

<全文>江南文化と日本 : 資料・人的交流の再発掘

発行年	2012-03-23
その他の言語のタイトル	<全文>Jiangnan Culture and Japan : A Rediscovery of Resources and Human Exchange <全文>江南文化与日本 : 资料和人交流的再发掘
シリーズ	上海シンポジウム 2011 International Symposium in Shanghai 2011
URL	http://id.nii.ac.jp/1368/00006418/

International Symposium

江南文化と日本

——資料・人的交流の再発掘——

江南文化与日本——资料和人际交流的再发掘——

Jiangnan Culture and Japan

A Rediscovery of Resources and Human Exchange

山田奨治・郭南燕 編

Edited by

YAMADA Shoji and Nanyan GUO

**International Research Center
for
Japanese Studies**

©2012 by the International Research Center for Japanese Studies
ISSN 0915-2822

First edition published March 2012
by the International Research Center for Japanese Studies
3-2 Oeyama-cho, Goryo, Nishikyo-ku, Kyoto 610-1192, Japan
Telephone: (075) 335-2222 Fax: (075) 335-2091
URL: <http://www.nichibun.ac.jp>

序言

国際日本文化研究センター（日文研）は、2011年5月27～29日に復旦大学において、第18回海外シンポジウム「江南文化と日本——資料・人的交流の再発掘——」を同大学日本研究センターと共催した。本書はそのシンポジウムで発表された論文と、事後に提出された評論を集めた報告書である。使用言語は発表者が執筆に使用した通りとし、日本語論文の編集は山田奨治が、中国語論文は郭南燕が担当した。

本シンポジウムでは、新資料の発掘と活用を通して、江南地域と日本の文化交流に対する研究を一層深めることを目的とした。前近代の日中間において、中唐以後にもっとも長く交流の窓口とされたのは、浙江から長江南岸部である。したがってこの時代に日本に伝わった文化も、その周辺地域のもものが中心で、特に16世紀まではその傾向が顕著だった。近代においても、上海などの国際都市やその衛星都市は、中・日・欧の文化が触れあい、混交する舞台となった。その具体相については歴史、宗教、貿易、建築、文学、言語、芸術、環境、政治、外交などの角度から、すでに数多くの研究が長い間行われている。これらの研究進展の背景には、日中における新たな研究資料の搜索・整理や、従来から知られていた資料の再評価・紹介があることはいうまでもない。

シンポジウムでは、そのような研究現状を踏まえ、日文研の末木文美士教授と北京大学の嚴紹盪教授による基調講演につづき、「文人と文化」「宗教」「歴史」「建築」「貿易」「芸術」「文化交流」の各セッションが行われ、日本・中国・台湾から28件の研究発表と討議があった。参加者は中国南部の研究者を中心に、実数で約80名にのぼった。

本シンポジウムを通して、日本と中国の諸研究機関が積み重ねてきた、資料の発掘・活用・解釈の成果を共有し、専門度の高い学術交流を図ることができた。その成果をここに公表することにより、中国南部における日本文化の研究の動向を知らしめる一助になれば幸いである。

第18回海外シンポジウム実行委員長

山 田 奨 治

目次

序言	5
山田奨治	

基調講演

日本における江南仏教の受容	13
末本文美士	

中國南方地區與日本列島之間文化交渉的歷史蹤跡考察 ——東亞古代文明共同體的實像研究——	23
嚴紹璽	

◆第1セッション◆ 文人と文化／文人与文化

テキストのなかの明州	31
高橋公明	

周作人の日本研究における江南文化の意義	45
胡令遠 王盈	

水と女の戯れ——谷崎潤一郎の中国江南——	59
劉建輝	

芥川龍之介における「江南」	75
施小焯	

◆第2セッション◆ 宗教

呉越の「禹祭」から利根川の「泥祭」まで——中日の治水神話源流考——	89
張愛萍	

元末江南の士大夫層と日本僧	111
榎本渉	

◆第3セッション◆ 歴史

- 漢晋時期における名謁・名刺についての考察
——近年出土謁刺の分析をめぐって—— …………… 125
呂静 程博麗
- 日本における東アジア海域交流史研究の現状と動向 …………… 139
伊東貴之
- 清代江浙方志東傳日本述略 …………… 153
巴兆祥

◆第4セッション◆ 建築

- 「干蘭」か「高床」か——日中建築比較論のころみ—— …………… 167
井上章一
- 从《碧岩录》看禅对日本古典园林的直接影响 …………… 175
许金生
- 京都寺院园林与江南文化 …………… 183
王铁军
- 国家权力、城市住宅与社会分层——以民国南京住宅建设为中心—— …………… 189
陈蕴茜

◆第5セッション◆ 貿易

- 日本史とアジア史の一接点——硫黄の国際交易をめぐって—— …………… 201
山内晋次
- 薩摩塔と碇石——浙江石材と東アジア海域交流 …………… 213
高津孝
- 十六至十九世紀前期中日貿易商品結構的變化——以生絲、絲綢貿易為中心—— …………… 227
范金民

◆第6セッション◆ 芸術

- 从夹缬的东传及流变看江南文化与日本的渊源关系 241
郑巨欣
- 十九世纪中叶日本画家田结庄邦光的上海游记——及其与沪人笔谈资料—— 249
陈正宏
- 田结庄邦光上海游记之我见 257
周保雄
- 日中近代演劇のネットワーク——東京・京都と上海の間 265
陳凌虹
- 戦時下の中国趣味の流行歌 279
細川周平

◆第7セッション◆ 文化交流1

- 关于朱舜水的“东夷褒美” 291
韩东育
- 幕末・明治时期日本人对上海认识的轨迹
——从高杉晋作的《游清五录》到远山景直的《上海》—— 301
徐静波
- 他者としての異文化論説——張德彝(1847-1918)の『航海述奇』をめぐって 311
徐興慶

◆第8セッション◆ 文化交流2

- 岸田吟香与海上文人圈——以1880年代中日文化交流为中心—— 325
陈祖恩
- 生死之间：多重记忆维度中的雨花台 333
李里峰
- 明治前期に渡日した浙江商人王惕齋の研究 339
王宝平

評論

学习与探讨	353
李尚全	
揚州文化與日本	359
趙昌智	
江南文化形成发展中的日本因素——以上海为例——	365
郭洁敏	
總括 中日文化交流研究的新展现——略谈参会后的感受与思考——	373
趙建民	
總括 「江南文化と日本」における研究発表の概観	377
郭南燕	
プログラム	381
執筆者	385

基調講演

日本における江南仏教の受容

末木文美士

1. 日本における中国仏教の受容

1.1. 輸入文化としての仏教

私は仏教学を専攻し、特に日本仏教史を思想面から研究している。周知のように、日本の文化は、基本的にほとんどすべて中国に由来する文化を受容するところから出発している。その場合、中国から直接入る場合もあるが、朝鮮を経由する場合も多い。そのことは仏教の場合もまったく同じである。

輸入文化の特徴として、一方では先進地域の文化を最大限吸収しようとする一方、他方では、それを自国の状況に合わせて変容させていくということが挙げられる。幕末から明治維新期にしばしばスローガンとされた「和魂洋才」は、西洋から先進的な科学文明を受容しながら、それを受け取る精神的態度としては、伝統的な儒教を維持しようとした。もっとも、当然のことではあるが、そのように「魂」と「才」を二分化できるわけではなく、思想界はより複雑な変容を蒙るようになる。そこでは、西洋文明の切り取り方にも多様なあり方があるとともに、伝統思想のほうも近代化によって大きく変貌することになる。

同じことは、古代・中世における仏教の受容に関しても言える。単純に中国の仏教を日本に移植したというだけではない。そこには、受容の段階で既に偏向や選択があり、大きな歪みが見られる。情報の伝達の少ない時代にあっては、全体像が分からないままにごく一部分だけが誇張して伝えられる場合もあった。それが日本において、さらに屈折して、意図的、あるいは無意図的に日本の状況の中に適応するように変容されていくのである。

さらに仏教の場合、一般の中国思想や文化と異なって特殊なのは、単純な中国文化の受容ではないということである。中国に起源を有するのではなく、その源泉はインドにあり、中国の仏教もまた、受容文化であるということである。これは中国文化の中でもきわめて特殊なことである。中国は長く「中華」思想に立ち、まさしく世界の中心と考えられ、ほとんどあらゆる文化的要素が自国の中に発すると誇ってきた。西洋文化が伝来するまで、外来の大きな文化体系がまとまって導入されたのは、仏教が唯一であった。

それ故、中国における仏教の位置は屈折している。そもそも中国の仏教が中央アジアで変容して伝えられたということもあるが、インド系の言語と中国語では、まったく言語構造を異にしており、しかも、中国は古い文明を誇るのであるから、仏教が大きく変容するのは当然であった。しかし、どのように変容しても、外来的ということは常に意識されなければならない問題だった。それがいかに中国の伝統思想文化と調和しうるか、ということとは常に問題にされ続けた。

仏教は後漢の時代に中国に伝来したが、当初は西域からやってきた人々の間で信仰されていただけであった。しかし、南北朝時代になると、南方の漢民族の地域と、北方の異民

族支配の地域の両方で広く信仰されるようになり、中国固有の儒教や道教以上の勢力を誇るようになった。その間、両者の間にはかなり熾烈な論争が交わされ、また時には破仏の断行という事態にも至った。仏教が全盛を誇ったのは唐代で、道教と並んで国家的レベルで採用された。この時代は、西域との交流が盛んで、中国の歴史の中でももっとも国際性が豊かな時代であり、中華思想が薄められた時代であった。仏教の新しい動向も西域を通して導入された。

宋代以後になると、このような国際性が失われ、中国固有の儒教が再編されるとともに、科挙の制度を通して、知識人の世界観の根底をなすようになって、仏教は思想界の中心勢力から外れるようになった。その頃には、インドの仏教も衰退して、滅亡することになるので、新しい外来の刺激も少なくなった。そのような状況の中で、仏教は次第に中国化して外来的な性格を失い、中国文化の統合の中の一部を占めるようになっていく。この傾向は明代以後に著しく、儒教や道教とともに三教一致の一角を占めて、とりわけ民衆信仰の中で根強い支持を得続けることになった。

1.2. 中国仏教と日本

日本の場合に戻ってみよう。そもそも文化的後発地域である日本は、前述のように、その文化の大部分を中国からの輸入に頼りながら、それを改変しつつ、自らの文化を築いてきた。中国伝来の文化はさまざまな面に及ぶが、その中で、もっとも組織的、体系的で、かつ継続的であったのが仏教であった。確かに日本がもっとも熱心に、かつ大規模に中国文化を受け入れた時期が唐代で、仏教が盛んな時代であったということもあるが、それ以後も、仏教が中国文化輸入の大きな核であり続けた。中国が儒教中心の文化の周縁に仏教が置かれるとすれば、日本は仏教が文化の中核に置かれたところに特徴がある。

その際、仏教は中国から（朝鮮経由で）渡来したものでありながら、上述のように、中国の仏教自体がインドから渡来した外来文化であるという特徴がある。そこで、日本の仏教者は、中国を経て、さらにその向こうにインドを望み見るといふ重層的な地理・歴史観が作られる。三国史観と呼ばれるものである。中国との関係が現実的なものであるのに対して、インドは現実味を持たない理想世界として夢想された。多くの僧侶がインドに憧れ、渡航を試みようとした。実際にインド行きを企て、途中で没した真如の例もある。このような三国史観の中で、日本と直接関係の深い朝鮮は独自性を認められなくなった。

以下、日本の仏教史を振り返り、日本の仏教が中国を受け入れつつも、そこにずれが生じ、必ずしもそのまま受容しているわけではないことを、もう少し詳しく見てみよう。

6世紀に仏教は朝鮮半島を経由して日本に伝来したが、7世紀半ば頃までは朝鮮の影響が強く、中国から入る情報は少なかった。中国の仏教が直接伝わるようになったのは、8世紀半ば以後で、遣唐使とともに仏教の書籍も多く伝えられるようになった。しかし、中国仏教の主流の動向がそのまま伝えられたわけではない。奈良時代（8世紀）の日本で確立した仏教の学問は、南都六宗と呼ばれるが、中国にはそのように六宗を特別視して体系化するようなことはなかった。そもそも「宗」と呼ばれる組織化自体が中国では必ずしも一般的ではなかった。

南都六宗のうち、勢力の大きかったのは三論宗と法相宗であり、両者は論争を繰り返したが、これも中国にはなかったことである。中国では、三論宗がある程度勢力を持ったの

は、隋代に吉蔵によってその教学が大成された一時期のみであり、すぐに衰退した。日本への三論宗の伝来は、7世紀に朝鮮を通してであり、中国へ渡って三論宗を伝えたと言われるのは、道慈(?~744)である。しかし、当時中国には三論宗といえるような学派はもはやなく、道慈が伝えたのは恐らく法相系の典籍や新来の中観派文献で、それを加味して、従来の日本の三論宗の教学を補強したものと考えられる。

法相宗は、唐代に玄奘(602~664)が伝えた新訳の唯識論書に基いて、慈恩基(632~682)が確立した。日本へは玄奘の在世中に伝えられたことになっているが、初期の伝来の状況は必ずしもはっきりしない。ただ、8世紀の前半には最新の研究状況が伝えられていたと考えられる。8世紀の後半には、三論・法相をはじめ、六宗の教学は中国の研究を消化し、きわめて高い水準に達していた¹。

しかし、このような研究の高度化は、必ずしも仏教の実践的な発展を意味するわけではない。その後の日本仏教の発展の基礎となるのは、空海の密教と、最澄の天台学である。彼らは、ともに9世紀はじめに中国に学び、これまでの学問仏教と異なり、実践性を持った新しい仏教を確立しようとした。その際、中国から新しく齎された仏教がその根拠とされたが、この場合も必ずしも中国の仏教をそのまま伝えたわけではなかった。とりわけ最澄が学んだのは、当時やや時代遅れとなっていた天台の学問であり、都の長安を離れた江南地域の仏教であったこともあって、その正当性が問題とされることになった。中国で十分に完成した教学をそのまま輸入するのではなく、必ずしも中心的ではない地域の仏教をかなり断片的に輸入したことが、かえって日本で自由な加工を可能にしたともいえる。これについては、後ほどもう少し詳しく検討してみたい。

最澄・空海以後、円仁・円珍らが中国に留学して、特に密教を学んで帰国した。この頃には遣唐使の派遣は次第に少なくなり、仏教僧たちは、代わって海商たちによる私的な渡航を利用して中国に渡るようになった²。しかし、唐が次第に戦乱状態になり、排仏による仏教の衰退もあって、大陸仏教の請来は停滞するようになった。日本天台の密教の確立者とされる安然(841?~915?)は、877年に入唐の許可を得て太宰府に赴いたが、便船がなく、渡航を諦めた。安然はその後、もはや入唐を志すことなく、日本国内で密教の受法に努めるとともに、日本的な仏教の確立へと向かうようになった³。これは、日本の当時の仏教界の情勢の象徴ともいえるできごとであった。

この頃から約1世紀の間、中国の仏教との関係は途絶えるが、唐が滅んだ後、10世紀なかばに、五代十国時代には江南地域を拠点とする呉越国との交流があったことが知られ、その阿育王塔が日本に齎されている⁴。呉越は仏教が盛んで、戦乱で散逸した仏典を高麗や日本に求めている。宋の建国とともに、改めて交流が始まるが、特に江南地方を中心に天台の復興が著しく、日本でも10世紀後半に良源によって天台の学問の復興がなされたことから、交流がなされることになった。良源の弟子源信は、自らの著作である『往生要集』

¹ 南都六宗と中国との関係については、拙著「奈良時代における仏教東伝」(『日中文化交流史叢書』4・宗教[大修館書店、1996])参照。

² 榎本渉『僧侶と海商の東シナ海』(講談社、2010)。

³ 拙著『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心に』(春秋社、1995)。

⁴ 奈良国立博物館編『聖地寧波』(奈良国立博物館、2009)。

(985)を中国に遣わすなど、当時は、中国側からの一方的な輸入ではなく、日本側も積極的に自分たちの成果を中国に示そうと試みている。

宋の仏教が復興されるにつれて、日本から新しい情報を求め、また、中国の聖地を目指して渡航する僧が次々と現れるようになる。とりわけ、12世紀後半頃の日本は、社会的にも大きな変動期に当たるとともに、仏教界もまた新しい動向を求めて僧の入宋求法が盛んになった。その代表は重源(1121~1206)であり、三度入宋を自称していた。日本に禅宗を請求したとされる栄西(1141~1215)もまた、当時の入宋僧の重要な一人である⁵。当時はすでに南宋時代であり、江南仏教が中心であった。

上述のように、宋代は儒教復興の時代であり、仏教はその主流の地位を外れるようになった。しかし、日本から渡航した宗教者や研究者は、ほとんどが仏教僧侶であったため、齎されたのは仏教文化であり、儒教については副次的に資料が齎されたに過ぎない。日本で儒教の研究がある程度盛んになるのは、14世紀の室町時代になってからで、それも禅宗寺院の中で研究された。儒教が仏教から独立するのは、17世紀の江戸時代になってからのことである。江戸時代になっても、一般の民衆の信仰は仏教が中心であった。このことは、儒教中心の東アジアの中で、日本の特徴といえることができる。

もう一つ注意されるのは、宋が滅亡して以後、日本では新しい中国の仏教の動向を積極的に受け入れるのではなく、宋代以前の仏教を理想視して研究対象とし、それ以後、とりわけ明・清代に発展した三教合一的な民衆の仏教にあまり関心を持たなかったことである。もちろん明・清の文献も多く入ってきて、それらも読まれ、またその時代の俗信仰が日本に取り入れられたところもあるが、それらは一部に留まった。あくまでも唐・宋の仏教が中心的に考えられ、明・清仏教がそれ自体研究課題となることはなかった。ただ、明末に隠元隆琦(1592~1673)が1654年に来日した際、新しい仏教を伝えるものとして、日本の仏教界に大きな影響を与えたことは、注目される。

1.3. 相互理解と誤解

2007年3月に復旦大学に文史研究院(院長・葛兆光教授)が開設されたとき、学術委員に任じられたが、その際に「異文化間における相互思想理解の可能性」という題で講演を行った⁶。今回の発表とも関連するので、まず、その内容を要約紹介しておきたい。異文化間で議論を行うとき、一見相互に理解しているように見えながら、じつは理解している内容が異なり、相互の誤解が生ずることが稀ではない。それがあつた場合には、相互の感情的な反感となつたり、国際問題に発展することさえありうる。

そのような具体的な例として、私が専攻する仏教思想の面から二つ挙げて検討した。一つは、9世紀の日中間における草木成仏をめぐる論争である。中国仏教では非情成仏を説く。非情(無情)は有情に対するもので、植物や無生物を含む。中国においても非情の成

⁵ 本稿では、もともと栄西についても詳しく論ずる予定であったが、その余裕がなく、省略した。なお、日中文化交流史という観点からみた栄西については、『栄西と中世博多展』図録(福岡市博物館、2010)参照。

⁶ 拙著『他者・死者たちの近代』(トランスビュー、2010)所収。張翔譯「異文化間相互思想理解の可能性」(《復旦文史讲堂之一 八方風来》中華書局、2008)。

仏は説かれるが、あくまで有情（生命ある主体的存在。衆生。人間・動物など）の成仏が中心であり、非情の成仏はそれに付随するものとして理解された。ところが、その教説を受容した日本の天台宗では、無情である草木が自ら発心修行して成仏するのではないか、という疑問が提示された。

日本の天台僧のさまざまな教学上の疑問は、留学僧を通して中国の天台宗の僧に渡され、その返事を得たものが、『唐決』という名前で残されている。その中で、この草木成仏の問題は大きなテーマであったが、中国側の解答は従来の原則論を繰り返すのみであった。この論争をまとめたのが、安然の『斟定草木成仏私記』である。安然は、日本側の問いと中国側の答がずれていることを指摘し、日本側の問いの正当性を認める。安然は、有情と非情の間に決定的な区別を認めない。それ故、非情である草木がそれ自体として発心・修行・成仏することも可能だというのである。このことは、同じ非情成仏であっても、人間の主体的な活動を重視する中国側と、人間と草木との間の本質的な相違を認めない日本側の発想の違いが根底にあり、結局両者の議論はすれ違いに終わることになった⁷。

このように、中国側と日本側で議論が必ずしもかみ合わないのは、今日の学術議論においても起こることである。近年、「本覚思想」をめぐる議論が盛んになされる。「本覚思想」というのは、日本の学会で使われるようになった用語であるが、日本の中世天台で発達した一連の思想である。それは、もともと仏教で批判的に見られた俗世の人間存在や、現象世界の総体をそのまま絶対と見て肯定し、ひいては修行を不要とするような思想動向である。この立場では、地獄は地獄のままで完全であり、草木は草木のままで完全であるから、それを変える必要はないと主張する。それが「本覚思想」と呼ばれるのは、本来の覚りがすでに実現しているという意味であり、古くは「本覚門」と呼ばれて、修行によって悟りを開く「始覚門」と対照される。

このような日本における「本覚思想」の議論が、最近中国人研究者にも影響し、中国でも「本覚思想」が論じられるようになってきた。しかし、中国で「本覚思想」が論じられる際、典型として念頭に置かれるのは、「本覚」を根源の原理として、発生論的に世界を考える華嚴思想などであり、日本の場合と異なっている。このような発想は、儒教の中にも入りこみ、宋学における「理」や「太極」の観念に影響を与えていく。

このように、「本覚思想」と言っても二つのタイプがあり、日本の研究者が典型として考えるものと、中国の研究者が典型として考えるものとは、必ずしも一致しない。このために、両国の研究者が一堂に会して「本覚思想」を論じると、同じ問題を論じているはずなのに、じつはずれが生じて、議論がかみ合わないことが起る⁸。

このようなことは、学術上の問題に限るものではなく、政治・外交的な問題においてもありうることである。同じ漢字を用いる文化であるだけに、相互の誤解を招かないためには、相互に意味するものが何であるかを明確にして、慎重に検討し、議論することが必要である。

⁷ 詳細は、前掲拙著『平安初期仏教思想の研究』参照。

⁸ 詳細は、拙著『鎌倉仏教展開論』（トランスビュー、2008）、第3章参照。

2. 「辺州」からの逆襲——最澄と江南仏教

以上、概括的に日本における中国仏教の輸入と、その際の変容に関して、やや大まかに論じた。以下では、もう少し問題を限定して、本稿の本来のテーマである江南仏教の受容の一例を、最澄（767～822）に関して、見てみることにしたい。最澄が入唐した頃、仏教の中心は長安であり、江南仏教は停滞気味であった。その時代に江南に学んだことは、最澄にとってどのような意味があったのか、その点を検討してみたい。

最澄は、780年に出家得度し、785年に受戒したが、その後、比叡山に籠もって12年間修行に明け暮れた。797年以後、社会的な活動を開始したが、804年、遣唐使の船で入唐した。明州から台州を経て天台山に入り、再び台州から明州に戻ったが、さらに越州（紹興）で密教を学んだ上、翌年帰国した。最澄の中国での活動は、大まかには以下のとおりである⁹。

804年	9月	明州から台州に向かい、龍興寺で道邃から天台を学ぶ
	10月	天台山禪林寺で脩然から禅を受ける その頃、仏隴寺で行満から天台を学ぶ
	12月	義真、国清寺で具足戒受戒
805年		台州に戻り、道邃から天台及び円頓戒を受ける
	3月	明州に戻る
	4月	越州に行き、順暁から密教を授かる
	5月	明州を離れ、対馬を経て帰国

以上のように、数ヶ月の滞在期間で、明州・台州・天台山・越州と、精力的に活動している。ただ、それは極めて限られた江南の領域で、都の長安を遠く離れていた。長安が玄奘の經典請来や、その後の密教の伝来など、シルクロードを通して次々と新しい仏教文化が入ってきて、隆盛を極めたのに対して、江南の地は、かつてのように仏教の中心地ではなくなっていた。確かに唐代の天台は湛然（711～782）によって再興され、湛然は江南地域を中心に活動したが、その後継者たちには湛然に及ぶものはなく、停滞気味であった。ちょうどその時期に最澄が入唐している。このように、最澄が訪れたところは、地域的にも仏教の中心と言えず、受けた教えも最新のものとは言えなかった。最澄は中国語に通じておらず、弟子の義真（後の第2代天台座主）を通訳として伴って行った。義真の語学力がどの程度であったかは不明であるが、中国側との意志の疎通に不自由をしたり、情報の収集が必ずしも十分とは言えなかったであろうと推測される。

最澄と同じ遣唐使の船で空海も入唐したが、その船が福州に流され、そこからはるばる長安に入り、そこで青龍寺の恵果（746～806）から密教を授かって、806年に帰国した。空海はかなりの中国語の能力を有し、都で最新流行の密教を十分に吸収して帰国したと考えられる。このように、最澄と空海とは対照的であり、そのことは両者の日本での活動に大きく影響したものと考えられる。しかし、だからと言って最澄が江南で学んだことの意義が小さかったというわけではない。むしろ周縁的なところで、時代遅れの教学を学んだ

⁹ 田村晃祐『最澄』（吉川弘文館、1968）による。

ことが、かえって流行に捉われずに、それをしっかり自分のものとして、さらにそれを改編して日本化しやすかったという面もあったのではないかと考えられる。

最澄は晩年二つの論争を惹き起こした¹⁰。一つは、法相宗の徳一との間で交わされた三乗・一乗論争であり、もう一つは、南都の僧綱との間で交わされた大乘戒論争である。前者は『法華経』の教理的解釈に関するもので、『法華経』の究極的な真理は、小乗の声聞・縁覚と、大乘の菩薩との三つの道を統合し、唯一の仏となる道に帰するとするのが、最澄の一乗説である。それに対して、法相宗の立場に立つ徳一は、一乗説は方便であり、三乗の別のあるのが真実であると主張した。三乗説は、玄奘の請来した唯識説に基くもので、小乗の立場もありうるとする現実主義的な立場に立つ。それに対して一乗説は唯一の真理に到達するのを目指す理想主義的な立場といえることができる。三乗説は五性各別説（衆生の能力を五つに分け、永遠に悟りを開くことのできない衆生の存在を認める説）に結びつき、一乗説は悉有仏性説（あらゆる衆生は仏の悟りを開くことのできる本性をもっているとする説）と結びつく。

両者の論争は中国でも起ったが、一時期だけで終り、最澄・徳一論争はそれを改めて日本で継承したものであるといえる。都の新しい学説という点から言えば、法相系の三乗説のほうが注目されるものがあり、最澄の拠って立つ一乗説はむしろ古い説であった。最澄は『法華秀句』中巻で、インド・中国におけるこの問題に関する論争史の資料を収集整理しているが、そのように歴史をひとまず対象化、客観化して、その上に立って議論しようという姿勢は注目される。単なる唐の仏教の輸入ではなく、それを咀嚼した上で、自らの立脚点を求めたといえるであろう。

大乘戒論争は、戒の実践をめぐる問題である。中国では、南山律宗の確立により、法蔵部の『四分律』を具足戒として用いるのが一般的であった。それに対して最澄は、それは小乗戒であり、大乘仏教は大乘独自の戒を用いるべきだと主張し、大乘戒として梵網戒を採用した。そして、大乘戒を授けるための大乘戒壇を延暦寺に設立することを朝廷に申請した。それに対して南都の僧綱が反対して論争となったものである。大乘戒壇は、最澄没後認められた。

梵網戒は中国でも用いられたが、それは大乘精神を確立するためのものであり、実際の戒律としては具足戒が不可欠とされた。梵網戒はもともと出家・在家共通の戒であり、出家者の資格を与える戒としては不十分である。最澄はそれを正式の出家者の戒として採用することで、大乘の純粋性を強調しようとした。その際、出家・在家の共通性を利点と見て、「真俗一貫」を主張した。菩薩であることにおいては、出家も在家も変わらないので、それぞれの場において力を発揮すればよいというのである。これは、日本の仏教の世俗化を進展させ、日本独自の仏教を形成する上で大きな意味を持つことであった。しかし他方、アジアの他の地域の仏教とまったく異なる戒を採用したことで、日本の仏教は孤立することになった。そのために、中世に中国に渡航する僧は、比叡山で大乘戒を受戒していても、それだけでは中国では一人前の僧と認められなかった。そのために、東大寺で具足戒を受戒したという偽の戒牒を持っていく場合さえもあった。

¹⁰ これらの論争を中心に、最澄の思想の概要に関しては、2007年11月20日に上海師範大学で行った講演「最澄の戒律思想—日本天台宗の形成と仏教の日本化」で論じた。

はっきり言って、最澄の主張はかなり強引であり、『顕戒論』を見ても、必ずしも説得力があるとは言えない。例えば、インドや中国でも大乘寺院と小乗寺院とがはっきり分かれているという主張にしても、無理がある。あえてそれを主張できたのは、現実の中国の仏教の実情を十分に知らないために、それを理想視できたということがあったであろう。

ところで、このような論争において、最澄が長安に入らず、江南で学んだに過ぎず、中国の仏教の実情を十分に理解していないということは、最澄が批判される大きな理由となった。大乘戒壇をめぐる論争の資料として、最澄の『顕戒論』が残されており、そこには、南都側の批判の文が引用されている。そこには、次のように言われている。

入唐した学僧である道昭や道慈は、優れた師に会い、学業も拔群であった。インドの菩提遷那や唐の鑑真等は、我が国の徳に感銘して移り住み、釈迦の残した教えを伝えた。このような人たちは徳がその時代に抜きん出ている、誰も異議を唱える人がいなかった。ところが、僧最澄は唐の都も見ず、辺州にいただけで帰ってきた。今勝手に（大乘戒の）条目を作って奏上した。その文は浅薄で、理屈が通っていない。法門を乱すだけでなく、法律にも違反する。¹¹

それに対する最澄の答は、自分が受けた教えの正統性と重要性を強調することであった。

最澄・義真等は、延暦の末年に、大唐に使いの使命を奉じ、仏道を天台（山）に求めた。日本の国の威徳を蒙って、台州に到着した。台州の刺史陸淳は、求法の誠心に感激して、天台の道邃和上に引き合わせた。和上は慈悲をもって（天台の核心である）一心三観の教えを一言で伝え、菩薩の大乘戒を、深い信心（をもった私たち）に授けた。こうして天台一宗の教えはすべて具わった。また、明州の刺史鄭審則は越州に行かせて、灌頂を受けさせた。幸いに泰嶽靈巖寺の順暎和上にお会いして、和上は鏡湖東嶽峰山道場にて両部灌頂を授け、種々の道具を与えてくれた。¹²

天台と密教に限定しているのは、この二種に関して年分度者（毎年の得度者）を認められていたことによるのであろう。最澄は、たとえ都に上らなくても、道邃と順暎からの受法が正しい仏法を伝えたものであり、信頼できることを主張している。

最澄が「辺州」しか知らないという批判は、『顕戒論』巻中にも見える。それは、通常食堂には賓頭盧を安置するのであるが、最澄は大乘では文殊菩薩を安置すると主張したところである。南都側は、「最澄は只だ辺州に在りて、即便ち還り来たる。寧ぞ天下諸寺の

¹¹ 「入唐學生、道照道慈等、往逢明師、學行拔萃。天竺菩提、唐朝鑒真等、感德歸化、傳通遺教。如是人等、徳高於時、都無異議。而僧最澄、未見唐都、只在邊州、即便還來。今私造式、輒以奉獻。其文淺漏、事理不詳。非紊亂法門、兼復違令條。」（『伝教大師全集』1、34～35頁）。

¹² 「最澄義真等、延暦末年奉使大唐、尋道天台。謹蒙國徳、台州得到。即當州刺史陸淳、感求法誠、遂付天台道邃和上。和上慈悲、一心三観、傳於一言。菩薩圓戒、授於至信。天台一家之法門已具。又明州刺史鄭審則、更遂越州、令受灌頂。幸遇泰嶽靈巖寺順暎和上、和上、鏡湖東嶽峰山道場、授兩部灌頂、與種種道具。」（同、35頁）。

食堂を知らん」¹³と批判した。それに対して最澄は、「最澄は唐に向かい、天下の諸寺の食堂を巡ったわけではないが、すでに一隅を見、また、新しい制度を知った」¹⁴として、南都側に向かって、「(あなた方は)未だ辺州をも見ていない」(未見邊州)と、逆に批判している。実際に最澄が見たのは、本当に「一隅」でしかなかったであろう。しかし、それだからこそかえって事実につまわれることなく、自由に自らの考える理想的な形態へと飛躍できたとも考えることができる。

徳一との論争では、徳一のほうは、法相の論師については「中主」と呼び、天台の論師は「辺主」と呼んでいる(『守護国界章』)。法相が長安で栄えたのに対して、天台が都を離れた江南地域を地盤としていたことを揶揄しているのである。もっとも当時、徳一は会津にいたのであるから、都に近い比叡山にいた最澄と較べると、ちょうど逆の関係になっているのは皮肉なことである。最澄は徳一のことを「麤食者」(粗末なものを食べている人)と悪口を言っている。

このように、最澄の学んだのが都を離れた江南で、しかも流行遅れの天台であったことは、一面では最澄の自由な思想の展開を可能にするとともに、他面では最澄の弱みとなって、批判の対象となった。特に空海が長安直伝の新しい密教を伝えていただけに、最澄側としては対応を迫られた。それに対しては、『顕戒論』に見られるように、自らの正統性を主張することにかかなりの精力が注がれた。『内証仏法相承血脈譜』は、『顕戒論』とともに天皇に献上されたものであるが、そこでは、禅・戒・天台・密教の四つにわたって、最澄が最高の師から、もっとも正統的な仏教を受けていることを証明すべく、それぞれの相承系譜が示されている。しかし、最澄が実際に受けている師匠を見ると、すでに述べたように、必ずしも当時の有力な僧ではなかったことが明らかである。

なお、『内証仏法相承血脈譜』は、その成立に問題のあることが明らかとなっている¹⁵。とりわけ祖師の伝記部分に関しては、最澄以後の補筆が大きいと考えられている。このことは、最澄没後も、日本の天台宗は真言宗や南都諸宗と対抗しながら、自己の正統性を主張しなければならず、そのために、その相承に関して誇張や増広を加えられていったことを示している。とりわけ密教に関しては、空海が中央の最新の教えを伝えているだけに、天台側としては、天台で伝える密教が空海の相承に劣らないことを証明する必要に迫られた。そこで、相承の師である順暁を権威付けるために、かなり大胆な増広がなされたと考えられる¹⁶。しかし、そのような相承の権威化だけでは対応できなかったところから、円仁や円珍の入唐による密教の補充がなされることになったと考えられるのである。

以上、最澄の場合を例に取り、唐代に仏教の中心地でない江南に学んだことの影響につ

¹³ 「最澄只在邊州、即便還來。寧知天下諸寺食堂。」(同、106頁)。

¹⁴ 「最澄向唐、雖不巡天下諸寺食堂、已見一隅、亦得新制。」(同)。

¹⁵ 福井康順「『内証仏法相承血脈譜』新義」「『内証仏法相承血脈譜』承前」(『福井康順著作集』5、法蔵館、1990)。

¹⁶ Jinhua Chen (陳金華), *Legend and Legitimation: The Formation of Tendai Esoteric Buddhism in Japan*, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 2009. 陳は、その増広の過程を詳細に検討し、その過程を明らかにしているが、多くの文書を偽撰と見るその結論には、やや極端なところがあり、更なる検討を要する。

いて考察した。日本における中国文化の受容と言っても、このように単純なものではない。複雑に屈折した状況を、きちんと分析していく必要があると考えられるのである。

中國南方地區與日本列島之間文化交涉的歷史蹤跡考察

——東亞古代文明共同體的實像研究——

嚴紹盪

序

依據中國古文獻記載，公元前4世紀時代，日本列島上的“Ainu”族群開始了與中國的聯繫，主要以朝鮮半島為雙方交涉通道。大約在公元6-7世紀開始，“Yamato”族群開闢了以東海為中心，以中國南方相關口岸為登陸據點的對中國的海洋通道。追尋這一交涉的歷史蹤跡，闡述雙方在“身份均衡”的政治框架中提升的中日文明交涉的智力品質、速度和容量，對於把握和理解古代“東亞文明共同體”的“實像”具有極為重要的價值意義。

第一節 早期交涉

中國古代文獻中關於“東亞交涉”的最早記錄，目前可以確認的是在被推斷為公元前4世紀時代撰寫的《尚書 禹貢》之中。該書首次記述海外“島夷”分為南北兩路進入“冀州”和“揚州”。考古學的研究提供了亞洲大陸華夏居民把“稻米農耕”、“青銅器物”傳往日本列島的更早的材料。但是，這些記載表述的可能是“日本列島”上的“原居民”（Proto-Japanese）與華夏的交涉，而不是目前學術界廣泛關注的作為族群（民族）和國家實體的“日本”和“中國”的關係。

我歷來主張從文化人類學的視角考察“東亞文明史”，日本列島上自古以來事實上存在着以兩個不同族群分別為主體的政治實體，此即以“Ainu”族群為主體的部落和部落聯盟，中國古代文獻中最早稱為海外“島夷”，規範的名稱為“委”或“委奴”（上古漢字系統中“委”是“倭”的本字，漢語“上古音系”中“歌”部，擬聲“A”或“AI”，由此推論，“委（倭）奴”應該擬聲為“Anu”或“Ainu”）。在“Anu”（“Ainu”）之後，繼之出現的則是以“Yamato”族群為主體的“日本”（早期“日本”有時也自稱“倭”或“大倭”）。中國《新唐書》保存有關於這一國家實體出現的世界最早的文字記錄。

“中日關係研究”（包括文化關係研究）在“時間”和“空間”概念中應該分清這兩個不同政治實體與亞洲大陸的關係，否則會造成一系列闡述的錯訛。例如，目前在歷史學界流行的把兩千年的“中日文化關係”放置在中國古代的“冊封制度”中考察，則完全是“歷史時空錯位”製造的“虛影”。

近兩千年來中國與日本列島的政治聯絡和文化聯絡，在沒有如同當代的電子手段之前，全部是依靠“人的往來”實現的，於是“人”的“活動區域”形成了研究中的“歷史聯絡的地域考察”。依據現有的文獻材料和民族民俗資料，我們可以大致判斷，在公元6-7世紀之前，中日之間的聯絡主要是把朝鮮半島作為通道而得以實現的，這就是以“北方區域”為中心的

聯絡時代，這是日本列島上“阿伊努”族群的多種部落和部落聯盟與華夏的（即中國各個朝代的）主要通道。這個時間段落中的“中國和日本列島的關係”確實存在著“冊封”的事實，18世紀在九州志賀島發現的“漢委奴國王印”，就是一個“物化”的證據。這個印璽可以證明，中國漢代王朝“冊封”的物件確實就是“Anu國王”，也就是由“阿伊奴”人組成的政治實體的首領，並不是日本列島後來的“Yamato”族群的“天皇制”國家實體的首腦。而且，即使在這種“冊封”狀態中，這種“冊封”也並未形成“制度”。

自漢代以來，包括魏晉幾代的中國元首，對於“Ainu”的“追求冊封”一直是採取“來者不拒，去者不追”的基本策略，但現在有些研究者把中外關係中的這種“冊封”，表述為中國幾千年來的“對外的基本戰略”，在時間概念上加以無限延伸到19世紀。由此而有研究者提出“古代日本國民一直生活在中華大帝國的陰影之中，長期懷有受到壓抑的心理狀態”，這樣的表述顯然與歷史實像完全不合。現有的多元史料表明，我們可以以公元6-7世紀作為“絕對意義”上的界線，日本列島上“Ainu”族群組成的“政治實體”已經潰敗，作為日本列島上新形成的移民族群“Yamato”（漢字標記為“大和”）已經創建了新的國家政治實體，成為“中日”之間政治、文化與經濟交涉的主體。以這個國家向大陸派出的第一次“西海使”為標誌，日本列島對中國大陸的聯絡開始了以東海為核心的“海上交通”，以中國長江之南的古代港口作為登陸點，逐步發展為中日之間的“正面通道”。

誠如研究者所知道的，由日本朝廷派出的“西海使”的《國書》的開首寫有“東天皇敬白西皇帝”、“日出處天子致書日沒處天子”等等的身份表述，顯示了一個新的東方政治實體主張的“主權平等”的意志（我這裡是借用了“主權平等”這一現代概念，即堅持身份地位的均衡性）。中國王朝對這樣的主張並沒有過渡的“不良反應”，這樣一種最基本的政治勢態，事實上就考問了當代東亞史學研究者特別強調的“中國歷代冊封制度論”，它不僅是脆弱的而且是虛構的。這種事實上的中日歷代王朝之間元首的“身份地位均衡性”，奠定了6-7世紀以來到19世紀中期近1300年間中日文化關係的基本的政治框架。由此而發展著的“中日文化交涉”是一直在這樣的政治框架中進行的。本次研討會以中國南方區域在中日文化交涉中的功能與價值作為主題，我體會在本質上就是研究6-7世紀以來在日本列島上形成的以“Yamato”族群為主體的新的政治實體“日本”與中國各個王朝之間在古代兩國“主權均衡”的政治框架中的文化交涉，從而展示古代“東亞文明共同體”的基本內容與它在運行中的多元機制與可以啟示當代中日之間以及整個東亞的文化互動的歷史經驗。

依據文獻資料、考古資料、民族民俗資料等等的材料，我們大致可以確認自6-7世紀以來中日兩國的“文化交涉”一開始就是以廣袤的中國南方區域為中心不斷展開的。日本使用的漢字中有音讀和訓讀兩種形態。其中的音讀形態主要分為“吳音”和“漢音”兩大系統。所謂的“吳音”是由中國南方地區發音為基礎的“音讀”，為我們理解中日文化關係開始的“區域”概念，提供了很貼切的歷史證據。所謂的“漢音”是以中國唐代中原地區發音為基礎的音讀，為我們理解中日文化關係開始的“時間”概念，提供了很貼切的歷史證據。這兩個“漢字音讀”發音系統的生成，為中日文化交涉開始於公元6-7世紀左右的中國南方區域提供了最有力的“時空”證明。

由此開始的中日政治、文化、經濟的交涉以“海上通道”為正面交通，以中國南方區域為進出的基地，對於推進“古代東亞文明共同體”的發展具有極為重要的價值功能。

第二節 東亞文明共同體的層面

由於中國和日本在歷史發展中的社會生態和自然生態的變動，在從公元6-7世紀直至19世紀，我們可以在中國南方地區種劃分出具有相對“文化特徵”的四大“區域型態”來，這就是以日本“遣唐使”為核心的“蘇浙區域”（以揚州至明州即寧波一線為口岸基點）、以禪宗流布為核心的“浙閩區域”（以寧波至福州一線為口岸基點）、以大陸出口貿易為核心的“蘇浙閩區域”（以南京、漳州、福州一線為口岸基點）和以日本近代開國海外考察活動與文人異國體驗為核心的“上海區域”。上述四大區域在1300餘年的中日文化交涉中具有基礎性和決定性的意義。

我個人體會，中日文化交涉的這樣的“地理勢態”，在古代“東亞文明共同體”中至少在三個層面中具有重要的文化價值意義。

第一個層面是提升了中日文明交涉的“智力”品質。從6-7世紀開通了以東海為中心的中日南方交涉的通道，中國以長江流域為中心的文明形態開始與日本具有了愈來愈密切的關聯。綜合20世紀關於中國文明史研究成果，現在可以有把握地說，在20世紀50年代之前，學術界一般是把“黃河流域”作為華夏文明的唯一發源地，過於簡單了。自從以長江下游“河姆渡文明”和長江上游“三星堆文明”為中心的長江流域文明遺跡的相繼發現，具有科學價值意識的人文學者都已經認定華夏文明的核心其實是以黃河、長江兩大流域的文明共同組成，“河江文明”已成定論。

正是在華夏文明這樣的“區域文化環境”中，中國“大江南”日益發展為中國文明的主要集散地區。中日之間構建起以中國南方為正面的、主要的交涉通道，對於當時正在發展中的“東亞文明共同體”具有極為積極的價值作用。例如，在佛教信仰領域，日本列島早期的“南都六宗”，主要是經由朝鮮半島傳入的，但關於“南都六宗”的主要的佛學經典文本以及法會典禮儀式等，則大部分是後來經由中日南方通道進入日本的。而從12世紀時代，“禪宗信仰”在日本逐漸發達起來，它的起始層面幾乎全部是依據中國南宋發育的禪宗為根本。中國杭州和明州（即寧波）兩地禪宗寺廟的五座大本山，便成為日本禪宗意念中的最高領地，在日本出現了“鎌倉五山”和“京都五山”，乃至如“甲府五山”等。一直到近代，禪宗經由日本而傳播到達北美洲。與此相應，在精神史層面，隨同禪宗的東傳，13世紀開始逐步萌發的儒學新學派“程朱理學”，繼而又有“陽明心學”，先後進入日本，積聚而成為江戶時代幕府意識形態的“內在主要成分”。還可以實證的有，例如從16世紀開始，中國江南地區逐步發展起來的以“話本小說”為中心的“市民文藝”，經過蘇浙閩的商業貿易大量進入日本，成為江戶時代從“假名草子”到“讀本”創作的重要養分，從而使日本的“讀本”創作成為東亞地區近代小說最先出現的“前衛藝術”形式。

在“東亞文明共同體”內同時存在着文化傳遞的另一層面，這就是日本文明也主要是經由海上交通和中國南方進入到中國的若干文化層面。例如八世紀時代在《萬葉集》編纂之前，日本“五七音律”的“短歌”已經由“遣唐使”成員傳入中國大陸，成為“和歌”向世界傳播的最早的起點。到中國清代年間，曾經是康熙股肱之臣的曹寅，《紅樓夢》作者曹雪芹的祖父，在江南的“江甯織造”任上，於1709年在創作雜劇《太平樂事》中，有趣的是其中第七折《日本燈詞》則是運用“日語詞彙”和“漢語語法”混合寫成。這一稀奇的撰寫方法透露出了重要的文化訊息，這就是日本文化包括假名文字，在中國知識界有相當的影響。特別應該注意的是曹寅是在南京地區生活，可以想見這一區域已經成為中國接受日本文化的前衛據點。

第二個層面是提升了中日文明交涉的速度。在漢魏晉時代，文化交涉是經由“北方區域”的。例如，中國的“文獻典籍”材料由中國本土到達日本本土，從傳遞後果考察，一般需要一百年甚至兩百年的時間。但是，中日海上交通建立之後，文獻典籍的轉遞時間就愈來愈快速。8-9世紀時代中國著名詩人白居易（772-846）39歲時，日本嵯峨天皇已經採用白居易的詩歌對他的大臣進行考試了（《江談抄》文學第四）。中國的刻板印刷是在10世紀後期開始進行非佛教典籍的印刷的。大約半個世紀後即1010年，日本政治實際操縱者藤原道長已經收藏有宋刻本《昭明文選》和《白氏文集》了（《御堂關白記》寬弘七年（1010）年十一月二十八日記載）。中日之間典籍的流布速度有了極大的提升。到了17世紀初期，中國南方福建地區出版的典籍，一般在3-5年內大部分都能夠到達日本，最快的甚至只要2年。同樣的，日本的文化信息也在這一文化通道中經由東海和中國南方的登陸基點而到達中國。12世紀中國已經獲得了日本假名文字的信息，14世紀中國獲得了完整的“いろは”音圖表，16世紀中國人在自己的著作中一次記錄日本和歌達到了60首，中國知識階層掌握的日語單詞達到近4000個左右，出現了完整的文學作品翻譯。所有這些互動的文化訊息，日本語也是通過“海上南方區域交通”而實現的。

第三個層面是提升了中日文明交涉的容量。中日交涉海上交通的開通和中國南方登陸據點的確立，改變了原來北方路線中“物質器物”和“文獻典籍”等等主要依靠“人背車載”的小容量，使交流的種類和容量有了極大的提升。

“阿伊努”時代中國與日本列島也有“物產”和“典籍”的交往，但是6-7世紀之後，它們傳播的數量與種類有了極大的提升。原本，日本列島把朝鮮半島的“韓”稱為（から），與“漢”同音。“から”就是“外國”，早期從大陸傳入的“物產”，都以“から”作為標志，例如，農耕使用的“鋤”（すき），是很早期從中國轉入的鐵制工具，稱為“からすき”（唐鋤），但自從開通“西海使”之後，日本人就將“とう”作為“輸入物產”的定語，“唐物”（とうぶつ）就是“唐からの物”，愈來愈多了，例如唐團扇（とううちわ）、唐胡麻（とうごま 蓖麻）、唐辛子（とうがらし）等等。其中，“唐本”（とうほん）成為日本人在中國收集與採購的極為重要的“物產”。9世紀末，由藤原佐世編纂的《本朝見在書目録》記載日本宮廷與中央機構收藏的“唐本”1568種共計17209卷。這個數量相當於當時中國《隋書》和《舊唐書》收錄與統計的中國本土書籍的50%左右。到了江戶時代，依據長崎港保存的官方記錄，在1693年到1803年的111年間，日本從中國南京、福州和漳州出發的中國商船中輸入“唐本”4781種。到19世紀20年代，中國書籍的80%以上已經輸入日本。一個國家擁有另外一個國家出版物的80%，這在世界文明史上既是極為罕見又是極為輝煌的景觀。依據王勇教授的“書籍之路”的論說，“書籍”的流動是構成文明流動的最重要的形態。從中可以發現“東亞文明共同體”內在的精神特質和持續不衰的基本原因。

結語

鑒於以上的基本理解，我個人覺得這次由中國復旦大學日本研究中心和日本國際日本文化研究中心聯合舉辦的學會，對推進中國南方地區與日本列島之間文化交涉的歷史蹤跡考察，展現東亞古代文明共同體的實像研究具有很好的推動意義。前輩學者為本主題已經做出了許多業績，30年來，中日學者在這一主題中已經有了許多有價值的研究。80年代中國學者王仲殊先生主張“中國青銅鏡海上東傳日本”，90年代日本梅原猛先生主張推進以“河姆渡文明”

為中心的中國長江流域文明與日本文明關係的研究等等。今天在座的來自日文研的劉建輝博士早有大著《魔都上海》，更是以確定“上海”這一地功能變數名稱來涵蓋特定時期的中日文化交涉。所有這些研究對於推進本研究主題具有示範性意義。我本人將積極參加關於這一主題的相關個案的研究，並期待與諸位同仁有更好的協作，從而從整體上提升東亞文明史的研究。

◆第1セッション◆
文人と文化／文人与文化

テキストのなかの明州

高橋 公明

1. 地図にひかれた2本の線

「清国十六省之図」(図1)という地図が名古屋市の蓬左文庫にある。

中国製の地図を基本にして、朝鮮半島や日本列島を充実させて、1681年(延宝9)に日本で木版印刷されたものである。すでに江戸幕府は日本人が中国へ行くことを禁じていた時代にあたる。この地図のなかで目につく特徴の一つは、海のなかに2本の赤い線が引いてあることである。いずれも東西に引かれており、北側にあるのは、「定海」と地名があるあたりの沿岸を西端とし、九州の南西岸を東端とするものである。この線にそって「此間、水程近く易し、明朝甚だこれを制禁す」と説明文が付されている。なお、「定海」の西隣には「明州津」という地名が見られる。南側のものは、「福州府」の沿岸の近くにある「梅荳所」(梅花所)を東端とし、澎湖島などをかすめて「大琉球」の南西岸を東端とするものである。

海のなかに線を引くことは多くの地図で見られる特徴であるが、概ね、海の道を示すものと考えられる。ただし、前近代の中国製の地図で、自らの支配地域を越えて、海のなかに線を引いて周辺諸国とのつながりを示すような表現はほとんど見られない。例えば、「大

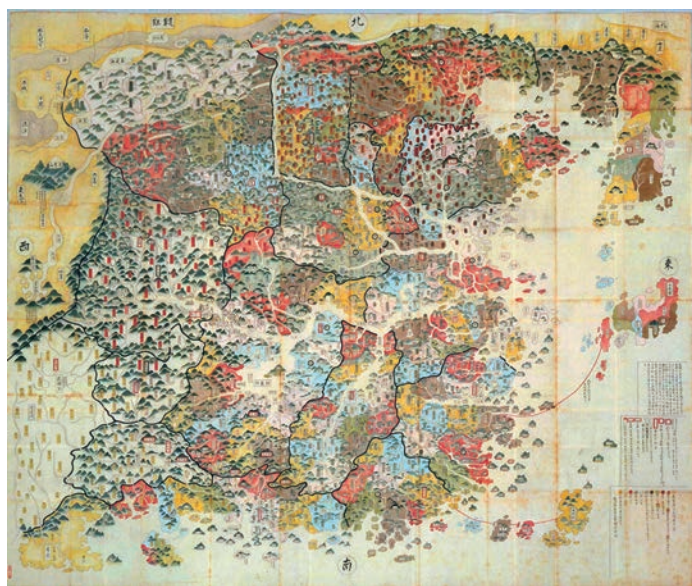


図1 清国十六省之図(全体図)。名古屋市立博物館蓬左文庫所蔵

「明九辺人跡路程全図」（神戸市立博物館）という地図がある。1663年に清で出版された地図で、アジア全域、ヨーロッパ、さらにはアフリカまで描いている。系譜的には、いわゆる混一系世界図の子孫であることは明らかである（高橋、2010年）。この地図では、海のなかに「日本国」と題する短冊形の囲みがあり、「即ち古の倭奴地、浙江の東海中に在り」と日本を説明している。浙江省と日本の関係については認識しており、その点に関しては日本側と共通しているが、短冊が浙江省よりもさらに南に配置されており、地点を特定して線を引くほどの関心とはいえない。その意味で、「清国十六省之図」に引かれた2本の線は日本で追加されたと考えられるべきであろう。

南側の線については、清の時代になっても密接な外交関係が継続していた琉球との関係を視覚化するもので同時代的にも現実を反映している。とはいえ、琉球ではなく、日本で作成された地図にこの関係が視覚化されたことの意義は大きく、この関係がきわめて広い範囲に知られていたことを示している。

北側の線については、「定海」そして「明州津」と密接な関係があるかのように表現されていることが重要である（図2）。

この地図のなかの地名について、例えば「浙江道」については該当する時代はないので除外するとしても、「南京」という地名とか、あるいは「北京」の赤い枠の上に「順天府」とあるのは、ともに明代以降のことで、地図全体としては宋や元の時代の地名は反映していない。また、寧波府の横には「甬東・明州・慶元」と古い地名の変遷が書き込まれてあり、寧波の地名の変遷を表現している。言い換えれば、別のところにわざわざ「明州津」と書き込む必要はないのである。このように、「清国十六省之図」は明代の地理的な状況を基本とする中国製の地図に、日本側は、わざわざ赤い線を入れ、「明州津」と書き込んだのである。本報告の出発点はここにある。なぜ、「寧波府」でなく、その古名である「明



図2 清国十六省之図（部分図）

州津」を「寧波府」と別のところに配置し、赤い線によって日本と密接に関連するかのよう
に描いたのか。この問いに対して、日本社会における地理的な中国認識の形成過程を見る
ことによって答えようとするのが本報告である。

前近代の日中の文化交流史、外交史、さらには貿易史を視野に入れたとき、浙江省と九
州の関係がもっとも重要で、そのなかでも寧波と博多が両地域を結ぶ海上の道の両端で
あったことを否定することはできない。寧波は浙江省の東部にあり、余姚江（よようこう）
と奉化江（ほうかこう）が合流し、甬江（ゆうこう）になるところに位置する。ここから
25キロメートル下ると河口になり、定海がある。ここから東を目指すと九州に至る。もち
ろん、反対に、九州から西を目指せば定海に至り、さらにそこから甬江を25キロメートル
さかのぼると寧波に至る。ここは、唐の738年に南西にある四明山にちなんで明州と名付
けられ、821年、港市が設けられた。ついで南宋の1196年に明州は慶元府になり、元代も
慶元路と呼ばれた。明初において明州府の名が復活するが、1376年、寧波府とされる（斯
波義信、1992年、5～7頁）。

本報告の目的は、この寧波という港町の政治・経済・文化について具体的に検討するこ
とにあるのではなく、ここが日本社会のなかでどのように認識されているのかを検討する
ことにある。その具体的な素材として文学テキストに注目する。すでに確認したように、
寧波は、明州、慶元府、慶元路、明州府、寧波府と地名は変遷する。当然、そのなかでも
古名である明州という表現をテキストから探すことになる。地名としては8世紀からはじ
まるが、重要な港という機能に注目するならば9世紀から12世紀の末までの約370年間、
寧波は明州であった。日本では平安時代の初期から鎌倉時代の初めに相当する時期である。

ただし、日本の文学表現のなかに明州が現れるのは、さらに時代が下ってからである。
あらかじめ結論を示しておくならば、15・16世紀の能・狂言などの舞台表現のなかに、日
本にいる中国人、あるいは中国に行った日本人が登場するようになり、その筋立てのなか
で明州が頻出するようになるということである。この現象を通時的に位置づけるために、
その前後の時代における表現についても検討する。

2. 説話のなかの中国、震旦から唐へ

僧景戒編『日本国現報善悪霊異記』、いわゆる日本霊異記は、787年に編纂され、その後、
数度の改変を経て、820年ごろ、現在見るような説話集として改編された。漢文体ではあ
るが、現存する説話集ではもっとも古いものである（出雲路修、1996年、316～319頁）。
このなかには、日本人が朝鮮半島や中国大陸にわたる筋立てのものがいくつかある。

上巻の第6話「くわんおむぼさち よりおも げんぼう ことのもと 観音菩薩を憑念ひて現報を得る縁」は、老師行善が「高麗」（高句麗）
にわたり、仏教の学習に励むが、国が滅んだため、流浪の身となり、橋も壊れ、船もなく、
川を渡るすべもないため観音を念じていたら舟に乗った翁が迎えにあらわれ、ついで「大
唐」に至り、その翁を観音の現象したものと敬い続けたという話（17～18頁、読み下し
文を引用。以下同）、第17話「つはものわざはひ あ くわんおむぼさち みかた うやま げんぼう え ことのもと 兵の災に遭ひ観音菩薩の像を信敬ひて現報を得る縁」は、
伊予国越智郡の大領の先祖越智直等8名が百済救援の戦いで捕虜となり、「唐国」に連行
され、そこで8名は観音菩薩を信じ、舟に像を乗せ、無事に筑紫に帰ることができたとい
う話（30頁）、第22話「つと をしへ まな もとめみのり ひろ たす をば 勤めて仏の教を学びむことを求め法を弘め物を利けて命終る時に

のぞ ちや しるし ことのもと
 臨み異しき表を示す縁」は、若いころ仏法を「大唐」に求めるためにわたり、玄奘三蔵の弟子になった道照法師は、臨終において、光が部屋に充満し、それが西に向かって飛んでいったという話（35～36頁）などがある。

いずれも「唐国」あるいは「大唐」と王朝名によって中国を表現し、それ以上に具体的な地名が登場しないことが特徴である。唐という王朝名が中国を代表するものとして説話にも登場するようになるが、特定の都市に言及するほど日本の知識人は中国の具体相に関心がなかったということであろう。また、次の今昔物語集で類出する震旦という表現が見られないのは、いまだ仏教的な三国的世界観が浸透していなかったことを示している。

次に、12世紀前半に編纂された説話集である今昔物語集を例にとってみよう。この説話集には、千話以上という日本の文学史上もっとも多くの話が集められ、それぞれは和漢混交文で表現され、天竺（インド）・震旦（中国）・本朝（日本）という大分類のなかに編成されている。インド・中国・日本という大分類の順序は、仏教伝来のルートを示すもので、王法も含めた仏法による世界観を示そうとする壮大な構想のもとに各話は配列されている（小峯和明、1994年、543頁及び548～549頁）。本朝部の冒頭にある巻11は「本朝付仏法」と小分類され、仏教が日本に広まっていく過程に関わる話が収められている。そのなかには、日本人僧が中国に行き、仏教を学ぶ話はいくつかある。

巻11の第4話「道照和尚、亘唐、伝法相還来語」は、日本靈異記の上巻第22話と同じ系統で、道照和尚が「権者」（菩薩の化身）であったことを主題とする話である（1994年、18～21頁）。天智天皇の時代であること、道照和尚の出自・経歴、人物としての玄奘三蔵、道照和尚の中国でのありかた、臨終の様子などが日本靈異記より具体的に描写されている。地名に関しては、題目に「唐二亘リテ」という部分があり、天智天皇が道照和尚を召して、語った言葉として「震旦ニ玄奘法師ト云フ人有テ、天竺ニ渡テ正教ヲ伝テ本国ニ返来ル」とあり、その道照も天皇の命を受けて「震旦ニ渡ヌ」とある。震旦がここでは新たな表現として加わったが、都市などを示すそれ以外の地名は加わっていない。なお、道照は653年から660年にかけて唐に滞在し、玄奘三蔵に学んでいる。

第5話「道慈、亘唐、伝三論帰来、神叡、在朝試語」は、二人の優れた僧の話である（同前、21～23頁）。概要は、701年の遣唐使にしたがって入唐し、そこで三論宗を16年間学んだ道慈と、日本にいながら法相宗の優れた僧である神叡が、聖武天皇の前で仏教の知識を競わせ、後者のほうが優れていたが、両者の高度の仏識に感じ入った天皇は共に帰依し、前者に三論宗、後者に法相宗を学ばせたということである。ここでは前者の経歴に関して、「遣唐使粟田ノ道麻呂ト云ケル人ニ随テ、震旦ニ渡リニケリ」「震旦ニ渡テ、止事無キ師ニ随テ十六年ノ間学シタル者也」と「震旦」が使われているが、前例と同様にそれ以外の中国の地名は使われていない。

第7話「婆羅門僧正、為値行基、従天竺来朝語」は、聖武天皇の時代の話で、行基が文殊菩薩の化身であることを主題としている（同前、26～27頁）。行基は婆羅門僧正を難波津に出迎え、そこで両者が旧知であることに人々は驚く。両者は釈迦の前で再会することを誓ったことを歌の交換から明らかにし、なぜ婆羅門僧正が日本にまでやってきたのかということの説明とする。婆羅門僧正は「南天竺」の「迦毘羅衛国」の人で、釈迦の前での約束を果たすために、まず「文殊ハ震旦ノ五台山ニ御マス」と聞き、「天竺ヨリ震旦ニ至テ、五台山」に行くが、そこで「文殊ハ日本国ノ衆生ヲ利益センガ為ニ、彼ノ国ニ誕

生シ給ヒニキ」と知り、日本にやってきたのである。ここでは天竺から震旦へ、そして本朝へと、まさに仏教伝来のルートに沿って婆羅門僧正（この人も菩薩）は移動している。ここでは都市名ではなく、日本の僧にとっても聖地である「五台山」が婆羅門僧正の経過地点として示されている。これまでの例よりも地理的情報は具体的である。

第8話「鑑真和尚、從震旦揚州、江陽県ノ人」は、題名が示すように、聖武天皇の時代に鑑真が日本にやってきた事情と、日本における死に至るまでの宗教活動を描いている（同前、28～30頁）。鑑真は「震旦やうしやう かうやうくゑん揚州、江陽県ノ人」で、老年になってから、日本から「震旦」にやってきた僧栄睿に熱心に乞われたため日本行を決意する。そこから日本につくまでの経緯は詳細である。「天宝十二年ト云ケル年ノ十月二十八日ノ戌ノ時ニりやうこうじ いで竜興寺ヲ出テ」(752年)と出発時と場所が明記され、「江頭えのほとり」（長江のほとり）から「蘇州ノ黄泗ノ浦」に至り、ここから出航し、薩摩の「秋妻ノ浦」を経由して「天平勝宝六年」(754年)の「二月ノ一日」難波に到着する。ここでは「震旦ノ揚州、江陽県ノ人」「蘇州ノ黄泗ノ浦」とあるように、中国の特定の地域名が複数示されており、前話よりもさらに具体的である。

第9話「弘法大師、渡宋、伝真言教帰来語」は、空海の宗教的な達成を主題にしたもので、概要は、幼児の神童ぶり、仏教への覚醒、阿波、土佐、伊豆などでの修行、日本での仏教理解の限界、渡唐、密教への取り組み、文殊菩薩との出会い、帰国、嵯峨天皇のもとで真言宗の中心人物として活躍などである（同前、30～35頁）。このなかでも空海の出発の様子は具体的で、遣唐使にともなって、「延暦二十三年ト云フ年ノ五月十二日ニ唐ニふ互ル。年三十一也」(804年)とある。「先ヅ彼ノ国ニ蘇州ト云フ所至着ク。其年ノ八月ニ福州ニ至ル」とあり、その後「長安」に行ったとする。まず、「蘇州」に到着し、ついで「福州」に至るとあるのは、典拠の誤読で、前者に行くことが先例であったが、後者に到着してしまったとすべきである。とはいえ、複数の港に関わる地名があることは重要である。なお、この話には震旦が出てこない。空海が日本での仏教理解の限界を悟り、中国行を決意する表現は、「我唐ニ渡テ、此ノ教ヲ習ハム」とあり、その後の経過においても同様である。いうまでもないが、題目のなかの「宋」は「唐」とすべきである。

第10話「伝教大師、亘宋、伝天台宗帰来語」は、最澄の宗教活動を主題としたもので、概要は、天台宗を弘めようとして発願、渡唐、唐での修行、帰国してからの宗教活動、天台宗の興隆などである（同前、36～38頁）。前話と同様、ここでも震旦は出てこず、「延暦二十三年ト云フ年、唐ニ渡ヌ」(804年)とあるように、唐だけである。また、都市名なども記されていない。これも題目のなかの「宋」は「唐」とすべきである。

第11話「慈覚大師、亘宋、伝顕密法帰来語」は、円仁の宗教活動を主題としたもので、概要は、生誕時の奇瑞、比叡山行き、最澄の弟子となり円仁の名乗り、最澄の死後の渡唐(835年)、各地での修行、政治的な仏教弾圧、逃亡と瀨瀨城の苦難、救済、帰国(847年)して顕密の弘法などである（同前、38～42頁）。前話同様、ここでも震旦は出てこない。「我レ唐ニ渡テ、顕密ノ法ヲ習ヒ極メム」と決意して、「承和二年ト云フ年、唐ニ渡ヌ」(835年)とあるだけである。都市名はないが、「天台山」「五台山」と仏教修行の聖地を記している。これも題目のなかの「宋」は「唐」とすべきである。

第12話「智證大師、亘宋、伝顕密法帰来語」は、円珍の宗教活動を主題としたもので、概要は、空海に連なる血筋の母、流星と懐妊、幼児の神ぶり、比叡山入り、渡唐(851年)、琉球漂着、福州着、天台山などでの顕密の修行、帰国(858年)、修行した寺の火事

を日本から法力で消したことなどである（同前、42～47頁）。ここでは題目・本文とも「宋」となっているが、「唐」とすべきである。これまでの話のなかで渡唐の記述がもっとも具体的である。「宋」に渡って「天台山」「五台山」で修行をしようと決意し、「仁寿元年四月ノ十五日ニ京ヲ出テ鎮西ニ向フ。三年八月ノ九日、宋ノ商人良暉あきびとりやうき」（853年）の船に乗るが、強風で「人ヲ食フ国」である「琉球国れいんかうくゑん」に漂着する。そこから円珍の法力によって危機を脱し、「大宋れいなんだう、嶺南道、福州、連江県」に到着した。福州は嶺南道ではないが、きわめて具体的に地名が記されている。ここでも基本的に震旦は出てこないが、末尾に山門と寺門の争いにふれ、これを正当化するために「天竺・震旦ニモ皆然ル事也」と弁解している箇所だけで使われている。

以上、巻11のなかの日本僧の中国渡りを中心にして、中国がどのように記述されているかを見てきた。概ね、次のような傾向が指摘できる。第一に、日本靈異記では見られなかった天竺・震旦など中国語にとっても外来語を用いてインド・中国を示す例が多いこと、第二に、時代が下るにつれ、中国の都市名などが記述される事例が増えること、第三に、それにしたがって、震旦の例が減り、唐・宋など王朝名が増えること、第四に、9話以降の時代は、明州の港市化も実現していたにもかかわらず、明州についての記述はなかったことである。とくに史実においては、最澄の乗った船は明州に入港しているが（日本後紀、延暦24年6月8日条、42～43頁）、そのような記述は見られなかった。

いうまでもないが、震旦とは「秦の土地」を意味するサンスクリット語の音を漢字音で借用したものとされており、中国語にとっても外国語である。これが日本では天竺とともに使われ、その異化作用により宗教的、ここでは仏教的な表象となったと思われる。その言葉を用いることは、おそらく中国を宗教的な空間と見ることに対応するのであろう。そして、それをあえて使わなくなるということは、中国をむしろ「唐」、「宋」という王朝に表象される俗的な、いわゆる政治的な空間とする意識のほうが強化的な強化されたということではないだろうか。同時に、震旦というような中国全体ではなく、「天台山」「五台山」など特定の地域を仏教的な聖地として特化する観念の強化も見逃すことはできない。

また、明州については今昔物語集の巻24から1例だけ確認することができた。

第44話「安陪仲麿あべのなかまろ、於唐説和歌語たうにしてわかをよむこと」は題名が示すように安陪仲麿の話である（1993年、464～465頁）。概要は、遣唐使として渡唐した仲麿が、長年帰国しなかったので日本から迎えが来て、帰国を決意し、「アマノハラフリサケミレバカスガナルミカサノ山ニイデシツキカモ」と望郷の歌を詠み、これを帰国後披露したというものである。まず指摘すべきは、仲麿は帰国しようとしたが、安南に漂着し、帰国することなく唐で亡くなっているというのが史実という点である。さて、本文のなかで、帰国を決意し、中国の人々と別れの宴を「明州ト云所ノ海ノ辺」でするといふ記述がある。仲麿が帰国しようとしたのは753年で、この時期にはすでに明州という名称はあり、矛盾はない。ただし、この「明州」という地名が、仲麿の同時代から伝わったものか、それとも仲麿帰国説が伝説となった後世に再構成された記憶なのかは定かではない。

3. 舞台の上の唐人

今昔物語集が編纂されてから数世紀の時がたち、15世紀になると、能・狂言という演劇

的な表現がしだいに人気を博し、多くの人々に楽しまれるようになった。そのため、扱われる題材は、人々の生活に具体的に関わるものとなった。そのなかに唐船という能がある。それもまた当時の世相を反映したものであった（562～566頁）。

明州の祖慶官人は、日本船と唐船の争いに巻き込まれ、箱崎（現在の福岡市）に連れてこられ、箱崎某に召し使われていた。箱崎某は牛馬を多く持ち、祖慶官人に牛馬の世話を命じた。13年後、明州から二人の子「そんし」「そゆう」がやってきた。多くの宝を差し出し、父を帰国させようとする。また、祖慶官人には日本人の妻との間にできた二人の子もいて、いっしょに帰国しようとする。ところが、箱崎某は日本で生まれた子の帰国を許さず、祖慶官人は双方の子にはさまれ愁嘆場となる。そこで箱崎某も折れ、全員で明州に向かい、帰国することになる、という話しである。

本報告でもっとも注目すべきなのは、明州出身の祖慶官人が登場し、明州から息子たちが迎えにきて、箱崎で生まれた子とともに主人公は明州に帰るという設定になっていることである。この点は後述するとして、それ以外で注目すべき点を具体的に示してみよう。

第一に、箱崎某が貿易船をもち、されに「牛馬を数多持て候程に、彼の祖慶官人に申付野飼をさせ候」と言っている点である。これは箱崎某の生業が商人であるとともに、牛馬を多く必要とする馬借あるいは車借、すなわち運送業であることを示している。博多湾の東側に位置する箱崎津の商人兼運送業者という、まさに「らしい」設定である。第二に、船争いによって人質となった人物を祖慶官人という、いかにも庶民ではないという役名にしていることである。この設定によって「野飼」をする祖慶官人の哀れさが強調される。この船争いは、いわゆる倭寇を背景にしたものと考えられるが、これに関して、この作品の成立年代を15世紀前半とする説と、16世紀前半とする説がある。前者は作者を観世元雅と推定し、後者は祖慶官人を寧波の乱の当事者宋素卿から創作されたのではないかと推定している（西野春雄、1998年、561頁）。第三に、日本で生まれた子供達に、「唐土と日の本」のどちらが優れているかと聞かれ、祖慶官人は「唐土（もろこし）に、日の本（ひのもと）を喩ふれば、只今尉が率いて行、九牛が一毛よ」と答えていることである。これもまた偉大な国からきた人に「野飼」をさせるという哀れな境遇を意識させる設定である。

以上を前提に、明州など中国がどのように語られているのか確認してみよう。

ワキの箱崎某が「唐土」（もろこし）での舟争いの次第を述べ、祖慶官人を13年間にわたって留め置き、牛馬の「野飼」をさせていると名乗る。ついで、中国から来た子のひとり「ソンシ」が「是は唐土明州（ミヤウジウ）の津に、そんし・そゆうと申兄弟の者なり」と名乗り、兄弟は箱崎に父を捜しに来た事情を歌う。そのなかで、「明州河を押し渡り、明州河を押し渡り」と繰り返している。ついで箱崎某と「そんし」「そゆう」との掛け合いがあり、場面は転換してシテの祖慶官人が自ら境遇を説明する場面となり、「是は唐土明州の津に、祖慶官人と申者なり」とはじめる。その後、両者が会い、ヤマ場となり、ついに日本の子二人も一緒に帰ることになる。

ある意味、決まり文句のように「ミヤウジウ」という声が発せられるのである。これが舞台上で演じられるとき観衆に与える影響はきわめて大きいと思われる。このように、中国の入口、あるいは出口という意味を持つ記号化した地名として「明州」が現れたのである。唐船は現在でも上演されることがあり、江戸時代、明治時代などをくぐり抜けて現在まで人気を保ち続けてきている。

当時においても唐船の人気があったことを示す例として、後日談が作られたことを挙げることができる。現在は廃曲になっている箱崎物狂である（132～141頁）。箱崎某の許しを得て、日本人の子も一緒に中国に戻ってしまった。その後、箱崎に残した母を案じた日本生まれの子「祖範」「祖竹」は、明州から船を仕立てて箱崎に向かう。日本名を「千代若」「千代満」というこの兄弟は、箱崎で「狂女」となってしまった母と会う。何とか説得して母を船に乗せ、めでたく明州に戻るという話である。このような後日談ができること自体、唐船に人気のあったことを示している。

ここでは祖慶官人と日本人妻との間にできた子に中国名と日本名があることが興味深い。明州から船を仕立てて箱崎に向かうときには「祖範」「祖竹」と名乗っているが、箱崎に着き、「箱崎殿」から「おことは千代若・千代満（みつ）にてはなきか」と聞かれ、「さん候」と答えている。多くの境界人がそうであるように、状況に応じて名前も変えることができるのである。

ここでも「明州」は頻出する。「祖範」・「祖竹」が古里の母はどうしているのだろうと、この話のテーマを歌い、ついで「祖範」は自分たちを「是は明州の津に。祖慶官人と申人の子に」と紹介する。中国古典の『二十四孝』を引きながら、母に会いたいという気持ちが歌われる。そこで二人の子と父である祖慶官人の問答になるが、ついに二人は父から暇を給わる。そこで「明州河を押わたり。明州河を押わたり」と歌われる。これは河を下る表現である。ここからがヤマ場で、二人と狂った母が出会い、ついに母を船に乗せて帰国することになった。ここで「船は明州に、着にけり」と結ばれる。ここでも唐船と同様に、「明州」は決まり文句になっている。

さらに唐船の人気の高さを示すものとして、筋立てを基本的にうけついで狂言として唐人子宝がある（193～197頁）。唐人の扱いに細かな違いがあり、唐人を抱えているのは通訳として使うためだが、その仕事がないので牛馬の世話をさせていることになっている。通訳という、より具体性を感じさせる設定を加えている。日本人の子は登場せず、当然ながら単純な筋立てになっている。そしてこの狂言の大きな特徴は、唐人とその子の会話が中国語で行なわれるという点にあった。秋山謙蔵が紹介した台本によると、例えば、「ホウウライホウウライ」「チントンリヨヒイハンチントンリヨヒイハン」「クハイシイライクハシイライ」「チントンリヨ」というようなものであった（1935年、304～333頁）。現在、読める台本ではもう少し分量が少なく、秋山の紹介したもののほうがさらに古いかもしれない。単に観客を笑わせるために中国語らしく発音しただけかもしれないが、中国語の何か、例えば浙江省あたりの発音からカタカナに移したものであるという可能性も捨て切れず、秋山も当時の観客はある程度の中国語を理解したのではないかと推定している。

また、中国語の会話は、狂言の茶盃拝（ちゃさんはい）でも登場する（330～333頁）。茶盃拝は、13年前に捕らえられ、箱崎に連れてこられた茶盃拝という唐人と日本人の妻の夫婦喧嘩を題材とする話である。ついに国際結婚まで狂言の題材となったのである。ここでもいくつかの場面で中国語があるいはそのような発音の台詞がある。同じく狂言の唐人相撲（あるいは「唐相撲」）は、日本人の相撲取りが「入唐」し、「帝王」に奉公する話である（247～248頁）。舞台が中国とする狂言まで作られたのである。ここでは暇乞いをする相撲取りに、「帝王」の前で「名残」に相撲を取っていけと命じられ、次から次へと相手をし、最後には「帝王」まで相手をするという、舞台上に多くの演者が上がり、動きの

ある、にぎやかな演目である。いずれも明州は出てこないが、筋立てのなかで中国人、あるいは中国が重要な役割をもっていることを特徴としている。

なお、明州についてはさらに追加できる。15世紀後半から17世紀初頭にかけて流行した幸若舞（曲舞）という芸能があった。この幸若舞で用いられる語り用の台本（詞章）を読み物用に転用したものを舞の本といい、慶長期、寛永期に出版された（麻原美子、1994年、589頁、599頁）。ここにはかつて演じられたが、その詞章が不明のものが含まれている。したがって、舞の本のなかの表現は、幸若舞でも使われていた可能性があり、他の舞台芸能と同じように大きな影響力を想定することができる。そのなかに、大職冠（たいしょかん）という藤原鎌足の次女が唐の皇帝の后になるという話があり、そのなかで、次女の「紅白女」（こうはくにょ）およびその一行は「難波の浦」から出港して「大唐の明州の湊」に着く。また、父鎌足が建てた興福寺に仏具・法具を送ろうとして、これもまた船は「大唐の明州の湊」から出港している（15～42頁）。同じく笛の巻という牛若のもっていた笛の由来を尋ねるとい話があり、ここでも弘法大師は「明州」から帰国している。

なぜ明州という地名が消えて久しい15世紀以降、舞台などで上演される芸能のなかに「明州」が現れ、それが中国の玄関であるかのように設定されるようになったのか、十分には説明できないが、この時期以降、中国の玄関として、寧波ではなく、その古名である明州をその象徴とする認識が日本社会のなかで広まっていったことは間違いない。

4. 明州・慶元・寧波

榎本渉は、9世紀から14世紀までを対象として、この時代に日本との交通で利用された中国の港について網羅的に検討し、それを通じて東アジア海域における明州市船司の位置を考察し、明州が対日本・高麗貿易の貿易港としての地位を確立する過程を跡づけるとともに、明州が最終目的地というよりも、むしろ中継港であったことも明らかにした（2007年）。とりわけ、表1「対日交通に利用された中国側港湾（800～1349年）」（30～39頁）は本報告にとって有益で、多くの僧が中国から日本へ、日本から中国へ移動し、それらの多くが明州を経由していることが確認できる。この点だけでも、後世の日本で、明州が中国の玄関としての象徴的な地位を得たこと的前提条件となるのかもしれない。ただし、なぜ慶元や寧波でなく、明州なのかという点については、さらに検討が必要である。

榎本の作成した表1の主要な目的が、地理的にどの港を出港・入港したのかを明らかにすることにあるため、史料上、明州、慶元、寧波などの名称における差異があったにしても、すべて明州に統一されている。そこで表1で典拠とされている史料のなかでも日本の史料に注目し、入港地・出港地をどのように表現しているかを、具体的に確認する。なお、ここで検討する史料は、広い意味では文学であるが、榎本が史実を復元するために用いていることでも明らかなように、政府、公家、僧などが記した記録・日記で、先に紹介したような、説話、舞台表現のための脚本、あるいは木版印刷して広い読者を想定している読み物とは異なり、テキスト自体が広く読まれることを想定されるものではない。

いうまでもなく、1196年以前の正式名称は明州であり、それ以前に成立した日本の史料においては明州以外の表現はでてこない。空海や最澄が渡航したことで知られる804年の遣唐使について日本後紀が一行の経路を詳細に記しており、そこで「明州」は頻出する（延

暦24年6月8日条、42～43頁）。同じく正史である日本三代実録にも僧宗叡の卒伝（元慶8年3月26日条、555頁）があり、866年に宗叡が唐から帰国することについて「（貞観）八年明州望海鎮に到る」と、出港の事情を記述している。

渡唐僧あるいは渡宋僧も日記を残しており、いずれも当事者であり、「明州」を地名として用いている。例えば、838年（承和5）に遣唐使の一員として入唐してから、847年（承和14）に新羅人の商船によって帰国するまでを記録した円仁の入唐求法巡礼行記（会昌2年5月25日条、442頁）、1072年（延久4）に宋商船に乗って渡宋し、翌年、自らは宋に残り、弟子たちを宋商船に乗せて帰国させた成尋の参天台五臺山記（熙寧6年4月12日条、201頁。同年6月8日条、812頁）がある。日記ではないが、1198年（建久9）に栄西が著した興禅護国論では、1168年（仁安3）の自身の渡宋について「予、日本仁安三年戊子春、渡海之志あり、鎮西博多津に到る。……四月渡海し、大宋明州に到る」（111頁）としている。

公家の日記においても同様である。右大臣として、政権の中核で長期間にわたり活躍した藤原実資の日記である小右記では、1019年（寛仁3）、日本に来る前に逆風で「大宋国明州」に漂着したという高麗人「未斤達」の報告（小右記5、寛仁3年6月21日条、157頁）、1027年（万寿4）、「大宋国福州商客陳文祐」の来日に関する記述（小右記8、万寿4年8月30日、23～24頁）において、いずれも「大宋国明州」が用いられている。左大臣として活動した源俊房の日記である水左記では、1081年（承暦5）、宋商人に関する記述（承暦5年10月25日、155頁。承暦5年＝永保1年）、同じく大宰権帥であった源経信の日記である帥記でも同じ宋商人の記述（永保1年10月25日、133頁）において、いずれも「大宋国明州牒」という外交文書についての言及があった。これらは、政府高官として外交に関わっていたことを反映している。

以上、当事者、あるいは関係者による記述は、当然ではあるが、事実を事実として表現したものである。これらが日本の一部の人々に明州という地名を深く記憶させたこと十分な証明になる。ただし、そのような認識の広がりについては十分とは言えない。

同じ日記でも、南北朝期の明法官人である中原師守の師守記は、後世、職務遂行のために書かれたものである。例えば、「貞治六年五月九日」（1367年）条に長文の記事がある。これは高麗使節が来日したため、答申のために外交の先例を時代別に引き写したものである。それらのなかに、1097年の「承德元年九月、大宋国明州牒、到来す」、1117年の「（永久）五年九月、大宋国明州牒、到来す」、1172年および1173年の「承安二年秋、宋朝牒状到来す。状に偁く。大宋国明州□海制置使司、日本国太政大臣に牒す。……（承安三年）二月、入道太政大臣宋国辺牒状を送りて云く。日本国沙門静海、大宋国明州沿海制置使王に牒す」（176頁）など、具体的に外交文書としての牒について引用されている。なお、これらの記述のなかに、同時代においては「明州」は「慶元府」あるいは「慶元路」であるというような注記はない。このように古い記録を二次的に、そのまま引用しており、明州に関する認識としてはより広がった根拠といえるのではないだろうか。

また、1322年に書かれた虎関師錬の元亨釈書は仏教史の著作であり、様々な典拠を参照したと思われる。したがって、そこに明州に関する記述があれば、その認識のさらなる広がりを示すものといえる。もちろん、先述したような、804年の最澄（33頁）、866年（64頁）の宗叡に関しては、いずれも唐代であり、当然、「明州」とされている。宋代においても、

1168年の栄西の入宋については「仁安三年夏四月」「宋国明州界に著く」（42頁）とあり、その帰国については、「奉国軍に到る」とし、「今、慶元府と改める」という注記が付けられている（43頁）。なお「奉国軍」の「軍」とは宋代の行政単位の一つで、「奉国」は明州を示している。日本の史料で「慶元府」と出てくるのは珍しいことだが、これはそのなかの一例である。

このような記述が現れたからといって、それ以後の記録に地名の変更が反映されるわけではなかった。1235年、慧日山弁円（字円爾）の南宋への渡航について、「嘉禎元年、海に泛びて十寅夕にて宋の明州界に著く」（110頁）とあり、1252年の鷲峯覚心の南宋からの帰国について「明を發ち、博多に着す。乃ち建長四歳也」（102頁）と慶元を使わず、「明」としている。「明」はおそらく四明か明州を表すと考えられる。また1265年の兀庵普寧の南宋への帰国については、「文永二年也。風帆恙無く明州に達す」（106頁）と「明州」としている。すでに慶元になっていることを知っていながら、典拠からそのまま写して明州という表現を使い続けているのである。

いずれも僧伝の類であるが、元亨釈書と同様に、すでに慶元府あるいは慶元路になっていた時代の記述でも似たような例は見られる。神子栄尊の**栄尊大和尚年譜**（1275年成立）では「嘉貞（禎カ）元年乙未。師歳四十一……平戸を出る。十昼夜を経て、直に大宋明州に到る。即ち宋理宗端平二年也。……師歳四十四。徑山を辞し、商舶に乗り、明州を出る也。」（296～297頁）と1235年の出国と1238年の帰国のどちらにおいても経由している港を「明州」としている。無学祖元の**仏光国師語録**の巻九では「遂に淳祐甲辰年に於て、志を發し、海を航り、山に梯り、乃ち四明に抵る」（152頁）と、渡日前の祖元の中国での移動の経路を記述し、1244年に「四明」に到着したと表現している。明州の典拠となった四明山にまでさかのぼっており、ある意味、雅な地名として「四明」を選んでいるのである。

さらに時代を下り、1470年に成立した**善隣国宝記**でも明州という地名は頻出する。この時代、慶元という地名も過去のものとなり、かつての明州は寧波と呼ばれている。**善隣国宝記**では元亨釈書が最も頻繁に引用されており（田中健夫、1959年、160～162頁）、当然、その部分では「明州」という記述がそのまま写されている。例えば、最澄と宗叡の入唐（48頁、54頁）、栄西と弁円（円爾）の入宋（66頁、72頁）などである。さらに「御宇多院建治元年」（1275年）条に、「日本古記に曰く」として「正月十八日、蒙古人二人、高麗人一名、明州人一名、已上四人を鎮西より送る」という記述を載せている（77頁）。文永と弘安の役の間のことで、元からの使節についての記述で、江南からの人を「明州人」としていることが注目される。「日本古記」については不明だが、江南地域を「明州」で代表させており、この地名が日本社会へ広く浸透していたことが示されている。

以上、管見の限りではあるが、地名が明州であった時代はもちろん、それ以降についても、日本で書かれた史料においては明州にこだわり続ける傾向があることを確認してきた。おそらく、仏教僧に関わる記述を中心に明州という地名は蓄積され、それが仏教僧だけでなく、公家にも伝わり、後世まで引用され続けた。このような状況の中で、能や狂言などの舞台の表現にまで影響を与えてきたのであろう。

5. 表象としての明州

日本靈異記（9世紀はじめ）や今昔物語集（12世紀前半）などの説話集が成立した時期、寧波は明州と呼ばれていた。しかしながら、日本から中国へ、あるいは、中国から日本へ渡る話のなかに、唐や宋という王朝名、震旦というインド風の呼び方、あるいはほかの都市名はあるにもかかわらず、明州という地名は出てこない。それに対して、ほぼ同時代の政府や公家のように外交に関わった記録、僧など中国に渡航したものの日記には、数多くの「明州」の事例があった。寧波が明州であった時代はもちろん、それ以降、慶元などに名前が変わった時代においても「明州」という表記は日本の史料のなかに数多く見られた。この時代を通じて、明州は日本社会のなかで少数の人々に記憶されるようになってくる。しかしながら、説話など、より広い層に伝わるジャンルにまでは広まっていなかった。

公家の日記である師守記、仏教史の著作である元亨釈書などに代表されるように、14世紀になると、先例や歴史的な事跡を調べることで、「明州」という地名は先行する文献から引用されるようになる。おそらく、このような経緯を通じて、明州は日本社会のなかに少しずつ広まっていったと考えられる。

このような過程を経て、15世紀以降、能や狂言などの舞台芸術のなかで、演者は「ミヤウジウ」という言葉を発するようになるのである。現実には寧波と呼ばれるようになっていたこの都市を、日本社会の広い層の人々は「ミヤウジウ」という音で記憶するようになる。もちろん、「明州」という文字も、能・狂言の脚本から広がり、江戸時代初期の舞の本のなかに残されるようになった。日本社会のなかで明州は中国の出入口を表象する表現となったのである。江戸時代、中国製の地図を複製するとき、赤い線を書き加えて日本と明州の関係を強調したのは、その表象が日本で広まっていたことのひとつの証拠といえる。

参考文献：

- 麻原美子「解説」（『新日本古典文学大系59 舞の本』岩波書店、1994年）、589～607頁。
秋山謙蔵『日支交渉史話』岩波書店、1935年。
出雲路修「解説」（『新日本古典文学大系30 日本靈異記』岩波書店、1996年）、301～325頁。
榎本渉「明州市舶司と東シナ海海域」（『東アジア海域と日中交流——9～14世紀——』吉川弘文館、2007年）、28～61頁。
小峯和明『『今昔物語集』の誕生と未刊』（『新日本古典文学大系36 今昔物語集四』岩波書店、1994年）、543～563頁。
斯波義信「港市論」（荒野泰典他編『アジアのなかの日本史 Ⅲ海上の道』東京大学出版会、1992年）、1～34頁。
高橋公明『『混一疆理歴代国都之図』と『海東諸国総図』（荒野泰典他編『日本の対外関係4 倭寇と「日本国王」』吉川弘文館、2010年）、273～285頁。
田中健夫「善隣国宝記の成立事情とその背景」（『中世海外交渉史の研究』東京大学出版会、1959年）、148～176頁。
田中允「解説」（『未刊謡曲集 続11』古典文庫、1993年）、18～21頁。
西野春雄「梗概」（『新日本古典文学大系57 謡曲百番』岩波書店、1998年）、561頁。

史料：

- 栄尊大和尚年譜：太田藤四郎『続群書類従 第九輯上』続群書類従完成会、1932年。
- 元亨釈書：黒板勝美編『新訂増補 国史大系31 日本高僧伝要文抄・元亨釈書』吉川弘文館、1965年。
- 興禅護国論：市川白弦・入矢義高・柳田聖山校注『日本思想大系16 中世禅家の思想』岩波書店、1972年。
- 今昔物語集：池上洵一校注『新日本古典文学大系35 今昔物語集三』岩波書店、1993年。
小峯和明校注『新日本古典文学大系36 今昔物語集四』岩波書店、1994年。
- 参天台五臺山記：近藤瓶城編『改定史籍集覧 第廿六冊』1984年。
- 小右記：東京大学史料編纂所編『大日本古記録 小右記五』岩波書店、1969年。東京大学史料編纂所編『大日本古記録 小右記八』1976年。
- 帥記：笹川種郎編『史料大成 水左記・帥記 5』内外書籍、1936年。
- 水左記：笹川種郎編『史料大成 水左記・帥記 5』内外書籍、1936年。
- 善隣国宝記：瑞慶周鳳『善隣国宝記』国書刊行会、1975年。
- 大職冠：麻原美子・北原保雄校注『新日本古典文学大系59 舞の本』岩波書店、1994年。
- 茶盃拝：北原保雄・吉見孝夫『狂言記拾遺の研究』勉誠社、1987年。
- 唐人子宝：古川久校注『日本古典全書 狂言集 下』朝日新聞社、1956年。
- 唐人相撲：北原保雄・吉見孝夫『狂言記拾遺の研究』勉誠社、1987年。
- 唐船：西野春雄校注『新日本古典文学大系57 謡曲百番』岩波書店、1998年。
- 入唐求法巡礼行記：小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究 第三卷』鈴木学術財団、1967年。
- 日本後紀：黒板勝美編『新訂増補 国史大系 4 日本後紀・続日本後紀・文徳天皇実録』国史大系刊行会、1934年。
- 日本三代実録：黒板勝美編『新訂増補 国史大系 3 日本三大実録』吉川弘文館、1966年。
- 日本靈異記：出雲路修校注『新日本古典文学大系30 日本靈異記』岩波書店、1996年。
- 箱崎物狂：田中允編『未刊謡曲集 続11』古典文庫、1993年。
- 笛の巻：麻原美子・北原保雄校注『新日本古典文学大系59 舞の本』岩波書店、1994年。
- 仏光国師語録：鈴木学術財団編『大日本仏教全書 第四八巻 禅宗部全』巻九、鈴木学術財団、1971年。
- 師守記：藤井貞文・小林花子校訂『史料纂集 師守紀 第九』続群書類従完成会、1975年。

周作人の日本研究における江南文化の意義

胡 令 遠 王 盈

1. 前書き

現代の中日関係に関する研究、特に中日文化に関わる研究において、周作人は特別な存在であり、歴史人物として、彼独自の多面的な認識には研究すべきところがあると思う。

周作人の日本研究は四つの時期に分けられる。第一期は1906年からの日本留学の6年間、第二期は1911年の帰国後から1939年まで、第三期は中日戦争が終わる1945年まで、その後は第四期である。いうまでもなく、この第一期は、「現地体験」と学理の二つの方面で彼がいわゆる「日本通」になることのできた基盤を築いた。第二期では、彼は1925年から北京大学における東方文学学部の創立に力を尽くした。学生の育成にはあまり実りはなかったが、一人でいろいろな科目を担当した結果、彼の日本文化研究がより系統的になった。第二期と第三期の間には過渡期がある。もともと周作人の研究は日本文化が主で、その時期、中日関係が悪化しつつあり、彼も中日両国の政治関係に目を向けるようになった。『日本管窺』シリーズはそのための「時勢文」である。対日協力者として、再び「日本店」を開いたが、時勢に合わせる「文房具」しかなかった。第四期はまた研究に戻り、日本文学の翻訳において成果を収めた。

第一期と第二期の前半期では、日本と日本文化に対して、周作人は基本的にポジティブな評価を与えた。日本軍隊の中国東北への侵略、中国での日本人浪人の暴虐、「順天時報」が日本の手先となったことなどを見て、周作人は不満を持って日本文化からその根本的原因を見つけ出すつもりだったが、要領を得ず、失敗に終わった。日本軍が北京に侵入したあと、「海軍出身」の彼は軍事上では中国が必ず負け、抵抗が無用だと判断し、日本軍政下に身を置くことにした。年をとってはじめて官僚になった周作人の日本文化の研究にはあまり言及すべきところがないのも当然のことであろう。

客観的・歴史的に見れば、第一期では、青年時代の周作人が日本で、そして日本を通して、夢中になって各種の「精神的な栄養」を取りつつあり、兄・魯迅とともに後の「五四」新文化活動のための準備をしっかりとしている。この時期、彼の日本研究には著しい特色がある。周作人はこう指摘した。「私は古今中外の各方面から多様な影響を受けてきた。分析してみたら、……知と情では西洋と日本それぞれから受けたものが多いが、意のほうは単に中国だけである」¹。「私の雑学は外国からのものが大部分で……分析してみたら、だいたい西洋からのものは知に属し、日本からのものは情に属することが多く、私にとってどちらも有益である」²。

¹ 周作人『知堂回想録』（敦煌文芸出版社、1998年1月）、480頁。

² 同上、476頁。

ここでの「知」と「情」は周作人にとって明らかに異なっている。「知」とは言うまでもなく周作人が受けた西洋文明の影響である。周作人の経歴から見れば、彼の西洋文明に対する認識は間接的で理論的である。それに対して、日本文化に対する理解は直接的で感性的である。その原因は周作人のいうように、「日本は外国でありながら、その文化の基本は中国と同じ、だから近寄って見ても離れて見ても特に驚くべきところがない……それゆえ、日本はふるさとのように懐かしく思えるが、真のふるさとよりもっと自由自在な趣がある」³。つまり中日両国の特別な文化関連にあるのだ。周作人はこうも指摘した。「東京と明治時代に対して、かなりの好意があるようでその人々や物事が知りたい」⁴。「日本生活の一部に対する愛着はたくさんの原因で形成されたのだと思う。最も重要なのは人の性分と古を思う奥ゆかしい感情のふたつであろう」⁵。

周作人の日本文化に対する認識は特別である。直接の体験と悟りの中で、「日本の生活と中国古代及び故郷の状況とをにらみ合わせてみると、逆に親しく思える」⁶。周作人にとっての「故郷の状況」は日本に渡る前に暮らしたことがある紹興と南京での日常生活であるため、(彼の日本研究は)自分の馴染んだ中国江南の日常生活と文化に密接に関わるわけである。周作人は自覚的にこのような方式で日本文化への探求の旅に出た。これは日本及び日本文化の研究に今でも意義があると言える。本論は周作人の日本文化探索における江南文化——主に紹興のいわゆる「越文化」——の役割について考察し、まとめを行う。

2. 中日文化における「自然」について

まず、周作人は日本文化には「愛好天然」つまり「自然を愛する」という特色があると認識している。これははじめて東京に来たとき、日本女性の裸足を見たときに受けた印象と連想から発したものである。晩年の回顧録に彼はこう書いた。「一人ではじめて外国に行ったら、一番面白いと思うのはそこの人々の特別な生活慣習と彼らが一般的に習得した文化生活だった……私たちが日本へ留学に行ったのはそこが維新に成功し、速やかに西洋文明を習得したからだ。でも一緒に行った人々の見方とは一致していなかった。日本の特長は外国文化を吸収するだけで、その技を盗み習い、日本のとおりにやるために留学に来たのだと思う人もいた。簡単に外国文化のまねをするのも日本の特長の一つだと思うが、必ずしも正しいとは思わない……元来の模範はまだ残っているし、模倣したものを見に来る必要は特にないと思う。日本の特別な生活慣習というものは、日本特有のものであるからこそ見に行くのである……私のはじめて日本に来た日……伏見館ではじめて出会ったのはそこの主の妹で下女の仕事をしている乾栄子であった。十五、六ぐらいの少女で客の鞆を運んだり、お茶を持ってきたりしていた。一番特別に思ったのは彼女が裸足で部屋中を行ったりきたりしていたことだ」⁷。ここで、彼は思わず中国江南水郷の婦人たちの裸足を

³ 張明高、範橋編『周作人散文』第三集『日本管窺』（中国廣播電視出版社）、264～265頁。

⁴ 周作人前掲書、471頁。

⁵ 張明高、範橋編前掲書『日本の衣食住』、273頁。

⁶ 周作人前掲書、376頁。

⁷ 同上、119～120頁。

詠んだ張汝南の詞「江南好」を思い出した。この詞には「江南好，大脚果如仙。衫布裙綳腰帕翠，環銀釵玉鬢花偏。一溜走如烟。」⁸とある。詞の原注によると「大きな足を持っている婦人のなかで、美しきものが大脚の仙人とよばれ、その身の飾りから往来する人がその身分を知る。言わば、大脚の仙人、白玉の簪をして、米団子のような顔で道端を歩き、煙のごとし」という意味である。

これは中国江南の労働婦人だけに見られる風情だと言ってもよい。裸足で道端を歩く中国江南の婦人にしても、裸足で部屋中を行ったりきたりする日本の女性にしても、周作人の連想を引き起こしたのは当時、普通の中国の女性には見られないその「裸足」である。この後、彼は『天足』という文章を書いた。その第一文は「私が大好きなのは女性の天足だ」で、続いて「この一文に少し語弊があるとはわかっているが……頭や足で女性の容姿について品定めをするのは中国の悪い坊ちゃんたちの悪癖であり、女性を買うときどのように足を鑑賞するのかを『閑情偶寄』に書き入れたのは李笠翁のような文人たちしかいない」と解釈し、「でも確かに私は言い間違えた。私が言いたいのは纏足が大嫌い！……美に身を殉ずる纏足は野蛮なのだ」⁹と書いた。つまり、彼が言い伝えたいのは中国の女性を迫害する封建時代の因習——男性が鑑賞するための女性の纏足——に対してひどく嫌悪しているということだ。これは封建時代では、女性は男性の単なる財産と道具で、独立の人格がない、それは極めて不合理だという彼の意見にも一致している。日本の女性の社会や家庭における地位が合理的かどうかは別に検討すべきことであるが、中国文化の影響を受けながら、女性の纏足という因習は受け入れなかった。これはやはり周作人が指摘した日本文化にある「愛好天然」つまり「自然を愛する」という特色に関わりがあるように思われる。「足の本当の美を分かるのは、この世の中では、恐らく古代ギリシア人と日本人しかいない。彼らが履いているサンダルや下駄を見たらすぐ分かる。でも、彼らが気に入るのは天足、つまり天然の足である。中国人が気になるのは『文明脚』、つまり人工的に作られた粽のようないわゆる『金蓮』だけだ」¹⁰。

日本人の裸に対する態度からも上記のような日本文化の特色が窺える。「日本の生活にある清潔とか、いんぎんとか、洒脱とか、そのような風習も好きだ。洒脱といんぎんとは一見して少し矛盾があるようだが、実際にはそうでもない。洒脱とは乱暴無礼でなく、宗教や道学の偽善がなく、淫逸であって上品ぶることもない。これについて最も明らかな例は、日本人の裸に対する態度である」¹¹。周作人はエリスの『St. Francis and Others』に書いてある見解を引用して述べた。「かつてギリシア人は裸嫌いをペルシア人やほかの夷人の特性としていた。日本人——別の時代と風土のギリシア人——も裸を回避しようとしな。西洋の夷人の観点では、淫逸は嫌いという彼らの態度を日本に伝えるまでは、そうだった。私たち中国人は、ただ足を露出することにも恥ずかしく思う」。そのゆえに周作人は次の結論を出した。「今は裸の賛美をしようとは思っていない……しかし日本の民間にある裸足の慣習はとて素晴らしいと信じている。外出するときは下駄や草履を履くのだが、室内

⁸ 同上、120頁。

⁹ 張明高、範橋編前掲書第一集『天足』（中国広播電視出版社、1992年4月）、180頁。

¹⁰ 同上『男子の纏足』、300頁。

¹¹ 周作人前掲書、120頁。

においては畳の上を裸足で行ったりきたりするのは極めて健康的で美的だと思う」¹²。

エリスの話を用いたのは日本文化にある「自然を愛する」特色から健康的美意識を称賛する以外に、中国の偽道学を風刺するねらいもある。女性に対する態度によって中国の偽道学の先生たちの虚偽と醜悪がさらされた。周作人は身近にみられたある実例を挙げたことがある。彼の故郷、紹興で同族の一人が毎日道徳や礼儀を口にしてはいるが、陰で息子の嫁と通じていた。このような人でありながら、周作人の母親が纏足をやめる時、周作人に「頑固族」と呼ばれる息子と一緒に、周作人の母親が「化け物のようだ」「こうやるのは外人と結婚するためだ」（当時周作人の父親がもう亡くなっていた）「南池の大竹箒だ」（紹興で女性を罵る隠語）などと勝手な暴言を吐いて風刺ばかりしていた。周作人はこのことにはげしく刺激され、彼の偽道学への憎悪もこの点に関わっているのであろう。それゆえ、彼が無造作で自然のままの中国江南地域の労働婦人と日本女性の天足とその天足に表される活発さ、健康及び健全の美を賛美するのも当然であろう。それに、「两足白如霜，不著鸦头袜」という詞を書いた李白も、やはり中国の古代人を珍しい可愛い人だと評価した。

現実生活の中で、特に周りの人の中で周作人と最も直接的な関係を持っている女性たちが偽道学の先生たちに風刺されたことがある。上記の母親以外、周作人の妻・羽太信子も夫の故郷で若い女性たちに足のことを嘲られた。「これは民国二年の春のこと。そのとき息子はまだ一歳にもなっていなかった。妻と妻の妹と一緒に息子を抱いて裏道の咸歙川へ散歩に行った。女性の天足がまだ珍しい時代で、人々が見たらおかしいと思うのも当たり前だ。ある家の前で、少女二人が内緒話をしているうちに、すこし大きな声で『ほら、見て、尼さんが来た！』と言った」¹³。これに対して、周作人はすぐ言い返した。そして天足についてこう言った。「世の中の靴で一番美しいのは古代ギリシアのサンダルで、一番履き心地がいいのは日本の下駄で、一番経済的なのは中国南方の草履だ……隠さず、飾らず、ただ自然のまま、醜くもくだらなくもない。別に深い意味で言うのではないが、足や体のある部分は縛ったり隠したりするより自由にしたほうがいいと私は思っている。だから、中国も及ばないギリシアと日本の良風美俗は賛美しなくてはならない。残念なのはギリシアの故国を見たことがない、幸いなのは日本にいたことがあることだ。家を出るたびに、往來する人々がみんな一般人で、国内にいたらいつも見えて不快にさせる纏足をしているひとが一人もいない。ほかに収穫がないにしても、このことだけで大いに嬉しいことだ」¹⁴。

天足、纏足、放足及び服飾、これらはある意味では一定の文化意義を表すシンボルでもある。このとき、感覚あるいは物質としての意味を失い、一種の文化理念と美意識を表すものになった。周作人の考えをまとめると、それらを通じて中国の封権的伝統思想や文化を批判するという彼の趣旨は明らかであろう。中国文化、特に江南文化や慣習との対比により、日本文化の「自然を愛する」特色がより目立つように現れ、これは周作人の「倫理之自然化」つまり「倫理の自然化」という思想の形成にも大きな影響を与えたに違いない。

¹² 同上、486頁。

¹³ 同上、121頁。

¹⁴ 同上。

「天足」というのは自然にまかせるという意義で、社会の倫理関係も自然や人間の天性に任せるべきである。そうでなければ、不自然、不合理になる。中国の人々が押し付けられた「三綱五常」という伝統倫理思想には天性に反する条目があり、それらは不合理なので廃棄されるべきだと周作人は結論した。こういう論理展開は中国にも少なくないが、故郷の生活や文化を背景に日本文化の探索を通じて結論を出したのは周作人しかいなかった。

3. 中日文化における「簡素」について

「崇尚簡素」つまり「簡素さを尊ぶ」というのが日本文化のもう一つの特色だと周作人は考えている。この一点に関しては、中国の江南文化、主に紹興地域の文化を参照するのがふさわしい。周作人が日本に留学するとき、普通の日本人の生活レベルはまだ高くなかった。その簡素さを尊ぶ認識も当時の日本人の生活条件やレベルに関わっているのは明らかである。一方、「経済大国」になった現在の日本でも、長い間習得し、沈殿してきた文化として「簡素さを尊ぶ」という意識は根本的には変わっていない。当時、周作人が日本文化のこの特色を非常に評価したのは、彼の中国江南での生活とそこの文化からの影響に深く関わっているとも言えよう。たとえば、彼は和室を「簡素さを尊ぶ」意識の現われの一つだとして、その素朴さと実用性についてこう言った。「このような日本の屋敷がとても好きだ……単純な生活には特に便利だ……学生の部屋だったら、四畳半が普通だが……一部屋がたった9平方メートルで、維摩居士の部屋よりも小さいし、壁もうらさびれたようで……窓の下に小さい茶卓を一つ置いて、座布団二、三枚でちゃんと座れる。茶卓の前で書くとき、前後左右、あいているところがあったら本や紙を置くことができる。大きい机を使っているのと同じだ。お客が来たら、どこでも座れる……眠くなると、すぐ横になれてソファなどはぜんぜんいらぬ。夜、押入れから布団を取り出して敷いたら正式に寝られる」¹⁵。ここで描写したのは彼が「下宿」する時の状況だが、一般の日本の屋敷は構造も用途もだいたいその通りである。

逆に、中国の屋敷やマンションは「大きさは一丈平方以上もあるが、ベッド、机、椅子、箱、棚などをいっぱい入れて余裕がない」、だから「狭苦しくて気が休まる趣がない」と周作人は思っている。それに、「中国の屋敷は西洋と同じ、豪華華麗を良いこととして、粗末さをよくないとする」、だから「一軒建てられたら、まだ十分の九しか終わっていない。相当の器具や装飾がなければ工事を遂げたとは言えない。日本なら、土や木材で部屋作りが終わったら畳を引いてふすまなどをつけたらすぐ入居でき、足りないと思えるところがないどころか、明確なまばらさの趣が感じられる」¹⁶。彼は日本での旅行についてこう言ったことがある。「吉松や高鍋などの山村で泊るとき、旅館の素朴な室内に座って日の出を見たり、浴衣で畳に横になってお茶を飲んだりして、前に泊まったことがある洋式または中国式の旅館より居心地がいいし、簡単でやすかった」¹⁷。こうしてみると、周作人が思った日本の屋敷の特長は簡素さと実用性で、もっと大切なのはこの簡素さから彼が味わった

¹⁵ 張明高、範橋編前掲書第三集『日本の衣食住』、275頁。

¹⁶ 同上、275～276頁。

¹⁷ 同上、276頁。

「気が休まる趣」「まばらさの趣」という文化的趣向である。もちろん日本の屋敷には足りないところもある。たとえば夏にはふさわしいが寒さに耐えない故、冬にはふさわしくない。しかし、周作人が思い出したのは「(自分が) 東南の水郷で生まれ育った人で、その冬が非常に寒くて室内には火気もなく、冷たい風が直接布団に吹き込む」¹⁸、だからいつも霜焼けに苦しんでいたこともある。それゆえ、彼は自分がそのような生活で鍛えられたことがあるため、東京の下宿生活に慣れないわけがないと言った。周作人が日本の屋敷の簡素さをよいと思う理由はその底に潜んでいる文化の神髄にある。その文化の神髄も周作人本人の風格と美意識に極めて一致しているのである。

上記と同質なのは、日本の食文化についての「簡単質素」「清淡」という周作人の認識である。彼は黄憲憲が『日本雑事詩』に書いた日本の飲食についての注釈を引用してこう述べた。「生ものと冷たいものを食べることが多い。魚が好きで取って切って食べる。火を通したものにしても、冷めたほうが好きだ。日常の茶飯では、大根や竹の子しかない。最近ヨーロッパの食べ方をまねして牛や羊も食べるようになったが」¹⁹。そして、自分の観察でこういう結論を出した。「普通の家庭ではだいたい朝御飯だけを作り、家族が官僚でも教員でも社員でも職人でも学生でもみなご飯を持って出かける。それは弁当と呼ばれ、箱にご飯を入れ、上には魚、あるいは塩辛い梅干を一つか二つのせる。お茶は別のものに入れる。夕方帰ったら晩御飯を作る。でも、中の下以下の家庭は朝御飯の残りを食べるのだ。冬の夜は寒くて耐えがたいので、熱いお茶を入れて食べる」²⁰。それは周作人の留学時代における、普通の日本人の日常の食生活だが、一般の「中国の学生が日本に来たばかりのころは、味がとてもうすくて単調、それに油も使わない日本食を食べたらきつと驚くに違いない。特に下宿やアパートなどのところで」²¹。しかし、周作人は「それを苦しいと思うどころか、別の趣があると思った」²²。

なぜかというと、それが、彼の紹興での少年時代の生活、つまり江南文化の体験と密接な関わりを持っているからである。「紹興では、中以下の家庭は貧乏に安じて、粗末な衣食で、年中勤労して、米以外、野菜と塩しか食べない、実に自然である……我が地元の平民たちは野菜の根が食えるのだ……確かに淡い味もしている……」²³。彼は当時紹興の平民が夕暮の薄暗さのなかで晩御飯を食べている様子を描いたことがある。「茶碗を一つ持って、立ちながら食べることはしばしばある。茶碗の上には真っ黒で長い干した野菜を一本のせて……白菜はそのまま干して、ご飯を炊くとき、米と一緒に煮て、煮上がったら葉っぱを一枚一枚取り、直接噛んで食べる……ほかの食べ物は漬物、干したヒユ、赤色豆腐乳、臭豆腐など」。また、彼は「故郷が貧乏で、一日三食に苦労している人々が漬物や臭豆腐やニシをおかずにするしかできない。だから、塩辛さにも臭さにも苦しきはない、油はな

¹⁸ 同上、273頁。

¹⁹ 同上、278頁。

²⁰ 同上、279頁。

²¹ 同上、278頁。

²² 同上。

²³ 張明高、範橋編前掲書第一集『菟菜梗』、375～376頁。

いといけないわけでもない」²⁴、だから日本で「何を食べても大丈夫だ」と言った。そして「これが故郷の何かと似ている、これは中国のあるところにも存在する、こう思い始めたら面白くなる。たとえばだしと干菜のスープ、金山寺の味噌汁と豆瓣醬、福神漬けと醬略哒、牛蒡とアスパラ、干し魚と勒蟹、みな似ている食べ物だ。大徳寺の納豆は塩辛い豆鼓で……刺身は広東の魚生で寿司は昔の魚鮓、その作り方は『芥民要術』にも書いてある。その中には交通や文化の歴史も含まれ、食べられるだけでなく思考にもいいのだ」²⁵。また、自宅での宴会料理について周作人は触れている。「より豊かでありながら、うすさは変わらない。やはり野菜魚介を主として、鶏肉や豚肉も使うが、赤身の肉を使うことが多いため、あまり脂っこくはない」²⁶。

日本食のもう一つの特色「冷」について、周作人は「中国人は熱いものを食べる。昔京の役人になった海軍の同級生がいる。ご飯は熱くないといけないとばかりに釜を手元に置いて、釜から茶碗へ、茶碗から口へ、素早く、まことに嵐のように食べて、それで満足できるようだった」²⁷という例を挙げた。これは極端な例だが、周作人の言ったとおり「食べ物に対しては、中国人は大体冷たいのは嫌いで熱いのが好きなので、留学生たちが『弁当』を見たら頭が痛くなるのも当然だろう」²⁸。しかし、周作人本人は逆に「これがとてもいい」と思った。なぜなら、彼の故郷では冷たいご飯を食べる慣習があるからだ。彼自身も十数歳の時、杭州で刑務所に入れられた祖父に仕えたころ、しばしばこういう冷たいご飯を摘み食いしたことがある。「そのときもっと苦しいのは飢饉だった……しかたなく、冷たいご飯を摘み食いした。一人で台所へ行って、ぶら下げてある竹籠から大きいご飯を取っては口に作る。このうすいご飯の味に及ぶものはなく、人生で食べたことがあるものの中で、一番おいしかったと言ってもいいだろう」²⁹。

上記の引用から、周作人の見解は、日本の「質素清淡」という食文化の特色と認識が似ていて共通性もある紹興での生活や文化の背景に基づいているのがわかる。故郷と日本とは生活文化が一致していることから、彼は日本の食べ物は「食べられるだけでなく、考えさせるのだ」と思った。では、彼を考えさせたのは何であろうか。概略的に分類すれば、それは少なくとも三つあると思う。

第一に、上記にもある食べ物から発して、それによって感じられた中日文化交流の歴史である。周作人は「羊羹餅」についての文章にこう書いた。「日本へ中国の学問や技術を伝えたのは日本の留学僧であった。彼らは学術以外、食べ物をもいくつか伝えた。羊羹餅もこの僧たちが持ち帰った食べ物のひとつだった。十五、六世紀、茶道が発達したころ、これは茶請としてはやり始めた。日本文化上、『簡単』という特色がある。一つのものに専念し精進を続け、食べ物に対してもそうだ。昆布に専念する専門店があるように、羊羹餅の専門店も開くようになった。その結果、『羊羹』は大いに名を上げた……今では日本

²⁴ 張明高、範橋編前掲書第三集『日本の衣食住』、278頁。

²⁵ 同上。

²⁶ 同上。

²⁷ 同上、279頁。

²⁸ 同上。

²⁹ 周作人前掲書、26頁。

の茶請というと、まずは『羊羹』だ。でもその元祖が中国にあると知られていないのはただ考証ができていないためだ³⁰。また、落花生というものは中国の伝説によると、日本から伝わってきたのだが、日本では、南京豆という俗名もあり、中国の「出身」だと言われている。同じ南瓜でも、中国で「倭瓜」と言われるものが、日本では「唐茄子」と言う。

中日両国におけるこのような食文化や各生活文化上の交通の歴史が、当時、民族革命思想を強く持っていた青年周作人に、一種の歴史的誇りを自然に引き起こしたのであろう。それは彼が何回も触れた夏穂卿と銭念劬のことから窺える。周作人によると、夏穂卿と銭念劬は「東京の街を歩くとき、店の看板に書いてある文や字体を見たら、よく指さして楽しみ、今の中国にはない唐の遺風があると賛美するのだ」³¹。

また、そのとき、日本にいる中国人留学生は明治維新後、日本文化にある西洋文化の影響に注目し、中日文化の違いを強調するのが一般的であったが、周作人が逆に中日文化の歴史的な関連と交流に目を向けたことは、かなり特別である。彼は「日本で感じたのは、半分は異郷、半分は古昔である。この古昔というものが健全に異郷に生きており、幻やうそではない」³²。

このような中日にある深い歴史文化関係に基づき、そこから進んで日本には東亜性があると結論付けた。それゆえ、中日の関係が一時的に緊張化しても、悪化しても、お互いの運命は一致しており、ヨーロッパとは違っているのだと彼は推論した。こういう意味で、周作人は唐の時代、中日に友好的で一定の功利を超えた文化上、学術上、技術上の往来関係があったことを特に評価しているのである。

第二に、「質素清淡」という日本の飲食文化の特色には高い美意識が含まれていることである。彼は谷崎潤一郎の意見を例として用いた。周作人によると、谷崎潤一郎は『東京をおもう』という文章に東京の食べ物を批判するため、フナの雀焼きと畳鯛を代表的な例とし、東京の食べ物の脆さ、貧乏さ、豊さのなさ、みすぼらしさを明らかにし、それが東京人の足りないところであり、当時の東京を中心とする文学者・美術者たちにも大きな影響を与えていると指摘した。周作人は谷崎の「言う話にはもちろん筋が通っているが」「これらの食べ物の面白さもここにある」、すなわちその「清淡質素」にあると思った。「裕福な家庭のように油や粉をたくさん使うのではなく、塩とだしを使うので、故郷の普通の民家と非常に似ており、私からみればとてもいいと思う」。周作人は紹興のあるスープを例としてあげた。これはえびの殻と食べられない竹の子の硬い部分に加えて干した野菜で煮た名もないスープで「非常にみすぼらしいながら、越人は美味しく食べるのだ。そのおいしさはこのみすぼらしさ、すなわち清淡質素にある」と彼は言った。

周作人はこういう「清淡質素」を「俳味」といい、それは確かに適切な表現だと思う。飲食と日本民族の文化に最も特色がある「俳」の趣とを繋いだのは、その醍醐味を極めて正確に把握した結果ではなかろうか。ここで周作人は日本の食生活にある慣習をいくつか抽象し、総括したうえで、その美意識を掘り出した。日本の文学芸術に潜んでいる美意識も日本の国民精神のある部分もこれらにしっかり繋がっているのである。その美意識の価

³⁰ 銭理群『周作人伝』（北京十月文芸出版社、1990年9月）、562頁。

³¹ 周作人前掲書、121頁。

³² 銭理群前掲書、120頁。

値は物事の自然の姿を現すことにある。これを説明するため、周作人は故郷の食べ物に何回も触れた。「小さいころ食べた粗末な果物はやはりなつかしい。お客に出せない黄色菱の実は最低の八百屋にあるが、一番おいしいと思う。それが代表的な土産にもなるものだし……いわゆる郷土色がまだ失われていない」³³。ここでの「おいしさ」はその「郷土色」すなわち最も本来の姿を保つことによるのである。故郷の竹の子の美味に言及するときもそうであった。紹興では、少し加工した「時大根」という食べ物は「非常に普通の食べ物で」「素朴さに真の味がある」と周作人は言った。粗末な食物にも固有の味があり、それは最高の味である。周作人は南京の「江南水師学堂」で学生時代を送った。夫子廟の得月台や下関の鎮江、揚州茶屋などの典型的な江南茶屋に、かつて彼は行ったことがある。その「茶請」についてこう言った。「お茶を飲むとき、あっさりしている茶請を食べる……江南の茶屋には『干糸』というものがある。乾燥した豆腐を千切りにして、千切りにしたしょうがとしょうゆを入れて、だして煮詰め、胡麻油を上にかけてお客に出す……乾燥した豆腐の中にはもともと『茶干』という種類があり、それを千切りにしたものはお茶にはとてもふさわしい。南京にいたころ、いつもこれを食べた。あるお寺の和尚さんが作ったものは最高だといううわさもある」³⁴。この「干糸」は素朴であっさりしているゆえ、周作人は茶請の上品だと認めた。

要するに、「清淡質素」というのは物事の本来の姿に戻ると、その本質に最も近づくということのあらわれで、人類の原始的文化の意義上、いうまでもなく、相当重要な審美価値がある。これについて、先行研究はたくさんあったが、周作人は故郷の文化と日本の研究とを結び付けて考察して彼独特の貢献をした。

第三に、周作人が故郷の「咬得菜根、則百事可做」ということわざをいつも口にしてきたことである。それは「野菜の根も食えれば、何でもできる」という意味である。当時「下宿の生活は実に苦しかった。毎朝パン二枚とバターで、昼御飯と晩御飯は大根と竹の子だけ、肉は少なかった。肉にしても普通は豚肉、牛肉と鶏肉で羊肉は買うところもなく、ガチョウもアヒルもとても珍しかった」³⁵。だから、「日本の生活に慣れない留学生がたくさんいる。下宿のところで椅子や机を使うのもいるし、ベッドが買えなくて押入れの上に登って寝るのもいるし、熱いご飯しか食べない人もいる。このような人はいつも私たちに笑われるのだ」。周作人の意見では、苦しみに堪えないなら留学する意味がない。特に「ただ技術を勉強するために日本に来て、結局上っ面の理解しかできない。それより、生活の上で、日本を体験したほうがいい。そうしないと、日本のことはよくわからないのだ」³⁶。こういう自覚は魯迅と周作人の日本での留學生活を貫くものだった。

「野菜の根を食ったら、本当になんでもできるのか、私はよく知らない。でも、これはとても有意義だと思う。まずは貧しさが味わえる、そして苦しさも習得できるのだ」³⁷。この「苦しさを習得する」という見解は、実は周作人が故郷・紹興の平民たちの生活方式

³³ 同上、21頁。

³⁴ 同上、84～85頁。

³⁵ 同上、117頁。

³⁶ 同上、119頁。

³⁷ 同上、25頁。

を観察して導き出したものである。それには意味がふたつあり、ひとつは「年中苦勞」で、もう一つは「素材簡単さに真の味あり」ということである。こういう生活と文化伝統は「紹興にその深い歴史的文化的源がある。魯迅は『越鐸』出世辞』のなかで、『禹のようなたいへんの苦しさに耐えて、勤勞する氣質がまだ残っている』と故郷の人々をよく褒めたことがある。史書によると、禹と墨は同じ血統が受け継がれ、『禹は大聖人で、天下のために苦勞していたのに、このようであり、後の墨者たちは彼に倣って、粗末な服を着て、下駄や草履を履いて昼も夜も休まず、自分を苦しめることを求めようとする』³⁸。故郷のこういう文化内包を周作人と魯迅の兄弟は日本に留学している間に不意に体験した。日本の生活と息が合ったのも当然であった。日本の生活文化の神髓と深遠さが、相互の觀照から理解できたのである。

4. まとめ

上記の通り、周作人は、幼いころから青年時代まで体験してきた故郷の生活文化を背景として、日本の衣食住などの日常文化に浸かって、日本文化の姿や神髓をゆっくりと味わい、噛みしめることを通して、中国の江南文化と日本文化を比較し、体験に基づく彼自身の結論を出したのである。

指摘しなければならないのは、留学生として日本へ行った時の周作人の家族の経済状況はすでに豊かではなくなっていたため、あまり余裕のない「官費」つまり国費で兄・魯迅と暮らしていた点である。それゆえ、下宿しかできなかったのである。留学する前、紹興にいたころ、周作人はまだ周家の坊ちゃんだったが、祖父は科挙場事件で刑務所に入れられ、父親の治療にも相当な費用がかかり——これらの内容は魯迅の作品にも見られるが——、彼もその頃、毎日竹籠を持って市場へ食材を買いに行かなければならなかった。「夏用の長い服を着て、食材を運ぶ『苗かご』を持って、魚屋や八百屋に押し分けて入る」「海老120グラム、魚一切れ、野菜一本、豆腐二丁、これぐらいは私にもできる。時にはだまされたこともあったが、それにしても、買って帰って祖父に見せたら、いつものお手伝いさんより安く買ったと言われた」³⁹。故郷の平民たちの家計がそれほど苦しいのを自ら見聞し、正確に認識できるようになった。こういう背景の下で、はじめて日本へ留学した周作人はその留學生活を苦しいとは思わなかった。それに、魯迅も配慮して庇護してくれた。それゆえ、彼は貧乏で苦しい留學生活になじむとともに、その中に甘味を味わう余裕も持っていたのである。つまり、彼は日本の生活文化を通して「故郷を恋しく思う」ようになり、進んでそのような結論を出すようになったのである。これについて、彼の考えは一生変わらなかった。前節でも触れたように、晩年回顧録を書いたときも彼は依然としてこのことに興味を抱いていた。この一点では、若い時と晩年の周作人はかなり一致している。言い換えれば、これは彼がかたく信じていたということである。

生活文化以外の、形而上的な日本文化の奥義についても周作人は深い興味を持った。彼は大学の講義ではなく、趣味から着手した。こういう掘り進め方はやはり彼独自のもので

³⁸ 同上、26頁。

³⁹ 周作人前掲書、46頁。

あろう。これも実は彼の故郷、更には家学と深くかかわっている。

周作人も魯迅と同じく、故郷の文化から多くの影響を受けた。幼い頃から故郷の賢人たちの著作を集めたのはそのあらわれのひとつである。魯迅は祖父の科挙場事件で外祖父のところに避難していたところにそれらの著作を集め始めたのだが、周作人の場合は杭州で刑務所にいる祖父に仕えたところである。まずは張岱の『陶庵夢憶』『於越三不朽图贊』『琅嬛文』『西湖尋夢』、そして徐渭、王思任などの本によって、「豪放」「飄逸」「深刻」という故郷の文化的な気骨や特色をめぐる考えが形成された。たとえば、「飲中八仙」の一人である唐の詩人・賀知章は洒脱な性格で、話も上手な人で、自称「四明狂客」であり、明と清の時代では「吳越遺老」たちは「放恣な者が多い」ため、「桐城派の正統文人たちにたいへん恨まれている」と周作人は何度も指摘した。実は、いわゆる「放恣」という気骨は正統経学に対する反逆であり、経学の統治地位がすでに緩んでいることも明らかにした。魯迅と周作人の時代になると、魯迅は『墳・「墳」の後に記す』に「孔孟の書物は、もっとも早くから、もっともよく読んだのだが、それはむしろ私の人生とは関係がなかったようである」⁴⁰と書いた。周作人も『論語』『易経』など儒教の経典を学んだが、「それについての論文を書くこともできず、実はそれを読んでもよく分からなかった。特に儒教における儀礼と道徳の精義に対しては茫然と感じていた」と言った。周作人はその「豪放」「飄逸」という「越文化」の側面に対しては賛美の意を表したが、「深刻」に対しては、その中から派生した「暮友気質」以外を認めている。一方、「八大家」の古文、「宋学」および「桐城派」に対しては、機会があるごとに激しく非難したのである。故郷の文化の気骨プラス時代の変化と新旧の交替、これらを合せて考えれば青少年期の周兄弟の儒教経典に対する態度も理解できないこともない。彼らが選んだ「学問をする」方法もそこへの「道筋」も伝統と決別したものに違いない。これも周作人がいつも指摘していた兄との学問研究の道、いわゆる「横門から入る」「異端の道」である。彼の読書の選択も、人生の選択も「正統でない別の選択方法」に基づいたものである。

この「別の選択方法」は彼の先祖、特に彼の祖父に深くかかわっているのである。周作人の祖父・周福清は光緒初年の翰林学士で、江西省金溪の県知事を務めたが、上司に逆らったため、弾劾され辞めさせられた。後に金を寄付して内閣中書という官位を買って務めたが、科挙場事件で刑務所に入れられ、釈放されたあと、自宅で晩年を送った。この祖父は子孫のために書いた『恒訓』で「性格が剛直で運に恵まれない」と自評したが、実は性格の変わった人物であった。彼は官界で浮沈し、望みを実現できずに鬱々としていた。人を評価するのに厳しく、光緒帝と西太后を阿呆皇帝と暗愚な太后とさえ評価したことがある。しかし、教育については特別な意見を持っていた。「もちろんまだ時勢文の書き方を子孫に教えていたが、そのための第一歩は自由に本を読むことだと言ってまずこれを教えたのだ。特に小説を読むことを奨励し、それがもっとも人間に通じる方法で、それができたらほかに何をしても大丈夫だと彼は思った。彼がすすめたのは『西遊記』『鏡花縁』『儒林外史』などいくつかの小説だ」⁴¹。周作人の思い出によると、彼は杭州で祖父に仕えていたとき、「戊戌の秋、うちに帰ったら、各種類の小説を探して読む。母の台所の隅で、『緑

⁴⁰ 錢理群前掲書、40頁。

⁴¹ 同上、53頁。

野仙踪』という小説を発見して『七剣十三侠』と一緒に読んだ。……私の読書の経験はこのような小説を読むことから始まったのだ。読書を教えてくれたのは祖父であった⁴²。周作人の話では、この後南京に5年もいて、外国語の習得以外に国文の修業もまたこの方法で行った。といっても、読む本が旧小説から新小説に変わっただけである。

もちろん、ここで言われる小説を読むという意味は趣味として読むことではなく、祖父・周福清の主な目的は、孫が物事に通じることであった。この「通じる」は人情や道理を指しており、また周作人の言った「文気近順」の意も含まれている。趣味から「通じる」を求める方法は人の天性や自然の道理にかなうに違いない。しかし、その時代ではまだ正統派の文人たちから「異端」だとされていたのであろう。

周兄弟の学問研究の方法や内容がそれまでとは「別の境界」を越えたのは、故郷の賢人たちの文化気骨の影響と時代転換前の新たな文化の兆しに加えて家庭の教育方式のおかげでもあった。杭州からはじまり、紹興を経由して南京に着いた周作人の学問の道も同様であり、東京での留学時代の日本文化研究もその延長線上にある。東京での6年間、日本の衣食住文化に対する研究は基本的には生活上の自然な体験と思考から始まった。立教大学と関係ある「三一学院」でイギリス英語を勉強したり、時々駿河台の留学生会館と法政大学の特別予科で聴講したりする以外、日本語の習得を含め、彼はすべて趣味を出発点とした。家庭で会話したり、小説や新聞を読んだり、落語や漫才を聞いたりして身に付けたのである。このような異端の方法は周作人の言った通り、「教室で厳しく訓練されなくても、社会生活が背景にあるため、容易に習えるのだろう。このように習得してきた言語は草花のようで、石竹にしても、根がある盆栽であるからこそ、花瓶に生けている大輪のダリアとは違っている⁴³。また「私は日本語の文章を読んだのは文字を通してその知識を捕まえるためではなく、日本の物事に興味を持っているから文字も吟味するようになったのだ……日本に関する雑覧は趣味を基準とするのが多く、その態度は知識を求める場合と少々異なるのも当然だ⁴⁴。

趣味から小説を読み始めて物事に通じることを求めるのと同じように、周作人は好奇心いっぱい「寄席」に行き、社会に流通する言語——世の万象が見られる「落語」を見て大笑いのなかで日本の庶民文化にあるユーモアや面白さを体験した。そこに「川柳」と「狂言」にも似た、素朴健全で下品ではない「情けある滑稽」を見つけた。民間文化の滑稽の趣では、周作人は日本文学研究者たちが創作した俳句や俳文に目を向け、松尾芭蕉、与謝蕪村、永井荷風、谷崎潤一郎などの作品を吟味し、俳の中に含まれている禅の景趣に陶酔した。「高雅深遠なる俳の境界」というのは「飄逸滑稽で、誠実で深刻な思想や経験をも表している。芭蕉、一茶から子規までみなそうである⁴⁵。そして、日本を代表する芸術の一つである浮世絵に華麗な暗影がいつも伴っているのを見つけ、そこに「東洋人の悲哀」が潜んでいると解釈した。夏目漱石の作品にある「徘徊の趣」もこれと同質なものだと見てよからう。これらに基づいて、彼は日本文化の特質や中日文化の関係に関しても発見をし、う

