平成 24 年度～平成 28 年度私立大学戦略的研究基盤形成支援事業

「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」研究成果報告書

（アジア流域文化研究所）

平成２９年４月
学校法人東北学院
東北学院大学
アジア流域文化研究所
研究代表者・谷口満

例　　言

本報告書は、平成 24～28 年度私立大学戦略的研究基盤形成支援事業・「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（研究代表者・谷口満東北学院大学文学部教授）の研究成果報告書である。

この報告書は次の内容から成り立っている。

Ⅰ　研究成果報告書の概要。付：施設・装置・設備・研究費の支出情況（実績概要）。

Ⅱ　論文・調査報告等集録。

Ⅲ　公開行事一覧。付：主催公開行事ポスター。

1．Ⅰ・Ⅱ・Ⅲに採録したデータ・情報は、いずれも平成 29 年 3 月 31 日時点までのものである。
2．Ⅱの論文・調査報告等に使用した材料は、別刷の複写・原稿データなどさまざまであり、字体・ポイントが統一されていないのはそのためである。
3．Ⅱの各論文・調査報告等には二つのページ数字が打たれているが、一つは材料本来のページ数字であり、右下のゴシック数字は、集録に際して付した通しページのページ数字である。

目　　次

例言----3

Ⅰ 研究成果報告書の概要 ---- 9
1．学校法人名 ----9
2．大学名 ----9
3．研究組織名 ----9
4．プロジェクト所在地 ----9
5．研究プロジェクト名 ----9
6．研究観点 ----9
7．研究代表者 ----9
8．プロジェクト参加研究者数 ----9
9．該当審査区分 ----9
10. 研究プロジェクトに参加する主な研究者 ----9
11. 研究の概要 ----10
(1)研究プロジェクトの目的・意義及び計画の概要 ----10
(2)研究組織 ----11
(3)研究施設・設備等 ----11
(4)研究成果の概要 ----11
12. キーワード ----19
13. 研究発表の状況 ----19
14. その他の研究成果等 ----24
15.「選定時」及び「中間報告時」に付された留意事項及び対応 ----24
16. 施設・装置・設備・研究費の支出状況（実績概要） ----26
17. 施設・装置・設備の整備状況 ----27
18. 研究費の支出状況 ----27

Ⅱ　論文・調査報告書等集録

解説 ---- 33
節会に参加する蝦夷 ---- 37
古代国家北縁の二つの境界―栗原市入の沢遺跡の発見によせて― ---- 64
中世松島の世界 ---- 83
黔江虎鈕錞于的内涵 ---- 86
清江上流の土家族における「還檀神」祭祀について ---- 100
恩施地域における碑刻資料の保存と研究について ---- 105
韓国済州島の宗教儀礼 ---- 116
韓国済州島におけるヨンドゥングッの展開 ---- 132
鹿児島県硫黄島の八朔行事の調査とその課題 ---- 147
トカラ列島悪石島における盆と仮面神 ---- 154
薩南諸島における暮らしの諸相 ---- 161
鹿児島・薩南諸島の生活探訪記 ---- 167
三島村硫黄島における生業の展開 ---- 172
瓜州トルファン人社会（1733-1756）－清の領域拡大の最前線－ ---- 178
国際会議　"Xinjiang in the Context of Central Eurasian Transformations"　参加報告 ---- 200
ウイグル人のマザール－現代「シルク・ロード」における聖地と信仰－ ---- 206
ロシア・ハバロフスクの民族博物館 ---- 242
韓国西南部の製塩方法と塩業民俗 ---- 244
長江三峡の産塩地と塩神信仰 ---- 265
文化财产的现场抢救工作―把握现状面向未来― ---- 278
学生による被災民俗資料のバックデータ収集活動 ---- 283
重慶移民史研究におけるいくつかの問題 ---- 286
中国重慶地域の移民とその信仰 ---- 328
宋元時代重慶地区の移民とその民間信仰 ---- 335
考古学からみた仏教文化東漸の諸相と仏都平泉の形成 ---- 360
紀州藩で製作された銅人形について－その監修者と近代における展示についての覚書－ ---- 374
中国重慶地区における考古・民俗調査 ---- 388
中国貴州省における民俗調査 ---- 398
中国重慶市における少数民族に関する資料調査 ---- 411
神楽と地域社会－雄勝法印神楽を事例として－ ---- 423

Ⅲ　公開行事一覧

公開行事一覧（年度別） ---- 431
主催公開行事ポスター ---- 436

Ⅰ　研究成果報告書の概要

（様式 2）

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

平成24年度～平成28年度「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」
研究成果報告書概要

1　学校法人名　東北学院　　2　大学名　東北学院大学

3　研究組織名　アジア流域文化研究所

4　プロジェクト所在地　仙台市青葉区土樋1－3－1

5　研究プロジェクト名　新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト

6　研究観点　　研究拠点を形成する研究

7　研究代表者

研究代表者名	所属部局名	職名
谷口　満	文学部	教授

8　プロジェクト参加研究者数　15　名

9　該当審査区分　　理工・情報　　生物・医歯　　人文・社会

10　研究プロジェクトに参加する主な研究者

研究者名	所属・職名	プロジェクトでの研究課題	プロジェクトでの役割
谷口　満	文学部・教授	古代長江上流域の民族と宗教	研究代表者・研究統括
熊谷　公男	文学部・教授	古代東北における仏教と在地信仰	研究分担者・日本史部門幹事
七海　雅人	文学部・教授	中世東北における祖先祭祀習俗	研究分担者
菊池　慶子	文学部・教授	幕藩体制と東北地域の在地信仰	研究分担者
河西　晃祐	文学部・教授	日本植民地統治下の在地信仰	研究分担者
下倉　渉	文学部・教授	中国周縁域の関帝信仰と在地信仰	研究分担者
辻　秀人	文学部・教授	東北沿岸部の古墳と宗教	研究分担者
佐川　正敏	文学部・教授	韓国沿岸部の寺院遺跡	研究分担者・考古学部門幹事
政岡　伸洋	文学部・教授	韓国島嶼部の祭祀民俗	研究分担者
加藤　幸治	文学部・教授	東北沿岸部の民俗器物	研究分担者・民俗学部門幹事
小沼　孝博	文学部・准教授	中国西北周縁域の民族と宗教	研究分担者
仁昌寺　正一	経済学部・教授	近世東北の開発と在地信仰	研究分担者
千葉　昭彦	経済学部・教授	北海道の開発と宗教事情	研究分担者
齋藤　善之	経営学部・教授	東北沿岸部の近世商業と信仰組織	研究分担者・経済史部門幹事

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

（共同研究機関等） 重慶師範大学	歴史与社会学院 教授・楊　華	長江上流周縁域の考古学文化	研究協力者

＜研究者の変更状況（研究代表者を含む）＞

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
アイヌ民族の信仰と社会組織	文学部・教授	榎森　進	研究分担者

（変更の時期：平成26年3月31日＊定年退職）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
学術振興会・特別研究員	文学部・准教授	竹井　英文	研究分担者

11　研究の概要（※　項目全体を10枚以内で作成）

（1）研究プロジェクトの目的・意義及び計画の概要

本研究プロジェクトの目的は、周縁域地域住民の歴史意識の変化、資料処理技術の格段の進歩、開発・災害などによる文化財の大規模な変容と亡失といった新時代の情況に応えて、日本東北部・中国西部・韓国島嶼部などの周縁域の歴史事象のなかから、とくに祭祀習俗・信仰組織などの宗教文化事象をとりあげ、それら宗教文化事象が周縁域の社会と文化の形成と維持に果たした役割を日中韓比較文化史の観点から解明して、新しい日中韓周縁域宗教文化史を構築し、その研究成果を広く国内外に提示するとともに、周縁域の一地方拠点としての歴史をもつ仙台に、日中韓周縁域史研究の研究拠点を築くことにある。

したがって、内容においては、中央による周縁支配のための機能という単眼的な歴史観を克服して、周縁域住民社会の自律的な維持と展開に在地宗教文化がいかに有効に機能していたかを、住民の自立意識と主体意識に十分に考慮して解明を試みる点、方法においては、資料の収集・保存及びそれらの資料による研究の全工程を有機的に完遂しうるシステムを、地方私立大学に構築し稼動しうる点が、そのもっとも大きな意義である。

この目的と意義を実現するため、5ヶ年の研究計画をおおよそ次のように定め、プロジェクトを推進した。一．東北沿岸部の各自治体、中国重慶師範大学、韓国済州大学校など、日本東北周縁域、中国西部周縁域、韓国島嶼部の拠点に位置する各組織と研究連携を築き、この三つの周縁域を例にとって、資料の収集・復原・整理・保全及びそれを利用した日中韓周縁域社会における宗教文化構造の歴史的研究を推進する。あわせて、他の周縁域にも対象を広げ、同様の研究を推進する。二．大学博物館・大学院アジア文化史専攻と連携して、文書資料・碑文資料・有形民俗資料・無形民俗資料について、最新の資料処理技能を駆使して復原・撮影・保存・解読の作業を推進する。三．さまざまに試みられている周縁域宗教文化の研究視点が、住民の歴史意識とどのようにかかわっているか、その現状を現地調査などを通じて確認し、その意識に見られる日中韓相互の類似点と相違点を明らかにする。四．プロジェクトによる研究成果と収集・整理した関連資料を、研究論文・調査報告・公開シンポジウム・公開展示などで広く公開する。五．宗教文化分野にとどまらない、全分野をカバーする日中韓周縁域史研究のネットワークシステムを構築し、学内外の使用に供するとともに、研究連携のより一層の充実をはかる。六．大学院生を指導して、資料の選定・図版化と解説の執筆を担当させ、大学の教材としてはもちろん、一般市民の使用にも適する「周縁域考古民俗資料ハンドブック」を編集・刊行する。

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

（2）研究組織

文学部歴史学科教員 12 名・経済学部教員2名・経営学部教員1名、計 15 名の教員を研究メンバーとし、研究代表者（アジア史）及び日本史・考古学・民俗学・経済史各1名の幹事、計5名が運営委員会を構成している。15 名は、すべてアジア流域文化研究所の研究員である。研究メンバーの研究活動は、研究代表者と運営委員会が有機的に統括し、研究テーマの設定・経費の使用計画・公開行事の開催計画・国内外研究者の招致などにおいて、日本史・アジア史・考古学・民俗学・経済史の間で、また文献資料・考古資料・有形民俗資料・無形民俗資料の間で、活動に過不足が生じないように配慮した。事務局はアジア流域文化研究所におき（常勤職員1名・非常勤職員1名）、大学博物館事務部（常勤職員1名）と連携しながら諸事務を担当した。研究所の総会は年1回であり（年度はじめ）、予算と決算・活動の報告と成果などについて審議した。

アジア文化史専攻大学院生の研究活動参加については、博士後期課程の院生（毎年度平均2名が在籍）と博士前期課程の院生（毎年度平均5名が在籍）全員を学外調査の立案・運営にかかわらせ、後期課程院生をリーダーとして、在籍する全院生を学外実習に参加させた。そのうち5回は国外（中国3回・韓国1回・ロシア1回）であり、いずれも院生による調査報告を公開している。

また、重慶師範大学・朝鮮大学校・済州大学校などとは恒常的に研究連携を実施してきており、十数回にわたって相互に往来して共同で現地調査・シンポジウムを実施するなど、実質的に国外共同研究機関の役割をはたした。さらにこの5年の間に、アジア文化史専攻では7名の外国人客員教授（朝鮮大学校・武漢大学・重慶師範大学・復旦大学・中国社会科学院考古研究所）を招致しており、このうち正規の研究協力者に任用したのは重慶師範大学楊華教授のみであるが、他の6名も逐次委嘱されて研究活動に従事し、実質的な研究協力者の役割をはたした。

（3）研究施設・設備等

主たる研究施設はアジア流域文化研究所（98 ㎡、2016 年8月の新棟移転以降は 54 ㎡）であり、大型デジタル機器4件をはじめとする電子機器が、プロジェクト開始以前から完備しており、本プロジェクトにおいてもその機能を十分に果たした。使用する人数は、毎日およそ4、5名であり、公開行事前後には毎日 10 名をこえる教員・院生が使用する場合もあった。大学博物館が副たる研究施設であり、資料の撮影・録音・公開展示などの作業をになった。博物館には解説員も兼ねて、毎日院生1名が学芸研究員として常駐している。その他、三次元測量機器などを保有している考古学研究室、高性能な撮影・録音機器を保有している民俗学研究室が、補助的な研究施設として院生の研究活動・実習活動に供されてきた。学外の研究者がこれらの研究施設を利用したのは、年間のべ 20 名ほどであり、その目的は大半が所蔵資料データベースの調査であった。なお、以上の施設は一部制限つきではあるが、学部学生も使用可能であり、演習・講読などの講義に使用されることもあり、学部学生が本プロジェクトの内容にふれ、教員がその内容を教育資料に応用する有効な場となった。

（4）研究成果の概要　※下記、13及び14に対応する成果には下線及び＊を付すこと。

この項については、(1)目的・意義・計画の項にかかげた一～六の計画内容にしたがって、まずそれぞれの研究成果の概要を記述することにしたい。

一．日本東北周縁域・中国西部周縁域・韓国島嶼部及びその他周縁域を対象とする研究。

1．東北周縁域。内陸部の栗原市や沿岸部の石巻市・鮎川町・松島町の自治体・文化財関連機関などと連携し、資料の収集・整理・保全及びそれを使用した周縁域の歴史・文化・民俗研究を推進してきた。おもな成果は次の通りである。①古代東北周縁域史研究の重要課題である蝦夷（エミシ）の研究を進め（＊1）、その分布範囲・生業・信仰及び中央政権との関係などを明らかにするとともに、歴代の中央政権と周縁域在地勢力の接触・拮抗の様相を民俗学資料と考古学資料によって明らかにした（＊2）。②碑文資料により、中世～近世期宮城県東部沿岸地区における仏教信仰の情況を明らかにした（＊3）。③三陸沿岸の近世～近代期豪商が、在地の経済・社会・信仰などにはたした役割を明らかにした（＊4）。

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

2. 中国西部周縁域。重慶師範大学歴史与社会学院などと連携し、重慶市区・湖北省清江流域・貴州省中部・重慶東南烏江流域などで資料収集・現地調査を実施し、とくに西部周縁域の少数民族である古代の巴族と近世～近代の土家族について、その社会と信仰の情況を考察してきた。おもな成果は次の通りである。①古代巴族を構成する各種族のそれぞれの崇拝神相互のありかたは、相互に優劣がなく相互に崇拝を容認し合う、きわめて平等的なものであったことを明らかにした（＊5）。②近世～近代土家族においては、外来の崇拝神の流入に寛容でありながら、自己本来の崇拝神に対する矜持がきわめて強く、外来の崇拝神が本来の崇拝神に同化・一体化されていく傾向があったことを明らかにした（＊6）。

3. 韓国島嶼部。済州大学校などと連携し、済州島の民間習俗の現状調査を実施し、その社会的機能の歴史を考察してきた。おもな成果は次の通りである。①済州島の民間海神祭祀ヨンドゥングッの祭祀内容と社会機能を現地調査して、住民の土着祭祀に対する強い矜持や在地生業の維持に果たしている役割などを明らかにした（＊7）。②韓国の宗教史において、国家的・全国的な信仰に動揺が生じた際に、周縁域在地信仰の有効性が再認識・再評価される場合が多かったという、学術上の認識を獲得することができた（＊8）。

4. その他の周縁域。

a. 九州南部島嶼部。鹿児島大学などと連携し、九州南部の離島で民間習俗の現状調査を実施し、その社会的機能の歴史を考察してきた。おもな成果は次の通りである。①民間祭祀が漁業生産の維持に果たしている役割などを明らかにした（＊9）。②仏教信仰と在地民間信仰の相克と習合の情況を、仏教信仰組織の消長と関連づけて明らかにした（＊10）。

b. 中国西北－ウイグル地区。中国王朝のウイグル地区支配や、ウイグル族の移住と信仰組織の整備などの問題をとりあげ、新疆ウイグル自治区のウイグル族社会におけるイスラム教信仰と他信仰・他文化の関係を考察してきた。おもな成果は次の通りである。①ウイグル族が中国王朝の管理に対峙するにあたって、彼らのイスラム教信仰がどのように作用したかを明らかにした（＊11）。②イスラム教信仰の聖地であるマザールの設置と機能について、その歴史的推移を明らかにした（＊12）。

その他にも、ロシア東部周縁域での民族宗教事情の調査（＊13）、中国浙江省山間部での宗教演劇の発生と展開についての調査、北陸地区での塩業民俗資料の調査などを実施して、周縁域宗教文化史研究の資料的類例を収集し、周縁域相互の比較・検討に有効な知見を提供した。

5. 関連する個別研究。

a. 日中韓周縁域塩神信仰の比較研究。塩産地は周縁域に位置する例が多く、したがって塩神信仰も周縁域信仰の一つであることに注目して、日中韓各地の塩神信仰の歴史と現状を調査し、塩神信仰が周縁域社会で果たした役割を考察してきた。おもな成果は次の通りである。①日中韓各地の塩神信仰の歴史と現状についての基本的理解をうることができた（＊14）。②日本の塩神信仰においては、対象となる神格のほとんどが塩土老翁神（シオツチオジノカミ）であり、しかもそれらのほとんどが国家的祭祀の神格と習合化・一体化していっているのに対して、中国のそれは多種多様な神格が祭祀対象となっており、しかもその独立性はきわめて強く、国家的祭祀の神格と習合化・一体化することがきわめて少なかったという、興味深い対比を明らかにすることができた（これについての論著は現段階で未公表である）。

b. 宮城県東部海岸域東日本大震災被災地における文化財復旧作業と住民の在地伝統文化に対する意識調査。石巻地区・牡鹿半島地区で復旧作業と意識調査を実施し、大災害によってはからずも明らかになったあるべき文化財保護のありかたと、平時はほとんど外部に表明されることのない在地伝統文化に対する住民の意識を調査・検討した。おもな成果は次の通りである。①災害で破壊された文化財を復旧し、復原・整理・保存するとともに、現地住民にあらためて公開することができた（＊15）。②生業や祭祀に対する現地住民としての意識を聞き取り調査し、意識の地域的な特色やその変化の様相を明らかにすることができた（＊16）。

c. 移住民とその信仰に関する研究。近世以前は北から南への移住民が大量に流入し、近世以

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

降は東から西への移住民が大量に流入した中国西部長江上流地区をとりあげ、原住地信仰の移住先への流入とその変容の過程を考察してきた。おもな成果は次の通りである。①長江上流重慶地区における、移民にともなう信仰の流入とその変容の過程を、通史的に明らかにした（＊17）。②近世以降の重慶地区において、移民とともに流入した信仰が、従来の在地社会にどのような影響を与えたかを明らかにした（＊18）。

d. 仏教東漸の様相とその変容の研究。仏教東漸の様相とその東漸過程における変容を、おもに仏教施設の様相を資料に考察してきた。中国→韓国→日本中央部→東北周縁域という伝播経路上の仏教施設を比較検討して、伝播と変容の様相を明らかにしたのが、おもな成果である（＊19）。

以上の研究は、地域の信仰・祭祀が社会組織の維持にどのように役立っているか、住民の生活意欲の更新と向上にどのように役立っているか、外部から流入した信仰・祭祀とどのようにかかわり、それとどのように習合していっているか、その神格が地域の産業神とどのようにかかわっているか、中央からの政治的社会的宗教的支配・統制とどのようにかかわっているか、住民社会内部の有力者・非有力者関係とどのようにかかわっているか、などの視点に立って推進してきたが、いうまでもないことながらそれぞれの周縁域の間にはその様相に類似もあれば相違もあることがあらためて明らかになってきている。多くの場合周縁域が少数民族区でもある中国では、信仰・祭祀のありかたに民族の生来的な種族意識・社会意識が強く反映しており、そのことが周縁域宗教文化の様相において、少数民族がほとんど存在しない日本・韓国周縁域との間に、相違をもたらす原因の一つとなっていること、周縁域といっても、気候・生業などの違いがあるのは当然であり、そのことが各周縁域宗教文化の間に相違をもたらす一つの原因となっていること、周縁域といっても九州南部島嶼部のように日本の周縁でありながら大陸の周縁でもある地域か、そうでなく一方向だけからみての周縁域である地域かという地勢上の違いが、各周縁域宗教文化の間に相違をもたらす一つの原因となっていること、そして、中央からの支配・統制の強弱の差が、当然ながら各周縁域宗教文化の間に相違をもたらす一つの原因となっていること、こういった点である。以上の点を考慮しながら、もし他の条件や要素を無視して、ただ単に信仰・祭祀における住民の自律性・自立性・矜持性・優位性の現れかたを比較するならば、相対的なものではあるが中国の周縁域がもっとも強く、次が韓国の周縁域、次が日本の周縁域というのが、得られている一つの認識である。

もっとも、この認識の当否は学術上きわめて重要な問題であり、これを公表するにはさらに比較研究を続けなければならない。シンポジウムや講演などにおいてこの認識に言及することはあっても、いまだ論著でもって公表していないのはそのためであり、今後数年の研究をへたしかるべき段階で、論著でもって正式に公開したいと考えている。

本計画一の達成度は、およそ8割と考えている。

二. 最新の資料処理技能を駆使した、関連資料の復原・撮影・保存・解読。

1. 東北地方周縁域の宗教民俗資料はもとより、宮城県沿岸部の水没宗教碑文資料（＊20）・紀伊半島西部近代民俗資料（＊21）・九州南部離島部の祭祀資料（＊9）などの捜索・復元・撮影・保存作業を実施するとともに、中国長江上流重慶地区・貴州省北部地区・湖北省西部地区（＊22）及び韓国済州島の現地（＊23）において関連資料を収集・撮影し、その復原・整理・保存を実施してきた。

2. 東日本大震災によって亡失した文化財の捜索・復旧は、おもに民俗学教室が組織した文化財レスキュー隊がこれを担当し、石巻地区・牡鹿半島のそれらについてほぼ網羅的な捜索・復旧・撮影・保存を実施した（＊24）。

以上の資料はデータベース化されて保存されるとともに、閲覧・公開行事・博物館展示などによって学内外に提供されている。ただ、その提供先は現在のところほぼ国内に限定されており、中国や韓国などの研究者・研究機関に提供するシステムを構築しえないでいる。

周縁域歴史・文化比較研究資料の有効なデータベースを集積しながら、それを国外に提供しえ

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

ないでいるのであるから、本計画二の達成度は、およそ7割と考えている。
三．周縁域史研究の研究視点に応用すべき住民の歴史意識の調査。
地域住民の歴史意識を直接調査するというのは、方法上困難な作業であり、公開行事・資料収集・民俗調査の際の聞き取りなどの方法に限定されざるをえなかった。それでも、中央と周縁域の経済的格差が消滅していっているにもかかわらず、むしろ格差が消滅していくことが、かつて格差が存在したことをかえって意識させているという事情、地元の信仰や祭祀への矜持が、実は中央の文化や芸能に対する憧憬や劣等感と裏腹の関係にあるという事情が、どの周縁域においても多かれ少なかれ存在していることを確認することができたし、そういった事情は日本の東北地方周縁域ではより強く現れており、中国西部の周縁域ではそれほど強く現れていないという対比も確認することができた。これは周縁域史研究の視点に応用すべき重要な情報であり、この情報を常に念頭において研究を進めるべきことが、研究メンバー共通の理解となってきている。
なお、一・5・bで記した東日本大震災被災地住民への在地文化に対する意識調査は、結果として、東北周縁域における上述の格差意識が被災によってより鮮明になったことを確認せざるをえないものとなったが、一方でそのような事態をも一種の忍耐によって克服するのが周縁域住民の伝統的な心性であるという、矜持の歴史意識が強く存在していることを再確認するものにもなった。この意識調査は民俗学の大学院生・学部生が四年にわたって実施したものであるが、その内容は本研究プログラムの研究視点に重要な示唆を与えることになった。意識調査に参加した大学院生自身が、被災地の宗教芸能を題材に修士論文を完成させたのは、その成果の一つである。
ただ残念なことに、以上のように重要な住民意識の残存を明らかにしながら、研究メンバーがこの意識自体を対象とする研究論著を公表しえないでいる。したがって現時点における本計画四の達成度は、5割と考えている。
四．研究成果と収集・復原・整理した資料の公開。
13・14 の項目に示した通り、本研究プロジェクトの研究成果と収集・復原・整理した資料は、研究論著・研究発表・公開シンポジウム・公開展示などによって積極的に公開してきている。そのうち、公開シンポジウムなどの国内開催は都合 29 回であり（うち学内 26 回・学外3回）、国外では 2013 年度に重慶師範大学を会場に国際シンポジウム「日中韓周縁域の考古文化と民俗文化」を共催したほか、研究メンバーが中国・韓国研究機関主催のシンポジウムで、のべ 16 回にわたって講演などを実施してきている。また公開展示については、民俗資料を中心に大学博物館・仙台市メディアテーク・石巻市と鮎川町の市街施設などで、数回にわたって資料の展示を実施した。
こういった公開シンポジウム・公開展示では、関連研究者はもとより、一般市民からも本プロジェクトの視点・方法などについて直接意見を寄せられることがあり、なかには文書・器物よりも資料価値の高い口承伝承の提供を受けた場合もあった。
公開の手段・回数も十分であり、それに対する研究者・市民の反応も十分であり、したがって本計画五の達成度は、およそ9割と考えている。
五．宗教文化分野にとどまらない全分野をカバーする日中韓周縁域史研究のネットワークシステムの構築。
重慶師範大学歴史与社会学院をキーステーションに、重慶市区・烏江流域・貴州省北部・湖北省西部などの大学・博物館などと恒常的に交流可能な連携システムを構築してきており、長江上流周縁域史研究の連携体制には十分なものがある。また武漢大学歴史学院・襄陽博物館との連携など、長江中流周縁域史研究の連携体制にも十分なものがあり、復旦大学文物与博物館系との連携など、長江下流周縁域史研究の連携体制にも十分なものがある。韓国では、済州大学校・朝鮮大学校・国立海洋文化財研究所などと恒常的に交流可能な連携システムを構築してきており、韓国南部周縁域史研究の連携体制も十分である。国内では、東北各地の自治体・博物館・文化財関連施設との研究交流が恒常的に実施されているが、アジア文化史専攻修了生十数名が各地に文化財専門職として勤務していて、研究交流をより実質的により有効に推進することが可能となっており、東北地方周縁域史研究の連携体制も十分である。さらに、鹿児島大学国際島嶼教育

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

研究センターとの研究交流を開始するなど、東北地方以外の周縁域研究拠点との連携体制も整備されてきている。

この日中韓周縁域史研究の連携体制は、相互にきわめて密接なものであり、中国・韓国の研究者・院生との東北周縁域や長江上流周縁域での合同現地調査をきわめて容易に実施しえたなど、本研究プロジェクトの推進に大きな作用を果たした。現在、5年間の連携内容を集約した「東北学院大学アジア流域文化研究所・日中韓周縁域史研究連携システム」という小冊子を編集中であり、おってホームページなどで公開し、学内外の使用に供したいと考えている。この計画五の達成度は、およそ9割と考えている。

六. 「周縁域考古民俗資料ハンドブック」の作成。

研究メンバーが院生を指導しながら集積・整理した資料群は膨大な量にのぼり、いまだ「周縁域考古民俗資料ハンドブック」を刊行しえないでいる。集積・整理した資料を博物館実習の教材にするなどして取捨選別を進め、教員・院生からなる編集委員会のもとで、5年以内をめどに刊行する予定である。この計画六の達成度は、およそ3割と考えている。

以上一～六の計画による研究の推進とその成果については、全体を総合して、達成度は7割5分であると自己評価している。

＜特に優れた成果が上がった点＞

一. 研究活動における特に優れた成果。

1. 日本東北周縁域・中国西部縁域・韓国南部島嶼部及び九州南部島嶼部・中国西北部－ウイグル地区などにおける宗教文化構造の様相を、とくに信仰・祭祀を対象として、歴史的経緯とその経緯に対する住民の歴史意識に留意しながら考察し、相互の相違とその相違をもたらしている住民意識の相違について、基礎的な理解をうることができた。

2. 中国西部周縁域の信仰・祭祀においては、それぞれの地域・民族が崇拝する神格の独立性がきわめて強く、国家的祭祀の神格と習合化・一体化していくことがきわめて少なかったのに対して、日本東北部周縁域などでは、その独立性が相対的に弱く、国家的祭祀の神格と習合化・一体化していくことが比較的多かったという対比を明らかにすることができた。その強弱は、当然ながら信仰・祭祀の裏面に存在する住民の歴史意識のありように対応しており、住民意識に留意した日中韓周縁域宗教の比較文化史的研究に一つの貴重な示唆を与えることになった。

3. 周縁域住民の信仰や祭祀の維持と発展に対する意識の強さは、地域特有の生産物や生産技術に対する矜持の意識と表裏一体の関係にあることを確認した。日中韓の塩神信仰とその祭祀にみられる諸事情がその一例である。周縁域宗教文化史の研究には、特有生産物と生産技術に対する信仰と祭祀をとくに対象にとりあげるべきであることを、再確認することとなった。

4. 周縁域特有の信仰と祭祀が、中央の国家行事に取り込まれることによって、いわば公認化され、その公認化が現地住民の信仰・祭祀に対する矜持意識をより強固にしていくとともに、一方で、国家の管理・統制によって、その意識が非実質化・形骸化されていくことを明らかにした。しばしば指摘される常識的なことがらではあるが、これをあらためて確認することができた意味は大きいし、またその非実質化・形骸化の程度において、中国西部周縁域と日本東北部周縁域などとの間には無視しがたい相違があることを確認しえたことの意味も大きい。

5. 現地調査を積極的に推進するなかで、既存の文献資料を収集しえたのはもちろん、民間伝承などの口承資料を大量に収集・復原・整理することができた。信仰・祭祀の機能やそれを支える住民意識を考察するうえで口承資料はきわめて有効であり、上記2の住民意識における中国西部周縁域と日本東北部周縁域の相違などは、聞き取りした口承資料によって、より明らかになったものである。

二. 研究体制における特に優れた成果。

1. 機能上きわめて有効な日中韓周縁域史研究のネットワークシステムを構築することができた。国内外のどの研究者・機関とどのような連携が可能になっているかについては、上述した現在編集中の「東北学院大学アジア流域文化研究所・日中韓周縁域史研究連携システム」によって公

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

表する予定である。
2．アジア文化史専攻の大学院生を積極的にプロジェクトに参加させ、研究能力の涵養や研究意欲の向上に資するとともに、就職に必要なキャリア形成に資することができた。中国3回・韓国1回・ロシア1回の海外現地調査にほぼすべての院生が参加したのをはじめ、資料の復原・整理・保存作業にもほぼ全員が取り組んだ。博士後期課程の修了生2名が仙台市と秋田県大仙市の文化財課に、前期課程の修了生1名が東北歴史博物館に、前期課程の退学者1名が宮城県気仙沼市の文化財課に、それぞれ専門職として就職しえたのはその成果の一つであり、しかも彼らによって東北地方周縁域史研究の新たな情報と資料が提供されるという、相乗効果が生み出されている。
＜課題となった点＞
1．本プロジェクトの課題は「周縁域社会の宗教文化構造研究」であるが、周縁域史研究全体の研究情況を学説史的に把握することから研究活動を開始したためか、その対象がいきおい政治・経済・文化・宗教・民俗・民族など、ほとんどすべての分野に拡散することになってしまい、研究メンバー全員が多くの分野の研究に時間と労力を費やさざるをえなくなって、本来目的としていた宗教文化構造の分野に、メンバーが一致して研究活動を収束していくことが困難になってしまったことが、最大の課題である。
研究メンバーはさまざまな分野で、すでに相応の周縁域史研究の実績をもっており、したがって今回のプロジェクトでは、一度研究分野を宗教文化構造に集中・収束させて共同研究の実をあげることによって、それぞれが試みてきた方法や視点をより深化させ、そして結果として宗教文化構造をふくむ全分野をカバーする日中韓周縁域史研究のネットワークシステムを構築するというのが、本来の目論見であった。しかし、上述したように確かに全分野をカバーする機能的で有効な研究ネットワークシステムを構築しえたものの、しかし、それは宗教文化構造研究への集中・収束という中間作業が必ずしも十分でないままに構築されたものなのである。もちろん、この研究ネットワークシステム自体に大きな不備が存在するわけではないが、「周縁域社会の宗教文化構造研究」という課題を全面的に推進することができなかったことは否定できない。先にあげた計画一の自己評価において8割、計画一～六全体のそれにおいて7割5分という評価をかかげているのは、この不十分さを考慮したことが、一つの理由になっている。
この課題は、メンバー全員が十分自覚しており、5年のプロジェクト期間は過ぎてはいるけれども、期間中に集積した資料を活用しながら、今後周縁域宗教文化構造の論著を逐次公表することでもって、この課題を少しでも補っていきたいと考えている。
2．日本・中国のそれに比べて、韓国周縁域での現地調査が必ずしも十分ではなかった。渡航に際しての安全性を考慮して、大学院生の現地調査を見送らざるをえない事態が生じたのが理由であるが、予定した調査回数を消化することができなかったのは残念であった。今後、現地と十分に連携しながら大学院生を参加させた現地調査を実施し、この課題を少しでも補っていきたいと考えている。
＜自己評価の実施結果と対応状況＞
研究所総会・運営委員会での自己評価が公的な自己評価の場であるが、実質的にはメンバー全員で逐次自己評価を実施した。まず問題となったのは上述した通り、①メンバーの研究対象が多分野にわたりすぎ、宗教文化構造という分野に収束していくことが見込めないというものであった。これについては、研究代表者のリーダーシップのもとにできるだけの収束化をはかるという対応と、収束化が不完全に終わったとしても、それを研究期間終了後の研究活動によって、さかのぼって補うという対応をとることにし、現在にいたるまで相応の対応効果をあげてきている。もう一点は、②シンポジウムなどの際の通訳や資料翻訳が不十分であるというものであった。これについては、メンバーが十分な事前準備を行うとともに、中国人留学生や韓国人留学生に業務を委嘱するという対応をとることとした。現在にいたるまで相応の対応効果をあげてきている。
＜外部（第三者）評価の実施結果と対応状況＞
とくに外部評価機関を設置しなかったが、東北大学などの国内学術機関、重慶師範大学・朝鮮大

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

学校などの国外学術機関の関連研究者から逐次評価を聴取し、いくつかの評価に対応した。もっとも重要な評価は、①このような重要で大きな課題を処理するには、研究期間が短すぎ、研究経費が少なすぎるというものであった。これに対しては、期間中最善の努力を傾注するだけではなく、期間後もある程度の自己経費でもって数年間は研究を継続し、所期の目的を完遂する予定であるという解答でもって対応した。この対応処置は今も継続している。また、②シンポジウム会場のほとんどが学内に限られ、研究成果が十分外部に公表されていないのではという指摘もあった。これについては、期間終了後にはなるが、国内外の他の周縁域研究機関と連携して学外各地で関連シンポジウムなどを共催するとともに、研究論著でもって広く内外に成果を発信していくという計画で対応した。この対応は今も実行中である。

＜研究期間終了後の展望＞

1. アジア流域文化研究所の名称変更について。

アジア流域文化研究所は、平成 15～19 年度私立大学オープンリサーチセンター整備事業「アジア流域文化論研究」プロジェクトの事業成果を発展的に継承するために設立されたものであるが、その後の事業推進のなかで研究対象は流域文化分野以外のさまざまな分野に広がり、今回のプロジェクトでその広がりはさらに多方面にわたることになった。そこで本プロジェクト開始当初から、期間終了後に研究所の名称から流域を取り去って、名実あいかなう研究所を再創設する目論見であったが、次の事情からその再創設を数年先に先延ばしすることとなった。第一に、数年のうちに大学付置の全研究所について大幅な改組・統廃合が実施されることが予想され、経費・運営上、その改組・統廃合の時期に合わせることが望ましいこと、第二に、現在のアジア流域文化研究所の名称で、今後2年のうちに国内（1件）・国外（2件）の研究機関とシンポジウムを共催することを決定してすでに準備を開始しており、共催終了までは現行の名称のままであるほうが望ましいことである。

2. 課題研究の継続。

すでに述べたように、本プログラムがかかげた「周縁域宗教文化構造」の研究は、必ずしも十分に推進しえたとはいいえないのであるが、そもそもこのような重要で大きな課題を十分に処理するには、5年という期間は短すぎるというのも、その理由の一つである。資料の収集・整理に5年、分析と研究に5年と期間を二倍に見積もって、期間中処理しえなかった問題の補完もかねて、今後も周縁域宗教文化構造の研究を継続していく予定である。具体的には、成果報告書としてⅢ号までを刊行した『日中韓周縁域の宗教文化』を、今後少なくともⅧ号まで刊行するとともに、中国・韓国周縁域の現地で数回にわたって国際シンポジウムを共催したいと考えている。

3. 研究分野の拡張。

5ヶ年の活動をへて、本研究所は「アジア諸河川流域の歴史と文化」研究とともに「日中韓周縁域の宗教文化構造」研究を、二つの大きな研究対象とすることとなったのであるが、さらにこれに加えて、「アジアにおける移民とその信仰」研究を三つめの大きな研究対象とし、研究を推進する予定である。この課題は、5ヶ年の研究活動のうちに、研究メンバー全員によってかかげられることになったものであり、東日本大震災で移住を余儀なくされた人々の信仰組織や信仰活動を移住先でどう再構築するかという、すぐれて現実的な問題に直面したことも、この課題にいきあたった大きな理由の一つになっている。予定しているプロジェクトの内容は次の通りである。

a. 基礎部門。アジア文化史専攻院生の修了者で、東北地方の文化財専門職に就いている者を中心とする現地調査組織をうちたて、東北各地における流入民・移出民の歴史とその信仰の変容を、現地調査を主な手段として考察する。

b. 比較部門。琉球諸島・韓国島嶼部・台湾・ベトナム・中央アジア・中国東北部・中国西南部などにおいても上記の考察を実施し、東アジア・東南アジア・中央アジア各地の移民の歴史とその信仰の変容についての、比較史的研究を実施する。

4. 構築された日中韓周縁域史研究ネットワークシステムの稼動。

上にのべた小冊子「東北学院大学アジア流域文化研究所・日中韓周縁域史研究連携システム」

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

を公開するとともに、最新の研究情報を、連携先はもとより、学内外の研究者・研究機関に逐次発信したいと考えている。

＜研究成果の副次的効果＞

一. 学術上の副次的効果。

1. 東北地方前方後円墳出土遺物における重要な発見。

東北地方古代の埋葬文化とその分布にみられる中央政府の支配圏を考察するために、考古学研究室を中心に前方後円墳の発掘を試みてきたが、会津盆地北部灰塚山古墳の発掘において鉄剣が埋葬されていることが確認された。東北地方の前方後円墳ではほとんど前例を見ないものであり、東北古代の歴史・文化研究に新しい資料を提供することになった。

2. 長江上流域先秦時代歴史地理についての新知見の獲得。

重慶地区をはじめとする長江上流域での現地調査は、少数民族の信仰と祭祀の過去と現状を調査するために実施されたものであるが、その過程で、先秦時代の遺跡・遺物についても重要な知見が数多くえられ、巴族各種族の分布情況とその移動経路・北方殷周文化の進入伝播経路といった、長江上流域先秦時代歴史地理の未解決問題に、重要な新資料を提供することになった

二. 社会上の副次的効果。

公開行事や文化財復旧・保存活動などを通して、地域住民が中国・韓国周縁域の歴史・文化に関心をもつようになり、自己の歴史意識を中国・韓国と比較相対化して再確認することに、一つのきっかけを提供することになった。中国や韓国において、周縁域の信仰や祭祀はどのような歴史をたどり、現在どのような機能を果たしているか、大災害が発生した場合や大規模な開発によって大量の移住が発生した場合、中央政府の対策に対して現地住民がどのように対応したかなどについて、概略的ではあるけれども一定の認識を提供しえたことは、東北地方の地域住民が、自らの歴史と文化に対する意識のあり方を比較相対化して再確認するにあたって、有効な視点になるものと考えている。

三. 教育上の副次的効果。

アジア文化史専攻の大学院生全員と歴史学科の学部生の多数が、現地調査・文化財の復旧と保存・地域住民からの聞き取りなどにかかわるなかで、コミュニケーション能力を十分に高めることができた。アジア文化史専攻においても歴史学科においても、学外実習や学外調査など、学外ワークを教育内容に取り入れてはいるが、時間上・経費上の制約に昨今の学生気質があいまって、コミュニケーション能力のアップに十分な効果をあげえていないのが現状であった。この点、本プログラムに参加した大学院生・学部生にあっては、その効果は十分なものであったと考えている。とくに中国・韓国・日本を問わず、年齢・性別・職業を問わず、現地の住民との座談・討論に時間をかけて取り組むことができたことは、発表・研究など教育・授業の場での資質の涵養のみでなく、一個の社会人としてのあるべきコミュニケーション能力の涵養に、大きな役割を果たした。アジア文化史専攻修了生が東北各地の文化財専門職に就職しえたのも、民俗・考古などの学部生の多くがしかるべき職種に就職しえたのも、このコミュニケーション能力が選抜・採用にあたって一つの大きな効力を発揮したものと理解している。

［自己評価の総括］

文学部歴史学科・経済学部の教員の多くは、東北地方の歴史・文化・経済において豊富な研究蓄積を有している上に、アジア各地のそれらについても相応の研究蓄積を有しており、その蓄積を共同研究の形でより有用に活用すべきであること、仙台は中央と東北周縁域の結節点にして周縁域の文化・経済を集約する拠点でもあり、その地の利をいかして東北周縁域史の研究を推進すべきであること、その場合、比較対象としてアジア各地の周縁域史をとりあげ、同じ周縁域の住民意識に注目することによって、比較史的研究をより一層有効に推進すべきであること、情報機器の完備と仙台―中国・韓国の移動が経費上・時間上容易であることをいかして、仙台に日中韓周縁域史研究の研究拠点を構築すべきであること、その拠点の機能は大学院生・学部生及び各地の研究者・研究機関・一般市民にも提供されるべきであること、こういった戦略のもとに推進された本プ

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

ロジェクトの事業成果は、一～六の計画展開については達成度7割5分ではあるけれども、「戦略的研究基盤形成支援事業」の主旨に照らして、全体としては8割であると自己評価している。

12　キーワード（当該研究内容をよく表していると思われるものを8項目以内で記載してください。）

（1）日中韓周縁域　（2）宗教文化構造　3）長江上流周縁域
（4）韓国島嶼部周縁域　（5）東北沿岸周縁域　（6）周縁域住民の歴史意識
（7）周縁域の民族と宗教　（8）災害と信仰

13　研究発表の状況（研究論文等公表状況。印刷中も含む。）
上記、11(4)に記載した研究成果に対応するものには＊を付すこと。

＜雑誌論文＞

本項においては、機関誌であるアジア流域文化研究所年報『アジア流域文化研究』Ⅸ・Ⅹと『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ及び成果の一部が掲載されたアジア文化史専攻年報『アジア文化史研究』13・14・16・17 と『東北学院大学論集・歴史と文化』50・53 に掲載した関連論文をまず列挙し、ついで、これ以外の他の学術誌などに掲載された論文を、10：研究プロジェクトに参加する主な研究者の順に列挙する（一人2篇まで）。なお、（＊数字）は 11（4）のそれぞれに対応している。※（有）を付したものは「査読有り」論文。

『アジア流域文化研究』Ⅸ。（2013 年 3 月）
1. 楊　華：長江三峡地区における太古の時代の埋葬習俗（水盛涼一訳）、pp7～36。
2. 細谷良夫：長江上流・大渡河流域の旅―瀘定河・打箭爐・雅州、pp56～76。

『アジア流域文化研究』Ⅹ。（2014 年 3 月）。
3. 李禹階：重慶移民史研究におけるいくつかの問題（谷口満訳）、pp7～48。（＊17）。
4. 加藤幸治：文化財産的現場搶救工作（張毅訳）、pp49～53。（＊15、＊24）

『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅰ。（2015 年 3 月）。
5. 谷口満：湖北長陽香炉石遺址の性質―宗教的機能と軍事的機能―、pp7～22。
6. 榎森進：アイヌ民族史研究 30 年、pp55～58。
7. 熊谷公男：古代蝦夷（エミシ）の生業と社会、pp59～62。（＊1）
8. 政岡伸洋：韓国済州島の祭祀民俗、pp63～66。（＊7、＊8）
9. 佐々木拓哉（大学院生）：東北地方における古墳時代の異文化交流、pp67～69。
10. 郭儒晢：韓国西南部の製塩方法と塩業民俗（洪恵媛訳）、pp73～93。（＊14）。
11. 鄧　暁：長江三峡の産塩地と塩神信仰（水盛涼一訳）、pp95～107。（＊14）。

『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅱ。（2016 年 3 月）。
12. 熊谷公男：古代国家北縁の二つの境界―栗原市入の沢遺跡の発見によせて―、pp33～51。（＊2）
13. 谷口満：丹江再訪記―過鳳楼陶鬲と過鳳楼文化―、pp53～66。
14. 小沼孝博：シンポジウム報告・国際会議“Xinjiang in the Context of Central Eurasian Transformations” 参加報告、pp67～72。（＊11）。

『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅲ。（2017 年 3 月）。
15. 李禹階：中国重慶地域の移民とその信仰（陳穎訳）、pp7～13。（＊18）
16. 山澤学：木食行者鐵門海―出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰―、pp15～26。
17. 菅原純：ウイグル人のマザール―現代「シルクロード」における聖地と信仰―、pp27～62。（＊12）。

『アジア文化史研究』13。（2013 年 3 月）。
18. 太田美由紀・佐藤佳子（大学院生）：（調査報告）ロシア・ハバロフスクの民族博物館、pp23～24。（＊13）
19. 熊谷明希（大学院生）：九州南部に残る隼人史研究資料、pp35～40。
20. 王寧暁：恩施地域における碑刻資料の保存と研究について（趙力傑訳）、pp45～56。（＊6）。
21. 雷　翔：清江上流の土家族における「還壇神」祭祀について（趙力傑訳）、pp57～62。（＊6）。
22. 政岡伸洋：韓国済州島の宗教儀礼、pp63～78。（＊7、＊8）。
23. 熊谷明希他（大学院生）：（調査報告）中国重慶地区における考古・民俗調査、pp79～88。（＊22）。

『アジア文化史研究』14。（2014 年 3 月）。
24. 沼田愛（大学院生）：（調査報告）2012 年度韓国済州島ヨンドゥングッに関する調査と意義、pp29～34。（＊7、＊23）。
25. 遠藤健悟他（大学院生）：（調査報告）韓国済州島におけるヨンドゥングッの展開、pp35～50。（＊7、＊23）。

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

26. 沼田愛（大学院生）：（調査報告）鹿児島県硫黄島の八朔行事の調査とその課題、pp51～58。（＊９）。
27. 遠藤健悟（大学院生）：（調査報告）トカラ列島悪石島における盆と仮面劇、pp59～66。（＊９）。
28. 大沼知（大学院生）：（調査報告）薩南諸島における暮らしの諸相、pp67～72。（＊９）。
29. 小山悠（大学院生）：（調査報告）鹿児島・薩南諸島の生活探訪記、pp73～78。（＊９）。
30. 丸山和央（大学院生）：（調査報告）三島村硫黄島における生業の展開、pp79～84。（＊９）。

『アジア文化史研究』16。（2016 年 3 月）。

31. 安保智他（大学院生）：（調査報告）中国貴州省における民俗調査、pp33～46。（＊22）。

『アジア文化史研究』17。（2017 年 3 月）。

32. 喩学忠：宋元時代重慶地区の移民とその民間信仰（谷口満訳）、pp1～26。（＊18）。
33. 遠藤健悟他（大学院生）：（調査報告）中国重慶市における少数民族に関する資料調査、pp39～50。（＊22）。

『東北学院大学論集・歴史と文化』50。（2013 年 3 月）。

34. 管維良：重慶の歴史と文化（水盛凉一訳）、pp5～13。
35. 蒋　剛：考古資料からみた先秦三峡地域の東西文化交流について（周暁萌・時堅訳）、pp15～32。
36. 金容民：栄山江流域の最近の考古学的調査の成果について（崔英姫・佐川正敏訳）、pp33～51。
37. 佐川正敏・崔英姫：6世紀中葉（泗沘期百済）以後の韓国栄山江流域、pp53～59。
38. 熊谷公男：古代蝦夷論の再構築に向けて、pp(1)～(20)。（＊１）。

『東北学院大学論集・歴史と文化』52。（2014 年 3 月）。

39. 牛英彬：重慶東南郁江流域塩業遺址の発掘と研究（時堅訳）、pp143～172。
40. 王青：西周時代の山東省南河崖製塩遺跡の考古学発見と研究（槙林啓介訳）、pp173～180。
41. 白九江：四川盆地における古代の塩業技術―考古遺跡や遺物を焦点として―（水盛凉一訳）、pp181～208。

---

42. 谷口満：(有)黔江虎鈕錞于的内涵考証、重慶市歴史地理専業委員会『重慶市歴史地理専業委員会第八届歴史地理年会論文集・丹砂神韵』、pp53～66、2016 年。（＊５、＊６）。
43. 谷口満：(有)談談奉節永安鎮与涪陵小田渓出土的珍奇巴文化青銅器、夔州文化及重慶歴史地理専業委員会『第六届年会論文集』、pp523～527、2012 年。（＊６）。
44. 熊谷公男：節会に参加する蝦夷、『講座東北の歴史第3巻・境界と自他認識』、pp246～271、2013 年。（＊１、＊２）。
45. 熊谷公男：蝦夷とは何か―文献史学の立場から―、『骨考古学と蝦夷・隼人』、pp1～18、2012 年。（＊１、＊２）。
46. 七海雅人：板碑造立の展開と武士団―陸奥国白河庄・石川庄の事例から―、中島圭一編『十四世紀の歴史学、』pp109～138、2016 年。（＊３）。
47. 七海雅人：中世松島の世界、三井記念美術館特別展図録『松島・瑞巌寺と伊達政宗』、pp112～117、2016 年。（＊３、＊20）。
48. 菊池慶子：仙台藩の防潮林と村の暮らし、徳川林政史研究所『森林の江戸学』Ⅱ、pp136～150、2015 年。
49. 菊池慶子：大名家『女使』の任務―仙台藩伊達家を中心に、総合女性史学会編『女性官僚の歴史』、pp102～125、2013 年。
50. 河西晃祐：東北学院に残された学徒出陣資料について、『東北学院資料室』13 号、pp2～5、2014 年。
51. 河西晃祐：東北移民史研究の諸問題、『講座東北の歴史第4巻』、pp333～352、2012 年。（＊２）。
52. 下倉　渉：（有）ある女性の告発をめぐって―岳麓書院蔵秦簡「識劫婗案」に現れたる奴隷および「舎人」「里単」―、『史林』99－1、pp49～90、2016 年。
53. 辻　秀人：3、4世紀の陸前の集落と古墳、『邪馬台国シンポジウム 15・邪馬台国時代のみちのくと大和・資料集』、pp47～62、2015 年。（＊２）。
54. 辻　秀人：東北における古墳出現期の社会変動と南北境界、『講座東北の歴史第3巻・境界と自他の認識』pp16～35、2013 年。（＊２）。
55. 佐川正敏：考古学からみた仏教文化東漸の諸相と仏都平泉の形成、『平泉文化研究年報』17 号、pp1～14、2017 年。（＊19）。
56. 政岡伸洋：被災地とのかかわりからみえてきたもの―宮城県本吉郡南三陸町波伝谷での経験から―『災害文化の継承と創造』、pp189～210、2016 年。（＊15、＊16）。
57. 政岡伸洋：被災地でなぜ民俗芸能や祭りが必要だったのか？、『民博通信』142、pp10～11、2013 年。（＊15、＊16）。
58. 加藤幸治：津波常襲地における技術の断絶と継承、『南山大学人類学研究所・研究論集』4号、2016 年。
59. 加藤幸治：モノに立脚した新たな比較文化論の構築にむけて、『国際常民文化研究叢書』第3号 pp189～193、2013 年。（＊15、＊16、＊21）。

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

60. 小沼孝博：（有）瓜州トルファン人社会―清の領域拡大の最前線、『西南アジア研究』85 巻 pp18～39、2016 年。（＊11）。
61. 小沼孝博：（有）トルファン・オアシス社会の分断―清とジュンガールの狭間で―、『歴史と地理』686 号、pp1～14、2015 年。（＊11）。
62. 仁昌寺正一：近代の仙台を中心とした市場形成、『仙台郷土研究』291 号、pp1～8、2015 年。
63. 千葉昭彦：（有）世界遺産と地域経済―平泉の観光・まちづくりを対象として―、『経済地理学年報』60-2 号、pp71～79、2014 年。
64. 齋藤善之：南東北における歴史資料調査のあゆみと東日本大震災、国立文化財機構『第2回全国史料ネット研究交流集会報告書』、pp56～62、2016 年。
65. 竹井英文：（有）戦国期の北信濃と大野田城、『武田氏研究』50、pp1～16、2014 年。

＜図書＞

以下には一人の執筆にかかる単著のみをあげる。

1. 菊池慶子：『仙台藩の海岸林と村の暮らし』、蕃山坊出版、総 74 ページ。2016 年。
2. 河西晃祐：『大東亜共栄圏―帝国日本の南方体験』、講談社、総 317 ページ。2016 年。
3. 加藤幸治：『復興キュレーョン―語りのオーナーシップで伝える“くじらまち”―、社会評論社、総 254 ページ。2017 年。（＊15、＊16、＊24）。
4. 小沼孝博：『清と中央アジア草原―遊牧民の世界から帝国の辺境へ―』、東京大学出版会、総 311 ページ。2014 年。（＊11）。
5. 齋藤善之：『八幡（宮城県仙台市）の暮らしと商いの記憶』、私家版、総 262 ページ。2013 年。（＊4）。

＜学会発表＞

以下には一人あたり2回までの発表を列挙する。

1. 谷口満：関于巴史巴文化研究方法的幾点思考、五省市巴文化研討会（中国重慶市）。2013 年 12 月。（＊5、＊6）。
2. 谷口満：虎鈕錞于盤部図案畢竟示什麼？、重慶市歴史地理専業委員会第八届年会（中国重慶市）。2016 年 6 月。（＊5、＊6）。
3. 熊谷公男：古代蝦夷の居住域と文化―蝦夷（エミシ）の実像に迫る、上代文学会大会公開講演（福島市）。2016 年 5 月。（＊1、＊2）。
4. 七海雅人：中世本吉・気仙沼の論点―歴史学の立場から―、宮城県考古学研究会（仙台市）。2016 年 5 月。（＊3）。
5. 菊池慶子：近世東北の海岸防災林、史学会リレーシンポジウム「東北史を開く」（福島市）。2014 年 10 月。（＊15、＊16）。
6. 河西晃祐：地域・軍隊・学校資料―学都仙台と東北学院―、全国大学資料協議会（東京）、2015 年 10 月。
7. 河西晃祐：「植民地支配」と「アジア解放」のはざまに―大東亜共栄圏とは何だったのか、上智大学アジア文化研究所講演会（東京）。2016 年 12 月。
8. 下倉渉：秦代の密通事件をめぐって、中国女性史研究会（東京）、2016 年 2 月。
9. 辻　秀人：山元町の復興調査成果から古代東北の歴史を考える、宮城県考古学研究会発表会（仙台市）。2015 年 5 月。（＊2）。
10. 佐川正敏：最近の東アジアの研究成果から見た飛鳥寺、飛鳥資料館記念講演会（桜井市）、2013 年 5 月。（＊19）。
11. 佐川正敏：考古学からみた「平泉」における文化的伝統の形成、アジアにおける平泉文化研究会（奥州市）。2015 年 11 月。（＊19）。
12. 政岡伸洋：祭礼の見方・考え方―盛岡八幡宮例大祭の山車行事を中心に―、もりおか歴史博物館特別講演会（盛岡市）。2014 年 2 月。（＊2）。
13. 政岡伸洋：仙台藩はなぜ盆踊りを禁止したのか？のナゾ、秋桜会定例会（仙台市）。2014 年 8 月。（＊2）。
14. 加藤幸治：東北発・市民がつくる復興のかたち、京都外国語大学博物館課程交流会記念講演（京都市）。2014 年 10 月。（＊15、＊16）。
15. 加藤幸治：牡鹿半島における震災復興と食の文化資源化、日本民俗学会第 67 回年会（西宮市）。2015 年 10 月。（＊15、＊16）。
16. 小沼孝博：18 世紀前半におけるトルファン人の瓜州移住、河西走廊における民族の移動と地域像の変容研究会（京都）。2015 年 7 月。（＊11）。
17. 小沼孝博：清朝と新疆のムスリム臣民、東北大学東北アジア研究センター記念シンポジウム（仙台市）。2015 年 12 月。（＊11）。

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

18. 千葉昭彦：世界遺産と地域経済、経済地理学会一関・平泉大会（一関市）。2013 年 10 月。
19. 齋藤善之：千田家の系譜と地域社会への貢献、三陸古文書調査研究会（大船渡市）。2014 年 8 月。（＊4）。
20. 竹井英文：城郭研究の現在、白河館まほろん記念関連シンポジウム・城跡を掘る（白河市）。2016 年 10 月。

＜研究成果の公開状況＞（上記以外）

シンポジウム・学会等の実施状況、インターネットでの公開状況等

＜既に実施しているもの＞

一．公開シンポジウム・学会など。

主催・共催したシンポジウム・学会などはのべ 29 回であるが、ここには本プログラムの課題に直接かかわるものだけを列挙する。その他のものをふくむ 29 回それぞれの内容については、『研究成果報告書』付載の「公開行事一覧」に掲載している。

1．学術研究会「地域文化研究と地域博物館」。
2012 年 12 月 13 日（木）於東北学院大学。
・調査報告。
a. ロシア・ハバロフスクの民族博物館　太田美由紀・佐藤佳子（東北学院大学大学院生）。
b. 巴蜀地区の春秋戦国時代製鉄遺跡　劉前鳳・王茜（重慶師範大学大学院生）。
c. 九州南部に残る隼人史研究資料　熊谷明希（東北学院大学大学院生）。
・保存と研究。
a. 重慶師範大学博物館の運営と課題　丁建華（重慶師範大学博物館館員）。
b. 恩施自治州土家族地区に残る墓碑の調査と研究　王暁寧（恩施自治州博物館副研究館員）。
c. 清江上流地区の奇祭・還壇神　雷翔（湖北民族学院南方少数民族研究センター教授）。
d. 韓国済州島の宗教儀礼　政岡伸洋（東北学院大学文学部教授）。
・講評　楊華（重慶師範大学歴史与社会学院教授）。

2．公開国際シンポジウム「日中韓周縁域史研究ことはじめ」。
2012 年 12 月 15 日（土）於東北学院大学。
・基調講演。
重慶の歴史と文化　管維良（重慶師範大学歴史与社会学院教授）。
・講演。
Ⅰ．考古資料からみた先秦三峡地区の東西文化交流　蒋剛（重慶師範大学歴史与社会学院教授）。
Ⅱ．古代蝦夷研究の歩み　熊谷公男（東北学院大学文学部教授）。
・座談。
韓国栄山江流域の考古発掘成果をめぐって。
崔英姫（韓国江陵原州大学院人文学部講師）。
佐川正敏（東北学院大学文学部教授）。
金容民（韓国国立扶余文化財研究所研究員）。

3．公開国際学術シンポジウム「日中韓周縁域の塩神信仰」。
2014 年 11 月 1 日（土）於東北学院大学。
・解説。
谷口満（東北学院大学文学部教授）。
・調査報告。
宮城県沿岸部の塩神神社　星洋和（東北学院史資料センター非常勤職員）。
・講演。
Ⅰ．中世の塩竈と塩竈大明神　七海雅人（東北学院大学文学部教授）。
Ⅱ．韓国西南部の製塩方法と塩業民俗　郭儒晢（韓国国立海洋文化財研究所研究員）。
通訳　洪恵媛（東北大学大学院生）。
Ⅲ．長江三峡の産塩地と塩神信仰　鄧暁（重慶師範大学歴史与社会学院教授）。
通訳　水盛涼一（東北大学文学研究科助教）。

4．公開学術講演会「日中韓周縁域の宗教と神話」。
2015 年 11 月 28 日（土）於東北学院大学。
・講演。
Ⅰ．琉球弧における奄美仏教の特徴　財部めぐみ（鹿児島大学共通教育センター講師）。（＊10）。

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

Ⅱ. 貴州儺文化をめぐるいくつかの問題　陳玉平（貴州民族大学西南儺文化研究院教授）。
通訳　三田辰彦（東北大学文学研究科専門研究員）。
Ⅲ. 済州・沖縄・中国少数民族創世神話の比較研究　許南春（韓国済州大学校人文大学教授）。
通訳　李春淑（韓国漢拏大学校観光日本語科講師）。

5. 公開講演会「日中韓周縁域における信仰のありかた」。
2016 年 11 月 26 日（土）於東北学院大学。
・講演。
Ⅰ. 中国重慶地区の移民とその信仰　李禹階（重慶師範大学歴史与社会学院教授）。
通訳　陳穎（東北大学大学院生）。
Ⅱ. 韓国の宗教構造と民間信仰—民衆の信仰から民族の文化へ—
岡田浩樹（神戸大学大学院国際文化学研究科教授）。（＊8）
Ⅲ. アイヌ葬送儀礼の復活　葛野次雄（コタンの会副会長）。
葛野大喜（札幌大学学生）。
平田剛士（フリーランス記者）。
6. 国際学術シンポジウム「日中韓周縁域の考古文化と民俗文化」。
2013 年 10 月 21 日（日）於重慶師範大学。
・開会挨拶。
Ⅰ. 李禹階（重慶師範大学歴史与社会学院教授・三峡文化与社会発展研究院院長）。
Ⅱ. 平河内健治（東北学院理事長）。
Ⅲ. 谷口満（東北学院大学アジア流域文化研究所所長）。
・研究報告（午前）。
Ⅰ. 郁山温泉と巴国の興衰　管維良（重慶師範大学歴史与社会学院教授・中国語）。
Ⅱ. アイヌ民族史研究三十年　榎森進（東北学院大学文学部教授・日本語）。
Ⅲ. 古代清江流域の民族文化　楊華（重慶師範大学歴史与社会学院教授・中国語）。
Ⅳ. 古代蝦夷の生業と文化　熊谷公男（東北学院大学文学部教授・日本語）。
Ⅴ. 巫巴山地の巫文化　鄧暁（重慶師範大学歴史与社会学院教授・中国語）。
Ⅵ. 韓国済州島の祭祀民俗　政岡伸洋（東北学院大学文学部教授・日本語）。
・研究報告（午後）。
特別報告　東アジア大陸晩期旧石器文化の南北差異とその東部辺境旧石器文化との関係。
Ⅰ. 長江上流の古人類と旧石器文化　武仙竹（重慶師範大学歴史与社会学院教授・中国語）。
Ⅱ. 韓半島晩期旧石器文化の特徴とその早中期旧石器文化との関係
李起吉（韓国朝鮮大学校教授・韓国語）。
Ⅲ. 日本列島晩期旧石器文化の特徴とその大陸・半島との関係
佐川正敏（東北学院大学文学部教授・中国語）。
院生報告
Ⅰ. 三峡地区西周・東周時期瓦財の考古発現と研究　粟慧（重慶師範大学大学院生・中国語）。
Ⅱ. 東北地方における古墳時代の異文化交流　佐々木拓哉（東北学院大学院生・日本語）。
・閉会講評。
常雲平（重慶師範大学歴史与社会学院院長）。
辻秀人（東北学院大学博物館館長）。

二. インターネットでの公開状況など。
東北学院大学アジア流域文化研究所ホームページ www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/
東北学院大学ホームページ www.tohoku-gakuin.ac.jp/
以上二箇所のホームページと学校法人東北学院『東北学院時報』（毎月発行）によって、公開行事・研究成果などを逐次公開している。

＜これから実施する予定のもの＞

すでに開催を決定しているものを列挙する。

一. 公開シンポジウム・学会など。
1. 2017 年 9 月に「長江流域の歴史と文化」に関する国際シンポジウムを、長江大学と共催し湖北省荊州市で開催。
・本学参加予定者と演題。
谷口満：先秦時期的荊州。
下倉渉：秦漢時期荊州地区的商業。

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

佐川正敏：長江流域瓦材的考古学研究。
細谷良夫：清朝時期的荊州。
政岡伸洋：東亜細亜的巫俗。

2. 2017 年 11 月に「周縁域の信仰」に関するシンポジウムを、鹿児島大学国際島嶼教育研究センターと連携して東北学院大学で開催。

・予定している内容。
基調講演「鹿児島大学国際島嶼教育研究センターの研究活動」（センター長）。
専題講演Ⅰ「中国沿海部の民俗と沖縄・琉球列島の民俗」（仮題）。
専題講演Ⅱ「韓国島嶼部の民俗と九州南西諸島の民俗」（仮題）。
調査報告「中国塩神廟調査報告」（仮題）。

3. 2018 年 9 月に「長江中流域の歴史地理」に関する国際シンポジウムを、武漢大学・カリフォルニア大学ロサンゼルス校と共催し湖北省武漢市で開催。

・内容については、現在策定中である。

二. インターネットでの公開など。
アジア流域文化研究所・東北学院大学のホームページおよび『東北学院時報』を活用するとともに、「日中韓周縁域史研究連携システム」の専用サイトをたちあげ、公開行事・研究情報の内容を逐次発信していく予定である。

14 その他の研究成果等

1. 中国・韓半島・日本列島旧石器文化の様相と相互比較について、中国・韓国・日本の第一線の研究者による共同研究を実施し、学界に新しい知見を提供することができた。（上掲公開シンポジウム・学界などの項6の特別報告）。
2. 2016 年 11・12 月に、日本学術振興会外国人研究者招へい事業・外国人招へい研究者（短期）により、武漢大学徐少華教授を招致し（受入研究者・谷口満）、周縁域史研究における歴史地理学上の方法について新しい知見を獲得することができた（この成果については谷口満「徐少華教授の歴史地理研究」と題した報告でもって、2018 年 3 月に公表される予定である）。

15 「選定時」及び「中間評価時」に付された留意事項及び対応

＜「選定時」に付された留意事項＞
留意事項：「周縁地域」「復原」などのワードの定義、地域選定の合理的説明などに留意されたい。

＜「選定時」に付された留意事項への対応＞
1.「周縁地域」（本プロジェクトではもっぱら「周縁域」という表示を使用している）という表記は、歴史や文化の研究においてしばしば使用されるが、その概念は研究者によってさまざまである。本プロジェクトでは、次のような条件を備える地域を周縁域とみなし、研究を実施してきた。一. 長期にわたって中央政権に匹敵するような地方政権が存在しなかったこと。二. 中央政権がそこを支配する場合、近畿地方とは異なった行政制度・徴税制度などが施される場合が多かったこと。三. 歴史的にみて、農業生産は必ずしも優勢ではなく、漁労・特産品生産などが重要な生業となっていたこと。四. 言語・風習などにおいて、中央－近畿地方とは明らかに異なった様相が見られること。もちろん、これ以外の条件もいくつか考慮しなければならないが、本プロジェクトで対象とする「周縁域」は、少なくともこの四条件を満たしていることを前提とした。

2.「復原」とは、資料を本来の形態にもどすことである。文字資料についていえば、その文字が長年月の間に消滅した場合、それを化学処理などによって判読可能な状態にすること、器物資料についていえば、破損したものを物理的に完器の状態にもどすことが、そういった例である。むしろ「復元」という表記が適切かも知れない。

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

3．東北地方・長江上流域・韓国島嶼部をおもな研究対象地域として設定したのは、研究メンバーが、この地域についてすでに相応の研究蓄積をもっており、研究の推進に有用であると考えたためである。ただ、無意味にこの三地域を並べたのではもちろんなく、たとえば、東北地方と長江上流域を比較検討の対象として選定したのは、海運の北の拠点である石巻－その北の水運ルートである北上川―その北に分布した蝦夷やアイヌ民族という地勢と、長江水運の西の拠点である重慶―その南にある烏江の水運ルート―その南に分布した西南少数民族という地勢が類似しており、比較検討に適切だと考えたためである。

また、プログラム期間中に、この三地域以外の周縁域を追加することを予定したことはいうまでもないことであり、九州南部島嶼部・中国西北部－ウイグル地区などを対象に加えて比較研究を実施した。同じ日本の周縁域であっても、大陸の周縁としての性格をより強くもつ九州南部島嶼部と東北地方では、その歴史と文化の様相に無視できない相違が存在すること、同じ中国の周縁域であっても、長江上流域と中国西北部－ウイグル地区では、少数民族支配のありかたに無視できない相違が存在することを再確認することができたのは、成果の一つである。

