

# ベンジャミン・A・エルマン

## 「感情的苦悶、成功への夢、

## 試験生活」(上)

高 津 孝 訳

本訳文は、Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press. (2000)の第六章の翻訳である。

第六章「感情的苦悶、成功への夢、試験生活」は次の四つの節によって構成されている。

### 前文

#### 一・宗教と、科挙の通俗的維持安定策

##### (一) 通俗民間伝承と宗教

##### (二) 科挙予言のための技術

#### 二・明代状元の夢と抱負 (以下、次回)

#### 三・科挙における占いの技術に対する抵抗

##### (一) 一五五八年(嘉靖三十七年)順天郷試と自然の変則に対する解釈

##### (二) 科挙における運命の予言に対する清朝の観点

#### 四・失敗に対する二者択一の反応

##### (一) 疎外された蒲松齡と科挙生活

##### (二) 洪秀全と科挙についての対抗的未来像

### 前文

若者と年長者たちは、試験というマーケットで「平等に」競争したために、彼らはそれぞれ、試験複合体の中へ異なる個人的経験を持ち込んだ。成功の儀式は青年たちにとって魅惑的なものであったようであるが、一方、手に入りにくい学位を追いもとめる彼らより年長の人々にとって失敗の苦悶は共通の特徴であった。しかしながら、結局、年若い少年にとつての長年の準備期間、年長者にとつてのさらに長い敗北の期間に基づく感情的な緊張状態は、王朝の試験体制に対する人間的反応であった。その開催地は、成功した若者にとつての機会の場であり、全く成功しなかった年長者にとつては「文化的監獄」であった<sup>1</sup>。成功しなければならぬという圧力が、彼らに特有の性格を形成した。大抵の人にとつて、張謇(第五章をみよ)という「状元」の経歴によって象徴される忍耐が、人の生き方になった。他の人々は自らのフラストレーションを、エリート<sup>2</sup>の文化的シンボルや通俗的表現、そして時折、自らを苦しめる文化的監獄に対する政治的反抗へと昇華した。

科挙の制度的メカニズムは、エリートの知的言説と知識人の日常生活との間の媒介となった。感情的な緊張状態は、わずかな名誉と幸運を与えたが、大抵の人々にとっては絶望もしくは失望に直面させることになったために、彼らの人生においてそれは触媒であった<sup>2</sup>。この章で

1 一六三七年に書かれた方以智(一六一一-一七一一)の文章「七解」をみよ。それは、「試験人間」の一人、資産家の一族出身の若者に対する意見を表明している。Willard Peterson *Bitter Ground* pp44-47に翻訳されている。

2 Nivison "Protest against Conventions and Conventions of Protest," pp.177-201を

は、しばしば、知識人たちが、競争的な郷試、会試、殿試という古典的体制に対する彼らの感情的な反応をある方向へ向ける努力の中で、宗教や占いへとどのように向かったかを詳細に記録する。一九〇四年（光緒三〇年）の殿試で清朝における最後の探花（第三位）であった商衍鎰は、彼の試験経験について次のように書いている。「一八九一年（光緒十七年）、二十歳の時、私の「才気煥発な」ところは会試に合格し挙人となった。しかしながら、次年度に、北京における殿試を終えて広東に帰った時、彼は病気になる、その後まもなく亡くなった。私の母は私に言った、『知的すぎるのは人生を縮める——お前のように少し愚かな方が良い』と」<sup>3</sup>。

呉敬梓（一七〇一—一五四）『儒林外史』のような通俗小説や、蒲松齡（一六四〇—一七二五）による物語は、古典に基づく試験に失敗した人々によって一般に日常語で書かれ、通俗的作風でその選抜の過程を嘲った。このような虚構的文章は、「透明なテキスト」ではない。それらの語りは、失敗の観点から試験過程を枠にはめた文化的構築物として読まれねばならない。これらの著作は、「通俗的」読者としてのエリート、非エリート双方に対して訴えかけたことから、私は、意図的に「通俗—エリート」という二分法に以下疑問を呈し、二つの極点の間の、入り組んで流動的

見よ。参考 Walter Abell, *The Collective Dream in Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1957), pp. 57-66.

<sup>3</sup> Shang [Shang] Yen-liu 商衍鎰, "Memories of the Chinese Imperial Civil Service Examination System," Translated by Ellen Klempner, *American Asian Review* 3, 1 (spring 1985) p. 52. この資料について指示してくれた Tom Metzger に感謝す。

な相互作用を示す<sup>4</sup>。記録された夢と幸先の良い出来事は、公的に科挙受験者の個人的成功もしくは失敗を説明する。それは彼らの潜在的で集合的な精神の緊張の、明白で非公的な報告であった<sup>5</sup>。

したがって、試験によって生み出された苦悶は、歴史的な現象であり、少年や男性たちは、それを親しく、深刻に経験し、彼らの父権社会のジェンダー・イデオロギーがそこに賦与された。彼らの父、母、姉妹と親戚はこの苦悶を免除されなかった。彼らは、その経験を共有し、快適さ、慰め、激励を提供した。試験の成功もしくは失敗の直接的、個人的な経験は、我々が見てきたように、ますます困難になる勝率に対して、お互いに競争していた何百万もの男性受験者に属するものであった。社会的、政治的構造の深い溝は、試験官の公的な古典的標準（八章を見よ）を、

4 Robert Hegel, "Distinguishing Levels of Audiences for Ming-Ch'ing Vernacular Literature: A Case Study," in David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski, eds., 18-32 を見よ。参考：宮崎市定『科挙』英語版 pp. 18-32. "popular culture" (通俗文化) と "elite discourse" (エリート言説) との間の両立しえない分裂が、どのように科挙体制がエリートの文化生活と非エリートの文化生活を貫いていたかを適切に説明することはないだろうために、私は、"popular" (通俗) という言葉を "non-elite" (非エリート) よりはむしろ "non-official" (非公的) を意味するために使用する。したがって、私は "popular" (通俗) という言葉でエリートと非エリートが自らの人生に対処することと同時に、運命と折り合いをつけ、宗教に援助を祈るために使用したこれらの技術を意味するにとどまる。この問題についての Eugenia Lean のアドバイスに感謝す。

5 明代後期の文学における夢の利用については Judith Zeitlin, *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale* (Stanford: Stanford University Press, 1993), pp. 132-81 を見よ。宋代の科挙と知識人の夢については Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, pp. 177-81 を見よ。

受験者たちが彼らの恐怖と感情を鎮めるために喜んで治療の目的に利用しようとした宗教的戦略から分離した。

科挙における知識人たちのフラストレーションは、隋唐時代以降、一般的テーマであった。漢字を記憶すること、古典的著作についての広い読書、そして古典的エッセイ（そして、一七五六年（乾隆二年）以降における、規定された詩歌（試帖詩）を創作するために必要とされた数年間にわたるトレーニングという彼らに要求されたレベルは、エリートの息子たちが世代を跨ぐ時代を超えて、そして言語的、地理的競争を超えて帝国規模に広がって共有した子供時代と若い青年期に必然的に伴うものであった。模範的試験エッセイをマスターし、暗記の課業を他人任せにすることで、その教育的体制をショートカットした人々は、もし、彼らが、地方の権限による、そして予備の試験を飛び超えて官僚社会へ入ろうと希望したのなら、それでもなお、古典的に教養人であった。第四章における童生と生員の報告中で我々が見たように、中国古典に対する教養の欠如は、地方試験においては普通のことであった。しかし、中国古典に対して教養を欠く者は、省試において無用なものとして取り除かれた。省試では、科挙試験場内での違法行為や試験官の収賄が、挙人と進士の学位を得るべき古典的教養人にとつての、より有効な

6 清呂相燮撰『唐宋科場異聞録』三卷、味経堂書坊版（リプリント、広東・

錢塘俞氏、一八七三年）。また、Chaffee, *The Thong Gates of Learning in Sung*

*China*, pp. 169-77を見よ。訳者注：『試場異聞録』五種は、清呂相燮 輯同

治十二年 錢塘俞氏刊本 粵東味経堂藏板十冊で、「國朝科場異聞録」九卷「前

明科場異聞録」二卷「唐宋科場異聞録」三卷「直省科場異聞録」四卷「小

試異聞録」一卷 附「科名佳話」一卷「梓里紀聞」一卷 清邵柳儒批評「教

學微言」一卷 清程□撰で構成されている。

代わりのルートであった。明代では五万から七万五千人の受験者、清代では一〇万から一五万人の受験者を有する三年ごとの省試市場においての難題は、地方試においては少年にとつての文化的仕切りであった中国古典に対する教養を明示することではなく、若者や、数十年間にわたって自らの作文技術を研ぎ澄ましてきた年長者によって書かれた海のように多くのエッセイの中で目立つであろうエレガントな八股文を書くことであった。中国古典に対する教養を欠いた人々による、より低い学位を獲得する企ては、そのような若者が、賄賂を使って思い通りに官職につき、その正体が暴露された時、充分に素早く発覚した。清朝は特にこのような結果に対して油断なく警戒していた<sup>7</sup>。

科挙での成功は一般的に経歴における成功（出世）を意味した。たとえば、このような成功という言葉が、明から清にかけて劇的に変化したとしても（三章を見よ）。進士学位の保持者以外全員、明代末期まではその官僚社会における等級が下げられた。そして清代では、進士学位保持者ですら、もしも合格の最下位の段階で終了したとすると、しばしば、地方官もしくは知事としての任命を受けるのに数年間待たねばならなかった。しかしながら、エリート家族出身のほとんどの若者と年長者を科挙市場で競争させるために十分な、地方社会における威信、法的特権、労役免除が生員と挙人の双方に自然と生じ続けた。しかしながら、一九世紀までの、科挙を通じての成功に対する機会の減少は、唐宋間の科挙の拡張以降、市場にとつて自生的であり続けてきた人間の精神的緊張を厳しく悪化させた。いかなる王朝も、清朝に釣り合うようなエリートの人

7 『欽定磨勘条例』1, 1a10bを見よ。

口学的特徴に直面しなかった<sup>8</sup>。

明清時代におけるエリート家族の男性メンバーとして成長することは、社会化の長年にわたるパターンを前提条件として必要とした。大人たちは、日々の受験準備のための厳しい修練によって、何百万という若者にとつての子供時代を規定した。男性の苦悶と知識人のフラストレーションは関連して起こった。私が、「男性の苦悶」と呼ぶものは、個人生活、家族生活における、男性の歴史的経験によって生み出されたエリートの社会的、知的現象であつた。確かに、ジュディス・ザイトリンが注目したように、明代の医者はその「鬱」（感情的静止状態、均衡状態）の特別な型であると診断した。彼らの認識可能な苦悶の病状（思鬱）を、医師たちは、成功の探求において頻繁に挫折した、失敗した科挙受験者と結びつけた。この反応を口述する自律的な地主商人エリートが存在しないのと同じように、この感情に訴える圧力に対する単一の反応は存在しない。しかしながら、中国人エリートがどのように試験生活、その冷酷な制度的組織、そして、その過程が生み出した多様な精神的緊張における男性の苦悶という歴史的現実に対処したかについての認識可能なパターンは存在した。

