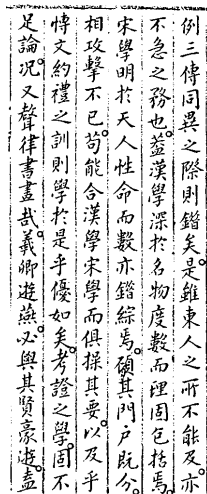
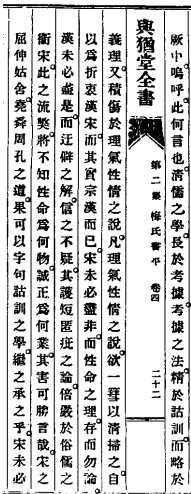


東アジアにおける国際秩序と 交流の歴史的研究

ニューズレター No. 3 2005 年 4 月



第 3 号
平成 17 年 4 月 1 日発行
発行人=夫馬進 (研究会代表者)
事務局=京都大学文学研究科夫馬研究室
〒606-8501 京都市左京区吉田本町
TEL.= 075-753-2831
FAX.= 075-761-0692 (京都大学文学部)
E-mail=asorder-hmn@bun.kyoto-u.ac.jp

目次

- 1 “ディテールには、神が住むか魔が住むか？”
—— 夫馬進
- 3 中国戦国時代の天下観念
—— 吉本道雅
- 6 怡親王允祥とロシア
—— 松浦茂
- 10 平成 16 年度研究活動概要 (報告要旨)
第六回研究会
箱田恵子「薛福成の領土意識—— 滇緬国境画定交渉を中心として——」/ 沈衛栄「中国・チベット文化交流における理解と誤解—— 明代チベット仏教の中国における流行を中心として——」
第七回研究会
大野晃嗣「明代人事制度考—— 観政衙門振り分けの処理形式を中心に——」/ Ann Waltner「曇陽子と王世貞—— 明代後期における宗教生活の諸側面——」
第八回研究会
中西竜也「雲南省通海県納古鎮納家宮清真寺アラブ語碑文—— 所謂「新行」への転向において「アブー・ハニーファ」の学説が合法化の根拠とされた事例——」/ 増田知之「明代後半期における法帖刊行の根拠—— 蘇州文氏から松江董氏へ——」
第三回国際シンポジウム (第九回研究会)
村尾進「十八世紀の都市広州—— 長崎との対称性と「澳門学」の意義——」/ 熊月之「開放と調節：開港初期の上海における混雑型社会の形成 (1843-1869)」/ 余新忠「清朝末期における「衛生」概念の変遷について」/ 吉澤誠一郎「近代天津における廟会と社会組織」
- 27 平成 17 年度研究会メンバー一覧

“ディテールには、神が住むか魔が住むか？”

夫馬 進

昨年の 9 月、久しぶりにプリンストン大学名誉教授の余英時先生にお目にかかる機会があった。先生は出版されたばかりの著書『宋明理学と政治文化』(『宋明理学と政治文化』台北、允晨文化、2004) をくださった。早速、序文を拝読すると、次のような一節が目にとまった。

ヨーロッパの諺(ことわざ)では「神か悪魔は細部に宿る(“God or the devil is in the detail”）」と言いい、これはわけても歴史学の作品に見える特色である。

余英時先生は、この諺を「上帝或魔鬼在細節之中」と中国語訳されている。おそらく先生は、この諺を気楽に使われたものであろう。実際、この大著の内容から見てこれがキーワードとなっているわけでは全くない。しかし私は、この諺をたいへん面白く思った。常日頃から歴史の事実と叙述において細部にこだわっている私は、ただちにこの諺を「ディテールには神が住むのか、あるいは悪魔が住むのか」と読み換え、拝読した直後、心に何度も問い返した。そしてとりあえず出した答えは、「ディテールには神と悪魔が共に住む。ディテールにこだわるその人の精神状況に応じ、時に神が現れ住み、時に悪魔が現れ住む」というものであった。言い換えれば“God and the devil are in the detail”である。私はこの諺を“and”で繋がれたものとして記憶した。もともと引用されていた諺が、正しくは“or”で繋がれたものであったことに気付いたのは、一ヶ月以上たってこの部分を再読したときであった。

この“God or the devil is in the detail”という諺を面白く思うのは、一つには近年、清朝考証学と呼ばれるもの及びこれに対する宋学(朱子学)からの批判に興味を覚えるからである。また一つには近年、テーマがあまりに微細であり、作者が思い描くであろう作品全体、つまりより大きな問題とどのように繋がっているのかははっきりしない論文が、いよいよ増えていると思うからである。もっと簡単に言えば、従来の研究のどこを不満とし、何を知りたくて何を知りうるものとしてかくも多くの史料を引用し、やたらに多くの統計表を加えなければならないのか、疑問に思うことがしばしばあるからである。このような場合、まさしく「ディテールには悪魔が住む」と言うほかないであろう。昨今のコンピューターによる

史料検索の普及は、いよいよこの種の悪魔につけ入る隙を与えていると言ってよい。

God と Devil の間を繋ぐのが “and” なのか “or” なのか気になった私は、さらにこの英語の諺が何時どのようにして使われるようになったのか、知りたくなった。そこで同僚の中務哲郎氏に英語諺辞典のごときものを教えていただいたところ、早速 *The Oxford dictionary of English proverbs* という大部なものを教えて下さった。ただ、この諺はこの大部な辞書にも載っていなかった。思い余った私は、実は問題の諺の由来を知りたいと中務氏に問うたところ、「その諺ならそのままではないが“神は細部に宿りたもう”という形で、野町啓『謎の古代都市アレクサンドリア』（東京、講談社、講談社現代新書、2000）に出てくる」と教えてくださり、さらにこの書を貸して下さった。なるほど、「神は細部に宿りたもう」なら、私もどこかで聞いたような気がする。ただ、野町氏の著書を読んでみたものの、ディテールへの拘泥と関心はアリストテレスにも見られ、特殊なもの、微細なもの探究のもたらす喜びを彼がある著書の中で強調している、といった叙述が見られ、これはこれでわが意を得たりと思わせてくれるものではあったが、肝心の “God or the devil is” については、残念ながら一切言及するところがなかった。

私がとった最後の手段は、先に言ったことと矛盾するようであるが、コンピューターによる検索であった。コンピューターにも「神あるいは悪魔」または「神と悪魔」が住むのである。ところがコンピューターによる検索の結果わかったのは、“God is in the detail” “Devil is in the detail” という用例は数多く出てくるが、“God or the devil is in the detail” “God and the devil are in the detail” とともに、出てこないということであった。コンピューター検索に習熟していない私のことだから、検索もれということは十分に考えられるが、どうやらこれまで使われてきた諺としては、“God is in the detail”（神は細部に宿る）が始めにあり、そのパロディーとして “Devil is in the detail”（悪魔は細部に宿る）が生まれたらしく、現在では両者はともによく使われている。これら二つの諺の含意を考察したものも、コンピューター検索によって得られる。ある考察によれば、「神は細部に宿る」とは、建築作品がそうであるように、作品全体の全き完成を目指すには細部を重視すべきである、という意味を含み、「悪魔は細部に宿る」とは、細部で手を抜くと作品全体がダメになる、という意味であるから、二つの諺ともに同じことを言い換えたものにほかならない、という。

では、“God or the devil is in the detail” という諺が普通ヨーロッパやアメリカで使われるものではないのに、何故、余英時先生はこのように記憶されたのであろうか。私の考えは次のようなものである。

これは余英時先生が長年アメリカに住んでおられるとはいえ、中国の伝統的な思惟に根ざして思考されているからである。たとえば、王陽明『伝習録』にある一節では、次のように言う。

良知は是れ造化の精霊なり。這の些の精霊、天を生じ地を生じ、鬼を成し帝を成し、皆此より出づ（良知是造化的精霊。這些精霊、生天生地、成鬼成帝、皆從此出）。

良知とは陽明学の根本概念の一つであり、あらゆる人が生まれながらにして持つ事物の真理、善悪を知りうる能力である。王陽明によれば、この良知が「鬼を成し帝を成す」という。現代中国語で魔鬼といえば devil を、上帝といえば God を意味するが、もちろんかつての中国で言う「鬼」とはキリスト教で言う devil と全く異り、死者の亡霊を意味したり、妖怪変化を意味する。陽明がここで言う「帝」も、キリスト教の God のごとき全知全能な絶対者では全くない。かりに王陽明のいう「良知」を宋の周敦頤が言う「太極」に置き換えるなら、『近思録』巻頭に見える「太極動いて陽を生じ、動くこと極まって静かに、静かにして陰を生ず」を連想することも可能である。

このように考えてくれば、余英時先生がヨーロッパで普通使われる “God is…” と “Devil is…” を “God or the devil is…” として理解され、記憶された説明がつくように思う。あるいはアメリカやヨーロッパで時として現在 “God or the devil is…” として使われているとしても、それはかつての God が大いに変質していることを示すにほかならないであろう。『伝習録』で言う「成鬼成帝」が「鬼を成し」and「帝を成す」と解釈できるとともに、「鬼を成し」or「帝を成す」とも解釈でき、鬼が帝となり帝が鬼に変わりうるように、私がこだわった “God or Devil” か “God and Devil” のどちらか一方が正しいというのではなく、どちらも正しいのである。

私は今後とも、細部にこだわりたいと思う。しかし同時に「ディテールには悪魔が住む」の方を自戒のための諺としてとりたく思う。

（京都大学文学研究科教授）

中国戦国時代の天下観念

吉本 道雅

前近代東アジア国際関係の中核となった「中華帝国」は秦始皇帝の天下統一（前 221）を契機に出現するが、以後のいわゆる華夷秩序を規定する天下観念はそれに先立つ戦国時代中・後期にすでに形成されつつあった。ここでは、とくに天下の大小に関する言説の推移を簡単にたどってみたい。

春秋時代の全中原的な政治社会秩序を「覇者体制」という。周王朝をいただく晋が覇者として中原の諸侯国をひきい、中原外の秦・楚・斉と対峙するものである。「覇者体制」は前 632 年の踐土の盟に始まり、前 506 年の皐鼬の盟を最後に一旦は解体した。戦国時代に入ると、魏が「覇者体制」を実質的に再建したが、同じく晋の後継国家である韓・趙との紛争で弱体化した。前 343 年、周王朝は秦孝公（前 361～前 338）を覇者に認証したが、これに対抗した斉・魏は前 334 年、王号を相互に承認して周王朝ひいては秦の覇権を否認した。秦もまた周王朝推戴を断念し、前 325 年、秦恵文王（前 337～前 310）は王号を称した。

こうして前 320 年代には、周王朝の権威に依存した「覇者体制」が終焉し、新たな政治社会秩序の構築が模索されるようになった。周の厲王（前 878～前 842）・幽王（前 781～前 771）を夏の桀・殷の紂と並列することで、西周王朝滅亡（前 771）以降の周王朝の存在を実質的に抹殺した孟子の言説は、当時の同時代的認識を示すものに他ならない。孟子はこうした時代の趨勢に対応して、数々の理想的政策論を開陳した。

孟子が斉に仕えたのは前 319～前 314 年ころのことだが、斉宣王（前 319～前 301）への発言に「海内の地方千里なる者九、斉集めて其の一を有つ」（『孟子』梁恵王下）とある。管見の限りでは、これが天下の大小を明示した最初の言説である。ここでは一辺千里の方形九個からなる一辺三千里の天下（海内）が想定されている。天下を「九州」とみなすことは、斉霊公（前 581～前 554）時代の叔夷鐘・罇の銘文に「咸有九州」と見え、天下の中心に位置する王畿（王朝の直轄領）を一辺千里の方形とすることは宋戴公（前 799～前 766）の時の詩篇とされる『詩』商頌／玄鳥に「王畿千里」と見える。天下方

三千里九州説は、これら春秋時代に遡る王畿方千里説・天下九州説を結合したものである。

孟子は斉に仕える以前、前 322 年ころに小国の滕に仕え、ここで有名な井田制を唱えている。一辺一里の方形の田を井桁に切り、九個の方形の田を作る。八家がそれぞれ一個を私田として保有するとともに、中央の公田を共同で耕すというものである。井田制を仮構した孟子が、これを天下の規模に拡大したものが、中央の王畿を八州に封建された諸侯が輔翼する方三千里九州説に他ならない。このことは、そもそも方三千里が「王畿千里」という『詩』の記述をもっぱら根拠に理念的に算出された数値であったことを示唆している。

孟子は斉の領域を方千里としている。これは、前 365 / 364 年ころ成書した『左伝』に春秋時代の状況として、大国が「数圻」（「圻」は方千里）の領域を有していたと見える（襄二十五・昭二十三）ことに一見矛盾するが、春秋時代の領域支配が都城である「国」とその周辺に集約されたことを考えると、『左伝』の「数圻」はいわば勢力圏を指すもので、諸侯国の実効的な支配の及ぶ直轄領はよほど狭小であったはずである。戦国中期に至ってもそうした直轄領は大国でもせいぜい方千里程度だったのであろう。『戦国策』斉一／鄒忌脩八尺有餘・斉五／蘇秦説斉閔王はその成立が前漢前期まで降る可能性があるが、戦国中期の強国として、斉威王（前 357～前 320）・魏恵王（前 369～前 319）の領土が方千里であったと述べていることは、当時の実情を反映したものと考え得る。七雄の一である斉の領土を方千里とする孟子の言説は、当時の現実感覚にはさほど乖離したものではなかったといえよう。

孟子の存命中に、秦においては商君が縣制を整備し（前 350）、恵文王後五年（前 320）の戈の銘文には「上郡」が初見している。秦漢帝国のそれにつながる郡縣制が開始されたのである。実効支配領域の急速な拡大に対応したものであろうが、戦国後期、前 3 世紀に入ると、天下方五千里・方七千里・方万里説が唱えられるようになる。ここで注目されるのは、これらの言説が、方千里の王畿を幅五百里の「服」で順次取り巻いていく畿服説を

ともなったことである。

	『国語』 周語上	『尚書』 禹貢	『周礼』 秋官大行人	夏官 大司馬	夏官 職方氏
500 里	甸服	甸服	邦畿	国畿	王畿
1,000 里	侯服	侯服	侯服	侯畿	侯服
1,500 里	賓服	綏服	甸服	甸畿	甸服
2,000 里	要服	要服	男服	男畿	男服
2,500 里	荒服	荒服	采服	采畿	采服
3,000 里			衛服	衛畿	衛服
3,500 里			要服	蛮畿	蛮服
4,000 里				夷畿	夷服
4,500 里				鎮畿	鎮服
5,000 里				蕃畿	蕃服

それぞれの文献の成書年代とは前後するが、畿服説の発展に注目すれば、『国語』周語上／穆王將征犬戎・『尚書』禹貢の甸服・侯服・賓服（綏服）・要服・荒服の五服説が最も古拙である。ついで、『周礼』秋官／大行人は、邦畿の外に、侯服・甸服・男服・采服・衛服・要服の六服を置き、「九州の外、之を蕃国と謂い、世壹見。」と附記する。侯・甸・男・采・衛は、『尚書』康誥「侯、甸、男邦、采、衛」に取材し、要服・蕃国は五服説の要服・荒服に相当する。ここでは蕃国は「九州の外」とあるだけで、その具体的距離を示さないが、夏官／大司馬・夏官／職方氏では、要服を蛮服（蛮畿）と改め、蕃国を夷服（夷畿）・鎮服（鎮畿）・藩服（藩畿）の三服とする九服説を採る。（これら戦国後期諸文献のうち、とくに『周礼』の成書年代については今なお前漢成立説が一部で支持されているが、避諱の状況からいって前漢より以前の成書であることは確実である。たとえば、夏官／大司馬の「国畿」が『詩』の「邦畿」を劉邦の諱を避けてかく改変したこと、従って前漢以前に少なくともこの部分が成書していたことは明らかであろう。また夏官／職方氏では、『爾雅』積地が宋の藪沢とする孟諸を青州すなわち齊の藪沢とする。齊が宋を併合したのは前 286～前 284 年のわずかな期間に過ぎず、少なくとも職方氏の記述がこの時期の実情を反映するものであったことが推定される。）