＜「中間評価時」に付された留意事項＞

留意事項：自己評価にも述べられている通り、目的にかかげた宗教文化についての調査と研究がやや遅れているように見受けられる。

留意事項：出版の体制など整っているが、学内誌といえども査読制を導入すべきであろう。

＜「中間評価時」に付された留意事項への対応＞

1．宗教文化構造への研究の収束は、必ずしも十分ではなかった。上掲＜課題となった点＞で指摘した通りである。ただ上掲3・4・5のシンポジウムなどによって、宗教文化構造の比較についてある程度の考察を行い、今後の研究推進への一つの前提を築くことだけはできたと自己評価している。今後、数年のうちに関連業績を公表したいと考えている。

2．学内誌の場合、投稿論文を収受する場合に、編集委員が内容についても当否の判定を行っている。ただ、それが“査読”かどうかとなると、本格的な判定から形式的な判定まで、バラツキが大きいのが実情である。本プログラム研究成果の掲載に当たっては、研究代表者が事前に十分吟味したつもりであるが、なお客観的な査読を実施するよう、大学関係部門はたらきかけていきたいと考えている。

（様式2）

法人番号	041002
プロジェクト番号	S1291008

16 施設・装置・設備・研究費の支出状況（実績概要）　（千円）

年度・区分		支出額	内訳						
			法人負担	私学助成	共同研究機関負担	受託研究等	寄付金	その他（　　）	備考
平成24年度	施設	0							
	装置	0							
	設備	0							
	研究費	8,830	4,839	3,991					
平成25年度	施設	0							
	装置	0							
	設備	0							
	研究費	8,650	5,438	3,212					
平成26年度	施設	0							
	装置	0							
	設備	0							
	研究費	8,769	4,884	3,885					
平成27年度	施設	0							
	装置	0							
	設備	0							
	研究費	9,136	4,717	4,419					
平成28年度	施設	0							
	装置	0							
	設備	0							
	研究費	9,095	5,099	3,996					
総額	施設	0	0	0	0	0	0	0	
	装置	0	0	0	0	0	0	0	
	設備	0	0	0	0	0	0	0	
	研究費	44,480	24,977	19,503	0	0	0	0	
総　計		44,480	24,977	19,503	0	0	0	0	

（様式2）

法人番号	041002

17 施設・装置・設備の整備状況 （私学助成を受けたものはすべて記載してください。）

《施　設》（私学助成を受けていないものも含め、使用している施設をすべて記載してください。）　（千円）

施設の名称	整備年度	研究施設面積	研究室等数	使用者数	事業経費	補助金額	補助主体
アジア流域文化研究所	平成20年度	53.93㎡	1	45（週）	0	0	
東北学院大学博物館	平成20年度	300㎡	1	35（週）	32,623	0	
ｱｼﾞｱ文化史専攻合同研究所	平成13年度	53㎡	1	45（週）	0	0	

※ 私学助成による補助事業として行った新増築により、整備前と比較して増加した面積

＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿㎡

《装置・設備》（私学助成を受けていないものは、主なもののみを記載してください。）　（千円）

装置・設備の名称	整備年度	型番	台数	稼働時間数	事業経費	補助金額	補助主体
（研究装置）							
				h			
				h			
				h			
				h			
				h			
（研究設備）							
				h			
				h			
				h			
				h			
				h			
（情報処理関係設備）							
				h			
				h			
				h			
				h			
				h			

18 研究費の支出状況　（千円）

年度	平成　24　年度			
小科目	支出額	積算内訳		
		主な使途	金額	主な内容
教育研究経費支出				
消耗品費	421	研究用消耗品		古文書袋等　用品費(316含む)
光熱水費	0			
通信運搬費	129	シンポジウム案内送料		シンポジウム郵便料、宅配便料
印刷製本費	0			
旅費交通費	4,983	調査研究等旅費		調査研究等旅費、シンポジウム講師招聘旅費・宿泊費
報酬・委託料	754	シンポジウム講師謝礼		シンポジウム講師謝礼・交通費
（　雑費　）	333	海外調査協力報酬費		海外調査協力報酬費、シンポジウム昼食・茶菓代
（　　）				
計	6,620			
アルバイト関係支出				
人件費支出	910	公開講演会、公開シンポジウムアルバイト		学部生時給680円(10月から690円)，院生時給875円
（兼務職員）				学部生（ 17 ）人　総時間数（ 119 ）時間
教育研究経費支出	0			院生等（ 33 ）人　総時間数（ 948 ）時間
計	910			
設備関係支出（1個又は1組の価格が500万円未満のもの）				
教育研究用機器備品	0			
図書	1,300	研究用図書		漢画文献集成　第2巻他
計	1,300			
研究スタッフ関係支出				
リサーチ・アシスタント	0			
ポスト・ドクター	0			
研究支援推進経費	0			

（様式2）

				法人番号	041002
計	0				

（千円）

年　度	平成　25　年度			
小科目	支出額	積算内訳		
		主な使途	金額	主な内容
教育研究経費支出				
消耗品費	78	研究用消耗品		古文書袋等
光熱水費	0			
通信運搬費	69	シンポジウム案内送料		講演会・シンポジウム案内送料
印刷製本費	399	講演会等ポスタ		公開講演会・シンポジウムポスター・チラシ印刷
旅費交通費	5,092	調査研究等旅費		調査研究等旅費、シンポジウム講師招聘旅費・宿泊費
報酬・委託料	689	シンポジウム講師謝礼		シンポジウム講師謝礼・交通費
（　雑費　）	330	海外調査協力報酬費		海外調査協力報酬費、シンポジウム昼食・茶菓代
（　賃借料　）	0			
（　用品費　）	362	研究用用品費		デジタル一眼レフカメラ、防水型自動レベルB20
計	7,019			
アルバイト関係支出				
人件費支出（兼務職員）	1,026	公開講演会、シンポジウム,研究補助等アルバイト		学部生時給690円(11月から700円)，院生時給875円 学部生（　25　）人　総時間数（　319　）時間
教育研究経費支出	0			院生等（　27　）人　総時間数（　920　）時間
計	1,026			
設備関係支出（1個又は1組の価格が500万円未満のもの）				
教育研究用機器備品	0			
図書	605	研究用図書		中華人民共和国国家歴史地図集他
計	605			
研究スタッフ関係支出				
リサーチ・アシスタント	0			
ポスト・ドクター	0			
研究支援推進経費	0			
計	0			

（千円）

年　度	平成　26　年度			
小科目	支出額	積算内訳		
		主な使途	金額	主な内容
教育研究経費支出				
消耗品費	100	研究用消耗品		SDカード、USB、ファイル等
光熱水費	0			
通信運搬費	42	シンポジウム案内送料		講演会・シンポジウム案内送料
印刷製本費	410	シンポジウムポスター・チラシ印刷費		講演会・シンポジウムポスターチラシ印刷
旅費交通費	5,430	調査研究等旅費		調査研究等旅費、シンポジウム講師招聘旅費
報酬・委託料	427	シンポジウム講師謝礼		講演会・シンポジウム講師謝礼・交通費、通訳・翻訳報酬料
（　雑費　）	324	海外調査協力報酬費		海外調査協力報酬費、講演会・シンポジウム昼食・茶菓代
（　賃借料　）	0	会場使用料		会場使用料
（　用品費　）	269	研究用用品費		SurFacePro3ﾏｲｸﾛｿﾌﾄ
計	7,002			
アルバイト関係支出				
人件費支出（兼務職員）	1,146	講演会、シンポジウム,研究・事務補助等アルバイト		学部生時給700円(10月から715円)，院生時給875円 学部生（　50　）人　総時間数（　651　）時間
教育研究経費支出	0			院生等（　20　）人　総時間数（　785　）時間
計	1,146			
設備関係支出（1個又は1組の価格が500万円未満のもの）				
教育研究用機器備品	0			
図書	621	研究用図書		中印佛教造像源流与伝播、湖南商周青銅器研究等
計	621			
研究スタッフ関係支出				
リサーチ・アシスタント	0			
ポスト・ドクター	0			
研究支援推進経費	0			
計	0			

（様式2）

法人番号	041002

（千円）

年　度	平成　27　年度			
小科目	支出額	積算内訳		
		主な使途	金額	主な内容
教育研究経費支出				
消耗品費	75	研究用消耗品		ファイル、SDカード、USB
光熱水費	0			
通信運搬費	82	シンポジウム案内送料		講演会・シンポジウム案内送料、郵便料、はがき
印刷製本費	540	シンポジウムポスター・チラシ印刷費		講演会・シンポジウムポスターチラシ印刷
旅費交通費	5,675	調査研究等旅費		調査研究等旅費、シンポジウム講師招聘旅費
賃借料	157	会場使用料		会場使用料
報酬・委託料	677	シンポジウム講師謝礼		講演会・シンポジウム講師謝礼・交通費、通訳・翻訳報酬料
（涉外費）	26	講演会・シンポジウム昼食代・茶菓代		講演会・シンポジウム昼食・茶菓代
（雑費）	175	海外調査協力報酬費		海外調査協力報酬費
（用品費）	167	研究用用品費		スキャナ
計	7,574			
アルバイト関係支出				
人件費支出（兼務職員）	1,152	講演会・シンポジウム、研究・事務補助等アルバイト		学部生時給715円(10月から730円)，院生時給875円 学部生（ 17 ）人　総時間数（ 250 ）時間
教育研究経費支出				院生等（ 28 ）人　総時間数（ 998 ）時間
計	1,152			
設備関係支出（1個又は1組の価格が500万円未満のもの）				
教育研究用機器備品				
図書	410	研究用図書		秦簡牘合集Ⅰ　上・中・下 等
計	410			
研究スタッフ関係支出				
リサーチ・アシスタント				
ポスト・ドクター				
研究支援推進経費				
計	0			

（千円）

年　度	平成　28　年度			
小科目	支出額	積算内訳		
		主な使途	金額	主な内容
教育研究経費支出				
消耗品費	117	研究用消耗品		Chinese Writer11、USB、インクカートリッジ等
光熱水費	0			
通信運搬費	200	シンポジウム案内送料		講演会・シンポジウム案内送料、郵便料、はがき
印刷製本費	615	シンポジウムポスター・チラシ印刷費		講演会・シンポジウムポスターチラシ印刷
旅費交通費	5,139	調査研究等旅費		調査研究等旅費、シンポジウム講師招聘旅費
賃借料	42	会場使用料		会場使用料
報酬・委託料	889	シンポジウム講師謝礼		講演会・シンポジウム講師謝礼・交通費、通訳・翻訳報酬料
（涉外費）	30	講演会・シンポジウム昼食代・茶菓代		講演会・シンポジウム昼食・茶菓代
（雑費）	216	海外調査協力報酬費		海外調査協力報酬費
（用品費）	160	研究用用品費		Endeavor
計	7,408			
アルバイト関係支出				
人件費支出（兼務職員）	1,157	講演会・シンポジウム、研究・事務補助等アルバイト		学部生時給730円(10月から750円)，院生時給875円 学部生（ 53 ）人　総時間数（ 376 ）時間
教育研究経費支出				院生等（ 25 ）人　総時間数（ 1,008 ）時間
計	1,157			
設備関係支出（1個又は1組の価格が500万円未満のもの）				
教育研究用機器備品				
図書	530	研究用図書		漢魏晋南北朝時代の都城と陵墓の研究 等
計	530			
研究スタッフ関係支出				
リサーチ・アシスタント				
ポスト・ドクター				
研究支援推進経費				
計	0			

Ⅱ　論文・調査報告書等集録

解　説

収録した論文・報告のタイトルを、簡単な解説を付して列挙することにする。
なお、（＊数字）は研究成果報告書概要 11（４）のそれに対応している。

１．熊谷公男「節会に参加する蝦夷」。（＊１、＊２）。
（『講座東北の歴史第３巻・境界と自他認識』）。

中央政府が蝦夷をどのように支配・管理しようとしたか、それに対して蝦夷がどのように対応しようとしたか、またそれは蝦夷文化の伝統に対する蝦夷自身の意識とどのようにかかわっていたかを、蝦夷が節会に参加させられた際の諸事情から解明を試みたものである。東北地方周縁域史研究成果の一つである。

２．熊谷公男「古代国家北縁の二つの境界―入の沢遺跡の発見によせて―」。（＊２）。
（『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅱ）。

中央政権の支配圏と非支配圏の境界、中央からの文化と在地文化の境界、蝦夷の居住範囲など、東北周縁域の歴史地理にかかわる重要な問題を、文献史料と考古資料を彼此勘案して論じたものである。東北地方周縁域史研究成果の一つである。

３．七海雅人「中世松島の世界」。（＊３）。
（三井記念美術館特別展図録『松島・瑞巌寺と伊達政宗』）。

中世松島地区の仏教信仰の様相とその特色を、板碑の造立のその碑文の内容から解明を試みたものである。東方地方周縁域在地信仰研究成果の一つである。

４．谷口　満「黔江虎鈕錞于的内涵」。（＊５、＊６）。
（『重慶市歴史地理専業委員会第八届歴史地理年会論文集・丹砂神韵』）。

巴族の独有楽器である虎鈕錞于の盤部図案の排列に注目して、各図案は各種族の象徴であり、その平等な排列状況は各種族の独立性の強さを示していることを解明したものである。長江上流域周縁域における信仰神のあり方を研究した成果の一つである。

５．雷　　翔「清江上流の土家族における「還壇神」祭祀について」。（趙力傑訳）。
王　暁寧「恩施地域における碑刻資料の保存と研究について」。（趙力傑訳）。
（ともに『アジア文化史研究』13）。ともに（＊６）。

いずれも湖北省西部土家族の伝承と祭祀を考察したものであり、社会・祭祀の民族的伝統の強さを解明したものである。長江上流周縁域における在地信仰のありかたを研究した成果の一つである。

６．政岡伸洋「韓国済州島の宗教儀礼」。（＊７、＊８）。
（『アジア文化史研究』13）。

済州島の海神祭祀ヨンドゥングッの社会的機能と、この伝統祭祀に対する住民意識の強さを明らかにしたものである。韓国南部島嶼部在地信仰研究成果の一つである。

7．遠藤健悟・大沼知・小山悠・丸山和央「韓国済州島におけるヨンドゥングッの展開」。
（『アジア文化史研究』14）。（＊７、＊23）。

済州島の海神祭祀ヨンドゥングッの全過程を観察し、その過程を記録するとともに、この伝統祭祀の社会的機能や宗教的意味を考察したものである。６の論考が考察篇であるのに対して、資料篇の役割をはたしている。

8．沼田　愛「鹿児島県硫黄島の八朔行事の調査とその課題」。
遠藤健悟「トカラ列島悪石島における盆と仮面劇」。
大沼　知「薩南諸島における暮らしの諸相」。
小山　悠「鹿児島・薩南諸島の生活探訪記」。
丸山和央「三島村硫黄島における生業の展開」。
（すべて『アジア文化史研究』14）。すべて（＊９）。

いずれも南西諸島の現地調査にもとづいて、生業や祭祀の様子を記録したものであり、さながら宗教儀礼を中心においた生活誌の体裁となっている。九州南部島嶼部周縁域の生業と信仰に関する研究成果の一つである。

9．小沼孝博「瓜州トルファン人社会―清の領域拡大の最前線」。
（『西南アジア研究』85）。
小沼孝博「シンポジウム報告・国際会議“Xinjiang in the Context of Central Eurasian Transformations”参加報告」。
（『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅱ）。ともに（＊11）。

前者は清朝支配の伸張に、新疆のウイグル人がどのように対応したか、また自身の社会や信仰がどのような変容を蒙らざるをえなかったかを論じたものであり、後者は近世・近代の新疆における民族の動向を議論した国際学会の参加報告である。中国西北部・ウイグル地区の民族とその信仰に関する研究成果の一つである。

10．菅原　純「ウイグル人のマザール―現代「シルクロード」における聖地と信仰―」。
（『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅲ）。（＊12）。

現地調査の成果によりながら、中央アジアにおけるウイグル人の移住とその聖地マザールの移動・設置の情況を考察したものである。中国西北部―ウイグル地区の民族と信仰に関する研究成果の一つである。

11．太田美由紀・佐藤佳子「ロシア・ハバロフスクの民族博物館」。（＊13）。
（『アジア文化史研究』13）。

ロシア・ハバロフスクおよびその一帯の民族調査の報告書である。極東少数民族の生業・文化・信仰などが紹介されている。ロシア極東周縁域における民族と文化に関する研究成果の一つである。

12．郭　儒晢「韓国西南部の製塩方法と塩業民俗」。（洪恵媛訳）。
鄧　　暁「長江三峡の産塩地と塩神信仰」。（水盛涼一訳）。
（いずれも『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅰ）。ともに（＊14）。

前者は韓国西南沿岸地域の塩業技術と当地に残る塩業民俗を考察したものであり、後者は中国長江三峡地区の産塩地と当地に残る塩神信仰を考察したものである。中国・韓国周縁域の塩神信仰に関する研究成果の一つである。

13. 加藤幸治「文化財産的現場〇救工作―把握現状面向未来―」。(張毅訳)。
(『アジア流域文化研究』X)。(＊15、＊24)。

中国重慶師範大学で行った報告である。東日本大地震被災地の大半が東北地方周縁域であり、四川大地震被災地の大半も四川北西部周縁域であることから、復旧・復興には、周縁域であるがゆえの歴史・文化・習俗・住民意識のありかたに十分留意することが必要なことを、日中双方の研究者で再確認することとなった報告である。東日本大震災被災地の文化財捜索・復原・保存についての研究成果の一つである。

14. 加藤幸治「学生による被災地民俗資料のバックデータ収集活動」。

大学院生・学生が被災地文化財の捜索・復原・保存・公開及び現地住民からの聞き取り調査に参加した様子を伝えたものである。

15. 李　禹階「重慶移民史研究におけるいくつかの問題」。(谷口満訳)。(＊17)。
(『アジア流域文化研究』X)。

重慶地区へ流入した移民が構成した移民社会やその言語・風習・信仰などの様相を通史的に記述したものである。長江上流域における移民とその信仰に関する研究成果の一つである。

16. 李　禹階「中国重慶地区の移民とその信仰」。(陳穎訳)。
(『日中韓周縁域の宗教文化』Ⅲ)。

喩　学忠「宋元時代重慶地区の移民とその民間信仰」。(谷口満訳)。
(『アジア文化史研究』17)。ともに(＊18)。

前者は重慶地区へ流入した移民について、彼らが新たに重慶地区へ定着させた信仰神と信仰組織を考察して、その伝統に対する矜持がきわめて強かった一方で、在来の他信仰との習合にもあまり抵抗がなかったことを論じたものである。後者は近世～近代における重慶地区への移民と重慶地区からの移民の双方を対象として、彼らによっ重慶地区へもたらされた信仰、彼らによって外部にもちだされた信仰の双方について、その実情と変容の過程を考察したものである。長江上流域における移民とその信仰に関する研究成果の一つである。

17. 佐川正敏「考古学からみた仏教文化東漸の諸相と仏都平泉の形成」。(＊19)。
(『平泉文化研究年報』17)。

考古学資料によって、中国→韓国→日本中央部→東北地方という仏教の伝播ルート上の仏教文化の様相を復原し、平泉仏教の形成とその特色を論じたものである。

18. 加藤幸治「紀州藩で製作された堂人形について―その監修者と近代における展示についての覚書―」。(＊21)。
(『歴史と文化』49)

紀伊半島西部での民俗器物調査の報告書であり、在地工芸技術の伝承とその保存のありかたについて論じたものである。

19. 熊谷公男・沼田愛・大沼知・小山悠・須釜敏史・丸山和央
「中国重慶地区における考古・民俗調査」。
(『アジア文化史研究』13)。
安保智・砂金春奈・佐藤由浩・森千可子
「中国貴州省における民俗調査」。
(『アジア文化史研究』16)。
遠藤健悟・相川ひとみ・鈴木春菜・真柄侑
「中国重慶市における少数民族に関する資料調査」。
(『アジア文化史研究』17)。いずれも（＊22)。

いずれも長江上流周縁域の市区や少数民族区で実施した、考古・民俗資料の現地調査報告である。遺跡・遺物の保存や少数民族信仰に実態などについて、貴重な情報が提供されている。中国西部周縁域の在地信仰に関する研究成果の一つである。

20. 砂金春奈「神楽と地域社会―雄勝法印神楽を事例として―」(修士論文要旨)。
(『アジア文化史研究』17)。

地域住民の歴史意識を考慮しつつ、在地祭礼の過程とその意義を論じたものである。プロジェクト参加の主旨がいかされた修士論文の一例としてかかげておきたい。

『講座 東北の歴史 第三巻 境界と自他の認識』別刷
（清文堂出版、二〇一三年十一月）

節会に参加する蝦夷

熊谷公男

はじめに―蝦夷の入朝停止の意義―

宝亀五年(七七四)正月、蝦夷・俘囚の入朝を停止するという詔が発布された(『続日本紀』同年正月庚申条)。律令制以前(おそらく六世紀)から続いていた蝦夷の王都への朝貢が、このとき停止されることになったのである。

この年の七月、海道蝦夷が桃生城を焼き討ちするという事件が起こり、それをきっかけにいわゆる三十八年戦争が勃発する。蝦夷の朝貢停止はその半年前にあたっている。『続日本紀』は、海道蝦夷の反乱勃発以前から陸奥国で征討の可否が議論されていたことを伝えている。すなわち、このころ陸奥国では治安状態が悪化していたとみられ、そのことが蝦夷の朝貢停止の直接の原因のとなったことは否定できないであろう。

しかしながら、もし朝貢停止の原因が蝦夷との対立激化のみであれば、弘仁二年(八一一)の三十八年戦争終結後には蝦夷の朝貢も再開されてしかるべきなのに、そうはならなかった。この事実は、朝貢停止の本質的な原因が蝦夷との対立とは別のところにあったことを示唆していよう。

この点をさらに別の面から裏づける事実がある。延暦一一年(七九二)、中央政府が延暦八年の胆沢での惨敗から起死回生をねらった征討の準備を進めていたとき、陸奥蝦夷爾散南阿波蘇らが入朝を認められて上京し、朝堂院で饗応を受け、さらには賜禄(賜物)・叙位もされて帰郷するということがあった(『類聚国史』巻一九〇俘囚、同年七月戊寅・十一月甲寅条)。これは一見すると、蝦夷の朝貢が復活したようにもみえるが、奈良時代の朝貢と比べるとまったく異質なものであった。

次節でみるように、奈良時代の蝦夷の朝貢(上京朝貢)は、元日の朝賀に参列することが最大の目的であった。上京した蝦夷は正月の節会に参加したり、叙位・賜禄を受けたが、それはあくまでも朝賀への参列とミツキの貢

献に対する返礼という意味合いであった。それと比べると、阿波蘇らは一一月に入朝して賜饗・賜禄・叙位などを受けるが、その日に発布された詔に「天皇が朝に参り上り仕へ奉りて、今は己が国に罷り去りて仕へ奉らむと白すと聞きたまいて、冠位上げ賜い、大御手物賜わくと宣る」とあるから、朝賀をまたずに帰郷したとみてよい。また「これから帰郷しても朝廷への奉仕を怠りません」というので賜禄・叙位をおこなうといっているから、このとき彼らを入朝させた目的は、彼らを懐柔して王権への忠誠を誓わせることにあったとみられる。渕原智幸氏が指摘しているように、このときの入朝自体、「国家側の懐柔工作に応じ」たものとみられる(渕原　二〇〇四)。すなわち延暦一一年の爾散南阿波蘇らの入朝は、国家側の働きかけに応じて入朝した蝦夷・俘囚に賜饗・叙位・賜禄等をおこなうことによって懐柔し、来たるべき征討に備えることを目的とするものであった。また弘仁三年(八一二)に、当時、陸奥在住の夷宇漢米色男・爾散南独伎らが節会参加のために入京を許されている例(『日本後紀』同年正月乙酉条)も、同様に朝賀への参列はなかったとみてよい。

朝賀は、元旦に大極殿に出御した天皇に対して、朝堂院に列立した百官が拝賀をおこなう儀式で、蝦夷はもちろん、新羅・渤海などの諸蕃の使節も、来朝していれば参列した。百官・諸蕃・蝦夷らが、同じ儀場に整列し、いっせいに天皇に拝礼をおこなうというのは、天皇が日本国の百官・公民ばかりでなく、蕃国である新羅・渤海や化外の民である蝦夷をも支配する〝小帝国〟の君主であることを可視的に示そうとしたもので、華夷思想に裏打ちされた〝小帝国〟主義を重要な理念とするものであった。したがって、宝亀五年の蝦夷・俘囚の入朝停止は、端的にいって、華夷思想、あるいは〝小帝国〟主義にもとづく蝦夷の朝貢の廃止を意味するものではないかという見通しが立てられよう。

しかしこれまで、このような理解がはっきりした形で提示されたことはなかったし、最近、鈴木拓也氏は、三十八年戦争後ほどなくして蝦夷の朝賀への参列が復活する(ただし参加者は移配俘囚に変化)とみる見解を提示し

ている(鈴木　二〇〇七)。そこで本稿では、このような近年の研究の検討も行いながら、宝亀五年の蝦夷・俘囚の入朝停止の歴史的意義を探ってみたい。

また次節でとりあげるように、もともと蝦夷は、中央ばかりでなく城柵へも朝貢をおこなっていた。それによって城柵による蝦夷支配を維持したばかりでなく、貴重な北方の物産を入手することもできた。宝亀五年の入朝停止と三十八年戦争の勃発は、この城柵朝貢へも大きな影響をおよぼしたと考えられる。本稿では、蝦夷の入朝＝朝賀への参列停止後の陸奥・出羽の蝦夷、および諸国に移配された俘囚の都と地方(国府・城柵)への入朝・参向形態の変化もあわせてとりあげて検討してみたい。

一　蝦夷の朝貢形態

古代国家によって化外の地に住む夷狄と位置づけられた蝦夷は、化内の地への朝貢が義務づけられた。今泉隆雄氏が整理したように、朝貢には王都への朝貢(「上京朝貢」)と国府・城柵への朝貢(今泉氏は「地方官衙朝貢」とよぶ。本稿では簡略に「城柵朝貢」とよぶことにしたい)との二通りがあった(今泉　一九八六)。

今泉氏の研究成果に私見を加えて蝦夷の朝貢のあり方を概観すると、つぎの三時期に区分することができる。

第Ⅰ期(　～七〇一)　上京朝貢を主体とする時期。

第Ⅱ期(七〇一～七七四)　上京朝貢と城柵朝貢が並存する時期。

第Ⅲ期(七七四～　)　上京朝貢がなくなり、城柵朝貢のみとなる時期。

第Ⅰ期は、王宮でのミツキの貢献と蝦夷固有の服属儀礼の挙行が中心であったが、その返礼として賜饗・賜禄・叙位などが行われた。ただし郡山遺跡などの初期の城柵においても服属儀礼が行われた形跡が認められるので、

城柵朝貢もすでに行われていたとみてよい。

第Ⅱ期になると、上京朝貢では朝賀への参列が中心となり、蝦夷固有の服属儀礼はみられなくなる。和銅三年(七一〇)の朝賀には「天皇、大極殿に御して朝を受く。隼人・蝦夷等、亦列に在り」とある(『続日本紀』和銅三年正月壬子朔条)。また霊亀元年(七一五)の朝賀では、陸奥・出羽の蝦夷が南嶋人とともに「方物」を貢上しているので(同書霊亀元年正月甲申朔条)、この段階の朝貢にもミツキの献上がともなっていたとみられる。そして重要なのは、今泉氏が論証しているように、すでに第Ⅰ期の七世紀後半段階から、上京朝貢は、毎年、定期的に行なうことを原則としたと考えられることである。

さらに今泉氏は、「八世紀の七例の朝貢の記録のうち養老二年(七一八)……を除く、六例はすべて正月行事に参列しているから、正月行事への参列が原則であった」という指摘もしている。これまた第Ⅱ期の上京朝貢の性格を考えるにあたって重要な指摘であるが、「正月行事への参列」というとらえ方にはあいまいさが残る。「正月行事」とは、朝賀と正月節会のことである。確かに、蝦夷が朝賀参列後に、正月節会に参列し、賜禄・叙位に預かることが少なくなかった。具体的にみてみると、一六日の踏歌節会が二度(和銅三年・宝亀五年)、一七日が一度(神護景雲三年、一日遅れの踏歌節会か)、七日の白馬節会(あおうまのせちえ)が一度(神護景雲三年)である。踏歌節会が比較的多いように思われるが、平安時代のように特定の節会への参加が定例とはなっていなかった。宝亀三年にも一六日に賜禄・叙位が行われているが、「陸奥・出羽蝦夷、郷に帰る。爵及び物を賜うこと差(しな)有り」という書き方からみて、節会に同席したのではなく、蝦夷への叙位・賜禄が単独で行われたとみた方がよさそうである。また宝亀四年(七七三)には朝賀に参列した陸奥・出羽の蝦夷が正月一四日に叙位・賜禄を受けて帰郷している。平安時代のように節会への参加が定例化していれば、それとは別に蝦夷だけを対象とした饗給・叙位が行われるのは不自然である。

以上の検討をふまえると、第Ⅱ期の蝦夷の上京朝貢の最大の目的は朝賀への参列であり、おそらくその際にミツキの献上も行われた。そしてその返礼として正月節会に参加する場合もあれば、単独で叙位・賜禄に預かることもあった。上京朝貢の目的は、朝賀と正月節会の両方にあったのではなく、中心はあくまでも朝賀参列であって、節会への参加はそれに対する王権の側の返礼の一形態にすぎなかったのである。東野治之氏は、遣唐使の日程で最優先されるのが唐朝の朝賀への参列であったことを指摘しているが(東野　一九九九)、蝦夷の朝貢もその点は同様といえよう。

第Ⅱ期に蝦夷の上京朝貢が朝賀儀礼に組み込まれた背景には、既述のように律令国家の〝小帝国〟主義があった。朝賀には百官ばかりでなく蝦夷も参列したし、新羅・渤海などの諸蕃の使節も来朝時には参列した。ただし隼人の参列が確認できるのは和銅三年のみである。しかも、隼人には朝賀において朝堂院正門(応天門)外に陣取って入場する群官に吠声を発するという役割があったので、通常は参列しなかったとみてよいであろう。

つぎに第Ⅱ期の城柵朝貢についてみておきたい。この時期には城柵による蝦夷支配体制が整備されることにともなって城柵朝貢が本格化し、第Ⅰ期に比べてその重要性が飛躍的に高まったと考えられる。この時期の城柵朝貢は、史料的制約もあって不明な点が多い。霊亀元年(七一五)に、陸奥蝦夷の須賀君古麻比留が、先祖以来、昆布を毎年欠かさず陸奥国府(この時期の国府は仙台市郡山遺跡か)へ貢献してきたが、国府が遠く往還が大変なので今後は閇村に郡家を建ててそこに貢納することにしたいと願い出て許可されている。これが唯一の実例である。この例からみて、国郡制未施行地の蝦夷がミツキを定期的に国府まで運んで貢納していたことが知られる。

多賀城以前の陸奥国府とみられる仙台市郡山遺跡(Ⅱ期官衙)からは、上京した蝦夷の服属儀礼の場であったとみられる飛鳥石神遺跡の方形池とよく似た池がみつかっているので、郡山遺跡でも同様の服属儀礼がおこなわれ

ていたとみられる（今泉　一九八六）。そうすると郡山遺跡Ⅱ期官衙の時期（七世紀末～八世紀初頭）には、毎年、国府に朝貢してきてミツキを貢納し、服属儀礼をおこなう蝦夷がいたということになる。多賀城の政庁周辺では同様の遺構は発見されていないので、このような服属儀礼は、遅くとも多賀城の創建（神亀元年〈七二四〉）以降はなくなったのであろう。

では、多賀城創建以降の第Ⅱ期の城柵朝貢はどのようにおこなわれたのであろうか。既述のように、この時期の城柵朝貢を直接示す文献史料は皆無といってよいが、筆者はつぎに述べるような理由から、この時期、陸奥・出羽の主要な城柵には蝦夷が恒常的に朝貢してきていたとみてよいと考える。

第Ⅲ期に入る史料ではあるが、宝亀一一年（七八〇）の出羽国への勅に、「渡嶋蝦狄、早く丹心（まごころ）を効し、来朝して貢献すること、日と為りて稍く久し。方に今、帰俘逆を作して、辺民を侵し擾す。宜しく将軍・国司、賜饗の日には意を存して慰喩すべし」とある（『続日本紀』同年五月甲戌条）。この勅によれば、以前から渡嶋（北海道）の蝦夷が出羽国に「来朝」してミツキを貢献していたことが知られる。「日と為りて稍く久し」とあるから、第Ⅱ期から出羽国に「来朝」していたのである。

右の史料で、蝦夷が出羽国へ来ることを「来朝」といっていることは興味深い。この「朝」とは「朝見」、すなわち天子に謁見する意であるから、本来は上京して天皇に謁見することをいう。また「貢」は、服属の証しとしてのミツキ（貢ぎ物）の貢献の意である。したがって「朝貢」とは、本来、化外の民が王都まで行き、朝庭の儀礼空間において、大王・天皇に謁見して貢ぎ物を献上することを意味した。「朝貢」とは上京朝貢以外はありえないはずなのである。ところが日本の古代においては、蝦夷たちの城柵への参向も「来朝」とみなされていた。出羽国での私交易を禁じた延暦二一年（八〇二）の官符でも、「渡嶋狄等、来朝の日に貢する所の方物、例として雑皮を以てす」といっている（『類聚三代格』同年六月二十四日官符）し、陸奥国に関する史料でも、延暦一九年（八〇〇）

に「帰降の夷俘、各々城塞に集い、朝参相続きて、出入寔に繁し」とあり、帰降の夷俘が城柵へ通ってくることを「朝参」といっているのである(『類聚国史』巻一九〇俘囚、同年五月戊午条)。

このように城柵への参集をも「来朝」あるいは「朝参」と表現したのは、大宰府や諸国の国府が「遠の朝庭」、すなわち朝庭の分身と観念されたことと関連しよう。『万葉集』などで大宰府や国府が「遠の朝庭」ともよばれたのは、その中心施設である政庁・国庁が都の大極殿・朝堂院(＝朝庭)をモデルとした施設で、なおかつ大宰府の官人(府官)や国司が中央から派遣されたミコトモチ(＝天皇の代理人)であったことに由来すると考えられる。東北の主要な城柵にも国庁タイプに類似した政庁が設けられ、国司の一人が城司として常駐していた。すなわち朝庭のミニチュアである政庁を備え、ミコトモチが常駐するという点では、城柵もまた「遠の朝庭」であったので、そこに蝦夷が参来すれば「来朝」「朝参」と観念されたのである(熊谷　一九九七)。

ただし蝦夷の城柵への参集をすべて「朝貢」ととらえるのは妥当ではないと考えられる。というのは、「朝貢」には少なくとも「朝」と「貢」、すなわち「朝見」とミツキの貢献が必須であるし、さらには通常、貢献の返礼としての賜饗・賜禄・叙位などがあった(互酬的)。また朝見の際には、固有の服属儀礼や朝賀への参列など、一定の儀礼がともなう(儀礼的)のが普通である。そして政治的には、朝貢とは王権と国家や集団との間に設定された一定の政治関係を前提にしたものであるから、朝貢の主体は単なる個人ではなく使節、すなわち国家や集団を公式に代表する組織化された集団でなければならないし(集団的)、いったん朝貢関係を結んだ集団は、服属の証しとして定期的に朝貢する義務を負った(継続的)。以上のような互酬的、儀礼的、集団的、継続的な性格を合わせもつ参来でなければ、蝦夷が城柵に「来朝」しても、朝貢とはいいがたいのである。

さきの例を右の基準に照らしてみると、渡嶋の蝦夷に関しては、二つの史料ともミツキを貢献していたことが明らかであり、「賜饗の日」とあるので儀式の形をとって返礼がおこなわれていたことも推察できる。さらには、

かれらが「渡嶋蝦狄」、あるいは「渡嶋狄」と集団名でよばれ、なおかつ「来朝して貢献すること、日と為りて稍く久し」と、来朝・貢献が継続的におこなわれてきたとされているから、来朝の主体は渡嶋蝦夷という集団を代表する使節であったとみてよい。以上の諸点から、この渡嶋蝦夷の出羽国への「来朝」は朝貢とみなしてさしつかえないであろう。

それに対して延暦一九年の陸奥の帰降の夷俘の場合は、「各々城塞に集い、朝参相続きて、出入寔に繁し」とあるので、服属した蝦夷あるいは俘囚が、食料の支給を受けようと個別に城柵に参集してきたもので、何らかの集団を代表するような形態とは考えがたいし、ミツキを貢献したことを示すような記述もない。要するにこれは、職員令の規定にいう「饗給」に相当する事例であって、王権と服属集団間の朝貢とは峻別されるべきであろう。

城柵朝貢のあり方は、史料的制約のために不明な点が多い。たとえば、朝貢がどの程度定期的で、来貢時にどのような儀礼がおこなわれたのか、などは具体的にはよくわからない。上京朝貢で朝賀への参加が重視されたことから推測すると、元旦に諸国の国庁で行われる朝拝が注目される。朝拝に関しては、儀制令18元日国司条に「凡そ元日には、(1)国司、みな僚属・郡司等を率いて、庁に向いて朝拝せよ。(2)訖りなば長官賀を受けよ。(3)宴を設くることは聴せ」と規定されている。これによれば、(1)元日に国司が属僚・郡司らを率いて「庁」に向かって「朝拝」をおこない、(2)ついで国守が属僚・郡司らから「賀」を受け、(3)最後に宴が開かれる。(1)の「庁」は国庁の正殿と解され、それを大極殿(＝天皇)に見立てて「朝拝」をおこなうのである。この儀式の終了後、国守は天皇の権威を身に帯びたミコトモチとして正殿の座に着き、属僚・郡司の拝賀をうけ(2)、さらに郡司らも列席する宴会を主催した(3)(熊谷　一九九七)。「おわりに」で取り上げる貞観一四年(八七二)鎮守府解は、毎年、正月・五月の二節に「俘饗」が行われていたことを伝える。今泉氏がいうように、この正月の節会とは儀制令の規定からみて元日のことであろう(今泉　一九八六)。そうであれば、その節宴の前の朝拝にも蝦夷が参列していたとみるの

が自然である。さらに、城柵の政庁が国庁に類似することと、主要な城柵にはミコトモチたる城司が常駐するという事実をふまえれば、第Ⅱ期には一定の儀礼をともなう城柵朝貢がある程度定期的におこなわれていたとみていいのではなかろうか。

以上をまとめると、第Ⅱ期の陸奥・出羽・越後では「遠の朝廷」と観念された城柵に蝦夷集団が朝貢してきた（城柵朝貢）ほかに、個別に「朝参」してくる蝦夷・俘囚に対しても饗給がおこなわれていた、ということになろう。

二　移配俘囚の節会参加

「はじめに」で取り上げたように、延暦二一年（七九二）に陸奥蝦夷の爾散南阿波蘇らが来朝し、朝堂院で饗応を受け、賜禄・叙位にも預かって帰郷する。第Ⅱ期とは異質の、懐柔のための饗給を目的とした入朝とみられる。また弘仁三年（八一二）には夷宇漢米色男・爾散南独伎らが節会参加のために入京を許されている。これが節会参加を目的とした蝦夷の入朝の初見である。ついで弘仁六年になると、摂津・美濃・丹波・播磨等の国の五位の位階をもつ夷俘が節会に参加することが許可される（『日本後紀』同年正月丁亥条）。

こうして宝亀五年に蝦夷の入朝が停止されたあと、移配蝦夷の節会参加がしだいに定例化していった。『延喜式』（太政官式）では、俘囚が正月七日の白馬（あおうま）節会と一一月の豊明（とよのあかり）節会（新嘗会）に参加し、節禄を支給されることが定められている。そしてこれが一〇世紀以降の儀式書に現われる近江国の俘囚の白馬・豊明の両節会への参加と、「俘囚見参」の進上という形に定着するのである（弓野　一九八一）。

ただし、ここに一つ問題となる史料がある。『法曹類林』巻一九七（新訂増補国史大系一三頁）に載せられた承和七年（八四〇）の明法家の問答がそれである。その冒頭部分に、「問う。(1)承前の例、祢宜（ねぎ）并せて郡司及び俘囚等

の大夫、……朝拝に参入するの日、朝庭の大夫に歯せず、特に末位に列す(原文「持到来位」、同書一一頁により訂正)。(2)しかるに頃年の間、授位の先後を以て朝堂に雑居す。稍理致を尋ぬるに、事、故実に乖る。」とある。

この史料に注目した鈴木拓也氏は、「承和七年当時には、「俘囚等大夫」が「朝拝」に「参入」することがすでに「承前之例」となっている」とし、さらに論を進めて「弘仁六年の節会入京の許可からほどなくして、移配蝦夷による元日朝賀と節会への参加が、定例化されたとみてよいのではなかろうか」と推測している。鈴木氏によれば、「蝦夷が元日朝賀と正月節会に参加しなかった時期は、いわゆる三十八年戦争時代とほぼ重なる」のであって、「征夷の終結が宣言された後に、播磨・近江など畿内周辺に移配された蝦夷によって、元日朝賀や節会への参加が復活した」という。鈴木氏は、三十八年戦争の前後において、蝦夷が元日朝賀と節会に参加するという点は基本的に同じであって、ただそれに参加する蝦夷が陸奥・出羽の蝦夷から諸国に移配された俘囚に変わったことだけが相違点であるから、「九世紀の王権は、きわめて矮小化された中華思想を持っていた」と結論づけている(鈴木拓也 二〇〇七)。

三十八年戦争終結後、蝦夷――ただし移配俘囚に限定されるが――はふたたび節会ばかりでなく元日朝賀にも参加するようになるというのが鈴木氏の見解であるが、これは入朝が停止された宝亀五年以降、蝦夷(移配俘囚も含めて)は朝賀に参列することはなくなるとみる私見と真っ向から対立する。朝賀参列の復活を考える鈴木説の唯一の根拠が右の『法曹類林』の記事なのである。しかしながら『法曹類林』の問答は、右の引用文に示したような誤字を含んでおり、内容的にもきわめて難解であって、鈴木氏の解釈が唯一のものではないように思われる。本稿の論旨全体に関わることなので、ここで検討をしておきたい。

右の問答の「祢宜并せて郡司及び俘囚等の大夫」とは、大夫、すなわち五位の位階をもつ禰宜・郡司・俘囚のことである。ただしこれらの官職を帯びた官人に授けられる位階は外位なので、ここでは外五位をさす。一方、

通常の内位の官人でも、六位から五位に昇るときに、いったん外五位を授かることがあった。いわゆる外階である。この史料では、前者を(a)「外考の色、外五位を得る」、後者を(b)「内考の人、外五位を得る」とよんで区別している。俘囚の大夫は(a)に属する。また「歯」とは年齢のことで、ここでは年齢順に並ぶことを意味する。

儀式における同位者の並び方には二通りあった。公式令55文武職事条には「凡そ文武の職事・散官、朝参に行立せんことは、各々位次に依りて序と為よ。位同じくば、五位以上は、即ち授位の先後の用いよ。六位以下は歯を以いよ」という規定があり、五位以上は授位の先後、六位以下は年齢順となっている。この問答では、(1)「承前の例」では五位以上は年齢順とされていたようで、そうであれば律令の規定に反するが、奈良時代にはこの規定が守られていなかった可能性が高いので(黛　一九八二)、必ずしも解しがたいことではない。

(1)「承前の例」の儀式は、「朝庭」で行われる「朝拝」を含むから、鈴木氏は元旦の朝賀のことと解した。ところが、(2)「頃年の間」(近年)の儀式では、「授位の先後を以て朝堂に雑居す」とあるので、朝賀とは考えがたい。朝賀は元旦に朝堂院の庭に群臣が列立して天皇に拝礼をおこなう儀式であり、参列者が朝堂にすわることはないからである。平安初期に、外五位を含む官人が朝堂にすわって行う儀式ということでまず思い浮かぶのは、豊楽院で行われる節会であろう。豊楽院でも、豊楽殿前庭の四堂は「朝堂」とよばれた(今泉　一九九三)。

平安初期の節会の場には複雑な変遷があるが、承和年間に豊楽院を使用することが比較的多かったのは白馬・豊明の二節会に限られる(橋本　一九九五・神谷　一九九一)。節会は、参加対象から、次侍従以上の次侍従型と、五位以上・六位以下主典以上の全官人型に二分されるが(山下　一九九四)、二節会とも全官人型に属する。しかもこの二節会は、『延喜式』で俘囚が参加することになっていた節会に一致する。したがって「頃年の間」、「朝堂に雑居」することが問題となった儀式とは白馬・豊明の二節会をさすと考えられる。とすれば、『法曹類林』の問答は、俘囚の節会参加が白馬・豊明の二節会に固定化される時期を限定するうえでも重要な史料ということ

になろう。

以上の点をふまえて、もう一度問答の論旨をたどってみると、まず大内記清内御園が、(1)「承前の例」では、「朝拝」の日に(a)の禰宜・郡司・俘囚などの外五位は、「朝庭」に並んでいる(b)の外階の五位といっしょになって年齢順に並ぶことはせず、(b)の最後尾にまとまって並んでいたのに、(2)近年、豊楽院で行われる節会では、(a)と(b)が入り混じって、外五位に叙された順に朝堂ですわっているのは、(1)の故実に反する、ということを指摘し、さらに(a)は五位以上の歴名(名簿)の作成や成選の年限においても外階の五位とは截然と区別されているという根拠もあげて、豊楽院儀での現行の外五位の座次に疑義があるという問題を提起した。それに対して大判事讃岐永直が、さらにいくつかの根拠をあげて、(a)と(b)は区別するのが法意であり、「承前の例」の並び方こそが穏当であると回答した——以上がこの問答の趣旨と解される。

ここでの最大の問題は、(1)を朝賀のこととみてよいかということである。鈴木氏はこれを朝賀とみたところから、(2)の方も同じく朝賀とみて、俘囚の朝賀への参列を主張したのである。しかしながらこの問答の焦点は、あくまでも(2)の儀式の朝堂上の座次である。そしてそれが朝賀ではあり得ず、豊楽院儀の節会と考えられることは既述の通りである。そうであれば、その「承前の例」である(1)の儀式も朝賀とは考えがたく、豊楽院儀の節会とみるのが自然であろう。(1)だけに限れば「朝庭」での「朝拝」とあるので、朝賀がふさわしいように思えるが、豊楽院の四堂は「朝堂」であるから、四堂が囲む豊楽殿の前庭が「朝庭」とよばれたこともあったと思われる。また豊楽院儀の節会では、群臣が豊楽院内へ参入の後、謝座・謝酒の礼を行うが、このうち謝座の礼とは、群臣が位階の等級ごとに馳道(天皇・貴人の通路)をはさんで東西に一列に並び(馳道に近い方が上位)、豊楽殿の天皇に対して再拝を行う儀礼であるから、まさにミカドオガミである。これを「朝拝」といったということは十分に考えられよう。

筆者が(1)を朝賀の史料とは考えない理由はほかにもある。一つは、宝亀五年以降、ほかに蝦夷・俘囚が朝賀に参列したことを示す史料がほかにまったく見あたらないということである。不確かな(1)のみに依拠して、三十八年戦争後、蝦夷(移配蝦夷)の朝賀参列が復活するとみるのは、筆者としては躊躇される。もう一つは、三十八年戦争をはさんで蝦夷の節会参加のあり方が大きく変化することである。すなわち奈良時代の蝦夷は、前節で述べたように、上京朝貢の際に節会に参加することが少なくなかったが、いまだ定例化はされておらず、また正月以外の節会に参加した例は確認できない。ところが三十八年戦争後は蝦夷・俘囚の入京は節会参加が最大の目的となると同時に、しだいに定例化していき、遅くとも承和七年(八四〇)までには全官人型で豊楽院儀の白馬・豊明の二節会に固定化するとみられる。この事実は、平安期の俘囚の節会参加がもはや朝貢(＝朝賀への参列)の返礼ではなくなっている、すなわち節会参加が独自の意味をもって行われるようになることを明示するものと解されるのである。これは、蝦夷・俘囚の朝賀参列がもはや行われなくなっていることを、別の面から証するものということができよう。

以上、『法曹類林』の問答の検討を通して、俘囚の節会参加が承和七年までには豊楽院儀の白馬・豊明の両節会に限定されるらしいこと、蝦夷の入朝が停止される宝亀五年以降、蝦夷の朝賀参列は絶えてなくなったとみてさしつかえないことを確認できた。

ここで改めて平安期の蝦夷の節会参加の変遷を整理すると、まず弘仁三年(八一二)に宇漢米公色男・尓散南公独伎と播磨国印南郡権少領浦田臣山人の三名がとくに節会参加のために入京を許される(『日本後紀』同年正月乙酉(二六日)条)。これが蝦夷の節会参加を目的とした入京の初見である。爾散南(尓散南)・宇漢米(宇漢迷)両氏は、もともと陸奥北部の蝦夷系豪族であったとみられ、三十八年戦争前後に服属し、律令国家の蝦夷政策に協力して勢力を伸ばしてきた、特異な蝦夷系豪族である。承和年間(八三四～八四八)にはそろって近江国に移配され、同

国内の移配蝦夷の統率にあたることになる。したがって弘仁三年の二人の入朝は陸奥国からとみてよいが、そうすると史料的に確認できる陸奥・出羽からの蝦夷の入朝としてはこれが最後ということになる。また浦田山人は移配蝦夷出身の郡司とみられる(熊谷　二〇〇七)。いずれも外五位を帯しており、律令国家に協力的な蝦夷系の族長とみられるので、この事例は蝦夷系族長への優遇策、懐柔策とみてよい。

つぎに弘仁六年になると、摂津・美濃・丹波・播磨等の国の五位の位階をもつ夷俘(＝俘囚)が節会に参加することが許可される(『日本後紀』同年正月丁亥〈一五日〉条)。宝亀五年(七七四)に三十八年戦争が勃発して以来、劣勢に立たされていた政府軍は、延暦一三年(七九四)の戦闘においてようやく勝利らしい勝利をあげるが、それを契機として帰服した蝦夷を強制的に諸国に移住させる政策を組織的に行う。それにともなって、とくに弘仁年間に入ると、移配蝦夷の支配と処遇が大きな政治課題となるのである。蝦夷の諸国移配策は、基本的には、これまで中央政府軍に頑強に抵抗を続けた山道蝦夷の勢力削減策であることは疑いないが、その統治にさまざまな困難がともなったために、やがて蝦夷の族長に種々の懐柔策を施して移配蝦夷の支配に協力させる政策をとるようになる(熊谷　二〇〇七)。五位の夷俘に節会参加を認めたのも、畿内とその周辺諸国に限られるが、そのような政策の一環と解される。

弘仁六年に五位の俘囚の節会参加が認められたのが正月一五日で、踏歌節会の前日であるから、このとき認められたのは、踏歌などいくつかの節会であろう。

『延喜式』(太政官)には「凡そ正月七日、十一月の新嘗の二節には、預め禄を給する俘囚の交名(名簿)、別紙にして奏せ。五位を帯ぶと雖も、猶この例に同じ」という規定があって、俘囚(この場合は移配蝦夷)が正月七日の白馬節会と一一月の新嘗祭翌日の豊明節会(新嘗会)に参加し、節禄を支給されることがすでに定例となっている。また、当初は五位の俘囚に限られていた参加の対象が、『延喜式』段階ではそれ以外の俘囚にも拡大されている

ことが知られる。この鼇頭には「貞」とあるので、この規定は『貞観式』にまでさかのぼるとみられる。

さらに一〇世紀以降の儀式書・記録等によると、白馬節会・豊明節会で承明門外(＝建礼門内)の東西に幄(テント)を建て、西幄が俘囚の座とされた(東幄は国栖の座)こと、節会の最後に近いところで俘囚見参が奏上されたことなどが知られる。またこの段階には、参列する俘囚は近江国の俘囚に限られるようになる(弓野　一九八一)。

以上が、平安時代における移配蝦夷の節会参加の概要である。ここでまず考えてみなければならないのは、俘囚の節会参加がはじまる弘仁年間には五位の俘囚に限定されていたのが、『延喜式』の規定のようにそれ以下にも拡大されるのがいつごろからで、どのような意味をもつのか、ということである。

俘囚の参加が定例化する白馬・豊明の両節会は、既述のように全官人型であるが、この両節会が全官人型となるのは、弘仁一〇年(八一九)以降のことである(神谷　一九九一)。したがって、六位以下の俘囚が参加するようになるのも、早くてもそれ以降のこととみてよい。

一方、両節会は、九世紀半ば前後からしだいに紫宸殿儀に移行していく。具体的には、白馬節会が紫宸殿で行われた初見が承和六年(八三九)、それ以後、承和期から貞観期の初めにかけて豊楽院儀と紫宸殿儀とが混在し、貞観八年(八六六)から紫宸殿儀として定着する。一方、豊明節会は、天長七年(八三〇)が内裏(＝紫宸殿)儀の初見で、その後、豊楽院儀と紫宸殿儀とが混在し、貞観七年以後、紫宸殿儀として定着する(神谷　一九九一)。紫宸殿儀になると五位以上が承明門内の幄(ただし公卿は紫宸殿上の座)、六位以下が建礼門内(中隔)の幄に分かれて参加する方式がとられる(山下　一九九四、加藤　一九九五)。その際に俘囚は、六位以下の官人、および節会において御贄を献じ、歌笛を奏することになっていた吉野の国栖とともに建礼門内の東西の幄に候することになったとみられる。ところが一〇世紀に入ると、六位以下の節会参加はしだいに形骸化していき、『西宮記』(巻一　七日節会)に「建礼門内の東西の腋に各七丈の幄一宇を立て、座を敷く。〈東は国栖料、西は俘囚料。〉」とあるように、俘

囚と国栖の幄だけが残されるのである。したがって一〇世紀に入っても、国栖と並んで俘囚の節会参加がなお一定の意味をもっていたことが知られる。

山下信一郎氏の分類にしたがえば、俘囚が参加する白馬節会・豊明節会は、いずれも全官人型でかつ給禄型ということになり、共通の類型に属する(山下　一九九四)。この点からみて、参加者が六位以下まで拡大されるのと、俘囚が参加する節会が白馬・豊明の両節会に限定されるのは同じ動きのなかで関連して起こった現象とみてよいと思われる。

もう一つ、参加対象で問題となるのは、参加を認められた俘囚の居住国である。弘仁六年には「摂津・美濃・丹波・播磨等国夷俘」とあって、国名が掲げられているのは四ヶ国である。この四ヶ国のうち、摂津・丹波の両国は『延喜式』(主税上)に俘囚料の掲載がない。これは、比較的早く俘囚の同化が進んだためと思われる。また播磨国も、弘仁三年(八一二)までに移配蝦夷出身とみられる浦田臣山人が権少領に任じられているし、承和一〇年(八四三)には「元夷種」とされる叫綿(さけびの)麻呂が「春永連」という姓を賜与されている。いずれも同化して蝦夷身分を離脱した例と見られるので、やはり同化が比較的順調に進んだ国とみられる。したがって、この段階で節会参加が認められた五位の移配蝦夷とは、諸国の移配蝦夷の支配に協力的な有力者が選ばれたのであろう。

そうすると、この中に一〇世紀以降、唯一の俘囚の節会参加国として現われる近江がみえないことが注意される。「…等国」とあるので、この中に含まれていた可能性もなくはないが、通例からすると考えにくい。近江国は『延喜式』の俘囚料の額が肥後国についで二番目に多いことから、俘囚の数の多さも有数であったとみられ、しかも当初、その支配を安定的に行うことができずに、さまざまな方策を講じたことが知られる。結局、既述のように、承和年間に爾散南・宇漢米の両氏を陸奥国から移配し、さらに天安二年(八五八)に爾散南沢成を夷長に任じ、把笏させて俘囚の支配にあたらせるなどして、ようやく支配が安定するようになっていくのである(熊谷

二〇〇七)。このようなことから、近江国の俘囚の節会参加は、右の四ヶ国よりも遅れ、承和～天安年間(八三四～八五九)以降ではないかと推測される。逆に右の四ヶ国は、移配蝦夷の同化がさらに進むと懐柔の必要性がうすれ、有力者が節会に参加することもなくなっていったのではなかろうか。

以上の検討によれば、移配蝦夷・俘囚の節会参加は、畿内周辺で移配された蝦夷の支配・統率にあたっていた蝦夷の族長に対する優遇策からはじまったとみられる。しかしながら、節会に参加した移配蝦夷は畿内とその周辺の諸国に限られるから、移配蝦夷全体(『延喜式』の俘囚料計上国は三五国)からみれば、ごく一部に限られる。したがって俘囚の節会参加は、移配蝦夷の支配策ということでいえば、補完的な位置づけにとどまるとみなければならない。

では蝦夷・俘囚を移配されたほかの諸国では、移配蝦夷の節会参加はなかったのであろうか。この問題に関しては史料が乏しいが、『類聚国史』巻一九〇俘囚の延暦一七年(七九八)六月己亥条に、

> 相摸・武蔵・常陸・上野・下野・出雲等の国に勅すらく、「帰降の夷俘、徳沢是れ憑(たの)みとす。宜しく毎(つね)に撫恤を加え、帰望無からしむべし。(a)時服・禄物は、年毎(ごと)に之を給え。其の(b)資粮罄絶(けいぜつ)して事須(すべか)らく優恤すべき、及び(c)時節の饗賜等の類は、宜しく国司に命じて且つは行い、且つは申すべし。(d)自余の須(もち)いる所は、先に申し後に行え。

とあるのが注目される。延暦一七年といえば、征夷戦の勝利を受けて服属した蝦夷の諸国への移住策が本格化する時期であり、この時期にはほかに、移配蝦夷の調庸免(同年)、法にもとづく処罰(同一九年)、田租免(同二〇年)などの施策が矢継ぎばやに出されている。したがって相模等の六ヶ国に出された勅も、以後、それ以外の諸国へと対象を拡大していったと思われる。

この勅では、移配蝦夷への賜禄・饗給の中央への報告のし方が指示されている。まず(a)時服や夷禄などの俸禄

については、毎年、規定にしたがって支給し、個別の報告義務はない。それに対して(b)臨時の賑恤と(c)「時節の饗賜等の類」は、実施と並行して中央へ報告し、(d)その他の用品に関しては事前に許可を取るようにというのである。このうちの(c)「時節の饗賜等の類」には、主に国府などで定期的に催される節会が含まれるとみてよいであろう。そうであれば、移配蝦夷もまた諸国で開催される節会に参加するのが一般的で、それは「徳沢」、すなわち恩恵を施すという懐柔策の一環であった。

そもそも節会の最大の儀礼的特徴は、〝天皇の恩恵〟すなわち〝君恩〟の施与ということが前面に押し出されて強調されるところにあった(山下　一九九四)。一部の国の外五位の蝦夷からはじまった移配蝦夷の宮廷での節会参加の基礎には、延暦年間から広く諸国で実施されていた移配蝦夷の懐柔策としての節会参加があり、その特殊な形態とみることができよう。移配蝦夷の宮廷での節会参加の起源をこのように考えてよいとすると、その儀礼的意義が小帝国主義を理念とする朝賀と大きく異なるものであったことは明らかであろう。ところが、弘仁一〇年(八一九)以降、宮廷での参加対象者が六位以下にも拡大され、おそらくそれと同時に白馬・豊明の二節会に限定されるようになる。一方でそれと相前後して、新たに近江国が節会の参加国に加えられたのではないかと推測される。

『延喜式』の段階での節会への参加国は、式文に規定がないので不明であるが、一〇世紀以降確認できるのは近江国のみとなる。たとえば『政事要略』巻二七所引『清涼記』(村上天皇撰の儀式書。一〇世紀半ば成立)には、豊明節会のこととして「次いで掃部寮、禄台を庭中に立て、大蔵省、禄を置き、弁官、目録を奏す。少時(しばらく)して大臣、宣命文及び禄法并せて見参の大夫等の数、近江国の俘囚等の交名(きょうみょう)を進る(たてまつ)」とある。一〇世紀半ばまでに、節会に実際に参加する俘囚は近江国だけになるとみてよい。

既述のように、白馬・豊明の二節会は、九世紀後半に相ついで豊楽院儀から紫宸殿儀に移行し、やがて参加者

も五位以上に限定されるようになる。ところが俘囚については、一〇世紀以降もそのような限定が付される例はなく、しかも少なくとも院政期の一二世紀半ばまで、節会参加と俘囚見参(交名)の進上が続けられるのである。

近江国の俘囚に関しては、一〇世紀以降も天元三年(九八〇)には阿闍梨(あじゃり)念禅の弟子が俘囚を殴って傷つけたことを陽明門外で愁訴したり(『日本紀略』同年閏三月一六日己未条など)、久安二年(一一四六)に俘囚が検非違使庁に拘禁されたことに反発して豊明節会をボイコットする(『台記』同年一一月一四日条)といった紛争が起こっているが、国内の俘囚の懐柔策という目的だけで、延々と院政期まで近江国の俘囚の節会参加が続けられたとは考えがたい。そもそも、節会のボイコット(＝不参)が抗議の意思表示たり得るということは、節会参加が、基本的に王権の側の要請によるものとなっていたことを物語っており、すでに懐柔策(＝恩恵の施与)としての意味合いを失っているとみられる。

弓野正武氏は、節会における俘囚の役割について、「吉野国栖や隼人のような具体的所作があったのではないらしい」としながらも、俘囚が承明門外の幄に就くことから、「この時代の『俘囚』が負わされた兵士的役割をもって、形式的警衛の任につくこと」が俘囚に与えられた任務であったとする(弓野　一九八一)。しかしながら、形式的、あるいは象徴的であれ、儀礼の場で警護の任を負っていたのであれば、それにふさわしい装備を身に帯びたと思われるが、それを示すような史料はみあたらない。

俘囚が節会で何らかの役割を負っていたことを示す史料は皆無なので、俘囚が節会に参加すること自体に何らかの意味があったとみるしかないであろう。その際に注意されるのは、すでに永田一氏が着目しているように、俘囚の座が承明門外の西幄に設けられるのに対して、それと対称の位置にある東幄が国栖の座とされていることである(永田　二〇〇七)。

国栖は大和国吉野に住む山民で、大嘗祭や諸節会に参列し、贄を献じて歌笛を奏上した。俘囚の幄(とばり)が、この国

栖の幄と承明門をはさんで対称的な場所に設けられていたことが、節会における俘囚の役割を暗示しているとみてよい。

紫宸殿儀における節会の座の配置は、既述のように五位以上が承明門内であるのに対して、国栖と俘囚は承明門外の東西の幄であった。俘囚の座が国栖とともに承明門外の幄に置かれているのは、かつてともに同所に座があった六位以下の官人が参加しなくなった結果ではあるが、大枠では国栖と同じ範疇に属するものとして位置づけられていたことを示すものであろう。

とはいえ、俘囚は国栖とはちがって節会で特別な役割を負ってはいなかった。知られるかぎり、節会で俘囚に関わる唯一の儀礼は俘囚見参の進上である。『西宮記』『小右記』等によれば、白馬・豊明の両節会では宣命・五位以上見参・禄目録とともに俘囚見参(夾名)が進上されることが通例となっていた。進上された見参は御覧に供されたのち、少納言が名を唱えた。久安二年(一一四六)に俘囚が豊明節会をボイコットしたときには不参の例の有無が問題となったが、大外記中原師安は不参の例はないと答えている(『台記』同年一一月一四日条)。したがって摂関～院政期において俘囚の節会参加はなお継続しており、その役割は節会に参列して承明門外西幄の座に着くことそれ自体と、それにもとづいて俘囚見参が進上、唱名されることであったと考えられよう。

山下氏は、節会の政治的意義の一つに「支配の象徴的行為」があることを指摘しており、その代表的なものが奏上された見参の閲覧行為であるとする(山下　一九九四)。俘囚の見参進上もまた、そのような「支配の象徴的行為」としての意味をもっていたとみることができよう。しかも俘囚の見参は、必ず五位以上の見参とは別個に進上された。これは俘囚の幄が承明門外に設けられたことに対応している。

紫宸殿儀の節会への参列者は、三献や節禄などを通して天皇の恩恵を感受するだけでなく、承明門からの参入時に東西に設けられた国栖・俘囚の幄を目にし、さらに国栖奏や俘囚見参の進上・唱名などの儀礼を通して、異

俗の民にまで及ぶ天皇の支配を感得したであろう。俘囚が天皇の支配の広がりを示す象徴的な存在であったとすれば、近江一国で事足りたのである。

ただし筆者は、このような俘囚の節会参加を「矮小化された中華思想」あるいは「日本型の華夷思想」の表われとみることには、にわかに賛同しがたい。というのは、そもそも国栖は明らかに夷狄ではないから、それと対称の位置を占める俘囚も夷狄と位置づけられていたとは考えがたいからである。豊楽院儀には、蕃客(＝渤海使)参列時の規定が別に定められることが少なくないので、蕃夷の参列が想定されていたが、紫宸殿儀ではそうした規定は姿を消す。したがって紫宸殿儀では蕃夷の参列は想定されていなかったことになり、そうであれば節会は、もはや中華思想をその存立に関わる理念とはしていなかったとみたほうがよいであろう。紫宸殿儀における俘囚は、あくまでも化内の異俗の民という位置づけであったと考えられるのである。

豊楽院儀における蝦夷・俘囚の座のあり方は明確でないが、五位の俘囚から節会参加がはじまっていること、『法曹類林』の問答で五位の俘囚の座次が禰宜・郡司などとともに問題となっていることなどからみて、基本的に俘囚だけの座が別個に設けられたのではなく、位階の序列にしたがって着座したとみてよい。したがって、少なくとも五位の俘囚に限定されていた当初の段階には、紫宸殿儀の場合のように、異俗の民という位置づけはまだ明確になっていなかったと考えられる。この点からみても、俘囚が宮廷での節会へ参加するようになることを華夷思想と結びつけて考えることは妥当とはいいがたいであろう。

既述のように、『延喜式』(太政官)には、すでに二節会で俘囚の交名を別に奏上する規定が存し、しかもそれは『貞観式』にまで溯るとみられる。貞観年間には、二節会は完全に紫宸殿儀に移行するので、節会における異俗の民としての俘囚という位置づけは貞観年間には定まったと考えられる。

以上、移配蝦夷の節会参加の意義を検討してきた。その政治的意義には、主として二つの側面があった。一つ

は、移配蝦夷の有力者に対する優遇策、懐柔策という意義である。移配蝦夷の支配は、とくにその初期にあたる九世紀前半・中葉には、さまざまな困難があり、諸国では時服・夷禄の支給や節会で饗賜などの、さまざまな禄賜を通して懐柔をはかった。もう一方で、専当国司を置いたり、夷長(俘囚長)を任じるなどして、俘囚の支配体制の整備も行っている。ちょうどそのような時期に移配蝦夷の節会参加を目的とした入朝がはじまる。当初、参加範囲が五位の俘囚に限られたことからみても、それは諸国で移配蝦夷支配の末端をになっていた蝦夷の有力者に対するさらなる優遇策としてはじめられたとみてよい。その後、白馬・豊明の両節会が全官人型になるにともなって、六位以下の俘囚の参加も認められるようになる。

ところが移配蝦夷の支配が安定してくるにつれ、優遇策・懐柔策という性格は失われていき、貞観年間に定まる紫宸殿儀では六位以下の官人・国栖とともに承明門外の幄に座を占めるようになる。やがて近江国の俘囚だけが国栖と並ぶ異俗の民の象徴的存在として節会に参加する形が定まり、俘囚見参の奏上・唱名を通して五位以上の参列者に天皇の支配の広がりを感得させる役割をにない続けるのである。

おわりに—陸奥・出羽における蝦夷の節会参加—

すでに与えられた紙数を大幅に超過しているので、最後に陸奥・出羽における蝦夷の節会参加にふれて、本稿の結びにかえたい。

陸奥・出羽における蝦夷の節会参加に関する史料は、諸国における移配俘囚の節会参加の史料同様、きわめてとぼしい。そのなかで注目されるのは、貞観一八年(八七六)六月一九日官符(『類聚三代格』巻二)が引用する貞観一四年三月三〇日鎮守府解である。そこにはつぎのようなことが述べられている。

夫れ辺城の体為(ていた)るや、夷俘を養うに依りて、常に殺生を事とす。加以(しかのみならず)、正月・五月の二節に、俘の饗に用いんが為に、狩漁の類、勝(あげ)て計(かぞ)うべからず。殺生の甚、啻(ただ)この府に在り。

鎮守府では、夷俘を扶養するために日常的に殺生をこととしているだけでなく、正月・五月の二節に行われる「俘の饗」、すなわち夷俘を対象とする饗宴に使うためにさらに多くの殺生を行っているという。その滅罪のために、鎮守府ではかねてより国府に准じて最勝王経講読と吉祥悔過を行ってきたが、それを公式行事にしたいと申請して四年後に認められるのである。この史料は、鎮守府では正月・五月の節会が、蝦夷も参加して盛大に行われていたことが知られる点で貴重である。このうち五月は五日の端午の節会とみられ、正月は第一節で取り上げた儀制令の規定からみて元日の節会であろう。そうだとすると、宮廷における俘囚の節会参加が白馬・豊明の両節会であったのと両方とも一致しないことになる。鎮守府で端午の節会に蝦夷が参加したのは、この節会で騎射(うまゆみ)や走馬(はしりうま)などの馬を使う武芸が行われることと関係しよう。しかも節会では蝦夷の好みに合わせて獣肉が大量に供されたらしい点など、節会を蝦夷の懐柔策にふさわしい形に再構成していたことが察せられる。