8 この点については、David Nivisonによつて『*The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng* (1738-1801) (Stanford: Stanford University Press, 1966) に記述された。一八世紀後半におけるChang Hsueh-ch'eng章学誠の経歴と私の『*From Philosophy to Philology*, pp. 130-31を見よ。また、David Johnson, "Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China," pp. 50-67<sup>9</sup>を見よ。

9 「男性の苦悶」という概念のより早い用法については、T'ien Ju-kang 田汝康, *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical*

## 一・宗教と、科挙の通俗的維持安定策

通俗的空想の産物の中で、「命」（運命）は典型的に、選抜過程の核心における固有の社会的、文化的不平等を説明するために用いられた。大抵の人々は、自らの成功もしくは失敗を受け入れた。というのは、彼らが、神々はあらかじめ最終的なランクを決定していたと信じていたからである<sup>10</sup>。エリートのメンバーたちは、彼ら自身、試験競争で失敗した時、

*Tales in Ming-Ch'ing Times* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 83-89を見よ。この書物は、明の学者のフラストレーションを、科挙における競争の法外なレベルと有効に結びつけている。しかしながら、田汝康は、「男性の苦悶」を揚子江デルタにおけるすべての知識人にとつて一般的な単一の、媒介のない反応として明確に記述し、それによって、その研究範囲を、帝政後期における女性の貞節という概念の勃興に対する単なる説明として過剰に固定化した。『*Male Anxiety and Female Chastity*』に対する批判的な書評については、『*Journal of Asian Studies* 48, 3 (August 1989) に発表された Ropp, pp. 605-06を見よ。また、「問題のある知識人の自我」の説明については、Martin Huang, *Literati and Self-Re/Presentation: Autobiographical Sensibility in the Eighteenth-Century Chinese Novel* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 26-27を見よ。Martin Huangの著書は、清代中期の小説中に反映された知的な緊張を有効に記述している。科挙受験者に結びつく病気については、張介賓『景岳全書』（上海、科学技术出版社、一九八四）pp. 357-59を見よ。満たされない性的熱望を有した女性も、このような「感情的均衡」（鬱）の犠牲であつたものがある。この資料をコピーして私に送ってくれた Judith Zeitlin に感謝する。彼女は、『*Making the Invisible Visible: Images of Desire and Constructions of the Female Body in Chinese Literature, Medicine, and Art*』と題された近刊の文章の中で、「均衡」（鬱）を病気として議論している。

10 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley: University of California Press,



実際に成功者が決して彼らより優れていない時、成功者がなぜ成功したのかを説明するために、自らにとつての治療的な意味で運命を引き合いに出した<sup>11</sup>。日常の不確実さに直面して、多くの中国人はエリートであるうと農民であろうと、彼らの正常性を保つために、神々、寺院、地方の宗教的実践へと向かった。知識人の人生に対する皮肉の一つは、四書五経という一般的に非宗教的な古典の正典をテキストとし、道士と僧侶に科場に入ることを禁じ、彼らの宗教的原典集成を公的なカリキュラムに含めることを禁じた教育体制が、あまりに多くの外部の宗教的感受性に染められたため、宗教生活と試験生活の間には何らの明確な識別など存在しなかったことである(第八章を見よ)。例えば、唐代では、公

1967), pp. 265-68を見よ。運命が階級を決定するという明代後期の例については『前明科場異聞録』B.31aを見よ。運命が成功を決定したことによる贈賄の無益性に対する確信については、『前明科場異聞録』B.53a-bを見よ。宮崎市定は、Schrokauner によつて翻訳された自著『中国の試験地獄』中の多くの逸話のために、これ及び同様の資料に依拠したが、残念なことに、宮崎は物語を組織的分析にかけなかった。宋代については、Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, pp. 177ff を見よ。

11 Ropp, *Dissent in Early Modern China*, pp. 91-119 及び Barr, "Pu Songling [Pu Sung-ling] and the Qing [Ching] Examination System," pp. 103-9。例えば、南アジアと東南アジアにおける、仏教徒もしくはヒンドゥー教徒の農民の間で一般的な「宿命論的」イデオロギーと比較した時、科挙での成功を通じての社会的可能性の中国的なイデオロギーは、教育の無益さについての農民の信念に確かに影響を与え、そして、低レベルの学位保持者たちの間での盛り上がる期待という風潮を形成した。しかし、彼らは科挙の栄光を夢見るが、その希望が繰り返し打ち砕かれた時、しばしば政治的に反感を感じた。

的な科挙受験生は、もし万一方まで続く試験の後で家に帰ることができないならば、光宅寺に宿泊すべきであるという勅令が下された。宋代では、孔子を尊敬する文学者の廟が、試験前の祈りの場であった可能性がある<sup>12</sup>。

教育及び科挙からのプレッシャーに十分に対処するために、唐宋代以降の受験生たちは、道徳的援助を求めて地方の神々に訴えた。このような宗教的実践の形式は、成功をめぐる受験生たちの苦悶を他へ向け直すように、そして、科挙市場で彼を助けるよう意図されていた。中世における文学技術の保護神格である「文昌」という道教の崇拜対象は、南宋までには神々による、科挙における成功の予言と結びつけられた崇拜の対象となった。王朝による公的な承認は元朝下において熱狂的崇拜へと変化した。虞集(一二七二—一三四八)は、一三一四—一五における、モンゴルの科挙復活(第一章を見よ)を手助けした人物であるが、文昌の知識人に対する魅力を記述している。

宋が滅んだ時、蜀(四川地方)は荒廢させられ、一人の住民も生き残れなかった。神々への供物は一時中断された。四〇年以上もの

12 Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, p. 226 を見よ。Liao Hsien-huei「最近」UCLAの歴史部門でPh.D論文を準備しており、試験的に"Praising for a Revelation: The Mental Universe of the Song Examination Candidates, 960-1276,"と名付けているが、この論文は、科挙と通俗宗教との関係の宋代における側面を調査するものである。また Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China* の各所と Julia K. Murray, "The Temple of Confucius and Pictorial Biographies of the Sage," *Journal of Asian Studies* 55, 2 (May 1996): 269-300 を見よ。

間、科挙が廃止されたのち、我々は文昌からの超自然的な行いを耳にすることはなかった。一三二四年（至正元年）に天子が特別の聖断を下し、帝国中の全ての人々に明確に命令し、科挙を通じて官僚を選抜した時、蜀の人々は次第にまた文昌へ供錢を呈し始めた<sup>13</sup>。

『化書』という、一一八一年（淳熙八年）の神の啓示における「桂籍」（科挙の合格者名簿）は、文昌の科挙における超自然的影響を明示している。

儒学者の桂籍は、天の事務局によって管理されている。

成功もしくは失敗、栄光もしくは衰亡は、その運命を誰も逃れられない。

夢は、人の誠実の程度に従って、科挙の題目を明らかにする。

隠れた善行によって、合格発表名簿の順位は決定される。

わずかな財産しか持たない人物は、その妻に知行をもたらし、その息子に安定した官職をもたらしかもしれない。

官僚の引きずる紫衣、腰の金印は、白い式服の受験者として始まる。

学習において徹夜の勉強をする学生に報いるために、

私は、畏にひるむことなく、文学的、道徳的洗練において努力した。

儒学者としての多くの化身を通じての古典に対する私の無制限の献身によって、神の国の支配者は、私に天の事務局における桂籍を

13 Kleeman の翻訳 *A God's Own Tale* 中の Terry Kleeman の序文 pp. 49, 73-75 を見よ。

担当するように命じた。全ての地方の、国家の科挙、階級、服色、給料、知行は、私に建議され、文官と武官における昇進と左遷すらも私の監督のもとにあった<sup>14</sup>。

（『道蔵』洞真部譜籙類『梓潼帝君化書』巻三「桂籍第七十三」）

文昌の効験は、才能ある受験生である李登についての物語中に具体的に示されている。そしてそれは『化書』の一一九四年（紹熙五年）の続編に含まれる一つの物語であった。李登は、道士に相談し、その結果、四〇年後になお進士にならないのはなぜかを知ることになる。道士は文昌に問い合わせ、そして以下のことを知った。

李登が最初に生まれた時、彼は玉印を授けられており、一八歳で地方の試験で一位となり、一九歳で宮廷の試験で状元となるよう運命づけられていた。三三歳で彼は右丞相になるはずだった。選ばれたのち、彼は近所の女性である張燕娘を覗き見した。事件は解決されなかったが、彼は彼女の父である張澄を拘束し刑務所に入れた。

この犯罪のために、彼の成功は一〇年間延期され、彼は成功した受験者の第二グループに降格された。二八歳で選抜されたのち、彼は彼の兄である李豊の住宅を侵害し奪い、そして、これは訴訟となった。このため、彼の成功はもう一〇年延期され、彼は合格者の第三グループへ降格された。三八歳で選抜されたのち、彼は長安の彼の部屋で、庶民の妻である鄭氏に乱暴し、彼女の夫である白元を罪に陥れた。このため、彼の成功は更に一〇年延期され、彼の地位は第

14 Kleeman の翻訳 *A God's Own Tale*, pp. 290-91。

四グループに降格された。四八歳で選抜されたのち、彼は隣人王驥の未婚の娘である慶娘を盗んだ。悔悟することのない悪人として、彼はすでに記録から消された。彼は決して合格することはないだろう。

『道蔵』洞真部譜籙類『梓潼帝君化書』卷三「明威第七十九」

科挙についての宗教的言説におけるこのような道徳的厳格さは、文学試験に対する一般的意味と倫理的意義についての容易に理解されるレベルに帰属する。それは古典エッセイの内容もしくは技術ではなく、宇宙論的正義に照らして試験官が受験者に与える格付けを合理化し、説明した<sup>15</sup>。

明代では文昌崇拜は、以前にも増して隆盛を極めた。科挙受験者についての一五世紀の報告は、しばしば彼らがコミュニティのもしくは大都市での郷試、省試の途上で、文昌社に訪問したことに言及している。例えば、有資格者は、一四四二年（正統六年）に山西太原の文昌（廟）へグループで参加した。一四五四年（景泰五年）には、将来を予告された明代の学者官僚丘濬（一四二一―九五）は、広東郷試（正統九年、一四四四年）をトップ合格で終了したのち、一〇年間、省試のための準備をしていた。夢の中で、丘濬は文昌と話をし、文昌は丘濬を学業における誠実さの点で褒め、丘濬が近く科挙で合格し、トップランクの進士学位を得るだろうと約束した。王陽明の信奉者である楊起元（一五四七―九九）のような明代の受験生にとって、文昌帝君に相談したことで科挙に合格したと公言することは、ぜひとも必要なものとなった。彼は、

51 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 270-71 を見よ。

禪宗の教義を彼の科挙エッセイに挿入したことで知られる（第七章を見よ）<sup>16</sup>。

明清代の科挙受験者によってしばしば引き合いに出された、神格化された歴史上の人物に対する宗教的崇拜の一例として、戦争と時には富の神である関帝への崇拜があげられる。関帝は中世に小説『三国演義』の中で空想的に解釈された忠誠を尽くす武官関羽から、人間を気の毒に思い、商人に経済的富を、知識人に科挙での成功を授与する神格である関羽へと神格化されていった<sup>17</sup>。彼の帝国規模の崇拜は、「利益と悪の規準」に従って、人間の行動を測ることによって「忠誠を賛美し、善なるものに報いた」。清朝では、雍正帝が関帝信仰を帝国中の廟のヒエラルキーへと組織し、宮廷が彼を王朝の公的な守護者として割り当てた<sup>18</sup>。