⁴² 周作人前掲書、73～74頁。

⁴³ 同上、476頁。

⁴⁴ 同上。

⁴⁵ 銭理群前掲書、148頁。

がった意見もたくさん提出した。

一方で、日本文化の内核にある宗教、主に新道教については、周作人はこう思った。「我々は日本国に興味を持っており、その物事を知りたい。でも、文学芸術について時間をかけて探ってみて、苦労は倍でも成果は半分だと感じた。だからこそ国民の感情や生活に着目しなければならないのだ。私としては、宗教が最も重要だと思う。すぐそこに直入できないならその前後左右に注意するべきで、民間伝承は絶好の入口だ」⁴⁶。神を迎えるお祭りなどの習わしは紹興では長い歴史を持っている。それは故郷にいたときの周作人にとっては興味深い祝日であった。しかし、それは日本の宗教を理解するのに役立たないように思えた。周作人は「中国の民衆は感情も思想も鬼に集中しているのに反して、日本は神に集中している」と思った。彼は自分なりに努力した。柳田国男や柳宗悦などの著作を買って読んで、少しは理解したが、どう見ても隔たりがあるような感じがした。たとえば神道の儀式にあらわれている神と人の融合という状態は、外国人にとっては学習しただけで納得できるものではない。

要するに、中国の江南文化は周作人の日本文化研究にたいへん大きな役割を果たしたのだが、日本文化の核心部分に触れたとき、彼が一種の無力感に苛まれたことはたいへん大いに注目すべきなのである。

⁴⁶ 周作人前掲書、469頁。

水と女の戯れ

——谷崎潤一郎の中国江南——

劉建輝

1. 谷崎の「支那趣味」

周知のように、谷崎と中国との「関係」は、早くもその少年時代の漢文素読に遡る。およそ小学校高等科を卒業する前から、彼はすでに日本橋亀島町にある貫輪秋香塾という漢学塾で「大学」や「論語」を始めとする多くの漢籍を読破したのである。しかし、少年時代に身につけたこれらの漢学素養がその後、順調に発展し、そのまま一直線に後年の「支那趣味」にまで結び付いたかという、けっしてそうではなかったようである。それはあくまで一般的な古典教養に過ぎず、作家の精神的な資質として成立するには、またさらなる契機を待たなければならなかったのである。

その契機とは何かと言えば、すなわち高校や大学時代における西欧の耽美主義文学、およびその影響を受けた永井荷風の文学などとの出会いにほかならないが、これらの文学の繙読から、谷崎はいわば自分の潜在的な資質を発見する一種の精神的な「啓示」（野口武彦『谷崎潤一郎論』中央公論社、昭和48年8月）を受け、ついに「悪」のスピリチュアリズムに開眼したと考えられる。そして、この隠れた感性に一旦目覚めた彼は、かつてあくまで学力として身につけた自らの漢学素養を振り返った時、計らずもそこに自分の資質とまったく符合する豊かなデカダンティズムの世界を発見したのである。その意味で、谷崎が文壇デビュー当初において幾度も「中国ダネ」を使い、また生涯にわたってその「支那趣味」を貫き通したのは、決して偶然のことではなく、その世界の背後にはまさに彼の精神的な「栄養源」が隠されていたと言えよう。

たとえば、本人の処女作である『刺青』（明治43年11月）において、小説の主人公、「光輝ある美女の肌」に「己れの魂を刺り込む事」を宿願とする刺青師清吉が、長年尋ねあぐんだ念願の女を見つけるやいなや、真っ先に彼女に見せたのは、中国歴代の悪女の中でもその筆頭に数えられる妲己と、彼女のために「今しも庭前に刑せられんとする犠牲の男」たちが描かれた一枚の絵であった。そしてまさにこの不思議な絵を前にして、女主人公の芸奴の娘が「知らず識らずその瞳は輝きその唇は顫え」、「其処に隠れたる真の『己』を見出す」ようになり、さらにその後「悪」の象徴とも言える巨大な女郎蜘蛛を背中に刺り込まれたことで、ついに魔性の女に生まれ変わったのであった。ここで、「この絵にはお前の心が映つて居るぞ」と清吉も言っているように、中国最大の悪女である妲己の絵は、いわば彼女に「自己発見」の啓示を与えた一つの記号として、同様の役割を果たした女郎蜘蛛とともにこの作品を根底から支えていると思われよう。

このように中国に伝わる「伝説」や「故事」を谷崎流に「再利用」し、独自の作品世界

を創り上げていく試みは、『刺青』に続く第二作目の『麒麟』（明治43年12月）の中にも確認することができる。創作当初、小説ではなく「戯曲」として構想し、「満天下を聳動させる意気込」で書かれたこの短編において、谷崎は今度は直接『論語』から孔子の「吾未见好德如好色者也」という嘆きの言葉を採り、それをあたかもこの時期に多用するワイルドのアフォリズムと同様の感覚で、作品世界の成立する「根拠」、ならびにその証明すべき「真理」として逆用したのである。つまり、作者はここで本来「悪」への戒めとも言えるこの聖人の教えをまったく反転させ、そこから南子夫人という孔子を「敗北」させた女主人公をまさに反道徳的な「美しきものの力」の代表として再発見し、前作とほぼ同様の「美（エロス）」の王国をもう一度構築したと言えよう。その意味で、出発期の谷崎にとって、この「中国発見」は従来言われる「江戸発見」とほとんど軌を一にしており、双方ともいわゆる「悪」のスピリチュアリズムへの開眼によって獲得された無尽蔵の「美（エロス）」の世界にはかならなかつたのである。

そして、この「江戸」と同等の意味を持つ「中国」の存在は、その後生涯にわたって作者の創作を支える大きな想像力の源であり続けていたことは、たとえば自らの作風を一時的に「やや写実的な」方向へ転換させることによって、「自分の生活と芸術との間に見逃し難いギャップが」（『父となりて』大正5年5月）生じたことになり、そのジレンマを解消すべくもう一度「浪漫的な」世界を取り戻そうとした際に、ほかならぬ「中国題材」にそのきっかけを求めた事実からもうかがうことができる。その「中国題材」の作品とは、すなわち大正6年1月に発表された『人魚の嘆き』のことであるが、「作者が真に鏤心彫骨の苦しみを以て」書かれたこの小説は、その「照り輝く」純白な肌を持つ「人魚」の女主人公にも象徴されるように、いわば従来の谷崎の白人崇拜、西洋憧憬などの資質が端的に現れている作品として認めることができる。

しかし、一方、忘れてならないのは、そうした西洋志向と並ぶ形で、いわゆる「支那趣味」的な要素もこの作中に濃厚に取り入れられているのである。それは、単に小説の舞台が南京で、主人公が清王朝の貴族出身の青年であるという設定のみならず、たとえばこの貴公子と彼の妾たちの生活ぶりやその囲まれた居住空間などにもかなり具体的に現れている。そしてこれらの要素が同じ「異郷憧憬」でも先の「人魚」の存在と明らかに異なり、前者の神秘的で、幻想的な世界に対して、後者はあくまでも現世の欲望を中心とした頹廢と放蕩の極致を示している。ただ両者の関係で言えば、おそらく貴公子らの醸し出す極端なデカダンスの雰囲気の中から、初めて「人魚」に代表されるような非現実の世界が構築可能となったのだろう。とすれば、いわゆる作者の幻想的なエキゾチシズムの中には、まさに西洋と中国の二重の異郷性が常に存在し、そしてその両者の華麗な交差こそが数多くの「浪漫的」な作品を生み出し続けていたと言えよう。

このように、谷崎はおよそその出発期において西洋文学の新たな精神的「啓示」を受け、「悪」のスピリチュアリズムに開眼してから、一貫して「中国題材」に関心を示し、そこから巧みにデカダンスやエロチシズムなどの要素を汲み取ったことで、初期の創作の成功を導き出した。そして、それは先にも指摘したように、いわば近代国民国家の論理をまったく反転させる形で、古典中国の「墮落」的で「享樂」的な側面から一種の「頹廢美」を抽出したのみならず、世紀末的な感性からそれに新たな価値を付与したことによって、幕末以来の中国「表象」を完全に覆したのである。むろん、後述するように、谷崎のこうし

た一連の創作そのものも根本から言えば依然として日本を中心とした言説構造から離脱していないが、ただ従来と違い、まさに「趣味」としての中国を新たに立ち上げたところに、彼独自の中国発見ないしは再発見の「価値」が認められよう。

その意味で、幕末以来多くの日本人が基本的に「近代国家」というただ一つの基準で中国を「表象」し、しかもその内容がほとんど現地の「状況」報告に終始しているのに対して、谷崎はいわば初めて新たなオリエンタリズムのまなざしで中国を観察し、それに自らの文学的な「言説」ないしは「表現」を与えたと言える。そして「支那趣味」を背景に生まれたこの谷崎の新しい中国「表象」は、すでに見てきたように、初期の作品においては一種の「きっかけ」あるいは「背景」として使われ、まだ従属的なものでしかなかったが、しかし、それが一旦「古典」というフィルターを外し、「現実」の対象と直接向かい合った時、まさに真の開花を迎えたと思われる。前記の『人魚の嘆き』を世に送り出してから一年後、大正7（1918）年に行われた作者の大陸漫遊が、その新たな展開をもたらす最初の旅であった。以下、まずこの時の中国旅行を手がかりに、いわゆる近代ツーリズムの成立と谷崎の新たな中国「表象」との関係についてすこし整理してみよう。

2. 日中近代ツーリズムの成立と谷崎の「江南発見」

従来、近代日本のツーリズムの成立を語る時、いつもジャパン・ツーリスト・ビューロー（JTB）や日本国有鉄道（国鉄）の果たした役割が強調されるが、実はもう一つ忘れてはならない存在がある。日露戦争によって「権益」として勝ち取り、1906（明治39）年11月に設立された南満洲鉄道株式会社、通称満鉄である。というのは、1908年5月、最初に日本と外国（ロシア）間の旅客貨物連絡運輸の交渉に乗り出したのが、ほかならぬ満鉄初代総裁の後藤新平であり、また1910年7月、ブリュッセルで開かれたシベリア経由国際連絡運輸第5回会議に参加し、国鉄とともにヨーロッパへの連絡運輸の希望を出したのも満鉄だったからである。そして、その翌年の11月、2年にわたる中朝国境の鴨緑江架橋工事がついに竣工し、従来の朝鮮半島縦断鉄道である朝鮮鉄道と満鉄が直接連結することによって、いわゆる朝鮮・満洲ルートの日とヨーロッパ間の国際連絡運輸が初めて実現されることになるが、まさにこの新しい事態を受けて、1912年3月、政府、鉄道院を中心とする日本郵船、東洋汽船、満鉄などの共同出資で、前述のジャパン・ツーリスト・ビューロー（JTB）が設立されたのである。

設立当初のJTBは、たとえばすでに第六回国際連絡運輸会議（ロンドン、1911年）で設置決定済みの満鉄経由世界一周周遊券や東半球周遊券の「新橋から倫敦ゆき」の切符などを発売したりして、ちょうど19世紀後半からヨーロッパで続いていた世界一周旅行ブームの余波に乗じた形で、主にそうしたツアーで来日した外国人観光客を斡旋していた。そしてこれらの観光客のニーズに応えるためだろうか、始めから海外、とくに「満韓」や中国との連絡を重視し、本部設立後1年も経たないうちに、次々と大連やソウル、また台北に支部を設置した。JTBや満鉄に代表される日本ツーリズム草創期のこのような方針は、その後大正半ばに入って日本人観光客が増大し、さらに1924（大正13）年、日本の旅行文化向上を事業目的とする文化運動団体－日本旅行文化協会が設立されてからも、おおむねそのまま継承された。

たとえば、日本旅行文化協会の設立とともに創刊されたその機関誌とも言える旅行専門雑誌『旅』の創刊号において、当協会設立の趣旨を説明するにあたって、「内地」と並んで「朝鮮、滿蒙、支那等に於ける人情、風習の紹介」もその活動目的の一つに定められているし、また同じ創刊号に掲載されている満鉄の広告には「旅行シーズン来る／朝鮮へ！／滿州へ！／支那へ！」というきわめてストレートな宣伝文句も刷り込まれている。これらは、つまり一様に「滿韓」や中国が日本近代ツーリズムの成立過程で終始「内地」に劣らぬ形で取り込まれていた事実を示していると言えよう。

ちなみに、後ほどまた詳述するが、このJTBや満鉄の開始した海外旅行業務の一部を利用して、「滿韓」ないしは中国内陸部に渡った最初の文学者が、ほかならぬ今われわれが取り上げている谷崎潤一郎であり、彼の後もたとえば、1928年に大衆作家の谷譲次（林不忘）が、まず「滿州」、ハルビンを訪れ、そこでの「観光」を済ませたあと、シベリア鉄道でヨーロッパを目指しており、またその2年後に、新進女流作家の林芙美子も満鉄の配慮で大連からハルビン、そして上海まで「散歩」（『三等旅行記』、昭和8〔1933〕年）し、さらにその翌年にもう一度事変混乱の真っ最中の「滿州」を通して、同じシベリア鉄道でヨーロッパに向ったのである。

しかし、JTBなどによるこうした個人旅行者の斡旋は、あくまで「滿韓」や中国における日本ツーリズムの事業内容の一部に過ぎなかった。これと同等、いや場合によってはこれをはるかに上回る比重で、日本の中学、高校生の団体旅行、つまり修学旅行も盛んに手がけられたのである。日本の中高生の「滿韓支」への修学旅行は、1896（明治29）年の兵庫県立豊岡中学校による朝鮮旅行が嚆矢とされているようだが、本格的に行われ始めたのは、およそその10年後の1906（明治39）年頃からと言える。この年、まず文部省と陸軍省の共同主催で全国から選ばれた一部の中学生が五つの班に分かれ、日露戦争の戦跡をめぐる「中学校合同滿州旅行」が実施され、以後、まさにこれに右へならえの形で、いわゆる「戦場旅行」ブームが急速に広まり、とりわけ大正期に入ると、さらに商業学校や師範学校、また高等学校まで巻き込んで、きわめて広範囲に行われていたと見られている。そして、この膨らみ続けていた「滿韓支修学旅行」ブームは、大体昭和初年についてそのピークを迎えるが、この前後になると、今度はあたかもこれらの「修学旅行」に釣られる形で、いわゆる一般社会人もとうとう「滿韓支」への団体旅行に動き出した。たとえばJTBよりも早く創業され、当時民間業者としては最大の規模を誇っていた「日本旅行会」（後の株式会社日本旅行）は、1927（昭和2）年に初めて「鮮滿巡遊」の団体旅行を主催したのみならず、その成功を受けて、以後おおむね年に一回のペースで戦時中までそれを実施し続けていたのである。

このように、まさにJTBや日本旅行（日旅）、そして満鉄などの積極的な斡旋活動によって、いわゆる「滿韓支」への作家の個人旅行や中高生の修学旅行、また一般人の団体旅行が盛んに進められていたわけだが、これらの渡航が簡単に実現できた背景には、実はもう一つ忘れてはならない重要な要素がある。この時期の日韓中三国における鉄道や海外航路などの「交通」の発達である。これらについては今詳述する余裕がないが、日本のツーリズム、ないしはそれと関連の深い「支那趣味」の展開を考える上で、きわめて大切な事項であるゆえ、ここで大陸に渡る二つの交通手段、「滿韓」に連絡する列車と上海に連絡する客船のことを簡略ながら紹介しておく。

まず、列車による「満韓」へのアプローチであるが、もし東京からの出発とした場合、東京・下関間には明治45年からすでに「特別急行」が一本運行しており、これに大正12年からはまたもう一本「特急」が増設されたのである。そして前者は一、二等特急（後に各等特急に変更）で、昭和4年のダイヤ改正を機に「ふじ」と命名され、後者は三等のみの特急（後に二、三等特急に変更）で、同じダイヤ改正で「さくら」と名付けられている。この二本の特急以外にまた第五列車と第七列車の急行も存在したが、これらはいずれも下関で関釜（下関・釜山）連絡航路を介して、釜山・新京（長春）間の急行「ひかり」、あるいは釜山・奉天（瀋陽）間の急行「のぞみ」と連絡し、日本と「満韓」の便利な往来を可能にしていた。

次に客船による上海方面へのアプローチであるが、主に日本郵船による明治時代からの横浜・上海間、神戸・上海間、それに大正12（1923）年に新設された長崎・上海間の三つの定期航路が存在していた。中でも最強速力21ノットの快速客船である上海丸と長崎丸の登場によって、日中（長崎・上海）間はわずか26時間で結ばれるようになり、その存在が日本人の大陸渡航に実に計り知れない影響を与えていた。ただこれは谷崎の第一回目の訪中に降に運行され始めたもので、ここではとりあえずその存在を紹介するだけにとどめよう。

出発期における日本のツーリズム、中でも「満韓支」への「進出」はおおよそ以上のような様子であったが、日本の情勢にやや遅れる形で、近代中国の旅行システム、とりわけその国内における海外旅行者の受け入れ体制も、実はこの時期にいよいよ整いつつあったのである。交通の面で言えば、たとえば中国南北の大動脈である京漢（北京・武漢）鉄道がすでに1906年に開通しているし、また上海と南京間を結ぶ滬寧鉄道も1908年に完成した。その後、さらに東北部と北京を連絡する京奉鉄道（北京・瀋陽間）、天津・南京間の津浦鉄道が同じ1911年に開通している。宿泊施設の方では、欧米系のホテルはもちろん、いわゆる中国式、日本式の旅館も全国各地で数多く開業された。上海の例で言うと、たとえば日本人によく利用されるアスター・ハウス（中国名礼查飯店）やパレス・ホテル（中国名匯中飯店）、一品香旅館などは、利用客の急増に応じて1910年前後に相次いで改築、または新築されたものである。

なお旅行会社について言えば、20世紀初頭に、租界においてすでに世界三大旅行会社、トーマス・クック（通済隆）、万国寝台車（鉄道臥車公司）、エクスプレス（通運）がそれぞれ支店を設け、営業を開始していた。またJTBも日本を含む海外の顧客の需要に応じて、前述の大連と台北以外に上海や青島などの都市にも支店ないしは営業所を設置する一方、各地において観光名所の「開発」に力を入れていたのである。

そして、これらの外国旅行会社に刺激を受けて、1923年、いわゆる民族資本による中国自身の旅行会社もようやく誕生した。この会社は、アメリカの通運社にならって、当初、上海商業貯蓄銀行（上海銀行）の中に設置され、まず銀行直属の旅行部としてスタートしたが、24年に杭州への団体旅行、25年に日本への「観桜」ツアーを組織し、内外の旅行者からかなり高い評価を受けたことにより、1927年について上海銀行から独立し、「中国旅行社」という社名で再出発したのである。

このように、1910年代から20年代にかけて、いわゆる「日支」の間にまさに近代ツーリズムの新たな展開を迎えたわけであるが、その際に実は両者の連携によって、ある旅行制度上の決定的な「事業」が行われたのである。その「事業」とは、つまりJTBや中国旅行

社（またはその前身の上海銀行旅行部）などの内外旅行会社がコースや景観などの選定によって興した「ディスカバー・ジャパン」ならぬ「ディスカバー・チャイナ」とも言える各地の「名所」造り運動である。これは、むしろ各旅行会社が事前に打ち合わせて一つ一つ決めていくという形ではなく、むしろそれぞれ独自に中国の観光地を「開発」し、自らの顧客の「ニーズ」に添えていたものだが、ただその場合、明らかに「外部」、いわばJTBなら、ちょうど日本的な審美基準が加味され、それによって中国のさまざまな「名所」が生み出されたのである。そして、その中身と言え、すなわち在来の「古典」あるいはその他の言説を実物化ないしは景観化すること、またその反対に在来の「名所」あるいはその他の実物を新たに言説化ないしは伝説化することの二つにほかならないが、「外部」の審美基準で行われたこの「古典」の景観化と「実物」の言説化は、その後さらに中国側のさまざまな強化や「再生産」によって、ますます一つの確固とした「真実」となり、それ自体がまさに「制度化」された近代ツーリズムの一環として立ち上げられたのである。

さて、先ほどもすこし触れたように、いわゆる「制度」としてのツーリズムを成立させるもっとも重要な要素として、この「景観」の選定以外に、もう一つ挙げなければならないのがその個々の「旅」の規定コースと言えよう。これは日本人の「鮮満支」旅行の場合も例外ではなく、およそ大正半ば頃から、こうした大陸旅行の定番コースがいよいよ定着しつつあったのである。たとえば、1919（大正8）年9月、鉄道院が従来の英文東亜案内書（全5巻）をもとに、「満州」と「朝鮮」、そして中国の部分を編集し直し、日本語版の『朝鮮満州・支那案内』を刊行したが、この政府発行のもっとも「権威」的な案内書によれば、当時、鉄道院からいわゆる「日支周遊券」というものを発売しており、この周遊券には、すなわち既定の「二様の経路」が指定されているのである。

その「二様の経路」とは、一つは、例の関釜連絡を使って、釜山から朝鮮半島に入り、その後ソウル、奉天、北京・天津、鄭州、漢口（武漢）、上海・杭州、長崎・神戸という順番のもので、いま一つは、途中の天津から済南、南京を通過して、上海に下るというコースである。コースだけではない。この案内書はまた約2ヶ月の「周遊計画」の日程まで提示し、あらかじめ見物する「名勝」を全部定めている。ちなみに、この鉄道院の案内書に続き、以後民間からも数多くの大陸旅行案内が刊行されることになるが、そのほとんどは上記の定番コースのバリエーションに過ぎない。

そして、既述したように、新たに起動したこの大陸旅行体制に乗って、いち早く中国に渡ってきた日本の作家こそが、谷崎潤一郎にほかならない。1918（大正7）年10月、谷崎は同じ鉄道院発行の「ガイドブック」を手に、ただ一人、朝鮮半島を経由し、およそ2ヶ月にわたって中国各地を旅行した。この時、彼のたどった旅のコースは、ちょうど鉄道院案内書の「二様の経路」の前者で、そして日程もおおむね「周遊計画」の通りであった。その意味で、谷崎はまさに「制度」としてのツーリズムに乗せられた形で渡来したことになる。しかし、後ほど詳述するように、彼は巧妙にもそれを突き破って、自らの中国景観を数多く「発見」したのである。

3. 水と女の戯れ——新たな中国「奇譚」の創出

谷崎自身によれば、この一回目の中国旅行は「マル二ヶ月で、十月の九日に東京を出発」

し、途中は「朝鮮から満洲を経て北京へ出、北京から汽車で漢口へ来て、漢口から揚子江を下り、九江へ寄つてそれから廬山へ登り、又九江へ戻つて、此度は南京から蘇州、蘇州から上海へ行き、上海から杭州へ行つて再び上海へ立戻り、日本へ帰つて来た」（「支那旅行」、大正8年2月）という行程であった。ただその間、彼はどうやら一般観光客のよく出かける「朝鮮」や「満洲」についてはあまり感銘を受けた様子がなく、そうした北方の町よりもむしろ南方、とりわけ「南京、蘇州、上海の方面」に対して、さっそく来春にも再訪したいというほど気に入っていたのである。そして、帰国後、あたかもこの度の体験を忘れまいと意を決したかのように、短いエッセイも含めて全部で14篇もの中国関連の小説や紀行文、また戯曲を立て続けに発表し、なかでも旅に直接取材した『廬山日記』などの5篇においては、旅行中のさまざまな行動や「発見」を実に詳細に書き留めている。

この2ヶ月にわたる外遊の中で、谷崎は、従来あくまで書物などを通して抽象的に獲得した「支那趣味」を、まさに自らの直接の体験によって補強しつつ、同時にまたそれまであまり認知していなかった新たな「事実」もいくつか発見することができた。その「事実」のもっとも代表的なものは、「水郷」としての江南の存在にはかならないが、彼は、「一体山国よりも水郷の景色を好む」（『蘇州紀行前書』、大正8年2月）という資質からだろうか、その中国南方の「水郷」と出会うや否や「すっかり気に入つて」しまい、以後その旅のほとんどでいわゆる伝統的な水路を使って、「水郷」の点在する江南地方にアプローチし続けたのである。

たとえば、「奉天」や北京などの中国北方の都市について感動を覚えなかった谷崎は、観光案内の「周遊計画」通り、北京から汽車で武漢（漢口）まで来て、そこから船で揚子江を下り、九江という町にたどり着くが、ここでさっそく「規定コース」から逸脱して友人と一緒に城外の甘棠湖に出かけ、廬山を背後に控えた「湖面の風景」を楽しみながら、そこに自然と人間の調和した「風雅」な景観を発見している。ちなみにこれを記した『廬山日記』（『中央公論』、大正10年9月）はもともと廬山への登山を主な内容とする随筆だったにもかかわらず、なぜか作品の随所にその麓にある甘棠湖の景色に見惚れた谷崎の姿が目立っているばかりでなく、この「記録」によって旅行中における作者の一連の中国「言説」が始まったのも、きわめて象徴的な出来事だと言わざるを得ない。

この「水路」や「水郷」に対するこだわりは、九江の次の訪問地である南京でも著しく感じることができる。ただその際に、「水路」はもう単なる景観としてではなく、「女」、つまり「妓女」の棲み家を訪ねるために通らなければならない「通路」として、もう一つ重要な価値が付加された形で再認識されている。そして、この「水辺」の女、ないしは「水」の彼方にある女という、「水」と「女」の関係の発見は、まさに従来の「悪」の発見と同じ構造で、彼自身の中にある両者の潜在的な「関係」を啓示し、またその「発露」を導き出し始めている。南京体験を記した『秦淮の夜』（『中外』、大正8年2月）によれば、谷崎は南京入りしてから、まず昼間に画舫という伝統的な遊覧船を使って、「水路」に沿って市内を一巡し、つぶさに町の「地理」を偵察した。その後、夜に入ると、夜間も画舫に乗れる季節ではないことを嘆きながら、今度は人力車を雇って、「水路」という大通りの延長とも言える「路地」に入り、次々と「女」のいる妓館を訪ね歩いた。その時の様子は、たとえば次のように記述されている。

いつの間に月が出たのか、薄曇りの空を漏れて来る淡い光が、どんよりと睡たげに漂ふ運河の水に、青白い影を映して居る外には、ただ暗澹たる町が死んだやうに続いて居るばかりである。利涉橋の北の橋詰に出た車は、其の真黒な闇の町へ吸ひ込まれるやうにして、路を左へ取つて行つた。不思議な事に、川筋の方からはあんなに沢山並んで居た妓館が、傍へ来て見ると何処に入口があるのだから更に分らない。例に依つて土塀に囲まれた狭い路地を出たり這入つたりする。路はやうやう一台の車が通れるくらゐの幅で、地面には煉瓦ほどの大きさの石が凸凹に敷き詰めてある。そんな処をガタンピシンと激しく揺す振られながら、あまり度び度び壁の角を曲つたので、私はもう河が孰方にあるのだから方角さへも分らなくなつてしまつた。其のうちにいよいよ車の通らない恐ろしく狭い曲り角へ出たので、車を其処に待たせたまま二人は塀に寄り添つて歩いて行つた。靴の踵が敷石の飛び出た角にぶつかつて、ゴロゴロと引かかるやうな厭な路である。小便だか食物の油だか分らないが、ところどころに黒い水が流れて居る。白壁——と云ふよりは鼠色に汚れてしみだらけになつて居る土塀の上の方には、月が朦朧たる光を投げて、其の部分だけが活動写真の夜景のやうにはの明るい。さう云へば此の路地の様子は、活動写真で屢屢見るところの、悪漢の手下だの探偵だのが逃げ込んだり尾行したりする西洋の裏町の景色によく似て居る。こんな所へ紛れ込んで、若し案内者の支那人が悪漢でもあつたらば、どんな目に遇ふか知れたものぢやない。考へて見ると何だか少し薄気味が悪かつた。

中国の色街特有の高い壁、迷宮のような曲りくねつた路地、暗闇の中で女の「魔窟」を訪ねるのはたしかに薄気味悪い。しかしそういう恐怖感を覚えながらも、作者がどこかでこの種の「探險」のスリリングさを楽しんでいるようにも見える。現にこの後、彼は、「暗黒の壁」を三度も潜つて、案内者と一緒に女と「談判」したすえ、ついに「奇望街」の裏路地で「花月楼」という17才の「素人の娘」と「話」が決まり、彼女と一夜を過ごしたのである。こうして危険を承知しながら、なお谷崎をこの「魔窟」への探險に駆り立てたのは、むろん本人の生来の「資質」が主な原因となっているだろう。しかし同時に、南京に来た以上、何としても一度は「妓館」に上がり、古来中国文人の「情趣」を体験したいというような衝動も実はその大きな理由の一つだと考えられる。というのは、彼が訪ねた秦淮河のほとりは、もとより千年以上の歴史を持つ中国有数の「歓楽街」で、かつての「文人」たちはいずれもこの場所に憧れ、とりわけ秦淮河に画舫を浮かべながらその上で妓女と戯れるのは、いわば「風流」の極意とされてきたのである。とすれば、歴代中国文人の「習慣」を熟知し、かつ一度南京を舞台に小説を書いたことのある谷崎が、昼間にまず画舫で秦淮河を一巡し、その後夜には同じ画舫に乗れないことを嘆きながら、あえて薄気味悪い路地を訪ね回つたのも、やはりどこかでそうした「文人」を意識し、追体験によって一種の「風流」を味わいたかつたからだと言えよう。その意味で、季節の関係により、画舫に「女」を乗せることができず、あくまで不完全な形でその「風流」を体験したことは、彼にとってすこぶる残念だったに違いない。

しかし、たとえ「女」がいなくても、従来の「風流文人」の「記憶」がたつぷりと込められている画舫にさえ乗れば、作者は依然として古典的な「言説」の中に身を置き、一時的ではあるが、自らを伝統的文人に「回帰」させることができる。そしてよほどその「回

帰」を持続させたかったためだろうか、南京に続いて、蘇州入りした谷崎は、ここでも必要以上に画舫にこだわり、「運河」という水路を使って、本人が「東洋のベニス」（『蘇州紀行前書』）と称したこの町にアプローチし続けている。『蘇州紀行』（『中央公論』、大正8年2月）によると、滞在3日目には郊外の天平山観光が予定されていたが、「しかし実を云ふと、私は天平山の紅葉なんかどうでもよい。寧ろ道中の運河の景色が目的なのである」と本人が告白するように、彼はあくまで画舫に乗りながら、「一心に川の景色を視詰め」ることに専念したかったようである。ただその際に、作者は決して単に川の景色を眺めるだけではなく、その行き来の道中も、また天平山にいる間も終始、古来文人に関わるさまざまな伝説や『剪灯新話』などの古典文学に現われる登場人物を眼前の風景とダブらせた形で頭に浮かべる。まさにそういう「非常に遠い夢」が「急に近くへやつて来た」ような実感を覚えることによって、本人はいわゆる「伝統」への「回帰」を図り、かつ同じ「文人」としてのアイデンティティを確かめることができたように思われる。そして、この伝統的「文人」感覚の回復ないしは獲得こそ、また次の中国に関わる新たな「奇譚」の創出を準備したと言えよう。

『支那旅行』（前掲）などによれば、谷崎は蘇州を離れた後、一度上海へ行き、上海で十数日間逗留してから、ようやく次の目標の杭州に入ったらしい。この一回目の中国旅行において、彼はなぜか上海に関する記録を何も残さなかったため、滞在中の詳しい事情がまったくわからない。ただ一つだけ言えるのは、ちょうどこの初回の上海入りを境に、本人の中国「表象」が大きな変化を見せ始めたことである。すでに見てきたように、それまでの彼の記した中国旅行の記述はいずれも日記か紀行文の類であったが、それが上海以後になると、基本的に「奇譚」としか言い様のないきわめて空想的な小説となったのである。そして、前者において、作者が個々の景観には相当の思い入れを抱きながらも、形式上は結局それぞれの対象に関する「印象」と「感銘」しか伝えることができなかったのに対して、後者では、そうした一連の「印象」と「感銘」が作者の中ですっかり「血肉」と化し、いわば完全に「内面化」された谷崎独自の「風景」として再び作品の中に立ち上がったのである。その意味で、帰国後の実際の発表期日こそ前後するが、おそらく上海滞在の十数日間は、ちょうど彼が旅前半の「印象」を反芻し、新たに獲得された「文人」感覚で、いよいよ本格的な中国素材の「奇譚」造りに準備し出した分水嶺のような一時ではなかったかと推測される。

もちろん、これから作者の訪れる杭州という場所そのものも、やや誇張的な言い方をすれば、ほとんど今までのいわゆる「文人」文化をすべて濃縮したような、きわめて「風流」な空間で、その存在が作者の「文人」意識を一層強くし、また従来の「世紀末」的な感覚をにわかに想起させたことも大いに考えられる。とすれば、杭州を舞台に展開されたこれら旅後半の作品は、まさに谷崎がそれまで持ち続けてきた「西洋志向」とこの度の中国体験を通じてさらに強化された「支那趣味」という二つの「美学」によって創り出された小説世界であり、そこには本来ならまったく異なる中国と西洋の文学的感性が、ほかならぬ「世紀末」という新たな文学的装置のもとで見事に合流し、彼ならではのきわめて不思議な「奇譚」が創り上げられたのである。以下、簡単ながらそれらの「奇譚」の世界をすこし検証してみよう。

谷崎が杭州を舞台にして書いた最初の作品は、『西湖の月』（『改造』、大正8年6月）と

いう短編小説である。主人公の「私」は「東京某々新聞」の北京特派員であり、ある年の秋、上海へ1ヶ月ほどの出張を命じられるが、その機会を利用して、前々からぜひ行きたいと思っていた杭州にまで足を伸ばすことにする。上海から杭州行きの列車に乗った「私」は、間もなく自分の席からすこし隔たった前方の椅子に「たつた一人瀟洒とした薄い青磁色の上着を着けて、白襦子の靴を穿いて居る」令嬢風の女が座っているのを見つけ、以後乗車の間も、またたまたま杭州の同じホテルに泊まってからも、終始執拗に彼女の「繊細を極め」た指や「絹のハンケチと軽さを争ふやうに柔らかくひらひらして居る」掌、それに膝から「次第に細く細く踝のあたりで殆ど骨ばかりかと思はれる様に狭まつた後、再びなだらかに肉を盛り上げて、その先端に、やつと爪先が隠れるくらゐな浅い白襦子の靴を穿っている」両脚を観察しながら、その「全身に現はれて居る病的な美」に心を惹かれ続けていく。

こういう一種の覗き見とも言えるような行為を繰り返す一方、「私」はまた道中に展開される大小の「水郷」の風景にもすこぶる感銘を覚え、それらの「景色を前にして、停車場ごとに出たり這入つたりする美しい女たちの風俗を眺めて居ると、私の夢はひとりでに楊鉄崖や高青邱や王漁洋の詩の世界に迷い込んで行くやうな心地になる」。そのように、一連の風景にまつわるさまざまな古代の詩人や文学者の作品世界に思いを馳せることで、自らの「文人」趣味を満足させようとしていた。そして、まさにこの「文人」趣味をさらに味わうべくして、「私」は、滞在二日目の夜、例の画舫に乗って、月光の明るい西湖へ遊覧に出かけるが、その「何処から空気の世界になり何処から水の世界になるのだから区別が附かない」幻想的な水面で、まったく意外なものを見つけるのである。

橋の下を半ば潜り抜けたかと思ふ頃、俄かに船底がガサガサと騒々しい音を立て始める。成る程船頭が云つた通り、其の辺には長い藻がどつさり繁茂して居て、風に揉まれる薄のやうにゆらゆらと靡きながら、船の底を熊手で触るやうに荒々しく引つ搔いて居るのである。が、ものの十間も漕いで行くと藻はだんだん疎らになつて水が又少し深くなつたやうであつた。ちやうど其の時、私の船から五六尺離れた水中に何か白い物がふはふはして居るらしいので、側近く漕ぎ寄せて行くと、其処には一個の女の屍骸が藻を藪にして横たはつて居た。仰向けに寝て居る顔の上にはガラスよりも薄いくらゐな浅い水がひたひたと打ち寄せては居るものの、月の光は其れを射徹して却つて空気の中よりも明かに、若々しい屍骸の容貌に焦点を作つて居るのである。女は昨日以来汽車の中で、青泰ホテルのベランダで、たびたび会つた事のある美しい令嬢に紛れもない。両眼を閉ぢて、両手を胸の上に組んで、安らかに身を横へて居る様子から判断するのに、恐らくは覚悟の自殺であらう。それにしても其の表情に微塵も苦悶の痕を留めて居ないのは、どう云ふ死に方をしたのであらうか？ひよつとしたら死んだのではなく、すやすやと眠つて居るのかと思はれるほど、その顔は穏やかに且生々しく輝いて居る。私は舷から出来るだけ外へ半身を乗り出して、屍骸の首の上へ自分の顔を持つて行つた。彼女の高い鼻は殆ど水面と擦れ擦れになり、何だか息が私の襟元へ懸かるやうにも感ぜられる。あまりに彫刻的で堅過ぎる憾みがあつた其の輪郭は、濡れて浸つて居る為めに却つて人間らしい柔かみを持ち、黒味がかつて居るほど青かつた血色さへも、垢を洗ひ落したやうに白く冴え返つて居る。さうして、上衣

の縹子の青磁色は、朗々とした月の光に其の青みを奪ひ取られて、鱸の鱗の如く銀色に光つて居たのである。

そして、これは後になってわかったことだが、この女性は「名前を麗小姐と云つて、上海のミツシヨン・スクールを卒業した今年十八になる少女」で、近頃「不幸にも肺結核に感染した」ので、保養かたがた肺病院へ入院するために、兄夫婦に連れられて杭州まで来たが、本人が不治の難病に罹ったものとあきらめて、自ら死を選んだという。

以上が、この小説の大まかな展開だが、このようにまとめてみると、作者がこの作品において一体何を書きたかったかは、きわめてはっきりとしているだろう。発表当初の題名「青磁色の女」にも象徴されているように、始めからこの中国江南女性の「繊細」な指、「柔らかい」掌、「白縹子の靴を穿っている」両脚、それに顔が「穏やかに且生々しく輝いて居る」屍骸、つまり彼女の身体—女体が何よりも作者の表現しようとする「美」の対象となっているのにほかならない。女体、またはその一部に対する格別なる関心は、たとえばこの作品とほぼ同時期に発表された『富美子の足』（『雄弁』、大正8年6～7月）の例を挙げるまでもなく、一貫して谷崎の主要な「資質」の一つと言えるが、ただそれまでの作品と違い、この小説の場合は、「水」に浮かぶ女の「屍骸」、いわば水と女体ないしは水と女の究極的な審美関係が追及されているのではないかと思えなくもない。前記の引用を読むと、おそらく誰もがミレーの「オフィーリア」の存在を想起するだろうが、一方、その背後には、これは作者自身も言及したように、同じ西湖に身を投げた中国六朝時代の名妓、蘇小々の面影が色濃く現れていることも決して無視できない。創作と史実の違いこそあるものの、二人の女性とともに「薄命の佳人」という点で共通し、またどちらも「水」に浮かぶ女、すなわち「水死」という形でそれぞれの「美」を全うした女性として記憶されている。その意味で、この作品の主人公である「青磁色の女」は、まさしくこうした東西二つの「伝説」を一身に引き受け、いわば作者一流の按配によって創り出された「西洋志向」と「支那趣味」の見事な「混血児」と認められよう。そして、繰り返すようだが、この珍しい「離れ業」を可能にしたのは、杭州という中国江南の「水郷」文化が凝縮された特殊な空間であることは言うまでもあるまい。

さて、同じく杭州を舞台にした次の「奇譚」とも称すべき作品は、『天鵝絨の夢』（『大阪朝日新聞』、大正8年11月）というやや長い短編小説である。ここでは、前作の『西湖の月』よりもさらに多くの「装置」が仕掛けられた形で、さまざまな視点から例の水と女ないしは水と女体の「関係」が徹底的に追及されているのである。この小説は、もともと「十人の奴隷の告白」という仮題が付けられていることからわかるように、形式の上では、西湖のほとり、葛嶺という山の麓にある壮大な別荘で展開される中国人富豪温秀卿とその寵妾の歡樂的で、頹廢的な生活について、彼らの「余りに非人道的な慘酷な所行に堪へかねて」、一人の日本人奴隷が杭州日本領事館に訴えるのをきっかけに、数人の奴隷が証人として領事団による共同裁判の法廷で陳述し、告白する形になっている。しかし、実際3人に絞られたその奴隷たちの「物語」をたどってみると、そこには温秀卿と彼の寵妾との「世にも不思議な歡樂に耽つて居た」生活そのものがほとんど間接的にしか語られず、それよりもやはり水中を泳ぐ女、または水に浮かぶ女体が異様なまでに「話」の中心を占めている。

たとえば、第一の奴隷である16歳の少年の「告白」によれば、本人は、その別荘の「中庭」にある「玉液池」という池の底に作られた「琅玕洞」と称される地下室に住み、そこで毎日阿片を吸いにやってくる「女王」のために、その支度をするのが主な「役目」とされる。ある日、彼は地下室の天井、つまりガラスでできた池の底の向こうで多くの美しい魚に交じって、一人の少女が泳いでいるのを発見する。以来、「殆んど毎日のやうに魚の集団を掻き乱しては其処へ姿を現はし」たこの少女に対して、少年はこれまでの「女王に対する崇拜の情とは全く異つた甘いなつかしい愛着」を抱きながら、その「青い琅玕の宝石の中に鑲められて居る彼女の肉体を眺める」ことに没頭するようになる。ところが、二人の「恋」はやがて「女王」に気づかれ、少女はとうとう「女王」に毒を飲まされて、池で泳ぐ間に体の様子が急変し、「屍骸」となってしまうのである。

暫くの間、彼女は目元と口元とに常にも増して晴れやかな微笑を浮かべて、左右の腕を伸ばしながら私を手招きするらしい様子でしたが、ものの一分と立たないうちに見る見る其の顔には苦渋の表情が現れて来て、手足をばたばたと藻掻き始めたかと思ふと、燥ぐ力を一度に失つてしまつたかの如く其の柔軟な肉体は綿のやうに円くなつて軽々と水中に浮かび漂ひ、やがてまた風に揉まれる木の葉のやうにくるくると二三遍ゆるやかな輪を描きつつ廻転するのでした。それと同時に彼女の鼻からも口からも夥しい血潮が際限もなくたらたらと流れ出して、翡翠を融かした水の色を鶏血石の斑点のやうに真紅に染めて行くのでした。さうして其れが段々と火炎の渦が舞ひ狂ふやうに大きく広く燃え上つて、彼女の姿を全く包んでしまひました。

こうして完全に死んだと思われた彼女が、実は好運にも人に助けられて、一命を取り留めたことが、後に本人の証言によって初めてわかることになる。「第二の奴隷の告白」と称されるその法廷陳述によれば、彼女はもともと「女王さま」の侍女で、「玉液池」の緋鯉や金魚に餌をやったり、夜間に池の底を掃除したりするのが主な「役目」だった。ところが、ある日、好奇心のために「昼間は決してあの池の中へ這入つてはならない」という禁則を破って、池の底に潜つたところ、意外にもその下の「琅玕洞」で昼寝をしている「女王」に「いつも見るよりももつと美しい、不思議な夢」を見させることができたのをきっかけに、それから毎日時間が来ると決まってその池の底へ降りてくるように命令されたのである。そして、先の少年と同様、彼女も「いつの間にやら彼の少年に心を寄せ」始め、「わたしはあなたを恋して居ります」と声にならない言葉で告白したという。その結果、前記の引用にもあるように、危うく命を失いかけたが、幸いなことに、「玉液池」から流れ出た彼女の「屍骸」が、「女王さまのお邸の水門」を通り抜け、西湖の西冷橋の下に漂着いた時、折よくそこを通りかかった画舫の船頭によって救助されたのである。

以上の結末だけを見ると、二つの「告白」からなる少年少女の「恋」の物語は不十分ながらも一応完結したと思われても不思議ではない。しかし実際は、そうした二人の「恋」を語るそれぞれの「告白」はあくまでこの小説の「導入部」に過ぎず、いわゆる「第三の奴隷の告白」こそが、どうやら作者がもっとも力を入れて書きたかった作品の中心部ではないかと思わず推測したくなる。というのも、この「第三の奴隷の告白」は前の両者に比べて、分量が圧倒的に多いのみならず、二人の「恋」の行方、とりわけ本人たちには知る

由もない「屍骸」となった少女について、実に幻想的な「美」の極致を提示しているからである。その意味で、別荘への「鳥瞰」によって構成されたこの第三の奴隷の視点は、本来の「温夫婦」の「世にも不思議な歓楽に耽つて居た」生活を暴くという目的よりも、ほとんど池に浮かぶ少女の「身体」を観察するために用意されていたと言えなくもない。現に、「数珠の輪の如く」繋がり合う三つの「告白」の最大のクライマックスも、ほかならぬその「まなざし」によって初めて導き出され、作り上げられたのである。

第三の奴隷の「告白」によれば、本人は、20歳前後のユダヤ人女性で、もともと上海四路の某カフェで「醜業」を営んでいたが、バイオリンが上手だということで、温氏の愛顧を受け、ついに欺かれて杭州の別荘へ身を委ねるまでに至った。そして別荘に連れられてくるやいなや、すぐさま例の「玉液池」の近くにある「橄欖閣」という「塔のやうに高い五層楼の頂辺の部屋」に監禁され、以後、時々温の命令に応じて、夜中にバイオリンを弾くのが本人の唯一の役目となったという。彼女は、別荘のもっとも高い場所にあるらしい「橄欖閣」に住みながら、それを見下ろす多くの窓が嚴重に閉ざされていたため、その部屋から「展望」できるのは、遠い西湖の景色と、塔の真下に近い「玉液池」とそれを囲む中庭や回廊、また「蘭桂堂」という殿堂からなる何重にも「四角な線を重なり合わせている」「立派な幾何学的の均整を保つ」た別荘の一部しかない。そしてまさにこの限られた「視点」から、彼女はある日、例の泳ぐ「少女」を発見するのである。

私が塔の上から瞰下して居た水中の人影は、恐らく飛行機の上から眺められる潜航艇よりも一層の美観であつたに違ひありません。その人の体は、人間の体と思ふのには余りに白く、且つその体を取り巻いて居る水は、水だと思ふのには余りに青く、晴れ渡つた紺碧の空に雲の塊がふわりと一つ浮かんで居るのが、何かの作用で塔の下へ映つて居るのではあるまいかと訝しまれる程でした。

「少女」の存在を知ることになった彼女は、以後、昼過ぎになると必ずそこに現れる「その人間の影」を観察し続けていたが、そんな中、ある「月の美しい」、「空が隈なく冴え渡つた秋の夜」、ついに「少女」に関わる決定的な瞬間と出会うのである。

……私は悲嘆のあまり殆んど半狂乱の体になつて未だに夢中でヴァイオリンを弾きながら、なほも執拗に池の面を眺めて居ると、その時其処に不思議な物の形が朦朧と現れて来たのです。

不思議な物の形？——それは何であらうかと云ふことは私には暫く分りませんでした。勿論それは私が待ちに待つて居る彼の人の姿であらう筈はなく、さうして又いかなる人間でもあらう筈はありませんでした。それは怪しくきらきらとした輝きを含んで居る光の塊のやうなものだったのです。月の光が其処へ凍えついたやうになつて、銀の延べ板の如く平らに澄み切つて居た四角な池の面へ、俄かに金色の漣を立てながら、その光の塊に似た物体は底の方からふうわりと浮き上つて来たのです。(中略)

暫くの間、夫は私のヴァイオリンの音に誘はれて此の世に迷ひ出たもののやうに、一つ所にどんよりと漂ひながら緩漫な渦を描いて蠢めいて居るやうでしたが、やがてのことに其れが人間の靈魂ではなく、一箇の屍骸であると云ふことが分つた時の私の

驚きはどんなでしたらう。(中略) 思ふに其の屍骸は、私が楽器を奏でて居る間に、次第次第に池の底から浮かび上つて来たものらしく、今や体を仰向けにして、恰も私の住んで居る塔の頂きを望んで居るやうな工合に、顔を曝して居る姿勢までがぼんやりと窺はれるやうになつたのです。それがあんなに美しくかがやいて居るのは、それではなくてさへ雪のやうに真白な屍骸の肌が、水に濡れて月の光を反射して居るせりなのでせう。私は幾度も大空の月と水中の屍骸とを見比べましたが、孰方が光の本体であつて、孰方が其れを反射して居るのやら、分らなくなつて来るやうな気がしました。それほど其の屍骸は燦爛として私の瞳を射たのです。若し月と云ふものがまん円な形のものでなく、人間の姿を備へた女神であるとしたならば、その屍骸こそ月であると云ふことが出来ませう。私は先、自分を嫦娥に譬へましたが、その屍骸こそ嫦娥に違ひありません。それは人間の死んだ姿ではなくて、月世界から彼の池の面へ落ちた嫦娥の死せる姿なのです。(中略)

……もはや屍骸となつた其の人は、いつもは頭にくるくると巻着けて居た髪の毛を浮草のやうに水にただよはせてなよやかな身体と共にしなしなと揺めかせつつ浮いたり沈んだりして居るのでした。その毛の長さは、殆んど身の丈と同じくらゐあらうかと思はれるほどゆらゆらと伸びて、数匹の海蛇のやうに、池の面へ黄金の波を作つてうねつて居るのです。柔かい毛がしつとりと水に浸つて居る為めに、何処までが毛で何処からが波だか分らなくなりながら、一面に細かい金色の線をふるはせて光つて居るのです。金色に光るものの中で、やや太い線を成して殊にねつとりと光つて居るのが毛であらうと、さう判断をするより外には毛と水との區別は附かないくらゐでした。ゆたかな、房々とした金の髪の毛を生した女！それを私が月の女神の嫦娥だと云つたのに何の不思議があるでせう。人間だと思つたら寧ろ不思議ではないでせうか。さうして又、私は今こそ彼女の皮膚が如何に純白であるかと云ふ事を、しみじみと感ずることが出来たのです。私がかたまま彼女の屍骸を光の塊だと思ひ違へたのは、その純白の皮膚の上へ月の光が落ちて居た為めで、ああまで白い肌でなかつたら、どうしてあんなに燃えるやうにきらきらした輝きを反射するでせう。(中略) 彼女は既に死んだと云ふこと、それは彼女自身に取つても私に取つても悲しい事件には相違ありませんが、その時の私は、暫くの間悲しいことなど忘れてしまつて一心に屍骸の方を見守つて居ました。実際その屍骸は、「死」と云ふものの悲哀や苦痛を忘れさせるほどに美しかつたのです。こんな素晴らしい屍骸になるなら、「死」は「生」よりも遙かに望ましいことのやうにさへ感ぜられました。彼女の姿に現れて居る「死」は、暗い淋しい灰色のものではなく、金剛石よりも美しい「永遠の光」を持つた宝石なのです。

作品では、この後も少女の「屍骸」が西湖まで流れ出る過程についての描写が続くが、ここではその引用を断念せざるを得ないほど、それは長く執拗である。そして、以上の文章をもって、われわれは十分作者の「意図」を汲み取ることができただらう。それは前作の『西湖の月』を引き合いに出すまでもなく、まさにくだんの水と女体との「関係」の徹底的な追究であり、またその最大の「発揚」とも言えるに違いない。たとえば、かつての「青磁色の女」と比べれば、ここの「少女」とその「屍骸」は、さらに一段と幻想的で、神秘的に創り上げられているのみならず、在来の「西洋憧憬」と「支那趣味」の「混血」

についても、例の少女の「純白な皮膚」、月光に輝く「金の髪の毛」、それに中国伝説上の最高の美女－昇天の嫦娥に譬えられたその流れる「屍骸」などによって、いわばほとんど完璧なまでに、それぞれの要素と一体化された両者の姿を演出することができたのではないかと思われよう。

以上、いわゆる大正期の「支那趣味」ブーム、つまり明治維新から50年経った大正半ば頃、日本国民の間でようやく一種の隣国に対する優越感の伴った「余裕」が生まれたのを受けて、一部の作家や詩人たちが新興するツーリズムに乗りながら訪中し、従来とはかなり異なったオリエンタリズムのまなざしで中国を観察し、また表現し始めた大きな時代的言語空間の中で、谷崎の中国「表象」、とりわけ大正7年の訪中体験に関わるさまざまな「記録」や「小説」を紹介し、分析してきた。個々の作品の「意味」、またそれにまつわる作者の「意図」については、不十分ながらも一応説明したつもりであるため、ここではこれ以上繰り返さない。ただ、最後に一つだけ強調したいのは、われわれが普段問題にしている「オリエンタリズム」にしろ、「世紀末的感性」にしろ、当たり前のことだが、そのどちらも決して西洋対日本という閉ざされた構造の中でのみ発生するものではなく、それは常に日本対アジア、とりわけ「下位」と見なされやすい中韓などの近隣諸国との関係に波及してくることである。そして、もし前者の間で生まれた諸々の文学的営為をあえて「受容」という言葉で日本の立場を単純化してまとめるならば、後者、すなわち日本と中韓の間で発生したさまざまな文学的作為において、日本は明らかに「発信者」という地位に置かれている。その意味で、「支那趣味」というのは、ちょうど「オリエンタリズム」と「世紀末的感性」を同時に内面化した日本人作家の中国に対する独自の文学的関心で、それをもっとも巧みに「活用」し、かつその「活用」を通してますます自らの文学的「想像力」＝「創造力」を増していったのは、まさに谷崎潤一郎を代表とする一連の大正作家にほかならない。

ちなみに、この一回目の訪中によって、以前より大いに強化された彼の「支那趣味」は、旅行中の「見聞」に題材を取った前記の作品のほかに、たとえば東京を舞台にした『美食倶楽部』（『大阪朝日新聞』、大正8年1月）や『鮫人』（『中央公論』、大正9年1月）などの作品にも著しく露呈し、またそれぞれの形で大々的に「発揚」されているが、それらについては、いずれ別の機会に論じたいと思う。

芥川龍之介における「江南」

施小焯

The writer must be universal in sympathy and an outcast by nature: only then can he see clearly.

—Julian Barnes (1946—)

1. 宿願としての江南：「南清」vs.「満州」

芥川龍之介の中国旅行についてかつて、「訪中の話題が急浮上したのは、大正十年二月半ば、芥川龍之介が二十九歳になろうとする時であった」云々と、わたしは書いたことがある¹。しかし実は、これはあくまで「前から練って来た中国旅行計画をいよいよ実行に移そうとする段階に入り、龍之介の実質的なパトロン役を果たしている大阪毎日新聞社が具体的に打ち合わせをするための下阪のシグナルを送って来た」ぐらいの意味であり、何の前触れもなく出し抜けに中国旅行の話題が持ち出されたわけでも何でもないのである。

実際、中国へ旅行に行きたいというのは、そもそも龍之介がまだうら若かりし時よりずっと抱いて来た積年の宿願であり、龍之介本人も一度ならずこの願望に言及したことがある。例えば、前年の大正9年（1920）5月9日付、小説家である友人の南部修太郎（1892～1936）宛の書簡においては、次の一節がある。

君の支那旅行の経費算用の綿密なのに敬服した。なる可く一しょに行き給え。ボクも貧乏旅行する心算だから。²（句読点は施）

下阪して大毎と打ち合わせをするのはほぼ9ヶ月前のことである。字面のみを見れば、中国旅行の話はこの段階においてかなり具体化されつつあるようであり、しかも訪中の真相がどうやらこの南部に触発された面もありそうに見えるものの、事実はそうではない。龍之介の訪中願望は更に深遠なる前歴のあるものであるし、また、いっぽうの南部修太郎が実際に北京に赴いたのは、大正11（1922）年秋であり、龍之介よりも遅れることおよそ1年半となる。もっとも滞在期間は半年なので、龍之介の自慢する「120余日」（支那遊記・序）に及ぶ大旅行よりもなお日数を上回ることになるのだが。

また、さらに10ヶ月ほど遡っての大正8（1919）年7月30日に、龍之介はいわばパトロン役の、大毎学芸部長を務める薄田淳介こと、かつて象徴主義詩人だった薄田泣菫（1877～1945）宛に手紙を送り、その中においても中国旅行の話が出ていた。それは次の一行である。

¹ 施小焯「休言竟是人家国」『文藝と批評』（第8巻第3号、1996年5月、文藝と批評の会）、25頁。

² 『芥川龍之介全集7』（筑摩全集類聚、筑摩書房、昭和54年）、264頁。

小生は支那旅行をしない限り、九月頃又書いても差し支へ無之候。³ (句読点は施)

日付がこれに前後する泣菫宛書簡を現存するもののみ当たる限り、この「支那旅行」の話題に触れたものは一切見つからず、聊か唐突の感は禁じ得ないものの、恐らくは火のないところより煙は立たないであろう。調べてみれば、この年（大正8年）の5月前半に、龍之介は菊池寛（1888～1948）とともに長崎や関西をまわる旅行をして、その途中大阪では毎日新聞社を訪ね、入社挨拶をして、泣菫を始め社の幹部らに「御馳走になったり方々見物させて」もらったりした（大正8年5月19日薄田淳介宛書簡）⁴。多分その酒宴の場などで、特派員として中国派遣の話が出た可能性が大きい、とわたしは推測する。

なお、遡ることさらに一年前の大正7年（1908）にも、友人への書簡において中国へ行きたいという願望を披瀝している——このように大正7年、8年、9年と、アピールする相手こそ違うものの、どうやら龍之介は毎年のように訪中願望を訴えている観がある。当時上海在住であったらしい府立三中時代の同級生齋藤貞吉（生歿未詳。旧姓西村、親友の一人。後1921年5月19日より二日間、龍之介の蕪湖訪問時には、東道の主人として龍之介を自宅に泊め、案内役も務めた）宛に、龍之介は長文の手紙（11月20日付）を書き、その中では次の如く熱き心情を吐露している。

山本〔喜誉司。1892～1963。同じく府立三中時代からの友人。施注〕は三菱へ出て目下支那遍歴中。（中略）僕も支那へ行きたいんだが銀相場は上がっているし、金は更になし。行きたい行きたいだけで暮らしている。その点では君などは大に羨ましいよ。一体上海ぢゃ一月いくらで暮らせるだろう。安ければ僕も一月位行っていたい。金瓶梅を始め痴婆子伝、紅杏伝、牡丹奇縁、灯芯奇僧伝、歓喜奇観などの淫書を読むと、どうも支那人の開化した野蛮性が面白くなってくる。上海の本屋でああいう淫書沢山出ているらしいが、もし上記の外のものがあつたら送ってくれ給え。大金でない限り送るから。⁵ (句読点は施)

この文章によってわれわれが分かるのは、おおよそ以下のようなことである。

- (1) 龍之介にとって中国の魅力の一つは——これは芥川一流の、聊か難解な表現だが——「開化した野蛮性」にある。
- (2) この「開化した野蛮性」という認識は、金瓶梅を始めとする「淫書」から得たものである。
- (3) 目的地は上海、期間は一月位、という風に、中国旅行の構想はかなり固まりつつあるらしい。

この、中国へ行きたいという龍之介の文言は、相手が中国在住だから単に人付き合いの

³ 同上、218頁。

⁴ 同上、211頁。

⁵ 同上、195頁。

ため好い加減に並べ立てたものではなかろう。むしろ中国に長くいる親友だからこそ憚らずに心底を明かせたのではあるまいかと思う。勿論、こう思うのは故なきものでは決してない。

事実、中国へ行ってみたい、中国を旅行したいというのは長年、龍之介が胸に秘めて来た宿望である。龍之介が最も早くその願望を友人に伝えたのは、明治から大正に改元した直後の1912年8月2日、彼は弱冠20歳、一高の二年後期が終わっての夏休み中であり、級友藤岡蔵六（1891～1949）への書状においてである。その中では明白に「江南」へ行きたいという気持ちを、龍之介は表したのである。

鈴木（未詳。施注）は大連から手紙をくれた。支那料理の饗応をうけて、支那の芝居をみにゆくのさそうだ。うまくやってるなどと思う。灰色の平原と青い海の鋼鉄のような面とが目にかぶ。紅い灯の光になげく鳳管や月琴の音が耳にひびく。

此頃南清へ行くと人に誘われたが、金がないので断った。満州は黍が疎にはえた中で、黒い豚が鼻をならしているような気がするけれど、揚子江の柳に光る日の光は是非一度あびたいと思う。⁶（句読点は施）

中国に行っている友人への羨望。当面金はないが、中国には行きたい。でも、「満州」は黒豚が黍畑の中で鼻をならしているので行きたくない、行きたいのは「南清」、すなわち中国南部だ、といったことが読み取れるわけである。

さて、文中の「南清」とは、一体どの辺を指すのだろうか。「揚子江の柳に光る日の光を是非浴びたい」と明確に書いてあるところを見れば、とりもなおさず、この「南清」というのは、さしずめ「江南」を意味するものと判断して差し支えあるまい。

一方、食わず嫌いというか、自分の目で確認したわけでは決してないにもかかわらず、龍之介は「満州」がひどく気に入らないらしい。大正6年（1907）10月30日に婚約中の塚本文こと後の龍之介夫人宛の手紙においても、次の如き記述がある。

兄さん（すなわち前出の山本喜誉司。文の実の叔父に当たるが、年齢が近いので、文は「兄さん」と呼んでいる。施注）がこの間満州から匪賊の首を斬る所の画はがきをくれました。斬ってしまったところです。満州は野蛮ですね。あんな野蛮なところを旅行してかえって来て文ちゃんに叱られては可哀そうです。写真をとってかくしている方が悪いのだから、叱るのはおよしなさい。僕もそのうちにうつすつもりです。が、無精だから何時になるか分かりません。⁷（句読点は施）

という風に、「野蛮な満州」に対する嫌悪の情を隠そうとしない。そしてこの嫌悪感を催す理由といえ、日本ではすでに消滅したが——実はざっと50年ほど前の江戸時代には、日本にも同様に斬首刑があったという——中国ではまだしばらく続くことになる斬首刑という処刑法である。いわば「五十歩百歩」ならぬ「五十年百年」と言えようか。

⁶ 同上、18頁。

⁷ 同上、160頁。

一方、これよりわずかに早い二週間前のこと、改元前だからすなわち明治45年（1912）7月20日に、龍之介は同じく一高時代の親友で、生涯敬愛していた恒藤恭（旧姓井川、1888～1967。龍之介の三男也寸志という名も、「恭」の訓読みによるもの。施注）に、英語で長文の書簡——おそらく現存する龍之介唯一の英語による書状だろう——を書き送り、その中においても中国に関する詩情豊かな想像を述べている。

I read Yusenkutsu, dreaming of a fairly land of sunshine and peach blossoms, where reality turns into a delicious dream and suffering into a life of luxurious pleasure. I wish to forget everything, vulgar and common, in this charming magic land and to live a life, not of man and women, but of gods and goddesses, under the sapphirine sky of this fairly land, enveloped with the perfume of snow-white pear blossoms, with the poet of this fantasia, Chobunsei.⁸（下線は施）

僕は『遊仙窟』を読んだ。陽光と桃花の桃源郷を夢見ながら。そこでは現実には甘美な夢となり、苦しみが官能的な快樂の生活に変わる。僕はすべての——野卑な、低俗な——ことを忘れて、かかる魅力的で魔法の国で、この幻想の詩人張文成とともに、この桃源郷の瑠璃色の空の下で雪のように白い梨の花の馨しい香りに包まれながら、人間界の男と女の生活ではなく、男神と女神の生活をしたい。

この、唐代の文人Cho Bunsei（Zhang Wencheng。張鷟、字は文成。660頃～740頃）の伝奇小説 Yusenkutsu すなわち『遊仙窟』によって触発された美しい幻想、桃の花や梨の花が咲き乱れる仙境もしくは桃源郷（fairly land とは、おそらく fairyland の間違いであろう）のイメージは、例えば「黍が疎にはえた中で、黒い豚が鼻をならしている」という「満州」、ひいては北方中国——中国では当時においてもはたまた今日においてもこの地方のことを「東北」と呼ぶのだが——のイメージとまさしく雲泥万里の隔たりであり、いわば対蹠点に位置する正反対な性格のものである。無論、原作者張文成の設定では、伝奇の主人公は、黄河の源を求めて、途中仙境に紛れ込んだものなので、つまりその仙境というものは、中国北西部の青海省に水源を持つ黄河上流沿岸の某地であるはずだが、対して龍之介のこの「my little kingdom（我が小さき王国）」、すなわち「僕が日夜夢見る」「桜草色の夢」（I dream day and night, a dream of primrose）、「僕の象牙の塔」（this is my ivory tower）というものは、大いに南方中国、強いて言えば「江南地方」の伝統的なイメージに限りなく近いものである——これについては大方二つの理由が考えられる。一つは、張文成の時代においては、もしかしたら黄河上流ではまだ自然破壊は今日ほど進んでおらず、後人に「江南」を連想させる景物がまだ豊富に残っていたかも知れない、ということ。今一つは、文成が紛れ込んだのはあくまで「仙境」だから、その風景が周囲のものとは異なるのは当然だ、ということである。

ともあれ、龍之介が胸に秘めている、憧れの中国像というものは、さしずめこのファン

⁸ 同上、16頁。

タジクな——Don't laugh at my childish fantasy!⁹（僕の子供っぽいファンタジー＝白昼夢を笑うな）と彼は過敏に抗議しているのだが——、どことなく「江南」的な中国と言えるのではあるまいか、とわたしは推測したい。少なくとも、それは「満州」的な中国では決してないといえ、誰もが納得するはずである。

2. 胸中の江南vs. 眼前の江南

このような、龍之介が胸中に秘める江南的中国像は、言うを俟たず、もっぱら読書により得たものであるに違いない。

日頃の恒常的な読書生活において読んだ数知れぬ中国関係の書物を除き、唯訪中準備のために目を通した書籍だけを数えても、驚愕の数に上る。関係文献よりおおまかに書名を整理してみた（多くは未見。更なる調査分析はまたの機会に譲りたい）。

- 1 金瓶梅
- 2 肉蒲団
- 3 杏花天
- 4 牡丹奇縁
- 5 痴婆子伝
- 6 貪官報
- 7 歡喜奇縁
- 8 殺子報
- 9 野叟曝言
- 10 如意君伝
- 11 春風得意奇縁
- 12 隔簾花影
- （以上中国の艶本類）
- 13 七十八日遊記
- 14 支那文明記
- 15 支那漫遊記
- 16 支那仏教遺物
- 17 支那風俗
- 18 支那人気質
- 19 燕山楚水
- 20 蘇浙小観
- 21 北清見聞録
- 22 長江十年
- 23 観光記遊
- 24 征塵録

⁹ 同上。

- 25 満州
- 26 巴蜀
- 27 湖南
- 28 漢口
- 29 支那風韻記
(以上日本人による紀行地誌類)
- 30 大清一統志
- 31 燕都遊覽志
- 32 長安客話
(以上中国人による案内地誌類)

なお、『支那遊記』で言及された中国関係の書物を大雑把に整理して見れば、おおよそ以下のようなものが出て来る。

- 33 品花宝鑑
- 34 文章規範
- 35 唐詩選
- 36 西廂記
- 37 笠翁偶集
- 38 留東外史
- 39 江南の史蹟名勝
- 40 山齋客談
- 41 水滸伝
- 42 Hangchow Itineraries
- 43 山家清事
- 44 円機活法
- 45 聯芳樓記（瞿祐『剪灯新話』所収）
- 46 康白情の詩（作品名未詳）

これらの書物をことごとく細読したか否かは知らないが、それでもこのリストは龍之介の訪中準備が如何ほど綿密なものだったかを、教えてくれるはずである。例えば、米国の研究者Joshua A. Vogel氏は、龍之介の「みずから読んだ、または誰かからもらった日本人による旅行記などの先行文献に対する度重なる言及」(repeated mention of travel accounts by Japanese before him that he had either read or been given)¹⁰に目を配り、次のような指摘を行っている。

On numerous occasions, he cited references to a sight before his eyes in the work of one of

¹⁰ Joshua A. Vogel, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China, 1862–1945*, Stanford University Press, 1996, p. 260.

the men we have already discussed. He also made reference to Chinese travel writings and especially to Chinese local gazetteers, which he had apparently consulted prior to departure. The mention of an earlier travelogue was not unusual—Japanese travelers rarely tried to go to places others had not been—but Akutagawa was particularly meticulous about his citations, and they gave his accounts a scholarly feel while it still reads with the fluidity of fiction.¹¹

多くの場合、彼は目の前の光景に対してわれわれがすでに討論してきた人たちの中の誰かの著作を引用し、また、中国語の旅行記、とりわけ中国現地の案内記にも触れた。これらの書物について明らかに彼は出発前に調べていた。過去の紀行文への言及は別に珍しいことではないが——実際、日本人旅行者たちは前人未踏の地に足を踏み入れようとは滅多にしないのだ——芥川は自らの引用について特に慎重であり、いっぽうこれらの引用は、虚構の流動性として読み取れると同時に、彼の記述に博学多識の雰囲気をももたらしている。

しかしながら、読書経験から得られた、龍之介胸中のこの「江南的」中国像は脆くも、本場の中国大陸（場所は上海、つまり「江南」。たとえそこが伝統的な江南地域の端に過ぎぬと言えども）に足を踏み入れた途端、がらりと音を立てて崩れ落ちたようである。「眼前の江南」と「胸中の江南」、眼前の中国と胸中の中国、両者間の落差はあまりにも大きいからである。失望を隠せない龍之介は、吐き捨てるようにこう言った。

現代の支那なるものは、詩文にあるような支那じゃない。猥褻な、残酷な、食意地の張った、小説にあるような支那である。

（上海遊記・八 城内〔下〕）¹²

いわゆる「詩文にあるような支那」とは、すなわち書物や絵画、書などを通して形成された、憧れの詩的な中国、換言すればつまり龍之介「胸中の江南」であろうが、それが見事に「小説にあるような支那」、言い換えれば即ち「小説的な中国」という「眼前の江南」に打ち砕かれたのである。

3. 「江南＝中国」vs.「江南<中国」

上海においてのみならず、実は杭州においても、蘇州においても、更には揚州や南京、蕪湖などにおいても、押し並べて「眼前の江南」は容赦なく、「胸中の江南」を木端微塵に打ち壊していくわけだが、当然ながらそこには例外も無きにしも非ずである。しかしながら地理的には、それは「江南」ではなく、いわば北中国の代表的都市、北京なのである。

北京着。北京はさすが王城の地だ。此処なら二三年住んでも好い。

¹¹ Ibid.

¹² 『芥川龍之介全集6』（筑摩全集類聚、筑摩書房、昭和54年）、13頁。

夕月や槐まじる合歡の花

(大正10年6月14日付、岡栄一郎宛絵葉書¹³。句読点は施)

北京にある事三日。既に北京に惚れこみ候。僕東京に住む能わざるも、北京に住まば本望なり。昨夜三慶園に戯を聴き、帰途前門を過ぐれば、門上弦月あり。その景色、何とも云えず。北京の壮大に比ぶれば、上海の如きは蛮市のみ。

(大正10年6月21日付、室生犀星宛絵葉書¹⁴。句読点は施)

僕目下支那服にて毎日東奔西走しています。此処の御府の画はすばらしいものです。(中略)北京なら一二年留学しても好いと云う気がします。

(大正10年6月24日付、下島勲宛絵葉書¹⁵。句読点は施)

御府の画にはすばらしいものがある。画のみならず支那を是非一度君に見せたい。

(大正10年6月27日付、小穴隆一宛絵葉書¹⁶。句読点は施)

このように北京が大いに気に入ったあまりに、愛着の念が中国全体に波及した模様で、そこで絵画のみならず、「支那」そのものまでを親友の画家小穴隆一(1894～1966)に勧めたわけである。

もっとも、このような気持ちの変化が、健康状態と関連していることを見逃してはならないかも知れない。上海上陸直後、ぶりかえした風邪が昂じて肋膜炎を誘発し、緊急入院を余儀なくされ、20日間にわたって病院に蟄居せざるを得なかったし(5月4日付、江口渙宛絵葉書)、張り切った気分をたいそう害してしまい、周囲の物事を見る目にも多少はマイナスの影響を与えたことが考えられる。それに比べれば、「その後〔多分上海を離れた後をさすのだろう。施注〕引き続き壮健」(6月14日付、芥川道章宛書簡)¹⁷、つまり健康状態には問題なしとなると、健やかな体にもみゆとりある心が宿されるらしく、周囲に向ける視線はいくらか厳しさが和らいだと推測して良からうか。

勿論、こうした皮相的な理由のみならず、もっと深層的な原因があるに違いなからう。上海と同様、龍之介は天津のことも気に食わないようだ。

僕——こう言う西洋風の町を歩いていると、妙に郷愁を感じますね。

西村さん——お子さんはまだお一人ですか？

僕——いや、日本へぢゃありません。北京へ帰りたくなるのですよ。

(雑信一束・18 天津)¹⁸

¹³ 『芥川龍之介全集7』、323頁。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 同上、324頁。

¹⁶ 同上。

¹⁷ 同上、323頁。

¹⁸ 『芥川龍之介全集6』、105頁。

天津に来た。此処は上海同様、蛮市だ。北京が恋しくてたまらぬ。
たそがれはかなしきものかはろぼろと夷の市に我は来にけり（後略）

（大正10年7月12日付、小穴隆一宛絵葉書¹⁹。句読点は施）

蛮市とそしり、夷の市とけなす。つまり、「この地の感じは支那と云うより西洋だ。しかも下品なる西洋だ」（上海よりの書簡。日付宛名ともに未詳）²⁰という印象を持つ上海であれ、はたまたこの天津であれ、龍之介の目には異民族の街として映じているという点では、両者は一致している。明らかに、これは両都市ともに存在している西洋列強の「租界」（天津には日本租界もあり！）を指すものであり、「上海遊記」や「江南遊記」で暴いた「イギリス水兵連」（上海遊記・4 第一瞥〔下〕）や「禿頭のヤンキイ」（江南遊記・5 杭州の一夜〔下〕）の跋扈振りを連想させる表現である。

ここで、龍之介における中国認識の変化が認められよう。訪中前は、書物や文物により得た中国のイメージは、総じて「江南的」なものであり、すなわち「江南」にすっぽり「中国」が覆われてしまったわけだが、実際に中国の地に足を踏み入れ、等身大の中国を目の当たりにしてみれば、「江南」=中国ではなく、江南以外の部分も視野に入り、「江南」<中国、つまり「江南」を以て中国全体をカバーすることは出来ない、という認識に至ったのである。

さらに、かつての江南、すなわち「胸中」の江南は、当時はすっかり様変わりを強いられ、「下品なる西洋」が幅を利かせるという「眼前」の、すなわち現実の江南と化してしまった。このような事実を抜きにしては、正しい中国認識は有り得ない。こうしたことを、旅人芥川龍之介はいち早く見抜き、そして人々に伝えようとするのである。

4. 大日本帝国視野内の中国vs. 文士における中国

しかしながら、江南ひいては中国全土で幅を利かせ跋扈していたのは、何も欧米列強のみ、というわけではない。芥川龍之介の祖国、大日本帝国も先を争わんばかりに、大車輪の活躍を見せていた。

とは言え、このような「活躍」は、中国の民衆にとっては時々、とんだありがた迷惑としか認められないのは必至である。龍之介の遊記にもところどころこのような記述が見られる。一例を挙げると、幸か不幸か中国に上陸した初日に、早くも第一瞥にて次の如き活画を見せつけられたのである。

このカフェはパリジャンなぞより、余程下等な所らしい。桃色に塗った壁には、髪を分けた支那の少年が、大きなピアノを叩いている。それからカフェのまん中には、イギリス水兵が三四人、頬紅の濃い女たちを相手に、だらしのない舞踏を続けている。最後の入り口のガラス戸の側には、薔薇の花を売る支那の婆さんが、私に不要（ブヤオ）を食わされた後、ぼんやり舞踏を眺めている。私は何だか画入新聞の挿画

¹⁹ 『芥川龍之介全集7』、324頁。

²⁰ 同上、317頁。

でも見るような心もちになった。画の題は勿論「上海」である。

其処へ外から五六人、同じような水兵仲間が、一時にどやどやはいつて来た。この時一番莫迦を見たのは、戸口に立っていた婆さんである。婆さんは酔ばらいの水兵連が、乱暴に戸を押し開ける途端、腕にかけた籠を落としてしまった。しかも当の水兵連は、そんな事にかまう所ぢゃない。もう踊っていた連中と一しょに、気違いのようにとち狂っている。婆さんはぶつぶつ云いながら、床に落ちた薔薇を拾い出した。が、それさえ拾っている内には、水兵たちの靴に踏みにじられる。……

ジョオンズは辟易したように、ぬっと大きな体を起こした。

「行こう。」

私もすぐ立ち上がった。が、我々の足元には、点々と薔薇が散乱している。私は戸口へ足を向けながら、ドオミエの画を思い出した。

「おい、人生はね。」

ジョオンズは婆さんの籠の中へ、銀貨を一つ抛りこんでから、私の方へ振返った。

「人生は、——何だい？」

「人生は薔薇を撒き散らした路であるさ。」

我我はカフェの外へ出た。(中略) 我我の側には、何時の間にか、あの花売りの婆さんが、くどくどと何かしゃべりながら、乞食のように手を出している。婆さんは銀貨を貰った上にも、また我我の財布の口を開けさせる心算でいるらしい。私はこんな欲張りに売られる、美しい薔薇が気の毒になった。この図々しい婆さんと、昼間乗った馬車の馭者と、——これは何も上海の第一瞥に限った事ぢゃない。残念ながら同時に又、確に支那の第一瞥であった。

(上海遊記・4 第一瞥〔下〕)²¹

引用文が長くなって恐縮だが、さすがに龍之介、無類の才筆、わずかな紙幅で見事に傍若無人の加害者、弱者たる被害者、冷静に眺める傍観者、ちょっと憐憫の手を差し伸べた傍観者、そして憐れむに値するかと再考を促す被害者の野卑さなど、さまざまな人物や錯綜する思いを描いて見せてくれる。

いっぽう、「四馬路(スーマーロー)」にたむろする野雉(イエチイ)は、日本人の姿を見ると、「アナタ、サイゴ」という意味不明な日本語で呼びかけるのだが、龍之介はその「サイゴ」の語源を突き詰めて、次の如く記している。

これは日本の軍人たちが、日露戦争に出征中、支那の女をつかまえては、近所の高粱の畑か何かへ、「さあ行こう」と云ったのが、濫觴だろうという事です。語原を聞けば落語のようですが、何にせよ我我日本人には、あまり名誉のあるはなしではなさそうです。

(上海遊記・14 罪惡)²²

²¹ 『芥川龍之介全集6』、8～9頁。

²² 同上、23頁。

というわけで、「一度は亜米利加の砲艦が一艘、小蒸気に標的を牽かせながら、実弾射撃なぞをしていた事」（長江遊記・2 溯江）²³も目撃したのだが、しかしいわば部外者でありながら中国に最大規模の軍隊を派遣し、利権争いをめぐっては最もなりふり構わず突出していた外国勢力は、何といても日本を措いて他に無い。したがって、龍之介が各地で「排日」気運が高まるのを身を以て体験せざる得ないというのも、当然の成り行きであろう。数多ある記述から一例だけ引いておく。

長沙の天心第一女子師範学校並に付属高等小学校を参観。古今に稀なる仏頂面をした年少の教師に案内して貰う。女学生は皆排日の為に鉛筆や何かを使わないから、机の上に筆硯を具え、幾何や代数をやっている始末だ。

（雑信一束・7 長沙）²⁴

面白いと今日の中国人として感じるのは、こうした「排日」言動に対する龍之介のリアクションだ。一例を引こう。

聞けば排日の使喉費は三十万内外とか云う事だが、この位利き目があるとすれば、日本の商品を駆逐する上にも、寧ろ安い広告費である。

（江南遊記・16 天平と靈巖〔上〕）²⁵

日本国民（当時は「臣民」という言葉を使っていたか？）としては、どちらかというところ、むしろ平均的な反応であるというべきか。実際、龍之介本人も、この中国における大日本帝国の勢力拡大の恩恵を、骨身に沁みて感じていたことがある。時恰も戦乱に激しく揺り動かされる、いわば稀有の激動期にあり、龍之介は「余り愚図愚図していると、返れなくなる」と真剣に危惧して、直に北京から山東へ出て、青島より海路をとり、帰国する計画を立てたほどである。計画変更を知らせる書簡には、このコースを取る理由について次の如く記されている。

山東は殆ど日本故、済南へ行けばもう帰ったようなものです。

（大正10年6月14日付、芥川道章宛書簡）²⁶

山東省が日本の縄張りに納められたことは、このように、日本臣民にとって、場合によっては、いい事もちょいとあるようだ。いや、ちょいとじゃない、大いにあるようだ。しかしそれでも、このような大日本帝国の中国「進出」に対する龍之介の思いは、明瞭な形で示されたことはなく、掴みがたいところがあると言わなければならない。例えば、当時既にすっぱり日本の勢力圏に取り入れられた「満州」の奉天で、集団を成す日本人の大群を

²³ 同上、90頁。

²⁴ 同上、103頁。

²⁵ 同上、61頁。

²⁶ 『芥川龍之介全集7』、323頁。

見たときの感想を、龍之介は次の如く漠然としながらも含みのある表現で書き表している。

丁度日の暮の停車場に日本人が四五十人歩いているのを見た時、僕はもう少しで黄禍論に賛成してしまう所だった。

(雑信一束・19 奉天)²⁷

また、満洲に関しては、故意か否かは見極めがたいが、龍之介はそれらしい記録も感想も殆ど公表していない。発表されたわずかなものに、次の一行がある。

高粱の根を匍う一匹の百足。

(雑信一束・20 南満鉄道)²⁸

周知の如く、満洲鉄道は、日本が大陸経略のために作った国策会社である南満洲鉄道株式会社によって経営されていた。これについては、もう一人、現代の日本人小説家が次の如き理解を公にしている。

満州鉄道（南満州鉄道株式会社）は日露戦争が終結した翌年、ロシアから鉄道線路とその権益を譲渡されるかたちで誕生し、急速にその規模を拡大していった。中国侵略の尖兵となり、一九四五年にソビエト軍によって解体された。²⁹

時代の移り変わりの所為か、「侵略の尖兵」など、表現としてはずっと明瞭なものとなっている。でも、高粱は普通、中国原産とされているし、事実、「満州」に限らず、中国北部では大量に栽培されている。また、いっぽうのムカデは有毒なので、日本でも多分そうだろうが、中国では一般的には害虫とされている。この二つのインデックスについて、大正10年当時の芥川龍之介においては、果たして如何なるイメージが働いていたのであろうか。解明は難しかろうが、興味がそそられる問題ではある。

²⁷ 『芥川龍之介全集6』、105頁。

²⁸ 同上。

²⁹ 村上春樹『1Q84 Book 3』（新潮社、2009年）、10頁。

◆第2セッション◆

宗教

呉越の「禹祭」から利根川の「泥祭」まで

——中日の治水神話源流考——

張 愛 萍

1. はじめに

上古時代の人々は、猛獸よりも怖い洪水の害に耐えられずに、常に幻想の中で神の援助を求めた。洪水神話誕生の故であろう。中国において、もっともポピュラーで、もっとも有名なのは「大禹治水」である。禹という神の、自然を征服するための強い信念と壮大で豪傑的な精神力は何千年来中国の人々に伝えられ、影響を与えてきたのである。その大禹という神の封禪地は中国の越の地方にある会稽と言うところである。つまり、今の浙江省紹興辺りである。この神話は後に中原地方に伝えられ、その影響は大いに広がった。大禹が「地王」として尊ばれ、人々に祭られるようになった。日本にも類似の神話がある。利根川流域に生まれた神話の一つで、主人公は「土神之母」（以下「土母」と略し、その神話を「土母治水」と仮に称する）と称され、人々に祭られるようになった。その祭りは俗に「泥祭り」と言われる。さまざまな調査の結果、「土母治水」の源が「大禹治水」にあるかどうかは結論を出せないが、この中に「大禹治水」の面影がかなり残っていることは否定できないだろう。本論文では、中日両国のこの二つの神話の誕生、発展、そのなかに存在する相互の影響関係について論じて、比較研究することを主旨とする。それを通して、中日文化の深い関わりの淵源についてさぐってみたい。

2. 越——「大禹治水」の誕生地

越は中国古代の春秋戦国時代よりも前から存在していた古い国で、「于越」あるいは「大越」、「百越」とも言われる。中国古代では、越族の住居するところである。春秋戦国時代の末期、この辺に生まれた越の国王・勾踐の「臥薪嘗胆」の物語はよく知られているものである。その領域は今の江蘇省の一部、浙江省大部分、広東省と福建省の一部に及ぶ。禹の六世孫、少康の息子無余はこの領地の最初の領主であったため、越の人々に始祖と称された。大禹が水を治める発想もこの地方に生まれたものだと伝えられている。越の人々はみな禹の子孫と自称し、自分の先祖の功績を讃えるためにこの「大禹治水」の神話を創作したのであるとも言われている。故に「大禹治水」がまずこの越の国に伝えられ、その後、越族の北への移民に従って中原地方、黄河流域にまで広がったものと推測される。中国の史書の記録によると、伝説時代の人物「禹帝」（禹のこと）は越人の一族を率いて中原地方に北上し、中原に在住する黄帝を首領とする原住民と戦い、天下の争いをしたが、惨敗を食らって、黄帝の一族に吞まれてしまったという。ところが、不思議なことで、この失

敗とともに、「大禹治水」という越地方の神話も中原地方の神話に変えられて、中国の古籍に入れられてしまったのである。大禹という人物も北方民族の神話伝説の人物とされてしまったのである。当然、「大禹治水」神話の発源地も越地方ではなく、北方の黄河流域に変わった。古代より伝来の書籍の記載によると、大禹は越地方で水害との戦いをしたこともなく、越地方に生まれたこの神話の存在自身も徹底的に否定したのである。例えば、有名な「呉越春秋」にある「禹貢」には次のような記述がある。

芝搆圭表寒 謹嚙書晚音栽。禹囑邦扮隆奚牌嶠搆圭絞勿。

元代の徐天祐がこの話を引用して「呉越春秋」に注釈をつけるときにもまたこう書いている。

嚙隆奚嶠塢。風嶠塢壓氏柴岷扮 揭囑邦岷扮勿¹。

以来、定説として、数百年以上に渡って中国の学界では疑われたこともなかった。20世紀20年代になって、中国近代の著名な歴史学者で中国神話学者の顧頡剛氏が初めてそれと対立するような意見を出した。顧氏の言うには「禹は南方民族の神話人物であり、『大禹治水』という神話内容の発源地は越の会稽にある」として、九つの理由を挙げて論証した²。ところが、当時大いに存在していた客観的条件の制限により、学界では、顧氏の説に賛成する人はそれほど多くなかったのである。20世紀30年代に入ってから、著名な民俗学者冀朝鼎氏は顧氏の説について次のように論じていた。「顧頡剛氏は、長江流域にある特殊な地理条件、つまり、森林、野獣、沼地よりの危険、水害、特に銭塘江（当時長江支流の一つ）による水害が多いなどということにより、水を治めようとする強い要望が出てきたのであり、故に禹と洪水に関する伝説ができたと思ったのである」、「ところが、この禹に関する伝説の起源説の結論は、長江流域の開発が黄河流域のそれより早いことを意味しているとは限らない。と同時に、中国文化の発源地が後者であって、前者ではないという事実もこれによって変わることはないだろう。将来、新しい発見が顧氏の出した結論の積極的貢献の意義を肯定するか、あるいは否定するかは、今のところわからない」³。以来、七〇余年の時間が経った。大量の銜の発見により、顧氏の上記結論の正しさが実証されてきた。顧氏の所謂九つの理由とは一体どのようなものであろうか、次に著者の分析も加えて挙げてみることにする。

その一、「楚辞・天問」の中には、鯀と禹の神話に関する記載が多くある。

考察：「天問」には鯀と禹の水を治めることに関する問は3カ所見られる。

一問：“鴟龜曳銜，鯀何聽焉？順欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不馳？伯鯀腹禹，夫何以變化？”

¹ 漢代・趙曄著、元代・徐之祐音注『呉越春秋』卷六（江蘇古籍出版社、1986年）、81頁による。

² 顧頡剛著『禹是南方民族の神話人物』（中国廣播電視出版社、1994年）、83～89頁による。

³ 悉劬共著『中国歴史上的基本經濟区与水利事業的發展』（中国社会科学出版社、1981年版）による。

二問：“洪泉極深、何以填之？地方九則、何以墳之？応龍何画？河海何止？鰥何所嘗？禹何所成？”

三問：“阻窮西征、崖何越焉？化為黃熊、巫何治焉？咸播稻黍、灌蒲是營、何由併投、而鰥疾修盈？”

以上の3問はみな「大禹治水」の神話にも見られるものである。「楚辭・天問」に出ているというのは、この神話が中国の南方地域にはかなり前からすでに広がっていたことを物語っている。少なくとも越より楚の地方に伝えられたのであろう。

その二、越の国の人々は皆「禹」の子孫と自称し、「禹」に対する祭祀活動を伝統的にやっているものである。

考察：「史記・越世家」曰く。「越王句踐。其先禹之苗裔而夏後帝少康之庶子也。封于会稽。以奉守禹之祀」。

「呉越春秋」曰く。「禹周行天下。還歸大越。登茅山以朝四方。群臣封有功。爵有德。崩而葬焉。至少康。恐禹蹟宗廟祭祀之絶。乃封其庶子于越。号曰無余」⁴。

これにより、禹及びその子孫は代々越の会稽に定住していたことが分かる。自分の先祖の治水の功績を記念するために、「大禹治水」の神話を作ったのは越地方の人の可能性が一番高いと思われる。

その三、中国の神話伝説の中には、禹が各地方の諸侯たちと余山で会う物語がある（「左伝」）。また、禹が塗山で結婚する物語もある（「皐陶謨」）。

考察：塗山は今の安徽省懷遠県東南4キロのところにある。周の時代より前の地理感覚で言えば、淮夷と群舒との間にある。この意味でその地方は「大禹治水」という神話が越の地方から楚の地方へ広がっていく途中の経由地とも言えよう。

その四、禹が様々な神を会稽に案内したという伝説がある（「国語」）。また、禹が会稽に封禪された物語もある（「郊祀志」）。それらのほかにもまた、禹が会稽で死に、そこに葬られた記録もある（「墨子」）。

考察：会稽山は今の浙江省紹興県東南部にある。春秋時代では越という国の都であった。禹の業績を上げる出発点とも言えるし、「大禹治水」という神話の誕生の地とも言えよう。

その五、会稽山の西北部に禹陵がある。

考察：墓があるだけでは本当にその人もいたとは限らない。しかし、墓のあるところは少なくともそれに関する神話伝説の中心的な存在地であることは言えるであろう。例えば、黄帝は中国西北部地域民族の神話上の人物である。彼の墓は橋山（今の陝西省黄陵県西北部）にある。また、盤古は中国西南部地域民族の神話上の人物である。彼の墓は南海または桂林にある。神話伝説時代の人間は、その神話伝説が集中的に存在している地方にある大きい山あるいは丘陵を神の陵と指定し、それによって、自分の神に対する信仰と崇拜の気持を表すものであろう。禹陵は会稽にあるので、その地方は禹に関する神話伝説の中心地であることは間違いなからう。

その六、「漢書・郊祀志」の記載によると、無懷氏など12名の封禪を受けた諸侯がいる。

⁴ 司馬遷『史記』巻41「越王句踐世家」「二十五史」（上海古籍出版社、上海書店、1986年版）、208頁による。

その封地と指定されたのは泰山一カ所だけである。その禪地と指定された場所もみな泰山からそれほど離れていないところばかりである。ただ一人、禹の禪地は遠い江南地方にある会稽と言うところに指定されたのである。これはおそらく、禹という人の会稽での勢力があまりにも強かったからであろう。

考察：「封」は天を、「禪」は地を祭る中国古代の儀式である。具体的に言えば、「封禪」とは、中国古代の帝王が泰山に登って天を祭る儀式を、泰山近くの小さい山に登って地を祭る儀式を行う祭祀儀式的総称である。禹の禪地が会稽と指定されたのは、彼のその地方との密接な関係以外には説明できないと思う。彼は自分の部下を率いて、この地方で十何年も洪水と戦ったのである。そのために、彼は全力を尽くした。伝説によれば、彼は、音楽も聞かず、家を通っても中に入らず、30才になっても結婚せずに一生懸命水害と戦い、庶民のために幸福をもたらそうとしたのである。つまり、彼はすべての精力と情熱をこの土に注いだのである。故に、禪地を与えられるならば、彼はこの地方を捨てて他所を選ぶ理由はまずなかろう。

その七、古代より、中国の中原地方の民族は他の民族を軽蔑してきた。南方地方に蛇が多いからと言って、彼らは南方の民族を虫族と言う。南方民族のことを虫と表した記録は中国の古籍にはたくさん存在している。

考察：中原地方在住の民族が越地方在住の民族を軽蔑したのは、越の一族が中原に逐鹿して、黄帝の一族に破れたからであろう。それより前に、越の住民（越族ともいえる）はすでに越地方で、河姆渡文化、良渚文化などの素晴らしい越の文化を作り上げたのである。これらの文化は同時期においては、中原文化をはるかに越えているのも事実である。中原文化はある意味においては、越文化の影響を受けてできたものである（後に詳しく論じる）。

その八、楚地方と越地方には、湿気が多く、河川の氾濫もひどいため、排水工事をする必要が当然生じるわけである。また、植物の繁盛により人間に対する蛇や虫の害も酷かったために、山を焼いて蛇や虫などの動物を駆逐する必要もあった。故に、「大禹治水」などの神話伝説の伝播は、ある意味では、この地方の住民に対する生活の智慧に関する教育にもなったであろう。

考察：楚はまた荆とも言い、楚荆との言い方もある。字面から言うと、荆棘が多いことを指すのであろう。「楚辞・天問」曰く。「東南何窮？……康回凭怒。地何以東南傾？」また、「漢書・地理志」曰く。「江南卑湿。……其君禹陵……封於会稽。紋身断髮。以避蛟龍之害」⁵。つまり、越地方民族のいわゆる「紋身断髮」は動物などから命を守る必要によるものだと分かる。その効用は現代の保護色と同じものであろう。またこのような危険な環境におかれている以上、水害を無くすことも当然必要になる。「孟子」に2カ所もある「大禹治水」に関する表現もこのことを物語っている。一つは「孟子・滕文公上」にある記述である。「当堯之時。天下猶未平。洪水橫流。氾濫於天下。草木暢茂。禽獸繁殖。五穀不登。禽獸逼人。獸蹄鳥跡交道於中国。……舜使益掌火。益烈山沢而焚之。禽獸逃匿」。また、同じく「滕文公下」の記述をも見てみよう。「当堯之時。水逆行。氾濫於中国。蛇龍居之。民無所定。……使禹治之。禹、掘地而注海。驅蛇龍而放之菑。……險阻既遠。禽獸之害人

⁵ 班固『前漢書』卷28「地理志」（上海古籍出版社、1986年版）、159～160頁。

者消。然得平土而居之」⁶。

孟子は中原地方の民族の立場に立っているのですが、そう言っているが、実際には、ここで言っている中国とは古代の呉越地方のことであろう。しかし、そこで言われていることは当時呉越地方が水害に苦しんでいた実情である。このような厳しい環境におかれたからこそ、呉越地方にたくさんの治水に関する神話が生まれたのである。当然、その中でもっとも有名なのは「大禹治水」である。

その九、中国の南方民族が中原地方諸国と直接な関係を持っていたのは、楚国、淮夷及び徐戎だけであった。淮と戎との二つの国についてはその史跡は今でも不明のままであるが、楚の国については割合詳しい記録が残っている。楚の国は長江沿岸に沿って建国し、その勢力は群舒にまで伸ばされ、呉、越などの南方諸国との間にかなり以前より密接な交流関係を築き上げた。この意味で言えば、南方民族の作った神話が楚の国を通して中原地方に伝わっていくことも可能であろう。具体的な理由として次のようなことが挙げられる。

第一に、楚の国は南方諸国のリーダーシップをかなり昔からとっていた。南方諸国の代表として、早期から中原地方との交流を始めたのである。

第二に、周の王朝は楚の国との間に常に戦争があった。これはある意味では互いの文化交流を促進するための原動力にもなったと思う。互いの理解がなければ、まず相手に勝つことは不可能だからである。

考察：南方民族が中原地方の民族ともっとも早く直接関係するようになったのは、やはり南方の部落が中原地方に進出した頃のことだと思われる。当時、南方の呉、越地方に現れた良渚文化を持っていた大部分の原住民が、太湖流域を遠く離れて中原地方に行っている「中原逐鹿」に参加した。最近多くの考古学研究の発見により、今から約四千百年も前に、玉器を代表とする良渚文化は、突然その発祥地の太湖流域から姿を消したのであるが、黄河流域には逆にそれと同じ様な物が沢山現れてきたのである。例えば、中原地方にある山西省の襄汾地域は龍山文化、甘肅省の齐家文化などの遺跡にそれらの地域にそれまでになかった玉瓊、玉鉞、玉璧などの礼器、及び太湖地域で生まれた農業生産用道具、漆器などが沢山発見された。山西省の襄汾地域にある陶寺遺跡で発見された埋葬品に見られるような玉鉞、玉瓊、石鉞、玉珮、石珮などの形と作り方はみな太湖地域の同じ種類の物と近い。上記の良渚文化はまた河南省の西、山西省の南などを經由して中原地方のもっとも奥の西北地方にも伝わっていった。そのように良渚文化が俄かに中原地方に現れたことは、歴史伝説に記載されている「中原逐鹿」の結果としか解釈できないと思われる。つまり、「中原逐鹿」に参加するために、越地方に生活していた良渚文化の所有者とも言うべき人たちが大量に太湖地域を離れ、黄河流域に移民してきたのである⁷。鯀禹の時代が良渚文化の時期にわりあい近いため、「大禹治水」の神話はその良渚文化の北への移動に従って中原地方に伝わってきたのではないだろうか。

⁶ 王雲五編『万有文庫本』「孟子正義」（上海古籍出版社、1986年版）第三冊、95～96頁及び第四冊、41～42頁による。

⁷ 「中華劇曲」に収録、徐宏図著『儼劇の起源、流向及其在浙江的遺踪』（山西古籍出版社、1996年版）、132～133頁による。

そのほかに、「大禹治水」の神話が中原地方に入った時期は商周時代にあるという可能性も否定できない。中国最古の詩集は「詩経」である。その中でもっとも古いものは「周頌」である。「周頌」には「自彼成康。奄有四方」の句がある（執競）。従って、この「周頌」も成康（夏康のこと）から昭穆間にできた物だと分かる。この詩経の最も古い部分としての「周頌」には、山について歌われている物（天作、潜、般などの編目）もあれば、農作業を歌った物（思文、噫喜、豊年、良来、載芟などの編目）もある。しかし、「禹」に触れた物は一つもない。「後稷」を歌っている物には次のような内容がある。「思文後稷。克配彼天。立我庶民。莫非爾極」。この中でも後稷と禹との関係について言及していない。これはそのはるか後に出来たと言われている「商魯頌」、「大雅」、「小雅」の中に禹に対する崇拜的な態度と比べると、とても異常なことのようと思われる。その原因はもしかすると、「周頌」の時期には禹に関する神話伝説はまだ北方の周の地方には伝えられていなかったからではなろうか。「尚書・呂刑」曰く。「禹平水土。主名山川。稷降播種。農植嘉穀」⁸。「呂刑」は周穆王時期に出来たものだとされている。これによると、「大禹治水」の神話は遅くともこの周穆王の時期には既に中原地方に伝わってきたのであろうと推測できる。「尚書」の中に禹について論及しているのはそれ以外に「洪範」、「立政」などの編目がある。ただし、これらはみな後世の史官たちの補作だと言われている。西周後期になってから、禹を祭る活動が中原地方でも始まったため、「大雅」、「小雅」及び「周魯頌」の中にも屢々禹が登場するようになったのである。例えば次のような物がある。「奕奕梁山。唯禹甸之。」（大雅・韓奕）、「豊水東注。唯禹之績。」（文王有声）、「信彼南山。唯禹甸之。」（小雅・信南山）、「奄有下土。績禹緒之。」（魯頌・閔宮）、「洪水茫茫。禹敷下土方。」（商頌・長髮）、「天命多辟。設都於禹之績。」（殷武）等。要するに、周の昭王以後、中原民族は南方の民族との戦いなどによって、その交流も多くなったため、禹のこともますます中原地方の人々に知られるようになったのである。その理由で、周の穆王時期よりも禹のことは「詩経」、「尚書」に登場するようになり、周人の先祖と言われている後稷と名を並べられるようになったのである。

以上の九つの理由以外に、最終的に「大禹治水」の神話が越に生まれ、神話の中心的内容が越の会稽あたり（今の浙江省紹興付近）に発生したものと結論づけるには、大禹を生んだ夏王朝の存在自体についても論証しなければならないだろう。

夏王朝の初期段階は越を中心とした国であって、中原地方にあったのではない。それは、「禹禪会稽」「禹会諸侯於会稽」「禹葬会稽」など沢山の記載から既に証明されている。陳剩勇氏の「夏」という字についての解釈に私は賛成である。彼の説は、許慎の「説文解字」にある「夏は中国（中原）人である」という解釈を否定し、夏王朝の東南地域における発生、発展について全面的に論証したものである⁹。

「夏」というのは本来、夏王朝専用の名称であった。禹が生まれたので、「夏禹」とも呼ばれていた。それは16世の傑まで続き、最後に商湯によって滅ばされたのである。故に、「有夏多罪。天命殲之」「夏王率遏衆力。率割夏邑」などの記載が「尚書・湯誓」に残った

⁸ 「尚書正義」『十三経注疏』上（中華書局、1979年版）、136頁。

⁹ 氏の論文「東南地区：夏文化的萌生和崛起」（「国際百越文化研究」所収、中国社会科学出版社、1994年版、1～38頁）。

のである。商は中原の国で、殷、商、大邑商などとも自称した。しかし、夏、中国などと自称したことはなかった。中原民族を夏と称したのは周の時代からである。東周の時代になると、王綱が崩れ、辺鄙な地方にある小さい国々も中原地方に進入するような状態になったのである。故に中原にある姫氏家族の諸侯たちが自分の支配を維持するために、「尊王攘夷」「夏夷之弁」の理論を打ち出したのである。この理論に従って、礼儀、音楽、教化などの文化、文明を持っていることを自慢して、「夏」または「諸夏」と自称し、周辺の遊牧民族及びほかの小さい国々のことを禽獣のように蔑視して、「蛮」「夷」「狄」「戎」などと称した。例えば、「諸夏親昵。不可棄也。」（「左伝・閔公元年」）、「以服東夷。而攘諸夏。」（「国語・魯語」）の様な記述がある。春秋時代はこれとはまた異なる。この時期の「夏」という字の意味は、華麗、華彩を表す。「周礼・天官」曰く。「秋染夏」。これに対して、賈公顔は「秋染夏者。夏為五色。至秋氣涼。可以染無色也。」また「尚書・禹貢」には「羽畎夏翟。翟。雉名。具五色中旌旛之飾」。故に「左伝」「国語」などの古典では、「夏」と「華」との字がよく混用することがある。ところがその後、「夏」「諸夏」「華」「諸華」の言い方が規範化されることに従って、「夏」が次第に一代の王朝の専用名称として固定されてきたのである。つまり、「中国」もしくは「中国人」の意味を表すようになった。調べたところによると、「中国」という言葉が最初に現れたのは東周の「何尊」と言う書物である。「武王既克大邑商。則廷告於天曰：余其宅茲中或（國）。自之治民。」これにより、西周の時代では「中国」という言葉はただ近畿地方ことを指していて、中原地域全体を指してはいなかったことが分かる。そのためか、春秋時代の人々の中では、「中国以外有諸夏」との言い方があった¹⁰。東周以後、「中国」という言葉の意味が拡大され、近畿地方だけではなく、中原地方全体を指すようになったのであろう。これはしかし中原地方周辺諸国、他の民族を蔑視する「夷夏観」が形成され、その後の中国歴史学界にも大きな影響を及ぼした。司馬遷が其の影響を深く受けた一人である。彼は「史記」の中に、夏禹を中原地方の黄帝一族の子孫と見ている。「史記・夏本紀」には次のような記述がある。

夏禹。名文命。禹之父曰鯀。鯀之父曰鬻苴。鬻苴之父曰昌意。昌意之父曰黄帝。禹者。黄帝之玄孫而帝鬻苴之孫也。¹¹

これはなかなか賛成しかねる言い方である。唐の時代以来多くの歴史学者、例えば司馬貞、崔述などがその史記説の間違いを指摘し、「禹斷非鬻苴之孫。而亦未必鬻苴之孫」¹²と強く訴えてきた。

禹は越人の祖先であり、彼の作った夏王朝も越地方を中心とした現在の中国東南地方である。特に彼の主な活動はみな越地方で行われたのである。これは、彼の主催もしくは直接関係していた盟会、征伐、祭祀、冠婚葬祭など国の政治、宗教、軍事、外交に関わる行事がみな越地方で行われたことによって証明されているのである。

夏王朝前期に行われた盟会は古代文献の記録によると2回ある。1回目は今の安徽省境

¹⁰ 前掲『史記』巻1「夏本紀」による。

¹¹ 清代・崔述著『催東壁遺書』（上海古籍出版社、1983年版）、108頁。

¹² 『太平御覽』巻82による。

内の塗山で行われたものである。「禹会諸侯於塗山。執玉錦者万国。」「左伝・哀公七年」。二回目は今の浙江省会稽地方で行われたのである。「国語・魯語」には「昔者禹致群神於会稽之山。防風氏後至。禹殺而戮之。」

征伐については、「墨子・非攻下」曰く。「昔有三苗大乱。天命殲之。……禹親把天之瑞令以征有苗」。有苗はすなわち三苗で、夏王朝の建立前後に現れた南方地方における一つの強い国であった。「尚書・堯典」には「館三苗於三危。」とある。これに対して漢代の孔安国は「三苗。国名。緡雲氏之後。為諸侯。号饕餮。」と注釈している¹³。調べたところによると、緡雲は今の浙江省麗水市にあり、古代では杭州に所属していた。

禹の結婚についても様々な記録が残っている。「尚書・皋陶謨」には、「予娶塗山。辛壬癸甲。」とある。また「呂氏春秋・音初」には、「禹行功。見塗山之女。禹未之遇。而巡南土。塗山之女乃令其妾候禹於塗山之陽。」との記載がある。この塗山については、「会稽志」には、「塗山在山陰県西北四十五里」との説明がある¹⁴。

祭祀については先述した通りで、ここでは省く。禹の葬式については次のような記録がある。「禹葬会稽。」（墨子、呂氏春秋）、「帝禹東巡狩。至於会稽而崩。……或言禹会諸侯於江南。計功而崩。因葬焉。命曰会稽。会稽者。會計也。」（史記・夏本紀）。

上述のように、夏禹が盟会、征伐、結婚、祭祀、葬式など国家に関わる大きな行事をみな会稽で行ったというのは、越の会稽が夏王朝の政治、軍事、外交、宗教などの中心であることを物語っていると思われる。神話というのはフィクションではあるが、同時にまた現実の反映でもあるといえよう。「大禹治水」の神話が、その中心を会稽にしたのも現実を反映した結果であると思う。

3. 「大禹治水」神話の中国全土及び日本への流伝

「大禹治水」という神話は越地方に生まれたものではあるが、中原地方に伝えられてからさまざまに改変され、題材もストーリーも大いに拡大され、たちまち中国全土に広がっていった。また後に日本にも伝わっていったのである。

「大禹治水」の神話を記載している古代書籍は非常に多いが、それらの書籍はみな伝統的歴史観念に束縛されているため、大禹を黄帝の子孫と見て、彼の活動の中心を北方に限定し、その治水も大禹がただ一時的に南下する途中のことだと評価しているのである。結果として、「大禹治水」神話の原型が歪んでしまったのである。比較の結果からは、「越絶書」と「呉越春秋」だけは、この神話の本来の姿を保存しているといえよう。

「禹始也。憂民救水。到大越。上茅山大会計。爵有德。封有功。更名茅山曰会稽。」これは「越絶書・外伝記地」にある記述である¹⁵。ここにある「始」は大禹の治水が越から始まったという神話の大きなポイントを示している。治水工事の規模があまりにも龐大であるため、大禹は大勢の人々を動員して、茅山に集めて、処罰条例を制定し、茅山の名前を会稽山と変えたのである。これはまさに治水のための盛大な起工式であろう。「呉越春秋・越

¹³ 前掲『尚書正義』巻3、128頁。

¹⁴ 前掲『呉越春秋』、79～84頁。

¹⁵ 四部叢刊史部収録の遠康、呉平著『越絶書』巻8「外伝記地」第二冊、1頁による。

王無余外伝」にはその始終を次のように記述している。

帝堯之時。遭洪水滔々。天下沈積。九州閉塞。四簣壅閉。帝乃憂中国之不康。悼黎元之羅咎。乃命四岳。乃拳賢良。将任治水。自中国至於各方。莫薦人。帝靡所任。四岳乃拳鯀而薦於堯。帝曰：“鯀負命毀族。不可。”四岳曰：“等之群臣未有如鯀者。”堯用治水。受命九載。功不成。帝怒曰：“朕知不能也。”乃更求之。得舜。使撰行天子之政。巡狩。觀鯀之治水無有形狀乃殲鯀於羽山。鯀投於水。化為黃熊。因為羽淵之神。舜与四岳拳鯀之子高密。四岳謂禹曰：“舜以治水無功。拳爾嗣考之勲”。禹曰：“論！小子敢悉考績以統天意。惟委而已！”禹傷父功不成。循江湖河。画濟甄淮。乃勞身焦思。以行七年。聞樂不聽。遇門不入。冠掛不顧。履遺不躡。功未及成。愁然沈思。乃案「黄帝中經歷」。蓋聖人所記曰：“在於九山東南。天柱号曰宛委。赤帝在闕。其巖之巔。承以丈玉。覆以磐石。其書金簡。青玉為字。編以白銀。皆琢其文。”禹乃東巡登衡岳。血白馬以祭。不幸所求。禹乃登山。仰天而嘯。因夢見赤繡衣男子。自称玄夷蒼水使者。“聞帝使文命於斯。故來候之。非厥歲月。将告以期。無為戲吟。故侍歌覆釜之山。”東顧謂禹曰：“欲得我山神書者。齋於黄帝巖岳之下。三月庚子。登山發石。金簡之書存矣。”禹退又齋。三月庚子。登宛委山。發金簡之書。案金簡玉字。得通水之理。復返歸岳。乘四載以行川。始於霍山。回集五岳。詩云：“信彼南山。惟禹甸之。”遂巡行四簣。與益共謀。行到名山大沢。召其神而問之山川脈理。金玉所有。鳥獸昆虫之類及八方之民俗。殊國異域。土地里數。使益疏而記之。故名之曰：「山海經」。禹三十未娶。行到塗山。恐時之暮。失其度制。乃辭曰：“吾娶也。必有扈矣。”乃有白狐九尾造於禹。禹曰：“白者。吾之服也。真九尾者。王之証也。塗山之歌曰：‘綏綏白狐。九尾厖厖。我家加庚。來賓為王。成家成室。我造彼昌。’天人之際於茲。則行明矣哉！”禹因娶塗山。謂之女嬌。取辛壬癸甲。禹行十月。女嬌生子啓。啓生不見父。旦夕呱呱啼泣。禹行。使大章步東西。豎亥度南北。暢八極之広。旋天地之數。禹濟江南。省水理。黃龍負舟。舟中人怖駭。禹哑然而笑曰：“我受命於天。竭力以勞万民。生。性也。死。命也。爾何為者？”顏色不變。謂舟人曰：“此天所以為我用。”龍曳尾舍舟而去。南到計於蒼梧。而縛人。禹撫其背而哭。益曰：“斯人犯法。自合如此。哭之何也？”禹曰：“天下有道。民不罹幸。天下無道。罪及加人。吾聞一人不耕。有受其飢。一女不桑。有受其寒。吾為帝統治水土。調民安居。使得其所。今乃罹法如斯。此吾德薄不能化民証也。故哭之悲耳。”於是。周行寓内。東造絶跡。西延積石。南踰赤岸。北遇寒谷。回昆崙。察六屬。脈地理。名金石。瀉流砂於西隅。決弱水於北漢。青泉赤淵分入洞穴。通江東流至於碣石。疏九河於昏淵。開五水於東北。壺龍門。辟伊闕。平易相土。觀地分州。殊方各進。有所納貢。民去崎區。歸於中国。堯曰：“論！以固冀於此。”乃号禹曰伯禹。官曰司空。賜姓罔氏。領統州伯以循十二部。堯崩。禹服三年之喪。如喪考妣。且哭夜泣。氣不属声。堯禪位於舜。舜薦大禹。改官司徒。内輔虞位。外行九伯。舜崩。禪位命禹。禹服喪三年。形体枯槁。面目黎黑。讓位商均。退处陽山之南。陰河之北。万民不附商均。近就禹之所。状如驚鳥揚天。駭魚入淵。旦歌夜吟。登高呼号：“禹棄我。如何所戴！”禹三年服畢。哀民不得已。即天子位。三載考功。五年政定。

周行天下。帰還大越。登茅山。以朝四方。群臣觀示¹⁶。

これは父の鯀が治水に失敗した後を禹が受けて、7年をかけても成功はしなかったが、最後に神の指示により「金簡之書」が見つかり、「通水之理」を悟り、最終的な勝利を勝ち取ったいきさつを述べた記録である¹⁷。ここに特に注意すべき点が三つある。一つは、禹の治水成功に決定的な役割を果たしたこの神の「金簡之書」の発見地である委山は会稽東南15里の所にあることである。二つ目は、大禹治水の成功後、堯と舜に次いで司空と司徒が任命され、最後に天子にも即位したが、それでも、老後には越に帰ったというところである。つまり、古代においては、人類の洪水による被害はかなり酷かったもので、神の力を借りる以外にそれを征服することが出来ないほど大自然の脅威を感じたのである。また、「越絶書」にある「始」の字と関連して考えると、禹の帰るところも越地方である。したがって、この神話は越から始まり、同時に越地方に終わるという経緯から、神話の中心的存在地は越であり、具体的に言えば越の会稽というところである。三つ目は禹と塗山女との結婚である。前述したように、塗山は安徽省にある山であり、楚の国にも近いところである。この地方のことも神話の重要な内容になっているため、ここを通して、楚の国、さらには中原地方へと広がっていく条件は揃っていると言うことであろう。

「大禹治水」の神話が楚の国、それに続いて中原地方、中国全土そして日本までも広がって行ったのである。これはこの神話自体が洪水の被害を受けていた当時の人々が内心、感情的に禹の様な英雄に守られたく、被害から脱出したいとの願望と一致したからであろう。

ところが、この神話が広がっていくうちに、その題材・内容も、ストーリーもみな無制限に拡大されたのである。ある意味では神話自体が大変に充実されたとも言えるが、ある意味では、勝手に変えられてしまったともいえよう。

次にこの神話の原型に基づいてその流伝中に発生した変化について筆者の考察を加えて論じたいと思う。

第一に、「大禹治水」領域が拡大されたことである。つまり、越の会稽という地域より全中国を意味する「九州」に変わったのである。「山海経・海内経」では次のように述べられている。

洪水滔天。鯀窃帝之息壤以堙洪水。不待帝命。帝令祝融殺鯀於羽郊。鯀復（腹）生禹。帝乃命禹率布土以定九州¹⁸。

ここにある「九州」という言い方は少し曖昧なようであるが、上記「呂氏春秋・越王無余外伝」ではかなり具体的になっている。もう一度引用しておこう。

¹⁶ 前掲「呉越春秋」P. 79～84による。

¹⁷ 禹の父親鯀が治水に失敗して、堯の命令によって殺されたことを細かく記載しているのは、『山海経・海内経』である。

¹⁸ 袁珂校注『山海経校注』（上海古籍出版社、1980年版）、472頁による。

周行寓内。東造絶跡。西延積石。南踰赤岸。北遇寒谷。回昆崙。察六扈。脈地理名金石。鴻流砂於西隅。決弱水於北漢。青泉赤淵分入洞穴。通江東流至於碣石。疏九河於昏淵。開五水於東北。

ここでは、ほとんど中国全土を含めているようである。第二に、神話の原型にあるように鯀が腹を切って禹を生んだことを、「女嬉」が自分の脇下から禹を生んだというように変えられている。また禹の家系も改められた。これも「呉越春秋・越王無余外伝」にある記述である。

禹父鯀者。帝鬻苡之後。鯀娶於有辛氏之女。名曰女嬉。年壯未孕。嬉於砥山。得涓苡而吞之。意者為人所感。因而妊孕。剖脇而產高密¹⁹。

「高密」は禹の字である。禹の家系については、「呉越春秋」も司馬遷の「史記・夏本紀」と同じ様な配列をしているのである。「呉越春秋」は「大禹治水」神話の原型を保ちながらも、上記の伝統的な歴史観念の影響を受けていることも事実であろう。

第三に、禹が共工を逐駆し、相鯀を殺したなどの内容が付け加えられ、大禹の逞しい姿についての描写は強化されたが、洪水氾濫の根本的原因は自然現象ではなく、共工など化け物のたたりとなってしまったのである。「淮南子・天文訓」に次のような記述がある。

昔者共工與鬻苡争為帝。怒而触不周山。天柱折。地維絶。天傾西北。故日月星辰移焉。地不滿東南。故水 塵埃埽矣²⁰。

また、同書の「本経訓」には、禹と関連している次のような記述がある。

舜之時。共工振滔洪水。以薄空桑。竜門未開。呂梁未發。江淮通流。四海暝幸。民皆上丘陵。赴樹木。舜乃使禹疎三江五河。辟伊闕。導廩澗。平通溝陸。流注東海。鴻水漏。九州乾。万民皆寧²¹。

共工が水害の主犯である以上、禹との戦いは避けられないものになるであろう。「管子・成相」でも、「禹有功。抑下鴻。辟除民害逐共工。」といている。相鯀は共工の部下であり、水の化け物である。禹がそれを殺したのである。

共工臣名相鯀。九首。蛇身。自環。食於九土。其所 所尼。即為源沢。……百獸莫不能処。禹煙洪水。殺相鯀。(山海経・大荒北経)²²

¹⁹ 前掲『呉越春秋』、79頁による。

²⁰ 前掲『山海経校注』、428頁による。

²¹ 『淮南子』卷三「天文訓」(上海古籍出版社、1986年版)、1215頁による。

²² 前掲『山海経校注』、233頁による。

第四に、鯀の治水の失敗を極端に強調して、禹の成功を目立つようにすることである。鯀の治水失敗の原因は二つあるだろう。一つは帝の命令に違反したことである。つまり、帝の命令を待たずに、流れてくる洪水を阻止する事が出来ず、とうとうこの地方は洪水に呑まれてしまったのである。故に、帝は祝融に命令をして、鯀を羽郊で殺させたのである。もう一つは、その治水の方法が適切でないことである。「国語・魯語」曰く。「鯀障洪水而殲死」。障は阻止する、填塞することである。水を別の所へ誘導して流すのはよいが、その場で止めることはなかなか難しい。鯀は無理に水を止めようとしたから失敗したのであろう。鯀の失敗について記述した古代の文献は数え切れないほど多いが、ここに一々挙げるのを省くことにする。言うまでもなく、禹が成功を収めたのは、帝の命令にも違反していないし、神に指示をもらったためその方法も正しかったからであろう。

第五に、禹が様々の神霊より宝物の贈答を受け、様々の化け物を調伏した内容・場面は大きく付け加えられたのである。前者については例えば「屍子輯本」巻上では次のように述べている。

禹理水。觀於河。見白面長人魚身出。曰：“吾河精也。”授禹河圖。而還於淵中²³。

また「拾遺記」巻二にもそれと近いような記述が見られる。

禹壺龍閼之山。亦謂之龍門。至一空巖。深数十里。幽暗不可復行。禹乃負火而進。有獸狀如豚。銜夜明之珠。其光如燭。又有青犬。行吠於前。禹計可十里。迷於旦夜。既覺漸明。見向來豚犬。變為人形。皆着玄衣。又見一神。蛇身人面。禹因與語。神即示八罪之凶。列於金板之上。又有八神侍側。禹曰：華婿生聖子。是汝耶？”答曰：華婿是九河神女。以生余也。”乃探玉簡授禹。長一尺二寸。以合十二時之數。使量度天地。禹即執持此簡。以平定水土。蛇身之神。即羲皇也²⁴。

後者については、「太平広記」巻四六七、「李湯」条にかなり詳しく記載されている。

禹治水。三至桐柏山。驚風走雷。石号木鳴。土伯擁川。天老肅兵。功不能興。禹怒。召集百靈。授命 龍。桐柏等山君長稽首請命。禹因囚鴻濛氏。商章氏。黎婁氏。乃獲淮渦水神名無支祁。善應對言語。弁江淮之深淺。形若猿猴。縮鼻高額。青軀白首。金目雪牙。頸伸百尺。九踰九象。博擊騰卓疾奔。輕利悠忽。聞視不可久。禹授之童律。不能製。授之烏木由。不能制。授之庚辰。能制。鴟脾。桓胡。木魅。水靈。山妖。石怪奔号聚遶。以数千載。庚辰以戟逐去。頸鎖大索。鼻穿金鈴。徒淮陰之龜山下。俾淮水永安。流注海也²⁵。

この「太平広記」にある記述は民間の伝説により整理されたものであるが、その後また

²³ 袁珂著『古神話選釈・鯀禹治水』（人民文学出版社、1979年版）、302、303頁による。

²⁴ 同上、303頁による。

²⁵ 同上、305～306頁による。

民間により、僧伽または廻州大聖が無支祁或いは水母を降伏した神話にまで変えられた。しかし、朱熹の「楚辭弁証」には「俚語」（公な所では登場できない民間伝説）が扱われている。また、明代の呉承恩という有名な作家の書いた「西遊記」では、この神話の主人公・禹のことを孫悟空として再現してしまったのである。特に孫悟空の話が全国に広がるのに従って、禹が無支祁を降伏した神話はほとんどなくなってしまいそうな状況に陥ったのである。

要するに、「大禹治水」の神話は中原に伝えられながら様々に改変されたのである。とは言え、これほど全中国の各地まで広げられた神話・伝説はさほど多くもなからう。中国国内だけではなく、日本をはじめとした外国にも伝えられていったのである。これについては「呂氏春秋・求人編」に細かく記録されている。

禹東至樽木之地。日出九津。青兖之野。榭樹之所。天之山。鳥谷。青丘之郷。黒齒之國。南至交。孫朴。続 之國。丹粟。漆樹。沸水漂漂。九陽之山。羽人裸民之処。不死之郷。西至三危之國。巫山之下。飲露吸氣之民。積金之山。真肱一臂三面之郷。北至令正之國。夏晦之窮。衡山之山。犬戎之國。誇父之野。疆之所。積水。積石之山。……²⁶

ここに言われている「樽木之地。日出九津。青兖之野。榭樹之所。」は日本のことを指している。日本は古代には「扶桑之國」、「日出之野」などと称されていた。「樽木」もまた「樽桑」「扶桑」「扶木」「扶搖」などとも言い、伝説中の神木で、日の出るところにあるとも言われている。後に国名の代称、つまり日本のことを指すようになったのである。「呂氏春秋・為欲」には、「會有一欲。則北至大夏。……東至扶木。不敢亂矣。」とある。また「梁書・扶桑國伝」には、「扶桑在大漢國東二万余里。地在中国之東。其土多扶桑木。故以為名。」と具体的に述べている。

「大禹治水」という神話が日本に伝えられたのは、まず日本も中国と同じように古代においては水害を大いに受けたことと無関係ではないと思われる。更新世紀晩期以来、中国の東南沿海地域では海の氾濫による大きな被害を受けたことが3回ある。これは3回の海侵事件とも呼ばれる。それぞれ星輪虫、仮輪虫、巻輪虫と言う海侵である。星輪虫と言う海侵の発生は今から約11万年も前のことである。この海侵がおさまったのは今から約7万年前である。4万年も続いた実に長い洪水の世界であった。この海侵がおさまってから2万5千年も平和な時代があったのである。この間には、今の日本列島は中国大陸とは陸地につながっていたのだとも言われている。当時、今の浙江省建徳県は中国の最東部にあり、当然日本には最も近いところであった。この当時のいわゆる「建徳人」が陸路を通じて日本に移住した可能性もあると言われている。日本の歴史学者井上清氏はその説を主張する²⁷。仮輪虫海侵は今から約2万5千年前に発生したものである。これにより、中国東部海岸は600キロも後退した。つまり今の東海沿岸地方は初めて大陸とつながって一緒に

²⁶ 前掲『呂氏春秋』巻22「求人」、713頁による。

²⁷ 井上清著『日本歴史 上』所収「原始社会の日本」（天津市歴史研究所訳注、天津人民出版社出版、1974年版）による。

なったのであろう。東北部の日本とつながっていた可能性も十分考えられると思う。それにより、越族の先祖たちが日本列島の先住民と既に交流を始めたのではないかと考えられる。今から約1万年前には巻輪虫海侵が発生した。海水は今の銭唐江、長江を遡って内地に進入した。よって、越族の祖先たちの生存が脅かされたため、一部分の人たちは丸木船などで日本列島に渡ったのであろうという説がある²⁸。

上記の海侵はみな全地球規模で発生したものである。故に、その後全世界的に洪水神話が生まれた。例えば、「旧約全書」には、ノアが箱舟に乗って洪水から逃げ出して人類を復興した物語がある。インド神話には、海潮に巻き込まれた子供のために復讐して、砂をくわえて海を埋めようとする白鳥の物語がある。ギリシャ神話にもゼウス、ポセイドンの兄弟二人が波を起こして人類を全滅させようとする物語がある。中国のこの「大禹治水」の神話もある意味では、上記の海侵が越族の先住民に記憶されたことが複雑に反映したものであろう。

伝説によると、この海侵の後、「毛民」という越族の先住民の一部が日本列島に移民した。これは後に日本の土着民と言われる「アイヌ族」（別名は蝦夷）の祖先であるとも伝えられている。統計によると、明治初期までアイヌ族は北海道に集中していて、合計で25万人もいて、現在でもなお2万人はいるという²⁹。アイヌ人は昔から「毛人」とも呼ばれていた。アイヌ人は頬骨が高く、目が凹んでおり、髭も長いなどの特徴を持っているためか、「蝦夷」と称されていた。ところが、それらの特徴はみな「山海経」などの文献に記載されているいわゆる「毛人」と似ているのである。「山海経・大荒北経」にはこの「毛人」について次のように述べられている。

有毛民之國。依姓。食黍。使四鳥。禹生均國。均國生役采。役采生修鞞。修鞞殺綽人。帝念之。潛為之國。是此毛民。

中国の神話学者袁珂が上記記述を解釈し、考察を付け加えて次のように説明している。

「国語・晋語四」曰：黃帝之子二十五宗。其得姓者十四人。為十二姓。中有依姓。挾此毛民當黃帝之裔。「海外東経」赫注云禹裔非也。然禹亦黃帝族。則毛民者。雖非其直接裔屬。亦其同族子孫也。故禹之曾孫修鞞殺綽人。禹乃“念之”而“潛為”此毛民国。以此也³⁰。

この「毛民国」に関しては、「山海経・海外東伝」には、「毛民之國在其北。為人身生毛。一曰在玄股北。」とある。これに対して、郭璞は「今去臨海郡東南二千里。有毛人在大海洲島上。為人短小。而體長有毛。如猪熊。穴居。無衣服。晋永加四年。吳郡司臨海尉戴逢在海邊得一船。上有男女四人。狀皆如此。言語不通。送詣丞相府。未到。道死。唯一人在。上賜之婦。生子。出入市井。漸曉人語。自說其所在是毛民也。「大荒北経」云：毛民

²⁸ 前掲「国際百越文化研究」に収録の徐建春氏の論文「外越与日本」を参考。

²⁹ 徐逸樵著『先史時代の日本』（三聯書店出版、1991年版）、105頁による。

³⁰ 前掲『山海経校注』、424～425頁による。

食黍者是也。」と注記している³¹。これにより、毛民国が日本にあると推測される。禹が「潜為」したのがこの毛民国であるならば、治水の時に東の日本列島までも足を伸ばしたとは考えられないだろうか。

4. 日本の「泥祭り」の源を探る

日本の「泥祭り」の別名は「オオハラクチ」とも言う。それは厄払いの意味であろう。主に日本では大きな川のひとつである、利根川流域で行われている。具体的に言えば千葉県東葛飾郡福田村三堀の香取神社の一大行事として、今でも毎年定期的に盛大に行われている。その祭日は、昔は毎年の旧暦3月5日だったが、現在では4月3日に変わっている。その祭りの由来については、吉野裕子著の『陰陽五行と日本の民俗』では「利根川図志」にある記載を引用して次のように説明されている。

昔、利根川の洪水で、ウロのある木材が流れてきた。人々は十分腹拵えをして、この材を引き上げ、これを産土神として祀った。そのときはやし言葉「オオ腹クチイナ、エンサラホウ」がこの祭りの名称の由来となった（要約、吉野氏）³²。

また、田中正明著『利根川べりの泥掛け祭り』と萩原竜夫著『祭り風土記』によると、祭りの日には、「去年の祭り以後に結婚した初詣をはじめ、総勢25、6人の若衆は頭屋において酒食のもてなしにあずかった後、円錐型の高盛飯を供される。これは食べきってしまうことを原則とする」。「つづいて子供組も来て、馳走になるが、これは先立って子供らは神社のかたわら、利根川畔の十坪ほどの池、(この池ははまと呼ばれる)この池をさらえて清め、池の周囲にボッチと呼ばれる土の塔を築く。このボッチの数は11個から16個くらい、大小もさまざまである。子供らは赤い頭巾に紺の半天、白足袋の装束で、早朝から水に浸しておいた椿の枝に泥を付け、この椿で神輿や祭列の通る道を祓う。それで準備が出来て、みんな一度帰宅する。午後3時半、神輿の列は香取神社を出発、先述の池に到着すると、担ぎ手は神輿を池に放り込む。つづいて、池に飛び込んだ若衆たちによって神輿は上下にひっくり返されながら、池の泥中を進む。この池中をもみながら神輿の一団を目掛けて、岸上からは子供たちが喚声を上げては、ボッチの泥の塊をつかんで投げかける。この泥つぶてに対して若者らは投げられるまま、ぶつけられるままで、何ら抵抗してはならないのである。こうした中で神輿は池の隅に辿り着き、引き上げられ、若衆もはい上がる。その間にも泥のつぶては容赦なく、ぶつけられる。こうしたことが都合、3回繰り返され、最後にこの一団は、利根川に行って神輿を洗い、自分らの身体も清めるが、若者たちの祭り着の白丁は泥で赤褐色に染め上げられている。神輿は再び担がれて、元来た道を神社に向かって還幸する。若衆は自家にかえて風呂にはいるが、若者の一部は円服寺に泊まるという」(要約、吉野氏)³³と記述している。

ところが、上記の記述はただ「泥祭り」を行うときの儀式を概説したもので、「土母治水」という神話についての正面からの論述ではない。ただし、それだけを通して、古代に発

³¹ 同上、264～265頁による。

³² 吉野裕子著『陰陽五行と日本の民俗』(人文書院、1997年)、137頁による。

³³ 同上、138～139頁による。

生じたこの神話のおおよその輪郭が窺えるだろう。つまり、この大禹式の「土神之母」が、利根川流域に洪水が発生したときに、自分の部下を率いて全力を尽くして洪水と戦い、最後に勝ち取ったその奮闘ぶり、英雄像が筆者の脳裏に浮かんでくる。彼女は朽木（うろの入った木）に乗り、各所を漂流して洪水の勢いを観察し、土堤の崩れたところを発見すると、すぐに指揮を執ってそれを修復する。最終的には、洪水の氾濫は化け物の祟りによるものだと分かり、それを捕まえ池の泥に放り投げ、永遠に出てこられないように深く埋めてしまうと言う様子である。洪水との戦いをしているうちに、乗っている朽木がひっくり返されて、彼女も水に落ちて亡くなった。彼女を記念するために、彼女のことを「土神之母」と称して、利根川から拾い上げた朽ちた木を彼女の身体として祀るようになり、現在まで続いてきた。このように、筆者は神話の展開を想像している。「泥祭り」を行うときの様々なやり方は今でも謎のまま、大勢の人々を悩ませているのである。例えば、男の子たちはどうして池にボッチと呼ばれる泥の塊を投げつけなければならないのであろうか？