また出羽国でも、貞観一七年五月一五日官符に帰降の狄に対して「国吏等、例に依りて饗を給い、禄を行」っていたとあるので(『類聚三代格』巻一八)、毎年定例の饗賜があったことが知られる。これもおそらくは節会での饗賜であろう。

鈴木拓也氏が明らかにしたように、第Ⅲ期に入ると、蝦夷への饗給は国司による叙位とともに数量的に増大していき、国衙財政逼迫の大きな要因となっていく(鈴木　一九九八)。第一節で取り上げたように、延暦一九年には「帰降の夷俘、各々城塞に集い、朝参相続きて、出入寔に繁し」といわれており、服属した蝦夷の城柵への「朝参」が日常的に行われ、その際に食料の支給や饗応が行われた。そして正月・五月等の節会では「俘の饗」が盛大に行われ、夷禄なども支給されたとみられる。その多くは三十八年戦争で新たに帰服した蝦夷とその子孫であろう。

一方で、第Ⅱ期まで上京朝貢をおこなっていた蝦夷も、第Ⅲ期には陸奥・出羽の城柵に朝貢、参向してくるようになるとともに私交易も盛んに行われた。たとえば延暦二一年(八〇二)六月二六日付の出羽国への官符(『類聚三代格』巻一九)に、「渡嶋の狄等、来朝の日、貢る所の方物、例として雑皮を以てす。而るに王臣諸家、競いて好皮を買い、残る所の悪しき物、以て官に進るに擬す」とあり、渡嶋蝦夷が出羽国に朝貢してきた際に王臣家と盛んに毛皮交易を行い、残った粗悪品を官に貢納していたことが知られる。

三十八年戦争勃発後、私交易は広がりをみせていた。延暦六年(七八七)には陸奥・出羽両国での王臣・国司・百姓等と蝦夷との私交易を禁止する太政官符が発布される。それによれば、王臣・国司が争って蝦夷から馬や俘奴婢を買うので、「犬羊の徒」(＝蝦夷)は良民を(俘奴婢にするために)さらったり、馬を盗んだりして盗賊的行為を激化させるし、「無知の百姓」は綿や鉄を夷俘に売るために、それが敵の「襖冑」(綿入れの甲と冑)や農具になっている、として私交易を禁止している。陸奥・出羽を通して王臣・国司から百姓に至るさまざまな階層が蝦夷と種々のものを交易していたようすがうかがわれる。

三十八年戦争による蝦夷支配の弛緩を底流にしながら、上京朝貢の停止、王臣家・国司の私的経済活動の活発化、富豪層(新興階層)の台頭など、さまざまな要因が絡み合いながら、この時期に蝦夷の私交易が活発化していったと考えられる。

筆者は、陸奥・出羽両国では、宝亀五年(七七四)の蝦夷の入朝停止・三十八年戦争の勃発を契機に、それまでの城柵朝貢も大きく形を変えていったのではないかという見通しをもっている。第Ⅱ期にみられた、互酬的、儀礼的、集団的、継続的な性格を合わせもつような城柵朝貢は、渡嶋蝦夷などごく一部の蝦夷を除くと、ほとんど消滅してしまうとみられる。それに代わって、朝貢を構成していた諸要素は、いくつかの異なる歴史事象に分解していったであろう。蝦夷の集団的な来朝は、個別の蝦夷(有位者が原則)の城柵への「朝参」や国府・鎮守府な

どにおける節会への参加という形になっていく。ミツキの貢献はごく一部だけが残り、ほとんどはさまざまな形態の私交易として行われるようになる。そして返礼としての叙位(上京朝貢時のみ)・賜禄・賜饗は、独立した懐柔策へと姿を変え、城柵への「朝参」時の食料支給や叙位、節会における賜饗・賜禄・叙位などとして行われた。このような歴史展開のなかで、国府・城柵における節会参加は、三十八年戦争後の蝦夷支配において新たな役割をにないつづけたのである。

参考文献

今泉隆雄(一九八六)「蝦夷の朝貢と饗給」『東北古代史の研究』吉川弘文館

同　(一九九三)「平城宮大極殿朝堂考」『古代宮都の研究』吉川弘文館。初出は一九八〇。

加藤友康(一九九五)「朝儀の構造とその特質―平安期を中心として―」『講座 前近代の天皇 5 世界史のなかの天皇』青木書店

神谷正昌(一九九一)「紫宸殿と節会」『古代文化』四三―一二

熊谷公男(一九九七)「古代城柵の基本的性格をめぐって」『国史談話会雑誌』三八

同　(二〇〇七)「蝦夷移配策の変質とその意義」『九世紀の蝦夷社会』高志書院

鈴木拓也(一九九八)「陸奥・出羽の調庸と蝦夷の饗給」『古代東北の支配構造』吉川弘文館。初出は一九九六。

同　(二〇〇七)「律令国家転換期の王権と隼人政策」『国立歴史民俗博物館研究報告』一三四

東野治之(一九九九)『遣唐使船―東アジアのなかで―』〈朝日選書〉朝日新聞社

永田　一(二〇〇七)「俘囚の節会参加について―隼人・吉野国栖との比較を通じて―」『延喜式研究』二三

橋本義則(一九九五)「草創期の豊楽殿」『平安宮成立史の研究』塙書房。初出は一九八四。

渕原智幸(二〇〇四)「九世紀陸奥国の蝦夷・俘囚支配―北部四郡の廃絶までを中心に―」『日本史研究』五〇八

黛　弘道(一九八二)「律令官人の序列―公式令朝参行立条の成立―」『律令国家成立史の研究』吉川弘文館。初出は一九六二。

山下信一郎（二〇一二）「『延喜式』からみた節会と節禄―「賜」の考察―」『日本古代の国家と給与制』吉川弘文館。初出は一九九四。
弓野正武（一九八一）「『俘囚見参』考」『古代文化』三三―五

〔付記〕

脱稿後、河原梓水「九世紀における蝦夷の宮廷儀式参加とその意義」（『立命館文学』六二四、二〇一二）に接した。河原氏もまた、『法曹類林』所載承和七年問答にみえる「朝拝」を朝賀ではなく、節会の際の朝拝である可能性を指摘している。また九世紀の国家が「蝦狄を朝貢させ、帝国構造を維持しようとする意識を失っている」とする点も、基本的に本稿と同様である。合わせて参照されたい。

古代国家北縁の二つの境界
―― 栗原市入の沢遺跡の発見によせて ――

熊谷　公男

はじめに

一昨年、宮城県栗原市で古墳時代前期最北の拠点集落とみられる入の沢遺跡が発見されて、にわかに古墳時代の〝倭国の北縁〟に関心が高まっている。昨年（2015 年）9 月には、当アジア流域文化研究所の主催により、地元栗原市で「古代倭国の北縁の軋轢と交流　栗原市入の沢遺跡で何が起きたか」と題した公開シンポジウムが開かれ、さまざまな角度から本遺跡の重要性が議論された。その予稿集の村上裕次氏の報告[1] などを参考にしながら、筆者の問題関心から遺跡の要点をまとめてみると、以下のようである。

（1）　入の沢遺跡は、伊治城跡の南に隣接する丘陵上の古墳時代前期の集落遺跡である。

（2）　確認された 49 軒の竪穴住居のうち 17 軒について調査を行い、12 軒が古墳時代前期のものと判明。残り 32 軒の多くも前期のものと推定される。

（3）　集落の周囲を幅 2.0～4.0 m、深さ 0.7～1.5 m、総長 380 m 程度の大溝で囲い、その内側に材木を 10～30 cm 間隔で立て並べた材木塀をめぐらす。さらに大溝の外側には盛土が認められ、土手状の高まりとして残っている箇所もあるので、土塁の可能性あり。

（4）　丘陵上に立地し、(3) のような区画施設が存在することから、この遺跡は「一般集落よりも高い防御性を備え」た集落とみられる。宮城県内で古墳時代前期の同様の性格をもつ集落としては、ほかに美里町山前遺跡・大郷町鶴館遺跡・迫町佐沼城跡の 3 遺跡が知られているだけで、いずれも黒川郡以北の県北部に所在する。

（5）　調査した竪穴住居のうち 4 棟の焼失家屋からは多くの遺物が出土した。とくに、通常であれば古墳に副葬されるような銅鏡が 4 面、斧・剣・刀子などの鉄製品が 30 点、ガラス玉・勾玉・管玉などの装身具が 264 点、さらには水銀朱・ベンガラといった赤色顔料も出土。これらのものが通常の集落から出土することは非常にめずらしい。

（6）　(5) のような出土遺物から、この遺跡はこの地域の有力な集団によって営まれた拠点的な集落とみられる。

（7）　隣接する伊治城跡でも古墳時代前期の小規模古墳や溝跡、竪穴住居がなどが見つかっている。溝跡が方形に区画され、豪族居館の可能性も指摘されている。溝の堆積土中から続縄文土器を含む多量の土器が出土した。

以上が入の沢遺跡の特色である。かつて伊東信雄氏は、岩手県の角塚古墳を除けば、古墳時代の古墳は「鳴瀬川、江合川の流域から最上川流域を結ぶ線以南」にしかなく、「ここに古墳時代から一本の線がひかれる」と指摘したことがある[2]。この「一本の線」は図 1 の (b) のラインに相当する。入

(1)　村上裕次「入の沢遺跡の調査成果」『古代倭国の北縁の軋轢と交流　栗原市入の沢遺跡で何が起きたか』東北学院大学アジア流域文化研究所、2015 年。

(2)　伊東信雄「東北古代文化の研究 ― 私の考古学研究 ―」『東北考古学の諸問題』東出版寧楽社、1976 年。初出 1971 年。

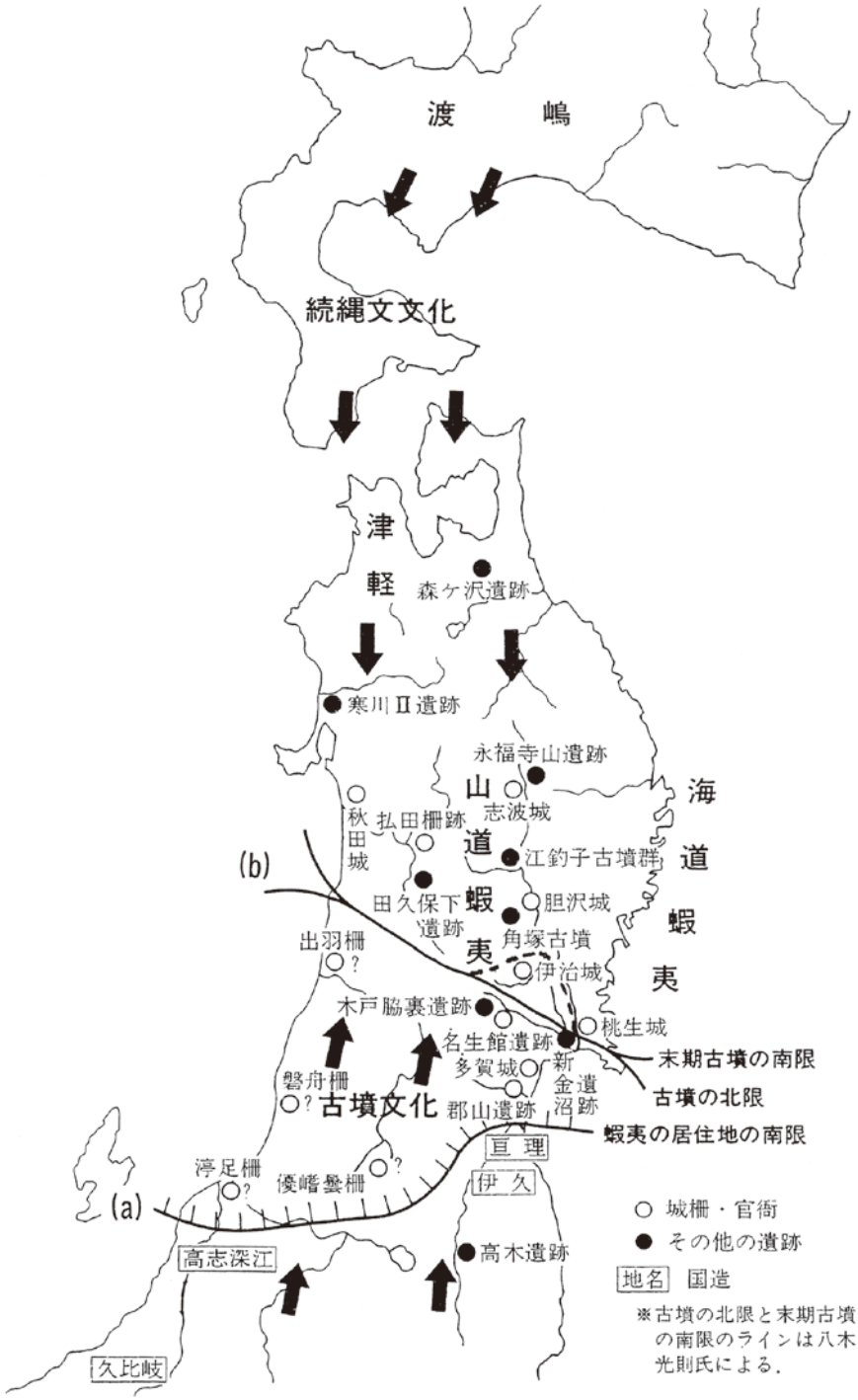


図１　古代国家北縁の二つの境界線

の沢遺跡の位置は、伊東氏が想定した〝古墳の北限ライン〟よりも 10 数 km 隔たっており、一つ北の迫川水系に属する。伊治城跡からも小さいながらも前期の古墳が発見されているので、〝古墳の北限ライン〟は多少修正を必要としようが（図１の点線ライン）、「一本の線」ではなく、ある程度の幅をもったベルト状の境界と考えれば、伊東氏が指摘したラインの存在自体は、よりいっそう明確になったといえよう。

高橋誠明氏によれば、入の沢遺跡の年代は前期でも後葉（実年代でいえば4世紀後半）にあたるという(3)。そうすると古墳文化は、一般に漠然と考えられてきたように、南から徐々に北に広がってきたのではなく、古墳時代前期のうちにいっきに倭王権の北縁の地にまで到達していたことになる。しかも入の沢遺跡が防御を重視した集落形態をとっているという実態が明らかとなり、さらに一度の火災で複数の竪穴住居がいっきに焼失したことで集落が廃絶したことや、焼失住居から貴重な遺物が多数出土するという興味深い状況も明らかとなった。

辻秀人氏は、発掘調査によって明らかとなったこれらの諸事実から、「入沢遺跡の人々は、戦いに備えて丘陵上に占地し、防御のために大規模な壕と柵木を巡らしたにも関わらず、大規模な火災に遭い、貴重品を持つ余裕もなく、撤退し、この場所には戻らなかった…。軋轢の相手は続縄文文化の人々と推測される」とし、「古墳時代社会と続縄文文化が境を接するこの地域で、これから両者の関係を軋轢と交流の2つの視点で再度検討することが現在の課題であろう」と結んでいる(4)。

火災による焼失にはさまざまな原因が考えられるかもしれないが、それを別にしても、辻氏も指摘しているように、この地域には入の沢遺跡のほかにも防御機能を有する区画施設を備えた集落が分布しており、この地域一帯が、政治的、文化的に異質の世界との緊張関係をはらんだ境界領域という性格を帯びていたことが、入の沢遺跡の発見によってより明確になったことは否定できない。もちろん、もう一方で北の世界の続縄文文化の遺物と古墳文化の遺物が共存する例も少なくないので、両文化の交流という側面も軽視することはできないが…。

入の沢遺跡の発見でにわかに考古学分野で脚光を浴びるようなった〝倭国の北縁〟とは、考古学的にいえば〝古墳文化社会（あるいは政治圏）と北方の続縄文文化社会の境界ライン〟のことであるが、それが歴史的にどのような性格をもち、いつごろまで存続した境界であったのかが、さらに考究される必要があろう。

実は、古代の東北には〝古代国家の北縁〟というべき境界がもう一つあった。それは7世紀半ば以降に初期の城柵の南限ラインとして現われるものである。城柵は蝦夷に支配を及ぼすための施設であるから、それは端的にいって蝦夷の居住地の南限を示すものでもある。さらにいえば、かつて今泉隆雄氏が指摘したように(5)、「蝦夷」とは倭国の地方支配制度である国造制の施行範囲の外側にすむ〝まつろわぬ人々〟を一括してよんだ呼称にはじまるので、蝦夷の南限ラインは国造制の北限ラインともほぼ一致する（後述のように会津地方だけが例外）ことにもなる。このラインが図1の(a)である。

筆者は、この二つは性格も存続期間もきわめて対照的な境界ラインであったとみている。すなわち、(a)は蝦夷概念の設定時における政治的な境界ラインという点で重要であるが、支配領域の拡大にともなって北上し、比較的短期に消滅してしまう。それに対して(b)ラインは、入の沢遺跡が形成される4世紀にはすでに政治的な緊張関係をはらんだ古墳文化と続縄文文化の境界ラインとして存在するが、それ以降も、基本的には南北文化の境界ラインとして、さらにときにはそれに政治的な境界ラインという性格をも合わせもちながら、平安初期にいたるまで実に500年以上にわたって存続するのである。

この二つの境界の研究には学際的な考察が不可欠である。かつて考古学・アイヌ語地名学・文献史学の先人たちは、この古代東北の境界について学問領域を越えて活発に発言をしたが、近年は、残念ながらそのような議論はまったく影をひそめてしまった。個別実証研究は研究の基本であるが、それ

(3)　高橋誠明「古墳時代前期の倭国北縁の社会 ― 宮城県北部の様相 ―」前掲『古代倭国の北縁の軋轢と交流』。
(4)　辻秀人「東北地方の古墳時代の始まり」前掲『古代倭国の北縁の軋轢と交流』。
(5)　今泉隆雄「律令国家と蝦夷」『宮城県の歴史』山川出版社、1999年。以下、今泉氏の見解はすべて本書による。

にのみ埋没していてはこのような複数の学問領域にわたるテーマの研究の進展は決してのぞめいないであろう。

とはいっても、学際的研究は確かにメリットばかりではない。相手側の結論の助けを借りて、それに合わせるような考察を行うとすればむしろ逆効果で、研究の停滞も招きかねない。近年、学際的研究が停滞しているのは、そのような弊害をさけようとする意識が強いのかもしれない。しかしながら、その点を十分に自覚、自戒したうえであれば、学際的研究が大きな成果をもたらすことは疑いない。

そもそもどんな学問にも、研究資料の性質や残存度合い、さらには研究方法に規定されたメリットとデメリットが宿命的につきまとう。研究対象が同じであっても、A の学問では容易に認識できても、B の学問ではまったく認識できないということはざらにある(6)。そういう場合、相手側の研究成果を否定的に評価することがまま見受けられるが、それではそもそも学際的研究は成り立ちがたい。だからそうするのではなく、互いに相手側の研究成果を尊重しつつ自らの学問の成果と整合的に理解する努力をするべきであって、それによってより豊かな全体像が得られるはずである。また A の学問と B の学問の研究対象が同じで、その考察結果に重なり合う部分があれば、クロスチェックの原理で考察結果の信憑性がさらに高まることになる。筆者は、このような意味で学際的研究のメリットはすこぶる大きいと考えている。本稿でも、このような立場から学際的な考察を試みたつもりであるが、とりわけアイヌ語地名の研究は文献史料から分かることとつきあわせることによって、年代的な弱点を十分に克服できるというのが筆者の考えである。

以下の本論では、如上のような問題関心から、古代国家北縁の二つの境界ラインを取り上げ、筆者の能力のおよぶ範囲で学際的な考察を行っていきたい。なお、以下では、(a) を「蝦夷の南限ライン」、(b) を「南北文化の境界ライン」とよぶことにする。

(a)　蝦夷の南限ライン

最初に蝦夷の居住地の南限ラインを取り上げる。この境界線に最初に着目したのは今泉隆雄氏であろう。大化元年（645）にはじまった大化改新では、中央の政治体制ばかりでなく、地方支配の再編も推進された。改新政権はそれまでの国造支配を解体し、全国いっせいに評（のちの郡に相当）をおいて王権の地方に対する一元的な支配体制の構築をめざした。それを実現するために諸国に使者（ミコトモチ）が派遣されたが、なかでも東国に遣わされた使者を『日本書紀』は「東国等の国司」とよんでいる。東国国司には担当地域の人口・田地の調査や、国造支配の解体と立評および評の官人の任命などとならんで、地方有力者の武器の収公などが任務とされていた。ただしこの武器収公には例外があった。蝦夷と境を接する地域では、集めた武器の数を集計したのち、もとの持ち主に預けておくよう命じられるのである。ところが、翌年、指示に反して武器をもとの持ち主に預けないで国造にわたしたということで、担当の国司が咎められている。これは、蝦夷と近接する地域にも国造が置かれていたことを示している。このことから今泉氏は、大化の時点では国造の支配領域の外側の住民が蝦夷とよばれていたと解したのである。そこで今泉氏は、さらに『先代旧事本紀』所載の「国造本紀」の陸奥に該当する部分に「伊久国造」や「思国造」（「曰理国造」の誤記説が有力）がみえることを根拠に国造制の北限を、太平洋側では宮城県南部の伊具・亘理地方として、それ以北の住民が蝦夷とよばれたとみた。

筆者は、今泉氏の見解に基本的に賛同しつつも、「国造本紀」に依拠して国造制の北限、したがっ

(6)　具体的には、熊谷公男「国家支配のはじまりと蝦夷の抵抗」（『蝦夷と城柵の時代』吉川弘文館、2015 年）で蝦夷論や城柵論について述べた。

てまた蝦夷の居住地の南限を考定することは史料的に不安が残ると考え、より直接的な根拠にもとづいて蝦夷の居住範囲を考える方法を試みた(7)。それは、一つは城柵の設置範囲であり、もう一つは史料的に確認できる蝦夷の分布範囲である。以下、前著の記述を若干補足・訂正しながら、改めて述べてみたい。

『日本書紀』大化4年（648）是歳条に「治二磐舟柵一、以備二蝦夷一」とあるように、城柵は蝦夷への備えとして置かれるものである。もう少し具体的に述べれば、大化改新後、国造の支配領域では、国造の治めるクニを解体、再編して評を置き、評の役人に支配を行わせる体制に改編していった。一方、国造の支配領域の外側は、〝まつろわぬ人々〟の住む、政治的に異質な世界であった。倭王権はそのような〝まつろわぬ人々〟を、ある段階（文献史料からは6世紀半ばごろと推定される）から一括して「蝦夷」とよぶようになる。蝦夷の居住地では、国造制のような既存の支配システムがなかったので、国造の支配領域と同じ方法をとることができなかった。そこで国造の領域外、すなわち蝦夷の地においては、中央政府直営で支配の拠点として城柵を造営するとともに、その周辺に他地域の住民を柵戸（移民）として移住させ、かれらを人的・物的基盤として城柵を維持し、蝦夷を支配する方式をとったのである。したがって端的にいうと、城柵が置かれたところは、もともと蝦夷の居住地であったことになり、それも通常は、その時点での境界領域（南限）に近いところとみてよい。

そこで改新後に置かれた城柵をみていくと、日本海側の高志（越）国では、渟足・磐舟の両柵であり、太平洋側の道奥（陸奥）国では、文献史料は残されていないが、初期の城柵遺跡とみられる郡山遺跡（仙台市南部、のちの名取郡域）である。そのほか『日本書紀』持統3年（689）正月丙辰条には「陸奥国優嗜曇郡城養蝦夷」とあって、「城養（柵養）蝦夷」が米沢盆地の優嗜曇（うきたむ）評（のちの置賜郡）にいたことが分かる。柵養蝦夷とは、帰服して城柵に付属し、城柵から食糧（夷禄）などを禄として支給される蝦夷のこととみられるので、米沢盆地には城柵が置かれていたとみてよい。

近年、宮城県域で「囲郭集落」とよばれる、関東からの移民に関わるとみられる材木塀と溝で区画された特殊な集落が各地で発見されている(8)。その時期は大化改新後の7世紀後半代が中心であり、仙台平野から大崎平野にかけての地域（すなわち本稿で取り上げた(a)と(b)の二つの境界線の間の地域）に分布する。

「囲郭集落」は、その成立時期や分布範囲が初期の城柵とほぼ一致することから、改新以降の城柵設置にともなう移民政策のなかで形成された集落と考えられる。しかもその分布範囲は、宮城県域では国造の北限よりも北に限られる。太平洋側で最南の城柵遺跡である郡山遺跡の西に隣接して長町駅東遺跡があるし、最近発見された蔵王町円田盆地の十郎田遺跡(9)はそれより南に位置するが、国造が置かれた北限である伊具・亘理地域とは阿武隈川とその支流である白石川をはさんですぐ北側に位置するので、先述の(a)のラインと矛盾しない。筆者は「囲郭集落」を初現期の城柵の一類型ととらえ、改新以降の城柵支配を維持するための移民（＝柵戸）政策のなかで生み出された遺跡と考えているが(10)、その議論を別にしても、「囲郭集落」の分布は初期の城柵に準じて考えうるのである。

なお「国造本紀」によれば、越後地域に関わる可能性のある国造としては、高志国造・久比岐国造・高志深江国造の三つがあげられるが、このうち高志国造は記載順が若狭国造と三国国造の間なので越前方面とみた方がよいと思われる。久比岐国造はのちの頸城郡、すなわち現在の新潟県西部に比定さ

(7) 熊谷公男『古代の蝦夷と城柵』〈歴史文化ライブラリー〉吉川弘文館、2004年。
(8) 村田晃一「飛鳥・奈良時代の陸奥北辺 ― 移民の時代 ―」『宮城考古学』2、2000年。
(9) 鈴木雅「十郎田遺跡の7世紀集落」『宮城考古学』12、2013年。
(10) 熊谷、前掲『古代の蝦夷と城柵』。同「城柵論の復権」『宮城考古学』11、2009年。

れ、高志深江国造は、平城宮跡で「越後国沼垂郡深江□」という木簡が出土しているので、現在の新潟市付近に比定するのが妥当であろう(11)。

つぎに蝦夷とよばれた人々の居住範囲であるが、日本海側では、大化3年に渟足柵（現新潟市付近）が造られたことに加え、新潟市の的場遺跡からは「狄食」と書かれた習書木簡が出土しているので、新潟市付近が南限となる。したがってここでは国造の北限と一致する。また日本海側の内陸部では、前掲の「陸奥国優嵴曇郡城養蝦夷」の例から、のちの置賜郡に蝦夷が居住していたことが知られる。

一方、太平洋側の蝦夷の居住範囲は、直接的な史料からはあまり明確でない。宝亀元年（770）には、黒川以北十郡（牡鹿・小田・新田・長岡・志太・玉造・富田・色麻・賀美・黒川の10郡）の俘囚3,920人が俘囚身分を脱して調庸の民（＝公民）になりたいと願い出て許されているし（『続日本紀』同年4月癸巳朔条）、これらの10郡に囲まれた場所に位置する遠田郡（宮城県小牛田町付近）は「田夷」（稲作農耕を生業とする服属した蝦夷）によって編成された特殊な蝦夷郡であるので、建郡後もこの地域に多数の蝦夷が住んでいたことは疑いない。ところが黒川以北十郡の南に接する宮城郡以南では、蝦夷の存在を示す史料は残されていない。多賀城が創建されるころまでに、この地域の蝦夷・俘囚らは公民身分に編入されてしまったのであろう。郡山遺跡（II期官衙）が多賀城の創建前後に廃絶した後は、多賀城以南に城柵が存在しなくなることも、このような考えを裏づけるものと思われる。

以上、蝦夷の居住地の南限ラインについて検討をしてきた。要するにそれは、基本的に国造制支配の北限ラインにもとづいたものとみてよいことが確認できたと思われる。太平洋側については、若干、不明確な点もあったが、国造の北限が伊具・亘理地域であることと、そのすぐ北側から「囲郭集落」である十郎田遺跡が発見されたことをふまえると、阿武隈川河口付近を太平洋側の蝦夷の南限ラインとみてよいであろう。

ただし蝦夷の南限ラインと国造制の北限ラインをくらべてみると、厳密には会津地域だけが一致しない。すなわち会津地域には蝦夷も城柵も存在を確認することができないが、「国造本紀」によれば国造もみられない。(a) の境界領域では、唯一、蝦夷・城柵と国造の双方の空白地帯なのである。

よく知られているように、会津盆地は、古墳時代前期には東北でもっとも多くの大型古墳が築造された地域である。ところがなぜか、中期以降は大型古墳はまったく造られなくなってしまう（図2参照）。さらに次節で取り上げるように、6世紀中・後葉になると、会津ばかりでなく山形盆地・米沢盆地、さらには仙台平野や大崎平野でも古墳築造は著しく低調となる(12)。藤沢敦氏の描いたこの時期の古墳分布域の北限ラインをみてみると（図3）、日本海側から太平洋側まで、会津盆地も含めて、「国造本紀」の国造の北限ラインと一致する（図1の (a) ラインは「蝦夷の居住地の南限」なので会津盆地の北側に引いた）。なお、すでに菅原祥夫氏が太平洋側について両者が一致することを指摘している(13)。すなわち考古学から知られる6世紀中・後葉の古墳の分布域と「国造本紀」の国造の北限が、期せずしてほぼ完全に一致するのである。筆者は、これこそ「はじめに」で述べた学際的なクロスチェックの事例であって、「国造本紀」の国造の記載は6世紀中・後葉における古墳を築造するような豪族の存在を反映していると考える。したがって「国造本紀」所載の国造が6世紀中・後葉の国造制の実態を伝えるものとみてよいと同時に、6世紀中・後葉における古墳築造が国造制的な倭王権と地方豪族の政治関係にともなうものであることをも証明しうると考えられる。

そうすると、会津地域は6世紀中・後葉には国造制の施行範囲外であったことになるが、それにも

(11)　小林昌二『高志の城柵』〈新大人文選書〉高志書院、2006年。
(12)　藤沢敦「不安定な古墳の変遷」『倭国の形成と東北』〈東北の古代史2〉吉川弘文館、2015年。
(13)　菅原祥夫「律令国家形成期の移民と集落」『蝦夷と城柵の時代』〈東北の古代史3〉吉川弘文館、2015年。

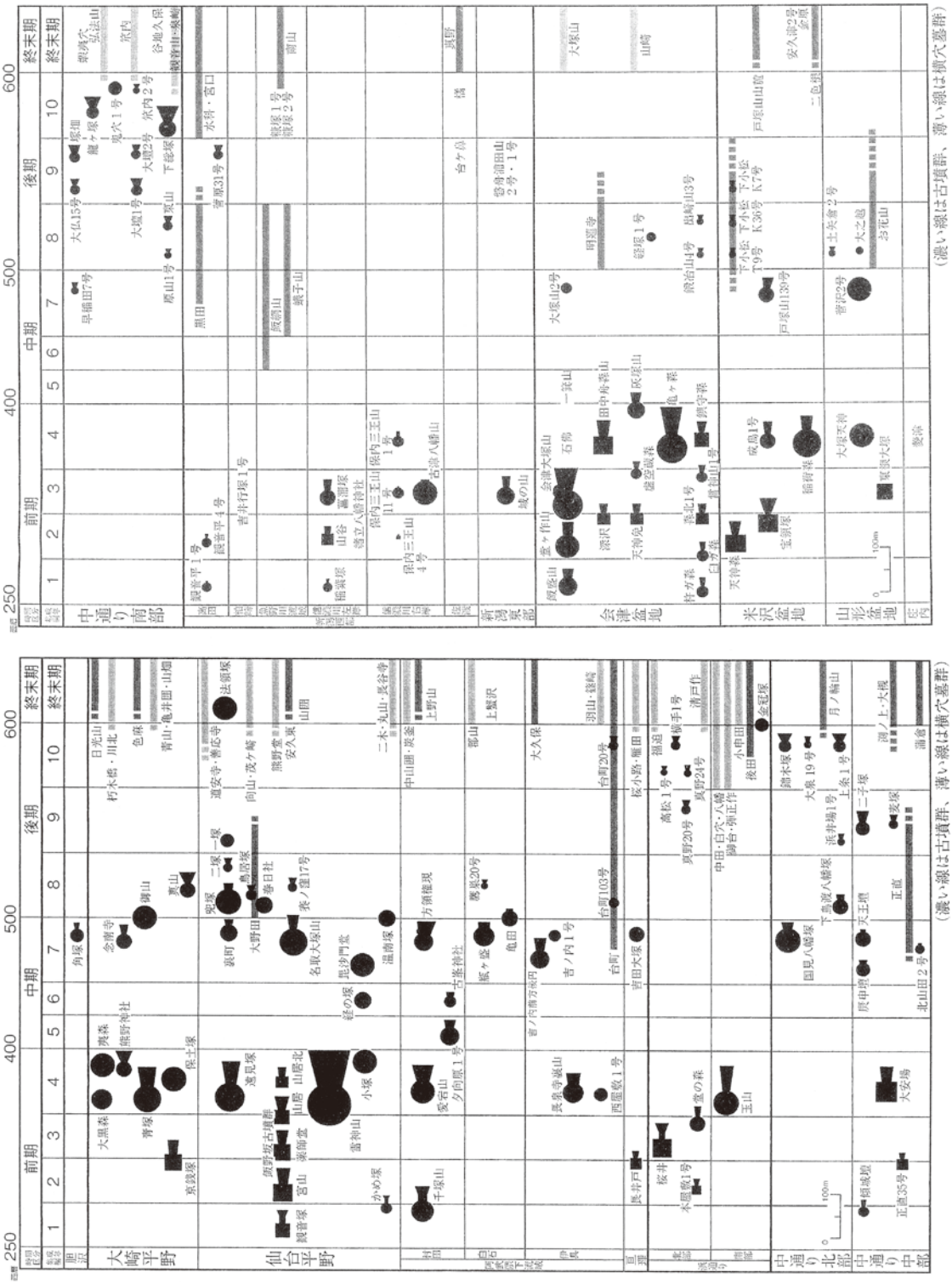


図２　東北地方・新潟県域における古墳の変遷（藤沢 2015）

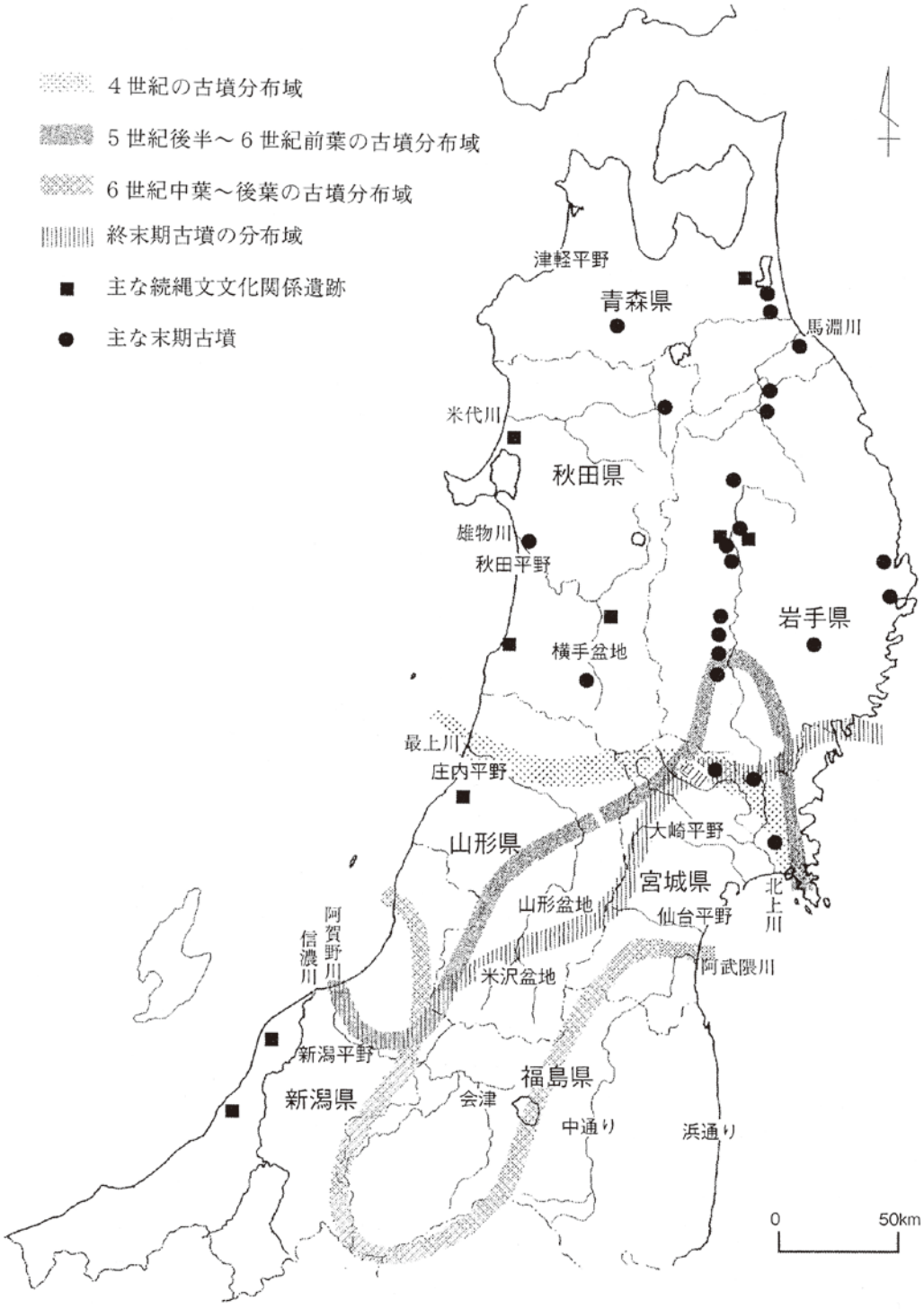


図３　古墳時代各時期の古墳分布の北限（藤沢 2015 を一部改変）

関わらず、この地域に蝦夷も城柵も確認できないのはなぜであろうか。それは、一つの仮説ではあるが、7 世紀前半代に会津地域の首長たちが倭王権と再び政治関係を結び（国造に任命された可能性もあろう）、その支配下に組み込まれたのではなかろうか。そのため改新政権は、会津地域に対してはそのような政治関係を利用して評を置いて支配することができたと考えておきたい。

このように、蝦夷の居住地の南限ラインとは、基本的には 6 世紀段階の国造制支配の北限を歴史的

前提としたものであり、さらに直接的には大化改新後に評制が施行された範囲（図 1 の（a））の外側の人々が一括して蝦夷とよばれ、彼らを支配するための拠点として城柵が設置されていったと考えられるのである。要するに蝦夷の南限ラインは、基本的に政治的な要因によって引かれたものといってよい。したがってはじめから、古代国家の支配領域が北へ拡大されていけば、（a）のラインもそれにつれて北上していくという性格の境界であったことに注意を喚起しておきたい。その点で、後述のようにほぼ 500 年にわたって存続した（b）ラインとはきわめて対照的なあり方を示すのである。

このことに関連して注意されることがある。それは、蝦夷の居住地の南限に近い地域では蝦夷の存在を直接示す史料が全体的に乏しいことである。さきにもふれたように、陸奥国の宮城郡以南では蝦夷の存在を直接示す史料は残されていないし、黒川以北十郡の地域も、田夷郡である遠田郡を別にすれば、宝亀元年（770）に俘囚 3,920 人がいっせいに公民身分に編入されたあとは、蝦夷の存在を示す史料はほとんどみられなくなる。また出羽側の置賜・最上郡でも、持統 3 年の「陸奥国優嵯曇郡城養蝦夷」の例を別にすれば、蝦夷、城柵の存在を示す史料は見出せない。ただし出羽郡では、和銅年間に出羽柵や「蝦狄」がみえるし、天平 5 年（733）に出羽柵が秋田村に移転したあとも、天平 9 年（737）の奥羽連絡路開設事業の際に出羽守田辺難波が「帰服狄」140 人を率いている例がみられる。その居住地は特定できないとはいえ、出羽国北辺部には奈良時代の半ばまでは蝦夷が居住していた可能性がある。

このような関係史料の残存状況からみて、宮城郡以南や最上・置賜郡など、南限ラインに比較的近い諸郡では、蝦夷のほとんどが多賀城創建以前の奈良時代初期に同化され、公民身分に編入されたとみて大過あるまい。それより北の黒川以北十郡でも、奈良時代の後半までは蝦夷の存在が確認できるが、それ以降はほとんどみられなくなってしまう。おそらく宝亀初年に多数の俘囚がいっせいに公民化されたあとは、蝦夷・俘囚はほとんどいなくなってしまうのではないかと思われる。

このような経緯からみて、蝦夷の居住地の南限は、奈良時代初頭までにはおおむね庄内と黒川郡を結ぶラインまで北上し、さらに奈良時代末の三十八年戦争勃発までに黒川以北十郡在住の俘囚がいっせいに公民身分に編入されて、ほぼ完全に（b）の南北文化の境界ラインに吸収されたとみられる。この経過のなかでもう一つ注意されるのは、日本海側では最上・置賜両郡（和銅 5 年（712）の出羽国建国までは陸奥国に所属）、太平洋側では宮城郡以南、阿武隈川・白石川以北の諸郡（宮城・名取・柴田・刈田の 4 郡）の蝦夷の公民化の過程では、蝦夷の反乱が起こったことがまったく記録されていないし、8 世紀初頭以降、この地域では国府である郡山遺跡（II 期官衙）・多賀城以外の城柵もまったく確認できない。これらのことから、この地域の蝦夷の公民化は大きな抵抗もなく、比較的順調に進められたとみてよいであろう。

太平洋側の宮城郡以南、阿武隈川･白石川以北の地域、それに日本海側内陸部の最上･置賜両郡（山形・米沢盆地）は、古墳時代を通じてほぼ安定的に古墳文化圏に含まれていた地域に属する。この地域の住民は、当初、国造の支配領域の外という政治的な理由で蝦夷とされたが、文化的には一般の倭人とほとんど変わらなかったので、同化の過程でもあまり大きな摩擦は起こらず、比較的短期間で公民化されたとみてよいであろう。

ところが、律令国家の疆域がそれより北の地域にさしかかると、明らかに様相が変化する。和銅元年（708）の出羽郡設置直後には征討が行われているし、霊亀元年（715）の陸奥国への柵戸の大量移配後の養老 4 年（720）には、陸奥国で空前の蝦夷の大反乱が起こり、辺郡の公民（＝柵戸）の大量逃亡が発生するという事態に陥る。このときの陸奥の蝦夷の反乱は、辺郡、すなわちのちの黒川以北十郡を中心とした地域で勃発したと推定され、この反乱が、養老 2 年（718）に陸奥国から分置した

ばかりの石城・石背両国の陸奥国への再併合、多賀城の創建と国府の多賀城への移転、鎮守府＝鎮兵体制の創設などの一連の蝦夷支配強化策の直接の原因となったと考えられる。反乱の拠点とみられる信太・丹取等の陸奥国の既存の辺郡を微小な黒川以北十郡へと再編したのも、乱後の支配強化策とみられるのである(14)。

このように「南北文化の境界ライン」のすぐ南に接する現在の大崎市周辺の地域で移民政策が組織的に推進されると、この地域の蝦夷の強い抵抗を生み、蝦夷支配体制の全面的な刷新を余儀なくされるのである。これより南の地域ではかつてみられなかった事態である。したがって、この黒川以北十郡の地域は、(b) のラインのすぐ南に位置するとはいえ、宮城郡以南とはかなり異なった性格をもった地域であったことがうかがわれる。

多賀城の創建に相前後して成立した黒川以北十郡は、1 郡平均 3 郷程度の微小な郡の集合体であるが、このような形態をとる郡は、これ以降に建郡された辺郡も含めて、陸奥・出羽両国でもほかに例をみない。しかもこの地域には西から加美町東山遺跡･城生柵跡（色麻柵跡か）､大崎市名生館遺跡（玉造柵跡）・新田柵跡、涌谷町日向（ひなた）館跡・城山裏土塁跡、東松島市赤井遺跡（牡鹿柵跡か）など、8 世紀代にさかのぼる城柵遺跡が黒川以北十郡を北から取り囲むように防塁状に点在していることが判明してきた。これは 8 世紀前半から中葉にかけての (b) ラインが、政治的、軍事的に緊張関係をはらんだ律令国家の北縁を構成していたことを如実に物語るものである。

さらに大崎地域は、もっとさかのぼった古墳時代にも南北両文化が混在した特異なエリアであったことが知られている。入の沢遺跡が所在する栗原地域では、集落跡や小型の古墳は分布するものの、大型古墳はみられない。それに対して大崎地域は、全長 90 m の青塚古墳をはじめとして古墳時代前期から大型古墳が作られる最北の地である。その大崎地域の北西部には、4〜6 世紀にわたって存続する続縄文系の皮革加工の拠点とみられ､続縄文系の土壙墓も発見されている木戸脇裏遺跡をはじめ、続縄文系の遺跡が集中する場所があり、続縄文文化圏の南限でもある。ところがもう一方で、4 世紀の山前遺跡や 5〜6 世紀の名生館遺跡などの古墳文化の拠点集落も存在する。しかもこれらの拠点集落からは続縄文土器が出土するばかりでなく、とくに名生館遺跡では続縄文文化特有の黒曜石の原石や製品が出土していて、これらの集落で皮革加工に使う黒曜石製スクレイパーやそれを使った皮革加工が行われていたことが確認されている｡このように大崎地方の遺跡で黒曜石が多量に出土するのは、大崎地方西部に湯の倉という黒曜石の産地が存在することが大きな要因になっているとみられる(15)。

それにしても同じ地域に土壙墓をともなう続縄文系の遺跡があるかと思えば、大型古墳や古墳文化の拠点集落があり、しかもその拠点集落で黒曜石製石器の生産や皮革生産など続縄文的な生産活動が行われていたというのは、南北両文化の関係を考えるうえですこぶる興味深い。境界領域では、続縄文文化と古墳文化が複雑に入り組み、あるいは融合する形で混在しているのである。南北両世界は、入の沢遺跡が示唆しているような緊張、対立関係ばかりでなかったことが、大崎地域の古墳時代の遺跡のあり方から改めて確認できよう。今後の考古学的研究の進展によって、南北両世界の複雑な関係の実態解明が進むことが期待される。

このように大崎地域は、古墳時代前期以来、南北両文化の混在する境界領域という地域的性格をもち続けていたのであり、その点で宮城郡以南と異質の地域であった。そのことが、奈良時代の初めに坂東から大量にこの地域に移民が送り込まれたことを契機として空前の反乱が起こった根本原因では

(14)　熊谷公男「養老四年の蝦夷の反乱と多賀城の創建」『国立歴史民俗博物館研究報告』84、2000 年。
(15)　高橋誠明「古墳築造周縁域の地域社会の動向 ― 宮城県北部大崎地方を中心に ―」『古墳と続縄文文化』高志書院、2014 年。

ないかと考えられる。

(b) 南北文化の境界ライン

ここにいう「南北文化の境界ライン」とは、「はじめに」でも述べたように、日本海側の秋田・山形県境付近より太平洋側の北上川河口（現石巻）付近に至るラインである。このラインですぐに思い浮かべるのはアイヌ語地名が濃密に分布する地帯（アイヌ語地名地帯）の南限であろう。アイヌ語地名は、ほとんどがその土地の地形にもとづいてつけられるので、遠く離れた土地でも、同じような特徴をもつ地形であれば同じ地名が付けられるのである。たとえば、「涸れた・小さい・川」という意味のアイヌ語であるサッ・ピ・ナイにもとづく地名が北海道では浦臼町に札比内があるかと思えば、東北でも岩手県遠野市に佐比内がある、という具合である。アイヌ語地名の研究家である山田秀三氏の調査によれば、アイヌ語地名では、－ナイがもっとも多く、ついで－ベツ（ペッ）、－ウシ、－オマ・オマイなどの語尾をもつ地名が多いという。アイヌ語地名地帯では、アイヌ語地名が単独で存在するわけではなく、「先ずナイが目立ち、その中にペッ、ウシ、オマイ等がある」というふうに群在しているという特徴がある。

山田氏は、すでに 1957 年刊行の『東北と北海道のアイヌ語地名考』(16) で、綿密な現地踏査をふまえた東北地方のアイヌ語地名の研究成果を刊行していたが、その後、1974 年の「アイヌ語族の居住範囲」(17) で、アイヌ語地名の南限を具体的に述べている。それによれば、東北地方を「あるところまで南下すると、その線で突然がたんと段をつくっているようにアイヌ語系地名が急減している」とし、具体的には「奥羽山脈の東側では、仙台のすぐ北になる大崎平野…がアイヌ地名の濃い土地の南限になっている」。一方、西側では、秋田県の雄勝郡までは驚くほど－ナイが多いのに、県境を越えて山形県の最上郡に入ると、ほとんど－ナイは見られなくなるという。秋田・山形両県境がアイヌ語地名地帯の南限であることが「極めてはっきりして」おり、「このように地名分布の濃薄に顕著な段がついていることは、古代文化を解明する上で見逃すことのできない一つの鍵」なのではないかと述べている。

さらに山田氏の遺著となった『東北アイヌ語地名の研究』(18) の「前文」でも、同様に「東北地方を南下して来ると、東は仙台のすぐ北の平野の辺、西は秋田山形県境の辺からの北にはむやみにあったアイヌ語型のナイのつく地名が、それから南では突然全く希薄になる。またそれとペッ、ウシ等が混在している姿も全然見えなくなる」という。山田氏はそれを「アイヌ語地名の濃い地帯の南限線」とみて（図 4 参照）、「その南限線から一歩南に下るとアイヌ語型のナイは急に希薄になり、それがペッやウシと混在する姿など全く見えない。歩いていて別な国に入ったみたいである」と、踏査の経験をふまえた感想を述べている。山田氏はこのアイヌ語地名の南限ラインを、飛鳥～奈良時代の「蝦夷居住地と和人の土地の境界線」にだいたい一致するとして、東北北部のアイヌ語地名が古代蝦夷の居住範囲に由来すると考えたのである。

なお、山田氏自身がふれていることであるが、アイヌ語地名研究の先達である金田一京助も、はやくにこのような現象に気づいていて、「ナイ及びペツは、津軽・秋田・南部の地方にはかなりに保存されて居り、そこから、陸前・羽前へ越すにつれ、俄かにナイもペツも姿を消し、辛うじてそうらしいものを見るだけ、白河の関以北は、それでも、若干を見出すことが出来るが、白河の関を越すに至っ

(16) のちに『アイヌ語地名の研究　3』〈山田秀三著作集〉（草風館、1983 年）に収録。
(17) のちに『アイヌ語地名の研究　1』〈山田秀三著作集〉（草風館、1982 年）に収録。
(18) 山田秀三『東北アイヌ語地名の研究』草風館、1993 年。

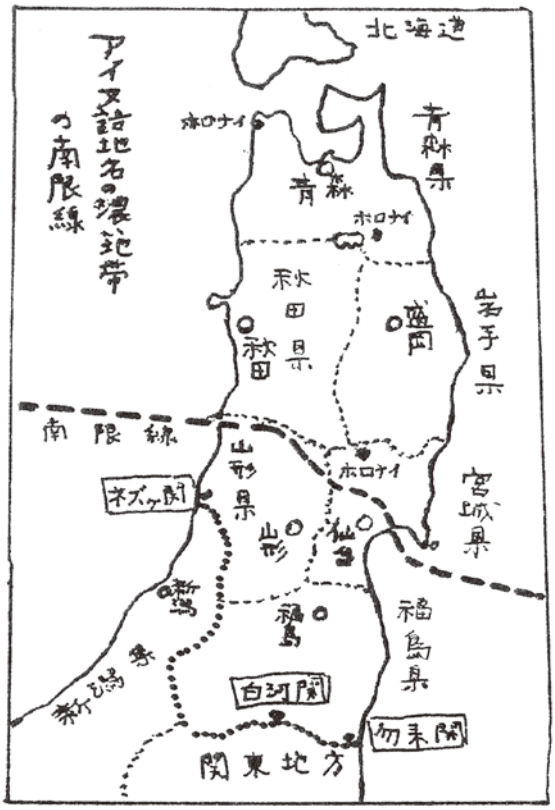


図４　アイヌ語地名地帯の南限線（山田 1993）

ては殆どナイもペツも見えなくなってしまう」と、若干、ニュアンスを異にするが、東北北部と南部でアイヌ語地名の濃淡に大きな落差があることを指摘している(19)。山田氏のいう南限線は、この金田一の説を継承しつつ、さらに綿密な踏査と研究で明確化したものといえよう。

興味深いのは、この山田氏の見出したアイヌ語地名地帯の南限線に対して、間もなく考古学者からも、別の角度からその存在を裏づけるような意見が出されたことである。それは伊東信雄氏である。氏は東北大学の最終講義で、岩手県の角塚古墳を除けば、中期古墳も後期古墳も「鳴瀬川、江合川の流域から最上川流域を結ぶ線以南」にしかなく、「ここに古墳時代から一本の線がひかれる」といい、しかも「この線が、奈良時代の牡鹿柵、新田、玉造、色麻などの諸柵と秋田移転以前の出羽柵を結ぶ線」に一致することを指摘している。さらに伊東氏は、この線から北では後北Ｃ式や北大式などの北海道系の土器が出土することにも注意をうながし、「東北南部ではすでに大古墳の造営のはじまっていたこの時期に、東北北部では古墳の造営はなく、北海道的な文化が存在したのである」という、現在の研究につながる重要な発言をしている。東北北部から北海道系の続縄文土器が出土することは、今日では常識になっているが、伊東氏が久原コレクションの注口土器に青森県三戸郡目時出土と書かれた札が付けられているのを見つけたときには、「北海道のものとそっくりなので、あるいは札のつけちがいかと半信半疑であった」と述懐している。伊東氏は、「この北海道的な土器の出土する地域が、アイヌ語の地名ののこっている地方であることは注意せらるべきである」として、山田氏のアイヌ語地名の研究を引き合いに出し、「アイヌ語地名の濃厚に分布する範囲は宮城山形両県の北部から北で、前述の北海道的な土器の分布範囲とほぼ一致する」ことを指摘する。そして「東北北部にアイヌ語地

(19)　金田一京助「北奥地名考」『古代蝦夷とアイヌ』〈平凡社ライブラリー〉平凡社、2004 年。初出は 1932 年。

名が多くのこっており、また北海道と同じ遺物が出る以上、東北地方に北海道のアイヌと同じくアイヌ語を話す人間が居住していたことは否定出来」ず、「蝦夷もある時代まではアイヌ語を使用していた」という考えをはじめて表明する(20)。津軽の弥生時代の遺跡で大量の焼米を発見し、「東北の古代文化は遅れてはいなかった」ことをいちはやく実証したことから、蝦夷辺民説の旗手の一人と目されていた伊東氏が、晩年になって蝦夷アイヌ説を唱えたことは、少なからぬ研究者から驚きの目をもって迎えられた。この伊東氏の最終講義を聴いた工藤雅樹氏は深い感銘を受け、のちに蝦夷アイヌ説と非アイヌ説（辺民説）の統合を目指すようになる(21)。

その後、伊東氏の学説は「ネオ・アイヌ説」などとよばれ、文献史学にも影響を与えた。虎尾俊哉氏は、山田氏のアイヌ語地名の研究や伊東氏の考古学的な研究にもとづく文化的な境界線の存在の指摘に賛同し、これを人種的に異なるアイヌと日本人の「国境線」と解した。虎尾氏によれば、もともとそれは、古代国家と蝦夷との間に「暗黙の諒解とでも言いたい一種の相互信頼によって成立していた国境線」であったのだが、藤原仲麻呂が息子の朝獦を按察使兼陸奥守・鎮守将軍として東北に送り込んで桃生城や雄勝城を造営するという積極策を展開したことは、その「国境線」を踏み越えることになったとし、それが相互信頼を突き崩し、蝦夷にかつてない激しい抵抗を生み出して、やがて三十八年戦争が勃発したのだという見解を表明している。虎尾氏はさらに論を進めて、三十八年戦争は「ある程度成熟した政治的社会を独自に形成していたアイヌの国と律令国家との戦にほかならない」とも述べている(22)。現在では、蝦夷社会は、律令国家が「村」として把握した郷程度の単位集団を基礎としたフラットに近い、流動的な構造であったとみられており、律令国家に対置しうるような恒常的な政治統合を蝦夷社会が実現していたとは考えがたいので、虎尾氏の見解をそのまま認めるわけにはいかないし、三十八年戦争を人種問題に帰結させるのは、かえって事態の本質を見誤る危険性もあろう。しかしながら、虎尾氏が「国境線」ととらえたライン自体は、山田氏や伊東氏が指摘したように、基本的には文化的な境界線（後述するように、時期によってはそれが政治的な支配領域を示す境界線と重なる）であったと考えればいちがいに否定できないと思われるし、それを仲麻呂政権が強引に踏み越えたために激しい抵抗を巻き起こしたという想定は、筆者には魅力的である。

以上、(b) の南北文化の境界ラインに関して、山田・伊東・虎尾の 3 氏の見解をみてきた。これら 3 氏の間で 1970 年代を中心に活発な議論が行われた。その後は工藤氏が山田・伊東両氏の説を継承する形で境界の存在にふれた程度で、30 年以上にわたってこの問題の学際的研究は途絶えてしまって今日にいたっている。その間、考古学分野では、〝倭国の北縁〟や〝古墳分布の北限〟が議論されることはあったが、それが蝦夷の南限ラインや城柵の設置ラインとどう関わるのか、またアイヌ語地名地帯の南限と関わるのか、関わらないのかといった問題はまったく議論されないままになっている。筆者は、この北縁の境界の問題は、考古学分野だけの研究では限界があり、少なくともアイヌ語地名研究と文献史学も加えた学際的研究が不可欠で、それによって境界の存続時期や性格がより明確になると考える。

そこで、以下、(b) の南北文化の境界ラインについて、筆者の理解するかぎりでの現在の研究水準に照らしてどのように評価されるべきかを検討してみたい。最初に伊東氏が指摘した「古墳の北限ライン」を取り上げる。「はじめに」でふれたように、栗原地域での小古墳や入の沢遺跡の発見によっ

(20) 伊東信雄「東北古代文化の研究 ― 私の考古学研究 ―」『東北考古学の諸問題』東出版寧楽社、1976 年。初出 1971 年。
(21) 工藤雅樹「蝦夷アイヌ説と非アイヌ説」『蝦夷と東北古代史』吉川弘文館、1998 年。初出 1983 年。
(22) 虎尾俊哉『律令国家と蝦夷』〈若い世代と語る日本の歴史〉評論社、1975 年。

て伊東氏の想定した「古墳の北限」を多少修正する必要は生じたが、すでに古墳時代前期に政治的、文化的に異質の世界との緊張関係をはらんだ境界領域が存在していたことが明確になった。この境界のその後の推移については、東北地方の古墳研究の現在の到達点を示すと思われる藤沢敦氏の論考[23]を参考にしながら、検討をしてみたい。

藤沢氏によれば、土師器と隅丸方形竪穴住居を指標にして「古墳文化の分布範囲」をみると、おおむね宮城・山形・福島の南東北3県の範囲となり、青森・岩手・秋田の北東北3県には古墳文化はきわめて希薄であるという。時期によっては（とくに5世紀後半～6世紀前葉）、岩手県内陸南部（奥州市周辺）、青森県八戸市域、秋田県の一部などにも分布が広がるが、さほど長続きしない。重要なのは、古墳時代の前期（～4世紀末）のうちに「古墳の築造は古墳分布域の全域に拡大し、同時に大型化が進行する」ことで、ほとんどの地域では、前期後半（4世紀中葉～後半）に最大規模の古墳が築造されるという。

ただし近年の調査・研究の進展により、時期によって古墳築造の数や大きさ、分布域などがめまぐるしく変動することが知られてきた。東北地方の古墳は、前期後半までにはやくも分布域全体に広がるが、その後中期に入ると、一転して古墳築造はきわめて低調となり、5世紀前半に編年しうる古墳は数えるほどしかないという。その後、中期後半の5世紀後半から後期の6世紀前葉にいったん活発になり、分布域も太平洋側では一時的に岩手県奥州市（角塚古墳）まで広がるが、6世紀中・後葉には日本海側や仙台平野以北で古墳築造は再び低調となり、分布域は大きく後退する（図3参照）。

このように現在では、古墳時代の古墳の築造範囲が時期によって大きく変動することが明らかとなっているが、藤沢氏の論考の記述のなかに、筆者の問題関心から興味深い点がいくつかあった。

(1)　古墳の分布域は「前期の段階でほぼ確立してい」て、「その後は、岩手県の角塚古墳周辺を除くと、新たに分布域が拡大する地域はみられ」ず、むしろ「後期に分布域が大きく縮小する」こと。

(2)　ところが集落遺跡に注目すると、「古墳が活発に築造される時期に、集落遺跡も分布が拡大し遺跡数も多くなる場合もあるが、……宮城県北部や仙台平野では、古墳築造が低調な時期でも、集落遺跡は確認されている。山形県庄内地方でも、確実な古墳がみあたらない中期以降も、……古墳文化の集落遺跡は営まれ続けている」という。要するに集落遺跡の動向からは、ほぼ一貫して「東北南部3県の範囲が、古墳文化が展開し続けた範囲とみることができる」と概括されること。

(3)　6世紀の中・後葉に、古墳の築造が低調となり、古墳の分布域は大きく後退するが、それは前節で指摘したように、「国造本紀」の国造の分布域の北限とほぼ完全に一致するということ。

(3)については、前節で(a)「蝦夷の南限ライン」との関連で取り上げたが、本節のテーマである(b)「南北文化の境界ライン」と関連するのは(1)と(2)である。今回の入の沢遺跡の発見は、(1)の古墳の分布域が前期の段階でほぼ確立しているという点に加えて、この境界が古墳の築造にとどまらず、古墳文化=政治圏ともいうべき一つの政治的世界の北縁でもあって、その北にある続縄文文化圏とは文化的な交流があっただけではなく、一定の政治的な緊張関係が存在したことを明確にしたと評価できよう。さらに興味深いのは(2)である。古墳時代を通して、古墳分布域の北限は時期によって大きく変動するにも関わらず、古墳築造が低調な時期でも、前期に確立した分布域の北限に近い宮城県北部や仙台平野や山形県庄内地域などでは集落が営まれ続けたことである。

(23)　藤沢氏、前掲「不安定な古墳の変遷」。

要するに、古墳の分布域が倭王権との政治関係を示すものだとすれば、倭王権との政治関係のあり方は、時期によって大きく変動する不安定なものであったが、集落遺跡によって示される古墳文化圏はそれとは対照的にかなり安定していて、前期のうちに確立された（b）のライン（ただし太平洋側では伊東氏が指摘した鳴瀬川・江合川水系よりも一つ北の迫川水系も含めたライン（図 1(b）ラインの点線部）と修正した方がよい）がほぼそのまま存続したとみられるのである。すなわち、（b）のラインの本質は「南北文化の境界ライン」というべきものであって、ただそれが、古墳時代前期のように、政治的な境界と重なり合う時期もあったとみるのがよいと思われる。

このように考えると、伊東氏がこの同じ（b）ラインが「奈良時代の牡鹿柵、新田、玉造、色麻などの諸柵と秋田移転以前の出羽柵を結ぶ線」に一致すると指摘していることが思い起こされる。現在においては、牡鹿・新田・玉造・色麻等のいわゆる天平五柵が分布する大崎・牡鹿地域では、7 世紀中葉には早くも名生館遺跡で関東からの移民に関わる集落が出現し、その後少し遅れて 7 世紀後葉には、権現山・三輪田遺跡・南小林遺跡・一里塚遺跡・赤井遺跡などで、「囲郭集落」など関東からの移民に関わる特殊な集落が営まれ、その多くが 7 世紀末には城柵あるいは官衙に転化していくことが明らかになっている(24)。すなわち大化改新後、国造の支配領域の外側で城柵の設置と柵戸の移配を基本とした領域拡大策が開始されるとほどなく、移民を主体とする特殊な集落が（b）のラインまでいっきに北上するのである。このような経過は、筆者には、古墳時代開始後ほどなく、古墳の分布域がいっきに宮城県北部にまで北上するという事実を思い起こさせる。そして 7 世紀末にはそれらの集落が城柵、あるいは官衙に転化するのであるが、霊亀元年（715）に柵戸政策がピークをむかえると、養老 4 年（720）にこの地域で大規模な蝦夷の反乱が起こり、乱の鎮静化後、神亀元年（724）の多賀城の創建に相前後して黒川以北十郡と玉造・新田・牡鹿・色麻等の 5 柵として整備されるという経緯が明らかとなっている。

このように、改新後まもなく中央政府の移民政策は（b）のラインまで広がり、さらに 7 世紀末前後には城柵・官衙施設が（b）のラインまで到達するのであるが、その後、城柵がこのラインを越えるのは、海道方面が天平宝字 5 年（759）の桃生城、山道方面が神護景雲元年（767）の伊治城の造営によってであった。7 世紀半ばに移民の特殊集落が営まれはじめたときから数えれば、ほぼ 100 年にわたって陸奥側の国家の北縁は（b）ラインのところで停滞したままだったことになる。

しかもこのラインを越えて築造された桃生城は複郭構造、伊治城は三重構造とよばれる平面構造をとっており、いずれも住民の居住域を城柵内に取り込んだ新しいタイプの城柵として造営されるのである。このことは、（b）ライン以北の地域では城柵が周辺の蝦夷から受ける圧力が質的に異なるほど強かったことを物語っているとみられる。そして伊治城造営の 7 年後の宝亀 5 年（774）に桃生城が攻撃を受けて陥落し、三十八年戦争へと突入していくのである。

一方、日本海側では、多少状況が異なる。和銅元年（708）に越後国の北端に出羽郡が置かれ、相前後して出羽柵も建てられている。その後、和銅 5 年（712）に出羽国が建国される。この段階までは（b）ライン以南であるが、天平 5 年（733）に出羽柵を秋田村高清水岡に移転するので、出羽側では、陸奥側よりもほぼ四半世紀はやく（b）ラインを突破したことになる。さらに桃生城が造営された天平宝字 5 年（759）には山北地域に雄勝城が造営される。ところが興味深いことに、宝亀初年（770 年代初頭）には秋田城（天平宝字年間に秋田村の出羽柵を改称）の停廃問題が起こり、まもなく中央政府も秋田城の廃城と南隣の河辺郡への城下住民の移住を承認する。ところが住民たちが移住に抵抗

(24)　高橋誠明「多賀城創建にいたる黒川以北十郡の様相 ― 山道地方 ―」『第 29 回 古代城柵官衙遺跡検討会資料集』2003 年。

し、また三十八年戦争が勃発したために、秋田城の廃城は先送りされる。結局、延暦 23 年（804）に出羽国は秋田城の停廃を再提案するが、中央政府はこれを却下し、秋田郡を置いて城下住民を戸籍に編附して支配するよう命じる。このときの出羽国が主張する秋田城の停廃理由には「土地墝埆、不レ宜二五穀一。加以孤二居北隅一、無レ隣二相救一」（『日本後紀』同年 11 月癸巳条）とある。すなわち、土地が痩せていることに加えて、出羽国の北隅に孤立していて防備がむずかしいというのである。出羽側では、出羽柵が早々と（b）ラインを越えて秋田に移転したが、やはりこの地域では周辺の蝦夷の圧力が相当なもので、単独では城柵を維持することが相当困難であったことがうかがわれる(25)。

このように、陸奥側と出羽側では、（b）ラインをめぐる疆域拡大の動きには多少の相違があるが、両者に共通するのは（b）ラインを越えると、蝦夷の軍事的脅威が高まり、城柵の維持がいっそうむずかしくなることである。

以上、大化改新から三十八年戦争勃発までの（b）ラインをめぐる動きをみてきた。注目される点をもう一度まとめておくと、まず、大化改新の時点では（a）ラインが古代国家の北縁であり、そのすぐ北側に、日本海側では渟足・磐舟両柵、太平洋側では郡山遺跡などの城柵が造営され、周辺に柵戸も移配されて、北への領域拡大策がスタートする。さらに陸奥側では、多くの移民（柵戸）が関東地方から導入され、城柵の周辺や「囲郭集落」などに住まわされるが、七世紀後葉には、そのような移民を主体とした集落がいっきに（b）ライン付近の大崎・牡鹿地方各地にまで広がり、さらに同地域では集落を母体に七世紀末以降、城柵・官衙が成立する。さらに和銅元年（708）には庄内地方に出羽郡が置かれるので、遅くても八世紀初頭までには、古代国家の北縁は（b）ラインまで北上するとみてよい。要するに、南北両文化の境界として 4 世紀以来存続してきた（b）ラインが、ここにいたって再び政治的支配の境界ラインという性格を帯びて顕在化するのである。

