唇にキスするのを抑えることができなかった。）

原話では、薛涛が孟沂を寝室に招き二人共寝をしたが、「孟沂の話」では、その内容をすべて削除し、キスすることに止まっている。そして、逆に孟沂が主導的な立場に設定され、それにより、原話の孟沂が女性から誘惑されることから一変し、孟沂から能動的に求愛するように変更した。

前述したように、原話における薛涛の身分は「詩妓」であり、いわゆる詩人でありながら妓女でもある。薛涛は歴史的に実在する人物であり、よく知られた中唐の妓女かつ唐代四大女流詩人の一人である。詩、書、絵画、音楽、舞踊など多芸多才で、特に詩才に富んでおり後世に名を残している。ハーンの話でも原話に従い、薛涛はとても気立てのよい美人であり、孟沂と諷詠する時にも無限の魅力をもつ女性である。しかし、世俗的な視点から見ると、妓女の身分は非常に低いものとみなされ、その技芸で人を喜ばせたり男性を魅惑したりという軽薄な面があるなど、妓女に対する認識が根深い。したがって、原話において薛涛は「延入寝室」（寝室に誘う）、「自薦枕席」（自ら枕席を薦める）という保守的な女性にとって受け入れがたい露骨な行為を起こしている。

しかし、ハーンの施したほんのわずかな変更点において、原話から離脱する最も明らかな特徴は、薛涛の妓女という属性が弱化したという点である。「妓女」であり「詩人」でもある女性像の二つの側面から考えれば、原話では妓女としての性質を重んじるのに対し、ハーンは薛涛の詩人としての性質を重視している。

ハーンの作品では性の欲望を節制し、感情をより抑圧する薛涛像が描かれる。「俗」の一面を抑え、「聖」の一面が強調されており、女性の肉体的欲望を表すより、男性が主導的な立場になる意識が窺える。このように、薛涛の人物設定が、より純粋で貞淑な人格となった。

そして、孟沂が誘惑されることより、薛涛をとても愛しており、恋心を込めて感情を表し、肉体の

[210] Lafcadio Hearn, p. 45.

欲望をも表している。ここで描写される男性の官能的な欲求が、より一層薛涛の美を浮き彫りにし、薛涛の人物像も意図して女性美へとつなげていると思われる。

三、アメリカ文学の潮流との関連及びハーンの女性観

原文において、主人公薛涛が遊女というイメージから脱出できないのに対し、ハーンは孟沂と薛涛の対等な立場を賦与している。さらに薛涛の才能、上品さ、聡明さ、そして献身的な愛を称揚し、愛と知恵の女神という女性像を構築した。そのような変更の背景として、19 世紀アメリカ文学の潮流も理由になると思われる。

19 世紀半ばから 20 世紀初頭にかけてはアメリカの資本化が急速に進み、急激な変化を迎える時代であった。こうした背景の下、アメリカ社会における女性の地位や女性観にも変化が生じたと指摘され、「アメリカにおける 19 世紀から 20 世紀初頭にかけての世紀転換期は、文学における女性観の上でも大きな転換期であった」[211]と考えられる。佐々木隆はアメリカの社会史家・文芸批評家レスリー・フィードラー （Leslie Fiedler,1917-2003）の著書 *Love and Death in the American Novel*（Dalkey Archive Press,1998）を提起したが、該書では 19 世紀アメリカ文学の特徴と女性像の描写傾向について以下のようにまとめられている。

> Our great novelists, though experts on indignity and assault, on loneliness and terror, tent to avoid treating the passionate encounter of a man and woman, which we expect at the center of a novel. Indeed, they rater shy away from permitting in their fictions the presence of any full-fledged, mature women, giving us instead monsters of virtue or bitchery, symbols of the rejection or fear of sexuality.[212]

> （私たちの偉大な小説家たちは、侮辱や暴行、孤独や恐怖の専門家でありながら、私たちが小説の中心に期待する男女の情熱的な出会いを扱うことを避けようとしている。実際、彼らは小説の中に一人前の成熟した女性の存在を認めることを避け、代わりに美徳や嫉妬の怪物、性的なことに対する拒絶や恐怖の象徴を私たちに与える。）

実際「孟沂の話」でも以上のような傾向が見られる。ハーンは孟沂と薛涛が共寝した場面を避け、できるだけ無私の心、愛、純潔、優しさなどの美徳と知恵が備わる薛涛像を構築し、このように、薛涛は「俗」より「聖」の性質を備え、「女霊」より「女神」に近いように表れる。では、レスリー・フィードラーが述べた美徳の怪物という概念は具体的にどのような美徳を指すのか、この点も「孟沂の話」に影響を及ぼしたのだろうか。

ハーンが「孟沂の話」をものした 19 世紀のアメリカ文壇において、学界では文学の女性像が「真の女性」であるというパターンを主張しており、その定義は「19 世紀アメリカにおいては、敬虔、純潔、従順、家庭性という４つの美徳を備えた女性が『真の女性』とみなされた」[213]と分析されている。その

---

[211] 佐々木隆「世紀転換期の文学に見る女性観」、『アメリカ研究』第 14 号、1980 年 3 月。
[212] Leslie Fiedler, *Love and Death in the American Novel*, Dalkey Archive Press, 1998, p.24.
[213] 大井浩二「新しい『真の女性』を求めて――アメリカン・ルネサンスのフェミニスト小説を読む」、『英米文学』第 57 号、2013 年 3 月。

定義の源流としては、歴史学者バーバラ・ウェルター（Barbara Welter）が 1820 年代から 60 年代にかけてアメリカで出版された本や雑誌などにおける女性描写を分析し、当時この四つの女性の美徳が推賞されると論じている[214]。つまり、当時理想とされる女性像とは、神々しく、上品で優雅であり、従順で控えめである特徴があり、1887 年に完成したハーンの「孟沂の話」もその流れの影響を受けたと思われ、薛涛が有する純潔、知的で控えめである特質、無私の家庭愛、神々しく優しいなど、いわゆる上品な「女性らしさ」の美質を追求し、賞賛するハーンの考えは「孟沂の話」においても窺える。

このような当時のアメリカ文学潮流と、当時ハーンが特に関心を示した作家の一人エドガー・アラン・ポー（Edgar Allan Poe, 1809- 1849）の影響も視野に入れて「孟沂の話」の改変について考えたい。アメリカ時代の 1883 年 2 月 11 日、ハーンの評論文「ドレとポー」においてポーを「世界の大文豪」[215]と高く評価している。ハーンのアメリカ時代の恩人ヘンリー・ワトキン宛の書簡集では、ハーンが自分のことを「大鴉」と呼び、書簡にはハーン直筆の鴉の絵もある。また、著作集に収録されているハーンの書簡集は「大鴉の手紙」と呼ばれ、先行研究の考察によれば、このペンネームはポーの詩 The Raven（「大鴉」、1845 年）から取っており、若いころからポーに対する関心を示していたことが窺われる[216]。また梅本（2005）はハーンの記者時代やポーに関する記事、来日前の活動を詳しく調査し、アメリカ時代におけるハーンの記事にポーの受容が見られると語り、それどころか、「日本で仕上げたいわゆる語りなおしの作品にもポーの影響と思われるものが見受けられる」[217]と主張している。後日、日本時代に文学講師を担当したハーンも講義でポーに言及し、彼の文学を重視する姿勢が見られる。「作家を目指したハーンに影響を与えた作家という視点からしても、ポーの名前を避けては通れないのである。」[218]では、ポーの理想的な女性像とは何かと言えば、次のような分析がある。

> 理想とされる女性像とは、美しく、知的で、教養があって、しかもお喋りではなく、従順で、控えめであること、さらに雰囲気としては（中略）「上品で」「神々しく」「崇高で」「優雅で」あること。（中略）こうなると、もはや肉体をもった現実の女ではなく、天上の女神か天使である。これはポー一人が考える理想像ではなく、当時の社会が女性に求めていた、いわゆる「お上品な女性像」なのである。この女神か天使のような女性像こそが、ポーの主要な女性像として、詩の中に繰り返し現れ、また短編の＜美女物語＞でヒロインとして拡大されて描かれている（後略）。[219]

ハーン文学の土台を形成する当時の歴史的背景があり、その時代における理想的な女性像が「上品な女性」である。当時の読者の関心を捉えるために、孟沂の物語を取り上げ、薛涛との愛を題材に、薛涛の「俗」とも言える妓女像から、「聖」の女神のような女性像への変更を浮き彫りにした。このように、主人公の人物設定という一面からも、アメリカ文学と中国文学の交渉という側面が窺えると思われる。

---

214 Barbara Welter, *The Cult of True Womanhood: 1820-1860*, *American Quarterly*, Vol. 18, No. 2, 1966.01.
215 1883 年 2 月 11 日『タイムズ・デモクラット』誌原載、『ラフカディオ・ハーン著作集』、第三巻、恒文社、1981 年、273 頁。
216 宮永孝『ポーと日本　その受容の歴史』、彩流社、2000 年、283 頁参照。
217 梅本順子「ラフカディオ・ハーンとエドガー・アラン・ポー:ポーの作品の受容を中心にして」、『国際関係研究』第 26 巻第 3 号、2005 年 12 月、100 頁。
218 同上。
219 石井幸子「ポーの女性像とその女性観を探る(1)」、『調布学園女子短期大学紀要』第 29 号、1997 年 3 月。

四、創造された「夫婦愛」と「愛」の理想像

前章では、薛涛の妓女という身分が弱化され、より純潔で優雅な人物になるという変更について考察した。以下、ハーンが営造した孟沂と薛涛の「夫婦愛」と薛涛の無私を分析してみる。

孟沂は薛涛を初めて見るや、一目惚れをしてしまった。しかし、注目すべきなのは、孟沂が恋に落ちた際、一目惚れに止まらず、むしろ「he felt that he loved her even more than his father and his mother」[220]（彼は父や母以上に薛涛を愛していると感じた）と考えたことだ。この部分は原文にはまったくない一句で、ハーンが孟沂の薛涛に対する愛をわざわざ強調するような意識が窺える。

ハーンは日本で英語教師として勤めていた時期に、日記で以下のような内容を記したことがある。

> What we think very strange is that in Europe every wife loves her husband more than her parents. In Nippon there is no wife who more loves not her parents than her husband.[221]
> （私たちが不思議に思うのは、ヨーロッパではすべての妻が両親よりも夫を愛していることです。日本では、両親よりも夫を愛する妻はいない。）

そして、ハーンは学生の質問を引用し、彼自身の答えも日記で次のように記述した。

> "And does a European love his wife more than his father and mother?"
> "Not always－ but generally, perhaps, he does."[222]
> （「ヨーロッパ人は父や母よりも妻を愛しているのでしょうか？」
> 「常にではありませんが――おそらく一般的にはそうでしょう。」）

以上、日記の内容から見れば、ヨーロッパ出身のハーンは、日本において、夫婦関係よりも両親を重要視する考え方が非常に不思議であるとの見解を述べている。その代わり、夫婦がお互いに愛する心は両親を愛するより深いという認識を持っている。「孟沂の話」でわざわざ相手を親以上に愛するという考えを描写するのは、ハーンがこの話を偶然に出会った異類との一目惚れと束の間の性愛を描く奇談とするのではなく、真心を込めて夫婦のような愛を持つ関係を意識的に構築しようとしているのではないだろうか。

また、彼が「孟沂の話」に加えた原話にはないプロットは以下のとおりである。

> Each night they devoted to the same pleasures which had made their first acquaintance so charming: they sang and conversed by turns; they played at chess—the learned game invented by Wu Wang, which is an imitation of war; they composed pieces of eighty rhymes upon the flowers, the trees, the clouds, the streams, the birds, the bees. But in all accomplishments Xue far excelled her young sweetheart. Whenever they played

---

220 Lafcadio Hearn, p.38.
221 Lafcadio Hearn, "From the Diary of an English Teacher", *The Writings of Lafcadio Hearn* Vol.6, Houghton Mifflin Co. 1922, p.137.
222 Ibid., p.138.

at chess, it was always Ming Yi's general, Ming Yi's jiang, who was surrounded and vanquished; when they composed verses, Xue's poems were ever superior to his in harmony of word-coloring, in elegance of form, in classic loftiness of thought. And the songs they sang were also the songs of five hundred years before--the songs of Yuan Zhen, of Du Mu, of Gao Bian above all, high poet and ruler of the province of Sichuan.[223]

（毎晩、二人は最初に出会いを魅力的にしたのと同じ楽しみに没頭した。歌を詠ったり、会話をしたり、武王が発明した戦争を模した将棋に興じ、花や木、雲、川、鳥、蜂について八十韻の作品を作った。しかし、すべての技芸において、薛は若い恋人にはるかに勝っていた。二人が将棋を指すと、いつも孟沂の将が囲まれて打ち負かされ、詩を作ると、言葉の色彩の調和、形式の優雅さ、思想の古典的高尚さにおいて、常に薛の詩が彼に勝っていた。そして、彼らが詠った歌は、五百年前の歌で、元稹、杜牧、とりわけ四川省の有名な詩人であり刺史である高駢の歌であった。）

孟沂が薛涛から官能的な快楽と歓びを与えられる場面をできるだけ削除し、お互いに理解し合い、詩歌を詠ったり将棋を指したりするシーンが描かれている。孟沂は自分の詩才を自負しているが、薛涛も負けないぐらい才能があり、即興での作詩の場面は、まさに才子と佳人が出会うような物語の筋に変更し、夫婦円満で温かい家庭の雰囲気を醸成した。幼い頃から家庭に暖かさを感じたことがないハーンにとって、話し合える相手と穏やかな家庭を作ることも一つの憧れで、作品を通して、その理想を表現したのではないかと推測される。同時に、ハーンは原典の肉体的関係より精神的関係を優先し、「才子佳人」というような主人公の関係を構築、共通の話題があり、知的な欲求を共有する場面を描いている。ハーンにおける「愛」を精神的なつながりとみなす愛の概念の表出でもあろう。

また、二人が別れを余儀なくされた時、薛涛は孟沂に以下のように話した。この一段も原文に存在しない内容である。

"After this night we shall never see each other again, beloved, and I know that you will not be able to forget me while you live; but I know also that you will become a great scholar, and that honors and riches will be showered upon you, and that some beautiful and loving woman will console you for my loss. "[224]

（「この夜が過ぎれば、もう二度と会うことはないでしょう。愛する人よ、あなたが生きている間、私を忘れることはできないでしょう。しかし、あなたが偉大な学者になり、栄誉と富があなたに降り注ぐことも、美しく愛に満ちた女性が、私の不在にあなたを慰めることも、私は知っています。」）

薛涛の孟沂に対する感情は純粋で、無私の愛を持っている。魅力的な女性でありながら独占欲もない深い愛情の持ち主でもある。愛する人にやさしく、仮に自分がいなくなっても、自分の代わりに誰かが孟沂を愛することを願う女性の姿が生き生きと文章から出てくる。

また、先行研究でも言及されたように、最後の場面で、孟沂において次のような変化がある。中国

[223] Lafcadio Hearn, pp.47-48.
[224] Lafcadio Hearn, p.52.

語の原話では、孟沂が他人にこの奇妙な冒険の経歴を常に語ったと言う。

後來孟沂中了進士，常對人説，便將二玉物為證。[225]
（その後、孟沂は進士に合格したが、つねにこのことを人に話し、例の二つの品物を証拠として披露した。[226]）

また、フランス語訳においても以下のように忠実に翻訳している。

Ming-i ayant obtenu plus tard le grade de docteur, raconta souvent son aventure et produisit les deux bijoux comme preuve.[227]
（その後、進士となった孟沂は、しばしばこの冒険を語り、その証拠として二つの宝石を出した。）

それに対し、ハーンの「孟沂の話」に登場する孟沂は、今でも薛涛のことが忘れられないにもかかわらず、薛涛との愛を他人にまったく話さない様子が描かれている。

Never could he forget Xue Tao; and yet it is said that he never spoke of her.[228]
（しかし、彼は決して薛涛のことを忘れることができず、薛涛のことを二度と語らなかったという。）

以上述べてきたように、原話はあくまでも孟沂が遊女の幽霊に出会って、誘惑されるという幻のような奇遇である。しかし、ハーンの筆の下で、両親より夫婦関係を重んじるようになった孟沂が、その経験を奇談として人々に語るのは違和感があるため、「孟沂の話」の結末は、物語の流れとして自然である。真の愛を求めて家庭を作るように、最後まで愛を貫いたあげく、愛の痕跡と「夫婦」別離を余儀なくされたという辛さは、他人に話すことではないのである。作品の底を流れているのは「夫婦愛」や淡々とした哀れと悲しみの情感であり、作品は怪談というよりむしろ美しい愛の物語になり、その哀愁が読者の心に深い感動を与えた。このように、「孟沂の話」によって、奇遇から愛の物語になるという主題変更が実現したのである。

この変化から考えれば、ハーンの「夫婦愛」に対する憧れも見られると同時に、夫婦愛に対する認識も窺える。ハーンは、精神的な側面がより重要で、無私で独占欲のない深い愛というものを愛の理想像としている。そして、彼は孟沂が両親より薛涛を愛する心理をわざわざ描き、薛涛を妻のように位置づけた。たとえ法律や社会制度に基づく婚姻ではなくとも、愛を基盤に生活を送った二人の幸せな姿こそ、ハーンの心の中に存在する理想的な「夫婦愛」と「家庭像」だったのではないかと考えられる。

---

225 同注 197、5 頁。
226 同注 198、230 頁。
227 Traduit par Gustave Schlegel *Le vendeur-d'huile qui seul possède la reine-de-beauté, ou, Splendeurs et misères des courtisanes chinoises*, E.J. Brill Maisonneuve, 1877, p.15.
228 Lafcadio Hearn, p.61.

おわりに

ハーンは「孟沂の話」において、読者に花祭りを紹介しながら、中国独特の文化や物語に登場する出来事を説明し、中国から何千キロも離れている西洋の読者の為に、二つの文化のギャップを埋め、筋をつかみやすくし、異国情緒を感じさせている。また、孟沂は薛涛の美を発見し、愛の情動を感じるという人物設定になり、原話に描かれる性の本能的な表現は愛の営みへと改変された。そして薛涛の性格を変更することで、「俗」から「聖」へ、「女霊」から「女神」となる薛涛像が見られる。考察したように、そこから見るハーンの女性観は 19 世紀アメリカ文学の潮流と切り離せない関係を有すると思われる。二人の真摯な愛を持つ心が描かれ、肉体関係より精神的なつながりをより重視するハーンの姿勢を表出しながら、理想的で無私の「夫婦愛」と家庭像も見られる。そこで、この作品の底流にあるもの、 作品を形成する文学的な背景として 19 世紀アメリカ文学の潮流が看過できないと考える。このように、アメリカ文学における女性像がハーンの創作に影響を与えたことが垣間見られ、東西文学双方の要素を吸収して作品を創作し、文学者の道へ歩もうとしたハーンの姿が「孟沂の話」から窺える。

第七章　ラフカディオ・ハーンの仏教認識に関する一考察
――「茶の木縁起」を通して

はじめに

『中国怪談集』の第五篇は仏教説話「茶の木縁起」である。

先行研究を見ると、趙景深（1928）は、「大約因為中国是産絲茶的國家，所以小泉八雲就捜求了織女和茶樹的故事」[229]（おそらく中国が絹糸と茶を生む国であることから、小泉八雲は織女と茶の木の物語を探し求めたのであろう）とその創作意図を分析している。その趙はこの物語の淵源に疑問を持っていた。「茶樹的傳説在譚勒的中国民俗學中也引證得有，大約這兩個故事在西洋是很普遍的。（中略）淺學的我，還不能找出中國的淵源來，曾經買了譯本『達摩宝伝』（宏大善書局刊本）來看，讀完了全書，也沒有找到割眼皮的事」[230]（茶樹の伝説はデニーズ［引用者注：Nicholas Belfield Dennys, 1839-1900］の『中国民俗学』の中にも引証があり、おそらくこの二つの物語は西洋で広く行き渡ったものであろう。（中略）浅学な私は、まだ中国での淵源を見つけ出すことができず、かつて訳本『達摩宝伝』（宏大善書局刊本）を買って、全書を読み終わったが、瞼を切る話は見つけられなかった）。

森亮（1980）は物語の主題変更と再話の不足について以下のように述べている。

> 「織女の伝説」や「茶の木縁起」では再話者ハーンの創作と言っていい部分が随分多い。殊に『茶の木縁起』はハーンが創作的工夫を一番多く加えたものの一つである。（中略）ハーンは僧侶の冥想の中に入り込んで来た女色の誘惑（極めて夢幻的な誘惑であったが）との闘いに重点を移したことで物語を著しく変貌させた。愛欲を戒める言葉などを法句経や四十二章経から引用して仏教説話にふさわしい補強工作も試みた。しかし、そういう変更は茶という禅味を帯びた薬用植物の縁起として不純なものを感じさせる点では面白くない。又、眠気との闘いの意味は原話で重く、再話では軽いため、その闘いに負けたのを恥じて切り取った瞼が茶の木に変るという結末の驚きが再話では盛り上がって来ない。再話の限界を越えてはいないが、随分骨を折りながら焦点のしぼり方の足りない作品になってしまった。[231]

牟学苑（2010）は以下のように、ハーンが「茶の木縁起」を中国由来の物語だと考えたのは根拠のない誤認であると指摘しており、そして、「茶の木縁起」の源は日本だと推測している。

> 赫恩認為這個傳説來源於中國，不過是一種猜測，並沒有任何依據。（中略）再者這種割去眼皮化為茶樹的傳説不太符合中國傳統的文學審美習慣，所以這個傳説很有可能本來就是日本原生的。[232]（ハーンはこの伝説が中国源を発すると認識しているが、それは推測にすぎず、何ら依拠するものはない。（中略）しかも瞼を切り茶の木に化するこの種の伝説は中国の伝統的な文学審美の習慣に合わないので、この伝説はもともと日本由来である可能性が極めて高い。）

---

[229] 同注 10、61 頁。
[230] 同上、66 頁。
[231] 同注 48、41-42 頁。
[232] 同注 55、106 頁。

また、鄭芝婷（2021）は仏教の「六根清浄」の概念がまさにこの物語のテーマだと指摘し、仏教の「六根」の経文と関連付けて、目、耳、鼻、舌、身、意という六つの方面から、女色の誘惑を分析している[233]。

このように、先行研究は主に淵源の探究や仏教思想との関連について論じてきた。確かに、ハーンは「茶の木縁起」で、仏教が広まり、かつお茶の原産地でもある中国の地を舞台にして、「仏教」と「茶」と結合させ、この仏教色の濃い作品に自らの仏教の知識を盛り込んだのである。本章もこの視点から、「茶の木縁起」を手掛かりにハーンの仏教に対する理解に迫りたい。以下、まずはハーンの仏教観に関する先行研究を整理しておきたい。

大東俊一は「ハーンにおいては、仏教は涅槃をその特徴的な教義とする高等仏教と、輪廻・因果応報説を説く大衆仏教という二重構造を持つものとして把握されている」[234]と指摘する。また、ジェームズ・バスキンドはハーンの仏教観と十九世紀の科学思想とを比較し、「道徳的な人間として進化すれば進化するほど、転生すればおりよい状態が生まれてくる」[235]という点で「進化論と仏教思想の一致性を見た」[236]と主張し、ハーンの仏教に対する理解が東西の融合体であると指摘している。

前田専学はハーンの「輪廻転生」に対する認識をスペンサーの「進化論」と関連付けて分析し、「なぜハーンは輪廻の考え方を高く評価しているのであろうか。もちろんスペンサーの進化論に影響を受けていることは間違いない」[237]と説明する。そしてハーンの「因果応報」、「涅槃」に対する理解を分析している。

松村恒はハーンが書いた「高等仏教」の概念とスペンサーの進化論と関連付けて分析し、実は一種の哲学であると説明し、その「ニュアンスには西洋思想のレベルに匹敵するものといった意味が籠められている」[238]と主張している。

以上の先行研究では、主にハーンが日本時代に書いた作品に注目し、「涅槃」、「輪廻転生」と「因果応報」という概念に対する理解を出発点として彼の仏教観を分析しており、そしてスペンサーの進化論と比較しながら説明している。本章では、仏教説話「茶の木縁起」におけるハーンの変更により、先行研究で触れていない彼の仏教に対する認識の一端を把握し、さらに宗教信仰に対してどのような期待を抱いていたのかを考察したい。

一、「茶の木縁起」の梗概と由来

まず「茶の木縁起」のあらすじを述べておく。

ある僧侶が中国へ行く途中眠くなり、一瞬、巫女の美しい幻影を見た。巫女は僧侶を呼び止め、彼につき纏いつつ、ますます美しい姿を現して、声、香りなどで僧侶を誘惑しようとした。禁欲者である僧侶は女を見るべきではないと自分を戒めながらも、結局迷妄幻覚の中で眠りに陥り、巫女の誘惑

---

233 鄭芝エイ「ラフカディオ・ハーン『茶の木縁起』考察」、『比較文化研究』143 号、2021 年 4 月。
234 大東俊一『ラフカディオ・ハーンの思想と文学』、彩流社、2004 年、42 頁
235 ジェームズ・バスキンド「ラフカディオ・ハーンの仏教観――19 世紀科学思想との一致論を中心として」、『日本研究』第 37 集、2008 年 3 月。
236 同上。
237 前田専学『ラフカディオ・ハーン:源郷としてのインド』、春秋社、2021 年、203 頁。
238 松村恒「『神国日本』における〈高等仏教〉の概念について」、『印度學佛教學研究』49 巻 2 号、2001 年 3 月。

に負けた。突然、僧侶は目覚め、自分が仏陀への誓いを破り、欲望に負ける罪を犯したと気づいた。屈辱と悔恨を感じながらも、僧侶は自分の瞼を切り捨て、再び瞑想を始めた。そののち、巫女の誘惑に二度と負けることなく、誓願成就し、崇高な目的が遂げられた。

再び太陽が昇ると、僧侶は誘惑に勝ち、瞑想により得た神聖な力によって、瞼が再生した。そして、地上に捨てた瞼は木になり、その木の葉は疲労を緩和し、倦怠にも襲われないような爽快与える奇特な功能があった。僧侶はその木を茶と命名した。

以上があらすじである。ハーン自身の書いた「解題」においては、「茶の木縁起」の由来が次のように記されており、彼がこの茶の木の物語は中国由来であると思い込んでいたことが窺われる。

My authority for this bit of folklore is the brief statement published by Bretschneider in the "Chinese Recorder" for 1871.

"A Japanese legend says, that about A.D.519, a Buddhist priest came to China, and in order to dedicate his soul entirely to God, he made a vow to pass the day and night in an uninterrupted and unbroken meditation. After many years of this continual watching he was at length so tired, that he fell asleep. On awaking the following morning, he was so sorry, he had broken his vow, that he cut off both his eyelids and threw them on the ground. Returning to this place on the following day he observed that each eyelid had become a shrub. This was the Tea-shrub, unknown until that time."