例えば、一五四七年（嘉靖二六年）、関帝が自身の耳の病気を治癒してくれるように、首都の試験の時の夢で張春に依頼したのち、関帝は科挙受験者であった張春に地方の試験、首都の試験で返報したと書き留められている。張春は、関帝の像のある寺院に滞在しており、目覚めた後で、関帝像の耳が蜂蟻でふさがれていたのを発見し、それを取り除いた。翌

16 太原廟への有資格者の訪問については、『前明科場異聞録』A114aを、丘濬についてはA17a-bを、楊起元についてはB13aを見よ。議論に関しては、Angela Leung（梁其姿）『施善與教化－明清的慈善組織』（台北：聯經出版1997），pp. 132-34 を見よ。

17 関羽は後に「王」となる前に、最初に「公」として名誉を与えられた。そして、明代後期に「帝」となった。

18 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 159-61 ㄋ Prasenjit Duara, "Super-scribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War," *Journal of Asian Studies* 47, 4 (November 1988): 783-85 を見よ。

日の晩、張春は再び関帝が彼の治療に感謝し、張春の親切な行為を忘れないと夢に見た。明代後期には一人の慢性病の有資格者が、関帝が彼の病気が治り次の科挙で合格するだろうと告げる夢を見たが、後に回復後の強欲が原因となつて、関帝によつて天理が損なわれないようにと、不合格にされた。受験者が廟を訪れ求籤を用いて、なぜ彼が科挙に失敗したかを占つた時、関帝自身がそれを説明した。一六一九年（万曆四十七年）、その年の会試の合格者八人は、関帝が夢で提示した合格者リストに名前があつたと言われた<sup>19</sup>。

今一つの歴史的人物への著名な帝政後期の科挙崇拜は、明初の官僚于謙（一三九八―一四五七）に捧げられたものである。オイラートの軍事行動と土木の変の間、于謙と宮廷内の他の人々は、正統帝（在位一四三六―一四四九）がオイラートによつて人質に取られた時、彼を弟（景泰帝）と交替させた（第一章を見よ）。新しい景泰帝（在位一四五〇―一五六）は、その時、北京の防衛に成功した。正統帝はオイラートの元から戻り上皇としての数年間を過ごした後、クーデターによつて一四五七年（天順元年）に復位した。その後、于謙と他の官僚たちは、一四四九年（正統一四年）に皇帝を犠牲にしたことで、反逆罪で告発され、処刑された。于謙の名前は、一四六六年（成化二年）に名誉回復され、彼の息子は于謙の墓所の近くの出生地杭州に父のための記念廟を建設することを一四八九年（弘治二年）に請願した。于謙の死後の称号は、後に一五九〇年（万曆十八年）に忠肅に代えられた。これは彼の廟の名となつた。今一つの廟は北京に建てられた<sup>20</sup>。

于謙の墓所と廟は、「于忠肅祠」として知られ、明代後期、清代に浙江の科挙受験者たちが郷試、会試へ行く途中にとどまる人気のある場所となつた。そこで彼らは、于謙の魂に、指導と、将来の科挙での成功の印を懇願しただろう。例えば、于謙は関羽とともに、その忠誠心のある行動が彼の時代を超越し、その純粋な魂は他の人々の運命に影響を与えることができた歴史上の一人物を代表するものであるが、于謙崇拜は地域化されたものであり、帝国規模にはならなかった。多くの受験者たちは杭州の廟に滞在している間、結果としての成功を夢と結びつけたのである。例えば、一六五二年（順治九年）の状況である鄒志倚は、江蘇の無錫出身であつたが、彼の成功を少年時代の于謙廟への訪問と結びつけた。すなわち、そこで彼は于謙に会う夢を見、于謙は彼に彼の将来の序列を告げたのである<sup>21</sup>。

## （二）通俗民間伝承と宗教

これらの宗教的崇拜は、清代に無数の科挙受験者による訪問によつて名誉を与えられた。文昌、関帝、于謙の調停を求めるといふ彼らの体験のほとんどは、『異聞録』の二つのコレクション中に公開されている。それは、明清代の科挙受験者の報告に基づいており、科挙市場の持つ空想的な、神秘的な側面を誇張したものである。中世より増殖してきた志怪コレクションのサブジャンルとして、明清代の『異聞録』は、科

19 『前明科場異聞録』A.46a、B.30a-31a、B.32b-33a。

20 *Dictionary of Ming Biography*, pp. 1608-11。

21 『清稗類鈔』7491-92、7495を見よ。また、『国朝科場異聞録』味經堂書坊版（広東、錢塘、一八七三年）1.15b-16aを見よ。杭州の于謙廟は、現在修理中である。私が一九九五年八月にそこを訪れた時、それは公開されていなかったが、浙江社会科学院呉光教授と私は参観のために入ることを許された。



挙における異常な出来事のより早い唐宋代の記録の続編であった。そしてそれらは、科場の内外に波紋を呼んだ中国人の通俗的な心像を表現していたのである<sup>22</sup>。しかし、定期的な科挙の郡、県、州への拡大、帝国規模の受験者数の増大を考慮すれば、このような報告の数は明代に劇的に増加した。その結果、我々が見るように、試験官たちは、このような異常な出来事を、科挙それ自身の中における疑念のありがちな対象とした<sup>23</sup>。

このような帝国後期の信仰に加えて、仏教と道教の双方の寺院も、知識人たちが科挙の精神的、感情的要求をうまく対処する手助けをする精神的な場として（自らを）提供した。一般に、寺院は帝国規模に広がった文昌廟、関帝廟と重なっていた。例えば、関帝はすでに唐代に仏教の神として割り当てられてきていた。そして、帝国後期、関帝の近づきがたい像が大抵の仏寺の門に歩哨に立っていた<sup>24</sup>。一五五〇年（嘉靖二九年）に、例えば、一人の仏教の僧侶が、徐中行（一五一七―一七八）の、

22 Kenneth DeWoskin, "The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction," in Andrew Plaks, ed., *Chinese Narrative* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 21-52. 23 Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in Tang China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 64. 24 どのように通俗文芸がエリート社会に「波紋を呼んだ」かについては議論を「ごらん」 Paul Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Men in Late Imperial Chekiang* (Albany: SUNY Press, 1995), pp. 113-15. 25 23 にも既出の『前明科場異聞録』と『国朝科場異聞録』を見よ。

24 Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge: Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 1993), pp. 288-90.

間もなくある一五五〇年の会試での成功を予言するために、「相」（人相判断）の技術を用いた。僧侶は、徐中行に、彼の残りの人生の期間中、挙人の学位のままでいるように運命づけられており、県知事より以上の高い官職には決してつけないと告げた。徐中行が自らの運命に対して不満を示すと、僧侶は彼に「陰徳」が、「相」の「定数」（不変的規則性）を避けるために要求されると告げた。徐中行は同意して頷いた。そして、彼は大変貧乏であったが、作文の才能によって三〇両の黄金を集め、密かにそれを魚のために太湖に沈めた。僧侶が再び徐中行にあった時、彼は直ちに徐中行の顔つきの中に陰徳を見、徐中行が次の年進士になるだろうと宣言した。

徐中行も宮廷の高級官僚になったために、彼が運命を変えたという物語は、銀の時代における科挙市場についての寓話であった<sup>25</sup>。試験官に金、銀を支払うということで科挙での成功を買い取るという金、銀の不正な使用に対する、この明白に道徳的な反転は、死者に名誉を与え、個人の道徳的借金を償還するために寺院や廟で用いられた「紙銭」の形式をとることもできたであろう。因果応報的「善行」についての徐中行の詳細に記録された事件において、黄金は「紙銭」のように、世俗の成功を生む精神的な「支払い」に変換された。ちょうど、古典教育の中で賦与される文化的資源が受験生の科挙での成功への言語的鍵であるように、同様に、寺院、廟への投資と精神的方法での信仰は、精神の平安と、希望と、あらゆる科挙での失敗に直面しての慰めを彼らにもたらした。

25 Richard von Glahn, "The Enchantment of Wealth: The God Witong in the Social History of Jiangnan," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51, 2 (December 1991): 695-704. 26 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

た<sup>26</sup>。

同様に、一五九四年（万曆三二年）、一人の道士が張畏巖を叱った。張は結果が揭示されるのを見たのち、一五九四年（万曆三二年）の郷試で自分が不合格になったことで科挙を攻撃した人物である。その道士は張畏巖を笑って、自分は張の人相から張のエッセイが十分に傑出したものではなかったと言ったことができると公言した。張が怒って、道士の予言者に、どのように彼のエッセイは適切ではないと知ったのかと聞くと、道士はエッセイの執筆は精神的平安と心の平衡を必要とする（「作文は、心気和平を貴ぶ」と回答した。科挙に失敗したことに対する張の動揺は、彼の心が平安ではないことを示していた、と道士は付け加えた。

張はその時、導きを求めた。そして、道士は彼に、天は善行に基づいて人の運命を設定すると告げた。張は、自分は貧乏な知識人であり、善行を実行する余裕などありえないと回答した。それに対し、道士は心から発する「陰功」と言う考えに注意を喚起した。このような無限の利益は富に基づくものではなく、感情の成熟と精神的平安に基づくものであると、道士は主張した。そして、張は試験官を攻撃することで単に自らのエネルギーを浪費しただけであった。この時、張は啓発された。後に、一五九七年（万曆三五年）に張は夢を見た。それは、その年の郷試の名簿にはまだ一名空きがあり、それは徳を積み、過ちを避けることのできる者のためのものである、というものであった。張は資格を満たし、一五九七年（万曆三四年）の郷試に一〇五番の順位で合格した<sup>27</sup>。

26 『前明科場異聞録』 A.47a-b. 隋唐時代における仏教徒の占いの師のルーツに

つこうで、 *Gernet, Buddhism in Chinese Society*, pp. 250-53, 286-97 を見よ。

27 『前明科場異聞録』 B.24b-25a.