泥を投げつけられた若者たちはどうして少しも抵抗してはいけないのであろうか？ なぜ神輿を泥の中にひっくり返して泥まみれにしなければならないのであろうか？ どうして池の周囲に12個の土泥の塔を造らなければならないのであろうか？ どうして利根川の上流から流れてきた一本の朽ちた木は祭りの対象になるのであろうか？ 等々である。吉野裕子は中国古代の「陰陽五行」よりヒントを得て、「土克水」の法則を使って種々の解釈をした。「利根川に沿うこの小村にとっては、その最大関心事は治水にあった。この大河の豊かな水は、民生を支える一方において、一度溢れ出るときには瞬時にして人々の生活を狂わせてしまう脅威を孕んでいた。この視点に立てば、この祭りの主目的は、その水量の増すこの時期から見ても水を抑えることにしほられよう。陰陽五行の理によれば、「土克水」の法則によって、水を抑えるものは「土」である。この祭りにおいて、終始、活躍しているものは男童によって投げられる泥のつぶてであって、先に見たように上から盛んに投げられてくる泥に対し、屈強の若者たちが、完全な無抵抗を強いられている。泥土を浴びせられるほど不愉快なことはないが、ここでは男の子と泥土の独壇場であって、神事の名において、日常性の常識では考えられないことがまかり通っている。土に対するこれほどの厚遇の背後にあるものは陰陽五行の理を措いては、ないのではなかろうか」³⁴と吉野氏は解釈している。なかなか妥当で、筋の通った考えだと思うが、少し無理なところもある。例えば、うろの入った朽ちた木を祭りの対象にすることについての解釈には無理がある。

うろの入った材は朽木で、生命のない木、人と言えば死体である。陰陽五行においては死を意味するもの、死体、廃物、廢材などはすべて土気である。おそらくうろの入った流木は廢材として、その土気故に洪水を抑圧する呪物として引き上げられ、大河に臨む神社の神体となって祀られたものであろう³⁵と吉野氏は述べている。「土気」を表現できるような物質は数多くあるのにどうしてこのうろの入った朽木、死体のような廢材を祀る対象にしたのであろうか？ それは依然として不明である。

筆者はそれを中国の「大禹治水」神話とつなげて考えてみたい。まず、「泥祭り」をす

³⁴ 同上、140～141、143頁による。

³⁵ 同上。

る時に子供たちが池に投げるいわゆる「ボッチ」という泥の塊について考えたい。これは決してただの泥ではないだろう。「大禹治水」にも出ている「息壤」そのものである。これは帝より授けられるもので、「神土」とも言われる。これを使えば洪水を止めることが出来るのである。この「神土」は洪水の中に入れると根を下ろしたように、堅くて強い土堤が出来ると言われているからである。鯀が当時危険を冒してこの「神土」（息壤）を盗んで洪水を止めようとしたが、帝はこれに気づいて大いに怒って、祝融を派遣して彼を羽山に殺したのである。この「神土」が帝によって回収された後、洪水はまた氾濫し出したのである。その後、息子の禹が登場して、帝の許可をもらい、やはりその「神土」（息壤）を使って治水に成功したのである。「山海経・海内経禹」にはこの記事が記載されている。

洪水滔天。鯀窃帝之息壤以掩洪水。不待帝命。帝令祝融殺鯀於羽郊。鯀腹生禹。帝乃命禹率布土。以定九州。

「淮南子・墜形訓」にも類似したものがある。

禹乃使太帝歩自東極至西極。二億三万三千五百七十五歩。凡鴻水淵藪。自三刃以上。二億三万三千五百五十有九。禹乃以息土填洪水。以為名山。³⁶

「泥祭り」を行うときに男の子たちはただ泥を投げつけて、泥合戦ばかりをするのではなく、彼らは「息壤」を一生懸命に運んでいるのである。この「息壤」は洪水と戦っている若者たちに迅速に渡されて、洪水を止めるのに使われるのである。若者たちがいくら投げつけられても抵抗しないのは、出来るだけ早く洪水を鎮めるためには、もっと多く、早く運んでほしいということではなかろうかと思う。

また、祭りの前にどうして利根川の畔に大きい池を掘り、その周囲に11乃至16個の塔の形をしているボッチというものを築くのであろうか。そしてなぜ、祭りが始まると、神輿を池に放り投げ泥まみれにしてしまうのであろうか。やはり「大禹治水」の神話から考えてみよう。大禹治水の際、最初に出会った水の化け物は共工であった。共工を調伏すると今度はその部下の相鯀という化け物にあった。相鯀は九つの頭を持ち、身体は蛇の形をしている。大禹はやはり例の神土「息壤」を使って相鯀を殺したが、この化け物が神で、その血が地面に付いたら、もう植物も生えないし、人間も住めなくなってしまう。禹はそこで大きな池を掘り、化け物の死体を中心に放り投げて埋めたのである。それと同時に池の周りに沢山の土台を作り、化け物の魂を鎮めた。この内容は「山海経・大荒北経」に記述されている。

禹掩洪水。殺相鯀。其血腥臭。不可生谷。其地多水。不可居也。禹掩之。三刃三沮。乃以為池。群帝是因以為台。在昆倫之北。³⁷

³⁶ 前掲『淮南子』巻4、1221頁。

³⁷ 前掲『山海経校注』、428頁。

よって、「泥祭り」の時に池を掘るのは化け物のための墓を作るようなもので、その周囲に塔の形をしたポッチという土台を築くのは化け物の魂、祟りを鎮めるためのものであり、神輿を池に放り投げるのはその中に捕まえられた相鯨のような化け物が入っているからだとも推測出来ないだろうか。日本の水の化け物は「河童」と言われ、妙な形をしているものである。その氾濫を防ぐために川辺に神社を造って祀ることもある³⁸。神輿を池に放り投げることは化け物を殺して埋葬するような意味で、大禹が相鯨を殺して池に埋めたと同じような考え方ややり方であろう。

また、「泥祭り」で祀る対象はうろの入った朽木である。その原因についても「大禹治水」神話の中から解釈のヒントを得られる。越地方に今でも語り続けられている禹に関する伝説の中には、禹が丸木船や筏等に乗って治水に臨むというような話は必ず出てくる。丸木或いは筏と言えは禹の治水の姿が浮ぶくらい重要な存在である³⁹。「泥祭り」に出てくるうろの入った木も治水の時に使われていた道具と理解される。うろが入って、朽ちているのは長い年月の治水活動に使われたためであって、その意味で言えば、この木こそ治水の功労者とも言えよう。治水の英雄はなくなったが、代わりにこの木を英雄のシンボルとして祀ることも理解できないことであろう。

要するに、「大禹治水」の神話よりヒントを得て、「泥祭り」に関するいろいろな謎は全てではないが解釈できるのではないかと思う。無論、これはささやかな試みであり、不完全な点は多数残っている。

5. 「大禹治水」と「泥祭り」の比較

洪水が来たら土を使って止めるという治水方法や、神の力によって水の化け物を退治するなどの内容構成においては、中国の「大禹治水」と日本の「泥祭り」とは確かに一致するところが多い。しかし、それぞれ自分の民族の最も原始的な文化観念を母胎にしたものなので、似ている部分や歴史地域上による関連部分はあるものの、両者の間に存在している差異は絶対的である。

第一は、神の性別の相違である。一言で言えば、中国の「大禹治水」神話は父系社会の産物なので、その主人公の大禹も当然男性である。日本の「泥祭り」は母系社会の産物なので、その主人公の土神も勿論女性である。しかし、当時の両国の社会実情から言うときほど簡単ではなからう。

「大禹治水」の神話においては、主人公の大禹及び父親の鯨はみな男性の英雄を意味している。彼らの治水が成功するか否かはその民族全体の運命にかかっている。例えば、堯の時代に、洪水の氾濫により、草木が茂り、動物が繁殖し、食料も取れず、人類の生存が大いに脅かされた。彼らの治水の業績によって、その部落が守られ、その地域も安定するようになったのであろう。彼ら自身も（主として大禹を指す）その業績によって、社会全体に対する支配権を取ることができ、その時代の社会を支配する男性の象徴になったのである。

³⁸ 前掲『陰陽五行と日本の民俗』、228頁による。

³⁹ 会稽地方で今でも語られている伝説による。

また、神話の内容を見ても分かるように、当時は男性が妻子のほかにも、妾も抱えることに象徴される父系社会の婚姻制度がすでに出来ていたのである。

鯀娶有辜氏之女。名曰女嬭。(呉越春秋・越王無余外伝)

鯀納有辜氏女曰女志。是為修己。(帝王世紀)

つまり、禹の父親・鯀は妻子を娶るだけでなく妾も抱えたのであろう。もう一点、禹が治水する目的は「五穀」を守るためであるということから見て、当時の中国社会はすでに狩猟・漁労を主とする母系社会的な産業から脱皮して、農耕を主とする父系社会への転換を終えたのであろう。

日本の泥祭りに表れている「土母治水」神話が母系氏族社会の産物であるというのには次のような理由がある。中国古代社会の、原始的な母系氏族社会から封建的な父系社会への転換は日本よりかなり早かったのである。歴史考古学者の研究によると、中国は今から4千年も前の黒陶時代より父系社会の初期に入ったのである。しかし、日本の場合、紀元前1千年前後の縄文時代晩期になってもまだ母系社会のままであった。この時の日本では、巫女はまだ現地住民の精神的な支配者である。部落の人々は、「巫能制神」と信じ、巫女を神の意志の伝達者であると思っている。こういうような状態におかれて、洪水が氾濫すると、人々は当然中国の大禹のような英雄に出てきてもらい、治水の指揮を執ってもらいたい心理が生じるのである。そのとき、計りしれないほどの才能を持っている巫女のことを思い出すのもおかしくはなからう。巫女をお願いして、洪水を征服してもらおうという考えから、女性神を主人公とする「土母治水」の神話が生まれたのではないかと推測する。

第二に、治水方法の相違がある。中国の「大禹治水」神話にある治水の方法は二つあり、それは堵掩と疎導である。日本の「土母治水」には治水の方法として堵掩一つしかない。この違いはそれぞれの神話が生まれる当時の両国の社会の性質と関係すると筆者は思う。

前述したように、「大禹治水」は母系社会から父系社会に変わったばかりの中国に生まれたのである。この時期においては、新旧二つの思想、考え方が同時に存在しているものである。治水のことで言えば、一方では、今までずっと使われてきた土で水を堵掩するという古い方法はまだ棄てられておらず、神聖な「息壤」に対してなお希望を持っているが、一方では、すでに父系社会に入り、社会生産力の発展に従って、自然界に対しては無知ではなく、新しい認識を持つようになった。特に生存の糧にもなった農業という社会を支えている経済的基礎が出来たことにつれて、米の栽培を維持するための一定規模の水利施設も現れてきたのである⁴⁰。このために、堵掩の方法で失敗したら、当然、ほかの方法、具体的に言えば疎導を考えなければならないのであろう。

其後。伯禹念前之非度。厘改制量。……疎川導滯。鐘水九沢。封崇九山。……皇天嘉之。(国語・周語下)

禹掘地而注之海。驅蛇龍而放之菑。水由地中行。……(孟子・滕文公下)

⁴⁰ 董楚平著『呉越文化新探』(浙江人民出版社、1988年版)、255頁による。

上記の記述は禹の治水のやり方、つまり疎導について細かく語っている。是はある意味では人類が水害との戦いの中で数え切れないほどの失敗を経て身につけた経験とも言えよう。大禹は、上記二つの方法を使って治水に成功したのである。これはその父親の鯀が単に堵掩の方法を使って治水に失敗したことと比べると、大いなる進歩といえよう。

日本の「土母治水」神話が母系氏族社会に生まれたことは前述の通りである。この時期には日本列島は縄文時代に入り、日本人は、さまざまな石器も使うようになり、一定程度の定住をするようにもなったが、水が氾濫したときに最も大事な事は家に入らないようにして水を土で止めることであろう。また、農業生産もまだ始まっておらず、水利施設も当然なかったため、故に疎導の意識もその必要もなかったのである。泥祭りをするときに、人々がひたすら池に泥を投げ込むだけでそれ以外の行動は一切取らない事を見ても分かるであろう。

第三に、「大禹治水」神話の主人公禹は名前のある英雄であるのに対して、日本の「土母治水」神話の主人公には名前がない。「土神之母」は謙遜しているわけではなく、実際に具体的な人物はいなかったのであろう。

禹は名前だけでなく、治水のほかにも様々な伝説や物語を残したのである。例えば、禹の誕生、結婚、防風氏処罰、共工放逐など沢山のお伽噺が伝えられている。また、禹陵、禹碑、禹廟などの建築物も数多く残っているのである。何千年経っても中国の人々に忘れられない最大の原因は、ほかでもなく、禹が越地方の人たちに自分の祖先として祀られているからである。特にこの神話が中原地方に伝えられてからは、禹は黄帝の後裔と思われ、その名はもっと広く知られるようになったのである。

「土母治水」神話の主人公「土神之母」は名前も人々に知られていない。それはどうしてなのか筆者にも分からないが、二、三の可能性を推測してみよう。

日本の「古事記」「日本書紀」などを読んでも、各地の神社に行ってみても、名前のある神と言えば、そのほとんどはみな天皇系の神である。天皇系以外の神として、名前の分かるものはないに等しい。それは天皇系の正統性を維持し、天皇という至上の存在を強調するための宣伝をした結果であろう。日本国を作り、日本民族を作ったのは天照大神をはじめとする天皇の先祖ないし日本国の先祖とも言われるものこそが公式で、正統な神である。そのような神のために昔から様々な伝説を作り、人々に語り、その祭祀活動も国の正式行事として行われてきたのである。当然そのような神の名前は残っているのであろう。これに対して、「土神之母」のような神は、民間のものであり、皇族に属さない民間の風俗習慣に祀られている神に過ぎず、当然その名前も全国各地に知られる必要もなからう。

また、当時の治水活動は一人の仕事ではなく、その地域住民全体の共通した作業ではなかろうかと思われる。その場合、誰か一人を記念するより、その地域全体の共通した事業として記憶に止めておこうとしたのかもしれない。それ故に名前が残っていないのであろう。

もう一つ、当時の日本列島には、純粹の大和人よりも他民族の住民のほうが多く生活していたことである。例えば、アイヌ族などである。この神話は大和民族ではなく他民族の住民の中に生まれたものであるかもしれない。ところが、大和民族の繁盛に従って、アイヌ族のような他民族は鎮圧されたり、衰退して同化されたりした結果、治水という大事件は記憶に残ったが、具体的にリーダーシップを取った人物は歴史の長い川の中に沈没してし

まった⁴¹といったことも考えられるのではないかと思う。

6. 終わりに

中日両国は一衣帯水と言われている隣国である。上古時代の大昔から互いに往来し、交流を始めた。口頭文学としての神話についての交流もあったはずである。日本の人類学者・埴原和郎の研究によると、紀元前1万8千年もの昔から、日本の港川人と中国南部共同体との間に関係があった可能性がある。縄文時代になると、日本の縄文人は、中国大陸各地方の新石器人と比べると、やはり華南共同体系統に近かったのである。縄文人も港川人と同じように中国南部共同体系統を受け入れたのであろうと指摘されている⁴²。この「華南共同体」というのは、筆者の理解では、越地方の先住民を指していると思われる。大禹はこの地域住民中の神話人物である。先述のように、卷軫公と言われる海侵の後、「大禹治水」の神話が生まれたのである。しかし、この海侵は、中国に近い日本にも害をもたらしたのであろう。故に「呂氏春秋・慎行篇」は「禹東至樽木之地。日出九津。」と記述して、禹も足を日本まで伸ばしたことを物語っているのである。利根川は日本の代表的な大きな川なので、その海侵の時にはどれほど大変であったか想像も付かない。その後、「土母治水」神話が生まれたのであろう。中国の「大禹神話」よりどれぐらいの影響を受けたか、はっきりは言えないが、当時の状況から言えば、すでに日中間の交流はあったため、その影響を全く受けていないとは言えないだろう。

主な参考文献：

王夫之著『楚辞通积』上海人民出版社 1975年版

許維通著『呂氏春秋集积』上海古籍出版社

陶陽・鐘秀著『中国神話』上海文芸出版社 1990年版

王振復著『巫術：(周易)的文化智慧』浙江古籍出版社 1990年版

⁴¹ 前掲『先史時代的日本』、72頁による。

⁴² 同上、387～388頁による。

元末江南の士大夫層と日本僧

榎本 渉

1. はじめに

前近代において日中交流の頻度がピークに達した二つの時期は、南宋～元代（第一期）と明末（第二期）である。この二期の交流には共通点と相違点がある。自明な共通点としては、ともに貿易船の往来が交流手段の中心だったことが挙げられる。ただしその様態はまったく同じわけではない。第一期において、中国側では市舶司という貿易管理の官衙が設置され（東シナ海の貿易は、主に浙東の慶元＝寧波で担当）、貿易船の往来を公式に推奨して税の増収や外国産品の入手を図る一方、日本側では中央（畿内・鎌倉）の有力者が主に博多港で海商と契約を行ない、商品を託して収益を得た。貿易はもっぱら寧波－博多間で、一定の秩序の下で平和裏に遂行され、両国の政権・有力者と対立しない（共生する）形で行なわれた。

一方明は当初、民間の海上貿易を一切禁止する方針を採った。だが第二期の1540年代になると、多くの明海商が自ら日本に来航し日本銀を購入するようになり、さらに日本人やポルトガル人もこの動向に加わるようになる。これらは明においては違法行為であって、貿易にたずさわる者は民族的区別と関係なく「倭寇」と呼ばれた。明では1576年、明海商の出海が許可されるが、この時も日本への渡航は禁止されたままだった。つまり第二期の日中交流は第一期以上に盛んだったものの、それは明の公認下で行なわれたものではなく、明の統制に対抗する形で、あるいはその法の網をくぐりぬける形で展開した。明での取引地は舟山双嶼・漳州月港をはじめ、各地に点在する密貿易港である。日本では明海商が各地に来航して「唐人町」と呼ばれるエリアを形成した。東南アジアにも明人・日本人の居留区が形成され、両者の間で取引が行なわれた。このように第二期においては、第一期と比べてより多様な航路・取引地が用いられた。

第一・二期の交流ともに、日本人は中国文化に触れる機会を多く得ることができた。ただし第二期の明では日本との交流が法的に禁止されていたのだから、日本人が留学し明文化を学ぶことはできない。未遂の事例は数例知られるものの、成功例が一例もないのは、日本人が公然と明国内を渡り歩くことができなかつたためだろう。したがって第二期の文化交流は、もっぱら来日明人の活動、あるいは輸入した漢籍やその写本・覆刻本の流布によるものだったはずである。これと比べた時、第一期に特徴的なのが、極めて多くの日本僧の中国留学が知られることである。1926年の木宮泰彦『日支交通史』上巻に拠れば、文献から名が知られるだけで、南宋は109人、元代は222人の日本僧が留学している。この人数は現在の研究ではおそらく5割程度は増やすことができるが、特に元代には多くの日本僧が留学しており、人的交流の面でいえば、前近代でもっとも頻繁で深い交流が実現した時期だったと言える。

元代中国に留学したのは、主に禅僧である。彼らは本場中国の禅を学んだという名声を得て帰国し、外護者を得て寺院を創建したり、大寺院の住持となって当代の日本禅宗界の指導的立場に就いたりした。彼らは元から仏教だけでなく、書画・詩文や医学・儒学・食文化など、多様な文化を日本に紹介した。しばしば欧米で日本文化の粋と誤解されている水墨画や喫茶文化も、本来は宋元代の中国に留学した日本僧や日本に渡来した中国僧によって、日本に紹介されたものである。

そして入元日本僧が元で学んだ多様な文化は、禅林内部のそれに留まるものではなかった。入元僧自身の記録として残されることが少ないため目立たないが、元の俗人士大夫の記録にはしばしば日本僧の名が見え、入元僧の交流の対象は決して禅僧のみではなかったことが分かる。本報告ではこれについて、元末（1350～60年代）の蘇州を中心とした浙西地域における日本僧と俗人士大夫層の交流の具体相を見ていくことにしたい。

2. 入元日本僧と士大夫層

日本僧が入元する契機の一つに、師僧の著作への序跋作成、師僧の肖像画（頂相）への著賛、師僧の伝記（行状・塔銘）の撰述などの中国人への依頼がある。これはいわば教団の使命を負った入元であり、教団のバックアップも受けた者が多かったと考えられる。これらの依頼は多くの場合、入元僧が師事した元僧に対して行なわれたが、時には俗人に依頼される場合もあった。たとえば天岸慧広は1326年、同知制誥兼国史院編修官の掲傒斯に師の無学祖元の塔銘¹の撰述を、1364年には椿庭海寿が知制誥兼修国史の危素に師の竺仙梵僊の塔銘²の撰述を依頼している。また無我省吾は、1365年に杭州中天竺寺住持の用章廷俊に祖師の南浦紹明の塔銘³の撰述を求めた後、蘇州（平江）の張士誠の下で江浙行省左丞を務めた周伯琦に篆額を求めている。周伯琦の書は元末の日本僧に人気があったようで、椿庭海寿は竺仙梵僊の塔銘に、約庵徳久は師の高山慈照の塔銘（『高山禅師塔銘』）に、それぞれ周伯琦の篆額を得ている。

もちろんこうした教団の使命に限らず、入元僧は個人的な関心から文人士大夫と詩文の交流を行なうこともあった。たとえば元末に杭州から蘇州に移った鄭元祐は、「夷僧」の描いた蘭園に題を付けている（『僑吳集』巻2、題夷僧写蘭卷）。その題詩には「老禅昔従日本来、足踏万里鯨波開」「老禅擔簞東入呉、白虹夜騰西太湖」とあり、「夷僧」が日本僧であること、蘇州に来ておそらく鄭元祐に直接絵を見せたことがうかがわれる。14世紀は元の影響下に日本水墨画が生まれる時期に当たるが、この「夷僧」はまさしくその時期に元画を学んだと考えられ、現地の著名な文人に画の評価を求めたのだろう。

元末に江陰、明初に上海に住んだ王逢の下には、大徹大震・月千江長老や得中進上人などの日本僧が訪れたことが知られる（『梧溪集』巻4・5）。特に得中とは親しかったらしく、得中は廬山に遊方する時と帰国する時に、王逢から詩を送られている。興味深いのは、得中が帰国前、王逢の下で王逢が註を施した『杜詩本義』を10日近くかけて書写している

¹ 『仏光国師語録』巻9、塔銘。

² 『竺仙和尚語録』巻中、竺仙和尚塔銘。

³ 『円通大応国師語録』巻下、円通大応国師塔銘。

ことである⁴。日本の禅僧が詩文の習得に熱心だったことはよく知られた事実だが、それは必ずしも禅林の中でのみ行なわれたわけではなく、俗人士大夫の説を積極的に学ぶ者もいたのである。また得中は王逢から「日本国飛梅」と題する詩を得ている⁵。これは9世紀末の日本で活躍し、後に誣告によって大宰府に配流された文人政治家菅原道真（845～903）の故事を題材にしたものである。日本には道真の大宰府配流後、京都の道真邸宅の梅の木が大宰府まで飛んできたという飛梅伝説があり、「日本国飛梅」はこれを扱った詩である。日本僧との直接的な接触によって、元の文人が日本の説話を知る機会を得たことが分かる。1342年に入元し、1351年に帰国した愚中周及は、帰国の折に北野天神（道真）の加護で海難から救われたと言われており（『愚中周及年譜抄』）、入元日本僧には天神信仰と深い関わりを持つ者もいたようである。

3. 日本僧と士大夫僧の経路

では彼ら入元日本僧たちは、どのようにして俗人士大夫たちに接触したのだろうか。彼らは基本的に仏教寺院を拠点としており、そこから俗人士大夫層につながる何らかの経路は必要だろう。断片的に残る詩文のみでこれを明らかにすることはいささか困難を伴うが、陳高華氏が整理した入元日本僧仲剛銛上人の関係史料は、これを推測する素材を提供してくれる [陳1983]。

仲剛は日本史料には一切所見がなく、日本に帰国しなかったものと思われる。だが彼の名は浙西の元人の詩文に散見し、17歳で入元して杭州に至り、18歳で蘇州虎丘山に入ったことが知られる⁶。蘇州の僧元璞良琦は、かつて蘇州虎丘山で仲剛書記と5年間ともに過ごしたことを、後に詩で詠んでいる⁷。仲剛はその後1338年、集慶（南京）へ移ったが⁸、その時に鄭元祐から送別の詩を送られた⁹。鄭元祐は元璞と同じ蘇州人で親交もあり、詩の応酬も行なう仲だった¹⁰。ここから蘇州における仲剛－元璞－鄭元祐という人脈が想定できる。仲剛はまず参学先の寺院の僧と親しくなり、さらにその僧と交遊のある俗人士大夫とも関係を広げていったのであろう。

仲剛は集慶では龍翔寺の笑隱大訥の下にあった¹¹。笑隱と関係の深い文人に丁復・虞集がいるが¹²、この二人は仲剛とも詩文の応酬をしている。特に丁復は天寿節（皇帝の誕生

⁴ 『梧溪集』巻4下、日本進上人將還郷國為録予所註杜詩本義留旬日送以八句藤其國中著姓。

⁵ 『梧溪集』巻4下、寄題日本国飛梅有序。

国相管（菅カ）北野者、剛正有為、庭有紅梅雅好之、一日被誣謫宰府、未幾梅夜飛至、北野卒死謫所、国人立祠梅側。僧進得中云。

瘴日雲霾不放歸、精神解感禹梁飛、水香霞豔渾無恙、瘦比累臣帶減圍。

⁶ 『元詩選』二己集所収、『檜亭集』扶桑行送銛仲剛東歸。

⁷ 『草堂雅集』巻16、積良琦、秋日歸虎丘懷銛仲剛書記。

⁸ 『檜亭集』巻3、送銛仲剛之吳中兼東柯敬仲博士。

⁹ 『僑吳集』巻5、送銛仲剛遊金陵。

¹⁰ 『玉山名勝集』巻3・『夷白齋集』巻11など。

¹¹ 『全室外集』巻3、送銛上人省親。

¹² 『檜亭集』巻7・『蒲室集』虞集序。

日を祝う儀式)の折に龍翔寺で仲剛と詩の和韻をしており¹³、仏寺に出入りする俗人士大夫とそこにいる日本僧との間に交流が生まれたことが明白である。虞集は仲剛を20日もの間留めて帰さなかつたほどの入れ込みようで¹⁴、仲剛の帰国に当たっては十首もの詩を送っている¹⁵。仲剛はその後集慶を去って帰国の途に就くが、この時丁復は蘇州の柯九思への手紙を仲剛に託している¹⁶。仲剛は1339年に集慶におり、柯九思は1343年末に没するから、この間のことである¹⁷。仲剛-笑隠-丁復-柯九思と、仏寺で生まれた日本僧と文人の人脈が日本僧の移動に伴ってさらに広がっていく様子が分かる。

集慶から蘇州経由で帰国するというのは、おそらく集慶東の鎮江から大運河で蘇州を経由して杭州まで向かい、そこから運河か海路で寧波に向かい、日本行きの便に乗るという予定だったと思われる。ところが仲剛は、蘇州まで来て行き先を変更した。大運河を戻って大都(北京)へ向かうことにしたらしい。蘇州僧の無住善住が仲剛に「送銛上人至京」という詩を送っている¹⁸。同じ頃に蘇州近くの常熟にいた鄭東も、大都へ向かう日本僧に詩を送っているが¹⁹、その中には「丹丘博士(柯九思)与ともに酒を飲み、青城先生(虞集)邀むかえて詩を賦す」と詠まれており、柯九思・虞集との関係や蘇州近辺から大都へ向かうと言う行動を見るに、この日本僧も仲剛の可能性が高い[陳1983]。当時の日本僧の参学地は江浙が中心で、福建・江西などを回ることもあったが、自らの意志で大都へ赴く例はかなり珍しい。1335~43年には元が日本船の来航を禁止しており、日本行きの便は無かったが[榎本2007、第2部第2章]、仲剛は蘇州まで来てこのことを知り、帰国を諦めて大都へ向かったものと思われる。鄭東の詩に「伝鉢して底ぞ故国に帰るを須もちいんや、文を把りて遂に京師を動かさんと欲す」とあるのも、こうした事情が背景にあるのだろう。

以上で見たところによれば、仲剛は蘇州虎丘山でも集慶龍翔寺でも、寺僧と交遊関係にあった俗人士大夫と接触し、詩文の応酬を行なった。移動に際しては手紙を届けることを依頼されることがあり、これも新たな人脈形成の契機になった。仲剛の場合は俗人士大夫との関係が特に強かったように見えるが、俗人との接触自体は決して特殊なケースではない。

たとえば入元僧椿庭海寿が1364年、師の竺仙梵僊の塔銘撰述を危素に、篆額を周伯琦に依頼したことは、前章で触れた。椿庭が嘉興で師事した竺仙の法兄了庵清欲は1363年に示寂したが、その塔銘の撰述も危素に依頼されているので²⁰、おそらく両塔銘の依頼は同時に行なわれたのだろう。ただし危素は当時大都におり、1350年の入元以来嘉興周辺を行動

¹³ 『檜亭集』巻8、天寿節龍翔寺習儀次韻銛上人。

¹⁴ 『元詩選』二己集所収、『檜亭集』扶桑行送銛仲剛東帰。「天上帰来虞閣老、留之廿日、掃堂置禪床、笑謂門生及兒子、海国有圭与璋」。

¹⁵ 『道園学古録』巻27、送海東銛上人十首。

¹⁶ 『檜亭集』巻3、送銛仲剛之吳中兼東柯敬仲博士。

¹⁷ 『檜亭集』巻3、送銛仲剛之吳中兼東柯敬仲博士・宗典『柯九思史料』年譜(上海人民美術出版社、1963)。

¹⁸ 科学院図書館蔵『谷響集』。「江南初春雪載途、送爾作賓于皇都、冀北逐空群嶺嶽、海東生此真珊瑚」とあり、ここで言う「京」は明初の都南京のことではなく、元の都大都である。

¹⁹ 『草堂雅集』巻7、鄭東、送日本僧之京。

²⁰ 『了庵清欲禪師語録』巻9、慈雲普濟禪師了菴欲公行道記は、明初に宋濂が撰述したものだが、これは「国史危公(危素)の撰する所の銘文」を基にしたものと書かれている。

範囲とした椿庭はもちろん、嘉興・蘇州など浙西で活動した了庵とも直接の接点があったかは不明である。

だが篆額を行なった周伯琦は1357年に蘇州に下るまで大都におり、しかも危素とは同時期に史官・経筵官を務めた同僚だった²¹。塔銘依頼の直接の窓口は周伯琦だった可能性が高いが、この周伯琦と交遊のあった僧に仲銘克新がいる。1354年には嘉興水西寺におり、1360年以前に同寺の住持に就任している²²。周伯琦と仲銘はともに江西鄱陽の出身であり、同郷の誼により親しく交わった²³。仲銘は危素とも人を介して手紙を送り合う仲だったが²⁴、周伯琦を通じて生まれた縁だろうか。仲銘は了庵・椿庭とも交遊があり²⁵、椿庭らから危素・周伯琦への塔銘撰述・篆額の依頼には仲銘が関わっている可能性が高い。おそらく背後にある人脈は、椿庭－了庵一門－仲銘－周伯琦－危素というものだったのだろう。椿庭は嘉興三塔寺の裕之智寛²⁶、蘇州の蘇大年²⁷、紹興崇報寺の行中至仁²⁸ などからも詩文を贈られているが、彼らはすべて仲銘と親しい人物である²⁹。椿庭が元の僧侶や俗人士大夫との間に持っていた人脈には、了庵－仲銘の縁を通じて得たものが少なからずあったのではなかろうか³⁰。

4. 玉山草堂と日本僧

前章では仲剛・椿庭という日本僧側の視点から、元の俗人士大夫との交流を見たが、逆に元人側から見た場合、特定の人脈の中に多くの日本僧が出入りしていることがうかがえる。特に元末の蘇州の場合、蘇州太倉の玉山草堂が目される。『明史』巻285、張簡伝に「元季に当たり、浙東西の士大夫、文墨を以て相尚び、毎歳必ず詩社を聯ぬ」とあるように、元末の浙西・浙東では「詩社」と呼ばれる文人サークルが盛んに結成されたが、玉山草堂もそうした場の一つだった。

玉山草堂の中心となったのは蘇州太倉の顧瑛（徳輝、1310～69）だが、彼と文雅の交わりを持った文人の詩は『草堂雅集』『玉山名勝集』『玉山紀遊』などに集成されている。特に『草堂雅集』については、従来『四庫全書』所収の14巻本しか公刊されていなかったのに対し、2008年に中華書局から陶湘涉園刻本18巻を底本とした校点本が出版されたことで、史料状況が改善された。もちろんこれらに登場する文人が顧瑛と交流を持った時期には幅

²¹ 危素・周伯琦の伝については、『宋濂全集』芝園後集巻9、故翰林侍講学士中順大夫知制誥同修国史危公新墓碑銘、および芝園統集巻4、元故資政大夫江南諸道行御史台侍御史周府公墓銘。

²² 『金玉編』巻1・『崇禎嘉興縣志』巻8、水西禪寺。

²³ 『雪廬藁』周伯琦序・『金玉編』巻3、奉贈仲銘上人郷旧。

²⁴ 『雪廬藁』送帖尚書還朝兼簡危參政。

²⁵ 『金玉編』巻1・『鄰交徵書』2編巻1、元、送寿上人還日本序。

²⁶ 『統本朝通鑑』巻146、応安6年9月戊申条。

²⁷ 『東福諸祖行状』瑞龍山語心院椿庭和尚行実。

²⁸ 『了菴清欲禪師語録』附録、南堂和尚語録統集序。

²⁹ 『金玉編』巻1、送仲銘上人遊会稽・宿仲銘方丈・巻3、雪廬師過呉門以雪廬藁金玉編見貽・『雪廬藁』奉寄崇報仁禪師并序。

³⁰ なお椿庭・仲銘周辺人物の交遊の詳細については、拙稿を参照のこと〔榎本渉2011〕。

があり、必ずしも彼らすべてが相互に関係を持ったわけでもない。また顧瑛との関係にしても、一時的なものから日常的なものまで親疎はまちまちである。だが一つの目安として、元末太倉の文人の交遊範囲を知る材料にはなるだろう。

そこで試みに、『草堂雅集』に詩が収録される文人の一覧を、表としてまとめておいた。顧瑛自身も入れて総勢81名となるが、その中にはもっぱら浙西で暮らした顧瑛や楊維禎だけでなく、大都に仕官した張翥・黄潛らもおり、また画家として知られる倪瓚・王蒙・王冕、元曲の作者として知られる高明なども見える。漢人の士大夫以外にも、タングート族の昂吉、道士の張雨・熊夢祥・鄭守仁・于立・張簡、釈餘沢以下10名の仏僧が含まれており、玉山草堂には実に多彩な人々が入り出りしていたことが分かる。

『草堂雅集』収録の文人一覧（陶湘涉園刻18巻本）

No.	名前	年代	著作
1	顧德輝（顧瑛）	1310-69	『玉山璞稿』 『玉山逸稿』
2	柯九思	1290-1343	『丹丘生稿』 [3戊]
3	陳旅	1287-1342	『安雅堂集』
4	李孝光	1296-1348	『五峰集』
5	陳基	1314-70	『夷白齋藁』
6	宗本先	1308-81	[癸己上]
7	彭采		『仲愈集』 [3庚]
8	盧昭		
9	束宗庚		[癸辛上]
10	束宗癸		
11	文質		『学古集』 [3庚]
12	馬麀		『公振集』 [3辛]
13	楊維禎	1296-1370	『東維子文集』 『鉄崖先生古楽府』 『復古詩集』 『鉄崖咏史』 『鉄崖逸編』 『西湖竹枝集』 『麗則遺韻』
14	黄潛	1277-1357	『黄文献公集』 『金華黄先生文集』 『日損齋筆記』 『日損齋稿』 [1丁]
15	丁復		『檜亭集』
16	唐棣		[癸己上] (『休寧稿』 『味外味稿』)
17	鄭元祐	1292-1364	『僑呉集』 『遂昌雜録』
18	張天英		『石渠居士集』 [3庚]
19	呉克恭		『寅夫集』 [3庚]
20	陳方		『孤蓬倦客稿』 [3庚]
21	項炯	1278-1338	『可立集』 [3戊]

22	張翥	1287-1368	『蛻庵集』 『蛻庵詞』
23	張雨	1283-1350	『句曲外史集』 『元品録』
24	高明	-1359	『柔克齋詩輯』
25	趙渙		[癸巳上]
26	宋沂		『春詠亭稿』 [3庚]
27	涂穎		
28	張遜		『溪雲集』 [3庚]
29	陸德源	1282-1340	[癸巳上]
30	張舜咨		[癸巳上]
31	熊夢祥		『松雲道人集』 [3庚] (『釈樂書』)
32	趙奕		
33	潘純	1292-	『子素集』 [3庚]
34	姚文奐		『野航亭稿』 [2庚]
35	瞿智 (瞿榮智)		『睿夫集』 [3辛]
36	黃文德		[癸庚下]
37	鄭守仁		『蒙泉集』 [3壬]
38	張簡		『雲丘道人集』 [3辛]
39	倪瓚	1301-74	『雲林詩集』 『清閨閣全集』
40	鄭東		『鄭氏聯璧集』 [3庚]
41	李元珪		『廷璧集』 [3庚]
42	張渥		『貞期生稿』 [3庚]
43	李瓚		『弋陽山樵稿』 [3庚]
44	王禕	1322-73	『王忠文公集』 『大事紀統編』
45	昂吉		『啓文集』 [3庚]
46	李簡		
47	袁泰		[1甲]
48	唐元		『筠軒集』
49	顧盟		『仲贅集』 [3庚]
50	郭翼	1305-64	『雪履齋筆記』 『林外野言』
51	呂誠		『來鶴亭集』 『既白軒稿』 [3辛] 『竹洲歸田録』 [3辛] 『敬夫集』 [3辛]
52	徐達左	1333-95	『金蘭集』 (『孟子内外篇』)
53	鄭韶		『雲台集』 [2辛]
54	陸友		『杞菊軒稿』 [3庚] 『硯北雜誌』 『墨史』 (『硯史』 『印史』)

55	王蒙	-1385	
56	衛仁近		『敬聚齋稿』[3庚]
57	于立		『会稽外史集』[3壬]
58	秦約	1316-	(『樵海漫稿』『詩話旧聞』『師友話言』『樵史補遺』『孝節録』)
59	胡助		『純白齋類稿』
60	卞思義		『宜之集』[3庚]
61	屠性		『彦德集』[3庚]
62	陳秀民		『寄情稿』[3庚] 『東坡文談録』 『東坡詩話』
63	王鑑	1294-1366	『明郷集』[3庚]
64	王冕	1287-1359	『竹齋詩集』
65	余日強	1303-54	[癸庚下] (『尚書補注』『淵默叟集』)
66	李廷臣		[癸己上]
67	周砥		『履道集』[3庚] 『荆南唱和集』[3庚]
68	陸仁		『乾乾居士集』[3辛]
69	袁華	1316-	『耕学齋詩集』 『可伝集』
70	繆侃		[癸辛上]
71	湯成		
72	積餘沢	1277-	[癸壬上] (『長春集』)
73	積那希顔		[癸己上]
74	積宝月		[癸己上]
75	積祖柏		『不繫舟集』[3壬]
76	積良琦		
77	積文信		『雪山集』[補遺壬]
78	積子賢		『一愚集』[3壬]
79	積来復	1319-91	『蒲庵集』 『澹游集』
80	積自恢		『復元集』[補遺壬]
81	積楚石		『楚石梵琦禪師語録』 『西齋浄土詩』 (『鳳山集』『北遊集』)

- * 顧徳輝自身は『草堂雅集』に採用されていないが、編者として挙げておく。
- * 名前に下線を引いたのは、楊維禎編『西湖竹枝集』にも見えるもの。
- * 生没年に関しては、各著作や正史・墓誌銘の他、『元人伝記資料索引』『中国文学家大辞典』『中国文学大辞典』等を参照した。
- * 著作に[~]を附すものは、『元詩選』の抄出でのみ伝わるもの。たとえば『寅夫集』[3庚]は、『寅夫集』の抄出が『元詩選』三集庚集に収録されていることを示す。
- * ()は現存未確認のもの。

この中で、柯九思【No. 2】・丁復【No. 15】・鄭元祐【No. 17】・鄭東【No. 40】・元璞良琦【No. 76】が日本僧と接触したことはすでに述べた。他にも詳説はしないが、楊維禎【No. 13】・張翥【No. 22】・張雨【No. 23】・王冕【No. 64】・道元文信【No. 77】・一愚子賢【No. 78】・見心來復【No. 79】・楚石梵琦【No. 81】は日本僧との関係が知られ、特に仏僧の見心と楚石は、現在知られるだけでそれぞれ数十人に及ぶ日本僧との交流が知られる〔玉村1981、佐藤1997〕。『草堂雅集』に詩が採録されていない者で顧瑛との交友が確認される人物もあり、その中には先述の王逢や仲銘克新、あるいは常州の謝応芳³¹など、日本僧との交友が確認できる者もいる。

なお玉山草堂の面々と接触した外国僧には高麗人もいた。両浙を遊方した無外式上人という人で、1341年には張雨・黄潛【No. 14】らと詩の応酬を行なっている³²。張雨は無外が書いた蘭図に題も付けたことも知られる³³。さらに無外の帰国に当たっては、張翥が送別の詩を送っている³⁴。このように、玉山草堂に出入りした俗人・僧侶・道士らは、しばしば異国の僧侶たちとも交わり、その僧侶たちは彼らの人脈を伝えてさらに多くの文化人と交流することができたのである。もちろん元末の詩社は玉山草堂に限るわけではなかったから、蘇州・太倉から離れた場所で活動した日本僧・高麗僧は、また別の人脈に触れることもあったに違いない。

5. 玉山草堂から日本へ

玉山草堂の面々に注目すると、興味深い事実気づく。それは玉山草堂の構成員中に、来日経験のある者がいるということである。この点についてはすでに以前考察したことがあるので、確認できる史実のみ提示することにした〔榎本2007、第3部第2章〕。一人は陸仁【No. 68】である。彼は崑山（当時は太倉に治す）の人で、顧瑛とは親戚の関係にあったこともあり、玉山草堂常連の一人だった。進士の地位にあり、蘇州で教授を務め、1525年に太倉に建てられた郷賢祠にも祀られた。古文を好み詩作も疎かにせず、楷書・草書とも優れていたという。居室は乾乾齋と名付けられ、これに因んで『乾乾居士集』という詩集も編纂された（『元詩選』三集辛集に抄出あり）。張士誠時代（1356～67）にも太倉にいたようだが、張士誠が朱元璋と戦争を始めた1365年頃に日本に亡命して博多聖福寺に滞りし、1368年に明の統一によって治安が安定したことを聞くと帰国した。鎌倉瑞泉寺住持として鎌倉禅林で重きを為した義堂周信とも連絡を取っている。また博多では、聖福寺住持の無隠法爾の依頼で『聖福禅寺仏殿記』の撰述・篆額・書丹を行ない、妙楽寺吞碧樓の詩を詠むなど、文化人としての活躍も見られた³⁵。

³¹ 『亀巢稿』巻10、送僧帰日本。

³² 『燕石集』巻7・『金華黄先生文集』巻6など。

³³ 『句曲外史貞居先生詩集』巻1、題無外墨蘭。

³⁴ 『蛻菴集』巻5、送式無外帰高麗。

³⁵ 以上、『草堂雅集』巻15・『元詩選』三集辛集・『西湖竹枝集』・『澹游集』巻中・『珊瑚木難』巻3、方寸鉄銘・『弘治太倉州志』巻4・『嘉靖太倉州志』巻9・『鄰交徵書』3篇1、聖福禅寺仏殿記・『石城遺宝』寄題吞碧樓・『空華日用工夫略集』応安元年12月17日条・応安3年9月23日条・『空華集』

道元文信【No. 77】は幼くして出家し禅旨を悟り、集慶保寧寺の古林清茂や杭州浄慈寺の東嶼徳海などに師事した。保寧寺時代には竺仙梵僊・東陵永瑛と同門だったが、この二人はそれぞれ1329年・1351年来日し、日本の五山寺院を歴住した僧である。既述の椿庭海寿は竺仙の弟子であり、その縁もあってか、入元後の椿庭は道元に合わせて達磨図を入手したことが知られる。道元は1340年代には蘇州宝華寺住持を務め、日本僧頂雲靈峰から画賛を求められている。道元は顧瑛の他、特に楊維禎や王逢から高い評価を受けており、海内の名公文人と交わり、書画にも通じたという。『雪山集』なる詩集も編まれ、『元詩選』補遺壬集に抄出がある。日本では京都建仁寺で侍者・蔵主・首座を務め、さらに京都常在光院でも首座を務めたことが知られる。来日年次ははっきりせず、1350～66年にしか限定できないが、帰国は1367～69年のことで、陸仁とほぼ同じである。おそらく彼も元末内乱の激化を避けて来日し、祖国の治安が安定すると帰国したのであろう³⁶。

陸仁と道元文信が来日したのは、あくまでも内乱悪化を避けた一時的なもので、日本に定住するつもりはなかった。だがそうだとすると、当時の太倉・蘇州の一流の僧俗文化人が日本に行こうと考えた背景には、当地での日常的な日本僧の活動があったと考えられる。特に玉山草堂関係者と直接接触する日本僧がいたことは大きかっただろう。道元は実際に日本僧の訪問を受けたことがあったし、来日以前の日本僧との交流が確認できない陸仁も、他の玉山草堂の面々から日本僧の話聞くことはあったはずである。玉山草堂から日本へと一時避難する者が現れたのは、こうした日常的な交流を前提としたものだったと考えられる。

6. おわりに

以上で見たところをまとめよう。元代中国に留学した日本僧たちは、必ずしも師事した高僧のみではなく、俗人士大夫とも接触した。その中には教団の使命として行なわれたものもあったが、日本僧が個人的な関心から詩文の交流などを行なう場合もあった。こうした縁は、寺院で師事した高僧の交遊関係の中で生まれることが多かったと考えられる。さらに日本僧の移動に際しては、移動先の俗人士大夫に宛てた手紙を託され、それが新たな人脈を生むこともあった。日本僧が接触した僧侶・俗人をつなぐ人脈の一つに、元末太倉の玉山草堂の詩社がある。顧瑛を中心として俗人・僧侶・道士など種々の文化人が集まる文雅の場であり、元末の浙西・浙東では同様の文人サークルが多く結成された。日本僧や高麗僧はこの人脈に触れることで、その交友範囲を広げていくことができた。玉山草堂に出入りした陸仁や道元文信は、元末に日本に亡命したが、その前提には玉山草堂構成員と日本僧の日常的な交流が存在したと考えられる。

卷12、贈無聞聰上人白雲巢詩序など。

³⁶ 以上、『草堂雅集』卷16・『元詩選』補遺壬集・『西湖竹枝集』・『梧溪集』卷7、次韻信道元長老菱溪草堂見寄之作有後序・『来來禪子集』次韻東陵道元二友・『中国古代書畫目録』19、故宮博物館京1-241・1-624・『式古堂書畫彙考』画卷19、題呉仲圭為松巖和尚画竹・『禪林墨蹟拾遺』中国篇148・『墨蹟之写』元和6年上・『空華日用工夫略集』応安3年5月19日条・『空華集』卷14、除夜感懷詩序・『心華詩藁』重用前韻答道元など。

遣唐使や遣明使の場合、僧侶であっても中国の俗人士大夫との関係は目につきやすい。特に遣明使の場合、初めから宗教的な成果がほとんど期待されなかったため、帰国後も俗人から得た詩文や書画がアピールされやすかったという事情もある。一方で入宋・入元僧の場合は、修行得悟を目的とした留学が中心であり、帰国後にアピールされるものも仏教に関わるものを中心となった。このため後の研究者たちは、入宋・入元僧の交流の対象として俗人をあまり重視せず、せいぜい例外的な事例として紹介するにとどまった。

だがこうした研究史上の偏りは、おそらく史料上の問題だけでなく、現代の研究者の関心も大きく影響している。すなわち遣唐使・遣明使研究は広く文化交流史の問題としてとらえられてきたのに対し、入宋・入元僧研究は仏教史・仏教学の問題に限定してとらえられる傾向が強く、そのため仏僧との交流以外は注目されづらいのである。だが実際には彼ら僧侶たちは、仏教以外の様々な文化を宋元代の江南から日本に伝えていた。それが文献からどこまで復元することが可能かは一つの問題だが、そのための一つの方法として、日本僧が接した中国文化人の人脈を丹念に追っていくという作業は、可能性としてあり得るだろうと思う。

引用文献：

- 榎本渉（2007）『東アジア海域と日中交流』吉川弘文館。
榎本渉（2011）「入元日本僧椿庭海寿と元末明初の日中交流」『東洋史研究』70-2。
佐藤秀孝（1997）「入明僧無初徳始の活動とその功績」『駒沢大学仏教学部研究紀要』55。
玉村竹二（1981）「日本禅僧の渡海参学関係を表示する宗派図」『日本禅宗史論集』下之二、思文閣出版。
陳高華（1983）「十四世紀来中国的日本僧人」『文史』18。

◆第3セッション◆
歴史

漢晋時期における名謁・名刺についての考察

——近年出土謁刺の分析をめぐって——

呂 静 程 博 麗

1. はじめに

名謁と名刺は、古代中国社会におけるコミュニケーション手段のひとつであったが、現代社会ではさらに発展して、人々の仕事・生活上、欠くことのできない必需品とさえなっている。これまでに知られている伝世文献と出土資料についていえば、このような交際の道具の使い方は、少なくとも秦の末期まで遡ることができ、その後の後漢・新莽、及び三国・晋、そして唐に至るまで、名謁・名刺が社会の中で使用され続けた痕跡をたどることができる。続いて、宋代にはじまり、元・明・清までの文人の随筆中には、「名帖」（さらに「名紙」・「拜帖」とも呼ぶ）に関する逸事・物語や、「名帖」の材料・形状・内容・書式・用語・使用状況などに関する記録が大量に残されており、宋代以降、名帖が盛んに使用されたことがわかる。宋代以後の名帖の使用に関しては、劉桂秋氏がかつて「古代的『名帖』」の中で言及している¹。また、岸本美緒氏は、宋元以後の文人の筆記・書儀類の書籍と小説を網羅的に検討し、宋から明清時代までの名帖（名刺）についての優れた分析を行っており、明清時代の士大夫間の交際という視角から、名刺がコミュニケーションの道具として、人間関係を取り結ぶ際に発揮した作用を詳しく考察している²。

20世紀70年代以来、江蘇・湖北・安徽・江西等の漢晋墓葬からは、名謁・名刺簡牘が相次いで出土し、名謁・名刺に対する研究者たちの関心を呼び起こすきっかけとなった。劉洪石・石雪万両氏は、江蘇・江西等で出土した名謁・名刺木牘を通じて、漢晋時期の名謁・名刺の形状・内容についての検討を試みた³。最近では、揚之水氏が漢晋の名謁・名刺と宋元以後の名紙・拜帖について、古代名物学の視角から系統的に紹介している⁴。

上述の諸研究は、名謁・名刺研究の先駆けとなり、長期にわたって意見が混乱し不明だった疑問、たとえば謁と刺は時代の前後によって名称が異なるのか否か、謁と刺の形状・内容・書式はそれぞれどのようなものなのか、などといった疑問に、基本的な解決をもたら

¹ 劉桂秋「古代的『名帖』」（『古代礼制風俗漫談 二集』、中華書局、1986年）。

² 岸本美緒「名刺の効用—明清時代における士大夫の交際」（木村靖二・上田信編『人と人の地域史』、山川出版社、1997年）。

³ 劉洪石「謁・刺考述」（『文物』1996年第8期、後に、連雲港博物館等編『尹湾漢墓簡牘綜論』、科学出版社、1999年に収録）、石雪万「西郭宝墓出土木謁及其积文再探」（李学勤主編『簡帛研究』第二輯、法律出版社、1996年）。

⁴ 揚之水「從名刺到拜帖」（『收藏家』2006年第5期）。

した。しかし、それでは名調と名刺の形状と内容構成の差異は、一体何を意味するのであろうか。また、秦漢から晋にかけての社会において、名調・名刺の使用実態にはどのような変化が認められるのか。さらには、その変化は如何なる社会動向を反映していたのであろうか。このような問題は、名調・名刺の考察、及び古代中国人の交際のありさまを解明するうえで、きわめて重要な問題である。本稿では、近年出土した調・刺簡牘を整理し、また伝世文献もあわせて参考にしながら、調・刺の形状や内容構成、及びその使用状況と変化などについて、検討を試みたいと思う。

2. 名調・名刺の出土

名調と名刺の実物は、早くは南北朝時代にあつて既に出土しており、『南史』卷四・齊本紀上の太祖高皇帝本紀には、「昇明二年冬、延陵縣季子廟沸井之北、忽聞金石聲、疑其異、鑿深三尺、得沸井、奔涌若浪。其地又響、即復鑿之、復得一井、涌沸亦然。井中得一木簡、長一尺、廣二分、上有隱起字、曰『廬山道人張陵再拜、詣闕起居。』簡木堅白、字色乃黃。」と記されている。文字が書かれた木簡の出土は、当時においては稀であり、そのため、この延陵季子廟の拜謁木簡の発見について、史書の記載は非常に濃厚な神秘性を帯びている。

70年代以後に江蘇・江西・安徽・湖南・湖北等で発見された、漢から魏晋にかけての墓葬からは、名調・名刺木簡が相次いで出土した。既に公開されている発掘報告によると、これまでに発見された名調・名刺の実物資料には、以下のようなものがある。

①1974年、江西省博物館考古隊は、南昌市一つの晋墓を発掘し⁵、出土した木簡の内容から、墓主の名は呉応で、官職は中郎であると推定された。墓中からは5枚の名刺木簡が出土したが、これらのサイズはすべて、長さ25.3cm、幅3.0cm、厚さは0.6cmであり、木簡には縦書きで一行、楷書で墨書きした文字があった。そのうちの3枚の内容は同じで、

(a) 弟子吳應再拜 問起居 南昌字子遠

と書かれており、他の2枚にはそれぞれ、

(b) 豫章吳應再拜 問起居 南昌字子遠

(c) 中郎豫章南昌都郷吉陽里吳應年七十三字子遠

と書かれていた。

②1979年6月、江西省歴史博物館は、南昌市で三国呉の墓を発掘し⁶、合計23枚の木簡が出土したが、そのなかには名刺類木簡21枚があった。名刺はすべて長さ24.5cm、幅3.5cm、厚さ1.0cmで、内容も同じであり、隸書体で以下のように墨書されていた。

弟子高榮再拜 問起居 沛國相字萬綬

③80年代初め、湖北省鄂城県博物館考古隊は、鄂城のコンクリート工場の土砂採取場で三国呉の墓を発見し⁷、墓中からは6枚の名刺類木簡が出土した。木簡は墓中に散在している状況で見つかった。長さは24～25cm、幅3.3cm、厚さ0.4cmで、隸書で墨書されていた。

⁵ 江西省博物館「江西南昌晋墓」(『考古』1974年第6期)。

⁶ 江西省歴史博物館「江西省南昌市東呉高榮墓の発掘」(『考古』1980年第3期)。

⁷ 湖北省鄂城博物館「湖北鄂城四座呉墓発掘簡報」(『考古』1982年第3期)。

木牘の内容は以下のように分けられる。

- (a) 廣陵 (1 枚)
- (b) 廣陵史綽再拜 (2 枚)
- (c) 廣陵史綽再拜 問起居 (1 枚)
- (d) 童子史綽再拜 問起居 廣陵高郵字澆瑜 (2 枚)

④1984年、安徽省文物考古研究所・馬鞍山市文化局は、安徽馬鞍山において、三国呉の右軍師・左大司馬であった朱然の墓を発掘し⁸、墓中からは17枚の謁・刺木牘が出土した。そのうちの名謁3枚は、形状とサイズが同じで、長さ24.8cm、幅9.5cm、厚さは3.4cmである。片面に文字があって、上部中央に「謁」と墨書され、右側に縦書きで下のように書かれていた。

- (a) □節右軍師左大司馬當陽侯丹陽朱然再拜
謁

名刺14枚はみな、長さ24.8cm、幅3.4cm、厚さ0.6cmであり、正面に縦書きに墨書されていた。文書の書き方には3種の書式があり、内容は以下のように分けられる。

- (b) 弟子朱然再拜 問起居 字義封
- (c) 故鄣朱然再拜 問起居 字義封
- (d) 丹陽朱然再拜 問起居 字義封

⑤1985年、江蘇省連雲港市博物館考古隊は、海州区の一つ前漢の太守墓を発掘した⁹。墓中から発見された銅印には篆書陰刻で「西郭宝」の3字があった。報告者は、これに基づき、また謁上に書かれていた姓名を参考として、墓主は東海太守の西郭宝、字は子筆、西郭は復姓であると推測している。墓中の副葬品には5枚の木牘があり、そのうち1枚は「遣冊」といわれる副葬品のリスト、2枚は字の書かれた名謁であり、さらに名謁木牘とサイズが同じで字が書かれていない木牘が2枚あった。2枚の名謁木牘は、長さは21.5cm、幅6.5cm、厚さは0.8cmで、片面の右・中・左の3行に墨書されている点は同じであるが、内容については、下の如く (a)・(b) 2種の記載がある。

- (a) 東海太守寶再拜
謁
西郭子筆
- (b) 東海太守寶再拜
請
足下 西郭子筆

⑥1983年、江蘇省連雲港市博物館・東海県博物館考古隊は、東海県尹湾村で6基の前漢墓を発掘した¹⁰。その中のM6は前漢成帝の元延3年(前10年)の墓葬であり、墓主は師饒、字は君兄で、生前は東海郡の卒史・功曹史を歴任した。副葬品の中には23枚の木牘があり、

⁸ 安徽省文物考古研究所・馬鞍山市文化局「安徽馬鞍山東呉朱然墓発掘簡報」(『文物』1986年第3期)。

⁹ 紀達凱「連雲港市陶湾黄石崖西漢西郭宝墓」(『東南文化』1988年第3期、江蘇古籍出版社)。

¹⁰ 連雲港市博物館「江蘇東海県尹湾漢墓発掘簡報」(『文物』1996年第8期)。連雲港市博物館・中国社会科学院簡帛研究中心等『尹湾漢墓簡牘』(中華書局、1997年9月)。

そのうち出土番号D14～D23¹¹の10枚は名謁で、サイズはみな同じく、長さ22.5cm、幅7cm、厚さ0.2～0.6cm（脱水後のサイズ）である。D22が片面にだけ書写されているのを除くと、その他はすべて両面に、隸書体で行を分けて縦書きにされていた。D14は、東海太守の級が功曹史を遣わして謁者・中郎・丞相史の3人の京城官吏に同行させ、当時卒史であった墓主へ訪問させた際の名謁である。D15～D21の7枚は、沛郡太守等が、属吏を遣わして東海太守の功曹史であった墓主に謁見を願った、あるいは日常生活をうかがった際のものである。そして、残り2枚のD22～D23は墓主自身の名謁で、このうち1枚は吏を遣わして某人に謁見することを願う内容のものである。10枚の謁文の内容は下の通りである。

- (a) (D14)：進卒史
師 卿（正面）
東海太守級謹遣功曹史奉謁為侍謁者徐中孫中郎王
中賓丞相史後中子
請
君兄馬足下（反面）
- (b) (D15)：進東海太守功曹
師 卿（正面）
沛郡太守長熹謹遣吏奉謁再拜
問
君兄起居 南陽謝長平（反面）
- (c) (D16)：奏東海太守功曹
師 卿（正面）
琅邪太守賢迫秉職不得離國謹遣吏奉謁再拜
請
君兄馬足下 南陽楊平卿（反面）
- (d) (D17)：進東海太守功曹
師 卿（正面）
楚相延謹遣吏奉謁再拜
請
君兄足下 鄭長伯（反面）
- (e) (D18)：奏主吏師卿
親（正面）
五官掾副謹遣書吏奉謁再拜
謁
趙君孫（反面）
- (f) (D19)：進主吏
師 卿（正面）

¹¹ 本文における尹湾漢墓第六号墓の名謁木牘の番号については、『尹湾漢墓簡牘』（前掲注3）の出土番号を参照。

- 弟子□迫疾謹遣吏奉謁再拜
問
君兄起居 卒史憲丘驕儒 (反面)
- (g) (D20) : 進
師君兄 (正面)
容丘侯謹使吏奉謁再拜
問
疾 (反面)
- (h) (D21) : 進
師君兄 (正面)
良成侯□謹使吏奉謁再拜
問
疾 (反面)
- (i) (D22) : (正面無文)
東海太守功曹史饒再拜
謁・奉府君記一封饒叩頭叩頭 (反面)
- (j) (D23) : 進長安令
兒君 (正面)
東海太守功曹史饒謹請吏奉謁再拜
請
威卿足下 師君兄 (反面)

⑦1996年7月、湖南長沙走馬樓の古井戸から出土した大量の三国呉簡の中には¹²、(a) のような名刺木簡があり、また (b) のような贈り物のリストとして使用した名刺も含まれ、そこには贈り主及び贈り物の名称と数量が書かれていた。

(a) 弟子黃朝再拜 問起居 長沙益陽字元寶

(b) 長沙安平史陳沫再拜謁 送財(材)用大竹六百□

今のところ、走馬樓呉簡はまだ整理と釈読の最中であり、さらに多くの名謁・名刺の実物の発見が期待される。

⑧1997年、江西省文物考古研究所・南昌市博物館は、新南昌駅の工事現場で5基の晋墓を発掘した。M1～M5の墓葬¹³のうち、M3墓からは名刺木簡2枚が出土した。1枚は残簡で、文字が書かれていたのかどうかは不明である。もう1枚は、長さ24.6cm、幅3cm、厚さ0.6cmで、以下のような文が書かれていた。

弟子雷陔再拜 問起居 鄱陽字仲之

⑨2004年、南京市大光路の土木建築工事現場で三国呉の磚室墓が発見され、そのなか名刺木簡5枚が出土した¹⁴。そのうち男性の棺から出土した3枚は、書式と内容が同じく、長さ24.8cm、幅3.4cm、厚さは0.4cmで、

¹² 長沙市文物考古研究所編『長沙走馬樓三国呉簡(上)』(文物出版社、1999年)。

¹³ 江西省文物考古研究所等「南昌市火車站東晋墓群発掘簡報」(『文物』2001年第2期)。

¹⁴ 南京市博物館「南京市大光路孫吳薛秋墓発掘簡報」(『文物』2008年第3期)。

(a) 折鋒校慰沛國竹邑東鄉安平里公乘薛秋年六十六字子春
と墨書されていた。他の2枚は墓室から出土し、そのうち1枚は長さ24.2cm、幅3.6cm、厚さ0.7cmであり、次のように墨書されていた。

(b) 折鋒校慰薛秋□□竹邑字子春
もう1件の長さは24.2cm、幅3.2cm、厚さ0.6cmで、わずかに「字子春」と墨書されているのが確認できるだけである。

竹木簡牘が漢字書写の主な媒体であった時代にあつては、社会のコミュニケーション手段としての名謁と名刺にも、すべて木簡・木牘が用いられていた。この点については、従来ほとんど異論はなかった。清人の趙翼は『陔余叢考』巻30で、劉馮『事始』に「古昔削木以書姓名、故謂之刺。后世以紙書、謂之名帖。」とあるのを引く。しかし、結局のところ、何が名謁で何が名刺なのか、両者は異なる名前をもつ同一の物なのか、はたまた完全に異なる二つの物なのか、時代によって使用状況に違いがあつたのかどうか、等々の疑問は、名謁や名刺の実物が大量に出土する前には、ずっと意見が混乱して明らかではなかった。このことに関して、趙翼は、「竊意古人通名、本用削木書字、漢時謂之謁、漢末謂之刺。」と言っており、20世紀80年代になって、劉桂秋氏は、基本的には前人の考えを踏襲して、謁と刺は時代によって名称を異にし、「前漢の時は『謁』と称し、後漢の時は則ち『刺』と称した」のだと考えた¹⁵。揚之水氏らもまた、刺は謁に比べて遅れて出現したと考えた。楊泓氏は、名謁・名刺は実は一つの物であり、ただ謁が使用されるのは、刺よりももっと丁寧さ・鄭重さが求められる場面においてであつたとする¹⁶。

近年、大量の名謁・名刺の実物が世に現れたことは、当時の名謁・名刺の使用実態を探るうえで、最も価値のある一次資料が提供されたことを意味する。本稿は以下において、出土した名謁と名刺の形状規格・内容構成・書式と文字の配置、用語の特徴、そして出土状況に対して、詳細かつ具体的な考察を進め、名謁と名刺の異同と特徴を分析する。

3. 名謁・名刺の形状・内容及びその特徴

伝世文献に「謁」というものがもっとも早く現れるのは『史記』巻97・酈生陸賈列伝である。そして、「刺」に比べて早い。それは秦末に酈食其が「謁」の札を持参して劉邦に拜謁したことであつた。

初、沛公引兵過陳留。酈生踵軍門上謁曰「高陽賤民酈食其、竊聞沛公暴露、將兵助楚討不義、敬勞從者、願得望見、口畫天下便事。」使者入通、……沛公曰「爲我謝之、言我方以天下爲事、未暇見儒人也。」使者出謝……酈生瞋目案劍叱使者曰「走。復入言沛公、吾高陽酒徒也、非儒人也。」使者懼而失謁、跪拾謁、還走。

以上の史料中には、二つの意味の「謁」がみられる。一つは、「酈生踵軍門上謁曰」の「謁」であるが、ここでの「謁」は動詞で、告げる・謁見するの意味である。二つ目は、「使者

¹⁵ 前掲注1参照。

¹⁶ 楊泓『尋常的精致』（遼寧教育出版社、1996年）、18～22頁。

懼而失謁、跪拾謁」の「謁」で、ここにみられる謁は、明らかに名詞として使用されている。酈食其が「謁」を持参して劉邦に拝謁したことがわかる。東海郡尹湾漢墓から出土した10枚の拝謁用の木牘からも、これが「謁」と称されるものであったことが知られる。たとえば、⑥-(a)の「東海太守級謹遣功曹史奉謁爲侍謁者徐中孫中郎王中賓丞相史后中子(傍点は筆者による)」は、東海郡の級という名の太守が、功曹史を遣わして、京城官員の謁者・中郎・丞相史の3人とともに赴いて謁を奉じさせた、という意味である。尹湾村で出土した10枚の拝謁用の木牘中、多くのもに「奉謁」の文字が確認されるのは、その実物資料が「謁」という名で呼ばれていたからに他ならない。

「謁」字は、春秋戦国時代の文献中にも既に頻出している。たとえば、『戦国策』秦策一には、「而攻天下之所不欲、危。臣請謁其故。」、『左伝』昭公16年には、「宣子有環。其一在鄭商、宣子謁諸鄭伯。」とあり、みな動詞の「告げる」・「請い求める」の意味で用いられている。やや遅れて成書した文献の中には、拝謁の意味で用いる「謁」も現れるが、しかし動詞である点は変わらない。たとえば、『列子』湯問には、「越日、偃師謁見王」とある。この時、名詞の「謁」はみられず、秦以前に既に「謁」を持参して拝謁する社交の風俗があったのかどうかは知る由もない。しかし、上述した通り、酈食其が劉邦に拝謁した事例は、劉邦が即位するより前の出来事であり、ここからは、秦末社会において既に、名謁を持参して拝謁するという交際の風習が流行していたと推測することができる。

次に、時代は下って後漢桓・靈帝時代に生きていた劉熙は、『釈名』釈書契の中で、「謁」が一種の通知・拝謁のための道具であったことを、「謁、詣也。詣、告也。書其姓名於上、以告所至詣者也。」と明記している。劉熙は、漢代社会の名謁使用の実態、そして概要についてを加えて、『釈名』に書き記したはずである。また、『後漢書』巻70・孔融伝によれば、孔融はかつて司徒楊賜の下に事えていたが、河南尹何進が大將軍に昇進すると、楊賜は孔融を遣わして、何進に謁を奉じて祝賀させた。しかし、門番は直ちに何進に告げず、そのため孔融は、すぐさま謁を奪い返して司徒(楊賜)府に帰ったという。さらに、『後漢書』巻80下・文苑列伝には、「(羊)陟明旦大從車騎奉謁造壹」とある。即ち、趙壹は当時、郡里に挙荐されて「計吏」官となり、京師に上計したところ、羊陟は謁を奉じて趙壹に拝謁したのである。

これまで、名謁木牘が出土した墓葬の年代は、基本的にみな漢代であったが、目下、発見された最晩のものは、三国呉の朱然墓から出土したものである。従って、少なくとも秦末から三国時代までは、名謁を持って交際する風習が、広く流行していたと考えることができる。

続いて、謁の形状についてみてみよう。出土した実物からわかるように、謁の形状はほとんど同じである。謁は一種の板状の木牘であり、長さは21.5～24.8cmの間で、秦漢時代の1尺に相当する。幅は6～9.5cm、厚さは0.2～3.4cmの間である。名謁木牘は通常、正面・背面の両面に分けて書写されている。正面には、2行に分けて受謁者の職官と姓氏が書き記されているが、右側には受謁者の職官を書き、「進」字あるいは「奏」字を以てはじまる。第二行は受謁者の姓と尊称が合わせて記されており、⑥-(a)の「師卿」は、「師」が墓主師饒の姓、「卿」が当時の尊称であると思われる。⑥-(J)の「兒君」は、「兒」が長安令の姓、「君」は師卿の例と同様、尊称であると考えべきである。

名謁の背面は、通常は拝謁者の官職・身分及び拝謁の目的・挨拶などが書かれ、一般に

3段構成となっている。第一段には拝謁者の官職・名・拝謁方式が書かれ、定型句である「再拝」、あるいは「拝」で締め括られており、1行で収まり切らない場合は2行にわたって書かれている。たとえば、尹湾⑥-(a) (D14)は、背面の右から第一段がはじまり、「東海太守級謹遣功曹史奉謁爲侍謁者徐中孫中郎王中賓丞相史后中子 再拝」と、2行使って書かれている。この1段の文中には、拝謁者の官職(東海太守)・名(級)・拝謁方式(功曹史を遣わして謁者徐中孫・中郎王中賓・丞相史后中子に付き従い謁を奉じさせる)が含まれており、謁見の挨拶言葉(再拝)と合わせて四つの内容からなる。また、⑥-(c) (D16)の背面右からはじまる第一段には、「琅邪太守賢迫秉職不得離國謹遣吏奉謁再拝」と書かれており、拝謁者の官職(琅邪太守)・名(賢)・拝謁方式(職務のために郡を離れることができず¹⁷、吏を遣わして謁を奉じさせる)、そして謁見の挨拶(再拝)と合わせて、こちらも四つの内容によって構成されている。

背面第二段は、通常は木牘の中央に書かれ、最上部には定型句である「謁」の一字が記されるが、「請」あるいは「問」と書かれる場合もある。

背面第三段は、木牘の左側に書かれ、上下二つの部分に分かれている。上端には受謁者の名前が書かれているが、直接に名を記すことを避けて、受謁者の字を書いている。たとえば、⑥-(a)「君兄」・⑥-(i)「威卿」がそれである。ここから、1枚の名謁木牘上において、正面上部右側と背面左側上部の人物は同一人物、即ち受謁者であることがわかる。この下にはすぐに続いて、「馬足下」あるいは「足下」という謙讓語が書かれている。左側最下部には、拝謁者(あるいは派遣された者)の生まれた郡里・官職及び名前が書かれている。たとえば、⑥-(b)の「南陽謝長平」・⑥-(c)「南陽楊平卿」・⑥-(d)「鄭長伯」・⑥-(e)「趙君孫」・⑥-(f)「卒史憲丘驕儒」がその例である。師饒自身の謁とみられる⑥-(i)では、この位置に「師君兄」の署名があり、これはまさしく墓主の名と合致する。西郭宝の謁には、ここに「西郭子筆」・「……足下 西郭子筆」とあり、これもまた墓主である西郭宝自身の謁である。

ここで、出土した名謁木牘を観察してみると、そこに記されるメッセージは豊富で、そこからは、儀礼の具体的な手順が完全に復元できるうえ、用語は極めて丁寧であり、さらに名謁を奉じる相手は特定の対象に限られていたことがわかる。

第一に、完備性についていえば、1枚の名謁木牘には、拝謁の儀礼に関わる主な人員がすべて記録されており、たとえば尹湾6号漢墓の名謁は、あらゆる受謁者・拝謁者と派遣されて謁を持参する人物を記録し、さらに各自の官職を漏れなく明示している。西郭宝と朱然の名謁においても同様で、西郭宝(⑤-(a)・⑤-(b))の「東海太守」、朱然(④-(a))の「□節右軍師左大司馬當陽侯」の如く、彼らの官職は極めて具体的に記されている。即ち、名謁の内容構成からみるに、まず受謁者の官職・姓と尊称を記録し、さらに拝謁者(乃至は派遣される者)自身の職・来訪の事由、時には拝謁者自身が訪問することができない理由についてまで、すべて一つ一つ明記している。そして最後に、拝謁者の本籍・姓名等の情報が明示されている。

¹⁷ 漢代の律では、諸侯王、或いは郡太守等が、勝手にその領地や管轄範囲の境を超えることを禁じており、違反した者は罰せられ、または免ぜられて庶人に落された。程樹德『九朝律考』卷11・漢律考五・律令雜考下(中華書局、1963年)、及び趙昆坡編著『中国法制史』(北京大学出版社、2002年)参照。

第二に、名謁の用語は極めて丁寧である。「謁」・「奉謁」・「再拜」等の定型句は、連続して書かれ、繁雑さを厭わない。名謁の中には、当時の社会で流行した口頭語と書面語の敬語が大量に使用されており、相手を「卿・君・足下」と呼ぶような敬語もまた、当時の往復書簡の中に常見されるものである。居延漢簡の「子路元君馬足下 遠辱幸賜承光書幸甚今。」¹⁸などはその例である。謁を持参して訪問する者は、これから謁見しようとする人物に対して、相手の地位が自分より高いか低いか拘わらず、やはり敬語を用いる。

第三は、名謁の唯一性に関する問題である。尹湾の10枚の名謁からは、名謁が特定の対象・事由に焦点を当てて作成されており、従って、普遍的に用いることができる性格のものではないと知ることができる。名謁上には特定の伝達対象が記入されているために、その使用範囲は明確に限定されている。言い換えれば、1件の名謁は内容に限定性があるために、ただ或る場面においてのみ用いることが可能なのである。もしも他の用件があったならば、別途に新たな名謁を作成しなければならない。つまり、名謁は確定性と唯一性という特徴を具有するのである。『説文』言部の段玉裁注には、「按謁者、若后人書刺、自言爵里姓名、並列所白事」とあり、その中の「並列所白事」の1語は、名謁木牘には通常、特定の事由を書かねばならなかったことを表している。即ち、当時の名謁が今日の「名片」（日本語は「名刺」）と異なる性格のものであったことは、極めて明白である。

漢・三国時代の名謁は、人間関係をとりもつ道具として、官僚社会において盛行した。その形状の規格、書式の規範、敬語の使用、対象の唯一性は、名謁の使用状況の厳粛さ、高貴さと儀礼性を表している。しかし、名謁はその形式が完全で、内容も行き届いており、用語が簡略ではなく、使用対象が限定されていることにより、使用時の手軽さや汎用性という面でみたならば、たいへん大きな限界があるといわねばならない。それに対して名刺は、名謁のそうした欠点がある程度補い得るものであった。

伝世文献中に最も早く名刺が登場する例は、後漢時代の禰衡の「懐刺」である。『後漢書』卷80下・文苑列伝には、「(禰衡) 始達潁川、乃陰懐一刺、既而無所之適、至於刺字漫滅」とある。禰衡は大きな志をもって潁川で事業を行おうとしたが、そのためにはまず、地元の権貴・豪族と交際する必要がある、従って彼は、予め準備していた名刺を懐中に入れ、これを届けようとした。しかし、彼には名刺を権貴・豪族に届けに行く者がなく、人脈もなかった。時間が経ち、気持があせって衣服は汗ばみ、とうとう名刺上の文字もみな滲んでしまった、という。この禰衡は、後漢末期の人である。さらに、王充の『論衡』骨相には、「(韓生) 通刺倪寛、結膠漆之交、盡筋力之敬」と記されている。韓生は名刺を用いて倪寛と交際し、両人は強固な友情によって結ばれた。これまでに出土した名刺簡はすべて魏晋時代の実物資料であるけれども、しかし、『後漢書』・『論衡』・『釈名』等の文献中に現れる「刺」の記載からは、後漢代には既に「名刺」の使用がたいへんに流行していたという事実を、知ることができるであろう。

さて、先に例示した通り、1974年に江西南昌で発掘された晋墓では、5枚の名刺類の木簡が出土した以外に、各種衣服・雑品などの副葬品の名称と数が記された、ひとまとまりの「衣物疏」木牘も発見された。この木牘には、「故刺(刺)五枚」と記されている。これにより、墓主がこの墓に埋葬された時の副葬品の中には5枚の「刺」があったことがわ

¹⁸ 謝桂華等『居延漢簡積文合校』（文物出版社、1987年）に簡303・14A。

かり、その数は実際に出土した名刺の数と合致する。さらに、この種の幅が狭くて長く、本籍・姓名を記した木簡の文書が、当時「刺」と呼ばれていたことも知ることができる。

名刺の形状と内容は、前項で論じた名調のそれと比べて、明らかに異なる点がある。その長さは21.5～25.3cmで、この点では上述の名調と基本的に同じである。ところが、幅は3.0～3.5cm、厚さは0.3～1.0cmの間であり、この2点についていえば、「刺」はおおよそ「調」の二分の一から三分の一しかない。書写形式と内容も、名調とは甚だ異なっていることがみてとれる。名刺は幅の狭い木簡の正面中央に、1行で縦書きされるが、劉熙『釈名』の釈書契には、名刺の形式・内容について、「長書中央一行而下」といい、また、「(刺上には)その官爵及び郡県郷里を書き、……また爵里刺と曰う」との明瞭な説明がある。これをふまえつつ、筆者は以下において、出土した呉・晋の名刺簡を整理し、その内容構成・書写形式、及び出土状況等について、さらに踏み込んで分析していきたいと思う。

まず、名刺の文章内容の構成と書式をみると、通常の名刺は上・中・下の3部分の内容から構成されており、各部分の間は、空白にして区分されている。

呉・晋の名刺では、上部の内容はさらに、下記の如くいくつかの種類に分けられる。第一種は、単純に刺を奉じる人物の本籍と姓名を記録したものであり、たとえば、「広陵史綽」(呉)・「故鄣朱然」(呉)・「丹陽朱然」(呉)・「豫章呉応」(晋)がそれである。第二種は、刺を奉じる人物の官職を記録するとともに、またその本籍・姓名をも記録したもので、「長沙安平史陳沫」(呉)・「折鋒校慰薛秋」(呉)がある。第三種は「弟子」あるいは「童子」等の自称を姓名に加えたもので、「弟子朱然」(呉)・「童子史綽」(呉)・「弟子高榮」(呉)・「弟子黄朝」(呉)・「弟子呉応」(晋)・「弟子雷陔」(晋)がある。本籍・姓名のすぐ後には、拝謁の際の敬語である「再拝」の2字が続いている。このように、上部の内容は、刺を奉じる人物の身分情報及び「再拝」の2字によって構成されている。

この後、だいたい2字を空けた位置に、「問起居」の3字が書かれている。最下部には刺を持参する人物の本籍・郷里と自らの字を表示しており、たとえば、高榮墓の「沛国相字万綬」、朱然墓の「字義封」、史綽墓の「広陵高郵字澆瑜」がその例である。

以上のような内容は、すべて一つの面に書写され、裏面には何も書かれていない。

次に、同一の墓葬中から出土した名刺の書式の種類及び相互の関係を観察してみると、第一に、多くの墓中から出土した名刺に同じ書式のものが複数件あることに気付く。たとえば①-(a)は、3枚の簡すべてに「弟子呉応再拝 問起居 南昌字子遠」と書かれており、②の南昌高榮墓出土の21枚の名刺には、すべて「弟子高榮再拝 問起居 沛国相字万綬」とある。鄂城史綽墓の6枚の名刺は、うち4枚の名刺がa・b・c 3種の異なる書式からなるが、しかし、「広陵」(③-(a))・「広陵史綽再拝」(③-(b))・「広陵史綽再拝 問起居」(③-(c))の配列、及び筆跡が同じであるということから、4枚の名刺の内容は同じものであり、前の2種は未完成状態の名刺であると推測することができる。馬鞍山朱然墓の3種14枚の書式の名刺の中にも、これと同様に、1種の書式で複数枚の名刺を作成したものが含まれている。第二は、或る一人の人物が数種の書式の名刺を作成したもので、たとえば呉の朱然の名刺(上記の例以外のもの)は、「故鄣朱然再拝 問起居 字義封」・「丹陽朱然再拝 問起居 字義封」・「弟子朱然再拝 問起居 字義封」の3種類がある。

一人の墓主が数枚の同じ書式の名刺をもつということは、墓主が一種の書式の名刺を作成して以後、あらゆる拝謁対象に渡すことができるという点において、私たちが今日、大

量の名刺を一度に印刷して、相手の貴賤や親疎に関係なく誰に対しても、みな同じ書式の名刺を渡すのと似ている。しかし、一人の墓主がいくつかの書式の名刺を所有していることは、名刺の実際の使用場面において、依然としてある程度は拝謁対象との関係を考慮していたことを意味している。たとえば、朱然墓の名刺には郡里郷名があるもの以外に、さらに「弟子」からはじまる名刺があり、仮に朱然と受謁者の間に実際の師弟関係がなくとも、相手が先生のような徳望の高い人物であったならば、朱然は通常の「爵里刺」ではなく、「弟子」と名乗る名刺を使用する必要があったと推測できるのである。

本節では、漢晋時代の名謁・名刺の形状・内容構成・書式と、同墓出土の謁・刺の間の相互関係等の諸状況について詳細に考察し、これによって、謁と刺が、形状とサイズ・文書内容及びそこに現れる社交儀礼の特徴などの諸方面で、全く異なる2種類のものであることを明らかにした。まさしく、劉洪石氏が「謁と刺は兩種の異なる名称・異なる形状の文書形式である」と早くに指摘していた通りである。名謁と名刺は、漢晋時代にはみな、コミュニケーション手段として用い、謁見を媒介するための道具であった。それでは何故、コミュニケーションを行う際に、謁・刺兩種の全く異なる特徴の交際道具が必要だったのであろうか。その区別は結局どこにあり、またこの区別はどのような社会発展の趨勢を反映したものであったのか。以上のような問題について、次の節においてさらに考察していきたい。

4. 漢晋時期における謁・刺の変遷について

前節における名謁と名刺の考察からは、以下のようなことが知られる。まず、名謁と名刺の材料には異なるところがある。名謁は幅が広くて厚く、「木牘」を使うのに対して、名刺は幅が狭くて細長く、「木簡」が使われる。木材の消耗面から考えれば、後者の使用は前者に比べて節約的である。

次に、謁と刺の間には、内容構成上、顕著な差異が存在すると思われる。名謁は、受謁者と拝謁者の双方の身分と姓名を非常に詳しく記しており、あわせて正・背両面に書写し、そこに含まれるメッセージは行き届いていて、用語は丁寧で規範的であり、とりわけ拝謁の関係者の官職が強調されている。これは、名謁が主に公的な場面で使われたためであり、その鄭重さ、周到さと慎重深さといった特徴は、名謁を使用する際の公務性・厳肅性を反映していると考えられる。官吏たちの間で公務について相談が必要な場合、名謁を渡して面会を申し込むことで、行政事務を順調に進行させられたのである。このことも、名謁が、官職や爵位などの貴賤に拘わらず、漏れ無く一つ一つの情報を記載している主な原因であると考えられる。当時、名謁が流行したことには、漢代の郡クラスの官吏について、その公務の様子を映しだしており、官界の人々の交際が頻繁であった実態を浮き彫りにし、名謁のような交際道具の、行政運営の過程にあつての必要性を反映している。当然、官吏の間での交際は、ただ公的事務の面だけに限られるわけではない。親密な官吏の間では、互いに挨拶を交わして親交を深め、人間関係を固めたが、このような行為は官界の社交の礼俗となった。尹湾名謁中には、専ら個人的な様子を伺う「問」字を付した謁があり、たとえば⑥-(b)の沛郡太守長熹の「問起居」・⑥-(f)の弟子の「問起居」・⑥-(g)容丘侯の「問疾」がある。この種類の拝謁は、明らかに、前者と比べてより気軽に自由であり、

私的かつ俗的な性質のものである。

しかし、名刺はただ刺を奉じる人物の情報を記し、姓名・字・本籍・爵級、及び「問起居」という挨拶の言葉を載せるだけである。名刺においては、名調中であって極めて重要であった官職名がほとんど消え失せ、これに代わって出身の郡邑郷里の名が書かれている点が、極めて特徴的である。また、名刺の下部には、刺を奉じる人物の字（あざな）が記録されており、名刺の内容構成中であって、「字」がたいへん大きな意味を有していたと知ることができる。周知の通り、古代中国にあつては、姓名はただ長官・上司や父母・年輩者だけが呼ぶものであつた。同輩や友人たちは、均しく姓名を避諱して「字」を呼んだ。名刺を奉じる者の出身地や名前など、生まれつきの要素が名刺の主な内容を構成することからは、名刺が所持者の生まれながらにして持っているかかる「私的属性」を示すことを重要視するものであつたと考え得る。また、このような特徴を有するが故に、名刺の使用者の範囲は、官僚階層に止まらず、社会のさらに下層の士人・庶民にまで広がっていくこととなつたのである。たとえば、『太平御覧』巻606・文部22に引く『郭林宗別伝』¹⁹には、「林宗名益顯、士争帰之、載刺常盈車」と記されている。郭泰（字は林宗）は博く古籍に通じていたが、仕官せず郷里に帰り、隠遁して学問を教授し、頗る美名があつた。博學で清廉高潔、深く衆人の尊敬を受けた郭泰のもとには、士人たちが次から次へと拝謁し、その名刺はいつも車いっぱいになるほどであつたという。

上述したように、下層の士人と庶民の間での名刺の使用は、彼らが個人で社交する自由度が、当時の社会にあつて大きく増したことを、明確に示している。このような交際が、公的な場においてだけでなく、個人の間においても同じく盛んに行われるようになっていたのである。これに関連して、三国呉の朱然墓から名調と名刺がともに出土したことは、非常に意味深い。朱然の名調の内容は、「□節右軍師左大司馬当陽侯丹陽朱然再拜 謁」というものであり、朱然の官職と爵位を特に強調している。しかし、□節・右軍師・左大司馬・当陽侯である朱然の名刺には、ただ彼の本籍・姓名と字だけが、「故鄣朱然再拜 問起居 字義封」といったように記されているだけである。このことは、朱然が「□節右軍師左大司馬當陽侯」という公的身分によって社交していたのと同時に、私的な立場で友人と交際する必要もあつたことを説明している。つまり、朱然墓から謁と刺が同時に出土したことは、少なくとも三国時代の社会では、やはり謁と刺が併存していたのだという事実を証明し、また当時の社会において、公務的な交際以外に、私人の間の社交の風習が既に起こっていたことをも明らかにしてくれる。官職をもたない庶民は、名刺をもって至るところで奔走し、豪族に拝謁して自己の学問や才能の評価を求め、立身出世を争つたのである。

名刺の内容と形状の簡略化は、名刺の使用主体と使用空間に極めて大きな拡大をもたらし、下層の士人・庶民にまで波及した結果、人々の間の自由な交際がいつそう広範な社会階層において実現するに至り、それによって士庶の群れが社交の舞台に上る流れを推し進めた。また名刺の流行は、この時代の人材挙荐の実施のために、重要な物質的条件を提供し、社会変動をさらに加速させるに至つたのである。

¹⁹ 郭林宗に関する記載は、『太平御覧』のほか、『後漢書』巻68・郭符許列伝や、『世説新語』・『北堂書鈔』・『芸文類聚』などの類書に残されている。

5. 結び

筆者は、近年出土した謁・刺簡牘の実物と、関連する伝世文献とを結び付け、漢晋時代の名謁・名刺について考察した。特に、先行研究をふまえつつ、名謁・名刺の形状・内容構成とその特徴、またそれらの使用状況及び変遷について、検討を試みた。少なくとも、秦末から三国時代に至るまでは、謁を奉じて拝謁する習俗が極めて流行していたことが分かる。名謁は、その形状の規格・内容の綿密さ・書式の基準・用語の丁寧さ、また拝謁相手の唯一性や事由の確定性によって、その使用に際して、鄭重さと儀礼性をはっきりと示し得るものであり、ゆえに官界の社交の場において頗る流行したのである。しかし、使用の手軽さと汎用性という面からみた場合、確かに、名謁は一定の限界性を有する。

遅くとも後漢後期には既に、名刺は常見されるようになっており、魏晋南北朝時代に至って、「投刺」は一般的な社交礼俗となった。刺は比較的細長い木簡で、その内容は謁に比べて簡略化され、劉熙のいうように「長書中央一行而下」という特徴を有し、そして拝謁者の字（あざな）が記されるようになる。名刺においては、名謁の「公的属性」に対して、使用者の「私的属性」が強調されており、このことは、使用の範囲が官僚階層から社会の下層の士人・庶民にまで拡大したことと関係する。このような下層階級への波及の結果、人間関係はいっそう広範かつ基層的な社会集団の間であって形成されるに至ったのであり、より意義深いことには、名刺の使用は魏晋時代の人材登用制度である九品中正制度の実施に物質的条件を提供し、それによって士人・庶民階層を社交舞台に上らしめ、さらに広範な社会変動を加速させるに至ったのである。

付記：

本稿は、拙文「漢晋時期における名謁・名刺についての考察」に基づいて簡略したもので、この全文は、『東洋文化研究所紀要』に掲載の予定である。

日本における東アジア海域交流史研究の現状と動向

伊 東 貴 之

1. はじめに

近年、日本の歴史学界においては、従来のように、日本の歴史を列島の中に閉じ込めたかたちで理解する、いわゆる一国史観的な見方への反省やその克服を目指して、また中国や朝鮮・韓国、琉球などについても、近代以降の国民国家を自明なものを見なして、そこから遡ってそれぞれの国や地域の歴史を記述する方法への反措定として、日中間や東アジアの交流史、就中、その境界も曖昧で、不確定な要素を含むと同時に、多元的なネットワークの錯綜した展開の様相を示す、海域交流史の研究が活性化し、多くの成果が生み出されるに至っている。本報告では、そうした研究上の動向や現状について、取り分け人文学の分野における大規模な共同研究のプロジェクトとしても注目された、文部科学省・科学研究費補助金〔特定領域研究〕「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成—寧波を焦点とする学際的創生—」（通称・にんぷろ、領域代表・小島毅）の成果を中心としつつ、若干の紹介を試みたい。

2. 前史から近年の研究状況へ

本報告では、近年の日本における東アジア海域交流史研究の現状と動向について、主として多分野横断的な共同研究のプロジェクトの試みの一端を紹介させて頂くことに重点を置き、紙幅の関係からも、必ずしも個別研究の網羅的なレビューを目指すことはしない。なお、そうしたより専門的な研究の現況については、それぞれ近年、公刊された、桃木至郎編『海域アジア史研究入門』（2008）や本シンポジウムにも参加されている、榎本渉「日宋交流史研究」（2010）などにおいて、きわめて詳細な動向紹介と批評が展開されているので、詳しくはそちらに譲り、御関心の向きには、適宜、参看を願うことにしたい¹。しかるに、近年の活況に至る、ある程度の前史として、パイオニア的な研究者の代表的な論著に加えて、むしろやや一般向けの啓蒙的な著作、更には、斯界や読書界においても画期的なシリーズや叢書などの一斑を、必要に応じて、まずは瞥見することとしたい（文中・敬称略）。

さて、取り分け近年の東アジア海域交流史研究は、言うまでもなく、日本史（自国史）の相対化に加えて、中国史・朝鮮史といった、やはり国家や王朝を中心とする枠組みにおいて観念されてきた東洋史の諸分野、更には、そうした国家間関係として語られがちで

¹ 桃木至郎編『海域アジア史研究入門』（岩波書店、2008）、榎本渉「日宋交流史研究」（遠藤隆俊他編『日本宋代史研究の現状と課題—1980年代以降を中心に—』汲古書院、2010）、参照。

あった従来の対外交渉史や、内陸ユーラシアに偏重していた東西交流史などに対して、多様な「地域」や「海域」の視点を加味することで、それらを大幅に刷新し、相対化する意図のもとづくものである²。従って、必ずしも近年の諸研究のように、そうした多元的なネットワーク・システムの視点に依拠するものとは限らないが、日中交流史を中心として、広く東アジア海域における対外交渉史や国際関係史の研究には、一面で、むしろ戦前から、それなりの蓄積が存していた。

まず日中交流史の分野においては、戦前からの研究歴がある、パイオニア的な存在として、森克己（1903～1981）がいる。森は、夙に日宋貿易や日宋間の文化交流史の先駆的な研究で知られ、戦前の満洲建国大学や九州帝国大学などを経て、戦後も長らく中央大学などで教鞭を執った。生前にも著作集が編まれたが、現在ではその著作は入手し難い状況にあり、「にんぷろ」の一環として、改めて『新編 森克己著作集』全5巻が刊行中である³。他にも、この分野では、やはり戦前から活動していた研究者として、明末清初期の鄭成功や朱舜水らの研究で知られる、石原道博（1910～2010）らを挙げる事が出来る⁴。

次いで、戦後、夙い時期から、一貫して中世東アジアを舞台に、中国・朝鮮などとの対外交渉史、国際関係史の研究を精力的に推進した代表的な存在として、田中健夫（1923～2009）の名を逸することは出来ない。田中は、長く東京大学史料編纂所に勤務し、『中世海外交渉史の研究』（1959）、『中世対外関係史』（1975）など、質量ともに充実した、夥しい数の著作を残した⁵。

また、やはり戦前期から、台北帝国大学などを拠点として、朱印船貿易などを扱う、いわゆる南洋史・南島史の分野が開拓された。この分野でのパイオニアとしては、岩生成一（1900～1988）らが挙げられる。彼は、戦前期に主著『南洋日本町の研究』（1940）で、帝国学士院賞を受賞、戦後は更に、近世対外交渉史や日蘭交渉史の分野を先導した。しかるに、一面で、彼の見解は、一般読書界でも影響力のあった、和辻哲郎（1889～1960）の『鎖国一日本の悲劇』（1950）などととともに、いわゆる「鎖国」論を完成させた側面もあり、

² そうした姿勢を明確に表明したものとして、例えば、桃木至郎・山内晋次・藤田加代子・蓮田隆志「海域アジア史のポテンシャル」、前掲『海域アジア史研究入門』の総説、参照。

³ 伊原弘他編『新編 森克己著作集』全5巻（勉誠出版）。現時点で、既に上梓されているのは、第1巻『新訂 日宋貿易の研究』（2008）、第2巻『日宋貿易の研究・続』（2009）、第3巻『日宋貿易の研究・続々』（2009）、第4巻『日宋文化交流の諸問題』（2011）である。

⁴ 石原道博『鄭成功』（三省堂・東洋文化叢刊、1942）、同『明末清初日本乞師の研究』（富山房、1945）、同『国姓爺』（吉川弘文館・人物叢書、1959）、同『朱舜水』（吉川弘文館・人物叢書、1961）など、参看。他にも、戦前からの対外関係史研究の成果としては、古代から江戸時代までの日中関係史を概説した、木宮泰彦『日華文化交流史』（富山房、1955）などが挙げられる。

⁵ 田中健夫『中世海外交渉史の研究』（東京大学出版会、1959）、同『中世対外関係史』（東京大学出版会、1975）、同『日本前近代の国家と対外関係』（吉川弘文館、1987）、同『前近代の日本と東アジア』（吉川弘文館、1995）、同『前近代の国際交流と外交文書』（吉川弘文館、1996）、同『東アジア通交圏と国際認識』（吉川弘文館、1997）、同『対外関係史研究の歩み』（吉川弘文館、2003）など、参看。他にも、田中とほぼ同世代の研究者では、『蒙古襲来研究史論』（雄山閣、1977）、『対外関係の史的展開』（文献出版、1996）などを著した、川添昭二などが、当初からの専門であった、中世の九州史を立脚点としつつ、日中間の交流史へと研究を展開させた異色の存在としても、注目される。

後述するように、こうした見方に対しても、近年、大幅な留保や疑問が提起され、修正が加えられるに至っている⁶。同様に、戦後は、京都大学で教鞭を執り、金銀貿易などの貨幣史・鉱山史・貿易史の研究でも知られる、小葉田淳（1905～2001）も戦前、やはり台北帝大に赴任し、『中世南島通交貿易史の研究』（1939）などの著作を著している⁷。なお、これらの論著は、広く南アジアにも及ぶ対外交渉史・海域史の先駆的研究と言えるが、二人とも、元来は、日本史分野の研究者であったこと、また時代的にも、植民地経営なども符節を合していた部分も多く、戦後は、動もすれば長く等閑視される傾きも否めなかった。

上述した諸研究は、何れも中世から近世初頭にかけての時期を扱うものであるが、一国史観的な枠組みが鞏固であった当時においては、やや周縁的な研究と見なされていたことは、否定し得ない。翻って古代史の分野にあっては、大陸との関連の深さも、無論、それ以降の時代の比ではなく、また少なくとも、戦後歴史学においては、戦前の皇国史観への批判やその克服といった意図も含め、当初から、東アジア規模の枠組みの中で、日本の国家形成を考えることは、むしろ自明の前提であったとも言えよう。

報告者は、日本古代史は勿論、日本史プロパーに関しては、むしろ門外漢でもあるので、伝統的な中国史・東洋史の側からの戦後の対応や反応の一端について、些かの紹介を兼ねて、若干の再考を試みたい。まず、中国古代史の分野で、西嶋定生（1919～1998）が、有名な中華帝国による「冊封体制」論を提唱した際などにも、戦前の歴史学の克服という意図とともに、当然、一国史観的な枠組みへの反措定という含意が籠められていたものと思われる。しかるに、国家や王朝間の政治的関係を中心に考察される西嶋の所説の場合もまた、現在から振り返るなら、やはり「国家」的な枠組みを過大視し、それに偏重している側面は、否定出来ない⁸。こうした見方に対して、近年、いわゆる「東アジア文化圏」といった枠組みをリジッドな前提として、自明視することへの一定の疑問が附されている所以でもあろう⁹。因みに、西嶋はまた、邪馬台国・北九州説に与したことで知られている。翻って、時代区分論争などでは、西嶋と対立した、宮崎市定（1901～1995）にも、大和朝廷の草創期に関する意欲的な論著が存していることも、興味深い点である¹⁰。その他、元来は、

⁶ 岩生成一『南洋日本町の研究』（南亜文化研究所、1940；岩波書店、1966）、同『朱印船貿易史の研究』（弘文堂、1958；同・新版、吉川弘文館、1985）、同『鎖国』（日本の歴史14・中央公論社、1966；中公文庫版、1974）、同『続南洋日本町の研究』（岩波書店、1987）、また、和辻哲郎『鎖国—日本の悲劇』（筑摩書房、1950；のち岩波文庫版・全2冊、1982）など、参看。

⁷ 小葉田淳『中世南島通交貿易史の研究』（日本評論社、1939；増補版、臨川書店、1993）、同『中世日支通交貿易史の研究』（刀江書院、1941）など、参看。

⁸ 西嶋定生『中国古代帝国の形成と構造—二十等爵の研究』（東京大学出版会、1961）、同『中国古代国家と東アジア世界』（東京大学出版会、1983）、同『日本歴史の国際環境』（東京大学出版会・UP選書、1985）、同『邪馬台国と倭国—古代日本と東アジア』（吉川弘文館、1994）、同『倭国の出現』（東京大学出版会、1999）、同『古代東アジア世界と日本』（岩波現代文庫、2000）、『西嶋定生東アジア史論集』全5巻（岩波書店、2002）など、参看。

⁹ 澤井啓一『〈記号〉としての儒学』（光芒社、2000）、李成市『東アジア文化圏の形成』（世界史リブレット・山川出版社、2000）など、それぞれ参照。

¹⁰ 宮崎市定『謎の七支刀—五世紀の東アジアと日本』（中公新書、1983；中公文庫、1992）、同『古代大和朝廷』（筑摩書房・筑摩叢書、1988；ちくま学芸文庫、1995）など、参看。

唐宋時代の経済史・商業史を主要な研究領域としていた、日野開三郎（1908～1989）なども、夙に中国史の側からの東アジア国際関係史・交流史のパイオニアの一人と言えよう¹¹。

また、現在、日本史の分野から、むしろ東アジア的な視点に立った日本の古代文化の研究において、多くの画期的な問題提起を行っている論者として、上田正昭や東野治之らを挙げることが出来よう。その他、西安で墓誌が発見された、奈良時代の留学生・井真成をめぐっては、中日両国の研究者による共同研究がなされていることも、特筆に値しよう¹²。

次いで、前出の田中健夫らの研究を継承しつつ、取り分け近年、日本中世史の分野から出発して、中国・朝鮮・日本といった国家の枠組みを超えた、斬新な視点から、対外交渉史や東アジア海域史の研究に鋭意、取り組み、多くの著作を上梓している論者に、村井章介がいる。村井の研究は、具体的には、商人、禅僧、海賊（倭寇）など、さまざまな人間集団の行動や、それが展開される場としての船や航路、港町などから、典籍や各種の文化遺産まで、きわめて多岐に亘っている¹³。逆に、この時期の同様なテーマに関する、中国史の側からの越境的な研究に、佐久間重男の『日明関係史の研究』（1992）などの業績を挙げることが出来る¹⁴。

続いて、近世の日中交流史を中心とする対外交渉史の分野に目を転ずるなら、江戸時代における漢籍輸入と受容の実態を悉皆調査した、大庭脩（1927～2002）の卓抜した業績を逸することは出来ない。大庭は、むしろ中国古代史や中国法制史、木簡学などから出発して、きわめて多分野に互る独創的な研究でも知られており、長く教鞭を執った関西大学を、この分野の拠点のひとつに育て上げることに尽力した。『江戸時代における唐船持渡書の研究』（1967）並びに、同書を増補した、『江戸時代における中国文化受容の研究』（1984）によって、日本学士院賞を受賞、更に時代を遡って、『古代中世における日中関係史の研究』（1996）も著している¹⁵。

¹¹ 日野開三郎『日野開三郎東洋史学論集』第9巻・第10巻（『北東アジア国際交流史の研究』上・下、三一書房、1984）、参看。

¹² 『上田正昭著作集』全8巻（角川書店、1998～1999）、東野治之『日本古代木簡の研究』（塙書房、1983）、同『木簡が語る日本の古代』（岩波新書、1983）、同『遣唐使と正倉院』（岩波書店、1992）、同『日本古代金石文の研究』（岩波書店、2004）、同『遣唐使』（岩波新書、2007）、同『鑑真』（岩波新書、2009）、専修大学・西北大学共同プロジェクト編『遣唐使の見た中国と日本—新発見「井真成墓誌」から何がわかるか』（朝日選書、2005）など、参看。

¹³ 村井章介『アジアのなかの中世日本』（校倉書房、1988）、同『中世倭人伝』（岩波新書、1993）、同『東アジア往還—漢詩と外交』（朝日新聞社、1995）、同『海から見た戦国日本—列島史から世界史へ』（ちくま新書、1997）、同『国境を超えて—東アジア海域世界の中世』（校倉書房、1997）、同『東アジアのなかの日本文化』（放送大学教育振興会、2005）、『境界をまたぐ人びと』（山川出版社、2006）など、それぞれ参看。

¹⁴ 佐久間重男『日明関係史の研究』（吉川弘文館、1992）、参看。

¹⁵ 大庭脩『江戸時代における唐船持渡書の研究』（関西大学東西学術研究所、1967）、同『江戸時代の日中秘話』（東方書店、1980；同・増補版『日中交流史話』燃焼社、2003）、同『江戸時代における中国文化受容の研究』（同朋舎出版、1984）、同『古代中世における日中関係史の研究』（同朋舎出版、1996）、同『漢籍輸入の文化史』（研文出版、1997）、同『徳川吉宗と康熙帝—鎖国下での日中交流』（あじあブックス・大修館書店、1999）など、参看。

近世通交貿易史の領域ではまた、平戸のオランダ商館の記録などにもとづいた日蘭交渉史の研究が伝統的に存在している。この分野では、『日蘭交渉史の研究』（1986）の金井圓（1927～2001）、『近世初期の外交』（1990）の永積洋子らが知られている¹⁶。また、関連する分野として、時代的には少しく遡り、近世初期葉のスペイン・ポルトガルなどとの日欧交渉史やキリシタン史に新生面を切り開いた、高瀬弘一郎の一連の研究も、注目される¹⁷。

さて、日本では、1630年代に、いわゆる「鎖国」体制が整えられていったとされるが、この点に関しても、近年の研究では、むしろこの語の安直な使用に疑義を呈して、相対化を試みようとする傾向が顕著である。すなわち、当時の外交の在り方を「日本型華夷秩序」と名づけて、いち早く再検討を加えた、荒野泰典を筆頭に、朝尾直弘、加藤榮一、ロナルド・トビ、山口啓二、山本博文、紙屋敦之、池内敏ら、論者によって若干のニュアンスの相違はあるものの、明清時代の「海禁」政策との類比などをもとに、徳川政権は完全に国を閉ざした訳ではなく、むしろ独自の外交儀礼や「武威」を通じて、日本を中心とした意識的な外交関係の構築を試みたものとする見方が主流化しつつある。こうした傾向もまた、東アジア規模での対外関係史研究の深化を背景にしつつ、やはり一国史観的な枠組の止揚を図る潮流に棹さすものと言えよう。朝貢による冊封関係にもとづいて自己の正当性を支える、伝統的な華夷秩序からの離脱の方向性は、「国王」に代わる「日本国大君」という将軍の外交上の称号にも看取され、異国の人びとの行列や将軍による謁見の儀式は、その「威光」を象徴的に表現するに相応しいものと受け止められた¹⁸。

更には、中国史・東洋史の分野からは、近年、川勝守が、古代日本と東アジア世界、近世日本の対外関係史の双方の領域で、問題提起的な著作を公刊し、近世の日中交流史・文化交渉史の分野では、前出の大庭脩の学統を継ぐ、松浦章が、やはり近年、多くの著作を

¹⁶ 金井圓『日蘭交渉史の研究』（思文閣出版、1986）、永積洋子『近世初期の外交』（創文社、1990）など、参看。

¹⁷ 高瀬弘一郎『キリシタン時代の研究』（岩波書店、1977）、同『キリシタンの世紀—ザビエル渡日から「鎖国」まで』（岩波書店、1993）、同『キリシタン時代対外関係の研究』（岩波書店、1994）、同『キリシタン時代の文化と諸相』（八木書店、2001）、同『キリシタン時代の貿易と外交』（八木書店、2002）など、参看。

¹⁸ 荒野泰典『近世日本と東アジア』（東京大学出版会、1988）、更には、朝尾直弘『鎖国』（日本の歴史17・小学館、1975）、同『朝尾直弘著作集・第五卷—鎖国』（岩波書店、2004）、加藤榮一『幕藩制国家の形成と外国貿易』（校倉書房、1993）、同『幕藩制国家の成立と対外関係』（思文閣出版、1998）、ロナルド・トビ〔速水融・永積洋子・川勝平太訳〕『近世日本の国家形成と外交』（創文社、1990）、同『「鎖国」という外交』（日本の歴史9・小学館、2008）、山口啓二『鎖国と開国』（岩波書店、1993；岩波現代文庫、2006）、山本博文『鎖国と海禁の時代』（校倉書房、1995）、紙屋敦之『大君外交と東アジア』（吉川弘文館、1997）、池内敏『大君外交と「武威」—近世日本の国際秩序と朝鮮観』（名古屋大学出版会、2006）などを、それぞれ参看されたい。翻って、ロシアの南下政策に伴う、ロシア船の蝦夷地などへの漂着、来航といった状況下で、むしろ徳川政権の後期において定着した、いわゆる「鎖国祖法観」の成立・生成について、藤田覚『近世後期政治史と対外関係』（東京大学出版会、2005）に指摘がある。詳細は、特にその第I部・第二章「対外関係の伝統化と鎖国祖法観の確立」、参照。

陸続と世に問うている¹⁹。また、日中間の文化交流については、得に文学の分野で、徳田武らの業績が注目され、日朝間の通交・貿易に関しては、田代和生、朝鮮通信使をめぐることは、李元植、仲尾宏らの研究が著名である²⁰。更に、朝鮮から中国（清）に入貢した燕行使に関しては、近年、夫馬進による研究があり、彼を中心とする京都大学のCOEプログラムの研究報告書として、浩瀚な『中国東アジア外交交流史の研究』（2007）も公刊されたが、通時的にも、地域的にも、きわめて広い目配りがなされていることが特筆される。更には、朝鮮通信使や燕行使をめぐる、先年、国際日本文化研究センターにおいても、国際シンポジウムが開催され、先般、その成果が上梓されたところである²¹。

また、詳細は、やはり前出の桃木至郎編『海域アジア史研究入門』所収のより専門的な文献案内に委ねたいが、最近では、長崎を窓口とする外交・貿易に加えて、併せて「四つの口」などとも称される、対馬-朝鮮、松前-アイヌ（蝦夷地）、薩摩-琉球における関係をめぐる、より地方的な研究のほか、日本海を朝鮮半島、日本列島、沿海州、サハリンなどに囲まれた内海として捉える、環日本海地域の交流史などの研究も、大いに進捗の度を深めている²²。

その他、一般読書界にも好評理に迎えられた、近年の着目すべき叢書やシリーズとして、荒野泰典・石井正敏・村井章介編『アジアのなかの日本史』全6巻（1992～1993）、池田温・王晓秋・王勇・大庭脩・巖紹邊・周一良・中西進・源了圓・宮田登・楊曾文・吉田忠ほか編『日中文化交流史叢書』全10巻（1995～1998）、小林昌二監修『日本海域歴史大系』全5巻（2005～2006）、荒野泰典・石井正敏・村井章介編『日本の対外関係』全7巻（2010～刊行中）をそれぞれ挙げておきたい²³。

¹⁹ 川勝守『日本近世と東アジア』（吉川弘文館、2000）、同『聖徳太子と東アジア世界』（吉川弘文館、2002）、松浦章『清代海外貿易史の研究』（朋友書店、2002）、同『清代中国琉球貿易史の研究』（榕樹書林、2003）、同『江戸時代唐船による日中文化交流』（思文閣出版、2007）、同『海外情報からみる東アジア-唐船風説書の世界』（清文堂出版、2009）、同『明清時代東亜海域の文化交流』（鄭潔西等訳）（江蘇人民出版社、2009）、同『近世東アジア海域の文化交渉』（思文閣出版、2010）など、参看。

²⁰ 徳田武『近世日中文化交流史の研究』（研文出版、2004）、同『近世近代小説と中国白話文学』（汲古書院、2004）、更には、田代和生『近世日朝通交貿易史の研究』（創文社、1981）、同『倭館-鎖国時代の日本人町』（文春新書、2002）、同『日朝交易と対馬藩』（創文社、2007）、李元植『朝鮮通信使の研究』（思文閣出版、1997）、仲尾宏『朝鮮通信使と徳川幕府』（明石書店、1997）、仲尾宏『朝鮮通信使-江戸日本の誠信外交』（岩波新書、2007）など、参看。

²¹ 夫馬進〔鄭台燮訳〕『燕行使と通信使』（韓国・新書院、2008）、更には、夫馬進編『中国東アジア外交交流史の研究』（京都大学学術出版会、2007）、劉建輝編『前近代における東アジア三国の文化交流と表象-朝鮮通信使と燕行使を中心に-』（国際シンポジウム29・2006）（国際日本文化研究センター、2011）、参看。

²² 前掲、桃木至郎編『海域アジア史研究入門』のほか、古厩忠夫『裏日本』（岩波新書、1997）、関周一『中世日朝海域史の研究』（吉川弘文館、2002）、加藤雄三他編『東アジア内海世界の交流史』（人文書院、2008）など、参看。その他、興味深い視点を示唆したエッセーとして、松方冬子「『四つの口』の彼方-日本近世対外関係史研究の視野」（『U P』421号、東京大学出版会、2007年11月号）、参照。

²³ 荒野泰典他編『アジアのなかの日本史』全6巻（東京大学出版会、1992～1993）、池田温他編『日

最後に、主として、より若い世代の研究者による、近年の研究動向を紹介して、本節の締め括りとした。まず、直接的には、狭義の東アジアの交流史を扱ったものではないが、近年、取り分け古代・中世の仏教史の分野で、東アジア規模での接触や交流を踏まえた研究が、俄然、注目されるようになった。上川通夫『日本中世仏教形成史論』(2007)、横内裕人『日本中世の仏教と東アジア』(2008)、河上麻由子『古代東アジア世界の対外交渉と仏教』(2011)などが、その代表例である。また、中世日本においては、禅僧がいわば外交使節や外交官の役割を担った側面が大きいが、伊藤幸司『中世日本の外交と禅宗』(2002)は、そうした意味で、外交史や対外交渉史と仏教史とを架橋する試みとも言える。近年における日中交流史や東アジア海域史研究の大きな成果と言える、榎本渉『東アジア海域と日中交流一九～十四世紀一』(2007)、『僧侶と海商たちの東シナ海』(2010)なども、商人とともに、禅僧たちの人的交流をきわめて重視するものである。更には、環日本海域史や日朝交流史の分野で、関周一『中世日朝海域史の研究』(2002)、近世の日蘭交渉史などに関して、松方冬子『オランダ風説書と近世日本』(2007)などが、それぞれ注目に値する²⁴。

3. 近年における共同研究プロジェクトや学会動向について

さて、こうした東アジア規模での海域交流史の研究は、必然的に、日本史と中国史・朝鮮史などの共同・協働による作業を要請すると同時に、たんに外交史や対外交渉史、経済史などのみならず、思想・宗教・文芸・芸術・科学技術などをはじめとする、文化の諸ジャンルにおける接触や伝播、その受容や変容、文化複合といった、学際的・超域的な内容へと収斂していくことは、むしろ見易い道理であろう。その結果、近年の日本での研究動向の一つの大きな潮流や特徴として、人文学の分野における大規模な共同研究のプロジェクトとしても特筆される、文部科学省の科学研究費による大型プロジェクトの盛況に加え、新たな関連学会の創設などが、大いに注目される場所である。何れも、報告者自身も、直接・間接に関わったものでもあり、その点では、些か烏滸がましい限りではあるが、以下、そうした試みのうち、主要なものを紹介させて頂くことにしたい。

まず最初に、そうした試みの代表的な事例として、平成17(2005)年度～21(2009)年

中文化交流史叢書』全10巻(大修館書店、1995～1998)、小林昌二監修『日本海域歴史大系』全5巻(清文堂、2005～2006)、荒野泰典他編『日本の対外関係』全7巻(吉川弘文館、2010～刊行中)、参看。

²⁴ 上川通夫『日本中世仏教形成史論』(校倉書房、2007)、同『日本中世仏教と東アジア世界』(塙書房、2012)、横内裕人『日本中世の仏教と東アジア』(塙書房、2008)、河上麻由子『古代東アジア世界の対外交渉と仏教』(山川出版社、2011)、伊藤幸司『中世日本の外交と禅宗』(吉川弘文館、2002)、榎本渉『東アジア海域と日中交流一九～十四世紀一』(吉川弘文館、2007)、同『僧侶と海商たちの東シナ海』(講談社選書メチエ、2010)、前掲・関周一『中世日朝海域史の研究』(吉川弘文館、2002)、松方冬子『オランダ風説書と近世日本』(東京大学出版会、2007)、同『オランダ風説書—鎖国日本に語られた「世界」』(中公新書、2010)など、参看。その他、秀逸な研究史のレビューとして、伊藤幸司「外交と禅僧—東アジア交易圏における禅僧の役割」(『中国—社会と文化』第24号、中国社会文化学会、2009)、手島崇裕「平安時代の対外関係史と仏教—入唐僧・入宋僧研究から見た現状と課題」(『中国—社会と文化』第25号、中国社会文化学会、2010)をそれぞれ参照されたい。

度に実施された、前出の通称「にんぷろ」を挙げておきたい²⁵。本研究では、研究班や研究期間の全体を通じて、寧波それ自体を対象にしたり、浙江地域の特性などを分析・考察する個別研究に加えて、東アジア海域全体の交流史や文化接触などの諸問題を扱いつつ、それらが日本の伝統文化の形成に対して、通時的にも、如何に関わり、甚大な影響を及ぼしてきたかを、共同研究の身上とも言うべき、学際的アプローチによって、総合的・包括的に解明することを一貫して試みてきた。

詳細に関しては、当該研究のHPなどを参看されたいが、そこにおいても、まず「研究の概要及び領域の特性」として、概ね以下のようなことが宣言されている。すなわち、「本領域研究は、東アジア海域における人的・物的交流の歴史を多分野横断的に分析し、日本の伝統文化形成過程を再検討することを目的とする。具体的には、中国大陸において東シナ海に面する中核的港湾都市として栄えた寧波を焦点に、歴史的存在として不断に変化する大陸文化がそれぞれの時点においてどのように日本に伝来し、どう影響を与え、どう変容してきたかという問題を検討する。如上の目的達成のため、40歳代の中堅を核にして、歴史学・思想史・文学史・美術史・芸能史・仏教学・考古学・人類学・建築学・船舶工学・数学等の諸分野、総勢137人のメンバーにより、学際的総合研究を遂行して東アジア海域圏内に位置する日本文化の歴史的起源を再構成することをめざす」とある。また、この研究の学問的・社会的な意義としては、「わが国における中国文化研究は世界的に最高水準にある。本領域研究ではその遺産を継承しつつ、特定領域ならではの特性を活かした多分野の学際的共同作業によって、従来とはまた異なる発想・手法による成果を挙げ、斯界の研究水準をさらに一層高めていける。これは日本の人文学の国際的貢献であり、責務でもある」、「上述のように、本領域研究は日本文化の形成過程を東アジアの枠組みから総合的に再考することを意図しており、日本に関する諸分野の研究に与える波及効果はきわめて大きい。過去数百年来の国学的発想を覆す可能性を秘めた画期的な試みである」などと記述されている。

因みに、何故、寧波に着目したかについては、本シンポジウムに参加されている方々に、改めて申し上げるのは、釈迦に説法というものであろうが、この浙江省の寧波（より古くは、明州、慶元などと呼ばれ、14世紀にこの名称になったとされる）こそは、曾ての東アジア海域交流の要の役割を果たした港湾都市であり、いわばハブ港とも言うべき、人と物資、文化や情報の往来と交流の集積地点であり、結節点であった。日本船は、まず彼の地に入港し、後に杭州などから大運河を遡航して、目的地に至った。最澄・栄西・道元・雪舟ら、著名な留学生たちも寧波から上陸している。16世紀には、それぞれ遣明使の船団を擁した、細川氏と大内氏の両大名が、貿易の利権をめぐる、この地で抗争に及ぶという事件も惹起された。倭寇の根拠地もまた、寧波の沖合にあった。余りにも誇大妄想的な内容ではあるが、豊臣秀吉は、大陸侵略を成し遂げた暁には、自身、日本からこの地に移り住んで、東アジア全域に号令する構想すら語っている。従って、寧波は、往事の日本人にとって、一面で、むしろ馴染みの深い都市でもあった。

また、当該研究において提起された、所期の目的や積極的に活用された方法論として、より具体的には、概ね以下の3点に集約することが可能であろう。

²⁵ なお、詳細については、同・プロジェクトのHPを閲覧されたい。<http://www1.u-tokyo.ac.jp/maritime/>

まず第一には、寧波が占める重要性や特殊性に鑑みて、現在のアカデミズムの学術編制の枠組みを再考に附し、一定程度、それらを打破しつつ、従来、個別の分野で認識されてきた、仏教・書画・演劇・造船・建築・書誌・茶文化・官僚制・農業技術など、多様なジャンルについての学際的・総合的な研究が企図され、諸学の積極的な協働と融合が図られた。すなわち、具体的には、人文諸学を中心としつつも、社会科学や自然科学までを含む、あらゆるディシプリンの研究者が参集したことが特筆されよう。その上で、異分野の研究者同士の共同研究を促進し、日本の学術界全体の遺産を全面的に継承しつつ、今後の学術研究の進むべき道筋を提示することも目標とされた。

次いで、「海域」なり「地域」といった諸点に関しては、大著『地中海』を著したフランスの歴史学者・ブローデル（Fernand Paul Braudel, 1902～1985）の構想なども参照しながら、彼の研究が、経済や社会の分析に些か偏重していたのに対して、人びとの心性や政治的諸関係などをも重視する一方で、ブローデルによれば、中核地域と半辺境の地域との交替の歴史であった地中海とは異なり、中国が一貫して、中核の役割を担って維持されてきたという、東アジア海域の特殊性などに鑑みつつ、当該海域から発信する、一種の世界システム論の構築も意図された。

その際、従来のように国家単位や国家間関係の次元からではなく、実質的な交流の単位としても、よりミクロな地域に視点を据えて、分析や考察を重ねたことも、本研究の斬新な点として、特筆することが出来よう。前述したように、旧来型の東アジア交流史では、「冊封体制」論のように、動もすれば「中華帝国」とその周辺諸国といった国家間の枠組みに焦点を当てて、観念される傾向が顕著であった。近年、そうした考え方に対して、具体的な研究成果を踏まえた、再考や見直しが進み、むしろ「国家」ではなく「地域」に着目して、交流の諸相を検証しようとの気運が高まっているが、本研究もまた、かかる動向や潮流に棹さすものである。更に、海域交流を主たるテーマとする所以として、海を地域間の障壁や国境と見なすのではなく、それらを媒介し、多くの地域を繋ぎ、相互に結びつける役割に注目したことは、言うまでもない。

最後に、第三の論点として、東アジアの海域交流史の研究と併せて、またそれと並ぶ大きな柱としても、日本の伝統文化の探求とその再考や再検討が、特筆大書され、提唱されている。すなわち、近年、日本では、教育界を中心に、一般社会から、日本の伝統文化について再認識することの必要性が高唱され、要請されてもいるが、その多くは、旧来からの一国史観的な見方に止まっており、剩え国学的な発想やナショナリズム的な視点から発するものも少なからず存在する。しかるに、歴史学界の最先端においては、そうした見解には、大幅な修正が加えられ、東アジアという広域的な場の拡がりを視野に入れた研究が、むしろ主流化しつつあるのが、現状である。本研究もまた、そうした趨勢に棹さして、いわゆる伝統的な日本文化と観念されてきた諸事象の起源を探求し、その受容や形成の過程を追跡することを通じて、学術的にも厳密で正確な日本史像を再提示することを企図したが、こうした試みは同時に、今日、社会的にも喫緊の課題と考えられる。

それは第一義的には、元来、一方で地域としての多様性を有していた列島が、国家の単位としての「日本」という枠組みに統合され、表象されるに至る経緯において、捨象された地方文化をも視野に収めつつ、「日本」という単位を自明で固有なものと思わすのではなく、各地域で歴史的に形成された所産として理解し、捉え直す視点を実証的にも確立す

ることで、今後の日本文化のあるべき在り方に対しても、一定程度の展望を提示し得ることを目標としている。

また第二に、当該研究は、あくまでも実証的な歴史研究であり、必ずしも政治的・時事的な課題に対して、直接的には回答することを意図していないが、中国文明が東アジア地域で古来、果たしてきた甚大な役割について、多角的に分析しつつ、相互的な交流や影響関係をも視野に入れた研究を行うことは、東アジア全域が、より広汎なグローバリズムの波に浸潤されつつある現在、間接的ながらも、いわゆる歴史認識問題をはじめ、東アジアの相互理解や将来に亘る連帯のためにも、現代的・社会的な貢献の一端を果たすものと思われる。

なお、本研究を通じて、日本のいわば地政学的とも言える優位性の活用もまた、同時に提言されていることも、注目される。実際、寧波から伝来した書画・書籍・道具類などの文物を例に挙げるなら、中国国内では、戦乱などで失われたものも多く、逆に日本国内の寺院や大名家などで、現在に至るまで、大切に保管されて伝わっている事例に事欠かない。こうした地の利を活かした研究拠点を形成し、現物の現地調査を併用した分析作業を行うことで、学術的な国際貢献を果たすことも目指された。

最終的には、この「にんぷろ」の成果の如何についての評価は、むしろ部外者の専門家や後世に委ねるべきものであろうが、現在、領域代表の小島毅・東京大学大学院准教授を監修者として、全20巻の予定で、『東アジア海域叢書』が、汲古書院から刊行中であることを附言しておきたい²⁶。

続いて、同じく平成19（2007）年度～平成22（2010）年度の文部科学省・科学研究費のプロジェクトである「東アジア古典学としての上代文学」（代表者・神野志隆光）についても、少しく紹介を試みたい²⁷。

前述の「にんぷろ」が、歴史的な研究とともに、フィールドワークなどの現地調査を大

²⁶ 現時点では、そのうち、第1巻『近世の海域世界と地方統治』（山本英史編）、第2巻『海域交流と政治権力の対応』（井上徹編）、第3巻『小説・芸能から見た海域交流』（勝山稔編）、第4巻『海域世界の環境と文化』（吉尾寛編）、第5巻『江戸儒学の中庸注釈と海域世界』（市來津由彦編）の5冊が、それぞれ公刊されている。その他、同プログラムの領域代表でもある、小島毅は、元來は、宋学を中心とする中国儒教史の専門家であったが、やはり近年、『東アジアの儒教と礼』（山川出版社・世界史リブレット、2004）に見られるような、東アジアの王権理論の比較研究に加えて、『義経の東アジア』（勉誠出版、2005）や『海からみた歴史と伝統一遣唐使・倭寇・儒教』（勉誠出版、2006）といった、むしろ一般向けの啓蒙書などを通じて、東アジアの海域交流やその歴史的研究の重要性に対して、広く注意を喚起している。他にも、東アジア規模での交易ネットワークや交流に着目した、近年の研究成果としては、金や唐物など、貿易上の独占的権益を確保するシステムを確立しつつ、「神国」の「万世一系」の王を自認する古代的王権の内実を描いた、保立道久『黄金国家—東アジアと平安日本』（青木書店、2004）、東アジア世界の文学という観点から『源氏物語』を位置づけ直し、当時の交易事情や唐物をめぐる叙述に注目して、新たな研究上の視角を提示した、河添房江『源氏物語時空論』（東京大学出版会、2005）なども、それぞれ卓抜な視座を提供するものとして、見逃すことは出来ない。

²⁷ 同・プロジェクトのHPは下記の如くである。<http://fusehime.c.u-tokyo.ac.jp/eastasia/j/index.html>。また、同・プロジェクトの終了後、『東アジア古典学のために 2007-2010』（科研「東アジア古典学としての上代文学の構築」報告書、2011）が公刊されている。

きな柱としていたのに対して、当該研究は、むしろ文献研究が主体となる性格のものであるが、その理念において、「にんぷろ」とも共通する認識や考え方を少なからず見出すことが出来る。すなわち、研究全体の意図や目的として、「日本における上代文学を文字やテキストのレベルから再検討し、東アジアという、より大きな歴史・文化の中に位置づけると同時に「東アジア古典学」というパラダイムの確立を目指す」との言明がなされている。

ここにおいても、むしろ一つの文化世界としてあった古代東アジア世界が前提視され、列島に閉じられた「国文学」的な発想や「民族的・国民文化的に各国の古典（日本の古代文学、あるいは中国、朝鮮の古代文学）」を捉えるパラダイムは斥けられる。無論、それは、「中国地域で先進的に形成されていた文化を中心とするが、それを延伸して、共通の文字（漢字）、共通の文章語（漢文）により、教養の基盤と価値観とを共有する文化世界として、東アジア世界が成り立っていた」ことの再確認を媒介としつつ、現在、「東アジア全体を漢字文化世界としてとらえ、古代文学研究を再定位することが、日本上代文学研究（さらには、中国古典文学研究、朝鮮古典文学研究）の発展形として」、強く要請されており、「東アジア古典学としての上代文学」とは、そうした問題提起でもあると結論づけられている。また、本研究においても、そうした当初からの問題意識や問題設定の当然の反映として、中国古典学研究者や海外の東アジア文学研究者をも交えた、広汎な専門研究者の連携にもとづいて、共同研究を組織化することで、多様な角度からの分析や考察が重ねられ、それらを通じて、「東アジア古典学としての日本文学研究」という新たな在り方を国際的にも発信し、東アジアのみならず、欧米の日本研究が、シノロジーの周縁としてのそれであったり、中国や朝鮮・韓国などと並ぶ個別の地域研究としての日本研究であったりする現況に対して、疑問を提起しつつ、再考を促す機縁となることが目標とされた。

最後に、これまでの中国学や東洋学に関する伝統、東アジアをベースにした文化交流研究などに対する、関西大学のさまざまな取り組みが評価され、2007（平成19）年度に、「東アジア文化交渉学の教育研究拠点形成」プロジェクトが、文部科学省の人文科学分野でのグローバルCOEに採択されたが、それにもとづいて発足した、「文化交渉学教育研究拠点」（Institute for Cultural Interaction Studies、略称ICIS）などを基盤に、此度、2009年に新たに創設された「東アジア文化交渉学会」（Society for Cultural Interaction in East Asia）（初代会長・陶徳民）についても、少しく瞥見しておきたい²⁸。

²⁸ 同学会の活動の詳細については、やはりHPを参看されたい。<http://www.sciea.org/japan/index.html>。なお、同学会では、関西大学の「文化交渉学教育研究拠点」リーダーでもあった、陶徳民が初代会長に就任し、2009年に創立大会が催された。現在、台湾大学の黄俊傑が、第2代会長に就任している。また、関西大学アジア文化交流センター（CSAC）においても、日中文化交流を基軸としつつ、より広く東アジア規模で、多様な文化要素の接触と交流、伝播と影響、受容や変容、複合や土着化などの諸相を幅広く、多面的に考究することが目指されている。具体的には、「東アジアにおける文化情報の発信と受容」という共通テーマのもとに、言語文化研究班、交流環境研究班、思想・儀礼研究班の三つのグループによる共同研究が遂行され、それぞれ既に各班の共同研究の成果として、内田慶市・沈国威編『十九世紀中国語の諸相—周縁資料（欧米・日本・琉球・朝鮮）からのアプローチ』（関西大学アジア文化交流研究叢刊・第一輯、雄松堂出版、2007）、陶徳民・藤田高夫編『近

因みに、関西大学は、他の多くの有名私学と同様、法律専門学校がその前身であったが、その後、総合大学として発展する過程で、西夏語や西域出土文書の研究、チベット学など、きわめて広域的な分野を開拓した東洋史学の泰斗、石濱純太郎（1888～1968）をはじめ、前述の大庭脩ら、錚々たる教授陣を擁して、東洋学・中国学の分野でも、独自の伝統を確立してきた。内藤文庫の存在など、内藤湖南とも所縁が深いことも、少なくとも斯界では、よく知られている。とりわけ近年では、こうした蓄積を背景に、東アジアを中心とした文化交流をグローバルな視点から多角的に研究しようとする、さまざまな試みが鋭意、展開され、国際シンポジウムの開催や出版活動なども盛んに行われている。共同研究機関としても、夙に東西学術研究所があり、次いで、関西大学アジア文化交流センター（CSAC）が発展的に組織された。長い射程で見るなら、上記のグローバルCOEはもとより、延いては、この「東アジア文化交渉学会」なども、まさにこうした素地の上に、齎された賜物と言うことが出来る。

さて、同学会では、東アジア世界を多様な「文化的複合体」として捉え、各国・地域の文化を実体化することなく、「比較」や「交流」といった視点から、「従来の二国間関係あるいは学問分野別」の枠組みを超える、新たな学際的領域としての「文化交渉学」の創出が企図されている。すなわち、「東アジアでの文化生成・接触・衝突・変容・融合等の諸現象を動的に把握し、トータルな文化交渉のあり方を人文学の多様な方法を総合して複眼的な見地から解明する」ことが目標とされ、「東アジアでの文化交渉」の実態を「二国間・二地域間という「一対一」の視点というより、できるだけ多国間・多地域間という「多対多」の視点を生かして分析する」ことが提唱されており、やはり理念としても、方法論や実際の研究内容においても、上述の二つのプロジェクトとの共通点には、大きなものがある。同時に、前述の「にんぷろ」なども、間接的なかたちではあれ、現代的な課題に対する一定の応答を企図しているが、同学会の姿勢として顕著なことは、こうした文化生成のプロセスを過去の歴史的な事象に限定することなく、現在もなお、継続中の動的な運動体として捉え、将来に亘る変容や展望をも視座に据えている点に、見出すことが出来るかも知れない。

余記：

なお、拙論の成稿後、山内晋次氏の「『東アジア史』再考—日本古代史研究の立場から—」（『歴史評論』第733号、2011年）を一読する機会を得た。山内氏は、同論文において、まさに拙論でも紹介したような、「東アジア」世界の中で日本史をとらえようとする近年の動向が、動もすれば「日・中・韓（朝）」という「新たな三国史観」に過ぎないのではな