ここで留意しておきたいのは、これらの畿服説が華夷の棲み分けを想定していることである。まず五服説だが、『国語』周語上では、要服は蛮夷、荒服は戎狄の居住域とされる。天下方五千里ではあるが、中華の居住域は甸服・侯服・賓服（綏服）の方三千里に過ぎない。『呂氏春秋』慎勢「凡そ冠帯の国、舟車の通ずる所、象訳狄鞮を用いざる、方三千里」の方三千里もそれに当たる。

周知の如く、春秋時代の蛮夷戎狄は中国内地の山岳や叢沢にも多く居住していたが、開発が進むにつれて、これらは中華に同化あるいは駆逐された。天下の辺縁に蛮夷戎狄を置く畿服説の発想は、こうした現実を反映するものである。『史記』匈奴列伝には、秦昭襄王（前 306～前 251）・趙武靈王（前 325～前 299 / 295）および燕將秦開が北方民族を撃退して長城を築き辺郡を設置したとある。長城は華夷の棲み分けを視覚的に顕示するものに他ならないが、最も古拙な畿服説である五服説を伝える『国語』周語上／穆王將征犬戎・『尚書』禹貢がそれぞれ趙・秦の作品と推定されることは偶然ではあるまい。（穆王の犬戎征伐は、趙武靈王の西北遠征を穆王に仮託した『穆天子伝』に初見する。また周語上と同じ五服説が趙人荀卿の著作である『荀子』正論に見える。禹貢は前 316 年に秦が征服した巴蜀の地にとくに梁州を立てている。）

孟子の天下方三千里は、「湯始めて征するに、葛自り載む。十一征して天下に敵無し。東面して征すれば西夷怨み、南面して征すれば北狄怨む」（『孟子』滕文公下）とあるように夷狄をも含んでいたが、五服説の方三千里は中華に限られていた。天下方三千里がそもそも仮構に過ぎなかったことは上述した。戦国後期に入ると実効的な支配領域は飛躍的に拡大した。加えて、ほかならぬ孟子の魏恵王との対話に、「西のかた地を秦に喪うこと七百里」（『孟子』梁恵王上）と見えるように、領土の併合・割譲が頻繁に起こり、その大小が問題になるようになる。諸侯国さらには天下の大小についても関心が高まり、天下方三千里の非現実な狭小さが強く意識されるようになった。一方で、降って前漢文帝期の『礼記』王制にも引用されるように、孟子の言説は一定の権威をもちつづけ、それゆえ無碍に捨て去ることは憚られた。この結果、孟子の「天下」を「中華」によりかえて三千里を維持しつつ、その外に夷狄の居住域を想定することで、天下の大小に対する現実の認識に歩み寄ったのである。

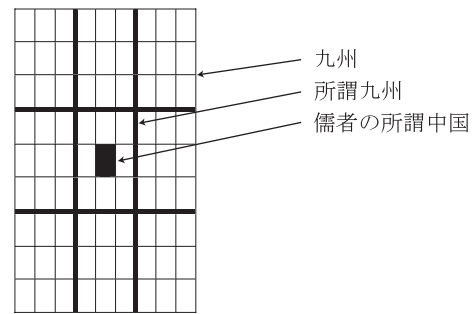
『墨子』非攻中に荆・呉・齊・晋の四か国がそれぞれ「数千里」の領土をもつものと見える。非攻中は十論の中でも早い時期、前 3 世紀初頭あたりの成書が推定される。墨子の存命年代である戦国前期の状況を仮想した言説だが、「数千里」を二千里とすると方千里を 16 個、二千五百里とすると方千里 25 個を要する。方五千里を踏まえた可能性を主張できるが、そうした事例がこれだけであるという事実は、方五千里もなお戦国後期の現実と乖離した理念的な存在であったことを示唆する。その前提となる五服説がそもそも「五」を聖数とする五行説に基づき仮構されたものであったためであろう。

『周禮』の秋官／大行人を夏官／大司馬・夏官／職方氏が改変したことは上述したが、天下方万里、「九州」すなわち中華が方七千里となる。華夷が面積的に天下を二分していることは偶然ではあるまい。こうした観念はかたちは異なるが降って『史記』天官書「中国 四海の内」に於いては則ち東南に在りて陽と為る。……其の西北は則ち胡貉・月氏 諸の旃裘を衣 弓を引くの民、陰と為る」にも認められる。戦国後期の状況を伝える諸文献を見ると、最小限に見積もっても、秦・趙・燕・斉が方二千里、韓・魏が方千里、楚が方五千里で、方千里を43個要する。(六国については『戦国策』の蘇秦に仮託された言説に見える。前漢以降の創作だが、たとえば楚について先秦の成書が確言できる『墨子』公輸「方五千里」・『荀子』仲尼「六千里」に傍証されるように、戦国後期の現実を伝えるものとみなしてさしつかえない。秦については『商君書』徠民に「方千里者五」と見える。) 方七千里が現実を踏まえた値であることが了解されよう。天下方万里説は方七千里を前提に面積がその二倍となり、かつ切れのよい数字として仮構されたものであろう。『史記』秦始皇本紀26年(前221)「昔者五帝地方千里、其の外侯服・夷服」が王畿方千里の外に侯服・夷服を置くが、これらが夏官／職方氏の華夷の服のそれぞれ最初のものであることは偶然ではなく、やはり天下方万里説を踏まえたものとなる。

天下ないし中華を方三千里・方五千里・方七千里・方万里とする言説を概観した。かつて顧頡剛は、『漢書』地理志下に前漢末年の帝国の領域として「地東西九千三百二里、南北万三千三百六十八里」とあることを根拠に、天下方万里説を前漢武帝の四夷征服を踏まえた言説とした(「畿服」、『史林雜識初編』、中華書局、1963)が、これらの諸説が戦国後期までに出揃っていたことはすでに明らかであろう。

さらに指摘されるのは、戦国後期にさらに方万里以上の大天下を主張する説がすでに存在していたことである。『史記』孟子荀卿列伝に騶衍の説として、「以為く儒者の所謂中国なる者、天下に於いて乃ち八十一分して其の一分に居るのみ。中国名づけて赤縣神州と曰う。赤縣神州の内に自ずと九州有り、禹の九州を序づるや是なり、州數と為るを得ず。中国の外 赤縣神州の如き者九、乃ち所謂九州なり。是に於いて裨海有りて之を環り、人民禽獸能く相に通ずる莫き者、一區の中の如き者、乃ち一州と為る。此くの如き者九、乃ち大瀛海有りて其の外を環る、天地の際なり」とある。

「儒者の所謂中国」を方三千里とすると、「所謂九州」は方九千里、「九州」は方二万七千里となる。『史記』の



記述を無前提に先秦の言説とすることは一般にはできないが、ここで注目されるのは、『呂氏春秋』有始「凡そ四海の内、東西二万八千里、南北二万六千里」である。この二万八千里・二万六千里が上に推算した二万七千里を調整した数値であることは容易に了解される。騶衍の大九州説が『呂氏春秋』の成書した前239年以前に確かに存在した可能性を示唆するものである。大九州説の方九千里は『周礼』の方万里に近く、従って方三千里・方万里説を整合するものでもありえた。これも方万里説までの諸説が戦国後期に存在したことの確かな証拠であろう。

いささか煩雑な考証を書き連ねた。副次的な所見ではあるが、「中華帝国」以降の華夷関係のあり方を規定する理念——たとえば本来質的な差違であったはずの華夷の別が、『周礼』秋官／大行人の要服「六歳壹見」・蕃国「世壹見」の一節に見えるような量的な差違によりみかえられているなど——が、天下観念の一環として形づくられていったことをおぼろげながら窺い得た。

先秦諸文献についてはその年代観にも十分な共通認識が得られておらず、およそ中国に関する事象を起源論的に考察することを困難にしているのが現状である。敢えて卑見の一端を呈示する次第である。

(京都大学文学研究科教授)

怡親王允祥とロシア

松浦 茂

1 允祥とゴービル

怡親王允祥（胤祥）（1686～1730）は、康熙帝の皇十三子である。生れつき賢明で、善良な性格であったと伝えられる。康熙47年（1708）に皇太子が廃位になって、皇子たちの間で激烈な後継者争いが繰り広げられたときにも、かれは自らの分を守って、騒ぎの外に孤立していた。そのレースに勝利して、康熙帝の後を継いだのは、皇四子の胤禛であった。雍正帝となった胤禛は、有能でありかつ党派をもたない允祥を重用して、国政の全般を委ねたのである。

総理事務となった允祥は、雍正帝の権力を強化するために、重要な働きを演じた。かれは財政の権限を一手に握り、経費を節減し、収入を増加させて、財政を再建することに成功した。その一方で過重な税に苦しむ江蘇と浙江の住民の負担を軽減したり、治水事業を起こして、収穫を増加させたのである。

雍正帝がその功績を讃えて、允祥に恩賞を与えようとしたとき、允祥はそれをことごとく辞退したといわれる。こうしたエピソードは、かれの廉潔さを表すと同時に、周囲からあらぬ嫌疑を受けぬようにという、その慎重さを示すものであろう。その允祥も、雍正8年に病に倒れ、45才の若さでこの世を去った。

以上は、従来の研究にもとづく允祥の略歴である¹⁾。これらの研究は、みな漢文献にもとづいており、その内容に大きな隔たりはない。ところが当時北京にいたイエズス会士ゴービルの記録によると、允祥の知られざる一面が浮き彫りになる。

康熙後半に典礼問題が起こって以来、国内で活動するキリスト教の宣教師に対する清の態度は、険しさを増していった。それでも清の方針に従った宣教師は、国外退去を免れて国内に留まることを許された。しかし次に雍正帝が立つと、事態は一層困難なものとなった。もともと雍正帝は、チベット仏教（ラマ教）に傾倒しており、キリスト教には同情がなかったといわれる。即位してすぐキリスト教を禁止して、宣教師の大半を追放してし

まった²⁾。このような状況の中で、允祥はキリスト教にも理解を示し、イエズス会士の知識や経験を重視した。そして機会あるごとに、かれらの意見を求めて、それを行政の参考にした。イエズス会士のうちでもとくにゴービルは、允祥と身近に接しており、そのときのようすを折々の書簡にしたためて、本国に送り続けた。かれが残した書簡の数々は、允祥と清の政治・社会についての生きた証言である。

本稿ではゴービルの書簡によって、允祥の外交における業績とそのロシア観を明らかにしてみたい。

2 允祥のロシア外交

清初の対外関係において、ロシアの占める位置はきわめて大きい。とくに17世紀半ばのアムール川流域におけるロシア人の進出は、清にとっては大きな脅威となった。幸いにも名将シャルフダとサブスの優れた戦略と、イエズス会士の外交交渉での補佐があって、ネルチンスク条約を締結することができたが、その過程においては、けっして清の国力が、ロシアを圧倒したというわけではなかった。軍事・外交を通じて、ロシアが強力な国家であるという認識は、清の中枢部には共通していたと考えられる。

ネルチンスク条約以後しばらくは、両国の関係は順調であったが、西北の情勢が緊迫すると、政治的・経済的にいきづまってしまった。ところが1720年代に入って、両国で新皇帝が即位し、交渉の気運が一気に盛り上がった。そのときロシアは、サヴァ＝ヴラジスラヴィッチ＝ラグジンスキーを全権大使に任じ、清に派遣することにした。かれは雍正4年（1726）末に北京到着し、それから翌5年春までの半年間、北京に滞在して清と協議を行った。これに対して清は、チャビナ・テグトゥ・トゥリシェンの三人を代表として、ロシアとの交渉に臨ませたが、かれらには全権が委任されたわけではなかった。このときロシアとの交渉に深く関わって、両国の外交関係を進展させたのは、允祥であったといつてよい。かれは、交渉の舞台裏にあって、協議の方向を決定していた

のである。

北京会議における允祥の役割が明らかになるのは、国境の交渉に関連してである。今回の会議では、モンゴル方面とウダ川方面の国境を話し合う予定であったが、清とロシアどちらも正確な地図をもっていなかったため、国境画定に関する協議が始まった雍正4年12月25日(グレゴリオ暦1727年1月16日)に、両国の代表はお互いの地図を交換することに同意した。それから2日後の12月27日に、清の使いがロシア側の宿舎を訪ねてきて、1725年刊行のホマンの地図帳と他に地図1枚を受け取っていった³⁾。このときロシアが提供したホマンの地図帳には、ウクライナ地図やペテルブルグ市街図などに交じて、ロシア全図と、カムチャツカ半島とカスピ海の地図を左右に配置した地図が含まれていた⁴⁾。

ところで清朝は、国境交渉が始まる前からイエズス会士に委嘱して、ユーラシア地図の作製にとりかかっていた。しかしゴービルらは、手持ちの資料が不十分であったために、協議の開始までに、それを完成することはできなかった。12月27日(グレゴリオ暦1月18日)にホマンの地図帳がロシアから渡されると、允祥は翌日からゴービルらを招いて、地図の検討を行なわせた。ゴービルの1727年10月8日付けガイヤール神父宛の書簡によると、

1月19日。王子(允祥)は、われわれにかれの目の前で、ロシア人が提出した地図帳を検討させました。それは、最近ニュルンベルグで印刷されたホマンのものであります。王子は、カスピ海とロシア人がカムチャダリアと呼ぶエゾの地方に与えた新しい形状に、たいへん注目していました。

という⁵⁾。清においてはかつてイエズス会士レジスなどが、沿海地方やサハリンでエゾの地を探索したが、その所在を確認できなかった⁶⁾。ところがホマンの地図帳では、それをカムチャダリアすなわちカムチャツカ半島に比定していたので、允祥はそれに衝撃を受けたのである。

允祥は、翌日には関係者を呼び出して、細部の疑問について問いただした。その際にバイカル湖周辺とウダ川流域、とくに後者に関連して、サハリン・カムチャツカ半島・エゾの位置関係に注目している。上述の書簡には、

1月20日。王子は、バイカル湖の隣国に関するタルタル人の報告に対する質問と、サハリアン＝ウラ(アムール川)の河口と、その川の河口に向かい合うとかれらがいつている、大きな陸地にいった二人のタルタル人官僚に対する別の質問に立ち合わせるた

めに、わたしを呼び出しました。かれらは、その川の河口から、かれらが島であるというその陸地まで行くのに、海路6時間もかからないと語りました。かれらのいうことに、あまり信頼をおくことはできません。王子がわたしに意見を求めましたので、わたしはきっぱりと、それをあてにしてはいけませんと話しました。カムチャダリアについては、われわれはそれをエゾと呼びますが、ロシア人が与えるその位置は、ヨーロッパの地理学で認められている原則に反していますと、わたしは言いました。そこで王子は、皇帝に提出しなければならない地図には、エゾについて何も書き入れないように、そしてバイカル湖付近のいくつかの位置について、わたしが提案したとおりに訂正を行なうように命令しました。とある。

ゴービルは、雍正5年正月3日(グレゴリオ暦1727年1月24日)までに、突貫工事で地図を仕上げ、雍正帝に献上している。そして翌正月4日(グレゴリオ暦1月25日)には、清はゴービルが作製したこの地図を、清の地図としてロシア側に提出した。それからは清はこの地図にもとづいて、ロシアと国境交渉を行なった。その後清とロシアの代表は交渉の場所を国境に移して、協議を継続し、その結果ブーラ条約、キャフタ条約を締結するに至った。これにより両国は、モンゴル方面の国境を定めることができたが、一方ウダ川方面については、地図が不正確であるとして、ふたたび先送りしたのである。