内的、精神的安寧は、帝政後期科挙における外的圧力と教育的要求に対して精神的に相互関連するものであった。このエピソードにおいて、精神的な啓発についての道士の考えは、明らかに郷試のための準備に数年間を費やしたが、最終的な合格リストを見て、自らの失敗を受け入れることができない、神経の張り詰めた受験生に対して、さしあたって適用できるようにされたものであった。さらに、宗教と道徳は、科挙それ自身を非難することなく、失敗を処理する適切な方法であったばかりでなく、成功は精神的啓発と感情的成熟に究極的に結びつけられていたのである。宗教と知識人の人生は、連携して科場の残酷な現実からの、著しく健康的で心理学的な避難所を創造したのである。

道徳は、科挙の成功に対する典型的な場当たり基準であった。例えば、王陽明の父である王華は、一四八一年（成化一七年）の会試以前、富裕な一族と暮らしていた。その一族の家長は多くの妾を有したが、息子はいなかった。ある晩、家長は妾の一人を、これは自分の考えであると書いた書付を持たせて、王華が後継を得るために、彼の室へ送り込んだ。王華は私通を拒否し、返事として「天上の神を驚かしてはなりません」（「恐驚天上神」と書いた。翌日、一人の道士が祖先のための祈りに家に招かれた。しかし、彼は途中深い眠りに陥った。目覚めた時、道士は自らが天上で科挙に参加し、そこで状元が発表されたと言語した。問いに対して、あえて状元の名を漏らさなかったが、夢の中で男の正面の行列が「恐驚天上神」と書いてある旗を持ち運んでいたのを記憶していた<sup>28</sup>。

28 上述『前明科場異聞録』 A.24b を見よ。また、英文翻訳は原文からそれているが、宮崎 pp96-97 を見よ。訳者注：王華は成化一七年の状元である。

業と応報もまた、科挙市場を解明するために、帝政後期時代に用いられた文化的な構築物であった。袁黄（一五三三—一六〇六）は、道教、儒教、仏教の三教を結びつける明代後期の活動のリーダーの一人であるが、個人の社会的地位と価値を測るために、善書（民衆道德書）の使用を奨励した。袁は「科挙に置ける成功は全く陰徳のおかげである」と強く主張した。彼はまた、科挙の成功は受験者の能力に基づくものではなく、彼の先祖の功績の蓄積に幾分よるのであると主張した。「功績と欠点の原簿」（功過格）と、袁黄と彼の道德簿記の追隨者たちが呼んだように、道德簿記は知識人たちにとって、善行、道德的更正、世俗の成功の通俗的宗教概念と同価値のものとなった<sup>29</sup>。

挙人、進士の学位を目指す大抵の科挙受験者は、特に自らの古典文学の能力と記憶力のレベルを、科挙市場において他の者とはほぼ同等であると見なしている（科挙の不合格を自分のせいにするものはほとんどいない）。こうした科挙市場においては、大抵の受験生は、宗教の観点から、一人が不合格でもう一人が合格するのはなぜかについての説明を探し求めた。科挙のために程朱学を修めた知識人の精神生活における仏教と道教の影響力は広く行き渡っていた<sup>30</sup>。例えば、明代後期には、時折、

宮崎は『皇明大儒王陽明先生出身靖亂録』に基いており、ここではそれに従って訂正した。

29 議論については Cynthia Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 17-27, 68, 231-32 を見よ。

30 『前明科場異聞録』B 24a における、状況は「三代不食牛肉」（三代にわたって牛肉を食べない）一族出身でなければならないという一五九五年（万暦二十三年）の夢の報告を見よ。また、『清稗類鈔』74.99 を見よ。それは、

ベンジャミン・A・エルマン「感情的苦悶、成功への夢、試験生活」（上）

中国人の宗教の教義、特に禅宗の教義が、試験エッセイの実際の内容に進入した（第七章を見よ）。しかし、大抵の場合、受験生たちは、彼らの精神生活において個人的啓示と心の支えのはるかに広い源泉に背くと同時に、古典的エッセイの中で要求された道学のカリキュラムを固く守ることは可能であった。

大抵の知識人は靈魂の再生を信じていた。一六四二年（崇禎十五年）の郷試において、一人の受験生は、彼の夢の中に現れ、のちに受験生の生まれた日に死んだと判明した吉兆を示す女性から、設問についての事前の情報を受け取った<sup>31</sup>。何人かの人が、一六五九年（順治十六年）の会試の会元である朱錦の人生における偶然の一致は、彼が一世紀以上前の人物の生まれ変わりであったことを示していると主張している<sup>32</sup>。

三、四歳のとき、陳元龍は、仏教の聖歌を夢に見たが、彼の母親は、仏教の教えは価値がないと主張し、代りに知識人の勉強（儒学）をするように彼に迫った。彼女が死んだ時、陳元龍は彼女の死のせいで、いかなる試験も拒否した。一六七九年（康熙十八年）の博学宏詞科の試験委員長が陳を励まして、参加の招待に応じるよう言ったが、無駄であった。その後、陳は一六八五年（康熙二十四年）の殿試で三番となり、高い官職を得た。仏教対官僚人生の対立は、陳元龍にとって解決すべき数年間の時間を要したのである<sup>33</sup>。

一七五〇年（乾隆十五年）に観音がどのように科挙での成功を予言したかを説明しよう。

31 李調元『制義科瑣記』3.97.98 を見よ。

32 上述『制義科瑣記』4.119-20。

33 『清稗類鈔』21.91-92。

一官僚の人生において見られる科挙の明白な有利さにも関わらず、明清の宗教的文学は、同様に若者に科挙とは切り離された別個の道を提供した。明初より始まる、救済を達成する道徳的な人物の活動を記録した宝巻經典を通じて拡散された価値観において、通俗仏教の業の概念と、悟りに向けての知識人の向上心の結合は、名声と幸運へ向かう科挙という道を時に地獄への道として提示した。この俗世での成功と来世での悟りの間の競争は、日常生活の家族の価値観に挑戦することも可能であった。仏教徒と道教徒の聖職者は、男女を励まして、もつれた人間関係を避けさせ、禁欲の生活に従うようさせるモデルでもあった<sup>34</sup>。

この宗教的理想が損なわれた時でさえ、一八世紀に最初に出版された『劉香宝巻』中の香女のようなヒロインは、「本を読んで何になる。……道を学ぶ方がよい。利益はその中にある。人の人生において官僚であることは、一万年の寿命にとつての敵を得ることである。私は西方の土地への道をあなたに指し示します。夫よ、私はあなたに、霊的な訓練を実践するための最も早い機会を得させるように迫ります」と述べることで、夫の科挙への情熱を捨てさせることができた。香女の義理の母は、怒って、息子に香女に会うことを禁じ、息子に科挙のための準備をするよう命じた。結局、彼は状元となったが、彼と彼の家族の運命は、玉帝によって定められた早死にであった<sup>35</sup>。一方、香女は、彼女の人生に配された世俗の障害物は全て乗り越える神聖な宗教的指導者となった。

34 Daniel Overmyer, "Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ching Paochüan," in Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 219-54 を見よ。

35 上述 pp245-50°

成功もしくは現実逃避についての、これら励みになる物語の暗い側面には、試験での失敗についての、真偽の疑わしい、犯罪に関する原因が存在する。一人の息子が死んだ母のことを夢に見た。彼女は息子に、彼の三世前の過去の犯罪が明るみに出たと告げた。彼は、結局彼が犯した自らの過去世の犯罪を償うまで、学校に入学し読書を学ぶことができなかった。科場の中で、亡霊と過去の幻影が受験者の面前に現れ、過去の罪を彼らに思い出させるかもしれない。物語の中では、多くのこのような若者が狂ったり、もしくはその場で死んでしまった<sup>36</sup>。実際のところ、多くの受験生たちは、試験監督官たちの間で生み出されたという風習についてのうわさ話を受け入れた。その風習とは、科場の中で点呼が終わったのち、試験監督官たちは赤と黒の旗を立てて、「冤有るものは冤を報ぜよ。仇有る者は仇を報ぜよ」と大声で叫ぶというものである<sup>37</sup>。

精霊と亡霊も、受験生の感情的気質を試すことで、彼の心を弄んだ。文昌もまさしく同様に一六四〇年（崇禎十三年）の会試で、受験者の答案が彼自身の小部屋の小さなストーブからの火事で失われるだろうと安易に予言し、彼に答案のコピーを二つ作り、一つを保存しておくよう命ずることが可能であった。受験者はこの予言に従い、火事は彼の答案を焼いたが、彼の保存していたコピーのおかげで彼は合格した<sup>38</sup>。精霊は、受験者が受験の準備のできていない可能性があり、他の誰かが一番にな

36 『小試異聞録』錢塘一八七三年版、pp3a-4b, 12a-b°。また、『前明科場異聞録』A.38b-39a を見よ。

37 Sheang [Shang] Yen-liu 尚行鑒, "Memories of the Chinese Imperial Civil Service Examination System, 科举考試的回憶," pp. 65-66 を見よ。

38 『前明科場異聞録』B.45a-b°



る可能性があることを確実にするために、科挙についての間違った問題を受験者に与えることもできた<sup>39</sup>。

精霊は試験官に影響を与えることもできた。例えば、一七二六年（雍正四年）張垕は伝えられるところでは、江南鄉試において精霊を頼りに、「陰徳」を有する最高の答案を提出した<sup>40</sup>。一七八三年（乾隆四八年）の江西鄉試においては、試験官は、一人の試験官の夢に基づいてトップの答案を選んだと報告された。一八〇四年（嘉慶九年）には、精霊が郷試試験官の夢に出現し、彼に向かって特定のエッセイの古典的功德について説明した。精霊は受験者が『爾雅注疏』という語源学辞典を彼の八股文エッセイの一部にうまく利用したことを指摘した（第五章を見よ）<sup>41</sup>。

一六五七年（順治一四年）会試の受験者が自分のエッセイを完成し、エッセイが回収されるのを自分の房（受験者用の小部屋）で待っていた。その時、魁星が彼の面前で踊り、彼がこの一連の科挙で状元となるだろうと言った。魁星は、その受験者に、状元になるため彼自身の答案に二つの漢字を書くように要求した。彼はこの喜ばしいニュースに高揚し、そして最初の文字「状」を書き始めた。その時突然魁星は彼の硯をひっくり返して行ってしまった。彼の公的な論文の汚れのために、その受験者は考慮の対象から外され失格となった<sup>42</sup>。

それより以前の二六一年（万曆四十六年）の郷試では、結末は異なっ

39 上述B.54bを見よ。

40 『清稗類鈔』74.124-25°。

41 上述74.102-03° 74.105°。

42 李調元『制義科瑣記』4.118°。

ていた。一人の受験生は、科場の中で病気になる、全く自分のエッセイを書けずに深い眠りに入った。空白の答案を答案回収官吏に手渡した後、その受験者は、自分はもちろん不合格であると決め込んでいたが、後に彼は自分の名前が合格者の最終リストに載っているのを知った。試験官から示された自分の答案を見たとき、彼は自分のエッセイが適切で正規の書体で書かれているのを発見した。このことを、彼は科挙の試験場における自分の小部屋の中の親切な精霊のおかげであると考えた<sup>43</sup>。

不品行な生活は普通、失敗へと至った。一六六四年（康熙三年）に会試の結果を待っていた一人の受験者が、酔っ払って意識を失った。人事不省の中で、彼は母と父に対する自らの過去の親不孝な行いを思い出した。そして、もちろん目覚めたとき、自らの不合格を知った<sup>44</sup>。

一八四九年（道光二九年）江南鄉試の期間、清朝初期に数人の進士学位獲得者を出した崑山県の著名な徐家出身の一人の受験生が、第二場の後に、彼の完成した四書五経についてのエッセイで、高位合格がすでに確定したと考えて、飲みに出かけた。彼は酔っ払って、第三場の要求された策論を完成するために科場へ入る点呼に間に合わなかった。試験官たちは、最初彼の八股文を、結果として来るべき解元より優れているとリンク付けした。しかし、第三場の彼の答案が回収されなかったために、彼は失格となった<sup>45</sup>。