この状況は、既述のように、出羽側では出羽柵の秋田移転と雄勝城の造営、陸奥側では桃生城と伊治城の造営によって打ち破られる。もっとも陸奥側の桃生城と伊治城は、（b）ラインにある程度の幅をもたせれば、（b）ライン上に位置するということもできるので、陸奥側ではその後も（b）ラインが完全に政治的支配の境界ラインでなくなったとはいいにくい状況が続く。そして、おそらくこのような律令国家の強硬な領土拡大策が最大の原因となって宝亀 5 年（774）に三十八年戦争が勃発する。それが最終的に終結するのは弘仁 2 年（811）であるが、大勢はその 10 年前の延暦 20 年（801）の征討で決する。この翌年、胆沢城が造営されて阿弖流為・母礼らが投降し、さらに翌年には志波城が造営される。おなじころ出羽国では払田柵（第 2 次雄勝城説が有力）が造営されて、ここに秋田城－払田柵－志波城という新たな律令国家の北縁ラインが形成されるのである。

ここに至って（b）ラインは完全に政治的支配の境界ラインとしての使命を終えるが、その後も九世紀代には（b）ラインが蝦夷・俘囚の居住する南限として生き続けるとみられる。承和 3 年（836）から同 7 年にかけて陸奥国の奥郡（この段階では黒川以北十郡から斯波郡にいたる地域か）では、武装した俘囚の不穏な動きが原因となって、一般の百姓（公民）が多数逃亡するなどの騒乱が連年のように起こっていた。そのようすを伝える『続日本後紀』承和 4 年（837）4 月癸丑条には、「栗原桃生以北俘囚、控弦巨多。似レ従二皇化一、反覆不レ定」とある。このころには、もちろん斯波・胆沢地域にまで多くの柵戸が移配されていたが、栗原・桃生両郡以北には依然として同化されない俘囚が多数いて、かれらの多くが「控弦」すなわち武装していたというのである。栗原・桃生両郡はいずれも（b）ライン上の郡であるが、これより北に武装した俘囚が多数いるというのは、（b）ラインが完全

(25)　秋田城の停廃問題の経緯については、熊谷公男「秋田城の成立・展開とその特質」（『国立歴史民俗博物館研究報告』179 集、2013 年）参照。

に律令国家の北縁でなくなった後も、これ以北には服属した蝦夷が多数居住していて、依然として（b）ラインが南北両文化の境界という性格を一定程度もち続けていたことを示すものとして興味深い。出羽側でも、元慶2年（878）に起こった元慶の乱の際に、秋田城下はむろんのこと雄勝城下にも俘囚がいたことが確認できるので、九世紀末まで（b）ラインが蝦夷・俘囚居住の南限ラインとして生き続けたことが確認できる。

このようにみてくると、（b）の南北文化の境界ラインは、4世紀の古墳前期以来、ほぼ500年にわたって、時として政治的支配の境界ラインにもなりながら、生き続けたことが確認できたと思われる。

以上、（a）ラインが政治的支配の境界ラインという性格をもち、そのため古代国家の支配領域が北に拡大していくと短期間で消滅するのに対して、本質的に南北両文化の境界であった（b）ラインは、相当程度長期間にわたって存続することが明らかになったと思う。その（b）ラインと山田氏が指摘したアイヌ語地名地帯の南限線がきわめてよく一致するのである。それが単なる偶然ということがありえようか。すくなくとも考古学と文献史学の研究から明らかになった（b）ラインの重要性に鑑みて、この問題を放置したままにしておくことはできないと考える。それでは蝦夷の歴史的位置づけも、アイヌ民族との関係もあいまいなままになってしまうであろう。

そもそも言語は、出自・文化・宗教・形質的特徴などとならんで民族の重要な客観的指標とされてきた。近年、民族論で主流となっている主観主義的民族論では、民族の究極の決定要因は「我々」という同類意識にあり、それは「彼ら」という他者との関わりのなかから形成されると考えるのであるが、言語が「我々」意識の生成と密接な関係を有することは、植民地支配の同化政策において言語教育が重視されるという事例を想起すれば容易に理解できよう(26)。したがって古代蝦夷論において蝦夷がどのような言語を使用していたのかという問題はきわめて重要であり、かつては盛んに議論されたにも関わらず、近年の蝦夷論ではまったくなおざりにされているといってよい。そこで、ここで山田氏のアイヌ語地名研究について、文献史学の立場から検討を加えてみたい。

アイヌ語地名の最大の特徴は、既述のように地形にもとづいてつけられているということである。山田氏は、北海道、東北北部のアイヌ語地名の現地の踏査をくり返し、同類の地名の地は同じような地形の場所であることを再三にわたって検証している。したがって、山田氏のアイヌ語地名の研究は、従来よくあった語呂合わせの類の地名研究とは一線を画するもので、その信頼度はきわめて高い。おそらく多くの研究者は、この点に異論はないであろう。しかしながら、山田氏の研究にも弱点はある。それは年代の問題である。山田氏が東北北部のアイヌ語地名を古代蝦夷に由来するものと考えたのは、アイヌ語地名の南限ラインが、飛鳥～奈良時代の「蝦夷居住地と和人の土地の境界線」にだいたい一致するからということなので、確かにこれだけでは根拠としては弱い。そこで、この問題を文献史料によって考えてみよう。

文献史料からは、蝦夷が通常の倭人とは通じない言語を使用していたために蝦夷の訳語（通訳）がおかれていたこと、蝦夷の言語が律令国家側から「夷語」とよばれていたことなどが知られる。まず訳語に関しては、養老6年（722）に、養老4年におこった陸奥の蝦夷と大隅・薩摩の隼人の反乱における功労者への叙勲記事に「征二討陸奥蝦夷、大隅・薩摩隼人等一将軍已下及有功蝦夷并訳語人、授二勲位一各有レ差」（『続日本紀』同年4月丙戌条）とみえる。この「訳語人」に蝦夷の訳語が含まれることは確実であるが、隼人の訳語もいたのかは不明確である。筆者は「有功蝦夷」のあとに「訳語

(26) 言語と民族・社会との関係については、さしあたってトラッドギル『言語と社会』〈岩波新書〉（岩波書店、1975年）参照。また筆者の民族論についての立場は、拙稿「古代蝦夷論の再構築に向けて」（『東北学院大学論集歴史と文化』50、2013年）を参照されたい。

人」が置かれていることと、律令制下で隼人の訳語の存在を示す史料がほかにないことなどから、蝦夷の訳語のみであったと考える。また元慶の乱終結後の元慶5年（881）に「蝦夷訳語」の物部斯波連永野が外従五位下を授かっているが、これは時期的に元慶の乱における功績を賞したものとみられる。

律令制下で訳語・通事（通訳）が置かれたのは、確実なところでは漢語・新羅語・渤海語に「夷語」、それに「奄美等訳語」（『延喜式』巻30大蔵省）のみであり、それに隼人の言語が加えられるかもしれないという程度である。古代の方言では東国方言が有名であるが、もちろん訳語が置かれたりしたことはない。したがって筆者は、まずこの点から「夷語」を方言のレベルで理解しようとするのは困難であると考える。

つぎに、蝦夷の言語が「夷語」とよばれたことは、『日本後紀』延暦十八年（七九九）二月乙未条に陸奥国新田郡の百姓弓削部虎麻呂とその妻が「夷語」に習熟し、でたらめな話をして蝦夷を扇動したとされて日向国に配流されたとあり、『藤原保則伝』にも、鎮守将軍小野春風は、幼少のころ陸奥・出羽の辺境で過ごしたことがあって「夷語」に通暁していたので、甲冑を脱ぎ、弓矢を棄てて反乱軍（『日本三代実録』によれば上津野村の俘囚）の中に入って説得にあたったことがみえている。以上の史料で注意されるのは、まず（b）ライン付近の新田郡の百姓が「夷語」に習熟していたこと、つぎに（b）ライン以北の物部斯波連という斯波郡に本拠をおく蝦夷系豪族が訳語になっていること、さらに小野春風が「夷語」によって説得にあたったのが、これまた（b）ラインよりも北の上津野村の蝦夷だったことなどである。これらのことから、少なくとも（b）ライン以北の蝦夷の多くは「夷語」を用いていたとみてよいであろう。それに対して（b）ライン以南の蝦夷が明確に「夷語」を話していたことを示す史料は残されていない。以上のことから、「夷語」を話す蝦夷は、基本的に（b）ライン以北に限定されるとみてよいのではないかと思われる(27)。すなわち、山田氏のいうアイヌ語地名地帯の南限とほぼ一致するのである。

なお、「夷語」を日本語と異なる言語とみるべきかどうかという問題があるが、それについては福井勝義氏の見解が参考になる。氏によれば、方言か別個の言語かの主要な基準は「歴史・政治と深くかかわってくる「我々」意識の問題とつながってくる」という(28)。すなわち、言語が民族の究極の決定要因である「我々」という同類意識の形成に関わっていれば、それは「我々」の言語、すなわち同一の言語ということになり、逆に「我々」とは異なる他者の言語と認識されれば、それは他民族の言語、すなわち異なる言語ということになるのである。そうであれば「夷語」という名称自体が、律令国家が蝦夷の言語を倭人の言語とは異なる化外の民の言語と認識していたことを明確に示していよう。すなわち、「夷語」は一般の倭人には通じない言語で、しかも日本語とは異なる言語と認識されていたことが文献史料から立証できるのである。さらに「夷語」を話す蝦夷の居住範囲も、山田氏が想定したアイヌ語地名地帯の南限線と矛盾しないことも指摘した(29)。

文献史料からいえるのは、だいたい以上のようなことであって、「夷語」がアイヌ語系統の言葉であったのかどうかは、直接文献史料から明らかにすることはできない。しかしながら山田氏の研究によってアイヌ語地名地帯の南限線として（b）ラインの存在が指摘され、さらに考古学からも文献史学から

(27)　ただし、養老4年の陸奥の蝦夷の反乱が当時の陸奥の辺郡、すなわち黒川以北十郡の地域を中心にしたものであるとすると、その乱平定の有功者のなかに「訳語人」がいるのは、黒川以北十郡のあたりの蝦夷も「夷語」を使用していた可能性が考えられる。そうであっても、山田氏は大崎平野あたりが「アイヌ語地名の濃い土地の南限」と述べているので、大勢に影響はないと思われる。

(28)　福井勝義「多様な民族の生成と戦略」『アフリカの民族と社会』〈世界の歴史〉中央公論社、1999年。

(29)　以上については、熊谷、前掲「古代蝦夷論の再構築に向けて」で述べた。

も（b）ラインとほぼ同じ境界線の存在が確認でき、しかも両分野の研究を総合すると、古墳時代前期から平安時代初期までの実に 500 年もの間、（b）ラインが南北両文化の境界として存続したことが証明されるのである。ちなみに、（b）ラインが消滅するとみられる 10 世紀以降の境界ラインは、おおむね北緯 40 度ライン以北へと移っていく(30)。エミシがエゾといわれるようになったあとのエゾの居住地はさらに北上し、津軽・下北半島のほぼ 41 度ライン以北となっていくのである。したがって（b）ラインまでのアイヌ語地名は、これらよりも古い時代に由来することは動かしがたい。

重要なのは、異なる材料と方法を用いた複数の学問分野の研究が、一致して（b）ラインの存在を、それも相当長期にわたって導き出していることである。そのうえ文献史料からは、奈良・平安時代前後に蝦夷が「夷語」とよばれる、通訳を介さなければ倭人と話が通じない言語を用いていたということが、アイヌ語地名の研究とはまったく無関係に、事実として指摘できるのである。ここまでさまざまな学問分野の研究が積み重ねられてきた今日、なおアイヌ語地名は年代が不明確だから、古代蝦夷に関連づけることには慎重であるべきだとして、古代史研究に山田氏の研究成果を用いない立場をとりつづけることは、はたして生産的であろうか。筆者は、文献史料から存在が知られる「夷語」をアイヌ語と異なる系統の言語と想定できる余地があれば別であるが、そうでないかぎり「夷語」はアイヌ語（古代にアイヌ民族は未成立なので、厳密には「アイヌ語系統の言語」というべきかもしれない）とみるしかないと考える。山田氏のアイヌ語地名研究の唯一の弱点であった年代の問題は、こうして学際的なクロスチェックを積み重ねることによって十分に克服できるのである。

おわりに

以上、本稿では古代東北を区分していた二つの境界について、筆者の能力のおよぶ範囲で学際的研究を心がけながら、検討を加えてみた。最後に筆者の思いを率直に述べさせていただくと、ここ四半世紀ほどで東北古代史の研究は長足の進歩を遂げたことは疑いない。ところがそれとは裏腹に、筆者には以前にくらべてかえって低調になった分野があることがどうしても目についてしまう。それは蝦夷論や今回取り上げた境界の問題のような、学際的な考察、議論が不可欠な分野である。蝦夷論は、戦前から活発な論争があった東北古代史で古典的でかつ重要な研究テーマの一つであるが、近年、蝦夷論じたいがきわめて低調な状況が続いているし、ましてや学際的な議論はほとんど行われていないのが現状である。また境界の問題も、本稿でみたように、山田秀三氏のアイヌ語地名の研究を契機に 1970 年代には考古学者・文献史家も加わって活発に議論された。この両テーマともにアイヌ語地名は避けて通れない問題である。ところがその後は、工藤雅樹氏が蝦夷論の論考や一般向けの古代蝦夷の著書などでアイヌ語地名研究の重要性を熱心に説いた(31) ことがあげられるくらいで、近年では山田氏の踏査に裏づけられた綿密な研究が古代東北史研究で積極的に取り上げられることはほとんど見られなくなり、もはや忘れ去られたのではないかとさえ思われるくらいである。

筆者は、このような潮流の根底にあるのは多くの研究者の学際的研究への無関心であるように思われてしかたがない。いくら個別の実証的研究が発展しても、蝦夷論をはじめとして、学際的な議論を行わなければ研究が進展しないテーマはなくならないのである。多くの研究者がこのような研究テーマの議論に参加されることを念願しながら筆を擱くことにしたい。

（30） 斉藤利夫「北緯四〇度以北の一〇～一二世紀」（『北の内海世界』山川出版社、1999 年）、入間田宣夫「糠部・閉伊・夷が島の海民集団と諸大名」（同前書）。柳原敏昭「中世陸奥国の地域区分」（『鎌倉・室町時代の奥州』高志書院、2002 年）。

（31） 工藤氏、前掲「蝦夷アイヌ説と非アイヌ説」、同氏『古代蝦夷』（吉川弘文館、2000 年）など。

「天台記」の記述から

瑞巌寺には、文明二年（一四七〇）の年次をもつ「天台記」という記録（写本）が所蔵されている。現在は巻子に表装されているが、もとは冊子の形態であった可能性も考えられる。内容は、平安時代初期に天台宗の寺院として創建された松島寺が、鎌倉時代の半ばに禅宗寺院へと改められるにいたった顛末、ならびに禅宗寺院となってからの歴代住持の名簿を記すものであり、中世の松島寺の山緒を伝える貴重な史料といえる。

「天台記」によれば、瑞巌寺の前身である中世の松島寺は、天長五年（八二八）、慈覚大師円仁によって開かれた。寺号は、延暦寺（滋賀県）にちなんで「延福寺」と名付けられる。その後、無住となる時期もあったが、やがて十二世紀に入ると、平泉（岩手県）を本拠として東北地方全域に勢力を広げた豪族藤原氏の庇護を受けることになった。藤原氏の二代基衡は、延暦寺弥勒堂の阿闍梨永快を松島寺へ招請し、戒壇を造って十万部の法華経を納めたという。また、三代秀衡が亡くなった際には、その嫡子「頼平」（実際には四代泰衡のことか）が、松島寺へ栗原郡（宮城県北部）を寄進するにいたったという。

しかし、鎌倉幕府が成立すると、その首長源頼朝は平泉藤原氏への圧迫を強め、多賀国府と呼ばれた陸奥国（東北地方の太平洋側）の国府周辺にはたらきかけを行い、自陣への取り込みを進めていく。松島寺もその例外ではなく、文治五年（一一八九）、頼朝は平泉に匿われていた弟義経の呪詛を松島寺に命じ、三千の大衆は鷲尾大明神拝殿で調伏の祈祷を行った。その結果、義経は滅亡するにいたり、松島寺は頼朝から加賀国織部絹八千疋の下賜を受けたという。陸奥国における信仰の拠点松島寺の法力を味方に付けることが、東北地方を治める者にとって、必須ともいうべき課題であったことがうかがえる。

以後、松島寺は幕府の庇護下に入り、正治元年（一一九九）、頼朝の葬儀が鎌倉の勝長寿院で行われた際には、僧正願説が松島から参じて諷経の列に加わった。その後は再び無住となるも、暦仁元年（一二三八）、幕府四代将軍藤原頼経が鞍馬寺大阿闍梨淳儀の弟子儀仁を住持に据えて、松島寺は再び活力をとりもどす。

さて、それから一〇年ほどが過ぎた宝治二年（一二四八）のことである。山王七社大権現の祭礼において、法師崎（現在の福浦島の対岸地区）の宝殿では神楽が演じられていた。そこに謎の修行僧が現れ、突然、「前代未聞の見物かな」と大音声を発したのである。この珍事に松島寺の衆徒たちは大いに怒ったが、衆徒の中には殺生を諫める者もあったため、修行僧は岩窟に隠れて難を逃れることができた。そして、その岩窟の中において、禅僧性西法心との出会いを果たす。実は、この謎の修行僧の正体は、幕府の最高実力者北条時頼その人であった。鎌倉にもどった時頼は、自身を脅かした松島寺に軍勢を派遣して住持儀仁を追放し、正元元年（一二五九）になると、遷迫を果たした性西を新たな住持に迎え入れる。ここに、天台宗延福寺は禅宗の寺院へと改められた。その結果、三千の大衆は寺を逐われることになり、福浦島に籠もって時頼を呪詛し続けたという。その効験があってか、弘長三年（一二六三）、時頼は死没した。

右に示した「天台記」の内容については、当然、史実としての見極め、検証を必要とする部分が含まれている。ただし、北条時頼が率いる幕府権力により、松島寺の信仰の中心が、なかば強制的に天台宗から禅宗へと変更されたことは間違いないだろう。「天台記」の筆致は明らかに天台宗勢力の側に立つものであり、禅宗勢力の支配に帰したことにより、「世はすでに末世に及び、たえるべからず」という悲嘆の言葉が書き付けられたのである。この宗派変更の措置により、天台宗の勢力は海岸部に移り、雄島や五大堂の運営にあたった月見崎房・汀房などに拠ることとなった。

禅宗寺院円福寺の展開

禅宗の寺院となった松島寺は、寺号も「円福寺」へと改められる。瑞巌寺に残る他の中世文書も参照すれば、北条時頼は建長年間（一二四九～五六）に松島寺の「外護の檀那」となり、弘長二年（一二六二）には幕府将軍の安寧を祈るための料所を寄進したと考えられる。これにより、松島寺は関東御祈祷所となった。また性西法心の後継には、鎌倉の建長寺を開いた蘭渓道隆（大覚禅師）が就任する。以後、蘭渓の法脈につらなる大覚派の住持が続くことになり、松島寺と建長寺との密接な関係が形成されていく。

この点は、考古学の成果からも裏付けることができる。現在の瑞巌寺宝物館が建設された際に行われた発掘調査では、都市鎌倉から出土する遺物との類似や関連性が認められる品々が数多く見つかった。なかでも、スタンプ施文の漆器や北条氏の家紋である三鱗文が刻まれた柄杓などの発見は、大いに注目されるだろう。鎌倉時代後半の松島寺は、幕府もしくは北条氏による直轄的な様相を呈し、都市鎌倉と直接結びついた信仰の拠点としてとらえられるのである。

そして、性西から数えて六代目の住持空巌覚慧（覚満禅師）の時期、松島寺の禅宗勢力は海岸部一帯へとさらに拡大した。空巌は蘭渓の弟子にあたり、顕・密・禅の兼修を宗とした人物である。弘安八年（一二八五）、無住のままであった雄島妙覚庵の住持に観鏡房頼賢を指名した。これは、雄島周辺の天台宗勢力を掌握する動向といってよいだろう。また、法師崎には宝珠庵を創建した。この寺については、空巌の弟子智海へと継承されている。このように十三世紀末期、松島寺の禅宗勢力は鎌倉幕府による特別の庇護のもとで海岸部へと展開し、松島の一円的な掌握を達成したのである。その範囲は、北は湯ノ原地区、西は扇谷地区、東は高城川によって画されたと考えられる。

このたびの瑞巌寺本堂大修理事業にともない、二〇一一年度、本堂地下の発掘調査も行われた。その結果、鎌倉時代以降の円福寺の主要建物群は、現在の瑞巌寺と同じ位置にあったことが判明した。その伽藍配置は、松島湾を正面として、三門（山門）・仏殿・法堂が一直線に並び、仏殿右手に僧堂、左手に庫裏が設けられ、三門に接続する礎石回廊が仏殿の前面に展開するような、建長寺に類似するあり方が想定されている。またその整備は、十四世紀前葉に行われたものだという。したがって、この伽藍の姿については、空巌や頼賢のもと、禅宗勢力が天台宗勢力を融和的に含み込み松島全体の掌握を達成した、その成果の上に形づくられたものとして理解することができる。

ところが、鎌倉幕府が滅亡し南北朝の動乱が始まると、松島では禅宗勢力と天台宗勢力との争いが再び顕在化する。観応元年（一三五〇）、事態は双方が訴訟を提起し合うまでに深刻化し、多賀国府の奥州管領もしくは京都の室町幕府に対して、それぞれ相手を排斥することが要求された。同じ頃、松島では源頼朝とその妻政子、またはその子息実朝（鎌倉幕府第三代将軍）の所縁と喧伝された仏舎利に注目が集まり、信仰が高まっていたらしい。この仏舎利をめぐっては、松島を掌握する正統性の根拠として位置づけられていたふ

しがある。そのため、禅宗勢力はその確保に傾注し、貞和五年（一三四九）、この仏舎利を信仰する「一結徒衆」によって法師崎に板碑（石製の供養塔婆）が立てられたと考えられる（現在、この板碑は雄島に立っている）。その事業は、宝珠庵の住持智海を筆頭とするものであった。また貞治五年（一三六六）には、松島寺の禅宗勢力が仏舎利信仰の独占を誇示、主張する「奥州松島山円福寺舎利伝記」も作成されることになった。

右の貞和五年板碑に刻まれた「一結徒衆」の中には、「安藤太郎妻」という人物が認められる。彼女の夫安藤太郎の一族は、鎌倉時代に北条氏の所領であった遠島（宮城県の牡鹿半島から石巻市北部北上川河口部の周辺にいたる地域）を拠点とする海の武士団安藤氏・安倍氏の一族であった可能性が高い。また、瑞巌寺本堂下の発掘調査で発見された板碑や後述する雄島の海底板碑群の中には、牡鹿半島で採石される玄昌石（通称「雄勝石」。東京駅の屋根に葺かれたスレートの瓦がよく知られている）製のものも見つかっている。海に開かれた信仰の拠点松島における禅宗勢力が活発化する背景として、このように鎌倉幕府・北条氏権力の地域への浸透と、それを現地で担った在来の人々の動向を想定することができるだろう。

以上のような展開をふまえ、中世後期、松島寺は禅宗教団としての体裁を整えていった。寺格については、諸山さらには十刹へと列せられるにいたる。瑞巌寺本堂下の発掘成果によれば、十五世紀前葉から後半代にかけて、切石を用いて床を四半敷に舗装した礎石建物（禅宗様の建築において特徴的に見られるという）が円福寺の境内に存在していたことも確認されている。こうした施設の整備と右に示した官寺としての位置づけは、結びつけて検討される必要がある。

霊場雄島の板碑群

松島海浜公園に面して位置する雄島は、東西二〇〇メートル程の細長い小さな島である。ここでは、少なくとも十二世紀後半以前から、火葬骨を陶器に納めて埋葬することが行われていた。葬られた人物については、松島寺（延福寺）関係の高僧や多賀国府の在庁官人層を候補者として考えることができる。

雄島はまた、修行僧の道場でもあった。「天台記」などによれば、院政時代、雄島には見仏上人という法華経の行者が止住していた。庵を結び修行にはげんだ結果、異能を会得するにいたったという。その名声は京都にまでとどき、鳥羽上皇からは本尊や姫松千本などの下賜を受けることがあった。この千本の松にちなんで、「千松島」という地名が付けられたとも伝えられている。

鎌倉時代に入り十三世紀後半以降になると、板碑の造立が多賀国府周辺に広まっていく。関東地方から始まったこの仏教作善の文化は、松島においても円福寺境内の縁辺部から始まり（現存する松島の板碑の最古の年号は文永十年（一二七三）、雄島にも及んでいく（現存する雄島の板碑の最古の年号は弘安八年（一二八五））。当初、板碑の石材は地元産の砂岩や安山岩に限られていたが、牡鹿郡方面から「井内石」（石巻市稲井地区で採石される粘板岩）の供給が始まると、その石材を用いた板碑がつぎつぎと立てられるようになる。

徳治二年（一三〇七）には、雄島南端部に観鏡房頼賢の事績（建長寺住持一山一寧の撰文）を刻んだ「頼賢碑」が造立された。その唐草文・雷文などの中国風の荘厳（飾り彫刻）は大きな影響を与えたとおぼしく、松島では類似の荘厳を備えた大型の井内石製板碑が立てられていく。雄島においては、そのような大型板碑の基部前面に祭壇状のテラスが設けられ、五〇センチ前後の小型の板碑を立てたり、火葬骨を埋納することが行われた。また、鎌倉の「やぐら」に類似した岩窟が穿たれ、板碑や五輪塔の納入、磨崖仏の彫刻などが行われたと考えられる。こうして雄島の白い凝灰岩の岩盤の上には、供養のための石塔類が林立する「霊場」の風景が現れたのであった。

ところで、この雄島の板碑群については、一九八〇年代後半に調査が行われた際、島内において七〇点余りが確認されている。ところが、その周辺の海底にも、岩塊の崩落や人為的な投棄などによって、雄島から海中に落下した板碑（その多くは破片）が多数存在していることが判明したのである。二〇〇六年から、その「海底板碑」の調査は始まり、これまでに二九〇〇点以上の完形・破片の板碑石材を採集した。仏を表現する梵字（悉曇）や銘文（文字）が刻まれている石材を単体の板碑として数えると、五〇〇点以上の板碑を新たに発見したことになる。石材については、ほとんどが「井内石」だが、わずかに砂岩や安山岩も含まれている。また、先に述べたとおり、「雄勝石」製の板碑が見出されたことも重要な発見である。

毎年調査を重ねた結果、この海底板碑群は、雄島の周囲ほぼ全域に広がって分布していることが明らかになった（二〇一一年三月の巨大津波による海底攪乱によって、その分布には一部変動が見られる）。したがって、現在は板碑が存在しない雄島の北側地区についても、本来は多くの板碑が立っていたと推測することができる（北側地区の地表には、板碑石材の基部らきしものも認められる）。また、採集された板碑の大きさは、雄島の地表面に立つ大型・中型の板碑とは対照的に、五〇センチ前後以下の梵字のみを刻んだ井内石製の小型板碑が多数を占める結果となった。梵字については、大日如来を示すバン・ア、阿弥陀如来を示すキリークと並んで、カ・イー・ラーなど地蔵を示す梵字も多く見られる。この点は、宗久の紀行文『都のつと』（一三五〇年代初めの作品）の雄島を記述した場面、雄島には阿弥陀三尊と地蔵菩薩が据えられている、という一節に対応していると思われて興味深い。

年号については、従来知られていた板碑の年号に共通する十三世紀末から十四世紀半ばのものだけでなく、応永三年（一三九六）、同七年、応仁三年（一四六九）が刻まれた破片石材も新たに見つかった。これらの事例により、雄島では十五世紀まで継続して板碑が立てられていたこと、また改刻された板碑も見つかったため、一度立てられた板碑が中世後期において再利用される状況もあったことなどが明らかになった。右に紹介した多数の小型板碑の中にも、十五世紀以降に製作・納入されたものが含まれていると理解したい。亡くなった人々の極楽往生と現世の安穏を祈る中世人の信仰の力が、雄島を地域の「霊場」として支え続けたのである。

＊　　＊

伊達政宗による瑞巌寺造営の前提には、以上のような中世松島の世界が展開していた。「陸奥守護」を標榜し、地域の新たな領主として仙台領を経営していくためにも、政宗は、松島寺・一宮鹽竈神社・国分寺など古代・中世以来の信仰の拠点を保護し、再生する必要があったのだろう。中世松島の世界が、仙台藩主伊達政宗の誕生の一端を担うことになった、このように解釈することもできるのである。

参考文献

入間田宣夫・大石直正編『みちのくの都　多賀城・松島』（よみがえる中世7）平凡社、一九九二年

菊地大樹「人々の信仰と文化」（白根靖大編『東北の中世史3　室町幕府と東北の国人』吉川弘文館、二〇一五年）

舘　隆志「一山一寧撰『頼賢の碑』と松島瑞巌寺」（『禅学研究』八四、二〇〇六年）

田中則和「松島・雄島」（狭川真一編『日本の中世墓』高志書院、二〇〇九年）

七海雅人「鎌倉・南北朝時代の松島」（入間田宣夫編『東北中世史の研究　下巻』高志書院、二〇〇五年）

同　「霊場・松島の様相」（東北中世考古学会編『中世の聖地・霊場』高志書院、二〇〇六年）

村田晃一「円福寺の伽藍と中世の松島」（『宮城考古学』一七、二〇一五年）

黔江虎鈕錞于的内涵

（原題・虎鈕錞于盤部図案畢竟示什麼？）

谷口　滿

虎鈕錞于是巴文化的象徴性青銅楽器。這些独特性青銅楽器的出土分布情況，鄧輝先生《土家族区域的考古文化》（1999 年・中央民族大学出版社）中有概括性的整理与分析。其中鄂西清江流域是虎鈕錞于出土的一箇中心地域，其中下游的長陽地区，上游恩施地区出土虎鈕錞于比較多。渝東南烏江流域也是虎鈕錞于出土比較豊富的一箇地区，下游的涪陵小田渓，中游的彭水黄家壩都出土，上游的酉陽・秀山雖然具体的出土村鎮不清楚，而兩県文管所都収蔵虎鈕錞于。至于武隆地区，我自己曾経訪問武隆文化館，目睹一件小虎鈕錞于，据文化館的王孝揚先生説那件虎鈕錞于出土于標高几百米的山頂上。

黔江是介于鄂西清江与渝東南烏江船運的交通要冲，当然也出土有虎鈕錞于。黔江文管所保存的一件虎鈕錞于便是其中之一。十多年以前，由于重慶文考所袁東山先生安排，我首次訪問黔江文管所，当時看到那件虎鈕錞于。那件虎鈕錞于，器形十分完整，盤部圖案雖然抽象性的幾何紋占比較大,但是非常生動，尤其騰龍圖紋極其霊動。虎鈕錞于盤部刻有不少奇怪的圖案，這些不同圖案畢竟意味着什麼？就在看見黔江文管所虎鈕錞于這以后，我開始対于虎鈕錞于盤部圖案的意味産生了濃厚的興趣。

从那時以后我自己尽可能地収集関連資料并閲読関連論文。那麼，尽管研究者們多年来熱心地考察討論圖案的含義，但是尚無達成共識，異論紛呈。因此我自己想不顧外行菲才，頭胆談談一下自己的看法。衆所周知，虎鈕錞于盤部圖案，所有的也見于以青銅兵器為中心的各種各様的巴文化青銅器。所以当考察虎鈕錞于盤部圖案意義的時候，必須参看整箇巴文化青銅器圖案。管維良老師的《巴蜀符号》（2011 年・重慶出版社）于此方面提供了網羅性消息与精緻性意見。以下的我見,不少地方参考了管先生提供的消息以及見解，文中逐箇引用从略，在此説明。

虎鈕錞于盤部最多的就是万県出土（現蔵于四川大学博物館）的十箇（図１・李純一《中国上古出土楽器綜論》文物出版社 1996 年図二一八）。対于此中几箇圖案的含義，嘗試提出己見。

一　双耳圖案（図１—⑨）。

和此圖案一様的圖案也見于商代到西周早期的多箇青銅器中。《殷周金文集成》（1462）著録的銅鼎圖案是其一（図２）。嚴志斌先生《商代青銅器銘文研究》（2013 年・上海古籍出版社）〈商代青銅器銘文總表〉採録 23 箇刻有這様圖案的青銅器。這些青銅器大半出土于河南省北部地域，所以擁有此圖案的種族住在河南省北部地域的可能性很大。

那麼，這様的圖案表示什麼意思呢？一看就知道是兩只耳朶，毋庸諱言応該不是通常的耳朶而是特別的耳朶。那麼，什麼方面有特別性，造形嗎？大小嗎？応該可以断定在功能上有特別性。這種特別功能就是可能聴到“神之声音”的宗教性功能，這一点決無疑義。我們都知道三星堆青銅立人像青銅仮面像的耳朶異常厖大，并不表示住在三星堆的人們耳朶大，也許表示他們崇拝的神像耳朶大而擁有聴到神之声音的宗教性功能。三星堆的巫師当从事宗教儀式的時候，安装厖大耳朶的法器在頭身或者拿在手中，是很有可能性的。

商代到西周早期擁有双耳圖案種族大概也是以這様功能从事王朝的各種宗教儀式，他們的族長就是王朝宗教儀式中的一箇巫師，安装着手持装飾着厖大耳朶的法器从事神聖儀式，也是很有可能性的。

可以説，虎鈕錞于盤部的双耳圖案也表示擁有聴到神之声音功能的法器，換言之，巴国之中也有以這様功能从事各種宗教儀式的種族。我們暫時把這一種族叫双耳種族。

和如此推測関連，有値得注意的資料。就是《清華大学蔵戦国竹簡》中〈楚居〉的記事。〈楚居〉記有楚国歴代先君的居地与遷徙，這是楚国歴史地理研究上的重要新資料。其中，有先君穴熊遡上哉水而和一個女子結婚的記事，就是表示楚族和哉水流域種族的政治上結合，這是不用置疑的。有興趣的是這箇女子耳朶形状異常，〈楚居〉記説其状図３耳。図３此字从一箇“立”和両箇“耳”。于是，哉水流域的這箇種族可能是和河南省北部的双耳種族、巴国中双耳種族一様的擁有聴到神之声音功能的種族，換言之，哉水流域也有双耳種族的可能性。那麼，哉水在什麼地方？雖然詳情不明白，但是在漢水上游的某箇支流，大概没有疑義的。衆所周知，巴国中的某些種族本来居住在漢水上游就是巴史巴文化研究上的有力意見。因而，雖然虎鈕錞于盤部的双耳族是不是<楚居>的双耳種族,判定尚有困難,但是先秦時期漢水上游存在双耳種族是対巴史巴文化研究提供重要的線索（参閲谷口滿<清華簡楚居的発現与楚国歴史地理研究>《東北学院大学論集・歴史与文化》49 号)。

二　心臓圖案（圖１—⑤)。

此紋様中的一箇圖案就是人的手，這是没有疑義的。人掌圖案表示保有連接現世与来世功能的“聖手”,換言之,是可能把人們的願望送給神霊，而把神霊的意志伝導向人們的功能。

問題是其旁辺的圖案,這箇圖案表示什麼？代表性意見有四箇,蛇頭圖案、花蕾圖案、心臓圖案、燭火圖案。其中燭火圖案是唐遠昭先生提出的意見（唐遠昭《三星堆圖騰新解》2015 年・巴蜀書社)。唐遠昭先生説：

> 蜀人的蜀，本来意思是白蜡虫。于是，他們以白蜡虫為族号、国号、圖騰。白蜡虫所分泌的就是燃料，他們用這些蜡油点蜡火，以為“聖火”進行祭祀。巴蜀符号中所常見的手掌圖案旁辺的圖案，就表示這様的聖火（摘要)。

唐先生的意見很有意思，但是対于先生的意見，在此要発表賛同或者不賛同的意見，需要以詳細研究為基礎。這里提出一箇目前的我見。

在整箇圖案之中，有的内部還有小圖案。這些小圖案大部分不清楚，這一点非常可惜。不過我自己訪問開県文管所的時候看到余家壩出土的巴文化青銅器，発現在一件青銅剣上刻有這様的小圖案。（該件畢竟青銅剣，還青銅戈，或者其他青銅兵器，現在記不清楚，非常遺憾。如果先生們教示正確的情報，十分高興）。経詳細地観察，很容易辨別這既不像蛇頭内部，也不像炎的内部，更像花蕾的内部或者心臓的内部。那麼，畢竟是花蕾呢？還是是心臓呢？我想花蕾内部的可能性是比較小。因為虎鈕錞于盤部既而刻有花瓣圖案，更加有花蕾圖案，是奇怪的事情。我自己以前参観万県天城区文管所的時候，有幸看到一箇虎鈕錞于，盤上清晰地刻有漂亮的花瓣圖案，図１中也有是同様的花瓣圖案（図⑩）。這些花瓣圖案一定表示擁有与神霊世界交往功能的法器，不用説目前要辨別的圖案，也許正是表示這一功能的法器，那麼，如果那些圖案是花蕾圖案的話，雖然花瓣和花蕾状態不同，但是一箇虎鈕錞于盤部圖案之中，作為表示法器的東西，刻有花卉的開花状態不開花状態的兩箇図案，是不応有的事情。于是，我自己認識不是花蕾的。

于是，我判断這箇小圖案是心臓的内部。余家壩出土巴文化的青銅剣上的圖案恐怕是心室和心房。

中央美洲古代阿茲特克王国有奇異風俗，他們以人牲的心臓為法器来供奉太陽神，是衆所周知的祭儀。以動物的心臓為法器而祭祀神霊的風俗，世界各国歴史上也許不少。

与如此設想関連，有値得注意的資料。這是鄂西儺文化祭儀“還壇神”所用的猪心祭器。鄂西還壇神祭儀的程序、内容以及宗教意義，雷翔先生《鄂西儺文化的奇葩—還壇神》（中央民族大学出版社・1999 年）有詳細的介紹和研究。其中雷先生説：

> 但是，在這些活動中，猪僅僅是祭品之一，尽管有時是最主要的祭品。而還壇神中安排了六出専門法事，使猪具有一種特殊的神聖身份，這是不同尋常的。尤其在“打印”一出中，還壇神的印璽是一顆猪心，顕示着壇神与猪的特殊聯係（77 頁）。

“打印”就是還壇神祭儀中的第九出儀式，主事儀式的兩位端公（巫師）都穿長褂，手持司刀，一人端猪心，一人端雷霆都司印（6 頁・162 頁）。

雖然還壇神祭儀与虎鈕錞于的時期遠隔二千年，但是還壇神祭儀的猪心法器可能是巴国祭儀中也有動物心臓的旁証。

三　太陽神圖案（図１—①）。

此圖案表示某箇巫師，是没有疑義的。那磨，他是擁有什麼功能的巫師？頭頂的突起物也許表示其功能。但是遺憾的是不管怎麼仔細観察此圖案，仍然無法推想其功能。我想関鍵性資料是利川忠路鎮出土虎鈕錞于盤部圖案（図４）和咸豊墨池寺出土虎鈕錞于盤部圖案（図５。図４・図５採自《中国音楽文物大系・湖北巻》大象出版社 1996 年）。観察図４，虎鈕左側是異形船紋圖案，右側是魚紋異形紋圖案，老虎口下刻有和図１—①一様的人頭巫師圖案。再観察図５，虎鈕左側是異形魚紋圖案，右側是異形船紋圖案，老虎口下刻有圓形圖案。為什麼一方是人頭巫師圖案，一方是圓形圖案？幸運的是我們可以参看一箇相關資料，這就

是秭歸東門頭出土“太陽神石刻”（図６。《世界四大文明・中国文明展図録》ＮＨＫ2000年・11）。観察図６，頭上有燦煌的太陽，而且頭頂還有突起物。于是，我們容易地推想，図１―①和図４的人頭巫師圖案是省略太陽紋様的圖案，図５的圓形圖案是省略人頭巫師紋様的圖案，換言之，図５的圓形圖案就是太陽圖案。這様地，図１―①的人頭巫師是表示擁有供奉太陽神功能的圖案、頭頂突起不是椎髻而是象徴供奉太陽神功能的東西。如果図１―①和図４的巫師頭頂没有突起物,我們不能辨識他所擁有的功能。如果没有東門頭出土“太陽神石刻”，我們不能辨識図５的圓形圖案表示什麽。

黔江文管所収蔵虎鈕錞于盤部的老虎口下也刻有変形圓形圖案（図７。《中国音楽文物大系・四川巻》大象出版社 1996 年）。雖然辨別這是不是太陽圖案并不容易的,但是判断其是太陽圖案還是有一定依拠的。“太陽神石刻”的太陽，周囲刻有火炎圖案,从這様的紋様推之,図７圓形圖案左右的兩箇半月形図案也是日珥的可能性很大。図７的三箇圖案都是具有抽象性幾何紋,恐怕是抽象地幾何紋地把日珥做兩箇半月形圖案。

四　樹枝圖案（図１―②）。

与此関連的圖案普遍地見于巴文化青銅器,例如王仁湘先生所挙的６箇圖案（図８。王仁湘「巴蜀徽識研究」『中国考古学会第七次年会論文集』）。６箇樹枝圖案之中,５箇圖案有３枝樹枝,１箇圖案有４枝樹枝而兩箇圖案是３叉,３箇圖案是２叉,還有１箇圖案不清楚,６箇網状圖案之中,３箇網状圖案有４箇×紋,３箇網状圖案有３箇×紋,共計之,樹枝数一般的是３枝,叉数是３叉或者２叉,×紋４箇或者３箇,為什麽有這様的差別,目前無所知。

那麽,看整箇巴文化青銅器的圖案,図１―②圖案与王仁湘先生所挙的６箇圖案是同一圖案没有疑義。不用説,図１―②圖案是６箇圖案的抽象形幾何紋形。圖１―②的席状圖案相当６箇圖案中之網状圖案,柵欄圖案相当６箇圖案中的樹枝圖案,也没有疑義,所以我們可以把図１―②的席状圖案和柵欄圖案叫做網状圖案和樹枝圖案。

網状圖案和樹枝圖案之中,網状圖案是如何擁有法器的功能,不容易推想。一方樹枝圖案,推想比較容易。因為用作為法器的樹枝供奉神霊的事例,在各種内外史書中都留備記載。人們認為樹枝擁有連接現世与来世的功能,不論古今中外是普遍性的心性。現在我們提供兩箇例子。一是王仁湘先生提及的漢代画像磚画像石中的“霊芝”（王仁湘〈漢画芝草小識―从四川出土的画像磚画像石談起〉四川省文物考古研究所編《四川考古論文集》文物出版社・1996 年）。王仁湘先生説漢代人們認識霊芝保有神奇効能，所以他們以霊芝為神仙法器或者仙薬。王先生所説的神奇功能就是連接現世与来世的功能，是不用説的。王文図九羽人手持的霊芝很像巴文化青銅器的樹枝圖案（図９）。二是雲南楚雄彝族自治州双柏県小麦地冲虎儺儀礼所用的樹枝法器。唐楚臣先生《中華彝族虎儺》（雲南人民出版社・2000 年）有詳細的説明。

虎儺的第一儀礼是選虎儀礼。那時候,所有参加的人都拝土主,土主是用 40 厘米左右的石頭為之,他們把土主叫做“哦瑣頗”。香通（巫師）剪下三叉松枝,三叉表示天公・地母・人祖,三叉松枝也叫“哦瑣頗”。香通把三叉松枝挿立于土主的前面,那里鋪滿松葉,以大米

盛滿于升上,挿立三枝蝋燭而三次叩頭拝拝土主（20 頁・摘要)。

三叉松枝就是連接現世与来世的法器,我們可能容易地認識。

与如此説想関連,値得注意的是楚国的“縮酒”儀礼。召陵之盟前日，斉問楚罪曰：

爾貢包（苞）茅不入，王祭不共，無以縮酒，寡人是徴（《左伝》僖公四年)。

不僅周王室實行縮酒儀礼，楚国也用苞茅挙行縮酒儀礼，没有疑義。以白茅・薄芒等等“茅”類植物為法器挙行宗教儀式的習俗,于古代中国普遍地流行（大形徹＜關于〔茅〕―其呪術上功能＞国際日本文化研究中心紀要《日本研究》18 集)。縮酒儀礼就是這様的宗教儀式之一,撒酒于苞茅上,象徴神霊喝酒或者濾酒以為神酒。但是用怎麼様的苞茅、怎麼様地撒酒,雖然歴代注家悉心注釈,但是都不清楚。

張正明先生在《楚史》(湖北教育出版社・1995 年）＜第二章第二節・栖于幽谷的雛風＞介紹鄂西北南漳県至今尚残留有的縮酒儀式,令人惊奇。那是残留在荊山山間薛坪鎮的縮酒儀礼,参見張書口絵図版Ⅲ掲示的 1990 年照影的照片（図 10・劭学海先生撮影)。得到這一消息后,興奮不已要去南漳的冲動，不言而諭。于是，我自己和湖北省社科院夏日新先生一起到南漳。那時候,南漳県文管所陳心忠先生説：

一.雖然没有文献記録,而南漳、保康、谷城等的地区自古以来就有縮酒儀礼,是很有可能的。但是定期的儀礼現在已経没有了。

二.残留于薛坪鎮的縮酒儀礼,退休教師姚凱先生等担任復元与保存,一般地使用玉米酒,以供奉天地神霊。

三.2003 年 10 月中央電視台《走遍中国》節目拍撮了于薛坪鎮香水河復元的縮酒儀礼。之后,我們看観中央電子台節目的録像,雖然撒酒的做法和 1990 年照片的不一様，但是三把苞茅的情態是一様的。而這種三把苞茅的情態像与巴文化青銅器樹枝圖案極為相似。

1990 年的照片和《走遍中国》録像的三把苞茅的情態是否和 2 千多年前楚国縮酒儀礼的一様,尚不清楚,而且巴文化青銅器所見樹枝原料恐怕不是苞茅。然而巴文化青銅器樹枝圖案的情態和残留于南漳的縮酒儀礼使用苞茅的情態非常相似,令人感興趣。巴国和楚国的人們,当以樹木或者苞茅為法器而實行祭祀,不管是使用樹木還是苞茅，一般使用三枝樹枝和三把苞茅是很有可能的。于是，我們可能以縮酒儀礼苞茅情態為参考資料而考察巴文化青銅器樹枝圖案的宗教性功能。

五　船形圖案・神樹圖案・巫舞圖案（図１―③)。

船形圖案的宗教性功能，比較容易推想，是表示舟船具有送霊魂到神霊世界的功能，当無疑義。事例比較多些，此不贅述。

船上左辺樹木圖案就是神樹而具有現世与神霊世界交往的宗教功能。咸豊墨池寺出土虎鈕錞于的船上圖案（図５）是有効的参考資料，一看就知道是現世通経神霊世界的神梯，兩者功能当然是相同的。

問題是樹幹中央的圓形圖案是什麼？以前我和楊華先生一起訪問万州重慶三峡学院的時候,

曾経就此問題向程地宇先生打聴，程先生反而向我詢問，遺憾的是我当時不能回答。目前我自己可能提出的資料只有一箇。這是雲南廣南阿章寨出土西漢銅鼓腰部的一箇圖案（図 11。《中国青銅器全集》14・滇）。此圖案表示滇地少数民族的“剽牛祭祀”，以殺牛而供奉神霊，所以不用説縛牛的木柱也是神樹。在柱幹中央確有一箇袋状東西。這箇袋状東西具有什麼功能呢？雖然無法断言，不過筆者還是推測，一箇可能性是放祭品的袋子,一箇可能性是放祝告詞的袋子,不論哪一箇,袋状東西也許擁有把祭品或者祝告詞送給神霊世界的功能。以此推之，虎鈕錞于盤部神樹圖案的圓形圖案也許也是放祭品或者祝告詞的袋子。

船上右辺的圖案非常奇怪，很難断定是什麼。仔細地看見，好像用力叉開兩脚，所以這箇圖案可能是人物圖案。但是形状極其奇怪。第一，没有頭。關于無頭的情況，誰都会想到“夏耕之尸”的典故。《大荒西経》云，

> 有人無首操戈盾立。名曰夏耕之尸。故成湯伐夏桀于章山，克之。斬耕厥前。耕既立，無首。走厥咎，乃降于巫山。

雖然船上右辺的圖案是不是夏耕之尸尚不清楚，但是無頭的夏耕之尸是推想無頭含義的貴重資料。成湯斬殺夏耕，所以夏耕之尸是死者，既立而走降于巫山，所以夏耕之尸又是生者。夏耕之尸是亦死亦生的人，換言之，他是擁有交往現世与来世功能的人,就是巫師。在巫師的形象中没有手脚或者身体鱗傷,不論中外古今都是普遍性事情。于是,筆者考慮船上右辺的奇怪人物是巫師。

第二,不僅没有頭,胸腰腹也都没有,只有几箇二叉三叉的棒子揺動。這些奇怪情態也許巫師装扮式各様東西来供奉神霊。這是和西南少数民族的巫師装扮不同奇怪的造形一様的事情。

因此，筆者以為船上右辺的圖案是無頭的巫師装扮各式各様奇怪的造形而舞踏的形象。于是，我們必然想起了大巫顓頊。古文字学大師白川静先生説顓字的左辺是祭壇，頊字的左辺是法器，而顓頊的右辺都是巫者舞踏的形象。仔細観察古文字的“頁”，可能是無頭的巫師。這一点是値得注意。

六　菱型法器圖案（図１—⑦）。

魚圖案旁辺的圖案普遍見于巴文化青銅器，学者們一般称為“菱型紋様”。此圖案基本上是兩箇三角形的結合形。這様幾何学形紋様応該是法器。那麼，什麼地方擁有法器的功能？

土家族、苗族祭儀法師使用的法器之中一般有三角形法器。例如前掲雷翔先生的著書中，説到“打卦”儀式使用的卦器一般用竹根制成，剖面向上為陽，剖面向下為陰（図 12。雷書 56 頁）。這些三角形卦器一般使用兩塊。因為打落一次成為陽陽、陰陰、陽陰的三卦、如果只有使用一塊打落一次，不能成為卦。

古代文献、考古資料中三角形法器的資料很少，目前所見的只有一箇。這是江陵鳳凰山８号西漢墓出土亀甲盾上的圖案（図 13。李家浩＜江陵鳳凰山八号漢墓〝亀盾〟漆画試探＞《文物》1974—６）。左辺的人物是墓主，右辺的人物是巫師，此圖案表示墓主離開現世而向来世的宗教性世界出発。所以上下兩箇二等辺三角形是現世与来世、陽与陰的象徴。這兩箇二等

辺三角形与虎鈕錞于的兩箇三角形極為相似。

虎鈕錞于盤部的菱型紋様是象徴陽与陰、現世与来世的可能性很大。経仔細地観察，値得注意的兩箇旋渦形三角形不分離而連接在一起。打開菱形紋様，便是一条直線，這是亦陽亦陰、亦現世亦来世的象徴，換言之，表示擁有交往現世与来世的功能。我断定菱型法器的宗教功能就在這一点。

虎鈕錞于的時期，以戦国時期為主，一部份下及秦漢時期。遺憾的是盤部圖案的戦国秦漢時期相関資料非常少。所以要復元盤部圖案的意思，不得不引用后世相関民俗学資料。關于此点，僅僅是一箇推測，尚有許多不確定性，在此求教於方家。

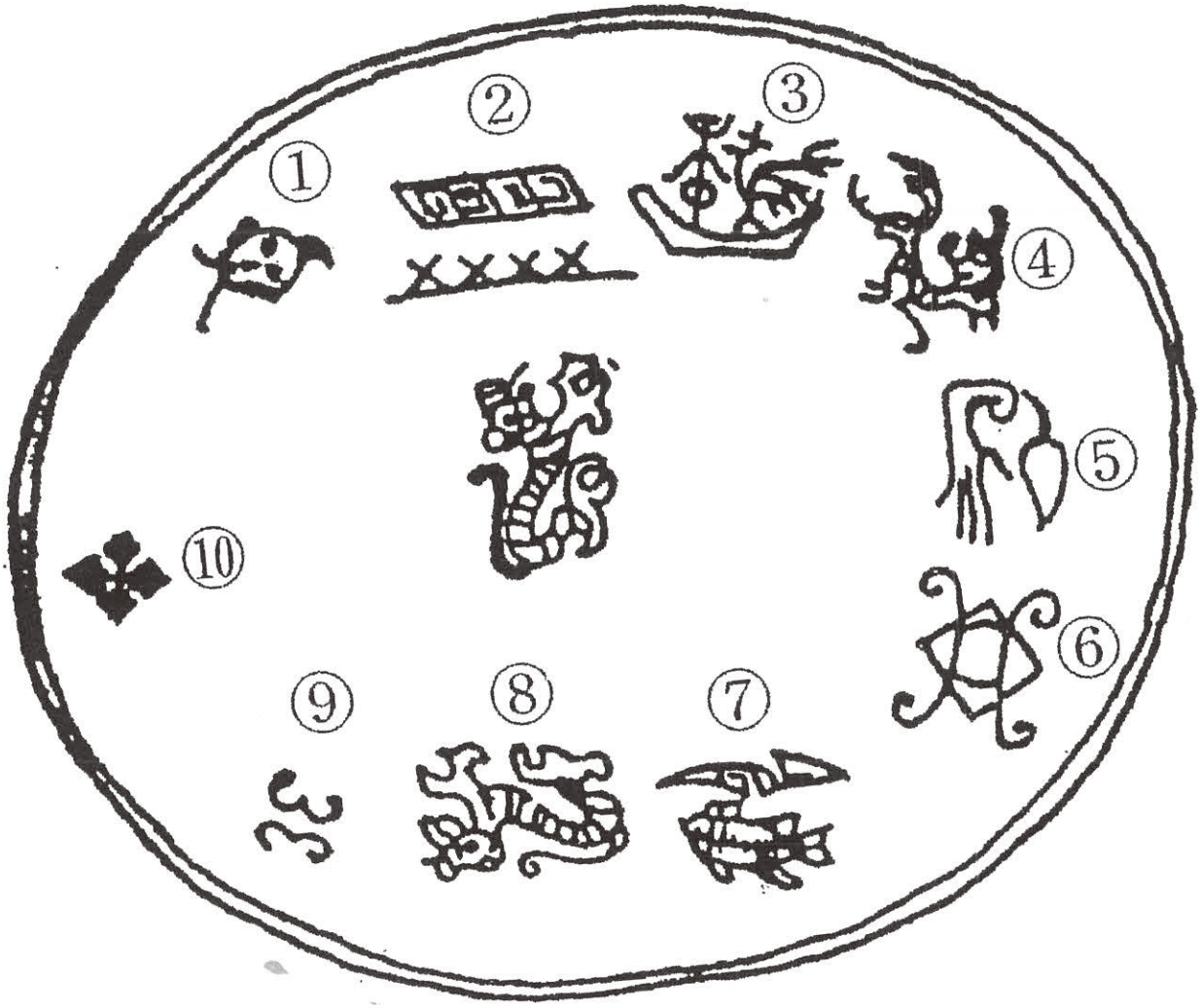
七　白虎圖案与其他不同圖案的関係。

与双耳種族以双耳法器或者双耳法師挙行祭儀同様，不同種族以心臟法器和手掌法器挙行祭儀，以太陽神法師挙行祭儀，以樹枝法器挙行祭儀，以神樹法器和無頭巫師挙行祭儀，以菱型法器和魚形法器挙行祭儀等等，所以我們暫時可能把各種族叫心臟手掌種族、太陽神種族、樹枝種族、神樹無頭種族、菱型魚形種族。本文没有展開考察的部分，即④、⑥、⑩的圖案不用説表示鵜鳥種族，目神種族，花瓣種族。⑧的老虎就是廩君種族所崇拝的白虎，没有疑義。

経上文的討論，虎鈕錞于盤部圖案的配置情況，作如以下看法：

第一．没有中央虎鈕和鈕下老虎圖案的段階。在這一段階中，含廩君種族（白虎種族）在内的十箇種族擁有完全的独立性，各自崇拝不同的崇拝物（法器・法師）而供奉神霊。他們之間，政治上社会上几乎没有優劣、上下的関係。第二．盤部中央加上虎鈕和鈕下老虎圖案的段階。在這箇段階的時候，廩君種族確立了対九箇種族的支配権，所以其他九箇種族既崇拝自己的崇拝物，更加崇拝廩君種族的崇拝物白虎。値得注意的是，雖然九箇種族要崇拝作為異神的白虎，但是容許仍然崇拝各自本来的崇拝物。因為第一段階的十箇種族排列的現象，依然留了下来。如果不容許九箇崇拝物，九箇圖案不可能留在虎鈕錞于盤部。這様的現象当然表示廩君種族与九箇種族之間支配与被支配関係比較寛松。換言之，巴国并不是像黄河流域、長江中下游諸国那様的中央集権制国家。我們可以断在国家成立与発展的過程中，巴国比較落伍。這種的落伍性，也許正是巴史巴文化文献資料残留比較少的原因吧。

但是从一方面看，這様的落伍性便得虎鈕錞于盤部留下了各種圖案的珍奇排列現象，令現在的我門引起対巴文化考古資料的興趣。這種落伍性与珍奇性是巴文化的最大魅力。


①
②
③
④
⑤
⑥
⑦
⑧
⑨
⑩

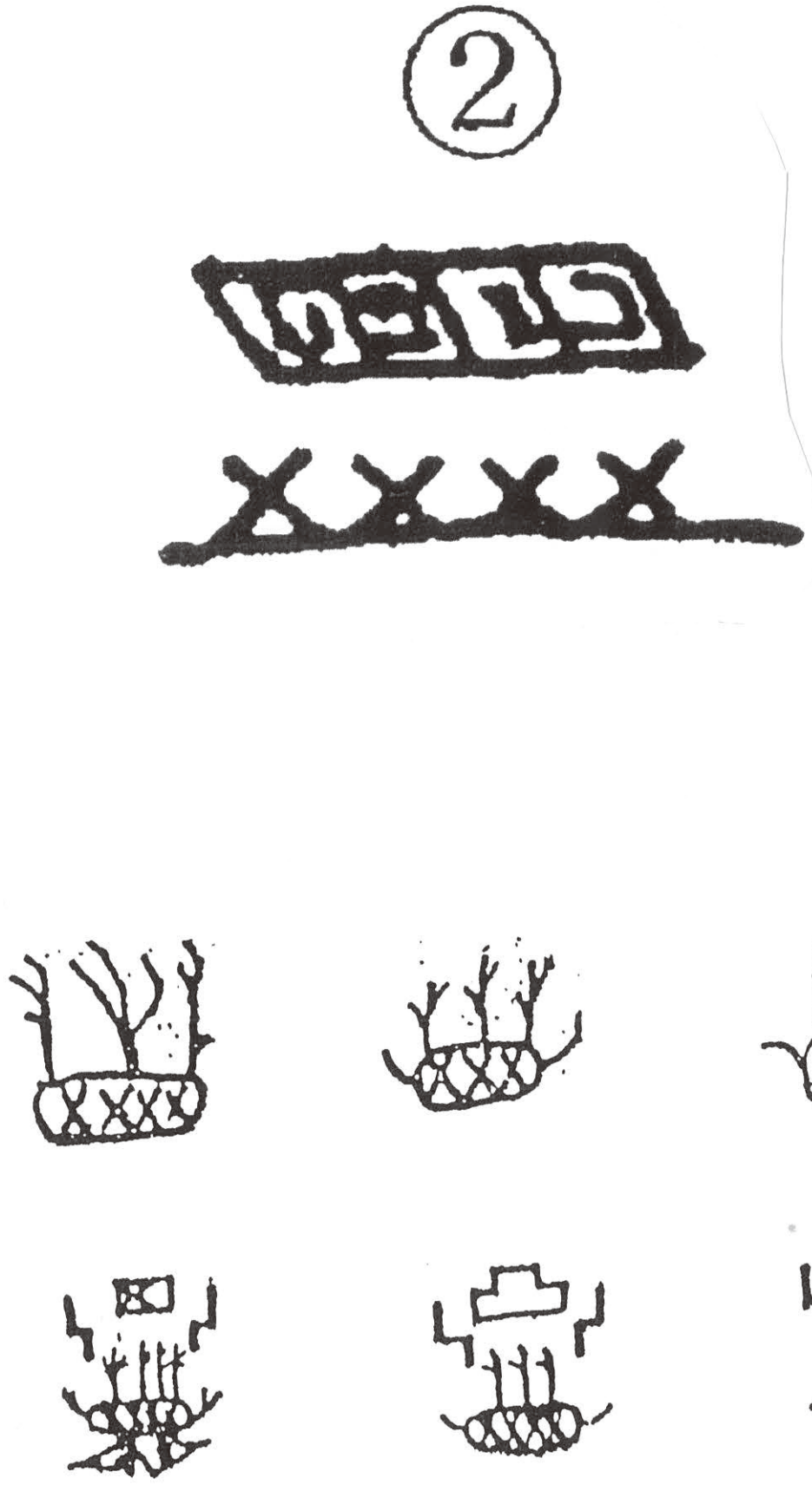

5


1



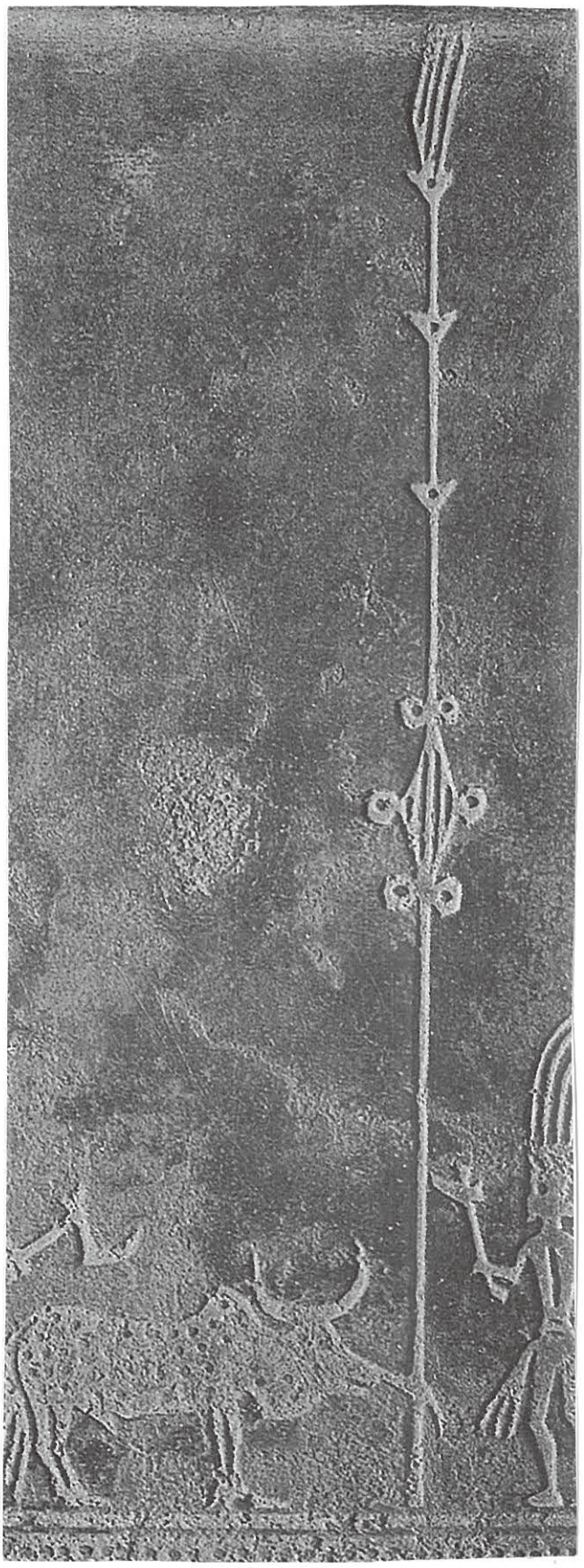







3





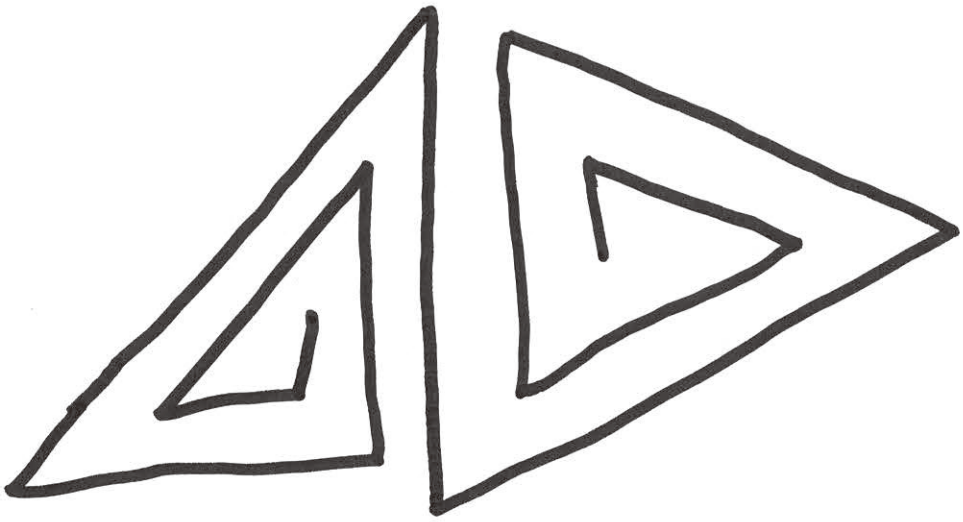
⑨



楚居 03

7





アジア文化史研究第 13 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2013（平成 25）年 3 月）

清江上流の土家族における「還壇神」祭祀について

雷翔（著）・趙力傑（訳）[1]

私たちが調査し明らかにしたところ,「還壇神」とはかつて湖北省の恩施土家族苗族自治州の一部の地域に住んでいた「老戸」〔むかしからの居住者〕の間で流行していたようであった。この地域とは,〔州内の中部および西部にあたる〕恩施市，利川市，宣恩県，咸豊県で，すべて清江の上流に位置する。明の洪武十四年（1381 年）に設置された〔明朝の軍事的行政管理機構である「衛」にあたる〕施州衛と,二十四年（1391 年）に設置された〔同じく「所」にあたる〕大田所とがまさにこの地域となる。そして清初の雍正十三年（1785 年）に行われた「改土帰流」〔「夷狄」居住地域にのみ許された「夷狄」出身「土官」による地方官の世襲をやめ,「流官」すなわち中央派遣で任地を転々とする官僚の統治とすること〕の際,恩施などの県が設置されたのであった。1983 年にはこの地域に恩施土家族苗族自治州が成立し，この地域は土家族が主となる少数民族による自治地区とされたのであった。そして「老戸」たちも「土家族」と認定されたのである。

現代の土家族の最終的形成は，1950 年代に行われた「民族識別」によって確立した。「民族識別」の指標となったのは,「改土帰流」以前にこの地域に住んでいた人々であり，およそ三種に分類された。すなわち〔明朝の〕衛所〔設置により赴任してきた人々〕，土司〔「夷狄」出身の世襲官僚〕，渓峒〔小さい渓流の谷間およびそこに済む「夷狄」たち〕である。衛所が設置された地域の土着民は「老戸」と自称し,「改土帰流」以後に移動してきた人たちである「客戸」と自らとを区別した。このような現象は中国西南地域，特に貴州省に普遍的に存在する。こうした地域の地名の中には「屯」や「堡」といった字が多く見られるため，通常は学界において「屯堡人」と呼ばれている。

一　土家族土着民の壇神崇拝・壇神信仰が現れる社会環境の分析

「老戸」の家ではある特殊な信仰形式を見ることが出来る。すなわち,母屋のなかにある「神龕」〔先祖の位牌や神様の像をおさめる厨子〕の隣に別に位牌を設置し,「壇神」なる神を祀るのである。一説には，これは既に亡くなった一族の先達である「狠人」〔凶悪なるもの〕な

[1] 本稿の（丸括弧）は原著者による注,また〔亀甲括弧〕および脚注は訳者による補注である。

る人物であり，冥界で神になったという。「狠人」とは能力が並はずれた人でもあった。ただしこの能力というのは農耕に長けていたり学問ができたというものではなく，その成功という表現形態も一概に官僚として出世して富裕となったということを指しているわけでもない。というより，往々にして腕力があり喧嘩がうまい叛逆者，しかも民衆社会のあいだに権威があったことこそが最も重要な要素であった。場合によればそこには清の乾隆，嘉慶年間の白蓮教反乱〔おもに嘉慶元年（1796 年）より嘉慶九年（1804 年）に戦われた〕の人物すらも含むのである。さて，その「壇神」には四種が存在する。第一に黒馬童子や金華小姉，第二に白馬先鋒や黄龍仙姉，第三に紅馬将軍や白鶴仙娘，第四に侯伯老爺や伯太娘娘である。