Bretschneider adds that the legend in question seems not to be known to the Chinese; yet in view of the fact that Buddhism itself, with all its marvelous legends, was received by the Japanese from China, it is certainly probable this legend had a Chinese origin—subsequently disguised by Japanese chronology. [239]

（私のこの説話は、ブレットシュナイダー[240]が 1871 年の『教務雑誌』に発表した短い文章が典拠となっている。

日本の伝説によると、西暦 519 年頃、仏教の僧侶が中国に来て、自らの魂をすっかり神に捧げるために、途切れることのない瞑想で日夜を過ごすことを誓った。この不眠不休が何年も続いた後、彼はとうとうあまりにも疲れて、眠りに落ちた。翌朝目を覚ますと、誓いを破ったことをひどく残念に思って、両方のまぶたを切り落とし、それらを地面に投げた。 翌日この場所に戻ると、彼はそれぞれのまぶたが低木になっているのに気づいた。これは茶の木で、それまでは知られていなかった。

ブレットシュナイダーは、当該の伝説は中国人には知られていないようだと付け加えた。しかし、仏教自体は、そのすべての素晴らしい伝説とともに、中国から日本人に受け入れられたという事実を考慮すると、この伝説は中国起源で、その後、日本の年代記によって偽装された可能性が極めて高い。）

[239] Lafcadio Hearn, pp.167-168.
[240] Emil Bretschneider（エミール・ブレットシュナイダー、1833-1901）、バルト・ドイツ人の中国学者であり植物学者である。

『教務雑誌』[241]は 1868 年に発行され、太平洋戦争の勃発により 1941 年に発行停止となった、19 世紀に中国で発行された中では最も長命の英文雑誌である。この出版物の目的は、宣教師が中国での宣教活動について情報を交換し、話し合うためのプラットフォームとして機能し、中国文化の理解と中国に対する観察などを記録することにあった。当時は西洋人が中国を理解するために重要な情報源であったが、現在は中国の歴史を研究するために不可欠なテキストになっている。

ハーンの「解題」にも引用されているように、「茶の木縁起」の由来は『教務雑誌』からの以下の一段落である。

> As regards the Tea the most renowned among Chinese cultivated plants and now well known by most peoples of the globe, there is no evidence to show, that the tea- shrub is other than indigenous to China. Lindley states however, that the only country, in which it has been found in a wild state, is Upper Assam, and adds, that a Japanese tradition, which ascribes its introduction into China to an Indian Buddhist priest, who visited that country in the 16th century, favours the supposition of its Indian origin. But this statement is not correct. It may be right as Dr. Williams states that the general introduction of tea cultivation, does not date prior to the 8th or 9th century, but I must observe, that the Tea- shrub is mentioned in the ancient dictionary Rh-ya under the name 檟 Kw and 苦荼 Ku-tu (Ku= bitter) and a commentator of this work, who wrote in the 4th century A. D. explains, that this is a little tree, which resembles the 梔子 Chi- tsu. From the leaves can be made by boiling a hot beverage. Now the earliest gathering is called 荼 Tu, the latest 茗 Ming. Another name for the plant is 荈 Chuan. In the province of Ssù-chuan the people call the plant 苦荼 Ku-tu—The Japanese tradition to which Mr. Lindley[242] refers, can be found in Kaempfer's Japan[243]. The Japanese legend says, that about A.D.519, a Buddhist priest came to China, and in order to dedicate his soul entirely to God, he made a vow to pass the day and night in an uninterrupted and unbroken meditation. After many years of this continual watching he was at length so tired, that he fell asleep. On awaking the following morning he was so sorry, he had broken his vow, that he cut off both his eyelids and threw them on the ground. Returning to this place on the following day he observed that each eyelid had become a shrub. This was the Tea-shrub, unknown until that time.— The Chinese seem not to know this legend.[244]
>
> （中国の栽培植物の中で最も有名で、今や世界中のほとんどの人々に知られている茶に関して、茶樹が中国原産以外のものであることを示す証拠は何もない。しかし、リンドリー氏は、茶樹が野生の状態で発見された唯一の国はアッパーアッサム地方であると述べ、さらに、16 世紀に中国を訪れたインドの仏教僧が中国に持ち込んだとする日本の伝承は、インド起源という推測を支持

[241] 1867 年、『教務雑誌』の前身 *The Missionary Recorder*（『宣教師記録』）創刊、わずか一年後に停刊し、代わりに 1868 年に *The Chinese Recorder and Missionary Journal*（『中国記録誌と宣教師雑誌』）が創刊された。1915 年から本書の題目頁の英文題目の下に、「教務雑誌」とあるため、学界ではこの雑誌を『教務雑誌』と表記する。

[242] Augustus Frederick Lindley（1840-1873）、オーガスタス・フレデリック・リンドレーはイギリスの軍人であり、イギリス海軍に入隊後、香港に派遣された。

[243] Engelbert Kaempfer（エンゲルベルト・ケンペル、1651-1716）の *The History of Japan*（『日本誌』、1727、Printed for the Translator）を指している。

[244] Emil Bretschneider, *The Study and value of Chinese Botanical Works*, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*（『教務雑誌』）1871 年 1 月原載。January The Chinese Recorder and Missionary Journal Volume3, Rozario, Mabcal &Co, 1871, p.220 より引用。

すると述べている。しかし、この記述は正しくない。ウィリアムズ博士が茶栽培の一般的な導入は 8〜9 世紀以前にはないと述べているのは正しいかもしれないが、古代の辞書『爾雅』には茶樹が檟 Kw と苦荼 Ku- tu（Ku＝苦）の名で記載されており、紀元 4 世紀に書かれたこの本の解説者は、これは小さな木で梔子 Chi- tsu に似ている、と説明していることを確認しておく必要があるだろう。葉を煮出して熱い飲み物を作ることができる。現在、最も早く採れるものは荼、最も遅く摘んだものは茗と呼ばれている。植物の別名は荈 chuan である。四川では、人々はこの植物を苦荼 Ku- tu と呼ぶ。リンドリー氏が言及している日本の伝統は、ケンペルの『日本誌』に見出される。日本の伝説によると、西暦 519 年頃、仏教の僧侶が中国に来て、自らの魂をすっかり神に捧げるために、途切れることのない瞑想で日夜を過ごすことを誓った。この不眠不休が何年も続いた後、彼はとうとうあまりにも疲れて、眠りに落ちた。翌朝目を覚ますと、誓いを破ったことをひどく残念に思って、両方のまぶたを切り落とし、それらを地面に投げた。 翌日この場所に戻ると、彼はそれぞれのまぶたが低木になっているのに気づいた。これは茶の木で、それまでは知られていなかった。この伝説は中国人によく知られていないようである。）

『教務雑誌』の原話は日本の伝説であると明記するが、極めて簡潔な物語で、僧侶が瞑想の途中で眠ったという理由で瞼を切り、瞼が茶の木になるというものである。ハーンはこの伝説を中国起源の物語だと確信し、『中国怪談集』に移入して物語を拡大したのである。

また、上述の「Kaempfer's Japan」とは、ケンペルの著書 The History of Japan（『日本誌』、1727、Translated by Sir Hans Sloane, Printed for the Translator）のことである。著者エンゲルベルト・ケンペル（Engelbert Kaempfer, 1651-1716)はドイツの医者で博物学者であり、1690 年から 1692 年まで日本で過ごし、日本での見聞に基づいて『日本誌』を執筆した。本書は出版されていなかったケンペルの遺稿としてハンス・スローン（Sir Hans Sloane, 1660-1753 年）により英訳され、出版された。ハーンの蔵書には『日本誌』が見えないため、ハーンが実際に『日本誌』までも読んだのかは判然としない。『日本誌』の中に「日本のお茶の話」があり、僧が修行中に瞼を切り去った物語はそこにある。この僧は達磨大師であり、以下、『日本誌』（日本語訳）から引用してみよう。

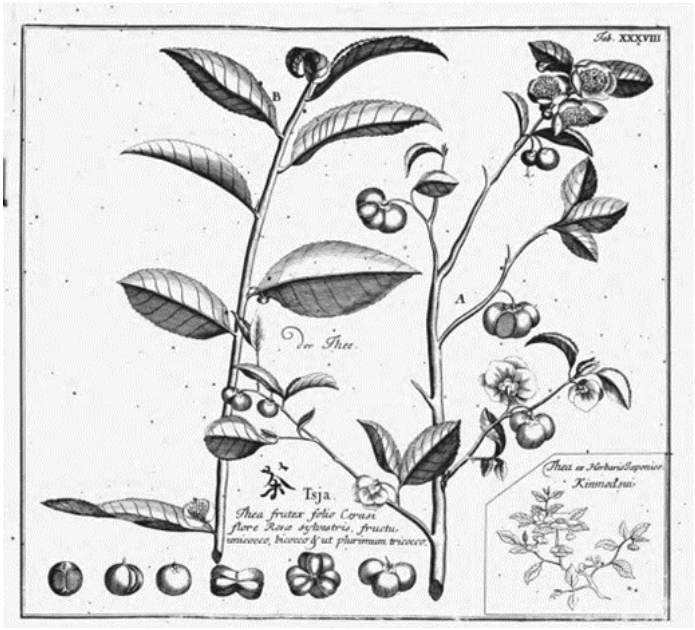
達磨は、インドの香至王の第３子として生れ、西暦紀元前 1025 年に生まれた東アジアの代表的宗教、仏教の開祖釈迦の伝燈を継いだ第 25 祖であり、非常に信仰の厚い高僧である。かれは西暦 519 年にシナに渡り、シナ人に仏教を伝え、かれの言葉を籍りて言えば、衆生済度の宗教を弘布することに専念した。最後には、かれは単に教理を説くだけではなく、身を以て修行の範を示し、常時野天に生活し、難行苦行、煩悩を断ち、この方法で正覚聞法の城に達しうると信じた。

かれは木の葉を食べ、毎晩眠らずに悟の行、すなわち至高のものを見つめる修行を続けることによって、完全至高の聖なるものを求めたのであった。倦まず撓まず、つねに肉体に鞭打ち、一身を御仏に捧げることが、かれにとって懺悔の生活、人間完成への道を辿り続ける最高の継走であったのである。

多年に亘って眠らぬ修行を続けた揚句、長い間の断食で、心身ともに疲労困憊の極に達し、かれはつねに深い睡魔に襲われた。しかし目覚めた途端に、かれは誓いを破ったことに対し、心から懺悔しないではいられない心境になり、将来このようなことがまたとないようにしようという

ひたむきの欲求に駆られて、過ちのもとになる両眼の瞼を切りとり、腹立たしげにこれを捨て去ってしまった。後日かれが悔を残した場所へ立ち戻ったところ、切りとった瞼の眼に映ったのは、そこに灌木が生えているという奇蹟であった。この灌木が、他ならぬ茶の木であったのである。[245]

（図 7－1：エンゲルベルト・ケンペル著、今井正編訳『日本誌 ： 日本の歴史と紀行』第七冊、霞ヶ関出版社、2001 年、1206 頁より。達磨のイメージである。）



（図 7－2：エンゲルベルト・ケンペル著、今井正編訳『日本誌 ： 日本の歴史と紀行』第七冊、霞ヶ関出版社、2001 年、1207 頁より。茶の木の図である。）

[245] エンゲルベルト・ケンペル著、今井正編訳『日本誌 ： 日本の歴史と紀行』第七冊、霞ヶ関出版、2001 年、1208-1209 頁。

以上『日本誌』の内容と『教務雑誌』を比較し、大筋が合致していたことが確認できる。そして、ハーンが直接参考にした『教務雑誌』内の原文と比較すると、「茶の木縁起」で、この僧侶が心身ともに疲れ、眠りに落ち、仏陀に悔しい気持ちもありながら願望成就のために瞼を切る筋も一致する。ここで気になるのは、ハーンが直接参考にした『教務雑誌』内の話と「茶の木縁起」との相違点である。すなわち、ハーンはこの原話を基礎にし、眠った僧侶の夢境には女のイメージを新しく構築したところである。ハーンがなぜこの仏教説話に興味を持ったのか、ハーンの仏教に対する関心がいつ芽生えたのかについて、次節で考察したい。

二、ハーンの仏教に対する関心

ハーンはアメリカ時代に仏教に深い関心を寄せていたことが先行研究から明らかになっている。

ハーンの関心がいつ頃芽生えたかは、ジェームズ・バスキンド（2008）により考察され、「1879 年ハーンはニューオーリンズの新聞に、エドウィン・アーノルド（Edwin Arnold, 1832-1904）の名作（『アジアの光』）の批評を書いた。それをきっかけに、益々仏教への関心が募る一方となる」[246]とある。

ハーン文学の翻訳者平井呈一は、19 世紀後半に仏教に関する書物が西洋で刊行されたこととハーンの関心を関連付けている。「マックス・ミューラーの編纂した浩瀚な『東方聖典叢書』や、ビュヌルフの仏典のフランス訳などが世に出したのは、ちょうどハーンのニューオーリンズ時代」[247]にあたるため、ハーンはニューオーリンズ時代に仏教に傾倒したと主張している。1884 年にハーンは「仏教とは何か」という文章で仏教に関する知識や自身の見解を紹介している。そして、1885 年に「最近の仏教文献」において欧米で出版された仏教関係の書物を紹介している。このような関心は日本に渡って以降も続いていて、神戸クロニクル社在職中の 1894 年には「仏教の新しい機会」という文章で次のように仏教の発展を期待している。

> 仏教は高度な文明の宗教として、世界的に認められるに違いない。西欧の学者たちは以前から、仏教の信仰の哲学的な優秀さ、また仏教が科学の深遠な教えと矛盾しないことを認めてきた。（中略）仏教は今後、今まで西欧から示されたことのない尊敬を勝ち取るだろう。[248]

仏教に対する興味が発表された論説だけで表明するのではなく、1891 年 4 月チェンバレン宛の書簡でもハーンは仏教に対する関心を次のように書いている。

> My Izumo experiences have not at all changed my love of Buddhism. If it were possible for me to adopt a faith, I should adopt it.[249]
>
> （出雲における体験は私の仏教に対する愛をちっとも変えなかった。もし私が信仰を選び取るこ

---

246 同注 235。
247 平井呈一「八雲と仏教思想」（巻末解説）、『小泉八雲作品集：全訳』第八巻、恒文社、1964 年、487 頁。
248 「仏教の新しい機会」、1894 年 11 月 26 日『神戸クロニクル』紙原載、『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、524 頁。
249 Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol.2, Houghton Mifflin & Co., 1909, p.26.

とができるなら、私はそれ（仏教）を選ぶだろう。）

富山大学ヘルン文庫によるハーンの蔵書目録を確認すると、仏教関係の書物が五十八点所蔵されている。そこには、インド仏教、中国仏教および日本仏教経典の英訳と仏訳、仏教知識の紹介、仏教各宗高僧実伝や仏教各宗の必携仏学書が含まれている。その中で、仏教経典の翻訳と仏教思想・知識の紹介が最も大きな比重を占めている。ハーンは積極的に仏教に関する知識を身につけようとしていた姿がうかがえる。

では、なぜハーンは仏教を含めて宗教をそこまで重視したのだろうか。それについては、1879 年に H・E・クレビール宛の書簡が参考になる。

> 宗教があらゆる文明と芸術と法律の母であることは明白です。いかなる社会制度、芸術、法律も、倫理思想に依拠して生まれ育てられなかったという記録はないのです。（中略）今日このような学説（を初めて考案したとは言えません。というのは、仏教と同じくらい古いものであるからです）を奉じている真の哲学者たちはまた、社会の制度の維持には宗教的観念が必要であることを最もよく理解している人々です。というのは、社会の制度はその宗教的観念によって固められ、発達させられたものであるからです。[250]

ここで、ハーンは宗教を社会の制度や倫理と関連付けて論じている。そして、宗教の意義を認め、社会の健全な発展に尽くしていくなどの宗教の必要性を説いている。

すなわち、ハーンはアメリカ時代にすでに宗教の重要性を認め、仏教に対する関心が芽生えていた。「茶の木縁起」を書いた時期のハーンは、仏教関連の素材に注目し、それを中国ひいては東洋全体を理解する手がかりとして扱い、『中国怪談集』に入れ込んだのではないかと推測される。では、具体的にハーンはどのように原典から変更したのか、どの部分を強調しているのか。ハーンのオリジナリティはどこにあるのか。以上の問題を次節で分析していきたい。

三、欲望として具体化された女

ハーンの「茶の木縁起」と『教務雑誌』における原話と比較すれば、もっとも大きな変更は、その僧侶が疲労に負けて睡眠に陥り、仏祖への誓いを破ることから、女の誘惑と自身の欲望に負けて仏祖への誓いを破ることになった点である。その過程で、主に四つの変更の作業が挙げられる。

まず、「茶の木縁起」において、ハーンは冒頭で仏教聖典『法句経』の沙門品二十五の訓戒を引用し、次のように書いている。

> Good is the continence of the eye;
> Good is the continence of the ear;
> Good is the continence of the nostrils;
> Good is the continence of the tongue;

[250] 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第十三巻、恒文社、1987 年、199 頁（日付なし）。

Good is the continence of the body;
Good is the continence of speech;
Good is all…[251]

（眼(まなこ)によりて　おのれを 摂(とと)の うるは善く
耳によりて　おのれを 摂(とと)の うるは善く
鼻によりて　おのれを 摂(とと)の うるは善く
舌によりて　おのれを 摂(とと)の うるは善く
身の上によりて　おのれを 摂(とと)の うるは善く
語(ことば) の上によりて　おのれを 摂(とと)の うるは善く
一切処(すべて) に 摂(とと)の うるは善し[252]）

1855 年、デンマークの東洋学者で、インド学者の Michael Viggo Fausböll 教授（ミケール・ヴィゴ・ファウスベル、1821-1908 年）が『法句経』をラテン語に訳し、その後、1878 年 Fernand Hû（フェルナンド・フー、生没年不詳）によりフランス語の *Le Dhammapada*[253]（Ernest Leroux, 1878, 『法句経』）に翻訳された。1881 年、Friedrich Max Müller（フリードリヒ・マックス・ミュラー、1823-1900 年）はまた『法句経』を英語に訳し、*The Dhammapada : a collection of verses，being one of the canonical books of the Buddhists*（Clarendon Press, 1881）[254]という題で出版した。この英訳版がのちに *Sacred Books of the East*（『東方聖典叢書』、1879 年から 1910 年にかけて刊行、Oxford University Press）に収録された。ハーン蔵書にはフランス語翻訳版と英訳翻訳版の両方所蔵されている。ハーンは解題で「My Buddhist texts were drawn from Fernand Hû's translation of the Dhammapada」[255]（仏典内容は、フェルナンド・フー訳の『法句経』を利用した）と明記しているが、実際に引用しているのは英語なのでフェルナンド・フーのフランス語版による内容とは違っている。

以下、まずはフェルナンド・フーが翻訳したフランス語版の『法句経』の内容を引用する。

Bonne est la continence de l'oeil !
Bonne la continence de l'oreille !
Bonne la continence du nez !
Bonne la continence de la langue !
Bonne est la continence du corps !
Bonne la continence du langage !
Bonne toute espèce de continences ![256]

前述の如く、ハーンの引用部分は英語であり、フランス語の『法句経』と合わない。以下、同じく

[251] Lafcadio Hearn, p.107.
[252] 友松円諦訳『法句経』、講談社、1985 年、230 頁。
[253] 富山大学附属図書館『富山大学ヘルン文庫所蔵小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）関係文献目録：改訂版：第 2 次補遺版』（富山大学附属図書館、1999 年）により、本書は[1996]書架で所蔵している。
[254] 同上、[S-80-893]書架で所蔵している。
[255] Lafcadio Hearn, p.168.
[256] Tradult du Fernand Hû, *Le Dhammapada* , Ernest Leroux, 1878, p.87.

ハーン蔵書にあるマックス・ミュラーが訳した英語の『法句経』を引用し、内容を確認してみよう。

> Restraint in the eye is good, good is restraint in the ear, in the nose restraint is good, good is restraint in the tongue. In the body restraint is good, good is restraint in speech, good is restraint in all things. [257]

だが、ハーンの引用部分は蔵書にある英語版とも内容が合致しないのである。フランス語が堪能なハーンはアメリカの読者たちに理解しやすくなるようフランス語から英語に自ら翻訳したと、筆者は推測する。

ハーンはまず『法句経』の内容を引用しながら欲望の自制の重要性を提示し、視覚、聴覚、嗅覚、味覚と触覚、発話さらには体ないし人間のすべての欲望を抑圧するのがよいと書いている。欲望を断ち切って「善」になり、「離苦得楽」が実現できる。このように、「茶の木縁起」において、人間の欲望を自制すべきだという展開の合理性が示される。

ハーンの変更箇所のもう一点は、この僧侶が仏陀の戒めに従おうとしたものの、ある女に出会って誘惑された際に、心の奥底における欲望に自分の意識を乱された点である。その欲望が女の姿として具現化し、欲望に翻弄される僧侶の心理をハーンは詳しく描写している。

> She, she! His Illusion, his Temptation; but how transformed, transfigured! —preternatural in her loveliness, incomprehensible in her charm! [258]
> （彼女、彼女！ 彼の幻想、彼の誘惑。しかし、どうやって変形、変身したのであろうか！—彼女の愛らしさは超自然的で、彼女の魅力は理解が及ばない！）

誘惑と欲望は、僧侶に実在と錯覚させる幻影を生じ、僧侶の心の中での戦いを通じて、いっそう欲望を掻き立てる。欲望の対象である女の存在は、僧侶の意志を弱め、煩悩を生んだ。このように、ハーンは原話の僧侶の単なる眠気への抵抗を、欲望・欲求に対する執着との戦いへと改変した。

また、女が声の響きや香りなどで僧侶の目を引き、誘惑しようとし、僧侶は欲望を超克しようとしたが、結局失敗した。その失敗の場面は以下のように描かれている。

> Their lips touched; her kiss seemed to change the cells of his blood to flame. For a moment Illusion triumphed; Mara prevailed!... With a shock of resolve the dreamer awoke in the night—under the stars of the Chinese sky. [259]
>
> （彼らの唇が触れた。彼女の口づけは彼の血液細胞を炎に変えるかのようだった。一瞬にして幻影が勝利した。マーラが勝った!... 決意の衝撃とともに、白昼夢を見た男は夜、中国の空の星の下で目を覚ました。）

実際、僧侶の目の前に見えたのは真の現実ではなく、欲望により生み出された幻の世界である。こ

---

[257] Translated by Friedrich Max Müller, *The Dhammapada : a collection of verses，being one of the canonical books of the Buddhists*, Volume X of *The Sacred Books of the East*, Oxford University Press, 1924, p.86.
[258] Lafcadio Hearn, p.126.
[259] Lafcadio Hearn, p.126.

の幻の世界で、僧侶の心は欲に乱され、煩悩のわなにかかった。ここで、ハーンは仏教における「貪瞋煩悩」を女として具体化して「茶の木縁起」の話に融合し、睡眠欲からより劇的な色欲に変更し、作品を独創的に仕上げるという小説家の技法も理由であると思われる。

そして、色欲というのは、仏教における戒律に限定されているものではなく、カトリック教会でも七つの大罪という概念に含まれている。カトリック教会における罪の根源であり最も重いとされる七つの罪業の一つが色欲である。19 世紀イギリスのカトリック教会における教皇の最高顧問であるヘンリー・エドワード・マニング[260]（Henry Edward Manning, 1808-1892）の著書 *Sin and Its Consequences*（Burns and Oates, 1874）において、七つの罪業を次のように提示している。

> Now the seven mortal sins, as they are called, pride, jealousy, sloth, avarice, gluttony, anger, and lust.[261]
> （さて、7 つの大罪というのは、高慢、嫉妬、怠慢、貪欲、暴食、怒り、色欲である。）

そして、ヘンリー・エドワード・マニングはそれぞれの罪の意味を以下のように解釈している。

> First of all there is pride, which separates the soul from God ; secondly, there is envy, or jealousy, which separates a man from his neighbour; thirdly, there is sloth, which is a burden pressing down the powers of man, so that he becomes weary of his duty towards God, and forsakes Him ; fourthly, there is avarice, which plunges a man deep into the mire of this world, so that he makes it to be his god ; fifthly, there is gluttony, which makes a sensual fool ; sixthly, there is anger, which makes a man a slave to himself ; and lastly, there is impurity, or lust, which makes a man a slave of the devil.[262]
>
> （第一に、傲慢があり、魂を神から引き離す。第二に、妬みあるいは嫉妬がある。人を隣人から引き離す。第三に、怠惰がある。それは人間の力を圧迫する重荷である。それによって人間は神への義務に疲れ果て、（神は）人間を見捨てるようになる。第四に、貪欲がある。人をこの世界の泥沼に深く落とし込み、（貪欲を）人間の神とするようになる。第五に、暴食がある。それは官能的な愚か者を作る。第六に、憤怒がある。（それが）人を自分自身の奴隷にする。そして最後に、不潔あるいは色欲がある。（それは）人を悪魔の奴隷にする。）

ハーンがカトリック教会と深い淵源を持っているのは、養母のブレナン夫人がカトリック教徒で、彼は十三歳の時にカトリック系の学校に入学し、厳格な宗教教育を受けたからである[263]。そのため、ハーンは七つの大罪という概念を熟知し素材として話に持ち込んだこともあり得るだろう。

仏教の出家者である僧侶に対して、異性との接触は認められず、それは絶対破ることができない戒律である。この点においてカトリック教の七つの大罪の意識と共通しているところがあり、色欲は願

---

[260] ヘンリー・エドワード・マニング（Henry Edward Manning, 1808-1892）はカトリック教会の枢機卿であり、1851 年に司祭となり、1865 年年に大司教に任命され、それから 1892 年に亡くなるまでウェストミンスターの第 2 代大司教であった。
[261] Henry Edward Manning, *Sin and its Consequences*, Burns and Oates, 1874, p.70.
[262] Ibid., p.40.
[263] 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第十五巻、恒文社、1988 年、「ラフカディオ・ハーン年譜」の内容を参照する。

望成就の道における試練であり、乗り越えなければならない障礙である。そして西洋の読者たちにとって仏教の戒律よりカトリック教会の七つの大罪という認識が普遍的である。そこで、ハーンは僧侶の「罪」を読者によりよく理解させるため、睡眠欲を色欲に変更したのではなかろうか。以上において、ハーンは東西に跨る作家であり、仏教のみならずカトリック教会の概念からも素材を得て融合させるという特質が見られる。

次章では、「茶の木縁起」のもう一つの変更点、つまりハーンの筆下で僧侶がどのように色欲という煩悩を克服するのかを整理したい。

四、僧侶の煩悩に対する克服法

『教務雑誌』で発表された原話はきわめて短く、僧侶が眠気に負けたと気づいたとたん、すぐに瞼を切ることにした。しかし、「茶の木縁起」の僧侶が直面する煩悩は眠気より複雑で、美女との愛欲や肉欲に魅惑され、翻弄されるが、それを克服するため、何度もチャレンジをするように変更した。その過程についてハーンは次のように描写している。

まず僧侶は仏陀に以下のように祈願する。

> Assuredly, for sickness of the soul, for fever of the spirit, there was no physic save prayer. The sunset was swiftly fading out. He strove to pray:
> "O the Jewel in the Lotus!"
> "Even as the tortoise withdraweth its extremities into its shell, let me, O Blessed One, withdraw my senses wholly into meditation!"[264]

> （たしかに魂の病、精神の病には、祈り以外に薬はない。日没は刻一刻と迫っていた。彼は一心不乱に祈ろうと努めた。
> 「蓮の中の宝石よ！」
> 「亀が四肢を甲羅の中に引っ込めるように、お願い、私の感覚を完全に瞑想の中に引っ込めさせたまえ！」）

しかし、このような祈願は失敗した。

> Vain his prayer, alas! vain also his invocation! The mystic meaning of the holy text— the sense of the Lotus, the sense of the Jewel— had evaporated from the words, and their monotonous utterance now served only to lend more dangerous definition to the memory that tempted and tortured him.[265]

> （彼の祈りはむなしく、残念なことに、彼の呼びかけもまたむなしい！聖典の神秘的な意味――蓮の意味、宝石の意味、これが言葉から発散し、ただ単調に唱えるだけでは、彼を誘惑し苦しめる記憶に、より危険な定義を与えるだけの結果になってしまった。）

[264] Lafcadio Hearn, p.110.
[265] Lafcadio Hearn, p.112.

祈念した後も、欲望の虜である僧侶は依然としてその美しい女性に縛られ、その夢幻泡影の美に溺れている。僧侶はいっそう焦燥感に駆られ、再び仏陀に祈願する。

O weakness! O shame! How had the strong Charioteer of Resolve thus lost his control over the wild team of fancy! Was this languor of the Will a signal of coming peril, the peril of slumber? So strangely vivid those fancies were, so brightly definite, as about to take visible form, to move with factitious life, to play some unholy drama upon the stage of dreams! “O Thou Fully Awakened!” he cried aloud, “help now thy humble disciple to obtain the blessed wakefulness of perfect contemplation! let him find force to fulfill his vow! suffer not Mara to prevail against him!” [266]

（おお、弱さよ！恥よ！どうして決意という強力な御者が、このように野性の空想集団に対する制御を失ったのだろうか！この意志の緩みは、そのうちにやって来る危険、まどろみの危機の合図だったのだろうか？それにしても、その空想は目に見える形をとろうとしているような、虚構の生命で動き出そうとしているような、夢の舞台で何か邪悪なドラマを演じようとしているような、はっきりとしたものだった！「おお、完全に目覚めた者よ！」と彼は大声で叫んだ。「なにとぞこの謙虚な仏弟子を助けて、願わくは覚醒を得るのを助けたまえ！彼に誓いを果たす力を見出させたまえ！マーラが彼に勝つのを許すな！」）

二度も仏陀に祈念をし、欲望が幻想の中で形をとって現れた女に対する衝動や煩悩と戦い、最終的には敗れて、夢の中で破戒した。後悔してたまらない僧侶の姿は次のように描写され、誓願の成就や、自分の信仰のために、瞼を切るという自傷行為も厭わないという決意を示している。

Only a mockery of sleep! But the vow had been violated, the sacred purpose unfulfilled! Humiliated, penitent, but resolved, the ascetic drew from his girdle a keen knife, and with unfaltering hands severed his eyelids from his eyes, and flung them from him. [267]

（むだな睡眠だけである！しかし、誓いは破られ、聖なる目的は果たされなかった！恥ずかしく思い、悔悟し、それから決心して、行者は、ベルトから鋭利なナイフを抜き出し、ためらいのない手で目から瞼を切り取り、放り投げた。）

女に欲情し、破戒したことを深く後悔した。それで、僧侶は瞼を切り捨てた後、再び瞑想を始めた。すべてを断念したあとは、巫女の誘惑に二度とひかれることなく、今度は瞑想し終ると即座に悟りを得て、精神的な働きで欲望との戦いに勝ち、神聖な目的は遂げられた。

以上の仏陀に祈念する過程は原話には存在しない部分で、ハーンなりに工夫した変更内容である。僧侶は色欲という煩悩を克服するため、仏陀に二度の教えを請い、祈念をしたが結局失敗した。最終的に、僧侶は自分の決意により、瞼を切り捨て、すべてを断念することでようやく欲望を抑圧し、悟りを

[266] Lafcadio Hearn, p118.
[267] Lafcadio Hearn, p127.