しかしながら、改心した人生は、成功に至るだろう。人生の転換期に、張之洞（一八三七—一九〇九）は、青年の時の大酒飲みを諦め、

43 『前明科場異聞録』B.30a°。

44 李調元『制義科瑣記』4.140-41°。

45 『清稗類鈔』21.82°。

一八四七年(道光二十七年)に皇帝の状元として科挙を終了した彼のリニージの年長者張之葛(一八一―一九七)に倣うことを決心して、一八五二年(咸豐二年)にトップで順天郷試を通過した。しかし、一八六三年(同治二年)の殿試においては第三位探花でしかなかった。張之洞が状元という切望された地位を勝ち取ることに失敗したのは、若年の頃の飲酒への耽溺のせいにされた<sup>46</sup>。

性的乱交もまた科挙での成功についての通俗的観点において、大きな意味を持つて立ち現れてくる。例えば、一六二二年(万曆四〇年)江南郷試前の夜に性交を絶った受験生は、科挙での最高の栄誉が報われた。そして、性交に耽ったものは失敗した<sup>47</sup>。婚約破棄された女性は、しばしば科場の小部屋にいる受験生に取り付くためにあの世から戻ってきた、彼を永遠の不合格へと運命づけた。もしくは、もし彼女が自殺したとすると、彼女は魅力的な女性としてあの世から戻り、彼女を苦しめた人物をたぶらかした後、彼を見込みのないものとして見捨てた<sup>48</sup>。今ひとつの良くあるテーマは、憑依である。そこでは、狐の精が受験者の体を侵し、彼の心に乗っ取った。例えば、一八七九年(光緒五年)一匹の狐の精が、江西地区において杭州出身の受験生の口を通じて話し始めた。そして、彼女が受験生から離脱する前には、スイカで渴きを癒さねばならなかった。彼女が離脱したとき、若い女性の姿となった<sup>49</sup>。

46 上述21.107°。

47 『前明科場異聞録』B.27a°。

48 一六三三年の婚約破棄された女性の報復物語については、『制義科瑣記』3.88-89を見よ。一六三九年の他の物語については、『前明科場異聞録』B.44a° 45aを見よ。また、宮崎 pp.46-47を見よ。

49 『清稗類鈔』74.168°。また、Zeitlin, *Historian of the Strange*, pp. 174-81を見よ°。

これらの物語、逸話は、どのように科挙の複雑な制度的機構、厳格な教育課程の内容が、政府、社会における公明正大さと正義のテーマに一致する道徳的物語として、通俗文化の中で典型的に無視されたかを明らかにするものである。我々は「科挙の場に聞かれる異常な出来事を記録する」娯楽的な「志怪」集を史実として受け入れる必要はない。しかしながら、このような記録は確かに、帝政後期中国におけるエリートと一般人の双方が、科挙を人生の自然な一部分として受け入れ、そこに科挙体制を完全に受け入れ、受験者とその家族の感情生活の中における科挙の立場を正当化する、宗教的、宇宙論的語りを持ち込んだという漠然とした感覚を明らかにしている<sup>50</sup>。ジュディス・バーリンが、「道徳資本の管理」として叙述した、明代善書における宗教の治癒的活用は、科挙生活へと到達していた。一人の科挙受験者としての感情的経験の再編成は、パニック及び失敗による空虚さに対処するための、性格面での理想における変化を伴っていた。科挙での成功もしくは失敗についてのこれら宗教的な物語は、道教徒と仏教徒のたとえ話のための論拠としても、知識階級の試験である科挙を正当化した。通俗的宗教と、自己統合についてのいくぶんやむにやまれぬ象徴的な共有目的への信仰は、人々が苦難に対処するのを助け、自分自身をよりよく理解するのを助けたのである<sup>51</sup>。

50 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 267-68を見よ°。

51 Judith Berling, "Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital," in *The Romance of the Three Teachings*, in Johnson, Nathan and Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 208-12を見よ°。また、Philipp Rietf, *The Triumph of the Therapeutic* (New York: Harper & Row, 1968), pp. 1-27を見よ°。

## (二) 科挙予言のための技術

科挙のプレッシャーによりよく対処し、それによって、次の試験という厳しい現実の仕組みに対する洞察を得るため、受験生とその家族は、成功もしくは失敗の予言を得ようと、試験官によって選ばれるかもしれない『四書』からの可能な引用についての手がかりを集めるため、もしくは、古い師や夢が神々、精霊、先祖から引き出した謎を占うため、昔から確立されている来世とのコミュニケーションの技術も使用した。「看命」(運命を読むこと)は明清の科挙受験者たちが、合格の極めて難しい科挙市場で、自らの見通しに合うようないくつかの吉兆を探すとき、彼らの間での強迫観念となった。<sup>52</sup>

科挙を分析するための占いの技術は、多様な文化的形式をとった。その中で主要なものは、『易経』を用いた「算命」であり、「看相」<sup>53</sup>であり、「扶乩」<sup>54</sup>であり、「拆字」または「測字」であり、「占夢」であり、「兆」であり、「風水」であった。帝政後期の古い師についてのリチャード・スミスは内容豊かな報告が明らかにしたように、これらのいずれもが、様々な方法で行われた<sup>55</sup>。しかしながら、通俗文化、仏教徒と道

教徒の宗教と、エリートの知的生活がこれらの古い装置の中で相互に作用し合うその著しさによって、我々は、「儒教的不可知論」もしくはエリートの非信心深さについてのこれまでの報告が、どれほど歴史的痕跡からかけ離れていたかを知るようになる<sup>56</sup>。我々が以下見ていくように、帝政後期の試験監督たちは、このような通俗的技術を知的に制限しようとした。しかしながら、現世の出来事と超自然的出来事との厳密な相関関係を盲目的に受け入れるという愚劣さを示すよう意図された、科挙の試験監督者たちが科挙のために案出した策論においてさえ、このような通俗的技術は、彼らの管理の枠を超えて広く言説の世界全体に影響を与えようとしていた。

運命の予言は多くの科挙受験者の心に関係していた。彼らが因果応報と道徳的応報についての仏教徒、道教徒の教義を受容していたことに基づいて、実際それは明代の科挙生活の受容された一部となっていたのだが、彼らは、自らの「個人的運命」(「縁分」(運、因果応報の天命)がどのように、「推算」(運命の推定)、「吉兆」(吉対凶の日選び)、もしくは誕生日の「八字」(八つの文字)という方法を用いて、計算されうるのかを識別しようとした。中国の「天文学」を完備した「占星」は、占

52 Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, p. 173.

53 祝平一『漢代的相人術』(台北)学生書局、一九九〇)は、占いのアプローチの根源を提示している。

54 Terence Russell, "Chen Tuan at Mount Huangbo: A Spirit-writing Cult in Late Ming China," *Asiatische Studien* 44, 1 (1990): 107-40 を見よ。

55 Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, pp. 131-257. また、王明雄『談天說命』(台北)皇冠雜誌出版、一九八八)を見よ。この書物は、今日使用されているようなこれらの技法のすべてについての概観を提示している<sup>56</sup>。

56 例えば、Herlee Creel, *Confucius and the Chinese Way* (New York: Harper & Row, 1960) を見よ。これまでの報告は、「新儒家はピューリタンの同時代人と多くの共通点があった」と強く主張し、その結果、知識人の生活における信仰、神々、通俗文化の場を証拠不十分な状態で説明することになったが、このテーマの持続については、Peiyi Wu, *The Confucians' Progress: Autobiographical Writings in Traditional China* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 230 を見よ。より微妙な陰翳のある報告については、Martin Huang, *Literati and Self-Re/Presentation*, pp. 143-52 を見よ。

い師、僧侶、道士によって広く用いられていた。それは、『易経』に基づいた筮竹占いと、数秘学のパターンを認識するようデザインされた数のシステムを含んでいた<sup>57</sup>。

例えば、明朝においては、運命の予測は非常に一般的であったので、一六四〇年（崇禎十三年）までの全ての明代状元の、図入りの一七世紀の記録は、「八字」と伝統的な占いの技法による、年月日時によるそれぞれの誕生の日付を入れるための「天干地支」（天上の茎と地上の枝）の組み合わせを含んでいた。「皇曆」（正統なカレンダー）と全ての通書（曆）に用いられた干支の漢字の四つの組み合わせは、人の運命の「四柱」（四つの柱）として知られており、それらは、人々の本来の官職、富、社会的地位に対応していた<sup>58</sup>。明代の状元を集めた書物の編集者は、誕生日と彼らの運命の間の対応に関係のあることを示すために、例えば、官僚としての地位、受けた罰、早い死のような、それぞれの状元のための情報を付け加えた。編集者は同様に多くの状元についての運命の予想を説明するために、「状元命造評註」というコメントも付け加えた<sup>59</sup>。

57 科挙受験者のために運命を読み取ることの清代の例については、『清稗類鈔』73.100-19を見よ。実践の背後の理論に関しては、Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, 174-86を、特に仏教徒の技術については、王明雄『談天說命』pp. 87-102を見よ。

58 運命を読み取るための「八字」の技法については、Chao Wei-pang, "The Chinese Science of Fate-Calculation," *Folklore Studies* 5 (1946): 313。王明雄『談天說命』pp. 67-72を見よ。

59 『状元図考』6.38a-42b, 6.43a-48bを見よ。また、Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, pp. 43, 176-77。彼の『Chinese Almanacs (Hong Kong and Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 25-33を見よ。

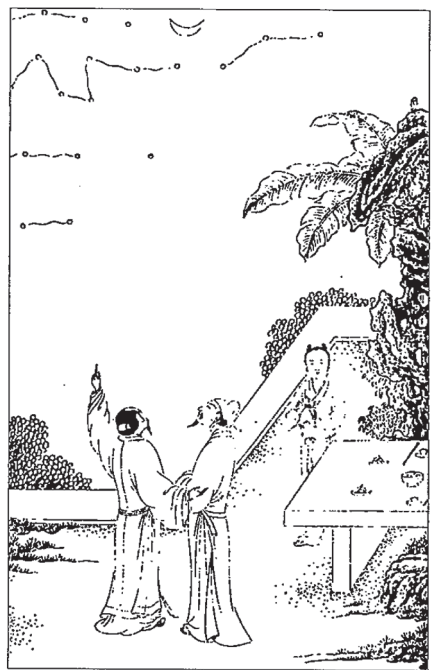


図6.1 1502年（弘治15年）における小北斗星を指す場面。原典：『明状元図考』、顧鼎臣、顧祖訓編、1607年（万曆35年）版。

古い師達は同様に個人の一身上の運命を天と、将来の合格の見込みに結びつけるために、「星命」（運命を読み取るための星を基礎とした技術）を使用した。これらの技術は普通、十二の地上の派生物に対応する、それぞれ、十二の動物（鼠、牛、虎、兎、龍、蛇、馬、羊、猿、鶏、犬、豚）の一つに同定される占星術の記号を組み込んでいる。例えば、顧鼎臣（一四五三―一五四〇）によって完成された『明状元図考』（明代における状元の図示された概観）と名付けられた明代の書物の中に含まれる、黄庭澄による図（図6.1参照）は、古い師が一五〇二年（弘治十五年）の状元である康海（一四七五―一五四一）に対して、天上の小北斗星が彼の科挙合格を保証したと指摘したことを示している<sup>60</sup>。