雍正年間のロ清関係をめぐる続いての大きな事件は、清が外交使節をロシアに派遣したことである。かつて康熙帝がロシアにトゥリシェンらを派遣したとき、かれらはヴォルガ川流域に遊牧していたトゥルグートのところまで行き、アユキ＝ハンと会見して戻ってきた。キャフタ条約締結後の雍正7年5月6日に清の理藩院は、ロシアの元老院にあてて、ピョートル2世の即位を祝うために、再び使節を派遣することを通告した。

允祥は、この事件にも深く関与していた。使節が出発する前に、允祥はゴービルとパラナンンに対して、ロシアをめぐる国際関係やその外交儀礼について、尋ねているのである。ゴービルの1729年10月13日付けスシェ神父宛の書簡によると、

わたしが去年1728年にあなたに手紙を書いてから、今日帝国のことすべてに責任を負っている第十三王子は、かれが作製する東海に至るまでのトルコ人・ペルシア人・カルムク人・チェワン＝ラプタン・モンゴル人・満洲人とロシア人の国境の地図を、わたしに引き受けさせました。ポーランド・ス

ウェーデンなどとロシア人との国境に繋がる国境が、(それと)ぶつかりました。ロシアに関わることは、今日ここでは最も重要なことの一つであります。パラナン神父とわたしは、ペルシアの革命、ロシア人に対するトルコ人の関心、スウェーデン人との戦争、ロシアの軍隊にいるたくさんのヨーロッパ人、そして科学と芸術のためにロシアへいった人びと、しかしとりわけモスクワ人と他のヨーロッパ人との関係に関する王子の質問に、とてもしばしば答えねばなりませんでした。かれは、またロシアの古代史、氷海を通して中国と日本に行くためのヨーロッパ人の企て、およびかれらがそれを断言するので、そして、ここではそれを信じたり恐れるものもいるので、ロシア人が東海と日本の北方まで漸次やってくるために使った方法を詳しく知りたいと思っていました。……

ペルシアに対してモスクワで起こったことと、ツァーの死とに関して受け取ったいくつかの討議と指示の後に、新しいツァーのもとに使節を派遣することが決定されました。王子、大臣、理藩院尚書は、パラナン神父に多くの質問をしました。そしてかれにそれを極秘にするように命じて、かれもそれを守りました。しかしわたしは、王子自身からすべてを聞いていました。……王子は、モスクワまでのルート、わたしがモスクワとペテルブルグの図について知っていることを、文書にしてかれに提出することを望みました。パラナン神父は、かれらが大使を迎える方法をとても巧妙に説明しました。そしてヨーロッパとアジアの全宮廷の大使と会う宮廷において、大皇帝により初めて派遣されました中国の閣下が、行なうべきことを理解させました。かれはとても気をつけてそれらのことを話しましたので、王子は大使の後にヨーロッパ人を派遣する必要があるとは思いませんでした。……

ロシアに向かう大使たちは6月14日に、ここを発ちました。かれらには、カスピ海の北で野営するカルムク・トゥルグートの君主アユキのもとにいく大使が、従いました。

とある⁷⁾。允祥がゴービルらの話をどれくらい理解できたのか、明らかではないが、少なくともここからは、ロシアが相応の国家として研究の対象であったことが、みてとれるのである。

さてこのときロシアに派遣されたのは、侍郎トシらであった。その一行は、雍正7年に出発し、10年に帰国した。その間モスクワでは、ユリウス暦1731年1月26日

(雍正8年12月30日)に、ピョートル2世の歿後に即位したアンナ＝イワノヴナ女帝に謁見した。そのときの儀礼では、清側の最上位の者、すなわちトシがひざまづいて、清の理藩院からロシアの元老院に宛てた文書を手を持ち、それを最高文官ゴロフキンが受け取り、玉座の近くに準備した机の上に置いた。トシが女帝の即位を祝福する口上を述べ、ゴロフキンがお礼を言った後、清の使節全員が女帝を祝福して、3回地に頭が着くまでお辞儀をした(叩頭)という⁸⁾。そもそもこうした儀礼の方法は、清朝が北京にきたヴラジスラヴィッチに対して、最初に要求したものに近い。すなわちヴラジスラヴィッチが、雍正帝にロシア皇帝からの勅書を直接手渡すことを要求したのに対して、清はそれを拒否して、机の上に置くように主張した。しかしヴラジスラヴィッチが妥協しそうでないので、清はあっさりと折れて、雍正帝に手渡すことを認めた経緯があった⁹⁾。それからすると、このときの儀礼形式は、清側の要求に従ったものだろう。

以上の如く当時の清は、ロシアに関する正確な情報を必要としており、そのために允祥はイエズス会士を積極的に利用した。かれは、イエズス会士からえたロシアの情報を参考にして、ロシアとの外交交渉を進めたのであった。允祥が雍正時期の外交、とくに対ロシア外交において果たした功績は、大きなものがあったといえる。

なお清はトシと前後して、さらに使節を一つロシアに派遣しているが、允祥はこれには関与しなかったとみられる。

3 允祥とロシア地図

ところで允祥は、西ヨーロッパの知識や経験と同様に、ロシアとの交流を通じてえた知識も重視していた。一例をあげると、ロシアの地図がそうである。かれはことロシアに関するかぎり、ロシア人のいうことは、架空の話や妄想の類まで信じていたふしがある。たとえばゴービルの1729年10月24日付けの書簡には、

われわれがいた部屋には、地球の全体図がありました。王子たち(第十三王子と第十六王子)は、その位置を天体観測にもとづいて置いた土地を自ら示しました。それからタルタリア地図のところきて、かれらは二つのことを断言しました。一つは、アメリカはタルタリア(アジア大陸)と連続すること、その接合地点は、アムール川河口の北北東にある、ここでノスハタと呼ばれる場所の方にあるということ、二つは、日本の北に達するエゾの土地は、北に向かって大きく突き出し、アムール川河口の北方で

タルタリアと結合するということです。……とみえる¹⁰⁾。アメリカとアジアは地続きであり、また謎とされたエゾの地は、アムール川河口の北方で、大陸とつながっていると考えるこのような地理観は、ベーリング探検以前にあったロシアの古い考え方である。その代表は、ピョートル1世であり、かれが資料を提供して作らせたホマンの地図は、それを具体化したものである。允祥は、これをロシア人から、或いはイエズス会士から間接的にえたのである。

ところでホマン図にみえるロシアの形状は、清朝が作製した世界地図にも採用された。近年になって中国では、いわゆる『皇輿十排全図(または皇輿方格全図)』が、研究者の話題になっている。それによると、この地図は雍正年間に允祥が作製したという¹¹⁾。この地図の特徴は、まず第一に南北の線と東西の線がたがいに直交することである。すなわち北京を通過する南北の線を中とし、それと平行に東西方向に1、2、……と線が引かれ、これに対して北京を通過する東西の線もまた中とし、それと平行に南北方向に1、2、……の線があるという。これらの線は、中国伝統の方格にもとづくものであり、『皇輿全覽図』に始まる経線や緯線ではない。

続いて第二の特徴は、この地図のカヴァーする地域が、『皇輿全覽図』よりも格段に広がったことである。『皇輿全覽図』がカヴァーしたのは、中国とそれに隣接する朝鮮・チベット・中央アジアなどの東アジア地域に限られたが、この地図は東アジアはもちろんのこと、さらに北は北極海から西は地中海付近までを含んでいる¹²⁾。

それでは『皇輿十排全図』に表現されるシベリアや中央アジアなどの地域は、いかなる形状をしているのであろうか。残念ながら『皇輿十排全図』は、中国本土の一部が紹介されただけで、遠方の部分が図で示されたことは一度もない。ただわたしは、それはホマンの地図の模倣ではないかと、推測している。『皇輿十排全図』を紹介した論文は、15省(18省?)以外の大部分の地方は、『乾隆十三排図』と同じだというのが、『乾隆十三排図』は基本的には『皇輿全覽図』とホマン図を合成したものであり、中国と周辺部が『皇輿全覽図』に従うのに対して、アムール川以北の地は、ホマンのロシア全図を模倣しているからである¹³⁾。ともあれ清の官製地図に、ロシア地図の影響が強く現れていることは明らかである。この点に関しても、允祥の存在は大きかったといえる。

中国の歴代王朝は、例外なく中華思想の理念にもとづいて外交を行なった。しかし現実には周辺の勢力との力関係によって、それを実現できなかった時期もあった

し、そしてその期間は相当に長かったのである。そうした王朝の外交は、理念は理念としながらも、実際には理念と現実との調整を行なわなければならなかったという¹⁴⁾。たとえば澶淵の盟により宋が遼に歳幣を与えて、兄弟の関係になることを約束したように、相手を夷と見下していても、形式的にはそれと矛盾したことを行なわざるをえなかった。このように中国王朝の外交は、けっして硬直化してはいない。むしろ現実の外交は、相手や条件に応じて変化しうるものであった。その意味で雍正時代のロシア外交が、上記のようなものであったとしても、驚くにはあたらない。清朝は、ロシアが強国であり、慎重な対応が必要なことを認識していたからである。そのような外交を進めたのは、清の現実的な判断であって、允祥がその中心にあったのである。

註

- 1) 呉玉清「雍正与怡親王允祥」(『清史研究』1993年第1期)などを参照。
- 2) 矢沢利彦『中国とキリスト教』(近藤出版社、1972年)第2、3を参照。
- 3) 拙稿「一七二七年の北京会議と清朝のサハリン中・南部進出」(『史林』第86巻第2号、2003年)47頁を参照。
- 4) Вареп, Э. Ф., О картах, составленных русскими, в атласе И. Б. Гомана 1725. *Известия Всесоюзного географического общества*, 91-3, 1959, стр. 290-293.
- 5) Gaubil, A., *Correspondance de Pékin, 1722-1759*. Genève, 1970, p. 174.
- 6) 拙稿「一七〇九年イエズス会士レジスの沿海地方調査」(『史林』第84巻第3号、2001年)第2、3章を参照。
- 7) Gaubil, *Correspondance de Pékin, 1722-1759*. pp. 235, 236.
- 8) Бантыш-Каменский, Н., *Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1619 по 1792-й год*. Казань, 1882, стр. 175, 176. また吉田金一「雍正年間に清国からロシアに派遣された二回の使節について」(『紀要』[埼玉県立川越高等学校図書館]第2号、1965年)4頁を参照。
- 9) *Русско-китайские отношения в XVIII веке*, том 2. Москва, 1990, стр. 414, 415.
- 10) Gaubil, *Correspondance de Pékin, 1722-1759*. p. 245.
- 11) 馮宝琳「記幾種不同版本的雍正《皇輿十排全図》」(『故宮博物院院刊』1986年第4期)77頁を参照。
- 12) 前掲馮氏論文の他に、於福順「清雍正十排《皇輿図》的初步研究」(『文物』1983年第12期)、秦国経・劉若芳「清朝輿図的绘制与管理」(曹婉如他編『中国古代地图集 清代』文物出版社、1997年)などがある。『皇輿十排全図』は、もともと『乾隆十三排図』(または乾隆内府輿図)の一つとみられていた。それについては、榎一雄「乾隆朝の西域調査とその成果——特に西域同文志について——」(『榎一雄著作集』第2巻所収、汲古書院、1992年)12~14頁を参照。
- 13) 『皇輿十排全図』を最初に紹介したハットマンは、「この地図は、中華帝国だけでなく、北アジア全体も含む。しかもっとよいアジア・ロシアの地図が、サンクト=ペテルブルグで出版されている」というが、これは『皇輿十排全図』のロシア

部分が、ロシアの地図（具体的にはホマンの地図）によることを述べるのだろう。Huttmann, W., On Chinese and European Maps of China. *The Journal of the Royal Geographical Society*, 14, 1844, p. 120.

- 14) Yang Lien-sheng, Historical Notes on the Chinese World Order, Fairbank, J. K. (ed.), *The Chinese World Order*, Harvard University Press, 1968, pp. 20 - 22.

(人間・環境学研究科教授)

平成 16 年度研究活動概要（報告要旨）

第六回研究会

去る 2004 年 5 月 22 日（土）、京都大学文学研究科・東館四階の COE 会議室において、第六回研究会が開催されました。当日は、文学研究科 COE 研究員の箱田恵子氏による「薛福成の領土意識——滇緬国境画定交渉を中心として——」、および日本学術振興会京都大学文学研究科外国人共同研究者の沈衛榮氏による「中国・チベット文化交流における理解と誤解——明代チベット仏教の中国における流行を中心として——」の 2 本の研究発表がなされ、その後 30 名の参加者によって活発な討論が行われました。

薛福成の領土意識——滇緬国境画定交渉を中心として——

箱田 恵子

清末の洋務思想家、外交官として名高い薛福成が、欧州赴任中に携わった外交交渉の中で、特に先行研究の注目を集めてきたものの一つが滇緬界務交渉である。薛福成が英国と締結した国境条約（1894 年）は、曾紀澤によるイリ交渉の成功とならび称されるほどの高い評価を受ける一方で、「失地交渉」との厳しい評価も受けている。なぜこのように正反対の評価が下されるのか。これは、清末以降中国が近代領土国家に変容する過程と密接に関わる問題であろう。薛福成の滇緬界務交渉を通じて、清末中国人の領土意識を探ることができると思われる。

滇緬界務交渉は 1886 年の「ビルマ・チベット協定」に由来する。清朝の朝貢国であるビルマが英国によって併合されるという新事態を受け、中英間で締結されたのがこの協定である。「ビルマ・チベット協定」では、英国はビルマ人による貢使派遣の継続を認め（第 1 条）、その代わりに清朝は英国のビルマ統治を容認することが規定された（第 2 条）。琉球やベトナム、朝鮮に関しては、これら諸国と清朝の宗属関係をめぐり、日本やフランスとの間で激しい対立に至ったのとは対照的である。駐英公使曾紀澤は英国によるビルマ併合を容認する見返りとしてバモー割譲を提案するなど、積極的な政策を主張したのに対し、本国の総理衙門や李鴻章、西太后を中心とする首脳部は朝貢の継続と言う「虚名」を重視、こうした清朝本国の方針が「虚名を譲って実利をとる」との政策を採る英国側と妥協が可能であった、というのがこれまで

の見方である。

しかし、このように、曾紀澤と清朝本国との外交政策を截然と区別することは、清末中国外交の重要な性格を見逃すことになる。「虚名を譲って実利をとる」との基本方針を提示したハートの協定案は、実はマカートニーや李鴻章の策動に対抗するために作成されたものであった。英国によるビルマ併合が清朝にもたらす重大問題は、内陸通商ルートの確保を企図する英国と直接国境を接することから、中国西南辺境地域へ英国勢力が侵入してくることであった。このような認識は曾紀澤も清朝本国にも共通するものであった。そして、緩衝地帯としてのバモー割譲がマカートニーによって提案され、李鴻章もこれを支持した。マカートニー・李鴻章への対抗上、ハートはバモー割譲要求は名分を重んずる清朝本国の方針ではないとの報告を英国に行い、朝貢継続を認めることで清朝から雲南の対外交渉開放という譲歩を求める方策を提案した。このように曾紀澤と清朝本国の方針は異なるとのイメージは、ハートによって強調されたものであった。そしてこのハートの方針を受け継いだオコナーは、朝貢継続容認（虚名）と領土問題での譲歩（実利）を交換条件とする方針を採った。ただし、こうした妥協が清朝との間で成立した背景として、李鴻章の動きを見逃すことはできない。西南辺境を対外交渉に開放することによって生じる当該地域の秩序の動揺を危惧する李鴻章は、バモー割譲要求を支持したり、フランス人の警告文を北京に報告したり、様々な方法で英国と境界を接することへの清朝側の警戒感をオコナーに伝えた。その一方で、朝貢継続の容認と引き換えに清側から領土割譲を放棄させたいオコナーに、「バモー割譲要求は曾紀澤の考えである」との言質を与えた。こうして李鴻章とオコナーとの間で、中国西南辺境地域の現状維持を認める妥協を成立させた。「ビルマ・チベット協定」第3条で、国境画定と通商問題に関する交渉が事実上棚上げされた理由はここにある。