「屯堡人」たちはみな明朝の衛所の軍戸〔世襲兵士として軍隊戸籍に編入された人々〕の末裔であって，その一部は下流域の安徽，江西や江蘇から〔長江をさかのぼって〕移動してきた明朝の兵士であった。また一部は土着民の大姓〔豪族〕である。例えば，利川市の牟氏・覃氏，咸豊県の冉氏・楊氏，恩施市の向氏・黄氏・譚氏であり，大部分は「苗族を追い払い，彼らの土地を占領する」一連の軍事行動に乗じて軍戸となり，その一部は百戸や千戸，さらに指揮使等の高官へと昇進していった。明朝の習俗では，指揮使が「侯爺」と呼ばれる。それは衛所制で駐屯している「地方化」「蛮族化」した軍人と，「軍戸化」「漢化」した土着の豪族とが融合していったことのあらわれであった。

清が〔1644 年に〕明にかわって中国をおさめるようになると，衛所の兵士もまた八旗兵〔清朝が東三省のみを領土としていたころに満洲，蒙古，漢を中心として編成された社会軍事組織〕や緑営兵〔漢族より成り，八旗の補助的軍事組織として設置されたが，1673 年に発生した三藩の乱を機に大きく拡充された〕に変わり，「屯堡人」たちも〔明朝的な〕軍戸から「屯戸」〔駐屯する元兵士〕となり二度と軍事的職能を持つことはなくなった。しかも〔1785 年に大規模な〕改土帰流が行われると，〔共同に利用していた〕土地の私有化や社会構造の〔共同体的な様相から家族を軸とするような〕家族化といった大革命が惹起され，しかもそれと同時期には「招墾」〔客戸を招いて開墾させる〕政策が大量の移民を引きつけることになった。そして〔世襲官僚である「土官」に率いられた「土司」にかわって新たに着任した中央派遣の〕流官の役所と移住してきた客戸〔といった新規外来者たち〕とまさに対応するように，「屯堡人」や廃絶対象となった土司そして土民たちが「土戸」〔という原住民集団〕を形成していったのである。しかも流官の役所が組織した「去蛮夷化」〔蛮族の風習を払拭していく〕という風俗改革運動に向き合わざるをえなくなり，ますますきわめて同一的な集団同士の社会を形成していったのである。その集団同士のなかでやや様相を異にしていたのは，この地域の盆地に住んでいた「屯堡人」が早い時期から灌漑四季農耕や朝廷の儀礼や経典を熟知していたため，まさにその後におとずれることとなった咸豊・同治年間〔1851 年～1874 年〕の大規模な「家族を中核とした社会構造」形成の伸展に，機先を制して迅速に各地で大姓豪族となっていったことに対して，山中にいる以前の土司や土民たちが，生産方式や生活様式の大変革に向き合うなかで大いに窮乏し，また心理的苦痛を生じたことであった。

「壇」とは祭場であり，中国の非常に古い伝統の一つであり，たとえば北京の天壇，先農壇と同様のものである。華南の民間宗教は伝統を継承し，こうした神聖な儀式を行う場所をすべて「壇場」と称したのであった。なかにはそれが竹をあんだ茣蓙を敷き広げた〔ような小規模な〕ものまですらある。そして民間の宗教組織はまさにそうした場所を「壇門」「壇口」と呼んで聖別したのである。壇神の崇拝では良くみられる香鉢を利用し，特殊な「札壇」儀式によって，「壇神」の象徴となったのである。

二　「還壇神」の儀式の内容　儀式の過程の構成の分析

中国の民間，特に南方の民間の宗教信仰は比較的共通点が多く，牟鐘鑑先生は「巫教」と呼ぶことを提唱している。また明清の公的史料では一様に「端公」と称している。宗教心理に基づく祈祷とは，「許願」〔願掛け〕を行い，そして「遂願」〔願いが叶う〕した後には「還願」〔お礼参りをして願ほどきをする〕をする。この「巫教」のなかでも大規模な信仰儀礼こそが「還願」であった。「還壇神」も「還願」の儀式の一種であり，「還願」儀式と共通する思考様式，執行形式そして規則があるのである。ただし各地の各族ごとに自らの信仰対象と伝統的習俗があるが，それは各々に自己の歴史文化の特徴があるからであった。

「還壇神」の儀式は 25 段にわたる。すなわち，1 開壇，2 請水，3 札灶，4 封押，5 籤押，6 操神，7 交牲，8 放牲，9 打印，10 造刀，11 交刀，12 回熟，13 迎神，14 拆壇，15 発聖，16 開山，17 招兵，18 出土地，19 札壇，20 開葷，21 記簿，22 勾銷，23 籤頭，24 送神，25 安神，である。その儀礼的意義を仔細に分析すると，以上の段取りは五つに分類できる。1〜4 は「設壇」，5・12・20・21 は「酬神」，6〜11 は「祭猪」，13〜19 は「札壇神」，21〜25 は「送神」である。

そのうち，設壇，酬神，安神〔下文からして「札壇神」を指すものか〕の三つを合計すれば 12 段となり，一つの完成した理論的連関を形成していて，「還願」儀式のなかでも不可欠な内容となっている。

「酬神」と並んで，「祭猪」と「札壇神」は「還壇神」のなかでも特有の内容である。「祭猪」の儀式はとくに供物を重視するものと理解でき，また「札壇神」の儀式は特別な崇拝対象を特別に祭祀するものと理解することができる。「還壇神」の特有の儀式の式次第から，我々は「屯堡人」の歴史記憶や伝承を窺うことができる。

「祭猪」儀式における一頭まるごとのブタの祭祀からは，我々はすぐに古代の「三牲」〔牛・羊・豚〕を連想することができるが，民間でも当然ながらそれは最高の祭祀儀礼と考えられているのであった。〔祭祀対象である〕「端公」たちも自身も同様に思ったはずであるが，「刀頭」〔頭だけの意か〕より一頭まるごとのほうが敬意をあらわすことができるのである。しかし，儀式の中に一度ならず出現する「血祭」やその後の「開紅山」は，人間の血液により祭礼を行うのだが，〔長江にそそぐ沅江の支流で湖北省恩施土家族苗族自治州の宣恩県を源流として湖南省懐化市沅陵県で沅江と合流する〕酉水の土家族の「生熟三祭」と「月托」を連想させるものとなっており，土着文化の基底部が伏流したものと推測できよう。

「札壇神」は冥界の先達である「狠人」たちのために砦や兵営を建造するのだが，これはま

さに当時の兵営生活を再現するものであり，また「屯堡人」の歴史文化の特質やかつての光芒を体現するものであった。そして「還神壇」を繰り返し行うことで，一族内部の結集と外部との境界を建設していくのである。

「酬神」「祭猪」「札壇神」という，三つの源流の異なる儀式が混淆したのは，まさに改土帰流の後に清江上流の衛所地域の土家族の社会構造と一族集団の文化意識が改めて建設されたことをあらわしていよう。

三　壇神信仰の鬼神世界―「還壇神」の象徴意義の分析

儀式の主要な目的は，昇化してあの世の世界に行くことである。端公たちはみずから参加者を連れて現実世界の外にある「鬼神世界」へと導いていく。「還壇神」の鬼神世界を創り出す手段は三つの要素から成る。まず「壇場」を設置することである。ここには神図や偶像や香位〔神の位牌〕も含まれる。ついで「請神」「召兵」の歌を唄うことである。そして儀式以外の場での講義や詳説である。ここには日常生活における神霊の物語や儀式参加者・傍観者の心理における神霊の認知を含む。

儀式の中で「請神」についての講述はもっとも完備されており，またその意識はしっかりと系統立てられたている。招来される神霊はとても複雑で，それぞれの師の伝承や個人の記憶に差異があることもあり，異なる端公であれば招来の方法も違う。ここで講述される系統はまことにしっかりしており，おおむね儀式中の「板」と一致するものとなっている。ここで登場する神霊には大きく二種類が存在する。端公たちの「行壇」，そして儀式を行う家の「坐壇」である。「壇神」は「坐壇」の系統に属している。

「坐壇」には八つの「板」がある。1 家竈，2 灶王，3 相公，4 壇神，5 龍神，6 門神，7 山神，8 土地〔土地神〕，である。また「行壇」には七つの「板」がある。1 三教師祖，2 三清四帝，3 羅公趙侯，4 護壇将帥，5 仙師法祖，6 天兵王母，7 梅山鬼兵，である。これらは以下のように理解することができる。「行壇」が強調するのは，師の伝承による権威，および法術の神聖性である。また「坐壇」では「壇神」をも含む神霊の系統を作り上げることである。

「坐壇」の神霊の系統は，土家族の「老戸」の社会構造を体現したものとなっている。

1，「家竈」と「灶王」について。「家竈会上」とは「天地君親師」〔児童教育において敬うべき対象を五字で表現したもの。それぞれ天空と地上，君主と両親と師匠である〕を中心としたもので，国家の意志と外部世界を表現している。また「九天司命灶王府君」の位牌が炊事場に配置され[2]，家庭における願望と日常の生活を体現していた。ここで注意すべきことは，「灶王」は「斎菩薩」であり[3]，灶王を敬う音楽とは仏教の「南無神」であったことである。

2，「相公」と「壇神」について。これはとも

[2] 灶神は元代に成立したらしい『東廚司命燈儀』（『正統道藏』「洞真部」「威儀類」）に「東廚司命竈君」と出現するように玉皇大帝より天の東廚を管理し命をうけて各家庭の竈を管理して家庭の善行悪行を見守る存在とされていた。

[3] 傅梅『嵩書』巻九「竺業」「元」の「緊那羅」によれば，ある僧侶が少林寺で厨房を担当していたのだが，至正十一年（1351 年）に紅巾軍が少林寺へ迫ったときに彼は数十丈もの巨人に変身し紅巾軍を追い払い，自分が緊那羅王であることを叫ぶと掻き消えたという。以降，十二神将・八部衆のキンナラは中国では厨房担当をあらわす「鑑齋使者」「鑑齋菩薩」と呼び慣わされ「灶王」と習合することとなった。

に祖先の伝説であり，「相公」は清江流域に魏晋以来伝わる「向王天子」と関連があり[4]，土着文化の基底部に源流を持つものであった。また「壇神」は濃厚な軍人の色彩を持ち，〔明朝の〕衛所に所属した軍戸たちの集団意識と歴史記憶を体現したものなのである。

3,「龍神」と「門神」について。「地脈龍神」は非常に重要な神の一柱と認識されており，人口の増加や財運の上昇はこの神が庇護するものとされている。「門神」は魔除けであり，外来の災厄に抵抗しうるための保障なのであった。

4,「山神」と「土地」について。「山神」は山中の自然の精霊を統御する神であり，「土地」〔土地神〕とは村や農耕における生活と緊密に関連する神である。

四　土家族「還願」儀式の比較，地域による異同の分析

土家族が居住する〔湖北省恩施土家族苗族自治州咸豊県と接する重慶市黔江区にある武陵山を中心とする〕武陵地域は，清江流域，酉水流域，澧水流域，そして烏江中流域を含んでいる。これら大河は文化の伝播経路を提供し，また文化を生成する役割を担うこととなり，ある区域で，またあるいはある地域で，さらには行政区画という政治的な影響すらも超越した範囲で，郷村の自然境界による社会集団や民間の信仰や習俗に対して，とりわけ影響を与えたのであった。私たちの調査からは，清江，酉水，澧水という三大流域の上流にそれぞれ独立して「還神壇」，「還土王」そして「還儺願」が広く行われているのであった。

（一）　三種の「還願」儀式の共通点

第一に，表現形式や期待される効能そして法術は基本的に同様で，みな「巫教」の儀式の範疇に入るものである。

第二に，鬼神の系統構造とそこに反映される世界や社会構造の認識は基本的に同様である。

第三に，自己認識には濃厚に「辺縁化」と「軍事化」の特徴を見いだすことができる。

第四に，国家への親近感と反抗にあらわれる自嘲心理は，三者に同様にみられる重要な雰囲気であり情緒である。

（二）　相違点

第一に，「許願」〔願掛け〕と「還願」〔願ほどき〕をかけるための崇拝の対象が異なる。壇神と土王そして儺神は，儀式を行う家とその家のある社会生活における関係と関連して差異を生じるのである。

第二に，儀式の執行者の社会身分や，地位と儀式を行う家との親近感が異なる。

第三に，儀式を行う家によって儀式の効能について認識に差異がある。その異同を比較すれば，外界に対する彼らの認識は類似しており，内部への認識について相違するのである。

すなわち明らかに，それぞれの一団の特徴を形成した重要な要素は，共通に感じる境界であり，その境界を認識することにより発生する，共通に感じる歴史的遭遇であった。

また，その内部の凝集そして混淆はいまだ不充分である。

そして，これからの発展が必ず共通文化の建設を一歩ずつ進めていくであろうことである。

[4] 向柏松『土家族民間信仰与文化』（民族出版社，二〇〇一年十月）第五章「向王天子崇拝」によれば，もともと春秋巴国の君主である廩君を後代に指したものが後漢の相単程から明朝の向大坤など多くの人物と習合し土家族の民族英雄となったものという。

アジア文化史研究第 13 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2013（平成 25）年 3 月）

恩施地域における碑刻資料の保存と研究について

王暁寧（著）・趙力傑（訳）[1]

この十年の間に，我々は恩施地域の古代の碑刻に対し全面的な調査を行い，高い価値を有する数百の碑刻を発見した。その石碑の中で，最も古いものは後漢のもので，最も数が多いのは清代のものである。本稿でいう「碑刻」とは広義な意味であり，石碑と天然の崖に刻まれたものを含めている。これらの碑刻の研究を通じて，碑刻は「農業」「教育」「氏族の源流」「宗教信仰」「制度」「道路交通」「名所旧跡」「顕彰」「生涯」「戦争」「建築」「境界」などの内容を含むことが分かった。しかし，碑刻の内容はさまざまである。例えば，教育，顕彰，宗教の碑刻にも，軍事の内容が記され，建築に関する碑刻には，顕彰のことも書いてあり，宗族の規定や宗教の碑刻の中にも宗族の源流について書かれることもある。そこでこのように碑刻を内容によって分類するのは，あくまで便宜的なものにすぎない。

恩施地域の碑刻は都市や農村，辺鄙な川辺や山林に散在しており，おおむね自然の状態で保存され，博物館に収蔵されるものは極めて少ない。石の品質，環境や人為的な原因により，現存碑刻の保存状況は異なっており，完璧に保存されているものがあるなかで，人為的な破壊や風化のためにかなり破損されているものもある。そのため，碑刻上の文字もあるものは完全であり，あるものは不完全である。

大部分の碑刻はそれ単独のものではなく，あるものは施設に収蔵され，あるものは名所旧跡に存在し，あるものは墳墓と共にある。なお碑刻の一部は独立しており，たとえば「記事碑」「記念碑」等がそれにあたる。碑刻の中では墓碑が最も多く，その内容は墓主の生涯を記述するものとなっている。

以下，碑刻の内容によって，簡単な紹介と説明をしていく。

一　農業

農業に関する碑刻は現在まで一つしか発見されておらず，それは南宋時代に刻まれた「西瓜碑」である。碑刻の場所は〔湖北省の恩施土家族苗族　自治州にある〕恩施市の七里坪旧州城（誤って柳州城と呼び慣わされている）であって，南宋時代には〔理宗の開慶元年，1259 年に知州謝昌元により〕この旧州城の地に清江郡の郡号を持つ施州の州都がおかれた。

[1] 本稿の（丸括弧）は原著者による注，また〔亀甲括弧〕および脚注は訳者による補注である。

その碑刻は，高さ 4 メートル，幅 3.5 メートルの岩に刻まれており，「摩岩石刻」に属するものである。碑刻の高さは 1.50 メートル，幅は 1 メートルである。碑文は以下のようなものである。

> 郡主の秦将軍〔劉清華によれば，行軍総管施州となり秦将軍と同音となる覃将軍と呼ばれた覃伯堅か〕[2] がここにお越しになり，一万本の桑の木を植えられた。野菜畑に池を堀り，接客亭を建て，西瓜を植えた。その西瓜は四種ある。ひとつは「蒙頭蝉児瓜」，ひとつは「団西瓜」，またひとつは細身の実をつける「御西瓜」の名をもつものである。以上の三種は淮西において八十年以上も栽培されてきた。もう一種は「回回瓜」であり，長く大きな形で，種は嘉熙庚子年〔四年，1240 年〕に北方から携えられてきたものである。そのほかには，「甜瓜」，「梢瓜」など数種の瓜がある。咸淳五年〔1269 年〕，ここに試しに植えてみたところ，種からたくさんの瓜ができ，全郡にみな「支逸」（劉清華によれば「支送」として送られる意とする）にあずかり，しかもその味がまことに加〔嘉〕かったため，どの村どの谷にも植えられていった。これを石碑に刻み，みなに周知徹底する。その瓜は二月の最後あたりに〔瓜の実は深く植えないため〕種へ土をかけて〔種植えをし〕，それから三回，四回，五回と何度も〔あらたに種植えとして〕種へ土をかけるのだが，これは雨水が多すぎて育たないことを恐れるためである。咸淳庚午の年〔1270 年〕の早春，朐山の秦□伯玉が謹んで記す。

この石碑には恩施，そして遠く淮南地域の西瓜の情況が記され，また栽培方法と品種にまで言及している。そして中国の南方地域には遅くとも南宋時代から西瓜が植え始められたことをあらわしているのである。これは全国的にも珍しい資料であり，史料価値は高く，関係する各方面から注目をあびている。この碑刻は，その内容にもとづき「西瓜碑」と呼ばれている。

二　氏姓の源流に関するもの

この〔氏族の源流に関する〕内容の碑刻は比較的多く，大部分は墓碑となる。その一部は家廟や祠堂に刻まれている。そこには恩施地域の土家族・苗族・侗族の源流が記載されており，まさに改土帰流〔「夷狄」居住地域にのみ許された「夷狄」出身「土官」による地方官の世襲をやめ，「流官」すなわち中央派遣で任地を転々とする官僚の統治とすること〕されて以降に，「蛮は〔関所を越えて〕境界を出でてはならず，漢は〔土家族らの住む〕峒に入ってはならない」という取り決めを踏み越え[3]，多くの漢族，侗族，苗族が恩施に到り，荒れ地を開墾し，子孫を増やし，発展の基礎を築いたことを現在に伝えているのである。

〔恩施土家族苗族自治州の最東部にあたる〕巴東県の清太坪橋河村では，清代の道光三年〔1823 年〕に刻まれた「譚母佘老太夫人墓碑」が発見された。ここには現在も湖北省西部地域

[2] 本石碑については劉清華「湖北恩施“西瓜碑”碑文考」（『古今農業』二〇〇五年第二期）を参考に翻訳を行った。

[3] 同治『来鳳県志』巻十七「武備志」「控制」に引用される明朝の施州衛指揮僉事の童昶「擬奏制夷四款」にみえる，施州各地に多数配置された関所についての記載「蛮不出境，漢不入峒」を参考に翻訳した。

に伝わっている「鷹公公」「佘婆婆」による創世神話と同じモチーフの物語が記載されており，また価値の高い石碑となっている。碑文には以下のような記載がある。

> 太祖〔譚氏の祖先〕の母の姓は佘，元朝末期の人である。伝え聞くところでは，元朝末期の戦乱において，四川や湖北は甚だしい混乱に陥った。太夫人〔である佘氏〕は太祖を連れ，乱を深山に避けようとしたのだが，その途次は匪賊が猖獗しており，ついに二人は離れ離れになってしまった。太夫人は本県の響洞という洞窟に逃げてきたのだが，いざそこを出ようとすると千仞の絶壁が続き，鳥のみが間を縫って飛べるような細い道しかなく，太夫人は天を仰いで慟哭した。すると突如として巨大な鷹が舞い降り，身を伏せて人の言葉を話し，瞑目して背に乗り恐れないよう述べ，またここで「譚氏には後継者があらわれる。ここで死ぬことはあってはならぬ」と祝福する。そこで太夫人は鷹にまたがったのである。目をつぶったと思ったらすぐに地面へついたのであった。後の人々はそのことにちなんでその場所を「落婆坪」と呼び，その出来事を記念したのである。その後に太夫人は一人の息子を産み，譚天飛と名付けた。天飛には八人の息子がうまれ，長男の譚桂寅を筆頭に，桂伝，桂芳，桂旺，桂枝，桂甫，桂林，桂海がそれぞれ八坪に分居した。太夫人は〔『後漢書』巻十「明徳馬皇后紀」に伝わる〕飴をなめながら孫たちと遊ぶ境地のなか〔明朝の成立によって〕太平となった世の中で寿命を終え，本坪〔すなわち清太坪〕の錦鶏川の北に葬られた。我々は桂芳公の末裔であり，住居は太夫人の墓のすぐ近くである。わが族の長の譚承挙は齢も八十一となり，太夫人の墓門が荒れ果てているのを見て，遠い未来に伝承が途絶えることを恐れ，ここに発起人となり，衆を監督し修理し，また石碑を刻んで祖先の偉大なる業績を永遠に伝えることとする。……（子孫の名前は省略する）……明故太祖妣譚母佘老太夫人之神道碑〔「明朝に死去した太祖の母である譚母佘老太夫人の墓道に建てられた碑文」の意〕。

この佘婆婆の墓の旁にはその息子である譚天飛の墓と墓碑があり，そこに後の経緯が記載されている。恩施市沙地郷の中間坪〔なお以前の〕社淌坪で発見された「譚姓宗譜序碑」にもこの譚姓と佘婆婆の子孫である譚姓との関係が記されている。

清江の両岸には以前に多くの向王廟が築かれた。「向王天子の一つの角笛，吹いたら清江が流れ出す」という俗言がある。向王は土家族の民族神であり，彼が何者であるのか諸説がある。

例えば，〔春秋戦国時代の〕廩君巴務相という説，〔南北朝時代の〕施王桓誕という説，漢景帝の婿である向述という説である。

残念ながら向王廟の多くはすでに取り壊されており，残されたものは非常に少ない。それだからこそ，恩施で発見された「向王廟碑」は貴重なものなのである。

この石碑はそもそも恩施市北の城門の外の向王廟の中に立てられていたが，1953 年の道路工事にあたって地中に埋められ，1986 年に恩施市の六角亭街道辦事処の解放路居民委員会が大陽溝を修復する際にこの碑が掘り出された。現在この碑は恩施市文物事業管理局（〔恩施市

解放路 103 号の鰲脊山の頂に今も保存される〕文昌祠〔に入居している〕）に保管されている。

この碑は向王を向述とする説に基づいており，その内容は向氏が「南京淮州河内郡」から起こり[4]，そののち向述は漢の景帝の命令を受けて三峡地域に来て巴蛮に対し鎮守し，彼の子孫が四川，湖南に移動したことを記している。

土家族の源流と発展を記した石碑は多い。その中では土司や土司の部下とその末裔の墓碑が典型的なものとなっている。例えば，〔恩施土家族苗族自治州内で恩施市の東南にある〕鶴峰県の県城の後壩にある容美土司〔代々容美等処軍民宣慰使あるいは宣撫使に任じられた土司〕[5]であった田舜年，田甘霖，田九龍の墓碑，また鶴峰県の屏山にある容美土司の世襲鎮防屏山寨官に任じられていた向遇春の墓碑，〔恩施州内で恩施市の西南にある〕来鳳県の百福司鎮の観音攔河村にある百戸長官司の向金鑾の墓碑，来鳳県の百福司鎮の安撫郷にある洞長壩村の覃洞長の墓碑，〔恩施州内で恩施市の南方にある〕宣恩県の高羅鎮の龍河村にある高羅土司〔代々高羅安撫使に任じられた土司〕であった田飛龍の墓碑，鶴峰県の下坪郷の留駕司の石堡村にある桑植土司〔代々桑植等処軍民宣慰使に任じられた土司〕の後裔である向宏亮の墓碑，〔恩施州内で恩施市の西方にある〕利川市の謀道区の銅鑼関の漆寮壩にある石柱土司〔代々石柱安撫大使に任じられた土司〕の後裔である馬母李老安人墓碑などがある。

発見された碑刻の記載からみれば，恩施州の境域の侗族はおおよそ雍正十三年〔1735 年〕の改土帰流ののちに恩施に移動してきている。例えば，恩施市の盛家壩郷の老馬坪村にある乾隆二十八年〔1763 年〕に刻まれた「飛山廟碑」は，碑文を建立した侗族が湖南の沅州からここに移動してきたものであり，「この里が人が多く物も豊かで，風俗がとてもよいため」に定住したこと，また飛山廟の建立は同族の結びつきを改めて確認し，祖宗を忘れないためであると紹介している。

改土帰流以降にここに移動してきた漢人もとても多い。彼らがこの地に到った経過については以下の数種類に分類できる。

一，官員としてここに赴任してきた三種の者。

（1）軍に従って鎮圧，駐屯し，その後にここに住み着いた者。例えば，利川市団堡鎮の「冉氏家廟碑」には，冉氏が利川に到り苗族を討伐し辺境を開放し，ここに定住したことを記している。また，恩施市大龍潭の「周心宇墓志」には，多くの漢人部隊が施州に駐屯し，その後にここへ住み着いたことを側面から記している。さらに，〔恩施州内で恩施市の東方にある〕建始県の三里壩の河水坪にある清代の嘉慶十九年〔1814 年〕に建立された「由氏墓碑」は，由氏の祖先が江西瑞州府の人で，清代の初めに驃騎将軍としてこの地に到り，苗族を鎮圧し辺境を平定したこと，その後にここで繁栄し，「世族は隆盛し，街の半ばが我らのものとなったと伝えられる」に到ったことを記されている。

（2）当地の地方官としてここにやって来た者。例えば，〔恩施州内で恩施市の東方にある〕巴東県の清太坪鎮の大堰塘村の獐子嶺の「向万陽

[4] 石碑刻字ママ。現在の河南省焦作市沁陽市には北宋代に河内の郡号を持ち淮州と同音の懐州が存在。同地は北宋南京宋州応天府からはやや離れるが西京洛陽河南府からほど近い。

[5] 土司の正名についてはおおむね成臻銘「明清時期湖広土司自署職官初探」（『吉首大学学報（社会科学版）』二〇〇二年第四期）に従って翻訳した。

墓碑」は，彼の祖先が〔北宋の〕寇準に従って巴東に赴任し，その末裔は清江沿岸で繁栄していることを記している。

（3）ほかの仕事をして，何かの事情のためにここに住み着いた者。例えば，利川市の沙溪郷の小河溪龍潭包の「何天秩墓碑」には，何氏が湖北省の〔現在の黄岡市麻城市にある〕麻城県から利川に入り皇木〔宮廷御用の木材〕を伐採していたが，明代末期の農民反乱により故郷へ戻れなくなり，当地に住み着かざるを得なくなったと記されている。

二，ここに商売のため到り，住み着いた者。

例えば，利川市の忠路鎮の倉嶺坡上にある「胡王譲墓碑」は，彼が広東省の〔現在の梅州市にある〕嘉応の人であり，利川へ商売にやって来て定住したことを記す。また，恩施市の新塘郷の周家園村の新塘高級中学〔日本の高校にあたる〕の東にある「胡玉翁墓碑」は，彼が江西省吉安府から商売にやって来たことを記す。

さらに，一部の碑文は湖南，江西，貴州，四川などの地域からここに住み着いた漢族の情況を記す。だが，その具体的な原因は書かれていない。おそらく故郷の人口が多く土地が少ない状況であったのか，あるいは故郷を襲った災害から避難したといった事情があったのではなかろうか。

三　宗教信仰や寺廟

恩施の土家族の宗教信仰は，自然崇拝と祖先崇拝である。自然崇拝は多くの物を崇拝しており，山や木，洞穴や石などがみな崇拝の対象となる。土家族の祖先崇拝はおおむね既に死亡した土王と称されるような人物を対象とする。なかでも彭公爵主，向老官人，田好漢といった土王は代表的な存在で，生きていた時は君主，また死後は神とされ〔欧陽修が『欧陽文忠公集』巻五十「祭文」の「祭石曼卿文」で述べるように〕「生あるうちは英雄，死せし後は霊となる」のであった。

自然崇拝について記載した石碑はとても少なく，我々は現在までにひとつしか発見していない。それは「田行皐迎神碑」である。この石碑は巴東県の野三関鎮の柳山の廖家坪村にあり，五代十国時代の「唐明宗二年歳次甲辰」〔後唐明宗即位二年は 927 年，甲辰年は 884 年あるいは 944 年にあたる〕に刻まれたもので，「雨風により剥離し，戦争により破壊された」とある。後世の人々はその史料が失われないようにするため，民国三年〔1914 年〕に原文をもとに新たな石碑を建立したのである。碑文には田行皐が「石乳仙人」「社翁」を迎える過程が記されている。ここで言う「石乳仙人」「社翁」なるものは加工がされていない自然の岩石であり，現在も石碑の前に佇立している。田行皐は以前に施州や万州の刺史に任じられ，容美土司は彼を祖先と称していたのであった。

擺手堂は土家族の彭公爵主・向老官人・田好漢などの祖先を奉安する場所であるため，鬼堂とも呼ばれる。「各々の寨には擺手堂があり，また鬼堂とも呼ばれているが，これはすでに死亡した土官の死後の庁舎である」（『永順府志』巻十「風俗」，清乾隆二十八年証刻本による）という。毎年の新年や祝日の際には土家族は神堂の前の草地で擺手舞を舞い，神へ娯楽を供し（そして自分たちもまた楽しみ），神霊へ翌年の天候順調や五穀豊作，不吉の除去を祈祷する。また同時に，この盛大な集会をきっかけとして若い男女へ出会いの機会を提供するのである。

挙行時期はおおむね正月となるが，三月や五月，六月に行われることもある。三日間から五日間で挙行することがあれば，半月に渡って続けられることもある。

恩施自治州の擺手堂のほとんどは来鳳県の百福司鎮の川〔長江の支流である沅江の支流の酉水を指す〕の東岸に現在もなお存在し，舎米湖擺手堂，茶堰坪擺手堂，鶏公嶺擺手堂，鶏公嶺擺手堂，瓦廠擺手堂，廟湾擺手堂などが挙げられる。百福司鎮の観音坪の梅子拗にも擺手堂の遺構があり，棗木樹擺手堂，硝洞坪擺手堂などを挙げることができる。漫水郷の三壩，魚塘，洗車にも，かつて擺手堂が建てられており，梨子坪擺手堂，麂子坪擺手堂，棗木垭擺手堂などが存在した。それらの擺手堂の中には一定程度に碑刻資料が残存している。その中では瓦廠擺手堂の石碑が状態もよく保存されている。その内容は〔擺手堂に安置された〕神主〔先祖の位牌〕を称揚したものである。

〔土家族と同様に〕恩施自治州の侗族も祖先を崇拝している。彼らは祖先の飛山公楊再思，楊天応，呉世万，姚君賛，龍必盛，謝天飛を神とみなし，飛山廟を建てて祖先を祭ったのであった。〔第二章「氏族の源流」でも触れた〕恩施市の盛家壩郷の老馬坪村の飛山廟碑はその証左である。碑文が語るには，飛山神の庇護下に湖南より来たこの侗族はこの地で子孫繁栄し富裕となったという。

仏教や道教が恩施州に伝来した時期は早期であったと思われるものの，大量の廟や道観，塔が建立されたのは改土帰流の後のこととなる。

恩施の最も早期の仏寺は来鳳県の接龍橋区の沙坨郷の関口村にある「仙仏寺」であり，その時代は唐から五代のものである。酉水沿岸の岸壁には彫刻で「仙仏寺」と大書，また「咸康乙未年創建」と小書され[6]，その崖上には仏や菩薩の像が数十ほど彫り込まれている。

恩施自治州に現存する廟や観としては，主要なものとして恩施市の武聖宮・文昌祠・白衣庵，利川市の石龍寺・三元堂，建始県の文廟・石柱観，巴東県の清涼寺，宣恩県の禹王宮などが挙げられる。

その廟や観で発見された石碑の内容は多くが廟の建設や修復の状況に関するものであるが，一部には神仙を宣揚するものや民衆が災厄や戦乱を逃れることを保障するものなどの迷信的要素の石碑がある。例えば，利川市の謀道区の船頭寨の衙門坪には清代の同治二年〔1863 年〕に刻まれた「重建隍廟叙碑」が，また〔恩施州内で恩施市の西南にある〕咸豊県の尖山郷の唐崖土司城の城内にある清代の光緒六年〔1880 年〕七月の「重修張王廟碑記」などが挙げられる。

恩施自治州の宗教に関わる石塔には以下の数種類の効用が見込まれた。第一には，仏寺や道観と一体となり，その内部に仏像や神像を置き，善男善女への祈祷に供するためである。たとえば，恩施市の城東の「連珠塔」が挙げられる。

第二には，法師や尼僧の遺骨を安置するためである。たとえば，咸豊県の小村郷の李子溪の白果村にある「冷水溪霊鷲塔」がそれにあたる。

その塔に刻まれた文字を見れば，廟を修復した意義とその過程とを確認でき，そこに仏教の精神を感じることができる。

四　制度公約に関するもの

この制度公約とは，政府の発令した文書，民

[6] 五代十国の前蜀の後主王衍の咸康元年乙未は 925 年にあたる。

間での取り決め，〔一族の祖先祭祀の規約である〕宗祠の規定といったものを包括する。これまでに発見されたこの方面の石碑はすべて改土帰流以降に刻されたものである。

政府発令文書の石碑は，鶴峰県の走馬郷の白果にある「宜昌府署案記碑」や「諭事碑記碑」，また往時に鶴峰県衙門が置かれ現在は県政府庁舎となっている敷地内の「永定章程碑」，鶴峰県のやや郊外の新庄の細柳城にある「官堰碑記」，建始県城内に発見された「施南府田房税契告示碑」などである。その内容は徴税定額と徴収額との齟齬や納税遅延の問題への布告，また官吏による〔食料価格平準化などの名目による〕食糧買い上げを装った汚職行為や強制行為，また〔官ではなく〕民力による輸送強制などを厳禁する布告などがある。ほか，民間での紛争を調停するために布告された新規定，あるいは出張時の出張費補助の基準などが見られる。

民間での取り決めは，森林，古木，魚類を保護し，社会の治安や商慣習の維持のためといった内容である。

森林と古木の保護については，宣恩県の万寨区の芋荷坪にある「芋荷坪石刻」，鶴峰県の走馬区の白果鎮の西部にある「古銀杏樹碑」，恩施市芭蕉区の黄泥塘にある「護林碑」などがある。魚類の保護については，利川市に「禁止毒魚碑」がある。

治安維持のためのものとしては，宣恩県の李家河郷の冉大河にある「永鎮地方碑」，宣恩県の椿木営区の後壩郷の木雲村にある「奉恩永禁碑」，建始県の官店鎮の劉家包小村の六組や七組にある「奉憲永禁碑」や「遵示公禁碑」，巴東県の長江北岸の神農溪の龍船河口にある「公議厳禁碑」などがある。

商慣習に関する石碑は，来鳳県の百福司鎮にある「卯洞油行商程碑」，恩施市文物事業管理局にある「線店章程碑」などがある。

宗祠の規定とは，各姓が一族繁栄や人材育成のために作成したものである。その中で最も典型的で豊富な内容を持つものとして，咸豊県の尖山郷の大水坪の龍洞村にある「厳家祠堂碑刻」を挙げることができる。その内容は「家訓十六条」「族規」「戒律」「奨励章程」「創建祠序」を含む。そのほか恩施市の旧市街にある小十街の「成氏祠堂碑」，もともと尹氏祠堂に置かれ，現在は恩施市文物事業管理局に保存されている「袁了凡三先生詣謁淫説」などの石碑が存在する。

以上の内容の外にも特殊な取り決めを記した石碑がある。例えば，もともと鶴峰県の走馬鎮の花橋村に置かれ，現在は鶴峰県博物館に保存されている「公同議定碑」は，この地で火を焚き飯を炊く時に薪代を徴収するという基準を示している。

五　学校教育

改土帰流以前，歴代の土官や土司は教育をあまり重視していなかったため，教育方面の内容をもつ遺物はほとんど残されていない。現在までに知られているものでは，卯峒土司〔来鳳県の百福司鎮において代々卯峒等処軍民宣撫使に任じられた〕は「桂林書院」を建立し[7]，容美土司は「鳳翔書院」を建てていた。改土帰流以降

[7] 来鳳県文物管理所に所蔵される卯峒向氏十七世孫である向群澤の宣統二年手抄本が張興文整理『卯峒土司志校注』（民族出版社，二〇〇一年四月）として公開されている。その巻四「学軍志」には教育状況が記載されている。翻訳において適宜参考した。

になると，文化も盛んとなり，書院や文廟は増加していった。現在までに発見された学校教育に関する石碑はおおむね書院や文廟といった施設の中に置かれたものである。こうした碑刻の内容は当時の教育の状況を反映しており，土家族の教育史を研究する上で重要な意味をもつものとなっている。

現存する教育に関する石碑は，主要なものとして建始県城の「五陽書院碑」，利川市の南坪鎮の南部にある「如膏書院碑」，利川市の謀道区の龍船郷の船頭寨の官家坪にある「龍水文廟序碑」，鶴峰県の走馬鎮の白果にある「議学碑記」，また往時に鶴峰県衙門が置かれ現在は県政府庁舎となっている敷地内の「鳳翔書院碑」，恩施市文物事業管理局の敷地内にある「興賢庄記」，利川市の謀道区の大興郷の魚木寨にある「南陽柴夫子訓子格言碑」などが挙げられる。

六　洞府や塞卡とその他の建築物

ここで言う洞府とは容美土司が設けたもので，その庁舎を山中の洞穴に建設し安全を確保しようとしたものを指す。著名なものとして三大洞「情田洞」「万人洞」「万全洞」が存在し，その全てに碑刻がある。

塞卡とは山上の険しい場所に設置され，土司や現地の人が敵の襲撃に際して自衛するべく建設されたもので，いわゆる〔『淮南子』巻十五「兵略訓」を意識して作詞された李白『李太白詩集』巻三「蜀道難」に見られる〕「一人の兵士が要塞に籠もれば，万人の兵であってすら攻め落とせない」施設となっている。なかでも規模が大きいものとして，鶴峰県の新庄にある「屏山寨」や利川市の謀道区の大興郷にある「魚木寨」が挙げられる。ほか，建始県の三里壩鎮のかたわらの山頂にある「寨堡」，建始県の花坪郷の冷竹坪の徐家坦村にある自然岩窟を利用した「保全寨」，利川市の柏楊壩鎮東光村の白廟尖山関の山頂にある「向家寨」，利川市の団堡郷の長慶工作站の石板嶺にある「石板頂卡門」，建始県の花坪区の関口郷の長槽村にある「景陽関」，来鳳県の百福司鎮の斧頭落村にある「智勇関」などが存在しており，以上の塞卡には全て碑刻がある。

そのほかの建築物や碑文は内容が多彩で，たとえば池の掘削として恩施市の「洗馬池」や「墳墨池」が，また牌楼として利川市の謀道区の長坪にある「諶家牌坊」，恩施市の芭蕉郷の灯篭にある「艾氏牌坊」が，そして信仰と無関係の石塔として利川市の団堡郷にある「培風塔」や「宜影塔」，おなじく南坪郷にある「凌雲塔」，咸豊県の丁寨郷にある「回龍塔」といったものから，利川市や咸豊県や宣恩県などの地域には紙を燃やすための「字庫塔」が存在する。ほかに楼や亭として鶴峰県の県城には「保善楼」が，咸豊県の清平鎮にある「百歳楼」，おなじく丁寨郷にある「曲江楼」などがある。また巴東県の「秋風亭」は非常に有名であるが，残念ながら中の石碑はすでにみな破壊されてしまった。庁舎や公的施設についても，宣恩県の椒園鎮の水田壩にある「施南土司爵府扁額」や恩施市の紅土郷にある「建立郷公所碑」などが存在する。

七　農民反乱およびその他の戦争

土家族は抑圧に抵抗する精神を旺盛に持ち，恩施州内では数度にわたって農民反乱が発生しており，中国の著名な農民反乱もまた当地に波及している。たとえば元末の農民反乱，明末の農民蜂起，太平天国，白蓮教などである。

現存する農民反乱軍自らが刻んだ碑刻として，利川市の城北にある元末の農民反乱軍である明玉珍の部隊による「太平塘」が挙げられる。

文字は岩壁に刻まれており，一文字の大きさは 0.8 平方メートル，右上角には「太平年」の三つの小さな文字が彫られている[8]。建始県の茅田郷の江家垭村にある搾茨河の岸壁〔で俗称に天子万年湾とよばれる地域〕に彫られた「天子万年」の字は，1 平方メートルの石の上に文字が刻まれており，年代は記されていない。言い伝えによれば〔明末の農民反乱軍の首領である〕張献忠が四川方面へ行く際に残したものであるという。

また別な角度や鎮圧側の立場から恩施州における農民反乱を記録した碑刻も存在する。例えば，宣恩県の「和尚岩石刻」，利川市の「如膏書院碑」や「重建城隍廟叙」，咸豊県の「重修張王廟碑記」，恩施市の「双河廖氏祖墓」などである。

その他の軍事や戦争を反映したものとして，鶴峰県の「捷音者叙」，利川市の「神兵紀事碑」や「孫西軒去恩碑」などが存在する。

八　顕彰や称頌

この分類に入る石碑は主として朝廷や地方衙門からの顕彰や，親戚や友人から送られた称頌により構成される。その中には碑刻建立者本人の半生を紹介したものも存在する。

顕彰や称頌の石碑のなかで，かつて鶴峰県の郊外の新庄の九峰橋の傍らに立てられ，現在は鶴峰県博物館に収蔵される「奉天誥命」の碑文が最も価値を持つ。その石碑は二本あり，大きさも形式も同様である。碑首と碑辺にはあわせて五匹の五本爪の龍が宝珠とたわむれながら浮遊している彫刻が彫られており，碑は亀趺が支えている。篆額には「奉天誥命」の四文字が刻まれている。このうち右側の碑は明の崇禎帝が容美土司の田楚産を顕彰するために賜ったものであり，崇禎二年〔1629 年〕に刻まれたものである。また左側の碑は康熙帝が容美土司の田玄を顕彰するために賜ったものであり，康熙二十三年〔1683 年〕に刻まれたものである。

また，咸豊帝が龔祖憲の父母に賜った顕彰碑も重要である。この碑は一本が漢文で，また一本が満州語で立てられており，俗に「満漢文碑」と呼ばれる。内容は漢と満とで全く同様で，龔祖憲を修職郎に封じ，その母へ孺人の称号を賜っている。この碑は清の咸豊七年〔1857 年〕に刻まれたものである。

そのほかに親戚や友人が一族の長や墓主を称えたものが存在する。

さらにある一人あるいは数人が立てた記念碑が存在しており，ときには地方衙門が立て，またときには民衆が立てたものがある。

九　交通

この分類に入る石碑は道路の修築や架橋，渡し場に関わるものである。

そのなかで比較的重要なものは，建始県の高坪鎮の董家垭にある「擬修巴東・建始・恩施三邑山路記碑」や「整修施宜驛道記碑」，また建始県の猫坪郷の建陽村にある「太平口道路碑」，利川市の柏楊鎮の柏楊老街にある「衆修功徳碑」，建始県の景陽鎮の鳳凰観村の〔本流の清江と支流の巴渓河の合流地点である〕連陽口の

[8] 明玉珍が君主と仰いでおり天完国の皇帝を自称していた徐寿輝はその治平六年（1356 年）を改元し太平元年とした。

清江北岸の断崖の上の「利渉大川」などである。その他，恩施市の龍鳳鎮の小龍潭にある嘉慶二十年〔1815 年〕に刻まれた「修路碑」，巴東県と建始県の県境にあたる野三口にある乾隆丙申年〔四十一年, 1776 年〕に刻まれた「修路碑」がある。まさに巴東県と建始県の境界たる〔本流の清江と支流の野河の合流地点である〕野三口の清江沿岸には渡し場を記念する碑文が二本存在し, 利川市建南鎮の楽福店の柏楊渡にも「義渡」碑が存在する。また恩施市の栖鳳橋にある〔恩施市糧食儲運公司の〕糧食倉庫から〔「清江義渡碑」としても知られる〕「賑済倉碑」が発見されたが，そこには渡し場に関する記載も存在する。

湖北省西部の土家族の居住地域には風雨橋や〔アーチが連続する石製の〕石孔橋が多く，ほかに〔吊り橋である〕索橋，〔樹木の幹や蔦で作られた〕樹橋，〔岩石で作られた〕岩橋も存在する。風雨橋は橋脚こそ石製であるが，橋面を木材で掩い，その上に木を組み瓦を葺いて屋根構造物を作り風雨を避けることができるため，その名で呼ばれている。橋の両側には長い椅子が設けられていて，人々はその上に座って休憩し納涼するため，また涼橋とも〔家のような橋の意の〕屋橋とも呼ばれる。橋脚部分の石橋はおおむねアーチ一つで構成されている。

現存する古い石橋として，鶴峰県の燕子郷の桃山の百順村にある鶴峰県と〔湖北省宜昌市〕五峰土家族自治県の境界上にある「百順橋」，鶴峰県の県城郊外の新庄にある「九峰橋」，恩施市の芭蕉区の黄泥塘侗族郷にある「永興橋」，鶴峰県の県城郊外の新庄の塀山村にある「鉄鎖橋」，宣恩県の李家河にある「川箭河橋」，宣恩県の長潭郷にある「廉譲橋」，建始県の官店鎮の車営郷の雅池壩にある「一陽橋」などが挙げられる。その橋の橋頭にはすべて石碑が立てられている。

そのほか，架橋を記念した碑文として，鶴峰県の鉄炉郷にある「三多橋」碑，巴東県の巫峡にある「種福橋」碑，巴東県の県城東部の長江南岸にある「無源橋」碑，来鳳県の百福司鎮にある「龍洞橋」碑，建始県の高坪鎮にある「普済橋」碑，建始県の猫坪村にある「万寿橋碑」，利川市の毛壩郷にある「歩青橋」碑がある。

十　名勝地

恩施州は山川が縦横にはしり，奇洞や怪岩があまねく存在し，風景が山紫水明で優美であり，遠い時代から文人墨客たちは賛辞を惜しまなかった。

名勝地の中で比較的早い碑刻は，恩施市の七里坪の旧州城の城下にある通天洞の壁の上の「通天洞石刻」であり，南宋の宝祐元年〔1253 年〕に刻まれたものである。その内容は，施州知州の王次疇が父とともに訪問した情形を記録したものである。建始県の県城西南郊外にある石通洞の中には，宋代の詩人である黄庭堅の記した「涪翁」の二字があり，また辛亥革命の代表的人物であり「湖北三傑」の一人である石瑛の揮毫した「醒獅洞」の二字もある。

巴東県内の長江の両岸には刻字が多い。例えば,「楚蜀鴻溝」や「楚峡雲開」,「化険為夷」,「我示行周」,「要区天成」,「靈山聖境」,「浪淘英雄」,「共話好江山」,「川流悟道」,「悟源仙境」などの文字である。

ほかに，建始県の高坪鎮の〔清江の支流の野河の支流である〕石門河の岸壁に刻まれた「施南第一佳要」，また鶴峰県の県城郊外の新庄の

屏山にある「山高水長」，巴東県の野三関鎮の龍洞や槽龍洞の壁に刻まれた「山水清音」や「遊龍洞題」などが存在する。

十一　対聯や詩詞

対聯や詩詞はおおむね建築物や墓碑の上に刻まれており，墓碑に刻まれたものが最も多い。建築物には房屋や橋梁，塔を含む。

これらの詩詞や対聯の内容は広範にわたっており，主人への賞賛，当地の風景の描写，主人の意志表明，富貴繁栄の祈祷，天上や地下世界に対するものなどが存在する。

十二　その他

ここに分類するものの内容は大いに意義があるものの，以上の各種に分類することができず，かといって独立した種類とするには到らない碑刻である。その主なものに以下の碑がある。

境界碑。たとえば「川湖大界」碑や「三角椿」碑がある。

特殊な紀年碑。たとえば「大漢元年」碑，「洪憲元年」碑などがある。

特殊な墓地碑。たとえば「江西義塚地」碑がある。

特殊な地名碑。たとえば「蛮王牌」碑などがある。

以上の石碑や刻記を縦観すれば，恩施自治州の歴史の一斑を知ることができる。これらはあたかも重厚な大部の書籍のように恩施自治州の歴史と文化を叙述しているのである。

総じて，「改土帰流」以前の碑刻は少なく，以降の碑刻は多い。その碑刻の内容は豊富であり，みな先人たちが我々に遺した連綿たる貴重な財産である。そしてこれら碑刻は史料の不足を補い，地方史や民族史そして土司史を研究する上で重要な材料となっており，また一方で書道芸術や文学そして彫刻技法に関しても一定の研究価値を持つのである。

アジア文化史研究第 13 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2013（平成 25）年 3 月）

韓国済州島の宗教儀礼

政岡　伸洋

1．はじめに

本稿は，2012 年 12 月 13 日に東北学院大学博物館・アジア流域文化研究所・大学院文学研究科アジア文化史専攻共催の学術研究会「地域文化研究と地域博物館」の中の「保存と研究」において報告した内容をまとめたものである。本研究会は，東北学院大学博物館を中心としつつも，アジア流域文化研究所との共催ともなっていることから，現在ここで実施している文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」との関連も考慮した方がよいと考え，今回は韓国済州島の宗教儀礼について民俗学の立場からの報告を行うことにした。

そもそも，これまでの民俗学において，韓国の事例を扱う場合，比較民俗学の立場から行われることが多かった。その際の特徴として，日韓や日中という国家的枠組みを前提とする傾向が顕著であったが，日本における民俗文化の独自性, 言い換えれば日本人のエトノス（民族性）を明らかにするという目的の下，一国民俗学を克服しその学問的成果を海外の分析結果と比較検討することで客観性を再確認する作業として位置づけられていた点が指摘できる（政岡伸洋：2000）。つまり，戦後の民俗学における目的を含めた方法論と軌を一にするものであって，従来の問題点を考えるというより，これを補強しようとするものであった（註 1）。

一方，今日の民俗学は大きな転換期を迎えている。それまで自明のものとされてきた民俗を通してエトノスが明らかにできるという理解自体が，実はナショナリズムに依拠したものであって，きわめてイデオロギー的なものであったことが指摘されるに至り（岩竹美加子：1996），新たな方向性に向けての模索が積み重ねられはじめている。

そこで注目されるのが，近代や現代の文脈を視野に入れつつ，まずは目の前の暮らしとその背景を考えようとする研究である。そこに暮らす人びとの目線でものを考えようとする民俗学にとって，従来の偏ったまなざしを相対化するためにも，またそれを超えた事例解釈のためにも，その第 1 歩として妥当な方法として注目してよいであろう。さらに，これを海外の事例分析の際にも採用することは，比較民俗学という視点でしか対象化できなかった従来の民俗学の限界を明らかにし，新たな課題を提示できる可能性があるのではないか。このような問題意識を前提として，本報告を担当することにしたの

である。

ところで，本稿で取り上げる韓国済州島の宗教儀礼に関する研究を見てみると，上記のような状況に当てはまることが指摘できる。済州島の宗教儀礼，とりわけ村落祭祀に関わるものをみてみると，儒教式のものと巫俗式の 2 種類が併存しているが，多くは巫俗式のものを取り上げ論じる傾向が顕著であった。その背景には，朝鮮時代以前の古い韓民族の信仰形態，特に北方シャーマニズムとの関連を明らかにしようとする問題意識をベースとしていた。ただし，実証的な研究が積み重ねられていくにつれ，必ずしも韓国各地にみられる巫俗式の儀礼がこれと一致しないことが指摘されると，その差異を地域的バリエーションとしてとらえ，それぞれの分析結果を周辺民族の事例を比較検討することで，韓国の民俗（民族）的特質を明らかにしようという流れへと変わっていくことになるが（朴桂弘：1982），より事例の解釈が精緻になっただけであって，基本的に民俗に対するまなざしは大きく変化していない点も指摘できる。

そこで，本稿では韓国済州島の宗教儀礼の中でも注目を集めてきた巫俗式儀礼であるヨンドゥングッを取り上げ，近年の日本における民俗学の手法を用いることで，その民俗的背景を検討するとともに，これが今日どのような展開を見せているのかについて紹介し，これらに対する新たな理解の可能性とそれにもとづく課題が提示できればと考えている。

なお，本報告で使用する資料の多くは，本学大学院文学研究科アジア文化史専攻の民俗学教室で実施してきた韓国学外実習で収集したものである。これは，筆者の指導の下，2006 年度からはじめられたもので，2007〜2009 年度には文部科学省・組織的な大学院教育改革推進プログラム（大学院 GP）『遺跡遺物資料処理技能開発の日中韓共同推進』の事業として実施した（註 2）。また，2012 年度からは本学アジア流域文化研究所を中心とする文部科学省・私立大学戦略的研究基盤形成支援事業「新時代における日中韓周縁域社会における宗教文化構造研究」プロジェクトがスタートしたが，韓国学外実習もこの事業とリンクして実施することになっていることから，これまでの成果をここで一旦まとめ，このプロジェクトにおける課題を明確化させる必要があると考えた。以上の点から，本稿はこれまでの韓国学外実習の成果報告であるとともに，「周縁域社会の宗教儀礼」の現在という点にも注意しつつまとめられていることを，最初にお断りしておきたい。

2．韓国の周縁域社会としての済州島

本論の対象となる済州島は，朝鮮半島の南方約 80 km の海上にある韓国最大の島で，国内最高峰の漢拏山（1,950 m）を中心とする，東西 76 km，南北 41 km の楕円形をした火山島である。面積は 1,840 km^2 で，沖縄本島の約 1.5 倍，大阪府や香川県とほぼ同じ広さで，人口は約



図 1　漢拏山と済州島の畑

55万人。行政上は，現在，済州島およびその周辺の島々を合わせて済州特別自治道を形成し，韓国内で唯一，半島とは全く関わらない道となっている。

その歴史的展開についてみてみると，1105年に高麗に編入されるまでは耽羅国という独立国家で，新羅だけでなく日本にも朝貢していたことが記録に見える。13世紀にモンゴルが攻めてくると，高麗の三別抄がこの島で最後まで抵抗したことで知られ，その後は馬産・放牧地となる。朝鮮時代には，江華島と並ぶ流刑地で，政争に敗れた王族や両班が流されると，多くの書院を建てられ，男性社会を中心に儒教が広まることになった。さらに，近代の動きの中で注目すべきは，1948年にはじまり1957年まで続く，済州島4.3事件をあげなくてはならないだろう。これは，1948年の韓国の単独選挙実施に反対し蜂起，これに対し政府は軍を派遣し，鎮圧されるまでに約8万人の死傷者を出したとも言われている。

つぎに，暮らしの展開を見てみると，島の95%が溶岩質であることから，水田には向いておらず，雑穀類を軸とした畑作が中心であった。済州島内は，その位置によって，山村，中間村，海村に区分され，農業を軸としつつも，山村は牧畜，海村は漁業，特に海女の活動が盛んで，それぞれ地域的な違いがみられる。朝鮮時代は畑作を中心とする中間村が最も豊かであったようであるが，近代に入って漁業が発展すると，経済的に海村が逆転することになる。高野史男（1996）によれば，19世紀以降，日本から海産物を扱う商人が入ってきたことで，サザエやアワビの価格が上昇し，さらに1935年には済州島にサザエの缶詰工場ができ，また双眼潜水鏡など潜水漁用具の改良等により，生産性，換金性が増加したという。と同時に，儒教規範の強い韓国社会において，これに従事する海女，つまり女性の存在が目立っていったことは押さえておく必要がある。

1970年代以降にはミカン栽培が導入されると，これまでの雑穀類を栽培していた畑のほとんどがミカン畑となり，景観も大きく変化することになる。その後，ミカンと漁業が島の主要産業になるが，ミカンはWTOのウルグアイラウンドの影響により，また漁業は中国の安いものが入ってくるに従って，今日においては衰退傾向にある。その中で，新たな産業として注目されはじめたのが観光業である。

実は，これまでも済州島は「東洋のハワイ」というイメージの下で観光業は盛んであったが，これはあくまで韓国内もしくは日本人を対象とするものであった。しかし，今日では世界的な観光地を目指し，世界遺産登録など新たな展開を見せ，済州島独自の文化資源の開発に注目が集まっている。

このように，済州島は韓国の中でも，きわめてユニークな歴史と文化を有する地域として半島部の人びとのみならず済州島においても文化的異質性が強調される傾向にある。韓国では，大陸につながる半島部に位置することから，島といえば異質なイメージが強く，これを日本と関連付けて説明するような話もよく聞かれる。また，火山島であることから，景観的な違いも顕著である。まさに，済州島は韓国内における周縁域社会としてイメージされる条件を兼ね備えているといえよう。



図2　旧南済州郡水山2里のポジェ



図3　北村里の集落景観

3.　済州島における宗教儀礼の特質

済州島の宗教儀礼の特質として，儒教式と巫俗式の2種類のものがみられることは先にも述べた通りである。特に村落祭祀の事例を取り上げると，儒教式のものはポジェ（酺祭）と称されることが多い。詳細については，玄容駿（1971）および政岡伸洋（1995，1999）を参照していただくとして，その特徴をあげると，旧正月の丁または亥の日に行われ，「酺神之霊」を祀ることで，悪いものを祓い，マウルの安寧を祈願する。男性が中心となり，女性は一切関与できない。

一方，巫俗式の村落祭祀については，タングッ（堂賽神）と称されることが多く，シンバン（神房）と呼ばれるシャーマンが関与する。女性が中心となり，男性はあまり関わらない点に特徴がある。代表的なものとして，マウルの祭場であるポニャンダン（本郷堂，註3）で行われるものがあげられ，正月の年占，7月の夏の祓い（梅雨祓い），9月の収穫祭で構成されることが多い。

つぎに，本稿で取り上げるヨンドゥングッであるが，祀られる神はヨンドゥン神とされ，別にヨンドゥンハルマン（ヨンドゥンお婆さん）とも呼ばれるなど，女性神であるというところが多い。旧2月1日に東方から済州島にやってきて，15日に再び帰っていく。その際，海女の採取物であるワカメやアワビ・サザエの種を播いていくとされ，シンバンと海女が中心となって執り行われることになっている。

4.　済州市北村里の概要と海女

まず，今回調査した済州市朝天邑北村里についてであるが，ここでは岡山卓矢（2009）をもとに紹介したい。北村里は，済州島北部沿岸部に位置する500戸余りの半農半漁の集落で，その内部は1洞，2洞，3洞，ハンサ洞，ヘ洞の5洞に分かれている。朝鮮時代には有名な港として，また4.3事件の際にも大きな被害を出したマウルとしても知られている。農業については，麦，豆類，ニンニクなどが栽培され，ミカン畑を持つ人もいる。その中でも，ニンニクは北村里の主要作物の一つで，畑の8割をこれに充てる家も多い。

ヨンドゥングッに関わる漁村契は，日本でいうと漁業組合のようなもので，内部は海女会と船主会に分かれている。250戸，289名が加入し，その性別内訳は女性が206名，男性が73名と

なっている。戸数に比べ人数が多くなっているのは，日本と異なり加入単位があくまで個人となっているからであり，1戸から複数加入する例もあるからである。

漁村契の代表として漁村契長1名がおり，さまざまな事務を担当する幹事1名，会計を担当する監事2名の4名が，その運営の中心となる。このほか，広域の漁業者の組合である水産協同組合の代議員2名も選出される。

漁村契の構成員は，その人数が多いことから全員が集まるのは難しい。そこで，洞を単位に班が設けられ，その代表を総代と称している。洞ごとに人数が異なることから，1洞，2洞，3洞からは女性3名，男性2名が，ハンサ洞とヘ洞からは1名ずつが選ばれ，この中から先の監事2名が選出されるのである。そして，漁村契の寄合には，漁村契長と幹事，監査，そしてこの総代が参加することになっている。

北村里で海女に従事するためには，この漁村契の海女会に所属しなければならない。現在130人がこれに加入している。新たに加入する場合，北村里出身の女性であれば，現在は何も条件はないが，嫁入りなど他所から来た場合には加入金が必要になる。その際，嫁ぎ先に海女会の加入者がいて，本人も潜水技術を持っていることが条件となっており，単に引越ししてきただけでは加入できない。

なぜ，これだけ厳しい条件が付けられるのかというと，彼女たちの潜水漁はこの地域の主要な産業ともなっているからである。また，海女会の構成員になると，済州市から潜水漁業人証明なる資格証が与えられ，医療費や潜水漁用具購入費の補助が受けられるようになる。これは，高齢化が進む済州島海女の技術保護のため，済州特別自治道が制度化したものであったが，現在では医療費が全額支給から潜水漁関連の医療行為への補償へと限定されている。潜水漁用具購入費の補助については，北村里の場合，3年おきに交代でスウェットスーツを新調する方法が採られている。

さて，これらの海女の具体的な活動内容であるが，北村里ではサザエとアワビが軸とされ，10月末から5月末まではサザエ，6月から9月はウニやトコブシが中心となる。なお，8月には潜水漁は行わない。漁は，毎月第2週と第4週の1週間ずつ漁期を設け，これをムルテと呼んでいる。ただし，その期間であっても，潮の流れや風の強さによって漁をしない日もあり，特に冬は風が強く潜れない日が多いという。また雨の日やマウル内で結婚式等がある日も漁には出ない。

一人前の海女は，水深7mの海で3分ほどの潜水が可能だとされる。かつてはこれを繰り返して1日8時間ほど漁を行っていたが，現在では海洋資源保護のため4時間と決められている。また，1970年代に普及したスウェットスーツ・足ひれ・水中メガネは，従来の木綿の肌着のみをつけていた方法に比べ，漁の合間にたびたび陸に上がって体を温める必要もなくなり，1度に長い作業時間を確保することを可能にした。なお，以前は休憩場所が浜辺に数か所点在し，同じメンバーがよく集まって，子どもを置いておく場所として利用したり，育児・出産についての情報交換の場ともなっていたという。

ところで，1970年代は済州島の海女にとって大きな意味を持つ時期であった。先のスウェットスーツなど用具類の改良のほか，1972年に化学肥料が入ってくると，それまでの肥料



図 4　祭場入口のクンデ

用の海草採取の機会が大幅に減ることになる。済州島の海女の採取物については，現在ではアワビやサザエなどが中心となっているが，本来は肥料用の海草類の採取が大きな意味を持っていた（泉靖一：1966）。海女の活動の中心が，農業の一環から漁業へと大きく転換することになるのである。一方，その前年から朴正熙政権下のセマウル運動の中で，換金性の高いミカン栽培が済州島で奨励されると，こちらに力を入れる海女も多く出てきたのである。このような暮らしの展開の中で，以下で述べるヨンドゥングッは伝承され，今日に至っているのである。

5.　北村里ヨンドゥングッの展開とその特徴

北村里のヨンドゥングッは，旧暦 2 月 13 日に行われる。これに関わるのはシンバンと呼ばれるシャーマンと，漁村契，その中でも海女会の人びとである。実際に儀礼を行うのはシンバンたちで，スシンバン（首神房）1 名，ソミ（小巫）2 名，ナンム（男巫）1 名で構成されている。当日行われる祭場の飾りつけは，彼らが中心となる。また，儀礼の場においては，歌舞や占いによって祭祀を司り，チン（銅鑼），ヨリョン（揺鈴），ブク（太鼓）による奏楽を演奏するなど中心的役割を担い，4 人がそれぞれ交代しながら祭儀が執り行われていく。彼らは北村里には住んでおらず，他所から呼ばれることになっている。

ヨンドゥングッの舞台となるのは，漁村契事務所の建物である。普段は倉庫として使用される 1 階が祭場となり，通常海女の休憩所や漁村契の事務室のある 2 階は参列者の食事や接待の場として利用される。

なお，ここでは 2008 年 3 月 20 日に行われた事例を中心に紹介するが，詳細については岩舘岳・渡邉久美子（2009）を参照いただければと思う。

(1)　ヨンドゥングッの準備

供物の下ごしらえ等は，前日から行われており，これら準備に携わる海女は，死や性に関する禁忌があることから，近親に不幸がない者や性交渉を持たなくなった老人が担当することになっている。祭場の飾りつけ等は，当日行われる。

ヨンドゥングッの当日，漁村契の建物の 1 階東側入口には，笹竹に赤，緑，黄の布と長い木綿布で飾られたクンデ（大竿）が立てられる。特に，この飾りの中の木綿布は，祭壇まで伸びており，その前に張られた縄に結び付けられているが，その説明としては，これが神の降臨路

であるからだとされている。

祭壇を飾り付けるのは，シンバンたちである。ここに供えられた供物には，リンゴ，ミカン，米，ナシ，酒，モチなどがあるが，マウルごとに特徴があるとされ，北村里ではトコロテンが必ず供えられることになっている。これは，ヨワン（竜王）とヨンドゥン神，およびこれらについて来臨するとされる使者のものともされており，各家からも数多く供えられる。

(2)　チョガムジェ（初監祭）

シンバンが神話や儀礼の由来を題材とした歌舞により，諸々の神を降臨させ祈願する儀礼で，済州島の巫俗儀礼の最初に行われるものである。奏楽の中でヨリョンやシンカル（神刀），カムサンギ（監床旗）といった神器を持ってシンバンが舞い，神の意思の確認はさまざまな歌を通して行われる。

また，儀礼の合間には，神霊を招きよせることができたか，供物を食べてくれたか，祈願を聞き取ってくれたか，悪魔を祓うことができたかなど，シンカルのほか，チョンムン（天文，銅貨形の巫具）やサンジャン（算盞，小さな盃）等を用いて神意を占っていく。これをサンバドゥムといい，チョガムジェ以外の儀礼においても頻繁に行われる。

神が降りてくると，それまで下座の方に控えていた海女たちが祭場の中央に集まってきて，奏楽に合わせてみんなで踊りはじめる。奏楽は次第に激しくなっていくが，一同の踊りもそれに合わせて激しくなる。にぎやかに踊り終えると，個々人を対象とした占いも行われる。なお，これが終わると休憩に入り，この間にさまざまな客がやってきて，事務所の2階は大賑わいとなり，海女たちが接待する。私たちが調査した2008年も，この時に済州市の行政関係者もやってきて供物を供え，海女たちにあいさつをしたりしていた。



図5　ヨワンマジの儀礼

(3)　ヨワンマジ（竜王迎え）

これは，ヨワンとヨンドゥン神を招いて豊漁を祈願するもので，時間的には午後からとなる。まず，スシンバンが祭壇の前に座し，チャンゴ（杖鼓）をたたきながらヨワンのポンプリ（本解）を1時間ほどかけて唱える。それが終わると，ヨワンマジの準備が始まる。祭場に発砲スチロールの板を道のように並べ，その上にトゥンブと呼ばれる海藻やこぶし大の石を数個乗せ，紙幣や切紙を付けた笹をその両脇に8本ずつ2列に立てていく。これらは，ヨワンとヨンドゥン神が来臨する門と道を表すとされ，ヨワンムン（竜王門）と呼ばれる。そして，その祭場入口側にヨワンマジ用の祭壇が設けられ供物が供えられる。この祭壇の横には，後で流される小さな船も置かれる。

準備が終わると，チョガムジェと同様に歌舞や巫儀によって神を呼び招く。そして，海女会の幹部3名が紙を持ってヨワンマジ用の祭壇に拝礼し，つづいて漁村契長および海女会長が紙幣をシンバンに渡し再び拝礼する。そして，カ



図6　竜王門を開いていく様子



図7　シドゥリム

ムサンギを使って祭場内を浄めると，海女たちがヨワンマジ用の祭壇の前に集められ拝礼し，終わると下座の方に下がる。ここで，スシンバンが供物の入ったカゴを両手で持ちながら舞い，漁村契長のところへ行って船や漁村契の安全祈願を持ちかけながら金銭を納めるように促す。こういった金銭を求める掛け合いはすべてアドリブで行われ，海女たちはそのやり取りを笑いながら眺めている。同じように，シンバンは海女会長や見学者にも陽気に歌いながら金銭を求める。2008年には，祭壇に供えたモチを白布で包み，これをシンバンが舞いながら空中に数回投げ上げ，最後にこの餅を転がすが，その転がり具合で吉凶を占い，その結果を参列者に伝えつつ，その餅の上に賽銭を置くよう求めたりもしていた。

つぎに，ヨワンとヨンドゥン神を迎えるため，来臨する道であるヨワンムンを掃除する所作を執り行う。まず，シンバンが道に敷かれた海藻を棒で払いのけ，つづいて棒で根を掘るような所作をするが，これは道を均すものである。そして，無造作に置かれた石をヨワンムンの道の中央に運び，これを海女会の幹部3名が後ろ手に組んで背中に背負い，この道を通って漁村契の事務所の向かいにある水汲み場まで運び出す。なお，後ろ手は祭場に戻るまでは解かない。祭場に戻ると，祭壇に3度拝礼し，下座へと下がる。

これらが終わると，いよいよヨワンとヨンドゥン神を迎えることになる。まず，ヨワンムンの道の上に白布が敷かれ（註4），両端に立てられた笹をアーチ状に結んでいく。これは来臨する際に通る門だとされている。そして，海女会幹部3名がこの笹の門の前で拝礼し，シンバンが巫歌と占いによって神意を確認しながら，一つずつ開けられていく。門がすべて開かれると，神が来臨したことになるので，参列者は次々と祭壇に向かって拝礼していくのである。