得た。誓願成就のために修行者の果断と決心が示されている。誓願成就したあと、僧侶は痛みもなく、瞼もきちんとあるという不思議な結果となる。

> What! was everything a dream? Impossible! Yet now his eyes felt no pain; neither were they lidless; not even so much as one of their lashes was lacking.[268]
> （すべてが夢だったのか？ありえない！しかし今、彼の目には何の痛みもなく、瞼だけでなく、睫毛の一本さえ欠けていない。）

そして、瞼が投げ捨てられた場所に茶の木が生えている。これらの結果に対して、ハーンは次のように評価し、物語を総括している。

> Blessed be thou, sweet plant, beneficent, life-giving, formed by the spirit of virtuous resolve! [269]
> （汝に祝福あれ、甘美な植物よ、恩恵に富み、活気づける、高潔な決意の精神によって作られた植物よ！）

ハーンの変更と評価から見れば、彼が強調するのは信仰の力であり、誓願を成就するための精神力である。その目標を達成するために、僧侶は念仏や祈願により誘惑に勝つのではなく、他力本願にはならず、自己抑制し、誘惑を断ち切って誓願を成し遂げたことが明白である。つまり自分の力と決意が願望を達成するのに決定的な役割を果たしたのである。また、欲望を抑止した後、僧侶の目的が遂げられたとともに「恩恵に富み、活気づける」植物も作られるという理想的な結果が現れた。

以上述べてきたように、ただ一心に信仰を求め、誓願成就のために欲望を抑制し、自傷行為も厭わないという信者の姿勢を通して、ハーンは自己抑制の必要性を強調し、神仏に祈祷し、他者による救いを求めることより、自己の努力と決意による救いを肯定し、信仰が与える力と精神力に対する推賞が読み取れるのではないかと思われる。

五、ハーンの仏教理解

以上、ハーンの変更をまとめた上で、彼の仏教認識を探ってみたい。まず、ハーンは人間としての色欲という「俗」の欲求を捨てることを描き、宗教を理解する際に「俗」と「聖」とを分離するという視点が見られ、「聖」のほうをより重視するという考えが窺える。そして、ハーンは僧侶が欲望に対抗する過程の難しさを詳しく描写することで、自己抑制の必要性とその難しさを伝えている。では、ハーンが仏教の欲望に対してはどのように認識していたのだろうか。1884 年『タイムズ・デモクラット』紙に発表した「仏教とは何か」の文章において、ハーンは「『くずれ』は欲望から現われ出る」[270]と指摘し、「『消滅』の喜びを得んがためには、いっさいの「欲望」を避けねばならない」[271]と主張している。そして彼は欲と苦について以下のように解釈している。

---

[268] Lafcadio Hearn, p.129.
[269] Lafcadio Hearn, p.130.
[270] 「仏教とは何か」、1884 年『タイムズ・デモクラット』紙原載（日付なし）、『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、233 頁。
[271] 同上。

仏教徒は教える、「四つの高貴な真理」が私たちのまず学ぶべきことであると。すなわち、
一、苦があること、生きることは苦しむことである。
二、苦しみを引き起こすのは欲望である。
三、欲望を抑えることにより、苦の抑止を得る。
四、仏陀に教えられるごとく、「善き法」に従うことにより欲望の抑止が得られる――「善き法」を守ることを通して、ニルヴァーナ、無化に到達する。[272]

人生の苦は欲望により生じると紹介し、欲望を抑制することで涅槃に達すると解釈している。すなわち、ハーンは仏教倫理を理解し、欲望を抑圧する必要性をすでに認識していたと窺える。どのように欲望を抑止するのかについて、ハーンはここで「善き法」に従うことを提示している。「茶の木縁起」で瞼を切ることまでした、教えを実践する信者の姿が構築されることを通して、欲望を抑止する「善き法」が何かというと、それは信仰の力に従い、実践的な行為を行うことではないかと考えられる。

また、ハーンは二度も失敗した祈念の過程を記述し、成功した要因が僧侶自身の努力と決心であることを強調している。そこで、ハーンは本願成就のために「自力」と「他力」とを相対的な方法として認識していると窺える。そして「自力」のほうが重視されているように分析できる。

このように、ハーンはさまざまな本を通して仏教に関する知識を理解しようとした。ハーンの蔵書を考察したところ、ドイツ生まれの中国で有名な宣教師であるエルンスト・ジョン・エイテル（Ernest Johann Eitel, 1838-1908）の著書が注目される。彼は広東語に堪能で、風水を研究しながら仏教に対しても興味が深く、仏教の歴史や知識などを記録して西洋に伝えた。特に注目されるのは彼の著書 *Buddhism: Its Historical, Theoretical and Popular Aspects*（Lane Crawford, 1884）における次のような一段である。

A Buddha is not a Saviour. The only thing he claims to do for others is to show them the way of doing good and overcoming evil, to point out the path to Nirvana by his example, and to encourage others by means of teaching and exhortation and warning to follow his footsteps. If any human being is to reach Nirvana, it must be done by independent action. Do good and you will be saved.[273]

（仏陀は救世主ではない。仏陀が主張する他人のためにする唯一のことは、自分を例として善を行い悪に打ち勝つ道を示し、涅槃への道を指し示すことである。そして、教えや戒めと警告によって他人に仏陀の足跡をたどるよう勧めることである。もし人間が涅槃に到達しようとするならば、自ら行動しなければならない。善を行えば救われる。）

この点について、「全知全能の神だの、救世主だの、守護神だの、そんなものはどこにもありはしない、けっきょく、われわれは、われわれ自身以外に、たよれるような逃げ場は何ももっていないのだ」[274]という言葉により、ハーンが欲望に打ち勝つ人間の自力、内在の力をより重視していることが明白

[272] 同上、237 頁。
[273] Ernest Johann Eitel, *Buddhism: Its Historical, Theoretical and Popular Aspects*, Lane Crawford, 1884, pp.140-141.
[274]平井呈一訳「石仏」『東の国から』、『小泉八雲作品集：全訳』第七巻、恒文社、1964 年、195 頁。

である。それは、欲望に巻き込まれた人々が救われる道は、自分の心の悟りと自身の努力しかないからである。精神的な堕落を乗り越え、苦悩から逃げ出す力は、信仰が与える内的精神から得られる。このように、外に求めるのではなく、自らの決意によって成功できるという考え方が、「茶の木縁起」で「自力」をより強く求めるという筋から明らかとなる。

そして、物語の結末でハーンは理想的な結果を描くことで、仏教に対する期待が窺える。仏教精神が人間を救うものであり、仏教の信仰から得る力が欲望の抑止の原動力であると考えたのである。この力により理想的な境地に達することができる。ハーンは1885年『タイムズ・デモクラット』誌に掲載された「最近の仏教文献」の末尾で、仏教の価値を以下のように締めくくった。

> 仏教は、善ということの、そして愛ということの、そしてたいそう聖なるがゆえに十九世紀の懐疑主義でさえもその前に敬して頭を垂れるような美ということの、一つの理想を創造することにより、人類に計り知れない奉仕をなしたのであった。[275]

「茶の木縁起」から見れば、ハーンの仏教に対する期待は仏教が人々の救いになり、それによって人々が欲望に打ち勝ち、安らぎの涅槃寂静の境界に達することができるのではないかと考えられる。

このように、ハーンは原話を「茶の木縁起」という自力で欲望の幻相を克服する話へと改変した。僧侶が信仰の力で欲望の奔流に対抗して煩悩を克服し、悟りを得る結果で、信念を貫く、仏教の信仰に献身するというハーンの仏教に対する認識が示され、彼が仏教から得るのは、祈願などの他力による救いではなく、自力で乗り越えることができる、自分の心に向かう力であると主張していると言えよう。

おわりに

本章は、「茶の木縁起」を手掛かりとし、ハーンの仏教に対する理解、ハーン文学における宗教思想の側面に迫った。ハーンは仏教の経典と教義に関心があり、欲望を象徴する女性像を構築しながら達磨の物語を再話した。ハーンが東洋を理解する過程では、東洋の宗教も重要な手がかりとして重視された。その中で仏教にも早い時期から注目していた。単なる異国情緒の追求ではなく、その根底にある教義や思想にも触れるべく仏教の経典を読んだ。しかし、色欲の概念は単なる仏教に限定されるのではなく、カトリックの考えも導入され、話に融合された。

ハーンは欲望を抑止する精神の追求を論じ、煩悩の象徴としての女性、欲望を克服する僧侶の描写を介して、彼自身の仏教に対する認識の一端を示している。つまり人間は「苦」から逃れるために欲望を抑圧する必要性があり、その過程で自己抑制が決定的な要素で、信仰が与える力により理想的な境地に達することができるのだ。

---

[275] ラフカディオ・ハーン「最近の仏教文献」、1885年3月1日、『タイムズ・デモクラット』誌原載、『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988年、244頁。

第八章　「顔真卿の帰還」考
――中国人の死生観を中心に

はじめに

『中国怪談集』の第四篇は「顔真卿の帰還」であり、忠臣顔真卿が皇帝に対する忠を尽くす話である。

顔真卿は中国で実在した人物であり、景龍 3 年（709 年）に生まれ、貞元元年（785 年）に没した。顔真卿は唐代の書家として広く知られていると同時に有能な政治家でもあり、中国史上屈指の忠臣とされている。節度使・李希烈が唐に対して反乱を起こした際に、顔真卿は皇帝の命を受け、決死の覚悟で謀反の李を捕らえようとしたものの、結局李に殺されたという歴史がある。

顔真卿については中国の古典に多く記されている。例えば、『旧唐書』、『新唐書』、『太平広記』、『資治通鑑』などである。『中国怪談集』の解題におけるハーン自身の説明によると、彼が参考にしたのは、エニャン＝スタニスラス・ジュリアン（Aignan-Stanislas Julien, 1797-1873）がフランス語に訳した『太上感応篇』である。この翻訳を基にハーンは、自分の中国理解の要素も加えながら内容を膨らませ、魅力的な短編に仕上げた。このオリジナリティの部分の考察を本章のテーマとする。

「顔真卿の帰還」について次のような先行研究が存在する。森亮（1980）は「第四話『顔真卿の帰来』は同上 Julien 訳の原話の六・三倍」[276]と算定している。Beong-Cheon Yu（1962）は「“The Return of Yen-Tchin-King,” a story about a loyal warrior who was ignominiously murdered by traitors, but whose immortal spirit returns to make a report on his mission. Noteworthy is Hearn’s insight into the core of the legend, that by sincerity man can move the will of Heaven.」[277]（「顔真卿の帰還」は忠義の戦士についての物語で、その戦士は不名誉なことに謀反人によって殺害されたが、その不滅の魂が自らの使命について報告するために現世に戻る。注目に値するのは、伝説の核心に対するハーンの洞察であって、それによると、人は忠義の心から天の意志を動かすことができる）と簡単にそのあらすじを紹介し、同時に、忠誠の精神に対するハーンの洞察力も強調している。

牟学苑（2010）はハーンの「顔真卿の帰還」の独自性を次のように分析している。「正史行文，重點在於顔魯公[278]的忠義，而赫恩筆下有真卿死後其尸體若生前，眾人言其神靈歸天的說法，為正史所無」[279]（正史における筆の運びで重点は顔魯公の忠義にあるが、ハーンの筆遣いでは、顔真卿の死後も彼の死体が生前のごとく、皆が彼の霊が天に帰ったと言ったとある。その筋は正史にはない）。牟はこの筋がジュリアンのフランス語翻訳によって創作され、中国語の原典にはないと判断している。実際には、この筋はジュリアンが翻訳の際に使用した『太上感応篇』の原典において存在しており、ハーンはこの部分を忠実に再現している。

このように先行研究を見てきたが、従来の考察では見過ごされている点がある。すなわち、顔真卿が亡くなった後、壁絵の虎が顔のイメージになり、皇帝が発見した顔の霊が天帝のもとへ行くという筋である。この箇所はハーンの独創であり、この怪談における重要な変更でありながら、中国人の死生観と霊魂観に対するハーンの理解も窺える。

---

[276] 同注 48、41 頁。
[277] Beong-Cheon Yu *Lafcadio Hearn's Twice-Told Legends Reconsidered*, *American Literature*, Vol. 34, No. 1, 1962.03, pp. 56-71.
[278] 顔魯公とは顔真卿のことである。
[279] 同注 55、104 頁。

そこで、本章では改めてハーンの「顔真卿の帰還」と原典を比較対照しながら、以上述べたその底本との異なる箇所を焦点として、ハーンの改変とその意図を検討する。そして、ハーンの中国論説と関連付けて、「顔真卿の帰還」におけるハーンのオリジナリティから窺える彼の中国理解を考察する。

一、「顔真卿の帰還」の由来

まず、比較するためにハーンの「顔真卿の帰還」のあらすじを紹介しておく。

顔真卿が刑部尚書であった頃に、将軍李希烈が反乱を起こした。皇帝は顔真卿に、李希烈を訪ね降服を勧告するよう命じた。そこで顔真卿は李希烈軍のもとを訪れた。顔真卿は李軍の陣営で皇帝の詔書を読んだところ、李が顔を従わせようとした。しかし、顔真卿は皇帝のいる方角に向かって三拝の礼をし、火の中へ飛び込んだ。李希烈は愕然として飛び上がり、顔を救い激賞したが、顔は決して屈伏しないと言った。李希烈は激怒し自分の剣で顔を殺した。すると、その同じ時に、顔真卿は宮殿にいた皇帝の面前に現われて報告した。その後、皇帝は壁絵の虎が一瞬顔真卿の姿になりまた消えるのを見た。皇帝は顔が天の主のもとへ忠を果たしに行くと分かった。また、このとき、顔真卿の自宅の使用人も主人の姿を見た。-

数年後、皇帝の軍は李希烈に戦勝し、将軍たちは、彼の忠臣の遺骨を持ち帰ることを命じられた。そこで諸将軍は顔真卿の墓を発見し棺を取り上げようとした。しかし棺は崩壊し、驚いたことに棺の中の顔真卿は生きたまま眠っているようにしか見えなかった。道士は顔真卿がすでに仙人になっていると言った。皇帝は顔真卿のために廟を立てて最高の式を挙げることを命じ、墓の石碑に顔の美徳を記載させた。

「顔真卿の帰還」の冒頭部分で、ハーンはその物語の原作がジュリアンの翻訳した『太上感応篇』であると出典を明示し、唐の時代の話だと述べている。

> In the thirty-eighth chapter of the holy book, *Kan-ing-pien*, wherein the Recompense of Immortality is considered, may be found the legend of Yen-Tchin-King. A thousand years have passed since the passing of the good Tchin-King; for it was in the period of the greatness of Thang that he lived and died.[280]

> （聖典『感応篇』の第 38 章では不死という褒美について考えられているが、そこに見いだされるのは顔真卿の伝説であろう。善良な顔真卿が亡くなってから千年が経った。というのも、唐という偉大な時代こそが彼の生きて死んだ時代だからである。）

ハーンがすでに提示しているように、顔真卿の話は『太上感応篇』にその第三十八篇として収録され、そしてハーンは『太上感応篇』のフランス語訳を参考にした。

比較のために、ジュリアンのフランス語翻訳を引用する。

> Sous la dynastie des Thang, Li-hi-lié se révolta à l'époque où Yen-tchin-king était président d'un des six tribunaux suprêmes. Liu-ssé fit un rapport à l'empereur pour l'informer de cet événement. Comme Hi-lié avait

[280] Lafcadio Hearn, p.89.

un caractère féroce, l'empereur pensa que Tchin-king, qui s'était rendu célèbre par ses vertus, était le seul homme qui pût lui en imposer et l'engager à faire sa soumission. Il le chargea donc de porter ses ordres à ce sujet rebelle. Hi-lié éleva un bûcher au milieu de sa cour et lui dit :« Si vous ne m'obéissez pas, je vous fais jeter dans le feu.»

Tchin-king lui lut les ordres de l'empereur qui sévit contre les méchans, et comble de bienfaits les hommes vertueux. Il lui rappela ensuite les devoirs que les sujets sont tenus de rendre à leur souverain, et se précipita dans les flammes.

Les rebelles furent frappés de stupeur, et le retirèrent eux-mêmes du milieu du feu. Tchin-king, connaissant le danger de sa position, écrivit un rapport avant de mourir, et composa lui-même son épitaphe.

Il persista jusqu'à la fin à ne point vouloir s'asseoir en face de ces brigands. Ceux-ci le pendirent pour se venger de son mépris.

Les rebelles ayant fait leur soumission, transportèrent eux-mêmes son corps pour qu'on pût lui rendre les honneurs funèbres. Le bois du cercueil se pourrit, mais le visage de Tchin-king resta aussi vermeil que s'il eût été encore vivant.

Un Tao-ssé, nommé Hing-ho-po, s'écria en le voyant: L'état de son corps montre qu'il a été élevé au rang des immortels.

Quelque temps après, un serviteur de Tchin-king vit son maitre se promener dans le palais, et l'on reconnut alors qu'il était devenu immortel.[281]

（唐王朝の下で、顔真卿が 6 つの最高法廷のうちの 1 つの裁判長であったとき、李希烈が反乱を起こした。盧祀はこの出来事を知らせるために皇帝に報告をした。李希烈は残忍な性格をしていたので、皇帝は美徳で有名になった真卿が彼に徳を持つことを強いて、帰順を促すことのできる唯一の男であると考えた。それで、皇帝はこの反乱分子に命令書を届ける役目を真卿に負わせた。希烈は中庭の真ん中に火刑台を立てて真卿に言った、「私に従わなければ、貴殿を火の中に投げ込ませるぞ」。

真卿は悪党に激怒する皇帝の命令書を希烈に読み上げ、有徳の者たちに最大限の情けをかけた。それから、臣下は君主に返すものとみなされる義務があることを希烈に念押しし、そして火に身を投げた。

反乱軍は驚き、彼自身を火から引き離した。顔真卿は自分の立場の危険性を知っており、死ぬ前に報告書を書き、自分で墓碑銘を作成した。

真卿は最後まで悪党らとは決して向かい合って座るまいとし続けた。悪党らは自分たちの意向が無視されたことに対する報復として真卿を縛り首にした。

反乱軍が降伏して、葬儀が真卿に行われるように、彼（引用者注：顔真卿）自身が遺体を運んだ。棺桶の木は朽ちていたが、真卿の顔はまだ生きているかのように血色の良いままだった。

邢和璞という名の道士が、真卿を見て叫んだ。「この体の状態は、彼が不死の身分に引き上げられたことを示している」。

しばらくして、真卿の召使いが主人が邸宅の中を歩いているのを見て、人々は彼が不死になったことを認めた。）

[281] Traduit du Chinois par Stanislas Julien, *Le Livre des Récompenses et des Peines*, Richard Bentley, 1835, pp.130-131.

ジュリアンがフランス語訳を参考にした原典は『太上感応篇』であり、「神仙可冀」という一節である。

> 唐顔真卿為尚書時。李希烈反盧祀奏言希烈悖悪。惟真卿厚徳重望。可服得他。帝使真卿論他。希烈積薪於庭曰。若不順我。當就火焚。真卿宣布朝廷威福。示以君臣大義。然後將身投火。逆黨驚救。真卿作遺表。自撰墓記。終不對賊坐。因縊殺之。後賊平遷柩。棺朽而面貌如生。道士邢和璞曰。此形仙也。後家人。見其在殿上行走。乃知真成仙去矣。[282]

> （唐の顔真卿が尚書と為りし時なり。李希烈が反き、盧祀、希烈の悖悪なるを奏す。惟だ真卿のみ厚徳重望、服すべきを得るは他（かれ）なり。帝、真卿をして他（かれ）に論（と）かしむ。希烈、庭に薪を積みて曰く、若し我に順（したが）わざれば、まさにすなわち火焚すべし、と。真卿、朝廷の威福を宣布し、君臣を以て大義を示す。然る後、まさに身を火に投ぜんとす。逆党、驚きて救う。真卿、遺表を作り、自ら墓記を撰す。ついに賊に対して坐（ひざまず）かず。縊によりて之を殺す。後に賊、平らげられ、柩を遷す。棺、朽ちるといえども面貌生きるが如くなり。道士の邢和璞曰く、此れ形が仙なり、と。後に家人、その殿上に在りて行走するを見て、すなわち真に仙人に成りて去くを知るなり。）

顔真卿が皇帝に忠を果たし、乱臣賊子に殺されて亡くなったのにまだ生きているように見え、仙人になったという話である。中国では伝統的な、忠義精神を高揚する勧善の物語である。

以上、『太上感応篇』の原文とジュリアンのフランス語訳、ハーンの「顔真卿の帰還」を確認した。細かく見ていくと、フランス語訳は中国語の物語に忠実な翻訳であるのに対して、ハーンは再話の過程で自ら変更を加えている。それについて、次節で確認する。

二、忠への重視と称揚

顔真卿は、原話でもハーンの創作でも忠誠心に満ちた忠臣として人物造形されている。しかし、ハーンは『太上感応篇』のフランス語訳における顔真卿の話を下敷きにしつつ、以下の場面をかなり書き換えた。

一つ目の大きな変更は、発話量の増加である。顔真卿が李希烈を説得しようとする場面で、李希烈に投降するよう辛抱強く諭しながら、皇帝崇拝も大いに表明している。顔真卿の口から彼自身の忠義精神の脚色を加えた。

> “Never, O Hi-lie, shall I accept aught from thy hand, save death, so long as thou shalt continue in the path of wrath and folly. And never shall it be said that Tchin-King sat him down among rebels and traitors, among murderers and robbers.”[283]

---

[282] Françoise Auguste Turrettini, *Ban Zai Sau Pour Servir À La Connaissance de L'Exterême Orient*, H. Georg, 1873, pp. 71-72.
[283] Lafcadio Hearn, p.97.

（希烈よ、汝が憤怒と愚行の道を歩み続ける限り、余は死を除いて汝の手からいかなるものも受け取らぬ。そして、真卿が反逆者や裏切り者、殺人者や強盗の中に座ったとは決して言わせぬ。）

このような発話から、顔真卿の節を曲げない人柄が鮮やかに浮かび上がる。そして、主人公自身の口で忠という主題を強化している。

二つ目の注目に値する変更は、顔真卿が殺される場面である。ジュリアンのフランス語訳では、顔真卿は李希烈の命により絞首刑にされた。だが、ハーンの「顔真卿の帰還」においては、李希烈は顔真卿の話を聞いてすぐ自ら剣で顔真卿を殺した。

Then Hi-lie, in sudden fury, smote him with his sword; and Tchin-King fell to the earth and died, striving even in his death to bow his head toward the South— toward the place of the Emperor's palace— toward the presence of his beloved Master.[284]

（それから希烈は激昂して、剣で彼を殴りつけました。それで、真卿は地に倒れて死にましたが、死ぬ間際においてもなお頭を南に、最愛の主人のいる方に、皇帝の宮殿の方に向けて下げようとしました。）

両者が直接対立し、顔の発話が李希烈の激怒の引き金となった様子をたくみに表現している。さらに、当時の儒教倫理に基づく忠臣の心境をより詳細に描いている。儒教の価値観に照らされて、主人公の英雄的なイメージが増幅される。顔が死に際してもなお頭を皇帝の方へ向けて下げるという細部まで書き込ことで、読者にとって臨場感の溢れる効果を生んでいる。

三つ目の重要な変更は、皇帝が顔真卿のため最高の式を挙げることを命じて、廟も建てられ、墓の石碑に顔の美徳が記載され、顔の高名が後世に称揚されることである。さまざまな形で顔真卿の美徳を称揚し宣伝する内容を大幅に加筆している。中国語の原文とフランス語訳では「忠」というテーマを全く明示していないのに対し、ハーンは顔真卿の忠誠心を明確に表彰する。物語の最後の場面で、ハーンは以下のように皇帝の忠誠心に対する嘉賞を描いている。

Then they bore Tchin-King back to his native place, and laid him with highest honors in the mausoleum which the Emperor had commanded; and there he sleeps, incorruptible forever, arrayed in his robes of state. Upon his tomb are sculptured the emblems of his greatness and his wisdom and his virtue, and the signs of his office, and the Four Precious Things and the monsters which are holy symbols mount giant guard in stone about it; and the weird Dogs of Fo keep watch before it, as before the temples of the gods.[285]

（それから彼らは真卿をその故郷に連れ戻し、皇帝が命じた霊廟に最高の栄誉をもって葬りました。それで、彼は、永遠に腐敗することなく、高官の礼服で装ってそこに眠っています。 彼の墓には、彼の偉大さと知恵と美徳の象徴、そして彼の役職のしるしが彫られており、聖なる象徴である四神獣がその周りに石の巨大な衛兵を乗せています。そして、神殿の前のように、神秘的な石

[284] Ibid., p.97.
[285] Lafcadio Hearn, p.102.

獅子がその前を見守っています。）

このように、ハーンは「忠誠心」の称揚を強調している。こうした加筆は顔真卿の君主に対する忠を読者に対してわかりやすく提示している。ここからは、顔真卿という忠臣を例にして、忠という精神を尊ぶ価値観を西洋に伝えたい気持ちも窺えるのではないであろうか。

三、顔真卿に変身する壁絵の虎のイメージ

ハーンの翻案と原典の最も著しい相違点は、顔真卿が李希烈に殺された直後、宮殿にいた皇帝の前に現われて状況を報告するくだりである。その後皇帝は宮廷に壁に描かれている金色の虎が一瞬で顔真卿の姿に見えてまた消えたことに気づき、顔が天の主へ忠を尽くすと分かる。この改変から三つの問題点が浮かんでくる。まず、金色の虎はどのような存在であるのか。次に、壁絵の虎が顔真卿に見えたとはどういうことであるか。最後に、顔真卿が天の主へ忠を尽くす行動は何を意味しているのか。以下、この三つの問題点を分析していく。

まず、この虎は何を象徴しているのか。そして、ハーンの意図は何であろうか。本節ではこの虎の表象を考察していく。

顔真卿が死んだ後、皇帝のところに戻り報告した際、皇帝は何も話さずに顔の報告を聞いている。その場面は次のように描かれている。

> “Son of Heaven, the mission confided to me I have performed; and thy command hath been accomplished to the extent of thy humble servant's feeble power. But even now must I depart, that I may enter the service of another Master.”
> And looking, the Emperor perceived that the Golden Tigers upon the wall were visible through the form of Tchin-King; and a strange coldness, like a winter wind, passed through the chamber; and the figure faded out. Then the Emperor knew that the Master of whom his faithful servant had spoken was none other than the Master of Heaven.[286]
>
> （「天の御子よ、私めに託された使命を私めは果たしました。 そして、陛下のご命令は、陛下の卑しい僕の微かな力の範囲で達成されました。しかし、別の主人ご奉公するために、今すぐ出立しなければなりません。」
> そして、見ていると、皇帝は壁の黄金の虎が真卿の形を通して見えることに気づいた。それから、冬の風のような奇妙な冷気が部屋を通り抜けて、真卿の姿が消えました。それで皇帝は、彼の忠実な臣下の語った主が他ならぬ天の主であることを知ったのです。）

この虎が顔真卿に見えるという不思議な展開こそがハーンなりの工夫である。その意図を探ってみると、気性が激しい顔真卿の性情を虎にたとえたのかもしれないと推測される。虎の強さにより王者の気質が表れるため、中国で虎は英雄のシンボルとして受け入れられている。その勇猛さと溢れる力のイメージはまさに、死に脅迫されたにもかかわらず、叛乱者李希烈を前にして気勢をそがれぬ強さ

[286] Lafcadio Hearn, p.98.

もある顔真卿に似つかわしい。

そして、虎の絵が顔真卿の姿となり、消える際には冬の風のような冷気が部屋を通り抜けるという超自然的なエピソードにはハーンの怪談趣味も感じられる。

さらに、虎の額の模様は「王」の字に似ていることから、中国では虎が「百獣の王」と呼ばれている。その勇猛さと溢れる力ゆえ、古来中国人は虎に崇拝の念を持ってきた。強大な力量を持つもういっぽうの象徴である龍ともしばしば対比され、実力相当の争いを「龍虎の戦い」とも言う。中国古代の皇家は虎を権威の象徴として扱っていた。

> 漢唐之際的中国，作為政治權威與權力象征的動物，最重要者乃是猛虎。（中略）猛虎在自然界中的地位與人君在社會政治上的統治聯系在一起，因而成為政治控製力量與武力的象征，常作為裝飾物出現在皇家的車輿服飾上。[287]

> （漢唐の時代の中国で、政治の権威と権力の象徴である動物として、最も重要なのはほかでもない猛虎である。（中略）猛虎の自然界における地位は人君の社会政治上の統治と結びつき、それゆえ政治制御の力量と武力の象徴になり、常に装飾物として皇家の車輿と服飾に現れる。）

そして、ハーンの蔵書にある *China pictorial, descriptive, and historical: With some account of Ava and the Burmese, Siam and Anam*（H.G. Bohn, 1853）には、中国の虎について以下のように書いてある。

> The principal weapons used both in war and hunting were bows and arrows, consequently the practice of archery was a constant and favourite sport of the great, and there were particular rules by which it was conducted; as, for example, the imperial target was the skin of a bear, while that of a stag was set up as a mark for a prince to aim at, and of a tiger for the grandees of the court.[288]

> （戦争や狩猟で使われる主な武器は弓と矢であり、そのため弓矢の練習は王侯貴族が変わらず好んだ競技であり、則られる特定の決まり事があった。例えば、皇帝の標的は熊の皮である一方、牡鹿の皮は王子の狙う的として、虎の皮は宮中の貴人たちの的として設定された。）

> The robes of the grandees were often richly embroidered with gold and silver, and ornamented with various devices, according to their rank and occupation. As instances of these distinctive marks, the dress of a literary man was ornamented by a bird worked on a square of black silk on the back; while that of a military chief was adorned with the figure of a tiger, or some other savage animal; and these are among the innumerable customs that have been continued from that time to the present.[289]

> （貴人の衣服には、金銀の刺繍がふんだんに施され、身分や職業に応じてさまざまな意匠で飾られていることがよくあった。その特有の意匠の例として、文人の衣服は背に黒絹の四角い枠上に

[287] 陳懐宇『動物与中古政治宗教秩序』、上海古籍出版社、2012 年、281-283 頁。
[288] Julia Corner, *China: pictorial, descriptive, and historical, with some account of Ava and the Burmese, Siam, and Anam*, with nearly one hundred illustrations, Henry G. Bohn, 1853, p.9.
[289] Ibid., p.12.