代日中関係人物史研究の新しい地平』（同・第二輯、同前、2008）、吾妻重二・二階堂善弘編『東アジアの儀礼と宗教』（同・第三輯、同前、2008）が刊行されている。他にも、同大学が開催した、国際シンポジウムの成果として、吾妻重二主編／黄俊傑副主編『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』（東方書店、2005）などがある。拙稿「宗教儀礼を軸に、東アジアの基層社会の実態、文化の交流と複合のダイナミズムに迫る意欲的な試み—吾妻重二・二階堂善弘編『東アジアの儀礼と宗教』（雄松堂出版）に寄せて」（『東方』337号、2009年3月号）、参照。

いか、との疑義を呈した上で、そうした枠組みを徒に墨守することなく、例えば、ウイグル・吐蕃などを含む「東部ユーラシア」の「内陸世界」や、日本列島から西アジアに跨がる「海域アジア」といった、より広い視野から、柔軟な地域設定にもとづいた研究が必要なことを提唱されている。

山内氏の言われる、必ずしも「自己完結的な歴史世界」を措定せず、「ゆるやかな歴史のつながり」の中で、随時、「仮説的地域を設定する」という問題提起は、拙論でも引証した、澤井啓一氏の議論（『〈記号〉としての儒学』。注9を参照）などとも関連して、大いに肯綮に中るところである。この点、特記して注意を喚起させて頂くとともに、同時に、かかる指摘が、当初の拙論の趣旨や範囲を大きく超えるため、現時点の拙論としては、結果的に、必ずしもこうした見解に対する応答とはなっていない点をお断りしておきたい。

清代江浙方志东传日本述略

巴兆祥

序

江浙是中国修志最发达的地区之一。伴随着清代中日书籍交流的频繁，江浙地方志也大量流传日本。地方志是中国独特的文化遗产，珍贵典籍，是中华文化的重要载体。中日间的方志交流源远流长，数量众多。清代是其中的一个特别重要时期。江浙作为我国重要的文化之乡，历史上曾编纂了大量的地方志。其历代修志之多，名志之众，修志名家之辈出，独步海内。同样，江浙方志流传日本之多也首屈一指，并在中日方志交流史上占有非常重要的地位。

本文从文献传播学的角度，阐述江浙在清代中日方志交流史中的地位，考述江浙方志东传日本的历史过程、数量及其构成，进而加深对地方志在中日书籍交流史上意义的认识。

一、江浙是清代中国方志东传日本的最重要口岸

江浙地处中国东南，有长江、淮河、京杭大运河、钱塘江等大江大河过境，腹地广阔。东濒大海，与日本为邻。属亚热带季风气候，物产丰富，经济文化发达，沿海多优良港湾，自古以来就是我国对外贸易的重要区域，尤其是与日本的经贸文化往来在中国对外交往史上的地位重要。

清代是中日书籍交流的兴盛时期。中国商船将大量书籍运抵长崎，然后由日本江户幕府设在长崎的“书物改役”进行检查、登录，再进入图书市场，流入各文库。据长崎“书物改役”向井富编纂的《商船载来书目》记载，康熙三十二年到嘉庆八年（日元禄六年至享和三年）的111年间，共有43艘中国商船到长崎港与日商进行汉籍贸易，共运进汉籍4781种¹。“我邦典籍虽富，迩年以来装至长崎已十之七八。”²

地方志是汉籍的重要组成部分，日本一方面是出于贸易考虑，希望通过地方志了解中国的地方特产，以便向中国商人发出需求货物订单。另一方面可能想从中国学习中国地方治理的经验与方法，十分重视输入中国的地方志。对清代输入日本的地方志情况，《古渡新渡唐本类书考》有一大概性的描述：“近年来有很多明清书籍舶运至长崎港，其数量难以胜数。我小的时候游历京师，后改行经营书店已经有二十多年了。我一直在查找国内流传的那些丛书，希望能注上书目卷数、编者姓名，为部分丛书辑录一份书考。……醉墨斋说，上述十五省通志是清康熙年间编辑的。中有先明府志、县志，目次他日再作考证。还有一本《盛京通志》、

¹ 陆坚、王勇主编《中国典籍在日本的流传与影响》杭州大学出版社，1990年版，32-33页。

² （日）野田笛埔、清客朱劉諸氏《得泰船筆語》卷上，紀藩瓢葉館藏本，関西大学出版部，1986年。

表1 日本江户时代文库收藏方志一览表

收藏者	方志数(部)	资料来源
红叶山文库	589 ⁴	《元治增补御书籍目录》
加贺藩	300	《松云公林家往复书简》
佐伯藩	142	《红粟斋书目》、《佐伯书目》、 《毛利家书目》
德山藩	26	《毛利元次公所藏汉籍书目》、 《德山毛利栖息堂藏书目录》
广岛藩	16	《广岛市立浅野图书馆藏古书目录》
白河藩	14	《松平定信藏书目录》
尾张藩	13 ⁵	《名古屋市蓬左文库汉籍分类目录》
平户藩	8	《(松浦史料博物馆)图书类目录》
水户藩	7	《彰考馆图书目录》
纪州藩	5	《纪州藩文库目录》
伊达藩	4	《宫城县图书馆汉籍分类目录》
彦根藩	3	《(滋贺大学学艺学部图书馆)藏书目录》
大垣藩	1	《大垣市立图书馆汉籍目录》
足柄等县藩	34	《东京书籍馆旧藩藏书之收集》
林家与学问所	52 ⁶	《林家书目》、《昌平学舍书籍目录》
林崎文库	10	《神宫文库图书目录》
木村兼霞堂	5	《内阁文库汉籍分类目录》
南亩文库	3	《南亩文库藏书目》
福田十右卫门	2	《年寄福田十右卫门藏书目录》
高野山释迦文院	4	《内阁文库汉籍分类目录》
中川忠英	3	《内阁文库汉籍分类目录》
古贺精里	3	《(宫内厅书陵部)和汉书分类目录》
河本立轩	1	《内阁文库汉籍分类目录》

一本《畿辅通志》、一本清品级志，总计七百七十四本。”³也就是说，在享保至宽延（即清雍正至乾隆前期）间的日本图书市场上流通着许多志书。根据日本江户时代各文库所藏，清代大约有1232部志书输入到日本（其中输入纪年可考的有1012部）。

由于当时日本实行锁国政策，日本国民不得出海，中日间的方志贸易基本上由中国商人承担。从赴日商船看，从南京、苏州、松江（上海）、扬州、常州、淮安、镇江等港口开出的南京船⁷，乍浦、宁波出发的宁波船，舟山起航的舟山船，福州、泉州、厦门、漳州、台湾、

³ (日)平安书林主人辑《古渡新渡唐本类书考》题言，1751年向荣堂本。

⁴ 其中含4部明末入藏志书。已扣除毛利高翰所献佐伯文库志书。

⁵ 其中含9部明末入藏志书。

⁶ 已减去幕府移给的木村孔恭家旧藏部分。

⁷ (日)木宫泰彦著，胡锡年译《日中文化交流史》商务印书馆，1980年版，648页。

潮州、高州、广州、海南等地开出的福建省、广东省籍船，都有载运方志的可能。其中，江浙的南京船、宁波船应是最主要的承运商船。

为证明上述观点，我们首先考察载运方志商船的船籍情况。根据现在所能见到的资料，笔者制成了《持渡方志唐船及其船籍一览表》：

表2 持渡方志唐船及其出发地一览表

船主	到长崎年	持渡方志（部）	船籍
	康熙24 贞享2	1	南京
	康熙25 贞享3	1	
	康熙25 贞享3	1	
	康熙34 元禄8	1	
	康熙34 元禄8	1	
	康熙35 元禄9	1	
	康熙38 元禄12	1	
	康熙49 宝永7	1	
程方城	康熙50 正德1	1	南京
费元龄	康熙53 正德4	1	南京
费赞侯 陈抡三	康熙60 享保6	15	南京
潘绍文	雍正1 享保8	10	南京
李淑若	雍正1 享保8	3	南京
丁益谦	雍正2 享保9	2	南京
朱允光	雍正3 享保10	15	宁波
沈人长	雍正3 享保10	7	南京
尹心宜	雍正4 享保11	29	宁波
李亦保	雍正4 享保11	2	广东
	雍正13 享保20	2	宁波
	乾隆4 元文4	1	
唐山辉	乾隆19 宝历4	8	南京
沈敬瞻	乾隆47 天明2	1	南京
	乾隆60 宽政7	16	
	乾隆60 宽政7	1	
	乾隆60 宽政7	31	
	嘉庆8 享和3	4	
	嘉庆8 享和3	1	
	嘉庆8 享和3	2	
	嘉庆9 文化1	1	
	嘉庆9 文化1	1	
	嘉庆10 文化2	1	
	嘉庆10 文化2	7	

陈国振	嘉庆10 文化2	83	
	嘉庆10 文化2	10	
	嘉庆10 文化2	57	
	嘉庆10 文化2	30	
	嘉庆15 文化7	1	
	嘉庆16 文化8	3	
	嘉庆16 文化8	2	
	嘉庆16 文化8	1	
	嘉庆17 文化9	2	
	道光15 天保6或道光16 天保7	6	
沈绮泉	道光17 天保8	1	南京
沈绮泉	道光17 天保8	1	南京
顾子英	道光19 天保10	1	宁波
邵植斋	道光20 天保11	1	宁波
王云帆	道光22 天保13	1	宁波
王云帆 沈萍香	道光22 天保13	1	宁波
顾子英	道光23 天保14	1	南京
	道光25 弘化2	4	
	道光25 弘化2	1	
杨少棠	道光28 嘉永1	1	南京
程子延 陈逸舟	道光29 嘉永2	1	宁波
沈在伯 陶梅江	道光29 嘉永2	2	南京
钮心园 程子延	道光29 嘉永2	1	南京
杨少棠	道光29 嘉永2	1	南京
江星畬 钱少虎	道光29 嘉永2	2	宁波
杨少棠 顾子英	咸丰1 嘉永4	1	南京
杨少棠 陶梅江	咸丰2 嘉永5	4	南京
江星畬 钮春杉	咸丰2 嘉永5	1	南京

资料来源：《宝历三年八丈岛飘着南京船资料》、《唐船持渡书物目录留》、《百舌草茎》、《琼浦杂缀》、《琼浦又缀》、《圣堂文库赋役府县志目录》、《安永九年安房千仓飘着南京船元顺号资料》、《享保二十年第二十番宁波船资来目录》、《舶载书目》、《商舶载来书目》、《唐船进港回棹录》、《江户时代唐船持渡书研究·资料编》、《江户时代中国典籍流播日本之研究》。

据表2可见，持渡方志的中国商船见之于记载的十分稀少，仅60艘，其中有船籍记录的更少，只有30艘。这30艘船中，除1艘广东船外，南京船有20艘，宁波船9艘，也就是说，由江浙驶往日本的船只持载运方志的比例远远高出其它地方的商船。

由于清代输往日本的方志遍及中国各地，而现有资料明确记载有船籍的持渡方志商船又十分稀少，对论证上述问题有一定的局限性。为更有说服力，这里再考察中国各地商人是怎样到日本长崎的。西川如见《增补华夷通商考》是一本总结明末至清康熙三十四年间中日贸易的著作，记载了中国15省的户口、风俗、土产、至长崎的道里，还特别标记了当时中国各地商人是以什么样方式前往日本的。沿海的南京、浙江、福建、广东省商船可以直通长崎，如⁸：

南京省 来长崎的船并商人最多。

唐船出发地：苏州府、松江府、扬州府、常州府、崇明县、淮安府、镇江府、应天府
商人来自：凤阳府、安庆府、太平府、庐州府、徽州府、广德府、和州、徐州府、滁州、宁国府、池州府

浙江省 因在海边，津港多，故来日本的船最多。

唐船出发地：宁波府、台州府、温州府、杭州府、舟山、普陀山

长崎商人来自：嘉兴府、湖州府、金华府、严州府、衢州府、处州府、绍兴府

内地省的商人，如河南省，“非在海边，故商人多搭乘南京船来。”湖广省，“非在海边，商人搭乘南京、福州船到长崎。”其它北京、山东、山西商人搭乘南京船，陕西、江西商人搭乘南京、福州船，广西商人搭乘广东、泉州船，云南商人搭乘广东、漳州、福州船，贵州、四川商人搭乘广东、福州、南京船。据此可知，清康熙三十三年（日元禄七年）前内地商人多通过南京船、福州船、漳州船、广东船，主要是南京船，前往日本。到康熙五十四年（日正德五年），日本实施“正德新令”，规定到日中国商船年限额30艘，其比例为中国本土的南京船10艘、宁波船11艘、厦门船2艘、台湾船2艘、广东船2艘⁹。福建船、广东船较以往大大减少，江浙船占据绝对优势，这样到长崎贸易的中国各地商人大多都搭乘江浙船。再从商船上运载的方志看，如雍正三年（日享保十年）已六番宁波船运去的志书有山西的《山西通志》、盛京的《盛京通志》、陕西的《陕西通志》、山东的《山东通志》、江苏的《江南通志》、浙江的《浙江通志》、江西的《江西通志》、福建的《福建通志》、河南的《河南通志》、湖北的《湖广通志》、广东的《广东通志》、广西的《广西通志》、四川的《四川通志》、贵州的《贵州通志》、云南的《云南通志》。由此进一步说明，不仅江浙方志，而且内地相当部分方志，多是由来自各地的船员或搭乘商人购买、携带，集中于江浙船只，而后贩运至日本。江浙成了清代对日方志贸易最重要的口岸。

二、清代江浙方志东传的历史过程

明清两代是江浙地方志的兴盛时期。在中央政府的号召下，江浙各地的地方志书每有编纂。如洪武十年，中宪大夫广东张度来守常州，“下车之初，适朝廷命天下郡县纂修志书，

⁸（日）西川如见《增补华夷通商考》洛陽書林甘節堂、學梁軒1709年刊行。兹选取部分省以说明记载了中国商人的出发地。

⁹（日）大庭脩著，徐世虹译《江户时代日中秘话》中华书局，1997年版，25页。

于是会集耆宿之士，稽今订古，博采见闻，撰次成帙。”¹⁰弘治五年，“应天府移文属邑类修郡志。”¹¹嘉靖元年，“分遣进士往天下藩臬采取民风节义，凡《一统志》所关者，莫不广求博载。”¹²三年，姚鸣澐纂修成（嘉靖）《淳安县志》。康熙三年，扬州知府雷应元“移檄十属长，并致札于十属之司铎，俾延集其地之矜士谙典故者，胪列其六十年沿革建置，美迹芳风，种种未缀志书者”，编纂《扬州府志》¹³。十一年，康熙“上谕纂修通志，江南十百郡邑，在奉命不敢后。”¹⁴雍正七年，朝廷“命直省各督抚纂修通志，上之史馆，汇纂本朝《一统志》，以昭一道同风之盛。”当时李卫“以总督管巡抚事，备员浙省。闻命之下，哀罗典籍，礼儒绅，设馆授餐，矢公矢慎。”一年余，（雍正）《浙江通志》脱稿¹⁵。乾隆十年，纳兰常安任浙江巡抚，“甫下车，即取览省志。……檄视诸郡邑乘，则有芜蔓未知裁者，有简稽失其详者，且多残缺失次、漫漶不可句读者，急饬修整。”¹⁶乾隆十五年，江苏省“檄郡县有司，厘订各邑志书，以备土训氏、诵训氏采择，”¹⁷于是如皋、通州等志相继成书。

据不完全统计，明清两代江浙共修有志书约1037种，其中，明代江苏121种，浙江118种；清代江苏425种，浙江373种¹⁸。所修志书遍及江浙各府州县，甚至各乡镇也多修有志书。正如马受曾（雍正）《象山县志序》所云：“我国家德化隆盛，车书大统，户口幅员振古莫逮。馆阁硕儒编辑《一统志》，以鸣太平修养、千载一时之盛。而封疆大吏亦各饬僚属，于供职之暇蒐订乘志，以备石渠、天禄之采择。且以见德广思溥，虽偏隅下县，莫不有纪载也。”¹⁹江浙方志的大量编纂、出版为方志输出日本提供了充足的货源。

江浙方志东传日本可以追溯到唐代。《日本国见在书目录》记载，当时有《扬州图经》、《海州图经》等江浙志书在日本流传。此后，也始终不辍，但数量较多地输出日本是在明末至清咸丰间，即日本的江户时代。清代江浙方志输出日本大体经历四阶段：

第一、以明代方志为中心期（顺治二年至康熙五十年）。据《御文库目录》记载，清代首部输入日本的江浙方志是王鏊（正德）《姑苏志》。其后，顺治九年输入《吴兴掌故集》、《义乌县志》，顺治十二年输入《杭州府志》、《衢州志》，顺治十三年输入《温州府志》，顺治十四年输入《浙江通志》，顺治十七年输入《扬州府志》、《常州府志》、《宜兴县志》、《江都志》。到康熙二十三年，清廷废除禁海令，允许沿海商船出海贸易。康熙二十七年，江浙方志输出到日本出现一个小高潮，有《淮安府志》、《徐州府志》、《湖州府志》、《严州府志》、《杭州府志》、《嘉兴府志》、《绍兴府志》、《青浦县志》、《兰溪县志》、《山阴县志》等16部志书被唐船携带到日本²⁰。迄康熙五十年，有明确纪年这一时期输出到日本的江浙方志有41部，其中通

¹⁰（成化）《重修毗陵志》，谢应芳《毗陵续志序》。

¹¹（弘治）《句容县志》，王韶后序。

¹²（嘉靖）《淳安县志》，姚鸣澐《重修淳安县志引》。

¹³（康熙）《扬州府志》，雷应元序。

¹⁴（康熙）《通州志》，王宜亨序。

¹⁵（雍正）《浙江通志》，李卫序。

¹⁶（乾隆）《平湖县志》，纳兰常安序。

¹⁷（嘉庆）《如皋县志》，旧序，郑见龙序。

¹⁸巴兆祥《方志学新论》学林出版社，2004年版，第76页。仓修良《方志学通论（修订本）》方志出版社，2003年版，第339页。《中国地方志目录·上海市》中华书局，1985年版。统计数指现存数。

¹⁹（乾隆）《象山县志》，卷十一。

²⁰（日）大庭脩整理《元禄元年之唐本目錄》，《史泉》35、36号合刊，1967年12月。

志2部、府志14部、县志25部；以区域计，江苏16部、浙江25部，以浙江为多；年均输出约0.62部，府志占41%，比例相对较高。将这些方志对照日本红叶山等文库所藏，发现基本上都属于明代方志。

第二、以康熙方志为中心期（康熙六十年至雍正十二年）。康熙五十五年（日享保元年），纪州藩主德川吉宗继任第八代幕府将军。他嗜好书籍，注意从地方志等汉籍中学习各种知识。“他常召集御侧、小姓、小纳言等，让他们搜索书籍。……他并不特意寻找诗赋、文章之类的书籍，而是专门搜集对辅国佐政有益之书，比如那些记载了中国情况的府州县志。”²¹不仅如此，他还常常调阅红叶山御文库藏的地方志，特别是其中的江浙地方志。如康熙六十年（日享保六年）四月二十日，吉宗借阅了《应天府志》、《杭州府志》、《温州府志》、《衢州府志》、《常州府志》、《扬州府志》、《江都志》、《上海县志》、《浙江通志》、《普陀山志》等江浙方志²²，次年三月九日，调阅了《浙江通志》、《杭州府志》，九月二十五日又借阅《浙江通志》、《乌程县志》、《扬州府志》²³。

正因日方表现出对江浙方志的强烈需求信息，中国商船也就特别注意输出江浙方志，如：雍正三年（日享保十年）已六番船运去了（康熙）《江南通志》一部六套、（康熙）《浙江通志》一部六套，雍正四年（日享保十一年）午二番船持渡了（康熙）《邳州志》、（康熙）《江浦县志》、（康熙）《睢宁县志》、（康熙）《高邮州志》、（顺治）《徐州志》、（康熙）《六合县志》、（康熙）《桃源县志》、（康熙）《清河县志》、（康熙）《赣榆县志》、（康熙）《萧县志》、（康熙）《句容县志》、（万历）《沛志》、（康熙）《宿迁县志》、（万历）《盐城县志》、（康熙）《台州府志》、（康熙）《淮安府志》、（康熙）《仪真县志》、（康熙）《沭阳县志》、（康熙）《溧水县志》、（顺治）《丰县志》、（顺治）《海州志》、（万历）《江都县志》、（康熙）《浦江县志》、（崇祯）《泰州志》、（康熙）《余杭县志》、（康熙）《余杭县志新志》、（康熙）《重修扬州府志》²⁴，江浙方志对日出口呈现出快速发展态势。据现有资料不完全统计，康熙六十年至雍正十二年间，输入日本的江浙方志约有136部，年均达10.46部，比前一期大大增多。其中，江苏59部，浙江77部，浙江继续保持领先。以种类计，通志6部、府志21部、州志10部、县志98部、乡镇志1部，较前一期增加了州志、乡镇志，县志成了输出的主要志书，比重达到了72.06%。具体输出情况，详见表3《德川吉宗时期输入江浙方志分类统计表》。这136部志书中能考订属于康熙间编纂或印刷的志书大约有86部，占此时段中国商船持渡江浙方志总数的63.24%。

第三、以乾隆方志为中心期（乾隆十五年至嘉庆十二年）。雍正十三年至乾隆十四年（日享保二十年至宽延二年）未见有江浙方志输出。乾隆十五年后，江浙方志又断断续续对日出口。如乾隆十九年（日宝历十年）输出（万历）《续修严州府志》、（乾隆）《吴县志》，乾隆三十年（日明和二年）输出《南畿志》、《姑苏志》、《江南通志》、《浙江通志》。乾隆四十七年（日天明二年），日著名方志收藏家佐伯藩主毛利高标从寅十番船上购买《江山县志》²⁵，开始了他大量收购地方志的生涯。次年，购进江浙《嘉禾志》十二本、《江宁府志》四十八本、

²¹（日）《有德院殿御實紀附録》卷十，吉川弘文館，1982年版。

²²（日）東京大学史料編纂所《大日本近世史料·幕府書物方日記》第三册，東京大学出版会，1966年版，128-129页。

²³（日）東京大学史料編纂所《大日本近世史料·幕府書物方日記》第四册，1967年版，25页，158页。

²⁴《舶載書目》，卷二十二，関西大学東西学術研究所，1972年版。

²⁵王勇、大庭脩主编《中日文化交流史大系·典籍篇》浙江人民出版社，1996年版，155页。

表3 德川吉宗时期输入江浙方志分类统计表

纪年		种类	通志	府志	州志	县志	乡镇志	合计
康熙60	享保6	1721	2	4		3		9
康熙61	享保7	1722		1				1
雍正1	享保8	1723		1	1		1	3
雍正3	享保10	1725	2	7	4	24		37
雍正4	享保11	1726		5	4	48		57
雍正5	享保12	1727		1		6		7
雍正6	享保13	1728		1		10		11
雍正7	享保14	1729				1		1
雍正9	享保16	1731				1		1
雍正11	享保18	1733	2	1		5		8
雍正12	享保19	1734			1			1
共计			6	21	10	98	1	136

资料来源：《商船载来书目》、《舶载书目》、《幕府书物方日记》等

《秀水县志》十二本²⁶。大体同时，除红叶山御文库继续购进江浙方志外，林衡、中川忠英、大田南亩、木村孔恭、松平定信等藏书家也多对购藏江浙方志感兴趣，再加上乾隆五十九年（日宽政六年）幕府规定，中国商船乘员携带的非订购之商业书籍，经特别批准后可以进行交易，大大提高了中国商船输出江浙方志的积极性，江浙方志出口迎来又一个高潮期。如乾隆六十年（日宽政七年）输出《青浦县志》、《秀水县志》、《句容县志》等12部，嘉庆八年（日享和三年）输出《宝山县志》、《兰溪县志》等7部，嘉庆九年（日文化元年）输出《开化县志》、《分水县志》等9部，嘉庆十年（日文化二年）达到顶峰，共有《重修崇明县志》、《苏州府志》、《温州府志》、《海宁县志》等42部被舶载长崎。

这一时期的江浙方志出口尽管数量不及前一期，约91部，年均1.63部，但却表现出不同的特点：①输出的志书从元到清嘉庆都有，其中，能考订属于乾隆编纂或印刷的志书大约有39部，占42.86%，数量最多；康熙方志17部，占18.68%，退而居其次；明代方志11部，占12.09%，又次之。②从出口构成看，江苏方志56部，浙江方志35部，江苏首次超过浙江成为江浙对日方志出口的主体。通志（7部）、县志（68部）占出口总量的比重稳步提高，而府志（13部）稍有下降，州志（2部）则大幅度下滑。

第四、以乡镇志为主期（道光十七年至三十年）。到嘉庆、道光（日文化、文政）之际，日本江户时代文化发展进入总结阶段，幕府设置了三史局，开展编修《德川实纪》、《地志物产部》等大型文化事业，注重的是利用方志而非购买。佐伯藩、德山藩停止了方志收购，红叶山御文库也于道光十六年（日天保七年）整理了方志库藏，以为清代方志收集已基本齐全。日本方志需求的大幅降低预示着清代对日方志出口即将步入尾声。在这样的背景下，江浙方志对日输出也沉寂下来，迄道光三十年（日嘉永三年）仅有9部出口，通志、府志已绝迹，

²⁶ （日）立原東軒《見聞書目·毛利侯長崎調進書目》抄本，日本国立国会图书馆藏。

州志、县志也只有1部和3部，但乡镇志却有5部，占了55.56%。就区域而言，浙江仅出口《海盐县图经》1部，其余全是江苏志书。

三、输日江浙方志的数量及其构成

清代，江浙有多少方志输出到日本呢？笔者据《舶载书目》、《商舶载来书目》、《琼浦又缀》、《自文化三年至文政五年新收书目》、《御文库目录》等进行不完全统计，大约有277部，包括江苏139部、浙江138部。以种类计，则通志15部、府志48部、州志13部、县志194部、乡镇志7部。其纪年输出区域、种类构成如下：

表4 清代输日江浙方志分区统计表

舶载时间			江苏省	浙江省	合计
清纪年	和纪年	阳历			
顺治2	正保2	1645	1		1
顺治9	承应1	1652		2	2
顺治12—14	明历1—3	1655—1657		4	4
顺治15—17	万治1—3	1658—1660	5		5
康熙27—40	元禄1—14	1688—1701	9	19	28
康熙50	正德1	1711	1		1
康熙60—雍正12	享保6—19	1721—1734	59	77	136
乾隆15	宽延3	1750	1	1	2
乾隆19	宝历4	1754	1	1	2
乾隆30	明和2	1765	3	1	4
乾隆47—48	天明2—3	1782—1783	1	4	5
乾隆60	宽政7	1795	9	3	12
嘉庆8	享和3	1803	1	6	7
嘉庆9—12	文化1—4	1804—1807	40	19	59
道光17—23	天保8—14	1837—1843	3	1	4
道光25	弘化2	1845	1		1
道光28—30	嘉永1—3	1849—1850 ²⁷	4		4
共 计			139	138	277

上述的277部是有纪年可考的，如果加上纪年难考的，如加贺藩藏（万历）《镇江府志》、（崇祯）《松江府志》，德山藩藏（康熙）《松江府志》，佐伯藩藏（崇祯）《嘉兴县志》、（康熙）《松江府志》，中川忠英藏（顺治）《湖州府志》，等等，数量还会有所上升，不过就已掌握资料看，增加的数量会有限。估计清代输日的江浙方志数量大体在300部左右。

从有舶载纪年的方志看，清代输日江浙方志占清代中国出口日本方志总数的27.37%，

²⁷ 《昆山新阳志》申四番船带去，嘉永元年十二月二十九日进港，即阳历1849年1月23日。

表5 清代输日江浙方志种类统计表

舶载时间			通志	府志	州志	县志	乡镇志	合计
清纪年	和纪年	阳历						
顺治2	正保2	1645		2				2
顺治9	承应1	1652		1		1		2
顺治12-14	明历1-3	1655-1657	1	3				4
顺治15-17	万治1-3	1658-1660		2		3		5
康熙27-40	元禄1-14	1688-1701		7		21		28
康熙50	正德1	1711	1					1
康熙60-雍正12	享保6-19	1721-1734	6	21	10	98	1	136
乾隆15	宽延3	1750	2					2
乾隆19	宝历4	1754		1		1		2
乾隆30	明和2	1765	3	1				4
乾隆47-48	天明2。3	1782-1783		3		2		5
乾隆60	宽政7	1795	2			10		12
嘉庆8	享和3	1803				7		7
嘉庆9-12	文化1-4	1804-1807		8	2	48	1	59
道光17-23	天保8-14	1837-1843			1	1	2	4
道光25	弘化2	1845					1	1
道光28-30	嘉永1-3	1849-1850				2	2	4
共 计			15	48	13	194	7	277

资料来源：《舶载书目》、《商舶载来书目》、《琼浦又缀》、《琼浦杂缀》、《自文化三年至文政五年新收书目》、《享保拾八年癸丑烁长崎售书并新渡书目》、《宝历三年八丈岛飘着南京船资料》、《元禄元年唐本目录》、《尾张德川家藏书目目录》、《壬寅入津唐本大意书抄》、《御文库目录》、大庭脩《江户时代唐船持渡书研究·资料编》、大庭脩《江户时代中国典籍流播日本之研究》等。

要远远高出输日方志较多的山东、安徽、江西、河南、福建、广东等省。江浙方志流传日本之所以多，除了江浙方志事业发达、修成的志书数量众多以外，最主要的原因有二：一是清代对日贸易的重要港口多在江浙两省，中国商人在江浙两省出发港及其周边市场上就近收集江浙方志相对比较方便，自然江浙方志被舶载的就较多。如康熙六十年（日享保六年）丑三十番南京船舶载方志15部，涉及7个省，其中江浙方志有《重修扬州府志》、《常州府志》、《吴江县志定本》、《嘉兴府志》、《归安县志》、《乌程县志》等6部，占了40%。雍正四年（日享保十一年）午二番宁波船携运的3个省29部方志当中就有《徐州志》、《淮安府志》、《丰县志》、《浦江县志》、《余杭县志》等江浙方志27部，占全部的93.1%。换言之，只要南京船、宁波船的商人愿意，就能在起航地及其附近收集到日方所需的江浙方志。日本学者大庭脩先生说：“江苏省的地方志主要来自上海的南京船载入，浙江省的则来自宁波、乍浦的宁波船载入。”²⁸ 尽管有些过于绝对，但与事实出入也不是很大。

²⁸ 《江户时代日中秘话》，112页。

二是日方的需要。清代中日货物贸易相当发达，中国从日本进口的主要是铜，还有银、部分海产品（如海带、鲍鱼、鱼翅等），日本从中国输入的则很多，有生丝、丝织品、棉织品、药材以及砂糖、矿物、染料、涂料、皮革、纸、墨、笔、扇子、茶、书籍等。江浙是清代经济、文化最发达的地区，物产丰富，出产的湖丝、刺绣、棉织品、茶叶、湖笔、扇子等闻名天下，且距离日本又较近，从经济成本角度考虑，江浙产物品应是日方首选。日本从江苏输入的商品有：书籍、綾子、纱綾、绉纱、綾机、罗、纱、紵、闪缎、云绡、锦、裹绡、金缎、五丝、柳条、袜褐、金线木棉、绢口、木棉、綾木棉、縲绵、布、丝线、书翰纸、扇子、箔、线香、针、栲篋、香袋、造花、茶、铸器、锡器、漆器、芡实、槟榔子、檀香、芍药、黄精、何首乌、海螵蛸、紫金锭、蜡药、花石、纸偶人、角制工艺品、皮文卷匣、绣品、书画、古董、药种等，从浙江省输入的商品为：白丝、绉纱、綾子、綾机、纱綾、云绡、锦、金丝布、葛布、毛毡、绵、罗、裹绡、茶、纸、竹纸、扇子、笔、墨、砚石、瓷器、茶碗药、漆、胭脂、方竹、冬笋、南枣、黄精、芡实、竹鸡、红花木犀、附子、药种等²⁹。对这些商品货物的产地及其品性，江浙方志多有记载。日方出于为输入江浙货物提供参考，当然需要多多进口江浙方志。

当时的中国商船持渡方志比较散，对江浙方志的船载同样如此。大多数贩运志书的船只载一、二部，如康熙三十四年（日元禄八年）亥二十一番夏船载《江阴县志》1部，康熙五十年（日正德元年）卯五十一番船南京船载《江南通志》1部，嘉庆十年（日文化二年）丑贰番船载《南汇县志》、《苏州府志》2部。只有极少数船数量稍多，如乾隆六十年（日宽政七年）卯五番船运去《娄县志》、《青浦县志》、《秀水县志》等8部，嘉庆十年（日文化二年）丑五番船运去《无锡县志》、《温州府志》、《吴郡甫里志》、《崇明县志》等16部，丑七番船运去《昆山新阳合志》、《续修南汇县志》、《扬州府志》等22部。

既然是书籍贸易，就必然有价格问题。有关江浙方志的日方输入价，记载很少，但通过相关资料的爬梳，还是有些发现。嘉庆九年至十年（日文化一年至二年）在长崎任职的大田南亩曾有记录³⁰，如：

子六番外船（引者注：嘉庆九年文化元年）《苏州府志》 六十匁
日国立公文书馆藏《购来书籍目录》也记载：

酉三番船（引者注：道光十七年天保八年）《南翔镇志》 七匁

亥四番船（引者注：道光十九年天保十年）《海盐县图经》 拾五匁

据中泽弁次郎《日本米价变动史》记载的文化元年米价一石折55匁、天保八年米价一石折172.25匁、十年米价一石折92.6匁了换算，《苏州府志》出口价相当于1.09石大米，《南翔镇志》的出口价相当于0.04石大米，《海盐县图经》的出口价相当于0.16石大米，可见清代江浙方志的出口价是随市场状况而起伏的。

总之，由于江浙处于清代对日交往的前沿，在中日地方志贸易大发展的背景下，在中国商人、日本幕府、藩主、大名、学者等多方的努力下，江浙地方志的对日出口取得了较大的成绩。地方志的交易，不仅满足了中日双方的需求，而且还扩大了江浙方志的流传范围，对提高江浙在日本的影响也有相当大的帮助。

²⁹ 《增補華夷通商考》卷一、卷二。

³⁰ 详见拙文《17-19世纪中叶中日书籍交流史的经济分析：以地方志为例》，《清史研究》2008年2期。

◆第4セッション◆

建築

「干蘭」か「高床」か

——日中建築比較論のころみ——

井上章一

1. 家のなかでは靴をぬぐ

今の日本で見かけるくらしぶりは、そうとう西洋風になっている。

たとえば、朝から晩まで和服に身をつつむ人は、もうほとんどいない。たいていの人は、洋服ですごしている。家のなかでくつろぐ時は和服にきがえるという人が、20世紀のなかごろまではいた。しかし、そういうことも、今はほぼなくなっていると、みなしてよい。

家のづくりも、ずいぶん洋風化されてきた。昔からのかまえて家をいとなもうとすれば、今はそうとう高くつく。竹の小舞で大壁をこしらえる左官などは、わざわざさがさなければならなくなっている。20世紀のなかごろまでは、たいていの民家がこれでたてられていたのに。

しかし、家のなかで靴をはく人は、今でも、ほとんどいない。たいていの人が、入口のところで靴をぬぐ。そして、床の上でははだし、もしくは靴下かスリッパにはきかえてすごす。畳の上では、スリッパもゆるされない。とにかく土足をいやがるくらしが、日本ではたもたれている。あるいは、上下足をわけるくらしが、とすべきか。

かつては、個人宅にかぎらず、屋内のどこでも靴をぬぐことが、きまりとなっていた。つとめ先、劇場、百貨店といったところでも、土足はゆるされない。靴や下駄は下駄箱におくか、下足番にあずけ、上靴にはきかえていた。あるいは、足袋や靴下で、屋内にはあがっていたのである。

とはいえ、そういう公共的な場所は、しだいに土足をうけいれるようになっていく。西洋風のくらしを、とりいれていったのである。今、公共的な屋内で、上下足をわけているのは、大学へあがる前の学校くらいだろうか。

もちろん、さきほどのべたように、私宅では今でも土足をみとめていない。家屋のづくりそのものは、洋風化、現代化をすすめてきた。フローリングの床が、あたりまえになっている。畳の面積は、よほどせまくなってきた。にもかかわらず、土足だけはなかなかゆるされない。

これだけ、くらしが洋風化したのに、そこだけは昔のならわしをまもろうとする。家のなかへ土足であがるのが、それだけきらわれていることを、読みとれよう。民族的なこだわりの、それがよりどころとなっていると言ってもよい。

日本のホテルは、いっばんにスリッパを部屋のなかに、おいている。多くの日本人が、土足のまま室内ですごすことに、ためらいを感じるからである。私的な場所、寝るところとつながる場所では、靴をぬいでいたい。そんな民族の想いが、ホテルにスリッパをとと

のえさせただと考える。

この点は、スリッパなどおこうとしない欧米のホテルとくらべれば、きわだつ。まあ、このごろは、日本人用にスリッパをもうけているあちらのホテルもあるが。

こういう日本人の民族的と言っていいこだわりは、床を高くはることにねざしている。地面の上に小さな柱を立て、その上に床板をはる。日常のくらしは、地面からきりはなした床板や畳の上で、いとなもうとする。そんな高床の家屋が、上下足のわかれるくらしをもたらしただと、みなしうる。わざわざ床板でもちあげたところに、地上ではく靴はもちこまないというように。

かつての日本家屋には、広い土間があった。町屋であると農家であるとかかわらず、たいい土間をもうけていた。そして、そこは、くらしをささえるいろいろな作業の場所にも、なっていたのである。台所仕事も、ここでおこなわれていた。

敷居の高い、いわゆる名望家の家では、出入りの者を上へはあげなかったという。庄屋の屋敷では小作の百姓を土間のところへとどめていた。立場の弱い者にたいしては、高い床の上からむきあっている。土間と板の間は、ある種の身分をわけへだてる建築上の目印にも、なっていたのである。

床板や畳の上では、土足をぬぐ。このならわしも、どこかでは人をわけへだてるこのからくりと、つながっていよう。いやしい者どもをとどめておく土間とはことなる場に、床の上はしておきたい。俗に言う、そんな上から目線が、上下足をわけるくらしの根っ子にはあったろう。

そして、19世紀までは、板の間がない農家ものこっていた。とりわけ、東北地方の貧しい農家には、土間しかないというところもあったのである。

いや、それどころではない。地方によっては、小作の百姓に板の間をゆるさなかったところもあった。たとえば、1789年に米沢藩は、そういう触をだしている。新莊藩が1805年にだしたそれは、ひと間にかざり板敷きをみとめていた。くらべれば、米沢藩よりもわかりがよかったと、言えないこともない。

しかし、いずれにせよ、床のありようは身分のわけへだてとも、かかわりあっていた。建築のしつらいは、その区分けとひびきあう形で、うけとめられたのである。「殿上人」と「地下人」の対比を、建築家の上田篤は、そこから読みとっている（『日本人とすまい』1973年）。考えてみなければならぬ指摘である。

くりかえすが、19世紀になっても、土間だけでくらす人々はいた。そして、そういう人々に、上下足をわけるくらしは、とどいていない。彼らは、土間だけしかない家のなかを、土足ですごしていただろう。いや、季節によっては、家の外でもはだしだったかもしれない。いずれにせよ、上下足をわけてはいなかったと思う。

そういう人々のことを考えれば、日本人の民族的ならわしという言い方は、まずかろう。家の内と外ではきものをわけるくらしは、すべての階層へゆきわたっていなかった。江戸時代の藩によっては、それが下層へおよぶことを禁じたところさえある。だから、私に、民族的なという形容をつかうことへのためらいも、ないではない。

しかし、はきものをわけるくらしが、より上位におかれていたことは、たしかである。地面をあるく時にはいていたものは、板敷きのところへあがる前に、足からとる。そういうならわしのほうが、どこでも土足ですごすそれよりもみやびだとされてきた。そのこと

は、うたがえない。

そして、そこをみやびだとうけとめるところに、私は民族性を感じる。日本文化のどこころもまた、そこにあると考える。あえて、民族的という形容をえらびとったゆえんである。

2. 平安の王宮のみなもとは

日本列島に仏教が伝わったのは、6世紀からである。これをきらった物部守屋が、585年に寺をやいたと、記録にはある。もうこのころには、寺をいとなんでいたことが、そこからは読みとれる。

これ以後、列島各地には、数多くの寺がたてられた。仏教の国教化がもくろまれたせいもあり、とりわけ、律令期には、寺の数がふえている。

8世紀までの初期仏教寺院には、しかし今とちがって、床がはられていない。金堂も講堂も、土をつきかためた基壇の上になついていた。今につたわる法隆寺にも、床はもうけられていない。

とうぜん、儀式は基壇の上で、おこなわれたはずである。修行や学問も。床板をぞうきんでふくことから、修行をはじめたりはしていなかった。そういう風景ができあがるのは、もっとあとになってからである。初期の仏教施設に板敷きはなかったし、上下足もわけるしきたりもありえない。まあ、位の高い僧は、椅子にすわっていたかもしれないが。

お手本となった中国の建築も、床板をはってはいなかった。基壇を地面にこしらえ、その上へ建物をくみだてている。とうぜん、こちらでも上下足をわけたりはしていない。その中国風が、そのまま日本列島にもとどいたのだと、みなしうる。

王宮でも、朝堂院の諸堂には、床板がはられなかった。宮廷の公式行事もまた、寺のそれとおなじように、基壇の上でくりひろげられている。天皇は、そのさい椅子に腰をかけていた。いわゆる玉座で、式にはのぞんでいたのである。

貴族たちの個人宅には、板の間がもうけられていただろう。彼らの私生活は、板敷きの上でおくられていたと思う。しかし、公的な儀式は、基壇の上ですすめられた。板などはらない、中国的なかまえのなかに、ハレのふるまいはあったのである。それだけ、飛鳥・奈良時代は、中国の感化を受けていたのだということか。

だが、9世紀、平安時代には、これがあらためられている。王宮では、床板がはられるようになった。中国風の玉座は、つかわれなくなっていく。かわりに、板敷きの上へ畳の原型とおぼしき敷物をおくことで、天皇の座はととのえられた。ハレの場からは、この点についての中国臭が、うすめられていくのである。

もちろん、儀式に土足でのぞむことは、ゆるされない。儀式によっては、靴らしいものをはいていとなまれることもあった。しかし、それも土足ではない。屋外にあるくさいにもちいるはきものは、さけられた。板敷き用の、上ばきとよぶべきはきものが、そのさいはつかわれるようになっている。

王宮だけにかぎったことではない。仏教寺院でも、似たようなできごとがおこっている。基壇の上、つまり地面と地つづきのところで儀式をおこなうことは、しだいになくなった。かわって、板ばりの床にすわりながらいとなむことが、ふつうになっていく。こちらでも、

中国的ななまえからぬけだすうごきが、平安時代にはじまっているのである。

中国的なハレの舞台にたいするこだわりが、弱まった。そこに、板敷きですごく私的なくらしぶりが、首をもたげてくる。奈良から平安へのうつりかわりは、そのようなものとしても見えてくる。

いずれにせよ、土足をぬぐべき板の間が、公的な場をものみこんだ。そして、身分の低い人々は、土間の上でくらししている。ただ、彼らも、宮廷にならい、自分の家へ床板をはるようにはなっていく。そして、そのスタイルは、都の上層にいる階層から、地方の下層へとひろがった。19世紀には、東北の農山村を例外とすれば、たいいていの地域へ普及するにいたっている。

板の上と下で、殿上人と地下人にわける。そんな身分意識も、板敷きへのあこがれを、どこかではささえていただろう。

地上をあるく時にはいていたものなど、板の上ではつかえない。板の上を上位におくこういう考えも、その根は平安の王宮にある。民族的なころごし、住生活における日本文化の源流をたどれば、平安時代にたどりつく。私は事態を、以上のようにとらえている。

13世紀からたてられだす禅宗寺院は、ふたたび床板をとりはずした。基壇の上で修行や儀式をおこなう形に、もういちどもどっている。中国風のゆりかえしが、このころにはあったのだとみなしうる。しかし、これがその後にも大きくひきつがれたというわけではない。この中国回帰は、一時的なできごとであるにとどまった。

すくなくとも、この趨勢が日本建築史のあゆみをひきいたわけでは、けっしてない。床板をひく、板敷きにする、できれば、畳もならべよう。ドミナントな流れとして、その後もつづけられたのは、そちらのほうである。13世紀の禅宗建築は、例外的な逆流であるにとどまった。

3. いわゆる国風文化論

「国風文化」という言葉がある。9世紀後半からの平安王朝、宮廷でさかえた文化をそよよぶことがある。いや、よぶことがあったと言うべきか。

9世紀前半までの朝廷は、中国に強くあこがれていた。平安時代初期の嵯峨・淳和朝で、唐風の漢詩文がよろこばれたことは、よく知られる。唐の律令を手本として、まつりごとのありかたをととのえた。そんな8世紀からの唐風熱が、9世紀のはじめにいただきをむかえていく。そのところだけを例にとれば、以上のようにもみなしうる。

だが、9世紀のなかごろからは、日本独自の文字である仮名が、つかわれだす。仮名をもちいた和歌や仮名文学が、ころころみられるようになった。いわゆる大和絵がえがかれだすのも、このころからである。中国の影響からは、距離をおこうとする。そんないきおいが高まりだしたのは、まちがいない。

そのことが、日本の学会では、「国風文化」の抬頭として、かつて語られた。このよびかたをひろめたのは、国文学の学会である。1930年代ごろから、ことあげされだした。その後は、日本史や美術史の分野でも、とりざたされるようになっていく。

9世紀末には、遣唐使を中国へおくりこむことが、とりやめられた。このことを「国風文化」のもりあがりとかからめる声も、以前はよく耳にしたものである。国ぶりにめざめた

日本は、唐の文化によりかからなくなった。それで、遣唐使もいらなくなったのだという説明も、一部ではこころみられたりした。

しかし、近年はこうした物言いに接することが、よほどすくなくなっている。

まず、遣唐使だが、唐からの文物を日本へつたえていたのは、遣唐使にかぎらない。民間の商船も、多くの唐物を日本へはこんでいる。遣唐使がなくなっても、文化の伝播じたいがとまったわけではない。むしろ、商船のさかなゆききが、遣唐船を不用にした。わざわざ政府の肝入りであんな船をださなくてもよくなったのだと、見たほうがいい。

外交史の榎本渉は、事態をそうとらえている（『僧侶と海商たちの東シナ海』2010年）。この見解は、遣唐使の廃止と「国風文化」を関連づけるより、よほど機微をついている。近年の学会動向を代表する、またその最右翼をいく読みときである。あるいは、最左翼とすべきか。

また、「国風文化」の中核をなすとされる文学についても、見なおしがはじまっている。近年はそこに漢文学からの感化をみとめる仕事が、ふえてきた。『源氏物語』や『枕草子』などの、中国的なところへ光があたるようになっていく。それらを、国風化された漢文学としてとらえる流れが、学会では強められてきた。

平安王朝の王宮が、唐物でみちあふれていたことも、今では常識になっている。もちろん仮名がこの時期に形づくられたことは、まちがいない。あるていど、民族精神がはたらいたことは、いなめないだろう。それでも、ことを鎖国的にとらえる言及は、よほどへっている。「国風」とされたことどもを、漢文明の周辺へ位置づけるのが、今のはやりだと言っ

てよい。私も、今は「国風文化」論がひねりだされた背景に、興味をいだいている。1930年代の対中国観は、それをどのぐらいあとおししたのだろうか。あるいは、明治時代以後の国文学というかまえに、そもそも根っ子はあったのか。いずれは、そこへわけいり、さぐってみたい。

話を建築にもどす。屋内での土足をいやがり、床に板をはる。民族的と言ってよいこのこだわりは、平安時代にうかびあがってきた。その意味では、建築における「国風文化」のめばえが、この時期にあったと言えなくもない。

平安時代の宮中に生きた女性たちは、十二単を身にまとった。長ったらしい桂（うちき）をかさねたあいでたちは、基壇の上だとなりたたない。服の裾が地面とこすれ、すぐいたんでしまうだろう。板の間だからこそ、ああいうかっこうでもくらしていけた。われわれがよく想いえなく平安時代の王朝絵巻は、板ばりの床こそがさえていたのである。

近年の学説は、9世紀以後も唐物の流入が続いたことを、言い立てる。「国風」と思える文学も、漢文学にもとづいていることを強調する。王朝人は、彼らなりに中華文明をうけいれていたと、そう言うべきなのかもしれない。

しかし、その土台をなしている床は、漢文明からそっぽをむいていた。宮廷をいろうどつたろう唐物も、床板の上へならべられていたのである。中国的であるとは、おおよそ言いがたい板の間に。

しかし、こういうくらしぶりを「国風」と言ってよいかどうかは、わからない。すくなくとも、じゅうらい語られていた「国風文化」とは、ずいぶんちがっている。私は、この名をそえることに、ややためらう。

今までの「国風文化」論は、9世紀後半からのそれをさしていた。嵯峨・淳和朝の漢詩文熱をのりこえた、そのあとに時代の焦点をあてている。だが、板敷きの宮廷生活は、その嵯峨・淳和期もふくんでいた。あの漢詩文熱が、床板とともにあったことを、私は大きくとらえたい。これまでの「国風文化」論からは、距離をおきたいと思うゆえんである。

4. 黄河か長江か

中国に「干蘭」という言葉がある。「干欄」あるいは「干闌」とも書く。西南中国の少数民族がいとむ高床住居のことをさす。「干蘭」に言及する著述家たちは、高く床をはった彼らのすまいを、見下してきた。未開の、鳥の巣めいた家屋だと、うけとめてきたのである（田中淡「先秦時代宮室建築序説」1980年）。まあ、北京オリンピックの主会場も、鳥の巣とよばれはしたが。

長江流域の浙江、江蘇、湖北、各省でも、有史以前の高床建物跡は、よく見つかる。そのもっとも古いものが、杭州湾の河姆渡遺跡で、ほりあてられてもいる。かつては、長江流域以南にこれのひろまっていたことが、よくわかる。

また、東南アジアの島々へゆけば、今でも多くの高床建物を見いだせる。事態はあきらかである。黄河流域にはぐくまれた漢文明は、勢力をひろげこれらをけちらした。彼らから「干蘭」と馬鹿にされた建物は、より南のほうへにげていく。それが、東南アジアの島々などへちらばっているのだと、みとめうる。

日本列島にも、有史以前からこういう高床建物はたてられていた。いくつもの考古学資料が、そのことをうたがいがいような事実として、しめしている。その意味では、日本列島もまた「干蘭」のたちならぶところであったと、言ってよい。漢文明にほろぼされた長江起源のすまいを、東南アジアとともにわかちあう。日本列島が、そういう地域のひとつであったことも、まちがいないだろう。

今日に痕跡ののこる高床建物が、それぞれどうつかわれていたのかは、わからない。あるものは倉庫であったろう。住居としてたてられた高床も、あったかもしれない。私は否定的だが、神殿説をまきちらす考古学者も、なかにはいる。

いずれにせよ、7、8世紀の王都からは、ハレの場からそれらが姿をけしだした。寺院や王宮などは、漢文明と同じで、基壇の上にきずかれだす。日本の都市も、高床を「干蘭」と見下す側へ、一時的にくみこまれていった。「干蘭」をとどめる伊勢神宮などは、森のなかにひっそりたてられたのである。

だが、王都の建物は、平安時代になり生まれかわる。ふたたび高いところへ床をはるようになった。といっても、もとの「干蘭」=高床建物にもどったわけではない。漢文明、隋唐の建築様式をぞんぶんにすくいとったうえで、高い床をとりもどした。

中国では、黄河流域の基壇建物が、長江流域の高床建物をおいおとす。後者は、前者から駆逐された。しかし、日本列島では両者がとけあっている。黄河流にそめあげられた長江起源の建築が、なりたった。そして、以後の日本建築をひきいる役目を、はたしている。私はここに、中国ではうかがえない、日本建築史の個性を読みとりたい。

9世紀に床板をはりだした宮廷人たちは、このことをどうとらえていたのだろう。ざんねんながら、そのあたりの心性を書きとめた記録はない。

しかし、律令以前の姿へもどるといふところごしは、いだいてなかったろう。西南中国の少数民族や東南アジアとの接点にも、気づけなかったと思う。高床への回帰は、無意識のうちになされたような気がする。

だが、とにかく、かつての長江流域とつうじる回帰が、9世紀にははじめられた。彼らがえらびとったのは、国際的なひろがりもある床なのである。そう言えば、韓国やラオスなどでも、屋内には床をはり、靴をぬいでいる。私はこれを単純に「国風」とは名づけたくない。「国風文化」論へよりそうことをためらう、もうひとつの理由はそこにある。

9世紀後半からの宮廷人が、何をめざしていたかは、これからも議論されつづけよう。漢文学か、国風の文学か。あるいは、大和絵か唐物か。そして、それらは彼らの意識を問うことで、うかびあがってくる議論である。私は、彼らの無意識があゆみよったであろう文化を、ここでは問題にした。

余談だが、中国の都市部では、家のなかで靴をぬぐくらしがうかびあがりだしている。ここ20年ほどの現象で、マンションなどにも、スリッパがひろがりだしてきた。日本で言う下駄箱、靴入れの売り上げも、のびているらしい。

いわゆる開放政策のおかげで、消費生活がゆたかになってきた。都市部ではきれいな室内もふえている。そのため、土足でこれをよごしたくないという気分が、高まった。上下足をわけるくらしのひろがりだした理由は、いっばんにそううけとめられている。

しかし、欧米では、今も土足で家のなかへあがるくらしが、つづいている。スリッパも、あまり普及していない。そして、欧米のすまいも、やはりきれいにできている。にもかかわらず、上下足をわけてはいない。

くらしがゆたかになったことは、土足をきらう決定的な理由にならないようである。中国の都市部は、ほかの事情で家のなかから靴をしりぞけたのだと考える。

興味深いことに、多くの中国人は、この新しいスタイルを都会的なそれとしてうけとめている。家では靴をぬぐのが、一種のハイ・ライフなのだ、と。

どうやら、基壇の上で靴をはきながら宮廷の儀礼をこなした伝統は、衰弱したらしい。床が高く上げられた未開人の家を「干蘭」と見下したことも、わすれているようだ。あんがい、文化大革命をへて、二千年来の漢文明はくずれだしているのかもしれない。

从《碧岩录》看禅对日本古典园林的直接影响

许金生

前言

研究中国或日本园林文化时,禅学思想与园林的关系一直是人们密切关注的对象。对于中国园林与禅学思想的关系,至今的研究已经取得了很多成果,但传统的主流观点正受到质疑。质疑者认为以往的理解“是建立在对禅学思想思辨化的理解上”,“禅学思想是以扭曲和变形的面目与中国园林发生关系的。”¹这些新观点定能获得不少人首肯。那么,禅与日本古典园林又是如何发生关系的呢?

从历史上看,日本古代佛寺园林十分发达,江户时代编绘的《都林泉名胜图会》汇总了京都的各大名胜,其中绝大部分为寺庙园林,《日本名庭100选》所载名园约有63所附属于佛寺,《日本园林辞典》附录“国家指定名胜庭园一览”园林约180所,寺庙园林超过90所²。寺庙园林占了日本园林的半壁江山,园林在日本与佛寺结缘之深由此可见一斑。日本古代寺庙园林发达的原因十分复杂,僧侣中的“石立僧”在园林的设计、营造以及传承上曾经担任过主角,发挥过巨大作用,便是主要原因之一。有这样的特殊历史背景,日本古典园林染上浓郁的佛气也就理所当然的了。

禅宗是佛教的重要宗派之一,曾流行日本一时,并且对古代日本诸文化的形成和发展影响深远³,作为日本文化载体的园林也不会例外。本文拟在简括说明临济宗、《碧岩录》与日本因缘的基础上,考察《碧岩录》对日本古典园林立意、造景、点景所产生的具体影响,从一个侧面探究禅与日本古典园林的关系。

一、临济宗、《碧岩录》与日本的因缘

禅宗早在奈良时代以前就传到了日本,不过,在当时影响十分有限。自荣西禅师1191年入宋归国,开创日本禅宗后,禅宗才开始在日本广泛流传开来。荣西之后,随着大量受禅宗影响的入宋僧的归国和宋末中国禅僧的渡日,禅宗风靡日本,完全压倒其他宗派⁴。传到日本的禅宗又以临济宗发展得最快,镰仓时代的日本24派禅宗中,出于临济宗杨歧法系的有20派,南宋、元、明到日本传法的中国禅师,如兰溪道隆、无学祖元、一山一宁、兀庵普宁、正澄清拙、灵山道隐、明极楚俊、竺仙梵仙、隐元隆琦等宗匠,都是杨歧派的法裔。他们在日本

¹ 乔永强“中国园林与禅学思想”《北京林业大学学报(社科版)》第七卷第1期,2008年,25页。

² 根据西谷恭弘《日本名庭100选》日本秋田书店、1976年,小野健吾《日本园林辞典》岩波书店、2004年统计。

³ 参见铃木大拙、陶刚译《禅与日本文化》三联书店,1989年。

⁴ 村上专精著、杨曾文译《日本佛教史纲》商务印书馆,1999年,175页。

弘扬禅宗，法脉隆盛，高徒辈出，影响日本佛坛数代人。

被誉为“禅门第一书”的《碧岩录》的著者宋代禅师圆悟克勤（1063–1135年）正是临济杨岐宗下三传。圆悟禅师平生引领国内七大丛林，地位崇高，宗风远播南北，被誉为“僧中管仲”。《碧岩录》是其根据宋初僧人雪窦重显的《颂古百则》加以评唱而成，文句优美，充满禅机妙语，对参禅悟道启发作用极大，问世后风靡禅林。参禅者将其视为“雾海之南针，夜途之北斗”，朝颂暮习，倍加推崇和珍爱。该书最早流传到日本的时间还有待考证，日本现存最早版本称《碧岩录》“一夜本”，据说是留学中国的道元禅师1227年冬归国前夕，从恩师那里获得，一夜抄成带回。不管怎么说，镰仓、室町时期活跃于日本佛坛的核心人物大多为圆悟禅师的法裔，而对于禅僧来说，祖师的语录是必携之物，比佛典更受重视，《碧岩录》理应早就由他们传入。位列五山的东福寺是日本临济宗本山。该寺14世纪的藏书目录中就有《碧岩录》等禅宗语录，它们大多是东福寺鼻祖圆尔（即圣一国师）1241年从中国携带回国的。这样看来，《碧岩录》能够很早就在日本广为流传，被日本禅僧奉为圣典，收入大正藏经，圆悟禅师潜心编著此书的寺庙昭觉寺被日本禅宗奉为祖庭，也就不足为奇了。

镰仓和室町幕府的将军们基本上都热衷于参禅悟道，禅能够在日本生根开花结果，离不开幕府的倾力支持。《碧岩录》在当时的流布情况，也可以通过其在将军中的影响窥知一二。室町幕府第三代将军足利义满足是室町文化黄金期的缔造者。据著名五山禅僧义堂周信《空华日用工夫略集》所载，1382年间足利义满曾多次聆听临济宗高僧太清宗谓讲解《碧岩录》⁵。室町幕府第八代将军足利义政则是辉煌的东山文化的创造者，对营造园林十分着迷，在仿西芳寺园林营造东山殿（现在的银阁寺即其一部）时，曾三次在不同的时间与相国寺荫凉轩主议论西芳寺园林构思与《碧岩录》一典故的关系⁶。此时离营造西芳寺园林已经过去一百多年，足利义政仍多次兴趣盎然地谈论此事，想必十分关心《碧岩录》对营造西芳寺园林的影响，同时也可以看出足利义政对此书内容相当熟悉。通过以上之例可知，《碧岩录》在当时甚至连最高统治者都热衷于研习，并且熟知其内容。上有所好，下必甚焉，最高统治者的行为无疑进一步推动了《碧岩录》的流布。

禅宗曾经对日本文化产生过巨大影响，作为“禅门第一书”的《碧岩录》也是如此⁷。其影响之一便是日本古典园林。以下从园林的立意、造景、点景等几个方面考察《碧岩录》的具体影响。

二、《碧岩录》与园林的立意

立意就是园林的设计者按照自身的意念，对园林进行整体设计构思，以追求理想中的精神和艺术境界。“溪声即是广长舌，山色岂非清净身。夜来八万四千偈，他日如何举似人？”潺潺溪水，如同佛陀的广长舌，彻夜不停地宣说着微妙佛法；葱郁青山，明明白白地呈露着清净法身。苏轼这一禅味十足的诗句，唱出了禅僧们的心声。日本古代寺庙园林基本上都是僧侣亲手设计营造，在禅僧的心目中，寺中庭园本身也许就是说法的佛身，修行悟道的道场。

⁵ 原田正俊“日本中世における禅僧の講義と室町文化”《東アジア文化交渉研究》第2号，2009年，32–40页。

⁶ 外山英策《室町时代庭园史》岩波书店，1934年，414页。

⁷ 参见原田正俊“日本中世における禅僧の講義と室町文化”《東アジア文化交渉研究》第2号，2009年。

因此，园林的设计营造也贯穿了他们所追求的精神境界。

曾经给禅宗在京都的发展带来黄金期的临济宗僧侣梦窗疎石便是最典型的代表。梦窗国师早年云游各地，志在烟霞，纵情山水，在各地建寺时总好营造园林，江户时代初期的临济宗名僧泽庵宗彭称其“有庭之癖”。梦窗为何如此钟情于造园？国师曾题偈道：“仁人自是爱山静，智者天然乐水清。莫怪愚蠢玩山水，只图藉此砺精明。”根据国师在《梦中问答》中的说明，这里的“山水”可以理解为园林。国师在《梦中问答》中还强调：“将山水和修道区分开的人不能称为真正的修道者。”⁸那么，偈中的“砺精明”便可以理解为“修道”了。原来梦窗把造园视为“修道”的一部分。

梦窗亲手营造的园林遍布日本各地，其中与《碧岩集》直接有关的便是京都名刹西芳寺。该寺原为净土寺，室町时代初期，梦窗受托主持该寺的复兴。西芳寺便成了其修炼山水的道场。根据以下《碧岩录》第十八则故事，梦窗对寺内园林进行了整体构思。

肃宗皇帝问忠国师：“百年后所需何物？”国师云：“与老僧作个无缝塔。”帝曰：“请师塔样。”国师良久云：“会么？”帝云：“不会。”国师云：“吾有付法弟子耽源，却谳此事，请诏问之。”国师迁化后，帝诏耽源，问：“此意如何？”源云：“湘之南潭之北，中有黄金充一国。无影树下合同船，琉璃殿上无知识。”⁹

忠国师即唐代著名禅师南阳慧忠，六祖慧能门下五大弟子之一，唐玄德皇帝仰慕其德，赐其天下第一号的国师号。梦窗十分敬重忠国师，根据《梦窗国师年谱》（约1356年）所载，梦窗在“殿南新建一阁，其上安奉水晶宝塔，名曰无缝。塔之中贮如来舍利一万颗。阁之下曰琉璃殿。堂阁僧舍之间廊庑环行，随其地宜缭绕回复，皆备禅观行乐之趣。开清池导伏流。水出岩罅潺潺如洗玉可喜也。白沙之洲怪松之屿，嘉树奇岩间错林立。船泛涟漪馆影水中。天下绝景似非人力所能也。名池曰黄金。船所泊之亭曰合同。又直阁之南北立二亭。南名湘南北名潭北。”园林的立意，为耽源充满禅机的对答下了一个完美的注脚。梦窗此举影响很大，如前所述，甚至百年之后足利义政将军模仿西芳寺园林营造东山殿时，还不断跟禅僧议论此事。

除了西方寺，整个园林的构思受《碧岩录》影响的还有山口县防府市的桂氏石庭。该石庭的立意来自《碧岩录》第九十则之“举”：“

僧问智门：“如何是般若体？”门云：“蚌含明月。”僧云：“如何是般若用？”门云：“兔子怀胎。”

圆悟禅师的评是，智门道：“蚌含明月”、“兔子怀胎”，都用中秋意，虽然如此，古人意却不在蚌兔上。他是云门会下尊宿，一句语须具三句。所谓函盖乾坤句，截断众流句，随波逐浪句，亦不消安排，自然恰好，便去险处答这僧话，略露些子锋芒，不妨奇特。虽然恁么，他古人终不去弄光影，只与尔指些路头教人见。”因为“古人意虽不在言句上，争奈答处有深深之旨，……天下禅和子，闹浩浩地商量，未尝有一人梦见在。”这也就成了日后禅门普遍争论的一个公案。雪窦重显因此颂云：“一片虚凝绝谓情，人天从此见空生。蚌含玄兔深深意，曾与禅家作战争。”¹⁰

桂氏石庭始建于江户时代中期，造园者不明。尽管并非寺庙园林，但桂家第四代忠晴热

⁸ 梦窗国师《梦中问答、谷响集》勉诚社，1977年，284页。

⁹ 圆悟编著、许文恭译述《碧岩录》华夏出版社，2009年，119页。

¹⁰ 圆悟编著、许文恭译述《碧岩录》华夏出版社，2009年，518-519页。

衷习禅，深谙禅理，由此可以推断此园的佛缘还是不浅的。受以上公案启发，园主以“蚌含明月”和“兔子怀胎”为主题，在铺满白砂的园内安置了一块方形台石，石上叠L字形山石称“兔石”，象征兔子，又表示上弦之月，即禅所说的“心月孤圆”。以“兔石”为轴心，向右为南庭，向左为东庭。南庭中央置有须弥石，再向右为蓬莱岛、舟石。兔石与须弥石之间所置扁平圆石的便是蚌石。“曾与禅家作战争”的公案在此庭得到了形象的具现。

日本古典园林众多，但直接利用禅宗公案对园林进行整体构思设计并且得到印证的大概也就仅此两例。此足以佐证《碧岩录》对日本古典园林影响之深刻。

三、《碧岩录》与园林的点景和冠名

为园林冠名或点景就是对园林所追求的境界进行高度概括，或抓住园林景色的特点命名或题咏，以此抒怀寓意，营造特定的精神氛围，帮助涉园者领悟园林的意境，触景生情。既然园林也是修禅悟道的道场，禅僧们在为园林冠名和点景时，也往往利用佛教语录等，其中就有《碧岩录》。

据说圆悟住持湖南夹山灵泉院为僧众评述雪窦《颂古集》时，书“碧岩”二字悬于书房，门人辑录其评唱内容时因故题名《碧岩录》。夹山的开山祖师唐代的高僧善会曾书“猿抱子归青嶂岭，鸟衔花落碧岩泉”，以示悟禅达到的一种自由自在境界。“碧岩”因以上两层关系也就有了特殊的含义。日本禅僧们在给园林景石冠名时，选中的就有“碧岩”两字。在西芳寺、天龙寺、金阁寺、光前寺园林中都能看到“碧岩石”。禅僧们如此冠名景石，显然旨在藉此追求开悟的境界。

日本禅寺园林中的泉池往往称作“曹源池”。如梦窗国师在京都开创天龙寺时，曾选定龟山十境，其一便是曹源池。曹源意为曹溪之源。曹溪是六祖惠能弘法37年之处，为弘扬禅宗的基地，故也被用来指代惠能。自六祖开始，禅宗发展为五家七宗，但这些禅宗流派归根溯流却无不源自“曹溪”的一滴水。所以说禅之真髓、正传的禅法就是“一滴水”。有关“曹源一滴水”的说法，《碧岩录》和《五灯会元》等禅宗典籍中都可看到，但相对而言，前者在日本的影响理应大得多，尤其是在那些“志在烟霞”的禅僧（如梦窗国师）中更是如此吧。在《碧岩录》中，圆悟禅师先后两次（第七、三十五则）以法眼宗的祖师法眼禅师与禅僧的对答（有僧问：“如何是曹源一滴水？”法眼云：“是曹源一滴水。”¹¹）来说明如何才能真正开悟。禅僧们用曹源给泉池冠名，既表示对源流的归根，也是借此公案希冀早日悟道吧。出于归根溯流的目的，日本更有直接冠名曹源寺的。这便是位于冈山市的临济宗禅寺。该寺深处有泉池式园林，池名也正是曹源。

还有得名于《碧岩录》词句的庭园。京都天龙寺塔头弘严寺石庭名“虎啸”。此名正是出自《碧岩录》第九十九则，“垂示：龙吟雾起，虎啸风生。出世宗猷，金玉相振。通方作略，箭锋相拄。遍界不藏，远近齐彰，古今明辨，且道是什么人境界？”¹²意为一个宗师说法的理想境界，就像龙吟云起，虎啸风生那样，遍界不藏，远近齐彰，古今明辨。不仅是园名，园林的景石也有冠名为“虎啸石”的，这在《梦窗流治庭》（约1797）中有记载。¹³园林的

¹¹ 圆悟编著、许文恭译述《碧岩录》华夏出版社，2009年，49，230页。

¹² 圆悟编著、许文恭译述《碧岩录》华夏出版社，2009年，572页。

¹³ 上原敬二编《余景作庭图：嵯峨流庭古法秘传之书：筑山山水传：梦窗流作庭》日本加岛书店，1975年，

设计者如此为园林和景石冠名，也许寄予了达到“遍界不藏，远近齐彰，古今明辨”境界的美好期望。

京都龙安寺为临济宗妙心寺派寺院，现在使得该寺闻名海内外的则是其充满神秘色彩的“石庭”。一进入通往“石庭”的门厅，迎面为两个巨大的毛笔字“云关”。此名源自《碧岩录》第八则，举：翠岩夏末示众云：“一夏以来，为兄弟说话，看翠岩眉毛在么？”保福云：“作贼人心虚。”长庆云：“生也。”云门云：“关。”

正如圆悟所评：云门大师，多以一字禅示人。虽一字中，须具三句。云门云：“关。”不妨奇特，只是难参¹⁴。“云门关字”也就一直成为禅僧们试图参透的公案。龙安寺石庭充满玄妙神秘气氛，长期以来人们试图从各个角度解读造园者的真意。其实，这答案也许就在进门之处，只是跟其他公案一样，其传递的消息又岂是凡人能够参透的？

从以上可知，日本园林中的“碧岩”、“曹源”、“虎啸”、“云关”等园名或景名均源自《碧岩录》，禅僧们通过为园林及其景点冠名，将《碧岩录》的思想渗透到了园林的各个方面。值得强调的是，传入日本的佛教典籍和禅宗语录甚多，日本土生土长的众多禅宗大师留下的语录也不少，但直接以其名称为景石冠名者大概也惟有《碧岩录》。日本园林与此书结缘之深，在此也得到进一步证明。

四、《碧岩录》与园林的置景

通过造景可以彰显园林主题，表达造园者所追求的理想境界。日本古代的造园者在设计园林时，也常利用佛教思想和典故经行造景，这就包括《碧岩录》的公案等内容。

在日本古今园林中，无论是枯山水园林还是泉池园林中的瀑布的造型，通常都为龙门瀑布。鲤鱼跃龙门的传说流传日本的途径当然很多，但是，值得强调的是，最早把此造型引入园林的是镰仓时代的禅僧，从《碧岩录》来看，鲤鱼跃龙门之说在第七、六十、九十五则出现过三次，出现频率之高足以说明雪窦禅师在诲人以道时特别喜欢引用此典故。既然《碧岩录》被禅僧奉为至宝，而龙门瀑布造型出现得最早和最多的又是禅寺园林，那么就有足够理由相信龙门瀑布进入日本园林源自《碧岩录》的影响。

雪窦禅师在诲人悟道时往往直截了当，形象生动。在《碧岩录》中，禅师是在形容参禅达到大彻大悟状态或解悟的真正境界时，使用鲤鱼跃龙门传说的。如其在第七则颂道：江国春风吹不起，鸪啼在深花里。三级浪高鱼化龙，痴人犹岸夜塘水。圆悟禅师对后两句评到：禹门三级浪，孟津即是龙门，禹帝凿为三级。今三月三，桃花开时，天地所感，有鱼透得龙门，头上生角鬣尾，拿云而去，跳不得者点额而回。痴人向言下咬嚼，似岸夜塘之水求鱼相似。殊不知，鱼已化为龙也。……雪窦颂得极巧，不伤锋犯手。

雪窦在第六十则颂中又云：烧尾者不在拿云攫雾，曝腮者何必丧胆亡魂。圆悟禅师评：盖禹门有三级浪，每至三月，桃花浪涨，鱼能逆水，而跃过浪者即化为龙。雪窦道纵化为龙，亦是徒说。“烧尾者不在拿云攫雾”，鱼过禹门，自有天火烧其尾，拿云攫雾而去。雪窦意道，纵化为龙，亦不在拿云攫雾也。“曝腮者何必丧胆亡魂”，《清凉疏序》云：“积行菩萨，尚乃曝腮于龙门。”大意明华严境界，非小德小智之所造诣，独如鱼过龙门透不过者，点额而回，

84页。

¹⁴ 圆悟编著、许文恭译述《碧岩录》华夏出版社，2009年，54页。

困于死水沙碛中，曝其腮也。雪窦意道，既点额而回，必丧胆亡魂。¹⁵

禅之修行与鲤鱼拼命挑战三级瀑布相同，只有跃上顶级才能大彻大悟。依据这一命题，禅僧们在园内叠山置石时，很喜欢叠三级龙门瀑布。日本古典园林龙门瀑布造型一般分上中下三级。在第一级或瀑布之下还须置一小块长石，称鲤鱼石，并呈跃跃欲上窜之势，比喻鲤鱼。这种龙门瀑布造型在当时的园林中用得较普遍，在现存的园林中，有龙门瀑布造型的也比比皆是，其中大多在禅寺或早先是禅寺的园林中。它们是天龙寺、金阁寺、西芳寺、劝持院、光前寺、东林寺、龙潭寺、根来寺、金刚轮寺园林等。天龙寺、西芳寺、金阁寺的造型最为著名，被称为三级瀑布造型的白眉。除了龙门瀑布造型外，还有借此为景石冠名的。根据《梦窗流治庭》（约1797）记载，作为景石，日本园林中还置有龙门石、点额石¹⁶。这些景石应该都与鲤鱼跃龙门的典故有关，其作用跟鲤鱼跃龙门的造景异曲同工。

值得一提的是，位于熊本县菊池市的碧岩寺建于室町时代，长期荒废后1994年修复，在庭园中人们发现类似天龙寺和金阁寺的瀑布造型的龙门瀑布。庭园的设计者为九州名门菊池家族第20代菊池为邦。而为邦座右之书正是《碧岩录》。据考证，庭园是根据《碧岩录》书名的由来进行叠石造景的¹⁷。

造园须筑山，无山难成园。作为叠山之一的龙门瀑布在日本园林中往往就是主要景物。在园中，它不仅仅以视觉美与造型美引人入胜，也许更是禅僧将祖师教诲物化而藉以悟道的一种特定形式。因此，龙门瀑布进入日本园林后被赋予了浓郁的禅韵。

余论

根据以上论述可知，日本的禅僧们把园林直接当作修禅的道场，通过整体设计、冠名、点景、置景等方法把《碧岩录》的公案或祖师语录融入园林，使得抽象的文字说教通过园林等到了物化。禅宗以彻见本来面目为终极关怀¹⁸，这种直接把公案等具现于园林的意匠，也许是日本禅僧们希望籍此开悟入境的一种努力，也许是日本禅僧们为重现“本来面目”所做的一种“另类”尝试。

当然，《碧岩录》对日本园林的影响，可能远远不止这些。例如，大仙院的设计者临济宗高僧古岳宗亘（1465-1548）便是圆悟禅师和《碧岩录》的崇拜者，从大仙院园景中应该能找到《碧岩录》影响的痕迹。再例如石头灯笼是日本园林的标志性景物，最早把石头灯笼引入茶庭的是与禅结缘极深的茶人，而在禅宗的公案中，灯笼常常喻无情、非情之物或以本来面目而呈现之物，表示无我无心的悟境。《碧岩录》中灯笼一词出现频率很高，达14处。还有，露地一词在《碧岩录》第九十四则中也有出现。如前所述《碧岩录》对园林影响甚大，因此，把灯笼和露地等在园林的使用归功于《碧岩录》影响也自有其道理，但本文还是做了舍弃，尽量把考察的范围限于直接影响之内。

在探讨园林与文化的关系时，有些现象完全可以从不同的角度解读。比如说，对于袖珍

¹⁵ 圆悟编著、许文恭译述《碧岩录》华夏出版社，2009年，49，364页。

¹⁶ 上原敬二编《余景作庭图；嵯峨流庭古法秘传之书；筑山山水传；梦窗流作庭》日本加岛书店，1975年，84页。

¹⁷ 斋藤忠一监修《「日本庭園」の見方》小学馆，2002年，68，69页。

¹⁸ 参见吴言生“论禅宗所谓的‘本来面目’”《晋阳学刊》1999年第3期。

园林，即可以禅学的“芥子可纳须弥”、“以小见大”的观念来解释，也可用日本国民性的缩小志向来说明；对于石庭大面积使用白砂造景，“一即多，多即一”的禅理和水墨画的余白法都同样能说得通，诸如此类，不胜枚举。不过，如果无法知晓造园者的本意，那所有的解释恐怕也只是评论者自己的揣度。这种对园林文化的解读，只能是仁者见仁，智者见智，出现“扭曲和变形”也就在所难免了。言者无心听者有意，就像后人试图从各种角度去解读《红楼梦》一样，很多观点恐怕连作者自己也始料不及。

所幸，通过《碧岩录》对日本园林产生的影响，我们在日本园林中可以轻易找到禅宗与园林的交叉点，可以看到将叠山理水视为修行悟道的日本禅僧如何将《碧岩录》的公案等直接化入园林，看到日本的禅僧们通过自己的理解，在使园林与禅宗发生关系时，就像禅宗所显示的宗风那样，简洁、率真、明快、直截了当。

京都寺院园林与江南文化

王 铁 军

一、日本佛教流派与中国

目前，日本学术界就佛教传入日本的时期有两个说法。其一就是根据《日本书纪》的记述，认为佛教传入日本的时间是公元552年，即日本飞鸟时代的钦明天皇13年。根据该书的记述，552年朝鲜半岛的百济圣明王将释迦佛的金铜像和有关佛教的经书献给了钦明天皇。另外一种说法为公元538年，比前者在时间上提前了14年。这种说法主要源于《上宫圣德法王帝说》中“志癸島天皇御世 戊午年十月十二日”以及《元兴寺伽蓝缘起》中“天國案春岐廣庭天皇七年歲戊午十二月”的有关记述。上述两种说法中，后者为许多学者所公认，并被列入了历史教科书中，公元538年作为日本“佛教公传”的时期的说法已成定论。

佛教传入日本之初，虽然受到物部氏一族等神道人士的排斥，但同时也得到了苏我氏以及皇族的支持。这使得佛教在日本开始根植于日本文化中。经历了奈良、平安、镰仓、南北朝、战国、安土桃山以及江户幕府时代后，得到很大发展，从信仰的佛像到传教的方式以及寺院的建筑上形成了日本独有的佛教系统，即日本佛教。明治维新后，日本佛教虽然受到明治政府的尊崇神教、“废佛毁寺”政策的影响，但由于日本佛教历经1千余年，其影响已经深深地根植于日本人的生活方式以及文化中，故此其破坏程度仅仅限于寺院以及佛像的供奉上，并没有从根本上影响佛教在日本的传播。从而使得日本佛教到了近现代后，逐渐形成了固有宗派和流派。

通常我们将日本现在的佛教流派归纳为十三宗五十六派。按照正式的说法，现在日本佛教有律宗、净土真宗、净土宗、临济宗、曹洞宗、真言宗、华严宗、法相宗、日莲宗、天台宗、黄檗宗、时宗、融通念仏宗等十三宗。进而在十三宗中，又形成了56个流派。这56个流派中，天台宗中有天台宗、天台寺门宗和天台真盛宗；真言宗中有真言宗高野派、真言宗大觉寺派、真言宗御室派（上述流派属于古义真言宗）、东寺真言宗、真言宗善通寺派、真言宗山阶派、真言宗泉涌寺派、真言宗智山派、真言律宗；净土宗中有净土宗、净土宗西山光明寺派（即西山净土宗）、净土宗西山深草派、净土宗西山禅林寺派；临济宗中有临济宗建仁寺派、临济宗东福寺派、临济宗建长寺派、临济宗円觉寺派、临济宗南禅寺派等14派；净土真宗中有净土真宗本愿寺派、真宗大谷派、真宗高田派、真宗佛光寺派、真宗木边派等10派；日莲宗中有日莲宗、显本法华宗、本隆寺派、日莲正宗、本门宗等9派等。

众所周知，佛教传入日本的历史途径大体上分为三个部分。最初的佛教是经由朝鲜半岛，二是中国直接传入，三是印度传入。其中，由于当时中国的隋唐以及宋明时期，中国与日本的文化交流比较频繁，故此，中国成为了佛教传入日本的主要途径之一。由于中国成为了日本佛教的主要信息地，中国佛教不仅促使了日本佛教的形成，而且也使得印度佛教传入中国后所形成的佛教思想直接影响了日本佛教。换言之，日本佛教是在中国佛教的基础上发展而来的。正因为如此，我们今天能够从日本佛教的寺院建筑、佛经以及仪式中找到中国佛教

的影子。

二、日本佛教圣地之一：京都

虽然日本佛教在汲取了中国佛教后形成了日本独有的佛教体系，但是在其发展和传布过程中同样也离不开为政者的支持和庇护。有关这点，日本佛教同中国宗教一样都有着相同的传布和发展的模式。即宗教需要得到为政者的支持和庇护，作为回报，宗教需要为统治者提供精神和思想上的统治依据。正是由于日本佛教同当时为政者形成了“连体婴儿”般的不可分离的关系，使得日本的佛教寺院大多比较集中在当时统治者的权力中心地如奈良、镰仓、京都等政治权力中心，以及“藩主”所在地金泽、名古屋、弘前、大阪、岗山等“城下町”附近。其中，在以奈良为政治中心的奈良时期，奈良附近就形成了以法相宗、俱舍宗、三论宗、成实宗以及华严宗和律宗的南都六宗。而在平安和镰仓时代，由于镰仓成为了当时武士阶层的权力中心，便形成了以镰仓地区为中心的净土宗、净土真宗以及临济宗、曹洞宗等佛教宗派的兴盛。加贺藩“城下町”的金泽位于加贺藩的权力中心，佛教得到了历代加贺藩主在资金等方面的支持以及庇护，金泽地区形成了佛教寺院的集中地。京都的佛教发展也再类同上述情况下而发展的。

起初，由于日本为政者将政治中心从长岗京迁移到了京都，一些神社和佛教寺院也迁移到了京都。其后，很长年代里，京都天皇皇宫所在地，日本政治权力中心，京都地区内又陆续兴建了不少佛教寺院，形成了日本佛教诸教派的主要发祥地之一。其中，净土真宗中的真宗大谷派、净土真宗本愿寺派的“总本山”的东本愿寺和西本愿寺；净土宗中的净土宗本派、西山净土宗派、净土宗西山深草派的“总本山”知恩院、光明寺、誓愿寺；临济宗中的东福寺派、天龙寺派、建仁寺派等的“总本山”东福寺、天龙寺、建仁寺；属于真言宗中的东寺派、醍醐派、御室派、山阶派、丰山派以及智山派的“总本山”或“大本山”的东寺、醍醐寺、仁和寺、劝修寺、长谷寺和智积院等都建在了京都。京都成为日本各个佛教教宗共存、教派共荣的佛教圣地之一。

三、京都佛教建筑与江南文化

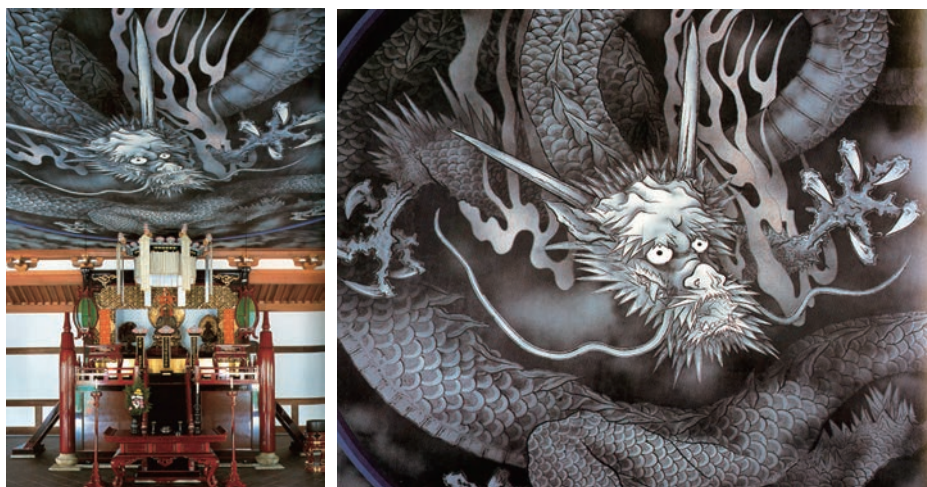
自平安时代以来，在京都各地建立的佛教寺院，包容了各个教宗和教派，形成了京都佛教独有的风格。概言之，有以下几个不同与日本其他地区佛教寺院的特征。第一，平安时代以来，伴随京都佛教兴盛而修建的寺院建筑，无论是其宗派教祖，还是其寺院建筑，都同中国佛教和文化有千丝万缕的联系。有关这点，京都虽然与奈良和镰仓相似，但却不同与和歌山熊野山和京都北部的比叡山佛教寺院。京都寺院中不仅有天龙寺、相国寺、建仁寺、东福寺、万寿寺、南禅寺等临济宗派因研究和著述汉文学而得名的五山文学，而且其教宗的“教祖”大多留学中国，直接拜师于中国的名师高僧。其中，如真言宗开祖弘法大师空海就是入唐求法，拜师于惠果大师后在京都建立了教王护国寺（东寺）。日本曹洞宗开祖道元也是在中国禅僧如净的门下，参禅修道4年后回国，在京城建仁寺修道后，开创了曹洞宗教宗体系。日本临济宗开祖荣西大师则是两次渡海到宋，在中国天台山参禅悟道后回国。被日本黄檗宗视为开祖的隐元则是中国明朝禅师，其在今都南部修建的万福寺则完全按照中国福建省福清市渔溪镇西北的黄檗山万福寺。位于京都市内的天龙寺则因向中国派遣天龙寺船进行贸易的

关系，其寺内的字画屏风无不与中国有关。

第二，因为京都寺院与中国有此渊源联系，京都寺院中的屏风画或壁画也大多受到中国画风的影响，或是其素材源于中国。其中最典型的莫过于天龙寺、建仁寺的云龙图和大龙双图。天龙寺的云龙图为日本著名画家加山又造于1997年应约而作；建仁寺的大龙双图为日本画家小泉淳作之作，完成于2002年4月。两者惊人的相似之处，除了大胆地将龙的四爪画为五爪，突破了关于龙爪本身的政治图腾和禁忌外，其素材都源于中国关于云龙的传说。当然，这些现代作品本身不能说明古代中国和京都的关联。但有一点可以肯定，无论是天龙寺，还



京都建仁寺法堂内双龙图双龙图局部 2011年4月17日拍摄



京都天龙寺法堂内云龙图云龙图局部
平田精耕等《天龙寺》（淡交社，2007年） 2010年11月4日拍摄



天龙寺内曹源池局部 2010年11月4日拍摄

是建仁寺关于请求现代画家画云龙本身，可能就是一种古代中国和京都间本身关联的延续。此外，我们从天龙寺和建仁寺所收藏的屏风、书画中还可以看到这些关联。

第三，京都佛教寺院一般均建有寺院园林。有关这一点似乎有别于日本其它地区的佛教寺院。目前国内外学术界关于园林文化比较研究中，把欧洲的喷泉为主的园林景观归纳为欧洲式人工园林，而将尽力保持自然状态，鲜以人工的日本、中国、朝鲜半岛的园林归纳为亚洲式的自然园林景观。这一点说明，就其园林建筑理念而言，中日之间的上并没有特别大的区别。但是在同属于亚洲园林景观中，中国、日本以及朝鲜的园林也各有其独自的特点。

就日本园林而言，大体上分为枯山水式、池泉式、筑山式以及茶庭式和回游式等；而中国庭园则有回游式、筑山式等。中日间的园林区别主要体现在中日间的园林师对于园林中的山、水、花草在排列上所赋予的意义不同。日本的枯山水式园林中，园林师将每一块石头按照石头的大小赋予了不同的意义；而在以太湖石为代表的江南园林中，园林师们在千姿百态的石头中追求的“神似”和意境。在池泉式和筑山式园林中，日本同中国江南的园林间，除去江南园林中的月亮门和太湖石外，几乎没有太大的差别。

从上述要素考虑，京都寺院中的园林同江南园林在造园理念和山水排列、布局上几乎没有太大的差别。其间，京都寺院园林样式受中国江南文化影响的可能性较大。其推测主要是基于以下几种考虑。第一，如前所述，京都佛教教宗的开祖或名僧几乎都有留学中国的经历。他们渡海求法到达中国，大多为经由舟山群岛到达明州（现浙江省宁波）。通过明州后再辗转西安、开封、五台山等佛教圣地寻师求法。留学僧返回日本的乘船地也大多选在明州。受当时海上交通条件的限制，留学僧们还需在明州周边都邑停留数日乃至数月，以等待海上顺风季节的来临。在等待之际，应有足够时间去领略江南文化风光或江南园林景观。这些留学僧人可能不是造园师，但返回日本佛寺后，可能会按照中国江南园林景观的理念来要求日本的造园师进行自己寺院的园林规划，或要求园林师在寺院内进行造园。

第二，在我们考察了天龙寺、建仁寺、南禅寺、东福寺以及万福寺等京都寺院的园林后，发现这些寺院园林大多属于日本池泉式或筑山庭式园林。一方面，京都寺院的池泉式或筑山庭式园林与日本其它地方的园林有着比较明显的特征。如石川县的兼六园和岗山的后乐园以及京都御所等地的园林大多依托原来的自然的地形地势造园，并栽植花草，引水为湖，并没有太多人工的对石材的排列和摆布。相比较而言，京都寺院中的园林同中国江南园林一样，

大多借景以背后的丘陵远山，掘土为池，施石为基，并以花草树木和石桥为衬，春吟梅花夏观荷，秋赏枫红冬悟雪，借花草树木以反映春夏秋冬四季变化。同时，京都这些寺院园林同中国江南园林一样，更多利用对石头的堆砌来体现对自然美的追求。单就这一点，京都佛寺的园林景观与江南园林有着惊人相似之处。如天龙寺的曹源池就是在借助日本自然造园的理念基础上，更多地依托石头的堆砌和营造石桥来表现了造园师的自然理念。

第三，京都寺院的园林同中国江南园林一样，大多利用低矮错落有致的灌木和花草来体现自然四季的变化之美，而没有栽植高树木来进行造园，当然也没有过度地对树木进行人工修剪。有关这一点，我们试图通过京都寺院园林、江南园林同日本其它园林进行了比较发现。日本的其它园林，无论是个人家居内的小园林，还是像京都地区的円山公园、神泉苑、金阁寺等名园林，大多栽植高大树木，并施以人工修剪成形，这在京都寺院中的园林则非常少见。

当然，上述京都寺院园林与中国江南文化的影响，更多属于个人直观推测和感觉，而缺乏直接的文献资料上的证据和佐证。其实，真正营造京都寺院园林的是日本的造园师，而不是留学僧。无论留学或游学中国的日本名僧有多大程度地对江南园林和文化的领悟，其最大的可能性是要求日本的造园师在寺院内营造园林，而其寺院内的园林是否能够按照江南园林的样式造园或是否借鉴中国江南文化园林还取决于造园师。因而，我们还需要对营造这些京都寺院园林的造园师及其系列作品进行比对和考证，显然这已经超越本文的研究范围及能力所限，使得本文对京都寺院园林和江南文化的纽带联系的佐证明显不足。不过，有一点可以肯定的是，京都寺院园林在同其他日本园林的比较中，有着特有的造园思想和艺术风格。概而言之，在有限的空间内，试图通过园内的自然的树木、花草、湖水和堆砌的石材来表现春夏秋冬四季的变化，并在此基础上利用非人工的修剪素材景色变化给人以无限的空间想象。其表现的素材方式和理念即相同于江南园林，又有别于日本其他园林。

国家权力、城市住宅与社会分层

——以民国南京住宅建设为中心——

陈蕴茜

序

1927年后，南京成为国民政府的首都，随着模范首都建设工程的推展，城市住宅建设成为市政工程、更成为国家形象工程的重要组成部分。《首都计划》对城市住宅进行了详细规划与分区，南京市政府随之开展大规模的城市住宅建设。住宅规格的高低决定了各区域的居民构成与社会分层，南京城市空间的布局也随之由传统的以自然化分区为主，向以社会分层化为主的空间布局转型。本文将以南南京国民政府时期的城市住宅规划与建设为中心，探讨空间分布与社会分层之关系，研究国民政府如何运用空间策略来建设并控制城市与社会，以及住宅发展对南京城市空间转型的影响，从中探讨国家权力在城市住宅与社会分层中的作用。

一、《首都计划》与南京住宅建设规划

在传统时代，南京是一座兼具政治与商业双重功能的城市。由于传统国家对城市的控制力较弱，政府虽对城市发展制定规划，但城市住宅建设并未被纳入政权管辖范围。除对官员住宅依据品级制定建筑规制外，对平民住宅以及空间定位并未明确规范。就南京城而言，只是在明初因政权甫建，为了对都城实施政治与社会控制，将居民住宅区按照官阶、职业等进行过严格划分，居民分住于城内外坊厢，城中曰坊，近城曰厢，“住宅或由政府供给，或由政府给资供民自建。”¹但是，随着明朝迁都北京，这种控制逐步解体。南京城的住宅空间分区形态呈相对自然的状态，最繁华的夫子庙地区，既是世家大族的聚居地，也是商家小铺和中下层住宅的集中区。

中华民国临时政府建都南京后，大批人口涌入南京，1912年人口26.9万，1926年升至39.6万。1927年国民政府定都南京后逐步增加，1930年激增至57.7万，1936年再至100.6万²。户数由1929年1月的91340户³，增至1931年1月的113908户，以后继续快速增长至1936年底的197496户⁴。由此，住宅需求量猛增。

¹ 徐泓《明初南京的都市规划与人口变迁》，《食货月刊》第10卷第3期，1980年6月，96页。

² 《南京市自治工作概况》，中国国民党中央委员会党史委员会编印《抗战前国家建设史料·首都建设（三）》（《革命文献》第93辑，台北，1982年），226页。

³ 《统计资料》，立法院统计处编《统计月报》第2卷第3期，1930年，1页。

⁴ 《南京市自治工作概况》，中国国民党中央委员会党史委员会编印《抗战前国家建设史料·首都建设（三）》（《革命文献》第93辑，台北，1982年），227页。

现代国家政权建立后，城市住宅建设逐步被纳入国家权力控制的范围，作为首都的南京，国家权力在城市规划中的作用更加突出。1929年，国民政府为将南京建设为“模范首都”、“首善之区”，特别制定了《首都计划》。该计划对南京城进行了明确的功能分区，这是城市规划的基础，初步分为公园区，第一、二、三住宅区，第一、二商业区、第一、二工业区第八区，首都的中心则是中央政治区。计划对住宅区又进行了明确的划分：

住宅区设在旧城各处，分为四个等级，即第一、第二、第三住宅区及旧住宅区。第一住宅区为官僚等上层阶层住宅区，即山西路、颐和路一带；第二住宅区为一般公务人员住宅区；第三住宅区中又分四区，其中三区在距市区远而偏僻的市郊，一区即为下关的棚户区。至于旧住宅区则原封不动地加以保留⁵。

《首都计划》对各住宅区的建筑规制、楼层数量与高度、绿地配置等也进行了详细规定，从建筑与空间上进一步明确了住宅分区。

《首都计划》还提出了公营住宅建设应纳入政府市政工程的规划。计划指出：“居住为人类生活之大端……住宅之良否，其影响所及不仅在于生理方面，而经济方面，道路方面，乃至种胤方面”，因此，居住之问题是重要的社会问题，应该纳入都市设计。设计者借鉴欧洲各国的做法，为南京制定了相应的住宅建设框架：“要以中央出资、市府营建为普遍，此种住宅，或收回低微之租金，或更免费借住，一视其种种情形之如何而定。”住宅建成后“应供给下列三种之居民：（一）入息低微之工人。（二）因筑路拆屋而失所栖止之居民。（三）政府职工。”《首都计划》还对提供给这三类群体的住宅区位、建筑样式、所用材料、厨卫设备等进行初步的设计，工人住宅应由工厂负责建设，政府指导，“大抵城南、城西、城中人烟稠密诸区，即其最好地点，”具体“应择下关及三汉河南部诸地附近工厂者为之，其建筑方法，亦当以最省费者为标准也。”⁶《首都计划》对政府职工的住宅定位是：“住宅之建筑地点，应以后湖东北、中央政治区东、西、南三面为之。”这类住宅不仅建筑成本高，配套设施好，楼距较大，且配有绿地及宽阔的道路，《首都计划》附有绘制的草图，规整而漂亮。公营住宅的建设已经被纳入国家建设的范围，并且依照职业分类进行了住宅分区。《首都计划》也建议政府提供租赁公地、市民自行建房。

如果说，明初政府将住宅区进行严格规定与划分，是为了加强对居民的管理，是军事政权向统治政权转型过程中出现的偶然情形，那么，南京国民政府的住宅分区规划则体现出政府为了树立首都新形象与统治权威，对南京城市住宅进行全方位改造的特性，而其制定的公营住宅政策则是从西方引进的，它更多地体现了国家与个人关系发生的变化，是现代民族国家发展过程中为解决社会问题而进行住宅规划的结果。《首都规划》对南京住宅的分区，导致了后来南京城市住宅区的发展与城市空间转型，并伴随着住宅建设的发展，社会分层被强化。

二、国家权力运作下的住宅分类

南京“自奠都以来，人口激增，原有住宅，供不应求，且大部分偏在城南，自下关以迄

⁵ 国都设计技术专员办事处编《首都计划》（1929年），南京出版社重印本，2009年，176页。

⁶ 国都设计技术专员办事处编《首都计划》（1929年），197-202页。

鼓楼，逶迤十数里，人烟寥落，甫入国门，即呈荒凉之象，亟应设法繁荣，以壮观瞻”。⁷由此，南京市政府开始大规模的住宅建设，1930年代成为建设的黄金期，至1936年，总建设住宅19397间，平均每年建成3232.8间⁸。这些住宅基本按《首都计划》的分区规划修建，而且其目的之一也是为了建设模范首都，国家权力在住宅建设中发挥着至为重要的作用。

在《首都计划》与南京市政府的规划下，南京新建住宅可以分为5类。第一类住宅是独立式住宅，集中于山西路新住宅区，由政府“征收大方巷，老菜市，阴阳营，古林寺一带地方辟为新住宅区，并经首都建设委员会审查通过内政部核准公告，核与土地征收。”为了保障该住宅区的建设，政府打压因不满补偿地价而反对拆迁的民众。有市民顾均源等不满土地征收审查委员会复议决定之地价，聚众到工务局吵闹，市长、警察厅长亲自下令警察带走所谓“最凶悍者八人”讯问，而工程依然进行。市府还表示，今后再有阻挠者，将“以妨害公务论罪，送由法院依法惩处。”⁹建设新式住宅是为建立首都新形象，当然也是为满足高官们的住宅需要，据当时《北洋画报》登载，“今日之南京，则有三多三少之概；即官儿多，衙门少；要人多，住房少。……因要人多，住房少，各部长各委员，乃不得不在沪设置宅第，奔波沪宁。”¹⁰由此，高等住宅区的建立必须是极其迅速的。

山西路新住宅区总面积约2330亩，建有甲、乙两种住宅，甲种每宅占地2亩，乙种每宅占地1.5亩。这种住宅采取市民申领方式建设，领户须缴纳每平方宅地费（包括公共设施费在内）28元，然后按工务局规划式样修建，也可自行设计图纸请工务局批准。山西路住宅区分4区分期建设¹¹，抗战前建成第一区住宅287处，第四区住宅计划建295处，但只有少数动工，并因抗战爆发而停建，第二、三区则未建。到1949年，在山西路以西、西康路以东一带，共建有近70万平方米设备齐全的“花园洋房”，分别为1700家达官显贵所占，平均每户用房面积达400平方米以上¹²。

这类独立式住宅也建于第一区的其他地方，少数在第二、三区，只是规模不及山西路，有的有花园，有的占地小无花园，但房屋采光条件较好，每幢住宅以二三层居多，大则八九间，小则四五间，有卧室、门房、客厅、餐室、浴室，设备完善，并有电铃、电话、自来水等，而且外观样式欧化，多用洋砖彩瓦，装璜美丽。这类住宅主要由房地产公司与各银行经营，集中于市中心新街口、大行宫、国民政府附近¹³。此外，鼓楼附近也有这种高档新式住宅¹⁴。还有的散落于其它类型的住宅区里，如复成新村以里弄式住宅为主，但也有别墅。《中央日报》就曾刊登广告：“最近落成小住宅，定价出售。坐落马路街复成新村（即训练总监部后面），内容：布置新颖，经济美观，计客室或膳室一，卧室二，厨房、仆室、储藏室、阳台、园地。另有较大新式独院楼房，设备完全。”¹⁵

第二类住宅是里弄式住宅。这种新式住宅在民国初年已经出现，但那时主要集中在城南

⁷ 《转知新住宅区开工行政院指令情形案》，《南京市政府公报》1933年第134期，58页。

⁸ 陈岳麟《南京市之住宅问题》31页。

⁹ 《转知新住宅区开工行政院指令情形案》，《南京市政府公报》1933年第134期，58页。

¹⁰ 《六百万元建造政治区》，《北洋画报》第370期，1929年9月12日，2页。

¹¹ 陈岳麟《南京市之住宅问题》，90-91页。

¹² 南京市地方志编纂委员会编《南京市政建设志》深圳：海天出版社，1994年，104-105页。

¹³ 陈岳麟《南京市之住宅问题》37页。

¹⁴ 南京市玄武区地方志编纂委员会编《玄武区志》北京：方志出版社，2005年，191页。

¹⁵ 《广告》，《中央日报》1936年10月28日第1张第1版。

和下关等商业繁荣区。国民政府定都南京后，机关单位增多，工商及服务行业也相应发展，各部门及单位开始建造里弄式住宅。如邮政界在五台山建造的五台山村家属宿舍，政府为公教人员在国民政府附近建造的桃源新村、复成新村等，以及城南的慧园里小区¹⁶。公教新村则是最大的公教人员住宅区，抗战胜利后，政府为“解决公教人员房荒，行政院中央还都机关房屋配建委员会于三十五年间，特拨巨款在市区内兴建蓝家庄，回龙桥，广州路，中山北路及马府街等地公教新村五处。市政府特别聘请著名设计师杨廷宝设计，每村房屋分为甲乙两式，甲式房屋系集体生活方式，每户仅卧室起居室各一间，另有公共食堂，公共盥洗室及公共活动场所；乙式房屋系家庭生活式，每房有卧室一二间，起居室，洗室，厨房，仆室各一间。甲式每幢按上下住二十户，乙式每幢住八户，每村可住百余户。庭园布置，绿草如茵，松柏间植，冬青夹道，环境优美，空气清新，适合居住之需。”南京5个新村共住600多户¹⁷。1949年前，在鼓楼地区建造的里弄、新村住宅房共计43处，中山东路及其以南地区41处，只有少部分在秦淮河、下关一带¹⁸。虽然里弄式住宅在分布区域上有所突破，少数也位于城市边缘地带，但因其由多幢连排式住宅构成，形成了相对独立的住宅小区，与周边普通住宅及棚户依然形成了明显的反差。

第三类新式住宅是公寓，主要位于第二、三住宅区，多由营造厂、木行以及其它资本家经营。这种住宅既有楼房，也有平房，少数有餐室与卫生设备，但大部分则无。不过，相对于当时的棚户及简易平房而言，这类住宅已经相当现代。它们主要集中于城北大石桥、三牌楼、湖南路，城中鸡鸣寺、新街口，城东三条巷、公园路，城南乌衣巷等地，少数在城的边缘大光路一带¹⁹。

第四类住宅则是平民住宅，多位于第三区及城门外。南京市政府在制定建设规划时，已经不自觉地运用社会分层的概念“平民”来界定住宅性质，所谓平民住宅即是为改善贫民的居住条件而由政府兴建廉租给贫民的住宅。为了改变棚户无处不在、有碍观瞻的情况，政府规定“芦棚土屋之取缔。凡市内贫民无处栖身者，除由工务局指定荒僻地点外，一概不准搭建芦棚土屋，均须遵照取缔条例搭建临时木棚，其旧有者，则分别清理勒令拆迁。”与此同时，为迎接孙中山灵柩奉安南京，政府修建重要的政治工程——中山大道，大量居民被拆迁，市政府工务局遂“以最迅速之处置，招工修筑甲乙丙丁各种住宅，”也“为救济贫民住所起见，乃勘定洪武门、东花园、鼓楼等处，建筑各种市民房屋，以应需要，”²⁰后又在武定门等处建造²¹，至1928年底即建成平民住宅470多间，计250多户²²。

平民住宅一般为简易条式平房，初期市府规定一家一室，后期建成的平民住宅则“每户正屋二间”，普通约十户连成一排²³。1930年，市政府在皇城乡建成乙种平民住宅100余间，

¹⁶ 南京市玄武区地方志编纂委员会编《玄武区志》，191页；南京市秦淮区地方志编纂委员会编《秦淮区志》北京：方志出版社，2003年，143页。

¹⁷ 徐士俊《南京公教新村服务工作报道》，《社会建设》复刊第6期，1948年，65-67页。

¹⁸ 南京市地方志编纂委员会编《南京房地产志》南京：南京出版社，1996年，473-479页。

¹⁹ 陈岳麟《南京市之住宅问题》38页。

²⁰ 南京特别市政府秘书处编译印《一年来之首都市政》1928年12月，82、79-80、87页。

²¹ 《武定门之平民住宅》，《南京特别市市政公报》1928年第22期，纪事，7页。

²² 南京特别市政府秘书处编译印《一年来之首都市政》1928年12月，82、79-80、87页。

²³ 陈岳麟《南京市之住宅问题》83-84页。

在白鹭乡建成平民住宅200余间，共耗经费4万余元，住宅全部提供给贫民，租金甚微²⁴。1931年，金川门外建成戊种平民住宅271间，附筑公厕6所，水井4口²⁵。同年，为收容玄武湖湖民，工务局又建成湖民住宅100所²⁶。据南京市政府称，后又在模范马路、红庙等6地征收土地440多亩，辟为平民住宅，均以廉价出租，平民深蒙其惠。”²⁷中央政府及少数官员对于改善南京贫民住宅也曾做过努力，如“中委陈璧君曾发起在下关江边建平民住宅，藉以改良平民卫生，而增健康、俾整齐南京市容。”受此影响，行政院要求“各部会、分别担任建筑经费”，最后铁道、财政、交通三部各出1万元，南京市政府15万元，蒙藏委员会3000元，“其余各部会担任数目，多少不定，”共凑足40万元²⁸。另据陈岳麟统计，至1936年前后，市政府又在中山门外、和平门外、武定门内、光华门内、止马营、七里街建成7处平民住宅区，多则200多所，少则数十所不等，租金从1元至4.2元不等²⁹。其中和平门、止马营及七里街平民住宅区整体建设水平较高，房屋质量较好，每幢房子行列之间均有宽约3.4米的甬道，并附有水井、公厕、垃圾箱等公共卫生设备。

抗战之后，政府仍将平民住宅建设纳入市政工程规划。1948年，政府“筹建平民住宅，以谋一般市民住的问题之改善，”³⁰曾计划在年内建筑平民住宅2040所，安排5万人居住，每单位建有公厕、管理所、卫生所、水井或自来水站，并于庭院间布置花木³¹。遗憾的是，实际建成的十分有限。民国时期，也有单位自建工人住宅，如京沪杭沪甬铁路局的“同人赡养储金管理委员会”就投资建筑工人住宅，廉价租给工人。由工务处按65幢公开招标，张桂记中标承建，78天完工³²。

第五类新建住宅是新建或改造的棚户。南京棚户不仅数量多，且分布广。“南京自奠都以来，户口日增，而棚户之增加尤速，”估计由定都时的4000多户，增至1934年10月的38900户，占全市户数的26.41%³³，1935年又增至46119户³⁴。遍布全市，但主要位于城市边缘地带，如下关、莫愁湖、汉西门、光华门、中华门、雨花台等地，少数在城内³⁵。棚户多用泥土、茅草搭建，既有碍市容卫生，有损首都形象，又有碍消防治安，给市政管理带来困难，政府力图消灭棚户，曾颁布并修订取缔棚户章程，但效果不彰。1934年，南京市政府组织“棚户住宅改善委员会”，拆除了一批卫生环境恶劣的棚户区，按每期迁出5000户的原则，将全市棚户逐年迁移，彻底改变市区面貌。南京市政府原计划在各城门外分期建成9个新棚户区。但是，至1936年，仅建成金川门外四所村、光华门外石门坎两个棚户区，共迁入棚户3000多

²⁴ 范作瑶等编《南京市政》中册(1930年)，第三编《社会行政》52-53页。

²⁵ 《戊种平民住宅落成》，《首都市政公报》1931年第88期，纪事，6-7页。

²⁶ 《玄武湖湖民住宅落成》，《首都市政公报》1931年第89期，纪事，3页。

²⁷ 南京市政府秘书处编印《十年来之南京》1937年6月，19页。

²⁸ 《下关江边建平民住宅》，《中央日报》1934年11月9日第2张第3版。

²⁹ 陈岳麟《南京市之住宅问题》83页。

³⁰ 南京市档案馆藏，南京市工务局档案，卷宗号1003-8-634，《南京市政府拟建平民住宅计划概述》（1948年2月）。

³¹ 《筹划建筑平民住宅》，《南京市政府公报》第4卷第5期，1948年，99页。

³² 《南京工人住宅由张桂记得标承建》，《京沪杭沪甬铁路日刊》第1479号，1936年1月10日，48页。

³³ 吴文晖《南京棚户家庭调查》中央大学，1935年，11页。

³⁴ 南京市户口统计专门委员会办事处编印《民国二十五年南京市户口统计报告》第1册，11页。

³⁵ 吴文晖《南京棚户家庭调查》，83页。

户，并未完成每期5000户的计划，而且每个棚户承担了30元的棚户建设费，市政府只负担附属设施的费用³⁶。必须指出，由于原来“南京的贫民窟是触目皆是，”而市政府对棚户的改造并不彻底，有些特别“有碍观瞻”的棚户还是存在于城市的中心，如中央党部、中央大学、参谋本部等附近³⁷，而紧邻山西路公馆区的金陵女子大学附近也散落着棚户。

南京城市住宅发生了巨大变化，形成了新的格局：新式高档住宅位于城北与市中心，少数出现于城南；中档里弄式住宅与公寓则相对集中市中心和城南，而平民住宅与棚户则基本在城的边缘或城外。就各类新建住宅的分布而言，基本与《首都计划》所规划的相吻合。

三、南京城市住宅与社会分层

居住空间是个人社会价值的“第一文化象征”。人们居住的区位、形式、空间都具有重要的社会与文化意义，同时也具有社会与文化资本意义³⁸。地理位置、建筑风格和规模、居住者身份和文化品味等因素共同决定了居住空间的形态，不同人群会形成不同的聚居地，由此导致居住隔离，拥有良好社会背景的富裕群体居住在繁华的中心区，低收入家庭居住在城市的边缘甚至简陋、肮脏的棚户区，这是近代中国不少城市的景观，民国时期的南京也不例外。

一般而言，住宅是透过建筑结构、空间分级、内部布置来进行等级分化的，而这种分化又是通过政府权力、社会资本、经济资本等多种力量协同运作、调节而逐步形成的。与近代西方或上海等经济发展迅速的城市不同，南京作为首都，是国民政府控制最为严格的城市，住宅的等级分化基本是政府的规划、控制而形成的。城北原来是南京市相对荒芜的区域，自鼓楼以北至下关，除清末举办劝业会时曾带来短暂的繁荣，之后一直沉寂、荒凉。但国民政府在此开发新式花园住宅区后，这一区域的面貌大为改观，曾经荒芜的土地上，西式的别墅住宅遍布其中，成为高档、现代、文明、西化的象征，而国民政府的要员及文化名人入住这些住宅，更强化了住宅外在空间已经所具有的高等、豪华色彩，它使这些住宅成为社会身份、等级、资本的象征。其它第一、二住宅区内的情形也是如此。在毗邻国民政府的区域，有多个新式住宅区，如梅园新村、桃源新村、板桥新村等，都是西式新式住宅区，同样以整齐、干净、高档的形象出现。

住宅之所以能够体现出社会分层，还受到其所处的地理位置、道路布局、配套设置等多重空间元素的影响，因为这些元素都在叙述着住宅拥有者的身份及其拥有的社会资本。山西路新式住宅区建设时，政府对此工程极其重视，配套设施一步到位。如当时自来水供给极其紧张，至1937年，南京只能实行部分供水，全市住户使用自来水仅3800多户，市内一般居民需到售水点买水，更多的居民则没有条件与能力购买自来水³⁹，而山西路高尚住宅区的自来水很早就直接入户。

³⁶ 陈岳麟《南京市之住宅问题》，81-82页。

³⁷ 闻葺《南京劳工生活》，原载《劳动季报》第7期，1935年11月，转引自中华全国总工会中国工人运动史研究室编《中国工运史料》第27辑，北京：工人出版社，1985年，158页。

³⁸ 张鸿雁《城市形象与城市文化资本论：中外城市形象比较的社会学研究的整合》南京：东南大学出版社，2002，35页。

³⁹ 江南问题研究会编印《南京公共汽车与自来水》，1943年3月，5页。

道路配套工程也是如此，在山西路住宅区开发之初，政府已经将道路修到住宅区。1931年，南京市政府就要求立即修建山西路，“以利交通，”并规定该路宽8米⁴⁰。不仅道路宽，而且建筑要“力求从速完成。”⁴¹该住宅区是全市道路最为密集的地区，道路纵横交错，布局合理，呈放射形状，均以中国名山、名胜、省市名称来命名，如武夷路、颐和路、牯岭路、灵隐路、江苏路、扬州路等，路宽分为12、6、4米三种，均为碎石路面⁴²。此外，按照《首都计划》，山西路住宅区设有学校、商店、银行、邮政局、电报局、娱乐场所、菜市场、警察局⁴³。山西路新住宅区基本由花园别墅构成，这种建筑形式建构着尊贵的特性。为住户有宽敞的视野，市政府特别颁布《南京市新住宅区建筑章程》，规定“除公共建筑及指定之商号外，正屋四周，应各留出空地，距宅地界址，至少四公尺。”⁴⁴政府如此调动各种力量完成配套设施的建设，因为这些房屋的主人都是达官贵人。新住宅区不仅外在建筑形式高档，区内附属设施良好。《首都计划》规定，第一住宅区内要有公园、游戏场、运动场，甚至教堂；第二住宅区则需建有公众会所、私人俱乐部⁴⁵。为此，市府工务局在该区开后，就报市府批准，建“新住宅区第一区俱乐部”，并建正厅、游泳池、旁厅和亭园布置，“以资维系，而促繁荣。”⁴⁶因此，人们也习惯称这里为高尚住宅区、花园住宅区或公馆区。

而棚户住宅的条件与此形成鲜明对比。棚户住宅每家房间数量少，且大部分无窗，条件极其恶劣。据吴文晖对南京180个棚户家庭的调查，平均每户只拥有1.7间住房，拥有1间、2间者占89.44%⁴⁷。另据金陵女子文理学院社会学系对南京145个棚户家庭的调查，平均每家拥有住屋1.39间，平均每间住3.28人⁴⁸。在未经改造的棚户区，甚至没有水井，居民都是直接从长江、秦淮河或莫愁湖取水饮用，有的甚至是直接用池塘水。如位于中央党部前面、裴家桥水塘边的棚户居民的饮用水，直接“取之于这附近小有产者的居民们洗尿布倒马桶的池塘。”⁴⁹南京棚户的居住条件十分恶劣，当时流行着这样的民谚：“进出家门先低头，室外下雨室内流，尿盆马桶靠着锅，男女老少头碰头。”生活在这样的棚户里，连基本的生活都无法满足，何谈娱乐、休闲？

建筑本身是具有重要的象征意义和社会功能的独特空间，它在耸立的同时，也在建构着社会等级差异，强化着社会分层，正如福柯所言：“建筑准确地再造了一个权力的金字塔。”⁵⁰其实民国时期的人们也在感叹房子的差异，就是等级乃至阶级的差异。1930年，《民众生活》刊登了3幅照片，一幅是牯岭租借地之别墅，第二幅是绿杨流水前的一幢平房，第三幅是柴

⁴⁰ 《建筑山西路》，《首都市政公报》第83期，1931年，纪事，4页。

⁴¹ 《建筑山西路》，《首都市政公报》第88期，1931年，纪事，6页。

⁴² 南京市地方志编纂委员会编《南京市政建设志》深圳：海天出版社，1994年，105页。

⁴³ 陈岳麟《南京市之住宅问题》91-92页；《南京市工务行政总报告》51页。

⁴⁴ 《南京市新住宅区建筑章程》，《南京市政府公报》1933年第129期，33页。

⁴⁵ 国都设计技术专员办事处编《首都计划》1929年，241-242页。

⁴⁶ 《建筑新住宅区俱乐部》，《首都市政公报》，1931年第84期，纪事，6页。

⁴⁷ 吴文晖《南京棚户家庭调查》，第13页。

⁴⁸ 林玉文《南京东瓜市与其附近之棚户调查》，金陵女子文理学院社会学系，1937年4月，22页。

⁴⁹ 闻聿《南京劳工生活》，原载《劳动季报》第7期，1935年11月，转引自中华全国总工会中国工人运动史研究室编：《中国工运史料》第27辑，167页。

⁵⁰ 米歇尔·福柯、保罗·雷比诺《空间、知识、权力——福柯访谈录》，包亚明主编《后现代性与地理学的政治》上海教育出版社，2001年，6页。

门尽掩的棚户,这组照片的标题为《住屋的三种阶级》⁵¹。还有文章谈到新村与平民住宅的差异,对于那些新村里的小洋房,除了“资产阶级之外,则惟有望‘村’兴叹!”⁵²事实也是如此。据卢海鸣的研究,南京新式住宅区的花园洋房内,居住者多是党政要员,其住宅亦称为公馆,均为私产,如孙科、何应钦、陈立夫、阎锡山、邹鲁、白崇禧、钮永建、邵力子、陈布雷等均有公馆,有的还不止一处,孙科有4处公馆,除一处在中山陵外,其余3处位于第一住宅区。文化名人亦有部分住入高级别墅,如徐悲鸿、傅抱石、杭立武,建筑大师杨廷宝、童寓、高二适、胡小石,以及外国人士赛珍珠、拉贝等⁵³。此外,部分商人和高级公务员也购买或租住别墅。有一些房屋则是由政府将土地开放给公务人员领买,领买者自建房屋。语言学家赵元任就从音乐家肖友梅手上分了位于蓝家庄的2亩土地,夫人杨步伟到银行贷款,自行设计,请人建造,蒋梦麟也是这样⁵⁴。总体而言,高官、文化人主要集中于山西路、鼓楼、鸡鸣寺一线的别墅。里弄式住宅一般由商人、高级公务员购买或租住,如田汉曾在南京新街口忠林坊的里弄式住宅住过,一楼一底,房主是监视他的国民党中央宣传部干事王晋笙⁵⁵。著名电影导演应云卫、中国科学社社员王海波也曾在此住过⁵⁶。而公寓式住宅,一般由中下层公务员、自由职业者、教师等购买或租住。

社会分层往往可以通过空间的“中心—边缘”关系来表达。在近代城市化过程中,政治权力层与富裕者多居于城市中心,而底层民众则处于城市边缘,这种分区与一定的社会关系和社会结构相对应。原本住在中山大道两边的居民被迫拆迁至城外或者城市边缘的平民住宅,拆迁是对民众的重新安排,从中心到边缘,体现出平民在城市中被边缘化。这种空间策略制造的社会分层,更为突出地体现在棚户改造上。为了首都新形象,市政府曾多次下令取缔棚户,这“关系国家伟大建设,”另“择定光华门及通济门外两处”建筑棚户住所,供棚户迁移⁵⁷。这种强制居民拆迁至城外,实际上是从空间定位上就造成贫弱阶层的边缘化。

住宅造成的社会分层还体现在对住宅区的法律、道德定位。由于棚户区相对卫生条件恶劣,居住者来自社会底层,政府就将它视为肮脏的地方,也是吸毒、盗匪等犯罪易于滋生的区域,居民不懂规范,不易管理,棚户区成为政府监控、管制的对象。1936年4月,南京市政府特别将四所村棚户管理规则改定为《南京市棚户区管理规则》予以颁布,规则勒令涉嫌吸食毒品、窝娼窝匪、聚众赌博、贩运纸烟等行为的住户迁出棚户区,并要求爱护公用设备及卫生等⁵⁸。当然,政府颁布规则要求居民注意公共卫生,爱护公共设施,本无可厚非,但问题是,这样的规则只出现于棚户区和平民住宅区。即使平民住宅中的居民,在政府眼中也“多数系属贫苦阶级知识低下,管理方面,极感困难,”⁵⁹因此,政府于同年颁布《南京市财

⁵¹ 《住屋的三种阶级(图三幅)》,《民众生活》1930年第11期,23页。

⁵² 《新村运动与平民住宅》,《人言周刊》1934年第1-25期合刊(上册),154页。

⁵³ 卢海鸣、杨新华主编《南京民国建筑》南京大学出版社,2001年,347-421页。

⁵⁴ 杨步伟《一个女人的自传》长沙:岳麓书社,1987年,319-325页。

⁵⁵ 《附录1:中国舞台协会始末——为纪念田汉同志逝世十五周年而作》,马思猛《攒起历史的碎片》北京:北京图书馆出版社,2007年,271页。

⁵⁶ 应大白编著《应云卫》重庆:重庆出版社,2007年,31页;中国科学社编《中国科学社社员分股名录》中国科学社,1933年,106页。

⁵⁷ 《中央政治区附近棚户将一律迁移城外》,《中央日报》1934年11月30日第2张第3版。

⁵⁸ 《市府公布棚户区管理规则》,《中央日报》1936年4月23日第2张第3版。

⁵⁹ 《制定管理平民住宅规则案》,《南京市政府公报》1936年第170期,63页。

政局管理平民住宅规则》，内容与棚户区管理规则基本一致⁶⁰。同期，别墅区、里弄式住宅区则不用管理规则，因为那里是高尚的、干净的、有道德的私人化空间，政府对其不需要实施监控性管理。相反，政府对公营高档住宅是极尽可能地提供各种服务，如公教新村在文化与康乐方面为住户提供各种服务，除有阅书报室、国民学校、星期文化讲座外，还安排星期游览，请美国新闻处放映影片，辟球类运动场等⁶¹。这些都反映出不同等级的住宅具有不同的社会地位，业主享受不同的待遇与服务。

南京住宅建设已经被纳入国家建设工程之中，应该说，这对于调节社会阶层之间的差距有积极意义，政府对新开发建设的平民住宅，采取廉价或平价出租的方式，如1931年3-7月，武定门平民住宅区内，创设了一所实验民众学校，还有阅报处、问字处、代笔处、小医院等⁶²。政府也力图改善棚户区的条件，如修筑道路、疏浚阴沟、修建公厕水井、增设垃圾箱，在棚户密集区设诊疗分所。这些措施一定程度上改善了底层民众的住宅状况。但是，由于贫困人数众多，政府投入不够，底层民众的住宅问题并没有得到根本解决，社会分层明显的状况不可能改变。

一般而言，社会身份、文化品味等社会属性相近的人会选择同类的居住空间，由此，形成居住空间分异。居住空间分异的程度强弱也与政府的城市空间规划政策密切相关，如果居住空间分异明显，强势或弱势群体的聚居则使社会分层在空间维度上更为直观地呈现出来。就世界范围内有关城市居住空间研究的结果，理想的城市居住空间应当是不同社会阶层混居形态，这样有利于社会阶层流动、缓和贫富悬殊带来的居住空间分异，避免因空间分异而产生更多的社会问题⁶³。然而，南京国民政府没有缓和居住空间分异，相反，《首都计划》的住宅分区政策反而造成空间分异极化，由此，使社会分层更加明显。

结语

住宅是社会身份的象征与表达，它通过居住分区、街道分布、建筑外观，以及生活设施、休闲场所、绿地阳光的配置，进行着不同身份的文化刻写（cultural inscriptions），它所产生的效应，是使得“阶层”这一无影无形概念，透过个体在日常生活中的空间定位、享用空间的尺度，化为几可触摸的具体存在。由此，住宅所造成的社会分层，实际上会直接引导居住者对所属阶层的认同。从这个意义上说，住宅作为一种空间，也是意识形态的载体，它生产着社会关系，也生产着人们对这个社会的感知、认同或反抗意识，因为如果这个本应充满温馨的“诗意空间”（poetic space）被悲苦所替代，住宅也就成为人们承载苦难记忆的装置。

住宅在建构属于个体居所的同时，也在形塑或巩固了城市内部区域、族群、阶层的分层，因为住宅区是分层化居民共同拥有的社会空间与文化空间，更是一个赋予群体以特定价值与意义，维系群体、凝聚群体、给予成员归属感的根本所在。住宅区的生成，蕴涵着各类差异所构成的不均等的权力关系，是权力的地理表达形式。住宅区的定位所反映的是国家、规划者对城市区域发展的设想，同时也反映了优势或弱势群体的生活需求与价值。因此，根本而

⁶⁰ 《南京市财政局管理平民住宅规则》，《南京市政府公报》1936年第170期，11-12页。

⁶¹ 徐士俊《南京公教新村服务工作报道》，《社会建设》复刊第6期，1948年，67页。

⁶² 《本市历届民众学校概况》，《首都市政公报》1931年第84期，13页。

⁶³ 参见李志刚、薛德升、魏立华《欧美城市居住混居的理论、实践与启示》，《城市规划》2007年第2期。

言，住宅是社会分层的体现，也是社会资本再生产的场域。民国时期南京城市住宅的发展，让我们看到了国家权力在城市规划与住宅发展中的决定性作用。而且，这其中，达官贵人住宅所处的空间位置、享用的空间尺度都明确地反映出，执政者更多地以自身利益为中心来进行城市规划，忽视或没有重视下层民众的利益。政府的功能在于调节社会分层的有序与合理，使阶层之间的贫富差异维系在一个合理的度内，但是，南京国民政府却并未发挥应有的调节功能。著名社会学家言心哲就批评政府：“年来南京对于各种建设事业，尚在努力进行，如宫殿式机关之建筑，宏大轮渡之供给，或开拓马路以谋汽车阶级的舒适，或新修车站，以谋行人的便利，动辄所费数十万甚或数百万之巨，可是用之于劳工的居住方面，寥寥无几，站在这些为全市而贡献他们的劳力者的立场而言，揆诸民生主义的原则而论，我总觉得南京市建设的政策，似乎不免有些偏倚。”⁶⁴ 南京国民政府通过有失偏颇的空间策略进行城市控制，强化了社会分层，使一座城市一部分成为崇洋的现代文明的代表，而另一部分则成为贫穷和破败的象征。有人形容，这种住宅的社会分层差异，导致“南京的市容，因此就成为五花八门，天堂和地狱并在一块儿了。我们经过那些宽宏的马路，或是要人富商的住宅区，自然都是些高楼大厦，洋房宫殿……除了洋房高楼平房以外的棚户，那就是人间的地狱了吧！”⁶⁵ 显然，这样一种住宅政策是极不合理的，它带来的城市空间差异有损首都形象，它不仅没有调和反而强化了社会分层与贫富悬殊，这影响到人们对这一政权的认识，也一定程度上会导向阶层或阶级对立。

总体而言，南京城市住宅的空间分区与居住空间分异折射出了明显的社会分层，反映了政府的空间策略影响并改变着城市空间格局，即住宅空间布局由传统的以自然化分区为主，向以社会分层化为主的空间转型，西式的、现代的洋房成为文明、高雅的住宅典范，并成为主流住宅形态以及首都形象空间的代表。南京城原来繁华的城南在规划为第三住宅区后日益衰落，曾经是世家大族与世商豪富聚集的地区已经不在，转而成为衰落、破败的地区。新兴的豪门大族不再以此为居住地，城市中心向北转移。南京住宅发展与社会分层化过程，折射出现代国家权力对城市空间的建设、控制与改造是极具深度的，它不仅影响到居民生活、城市形象，更影响到社会分层与空间转型，是现代性的重要体现。

*本文获得“教育部新世纪人才支持计划”、南京大学人文基金项目的资助。

⁶⁴ 言心哲《读〈南京棚户调查述略〉以后》，《中央日报》1934年11月9日第3张第2版。

⁶⁵ 德培《南京的棚户生活》，《新运导报》1937年第7期，98页。

◆第5セッション◆
貿易

日本史とアジア史の一接点

——硫黄の国際交易をめぐる——

山内晋次

1. はじめに

10世紀末から13世紀後半にかけての日宋貿易を通じて、日本産の硫黄がしばしば輸出されていた事実は、これまでも知られている。しかし、従来の日宋貿易史研究において、その流通を正面から論じた専論は管見の限りみあたらない。そこで本稿では、この「硫黄」という輸出品を主題にとりあげ、その流通からみえてくる新たな日宋貿易史像を提示してみたい。そしてさらに、アジア各地に残された硫黄貿易にかかわる史料をつなぎあわせることにより、東アジア海域～東南アジア海域～インド洋海域にまたがる「海域アジア」¹という歴史世界のなかでその流通状況を概観し、「硫黄」というモノからみた日本史とアジア史の「接点」を具体的に考察してみたい。

2. 日本産硫黄の輸出開始とその背景

上述のように、日宋貿易において日本から宋へ硫黄が輸出されていたことは、すでによく知られている事実である。しかし、日本から中国への硫黄輸出がいつ開始されたのかという問題に関しては、研究史のなかでかならずしも明確に解決されていないように思われる。そこでまず、この輸出開始時期の問題と、その輸出が開始された理由を探ってみたい。

2.1. 輸出開始時期の推定

日本の国際交流史において、遣唐使の継続的な派遣とその途絶、そしてその後の日宋貿易の展開の時期に重なる、700～1200年頃の日本・朝鮮・中国史料を通覧していくと、日本から中国への硫黄輸出に関連する記録が以下の7例みつかると、

【988年】入宋僧・奝然の宋・太宗への硫黄献上（約420キログラム）

〈『宋史』巻491・日本国伝〉

【1053～64年頃】大商人八郎真人の項にみえる「貴賀之嶋（キカイガシマ）」と「硫黄」

〈藤原明衡『新猿楽記』〉

【1069年】宋海商・陳詠による日本産硫黄の買付

¹ 本稿でもちいる「海域アジア」という地域設定については、桃木志朗他編『海域アジア史研究入門』岩波書店、2008、1～12頁参照。

〈成尋『參天台五臺山記』卷2・延久4年6月5日条〉

【1072年】宋海商・曾聚による日本産硫黄の買付

〈成尋『參天台五臺山記』同上〉

【1084年】宋政府による日本産硫黄の大量買付計画

〈『統資治通鑑長編』卷343・元豊7年2月丁丑条〉

【1093年】高麗により拿捕された宋人・倭人乗組み貿易船搭載の硫黄

〈『高麗史』卷10・宣宗10年7月癸未条〉

【1145年】宋・温州漂着の日本国買人船搭載の硫黄

〈『建炎以来繫年要録』卷154・紹興15年11月丁卯条〉

これらの記録を一覧してまず注目されるのは、988年以前の硫黄の輸出記録がみられないという点である。このことから、遣唐使や9世紀から10世紀半ば頃にかけての唐・呉越との民間貿易では硫黄の輸出がおこなわれておらず、10世紀末から11世紀初頭頃の日宋貿易の開始時期になってはじめて、日本から中国に硫黄が輸出され始めたかと推定することができる。では、なぜ日宋貿易の開始とともに日本産硫黄の輸出が始まるのであろうか。

2.2. 宋における硫黄の用途

硫黄輸出が開始された理由をさぐるにあたって、おおきなヒントになるのは、宋における硫黄の用途の問題であると考えられる。先行研究によれば、宋代の中国では硫黄は、(a) 炬火・燃料、(b) 薬用・農薬、(c) 火薬原料などの用途に利用されていたと指摘されている²。これらの用途のなかで、(a) や (b) は、硫黄の燃焼作用・殺菌作用などを利用するために、微量成分としてそれが含まれるのみであったと推測され、わざわざ海を越えて日本からの大量輸入を必要とするほどその需要がおおきかったとは考え難い。そうすると、残る (c) の用途が問題となってくる。

そこで火薬の歴史を概観してみると、火薬は唐末9世紀頃の中国において、道家を中心とする練丹術のなかで硝石・硫黄・木炭が混合され、黒色火薬というかたちで発明されたと推定されている。そして、五代十国の混乱期をへて宋代になると、火薬の武器への利用が拡大していった。このような火薬の軍事利用の進展は、1044年に曾公亮によって編纂された軍事技術書『武経総要』にみえるかずかずの火薬武器からもうかがうことができる³。