中国西南辺境地域の現状維持が優先されたことから棚上げされていた滇緬国境画定問題を再び交渉の俎上にあげたのが薛福成であった。1890年に駐英公使としてロンドンに赴任した彼は、1886年当時英外務省が曾紀澤に承認した「三端」（①サルウィン川東岸のシャン族の土地の割譲、②バモーの開港と清朝税関の設置、③イラワジ川の清英両国公共化）の存在を知り、「ビルマ・チベット協定」がこの「三端」を含まないことから、この「三端」を根拠に英国との交渉を開始することを本国に奏請した。当時英国が計画していた鉄道建設予定地にシャン族の土地があたり、早急に「三端」を確定する必要がある

と考えたためである。1891年初めには、前駐ドイツ公使館員の姚文棟が帰国するに際し、彼に滇緬境界地域の調査を命じた。

しかし、1892年より本格化する英国との実際の国境交渉においては、焦点は「野人山地」の帰属問題に置かれた。バモーと雲南境界の間に存在する「野人山地」は、緩衝地帯として防衛上の意味を有するだけでなく、経済面においても、インド・ビルマ方面への通商拡大のために不可欠なイラワジ川につながる地域であり、その天然資源も注目された。また、ビルマの英兵が調査と称してこの地に派遣され、原住民との間でたびたび衝突事件を起すなど、英国側の侵入に対抗する必要に迫られていたからである。

さらに、このたびの薛福成の国境確定交渉が特異な点は、歴史的な統属関係に根拠を置くのではなく、「野人山地」を国際法上の「無主の地」と規定し、清英両国による分割の対象と看做したことである。英兵による侵入が進んでいたことから、国際法に基づくほうが戦術的に効果的であるとの判断であったのかもしれない。ただ、こうした国際法を根拠とした積極的な「拓地」交渉を展開した背後には、薛福成の国際観、外交思想を認めることができるだろう。たとえば、地理学の重視について。彼の『出使日記続刻』の内容は世界地誌ともいべきもので、滇緬国境画定交渉時に得た知識も盛り込まれている。彼は西洋の教育や行政が「地理学を以て始基と為し、商務を以て帰宿と為す。故に其の風気は皆善く荒地を尋ねて之を墾闢す」と、当時の植民地開拓に励む西洋列強の姿を好意的に見る。列強によるアフリカ「開拓」は、「文明化」の事業とみなされた。その一方で、西洋諸国の間で「外交」の果たす役割が増大し、外交官の社会的地位が高いことも彼の注意をひいた。こうした当時の西洋社会の現実の中で、薛福成は、「遠略に勤めず」とのこれまでの清朝の外交方針こそが辺境の喪失、海外華僑の苦境、商務の不振の原因であると批判するに至ったのである。

1880年代において、李鴻章は西南辺境地域の現状維持を優先し、国境問題を棚上げにしたが、そうした外交政策に疑問を持った薛福成は、国際法に依拠した積極的な「拓地」交渉を行った。しかし、この戦術ゆえに彼は非難されることとなる。薛福成は「野人山地」を「無主の地」として先占の対象とみなしたが、「野人山地」が清朝帰属の土司の地であることを論じた姚文棟の『雲南勘界籌辺記』のもたらす清末知識人への影響のほうが大きかった。守るべき領土として、乾隆期の版図が清末知識人の意識の上でその根拠とされたのである。「野人山地」

の帰属をめぐることは、以後 1930 年代まで英国との間で争われることとなるが、1930 年代の研究が、薛福成の外交政策を、「野人山地」における清朝の歴史的統治という事実を知らない「失策」と非難することは、こうした近代中国における領土意識の変化を象徴するものであろう。

【討議内容】

- ビルマ貢使の派遣形態について
- 「外交」という用語が中国で diplomacy の意味で定着する過程について
- 1886 年と 1890 年代の交渉の違いについて、特に「近代的」なるものと「伝統的」なるものとの評価に関して
- 1886 年と 1890 年代初めの国内、国外情勢の変化について
- インドシナ半島における英・仏の対立関係と、中・英交渉における影響について

中国・チベット文化交流における理解と誤解 —— 明代チベット仏教の中国における流行を中心として ——

沈 衛栄

明王朝は、異民族の征服王朝を滅ぼし樹立した漢人を主体とする王朝であり、百数十年の異民族支配に終止符を打ったあと、明の朝廷はよく「我が先王の道に式る」のをもって標榜し、中華王朝の支配秩序を回復させることをもって自ら任ずる。明朝の制度について元朝のそれを継承するものが多いとは言え、根本的な見直しも行っていった。そのなかでもっとも重要なのは、かつてモンゴル人によって破壊された「夷夏の弁」を再び樹立し、明朝の「華夏の治」としての資格とアイデンティティーを確立したことである。このアイデンティティーより、明の朝廷は、歴代の漢人王朝が実施した伝統的な「懐柔遠夷」の政策を持ち出し、これを周辺諸民族との往来・交流の基本原則とした。こうしたことは、かつて大元ウルスが支配した天下一家の局面を変える一方、明の中央王朝と周辺諸民族との関係にも大きな影響を与えた。本報告では、「懐柔遠夷」という理念 (discourse) より明王朝・チベット文化交流における理解と誤解について私見を述べさせていただきたい。

漢民族とチベット民族との政治や文化交流の歴史は、唐の時代よりスタートしたとすれば、明の時代に至るまでにはすでに千年以上の歳月を経過したことになる。この二つの異なる文明が初めて出合った唐の時代では、漢民族の文化は全盛期にあったのに対し、チベット (吐蕃) はなお文字さえできていない文明発展の初期段階にあった。この時期に導入した漢民族の文化は、チベット (吐蕃) の政治と文化を発展させる重要なエネルギーであった。その後、チベット (吐蕃) 文明の発展は、きらびやかに輝く成果を収めた。チベット (吐蕃) は、漢文化圏周辺の最も強大な軍事勢力と強い影響力を有する文化形式となっていた。チベット (吐蕃) 王国の強盛は長く続かなかったが、その文化はかつて支配した漢民族地域で無視することのできない影響を残し、そして漢民族に対し、かつて吸収した漢民族の文化の一部をも返した。敦煌で発見された文書・壁画、およびその他の文物から、チベット仏教の影響が確認される。敦煌で発見されたチベット (吐蕃) 宗論についての漢文とチベット語で書かれた文書からは、漢民族が信奉する仏教とチベット (インド) 仏教との軋轢、および二つの文明の交流を読み取れよう。チベット (吐蕃) の有名な翻訳家・法成がチベット語仏典より漢訳した仏典は、漢文仏典の不足を補いながら、かつまた漢訳仏典の翻訳水準を高めるものでもあった。ランダルマ (Glang darma) による仏教弾圧より、チベット (吐蕃) 王国が解体され、チベットの歴史は数世紀にも及ぶ暗黒の時代に入り、漢民族文化との交流を余儀なくされた。ところが、後伝期になって、チベット仏教が復興されると、すぐ東に伝播し、漢民族文化の中心地である中原に進出することになった。西夏 (1032 ~ 1227) 王朝の朝廷のなかでは中国歴史上はじめてのチベット皇師が誕生した。チベット仏教は西夏王朝の宮廷の内部のみならず、漢民族の民間においても広く伝わるようになった。西夏黒水城遺跡より出土した漢文文書のなかにも、チベット仏教の密教瑜伽修習、特にカギユ派の傳世要門《那若六法》(Nā ro chos drug) に関する修習儀軌文書の翻訳が含まれている。大元ウルス (1206 ~ 1368) の時代になって、中原地域は異民族によって支配されるようになったが、巨大帝国の出現は従来の民族と社会の秩序を改め、帝国内部における民族間の融和および民族間の交流に対し、かつてないチャンスをつくりだした。チベットは大元ウルスの一部として、モンゴル王朝の直接支配下に入った。政治の面においては、チベット人はモンゴル皇帝により支配されるが、文化の面においてはモンゴル皇帝の教師となっていて、しかもモンゴル皇帝の命令により、「天下の釈教を領す」、

つまり仏教の最高指導者の地位を得たのである。チベット仏教サキャ派の法王であるパスパは、フビライにより帝師に任命され、胡僧の身分をもって、漢文化の祖師である孔子と並んで、高い尊崇を受けた。弘法のために中原に来られた司徒・司空と称される彼の弟子は、後を絶たない。この時代より、漢民族地域の仏教は、チベット仏教色を強め、チベット式の仏廟塔像は京師や北方の都市のみならず、旧南宋が支配した華南地域と農村でも多く見られるようになった。異民族支配下の漢民族士大夫は、モンゴル支配者から厚い信頼を受け、モンゴル支配者の手先になって悪事を働くチベット仏教僧侶をひどく恨んだため、元代の漢文文献のなかで書かれているチベット仏教僧侶のイメージはあまりにも悪かった。しかし、チベット仏教僧侶たちは、けっして風を吹かせ雨を降らせる神通力を有する「神僧」や房中術を唆す「妖僧」、および横暴を極める「悪僧」だけではなかった。たとえば、チベット仏教僧侶が、仏典の漢訳に対し大きく貢献したことはよく知られている。今日に伝わる『至元法宝勘同総目』によれば、チベット仏教の僧侶のなかで漢民族仏教とチベット仏教の文化交流に対し、優れた功績を挙げた高僧の存在を確認できる。なお、チベット仏教の密法を修業する漢人より尊崇された『大乘要道密集』は、チベット仏教の密法は人々が想像しているような異端邪説ではない、と証明している。これらの文献は、漢民族仏教とチベット仏教の文化交流の歴史における黄金時代の存在を証明するものである。

元王朝を滅ぼした明王朝は、元王朝の遺産として、かつてモンゴル人が百年にわたって支配してきたチベットを相続し、そして制度の面においてはチベットを支配するシステムをも確立した。しかし、異民族政権を滅ぼし樹立した漢人政権として、明王朝は再び「懐柔遠夷」の政策を打ち出し、それをチベットおよび周辺諸民族との関係を処理する基本原則として、冊封を用いて「夷狄」を制御することによって、国境ないし国家の安全をはかろうとしていた。そのため、明朝時代の中国は、かつてモンゴル人支配下の民族が雑居する天下一家とは異なっていた。明朝士大夫たちは、また「夷夏の弁を嚴にす」ということをよく口にするようになった。このように、明朝時代の漢民族とチベット民族との関係は、「懐柔遠夷」の枠組みのなかに限定された。元末明初、チベット仏教僧侶は、元王朝が滅ぼされた禍根と見なされたため、明朝初年の歴代皇帝は、常にその教訓を生かすようにと言った。しかし、異民族を懐柔するために、明朝の皇帝はチベット仏教僧侶を排除せず、かえって大いに歓迎し、これを優遇した。そのため、北京の城内と郊外に

住んでいるチベット仏教僧侶は数千人にのぼり、チベット仏教の寺院も次から次へと建てられた。チベット仏教僧侶および彼らが伝える教法に対する明朝皇帝の興味は、歴代の皇帝をはるかに超えるものであった。チベット仏教の儀式と舞踊などは、宮廷行事や祭典の一部となり、北京でチベット大蔵経を出版する番経廠もでき、そこから出版されたチベット大蔵経は中原・チベット・モンゴルの各寺院に配布された。明朝永楽年間より出版が開始されたチベット大蔵経北京版は、今日においてもチベット大蔵経のなかでもっとも早く出版され、もっとも信頼できるテキストである。明朝年間、チベット仏教の密法を学び、チベット仏教に興味をもつ漢人が大勢いるため、チベット仏教の法器を扱うのは北京で大儲けができる商売の一つとなった。元朝時代で悪名の高い歓喜仏・双修法などに関するチベット仏教の絵画と儀軌は、中原で姿を消すことなく、かえっていっそう広まっていった。チベット仏教の行事は、北京内外の高官や有力者の家での結婚式や葬式において、人目を引くものとなった。しかし、「懐柔遠夷」や「夷夏の弁を嚴にす」という理念（discourse）に基づいて、明朝の明代士大夫は、「以夏變夷」に対して興味を示さぬ一方、「夏變於夷」に対しては絶対容認できなかった。ゆえに、チベット仏教とその僧侶に対し、全力を尽くしてこれを批判した。チベット仏教とその僧侶に対する朝廷の優遇政策は政治的な意図によるものとし、チベット仏教は神通力による方術邪説、皇帝を惑わす「鬼教」や「秘密法」、あるいは仏教の異端である「ラマ教」であると批判する目的は、いずれも漢人社会に対し大きく影響するチベット仏教の宗教と文化としての意義を否定することを通じて、チベットを「化外遠夷」に位置づけようとする、ということにある。

悠久の伝統をもつ漢文化は、さまざまな外来文明を吸収融和し、ないし同化することによって発展してきたものである。漢文化は一種の単一文化ではなく、異文化の影響を受ける多元的複合文化（Intercultur）である。チベット仏教文化は、異文化特有の魅力を持ち、中原の漢文化地域に粘り強く浸透しつづける。今日においても、チベット文化は、漢文化を中心とする中華文明を構成する重要な部分である。さまざまな政治的・民族的な要素の影響を受け、歴史上の漢民族とチベット族の文化交流は、いつも直線的かつ良性的なものとは限らず、場合によって曲折的かつ非理性的なものもあった。漢文化と異なるチベット文化は、一定の歴史時期において曲解され、甚だ意図的に醜く描き出された。こうしたことは、漢文化とチベット文化との間にさまざまな誤解を引き起

こし、お互いの交流と相互理解に対する支障となった。そのため、こうした誤解や曲解の現象、およびそれらを生んだ歴史的・社会的・文化的な原因を指摘することは、誤解や曲解を解消し、そして漢文化とチベット文化の融和および共栄を推進することができよう。

【討議内容】

- 明代知識人の間でもチベット仏教ブームを確認できることについて
- 明朝政権とチベットとの間の「施主と福田」関係について

第七回研究会

去る2004年7月15日(木)、京都大学文学研究科・東館四階のCOE会議室において、第七回研究会が開催されました。当日は、日本学術振興会特別研究員の**大野晃嗣氏**による「明代人事制度考——観政衙門振り分けの処理形式を中心に——」、およびミネソタ大学(アメリカ)の**Ann Waltner教授**による「曇陽子と王世貞——明代後期における宗教生活の諸側面——」の2本の研究発表がなされ、その後28名の参加者によって活発な討論が行われました。

明代人事制度考——観政衙門振り分けの処理形式を中心に——

大野 晃嗣

前近代中国官僚制の特質を、世界史上でどのように位置づけ、またどのような言葉で表現するかについては、**マックス・ウェーバー**による中国官僚制論(『支配の社会学』I、『支配の諸類型』)が、その著名なものの一つである。

彼は、自身の社会類型の概念を適用して、前近代中国を、まず「支配の(正当的)類型」(合法的支配(日常・非人格)、伝統的支配(日常・人格)、カリスマ的支配(非日常・人格)の三類型)の内、「伝統的支配」のカテゴリーに分類した。そして更に、多様な「伝統的支配」の中でも、命令者に対する献身在、子の親に対する服従に極めて明瞭にあらわれる「家長制的支配」であり、「家長制」の中でも、首長が主人ないし領主(ヘル Herr)として存在し、その支配権が巨大な私権であり、私的権益(「家産」)を管理する人的構造(「家産官僚」)を有する中