作られた鳥で飾られ、一方、武官の衣服は虎やその他の野生動物の模様で装飾されていた。これらは当時から現在に至るまで続く数え切れないほどの風習の中の一つである。）

ハーンは以上のような蔵書の内容により、中国における虎の地位を武官の象徴として理解し、虎の絵を皇帝の部屋に配置したのかもしれない。そして、中国語では虎がその勇敢さゆえに軍事に関する事柄によく使われた。たとえば、勇将は「虎将」と呼ばれ、皇帝が軍隊に命令する時に使う兵符は「虎符」と称される。勇猛の臣は「虎臣」と言い、そして「虎賁」とは古代中国において皇帝直属の部隊名であり、直接皇帝を保護する団体であり、勇士の代名詞としても使われている。虎は「忠義」、「勇敢」、「堅強」などの美徳の象徴であり、そこから軍人や大臣などの勇猛、忠烈などの気質が読み取れる。したがって、皇帝の部屋にある虎が皇帝の権威を守る顔真卿に見えるということが、まさに皇帝の身辺近くで守護する忠臣の比喩となるである。

「忠義」の象徴として描かれた虎が顔真卿として具現化するのはハーンの意図的な創作であり、まさに顔真卿のイメージにふさわしい。この神話のような展開は西洋の読者の東洋への関心を喚起する可能性を有しているのではないだろうか。

四、「顔真卿の帰還」における『聊斎志異』の受容

『聊斎志異』は清初の文人蒲松齢（1640-1715 年）が著した怪異譚で神仙や幽霊、狐などに関する怪談があり、人口に膾炙している。中国文学者である常石茂（1915-1982 年）は『聊斎志異』を以下のように紹介している。

> 『聊斎志異』の“聊斎”は、作者蒲松齢の書斎の名で、したがってこれは、「蒲松齢の志異」というほどの意味である。“志異”は、「異を志す」ということで、異とは、神仙や異人や幽霊や妖怪変化や冥界の故事はいうにおよばず、ふとしたはずみに人間のあらわすひょんな行動にいたるまで、要するにあらゆる異にわたっている。本書はそのような異を志した文学作品、即ち、志異文学中の巨峰なのである。[290]

ハーンは“The Value of the Supernatural in Fiction”（「小説における超自然的要素の価値」）という文章で、『聊斎志異』について以下のように書いている。

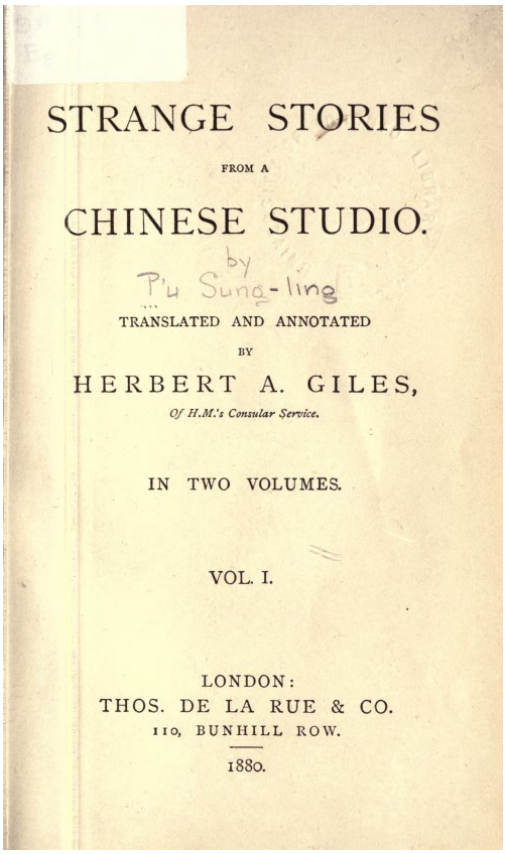
> 古代中国および日本の文学の中に、必ずしも夢の経験に由来するのでない怪談が少ないわけではない。（中略）私はフランス語の翻訳で、中国の怪談をずいぶん読んだ。英訳でもハーバート・ジャイルズの名訳による二巻本『聊斎志異』を読んだ。これはすぐれた学者の訳筆によるほんとうにすばらしい物語集である。だがその中で超自然を主題にして、成功している作品はどれも、話の中の出来事が必ず、夢の現象と一致していることに私は気がついた[291]。

---

[290] 常石茂「解説」、『中国古典文学大系』第 41 巻『聊斎志異（上）』、平凡社、1971 年、539 頁。

[291] 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第七巻、恒文社、1985 年、105-106 頁。東京帝国大学文科大学での講義録として集められて出版され、初出は John Erskine, *Interpretations of Literature*. 2 vols. (Dodd, Mead and Company, 1915) である。

ハーンの蔵書には『聊斎志異』があり、『中国怪談集』の「織女の伝説」では、ハーン自身も『聊斎志異』の「褚遂良」を典拠にしたと明記していることから、アメリカ時代に『聊斎志異』を愛読し、中国文学に親しんでいた様子が窺える。


STRANGE STORIES
FROM A
CHINESE STUDIO.
by
P'u Sung-ling
TRANSLATED AND ANNOTATED
BY
HERBERT A. GILES,
Of H.M.'s Consular Service.
IN TWO VOLUMES.
VOL. I.
LONDON:
THOS. DE LA RUE & CO.
110, BUNHILL ROW.
1880.

（図 8－1：Songling Pu, Translated by Herbert A. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio* Vol.1(Thos. De La Rue & Co., 1880)より）

『聊斎志異』の「画壁」という物語は、人間が壁絵に入り、また壁絵から出る話である。以下、「画壁」のあらすじを紹介する。

江西省の孟竜潭が友人朱と散歩の途中にある寺に入ると、寺の中に天女が描かれている壁絵があった。朱はその天女に一目惚れし、ついに壁絵の中に入った。絵の中は人間世界ではなく神の世界で、御殿や楼閣がある。孟竜潭は友人朱がいなくなったことに気づいて、老僧に尋ねた。老僧が壁を叩いて朱のことを呼ぶと、壁絵の中に朱の姿が現れ、老僧が急き立てて、朱は漂うように壁から抜け出してきた。

ハーンの蔵書にある英語訳の『聊斎志異』を引用し、特に以下の二段落に注目したい。

> Then, suddenly, he felt himself floating in the air, as if riding on a cloud, and found himself passing through the wall, where halls and pavilions stretched away one after another, unlike the abodes of mortals.[292]
> （すると、突然、彼は自分の体が雲に乗ったように宙に浮くのを感じ、壁を通り抜けると、そこには人間の住むところとは違う邸宅や館が次々に伸びていた。）

[292] Songling Pu, Translated by Herbert A. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio* Vol.1, Thos. De La Rue & Co., 1880, p.11.

これは朱がついに壁絵に入る場面である。朱は壁絵にいる女に心を奪われ、雲に乗ったように壁絵に入った。壁絵の中はこの世ではなく神の世界である。

Then with his finger the old priest tapped the wall and called out, “Friend Chu! what makes you stay away so long?” At this, the likeness of Mr. Chu was figured upon the wall, with his ear inclined in the attitude of one listening. The priest added, “Your friend here has been waiting for you some time;” and immediately Mr. Chu descended from the wall, standing transfixed like a block of wood, with starting eyeballs and trembling legs.[293]

（それから、老僧は指で壁を叩いて、「朱よ、どうしてそんなに長く留守にしているのだ」と呼びかけた。すると、朱氏の姿が壁に描かれ、耳を傾けて聞いているような姿勢になった。僧は重ねて、「そなたの朋輩はここでしばし待っておるのだぞ」と言い、すると朱氏は壁から降りてきて、木の塊のように固まり、目玉が飛び出し、足が震えている。）

朱が壁絵に入ってその中の世界で過ごしている間、絵の中に朱の姿はない。この世の人間には絵の中の世界での行動が見えない。しかし、朱には人間の声が聞こえ、絵に姿が現れ、絵から出ることも可能である。

ここで顔真卿が皇帝に報告してから壁絵の虎が顔真卿の姿に変わる場面をもう一度確認する。

And looking, the Emperor perceived that the Golden Tigers upon the wall were visible through the form of Tchin-King; and a strange coldness, like a winter wind, passed through the chamber; and the figure faded out. Then the Emperor knew that the Master of whom his faithful servant had spoken was none other than the Master of Heaven.[294]

（そして、見ていると、皇帝は壁の黄金の虎が真卿の姿で現れることに気づきました。それから、冬の風のような奇妙な冷気が部屋を通り抜けて、真卿の姿が消えました。それで皇帝は、彼の忠実な臣下の語った主が他ならぬ天の主であることを知ったのです。）

壁絵の虎が顔真卿の形に見えることは、朱が壁絵に入るのとは異なる。しかし、壁絵の中に別の世界があり、変身できたり顔真卿の魂が入ったりできる点に共通点があると言えないだろうか。この世から絵の中の世界に入ると、この世にいる皇帝には顔真卿の姿が見えなくなる。この段落の Then「それで」というのは、壁絵にいる顔真卿の姿が消えた時のことである。すなわち、壁絵から姿が消えること自体が、皇帝に顔真卿の昇天のことを知らせている。絵の中にあるのは、この世ではなく「天の主」の世界である。この変更点から、壁絵に入ると神様の世界を行く「画壁」が想起される。おそらくハーンは、『聊斎志異』の「画壁」からこの展開を着想したのであろうと推測される。この要素からも「顔真卿の帰還」におけるハーンの怪談趣味がうかがえよう。

[293] Ibid., p.13.
[294] Lafcadio Hearn, p.98.

五、中国人の死生観との関わり

三つ目の問題点は、壁絵の虎が一瞬顔真卿に見えた後の、顔真卿の消失に対する皇帝の考え方である。皇帝は顔真卿が天の主へ忠を尽くしに行くことが分かった。

この筋はジュリアンのフランス語訳にもなく、中国語原典にもない。ジュリアンのフランス語訳においては、ただ顔真卿がまだ生きているかのように歩く姿だけが描かれているが、ハーンの「顔真卿の帰還」では、顔真卿は虎を介して天に登り、その忠は現世を超えてあの世へと延伸していく。この改変は単なる怪談趣味だけではなく、中国人の死生観、霊魂観にも関わってきて、読者に中国の宗教や中国人の宗教信仰について考えさせる。

この改変から見れば、ハーンにとっての中国観では、儒教思想を軸とし、忠君思想が重要な問題として扱われている。それと同時にこの改変は、ハーンが忠君のみならず、宗教とくに死生観の視点から中国を紹介しようとしたことの手がかりになっている。

ハーンの中国に関する初めての論説である「中国人の神信仰」は、1886 年 12 月 26 日に『タイムズ・デモクラット』紙（*Times Democrat*）に掲載された。アメリカ時代のハーンは早くから中国人の信仰、特に魂の不死と先祖崇拝に関する知識も読者たちに伝えた。その中で次のように述べている。

> Wen-Wang now dwelleth in the upper spaces:
> Oh! how great is his glory in heaven!
> Whether he riseth (to the highest of the celestial spheres) or whether he descendeth (to the regions of earth) —
> He remaineth ever at the right and at the left of the Sovereign Lord.
>
> ——Chi-King, Part III, Ode 1st

> 文王はいま上なる大空にいます。
> おお、彼の栄光の天に何と大いなることか！
> はたまた、（地のおちこちに）降るとも
> 彼はいつも至高の主の右におり、左にいます。
>
> ——『詩経』第三部オード第一

> この神への信仰のシンプルな表明は、等しい強い、魂の不死への信仰の主張と対になっているのが見られよう。[295]

ハーンは『詩経』の内容を引用し、中国人の魂の不死への信仰を西洋人に伝えた。文王の死後、魂が肉体を離れて天に登り、「至高の主」に忠を尽くすことになる。したがって、忠臣である顔真卿も現世の君主からの任務を遂行した後、死んだ後も天の主のそばに行くのだろう。さらに、ハーンは中国人の「魂の不死」という死生観を「中国人の神信仰」で次のように述べている。「中国の文学および宗教の

[295] 同注 136、269 頁。

長い進化をずっと貫いて、そして私たち自身の時代の中にまでも、変わらない信仰」[296]があり、すなわち「唯一神への信仰と魂の不死への信仰」[297]であり、「仏教のニルヴァーナ――魂の全面的な終結――という観念は、中国にはついぞ根づかなかった」[298]。

この論説から見れば、ハーンの理解する中国人の死生観は、死後も魂が消えることなく、天に登り、天の主の左右にいるというものである。したがって、現世の君主だけではなく天の主にも忠を尽くすために、死んだあとで天に行き、力を尽くしに行ったという顔真卿の行為は、まさにハーンの「中国人の神信仰」で表れた中国理解に沿ったものであると言える。

顔真卿が天の主に忠を尽くす筋は、さらに彼の「忠」精神を浮き彫りにし、主題を支える。「天の主」への忠精神の導入から、ハーンが自身の理解する中国人の死生観を「顔真卿の帰還」に取り込んだことが分かる。ハーンの中国理解には「忠」精神に対する重視があったのである。

おわりに

本章ではハーンの「顔真卿の帰還」について、中国語からフランス語、英語への変遷を辿った。材源との比較を通じて、ハーンの膨らませた部分が、忠臣の犠牲の悲劇、忠誠心に執する者の偉大さを表現し、顔真卿を儒教思想のもとで中国士大夫の忠の精神という内面を体現する存在にしていることが明らかになった。

ハーンはこの改変にあたって、儒教倫理に支えられた忠の思想を中核とし、虎の発想を書き加えた。本章では虎のイメージを視座として考察を行い、勇猛、忠烈の忠臣顔真卿は虎の表象に深く関与している。これには『聊斎志異』の「画壁」の受容もあると思われる。この改変を通して、怪談の要素を備えながら、天の主という概念も、中国人の死生観も伝えられ、宗教的な色彩も加えられた。このように、ハーンにより、中国の歴史上の逸話が、西洋の読者にとっていっそう関心をかきたてられやすくなり、伝播したといえよう。次章でハーンの中国論説と関連付けて彼の中国人の死生観に対する認識をより詳しく考察する。

[296] 同上。
[297] 同上、270 頁。
[298] 同上、275 頁。

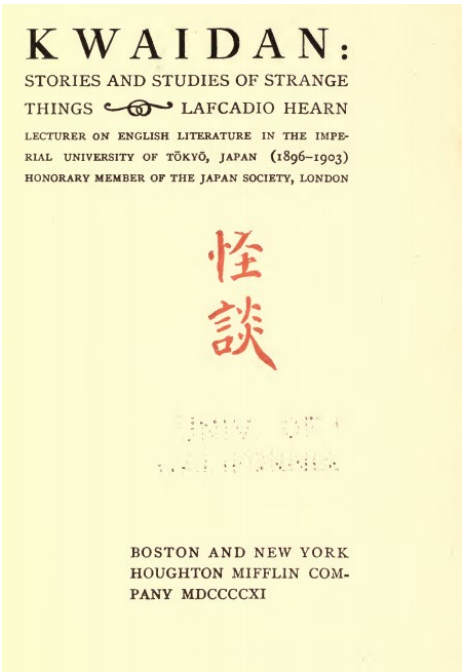
第九章　『中国怪談集』と『怪談』との比較から見るハーン文学創作の特徴

はじめに

ラフカディオ・ハーンが生きた時代の十九世紀後半の欧米では、異国趣味に対する関心と追求があり、海の向こうである東洋が注目されていた。ハーンは 1869 年にヨーロッパから移民船に乗ってアメリカに渡り、1890 年にアメリカから日本に着いた。1890 年から 1904 年まではハーンの人生の最後の時期――日本時代である。この時期に、ハーンは想像力や創造力を発揮し、『雨月物語』『今昔物語』『夜窓鬼談』などを取材することで、古くから伝わる日本の民話伝説も素材として人口に膾炙する「和解」、「雪女」や「耳なし芳一」など数多くの再話怪談作品をものした。ハーンが日本時代に書いた怪談作品の集大成といえるのは、作品集 *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*（『怪談』, Houghton Mifflin Company, 1904）である。『怪談』は先行研究で最も注目される作品集であり、ハーンの怪談作品を論じるには『怪談』を抜きにして語ることはできない。

そこで、本章では、まず『怪談』における物語のテーマを整理し、『中国怪談集』のテーマと比較対照し、両書の共通点と相違点をまとめる。そして、『怪談』における「乳母桜」、「おしどり」と「蓬莱」を例として取り上げ、『中国怪談集』の話と比較する。以上の作業を通して、アメリカ時代の『中国怪談集』と日本時代の『怪談』と比較してどのような特徴を有するのかを考察し、また、それがどのような意味を持つのかを検討したい。

一、『怪談』と『中国怪談集』の題材選択


KWAIDAN:
STORIES AND STUDIES OF STRANGE THINGS LAFCADIO HEARN
LECTURER ON ENGLISH LITERATURE IN THE IMPERIAL UNIVERSITY OF TŌKYŌ, JAPAN (1896–1903)
HONORARY MEMBER OF THE JAPAN SOCIETY, LONDON
怪談
BOSTON AND NEW YORK
HOUGHTON MIFFLIN COMPANY MDCCCCXI

（図 9－1：*Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*（Houghton Mifflin Company, 1904）より）

1904 年に出版された『怪談』はハーンが日本各地に伝わる民話伝説に基づいて著したもので、17 篇の物語からなる。以下まず各話のテーマをそれぞれ紹介する。

『怪談』の第一話は「天明年間に出た日本の古い書物『臥遊奇談』の中の一話「琵琶ノ秘曲幽霊ヲ泣カシム」」[299]由来の「耳なし芳一」である。しかし、原作は日本の書物からというものの、ハーンは日本語がほとんどできないため、「日本に来てから書いたすべての再話は節子夫人の日本語による言い換えによってハーンに伝達されたのだから、古い日本語で書かれた原話の筋書きの説明と随時行われる部分のルースな現代語訳という不安定な媒体がハーンにとって実質的な原話であった」[300]。「耳なし芳一」のあらすじを簡潔に紹介すれば、本物語は琵琶法師芳一の奇異な経験を描いている。盲目の琵琶法師芳一が平家の亡霊から曲を弾くことを頼まれた時、和尚は芳一を助け、怨霊から逃れる方法を芳一に教えた。芳一が全身に経文を書いていたにもかかわらず、耳にだけ経文を書くのを忘れてしまう。その結果、耳を怨霊に切り落とされてしまう。テーマから見れば、「耳なし芳一」では人間と亡霊との接触を描き、亡霊についての物語である。

「雪女」は『怪談』の中で特に有名な物語の一つである。樵の巳之吉が雪女との出会いを決して口外するなと脅され、約束したことで命拾いをしたが、後に妻に雪女を見たと話してしまう。巳之吉の嫁になった雪女は正体をあらわし、巳之吉を捨て去る。この話は人類と妖怪との接触を描き、タブーを破ると罰を受けるという話である。異類婚を述べるもう一つの物語は「青柳のはなし」である。柳の霊である青柳という美しい女と武士友忠と結婚する。ある日、本体の柳が切り倒されたため青柳も倒れてしまった。

次の三つの物語は「愛」というテーマを描いている。「おしどり」は夫婦愛を謳歌する物語である。雄のおしどりを殺した当日の夜、猟師はある美しい女が悲しそうに泣きながら夫を殺したことを責める夢を見た。翌日戻ると、雌のおしどりが猟師の目の前で自殺した。「乳母桜」は乳母の愛を讃える作品である。お露という娘が大病により死にかけた際、お袖は自身の命と引き換えに祈願したため、乳母がお露の身代わりとなって亡くなった。「お貞のはなし」は、お貞は生前、婚約者の長尾に 16 年後に生まれ変わって再婚することを約束し、愛の力でやがてその約束が果たされた輪廻転生の話である。

「お貞のはなし」と同じように輪廻転生を記す物語は「力馬鹿」である。脳に障害を持つ子供の力が亡くなる前に、母は力の手のひらに「力ばか」と書いて息子の幸せを願った。その後、ある富豪の息子が生まれたが、手のひらには「力ばか」という字が書かれていた。

「十六桜」は桜の木を救うために老侍は命も惜しまない、桜の木の代わりに自分が腹切りをし、桜の木を再び花を咲かせた話である。

「鏡と鐘と」のあらすじは以下の通りである。お寺は鐘を作るために鏡を必要としている。ある女は代々受け継いだ鏡を寺院に寄進したあと後悔した。後悔の気持ちが原因で、鐘を作る時この鏡がどうしても溶けない。鏡が溶けない原因の噂が広がったのでこの女は自殺したが、死ぬ前に「鐘を打って破

[299] 牧野陽子「『怪談』「耳なし芳一」について」、『国文学　解釈と教材の研究』第 43 巻 8 号、1998 年 7 月、130 頁。
[300] 森亮『小泉八雲の文学』、恒文社、1980 年、40 頁。

れる人に大金を授ける」と言い残した。多くの人が大金のために鐘を鳴らしに来た。鐘があまりにもうるさいので、僧侶はその鐘を打ち落とした。

「食人鬼」は死んだ老僧が死体を食べる鬼になってしまったという話である。

「むじな」は顔なし妖怪の話である。目も鼻も口もない女を見た商人は、ショックを受けて逃げ出した。やがて屋台を見つけ、気を静めて屋台の蕎麦屋の主人にその女性のことを話した。すると、その蕎麦屋の主人はやはり目も鼻も口もない卵のような顔をしていた。

「かけひき」はまもなく処刑される罪人が死後怨霊となり、処刑した武士と主人や家臣たちを呪うと脅かし、主人は罪人が怨霊にならないように策略をめぐらす話である。

「ろくろ首」はある勇敢な僧侶の話である。首が体から切り離して飛び去ることができる妖怪との戦いで、妖怪の頭部が飛び去ると、僧侶はすぐ妖怪の胴体を移し変えてその妖怪を殺してしまう。

「葬られた秘密」は和尚が幽霊になった娘の古い部屋で恋文を見つけ、幽霊が二度と現れないようにそれを燃やした話である。

「安藝之助の夢」は異郷訪問譚である。安藝之助は古木の下で眠り、夢を見た。夢の中で、安藝之助は国王の娘婿となり、島を統治し、二十三年間を経って目を覚ました。隣にいる友人たちと一緒に木の下にたくさんのアリの巣穴を掘り、夢の中の王宮や島などもアリの巣穴にある。

「日まわり」は怪談よりエッセイに近い文章である。主人公はウェールズの丘で竪琴弾きの男に出会い、音楽の力を感じた。この文章は怪談ではないのになぜ『怪談』に収録されるかについて、那須野（2021）は「『怪談』に、ハーン自身の過去の記憶が散りばめられた再話作品が収録される傾向を考えると、自伝的作品と位置付けられる「ひまわり」がここに収録される意味が理解できる」[301]と分析している。

「蓬莱」では悪というものを知らぬ仙境蓬莱が描写されている。ハーンはその結末に、「西からの邪な風」が蓬莱に吹いたと書いた。先川（2022）はこの風が「ハーンが日本の美徳をそのうち吹き払うであろうと危惧する西洋からの文明の風である」[302]と分析している。また、「この物語からわかるのは、アメリカ社会におけるハーンの居心地の悪さだ。白人種と西洋物質文明には性が合わず、自分の属する場所を現実の世界で見つけたいという気持ちが濃厚に感じられる」[303]。このように、「蓬莱」の深意はハーンの旧日本に対する賛美、西洋の悪影響への懸念と理想社会に対する憧憬だと解釈しても過言ではないであろう。

以上述べてきたように、『怪談』における物語のテーマと特徴はそれぞれであるが、主に霊の世界への注目と描写、輪廻転生の話、日本の旧道徳及び理想的な社会に対する憧憬、愛の追求と、大まかに四つに分類できるであろう。

次に『中国怪談集』に収録されている物語のテーマと照合し、『怪談』の題材選択と比較する。

「大鐘の霊」は娘が父の命を救うために献身する親孝行の物語であり、「織女の伝説」は董永の親孝

---

301 那須野絢子「『ひまわり』はなぜ『怪談』に収録されたか」、『国際関係研究= Studies in international relations』41巻、2021年2月。

302 先川暢郎「ハーンとスピリチュアリズム」、『拓殖大学語学研究 = Takushoku language studies』第146号、2022年3月。

303 横山孝一「『蓬莱』――ハーンは古い日本に何を見たか」、平川祐弘、牧野陽子編『講座　小泉八雲Ⅱ　ハーンの文学世界』、新曜社、2009年、579頁。

行を称揚する話である。「顔真卿の帰還」は忠臣顔真卿が皇帝に対して真心を尽くして仕える話であり、「瓷神の伝説」も皇帝のために磁器を作り忠を尽くす物語である。「孟沂の話」は夫婦愛を強調し、「茶の木縁起」は仏教に対する理解を表した。

以上の整理により、『中国怪談集』の題材は大きく三つに分類できることが分かる。一つ目は儒教徳目の称揚、つまり「孝」と「忠」を讃えるものであり、二つ目は仏教に対する理解であり、三つ目は愛に対する賛美であった。そして前章の分析により、ハーンは原典を変更することで、古典中国のイメージを構築し、理想的な社会に対する追求も窺える。

二、『中国怪談集』と『怪談』との共通点

前節で整理した『中国怪談集』と『怪談』における物語のテーマを見ると、主な共通点はハーンが怪談の話ではつねに愛の追求と理想的な社会に対する憧憬を描くことである。具体的には、「大鐘の霊」と「乳母桜」は自己犠牲的な親子の愛を称揚し、「孟沂の話」と「おしどり」は感動的な夫婦愛を謳歌し、そして「織女の伝説」と「蓬莱」はハーンにおける理想的な社会を構築している。以下では各篇を分析し、『中国怪談集』と『怪談』とのつながりを導きたい。

(一)、純粋無垢な世界の構築――「織女の伝説」と「蓬莱」

「織女の伝説」において、ハーンは独自の変更によって、純粋無垢な世界を構築し、そのような世界に対する憧れを表している。『怪談』の中でも理想郷を描く「蓬莱」という一篇がある。高瀬（2007）は「蓬莱」を次のように分析している。「霊魂の超自然性や超絶性に対する彼（引用者注：ハーン）の考察は、中国の神仙思想における想像上の仙境蓬莱を取り上げてその霊妙な大気に集中している。不老不死の蓬莱では死者をも蘇らせる不思議な草が生えている。」[304]つまり、高瀬は「蓬莱」を通して、ハーンの霊魂観や輪廻転生に対する認識を分析している。ハーンは蓬莱を以下のように描写している。

> Because in Horai there is no know ledge of great evil, the hearts of the people never grow old. And, by reason of being always young in heart, the people of Horai smile from birth until death except when the Gods send sorrow among them; and faces then are veiled until the sorrow goes away. All folk in Horai love and trust each other, as if all were members of a single household.[305]

> 蓬莱では邪念の何たるかを知らないから、人々の心は決して老ゆる事はない。そして心はいつも若いから、蓬莱の人々は生まれてから死に到るまで――神々が彼等の間に悲しみを送る時、その時にはこの悲しみのなくなるまで顔は覆はれる、その時の外は――いつも微笑して居る。蓬莱の凡ての人々は一家族の人々のやうに、互いに相信じ相愛してる居る。[306]

---

304 高瀬彰典「小泉八雲の異文化理解」、『島根大学教育学部紀要（人文・社会科学）』第 41 巻、2007 年 12 月。
305 Lafcadio Hearn, *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*, Houghton Mifflin Company, 1904, pp.176-177.
306 『小泉八雲全集』第七巻、第一書房、302 頁。

ハーンは以上のように古き良き、お互いに睦みあい、信じあう理想郷を描いているが、結末の部分で次のようにまとめる。

> Evil winds from the West are blowing over Horai; and the magical atmosphere, alas! is shrinking away before them. It lingers now in patches only, and bands, like those long bright bands of cloud that trail across the landscapes of Japanese painters. Under these shreds of the elfish vapor you still can find Horai but not elsewhere.[307]

> 西の国から邪悪の風が蓬莱を吹き荒んで居る、霊妙な大気は、悲しいかな、薄らいて行く。今はただ日本の山水画家が描く風景の上の長い雲の帯の如く、切れとなり、帯となつて僅かに漂ふて居る。その帯と切れの下にだけ、蓬莱はなほ存して居る。しかし外にはない。[308]

このような西洋の「邪悪の陰風」と日本の山水画家が描いた美しい風景との対立により、「蓬莱」で窺えるのは古き良き「旧日本という理想郷が永遠に消え失せることへの悲嘆」[309]である。このように、ハーンは『中国怪談集』の「織女の伝説」でも、『怪談』の「蓬莱」でも、中国や日本を含む東方の世界および理想的な善と美の境界を求めている。

(二)、親子の愛――「大鐘の霊」と「乳母桜」

『中国怪談集』における「大鐘の霊」は父を救うために火に飛び込んだ娘の話である。『怪談』の主題の中で、可愛と父の感動的な親子の愛にも通ずる親子の愛を描写した話「乳母桜」という一篇がある。物語を簡潔に紹介すれば、お露という娘が大病を得て死にかけた際、乳母お袖が自身の命と引き換えにしてでも助けてほしいと祈願したため、お袖はお露の代わりに亡くなったという話である。ここで特に注目したいのは、お露のために死をも恐れない乳母の努力である。