以上のような火薬の歴史と、上述の日本産硫黄輸出の初見時期を考えあわせると、宋代中国における火薬武器の発展により生みだされた、その主要原料としての硫黄の大量需要を最大の背景として、日宋貿易の開始とともに日本から中国への硫黄輸出が始まった、と結論づけることができる。日本から輸入された硫黄が軍需物資として利用されていたことは、13世紀南宋の官僚・包恢の文集『敝帚藁略』卷1・禁銅錢申省状で、その「軍需」への供給が明記されていることからわかる。

ただ、ここで、広大な中国大陸であれば硫黄も各地に産出するはずであり、わざわざ日本から船載する必要などないのではないかと、という疑問がわくかもしれない。たしかに、

² 山内晋次『奈良平安期の日本とアジア』吉川弘文館、2003、252～253頁。

³ 山内晋次『日宋貿易と「硫黄の道」』山川出版社、2009、20～21頁。

現在の中華人民共和国の領域には、東北地域・雲南地域・中央アジア地域に大規模な火山群があり、その生成物である自然硫黄も内モンゴル自治区・雲南省・甘肅省・チベット自治区などの各地で産出する⁴。ところが、時間をさかのぼってみると、宋代にはそれらの火山が分布する地域は遼・金・西夏・大理などの国ぐにが支配する地域であり、とくに領土が圧迫された南宋の領域にはほとんど火山が分布しない。このことはつまり、北宋・南宋を通じて、宋代の中国ではあまり硫黄が産出されなかったということを意味する。しかし、このような硫黄産出状況のいっぽうで、火薬武器の利用は拡大していく。すると、その主要原料のひとつである硫黄の国内自給は当然不可能となる。このような矛盾の解決策として選択されたのが、宋代において急速に発展した海上貿易による海外からの硫黄の輸入という方策であった。そして、その輸入先のひとつとして選ばれたのが、火山国日本であったのである。

2.3. 宋政府の日本産硫黄大量買付計画

このような火薬原料としての硫黄輸出という歴史状況を、より具体的に物語る事例として、上掲『続資治通鑑長編』巻343・元豊7（1084）年2月丁丑条の、

知明州馬琬言す、「朝旨に準えて商人を募り、日本国において硫黄五十万斤を市い、十萬斤毎に一綱と為し、官員を募りて管押せしめんことを乞う」と。之に従る。

という記事が注目される。

この記録では、明州（現在の浙江省寧波）の知州から、商人を日本に派遣し、硫黄50万斤（約300トン）を買い付ける計画が提案され、神宗皇帝がそれを許可したことが述べられている。そして、さらにこの記録をみていくと、その買付は、商人1綱ごとに10万斤を担当するとされている。ここでいう「綱」とは、一般的に貨物運搬のグループをさすので、総計50万斤では、5綱（グループ）の商人たちを日本に派遣する計画であったことになる。

しかし、この買付計画がこのあと、実行されたのか、それとも中止されてしまったのか、その結末を物語る中国側の記録はみあたらない。そのため、これまでの研究史においてこの『続資治通鑑長編』の記事は、日宋貿易における日本産硫黄の輸出を記録した貴重な記事としてエピソード的に紹介はされるものの、結局はまったく孤立した記事として、とくに分析が深められることもなかった。

ところが、ひるがえって、日宋貿易に関する日本側の諸史料をあらためて読みなおしていくと、この『続資治通鑑長編』の記事と関連する可能性の高い、ある史料の存在に気づく。それは、平安末の詩文・文書例文集である『朝野群載』の巻5に収載されている、応徳2（1085）年10月29日付の陣定文である。

この陣定文では、大宰府から朝廷に、「大宋国商客」の王端・柳念・丁載・孫忠・林阜らの来航が報告され、彼らの処遇が話しあわれている。平安期の貴族の日記や古文書などを通覧すると、宋海商の来航が大宰府より中央政府に報告される場合、記録に登場する海

⁴ 李鴻超統編『中国礦物業』地質出版社、1988、212頁。同書によれば、一部陝西省でも産出するようである。

商名はその貿易船の代表者である「綱首（綱主）」1名であるのが一般的である。ところが、問題の陣定文では、5人の宋海商名が記録されている。とすれば、この陣定文は、『続資治通鑑長編』が記録する、5人の綱首にひきいられた5グループの貿易船団の来航を伝えている可能性が高い。

以上のような、『続資治通鑑長編』にみえる硫黄買付計画と『朝野群載』の宋海商来航記事の1年8カ月ほどの比較的短い時間差や、買付計画の5グループの商人の派遣と陣定文の5グループの海商たちの来着報告の対応などを考慮すると、1084年の宋政府による日本産硫黄の大量買付計画は実行に移され、その事実をかすかに記録したのが問題の『朝野群載』の陣定文である可能性が高いのではなかろうか。

それでは、宋政府はなぜ突然に、1084年2月という時点で、総計300トンもの日本産硫黄の大量買付を計画したのであろうか。その300トンというおおきな数量から考えても、このときの硫黄の用途が、先述の宋代中国における硫黄の諸用途のうちで、火薬原料であったことはまずまちがいないであろう。そうすると、この買付計画がもちあがった時期に、火薬の緊急かつ大量の需要が発生したと考えられるが、そこで注目されるのが、当時の宋と西夏の国際関係である⁵。

11世紀前半、チベット系タンゲート族によって宋の西北に建国された西夏は、宋としばしば大規模な戦闘をくりひろげた。そして、問題の1084年の硫黄買付計画がもちあがった時期はまさに、1081年の「靈武の役」とよばれる戦闘を発端とする軍事的対立期のまっただなかにあった。ここでふたたび『続資治通鑑長編』所載の記事に注目すると、その巻342・元豊7年1月甲寅条に、当時蘭州で西夏軍と戦っていた将軍の李憲に対して神宗皇帝が、「弓箭・火砲箭百万有余」の配備を詔している。ここに「弓箭」とならんでみえる「火砲箭」はまさに、先述の『武経総要』にも掲載されている火薬武器である。そうすると、具体的な数量・内訳は不明ながら、この神宗皇帝の詔をきっかけとして、火砲箭の材料である火薬の臨時的な大量需要が発生したことになる。そしてそのことは当然、火薬の主要原料である硫黄についても臨時の大量需要が生まれたことを意味している。

ここであらためてこの神宗皇帝の詔の日付に注目すると、元豊7年1月甲寅（14日）であり、この日付は上掲の同年2月丁丑（8日）の硫黄買付計画記事とわずか23日の時間差しかない。このことから、ともに『続資治通鑑長編』にみえる神宗皇帝の火砲箭配備の詔と日本産硫黄の大量買付け計画は、連動している可能性が高い。つまり、皇帝の命により、西夏の侵寇に備えるための火薬武器の大量配備計画がもちあがり、火薬の主要原料である硫黄についても臨時的な大量需要が生じた。ところが、おそらく当時の宋政府が備蓄していた硫黄の量ではその需要を満たすことができなかつた（あるいは、備蓄でなんとかまかなえたが、備蓄の追加補充が必要となった）。そこで、対日貿易の最大拠点であった明州を通じて日本産硫黄の緊急買付計画が策定された、という経緯であろう。このように、1084年の宋政府による日本産硫黄大量買付計画は、日本からはるかに離れた内陸アジアの西夏の動きとつながっていたのである。

⁵ 山内晋次、注3著書、31～34頁。

3. 硫黄輸出と列島南辺の島

つぎに、目を日本列島内部に転じて、日宋貿易において日本から輸出された硫黄の産地の問題を考えてみたい。

3. 1. 薩摩硫黄島

8～11世紀頃の日本史料にみえる硫黄関連記事を通覧していくと、まず『続日本紀』巻6・和銅6（713）年5月癸酉条、『肥前国風土記』高来郡条、『延喜式』巻15・内蔵寮・諸国年料共進条などに、相模・信濃・陸奥・肥前・下野などの諸国における硫黄の産出やその朝廷への貢納がみえる。また、10世紀初めの深根輔仁『本草和名』巻4・玉石条では、「大宰より出ず」として、具体的な国名は不明ながら九州地域からの硫黄の産出が特記されている。さらに、先掲の11世紀半ばの文学作品・藤原明衡『新猿楽記』には、架空の大商人・八郎真人のとりあつかい商品のひとつに硫黄があげられており、その硫黄は彼の活動範囲の西端とされている「貴賀之島」とふかくかかわる商品であると推測される。

このように、日本の古代・中世史料には、列島各地からの硫黄の産出・貢納が記録されているが、日宋貿易時期の硫黄産地として私がとくに注目したいのが、最後の「貴賀之島」である。ここにみえる「貴賀之島」は、その当時の「日本国」の西の境界領域にある薩摩南方の島々を漠然とさす呼称として使われる場合と、「イオウジマ」という特定の島をさす場合があったようである⁶。私は後者の呼称としてのこの島を、現在の鹿児島県三島村に所属する硫黄島（薩摩硫黄島）であると推定している。鹿児島港からフェリーで4時間前後で到着する硫黄島は、周囲14.5キロメートル、人口110人ほどの小さな離島である。この島は、活火山・硫黄岳を中心に形成された火山島であり、その近海の海底に存在する巨大海底火山・鬼海カルデラの火口縁の一部が海上に突き出たものである。この硫黄岳の活発な活動により、硫黄島では現在でも日々硫黄が生成されており、1964年まで、その商業的採掘もおこなわれていた。そして、時代をさかのぼればこの島は、15世紀・朝鮮の申淑舟により著された対日外交マニュアル『海東諸国紀』や、16世紀・明の鄭若曾により編まれた日本研究書『籌海図編』などにも掲載されており、それらの著作はどちらも、その島を重要な硫黄産地として記録している。15・16世紀頃の硫黄島は、国際的に有名な硫黄産地であったのである。

ただし、14世紀以前の薩摩硫黄島に関する古い文字記録はほとんど残されていない。ましてや、その島での硫黄の産出を明確に記録した信頼しうる歴史書・古文書などは管見の限り皆無である。では、10世紀末から13世紀後半にかけての日宋貿易の時期におけるその島での硫黄の産出状況と、日本産硫黄の輸出との関連を、どのようにさぐっていけばよいのであろうか。

3. 2. 『平家物語』と薩摩硫黄島

ここで、注目したいのが『平家物語』⁷である。もちろん、『平家物語』はあくまでも文

⁶ 永山修一「中世日本の琉球観」沖縄県文化振興会編『沖縄県史・各論編3 古琉球』沖縄県教育委員会、2010、594～595頁。

⁷ 本稿では、梶原正昭・山下宏明校注『新日本文学大系44 平家物語・上』岩波書店、1991をテキスト

学作品であり、その叙述を歴史書・古文書などの史料と同等にあつかうことはできないであろう。しかし、上述のように日宋貿易期の薩摩硫黄島に関する歴史的な史料がほとんど残存していない現状では、その文学的叙述をデータとして利用せざるをえない。そして以下に紹介するように、その叙述には非常に注目すべき内容が含まれているのである。ではなぜ、都を遠く離れた、まさに日本国家の辺境といえる薩摩硫黄島が『平家物語』に登場するのであろうか。それは以下のような事情による。

1177（治承元）年、平氏打倒の謀議が露見した「鹿ヶ谷事件」がおり、この謀議にかかわった人びとのうち、俊寛・平康頼・藤原成経の3人が、平清盛の命により薩摩の「鬼界島」に配流となった。この「鬼界島」こそ、現在の「硫黄島」であると考えられる⁸。彼ら3人が薩摩の「鬼界島」に配流されたことは、赦免により都に帰還した平康頼が後年著した仏教説話集の『宝物集』上巻の冒頭に、「治承元（二？）年の秋、薩摩国の島を出て、おなじき二（三）年の春、二たび旧里にかへりて」「鬼界が島の有様は、申ても無益と侍るべし」と、自身の体験にもとづいたと考えられる叙述がみえることなどからも、とくに疑うべきことではないであろう⁹。

『平家物語』では、まず巻2・「大納言死去」で、3人が配流された鬼界島の光景を、めったに船も通わず、数すくない島人は全身毛でおおわれ、色黒で牛に似ており、その言葉もわからない、農耕・養蚕もしないので米や絹などもない、などとしている。これらの叙述はもちろん、都を遠く離れた辺境の島の異界性を強調する表現手法であり、当時の島の実情を物語る叙述としてそのまま受けとることはできないであろう。ただ、この直後の「島のなかには、たかき山あり、鎮に火もゆ。硫黄と云物みちみてり。かるがゆへに硫黄が島とも名付たり」という叙述は、704メートルの主峰・硫黄岳が火山活動を続ける現在の硫黄島の景観とも一致し¹⁰、実際の光景にもとづいた描写である可能性が高い。そして、この叙述において、その島で硫黄が豊富に生成されていたという部分は、とくに注目される。

さらに、巻3の「有王」「僧都死去」などの箇所をみると、鬼界島にはときおり九州から商人の船が来航しており、俊寛は「山にのぼって湯黄（硫黄）と云物をとり、九国（九州）よりかよふ商人にあひ、くひ物にかへ」というような生活をしてたと語っている。この俊寛の言葉はまさに、硫黄島と九州本土のあいだで硫黄交易がおこなわれていた状況を背景としたものであろう。12世紀後半の薩摩硫黄島はすでに、重要な硫黄産地のひとつとなっており、そこで産出された硫黄は商人によって九州本土に移出されていたと考えられる。このような状況は、上述の15・16世紀の朝鮮・中国史料に記録される硫黄産地としての硫黄島の状況ともつながるものであろう。

ここで叙述されているように、鬼界島と九州本土のあいだである程度恒常的な物流が

とする。

⁸ 奄美大島の東に浮かぶ「喜界島」とする説もあるが、その島はサンゴ礁が隆起してできた島であり、後述のように「鬼界島」を火山島とする『平家物語』の記述には適合しない。

⁹ テキストには、『新日本古典文学大系40 宝物集・閑居友・比良山古人霊託』岩波書店、1993年所収の小泉弘・山田昭全校注の『宝物集』を利用した。平康頼の鬼海島配流については、同書巻末の山田昭全「宝物集解説」の527～528頁も参照。

¹⁰ 私は2006年7月に現地を踏査し、その景観を確認している。

あったことは、巻2・「康頼祝詞」で、3人の流人が、藤原成経の舅・平教盛の所領「肥前国鹿瀬庄（現在の佐賀県佐賀市域にあった荘園）」からつねに衣食の供給を受けていた、とする叙述からも推測することができる。また、巻3・「少将都帰」で、赦免をこうむった平康頼・藤原成経の2人が、鬼界島を出て都に帰る途中、鹿瀬庄から「浦づたひ島づたひ」して備前・児島に到着したという叙述も注目される。この叙述からは、鬼界島→肥前・鹿瀬庄→関門海峡→備前・児島という九州西海岸と瀬戸内海とをつなぐ航路がうかがえ、その航路は当時最大の日宋貿易の貿易港である博多ともつながっていたと推測される。

そうすると、これまでみてきた『平家物語』の叙述からは、産出地・鬼界島（硫黄島）から九州西海岸をまわって輸出港・博多に達する硫黄の海上交易ルートがみえてくる。上述の15世紀朝鮮の『海東諸国紀』所収「日本国西海道九州之図」には、硫黄島のすぐ南にある口永良部島あたりから博多の住吉津にいたる航路が書きこまれているが、『平家物語』の叙述を考慮すると、このような海上交易ルートがさらに古く日宋貿易の時代から存在した可能性を考えてもよいのではなかろうか。12世紀の硫黄島で産出された硫黄は、おそらく国内商人の船によって九州西海岸をまわって博多に運ばれ、そこからさらに宋海商の船に積まれて中国に輸出されていたと考えられる¹¹。

以上のように、10世紀末あるいは11世紀初頭頃、日本から宋への硫黄輸出がはじまり、その硫黄は宋においておもに火薬の原料として利用されていた。そして、日本産の硫黄を利用して製造された火薬武器はときに、中央アジアの遊牧国家との戦争にも投入されていたと推測される。当時の日本の主要な硫黄産地と目される、列島南辺の小島・薩摩硫黄島の歴史は、「硫黄」というモノを介して、中国さらには中央アジアの歴史ともつながっていたのである。

4. 朝鮮半島・東南アジア・中央アジア・西アジアからの硫黄

これまで、日宋貿易における日本産硫黄の輸出状況を検討してきたが、宋代の中国史料やさらには西アジアの史料などを検索していくと、当時の中国が日本だけでなく世界の各地から広範に硫黄を集荷していた状況がみえてくる。

4.1. 朝鮮半島からの硫黄

12世紀前半、北宋・徽宗皇帝の命により高麗に派遣された外交使節団の記録である徐兢『宣和奉使高麗図経』の巻23・雑俗・土産には、当時の高麗国内での硫黄の産出が記録されている。また、宋代諸制度の沿革を集成した『宋会要輯稿』の第199冊・蕃夷7・歴代朝貢では、1030（天聖8）年・1071（熙寧4）年などに、高麗国王から宋皇帝への朝貢品として硫黄が記録されている。これらの記録から、朝鮮半島からも宋代中国に硫黄が流れこんでいたことがわかる。

ただし、朝鮮半島の地質環境をみると、白頭山・済州島・鬱陵島などを除きほとんど火

¹¹ 16世紀に日明貿易や朱印船貿易で栄え、鉄砲の製作地としても知られる大阪府の堺では、当時のものと推定される硫黄鉱石がはいった壺が発掘されている。そのような硫黄の現物が、今後、博多遺跡群でも発見されることを期待したい。

山の分布がみられないことから、火山生成鉱物である自然硫黄の産出はきわめて限定的であったと考えざるをえない。このことは、朝鮮王朝期に火薬原料としての硫黄が自給できず、日本から大量に輸入されていたこと¹²を考慮すれば、首肯できるであろう。とすれば、高麗王朝期の朝鮮半島における硫黄の産出量もきわめて限られたものでしかなく、その宋王朝への貢上量も、日宋貿易における輸出量と比べてはるかにすくなかったと考えられる。

4. 2. 東南アジアからの硫黄

現在の東南アジアにおける火山分布をみると、ユーラシア・インド・フィリピン海・太平洋の各プレートの境界となっているその地域では、インドネシア・フィリピンなどの島嶼部を中心におおくの火山が集中している。そして、これらの火山からは大量の硫黄が産出され、ジャワ島東部のイジェン火山などでは現在でも、硫黄の商業的採掘がおこなわれている。そこで宋代の史料をみるとやはり、13世紀前半の東南アジア貿易情報を集成した趙汝适『諸蕃志』の巻上・志国・閩婆国（インドネシア・ジャワ島）に、その国の物産（つまり中国への輸出品）のひとつとして硫黄があげられており、同様な記録は正史の『宋史』巻489・閩婆国伝などにもみえる。これらの史料から、宋代の海上貿易の幹線（日宋貿易はあくまでも支線にしかすぎない）であった対東南アジア貿易を通じて、おそらく日本からの硫黄よりも大量の硫黄が中国に舶載されていたと推定される。

4. 3. 中央アジアからの硫黄

北宋初期の10世紀末に編纂された地理書である楽史『太平寰宇記』の巻186・西戎7・悦般国には、5世紀前半の天山山脈中部から西部にかけて存在したその国での硫黄の産出と薬材としての利用が記録されている。この悦般国に関する情報は、宋代をはるかにさかのぼる南北朝期以降の諸史料にくりかえしあらわれている。このことから、中央アジアで産出される硫黄が、ある程度継続的に中国に輸入されていたことが推測される¹³。

ところが、現在私が検索しえた宋代史料の範囲では、当時の中国に中央アジア産の硫黄が輸入されていたことを記した確実な史料をみいだすことができない。しかし、のちの『元史』巻12・世祖本紀・至元20（1283）年10月壬寅条に、甘州の硫黄貢納戸の記録がみえることや、さらにのちの『大明一統志』巻37に甘州・肅州での硫黄の産出が記されていることから、中央アジア産の硫黄が宋代の中国に流れこんでいた可能性は考えてもよいであろう。ただ、その流入量については、ラクダやウマなどの背に積まれた陸路による交易であったと推測されることや、西夏がいわゆる「シルクロード」の幹線交易路を支配下に置いていた状況などを考慮すると、日本や東南アジアから一挙に大量に舶載されてくる状況にくらべて、はるかに限られた量であったと推測される。

4. 4. 西アジアからの硫黄

世界の火山分布をみると、西アジアからアフリカ北東部にかけての地域にも、集中的に

¹² 小栗田淳「中世における硫黄の外国貿易と産出」『金銀貿易史の研究』法政大学出版局、1976。

¹³ 松田壽男「戎塩と人參と貂皮」日比野丈夫他編『松田壽男著作集3 東西文化の交流 I』六興出版、1987、333頁では、天山で産出した硫黄が青海→四川ルートで中国に流入したと推定している。

火山が分布している。『旧約聖書』のヨブ記・イザヤ書・エゼキエル書などにみえる硫黄の記録からは、それらの火山から産出された自然硫黄が古くから医薬などに利用されていたことが推測される。

さて、この西アジア地域で産出される硫黄と宋代中国とのかかわりをめぐる興味深い史料が存在する。それは、近世ペルシアの詩人・旅行家として著名なサアディーが1258年に著した『薔薇園(グリスターン)』と題される作品である。その第3章「満足の徳について」の物語²¹では、各地を放浪していたサアディーがペルシア湾の入口に近い貿易の要衝・キーシュ島で出会った老商人とかわした会話が記されている¹⁴。この会話のなかで老商人は、人生最後の商用の旅の計画について語り、その旅の一環として「ペルシア産の硫黄を支那へ持って参りたい。支那では値がよいということである」と述べている。このサアディーの記録により、13世紀のペルシア湾地域からもおそらく海路で中国に硫黄が輸出されており、なおかつそれは利幅のおおきい商品であったことがわかる。

また、南方の紅海地域に目を転じると、11世紀半ばから15世紀頃にかけて、カイロ・フスタート～紅海～アラビア海～インド洋を結ぶ海上交易で活躍した、カーリミー商人とよばれるムスリム商人のグループにかかわる史料に注目すべきものがある。それは、13世紀イエメンのラスール朝第2代スルタン・ムザッファルの時期の『壮麗なるムザッファルの時代におけるイエメンの統治と法律そして諸慣習に関する知識の光』と題された税務行政記録である。その記録の「エジプトの諸地域から到来する諸商品」という項目では、カーリミー商人の手によりエジプトからイエメンのアデン港税関を介してインド向けに積み出される商品のひとつとして、硫黄が記録されている¹⁵。

この硫黄輸出の記録とかわって、当時のムスリム海商たちの交易の大動脈がインドを中継点として中国と西アジアとを結ぶものであったことや、中国に赴いたカーリミー商人たちの記録が残されていることなど¹⁶を考慮すれば、その商人たちによってインドに輸出された硫黄がさらに中国まで転売された可能性は高いのではなからうか。上述のサアディーが記録した13世紀のペルシア湾地域における硫黄の対中国輸出の事例から考えても、同時期の紅海地域からも同様に、中国に硫黄が輸出されていた可能性は十分に考えられよう。

これまでみてきたように、宋代の中国は日宋貿易を通じて日本産の硫黄を輸入するだけでなく、朝鮮半島・東南アジア・中央アジア・西アジアなどのアジア各地から広範に硫黄を輸入していた。宋代以降、火薬の主要原料としてその需要を大幅に拡大した硫黄は、その時代に格段に発展した東シナ海からインド洋にまたがる海上貿易によって、船で一挙に大量に中国にもたらされた。このような海上貿易を通じて中国に流れこんだ硫黄を「海の硫黄」と名づけてみたい。これに対して、中央アジアからは、宋代のはるか以前から陸上貿易を通じて硫黄が中国にもたらされており、宋代の海上貿易の大発展以前は、この陸上

¹⁴ 蒲生礼一訳『東洋文庫12 薔薇園 イラン中世の教養物語』平凡社、1964、201～202頁。

¹⁵ 栗山保之「13世紀の紅海交易—エジプトからイエメンへ輸出された商品の分析を中心に—」『東洋学報』90-2、2008、8・13頁。

¹⁶ 家島彦一「カーリミー商人による海上交易」『海域から見た歴史—インド洋と地中海を結ぶ交流史』名古屋大学出版会、2006。

ルートが硫黄の重要な流入ルートであったと考えられる¹⁷。この陸上ルートで中国にもたらされた硫黄を「陸の硫黄」とよんでみたい。ただし、この「陸の硫黄」はすくなくとも宋代以前にあっては、医薬原料としての需要が中心であったと考えられ、なおかつその運搬方法もラクダやウマによっていたと思われるので、輸入量としては「海の硫黄」に比べてはるかに少量であったと推測される。

そうすると、アジア規模での硫黄の流通・貿易という観点からみた場合、宋代の中国は、「陸の硫黄」から「海の硫黄」への重要な転換点として位置づけることができる。そしてさらに、宋代以降の中国が海のルートを通じてアジアの東西から広範に硫黄を吸収したことにより、日本列島から西アジアにかけての広大な「海域アジア」に、中国を核とする「硫黄の道 The Sulfur Road」とでもよぶべき硫黄の広域流通ルートが形成されたとみることができる。すなわち、この「硫黄の道」を通して、先述の日本列島南辺の薩摩硫黄島の歴史は、はるかに離れた西アジアの歴史ともつながっていたのである。

5. おわりに

以上、「硫黄」という具体的なモノの流れに注目することにより、日宋貿易の新たな一面や、これまでほとんど気づかれてこなかった日本史とアジア史の「接点」「つながり」を考察してきた。そして、この考察を通じて、いくつかの研究課題がみえてきたように思う。

それはたとえば、従来主流となっている火器の形態・性能の変化をたどる研究とならぶ、その製作・使用を可能にした原材料の流通や支配の歴史的变化をたどる研究の必要性である。また、日宋貿易の時期以降、火薬原料として大量の硫黄を中国に輸出した中世の日本が、なぜ自国内で火薬を製造・使用しなかったのかという疑問¹⁸なども、今後の重要な課題として浮上してくるであろう。

本稿では、「硫黄の道」という仮説的枠組を提示することにより、広域的な歴史の「接点」「つながり」を浮きあがらせたが、このような「接点」や「つながり」は、これまでの「日本史（国史）」研究の枠に閉じこもってはいは、けっしてみえてこない。また、ほぼ日本・

¹⁷ ただし、宋代以前のいくつかの本草書には、東南アジア産の硫黄をさすと考えられる記述があり（山内晋次「海域アジア史研究のポテンシャル—硫黄交易と航海信仰を素材として—」『新しい歴史学のために』265、2007、15～16頁）、そのような硫黄はおそらく、おもに海路により中国にもたらされたのであろう。しかし、その舶載量は火薬武器が発展した宋代以降とくらべてはるかにすくなかったと推測される。

¹⁸ 榎本渉『東アジア海域と日中交流—九～一四世紀—』吉川弘文館、2007、120～121頁では、1309（至大2）年の慶元（現在の浙江省寧波）でおこった倭商暴動事件が紹介されている。そして、そこで引用される「慶元路玄妙觀碑銘」には、元の史卒の侵漁に激怒した倭商たちが「資（齎？）す所の流黄等の薬を持って城中を火く」と記されている。この記録をみると、日元貿易にかかわる倭商たちが硫黄の強力な発火作用を知らなかったわけではないことがわかる。もちろん、火薬を製造するためには当時の日本国内で産出されなかった硝石が不可欠であるが、それは逆に大陸からなんらかのルートで入手すればよかったはずである。しかし、すくなくとも16世紀以前に、火薬製造のために日本へ硝石輸入がおこなわれた記録をみいだすことはできないのではなからうか。

朝鮮半島・中国の範囲に限定されている観がある現在の「東アジア」史研究¹⁹をもってしても、ほとんどみえてこないであろう。従来の研究の枠組みを乗り越えて、よりダイナミックに歴史の「接点」や「つながり」をとらえていくためには、個々の研究者のいっそうの努力や意識の改革は当然のことであるが、むしろそれ以上に、現在の日本の歴史学界において依然として墨守されている、日本史・東洋史・西洋史という縦割りの研究区分の大胆な改編が、ぜひとも必要であろう。

¹⁹ 山内晋次「『東アジア史』再考—日本古代史研究の立場から—」『歴史評論』733、2011。

薩摩塔と礎石

——浙江石材と東アジア海域交流

高津 孝

1. はじめに

現在、日本には、近代以前の浙江省産石材による石造物が5種存在する。それらは、九州西部の鹿児島県、長崎県、佐賀県、福岡県に分布する中国系石塔の薩摩塔、沖縄県沖縄本島、鹿児島県奄美大島、長崎県、福岡県、山口県に分布する凝灰質砂岩礎石、奈良県奈良市東大寺南大門石獅子、福岡県宗像市宗像大社阿弥陀経石、福岡県福岡市妙楽寺船繫石「唐石」である。これらは、それぞれ別個に日本中世における歴史的史料として研究されてきたが、今回、岩石学的分析、調査を行うことで、これらが浙江省産石材による石造物と認定可能であることが判明し、東シナ海海域交流史に新たな一群の史料を加えることになった¹。

2. 薩摩塔と梅園石

薩摩塔は、昭和30年代に齋藤彦松氏によって、発見、命名され、当初は鹿児島県内の4基のみが知られていた²。その後、鹿児島県のほか、長崎県、佐賀県、福岡県でも発見され、現在では30余基が確認されている（図1）³。薩摩塔自体には、年代、由来を示す銘文等は確認されておらず⁴、また、文献による記述も明確なものとしては江戸時代に下るものである⁵。したがって、薩摩塔については、その製作地、製作年代、造立意図など、不明の点が

¹ 本稿の内容は、先行する高津孝・橋口亘 2008、大木公彦他 2009、高津孝他 2010a、高津孝他 2010b、大木公彦他 2010に基づき、その後の調査結果を加えたものである。詳細な参考文献一覧は、上記論文を参照されたい。

高津孝・橋口亘 2008。

² 高津孝・橋口亘 2008。

³ 包括的に整理したものに、黒田清光 1974、多田隈豊秋 1978、大石一久 1998、大石一久 1999、井形進 2008a、松田朝由 2008、井形進 2008b、井形進 2010がある。その後の調査も加え、表1を作成した。

⁴ 井形進 2010では、長崎県平戸市志々伎神社中宮の薩摩塔の1基に陰刻銘が存在することを述べているが、銘文は報告されていなかった。井形進 2011では、銘文の拓本を掲載し、その判読結果を示している。判読に因れば、「元□三□□八月□」との紀年があるとされ、日本年号「元亨三年」（1323）との推定が示されている。

⁵ 確実なものとして、「志自岐沖之宮石鉢之圖/沖島全圖 平戸藩蔵」（文政五年〔1822〕壬午十月、松浦史料博物館所蔵）がある。また、松尾尚哉 2010は、『筑前國統風土記拾遺』（1814年完成）の「大



図1 薩摩塔類分布図 CraftMAPの白地図より作成

および、岩石薄片に基づくエネルギー分散型X線マイクロアナライザーによる主成分化学組成分析の4種である⁸。以上の分析から、坊津薩摩塔石材、大村薩摩塔石材、寧波梅園石が、ともに赤味を帯びた明灰色で、粒子の細かい堆積性の塊状凝灰岩であること、構成物質の粒径の違いや岩層の側方および垂直方向への変化が見込まれ、元素の分布パターンからその類似性を論ずることは難しいが、三者の含有する元素は共通していること、さらに、三者は長石のほとんどがCaを含まない曹長石からアノーソクレスの限られた組成を持つことが判明し、三者が同一岩体から採集されたことを支持するものとなっている。

現在、中国浙江省寧波市には、その郊外の東錢湖周辺に、南宋の史氏一族を中心に多くの墳墓が残されている⁹。これら史氏の墳墓には、墓道の両側に文官、武官、馬、虎、羊の石像が並び、石の椅子や石筍、牌坊を有するものもある。これら石造物の石材に主として使用されたのが、寧波の鄞西地区に産出する梅園石、小溪石（光溪石）である。唐の太和七年（833）に著名な水利施設である它山堰が築かれるが、小溪石が使用されており、鄞

極めて多い。一方、初期研究段階の昭和30年代以来、その特殊な造形と石質から、中国産石塔である可能性がこれまで度々指摘されてきた⁶。高津孝・橋口亘 2008では、浙江省産石材と坊津薩摩塔石材に対する肉眼及びルーペによる観察（以下、肉眼観察と言う）から、坊津薩摩塔が浙江省産石材「梅園石」によって作成された可能性を指摘した⁷。その後、坊津薩摩塔および大村薩摩塔より採取した石材と中国浙江省寧波産石材「梅園石」に対し、岩石学的分析を行い、三者が同一岩体より採集された石材と認定可能であることが判明した。岩石学的分析とは、岩石薄片に基づく偏光顕微鏡観察、粉末試料に基づく高速X線回折装置による結晶構造分析、粉碎した砂サイズ粒子に基づく偏光顕微鏡観察、

日四天王の石造」という記述を、「宇美八幡宮境内絵図」（1692年と推定される）中の石塔図と併せ、薩摩塔と推定し、絵図の原因は天正14年（1586）以前に遡るとする。

⁶ 注1、注2参照。

⁷ 高津孝・橋口亘 2008参照。

⁸ 大木公彦他 2009、大木公彦他 2010参照。

⁹ 麻承照・謝国旗 2003、楊古城・龔国榮 2006。



図2 坊津薩摩塔



図3 水元神社薩摩塔

西地区石材使用の歴史は長い。梅園石は、主として河湖といった淡水中に沈積して形成された地層を中心とする白亜紀の地層6層中の下から3番目の地層である方岩組地層（寧波盆地西南端の鄞県鳳巖・鄞江橋から奉化外村一帯に露出）に産出する単層で厚みのある褐灰色凝灰岩であり、小溪石は同地層の泥質粉砂岩、砂岩、砂礫岩中から採掘される薄く均質な層理を有する凝灰質砂岩である¹⁰。

現在、薩摩塔と確認された石造物は、30余基知られているが、その内2

基（坊津薩摩塔、大村薩摩塔）については、岩石学的分析によって浙江省産石材「梅園石」と認定可能と判明、27基については岩石学者による肉眼観察によって浙江省産石材「梅園石」と認定可能と判明した（表1参照）。岩石学的分析および肉眼観察によって梅園石と確認された20基および詳細な報告の存在する太宰府薩摩塔に基づき、橋口亘は、薩摩塔の造形について次のような定義をおこなった（高津孝・橋口亘 2010）。

「屋根（笠）・仏龕・須弥壇（須弥座）の組み合わせを基本構造とし、壺形の龕部の中に本尊となる仏像を浮彫りし、須弥壇の上部に高欄意匠を施し、その下に四天王を浮彫りするタイプの石塔」のグループを「薩摩塔」（狭義の薩摩塔）とする。また、これに仏龕の中を刳り抜き本尊を別造りとする「志々伎神社沖の宮塔」（「類薩摩塔」）を含めた「屋根（笠）・仏龕・須弥壇（須弥座）の組み合わせを基本構造とし、龕部が壺形で、須弥壇の上部に高欄意匠を施し、その下に四天王を浮彫りするタイプの石塔」のグループを「薩摩塔類」（広義の薩摩塔）とする。さらに、これに中国の類似石塔を包括した「屋根（笠）・仏龕・須弥壇（須弥座）の組み合わせを基本構造とするタイプの石塔」のグループを「靈鷲寺型石塔」¹¹とし、分類の基本概念とする。

¹⁰ 浙江省鄞県地方志編委会 1996、寧波市地方志編纂委員会 1995。黄宗義（1610～95）『四明山志』（康熙12年〔1673〕定稿、黄宗義2005所収）巻1「梅園山」の条に「東浙碑材不能得太湖石、次之梅園、質頗近賦。今石孔久閉、佳者亦不易求矣。清・徐兆昂『四明談助』巻35「梅園山」参照。

¹¹ 中国浙江省麗水市靈鷲寺石塔は、南宋嘉定9～11年（1216～18）の紀年銘を有する。『括蒼金石志』巻7「靈鷲山石塔款識」参照。

表1 薩摩塔類（薩摩塔・類薩摩塔）分布表

	現存地	基調	備考・出典等
	鹿児島県		
1	坊津歴史資料センター輝津館（南さつま市坊津町坊）	四角	（齋藤彦松 1958）
2	水元神社（南九州市川辺町清水）	六角	（毎日新聞社 1961）
3	虎御前の墓（南九州市川辺町神殿）	四角	（川辺町役場 1961）
4	ミュージアム知覧（南九州市知覧町郡）	四角	（毎日新聞社 1961）
5	沢家墓地（霧島市隼人町）	六角	（黒田清光 1974）
	長崎県		
6	志々伎神社沖の宮（平戸市野子町 宮ノ浦）	六角	（多田隈豊秋 1975） 文政5（1822）年「志自伎沖之宮石鉢圖」
7	志々伎神社中宮（平戸市野子町）	六角	（大石一久 1998）
8	志々伎神社中宮（平戸市野子町）	四角	（大石一久 1998）
9	白山比賣神社（平戸市主師町 安満岳山頂付近）	四角	（大石一久 1998）
10	白山比賣神社（平戸市主師町 安満岳山頂付近）	四角	（高津孝他 2010a）
11	館山是興寺跡（平戸市鏡川町）	四角	（大石一久 1998）
12	桜溪書院跡（平戸市戸石川町）	四角	（高津孝他 2010a）
13	里田原歴史民俗資料館（平戸市田平町里免）	四角	（大石一久 1998）
14	里田原歴史民俗資料館（平戸市田平町里免）	四角	（大石一久 1998）
15	龍福寺跡（大村市立福寺町）	六角	（大石一久 1998）
16	下寺観音堂（平戸市田平町下寺免）	不明	（大石一久情報）
17	下寺観音堂（平戸市田平町下寺免）	四角	（大石一久情報）
	佐賀県		
18	黒髪山西光密寺（武雄市山内町大字宮野）	六角	（大石一久 1998）
19	妙覚寺境内（多久市南多久町大字下多久）	四角	（高津孝他 2010a）
20	妙覚寺境内（多久市南多久町大字下多久）	四角	（高津孝他 2010a）
21	背振山靈仙寺跡出土（神埼郡吉野ヶ里町）	四角	（井形進 2010）
	福岡県		
22	首羅山遺跡（久山町大字久原）	四角	（井形進 2008a）
23	首羅山遺跡（久山町大字久原）	四角	（井形進 2008a）
24	太宰府市内個人宅（太宰府市）	四角	（井形進 2008b）
25	宇美町個人宅（糟屋郡宇美町）	四角	（松尾尚哉 2010）
26	火炎塚（福岡市東区志賀島）	四角	（井形進 2010）
27	弓の馬場・茶山会館（福岡市城南区茶山）	六角	（井形進 2010）
28	所在不明（福岡市城南区田島）	四角	（井形進 2010）
29	明光寺（福岡市博多区吉塚）	六角	（井形進情報）
30	馬頭観音堂（福岡市博多区堅粕）	四角	（井形進 2008b）

本表は、高津孝他 2010aの「薩摩塔類（薩摩塔・類薩摩塔）分布表」に基づき、内容を節略し、件数を増補したものである。薩摩塔類には一石造り型のほか寄石造り型のものがみられ、残存状況によっては個体数の把握が困難なケースも多く、本表に示した薩摩塔類の個体数は、今後増加する可能性がある。また、本表には、残存状況などから薩摩塔と断定できないものの、薩摩塔の可能性を有する資料を含む。上記4県の記載順は、発見された時期の早い県順とした。1、15は、岩石学的分析により、寧波産石材梅園石と同一石材であると認定された。2～14、16～27、29～30及び共伴の宋風獅子（6、13、14、22、23）は、肉眼およびルーペ観察により、坊津薩摩塔と同一石材と認定可能とした。28は未調査のため、記述は井形進 2010による。25は、「宝篋印塔」として天本孝志 1977に記述がある。30は「福岡市堅粕町慶學院の墓塔」として島田寅次郎 1933に記述がある。

「薩摩塔類」（広義の薩摩塔）には、六角を基調とするタイプ（六角基調型）と、四角を基調とするタイプ（四角基調型）が確認されており、「類薩摩塔」には六角基調型のみ、「薩摩塔」（狭義の薩摩塔）には六角基調型と四角基調型の両方が確認されている。六角基調型は法量の大きい個体、四角基調型は法量の小さい個体に多い傾向がみられる。また、「薩摩塔類」（広義の薩摩塔）には、頂部を除く、屋根（笠）・仏龕・須弥壇（須弥座）を複数個の石で造るタイプ（寄石造り型）と、同部分を一石で造るタイプ（一石造り型）が確認されており、「類薩摩塔」には寄石造り型のみ、「薩摩塔」（狭義の薩摩塔）には寄石造り型と一石造り型の両方が確認されている。寄石造り型は法量の大きい個体、一石造り型は法量の小さい個体に多い傾向がみられる。

「薩摩塔類」（広義の薩摩塔）には、仏龕の中を刳り抜き本尊の仏像を別造りとするタイプ（本尊別造り型）と、仏龕に本尊を浮彫りするタイプ（本尊浮彫り型）があり、前述の分類概念では、本尊別造り型を「類薩摩塔」、本尊浮彫り型を「薩摩塔」（狭義の薩摩塔）とし、「薩摩塔類」（広義の薩摩塔）のカテゴリに包括した。これまで確認されている本尊別造り型の「類薩摩塔」は、「志々伎神社沖の宮塔」1基のみであるが、「志々伎神社沖の宮塔」は、「薩摩塔類」の中でも最大の法量を誇ることから、本尊別造り型は法量の大きい個体に多いタイプである可能性がある。「志々伎神社沖の宮塔」は、本尊別造り型であるという点や蓮弁意匠を持つ点などが中国浙江省麗水市の靈鷲寺石塔（南宋）等と共通し、中国で確認されている「靈鷲寺型石塔」と日本で確認されている「薩摩塔類」を結ぶ重要な資料である。「四角基調」「一石造り」「本尊浮彫り」の要素が、「薩摩塔類」の小型化に伴うものであるとするならば、「志々伎神社沖の宮塔」が、「薩摩塔類」の中で最大の法量を誇る「六角基調」「寄石造り」「本尊別造り」の石塔である事実から、「志々伎神社沖の宮塔」を古い要素をもつ作例として位置付けることも可能であると考えられる。

薩摩塔の製作年代については、現在知られている文献的記述が江戸時代にまで下るため、文献に基づく年代判定は困難である。また、日本国内の石造物を中心とした型式論的検討による年代推定も存在するが、薩摩塔石材が浙江産石材と判明したことから、前述した南宋の紀年銘資料である靈鷲寺石塔（1216～18）との類似性も踏まえ、再検討が必要となる。建久7年（1196）、東大寺再建に伴って、中国産石材が輸入され、「中門石獅々、堂内石脇土、同四天王」が製作されたこと¹²、一部の部材が坊津薩摩塔と同じ浙江産石材と判明した宗像大社「阿弥陀経石」¹³が、承久2年（1220）以前に南宋から日本にもたらされたものであること、井形進 2011に示された志々伎神社中宮薩摩塔の陰刻銘紀年の推定なども考慮すると、12世紀から14世紀前半を中心として製作年代を検討すべきように考えられる。ただし、確定的な証拠が存在しない以上、多方面からの総合的検討を必要とする。

薩摩塔の製作場所については、石材が中国浙江産であることから、当然、中国浙江地区が第一に考えられる。前述の造形的観点からも、類似性が指摘される中国浙江省麗水市の靈鷲寺石塔など、中国の石造物と比較して検討を深める必要がある。また、中国産石材が輸入され、日本（九州地方）で製作された可能性も存在する。その場合、東大寺再建時のように、寧波（明州）の石工が日本で製作した可能性や、日本人石工が製作した中国系石

¹² 「東大寺造立供養記」（『群書類従』第24輯 釈家部、1960年4月訂正第三版）参照。

¹³ 静永健 2009。

造物である可能性なども考えられる。今後、日本産石材による薩摩塔が発見された場合、少なくとも薩摩塔の一部は日本で製作された可能性が高まる。しかしながら、現段階では、薩摩塔が中国浙江省産石材という素材的共通性を持ちつつ、海を挟んで中国と対面する九州西部を中心に分布している点を重視すると、中国で製作された薩摩塔が船舶によって九州各地にもたらされた可能性が一番高いと考えられる。

薩摩塔の造立主体については、日本に滞在した中国商人、造立地付近を掌握していた日本在地権力であった可能性が考えられるが、推定に止まる。今後、製作年代、宗教的背景とも関連して、分布、伝来の検討が必要であろう。

薩摩塔の造立意図については、前述した南宋の靈鷲寺石塔が先祖に対する供養塔であった¹⁴という点から、薩摩塔も供養塔であった可能性が考えられる。ただし、日本に将来された後、時代の経過の中でその性格が変化した可能性は否定しない。

3. 碇石

現在のところ、日本で確認された一石型碇石は、70点あり（小川光彦 2008「一石型碇石一覧」及び高津孝他 2010b）、その内、石材についての報告が為されているものが52点ある¹⁵。この内、凝灰質砂岩の肥後宅碇石（旧秋名碇石）および浙江省方岩組地層に挟在する堆積岩である小溪石に対して、薩摩塔石材、浙江省産梅園石と同様の岩石学的分析を行った。その結果、小溪石が、X線回折の分析結果では石英のみが認められたが、含まれる長石は曹長石と正長石からなり、梅園石に非常に近い組成を持ち、凝灰岩である梅園石と一連の堆積物と考えられ、凝灰岩が再堆積した可能性を否定できない事が判明した。また、肥後宅碇石と小溪石が、偏光顕微鏡観察では酷似していること、肥後宅碇石石材が、X線回折の分析結果で小溪石と同様に石英のみが認められ、含まれる長石は曹長石と正長石からなるが、灰長石も含む点で異なること、両者が岩相、薄片、鉱物、化学組成で類似しており、肥後宅碇石石材が、小溪石の層準に近い方岩組地層の可能性があると判明した。小川光彦 2008では、一石型碇石は、5種（①角柱対称型、②角柱非対称型、③角柱直方型、④柱状不定形型、⑤柱状型）に分類され、「①角柱対称型、②角柱非対称型、③角柱直方型の定型化した碇石は、おそらく宋代から元代にかけて、外洋を航行した中国のジャンク船に使用されたものであり、『中国スタイル碇石』と認識することができる」とされている。したがって、角柱対称型の肥後宅碇石が小溪石の層準に近い方岩組地層の可能性があると、小溪石が宋元代に日本と中国の海域交流における中国側の拠点であった明州（寧波）近郊に産出する石材であることを考慮すると、肥後宅碇石が浙江方岩組地層の石材を使用した中国スタイル碇石であるとの推定を支持するものとなる。現在、凝灰質砂岩と確認されている碇石のうち、① 山田グスク跡（沖縄県国頭郡恩納村山田）現存の碇石、② 浜比嘉島浜集落（沖縄県うるま市勝連浜）現存の碇石、③ 平戸市役所碇石（長崎県平戸市）、④ 筥崎宮碇石（福岡県福岡市）、⑤ 承天寺碇石（福岡県福岡市）、⑥ 櫛田

¹⁴ 注11所掲。

¹⁵ 岩石学の専門家の鑑定を経っていない例、文化財保護の観点から試料採集や破断面観察を許可されない例も多く、現在の石材鑑定は暫定的なものが大部分を占める。

表2 浙江石材と認定可能な礎石一覧

	分類	小川仮称	現所在地	石質
1	1	萩大井馬場下礎石	山口県萩市大井馬場下 荒人神社	凝灰質砂岩
2	1	筥崎宮礎石	福岡県福岡市東区箱崎 筥崎宮	凝灰質砂岩
3	1	中央埠頭西浚渫礎石	福岡市埋蔵文化財センター	凝灰質砂岩
4	1	櫛田一号礎石	福岡県福岡市博多区上川端町 櫛田神社	凝灰質砂岩
5	1	承天寺礎石	福岡県福岡市博多区御供所町 承天寺	凝灰質砂岩
6	1	聖福寺礎石	福岡県福岡市博多区御供所町 聖福寺瑞応庵	凝灰質砂岩
7	1	美野島礎石	福岡県福岡市博多区美野島 個人宅 正安4年(1302) 銘梵字板碑	凝灰質砂岩
8	1	太宰府松屋礎石	福岡県太宰府市 太宰府天満宮菅公歴史館	砂質泥岩
9	1	相ノ島礎石	福岡県糟屋郡新宮町相島 個人宅	凝灰質砂岩
10	1	唐津神集島礎石	佐賀県唐津市神集島 住吉神社	凝灰質砂岩
11	1	可部島一号礎石	佐賀県唐津市大字加部島 田島神社	凝灰質砂岩
12	1	可部島二号礎石	佐賀県唐津市大字加部島 田島神社	凝灰質砂岩
13	1	平戸市役所礎石	長崎県平戸市岩の上町 平戸市役所前	凝灰質砂岩
14	1	肥後宅礎石	鹿児島県奄美市名瀬幸町	凝灰質砂岩
15	1	山田グスク礎石	沖縄県国頭郡恩納村山田 山田グスク跡	凝灰質砂岩
16	4	浜比嘉島礎石	沖縄県うるま市勝連浜 浜比嘉島浜集落	凝灰質砂岩

表2は、小川光彦 2008の「一石型礎石一覧」に基づき作成した。小川分類の「1」は角柱対称型、「4」は柱状不定形型である。石質認定は、1は谷口宏充博士の報告（上田雄 1976）により、他は大木公彦によるルーペ及び肉眼観察の結果であり、14のみが岩石学的分析を行った結果である。

一号礎石（福岡県福岡市櫛田神社）が大木公彦（岩石学）による肉眼及びルーペ観察により、肥後宅礎石と同質の凝灰質砂岩であると認定され、⑦萩大井馬場下礎石（山口県萩市）が谷口宏充博士の報告（上田雄 1976）によって肥後宅礎石と同質の凝灰質砂岩であると推定されている（表2）。これまでに、我々の研究グループが比較分析、観察を行った礎石は全体のごく一部分（18例）で、今後、浙江産石材の礎石と判明する例は増加すると考えられる¹⁶。

また、礎石の科学的分析による産地の同定は、既に鈴木和博により行われており、長崎県鷹島海底遺跡花崗岩質礎石が中国福建泉州産（Suzuki, K. et al. 2000）、博多湾志賀島玄武岩質礎石が韓国済州島産（鈴木和博他 2000）と判明している。今後、こうした科学的分析及び相伴遺物の分析が進展することにより、非常に限定的であり、慎重な判断を要求されるが、寧波船、泉州船など、ある程度の船籍の推定が可能になると予想される。

¹⁶ 2011年7月、8月に、大木公彦による北部九州地区礎石についての肉眼観察調査を行った。その過程で、浙江省方岩組地層に由来する石材との同一性が認定可能な礎石が新たに8点確認された。中央埠頭西浚渫礎石（福岡市埋蔵文化財センター）、聖福寺礎石（福岡市博多区御供所町 聖福寺瑞応庵）、美野島礎石（福岡市博多区美野島 正安4年 [1302] 銘梵字板碑）、太宰府松屋礎石（太宰府天満宮菅公歴史館）、相ノ島礎石（福岡県糟屋郡新宮町相島）、唐津神集島礎石（唐津市神集島 住吉神社）、可部島一号礎石（唐津市大字加部島 田島神社）、可部島二号礎石（唐津市大字加部島 田島神社）である。表2参照。

碇石の残存は、海難によるものが多数を占めると考えられる。現状において、江戸時代の日本における海難について可能な限りの史料を収集し、分析を加えた金指正三 1968によると、以下のごとくである。外国船の海難はその8割以上が漂着事故で、多くは日本近海において遭難し、日本に吹寄せられ、あるいは避難するため漂着したもの、他は日本沿岸において難破あるいは難船、あるいは行方不明となったものである。季節は、太平洋岸については、夏季及び冬季が多く、日本海岸は冬季、九州沿岸では夏季から秋季へかけてが多い。中国船の遭難は、地理的關係から九州地方に多い。多くは東シナ海で遭難漂流してきたもので、夏から秋にかけて多い。薩摩に多いのは、中世末から近世初期にかけて坊津が対外貿易の港として知られたことによって想像される。以上より、貿易による海上交通の多さが海難漂着数に関連していることが示唆される。したがって、現在確認されている浙江石材の碇石分布から、蓋然的ではあるが、宋元期における浙江船の来航範囲が、北は山口県から、九州北岸、西岸を経て、南は、奄美大島、沖縄本島へと達する領域であったことが推定される（図4）。

碇石の産地を検討する場合、その碇石を備えた中国商船はどこで建造されたかが問題になる。寄港地での新調など例外的事例はあったにせよ、基本的には船の建造地において碇石は調達されたと考えてよいであろう。したがって、外洋航海船はどこで建造されたのが、碇石の産地問題を検討する際のポイントとなる。碇石は、明代以降、鉄製の錨に置き換わり、次第に使用されなくなるとされるが、その下限を決定することは難しい。ここでは、東シナ海において中国商船が活発に活動する中国宋元代の状況をまず検討する。

斯波義信 1968では、宋代の公私の造船業の所在地で文献的に確認できるものを列挙しているが、そのうち、沿岸部に関連するものは、以下の通りである。

両浙 温・明・台・越・巖・衢・婺・杭、同激浦鎮、湖、秀、同華亭県、蘇、同許浦鎮、鎮江、江陰
 福建 福、興化、泉、漳、
 広南 広、恵、南恩、端、潮
 江東 建康、池、徽、太平

また、宋代の運船業の地方的集中という点で（注：『宋会要輯稿』食貨四六水運）、内河漕船に関する官営造船所を11箇所挙げているが、そのうち、沿岸部に属するものは、明州、温州、台州である。技術・人材の集積、物資の入手などの点を考慮すると、これらの地域が外洋航海船の造船地であり、碇石の調達地であった可能性は高い。

また、斯波 1968は、「両浙では、江南デルタおよび浙江流域諸州の造船はたしかに技術



図4 浙江石材碇石分布図
 CraftMAPの白地図より作成



図5 宮崎宮碇石（前、凝灰質砂岩） 春日自衛隊碇石（後、花崗岩）



図6 承天寺碇石

的に進歩し、また運船業者の専門化も進んでいたに相違ないが、造船資材の産業立地からすれば、むしろ明州、温州が好条件を備え、造船規模でもすぐれていた」とし、また、「福建・広南においても泉州・広州等の外港を控えるために、先進的な造船技術を誇ったが、「広南では……資材の入手に不便であり、……これに対して福建では良質の杉材を豊富に産出し、……また鉄材も豊富で……『漳泉福興化、凡瀕海之民所造舟船、乃自備財力、興販牟利而已』（宋会要刑法二之一三七）」と言うように、宋代においては、造船地としてまず浙江の明州、温州、福建の福州、興化、泉州、漳州を検討対象とすべきであろう。

福建は、花崗岩の産地として有名であり、福州、興化、泉州、漳州も花崗岩地帯に接している。すでに、鷹島海底遺跡より出土した元寇の碇石が泉州産であると科学的鑑定結果がでたように、花崗岩碇石に関しては、まず福建産を検討すべきと考えられる。一方、奄

美大島現存の礎石中に、明州（寧波）産と認定可能な石材が使用されていることが岩石化学的に証明されたことから、赤紫系の凝灰質砂岩については、寧波産を検討すべきと考えられる。温州はかなり複雑で、その近傍に、ジュラ紀のJ1-2磨石山下亜群、J2-3磨石山下亜群、白亜紀のK1、白亜紀晩期のカリウム長石花崗斑岩の地層があり、今後、具体的な使用石材についての現地調査が必要である。

4. 東大寺石獅子、阿弥陀経石、唐石

建久7年（1196）、東大寺再建に伴って、中国産石材が輸入され、「中門石獅々、堂内石脇士、同四天王」が製作されたことは、よく知られた事実であるが¹⁷、東大寺南大門に現存する重要文化財の石獅子の石材が寧波産梅園石であることを最初に提起したのは、日本の村上博優師（長野県上田市龍洞院東堂）である（村上博優 1998a、1998b）。師は、早くも1980年代には、東大寺石獅子が梅園石で作られた可能性があるとの説を唱えられていた。その後、2008年8月9日に奈良市で開催された中日石造物研究会主催「東大寺石獅子をめぐる研究集会」において、服部仁 2008は、梅園石の科学分析および東大寺獅子像の肉眼観察に基づき、両者は類似した色調の凝灰岩ではあるが、粒径の差異が存在し、後者には火山礫が含まれることを指摘し、現時点で入手できた梅園石と東大寺石獅子石材の同一性を否定している。さらに、落合清茂 2008も、梅園石と東大寺石獅子石材の類似性の指摘にとどめ、吉田久昭 2008も、梅園石が東大寺石獅子石材である可能性を指摘するのみである。東大寺石獅子石材は、浙江石材であろうと推定されてはいるが確定的ではない。今後、岩石学的分析が行われることが期待される。

福岡県宗像市の宗像大社辺津宮の神宝館に所蔵されている国指定重要文化財「経石 正面阿弥陀如来像 背面阿弥陀経」(阿弥陀経石と略称)は、全体が経石、礎石、蓋石の三部に分かれているが、肉眼観察により、礎石、蓋石について浙江石材梅園石と認定可能と判定された¹⁸。経石本体は、江戸時代以来、度重なる拓本採取のために墨が全体に付着しており、石材部分の確認が行えなかった。阿弥陀経石には、剥落甚だしきも、「大宋□□□年」と判読できる刻文があり、中国宋代（960～1279）の成立であることは確実で、かつ、確認可能な最古の年号として添刻文中に「承久二年（1220）」という日本年号が刻まれており、宋より日本にもたらされた経石である。したがって、1220年以前に、中国南宋で作成され、日本にもたらされた貴重な文化財といえる。

妙楽寺（福岡市博多区御供所町）観音堂の石門の笠木「唐石」も肉眼観察によって梅園石と認定可能であることが判明した¹⁹。妙楽寺唐石には、正面に右から凹刻縦「唐石」、凹刻横「具一切功德慈眼視衆生福聚海□[無]量是故應頂禮」（『妙法蓮華經』観世音菩薩普門品）、凹刻縦「横嶽蘭陵秀書」裏面に凹刻縦「安政六未九月日/前石城玉堂拜寄」とあり、安政6年（1859）の製作となるが、伝来品を二次的に加工した可能性もある。横嶽蘭陵秀

¹⁷ 『群書類従』第24輯釈家部「東大寺造立供養記」に「建久七年（1196）、中門石獅々、堂内石脇士、同四天王像、宋人字六郎等四人造之。若日本國石難造、遣價直於大唐所買來也」。

¹⁸ 高津孝他 2010a。

¹⁹ 高津孝他 2010b。

は崇福寺（臨濟宗大徳寺派、横岳山勅賜萬年崇福禪寺）の僧で、石城玉堂は妙楽寺の僧と考えられる²⁰。妙楽寺（臨濟宗大徳寺派、石城山妙楽円満禪寺）は、14世紀前半に、月堂宗規を開山として成立した禪宗寺院。宗規の弟子無我省吾によって築かれた呑碧楼は、海に臨む建物で博多湾を訪れる船の目印になったといい、妙楽寺は中世博多における対外交流の拠点の一つとなっていたが、天正年間（1573～92）に焼失、慶長7年（1602）に現在地に再建された寺院である。

5. おわりに

文献資料は、その特色として権力の所在、動向に密接に関連して残存する。したがって、文献資料に基づいて形成される過去像は、必然的に権力との関係に起因するバイアスを帯びざるをえない。その意味で、非文献資料としての石造物、碇石などはその分布から極めて蓋然的な知識を与えてくれるに過ぎないが、我々が過去像を形成する場合に重要な情報を提供してくれる。宋元期の日本中国の交易が完全に中央権力の掌握下にあったとは考えにくい。日本を目指した中国商船は九州北部から南西諸島にかけてどこにでも到達しうる可能性を有した。到達地で様々な交流、交易が存在してもおかしくない。浙江石材の碇石の分布は宋元期における中国商船の到達可能区域を示唆しており、その中に完全に包摂される薩摩塔分布域はより密接な文化的交流の存在を示唆するものとなっている。中国産石材の日本での展開についての研究は始まったばかりで、今後の調査研究を待たねばならない部分も多いが、東アジア海域交流史にとっての貴重な史料群といえるのである。

引用・参考文献一覧：

- 天本孝志（1977）『筑前宇美の神々』（葦書房、1977年12月）
- 井形進（2008a）「白山遺跡の薩摩塔」（『九歴だより』No. 27、九州歴史資料館、2008年4月）
- （2008b）「首羅山遺跡の宋風獅子と薩摩塔」（久山町白山遺跡調査指導委員会・久山町教育委員会編『首羅山遺跡—福岡平野周縁の山岳寺院—』久山町教育委員会、2008年12月）
- （2010）「薩摩塔について」（久山町教育委員会『首羅山遺跡 発掘調査概要報告書』久山町文化財調査報告第15集、2010年3月）
- （2011）「薩摩塔研究概観—新資料の紹介と共に—」（九州古文化研究会『古文化談叢』第65集（4）、2011年7月）
- 上田雄（1976）「碇石についての研究調査報告」（『海事史研究』27、1976年10月）
- 小川光彦（2008）「海域アジアの碇石航路誌」（四日市康博編著『モノから見た海域アジア史』九州大学出版会、2008年3月）
- 大石一久（1998）「中世の石造美術」（『平戸市史 民俗編』、長崎県平戸市、1998年12月）
- （1999）『石が語る中世の社会 長崎県の中世・石造美術』（ろうきんブックレット

²⁰ 黒田家文書『秘記寺社御用帳』（安政二年・三年）には篤行を賞賛された僧として「博多崇福寺蘭陵」「博多妙楽寺玉堂」の名が挙がっている（『福岡県史』通史編福岡藩文化（上）、1993年）。

- 9、長崎県労働金庫、1999年1月)
- 大木公彦他 (2009)「薩摩塔石材と中国寧波産の梅園石との岩石学的分析による対比」(鹿児島大学理学部『鹿児島大学理学部紀要』42、2009年)
—— (2010)「日本における薩摩塔・碇石の石材と中国寧波産石材の岩石学的特徴に関する一考察」(鹿児島大学『理学部紀要』No. 43、1～15頁、2010年)
- 落合清茂 (2008)「岩石の命名：凝灰岩について—「東大寺石獅子の石材」へのコメント」(中日石造物研究会主催「東大寺石獅子をめぐる研究集会」レジュメ集、2008年8月9日)
- 川辺町役場 (1961)「これも貴重な文化財—神殿虎御前の墓—」(『広報かわなべ』1月号〔第39号〕、川辺町役場、1961年1月)
- 金指正三 (1968)「江戸時代の海難について」(『海事史研究』10、1968年4月)
- 黒田清光 (1974)「解説 南九州の石塔について」(『川内市史 石塔編』、鹿児島県川内市、1974年)
- 黄宗羲 (2005)『黄宗羲全集』(沈善洪主編、浙江古籍出版社、2005年1月)
- 齋藤彦松 (1958)『造形史学手記』第十九冊 (南九州市教育委員会所蔵)
- 静永健 (2009)「阿弥陀經石の航路」(東アジア地域間交流研究会編『から船往来—日本を育てたひと・ふね・まち・こころ』中国書店、2009年6月)
- 斯波義信 (1968)『宋代商業史研究』(風間書房、1968年2月)
- 島田寅次郎 (1933)「筑前に於ける鎌倉時代の遺蹟遺物について」(福岡縣『史蹟名勝天然紀念物調査報告書』第8冊史蹟之部、1933年3月)
- Suzuki, K. et al. (2000), Provenance of Granitic Anchor Stones Recovered from the Takashima Submerged Site: An Approach Using the CHIME Method for Dating of Zircons. Proc. Japan Acad., 76, 139～144.
- 鈴木和博他 (2000)「博多湾、志賀島で発見された玄武岩質碇石の産地」(『名古屋大学博物館報告』16、2000年)
- 浙江省鄞県地方志編委会 (1996『鄞県志』(中華書局、1996年9月)
- 高津孝・橋口亘 (2008)「薩摩塔小考」(『南日本文化財研究』No. 7、『南日本文化財研究』刊行会、2008年5月)
- 高津孝他 (2010a)「薩摩塔研究—中国産石材による中国系石造物という視点から」(『鹿大史学』57、2010年2月)
—— (2010b)「南西諸島現存碇石の産地についての一考察」(鹿児島大学法文学部紀要『人文学科論集』72、2010年7月)
- 多田隈豊秋 (1975)『九州の石塔』上巻 (西日本文化協会、1975年)
- 寧波市地方志編纂委員会 (1995)『寧波市史』(中華書局、1995年10月)
- 服部仁 (2008)「東大寺石獅子の石材について」(中日石造物研究会主催「東大寺石獅子をめぐる研究集会」レジュメ集、2008年8月9日)
- 毎日新聞社 (1961)「薩摩塔の名で町文化財に 川辺町の三つの特殊仏塔」(『毎日新聞』鹿児島版、1961年11月20日朝刊)
- 麻承照・謝国旗 (2003)『東銭湖石刻』(中国文聯出版社、2003年9月)
- 松尾尚哉 (2010)「宇美町所在の薩摩塔について」(福岡大学考古学研究室『還暦、還暦？還暦！—武末純—先生還暦記念献呈文集・研究集』2010年3月)

- 松田朝由（2008）「鹿児島県の薩摩塔」（『南日本文化財研究』No. 7、『南日本文化財研究』刊行会、2008年5月）
- 村上博優（1998a）『江南雲遊求法地資料』（上下）（龍洞院、1998年3月）
——（1998b）『補稿 日中文化交往歴史年表』（龍洞院、1998年3月）
- 吉田久昭（2008）「東大寺の石獅子の石材と近畿地方の類似岩石」（中日石造物研究会主催「東大寺石獅子をめぐる研究集会」レジュメ集、2008年8月9日）
- 楊古城・龔国栄（2006）『南宋石雕』（寧波出版社、2006年12月）
「志自岐沖之宮石鉢之圖/沖島全圖 平戸藩蔵」（文政五年（1822）壬午十月、松浦史料博物館所蔵）
「東大寺造立供養記」（『群書類従』第24輯釈家部、1960年4月訂正第三版）
「靈鷲山石塔歎識」（清・李遇孫撰『括蒼金石志』卷7、『石刻史料新編』新文豊出版公司、1977年、第一輯地方類所収）

付記：

なお、本稿は、基本的に2010年までの研究成果に基づいて記述されている。これ以降の研究成果については、高津孝・橋口亘・大木公彦「薩摩塔研究（続）—その現状と問題点」（『鹿大史学』59号、2012年2月）を参照されたい。

十六至十九世纪前期中日贸易商品结构的变化

——以生丝、丝绸贸易为中心——

范金民

序

自明后期至清前期大约三百年间，中日两国之间无论通过合法还是走私的形式，商品贸易始终兴盛，只是贸易的大宗商品及其比重，前后发生着明显的变化。然而对于这种变化，学界的既有研究还不足以清晰揭示其基本特征和导致这种变化的各种因素，学界的探讨也显略为不足。今拟先就生丝和丝绸贸易的兴衰，考察中日商品贸易数量及其结构的变化。

关于中国向日本输出生丝和丝绸的研究，中日两国学者贡献已多，诸如日本学者木宫泰彦在通论中日文化交流时较多相关论述，岩生成一、山脇悌二郎和永积洋子等则在统计各类商品数量时，生丝和丝绸占了重要内容，奈良修一对于十七世纪江南的蚕丝生产和对日贸易也有论说，而大庭脩、松浦章在系统研究中日文化交流时，更蒐集了繁夥的事例。中国学者魏能涛探讨明清时期中日长崎贸易的阶段及其特点，李金明探讨清初中日长崎贸易，均有表述，而林仁川则辑录了诸多走私贸易事例，并作出了分析¹。这些研究成果，均为本文进一步探讨其明后期至清前期输日生丝和丝绸的相关问题奠定了坚实基础。本文主要在前人研究的基础上，利用新近蒐集到的中日双方的文献资料，试对明后期至清前期中日生丝和丝绸贸易作更系统的探讨。

一

明代后期的中日贸易大势，基本上是商品与银、铜的单向流动，中国向日本输出商品以生丝、丝绸和药材为主，而从日本输回银和铜等。

在16世纪后期，日本的丝织业已经有了较大的发展，缎绢有花素之分，但其养蚕业与丝织业是脱节的，原料生产远远不能满足需要。据西班牙人记载，当时日本每年消耗生丝

¹ 木宫泰彦《日中文化交流史》，胡锡年译，北京：商务印书馆，1980年；岩生成一《近世日支贸易に关する数量的考察》，《史学杂志》第62编第11号，1953年11月；山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》，东京：吉川弘文馆，1972年第2版；永积洋子《唐船輸出入品数量一覽1637-1833年》东京：创文社，1987年；大庭脩《江戸时代中国典籍流播日本之研究》，戚印平、王勇、王宝平译，杭州大学出版社，1998年；松浦章《清代海外贸易史の研究》京都：朋友书店，2002年；奈良修一《一七世纪中国における生丝と日本への輸出》，《和田德教授古稀纪念 明清時代の法と社会》东京：汲古书院，1993年。魏能涛《明清时期中日长崎商船贸易》，《中国史研究》1986年第2期；李金明《清初中日长崎贸易》，《中国社会经济史研究》2005年第3期；林仁川《明末清初私人海上贸易》，上海：华东师范大学出版社，1987年。

220500公斤，而本国在收成最好的年份才出产生丝94500公斤至126000公斤，有一半左右的生丝需靠进口。因而人们说，“现在即使从中国或马尼拉运来所有的生丝，对他们来说也是不够的。”² 供不应求，不但导致生丝价格上涨，而且绸缎价格也极为昂贵，每匹素绢值银2两，花绢值银三四两，大红绢缎更高达七八两，而且长度每匹不满3丈，每丝1斤，值银2.5两³。这样的长度，这样的价格，较之中国市场上的同类货，贵达几倍，一般的日本人根本无力购买，所以生丝之外，价廉物美的中国丝织品也是日本的抢手货。

嘉靖后期人郑若曾同样认为，“丝，所以为织绢纴之用也，盖彼国自有成式花样，朝会宴享必自织而后用之，中国绢纴但充里衣而已。若番舶不通，则无丝可织。”⁴ 万历时姚士麟曾援引嘉靖时中国商人童华的话说：“大抵日本所须，皆产自中国。……他如饶之磁器，湖之丝绵，漳之纱绢，松之绵布，尤为彼国所重。”⁵ 崇祯时大学士徐光启总结谓：“彼中百货取资于我，最多者无若丝，次则磁；最急者无如药，通国所用，展转灌输，即南北并通，不厌多也。”⁶ 时人一致认为，中国输向日本数量最多的是生丝和丝绸。

其时明廷虽然准予部分开海，但赴日贸易仍在严禁之列，中国商人通过走私（时人谓之“通番”）的形式，与日本商人展开贸易。叶权说：“浙东海边势家，以丝段之类，与番船交易，久而相习，”⁷ 对日走私贸易基本就是丝绸贸易。隆庆年间开海禁前，对日走私只能直接偷渡。开禁后，至日本仍属非法，但可以堂而皇之地到西洋贸易。于是商人出航时，先向西洋南行，到远离官府巡缉范围，就折而向东行驶，对日贸易较前事实上便利得多。这也就是隆庆以后中国对日丝绸贸易甚于往日的一个重要原因。从业的人数，经营的规模也颇为突出。就目前所知万历三十八年至四十二年（1610—1614）的七起通番案件，所需商品绝大多数是在杭州等地采购的，或者主要是由江南生产的大宗商品。在严翠梧、方子定案中，李茂亭先期到杭州收货，严翠梧、朱三阳在杭城购买异货，方子定让杨二往苏、杭置买湖丝，并诱引郑桥、林禄买得毡毯。在林清、王厚案中，林清、王厚合造大船，招徕各贩，满载登舟，有买纱、罗、绸、绢、布匹者，有买白糖、瓷器、果品者，有买香、扇、篔、毡、袜、针、纸等货者；福建人揭才甫与杭州人张玉宇，都是贩买绸绢等货者。在赵子明一案中，周学诗是向织造缎匹的赵子明赊欠的货物。这个赵子明，浙江巡抚高举说他是“杭之惯贩日本渠魁。”⁸ 在沈文一案中，下海的93人，皆在杭州“收买丝绢杂货”，案发后，官府将所带缎匹绸绢丝绵作为通倭的证据。在韩江一案中，下海的数十人各置丝货，韩江本人为置买缎匹50匹和药材4担，还卖房2间⁹。由日本一方的记载可知，万历三十七年（1609），明朝有十艘商船开到萨摩，其中已知所载货物的船主为薛荣具、陈振宇、何新宇的三艘船，光陈振宇船就装有缎、绸等丝

² 阿比拉·菲诺《日本王国纪》66页，转引自陈小冲《十七世纪上半叶荷兰东印度公司对华贸易扩张》，《中国社会经济史研究》1986年第2期。

³ 参见李言恭《日本考》卷二《贸易》，民国北平图书馆影印善本丛书本。

⁴ 郑若曾《郑开阳杂著》卷四《倭好》，《景印文渊阁四库全书》第584册，542页。

⁵ 姚士麟《见只编》卷上，《丛书集成初编》第3964册，50—51页。

⁶ 徐光启《海防迂说》，《明经世文编》卷四九一，北京：中华书局，1962年影印本，5442—5443页。

⁷ 叶权《贤博编》，《明史资料丛刊》第一辑，南京：江苏人民出版社，1981年，167页。

⁸ 《明神宗实录》卷四九六，万历四十年六月戊辰，3页，台湾中央研究院历史语言研究所校勘本。

⁹ 王在晋《越陂》卷二一《通番》，明万历三十九年刻本，《四库禁毁书丛刊》集部104，495—501页；刘一焜《抚浙疏草》卷二《题覆越贩沈文等招疏》，景照明刻本；参见拙文《贩番贩到死方休——明代后期（1567—1644年）的通番案》，通湾东吴大学《东吴历史学报》第18期，2008年2月。

织品603匹，三艘船所载物品除丝绸外，还有糖、瓷器、药材、矾、麻、毛毡、甘草、墨、书册、人参、扇、伞、布等¹⁰。所以丁元荐感慨地说：“今之通番者，十倍于昔矣。”¹¹中国商船所载商品主要就是采购自苏、杭等地的丝织品和药材等物¹²，江南所产的大量生丝和丝绸源源输向日本。

从日本一方，也可看出这种走私贸易的势头。日本江户时代，将来自中国及东南亚各口岸的船只称为唐船。嘉靖以来，中国商船满载丝绸、书画等物，络绎不绝地驶往丰后、肥前、平户和萨摩等地，以致在平户“大唐和南蛮的珍品年年充斥，因而京都、堺港等各地商人，云集此地，人们称作西都。”据统计，1609年明朝有10艘商船开到萨摩，运去各色绸缎603匹，庆长年间（1596-1614年），“南蛮船装载大量白丝开到长崎，”后来“南蛮船又运来大批白丝，因而丝价暴跌。”据日方资料载：“勘合不成，然南京福建商船每岁渡长崎者，自此（指庆长十五年，1610年）逐年多多。”1612年大约前半年中，“明朝商船和从吕宋返航的日本商船共二十六艘，舳舻相接，同时开进长崎港，载来白丝二十余万斤。”¹³1635年，日本限唐船与长崎一港贸易，中国商船就主要集中在长崎。废除勘合贸易后，倭寇屡屡侵扰掠夺丝绸，这也从一个侧面说明日本对中国的贸易已经发展到公开抢劫的地步。

明清易代之际，东南沿海人民从事中日走私贸易的仍然不少。顺治初年，浙江巡抚秦世祯说江南人民贪射微利，蹈险私通，贩运绸布等物，所在多有¹⁴。如商人曾定老等前后数次领了郑成功的十几万两银子在苏杭等地置买绸湖丝，或者将货交给郑成功，或者直接赴日贸易，获利后归还本息。这些商人因有反清复明的国姓爷郑成功作后台，丝绸生意做得特别大。顺治十八年，浙江缉获走私船1艘，船上商人30余人于前一年置备货物到福建海澄下海赴日贸易。其中绍兴人王吉甫带了绍兴绫10匹，漳州人张瑞在杭州购买丝260斤、白绫33匹、红绉纱4匹，福州人王一在杭州买丝40斤，广州人高参在杭州买绉纱50匹，广州人李茂在苏州买轻绸100匹，广州人卢措在苏州买绉纱150匹¹⁵。这些商伙在长崎出卖丝绸后，大体上按每百两抽分20两的比例交给船主。这种经营形式与前述万历通番贸易案相似。由此二例，可知清初中日丝绸贸易盛况不减往昔。

对于明清之际中国输日的生丝数，日本学者岩生成一曾作过统计¹⁶。若据他的统计，自崇祯十三年（1640）至康熙四年（1665）间，19年有记录，共输入生丝3778164斤，最多的崇祯十三年，为364428斤，最少的顺治五年（1648），为65835斤，其余均在10万余斤，平均每年198851斤，其中由唐船输入者，自崇祯十三年至康熙二十二年（1683）31年每年有记录，其中顺治十六年最多，为229891斤，康熙十三年次多，为220000斤，平均每年133610斤，两者相除，唐船输入者占总数的67%。

民间商人敢于犯禁，履险蹈危，是因为从事对日丝绸贸易可以谋取高额的利润。有关对

¹⁰ 《异国日记》卷四，转引自《日中文化交流史》622页。

¹¹ 丁元荐《西山日记》卷上，《涵芬楼秘笈》第七集。

¹² 参见拙文《贩番贩到死方休——明代后期（1567-1644年）的通番案》，台湾《东吴历史学报》第18期，2007年12月。

¹³ 木宫泰彦《日中文化交流史》618页、622页、664页、626页。

¹⁴ 秦世祯《抚浙檄草·申严通海》，《清史资料》第2辑，北京：中华书局，1981年，172页。

¹⁵ 《刑部等衙门尚书觉罗雅布兰等残题本》，《明清史料》丁编第三本，258-259页。

¹⁶ 岩生成一《近世日支贸易に关する数量的考察》，《史学杂志》第62编等11号。

日贸易的利润，由于材料缺乏，很少有人作过估算。嘉靖时郑若曾说，中国之丝“每百斤值银五六百两，取去者其价十倍”¹⁷。嘉万间徽商许谷“贩缁航海，而贾岛中，赢得百倍”¹⁸。万历时王士晋认为贩日可“以数十金之货得数百金而归，以百余金之船卖千金而返”¹⁹。也有人说，“通吕宋则平常之息，通日本则非常之利”²⁰。然而所谓十倍，百倍、非常之息，大多只是获利可观的形容之词，并不能信以为实有其事。据日本《大乘院寺社杂事记》1480年的记载，“唐船之利莫过于生丝，唐丝在日本每斤价约五贯文，在西国备前、备中等地一驮价值十贯文的铜，于唐土明州、六州购回生丝出卖可得四十至五十贯文左右。一棹重十两价值三十贯文的银子，购回唐丝出卖则可得一百二十至一百五十贯文左右”。可知在成化年间，中国和日本的生丝比价约1:4至1:5。如果贩运生丝，利润率高达300-400%。万历时，三件通番案中，贩运丝绸，“计各商觅利，多至数倍”。自万历到顺治年间日本的生丝价格为：1622年每百斤280两，1631年为550两，1641年为225两，1643年为355两，1649年为516两，1650年为500两，1660年约为215两²¹。如果取平均值，则每百斤为377两。明末生丝价格，按给事中傅元初所说，“是以中国湖丝百斤，值银百两者，至彼（指吕宋）得价二倍。”²²明清之际中国生丝价格变动也不大。两相核算，则其时中日生丝比价为1:3至1:4之间，贩运生丝利润率可达277%左右。如果考虑到上述日本丝价有不少是上等丝的价格，次等丝价要便宜得多，则利润率仍有200%。这个推算也大致与丁元荐所说“浙以西造海船，市丝泉之利于诸岛，子母大约数倍”²³和“东之利，倍蓰于西”²⁴的说法相符。

当欧人航海东来后，日本所需生丝除了继续从中国商人手里获得外，先经葡萄牙人之手后经荷兰人之手获得。为澳门和日本长崎之间贩运丝绸可获倍利，葡萄牙在租住地澳门大力经营往长崎的中转贸易。据估计，“在十六七世纪之交的若干年内，葡船每年运往长崎的中国货物约值银一百万两以上，及一六三七年，增加至214468.05两，其后更超过三百万两。”在输日的货物中，生丝是价值特别大的一种，全汉升先生估计，“在十六七世纪间的五十余年内，葡船每年自澳门运往长崎的华丝，少时约为一千五六百担，多时约达三千多担。自一六三六年后，数量却显著减小²⁵。当时日本交换中国丝绸等货物，唯一依靠的是白银，结果是日本白银源源流入澳门。其数量在16世纪的最后25年内，大约每年为五六十万两，在17世纪的最初30年内，每年约为100万余两，有时更多至二三百万两。据另一个统计，自1599年至1637年的38年中，共有5800万两白银流入澳门，每年达152万余两银。以致日本学者矢野仁一说葡萄牙人“每年在贩买中国绢于日本这宗生意上获得的银，年额达到二百二十五万

¹⁷ 《郑开阳杂著》卷四《倭好》，《景印文渊阁四库全书》第584册，542页。

¹⁸ 汪道昆《太函集》卷四〇《许本善传》，万历十九年刊本。

¹⁹ 王在晋《越镌》卷二一《通番》。

²⁰ 庄若华《信心草》卷四，转引自聂德宁《试论明代中日官方贸易向民间贸易的演变》，《中国社会经济史研究》1987年第2期。

²¹ 山脇悌二郎《长崎的唐人贸易》21页；村上直次郎译《长崎オテンダ商馆の日记》第1集、115页，第2集，25页、313页，东京：岩波书店，1956年；1660年依据觉罗雅布兰题本中商人出售生丝得价推算。

²² 傅元初《请开洋禁疏》，孙承泽《山书》卷一二，杭州：浙江古籍出版社，1989年，309页。

²³ 《西山日记》卷上。

²⁴ 王沅《漫游记略》卷一，《笔记小说大观》第二辑。

²⁵ 全汉升《明代中叶后澳门的海外贸易》，《中国文化研究所学报》5卷1期。

两，以充作他们购买中国货往欧洲的资本。”²⁶ 宽永十四年（明崇祯十年，公元1637年），日本经由葡萄牙人之手，输入商品值银2141468两，其中丝织物高达1660834两，生丝36万两²⁷。葡萄牙方面的材料则估计，每年经由他们输入日本的生丝和丝织品达1500毕克（1毕克约等63公斤）²⁸。根据上述各项材料统而计之，在明末清初的50余年内，葡船每年运往长崎的中国丝和丝织品约在2000担之谱。按照前述日本本国生丝供求估算，则日本所需进口生丝和丝织品在中国厉行海禁之时，主要是通过葡萄牙人由澳门输入的。

由于当时马尼拉远销到南美的中国丝及丝货由广州出口，因此葡萄牙人“不仅独占了中国与欧洲间的贸易，而且独占了中国及日本与马尼拉之间的贸易。”²⁹ 日本所需中国丝及丝织品有不少就是来自马尼拉转输的。对此，明朝徐光启说：“我边海亦真实戒严，无敢通倭者。既有之，亦渺少商贩，不足给其国用。于是有西洋番舶者，市我湖丝诸物，走诸国贸易。若吕宋者，其大都会也。而我闽浙直商人，乃皆走吕宋诸国，倭所欲得于我，悉转市之吕宋诸国矣。”徐氏说因厉行海禁而无人赴日贸易，言过其实，但说因海禁而日本严重缺乏生丝转而求购于马尼拉则是事实。

荷兰人于1624年占领了台湾，此后即以台湾为贸易基地。他们把中国的生丝、绢织物和瓷器运往日本和欧洲市场，从日本运来白银，自东南亚运来香料，用以交换中国商品。为了获得中国的丝绸等商品，他们派遣船只到漳州河口以香料和白银与中国商人交易，或将资金委托漳泉中国代理商预购商品，或以种种方式招诱中国海商远到大员贸易。在荷兰人的引诱和高额利润的驱使下，中国商人频频出海，冒险贸易，出现“滨海之民，惟利是视，走死地如鹜，往往至岛外区脱之地曰台湾者，与红毛番为市”的走私局面³⁰。由于台湾位于澳门日本贸易线的中间，荷兰人以台湾为中转站贸易基地的结果，使原先由葡萄牙人经营的澳门中转贸易迅速衰落。1636年，当葡船运日的华丝锐减到250担的时候，荷船运日的华丝却增加到1421担，此后几年，当前者每年只运二三百担时，荷船却多至一千二三百担³¹。当日本于1639年禁止葡人到长崎贸易后，中国与日本之间的中转贸易就完全转到了荷兰人之手。日本学者山脇悌二郎曾估计，荷兰人输日华丝年额达20万斤³²。可见在葡人之后，日本需要的中国生丝除了中国商人少量的直接走私贸易外，主要是从荷兰人手中获得的。

明清之交，日本所需生丝，后来又先后从以郑芝龙郑成功父子为中心的庞大的贸易集团之手获得。据荷兰商馆日记记载，1649年和1650年各有郑成功的一艘大船抵日。1650年的船装载生丝达12万斤。而当年唐船输日生丝不过16万斤，各地船只输日的生丝总量也不过23万多斤。荷兰东印度公司报告：“自一六五四年十一月三日最后一艘船启航到一六五五年九月十六日为止，由各地入港的中国商船为五十七艘，其中安海船四十一艘，大部分为国姓爷所有。另外还有泉州船四艘，大泥船三艘，福州船五艘，南京船一艘，漳州船一艘及广南船三

²⁶ 矢野仁一《关于长崎贸易之铜及银的向中国之输出》，《经济论丛》26卷2号。

²⁷ 矢野仁一编《长崎市史·通交贸易篇·东洋诸国部》大阪：清文堂，1981年复刻版，19页。

²⁸ 冈本良知《十六世纪日欧交通史》696页，转引自陈小冲《十七世纪上半叶荷兰东印度公司对华贸易扩张》，《中国社会经济史研究》1986年第2期。

²⁹ 矢野仁一《关于明代澳门贸易及其繁荣》，《史林》3卷4号。

³⁰ 傅元初《请开洋禁疏》。

³¹ William Lytle Schurz, *The Manila Galleon*, New York: E. P. Dutton & Company, 1939, p. 169.

³² 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》25页。

艘。正如日本商馆日记所附载的详细清单显示的那样，上述各帆船除运载十四万零一百斤生丝外，还运来了大量的丝织品及其他货物。这些，几乎都结在国姓爷帐上。”³³ 据山脇悌二郎估计，郑成功每年输入华丝为7-8万斤³⁴。郑成功通过征收牌饷和借贷资本等方式保护商人贸易，令荷兰等西方殖民者生畏。依据上述资料，准予当时输日生丝总数，则在17世纪50年代，郑成功属下或受郑氏保护的商船输日华丝已占了主要部分，可以说，到这时，荷兰人的中转贸易已为郑成功所取代。1662年郑成功收复台湾后，直到清朝开海禁，以台湾为中转的中日丝绸贸易一直操于郑氏集团之手。因此换言之，其时日本的生丝来源除了中国内地与日本的直接贸易外，主要依靠郑氏的台湾中转贸易。而台湾中转的丝及丝货，则主要来自马尼拉。毋庸赘言，郑氏集团从事丝绸贸易的利润，大致应与荷兰人相同。

二

康熙二十二年（1683）清统一台湾，次年即开放海禁，民间丝绸贸易从此取得了合法地位。对日贸易盛况空前，赴日唐船急剧增加。实行海禁时，平均每年赴日唐船为37艘，开海禁的头5年，即增加到年平均96艘，为海禁时的近3倍³⁵。而且增长幅度甚大，开海当年为24艘，次年即达73艘，以后3年依次高达102、137、144艘，前后增长了471%。面对数量激增源源而来的唐船而日本银、铜、金大量外流这种严重入超的局面，日本幕府采取种种措施限制赴日唐船数量和贸易规模。贞享二年（清康熙二十四年，1685年），清开海的次年，即规定与中国贸易银额为6000贯，三年后唐船定为70艘，元禄十年（1697年）虽然一度增为80艘，正德五年（1715年）就急剧降为30艘，享保二年（1717年）定为40艘，以后经8次规定一降再降为宽政二年（1790年）的10艘³⁶。由于日本方面的严加限制，赴日唐船虽然并不完全如定额数，但确实迅速地大为减少。据统计，康熙时期赴日唐船每年平均71艘，（含因限额而无信牌载回的382艘），雍正时期年均均为32.5艘（含载回的船5艘），乾隆时期年均均为13艘，嘉庆时期年均近10艘，道光前19年年均仅为近8艘³⁷。

唐船数量减少，所载生丝减少更甚。日本学者山脇悌二郎曾对清代华丝输日数量作过统计³⁸，今简化成下表。

下表表明，进入康熙时期，唐船输日华丝的数量虽然不是直线下降，但不断下降的趋势却十分明显，到临近康熙开海，已大体上不到前此的三分之一。开海后，唐船数量激增，输日生丝却大减。到乾隆年间后，输日华丝更是微乎其微，乾隆三十二年、三十七年、三十八年、四十二年、五十年5个年头则全然没有输入。

就单条船的观察，所载生丝也是逐年下降的。按日本学者永积洋子的统计，宝历元年（1751）二号宁波船载钓丝300斤，四号宁波船白丝3000斤，五号宁波船白丝1400斤，八号宁波船生丝7050斤。宝历二年（1752）四号宁波船白丝1200斤，五号宁波船白丝1560斤，八号

³³ 转引自岩生成一《近世日支贸易に关する数量的考察》。

³⁴ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》25页。

³⁵ 据木宫泰彦《日中文化交流史》627-641页计算得出。

³⁶ 木宫泰彦《日中文化交流史》656-657页。

³⁷ 据木宫泰彦《日中文化交流史》639-646页计算而得。

³⁸ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》229页。

清代唐船输日华丝数量表

年次	数量 (斤)	年次	数量 (斤)
1650年	108120	1716年	342
1655年	140137	1719年	7691
1660年	198780	1724年	6128
1665年	162236	1728年	8549
1680年	50000	1732年	23500
1688年	40520	1736年	10599
1689年	11618	1737年	849
1709年	40800	1738年	4499
1710年	23850	1797年	3930
1711年	43280	1804年	2413
1712年	10122		

乍浦船白丝1980斤，九号乍浦船丝2070斤，十一号宁波船白丝200斤，十二号宁波船未带丝。宝历三年（1753）三号乍浦船未带丝，四号乍浦船丝9包，五号南京船白丝2760斤，八号宁波船钓丝4500斤，九号乍浦船未带丝，十一号乍浦船生丝330斤，十二号乍浦船未带丝，十三号乍浦船色生丝280斤，十六号乍浦船未带丝，二十一号乍浦船白丝3000斤一号乍浦船未带丝，二十一号乍浦船白丝3000斤，五号宁波船未带丝，七号南京船未带丝。宝历四年（1754）八号南京船白丝180斤，各色绢缝丝900斤，九号南京船丝1550斤，十号乍浦船色丝800斤，白丝200斤，色绢丝3斤，钓丝1包；十一号南京船未带丝，十二号乍浦船丝2300斤，十三号宁波船白丝2580斤，十四号乍浦船白丝1620斤，十五号宁波船白丝3000斤，色丝300斤，并丝1300斤；十六号乍浦船白丝6142斤，色绢丝250斤；十七号乍浦船各种生丝3480斤，十八号乍浦船白丝6400斤，十九号、二十号南京船，二十一号、二十二号乍浦船未带丝；二十三号南京船钓丝1230斤；二十四号乍浦船未带丝，二十六号南京船未带丝，仅带各类织物484反；二十八号乍浦船和二十九号南京船均未带丝，南京船未带织物³⁹。永积洋子更在统计了1637-1833年的唐船输出入商品和数量后指出，直到元禄十三年（1700）时，贸易总额的三分之一是生丝，此后，依据荷兰记载的唐船输入商品的详细记录，1740年白丝为9540斤，1750年一度增加到17750斤，1761年即激减为3100斤，1770年以降几乎全无输入⁴⁰。刘序枫比较1711年和1804年唐船输日商品数量，其中生丝，1711年54艘船共运载50276斤，每船平均931斤，而1804年11艘船共运载2413斤，每船仅219斤⁴¹。

即使数量日益减少以至微乎其微的生丝，元文年间（1736-1740）起，不少还是染色后的色丝。1740年广东船载色绢丝60斤；1753年十三号乍浦船载色生丝280斤，并色绢丝300斤，十六号乍浦船色绢丝100斤，二十一号乍浦船色绢丝300斤；1754年八号南京船载各色绢缝丝

³⁹ 永积洋子《唐船输出入品数量一览1637-1833年》124-132页。

⁴⁰ 永积洋子《唐船输出入品数量一览1637-1833年》25页。

⁴¹ 刘序枫《财税与贸易》：《日本“锁国”其期间中日商品交易之展开》，载台湾中央研究院近代史研究所社会经济史组编《财政与近代历史论文集》292页。

900斤，十号乍浦船载中国色丝800斤，十五号宁波船载中国色丝300斤，十六号乍浦船载色绢丝250斤，十八号乍浦船载色绢丝1150斤；1756年三号宁波船载色毛丝500斤；1757年二号宁波船载色绢丝110斤；1759年南京船载各色中国绢丝，乍浦船载色绢丝800斤；1760年南京船载色绢丝1466斤；1762年九号定海船载色绢丝1600斤；1763年二号宁波船载赤绢丝3斤，四号乍浦船载中国赤丝6斤；1766年十三号乍浦船载色绢缝丝50斤；1768年一号乍浦船载色绢丝100斤；1772年七号乍浦船载切赤绢丝600斤；1776年一号乍浦船载色绢丝500斤。以后则已无色丝记载。⁴²这些“色生丝”、“色绢丝”、“赤丝”、“赤绢丝”、“色绢丝”，当指染色后的生丝。在中国江南，染色后的丝用来织造高档丝织物，织品称“熟货”，而用白生丝即未经染炼的丝织成的丝绸，称“生货”，乃是档次较低的一般织品。日本进口色丝，说明日本市场上需要的丝只是熟丝，后来在18世纪连色丝也不再出现，说明其时日本的丝织业已完全成长起来，无需从中国输入生丝了。

至于丝绸，其数量也是大为下降的。山脇悌二郎指出，宽永十八年（1641）97艘唐船所载织物为373479反（引者按：日制，长2丈8寸，宽9寸），其中绢织物134936反，棉布2070反。江户时代中期以降和产甚多，从此绝无输入。正德元年（1711），唐船输入织物202046反，其中绢织物188032反，木棉布7329反。木棉布中1680反是原色布，3989反是染色布。织物的输入，幕末时激减。文化元年（1804）织物仅14366反，其中还含木棉布384反，绢丝2413斤。同年，毛毡输入14901枚。唐绢织物，品质优秀和花纹多样，最能保持人气，江户时代中期以后输入减少。夏船内，13艘配额850贯目，丝代银238贯目，织物的额度限制，江户时代中期国产绢织物的增大事实，从而直接输入的绢织物减少⁴³。

从每一艘船所载的丝绸，也能看出丝绸数量的下降。正德元年（1711）南京钟圣玉卯十五号船装载商品，白丝720斤，大飞纹纱绫1057端，中飞纹纱绫188端，并纱绫291端，绋并纱绫154端，岛纱绫106端，大白绉绸165端，尺长中白绉绸110端，中白绉绸71端，纹绉绸40端，尺长中绋绉绸23端，中卷绫子30端，黄绫子2端，多绫子22端，色绫子59端，色锦26端，色纹茶罗字32端⁴⁴，合计绫罗绸缎纱绫等各色丝绸2376端。同年南京程方城卯五十一号船装载商品，白丝6480斤，大白纱绫800端，尺长中白缩棉720端，中白绉绸740端，小白绉绸800端，色绫子500端，白纹纱1端⁴⁵，不但生丝数量多，而且各类绸缎多达3561端。享保三年（1718）广东二十六号李赤贤、吴光业船所载商品，大飞纹纱绫1960端，中飞纹纱绫360端，纹无纱绫3端，并纱绫86端，尺长中白缩緜1775端，中白缩緜120端，中绋缩緜540端，中卷纶子540端，小卷纶子50端，绫子110端，绋縹（即彩绸——引者）1端，另有11端⁴⁶，各色绸缎共5556端。可是宝历三年（1753）南京高山辉等人的船，据申报“往广南置买沈香、药材、白糖等货装载满船，于癸丑年七月初八日由广南开船前往长崎贸易”，只带天蚕丝6箱⁴⁷，在唐船船商的呈文中，连丝绸字样都未提及。

⁴² 散见永积洋子《唐船输出品数量一览1637-1833年》历年所载。

⁴³ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》197页、231-232页、234页。

⁴⁴ 大庭脩《江户时代日中秘话》，徐世虹译，北京：中华书局，1997年，64页，参考《江户时代中国典籍流播日本之研究》中译本30页。

⁴⁵ 大庭脩《江户时代中国典籍流播日本之研究》31页，参考《江户时代日中秘话》中译本65页。

⁴⁶ 《唐船货物改帐》，转引自松浦章《清代海外贸易史の研究》367-368页。

⁴⁷ 《巡海录》，大庭脩编著《宝历三年八丈岛漂着南京船资料——江户时代漂着唐船资料集——》11、57页。

三

上述中国输日生丝和绸缎的减少，可能与日本政府因担心银铜外流而限制唐船数量及其贸易总额有关，但输日生丝和丝绸数量的急剧减少早在日本幕府于正德五年（1715）实施海舶新事例之前，甚至更早于清朝开海的康熙二十三年，这就说明，中国输日生丝和丝绸数量的大量减少，还应该有着更为深层的原因。

现有研究表明，在清朝开海禁前，日本市场上的华丝价格就开始下跌。1649年长崎输日华丝每斤银5两1钱，1672年降为4两，1699年降为3.1两，1709年再降为2.9两，1763年至1776年的年平均值为每斤2.835两，1778年至1788年年均为2.811两⁴⁸。长崎市场上华丝价格下跌幅度最大的时期正是康熙初年到开海前一段时间。导致输日华丝价格一跌再跌的原因有两个可能，一是输日华丝数量激增供过于求，二是日本所需华丝数量的下降。但前一种可能由前述已可完全排除，这就需要我们后一种可能来说明问题。

日本幕府实施正德海舶新事例后，又制定条例，告谕唐船商人。其论文文提到：

从来唐船所带货物，下品虽多，闻得所卖缺额，唐人狼狈，遂出不已，姑容买取。至于近来，视为泛常，药材自余物件，惟下品者多带前来，匹头等项地素尺寸及阔狭等止不宜者，是之载带，其于本处乃不中用。向后各船大约可带物件，合该年乔司等转相吩咐，须当遵守，药材自余物件下品毋带，匹头等项地素尺寸及阔狭等不相宜者，毋得载带。向后如有仍带下品物件，则于本处止中用者，准令贸易，无用之物着令载回。倘若临时不服，即当追牌⁴⁹。

论文文透露出极为重要的信息，即当时幕府认为，唐船所载丝绸，是一些尺寸阔狭不适宜的素地丝绸，是“下品”，这种品质的丝绸，在日本并不“中用”。谕令强调，以后唐船应载运日本中用者，方准令贸易，若仍带此类下品，则着令载回，如届时不服，即将所发贸易信牌追缴。

日本自江户时代中期起丝织生产获得了迅速发展。其中输日商品中由16世纪末年以前以绸缎为主转向17世纪前期以生丝为主，即已一定程度上反映出日本丝织生产的发展。当时幕府限制丝绸的入口而输入生丝，形成以“异国之蚕”织“本朝之机”的格局。1755年，京都的32家账房产量就达859057反⁵⁰。更为突出的是，原来跟不上丝织业的蚕业也迅速起步。古岛敏雄的研究表明，宽永（1625-1643年）时，京都生丝的主要供应地是近江、美浓，随着生丝需要量的扩大，产地不断向东扩展。近世中后期，东山、关东、东北等地都成为重要的养蚕区。据《农业全书》载，继近江、美浓之后，先进的蚕业地区有丹后（今京都府北部）、但马（今兵库县北部）、武藏、上野、丹波（今分属京都府和兵库县）、越前（今属福井县）。享保、元文（1716-1740）时代，信州上田、总州（今千叶县）、结城、江州（近江）和播州（播磨）加古川成为中心。宽保（1741-1747）之际又转移到伊达、信夫地方（在今福岛县），关西蚕业渐为关东取代。文化（1804-1817）时，奥州（今福岛、宫城、岩手、青森四县）

⁴⁸ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》27页、230页。

⁴⁹ 论文文见《漂海咨文》。该书系抄本，1函8册，京都大学文学部图书馆藏。书高24.1cm，宽17cm，封面墨书“漂海咨文”四字。收录有关长崎贸易中日双方的咨文，中文咨文大多附有日文译文。笔者于1998年秋承夫马进教授厚意，邀请为京都大学文学部客座教授，得睹是书，于此向夫马进教授深表谢意。

⁵⁰ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》204页、235页。

蚕业为全国之冠。此后，蚕业主要集中在关东、东山一带⁵¹。其实早在贞享时代，将军纲吉就采取措施，奖励和丝生产，而限制华丝输入⁵²。到明和四年（1767），13艘唐船的贸易额3562贯，其中规定用于购买白丝和织物的只有850贯，天明四年（1784）更降为600贯⁵³，定额日益减少。永积洋子介绍日本丝织业的发展称，自17世纪末年起到18世纪，国内的蚕丝业本质上开始发展。即17世纪中期，国内的生丝生产量不到9万斤，正德五年（1715）增加到20万斤，享保年间（1716-1736）到30万斤，由地方向京都西阵供给的蚕丝增加。在西阵，供给生丝的京都丝绸批发商，为了发展地方蚕丝业，不仅援助资金，而且传授养蚕技术。自18世纪后半叶开始，奖励蚕业的藩主也多了起来。其结果是，生丝的生产，从正德、享保期到19世纪开始的文政期（1818-1829）增加4倍，向京都输送的丝也在文政期达到225万斤，达到一世纪前的7倍。而且随着生产量的增加，品质也一点不劣于输入的白丝，完全与输入的白丝无异。其次，输入的绢织物，流行的品种也有大变动⁵⁴。

发达的丝织生产奠定在坚实的生丝基础之上，这必然减少中国丝及丝织品的输入。一个明显的特征就是赴日唐船运载的商品结构发生了很大的变化。如1711年54艘赴日唐船共运载生丝50267斤，丝棉织品2002149反（其中丝织品达188032反），糖4475490斤，药材778860斤，颜料、染料570817斤，矿物332760斤，皮革85821张，书籍140箱2部。可1804年11艘唐船共输日生丝2413斤，织物14366反，药材909218斤，糖1285600斤，颜料、染料412298斤，矿物270543斤，皮革2294张⁵⁵。两相比较，丝及丝织品比例下降，药材、矿物、颜料染料比例上升十分突出。在这种情况下，即使唐船数量不减少，生丝及丝织品也仍有不断减少的可能。这就是为什么开禁后唐船数量激增华丝输入并没有正比例增加的症结所在。所以山脇悌二郎推测，与和丝的生产增加也有关系⁵⁶。输日生丝的迅速持续减少，正是当时中日丝绸生产大势发生变化的直接反映。

诚然，中国方面乾隆中期的限制丝斤出口也是耐人寻味的。乾隆二十四年（1759）清廷因国内丝价昂贵，担心影响丝织生产，下令严禁生丝及丝织品出口⁵⁷。只是为了办铜需要，特准许“采办铜斤往贩东洋之官商范清洪岁带绸缎一百六十五卷，额商杨裕和等岁带二蚕糙丝二百担，紬缎三百卷。”次年又准“将紬缎抵换折算，每船配带紬缎绢匹三十三卷，每卷重一百二十斤，每年出东洋额船十六只，共携带五百二十八卷。”⁵⁸二十九年再准“海洋内外船只，每年许配土丝一千斤、二蚕粗丝一千⁵⁹。有学者依据这一清廷限制丝斤出口和乾隆二十二年出口贸易地集中在广州一地的措施，认为清朝的海禁政策大力扼杀了中国商民对外

⁵¹ 古岛敏雄《日本封建农业史》，四海书房，1941年，292-293页，参见孙承《日本资本主义国内市场的形成》，东方出版社，1991年，51-52页。

⁵² 矢野仁一编《长崎市史·通交贸易篇·东洋诸国部》27页。

⁵³ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》204页。

⁵⁴ 永积洋子《唐船输出入品数量一览1637-1833年》25页。

⁵⁵ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》108-109页、320页。

⁵⁶ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》230页。

⁵⁷ 光绪《大清会典事例》卷五十一《礼部·朝贡·禁令》，《续修四库全书》第806册，140页。

⁵⁸ 乾隆二十九年三月初八日，两江总督尹继善等《奏为江苏丝斤出口弛禁事折》，《历史档案》1983年第4期，31-32页。

⁵⁹ 乾隆四十一年十一月十六日，闽浙总督钟音《奏为丝斤出口仍遵前例事折》，《历史档案》1983年第4期，33页。

贸易，影响了华丝的对日贸易，对中国丝绸业的发展极为不利⁶⁰。这或许有一定道理，但着眼点仅在清朝的海禁，恐怕无法说明这一问题。

这是因为：一，如前所述，输日华丝减少并不在乾隆限制丝斤出口之后，也不是在清初厉行海禁之时，减少最甚之时恰恰是在清朝开海之后。既然海禁时没有从根本上影响华丝出口，开海后华丝出口也没有相应增加，那么海禁影响华丝出口之说显然难以成立。二，即使海禁确实影响华丝出口，按照清廷准许办铜船配带到日本的丝数额也在4至6万斤，就算办铜船按当时日方规定只有10艘被允许贸易，可带丝的数量也应近4万斤。以后10艘商船准带2000斤，10艘船也可2万斤。又何止其时每年只有几千斤华丝输日。可见，不就数量作具体分析，而泛言海禁，似乎缺乏说服力。三，如果我们扩大视野，看看其时中国与英国的丝绸贸易，就会发现直到乾隆四十六年，对英生丝出口量一直是上升的，后来到乾隆五十二、五十三年更达到鸦片战争前生丝出口的最高峰，达228000余斤。⁶¹限制丝绸出口同样施于英国，为何中英生丝贸易就见不到中日生丝贸易的那种情形？可见仅从中国方面入手而不从输入国一方寻找原因，确实无裨于问题的解决。对照其时日本的蚕丝生产能力和实际进口情形，到17世纪后期的康熙初年，实际上根本不需要从中国进口的生丝了，清廷的限制外销措施已失去了实际意义。

综上所述，明清时期中国对日丝绸贸易的种种事实表明，中国丝绸出口从明清之际到康熙年间的由盛转衰，其原因不能单从输出的中国一方去找，而还应从输入一方的日本去找，当时不仅清朝实行限制出口高档丝绸和生丝数量，日本幕府也采取措施限制中国生丝和绸缎的进口数量，中国生丝和丝绸的输日数量却由盛而衰，持续下跌，其根本原因则在于随着日本蚕丝生产兴起和丝织生产的发展日方对华丝、绸需求的减少。输日华丝的由盛转衰，实质上反映了中日丝绸生产、特别是生丝生产能力的前后变化，反映了日本随着生丝生产的发展逐渐减低了对华丝的依赖程度。到19、20世纪之交，中日丝绸生产的格局变化将更清晰地显示出来。

长期的大宗贸易品生丝和丝绸数量的持续减少，必然是药材、书籍、食品等其他商品的加入或数量的增加，此待另行撰文予以讨论。

⁶⁰ 王翔《论中国丝绸的外传》，《苏州大学学报》1991年第2期。

⁶¹ 山脇悌二郎《长崎の唐人贸易》231页。

◆第6セッション◆

芸術

从夹缬的东传及流变看江南文化与日本的渊源关系

郑巨欣

序

夹缬始于唐也盛于唐，宋元以后渐衰。现收藏在日本正仓院收藏的大量古代夹缬，以及《倭名类聚抄》等日本古籍中出现有关夹缬的记载，见证了中日文化交流的历史。在中国夹缬的东传及流变这个问题上，以往的研究多以唐代为主，凡涉及古代文献和出土的夹缬实物，大都来自中国西北和中原，这种现象很容易被人们误认为传入日本的夹缬与江南无涉。实际上，夹缬的东传及流变与浙江夹缬生产的历史尤为密切，近年来的研究成果正在逐步形成对这一方面的有力支持。

一、夹缬及其工艺特征

在中国染缬工艺史上，夹缬、绞缬、蜡缬、灰缬并称“四缬”。在四缬中，除了灰缬以外，其余三缬均见于古代文献记载。而夹缬无论从工艺复杂程度还是图案之华美，都堪称四缬之首。夹缬，又写作紵缬、甲颡、夹结，如《敦煌文书》：“紵缬衫子(S.5680)”、“甲颡一段(P.4975)”，《唐咸通十四年(873)正月四日沙州某寺交割常住物等点检历》：“夹颡团伞子贰”。夹缬、紵缬、甲颡或夹结，其得名均与工艺相关。夹缬的“夹”指印花工艺方法，“缬”原指绞缬，后成为防染印花纺织品的通称。所以，“夹缬”一词的字面解释，即经过夹印防染工艺显出花纹的丝织品。夹缬工艺中所用的工具主要依靠二块雕花版，它们的图案完全相同，且镜像对称。工匠在印花时先把坯布对折后夹入二块雕花版之间，再将其捆紧加固，然后浸入染缸染色，由于夹紧处防染而未夹紧处染色而获得印花效果。

夹缬的图案丰富多彩，之所以如此，一方面与雕刻的图案不同有关，还有一方面是采用了不用色彩搭配的原因，但夹缬工艺中对图案效果影响最大的因素，在于花版雕刻形式的改变，不同的花版雕刻形式，一定程度也会带来染色方法的调整，因此，夹缬工艺分析着重在于分析夹缬的雕版。在笔者看来，复杂的夹缬雕版大体可以归纳为两种基本类型，即凸版和孔版，具体来说，各自又可再细化为不同的亚式。

(一) 夹缬的花版类型

1、凸版

1) 凸版 I 式。凸版的图文部分凸起，无边框，用于夹缬工艺的二块花版上面，所凸起的图文表平面完全一致。采用完全浸染工艺染色，印花时由于二版对夹时的图文部分完全吻合，使夹于其间的坯布因防染而保留本色，其余部分因低于图文部分，夹印时不能夹紧而染成色彩。凡利用凸版 I 式印制完成的夹缬均为单色夹缬。如内蒙古博物馆藏辽代“棕色地云雁夹缬绢”、“红地蜂纹夹缬罗”，巴黎吉美博物馆藏辽代“华盖纹夹缬罗”，大英博物馆、维

多利亞阿伯特博物館分別藏有相同的兩塊殘片“藍地白點紋夾縵絹”，還有如日本民間“京紅夾板染”等，均系凸版Ⅰ式印制。

2) 凸版Ⅱ式。凸版的圖文部分凸起，有邊框，用於夾縵工藝的二塊花版上面，所凸起的圖文表平面完全一致。凸版Ⅱ式的花版，局部鑿有小孔，以溝通染液用，染色方法採用浸染或結合注染完成。利用凸版Ⅱ式印制完成的夾縵分單色夾縵和多色夾縵兩類，單色如“浙南藍白夾縵被”、正倉院藏“茶地花鳥紋夾縵羅”，大英博物館藏“縵地墨印佛像絹片”等，多色如大英博物館藏“團窠格力芬夾縵綺”、中國絲綢博物館藏“花卉紋夾縵絹”等。凸版Ⅱ式雖然屬於凸版，但由於在花版的四周增加了邊框，且邊框的高度與凸起的圖文高度處於同一表面，所以看起來像是凹版一樣。凸版Ⅱ式的複雜之處在於它不僅像凸版Ⅰ式一樣印出色地白文的效果，而且有些還會在圖文以局部鑿孔或叫“明溝暗渠”的方法溝通周邊槽溝的染料，局部染出色彩。

2、孔版

1) 孔版Ⅰ式。夾縵所用孔版，其印花原理與今天的絲網印刷版相同，但材料不是採用絲網而是用木料作為版材。孔版夾縵的圖文效果與凸版相反，圖文部分染色，防染的部分為非圖文部分，非圖文部分有時候為地部，有時候為圖文的輪廓線，但根據花版的雕刻形式，具體又有不同區分。孔版Ⅰ式為完全鏤空孔版，花版無邊框，結構如同剪紙一樣，其鏤空區域即為染色區域，也即圖文部分。孔版Ⅰ式僅適用於圖案單元小，且花紋密集、循環連續的夾縵花樣。由於鏤空區屬於全開放式，因此利用套染方法可以在需要部位染出復色效果，如大英博物館藏中國唐代“小朵花紋夾縵絹”¹。古代夾縵工藝中利用孔版Ⅰ式的情況比較少見。

2) 孔版Ⅱ式。孔版Ⅱ式採用的是類似於凸版Ⅱ式的雕刻形式，但鑿孔的部位非常多，並以鑿孔溝通染液染成有色圖文，而版面凸起的圖文便成了有色圖文的輪廓線。換句話說，花版上凸起的圖文圍合起了內部凹陷，凹陷通過鑿孔的辦法，溝通輪廓線的內外或直接通透花版的背面，溝通染液使其上染於凹陷部位。如此，孔版Ⅱ式便成了如集凸版和孔版兩種形式的“陰陽版”一般，非常特別。孔版Ⅱ式根據雕版形式不同，分為有邊框孔版Ⅱ式a型和無邊框孔版Ⅱ式b型。一般來說，孔版Ⅱ式a型印出的夾縵為地部染色的圖案，而孔版Ⅱ式b型的夾縵為印地保留坯布本色的圖案。前者如維多利亞阿伯特博物館藏唐代“簇六團花夾縵

¹ 關於“平紋地小朵花紋夾縵絹”的印花工藝及雕版形式現有兩種觀點：在漢聲編輯室編著，北京大學出版社出版的《夾縵——中國土布系列》第8頁有模擬復原此標本的制作工序，圖示及說明認為，將染成黃色的縵布折成W字形疊布，夾在略大於單元朵花的花版內夾印，在此稱A觀點；在趙豐主編，東華大學出版社出版的《敦煌絲綢藝術全集》第191頁有用於分析“小朵花紋夾縵絹”（連葉花朵夾縵絹）印制工藝的套版圖案，圖示及說明認為，連葉花朵夾縵絹用兩套雕版，一套染藍，一套染橙，其中一個區域重疊變為褐，再加手染黃得到綠色和淺橙兩色，在此稱B觀點。在鄭巨欣著，中國美術學院出版社出版的《中國傳統紡織品印花研究》第74至76頁，就上述A觀點進行了實際的印花操作驗證，因其多層折疊染料無法均勻滲透而告失敗，另外，A觀點的謬誤還有兩處，一是小朵花紋夾縵絹有夾印後留下的對折染色痕跡與W字形疊布的結果不同，二是提出A觀點的作者可能僅依據圖版做出判斷而並未見過原物，以致將原為本色地的標本誤以為黃色地。B觀點的提出因為是在見過實物標本的前提下做出的印制工藝推測，但實際操作中由於其花朵單元尺寸小，長寬只有3.0厘米和3.5厘米，且排列非常規則又密集的情況，或是採用套版染色是很難套印準確的。所以，“小朵花紋夾縵絹”的印制工藝只能採用孔版Ⅰ式，採用一次性夾印並結合反復注染，注染結合復染的技術加工完成。在《中國傳統紡織品印花研究》中，採用實驗的方法證實了一次性夾印注染的可行性。

绢”，正仓院藏唐代“绀地花树鸟纹夹缬纁”，北京故宫博物院藏明代“花卉蔬果五彩夹缬绢”等。后者如正仓院藏“白地花鸟纹夹缬纁”、“鸟草纹夹缬纁”，内蒙博物馆藏辽代“莲花纹夹缬罗”、“白地红松树纹夹缬罗”，故宫博物院藏明代“白地鱼戏莲多彩夹缬包袱”等。

（二）夹缬的染材及染色方法

1、夹缬的染材

夹缬所用染材包括染料和坯料，染料的选用与坯布有一定关系，但古代夹缬染色所以染料都是天然的植物染料或叫草木染料，而坯料几乎全是丝绸。不过，丝绸有很多不同的品种，据现有实物和文献记载，用于古代夹缬的坯料除了锦以外，其余绫、纱、罗、绢、绮、绸、纁等都有用作坯料的记录。坯料中除丝绸以外的材料主要棉布，但棉布夹缬的出现，仅见于近现代。由于改用棉布为坯料，所用染料也相应有所调整，天然靛青染料成了夹缬唯一使用的棉布夹缬染料。后来，才有了用硫化蓝化学染料取代天然靛青染料的情况，但传统的夹缬染色仍严格要求采用天然染料染色。

2、夹缬染色方法

夹缬染色方法，可以从使用染料的角度分为注染法、浸染法及注浸结合法，也可以从印花显色角度，分一次夹印浸染法、多次注色染或套染、多次套印浸染、绘印相结合法。一般来说，注染法多用于局部染色，如朱启钤辑《丝绣笔记》中卷下《辨物·附日本古染彩之释名》中提及的“于雕空处注以染汁而染之”，即采用注染法染色。一次夹印浸染法最为常见，凡单色夹缬均采用一次夹印浸染法。多色夹缬染色有采用一次夹印注色染色的，也有采用一次印分次浸染的，还有的则采用多次夹印分次浸染的，具体与雕版的形式和凿孔的方式有关。如印度古吉拉特艾哈迈达巴德纺织博物馆收藏的夹缬版，由于采用在花版背面挖出了储积染料洼池，而洼池内又凿有通至花版正面的染色区，像这种情况即可一次夹印注色染色法。而像复原如北京故宫博物院藏明代“花卉蔬果五彩夹缬绢”所用的夹缬版，采用直接通透背版与染色区纹的凿孔方法，染色时每浸染一色都需堵塞其他各色孔，这种情况得采用一次印分次浸染的方法。还有如辽代“南无释迦牟尼佛夹缬绢”²，则利用3对6块一套的花版，通过3次的捆夹、释缚，分别套印出红、蓝、黄3色，即采用了多次夹印分次浸染法。绘印结合法多用作辅助手法，如广泛见之于西方收藏的“石榴婴戏夹缬罗”等，就是通过绘印结合法完成的夹缬³。

（三）夹缬的图案

夹缬图案有如下特征：一是纹样呈镜相对称，且花版的内侧边线即为对称纹样的中轴线。在夹缬加工中，由于印坯布均以对折或再对折形式平铺在二块花版中间，所以印后展开的纹样不是左右对称，就是上下左右或是对角线对称，可见用于印花的坯布的折法决定了纹样的对称方式。二是凡夹缬纹样的对称中线，往往都留有染色渍痕。在印花中，由于对折坯布的对折线需要对齐二块镜相对称的花版内侧边线，所以非常容易沾染染料而留下染色渍痕。三

² 郑巨欣：辽代秘藏绢本“南无释迦牟尼佛”印制工艺研究，《技术：历史与遗产》，277-284页，北京：中国农业科学技术出版社，2010年。

³ James C. Y. Watt and Anne E. Wardwell, *When Silk Was Gold: Central Asian and Chinese Textiles*, exhibition catalogue of Metropolitan Museum of Art, New York, 1997, pp. 40-41.