60 『状元図考』2.36b-37b。状元を集めた書物は、一五〇五年（弘治一八年）の状元である顧鼎臣によって編集が始められ、彼の孫である顧祖訓によっ





図6.2 清代における科挙での成功を占うために算木を用いる。『点石齋画報』2.11 (1897年、光緒23年)、丑、pp57b-58a、揚州、江蘇広陵古籍刻印社、1983年版

占いは、赤道面より下部にある小北斗星の位置が、康海にとって、

て完成し、『明状元図考』三巻と呼ばれた。この版は、一三七一年(洪武四年)から、一五七一年(隆慶五年)までの明代の状元を範囲としていた。呉承恩と程一楨は、これに一六〇四年(万曆三十二年)までの状元の情報をつけ加え、『明状元図考』五巻が作られた。さらに、名前の知られていない編集者によって、一六〇七―二八年(万曆三十五年―崇禎元年)の状元の情報が同じように付加され、『増状元図考』六巻が作られた。清朝になって、陳枚と簡侯甫が、一六三二―八二年(崇禎四年―康熙二十一年)を範囲とする状元の情報を付け加えた。私は、台湾新竹市の清華大学で一九九〇年冬にセミナーを行ったことで、蔣竹山によって準備された状元を集めた書物に関する調査報告書に接し、そこから利益を得た。また、私は以下、清版を一般に引用するが、明版も参考にしている。

ベンジャミン・A・エルマン「感情的苦悶、成功への夢、試験生活」(上)

大変な吉兆であることを確認するため、天球の黄道における月と星座の位置を利用した。占いは師によると、魁星(文学の神)はその時、北西部出身の受験生にとってより有利な位置にあった。そして、康海は陝西の出身であったために、彼の運命は首都の会元と南方出身の他の人々の運命よりも吉兆であった。魁星は南の空の斗宿と結びついており、康海の運命は、南斗は進士学位や高給のような高い官職報酬を保障したという伝統的な占いの観点に従って読み解かれた<sup>61</sup>。

『易経』の占いは、占いは師によって広く実行され、受験者達はしばしば自らの将来の成功についてのヒントを求めて『易経』を参照した。その結果、このような占いが、関帝廟で催され、そこでは、自らの「八字」誕生情報に関連した、受験者達のための吉兆を決定する占いのために筮竹が用いられた(図6.2参照)<sup>62</sup>。

占いは師達は、六四の卦の一つをでたらめに引いて、「爻」(線)「八卦」(三本線関係)「六十四卦」(六本線関係)、すなわち正しい「占」(予言)をするためのキーとなると考えられていた関係の間のパターンに含まれている多義的な象徴的意味を決定することに基づいて判断を作り上げた。『易経』を用いた易断のための占いの技術は、筮竹もしくは代用品に基づいていた。一般的に、筮竹は科挙と関係する運命の予言中の一つを選択するためにうち振られた<sup>63</sup>。

例えば、清朝の学者官僚王杰(一七二五―一八〇五)は、一七六一年(乾隆27年)の「金史」p30を見よ。この図と南斗に結びつく運命を説明するのを手助けしてくれたChris Cullenに感謝す<sup>64</sup>。

62 『前明科場異聞録』B39a-b。

63 Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, pp. 94-119を見よ。

隆二六年）の殿試のトップ合格者であったが、一七五九年（乾隆二四年）の陝西郷試の前に、陳宏謀（一六九六―一七七二）に自らの運命を予言してもらった。陳宏謀は、その時、中国北西部山西の官僚であった。そして王杰は、陳宏謀の幕僚として仕えていた。陳宏謀は王杰に、予言は佳兆が君に起ころうとしていることを明らかにしたと告げた。<sup>64</sup> 陳宏謀はまた、「諸籤」は王杰の順位を明らかにしたが、予言を確実にするために陝西郷試の後まで待ちたいと王杰に告げた。

驚いたことに、王杰は一七五九年（乾隆二四年）の郷試では成績が良くなく、補足の「舉人」である副榜のリストに入っていた。結局分かったことは、陳宏謀は、王杰が八位の副榜であるだろうと算木から正確に読み取っていたことである。この順位は、王杰にとって十分な吉兆とは思われなかった。そして、翌年、彼は一七六〇年（乾隆二五年）の特別な陝西郷試を受験した。この時、陳宏謀は成功を保証し、王杰が七位で合格したとき、陳の正しいことが分かった。偶然の一致で、一七六〇年（乾隆二五年）の解元は王杰と同じ名前の「杰」を持った人物であった。このことは、第二の予言が同じく予言したことであった。

王杰が北京へ会試と殿試を受けるために旅行したとき、彼は再び算木を用いて『易経』に占いを建てた。そして、会試ではトップランクに入ることはないであろうが、幸運は宮殿に限られたものではないことを知った。陳宏謀は同意して、王杰に次のように言った。数（運命）は、王杰の有望な最終ランクを状元として確定した（有数在）と。趙翼（一七二七―一八一四）は、常州の知識人で、著名な軍事的指導者で将

64 『清稗類鈔』73:77-78。『易経』による予言の他の例については、Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, pp. 108-19 を参照。

来歴史家になるだろう人物であったが、一七六一年（乾隆二六年）におけるトップの榮譽者として王杰の主要な競争者であった。趙翼は、会試でトップとなり、一方、王杰は予言通りに十一番であった。

廷試における順位において、試験官は最初に趙翼を再度一位にランク付けし、王杰を三位に挙げた。乾隆帝は、しかしながら、最終リストを見終わって、王杰が山西出身であることを知り、その地域が清朝で一人の最高位も出していないこと、一方、趙翼が状元の豊かな伝統を有する江蘇の県の出身であることから、王杰を一位に、趙翼を三位にすえた。地域的割り当てについての王朝の長い伝統に基づくと、皇帝の干渉は正統な政治的道理にならなっていた。しかし、王杰が『易経』と彼の助言者の占いに依拠していたことを考えると、順位の逆転は、王杰と陳宏謀によって運命の正当な行動としても考察された。皇帝は、異世界による予知を確かにするために行動したことになる。<sup>65</sup>

この突然の逆転に直面しての趙翼の驚くべき平静さは、同様に自らの運命の甘受として解釈された。趙翼自身は、彼が降格された政治的理由として、以前、章京として仕えていた軍機処との繋がりを考えていた。趙翼は、自分に繋がりがありすぎたことを嘆いた。彼は、乾隆帝が威信ある軍機処の章京に対して依怙最肩を示そうとは思わなかったことを支持した。一七五四年（乾隆一九年）には、自らの運命をそれ程は合理化しなかった何人かの人物の例が存在した。自分の一族も江蘇の常州に住まいしていた瞿麗江は、主任試験官が瞿の名前を突然、殿試リストの三番目の名前、すなわち瞿麗江の同郷の莊培因（一七二三―一七五九）と入れ替えたとき、瞿麗江は大変苦しみ、その結果、伝えられるところでは、

65 『清稗類鈔』73:78。また、Hummel, ed., *Eminent Chinese*, p. 75 を見よ。

腹立たしさのあまり、その場で死んでしまった。たとえ、瞿麗江が趙翼のように、自分の突然の運命の逆転を、感情として受け入れることができなかったとしても、同様に常州出身の莊一族は、瞿氏よりも早く、科挙市場に存在する運命に対して道徳的罪を償ったことを証明していたのである<sup>66</sup>。

例えば、さらに以前の二七四五年（乾隆一〇年）の殿試では、莊存与（一七一九―一八八）が彼の故郷武進県のライバル錢維城（一七二〇―一七二）に次いで二位になった。錢維城は後に二七五四年（乾隆一九年）の殿試では上級試験官の一人であり、部分的に民間伝承に寄れば、二七四五年（乾隆一〇年）に莊存与が殿試で二番に終わったことへの埋め合わせのために、莊存与の弟の莊培因がその年の一位を得たのは、錢維城の調停のおかげであるようだ（「莊存与の胞弟」<sup>67</sup>）。二七五四年（乾隆一九年）の科挙受験者の順位づけのための、秘密の、そして内部の、試験官の政策は、このように、二七四五年（乾隆一〇年）より以前の出来事を考慮して公的に解釈され、莊一族の返報の行為として、彼らのより早い時期の損失に対する報酬として合理的に解釈された。科挙自身の公正と言われる基準に従えば、このような調停は明らかに不正であるという事実は、見過ごされ、その代わりに、運命と遅延された成功という一つの物語に翻訳されたのである。

その上、さらに遡った二七二七年（雍正五年）には、莊存与と莊培因の父である莊柱（一六七〇―一七五九）は、殿試の後に狀元に順位づけ

66 『國朝科場異聞錄』 732b. 趙翼の軍機処へのつながりについては、 Manchong, "Fair Fraud and Fraudulent Fairness," pp. 66-75 を見よ。

67 『公試錄』 一七五四年、『國朝科場異聞錄』 5.29a-b。

られたが、後に彼の名前は二〇位の合格者である、会試での会元であった蘇州出身の彭啓豊（一七〇一―一八四）と交換された。雍正帝は、最終的な順位決定に直接介入を行った。というのは、最近の殿試においては、江蘇の合格者達が進士のトップランキングを占めており、雍正帝は彭という姓をもつ人物は揚子江デルタ以外の出身であるようだと思つて考えたためである。彭啓豊が揚子江デルタの文化的中心である蘇州出身であることを、雍正帝が見出したとき、雍正帝は別の変更をすることを断り、より早い時期の狀元である、一六七六年（康熙一五年）のトップ合格者彭定求（一六四五―一七一九）の孫として彭啓豊に榮譽を与えるという機会をなお利用できるかと判断した<sup>68</sup>。

しかしながら、莊柱の運命を、彼および彼の失望した家族にとってより一層感情的に我慢のできるものにしたのは、彼の母親がすでに、三つの天の精霊が彼女の前に出現し、来るべき殿試において彭家と相対した場合の莊リニージの成功のチャンスを評価したことを夢に見たことによる。三つの精霊は、「陰徳」に関して莊家と彭家は等しいと認めた。しかし、「惜字」（書かれた文字を大事にする）という点でのみ、彭家は莊家を凌駕していた。彭リニージは、彼らが見出した全ての、文字の書かれた、捨てられた紙を徹底して集め、清潔にし、特別の竈で燃やすものとし、文字の守護神である文昌帝君を徹底して崇拜したことで、彭啓豊は狀元に昇進するに値する者とされたのである。この意外な新事実は、莊家にとつての結果としての名前の交換を説明するものとなった。その後、彭リニージ、常州の莊リニージは、しばしば結婚によつて結ばれ、莊家は、

68 『國朝科場異聞錄』 4.6a. また、Hummel, ed., *Eminent Chinese*, pp. 616-17 を見よ。



「惜字会」の熱心な支援者となった。このことは、もちろん莊存与と莊培因の、一七四五年（乾隆一〇年）の傍眼（第二位）と一七五四年（乾隆一九年）の状元としての、後の科挙での成功を説明した<sup>69</sup>。