> In that time the nurse O−Sode, who loved O−Tsuyu with a real mother's love, went to the temple Saihoji, and fervently prayed to Fudo−Sama on behalf of the girl. Every day, for twenty−one days, she went to the temple and prayed; and at the end of that time, O−Tsuyu suddenly and completely recovered.[310]

> その時、実の母同様に、お露を愛していた乳母のお袖は西法寺に詣でて、熱心に娘の病気平癒を不動様に祈願した。三七日の間毎日参詣して祈つた。その満願の日にお露は急に全快した。[311]

ただの乳母ではあるが、実の親と同様に娘を大事にしたお袖が、毎日神様へ祈願をした姿が生き生

---

307 Ibid., p.178.
308 『小泉八雲全集』第七巻、第一書房、1926 年、303 頁。
309 那須野絢子「ラフカディオ・ハーンの焼津滞在の意味」、『常葉大学外国語学部紀要』(38)、2022 年 3 月。
310 Lafcadio Hearn, *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*, Houghton Mifflin Company, 1904, p.40.
311 同注 308、205 頁。

きと描かれている。そして、娘お露が回復した日に、乳母は急に病気になって危篤に陥る。その時、お袖はようやく真実を語りだした。

> “It is time that I should tell you something which you do not know. My prayer has been heard. I besought Fudo−Sama that I might be permitted to die in the place of O−Tsuyu; and this great favor has been granted me. Therefore you must not grieve about my death.”[312]

> 「皆様が御存じのない事を申上げる時が参りました。私の願が届きました。私は不動様に御祈りして、お嬢様の身代りになるやうに願ひました。それが有難くも許されました。それ故皆様、私の死ぬ事を悲しんで下されてはいけません。」[313]

ここで乳母お袖は自分の命と引き換えにお露を助けた真心を吐露している。ハーンはこの話で、親子ではないが親子を超える母性愛、命も惜しまぬ人と人の間における無償の愛に対する重視を描いている。*Glimpses of Unfamiliar Japan*（『知られざる日本の面影』, Houghton, Mifflin. Co., 1894）に収録される *The Chief City of the Province of the Gods*（「神々の国の首都」）という文章の中で、ハーンは「愛」と「死」の関係を以下のように論じている。

> 何故ならその母親は埋葬されるのが早すぎたので墓の中で子供が生まれた、だから幽霊の母親はこのようにして赤ん坊を養っていたのだ――愛は死よりも強い。[314]

アメリカ時代の作品「大鐘の霊」と日本時代の作品「乳母桜」のいずれからも、まさにこの「愛は死よりも強い」という観念がハーンの作品に深く根付いていることが窺える。白神（1993）が述べているように、「ハーンの心は海より深く、空より広く、広大無辺に広がってきて、意識の上では森羅万象と、自分という個体との区別がなくなってしまった。換言すれば、愛を超えた世界であり、万物万人ことごとく包容する博い愛の世界にはいっていた」[315]のである。

また、乳母が主人に対して深い愛情を持ち、主人の世話に全力を尽くし自分の命も惜しまない献身的な行為は、主従関係の視点から見ると主人への奉仕とも解釈できるだろう。このように、「乳母桜」でも『中国怪談集』と共通して、「忠」の精神が窺える。

（三）、ハーンにおける理想的な夫婦愛――「孟沂の話」と「おしどり」

『中国怪談集』「孟沂の話」では、ハーンは孟沂と薛涛の深い愛情を描いた。このような理想的な「夫婦愛」を謳歌する物語と言えば、『怪談』における「おしどり」もあげられる。

「おしどり」は現在でも仲睦まじい夫婦の象徴と見なされ、ハーンが書いたこの物語も夫婦愛に関

---

312 Ibid., p.40.
313 同注 308、206 頁。
314 初出は *Glimpses of Unfamiliar Japan*（『知られざる日本の面影』, Houghton, Mifflin. Co., 1894）である。平川祐弘訳『神々の国の首都』（講談社、1990 年、36 頁）により引用。
315 白神栄子『ラフカディオ・ハーン研究―愛と女性と―』、旺史社、1993 年、156-157 頁。

する感動的な話である。ハーンは「おしどり」という単語に注解をつけ、「From ancient time, in the Far East, these birds have been regarded as emblems of conjugal affection」[316]（極東では古くから、この鳥は夫婦愛の象徴とされてきた）と解釈している。以下、「おしどり」のあらすじを簡潔に説明しよう。

猟師は雄のおしどりを殺した夜、ある美しい女が悲しく泣きながらなぜ自分の夫を殺したのかと猟師を責めるという夢を見た。翌日また行くと、雌のおしどりが猟師の目の前で自殺した。

遠田（2011）の考察によると、この話の原話は『古今著聞集』にある。そして、原話との異同について以下のように分析している。

> 『古今著聞集』の原話は、典型的な仏教説話である。したがって殺生戒を犯した猟師がおのれの罪を悟って出家するのが物語の眼目であって、その罪をどのような形で悟るかは、説話としては、あまり重要ではない。つまり、雌鳥は、猟師がおのれの罪の大きさを悟るきっかけとなるような、なにか異常な行為、あるいは異常な最後を遂げればいいのであって、それが具体的には、どのような行為、死に方であってもかまわない。なぜなら仏教説話において、そうした異類の超自然的な行為や結末は、異類自身の意思と行動としてではなく、人々を悟りに導くための方便、譬喩として、夢幻のように描かれ、また、そのようなものとして、読まれ、解釈されてきたからである。[317]

すなわち、ハーンが参照した原話は猟師の悟りに重点を置いていた。しかし再話の「おしどり」におけるハーンの改変を見ると、ハーンは雌鳥の行為と彼女の心境を強調している。たとえば、雌のおしどりは自殺する前に猟師に次のように言った。

> “Why, - oh! why did you kill him? - of what wrong was he guilty? . . . At Aka- numa we were so happy together, - and you killed him! . . . What harm did he ever do you? Do you even know what you have done? - oh! do you know what a cruel, what a wicked thing you have done? . . . Me too you have killed, - for I will not live without my husband! . . . Only to tell you this I came.” .[318]

> 「何故ああ何故夫を殺しました。殺されるやうな、どんな罪を犯しましたか。赤沼で私共は楽しく暮らしていたのです、――それにあなたは夫を殺しました。……あなたに一体、何の害をしたでせうか。自分で何をしたか、あなたは分つていますか、――ああ、どんな残酷な、どんな悪い事をしたか、分つていますか。……あなたは私も殺しました、――夫がいないでは私は生きて居る気はない。……私はただこの事を言ひに来ました。」[319]

以上のように、雌のおしどりは夫の死による衝撃と計り知れないほどの苦痛に襲われ、夫を殺した猟師の前に現れて彼を責めた。ハーンは死別に訪れたおしどりの夫婦愛を真摯に描き、雌のおしどりの口を借りて彼女の悲痛を読者に伝えた。そして雌のおしどりによる悲嘆の言葉で、ただの悲しみだ

316 Lafcadio Hearn, *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*, Houghton Mifflin Company, 1904, p.23.
317 遠田勝『＜転生＞する物語――小泉八雲「怪談」の世界』、新曜社、2011 年、180-181 頁。
318 Ibid., p.24.
319 同注 308、196 頁。

けではなく、猟師に対する怒りや、最愛の夫に先立たれ、後を追うつもりだということも吐露した。その結末は雌のおしどりが本当に後追い自殺をすることで涙を誘う話になった。このような夫婦間における親密で濃厚な感情を読者に感動をもたらす。

このように、アメリカ時代の『中国怪談集』でも日本時代の『怪談』でも、ハーンは「夫婦愛」というテーマを繰り返し取り上げ、不思議な話を紡ぎあげて感動の余韻を残している。

以上は内容の共通点を論じてみたが、次は両書の取材源についても見ていきたい。先行研究では『怪談』における民間伝説から取材の部分を取り上げ、その伝説と源流を以下のように整理している[320]。

耳なし芳一の話＜逃竄譚＞――下関阿弥陀寺（「耳なし芳一」）
おしどりの伝説――陸奥国田村郷（「おしどり」）
乳母の身代わりの伝説――伊予温泉郡朝美村（「うばざくら」）
怨魂借体の伝説――各地の民間伝説（「お貞のはなし」）
鐘と鏡の伝説――遠江国無間山（「鏡と鐘と」）
食人鬼の伝説――各地の民間伝説（「食人鬼」）
のっぺらぼうの伝説――江戸紀伊國坂（「むじな」）
ろくろ首の伝説――各地の民間伝説（ろくろ首）
お国の幽霊の伝説――丹波国（葬られた秘密）
雪おんなの伝説――武蔵国調布（「雪おんな」）
柳の精の伝説――各地の民間伝説（「青柳ものがたり」）

そして、ハーンの怪談作品の創作について、妻の小泉節子は次のように述べたことがある。

> 「怪談は大層好きでありまして、『怪談の書物は私の宝です』といっていました。私は古本屋をそれからそれへと大分探しました。淋しそうな夜、ランプの心を下げて怪談をいたしました。ヘルンは私に物を聞くにも、その時には殊に声を低くして息を殺して恐ろしそうにして、私の話を聞いているのです。その聞いている風がまた如何にも恐ろしくてならぬ様子ですから、自然と私の話にも力がこもるのです。その頃は私の家は化物屋敷のようでした。私は折々、恐ろしい夢を見てうなされ始めました。このことを話しますと、『それでは当分休みましょう』といって、休みました。気に入った話があると、その喜びは一方ではございませんでした。」[321]

> 「私が昔話をヘルンにいたします時には、いつも始めにその話の筋を大体申します。面白いとなると、その筋を書いて置きます。それから委しく話せと申します。それから幾度となく話させます。私が本を見ながら話しますと、『本を見る、いけません。ただあなたの話、あなたの言葉、あ

320 小泉凡『民俗学者・小泉八雲: 日本時代の活動から』、恒文社、1995 年、110 頁参照。
321 小泉節子、小泉一雄著『小泉八雲 ： 思い出の記 ： 父「八雲」を憶う』、恒文社、1986 年、21－22 頁。

なたの考えでなければいけません』と申します故、自分の物にしてしまっていなければなりませんから、夢にまで見るようになって参りました。」[322]

ハーンは日本語にほとんど通じていなかったが、妻の節子の語りを通して日本の怪談を聞き、その中の気に入った話を指定して彼女に何度も話させた。『怪談』における 17 篇の物語のうち、民間伝説からの翻案が 11 篇を占めることから見ても、ハーンの民間伝説への関心は一目瞭然である。

以下、『中国怪談集』での民間伝説から取材の部分も次のように整理していきたい。

「大鐘の霊」は実際に北京地域で語り継がれた民間伝説である。「織女の伝説」は本来「董永葬父」という題目で漢代から中国各地で広く伝えられてきた親孝行の伝説である。「瓷神」の原型は景徳鎮の風火仙師「童賓」であり、現在も江西省江景徳鎮において童賓を祀る風火仙師廟がある。そして先行研究では、「茶の木縁起」は『日本誌』の著者エンゲルベルト・ケンペルが日本で見聞きした民間伝説に基づいて執筆した物語であると指摘されている。つまり、『中国怪談集』においても、ハーンの民間伝説に対する関心が窺える。

『中国怪談集』と『怪談』における取材源に加え、「ヘルン文庫には、怪異文学、民間説話集を中心とした三六四冊の和漢書が所蔵されている」[323]という調査結果もあり、ハーンの民間伝説に対する関心はアメリカ時代から日本時代まで一貫していることがわかる。ハーン自身も伝説に対する考えを以下のように示している。

「とにかく、千年という長い月日を生きつづけてきた伝説だ。しかも、その伝説が、むかしからそれぞれの世につれて、ますます新しい魅力を加えてきた説話であってみれば、なにかしらそのなかに真理を含んでいればこそ、長く生命を保ってこられたわけなのではないか、と。」[324]

すなわち、ハーンの「愛」と「理想社会の追求」というテーマに対する注目と民間伝説に対する関心がアメリカ時代から日本時代へと受け継がれていると見られる。愛は人類共通の絆であり、ハーンが追求する善・美に満ちる世界で人々を繋ぐ紐帯でもある。このように、ハーンは感性を発揮し、「真理を含んでい」[325]る民間伝説から取材し、超自然的なものを通して「愛」、「真実」、「高潔」などの理想の骨子を洗練された文章に表現している。

三、『中国怪談集』と『怪談』との相違点

以上、『中国怪談集』と『怪談』の共通点をまとめてみた。しかし、同じく民間伝説から取材しているとはいえ、両者には明らかな違いがある。まず、『中国怪談集』では主に「人間」の話であるのに対

322 同注 320。22 頁。
323 同注 320、155 頁。
324 平井呈一訳「夏の日の夢」、『東の国から・心』、恒文社、1975 年、22 頁。
325 同上。

し、『怪談』にはしばしば動植物の伝説が登場し、柳の精や桜に宿る霊の話もあり、おしどりも情感豊かな存在として描かれている。また、『中国怪談集』で扱った民間伝説は主に現世の話であり、テーマには儒教と道教の色彩が強い。それに対し、『怪談』では主に幽霊と妖怪の世界に焦点を当てている。以下は両者の相違点について論じていきたい。

（一）、『怪談』における動植物伝説への関心――日本人の自然観と美意識

上述したように、『中国怪談集』の物語では主に「人間」を主人公としているが、『怪談』では動物はもちろん、植物も情感豊かな存在であるように描かれていることが一大特徴である。例えば「おしどり」では、猟師の夢で夫が殺された雌のおしどりが猟師を責めた。「青柳のはなし」において、若侍友忠と恋に落ちた美しい青柳という少女は、実は山小屋の裏に植えられた柳の木である。「十六桜」は人間の魂が宿っている桜の木の話である。上記のいずれの作品においても、動物も植物も感情豊かな、中に魂が宿っている存在である。これは日本人の自然観と密接な関係があると筆者は考えている。桐原（2020）は日本人の自然観について以下のように説明している。

> 「日本人の自然観」といったテーマでしばしば目にすることばに、「草木国土悉皆成仏」がある。端的に言えば、それは、人間や動物のように「有情」すなわち心を有した存在はもとより、草木や大地のような「無情」の存在ですらも仏と成れるという思想である。[326]

では、ハーンはこのような仏となれる「無情」の存在である草木にどのような考えを持っていたのか。来日して間もなく、ハーンは“My First Day in The Orient”[327]（「東洋の土を踏んだ日」）という文章でみずからの感想を以下のように書いている。

> どうして日本では樹木がこうも美しいのであろう。西洋では、梅や桜が花をつけても、目をみはらせる光景になるということがない。それがこの国では世にも不思議な美しさなので、どんなに予め本で読んでいる人も、実景に接すれば、思わず知らず息を呑む。葉は見えず――一面にうすものを延べたような花の霞である。この神々の国では、昔から木々もまた、人間になれ親しんで我が子のようにいとおしまれ、その果てに木々にさえ魂というものが宿るようになり、ちょうど愛された女のするように、自分をいっそう美しくすることによってこの国の人たちに感謝のこころを表そうと努めているのだろうか。[328]

以上の一段から、ハーンは日本の自然の美しさに魅了されているだけでなく、西洋では霊魂が与え

---

326 桐原健真「近世日本の霊魂と自然」、『日本宗教の信仰世界』、吉川弘文館、2020 年、118 頁。
327 初出は *Glimpses of Unfamiliar Japan* (Houghton, Mifflin. Co., 1894）である。平川祐弘訳『神々の国の首都』（講談社、1990 年）に収録。
328 平川祐弘訳「東洋の土を踏んだ日」、『神々の国の首都』、講談社、1990 年、31－32 頁。

られない木は日本では命があり、霊があるという日本人の自然観も理解していると窺える。それに対して、牧野（1999）は次のように分析している。

> ハーンは、花として景色としての美しさに感心するだけでなく、日本という神々の国では樹々にさえ魂というものが宿っていると感じ、しかも樹木の優しい風情は人間と心が通いあっているからだととらえて、そこに心動かされている。（中略）ハーンが、虫や蛙など小さな生き物や草木の命を慈しみ、動物にも植物にも人間と同じ霊魂の存在を認めるアニミズム的世界観に共感を覚える人であったことは、重ねて指摘されてきたことである。[329]

ここの「アニミズム的世界観」を簡単に説明すれば、動物に限らず、植物さらに風や雪のような自然現象も含まれ、「存在するすべての事物に生命ないし人格霊が宿っているという感性認識を意味する」[330]。ハーンはこの考え方と共鳴し、そして、松江滞在の印象記である *Glimpses of Unfamiliar Japan*（『知られざる日本の面影』，Houghton, Mifflin. Co., 1894）で日本を「神々の国」と称することもそのためであろう。また、上記で言及されている「ハーンが、虫や蛙など小さな生き物や草木の命を慈し」むことについて、中島（2021）はまた次のように論じている。

> ハーンが小動物にとりわけ深い関心と愛着を持っていたことはよく知られている。例を挙げれば「草ひばり」「蛍」「蝶」など枚挙にいとまがない。これらの小動物をめぐるエッセイは、ハーン来日後の著作に顕著に表れるので、仏教思想に傾倒したハーンが輪廻転生を物語るものとして小動物に関心を持ったのだと説明されることも多い。確かに「草ひばり」にしても「蛍」にしても、小動物に愛情を注ぐ日本人の感性を説明するためにこれらのエッセイは書かれているものと言えるかもしれない。[331]

では、ハーンは「小動物に愛情を注ぐ日本人の感性」[332]をどのように理解しているかと言えば、ハーンは“Frogs”[333]（「カエル」）というエッセイで次のように述べている。「日本人は、われわれが盲目的に醜悪なもの、ぶざまなもの、厭うべきものと考えているものに――たとえば昆虫とか、石くれとか、カエルとか、そういうものに『美』を発見しているのである。」[334]ここにもハーンの日本理解の示唆もあると考える。つまり、ハーンは自然と共生し、自然を愛でる、生命がない石や小動物に「美」を見出すことができるという日本の美意識を理解している。そして、ハーンはまた“Insect-Musicians”[335]（「虫の

---

329 牧野陽子『「聖なる樹々」（上）――ラフカディオ・ハーン「青柳物語」と「十六桜」について』、『成城大學經濟研究』145 号、1999 年 7 月。
330 檜垣巧「日本的アニミズムと宗教的自然観―特殊日本的な宗教意識の発掘―」、『密教文化』165 号、 1989 年 3 月。
331 中島淑恵「ハーンと蛙」、『薬学図書館』第 66 号第 2 期、2021 年 8 月。
332 同上。
333 初出は *Exotics and Retrospectives* (Houghton, Mifflin. Co., 1898）、平井呈一訳『仏の畑の落穂・他』（恒文社、1986 年）に収録。
334 平井呈一訳「カエル」、『仏の畑の落穂・他』、恒文社、1986 年、389－390 頁。
335 初出は *Exotics and Retrospectives* (Houghton, Mifflin. Co., 1898）、平井呈一訳『仏の畑の落穂・他』（恒文社、1986 年）に収録。

音楽家」）という文章で日本人の美意識を以下のように説明している。

> われわれ西欧人は、機械学の方面では、かれらの師表たることを誇れるかもしれない。われわれは人工というもので、あらゆる醜悪な変貌の限りをつくりあげた。その点では、かれらの教師であることを誇れるかもしれない。が、ひるがえって自然なるものの知識――この大地の喜びと美しさを感ずる点になると、かれらは古代ギリシャ人のごとく、われわれよりはるかにぬきんでている。だがしかし、おそらくわれわれが、みずからの手で破壊したものの真の魅力を、はじめて悔恨の驚きをもって悟れるのは、盲滅法に突進するわれわれの産業主義が、いたるところに美に代わるに実利を、卑俗を、粗雑を、醜陋の極まれるものをそこに置きかえて、かれらの楽園をずたずたに荒廃させ、なにものも実らぬ不毛の地にしてしまったのちのことであろう。[336]

以上の一段では、ハーンは自然なるものの真の魅力とその重要性を深く認識し、西洋人の自然を支配し、さらに自然の美を無視して荒廃させる行為を否定し、そして日本人の美意識がより優れていると考えている。そのため、彼は『怪談』で日本人のアニミズム的自然観を共感的に理解し、日本の美意識を受け入れ、木々やひまわり、鳥や昆虫など、日本人がいつも身近に感じている日本の自然美を自らの筆で描いていることも理解できる。このように、ハーンは日本の自然観と美意識を結び付け、彼なりの観察と考えを重ねて洞察に富む『怪談』を書き上げた。

（二）、『怪談』における伝説の怪奇性と妖怪趣味

336 平井呈一訳「虫の音楽家」、『仏の畑の落穂・他』、恒文社、1986 年、322－323 頁。

（図 9－2：*Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*, Houghton Mifflin Company, 1904, 口絵。妖怪の姿が描かれている。）

『中国怪談集』と比べ、『怪談』のもう一つの特徴は伝説の怪奇性と妖怪趣味である。『中国怪談集』で扱った民間伝説は儒教的・道教的色彩の強いテーマで、現世の「人間」の物語が中心となっている。それぞれの原話では特に伝えんとするものも「忠」「孝」「義」などの伝統的な徳目であり、怪談より教訓話に近いものである。ハーンの再話でも君と臣、親と子の関係を論じるものが大きな比重を占めており、仏教も注目の的となっている。それに対し、日本時代に書き上げた『怪談』では、伝説の怪奇性と妖怪趣味が重視され、霊の世界が中心とされている。たとえば、「耳なし芳一」は琵琶法師と平家の亡霊の話であり、「葬られた秘密」ではこの世での未練がある幽霊を記し、「かけひき」は怨霊の怒りを鎮める話であり、「鏡と鐘と」は鐘に取り憑かれた女性の霊の物語であり、そして「雪女」「食人鬼」と「むじな」はいずれも妖怪の話である。また、小泉（1995）もハーンの日本時代の怪談創作の特徴を「彼の関心の領域は、とりわけ俗信・禁忌・天然自然現象の中の信仰というような、ある意味では民間信仰の中核をなす原始自然宗教に近い部分」[337]に集中するようになったことを示唆している。

ここで小泉が提示しているように、ハーンの日本時代の『怪談』では原始自然宗教に焦点を当てていると認識できる。それに対し、『中国怪談集』では儒教、道教や仏教に注目している。『比較宗教学』において、世界の諸宗教を世界宗教、民族宗教と自然宗教とに分け、自然宗教にはアニミズム、呪物崇拝、自然崇拝などが含まれている。そして中国の宗教の種類を論じる際には、儒教、道教と中国仏教という三つの種類に分けている[338]。そして、第五章の分析により、ハーンの思考には確かに儒教の基底に宗教性が存在していると考えられる。このように、中国と日本の原典の違いが根底にあると考えられるが、『中国怪談集』と『怪談』はどちらにもハーンの日中両国の宗教に対する関心が窺える。

前述したように、ハーンはその国を理解するには、まず宗教を通して理解すべきだと主張しており、『中国怪談集』と『怪談』でも当然、宗教を特に重視している。この点について、ハーンの日本研究の集大成と称される *JAPAN—An Attempt at Interpretation*（『神国日本　解明への一試論』, The Macmillan company, 1904）では、ハーンはまた以下のように述べている。

> いやしくも一国の社会状態を真に理解しようというならば、その国の宗教事情の皮相を超えた内奥を当然知る必要に迫られるだろう。たとえばある国民の産業史などの場合でも、その産業の発達の初期のころの労働生活を調整した宗教上の伝統や風習についての知識を多少心得ずには、真の理解は得られまい。あるいは芸術の問題をとりあげてもよい。日本の芸術は宗教と実に密接につながっているので、その作品に反映している信仰についての広い知識なしでの研究は単なる時の空費になってしまう。[339]

---

337 同注 312、114－115 頁。

338 ウィリアム・E・ペイドン著、阿部美哉訳『比較宗教学』、東京大学出版会、1993 年、100 頁参照。

339 柏倉俊三訳『神国日本　解明への一試論』、平凡社、1976 年、4 頁。

しかし、『中国怪談集』と比べ、なぜ『怪談』で霊の世界の理解につとめたのかについて、平川（2013）はハーンの生い立ちを説明する上で、「そのような背景で育ったためか、ハーンは社会的弱者への同情の強い人で、死後の世界に関心を寄せるに至った」[340]とその理由を解釈している。また、『怪談』で、ハーンが特に俗信・禁忌・天然自然現象に注目し、日本の民俗や禁忌に強い関心を寄せていた理由について、平川（2013）は次のように分析している。

> ハーンが来日してそのような共感的理解ができた理由については、このような彼の生い立ちをはじめとしていろいろ説明する向きもありますが、来日以前にフランス領西インド諸島でクレオール語を習い、土地の男女と親しく交わり、黒人たちのフォークロアを調べ、民俗学にいうところの参与観察を身をもって行ない、かれらのアニミスティックな霊の世界に入り込むことを得たことがとくに大切だった。[341]

そこで、『怪談』では民間伝説や霊の世界へのハーンの関心は、『中国怪談集』を執筆していた時期より一層深まったと考えられる。

ここで特筆すべきは、ハーンが『中国怪談集』を友達に送った時、彼の創作意図について次のように話したことがある。

> I send with this “Some Chinese Ghosts” in awfully bad condition. Early work of a man who tried to understand the Far East from books, and couldn’t. But then, the real purpose of the stories was only artistic. Should I ever reprint the thing, I would change nothing- but only preface the new edition with a proper apology.[342]

> （このひどい状態の『中国怪談集』を一緒に送ります。（『中国怪談集』は）本を通して極東を理解しようとした男の初期の作品だが、（結局理解）できなかった。しかし、それから、これらの物語の実の目的はただ芸術になった。この作品を再版することがあれば、私は何も変えずに、新版の前書きにはきちんと謝罪の言葉を添えるだけだ。）

ハーンが述べているように、『中国怪談集』の本来の目的は本を通して中国の政治、文化、宗教、思想などの各側面を理解しようとすることであった。また、本論文では『中国怪談集』を分析することで、ハーンは確かに当時のアメリカ人から見た中国を代表する内容を選んで、彼の中国理解を盛り込んで、儒教、仏教、道教、中国人の思想を西洋人に伝えたと考えている。一方、日本時代のハーンが幽霊や妖怪に焦点を当てた再話文学の創作に積極的になっていくという軌跡の変化が見られるが、その実態はやはり宗教への関心に突き動かされている。『怪談』はハーンが実際に来日してからの豊かな日

---

340 平川祐弘『西洋人の神道観: 日本人のアイデンティティーを求めて』、河出書房新社、2013 年、106 頁。
341 同上、188 頁。
342 [To Mitchell McDonald　Tokyo, March, 1898], Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, Vol. II, Houghton Mifflin Company, 1922, p.100.