是大凡色地满花夹缬的纹样的外轮廓线均为封闭圈。四是对称的夹缬纹样尺寸与单块花版的尺寸之间只能是整倍数的关系。如坯布上下左右对折夹印，其连续纹样的尺寸与单块花版尺寸之间的关系就是长、宽都呈正倍数关系。所以，通过夹缬的纹样对称形式及其尺寸，很容易推算出相应花版的尺寸。夹缬花版尺寸大小相差甚远，大尺寸的夹缬，其纵长和幅宽可达150厘米×35厘米左右，如日本正仓院藏“山水夹缬屏风”、“鹿草木夹缬屏风”以及现藏于西藏博物馆的唐卡夹缬搭帘“黄地花果纹夹缬绢”、“黄地杂宝花卉纹夹缬绢”等。小尺寸的夹缬，纵长和幅宽仅10厘米×5厘米左右。夹缬图案的题材，从自然动物、花鸟、草虫到变形的或装饰性的动物、植物和几何图案都有，不胜枚举。

二、中日夹缬工艺研究现状

迄今为止，有关中日夹缬研究，大体可以归结以下为三个方面：

（一）文献考论

主要内容是已经整理的唐代文献如《吐鲁番出土文书》、《敦煌文书》、《全唐诗》、《入唐求法巡礼行记》、《安禄山事迹》以及《应从重真寺随真身供养道具及恩赐金银器物宝函等并新恩赐到金银宝器衣物帐》、《唐咸通十四年（873）正月四日沙州某寺交割常住物等点检历》、《倭名类聚抄》中发现有关夹缬的记载等。其中，与东传日本有关的记载，多以《入唐求法巡礼行记》、《倭名类聚抄》为依据。五代及宋的文献，诸如马缟《中华古今注》、马鉴《续事始》以及王谠《唐语林》、高承的《事物纪原》等也均有提及夹缬，这些文人笔记、小说之类，多以追述编纂与整理前代史料为主。上述文献大多仅提及夹缬之名，而未曾述及工艺，惟《唐语林》援引《因话录》的记载比较具体：“玄宗柳婕妤有才学，上甚重之。婕妤妹适赵氏，性巧慧，因使工镂板为杂花，象之而为夹结（缬）。因婕妤生日，献王皇后一匹，上见而赏之。因敕宫中依样制之。当时甚秘，后渐出，遍于天下⁴。”元明清及民国文献虽然也有关于夹缬的记载，但值得关注的只是民国朱启钤辑《丝绣笔记》中卷下《辨物·附日本古染彩之释名》中提及的夹缬工艺，此内容出自日本小野善太郎著《日本古染之释名》第二章，使我们看到了民国时日本研究夹缬的情况。文献记载虽然系统，但往往于细微处不甚了了，尤其是许多记载因为缺乏相关文物印证，显得欠有说服力。并且，若是不能结合实物和具体工艺谈史料，又极易造成某些概念的混淆，如沈从文《谈染缬》一文提及染缬，即将夹缬和蓝印花布混为一谈了。

（二）夹缬的考古发现、文物整理与复原研究

从现有夹缬文物的遗存与收藏看，中国境内的遗存与收藏主要集中于新疆吐鲁番地区、甘肃省敦煌莫高窟、青海都兰、内蒙古等地以及新疆维吾尔自治区博物馆、吐鲁番地区博物馆、新疆文物考古研究所、青海文物考古研究所、内蒙古文物考古研究所等单位。境外中国夹缬收藏，主要集中于英国伦敦的大英博物馆、维多利亚和阿尔伯特博物馆、法国巴黎的吉美博物馆、印度新德里博物馆、俄罗斯圣彼得堡国立爱米塔什博物馆、瑞士巴塞尔博物馆。日本收藏的中国唐代及唐代风格的夹缬，包括由中国输出到日本的唐代夹缬及日本仿制的夹

⁴ [宋]王谠：《唐语林》，卷四，贤媛，上海，上海古籍出版社，1978年，149页。

缬，主要收藏在日本奈良的正仓院、法隆寺以及东京国立博物馆等机构。有关古代夹缬工艺的研究，主要指开始于上个世纪70年代以来的工艺复原实验。上个世纪70、80年代，武敏就新疆出土唐代印花丝绸所做的复原实验算是开了头。之后是80年代末至90年代，郑巨欣选取日本、英国、法国藏品以及中国内蒙、山西出土夹缬中的个别实样，逐一进行的工艺复原实验。其间，日本方面有吉岡幸雄就日本正仓院藏品所做的复原实验。

（三）夹缬的田野调查和民间加工

传承发展至今的中国古代夹缬工艺，于上个世纪50年代在浙江南部地区重新被发现。1956年，根据浙江省文化局资料室编印《浙江省文化艺术分布情况》中记载的“温州夹板法印染”，可知50年代浙江温州民间保留有夹缬生产。1983年，赵丰从《中国纺织科技史资料》第12集上发表吴慎因的《染经》一文，得到浙南一带尚存“真夹板之花”的信息，遂专门赴东南沿海的宁海、温岭、温州一带调研，调研成果发表在《中国民间工艺》1987年第4期。以此为契机，浙南夹缬引起了人们的高度关注，时称“活化石”。1997年，台湾《汉声》杂志编辑部专门组织人员进行调研，并出版《夹缬——中国土布系列》专号，在国内外引起较大反响。1988年底至1990年代，浙南民间夹缬在日本友人久保玛萨资助下，由浙江温州苍南宜山镇的薛勋郎率先恢复了工艺，这期间的久保玛萨一直都在上海长乐路上开设“中国蓝印花布馆”并介绍夹缬。自古道，无巧不成书。几乎在中国民间恢复夹缬工艺的同时，日本在1996年也从大阪民间发现了大量19世纪后期的夹缬花版，共计2441块，习称“京红夹板染”。调查整理者通过对明治十六年京红夹板染著名艺人佐木家的长女丹羽千代的访谈，又进一步确认，这些花版属于18世纪初，并于19世纪中叶盛行的一种夹板印染的方法的工具⁵。事实上，日本发现的“京红夹板染”与中国浙南地区近代以来盛行的“温州夹板法印染”同属于凸版类型单色夹缬工艺的古迹遗存。这种夹缬工艺与唐代盛行的多色夹缬有所不同，它是从中国辽宋时代开始盛行起来，并有可能受到活字版叠存方式影响而演变成的一种多版叠印夹缬工艺，如浙南夹缬可以同时采用17块版同次印染，而京红夹板染也可以一次性多块花版同时印花，这是此前夹缬工艺中所未曾发现的。至于唐代流传下来的多彩夹缬工艺，有可能在明清之际，传播到了西南边陲西藏，并影响至尼泊尔、印度等国。2008年，赵丰、郑巨欣等人赶赴西藏地区，首次完成了西藏夹缬工艺的考察调研。

三、中日夹缬交流和江南文化渊源

中日在夹缬工艺方面的交流历史大致开始于中唐，虽然我们在讨论古代夹缬的时候，总会提及日本正仓院的夹缬收藏，而且自近代以来，中日在夹缬工艺的合作、交流也一直在延续承沿，这些情况就像我在前面所提到过的那样。但是，在已有的大量相关研究中，惟独没有专门就中日夹缬交流和江南文化渊源作过阐述。根据近些年来夹缬研究的不断深入，笔者认为中日夹缬与江南的关系，应该从夹缬发明的源头说起。其实，长期以来围绕着夹缬出现的时间、文献记载、夹缬文物的发现以及工艺复原等方面做了不少的努力，可是却忽略了夹缬最初发源地的考证。

⁵ 京红板締め研究会：《京红板締め》，芸艸堂，1999年，34、35页。

（一）夹缬的出现与江南的关系

关于夹缬最初发明地及时间，或在《唐语林》援引《因话录》中提及的玄宗柳婕妤之妹献王皇后夹缬这件事中已暗含玄机，只是过去很少人对这一信息的前后文没有进一步的研读。这一记载有二处需要引起关注：

柳婕妤之妹献王皇后夹缬的具体时间，虽然在《唐语林》中没有确切的说明，但似乎可作推断。玄宗李隆基在712年受禅即位，柳婕妤入选宫中应在此后，时值盛唐后期⁶。柳婕妤生日，她的妹妹送夹缬到宫中。《事物纪原》载“初，献王皇后一匹”与《唐语林》关于“因婕妤生日，献王皇后一匹，上见而赏之”中都提到了王皇后。两处提到的王皇后应为同一人，即唐玄宗的正妻。王皇后（？—725），其先祖为梁朝冀州刺史王神念，父王仁皎，兄王守一。当年玄宗任临淄王时，聘娶王氏为妃，在讨伐韦后时，王氏在幕后协助临淄王，使其最终完成大业。玄宗即位后，便立王氏为皇后，却因王皇后结婚多年终无子嗣而招致地位动摇。为了保住地位，王皇后策动了“符厌事件”，结果却因事情败露而被玄宗废为庶人，时在开元十二年七月乙卯，即公元724年。换句话说，柳婕妤之妹送夹缬到宫中时，王氏还在皇后的位置上，因此可以断定夹缬的出现一定在公元724年以前。又说，夹缬“当时甚秘，后渐出，遍于天下。”事实上也是直到若干年以后才在边远地区发现夹缬的流行。如《吐鲁番出土文书》（四）《阿斯塔那一九三三号墓文书·唐天宝某载行馆器物帐73TAM193:15(b)》，文中有“破被伍张内二夹缬、一紫熟口绫口緋”的记载，其明确纪年是天宝8载（749年）⁷；《吐鲁番出土文字·唐天宝二年交河郡市估案》上面有“夹绿绫壹尺，上直钱拾陆文”⁸等字，唐天宝二年为公元743年；唐·姚汝能《安禄山事迹》载：天宝六载（747年），玄宗已赐安禄山“夹缬（缬）罗顶额织成锦廉二领”⁹；吐鲁番出土的64TAM38白地葡萄纹印花罗和72TAM216天青地花卉印花绢等，均是天宝十载（751年）的遗物。

柳婕妤之妹献王皇后夹缬时，“上见而赏之。因敕宫中依样制之。”既然是“因敕宫中依样制之”，可见夹缬工艺最初的发明不在宫中，因此，献王皇后一匹的夹缬从何处得来就值得推敲了。据《唐语林》载：“柳婕妤生延王。肃宗每见王，则语左右曰：‘我与王兄弟中更相亲，外家皆关中贵族。’盖柳氏奕叶贵盛，人物尽高，方輿公、康城公，皆《北史》有传矣。睦州俊迈，风格特异。自隋之后，家富于财。尝因调集至京师，有名媚曰娇陈者，姿艺俱美，为士子之所奔走。睦州一见，因求纳焉。娇陈曰：‘第中设锦帐三十重，则奉事终身矣。’本易其少年，乃戏之也。翌日，遂如言，载锦而张之以行。娇陈大惊，且赏其奇特，竟如约，入柳氏之家，执仆媵之礼，节操为中表所推。玄宗在人间，闻娇陈之名。及召入宫见上，因涕泣，称痼疾且老，上知其不欲背柳氏，乃许其归。因语之曰：‘我闻柳家多贤女子，可以备职者，为我求之。’娇陈乃以睦州女弟对。乃选入充婕妤，生延王及永穆公主焉。”从这段记载可以看出，柳婕妤入宫之前居于睦州，而睦州俊迈是柳婕妤的长兄，也即睦州刺史齐物。由此可见，柳婕妤尽管其祖先可能为关中贵族，但是到了柳婕妤辈，实际上住在睦州。8世

⁶ 有唐一代，历二十二帝，绵延近三百年。通常分为初唐、盛唐、中唐、晚唐。盛唐指嗣元年至天宝十四年（684—755），大体历经武则天、中宗、睿宗、少帝、玄宗五帝，凡七十二年。

⁷ 唐长孺：《吐鲁番出土文书》（四），北京：文物出版社1996年版，240页。

⁸ [日]池田温：《中国古代籍帐研究》，北京：中华书局2007年版，305页。原文书解放前被劫往日本，现藏龙谷大学。

⁹ [唐]姚汝能：《安禄山事迹》，上海：上海古籍出版社1983年版，6页。

纪中叶的中国睦州，指浙江的建德、寿昌、桐庐、分水、淳安、遂安一带。换句话说，柳婕妤适赵氏的那位妹妹，是从居住地睦州将夹缬带去宫中，而在柳婕妤妹带夹缬入宫这件事之前，历史上无任何夹缬之说，也无早于这一时间的，因此，正是因为柳婕妤妹送夹缬到宫中，才引起了社会对来自睦州民间夹缬的关注。

（二）夹缬的东传与流变

从历史上看，日本夹缬的历史最早可以追溯到公元8世纪中叶以后。奈良时代的光明皇后在圣武天皇驾崩之后，为了追善供养而把她的遗物以及宫中的随身用品等送给了东大寺，在其《东大寺献物帐》上面即登记有“驎鹿草木夹缬屏风十二叠”¹⁰等字样，时间是天平胜宝8年（756）六月二十一日。另外，在《法隆寺献物帐》、《西大寺资材帐》中也有很多关于夹缬的记载，这些记载的年代以及现藏于东京国立博物馆的“缥地唐花文夹缬罗”、“茶地花鸟纹夹缬”等实物，其年代也都是在8世纪中期以后，并且几乎所有重要的夹缬都是多色夹缬。这一时期，正逢中国文化交流史上的第一次高潮，所以出现在日本8世纪中期以后的夹缬一定来自于中国当时盛行的多色夹缬，而刚刚传入日本的华美的夹缬也像之前夹缬在中国一样，被看作宫中使用的珍贵之物。后来，夹缬普及民间，“夹缬”之名也就作为常用词加以注音，出现在了《倭名类聚抄》这一类似于百科全书式的汉日辞典中。另外，在律令典籍《延喜式》中也有了“夹缬手二人”等有关工艺方面管理方面的明确规定。

公元10世纪60年代至14世纪左右的中国宋辽金元夹缬，其艺术风格由原来的以多色为主转向以单色夹缬为主。日本大约在晚于中国1个世纪多的时间，即到了14、15世纪的室町时代，也流行起了印制工艺相对简单的少色甚至单色夹缬。其中，比较有代表性的作品如现藏于东京国立博物馆的“紫平绢地蝶纹夹缬染半臂”，它是出现在室町时代并随高野山天野社流传下来的一种乐舞服装。在“紫平绢地蝶纹夹缬染半臂”的背衬里写有墨书“天野一切经会，二十具之内”的字样。

宋辽金元时期的中国夹缬流行区域，已经由以西北地区为中心转向中东部以及江南地区发展。如《宋史·舆服志》、《洛阳缙绅旧闻记》以及《晦庵先生朱文公文集》中均有关夹缬的记载¹¹，分别反映了河南洛阳、开封以及浙江台州地区夹缬应用的情况。近年来在北方内蒙、西北宁夏等地区发现不少宋辽时期的夹缬，证明这些地区在当时也流行夹缬。但是，宋辽夹缬的艺术风格都是以单色为主，说明夹缬艺术与技术的发展在这一历史阶段出现了转向，究其原因不仅与社会经济水平相关，而且也反映了不同的时代审美风尚。在这期间，中、日间的正式使臣互聘几乎已经中止，十分活跃的是民间贸易和僧侣往来。

到了明清及近现代，中国内地除了现存少数几件如北京故宫博物院藏的“绿地多彩花卉蔬果纹夹缬”、“白地鱼戏莲多彩夹缬”、“蓝地杂宝多彩夹缬”外，多彩夹缬已经很少见到

¹⁰ 鹿草木夹缬屏风，纵长149.5厘米，幅宽57厘米，现存正仓院北仓。根据《东大寺献物帐》上的登记“驎鹿草木夹缬屏风十七叠”，其中5叠有墨书“鹿”的题签。不过，现仅存此完整的1叠，另还残缺的6叠，是在昭年间的一次库存整理中发现的。而根据齐衡三年（856）宝库开检目录，原来的“驎鹿草木夹缬屏风十七叠”已被分别登记为驎鹿草木夹缬屏风十二叠、鹿草木夹缬屏风5叠。可见“驎鹿草木夹缬屏风十七叠”应有两种图案，但现存的只有鹿草木夹缬屏风，驎鹿草木夹缬屏风则早已不复存在。

¹¹ 《晦庵先生朱文公文集》卷十八《按台州唐仲友第三状》载：“仲友自到任以来集刊字工匠在小厅侧雕小字赋集……又乘势造花版印染斑纈之属凡数十片，发归本家彩帛铺充染帛用”。

了。据现有资料，只有西藏地区在明清时期还有继续生产多彩夹缬的可能，同时单色夹缬也都已经销声匿迹。但是，自从上个世纪50年代在浙南发现夹花被的印制工艺以来，一条从唐代睦州民间夹缬到西北宫中夹缬，再以宫中夹缬为核心向全面扩散，其中一支再随历史上的南下潮流回归浙江，如南宋台州夹缬，最后延至浙南夹缬这样的历史脉络，正在逐渐变得明晰起来¹²。不过到了近现代，历史上的“夹缬”这个名称已经不常被人提起，而是用“夹板印染”之名取而代之，这种情况同样也发生在日本。日本在江户时代以后，即开始采用“夹板印染”的称谓，即“板締め”，而不再叫“夹缬（きょうけち）”。由此可见，江户时代以后日本的夹缬与中国之间的联系依然紧密，不过近现中国采用的“夹板印染”之名，应该说来自于对日本“板締め”的译名。

四、结论

1、夹缬是利用二块雕花镜相吻合的花版夹紧织物，通过夹紧处防染，未夹紧处染色这一原理染色显花的印花纺织品。古代中国和日本都曾盛行夹缬，并共同以其华美的图案和独特的夹印工艺，谱写了古代染缬艺术史上的辉煌篇章。

2、夹缬起源于中国江南浙江民间，即唐代睦州之地。公元8世纪初玄宗在位期间，由柳婕妤之妹献王皇后夹缬而各到皇宫贵族赏识，遂在宫中组织生产，成为宫中的专属。大约到了公元8世纪中叶，中国的夹缬传入日本，并成为日本皇家的珍藏。8世纪中叶以后，中国的夹缬在民间广为流行，日本也已掌握了夹缬生产的技术，大量复制中国风格的夹缬。

3、中日夹缬的发展具有先后交替性。8世纪后期至9世纪，日本模仿中国，以多彩夹缬为主。14、15世纪，中国的夹缬进入到以单色为主的发展阶段，日本的室町时代夹缬也以单色夹缬紧随其后。相当于日本江户时代的中国明清夹缬已不多见，但在日本有叫“板締め”的单色夹缬工艺存留在民间，而当时的五彩夹缬只有中国西藏还在生产，品种主要是唐卡的垂帘。近代中国江南出现了失传多年的夹缬，但是复兴的夹缬工艺类型与唐代的夹缬工艺有所不同，而是接近于日本“板締め”的工艺类型，推测可能是在受日本影响后才重新得以恢复。

4、尽管中国夹缬传入日本以及日本模仿中国夹缬生产是历史的事实，但是，中国的夹缬是如何传入日本，具体的时间、地点、事件都还缺乏证据，或有记录但未被整理与发表。尤其是近代日本夹缬与江南的关系，也同样都还没能找到直接的证据和线索。以上这些存在的历史悬念，都还有待于以后的发现和研究。

¹² 郑巨欣：《浙南夹缬》，苏州大学出版社，2009年12月。

十九世纪中叶日本画家田结庄邦光的上海游记

——及其与沪人笔谈资料——

陈正宏

序

2009年2月，笔者因撰写《〈芥舟学画编〉套印书版零片考》一文¹，在找寻和刻套印本《芥舟学画编》的评点者、十九世纪中叶日本画家田结庄邦光的生平资料时，意外地在大阪府立中之岛图书馆“玄武洞文库”中发现田结庄氏明治二年（中国清同治八年，1869）游历中国上海和武汉的日记原本，及一批田结庄氏在华期间与上海等地士绅笔谈的原稿²。本文即选取其中关涉上海的部分略作介绍，并据以考察当时中日两国民间的文字书画交流、上海的商业环境等诸多方面的具体实相。

一、日记《游履痕》及笔谈资料概况

田结庄邦光（1815-1896）原名秘，字必香，后更名邦光，字齐治，别号千里，大阪人。早年精通儒道和武道，有志于强兵富国，因机缘未得，故暂而游艺著书，绘画之外，兼研画论，评点本《芥舟学画编》即其著述之一。后兴趣遽转，致力于考究西洋炮术。晚年又买轮船，当船长，专营海运生意。自撰有《履历书》，述个人传奇经历颇详。中之岛图书馆藏评点本《芥舟学画编》的稿本卷首，有一幅田结庄邦光的肖像，使我们于百年之后，尚可以一睹这位大阪奇人的风采。

田结庄邦光的中国游历日记名“游履痕”，副题“支那纪行”。《游履痕》共四卷分装成两册，内首叶有“藤泽南岳先生序 朱笔评点”字样，但藤泽氏序未见，仅有正文天头批。正文卷端题“游履痕卷之某”，转行下署“浪华田结庄齐治千里述”。每半叶十行，行二十一字。楷书书写。

日记卷前有田结庄氏自序。正文自明治二年六月二十二日赴神户，拟转搭外轮游中国始，至同年十月十三日回到神户止。其中卷一、卷二主体为上海日记。卷一起明治二年六月二十二日，讫于七月二十九日；卷二始于八月朔日，讫于八月二十九日。卷三、卷四主体为武汉日记。卷一始于九月朔日，讫于九月二十一日；卷四始于九月二十二日，讫于十月十三日。卷四后附自撰《留别上海诸友》及在武汉所得张世准所赠诗文挂幅，全书后又另册附田结庄氏所摹《长江大观图》一卷。

¹ 《〈芥舟学画编〉套印书版零片考》，庆应大学斯道文库编《斯道文库论集》第43辑，东京，2009年2月。

² 大阪府立中之岛图书馆有“玄武洞文库”，该文库中有田结庄邦光相关文献的信息，是庆应大学斯道文库大沼晴晖教授指示的，特此说明，并向大沼教授致谢。

除《游屐痕》四卷附《长江大观图》一卷外，大阪府立中之岛图书馆“玄武洞文库”内还藏有一批田结庄邦光在华期间与上海、武汉两地士绅笔谈的原稿。这批笔谈原稿均为散页，纸幅大小不等，笔者所目见的数量，已近七十页，实际现存的恐怕更多。它们在“玄武洞文库”中均以《在清中笔谈集》为题归档，尚未得到充分的整理。

对比《游屐痕》和《在清中笔谈集》的相关文字，可知田结庄氏的中国游历日记，即据当日零散的笔谈原稿整理而成。如《游屐痕》八月初八的日记，记录了其在上海和卖假的陶壶贩子交涉的情形——

下午，担壶老来，乃让曰：“日前买取之红泥壶二个，用腻腊伪附滑泽，你欺心欺人，其罪不小小。余精布拂拭，光泽渐消，注水则器不濡，是伪泽之证也。昨日有贵客辱临，看案头有此壶，言曰：在城门口买之，一双值钱八十文。余既买销之，今让你，更非讲价之何如也。昂廉固不论，尔有欺人之罪，你将何以谢其罪？你今日所担之物色，以异常减价销售。不然，则你当堕泥黎地狱！”老颜色失常，逡巡而去。（卷二第四叶至第五叶）

而相同的内容，我们在《在清中笔谈集》（一）内发现也有——

日前所买红泥瓶二个，用腻腊附饰滑泽，你欺心欺人，其罪不小小。余以别布拂拭，光滑渐消，注水不受，是伪泽之证也。昨日有贵客辱临，看案头有此瓶，说在城门口买之，一双值八十文云。余既买之，今更非论减价也。价贵廉固不论，你有欺人之罪。今日宜谢罪，以格外减价。不然，你当堕泥黎地狱。

两相对照，可见《在清中笔谈集》为原稿，《游屐痕》卷二所载为经过修饰的文本——尤其有意思的是，笔谈纸张在那段谴责文辞的右边栏上，还写了一行“钵高形者 二三个 三脚子 二十个 /右又担负来，你不得食言”，可以想见那是田结庄氏有关“格外减价”的具体要求，但在日记中却并未记入。不过从《游屐痕》前后各卷不同日期日记的书体不尽相同，且稿中行间及天头地脚偶有修改痕迹看，日记似非田结庄氏归国后誊清，而应该是他在华期间逐日或隔数日整理书写的。

二、沪游期间的主要交际

田结庄邦光乘坐美国轮船“涅约儿掘”号，于同治八年（1869，当日本明治二年）六月二十七日抵达上海，在沪一直住到同年八月底；九月初再搭同一条船赴武昌，同月二十五日返沪，再住至十月初八乘船归国。前后共计在上海生活了两个半月有余。他在上海的日记，因此保留了颇多与沪上士绅交游的记录，成为今日我们了解十九世纪中叶在沪各色人等的一份珍贵史料。

从《游屐痕》所记看，田结庄氏在上海结交的最重要的人物是吴虹玉。六月二十八日上陆后，他最先去的就是吴虹玉家，并由吴氏陪游虹口洋街与西洋花园。次日吴氏遣派一位名叫程泌（号春山）的士子专门来料理田结庄氏在沪的生活事宜：

有程泌者，以儒为业，来访，乃以字言曰：“此地有一位吴虹玉先生，到过花旗国八九年，然未知贵国言语，兼之此先生事多繁杂，故特着晚生时刻前来请候。”（卷一第六叶）

九月一日田结庄氏离沪赴武汉，吴氏为之送行，特意叮嘱并做了周到的安排：

舟行一千八百里，水路与在岸不同，衣宜重裘。且付面盘一枚，及提篮一只，在舟中，宜供盥漱之用，篮中食物些少，当以慰其寂寥。（卷三第一叶）

殷殷之情，溢于言表。田结庄氏自武汉返回上海后，又直接“次吴家”（卷四第五叶）。其归国前，吴虹玉还“设别筵”，席间吴妻“赠剪彩花二朵”，请田结庄氏转呈其妻女（卷四第十三叶）。归国当日，吴氏又亲自送田结庄氏到船上，为其“周旋调度”（卷四第十三叶）。

按吴虹玉是中国圣公会牧师，曾参加过美国南北战争。关于他的资料，前此仅有复旦大学徐以骅教授从英文翻译的《吴虹玉牧师自传》，和以此为主要材料撰写的《吴虹玉与中国圣公会》、《关于〈吴虹玉牧师自传〉》两文³。最近出版的台湾学者林美玫著《追寻差传足迹：美国圣公会在华差传探析（1835-1920）》一书中，又公布了作者从美国圣公会全国档案馆等处发现的一些相关书信⁴。田结庄氏《游履痕》所载，则是迄今仅见的吴氏自美归国初期情况的汉文史料。

田结庄氏在沪结交的另一位与吴虹玉颇有关联的人物是黄近霞。据《游履痕》卷一的七月初四日记载，当日“午后，与黄近霞同出游，携手之于江滨”，之后还一同去了城隍庙（第十一至十二叶）。从武汉返沪后，他又于十月初二“与黄近霞泛江进城，谒圣庙”，“过普育堂”，并“终至黄近霞家”（卷四第七叶至第八叶）。其间田结庄氏还与黄氏多有往还。田结庄氏归国前，黄氏并“饷以《地球略说》一本，茶壶二个”（卷四第十三叶）。而此黄近霞，由其独特的交游圈，及中国人名字相配的特点考虑，应该就是圣公会最早的华人牧师黄光彩⁵。

此外在《游履痕》上海日记部分频繁出现的，还有丁介生、程泌和何霭庭三人。丁介生曾邀田结庄氏游江湾（详下文），其人亦教会中人，后来和吴虹玉一起被按立为圣公会会吏，帮助传教士翻译上海方言版《圣经》等宗教书籍⁶。程泌是吴虹玉派赴照顾田结庄氏生活的士人，而何霭庭则似为一中医⁷。

在田结庄邦光此番游历过程中始终相伴，自然也成为其在上海短期生活重要向导的，是一位在《游履痕》中被称为“韦氏”的美国人。由于是这位韦氏把田结庄氏从日本带到中国，又带回日本，在田结庄氏抵沪下船的当天，就带他去了吴虹玉家，之后其姓氏又常与吴氏等教会人士的名字一同出现在《游履痕》中。也是这位韦氏，带田结庄氏去武汉，抵鄂上陆第

³ 徐以骅译《吴虹玉牧师自传》，上海中山学会《近代中国》第七辑，1997年。徐氏的《吴虹玉与中国圣公会》和《关于〈吴虹玉牧师自传〉》，分别载《复旦学报》1997年第2期和《近代中国》第七辑。

⁴ 林美玫《追寻差传足迹：美国圣公会在华差传探析（1835-1920）》，广西师范大学出版社，2011年。

⁵ 黄光彩的生平，参见徐以骅《西方化与处境化——圣公会三位华人先驱牧师之研究》，收入倪世雄、刘永涛主编《美国问题研究》第二辑，时事出版社，2002年。

⁶ 参见林美玫《追寻差传足迹：美国圣公会在华差传探析（1835-1920）》131-132页。

⁷ 《游履痕》卷一七月十一日日记：“既而何霭庭来，诊脉问患处。”

一站即中国另一位著名的圣公会牧师颜永京家⁸。因此我们推测，他很可能就是曾任中日联合教区主教，又是日本立教大学创始人的韦廉臣（Channing Moore Williams）⁹。

以名言“传道而不传己”著称的韦廉臣，1827年7月18日出生于美国佛吉尼亚州的一个律师家庭，先后在威廉玛丽学院（College of William & Mary）、佛吉尼亚神学院（Virginia Theological Seminary）学习。1855年受教会派遣，来中国传教，初抵之地即上海，并在上海学习汉语。1859年赴基督教尚受官方禁止的日本，由长崎登陆，后移居大阪，学习日语，并尝试用日语翻译《圣经》、《祈祷书》等。1866年受命出任中日联合教区主教。三年后的1869年，再赴中国各地视察¹⁰。田结庄氏明治二年来华，当即随其而行。但两人如何结交，已不可考。

三、上海见闻及其价值

在两个半月有余的上海游历期间，田结庄邦光也观察记录了当时上海社会生活的诸多方面。《游履痕》的相关部分，因此成为近代上海社会文化史的重要文献。

除了江上初见的浦东被描写为“沃野万里，四望莫寸山”（卷一第四至五叶），外滩是“岸头矮树蓊郁，蛮馆屹立其间，高者耸云间，修者亘数十间，结构各极壮观”（卷一第五叶）之外，登陆后的田结庄邦光对于上海的园囿城池、茶肆酒楼、衙门书坊乃至本帮菜肴、饮用水等，均有细致的描摹。

他在登陆当天，即由吴虹玉陪伴，游赏了美利坚花园及其临近之桥，记云：

又观米利坚花园。东南临大江，西北界通衢，铁栅围周，阔二町有余，修五町许。青草成茵，细路净白，蜿蜒纡曲，颇有趣。栽花卉不一，或有笑者，或有颦者，或有绽者萎者，四顾各呈态。又有一大湖石，如门如室，如洞如台，如怒如吼，特为奇观者。园里夹径，玻璃灯罗列，专事浮华，要之所谓风韵者，绝无有也。（卷一第五至六叶）

出园行二三町许有桥，桥上并装槛，在外者为常套，在内者形作弧背。此中当行车马，左右之径，徒步者避而行人也。（卷一第六叶）

从地理位置和上海西洋花园的建设史推考，所谓“米利坚花园”很可能就是后来的外滩公园，而“出园行二三町许有桥”的那座桥，似乎就是外白渡桥了。外滩公园建成于1868年。

⁸ 详《游履痕》卷三第七叶，其中“至颜永金之家”中的“颜永金”，当即颜永京。颜永京的生平，详徐以骅《颜永京与圣公会》，载《近代中国》第十辑，2000年。

⁹ 韦氏可能是韦廉臣，承韩琦、邹振环两教授提示，特此说明，并志谢忱。按：Channing Moore Williams的中文名迄今尚无定说，较早出版的中国社会科学院近代史研究所翻译室编《近代来华外国人名辞典》称其为“惠主教”，见该书第511页，中国社会科学出版社，1981年。维基百科据日本学者的相关研究，注为“维廉”。近年来中国学者多用“韦廉臣”，详徐以骅《颜永京与圣公会》196-197页、林美玫《追寻差传足迹：美国圣公会在华差传探析（1835-1920）》78页。又，当时基督教在华传教士中另有一中文名“韦廉臣”的英国人，英文姓名为Alexander Williamson，其人出生于苏格兰，曾长期在山东烟台传教，是著名的广学会的创办人之一，著有《格物探源》等书。

¹⁰ 有关韦廉臣的生平，参见大江满《宣教師ウィリアムズの伝道と生涯——幕末・明治米国聖公会の軌跡——》，刀水書房，2000年。

如果此推测不误，则田结庄氏的上述文字，堪称现已知的有关外滩公园的最早汉文游历实录。¹¹

也是在同一天，也是由吴虹玉陪同，田结庄邦光还参观了虹口的租界——

申刻，吴氏导余，历观虹口西南十之一二。街衢多是蛮馆，馆极壮丽，尽奇观，门顶扉外，必置玻璃灯，路头马车捷速，蛮奴乘而汉奴御，来往如栉。车用铁叶及细条，而勾螭结装，文采不一。用一马或二马，拖带而行走。汉人或乘车者，多是一轮车也。二名三名同乘者间有之，车不堪丑陋。或有蛮妇乘肩舆者，舆极华丽，汉奴舁之。（卷一第六叶）

显然也是因为吴虹玉的关系，三天后，他对上海城内外教堂的情况已了如指掌：

城内外设礼拜堂十馀宇，拜日聚众率徒，讲书说法。堂奥设坛，讲师登临，左右陈长榻，男居左，女居右。初汉人讲说，闻者坐立向背有式；后蛮人汉言讲说，式如前。人皆深默静听，如有感者。比其终也，众皆诵诗，而后散焉。（卷一第八叶）

半个月之后，他又应丁介生的邀请，前往江湾一游。七月十三日的日记写道：

晴。丁介生来访。午刻，同行于江湾。从上海北门，足路二里而不足，土人曰十二里。沃野万里，四望无寸山，稻田棉圃，与天相接。落落有冰室，阔八九间，修二三十间，冬日贮水冻，以充夏日之求。夷日买之，供饮食之用。路无茶肆小憩之处，直至于江湾。江湾亦是一小繁华之地也。土人始见日本人，看者如堵，喋喋杂沓，颇厌之。乃把扇书示曰：“你们视侬，以为异乎？你以为异，则侬亦以你为异。兽之尾在于后，你尾在于顶。”（卷一第十八叶）

这些或庄或谐的文字中，既有当时上海西方文明与本土生活的对照，也隐含着日人对于日趋没落的清朝文化的蔑视。至于其中有关“冰室”的记载，和七月一日所记“此地江水常黄，不可饮，井水亦污。有卖水家，用矾而澄之，以鬻，户户沽之，以供饮用。又有贮冰家，豪门沽之，以为饮用。或供热天取凉之用”（卷一第七叶）参读，可证当时上海已普遍使用饮用水。

此外，《游履痕》中还记录了作者亲眼所见的“有往者，有来者，有走者，有呼者，喋喋为声”的上海公估局（卷一第十四叶），“装置铅版活字、印刷机械，发兑新闻纸及译书”的美华书馆（卷二第八叶），以及收录着诸多海内外新闻的《上海新报》（卷四第七叶）。

作为画家，田结庄氏对于现实生活的观察描绘细致入微且颇具画面感。如所记当时上海女性发髻造型，堪称典范——

¹¹ 意味深长的是，此次陪同田结庄邦光游历的吴虹玉，后来也是联名抗议外滩公园设置“华人与狗不得入内”污辱性牌子的上海士绅之一。参见熊月之《外争权益与内省公德——上海外滩公园歧视华人社会反应的历史解读》，《中国近代史》2008年第3期。

其髻老幼大同，形如牛角，距顶一二寸而括。其角长五六寸，掬而坠。就中如邦俗，张鬓发耳后，至项之发左右齐栉，而束形如舟首，以紧括拗于前而为髻者，盖风流新式也。又有状如蚕翼而坠下庇肩背者，名曰后形。儿女多束发于右耳上，括而为角，望之犹牛丧左角者，不堪喷饭。（卷一第八叶）

今日尚见于普通人饭桌上的松花皮蛋一类的菜肴，出现在其笔下，亦栩栩如生——

此日膳菜有异种之物，如割切蛋子者。外一层紫糖色，而玲珑透莹，如本邦杂糕名外郎者，内重浊绿泥，间杂黄绿色，其臭可恶。……何霭庭之来也，问之。何氏曰：“此不知何等作法而成。有曰松花皮蛋者，即以鸭蛋为之。名曰松花者，取其色变如松花耳。此物敝处以之待客，虽正席高朋亦具备，为其佐酒亦殊可口。”（卷二第三叶）

从近代经济史的角度论，田结庄邦光上海日记及相关笔谈中最有价值的，是保留了一批同治八年时期的物价。兹将有关记载略加归类，制成一表，以便观览。

项目	数量	价格	出处
好米	一担 (一百六十斤)	四千二百文	七月二十六日 卷一第二十六至 二十七叶
坚炭	一斤	二十文	七月二十六日 卷一第二十六叶
炭结 (吃烟者多用之)	一个	三文	七月二十六日 卷一第二十六叶
冰	百斤	洋银一元	七月朔日 卷一第七叶
小水笔	十枝	兑银一元	七月初四日 卷一第十一叶
雪笺	十张	兑银一元	七月初四日 卷一第十一叶
油纸伞	一把	贰百六十文	七月初三日 卷一第十一叶
木屐	一双	三百念文	七月初三日 卷一第十一叶
沈芥舟《三藏临帖》 (墨迹)	一帖	银八元	《在清中笔谈集》一
王逸少《心经》 墨本	一帖	二十元	八月二十八日 卷二十九叶
英语学费	一个月	银五两，一两即洋 一元又三分一	七月二十日 卷一第二十一叶
过桥费 (虹口外大桥)	土人一人	二十文	七月初九 卷一第十四叶
	外人一人	百五十文	

但田结庄氏当时对于自己日记中出现较多物价记录似不无顾虑，故特意声明：

记中每每论钱谷货财之事，极知高雅之士目以为鄙陋丑谈。余惟不然。夫子尝云：既庶则富之。又《大学》切论货财出入。故读书讲学，后家国经济，而将何为乎？然要之，其辨只在论义与谕利。（卷一第二十七叶）

而在我们看来，这段文字却恰好证明，《游履痕》并非单纯的自我观赏性日记，田结庄氏在撰写当时就有日后刊布其书的打算，只是以后因为某种缘由而没有付梓。

四、书画交流与相关记载

田结庄邦光在沪开笔作画，始于同治八年六月初六，时丁介生求其画，因“为写老松双干”（卷一第十二叶）。自此一发不可收拾。

他应邀为黄近霞画过《玉堂富贵图》（卷一第十九叶），为吴虹玉画过不止一幅的大幅山水（卷一第二十叶、卷二第一叶），为丁介生写《春江捕鱼图》扇面（卷一第二十叶），为程春山写琵琶湖一角（卷一第十三叶），为何霭庭画芦雁，还顺带着为何的友人胡湖州画山水（卷一第二十二至二十三叶）。他也不时收到中国画家赠与的画作。丁介生曾将友人魏诏画二幅奉呈（卷一第十七叶），又转交给他上海画家凌旭（字苏生）的《芦雁》横披（卷一第二十叶）。在相互的绘画往还中，田结庄氏和凌旭还有过一次有关月亮画法的争议，见于七月二十四日答何霭庭的文字中——

今日苏生先生过访，谈话数刻。此幅匿在帷上，乘吾不在，探出展观。教生曰“先生写法，已非近人功夫能到，弟钦服之至。芦极妙，白雁乙只，尤得神。惟月微嫌大耳”云云。指教敬服。然正午之月小，出落之月俱大，恐凌先生不解生意也。然长者之教，非可容喙，故只拱手唯唯是答。（卷一第二十五叶）¹²

与此相似，在书法方面，田结庄邦光最中意的中国友人，是此时正在沪上的直隶州知州谢鹏飞（隐庄）。谢氏因口传身教以书法中的逆笔法，而令田结庄氏大为折服。继八月二十一日得初授之后，八月二十八日田结庄氏“复请学逆笔法”，于是“谢氏在后握吾腕运之，笔逸而墨点乎襟”（卷二第十九叶）。次日，谢氏又特命其已习逆笔法七年之久的儿子谢凤仪，书两联赠田结庄邦光，田结庄氏因作书道谢，并赞叹“逆笔法，实为我邦未传之法”（卷二第二十叶）。

《游履痕》所载在沪与中国士绅的文字往还，偶尔还涉及前此曾经游沪的日本画家。如八月初五和凌旭笔谈，凌氏就提到了一位号赤诚生的日本画家：

贵邦书画人来，弟无不奉访，并求笔墨。……前来赤诚生，写山水入彀者十之三四，而合作亦殊少，不能如先生动合于法也。（卷二第三叶）

¹² 按此段文字据《在清中笔谈集》（一）的一页笔谈整理而成，但该页笔谈转引凌旭语部分，并无“先生写法，已非近人功夫能到，弟钦服之至”诸语。

按赤诚生当即曾与日本著名南画家长井云坪一样访问过苏州的赤诚米苏¹³。其画作水准是否确不如田结庄氏，单凭凌氏之言恐难下断语，但其画确乎在中国产生了影响，是可以肯定的。

又《在清中笔谈集》（一）有丁介生书写的一纸，提到与上海有颇多因缘的著名的日本出版商岸田吟香——

岸国华号吟香先生者，未知相认否？
前年在此，寓乙年之久。
此人能画墨竹。

三行笔迹相同，而相连而书，则所谓“此人能画墨竹”的“此人”，当指岸田吟香。果如此，则岸田氏亦略能画。

五、结语

在1869年田结庄邦光游沪之前，日本已经有被称为“锁国二百年后使清第一船”的千岁丸，载着一批幕吏和藩士来到上海，并留下了《上海杂记》、《游清五录》等文字记录¹⁴。田结庄邦光之后，更有大批日本人来沪，相关的游记亦有不少已经整理出版¹⁵。尽管如此，田结庄氏的中国游历日记《游履痕》及其与华人笔谈资料，仍有很高的史料价值。就其中有关上海的部分看，主要体现在以下两个方面。

第一，和千岁丸那些集体来华、只是租住于上海客栈的日本幕吏和藩士不同，田结庄邦光是近代最早入住上海民居，并与文化素养较高的当地人有直接且较深入接触的第一批日本学者之一。其深交的上海人中，还包括了当时美国圣公会三位华人先驱牧师中的两位——黄光彩和吴虹玉；而带他来上海的，又是东亚基督教史上颇为著名的美国主教韦廉臣。这些特殊的交游和经历，无疑增添了其游历日记和笔谈资料的传奇色彩。而近代来华日本人与当时基督教人士的关系，由此也成为近代中日文化交流史研究中一个应该引起关注的课题。

第二，由于田结庄邦光是一位有较高理论素养的学者兼画家，汉文水准也颇高，故所记近代上海见闻诸事，虽然在中国和西方文献中也有类似的记载，但所记如此真切、生动和具体，而时代又如此早的，却不多见。因此作为研究近代上海的第一手资料，无疑是十分宝贵的。

¹³ 参见陈捷《岡田篁所の滬吳日記について》相关部分，《日本女子大学纪要 人间社会学部》第11号，2001年。

¹⁴ 有关千岁丸所载日本人的上海游历，可参阅冯天瑜著《“千岁丸”上海行》，武汉大学出版社，2006年。

¹⁵ 其中最著名的是小島晋治主编的《幕末明治中国见闻录集成》二十卷，ゆまに书房，1997-1999年。

田结庄邦光上海游记之我见

周保雄

2011年5月,在日文研和复旦日本研究中心共办的《江南文化与日本》国际学术研讨会上,聆听了陈正宏先生的《十九世纪中叶日本画家田结庄邦光的上海游记及其与沪人笔谈资料》,钦佩之余,我发现在田结庄邦光的上海游记中还能挖掘出不少独特价值。与此同时,窃以为尚有不少问题有待进一步探索,拙文权当拾遗补阙,以期抛砖引玉。

一、缘起

拜读了复旦大学古籍整理研究所陈正宏先生的大作《十九世纪中叶日本画家田结庄邦光的上海游记及其与沪人笔谈资料》,十分佩服陈先生的考据功夫。陈先生的“意外”发现,却仿佛是沙里淘金,从散页般的原始资料中挖掘出了田结庄邦光上海游记的诸多历史价值。

大阪府立中之岛图书馆“玄武洞文库”主要收藏与田结庄邦光本人相关的资料,田结庄邦光的中国游记主体是《游履痕》四卷,以日记形式记载了田结庄氏在明治二年游历上海和武汉的经历。陈先生的论题较长,却切中要害,因为《游履痕》是田结庄日记的原本,尚未付梓,尤其是该文库“还藏有一批田结庄邦光在华期间与上海、武汉两地士绅笔谈的原稿。这批笔谈原稿均为散页,纸幅大小不等,笔者所目见的数量,已近七十页,实际现存的恐怕更多。它们在‘玄武洞文库’中均以《在清中笔谈集》和《在清中交友资料》为题归档,尚未得到充分的整理。”¹这些资料可以与《游履痕》互相参证,在某种意义上说,《游履痕》不仅是未刊稿,可能还是田结庄氏有待进一步完善的手稿。把这批资料统归为“田结庄邦光的上海游记及其与沪人笔谈资料”来加以考察,能够更贴切地接近田结庄在上海的真实感受,解析出其有关见解。

读罢陈先生的大作,尚觉意犹未尽,发现在田结庄邦光的上海游记中还能挖掘出不少独特价值,故不揣简陋,略陈己见,以求方家斥正。

二、正名

据我所知,日本不少资料,如:多种人名辞典等,一般都把田结庄邦光称为田结庄千里,本文姑且从之。陈先生的论文(以下简称陈文)脉络清晰,首先介绍“田结庄邦光(1815-1896)原名秘,字必香,后更名邦光,字齐治,别号千里,大阪人。”然而,朝日新闻社的《朝日日本历史人物事典》田结庄千里条为“讳邦光,通称斋治。”讲谈社数码版《日本人名大辞典》为:田结庄“名邦光,通称齐治。”大阪府立中之岛图书馆的玄武洞文库为田结庄千里后人捐赠,中之岛图书馆于2003年6月15日至6月28日为该文库举办展览:《玄武洞文库展一幕末、

¹ 陈先生论文《十九世纪中叶日本画家田结庄邦光的上海游记及其与沪人笔谈资料》。

明治时期大阪之伟才田结庄千里的足迹》，文库展对田结庄千里的简介为：“阳明学者、画家、炮术专家，亦是实业家的田结庄千里，名秘·駉，通称斋治，幼名不动次郎·元吉，字必香·邦光，号千里。”

这位大阪之伟才究竟是叫田结庄斋治还是田结庄齐治，似乎莫衷一是。2008年3月，日本朝日广播公司职员田结庄斋治因为在新干线上露阴猥亵女乘务员而遭起诉，此事件曾被日本许多媒体报道过，当然，露阴癖田结庄肯定不会是那位大阪奇人，但《游履痕》的作者是否会为此多了一层扑朔迷离？

陈正宏教授是版本学专家、校勘古籍的著名学者，他所依据的是田结庄氏的手稿原件，得出的结论自然可信度最高，可谓一锤定音。我特意查看了“玄武洞文库”中的一些影印件，比如说田结庄千里自撰的《概略履历书》、池部弥一郎颁发给田结庄的高岛流炮术“免許状”等，里面的田结庄均作“齐治”。《读墨痕》的内封落款也是如此。特别是《概略履历书》中既有“先人但马天民号椿斋”，也写明“齐治文化乙亥四月四日生”，可见田结庄本人对“斋”、“齐”两字是区别使用的，没有混为一谈。不过，明治十二年（1879年）出版的沈宗骞著、田结庄评点的《芥舟学画编》却作“田结庄斋治评”，当时田结庄氏尚在世，可见早在那时已经产生了舛错。

一字之误貌似细微差错，但可能误人子弟。1987年，凡人社曾刊行一本日语新闻听力教程——《ニュースで学ぶ日本語》，由堀歌子、三井丰子、森松映子根据《朝日新闻》的一些报道编辑而成。可能是编者为简便起见而大开方便法门？书中把江户时期的浮世绘画家“葛饰北斋”简写成了“葛饰北齐”，这对鼎鼎大名的北斋略显不恭，但尚能以同音通假之类的理由加以搪塞，可惜某中译本却越发离谱，竟然把它翻译成了葛饰北齐，恐有遗人笑柄之嫌²。

三、田结庄氏中国之行的原因初探

对于田结庄千里中国游记的整部资料，因为未遑窥得全豹，尚无法确实查明其中国之行的直接动机。但据陈文介绍：“在田结庄邦光此番游历过程中始终相伴，自然也成为其在上海短期生活重要向导的，是一位在《游履痕》中被称为‘韦氏’的美国人。”这位韦氏把田结庄千里从日本带到中国，又带回日本，之后其姓氏又常与吴虹玉等人的名字一同出现在《游履痕》中，因此，陈先生推测：“他很可能就是曾任中日联合教区主教的韦廉臣（Bishop C.M. Williams）”。

查考《游履痕》本文记载：

有程泌者，以儒为业，来访，乃以字言曰：“此地有一位吴虹玉先生，到过花旗国八九年，然未知贵国言语，兼之此先生事多繁杂，故特着晚生时刻前来请候。”（《游履痕》卷一第六叶）

可见吴虹玉与田结庄并不认识，也不懂日语。吴虹玉并非孟尝君养士无数，他究竟是何缘由要派程泌前去料理田结庄氏在沪的生活事宜？而田结庄氏除了上海外还去了武汉，自武汉返回上海后，又直接“次吴家”（《游履痕》卷四第五叶）。田结庄氏回东瀛之前，吴虹玉

² 南开大学出版社《日语新闻听力教程》1992年，223页。

还“设别筵”饯别（卷四第十三叶）。归国当日，吴虹玉又亲自把田结庄氏送至船上，为其“周旋调度”（卷四第十三叶）（引自陈文）。如此关怀备至，除了是奉命行事，恐难以有其他解释。那么，吴虹玉遵从何人之命？那人是否就是韦廉臣呢？

韦廉臣（1827-1910）其人非同等闲，他于1856年毕业于弗吉尼亚圣公会神学院，旋即来上海传教。他一到上海从第4天起，每天接受9小时的特训来学习汉语，一年半后不仅掌握了中文日常用语，而且能用汉语布道。1866年，韦廉臣被任命为中日联合教区主教³。1869年，他致力于开拓武昌与大阪地区传教，是日本圣公会第一任主教，也是横滨山手圣公会、立教学院的创始人。吴虹玉原就读于上海王家码头教会学塾，1853年，他被选拔赴美国留学，在美国参加过南北战争，回国后从事教会工作，是美国圣公会在华最早的信徒和牧师之一。1873年，他与丁介生一起被韦廉臣主教按立为会吏，“在孙罗伯年休时，由吴虹玉代为处理江湾教务。”⁴作为韦廉臣的手下，奉韦廉臣之命行事属于理所当然。

那韦廉臣为何要把田结庄千里从日本带到中国，又带回日本？我推测这与韦廉臣在中日两国开拓教区有关。开拓教区不仅需要传教士传教，也需要其他人脉，因为开辟教区就要建立据点，这既需要当地政府的许可，也需要资金买地建房。招徕教众也非常容易之事，异国传教还必须学习当地语言，这一切都得倚重当地知名人士。

田结庄千里是位奇人，既精通儒道阳明学，又钻研炮术、从事实业，其交游广泛，财力殷实，祖父又是学习荷兰医学的医生，这些条件极其符合帮助韦廉臣开拓教区之需。而从田结庄氏在华的行踪来看，与韦廉臣的传教路线颇为一致，再从他在华所接受待来看，接待者大多是看似与田结庄毫不相干的圣公会教士，是韦廉臣的手下。除了吴虹玉，田结庄日记中屡屡出现的还有黄近霞和丁介生等人。黄近霞即黄光彩，是美国圣公会在华第一位受洗者和华籍牧师，曾长期担任美国圣公会在华最古老的教堂——上海虹口救主堂的牧师，他与吴虹玉、颜永京并称为圣公会华人三先驱。陪田结庄游历江湾的丁介生也是圣公会的重要人物，他与吴虹玉两人于1873年一起被韦廉臣主教按立为会吏，之后协助汤霭礼处理上海旧城耶稣堂的事务，并在旧城东门及其附近开拓巡回传教区⁵。

根据美国圣公会传教士的教务评估报告和中外情势，除了以上海为根据地，韦廉臣主教“决定以武汉地区作为圣公会官话教域的教务发展中心。”⁶1868年（同治七年）6月，韦廉臣主教一行三人乘船至武汉，设礼拜堂于武昌县华林，这是基督教美国圣公会在武汉传教活动之肇始。“明治二年（1869年）与米人韦氏游清国”（藤泽南岳所撰《千里先生碑》）。田结庄先到上海后赴武汉，《游履痕》卷三、卷四就是以武汉为主体的日记，其行程与韦廉臣主教的行踪颇为吻合。

美国圣公会中国传教的一大策略就是兴学储才，1869年，韦廉臣主教赶赴武汉，其中一大任务就是筹建教会学校，也就是后来的文华学院⁷。韦廉臣到了日本也是沿袭这一策略，如：创建立教学院（即后来的立教大学）。田结庄关心物价，其中有一项竟然是英语学费（参见

³ 大江满『宣教師ウィリアムズの伝道と生涯—幕末・明治米国聖公会の軌跡—』刀水書房、2000年、256頁。

⁴ 林美玖《施约瑟主教与圣公会在华传教策略的调适》，《东华人文学报》2002年第2期，73頁。

⁵ 同注4，73頁。

⁶ 同注4，49頁。

⁷ 同注4，55頁。

陈文物价表)，估计和外国人学习外语有关，更可能与兴学传教有关。

《游履痕》卷一、卷二以上海为主，日记中田结庄着墨浓重地描写了虹口和江湾等地的游历，而那里都有圣公会的重要设施。从武汉返沪后，他又于十月初二“与黄近霞泛江进城，谒圣庙”，“过普育堂”，并“终至黄近霞家”（《游履痕》卷四第七叶至第八叶）。这里的“圣庙”恐怕未必就是孔庙，而普育堂却是圣公会所建。

耐人寻味的是田结庄抵沪当日就游赏了美利坚花园及其临近之桥。陪同者是“到过花旗国八九年”（《游履痕》卷一第六叶）的吴虹玉。陈教授独具慧眼，一下子便识别出来所谓的“美利坚花园”很可能就是后来的外滩公园。外滩公园建于1868年6月，它前后曾用过多个名称：公花园、外国花园、公家花园、大桥公园、外摆渡公园、黄浦滩公园等等，英文名字为Public Park，它怎么会被田结庄叫成美利坚花园呢？当时那里的租界是英美租界，到了1899年才改称公共租界，若是那样，也应把公园称为英美花园才是呀。估计一个原因是导他而游的吴虹玉，包括田结庄身边的人士多是美国圣公会的，田结庄可能是先入为主，就以为公园也是美国式的。另外也可能美国圣公会所属中国差会与英国国教教会所属的英行教会曾发生传教区行政教域分界纠纷⁸，相互间不仅有矛盾，也有利益冲突，比如，在武汉，由于汉口当时已是英国伦敦会、循道会的传教中心，美国圣公会进军武汉只得武昌为中心。现在把外滩公园叫做美利坚花园，能显示美国圣公会势力之强大，也许能抵消英国势力的影响。但上述观点尚待进一步研读田结庄的原文，寻找出强有力的佐证。

就如其墓碑上所刻：“传道不传己”⁹ 韦廉臣以传教为重，不愿别人关注其个人生活，他重病返美之前，把和自己相关的资料、信件统统付之一炬，如此看来，田结庄的日记也就成了研究韦廉臣的重要资料了。

四、《游履痕》、《在清中笔谈集》和《在清中交友资料》的独特价值

日本的近代中国游记为数众多，多达数百余部，其中既有汉文游记也有用日文撰成。《申报》曾称：“日东文豪某，携著书千卷，为中土山水游。”¹⁰ 这位“文豪”便是冈千仞，他把中国见闻写入《观光纪游》、《观光续纪》、《观光游草》，成为日本近代中国游记的佳作。冈千仞对局势、文艺等方面的见解远胜于田结庄，汉文文笔之优美亦不可以道里计。冈千仞在中国交游颇广，见过李鸿章、盛宣怀、俞樾、文廷式等官绅名流，但他自视极高，难免有些酸腐。田结庄游记的结构不如下藤朝太郎的《支那的社会相》¹¹ 那么章法分明，后藤的著作分天篇、地篇、人篇三大部分，从思想倾向、人文地理、风俗习惯、各行各业等方面来加以论述。那么，与众多的中国游记相比，田结庄游记的特点何在？

陈文认为：“田结庄邦光所记近代上海见闻诸事，虽然在中国和西方文献中也有类似的记载，但就绝对年代而论，所记如此真切、生动和具体，而时代又如此早的，却不多见。因此作为研究近代上海的第一手资料，无疑是十分宝贵的。”这确实是真知灼见，但田结庄千里究竟如何“真切、生动和具体”地表现出他在上海见闻诸事，比之其他旅华游记，他的表

⁸ 同注4，70页。

⁹ 参见立教大学HP「建学の精神について」。

¹⁰ 冈千仞《观光纪游、观光续纪、观光游草》中华书局，2009年，20页。

¹¹ 後藤朝太郎『支那の社会相』雄山閣、大正15年。

述又有何特色呢？本文尝试小结如下。

1. 图文并茂:田结庄千里中国游历的日记名《游履痕》，副题“支那纪行”，共四卷，内首叶有“藤泽南岳先生序 朱笔评点”，日记卷前有田结庄氏自序。

《游履痕》不仅结构完整，而且物证俱呈，既有自撰的《留别上海诸友》，也有在武汉所得张世准所赠诗文挂幅。张世准（1823-1891）曾官至刑部员外郎，后弃官从艺，诗画俱佳，属于一代名士。附其所赠诗文，既能作为标榜，也可证明所言非虚，尤其是书后附上田结庄氏自己所摹《长江大观图》一卷，不仅点明他游历了长江上的两大重镇—上海和武汉，气势恢宏的画意和细致入微的文字观察，恰恰是《游履痕》有别于其他日本学者游记的一大特色。

2. 一事二稿给我们的意外之喜:如同前述，除《游履痕》四卷外，玄武洞文库内还藏有一批田结庄在华期间与上海、武汉两地士绅笔谈的原稿。这批笔谈原稿均为散页，纸幅大小不等，尚未得到充分的整理，只是以《在清中笔谈集》和《在清中交友资料》为题归档于文库，但这恰恰反映了田结庄千里游记的形成过程。这类史料颇为罕见，它能够比较细致地反映出田结庄如何把自己的见闻加以文字表述，也为我们研究中日之间的文化沟通提供了绝好的研究素材。

陈文对比《游履痕》和《在清中笔谈集》、《在清中交友资料》的相关文字，认为田结庄氏的中国游历日记，即据当日零散的笔谈原稿整理而成。陈先生援引了田结庄千里在上海和卖大兴陶壶贩子交涉的情形。它在《游履痕》中是出自八月初八的日记，记录了其在上海和卖假的陶壶贩子交涉的情形——

下午，担壶老来，乃让曰：“日前买取之红泥壶二个，用腻腊伪附滑泽，你欺心欺人，其罪不小小。余精布拂拭，光泽渐消，注水则器不濡，是伪泽之证也。昨日有贵客辱临，看案头有此壶，言曰：在城门口买之，一双值钱八十文。余既买销之，今让你，更非讲价之何如也。昂廉固不论，尔有欺人之罪，你将何以谢其罪？你今日所担之物色，以异常减价销售。不然，则你当堕泥黎地狱！”老颜色失常，逡巡而去。（卷二第四叶至第五叶）

相同的情形亦见于《在清中笔谈集》（一）：

日前所买红泥瓶二个，用腻腊附饰滑泽，你欺心欺人，其罪不小小。余以别布拂拭，光滑渐消，注水不受，是伪泽之证也。昨日有贵客辱临，看案头有此瓶，说在城门口买之，一双值八十文云。余既买之，今更非论减价也。价贵廉固不论，你有欺人之罪。今日宜谢罪，以格外减价。不然，你当堕泥黎地狱。

陈文认为：“两相对照，可见《在清中笔谈集》为原稿，《游履痕》卷二所载为经过修饰的文本。”而且，“从《游履痕》前后各卷不同日期日记的书体不尽相同，且稿中行间及天头地脚偶有修改痕迹看，日记似非田结庄氏归国后誊清，而应该是他在华期间逐日或隔数日整理书写的。”据此可见，《游履痕》虽已定型，但仍在不断修改润饰之中。这一方面反映出田结庄的汉语写作水平远逊于冈千仞等汉学家，难以一气呵成，但田结庄的记述也不同于日本作者用日文写就的中国游记，它视角独特，别具风味。

用上述买陶壶之例进行分析，日语中的“瓶”对应着两个读音，一为かめ，意思与“甕”相同，另一个读音为びん，与“罍”可互换，但作为置于案头之物，田结庄把《在清中笔谈集》中的红泥瓶改写成《游履痕》中的红泥壶，这既可以看到田结庄注意到了日语汉字与中

文同形未必同义，从“瓶”到“壶”也可以看出由俗到雅的过程。而田结庄把“余以别布拂拭，光滑渐消，注水不受，是伪泽之证也”改成“余精布拂拭，光泽渐消，注水则器不濡，是伪泽之证也”，既去除了“光滑渐消”的不流畅表述，“精布拂拭”比“以别布拂拭”更为精当，把“用膩腊附饰滑泽”改成“用膩腊伪附滑泽”，效果类同前例。而将“价贵廉固不论”润色成“昂廉固不论”，是因为昂廉本身就指价格。

与冈千仞等汉学家的汉文游记相比较，田结庄的汉语写作口语特色较为明显，比如，日文中无汉字“你”，而无论是《游履痕》抑或《在清中笔谈集》，田结庄都用过不少“你”字。《在清中笔谈集》中有“价贵廉固不论，你有欺人之罪。今日宜谢罪，以格外减价。不然，你当堕泥黎地狱”，而在《游履痕》中则成了“昂廉固不论，尔有欺人之罪，你将何以谢其罪？你今日所担之物色，以异常减价销售。不然，则你当堕泥黎地狱！”增加了第二人称“你”，汉文更加流畅，而“尔有欺人之罪，你将何以谢其罪？”中“尔”与“你”并用，意思相同，却显示出修辞功夫。文采凸现，这也说明田结庄在不断润饰其文字。

应丁介生之邀，田结庄千里曾往江湾游历。田结庄在七月十三日的日记如此记载：

晴。丁介生来访。午刻，同行于江湾。从上海北门，足路二里而不足，土人曰十二里。（《游履痕》卷一第十八叶）

田结庄是商人，精于数字，他又钻研过炮术等，能绘制西洋兵器设计图，对尺寸大小自然十分敏感。他所谓的“足路二里而不足”的“里”应该是日本的长度，包括日记中表示长度的“间”、“町”等都是日本的长度单位，日语中的一里等于3.9273公里，而中国市制的一里则是500米，将日本的“足路二里而不足”换算一下则大约相当于“土人曰十二里”了。曾有人把小说家国木田独步的《竹栅门》（1908）中“電車の停留所まで半里以上もある”误译成“到电车站有半里多，”¹²可见田结庄当时就已发觉“里”字在中日中文中的差异。

游记也有多处可以看出其汉文功底不深的破绽，比如“你欺心欺人，其罪不小小”，这个“其罪不小小”日本味道相当浓郁。“就中如邦俗，张鬓发，耳后至项之发左右齐栉，而束形如舟首，以紧括拗于前而为髻者，盖风流新式也。”（卷一第八叶）中的“邦俗”，虽然古汉语中早已有之，如汉代光武帝时桂阳太守卫飒整饬属地，“期年间，邦俗从化。”（《后汉书》卷七十六循吏列传第六十六）¹³，但在近现代，“邦俗”应是颇有日文腔调，就如同常见的“邦译”。

土人始见日本人，看者如堵，喋喋杂沓，颇厌之。乃把扇书示曰：“你们视依，以为异乎？你以为异，则依亦以你为异。兽之尾在于后，你尾在于顶。”（《游履痕》卷一第十八叶）

里面的“依”显然是日语中的“わし”。尽管李白的《横江词》有“人道横江好，依道横江恶”，这里的“依”也是指“我”，但在中国近现代，“依”一般都作“你”解。这段文字也透露出，田结庄不仅结交文人雅士，与“土人”也有不少接触，既有砍价，也有问路，甚至还有恶语调侃。

田结庄既与韦廉臣等洋人相交，也不乏鄙视洋人之处。他与吴虹玉游历虹口时，见“路

¹² 高宁、张秀华编《日汉互译教程》南开大学出版社，2006年，107页。

¹³ 王先谦《后汉书集解》中华书局影印，1984年，862页。

头马车捷速，蛮奴乘而汉奴御，来往如栉。（《游履痕》卷一第六叶）”，其中的“蛮奴”、“汉奴”就含鄙夷之意。

3. 成书时间早，史料价值高：日本人撰写的中国游记大多成书于明治后期、大正和昭和时期，尤其以昭和时期为最，而田结庄的日记写于明治二年，时间较早，书中记载了我国当时的一些经济生活数据，史料价值高。

田结庄在抵沪当日，即由吴虹玉陪伴，游赏了“美利坚花园”。不知吴虹玉是否真的陪同他入园，因为就是这位吴虹玉，曾于1885年11月25日与人联名上书工部局，抗议公园设“华人与狗不得入内”。如果入园，则可能是公园方面起初并没有规定，或有规定但没有严格执行“华人与狗不得入内”。相比之下，冈千仞的《观光纪游》也提及外滩公园：“大江当前，坡陀迤迳，花卉斓斑，为胜游之地。门置警卒，以中人垢污，大损园观，禁入观。”¹⁴ 语词华丽，但除了记述了外滩公园曾禁止华人游园外，元甚新意。

“出园行二三町许有桥，桥上并装槛，在外者为常套，在内者形作弧背。（《游履痕》卷一第六叶）”但这桥并非是现在的外白渡桥。“美利坚花园”的大门最早开设于公园西北角，近韦尔斯桥头。同治十二年（1873年），在韦尔斯桥东面修建木结构的外白渡桥，后来在木桥旁修建钢结构大桥，这才是留存至今的外白渡桥。光绪三十一年（1905年），园方将大门迁至公园西南，也即如今园门所在位置。

陈文根据田结庄七月一日所记：“此地江水常黄，不可饮，井水亦污。有卖水家，用矾而澄之，以鬻，户户沽之，以供饮用。又有贮冰家，豪门沽之，以为饮用。或供热天取凉之用（《游履痕》卷一第七叶）”，证明当时上海已普遍使用饮用水。查考上海市地方志办公室网站的相关资料，据称上海第一家水厂始建于1875年，1880年成立英商上海自来水有限公司，1883年正式供水，而这之前的城市用水确如田结庄所言。田结庄还发现“有贮冰家”贮冰供富人热天取凉之用，但究竟是土法制冰还是当时已经进口有少量制冰机？这有待详考。田结庄的游记不仅纪实，也引人思索，这也应该是该游记的价值之一。

五、结语

田结庄的中国游记留下不少他与上海、武汉两地士绅笔谈交游的佳话，也是记载当时上海风土人情的实录，颇具历史价值。游记本身也可以成为研究中日文化差异的一个对象，值得我们继续深入探究。

¹⁴ 同注11，72-73页。

日中近代演劇のネットワーク

——東京・京都と上海の間

陳 凌 虹

1. はじめに

中国における新劇は19世紀末に古典演劇を継承しながら、もう一方で近代劇の影響を受けて、両者の交錯作用のうえに作り出された演劇様式であり、中国の現代演劇＝話劇¹の誕生を促した演劇様式でもある。当時は文明戯、後には早期話劇とも呼ばれた²。

新劇の発祥と発展の歴史を遡ると、日本との深いつながりがきわめて目立っている。とりわけ、1906年に東京で創立された中国最初の新劇劇団である春柳社³は、日本演劇界の養分を吸収したため、同時代の他の演劇団体に比して上演形態、舞台美術などの面においてより近代的な演劇理念を見せていた点で高い評価を得ている⁴。春柳社が創立された1906年前後、つまり明治40年代は新派⁵が東京でその全盛期といわれる「本郷座時代」を迎え

¹ 話劇は科白劇であり、日本語の新劇、近代劇という用語と意味がほぼ共通している。「近代劇」は19世紀末から20世紀初頭のイブセンなどに代表される演劇を起点とし、『近代戯曲』の上演によって舞台に創造されたリアリズムの演劇（河竹登志夫『近代演劇の展開』日本放送出版協会、1982年、27頁）で、「近代の理念や精神を最も純粹に反映した演劇」（瀬戸宏「近代劇とは何か」『中国話劇成立史研究』東方書店、2005年、421頁）である。それは人間の内面や人生を描き、知的刺激を提供し、一定の知識をもつ知識階級を対象に、非営利な興行形態、独立した戯曲、演出家を持ち、再現型の演劇様式である。

² 詳細に言うとも文明戯は主に五四新文化運動までの商業演劇の形を取っていた春柳社、新民社などの活動を指すが、早期話劇は広く話劇成立（1924年）までの近代劇運動を指している。本論は論述上「文明戯」と「新劇」を同じ意味で同時に記述している。

³ 春柳社は1906年秋に李叔同らの留学生により組織された。東京で『椿姫』（1907年2月、中華キリスト教青年会）、『アンクル・トムの小屋』（1907年6月、本郷座）、『トスカ』（1909年3月、東京座）などを上演した。東京時代の「春柳社文芸研究会」を前期、1911年以降の上海「新劇同志会」を後期とすると、10年近くの活動を展開したことになる。

⁴ 完成した台本、幕を分ける上演、写実的な舞台背景・道具などは近代劇に通じる要素とされる。

⁵ 新派は旧派の歌舞伎に対する呼称であり、草創期には壮士芝居、書生芝居、新演劇、新劇、正劇などとも呼ばれたが、新派が定着し始めたのは明治30年代以降のことである。角藤定憲の壮士芝居（1888年、大阪新町座）、川上音二郎の書生芝居（1891年、大阪卯の日座）をその始まりとし、後に日清戦争劇ブームを起こし、1908年ごろ家庭劇によって本郷座の興隆期をむかえ、その後も消長起伏を経て、現在なお劇団新派によって受け継がれ活動し続けている。新派は西洋のリアリズム演劇を取り入れて新しい演劇を創造することを目標としながら、歌舞伎の芸に依存しないと出発できな

た時期である。当時繰り返し上演されていた『不如帰』『金色夜叉』『乳姉妹』『雲の響』『潮』などの家庭・社会劇は、そのまま留学生によって翻案・上演され、中国の劇壇に多大なるエネルギーを注ぎ込んだのである⁶。本論は中国の新劇と東京演劇界との関わりを簡単に紹介したうえで、「西京」の京都に目を向け、新しい史料に基づいて、新劇の重要な劇団である進化団の創立者・任天知（1870?～?）と京都の関係を探求する。それにより、今まで曖昧にしか語られてこなかった任天知の日本での経歴を明らかにし、そして当時の京都新演劇界の様相を提示し、任天知の日本滞在は彼の後の演劇活動にどのような影響を与えたかを探る。

2. 東京・春柳社

清末、梁啓超が唱えた「小説界革命」の小説概念には戯曲も含まれていた。彼は自ら『却灰夢伝奇』『新羅馬伝奇』などの戯曲を書き、「シェイクスピア、ヴォルテールの作風を引き継ぎ、中国劇界に革命軍を起す」⁷と唱導した。このように、伝統演劇に基盤を置きながら、西洋近代劇の受容によって繰り広げられていく近代演劇改良は二つの流れに分かれていた。一つは改良京劇、もう一つは文明戯である。当時の社会情勢に呼応して、演劇改良の目標は社会改良に掲げられ、上海の汪笑儂（1858～1918）が『哭祖廟』『党人碑』『博浪椎』『瓜種蘭因』（『波蘭亡国惨』）を、潘月樵（1869～1928）、夏月潤（1878～1932）が『潘烈士投海』『黒籍冤魂』などの改良京劇を続々と舞台に出した。北京でも有名な愛国俳優田際雲が伝統劇の改良に取り組み、『恵興女士』『越南亡国惨』などの改良戯曲を取り上げた。また、1896年から、上海の聖約翰書院の学生は卒業式とクリスマスに『ベニスの商人』『ハムレット』などの名作を英語で上演して、学生演劇の先鞭をつけた⁸。その影響で学生演劇のブームが徐匯公学、南洋公学などの上海の学校に広がっていく。

近代演劇改良運動は主に上海を中心地に行われたが、これは上海の有する特殊性を切り離しては考えられない。上海の特殊性について劉建輝氏は「上海の近代は、いわば他に類

い矛盾を最初から抱えていたので、その芸も伝統と近代の折衷に立脚し多様な表現を呈した。無論、新派は時代の経過につれ「新派」という言葉で括れない新しい動向（新劇運動に参加したり）も見せたが、本論文は主に本郷座時代を築き上げた新派に着目して論述を展開する。

⁶ 新派脚本に対する文明戯の翻案と受容に関する研究は、飯塚谷「『ラ・トスカ』『熱血』『熱涙』一日中兩國における『トスカ』受容」（『中央大学文学部紀要』152号、1994年3月）、「『空谷蘭』をめぐって：黒岩涙香『野の花』の変容」（『中央大学文学部紀要』81号、1998年3月）、「『血蓑衣』をめぐって：村井斎彦『両美人』の変容」（『中央大学文学部紀要』85号、2000年2月）、「文明戯『ナポレオン』の周辺」（『中央大学文学部紀要』93号、2004年3月）、「もうひとつの『姉妹花』『ドラ・ゾーン（谷間の姫百合）』の変容」（『中央大学紀要』言語・文学・文化、101号、2008年2月）及び拙論「『不如帰』と『家庭恩怨記』—そのメロドラマ的性格をめぐって」（『文明戯研究の現在』東方書店、2009年2月）、「『椿姫』『茶花女』『新茶花』一日中における演劇『椿姫』の上演とその意味」（『演劇博物館グローバルCOE紀要 演劇映像学2009』2010年3月）等がある。

⁷ 梁啓超「中国唯一之文学報<新小説>」『新民叢報』14号、1902年8月18日。

⁸ 詳しくは鐘欣志「清末聖約翰大学演劇活動及其对中国現代劇場の歴史意義」（『清末民初新潮演劇研究』袁国興主編、広東人民出版社、2011年1月）を参照。

を見ない『江南』という広大な伝統的文化背景を有する前者と、かぎりなく西洋列強の植民地に近い後者との衝突と融和の過程にほかならず、その『魔性』の過激さも結局は、背反するこの二つの異質な空間の相互侵犯ないし相互浸透によって、かもしだされたものと考えられる⁹と指摘している。この指摘から次のような上海像が浮かび上がってくる。すなわち、上海は租界の存在により西洋文明の流入が盛んであり、伝統文化の束縛が比較的弱かったこと、また租界は国家権力の取締りが届かない地域であるため、常に近代の反政府運動の中心地になっていたこと、それに最大の貿易港に成長してきた上海の経済力と市民階級の台頭が、演劇などの娯楽産業の発展を促し且つ支えていたこと、などである。

以上のような状況のもと、「文明戯」は前述の留学生により東京で創立された春柳社において上演された。近代中国における日本留学のブームは西洋の衝撃に起因するが、更に日清戦争、日露戦争の影響で、「変法して自強——変法には興学——興学には留学」という共通認識を生み、最盛期の1905年ごろには来日者「八千余名」¹⁰にも達したと言われている。もちろんこのような増加は受け入れ側の日本の勧誘も一つの要因となっている。特に中国分割の動きが最高潮に達した1898年11月に近衛篤磨を会長に「支那保全」の綱領を立てた東亜同文会が発足し、日清同盟を遊説したのは好例である。国内の危機と日本政府の吸引に学習の願望も加わって、更に国内政治の変動は人々を日本に送り出していった原動力となっていた。

日本を通して、西洋文明を学び取り、国の振興に力を果たす志をもった留学生たちが日本に渡ってきた時、ちょうど日本の劇壇では新派劇が脚光を浴び、興隆期の本郷座時代を迎えていた。彼らの一部はリアルな台詞で身近な出来事を演じて、近代的な照明や装置を具えた新派の舞台に接し、旧戯改良と新劇研究の必要性を実感して、同志を集め春柳社を成立した。1906年から1909年までの間に、東京で主に5回の上演活動（表1）を行い、新派俳優藤沢浅二郎（1866～1917）の指導を受け、新派の本拠地本郷座の舞台にも登った。その演目の多くは新派劇の重訳であり、俳優の演技も喜多村緑郎、河合武雄といった新派名優に私淑し、新派を常に手本にしていた。

表1 春柳社の東京公演¹¹

	第一回	第二回	第三回	第四回	第五回
時間	1907年 2月中旬	1907年 6月1、2日	1908年 4月14日	1909年1月	1909年3月
場所	中華キリスト教青年 会館	本郷座	常磐木倶楽部	錦輝館	東京座
演目	巴黎茶花女遺事（第 三幕）	黒奴籲天録	生相憐	鳴不平	熱涙
原作	デュマ・フィス 『椿姫』	ストウ夫人『アंक ル・トムの小屋』	不明	Jules Jouy『社会之階 級、或は89年之原則』	サルド『ラ・トスカ』 （田口掬汀の和訳本 『熱血』）

⁹ 劉建輝『増補魔都上海—日本知識人の「近代」体験』ちくま学芸文庫、2010年、11頁。

¹⁰ 実藤恵秀『中国留学生史談』第一書房、1981年、104頁。

¹¹ 公演状況に関して、黄愛華『中国早期話劇与日本』（岳麓書社、2001年）に詳しい。

春柳社の影響を受け、中国国内で1907年9月に王鐘声の「春陽社」、1910年11月に任天知の「進化団」が結成された。そのいずれも日本の壮士芝居の形をとり、革命的演説を多く盛り込んだ文明戯の系統を作った。そして当の春柳社は、辛亥革命後に帰国し、新民社、民鳴社などの劇団と一緒に「甲寅中興」（1914年）と言われる中国新劇の興隆期を作り上げた。

3. 任天知の京都滞在について

3.1. 任天知という人物

以上のように、留学生の演劇活動は東京に集中していたため、新劇と日本のかかわりを語るとなると、東京に目を向けがちになる。ここでは新しい資料に基づいて、「文明戯を一つの劇種として確立させた」¹²重要な劇団である進化団の創業者・任天知（1870?～?）¹³と京都の関係を探る。

清末民初、新劇に従事する演劇人の多くはその出自が今日なお謎のままである。原因は彼らがそもそも演劇とは関係のない所謂「革命鼓吹者」であり、本名や経歴を明らかにしたがない一面があること、加えて劇団を興した後も、一方で革命宣伝のために演劇をするが、もう一方で商業演劇の形を取って、観客の目を奪うために、自己の出自を大げさに飾る傾向があることによる。任天知もその典型人物の一人である。

従来の研究は主に『新劇史』（朱双雲、1914年8月、新劇小説社）、『鞠部叢刊』（1918年11月、上海交通図書館）などの同時代の刊行物と欧陽予倩「談文明戯」（『中国話劇運動五十年史料集』第一輯、中国戯劇出版社、1958年）、徐半梅『話劇創始期回憶録』（中国戯劇出版社、1957年）、『初期職業話劇史料』（朱双雲、1942年6月、重慶独立出版社）などに依拠してきた。それらが記す任天知の人物像は次のようなものである¹⁴。

『鞠部叢刊』・「俳優軼事・新劇家現形記」

任天知、元の名は文毅、長白山の人で、新劇界唯一の法螺吹きだ。上海に来たのは光緒末年で、孝欽皇后那拉氏の私生児と自称する。（中略）一ヶ月後、上海に戻り、日本国籍を取得して、藤堂調梅という名を持つ。庚戌年〔1910年〕、進化団を創立、広く弟子を募集し、天知派を号して長江地域で勢力を広めた。

任天知の出自に関しては風説の数々があり、いずれも定説となるものではない。最近の

¹² 瀬戸宏前掲書「進化団と文明戯の確立」、76頁。

¹³ 『民立報』・「進化団人物誌」（1911年8月5日）には「任文毅は四十一歳である」と書かれている。なお、この記事は桑兵「天地人生大舞台—京劇名伶田際雲與清季的維新革命」（『学術月刊』第38巻5月号、2006年5月）において言及された。

¹⁴ 本論に挙げられている中国語資料はすべて筆者の翻訳によるものである。日本語資料の引用は旧字体を新字体に改め、ルビを省略した。句読点のない場合は適宜つけておいた。下線、[]をつけている部分は筆者による注釈である。

研究¹⁵は『民立報』『申報』等の記事に基づいており、それらが示す任天知は次のような人物像である。

『申報』・「新優任文毅之歴史譚」1911年8月17日

任文毅、北京鑲黃旗人、漢軍二甲に属し、喇宝常佐領の配下である。後、台湾に移り、日本籍に入り、藤堂調梅の名を持つ。日本西京法政大学において講師を勤めたことがある。光緒31年に北京に入り、革命党と疑われ逮捕されたが日本大使館より保釈された。

これまで演劇研究の分野では注目されてこなかった資料に、彭翼仲の自伝『彭翼仲五十年歴史』¹⁶があり、任天知の人となりを伝えてくれる。任天知が1905年に日本から帰国して、上海、天津を經由して北京に到着し、当時有名なジャーナリスト彭翼仲（1864～1921）¹⁷の新聞社で翻訳の仕事をしているときに、孫文に間違えられ「孫文入京」の騒ぎまで起こしたというのである。この彭翼仲の自伝『彭翼仲五十年歴史』は任天知の経歴を彼自らの話として詳細に記している。

（任天知が）曰く「本姓は任、名は文毅、北京官軍旗人。幼時に山東出身の義父に従い鎮江へ商売に赴く。義父の長男が成長して馬が合わず出奔する。福建省に到達。時は甲午（光緒20年、1894年）台湾の役、孔副将の部下に投じ、台湾に赴く。台湾が割譲された後、大陸に渡る力がなかった。『約』に則って二年後日本籍に入り、日本台南人になる。北京語が堪能であるため、西京に招聘され、清語学校教員になり、藤堂氏に婿入りする。日本の習慣によると、婿入りすれば家業を受け継ぐ。藤堂と名乗った所以である。」¹⁸

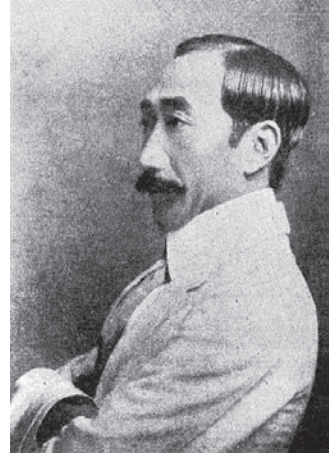


図1 任天知（『中国話劇運動五十年史料集』第一輯、中国戯劇出版社、1958年）

¹⁵ 王鳳霞「早期話劇：從革命戲到商業劇的艱難邁進—任天知辛亥、壬子年戯劇活動新考」『浙江芸術職業学院学報』第7卷第2号、2009年6月。

¹⁶ 1913年、彭翼仲口述、誠厚庵記録。1996年、姜緯堂の校注を経て、『維新志士愛国報人彭翼仲』として大連出版社から刊行された。

¹⁷ 彭翼仲、名は詒孫、号は翼仲、別号は子嘉。江蘇蘇州の高官の家に生れる。科挙を受け、官職にも付いたが、義和団事件後、官職を放棄して、新聞業に取り組む。社会改良と民衆啓蒙を主旨に、1902年6月に『啓蒙画報』、1904年8月16日に『京話日報』、1904年12月7日に『中華報』という三つの新聞を創刊。影響が大きかったのは『京話日報』であるが、1906年9月29日「政治を妄言、デマを捏造、匪党に追隨、勝手な議論」という理由で清朝政府によって閉鎖。彭翼仲は十年間新疆に流刑にされた。その後もまた復刊と発禁が続き、1922年に最終的に廃刊（方漢奇『中国近代報刊史』（上）、山西人民出版社、1981年）。

¹⁸ 前掲、『維新志士愛国報人彭翼仲』、120頁。

これによって、「謎の人物」と思われてきた任天知の素性がほぼ明らかになったといえる。ただ、新劇と日本の関わりを考える際、言うまでもなく任天知の日本滞在は重要な意味をもっている。にもかかわらず、例えば任天知の演劇活動と日本の関係を論じる代表的な論考である『中国早期話劇與日本』・「進化団與日本新派劇」¹⁹も、任氏の演劇を壮士・書生芝居時代の新派、すなわち化粧演説、政治宣伝という全体的な流れに結びつけ、そこに触発されたという漠然とした「影響論」に留まっている。それだけでは時代の全体像は窺えても、一個人としての任氏は見えてこない。従って、小論では任氏が日本滞在中にどのような活動をし、どんな演劇を観たか、すなわち彼の日本体験を掘り下げることにより、その体験が彼の演劇活動にどのような影響を与えたのかを検討していく。

3. 2. 任天知と京都法政専門学校・東方語学校

先に引用した資料に、任天知が日本の「西京法政大学講師」「清語学校教員」として勤めた旨が書かれている。これを手がかりに調べると、1900年に西園寺公望（1849～1940）の理念を受け継いで、中川小十郎（1866～1944）によって設立された「京都法政学校」の姿が浮かび上がってくる。法政学校はすなわち立命館大学の前身である。1903年、専門学校令により京都法政学校は「私立京都法政専門学校」に改組され、また10月に東方語学校を設置した。設立の趣意に以下のように書かれている。

今ヤ一世界ノ衆目一ニ極東ニ注グ、列強ノ外交及貿易ノ枢機ハ殆ンド極東ノ局面ニ繫レバナリ、我邦国ヲ立テ、此間ニ在リ。我邦人タルモノ、豈晏然トシテ依々旧態ニ安ズベケンヤ。邦人ノ此時ニ処スル、須ラク自カラ進ミテ、極東諸邦ノ間ニ周旋シテ、彼我ノ事情ニ疏通シ、相互ノ誤解ヲ避ケ、以テ事業ヲ興起シ、貿易ヲ振作シ、自他ノ利益ヲ図ルト共ニ、我国運ヲ發展シ、永遠ノ平和ヲ保持シテ、生民ノ福祉ヲ進ムベシ。是レ邦人ノ天職ナリ、是レ實ニ邦人ノ責任ニシテ、而シテ其權利ナリ。²⁰

19世紀末から20世紀初頭、日本帝国の積極的な海外拡張に備え、外国語人材を養成することが東方語学校設立の目的とされている。学校には清語科と露語科が設置され、2年制、週8時間の授業で、6時間を語学、2時間を近代史、地誌、殖民政策の講義に当て、新入生50名でスタートした。この清語科の中国人講師こそ正に当の任天知であった。「東方語学校の近況」²¹は次のように語る。

京都法政専門学校内なる東方語学校は、去十月十日開校以来追々盛況に趣き、目下清語科の学生五十名、露語科の学生十名位なるが、殊に清語科の教授法は斬新なる方法に由りて、懇篤に学生に接し、講師任文毅及花岡伊之助（作）²²氏両共に同時に教

¹⁹ 黄愛華前掲書。

²⁰ 「東方語学校設立ノ趣意」『京都府公文書』『立命館百年史・通史』（立命館百年史編纂委員会、1999年3月）より引用。

²¹ 『法政時論』第四卷第一号、京都法政専門学校出版部、1903年11月。

²² 花岡伊之助は東方語学校清語科の専任講師であるが、陸軍通訳から台湾総督府付通訳へと転身した

室に臨み、両々相協力して教授に従事し勉めて実力の開発と養成を図り、其成績頗る見るべきものあり。既に此程永観堂にて観楓会を兼ねて、会話の演習をなしたる程にて、其成績に対し、校の内外共好評嘖々たりと云ふ。

東方語学校は早速「日清戦後の帝国主義的な対外膨張政策のもとで、アジアの天地を夢みる青年たち」²³を組織した。世上の好評につき、入学志望者が増加し続け、まもなく学級を増加させる²⁴。任天知は北京出身の満州人で北京語が堪能なため、清語科講師としては適役であったと思われる。彼が東方語学校に勤める前後の経緯については、『京都日出新聞』の「清語教授の昨今」²⁵と題する記事に詳しい。

京都に於ける清国語教授は最初〔1902年〕柳馬場押小路の町に清語講習所を設置し、清国人任文毅を雇入れ、講習を開始し、又一昨三十六年〔1903年〕十月より、京都法政大学内に東方語学校の設立あり。右任文毅をして、之れが教授の任に当らしむることとし。同語学の大成を目的とし経営する処ありしに、昨年〔1904年〕の冬に至り、茲に又東方書院の設立を見るに至り。西陣並に四条寺町の二ヶ所が授業を開始し、入学者の便宜を計ることとし、其速成を鼓吹したるに、一時は多少の入学者を見るに至りたり。然るに、本年3月馬淵某、三条通り新町に清語学会を設立し、大に其の速成を鼓吹し、且つ教員としては清国人郝廉増なるものを招聘せしが、郝は東方語学校に関係ある花岡伊之作氏が昨年清国より同伴せしものにて、同人は日本に來り勉強の志を有したるに、昨年の冬設立したる東方書院、西陣・四条寺町に設立せしは、花岡及野村某の経営に係りたるを以て、郝は三箇所に教鞭を採ることとなりたるより、(中略)郝は此際前記二箇所の教師たることを辞し、京都法政大学内に於ける東方語学校の専任清語教師となり、傍ら法政大学に於て法学を修むることとなりたれば、郝は此の厚意酬ゆる為め、専心同校に於ける清語の教師なるを誓ひたりと。然るに、清語講習所に於ける教師任文毅は其の性行甚だ面白からず、世間に種々の風評ありたる人物なるが、過半突然帰国せしを以て、同講習所は其の担任教師を失ひ、授業に差支を生ずるに至りたれば、本月中前記の郝氏に於て、其の依頼に応ずるよしなるが、右講習所の外、東方書院清語講習会の如きは既に其の教師を失ひたることとて、速成は實質上無効なることは認められたるより、自然消滅の有様となりたり。因みに法政大学内に於ける東方語学校は来11日より授業開始し、斯学の大成を期すべし。

経歴を持つ。1904年10月、台湾総督府の命令で、清国を漫遊した（『履歴書』立命館百年史編纂室蔵。『立命館百年史・通史』による）。

²³ 『日本近代教育百年史』国立教育研究所編、教育研究振興会、1974年。

²⁴ 「本校開始後日尚浅きも成績頗る良好にして、殊に清語科生徒は現今60名に達し、教授方法は速成会話を主とし、殊に簡易なる日用会話を為すに至り、世上の好評弥々高きと、且時勢の必要に迫らるゝより、近頃入学志望者甚多きを以て、新たに一学級を加え、本月中新入学を許可す」（「学級の増加」『法政時論』第四卷第三号、1904年1月）。

²⁵ 『京都日出新聞』1905年9月4日。

この報道から読み取ることができるのは、任天知が1902年頃から「東亜同文会京都支部」の清語講習所講師を勤め、そして1903年10月に京都法政専門学校・東方語学校講師になったこと、彼以外に清人郝廉増が1904年9月に東方語学校の清語速成科、1904年冬に東方書院、1905年3月に清語学会の講師を歴任して、1905年9月から東方語学校専任講師となったことである。郝廉増が東方語学校専任講師になったのは、勿論任天知が突然清語講習所と東方語学校の講師をやめ、帰国したためである。「其の性行甚だ面白からず、世間に種々の風評ありたる人物なるが」というのは、やはり彼の複雑な経歴に依拠しているであろう。

ここで、任天知が帰国することになる原因について考察する。1905年前後の日本は日露戦争の勃発など、ナショナリズムが膨張する時代であった。例えば1904年2月8日付の『萬朝報』には「京都市の法政学校東邦語学校生徒数百名は五日夜提灯行列を為し、壮烈なる軍歌を高唱しつつ、阿弥陀ヶ峰の豊大閣廟に登り、徹宵大爆竹をなせり」という記事が見られ、同年2月13日の『日出新聞』には「京都東方語学校清語科及露語科の生徒中には今回の事変に際し、従軍〔通訳〕の件に付き、続々其筋へ出願するもの多き由」とも報道されており、東方語学校に漲る生徒の緊張と情熱がそのまま伝わってくる。

また、東方語学校清語科は独自の教科書『清語読本』を編集している。「今や王師の向ふ所、朽を摧くが如く海に陸に着々勝利を博して、正に世界環視の間にありこの洵に志士踴躍事に従ふの秋なり、而して今日の軍政、民政に従ふもの固より論ずるを須ひず他日新占領地に於て商工其他の事業に従ひ国運の推广に努め進て膨張的国民の本領を完ふせんと欲せば勢、彼土の語音に通せざる可からず是本書の著ある所以なり乞ふ一本を坐右に備へよ」²⁶との広告文に、帝国の海外進出を応援する姿勢が赤裸々に語られている。この教科書には以下のような例文が載せられている。

- * 你們好好聽、這回敵国和俄国開仗、是因為維持世界道義的義務戰、
汝等ヨク聞ケ、此ノ度敵国ト露国ト戦カツタノハ、世界ノ道義ヲ維持スル為メノ義戦デアル（前編）
- * 洞庭湖有名是有名、可是不如琵琶湖好、
洞庭湖ハ有名ハ有名デスガ、然シ琵琶湖ノ好イノニハ及ビマセン（後編）²⁷

前に引用した「東方語学校の近況」に「講師任文毅及花岡伊之助〔作〕氏両共に同時に教室に臨み、両々相協力して教授に従事し勉めて」いた旨が記されているが、任天知がこのような例文を教授していていい気分になろうはずがない。

このような社会状況下において、彼はどのような気持ちで日々を過ごしていたのであろうか。『彭翼仲五十年歴史』に当時の彼の心情が綴られている。

日露戦争で敵艦隊が沈没したとの勝報が西京に伝わると、国を挙げて狂った。寝ているところへ、万歳の歓声が潮の如く響いてくる。家内梅子が服を着て出て、拍手を

²⁶ 『法政時論』第五卷第六号、京都法政専門学校出版部、1905年5月。

²⁷ 『清語読本』東方語学校編纂、金港堂、前編（1904年11月）、後編（1905年5月）。

して叫んだ。私は一人寝床の隅に座り、悲しんで涙を流す。日露は東北三省のため争ったが、東北三省はどちらの土地なのか。祖国が中立を守り、まさにそこを諦めたに等しい。日露両国のどっちが勝っても、中国に福をもたらさない。目前の情景に接して悲痛な思いがするばかりだった。梅子が部屋に入ってきて、「あなたは日本籍に入り日本人になったのに、どうして一人で悲しんでいるの」と聞いた。私はその故を伝えた。梅子が私のことを軽蔑して、「中国人は一向に愛国心がないが、あんただけは祖国を知っているのか」と言った。そして、夫婦が反目した。壁に掛けてある銃を取って彼女に向って、死を覚悟して争ったが、姑が鎮めてくれた。それをきっかけに帰国する決心をつけ、二度と日本人にならないと誓った。梅子も後悔して、私について帰国することになった。上海に着いて、気が変わるのを心配して、彼女に阿片を勧め、帰る道を絶たせた。²⁸

任天知は東方学校ないし京都に充満するナショナリズムに触発されて帰国に思い至ったのである。上記にもふれたが、彼が帰国したのは1905年後半のことで、その後北京で「孫文入京」の騒ぎを起こしたのである。「二度と日本人にならない」と誓ったはずであったが、逮捕された任天知が日本領事館の保護を求めた時、調査で北京滞在中の清語学校・花岡氏に証人として出頭を要請することとなった。結局、任は日本領事館に保護された後、日本に戻らざるをえなくなる。時は1906年9月前後であった。彼はその後も反政府の演説や演劇活動を行い、警察に干渉された場合、日本国籍を切り札として活用している。

4. 任天知の演劇活動と京都の新演劇

4.1. 任天知の演劇活動

さて、任天知が最初に演劇史において名前が現れるのは、1907年6月に東京で春柳社『黒奴籲天録』の上演を観て、社員一同に帰国上演を勧めたが拒否され、一人で上海へ帰った、という記述である²⁹。春柳社の影響を受けて上海では王鐘声(1874?～1911)³⁰が1907年9月に春陽社³¹を組織し、11月4日～6日に『黒奴籲天録』を上演した。そして1908年3月、王鐘声は俳優養成の通鑑学校を設立し、5月に幕と写真の舞台背景を駆使して『迦茵小伝』を上演した。これは中国最初の話劇³²だと言われた。任天知はこの辺の上演活動に参加していた。その後、王鐘声は杭州と上海の間を行き来し、1909年4月から天津・北京へ北上し、一方、任は消息を絶ってしまう。しかし、1910年11月、任は突然上海の新聞に俳優募

²⁸ 前掲、『彭翼仲五十年歴史』、120頁。

²⁹ 欧陽予倩『自我演戯以来』中国戯劇出版社、1959年。

³⁰ 王鐘声、名は槐清、字は熙普、本籍は浙江紹興で、中国新劇の創始者である。鐘声という芸名には「革命のために呼びかける」という意味合いが込められている。ドイツと日本に留学したことがあると言われる。中国同盟会の会員でもあり、演劇を利用して革命を宣伝するのがその主旨である。

³¹ 上海における春陽社の演劇活動については、王鳳霞「王鐘声新考」(『戯劇芸術』、2008年第6期)、北京における王鐘声の演劇活動については吉川良和「王鐘声事蹟二攷」(『一橋社会科学』2、2007年3月)が詳しい。

³² 徐半梅『話劇創始期回憶録』中国戯劇出版社、1957年。

集の広告を出して、進化団を組織する。1911年2月8日～5月にかけて、進化団は南京・昇平戲院において上演活動を行った。出し物は『血蓑衣』『東亜風雲』『新茶花』などである。5月には蕪湖、6、7月には九江、漢口など各地で清政府の取締りにあい、7月25日に上海に戻った。辛亥革命後、12月30日に、進化団が東南光復紀念会演で『赤血黄金』を出し、1912年4月4日～6月2日、新新舞台で「天知派改良劇」と銘打って常打ちを続けた。初日の演目は『尚武鑑』である。1912年6月以降、寧波、蕪湖、揚州を転々としたが、まもなく解散した。

「進化団新新舞台上演演目一覧」³³に見える演目の中で、辛亥革命と尚武精神を謳歌するのが『尚武鑑』『新黄鶴樓』『共和万歳』『情仇』（『黄金赤血』）であり、女性の美德、激動する時代と封建的な通念に翻弄される男女を描くのが『新茶花』『俠女伝』（『血蓑衣』）『情恨天』（『恨海』）『同命鴛鴦』（『血涙碑』）であり、社会悪を暴露するのが『黒籍怨魂』『血涙碑』などである。今、台本の形として遺されているのは『新黄鶴樓』『共和万歳』『黄金赤血』『恨海』で、前三者は進化団の代表演目とされている。これらを一読して一目瞭然なのは、進化団の演劇の随所に長い演説が差し込まれていることである。革命宣伝のために演劇を始めた任天知及びその一派の出発点が窺える。この種の「化粧演説」「政治宣伝」は壮士芝居、書生芝居時代の新派と共通する特徴で、新派を手本にしているとされる。

これまでの記述に基づいて、任天知の日本滞在期間及び中国での演劇活動を整理すると、概ね下記の通りである。なお、○は日本における行動・活動であり、△は中国における演劇活動である。

- 1902年～1905年末 京都法政専門学校東方語学校等で中国語講師を担当。
- △1905年末～1906年8月 上海で汪笑儂³⁴、北京で田際雲³⁵など、改良京劇に取り組んでいる名優を知る。
- 1906年8月～1907年6月 東京で春柳社上演を観る。
- △1907年9月～1908年 上海で王鐘声の演劇活動に参加。
- 1908年～1910年 京都滞在？
- △1910年～1911年後半 北京で王鐘声の演劇を観る³⁶。その後、上海で進化団を組織、新劇を確立。

³³ 瀬戸宏前掲書、457～462頁。

³⁴ 汪笑儂（1858～1918）、原名は徳克金、満州族である。甲午戦争前後、天津や上海で改良京劇の活動を行った。清朝政府の腐敗を諷刺し、愛国思想を宣伝する歴史劇を数多く上演した。代表演目は『哭祖廟』『党人碑』などがある。

³⁵ 田際雲（1864～1925）、名は瑞麟、芸名は想九霄、河北高陽の出身、京劇の女形に長け、玉成班を組織した。皇帝に奉仕する名優で、戊戌変法前に維新派の情報を光緒皇帝に伝達する役割をしたと言われる。20世紀初頭に伝統劇の改良に取り組み、革命を鼓吹する王鐘声の新劇団を北京に招いたりした。

³⁶ 前掲『申報・新優任文毅之歴史譚』（1911年8月17日）に任天知は「去年〔1910年〕再び北京に来て、ちょうど鐘声、木鐸が新劇を演じて有名になった頃である。任はよいチャンスと思い活動に参加しようと思ったができなかった。すると、監国に手紙を送って時事を議論したが、日本籍に入っているため相手にされなく、怏々として上海へ南下した」と書いてある。

この期間、任天知は繰り返し日中間を往復していたと思われる。それでは、任天知が新派劇に接したと思われるこの時期の京都演劇界は、どのような様相を呈していたのであろうか。

4. 2. 静間小次郎と京都の新演劇

1910年代、京都の新演劇は静間小次郎一派に支配されていた、と言っても過言ではない状況であった。静間小次郎（1868～1940）は1868年7月15日に山口県岩国町に生まれ、通学の傍ら、漢学を勉強した。1884年（16歳）、陸軍士官学校を受験したが入試に失敗し、京都へ来て小学校教師、巡査を勤めた。1890年（22歳）、東京に行って、壮士の仲間に入り、政談演説や選挙運動に熱中した。1892年（24歳）に川上一座に入るが、後に金銭問題から川上一座を離れ、1894年に木村周平、金泉丑太郎と京都で「三友会」を組織し、新聞小説の脚色を主な演目に歌舞伎座で開演したが、まもなく解散。その後、すし屋を営んだがうまくいかず、1896年末、再び俳優の鑑札を受けて福井茂兵衛一座とともに東上。川上座へ



図2 静間小次郎（『演芸画報』1938年7月号）

の再出演、大阪朝日座を経て、1898年に一座を組んで、各地で巡演した後、京都明治座に落ち着き、常打ちを続けた³⁷。1902年1月、白井松次郎、大谷竹次郎が常盤座を明治座と改称して、松竹合名社を興す。1909年までは「毎月のごとく静間静間で、京都の大衆に静間演劇の名で親しまれ、それにつれて松竹——最初はマツタケと呼んでいた——も勢力を強めていた」³⁸。このように、静間は京都新派の開拓者であり確立者でもある。

また特筆すべきは、静間の参与で1902年4月26日に京都演劇改良会が発会されたことである。この会は演劇改良を目的としており、京都の知識人、俳優、興行人、財界、官界が一体になって組織されていた。会長は京都電鉄の創始者高木文平（1843～1910）で、白井松次郎（1877～1951）、大谷竹次郎（1843～1969）、高安月郊（1869～1944）らが名を連ねている。この会は日本における『リア王』『タルチュフ』の初上演を成功させており、「同趣旨の会は明治19年の演劇改良会以下種々あったが、それらすべてが竜頭蛇尾に終わったのに対し、当初から劇界関係者が中心部にいたこの会は、ある程度の実績を上げたのが特色である」³⁹とその功績が評価されている。

このように、演劇改良が実行されていた京都において、静間一座はどのような演目を舞台に出していただろう。『近代歌舞伎年表・京都篇』（国立劇場近代歌舞伎年表編纂室編、

³⁷ 「名家真相録・静間小次郎」『演芸画報』、1908年12月。

³⁸ 大笹吉雄『日本現代演劇史・明治大正篇』白水社、1985年、473～474頁。

³⁹ 同上、474頁。

八木書店、1986年)を確認して分かるのは、静間一座の演目の大部分は新聞小説の脚色物、時事物、講談物、探偵物であり、これらいずれも当時の新派が好んで取り上げるテーマであった、ということである。その他に、日露戦争のあった1904年～1905年には、日露戦争劇の上演も目立っており、下記のとおりである。

1904年

- 2月27日～3月15日 『日露戦争号外』（3月に静間が川上と戦地視察）
- 3月20日～4月7日 『日露戦争』
- 4月14日～5月30日 『戦雲余滴』
- 5月8日～26日 『鬼中佐』
- 5月31日～6月18日 『名誉乃三八』
- 6月23日～7月9日 『敵味方』
- 7月14日～8月1日 『軍国の華』
- 8月6日～25日 『梅千一ツ』
- 9月1日～19日 『栄華の塵』
- 9月21日～25日 『大和武士』

1905年

- 1月10日～19日 『天の祐』『旅順口』
- 1月20日～22日 『旅順陥落祝捷劇』『旅順の開城』

川上音二郎は日清戦争劇によって歌舞伎の牙城である歌舞伎座に進出し、新演劇の名を世間に知らしめた。日清戦争劇ほどではないが日露戦争時も「何時もの戦争芝居にて筋も何も通らず只ばちばちどんどん大砲や小銃の音のみなれど如此ものが世時に適して、非常に呼びものとなるなり」⁴⁰、「時局の影響を受けたる事、殆遊廓同然なり。明治座の静間派は、開戦以来戦争芝居を打続けたる為め常に好人気にて左程の打撃を受けざりし」⁴¹などの報道からわかるように、相変わらず戦争劇の人気ぶりを垣間見ることができる。

4.3. 任天知と京都の新演劇

任天知が引率する進化団のレパートリーの『尚武鑑』と『血蓑衣』はともに日本語作品からの翻案である。同時に、静間小次郎一派も『鬼中佐』（1904年5月8日～26日）、『両美人』（1908年5月31日～6月17日）を上演していた。両者のつながりを探るため、脚本の比較を試みた結果（紙幅の関係で割愛する）、進化団の『尚武鑑』は小栗風葉作小説『鬼士官』からの脚色であり、京都静間一派の『鬼中佐』とは別個の作品で、そして『血蓑衣』は静間一派『両美人』と同様に村井弦斎作小説『両美人』からの脚色であるが、異なる翻案の仕方を取っている。

しかし、あえて推論を進めてみる。1908年5月に王鐘声と任天知が共演した『迦茵小伝』を観た徐半梅は、「王鐘声はいつも男役を演じていたが、今回は、突然女形になって、そ

⁴⁰ 『京都日出新聞』1904年6月2日。

⁴¹ 『京都日出新聞』1904年12月16日。

の相手役を演じたのは任天知だったが、こちらの方が王鐘声より芝居が上手なため、『迦茵小伝』で多くの応援をもらった。(略)多分彼は台湾にいた時、日本の新派劇を多く観ただろう。私は彼の演技を見て分かるのだ⁴²と回想している。新派としては、川上音二郎が2回渡台している。1回目は1902年11月のことである。『オセロ』を翻案し、ベニスと東京とし、孤島を台湾列島の吉貝島に設定しているが、上演に備えて、舞台装置を調達するために行ったのである。2回目は1911年5月1日から6月5日にかけてのことで、台湾各地を巡業して『巴里の仇討』『椿姫』などを上演した⁴³。無論、川上以外に、ドサ回りの新派劇団の上演があったはずだが、任天知は演劇活動を始める前に京都に長く滞在し、その演劇に目覚めた時期は日中間を往復する時期と重なり、台湾で新劇を観たというより、むしろ京都で観たという本論の考証のほうが正確であろうと考える。

前述したように、任天知は「言論派老生」⁴⁴（言論に長じる男役）と評され、その演技の最大の特徴もやはり「演説」である。革命前後の政治的高揚の中で、このような即興演説が歓迎されていた。任天知が京都に滞在していた時期の新派は、壮士芝居の時代から本郷座時代にシフトし、芸が成熟してきていたとはいえ、演劇の中で演説を盛り込むケースは珍しくなかった。とりわけ、日露戦争期に、例えば1904年2月の明治座公演『日露戦争号外』において、「川上・藤澤両優は入洛の上直に明治座へ乗込みて両優は戦地視察目的を舞台で演説して喝采を博した」（『大阪朝日新聞』1904年2月29日）。また、翌月20日から上演される『日露戦争』においても、「静間は一昨朝帰京したので昨夜から毎夜幕間に戦況を演るさうだ」（『大阪朝日新聞』1904年4月2日）と記されている。演劇以外に、20世紀初頭も政談演説が盛んだった時期であり、一年中各劇場において種々の団体が政談演説大会を開いていた。「政談演説も京都が盛んであった。都は東へ移ったが、この国の新しい文化は京から始まるといっているようで興味深い」⁴⁵と言われるとおり、『近代歌舞伎年表・京都篇』を開いてみると政談演説会が頻繁に行われていたと分かる。1902年7月を例にすれば表2のようになる。

表2 1902年7月の京都における政談演説会

7月7日	千本座	政談演説会
7月7、8日	大黒座	政談演説会
7月9日	岩上座	演説会
7月10日	南座	演説会
7月11日	島原座	政治演説会
7月29日	夷谷座	演説会

⁴² 前掲、『話劇創始期回憶録』24頁。

⁴³ 井上理恵「日本統治で生まれた川上の演劇—『台湾鬼退治』『オセロ』『生蕃討』『吉備国際大学社会学部研究紀要』第19号、2009年3月。

⁴⁴ 欧陽予倩「談文明戯」『中国話劇運動五十年史料集』第一輯、中国戯劇出版社、1958年。

⁴⁵ 井上理恵「川上音二郎の登場—明治の同時代演劇うまれる」『演劇学論集』紀要51、2010年10月。

彼は京都にいる間に新演劇、或は演説会に遭遇して、その蓄積が春柳社の上演を観て初めて本格的に活動を始めようとした時に役立ったのであろう。

日本の新演劇から、任天知がどのような影響を受けたかについてももう少し考えてみよう。同じく新劇の創始者だった欧陽予倩は東京で春柳社の『椿姫』を観て「演劇にはこういう方法があるんだ」⁴⁶と感嘆して入社した。そして、欧陽の回想では、春柳社の『熱涙』を観て「其の数日間に同盟会に入会した人が四十人を超え、多くはこの劇に感動して入った」⁴⁷。欧陽予倩はその後、春柳社の中心人物として活躍し、演劇に一生の精力を傾けた。彼は新演劇のやり方、その芸術に目覚めたといえるのに対し、任天知はむしろ新演劇を用いて革命を呼びかける方法を見つけたのではないか。革命演説を織り交ぜた演劇を取り上げ、華々しい活躍をした任天知にとって、京都で接した時代風潮及び新演劇は大きな原動力となり、また推進力にもなっていたのではないだろうか。

終わりに

中国の新劇が本格的にスタートしたのは1906年以降であるが、最初の劇団・春柳社及び新劇を確立した劇団・進化団の中心人物は20世紀初頭に日本に来ており、みな日露戦争前後の日本を経験している。したがって、新劇の「化粧演説」と「革命宣伝」の特徴は新派から影響を受け、とりわけ、プロパガンダ的な新劇流派の代表である進化団の創立者・任天知の演劇活動には日露戦争の触発と日露戦争芝居の啓発が欠かせなかったことは以上述べてきた通りである。

春柳社メンバーや任天知・進化団とその周辺に、日本留学や滞在の経験を持ち、日中間を往来する中で、中国の新演劇の担い手として活躍した人が少なくない。そのなかで、新派及び日本の演劇界は人材の育成、演目の提供、演技の参照、新式劇場の造影などの各方面において、中国の新劇の形成と発展によい手本とよい推進力となったのである⁴⁸。

付記：

本稿の完全版は国際日本文化研究センター紀要『日本研究』第44集（2011年10月）に掲載された。ご参照いただければ幸いです。

⁴⁶ 前掲、欧陽予倩『自我演戯以来』、9頁。

⁴⁷ 同上、20頁。

⁴⁸ 詳しくは注6に掲載した拙論以外に、以下の拙論を参照されたい。「中国の早期話劇と日本の新劇—青柳社と民衆戯劇社を中心に」（『1920年代東アジアの文化交流』思文閣、2010年4月）、「女形と男旦—新派と文明戯を中心に」（『清末民初新潮演劇研究』広東人民出版社、2011年1月）、「『新劇俱進会』について—『太平洋報』所載の関係史料を中心に」（『早稲田大学演劇博物館グローバルCOE紀要 演劇映像学2010』、2011年3月）、「新派と文明戯の劇場研究—近代新式劇場の登場とともに」（『早稲田大学演劇博物館グローバルCOE紀要 演劇映像学2011』、2012年3月）。

戦時下の中国趣味の流行歌

細川周平

1. はじめに

国家が最大数の国民を巻き込んで遂行する最大の事業、戦争は文化の状況を一転させる。言論・情報・表現が統制され、国家讃美と敵国侮蔑の精神が鼓吹される。文化産業が戦時体制に再編成され、戦闘の意義、国民の苦難を正当化する宣伝に力をかける。よく知られているように、文学、美術、演劇、映像、それに音楽などいずれの表現分野においても、明治の二度の戦争中、一時的に中国やロシアに関連する題材が飽和した。それらは勇壮な戦闘場面を再現し、英雄を作り、国民の一体感を高揚し、逼迫した庶民を慰安した。国家の要請を受けた場合もあれば、そうではないが、心情的、経済的理由で表現者が自ら戦争関連の題材を選んだ場合もある。当然ながら、検閲は厳しく、反戦的な内容はほとんど無署名でしか現われない。昭和の戦争でもまた同じ状況が繰り返され、戦争関連の作がいずれの分野でも量産された。描かれる内容が、戦線の拡大と政治的状况に合わせて変わったことはいうまでもない。ここではそのうち中国趣味の大衆歌謡（流行歌）について論じる。

2. レコード歌謡の誕生と戦時体制

まず当時の大衆歌謡について大まかに述べる。巨視的に見ると、昭和の戦争はレコード産業が大衆歌謡を制作し始める時期と重なる。これは明治・大正の音楽文化との大きな違いである。録音は20世紀初頭からじょじょに生活に浸透し、大正時代にははやりの歌はほとんど録音されたといつてよい。レコードの売上げが歌や歌手の人気を計る指標になるのは、この時期からである。1927年（昭和2年）から翌年にかけて、外国資本の日本ビクター、日本コロムビア、日本ポリドールが設立され、それまでにないほど強力に販売促進を始めた。新たな事業展開の一つは自社で歌手、作詞家、作曲家、編曲家、楽団を専属で抱え、大衆向けの歌を制作することだった。レコード会社主導で制作された歌をここではレコード歌謡と呼ぶ。

大正末までは、既に出回っている歌を拾い上げて録音していた。人気曲は各社競合で複数の録音が流通した。震災後、大きなレーベルでは従来のヴァイオリンや三味線やピアノの独奏に代わって、5名から10名程度の楽団を伴奏につけることが始まった。大正15年（1926年）には大阪在住の人気作曲家が初めてレコード会社と専属契約を交わした。著作権ビジネスがしだいに確立し、作り手の意識も変わった。外国資本のレコード会社は、既存の歌に頼ることから、自前の歌を毎月一定数制作し、録音・販売する方針を打ち立てた。そのためまだ数少なかった作詞家や作曲家を確保する必要が生まれ、専属制を敷いた。こ

これはアメリカのいわゆるティン・パン・アレー体制、つまり職業作詞家・作曲家が楽譜出版社に楽曲を委託し、レコード会社や放送局などその使用者は出版社に一定の使用料を支払うという体制の日本版で、1960年代まで健在だった（現在でも演歌界で生き残る）「持ち歌」制度をもたらした。外資系のレコード会社は、アメリカでは音楽出版界が担ってきた部分も受け持ち、音楽産業の絶対的な中心に位置することに成功した。また同時期のマスメディアや大衆文化と連動し、映画、雑誌、広告、観光などとタイアップする戦略も一般化した（大正時代にその萌芽が見られる）。

こうした録音中心の音楽産業が満州事変（1931年）以降、大量の戦争関連の歌を制作したことはいうまでもない。たとえば「肉弾三勇士」ブーム（1932年）に際して、全社で合わせて10数曲が吹き込まれた。これは振り返れば、音楽産業の総動員体制の試験台のようなものだった。戦争は直接的な軍事行動に関与しない歌を制作する口実にもなった。歌自体が戦争宣伝である以外に、レコード会社の国策協力の宣伝にもなった。ただでさえ卑俗視されがちな大衆向けの歌謡が、立派に国家に貢献していることを戦争関連の歌は社会に訴えた。

レコード会社は毎月、一定数の新譜を制作する体制の維持につとめた。大量の「月並」曲を輩出し、そのなかのごく一部がヒットするのに賭けるといような見込みで経営された。そういう折、戦争は恰好の時事ネタを提供した。ニュース映画・写真が飛躍的に求められたように、珍しい地名や他者、平時にはない行動、言葉、英雄など歌になりやすい（あるいは売りやすい）新鮮な題材を戦争は提供した。歌のすべてが戦意高揚、国威高揚を意図したわけではないが、間接的には戦争を肯定することにつながった。

戦争の歌にはまず戦意高揚、国威高揚を直接的に意図した勇壮・悲壮な軍歌や英雄讃美がある。歌詞はいかめしく、抽象的で軍部の公式見解に旋律をつけたような歌で、しばしば行進曲調を採る。殊勲を果たして戦死した英雄を讃え、その死に続けと叫ぶような歌以外は、個人の行動や視点はない。「われら」、「皇軍」、「日本男児」のような抽象的な集団しか出てこない。新聞雑誌社や軍部が懸賞募集したのは、主にこの種の歌謡だ。一方、通常の流行歌に通じる心情を、戦争に絡めて（かこつけて）歌うことも、しだいに多くなった。たとえば前線、国境に送られた一兵卒の孤独や郷愁を歌ったり、家族に送られた手紙のかたちで前線と銃後の心情をつなげたり、戦地で吸う煙草のうまさや兵隊の会話を伝えるような歌で、個人の行動や視点が描かれているのが特徴である。中国趣味はこちらの曲種に現れる。

歌を戦争に関連づける方法にはいろいろある。歌詞と関連づけるのは最もやすく、戦闘状況、標語、追悼、愛国心を定型的に読み込んだ歌は非常に多い。また軍用の音楽形式や楽器である行進曲やラッパを応用するのも常套的だ。この他、戦地の場所や人に情緒的に近づくことを目的に作られた歌も少なくない。その範囲は戦局と密接に結びつき、当初は満州、やがて大陸全土、1940年代には東南アジア、南洋も含まれるようになった。戦線の拡大に合わせて、各地の「雰囲気」をかもし出す異国趣味が流行した。国民の地理的な関心を利用した娯楽産業の戦略である。中国趣味はそのなかの一種で、既存の知識や感受性に依存した〈中国らしさ〉の表象で、民族的なステレオタイプ、集団的な想像力の一種である。想像される側よりもする側の文化について多くを語る。「非現実的」「差別的」という想像される側の反発はほとんどつねに起きる。心地よく受け入れられることはまずな

い。それにもかかわらず、いったん想像する側の心の習慣として定着すると除きがない。だからといって決まり文句の生成と流布を引き起こす文化的な過程が無意味というわけではない。歌の中国趣味については大きく、音楽と歌詞のふたつの領域に分けられるが、本稿はそのうち音楽的な「中国趣味」について論じ、歌詞に見られる中国趣味（たとえば簡単な中国語を挟む、中国の風景を讃える、従順な中国庶民やかわいい娘を登場させるような方法）は別の機会に譲る¹。

3. 「支那の夜」(1938年)

日本で音楽的な中国趣味の基礎を作ったのは、江戸時代に日中貿易に伴って輸入された明清楽だった。これは明や清の器楽曲を月琴、胡弓など輸入楽器で演奏するサロン音楽で、長崎を中心に西日本の商人・文人層の間に広まった。また歌舞伎の下座で長崎や中国を表現する際に用いられ、庶民には異国的に響いた。それは現在でも変わらないだろう。明清楽では中国人から直接教わり、共演する他、楽譜を介して演奏する場合も多く、原則的に直接指導と口承で広まった自生の楽種（三味線、箏曲、尺八など）とは異なる。「読む」ことに慣れた層に最も愛好されたのは偶然ではない。日清戦争（1894～95年）により中国蔑視が広まり、明清楽は衰えたが（それ以前から文化の「西洋シフト」が始まり、中国の文物はしだいに「時代遅れ」と見なされるようになっていたが）、まったく途絶えたわけではない。明清楽のレパートリーのうち、「九連環」はお座敷の「かんかんのう」という曲と踊りとして土着化した。「沙窓」の旋律は関東大震災後、街頭の歌手添田さつきによって「復興節」という替え歌で利用された。1940年代には「太湖船」「沙窓」「九連環」のジャズ編曲が試みられた（杉井幸一編曲、キング・ノヴェルティ・オーケストラ演奏）。同じ時期、ジャズに対する圧力から、欧米曲ではなく、日本民謡をダンス音楽調に編曲するカモフラージュがよく録音されたが、その延長で明清楽もパブリック・ドメインの「安全な」素材を提供した。

音楽的な手段で中国らしさを表現した昭和最初のヒットは、渡辺はま子の「支那の夜」（1938年、西条八十作詞、竹岡信幸作曲）である。発売当初は売れなかったが、しばらくしてから売れ出したという。同名の映画が2年後に封切られ、主題歌に用いたことがそのきっかけだったろう。「支那の夜」という題名は、1922年のフランスの流行歌“*Les nuits de Chine*”（中国の夜）から思いついたとフランス文学者でもある作詞家は証言し、元の詞から鳥、ボート、恋人などの素材を受け取っている。一方、作曲者がこの曲を聴いたかどうかは不明で、少なくとも曲調は類似していない。彼は中国孤児を描いたハリウッドのメロドラマ映画『散り行く花』（1919年、日本公開1922年）を想起して書いたという。現実の中国とは無関係だが、ある程度の地理的な想像をはたらかせるきっかけにはなっただろう。この無声映画の伴奏で明清楽、ないし映画館用の輸入譜のなかの中国風の楽曲が使われた可能性はある。作詞者・作曲者がともにそれぞれのかたちで、欧米の中国趣味をヒン

¹ 拙稿「西洋音楽の日本化・大衆化 42大陸」『ミュージック・マガジン』1992年9月号、152～157頁。戦前のレコード歌謡史については倉田喜弘『日本レコード文化史』（東京書籍、1979年）、同『〈はやり歌〉の考古学—開国から戦後復興まで』（文春新書、2001年）参照。

トにした点は、大正までの日中間の音楽交流とは異なり、世界規模の音や映像やステレオタイプの流通網に日本が巻き込まれていたことをよく示している。

竹岡の旋律は明清楽に通じる音階を用い（レミソラド）、バンジョーが月琴、ヴァイオリンが胡弓の効果を出している。平行4度を多用した編曲、ゴングやウッドブロック（木魚）などがあざといばかりに中国らしさを表現している。イントロは数ヶ月前にキングより発売されたおどけた歌「チンライ節」（時雨音羽作詞、田村しげる作曲、樋口静雄歌）と似ている。これは現在でも（少なくとも私には）強烈に中国らしさを喚起するパターンである。戦後、アメリカの楽団によって録音されたり、ハリウッド映画で使われるなど、アメリカでも人気が高かったのは、こうした明快な地方色のおかげかもしれない。

歌手の渡辺はま子は2年前、「忘れちゃいやよ」（1936年）という歌があまりに扇情的であるとして検閲され、レコード会社を移り、しばらくヒットから遠ざかっていた。「支那の夜」は復帰を期した録音だった。当時の何人かの女性歌手と同じく、音楽学校で西洋的な発声法を身につけた歌手で、「支那の夜」でも高い音域を正確に歌っている。しかし堅苦しくなく、適度にヴィブラートをかけ、媚態を感じさせる。中国語のわからない私には、中国の伝統劇の発声法や同時代上海の流行歌手の節回しを想起させる。この歌唱法は彼女の個性と認められ、戦前は中国趣味の流行歌をよく吹き込む結果になった。たとえばコロムビアには「蘇州夜曲」や「何日君再来」を吹き込んだ。中国人の仮面をかぶった李香蘭と好一對を成す。

竹岡にとって「支那の夜」はたぶん唯一の中国趣味の曲で、どういう経緯で起用されたのかわからない。ヒットが出れば二番煎じを出すのがレコード会社の常だが、この歌の続編はないようだ。彼は満州娘と日本男児の恋愛を描いた1939年の映画『白蘭の歌』の主題歌を書いたが、音楽的な大陸色はまったくない。それに編曲（奥山貞吉）が「支那の夜」の色づけには重要だが、作曲者は関わっていないようだ。奥山はコロムビアで最も多くの流行歌の編曲に関わり、次に登場する服部良一のように個性を輝かせるというより、ただ定型にしたがって作曲家から手渡された旋律譜に伴奏をつけるだけの職人仕事に徹した。「支那の夜」は彼にしては珍しく、楽器編成などに工夫がある。竹岡の意向なのか、制作担当者の希望なのかはわからない。どちらにとっても一度限りの中国趣味だった。

4. 「チャイナ・タンゴ」（1939年）

中国風の流行歌にとって竹岡よりもずっと本質的なはたらきをしたのは、服部良一（1907年～1993年）だった。彼は1923年に大阪の繁華街、道頓堀の少年音楽隊でサキソフォンを吹き始め、数年後には映画館やダンスホールの伴奏楽団に参加、並行して作編曲を始め、大阪のレーベルで発表した。1933年、東京に引越し、1936年、コロムビアの専属となる。タンゴ、ルンバ、フォックストロットなど新しいリズムを巧みに利用するジャズ風の編曲家の先駆で、大衆歌謡のモダニズムを代表する作編曲家である。戦後、香港映画の音楽を担当したこともある。

満州事変勃発以降、前線慰問団がしばしば派遣されたが、1938年、服部はコロムビア専属の歌手、漫才師、浪曲師、バンド合計20名とともに上海、蘇州、杭州などに派遣された。慰問団は大新聞社が後援し、レコード会社ごとに組織された（同じ時にビクターは中国北

方に、同じぐらいの規模の慰問団を派遣した)。新聞社とレコード会社の国策協力の宣伝の意味が大きく、現地での歓迎ぶりは自社の手柄であるかのように、かなり誇大に報道された。服部にとってこれは最初の国外旅行であったが、東洋最大の歓楽街、音楽産業を誇る上海を訪れたことは、大きな収穫だった。李香蘭の自伝に引かれた服部の言葉によれば、「はじめてヨーロッパやアメリカの音楽に接した。それまで全然知らなかった中国の伝統音楽のよさも学ぶことができた」²。やや大げさにいえば、もしこの時、ビクターとコロムビアが入れ替わり、彼が中国北方に行っていたなら、いくつかの名曲は生まれず、日本の流行歌史は少し変わっていたかもしれない。服部の自伝を読むと、上海で見聞したダンスホールやショー、蘇州や杭州の風景にいかにも深い感銘を受けたかがわかる。その印象が直接、作曲に反映したとはいえないが、中国趣味を作り出そうとするインスピレーションにはなっただろう。

「チャイナ・タンゴ」は上海旅行の最初のみやげであるが、その旋律は「支那の夜」ほどあからさまに中国の音階・音形を採用していない（ただし胡弓を真似たようなヴァイオリンの副旋律は、明清楽のような音の運びをしている）。中国風が最も強く聴こえる（少なくとも私には）のは、題名に由来する「チャイナタウン 月の夜 チャイナ・タンゴ 夢ほのほのと」の部分で、それまで脇で流れていた副旋律を主旋律にすげ替えた感がある。作曲者は作詞者の藤浦洸にまずこのフレーズを使うよう指示したという。共作とは呼べないまでも、両者の緊密な関係が制作の下敷きになっている。おそらく服部の頭にはこの決めのフレーズの旋律（ソラソミ、ミレ、ミソミレド）が浮かび上がり、そこからさかのぼる形で全体を構成したと思われる。その旋律的フレーズは直前の「揺れて暮れゆく 支那の街」の部分を引き伸ばしている。そしてこの音の動きはブッチーニの『トゥランドット』で利用された明清楽の曲と似ている。意識的かどうかは別に、服部はそれを取り入れた。つまり中国からイタリアを経て日本に旅した旋律的断片である³。

タンゴは日本でも上海でもダンスホールの人気をさらっていた。日本のダンスホールでは北米の曲を主に演奏するジャズバンドと、アルゼンチンやヨーロッパの広義のタンゴを演奏するタンゴバンドが交互に演奏した。リズムやレパートリーだけでなく、アコーディオン（ごく一部でバンドネオン）の有無がふたつのバンドの違いとして認識された。上海でもタンゴの人気は高かったようで、たとえば周璇（チョウ・シュワン）の大ヒット「何日君再来」がタンゴのリズムを採用している。服部にも慰問旅行以前にタンゴ曲がある。中国とタンゴを結合させた新曲をつくるアイデアは、上海で生まれただろう。そして中国というより上海の尖端風俗の香を日本の聴き手は感じただろう（たとえば服部が音楽監督をした映画『支那の夜』の上海の場面で流れる）。冒頭ではあたかも船の出航を告げるかのように銅鑼を鳴らし、上海への旅路に聴衆を誘う。ただし伴奏はアルゼンチン・タンゴ

² 山口淑子・藤原作弥『李香蘭 私の半生』新潮社（新潮文庫版）、1987年（1990年）、165頁。服部の自伝の中国慰問の章では、作曲の経緯よりも将兵との交流やレビュー上演のエピソードのほうが大きく語られている。服部良一『はくの音楽人生—エピソードでつづる和製ジャズ・ソング史』日本文芸社、1993年、165～170、205～212頁。

³ Edgar W. Pope, *Songs of the Empire: Continental Asia in Japanese Wartime Popular Music*, UMI, Ann Arbor, 2003, pp. 333–336.

に欠かせないアコーディオンを外し、サクソとプラス中心で、アメリカのビッグバンドを底に置いている。全体のリズム・パターンはドイツのタンゴに近いが、「チャイナ・タンゴ、夢ほのぼのと」の部分では、そのパターンを外して、ドンドコ・ドンドコという南国一般を連想させる異国情緒の打楽器パターンを使っている。中国趣味に縛られず、広く「夢の彼方」へ聴き手を導く工夫である。服部はこのようにリズム、旋律、楽器編成上の異種混淆を3分あまりの曲に実現した。

5. 「蘇州夜曲」(1940年)

「チャイナ・タンゴ」の翌年、服部良一は長谷川一夫と李香蘭主演の映画『支那の夜』の音楽を担当し、挿入歌「蘇州夜曲」を作曲した(タイトルバックに流れる主題歌は前述の竹岡の曲)。この映画は『白蘭の歌』、『熱砂の誓い』と合わせて大陸三部作と呼ばれ、いずれも長谷川演じる正義の日本男児と李香蘭演じる純情な中国娘のラブ・ストーリーで、当時はかなりヒットしたが、今では国策を露骨に反映した作品として悪名高い。ことに『支那の夜』(中国題は『上海之夜』)は、長谷川一夫が自分の好意を理解せずに抗日に与する李香蘭を殴るシーンが問題となり、「日本人に対する日ごろの憎悪と反撥がさらに刺激され……抗日意識をいっそうあおる結果となった」⁴。「蘇州夜曲」は日本人船員と中国人娘のデートの場面、船員が娘を探す場面で延々と流される(三部作の第一作『白蘭の歌』では、「何日君再来」がいわば愛のテーマとして使われている。国産の愛のテーマを持てたのは『支那の夜』の特徴だろう)。曲の魅力を伏水修監督がよく知ったうえの構成で、作曲家自身、自分の最高作品として挙げ、葬儀でも彼の希望にしたがって流された。

李香蘭が思いだす作曲者の弁によれば、「私は旅行中に浮かんだ“支那楽”の曲想を下敷にしてアメリカの甘いラブソング風にまとめ、五線譜に一気にあのメロディーを書きあげた」⁵。曲は4つの似た4小節のフレーズを4度繰り返す形式で(これは「何日君再来」の形式でもある)、二つの下位フレーズの対比から成る「チャイナ・タンゴ」よりは、日本(ないし東アジア)の流行歌の形式に近い。またその4小節は拍の頭の長い音符から始まる前半と、半拍の休符を置いて細かな音符の連なりから始まる後半に分節される。前者は中国の歌謡に多く、後者は日本の歌謡に多いが、フレーズは全体として中国の伝統音楽のパターンに倣っている⁶。日本的な要素と中国的な要素がバランス良く混淆され、アメリカ風の和声づけを施されている。長調で終止するフレーズが3度繰り返された後、最後の4度目だけ短調で終わる趣向はかなり斬新だ。旋律的な成熟を窮めている。中国らしさの徴である銅鑼は歌の最後にただ一度、控えめに聞かれるだけで、中国趣味を「チャイナ・タンゴ」ほど表に出していない。この曲について、李香蘭の自伝では次のように彼女に自信たっぷりに語ったとされる。

⁴ 山口淑子・藤原作弥、前掲書、156頁。李香蘭のフィルモグラフィーにおける「大陸三部作」の位置については、四方田犬彦『日本の女優』岩波書店、2000年。

⁵ 山口淑子・藤原作弥、前掲書、165頁。

⁶ Edgar W. Pope, *ibid.*, pp. 377-378.