この後，供物は少しずつとってボウルのような容器に入れられ，小さな船の横に置かれる。また，それぞれの家から出された供物も，スッカラで少ずつ取って白紙の上に載せ，こぶし大ほどの大きさの包みにされ，残りも片づけられる。ヨワンムンで使用された笹や白布は，いったん入口のところに立てられたクンデの下のところに片付けられ，最終的には水汲み場のところで燃やされる。

(4)　シドゥリム（種まき）・シジョム（種占い）

ヨワンマジが終わると，シドゥリムが行われる。まず種蒔き役である海女2人頭，両足腕，胴体に白布を巻きつけ準備をする。そして，シンバンの奏楽に合わせ，海女たちは陽気に歌い踊る。そのうち，徐々に奏楽のリズムは早くなり，海女たちの踊りもそれに合わせて激しいものとなっていく。そして，種播き役の海女2人には大豆の入ったカゴがかけられ，祭場の外へと繰り出し，海の方へ向かって，思い思いに走っていく。その間も，おどけた動きで見学者などに金銭を求めたりもする。埠頭に着くと2手に分かれ，次々と大豆を播いていく。これには，チャンゴやチンを持った海女が常に随行し，播き足りない場所を指示して播かせていく。すべて播き終ると，踊りながら戻っていき，祭場に着くと種播き役2人は祭壇に一礼する。

戻ってくる少し前になると，祭場では海女とシンバンがシジョムの準備をしており，種播き役が着くや否や占いはじまる。ソミ2人が，種播き役が持っていたカゴを持ち，祭場に敷かれたゴザの上に大豆をたたきつけるように播く。その播かれた大豆の濃淡を見て，豊凶を占うのである。かつては，粟が用いられ，粟の密度の濃く散らばった方角によって，ワカメやアワビ，サザエといった海女の採取物が良く採れる漁場を予見していたという。

(5)　トジン（送神）・チドゥリム（紙上げ）

シジョムが終わると，トジンと呼ばれる船流しの儀礼がある。祭場の入り口に新しい小さな祭壇が設けられ，その前に発砲スチロールで作られた船とシドゥリムで使用された大豆の入ったカゴを置き，ソミがブクをたたきながら巫歌を歌う。その間に，この船に祭壇の供物や参列者はお金を入れ，ソミが歌い終わると参列した海女たちは楽しげに歌い踊りはじめる。そして，踊りも佳境に入ると，3人の海女が船とカゴ，供物を包んだ白布を持って踊り，そのまま船着場へと向かう。参列した海女たちもシドゥリムの前に準備した供物の紙包みをビニール袋に入れて船着場へと移動する。

船着き場に到着すると，祭場と同様に楽器に合わせて歌い踊る。沖へ向かう船が到着すると漁村契長，海女会長と海女たちも発泡スチロール製の船や供物を持って乗船し，その移動中もずっと歌い踊る。そして，沖で船と供物を海に流すのである。このトジンはヨンドゥン神を送るものであるが，済州島の東北部の沖にある牛



図8　シジョム



図9　トジンのため船に乗る



図 10　チドゥリム

島を経由して帰るといわれているので，そこへ流れる潮のある場所まで船で出てから流すことになっているのである。

一方，船着き場まで来て残る海女もいる。彼女たちは岩場に降り，先ほどの神包みや供物，酒を海に流し拝礼する。この間，ソミが岩場に立ち，ヨリョンを鳴らしながら巫歌を歌う。これをチドゥリムといい，竜王や船王（日本の船霊），死霊に献げるものとされ，各家の死者の数によってさまざまであるという。

(6)　ヨンドゥングッの民俗的背景

以上が，2008 年の調査をもとにした北村里のヨンドゥングッの概要であるが，次の点が指摘できる。まず，第一に，漁村契，その中でも海女が中心となって執り行われ，ヨンドゥン神を招いて，その採取物の種を播いて豊漁を祈願するとともに，その年の豊凶を占う。つまり，海女を中心とする漁業の豊漁祈願のための儀礼であることが指摘できる。

一方，なぜ海産物の種として大豆や粟などが播かれるのか。本来，済州島の海女は畑の肥料となる海藻類の採取がメインであって，それを示すかのように，アワビやサザエのほか，とくに海藻類の漁の管理が一番厳しい。これは泉靖一（1966）も指摘するところであるが，これらの点からヨンドゥングッは本来，農耕儀礼として行われていたものが，近代以降の漁業の発達に伴う主たる収入源の転換によって，その意味も大きく変化し，現在に至っていることとが指摘できよう（註 5）。

6.　無形文化財としてのヨンドゥングッと文化資源化

以上，北村里のヨンドゥングッを対象に地域の暮らしのかかわりとその意味という視点から検討してきたわけであるが，つぎに紹介するのは済州市健入洞にあるチルモリダンのヨンドゥングッである。この事例については，以前にも紹介したことがあるが（政岡伸洋：1996，同：2000），特に注目されるのが無形文化財の指定を受けたことで，これにより北村里の事例でみてきたような地域の暮らしとともに，それ以外にもさまざまな意味が付与されてきている点であり，民俗の現在を考えるうえでも非常に興味深い展開をみせている。

そこで，本学大学院文学研究科アジア文化史専攻に所属する民俗学専攻の大学院生を中心に，2011 年 9 月 3 日から 9 月 9 日まで学外実習を行い，済州チルモリダンヨンドゥングッ保存会（以下，「保存会」と記す）の会長であり，そのスシンバンでもあるキム・ユンス氏，また行政側の対応についても押さえておく必要があると考え，済州特別自治道文化観光交通局文化政策課の学芸研究者であるパク・ヨンボム氏にお話を聞かせていただいた。その成果は，すでに大沼知・星洋和（2012）および今村瑠美・遠藤健悟（2012）によってまとめられているが，これらの内容も踏まえつつ，ここでは民俗が現

在どのような展開を見せつつあるのかをみていくことにする。

(1) チルモリダンのヨンドゥングッの概要とその評価

まず本論に入る前に，チルモリダンとそこで執り行われるヨンドゥングッについて，簡単に紹介しておこう。このチルモリダンは健入洞のポニャンダンで,「都元帥監察地方官」および「竜王海神夫人」という夫婦神を祀るとされる。現在，紗羅峰と呼ばれる小高い丘の上の，海に面する中腹にあるが，本来は済州港の西埠頭の辺りにあった。チルモリドンサン(チルモリ童山)という小高い場所があり，そこに 7 つの大きな石があったが，公安庁の施設がこの場所に建設されることになったため削られてしまった。

ここで行われるヨンドゥングッは，済州島の中では一番大きく，健入洞の海女や漁夫を中心とした住民たちにより，今日まで受け継がれているとされる。儀礼の内容についてであるが，旧暦 2 月 14 日に行われ，諸々の神を招くチョガムジェ，ここの祭神を招き祈願するポニャンドゥル（本郷入り），ヨワンとヨンドゥン神を迎え祈願するヨワンマジ，海女の採取物であるワカメやアワビ，サザエの種と称して粟を播くシドゥリムおよびその粟で豊凶を占うシジョム，小さな船でヨンドゥン神を送るペパンソン（船送り）で構成され，日時など多少と違いはみられるものの，その民俗的背景も含め，基本的には北村里とほぼ同じといってよいであろう。



図 11　チルモリダンのヨンドゥングッ

ところで，暮らしの中で大きな意味を持っていたヨンドゥングッであるが，以前から積極的に評価され行われてきたかというと必ずしもそうとは言い切れない。日本の植民地期，いわゆる「日帝時代」には迷信を打破するためという名目で禁止される一方，漁業は盛んであったので，ひそかにやっていたという。その後，4.3 事件のときには多くの住民が虐殺され地域社会も崩壊してしまったため，できる状況ではなかったそうである。また，1970 年代にはじまったセマウル運動の際にも知事を中心に迷信打破という名目の下，禁止され，公務員が参加した場合は解雇するとも言われたほどであった。祭場であるタンも破壊されてしまったが，ひそかに個人的にやっていた人も多かったという。このように，必ずしもプラスに評価されてきたわけではなく,紆余曲折を経てきたことがわかる。

(2) 無形文化財としてのヨンドゥングッ

ところが，その評価が大きく変わる出来事が起こる。1980 年，チルモリダンのヨンドゥングッが国の重要無形民俗文化財に指定されたのである。実は，それ以前も道の文化財に指定されていたが，国指定となった理由として，形が昔から変わらず，規模も大きかったことがあげられ，済州島のヨンドゥングッを代表するものとされたのである。

国から文化財として指定されたことは，この行事に対する評価を大きく変えることにもなっ

た。これまで迷信打破の対象としてマイナスイメージが先行していたのが，公演等も行われるようになり，社会的意識も変わり，みんなから認められるようになったという。これまでは周囲の目も気になって気楽にはできなかったが，指定を受けてからは気持ちよくやれるようになったと保存会会長のキム・ユンス氏は語る。シンバン自身の認識も大きく変えることになったのである。なお，この指定に伴い，もともとチルモリグッと称していたが，チルモリダンヨンドゥングッへと名称も変わったという。

ところで，指定の翌年には保存会が設立される。そして，5 年後の 1986 年には，重要無形文化財保存団体として国から認定されることになった。これに伴い，行政からさまざまな支援を受けるようになるが，具体的には行事の支援は済州特別自治道が，建物は済州市が，というように，役割分担がなされている。例えば，保存会が利用する済州市無形文化財伝授会館は済州市が建てたもので，これを無償で貸している。これに対し，済州特別自治道からは，堂祭への支援や保存会の運営等に年間 1,000 万円が出るほか，技術保有者に対しては月約 140 万ウォンが支給され，次世代育成の補佐をする助教や，後継者である伝授生の中でも優れた者から選ばれた伝授奨学生にも支給されている。その代り，お金をもらっている人は，最低でも年 1 回，実演会をやらなければならない。ただし，この実演会にも補助金が出ており，年 3 回で 1,000 万ウォンほどになる。なお，2010 年は後述するように，耽羅文化祭 50 周年事業などの特別な行事があったので，7,000 万ウォンほどになったという。

このような支援に対し，キム・ユンス氏は豊かになったわけではないが，少しは楽になったと語っている。いずれにしても，ヨンドゥングッは国の重要無形文化財に指定されたことで，行政の全面的な支援の下，「迷信打破」の対象から，「守り受け継ぐべき，国が誇る文化」へと大きく変化していくことになるのである。

(3)　保存会の成立とヨンドゥングッの変化

ところで，文化財指定に伴う変化は，外部からの評価のみならず，ヨンドゥングッそのものの変化ももたらすことになる。特に保存会の成立によって，継承のあり方が大きく変わることになる。そこで，ここでは以前の継承の方法を踏まえた上で，保存会の構成および伝承活動と比較することで，この問題について考えてみたい。

文化財指定以前の状況であるが，ここでは今回お話を聞かせていただいたキム・ユンス氏の例を紹介する。氏によれば，シンバンになるきっかけとなったのは，13 歳の時にシンピョン（神病）になったことだという。頭が痛くて起きられなくなり，病院に行っても治らず，16 歳の時にシンバンについて習うことになった。シンバンになる人は，ほとんどがこういう経験を持っているそうである。今とは違い，昔は師匠



図 12　済州市無形文化財伝授会館

も多かったといい，キム・ユンス氏はそのうちの2人に決めて習った。師匠になってもらうには個人的に頼み，クッをするところについて行って見習っていく。今は，録画・録音もできるので，環境が整い習いやすくなっているが，昔は目と耳を使って考えて覚えていった。当時は会館のような場所もなく，紗羅峰の洞窟などで練習したりして大変だったと話してくれた。

これに対し，保存会ができると，大きく変わることになる。まず，その構成についてであるが，内部は一般会員と伝授生に区別される。一般会員は保存会設立以前からシンバンをやっていた人で，会費も出すことになっている。これに対し，伝授生は文化財指定以降にはじめた人で，ここでは基本的に希望者はすべて受け入れるようにしている。現在18名いて，週1回1〜2時間，会長や助教の指導の下で，ヨンドゥングッのみならずすべてのクッを学んでいるが，その中でも優れた者は伝授奨学生となることは先にも述べた通りである。このように，新たにヨンドゥングッの継承者になろうとする者は，保存会の伝授生としてスタートすることになるのである。

保存会の役職には，会長1名，助教2名のほか，顧問，監査，総務，事務長などがあるが，ヨンドゥングッの継承に深くかかわるのが会長と助教である。このうち助教は，シンバンとして能力を持ち，実際にクッができる人が務める。済州チルモリダンヨンドゥングッ保存会には2名の助教いるが，この人数は補助金の関係で決まっているという。なお，現在は65歳くらいの女性が務めているが，基本的に性別は条件とはされていない。



図13　伝授生への指導

これに対し，会長は技術保有者が務めることになっており，保存会の中でも一番優れた技能を持つ者とされている。現在の会長であるキム・ユンス氏は2代目で，それ以前は副会長を務めていた。1995年に技術保有者として認められることになるが，一般的にその後継者として文化財庁に希望を出しても，全国からさまざまな要望が出され対応しているため，時間もかかり，なかなか認められないそうである。キム・ユンス氏の時には，済州島を対象とした巫俗研究で有名な民俗学者2名がふさわしいかどうか調査に来て，その後数か月で認められたことから，このうちのH先生のおかげで国指定の保有者になれたとおっしゃっていたのが印象的であった。

後継者になれるかどうかは本人の能力によって決まるという。ここでいう能力とは，人柄は関係なく，声，踊り，語り，楽器など，すべての能力が揃わなければならず，芸術的センスも必要で，現在の会長とそっくりにやらなければならない点も重要視される。また，助教にならなければ後継者として認められないという。

以上の点から，特に保存会成立以降，宗教者としての個人的な関係よりも文化財行政を背景としたシステムの存在が大きくなっていること

が指摘できる。助教の定員が文化財としての支援と関係していたり，民俗学者のおかげでその担い手になれたという発言は，まさにこのことを裏付けているのではないか。この点からすれば，今日のヨンドゥングッにおいては，宗教的な意味もさることながら，文化財としての存在意義が新たに付加され，これが大きな影響を与えつつあることは押さえてく必要があろう。

(4)　グローバリゼーションの中のヨンドゥングッ

さらに，今日のヨンドゥングッを考える上で見逃せないのが，文化資源化の問題である。まず注目すべきは，2009 年にこれが世界遺産に登録されたことである。道庁では，これを受けて新たな保存活用計画を立て，実施しつつある。具体的には，チルモリダンを元の西埠頭近くの場所に戻そうというもので，とりあえず海に近い場所でヨンドゥングッを行うための準備をしているとのことであった。

また，広報を充実し，月ごとにみられるように常設公演化するというもので，済州市街地の人気スポットである塔洞の映画館のうち 1 館を道民が自由に映画を見ることのできる施設，もう 1 館を道の伝統芸能を含めた芸術専用にしようというものである。調査当時には，2011 年度中に予算申請し，2012 年度中の実施を目指しているとのことであった。ただし，ヨンドゥングッについて，韓国人はあくまでシャーマニズムだと思っているので見に来ることは少ない，だから中国人や日本人といった外国からの観光客がやってきた時に上演するという方向で，保存会との間で調整中とのことであった。

また，この世界遺産登録とは別であるが，これまでも済州島の観光フェスティバルである耽羅文化祭への参加やソウル公演，済州島出身者の多い，福岡，広島，大阪，東京といった日本各地での公演が行われてきたが，新たに中国の延辺や北京でも公演されるようになってきている。特に注目されるのが，これまでの日本での公演では済州出身者が中心であったが，中国での公演は慶尚道出身者が多かったといい，このことはヨンドゥングッが済州の文化というより韓国というナショナルな文化として受け入れられはじめたことを示しているといえるのではなかろうか。さらに，2011 年には耽羅文化祭 50 周年事業として，道からの支援のもと東京および大阪で公演され，好評だったことから，毎年やろうという話にもなっているという。このほか，韓国内のみならず，世界各地から数えきれないくらいの公演の依頼があるということである。

このように，ヨンドゥングッは観光やイベントなどにおいて貴重な文化資源として，済州島の枠組みを超え，韓国内のみならず，世界各地においても注目を集めるようになっているのである。

おわりに

以上，韓国済州島の宗教儀礼について，北村里および健入洞のヨンドゥングッを事例として，地域社会の暮らしの中での意味，文化財化によって新たにもたらされたもの，そして文化資源として世界を舞台に活用される現在の状況についてみてきた。宗教儀礼という視点から見ると，地域内部の暮らしの変化に伴う農耕儀礼から豊漁祈願へといった祭りの変化。また，無形文化財への指定は，宗教儀礼の意味とは別に，新たに受け継ぐべき文化としての側面を強調させる結果となった。さらに，グローバル化する

今日においては，ローカルな儀礼からナショナルな文化へと位置づけなおされていく姿がみられ，また観光などにおける貴重な文化資源としても活用されようとしている。各時代の状況に合わせ，さまざまな意味が絡み合いながら，ヨンドゥングッは執り行われてきたのである。

このような現状を目の当たりにした時，従来の民俗学の方法では十分対応できないことがわかる。多様な意味を持つ民俗のあり様をいかに描いていけるかが大きな課題となってこよう。また，このような現状において，国家的周縁域という要素はいかなる意味を持つのか，日本の東北の平泉が世界遺産に登録され，中国においても少数民族の文化がさまざまなところで活用されている。これらが同じような背景をもって展開しているのか，その影響の意味も含め考えていく必要があるといえる。いずれにしても，従来の方法の限界がみえた今日，私たちはもう一度愚直な現地調査にもとづき，いかに目の前に展開する民俗を各時代の社会的・経済的・政治的背景にも注意しつつ総合的に描いていけるか，真剣に考えていく必要があるといえる。今回取り上げたヨンドゥングッの事例は，そのことの重要性を教えてくれているのである。

註

1）筆者は以前，地域性を重視することで，この国家的枠組みを相対化する必要性を主張したことがあるが（政岡：1996，同：2000），それでも不十分であった反省から，ここに改めて論じる必要があると考え，本稿を作成することにした。
2）これまでの韓国学外実習については，政岡（2008，2009，2011a，2011b，2012）を参照のこと。
3）これは，マウルの生活全体を司る神を祀る聖地である。本来は石垣に囲まれていたが，1970 年代のセマウル運動に伴う迷信打破の動きの中で，済州島内ではこれ以外も含め，多くが破壊された。
4）玄容駿（1985）によれば，この布を「竜王橋」と称していたことが報告されている。
5）このような理解はすでに，政岡（1995，1996，1998，2000）でも指摘した。

引用・参考文献

泉靖一
1966 『済州島』東京大学出版会
今村瑠美・遠藤健吾
2012 「韓国済州島における無形文化財と行政との関わり」『アジア文化史研究』12
岩竹美加子
1996 『民俗学の政治性』未来社
岩舘岳・渡邉久美子
2009 「民俗学分野の院生による韓国済州島ヨンドゥングッに関する調査の概要」『文部科学省・大学院教育改革支援プログラム『遺跡遺物処理技能開発の日中韓共同推進』成果報告書アークス（ARCS)』II
大沼知・星洋和
2012 「韓国済州島における無形文化財の保存と継承―チルモリダンヨンドゥングッを事例に―」『アジア文化史研究』12
岡山卓矢
2009 「韓国済州島における潜水行の労働形態と漁村組織」『文部科学省·大学院教育改革支援プログラム『遺跡遺物処理技能開発の日中韓共同推進』成果報告書アークス（ARCS)』II
高野史男
1996 『済州島』中公新書
玄容駿
1971 「濟州島의　儒教式部落祭」『石宙善教授回甲紀念民俗学論叢』石宙善教授回甲紀念民俗学論叢刊行委員会
1985 『済州島巫俗の研究』第一書房
朴桂弘
1982 『韓国の村祭り』国書刊行会
政岡伸洋
1995 「村落祭祀の日韓比較民俗試論―大韓民国済州道北済州郡旧左邑金寧里の事例から―」『佛教大学総合研究所紀要第 2 号別冊　アジアの中の日本』
1996 「来訪神をめぐる済・琉比較民俗覚書―韓国済州島チルモリダンのヨンドゥングッの事例から―」『波浪』8
1998 「제주도의 내방신 의례（儀禮）―동아시아의 비교연구에 관하여―」『국제아세아민속학』2
1999 「韓国済州島のマウル祭祀―南済州郡城山邑水山 2 里の事例から―」『佛教大学総合研究所紀要』6
2000 「比較民俗研究の可能性―韓国済州島と沖縄の来

訪神儀礼の事例から―」『佛教大学総合研究所紀要別冊　近代日朝の文学的著述における《朝鮮観》と《日本観》』
2008 「2006 年度韓国学外実習の概要と今後の課題」『アジア文化史研究』8
2009 「日中韓比較を視野に入れた民俗資料の記録化をめぐる教育実践」『文部科学省・大学院教育改革支援プログラム『遺跡遺物資料処理技能開発の日中韓共同推進』成果報告書アークス（ARCS)』I
2011a 「日中韓比較を視野に入れた民俗資料の記録化をめぐる教育実践―その成果と課題―」『文部科学省・組織的な大学院教育改革支援プログラム『遺跡遺物資料処理技能開発の日中韓共同推進』成果報告書アークス（ARCS)』III
2011b「韓国学外実習の概要」『アジア文化史研究』11
2012 「2011 年度韓国学外実習の概要」『アジア文化史研究』12

アジア文化史研究第 14 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2014（平成 26）年 3 月）

韓国済州島におけるヨンドゥングッの展開

遠藤　健悟・大沼　　知・小山　　悠・丸山　和央

1．はじめに

本調査は，2013 年 3 月 20 日から 26 日にかけて韓国済州島にて行われた学外調査の報告及び，調査期間に行われたヨンドゥングッと呼ばれる海女の儀礼調査を併せた報告である。今回は北村里（プッチョンリ）という集落の漁業組合と，文化財指定を受けている「チルモリダンヨンドゥングッ」の二つの行事をみる機会を得た。

本稿ではその成果について，今回得られた資料を軸に，海外における実際の行事調査は初めてであったため，北村里の行事の記述に関しては玄容駿（1985），岩館岳・渡邉久美子（2009）を，チルモリダンの記述に関しては政岡伸洋（2000）を参考にしつつ紹介したい。

(1)　済州島の概要

済州島は正式名称を大韓民国済州特別自治道とし，朝鮮半島の南方海上 90 km に浮かぶ火山島である。同島の形状は楕円形で，中心には標高 1,950 m の漢拏山がそびえ，周囲に緩慢な裾野が広がっている。付近を暖流である対馬海流が流れており，大陸性気候のため，韓国の中にあっては，比較的温暖な気候である。

古代の済州島は，耽羅国という独立した国であり，12 世紀に入ると高麗の領土として，組み込まれ，李朝時代においては政治犯などの流刑地として利用され，その時の学者によって儒教が普及された。

20 世紀初頭には日本の韓国併合により，済州島も日本領となり，日本軍の塹壕や飛行機格納庫といった軍用施設が散見される。

1948 年の朝鮮戦争時には，4・3 事件と呼ばれる虐殺事件が起き，当時の島内人口の約 4 分の 1 が殺害された。戦争やこの事件の影響によって済州島は 1950 年代の終わり頃まで混乱期が続き，落ち着きを取り戻すのは 1960 年代になってからである。

1968 年の国際空港建設によってその温暖な気候とも相まって「韓国のハワイ」，「東洋のハワイ」とも称されるようになり観光地として脚光を浴びるようになる。

(2)　ヨンドゥングッの概要

済州島では，儒教式の村落祭祀と巫俗式の村落祭祀の 2 種が見みられ，その特徴として前者は男性中心となって行われ，後者は女性が中心となって行われる点が挙げられる。

ヨンドゥングッとは海女が中心となって行われる祭りである。ヨンドゥンハルマンと呼ばれる海の女神が旧暦の 2 月 1 日に来訪し，海女の

採取物であるワカメやアワビなどの種を蒔いて2月15日に再び海へ帰っていく。チャムス（潜水）グッやヘニョ（海女）グッとも称される。この期間は漁や洗濯をしてはならず，洗濯をすると家に蛆がわくといわれている。

2. 北村里（プッチョンリ）のヨンドゥングッ調査内容

【北村里及び行事の概要】

今回調査を行った済州市朝天邑北村里についてであるが，北村里は済州島北部沿岸部に位置する500戸あまりの半農半漁集落である。李氏朝鮮時代は港として有名であったという。朝鮮戦争時は4・3事件の際に大きな被害を出した集落として知られている。ヨンドゥングッに関わる漁村契は，日本でいう漁業組合のようなもので，内部は海女会と船主会に分かれている。ただしヨンドゥングッの時は海女会がこの儀礼の中心的担い手となっており，実質的には海女の祭りとも見受けられる。

祭祀においてはシンバン（神房）とよばれるシャーマンが担い，参加するのは海女でシンバンからの託宣を受ける。本調査では，女性のスシンバン（首神房）1名と女性のソミ（小巫）2名とナンム（男巫）1名からなるシンバン達で祭祀が進行されていた。この4人のシンバン達は歌舞や占い，奏楽の演奏を場面によって交代しながら行っていた。

（1） 準備

7時40分に北村里に到着し調査を開始する。調査前に漁村契の事務所に挨拶にいくと，ナンムがクンデ（大竿）（図1）を立てる準備をしていた。これは笹竹に赤，緑，黄の布と長い木綿布で飾られたもので，漁村契の建物一階に立てられていた。これは神の降臨路であるという。

事務所に入ると，海女（ヘニョ）達が行事前に食べる食事の用意をしていた。倉庫では切り紙など祭壇に飾る祭具の準備がシンバン達によって行われていた。

7時59分，事務所二階座敷にはテーブルが並べられており，祭祀中の接待や食事の準備がされていた。調査者も一緒になってテーブルの設置やスプーンや箸といった準備を手伝う。そ



図1　大竿（クンデ）



図2　海女達の食事の準備の様子

の隣の部屋では 10 人程の海女達が談笑しながら，キムチを混ぜ合わせたり，小麦粉を溶いたりなど食事の準備をしていた（図 2）。

8 時 7 分，海女達の部屋の移動が多くなり，3 人ほどの海女がホットプレートを接待部屋に持ってきてチヂミを焼きはじめる。次々と食事が運ばれてきて，調査者も配膳の手伝いをする。

8 時 23 分，接待部屋のテーブルに食事が運ばれてきて調査者も食事をとるように勧められ，御厚意にあずかり頂くことになった。この祭りの間，儀礼を見に来る人びとにはこのように食事が振る舞われることがある。

8 時 26 分，次々と海女達が食事をとり始める。漁村契長（オチョンゲチャン）を含む男性 3 人が食事中の海女のもとへ挨拶をし，その後着座し談笑していた。

8 時 49 分，事務所の外に出ると，欧米人の取材者 2 名，韓国メディアの取材者 3 名が儀礼が始まるのを待っていた。

8 時 59 分，ナンムが笹の準備をし，枝や葉を取り除く。同時にソミらも切り紙の準備をし，儀礼の準備を行っている。この準備と並行して，シンバン達は祭礼の衣装に着替え始め，準備が整う。

(2) チョガムジェ （初監祭）

9 時 24 分，海女達が化粧や身支度をしてから倉庫に集まりだす。海女はスシンバンの脇へ行き，自分の名前と年齢，家族の名前を言う。これは占って欲しい人の名前で，口頭でも紙に書いても可能であり，この時に使う紙は布もしくはオムツなどに使われている木綿であるという。その間，チャプシ（揚げない春巻き）が海女から客に振る舞われた。

9 時 43 分，スシンバンが太鼓を鳴らして祈祷する。その間，海女たちは談笑している。ソミの一人とナンムも笹に切り紙を付けていたりと準備を続けている。

10 時 18 分，スシンバンが祭壇の一つを倉庫東側入口の前に立ち，ソミ 2 名とナンムがチン（銅鑼），ヨリョン（揺鈴），ブク（太鼓）を鳴らしスシンバンが東側祭壇の前で舞踏する（図 3）。外では神事で使用した紙が燃やされていた。海女達は立ち上がったりしてシンバンの踊りをみつめている。

10 時 30 分，ソミが銭まきの占いをして，それから海女達が中央祭壇で祈祷をはじめる。シンバンが入口祭壇で唱えている間，ソミは供物の水をバケツか器に移しそれをまた別の器に移してボウルに捨てる。

10 時 40 分，海女の一人が饅頭の入った段ボールを持って来て，ナンムがその饅頭を祭壇へ供え，海女が拝む。その間，スシンバンは海女達を前に安全祈願の唱え事を唱え，海女達はそれを聞いている。ソミはそのかたわら，饅頭を食べている。シンバンが祈願しながら泣いたような真似をすると，海女達もその言葉を聞きながら泣く者もいた。スシンバンから海女へ日頃の労働の労いと，その苦労を語りかけ，仕事の際の注意点なども述べていたようで，若者が一人



図 3　東側祭壇で舞踏をするスシンバン

亡くなるかもしれないから気をつけるようにとのことも述べていた。この言葉の内容について，通訳の李春淑氏によると，かなり具体的な内容で，毎年海女達に語りかける言葉は変わるそうである。

10 時 49 分，海女の数人が飲み物を入口の外にまきはじめ，それが終わると海女達が祭壇前に二列で座し，ナンムが太鼓に合わせて海女達の周囲を回りながら祈願する（図 4）。

10 時 56 分，ナンムが紙をみて名前を読み上げる。太鼓のリズムに合わせて海女一人ずつ紙で頭を撫でたり肩を揺らしたりして祈願し，最後に口に水を含みそれを海女に向かって吹きかける。そうすると海女達はその場を後にする。

11 時 17 分，スシンバンが祭壇で太鼓を叩き，拝み始める。海女がシンバンのもとへお金を集めて舞踏する（図 5）。太鼓のリズムが激しくなると海女達もそれに合わせるように踊りが激しくなり，そのまま祭壇へ座り祈る海女もいる。これが終わるとシンバンの占いが始まり，海女達が個別にシンバンの元へ行き，その内容をうかがっている。



図 4　ナンムによる海女達への祈願



図 5　踊る海女達

12 時 15 分，各々の占いが終了すると，シンバン達は倉庫で昼食をとり，チョガムジェが終わる。

(3)　ヨワンマジ（竜王迎え）

11 時 53 分，ヨワン（竜王）を招き，豊漁の祈願を行う「ヨワンマジ（竜王迎え）」の準備が始まる。スシンバンは祭壇の前に座り，杖鼓を叩いて，時間を掛けて本解を唱えることとなる。祭場には海女たちが集っているが，その間，男たちは外でタバコを吸ったり喋ったりしながら過ごし，一見すると関係のないようにも思える。正午を回った頃，北村里の行政関係の人びとが漁協に挨拶に訪れる。彼らはお金を持ってやってくるが，特にこのヨンドゥングッのときは遠方からも多くの人びとが訪れる。また，訪問者に対して海女は食べ物を出してもてなす。祭場の上にある事務所の隣はまるで食堂のように大勢の人びとで埋まっていた。

13 時を回った頃，我々にも昼食を勧めてくださり，祭場から 2 階に移動して食事を頂くことになった。メニューは朝とほぼ変わらないが，白米，ウニとワカメのスープ，ナムル，ナマコの塩辛，ナマコやタコ，サザエなどの海産物の刺し身，海草類などである。

13 時 20 分ごろ，祭場に戻ると長方形の発泡スチロールを並べられ，その上にはトゥンブと呼ばれる海草類，石が並べてあった。発砲スチロールは道のように並べてあるが，その道の両

脇に紙幣，切り紙を巻き付けた笹を立てる。これらはヨワンを迎えるための儀式に使うヨワンムン（竜王門）と呼ばれるものである（図 6）。ヨワンムンの前にはヨワンマジのための祭壇が設けられ，餅や白米，干し柿，リンゴ，ナシ，デコポンなどの果物類，ウニ，サザエ，タコ，魚の干物などの海産物，ナムルが供えられる。準備が終わると，13 時 45 分ごろからチョガムジェと同様にシンバンが杖鼓や鐘を鳴らし，神を招く巫儀をはじめる（図 7）。

一通りこの動きが終わると，スシンバンが小銭のようなものを 4 度放る。海女の方向を見て，「年齢が 39，61，67，75，77，79 の人たちは特に気をつけること。7 月に海女の 1 人が倒れる可能性があり，3 月，6 月，7 月のどれかに，（海で亡くなった）誰かの死体があがるかもしれない。」と話した。14 時 05 分頃から海女たちは順々に祭壇へ向かい，祭壇にお金を置きながら拝んでいく。ソミは「海女の船が故障するかもしれないから気をつけるように。供養のできていない人が帰ってくるから心当たりのある人は気をつけなさい。」と言った。そのとき漁村契長の男性もその場に加わる。



図 6　ヨワンムンの作成



図 7　神を招く巫儀

14 時 10 分になると，ナンム，スシンバンは祭場の外に出て火を焚きだす。その時ソミは「7 月が悪い。冬より夏が悪い。夏，海に入るときは個々人でヨガンのために供物を用意しなさい。」，「アワビはたくさんタネを撒いたけれども，大きいものはヨンドゥンハルマンのおかげだと思って獲りなさい。」，「今年はサザエが儲かる。ナマコはたくさんは撒けない。タコは大きいものはないが，中・小は獲れる。ウニは置いて行く。みんな儲かるほどではないが，穫れる。」，「アワビが獲れたら子どもたちの教育のお金にしなさい。海女たちが苦労しているのは分かっている。神が，みなそれぞれ大変なのに供え物を用意してくれてありがとうと言っている。」，「今月はもめ事が起こりそうだ。」と告げる。李春淑氏の通訳によると，例年よりも特に夏は気をつけなければならないことを強調していたということである。

14 時 20 分，この 1 年のうちに家族内で死者が出た海女が外に水を撒き，その後海女一同と漁村契長が祭壇へと向かい，銅鑼の音が鳴り始めると，スシンバンは海女や漁村契長らの身体を紙でなでる。その紙をスシンバンが床に投げると打ち鳴らしは一度止む。

スシンバンが果物の入った青いカゴを持って舞い，そのカゴのなかに海女たちがお金を入れていく。お金を入れた海女たちには円形で平た

い餅が配られる。そのときソミは生米を撒きながら舞い，生米を撒き終わったあとはそのカゴを放り投げる。次の動きとしては，ソミが餅を白い布に包んで，それを外に投げる。ナンムは外に出てさらにその餅を倉庫の方に投げ入れる。

15 時になって，ヨンドゥングッを見物していた観光客がバスに乗って帰るが，特に行事は滞ることなく進行する。15 時 04 分，スシンバンが祭壇から持って来た大きな餅 2 つを床に放り投げ，それをソミが白い布で包む。餅を両手で持ち真上に投げ，また海女の方でもナンムが餅を何度か投げることになる。最後に放り投げたあと，海女たちはそれを拝むが，餅の重さが足りないということもあり，ソミは餅にお金を入れるように海女と漁村契長に言う。海女は餅を包丁で切り，祭場にいる人に売り歩く。

15 時 38 分から，ヨワンが通る道を掃除する所作が始まる。ヨワンが通る道を模した発泡スチロールの道の上にナンムが海藻を撒く。海藻を撒き終えると，シンバンの打ち鳴らす銅鑼や太鼓の奏楽の中，ソミがその場所で先端が二股になった棒を持ち，海藻を道の外へと放り出す。その所作を 2 度繰り返し，海藻は木の棒ですべて放られる。15 時 42 分にはその木の棒を使い，道の上をならすような所作を行う（図 8）。その後，海女の一人が祭壇に向かって伏せて，ソミは発泡スチロールの上で舞う。この時，別のソミはビニール袋から笹の葉や花びらを発泡スチロールの上に撒いて，ナンムと共にそこに白い布を敷く。15 時 49 分にソミは洗米を白い布の上に撒き，さらに祭壇にあった餅を置き，海女は餅の上にお金を置いていく。その後，海女たちは祭壇に向かって一拝する。



図 8　ソミは道をならす所作をする

15 時 53 分にナンムとソミは，ヨワンが通る道の両脇に刺されていた 8 組の笹をアーチ状に組み門の形状を作る。これはヨワンが通る門を表しているとされる。その後，門の前に海女会長と他に海女 2 人が道の上に座り，目の前に桶を置き，海女たちはそこにお金を入れて拝む。門はお金を桶に入れて拝むたびに 1 つずつシンバンによって取り除かれて行く。その際には海女の横にソミが着き巫歌を歌いながらシンカル（神刀）で神意を判断して門が開くかどうかを判断していくが，門は祭壇に近づくにつれてお金を多く入れないと門が取り除かれないようであった。すべての門が取り除かれ，祭壇まで着くと海女は皆祭壇の前へと行き桶にお金を入れ拝礼する（図 9）。拝礼が終わるとソミは祭壇から祭場の外に向けて唱え言をし，最後に海女



図 9　門を開く様子

に対して神が降臨したことを告げる。これが終わると，門（笹）はナンムによって祭場の外で燃やされる。

(4)　チドゥリム（紙上げ）

16 時 30 分ごろになると，祭壇に向かってナンムが紙でできた三角形の被り物を被り太鼓を叩きながら唱え言をし，他のシンバンは供物の洗米を鉄の容器に集める。一方海女達はこの時，祭壇に向かって左側にストーブを置きそこで談笑していた。

16 時 45 分頃になると海女は各々祭壇に置いた供物の膳を移動させ，その供物を紙に包んでいく。紙に包む際には膳に乗った白飯・梨，リンゴ・みかん・もやしのナムルなどの供物を，スッカラ（金属製のサジ）で全種類少しずつ取って，こぶし大の包みを作っていく（図 10）。またヨワンマジの際に設けた祭壇の供物の一部はシンバンによって，後のペバンソンの際に使われる発泡スチロール製の船に入れられる（図 11）。この船に入れられた供物は，りんご・梨・みかん・海藻・餅・ウニ・アワビ・白飯・サザエの貝殻に塩，味噌，洗米をそれぞれ入れたもの，焼酎であった。他にも白い布に包まれた供物を海女が用意して入れていた。また残りの供物は鉄製の容器に一口大にしてまとめられ祭場



図 10　供物を包む海女



図 11　ペバンソンで流される船

の隅に置かれる。

16 時 55 分時ごろになるとナンムは海女会長を呼び，神様の応答の証として洗米を数粒渡され飲むように言い，それを飲ませる。

(5)　シドゥリム（種まき）・シジョム（種占い）

17 時ごろになると，シドゥリムに使う籠が用意され種播き役の年配の海女 2 名が，頭，両足，腕，胴体に白い布を巻き付け種播きの身支度を行う。

種播き役の準備が終わると，シンバンらによる太鼓と杖鼓の奏楽と歌に合わせて，祭場で海女達が輪をつくるように歌い踊る。はじめはゆったりと調子で手拍子や手踊りを繰り返すが，徐々に奏楽のリズムが早くなり，海女の踊りも激しいものとなる。またこの際，魚村契長の男性と海女会長が円の中心で踊る様子もみられた。

その後，銅鑼の音と共に種播き役の海女は大豆の入ったカゴを身につけ，祭場の外へと出ていき埠頭へと向かう。この時，種播きをする海女の他に，太鼓や銅鑼を打ち鳴らす海女数名が常に随行する。埠頭に着くと，種まき役の海女は二手に分かれて，それぞれ海に向かって大豆を激しく播く（図 12）。ひと通り播き終わると，祭場に戻り種播き役の二人は祭壇に向かって礼



図 12　種を播く海女



図 13　シジョムの様子

をする。

種播きから戻ると，祭場にはシジョムで使われるゴザが引いてあり占いが始まった。スシンバンとソミの 1 人が種播きで使った籠をそれぞれ手に持ち，中に残った大豆をゴザの上に叩きつけるように播き，その大豆の様相を見て豊凶を占う（図 13）。この年の占いの結果は，東側が豊漁で西側が少ないという結果であった。この結果を聞いた海女は，スシンバンにどの場所なのかしきりに確認していたのが印象的であった。

(6)　ペバンソン（船流し）

シジョムが終わると，17 時 30 分ごろからペバンソンとよばれる船流しの儀礼が始まる。ペバンソンでは，チドゥリムの項で紹介した発泡スチロール製の船と，前項のシジョムで使った大豆の入った籠が祭場の入り口に置かれる。その後，ソミの一人が太鼓を叩きながら巫歌を歌い，スシンバンが太鼓，ナンムが杖鼓を奏楽する。ソミが歌い出すと，祭場の入り口に置かれた船と船の中に入っている白い布に包まれた供物をそれぞれ海女会長と海女の一人が手に持ち，横に揺らしながら歌い始める。これに合わせるように他の海女も楽しげに歌い踊る（図 14）。

この間，海女たちや漁村契長，見学者も含め船に紙幣を入れていく。祭場にいる人がひと通り紙幣を入れると，海女会長が船の中の供物を整理する。しばらく踊ると，海女が銅鑼と太鼓を鳴らしはじめ，船を持った海女を先頭に，海女会長が供物を包んだ白い布と焼酎を，千切った供物が入った金属の容器と大豆の入ったカゴを持つ海女，太鼓と銅鑼を鳴らす海女各 1 名が祭場から船着場へ向かう。これに連なって，準備しておいた紙包みをビニール袋にまとめて持った他の海女たち数名や，漁村契長が船着場へと向かう。移動の間は，銅鑼と太鼓は鳴らし続けるが，歌ったり踊ったりということはしない。

船着場へ到着すると船を持った海女を先頭に，前述した人々も船に乗り込む。これに加え



図 14　出発する前に踊る海女達

て調査者も含めて，見学者数名も乗船が許可され乗船した。船上の中心にペバンソンで流す船と供物を置き，その周りを海女が囲むようにして沖へ向かう。移動している間も，銅鑼や太鼓を打ち鳴らしながら海女たちは楽しげに踊る。目的地に向かう間，海女は操舵手に向かう方向の指示を出していたが，この海上の目的地は海女にしかわからず，目印などは特になかった。また，移動の間に流す船に入っている紙幣は海女が回収していた。

目的地に着くと船上から海に船を流すペバンソンが行われた（図 15）。最初に供物の入った船を流し，鉄製の容器に入った供物もスッカラを使い，海に撒いていく。その後，海女が各自持参した紙包みを海に投げる。またこれと同時に，手の空いた海女が銅鑼と太鼓を鳴らし，その音と共に海女会長が大豆を海に播いていく。

すべての供物を撒き終わると，船は港までの帰路につくが，この間銅鑼と太鼓の音に合わせ海女は楽しげに踊り続け，同乗していた見学者も踊りに誘い楽しげな雰囲気の中，港へと向かっていく。港に着き，祭場へ戻る間も銅鑼と太鼓の音は鳴り止まず，踊りながら祭場へと向かう。祭場へ着くと，乗船した海女は全員祭壇に一礼する。このペバンソンの儀礼の意味に関しては迎えたヨンドゥン神を船に乗せて送るものであるとされる。

一方，船に乗らなかったシンバンや海女達に関しては，今回の調査で把握することは出来なかったが，岩館岳・渡邉久美子（2009）の調査によると，祭場から海岸まで移動し紙包みや酒，供物を海に流しており，シンバンはその際海岸の岩場へ立ち揺鈴を鳴らしながら巫歌を歌っていたとされる。

(8)　占い

18 時 30 分ごろになると，海女は全員祭場へと戻る。海女が揃う間に，ナンムは後の厄祓いに使われる生きた鶏を白い布で縛り動けなくした状態で祭場の入り口へと置く。その後，スシンバンが祭壇前に名前だと思われる文字が書かれた紙を置いて座り，揺鈴を鳴らしながら巫歌を歌う。巫歌を歌って 10 分ほど経つとソミがスシンバンの横に置かれた紙を持ち，祭壇に灯された蝋燭で火をつけ，一礼した後，祭場の外へと持ち出し燃やす。もう一人のソミも加わりスシンバンの巫歌の中祭壇の中央の膳に残された供物を片付け始める。

スシンバンの巫歌が終わると，揺鈴を置き占い道具を持ち出し，占いが始まる。占いでは，占い道具のほか名前や生年月日が書かれた紙を見ながら行い，はじめは海女会長が呼ばれスシンバンに占いを受ける。その後は，スシンバン



図 15　海に流される船



図 16　占いを受ける海女

の周りに海女が集まり 1 人ずつあらかじめスシンバンに渡しておいた個人の名前や生年月日が書かれた紙をもとに占ってもらう。また途中からソミも占いをはじめ 2 箇所で占いが行われていた。占いの内容については,「息子が職につけるか」や「子供が受験に合格できるか」など個人的な悩みや心配事を占ってもらうようであった。海女は自分の占いが終わるとそれぞれ帰って行く（図 16）。

(9)　エンメギ（厄祓い）

19 時 30 分ごろ，海女全員の占いが終わるとスシンバンは祭場入り口に置かれた生きた鶏を持ち，祭場から外に向かって唱え言をしたあと鶏を三度地面に叩きつけ殺し, 外へ放り投げる。その後，祭場の外に唱え言をしながら焼酎を撒く（図 17）。

(10)　トジン（送神）

エンメギが，終わる頃には祭場にあった祭壇などすべてが片付き, 最後にトジンが行われる。スシンバンが豆の入ったビニール袋を持ち，祭場の中心に立ってその場で反時計周りに周りながら唱え言を行う。唱え言の最後には, 豆を北・西・東に投げるように播き，最後に南へ 2 度播き，祭場の入り口に立って外に向かい唱え言を言い，トジンの儀礼が終わる（図 18）。トジンが終わるとシンバン達は，エンメギで殺した鶏を袋に入れ持ち帰る。この鶏はシンバンが持ち帰って食べるのだという。またシンバンが帰る際には見送ってはならないとされているため見送りはいなかった。以上が平成 25 年 3 月 24 日に行われた，北里村におけるヨンドゥングッの調査報告となる。



図 17　厄払いを行うスシンバン



図 18　祭場に種を播く様子

3.　チルモリダンのヨンドゥングッ調査内容

2013 年 3 月 25 日には，韓国済州島における国指定無形文化財「チルモリダンヨンドゥングッ」が行われた。以下はその調査報告である。

【チルモリダンヨンドゥングッの概要】

チルモリダンは済州市健入洞の本郷堂（ポニャンダン）で,「都元帥監察地方官」および「竜王海神夫人」という夫婦神を祀る。ポニャンダンとはムラの生活全体を司る神を祀る聖地である。場所は現在，紗羅峰と呼ばれる小高い丘の中腹に位置しているが，本来は済州港の西埠頭の辺りにあった（政岡伸洋：2000, 2013）。

チルモリダンヨンドゥングッは，1980 年に国指定の無形文化財となるが，それ以前は済州

道指定の文化財であった。国指定に選ばれた理由として，形式が変わらず，規模も大きいためヨンドゥングッの代表的なものとして選ばれたとされる。またその後，2009 年にはユネスコの世界無形文化遺産にも登録されている（今村瑠美・遠藤健悟：2012）。

チルモリダンヨンドゥングッの内容

チルモリダンで行われるヨンドゥングッの内容は，チョガムジェ，祭神を招き祈願するポニャンドゥル（本郷入り），ヨワンマジ，シドゥリム，ペバンソンが行われるとされるが（政岡伸洋：2000），今回我々が調査したのはこの内，ヨワンマジ，シドゥリム・シジョム，ペバンソンに入るところまでである。

(1)　会場の様子

我々がチルモリダンヨンドゥングッの会場に到着した 13 時頃には，すでに会場には車が多く停まっていた。祭場前には観覧席が用意されていたが，座席はほぼ子供だけで埋まっており，その外側に報道関係者や観覧者が集まるという状態であった。また，チルモリダンヨンドゥングッの保存会会長であるキム・ユンス氏が，マイクを用いて観覧席に向かい，子供たちにヨンドゥングッの説明をする様子も幾度か見られた（図 19･20･21）。

祭場内では，女性のスシンバン 1 名，ソミ 5 名，キム・ユンス氏含むナンム 4 名のシンバンたちが儀礼を行い，海女たちは祭壇に向かって左右の 2 グループに分かれていた。他にも，シンバンの胸元や太鼓・銅鑼の前にそれぞれマイクが付けられ，設置されたスピーカーからシンバンの唱え事や奏楽が聞こえてくるものであった。

(2)　ヨワンマジ（竜王迎え）

すでにペバンソンに用いるワラで作られた小舟が 8 つ用意されており（図 22），数人のシンバンと 2 つの海女のグループがヨワンマジの準備を始めるところであった。リンゴ，デコポン，ナシ，豚の頭，干した魚，卵，スッカラの刺された米，輪切りの餅といった供物を置く祭壇と



図 19　祭場の様子



図 20　祭場には祭壇が並ぶ



図 21　観覧席に座る子供とキム・ユンス氏（台右側の男性）



図 22　ワラの小舟



図 23　紙銭などが吊るされた笹を立てるシンバン

共に，ゴザの両端に 8 本ずつ計 16 本で，紙銭と赤・黄・紫・緑色の紙が吊るされた笹が，ヨワンムンのために立てられる（図 23）。

ゴザの位置でシンバンが舞った後，立てた笹の根元に海藻や貝を撒いていく。次に，観覧席に座っていた子供たちが続々と祭場内に入っていき，まずは男の子たちだけで祭場正面の祭壇に向かい一拝，次に女の子たちだけで同じく一拝，これらと同時に白い装束に身を包んだ海女会長 3 人も拝礼する。これが終ると，子供たちはヨンドゥングッの会場から一斉に帰って行った。

奏楽が始まるとスシンバンの舞いもまた始まるが，楽器を演奏するシンバンたちが正面の祭壇に向かって左右に分かれ，右の組だけが演奏し，今度は左の組だけが演奏，再度右の組に戻り，これと共に徐々に演奏のテンポが加速，激しさも増し，最後は両側で演奏するようになる。また右の組だけ演奏するようになると，スシンバンが巫具を用いた占いを何度か繰り返し，2 つの海女のグループにお告げをしていく。

占いを行ったスシンバンが笹を持ったソミに交代すると，両方の海女のグループからそれぞれ海女会長がヨワンムンの前に出てきて，笹を持ったソミが海女会長の周りを回りながら唱え事をし，手に持つ紙で海女会長たちの頭や体を撫でていく。海女の会長たちが各々のグループの場所に戻ると，再びスシンバンが祭場に立ち，ヨワンムンの祭壇に米を撒く。さらに別のソミが祭場に立ち歌舞をした後，シンバンたちは座り込んでしゃべり始めるなど休憩の雰囲気となった。

その雰囲気の中 10 分ほど経つと，北村里でソミを務めた女性が，笹の前で銅鑼を叩きながら唱え事をする（図 24）。その後，スシンバンが木の棒を使い笹の根元に撒かれた海藻を外に放っていく（図 25）。海藻を放り終えると，笹の根元を巫具と木の棒で土を耕すような動きを取る。この動きの後，白装束の海女の会長 3 人



図 24　唱え事をするシンバン



図 25　海藻を木の棒で外に放るスシンバン（ゴザ上の女性）



図 26　門を開いていくシンバンと海女

と海女がゴザのところまで移動し，奏楽と共に先ほどソミが放った海藻や貝を拾う。この拾ったものを，さらに祭場の外に放って，海女たちは元の場所に戻った。

スシンバンが再び唱え事を始めると，ソミや海女たちがヨワンムンの祭壇から白く長い布をいくつか取り出し，それをゴザの上に敷いていく。敷き終わったところで海女たちはヨワンムンの手前に座り込むが，キム・ユンス氏が海女たちを元の場所に戻らせるということもあった。これらの海藻や貝を放ったり，道を耕し白い布を敷く行為は，竜王を招くためのチルチム（道掃除）だとされる（玄容駿：1985）。

スシンバンが唱え事をしながら海女のグループに向かい，海女たちと掛け合いをしながら金銭を納めるように促す。この間，海女たちからは笑いや拍手が起こることもあった。海女たちから金銭を集め終わると，スシンバンは観覧者にも同じように話しかけながら金銭を集めていく。

集金が終ると，シンバンたちは一斉に立てられた笹をアーチ状に組んで門を作っていく。すべての門を作り終えると，海女たちが門の前に集まり，シンバンから渡されたカゴに金銭を入れながらひとつずつ門を開いていく（図 26）。すべての門を開き終わると，海女たちは祭壇に拝礼し，再び元の場所に戻っていく。最後に，門に用いた笹とゴザに敷かれていた布をすべて一括りにし，これに火をつけたものをスシンバンが持って，祭壇の前で舞いを行う。

(3)　シジョム（種占い）

スシンバンの舞いが終ると，白い布を頭巾のように頭に巻き，柿渋染めの茶の衣装を着て，右肩には種まき用の粟だといわれる種の入ったカゴを担いだ 2 人が祭場中心に現れ，奏楽と共に舞いを始める。途中動きが変わり，各々カゴを上に回し投げたり，互いにカゴを投げ合ったりという動きになる。互いにカゴを投げ合う時



図 27　カゴを投げ合う種蒔き役

には，カゴがぶつかってしまい落とすこともあった（図 27）。

奏楽と舞いが止まると祭場の中心に海女も集まり，茶の衣装の 2 人が，敷かれたゴザに向かって種を叩きつけるように蒔いて占いをする。種を蒔いて占いの結果が出ると，ゴザを持ち上げて種を海女が回収する。この動きが何度か繰り返し，占いが続いていく。この時にはテレビカメラなどの報道関係者が祭場の中心にまで入り，種まきの様子を撮影していた。

(4) ペバンソン（船送り）の準備

シジョムが終ると，シンバンが正面の祭壇に向かい唱え事を始める。その後ろには海女たちが並び，祭壇へ拝礼を何度も繰り返す。この拝礼が終ると，海女たちは各々でシンバンのところで，個々に占いをしてもらう。占いが終った海女は，それぞれ正面の祭壇の供物をスッカラで少しずつ取り分けてボウルにまとめていく。他にも，ヨワンマジの項にて紹介したワラの小舟には，リンゴ，お菓子，干した魚，卵，金銭といったものが乗せられていた。

この時，祭場手前に設置されていたテントから，茶色の服の上に黒い上着を着て白い頭巾で顔を隠し帽子をかぶった服装をした男性が現れ，祭場を眺めていた（図 28）。彼は鬼の 7 人兄弟といわれる，若い男性 6 人がこの様相で奇声をあげながら祭場に出てくる役のひとりである。鬼の 7 人兄弟は，粟で作ったご飯や餅と足が 4 つあるもの（動物）が好物で，もう 1 人が祭壇のところにいるのでこれを連れに来るとされている（政岡伸洋：2000）。



図 28 「鬼の 7 兄弟」役の男性（写真中央）

しかしここで，我々はソウル特別市に移動する時間となってしまったため，調査を終了することとなった。以上が 2013 年 3 月 24 日に行われた，チルモリダンヨンドゥングッの調査報告である。

4. まとめ

以上，済州島における 2 箇所のヨンドゥングッに関する現在の行事内容について報告してきた。

北村里のヨンドゥングッに関して，行事全体を記録できたのは今回の調査の成果であろう。しかし，本調査では儀礼の意味や組織に関しては正確な確認ができなかったため，今後その点に関して聞き書き調査等により詳細な記録が必要である。また，本調査での記録と玄容駿の北村里のヨンドゥングッとの記述とでは多くの相違点が見られるため，その変化に関しても調査の必要性を感じる。

チルモリダンのヨンドゥングッに関しては，ユネスコ世界無形文化遺産に 2009 年に登録されたということは先述の通りであるが，時間の都合もあり儀礼全体の把握までには至らなかった。しかし，音響機材の利用や整備された観覧席の設置，見学ツアーなど観光資源としての活用をにおわせる動きも多く見受けられた。今後の調査では，儀礼全体をおさえるとともに，世

界無形文化遺産の影響に関しても注視していく必要がある。

最後になるが，本調査において北村里との仲介や通訳など様々な面でご支援くださった李春淑先生，今回の調査を快く承諾してくださった北村里の皆様に深く御礼申し上げたい。

引用・参考文献

泉靖一
1966 『済州島』 東京大学出版会
今村瑠美・遠藤健悟
2012 「韓国済州島における無形文化財と行政との関わり」『アジア文化史研究』12
岩舘岳・渡邉久美子
2009 「民俗学分野の院生による韓国済州島ヨンドゥングッに関する調査の概要」『文部科学省・大学院教育改革支援プログラム『遺跡遺物処理技能開発の日中韓共同推進』成果報告書アークス（ARCS）』II
大沼知・星洋和
2012 「韓国済州島における無形文化財の保存と継承―チルモリダンヨンドゥングッを事例に―」『アジア文化史研究』12
玄容駿
1985 『済州島巫俗の研究』 第一書房
政岡伸洋
2000 「比較民俗研究の可能性―韓国済州島と沖縄の来訪神儀礼の事例から―」『佛教大学総合研究紀要別冊 近代日朝の文学的著述における《朝鮮観》と《日本観》』
2013 「韓国済州島の宗教儀礼」『アジア文化史研究』13

アジア文化史研究第 14 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2014（平成 26）年 3 月）

鹿児島県硫黄島の八朔行事の調査とその課題

沼田　愛

1．調査の経緯

平成 25 年 8 月 20 日から 26 日，私は私立大学戦略的研究基盤形成支援事業「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」により，薩南諸島でフィールドワークをする機会を得た。同プロジェクトは国家的に周縁域とされる地域の歴史事象のなかから，とくに信仰組織・葬祭習俗などの宗教文化事象を取り上げ，それを事例に周縁域社会の文化構造を解明することを目的のひとつとしたものである。

本調査はこの目的にのっとり，鹿児島県十島村の悪石島において，来訪神として知られる仮面神ボゼを含む旧盆の行事を調査することを軸に計画されたものである。しかし，天候悪化によってフェリーとしまが欠航する事態が起きたため，急きょ計画の変更を余儀なくされた。その結果として，十島村行きのフェリーの出発を待つまでの間，三島村硫黄島に渡航して 1 泊し，鹿児島港に戻ったあと，十島村のなかでも中心的位置にある中之島に渡航する計画が実施された。

本報告は，特に 1 泊 2 日の日程で滞在した硫黄島において，来訪神メンドンに関することを中心に行った聞き書き調査の成果を報告するものである。

2．鹿児島県三島村硫黄島の歴史

鹿児島県三島村は，薩摩半島南端から南南西に約 40 キロメートルの位置にある，竹島・硫黄島，黒島の三島を中心にしてなる村である。東は太平洋，西は東シナ海に面し，黒潮の影響を受けて極めて温暖な気候ながら，台風の進路に当たることから風潮害に悩まされる地域でもある。

三つの島は，近世は南方の下七島（現十島村）に対して三島・上三島・口之三島などと称された。明治 41 年の沖縄県及島嶼町村制施行により上三島と下七島の十の島が一つになり大島郡十島村が発足したが，第二次世界大戦を経て，昭和 21 年の「二・二分離宣言」により，北緯 30 度以南の南西諸島は米占領軍沖縄海軍軍政府の管理統治下に入った。十島村が南北に分断されたのである。これにより，現在の三島村の行政区域が生まれるが，三島村として誕生したのは，下七島が日本に返還されて新たに十島村として発足するのに併せたものである。現在，三島村役場は鹿児島市内に置かれている。

鹿児島との航路を結ぶ定期船が就航したのは

昭和 8 年 4 月で，村営定期船十島丸は当初，硫黄島・口之島・中之島・宝島の四島を結んでいたが，同年 5 月には三島村と十島村の十の有人島をすべて経由するようになった。フェリーの高速化や各島の港の整備などが進み，現在では村営定期船フェリーみしまが，週に 3 回鹿児島港と三島村の各島を結んでいる。これは単なる交通手段としてだけでなく住民の生活に必要な物資，郵便物などを運送する船として，重要な役割を担っている。

硫黄島は，鹿児島港から 108 キロメートル南南西に位置し，三島村の三島のなかにおいて，地理的にも行政的にも中心的な位置にある。古くは鬼界島とよばれたとされ，中世から硫黄の産出地として知られてきた。近世以後，硫黄の採掘には島外からの寄留者も加わり，鰹漁業とともに，近代に入って以降も島の産業の柱となっていた。昭和 30 年代にはいると小野田セメント株式会社の資本で南島硫黄株式会社が設立され，硫黄資源の大規模開発が始まった。最盛期の昭和 36 年には採掘原鉱 76.000 トン，精製硫黄 10.000 トンに及んだが，同 39 年に閉山している。

総社の熊野三社権現社は硫黄権現宮とも称された。同社の八朔（旧暦 8 月 1 日）の祭礼に八朔踊が奉納されるほか，八朔面を付けた異形の者メンドン（メン）が登場する。また旧暦 9 月 11 日と 12 日には九月踊があり，これは女性が中心となって奉納している。

平成 18 年の統計では人口 124 人と，三島村の総人口の 3 割を占める住民が居住する。昭和 35 年の統計では人口 604 人であることから，硫黄採掘が閉山したことに伴って住民の経済基盤が失われただけでなく，人口が大幅に流出していることがわかる。三島村の政策として，平成 6 年から交流を続けている西アフリカの楽器ジャンベの奏法などを伝授する「みしまジャンベスクール」の開校や，俊寛像の建立や俊寛堂の整備など，俊寛伝説の島としてアピールをするといった観光施策によって，硫黄島ひいては三島村の活性化が進められている[1]。

3. 硫黄島のくらし

(1) 島内の概要

フェリーみしまが到着する硫黄島港は，島の南側に位置し，港に降り立つと東側に硫黄岳が白煙を噴き上げているのが見てとれる。港を出て西には俊寛像と開発センターがみえ，東には島をめぐって「みしまジャンベスクール」へとつながる道が続いている。また，港を見下ろす最も近い位置にある生活雑貨の店の対面には，樹木に囲まれた広場があり，高齢者を中心に島の住民たちが集いおしゃべりに花を咲かせる場所となっている。ここを地元ではコウエン（公園）と呼んでいる。

港から熊野神社へは，一直線に道が延びている。これを境に東側はもともと島に住んでいた住民たちの家で形成された集落であるとされ，対して西側は硫黄採掘の労働者がそのまま住み着いた，いわば移住者たちによって形成された集落と認識されている。かつては，居住する集落が違う者がじぶんたちの集落を通ることを嫌うような風潮もあった。また旧暦の十五夜にはカヤで縄をつくり，2 つの集落対抗の綱引きを海岸で行っていたという[2]。

たしかに島のなかを歩いてみると，島の東側には家屋が密集しており，それを囲むように熊野神社と墓地の手前に三島小中学校があり，人

口が増加する以前はここが島の中心であったことが感じることができる。近世において庄屋をつとめ，熊野神社宮司を輩出した長濱家も，ここに居を構えていたという。なお，島の西側には郵便局や交番，開発センターがおかれ，ジャンベスクールに通うために村外から一時的に滞在しているひとびとが居住する家もある。私たちが今回宿泊した民宿も，この西側の集落に位置している。

島の北部には椿農園が広がり，平家伝説に基づく安徳天皇の墓や，俊寛堂などへと道がつながっている。硫黄島の椿油やそれを用いた製品は三島村の特産品となっているが，このほかタケノコ栽培とその加工品もまた，村外からの旅行客に喜ばれているという。

(2)　メンと九月踊り

硫黄島の民俗として最も注目されてきたのが，来訪神メンドンの存在である。メンドンは，旧暦の８月１日と２日に行われる八朔太鼓踊りの途中で登場し，踊りの邪魔をしたり，女性に襲いかかったり，見物人を手に持ったシバで叩いたりする。暴れ回るメンドンは厄払いをする存在として歓迎されると説明されてきた。

しかし，今回の調査によって，硫黄島では，男性による八朔踊りとメンドン，これに対する女性の踊りとしての九月踊りという構図のなかにおいて，それぞれの行事および芸能が行われていることがわかった。話を聞かせてくださったのはいずれも女性であることから，襲われる立場にとってのメンドンのとらえ方を知ることができた。以下に，聞き書きの成果を報告する。

①　八朔踊りとメン

硫黄島では，メンドンのことをメンと呼ぶ。



写真１　熊野神社
ここから港へと伸びる道を境に，かつては西と東で集落がわかれていた。



写真２　コウエン（公園）
港を見渡すことができ，風通しもよく，住民が集っていた。奥には蛭子命が祀られている。



写真３　島北部の椿農園
手前は落ち葉を貯めておくスペース。広大な椿農園に対し，島内に畑地はほぼない。



写真 4　小中学校の裏手に広がる墓地
造花など盆の供養を行ったあとが残っていた。

メンのなかにはイチバンメン（一番メン）がいる。これはその年に 14 歳か 15 歳になる男性のうち，両親が揃って生存していて，一番早くに生まれた者がなることができる。しかし現在では一番メンを選出できないほどに，人口が減ってしまった。

仮面は 2 種類あり，段ボールに目の穴を開けて額に「天下御免」と書いた，両手が使えるタイプと，頭からかぶせるようにして片手で面を押さえ，もう一方の手だけが動かせるタイプである。どちらも視界が狭いので，そこから外れれば，女性は逃げることができた。一番メンになるときには，仮面を新調することになっていた。メンは 2 日間だけであったが，翌日が土日だと捨てられた仮面を小学生が拾ってきて，教員を脅かすようなこともしていた。現在では仮面は地区（硫黄島の島民という意味か？）で制作し，ミノは古いものを使い回している。

2 日間行われる行事の最後に，メンが先導して八朔踊りの踊り手が集落中をうたいながら歩き回る。この歌い手のトップになれるのも，一番メンになれる資格にもあるように，両親のいるひとである。また，八朔踊りが始まる前に，地区の長老の家でお酒を飲むことが出来るのも両親が揃っている者だけであった[3]。つまり男性にとっては両親が揃っていることが八朔踊りの行事やメンに参加できる資格となるということである。したがって，危篤の親に対して，盆までは生きていてくれと願ったという話も聞かれるほど，両親が揃っていることはありがたいことだと説明されている。なお，もともと八朔踊りの踊り手は一軒ずつ家を回り，それぞれの家でビールなどでもてなしていたが，現在は飲み物などの購入費を抑えるために，浜で行うのみとなっている。

②　女性の立場から見たメン

旧暦の 8 月 1 日と 2 日の八朔踊りの日に，メンが出る。この日は何をやっても許される天下御免の日なので，男性にとっては最高の日であり，逆に女性にとってはとても怖い日であった。それは若い女性であろうと，老齢の女性であろうと，メンは襲いにくるからである。したがって若い娘のいる家では，その日は家中の鍵をかけて娘を外に出さないようにしたものである。しかし昔は現在のようにサッシの戸ではなく，ガタガタとすれば外れる戸であったことから，家の中に入ってこられることもあった。メンは土足で家の中に入り，家中を探し回る。そのため，娘たちは天井裏などに隠された。

あるとき，島外からメンを知らない若い女性の先生が小学校に赴任してきた。当然彼女はメンの標的になるため，校長先生や副校長先生は彼女をかくまって守る義務があった。メンは校長の自宅に女性教員を襲いに行ったが，普段知ることが出来ない教員のプライベート見たさにタンスをひっくり返し，家中をめちゃくちゃにした。女性の教員はそのとき，校長先生の口利

きでひとり暮らしのおばあちゃんがいるところなど，別の家に下宿させてもらったり，山に逃げたりしていた。

メンは女の人を見つけるととにかく追いかけて襲ってくるので，本当に怖かった。ある女性の先生は，あまりに標的になりすぎて，区長が途中で止めに入ったこともあった。わたし（話者のこと，報告者註）も逃げるときには，3 人で逃げていたら先頭だと挟み撃ちにされたときに襲われるし，最後尾だと追いつかれたときに襲われると考えて，真ん中になって逃げたことがあった。そのときは本当に挟み撃ちにされたが，考えたとおり，自分は山に逃げることができた。彼らはミノを着ているので，襲われてもそれに火をつければ女性が勝てることもわかっているが，メンは 10 人くらい出るので対処しきれず，きりがなかったという。

このように，非常に怖いものとして認識されているメンであるが，女性にとっては別の一面もあった。すなわち，八朔踊りの日は天下御免なので，想い人と添い遂げられずに，他の人と結婚した女性も，メンに襲われることで想い人とそのときだけは結ばれることができた，ということである。天下御免だから許されるのであるが，メンのあとに，長であるひと（青年組織の長のことか?）の指示で，その男性は海岸で袋だたきにあっていた。そのようなことも，当時は許されていた。現在ではそのような暴力的なことはなくなった，と語られる。

③　九月踊り

旧暦の 9 月 11 日･12 日に行われているのが，女性による九月踊りで，これは熊野神社に奉納されるものである。九月踊りの日は，男性たちは踊りを見ているだけで何もしない。

地区を 4 つの組に分け，それぞれの組で別々の踊りを覚える。組には一度加入すれば組を替えることはないため，帰省してきた女性が参加するときも，小学校のころに習った踊りの組に入ることになる。組の中で 2 番目に歌い出すひとが，歌のうまい人と決まっている。先頭が歌い出したのにかぶせて歌い出すからである。