本体験や民間伝説への興味から、日本人のアニミズム的自然観や美意識などの独特な日本文化に親しみ、西洋人に日本の宗教や文化を紹介しようとしている作品でもある。以上のように、『怪談』における霊の世界の描写は、一見、『中国怪談集』とは異なるように見えるが、実は同工異曲な妙があり、その相異は日中両国の独自の宗教と文化に深く根ざしている。両書は「怪談」と称しながらも、中国と日本の宗教、信仰、精神生活についての綿密な分析であり、洞察に富む極東研究と言えるだろう。ハーンの宗教への関心の一貫性は、『中国の怪談』と『怪談』の違いにも見ることができる。

おわりに

本章では『中国怪談集』と『怪談』との比較を通して、両者の共通点と相違点を分析してみた。題材選択という点において、『中国怪談集』と『怪談』とは大きな隔たりがある。『中国怪談集』と比較して、日本時代の『怪談』では日本の俗信、禁忌、民俗物語や伝説の怪奇性と妖怪趣味に興味を示している。その理由はハーンが執筆の際に使用した原典の違いであるが、その根底にあるのは、中国の儒教・仏教・道教思想および日本のアニミズム的自然観と美意識の研究と吸収である。つまり、異国への理解を宗教と結びつけるハーンの傾向は、アメリカ時代でも日本時代でも終始一貫しており、文学の枠を超えて日中思想や宗教を研究しようとするハーンの姿勢は、両怪談集の執筆にも見られる。そして具体的な作品を比較分析することで、実は彼は国と民族の境界を越えて、共通する「愛」「善」「美」を探求し、思い描いている。

また、ハーンの東洋理解のオリジナリティをより明らかにするため、ハーンの中国論説と同時代の作家とを比較する必要もある。その課題について次章で詳細に検討したい。

第十章　ラフカディオ・ハーンの中国理解――中国人の宗教信仰を中心に

はじめに

第一章から第九章までは主に『中国怪談集』を中心に考察し、ハーンの中国認識を分析した。だが、中国に対するハーンの関心は古い怪異文学の領域にとどまらなかった。とくに、そのアメリカ時代において、ハーンは1874年からジャーナリストとして東洋の宗教、民族、考古学や政治等に強い関心を示している。例えば、『タイムズ・デモクラット』紙に掲載された「中国の神話と崇拝」（1885）という長編記事では、中国の「天子」や「元宵節」などの政治制度、民間崇拝及び民俗に言及した。同紙1885年12月6日に掲載された「中国からの考古学的なニュース」（1885）にもハーンは山西省で古いローマの貨幣が発見されたニュースを紹介した。さらに、アメリカ時代にハーンは西インド諸島に行ったことがあり、*Two Years in the French West Indies*（Harper & brothers, 1890,『仏領西インド諸島の二年間』）を執筆し、西インドの風土人情を詳細に紹介している。小説だけではなく、ノンフィクションにおいても東洋に関心を寄せ、社会問題に対する鋭敏な洞察力を示した。

ハーンの人物像をめぐっては、従来の研究で日本文化の紹介者としてのイメージが強調されている。たとえば、太田氏はハーンを紹介する時、「親日家として強烈な印象を与えたのが、ラフカディオ・ハーンだった」[343]という見解を示している。

一方、「生まれ育った『西洋』ではつねに周縁者であり異端者である」[344]ハーンの「西洋嫌い」の気質もよく言及されている。例えば、西（1993）は「ハーンは西洋嫌い、非西洋的なものに囲まれてやっと自分を取り戻すというような資質の持ち主」[345]であると評価している。具体的に言えば、福澤（2005）によるハーンの西洋嫌いに至る過程は、ハーンの成長につながるものと客観的な時代状況と二つの方面に分けられている。それは西洋における生活は「個人的なレベルでは想像を絶する極めて悲惨な状況」[346]に陥ったことと、客観的な状況の「すさまじい利己主義世界が形成され、人々の間に著しい貧富・階級差が生じ、悲惨な生活が強いられた時代」[347]状況である。これに関連して、ハーンは「強烈な劣等感が彼を白人社会から遠ざけ、西洋至上主義に捕らわれない自由な視野と繊細な感受性」[348]があるとも評価されている。産業主義、物質主義、功利主義などが溢れる西洋社会から日本へ行き、「西洋風」を嫌悪する態度や「西洋よりも日本、この世よりも夢の世が好き」[349]などの小泉節子の口を通して語られる言葉も、常に西洋嫌悪の論拠とされている。さらに、福間（2002）は「『西洋を嫌い、日本を愛した西洋人作家』――ラフカディオ・ハーンこと小泉八雲に対する今日の一般的なイメージは、概ね

---

343 同注3、7頁。
344 林浩平「萩原朔太郎とハーン　ふたつの詩魂のふれあうもの」、『国文学　解釈と教材の研究』、第43巻8号、学燈社、1998年7月、107頁。
345 西成彦「マニラ行きの夢」、熊本大学小泉八雲研究会『ラフカディオ・ハーン再考――百年後の熊本から』、恒文社、1993年、187頁。
346 福澤清「没後100年：ハーン再評価の試み」、『21世紀に再考するラフカディオ・ハーン』、熊本大学社会文化科学研究科、2005年、22頁。
347 同上。
348 高瀬彰典「小泉八雲の異文化理解」、『島根大学教育学部紀要（人文・社会科学）』第41巻、2007年12月、87-103頁。
349 小泉節「思ひ出の記」、平川祐弘編『小泉八雲　回想と研究』、講談社、1992年、57頁。

このようなものだろう」[350]とまとめているが、つまり、西洋を嫌い、日本を愛した西洋人作家という人物像は、一般的に認識されているラフカディオ・ハーンのイメージだと言えよう。

だが、ハーンの創作人生をふりかえってみると、日本に関する文章を執筆する前に、すでに中国に関する音楽に対する興味を示し、またハーンの著作の中で例を挙げると、アメリカに滞在していた時期に中国古典文学に取材した『中国怪談集』が出版され、ニューオーリンズ時代に発表した各論稿において、中国に関するものは日本を論じるものよりずっと多かったことから見ても、日本と比べて中国への関心は早い時期から始まっていたことがわかる。つまり、一貫した東洋への関心のなかでも、ハーンはじつは日本よりも先に、中国に関心を示し、かつ中国文化や当時中国の置かれていた国際状況により興味を示していたことがうかがわれる。しかしながら、ハーンが執筆した一連の中国論説はこれまであまり注目されていないのが現状である。一度も中国に行ったことがない作家として、なぜ中国へ注目するのか、どのような立場で中国を見るのか、ハーン文学における中国や中国人はどのようなイメージであるのかといった問題はいまだに解明されていない。したがって、以上の問題意識と研究現状にもとづき、ハーンの「東洋への関心」をより細かく分析する必要があると考えている。本章では、ハーンの中国論説を取り上げ、中国に対する認識を検討し、中国人の宗教信仰を中心に従来の研究史とやや異なった視点からハーンの人物像を再検討してみたい。

一、中国人の信仰について――唯一神への信仰

アメリカでジャーナリストとして働く間も、才能あふれるハーンの目線は早くも中国へ向けられていた。『東方聖書』やローウェルの『極東の魂』などを読んだこと、万国博覧会での見物などもきっかけになったと考えられ、絶えず中国へまなざしを注ぎ、「中国の神信仰」、「中国の将来」で中国を論じるだけではなく、『中国怪談集』をも執筆した。そんなかで、ハーンは、1886 年にはじめて中国について「中国人の神信仰」という論説を書くことになる。

前述したように、「中国人の神信仰」は、1886 年 12 月 26 日に『タイムズ・デモクラット』紙（Times Democrat）に掲載された文章である。注目に値するのは、アメリカ時代のハーンはこんなに早くから中国人の信仰に関心を持っていたことである。ハーンはこの文章の中に、魂の不死と先祖崇拝について論じるとともに、中国の宗教、古典に関する知識をも読者たちに伝えた。前章でも引用したが、その中で次のように述べている。（著作集でハーンが引用している『詩経』の英語原文及び翻訳された日本語が併記されているため、以下著作集に従って引用する。また、本文では対照のため、『詩経』中国語原文と日本語訳も挙げる。）

ハーンが引用している『詩経』の部分は次のように書かれている。

> Wen-Wang now dwelleth in the upper spaces:
> Oh! how great is his glory in heaven!
> Whether he riseth (to the highest of the celestial spheres) or whether he descendeth (to the regions of earth),—
> He remaineth ever at the right and at the left of the Sovereign Lord.

[350] 福間良明「ラフカディオ・ハーン研究言説における『西洋』『日本』『辺境』の表象とナショナリティ」、『社会学評論』第 53 巻第 3 号、2002 年 12 月。

——Chi-King, Part III, Ode 1st

文王はいま上なる大空にいます。
おお、彼の栄光の天に何と大いなることか！
はたまた、（地のおちこちに）降るとも
彼はいつも至高の主の右におり、左にいます。

―『詩経』第三部オード第一

この神への信仰のシンプルな表明は、等しい強い、魂の不死への信仰の主張と対になっているのが見られよう。[351]

（『詩経』原文は次のように記している。
文王在上，於昭於天。周雖旧邦，其命維新。有周不顕，帝命不時。文王陟降，在帝左右。

―『詩経』大雅· 文王 [352]）

（文王上に在り　於天に昭く　周は舊邦なりと雖も　其れ命ぜられて維れ新たにす
有周不いに顕らかなり　帝命不いに時し　文王陟降し　帝の左右に在り [353]）

ハーンは『詩経』の内容を引用し、魂の不死に対する中国人の信仰を西洋人に伝えた。ここでまずハーンがどのような経緯で『詩経』に触れたのかを考察してみる。『富山大学ヘルン文庫所蔵小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）関係文献目録：改訂版：第 2 次補遺版』によると、ハーンの所蔵書籍には、*The Sacred books of China: the texts of confucianism （The Shû king (Classic of History). The religious portions of the Shih king (Classic of Poetry). The Hsiâo king (Xiao Jing)*（Clarendon Press, 1879）という本がある [354]。これは宣教師ジェームズ・レッグによる翻訳『東方聖典叢書（*Sacred book of the East*）』のうちの一巻である。この本には『書経』、『詩経』と『孝経』の英訳を収めており、ハーンはこの本によって『詩経』の具体的な内容を知ったと推定される。

ハーンの蔵書資料で、中国に関するもう一冊の本として『中国総論』（*The middle Kingdom＝中国総論 : a survey of the geography, government, literature, social life, arts, and history of the Chinese Empire and its inhabitants,* Charles Scribner's Sons, 1904）がある [355]。題目に示されるように、著者のウェルス・ウイリアムはこの大部の本において中国の歴史、法律、教育、言語、文学、食物、社会生活から行政区画、各省の自然状況や山川草木にいたるまで詳しく記述している。その中で、第十一章「中国古典文学」では『易経』、『書経』、『礼記』、『春秋』、『論語』とともに、『詩経』（THE SHI KING OR BOOK OF ODES）が以下のように紹介されている。

The third of the classics, the Shi King, or 'Book of odes,' is ranked together with the two preceding, while

351『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、269 頁。
352 『詩経』（下）、『新釈漢文大系』112、明治書院、1997 年、56 頁。
353 同上。
354 『富山大学ヘルン文庫所蔵小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）関係文献目録：改訂版：第 2 次補遺版』、富山大学附属図書館、1999 年、160 頁。
355 同上、291 頁。

its influence upon the national mind has been equally great; a list of commentators upon this work fills the third section of the Catalogue…… In the preface to his careful translation Dr. Legge has collected all the important information concerning the age, origin, and purpose of these odes, as furnished by native commentators, whose theory is that "it was the duty of the kings to make themselves acquainted with all the odes and songs current in the different States, and to judge from them of the character of the rule exercised by their several princes, so that they might minister praise or blame, reward or punishment accordingly."[356]

（[紹介したい]第三部古典文学の『詩経』は前章で紹介した二部と並び、国民思想への影響も極めて大きい。『詩経』の評論家のリストは目次が示しているように、（本章の）第三部分で書く…丁寧な翻訳の序文で、レッグ博士はすべての重要な情報を収集し、年齢や起源、これら詩歌の目的について、ネイティブの評論家のように詳しく記述している。「各地のすべての詩歌に親しくなり、そこから各地の諸侯によって執行されている規則の性質を判断し、それぞれの賞賛や譴責、賞罰を決めることは王の責任である」と彼は主張する。）

この紹介文では、『詩経』が中国の国民思想に与えた影響を提示している。ハーンが『詩経』からの詩句を論拠とし、中国人の国民的な信仰への影響を論じたこととある程度重なっている。

さて、ハーンが引用している詩における「天」と「帝」の翻訳とハーンの解釈から見れば、ハーンの認識では、中国人は一体無神論者なのか、多神論者なのか、唯一神の信仰を有するのかを確認していこう。

Heaven(tien), who placed upon the throne the virtuous ancestor of the dynasty of Yn, Hath not permitted his (degenerate) descendants to keep the Empire…
Wen-Wang, who served the Sovereign Lord (Chang-ti) with a pure heart, was filled with blessings, and received the mandate to govern the nations.

——Ode II, Part III

天は殷王朝の有徳の祖先を玉座においたが、彼の末裔に帝国を保つことを許さなかった。
文王は、至高の主（上帝）に清い心で仕え、祝福に満たされて、諸国民統治の委任を受けた。

——第三部オード第二 [357]

（『詩経』の原文は以下のように記している。
天位殷適，使不挟四方。維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懐多福。厥徳不回，以受方国。

―『詩経』大雅· 大明 [358]）

（天殷の適を位て　四方を挟たざらしむ　維れ此の文王　小心翼々たり　昭めて上帝に事へ　聿

[356] Williams, S. Wells. *The middle Kingdom=中国総論：a survey of the geography, government, literature, social life, arts, and history of the Chinese Empire and its inhabitants*, Trow's, 1882. Charles Scribner's Sons, 1904, pp. 636-637 より引用。
[357] 同注 129、270 頁。
[358] 『詩経』（下）、『新釈漢文大系』112、明治書院、1997 年、65 頁。

に多福を懐す　厥の徳回はずして　以て方国を受かる[359])

ここでハーンが引用している本来の英語文献における詩句では、「天」は「heaven(tien)」であり、「帝」は「Sovereign Lord(Chang-ti)」である。この「天」、「帝」や「神」などの英訳については、宗教的に大きな問題なので、宣教師の中で大論争が起こった。ここで「天」と「帝」の翻訳は相異なるものとして扱われているが、この文脈によると「天」も「帝」も同じように国の君主を指定する権力がある。ハーンは後の部分でまた次のように引用している。

Oh! How great is He! ——how vast is He! ——the Sovereign Lord (Chang-ti) the Master of the World!
How terrible is He! ——how awful His judgments are!
Heaven(tien) created man, but not in order that man should rashly use the privilege of life.
——Ode XXI

おお、彼は何と偉大！——彼は何と広大！——至高の主（上帝）、世界の主は！
彼は何とおそろし！——彼の裁きの何とおそろし！
天は人を作った、しかしそれは人が生の特権を無謀に使うためではない。
—オード第二十一[360]

（蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。
—『詩経』大雅· 蕩[361])

（蕩蕩たる上帝は　下民の辟　疾威なる上帝は　其の命辟多し　天烝民を生ず　其の命諶に匪ずや[362])

ハーンは以上の内容を引用している。このような内容から見れば、「天」も「帝」も「世界の主」であり、人を作る能力及び世界を統治する力を持っている。つまり、『詩経』のような経典から、中国人の「唯一神への信仰」を論証することになる。このことは当時の宣教師たちにとって重要な意味を有する。つまり中国人たちはキリスト教の神を容易に理解し、受容する可能性があることを示唆している。また、『詩経』の翻訳を全体的に見れば、レッグ博士も宣教という目的を達成するために、『詩経』を翻訳した時、『詩経』の三つの部分の中でも、「雅」を中心とした傾向が見られる。

『詩経』の構成は、「風」「雅」「頌」の三つに大別される。「風」は各地の民謡で、「雅」は貴族や朝廷の公事・宴席などで演奏した音楽の歌詞であり、「頌」は朝廷の祭祀に用いた廟歌の歌詞で先祖崇拝が体現される。従って、「雅」の部分は『詩経』では、中国人の「天」あるいは「帝」への信仰を理解することに最適な部分である。中国経典における「天」と「帝」の統一思想に着目すれば、中国人も昔から「至高の主」への信仰があるため、その「至高の主」イコールキリスト教の「上帝」であることが

359 同上。
360 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、271 頁。
361 『詩経』（下）、『新釈漢文大系』112、明治書院、1997 年、200 頁。
362 同上。

導き出され、キリスト教の教義は中国人にとって受け入れやすくなる。したがって、1879 年『東方聖書』版『詩経』の翻訳者レッグ博士は「序」で以下のように主張した。

> The term Heaven(天，pronounced Tien) is used everywhere in the Chinese Classics for the Supreme Power, ruling and governing all the affairs of men with an omnipotent and omniscient righteous and goodness; and this vague term is constantly interchanged in the same paragraph, not to say the same sentence, with the personal names Ti and Shang Ti. [363]
>
> （中国の典籍では、Heaven（天）は至高無上の力として広く用いられる。それは全能で、正義を高揚し、仁愛の心で世間の一切衆生を統治する。「天」を何回も繰り返さないため、同じ文章のなかで恒常的に「帝」及び「上帝」という人格的な名前と換えられる。）

ハーンもこの解釈をそのまま受けいれたと考えられ、「この二経（『詩経』と『書経』）は、学識ある孔子の労苦により保存され、中国人の、至高の存在者、万能の創造王、スカンジナビアの雄大な言葉を借りれば万物の父への信仰が確実に存在していたことを証言している」[364]と確信し、文章の最後で「このフランス学者 [365]は、中国の文学および宗教の長い進化をずっと貫いて、そして私たち自身の時代の中にまでも、唯一神への信仰のうちに、変わらない信念を跡づけることに成功している」[366]という結論を導き出した。

ハーンが総括したように、引用されている『詩経』は、「天」も「帝」も造物主のような存在であると扱われ、「至高の存在者」という言葉で偉大なる「万物の父」を形容する。ハーンはフランス学者エルヴェ・ド・サンドニ侯爵の講演を聞いてから、中国人には唯一神への信仰があることを確信していた。だが、中国人の中には道教及び仏教に信仰を有する人も多くおり、地域神の信仰と並存している。中国の神はキリスト教の唯一者、最高者、全知全能者というイメージとはほど遠く、一概に中国人に唯一神への信仰があるとは言えないと考えられる。中国人が唯一神の信仰を有することはハーンの誤認かであると言えるかもしれない。しかしながら、中国人の信仰における唯一神の信仰があるとすれば、中国古典での「上帝」や「帝」の観念がキリスト教の上帝のイメージと重なっていると宣教師が主張した観念は、中国人に受け入れやすいと考えられる。従って、ハーンの誤認は宣教師の宣教活動と結びつけることができる。

布教活動を行ううえで、「God」の翻訳問題は重要である。その訳語として、「上帝」（「帝」、「天」）や「神」などの英訳のいずれが適切であるのかは大きな問題になったのである。イギリス宣教師は「上帝」が最も良い訳語だと主張した。「神」は崇拝物を指しているから、自然界の不思議な力を持つものの類称であり、一神教の最高存在を示す言葉としては相応しくないとの理由で「上帝」を採用したのである。また、「上帝」は中国古来から存在する言葉であり、皇帝は上帝を祭る祭壇で毎年冬至の日に儀式を営んでいた。ハーンは明らかに、中国ではキリスト教の「上帝」のような最高存在があるという解釈を完全に受け入れ、さらにこの考え方を広範に広めようとしていた。

---

363 James Legge, *Sacred Books of the East* Vol. III, Oxford University Press, 1879, p. xxvi.
364 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、271 頁より引用。
365 エルヴェ・ド・サンドニ侯爵（1822-1892）、十九世紀フランスの高名な中国学者。
366 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、275 頁より引用。

二、中国人の霊魂観――先祖崇拝

前述したように、ハーンの「中国人の神信仰」は、中国人の考えにおいて魂の不死に対する信仰とそれによる先祖崇拝の思想について言及している。

> 仏教のニルヴァーナ――魂の全面的な終結――という観念は、中国にはついぞ根づかなかった（中略）これはたいへんに面白い言明である。とくに、ド・ロニ[367]が、最近の日本文献に関する仕事で、日本では仏教が性格を変え、来世についての教義が詩的で感動的な表現を大いに取り込んだ宗教となった、ということを示しているのを思い合わせるときには。中国のこうした状況に対する理由は、とくに、死者を敬うのが家族の務めであるという先祖崇拝は、全面的な無化という教義とはけっして並存できなかった、ということだと思える。[368]

中国では「人が二つの霊魂を持つとされる。それが魂・魄であり」、「陰陽、精神と肉体にかかわるとされる。」[369]しかし、「魂魄は固定的ではなく、成長するもの、環境によって異なるものである。」[370]その中で、陽の部分が魂、精神的な活動能力と見なされるが、体と同様に物質的なものが必要であると言われる。「もし、ある人が物質的に恵まれ、また十分に支援を受けている場合には、その魂と魄は非常に強くなり、それによって精神性や知性を生み出す。魂の基礎となるものとして、身体的栄養と家族的背景との両方が強調されている。物質的な観点だけでなく、貴族階級の身分意識もうかがえる。」[371]

『春秋左氏傳』昭公七年にも、次のような記載があり、「人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂。用物精多、則魂魄強、是以有精爽、至於神明」[372]という。物質と魂魄の関連性があると論じられ、祖先祭祀の場合、死者の救済と見なされると言えるであろう。また、「“祖先”と“厲鬼”の差異が絶対的でないことは、夭折または無祀という点からも言える」[373]から、祖先への供養の必要性があると考える方が妥当であろう。

貴族の身体的栄養と家族的背景は優越性があり、物質的な支援も多く得られる。従って、『詩経』における文王はハーンが「中国人の神信仰」で「はたまた、（地のおちこちに）降るとも　彼はいつも至高の主の右におり、左にいます」[374]と述べたように、天にいるとも地に降るとも、君主である文王は、いつも「至高の主」のそばにいることが可能となる。

また、先祖の魂に物質的なものが必要だということについて、ハーンはこの書籍のみならず、『異国風物と回想』に収められた「死者の文学」の中でも言及している。位牌は「中国で『神主』という死後

---

367 レオン・ド・ロニー（Léon-Louis-Lucien Prunel de Rosny, 1837-1914）、フランスの民俗学、言語学、日本学者。
368 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、275 頁。
369 池澤優『死および死者崇拝・死者儀礼の宗教的意義に関する比較文化的・統合的研究』第三部「中国の死生観」、平成 12～14 年度科学研究費補助金（基盤研究C(1)）研究成果報告書、2003 年、169 頁。
370 同上、213 頁。
371 余英時著、古橋紀宏、新田元規訳「中国人の生死観――儒教の伝統を中心に」、『死生学研究』(9)、2008 年 3 月、15 頁参照。
372 (晉)杜預『春秋左氏傳』昭公七年、晁忍堂摹刻本、1927 年。
373 同注 356。
374 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、269 頁。

の名札、つまり位牌を日本へ輸入したのは儒教である」[375]と記述しており、儒教の伝入とともに、日本に入ったと意識したハーンは、「位牌というものが生者と死者とを結び付けるとりわけ重要な仕掛けと映ったことには変わりがなく」[376]、「死者の尊霊がそこに坐ますもの」[377]と、位牌の役割を解釈している。ハーンはまたアメリカ時代において、先祖の魂へ「物質的な栄養」を供えることを目にしたこともあった。1894 年に掲載された論説において、ハーンは観察したことを次のように記述している。

> 清国人はある日、それらの死者に食べ物を供えるためにかなりの距離を――ときには数百マイルも旅行する。筆者はメキシコ湾沿岸で、料理された鶏、米、酒――つまり彼らの本来のご馳走が、清国人漁夫の墓前に供えられているのを見たことを覚えている。そして、そのあたりに人は住んでいないのだ。[378]

ハーンの観察した通り、古来中国人は銘板や墓を通して、子孫から先祖の魂へ「物質的な栄養」を供えている。中国では、先祖への崇拝を土台とする儒教が、既に社会の各方面に染み込んでおり、中国民衆の心をつかんできた。「孝」の思想に基づき、先祖霊に対する崇拝や祖先を祀ることは、子孫の義務だと考えられる。「宗廟祭祀の在り方に関しては、(中略) 朝堂では先祖代々の位牌を昭穆の順に並べて安置し、定期的に祖霊祭祀を行うと同時に、政治や記念式典をも実施することが中心とされた。寝室には祖先の衣冠と生活用品が揃えられ、いつも新鮮な食物が供奉されており、祖霊が生前と同様な奉仕を受け続けるように配慮されているといわれる。」[379]また、『論語・為政篇』において、孔子は「孝」の意味を「生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼」[380]（「生けるには之に事ふるに礼を以てし、死せるには之を葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす。」[381]）、つまり、生きる時に礼を以て仕え、死ぬ時に礼を以て葬り、礼を以て祭る、と解釈している。すなわち、先祖が死すれば祭祀することは「孝」の延長線の行為であると認識できる。現世における人間と、過去の先祖とのつながりを重視することによって、先祖崇拝及び魂の不死思想はたしかにリアルに表現された。

このような伝統思想に対して、ハーンは「中国人の神信仰」で「仏教のニルヴァーナ――魂の全面的な終結――という観念は、中国にはついぞ根づかなかった」[382]という結論にまで至るとともに、死んだ先祖は消えることはなく、中国人の先祖崇拝への否定は賢明なことではないと、西洋人が中国で行う宣教活動に対する修正の必要を提案している。「十九世紀後半の西洋人は、アジアの「近代化」とは「西洋化」であり、「キリスト教化」こそが「文明化」である、と信じていた。中には、「植民地化」することが文明の恩恵をひろめる「開化」の事業だと思っていた西洋人もいたのである。」[383]そのため、宣教師たちは中国に派遣され、或いは自発的に中国で宣教を行っていた時、キリスト教の優越性を信

---

375 平井呈一訳「死者の文学」、『仏の畑の落穂・他』、恒文社、1975 年、364 頁。
376 大東俊一「ラフカディオ・ハーンと儒教」、人間総合科学 (1)、2001 年 3 月、212-223 頁。
377 同注 371。
378 「清国の将来」原載 1894 年 11 月 12 日『神戸クロニクル』、ラフカディオ・ハーン『ラフカディオ・ハーン著作集』第五巻、恒文社、1988 年、480 頁。
379 黄暁芬「魂魄説――古代中国の祖霊祭祀について――」、『総合人間科学』第 1 巻第 1 号、2001 年 3 月。
380 『論語』、『新釈漢文大系』1、明治書院、1960 年、40 頁。
381 同上。
382 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、275 頁。
383 平川祐弘編『小泉八雲　回想と研究』、講談社、1992 年、12 頁。

じ込んでいた。当時中国人の信仰、中国における祖先崇拝の意味を正確に把握する人は極めて少なかったが、例外的にハーンは、中国の宗教の独特なところに着目し祖先崇拝を重視する必要性を西洋に発信した。「中国人の神信仰」に次のような言及がある。

> 中国人の宗教において、祖先崇拝と犠牲の儀式、そして雑多な迷信的習慣の遵守、これらは中国人のほぼ唯物論的な生活一般とまったくちぐはぐである。[384]

無神論に基づいた唯物論思想の下で生活しているように見える中国人の生活は、キリスト教徒のように礼拝する習慣もなく、ほかの特殊な儀式もないが、祖先崇拝は無視できない宗教儀式である。「死者を敬うのが家族の務めであるという先祖崇拝は中国の宗教ではまことに深い基盤となっている」[385]というように、祭祖の際、親族が集まることによって、家族団結の機能も果たす。しかしながら、次々と中国を訪れたキリスト教宣教師たちは、布教活動において先祖崇拝の霊魂観や中国の慣習伝統を無視し、キリスト教の典礼を中国人に広めようとした。さらに、宣教師は中国人の先祖をそしることもあったのである。ハーンも「反外国か、反宣教師か？」（1895 年 8 月 16 日、『神戸クロニクル』初載）の中で一例を挙げながら、宣教師たちのやり方に対し次のように論評している。

> 彼らの教義が清国人の慣行を破壊するものと見なされたのである。（中略）思い起こされねばならないのは、多くの宣教師たちは、布教という困難な問題を処理するにあたって、ほとんどなんの気配りも働かせていないことである。（中略）ある宣教師が一人の清国人に、昔のキリスト教主教がリバルド王に語ったとされているのとちょうど同じように、この清国人の先祖たちは地獄にいると語った。[386]

死を生と同じように重要視した中国人にとって、先祖を尊敬することは、すでに心の奥に定着した考え方である。従って、中国において、祖先崇拝を無視したキリスト教に対する排斥がやまず、仇教運動となって、宣教師や信者に対する殺傷事件や、教会の焼打ちなどが相次いだ。

このような状況下、ハーンは「イエズス会宣教師はそれ（先祖崇拝）に対抗するのは賢明でない」[387]と、宣教師の活動方針を修正する意見を提出した。また、「清国における反宣教師暴動」（1895 年 8 月 13 日、『神戸クロニクル』原載）において、ハーンは中国での布教活動を調整すべきであることを明瞭に提案している。

> 多くの外国人宣教師殺害にまで至った清国における最近の諸暴動は、ただ単に諸外国政府による騒動原因の徹底的な調査を必要としているように思えるだけではなく、われわれがかねて注意を喚起していた事実――つまり、攻撃対象としてただ宣教師のみが選び出されているということ―

384 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、268 頁。
385 同上、275 頁。
386 「反外国か、反宣教師か？」、原載 1895 年 8 月 16 日『神戸クロニクル』、真貝義五郎訳『ラフカディオハーンの神戸クロニクル論説集　バレット文庫版』、恒文社、1994 年、129 頁。
387 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第五巻、恒文社、1988 年、275 頁。

―は、彼ら宣教師の布教活動のやり方にもなんらかの調査が必要であることを示唆している。[388]

実際、ハーンは一貫して宣教師たちの活動へ関心を寄せ続けていた。1895 年 8 月 16 日に掲載された「反外国か、反宣教師か？」の一文では、中国における、外国人宣教師に対する反発の感情や、乱暴行為について記述し、中国に適した措置を講じていた。

> われわれが提案したいのは、次のことである。つまり、このようにひきつづき起こる乱暴行為に直面しては、宣教師団体は、この帝国が外国人交易者の存在に慣れ、外国交際の有益性を実感するまでは、その活動者たちを呼び戻すべきである、ということである。[389]

宣教師たちが中国で行った布教活動は、積極的な側面があるということは確かである。客観的に見れば、宣教師は異文化交流の担い手として活躍し、それにより東西文化の交渉、伝播、融合がある程度実現された。しかしながら、宣教活動は西洋各国の帝国主義的な勢力拡大競争の一環と捉えることもできる。宣教活動を支援しつづけた国々は、単に宣教を求めるだけでなく、思想上の侵略等、政治上の目的もあったことは事実である。また、列強諸国は中国と一連の不平等条約[390]を締結したうえで、外国人宣教師の治外法権を守ることも実現させていた。一方、宣教師はアヘン貿易を支持し、不平等条約の交渉にも介入した[391]。さらに、彼らはまたその語学力を利用して、情報収集や帝国主義各国の中国進出にも貢献した。エドワード・サイードは布教活動について、このように評価している。「伝道事業が政治や権力の世俗的束縛を逃れて、独立した文化的状況のなかで行われたとは到底考えられない」[392]。征服者と被征服者との対立の構図で、西洋諸国は軍事的な行動をすると同時に、情報収集も思想のコントロールも行っていた。従って、1860 年代以降、中国における反キリスト教運動が頻発し、多数の中国人は、宣教師たちを侵略者と同様に見なしていた。ハーンはこのような状況について「清国の騒乱」一篇で次のように論評している。「最近、英語圏世界を震え上がらせたあのような行為（仇教運動）を犯した幾人かの悪人を処刑することも（中略）不法行為を行っている町々を砲艦で砲撃することも、これらすべての手段は、清帝国の他の地方で同じような事件が再発するのを避けることにも、外国伝道者たちに投げつけられている憎悪を減らすことにも、いずれにも無効である……（中略）キリスト教伝道は軍事的強制をもって清国の人々に押しつけられてきた。しかし伝道活動の場合は、結果への