この節まわしは、中国本来の調子ではなく、かといって日本の曲でもない。適当にバタ臭く、それでいて東洋的なメロディーでしょう？ これの日・米・中、三国のチャンポンの味が、作曲家本人にとってもたまらない魅力なんだ。⁷

この「チャンポンの味」の政治的含意については、後でもどってくる。伴奏はダンスホールでいうブルース調で、ジャズ好きにも評価された。たとえばジャズとダンスと外国映画の雑誌『ヴァラエティ』誌の投書は「日本の流行歌としては相当高尚味あり。会社よりも、大衆のヒットなり。これ程度のもを受入れた大衆の感覚には、いささかの進歩をみせたと云うべきか」とほめている（1940年7月号）。この雑誌でいう「高尚味」とはモダンな味、欧米風を指す（日本の流行歌を低俗視する傾向が強い）。映画で歌った李香蘭は戦後になるまで録音せず、コロムビアは霧島昇と渡辺はま子を起用した（映画のサウンドトラックからのシングルカットは、契約の関係か、1960年代まで存在しない）。二人（ことにはま子）のヴィブラート唱法が、淡い中国趣味に寄与している。編曲も非常に凝っていて、胡弓を真似たヴァイオリンだけでなく、普通のオーケストラにオーボエ、チェレスタ、グロッケンシュピール、アコーディオンも加わり、マンドリンもわずかに聞こえる。編曲と伴奏もこの曲を不朽のものにしている。

6. まとめ

中国趣味は中国文化の外で作られ、享受される。だからといって中国人、中国文化と無関係ではない。よそ者の勝手な空想の種は中国内部にある。その種の発芽のしかたがそれぞれの文化的土壌によって異なり、最終的にまったく違った花になる。いったんその花が咲くと後は毎年、その色と形の花しか咲かない。異国趣味の生成と固定化はおよそこんな比喻で説明できるだろう。もちろん土壌の成分は歴史的な交流の度合い、対象となる他者に対する集団的期待に深く関わる。

音楽学者エドガー・ポープは日本と中国と西洋の間の緊張関係を「不安の三角形」と呼んでいる⁸。日本に立ち位置を決めると、この三角形には三対の対比関係が含まれる。1) 東洋（日本+中国）対西洋、2) 西洋と西洋化した日本対西洋化が「遅れた」中国、3) 日本対外国（西洋+中国）。第一の対比は西洋がその外を一括して東洋（オリエン特）と呼んだことを日本が受け入れたことに関連し、日本と中国を「同文同種」、「一衣帯水」の同盟文化を見なす考え方である。2) は明治の「脱亜入欧」思想で日本を中国に比べ、一段

⁷ 山口淑子・藤原作弥、前掲書、166頁。服部にはこの後、山田五十鈴に歌わせた「牡丹の曲」（1941年、西条八十作詞）で中国趣味を聞かせたが、本論では扱わない。

⁸ Edgar W. Pope, *ibid.*, pp. 401-404. この博士論文は「大陸メロディー」に関する最初の包括的な研究で、本稿でも随所で参照した。その一部は日本語でも読める。エドガー・W・ポープ「戦時の歌謡曲にみる中国の〈他者〉と日本の〈自我〉」、『ユリイカ』1999年3月号、200~210頁。1930年代の上海の大衆歌謡については、Andrew F. Jones, *Yellow Music: Media Culture and Colonial Modernity in the Chinese Jazz Age*, Duke University Press, Durham & London, 2001を参照。1920年代上海でも、日本と同じような欧米資本による業界統合が行われた。西村正男「中国におけるVictorレーベルの軌跡—謀得利、役挫・物克多から勝利へ」（『饗餐』13号、2005年9月、30~63頁）参照。

上の国家と見なす考え方である。3) は民族優越主義で他国への侵略を正当化する考え方である。この三つは簡単には折衷できないものの（一方では見下しつつ他方では見上げるので）、時代や場面に応じて使い分け、他文化を模倣・吸収・適応・拒絶してきた。つねに三つが重なっているというのが実情に近いかもしれない。本稿で取り上げた流行歌の中国趣味は、見る角度によって三つの対比がそれぞれ提示されるだまし絵と呼べるかもしれない。「不安」は「魅惑」にも通じる。不安に裏打ちされているからこそ魅惑もまた大きい。好奇心が湧いてくる。「不安の三角形」は「魅惑の三角形」でもある。

本論で分析したのは、日本の作曲家が西洋の東洋趣味を参照しながら、独自の中国色を発明した例である。基本には西洋楽器の楽団、西洋のリズム・パターン、複製テクノロジーがある。西洋楽器による中国楽器の模倣や、東洋趣味で頻繁に使いまわされた中国（風）の音階が味付けに加わる。またここで取り上げた歌は日本が中国を「平定」し、近代化に導いていると信じていた時期に生まれている。あるいはそう信じさせるメディアのはたらしから生まれている。歌詞にそれが明示されているわけではないが、ここで述べた歌と関係が深い「大陸三部作」映画は日本の優越性を露骨に描いている。日本の大衆が中国趣味を心地よく受け止めたのは、優越感の賜物といえるだろう。異国趣味は直接には自民族優越思想を表してはいないが、他者を主体的に表象する能力を前提としている。

ただしこの解釈をあまり固く取る必要はない。流行歌には流動性があり、ある場合には文化の壁を容易に越えていく。日本の支配下、日本の歌の朝鮮語ヴァージョンがはやったように、「蘇州の夜」や「チャイナ・タンゴ」の中国語ヴァージョン（それぞれ白虹、白光録音、他にもあり）が「逆流」して愛好された。それらの聴衆が必ずしも「親日的」だったとはいえない。音楽は技術的な構築物なので、作者の国籍を正しく反映するとは限らないからだ。その意味では「音楽は国境を越える」という言い方は正しい。もちろんすべての音楽がすべての国境を越えるわけではなく、ある限られた作や楽器や響きが、特定の地理的・文化的境界を越えていく。個別例にあたってその条件を探るのは、研究者のひとつの課題である。

上海製の流行歌にヒントを得た服部や竹岡が、見事にそれに似せた作編曲をやりおせた。これは認めてよいだろう。それを賞讃するか、擬態にすぎぬと否定するかは別の議論だが、江戸時代、明清楽に似せた曲が日本で書かれなかったことと比較すると、1930年代の日本の音楽事情の特徴が見えてくる。コンサート音楽でも伝統音楽でも「作曲」に脚光があたり、それで生計を立てられるようになったのが、1920～30年代だった。産業規模の拡大、「作品」と「作者」意識の浸透、レコード会社の新曲制作体制などが関わっている。

本稿では言葉の中国趣味については触れなかったが、歌という表現体にとって言葉と旋律は切り離せない関係にある。次の段階ではそこまで扱った議論が必要である。また中国趣味の流行歌はいわゆる「大陸歌謡」の一部であり、大陸歌謡は戦時歌謡の一部である。戦時歌謡のいくつかの要素（たとえば明朗調、演歌調）は、戦後20年ほど（特に昭和20年代）は継承された。そこでは戦前と戦後の連続性が見られる。しかし愛国的な歌詞、軍事的な歌詞、非常時特有の生活を歌った歌詞、行進曲調などは1945年を境に鳴りを潜めた（懐メロとして復活するほか、行進曲調はテレビ漫画の主題歌として蘇る）。一聴して無邪気な日本人による中国趣味の流行歌もまた、1945年以降は作られていない。それは戦争という政治的で軍事的な衝突がもたらした一時的で濃密な接触と交流、その根幹にあることを

よく示している（「帰って来たリル」のように、歌詞によって戦前の上海を回想する流行歌が例外的に書かれたのに）。

戦時中でも中国趣味の響きは流行歌の主流ではなく、周辺にあっただけで、特殊な印象を残した。透明になってしまえば、地方色の技法は機能しない。中国への非常に高い国民的関心のなかで、山ほどの大陸物のひとつとして受け取られた。戦後にはその分、とりわけ強く戦争の記憶を呼び覚ませただろう。夢（後から振り返ればひどい悪夢）から醒めると、ちょうど夜出会った美しい踊り子に昼間出会うようで、居心地悪く感じた。中国と良好な（少なくとも日本側にとって）関係にあるからこそ、異国趣味は珍妙というより好意的に受け止められた。戦後、日本の国民感情は戦争の傷を忘れようとして、中国を長らく肯定してこなかった（政治的な亀裂も大きい）。中国趣味は治りかけた傷口を開くようなもので、レコード会社がわざわざ制作するはずはなかった。

1960年代半ば、戦後20年をひとつのきっかけに戦前の流行歌が懐かしのメロディーとしてリバイバルし始めた。懐メロという略語はこの頃に誕生したようだ。服部良一の中国趣味が若い聴き手の間で復活するのは1974年、占領期に米軍基地でデビューしたジャズ・ポップ歌手、雪村いづみが服部メロディーをカバーしたアルバム『スーパー・エキセントリック』のなかで、「蘇州夜曲」を吹き込んだ時だった。さまざまな曲調が並ぶなかの一曲で、中国風と感じ取れても、生れた背景を考えた聴衆は少なかつたろう。大半は「戦争を知らない」（過半数は「占領も知らない」）世代で、中国アレルギーはあまりなかった。いうまでもなく、日中国交正常化はそれ以降の中国観の好転に欠かせない条件だ。その後、この曲は日本のスタンダードとして何度か吹き込まれている。現代の歌手と聴き手には中国趣味は魅力には違いないが、それほど決定的ではないだろう。曲の味つけ以上ではない。大半の人は中国を憧れもしなければ拒否もしない。お好みならほとんどいつでも行ける隣国にすぎない。戦前の「老上海」は相変わらず大衆文化（特に映画、文学）の消費物であり続けているが、大衆音楽にはほとんど波及していない（中国では事情が違うだろう）。中国趣味は戦前とは様相が異なり、日本製の歌謡ないし日本語ヴァージョンの上海曲ではなく、女子十二楽坊や香港や北京のポップが体現している。これは明清楽と同じような中国音楽そのものの輸入で、本稿で見えてきた中国趣味と呼ぶべきではないだろう。その文化的な文脈には大きな興味を覚えるが、別の機会に譲るとしたい。

◆第7セッション◆
文化交流1

关于朱舜水的“东夷褒美”

韩东育

朱舜水（1600-1682），名之瑜，字鲁屿，号舜水，谥文恭，浙江余姚人。明亡后，以明室恢复为职志，多次赴日“乞师”，1659年定居日本，1682年4月17日病逝异国，享年83岁。关于朱舜水的评价问题，史上似少有龃龉，且无论中日，多为积极褒美而鲜及其他¹。日方亟欲纳舜水于“归化人”行列而中方百般不允的争执，从另外一个侧面反映了其人格之高洁和作用之重大²。

只是，无论中方还是日方，对朱舜水的赞誉每每有流于表象者。在日本，朱舜水被“发现”，是因为“水户学”的意识形态对明治维新的成功发挥了作用，而作用当中，朱舜水之力也与焉³；在中国，“朱舜水热”则兴起于辛亥时期的民族民主革命，“驱逐鞑虏，恢复中华”当是朱舜水瞬间走红的直接诱因⁴。可如果深入观察，则朱舜水在日言行的真实用意似并不止于上述。特别当我们注意到遍布于朱舜水言论当中的大量“东夷褒美”时，问题本身显然比后人的认识要隐蔽得多，也复杂得多。

一、对日本之“东夷”褒美

自《三国志》以来，除了《明史》等书，日本都一直被放在中国史籍中的“东夷”部分，诸如“东夷”、“倭夷”、“岛夷”等不一。唐朝时虽有“日本”之名，但带有贬损味道的“倭”“夷”之称，却一直被中原人若明若暗地使用着，以至于明朝时来自日本的海盗，均见称为“倭寇”，并且“倭寇”之称，还一直被叫到“甲午战争”和“抗日战争”。“夷”相对于“华”而存在。至迟在春秋时期，居中原核心部分的华夏族，曾把四方部族和地区依方位分为东夷、南蛮、西戎和北狄。然而，“华夷之辨”最初发生于中原地区时，“文野之别”才是其核心内涵，这就是所谓“文明的落差”。始自西汉的“华夷秩序”能维持两千余年，某种意义上也正是仰赖了这一落差。但是，“明清鼎革”后，在“亡命”或“乞师”日本者的头脑中，“倭寇”的记忆倏忽间仿佛集体丧失⁵，对日本人也鲜有称“东夷”者。不宁唯是，南明人士对日本的评价，

¹ 关于中日两国各界对朱舜水的评价，可参见『朱舜水全集』（稲葉君山編、東京：文会堂書店明治45年版）和《朱舜水集》上下册（朱谦之整理，北京：中华书局，1981年）等。

² 李大钊《筑声剑影楼纪丛》〈东瀛人士关于舜水事迹之争讼〉，原载1913年5月1日，《言治》月刊第1年第2期，载《李大钊全集》第一卷，北京：人民出版社，2006年，24-27页。

³ 后藤新平《朱舜水全集》序，见《朱舜水集》下册，796-797页。

⁴ 梁启超《中国近三百年学术史》，北京：东方出版社，1996年，96页；又，周作人《阳九述略》，见《周作人全集》第5卷，台北：蓝灯文化事业股份有限公司，民国八十一年，480页；又，钱明《清末民初的朱舜水热》，《浙江学刊》1996年第5期。

⁵ 刘晓东《南明士人“日本乞师”叙事中的“倭寇”记忆》，《历史研究》2010年第5期。

还突然出现了前所未闻的颠覆性标准，这也是本文所要讨论的“东夷褒美”问题，也就是日本赞誉问题。

毋庸讳言，对日本评价的巨变，在当时已形成了一个“症候群”，诸如崔芝⁶、郑芝龙⁷、郑成功⁸等不一。但是，由于他们过分耽于实际的利害需求，而江户日本却根本拿不出军事力量去支持他们的“恢复”事业⁹，因此，虽不乏利害驱动但更能给日本赋予深层的价值肯定和政治褒扬的朱舜水，显然要更受日本当局的青睐¹⁰。

在朱舜水的日本表述中，日本的列君贤相、文人学士，简直就是中华君子，有的甚至已不输中原王者。实际上，南明“乞师”者对日本的突然变调，未尝未引致日方人士的狐疑。毕竟，那些一夜之间弥漫于日本上空的赞誉和亲近，无法不让幕府上下感到突兀，这种突兀感，甚至决定了幕府对南明“乞师”人员的态度和判断上¹¹。但有一点却颇堪玩味，即朱舜水在与日人的往来函件中虽未提到日本是“夷”或“东夷”，但却以现身说法的方式，即通过自家所在地吴越地区曾经被周人卑视为“东夷”、而今日所谓“中华”亦难以望其项背的叙事，巧妙地传达了“日本=东夷”这一历史固有指代¹²。只是，其叙事的立场却不是消极的，非但如此，他的话语还给日本人士带来足够的激励，如朱舜水与友人木下贞干之间的对谈等不一¹³。那么，如此优秀的日本人，难道还不够君子吗？既为君子，则君子之所居，难道还应该是“东夷”吗？从这个意义上讲，称南明人士特别是朱舜水在日期间的相关言行，给日本学界带来了“东夷”身份的解放，应该不是后人的臆说。尽管中国古典和日本典籍中早有“东方君子国”之说法，但“倭寇”“东夷”这些曾弥漫于中土特别是明朝上下的日本认识一经中土人士翻转为积极的指代，其确认力量似乎远比并不了解日本实情的汉魏时代和盲目的镰仓日本要大得多。关于这一点，日本学者塚本学指出：“虽然难以断定那些明末日本求援书本身曾经被广泛阅读，并给日本思想界带来过影响，但不难想像的是，那些无疑对日本知识人造成过重大影响的明末流亡者们，曾与上述求援书一样给东方君子论赋予了新生命”。¹⁴

然而，从朱舜水对日本友人“惟在勃然奋励，实实举而措之耳”和“顾在作人者何如耳，岂以地哉”等含蓄的表述中，人们又不难读出他并未轻许“日本即中华”或“东夷即中华”

⁶ 「崔芝請援兵」、見林春勝・林信篤編『華夷変態』上冊、東京：東洋文庫、1958年。11頁。

⁷ 「鄭芝龍請援兵」、見林春勝・林信篤編『華夷変態』上冊、19頁。

⁸ 「鄭彩寄書二篇」、見林春勝・林信篤編『華夷変態』上冊、26、29頁。

⁹ 石原道博『明末清初日本乞師匠の研究』東京：富山房、1945年、120-121頁。

¹⁰ 参见《上长崎镇巡揭》，见《朱舜水集》上册，中华书局，1981年，38页、《答小宅生顺问六十一条》，同上，411页、《答五十川刚伯书三首》，同上，340页、《与陈尊之书》，同上，43页、《元旦贺源光国书八首》，同上，113页、《谢源光国贺七十算启》，同上，144-145页。

¹¹ 「答長崎王談」、見林春勝・林信篤編『華夷変態』上冊、14-15頁。又，盐谷岩阴『昭代记』卷十“正保三年（1646）丙戌”条，转引自石原道博『明末清初日本乞師匠の研究』、東京：富山房、1945年、40頁。

¹² 参见朱舜水：《答加藤明友书二首》之一，见《朱舜水集》上册，74页。

¹³ 参见木下贞干《与朱舜水启》，见《朱舜水集》下册，780页；《谢木下贞干启》，见《朱舜水集》上册，203页。

¹⁴ 参见塚本学「江戸時代における『夷』觀念について」、載氏著『近世再考：地方の視点から』東京：日本エディタースクール出版部、1986年、82頁。

的弦外音。称“上公”“不异姬公”并不意味着“上公”就是“姬公”；而所谓“今上公种种明德，直可迈越古来哲王。若夫敬之一字，尧、舜至于文、武，心法相传惟此耳。……王道之行，于今见之”云者，也只是想表达“此政台臺际会之时也。惟冀共为敦勉，力襄至治。必期成贵国无前之美，必期为王者之法，方惬鄙怀”¹⁵而已。他不过是希望德川光圀能按照他的理想去做：“仆以上公为能尊德乐道，故不自揣，而远涉至此。上公倘能更治善俗，经邦弘化，谨庠序之教，申孝悌之义，而为万古之光，以仆之所闻于师者，庶或可疑赞襄万一”。¹⁶他激励门生奥村德辉的话¹⁷也表明，比照他心中的圣道标准，日本的现状，充其量只存在目标达成的可能性而已。为了使可能变为现实，还需要有识之士付出巨大的努力，去履践，去躬行。更何况，日本还存在“窃儒之名，乱儒之实，使日本终不知儒者之道”¹⁸的“邪教”¹⁹呢！

令人深思的是，当小宅生顺说起“本邦近代儒风日盛，师及门生往往服深衣、野服等，堂堂有洙、泗之风”时，朱舜水旋即提出了如下诘问：“贵国山川人物之秀美，幅员之广远，物产之丰盛，自鄙邑而外，诚未有与之匹休，惟是文教不足，实为万代之可惜。秉钧当轴者，岂不为此虑？至若分为学、修身为二义，仆更为不解。近代儒风日盛，敢问学行兼修者几何人？……至若深衣之制，亦只学圣之粗迹耳。”而当小宅生顺认可舜水的“邪教说”并将日本的实情告诉朱舜水后，舜水竟有恍然大悟之慨，并认为自己以前对日本的学术了解，全是错的：“仆在此廿年，所闻俱谬，兹承大教，积疑释然。果尔，世道人心之大庆也。”²⁰

问题是，朱舜水何以会对日本有如此前后不一的认识？他是用什么为标准才作出上述那番评价的呢？

二、对满清之“东夷”贬损

满洲族从肃慎起，经勿吉、靺鞨到女真，也一直被视为“东夷”²¹，只不过按照华夏族对周边的称谓习惯，满洲系因地据中原之东北，故既称夷，也称狄。孔子在《国语·鲁语下》中讲“石弩楛矢”的故事时，就认为肃慎乃“九夷”之民；而后来的“靺鞨”，则同样被放入《五代史·四夷传》中。如果明朝不把女真族系视为“夷狄”，清雍正皇帝的“华夷一家”论，也就无从提起了²²。但是，同为“东夷”，日本和满洲在朱舜水那里却受到了两种截然不同的“待遇”。一个最直接的原因是：他生活了六十年的大明朝，竟因“清夷”而灭亡！惟其如此，他对满清的仇视便从来未加掩饰²³。

在当时的历史背景下，朱舜水的椎心泣血是可以被理解的，尽管在他的笔下，清夷的

¹⁵ 《答野传书十一首》，见《朱舜水集》上册，246页。

¹⁶ 《答源光圀问十一条》，见《朱舜水集》上册，中华书局，1981年，347页。

¹⁷ 《答奥村德辉书九首》，见《朱舜水集》上册，281-282页。

¹⁸ 参见朱舜水《答奥村庸礼书十二首》，见《朱舜水集》上册，275页。

¹⁹ 参见朱舜水《答小宅生顺问六十一条》，见《朱舜水集》上册，407页。

²⁰ 同上，404、407页。

²¹ 茅瑞徵《东夷考略·建州》，见申忠一《建州纪程图记》沈阳：辽宁大学历史系，1978年。

²² 《大义觉迷录》，见《清史资料》第四辑，北京：中华书局，1983年，3-5页。

²³ 《中原阳九述略》〈灭虏之策〉，见《朱舜水集》上册，中华书局，1981年，13页；《与王师吉书》，同上，51页；《与王民则书三首》，同上，53页；《答小宅生顺问六十一条》，同上，407-408页。

“恶”与事实之间存在有相当的距离。实际上，清在入主中原前对孔子不乏真诚的示敬行为，已显示了满族人对中原文明的认同意识²⁴。顺治（1644—1661）以至乾隆（1736—1795），中原人从清朝对以朱子学为核心的政治理念的坚守不移，对旷古未有的汉文化集成之作《古今图书集成》和《四库全书》编纂工作的全力投入等行为中，已经难以判别满、汉之间在国家事务上的表现还有什么本质性的不同。与元朝之间的鲜明差异是，清固然有游牧经济成分，但农业经济在其入关前已占据了相当比例，乃是一个不容忽略的事实。这意味着，清的政治经济制度在很大程度上已与中原地区有了绝大的相似性，对土地所有权的理解也远非蒙元时代所可比拟。这样才能理解，何以努尔哈赤要部分导入中原式统治方式、占据并分封辽东之地给旗人，以及清统治集团入主中原后大量擢用汉人官员的重要原因²⁵。有学者甚至认为，皇太极将“女真”改称“满洲”、在国号上易“金”为“清”等行为，都“表达了”其建立“正统的动机”，“因为废除女真和金的称号暗含了重新将自己纳入‘中国’范畴的可能性。”²⁶乾隆时代，寻访热河的李氏朝鲜人朴趾源（1737—1805）及其相关论述，似尤其说服力²⁷。实际上，那时的日本人也并非不知个中实情，否则，便不会有获生徂徕“吾闻清不更明制，信矣哉”的说法了²⁸。

只是，当时的诸多日本人士，也确实以为明清鼎革即意味着“华夷变态”²⁹，正以为如此，日方在人格上最看中朱舜水的，便是他“不食周粟”的大义名分；而德川光圀此前也正是伯夷、叔齐的崇拜者³⁰。如此，则朱舜水言行对他们的感官刺激和情绪感染，应该比朱氏本人如何痛苦，更为重要³¹。这意味着，朱舜水与日本人士的共鸣，事实上已形成了一个同气相求、同好相倾的价值共同体。就朱舜水而言，“清夷”的南下，无异于毁灭了他心目中最有价值的中华文明，何况他本人即因此而背井离乡、客居他国，而亲朋好友还正在彼岸“犯白刃”、“遭屠戮”呢！更为重要的是，他来日本的目的，就是想如果通过他自身的痛苦经历，去说服与崇尚中华价值的日本人出兵中土，以恢复大明社稷，存续中华文明。为了这一“大义”，无论怎样将“清夷”妖魔化，似乎都不为过。

与之巧合的是，日本各界很早就开始了与明朝争夺“中华”正统地位的思考和行动——“中华”既已成为前近代东亚地区的共通而且是最高的价值。那么，明清鼎革所造成的“华夷变态”局面，便不但是日本所希望的，也是日本从此欲以“中华”的东亚代言人堂皇登场的“触媒”。在这种情况下，不要说以往的“华夷秩序”发生了一定程度的动摇，即便不如此，日本的大小舆论也一定要让它如此。当我们看到林罗山坚决排斥日本为“太伯之苗裔”即“俗

²⁴ 参阅朱维铮《中国经学史十讲》上海：复旦大学出版社，2002年版。

²⁵ 参见石橋崇雄『大清帝国』東京：講談社、2000年、90、202頁。

²⁶ 参见汪晖《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》北京：三联书店，2004年版，536页。

²⁷ 参见朴趾源《热河日记》上海：上海书店出版社，1997年版，60—61页。

²⁸ 参见《讀園二筆》，《获生徂徕全集》第十七卷，東京：みすず書房、1976年、362頁。

²⁹ 参见林春勝·林信篤編『華夷变态』東京：東洋文庫、1958年。

³⁰ 安積覚「義公行実」、徳川圀順編『水戸義公全集』上、東京：角川書店、1970年、463頁。

³¹ 参见安东守约《悼朱先生文》，《朱舜水集》下册，中华书局，1981年，735页；安东守约《上朱先生二十二首》十三，同上，752页；安积觉《明故征君文恭先生碑阴》，同上，631页；安东守约《祭朱先生文三首》，同上，732—733页；德川光圀《祭明故征君文恭朱先生文》，同上，731页；今井弘济、安积觉撰《舜水先生行实》，同上，623页；大学头藤原信笃《舜水先生画像赞》，同上，744页；伊藤东涯《霞池庵手束叙》，同上，781—782页。

所称东海姬氏国”的说法时³²，当看到山崎闇斋一方面大讲孔孟之道一方面又号召弟子勇擒“来犯”者孔孟的说教时³³，当领教山鹿素行与明清争夺“中国”之称并认为日本才是“中国”的说法时³⁴，特别当了解到德川光圀反对“中华”为中土所独占而只认“彼国”为“支那”或“唐山”³⁵并得知一部宣扬明清鼎革的剧作竟能在日本京畿地区连续上演三个年度时³⁶，则与其说“对日本学术文化发展贡献最大的莫过于余姚四乡贤之一的朱舜水”³⁷，不如说“明清鼎革”之际日本人最想了解中国大陆的变化实况以及只有通过这种了解才能帮助日本进行新的自我定位时，刚好遇到了朱舜水这般人物。只有在这种情况下，日本方面才会认真考虑朱舜水的“乞师”请求，哪怕最终结果与崔芝和郑成功并无二致：“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。立功成名，声施万世，未有易于此时者也。时乎时！遇此千万年难遇之期，而弃之轻于鸿毛，吾谓智者之所不为也，仁者义者之所不为也，有志者之所不为也，亦甚可惜矣！”³⁸朱舜水显然已经把“复明”的希望悉数寄托给了日本。

然而，虽说在情感上对清朝恨之入骨，但在理性上，朱舜水却多把明朝灭亡的原因归诸明朝自身。这一点，他在反省明朝灭亡原因的文章《中原阳九述略》中有过极明确的说明³⁹。国恨家仇，固然无法让朱舜水对“清夷”送上哪怕是一句肯定的话，但“莫大之罪，尽在士大夫”的说法，证明了“物必自毁然后人毁之”的千古箴言；而“迎刃破竹”、“前途倒戈”云者，还从反面确证了清朝的实力和感召力。实际上，面对“明清鼎革”这一空前巨大的兴亡教训，后世曾做过无数的反省，诸如计六奇完成于康熙十四年（1675）的《明季北略》⁴⁰和同一年见到的“明遗民林上珍”的《清朝有国论》（被收入《华夷变态》中）⁴¹等不一。但相比之下，日本人所见关于明朝灭亡原因的最早、最理性、也最有深度的分析，乃是上述1661（宽文元）年6月朱舜水应安东省庵“中原致乱之由及逆虏之兵势”之询而撰写的《中原阳九述略》。清朝在前近代东亚地区所构成的威压，已反衬出江户日本的虚弱。黄宗羲的《日本乞师记》中客观地描述了这一事实⁴²；日本学者石原道博还具体分析了日本态度的史实根据，并认为这构成了明“乞师”失败的一个重要原因⁴³。

³² 『林羅山文集』（上）第三十六卷、東京：ペリかん社、1979年、408頁。

³³ 原念齋『先哲叢談』卷之三、124-125頁。

³⁴ 山鹿素行『中朝事實』『中國章』『山鹿素行集』第六卷、東京：國民精神文化研究所、1931年、10-11、12、13、18頁。

³⁵ 德川光圀《西山隨筆》、載《水戶義公全集》中、東京：角川書店、1970年、215頁。又、《西山遺事》、載《水戶義公傳記逸話集》東京：吉川弘文館、1978年、296頁。

³⁶ 參見塚本學「江戸時代における『夷』觀念について」、載氏著『近世再考：地方の視点から』、102頁註28。

³⁷ 林俊宏《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》緒論，台北：秀威資訊科技股份有限公司，2004年。

³⁸ 朱舜水《中原陽九述略》〈滅虜之策〉，見《朱舜水集》上冊，中華書局，1981年，13頁。

³⁹ 《中原陽九述略》〈致虜之由〉，見《朱舜水集》上冊，中華書局，1981年，1頁。

⁴⁰ 計六奇《明季北略》卷23，上海：商務印書館，1958年，515頁。

⁴¹ 林上珍「清朝有國論」、參見林春勝·林信篤編『華夷變態』上冊、東洋文庫、1958年、112-114頁。

⁴² 黃宗羲《行朝錄》卷八〈日本乞師〉，載《黃宗羲全集》第二冊，杭州：浙江古籍出版社1986年版，183頁。

⁴³ 參見石原道博『明末清初日本乞師の研究』、120-121頁。

三、“浙东中华主义”的推出与异国实践

对日本“东夷”的“毁誉参半”和清朝“东夷”的“明贬暗叹”，使朱舜水的在日角色和日后作用开始获得凸显。按照朱氏的逻辑，明朝之所以在清军面前不堪一击，是因为政治上纲纪弛坏、军事上贪生畏死和学术上崇尚虚诞。他之所以特别强调明亡“乃中国士大夫之自取之”，是因为作为立国根据的国家学术和在如此学术氛围中孵化出来的各级官员出了问题，并且是根本性问题。朱舜水将迄今风行于日本的儒教斥为“邪教”，也正是有愆于明朝巨大的兴亡教训而发。而教训汲取的结果，便只能是对于实学、实效和实力的高度强化而不是相反。于是，朱舜水的学术理念，对当时的日本学界特别是水户学来说，已不啻被吹进了一股清新强劲的旋风。这体现在他对宋明理学凌空蹈虚倾向的强烈批判上⁴⁴。

日本是一个善于从中国汲取教训并以此为鉴来迅速调整自我的国家，明清鼎革时如此，鸦片战争时亦未尝不然。由于“德川朝的恩人”和“维新致强最有力的导师”（梁启超语）使朱舜水的作用刚好发挥于这两个历史阶段，因此，一般认为，朱舜水能够给日本带来日后巨大变化的根本，在于他所提倡的“实学”。可是，为什么只有他能给日本带去务实的学问而别人不能（如张斐等）⁴⁵？

朱舜水每每被称为“浙东儒者”⁴⁶，他的学术实渊源于“浙东学派”。所谓“浙东学派”，是指历史上形成于浙江东部地区的重要学术流派。全祖望把它称作“浙学”、“婺学”或“永嘉之学”⁴⁷，章学诚则称之为“浙东学术”⁴⁸。何炳松认为，南宋以来，浙东学者多专究史学，所以应称之为“浙东的史学”。他进一步指出：“浙东史学的发展可以分为两个时期：第一期自南宋到明初，第二期自明末到现在（指1930年）。第一期有永嘉和金华两大派，并由金华分出四明的一支。第二期中兴于绍兴而分为宁波与绍兴的两派。”⁴⁹具言之，第一期实包括（1）以吕祖谦文献之学为代表的“金华学派”，亦称“吕学”，（2）以陈亮崇尚事功的王霸之学为代表的“永康学派”，又称“事功之学”，（3）以薛季宣、陈傅良、叶适为代表，以考订千载经制治法之学为核心的“永嘉学派”，又称“经制之学”。而第二期是指以黄宗羲、万斯同、万斯大、全祖望、邵晋涵、章学诚为代表的治学先穷经而求证于史的经史之学，亦称“浙东史学”。此派主要活动于宁、绍地区，自黄宗羲开山后，前后相承，自成统系。

然而，尽管时跨数代，人历古今，后世学者却几乎从这两个不同阶段的“浙东学派”身上发现了一个共通的学派要旨，即“事功本于仁义，仁义达于事功”（黄宗羲语），换言之，亦即注重道德与事功的统一，讲究经世致用，反对空谈性命。章学诚指出：“浙东之学，

⁴⁴ 参见朱舜水〈答安东守约书三十首〉之二十，见《朱舜水集》上册，160页；朱舜水《中原阳九述略》〈致虏之由〉，同上，1页；朱舜水〈答奥村庸礼书十二首〉之十一，同上，274-275页；朱舜水〈答野节问三十一条〉，同上，390页。

⁴⁵ 参见今関天彭「日本流寓の明末諸士」、载氏著『近代支那の学芸』東京：民友社、1913年、428頁。

⁴⁶ 参见朱舜水《朱舜水集》前言，见《朱舜水集》上册，6页；林俊宏《朱舜水在日本的活动及其贡献研究》，166页。

⁴⁷ 分见《宋元学案》卷86〈东发学案序〉（《黄宗羲全集》第6册，杭州：浙江古籍出版社2005年版，394页）、〈泽山书院记〉（同上，396页）、卷60〈说斋学案序〉（《黄宗羲全集》第5册，355页）、卷48〈晦翁学案序〉（《黄宗羲全集》第4册，816页）。

⁴⁸ 参见章学诚《文史通义》内篇5〈浙东学术〉，北京：中华书局，1985年，523页。

⁴⁹ 何炳松《浙东学派溯源》第6章〈浙东学派的兴起〉，北京：中华书局，1989年，188、189页。

……通经服古，绝不空言德性。”又：“浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。”⁵⁰在今天看来几乎充满了“自明”正当性的“浙学”理念，历史上却不时引起反对者的弹压和支持者的颂赞——它使何炳松的以下问询总有催人思考的价值：“至于……朱氏一派怎样把浙东的学派目为功利之学，当时的浙东学派中人怎样代自己辩护，明代的宋濂，清代的黄宗羲、黄百家、全祖望、纪昀、张作楠诸人怎样代浙东学派伸冤，这种种问题都应该让研究浙东学派的人去讨论。”⁵¹

实际上，后世学者特别是第二期“浙东学派”的人物们在讨论第一期“浙东学术”时的态度是十分明显的。黄宗羲在《宋元学案》中褒陈亮贬朱熹的学术倾向代表了这一态度⁵²。更进一步，黄宗羲还以对比的手法，给永嘉之学以会心的赞美：“永嘉之学，教人做事上理会，步步著实，言之必使可行，足以开物成务。盖亦鉴一种闭目合眼、矇瞳精神、自附道学者，于古今事物之变不知为何等也！”⁵³在解释前后两个时期“浙东学派”何以会有共通的价值取向时，一个无法回避的内在而深刻的逻辑关联是：“南宋的功利学派无论其学术宗旨或治学路径与《宋元学案》的编纂者有相类似之处。例如，前者为学主经制，后者为学重经史；前者讲事功，后者讲经世致用。又如，他们都反对空谈性命，等等。正是这种学术思想上的共同点和相似点，决定了《宋元学案》的编纂者对于功利之学持肯定的态度，而这也是他们在‘义利王霸’之辩中偏于右陈的重要原因。”⁵⁴

尤其引人注目的是，位处两期“浙东学派”之间的“东林党人”，在“实理实学”弘扬上所发挥的重要中介作用。因为无论是学术思想还是政治理念，甚至在人员的血脉上，“东林党人”都与“浙东学派”有着千丝万缕的联系。作为第二期“浙东学派”创始人的黄宗羲，其家族遭遇和由此而激发出来的反抗情绪，与王阳明颇堪比拟。因抵制大太监刘瑾的特务统治而牵累父亲、谪居龙场的遭遇，使王阳明创生了著名的“姚江学派”。察王阳明一生终始，恐怕任何人都难免会留下这样一个十分强烈的印象，那就是：王阳明的“致良知”和“心外无物”论，完全是恶政逼迫下的产物。王阳明如此而为的意义，按照余英时的说法，是想通过所谓“人人都具有的良知”这个内在标准“把决定是非之权暗中从朝廷夺还给每个人”，仿佛使“致良知教又涵有深刻的抵抗专制的意义”⁵⁵。这恐怕是除家学外，黄宗羲还承袭了部分“姚江学派”统系的原因之一，也是章学诚称黄氏学术“上宗王、刘，下开二万”⁵⁶的道理所在。尽管在今天看来，唯一具有可操作性并能够切实“格正”“君心之非”的法律准绳，在心学体系中只能转化为“精神胜利”和“政治冷感”，并且由现实逃遁所催生的禅学倾向，还使“事上磨炼”、“知行合一”的王学要义，逐渐走向了反面。它与余姚特有的实务之学发生冲突，只能是时间的问题。

值得注意的是，在东林党的问题上，朱舜水与黄宗羲亦有着近似的经历。据《朱舜水先

⁵⁰ 章学诚《文史通义》内篇5〈浙东学术〉，同前揭，523页。

⁵¹ 何炳松《浙东学派溯源》第6章〈浙东学派的兴起〉，205页。

⁵² 《宋元学案》卷56〈龙川学案〉，见《黄宗羲全集》第5册，225页。

⁵³ 《宋元学案》卷52〈艮斋学案〉，见《黄宗羲全集》第5册，56-57页。

⁵⁴ 参见侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》下，北京：人民出版社，1997年，768-770页。

⁵⁵ 余英时《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年，11页。

⁵⁶ 章学诚《文史通义·浙东学术》。

生行实》载，舜水曾师从“礼部尚书吴钟峦研究古学，特明诗、书”⁵⁷。闵尔昌亦称：“朱之瑜字鲁屿，号舜水，余姚诸生。从朱永祐、张肯堂、吴钟峦学。”⁵⁸黄宗羲《明儒学案》复谓，吴钟峦乃东林党领袖、实学大师顾宪成的门人⁵⁹，等等。张肯堂固已殉明，而吴钟峦也在抗清中“自焚而死”⁶⁰。朱舜水之所以认定沉湎于“章句科第”之学便无复“忠君爱国”，而那些务实的“忠君爱国”者如“东林党人”却刚好不以“章句科第”为意，当与他平生所见所闻，无法切离。“东林党”的创始人为顾宪成。“宪成尝曰：‘官辇毂，志不在君父，官封疆，志不在民生，居水边林下，志不在世道，君子无取焉。’故其讲习之余，往往讥议朝政，裁量人物。朝士慕其风者，多遥相应和。由是东林名大著，而忌者亦多。”⁶¹“官辇毂”一段，亦见于黄宗羲《明儒学案》卷58〈东林一〉。其中激荡着的“实学事功”主义倾向，不但影响了黄宗羲父子两代人，而且按照朱舜水的出自，这无疑也给舜水本人的观念烙上了几乎规定他未来走向的深刻印记。林俊宏谓：“朱舜水可谓顾宪成的再传弟子，承继东林学者注重实学，合于世道的精神。”⁶²而所有这些，都与“浙东”这个务实主义的学术渊源密不可分。所以朱谦之说：“舜水对待历史的态度和黄宗羲所开创的‘浙东学派’有一致的地方。”⁶³这样在学脉上才好理解，为什么在审视朱熹与陈亮学案时，朱舜水竟是那般地右袒陈亮一方⁶⁴。至于舜水将一切经世道理的最终裁定者完全交给“周孔之道”的学术倾向，是否也与“浙东学派”有某种渊源关系呢？钱穆注意到，早期“浙东学派”之所以屡遭朱熹等人的非议，在很大程度上是因为他们当中的很多人物均将终极标准措诸周孔身上⁶⁵。

如此而观察朱舜水的学派归属和来源问题，答案可庶几明晰起来。就大脉而言，舜水的“实理实学”，实根据于“周孔”圣人之道；从晚近的意义上说，乃根源于“浙东事功学派”，尤其是后者。有一个值得关注的问题，即陈亮与朱熹争辩时所谈到的“孟·荀”。虽不能说朱舜水的思想中有直承荀学的成分，但“浙东学派”中荀学思想所在多有，却是无法回避的事实。而且正如日后登场的日本近世思想家所能展示的那样，荀学在德川幕府，确曾扮演过极其重要的角色。重要的是，以荀学为“原型”的日本“古学派”集大成者荻生徂徕（1666-1728），与朱舜水之间有过深刻的间接联络，并且朱舜水的著作还对徂徕学构成了直接的影响⁶⁶。这一点，适足令人深思。朱舜水对“圣人之道”的赞颂和对宋明理学务虚本质的批判，在给日本人灌输了实学思维的同时，也给日本学界脱离和否定中国官方意识形态——道学，开启了学术先河。

这意味着，舜水之学虽不乏朱子学和阳明学的各自成分，但究其实，却既非朱子学，亦非阳明学。在对朱子学和阳明学的选择中，朱舜水显然抛却了两者共通的“空疏不实”成分。

⁵⁷ 今井弘济、安积觉撰《舜水先生行实》，见《朱舜水集》下册，612页。

⁵⁸ 闵尔昌《碑传集补》卷35〈朱之瑜〉，见《朱舜水集》下册，641页。

⁵⁹ 《明儒学案》卷61〈东林四〉，载《黄宗羲全集》第8册，868-869页。

⁶⁰ 有关吴钟峦事迹，见《明史》卷276，《明史稿》卷257，《明儒学案》卷61。

⁶¹ 《明史》卷231〈顾宪成传〉。

⁶² 林俊宏《朱舜水在日本的活动及其贡献研究》，166页。

⁶³ 参见朱谦之《朱舜水集》前言，见《朱舜水集》上册，6页。

⁶⁴ 参见朱舜水〈答野节问三十一条〉，见《朱舜水集》上册，386页。

⁶⁵ 参见钱穆《中国近三百年学术史》上册，北京：商务印书馆，1997年，6页。

⁶⁶ 参见拙著《从“脱儒”到“脱亚”：日本近世以来“去中心化”之思想过程》第五章《朱舜水在日活动再思索》，台北：台大出版中心，2009年。

因为“道问学”不但内含“章句训释”之学术“末技”，还有“心性命理”之臆断玄思；而“尊德性”亦不但有“心外无物”的空想，更有“白门训示”的狂想。明朝巨大的兴亡教训，已决定性地取消了朱舜水所追求的“实理实学”会从理学和心学的虚妄偏好上娩出的任何可能性。然而，无论是朱子学还是阳明学，两者在立学之初并不缺乏“实理实学”内涵，即朱子学中除了“理”还有“气”，而阳明学中除了“致良知”还有“事上磨炼”。理学心学共通之弊，在于学派的极至处均无一例外地抛却了“气”论和与之相应的“事上磨炼”传统。如果一定要说朱舜水的思想折衷了朱子学与阳明学，那么，它所汲取的则是两家学说中后来几乎均被偏废了的“格物致知”精神和“事上磨炼”价值，而不是“理在气先”与“心外无物”的禅机玄理。在这个意义上，所谓“之瑜……为（日本）建学，设四科，阐良知之教，日本于是始有学，国人称为朱夫子”⁶⁷和“舜水先生亡命日本，传王学于彼邦”⁶⁸云者，往往想象多于事实。在回答日本人小宅生顺的问题时朱舜水甚至说：“汉武帝内多欲而外施仁义，其表章六经，实为万代之功。若非汉武，则圣人之学久已灭绝矣，岂宋儒所能开辟也！今贵国但患不能好圣人之学耳！果能好之，且可为尧为舜，何患文章之不及中国也？此为之数年，便可见效，十年便可有成，何不试之，而徒作临渊羡鱼之叹？此言非如释氏之捉风捕影也。”⁶⁹一篇《中原阳九述略》，已把明朝所以失国的学术原因，全部展示在日人面前，也把日本如何免蹈大明覆辙并趁势崛起于东亚的根本秘诀，和盘托出。

从这个意义上讲，朱舜水在日期间并力推出的，与其说是以道学为代表的所谓儒学主流，不如说是具有浓厚务实精神和地方特色的“浙东中华主义”。他的工作是潜在而成功的。通过他润物无声式的因势利导和着力渗透，日本不但完成了由局部到整体的“去中心化的中心化”过程⁷⁰，还全方位地建立起了自身的统系——包括历史、哲学和国家意识形态⁷¹。然而，当我们进一步观察日本变化的伏线时会发现，其对“中华”的争夺，亦无疑使自身的中华色彩日趋浓重。幕末明治时期“尊王攘夷”的口号由水户藩大声喊出等理直气壮行为，反衬了其对自身中华立场的整体没入和习焉不察。这在西方入侵者面前本应由中国带头发出的怒吼此刻居然由日本人代为呼号的现象，从一个侧面确证了朱舜水工作的部分实效。

然而，朱舜水亡命日本期间的“东夷褒美”后果，有些已不以他的意志为转移。形式上看，清朝取代明朝似乎已经使“中华不再”，但清朝毕竟是中华文明的继承者和开拓者，而中土也毕竟是朱舜水祖辈生息的故园。就“亡国”之初的心境讲，朱氏的“乞师”行为无疑是可以理解的。但是，也许朱氏也预感到他东瀛“布道”可能会导致的后果。尽管那符合他的初衷，但家国的情结，又使他不忍目睹中日之间的兵戎相见。这一点，从他所谓“他日中国复兴，未必非友邦辑睦所系”⁷²等话语及其态度调整中不难窥见。尽管朱舜水用现身说法的方式在日本大谈华夷，旨在强调“文野之别”，可当华夷观念被措置于清朝和日本之间时，“文野之别”就极易转化为“国族主义”，甚至会引发日本对中国的颠覆冲动。这一点，虽说未尝乖离朱舜水反清复明的初衷，但后来却未必就是他真心期待的惨景。然而，历史的因果

⁶⁷ 参见邵念鲁《明遗民所知录》传十七《朱之瑜》，见《朱舜水集》下册，640页。

⁶⁸ 参见朱谦之《朱舜水集》前言，见《朱舜水集》上册，4页。

⁶⁹ 参见朱舜水《答小宅生顺问六十一条》，见《朱舜水集》上册，412页。

⁷⁰ 参见拙稿《“去中心化”的“中心化”》，《读书》2009年第8期。

⁷¹ 参见拙稿《朱舜水在日活动新考》，《历史研究》2008年3期。

⁷² 参见朱舜水《答答源光国十一条》，见《朱舜水集》上册，353页。

关系，时常冷笑我们的主观意志：朱舜水当年的“乞师”不成，反而使明治兵舰不请自到。当日本不但在朱舜水的鼓励声中已经确立并确信自身“中华”正统地位的时候，当西方文明几乎进一步把整个东亚均降为“蛮夷”而日本却独能跻身列强的时候，朱舜水当年传播于日本的“华夷对立”观念，二百余年后竟转化成日本与中国的“国家对决”。在“清室覆亡，朱舜水的志愿才算偿了”（梁启超语）的过程中，有日本国参与的中国内乱，最终也给舜水的母邦带去了东洋人的灾难。倒是后藤新平的感慨道出了一点猜测式的真实：“若更令有知禹域乱余之危局，其（指朱舜水）或拊膺而长叹太息欤！”⁷³

⁷³ 後藤新平「朱舜水全集序」、參見稲葉君山編『朱舜水全集』東京：文会堂書店、明治45年、3頁。

幕末·明治时期日本人对上海认识的轨迹

——从高杉晋作的《游清五录》到远山景直的《上海》

徐 静 波

一、绪论

上海在中国本土的重要性，大概始于清政府于康熙二十二年（1683）年掌控了台湾并于二十四年解除了海禁、在上海设立了江海关之后。但乾隆二十二年（1757年）清政府又在江浙沿海一带设立海禁，上海港随之关闭，其重要性尚未充分显现就立即淹没了。

1831年英国东印度公司为拓展在远东的市场，派传教士探查中国沿海各港口，由此了解了上海在地理上的优势位置，并于翌年的1832年派职员林赛（H. H. Lindsay）率领“阿美士德”号轮船专程到上海对黄浦江水道等进行详细的测量和调查，并汇总成了书面文献呈报给公司。于是在1842年签署的《南京条约》中英方所要求的五个开埠港口内，上海的名字赫然列入其中。翌年，上海正式对外开放，开始了近代化的演进，它在中国以及远东乃至世界上的地位，日益彰显。

日本在16世纪中叶以后，随着大航海时代之后西方势力向东方的扩张，已从西方传教士直接带来，或经由中国传来的西方人编制的世界地图及全球地理的书志中，开始逐渐了解了外部的世界。1695年西川如见（1648-1724）依据利玛窦（Matteo Ricci）的《坤輿万国全图》和艾儒略（Giulio Aleni）的《职方外纪》，刊行了两卷本的《华夷通商考》，上卷均为有关中华十八省的中国地志。新井白石（1657-1725）完成于1713年的《采览异言》中依然有相当的篇幅是对中国地理的描述。但西川和新井都未提及上海，只有在少量的漂流民记中偶尔会有些语焉不详的记述。这一方面是由于上海其时尚未成为一个通商大邑，另一方面也由于自17世纪开始的江户幕府的锁国政策遮蔽了日本人对世界的充分认识。

幕末的日本人开始注意到上海，大概主要源于两个因素。一是鸦片战争的消息通过抵达长崎的中国商人所撰写的“唐风说书”传达到了日本，据此出现的由岭田枫江撰写、1849年刊行的《海外新话》中，提及了与此次战争相关的上海¹。二是1854年、尤其是1859年日本被迫开国以后，大量欧美的商船开始来到横滨、长崎等开放港口，而这些船只的相当部分是由上海驶来。此后，幕府意欲模仿西方，以海外贸易来振兴日本²，同时也借此观察因长期锁国政策而十分疏隔的实际的外部世界。当时的日本人获知，在上海有与日本签订通商条约的美国等国派驻的商馆，适宜于派遣官方的贸易商船。于是有了文久二年（1862年）的“千岁丸”

¹ 详见王晓秋《近代中日关系史研究》北京，中国社会科学出版社，1997年，127-136页，

² 在安政六年（1859年）2月12日箱馆奉行致幕府的申禀中有“以万国互市为富国之本”的语句，幕府后来采纳了这一建议。见春日徹《一八六二、幕府千年丸の上海派遣》，载田中健夫編《日本前近代の国家と対外関係》东京，吉川弘文館，1987年，561页。

上海之行³。近代日本人与上海的关联也由此正式开启。

对于幕末明治时期的日本人而言，上海首先是中国的上海，人口十余万人的上海县城是一个典型的中国社会，1855年2月签订的《上海华民居住租界条例》标志着租界华洋杂居格局开始形成。同时上海也是世界、尤其是西洋的上海，1845、1848、1849年先后出现的英、美（1862年英美租界合并为公共租界）、法租界，代表着一个新的上海，这完全是一个由西洋人开发建设并在司法行政上加以独立管理的存在，虽然日后居民的大多数是中国人，但是起主导地位的始终是西洋人，这里出现了与此前的中国本土迥然相异的新的样态。再次是与日本紧密相关的上海，1870年代、尤其是19世纪末期以后，出于各种动机和目的，或由官方派遣，或由民间自发，或是两者交杂，各个阶层的日本人陆续来到上海，或短期滞留，或长期居住，在虹口一带形成了以日本居留民为主体的日本人社会。

这样一个多元组合、多重叠加、既相对分离又互相交融、同时其经济政治文化的影响力日益凸显的都市，对于正在走向东亚乃至世界舞台的近代日本而言，无疑是一个巨大的存在。因此，这一时期日本人对于上海的认识，首先是对于以上海为媒介的中国的认识，其次是对与上海相关的世界的认识，同时也是对于通过上海所体现出来的中日关系的认识。因此，近代上海对于这一时期的日本人，实际上具有三层意义：观察中国的现场、透视世界的窗口、反观日本本身的参照系。

二、幕府末期日本人对上海的认识（1862 - 1867）

1862年“千岁丸”的上海之行，应该是近代日本人首次造访上海。关于这次上海之行，已有诸多研究成果⁴，本文不拟详细展开。这次航行的文献记录，主要是随行商人和侍从（多为下级年轻武士）所撰写的航海日志和日记等，多年之后得到陆续刊行，其中有长州藩武士高杉晋作（1839-1867）的《游清五录》（具体为《航海日录》、《上海淹留日录》、《长崎淹留杂录》、《内情探索录》、《外情探索录》，1916年收入《东行先生遗文》刊行）；长崎商人松田屋伴吉的《唐国渡海记》（1926年刊行）；中牟田之助的《上海行日记》、《自长崎至上海航海日记》、《上海滞在中杂录》（收入《子爵中牟田之助传》，1919年刊行）；纳富介次郎的《上海杂记》、日比野辉宽的《赘肮录》和《没鼻笔语》（1946年刊行）。虽然每个记录者的视角和经历稍有不同，但获得的见闻有相当的趋同性。以下，本文依据这些文献对“千岁丸”随员的上海认识进行粗略的考察。

在纳富介次郎《上海杂记》中有一对上海沿革和概况的叙述，译录如下：

上海古时位于禹贡扬州之地，属吴。吴灭后划入越，越灭后入楚。秦时始置郡县，即会稽郡。至元时设松江府，上海隶属该府，至今无改。其地位于海之上方，通往港口

³ 参见同上。

⁴ 除以上引述的春日徼：《一八六二、幕府千年丸の上海派遣》之外，外山军治为《文久二年上海日記》（大阪，全国書房，1946）所做的“解说”，佐藤三郎：《近代日中交渉史の研究》第三章“1862年幕府貿易船千年丸の上海行き”（東京，吉川弘文館，1984）等都是这一课题的重要研究成果。中国则有王晓秋：《幕末日本人怎样看中国》（收入《近代中日关系史研究》第一编，北京，中国社会科学出版社，1997），冯天瑜：《“千岁丸”上海行——日本人一八六二年的中国观察》（北京，商务印书馆，2001），记述甚详。

之海口处，曰扬子江。此江甚阔大，距左岸之宽度约三十町（日本长度，共约3270米——译者），右侧则望无际涯。唯可见三两洲渚而已。但水浅，能行船舰处宽不过一里（日本1里约相当于4公里，下同——译者）半而已，且水色浑浊呈泥浆色。沿此江前行十里许，左侧为吴淞江（疑为黄浦江之误——译者），沿此前行六里许即至上海沪淞城。上海面向黄浦江。⁵

此段叙述还提到了《上海县志》，显然这是参考了中国文献记载并经作者实地考察而写出的文字，虽然还有些舛误，却是至此日本文献中对上海历史与地理的最初的完整描述。

高杉晋作的《航海日录》五月六日（旧历）条中记述了初入上海港时的感觉：

朝早，川蒸汽船来，引本船，左折溯江，两岸民家风景殆与我邦无异。…午前渐到上海港，此支那第一繁津港，欧罗波诸邦商船军舰数千艘停泊，檣花林森，欲埋津口。陆上则诸邦商馆粉壁千尺，殆如城阁，其广大严烈，不可以笔纸尽也。…黄昏归本船甲板上，极目四方，舟子欸乃之声与军舰发炮之音相应，其景如东武火灾之景，实一愉快之地也。入夜，两岸灯影泳水波，光景如画。（原文为汉文）⁶

1862年时，沿黄浦江一代的租界也只是雏形初具，但沿江一带的楼房和江面上桅檣林立千帆竞发的繁盛气象，还是令开国不久的日本人惊讶不已。但这只是当时上海的一面，或者说是西洋人上海的一面。上海县城或是中国人集聚区的景象，也同样令日本人感到震惊：

上海市坊通路之污秽难以言说。小衢间径尤甚，尘粪堆积，无处插足，亦无人清扫。或曰，出市街即为旷野，荒草没路，唯棺槨纵横，或将死尸以草席包裹，四处乱扔。炎暑之时，臭气熏鼻。清国之乱象，由此可知。⁷

上海中，粪芥满路，泥土埋足，臭气冲鼻，其污秽难以言状。⁸

每街门悬街名，酒店茶肆，与我邦大同小异，唯恐臭气之甚而已。（原文为汉文）⁹

徘徊街市，土人尾予辈来，土人臭气蒸人。（原文为汉文）¹⁰

上海旧城，街巷狭隘污秽，大概原本就有，但如此难以忍受的状态，应该与太平军的进攻破坏以及苏浙一带的难民大量涌入有关。而这一乱象，恰被“千岁丸”一行的日本人所目击，见诸笔端，不免有些骇人。加之本地中国人吸食鸦片现象的蔓延，使得幕末的日本人通过上海现场所获得的中国印象，相当负面。

另一令这些日本人感到惊愕和悲哀的现象，是洋人在上海的飞扬跋扈和中国人的退让低下：

支那人尽为外国人之使役。英法之人步行街市，清人皆避旁让道。实上海之地虽属

⁵ 纳富介次郎《上海杂记》，收录于《文久二年上海日記》大阪，全国書房，1946年，12-13页。本论文所引述的日本文献，除原文为汉文外，均由笔者直接译自原文，考虑到幕末和明治时期的文体风格，大都译成浅近的古文。另，所有原文中出现的对中国的称谓如“支那”“清国”“中国”等，一切悉照原文，以存其历史原貌。

⁶ 高杉晋作《游清五录》，载《高杉晋作史料》第二卷，东京：マツノ書店，2002年，184页。

⁷ 纳富介次郎「上海杂记」，《文久二年上海日記》15页。

⁸ 峰潔《清国上海見聞録》，收录于小島晋治監修《幕末明治中国見聞録集成》第11卷，东京，ゆまに書房，1997。

⁹ 高杉晋作《游清五录》，《高杉晋作史料》第二卷，84页。

¹⁰ 同上，86页。

支那，谓英法属地，又可也。（原文为汉文）¹¹

去此到孔圣庙，庙堂有二，期间空地种草木，结宏颇备，然贼变以来英人居之，变为阵营，庙堂中兵卒枕銃炮卧，观之实不堪慨感也。英人为支那防贼，故支那迁圣孔子像他处，使英人居此云。（原文为汉文）¹²

在上海逗留的两个月期间，“千岁丸”一行考察了英法和中国的兵营和武器，结论是：支那兵术不能及西洋銃队之坚强可知也。（原文为汉文）¹³

经过近两个月的察访，高杉晋作在《外情探索录》的“上海总论”里，归纳了自己对上海的认识：

上海位于支那南部海隅僻地，为英夷所掠夺，津港虽繁盛，皆因缘于众多之外国人商馆，城外城里亦多外国人商馆，由此繁盛。观支那人之居所，多贫象，其肮脏不洁难以言状，或一年之中皆居船中，唯富有者在外国人商馆内谋事并居住其中。¹⁴

这段文字差不多也是“千岁丸”一行的日本人对上海的通识。

此后的1864年3月至5月（元治元年二月至四月），幕府又派遣官府商船“健顺丸”航行上海，目的依然是贸易和实地调查。这次航行留下的记录仅有一份幕吏的上海视察复命书《黄浦志》¹⁵，从文献的种类以及文字的量而言，远逊于“千岁丸”之行，但依然留下了有关上海的珍贵记述：

二月二十九日（旧历，下同），（部分人）下榻于旅亭（原注：即阿斯托尔宾馆。引者注：英文名为Astor House Hotel，中译礼查饭店，现名浦江饭店），此上海第一旅亭。其西有新大桥（引者注：现今外白渡桥），乃西人所设，须投钱十五文方可过桥。…三月朔日，有旅亭小童，约五、六岁，导引我等至街头，途中若遇支那人，小童斥骂，皆纷纷避走。支那人竟如此恐惧西人。…三日，至道台馆舍，馆设在城内，抵达后应宝寺（原注：即道台）亲自出迎，引入客室，对话间小吏站立左右，喋喋杂谈，似不知礼。…九日，城内散步，城内街道狭窄，难容两人并行。人家重密，苍生数百，杂沓蹂躏。…廿一日，在支那人街散步，道路观者如云，道路英国番兵以鞭笞驱散，已而又云集，犹如蚊蚋之趋于残肴。…四月一日，观支那剧场（原注：剧场名回美国），与我国歌舞戏略同。场中点五色灯火，客座又点红蜡烛，或五人，或十人，登场，或悲，或骂，或哭，或怒，其形状实令人绝倒，然其衣裳器物颇美丽。¹⁶

在日记体的《黄浦志》之后，还附有一“见闻书”，对上海有简略的概述。现译述其大要如下：

上海江（应为黄浦江——引者）与洋子江（应写作扬子江）源流相异，在吴淞（原文汉字为“胡桑村”，但据其所注的读音假名，应读作Wu-song——引者）合流。吴淞

¹¹ 同上，87页。

¹² 同上，89页。

¹³ 同上，90页。

¹⁴ 高杉晋作《游清五录》，《高杉晋作史料》第二卷，120页。

¹⁵ 此报告的手稿本藏于东京帝国图书馆（现演变为国会图书馆），后被语言学家、文献学家新村出所发现，将其整理并稍加注释刊发于长崎高等商业学校编辑出版的《商业与经济》第五年第二册（1925年2月）上，另取名为《元治元年に於ける幕吏の上海視察記》，本论文的引文即源于此。

¹⁶ 《元治元年に於ける幕吏の上海視察記》，载『商業と經濟』第五年第二冊、133-142頁。

有法国人阵营及炮台。上海乃外国船辐辏之地，多外国居留人，当今停泊的外国大船百余艘，常滞留于此，六七年前不过五六十艘左右，年年船数大增。上海港于西历一八五零年左右外国人开始来此居住，一八五二年开始渐趋隆盛。奉行（幕府的官名——引者）称道台，管辖一州一府，居住于上海城中，此上为抚台，州府十个为一省，由总督管治。上海城有外濠，积瓦垒土筑成城廓，八方有门可通行，城廓内广约四五町（1町约100公亩——引者），内有繁盛街市，有法国军营，常驻兵卒，道路皆狭隘。城外支那商店亦鳞次栉比，其中大商有十四五家。房屋皆为两层，楼下为商店，楼上居住。其中三层楼房亦有七八家，此为妓楼茶店料理店。¹⁷

此外还有较为详尽的有关通货、物产、关税等的介绍，这些有关上海的记叙虽有少许舛误，但较之“千岁丸”一行的记述，有较大的补足，在某些领域也更为详尽，对上海的认识，似也更加全面。

以后在幕府时代，还有1865年4—5月的“北京号”（英国邮船）和1867年2—3月的“恒河号”（英国轮船）的两次上海之行，但人员规模要小得多，只是派使者搭船来上海购买船只武器，之后似乎没有留下什么重要的文献，至少笔者迄今尚未发现，也不详一行对于上海的认识如何。另岸田吟香（1833—1905）在1866年来上海居住了9个月，曾留下《吴淞日记》，此文献笔者正在搜寻中。

三、明治前期日本人对上海的认识（1868—1888）

明治以后，新政府积极推行“殖产兴业”“富国强兵”的政策，力图将触角伸向海外。1875年2月，在此前已有英国人和美国开设的航线的情形下，明治政府下令三菱汽船会社开设了上海至横滨间的定期航路，一年多之后，以低廉的票价击垮了英美两家轮船公司，垄断了日本各港口至上海的航线，来往于各地与上海的日本人也因此逐年增加，并出现了在上海定居的日本人。据公共租界工部局的调查统计，1870年在公共租界内居住的日本人有7人，1875年增至45人，1880年又增至168人，1885年猛增至595人¹⁸。有关上海的信息，也以各种方式传递到了日本。

对于这一时期的日本人而言，上海的两个意义正在逐渐凸现。一是日本国内主张中日联手振兴东亚的兴亚派试图以上海作为前沿阵地，扩展日本在中国的影响力；二是上海作为重要商港的价值正在被日本人所认识，试图以上海作为主要的通商口岸，通过贸易来增强日本的国力。

1884年8月，早期具有自由民权思想的九州改進黨主要人物日下部正一（1851—1913）等决定在上海设立一所东洋学馆，这是日本有史以来在海外设立的第一所学校，其设立目的，在其“趣旨书”中有如下的表述：

欲保全我国永久独立之体面，须细加考量东洋政策之得失与否。盖东洋之神髓，在于清国之头上，其与我国之关系，可谓辅车相依，唇齿相保。…然如此邻近之清国，所闻可谓寥寥，此洵一大欠缺。我辈首先须通晓清国之政治人情风俗言语，方可知活动神髓手足之妙。由此，在此设置一大学校，培养大成有为人士，以达长江一浮千里进、力

¹⁷ 同上，149—150页。

¹⁸ *Annual Report of the Shanghai Municipal Council*（上海工部局年报），1925, p. 176.

挽东洋之衰运之理想。¹⁹

这所学校后来设立在上海虹口乍浦路第23号馆。至于为什么要选择在上海建立这样一所学校，在“趣旨书”中作了如此的解释：“清国上海，乃东洋之咽喉，金穀辐辏之所，人才荟萃之地，与我国并非远隔，一棹易至。在此置校舍，江湖同感之士来此学习，是乃真正报国之本。”²⁰ 经过二十余年不算很密切的交往，日本人对上海已有了如此的认识。

后来抵达上海办学的大内义映等获悉上海本地人对东洋的理解只是日本、并无日语中的东亚之意，于是在同年11月初将名称改为“东亚学校”，不久又改为“亚细亚学馆”，开设的课程主要有“清学”（中国语文和古典）、“英学”（英语和数学）和世界历史等。从其所开设课程，也很可看出上海在日本人心目中的独特性。后因经营困难等种种原因，一年之后的1885年9月学校被迫关闭²¹。

这一时期来上海的日本人中，汉学家著称的冈千仞（1833-1914）用汉文撰写的《观光纪游》无疑是值得留意的文献。冈千仞1884年6月5日抵达上海，在上海盘桓将近两个月，留下了《航沪日记》和《沪上日记》，此外还游历了苏杭、京津、粤港一带，共历时近一年。

冈千仞虽是习修汉文儒学出身，却具有世界眼光，留意海外风云，曾与人合作编译了《美利坚志》和《法兰西志》，因此他对上海的观察，比较深刻犀利，感悟也胜常人一筹。他在《航沪日记》的小引中说：“上海为古沪渚，…今多单称曰沪。道光廿二年始许欧人纳租居市。西连长江，负苏杭，东南控闽越，万舰旁午，百货辐辏，为东洋各埠第一。”²²

冈千仞游历上海时，与高杉晋作等的上海之行已相距二十余年，太平军之乱早已平息，租界建设可谓日新月异，华埠市面也较前繁荣：

出观市街。分为三界，曰法租界、英租界、米租界。每界三国置警署，逻卒巡街警察。沿岸大路，各国公署、轮船公司、欧米银行、会议堂、海关税务署，架楼三四层，宏丽无比。街柱接二线，一为电信线，一为电灯线。瓦斯灯、自来水道，皆铁为之。马车洋制，人车东制。有一轮车，载二人自后推之。大道五条，称马路。中土市街，不容马车，唯租界康衢四通，可行马车，故有此称。市街间大路，概皆中土商店，隆栋曲棂，丹碧焕发，百货标榜，灿烂炫目。人马络绎，昼夜喧阗。²³

但上海旧城内的景象似乎尚无根本的改观：

观城内。从小东门而入，市廛杂沓，街衢狭隘，秽气郁攸，恶臭扑鼻。得城隍庙，门画人物，庙列塑像，香火熏灼。庙背东园，广数十亩，池水环流。一楼曰湖心亭，石桥盘曲，曰九曲桥。池上列肆，鬻书画笔墨、古器物，稍有雅致。唯不栽一卉木，无些幽趣。²⁴

冈千仞1884年来上海时，外滩公园已经建成，《沪上日记》中有如下记述：

¹⁹ 《東洋学館趣旨書》，收录于『東洋学館設立一件』（东京，外交資料館所藏）。

²⁰ 同上。

²¹ 有关东洋学馆的部分，参考了佐佐博雅《清仏戦争と上海東洋学館の成立》，载国士館大学文学部《人文学会紀要》第12号（1980年1月），小松裕《中江兆民とそのアジア認識—東洋学館・義勇軍結成運動とその関連》，载《歴史評論》第379期（1981年11月）。

²² 冈千仞《观光纪游》初版于1886年8月，此处据北京，中华书局2009年5月版本（张明杰整理），9页。

²³ 冈千仞《观光纪游》，16页。

²⁴ 同上，19页。

夜与二宫姓步公园，园为洋人游步而设者。大江当前，坡陀迤丽，花卉斑斓，为胜游之地。门置警卒，以中人垢污，大损园观，禁入观。²⁵

与冈千仞交往的居住在上海的文人或官吏，虽也长于诗文，不乏才气纵横者，但多有吸食鸦片的陋习，且对外部世界，大多迷糊懵懂，科举一途，扼杀了士人的真才实学，冈千仞对此痛惜不已。

以上引述的，多为日本人来上海的踏访记或考察录，直观的描述比较多。1888年出现了一部由日本大藏省刊行、井上陈政（1862-1900）撰写的《禹域通纂》，这可谓是近代日本研究中国的第一部综合性专著，上下两卷总共2347页，卷帙浩繁。1882年3月，首任中国驻日本公使何如璋期满归国，井上陈政随其来中国留学。他在中国前后共6年，不仅阅读各类典籍书志，且南起广东，北至直隶北京，东起上海江苏，西及山西陕西，足迹遍布大半个中国，时时注意以典籍稽考实地的勘察，以实地考察来修正典籍的记载，最后撰写成煌煌两大卷《禹域通纂》。该书对于上海的记述篇幅不算多，除了在兵器制造部分对江南机器制造局等有所涉猎外，有关上海的文字主要出在现在“通商各口概说”部分，择要译述如下：

上海属江苏省松江府上海县治，位于吴淞江与申江合流处，东经一百二十度二十八分，北纬三十一度十四分。依据一千八百四十二年江宁条约通商，港内水深数寻至十寻以上。船舶直接停靠埠头，货物搬运等尤为方便。港地分为三个租界，港南为上海县城，县城以北为法租界，租界南面以河沟为界，北部至吴淞江为英租界，吴淞江以北港岸一带为美租界。其中英租界地域房屋壮丽，商贾辐辏，居港内之首。其次为法租界，多巨商仓库等，美租界早年颇为荒芜，近来屋宇渐次鳞比，呈繁庶之状。本港位居支那南北之要冲，乃全国货物辐辏之区，贸易繁盛，洵亚洲之冠。故欧美巨商及清国殷商均汇聚于此，驰骋市场。船舶有各轮船公司，所有船舶均可进行沿海运输，进出船舶日益增多。港内人口清民十四万七千余人，居留外国人三千有余，本邦人七百人许。一八八五年进出口总计五千零二十六万二千九百三十八两。²⁶

这也许是至此为止日本文献中出现的对上海、尤其是上海港口功能所作出的最为完整的描述，意味着在1880年代中后期，日本对上海的关注，已经更加集中于它在贸易运输上的国际化地位。

四、明治后期日本人对上海的认识（1889-1911）

1884-85年的中法战争和1894-95年的中日甲午战争，中国均以战败而告终，日本国内对中国的蔑视倾向也由此日益抬头。尽管如此，主张致力于东亚、尤其是中日联手来抗衡西方的亚洲主义思潮或是势力依然在日本朝野赢得了较大的共鸣。上海本身的发展，并未因这两次战争而受到阻碍，至世纪之交，上海在中国、远东乃至世界上重要性已经引起了日本社会的充分关注。

一个重要的明证是日本先后有两个重要的教育机构在上海开设。中法战争之后不久，具有参谋本部背景的荒尾精和根津一在获得了朝野一定的支持之后，费尽千辛万苦于1890年9月在上海开设了日清贸易研究所，这实际上是一个教育机构，其开设宗旨大抵与东洋学馆相

²⁵ 同上，72-73页。

²⁶ 井上陈政《禹域通纂》下卷，东京，日本大藏省，1888年，623页。

近，其选择上海作为开设地点，也是因为上海同时兼具了中国的现场和世界的窗口的性质。开设的课程有中文、英文、商业地理、支那商业史、簿记学、经济学、和汉文学、法律学等，初有学生150余人，教职员20余人。该机构在风雨苍黄中维持了将近4年，于1894年8月解散。

甲午战争之后不久，中日关系反而出现了缓和，1898年东亚会和同文会统合为东亚同文会，力图通过在中国和韩国兴办教育机构来培养致力于东亚振兴大业的人才。初始因办学设想得到在南京的两江总督刘坤一的大力赞同，1900年5月同文书院在南京揭牌，但东亚同文会的领袖旋即意识到该机构在南京难以展开，加之北京发生了义和团事变，日本担心租界之外的中国局势不稳，遂于1901年4月在上海开设了东亚同文书院，南京的书院并入其内。该机构后来发展为获得日本文部省认可的正式大学，同时也是日本在海外研究中国问题的重镇，一直持续至1945年日本战败为止。

上述的两所机构，在明治后期，编撰出版了两部有关中国、尤其是有关中国经济贸易的卷帙浩繁的综合性大著，分别是1892年8月出版的《清国通商全书》（共三大册、2324页）和1907年以后陆续出版的12卷本的《支那经济全书》。这两部著作的编撰地都是上海，毫无疑问，有关上海的内容，占了很大的篇幅。

《清国通商全书》中，有关上海的记述出现在第一编第三章廿五港中，但相比较其他港口，对上海的记述要详尽得多，共占有46页，因此在本文中无法详细引述，只能稍稍截取几个场景，以管窥其一斑：

（上海）地势极为平坦，四望茫茫，无连天山冈，唯浊流纵横，颇煞风景。人口加上城内几达六十余万，百货辐辏，规模宏壮，港湾良好，帆樯林立，实为东洋第一贸易场。²⁷

县城位于浦江西岸，周围三里（日本里——引者），郭门有七，曰大东、小东、小南、大南、西门、老北、新北。大东、小东及新北三门内，为城内大街，颇为繁华，然皆狭隘污秽。上海之贸易，悉在外国人居留地内，县城之买卖，仅止于若干杂货零售而已。²⁸

（经多年规划和建设，租界）已自沼泽草莽之地一变而为楼宇栉比，高耸云霄，道路清洁，车马络绎，设有电线、电话、电灯、瓦斯灯、自来水道，地上地下纵横交错，房屋构造皆壮丽。²⁹

在这里，由上海所凸现出来的中国的落后羸弱和西洋的先进强盛无疑已经引起了日本人的惊叹和深思。这里所呈现的上海的画面，已经不是静止的、平面的、断裂的，而是凝聚了动荡的时代风云，交叠着东方和西方、前近代和近代的多重元素。

此外，出于通商全书的特点，该书还对上海租界区域的年财政收支、土地税、轮船公司、银行、货币、码头设施、市内交通、海关税、进出口物品的种类和金额、港口的年吞吐量等都有一定篇幅的介绍。

与通商全书相比，《支那经济全书》更具有实地调查报告汇编的特点，这是在东亚同文书院上百名师生历时十余年的各地调查的基础上编撰而成的百科全书式的大著，有关上海的著述，散见于各个篇章中。如第一辑第二编第二章，记述了上海租界的土地租借和田地房屋的制度；第三编“劳动者”中，记述了上海劳动者的来源、种类、劳动时间、就业年龄、工资及支付方式、劳动者的风俗习惯等，细致而详尽；在第五编“物价”中详细列举了20世纪

²⁷ 日清貿易研究所編：《清国通商大全》第一編，东京，丸善商社書店，1892年，73頁。

²⁸ 同上，73-74頁。

²⁹ 同上，80-81頁。

初期上海的物价表；在第六编“人民生活程度”的第三章中，详细叙述了上海的商人、买办和上流阶层的生活状态；第二辑第一编第二章中介绍了上海的商业习惯；在第三编“买办”的第五章中，详细列出了上海各行各业的买办和外国商人的收入，以及上海的海关制度、厘金税和落地税上海通往各地的航路、商业会馆和公所等³⁰，不仅反映了这一时期日本人对上海很高的理解度，甚至也是今天研究近代上海演变的极具价值的重要文献，限于篇幅，本文无法一一引述。

三大册的《清国通商全书》和12卷本的《支那经济全书》中虽然有不少有关上海的详细记述，但并不是研究上海的专门著作。相对而言，这一时期还出现了好几本以介绍上海为主的资料翔实的著作，主要有藤户计太编撰的《支那富源 扬子江》（1901年）、远山景直、大谷藤治郎编著的《苏浙小观》（1903年）、平山胜熊编著的《南清的富源》（1908年）、上海出品协会编著的《扬子江富源 江南事情》（1910年），其中《苏浙小观》一书的大部分篇幅与上海有关，说其为有关上海的专门著作也不为过，但名副其实的第一部专门介绍和研究上海的著作，当推明治40年（1907年）出版、由远山景直所著的《上海》。

作者远山景直自号“长江客渔”，据其在例言中所述，1886年时初来上海，之后又时常买棹西渡，1905年秋又再度来到上海，在沪留居将近一年，查阅多种文献（上海县志、日本领事馆报告、工部局档案等）并作实地勘察，将所闻所见随时笔录，积240余条，遂整理成《上海》一书，共421页，并附20余幅照片和详尽的上海地图。

作者在该书中设立了164个条目，从历史沿革、地理气候、语言、居民、各租界的行政管理体制、公共设施、主要轮船公司和港口设施、银行钱庄、货币一直到上海人的日常衣食住行，包括小菜市场、牛奶棚、各色店铺、酒馆茶楼、戏院书场、妓楼烟馆、上海人的新旧习俗，都有极为周密的记述。比较可贵的是，作者对渐趋成熟的上海日本社会有较为完备的描述，包括日本人在上海开设的各类洋行公司、教育机构、编辑出版的报纸、日本商店、日本旅馆、日本医院、日本人俱乐部、日本自警队等等，尤其是商店部分，可谓网罗了几乎所有在上海开业的日本公司和商店的资讯，具有较高的文献价值。虽然该书称不是一部严肃的研究著作，但也不是一部肤浅的走马观花式的见闻杂记，它更多流露出的是一个有些旧文人修养、又沾染了些商人习气的普通日本人对上海的态度。就总体而言，他觉得上海是一个独特的存在，对上海的前景持比较乐观的态度，他甚至觉得上海将成为一个单独的邦国：

想来在不久之将来，禹迹神州将建成一世界共通之上海国，业有近来公共租界行政之发达、商业机关之完备、因时势之需而渐次勃兴之诸工业、将江南之富连成一体之金陵苏杭铁路，已具备不可轻侮之资质，其前途可瞻；远有人种之混血、风俗及生活交融之趋势，事态若如此演进，浑然一体的上海国亦将渐渐雄踞于世。³¹

透过上海，作者期望中国能发生基于外部压力的国运改革。从这些文字中，我们也许可以窥见一般日本人对于当时上海的感觉。

五、结语

自幕府末年日本被迫打开国门至明治落幕的岁月，正是日本结束锁国政策、逐步走向世

³⁰ 在上海東亞同文書院調查部《支那經濟全書》东京：東亞同文会，1907年。

³¹ 遠山景直《上海》东京：遠山景直發行，1907年，4-5页。

界、并最后得以在东亚的舞台叱咤风云的半个世纪。而中华帝国尽管也标举过“洋务”，试图重振雄风，无奈由于因袭过重，中枢腐朽，在西洋帝国和东洋帝国的夹击下，国运日衰，日暮途穷，最后沦为列强瓜分的对象。日本的“脱亚入欧”派自不待言，已经视中国为弊帚弃履，不屑一顾，即便是亚洲主义者，到后来，其使命与其说是联手中国，不如说是改造中国，即便联手，日本也须是盟主，因为中国已经无力扮演主角。尽管上海在近代的崛起，似乎像是从一堆曾经锦绣如今却褴褛的衣衫中突然冒出一颗珠玉，只是不仅这颗珠玉的光色与衣衫的整体是如此地不协调，而且这光色多半也来自外界物体的折射，并非从衣衫本身透发出来。1862年“千岁丸”一行初次来到中国，首先是从上海看到了破衣烂衫的中国，又从上海看到了不同以往的珠玉（尽管当时也许还只是一块璞玉，直到最后它也未能成为一颗完美的宝玉），并且看到了制造珠玉的强悍的力量，日本人由此逐渐苏醒，希冀自己也能变得强悍起来，与洋人一样来主宰中国。并非所有乘坐“千岁丸”的日本人都从此萌生了这样的欲念，但日后日本试图对中国进行武力扩张的行为，真的可以追溯到这次“千岁丸”的上海之行：

然今之清人，徒以其众多之兵而自夸，却弗知已显衰弱之耻。今至上海兵营而观其状，见其兵卒皆敝衣垢面，徒跣露头，羸弱无力，皆状若乞丐，未见一勇士。若如此，则我一人可敌其五人。若率一万骑兵征彼，则可横扫清国。³²

当年“千岁丸”一行还曾对洋人在上海的傲慢举止颇觉愤懑，这是因为其时“尊王攘夷”的思潮还颇为兴盛，最初的这些下级武士，也大都是“尊王攘夷”派，但1863-64年之间的“萨英战争”中遭到了英国猛烈炮击，以及高杉晋作的“奇兵队”等与欧美四国联合舰队交过手之后，这些“攘夷”派充分领受了西方人的强悍，很多人日后成了西洋文明的拥护者，也因此，明治以后来到上海的日本人，对由西洋人主导建设的租界的新气象大都发出了由衷的赞叹，对西洋人的新文明表示了真切的服膺，他们试图通过上海这一独特的存在来反观日本本身，思考日本的命运，也就是从上海所展现出来的东西新旧文明交融冲突的实态中来寻找日本在东亚乃至世界上的坐标。他们最初的努力，是到上海来兴办教育机构，通过上海来促进与中国的贸易，但渐渐地帝国主义的色彩就日益浓厚了。

³² 峯潔《清国上海見聞録》45页。

他者としての異文化論説

——張德彝（1847-1918）の『航海述奇』をめぐって

徐興慶

1. はじめに

近代中国の北京外国語学校「同文館」の第一期生である張德彝（1847-1918）は1862（同治元、文久2）年、16歳の頃から、何度も欧米に赴いている。彼の生涯では、8回に亘ってフランス、イギリス、ベルギー、オランダ、ドイツ、デンマーク、スウェーデン、フィンランド、ロシアなど十数か国を遊歴し、その期間は計27年間に及んだ。張德彝は海外へ遊歴した際、必ず「述奇」という見聞録を記述した。それは、『航海述奇』『航海再述奇』『航海三述奇』などのように名付けられ、『航海八述奇』にいたるまで約200万字（70巻）に及ぶもので、彼はそのために大遊記作家として知られている。

また、張德彝は1868（同治7、明治元）年2月に長崎、神戸、横浜を経由して欧米に行く途上、日本人との交流により『経日本東渡記』『七奇述』をも書き残した¹。彼は近代中国最初の英文学生、そして思想啓蒙者として、種々の西洋文明、日本文化を摂取し、東西文化交流そのものを自ら経験した。

本稿は張德彝の日本遊歴の文献を通じ、彼の異文化に対する主張及びその思想の変遷を検討し、さらに、中国の近代化をめぐる彼の異文化論説を明らかにすることを目的とする。

2. 張德彝に関する先行研究

日中の学界においては、清朝末期の外交官、大臣に関する「域外遊記」の研究成果は少ない。しかし、その対象は主に郭嵩燾、何如璋、薛福成、黎庶昌、黃遵憲、楊守敬など、著名な外交官に限られている²。張德彝に関する研究は、単行本としては、鍾淑河の『走向世界：近代中國知識份子考察西方的歷史』（1985）、陳叔平『巴黎公社與中國』（1988）、李喜所編『五千年中外文化交流史』（第三卷、2001）がある。また、最近の研究では尹德翔が『東海西海之間：晚清使西日記中的文化觀察認證與選擇』において、「張德彝の隨使早期日記」の章を立て、彼の「泰西風土記」「文化多元主義の立場」及びその西洋に対する戯劇について論述している³。

¹ 張德彝『歐美環遊記』、鍾淑河編の「走向世界叢書 From East to West Chinese Travellers before 1911」に収録（長沙：岳麓書社、2008年修訂版）。張德彝『七奇述』の内容について、趙金敏が「關於張德彝『七述奇』手稿」（『近代日本研究』所収、1985年）を紹介している。

² 詳しくは、拙著『近代日中思想交流史の研究』（京都：朋友書店、2004年）を参照されたい。

³ 尹德翔『東海西海之間：晚清使西日記中的文化觀察認證與選擇』（北京：北京大學出版社、2009年6月）。

研究論文では、王國榮「他有五個第一」（『青年一代』、1982年第2期）、晨鍾「一位中國人的巴黎公社目擊記」（『瞭望』、1982年第2期）、手代木有見「清末の外交制度論と国際認識：張德彝の場合」⁴、雷俊玲「從張德彝的『述奇』看十九世紀中葉的歐洲社會」（『史學與文獻』三、2001）、王熙「張德彝赴歐所見的西洋器物」（『西南民族學院學報』社科版、2002年第4期）、李揚帆「張德彝：在「自卑中」發現西方」（『世界知識』2006年第5期）、唐詩明「張德彝：向西方文化學習的先行者」（『人物春秋』2010年第1期・總第145期）などがある。

なお、修士論文としては、阪本（旧姓葉）英樹の「大清帝国最初の遣外使節団：隨行通訳張德彝の見聞録を中心に」（東京大学、1990）、張生の『晚清使臣與近代外交（1875-1911）：話語轉型與外交實踐』（蘇州大学、2004）。樓秀麗の『張德彝：一個清外交官西方認識的成長史』（華東師範大学、2008）においては、張德彝の西洋見聞による経済の近代化、政治・外交制度、近代教育及び文化の分野を考察している。なお、雷俊玲の『清季首批駐英人員對歐洲的認識』（台湾・中国文化大学博士論文、1999）では、張德彝の西洋文化への認識が器物から制度に方向転換したことを論じたものである。

以上のように、これらの先行研究は殆どといってよいほど、張德彝の西洋体験について述べたものであって、彼の日本見聞については、今まで、あまり研究されていないように思われる。よって、本稿は張德彝が記述した『經日本東渡記』及び『七述奇』の内容を述べることにしたい。

3. 張德彝の人物考

張德彝の祖籍は福建で、1847年（清道光27年、弘化4年）到北京に生まれ、1862年（清同治元年、文久2年）に外国語学校の「同文館」に入学。1866年（清同治5年、慶応2年）に彼は「同文館」の英文学生、隨員として、官員斌椿（1804-?）⁵と共にヨーロッパへ遊歴し、『航海述奇』を記した。二回目は、1868年（清同治7年、明治元年）、駐清国の使節蒲安臣（1820-1870）⁶が率いたヨーロッパ、米国など12か国へ回覧する「中国使節団」の通事（通訳者）として隨行し、帰国後にその見聞を『再述奇』（『歐美環遊記』）に記述した。

⁴ 手代木有見「清末の外交制度論と国際認識：張德彝の場合」『中国文人の思考と表現』（東京：汲古書店、2000）、493～512頁。

⁵ 斌椿。字は友松といい、漢軍の正白旗人、山西襄陵県の県知を歴任した。彼は北京同文館の総教習丁韞良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）、宣教師・翻訳家それに同文書会の創設者として知られる韋廉臣（Alexander Williamson, 1829-1890）と親交したため、西洋の事務に携わることになった。斌椿は清同治五年正月初八日（1866年2月22日）に総理衙門から「即令其沿途留心，將該國一切山川形勢、風土人情隨時記載，帶回中國，以資印證」とヨーロッパ各国へ遊歴することを命ぜられた。同行者は、斌椿の子息廣英及び同文館の学生鳳儀、彦慧、張德彝などの5人であった。

⁶ 蒲安臣（Anson Burlingame）は1820年、アメリカ・ニューヨーク州に生まれ、外交官となり、第10代アメリカ中国駐在公使となった。その任を終えるや、彼は使節団を率いる清朝の欽差大臣（特命全權大臣）へと変身し、志剛・孫家穀の両欽差大臣とともに、この使節団の首脳となる。彼は1868年2月25日に清政府初の遣米使節団の団長として担任した。使節団の一行は30人で、中国の隨員は総理衙門の記名海關の道志剛、禮部郎中の孫家谷及び翻譯官の張德彝であった。

三回目は1870年（清同治9年、明治3年）、「天津教案」⁷が生じた際、欽差大臣崇厚（1826–1893）⁸の随員、通訳者としてフランスへ赴き、パリで起きた「公社革命」を目撃した。四回目は1876年（清光緒2年、明治9年）に清国政府の初任駐英公使郭嵩燾（1818–1891）⁹の随員としてロンドンへ赴任した。5回目は1887年（清光緒13年、明治20年）に洪鈞（1839–1893）¹⁰の随員としてドイツのベルリンへ赴任し、1891年に帰国した。のち、同文館の校友沈鐸¹¹と共に光緒皇帝の英文教師になった。6回目は1896年（清光緒22年、明治29年）に駐英国公使の羅豐祿（1850–1901）¹²の参贊となった。7回目は1901年（清光緒27年、明治34年）専使大臣の那桐¹³と共に日本へ赴任した。8回目は1902年（清光緒28年、明治35年）に清政府から二品官を授けられ、英国大使として赴任し、清政府の代表として、ロンドンにて「保工章程」¹⁴契約を調印し、1906年に任期満了に伴い帰国した。

4. 張德彝の日本見聞録

4. 1. 『経日本東渡記』

中国の清朝末期、第二次アヘン戦争の失敗によって、1858年に天津条約が結ばれ、1860年には英仏軍が北京を占領した。清は洋務及び外交事務を有効に司るため、1861年に「總

⁷ 天津教案とは、1870年に天津で発生した教案（反キリスト教事件）である。この事件で多数の修道女、神父、フランス領事館員、フランス人、ロシア人、30人以上の中国人信者などが殺された。また、フランス領事館とフランスやイギリスの教会も焼き討ちされた。事件の解決に向けて、フランスを中心とした7か国艦隊が天津に到着し、総理各国事務衙門に抗議することになった。

⁸ 崇厚、字は地山、清末の大臣。咸豐11年（1861年）三口通商大臣として洋務に携わる。のち直隸總督に昇格。1870年「天津教案」の後、フランスへの謝罪使として出使した。

⁹ 郭嵩燾。字は筠仙、湖南の湘陰人。進士出身の政治家で「湘軍」の創設者の一人、彼の次世代は曾國藩、左宗棠と婚姻関係を持ち、清朝初駐外使節（駐英兼駐フランス公使）となった。

¹⁰ 洪鈞。原名は王國鈞、字陶士、號文卿、江蘇蘇州府吳縣の人。翰林院修撰、兵部侍郎、内閣學士を歴任した。彼は1887年から1892年に至るまで中国の駐ドイツ、オーストリア、ロシア、オランダ4か国の特命公使を歴任した。1892年に帰国し、総理各国事務衙門の大臣に転任した。

¹¹ 沈鐸は同文館の卒業生で、1888年に総理衙門の英文翻譯官になった。以来、40年近く優秀な学生を数百名育成した。彼らは共に清末民初の政治、外交、教育などの分野で活躍する知名人となった。張德彝は彼の門人の一人であった。

¹² 羅豐祿。字は稷臣、福建福州市の人。彼は清朝末期の外交家、翻譯家で、長く李鴻章の側近の英文秘書を務めた。のちに外交顧問、翻譯官、天津大沽船塢總辦、累官水師營務處道員、天津水師學堂會辦などの要職を歴任した。

¹³ 那桐（1857–1925）字は琴軒、内滿洲鑲黃旗人、清末政府の重臣である。1900年に総理各国事務衙門、管理藩院左侍郎、戸部右侍郎を歴任した。八国連合軍が北京を陥落した際、「留京辦事大臣」として、奕劻、李鴻章と共に連合軍と議和の仕事を務めた。彼は1901年、1902年二回に亘って、謝罪使及び日本の博覧会の視察使として、日本へ赴いた。その際、日本の警察、交通制度をも見学した。

¹⁴ イギリスは1860年の「北京條約」に基づいて、1903年に清朝に「招工章程」の条約調印を要求した。その際、張德彝は駐英国の公使であったため、1903年10月23日に慶親王奕劻に条約調印使を命ぜられ、1904年5月13日にロンドンにてイギリスと「中英會訂保工章程」を調印した。

理各國事務衙門」を設置し、1862年になって外国語を学ぶ重要性に気づき、「京師同文館」を設置することになった。そして、1866年から「夷人」(外国)の事情を視察するため、ヨーロッパへの遊歴団を派遣し始めたのである。清朝最初の遣外使節団(蒲安臣使節団)は、1868年2月(同治6年12月)、中国から欧米12か国の回覧のために派遣された。この使節団は、清朝海関の総稅務司、イギリス人ロバート・ハート(Sir Robert Hart、1835-1911)の提案に基づいて実行されたものであった¹⁵。当時、蒲安臣(Anson Burlingame)の職務は「元美利堅合衆国公使、中国辦理中外交渉事務大臣蒲安臣欽憲」であった。彼は使節団を率いる清朝の欽差大臣(特命全權大臣)へと転身し、志剛・孫家毅の両欽差大臣とともに、この使節団の団長となる。さらにこの使節団には、伯卓安(イギリス人、John McLeavy Brown)と德善(フランス人、Emile de Champs)が加わっていた。米・英・仏・中国人混在の5名の首脳陣だったのである。通訳には、張德彝ほか5名の通訳ないし見習いがあり、随行には庄椿齡以下5名、徒從・従僕等は7名、さらに蒲安臣の夫人や娘も加わって26名、案内役の中国人官吏斌椿および同文館の学生なども参加し、30余名だった¹⁶。

『経日本東渡記』は張德彝がこの蒲安臣使節団に随行した見聞録『再述奇』(『歐美環遊記』)に収録したもので、専ら日本について記したものではない。即ち、彼が欧米へ回覧した際、經由通路の日本を見聞した日記である。当時の日本では、江戸幕府が滅ぼされ、大政奉還・王政復古、それに明治維新が始まったばかりの時期である。

4. 2. 長崎での見聞録

蒲安臣使節団は1868年2月に中国から出発して、途中長崎、神戸、横浜を經由して欧米に行った。張德彝が記述した『経日本東渡記』では、日本の山河、自然、地名、地理などの風土記を記述している。まず長崎の地理に対する印象は「山嶺環繞，如壺腹然。樓閣熙仿洋式，番舶往來如織。本地有三板舟，前尖後方，行若馬馳」¹⁷と記し、西洋式の建築物や港としての船舶往來の事情に目を向けた。また、張德彝は「此地古名深江浦，又名瓊陽。是島共分九國，想即九郡也」と九州にある長崎の古名の深江浦、瓊陽という由来、及び「聞有華商二千餘人，在此貿易」¹⁸日中貿易の様子を聞き及んだ。さらに彼は長崎税関の役人有吉諸佐(26歳)、檀野栄太郎(18歳)の二人に出会い、二人の服装について「大領闊袖，圍短裙，不著褲，足登木屐，肋插長刀二柄，甚利。一大一小，大者三尺，小者半之」と典型的な武士の様子を描いた。なお、二人が唐宋八大家の一人柳宗元(773-819)が書いた『桐葉封弟辨』という封建社会の君主服従の気風を批判する古文を持つ様子から、「彼土亦漸被車書之化矣」と長崎は次第に中国の文物制度(車書)に化したと張德彝は推測し、二人に対し「容貌は温和で、礼儀をよく知る」という印象を記した。

¹⁵ この使節団の歴訪国は12か国(アメリカ、イギリス、フランス、ノルウェー、スウェーデン、デンマーク、オランダ、プロシア、ロシア、ベルギー、イタリア、スペイン)で、期間は2年10か月半に及んだ(1868年1月～1870年11月)。

¹⁶ 田中彰『明治維新と西洋文明』(東京：岩波書店、2003年)。

¹⁷ 張德彝『歐美環遊記』、625頁。

¹⁸ 同上。

4.3. 長崎居留の中国人との交遊

張德彝は長崎で30歳ぐらいの浙江杭州府出身の中国人龔慎甫に出会った。龔氏は「因避亂至此，以硯耕為生活，數年來幸不餓孿；然每觸故國風味，輒自悲感」と述べ、自分がかつて中国の戦乱を避けるため、長崎に居留したと張德彝に語った。また、当時長崎の様子を「刻下市鎮蕭條，商賈裹足。緣日本各郡土王貳於大君，因而彼此鏖兵。大君敗師，並以削髮為僧，時圖恢復，待時而動」と説明している¹⁹。「日本各郡土王貳於大君，因而彼此鏖兵」とは、慶応4年（明治元年、1868年、戊辰）に王政復古を経て明治政府を樹立した薩摩藩・長州藩らを中核とした新政府軍と、旧幕府勢力及び奥羽越列藩同盟が戦った内戦の「戊辰戦争」のことと思われる。

また、明治初期の日本社会の風俗について、張德彝は次のように述べている。

日本自開國以來，不設科取士。無論文武，皆系世襲；更有捐納虛職。官恆為官，民恆為民。官與兵皆佩刀，極其尊貴。民見市肆有佩刀者，則俯首長跽。素行平行之禮，則雙手撫膝，躬身俯首而已。國人服飾，男著長服，大領闊袖而無襟，腰纏粗帶，足作疏指，著藍布襪，兀字木屐，並不著褲；而年老有須者少。頂門剃髮二寸許，作月牙形；亦有不剃者，全髮剪尺許長，以椿實油束起疊成乙字；冬夏皆無冠帽，惟君與大官有之。女子蓄髮作髻，有如銀錠形者，耳無環，首戴簪；服短衫，大領闊袖與男子同，惟袖後有口，不知何用；亦無襯褲，圍緊裙，赤足著草底木屐。男女同禮。其嫁者剃眉，齒染成黑色。處子蓄眉，不染齒；妓者亦然。男女相貌，與中土同；通國大半操寧夏音，而身體多短小者。（1868. 2. 9）²⁰

日本の七夕について、

國俗每歲三節，皆有燈火歌曲。惟值七夕，鬧熱尤甚，通城小兒聚二千餘名，服彩衣，吹笛簫，沿街歌唱。入夜則各執五彩花燈，樣式不一，歌聲滿耳，男女觀者如堵。國有孔聖廟、關王祠，每年五月十三日舉行祭禮。²¹

このように、彼は「漢化」（中国文化の影響）が辺境（日本のこと）にまで及んでいることに驚きつつも、日本に科挙がなく身分制であること、世襲や官制、武士、ないし男女の服飾や礼儀作法、髪型、相貌、既婚婦人の風俗、言葉の発音など、詳細に記述している。

4.4. 日本の文字及び言葉の表現

張德彝は同船の日本人から日本語を教わった。まず日本語の種類と字数、発音について、次のように述べている。

其國字有三種，曰：文字，曰：平假字，曰：片假字。文字即中華漢字，有真草隸篆各

¹⁹ 同上、626頁。

²⁰ 同上、626～627頁。

²¹ 同上、630頁。

體；平假字共四十八，筆畫清楚，如ナガサキ等。此八字實乃奈、加、色、貴，國人念曰：那、嘎、撒、吉。²²

「文字」は漢字のことで、彼は平仮名やカタカナが書けないため、日本人の発音を聞き取って、中国の文字で当てるといった記し方で表現している。例えば、長崎は、Na=那、Ga=嘎、Sa=撒、Ki=吉のように記述した。長州（山口）の下関（赤間關）を通過する時、「日本國長山長州赤間關，土人呼為“阿喀嗎嘎塞及”と記す。つまり、下関の古名は「赤間関」であったので、「阿（A）喀（Ka）嗎（Ma）嘎（Ga）塞（Se）及（Ki）」と記載する。また、地名の発音を、兵庫=消溝（Hyogo）、深江（長崎）=那嘎撒吉（Nagasaki）、富士山=福思雅瑪（Fushiyama）、横濱=由勾哈瑪（Yokohama）のように漢字で記す²³。

4.5. 日本の地理、自然、風俗に対する認識

島国の日本列島の地理、文物について、張德彝は次のように記載している。

日本古稱倭奴國，在大東洋列三大島，地形長若半規，橫互南北，環抱華洲。南者曰九州，北者曰葉娑（蝦夷），中之大者曰日本，王居其中。都名彌耶毅（都）。三島南北長約三千七百餘里，東西犬牙相入，各約六七百里。天時寒暖如中土，所產花木極多，有乳香、松柏、漆、鐵等類。他如碗盒、箱櫃，彩繪精妙，惟鋼刀嚴禁出售外邦，以其鋒芒之犀利，咸稱天下第一。²⁴

また、横浜の港としての自然風景を下記のように生き生きと描いている。

日本國之橫濱，又名江戶。口岸寬闊，舸艦交沖，營造樓房，幾無隙地。其溪南北三面一帶皆山，近者蒼崖滴翠，遠者斷壁出雲，堪稱水秀山清，令人臨眺嘆賞。人勇鐵利，物多精巧，是天地鐘靈之氣，皆聚於此矣。口內北風甚勁，波濤洶湧之聲，晝夜不絕。²⁵

なお、富士山については

國王歲時修旅祭之禮，國人敬之如華人之虔奉泰山。上有積雪，終年不化。每晨起遠望，青雲一縷，橫互山腰，令山之上截如懸天際然。²⁶

とその景色を中国の泰山に比喩する。

以上のように、張德彝が残した見聞録については、阪本英樹氏は「清末の知識人が古い世界観の虚偽性に気づき、新しい世界「主に地理認識や物質文明に限っていた」を発見し、

²² 同上。

²³ 同上、628頁。

²⁴ 同上、630～631頁。

²⁵ 同上、628頁。

²⁶ 同上。

グローバルな視野を身につけようとした努力の結晶である」と賞賛している²⁷。

しかし、ここで特筆したいのは、二千年に亘る日中文化交流史のなかで、中国の官僚、知識人の大半は日本についての認識は、中国各時代の『日本伝』に頼るしかなく、明朝まで自ら渡日して日本社会を見聞することはあまり為されなかった。このように日本に対する認識が不十分、不正確になる原因は、従来華夏の文明国が東夷の小国を蔑視する心理から未だ解放されていないことにあるといわざるを得ない。19世紀に入っても、同文館出身の中国知識人張德彝でさえ、日本見聞を経験しても、その地理概念は依然として「三島」しか正確に認識していない。まさに阪本氏が「まだ見ぬ未知なる世界のドアを開き、帆を揚げて尊い第一步を踏み出した」、「清末において、少くとも、十九世紀六〇年代の末まで、江戸実学、或いは幕末維新期の実学に相当するような動向は、まだ現われていなかった」などと指摘したように、清末の中国が日本を無視する現象は日清戦争（1894-95）に中国が敗北するまで続いたものと思われる。

なお、阪本氏は、張德彝が随行した「蒲安臣使節団」の特徴について下記の四点を挙げている。

(一)、団長が西洋人であること。(二)、使節団一行は、物質文明や風俗習慣に対して強烈な関心を示しているが、社会制度や精神文化の面での関心は同時代の日本人と較べて著しく希薄であったこと。(三)、旅を通じて、かつての中華を中心に据えた世界観が崩れゆき、代わって新しい世界観が清末知識人の脳裡に形成された。(四)、近代中国の起点について、この使節団に関する中国人側の記録はその抜本的な見直しを迫る内容をもつことである²⁸。

5. 『七述奇』から見た日本見聞録

前述したように張德彝の日記『述奇』八部は、『七述奇』を除いて、「走向世界叢書」として、湖南人民出版社から出版されている。従来、彼が書いた『七述奇』は散逸したと看做されるものの、1985年に趙金敏が「關於張德彝『七述奇』手稿」を紹介したため、その一部が中国の歴史博物館に所蔵されていることが判明した²⁹。張德彝の『七述奇』手稿は1901年に特使那桐と共に日本へ赴いた謝罪の出来事を記述するほか、義和団や各国の連合軍が北京に侵入し、和約を調印した内容をも記す日記である。その内容によると、1900年（光緒26年）5月15日に日本大使館の書記生杉山彬が北京で殺害された事件で、清政府は日本政府に謝罪のため、1901年5月1日に那桐を特使として任命し、張德彝を随行の参贊官の一人として、日本へ派遣することになった。那桐特使団の一行は同年7月4日に日本の「神戸丸」に乗って出発し、途中長崎、下関（春帆楼）、神戸、横浜を經由して、7月23日に東京（新橋）に着いた。のち、一行は駐日公使の李盛鐸（1859-1934）を訪ねた。

²⁷ 阪本英樹『月を曳く船方—清末中国人の米欧回覧』（東京：成文堂、2002年）、162頁。

²⁸ 同阪本英樹著書、159～163頁。

²⁹ 張德彝の『七述奇』手稿には、まず「稿成らず」と記し、その公刊しない理由は日清戦争の敗戦、さらに、今回は謝罪使の身分で「深覺有辱國體、故輟而不述」と記している。これは北京図書館の「柏林寺書庫」が所蔵した張德彝の74の原稿の中で『七述奇』が入っていない理由である。

8月1日に日本の皇居にて明治天皇に国書を渡した。翌日、杉山彬の墓参り、謝罪を済ませた後、8月4日に再び皇居で皇后に謁見して「使臣欽奉我皇太后、大皇帝簡命，專使貴國，今得親見大皇后陛下，實深榮幸。敬代我皇太后、大皇帝問大皇后好」³⁰ということを書いたが、その後の記録は途絶えた。那桐特使が国書を渡す際に、張德彝は下記のように記している。

使臣欽承我大皇帝特簡奉使貴邦，恭維大皇帝治功丕著，德化維新，使臣敬仰光儀，益深慶幸。伏念中日同在亞洲，唇齒相依，至親極密，乃去年夏間，中國變生倉猝，禍及貴國書記生杉山彬慘遭非命，我大皇實深惋惜，是以專派使臣東來，呈遞國書，面達歉衷，並親往杉山彬墳墓致祭，賚交祭葬銀兩，以表優榮之典。³¹

また、

惟冀大皇帝念同洲之誼，此後交際益加親睦，維持全局，振興東亞，實我兩國之福。使臣敬祝大皇帝萬壽無疆，國運隆盛，不勝頌禱之至。誦畢，遞國書。³²

那桐特使の一行は、清国政府（大皇帝、光緒皇帝）を代表して、北京で殺害された日本の書記官杉山彬に謝罪するため、明治天皇に国書を呈し、同時にその墓参り、賠償などの敬意を表した後、今後両国の親睦、時局安全の維持及び東アジアの振興などの願い事を申し伝えた。そして、明治天皇は国書を受け取った後、次のように答えている。

客歲之變，公使館書記生杉山彬慘遭非命，貴國大皇帝深為惋惜，特派卿來面賚國書，朕已領悉。嗣後兩國交誼，可信益加敦厚。惟冀貴國大皇帝維新之丕圖速就其緒，東亞之和局恒久維持，更祝大皇帝福祉無窮。望將此意代達轉奏。³³

張德彝の7回目の海外訪問は、謝罪という形で、日本へ赴き、自分は「有辱國體」を感じさせられるとはいうものの、明治天皇、皇后に謁見することによって、日本の外交礼儀の作法や皇居の建築様式、日本人の習俗などの新奇事について、具にその見聞を記し得た。例えば、日本の外交礼儀の作法について、張德彝は次のように述べている。

先經日官翻譯以日文，繼經陶杏南譯以漢文，言畢，星使退步左立，杏南隨退立於星使（那桐）之次。后此，頤、蔡及余與誠皆一一前進，禮亦三鞠躬，禮畢皆循序與星使立成一行，繼而魚貫退出，亦行三鞠躬禮。³⁴

³⁰ 張德彝『七述奇』手稿。

³¹ 同上。

³² 同上。

³³ 同上。

³⁴ 同上。

ここで、張德彝は日本式の外交礼儀による通訳の順番や応対、進退の作法を記した。この特使那桐の随員の中で、参贊は四人いる。即ち、翻訳官は陶杏南（候選知府、知事）陶大均のこと、「頤」は刑部郎中・総理衙門総辦の章京頤で、「蔡」は戸部郎中の蔡源深、そして張德彝の4人である。その後、一行は宮内で食事や皇居建築の見学を案内され、「禮官引看其正殿，用膳堂，集草堂，見后，引入一間吃茶點心。吃畢，繞穿廊行極遠至宮門，握手謝辭，登車回店」と記述している。また、皇居の建築について、張德彝その正門の次の回廊、渡り廊下、木造の寸法、漆器、絨毯、彫刻、錦織、椅子、机、障壁など古色ただよう設計について、次のように絶賛している。

其所以覺遠，曲徑盤環，不知有幾千萬落者，穿廊、游廊多故也。殿間亦有寬敞者，而高較中華廟殿之半，外日式，內西式，通身木造覆瓦，柱粗五寸見方，棚頂方槽，或本色，或漆花，地則木片漆花刷蠟，色分黃紫，花形斜正方尖八角不等。步行處鋪墊花氈一條，雖殿內亦光板頗滑，四壁無牆，或木板，或大玻璃，窗壁或漆花，或雕刻，或糊錦緞。其正殿寶座式與英國者同，上列雙椅，帳頂亦出二白毛刷。膳堂可容坐百人，橫大桌一張。集草堂者，棚頂四壁彩畫千種花草也。木多樟楠，故隨行甚香也。窗壁木皆厚約一寸或數分，而能左右推移，輕便之至，天時使然也。³⁵

なお、日本人の服装について、張德彝は次のように述べる。

日本現改西裝，官員進署固著西服，而午晚仍以古衣為舒服。街市男人雖不結髮而剃禿，而著草鞋、木屐、古衣者多。且現值暖，人多赤腳，且多赤身而腰圍白布一條作丁形者。其皇與后終日西裝，而每值大典吉期，仍著古裝，以示不忘舊也。宮中作樂，亦日西間之。

最後に日本の果物、野菜、花木、それに乗り物まで彼は詳細に記載している。

其地有蘋果、葡萄、蕉子與梨，皆酸淡無味，惟西瓜稍好，而仍不若北京者。菜有芹菜、菠菜、矮瓜、白菽、冬瓜、蔥、蒜、胡蘿蔔、惟白蘿蔔長及三尺，粗半尺者。車有鐵道公車、跑海車、單雙馬車，皆不甚多，惟人力車無數，且運動車亦多以拉，其人力車價較西洋多加一條，乃遇雨雪則加錢若干。花木多，樹古老而花不香。³⁶

このように張德彝は二回目の日本訪問で、明治社会の政治、教育、礼儀、風俗、建築、文化、文芸などの異文化を体験した。しかも、人的な往来について、外務省総務長官の内田康哉、外務大臣の曾祢荒助、秘書官の吉田要作、宮内省式務長官の田中光顕、同式部長の三宮義胤、同礼官加藤恒忠、日本正金銀行の長鋒郎、澤村繁太郎、日本領事の小田切万之助などの要人と交遊し、日中関係を深める役割を果たしたものと思われる。

³⁵ 同上、230～231頁。

³⁶ 同上、231頁。

6. 結語

本稿は張德彝が遊歴した諸外国、とりわけ日本を「他者」として捉えることにした。彼が示唆した「他者」認識をめぐって、近代化を目指す清朝末期の知識人に、日本にどのような眼差しが向けられ、かつ遊歴以降いわゆる「精神の開国」がどのように変容していくのか、明治思潮が如何に関与したのか、その見聞の内容を述べながら、彼の「華夷思想」を中心に考察した。

張德彝の外国の文明吸収は清国の官僚としての遊歴という形で、西洋と東洋の世界を超え、物事を直接経験し、人々を互いに結びつけ、中国境内に知られざる域外文明を清末の社会に伝える役割を果たそうとしていた。同文館出身の知識人による外国への文明摂取の制度化が、1860年代から洋務運動の起動以降、目覚め始めたものと思われる³⁷。いうまでもなく、この制度の実施は清国にとっての西洋列強侵入による半植民地化を恐れるという問題を通して、開国を迫られ、清国の政治や経済に外国の権力が合法的に介入してきたことによって、多方面の近代化への必要性が、その制度化を促したものと考えられる。

1862年に開設した京師同文館は、総理各国事務衙門が洋務を充実させる目的から、翻訳作業のできる人材育成のために設置されたのであった³⁸。同文館の知識人の課題は、外国語の勉強もさることながら、明、清以降台頭してきた経世致用の実学の新たな継承と、他方、外来文明を、伝統のある儒教思想や実学そのものと如何に融合させるか、いわば、どのようにすれば、洋務運動の理論的基礎である「中体西用論」を実現できるのかが、その使命であろう。

張德彝は、一般の中国知識人のように日本を通して西洋の近代化による政治、経済、教育制度などを学ぼうとするのではなく、遊歴しながら、風土人情に自分の感想を加えながら、その見聞を記録したのである。彼は従来、儒教要素が強いられる学問のアイデンティティも強かったので、封建的な思想を堅持する面が見られるが、日本の異文化を見聞したことによって、素直に賛同したり、受けとめたりする面もある。例えば、「日人讀漢文之標記」と題する日記には、

日本雖被同文化之、而誦華書句讀偶異。如「孟子見梁惠王」句、左右識以叉點、易為：「孟子見梁惠王」。讀則：「孟子梁惠王見」。又如：「王曰：叟不遠千里而來、亦將有利吾國乎？」、讀則：「王曰：叟！千里遠不而來、亦將以吾國有利乎？」。其書編序注

³⁷ 洋務運動は清朝政府の主導する近代化の試みであり、洋務派はこれと平行して、洋務のできる人材の育成が主な目的であった。一つは、京師同文館や福州船政学堂をはじめとする学校であり、もう一つは、西洋への留学生派遣である。

³⁸ 京師同文館が設立当初、イギリス人教官1名と中国人教員若干名で発足した。当初は英語を教え、翌63年には、法文館・俄文館が付設され、徳文館は1872年に、東文館は1896年に増設された。同文館は、外国語以外に、各国の地理や歴史、初等の自然科学などを教えた。船政学堂においては、英語、フランス語や造船技術、航海術などを中心にその人材を育成した。また留学生は1872年、初めてアメリカに派遣された。アメリカには、1875年まで四回に分けて合計120名が送り出されて、軍政・船政・製造などの科目を学んだ。また西洋へは、1876年に7名がドイツに、16名がフランス、12名がイギリスに正式に派遣されている。

解與華同，惟此少異。(1868. 2. 29)³⁹

と記述している。日本は「漢化」を受けても、中国古典の読み方が異なることに気づいた。即ち、「孟子見梁惠王」の句であると、日本人は「孟子一梁惠王一見」の語順に読み、また「王曰：叟不遠千里而來，亦將有以利用吾國乎？」の句であると、日本人は「王曰：叟！千里遠不而來，亦將以吾國有利乎？」と、実際に訓読法まで例示している。張德彝の日本に対する関心は、学問の摂取とその変遷までひろがり始めている面も窺える。

一方、張德彝は近代日本の風土人情に接しながらも、自国中心の「自我」が「他者」である異文化を自らと対等と見なして受け容れることには、抵抗感があるように思われる。下記の例を挙げてみよう。張德彝曰く：

古人云：“遊不廢學”，良有以也。況險阻艱難，身之所歷，尤非托諸空言。今既遠遊萬里，得履其地，得見其人，則其風土人情，有不厭詳加記載者，非敢謂芻蕘之采，聊以備數晨夕耳。而或以為不可，亦殊不解甚矣。再，出使絕域，為古聲教所不通，我既待以樸願，彼必浹以真誠。孔子云：“言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。(1868. 2. 29)⁴⁰

彼は「遊歴しても正しく学問を修めることを忘れない」、「特に、空言により議論を行わない」という真面目な態度で、できるだけ日本の風土人情を厭きることなく記載した。しかし、その間、孔子の『論語』（衛靈公第十五の六）「言、忠信（誠実）、行、篤敬（真心）なれば、蛮貊の邦と雖も行なわれん」を取り上げ、日本のことを「蛮貊の邦（野蛮な国）」または「絶域」と隠喩したことがある。また、2回目の渡日（1901. 7. 4-8. 4）は日清戦争の敗北という屈辱的現実と「謝罪」というマイナスな形で進行していくので、彼は「有辱國體」という抵抗を受け止めた上、日記の刊行を中止した。これらのことを考えると、張德彝の意識は従来、中国の官僚、知識人が固持する「華夷観（中華意識）」から脱せず、そこには優越感そのものが根深く残されていることが窺える。

張德彝は1918年72歳で亡くなった。彼の27年間に亘る世界廻りの見聞録『奇述』の価値は、「他者」のよさを摂取することだと思われる。彼の葬式に贈られた挽聯「環遊東亞西歐，作宇宙大觀，如此壯行能有幾；著述連篇累績，闡古今奧秘，斯真名士不虛生」⁴¹という言葉に示されるように、古今東西の奥行きのある学問とは異にしながらも、彼の「奇述」見聞録は清末までの伝統的学問と明治思潮の学問、文明との異同を喚起され、近代化されつつある中国社会に寄与すべき貴重な文献といわなければならない。

本稿は、張德彝の『經日本東渡記』、『七奇述』を中心に述べたが、彼の帰国後の思想主張は如何なるものか、かつての奏疏や清末の宮中档案、新聞誌、それに彼の後代が編集した『光祿大夫建威將軍張公集』などの文献を照らし合わせて、彼の世界遊歴による他者としての異文化論説そのものが、中国近代化の全体像において、どう位置づけられるのかを明らかにする必要があるように思われる。それを課題として、別稿にて論じたい。

³⁹ 張德彝『歐美環遊記』、633～634頁。

⁴⁰ 同上、627～628頁。

⁴¹ 『建威建軍張公集・輓聯』、『醒目清心録』所収、第13冊。

◆第8セッション◆
文化交流2

岸田吟香与海上文人圈

——以1880年代中日文化交流为中心——

陈祖恩

岸田吟香是1866年伴随美国医生和语言学家平文博士从日本到上海印制《和英语林集成》而与上海结缘的。1880年3月，岸田吟香在上海开设乐善堂书药铺，其虽被称为“东洋仙客”，但按中国姓名一般三个字的特点，将名字改为“岸（田）吟香”，取室号曰“借楼”，还以“海上卖药翁”为别名，融入当时以《申报》为中心的海上文人圈，并创立中日文人的诗社“玉兰吟社”，使乐善堂成为1880年代中日文化交流的名所。

一、东洋文化人：结缘上海

19世纪60年代初，即上海开埠近20年以后，被“锁国”200多年的日本人才重新出现在黄浦江畔，引起上海人对东洋人和东洋文化的新奇。时过境迁，新兴的地理概念与时代俱进，昔日的“倭人”也被“东洋人”的名称所取代。中文《上海新报》在有关“千岁丸”访问上海的报道中，出现了“东洋人”的称呼：“日前东洋人来中，系欲通商贸易，间已谒见道台，亦经答拜。但该国来此生意，系无有约之国，现准将带来货物作荷兰国之货销售，此后再来应须订明约，方为正理。查东洋人来此买卖属好事。”¹此后，来自日本的事物均冠以“东洋”名称，如东洋茶楼、东洋车、东洋戏等。在上海开设的日本商店也以“东洋店”、“东洋号”自称²。在中国近代很长的一段时期内，上海词汇中的“东洋”指日本，“西洋”指欧美，“东洋人”也成为日本人的专称³。

岸田吟香是以日本印刷人的身份首次来上海的。1863年5月，岸田吟香为了治疗眼病，访问了美国医生和语言学家平文博士（James Curtis Hepburn, 1815-1911）在横浜开设的“医馆”，体会了西洋液体眼药的效力。此时，平文博士正在编译一本日英辞书，名《和英语林集成》，这是日本最早的辞典。对西洋文化有浓厚兴趣的岸田吟香开始协助平文作编辑工作。1865年5月，他专门住进平文的家里，全身心地协助平文工作。1866年9月，在岸田吟香的协

¹ 冲田一《日本と上海》，大陆新报社发行，1943年，170页。

² “崎阳号”在《申报》第2号以“东洋店”的名义刊登其广告：“今有日本国商人新开崎阳字号，在上海大马路（今南京路）河南路角口。专办东洋名窑瓷器，一切稀奇细巧，盆碗茶盏、大小花瓶、精工漆器，金花盘、盒箱匣，一应玩器杂物，无不全备。零趸发售。倘蒙仕商赐顾，格外公道，请至小号面议可也。”木绵屋在《申报》第3号也以“东洋号”的名义刊登广告：“本行自运东洋各色巧样水晶器及漆器、细料瓷器，并各种异玩等出售，其价格外便宜，诸光顾者请至二马路（今九江路）第九十一号屋便是。”

³ 清李默庵《申江杂咏百首》中有题为“东洋人”的竹枝词：“愿与通商列国跻，富强求治志非低。奈将开国遗风失，改却衣冠学泰西。”

助下，平文博士终于完成《和英语林集成》的编辑工作。但是，由于当时日本没有近代活版印刷的技术，平文夫妇不得不带着岸田吟香，一起乘船到上海，将书稿交给美华书馆印制。

美华书馆的前身是宁波华花圣经书房。1858年，美国长老会派遣姜别利（William Gamble）来华主持美华书馆事务。鉴于汉字字体复杂，字数繁多，且雕刻阴文字模，字体细小，镌刻困难，姜别利乃于到达宁波的次年便创制电镀字模。此后，他还将汉字按照西文活字规格，制成7种不同大小的汉文活字，其大小分别等同于西文的7种铅字，解决了中西文的混排问题。1860年，美华书馆从宁波迁到上海南市东门外，后又移到北四川路横滨桥北。1861年，姜别利始用日本假名的活字制版，因此在美华书馆，除了英文、汉字，还具备制作日本假名母版和活字的设备。

1866年9月15日，平文夫妇和岸田吟香一行抵达上海。他们在上海居住了近8个月。岸田吟香在上海利用美华书馆的设备制作日语的假名活字，并负责印刷的校对工作。1867年5月，《和英语林集成》在上海印制完成，收有20722和英词条、10030英和词条。这不仅在日本英语史上的重要文献，在近代日语资料方面也具有重要的价值。初版1200部立时售完，成为人们喜欢的工具书。

岸田吟香在上海工作时的工资每月10元，食费化去一半，剩余的钱就买些喜欢的书画。当时，“各省书画家以技鸣沪上者，不下百余家。”⁴他对上海画坛非常有兴趣，结识了张子祥、胡公寿等许多知名画家，以及后来成为中国驻日公使何如璋副手的张斯桂。有趣的是，岸田吟香与张斯桂的相识，是缘于张斯桂对东洋海产品的好奇。1866年12月4日，岸田吟香在早餐时，用紫苔沾酱油吃，非常有味，张斯桂很好奇，便问这是什么食物，岸田吟香告诉他这是来自日本的海产品“紫苔”。12月9日，岸田吟香就应邀到大马路拜访张斯桂，进行了“笔谈”。“笔谈”是当时中日文人进行交流时的常用形式。

张斯桂：阁下文章深得欧苏（欧阳修与苏东坡）之骨髓，弟为应制八股时文所误，虽尝喜古文而其微妙不能领会也。惭愧之至想，贵国取士以古文策论乎，我国家以八股取士士才日下可叹之至也。

岸田吟香：先生文章之妙，弟尝于《万国公法序》窥其一斑。⁵

如此对谈，有近20回。当张斯桂问到日本的文字和文章时，岸田吟香以一首歌回答道：“此五十字并浊音二十五字通计得七十五字，凡天地间无不可记之事无不可记之物，且有文有诗字句之法颇类泰西文法。”⁶

岸田吟香（1833-1905），日本冈山县人，名太郎，后改名银次。4岁时因暗诵唐诗选，



图1 在上海印制的《和英语林集成》（初版）

⁴ 黄式权《淞南梦影录》，上海古籍出版社，1989年5月，139页。

⁵ 杉浦正《岸田吟香—資料から見たその一生》，汲古书院，1996年，265页。

⁶ 杉浦正《岸田吟香—資料から見たその一生》，265页。

被称为神童。12岁开始学习汉学，后来又学习了英语。来上海之前，他不仅协助编辑《和英语林集成》，还参与创办日本最早的民间报纸《新闻纸》。张斯桂（1816-1888），浙江宁波人，字景颜，号鲁生。有经世之才，也颇知西学。他为丁韪良翻译的《万国公法》作序，“展示了中国人在那个时代非常少见的对国际关系的理解能力”。这两位具有大视野的中日文化人的笔谈，加深了相互之间的理解，并有相见恨晚之感。这次笔谈，也是促成岸田吟香日后在上海发展事业的重要原因。而张斯桂日后被选为中国驻日公使何如璋的副手，也与他结识岸田吟香有很大的关系。

1867年4月，在岸田吟香离沪前夕，张斯桂特意在豫园湖心亭酒楼设宴为其饯行，席中，上海著名画家张子祥作画《淞江送别图》，赠送给岸田吟香，以资留念。张斯桂则在画上题词，表达了难忘的友情：

细雨廉纤，又杨丝婀娜，情绪同牵。离亭添别愁，客舍忆前绿。金谷酒，醉香酒，相顾傲神仙。想当年笔谈聚首，情事依然，江都多少山川。值春将暮矣，绿暗红鲜，夕阳空寄恨。旅馆系谁怜，云树碧柳桥烟，对景共缠绵。问何日重来申浦，在与留连。⁷

张斯桂的弟弟张斯椿也在画上题词，他特别指出：“吟香先生立品端方，择交慎重，接谈之下，温厚可亲。”⁸

1867年5月1日，岸田吟香与平文一起回日本。作为对协助编辑、印制《和英语林集成》的酬报，平文博士授于他有关眼药精錡水的配制秘方⁹。得到平文的承诺，岸田吟香开始调剂、贩卖眼药精錡水。1868年1月，他开始以“卖药郎”的身份到上海，与小东门外的“瑞兴号”和洋泾桥的“万祥号”签约，将其作为销售眼药精錡水的代理店，店头挂上“东洋岸田吟香先生监制眼药水精琦水奇卖”的金字招牌¹⁰。



图2 岸田吟香从上海回国时与晚年

二、玉兰吟社：融入海上文人圈

《申报》创刊于1872年4月，主办人是英国商人美查。在此以前，虽有中文的《上海新报》，但因其完全用西方的方法在中国办报，效果并不理想，发行量仅在400份以内。《申报》创刊后，聘用熟知上海情况的华人主笔主持编务，他们注重言论和新闻，扩大广告的刊登范围，并免费发表中国文人的诗词、短文、时论等作品，吸引了很多读者。经过十几年的努力，到1880年代中期，《申报》完全成为由中国人主持的上海较完备的新闻出版中心。

以《申报》的主笔为中心，《申报》开辟了“吟坛”专栏，形成海上文人的活动圈。他

⁷ 杉浦正《岸田吟香—資料から見たその一生》，265-266页。

⁸ 杉浦正《岸田吟香—資料から見たその一生》，266页。

⁹ 太田原在文《十大先觉记者传》，大阪每日新闻社、东京日日新闻社，1926年，11页。

¹⁰ 杉浦正《岸田吟香—資料から見たその一生》，261页。

们在《申报》发表诗篇，互相对和，既抒发情感，又借之交友。活跃在“吟坛”上的海上文人有100多人，以高悞轩（太痴生）、何桂笙（高昌寒食生）、王韬（弢园老民、天南游叟）、王恩溥（甬东小楼主人）、袁祖志（仓山旧主）、黄协埴（字式权，原名本铨，号梦畹，别署鹤窠树人、海上梦畹生、畹香留梦室主）、钱听伯（雾里看花客）等为著名。其中高悞轩，何桂笙、黄协埴、钱听伯等人先后为《申报》主笔。

正当以《申报》为中心的海上文人圈蓬勃发展时，岸田吟香第三次来到上海。1880年1月21日，日本《邮便报知新闻》刊登一幅插图广告，岸田吟香以漫画的形象出现在图中，他得意地说：“我今日乘出航的邮船‘东京丸’到中国去扩大销售精琦水”。¹¹此时的岸田吟香虽然仍以“卖药郎”的身份来到上海，但是，在他的人生履历上已有了新的光彩。他除了参与创办日本最早的民间报纸《新闻纸》外，还于1868年协办《横浜新报もしほ草》（藻盐草），1873年入《东京日日新闻》任记者、主笔。作为日本最早的新闻人，岸田吟香深知上海第一大报《申报》的社会影响力，对《申报》的“吟坛”有强烈的兴趣。岸田吟香将乐善堂设在河南路与福州路交汇处，离《申报》社步行不到10分钟。他到上海后，按中国姓名一般三个字的特点，特意将名字改为“岸（田）吟香”，用中国文人的方式，将其设在乐善堂楼上的书房取室号名“借楼”，以“海上卖药翁”自名，迅速加入了海上文人活动圈。同时，与当时一般矮个子的日本人不同，岸田吟香身高1米80，体重90公斤，双眼皮，“容貌丰伟，虬髯蔽面。而赋性纯厚挚实。其学综贯东西，无所不窥兼工临地。”¹²具有明治西式新派的绅士风度。

岸田吟香在日本的新闻文化事业经历和人格魅力使海上文人对这位来自东洋的“仙客”产生好感，把他视为朋友。《申报》主笔黄协埴第一次在王韬的自宅见到岸田吟香时，就被他的“徇徇儒雅”所敬佩，感到他“不愧前辈风流。与之谈诗，颇有见到处，亦彼国中翹然负异者也。”¹³他在《春江送别图记》中写道：“我友岸田吟香先生，东国老名士也。性朴纳，

无浮嚣气，与人交往，徇徇儒雅，未尝有疾言遽色。”“仆已与先生识数载，每于暇日登楼闲话，见先生图书之富，几于充栋汗毛，多有海外遗编，为中国所未有经流，布者每一检阅，如入琅环福地，几于满目球琳。先生口诵之心维之时，或与仆等考窍而时论之，砌砌孜孜，曾不知老之将至。先生之于学可谓好矣。先生不欲以经生名，生平实隐于医。”¹⁴

岸田吟香参与《申报》的“吟坛”活动后，发起成立“玉兰吟社”：“客岁百花生日，适楼之对面玉兰盛开，先生乃狂喜曰：其借此以畅吟怀哉，乃邀集海上诸名流，”“推弢园老民执牛耳，而以社名请于老民。老民曰：嘻，其即命以玉兰吟社乎。斯时与会者共十余人，咸赋诗为先生寿嗣，是月必举



图3：岸田吟香在日本《邮便报知新闻》刊登到中国销售精琦水的插图广告

¹¹ 《日本新闻广告史·电通创立四十周年纪念》，1940年11月，322-323页。

¹² 若山甲藏编：《岸田吟香翁》，宫崎县政评论社，1925年，第66页。

¹³ 黄式权《淞南梦影录》，上海古籍出版社，1989年5月，148页。

¹⁴ 黄协埴《春江送别图记》，《申报》，1889年3月10日。

行一二次，诗篇如冬笋焉。”¹⁵“弢园老民”即中国著名的思想家王韬（1828-1897），他曾游历欧洲，1874年在香港创办《循环日报》，宣传变法自强，1884年回上海，主持格致书院。撰有许多时论文章。从此，岸田吟香与海上文人交往更深，“自是以来，往返两地。凡与彼国人士交，诗酒微逐，概无虚日。又每提携子弟游清国者，成就其材，不知凡几。”¹⁶

1888年初夏，岸田吟香要去汉口活动，暂别上海，在与玉兰吟社诸友话别时，他吟道：“廉纤细雨点离愁，将泛晴川阁下舟。敢效抛砖引珠玉，白头海客话瀛州。骊歌灯下客愁新，刚是江南值暮春。屈指清和期不远，一尊江上会嘉宾。”吟社诗人兰月楼主和道：“春风吹度汉阳城，道遇关河放晓晴。两度看花留我醉，几人折柳送君行。浦云江树他乡梦，药笼诗囊旅客情。此日分襟偶然耳，高歌休带别离声。”唱和之间，令人感受了离别情难舍，送别情更深的中日文人间的友情。

同年10月，正是菊香蟹肥的季节。从汉口回上海后的岸田吟香邀请吟社诸友聚会，他拿出日本高级清酒请大家品尝，又展示日本画家盐川一堂的山水屏幅供大家欣赏。盐川一堂的作品“葱情灵秀，有似文湖州（宋代画家文同，因接任湖州知府未到任时即死，人称“文湖州”），而一种浑厚之气溢于纸上”，给大家留下深刻的印象¹⁷。此后，岸田吟香又组织众人观看西洋划船比赛。诗人甬东小楼主人（王恩溥）在《观西人赛船即应东瀛岸吟香先生之嘱》中有“潮声画静波涛平，江头一叶扁舟轻。西人赛船角胜负，双摇兰桨击空明”的诗句，呈现出赛船场面的奇观，并有“西人之乐乐何如？君不见今日之事在强弱”的感悟¹⁸。

岸田吟香与中国朴学大师俞樾也有极深的交往。1882年秋，岸田吟香委托俞樾编选《东瀛诗选》，俞樾费时5个月，至次年春编成《东瀛诗选》四十四卷，收录五千余首，交由日本出版，成就了中日文化交流史上的一件大事。岸田吟香50岁生次子的时候，请俞樾为其子起名，俞欣然为之：“吟香居士年逾五十始得一子，乞余命名，余以五十曰艾，故名之曰艾生，而赠以诗：

半百才闻雏凤鸣，此儿台以艾为名。
请看二十余年后，争向东瀛访艾生。¹⁹



图4 岸田吟香的友人王韬（1828-1897）

¹⁵ 黄协埴《春江送别图记》，《申报》，1889年3月10日。

¹⁶ 若山甲藏编《岸田吟香翁》，宫崎县政评论社，1925年，66页。

¹⁷ 《玉兰吟社记事》，《申报》，1888年10月22日。

¹⁸ 《观西人赛船即应东瀛岸吟香先生之属》，《申报》，1888年12月1日。

¹⁹ 《申报》，1886年3月11日。

1889年3月，岸田吟香将返回日本。王韬召集玉兰吟社全体成员在其沪北自宅“淞隐庐”举行送别会。席间，岸田吟香拿出盐川一堂所绘《春江送别图》，请吟社诗人题咏，《申报》编辑黄协埙当即题诗，以盛事相称，并以《春江送别图记》为题，在《申报》第一版发表为岸田吟香送行的文章²⁰。离别时，岸田吟香还向中国诸友赠送日本清酒。诗人袁祖志（仓山旧主）醉后吟道：“梅刚破萼醞相将，不辨花香与酒香。顿触诗情生几席，忽惊春意到壶觞。尝来别味浓堪媿，同此交欢淡莫忘。指点扶桑归櫂便，未应尝酒恋仙乡。”此时此景，真实地记录了1880年代中日文人友好交流的图像。



图5：中国朴学大师俞樾（1821-1907）

三、乐善堂：文化与商业的双赢

乐善堂是岸田吟香在上海设立的以销售药品为中心的店铺，兼营书籍印制销售，具有文化和商业的双重性质。药品销售最初以销售自制的西洋眼药“精琦水”起家，后来以销售日本的和汉药为主。由于岸田吟香融入海上文人圈，其本人不仅成为上海的文化名人，乐善堂也成为上海的名所²¹。在此背景下，乐善堂的经营如鱼得水，在文化与商业方面取得了双赢。

岸田吟香利用与海上文人的深交，特别是与《申报》主笔何桂笙、黄协埙等人的交情，在《申报》大量刊登乐善堂的药品广告，其数量之多，空前未有，在1880-1893年间，仅药品广告达100种以上。《申报》不仅大量刊登乐善堂的药品广告，主笔还亲自操笔，为其药品宣传书作序。例如，开埠以后的上海，“淫靡之风日益



图6 开设在河南路（近福州路）的乐善堂

²⁰ 《春江送别图记》，《申报》，1889年3月10日。

²¹ 黄式权在《淞南梦影录》中说：“日本岸君吟香旅沪上垂十余年，家富藏书，尤精医理，设药肆于四马路口，颜曰乐善堂，乞刀圭者履恒满沪外。”

加盛”。特别是由于上海“地狭人稠，夏令熏蒸”的特殊地理环境，非常容易造成“花柳症”、“痧症”等传染病的流行。深悉上海风土人情的岸田吟香为此以销售流行病药品为中心，在《申报》大量推出治疗“花柳症”、“痧症”等传染病的药品广告。岸田吟香还撰写《痧症·花柳辨症要论》等书，由《申报》主笔何桂笙作序，并在《申报》刊登。何桂笙在序文中说：“东瀛岸吟香先生居华多年，深悉中国之风土人情，故其卖药海上，莫不获效。近以卖药不如传方，遂著成《痧症要论》、《花柳辨症要论》二书，专治痧气及毒门，所列诸方，皆系万应万验，具所以惠济众生者，厥功非小。”²²

除了卖药外，乐善堂也印制书籍。岸田吟香收集大量的中文书籍在日本制版，然后交给上海的工厂印刷。对此，《申报》主笔黄协垣给予高度评价：“出其智慧，制为铜版袖珍书，细若牛毛，明于犀角。盈尺之书，可缩成方寸一、二本，殆人巧而夺天工欤”。²³《申报》也常常以《鸣谢雅赠》的启示，在报纸上进行宣传：“日本岸吟香先生以蓬莱之仙客精艺术之奇方，至申历有年所，其为人也，恂恂尔雅，有隐君子风，曾搜得中华珍籍数十种，镂以铜版，缩为袖珍，士林得之，往往珍为枕秘。”²⁴上海芦泽印刷所第2代经营者芦泽骏之助在《中国·上海と日本——印刷技術の流れ》中也指出：“约在明治16年（1883年）前后，发行清朝高等文官科举考试的中国古典的袖珍本，虽然是在日本铜板雕刻，在上海印刷的，但是与旧有的3号活字的中国书籍相比，因其小巧便于携带进入考场，出售了15万部，据说赚了大钱。”²⁵

乐善堂印制的书籍在中国大受欢迎，原因很多，其印刷技术的精美是主要原因。宋原放指出：“它首创铜板缩印小字本我国古籍，精美绝伦，其中以《吟香阁丛书》和《康熙字典》最为精致，超过《申报》馆铅印的《申报馆丛书》，使人耳目一新，震动了当时的书刊业，受到知识界的赞赏。”²⁶此外，其在《申报》刊登的大量广告也不



图7 乐善堂刊登在《申报》1892年8月13日的药品广告（宝丹）



图8 乐善堂印制面向中国读者的书籍广告

²² 何桂笙《岸吟香先生〈痧症·花柳辨症要论〉序》，《申报》，1888年7月27日。

²³ 黄式权《淞南梦影录》，上海古籍出版社，1989年5月，148页。

²⁴ 《鸣谢雅赠》，《申报》，1885年4月8日。

²⁵ 芦泽骏之助《中国·上海と日本——印刷技術の流れ》，印刷同友会20年史别册，1-2页。

²⁶ 宋原放《岸田吟香创办乐善堂书铺》，《中国出版史料》（近代部分），第3卷，湖北教育出版社、山东教育出版社，2004年10月，216页。

可忽视。如袖珍本的广告称：“本堂缩刻各书，字画明晰，装订精雅，尤便舟车携带。”²⁷

根据乐善堂刊登在《申报》的广告，短短数年间，其在上海出版的书目就有120多种，其中包括很多岸田吟香亲自收集的中外地图，如《地球五大洲总图》、《大清一统图》、《日本舆地全图》、《朝鲜地图》、《安南地图》、《上海城厢租界全图》、《北京图》等，这些地图早在1885至1892年，即甲午战争以前就开始在中国发行了。包天笑在回忆录中说：“说起了出售日本地图的事，真足以令人发一浩叹。中国在那个时候，已在甲午战争以后，戊戌政变之前，还没有一张自己印刷的本国地图，但日本已经印了很详细的《支那疆域地图》了。我们在他们书店的广告目录上，看见有许多地图的名目，便托朋友寄几张来，及至一看，全图都是汉文，难得有几处注着和文的，而且印刷鲜明，纸张洁白。”²⁸

近代上海的开埠、日本的开国，为中断已久的中日文化交流提供了新的历史舞台。在上海这样一个多元文化的都市，中日两国主流文化人，彼此寻觅遗失的文化记忆，重新认识对方，相互欣赏，这是1880年代中日文化交流的显著特点。良好的国家关系，宽松的社会环境和开放的民族文化心态，造成了岸田吟香及其乐善堂在上海的成功。



图9 岸田吟香从上海乐善堂寄到家乡的信

²⁷ 《申报》，1885年8月4日。

²⁸ 包天笑《钏影楼回忆录》，大华出版社，1971年6月，163页。

生死之间：

多重记忆维度中的雨花台

李里峰

南京是著名的历史文化名城，向以“六朝古都”或“十朝古都”而著称。但是近代以来，屡遭劫难的南京城逐渐变成了民族屈辱的象征和创伤记忆的载体。在风云变幻的权力角逐和社会变迁中，革命记忆开始契入这座古都，并和原有的历史文化意涵相交叠、相竞争、相融合，构成了一个复杂、多维、立体的记忆空间。时过境迁，革命的光环渐渐消退，市场经济和消费文化的潮流席卷而来，古都的文化遗存和革命的纪念空间都难免沦为消费对象的命运。革命记忆在这座古都的兴衰，见证了近代中国社会变迁的沧桑历程，也彰显了社会记忆的延续与变迁。

“六朝雨花凝天地神韵，一部青史铸千秋圣台。”¹ 雨花台承载着古都南京的丰厚历史底蕴，又是现代革命记忆的重要象征。本文试图以雨花台为例，探讨作为现代性后果之一的革命记忆，是如何在南京这座古都生根、发芽、成长，又如何在当代情境中被边缘化、消费化的，进而揭示社会记忆的建构性、多元性和流动性。

一、多元记忆：雨花台的历史文化意涵

集体记忆研究的开创者哈布瓦赫曾经指出，人类记忆的基本要素——语言、概念、逻辑——只有在集体的框架中才能形成，除了梦境中以外，一切记忆都是集体记忆²。然而，传统的集体记忆与现代的公共记忆仍有显著差别，因为前者虽然受制于集体框架的束缚，不同的集体却可以有各不相同的、多元化的记忆；后者则凸显了现代民族、国家对个人记忆的操控，通常呈现为同质化的形态³。在遭受“世界史”入侵之前，雨花台所负载的历史意涵是多元的、质感的。在人们的记忆中，佛教传说、感时伤怀、兵家重地大概是雨花台最典型的三种形象。

1、佛教传说

从公元前12世纪泰伯到这一带“传礼授农”算起，雨花台已有3000多年的历史。三国时，因岗上遍布五彩斑斓的石子，又称石子岗、玛瑙岗、聚宝山。东晋年间，高僧法显西行天竺、锡兰求取佛经，回国后到达首都建康，在今雨花台一带翻译佛经⁴。南朝梁武帝时期，佛教盛

¹ 百度百科“雨花台”词条，<<http://baike.baidu.com/view/52776.htm>>。

² 哈布瓦赫《论集体记忆》毕然、郭金华译，上海人民出版社，2002年。

³ 景军《社会记忆理论与中国问题研究》，载《中国社会学》第一卷，上海人民出版社，2002年，328-329页。

⁴ 李春林《雨花台·法显与南京佛教文化》，《江苏省地方志》2009年4月。

行，盛传高僧云光法师在此设坛讲经，感动上苍，落花如雨。北宋大观年间，吏部侍郎卢襄根据雨花说法的传说，将云光法师讲经处命名为“雨花台”，雨花台由此得名。明、清两代，景区内的“雨花说法”和“木末风高”分别被列为“金陵十八景”和“金陵四十八景”之一。

2、感时伤怀

公元前472年，越王勾践筑越城于雨花台一带，自此成为江南登高揽胜之佳地。历代文人墨客、帝王将相登临此地，每每感时伤怀，留下诸多诗词佳句。高启登雨花台远眺长江，眼见“钟山如龙独西上，欲破巨浪乘长风”，生发“从今四海水为家，不用长江限南北”之宏愿，气象万千，豪气冲天⁵。钟伯敬雨中登临，却又别是一番滋味：“可怜三月草，未了六朝青。花作残春雨，春归不肯停。”⁶朱彝尊的长短句则要更多些时光飞逝、物是人非的怀旧之感：“秋草六朝寒，花雨空坛。更无人处一凭阑。燕子斜阳来又去，如此江山！”⁷

3、兵家重地

雨花台是南京城南的一处制高点，地理位置非常重要，素有“金陵南大门”之称，因此成为历代兵家必争之地。六朝定都建康期间，发生在城南雨花台一带的战事就有五、六起之多⁸。三国时，东吴孙策在此地攻破刘繇。南宋建炎四年（1130），入侵金兵在钟山、雨花台两处扎营筑城，岳飞派兵偷袭，重创金兵，并乘势收复建康，稳定了南宋偏安江南的政局。清同治元年（1862），清军与太平军展开天京攻守战。湘军曾国荃部在雨花台扎营，李秀成率部围攻月余不下，无奈撤围。最终天京陷落，太平天国失败⁹。1911年辛亥革命爆发，各地纷纷响应。徐绍桢率江浙联军挥戈金陵，攻打雨花台要塞，与清军张勋部激战，牺牲惨重。1937年，日军在雨花台上炮击中华门、新街口等地，轰垮中华门附近城墙，从西城角入城，南京沦陷。

二、公共记忆：雨花台烈士陵园与革命记忆的再生产

1927年以后，雨花台沦为国民党统治者屠杀共产党人和革命志士的刑场。据统计，1927—1949年间在雨花台遇害的共产党员、工人、农民、知识分子及各界人士达十万人之多¹⁰。新中国成立后，在此兴建烈士陵园，雨花台逐渐成为现代中国革命记忆的象征和载体。通过神圣空间的建构和纪念仪式的塑造，革命记忆得以生产和再生产，并逐渐成为现代中国公共记忆的核心，为现代政治认同的形成和巩固创造了前提。