4 つの組のうち，2 つ目の組は特別視される組である。なぜならば 1 日目はほかの 3 組が踊るのを見るだけで，2 日目こそがこの組の出番であり，払うような仕草を含む，神様と関係した踊りと言われているからである。

組は 10 人で一組だが，近年は人手不足から人数が揃わない場合も多い。親族に不幸があったり，月経がきたりすると踊ることが出来ないので，単なる人口の減少以上に踊り手は不足しがちである。昔はきものを着て，さあ踊るぞ，というときになって月経がわかり，参加を取りやめざるを得ない，ということもおきた。

4.　おわりにかえて

(1)　聞き書きの成果と今後の課題

前節まで見てきたとおり，本事業の目的に照らし合わせてみると，鹿児島県三島村硫黄島の八朔踊りとそのときに登場するメン，ならびに九月踊りは，国家的周縁域における信仰組織やその有り様を知る素材として，今後も調査を進めていく必要性が見えてきた。

そもそも，メンは仮面神として歓迎される一方で，女性たちにとっては一年で最も恐怖を感じる日であると同時に，仮面神としての性格と本質的に異なる部分から登場を期待される行事でもあったという。男性が主体であるために，八朔踊りやメンは行事の流れやその本質がどこ

にあるかといったことが注目されてきたが，今後はこうした側面にも着目していく必要があろう。

さらに，天下御免として暴れ回るメンであるが，八朔踊りの担い手も含めて，それに参加できるかどうかも島内の規律に則る必要があったことも，断片的ながらわかっている。さらに興味深いことに，メンから守るべき存在としての小学校教員の立場の説明も含まれている。

このような語りは，八朔踊り及びメンが，硫黄島の社会組織と不可分なものとして伝承されてきたことを示すものである。男の八朔踊りに対して女の九月踊り，として説明されること，組の構成の存在などを鑑みると，女性の場合にもより複雑な社会の構造をもっている可能性がある。したがって，八朔踊りやメンは，祭礼当日の参与観察による調査に留まらず，女性の目線や，小学校といった公的な施設の職員の立場も含めて，これに関わるひとびとの目線から，総合的に行事を捉える必要性があるといえるだろう。そしてそれを九月踊りとの対比のなかで捉えたときに，これらの行事が硫黄島という社会において，どのように伝承されてきたのかが，立体的に浮き上がってくるように思う。

さらに，調査を進めていくにあたっては，上記のことを意識するだけでなく，硫黄島のくらしを歴史的な背景に基づいて整理していくことが求められると考える。今回の調査では，明治期の状況を記した「拾島状況録」など，現地外では手に入りにくり資料も得ることが出来た。これを丹念に押さえていけば，硫黄島における信仰組織をはじめとして，民俗の総合調査にも役立てることができるであろう。

(2)　硫黄島での民俗調査を経験して

さて，本稿をとじるにあたり，今回の調査で経験したことを書き記しておきたい。前節に記述した話は，お世話になった民宿の主人への聞き書きを中心にまとめたものである。彼女は，非常におもしろおかしく魅力的に，私たちにメンの思い出を語ってくださり，もっと話を聞かせてほしいと思わせるようなひとであった。

硫黄島を発つ日の午前中，私は東側の集落を中心に，島民に会う機会を探して歩き回った。コウエン（公園）に長濱家の近くで少しばかり立ち話をした女性の姿が見えたときには，昨夜のように楽しくいろんな話が聞けるのではないかと瞬時に思った。作戦として思い立ったのは，彼女のようにアイスクリームを買って，その隣に“何気なく”座り，話を聞くか，それがだめでも商店の人と話せないか，ということである。しかし店の女性には，向かい側の公園に行けば誰かいるから，そのひとに聞きなさいと言われたきり，ほとんど取り合ってもらえなかった。

あきらめて店をでると，幸い公園には女性の姿がまだあったため，声をかけてみたが，自信をなくすかと思うほどに，全く会話が弾まないのである。そこに，商店の女性がわざわざ「誰かいた？　話は聞けた？」と尋ねてきてくださった。驚くべきことに，さきほどあしらった私の存在を気にしてくれたのである。そこで彼女たちにメンの話を投げかけてみたのであるが，反応はすこぶる薄い，というよりも，話したくないという雰囲気に包まれた。民宿の方にこんな話も聞いたんですけど，と投げかけてみたが，さらに渋い顔をされてしまった。一方で九月踊りのことを聞くと，きれいな着物を着て踊るので，ぜひ見に来なさいと，今までにない食いつ

きようであった。

この経験は，硫黄島の民俗を知る上でさまざまなことを想起させてくれる。なぜ彼女たちはメンに関する話題に拒否反応をみせたのであろうか。ひとつ気にかかるのは，民宿の主人そのひとの社会的立場である。彼女はいわゆる移住者の家の出身であり，公園で話を伺った女性たちは東側の集落に居住する者である。そのなかで，いわゆる旧住民と新住民の間に軋轢が起こることはむしろ自然なことと考えられる。したがって，民宿の主人と公園に集まった女性ふたりとの間に，心理的な距離があってもおかしくはない。それとも，メンに関わる話じたいが，彼女たちをいやがらせるほどに，やはりメンは怖い存在なのであろうか。むしろ，メンのことを女性が外で話すこと自体がはばかられるようなことなのであろうか。

今回は，フェリー欠航に伴って十島村悪石島に渡航できないという状況への対応策として，ボゼと類似する性格をもつ仮面神メンドン（メン）を伝承することから硫黄島が調査地として選ばれたにすぎない。そのため，祭礼そのものに立ち会うことはできず，日程の制約から多くの話者に聞き書きをすることもできなかった。私にとっては“想定外”のことであり，調査はまさに，何から聞けばいいのか手探りの状態であった。

しかし，実際に飛び込んでみると，メンの恐怖や九月踊りを踊る晴れやかさをうかがい知ることができる話を聞くことができ，一方でメンについては話題にすることもいやがられるという経験もした。おそらくこれは，信仰組織をはじめ，硫黄島の民俗を記述していく上で重要な点となるのではないかと感じている。本事業の目的に照らし合わせてみても，また私個人の経験としても，非常に興味深い成果が生まれた調査であった。

註

1　現代の統計データは三島村の公式ホームページ（http://mishimamura.com/）を参照し，歴史的概要は，『日本歴史地名体系　鹿児島県の地名』より三島村ならびに硫黄島の項を参照した。
2　宿泊した民宿の主人によれば，ふたつの集落を呼び分ける民俗語彙があったが，聞き取ることができなかった。
3　これを指す民俗語彙があったが，聞き取ることができなかった。

【参考文献】

下野敏見　1981『南西諸島の民俗』II　法政大学出版局
鳥越皓之　1982『トカラ列島社会の研究―年齢階梯制と土地制度』御茶の水書房
平凡社地方資料センター編　1998『日本歴史地名体系　鹿児島県の地名』平凡社

アジア文化史研究第 14 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2014（平成 26）年 3 月）

トカラ列島悪石島における盆と仮面神

遠藤　健悟

1．はじめに

2013 年 8 月 20 日から 26 日までの間「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」において悪石島における盆行事及び来訪神儀礼の調査を予定していた。しかし，当日に台風の影響により行事期間内に悪石島への渡航が不可能になったため，スケジュールの変更を余儀なくされ，トカラ列島で唯一の博物館を有する中之島，及び来訪神儀礼が特徴的にみられる三島村の薩摩硫黄島での現地調査を行った。しかし，薩摩硫黄島に関しても来訪神儀礼を実際に見学することはできず，聞き書き調査と参与観察となり，盆行事や来訪神儀礼に関して十分なデータが集まったとは言い難く，データの相対化の必要性を感じた。よって今回は，前年度の 2012 年 9 月 3 日に個人的な調査として行った，鹿児島県十島村の悪石島における盆行事と来訪神儀礼に関して報告する。

執筆に関しては，自らの調査データとともに，十島村誌編纂委員会（1995），下野敏見（1981, 1994, 2009）を参考にした。

2．トカラ列島と十島村

トカラ列島は南西諸島のうち屋久島と奄美大島の間に点在する島嶼群で，北から口之島・中之島・臥蛇島・平島・諏訪之瀬島・悪石島・小宝島・宝島がこれに属する。トカラ列島はこれまで民俗学の分野で，その地理的な条件，歴史的背景からも北寄りの島は屋久島や鹿児島の文化に近く，南寄りの島は奄美の文化に近いとされ，その中間に位置する平島や悪石島は，南北の文化が混ざりあった，トカラ文化が見られるとされている。

トカラ列島は十島村に属すが，7 島であるのになぜ十島村というかに関しては，7 島の北部にある，竹島・硫黄島・黒島と一緒に十島村と呼んでいたことに由来する。1946（昭和 21）年，トカラ列島を含めて北緯 30 度より南側は GHQ の統治下となり，3 島と 7 島に別れた。その後，1952（昭和 27）年，7 島の本土復帰が決まってからも，3 島は三島村として，7 島は十島村として発足したという背景がある。

また，各島にはトンチという場所があり，そこには島の最有力者のトンジュウ（殿主）が居住し，トンジュウは近世期には郡司職などの要職に就くなどしていた。現在もその子孫が居住し，何かしらの要職についている場合もあって，その特徴的なシステムも注目される。

トカラ列島の海上交通は汽船に頼っており，

初めて安定的な汽船が運行したのは 1908（明治 41）年からで，鹿児島・十島・名瀬・沖縄を月 3 回運行した。1933（昭和 8）年には村営十島丸の運行が実現した。現在では,「フェリーとしま」という村営汽船が運航しており，月に十数回ほど鹿児島からトカラ列島を経由し，奄美までを往復している。

3. 悪石島について

悪石島は，鹿児島港からフェリーとしまで片道約 11 時間，トカラ列島の中域にある直径約 4 km の火山島である。島のほとんどは険しい山地であるが，集落の一体にはゆるやかな斜面があり，他に北部のオオムネと呼ばれる一帯にも，ゆるく傾斜する平坦な面が広がっている。島の西側中央部には港が位置し，港に近い集落が浜と呼ばれ，南東に 1.5 km ほど登った小高い場所に村と呼ばれる集落がある。浜には天然の温泉が点在し，村には民家，学校や公民館，民宿など悪石島の主要な施設が置かれ，トカラ列島に特徴的に見られるトンチも村のほぼ中央部に存在する。村は北部が上村, 南東部が中村, 南西部が下村とよばれており，村の家々は防風林に囲まれている。現地を巡検していると，無人で荒れ果てた家も数軒見受けられた。

村には総代がおり，これは島民の選挙によって選定され，島の長のような役割であるとされる。

村の中には，かつては禅宗と真言宗の寺があったが, 幕末には曹洞宗の永徳寺一寺となり, 明治 20 年に焼失した。現在では無人寺となり, 共同墓地の入り口に建てられた倉庫のような建物になっていて，たんにテラと呼ばれる。さらに，共同墓地の入り口には石塔が立ち，この石塔は「島建て世建ての御大将」として島の遠祖霊を一括して祀っている。

祭りに関しては，村を南側に少し下った場所にある八幡様を祀るが，下村には坂森神社，村の北側には秋葉，金毘羅，霧島の三神を合祀する秋葉神社があり，多くの信仰対象がある。また，現在の村から 2 km ほど離れた場所に乙姫神社があり，それはかつて東という集落があった場所とされる。祭祀組織は，祭礼において村の代表の巫女であるホンネーシのほかに，浜のネーシが浜から選ばれている。男神役は祭祀において中心となるホンボーイと，浜から選ばれた浜のホーイ, 他にお宮の世話をするダイクジ, セイクジという役職がある。

悪石島の生業は，農業と漁業が主で，農業に関しては水田がなく，昔は焼畑農業が盛んであったが, その後常畑に陸稲, カライモ, 粟, 麦, コキビなども栽培してきた。また悪石島では, 地質的に琉球竹の成長に適しているため，よい筍が取れ，竹は籠や建材など，幅広く使われる。漁撈では，シビやカツオ，トビウオを捕り，鹿児島に出荷している。近年では，牧場での放牛も盛んである。

4. 悪石島における盆行事の展開

ここでは，フェリーの運行状況の関係上，悪石島での現地調査は 1 日であったため，下野敏見（2009）を参考に盆期間の各行事について概観していきたい。また，悪石島の盆踊りは平成元年に鹿児島県の無形民俗文化財に登録されている。

悪石島に伝承する盆踊りは旧暦 7 月 7 日の夜から踊り始め，7 月 13 日の夜まで毎夜，稽古を兼ねた踊りが続けられる。7 月 14 日，15 日，

16日の3日間は，昼夜公民館の庭や，総代宅の庭，テラ，墓地などで踊られる。

踊りの種類は「長崎船」「花踊り」「コダシ踊り」「俵踊り」「財布踊り」「魚釣り踊り」「ハッパン大将」の7種がある。ただし，「ハッパン大将」に関しては踊らなくなっているという。

盆踊りの服装は，昔は「踊り衣装」という白地に大きな模様のついたユカタを着ていたが，近年ではそれぞれ好きな模様のユカタを着ている。楽器は，鉦一つのみであり，鉦打ちの人が鉦を鳴らしながら音頭をとると，全員が続けて歌い踊る。

旧暦7月7日は各家庭で，ススキ，ショウハギを持って墓参りをする。この晩から13日の晩まで，毎晩総代の家の庭と，スバタケとよばれる村はずれで盆踊りをする。総代の家では，「長崎船」を踊り，スバタケでは「花踊り」「魚釣り踊り」，昔は「ハッパン大将」も踊ったとされる。スバタケで踊られる踊りは総称してスバタケ踊りと称される。

旧暦7月13日には，七夕の日に用意した，花竹筒や線香立てなどを墓に立てる。夕方，各家では精霊様と呼ぶ位牌を仏壇から床の間におろし，床の前には雨戸で棚を作り，上に御膳を並べて，お茶，タバコ，焼酎などを供えて拝む。青壮年の男子は，晩になると総代の家の庭で「長崎船」を踊ってからスバタケに行き，「花踊り」などを踊る。そして，「カコ（漁夫）づもり」と呼ばれる15日に青壮年の男子が，各戸を踊って回る際の組み分けと，人数分けをする。

旧暦7月14日には，青壮年の男子はテラでボゼづくりを行う。ボゼの材料は竹籠と竹ヘギで，それを使ってボゼの骨組みを作る。一方主婦たちは，各家庭で粟か米，キビ粉を搗く「粽割り」を行う。また，この日から片親の人は墓参りに行き，「水祭り」をする。この「水祭り」は，どんぶりに水を入れてショーハギですくって，墓に水を振りかけて拝むものである。この時には，「水の子」と呼ばれる供物を墓前に供える。テラでは共同水棚を作って，ここにも水の子を供えて拝む。午後4時から6時までは，盆踊りが行われる。この日は公民館の庭で「長崎船」の歌の後半の「細川殿」と，スバタケで踊る踊りを全部踊って，その後総代の家に行ってこれらを踊る。総代の家の座敷では，ホンボーイと総代が正装して踊りを観覧する。踊りに参加しない女や子供は，庭で立ってみる。その後，各戸1名ずつ提灯を持って墓へ行き，精霊様をお迎えしてくる。また，悪石島では，無縁仏をホーケジュウと呼び，7月14日，15日には各戸の床の間の精霊様の脇に，粽や飯などを少し供えて祀る。このホーケジュウの祭りは七島正月にも行われるという。

旧暦7月15日，成年の男子は，午前中にテラでボゼづくりをし，前日に骨組みを作ったボゼに紙を貼る。主婦は，家々で粽や魚以外のものでごちそうをつくり，1日に3回つぎかえて精霊様に供える。正午すぎからは，自分の親元に行って線香をたてて拝んで回る，「線香上げ」を行う。その後，前日と同じように水祭りを行う。午後5時頃からは盆踊りが行われる。まずテラの庭で「花踊り」，「俵踊り」「細川殿」を踊り，次に墓地内で「長崎船」を踊って回る。その後，総代宅の庭で「長崎船」以外を踊る。その後は一旦家に帰り，提灯を持って墓地へ行き，精霊様を墓に送る。その後は，それぞれ家に戻り，精霊様に供えたものを家族で食べ，この時には魚も食べる。これを精進落としと呼ぶ。

また，ホーケジュウに供えたものは外へ捨てる。午後 9 時から 12 時頃までは，各地をまわって盆踊りを行う。

旧暦 7 月 16 日は，朝に精霊様を仏壇に戻す。午前中に青壮年の男子はテラでボゼの上塗りをする。午後からは，テラの庭，総代宅の庭，スバタケ，ミチバタ，ニシノエで盆踊りが行われる。総代宅の庭で盆踊りを踊り終えるこころにボゼが出現する。その後，演芸会が行われ，盆踊りの練習の場として借りた庭で，「庭戻し」と称して盆踊りが踊られる。これが終わり，夜になると，両親健在を祝って吸い物などを作りそれを頂く。これをモロコユエと呼ぶ。ただし，片親の家でもモロコユエは行われる。

旧暦 7 月 17 日には各戸ごと墓地へ行き，提灯や水子を上げた棚などを片付ける棚祈祷を行う。

5. 盆行事にみられるボゼ

ここでは，旧暦の 7 月 16 日，2012 年 9 月 2 日に悪石島で行ったフィールドワークでの調査内容を記述していく。筆者がフェリーとしまで鹿児島港を深夜に出発して，悪石島に到着したのは翌午前 10 時頃で，この時のフェリーとしまは台風の影響で臨時便であった。当初はボゼツアーの開催も予定されていたが，出発延期のためボゼツアーが中止となり，フェリーとしまの座席は空席が目立っていた。悪石島に到着すると，乗客の中には悪石島に里帰りする人や，ボゼ見学者も多く，2〜30 名ほどが下船した。下船後，民宿へと移動したが，悪石島に 3 軒ある民宿はボゼツアーの中止によって，空室が目立っていた。到着後，集落の巡検を行ったが，集合墓地の大半の墓には，花竹筒や提灯，線香が供えられ，ナスなどを細かく切った水の子も供えられていた（図 1）。また，集落内にあるテラの前の広場には，共同で供え物を置く水棚が置かれ，島民の男性がボゼの被り物に赤泥を塗り，模様を書くなど，上塗りの作業を行っていた。この時は，見学を遠慮してほしいとの申し出があったため，一旦その場から去りその後，



図 1　墓に供えられた水の子



図 2　ボゼを染める赤泥



図 3　準備されたボゼの装束

再度テラに戻ると既に上塗りが施されたボゼの被り物と，体に着けるビロウの葉が準備されていた（図2・図3）。

午後4時前になると，島民が浴衣姿に扇子を持ち，テラの前の広場に集まりだす。その際，鉦と太鼓も準備されていた。青壮年の男子によって行われるとされる盆踊りだが，この時は男児や女児も混ざって4時25分頃，踊りが始まった（図4）。この時は，筆者を含め，観光客や里帰りした島民の女性もその様子を見物していた。盆踊りは扇子を持ち，円になって盆踊りの歌を歌いながら時計回りにまわり，数種類の踊りを踊る。20分ほど踊ると，盆踊りの参加者と見物人は公民館へと移動する。公民館前の広場には，夜に行われるカラオケ大会の舞台が組まれ，見物人用のベンチが設置されていた。また，島民の女性がビールやブリの燻製，煮物，団子，粽を用意し，見物人へ振舞いを行い，公民館の中にはホンボーイと，総代と思われる男性2名が座っていた。その後，午後4時50分頃になると，盆踊りの参加者は太鼓の音と共に円になり，テラで踊ったように盆踊りを踊る。この時は，青壮年の男子のみで踊られた。20分ほどいくつかの種類の盆踊りを踊ると，散り散りになり，それぞれ写真を撮ったり飲み食いをする。

17時10分頃一人の男性が，公民館の広場からテラの方向に向けて，太鼓を打ち鳴らしながら「ボゼが来るぞー」と叫ぶと，テラから公民館へ向かう道に2体のボゼが現れ，公民館へ向かってくる（図5）。ボゼは，手にボゼマラと呼ばれる1mほどの赤泥を塗った棒を持ち，赤泥を塗ったビロウの葉を身につけていた。2体のボゼはゆっくりと公民館に入ってくるが，この際島民の女性や見物人はボゼと距離を取りつつ，その動向に注目し，その場は独特の雰囲気であった。2体のボゼが公民館に入ってきたところで，反対側の道からもう1体のボゼが急に出現し，離れていた女性達に体当りするように近づきボゼマラを押し当てる。このボゼが出現して以降，ゆっくりと動いていたもう2体のボゼも，急に激しい動きになり，女性や見物人にボゼマラ押し当てていき，赤泥をつけていく。この赤泥をつけられるとその年は健康で過ごせるという（図6）。3体のボゼは，5分ほど暴れると，公民館の広場に集まりボゼマラを水平に持ち，太鼓の音に合わせるように左右にゆっくりと揺れながら踊る。その後，ボゼは公民館を後にするが，最後に1体が残り，油断している見物客に再度赤泥を塗っていく。すべてのボゼ



図4　テラでの盆踊り



図5　姿を現したボゼ



図 6　ボゼは女性や見物客に赤泥をつけていく



図 7　スバタケで踊られる盆踊り

が去ると，公民館にいる人々に対し，島民の女性が振る舞いを行う。しばらく飲み食いが続き，午後 6 時頃になると，鉦の音とともに盆踊りが行われる。10 分ほど踊ると，盆踊りの参加者のうち，壮年の男性が公民館から村の西側の開けた場所へと移動する。この場所は，下野敏見（1944）の地図を参考にするとスバタケだと考えられる。道中では，盆踊りの参加者の半数ほどの人が道端の竹の枝をもぎ，それを手にして向かう。スバタケに着くと盆踊りが踊られる。この時には，手に扇子を持つ人と，竹の枝を持つ人がいたが，その理由については今回の調査では確認することが出来なかった（図 7）。10 分ほど盆踊りを踊ると，公民館へと戻る。その後，公民館では飲み食いが始まり，午後 6 時半ごろから，島民によるカラオケ大会が行われていた（図 8）。その後，テラを確認すると，ボゼの装束が放置されており，前に使用したと思われるかなり風化したボゼの被り物も見られた。この日はここで調査を終了したが，カラオケ大会は深夜まで続いていたようだった。

日程の都合上，翌日のフェリーとしまで悪石島を後にしたが，その際，里帰りしていた島民はほとんど乗船せず，乗船したのは観光客ばかりであった。



図 8　島民によるカラオケ大会

6. おわりに

以上，悪石島における盆行事と行事中に現れる仮面神ボゼについての報告をしてきたが，旧暦 7 月 16 日の盆行事に関して下野敏見（2009）の記録と比較してみると，総代宅の庭では踊らず公民館を会場としていること，盆踊りでは鉦だけではなく太鼓も使うこと，子供や女児も盆踊りに参加するなど，当時の行事との違いが見られた。しかし，今回は現在の盆行事の全体の把握，各踊りの名称の確認，場所や装束等に関する調査を十分行えなかったため，それらは今後の課題としたい。また，それらを踏まえた上で，その変化の背景にある社会的，経済的な側面へのアプローチも，今後試みたいと考える。

もう一点，ボゼに関して，下野は，悪石島の

盆行事のような祖霊祭と漁願，農耕祈願などの，生業につながる神祭りは，トカラ各島にもみられるものであるから，祖霊的なボゼの出現も盆にとらわれないで考えてもよいのではないかとしている。さらに，トカラ各島における七島正月のあとの節分のような行事である，ヒチゲーを事例として中之島のボジェ，平島のボゼまわしの行事と悪石島のボゼを比較し，本来のボゼの出現時期はヒチゲーの時期であるとした（下野 1981）。しかし，一連の盆行事の中に，ボゼの出現をどう位置づけるのかについては，まだ十分検討されてはいないと考えられる。よって，南西諸島各島の行事にも目を配りつつ，今後は盆行事全体を把握し，ボゼを盆行事の中にどう位置付けることが出来るのかについても検討していきたい。

引用・参考文献

下野敏見　1981『南西諸島の民俗 II』法政大学出版局
下野敏見　1994『トカラ列島民俗誌』第一書房
下野敏見　2009『南日本の民俗文化史 3 トカラ列島』南方新社
十島村誌編集委員会『十島村誌』斯文堂株式会社

アジア文化史研究第 14 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2014（平成 26）年 3 月）

薩南諸島における暮らしの諸相

大沼　　知

はじめに

本調査は，平成 25 年 8 月 20 日から 26 日の期間にかけて本学研究プロジェクト「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」の一環として行われたものである。当初，調査地を鹿児島県十島村悪石島とし，当地域に伝承される盆行事「ボゼ」の調査を予定していたが，フェリー欠航の影響により日程修正を余儀なくされた。よって調査地を同じく十島村中之島と三島村硫黄島に変更し，短期間ではあるが巡見及び聞き書き調査などが出来た。

本報告は，硫黄島と中之島での調査内容を中心に報告するものであるが，調査日程変更の経緯や鹿児島市内での資料調査など日程紹介も含めた記述とする。

1．鹿児島での調査

8 月 20 日，仙台空港を出発し，大阪伊丹空港経由で正午過ぎに鹿児島空港に到着する。ここから空港バスで鹿児島市金生町へと向かい，宿に荷を下ろした後，鹿児島市内を歩いて町並みを見て回った。

前日の桜島噴火の影響が懸念されたが，大規模噴火した時と比較すると，視界が遮られたり公共交通に支障を来すところまでは影響がなかった。鹿児島滞在期間も絶えず噴火を繰り返し，肌に火山灰が当たるのがわかるときもあった。鹿児島市内では火山灰は日常的なことであり，道路脇には火山灰用のゴミ袋が置かれ，路面電車底部には灰除けの装甲がなされていたりと興味深かった。

本来はこの日の夜にフェリーで悪石島へと渡航する予定であったが，欠航の情報が入り，急遽日程変更をし，フェリーの運航状況から三島村硫黄島へと渡ることを決定する。

夜は，本調査における受け入れ承諾をして下さった鹿児島大学の兼城糸絵准教授との懇親会を行い，交流を図った。

翌 8 月 21 日，午前中は十島村役場に訪問し，役場で出している村政要覧や観光パンフレットといった資料を収集し，職員から近年の観光化に対する取り組みなどごく簡単な話を伺う。午後からは鹿児島県立図書館にて文献調査及び資料収集を行う。フェリーの欠航に伴い，三島村硫黄島へと進路を変更したこともあって，三島村誌や十島村誌といった地誌を中心に，来訪神儀礼における論文や柱松といった年中行事を記した文献の収集を主に行った。

2. 硫黄島での調査

硫黄島は，鹿児島港から 108 km 離れた洋上にある周囲 14.5 km の火山島で，竹島・黒島を含む三島村に属する一島である。現在も主峰硫黄岳から噴煙が上がっている。その島名の通り，古くから硫黄の採掘，移出が行われていたが，現在は廃坑になっている。

同島は古くは鬼界島と呼ばれており，流刑地や平家の落人伝説俊寛説話や安徳天皇最期の地としての伝説があり，俊寛が住んでいたとされる「俊寛堂」や安徳天皇の墓所が島内に存在する。

近世には，この安徳天皇の後裔という伝承をもつ長濱家が，同島の庄屋を担っており，次男家が庄屋を継ぎ，長男家が熊野神社の社家となっていたとされる。この長濱家は島内を巡見していた際に，島民の男性から色々と話を聞いていたところ，「天皇」と表現されて，島の中心人物であったという。かつて長濱家が住んでいた敷地には碑文の石碑が建っており，建物の前には鳥居が建っていた。敷地には祠なども散見されたが，供物などは供えられてはいなかった。



写真 1　港での検疫の様子

島内を巡見していると，古くからの島民であるとされる東側の集落には，上記の長浜家のように，敷地こそないもののあるが，道端や区画に「～居住跡」と書かれた石碑が多くみられた。この石碑自体は新しいものであり，設置されたのは近年であると思われる。これらの多くは安徳天皇に付従っていた人物の名であるものであったが，中にはそれらと無関係なものと思われる人物の名もあったため，恐らく，過去において島に尽力したり中心的な人物もしくは家であったと思われるが，今回の巡見で確認が出来なかった。

畜産が行われており，数件の畜産農家が 100 頭超の牛を飼育している。「みしま牛」のブランド確立にも取り組んでいる。フェリーが港に着くと，人の乗下船や生活物資などの荷下ろしはもちろん，島民が飼育している牛がトラックで港まで運ばれてきて，獣医が船内より出て言って簡易的な検査などを行っている様子が見られ興味深かった。

島の大半を占める竹林資源を利用し，竹の子生産加工が行われているが，高齢化による労働力の低下と人手不足で，生産量は年々減少している。また，硫黄島には自然林と人工林を合わせて約 46 ha の椿林があり，その実を絞って作る椿油や，椿油を使った石鹸，シャンプー，リンスが，村の特産品として販売され平成 19 年には竹の子 3.7 t，椿油 6 t を出荷している。また椿油は揚げ物などといった料理に使うととても美味で，島の人は料理に使うことも多い。椿は 9 月の終わりころになると収穫であるが，台風が一つのポイントで，椿の実が熟して収穫に適する時期は大体 9 月 15 日以降であるからその時に台風が来ると実が木から落ち，台風が

去った後に地面に落ちた実は拾いやすくていいという。椿やタケノコの収入はボーナスのようなものであると認識されている。それと，伊勢エビ漁が盛んで，獲り方は釣りである。アワビやウニといった海産物と同じように口開けの日が決まっており，釣り方が上手であれば，これもボーナスのような収入になり，この話を聞かせてくださった方は，このお金を孫のお小遣いにしている。

同島は1970年代以降，さまざまな面で観光活動に力を入れており，1973年10月にヤマハリゾートによるリゾート整備の一環として，滑走路600 mの飛行場が建設された。その翌年の4月には同社のリゾートホテルとして「旅荘足摺」が開かれ，リゾートブームの一時代を築く。しかし1983年には経営不振から飛行場，ホテルとも閉鎖し，その後1994年に村は同社から飛行場を取得し日本初の村営飛行場として開港し，主に枕崎空港からのチャーター便が飛来していた。このときにヤマハが持ち込んだ孔雀が野生化し，現在も島のいたるところで見ることができる。



写真2　ジャンベの演奏による歓迎



写真3　硫黄島の港

近年では，島の子ども達の国際交流及び教育活動，島のPRも含めて「みしまジャンベスクール」がある。「ジャンベ」というのはギニア共和国をはじめとする西アフリカの伝統打楽器で，ギニアの国立舞踏団に所属しジャンベフォラ（ジャンベの神様）と呼ばれるママディ・ケイタという人物によって2004年に日本で唯一のスクールが開校する。夏季には交換留学のようにギニアと日本を交互に訪れたりして交流を図っている。またフェリーの港発着時に子どもや若者が歓迎や見送りとしてジャンベを演奏する機会もある。今回の調査でも硫黄島に着いた時と帰るときとで若者数名がジャンベを演奏していた。

3．中之島調査

8月24日，早朝に中之島へ到着し，そのまま島内の各集落を巡見する。中之島は霧島火山帯上にあるトカラ列島に属する口之島･臥蛇島･小臥蛇島・中之島・平島・諏訪瀬島・悪石島・小宝島・宝島・上ノ根島・横当島などからなる十島村の一島である。

同島はトカラ列島の中ごろに位置する火山島で，列島の中で面積，人口ともに最大の島で近

世期には郡司が派遣されたり戦後は村役場も置かれたことからトカラの中心でもあった。

中之島では，近代に入るまで水田は無く，集落付近の常畑と，山間部を利用した焼畑が主要な生産物確保として行われていた。その他鰹節などの水産物は貢物の主要なものとして江戸へと運ばれていた。また硫黄の採掘も近世期には盛んで，当初は鹿児島の商人の手によって進められてきたとされるが，文久元年（1861）になると島津藩が直営へと乗り出し，藩吏及び坑夫20人ばかりが渡島してきており，明治維新によって藩業が停止されるまで続けられた。この後も民間人の手によって採掘は行われたが，採算があわず衰退していくことになる。

中之島では奄美大島からの移住者によって水稲栽培がもたらされたといい，これは明治30年頃の話で，大島のほとんどの土地が開墾され尽くしていたからであるという。そこで移住を奨励し，大島郡赤木名方中金久村から徳丸幸良，山田友吉，太武八郎，牧野牧明，大山金治郎らが明治31年5月に移住してきた。大正3年には諏訪瀬島の噴火の影響で，10数戸大島出身者が移住してきた。昭和10年代には「東区」として発足した。これが現在の東集落で，西集



写真4　道路に散見される跡碑


写真5　聞き書きの様子



写真6　安徳天皇墓所


写真7　墓

落は中之島においては一番古い集落で，先祖は平家の落人であるという伝説を持ち，西集落内にある地主神社にてそれを祀っている。

中之島にあるもう一つの集落は，戦後の開拓村である日の出集落がある。港から車で 20 分ほど山に登ったところにあり，トカラ馬が放牧されている。またこの集落周辺には，天文台や十島村歴史民俗資料館，開発総合センター，運動場，キャンプ場といった観光施設が多く建設されている。

日の出集落開村の経緯として，戦後のアメリカ占領期に島の大規模開発によって奄美大島の移住者が多数渡ってきたからである。この時，奄美は人口が急増したこともあって，もはや島の資源は既に再開発するほどの余地もなく，食料不足に陥っていた。そこで島の中でも広大で開発の余地のある中之島に入植のスポットがあたる。これを機に占領軍の主導でブルトーザーなどの重機で島の道路開発や開拓支援が実施された。不便で厳しい開拓の推進のために開拓地に集落を設置し相互の連携が必要ということで，35 戸 105 人の「七ツ保班」として発足し，それが昭和 24 年 8 月に日之出地区として名を変え現在に至る。

午後からは島内にある十島村歴史民俗資料館を見学する。展示内容としては，最初の第一展示室はトカラ列島の自然を主題としたもので，気候や黒潮などについての解説や列島に生息する動植物の紹介や標本展示がなされていた。

島民の漁撈活動についても解説があり，鰹節の製造道具や丸木舟の展示がされていた。

第二展示室では，先史時代からのトカラ列島の歴史的展開についての展示と，島の暮らしと文化についての展示となっている。ビデオ資料では，トカラにおける農業は焼畑が主要で，昭和期の焼畑農業の様子が映像でみることができる。中之島において，港ができる以前の艀をしていたときの映像もあり，牛や馬といった家畜も船の縁へ括りつけて船まで運ぶというような映像もあった。



写真 8　風よけの竹竿



写真 9　中之島のサツマイモ畑



写真 10　入港するフェリーとしま（中之島）

おわりに

今回の調査では，短期間ではあるが硫黄島と中之島の二つの島で巡見および聞き書きを行うことができ，島の暮らしの様子の一端を見聞することが出来た。硫黄島に関しては，特産物としての椿の栽培とそれに携わる人びとの動き，国際交流を利用しての教育活動やそれに絡む形での観光への取り組みなどの一端が垣間見えた。

中之島では同じ島内でもそれぞれ集落形成の由来や経緯があり，入植という形で集落が形成されるなど，非常に興味深かった。

何よりも今回は，当初予定していた盆行事や来訪神儀礼を直に見ることができなかったことが残念でならなかったが，調査地を変えても類似する儀礼伝承を持つ島で，儀礼のことだけではなく，バックグランドとしての暮らしの諸相を垣間見ることが出来たのは大きな意義があったと感じる。

南島のイメージとして，古風で異国情緒の雰囲気のある生活というものが挙げられるが，研究においても多くの業績があるものの，そういった印象論に終始してしまうものも同時に多いのではないか。そういったイメージ先行ではなく，各地域の生業や人の移動，歴史などといったといった暮らしの総体を捉えるという視点でのデータの蓄積を今後の課題としたい。

アジア文化史研究第 14 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2014（平成 26）年 3 月）

鹿児島・薩南諸島の生活探訪記

小山　悠

2013 年 8 月 20 日午前 11 時すぎ，鹿児島空港に到着した。折からの桜島，火山活動の活発化により普段よりも多量な噴煙を上げている様子が飛行機内からも伺えた。当初の予定では鹿児島に到着後，その日の晩に出航する十島村と本土を結ぶ唯一の交通機関であるフェリーとしまに乗船し，悪石島へ向かい，薩南諸島の代表的な来訪神行事である“ボゼ”の調査を行う予定であった。しかし，台風の影響により波の高い状態が続いており，フェリーの欠航は出発日前日に把握していた。そのため，鹿児島到着日は一泊し，翌日の出航があるかどうか様子を伺うこととなった。なお，20 日発のフェリーは“ボゼツアー”の団体も受け入れる予定であったが，主催する中川運輸がツアー自体を中止することを決めた。

十島村が存在するトカラ列島は鹿児島市から南西へ約 150 キロ以上離れた場所にあるが，十島村は名前が示す通り，無人島を含む 10 以上の島が点在している。そのため，役場機能は鹿児島港に設置されており，各島では役場の支所という形態が取られている。まず，情報や資料の収集を行うため，十島村役場へと向かった。フェリーターミナルにも近い場所にあり，十島村漁業協同組合も隣接している。後日の調査で知り得ることになったが，十島村は村内に高校や病院が無く，働き場が少ないため，鹿児島市内にも住居を構えるケースも多いと聞く。村役場では教育委員会の窓口から村勢要覧や観光パンフレットといった資料を頂く。翌日のフェリーの運航状況について尋ねてみたが，出航するか否かの判断は船長が翌朝に下すものであり，役場職員はどうなるかわからないとのことであった。昨年はフェリーの不具合によって中止となり，今年は悪天候によって中止，2 年連続のツアー中止となっている。役場の職員によると，ここ数年はボゼツアーが滞り無く行われてきたため，どうしたものかと不思議そうに語っていたことが印象的だった。

村役場を出て，鹿児島市内を歩くと少し歩いただけでも目や喉が痛む。ちょうど我々の到着する 2 日前に爆発的噴火を起こした桜島の火山活動の影響である。アスファルトや車の屋根を中心に，火山灰が降り，時折桜島の方角を眺めれば噴煙がたなびいており，普段火山活動などを意識の外である私たちにとっては非日常を感じさせるが，市民生活の様子を見ているとあまり気に留めることも無く，営んでいる様子が意外だった。

その翌日もトカラ列島付近の海域は波が高

く，フェリーとしまは欠航となった。よって，悪石島にてボゼを調査することが実質的に不可能ということになってしまった。しかしながら，トカラ列島に渡れずとも，同じ薩南諸島に存在する三島村の硫黄島には“メンドン”と称される来訪神行事が存在する。ちょうどよく，三島村行きのフェリーみしまが出航することも分かり，鹿児島県立図書館での資料収集をし，翌朝のフェリーで渡島することになった。

三島村は鹿児島港からフェリー3時間半ほどの黒島，硫黄島，竹島の3島から成る人口400人弱の村である。そのなかでも硫黄島は旧暦の8月1日，2日に行われる八朔太鼓踊りの盆送り行事の途中から現れるメンドンが有名である。ボゼも奇妙な仮面を被った姿から強烈な印象を与えるが，メンドンも豊作や疫払いの意味も有り，人びと（とくに女性）を中心に追いかけ回したり，見物人に襲いかかることもある。2013年の旧暦8月朔日は9月ということもあって，時期にずれは生じていたが，当初行く予定であった悪石島との違いも含め，島の生活に関わる部分での調査となった。フェリーみしまで硫黄島に着いたとき，港の防波堤や周辺の海域が赤褐色に変化していることに気がつく（図1）。火山活動の影響で港にも鉄分を多く含んだ水が湧き出ている影響だという。また，島内には数カ所の温泉が湧き出る所も多々あるが，酸があまりにも強いため顔（目）を洗ってはいけない場所もある。硫黄島の名前が示す通り，島のなかで一番標高のある硫黄岳がいまも湯気，あるいはガスを上げており，渡島当時で火山警戒レベルは2を示していた。硫黄島には商店は1軒のみ，民宿が5軒しかない。また前述のフェリーも1日1回片道しか来ないため，民宿に泊まらざるを得ない。かつて観光開発をした名残で飛行場が設けられているが，もちろんのこと定期便は就航していない。また，この観光開発時にクジャクが持ち込まれたが，現在では野生化し，島内の至る所でその姿を見ることが出来るという何とも不可思議な光景が広がる。



図1　硫黄島港の様子

観光開発よりも遡れば，1960年代まで硫黄の鉱山として栄えており，閉山とともに島の人口流出が起こることになった。今晩お世話になる民宿に荷物を置き，島内の様子を歩きながら見てみると，わりと広大な椿の林が存在している。聞くと，これは三島村硫黄島の特産品として活用しているものでシャンプーや石けんなどに椿を活用しているのだという。うっそうとした椿の林の地面にはコケが生え，太陽光が殆ど届かないような湿った空気が漂っていた。

夕刻，民宿に戻り，夕食を食べながら民宿を一人で切り盛りしているお母さんに島内での生活について聞いていく。この島で育ち，郵便局勤めの旦那さん，そして3人の子どもさんと共に生活をしてきたが，早くに旦那さんを亡くされ，子どもたちを養うために民宿をはじめたが，子どもさんたちはそれぞれ独立し，現在では鹿児島市の会社やフェリー関係の仕事をされているという。私たちが調査に訪れた目的である来

訪神メンドンについて伺ってみると「それは恐ろしいものだ」という答えが返ってきた。毎年メンドンの時期になると，奇妙な仮面を被った男たちに追い回され，一晩中林の中に隠れていたこともあったという。

仮面は「天下御免」のシンボルともなっており，勝手に住居に入っても，もっといえば，何をしても許されることになる。とくに若い女性が狙われ，家のなかに隠れていても，侵入し，その行動を止めることは出来ないとされている。この日のために島に戻る男たちも居るというのである。なかでも印象的なエピソードとしては，島の小学校に赴任した女性教諭がメンドンの存在を知らずして，その日を迎え，何が何だか分からないうちに仮面を被った男たちに襲われるという話である。女性教諭は普段，男子生徒などを怒ったりしているが，その日は「仮面を被り，何をしても許される日」となった生徒や，また島の男たちに追い回される。女性教諭は校長の家に逃げ込み，物置に隠れ，鍵をかけたが，その鍵すらも壊されかねない。

何をしてもいいとされることに限度があると思っていたが，本当に何をしてもいい事態となっては，とにかく仮面に見つからぬように息を潜めるしかないのである。非常に強烈だったメンドンだが，近年ではそのような手荒な行為は減少したという。しかしながら，このメンドンの時期になると今でも怖いイメージが蘇るというから凄まじい。

続いて，島での生活の様子について伺う。先に椿について触れたが，椿を使用した商品は全国へと流通することになり，日中の民宿での世話が一段落した時間帯は椿の手入れをしているとのこと。椿の落葉が邪魔とのことでこの掃除が一苦労ということである。島では多くの人が椿に関わっており，この島の主要産業と言える。

その他，火山島ということもあり農地は少なく，ほんの少しのスペースを利用してサツマイモ栽培が行われていたりするが，とくに島中に生え，島の人が「タケンコ」と呼ぶ，群生した大名タケノコがある。このタケノコの水煮瓶詰めにして販売されるが，小振りながらも味が良いということもあって，傷つきもなく，皮がついてしっかりしたものは生の状態で東京に空輸され，築地市場で高値にて取引されるのだという。また，鹿児島港から来るフェリーに米や野菜，そして調味料などあらゆる日常生活の物資はコンテナにて輸送されてくるが，食料資源には乏しく，民宿の方は宿泊客への食事提供として魚を釣ることもあるという。

鉱山が無くなった現在，島内での働き場を得るには前述の椿に関わること，或いは町役場またはフェリーに関係する仕事（村営のため公務員と同じとされる）が多い。三島村の 3 島においても，高校から鹿児島市（本土）へと出ることが殆どであり，鹿児島市内にも住居を構えている。民宿のお母さんが「お金を貯めたら鹿児島（市）に出てパチンコをすることが楽しみ」という語りをしていたのが印象的であった。限られた土地，そして限られた資源のなかで如何に生活をしていくか。台風等で海が荒れた日には本土からの物資輸送も滞ることになる。普段，コンビニやスーパーをはじめ，買おうと思えばモノを買える環境に居る私たちにとって想像はし難い生活であるが，その断片を窺い知ることができた。こうして翌日，枕崎発三島村経由鹿児島港行きのフェリーみしまに乗り，一度島を後にして鹿児島港へと戻ることになった。



図2　十島村中之島港

帰りのフェリーみしまの船中でその日の夜23時に鹿児島港を出て十島村（トカラ列島）経由名瀬行きの船が出ることが分かった。トカラ列島近海は一度荒れるとフェリーが島に近づけないほど荒れるため，欠航が続くことも稀なことではない。

ボゼは見れずとも，トカラ列島までの航路は開けた。一度鹿児島市に戻って食事をしてからフェリーとしまへと乗り込んだ。このフェリーも三島村同様に鹿児島市とトカラ列島を結ぶ唯一の交通手段であり，しばらく欠航が続いていたことから大勢の客を乗せての出航となった。今回は鹿児島港から約170キロ離れた中之島を目指すことになるが，かつては役場機能も中之島に置かれていたことから十島村最大の島と言える。23時に鹿児島港を出て，中之島に到着するのは7時間後の午前6時すぎということもあって船は寝台が用意されていた。このフェリーは中之島，悪石島などを経由して奄美大島の名瀬には翌日の14時30分に到着するという。同じ県内ではあるが，13時間超の長旅である。鹿児島湾内を出ると波が高くなる様子が横になりながらも感じられ，薄暗い船内において気持ちの悪さはあったが，船独特のモーターの音とともに眠りに就いた。翌朝5時，夜も明けきらぬうちに十島村最初の島である口之島に着岸する。早朝というのに港の岸壁には車のヘッドライトが並んでおり，忙しなくフェリーからコンテナが降ろされていく。このフェリーとしまも島にとって重要な役割を果たしており，欠航が続いた影響もあってか，物資はかなりの量が扱われていた。

口之島を出てから約1時間，船の汽笛が中之島への到着を告げた。十島村中心の島とはいえ，島内にコンビニやスーパーは存在せず，不定期で開く商店が1軒あるのみで，三島村同様に民宿を確保しなければならない。事前に連絡しておいた民宿の方が港まで迎えに来てくださり，一度荷物を置くために民宿へと移動する。一晩かけて着いて，すぐに民宿へ向かうというのも不思議な感覚だが，片道しか来ないフェリーのため，次にこの本土との窓口が開くのは翌日の昼となってしまう。

今回宿泊する場所は港から車で15分ほど山を登ったところにあり，標高は200 mの高尾と呼ばれる地区である。民宿の周囲は牧草地帯が広がるが，この場所はここ2〜3年の間に大きく耕地として開拓された場所であり，一部ではサツマイモ栽培も行われ，古くからの集落ではないそうである。牛を多く放牧しているが，その多くは繁茂する竹の芽を食べさせているとのこと。島の周囲は殆どが竹林となり，繁殖力はものすごく，牛の餌として新芽を与えることによって，広く竹林となることを防いでいる。民宿から歩いて行ける範囲に十島村歴史民俗資料館があり，徒歩10分ほどで着いた。歴史民俗資料館を見学して行くが，主に展示スペースにはトカラ列島黎明期から重要な生業とされた



図3　トカラ馬と開墾された牧草地帯

漁業風景，また島々の移住の様子，また今回の調査で行くことのできなかった悪石島のボゼを始めとするトカラの盆行事についての道具や映像資料の展示であった。

そこでは管理をされている方が一人居り，資料館の他にトカラ列島固有の馬とされる「トカラ馬」に飼育を担当されていた。かつてはトカラ列島に多く扱われ，主に農耕馬として飼われていたが数を減らし，一時は絶滅も危惧されたが積極的な保護活動によって現在では 10 頭以上も増えた。しかし，現在では農耕用に使っておらず，小型のため活用方法は見つからない。どのように保護活動を進めて行くかが課題として挙がっているという。

翌日，鹿児島へ向けてフェリーとしまで戻ることになったが，日中帯の航行ということもあって，より時間が掛かることを感じる。帰りも往路と同様に口之島経由となるが，ここでも荷物の積み込みが忙しなく行われてゆく。

中之島の港に建てられた石碑には「汽船も亦道なり。」という文字があるが，これは十島村村長である文園彰が 1933 年に資金も少ない中で，当時の大蔵省大臣，原邦道に懇願し，本土との定期船を作ったことに由来するものである。大正，昭和初期と本土を結んでいたのは帆船であり，それも年に 2 回と極めて少なく，定期船の就航は島民（村民）の悲願でもあった。しかしながら，荒れるトカラ列島近海においては，今回のように何日も出航せず行事そのものの調査も出来ないような事態も起きてしまう。私自身，内陸の育ちということもあって離島の生活が想像できない部分は大きかったが，限られた資源を「活かす」動きを大いに感じとった調査となった。本来の行事調査との違いはあるものの，生活レベルでの島の暮らしを実感することが出来たことに今回の調査の意味があると考えている。

アジア文化史研究第 14 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2014（平成 26）年 3 月）

三島村硫黄島における生業の展開

丸山　和央

1．はじめに

本学文学部歴史学科の谷口満教授が主導する「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）の一環として，本学文学部歴史学科の政岡伸洋教授の引率のもと，2013 年 8 月 20 日から 8 月 26 日にかけての 7 日間，鹿児島県鹿児島市，三島村硫黄島と十島村中之島で調査を行った。硫黄島での巡検はこの日程のうち 8 月 23 日と 24 日の 2 日間である。これは当初見学を予定していた悪石島のボゼが，台風の影響でフェリーが出航せず見学できなくなり，急遽ボゼと似た性格を持つ仮面神メンドンが伝わる硫黄島へ向かうこととなったためである。メンドンは旧暦の 8 月 1 日と 2 日に八朔踊りと共に現れるため，今回の日程では儀礼を見ることはできなかった。しかし，これらの儀礼が行われる地域の様相を，暮らしの目線からもみる必要があると感じ，本稿では文献をもとにこれまでの硫黄島の農産物の展開をみながらも，現地巡検で見られた硫黄島の暮らしの様子について述べたい。

2．三島村硫黄島の概要

(1)　三島村の概要

『三島村誌』によると，三島村は薩摩半島南端の長崎鼻から南南西約 40 キロメートルの位置にある竹島・硫黄島，坊ノ岬から南西約 50 キロメートルの位置にある黒島の三島および，無人の新硫黄島や数個の岩礁から成り立っており，九州南端から南西にのびる南西諸島の最北部に位置している。東は太平洋，西は東シナ海に臨み，黒潮の影響を受ける三島村の気候は，極めて温暖な亜熱帯的海洋性気候である。一方，夏場は台風の進路に当たり，冬場は季節風の影響を強く受けるため，四季を通じて風害や潮害が大きい。

三島村の沿革としては，明治 4（1872）年，鹿児島では廃藩置県が断行され，明治 8（1876）年には在藩所廃止，戸長制が施行され，現三島村は川辺郡に属す。明治 18（1885）年，現在の三島村（当時は上三島）は，熊毛郡西之表に金久支庁西之表出張所が開設され，その管轄下となる。明治 19（1886）年，金久支庁を廃し，大島島庁となり，明治 22（1889）年になると再び上三島（竹島, 硫黄島, 黒島）と下七島（現十島村）を合わせて大島郡に属し，十島村とし

て役場を中之島に置く。昭和 20（1945）年，終戦によって大島郡三島村は暫定国境線（北緯 30 度線）によって分断され，下七島がアメリカ軍の行政管理下に入ったため，上三島は同線以北（口之島を除く）のため鹿児島県下に残り，役場を鹿児島市に設け，鹿児島郡の行政管轄下に編入された。昭和 21（1946）年，連合国覚書「特定外周領域の行政分断に関する件」が適用され，旧十島村が分断されると「三島村設立委員会」が開催され，同年に仮村長安永幸内氏に鹿児島県知事より十島村長臨時代理者に発令され，役場を開庁した。昭和 27（1952）年，下七島の日本復帰により，下七島が十島村として分村発足，その村の境界変更と併用して村の名称「十島村」を「三島村」と変更する条例を公布施行した。昭和 48（1973）年，大島郡三島村を「鹿児島郡三島村」に区域変更があり，現在に至る。

鹿児島港と三島村の竹島，硫黄島，黒島間の移動には現在「三島航路」のフェリーが利用されている。昭和 21 年 2 月，三島村が開設した航路が，現在の三島航路である。三島航路は村民の足を確保しその生活を維持するため，三島村自らで船舶を建造し，船舶交通事業を経営している。昭和 21 年当時は月に 3〜4 航海程度（7〜10 日毎）の航海であったが，その後，昭和 27 年から月 5 航海，昭和 41（1966）年から月 6 航海と，航海数は徐々に増加し，現在では月に 13 航海となっているものの，本土と島を 1 日 1 便で往復する体制とはなっていない。鹿児島港より硫黄島へは，フェリーみしまを利用しておよそ 3 時間半で到着する。

(2)　硫黄島の概要

三島村硫黄島は東西 5.5 キロメートル，南北 4.0 キロメートル，面積は 11.78 平方キロメートル。島内には後カルデラ火山として硫黄岳（海抜 703.7 メートル），稲村岳（海抜 236 メートル）があり，頂上一帯の噴気孔から噴出する亜硫酸ガスは酸性雨となって降るため，農作物に被害を与えることがある。かつては硫黄の採取が行われていたが，現在は珪石の採取のみである。島の大部分はリュウキュウチクに覆われており，その他の樹林や植生は部分的にしか発達していない。また，ヤブツバキ群落も発達しているが，これらはかつて植林されたものだとされる。島をとりまく海面には硫黄分や鉄分の多い温泉が湧出しており，その化学反応によって赤茶色の海面が広がっている（図 1）。

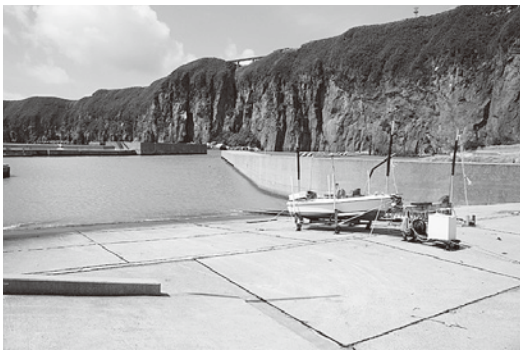


図 1　硫黄島港

集落は大字の「硫黄島」のみで，稲村岳と島の北端から南東に面する崖の間の低地に位置している。平成 2（1990）年の村人口統計表によれば，世帯数 85，人口は 172 名である。

3．硫黄島における農業の展開

藩政期においての硫黄島の農産物は，天保 14（1843）年の「三国名勝図会」では陸稲，粟，黍，大麦，小麦，胡麻，サツマイモが作付されていたことが確認されている。明治 18 年には陸稲二石一斗，大麦二四石，小麦一二石，サツ

マイモ七四, 四〇〇斤が，明治 28（1895）年には陸稲二石四斗，大麦七石三斗一升五合，小麦二石三斗，サツマイモ四二, 〇〇〇貫が生産された。

昭和 8（1933）年の「硫黄島要覧」によれば，硫黄島の住民は農業を本業とし, その他に鉱業，漁業，商業，航海業などで生計を立て，この時の主要農産物はサツマイモ・麦・粟などであった。また，サツマイモは島民の常食であり多く作付され, 風害がなければこれを移出していた。

戦後，集落周辺の畑地及び一部原野の開拓が実施され，作物はサツマイモと小麦の輪作，この他に陸稲・大豆・馬鈴薯・野菜類を生産するようになった。昭和 40 年代に入ると耕種農業から畜産へ転換する傾向を強めていく。

平成に入ると三島村の農業は，畜産農業が主となる。また，三島村の島は周囲が断崖絶壁で急斜面をつくり, 耕地は平坦地がわずかで, 段々畑が点在し，規模は零細である。このため，耕種農業は放棄が目立ち，野菜は自給程度が主な農業の現況となっている。

4. 硫黄島の林産物

昭和初期の記録によれば，硫黄島は硫黄岳を除く全島に女竹が自生し，これを伐採して移出していた。昭和 7（1932）年度の女竹の移出額は 500 円であった。ヤブツバキ（以後，椿と表記）は女竹の間に自生し，その実を採取し，椿油を製造し，自家用または移出していた。昭和 7 年度の椿油の移出額は約 1 斗 5 升, 45 円であった。松，杉は造林したが移出するに足りない状態であった。

(1) タケノコの加工販売

硫黄島では，昭和 58（1983）年には林業集落振興対策事業として竹林改良, 昭和 60（1985）年には不良竹伐採作業，昭和 63（1988）年は同事業で竹林改良が実施され，竹林改良補助金 140 万円が村費林業振興会から支出されている。

タケノコの加工場としては，昭和 52（1977）年にヤマハ筍加工場がタケノコの加工・生産を開始した。生産時期は 5 月中旬から 6 月下旬までで，年間で 9 リットル缶を 1,200 缶生産している。ヤマハ筍加工場は昭和 56（1981）年，三島村に移管され，3,800 万円を投じて設備施設を完備し，硫黄島筍生産振興会としてタケノコを販売している。その生産は昭和 63 年で 73.2 トンのタケノコを加工し，販売金額は 722 万円となっている。他にも，昭和 56 年度離島安定促進対策事業として離島物産加工施設（たけのこ工場）が建設されている。

(2) 椿（ヤブツバキ）の生産・加工

硫黄島には古くから椿が多く，明治時代になると椿自生林の下払いをして椿の実を採り，それを各家で製油して自家用や土産物として使っていたという。大正時代に入ると大阪硫黄礦業株式会社社長広海二三郎は人夫を雇い, 穴の浜, 南平などの自生椿の実を採らせていた。昭和 30 年代になると桜島の製油工場に委託して製油し，他にも福岡の古賀製油所に椿の実を売っていた。

昭和 57（1982）年，特用樹林造成が硫黄島で実施され，年間 0.8 ヘクタールの椿林造成が継続された。昭和 60 年には椿は特用林産物振興作物に指定され，以後パイロット事業振興施設設置事業として椿林造成が 50 アール 1,300 本，事業費 270 万円（内県補助 187 万円）投入され，それ以後も同様の規模で毎年継続されて

いる。昭和 63 年は椿の実の生産量は 16.3 トン，生産額は 706.9 万円であった。

5. 巡検でみた硫黄島

硫黄島港より集落に入ると，硫黄島の概要で述べた通り低地ではあるが，稲村岳・硫黄岳のある北の方角へと上り坂が続いていく。集落内では道の両側に石垣が並び，その石垣の囲いの中に家が建つ。また家の周辺には様々な植物が植えられ，場合によってネットが掛けられているものも見てとれる（図 2･3･4）。これら植物が植えられている土地は耕されているようには見えず，これが自給を目的とした畑なのか確認できなかったため，今後の調査課題としたい。今回の巡検では，集落からやや離れた稲村岳方面に一か所のみ，耕起のされたサツマイモ畑を確認することができた（図 5）。

さらに北の方角へ，集落の奥へと上り坂を進んで行くと，集落の北端は墓地であることが分かる（図 6）。この墓地を境に上り坂の角度はさらに上がり，周囲の風景には椿林が並ぶようになる（図 7･8）。いくつかの木には竹箒が立てかけてあり，落ちた椿の葉をまとめる作業に



図 4　ネットの掛けられた植物



図 2　道に並ぶ石垣



図 5　サツマイモ畑



図 3　家とその敷地の様子



図 6　集落の北に位置する墓地

使われていたようである。他にも電動のブロワーを用いて葉の処理をすることもあるという。椿の実の具体的な収穫方法については調査することができなかったが，椿林が傾斜地にあることで，台風などで落ちた椿の実が道路脇の溝などに転がり落ちるようになっていて，そこから実を収集できるようになり，かつ台風が過ぎた8月下旬から9月にかけて実が熟する時期であるため効率的だと聞かれる。傾斜地ではあるが，椿林のところどころに階段のように段差が作られ，人が椿林内を動き回れるよう整備されている印象を受けた。人が椿林に入り，落ち葉をまとめる作業も，落ち葉が実の転がる際の障害にならないようにしているものと思われる。これら椿の実が椿油や石鹸・シャンプー・リンス・ハンドクリームに加工され，三島村の特産品として販売される。椿油は特産品としてだけではなく，日常の調理用油として用いることもあり，サラダ油などよりも風味がよく好まれるという。



図7　椿の木



図8　道の脇には椿の木が並ぶ



図9　両側に竹が生えた道が続く

さらに坂を進むと椿林の風景は，ある位置を境に一気に竹林へと変わる（図9）。実際にタケノコが生えている様子や収穫の場面をみることはできなかったが，我々が宿泊した民宿の方によると，位置は確認できなかったがタケノコは島の共有地と言われる場所で，島内で許可を取ったうえ自身で収穫し水煮・瓶詰までをするという。瓶詰するタケノコは，煮る時間をうまく調整することでその保存期間を長くすることができるが，煮る時間の調節は難しく，試行錯誤の繰り返しで身につけた技術だ，と民宿の方は語っていた。このタケノコは民宿の食事として提供したり，宿泊客への販売，またフェリーみしまでも販売したりするなどして，小遣い稼ぎになっている。

6.　おわりに

以上，三島村硫黄島の農産物の展開と今回の巡検の中でみられた暮らしについて述べてきた。しかしこの2日間の巡検は観察が中心であり，初めての九州・南西諸島の調査ということ

もあって，聞き書きや事例の正確な確認が取れていない。そのため考察にまで至ることはできず，今後の課題として継続した調査をすることで，事例や暮らしの様子をひとつひとつ確認していくことが必要だと考える。

硫黄島を巡検するにあたって，畑の整備のされ方に目が向きそこに違和感を覚えるなど，東北の農村で調査するときの目線で調査していたことを感じることができた。それが自身の調査地との違いや，調査に入る際の目線であることを客観的に確認する機会であり，今後の修士論文を書くにあたって，事例をみる視点を考える良い経験となったといえる。

引用・参考文献

1990　三島村誌編纂委員会 『三島村誌』
2009　三島村・枕崎市 「三島村地域公共交通総合連携計画 計画書」

『西南アジア研究』No. 85, 2016

瓜州トルファン人社会（1733-1756）
——清の領域拡大の最前線——*

A Turfani Community in Guazhou (1733-1756): The Forefront of Qing Expansion

小沼孝博
Takahiro ONUMA

Abstract This paper, using a Turkic-language document, EM 13135, kept in the Ethnography Museum in Ankara and Qing archival documents, describes the actual social conditions of the Turfani community in Guazhou and clarifies their position within Qing strategy towards the northwest.

In the early eighteenth century, the conflict between the Qing dynasty and the Junghars intensified around the eastern Tianshan region. In 1732, the Qing launched an initiative to encourage the Turkic-speaking Muslims of Turfan, who had cooperated with the Qing army, to seek refuge in Qing territory. In the following year, about 10,000 Turfanis, led by Emin Khwāja (1684/85-1777), immigrated to Guazhou in western Gansu. The Turfani refugees received from the Qing government various forms of support such as the construction of towns, the supply and loan of food, farming implements, and livestock, and the construction of irrigation channel and reclamation of waste land. Seen from the Qing point of view, there was an urgent need to develop the western Gansu region, especially the sparsely populated and least-developed *Kouwai* area west of Jiayuguan, as a supply base for the frontline of the war with the Junghars. In such a situation, the presence of the Turfan refugees fitted exactly with the Qing strategy for the northwest. The Turfani migration to Guazhou may have come about because the Qing, who wished to strengthen their defenses in western Gansu, shared a mutual interest with the Turfanis.

After the Qing successfully overthrew the Junghars in 1755, the Guazhou Turfanis were able to return to their homeland. Then Emin Khwāja and his descendants, i.e. the family of the Turfan *junwang*s, became the most prominent ruler to manage the administration of the local Muslim population in Qing Xinjiang. As the context of EM 13135 has demonstrated, the experience to migrate to Guazhou also had a great effect on their identity in this stage.

Keywords Turfan (トルファン), Guazhou (瓜州), Emin Khwāja (エミン・ホージャ), Qing (清), reclamation (開墾)

* 本稿は，Onuma 2016 をもとに改稿・増補したものであり，科学研究費補助金（25770259）による研究成果の一部である。改稿・増補にあたっては，香港で開催された会議 "Empires of Water: Water Management and Politics in the Arid Regions of China, Central Eurasia and the Middle East (16th-20th centuries)"（Lingnan University & University of Hong Kong, 2016 年 5 月 26 日～28 日）で報告をおこない，ディスカッサントの井黒忍氏をはじめ，貴重なご意見をいただいた。この場を借りて感謝申し上げたい。

はじめに

河西回廊と称される甘粛西部一帯は降雨量に乏しい乾燥地域であるが，南方の祁連山脈に源を発する河川が複数存在し，その流域一帯には緑豊かなオアシスが形成された。古来，その地に生きた人々は，厳しい自然環境にありながらも，河川の水を乾いた大地に引き込み，生活空間としてのオアシスの拡大と維持に努めてきた。また，それら東西に連なるオアシスは，中国本土（漢地）と中央アジアを結ぶ内陸交易路「シルクロード」の中継地として機能し，大小無数の人間集団の流入により多様な地域像が作り上げられてきた。

18世紀前半，満洲人を為政者の主体となす清は，天山山脈の北側を根拠とする遊牧国家ジューンガルと対立を深め，天山東部地域に進出した。一進一退の攻防が続くなか，1732年から33年にかけて甘粛の瓜州に移住してきたのが，エミン・ホージャ Emin Khwāja (1684/85-1777) に率いられたトルファン出身の約1万名のテュルク系ムスリムである。本稿は，この瓜州トルファン人社会の形成過程や社会実態の解明を通じて，当時の清朝政権の西北戦略について検討するものである。

瓜州トルファン人の存在は，早くから研究者の関心を引いてきた。その理由の一つは，アンカラ民族学博物館（Ankara Etnografya Müzesi）に所蔵される，アラビア文字テュルク語で記された一文書（EM 13135）の存在である。当文書は，瓜州移住の経緯をトルファン人自身の視点から伝える希有な史料であり，また東テュルク語のハミ（クムル）・トルファン方言の特徴を反映したものとして言語学的にも注目されている［Temir1951；Temir 1961；Yakup 2007；Nuri 2014］。もう一つは，のちに清代新疆における最有力の眷族となるトルファン郡王家が，エミン・ホージャを始祖としており，瓜州移住は郡王家の成立過程という枠組みで把握される事件だからである［佐口 1986：153-170；蘇・黄 1993；Kim 2012］。ただし，これまでの研究は，トルファン人の瓜州への移住，あるいはエミン・ホージャの清朝帰順を扱うものが大半であり，移住後のトルファン人の生活や受入側の清朝政権の対応は，なお十分に検討されていない。今後は，EM 13135の解釈の精度向上をめざしながら，不明な点が多く残る瓜州トルファン人社会の具体像，および彼らの移住の歴史的意義に関心を向けていく必要があろう。

トルファン人の瓜州移住は，清の中央ユーラシア征服という文脈においても注目に値する。中央ユーラシア方面への支配拡大が，清の国家構造のみならず，その後のユーラシア東部の歴史展開に大きな影響を及ぼしたことは，ここであらためて強調するまでもないだろう。ただし，この一大事業の達成のためには，中央ユーラシアの厳しい自然環境を乗り越え，資源（ヒトとモノ）動員にともなう制約を克服していかねばならなかった。この点に関連してPeter Perdueは，清が軍事行動と並行して実施していた経済政策の意義を強調し，その地道な取り組みこそが征服を可能とする原動力を生み出していったと主張する［Perdue 2005：358-397］。むろん征服達成の要因は清の経済政策のみに収斂されえるものではないだろうが，

ジューンガル戦遂行のための銀両・物資の大量調達，清朝中枢と結びつく山西商人の運搬業務への動員［香坂 2004］や，征服達成直後に甘粛で発生した銭価高騰を，中央・地方の当局者が機動的に対処して銅銭を供給し，速やかに収束させた事実［上田 2009：284］は，パデューの議論の妥当性を例証していよう[1]。

この観点に立った場合，清がジューンガルと対峙する局面で，当時の清朝領域の西端に位置し，かつ極度の乾燥地域である瓜州に成立をみたトルファン人社会は格好の考察対象となる。後述するように，乾燥地域に属する河西回廊では当時，清による大規模な開発プロジェクトが進展していた。トルファン人をその中に投入された人的資源と捉えなおせば，彼らに対する清朝政権の施策の分析により，領域拡大の最前線における“地道な取り組み”の一端をあぶり出せるはずである。しかも幸いなことに，トルファン人という異質性のためか，その分析を可能とする関連史料が，北京や台北に所蔵される清朝公文書中に比較的豊富に残されている。

以下本稿では，瓜州トルファン人社会の実態を解明しつつ，その存在を拡大する清朝国家の最前線の一コマとして把握しなおし，清の西北戦略の具体像を描き出していく。また，瓜州トルファン人を統率したエミン・ホージャは，ジューンガル滅亡後にトルファンへ帰還して郡王家の礎（いしずえ）を築き，その一族は清の新疆ムスリム統治を担う重要なポストを歴任することになるが［新免 2009；河野 2013］，瓜州移住にともなう経験や記憶は郡王家の立ち位置や自己認識にどのような作用を及ぼしたのだろうか。この点を探ることは，清の新疆征服の前後を連続面として見通すための一つの視座を提供することにもなるだろう。すなわち本稿は，瓜州トルファン人社会の存在意義を，清の中央ユーラシア征服という文脈と，その局面を生き抜いたムスリム有力者一族の視点とにおいて捉える試みである。

なお，史料引用部分の〔 〕は筆者の補足，（ ）は筆者の註釈，……は中略を意味する。

I EM 13135

まず，本稿で重要な史料の一つとして利用する EM 13135 を取り上げたい[2]。EM 13135 は 21 行からなり，およそ縦 55.5 cm× 横 50.0 cm の大きさをもつ中国紙に記された文書である。アンカラ民族学博物館には，これ以外に 104 葉からなるトルファン郡王家関連の写本（EM 13138）が所蔵されている。EM 13138 の前半は『欽定外藩蒙古回部王公表伝』（以下『表伝』）巻 111 に立てられているエミン・ホージャの列伝のテュルク語訳であり，後半には『表伝』に掲載されていない彼の子や孫に関する独自の事蹟が加えられている［Brophy &

1） やや文脈は異なるが，Bello 2005 は，環境史の視点から清朝周縁の狩猟・遊牧・山地社会と関わりが清の国家建設に与えた影響を論じており，参考になる。

2） EM 13135 の研究史や現状については，紙幅の関係上，必要最低限の情報を提示するにとどめる。より詳しくは，別稿［小沼 2015a；Onuma 2016］を参照されたい。

Onuma 2016 : 39-58]。EM 13135 と EM 13138 がアンカラに将来された経緯は不明だが，両者の存在は 1951 年に Ahmet Temir が発表した短い紹介文［Temir 1951］によって知られることになった。その後 Temir は，EM 13135 のファクシミリを付した論考［Temir 1961］を発表し，明らかな誤解はあるものの，文書の全体像を明らかにした。

EM 13135 は，20-21 行目が途中で人為的に切り取られ，不完全な形で終了する。このため Temir は，本来 EM 13135 はもっと長い内容をもち，EM 13138 につながるものだったのではないかと推測している［Temir 1961 : 193］。しかし実際は，両者に関連性はみとめられるものの，筆致からして直接つながるものではなく，EM 13138 の一部分であったわけではない。

では以下に EM 13135 のローマ字転写テキストと訳文を提示する[3]。全体の内容をあらかじめ整理すれば，①ジューンガルのトルファン侵攻，②エミン・ホージャ率いる約 1 万名のトルファン人の瓜州移住，③瓜州における状況と清の援助，という三つ部分からなる。これにしたがい，訳文では三つに段落を分けている。また訳文中の【　】内の数字はテキストに対応する行数を示す。

テキスト凡例

Abc	破損・欠落した文字を復元したもの
[Abc]	筆者による補足
//////	破損部分
Abc	裏打ちされた紙に書かれた文字

ローマ字転写テキスト

1．Ḥaqq taʿālāgā ḥamd aytqandin keyin payġambar «ṣalla Allāhu ʿalaihi wā sallama» ġa durūd ibārgānd***in keyin***, Ṭurfān ḥalqiniŋ qiṣṣasi ki, awwal-i zamānda[4] yüz miŋġa yaqin balki mundin ziyādäräk kiši

2．edilär. Künlärniŋ ḥawā***disi*** zamānaniŋ wāqiʿalariniŋ sababi bilän Juŋġar laškariniŋ šarr-šūridin hamasi tārīḫqa bir miŋ bir yüz ottuz bešinči aṭ yilida Čališġa kōčtilär.