---

388 「清国における反宣教師暴動」、原載 1895 年 8 月 13 日『神戸クロニクル』、真貝義五郎訳『ラフカディオハーンの神戸クロニクル論説集　バレット文庫版』、恒文社、1994 年、123 頁。

389 同注 386、131 頁。

390 例えば、南京条約で外国の領事裁判権が認められたこと。天津条約に、アヘン貿易の合法化が含まれること。清仏北京条約で外国人宣教師の内地伝道権、保護享有権及び不動産取得権が明記されたことなど。

391 例えば、入華宣教師ウイリアムズの日記で「アヘン貿易はようやく合法化した」と支持の態度を明確に記している。（Frederick Wells Williams, The Life and Letters of Samuel Wells Williams, LL.D.: Missionary, Diplomatist, Sinologue, New York: G.P.Putnam's sons, 1889, p.292 参照）ハーンはこのウイリアムズの態度を理解していたかどうか確定できないが、ウイリアムズ執筆の『中国総論』を引用文献として多く使っている。また、『中国近代史三』（復旦大学歴史系編著、野原四郎等監訳、三省堂、1981 年）によると、「帝国主義の侵略の尖兵として、宣教師は帝国主義諸国のそれぞれの侵略上の配置に応じて協力し……たとえば、イギリスの T・リチャード、アメリカの G・リード……など、宗教の外衣をまといながら、その犯罪行為のまぎれもないこれらの侵略者は、不平等条約の調印を強制し、直接中国の内政に干渉して……」とある。

392 エドワード・サイ―ド著、大橋洋一訳『文化と帝国主義Ⅰ』、みすず書房、1998 年、120-122 頁。

配慮を犯罪的に無視してなされたのであり、その無視が今復讐を求めているのである。」[393]

ハーンは西洋諸国が「軍事的強制」という方法で宗教を中国人に押しつけていたことを明確に理解した上で、列強に対して自分の意見を表明した。当時のハーンには、宣教のために提案したというよりはむしろ西洋中心の考えから論じる意向が読み取れよう。

以上述べてきたように、ハーンが中国を論じる時、まず注目したのは、中国人の宗教信仰であった。また、「中国人の先祖崇拝」という霊魂観についても西洋の読者に説明し、より正しい中国文化を伝えようとする姿勢がみられる。この点から見れば、ハーンは脱西洋中心主義の考えを持っていると解釈可能であるかもしれない。しかしながら、ハーンはそこに留まることはなかった。中国人の宗教信仰を紹介することからもう一歩進み、宣教師たちに中国人の信仰を尊重すべきだという活動方針を提案することにより、ハーンの西洋中心主義の思考様式がみられる。

三、ラフカディオ・ハーンの理論基礎――社会進化論

1887 年 4 月 3 日付の『タイムズ・デモクラット』紙に、ハーンの「中国の将来」という論説が掲載された。「中国の非常に大きい活力の問題と、西洋諸民族に対してその力の絶えず増大している脅威について」[394]書かれた文章である。以上の冒頭部分の記述には、西洋に対する中国の脅威が明らかに吐露されている。

> 中国は何世紀も前に世界の市場への侵略を始めている。無論、中国の過剰人口は、まず南部と東部に突如爆発した。しかし黄色中国人の洪水は十三世紀、マルコ・ポーロの時代にボルネオに達していたのである。[395]

ハーンはまず中国からの移住者を黄色の洪水だと比喩し、異人種競争の問題を提起し、それは「二十世紀に『適者生存』によって結局は決定される一層恐ろしい様相を呈する争闘なのである」[396]と述べている。次に中国人が各地で大虐殺されることと、太平天国の乱や飢饉、洪水および疾病により何百万人が落命したのに、なお何億人もいると記述したあとで、中国人の繁殖能力は異常に高いと西洋人へ警告を発した。また、1881 年と 1887 年という二つの時点において、西洋に滞在する中国人の具体的な人数をあげて比較し、「白人の労働を不可能にしてしまう」[397]という懸念を示し、白人による渡来阻止の措置にもかかわらず、中国人の渡来者数が増え続けたことを証明する。また、中国人の生活コストのことも含めて考えた上で、白色人種が将来「知的と物的の覇権と優位が保証できるであろうか」[398]という懸念を表明した。最後は中国人がヨーロッパを征服する危険の分析で文章を締め括っている。

「中国の将来」の内容は当時の世論に呼応するものと思われる。ハーンは黄色人種が大量に欧米に

---

393 「清国の騒乱」、原載 1895 年 9 月 24 日『神戸クロニクル』。真貝義五郎訳『神戸クロニクル論説集　バレット文庫版』、恒文社、1994 年、159 頁。
394 「中国の将来」、原載 1887 年 4 月 3 日『タイムズ・デモクラット』。『ラフカディオ・ハーン著作集』、第三巻、恒文社、1981 年、82 頁。
395 同上。
396 同上。
397 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第三巻、恒文社、1981 年、83 頁。
398 同上。

流れ込むのを目撃した。「中国の労働者は、一日に八セントから十セントで食べていけるし、もっと少なくても生きてはいける」[399]と嘆き、中国人が「ヨーロッパ人種の十分の一の生活費でやっていける一アジア民族」[400]であり、また「その人口は四億九〇〇万を数える！」[401]と強調している。「そこに危険があるのだ。この危険は差し迫っている――じわじわとだが確実に、黙黙として穏やかに中国がヨーロッパを征服する危険なのだ」[402]と欧米社会に注意を強く呼びかけている。

また、ハーンは書簡のなかで、繰り返しスペンサーの作品を友達に推薦している。ハーバート・スペンサー（Herbert Spencer, 1820-1903）は、イギリスの哲学者、社会学者、倫理学者であり、社会進化論の提唱者である。1887 年 4 月に、グールド宛の書簡では、ハーンは自分の進化論者という立場について以下のように明白に述べている。

> 私は進化論者である。スペンサーの信奉者である。[403]

社会進化論とは、数世紀にわたって、西洋における中国像が構成される際に依拠された基盤理論の一つである。「スペンサーは人類の進化は多様性への発展であり、それが多数の人種の成立にも反映されていて、人種の中でより『低い』人種は動物により近い」[404]と論じた。人種間の進化による差を具体的に言えば、「進化がより進んでいる『人種』と進化がより遅れている『人種』があり、進化がより進んでいる人種は生き残り、より遅れている人種は絶滅、すなわち彼の造語『適者生存』」[405]に至る。科学が大変信頼されていた時代において、ダーウィンの思想との関連性により、その「科学的な」イメージは相当な説得力を有するものとなった。ハーンは社会進化論を信じ、人種には区別があり、進化の程度も違い、東洋人と西洋人の知的能力も違うと主張していた。

1891 年 5 月に、チェンバレン宛の書簡では、ハーンはまた以下のような問題を憂慮している。「民族の運命に関しては、われわれのあえて推測し得ない多くの問題が未来に横たわっています。しかし、東洋がいまに西洋を支配し、ついにはこれを完全に吸収してしまうであろうという信念は、根拠のないものではありません。」[406]すなわち、東洋の脅威を唱えはじめたのである。1893 年 4 月 28 日チェンバレン宛の書簡において、スペンサーの忠実な追随者であるハーンはまた社会進化論の思想を明確に表した。

> われわれの種族の攻撃力は、われわれが劣等だの野蛮だのと呼んでいる国民によって、最も簡単に模倣され、獲得されてしまうものなのです。[407]

---

399 『ラフカディオ・ハーン著作集』、第三巻、恒文社、1981 年、84 頁。
400 同上。
401 同上。
402 同上。
403 Elizabeth Bisland. *The life and letters of Lafcadio Hearn*. 原文は以下の通りである。「MR. GOULD 1887.4. I am an Evolutionist, a disciple of Spencer.」p.394.
404 マイケル・シーゲル「人種主義と二十世紀の世界―オーストラリアの『盗まれた世代』の例―」、『社会と倫理』第 21 号、2007 年 1 月。
405 同上。
406 1891 年 5 月、松江、チェンバレン宛、『ラフカディオ・ハーン著作集』、第十五巻、恒文社、1988 年、343 頁。
407 1893 年 4 月 28 日付、チェンバレン宛、『ラフカディオ・ハーン著作集』、第十四巻、恒文社、1983 年、567-568 頁。

ここで、ハーンは東洋人を「われわれが劣等だの野蛮だのと呼んでいる国民」[408]だと述べるが、それは東洋人が進化のより遅れた「劣等な野蛮人」であるという彼の認識を示している。その野蛮さと劣性を強調する内容は明らかにスペンサーの社会進化理論を踏襲したものであり、ハーンは何度も自分の進化論信奉者の身分を明白に認めている。

さらに、この書簡では、「適者生存」の問題を取り上げ、「東洋に比べて、より大きな頭脳を有し、神経的にもより複雑な西洋の諸民族は、ついには東洋の諸民族にその席をゆずり、取って代わられねばならない」[409]と書かれ、東洋人への懸念と軽蔑する気持ちが読み取れる。なぜ西洋人の攻撃力は「われわれが劣等だの野蛮だのと呼んでいる国民によって、最も簡単に模倣され、獲得されてしまう」[410]のか、なぜ西洋は東洋に席を譲るのかというと、そのことについてハーンはチェンバレン宛の書簡でこのように説明している。

> 中国人は白人以下の生活程度で生活する能力があるので恐れられます。（中略）一方の民族は他方の民族から搾り取ることができ、その他方の民族がまた押し潰し、吸収してしまうのです。しかし、この危険を、何が防げるというのでしょう？わたくしごとき一小作家の叫びが役立たないことは、確実なのです。[411]

ハーンは白人が中国人より生活コストが高いということを頻繁に提示した上で、作家の身分で白人社会の発展に役に立とうとする意図とその限界も表している。また、「極東の将来」においても以下のように説明している。

> もし中国人が西欧の産業機械や西欧の科学知識を彼らの競争に用いるとすれば、一体どうなるだろうか？それは西欧にとって由々しい事態になるだろう。西欧の通商が東洋から追放されることを意味するだろう。（中略）もし東洋がその拡張を助けるために西欧の機械を用いるならば、西欧は五十年前に夢にも思わなかったような危険に直面しなければならないだろう。
>
> （中略）
>
> どの高級な西欧民族をとってもその生活コストは、絶対的な必需品に限って言っても、極東の民族の少なくとも四、五倍はかかっている。もし必需品だけでなく事実について言えば、私たちが考える西洋国家の生活コストは二〇倍、三〇倍、五〇倍も大きいのである。そして西欧のどの民族も、数百万の極東の人たちが生きている条件のもとでは生きてゆけないだろう。彼らは餓死するだろう。[412]

このようなハーンの論説と書簡から、ハーンがスペンサーの思想に傾倒し、社会進化論の深い信奉者であったことが明確に読み取れる。この社会進化論とは帝国主義諸国の宗教方面の中国進出に対す

---

408 同上。
409 同注 407、568 頁。
410 同注 407。
411 1893 年 5 月 2 日付、チェンバレン宛、『ラフカディオ・ハーン著作集』、第十四巻、恒文社、1983 年、572 頁。
412 「極東の将来」、熊本大学小泉八雲研究会編『ラフカディオ・ハーン再考――百年後の熊本から』、恒文社、1993 年、293-295 頁。本来はハーンの講演稿で、『龍南会雑誌』第 28 号原載。

るハーンの提言の理論基礎であった。また中国への憂慮と軽蔑はハーン自身におけるアメリカ時代から日本時代まで続いた。ここからは、個人の思想は時代と文化の偏見や制約を乗り越えることができないことが窺え、中国の解読者になる時のラフカディオ・ハーンがやはり西洋という立場に立脚していたこと、いわゆる西洋中心主義の視点を有したことも無視できない。つまり社会進化論をはじめ、人種差別主義はハーン中国認識の既定の視野そのものであり、時代の制約も無視できないのである。

四、ハーンの中国認識——19 世紀の西洋を背景に

前節の考察からも窺えるように、スペンサーの当時の世界に対する影響は大きかった。

> ハーバード・スペンサーが十九世紀から今世紀にかけての世界の学界におよぼした影響というのは非常に大きなもので、日本にもその所説は急速にとりいれられ学界に一般思想界にもてはやされた。自由民権の思想の潮流と相まって新思想、進歩思想としてそのとりことなる人は多かった。そのような情勢の中でハーンがスペンサーの信奉者であったということに対しては、かれも当時の人々同様スペンサーの思想のとりこになってしまったのだという理解がなされやすいし、事実一般にはこれまでそのように考えられてきた。[413]

本節では、19 世紀に西洋の中国に対するまなざしを整理し、その時代の潮流におけるハーンの中国認識について論じたい。

18 世紀末からイギリスは清にアヘンを輸出し始めた。清朝がアヘンの輸入を禁止したため、イギリスは 1840 年に清を攻撃し、アヘン戦争が始まった。イギリスの勝利により、1842 年に清に賠償を求める南京条約が締結された。さらに 1856 年、イギリスはアロー戦争を引き起こし、清に勝利したため、天津条約と北京条約を締結した。このように、西欧諸国は政治面で中国を凌駕した。また、経済面においても同様である。

> 十九世紀を通じて、ヨーロッパ諸国は直接に戦争そのもの、あるいは戦争の脅威によって、力を失った中国からあらゆる種類の経済的特権や免税権を強奪していた。アメリカも同じように、これらの特権の分け前にあずかることができた。[414]

つまり、欧米は中国に対して政治的にも経済的にもはるかに優位に立っており、中国を支配していた。

また、1862 年のアメリカでは、太平洋鉄道法が制定され、大陸横断鉄道の建設が推進された。それに伴い、労働力需要が再び上昇し、中国からの労働者は更にアメリカに流れ込んだ。この移動についてハーンはこのように記している。

---

413 築島謙三『ラフカディオ・ハーンの日本観: その正しい理解への試み』、勁草書房、1984 年、315 頁。
414 フェリックス・グリーン著、佐々木謙一訳『アメリカの中国観：それをゆがめるもの』、弘文堂、1965 年、8 頁。

西洋が中国に開港を迫った後は、中国人は他の国々に行きはじめた。彼らは北アメリカや南アメリカの太平洋岸に移住しはじめた。西インド諸島にも流れこんだ。彼らはオーストラリアやジャワにも移民した。（中略）アメリカが恐怖を抱いた最初の国であった。カリフォルニアではだれも中国人と競争することができないことが分かった。彼らは商業を吸収し貿易を独占した。徐々に西部各州全てが恐怖を感じはじめた。中国人移民を止める法案が二年前に通過した。アメリカ人は商業や産業の面では中国人と競争できないことを理解した。[415]

南北戦争後の1870年代､アメリカにおける景気が悪化した為､中国人労働者の給与水準も下がった。この時、多くの中国移民の流入がアメリカ国民の反感を買うことになる。雇用された中国人労働者は白人労働者と競合関係にありながら、中国人の賃金はあまりにも低廉で、多々の雇用機会を喪失した白人労働者にとって極めて脅威的なライバルであった。白人の雇用機会をアジア移民により奪われたことに、資本家と労働者の階級的かつ経済的な利害関係の対立は「白色人種」と「黄色人種」の対立となった。このように当時、中国人への先入観や不安が社会に満ちていた。一方で、言葉の違いは言うまでもなく、中国人の宗教信仰と白人の信仰との間には根本的な相違点がある。生活習慣や宗教儀式も全く異なったため、中国人労働者は異質な集団と言われるのである[416]。

中国人のような経済上白人に脅威を与える異質集団への排斥運動は経済、政治、宗教的な分野で進展したことはもちろん、文学にも表れてくる。1870 年、アメリカの有名な著作家、小説家であるブレット・ハート[417]（1836-1902）の最も有名な詩の一つ、「異教徒支那人」（*THE HEATHEN　CHINEE*）が1870 年 9 月号『オーバーランド・マンスリー』（*The Overland Monthly*）に掲載された。その後、およそ十数社の大きな新聞雑誌に転載され、人気が大層高まってきた。例えば、*The New York Post*（『ニューヨーク・ポスト』）、*The Saturday Evening Post*（『サタデー・イブニング・ポスト』）や *The Boston Evening Transcript*（『ボストン・イブニング・トランスクリプト』）などの新聞社で転載され、そして、1871 年にボストンの新聞に再掲載された後、またすぐにニューヨーク・イブニング・ポスト、ニューヨークなどの新聞や雑誌に再掲載された。さらに、アメリカの新聞だけではなく、イギリスの『ザ・スペクテイター』誌にも転載された[418]。即ち、この詩は世に出ると全米を風靡しただけでなく、西洋世界に広く

---

415 同注 412、292 頁。

416 黄禍論の発展過程について、『黄禍論とは何か』（ハイン・ゴルヴィツアー著.瀬野文教訳、1999 年、草思社）24－29 頁を参照した。

417 ブレット・ハート（1836-1902 年）、ニューヨーク州オールバニー生れで、新聞記者。アメリカの短編作家および詩人であり、鉱山労働者、ギャンブラー、およびその他のカリフォルニアゴールドラッシュのロマンチックな人物を描いた短編小説で最もよく記憶される。 40 年以上にわたるキャリアの中で、彼はフィクションに加えて詩、演劇、講義、書評、社説、雑誌のスケッチを書いた。カリフォルニアから米国東部、ヨーロッパ、ヨーロッパに移動したとき、彼は自分の物語に新しい主題とキャラクターを取り入れたが、ゴールドラッシュの物語は最も頻繁に再版され、改作され、賞賛された。「異教徒支那人」が 1871 年にボストンの新聞に再掲載された後、またすぐにニューヨーク・イブニング・ポスト 、ニューヨークを含む他の新聞や雑誌に転載された。以上の内容は胡永洪「布勒特・哈特的華人叙事」（引用者訳「ブレット・ハートの華人叙事」）（『南京師範大学文学院学報』第 4 期、2005 年 12 月）、秦立彦「児童烏托邦：布莱特・哈特的華人書写」（引用者訳：「児童ユートピア：ブレット・ハートの華人に関する著作」）（『中国文学研究』2011 年第 2 期、2011 年 4 月）及び冒鍵「美国郷土作家哈特眼中的中国人形象」（引用者訳：「アメリカの郷土作家ブレット・ハートの眼中の中国人イメージ」）（『南通大学学報』2006 年第 4 期、2006 年 7 月）参照。

418 掲載情報は Fenn William Purviance, *Ah Sin and His Brethren in American Literature*, College of Chinese Studies, 1933,

知られるようになり、空前の成功を得た。ハートもこの詩によって一躍有名になり、アメリカ東部から多くの出版社が彼の新作を買い求めるようになった。

詩の題名は本来「誠実なジェイムズの実際の話」（*Plain Language　from Truthful James*）であったが、この詩の中で「異教徒支那人」という言葉が繰り返し出てくるため、この一句は人々の心に染み渡り、詩の原題に取って代わられた。内容は、アーシンという中国人がアメリカ人ジェームズたちとカードで遊ぶというものである。ジェームズはアーシンを騙すつもりだったが、ルールを知らないアーシンは騙されたふりをして結局ゲームに勝った。白人の読者たちは従来中国人が陰険で邪悪だと考えていたが、それに加えてこの詩でアーシンの狡猾で神秘的な中国人のイメージはあまりにも印象的で、この詩が発表されてから、アメリカ人の心には、中国人に対する固有のステレオタイプ認識が客観的に強化され、「アーシン」と「異教徒」は中国人に対する代名詞となった。

詩名の中の「HEATHEN」の意味は「異教徒」で、「異教徒」という言葉は、『日本国語大辞典』（日本大辞典刊行会編小学館）では、「自分の信仰している宗教とは異なる宗教を信仰している人。特にキリスト教徒が他の宗教の信者をいう」「自分の宗教とちがった宗教を信仰している者。多くキリスト教徒がいう」とされるが、*Kenkyusha's New Collegiate Dictionary of the English Language*（『新英英辞典』、研究社、1973）でも「a person who is not a Christian; an uncivilized person」（キリスト教徒ではない人；未開の人）とされる。偏見のニュアンスに加え、この詩の余波で、アメリカ人は明らかに善悪の二元論のもとで「異教徒」と中国人とを緊密に結びつけ、中国文明を下等な位置に置き、軽蔑の意を表していた。中国社会の先祖崇拝とキリスト教の一神信仰との根本的な相違の上で、中国人移民の増加はアメリカ人に対して現実の脅威となっていた。ハートの詩は当時のアメリカ文明の主導と優越感を確立した情勢の下で、また東洋人労働者との競争に負けるという危機感の矛盾する状況で、アメリカ民衆の心理状態に迎合し、満足させたのだ。

「異教徒支那人」が掲載された後、ハートとアメリカ文壇の代表的な作家マーク・トウェイン（1835-1910）との共作による「アーシン」（*Ah Sin: The Heathen Chinee*）という戯曲が発表された。この戯曲の題名の「アーシン」は、上述の「異教徒支那人」における登場人物の中国人アーシンによるものである。「異教徒支那人」のアーシンと同様、劇曲の主人公アーシンも終日無表情で何事にも無関心で、迷信と神秘的な雰囲気の中で生きている中国人「異教徒」である。彼の劇中の身分は賭博師で詐欺師、盗み屋などの不気味な存在である。

つまり、19 世紀の西洋諸国は中国よりも遥かに先進的で優越的、支配的な立場にあった。政治的にも経済的にも中国を支配していた。そして当時西洋社会で社会進化論と黄禍論の思想が流行していた背景に、中国人は未開な人種で危険な異質な集団としてみなされ、思想、宗教、文学など様々な面においても中国を軽蔑していたことがある。「アメリカ人の中国人にたいする考え方は、ほとんど常に劣等民族ということだった――異邦人で、危険で、神秘的で、『不可解』だった。（中略）数百万のアメリカ人は、中国人について極悪非道の悪人という印象を持っていた。」[419]。

---

pp.45-47 頁参照。

[419] フェリックス・グリーン著、佐々木謙一訳『アメリカの中国観：それをゆがめるもの』、弘文堂、1965 年、9-10 頁。

そのような思想のもとで、西洋は異質な集団である中国人を改宗させようと努め、中国をさらに支配するための重要な手段として、中国に宣教師を派遣したのである。

> われわれと中国との関係を始めたのは商人たちだったが、そのあとには宣教師たちが続いた。最初、彼らは二、三人ずつ乗り込んだ。一八七五年に中国にいる宣教師は四百人になり、一九〇五年には二千人、一九一八年にはその数は六千人になり、一九二五年には八千人にまで増加した。この数十年間、二つの目的がアメリカの望みを支配していた。つまり異教徒を改宗させること、中国の問題にたいして政治的、経済的支配権を行使することの二つだった。[420]

このような中国に派遣された西洋の宣教師は、当時非常に重要な役割を果たし、政治との関わりが深かった。

西洋から中国へ派遣された宣教師たちは宣教会の年鑑や書簡などで当時の活動を記述した。たとえば 1902 年の年鑑では、フランス人宣教師の政治との関わりを以下のように描かれている。

> Nous avons formé dans la capitale un grand collège franco-chinois, qui a pu donner à l'expédition francaise plus de 50 interprètes; 8 missionnaires, connaissant bien la langue, sur la demande du général en chef, ont été mis à la disposition des colonels, non pas, comme on a osé le dire, pour faire brûler tel ou tel village et fusiller tel ou tel Boxeur, mais pour donner aux chefs de corps les renseignements qu'ils désiraient et qui ne leur ont pas été inutiles: tous ont été remerciés et félicités par les généraux francais.[421]

> （私たちは首都に大規模な中仏学院を設立し、フランス軍遠征隊に 50 人以上の通訳を提供することができた。また、総司令官の要請に応じて、言語に精通した 8 人の宣教師が大佐たちに自由に使えるようになった。宣教師たちは言われてきたようにあちこちの村を焼き払い、あちこちの義和団を射殺することではなく、軍団指揮官たちに彼らが望んでいた情報を提供し、役に立った。フランスの将軍たちは宣教師全員に感謝した。）

そして、「アメリカの極東政策を決定し指揮する面で、宣教師がどれほど影響力を持っていたか、強調してもしすぎることはないだろう。（中略）宣教師、実業家、政府関係者は長年にわたって、アメリカの社会的、経済的制度を中国に導入する運動に力を合わせた。この三者のうち、宣教師は、ずばぬけて強力な力をもっていた。」[422]のである。

また、19 世紀イングランドで大きな影響力を有した雑誌『フォートナイトリー・レビュー』は、1901 年 1 月 1 日に掲載した文章で、中国へ派遣された宣教師を以下のように評している。

---

420 同上、3 頁。

421 *Annales de la Congrégation de la Mission ou Recueil de lettres édifiantes écrites par les prêtres de cette congrégation et par les Filles de la Charité employés dans les missions étrangères*, LXVII, E.-J. Bailly et cie, 1902, pp.71-72.