央集権国家と位置づけた。つまり、彼によれば、前近代中国は伝統的支配下での中央集権的官僚制的家産国家の典型例となる。

ウェーバーにとって人類史とは形式合理性(行為過程の計算可能性、手続きの整合性(より機械的に))に基づく合理化の過程であったから、合法的支配分類下の近代国家における「理念型としての」官僚制とは、形式合理性が支配的な社会を指す。従って、「形式合理性」が具体的な組織上にどのように現れるかに着目すれば、「近代官僚制は具体的にはどのような指標(組織原理)を持つか」、より平たく言えば「近代官僚制としての組織要件は何か」という分析視角が得られる。彼にとってそれは、①官職階層制、審級制 ②文書処理、役所(公邸と私邸の別) ③専門的訓練と分業 ④技術学の習得という諸要件であった。これらの組織要件は、本来的に「合法的支配」とは異なる「伝統的支配」類型下の前近代中国官僚制には、当てはまらないはずであるが、しかし実際には少なくとも①と②に関しては、充分高度の発展を遂げた。その一方で③に関しては、分業が為された場合もあるが、専門的訓練を伴うほどのものではなく④にいたってはその存在は認められない(胥吏の業務処理術のようなものを除いて)。この結果は、結局ウェーバーの言う「形式合理性」に着目して、その存在・不存在によって、前近代中国官僚制を特徴づけることはそもそも的はずれな(何か足りない)のではないかと、ウェーバーの「合理性」では、前近代中国官僚制の特質を把握しきれないのではないかとその疑惑を直ちに惹起する(このようなウェーバー流の考え方が、中国官僚制に対する「停滞」した「対処療法的手段」の支配的ないさかさ遅れたものという固定観念に結びついているのではないかとすら思われる)。

そもそも、彼のいう形式合理性の存在を、ある枠組み(行政・司法・人事等)の中で、「機械的」な行為を行う(またはそれがおこなえるような)組織・仕組みを持つと解釈した場合、例えば明清時代の人事制度の中にも多くの機械的な行政実態を見いだすことができる。進士の観政衙門振り分けもその一つである。「観政」という制度は、進士合格者を一定期間、中央省庁(六部・都察院・通政司・大理寺)に見習い(兼事務手伝い)として派遣する制度で、洪武年間に創設され、明代を通して行われた。一甲合格者(翰林院組)と庶吉士に回される以外の進士がその対象である。この際、平均して250名以上の進士を、どのようにして諸司に振り分けするかといえば、基本的に合格順に「吏・戸・礼・兵・刑・工・都察院・通政司・大理寺」の順番で、それぞれ六部各部・都察院には二名づつ、通政司・大理寺には一名づつ振り分

けるのであった(実際は吏部観政が若干多い)。そこに二甲合格者と三甲合格者との垣根は無い。極めて単純で機械的だが、想像以上に公平な方法(文句の出ない方法)が採用されているのである。また、観政衙門によって、初任官はほとんど左右されない(これも吏部観政進士に行人司行人任命者が多い程度)。

もし仮に、ウェーバーの概念を援用することを前提にした場合に、上記のような事実を見ると、ウェーバーのいう形式合理性の基準によって、中国官僚制の特質を十分に把握できない理由の一つは、彼が近代(西欧)社会でイメージする「機械的」な組織・行政と、近代中国が実際に維持していた「機械的な」組織・行政とは、もともと違う基準を追求していたからではないか、つまり異なる「合理性」がそれぞれの社会に存在していたからではないかと思われる。西欧近代官僚制は「機械的」な行為によって利潤率(効率性)の最大化を追求した。これに対して前近代中国官僚制は成員の欲望充足(公平性)の最大化を追求した。それは西欧近代官僚制などよりもはるかに多数の構成員を、それぞれに納得させて競争的に仕事をさせ、官僚機構内部の柔軟性を維持する上で、必然的な帰結であったかもしれない。

【討議内容】

- 中国官僚制研究において、科挙官僚だけを対象とする問題点について
- ウェーバーの説く西洋的「合理性」から中国官僚制を捉えることの問題点について
- 科挙を中心とした官僚制研究を中国社会との関連の中で捉え、枠組みを提示することの必要性について
- 同時代のジェスイットの視点を参照する必要性について

曇陽子と王世貞——明代後期における宗教生活の諸側面——

Ann Waltner

曇陽子(1557-1580)は1585年に文淵閣大学士になった王錫爵の娘である。彼女は幼いときから観音を信仰し、宗教的信仰に対する徴を見せていた。彼女の両親が、太倉にすむ友人の徐景韶と結婚させる準備を始めたとき、彼女は断食をした。両親が心配を口にすると、彼女は神々が食べ物を持ってきてくれるので心配する必要は

ないと語った。結婚式が行われる前に婚約者が亡くなったとき、彼女は寡婦として生きる許しを請い、許された。彼女は一族の敷地内に宿舎を与えられ、そこで宗教を勉強したり教えたり実践したりする時間と自由を得た。彼女は空想的経験の中で観音と西王母を訪れたが、これについては『曇陽大師伝』に非常に詳しく描写されている。彼女は次第に男女の弟子を魅了するようになった。彼女の教えの要点は恬(質素)と澹(静寂)であって、弟子たちはそれを道の本質だとみなしていた。彼女はまた弟子たちに八つの訓戒を授けたが、それらは16世紀後半のほぼ完全に因習的な中国的道徳であった。明後期の宗教的人物の多くに見られたことだが、彼女は仏教と道教の経典にふけり、不死の達成を目指した。1580年9月9日、10万人の聴衆の前に、彼女は真昼間に昇天し、不死を達成した。ここでは、1580年に曇陽子が昇天してから、1590年に王世貞がなくなるまでの10年間、曇陽子の死後の歴史を追うことにする。

王錫爵は曇陽子の宗教的進展を書き留めた日記をつけていた。彼はその日記を曇陽子に与えたが、彼女はしばらくしてそれを燃やしてしまった。彼女の昇天の16日後、曇陽子は同時に夢の中で父親と王世貞の前に現れた。王錫爵は、人々が学ぶことができるように曇陽子の伝記を書きたい、そして王世貞に書いてもらおうと思う、と言うと、曇陽子はそれを認めた。曇陽子の権威は、彼女の人間としての寿命を越え、彼女は破壊されたテキストの再構築とその流通を認めた。伝記は後代の人々に真の道を教えることを約束し、権威ある伝記としてそれは曇陽子の名声を傷つける噂(すでに1581年に問題になっていた)を鎮めることへの期待を示していた。

王世貞の『曇陽大師伝』は王錫爵との共同制作の産物であったが、王錫爵自身も別の伝記を書いたようだ。曇陽子の兄である王衡や屠隆も伝記を書いた。王世貞は屠隆の伝記に対して不快感を表明した。「君は彼女のことを不注意に話してはいけないし、ましてや書くのはなおさらだ」と。王世貞は屠隆に、暫くの間、伝記を秘密にしておき、曇陽子はその文章を承認するなんらかの徴候を待つよう言った。王世貞は当時、曇陽子の伝記作成にとりかかっていたが、それを屠隆に知らせなかった。それはすばらしい物語であった。誰しも最初にそれを語りたいたと思わずにいられなかったのだ。その後暫くして、王は屠の伝記と和解し、彼自身の作品により積極的になった。屠隆が先に伝記を完成させ、王はそれに対し、ある一節にだけ反対を表明し、それを修正すれば伝記は問題ないと書いた。初期の手紙で彼は屠が曇陽子についての文章を書いているという事実そのものに反対してい

たことからすると、大きな変化であった。曇陽子が王の伝記を認定した夢を、屠の伝記をも同様に認定したものと解釈したのだろう。屠隆の伝記は後世に残らなかったようである。おそらくそれは王世貞の彼に対する勝利がどれほど完全であったかを示している。

王世貞は伝記の創作を、(曇陽子を非難する) 噂と闘い、彼女の権威を証明する手段とみなしていた。しかしながら、実際には伝記自体が論争の焦点となった。しかし論争が加熱する中であってさえ、彼は伝記を支持した。王世貞の伝記は極めて急速に流布したようである。その速さこそ、弾劾をおこなった牛惟炳をとりわけ警戒させた側面であった。

王世貞の全集には数千通の手紙が含まれているが、うち百通ぐらいが曇陽子に関係する。曇陽子に言及する手紙は、少なくとも42人の人に宛てられている。当然のことながら、最も多いのは王錫爵にあてたもの(17通)で、次が屠隆(9通)である。興味深いことに、王世貞が年をとるにつれて、弟子たることやその意味を熟考する手紙がでてくる。また、曇陽子に対して宛てた手紙が一通ある。以下、いくつかの重要な手紙において、王世貞が弟子であることを語る仕方を再構築してみよう。

曇陽子が不死を獲得した後、王世貞と王錫爵はともに道に入った。彼らは曇陽の寺院に引きこもって生活し、肉食をやめ、文章を書くのをやめ、家族との接触もたちきった。彼らの兄弟の世懋と鼎爵もまた家において、道教の修養に身を捧げた。鼎爵は亡くなり、他の三人は様々な官位についた。三年もたたないうちに、寺院から四人の王の痕跡がなくなった。錫爵は大学士になり、衡は科挙に合格した。彼らの世俗的成功は宗教的修養を不可能にしたのである。

王世貞自身は隠遁生活をけっして熱心には語らなかった。彼は曇陽の寺院で六年間過したと書いているが、寺院が当時の彼の唯一の居住地ではなかった。寺院を訪れた人が記した詩は、それが活気に満ちた社交的な隠遁であったことを暗示している。

王世貞が語った曇陽子の物語を見ていこう。「彼女は文字をほとんど識別することができないが、突然、二つの戒律を完全に理解した。彼女は「教えの源は二元的ではない。学者がそれを分けてしまったのだ」としばしば言った。」テキストや言葉の力(と伝達の力)に対する幻滅は王世貞にとっていささか異常であった。王は書物や学識を使って、曇陽子の宗教的経験を理解した。ある手紙の中で、彼が彼女を理解するのに役立つテキスト——例えば、Tripitikaの曇鸞の伝、茅山道教の伝説、西王母の伝記など——だけでなく、彼女が評価していた

テキストについても議論している。

王世貞は手紙の中で曇陽子の道徳的教えを繰り返し述べた。呉明卿への手紙では、道教の性的修養に対する禁止を何度も述べ、他の何通かの手紙では、「八戒」に言及している。王世貞は何度か世俗的生活を去る決意を書き記している。「私は家族を見捨て、子供を手放した。私はひょうたんと法衣を手に取り、仏教と道教の経典を何冊かもってその寺院に入った。私はここで年をとり、死ぬだろう。」王世貞は宗教的修養と禁欲の代償を知っていたが、その代償は彼自身の生活に置き換えられていた。「曇陽子は瞑想と悟りを「門に入る」手段とした。彼女は恬と澹と欲望の停止を教えの中心とした。私は苦海の真っ只中にいて、私をそこから逃れさせてくれる指示を受け取った。それゆえに私は家族や名声を放棄し、人間関係におけるあらゆるよいものから自らを切り離したのである。」この手紙は弟子であることの実際の利益のいくつかを示している。王世貞は眼病に苦しめられ、王衡への手紙の中で、彼女が残した処方箋を記している。治療はもちろん道教の実践者の一般的活動の一部であった。

手紙について最も興味深いことの一つは、曇陽子の再来の問題に関する議論である。『曇陽大師伝』は、彼女が本当に再来するであろうと示唆している。彼女が王世貞に与えた最後の指示の中で、彼女は言う。

私はこれからしばらく、あなたの前から去ろうとしている。実のところ、私は本当にあなたにいとまごいをするつもりはない。もしあなたと私の父がお互いに助け合って、大いなる道を追求め、私を見捨てないのなら、私はあなたと私の父に背を向け、私だけが道を獲得するようなことはないことを誓います。

この約束は弟子たちにとって大いなる慰めとともに心配の源であった。彼女が再来するという約束に加えて、ここで注意すべきは、二人の男が協力するようという彼女の指示である。——道は一つのコミュニティである。王世貞と王錫爵は同時に同じ夢を見た。曇陽子が現れ、もし彼らが道の実践に精進していれば、彼女は五年以内に再来すると語ったのである。その約束は脅迫を伴っていた。もし彼ら自身が世界によって汚染されたならば、彼女が戻ってこられないだけでなく、彼らを罰するであろう。曇陽子の再来にたいする道徳的心配と、自分たちは彼女のかかなり高い基準に添っていないという不安は、全ての弟子が共有していたものであった。曇陽子はその死後も、追隨者にとっては現実の存在であり続けた。

再来しないという脅威と結びついていた再来の約束

は、1580年以降の弟子の中に見える多くの宗教的不安をまぎれもなく促進した。王世貞は彼の宗教的追求において何ら進歩が見られない不安を表明していた。彼は先生が再びやってきて彼を指導してくれる日を待ちこがれていたが、まだ世俗の事柄をあきらめる準備ができていなかった。甲申の歳（1584）の元日、王世貞は曇陽子に手紙をかき、その中で彼と他の弟子たちが彼女の教えに従うことの難しさを書き留めた。彼は弟子たちはいまだに苦海の中にはまりこんでいると記す。彼は彼女に家族の最新のニュースをもたらした。彼は自分の息子が挙人の試験に合格したこと、彼の祖父が亡くなったことを話した。彼はつづけて祖父の死にさいして父が打ちひしがれたことについて長々と話した。彼はまた、彼女の追随者たちに対してももとの誓いを守らせまいとする家族の圧力を語った。さらに、彼女が甲申の歳、すなわち1584年の元日に再来すると約束したことに言及した。

別の手紙では、「私は世俗の世界から離れることを許すような性質を持ち合わせていない。私の先生はこのことを知っており、私を哀れんだ」という。王世貞は曇陽子について書いた詩のなかで、宗教的失敗に対する不安を表明している。1590年の彼の死の前年に書かれた手紙の中で、王世貞は曇陽子を崇拜し始めて以来、天と地の偉大さを理解するようになったと述べている。しかし彼は続けて、彼と弟子たちは世俗との紐帯を捨ててきていないので、彼女は彼らに偉大な道を示していないと述べている。宗教的ビジョンの失敗は彼ら自身の失敗であった。

屠隆は城隍神に祭文を書き、城隍神に曇陽子を冒瀆したある人物を懲らしめるよう嘆願した。私は、祭文は屠隆の生き生きとした宗教的想像力と、宗教的想像のなかで人間と神々が作用しあう仕方を明らかにしている点で重要だと考える。彼によれば、曇陽子は現世における道徳的力であり、誹謗を超越していた。冒瀆は道徳性に対する宗教的制裁の構造そのものを掘り崩してしまう。神々（と曇陽子）への崇拜がなければ、社会の道徳的性格全体が崩壊してしまうだろう。もし冒瀆者が罰せられなければ、「一般人は仏陀や不死は存在しないと考え、道徳的修養は冗談であると信じることになるだろう」と屠隆は繰り返し述べている。

我々は曇陽子についての文章を見ることを通して、王世貞について何を学んだのだろうか。まず第一に、彼女の弟子であることは、彼の知的複雑さに別の次元を加えたと考える。私は弟子であることの真剣さを十分に納得し、これらの手紙が疑いなくそのことを示していると考え。第二に、王世貞が曇陽子を位置づける主要な伝統

の一つ、つまり茅山道教のそれは、大いにテキストに依拠した思弁的伝統であり、若い女性がしばしば男性の神々と男性との媒介役をつとめることで、神聖なテキストの伝達者になる、ということを描き出すのは重要なことである。茅山道教は、王世貞の古典テキストのレパートリーの一部であった。しかしもちろん、曇陽子の経験は単にテキストの経験ではなかった。それは生きられた経験であった。人々が、自らが経験したことを理解するために読んだことのあるテキストを利用するのは、私にとってそれほど驚くべきことではない。