彭家と莊家の科挙での成功は、通俗的想像力の中で、彼らのリニージの善行と民間宗教への支援に結びついていった。そして、それは彼らの息子達のために、古典的教育の中で授けた文化的資源よりも重要であると考えられていた。この善行と道徳的返報の物語は、後に、以前に不運な目にあつた常州の瞿リニージにも同様に継続した。例えば、一八一四年（嘉慶一九年）の会試以前、悲劇的な瞿麗江の孫である瞿溶（給諫）は、莊培因が彼の目前に現れ、瞿溶にアブリコットの花の枝を贈り、「我々はあなたの家族に属する重要な物をあなたたちにお返ししているところです」と告げたという夢を見た。この幸運な申し出は、彼の祖父の予期しない死を導いた六年前の出来事のために莊家が瞿溶に対して返報しているということを意味していた<sup>70</sup>。結果として、瞿溶は会試でトップ合格し、殿試で全体の中で五位であつた。道徳的返報は、同様に瞿溶が三十六位に過ぎなかつた劉逢禄（一七七六―一八二九）の試験順位を引き上げることでも果たされた。劉逢禄は、常州今文学派の名高い莊家の伝統の、母親を通じての最後の重要な継承者であつた。常州の傑出したリニージの、競合する息子達についてのこの苦難の訓誡物語は、終局に至つ

た。運命に関する全ての彼らの割り当ては、使い尽くされ、善行は勝利を収めた<sup>71</sup>。

扶乩（心霊書写）の儀式は、唐宋時代から科挙に利用されてきた。ここでは、霊媒師が占いの道具を用いて靈魂のメッセージを受動的に伝達した。宋代では、扶乩は詩歌と他の文学的形式を含んでおり、それは、霊媒師に、科挙試験の純文学の分野において用いられた詩の形式についての師匠となることを要求した<sup>72</sup>。明代後期まで、科挙は詩歌を要求しなかつたが、異世界と交流するこの技法は、靈魂それ自身によって書かれた、道徳的教えの本を製作するにも使用された。靈驗あらたかである寺院を訪れたり、そこで霊媒師に試験問題の事前通知を尋ねたりすることは、「本質的」にと同時に文化的にも、郷試、会試、殿試に赴く途中の科挙受験者にとって受け入れ可能であつた。しばしば、質問者と靈魂は、彼らの古典学的博識と詩的才能を証明するために詩的な対句を交換した。プランシェット（自動筆記具）を通じて書記する靈魂が著名な詩人もしくは過去の作家であると聴衆が決めつけているのも一般的であつた<sup>73</sup>。

71 『國朝科場異聞録』732b。議論のためには、拙著 *Classicism, Politics and Kinship*, pp. 59-73 を見よ。

72 許地山『扶箕迷信的研究』（長沙、商務印書館、一九四一年）pp. 49-50 を見よ。Russell, "Chen Tuan at Mount Huangbo," pp. 108-16 は、扶乩が庶民文化と宗教生活においてどれほど流行していたかについて、霊媒師にとっての詩歌の重要性を強調している。

73 『清神類鈔』73.13-14。また、Overmyer, "Values in Chinese Sectarian Literature," p. 221; Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, pp. 226-28。又 Judith Zeitlin, "Spirit-writing and Performance in the Work of You Tong 尤侗 (1618-

69 『國朝科場異聞録』46a。梁其姿 Angela Leung 「清代惜字会」『新史学』（台湾）五二（一九九四年六月）pp83-113。又私の *Classicism, Politics, and Kinship*, pp. 52-59 を見よ。

70 Wolfram Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole* (Cologne: Eugen Diederichs Verlag, 1983), p. 23 を見よ。



例えば、一六八八年（康熙二十七年）、北京の会試へ向かう受験生は、「筆神」との意思の通じ合いを霊媒に依頼し、科挙の第一試験で出題されるだろう『四書』からの、やがて公開される引用を予言するよう頼むために立ち寄った。霊魂は、霊媒師に対してプランシエットを用いて二つの漢字「不知」（私は知らない）を答えた。受験生は、そこで霊魂に尋ねた、「霊魂と名士達が知るべきではないとはどういうことか」と。霊媒師は、そこで霊魂の第二の答えを記録している。「不知、不知、又不知（私は知らない。私は知らない。そして再び、私は知らない）」と。

そうこうするうちに、他の科挙受験生をおそらく含む、一群の人々が寺院に集まった。彼らは皆霊魂が無知を明白に告白したことを聞いて面白がり、真意を知らないままであった。しかしながら、その受験生が自分自身の科挙試験場の小部屋にいた時、彼は突然、霊魂が『四書』からの最初の引用が何であるだろうかについて、本当に正しく予言したことを理解した。それは『論語』の最終章（堯曰）から取られたもので、三つの「不知」を含んでいた。「孔子曰く、命を知らざれば、以て君子為ること無きなり。礼を知らざれば、以て立つこと無きなり。言を知らざれば、以て人を知ること無きなり」と。もちろん、最初の八股文問題に要求された引用は、三つの「不知」を含んでいた。霊魂が彼に告げていることを理解するのに、受験生が失敗したことは、同時に、自らの運命を知らないという、紳士としての欠点も表していた<sup>74</sup>。

扶乩の集まりにとつての古典的、文学的内容を決定する興味深い文化

1704), "November 1995 draft, pp. 1-2 も見よ。

74 『清稗類鈔』73, 16。また、『論語引得』42/203, Lau, trans., *Confucius: The Analects*, p. 166 を見よ。

的發展の中には、何世紀にもわたる科挙の実際のカリキュラムにおける変化が存在した。第一章で論じた唐宋の純文学から明清の古典エッセイへの転換において、受験生は彼らの古典的經典に対する学習を修正させねばならなかったばかりか、霊魂（ときに霊媒師たち）も、科挙設問の予言を懇願されたときに、自らが適切な導きを提供することを望むならば、科挙の古典のカリキュラムに遅れないでついて行かねばならなかった。このゆえに、一三七〇年（洪武三年）から、一七五六年（乾隆二十一年）に詩歌による試験が再開されるまで、霊媒師が試験について問われた時、特別な詩句で答えることは、ほとんど言語的に意味をなさなかった。しかしながら、大抵の問題についての彼らの見解は、なお詩歌の形式を利用して表明されたのである<sup>75</sup>。

皮肉なことに、宋代から清代にかけての科挙カリキュラムにおける変化をたどる一つの方法は、受験者たちのために霊魂がプランシエットで「書き記」した回答の内容における変化を理解することである。例えば、地方の寺院では、かつて受験生が来るべき一八四三年（道光十三年）の浙江郷試のために、科挙の問題を予言してくれるよう霊媒師に依頼した。突然、関帝が霊媒師を捉えて、プランシエットにそれらしい問題をほめめかす回答を書き記した。受験生が、一七八七年（乾隆五十二年）以降、『五経』（第五章を見よ）の全てをマスターするよう要求する郷試の第二試験を受験したとき、関帝が『易経』『書経』『詩経』『礼経』という古典からの引用を首尾よく予言したことに彼が気づくまで、彼はこれが何を意味するか分からなかった。『春秋』からの引用だけが、関帝の予言に欠けていたが、それはカリキュラムが受験生に古典の一つに専門化する

75 Russell, "Chen Tuan at Mount Huangbo," p. 123。

表5.6 清初の順天府における科挙によって選抜された挙人の地理的分布

西暦	1654 年（順治11）		1657 年（順治14）		1660 年（順治17）	
地区	人数	%	人数	%	人数	%
直隸	103	37	87	42	60	57
順天	96	35	40	19	14	13
江南	37	13	32	16	13	12
浙江	17	6	20	10	4	4
福建	2	1	5	2	3	3
陝西	5	2	3	1	1	1
山東	7	3	7	3	4	4
遼東	2	1	2	1	0	0
河南	2	1	3	1	0	0
湖広	2	1	3	1	1	1
宣鎮	3	1	3	1	2	2
奉天	0	0	1	1	2	2
旗人*	(59)	(21)	0	0	0	0
合計	276	100	206	100	104	100
試験官	69		56		57	
受験生	6,000		6,000		4,000	
合格率		4.6		3.4		2.6
受験生/試験官	87		107		70	

\*旗人は1654年の科挙に含まれたが、割り当て数は別個であり、全体として学位取得者の一部としては見なされなかった。彼らは、1657年および1660年の科挙では分類外であった。

表5.17 清朝の1655-1760年の会試における『五経』の一つの経典への特化の頻度（％）

西暦	1655年	1659年	1691年	1742年	1754年	1760年
年号	順治12年	順治16年	康熙30年	乾隆7年	乾隆19年	乾隆25年
古典	%	%	%	%	%	%
『易経』	30	31	30	28	27	26
『書経』	21	20	20	27	25	24
『詩経』	36	35	35	25	35	30
『春秋』	7	7	8	7	7	13
『礼経』	6	6	7	9	7	7
『五経』	—	—	—	4	—	—
挙人	385	350	156	319	241	191

注：特化の必要条件は1787年（乾隆52年）に改定された。その時、朝廷は義務付けられた古典を回転ベースで選んだ。そして、1793年（乾隆58年）の会試、郷試の双方で断念された。

ることを許したとき、関帝（もしくは霊媒師）が『春秋』を好んだことを示唆していた。一七五六年（乾隆二十一年）以前は、関帝のように、『春秋』の注釈の長さゆえに、それをマスターした受験生はほとんどいなかった（表5.6と5.17を見よ）<sup>76</sup>。

第十章に見るように、一七四〇年（乾隆五年）以降の時代は、一七五六年（乾隆二十一年）における、律詩形式での回答を要求される設問の追加を含む、科挙のカリキュラムにおいて変化の多い時代であった。例えば、ジュディス・ザイトリンは、漢学者の紀昀（一七二四―一八〇五）と一群の学者達が一八世紀後半に杭州の西湖付近の霊媒師の意見を聞いた時の紀昀の当惑を記述している。霊媒師たちを通じて出現した詩は、墓所が近いところにある一人の有名な妓女であった詩人のことをほめかしていた。彼女は、おそらく詩を書く現実の霊であると彼らは考えていたのである<sup>77</sup>。

紀昀を悩ましたことは、霊が作った詩が、その霊が実際に生きていた時代である南斉（四七九―五〇二）には発明されていなかった形式である律詩で書かれていたことである。「どのようにしてあなたは律詩を作ることができるのか」と紀昀は質問した。たとえ、異世界に住んでいても、霊魂も人と同様に時代に遅れないものだと、詩人の霊は答えた。紀昀はその時、南斉時代のスタイルで詩を作ってくれるよう詩人の霊に頼んだところ、彼女は霊媒師を通じて首尾よくそれに成功した。彼らが、言葉を交わした霊魂が実際の六朝の妓女「蘇小小」であったことをなお納得していない紀昀は、奇妙にも次のように結論づけている。彼女は、律詩