⁵（明）高启《登金陵雨花台望大江》，载白寿彝主编、韩兆琦选注《文史英华·诗卷》，湖南出版社1993年，874页。

⁶（明）钟伯敬《三月三日雨中登雨花台》，载《钟伯敬合集》，“中国文学珍本丛书”第一集032，上海杂志公司，出版时间不详，60页。

⁷（清）朱彝尊《卖花声·雨花台》，载萧涤非、刘乃昌主编：《中国文学名篇鉴赏·词赋卷》，山东大学出版社2007年，201页。

⁸ 参见张逸编《雨花风云》，南京出版社，1997年，第15—21页。

⁹ 百度百科“天京保卫战”词条，<<http://baike.baidu.com/view/53440.htm>>。

¹⁰ 南京市博物馆编《南京风物志》，江苏人民出版社，1983年，129页。

1、建造：烈士陵园及其变迁

烈士陵园景区的建设大致经过了三个阶段。(1) 1949至1979年,根据“先绿化、后建设”的方针,主要进行绿化造林工作,主体建筑暂未兴建。(2) 1979年至1990年代中期,陆续兴建大规模的纪念建筑群,由北向南依次为烈士就义群雕、烈士纪念碑、倒影池、纪念桥、纪念馆、忠魂亭等。(3) 1990年代中期至今,修复和新建乾隆御碑、二忠祠、木末亭、木樨苑等历史文化景点,并建成雨花石、雨花茶文化区和游乐活动区。时至今日,雨花台已是“一座以自然山林为依托,以红色旅游为主体,融自然风光和人文景观为一体的全国独具特色的纪念性风景名胜。”¹¹ 1988年以来,雨花台烈士陵园景区先后获得多种荣誉:全国重点文物保护单位(1988)、全国青少年爱国主义教育基地(1995)、全国首批4A级旅游区(2000)、全国爱国主义教育示范基地(2000)、全国红色旅游经典景区名录(2005)。

烈士陵园的管理机构也曾几经沿革。1950年8月5日成立烈士陵园筹委会办事处,归市民政局领导。1951年11月20日,办事处更名为南京市雨花台公园筹建委员会办事处,改由市建设局领导。1953年1月4日,改称南京市人民政府园林管理处雨花台办事处,由园林管理处领导。1955年6月30日,又改名为南京市雨花台烈士陵园管理处。1968年9月27日,易名为南京市雨花台烈士陵园革命委员会。1978年7月26日复称南京市雨花台烈士陵园管理局¹²。

2、空间：神圣与世俗之间

雨花台景区在空间布局上进行了明确的功能区分,整个景区被分为中心纪念区、名胜古迹区、雨花石文化区、雨花茶文化区、休闲游乐区、生态密林区六个部分,它们构成了不同的空间意涵和记忆载体。

作为景区核心的中心纪念区位于全长1500米的风景区中轴线上,从北到南形成了由烈士就义群雕、烈士纪念碑、纪念池、纪念桥、烈士纪念馆、忠魂亭等组成的庞大纪念建筑群。烈士就义群雕建成于1979年,由179块花岗岩拼装而成,总重量约1300吨,是我国同类题材花岗岩雕塑之最。烈士纪念馆、纪念碑分别建成于1987年、1989年,馆名、碑名均由邓小平题写。纪念碑廊建成于1992年,长144米,镌刻了《共产党宣言》等三篇马列经典著作,是我国目前最大的现代碑廊。纪念池两侧照壁上分别刻着《国际歌》和国歌《义勇军进行曲》。忠魂亭系由南京市30万共产党员交纳特殊党费兴建而成,1996年竣工,由江泽民题写亭名。此外,还有皖南事变中牺牲的项英、袁国平、周子昆三烈士墓,革命烈士东、西殉难处,雨花台知名烈士墓区,以及数百万名各地少先队员捐款修建的红领巾广场等。这些建筑设计精巧,气势恢宏,层次分明,寓意丰富,共同构建了一个承载革命记忆的神圣空间。

名胜古迹区包括十余处历史人文景点,彰显了雨花台丰厚的文化意涵。值得注意的是,也许是巧合,也许是有意为之,这些景点大多具有忠贞不屈、高风亮节之寓意。东晋豫章太守梅贻抵抗抗人,屯营于此,后人在岗上建梅将军庙,广植梅花,遂称“梅岗”。南宋抗金英雄杨邦义拒不降金,在雨花台下被金人剖腹取心;抗元英雄文天祥兵败被俘,押解途中经过建康,赋诗表达对杨的敬仰之情和殉国之志,“二忠祠”由此得名。明燕王朱棣自立为帝,令方孝孺起草诏书,方拒不从命,被磔于市,门人拾其遗骸葬此,是为“方孝孺墓”。“木末风高”为清“金陵四十八景”之一,“木末”意为高于树梢之上,以此名亭,谓清秀出林木也,

¹¹ 《雨花台景区介绍》, <<http://www.travel-yuhuatai.com/jqjs/jqjs.asp>>。

¹² 韩品崢主编《南京文物志》,方志出版社,1997年,503页。

蕴有称赞历代志士仁人高风亮节之意。

景区中的植物亦有丰富的革命寓意。就品种而言，雨花台景区以松柏类植物为主，因其苍老刚劲、蟠虬古拙的形态和不畏严寒、四季常绿的特性，比拟坚贞不屈、万古长青。此外，桂花香气四溢，喻示烈士们的业绩流芳百世；栽植含笑表达人们祝愿先烈们含笑九泉；杜鹃象征先烈的大无畏牺牲精神。就颜色而言，景区植物以白色系、黄色系和蓝色系为主，白色象征着纯洁，黄色象征着高贵，蓝色象征着幽静和永恒。就形态而言，雪松、龙柏等为垂直向上型，强调了群体和空间的垂直感和高度感，易营造严肃、静谧、庄严的气氛；大叶黄杨、珊瑚树等组成的绿篱为水平展开型，使环境具有安静、平和、舒展的气氛，在空间上可以增加景观的宽广度；其他不规则型的植物则使环境具有柔和平静的格调，在纪念性景观中可以用来表达哀悼和悲痛之意¹³。

3、纪念：革命记忆的再生产

1950年代以来，多位党和国家领导人到雨花台烈士陵园参观、题词。刘少奇于1958年，李鹏于1983、1990、1992年，乔石于1990年，李瑞环于1991年，胡锦涛于1996年前往雨花台参观烈士陵园、凭吊革命先烈¹⁴。邓小平于1983年为雨花台烈士纪念碑、纪念馆题写碑名和馆名。董必武于1964年为纪念馆题诗：“英雄洒血雨花台，暴露奸权尽蠢才。毕竟人民得胜利，斗争规律史安排。遗容遗物见遗风，先烈精神永世崇。踏着血痕仍迈进，红旗高举气如虹。”江泽民从1993年到1996年连续四次为雨花台烈士陵园题词，在其担任总书记期间可谓绝无仅有。

烈士陵园建成以来，每年都有数十万到上百万人前往谒陵和集体参观。在各种重大节日和纪念日，雨花台是举行入党、入团、入伍、入队、入学和成人仪式的首选地。每年清明节，全市中小学生代表会在烈士陵园集体祭奠先烈；每年4月23日，省市有关部门会在雨花台举行18岁成人宣誓仪式；每年“七一”前后，全市各机关、企事业单位和学校会在雨花台举行主题纪念活动；每年“八一”前后，驻宁部队会在雨花台举行向军旗宣誓活动。此外，陵园管理部门还结合形势和热点，经常举办各种专题展览，如共和国英模展、国家安全宣传展、邓颖超生平光辉业绩展、刘少奇生平光辉业绩展等。并组织烈士事迹演讲团，巡回演讲，到2008年免费开放前夕已进行了400余场次演讲，直接听众和观众达200余万人次。目前已有90余家单位与雨花台烈士陵园建立了爱国主义教育基地共建关系，同时在部分中小学成立以先烈名字命名的“挥代英班”、“邓中夏班”、“卢志英中队”、“孙津川中队”等¹⁵。1970年代末之前，雨花台还一直是外宾参观游览的重要场所，从《人民日报》、《新华月报》中不时可以看到外宾瞻仰烈士陵园的报道。

在各种纪念、宣传、教育中，“雨花台”这一名称的内涵发生了重要变化，它不再是高僧讲经说法之地，而成了压迫与抗争、牺牲和解放的象征；雨花石也不再是感动上苍、降雨如花，而是革命烈士的鲜血所染红。革命记忆在这些纪念仪式和宣教活动中得以不断地再生产、得以巩固和强化。

¹³ 芦建国、孟国忠《纪念性景观的植物配置——以南京市雨花台烈士陵园为例》，《南京林业大学学报》2007年第2期。

¹⁴ 陈建军等《金陵泣血雨花魂》，中国大百科全书出版社，2009年，91-104页。

¹⁵ 《雨花台烈士陵园向社会免费开放新闻发布实录》，“南京网络发言人论坛”，<http://site.nj.gov.cn/www/njnews/ziye/zy-mb_a3908040268543.htm>。

三、复合记忆：消费社会的来临与革命记忆的蜕变

哈布瓦赫曾言，历史不会局限于讲述过去的故事，而是要不断地翻新它、改编它，“让它符合当代人关于过去的心智习惯和表征类型。”¹⁶ 改革开放30余年来，中国社会急剧变迁，革命的神圣光环逐渐消退，市场经济和消费大潮席卷而来，人们的价值观念和心智习惯随之改变，雨花台的故事也开始了新一轮的翻新和改编。这一次，历史遗存和革命象征都难免被边缘化、消费化的命运。

1、门票问题

作为中国革命最具象征性的纪念空间和记忆载体之一，雨花台烈士陵园是为了纪念革命先烈、对群众尤其是青少年进行革命传统教育和爱国主义教育而修建的。到2005年，建设费用累计达1亿多元，每年财政补贴270万元。但因为规模大、负担重，陵园管理部门不得不进行经营创收。从1992年起，雨花台烈士陵园开始对参观者收取门票。最初的票价是每人1元，很快涨到2元。1997年，南京市决定对市属中小学生集体参观历史陵园区内的雨花台烈士陵园纪念馆实行免费，由市财政给予专项补贴。同时，对南京市外的中小集体参观，实行半价优惠。绝大多数参观者则仍须全价购票才能入园。2002年起门票涨到25元。2006年6月5日起门票涨至35元¹⁷。自收取门票之日起，质疑和反对的声音一直没有停息，收门票的做法被指责是“昧着良心拿烈士赚钱”。2008年1月，中宣部、文化部、财政部、文物总局四部门联合下发《关于全国博物馆、纪念馆免费开放的通知》，要求符合条件的爱国主义教育基地免费向社会开放。江苏省委、省政府随即相应并提出具体要求。在3月19日召开的市长专题办公会上，最终于2008年4月4日起取消景区大门票，免费对游客开放，日流量控制在15000人。据称，雨花台是全国第一家免费开放的国家4A级旅游景区¹⁸。

2、凭吊与游玩

近年来，每年都有数十万乃至近百万人前往雨花台参观游览，但大多数参观者不再是为了瞻仰和缅怀革命先烈，而是为了观光游玩。据记者观察，在纪念碑前祭奠烈士的十几批人，没有一批默哀坚持到三分钟。《国际歌》也通常只播放半分钟就停止了，询问其故，一位负责放音乐的女士的回答是“脖子埋那么久不酸么？”记者看到，有人惊呼何宝珍烈士（刘少奇前妻）为“大美女”，有人在烈士雕像头上照相，有人在纪念碑前遛狗，有人在纪念馆里捉迷藏，种种情形，不一而足。陵园管理局的负责人坦承，“从表面上看，来雨花台的人数一直都不少，但旅游的成份越来越重，凭吊的时间越来越短。”目睹此情此景，记者感慨道：“默哀三分钟有多难？”¹⁹ 在各种网络论坛上，也不时可以看到对烈士陵园变成游乐场的感慨²⁰。

¹⁶ 哈布瓦赫《论集体记忆》，毕然、郭金华译，上海人民出版社，2002年。

¹⁷ 《南京雨花台门票5日起涨至35元/人次》，<<http://news.sina.com.cn/c/2006-06-03/08249106800s.shtml>>。

¹⁸ 《雨花台烈士陵园向社会免费开放新闻发布实录》，“南京网络发言人论坛”，<http://site.nj.gov.cn/www/njnews/ziye/zy-mb_a3908040268543.htm>。

¹⁹ 《默哀三分钟有多难？南京雨花台成旅游胜地》，<<http://news.163.com/05/0405/11/1GIRRD960001122B.html>>。

²⁰ 《气愤！！雨花台烈士陵园真的成了游乐场！！》，“西祠胡同”，<<http://www.xici.net/main.asp?url=/b2901/d40375600.htm>>。

3、教育与消费

作为“纪念性风景名胜”，雨花台景区首先是一个教育基地还是一个旅游消费之所，其功能定位颇为尴尬。自1992年开始收取门票以来，相关的风波和争论可谓此起彼伏。其中1993年底，陵园管理部门打算举办“世界名犬大汇展”，引起轩然大波。新华社记者们在《经济参考报》上连续发表三篇报道，称“雨花台烈士陵园办狗展引起南京市民强烈不满”，并持续追踪报道，不断强化舆论，致使狗展最终停办。因其巨大反响和显著成效，这一组系列报道被新华社评为1993年“社级好稿”²¹。此后，陵园管理部门还曾有在红领巾广场旁建鳄鱼馆、办《西游记》展、铲除草坪建练车场等创收打算，都因媒体曝光和舆论压力而未果。

南京市政府1997年初通过并实施的《南京市雨花台风景名胜区管理办法》规定：“风景名胜区的核心保护区是缅怀先烈，进行革命传统教育的重要场所。在核心保护区内，任何人不得进行与核心保护区庄严肃穆气氛不相协调的活动。”“风景名胜区应当充分利用风景名胜资源的特色，开展健康、有益的游览和文娱活动，宣传爱国主义、集体主义和社会主义，普及历史、文化和科学知识。”²²然而核心保护区和风景名胜区虽有功能上的区分，实际仍是连为一体的。在革命记忆日渐消退而消费文化甚嚣尘上的时代背景下，雨花台烈士陵园的纪念、缅怀、教育功能越来越淡化，游览、娱乐、消费功能则不断扩张。革命的象征符号和记忆载体逐渐边缘化、消费化，一种新旧杂陈、色彩斑斓的复合记忆开始取代同质化的、以革命为核心的公共记忆。

结语

名胜是已逝岁月留存至今的痕迹，陵墓是埋葬和纪念死者的场所。然而，正是过去的遗迹和对死者的纪念，造就了当下的、生者的、鲜活的记忆。无论是作为负载着佛教传说、感时伤怀、兵家重地等多元意象的历史文化符号，还是作为被烈士鲜血所浸染并由各种纪念仪式所形塑的现代革命象征，雨花台总在生与死之间折射出历史的沧桑。从雨花台的变迁历程中，我们看到了同质的革命记忆如何契入并取代多元的历史记忆，又如何被整合到市场经济和消费社会所主导的复合记忆中去。雨花台的故事，生动而无奈地展示了集体记忆的建构性、复合性和流动性。

²¹ 华惠毅《雨花台驱狗记》，“新华网江苏频道”，<http://www.js.xinhuanet.com/misc/2009-07/22/content_17174158.htm>。

²² 《南京市雨花台风景名胜区管理办法》，“人民网—法律法规库”，<<http://www.people.com.cn/item/flfgk/dfg/1997/C242037199702.html>>。

明治前期に渡日した浙江商人王惕齋の研究

王 宝 平

1. はじめに

明治時代に渡日した中国人の中に、明治前期に日本へ渡航し、晩年帰国した者が3人いた。それは王治本、張滋昉と王惕齋である。彼らは、明治時代とともに生きてきたため、明治時代の中日関係の推移を見聞きした立証人といっても過言ではあるまい。そのうち、王治本と張滋昉は自費で渡日した文人であり、王惕齋は商人である。前者については、すでに小論を草したが¹、今度は王惕齋に焦点を絞り論じたい。

王惕齋については、管見のかぎり、呂順長氏が研究の先鞭をつけた²。21世紀以降、王惕齋の足跡を残した新潟や彼の故郷の研究者らがそれぞれ地方誌の角度から撰文し、新たな資料を提供した³。しかし、上記の先行研究はまだ緒についた段階で、必ずしも十分とはいえない。小論は、多くの謎に包まれている王惕齋の事跡を明らかにし、これを通じて、同時代の商人の近代中国社会に対する役割を探ってみたい。

2. 王惕齋の略歴

王惕齋は、寧波府慈溪県黄山村の出身で、忌み名は仁乾、字は健君、惕齋を号とする。晩年には独臂翁とも号する。清道光19年（1839）9月に生まれ、宣統3年（1911）3月に上海で客死。享寿73才。学歴は国学生。父庸晟（1815～1862）は廩貢生⁴、即用儒学訓導⁵を担任した。その後、太平天国軍に遭難して、皇帝の批准を受けて、省の忠義祠に表彰される。このような家庭に生まれ育ったことは、王惕齋のその後の日本での文化活動にもよ

¹ 「明治時期赴日文人王治本之基礎研究」、2010年11月に香港中文大学で開かれた「近現代日中文化交流から見る現代性とアイデンティティの模索」という国際シンポジウム時の発表論文。「明治時代に来日した文人張滋昉の基礎的研究」、関西大学アジア文化交流研究センター『アジア文化交流研究』第4号、2009年3月。

² 呂順長「慈溪王氏兄弟与日本文人」、『浙江方志』1999年第3期。のち、呂順長『清末浙江与日本』（上海古籍出版社、2001年）所収。

³ 王勤漢「慈城黄山村王氏兄弟在1870年後進行的中日民間交流」、『古鎮慈城』総第37期、2009年3月。田宮覚「清国書家の来越（明治16～17年）—徐晏波と王治本を中心として—」、『新潟県文人研究』第6号、2003年12月。

⁴ 廩生の資格で京師の国子監に入学した学生を廩貢生という。公費で食事代を支給される学生を廩生（または廩膳生）という。廩生の中で、成績が優れて京師の国子監に入学した学生を貢生という。人才をもって皇帝に貢献するという。

⁵ 学官の名で、府、州、県の儒学を補佐する教職。

い基礎を作ったと考えられる。

王惕齋の日本来航以前の事跡はつまびらかではないが、彼の回顧によれば、「余于庚午初客扶桑、旅居横浜」⁶とあり、明治3年（庚午、同治9年、1870）に初めて日本に渡航したことがわかる。渡航の目的は不詳であるが、貿易のために横浜に渡航したと察せられる。

外務省外交史料館には、王惕齋のその後の日本滞在に関する597号という記録が残っている。それは雇主、国籍、姓名、職業、月給、雇用期間、住所、許可証付与の日にち、および備考という順に記された3つの資料から成る。1番目の資料は下記のとおり。

五百九十七号／敦賀県士族伊東伯也／清王惕齋／清国産筆墨硯取扱／一ヶ月金三十五円／九年三月十五日ヨリ向十二カ月／第一大区七小区大鋸町十三番地／九年三月十五日／（備考）十年四月十六日□□雇つぎになる⁷

とあり、明治9年3月15日より1年間、敦賀県士族伊東伯也に雇われ、彼の自宅——東京第一大区七小区大鋸町13番地に泊り込む王惕齋は、清国産筆墨硯を取扱う貿易に携わり、35円の月収が保証される、ということがわかった。なお、この許可は明治9年3月15日に出た。

2番目の資料は次のとおり。

第一大区七小区大鋸町十三番地石川県士族伊東伯也／清王惕齋／筆墨硯取扱ノ為／一ヶ月金三十五円／十年三月十五日ヨリ向二カ月（朱筆）十年五月十五日ヨリ同年九月三十一日マテ雇継／居留地／十年三月廿日（朱筆）十年六（？）月七日／備考十年十月まで雇継通知□□

とある。契約満了後の王惕齋も、明治10年3月15日より5月15日、そして、9月31日まで雇用し続けられ、最後には明治10年10月まで契約が更新された。雇主、住所、賃金、仕事の内容等に変わりが見られない。

3番目の資料は下記のように記されている。

第一大区七小区大鋸町十三番地石川県士族伊東伯也／清王惕齋／清国産筆墨硯取扱／一ヶ月金三十五円／十年一月ヨリ十一年一月三十一日／居留地築地入舟町四丁目一番地／十年十月□日／満期雇止ノ旨通知

明治10年1月から明治11年1月31日まで、王惕齋は同じ雇主、同じ給与で雇われたが、実際は明治10年10月□日に「満期雇止」という。但し、住所は従来の大鋸町から、築地入舟町4丁目1番地に変わっている。

以上披露した597号付の三つの資料で、王惕齋は明治9年2月15日より明治10年10月□日まで伊東伯也に雇用され、彼の大鋸町にある家に住み込み、中国の文房具の取引をした

⁶ 王惕齋『無師自通東語録』自序。

⁷ 日本外交史料館蔵「私雇入表自明治九年七月」、門3類9項3号11。

ことがわかった。

王惕齋の契約中止の理由に、独自で店を開くことになっていたからだと考えられる。伊東から独立した彼は、明治10年12月末に新富町にある旅館に一時宿泊し⁸、東京浅草黒船町に凌雲閣という店⁹が完成してから、翌年の初めに築地入舟町に移った¹⁰。

1858年、日米の間で『日米修好通商条約』が締結された。これに基づき、翌年から、横浜、函館、長崎等が相次いで開港し、そして、10年後の1869年1月1日（明治元年11月19日）、東京も築地に外国人居留地を設置するなどして世界に窓を開けた。さらに、明治11年、政府は東京府を15の行政区に改易し、王惕齋が住まいを構えていた大鋸町、浅草新富町、築地入舟町は、すべて京橋区に属し、それぞれ隣り合っている¹¹。

王惕齋の開いた凌雲閣は中国の品物を中心に広く取引しているらしい。明治16年(1883)10月、王惕齋は新潟へ行商に出かけ、古町通六番町の会亦旅館に泊まる。10月8日に、彼が『新潟新聞』に載せた広告では、上等黒襦子帯地、絹繭、紬、呉絹、紹、法帖、筆墨、書籍、古道具、古硯、古銭、書画、広東人參、大棗、上等菓種、珊瑚と列挙し、「今般右の品特別廉価を以て売捌申度尤も当地一週間程滞在の目途に付御望の諸君至急御来談を乞う」としている。同23日、彼は再び『新潟新聞』に広告を出し、「私近日帰京致候に就ては織物類上等襦子帯地染色品々、絹中其他共大安売仕候又古書籍物は買入候間御不要の分は私品物と交易にても宜敷候間御来談を冀ふ」¹²という。新潟の行商活動から、文房具、書籍、布、漢方薬等に亘る経営範囲が伺える。

そのほか、1889年に、彼は故郷の慈溪にマッチ工場を開く計画があったらしい。『申報』1889年1月4日付の記事で、次のように報道している。

創制洋燭

慈溪王仁幹等具稟道轅、擬在郡中創建自來火廠、以分洋人之利。現在暫用日本人為之製造、日後当更改用華人。薛觀察准詞、已劄飭府県並稅務司知照該商、宜挾偏僻之处建廠、勿礙民居。此亦从来未有之舉也。

慈溪王仁幹等が上に申し込み、西洋人から利を分かつべく、故郷に「自來火工場」を作りたいという。最初は日本人を雇用してマッチを作り、その後は華人に取って代わる。薛觀察の許可を得たという。

文中にいう自來火とは、すなわちマッチのこと。『清稗類鈔』によると、「火柴、俗に自來火といい、泰西の製する所。わが国ではそれをまねて作る者があり、燮昌という会社ももっとも著名である。しかし、古より相似した物があり、火寸という。(中略)火柴(たきぎ)と相似して、火を起こすことはできるが、薪としては使えない。日本では火柴を磷

⁸ 実藤恵秀『大河内文書』平凡社、1964年、20頁。

⁹ 同上、16頁。

¹⁰ 同上、62頁。

¹¹ 『古地図・現代図で歩く明治大正東京散歩』人文社、2003年、28、30頁。

¹² 田宮覚『清国書家の来越(明治16~17年)一徐晏波と王治本を中心として一』、前掲、78頁。

寸と謂うが、それに基づく」という¹³。王惕齋がそれを実践に移したのかどうかは今後の研究に俟つ。また、同記事では、王惕齋のマッチ工場の建設を「未曾有の快挙」と称えているが、光緒7、8年に日本駐在公使・黎庶昌の薦めで、同郷の朱某はマッチの勉強を始め、光緒15年（1889）に重慶に聚昌公司というマッチ工場を作り、それが中国のマッチ工場の濫觴だといわれている¹⁴。

明治25年（光緒18年、1892）、大きな不幸が54歳の王惕齋に訪れた。旧暦4月8日、王惕齋は人力車で出かける途中、東京の米商人、濱野茂の馬車にはねられて、右手をひどく怪我して、ついに治すすべもなく、障害者になってしまった。

王惕齋のこのハプニングについては、中国のマスコミでも重要視された。事故発生後の同月旧暦4月25日（太陽暦5月21日）、『申報』はこれを報道している。

折臂堪怜

寧波人王惕齋僑居江戸已歴多年、就築地設一雜貨舖、喜以權子母¹⁵。本月十一日晨起、因事乘人力車至某處大街、途遇米商高野濱高¹⁶駕馬車如飛、而至撞仆于地。車輪碾傷右手、一時痛極昏迷、經人送至病院。院長高橋君語、欲保性命、須將手鋸去。不得已聽之。高橋君乃傳以麻藥、為之奏刀、鋸時并不苦楚、惟已成殘廢矣。代抱不平者向高野理論、高野自知肇禍、曾至病院謝罪、不知日後如何也。

という。事故や手術の経過を詳細に紹介している。そして、3か月後の『申報』（1892年8月26日）では、改めて報道した。

文人仗義

華人王惕齋被日本米商浜野氏馬車碾傷右臂、經醫生鋸斷、此皆見諸報章。先是有日本人与王相識者、勸令浜野出金以贈、浜野不但不理、反出惡言、王遂控諸官署。憶去年有馬車碾落小兒一指、庭判賠償銀一千元。此次始審、裁判所以示談書為凭、左袒浜野、日本各新聞紙亦時有誹語。王所聘狀師、乃議院議員宮城浩藏、心不甘服、具稟上控。若何判斷、向未有聞。

茲有日本老名士重野君成齋、岸田君吟香、岡君千仞与王皆旧交、憫其無辜遭災、制成小启、謀集同好百余人、□金以恤、情誼優渥、良足感也。訊其启曰：清商王惕齋遭茲□□之灾、為馬車撞傷右臂、竟致鋸斷、現就治病院、雖得保生命、然已永成殘廢、豈不深可憫哉。我邦人士無論知与不知、苟解所以重外交之義、□誰不同深惋惜！况我輩与惕齋文墨之交、多年相識、安忍袖手旁觀、如越人視秦人之肥瘠也乎。為此徧告同仁、相期各自醞金、藉表慰藉之情、且出助保養之訾、不特慰惕齋之不幸、亦足見我兩國交際之一端。諸君幸諒此意、無論金幣多寡、惠寄与弟、等俾得集數、贈諸惕齋。不勝企望之□。

¹³ 徐珂『清稗類鈔』物品類、中華書局、2010年、6041頁。

¹⁴ 許衍灼『中国工業史要』第三卷第三章、上海：新学会社、1923年、22頁。

¹⁵ 權子母、資本の経営もしくは貸し出しを通じて利息を稼ぐこと。

¹⁶ 原文では「高野濱高」としているが、『独臂翁聞見隨録』（東京三協印刷株式会社、出版年不詳）では「濱野茂」という。

とある。事故が訴訟にいたる過程を紹介し、さらに重野安繹、岡千仞、岸田吟香等の著名な文化人が発起人となり、慰藉料や保養料金を募るべき義捐金公募の案内を全文訳している。報道では、これを「情誼優渥、良足感也」と高く評価している。また、「我輩与惕齋文墨之交、多年相識」という語から、王惕齋はただの商人ではなく、重野等の一流の文化人と長年にわたって交際をしていることが分かる。

この義捐金公募の結果は不詳であるが、王惕齋が降りかかった災いに遭遇し、「心神恍惚、形容枯槁」に陥っている際に、重野らは海辺での休養を手配するなどして、暖かい手を差し伸べたというのは事実である¹⁷。

その後、王惕齋は、友人高松保郎¹⁸、日本駐在清国大使館からの強いバックアップの下、訴訟を起こし、一回目は敗訴したものの、終審ではとうとう勝訴を収めた¹⁹。王惕齋のこの事故については、その後、盛宣懐の著名な日本見聞録『東游日記』にも記録があり、それは『申報』よりも詳細なので、引用しておこう。

(1908年8月)初五日 雨 華商王惕齋(仁乾、以字行、慈溪人)²⁰過訪。……見其短一左臂、詢其故、云、前十六年、乘人力車、為貴族馬車撞倒碾傷。延弁護士訴訟。庭判謂、咎不在馬車。遍訪外科、均不肯言。旋訪一新到德国医生、求其指教。曰、若非馬車数百斤压力、何能使傷骨粉碎。現惟有將臂截去。乃熟記此言。復訟。被告謂、已領傷費、情同訛詐。余訟曰、从前只望医愈、現截臂成廢、須償我一生養費。被告詞屈。遂判定、右手無恙、但做事須請一帮手。議貼每年薪費洋六百圓、以十二年為度、共得七千二百圓。区区錢財不足言、惟訟勝貴族²¹、差可自豪。

二度の訴訟過程をつぶさに記し、「区区錢財不足言、惟訟勝貴族、差可自豪」(勝訴による賠償金は大したものではないが、貴族に勝つのは誇りに思う)と勝訴の歴史的な意味を高く見ている。華僑の日本における勝訴の初事例だったかもしれない。

その後、王惕齋は経営がますます困難に陥り、1898年、汪康年宛の書簡では、「弟只手経営、遠游海外、縁日邦今年進稅格外加重、生意愈艱、各帮几乎有立脚不住之勢。」²²(私は片手で経営をしているし、遠く海外にいるが、日本では今年輸入に課す税金が特に重いので、中国人の各グループの商売は成り立ちがたい)といっている。そこで、1910年、王惕齋は在日の業務を片付けて、15歳の長子以下の家族を帯同して帰国の途に着いた。1870年(明治3年)に渡日してこのかた、実に丸40年もの日本滞在となる。上海で紙の店を開く計画であったが、90%の現金を騙されて、翌年、上海で客死したという²³。

¹⁷ 王惕齋『独臂翁聞見隨録・断臂原委』1頁。

¹⁸ 高松保郎については、王惕齋は『独臂翁聞見隨録』に、「高松保郎義士略迹」という項目を設けて、その支援に対して感謝の意を表している。20頁。

¹⁹ 王惕齋『独臂翁聞見隨録・断臂原委』1頁。

²⁰ カッコ内は細字双行。

²¹ 濱野茂は貴族ではなく、東京の裕福な米商人。

²² 上海図書館『汪康年師友書札』上海古籍出版社、1986年、42頁。

²³ 王勤漢「慈城黃山村王氏兄弟在1870年後進行的中日民間交流」『古鎮慈城』総第37期、14頁。

王惕齋は不幸にしてこの世を空しく離れたが、次の著書を遺している。『独臂翁聞見随録』、1冊、東京三協印刷株式会社が出版した80頁の鉛印本である。但し、出版年月は明記されていない。本の装丁や印刷および内容から判断して、20世紀初頭の刊行であろう。合わせて60条の項目が書かれている随筆集であるが、「寧波塩案」「四明公所事」といった寧波地方史のものもあれば、「林文忠革職原因」「林文忠逸事」等中国近代史の内容もある。さらに、中日関係史の内容も少なくない。たとえば、「戦前之日本」「日人善于取法」「日人之善騙」「日本警察之文明」「日人陰險可怕」等からは、作者の日本観が伺えるし、「華僑雜居之非易」「文人游歴日本内地之開端」「兵船在長崎鬧事之原因」等は、近代中日関係を経験した記録であり、「我国駐日公使瑣事彙記」「徐公使見重于人」「黎公使有断」「隨員之陰險」「某領事無愛國心」「訳員楊硯池逸事」等は、中日甲午戦争（日清戦争）以前の在日中国公使館に関する記事である。あまり知られざる事と人が多数記されているので、貴重な資料になろう。

それ以外に、『無師自通東語録』という本がある。表紙に「東語録」と墨書され、見返しに「無師自通東語録」と印刷され、巻首に王惕齋の筆による「自序」がある²⁴。本文39葉からなる本書は、日本の常用単語と語句を、天文、地理、時令、工匠、器皿、身体、禽獸等30門に分類し、標準語と寧波方言で発音を表記している。主に単語中心の日本語の学習書である。本書の刊行年は未記載のため、つまびらかではないが、「自序」にある「今余将返国、匆匆付于手民」という言葉から、帰国前後、つまり1910年ごろ刊行されたのだと推測される。

王惕齋は『無師自通東語録』に先立って、『中東通語捷徑』がある。明治前期の重要な書誌情報誌『出版月評・支那新書目』第3号（月評社編、明治20年10月、1887）には、中東通語捷徑、一冊、王惕齋著、二十五仙。という記録が残っている。同じ清末に、甲午戦争の一部始終を記す『中東戦紀本末』（アメリカ伝教士林樂知と中国人蔡爾康の共編）という図書があるため、『中東通語捷徑』の「中東」は、中国と日本（東洋）を指す意味だと考えられる。中日語対照のテキストであろう。本書を博搜したが、出会う縁にはまだ恵まれていない。

『無師自通東語録』や『中東通語捷徑』を通じて、王惕齋は日本語が達者であることが明らかである。彼は遅くとも明治11年2月に、すでに通訳を担当して、日本語で日本人と交流した記録がある²⁵。また、光緒10年（明治17年、1884）に姚文棟の岡千仞宛の手紙でも「惕齋通日語、倘渠得閑、邀之北行、亦一妙事。」²⁶と中国訪問の際に通訳として王惕齋を岡千仞に推薦している。

3. 王惕齋の事跡

王惕齋は経営以外に、特筆に値する事跡を残している。まず、訪日した中国人を接待す

²⁴ 『無師自通東語録』は、『古鎮慈城』主編銭文華氏が提供してくれた資料で、記して感謝の意を表したい。

²⁵ 実藤恵秀『大河内文書』33、91、167頁。

²⁶ 鄭海麟輯録『清季名流学士遺墨』、『近代中国』第11輯、上海社会科学院出版社、2001年、269頁。

ること。東京でいち早く安定的な生活を送っていた王惕齋は、日本語がわかり、広範な人脈を有しているため、日本を訪れた多数の中国人を熱心に接待した。たとえば、李筱圃(1880)²⁷、汪康年(1898)、羅振玉(1901)、繆荃孫(1903)、張謇(1903)、胡景桂(1903)、吳蔭培(1906)等といった有名人は、日本滞在中に王惕齋と付き合い、世話になった²⁸。特に、初代日本駐在外交官が日本に派遣されてから、王惕齋は公使・何如璋、副使・張斯桂、参事官・黄遵憲、随員・沈文熒らと毎日のように付き合った。大河内輝声等の日本人を中国側に紹介する以外に、公使館の場所が芝増上寺山内月界院に決定されるまで、王惕齋は少なからず尽力した²⁹。何如璋一行が日本に早く落ち着くようになった裏には、王惕齋の協力も忘れてはいけなないのであろう。

次に、国内に寄付すること。1890年の夏に、王惕齋は故郷に日本の「通関散」という暑さ避けの薬を100本寄付している。

良薬東萊³⁰

慈溪王君惕齋久客東瀛、不忘梓里、念及近日炎威蒸灼、最易發痧、因以名医所制通関散一百瓶、郵寄文報局員謝君簡庭代為施送。昨承謝君持以轉贈、因誌數語、以表謝忱。聞此藥專治痧脹昏暈等症、但須略嗅其氣、閉塞立開、真扶桑仙品也。

その他、1902年に国内に王鴻年の『国際公法総綱』を贈っている。

新書快観³¹

昨承四明友人王惕齋上舍、由日本寓書□以『国際公法総綱』一冊。披而閱之、知系肄業東京大学之温州人王鴻章所著。総綱維何、一国際公法之大意及定義、二国際公法之性質、三国際公法之沿革、四国際公法之淵源、五国際公法之主格、六国家承認論、七国家変更所生国際法之效果、八各国今日之現状大略、九羅馬法王領土之地位。其中又分子目數十款。書中雖多襲用和文字面、而其命意所在、要不外以泰西公理輔益我朝廷。誠講求經濟者有用之書也。特跋數言以酬雅贖。

記事の中の『国際公法総綱』の著者「王鴻章」は、王鴻年の誤りである。東京帝国大学(現東京大学)留学中に書かれた本書は、9章に分かれて、そのタイトルは記事に示したとおりである。明治35年(1902)12月25日発行とされているが、『申報』の記事は同12月7日のため、王惕齋が本書の刊行後に迅速に国内に贈ったことがわかる。

第三、出版を助成すること。まず、『縮刻銅版千百年眼』である。明代の歴史学の傑作

²⁷ 李筱圃『日本記遊』、鐘叔河『走向世界叢書』岳麓書社、1985年、173頁等。

²⁸ 以上は呂順長『清末浙江与日本』上海古籍出版社、2001年、248頁に基づく。詳しくは呂順長『晚清中国人日本考察記集成・教育考察記』杭州大学出版社、1999年、218、523-524、531、533、550、556-559、609、770、774、782、784、791、793頁。

²⁹ 実藤恵秀『大河内文書』18、24頁。

³⁰ 『申報』1890年8月8日。

³¹ 同上、1902年12月7日。

と賞賛される³² 本書は12巻、『千頃堂書目』『明史芸文志』『四庫全書総目』などにも見られぬ稀見本である。著者・張燧は明末の混乱を避難するため、これを持参して日本へ亡命した。その後、酒井藩で和刻本が出たが、流布本が少ない。初印本を入手した王惕齋が光緒14年（1888）銅版で重刊したおかげで、この本は改めて日の目を見るようになった³³。その後、1905年上海史学社鉛印本、1995年江蘇広陵古籍刻印社『筆記小説大観』所収本が相次いで現れたが、底本はみな王惕齋のこの刊本である。

次に『漢訳診病奇俵』である。天保14年（1843）、多紀元堅が著した日本の腹診に関する学説を集大成した著書である。完成後、ずっと写本のまま世に伝わり、沈文熒、傅雲龍、孫点等の知識人は、中国では腹診の説がなく、漢方医の問診の補欠となるので、極力中国へ紹介するように希望していた。そこで、元堅の後裔・雲従の弟子・松井操が費やすこと10年、種々の困難を克服して、中国語に翻訳した。王惕齋は光緒14年（1888）東京で本書を刊行した。その後、本書は1931年に『診断学講義』と改名して、大陸で刊行され、そして、1935年に『診腹学講義』という題で台湾でも出版された。本書は中日間の医学に関する交流を促したといえよう。

上記の古典籍2点以外に、王惕齋は王鴻年のために『日本陸軍軍制提要』（不分巻、1901）、『憲法法理要義』（二巻、附日本憲法一卷、1902）、『日本語言文字指南』（二巻、1902）、李宗棠や王宰善のために、『日本小学校新令』（不分巻、1902）、『学校管理法問答』（不分巻、1902）等を刊行した³⁴。これらの本は、近代以来の西洋の学問を紹介した図書である。奥付では、みな発行者・日本東京京橋区西紺屋町七番地王惕齋、印刷所・日本東京市京橋区弓町二十四番地三協合資会社とされる。『独臂翁聞見随録』の奥付も三協合資会社とされているため、これは王惕齋が当時経営していた出版社だったかもしれない。

出版の支援を受けた王鴻年（1870～1946）は、当時、東京帝国大学法科大学留学中の学生である³⁵。その後、長年外交の仕事に携わり、在日本公使館参事官、代理駐日全権公使を務めるなどして、日本語や政治、外交に詳しい専門家となった。また、李宗棠（1870～1923）は、教育、留学、警察などといった実学に従事している者で、とくに教育者として著名である。『日本小学校新令』は彼らの日本の教育を視察する際の産物である。そして、『学校管理法問答』は王宰善の日本留学中の業績である。帰国後、商科挙人と授けられて、長春交通銀行副經理、哈爾濱戊通航業股份有限公司總經理、漢口造幣工場長を歴任した。

このように見ると、王鴻年、李宗棠、王宰善が出世する前に、王惕齋は惜しまぬ支援の手を差し伸べたといえよう。

第四、政治に深く関心を寄せること。王惕齋はかつて汪康年宛の書簡で「わたくしはす

³² 錢茂偉「張燧<千百年眼>：晚期史学的傑作」、『學術月刊』2001年第5期。

³³ 孫点「縮刊銅板千百年眼・跋」、光緒十四年六月跋。

³⁴ これらの図書の書誌情報については、2010年10月に関西大学で開かれた「印刷、出版と知識環流—十六世紀以降の東アジア」という国際シンポジウム時の筆者の発表論文「清季寓日中国人刻書考述」を参照されたい。

³⁵ 王鴻年『日本陸軍軍制提要・日本陸軍軍制提要小叙』光緒27年序。

でに身体障害者となり、一介の商人にすぎないので、国是に関心を寄せる必要もない」³⁶という。しかし、植民地になりつつある中国の現実を見て、度外視してはられない。そこで、同じ強い愛国心を抱く熱血青年汪康年（1860～1911）に対して、可能な限りの手助けをした。当時の汪康年は、『時務報』（1896. 8. 9～1898. 7. 26）、『昌言報』（1898. 8. 17～11. 19）、『時務日報』（1898. 5. 5～5. 8）、『中外日報』（1898. 8. 17～1908. 4）³⁷を熱心に経営している。王惕齋はこれらの新聞のために日本の情報を提供した。『汪康年師友書札』には、王惕齋の汪康年宛の手紙が9通収められている。短いものは数百字、長いものは二千字にも亘り、時弊を暴き、情報を提供したりした。たとえば、第1通では伊藤博文の中国訪問の真の目的を分析し、第5通では張之洞の孫の日本留学中の事情、日本善隣印書館の近況を書き、第6通では日本とロシア両国の陸海軍のデータを提供している。

その他に、王惕齋は建言書を進呈した。1906年、吳蔭培が彼の日本視察日記で「王惕齋氏は日本に数十年も滞在するので、商業の事情に詳しく、時務に練達し、建白書があるため、上の人に知られる。その建言書に取るべきところが多い。とっている³⁸。

1908年、盛宣懷も彼の『東游日記』旧歴8月5日条で、次のように記している。「惕齋氏の話では、明治初頭に渡日して、すでに40年も経過しているので、維新以来の多くのことを経験した。（中略）惕齋氏は海外に久しく滞在しながらも、祖国を忘れず、上の者に時政と時弊を改良すべき建言書を進呈した」という。また、汪康年宛の手紙では³⁹、王惕齋は両江総督を務める劉坤一や陸天池に建言書を進呈したという。

しかしながら、建言書の具体的な内容については、明らかにされていない。彼の『獨臂翁聞見隨録』でもその記載が見当たらない。幸いにして、筆者は『申報』でそのうちの陸天池宛の建言書を見つけたので、紹介しておこう。

1902年12月29日、30日、31日、『申報』には、3日間連続して『王惕齋上舍上陸天池觀察書』、『王惕齋上舍上陸天池觀察条陳』、『統録王惕齋上舍上陸天池觀察条陳』が掲載された。宛名はみな陸天池とされる。陸天池は、1904年の際に、四川候補道を担任中で⁴⁰、その他はつまびらかではない。『上陸天池觀察書』は、税関と郵政に存する時弊を指摘している。たとえば、税関では、西洋人がしきりに給与が増加しているのに反して、中国人はかえって3割引きされている。また、外国の商人は税関で荷物のチェックを受けないが、中国人は厳しくチェックされ、ややもすれば没収されるという。

そして、郵政については、郵便局では郵便物の受け入れを拒絶したり、遅延したりすることが多いため、みな郵便局の利用に抵抗がある。そこで、わが国の郵政の収入は日本の100分の1に過ぎないと指摘している。

これらの税関や郵政に存在する問題点の根本は、外国人に主権を握られていることが主因で、その主権を早く回復すべきだと主張する。

³⁶ 上海図書館『汪康年師友書札』47頁。

³⁷ 以上の雑誌の発行年月は湯志鈞『戊戌時期的学会和報刊』台湾商務印書館、1993年、143、489頁。

³⁸ 吳蔭培『嶽云叢扶桑遊記』、呂順長『晚清中国人日本考察記集成・教育考察記』、774頁。

³⁹ 上海図書館『汪康年師友書札』、50頁。

⁴⁰ 「觀察辞差」『申報』1904年10月28日、「重郡官場紀事」『申報』12月12日。

『王惕齋上舍上陸天池觀察条陳』では、時弊改革に対する王惕齋の意見を9項目述べている。1、税関と郵政の主権は中国人に返すべきである。2、財政の最大の目的は、ビジネスの振興にあり、機器の製造等は、商人に一任すべきである。3、冗官を省き、賃金をアップすべきである。4、旧来の官員接待制度を止め、近代的出張制度を作らねばならない。5、民間に郵便船の設置を許すべきである。6、改新党は守旧派より危険である。7、全国に表札制度を普及させること。8、欧米より日本への視察を優先すべきである。9、華洋交際時の錢債刑名の法律を制定すること。

王惕齋はその後も引き続き改革について意見を発表している。1904年5月20日付の『申報』に、彼は「四明独臂翁理財管見」という題の文章を掲載し、荒地を開拓し、海産を興し、紙幣を印刷し、官立銀行を設け、海軍を拡張する等、あわせて18条の意見を具体的に述べている。そして、1907年9月15日と同10月5日、『申報』にそれぞれ「擬釐剔閩弊章程14条」と「中国宜收回郵權説略」を発表している。前者では、税関における14条の悪弊を断ち切るべきだと主張している。

4. 結び

以上、王惕齋をめぐり、いままで明らかにされていなかった略歴や事跡を検討してきた。その結果、彼の行動には次のような特徴が見出せるかと思われる。

第一に、日本の影響が強い。王惕齋は明治前期から日本に滞在し始めたため、維新以来のことをこの身で体験した。そこで、いつも日本を中国の改革のモデルとして提案している。たとえば、税関の主権を回復すべきことを論じる際に、次のように言う。

日本維新、初其情形与我国相似、以後事事留心学习、未及十年、所用洋員悉皆退去。使政由我出、財不外輸、所以日進于強也。我国反是、重用洋員、惟命是聽、至于熟悉洋務之人、類投閑置散、何其重洋輕華若是耶。

明治維新の初めの頃、日本も中国と似ているが、10年後は外国人を雇わなくなったおかげで、財政がますます強くなったという。また、民間で実業を行うべき論旨を展開する際に、次のように言う。

日本各廠多婦民間自弁設、或資本不敷亦許押借官項、即如印刷紙幣局歸政府主持、其中弁法一照商章、絶無官派。所以能事事从実、杜絶耗費也。

日本の会社は民間に一任し、印刷紙幣局は国立であるが、運営は商業のルールに則り、官僚の色彩がない、と日本に倣い、実業を官僚から民間人に任せるべきだと唱える。

第二に、実学精神が強い。如上述べたように、王惕齋は薬や図書を贈り、図書の出版を援助し、マッチ工場を作るなどして、行動性が強く見られる。その他に、彼の建言にも抽象めいた議論がなく、実用性に力点を置いている。そして、問題点を指摘すると同時に、解決法も具体的に提出している。たとえば、中国人が副総税務司を担任し、数年後に、西洋人にとって代わる。また、近代的な出張制度を作らなければならないと主張し、地方へ

出張する際に、従者の人数を規定し、旅費を与え、接待を受けるのは禁物だという。

第三に、独特の指摘がある。たとえば、中国の西洋一辺倒の現状を見て、役人の海外視察はまず日本から出発すべきだと主張。地理的に同じ洲にあり、人種的に同じ、風俗もほぼ似ているので、日本の経験を学びやすいからだ。また、「改革派」が流行っている現状を見て、このように指摘している。近年、朝廷が新政に努めているが、あまり効果を収めていない。その理由は二つある。保守者の保守性と改新党の妨害にある。保守者は海外を経験したことがなく、海外の事情を知らないで、時代の変遷、民心の変化がわからないのだ。外国へ視察に行かせたら、思想ががらりと変わるであろう。しかし、改新党は国の事情や風俗を知らず、西洋を重んじるあまり、辮髪を切り、外国語を操り、洋服を着て、靴を履くなどして、西洋人らしく見せる。稲を耕すべきところに麦を植え、かわらぶきの家は、必ず西洋式の家改める。国はこのような人を採用すれば、人民に害をもたらすばかりで、その負の影響は、保守者を遙かに凌ぐので、朝廷は改新党の採用に気をつけなければならない、という。王惕齋のこれらの指摘は、百年以来の激動たる時代を生きてきた中国人にとっては、共鳴するところが多いであろう。

第四に、強い愛国精神を有する。彼は「中国宜收回郵權説略」（中国は郵政権を回収すべし）（『申報』、1907年10月5日付）という文章で、次のように述べている。

老夫はすでに腕一本が折れてしまったが、まだ心が若く、血が沸いている。言いたいことを吐かなければ、すっきりしない。余は日本に寓居して以来、すでに30余年経過した。貴族から庶民まで友人がいて、その国の政治の得失を中国の見本になるべく広く尋ね、記しておく。

また、同じ文章で次のように書いている。

余日本に來遊して以來、40年になろうとしている。この邦の種々の維新の効果をこの目で見て極めて興奮している。祖国を振興させる願いがますます強くなっている。

最後に、彼は自分の心情を詩に託して、文章を締めくくっている。

觀世滔滔水下灘	痴心隻手挽狂瀾
九重若聽芻蕘計	積弊消除自不難
主權已失旧江山	不是維新總不還
莫笑老翁頭戴白	半因憂世鬢毛斑

このような強い愛国心から、商人の身分や腕を一本なくした身体障害にもかかわらず、建言書を進呈したり、『申報』に投書したりする。また、汪康年等の熱血青年をサポートし、出版援助を行ったのだと考えられる。

近代中国では、主に図書資料と実地視察という二つの方法を通じて、西洋に学んできた。実地視察の場合、臨場感があり、効果を得やすい一面がある反面、投入した人力と財力が

多く、大規模、長時間の考察でなければ、効果があるとは限らない。それで、資料を通じて西洋に学ぶことが主な学習の手段であった。王惕齋は長く日本に滞在し、この目で明治日本の歩みを見たため、理性的かつ実用性のある提案を行い、中国人の現地視察の不足を補完した。

中日関係史の人物については、ややもすれば、黄遵憲、黎庶昌といった有名人に研究の重点を置く嫌いがある。しかしながら、歴史の埃を払って深く分け入ってみれば、これらの有名人以外に、王惕齋のようなあまり知られざる普通の文人や商人もある。彼らも中国の社会の変動や推進に、大小さまざまな一役を買っている。これらの看過されやすい下層階級に照準を合わせてこそ、歴史研究はより立体的ものになり、事実に基づくのであろう。

評論

学习与探讨

李尚全

一、“禹祭”和“泥祭”：中日国家宗教起源问题的基本特征

——评张爱萍博士的《呉越の「禹祭」から利根川の「泥祭」まで—— 中日の治水神話源流考》

非常感谢张爱萍博士为我们提供了一篇有关中日原始宗教起源的高水准的论文。不过，通过对张爱萍博士大作的反复拜读，也就是说，受张博士论文的启发，我倒认为张博士的这篇大作是关于中日国家宗教起源的论文。恩格斯把宗教的发展演变史分为三大段，他在《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》一书中提出了从“自发的宗教”到“人为的宗教”的宗教发展史观，在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书里又提出了从“民族宗教”到“世界宗教”的宗教发展史观。把恩格斯的这两种宗教史观综合起来，就是原始宗教→民族宗教→世界宗教的宗教发展史观。张博士的这篇论文的思路，把“禹祭”定位在中国原始社会的父系社会阶段，把“泥祭”定位在日本原始社会的母系社会阶段。这种定位，与学术界关于中国历史和日本历史的研究相吻合。最明显的例子，就是尚钺先生主编的《中国历史纲要》¹一书，没有提到夏朝，认为中国的阶级社会是从殷商开始的。这是因为，在殷商以前的夏朝没有文字记载，到了殷商才有了甲骨文，中国历史才有了文字记载²。在日本学术界，大和朝廷类似中国的夏朝，没有文字记载，也是传说时代³，日本的开国是从圣德太子开始的⁴。在这里，我想从民族宗教（又叫国家宗教）的起源上，来看张博士这篇论文的学术价值。

（一）口耳相传的历史就不真实吗？

尽管张博士把“禹祭”和“泥祭”架构在原始宗教的框架上，从民俗学的视角进行论述，得出了和英国社会学家赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer, 1820-1903）在1876年出版的《社会学原理》一书关于原始宗教起源的类似结论，即祖灵论或鬼魂论是原始宗教的起源。但是问题在于，在古人眼里，国家的起源问题与宗教问题搅合在一起，这就是君权神授论。在古埃及，旧王朝第四王朝国王（法老）开始自称是瑞神（太阳神）的儿子⁵。“在巴比伦和亚述帝国的历史上，几乎每一个国王都要和‘主神贝尔’握手，即被‘贝尔’的祭祀收养为神的儿子和代表，否则，他的王位就不可靠。”⁶古印度婆罗门教的《梨俱吠陀》第10卷的《金卵歌》

¹ 尚钺主编《中国历史纲要》北京：人民出版社，1955年1月第1版，1980年2月第2版。

² 参阅尚钺主编《中国历史纲要》（1980年2月第2版）1-12页。

³ 大和朝廷，又叫邪马台国，“邪马台”和“大和”的日语读音，都是“やまと”。

⁴ [日]道端良秀《日中佛教友好二千年史》北京：商务印书馆，1992年6月第1版，29页。

⁵ 吕大吉主编《宗教学通论》北京：中国社会科学出版社，400-401页。

⁶ 吕大吉主编《宗教学通论》419页。

把太阳人格化为“生主”，是“诸神之神”。而《原人歌》则把原人作为宇宙的主体，诸神用原人祭祀太阳神的时候，原人就分化成地上的种姓，“他的口是婆罗门，他的两臂作成了刹帝利，他的腿变成了吠舍，从他的脚生出首陀罗来。”婆罗门作为沟通人神的祭祀阶层，凌驾于以国王为代表的统治阶级之上，成为君权神授理论的另一版本。至于中国古代国家宗教的君权神授理论，则是血缘关系的神圣化。

（二）夏朝和邪马台国的成立如何可能？

张博士提供大会的这篇论文，总字数27000余字，文献功底深厚，田野功夫扎实，我想凡是读过这篇论文的人，都会在如此详实的史料基础上，得出自己的学术判断，这正是这篇论文的价值所在，主要表现在以下两个方面：

1、夏朝的成立如何可能？

从国家宗教的君权神授理论来看，大禹就是天，就是上帝，这是夏启破坏禅让制度，建立世袭王权的合法化的理论根据，因为他是大禹的儿子，既然大禹现在成为在天上的上帝，他做夏朝的国王，就是天命的体现，所以具有合法性。《史记·商本纪》说：

当是时，夏桀为虐政淫荒，而诸侯昆吾氏为乱。汤乃兴师率诸侯，伊尹从汤，汤自把钺以伐昆吾，遂伐桀。汤曰：“格女众庶，来，女悉听朕言。匪台小子敢行举乱，有夏多罪，予维闻女众言，夏氏有罪。予畏上帝，不敢不正。今夏多罪，天命殛之。今女有众，女曰“我君不恤我众，舍我啬事而割政”。女其曰“有罪，其奈何”？夏王率止众力，率夺夏国。有众率怠不和，曰“是日何时丧？予与女皆亡”！夏德若兹，今朕必往。尔尚及予一人致天之罚，予其大理女。女毋不信，朕不食言。女不从誓言，予则罔僇女，无有攸赦。”以告令师，作《汤誓》。於是汤曰“吾甚武”，号曰武王。

《周易·豫》说：“《象》曰：雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”由此可知，甲骨文里的上帝，就是商朝已经去世的国王，主要指开国君主汤。因此，《汤誓》里所说的上帝，指的是大禹，汤在数落夏桀是大禹事业的败家子，我是奉你们夏家的老祖宗的“天命”来惩罚你的。但问题在于，汤建立了商朝以后，他死去之后，就成了天上的上帝，取代了大禹的祖先神地位，大禹从天而降，就成了其后裔越人祭祀的“地王”，而汤意识形态化为“天”、“上帝”。由此可知，禹祭是商朝成立以后，从夏朝意识形态退出“上帝”角色的产物，并可逆向推理出夏朝建国的君权神授逻辑。

2、邪马台国的成立如何可能？

日本著名的研究中国佛教史学者道端良秀博士说：“邪马台及卑弥呼问题，是日本今天无人不知的古代史上难解的重要问题，而且学者之间众说纷纭，观点各异，迄今仍未能得出权威性的结论，成了个棘手难题。”⁷邪马台是日本最早的国家，卑弥呼是统治它的女王，《后汉书·倭传》记载：“桓灵间，倭国大乱，更相攻伐，历年无主，有一女子名曰卑弥呼……于是共立为王。”《三国·魏志·倭人传》记载：“其国本也亦男子为王，住七八十年，倭国乱，相攻伐，历年乃共立一女子为王，名曰卑弥呼。事鬼道，能惑众。”日本学者松本清张和井

⁷ 道端良秀《日中佛教友好二千年史》3页。

泽元彦等人认为，卑弥呼是“侍奉太阳神（天照大神）的巫女”。《北史》说：“正始中，卑弥呼死，更立男王，国中不服，更相诛杀。复立卑弥呼宗女台与为王。其后复立男王，并受中国爵命。江左历晋宋齐梁，朝聘不绝。”也就是说，在相当于东汉末年和曹魏时期，曾经出现了两代女王执政的时代，她们是以天照大神的女儿的身份执政的，当台与女王被男性国王取代以后，邪马台国进入大和朝廷时代，取代女王的男性国王自称天皇。换句话说，大和朝廷的天皇成为天照大神的合法祭祀。正如《日本书纪》卷二神代下所篇说：“天照大神敕天稚彦曰：丰苇原之国，是吾儿可王之地也，……方当降吾儿矣。且将降间，皇孙已生，号曰天津彦彦火琼杵尊。时有奏曰：愿以此皇孙代降。故天照大神乃赐琼杵尊八板琼曲玉及八尺镜、草剃剑三种宝物，又以五部神使配焉，因敕皇孙曰：苇原千五百秋之瑞穗国，是吾子孙可王之地也，宜尔皇孙就而治焉，行矣，宝祚之隆，当与天壤无穷者矣。”⁸ 由此可知，邪马台国大和朝廷的天皇成为天照大神的合法祭祀以后，台与女王的祭祀权非法化，并返祖为原始宗教的万物有灵式的祭祀——泥祭。

二、日僧在江南佛教草根化过程中起了重要作用

——评王勇教授《从日本僧到西竺僧——追踪在江南营造大佛的转智之事迹》

（一）日本佛教发展史的视角：平安佛教凌驾于大陆佛教之上

1、从圣德太子到奈良佛教，全盘大陆化：日本从圣德太子（574-622）开始，推行文化立国的政策，即以佛教和儒教来治理国家，并以佛教优先，推行国政改革。这一国策，贯穿于整个奈良时代（710-784），在日本盛行唐风70多年，汉传佛教六宗并行。

2、平安佛教，凌驾于大陆佛教之上：日本的平安时代，相当于我国的晚唐北宋时期，是大陆佛教在日本本土化的时期。如果与大陆佛教对比而言，大陆佛教是禅宗化的时期，日本佛教是密教化时期。大陆禅宗注重理性，日本密教注重信仰。佛教是世界三大宗教之一，建立的是一种信仰的知识体系，从这个角度上来说，日本的密教已经凌驾在大陆佛教之上。

（二）江南佛教草根化的视角：日僧发挥了重要的作用

五代北宋时期，大约相当于日本平安时代的藤原氏全盛时期。藤原氏奉行锁国政策，不与北宋进行官方往来，北宋和日本的关系，处于民间外交的层面，北宋与日本进行商业往来，日本僧人不再扮演遣隋使和遣唐使的角色，用村上专精先生的话说，是扮演“还学生”的私人角色，到大陆的“目的在于参拜五台山、天台山、天童山等灵山和佛祖圣迹”，⁹ 带有明显的认祖归根的信仰特色。正因为日本平安时代的日本佛教具有浓厚的信仰主义特色，所以推动了江南佛教的草根化运动。

1、浙江普陀山观音信仰中心的确立：浙江普陀山是天下最著名的观音道场。普陀山何以成为了观音道场呢？据历代山志记载，后梁贞明二年（公元916年），日本僧人慧锷从五台山奉观世音菩萨像回国，船经普陀山洋面受阻，以为菩萨不愿东去，便靠岸留下佛像，由张

⁸ 魏常海《中外比较文化教学丛书·日本文化概论》中国文化书院，无出版年代，97页。

⁹ 道端良秀《日中佛教友好二千年史》69页。

姓居民供奉，称为“不肯去观音院”，是为普陀开山供佛之始。

2、天台净土宗信仰的确立：日本平安时期的源信惠心僧都，对北宋浙江天台山的净土宗信仰做出了重大贡献，他的《往生要集》和地狱图在日本佛教史上非常著名，尤其是《往生要集》，由他本人亲自委托北宋商人周文德，带到浙江天台山国清寺。“前来朝拜天台山国清寺的贵贱、老少男女五百多人，听到宣读这本《往生要集》的内容，感动之余，立即喜舍净财，布施给国清寺，并用这些钱盖了五十间廊屋，在柱子上、在墙壁上，绘了彩色鲜艳图画，内外粉饰庄严，并将此书安置在里面，与佛像一起供养和礼拜。据说，后来还向日本求得了源信僧都的画像，奉皇帝旨意，另建庙堂，将其画像和《往生要集》一起安置起来，接受供奉和礼拜”。¹⁰

3、杭州龙山千佛寺观音菩萨信仰：南宋时期，“日本由平安朝的公卿政治向源氏和平氏的武家政治转变”，¹¹也就是镰仓幕府时期，由于南宋经济繁荣昌盛，与镰仓幕府关系友好，“其文化成为日本人所向往的中心”，所以道端良秀博士说，在镰仓幕府时代，出现了“所谓阿猫阿狗都想去中国”的时尚¹²。而在南宋，先是为了对付金朝，特别是后来为了对付元朝，都要和镰仓幕府保持友好外交关系，或者说，在元朝崛起的同时，南宋和日本的镰仓幕府，成为长在同一个藤上的两个苦瓜。王勇教授的这篇大作，为我们提供了南宋和镰仓幕府友好往来的一个重要例证，我想这是《四朝闻见录》所说“光尧皇帝、圣子、神孙，三殿临幸”日僧在五代十国时期创建的杭州龙山五丈观音千佛寺的真正原因，同时“揭示千佛寺改名为胜相寺缘于三代帝王崇信之真相”，并进一步草根化为群众性的观音菩萨信仰圣地。

三、元代大陆佛教的格局与日本佛教界的交流

——评榎本涉教授的《元末江南の士大夫層と日本僧》

（一）元代大陆佛教的格局

就中国佛教的现状而言，唐武宗灭佛以后，尤其是在宋元时期，汉传佛教的信仰地理，主要在长江以南，云贵高原以东的江南地区，以江浙为中心，现在以闽台为中心。这是汉传佛教的情况。而在宋仁宗庆历二年（1042），古印度高僧阿底峡尊者来到阿里以后，直接促成了佛教在西藏落地生根，在其后的100多年中，成立了迦当派、噶举派、萨迦派、觉囊派、宁玛派等许多教派，标志着藏传佛教的形成。元代建立以后，萨迦派成为西藏地方政府，代表元中央政府管理西藏，另一方面，萨迦派的高僧，做元朝皇帝的“国师”，把藏传佛教衍生到蒙古高原。

由于元朝与日本处于敌对状态，中国的江南是元朝压迫最为惨烈的地区，南人的地位在元朝最低，而汉传佛教的腹地又在江南。从大陆佛教的这种格局来看，江南汉传佛教与日本镰仓幕府佛教有着不可割舍的天然联系。

¹⁰ 道端良秀《日中佛教友好二千年史》。

¹¹ 道端良秀《日中佛教友好二千年史》66页。

¹² 道端良秀《日中佛教友好二千年史》66页。

（二）元朝与镰仓幕府敌对：江南僧人与日本僧人的不同角色

在元朝与镰仓幕府敌对的情况下，江南僧人与日本僧人在日本和中国扮演着不同的社会角色。

1、江南僧人成为镰仓幕府的高级顾问：在这里仅举一个例子，就是南宋刚刚灭亡，镰仓幕府的北条时宗就邀请无学祖元禅师到日本，亲自执弟子礼，请祖元住持镰仓建长寺，作为他的高级顾问。正如，台湾的东初法师在《中日佛教交通史》里说：

在东渡宋僧中，其于日本文化影响最大者，莫过于道隆、祖元等。至今镰仓一带所遗存的禅宗文化，不啻为宋僧的心血结晶。尤其是忽必烈袭击日本时，宋僧又做了镰仓幕府最高的参谋。当忽必烈第二次远征日本时（弘安四年，西元一二八一年），由于祖元日夜祈祷，不但稳定了幕府抗元的决心，并激励武士坚强不拔的斗志。在祖元祈祷文中有“经文一句一字，悉化神兵，济佑日本，歼灭元寇”之语。祖元的祈祷，果然发挥了无比的力量，在一夜之间，竟尔应验，海上狂风突起，忽必烈十数万陆海空团，全遭覆没。这不仅挽救了日本国运，也为日本保存了国土。这在宋僧虽未达到恢复宋室的宏愿，却为宋室报了一箭之仇！¹³

2、日僧：在五山十刹参禅悟道

镰仓幕府与元朝在政治上处于水火不容的敌对状态，但出现了一个非常有趣的文化现象，这就是在日本历史上，这一时期是日僧到江南参禅悟道最多的时期，据日本学者木宫泰彦在《日中文化交流史》一书里考证，有名的日本入元僧人就有220人，所以木宫泰彦先生进一步推测说，“文献中不见记载的无名人士，究竟有多少人渡海入元不得而知，也许入元僧有过几百人，几千人，几万人，这决不是言过其实。”¹⁴

日本入元僧主要到江南的五山十刹参禅问道。“所谓五山十刹的大寺院，即杭州的万寿寺、灵隐寺、净慈寺、天童寺的景德寺、阿育王山的广利寺，这是最有名的五山大寺。另外还有天台山国清寺、虎丘山云岩寺、云黄山宝林寺、雪峰山崇圣寺、江心山龙翔寺、雪窦山资圣寺、蒋山灵谷寺、万寿山光孝寺、道场山万寿寺、中天竺山永祚寺等十刹。通称为五山十刹。能够朝拜这五山十刹大寺院，是入元僧向往已久的心愿。”¹⁵

榎本涉副教授的这篇论文，为我们介绍了元末日僧在苏州与士大夫互动的场景，由此我们可以反思整个元朝时期，入元日僧在江南的五山十刹不光是参禅问道，他们还向所在寺院辐射的士大夫群学习诸如书画、诗文、医学、儒学、饮食文化等丰富多样的文化，并介绍到日本。

¹³ 东初《中日佛教交通史》台北：东初出版社，1989年11月三版，5-6页。

¹⁴ 道端良秀《日中佛教友好二千年史》85-86页。

¹⁵ 道端良秀《日中佛教友好二千年史》86页。

揚州文化與日本

趙昌智

很榮幸參加這次《江南文化與日本》的學術盛會。我想，主人之所以邀請我們與會，大概出於三個方面的考慮：

一、揚州文化是江南文化的重要組成部分

揚州雖然地處長江之北，人們俗稱之謂“江北”，但她所具有的詩性審美精神恰恰是江南文化的本質特徵。我理解，文化意義上的江南並非是自然分割或人為劃分的地理、行政範疇，而是超越自然地理、政治、經濟等實際功利框架的，以人文歷史領域中的詩性審美精神為核心的人文江南¹。

在古人心目中，揚州就是江南，唐代詩人杜牧《寄揚州韓綽判官》“青山隱隱水迢迢，秋盡江南草未凋”，《遣懷》“落魄江南載酒行，楚腰纖細掌中輕，十年一覺揚州夢，贏得青樓薄幸名”，更是膾炙人口。而清代劉大觀則把杭州、蘇州、揚州三個江南文化的代表性城市放在同一層面作了比較：“杭州以湖山勝，蘇州以市肆勝，揚州以園亭勝。”可見在他的眼中，揚州與蘇、杭二州一樣，同屬於江南文化。

再回顧一下，為什麼唐代許多大詩人都喜歡遊歷揚州，並留下無數名篇佳作？為什麼唐末揚州城市會首先突破坊市制，形成“夜市千燈照碧雲”的繁華景象？為什麼康乾時期眾多具有創新精神的畫家皆會聚揚州，形成與主流畫派相抗衡的“揚州八怪”？為什麼乾嘉時期揚州學派能繼吳、皖而起，成為全國學術中心？為什麼印壇的浙派、徽派的大多數印人都活躍於揚州？除了交通、經濟、政治等諸多因素外，關鍵在於文化的力量，而這個文化便是具有江南特質的文化。研究江南文化與日本，揚州是不可或缺的一個城市。

二、歷史上揚州與日本關係密切

據有關學者研究，從西元630年（唐太宗貞觀四年，日舒明二年）起，到894年（唐昭宗乾寧元年，日寬平六年）264年間，日本共任命過20次遣唐使，實際成行16次，而經從揚州的就有九次。因為揚州是當時與海外通航的重要港口城市之一，也是北上進京的必經之路。而且其時日本遣唐使進長安需獲得朝廷批准，等待批文的最佳地方便是揚州，因為揚州比交、廣、泉三州離京師近，未獲准進京的隨員多半也就在揚州活動。《續日本紀》寶龜九年（774）十月乙未條載有遣唐使第三舶判官小野滋野奏言：“臣滋野等，去寶龜八年六月二十四日，候風入海，七月三日與第一船同到揚州海陵縣，八月二十九日到揚州大都督府。即依式例，安置供給。得觀察使兼長史陳少遊處分。屬祿山亂，常館驛凋敝，入京使人仰限六十人以來，

¹ 參見張興龍《江南都市文化視野中的唐代揚州政治文明》，《江蘇行政學院學報》2009年第三期。

十月十五日臣等八十五人發州入京。行百餘里，忽據中書門下牒，樽節人數，限以二十人。臣等請更加四十三人，持節副使小野朝臣石根、副使大神朝臣末足、准判官羽栗臣翼、錄事上毛野公大川、韓國連源等四十三人。”經考查，這次應屬日派出的第十六次遣唐使，是實際成行的第十三次。寶龜六年即任命了大使、副使，因大使佐伯今毛人生病多次推遲發船時間，直到寶龜八年才發船，而今毛人卒未成行，所以此行只有副使，得到了觀察使兼長史陳少遊接待安排²。一般來講，使團人數早期240多人，後期則在500人左右。而朝廷只批准六十人，走了百餘里應該還沒有出揚州地界，又接牒文，限以二十人。試想，日本使團有大使、副使、判官、錄事等官員，還有譯員、醫師、畫師等等，限得太嚴顯然安排不了，最終去了43人。那麼剩下的400多人，只能留在揚州了。

也就是這一次遣唐使團活動中，還發生了一件有趣的事。使團中的准判官羽栗翼，此行入唐負有特殊使命，十年前，即日本天平神護二年（766）七月，有個下級官吏昆解宮成從丹波國天田郡獲得一塊酷似“白鑲”（錫、鋁合金，熔點低，可以制器）之物，聲稱不亞於“唐錫”，並向朝廷獻上自稱用此物鑄造的銅鏡。這一發現非同小可，有礦物能夠取代進口唐錫了。昆解宮成因此官升幾級，由從七位上一躍至外從五位下。然而當朝廷大舉採礦、依法鑄造時，卻不見成功，有人懷疑有詐，而宮成不服。所以，命羽栗翼攜帶此物入唐請中國工匠作出權威性鑒定。《續日本紀》云：“以示揚州鑄工。僉曰：‘是鈍隱也。此間私鑄濫錢者，時或用之。’”³這件在日本爭論不休、懸而未決的公案，揚州工匠一眼就辨別出來了。因為當時的揚州，鑄造銅鏡的技術高超，《資治通鑿》卷一八三載，早在隋代，江都郡丞王世充就曾向煬帝獻銅鏡屏風。張鷟《朝野僉載》云：“中宗令揚州造方丈鏡，鑄銅為桂樹，金花銀葉，帝每騎馬自照，人馬並在鏡中，專知官高郵令幼臨也。”唐詩多有詠揚州銅鏡者，如韋應物《感鏡》“鑄鏡廣陵市，菱花鏡中發”（《全唐詩》卷一九一）；張籍《白頭吟》“揚州青銅作明鏡，暗中持照不見影”（《全唐詩》卷三八二）。唐玄宗曾在生日時贈群臣銅鏡，並以詩紀之：“鑄得千秋鏡，光生百煉金。分將賜群后，遇象見清心。臺上冰華澈，窗中月影臨。更銜長綬舉，留意感人深。”（《全唐詩》卷三）鑒真第一次東渡所攜物品中，即有大銅盂四口，大銅盤二十面，小銅盤四十四面，一尺銅疊八十面，小銅疊三百面。可見揚州銅鏡等青銅器鑄造技術是朝野皆知、遐邇聞名的。在很多傳聞中已帶有神話色彩了。所以羽栗翼帶酷肖“白鑲”之物來揚鑒別真偽是不二之選。再一點，當時揚州鑄錢業十分發達。揚州鑄錢業始於漢吳王劉濞。開皇十年，詔晉王楊廣於揚州立五爐鑄錢。江淮既為重要鑄錢區，老百姓也利用有利的地理優勢，私鑄不休。武則天時，“江、淮之南，盜鑄者或就陂湖、巨海、深山之中，波濤險峻，人跡罕到，州縣莫能禁約”⁴。天寶後期，官府以高報酬召募工匠鑄錢。天下鑄錢爐共九十九座，揚州十座，“每爐歲鑄錢三千三百緡，役丁匠三十，費銅二萬一千二百斤，鑲三千七百斤，

² 據《舊唐書》卷一一《代宗紀》大曆八年條載：“冬十月，以浙東觀察使、越州刺史陳少遊為揚州大都督府長史，充淮南節度使。”又據《文苑英華》卷五八四、《全唐文》卷三九五收劉太真《陳大夫（指陳少遊）謝上淮南節度使表》中云：“臣即以今月（十月）二十五日發赴揚州，其浙東使事，已差殿中侍御史盧翰權知留後。”可見《續日本紀》中有兩點值得注意：一是陳少遊為揚大都督府長史、淮南節度使，稱其為觀察使兼長史，不妥；二是陳少遊稱十月二十五日發赴揚州，小野滋野等十月十五日已發州入京，時間有訛錯。似以《全唐文》、《文苑英華》為準。

³ 轉引自王勇、中西進主編《中日文化交流史古系·人物卷》浙江人民出版社，1996年12月第一版，206頁。

⁴ 《舊唐書》卷四八《食貨志上》。

錫五百斤。每千錢費錢七百五十，天下歲鑄三十二萬七千緡”⁵。正因為有這麼一個背景，所以羽栗翼一出示礦物，便被揚州鑄工認出“是鈍隱也”。這應該算作揚州與日交往的一段趣事。

有學者推算，遣唐使總人數可能逾6000人，至少不下5000人，那麼經行揚州的則應有3000人左右，至少一兩個月時間，而且有些不能進京的在揚州逗留時間會更長。其中，藤原清河、吉備真備、榮睿、普照、空海、阿倍仲麻呂與揚州的關係更為密切。

明代，揚州天寧寺有高僧道彝，字天倫，戒行精專，博通內典，洪武年間曾任府僧綱司都綱，永樂中奉使日本，卒于其國。臨終作謁曰：“來不為多，去不為少，六十六年，一了便了。”

從明初到清初，揚州都是日本、琉球等國來華朝貢的經行之地。琉球國凡王嗣位，先請朝命，欽命正副使奉敕往封，賜以駝鈕鍍金銀印，乃稱王。未封以前稱世子，權國事。康熙二十一年，命翰林院檢討汪楫、內閣中書林麟焄為正副使，齎詔敕銀印往封琉球國世子應貞為王，賜御書“中山世土”額。這在當時是一件轟動朝野的大事，天子“賜一品服，繡以麒麟，而加之尚中之尊中台八座，自國門升車，旌旗獵獵前導，關亭負弩者踵相望于路。上既慰勞出，而在朝諸臣並為之供張，贈以詩歌”⁶。汪楫原籍安徽休寧，後遷居揚州。這次奉使琉球，他盡心盡職，朝拜命夕就道，“有言必以誠告，有事必以實應”，聲名播於屬國。逾年返命，撰《使琉球錄》若干卷，《中山沿革志》又若干卷，“其搜輯也備，其據依也詳，上之可作輶軒之指南，次之可備史家之筆削，最下亦可為四方士大夫考異聞、述荒怪之一助”⁷。

晚清黎庶昌為駐日公使時，曾延請著名版本學家楊守敬在日搜集古籍，多得唐、宋善本，刻成《古逸叢書》。現這套書的全部版片均藏在揚州中國雕刻印刷博物館內，版片為日本櫻花木，也系日本雕工雕制。田中角榮訪華時，毛澤東曾以《古逸叢書》所收《楚辭集注》的原版印刷一套相贈，這也是揚州與日本文化交流中的一段佳話。現在揚州雕版印刷技術已成功申報聯合國非物質文化遺產項目。

1981年2月24日，揚州邗江一個農民在甘泉山田間勞作時無意中發現一顆金印，金質，正方形，龜紐，重123克，陰刻篆文“廣陵王璽”四字，經專家鑒定，為東漢初廣陵王劉荆所佩物。這顆印的出土還解決了日本考古界長期爭論的一個問題。日本天明四年（1784）二月，志賀島農民掘地時獲得一枚金印，文曰“漢委奴國王”。金印于史有考，《後漢書·光武帝紀》云，二年“東夷倭奴國主遣使奉獻”，《東夷列傳》云“建武中元二年，倭奴國奉貢朝賀，使人自稱大夫，倭國之極南界也。光武賜以印綬”。但日本學界有人認為，此印系倭國自製，非漢光武帝所頒；還有人認為是江戶時期偽造的。直到“廣陵王璽”出土，兩相對照，真相大白：

1、授印時間相近。“漢委奴國王”印建武中元二年二月授。二月，光武帝駕崩，明帝即位，次年改元永平，“廣陵王璽”永平元年授，時間僅差一年。

2、印製相似。據《後漢書·輿服志》同姓王與藩國王印製相同，金印。鈕不同，諸侯王龜紐，藩國印為蛇紐；印文格式略有區別，對藩國前冠以“漢”字。

3、風格相同。印面均豐滿勻稱，線條平正流暢，起結處棱角分明，兩印惟妙惟肖，幾

⁵ 《新唐書》卷五四《食貨志》。

⁶ 毛奇齡：《送汪翰林奉使琉球序》（《西河合集序》十七），轉引自清焦循輯《揚州足徵錄》，許衛平點校，廣陵書社，2004年9月版，350-351頁。

⁷ 汪琬：《使琉球錄序》（《堯峰文鈔》卷二十八），轉引自清焦循輯《揚州足徵錄》，273頁。

出一人之手。

至此，一場爭論結束，日本對“漢委奴國王”印極為重視，定為國家文物，現藏於日本福岡縣博物館。兩顆金印在冥冥之中把二千多年前的揚州與日本連接起來了。

筆者對揚州與日本的交往未作過詳盡的考證研究，僅從上述所舉數例，即可看出，說歷史上揚州與日本的友好關係就十分密切，應非虛語。

三、鑒真所締造的揚州與日本的友好關係正在發揚光大

揚州與日本關係最具代表性的人物還是唐大和尚鑒真。天寶元年（742）日僧榮睿、普照到揚州大明寺拜見鑒真，請鑒真赴日本弘法。從天寶二年（743）到天寶十三載（754），鑒真出生入死，六次東渡，歷十二年，終於到達日本，不僅對日本佛教的發展做出卓越的貢獻，而且對日本的藝術、建築、醫藥等事業都帶來重要影響。鑒真已成為中日文化交流的象徵。鑒真所締造的中日友誼也在不斷發揚光大。

1963年鑒真逝世一千二百周年，中日兩國的佛教、文化藝術、醫藥衛生界人士，分別在北京、揚州、奈良隆重舉行紀念活動，盛況空前。揚州在大明寺舉行了鑒真紀念堂奠基儀式。紀念堂由梁思成先生主持設計，唐代風格，1973年落成。堂前置放石碑，正面刻著郭沫若所書“唐大和尚鑒真紀念碑”，背面刻著趙朴初撰書的碑文。

1980年，鑒真坐像回國探親，在揚州引起極大轟動。4月14日，日本奈良唐招提寺住持森本孝順長老一行護送鑒真大師坐像到上海，中國佛教協會會長趙朴初親往迎接。18日，坐像抵達揚州，江蘇省暨揚州市各界人士千余人隆重集會歡迎。19日，在大明寺舉行鑒真大師像回故鄉——揚州巡展開幕式和森木長老贈送的石燈籠安放點火儀式。鑒真坐像巡展25日結束，短短幾天，前往參觀者達20萬人次。

2008年5月上旬，中國國家主席胡錦濤訪問日本時，揚州市組織了近120人的“鑒真故里——揚州市民訪親團”赴日本奈良市訪問。揚州漆器廠製作了“友誼之舟”船模作為國禮，由胡主席親自揭幕，贈送給唐招提寺。揚州文藝家們在日方歡迎胡主席的國宴上表演了揚州民歌、古箏演奏。在奈良舉辦了“鑒真精神論壇”、市民拜謁鑒真坐像、揚州書畫剪紙雕版印刷木偶表演等文化展示、以及聯歡晚會等多項活動，深受日本市民歡迎。11月10日-12日，日本奈良市市長藤原昭一行來揚訪問。

2009年4月，在揚州與日本厚木市結好25周年之際，舉辦了兩市市長共同簽署的“科技創新、人才交流”備忘錄等活動。5月，日本奈良縣知縣一行應邀來揚。8月25日-27日，“第八屆中日地方交流促進研討會”在揚州舉行，會議以地方政府如何應對世界金融危機的影響為議題，旨在為中日兩國地方提供決策參考。10月14日-17日，“第五屆中日韓文化交流論壇”在揚州拉開帷幕，這次首次在北京以外城市舉辦。期間，還舉行了佛教論壇、祈禱大會、書法筆會、中日韓歌會等活動，展現了濃厚的東亞文化特色。

2010年5月23日，揚州與奈良這兩個由鑒真聯繫起來的城市簽署了締結友好城關係協議書。同年，揚州舉辦了鑒真大師像回揚省親30周年暨二次來揚探親慶典活動。中國中央電視臺、鳳凰衛視對活動進行了現場直播，人民日報、新華社、中新社以及日本朝日新聞、日本NHK電視臺等國內外媒體，對活動盛況進行了報導。2010年是日本奈良遷都1300周年紀念。10月31日，揚州與中華文化發展基金會聯手在日本奈良豎立揚州鑒真紀念堂設計者、著名建築學家梁思成紀念銅像。

2011年，揚州連續第六次舉辦鑒真國際半程馬拉松賽。揚州鑒真馬拉松賽事，是國際馬拉松賽上第一個以人名命名的賽事，是中國國內唯一的國際田聯半程馬拉松銀牌賽事，是首批中國體育旅遊精品推薦項目。馬拉松运动絕不言棄的精神與鑒真大師六次東渡的堅韌執著精神深度契合，彰顯了揚州鮮明的城市特色。

現在揚州有鑒真圖書館、鑒真佛學院等等，鑒真已成為揚州對外文化交流的一個象徵。

揚州有着二千五百年歷史，文化底蘊深厚，與國內許多重要城市乃至日本、韓國、波斯等國有着密切交往，文化的接受力與輻射力都很強烈，值得研究的內容很多，目前我們知之不多甚至未知的領域也不少，我們真誠地希望得到海內外專家的支持與指點。

江南文化形成发展中的日本因素

——以上海为例——

郭洁敏

“江南”是中国历史文化和现实生活中一个重要的区域概念。然而，它不仅是一个地理概念，还是一个历史概念，更是一个具有丰富内涵的文化概念。

上海是江南的杰出代表，亦是江南文化的承上启下者。近代以来，它在欧美等外来文化的冲击下，多元整合，推陈出新，在传统江南文化的基础上形成了独树一帜的“海派文化”。

文化的交流是双向的。江南文化对日本文化发生过重大影响，与此同时来自“东洋”的日本文化也对江南文化的发展，尤其在近代上海，对江南文化向“海派文化”的转变起到了一定的推进作用。

一、历史轨迹：“十里洋场”中的“东洋风”

自1843年上海开埠以后，以英美为代表的外来文化长驱直入，对本土江南文化构成了强大的冲击力。例如，以租界为中心的西洋生活方式和审美趣味，给上海带来了西方现代文明，推动了上海现代都市生活方式的转型。昔日的上海滩演变为“十里洋场”，成为灯红酒绿、时尚娱乐的“东方巴黎”。1868年日本明治维新后“开国”，大量日本人携带着他们的日本文化“因子”漂洋过海来到上海，使“西洋化”的“十里洋场”吹进了一阵阵“东洋风”。

从历史来看，由于一衣带水，江南地区同日本一直有着密切的往来。据史料记载，秦汉以后江南同日本、朝鲜、台湾、南洋等地贸易沟通频繁，形成了“水上丝绸之路”。19世纪60年代，日本开国后使清第一船“千岁丸”来到上海，被“锁国”200多年的日本人重新出现在黄浦江畔，唤起了上海人对他们的好奇和悠久的历史记忆。19世纪末以后，日本各个阶层的来沪人员日渐趋多，他们或是官方派遣，或是民间自发，或是两者兼而有之，在上海虹口一带逐渐形成了以日本居留民为主体的日本人社会。日本人来到上海后相继开设了商行、酒楼、戏院，以及“东洋馆”、“日清贸易研究所”、“东亚同文书院”等教育机构。

19世纪末20世纪初，西方诸国相继以新兴的近代日用消费品倾销中国，牟取暴利。对此，日本也不甘落后。由于日本是中国的近邻，并有着深厚的历史文化渊源，所以具有天时地利的有利条件，在对华贸易中与英法等国竞争屡屡获胜。日本人的商品以价廉物美吸引中国商家和消费者，一直生意兴隆，财源滚滚。尤其1914年第一次世界大战爆发，西方各国忙于打仗，相继减少或中断了对华贸易，于是日本人抓住机会，填补空缺，提升了其上海乃至江南商界的地位和影响力。

在中国近代很长的历史时期，“西洋”一词指欧美等国，上海词汇中的“东洋”则专指日本，“东洋人”即日本人。这一方面因为日本是“东瀛”国家，具有地理位置的含义，另一方面显然将日本同欧美相提并论，认为其同属“洋”的层次。一时间，上海人将来自日本

的事物均冠于“东洋”名称，诸如东洋茶楼、东洋车、东洋戏等不胜枚举。后来，在上海开设的日本商店也以“东洋店”、“东洋号”、“东洋庄”自称。1982年以来，从日本长崎市新地镇几间仓库的废墟里，发现了在日华侨商社泰益号及其前身等的半个世纪(1880—1945年)的庞大的商务资料群，引起东亚华侨界、华侨史研究者以及日本研究中国近代经济史的学者的广泛关注。到了20世纪30年代，在上海的日本人数量已远远超出其他国家的侨民。1937年“八一三事变”之后，更有大批日本人蜂拥而来，使得上海的日侨总数迅速膨胀，于1942年达到高峰，为150931人¹。

人是文化的符号，“文化即人化”。日本人在上海无论从事商业、文化活动，还是衣食住行日常生活，都对上海这个城市乃至江南文化产生了“多元效应”以及潜移默化的影响。最引人瞩目的当属建筑。由于当时“西风东渐”，上海的新兴建筑都有着浓郁的西洋风格，而日本人在虹口一带设立神社、寺庙，并在沿街马路建造民宅，耸立起一些与西洋欧美建筑不同的“东洋”日式建筑，如虹口北四川路千爱里一带花园里弄住宅。其中，位于千爱里3号的内山完造寓所（图一）是幢坐北朝南的新式里弄花园洋房，砖木结构假三层，拉毛水泥墙面颇具日本式建筑风格，整幢建筑显得小巧精致。多伦路85号日式小洋房，建于20世纪30年代初，它的建筑形态处理简洁，属于日本“洋风时期”的住宅建筑类型，并有东西方建筑风格融合的特征。这一洋房为复式人字形屋顶，铺盖小青瓦，中国传统的歇山式山墙、平拱木门窗，外墙立面采用现代式装修手法，贴面为拉毛水泥。北立面门廊采用罗马风格建筑，即古罗马式的拱和柱。走入室内，可见向外的门窗大多是推拉式的，木棍方格糊纸，内部隔断



图1 1933年初鲁迅在上海内山完造寓所前与内山完造合影

¹ 陈祖恩《上海的日本文化地图》上海锦绣文章出版社，2010年。

也是轻质的。日本传统风尚是席地坐卧，所以室内高度大约在2.5米左右，木地板架得比较高。前檐下设平台，很适合做家务。整幢建筑显现出既古朴苍劲，又优雅洒脱之韵味。

又如，澳门小区位于澳门路660弄，是民国九年（1920年）日商外棉财团为职员建造的高级住宅。抗日战争胜利后，它被改为中国纺织建设公司第二宿舍，现为居民住宅。房屋为



图2 澳门小区日式住宅正面



图3 澳门小区日式住宅俯视图

2层砖木结构，共建有38幢（图二、三）。

总之，在今日上海这座“国际大都市”，无论是作为城市“硬件”的建筑，还是作为城市“软件”的多元风格，都有着日本文化的重要“遗产”。这已经引起上海市政府的高度重视。上海交通大学外语学院的学生在老师支持下，作为理工科项目中极少数的文科项目，在长达一年多的时间里走街串道实地考察，仔细寻访了虹口区的每一条小路、每一个弄堂，用照片和文字资料把它们记录下来，并用采访的方式将它们在如今老上海居民记忆中的印象拼凑整合，最终完成了《虹口的日本文化图册》，并作为优秀项目参加了2011年第二届上海市大学生创新论坛。

二、文化律动：海派风格多元整合中的沪日交流

近代以来，上海经过“西洋风”、“东洋风”的熏陶和洗礼，在东西文化的大熔炉里“多元组合”、“多重叠加”，形成了有别于传统江南文化的海派性格，后来被称之为“海派文化”。海派文化是本土文化（江南文化）同外来文化的结合，它反映了江南文化的发展变迁。“江南”是从地理角度，“海派”是从品格角度。海纳百川、多元并存是海派文化的特征，当年的上海就是不同文化的汇集地，如外滩的英国文化、霞飞路的法国文化、摩天大楼所代表的美国文化，以及虹口外白渡桥一带的日本文化等，它们各具特色又相互协调地组成了海派文化的多棱侧面。

以往的海派文化研究，较多注意欧美等“西洋文化”的影响因素，而相对忽视日本“东洋文化”对上海多元文化的“介入”。其实，这段时间上海同日本不仅商贸往来密切，文化交流活动也非常活跃，它使得江南文化的“海派性格”更加多元和独特。例如：

一是“典籍回归热”。明末清初中日书籍交流、文化商贸活动日趋频繁。十九世纪后期，由于明治维新前后日本社会的动荡和维新以后价值观的变化，有相当数量的中国古书以及汉籍和刻本从古寺、旧家中流散而出，其中相当一部分通过各种渠道传入中国，如杨守敬²从日本带回大量善本旧籍就是其中著名的事例。与此同时，活跃于中日两国之间的书商的商业活动也是汉籍回流中国的一个重要渠道。比如，岸田吟香³积极扩大印刷和书籍贩卖方面的业务，在向日本输入新出版的中国书籍的同时，也出版一些在日本有销路的加有训点的汉籍。与此同时，他把日本市场上大量廉价的中国古籍、和刻本汉籍及日本人用日文编撰的书籍等运到中国进行贩卖。另一方面，日本人在通过上海做了大量调查的基础上，购买了湖州大藏书家陆心源的皕宋楼，把那里的珍贵文化典籍尽数取走。同时，中国人在上海也购买了不少日本的珍贵典籍。

二是“书画交流热”。文化商贸和文化活动促进人际交流和文人友谊。2009年2月，复旦

² 杨守敬（1839-1915）清末民初杰出的历史地理学家、金石文字学家、目录版本学家、书法艺术家、泉币学家、藏书家。有83种著作传世，名驰中外。杨守敬，字惺吾、号邻苏，晚年自号邻苏老人。

³ 岸田吟香（1833-1905）是日本第一代成功的企业家。他17岁开始学习汉文典籍。清同治五年（1866年）抵上海，结识一批中国画家与书法家，研究中国国情。同治七年，为购买轮船，再次到沪。后为《东京日日新闻》主笔，又在东京开设乐善堂药店，贩卖书籍，兼办广告业务。光绪四年（1878年），第三次到沪，在河南路开设乐善堂药店上海分店。后在沪达30年，经营眼药水，开设印刷厂，用铜板印刷诸子百家袖珍典籍，获利颇巨，结识一批中国知识分子，成为沪上名人。

大学陈正宏先生在大阪府立图书馆发现19世纪中叶日本画家田结庄邦光当年游历上海等的日记原本，以及一批他在华期间与上海等地士绅笔谈的原稿，据此考证了当时中日两国民间书画交流的实际情况⁴。

论及中日书画交流史，不应忘记王一亭⁵的贡献。他很善于组织策划对日文化艺术交流活动，从1929年第五届中日绘画联合展到1931年中日绘画展在东京上野展出，都由他一手操办。当时日本各界人士参观踊跃，盛况空前，这使得王一亭更加看到中日文化交流的巨大空间，以及中日书画家之间的传统友谊。后来，他和叶恭绰于1930年春组织了“中日艺术同志会”，加强和促进中日两国书画家的交往。参加该会的中国书画家有王一亭、狄楚青、黄宾虹、张大千、潘天寿等56人。翌年元月，王一亭以“中日艺术同志会”的名义在自己的“梓园”宴请东京美术学校校长正木直彦和画家渡边晨畝等，中方有书画家、名人赵叔儒、李平书、杨度陪同，席间共同策划筹备在东京举办“元明清名画展”和“中日现代绘画联展”，并商定在当年樱花盛开的时节，由王一亭率中国书画家访日。

又如，“六三园”是日本名士白石六三郎在上海建造的最大的私人花园，既有汉风唐韵，又有“大和”特征。从1912年至1926年的十多年间，“六三园”实际上成为上海中日书画家艺术交流、作品展示的中心。1914年，王一亭为吴昌硕在“六三园”举办了其生平第一次“个展”。正是这次展览，使吴派艺术为日本艺术界所推崇。1919年3月，中日收藏界在“六三园”联合举办了“沪上私家精品金石书画文物收藏展”；同月，有关各方达成了1922年在日本大阪高岛屋举办“吴昌硕书画篆刻展”的计划。高岛屋为吴昌硕举办画展，不仅证明了吴昌硕的艺术品质和地位，更表明上海海派书画艺术向海外迈出了重要一步。这无疑也是现代中国艺术对外文化交流史上的浓重一笔。1920年4月，中日美术协会在上海成立，1923年改为会员制，由此拉开了中日书画家大交流的帷幕。自1921年起，中日美术协会成功组织了五次“中日联合美术展览会”，使中日两国的文化艺术交流达到了一个历史高度。

另外，在文坛上，20世纪30年代上海左翼的进步书籍大多被国民党查禁，内山书店因受治外法权庇护而成为中日文化交流的重要场所和进步书籍的发行处。鲁迅著作及左翼进步作品都在这里公开出售。内山完造三次协助鲁迅举行木刻展及一次木刻讲习班。1925年11月，内山完造第一本随笔集《活生生的中国》出版，鲁迅先生为其作序，内山称这是“天下最好的馈赠”。1936年10月鲁迅病逝，内山发起募集“鲁迅文学奖”，并被聘为《大鲁迅全集》编辑顾问。1938-1944年，内山又撰写了《上海漫画》、《上海夜话》、《上海风行》、《上海霖语》等一系列有关上海的书籍。他是上海近代文学和文化发展的见证人和参与者。

三、江南与日本：文化交流中的双向影响

众所周知，中日两国有着深厚的文化渊源和两千多年的文化交流史。15世纪以后的日本

⁴ 陈正宏“十九世纪中叶日本画家田结庄邦光的上海游记以及与沪人笔谈资料”，国际日本文化研究中心和复旦大学日本研究中心《“江南文化与日本——资料、人际交流的再发掘”国际研讨会》，2011年5月。

⁵ 王一亭（1867-1938）名震，号白龙山人、觉器，浙江吴兴人，画家。早年曾任商务买办，入同盟会，资助辛亥革命和二次革命，为上海商界名人。诗画方面的著作传世者甚多。早年学画得徐小仓指点，后与任颐、吴昌硕友善。能画人物、花鸟、走兽、山水、尤擅佛像。

文学作品中，如能和狂言，就开始经常出现来到日本的中国人和前往中国的日本人的形象。诸如江南稻作文化对日本历史文化的重要影响等，已成为中日广大学者的共识。具体而言，如认为日本的稻作文化来源于中国长江下游即吴越地区，其他如桑蚕文化、江南文化中以“吴门医派”为代表的医药文化，对日本农业和养殖业，以及汉医药的发展都起到了很大的促进作用等。许多中日学者的研究成果，如梅原郁、夏日新的“江南文明对日本的影响”⁶，都对江南文化如何影响日本文化进行了深入探讨。

不可否认，对于“江南文化与日本”这个话题，无论中国学者还是日本学者，都比较多地关注江南文化对日本文化的影响，而反过来有关日本文化如何影响江南文化的著述则似乎不大看得到。这可能因为中国曾经是东亚汉字文化圈的中心，基于中心-边缘模式的原理，人们一般总是认为由“中心”向“边缘”进行文化扩散和传播的。当然，这也是客观事实。历史上日本曾经以中国为“师”，从文字、律令、到儒教文化，大量吸收中华文明（包括江南文化）的有用部分。较为著名的文化传播有鉴真和尚、遣唐使等。后者先后大批坐船来到中国，经过长期在中国（包括江南）的学习体验，将许多物质的、精神的、制度的中国文化带回日本。然而，人际交流和文化传播中的影响并非总是单向的，尽管各方传播和接受的程度强弱不均，不是处于对等的关系。然而，事实上弱势文化同样会对强势文化发生影响。也就是说，在中华文明（包括江南文化）对日本文化产生巨大影响的同时，日本文化实际上也在对中国文化（包括江南文化）产生影响。何况，明治维新以后日本文化开始逐渐由弱势转向强势。

所以，近代以来上海在江南文化基础上向“海派文化”发展的过程中，忽视日本文化的因素是有失偏颇的。

第一、如前所述，日本人在上海的各种商贸和文化活动，包括“硬件”方面的建筑，“软件”方面的人文精神、生活方式等已同欧美文化一起，构成上海“海派文化”多元内容之一。而且，具有独特性的是，有些日本人在上海留下的“文化痕迹”，呈现出原由中国输出到日本，经过他们的再发展，又经由江南传回中国的路线图。这不仅表明中日两国在文化上的紧密关系，也反映了异质文化之间接受融合与再创造过程。

例如，1870年前后，宁静的南苏州路、圆明园路交界处，即英国领事馆后面，有一家经营“有田烧”的日本陶瓷店。这家“有田烧”的店名叫“田代屋”，是上海最早的日本商店，由来自长崎的田代源平创办。“田代屋”是长崎经营“有田烧”的著名店铺。日本最初的陶瓷是中国传入的，奈良时代模仿中国唐三彩制造了后被称为“奈良三彩”的白、绿、茶色的釉彩。1616年，来自朝鲜的李参平在长崎一个名叫“有田町”的地方成功地烧制了新一代陶瓷，开创了日本制作陶瓷的时代。此时，“有田烧”陶瓷带着日本的文化韵味又传回到上海。

又如，“漫画”一词首创于中国的南宋，而后传到日本。其后，它销声匿迹，在近代被日本人重新使用后再传到中国。丰子恺1941年在“漫画”一文中指出：“‘漫画’这两个字最初是日本用出来的。后来舶来中国，到今日已经盛行⁷”。

第二、中国人在日本进行贸易、学习和文化交流之后带回了日本文化。日本明治维新后经济迅速发展、国力大大增强，江南学子大批奔赴日本留学，而后返回国内从事“实业救国”、“教育救国”等，把日本的先进技术和文化带回上海、江南乃至全国。社会科学方面亦

⁶ 梅原郁、夏日新“江南文明对日本的影响”《江南论坛》2011年第5期。

⁷ 丰华瞻、戚志蓉编《丰子恺论艺术》复旦大学出版社，1985年9月。

是如此，今日很多社会科学词汇，都是从日本传来的。如“革命”、“干部”、“资本主义”……。

在艺术界，“海派”的上海是中国和世界沟通的一个窗口。如话剧和漫画等，都是上海相对发展，而后扩大到其他地方。产生于19世纪末的中国话剧不仅有着西方文化的印记，而且受到了日本近代戏剧的影响。独树一帜的丰子恺漫画则直接体现了对日本画家竹久梦二“感想漫画”的接收和融合，他在此基础上形成了自己简洁传神的艺术风格。

另外，岸田吟香等在上海引进以印刷技术为代表的日本先进技术，如用铜板印刷诸子百家袖珍典籍打开销路，这在形成“海派”精致唯美、注重市场的商业文化方面，也是有着积极推进作用的。

“海派文化”的特点是兼容并蓄、多元并存。它不断从外来文化中汲取养分，无论“西洋”还是“东洋”，同时不断根据现实需要进行融会贯通和变革创新。它所具有的海纳百川的胸怀和自我调节的功能，使之形成了丰富多彩、雅俗共赏的人文精神和城市品格，并且总是能够与时代潮流同步、与国际时尚接轨。

江南文化是包括上海在内的区域文化，但由于上海独特的历史发展条件和机遇，已形成了别具一格的“海派文化”。海派文化同江南文化并非若即若离的关系，它意味着和代表着江南文化发展的新阶段。现在，海派文化正以上海为中心，影响或辐射到整个江南地区，即长江三角洲地区。

研究江南文化，不可忽视它的“海派”发展方向，亦不可忽视江南文化形成发展中的日本因素。从江南文化发展到海派文化，日本文化同欧美文化等一起有着重要的推进作用。

在当今的全球化时代，不同国家和地区的文化交流因时空的浓缩而越来越日常化，同时也越来越具有即时和互动的特点。在异质文化的交流碰撞中，文化冲突并非主流，文化的多元并存是总体方向。江南文化向海派文化的发展演进为世界多元文化的交汇融合提供了一个现实案例。

参考文献：

- 王勇主编《中国江南：寻绎日本文化的源流》当代中国出版社1996年11月。
- 翁其银“日本长崎发现的与上海东洋庄有关的资料群剖析”《学术季刊》2000年第3期。
- 冯天瑜《“千岁丸”上海行：日本人1862年的中国观察》商务印书馆2001年10月。
- 凤媛《江南文化与中国现代文学》文化艺术出版社2008年9月。
- 陈祖恩《上海的日本文化地图》上海锦绣文章出版社2010年4月。
- 梅原郁、夏日新“江南文明对日本的影响”《江南论坛》2011年第5期。
- 国际日本文化研究中心和复旦大学日本研究中心“江南文化与日本——资料、人际交流的再发掘”国际研讨会2011年5月。
- 上海地方志办公室编著《上海名建筑志》上海社会科学院出版社2005年。

總括 中日文化交流研究的新展现

——略谈参会后的感受与思考——

赵建民

2011年5月27-29日，由日本国际日本文化研究中心主办、复旦大学日本研究中心协办的“江南文化与日本—资料·人际交流的再发掘”学术研讨会，也是国际日本文化研究中心的又一次“海外专题研讨会”，在复旦大学举行。本人有幸应邀与会，其间主持了历史专场的报告和讨论，在会议最后的综合评论时也作过一个简短发言。会议给我留下了极为深刻的印象，会议重在资料和人际交流的再发掘，会上的报告者多数能围绕中心议题，观点鲜明、见解独到、论述精辟、论据充分，富有学术价值，确是一次非常有成效的国际学术研讨会。在此，略谈与会后的感受和思考。

一

“江南文化与日本”虽不是一个新鲜的议题，早在好几年前就以同样议题举办过国际学术研讨会，但这次研讨会以“资料、人际交流的再发掘”为中心，确实颇有新意，从传统的“传播与接受”的视角延伸为突出“双方互动”的态势。会议不仅重视资料和人关系的“再发掘”，而且提出了一些新的观点，发人深省。

复旦大学陈正宏教授“十九世纪中叶日本画家田结庄邦光在上海游历——及其与沪人笔谈资料——”的报告，就是他在大阪府中之岛图书馆“玄武洞文库”中发现了日本画家田结庄邦光当年游历上海、武汉的日记原本，以及与上海等地士绅笔谈的原稿所写成的，证实了田结庄邦光所见近代上海见闻诸事的真切、生动和具体，确不多见，成为研究近代上海的第一手资料，无疑是极为宝贵的。

国际日本文化研究中心榎本涉准教授“元末江南の士大夫層と日本僧”的报告，阐释前近代中日交流频度很高的宋元和明清两个时期的共同点和相异点，指出前一时期的日本禅僧来中国后因长期在寺院里生活，故将自己的亲身体会到的中国文化带回了日本，有着独有的特征，而后一时期因来中国的日本禅僧还能与其他士大夫阶层的俗家人保持交往，因此他们带回日本的除禅宗之外，还有诸如书画、诗文、医学、儒学、饮食文化等丰富多样的中国文化。

南京大学范金民教授“清代中日贸易商品结构的变化”的报告，以中日长崎贸易商品结构的不断变化为例，阐明贸易商品结构的变化，既是日方实行“正德互市新例”后的必然结果，又是中日两国间各自商品生产关系发展的直接反映，也是中日两国经济发展和生活时尚要求的反映。

中国美术学院郑巨欣教授“从夹缬的东传及流变看江南文化与日本的渊源关系”的报告，

阐释始于唐代的夹纻工艺，早在8世纪中叶就传入日本，在日本经历了三个发展阶段，但后来中国将夹纻改称为“夹板染色”，则可能是因受到了来自日本的影响，而以往的研究似乎认为传入日本的夹纻与江南无涉，但近年来的研究进展正呈显出江南文化与日本之间在夹纻工艺交流方面的密切关系：传入日本的夹纻，其源头应在浙江一带。

台湾大学徐兴庆教授通过对张德彝的《航海述奇》的介绍，描述张德彝（1847-1918）这个近代中国最初的英文学生、思想启蒙者以其摄取种种西洋文明、日本文化以及他自身东西方文化交流的经验，从而写就了《航海述奇》等约200万字的浩瀚文献，探讨了张德彝对异文化的认识和思想变迁，进而阐明其作为“他者”有关中国近代化的文化异说，从研究视角上一改以往“双向交流”为“众向多元交流”，致使人际交流研究更为深入和拓展。

仅从例举上述会议上的报告，可以看出从传统的“传播与接受”延伸到“双方互动”，中日交流的动态确实有着变化，但在古代主要是日本向中国学习，而到近代中日文化关系出现“逆转”，主要是中国向日本学习的这一基本格局仍没有变化，当然也并不意味着古代日本向中国学习的过程中也有日本文化在中国的传播，在近代中国向日本学习的过程中仍有中国文化在日本的传播。然而，迄今为止尚无足够的史料和充分理由来予以改变中日文化交流原有的这个基本格局，这也是我们今天在研究中日文化交流史时所应持的认识和态度。

二

从上世纪以来，中国江南学研究俨然一个富矿，吸引着不同学科的众多学者的发掘开采。仅以史学领域而言，由于中外学者联手已取得了江南学研究的可观成果，其中美国和日本学者的研究也极为瞩目。由此可见，中国江南研究已趋于国际化。日本的海洋史研究、中国的海外交涉史研究也已有不少成果。在日本对其自身的研究，已突破了“一国史观”，而置于东亚的视野中进行研究并取得了丰硕成果。此次“江南文化与日本”研讨会，凸显东亚海域史研究，可谓是会议的亮点之一。鹿儿岛大学高津孝教授“萨摩塔と碇石—浙江石材と东アジア海域交流”的报告，以岩石学的分析和岩石学专家的肉眼和放大镜的观察，将分布在鹿儿岛、长崎县、佐贺县、福冈县的20余座被称为“萨摩塔”的中国式石塔，确认其所使用的石料采自中国浙江宁波郊外的梅园石，以及在宋元时期中国船的锚石残留在日本70余件遗物中，足以说明宋元时期浙江船所能到达的日本诸多地区。显然，这些残留日本的中国产石材所制造的物品，成了东亚海域交流史新的资料。

神戸女子大学山内晋次准教授“日本史とアジア史の接点——硫黄の国际贸易を中心——”的报告，据古籍记载，鹿儿岛的硫磺岛将硫磺经九州西海岸到达博多，再从博多经由宋朝海商的贸易船运往中国，并与同时代的东南亚和西亚也有经海路贸易将硫磺运往中国的历史事实作了比较，即以硫磺的国际贸易为素材，探讨了日本史和亚洲史的关联。

国际日本文化研究中心伊东贵之教授“日本における东アジア海域交流史研究の現状と動向”的报告，详细回顾了研究史，并就近年来共同研究的课题和动向，尤其是以日本人文科学领域中以其大规模的共同研究项目而广受关注的文部科学省的科研资助项目“东アジアの海域交流と日本伝統文化の形成—宁波を焦点とする学際的創生—”（通称“にんぶろ”项目）的研究宗旨和成果为中心作了若干介绍（与会的日方学者在会前专门安排了对宁波的学术考察）。该项目跨学科的综合研究，参与的人数多达137人，意在探讨在东亚海域圈内日本文化历史起源的再构成，并力图成为日本研究中国文化在世界上的最高水准。该研究项目

至今已展示出了多元网络的错综复杂样态，从而使海域交流史的研究充满了生气。日本学者能克服以往的“一国史观”和“一对一交流”的样态，而以海域史的范围进行多视角、多领域、纵横分析来对日本文化传统形成过程的再探讨。该课题组代表东京大学小岛毅准教授主编、予定共20卷的《東アジア海域叢書》已由汲古书院刊行中。

日本学者正在进行的东亚海域史研究的理论视角和研究思路，显示了日本学者在日本史、中国史、中日文化交流史研究的创新举措，并已取得了相当显著的成果，这很值得中国的中国史、日本史、中日关系史的研究者们关注，有必要进行中日学者之间保持相互的沟通和交流。

三

这次“江南文化与日本”研讨会上所发表的报告有新课题的研究成果，也有老课题焕发出了新意之趣，确实在探讨中日文化交流方面取得了可喜成果；然而，如果从更全面更深入的角度而言，似乎尚有着研究课题的继续拓展空间。这次研讨会上涉及战争时期跟战争有关的议题只有国际日本文化研究中心细川周平教授“戦前の中国趣味の流行歌”的一个报告，他认为电影、文学、艺术等大众文化在战争时期也曾被国家动员，承担了鼓动群众的民族意识、战斗意欲和敌忾心，以及抚慰颓废生活的作用；歌曲也是被动员的文化之一，在15年中日战争中，出现了许多与战争相关的歌曲，其曲调和内容可谓纷繁复杂，如1938年以后出现的“中国趣味”的《苏州夜曲》等歌曲，报告者经对旋律、编曲、歌词、与媒体关联等的分析，探讨了日本大众对于其想像并欲求的他者形象的形成和发展。以中日战争时期的文化题材来探讨“中日文化交流”，这对开展“江南文化与日本”的研究也值得效法和若干有益的启示。

中日文化交流在自有文字记载以来的二千多年时间里，主流是友好的，但在古代直至甲午战争也发生过7次中日交战，连同现代时的15战争，尽管战争没有象英法之间“百年战争”（1331-1453）那样漫长，但确实中日间的战争无论在古代还是近现代均对中日两国的社会发展有着极为深刻的影响。

关于中日文化交流史，笔者曾作过十六个字的概括：渊远流长、根深叶茂、（在吸取欧洲文化过程中）互为桥梁、（无论是友好还是交战时）始终不断。这是中日文化交流在世界文化交流史上具有独一无二的基本特征。但因中日间有过多次战争，致使中日文化交流呈现出自由与不自由、平等与不平等、友好与非友好的态势。假若对中日文化交流的历史进程进行全面考察，大体可归纳出其有着三种渠道：1是通过官方派遣使节、留学生、文体歌舞团队、书籍以及彼此的礼尚往来的“通常渠道”；2是通过彼此开展的宗教和贸易活动，成为文化交流的“重要途径”；3是战争和掠夺也是文化交流的“意外渠道”，15年中日战争中，日本从中国劫掠去的图书文物就是印证。这三种渠道或途径显示了中日两国间文化交流的普遍性、必要性、偶然性。也真是从这个意义上说，“战争也是一种文化交流”，估计是不会错到哪里！因此，在研究中日文化交流时对战时的“文化”课题是不能忽视而须加以充分重视的。

另外，中国近现代史上存在着与日本有着密切关系的社团，数量众多、活动频繁、影响深远，它们对推进中日文化交流起过重要作用。例如，由陈去病、柳亚子、高旭等人创办于1909年、存续到1937年的“南社”（社名取义于“操南音不忘其旧”、“钟仪操南音，不忘本也”），它不仅是一个革命文学团体，而是一种历史的文化景象，既有传统色彩又有近代特点的社团。

先在苏州成立后迁往上海（今在苏州和上海张堰镇设有“南社纪念馆”），在绍兴、沈阳、广州、南京设有分社，素有“文有南社、武有黄埔”之誉称，活动遍布海内外，会员总数多达1180人，囊括了大半个中国的知识分子精英。据统计，清末民初中国人在日本创办的报刊杂志有24种，其中由南社成员所办的就有9种，它们对中日关系、中日文化交流颇有影响。显然，中日文化交流史研究中，对类似“南社”这样的社团及其有关的人物、事件、报刊等等应视为一个不能忽略的研究课题。

総括 「江南文化と日本」における研究発表の概観

郭南燕

国際日本文化研究センターと復旦大学日本研究中心は、2011年5月27日から29日まで、「江南文化と日本—資料・人的交流の再発掘—」をテーマとするシンポジウムを中国上海の復旦大学で共催した。シンポジウムの企画、論文集の編集を担当する一人として、今回の研究発表について私見を述べさせていただく。

日文研が実行している海外の日本研究を推進する3年計画(2010~2012)のテーマは「資料・人的交流の再発掘」である。今回の海外シンポジウムは、上海という地理的位置と、復旦大学の胡令遠教授の人的ネットワークと、日文研の人脈を利用して、江南地方と日本との交流史に関する研究を深めることを目的とした。

基調講演を含む発表者は29人で、司会とコメンテーターは24人(うち4人は発表者でもある)で、合計49人が活躍している。このシンポジウムにおいて、人的交流、物的交流に関する資料の再発掘を示した研究成果は、学術レベルの高いものであった。基調講演の末本文美士氏の「日本における江南仏教の受容」は、中国の主流ではない江南地方の仏教を学んだため、流行にとらわれずに、それを自由に改編して日本化し、理想的な形態へと飛躍できた最澄を含むいくつかの例を挙げて、日本仏教における中国文化の受容の複雑さを分析した。また、日中間の仏教概念の違いのため、議論が噛み合わない例を取り上げ、学問の世界だけではなく、政治、外交的な問題も起こりうるとして、相互の意味をまず確かめることが大切だと言及している。仏教思想の研究成果を、日中関係の発展に結びつけるこの提言は、基調講演にふさわしいものであった。

日本における中国研究の基礎情報は中国在住の研究者にとって大切である。伊東貴之氏の「日本における東アジア海域交流史研究の現状と動向」は重要な情報源である。氏は、日本史の相対化と、従来の国家や王朝を中心とする視点から離れ、多様な「地域」や「海域」の視点からの中国史、朝鮮史の考察が日本で行われていること、アジア的な視点に立って、古代日本と東アジア、中世の対外交渉史と東アジア海域史、近世日本の対外関係史、文化交渉史、南洋史、貨幣史、鉱山史、貿易史、経済史、商業史などを行った中堅研究者の業績をリストアップしている。さらに、文部科学省・科学研究費補助金によるプロジェクト「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成—寧波を焦点とする学際的創生—」のメンバー137名が、歴史・思想・文学・美術・芸能・仏教・考古・建築・船舶・数学などの諸分野において、東アジア海域全体の交流と日本の伝統文化との関係を総合的に研究していることを紹介した。

日本における中国研究は世界的に高いレベルだといわれている。その一端をうかがわせる発表がいくつも行われたことは喜ばしい。また、中国、台湾側からも実証による優れた研究成果が披露されている。浅学の私から見れば、今回の論文を二つのグループに分けることができる。すなわち、資料発掘によって新しい学説を提起するものと、現存資料を読

み直し、新しい解釈を試みるものである。

1. 資料発掘による新学説

江南地方と日本の物質的交流に関して、高津孝氏の「薩摩塔と碇石—浙江石材と東アジア海域交流」は、岩石学的分析に基づき、浙江産の石材によって造立された薩摩塔の性格、碇石の分布などを通して、宋元期の日中交流の解明を目指している。山内晋次氏の「日本史とアジア史の一接点—硫黄の国際交易をめぐる—」は、古今東西の史料と文学作品を駆使し、宋代に明州を通じて行われた日本から中国への大量の硫黄輸入の目的、時期、ルートを考証し、アジア規模の「硫黄の道 the sulfur road」を描き、広域的な歴史研究の必要性を呈示した画期的な論文である。范金民氏の「十六至十九世紀前期中日貿易商品結構的变化—以生丝、丝绸贸易为中心—」は、16世紀から19世紀までの駐日貿易商品構成の変化を丹念に考察し、先行研究の不足を補っている。

文化交流に関して、郑巨欣氏の「从夹纈的东传及流变看江南文化与日本的渊源关系」は、染色の工芸「夾纈」の歴史と制作のプロセスを解説し、夾纈が江南地方の陸州で生産され、皇帝の命令で全国に広がったことを論証したうえで、古代日本は中国の夾纈の影響を受けたが、近代では日本の「板締め」が中国に影響を与えたのではないかと論じ、学説を一新した。榎本渉氏の「元末江南の士大夫層と日本僧」は、豊富な史料を利用し、今まで重視されなかった元末の士大夫と日本僧との頻繁な交流を考証し、仏教以外の様々な文化の形態が宋元時代の江南から日本へ伝えられた歴史の一側面を明らかにした。

巴兆祥氏の「清代江浙方志东传日本述略」は、膨大な資料を考証し、明清時代に中国から日本に輸出された多量な地方誌の数、書名、渡航日、出港日、船主名、商人の本籍などを解明した。陈正宏氏の「十九世纪中叶日本画家田结庄邦光的上海游记—及其与沪人笔谈资料—」は、田結莊邦光が上海を訪問した時の筆談資料を、明治初期の上海の生活と芸術を反映した貴重な材料だと評価している。陈氏の研究は、本論文集所収の周保雄氏の評論によってさらに補足されている。

陈祖恩氏の「岸田吟香与海上文人圈—以1880年代中日文化交流为中心—」は、岸田吟香の上海における活動をつぶさに調査し、当時の中日文人の交流を明らかにした。王宝平氏の「明治前期に來日した浙江商人王惕斎の研究」は、書籍、資料、新聞記事を丁寧に調べ、寧波出身の商人王惕斎の日本における活動、事故に遭った後に日本人に助けられた経験、日本社会や日中交流に関する著述、歴史、法律、医学などの多くの書籍刊行に対する助成、中国の財政改革への貢献を総合的に論証した。

細川周平氏の「戦時下の中国趣味の流行歌」は、戦場に送られた兵卒の孤独と郷愁と銃後の人々の心情を伝えた流行歌に着眼し、中国らしさを表現する昭和のヒット「支那の夜」や「チャイナ・タンゴ」や「蘇州夜曲」にみられる日本、中国、欧米の要素を分析し、流行歌が国境を越えていたことを指摘している。陳凌虹氏の「日中近代演劇のネットワーク—東京・京都と上海の間」は、新発見の史料に基づき、1900年代の上海を中心とする新劇の創始者任天知と東京、京都の演劇界との接触が中国の新演劇に与えた影響を検討している。

2. 現存資料の再検討

現存する資料を再検討して新しい解釈を施す論文が多くあった。張愛萍氏の「呉越の『禹祭』から利根川の『泥祭』まで—中日の治水神話源流考—」は、史料や先行研究を使い、中国の大禹の治水神話が日本において展開した可能性を論じる。井上章一氏の「『干蘭』か『高床』か—日中建築比較論のこころみ—」は、日本で7、8世紀に一旦姿を消した西南中国の高床住居「干蘭」に似た建築が、平安時代に入って再び現われ、その様式は、黄河流域の基壇建物と長江流域の高床建物を融合したものだを見る。そして平安時代の宮廷の生活様式を支えた日本建築の個性にある中華文明の要素を通して、従来の「国風文化」論と違う観点を打ち出している。

高橋公明氏の「テキストのなかの明州」は、日本の史書、日記、文学、演芸などにおける「明州」（寧波）という地名の使用法、社会的伝播、記号的な意味を探求する。許金生氏の「从《碧岩录》看禅对日本古典园林的直接影响」は、『碧巖録』の字句がどのように日本の古典庭園に取り入れられたかを考察する。

韩东育氏の「关于朱舜水的“东夷褒美”」は、朱舜水思想を分析し、朱の日本に対する評価の背景と、江戸日本に与えた影響を論じる。徐興慶氏の「他者としての異文化論說—張德彝（1847-1918）の『航海述奇』をめぐる—」は、先行研究を丹念に整理した上で、日本の日常生活、風土人情などを詳細に記録していた張德彝が、固有の「華夷観」にこだわりつけたことを明らかにした。徐静波氏の「幕末・明治时期日本人对上海认识的轨迹—从高杉晋作的《游清五录》到远山景直的《上海》—」は、明治期の日本の文化人の書いた上海見聞を中心に、日本人が上海をいかに観察していたかを紹介する。

劉建輝氏の「水と女の戯れ—谷崎潤一郎の中国江南—」は、日中間の近代ツーリズムの隆盛期に中国に渡った谷崎が江南で中国文人の「風流」を追体験し、「水」と「女」の関係を通して、独自の中国発見を遂げたと論じる。施小焯氏の「芥川龍之介における『江南』」は、芥川の中国訪問前後の心情、江南地方に抱く理想と現実の落差に着眼する。胡令遠氏、王盈氏の「周作人の日本研究における江南文化の意義」は、周作人が常に故郷紹興との比較を通して、日本の日常生活、食生活、文学芸術を理解していたことを述べる。

ほかに、本シンポのテーマとは直結しないが、呂静氏、程博麗氏の「漢晋時期における名詔・名刺についての考察—近年出土詔刺の分析をめぐる—」は、先行研究を紹介し、1970年代以来出土した史料に基づき、名詔と名刺の形状、内容構成、使用状態、社会関係などを実証的に考察した研究成果である。また、南京地方の文化に関する二本の論文は読み応えがある。陈蕴茜氏の「国家权力、城市住宅与社会分层—以民国南京住宅建设为中心—」は、国民政府時代の南京の住宅計画が人々を階層によって分け、国家権力が都市空間をコントロールしていたことを論証する。李里峰氏の「生死之间：多重记忆维度中的雨花台」は、南京の雨花台に賦与された表象性が時代とともに変化していることを考察する。

司会とコメンテーターの5人から評論文が寄稿されている。李尚全氏の評論は、張愛萍、王勇（本論文集未収録）、榎本渉3氏の論文を批評すると同時に、三者の論文の扱う時代的背景を整理する。趙昌智氏の評論は、江南文化の代表である揚州と日本との交流を歴史

に辿る。郭洁敏氏の評論は、江南の重要な近代都市上海と日本との交流を概観する。

周保雄氏の評論は、陈正宏氏の田結莊邦光に関する論文を補遺、訂正、発展させる学術的価値の高いものである。赵建民氏の評論は、シンポジウムを概括し、新しい知見を提供した論文を取り上げ、シンポジウムの成果を評価して、研究発表にみられる限界と将来性をも示唆する。この評論を「総括」として本論文集に位置づけたい。

近年、旧来の「中華帝国」とその周辺諸国といった国家間の枠組みから離れて、「国家」単位ではなく、「地域」の具体的な交流の様相を考察する研究動向が、日本と中国に見られるようになってきている。今回の研究発表の中で、中国と日本の両国を超えた視野をもつ伊東、井上、山内、榎本、細川諸氏の発表は興味深い。また、文献の発掘と考証だけではなく、染色（鄭）、音楽（細川）、岩石学（高津）などの知見と考察方法を提供した発表も印象的である。

会議中、活発な討論があった。周保雄氏のコメントに対して、陈祖恩氏から批判があった。それを謙虚に受けとめた周氏は、研究論文に等しい優れた評論を寄稿してくれた。また、細川氏が見せた写真に映った日本兵を目にした途端、拒絶反応を示し、発表中の細川氏を戸惑わせた発言があった。写真を研究資料として分析する立場と、拒絶反応も含めた心情を互いに理解することも、参加者にとって新しい課題となった。戦争も文化交流の一部分だという赵建民氏の発言は記憶すべきであろう。

本論文集は、発表論文をすべて採用する方針を取っているため、取捨選択をしていない。論文に対する価値判断は、すべて読者に任せる。

プログラム

第18回海外シンポジウム

江南文化と日本——資料・人的交流の再発掘——

江南文化与日本——资料和人际交流的再发掘——

“Jiangnan Culture and Japan: A Rediscovery of Resources and Human Exchange”

主 催：国際日本文化研究センター
共 催：復旦大学（上海）
開催日時：2011年5月27日（金）～29日（日）
会 場：復旦大学
使用言語：日本語・中国語（同時通訳あり）

2011年5月27日（金）		
開幕式	司会 郭定平（復旦大学日本研究中心主任）	
致辞／挨拶	（復旦大学副校長） 猪木武徳（国際日本文化研究センター所長） （日本総領事館代表） 譚晶華（上海外国語大学常務副学長）	
基調講演	司会 胡令遠	
基調講演1	末木文美士	日本对中国江南佛教的受容 日本における江南仏教の受容
基調講演2	嚴紹盪	中國南方地區與日本列島之間文化交渉的歷史蹤跡考察 ——東亞古代文明共同體的實像研究 中国南方地区と日本列島間の文化交渉の歴史経緯の考察 ——東アジア古代文明共同体の实像の研究

第一单元：文人与文化／文人と文化		
司会 郭勇 讨论：李東軍 郭南燕		
1	高橋公明	文本中的明州 テキストのなかの明州
2	胡令遠	周作人日本文化認知中的江南文化要素 周作人の日本文化への認識における中国江南文化の要素
3	劉建輝	水郷、女人之奇譚——谷崎文学中的江南 水と女の戯れ——谷崎潤一郎の中国江南
4	施小煒	芥川龙之介的“江南” 芥川龍之介における「江南」
讨论／ディスカッション		
第二单元：宗教		
司会 赵昌智 讨论：李尚全 劉建輝		
1	張愛萍	從吳越的“禹祭”到利根川の“泥祭”——中日治水神話源流考 吳越の「禹祭」から利根川の「泥祭」まで ——中日の治水神話源流考
2	榎本涉	元末江南的士大夫阶层与日本僧侶 元末江南の士大夫層と日本僧
讨论／ディスカッション		

2011年5月28日（土）		
第三单元：歴史		
司会 趙建民 讨论：韓昇 榎本涉		
1	呂靜	漢晋時期的名諷・名刺之考察——以出土史料的分析为基础 漢晋時期における名諷・名刺についての考察 ——出土史料の分析を基礎に——
2	伊東貴之	日本的东亚海域交流史研究的现状和动向 日本における東アジア海域交流史研究の現状と動向
3	巴兆祥	清代江浙方志流传日本考 清代における江蘇・浙江方志の日本流入についての論考
讨论／ディスカッション		

第四单元：建築		
司会 陸留弟 讨论：陳振濂 末木文美士		
1	井上章一	干兰还是高床——日中建筑比较轮的尝试 干蘭か高床か——日中建築比較論のこころみ
2	许金生	从《碧岩录》看禅对日本古典园林的影响 『碧岩録』から日本庭園への禪の影響を見る
3	王铁军	京都寺院园林与江南文化 京都寺院庭園と江南文化
4	陈蕴茜	城市住宅、社会分层与空间转型——以民国首都南京为中心 都市住宅社会階層の分離と空間の転換 ——民国の首都南京を中心に——
讨论／ディスカッション		
第五单元：貿易		
司会 盛邦和 讨论：猪木武徳 馮璋		
1	山内晋次	日本史与亚洲史的接点——以硫磺的国际交易为中心 日本史とアジア史の一接点——硫黄の国際交易を中心に——
2	高津孝	萨摩塔和锚石——浙江石材和东亚海域交流 薩摩塔と碇石——浙江石材と東アジア海域交流
3	范金民	清代中日贸易商品结构的变化 清代における中日貿易商品構造の変化
讨论／ディスカッション		
第六单元：芸術		
司会 陳振濂 讨论：趙維平 周保雄		
1	郑巨欣	从夹纈的东传及流变看江南文化与日本的渊源关系 夾纈の東伝及びその変遷から江南文化と日本の関係を見る
2	陈正宏	十九世紀中葉日本畫家田結莊邦光的上海游記及其與滬人筆談資料 十九世紀半ばの日本人画家田結莊邦光の上海遊記および上海現地人との筆談資料について
3	陳凌虹	中国的新剧与日本——上海与东京・京都之间 日中近代演劇のネットワーク——東京・京都と上海の間
4	細川周平	中国趣味的战争时期的歌谣 中国趣味の戦中歌謡
讨论／ディスカッション		

2011年5月29日（日）

第七单元：文化交流1

司会 祝曙光 讨论：張翊 伊東貴之

1	韩东育	关于朱舜水的東夷褒美 朱舜水の東夷褒美について
2	徐静波	幕末明治时期日本人对于上海认识的变迁 ——从高杉晋作的《游清五录》到远山景直的《上海》 幕末・明治期における日本人の上海に関する認識の推移—— 高杉晋作の『遊清五録』から遠山景直の『上海』まで——
3	徐興慶	作为他者的異文化論說——張德彝（1847-1918）的「航海述奇」 他者としての異文化論說——張德彝（1847-1918）の『航海述奇』をめぐって
讨论／ディスカッション		

第八单元：文化交流2

司会 李恭忠 讨论：郭潔敏 山田獎治

1	陈祖恩	岸山吟香與海上文人圈——以1880年代中日文化交流為中心 岸田吟香と上海文人圈 ——1880年代の中日文化交流を中心に——
2	李里峰	生死之间——多重记忆维度中的雨花台 生と死の間——重層した記憶の中の雨花台
3	王宝平	明治中日关系的见证人——浙商王惕斋之研究 明治中日関係の立証人——浙江商人王惕斎の研究
讨论／ディスカッション		

閉幕式致辭／閉幕式挨拶 山田獎治 胡令遠

執筆者

山田奨治	国際日本文化研究センター教授
末本文美士	国際日本文化研究センター教授
嚴紹盪	北京大学比較文学・文化研究所教授
高橋公明	名古屋大学大学院国際開発研究科教授
胡令遠	復旦大学日本研究中心教授
劉建輝	国際日本文化研究センター准教授
施小焯	杉達大学外国語学院教授
張愛萍	復旦大学日本研究中心客座研究員
榎本渉	国際日本文化研究センター准教授
呂静	復旦大学文物與博物館学系准教授
伊東貴之	国際日本文化研究センター教授
巴兆祥	復旦大学歴史系教授
井上章一	国際日本文化研究センター教授
许金生	復旦大学国際文化交流学院准教授
王铁军	国際日本文化研究センター外国人研究員 (遼寧大学日本研究所准教授)
陈蕴茜	南京大学歴史系教授
山内晋次	神戸女子大学文学部・史学科准教授
高津孝	鹿児島大学法文学部教授

范金民	南京大学歴史系教授
郑巨欣	中国美术学院设计学院教授
陈正宏	復旦大学古籍整理研究所教授
周保雄	上海財経大学外国語学院准教授
陳凌虹	総合研究大学院大学院生
細川周平	国際日本文化研究センター教授
韩东育	国際日本文化研究センター外国人研究員 (東北師範大学歴史文化学院教授)
徐静波	復旦大学日本研究中心准教授
徐興慶	台湾大学日本語文学系教授
陈祖恩	東華大学外国語学院教授
李里峰	南京大学歴史学系教授
王宝平	浙江工商大学日本言語文化学院教授
李尚全	揚州大学宗教研究所教授
趙昌智	揚州市委原宣传部长、揚州文化研究会会長
郭洁敏	上海社会科学院信息研究所研究員
赵建民	復旦大学歴史系教授
郭南燕	国際日本文化研究センター准教授
王 盈	復旦大学国際関係・公共事務学院博士研究生
程博麗	復旦大学文物與博物館学系院生

(所属は海外シンポジウム開催当時)

江南文化と日本——資料・人的交流の再発掘——

江南文化与日本——资料和人际交流的再发掘——

Jiangnan Culture and Japan
A Rediscovery of Resources and Human Exchange

— 上海シンポジウム 2011 —

非売品

発行日 2012年3月23日

発行 国際日本文化研究センター
京都市西京区御陵大枝山町3丁目2番地
〒610-1192 電話 075 (335) 2222

印刷 中西印刷株式会社
京都市上京区下立売通小川東入る
〒602-8048 電話 075 (441) 3155

© 国際日本文化研究センター