三番目に、私は、禁欲と道徳的真剣さについて何かを学んだと考える。別のところで私は曇陽子が弟子たちに訴えたものの一部は、彼女のラディカルな他者性であると書いたことがある。彼女は男性でもなく、官僚でもなく、中年でもなかった。彼女は現世を放棄した。彼女は不死を獲得するためには、まず最初に現世を放棄しなければならないことをきわめて明瞭に示した。王世貞の手紙は、彼が苦海から自由になりたいと望んでいながら、世俗の紐帯を断ち切ることができなかったことを示している。1580年代の十年間が過ぎ行くにつれ、彼は彼女が彼に期待したであろうことに添うことができないことますます苦しんでいた。私は失敗は二つの部分からなると思う。一方でそれは道徳的罪であるが、もう一方では世俗的愛着をあきらめることができないという、単純ではっきりとした失敗である。これらの文章は王世貞が自身を世界の中にどのように位置づけたかを我々に教えてくれる。自分の子供を見捨てるという時点まで禁欲を望みながらも、いまだ完全なる禁欲をやり遂げることができなかったのである。この問題をめぐる彼の感性は複雑で微妙であり、手紙にみえる曖昧さのほとんどは『曇陽大師伝』に潜在的に見られるが、手紙の中で我々はそれらが王世貞の日常生活の中で表にあらわれているのを見ることができるのである。

【討議内容】

- 同時代には同様の物語が多数確認できることから、時代的背景を研究する必要性があるのではないかと。
- 文人の間において曇陽子の占める位置について
- 曇陽子の周囲に文人が集まった事象を一種の社会運動として捉える必要について

第八回研究会

去る2004年11月27日（土）、京都大学文学研究科・東館四階のCOE会議室において、第八回研究会が開催

されました。当日は、文学研究科博士後期課程の中西竜也氏による「雲南省通海県納古鎮納家宮清真寺アラブ語碑文——所謂「新行」への転向において「アブー・ハニーファの学説」が合法化の根拠とされた事例——」、および同じく博士後期課程の増田知之氏による「明代後半期における法帖刊行の実態——蘇州文氏から松江董氏へ——」の2本の研究報告がなされ、その後23名の参加者によって活発な討論が行われました。

雲南省通海県納古鎮納家宮清真寺アラブ語碑文——所謂「新行」への転向において「アブー・ハニーファの学説」が合法化の根拠とされた事例——

中西 竜也

近代以前の中国ムスリム（回民、漢回）は、しばしば自らハナフィー派への帰属を表明していた。しかし例えば、近代に中国でキリスト教伝道活動に従事する傍ら、当時の中国ムスリムに親しく接した Dabry de Thiersant は、彼らが実際には「別の如何なるものとも完全に異なった新しいセクトを形成している」との見解を示している。確かに近代以前の中国ムスリムは、自らも認める如く、経典の欠如からハナフィー派学説を十分には知り得なかった。だからこそ彼らは、特にイスラームの儀礼に関して、新たな知識を得る度に、歴史上幾度と無く、「土着化したイスラーム」から「正統的イスラーム」への修正を試みてきたのである。

但し、そのような修正において目指された「正統的イスラーム」が、法学レヴェルでは、即ハナフィー派学説であったかということについては、明示的な史料に乏しい。むしろ例えば、明末清初の常志美・舎起霊によるイスラーム儀礼改革（「古行」から「新行」への改革）では、あくまでクルアーンとスンナへの回帰が唱えられていたというし、中国で流布していたイスラームの儀礼に関するアラブ・ペルシア語経典は、ハナフィー派のものが圧倒的に多かったことは確かであるが、若干の例外も報告されている。

従って、中国ムスリムの「正統的イスラーム」観と、ハナフィー派への帰属の表明が、如何なる関係に在ったかはよく分かっていない。彼らは、あるいは、ハナフィー派学説を中心に据えながらも、クルアーンとスンナの趣旨に忠実たらんとして、一部の儀礼については他学説を採用していたかもしれないのである。事実、1944

年に岩村忍氏や佐口透氏によって行われた内蒙古・長城地帯の清真寺に関する調査の報告によれば、「古行派」（中国において代々行われてきたイスラーム儀礼に関する慣行の保守を主張）がアブー・ハニーファの学説を信奉するのに対して、「新行派」（常志美・舎起霊の流れを汲む改革派）はシャーフィイーの学説をも取り入れているという見解が存在したという。あるいはまた、実際には諸学説が混在していたとしても、そのようなイスラーム儀礼が、あくまでハナフィー派に則ったものと認識されていたかもしれない。問題は要するに、近代以前の中国ムスリムが如何なるレヴェルでハナフィー派への帰属を表明していたのか、ということである。

納家宮清真寺アラブ語碑文（多くのペルシア語彙——エザーフェ構造——を含む）は、この問題に一つの回答を提出する。該碑はもともと雲南省通海県納古鎮に在る納家宮清真寺の月台南壁に嵌め込まれていたという（報告者が実見した2004.2.10当時は、当該清真寺の向かい側に在る女寺の礼拝大殿に安置されていた）。その主な内容は、イエメンより来華した法学者が、各地で中国ムスリムの従来の礼拝方式を「アブー・ハニーファの学説」に則るよう改革したこと、並びに納古鎮において Baql なる人物（本報告内において蔡爸爸に同定）がその改革を引継ぎ遂行したことの顕彰と、その修正後の礼拝方式を維持していくようにという後世への訓戒、である。また当該碑文中には、納古鎮のムスリムが「アブー・ハニーファ学説」を信奉するとの表明がある。加えて、修正対象となった礼拝方式が具体的に挙げられており、そのうちの一つ、義務礼拝後のウィルドに開扉章（クルアーン首章）を読誦することは、「シャーフィイーの学説」であるとの見解が示されている。果たしてここから、問題の碑文の立碑関係者に、礼拝儀礼において「アブー・ハニーファ学説」以外の混在は認められないとする意識が、認められるのである。

なお、納家宮清真寺アラブ語碑文の正確な立碑年代は不明であるが、碑文中に述べられる礼拝方式の修正が、前述の「古行」から「新行」への改革に他ならないことからすれば、立碑は、雲南において新行・古行の争いが皆無とされ、「新行」の維持を唱える必要性の乏しかった民国期よりも前であると考えられる。碑文中にペルシア語彙が混在していることも、この年代推定を支持するはずである。また、イエメンの法学者や Baql が修正対象とした「連班」（イマームが他の礼拝者の列に入って集団礼拝を指導すること）は、康熙53年頃、雲南では見られなくなったという（『経学系伝譜』）から、立碑年代はこの辺りである可能性が高い。これは、Baql を蔡爸爸

(康熙32年没)に同定したことも、矛盾しない。

ところで、納古鎮のムスリムに「アブー・ハニーファ学説」を排他的に信奉する意識の存在は読み取り得たが、納家宮清真寺アラブ語碑文の所謂「アブー・ハニーファ学説」が正しくハナフィー派学説であったか否か、加えて「シャーフィイーの学説」が正しくシャーフィイー派学説であったか否かについては、疑問が残る。「古行」(義務礼拝後の開扉章読誦)を「シャーフィイーの学説」とし、「新行」を「アブー・ハニーファの学説」とする見解は、あるいは、中国におけるアブー・ハニーファの権威・正統性を前提とした、「新行」を合法化する為の付会の説であったかもしれない。この点については、今後の課題としたい。

また、本報告では本格的に取り扱い得なかったが、イエメンから法学者が来華してイスラームの儀礼改革を行ったという逸話の事実性については、イエメン人の活発な海域活動を視野に入れる時、十分に検討する価値がありそうである。

【討論内容】

- 碑文中の固有名詞と中国の地名・人名との同定について
- 現存の碑文は、後世にアラビア語を母語としないものによって刻まれたと思われる。碑文の内容そのものと、「もの」としての碑とを区別して扱う必要について。
- イエメンの法学者について、実在の人物か、伝説か。また北京には立ち寄ったのか。
- 儀式の内容などからは儒教の影響をうかがえるが、儒教の論理性を受容しているのか。

明代後半期における法帖刊行の実態 —— 蘇州文氏から松江董氏へ ——

増田 知之

法帖とは、書作品の真蹟や摹本を木もしくは石に刻し、その拓本に装幀を施して鑑賞に供するようになったものである。文人たちの間では、書蹟の収蔵、購求、閲玩、鑑識が盛んに行われたが、それだけにとどまらず臨摹・鑄刻の精妙なるを競って次々と書蹟を勒石していったのである。このように文人の趣味生活の中心をなす「文房清玩」のひとつとして存在した法帖は、明代の嘉靖年間

以降、経済・文化の中心地たる蘇州や松江といった江南諸都市において広く刊行されるに至った。

嘉靖年間を転換期とする法帖刊行の爆発的増加は、官(王府)主体から民間主体へ、といった刊行形態の変化を背景としている。中でも蘇州文壇画壇の中心的人物であった文徵明ら文氏一族を中心とした蘇州の文人たちが、その刊行事業に大いに関わっていたのであるが、彼らの活動は蘇州だけにとどまらず無錫、上海、嘉興の諸処に広がっていくことで、江南地方一帯に「法帖刊行ネットワーク」を形成していったのである。文氏自ら刻した『停雲館帖』をはじめ、名帖として知られる『真賞齋帖』、二王の書蹟を刻した『二王帖』、『二王帖選』、『淳化閣帖』の翻刻である顧氏本、潘氏本、更には『墨池堂選帖』、『鬱岡齋墨妙』といった万暦30年代までの法帖は、そのほとんどが彼ら蘇州文人、就中、文氏一族の影響の下でなったものといえよう。しかし、万暦39年の『鬱岡齋墨妙』以降、蘇州文人主導の法帖、とりわけ歴代名家の書蹟を集めた「集帖」の類はほとんど見られなくなってしまふ。

万暦30年代以降、それまでの蘇州文人主導の法帖にとってかわるかのように続々と刊行され出したのが、松江の董其昌を中心とする董氏一族による一連の法帖である。彼らの法帖刊行は、万暦31年の『戲鴻堂法書』から崇禎年間までの30年の長きにわたり、董氏の本拠である松江府華亭県において、董其昌やその子孫、門人らによって断続的に行われた。蘇州文人の手をはなれ松江董氏の手にゆだねられた刊行事業により、収蔵品の佳なるを競って晋・唐・宋・元の歴代名家の書蹟を刻してきた、それまでの「伝統的」な法帖は徐々に様変わりをはじめた。

では、彼らの法帖刊行事業とは、一体どのようなものであったのか。董其昌自身が撰集・審定を行った『戲鴻堂法書』は晋から元の名蹟を集めて刻したものであり、まだ伝統的なスタイルを保っているが、それ以後の『宝鼎齋法書』、『書種堂帖』、『書種堂統帖』、『來仲樓法書』、『汲古堂帖』などの諸法帖は全て董其昌自身の書蹟を集刻したものである。これらは、一方では『宝鼎齋法書』の跋に「有徵余書者以此塞請、足以簡應酬之煩」と彼自身が述べるように、応酬の煩わしさを絶つべくその代替物として刻され、また一方では、巷に贋作が簇出する状況の中で、贋作鑑定のための尺度、いわば董書のスタンダードとして刻された法帖である。更には、これらの法帖に付されている董其昌の跋文が、後に刊行される彼の『禪室隨筆』や『容台集』別集に多く収録されていることからわかるように、法帖(墨跡)と著書(理論)を

両輪としてより強烈に鑑賞者にアピールしようという意図もかいま見える。

ここに至って、当時の伝統的な法帖の概念から完全に逸脱した法帖が誕生することになったのである。つまり、歴代の名家の書蹟を刻し、その収蔵の豊富さ、臨摹・鐫刻の精妙さを誇るとともに、それを「学書者」に裨益しようという態度から生まれた法帖ではなく、全くの個人（董其昌）宣伝用の法帖が生まれたのである。また前述したように、贋作が横行する状況下で一族の手によって「董スタンダード」といわれる法帖が続々と刊行されたのであるが、これは贋作の鑑定に用いられる反面、スタンダードを広めることによって、更に贋作が作られてしまうという結果を招きもする。こうして、善かれ悪しかれ贋作・翻刻と董氏一族の新たな法帖刊行との「いたちごっこ」が延々と続くわけであるが、この過程の中で董其昌の名が定着し、そして権威づけられていったのであろう。

最後に今後の課題として、いくつか挙げておきたい。まず、董氏一族による一連の法帖刊行において、彼らと関係の深かった徽州人がどのような役割を果たしたのか、という問題である。董其昌・陳繼儒らと、明代屈指の法帖として名高い『余清齋帖』を刻した呉廷、『清鑑堂帖』を刻した呉禎らとの交流は非常に深い。彼ら徽州人による他の芸術刊行物である画譜・墨譜の刊行も含めて、法帖刊行における董其昌と徽州人との関係を精査しなければならない。

また、法帖は同じ刊行物でありながらこれまで明代出版史の文脈で語られることはなかった。しかし、本報告で言及したように、この法帖は江南地方を中心に民間で次々と刻され、あるものは価格を設定して販売し、またあるものは坊間において翻刻し、結果人々の間にかなりの程度流通していたのである。こういった事実から見ても、法帖は出版文化の一要素として確かに捉えることができるのではないだろうか。坊刻出版や著作権問題も含めて、今後明らかにせねばならない点は依然として多い。

【討論内容】

- 董其昌が自らブランドイメージをコントロールしている様子が面白いが、かれが名声を広める上でコンビを組んだ陳繼儒や徽州商人との関係など、ブランド産業全体を考察する必要があるのでは。
- ブランド産業全体ということであれば、石刻の技術自体は依然として蘇州が中心ではないのか？
- 江南の文人文化全体の中で考察する必要性について。
- 「官刻」の実際について。

第三回国際シンポジウム（第九回研究会）

去る2005年1月8日（土）、9日（日）の両日、京都大学文学研究科・東館四階のCOE会議室において、第三回国際シンポジウム「前近代と近代の一接点—— 港湾都市——」（第九回研究会）が開催されました。8日には、天理大学助教授の村尾進氏による「十八世紀の都市広州—— 長崎との対称性と「澳門学」の意義——」（コメンテーター：琉球大学教授西里喜行氏）、および中国上海社会科学院歴史研究所所長の熊月之教授による「開放と調節：開港初期の上海における混雑型社会の形成（1843-1869）」（コメンテーター：日本大学教授小浜正子氏）の2本の研究報告がなされ、その後参加者を交えた活発な討論が行われました。また、9日には、南開大学副教授の余新忠氏による「清朝末期における「衛生」概念の変遷について」（コメンテーター：兵庫県立大学助教授太田出氏）、および東京大学助教授の吉澤誠一郎氏による「近代天津における廟会と社会組織」（コメンテーター：京都大学教授夫馬進氏）の2本の研究報告がなされ、同じく参加者を交えての活発な討論がなされました。なお、参加者は36名でした。

<1月8日（土）>

十八世紀の都市広州—— 長崎との対称性と「澳門学」の意義——

村尾 進

鄭氏鎮圧後、広州・廈門など五つの港が民間貿易のために開かれ、海関が設置された。これによって西洋民間商人は五港に自由に来航し、開港都市内であれば自由に行動することができるようになった。また、彼らはしばしばカトリックの宣教師を同乗させたから、宣教師たちは、以後、五港を通じて国内外を自由に出入・移動し、各地に定居を作った。五港内で西洋民間商人たちはしきりに教会を訪問して宣教師たちと親密な関係を保ち、宣教師たちの方は有能で信頼できる中国商人を紹介するなど、事情に疎い西洋民間商人たちのためにさまざまな便宜を図っていた。