76 『清稗類鈔』73.22。

77 Zeitlin, "Spirit-writing and Performance," p. 3。

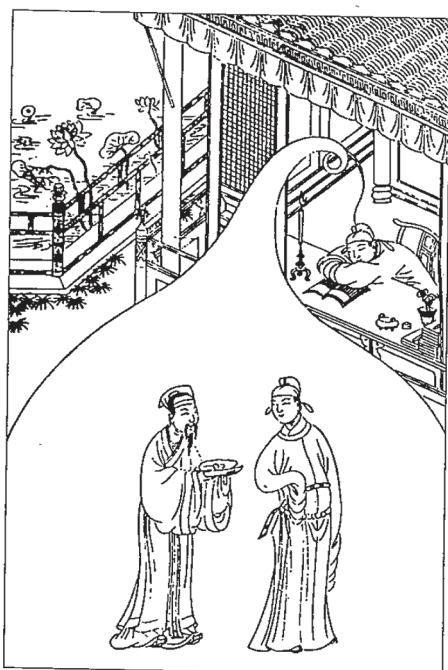
についてもよく知っている、南斉よりも後の時代の未知の幽霊によって演じられていたようであると。こう付け加えていいかもしれない。一八世紀後半の科挙受験者達に律詩を用いての予言を提供できる人物が、新しい詩の設問のために必要とされていたと<sup>78</sup>。

心霊書写に類似して、霊媒師に由来する、または夢の中に出現した「書かれた言葉」を解読すること（「拆字」あるいは「測字」）として知られる技法は、漢字構成法の六つの規則（六書）をそのまま写している。許慎（五八―一四七）『説文解字』以来、中国において用いられて、その規則はほとんど一万字の異なる漢字を、発音と構造によって五三〇の部首に従って分類した。このような言語学的、技術的テキスト分析は、通俗文化において、しばしば心霊書写を通じて受け取られた秘密のメッセージを解読するために、占い師や予言者によって専有された<sup>79</sup>。

漢字の意味を表す語根要素（偏）とその補助的な音声を表す要素（旁）は、古典学者によって、漢字の古代の意味を決定するために共に用いられてきたが、才気ある運命の予言者によってひっくり返されることが可能であった。予言者は、漢字を構成要素に分解して、それらを通じて伝達されることになっている秘密のメッセージ、もしくは語呂合わせを見抜くために、それらを再結合した。例えば、一四〇六年（永樂四年）、福建の知識人である林環が次のようなことを夢に見た（図6.3を見よ）。

78 紀昀『閱微草堂筆記』（上海古籍出版社、一九八〇年）1841-52。

79 『清稗類鈔』73.90-91。また Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, pp. 43, 201。Wolfgang Bauer, "Chinese Glyphomaney," in Sarah Allan and Alvin Cohen, eds., *Legend, Lore, and Religion in China* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1979), pp. 71-96 を見よ。



図版6.3 犬の肉を送る（1406年 永楽4年）：  
顧鼎臣、顧祖訓編、1607年（万暦35年）刊『明  
状元図考』

彼が、春の会試と殿試を受験しようとした時、彼の友人が幾許かの犬の肉を送り届けてくれた。そして、その後、林環はこれが幸運の前兆（先兆）であったことを理解した。

犬を表す「犬」という漢字が、林環と彼の翰林院の同僚によって分析された時、彼らは最初「状元」の「状」字の右の部分であると判断した。次に、犬という漢字はそれ自身、漢字を構成する部首であり、同時に「状」は犬の部首グループの最初の漢字でもあった。「拆字」のこれら二つの方法は、林環が状元になることを確信することを強めた。本質的に、このアプローチは解釈者の急な要求に合わせるため、もっともらしく場当たり的な漢字の「解剖」を構築するという想像力に自由を与えた<sup>80</sup>。

この技法は、本来の成功もしくは失敗を予言するのにも用いられるよ

80 『状元図考』巻1.15a-b。

うである。例えば、紀昀は、彼が合格した一七五四年（乾隆十九年）の会試の後、殿試の前に、浙江出身の有名な「拆字」分析者に、彼の最終的な進士の順位がどうなるだろうかを見出すよう申し入れをしている。紀昀は、その人物に、紀昀の合格順位を分析、決定してもらうために、「墨」という漢字を書いた。浙江出身の男性は、紀昀が進士の三つの順位のうち、トップの「一甲」に合格する可能性はない、なぜなら「墨」という漢字の頭の部分は「里」という漢字に似ており、それを逆転させると「二甲」という文字になり、進士の第二グループと同じ意味になるからであると回答した。

しかしながら、分析者は続けた。紀昀は翰林院に入る運命にある。なぜなら、「墨」字の「里」の下の方の点は、「庶」字の下部を構成する四つの点と同じだからである。「墨」字の最下部の「土」字も「土」字に近い。最後の「土」字は「吉」字の上部であり、「庶吉士」という官職である。紀昀は「第二甲」の第七位であり、庶吉士で翰林院に入った<sup>81</sup>。

運命の予測においては、人の生年月日とアイデンティティに依存することが非常に多かったので、受験生たちが用いた他の一般的技法は、彼らの運命を変化させるか、もしくは自らの名前を少し変えることで、不吉な心霊書写会から逃れるためのものであった。名前の変更は、受験生たちに自らの宿命論的運命を変更する可能性のあるアイデンティティの変化として役に立った。もしくは、名前の変更は、彼らに特定の姓もしくはは名前の基準に一致する人を持ち受けている吉兆の運命を利用することを許した。多くの受験生がそうしたように、「天榜」（天上でのランキ

81 『清稗類鈔』73.92。この史料では、会試の年を一七四八年と誤っている。



ング)を夢に見ることは、あらかじめ最終的な地上での順位を知ることであった<sup>82</sup>。多くの場合、名前の変更は、予言の夢に基づく単に戦略的決断、もしくは、その人の名前が二つの意味を伝えている場合、解釈違いの可能性を避けるための政治的決断であった。

例えば、袁黄は、「科挙での成功は全て陰徳次第である」と信じていたが、袁了凡という名前で登録した一五七七年(万暦五年)の会試で落第した。後に彼は、袁黄と名付けられたある人物が会元になることを運命づけられているという夢を見て、そこで了凡という名を黄に変更した。一五八六年(万暦一四年)の殿試では、袁黄という名前で百九十位に位置づけられた進士の学位を確かに得たが、会試では、袁宗道(一五六〇-一六〇〇)と黄汝良という上位二名の後ろ百八十五位に位置付けられるだけであった。袁宗道も、袁黄と同様に、道教徒と仏教徒の修養技術に従事する人であった<sup>83</sup>。

一六九〇年(康熙二九年)に、陸祖禹は、満洲族の支配下で科挙に合格することを期待するならば、名前を変えるようにと試験官から告げられた。というのは、彼の当初の名前「饒満」(豊かな贈り物を提供する)が、ややバツの悪いものであり、「犠牲として満洲族を利用する」ということを意味することも出来たからである。このために、試験官が彼を上位五人の合格者に順位づけようとしたが、陸祖禹の名前は公式の挙人のリストに位置付けられなかった。陸祖禹も、もし彼がより高い地位を

82 明代の一六一九年の会試における「天榜」の例については、『前明科場異聞録』B.30a-bおよび諸処の部分を見よ。

83 『制義科瑣記』266と『会試録』一五八六年、18a-30b(『明代登科録彙編』第二〇冊所収)。

得たいのなら自分の名前を変えるようにと他の誰から告げられるという夢を見た。陸祖禹は、自らの名前を「祖禹」と変えて後、副榜(補欠合格者)として、高位の科挙で首尾よく競争することができた<sup>84</sup>。

他の例として、陳宏謀の玄孫である陳繼昌は、挙人の地位を陳守勳という名前で、トップ合格で手に入れたが、一八二〇年(嘉慶二五年)の会試のために、夢に基づいて自分の名前を「繼昌」と変更した。その結果、彼は会試、殿試ともにトップで合格した。吉夢に基づいて、陳繼昌は郷試、会試(陳繼昌という名前で)双方でトップ合格したわずか二人の清朝知識人のうち一人ともなった。彼は、同様に三回の地方試験でもトップ合格したので、大小三元(大三元と小三元)という称号の保有者として知られている<sup>85</sup>。

最後の例として、魏芸閣の場合を見てみよう。彼は一八二一年(道光元年)の浙江郷試についての「天榜」(天上での順位)を夢に見た。リストの最初の名前は、魏士龍という名の杭州出身の知識人であった。「士龍」という名の杭州出身者は一人も登録していないことを確認の後、魏芸閣は自らの名前を変更して「天榜」に一致させた。しかしながら、「天榜」はリストが何年のものを示していなかったため、魏士龍として受験した魏芸閣は一八二一年(道光元年)の郷試に落第した。彼は予言が実現するまで一八四四年(道光二十四年)まで待たねばならなかった。そして、魏士龍として彼はその年の浙江郷試に解元としてついに合格したのである。こうした記録の編者である徐珂は、これらを「迷信」(支離

84 『清稗類鈔』74.84。

85 同上74.54。いくつかの地方試の年は一八一三年であるが、同上74.109と一八一一年に陳繼昌が解元を達成したとされている。

滅裂な確信」として分類しているので、二四年間待つことが、それに値したのかどうかと疑問を呈していることになる<sup>86</sup>。

失踪と入れ替わりは、自らの運命を変化させるというテーマにとつて、いまひとつの変種であった。アン・ウォルトナーは、蒲松齡による周克昌についての興味深い物語を関連付けた。その中では、一人の少年が失踪し、そして秘密裏に彼の幽霊によつて入れ替えられたのである。勤勉であるため、幽霊の周は成長して科挙に合格する。結婚はしたが、幽霊であるため、彼は決してその結婚を完成させなかった。そして後継を家族に提供しないことで母親から厳しく非難された。「本物の」周が再び現れたとき、第二の転換が彼を養子にしていた商人と取り決められた。本当の周は、そこで幽霊と入れ替わり、後継の父親となり、周家はそれによつて二重の成功が認められた。すなわち、「科挙での成功と寝室での幸福」（科第閨幃福）である。勉強熱心であつたが、幽霊の周はもはや有用ではなくなった。このような物語は、アイデンティティ変換の実際的使用を反映していた。そこでは異世界が、科挙での成功を達成するための同盟者としてこの世界へと招来された<sup>87</sup>。

同様に、墓や家や寺院のために幸運な場所を探し当てる風水の使用は、科挙市場にも適用された。有名な風水師は、幸運な先祖伝来の土地を選ぶことに成功したことで、売れっ子であつた。このような墓所は、先祖崇拜の実践の中で想定されていた世代間の繰越を考慮すれば、同様

に科挙での成功を生み出すと考えられていた。我々は、例えば、袁黄が、科挙での成功は受験生の能力によるのではなく、むしろ彼の先祖の功德の積み重ねによるのだと教えているのを見てきた。明らかに帝政後期の知識人は、このような技術を利用するためのプラグマティックで治療的な理由を理解していた。そして、漢族と非漢族の支配階層エリートにアピールするという点で、これらの技術は通俗宗教のレパートリーに加わつたのである<sup>88</sup>。

86 『清稗類鈔』 74.111°。

87 蒲松齡『聊齋志異』（上海古籍出版社、一九六二年）3/1067-68を見よ。

Ann Walther, *Getting An Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996) の表紙を見よ°。

88 Richard Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, pp. 131-59を見よ°。