422 同注 419、3 頁。

Even some missionaries took such a leading part in "spoiling the Egyptians" for the greater glory of God that a bystander was heard to say "For a century to come Chinese converts will consider looting and vengeance Christian virtues！[423]

（神の栄光のために「敵から物を奪う」ことに主導的な役割を果たした宣教師もいたほどで、ある傍観者は「今後 100 年のうちに、キリスト教に改宗した中国人は略奪と復讐をキリスト教の美徳とみなすだろう」と言った。）

中国語に精通する宣教師たちは直接的に西洋の軍隊の通訳を務めた。そして、宣教師たちは中国で実地調査をし、その成果を西洋に伝えた。西洋は宣教師たちと彼らの成果や報告書を通して中国の状況を把握し、中国を支配する政策を講じた。そこで、当時の宣教師はただ宗教的な教えや思想を宣伝するだけではなく、政治シンクタンクとしての機能も果たしていたと考えられる。したがって、上述したハーンの宣教師に対する提言はハーンの中国認識を理解する上で重要な意味を持つと言えるであろう。その後の 1900 年、中国人の反発を招き、仇教運動や外国人排斥運動である義和団事件が発生したのも、宣教師たちが中国人の先祖崇拝を尊重しないまま布教活動を行ったことが一つの原因であった。ハーンが中国人の宗教信仰を理解して西洋の宣教師に布教活動について提言したことからは、ハーンの先見の明が窺えるのではないであろうか。

先行研究で、ハーンにおける東洋への関心については、「彼自身のアイデンティティの確立と深く関わっていた。ハーンは非西洋人としてのギリシャの血統を意識し、脱西洋への民族文化的な探究をラテンや有色人種や東洋に向けた」[424]と認識されている。確かに、ハーンは文学作品『中国怪談集』の中で、中国の民話を語り継ぎ、中国の美を発見し、『怪談』では西洋の日本に対する先入観を否定し、鋭い洞察力と豊かな想像力によって日本の美を賛美し、両書において人類に共通する善と美の精神を求めた。19 世紀の歴史的文脈において、ハーンの「脱西洋」の傾向や東洋の文化や宗教に対する尊重は『中国怪談集』と『怪談』から窺える。ハーンは脱西洋の作家と称されながらも、彼の中国論説では中国の経典や中国を紹介する書籍に基づいて、中国人の死生観や先祖崇拝の思想をより客観的かつ公平な方向から紹介し、中国人を勤勉で力強く、忍耐強い民族として描いた。その一方で、中国人の脅威を強調し、彼らを改宗させる方法を宣教師のために提案している。結局ハーンは西洋を完全に離脱することはできず、東西の間で葛藤し、西洋社会の視点から脱することができないままに中国論説を書き続けたと見なせよう。

おわりに

本章の考察からも窺えるように、ラフカディオ・ハーンはアメリカ時代から日本時代にかけて中国に対する関心を絶えず持ち続けていた。ハーンも当時の世論と同じように、進化論のもとで中国人を

423 *The fortnightly review*, No. CCCCIX, 1901.01.01(Contemporary Review Company Ltd, No. 409), p.195.
424 高瀬彰典『小泉八雲の日本研究: ハーン文学と神仏の世界』、島根大学ラフカディオ・ハーン研究会、2011 年、77 頁。

進化が遅れている人種と見なし、中国人の経済的な脅威を強調していた。しかしながら、同時代の作家は中国人に対し「異教徒」というレッテルを用い、中国人の性格に対する想像に基づいて頻繁に中国人を攻撃し、西洋世界は宣教師の派遣によって中国人の宗教信仰も支配しようとしていたのに対し、ハーンは中国人の信仰をより正しい方向から紹介しようとする姿勢を示し、それを尊重すべきだと主張した。この点においてハーンの独自性が見られると言えよう。また、中国の宗教に対する理解に独特な観点があることも「中国人の神信仰」一文から垣間見ることが出来た。文学作品の作者としてだけでなく、ハーンのもう一つの顔――東洋社会の観察者としての姿がうかがえる。ハーンは、1886 年 12 月 26 日に中国人の宗教信仰を判断する論説を書いた。この論説「中国人の神信仰」では中国人の「先祖崇拝」という信仰を論じ、そこから出発し、西洋のジャーナリストとして欧米人により正確な中国理解を促した。さらに 1887 年 4 月 3 日の論説「中国の将来」と 1894 年 1 月 27 日熊本第五高等学校での講演「極東の将来」で中国人の西洋に対する脅威を強調した。また、1895 年 8 月 13 日に掲載された「清国における反宣教師暴動」および 8 月 16 日の論説「反外国か、反宣教師か」においても宣教師の活動方針について意見と提案を述べている。一方でハーン自身、一作家として政治上の限界があることも嘆いており、政治や国際関係に関する論説は意識的に個人の意見を表わすと思われ、帝国主義諸国に対する宗教方面で中国進出を決して否定してはいなかったことが確認される。

そこからは、ハーンの西洋中心的な思考様式を改めて指摘することができそうだ。本章では、ハーンの「中国論説」を通して改めて彼の中国認識を分析した。1887 年の著作『中国怪談集』からは、彼が中国の古典、思想、宗教に惹かれていたことを十分に感知できたが、同年の論説からは現実の中国に対する懸念も読み取ることができた。西洋を離れ、東洋に近づこうとしたハーンは結局、アメリカ時代に西洋中心の価値観から脱することができず、ハーン像を検討する際には、作家ハーンが社会進化論の時代に生きたという事実を見過ごすことはできないのであり、再検討する必要性があると考えられる。従来しばしば言われてきた「西洋の嫌悪者」というハーンのイメージも透徹したものとは言えないようだ。

結論

本論文では、『中国怪談集』における六篇の物語の源流である中国原典が西洋に伝播した経路を考証し、中国原典とハーンの文学作品との比較検討を通して、ハーン文学における中国原典の受容と変容を明らかにし、そして『中国怪談集』とハーンの中国論説を結び付けて分析しながら、ハーンの中国認識を考察した。

『中国怪談集』各篇の物語を考察してきたことで、ハーンの文学では日本に関する内容は中心をなすが、彼が十七・八世紀中国文化の西漸において重要な役割を果たした茶、工芸品の磁器と絹織物や絵画などを要素として『中国怪談集』に取り入れながら、中国人の宗教観念、思想、文学などの側面を考察したこともまたきわめて重要な事実であると指摘できよう。

文化面で分析すると、『中国怪談集』全体に目を向ければ、ハーンが題材を選択する傾向性にあることが分かった。具体的には、「大鐘の霊」と「織女の伝説」のテーマには「孝」の要素が大きな比重を占めている。「顔真卿の帰還」および「瓷神譚」からは「忠」の称揚が見られる。すなわち、『中国怪談集』の取材には儒教の美徳に対するハーンの視線が横たわっている。そして、「織女の伝説」における内容改変によって、道教の承負思想に対するハーンの態度が窺え、「茶の木縁起」では彼の仏教認識も読み取ることができた。また、ハーンの中国論説を分析することで、中国や中国人を理解しようとする際にもまず中国人の宗教信仰に注目した。つまり、ハーンが中国に対するまなざしで儒仏道の三教思想、中国人の精神世界の構造を非常に重視していることが窺える。しかし、ハーンは中国の儒仏道の思想をそのまま欧米に伝えるのではなく、彼自身の価値観によって原典の内容を取捨選択し、理想的な中国像を構築しながら、彼の芸術観などの観念も表れたのである。

また、「大鐘の霊」、「織女の伝説」と「孟沂の話」などのそれぞれの物語では、時代や人種を越えた普遍性がある親子の愛や夫婦愛などの人間における根本的な感情を描いている。『怪談』でも親子愛を称揚する「乳母桜」や夫婦愛を描写する「おしどり」などの話がある。すでに書き尽くされた印象もある題材ではあるが、ハーンはアメリカ時代の『中国怪談集』も日本時代の『怪談』も真善美と愛のテーマを繰り返して扱い、巧みな構想で人間の根本的な感情と愛を表し、その点においてアメリカの読者にとって東アジアに対する理解を深めることができる内容となった。

文学面では、ハーンの文学発想の源に迫ると、彼の個人的な体験もあり、『聊斎志異』や『売油郎獨占花魁』などの中国古典文学もある。そして、同時代のアメリカ文学の潮流による影響も看過できないと考えている。

以上の考察を通して、ハーンは生涯中国の地を踏むことはなかったが、絶えず中国の宗教、社会、文化、文学などに関心を持ち、神秘的な風物に対して強烈な憧憬の念を抱いていたことが分かった。『中国怪談集』とその源流である中国原典との比較研究を通して、ハーンの中国的色彩が濃厚な物語集『中国怪談集』で作り出された異世界は、レミュザ、ジュリアンなどの近代中国学の先駆者たちと切り離せない関係を有する。そして、ハーンは同時代の文学流派や先行する文学作品を意欲的に吸収し、彼の注目する作家エドガー・アラン・ポーのコンテクストを受容して成立させた。ハーンは海を越えて渡来する中国の民間伝説、古典文学作品などの中国題材を再話して記述すると同時に、中国人における儒仏道の三教思想や中国の風俗、習慣、道徳なども取り入れ、中国の宗教に関する考えを西洋に伝えた。また、記者としてのハーンは、世界情勢に対する関心も深く、東西関係について考え続け、中国人の宗教

信仰から始まり、欧米の宣教師の宣教方式に対して自分の考えをも書き残して西洋に伝えた。ハーンの中国論説では、ハーバート・スペンサーの進化論もハーンの中国認識を形成する上で極めて重要であることが窺え、文化や文学の受容・変容に努めようとした作家ハーンの東洋社会の観察者という身分も現れた。そこで、“怪談小説家”であるハーンは文学作品で中国の美を発見し、中国の宗教を尊重する意を表している。記者であるハーンは中国論説で中国人の美徳を称揚しながら、中国人の西洋に対する脅威を強調している。東洋社会の観察者であるハーンは宣教師に中国人を改宗させることについて提言している。このように、怪談小説家・記者として知られてきたハーンの東洋社会の観察者という側面を明らかにしたうえで、ハーンが西洋的思考様式により、西洋中心の価値観から脱することができなかったという事実を指摘することができるのである。

参考文献（刊行年順）

（同じ刊行年の文献は著者名、作品名の五十音順およびピンイン順とする。）

【日本語文献】

［書籍］

『小泉八雲全集』（第一書房、1926-1928 年）。

平井呈一訳『怪談―不思議なことの物語と研究―』、岩波書店、1940 年。

金子健二『東洋文化西漸史』（冨山房、1943 年）。

穂積文雄『小泉八雲の社会思想』（有斐閣、1949 年）

田部隆次『小泉八雲　ラフカディオ・ヘルン』（北星堂、1950 年）。

『小泉八雲作品集：全訳』（恒文社、1964-1967 年）。

築島謙三『ラフカディオ・ハーンの日本観 ：その正しい理解への試み』（勁草書房、1964 年）。

小田嶽夫『義和団事件』（新潮社、1969 年）。

新釈漢文大系『史記』（明治書院、1973 年）。

小林太市郎『中国陶瓷見聞録』（淡交社、1974 年）。

平井呈一訳『仏の畑の落穂・他』（恒文社、1975 年）。

平井呈一訳『中国怪談集　他』（恒文社、1976 年）。

桑原隲蔵『中国の孝道』（講談社、1977 年）。

森亮『小泉八雲の文学』（恒文社、1980 年）。

平川祐弘『小泉八雲　西洋脱出の夢』（新潮社、1981 年）。

『ラフカディオ・ハーン著作集』(恒文社、1981-1988 年)。

E.スティーヴンスン著、遠田勝訳『評伝ラフカディオ・ハーン』（恒文社、1984 年）。

国文学研究資料館編『文学における「向う側」』、国文学研究資料館共同研究報告 4（明治書院、1985 年）。

竹内実等訳『魯迅全集 14 書簡I』（学習研究社、1985 年）。

友松円諦訳『法句経』（講談社、1985 年）。

大塚秀高『増補　中国通俗小説書目』（汲古書院、1987 年）。

エドワード・トマス著、飯田操訳『ラフカディオ・ハーン ：翻訳と研究』（文化評論出版、1990 年）。

ジョゼフ・ド・スメ著、西村六郎訳『ラフカディオ・ハーン　その人と作品』（恒文社、1990 年）。

平川祐弘編『小泉八雲　回想と研究』（講談社、1992 年）。

ベンチョン・ユー著、池田雅之監訳、今村楯夫 [ほか] 訳『神々の猿 ：ラフカディオ・ハーンの芸術と思想』（恒文社、1992 年）。

牧野陽子『ラフカディオ・ハーン ：異文化体験の果てに』（中央公論社、1992 年）。

熊本大学小泉八雲研究会編『ラフカディオ・ハーン再考――百年後の熊本から』（恒文社、1993 年）。

橘正典『雪女の悲しみ ：ラフカディオ・ハーン「怪談」考』（国書刊行会、1993 年）。

西成彦『ラフカディオ・ハーンの耳』（岩波書店、1993 年）。

白神栄子『ラフカディオ・ハーン研究―愛と女性と―』（旺史社、1993 年）。

大田雄三『ラフカディオ・ハーン―虚像と実像―』（岩波書店、1994 年）。

ジョナサン・コット著、真崎義博訳『さまよう魂 ：ラフカディオ・ハーンの遍歴』（文藝春秋、1994 年）。

平川祐弘『世界中のラフカディオ・ハーン』（河出書房新社、1994 年）。
真貝義五郎訳「ラフカディオ・ハーンの神戸クロニクル論説集―『バレット文庫』版」（恒文社、1994 年）。
小泉凡『民俗学者としてのハーン―日本時代の活動から―』（恒文社、1995 年）。
工藤美代子『ラフカディオ・ハーン：漂泊の魂』（日本放送出版協会、1995 年）。
工藤美代子『ラフカディオ・ハーンの生涯』（集英社、1997－2003 年）。
エドワード・サイ―ド著、大橋洋一訳『文化と帝国主義I』（みすず書房、1998 年）。
坂東浩司『詳述年表ラフカディオ・ハーン伝』（英潮社、1998 年）。
西成彦『ラフカディオ・ハーンの耳』（岩波書店、1998 年）。
池田雅之訳『私の守護天使――幼年期の思い出』（日本図書センター、1999 年）。
神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社、1999 年）。
富山大学附属図書館『富山大学ヘルン文庫所蔵小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）関係文献目録：改訂版：第 2 次補遺版』（1999 年）。
梅本順子『浦島コンプレックス：ラフカディオ・ハーンの交友と文学』（南雲堂、2000 年）。
酒井忠夫『中国善書の研究（下）』（国書刊行会、2000 年）。
平川祐弘監修『小泉八雲事典』（恒文社、2000 年）。
宮永孝『ポーと日本　その受容の歴史』（彩流社、2000 年）。
エンゲルベルト・ケンペル著、今井正編訳『日本誌：日本の歴史と紀行』第七冊（霞ヶ関出版、2001 年）。
山田太一『日本の面影：ラフカディオ・ハーンの世界』（岩波書店、2002 年）。
O. W. フロスト著、西村六郎訳『若き日のラフカディオ・ハーン』（みすず書房、2003 年）。
E・L・ティンカー著、木村勝造訳『ラフカディオ・ハーンのアメリカ時代』（ミネルヴァ書房、2004 年）。
池野誠『小泉八雲と松江時代』（沖積舎、2004 年）。
大東俊一 『ラフカディオ・ハーンの思想と文学』（彩流社、2004 年）。
西成彦『耳の悦楽：ラフカディオ・ハーンと女たち』（紀伊國屋書店、2004 年）。
劉岸偉『小泉八雲と近代中国』（岩波書店、2004 年）。
『21 世紀に再考するラフカディオ・ハーン』（熊本大学社会文化科学研究科、2005 年）。
西川盛雄編『ラフカディオ・ハーン：近代化と異文化理解の諸相』（九州大学出版会、2005 年）。
里見繁美、池田志郎編著『アメリカ作家の理想と現実：アメリカン・ドリームの諸相』（開文社、2006 年）。
高瀬彰典『小泉八雲論考：ラフカディオ・ハーンと日本』（島根大学ラフカディオ・ハーン研究会、2008 年）。
高瀬彰典『小泉八雲の世界: ハーン文学と日本女性』（島根大学ラフカディオ・ハーン研究会、2009 年）。
平川祐弘、牧野陽子編『ハーンの人と周辺　講座小泉八雲 第I巻』（新曜社、2009 年）。
平川祐弘、牧野陽子編『ハーンの文学世界　講座小泉八雲 第II巻』（新曜社、2009 年）。
加地伸行『孝経＜全訳注＞』（講談社学術文庫、2010 年）。
遠田勝『＜転生＞する物語――小泉八雲「怪談」の世界』（新曜社、2011 年）。
高瀬彰典『小泉八雲の日本研究：ハーン文学と神仏の世界』（島根大学ラフカディオ・ハーン研究会、

2011 年)。
西槇偉『響きあうテキスト　豊子愷と漱石、ハーン』(研文出版、2011 年)。
牧野陽子『＜時＞をつなぐ言葉　ラフカディオ・ハーンの再話文学』(新曜社、2011 年)。
坂元昌樹ほか編『ハーンのまなざし　文体・受容・共鳴』（熊本出版文化会館、2012 年）。
欒竹民、飯島典子、吉沅洪編『日中韓の伝統的価値観の位相――「孝」とその周辺』（溪水社、2012 年）。
木田悟史『ラフカディオ・ハーンの再話文学 : 西洋との葛藤の縮図として』(神戸大学博士論文、2013 年)。
孫恵仁『アメリカ時代のラフカディオ・ハーン―ハーン文学の形成とその特質をめぐって―』(東北大学博士論文、2014 年)。
岩井洋『ラフカディオ・ハーンと時代の幻想―ニヒリズム、大乗仏教』(立教大学博士論文、2015 年)。
西川盛雄『ラフカディオ・ハーンの魅力』(新宿書房、2016 年)。
平川祐弘『小泉八雲と神々の世界; ラフカディオ・ハーン: 植民地化・キリスト教化・文明開化』(勉誠出版、2018 年)。
牧野陽子『ラフカディオ・ハーンと日本の近代――日本人の＜心＞をみつめて』(新曜社、2020 年)。
高瀬彰典『小泉八雲論考 : ラフカディオ・ハーンと日本』(ふくろう出版、2021 年)。
前田専学『ラフカディオ・ハーン:源郷としてのインド』（春秋社、2021 年）。
鄭芝エイ『ラフカディオ・ハーン中国への関心:神話、宗教、怪談をめぐって』(関西大学博士論文、2022 年)。

［論文］
佐々木隆「世紀転換期の文学に見る女性観」、『アメリカ研究』第 14 号、1980 年 3 月。
坪井善明「フランスにおける中国研究」、『中国―社会と文化』第 7 期、1992 年 6 月。
西脇隆夫「中国における小泉八雲」、『山陰地域研究』第 9 号、1993 年 5 月。
石井幸子「ポーの女性像とその女性観を探る(1)」、『調布学園女子短期大学紀要』第 29 号、1997 年 3 月。
林浩平「萩原朔太郎とハーン　ふたつの詩魂のふれあうもの」、『国文学　解釈と教材の研究』第 43 巻 8 号、1998 年 7 月。
黄暁芬「魂魄説――古代中国の祖霊祭祀について――」、『総合人間科学』第 1 巻第 1 号、2001 年 3 月。
松村恒「『神国日本』における〈高等仏教〉の概念について」、『印度學佛教學研究』49 巻 2 号、2001 年 3 月。
福間良明「ラフカディオ・ハーン研究言説における『西洋』『日本』『辺境』の表象とナショナリティ」、『社会学評論』第 53 巻第 3 号、2002 年 12 月。
池澤優『死および死者崇拝・死者儀礼の宗教的意義に関する比較文化的・統合的研究』第三部「中国の死生観」、平成 12～14 年度科学研究費補助金（基盤研究Ｃ(1)）研究成果報告書、2003 年。
梅本順子「ラフカディオ・ハーンとエドガー・アラン・ポー:ポーの作品の受容を中心にして」、『国際関係研究』第 26 巻第 3 号、2005 年 12 月。

高瀬彰典「小泉八雲のアメリカ時代」、『島根大学教育学部紀要（人文・社会科学)』第 40 巻、2006 年 12 月。
高瀬彰典「小泉八雲の異文化理解」、『島根大学教育学部紀要（人文・社会科学)』第 41 巻、2007 年 12 月。
マイケル・シーゲル「人種主義と二十世紀の世界―オーストラリアの『盗まれた世代』の例―」、『社会と倫理』第 21 号、2007 年 1 月。
ジェームズ・バスキンド「ラフカディオ・ハーンの仏教観――19 世紀科学思想との一致論を中心として」、『日本研究』第 37 集、2008 年 3 月。
余英時著、古橋紀宏、新田元規訳「中国人の生死観――儒教の伝統を中心に」、『死生学研究』第 9 巻、2008 年 3 月。
呉震著、連凡訳「中国歴史上の善書と勧善について」、『中国哲学論集』第 36 巻、2010 年 12 月。
平川祐弘「小泉八雲と永遠の女性」、『モラロジー研究』第 63 号、2009 年 2 月。Alexander Wylie、馬軍訳「1867 年以前中籍西訳要目」、『国際漢学』第 2 期、2010 年 6 月。
大井浩二「新しい『真の女性』を求めて――アメリカン・ルネサンスのフェミニスト小説を読む」、『英米文学』第 57 号、2013 年 3 月。
上杉未央「中国における宣教師の役割　ポール・クローデルの『中国に関する書物』と『龍の徴のもとに』をめぐって」、『レゾナンス』第 8 巻第 8 号、2014 年 1 月。
林明「中国伝統法における『孝』文化要素の研究」、『島大法学』第 57 巻、 2014 年 3 月。
梅本順子「ラフカディオ・ハーンのゴーチェ作品『クラリモンド』の受容をめぐって」、『国際関係学部研究年報 = Journal of the College of International Relations 37』、2016 年 2 月。
池田志郎「『怪談』の中のハーン」、『ヘルン研究』(2)、2017 年 3 月。
川澄亜岐子「鐘になった娘 : ラフカディオ・ハーン『中国怪談集』を読む」、『超域文化科学紀要』第 22 号、2017 年 10 月。
李晶鑫「ステント (George Carter Stent) の生涯と著作」、『文化交渉: Journal of the Graduate School of East Asian Cultures: 東アジア文化研究科院生論集第 7 号』、2017 年 11 月。
川澄亜岐子「〈宿命の女〉からの逸脱 : ラフカディオ・ハーン『中国怪談集』を読む」、『武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要 = The Basis : The annual bulletin of Research Center for Liberal Education, Musashino University』9、2019 年 3 月。
川澄亜岐子「苦悩する芸術家 : ラフカディオ・ハーン『中国怪談集』の「瓷神譚」について」、『超域文化科学紀要』第 25 号、2020 年 10 月。
鄭芝エイ「ラフカディオ・ハーン「茶の木縁起」考察」、『比較文化研究 = Studies in comparative culture』143 号、2021 年 4 月。
那須野絢子「ラフカディオ・ハーンの焼津滞在の意味」、『常葉大学外国語学部紀要』(38)、2022 年 3 月。

【英語文献】

［書籍］

Aignan-Stanislas Julien, *Le Livre Des Récompenses Et Des Peines: En Chinois Et En Français; Accompagné De Quatre Cents Légendes, Anecdotes Et Histoires, Qui Font Connaître Les Doctrines, Les Croyances Et Les*

Moeurs De La Secte Des Tao-Ssé (Oriental translation fund,1835).

Julia Corner, *China: pictorial, descriptive, and historical, with some account of Ava and the Burmese, Siam, and Anam*, with nearly one hundred illustrations (Henry G. Bohn, 1853).

Stanislas Julien, Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise (Mallet-Bachelier, 1856).

George Carter Stent, *A Chinese and English Vocabulary in the Pekinese Dialect* (The Customs Press, 1871).

January The Chinese Recorder and Missionary Journal Volume3 (Open Court Publishing Company, 1871).

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society for 1871&1872, New Series No.VII, Vol.XX (A.H.de Carvalho, 1873).

Henry Edward Manning, *Sin and its Consequences* (Burns and Oates, 1874).

Dennys Nicholas Belfield, *The Folklore of China and Its Affinities with That of Aryan and Semitic Races* (Trubner and Company, 1876).

Nicholas Belfield Dennys, *The Folklore of China and Its Affinities with That of Aryan and Semitic Races* (Trubner and Company,1876).

George Macdonald Home Playfair, *A Legend of The Peking Bell-Tower*, *The China Review: Notes and Queries on The Far East* Vol5 (Kelly&Walsh, 1877).

Tradult du Fernand Hû, *Le Dhammapada* (Ernest Leroux, 1878).

James Legge, *Sacred Books of the East* Volume III (Oxford University Press, 1879).

Songling Pu, Translated by Herbert A. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio* (Thos. De La Rue & Co., 1880).

Ernest Johann Eitel, Buddhism: Its Historical, Theoretical and Popular Aspects (Lane Crawford, 1884).

Lafcadio Hearn, *Some Chinese Ghosts* (Roberts Brothers, 1887).

Williams.S.Wells, *The Middle Kingdom ：a survey of the geography, government, literature, social life, arts, and history of the Chinese Empire and its inhabitants* Volume2 (Charles Scribner's Sons, 1904).

Elizabeth Bisland, *Life and Letters of Lafcadio Hearn* (Houghton Mifflin Company,1906).

George M. Gould *Concerning Lafcadio Hearn* (G.W.Jacobs & Co., 1908).

Stephen W.Bushell, *Description of Chinese Pottery and Porcelain : Being A Translation Of The Tao Shuo*（Claredon Press, 1910）.

Elizabeth Bisland, *The Writings of Lafcadio Hearn* (Houghton Mifflin Company,1922).

Translated by Friedrich Max Müller, *The Dhammapada : a collection of verses， being one of the canonical books of the Buddhists*, Volume X of *The Sacred Books of the East* (Oxford University Press, 1924).

Edward Larocque Tinker, *Lafcadio Hearn's American days* (Dodd, Mead& Co., 1924).

Lawless Ray Mckinley *Lafcadio Hearn, Critic of American Life and Letters* (The University of Chicago, 1940) .

Tuttle Allen E. *Lafcadio Hearn and Herbert Spencer* (Northwestern University ,1950).

Beongcheon Yu *An Ape of Gods: The Art and Thought of Lafcadio Hearn* (Wayne State University Press, 1964).

Jonathan Cott *Wandering Ghost: The Odyssey of Lafcadio Hearn Paperback* (Kodansha USA Inc, 1992).

Carl Dawson *Lafcadio Hearn and the Vision of Japan* (Johns Hopkins University Press, 1992).

Leslie Fiedler, Love and Death in the American Novel (Dalkey Archive Press, 1998).

Ako Inuzuka *The cultural presentation of Lafcadio Hearn's stories of Japan: A transnational study* (Bowling Green State University, 2004).

Tim Yamamura *Negotiations of the transPacific, United States-Japan divide in the writings of Lafcadio Hearn and Yone Noguchi* (University of Southern California, 2005).

Sarah Eade, *Foundries Amidst the Slate Industry of N. W. Wales* (Palas Print, 2015).

Naomi Charlotte Fukuzawa *Narrating modern Japan in the writings of Lafcadio Hearn, Pierre Loti, Ōgai Mori and Sōseki Natsume* (University College London, 2019).

［論文］

Beongcheon Yu, *Lafcadio Hearn's Twice-Told Legends Reconsidered,* American Literature Vol. 34, No. 1, 1962.03.

Barbara Welter, “The Cult of True Womanhood: 1820-1860”, American Quarterly, Vol. 18, No. 2, 1966.01.

Minear Richard H. *Orientalism and the Study of Japan,* The Journal of Asian Studies, Vol. 39, Issue 3, 1980.05.

Peter Mclvor *Lafcadio Hearn’s First Day in the Orient,* Japan Quarterly, Vol.43, Issue 2, 1996.04.

Junko Umemoto, *The Reception of Chinese Culture Reflected in Lafcadio Hearn's Retelling of Chinese Literature*, Comparative Literature Studies Vol. 39, No.4, 2002.01.

Roy Starrs *Lafcadio Hearn as Japanese Nationalist,* Japan Review, No. 18, 2006.01.

Anastasija N. Salnikova *Lafcadio Hearn: Between Literature and Journalism*, RUDN Journal of Studies in Literature and Journalism, Vol 27, Iss 2, 2022.07.

【フランス語文献】

［書籍］

Stanislas Julien Translated, *Le livre des récompenses et des peines, en chinois et en français: accompagné de quatre cents légendes, anecdotes et histoires, qui font connaître les doctrines, les croyances et les moeurs de la secte des Tao-ssé* (Oriental translation fund, 1835).

Stanislas Julien, *Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise* (Mallet-Bachelier, 1856).

François Auguste Turrettini, *Ban Zai Sau Pour Servir À La Connaissance de L'Exterême Orient*(H. Georg , 1873).

Traduit par Gustave Schlegel, *Le vendeur-d'huile qui seul possède la reine-de-beauté, ou, Splendeurs et misères des courtisanes chinoises* (E.J. Brill Maisonneuve, 1877)

Yu Pao-Tchen, P. Dabry de Thiersant Translated, *La piété filiale en Chine* (Ernestl Leroux,1877).

【中国語文献】

［書籍］

兪葆真『百孝図説』貞冊（兪氏刊本、清）。

（明）顔正註釋、（清）周王政校、（清）趙松一重較『丹桂籍』（遺經堂書坊、1749 年）。

許纘曾輯『太上感応篇図説』（云間許氏刊本、1754 年）。

藍浦撰鄭延桂補輯『景徳鎮陶録』巻五（嘉慶二十年異経堂刊本、1815 年）。

抱甕老人輯『今古奇観』（福文堂刊本、1856 年）。

明倫彙編『欽定古今圖書集成』閨媛典第三十九卷閨孝部芸文一（中華書局影印版、1934 年）。

朱琰『陶説』（商務印書館、1935 年）。

朱熹『詩集伝』（中華書局出版社、1958 年）。

(晉)杜預注、(唐)孔穎達疏『春秋左伝正義』（臺灣中華書局, 1965 年）。

抱甕老人編、駒田信二、立間祥介訳『今古奇観（下）』、『中国古典文学大系』第 38 巻（平凡社、1973 年）。

王明編『太平經合校』（中華書局、1979 年）。『魯迅全集』第 11 巻（人民文学出版社、1981 年）。

『陶瓷史話』編写組、『陶瓷史話』（上海科学技術出版社、1982 年）。
趙景深『民間文学叢談』（湖南人民出版社、1982 年）。
『文学週報』上海書店影印版第七巻（上海書店、1984 年）。
楽史『太平寰宇記』、一〇五巻江南西道三、『欽定四庫全書』史部十一、宋、（台湾商務印書館影印版、1986 年）。
李昉等『太平御覧』、四一五巻人事部五十六、『欽定四庫全書』子部十一、宋、（台湾商務印書館影印版、1986 年）。
唐玄宗皇帝注、司馬光指解『孝経指解』、『欽定四庫全書』経部六孝経指解孝経類（台湾商務印書館、1986 年）。
朱熹集注『四書章句集注・論語』巻九陽貨第十七、『欽定四庫全書』経部八四書章句集注四書類（台湾商務印書館、1986 年）。
費頼之『在華耶蘇会士列傳及書目』（中華書局、1995 年）。
熊寥主編『中国陶瓷古籍集成』（江西科学技術出版社、2000 年）。
馬祖毅『漢籍外訳史』（湖北教育出版社、2003 年）。
何其莘、仲偉合、許鈞『中華文化典籍英譯』（外語教学与研究出版社、2009 年）。
汪榕培、王宏『中国典籍英譯』（上海外語教育出版社、2009 年）。
李玉良、羅公利『儒家思想在西方的翻譯与傳播』（中国社会科学出版社、2009 年）。
張西平『欧洲早期漢学史』（中華書局、2009 年）。
牟学苑『小泉八雲的文学發生学研究』（北京大学出版社、2010 年）。
『朱光潜全集 第六巻 我与文学与其他 談文学』（中華書局、2012 年）。
陳懐宇『動物与中古政治宗教秩序』（上海古籍出版社、2012 年）。
譚陽『小泉八雲研究』（上海遠東出版社、2013 年）。
牟学苑『小泉八雲思想与創作研究』（北京大学出版社、2016 年）。

［論文］
趙景深「魯迅が私に与えた教育、指導と支持」、『新文学史料』第一輯、人民文学出版社、1978 年 6 月。
王国強「試論『中国評論』在西方漢学史上的地位和価値」、『史林』、2008 年第 3 期、2008 年 6 月。
平保興「西方宣教士在華編纂第一部英文期刊索引之特点及学術価値」、『2010 年中国索引学会年会暨学術研討会論文集』、中国索引学会、復旦大学図書館編、2010 年。
孟華「法国 18 世紀“景德鎮神話”何以形成——一个感覺史意義上的中法文化交流的个案」、『国際漢学』2017 年第 4 期、2017 年 12 月。
呉蕙儀「清初中西科学交流的一个非宮廷視角——法国耶穌会傳教士殷弘緒的行迹与学術」、『北京行政学院学報』2018 年第 6 期、2018 年 5 月。
李海軍「19 世紀在華英文期刊中国典籍訳介」、『中国社会科学報』基金専刊、2020 年 12 月。
李松、韓彩瓊、田璐「海外英文漢学期刊的創辦歴史与現状」、『南京理工大学学報』34 期、2021 年 2 月。
施正宇『「中国叢報」漢語学習篇目整理与分析』、『国際漢学』2023 年第 2 期、2023 年 3 月。