五港が開かれて20年たった康熙四三（1704）年に変化の最初の兆しが訪れた。それまで東南沿海地方の舟

山・広州、そしてとりわけ廈門に來航して交易を行っていたイギリスの民間貿易船が、自主的に舟山・廈門を捨て、以後、広州のみに入港することが慣例化したのである。宣教師については、康熙四四（1705）年、康熙帝が教皇の使節トゥルノンと福建代牧メグロを謁見してから典札問題が本格化し、康熙四七（1708）年までに「給票」政策が施行された。グレイゾーンとしての都市広州を境に内と外を隔てるというこの処置によって、先立つ時期にきわだっていた国境を越える宣教師たちの自由な移動はほとんど切断されたと思われる。

宣教師たちの決定的な排除は、雍正元（1723）年十二月、各省の宣教師を北京と澳門に集中させる雍正帝の上諭から始まった。これに対して、雍正二年五月、宮中の宣教師ケグレルの請願があり、結局、移送先として澳門と都市広州のどちらかを選ばせることを宣教師に許すことになった。しかし、雍正十（1732）年七月、都市広州における大規模な布教が発覚し、宣教師を澳門に送り船を待って帰国させること、天主教の房屋は公所とするか、住居として良民に官売することなどが決定され、宣教師の澳門への排除はただちに実行された。これによって、すでに広州に集中していた西洋民間貿易船に引き続き、宣教師たちも澳門に集中されたのである。またこの時、商船の停泊地を都市広州から遠ざけるため、まず廣東右翼鎮総兵李維揚が、黃埔ではなく虎門の海口に西洋船を湾泊させることを上奏し、これをうけて署理廣東總督鄂彌達は、澳門の商船とともに「澳門海口拉青角地方」に停泊させることを主張したが、これは澳門議事会の反対決議のため実行されなかった。

西洋民間商人の澳門への排除は、ほぼ同時に進行した、（1）澳門に対する管理の緻密化と、（2）乾隆十一（1746）年福建省福安県における布教の発覚とその後の一連の摘発、の二つを背景とし、（3）フリントの北上・申訴事件を直接の契機として、（4）西洋民間商人の都市広州における「住冬」の禁止と澳門への移動を決定した乾隆二四（1759）年の「防範外夷規條」で完成した。

まず、乾隆九（1744）年末に、澳門そのものに対する管理を緻密化すると同時に、珠江をさかのぼる西洋船をも統一的に管理する目的で、澳門県丞を閩閩内の望廈に移動させ、さらに肇慶府同知を前山寨に移駐し澳門海防同知とした。その統属系統は、澳門県丞－澳門海防同知－広州知府とされ、職務は（1）「彈压澳夷」、（2）洋船（虎門－黃埔）の出入を稽查、（3）「専司海防」であった。さらに、澳門海防同知の設置後ほどなくして、「照票」を發給しての西洋民間商人の都市広州と澳門との往來の開始が確認される。澳門議事会側の抵抗にもかかわらず、

廣東官僚の一貫した意志で、乾隆十年代のある段階にこの「在省夷商赴澳探親貿易」の制度化がなされたものと思われる。

乾隆十一年四月、福建省福安県で密かに行われていた布教が福建巡撫周学健によって摘発された。これに対して乾隆帝は「甚為風俗之害」として全省に悉皆調査を命令し、その結果、兩江地方においても、澳門から潜入したエンリケス・アテミスなどが布教を行い、多くの中国人信者がいることが判明した。さらに乾隆十九（1754）年には、同じ兩江地方において、やはり澳門から内地に入ったアラウヂョによる布教が摘発され、その布教に尽力した中国人信者が、すでに乾隆十一年に一度摘発されたことのある者たちであることがわかった。また布教のための資金はヨーロッパからマニラ、マニラから澳門へと送られ、澳門から特に雇われた中国人を通じて、連絡の書簡などとともに各省の宣教師たちに配分されていたことも判明した。このように十年にわたる布教をめぐる懸案の継続と、西洋人と中国人の「往來交接」が強く意識されていたときにフリントの事件が起こったのである。

乾隆二十（1755）年六月、広州貿易における「規札」の重さ、商品の売価の高さに不満を抱いたフリントが、澳門のポルトガル船に乗って寧波に到達し、貿易を要求した。翌年にはやはりフリントを載せた東インド会社の船1隻と地方貿易商人の船1隻がふたたび寧波に到着、これが朝廷の注目するところとなった。フリント事件後における西洋民間船の「一港集中」については、浙江省の海防・「粵民」の生計・内地関の収入の維持などがその原因とされることがしばしばある。しかし、同時期に問題となっていたキリスト教の布教の問題を念頭に、澳門のような居留地があらたに生まれることによる「海疆重地・風民土俗」上の懸念と、西洋人と中国人の「往來交接」に対する危惧こそが乾隆の一貫した態度であった。フリント事件後、乾隆二四（1759）年に兩広總督李侍堯によって「防範外夷規條」が策定され、乾隆帝によって認可された。これによって、以後、澳門を借りものの根拠地として滞留している西洋民間商人たちは、貿易のシーズンになると、來航船と同時に都市広州のファクトリーに赴いて、ファクトリー内で行商・通事による管理のもと貿易を行い、シーズン後にふたたび澳門へ帰る、というスタイルを余儀なくされることとなった。雍正十年に一度試みられた、宣教師たちに続く西洋民間商人たちの澳門への排除は、乾隆二四年にいたって、当初とはやや違ったかたちで実現されたのである。

「防範外夷規條」によって最終的に形成され、アヘン戦

争後の南京条約まで続くことになる、都市広州と澳門がつくるこの領域においては、「朝貢の空間」としての都市広州と、宣教師・西洋民間商人が滞留する澳門との明瞭な差異化が行われていた。このような差異化は、都市広州の士大夫からは「中外の国防」と意識され、宣教師と西洋民間商人を澳門に排除し、朝貢の儀礼のみが展開された都市広州は、天子の徳の「光被」と「中外一統」を表象した空間であった。儒教的秩序と抵触すると意識された宣教師と西洋民間商人を排除し読書人たちの支持を回復することができてはじめて、朝貢という行為が天子の徳の「光被」と「中外一統」を十全に表象することができ、さらにそのことによって「華夷の辨」を否定できる、という雍正帝のねらいが、乾隆二四年の「防範外夷規條」によって最終的にその目的を果たしたといえる。

都市広州の城外の一角に設けられたファクトリーと長崎の出島は、ともに来航した西洋民間商人が厳しい規制の下で唯一貿易を許可されていた居留地として、恰好の比較の対象であるかのように見える。しかし、その見かけにもかかわらず清朝はファクトリーを居留地として認めていなかったから、このような表層的な比較は多くの誤解を生むことになるだろう。むしろ意味があるのは、近世長崎と都市広州／澳門を一つの視野に入れることで、時期的には1世紀ほど前後するけれども、ともに政権確立期において、キリスト教の排除を契機とする港市形成の過程を共有し、それぞれその過程において「成果」を得ていた、という点を確認することであろう。日本史においては、周知の通り、このような研究はすでに古典的なトピックスであり、たとえばこの過程にあって、幕府の指導者は、ことさらに宗教的な習俗のちがいを強調して、「神敵仏敵」であるとキリスト教を排撃し、「きりしたん国」と「神国」を対比することによって自国のアイデンティティーを自覚していった。一方、清朝の方はこの過程の中で、漢人読書人の支持を確立することによって、政権の確立にあたって喫緊の課題であった「華夷の辨」を克服するという作業を行ったのである。また、たんに共有していたというにとどまらず、1世紀ほど遅れた清朝が、どれほど江戸幕府の禁教と長崎の出島・唐人屋敷の情報入手し、それがどれほど都市広州／澳門の領域の形成に影響を与えたか、ということも具体的な課題として考えられる。

さらにキリスト教の排除を契機とする港市形成という点において、東アジア近世における長崎と広州が対称的な位置にあるとするならば、その二つの排除のベクトルの到達点に位置する十七世紀前半から南京条約までの時期の澳門は、研究の対象としてもっと重視されてもよい

と思われる。受け入れられたものではなく、このような排除されたものの諸相の方を、澳門というまとまりのよい都市において集中的に検討することによって、逆に東アジア全体にとって近世とはいったい何であったのか、という問いに答える一つの手がかりが得られると思うからである。

澳門に対しては、1980年代末から、中国の学者を中心として「澳門学」を立ち上げようという動きが始まっている。「敦煌学」や「徽学」の場合と同じように、これまで存在を見すごされてきた大量の歴史文書の発掘・整理にとまなう新しい学問分野の創設をしようというのである。「敦煌学」「徽学」に比べて「澳門学」に特徴的なことは、450年近くアジアにおける国際関係の要であったという特質から生まれた、大量の多言語・多カテゴリーの史料の存在である。おそらく近代に入る以前の東アジアにおいて、澳門という一都市は量と質の両面において飛び抜けた情報量を有していたといえることができるであろう。

【討論内容】

- 広州と長崎の対比については、矢野仁一博士の諸論点を再検討する必要性があるのでは？
- 広州と長崎との比較だけでなく、同時期の他の中国沿岸「港市」との比較や、幕藩体制下の「四つの口」との比較、あるいは伝統的国際秩序（シャムや琉球の貢使）との比較も必要では？
- 東アジア国際秩序における「カントン・システム」の位置づけについて
- 『大義覚迷録』における雍正帝の課題意識と宣教師排斥との関連性の問題について
- アジアの国際関係の要としての澳門におけるキリスト教布教の容認の意義について

開放と調節：開港初期の上海における混雑型社会の形成（1843－1869）

熊 月之

上海は開港以降、取り分け租界が設立された以降、普通の沿岸都市から外界に対して開放的な都会へと徐々に変貌していった。また、小刀会の武装蜂起以降、租界は華洋分居から華洋雑居に変わり、上海の都市構造に巨大な変化が起こり、独立した一つの都市から三つの異なる

単位に分治される都市になった。その後、租界と華界の文化は互いに影響し合うようになり、その利益も互に入り混じるようになった。一八六〇年代になると、上海は一種の混雑型社会になった。所謂混雑型と言うのは、三つの要素を含んでいる。第一は中国人と西洋人の管理権の権限が互に入り混じっていることである。第二は利益の入り混じりであり、第三は法律の混合である。

こうした混雑型社会の形成について、この論文は三つの方面から検討した。

一、二種類の開放。第一種の開放とは上海が通商口岸として開拓され、外界に対して開放されたことである。上海は1843年に開港され、1845年に租界が設立されたが、1853年に至るまで、絶えず華洋分居の原則が実施されており、華人は租界内において土地を借用したり、家屋を建てたり、家屋を借りたり、居住（使用人以外）してはならない、と規定されていた。このような構造のため、租界社会の発展はそれ程迅速ではなく、人口の増幅も大きくはなかった。1853年以前のイギリス租界は人口が少なく仕事も単純であったので、市政に関する機構は所謂道路碼頭委員会のみであった。この委員会は土地の借用者三名から形成され、土地借用者の地価を見積もったり、建築税や、道路や橋梁の維持に必要な税金を徴収したり、碼頭の建設費を募集したりする事柄を担っていたに過ぎなかった。1854年、こうした状況に変化が生じた。1853年小刀会が京城を占拠し、清朝政府はそれを鎮圧し、上海は絶え間ない戦火の中に置かれるようになり、大量の華人が租界に雪崩れ込んだ。1854年、租界は章程を修正し、華洋雑居の事実を認めた。その後、租界は工部局を設立し、巡捕を設置し、義勇隊（後に万国商団となる）を結成し、性質的にそれ以前と大いに異なるようになった。華洋雑居は特殊な歴史的条件下で形成された状況であり、租界当局の本意に基いてできたものでもなければ、上海地方政府が嬉しく思うことでもなかった。上述した二種類の開放の内、第一種の開放とは上海が通商口岸として開拓されたことで、上海が閉鎖から開放へと歩み出る切っ掛けとなった。第二種の開放とは、即ち租界が華人に対して開放されたことで、華洋分居から華洋雑居に変化し、上海が普通の沿岸都市から特大都市に変貌した基礎であると言えよう。第一種の開放は第二種の開放の基礎であり、第二種の開放は晩清における上海の政治、社会の発展に、より深刻な影響を及ぼした。周知の如く、近代上海の繁栄は、租界の繁栄及び租界の特殊な地位と大きく関わっている。租界の主体的な人口は華人である。従って、仮に華洋雑居がなければ、後に我々がみる上海も存在しなかったと言えよう。第一

種の開放と第二種の開放の間には一定の因果関係も存在する。華洋雑居になった直接の導火線は小刀会の武装蜂起であり、また小刀会蜂起の発生は、上海開港以降、人口と官僚構成に生じた変化と大きな関係がある。

二、華洋関係：抗争と合作。上海開港以降、華洋関係は矛盾し、互いに争う面もあったが、互いに協議し、協力し合う面もあった。総体的に見れば、上海の華洋関係は比較的調和が取れていた状態にあった。通商口岸の開拓から言えば、初めて通商することになった五つの都市の内、上海の開港が最も順調であり、寧波がそれに続き、最も複雑であったのが広州だった。上海では1848年に青浦教案が発生したが、それは上海近郊で起きた宣教師と山東水夫との争いであったため、上海の外国人はそれを上海当地の住民との衝突とは見なしていない。上海の外国人はまた競馬場を構築する際に、土地の所有者との間に矛盾を引き起こしたが、外国居留民はそれを福建や広東の商幫が水を差して衝突をけしかけた結果であると見なし、その責任を上海人に擦り付けてはいけなかった。また1854年4月、小刀会蜂起の期間中に上海では「泥城之戦」と言われる清軍と西洋人との間に起きた武装衝突が発生したが、それは僅か二時間にわたる軍事摩擦であっただけで、すぐに鎮められた。総体的に、上海は開港以降の二十年余りの間、官僚でも民間でも、西洋人との付き合いは比較的平和であった。上海地方政府は治安や市政建設の方面でも、租界当局と一定の合作関係を結んでいた。それは上海道台が租界の巡捕費用を援助すること、租界の華人の税金徴収において手を結んだことや、共同で賭博場を禁止すること、及び共同で洋浜の浚渫と橋梁の建設を行ったことなどである。その内華界と租界の最も大きな共同事業とは、中外会防局を設立し、共に太平天国軍と対抗したことである。

三、混合法廷：会審公廨。会審公廨の設立には、徐々に変貌して行く過程が存在した。華洋分居、独立審判、理事衙門から会審公廨に至るまでは、各段階毎に特殊で複雑な歴史的原因が存在した。会審公廨は上海地方政府が租界に設けた法廷である。会審公廨では同時に中国と西洋、二種類の法律が適用されていた。中国政府は会審公廨を通じて租界内における司法権をある程度保持し、西洋の植民地主義者は会審公廨を通じて領事裁判権を拡張し、領事裁判権を持たない無条約国の人々までを外国領事の保護範囲内に納めるようになり、租界内を外国人に奉仕する華人とそうでない華人に区別し、事実上外国人に奉仕する華人をも治外法権の保護対象とした。

この論文では、上海開港以降の混雑型社会の形成を、多くの原因が交互に作用し合い、且つ様々な因縁が重な

り合ったために巡り合った結果に帰すべきである、と結論づけた。華洋分居から華洋雑居への変貌は条約で規定されたものでもなければ、西洋の植民地主義者が予め制定した結果でもなかった。この変化が生じた原因には、難民が雪崩れ込んだこと、上海地方政権が麻痺状態に陥っていたこと、及び西洋商人が利益を設けようと図っていたこと等が挙げられる。イギリス政府は元、工部局が租界内において行政権を使うことに反対していた。租界内華人の管轄、租界と上海地方政府の権力の入り混じり、ある特定した歴史的時刻における租界内西洋人と華界官紳の利益の一致性、及び会審公廨の設立と中西法律の混合使用など、何れの事柄にも徐々に変遷して行く過程が存在した。上海開港初期における混雑型社会の形成は、主に相談と協商の結果であった。華洋雑居は協商の結果であり、境界線を越えて道路を修築することも、巡捕費用も、華人から税金を徴収することも、会審公廨も、皆協商の結果であったと言えよう。

【討論内容】

- ・「華洋雑居」という現象は、小刀会の上海占拠という偶然の産物か？ 上海が他の開港場と異なる発展を遂げた原因は他にもあるのでは？
- ・西洋人が上海人と広東・福建人を区別したような意識が、中国人の対西洋人認識にも見られるのか？
- ・上海における「協力」とは、現地の中国人と西洋人によるもの。では、双方の本国政府はどうみていたのか？
- ・「協力」から「対立」へと転じたのはいつか？
- ・上海の中国人社会も各地出身者による混成社会。中国人同士の間には対立は無かったのか？

.....
<1月9日(日)>

清朝末期における「衛生」概念の変遷について

余 新忠

今、歴史上の衛生問題については、中国史学界では、まだ十分に注目されているとはいえない。あまり多くはないがいくつかの先行研究によって、「衛生」概念の変遷について、我々は少なくとも以下の二点の認識が得られる。第一、近代的意味での「衛生」という語句はまず明治初頭の日本に現れ、それからしだいに東アジア世界に

広がっていった。第二、中国では、清末の新政以後、特に民国期に、日本式の衛生機構はすでに形式上は作り上げられていたけれども、中国社会では衛生観念の理解と認識は依然として多様、複雑、甚だしきに至っては混乱するという現象が存在していた。そこで、私が今回の報告で問うべき問題は以下のようなことになる。日本の近代的「衛生」概念はどのようにして中国に入ってきたのか。清朝末期における中国社会の衛生概念は、いったいどのように変遷していったのか？ さらには、この変化の過程と民国期の複雑で混乱した現象の間にはどのような関係が存在していたのか？ それ以外にも、この機会に、中国社会が近代に移行する過程の中で、中国自身の伝統と、西洋・日本という外来文明の間の絶え間ない相互影響関係についても見てみることにしたい。

一、伝統文献中の「衛生」

近代以前には、衛生は現在のように常用される語句ではなく、養生と意味的に相当重なるところのある語句であった。そして中国の伝統的な養生思想は、基本は内斂式であって、自然主義を重視して、みずからの調節と回避とを強調するだけであって、能動的に外部の環境を改造するという意味はほとんどなかった。この点については、養生の意味で使う衛生という言葉の含意も同様であるが、しかし衛生は養生にはない含みをもっている。すなわち生命の救済・治療、そしてはっきりと明示されているわけではないが、身体と健康の保護といったものである。養生と比較して、衛生という言葉の方が積極性を備えていると言うことができる。

二、日清戦争前の中国社会における衛生観念と「衛生」概念の変動

1、日本における近代的意味での「衛生」の使用の開始と中国に対する初期の影響

日清戦争以前、まず日本で Hygiene に対応する「衛生」という言葉が使われはじめ、大体 1880 年代以降に次第に中国の一部の知識人と官僚のあいだに影響を与えはじめたが、中国社会における「衛生」という語句の使用に対してはまだ根本的な影響はなかったことが分かる。

2、西洋衛生学知識の浸透と「衛生」概念の静かな変化

衛生観念と行為の実際の変動だけではなく、西洋衛生学の知識の浸透もまた「衛生」概念の変化に対して重要な影響を与えた。西洋の宣教師の中には中国の衛生状況

が良くないことに気づいた者が多く、中国に対して西洋の「科学」文化知識を翻訳して紹介する際に、衛生学の内容を含めることが多かった。1870年代から、いくつかの近代衛生に関することを紹介したり「衛生」という言葉が冠された西洋の訳著が相次いで出版された。これらの訳書の出版は、比較的西学を重視している人びとに対して明らかに影響を与え始めていた。日清戦争以前には「衛生」という言葉が使われることは依然として稀であって、その上、当時の人々の多くはまだ伝統的な意味で「衛生」という言葉を使っていたのである。しかし、間違いなく伝統的な「衛生」の概念が拡大したものだと言っているだろう。「衛生」がすでに現代と同じ意味を含んでいる場合もあったということがわかる。

三、日清戦争以降の「衛生」概念の変動の深化と普及

1、日本の影響の拡大と国家衛生行政の登場

日清戦争の敗北によって、中国社会は日本を注視し始めざるをえなくなり、衛生行政は明治維新以来の新政の一部として、自ずから多くの注目を集める。日本の衛生行政と教育も、中国社会の日本へのあらゆる方面にわたる学習にともなって徐々に取り入れられた。光緒31年には、主に日本の衛生行政を参考にして、新しく巡警部警保司を創設し、その中に「衛生科」を設けた。ここに至って、「衛生」という言葉が正式な国家行政機関の名称に組み入れられたことは、「衛生」が健康の保護、疾病の予防という内容をあらわすことがすでに社会の標準的な用法になったことを示している。

2、「護衛生命」から「衛民之生」へ——「衛生」概念の変動の深化

日清戦争以降に、中国社会には西洋の衛生知識に関する紹介と議論が折りにつけてあらわれることがわかる。これらの時人の議論はすでに西洋の衛生に関する学識を取り入れた基礎の上に、衛生の事業が個人に関係するだけでなく社会と国家にも関係していることを十分に説明したのは明らかである。つまり「衛生」の概念における「個人性」は弱まり、「社会性」は大いに強まった。この点で、日本の衛生概念と合流することができたのである。1905年以後の文献中に、我々は、人々が衛生問題を議論する際、これを「衛民之生」と解釈していたことを見い出せる。もとは一般に「護衛生命」とみられていた「衛生」を「衛民之生」と見なしていることは、当時の人々がすでに「衛生」という言葉の「社会性」を認めていたことをはっきりと示している。これと同時に、伝統的な「衛生」中の数多くの内容と個人的色彩も決してこ

れによって色あせてはいないこともわかるであろう。しかし、以前と異なり、たとえ個人の衛生であっても、もはや隣人と社会の口出しを必要としない私事ではなく、社会や国家によって大がかりに各種の衛生知識を宣伝しなければならなくなっていた。

3、種族の危機と「衛生」の「流行」

日清戦争以後、特に20世紀に入ってから、「衛生」という言葉の使用頻度は明らかに増加した。その原因は、西洋と日本の影響が幅広い方面で深化したことだけでなく、主に、日清戦争後、中国社会がいまだかつてなかった「亡国滅種」の危機感を抱きはじめ、人々が「保種」、「強種」の道を求め、「保種」、「強種」を欲するようになり、その際に衛生が明らかに最も重要な位置にあったことによる。

四、結 び

第一、衛生が初めてHygieneの訳語とされたのには、長与専齋の翻訳時のひらめきによったことからわかるように、もとより偶然性があった。しかしこれが最終的に日本と中国で受け入れられたのは、衛生という言葉が比較的高雅で、養生などといった語句と比較しても、意味するところは広範囲に渡り、曖昧で、そして更に能動性を備えていることと明らかに関係する。

第二、近代中国の衛生観念と行為の変動は嘉慶道光期にはすでに端緒を見せていた。しかし、衛生という言葉の変動は、光緒年間以降に始まり、日清戦争以前に、衛生という言葉は西洋と日本の影響のもとで、静かな変化を生じ、衛生の「科学」と公共性は、一部の知識人に受け入れられはじめた。しかし全体的には、社会における衛生という言葉の使い方には明らかな変化はみられず、このような変動は基本的に一筋の伏流でしかなかった。日清戦争後に、この変動の流れは次第に表面にあらわれるようになり、日本の衛生行政が部分的に受け入れられ、国家の衛生行政機関が確立されるに伴って、社会の標準用語へと変わっていった。同時に、中国社会に強烈な「亡国滅種」の危機感が現れはじめたため、「強種保国」のため、衛生という言葉が流行し始めたのである。

第三、近代「衛生」概念の変動は、西洋近代衛生学の知識、日本における衛生という言葉の使用および国家の衛生行政と教育、伝統的な衛生の概念といった数多くの要素が作用した結果であった。日本の国家衛生行政と教育機構が導入されたのに伴って、最終的には、個人、社会、そして国家が健康を守り、疾病を予防することを表す際の意味が、衛生という言葉における第一の地位を確

立した。西洋の近代衛生学の知識は、衛生という言葉の概念を豊かにして、中国が日本語の衛生という言葉の用法を受け入れるのに役立つなどといった非常に大きな作用があった。これだけでなく、欧文著作を最初に取り入れる際、西洋の新しい知識を伝統の土台にはめ込むような方法を基本的に採用したので、西洋衛生知識は決して伝統的な衛生の内容を消し去ることなく、伝統と近代の良い橋渡しとなり、もともとは存在しなかった公共性の色彩を与えただけでなく、個人みずからの調節・養護の意味を強調する面も残した。そのため清朝末期以降の「衛生」概念はかなり多様なものとなったのであった。

【討論内容】

- 近代的な意味における「衛生」の認識は、中国全体に均一に及んだのか？ 地域（都市と農村）あるいは階層（官僚・文人と農民）による違いはなかったのか？
- 風水や環境と衛生との関連について。
- 近代的「衛生」概念の変化について、日本だけでなく租界の影響も考えられるのでは？
- 日本から輸入された西洋近代概念の翻訳語について、日本人はわざと伝統的な漢語の意味と切り離した語を選んでいるが、「衛生」はこれと異なるのか？

近代天津における廟会と社会組織

吉澤 誠一郎

現在、天津の古文化街のなかほどには、天津民俗博物館がある。ここは、もともとは天后宮つまり媽祖廟の場所であり、今でも廟の建物は残されている。この場所は、天津旧城地区のすぐ東にあたり、また、かつては渤海湾から船が遡航してきた海河にも臨んでいる。

天后宮は、清代から民国初年に至る時期には、天津の寺廟のうちでも最有力のものの一つであった。このことは、媽祖という神格からいって、天津の港市としての性格を示すものに違いない。

この天后宮の廟会が、農歴三月に催された「皇会」である。皇会は、多数の自発的結社によって推進・運営されていた。これが最高潮を迎えるのは、「巡香散福」という媽祖像の市内巡回であったが、その前後にも、音曲など藝能を担当する結社が盛んに活動している。もちろん、皇会にあわせて参拝する者は多く、河畔は「天后進香」という旗を掲げた船で満たされた。

皇会は、清末には繁盛を極めたが、民国に入ると、しばしば停止されることになる。その理由は、戦乱ということがまず挙げられるが、1924年の天津県教育会の提議にみられるように「破除迷信」という論点も無視できない。つまり、「共和の時代になってからも、通商大埠の天津が公然と皇会を開催している。……もし速やかに根本的解決を図らなければ、将来的にもますますそれに倣う傾向が広がり、今後のことが心配でならない」として「迎神賽会」の禁止が要請されたのである。

しかし、1936年には、この皇会が再開されることになる。天津市商会など有力商人団体が天津市政府に再開許可を請願した文書には、廟会のもつ経済効果が強調され、当時の深刻な不況への対応という目的が明示されていたので、市政府もこれを批准した。「今回、皇会を行なった動機は、その意義は宗教的なものから政治的なものへ変わったのだ」（『天津皇会考記』）という当時の説明は、半ばは旧弊な廟会という批判をかわすためのものだったとも言えるが、やはり皇会の意味の変化を正當に指摘したという側面がある。

1936年に編まれた『天津皇会考』『天津皇会考記』は、過去の皇会の由来についての考証と紹介を意図した書物であり、清代以来の皇会を支えた自発的結社についての興味ぶかい記述を多く含んでいる。一方で、このような記述が現れること自体、守るべき伝統として皇会を意識的に擁護する態度に基づいており、その懐古的姿勢に歴史性を見て取ることができる。ここに、南京国民政府と日本帝国主義に対する微妙な対抗意識を読み込むべきかどうかについても、考えてゆくべきであろう。

【討論内容】

- 「賽会」の「賽」の字の意味について。
- 「迎神賽会」の禁止は明清時代にも見られた現象。「皇会」はその名に示すように「皇帝」との関係から禁止を免れていたのでは？
- 1936年の皇会再開を「酬神」から「娯楽」「遊芸」への変化として論じられるのか？
- 福建人が天津に移り住んだのはいつのことか？
- 祭りのスタイルに天津の独自性はあるのか？

平成 17 年度研究会メンバー一覧

◆研究会メンバー

- 夫馬 進 (文学研究科教授・研究会代表者)
- 杉山正明 (文学研究科教授)
- 吉本道雅 (文学研究科教授)
- 中砂明德 (文学研究科助教授)
- 高嶋 航 (文学研究科助教授)
- 永井 和 (文学研究科教授)
- 高橋秀直 (文学研究科助教授)
- 吉井秀夫 (文学研究科助教授)
- 松浦 茂 (人間・環境学研究科教授)
- 愛宕 元 (人間・環境学研究科教授)
- 岩井茂樹 (人文科学研究所教授)
- 金 文京 (人文科学研究所教授)
- 水野直樹 (人文科学研究所教授)
- 沈 衛栄 (日本学術振興会京都大学文学研究科外国人共同研究者)

◆研究協力者

- 伍 躍 (大阪経済法科大学教授)
- 承 志 (文学研究科外国人共同研究者)
- 岡本弘道 (大阪樟蔭女子大学非常勤講師)
- 山崎 岳 (人文科学研究所助手)
- 井黒 忍 (大谷大学特別研究生)
- 石 立善 (文学研究科博士後期課程)

◆研究会補佐員

- 保科季子 (COE 研究員)

巻頭写真文献解説

写真左は丁若鏞『与猶堂全書』第二集、梅氏書平、南雷黄宗羲序(『韓国文集叢刊』第 283 冊、ソウル、民族文化推進会、2002)。写真右は成海応『研經齋全集』巻 13、送趙義卿遊燕序(同第 273 冊)。朝鮮の丁若鏞(1762-1836)及び成海応(1760-1839)はともに、清朝考証学の影響を強く受けつつ、しかも宋学(朱子学)の立場からこれを批判する。前者では、中国清朝人が行っているような精密な字句訓詁の学によって、はたして堯舜周孔の道、つまりかつて実在したに違いない理想的な人間と社会のあり方を把握し継承できるのか、と問いかける。また後者では、清朝考証学者の仕事を「根拠が鮮明であり、あてにならない言葉はない」「朝鮮の者が及びもつかないところである」と評価しつつも、「不急の仕事である」と斥ける。

なお、民族文化推進会編集の『韓国文集叢刊』は、全冊評点を加えられており、利用に便利である。

平成 17 年度活動予定

第十回研究会のお知らせ

2005 年 6 月 11 日（土）14：00～18：00

場所：文学研究科・東館 4 階・COE 会議室

人文科学研究所助手 山崎 岳氏
「異本『海寇議』——郷紳万表の見た海」

文学研究科教授 吉本道雅氏
「中国戦国時代の華夷関係（仮題）」

〈ウェブサイトのお知らせ〉

本研究会では、研究活動の概要をウェブサイトにて随時公開しております。

ニューズレター共々お読みいただけると幸いです。URL は以下の通りです。

<http://www.hmn.bun.kyoto-u.ac.jp/asorder/>

〈研究会・国際シンポジウムの開催通知を必要とされる方に〉

本研究会での研究会および国際シンポジウムの開催通知を毎回送ってほしいという方には、今後毎回送らせていただきます。もちろん、ご出席・ご欠席は問いませんので、下記事務局あてそのむねお気軽にご連絡下さい。

【事務局】

〒606-8501 京都市左京区吉田本町京都大学文学研究科夫馬研究室

TEL. 075-753-2831

FAX. 075-761-0692（京都大学文学部）

E-mail asorder-hmn@bun.kyoto-u.ac.jp

URL <http://www.hmn.bun.kyoto-u.ac.jp/asorder/>