3．Wä ol yerdä qaḥṭlikniŋ balāsi wä qišniŋ sawuqi āfatlarniŋ nauʿlari bilän halāk boldilar, gūyā ki qiyāmat qāyim boldi. Bu ruswāliqlarniŋ jihatidin gurūh gurūh

4．baʿżalar jamāʿat bilän wä baʿżalar yalġuz yalġuz qačip kelip yana Ṭurfānda nečänd miŋ kiši jamʿ boldilar. Wā yana Juŋġar kāfirlari bilip tola laškarlar jamʿ bolup keldilär. Tā on ikki

3）文書のファクシミリ，Onuma 2015 を参照。なお転写においては，先行する母音の後舌音/前舌音に応じて ī /i と書き分けることはせず，i に統一する。

4）awwal にエザーフェが入ることを示す記号（kasre）が付されているため、awwal-i zamānda と転写したが、本来であれば awwal を形容詞とみて awwal zamānda（当初において）でよいと思われる。

yil

5. soqušmaq wä öltürüšmäk bilän qattiğ jaŋlar qilduq. Andin keyin käfirlarniŋ ğalabasiniŋ tolaliğidin ba'žalarni öltürdilär wä ba'žalarni tutup asïr qildilar. Oğul atadin,

6. qiz anadin judä boldilar. Nä-čär bï-čära bolup ol waqtniŋ sulṭäni zamänaniŋ pädšähi ki, ḥažrat-i 'izzat äsmäniniŋ äftäbi wä sa'ädat aujiniŋ mähtäbi wä 'aẓamat maydäniniŋ

7. köčäti wä rif'atniŋ baland yulduzi Ṣüfi Ḫojam (sic.) bilä ma'rüf ḥažrat-i M[ï]r Ḥabïb Allāh Walï Allāhniŋ farzandlari, ḥažrat-i Niyāz Ḫ^{w}āja Äḫünd, bularniŋ farzandlari ḥažrat-i Amïr al-Mü'minïn Amïn

8. Ḫöja Beg ki, biziniŋ sulṭänimiz sardärimiz dur ki, maṣlaḥatkä qošulğuči umarä wuzarä, wäjib al-iḥtirām 'ulamä qäžïlarniŋ, balki jamï' ḫäṣṣ-'ämm qaumlarniŋ ittifäqi bilän amn wä amänliqni

9. ḫ^{w}ählap, Čïn pädšähidin panäh ṭalab qildilar. Šäh-i Čïn ijäbat qilip qabül qildilar. Wä ḥažrat-i Amïr al-Mu'minïn biz bï-čäraniŋ bašiğa säyabän bolup yettä bašliq azhdarlar

10. niŋ wä panja-zan yolbaslarniŋ ağizidin qutqarip ḥalāṣliq barip hama ta'alluqätlar birlä pädšäh-i Čïnniŋ izn bilä hama yemäk, ičmäk, kiymäk, wä yol jabduqlari birlä

11. ulağlarğa, aṭ, tiwä, arabalarğa olturğuzup toqquz miŋ üč yüz yetmiš tört kišini ta'rïḫqa bir miŋ bir yüz qirq altinči yilan yilida Ṭurfän diyäridin kečürüp

12. ṣiḥḥat salämat šubu Waju diyäriğa yetkürdilär. Keyinki yili ki ta'rïḫqa bir miŋ bir yüz qirq yettä aṭ yili har birimizğa 'alā-ḥida šahrlar, öylär, wä zamïnlar, aqin su ariqlari bilän

13. berip olturğuzdilar. Šahrlarniŋ aṭi: Tufu, Erfu, Sänfu, Sifu, Ufu, Taš, Šögän. Wä yana bu šahrlarniŋ zamïnini Wajuniŋ hamrählïqi bilä ariqlar[i] bilän Taš

14. Šögännïŋ zamïnini ham ariqlari bilän biznïŋ tarimaqimiz wä olturmaqimiz wä zirā'atimiz üčün berdilär. Bu šahrlarniŋ zamïnlär [i] niŋ tört ḥadd [i]: mašriq ṭarafi Kördüm-ki Kütaš[5]

15. Šaŋtar, mağrib ṭarafi Bičifu, šimäl ṭarafi Sulaḥu, janüb ṭarafi Kördüm-ki Kütaš. Bu zamïnlarniŋ aqin sularïniŋ bulaqlariniŋ baši: Däjüy, Buluŋğur, Damğa, Kötän,

16. wä Čaŋmar, wä Sirab, Taš, Šibučin. Wä yana tört zamïn ki: otluğ Jaluŋduŋdin tä Lusugu,

---

5) Temir 1961 掲載のファクシミリでは，EM 13135 の 14 行目末尾にも，部分的に切り取られた箇所があり，切り取り部分の上部にわずかに残る文字の線形から，Temir は 15 行目にも現れる "کوردوم که کوتاش" (Kördüm-ki Kütash) が記されていたと推測している。この推測はおそらく正しいが，それは文書作成者（あるいはコピイスト）が，「南辺」であるはずの Kördüm-ki Kütaš を，「西辺」として誤って書き込んでしまったからであり，誤りに気づいたため，この部分は切り取られたと考えられる。ところが，2014 年に筆者が EM 13135 を実見した際には，ここに小さな紙が裏打ちされ，その上に青色のインクペンで "کوردوم که کوتاش" と書き込まれていた。1961 年以降になされたであろうこの「補正」は文書作成者の意図を汲んでいない。よって本稿の訳文においては，この「補正」を無視している。

Daraǧša, wā Doŋbalu, wā Šibučinǧičā. Bularni otlarini ormaq, aṭ, kala, qoy, tiwā

17. larni yaylatmaq otlatmaq üčün berdilär. Wā yana Šāh-i Čīndin ʻalūfalar, aṭlar, tiwālär, wā čahār-pāylarniŋ jinsidin, wā yemāk, kiymāk jinsidin, taridurğan uruğlar har qaysidin biznin

18. auqātimiz maʻīšatimiz üčün ḥadd-ḥisābdin ziyādārāk berdilär. Andin keyin ḥażrat-i Īšān altinči yili taʼrīḫqa bir miŋ bir yüz ellik ikki toŋuz yilida ḫābā ambanliqğa barip edi. Šāh-i Čīn tola

19. iltifātlar qilip, bir šīr ṣūratliğ jasāqliq tamğu dastasi, kümüšdin ağirliqi yettā fatmān, yana guŋluqniŋ martabasi bilän šaŋlap[6] yanip keldilär. Taʼrīḫqa bir miŋ

20. bir yüz ellik üč sačqan yilida /////////

21. daulatidin jā ba-jā tapti. /////////

訳文

【1】至高なる神に感謝を述べた後，預言者 —— 神が彼に祝福と安らぎを授けますように！ —— に賛美をおくった後，トルファンの民の話は以下の如し。元々は10万近く，あるいはもっと多くの者が【2】いた。暮らしの災難，時代の不幸により，ジューンガル軍の騒動により，みなが1135年午年[7]にチャリシュ[8]に移動した。【3】そしてその地で飢餓の災難と冬の寒さ，苦しみの数々によって，〔その者たちは〕死滅した。まるで終末を迎えたかのようだった。この屈辱のため群れをなして，【4】ある者は家族とともに，ある者は一人一人で逃げて来て，再びトルファンに数千人が集まった。またジューンガルの異教徒が知り，多くの兵を集めてやって来た。〔雍正〕12年[9]まで，【5】交戦と殺し合いをもって，激しく戦った。その後，異教徒は圧倒的な勝利により，一部の者を殺し，一部の者を捕らえ捕虜とした。息子は父から，【6】娘は母から離ればなれになった。

無力で哀れになり，当代のスルターン，時のパードシャー，尊敬の天空の日光，幸運の天頂の月光，荘厳なる大地の【7】若芽，高みに上りし星，スーフィー・ホージャムとして知られた聖者ミール・ハビーブ・アッラー猊下[10]の息子であるニヤーズ・ホージャ・アーホー

6） šaŋla- は漢語の「賞 shang」から造成された動詞で，「（目上の者が目下の者に）賞与する，賜う」を意味する。

7） 西暦1722年10月12日～1723年9月30日：清暦康熙61年8月22日～雍正元年9月2日。

8） カラシャフル（Qara-shahr）の古名。

9） 西暦1734年2月4日～1735年1月23日。

10） 「聖者」を意味する尊称 "Walī Allāh"（*waliyu'llāh*，「神の友」）をもつエミン・ホージャの祖父「スーフィー・ホージャム」が，16世紀の著名な聖者ムハンマド・シャリーフの弟子である「スーフィー・ホージャム」と同一人物である可能性が指摘されている［濱田 1991：97-98］。ヤルカンドに現存するムハンマド・シャリーフの墓廟（マザール）内の壁面には，エミン・ホージャの孫であり，当時ヤルカンドのハーキム・ベグであったユーヌスが，1808年に当マザールを修復したことを記念するペルシア語碑文が存在し，そこでも同様の系譜が強調されている［Brophy and Thum 2015］。ただし Brophy と Thum が述べるように，たとえ両者が同一人物だと↗

ンド猊下，その息子であり，我らのスルターンにして指導者である信徒の長，アミーン・【8】ホージャ・ベグ猊下は，談議に参与せるアミールとワズィールたち，尊敬すべきウラマーとカーズィーたち，かつあらゆる貴賤の集団と一致団結し，安全と平和を【9】求めて，チーンのパードシャー[11]より保護を請うた。チーンのシャーは応え受諾した。そして信徒の長たる猊下は，我々哀れなる者の頭の日よけとなり，七つの頭をもつ龍【10】と五つの爪をもつ虎の口から救いだし，解放し，家財とともに，チーンのパードシャーの許しをもって，すべての食物・飲料・衣服，そして旅の用意とともに【11】駄獣〔すなわち〕馬・駱駝，および車に載せ，9,374 人を 1146 年巳年[12]にトルファン地方より出発させ，【12】無事にまさしくかの瓜州地方に達っせしめた。

その翌年，1147 年午年[13]は，我々各人に町，家，土地，流水や水路とともに【13】与え定住させた。町の名は頭堡，二堡，三堡，四堡，五堡，踏実，小湾。そしてこの町々の土地を，瓜州の附属地と諸水路とともに，踏実と【14】小湾の土地もその水路とともに，我々の播種，定住，耕作のために与えた。この町の土地の四方の縁辺は，東方は【15】双塔，西方は百斉堡[14]，北方は疏勒河，南方は Kördüm-ki Kütash[15]。この土地の流水の各源泉は，大泉[16]，ブルンギール（布隆吉爾），党河，Kötän，【16】昌馬〔河〕，Sirap，踏実，そして石堡鎮。さらに〔以下の〕四つの土地，牧草地の八楞墩[17]から，蘆草溝，ダラグシャー[18]と東巴兎，そして石堡鎮まで。これらを，その牧草を刈り，馬・牛・羊・駱駝【17】を放牧し，牧草を食ませるため与えた。またチーンのシャーは，まぐさ・馬・駱駝，〔その他の〕家畜の類い，食物・衣服の類い，あらゆる播種用の種を，我々の【18】日々の暮らしのために，

↘ しても，18-19 世紀にまでトルファン郡王家を指導者としてスーフィー教団が存続していたわけではないだろう。また，イリ盆地にあるトゥグルク・ティムール・ハン（r. 1347/48-62/63）のマザールの歴代シャイフについて，その系譜を説明する一写本（20 世紀初頭成立）においても，同様のかたちでトルファン郡王家一族への接続がみられる［王努斯江 2015］。今後慎重に検証すべき問題であるが，清朝征服後に台頭したムスリム王公らによる，地域社会に対する権威の正統性確保の側面は否定できない。

11) すぐあとに続く「チーンのシャー」とともに清朝皇帝を指す。

12) 西暦 1733 年 6 月 14 日～1734 年 6 月 2 日；清暦雍正 11 年 5 月 3 日～雍正 12 年 5 月 1 日。

13) 西暦 1734 年 6 月 3 日～1735 年 5 月 23 日；清暦雍正 12 年 5 月 2 日～雍正 13 年閏 4 月 2 日。

14) Yakup［2007：67］の "seven walled-village on the north"（＜北七堡）という解釈は不正確で，1734 年（雍正 12）に建設の「百斉堡」に比定すべきである。「百斉」（「百旗」「伯七」とも）の語源は，おそらく「川の合流点」を意味するモンゴル語 belčir であろう。

15) 場所を特定できない。「私はそれを Kütash とみていた」とも解釈できようが［Yakup 2007：69］，やはり Kördüm も Kütash も地名とみて，「Kördüm，すなわち Kütash」と理解すべきではないだろうか。

16) 原文では Däjüy。図にもみえ，この地域の重要な水源とみなされる「大泉」（Ch. Da-quan）に比定されると考える。

17) 原文では Jaluŋduŋ。正確な位置は不明だが，安西鎮城から南に 70 里の位置にあった「八楞墩」（Ch. Ba-leng-dung）に比定する［瑞志：875］。

18) 原文では Daraǧsa。図にみえる「巴爾木夏」（Ch. Ba-er-mu-xia）に比定する。

際限なく与えた。その後，イーシャーン猊下（エミン・ホージャ）は，〔乾隆〕6年[19]，1152年亥年[20]に参賛大臣のもとに行った[21]。チーンのシャーは，多くの【19】恩恵をほどこし，虎の姿をした柄のジャサク印，銀塊7バトマン[22]，そして公の地位を賞与し[23]，〔エミン・ホージャは〕帰って来た。1153年[24]〔子年に[25]〕///// 【21】〔の〕国から移動した（？）。/////

II　瓜州への移住

1　18世紀前半の河西回廊

1717年（康熙56），清が天山東部に軍を進めると，ジューンガルとの間に，トルファンのムスリム住民を巻き込んでの断続的な衝突が生じた。ここでジューンガルは，1722年頃にトルファン人の大規模な徙民を実施し，2万人[26]ものトルファン人が，まず「チャリシュに移動」[EM 13135 : *l.* 2] させられ，そこからさらに西のアクスやウシ（ウチ）に移住させられた。1725年（雍正3）に和議が成立し，清軍はいったん天山東部より撤退した。この時にトルファン人650名が敦州の金塔寺と威魯堡に避難のため移住した［佐口 1986 : 148-150］。

ジューンガルによって西方に移住させられたトルファン人の一部は，過酷な環境に耐えきれず，トルファンに逃げ帰る人々もいた［*ll.* 3-4］。この中に，実はエミン・ホージャも含まれていたらしい［小沼 2015b : 4 ; Brophy & Onuma 2016 : 2］。しかし，エミン・ホージャ自身がそれを直接語った史料は現段階で見出せず，EM 13135もその事実を記していない。エミン・ホージャにとって，おそらく触れたくない過去の苦い経験であったのだろう。

ジューンガルと清の間の平和は長続きせず，1730年（雍正8）に両軍は再び天山東部で衝

19）西暦1741年2月16日～1742年2月4日。

20）西暦1739年4月10日～1740年3月28日。これは清暦で乾隆4年3月3日～乾隆5年3月1日の期間になるので，乾隆6年と時期が一致しない。

21）テキスト中の ḫābā amban は，満洲語の hebe i amban（參賛大臣）の音写。新疆征服前，參賛大臣は常設の役職でなく，遠征時に編成される軍団を統率する将軍を補佐する階級職（参謀，副司令官に相当）であった。何らかの誤解があるのだろうが，次に続く文脈から判断して，ここでの ḫābā ambanliq（參賛大臣のもと）は清朝宮廷を指し，エミン・ホージャの入覲を意味すると考える。

22）Yakup［2007 : 69］はジャサク印の把手の重さと判断しているが，入覲者に対して皇帝から賜与される銀塊を指すのであろう。バトマン batman（＜fatmān）は中央アジアで伝統的な重量単位であったが，18-19世紀の新疆では，①1 batman＝1斤（＝596.82 g.），②1 batman＝8 ghalbir（＝約580 kg.），③1 batman＝57.3 kg. という三系統があった［堀 1978 : 64-65］。ここでの「7バトマン」は，おそらく①のケースであろう。

23）清朝史料によれば，エミン・ホージャに対する公爵授与は，雍正10年11月12日［1732/12/28］となっている［Onuma 2012 : 32］。誤解か。

24）西暦1740年3月29～1741年3月18日。

25）原文では sač-までしか確認できないが，「子年に」（sačqan yilida）と復元できる。

26）この数字はウシへ移住したトルファン人の証言によるものである［澁谷 2008 : 25］。

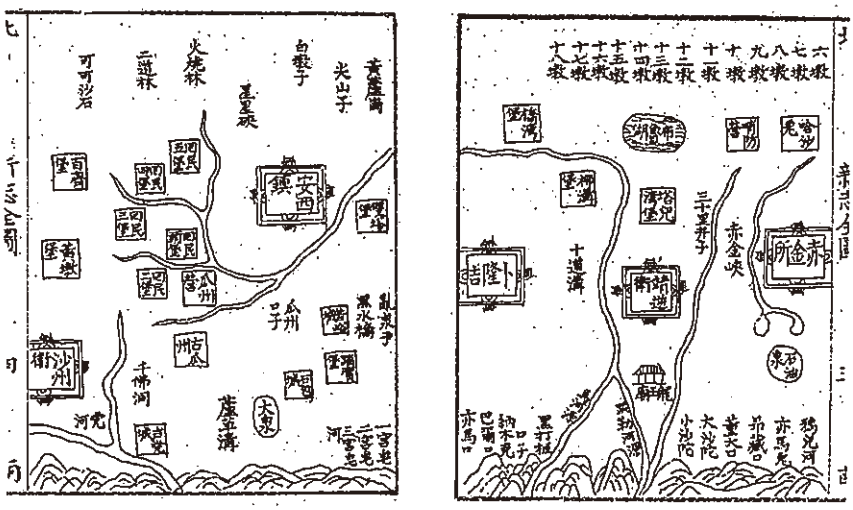


図 1737年前後の瓜州周辺［肅志：20-21］

突した。この局面で，トルファン盆地東部のルクチュン城に拠るエミン・ホージャは清軍と同盟し，ジューンガル軍の撃退に貢献した。1732年（雍正10）秋に再び和議がなると，清軍の撤退にともなって，エミン・ホージャに率いられた約1万人のトルファン人が移住を開始し，ハミに近いタルナチンで冬を越した後，1733年（雍正11）に甘粛西部の瓜州に到着した。移住後にエミン・ホージャは，1697年に清へ帰順していたハミのウバイドゥッラー 'Ubaydullā（ハミ郡王家の祖）の例に倣ってジャサクに任命され，かつ輔国公に授封された。なお，清軍の撤退をともなった彼らの瓜州移住後，トルファンは間接的ながらジューンガルの支配下に帰した［小沼 2015b：5-7］。

このトルファン人の移住は，当時の清の西北戦略の中でどのように位置づけられるのだろうか。1717年以降ジューンガルとの対立が深まると，清朝政権は甘粛，特に「口外」と呼ばれ，人口密度の低かった嘉峪関以西の地に対する本格的な「殖民実辺」策を展開し始めた[27]。1718年（康熙57）に口外地域に靖逆衛（現三道溝鎮）を，1723年（雍正元）にはさらに西のブルンギールに安西衛を設置する。1725年に沙州（敦煌），1727年には柳溝にも衛を設置し，1728年には安西・沙州・柳溝の三衛を統轄する安西庁を設置し，鎮城を大湾の地に建設した（図の「安西鎮」）。また，この三衛の新設にともない，1732年までに地区全体で約1,245頃（約7,660ha）を開墾し［肅志：883］，入植者[28]が募られた（招民）。例えば，1726年に沙州への移民2,500戸を陝西から募り，翌年には目標の7割を達成した［雍宮17：

27） 18世紀前半の甘粛における開墾の概要については，趙 2005：111-118を参照。
28） 陝甘地方からの入植者には，漢人だけでなく回民（現回族）も含まれていたと考える。

520-521]。1730年にジューンガルと戦争が再燃すると，陝甘総督劉於義（在任期間：1732-35）のイニシアティブのもとで開墾の動きは加速した。劉は着任当初から西部戦線の兵糧確保のため甘粛の「屯墾」の重要性を強く訴えていた[29]。1733年には，甘粛中部の高臺で黒河から三清渠を開削し，招民と開墾を推進した［井黒 2009；Iguro 2013］。

このような状況のもと，1732年から33年にかけて，西からトルファン人は瓜州に移住してきたのである。従来の研究では，ジューンガルからの圧迫からの避難という側面が強調されており，確かにEM 13135においても，エミン・ホージャが清朝皇帝に対して保護を求めたとのみ記されている［*ll.* 8-9］。ところが実際には，1731年の段階で清朝政権は，具体的な移住先は未定ながら，事前にエミン・ホージャに領内移住を打診しているのである［雍宮 18：134-136］。要するに，トルファン人の瓜州移住とは，甘粛西部の重点化を急ぐ清朝政権の思惑と，トルファン人側の思惑の合致の上に生じた現象だったのである。

2　瓜州への入植

トルファン人の移住先に関して，すでに佐口［1986：155］が指摘するように，当初は清の将軍チャランガ Calangga（查郎阿）より，嘉峪関内の粛州の東北にある王子荘への移住が提案されていた。しかし清朝中央は，王子荘における水泉と可墾地の不足を理由に却下し，瓜州への変更を命じた。決定の勅諭では，その理由について，瓜州に備わる肥沃な土壌，潤沢な水泉，穏やかな気候，トルファンとの景観の相似性，そして可墾地の豊富さを列記している[30]。ただし，ここで説明される土壌・気候条件は瓜州の条件と必ずしも一致しない。むしろ，可墾地が豊富という点に主眼が置かれていたのではないだろうか。トルファン人の移住時，嘉峪関外の安西地区では，行政・軍事の中心として安西庁は設置されたものの，なお「殖民実辺」は未達成の段階であった。瓜州の選定は，極めて戦略的観点からなされたと考える。

トルファン人の移住に際して，清朝政権は様々な支援をおこなった。まず瓜州までの移動のために，皮衣・口糧・清油・羊・茶・塩・紬緞・梭布・銀両を支給し，車両も準備した［雍宮 22：198-199；新満 2：136-138］。しかしそれでも，約1年の時間を要した移動には，多くの困難がともなったようである。EM 13135が伝える9,374人［*l.* 11］という数字は，1732年末にトルファンを出発した時の人数と考えられる。しかしその後，逃避行の困難さからか，1733年1月のタルナチン到着時に9,273人［新満 2：137］，1733年9月の安西鎮城到着時に8,013人[31]，そして1733年10月の瓜州入植時には7,873人まで減少した[32]。

瓜州における住居建設も急ピッチで進められ，わずか5ヶ月（1733年5月17日～10月26日）で，「回民五堡」と総称される頭堡，二堡，三堡，四堡，五堡［*l.* 13］の城塞と合計

29）軍宗 03-0002-030，雍正11年11月24日［1733/12/29］，署理陝甘総督劉於義の奏摺。
30）世実 126：12b-13b，雍正10年12月庚午［1733/2/1］条。
31）世実 134：10，雍正11年8月戊辰［1733/9/27］条。
32）宮宗 04-01-01-0015-007，乾隆2年閏9月24日［1737/11/16］，甘粛巡撫徳沛の奏摺。

表 回民五堡の構成［肅志：911-913］

城堡	出身地	戸数／人数
頭堡	ルクチュン，迺爾堡（？）	1,017／4,064
二堡	カラホージャ，ムルトゥク	348／1,254
三堡	スバシ，レムジン，小アスタナ，ビチャン，述桂（センギム？）	307／1,244
四堡	塞木（？），津海（？），土之城（トクスン？）	327／1,251
五堡	トルファン，アスタナ，ヤルホト，ハンドゥン	338／1,351
	合計	2,337／9,164

4,290部屋[33]の建造し，その5日後の10月31日にはトルファン人の入居が始まった［雍宮22：200-201］。住民への住居分配に際しては，以下のように出身地ごとに割り当てがなされた。

各堡の人口比からもわかるように，エミン・ホージャが居住した頭堡の規模は，ほかと比べて大きく，東西529.8 m，南北534 m，282,913.2 m²の大きさをもっていた［国家文物局2011：305］。頭堡の城壁は，瓜州郷の頭工堡地区に現存している［Onuma 2015：24］。ただし，清の工事責任者が自ら認めているように，移住後ただちに農地開墾を進めねばないという必要性に迫られた突貫工事であった。しかもこれら家屋は，塩分を多く含む土壌をレンガの材料としていたため非常に脆かった。特に三堡の状況は深刻で，入居開始から1ヶ月で家屋の半数に歪みや傾きが生じ，倒壊による死者も出るあり様だった［新満3：44-47］。

EM 13135には，住居のほかにも，清朝皇帝がトルファン人の生活支援のため，耕地・水路・家畜・食糧・衣服など様々なものを提供したとある［*Il.* 12-18］。実際に清側は，トルファン人に農地，家畜（牛・馬・騾），農具，車輛を無償で提供している。また穀物種子，食糧，運搬費用は貸与し，彼らの農業生産が軌道に乗った後に順次返済させることにした[34]。

また入居完了後の1735年（雍正13），清朝はトルファン人の管理を目的として，五堡の近くに瓜州城[35]を建設し，参将の指揮下に兵600名を駐留させ，また安西鎮城にいた安西同知を瓜州城に移して民政を担当させた［肅志：917-918］。

III 水利灌漑と農地開墾

1 入植地の整備

甘粛西部の平原部は，ほとんどが年間降水量50 m未満の極度の乾燥地域である。水資源確保の重要性は，トルファン人の水源情報に対する高い関心［*Il.* 15-16］からも明らかであ

33) 1737年頃の記録では部屋数の合計を4,866部屋とする［肅志：914］。これは増築分も含んでいるのであろう。

34) 宮宗04-01-01-0003-035，乾隆元年4月22日［1736/7/1］，署理川陝総督劉於義の奏摺。

35) 瓜州郷の中心部である瓜州堡村の東500 mに位置し，「巴州古城」の名で甘粛省文物保護単位に登録され，城壁の一部が現存している［国家文物局2011：305；Onuma 2016：26］。

ろう。オアシス出身の彼らが瓜州で生計を立てていくためには，灌漑インフラの整備を前提とした農地開墾が必須であった。

人口希薄であった口外地域に対する開発は，まず軍事拠点である衛を設置して，その上で周辺に大規模な灌漑水路を掘削し，同時に農業移民を入植させて農地開墾を進めるというパターンで一貫している。当該地域の開発の端緒は1718年の靖逆衛設置であるが，そこでも衛の設置後，祁連山脈から流れ下る疏勒河から取水して靖逆東渠・西渠が掘削された。その西の安西地区では，前述の如く，1728年に中核となる安西庁（安西・沙州・柳溝の三衛を統轄）が設置された。始動はやや遅れたが，1732年に劉於義が陝甘総督に着任すると，同年新設の安西兵備道に任命された王全臣を指揮し，また管孫翼[36]など「水利営田」に経験豊富な人材を登用して，開発を推し進めていった。早速王全臣は3,500石（1石＝103ℓ）の農地[37]を瓜州に開き，それを1733年10月に入植したトルファン人に提供した［肅志：905］。回民五堡は，この「新たに開いた屯地の内に建設」［肅志：917-918］されたものだった。

清朝政権は，1732年から口外地域で新たに二つの大規模な水渠の建設を開始し，1733年のトルファン人到来までに完成させた。一つは，靖逆西渠から疏勒河へ88里（約50 km）の渠道で，堤長10丈（約32 m）の攔水壩（ダム），三つの減水閘（水門）を付設していた。これは靖逆西渠の余水を疏勒河に戻して本流の増水を目的としていたが[38]，同時に排水路の役割も果たしたと考えられる。もう一つは，安家窩舗[39]から瓜州へ101里（約58 km）の渠道で，堤長20丈（約64 m）の攔水壩，三つの減水閘を付設しており，瓜州の灌漑を目的としたものであった[40]。こちらは，『重修肅州新志』で「回民北渠」と呼ばれる，疏勒河から回民五堡に直達する水渠を指す考えられ，それは回民五堡の地で比櫛渠（四堡・五堡），崇墉渠（頭堡），千倉渠（二堡），満箱渠（三堡）の四つの支渠に分かれた［肅志：907-908］。

また清朝当局は，両水渠の維持・管理の責任者として水利把総を設置し，その統轄のもと，前者に看守閘壩人4名と巡渠夫10名を，後者に看守閘壩人10名と巡渠封倏[41]夫40名を置

36）劉於義の亡妻の堂弟（父方の従弟）で，直隷地方で「水利営田」の業務に従事した経験をもっていた。軍宗03-0028-007，雍正11年11月24日［1733/12/29］，署理陝甘総督劉於義の奏摺。

37）この「3,500石の農地」とは，3,500石の播種が可能な土地を意味する。

38）1738年（乾隆3）にも，疏勒河の水量増加のため，靖逆衛北の蘑菇灘の南側にある川北湖と鞏昌湖から西流する余水に着目し，新渠を開削して橋湾の東南で疏勒河へ導き入れている（宮宗04-01-05-0003-021，乾隆3年7月2日［1738/10/16］，川陝総督査郎阿の奏摺）。農地拡大とともに，限られた水資源をいかに有効活用するかが課題となったようである。

39）大湾と小湾の間にあったようだが，正確な位置は特定できていない。

40）軍宗03-0031-009，雍正11年10月24日［1733/11/30］，署理陝甘総督劉於義の奏摺。

41）「封倏」の語義については，未だ確定できていない。史料中に「用水之時，須均匀封倏，庶上流之水不致散漫，下流之水不致不足」［軍宗03-0031-009］という説明があり，「庶」を「遮」とみれば，「水を用いる時，きちんと封倏を整えて，上流の水をとどめてして無駄に垂れ流さなければ，下流の水は不足しない」と解釈できる。おそらく，土嚢などを積み上げて流水量を調整する作業を指すと考えられる。

いて，水量・水流の調整，攔水壩と減水閘の修理[42]，秋季における浚渫等を専ら司らせた。そして彼らの食糧と修理費用のために，官費によって靖逆・安西で新たに農地を開いて漢人民戸に提供し，その収穫を充当することにした[43]。その後，経費増大と収穫不良によって損失が膨らんだため，早くも1736年には，上記制度を撤廃し，民戸50家族を免税で入植させ，彼らに巡渠看壩の任務を委託する見直し案が提出された[44]。ただし，この変更は実行されなかったようで，後年の記録によれば，清朝当局は水利把総1員と渠兵80名の維持のため毎年銀3,000両を費やしていた[45]。

2 新たな農地の開墾と生活の実態

トルファン人到着時に清が開墾して準備したのは，回民五堡に付随する3,500石の農地であった。翌1734年，王全臣はトルファン人を動員して，さらに1,500石の農地を開かせた。これら合計5,000石の土地は，小麦4,500石と青稞（ハダカムギ）500石を播種する穀物栽培用の農地である。これとは別に，トルファン人は野菜・果物などの非穀物農地として2,000畝（約12.3 ha）を開いた［肅志：905］。

ところが，以上の回民五堡の付随地だけでは移住者全体の食糧をまかなえず，4,000石の食糧不足が生じた。1735年，エミン・ホージャは回民五堡に近接する踏実堡（870石），双塔（100-200石），百斉堡（100-200石），小湾（1,800石）の合計約3,000石の土地賞給を請願した。これらはEM 13135に現れる地名と見事に一致する。また，その実現のためには，食糧不足分4,000石に翌春播種分8,000石（5,000石＋3,000石）を加えた合計12,000石の借入が必要であったが，6年分割返済を条件に清朝当局はすべての要求を認めた。さらに建築資材や薪に用いる木材の不足を解消するため，瓜州一帯に2年間での楊柳3万株の植樹とその費用銀2,100両の支給も決定した[46]。瓜州の南に達する「回民南渠」［肅志：908-909］は，以上の農地拡大に対応して掘削されたと推測される。

以上のように，清朝政権の全面的な支援のもと，トルファンからの避難民は瓜州で新たな生活をスタートさせた。トルファン人は蘆草溝，東巴兎，石堡鎮など瓜州南方の牧草地を提供され，そこで馬・牛・羊・駱駝を放牧していたが［*ll.* 16-17］，彼らの経済活動の中心はやはり農業であった。しかし，気候や土壌の条件が悪い甘粛で栽培される農作物は限られていた。18世紀前半の清朝史料は次のように報告している。

〔甘粛では〕小麦・莞豆・粟米を上等となし，青稞・大豆を次とし，さらに大麦がこれ

---

42) この地方では夏に南方の山峰（南山）から鉄砲水が出て，しばしば水路が破損した。
43) 註40，同史料（軍宗03-0031-009）。
44) 宮宗04-01-01-0009-053，乾隆元年12月10日［1737/1/10］，署理川陝総督劉於義の奏摺；明清A69-58。
45) 宮宗04-01-23-0040-006，乾隆24年7月12日［1759/9/3］，陝甘総督楊應琚の奏摺。
46) 宮宗04-01-23-0143-048，軍機大臣の奏摺。なお，この文書の作成時間は嘉慶6年（1801）として登録されているが，雍正13年（1735）の誤りである。

に次ぐ。土地が痩せ気温が低いので，一年で一種類の作物が熟すだけであり，青稞・大豆・大麦は播きやすく成長しやすいので，これらが比較的多い［匯編：105］。

毎年末，瓜州トルファン人による播種・収穫量が作物別に報告されており[47]，それによれば，彼らが生産する農作物は，上掲史料に含まれる小麦・青稞・莞豆（豌豆）が主であった[48]。ただし播種しても，その一部は「塩気で燻蒸され，熱風で吹き飛ばされ」（鹻気薫蒸[49]，熱風吹掠），収穫に到らなかった[50]。また莞豆については，『重修肅州新志』を編纂した黄文煒が，1736年（乾隆元）に小湾で400石を試種させるも収穫はわずか777石であり，「口外の土壌は莞豆にまったく不適で，人々の莞豆に対する需要も元々多くない」と報告している[51]。

甘粛でも瓜州一帯の自然環境は特に厳しく，常に自然災害と隣り合わせだった。東亜同文書局『支那省別全誌』は，安西（現瓜州市）の気候を次のように表現している。

> 気候は寒暑共に烈しく，極寒九〇日，酷暑五〇日に亙り，且雨量少なく，春冬両期季は大風迅烈にして砂石を飛揚して数日息まず，為に天昏地暗言語に絶す［東亜同文会1943：318］。

200年の差があるとはいえ，トルファン人も同様の環境に苦しんだはずである。清朝当局が，毎年「夏災」（日照り）と「秋災」（蝗害か？）の発生状況を報告するよう義務づけていたことは［匯編：64］，それを暗示していよう。実際に上述の6年分割返済の穀物借入では，1年目（1736）から返済不能となり，エミン・ホージャは1年間の猶予を求めている。その後も，「ここ数年，瓜州の収穫は少なく，衛官の損失は頗る大きい[52]」，「去年は旱害が出たところがあるため，収穫は少ない[53]」といった報告が見受けられ，「毎年春には籽種と食糧が欠乏[54]」するという状況が続き，清朝当局からの借用が恒常化した［佐口1981：158］。このような状況は，1729年（雍正7）に招民屯墾に着手した沙州でも同様で，清朝当局が入植者

---

47) 例えば，匯編34-35；軍機000191，乾隆12年2月15日［1947/3/25］，甘粛巡撫黄廷桂の奏摺；明清A152-074，乾隆13年4月5日［1748/5/1］，戸部尚書傅恒の奏摺；乾宮2：118-119，乾隆16年12月4日［1752/1/19］，陝甘総督黄廷桂の奏摺：乾宮7：71-72，乾隆18年12月4日［1752/1/19］，陝甘総督黄廷桂の奏摺：内閣097953-001，乾隆20年12月（日付不明），署理陝甘総方観承の奏摺など。

48) なお，トルファン人は南山から産する堅い沙石を利用し，穀物の脱穀・製粉に必要な挽臼（水旱磨）を製造していた［肅志：892］。

49) 「鹻気」は「鹹気」とも記される。「鹻気薫蒸」とは，実際には塩と水の化学反応によって生じるアルカリ熱傷（alkali burn）を指すが，当時の人々は地中を環流している「鹻／鹹」の「気」の温度が上昇することで起こる火傷と捉えていた［Iguro 2013：201］。

50) 1739年（乾隆4）の播種・収穫量報告［匯編34-35］では，小麦・青稞・莞豆の合計播種量8,000石のうち，この理由で約476石は無駄になった。

51) 宮宗04-01-22-0003-036，乾隆2年正月8日［1737/2/17］，査郎阿の奏摺。

52) 註44，同史料（宮宗04-01-01-0009-053）。

53) 宮宗04-01-23-0019-003，乾隆16年3月24日［1751/4/19］，甘粛巡撫鄂昌の奏摺。

54) 同上。

へ皮衣購入用として貸与した銀7,215両のうち，1745年（乾隆10）に至って返済されたのは，わずか銀560両だった［匯編：89］。

瓜州トルファン人の困難な生活状況は，人口の推移からも読み取れる。上述の如く，1733年10月の瓜州到着時は7,873名であった。23年後の1756年（乾隆21）の統計では8,815人と報告されており［乾宮13：820-821］，この間の人口増加率は約0.5%に抑えられている。1755年（乾隆20）に清がジューンガル政権を打倒し，故郷帰還の許可の一報が入ると，彼らは「ワクワクしながら待ち望み，耕作〔期〕に至っても水路を補修せず，地方官の督促によってはじめて農作業を始めた」［乾宮13：820-821］という。清朝史料特有の誇張はあろうが，彼らが厳しい生活を送り，強い望郷の念にかられていたことは確かであろう。

瓜州における23年間の生活を通じて，最終的に彼らは20,450畝もの土地を開墾した［佐口1986：159］。1757年に故郷トルファンに帰還すると，清朝政権は安西庁所属五衛地方から入植者を募集し，移住した民人682戸に1戸あたり30畝の割合で分配した。さらに瓜州の未種荒地19,550畝への招民開墾が奨励された。これにともなって水利把総を撤廃し，渠兵の数も10名に縮小された[55]。

IV　瓜州トルファン人社会の諸相

清朝公文書中には，瓜州のトルファン人が起こした様々な事件が伝えられている。以下に興味深い事例をピックアップし，瓜州トルファン人社会の内実を垣間みてみたい。

1　逃亡者に対する処罰

トルファンから瓜州に至るまでの人口減少は，死亡・病気等による落伍者だけでなく，多くの逃亡者が存在したことを物語っている。瓜州到着後，最初に発生した逃亡事件として記録されているのは，1734年春のものである。清朝官員のライウェン（Ma. Laiwen）がトルファン人男性を率いて牧草刈りに出かけた時，3人が逃げ出した。西に向かった彼らは途中でハミからやってきた清の幅重隊に捕まり，瓜州に連れ戻された。この事態に劉於義は，官員エルゲ（Ma. Elge）を瓜州に派遣し，トルファン人たちに次のように伝えた。

> お前たちを内地に移住させたのは，特にジューンガルの賊がお前たちを殺掠し苦しめぬようにと慮り，万全に保護するためである。元来，移住に際して，「移住を望む者は来い。望まぬ者はこのままトルファンに留まるように」ときちんと尋ねた。その時，お前たちはみな移住を望むと言ったので，いまやっと内地に到着したのである。いったん来

55）宮宗04-01-23-0026-002，乾隆22年9月26日［1757/11/7］，陝甘総督黄廷桂の奏摺；宮宗04-01-23-0040-006，乾隆24年7月12日［1759/9/3］，陝甘総督楊應琚の奏摺。金塔寺と威魯堡のトルファン人も同じく帰還するが，彼らが残した開拓地10,021畝には，粛州から民人が入植した［佐口1986：159］。

ておいて，いままた逃げていくとは，いかなる道理だ。心から内地に住むことを望まぬなら，ただもとの場所にずっといるべきであったろう。……いまになって，もしもお前たちの中に，もとの場所に行きたい，あるいはジューンガルの地に行って住みたいという者がいるなら，それぞれ事情を申し出よ。申し立てが一切なければ，ただちに家畜と食糧を賞与しよう［新満 3：287-288］。

むろんその場で反対意見が出るわけもなく，清朝当局側は移住者たちから残留の意思を「再確認」した。そしてこれを言質として，以後逃亡者が出て，それを捕らえた場合は，「必ず正法（Ma. ilihai fafun）をもって処罰し，ぜったいに容赦するな」［新満 3：288］という指針を定めた。「正法をもって処罰」とは，生殺与奪の権を握る皇帝にうかがいを立てず，現場の判断で即座に処刑することである。

しかし，その後も逃亡者は後を絶たず，早くも 1734 年末にルーズィー・ムハンマド Rūzī Muḥammad（羅子買麥喃）が逃亡を企てた。その処罰を論ずる漢文文書でも，上記の指針が「必立即正法，決不軽貸」と翻訳引用されているが，彼はまだ 16 歳と若く，家主からの暴力を恐れたことが逃亡の理由であったため，清朝当局は酌量して杖刑にとどめた[56]。

2　アブドゥルハーリクの要求（1733）[57]

瓜州にトルファン人が到来した知らせは，すでに 1725 年に粛州に移住していたトルファン人にもたちまち伝わった。威魯堡に住むアブドゥルハーリク 'Abd al-Hāliq（阿布哈里克）は，瓜州に離散した両親がやってきたという噂を耳にし，清朝当局に照会を求めた。調査の結果，父親のみが健在で，母親はトルファンですでに病死していた。当局はアブドゥルハーリクに瓜州へ赴き，老齢の父を世話することを認めた。

これは決して重大な案件ではないが，行政処理のプロセスがわかる点が興味深い。アブドゥルハーリクは，威魯堡頭目のニヤーズ・マフムード Niyāz Maḥmūd（呢亜斯麻木特）を通じて粛州鎮総兵官沈力学に照会した。この時，ニヤーズ・マフムードは「番詞一紙」（おそらくテュルク語の書簡）を送呈し，清朝当局側はそれを翻訳して事情を理解した。その後，沈力学は安西兵備道王全を通してジャサク公エミン・ホージャに調査を依頼し，その結果を受けた沈力学は陝甘総督劉於義に報告した。劉於義は清廷に上奏し，最終的に皇帝の裁可をえた。

3　車戸襲撃事件（1736）

瓜州とその南に位置する大泉（大泉子）の間には荒野が広がっている。1736 年初頭，安西から馬連井に向かう山西人の車夫韓伏有と武威で雇い入れた趙廣吉は，その地に夜 8 時頃

56）軍機 001996，乾隆 13 年 3 月 2 日［1748/3/30］，川陝総督張廣泗の奏摺。
57）軍宗 03-0008-009，雍正 11 年 12 月 4 日［1733/12/29］，署理川陝総督劉於義の奏摺。

差し掛かった。すると突然，何者かにより銃と刀で襲撃された。二人とも命に別状はなかったもの，騾馬2頭と積荷を強奪された。報告を受けた安西衛は探索部隊を派遣し，沙泉子で犯人のムハンマド・ラティーフ Muḥammad Latīf（嗎嗎勒替布）とフセイン Ḥusayn（額色印）を捕捉した。

ムハンマド・ラティーフとフセインはともに五堡の住民で，前者はヤルホト，後者はハンドゥ出身であった。ムハンマド・ラティーフのよると，ハミ在住の兄オスマン ʻOṣmān（阿找満）に会うため，狩猟をすると偽り，フセインを誘って無許可で出発した。3日後に沙泉子で車夫に遭遇して，これを襲撃したという。ムハンマド・ラティーフの所持していた銃は2年前に銀3.5両で購入し，鉛弾はトルファンから持ってきたものだった[58]。

4 エミン事件（1746-47）[59]

1746年秋，頭堡の住民で32歳のエミン Emin（額敏）は，借金返済が不能となったため，ハミ・ルクチュンへの逃亡を計画する。エミンによれば，そこで金を稼いだ後，帰ってきて借金を返済する計画だったという。9月29日，彼は頭堡の東門にあった張世元の店舗で小銃をみつけ，路中狩猟しながら進もうと考えた。そこで一計を案じ，「ジャサク公の羊厩の見張りをしているのだが，そこに狼が出る。銃を売ってくれれば，狼を追いはらうことができる」と説明すると，張世元はこれを信頼して売却した。エミンは次に営兵陳永福の家に向かった。彼は留守だったが，母親趙氏から鉛弾40と火薬を購入した。エミンは常日頃，陳永福に柴を売りに来ていたので，母親も疑いを抱かなかったのである。ただちにエミンは，同じく逃亡を考えていた何見美牙爾（＜Ḫōjamyār？）とともに頭堡を密かに抜け出した。6日後，標杆地方に到って何見美牙爾が頭堡へ帰ると言い出したため，彼が寝ている隙に馬を奪って一人で前進した。さらに5日後，ニヤーズ Niyāz（呢牙斯）というムスリムに出会い，彼にハミ貝子のもとに連れて行ってもらうべく頼んだが，清朝当局に身柄を引き渡され，安西に送致された。1747年4月20日，エミンは瓜州で公開処刑となった。

何見美牙爾も標杆地方で確保された。追従者は清律で「杖一百流三千里」に処されるところ，トルファン人は「苗疆の辦理の例に照らすべき」であったため，減刑されて首枷60日，板打40となった。佐口［1986：159］が指摘するように，1741年には「以後，安西回民の一切の命盗等の案は楡林・寧夏・口外蒙古の例に倣照して辦理[60]」するよう定められていた。それと本案件の処理は一致をみないが，瓜州トルファン人が法制面で特別扱いであったことは指摘できる。

---

58) 軍宗03-0002-030，乾隆元年正月25日［1736/5/7］，署理川陝総督劉於義の奏摺。
59) 註56，同史料（軍機001996）。
60) 高実146：30a-b，乾隆6年7月甲戌［1741/8/22］条。

5　ナザルマト事件（1748）[61]

頭堡に住むナザルマト Naẓarmat（呢雑児馬特）は，自身の結婚時の借入が返済できなくなり，人から殴られ恥辱を受けた。1748年10月17日，ダルガへの奉仕に必要であると偽って，五堡に住む義兄の薩克生青（Ch. Sa-ke-sheng-qing）から馬を，知人のニヤーズ・ベグ Niyāz Beg の娘から鞍を騙し取り，ルクチュンへ逃亡した。翌日薩克生青が馬を返してもらおうとダルガ（Mo. darγ-a[62]）のもとへ赴き，事件が発覚した。ただちにエミン・ホージャの息子スレイマン Sulaymān に報告が行き，そこから安西提督永常，さらに所属各衛へと連絡が伝わり，首尾よくハミへ向かう途中にある高泉地方でナザルマトを捕捉した。処罰に関して，甘粛巡撫瑚宝は，前年のエミンの案件と比較し，ナザルマトが銃器を携帯していなかったことを酌量して正法は厳しすぎると判断した。

以上の事例から，以下のポイントが指摘できよう。(1) 瓜州トルファン人は自由な移動が規制され，特にトルファン・ハミ方面への逃亡は厳禁であった。(2) その禁を犯した場合，厳しく処罰された。その処罰は「榆林・寧夏・口外蒙古の例」「苗疆の辦理の例」を基準としており，民人一般を対象とする清律と異なっていた。(3) トルファン人有力者（ジャサク，ダルガ）が清朝行政システムの末端に位置づけられ，清朝権力とローカルな社会をつなぐ役割をはたしていた。(4) 銃・鉛・薬が比較的簡単に入手することが可能であった。(5) 漢人の商人・官兵との日常的なつきあいがあった。

お わ り に

以上，瓜州におけるトルファン人社会の成立と実態を検討してきた。清とジューンガルとの戦争に巻き込まれ，故郷を離れて瓜州に移住してきたトルファン人は，清朝政権の手厚い支援を受けつつ，新たに土地を開き農業を基盤とする生活を送った。しかし，厳しい気候や痩せた土壌という悪条件もあって，瓜州での生活は決して楽ではなかった。度重なる穀物の借入請求や絶えない逃亡者の存在は，それを如実に物語っている。

一方で本稿では，清朝政権の視点からを照射した場合，トルファン人の移住には，ジューンガルの圧迫からの避難・保護とは別に，ジューンガル戦を見据えた経済政策への人的資源の投入という側面が存在したことを明らかにした。1717年以降，清は天山東部でジューン

---

61)　宮宗 04-01-26-0002-031，乾隆13年11月25日［1749/1/13］，兼辦陝甘総督署理甘粛巡撫瑚宝の奏摺；軍檔 003851，年月不明（乾隆13年末？），瑚宝の奏摺。

62)　「長官」「頭目」を意味するモンゴル語。時代と地域は異なるが，19世紀末のトルファンの行政文書からは，ダルガが比較的小規模な集落の「一切の事務」を取り仕切り，タイジ（トルファン郡王一族）の管下にあって，一般住民からの徴税の任などにあたっていたことが窺える［新檔 1：89；93；99］。

ガルと断続的に衝突を繰り返しており，後方に位置する河西回廊，特に人口密度が低くかった口外地域の重点化策は喫緊の課題であった。軍事拠点の建設と，その周辺への招民と開墾をパターンとする開発プロジェクトを進める中，約1万人のトルファン避難民たちの受入は清側の西北戦略に合致するものであった。厳しい自然環境の地に誕生した瓜州トルファン人社会は，住居建設，農地開墾，水路掘削・維持，食糧支援など，まさに高いコストをかけた清朝政権の“地道な取り組み”によって維持されていった。そして，18世紀前半を通じて「殖民実辺」が大きく進展した河西回廊は，1755-59年の清の西征において輜重を支える主要幹線となり，ジューンガルの打倒とタリム盆地周辺のカシュガリア・オアシス諸都市の征服，すなわち「新疆」の獲得という結果をもたらすのである。

では，このコスト・パフォーマンスの悪さは，上述のような地域開発の喫緊性という視点だけで説明がつくであろうか。瓜州トルファン人に関する豊富な清朝史料の残存状況は，彼らが関心を払うべき異質な集団として清朝政権から認識され続けていたことを示唆する。また，瓜州トルファン人の移動を制限し，トルファンへの帰還を「逃亡」とみて許さない姿勢は，彼らがジューンガルと結びつくことへの警戒心のあらわれに他ならない。万が一，瓜州トルファン人が清からジューンガルへなびけば，異質な彼らの存在を組み込んで構想された甘粛西部の重点化策が見直しを迫られるだけでなく，清の西北情勢が一気に流動化する可能性もあった。瓜州トルファン人に対する手厚い支援の背後には，清の領域拡大の最前線ならではの事情を垣間見ることができる。

清による収益度外視の支援は，後年に到り，別の形で利益が還元されることになる。清は1755-59年の西征にエミン・ホージャは当初から手勢を率いて参加し，後半のカシュガリア戦では清軍の「参賛」（参謀）を務めた。また，この最中にエミン・ホージャは住民を率いて瓜州からトルファン盆地に帰還し，西征における功績も加味されてトルファン郡王家が創始され，郡王家一族はムスリム住民に対する清の統治の実務を担う存在となっていく。

その局面においては，トルファン群王家は自ずと，「異教徒の王」たる清朝皇帝に仕える忠実な臣下として振る舞いつつも，同時にムスリム住民に対してはイスラームの支配者として臨むという，微妙な立場に置かれることになった［濱田 1993：128-131；新免 2005：216-217］。そこに生じている一種の矛盾を解消し，一族の権威の正当性をいかに保つかという課題に，彼らは常に直面していたと考えられる。EM 13135は，大仰なるイスラーム的雅称を付したエミン・ホージャを主人公に据え，ジューンガルを暴力的な異教徒として描いているが，その一方で清朝皇帝の異教徒としての側面には沈黙し，「終末」に擬えられたジューンガルの苛烈な攻撃から逃れるトルファン人の保護者[63]として対置している。まさに上記の矛盾を巧妙に解消（より正確には回避）するためのセオリーによって，EM 13135の

63) ただしEM 13135では，多難からトルファン人を救済する主体は，あくまでエミン・ホージャとなっている。

文脈は組み立てられているのである。

最後に，EM 13135 が書き残されることになった理由を考えてみたい。従来の研究では，EM 13135 の内容解釈に関心が注がれ，また文書の来歴も不明なためか議論の俎上に載っていないが，筆者はこの問題を解く鍵は EM 13138 にあると考えている。EM 13138 は『表伝』のエミン・ホージャ列伝の翻訳に彼の子や孫に関する事績を付け加え，1800 年から 1805 年の間に成立したものであり，元々はエミン・ホージャの子孫の手元に置かれていたと推測される［Brophy 2013 : 251-252 ; Brophy & Onuma 2016 : 40］。ここで注目すべきは，『表伝』のエミン・ホージャ列伝では，瓜州移住についてほとんど紙幅が割かれていないことである。これは EM 13135 が EM 13138 の不備を補うために作成された可能性を示唆しており，であるとすれば，EM 13135 は EM 13138 とほぼ同時期に成立したと考えられよう。この時代，もはや郡王家の歴史，すなわち一族がいかにして現在の地位を獲得するに到ったかについて，それを直接知る世代は少なくなり，特に瓜州時代を知る人物は稀少であったと思われる。推測の域を出ないものの，EM 13135 と EM 13138 はともに，一族のアイデンティティーを再確認する作業の中で生み出されたのではないだろうか。しかも EM 13135 は，EM 13138 とは異なり，「我々」（biz）の視点から一族にとって最も苦しかった時代を語っている。エミン・ホージャの子孫たちにとって，EM 13135 は一族の歴史的記憶を呼び覚ます鑑（かがみ）であったに違いない。後年の新疆ムスリム統治の場における清とトルファン郡王家の相関を理解する上で，瓜州における経験は決定的な転機であり，一族の立ち位置や自己認識の基礎を準備したのである。

参考文献

EM13135, Ankara Etnograye Müzesi.

軍宗：中国第一歴史檔案館所蔵「軍機処全宗」.

宮宗：中国第一歴史檔案館所蔵「宮中全宗」.

軍檔：国立故宮博物院図書文献館所蔵「軍機処檔摺件」.

内閣：中央研究院歴史語言研究所所蔵「内閣大庫檔案」.

甘志：黄文煒『重修甘州新志』30 巻，乾隆元年［1736］→ 3 冊，台北：台湾学生書局，1967 年.

世実：鄂爾泰等奉勅纂輯『大清世宗憲皇帝実録』159 巻，乾隆 6 年［1741］→ 3 冊，台北：華文書局，1964 年.

高実：慶桂等奉勅纂輯『大清高宗純皇帝実録』1500 巻，嘉慶 12 年［1807］→ 30 冊，台北：華文書局，1964 年.

雍宮：国立故宮博物院編輯（1977-1980）『宮中檔雍正朝奏摺』32 冊，台北：国立故宮博物院.

乾宮：国立故宮博物院編輯（1982-1988）『宮中檔乾隆朝奏摺』75 冊，台北：国立故宮博物院.

明清：中央研究院歴史語言研究所編輯（1986-1995）『明清檔案』324 冊，台北：中央研究院歴史語言研究所.

匯編：中国社会科学院地理科学与資源研究所・中国第一歴史檔案館（2005）『清代奏摺匯編：農業・環境』北京：商務印書館.

新満：中国辺疆史地研究中心・中国第一歴史檔案館編（2012）『清代新疆満文檔案匯編』283 冊，桂林：広西師範大学出版社.

新檔：中国辺疆史地研究中心・新疆維吾爾自治区檔案局合編（2012）『清代新疆檔案選輯』91 冊，桂林：広西師範大学出版社.

Bello, D（2016）*Across Forest, Steppe, and Mountain : Environment, Identity, and Empire in Qing China's Borderlands.* New York : Cambridge University Press.

Brophy, D.（2013）The Junghar Mongol legacy and the language of loyalty in Qing Xinjiang. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 73（2）, 231-258.

Brophy, D. & R. Thum（2015）The Shrine of Muḥammad Sharīf and Its Qing-era Patrons. In : Jeff Eden（transl. and annot.）, *The Life of Muḥammad Sharīf : A Central Asian Sufi Hagiography in Chaghatay.* Wien : Verlagder Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ÖAW, 55-75.

Brophy, D. & T. Onuma（2016）*The Origins of Qing Xinjiang : A Set of Historical Sources on Turfan*（*TIAS Central Eurasian Research Series* 12）. Tokyo : NIHU Program Islamic Area Studies Department of Islamic Area Studies, Center for Evolving Humanities, Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo.

Iguro, S.（2013）A Study of Agricultural Water Supply Technology in Eighteenth-century Northwestern China : Historical Knowledge and the Response to Desertification. In : Ts'ui-jung Liu（ed.）, *Environmental History in East Asia : Interdisciplinary Perspectives.* London ; New York : Routledge, 199-212.

Kim, K.（2012）Profit and protection : Emin Khwaja and the Qing Conquest of Central Asia, 1759-1777. *The Journal of Asian Studies* 71（3）, 603-626.

Nuri, Ö.（2014）Turfan Uygurlarının 1732 Yılında Doğuya Göç Etmeleriyle İlgili Bir Belge. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 4 : 65-70.

Onuma, T.（2012）Promoting Power : The Rise of Emin Khwaja on the Eve of the Qing Conquest of Kashgaria.『遊牧世界と農耕世界の接点：アジア史研究の新たな史料と視点』（『学習院大学東洋文化研究所調査研究報告書』57）学習院大学東洋文化研究所，31-60.

Onuma, T.（2016）The Migration to Gansu : A Turfani Community in Guazhou, 1733-1756. In : Brophy & Onuma 2016 : 13-37.

Perdue, P.（2005）*China Marches West : The Qing Conquest of Central Eurasia,* Cambridge（Mass.）; London : The Belknap Press of Harvard University Press.

Temir, A.（1951）Zwei Dokumente zur neueren Geschichte Ost-Turkestans. *Oriens* 4（1）, 81.

Temir, A.（1961）Ein osttürkisches Dokument von 1722-41 aus Turfan. *Ural-Altaische jahrbücher* 33, 193-198.

Yakup, A. (2007) *Vacu* or *Gaju*? On a place name in an 18th century Uyghur document. In: H. Boeschoten & H. Stein (eds.), *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt*. Wiesbaden, 57-70.

国家文物局（編）(2011)『中国文物地図集 甘肅分冊』上下，北京：測絵出版社.

濱田正美（1991）サトク・ボグラ・ハンの墓廟をめぐって『西南アジア研究』34, 89-112.

濱田正美（1993）「塩の義務」と「聖戦」との間で『東洋史研究』52(2), 122-148.

堀　直（1978）18-20世紀，ウイグル族の度量衡について『大手前女子大学論集』12, 57-67.

井黒　忍（2009）雍乾時期甘肅河西地区的"界線"——開発，環境，紛争　安介生・邱仲麟(編)『辺界・辺地与辺民 —— 明清時期北方辺塞地区部族分布与地理生態基礎研究』済南：斉魯書社，206-215.

河野敦史（2013）18〜19世紀における回部王公とベク制に関する一考察 —— ハーキム・ベク職への任用を中心に『日本中央アジア学会報』11, 41-64.

香坂昌紀（2004）清代前期のジュンガル政策とその経済効果『東北学院大学論集歴史学・地理学』37, 1-81, 2004.

小沼孝博（2015a）アンカラ民族学博物館所蔵トルファン郡王家関連資料の調査『日本中央アジア学会報』11, 61-71.

小沼孝博（2015b）トルファン・オアシス社会の分断 —— 清とジューンガルの狭間で『歴史と地理』686（『世界史の研究』244）, 1-14.

佐口　透（1986）『新疆民族史研究』吉川弘文館.

澁谷浩一（2008）1723-1726年の清とジューン=ガルの講和交渉について —— 18世紀前半における中央ユーラシアの国際関係『満族史研究』7, 19-50.

新免　康（2005）ウイグル —— トゥルファンのイスラーム聖廟の歴史と現在　末成道男・曽士才(編)『〈講座・世界の先住民族 —— ファースト・ピープルズの現在〉01 東アジア』明石書店，211-226.

新免　康（2009）『ターリーヒ・ラシーディー』テュルク語訳附編の叙述傾向に関する一考察 —— カシュガルの歴代ハーキム・ベグに関する部分を中心に『西南アジア研究』71, 111-131.

蘇北海・黄建華（1993）『哈密・吐魯番維吾爾王歴史』烏魯木斉：新疆大学出版社.

東亜同文会（編）(1943)『新修支那省別全誌7 甘肅・寧夏』東亜同文会.

上田裕之（2009）『清朝支配と貨幣政策 —— 清代前期における制銭供給政策の展開』汲古書院.

玉努斯江・艾力（2015）察合台文的塔蘭奇文書 ——《禿黒魯帖木儿麻扎志》考釈『西北民族研究』2015（3）, 159-166.

趙　珍（2005）『清代西北生態変遷研究』北京：人民出版社.

（東北学院大学文学部）

国際会議 “Xinjiang in the Context of Central Eurasian Transformations” 参加報告

小沼　孝博

現在、中華人民共和国の最西端には「新疆／ Xinjiang」という名称をもって呼ばれる地域が存在している。近年では漢民族の大量流入にさらされつつも、その地にはウイグル族を始めとする多くのテュルク系ムスリムが暮らし、彼らは独自の言語・文化・アイデンティティーを保持している。新疆のもつユニークな地域特性をいかにとらえるべきかという問題については、かねてより高い関心が注がれており、多様な観点からのアプローチが試みられてきた[1]。就中、その問題を考える上で重要な鍵の一つとなるのが、18 世紀中葉以降、当該地域に住む人々が、中国本土に基盤を置く王朝や国家（清→中華民国→中華人民共和国）のみならず、近隣のイスラーム社会やロシア帝国・ソヴィエト連邦などから多大な影響を受けてきたという歴史的経緯である。

以上のような点を射程におさめつつ、2015 年 12 月 18 日（金）と 19 日（土）の 2 日間にわたって開催されたのが、国際会議 “Xinjiang in the Context of Central Eurasian Transformations”（中央ユーラシアの変容の中における新疆）である。当会議の全体的な視座は、17 世紀から現在までの時代的なスパンを設定した上で、新疆と隣接地域との間における人や知識の移動、及びそのもとでの新疆社会の社会的・文化的変容のあり方を探ることにあり、合計 12 の報告がラインナップされた。

本会議は複数の研究組織・プロジェクトによって共催されたものだが、東北学院大学アジア流域文化研究所の「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究」プロジェクト（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業、研究代表者：東北学院大学文学部教授谷口満）も参与し、プロジェクトの構成員である筆者も本会議の組織者の一人として準備・運営にたずさわり、また当日は研究報告をおこなった[2]。そこで以下において会議の概要を紹介し、参加報告をおこないたい。まずは会議のプログラムを示す。

【プログラム】

1 日目（12 月 18 日）　会場：財団法人東洋文庫 2 階会議室

Registration（12 : 30）

Opening Remarks（12 : 45-13 : 00）

1　近年刊行された主な新疆関連の会議論集には、以下のようなものがある。Frederick Starr（ed.）, *Xinjiang : China's Muslim Borderland*, Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 2004 ; Ildikó Bellér-Hann, *et al*.（eds.）, *Situating the Uyghurs between China and Central Asia*, Aldershot : Ashgate ; James Millward, *et al*.（eds.）, *Studies on Xinjiang Historical Sources in 17-20th Centuries*, Tokyo : Toyo Bunko, 2010 ; Shinmen Yasushi, *et al*.（eds.）, *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, J. Maisonneuve successeur, 2013.

2　その他の共催組織・プロジェクトは、NIHU プログラムイスラーム地域研究東京大学拠点、日本学術振興会科学研究費・基盤研究（B）研究課題「19〜20 世紀中央ユーラシアにおける越境と新疆ムスリム社会の文化変容に関する研究」、中央大学政策文化総合研究所プロジェクト「日本とユーラシア社会：海洋と大陸の歴史・文化」、公益財団法人東洋文庫中央アジア研究班・研究グループ「近現代中央ユーラシアにおけるイスラームと政治権力」である。ご支援を賜ったことに対し、厚く御礼を申し述べる次第である。

Session 1（13 : 00–15 : 00）

司会 : David Brophy（The University of Sydney）

① Rian Thum（Loyola University）
“Moghul Relations with the Mughals : Economic, Political, and Cultural”

② Onuma Takahiro［小沼孝博］（Tohoku Gakuin University）
“Political Power and Caravan Merchants at the Oasis Towns in Central Asia : A Case of Altishahr in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”

③ Matthew W. Mosca（University of Washington）
“Cišii’s Writings and Their Context : An Unofficial Source among Networks of Officials”

— Tea break（15 : 00–15 : 15）—

Session 2（15 : 15–17 : 15）

司会 : Naganawa Norihiro［長縄宣博］（Hokkaido University）

④ Rune Steenberg（Columbia University）
“Qing Policies and Close Marriage : Transforming Kinship in Kashgar”

⑤ Noda Jin［野田仁］（Waseda University）
“The Crossing of Imperial Borders and “International” Conflict Resolution between Russian Turkestan and Qing-ruled Xinjiang”

⑥ Unno-Yamazaki Noriko［海野典子］（University of Tokyo / Harvard-Yenching Institute）
“Cooperation and Opposition : The Relationship between Turkic Muslims and Chinese-speaking Muslims in the Early Twentieth Century”

2日目（12 月 19 日）　会場 : 東京大学東洋文化研究所 3 階会議室

Session 3（9 : 30–11 : 30）

司会 : Sugawara Jun［菅原純］（Tokyo University of Foreign Studies）

⑦ Eric T. Schluessel（Harvard University）
“Confucian Schools and the Interpreter Class in Late-Qing Xinjiang”

⑧ David Brophy（The University of Sydney）
“Representations of Class, Subjecthood, and Ethnicity in a Continental Treaty Port : Gabdulgaziz Munasib’s *Taranchi Girl*（1918）”

⑨ Joshua L. Freeman（Harvard University）
“The Curious Career of Mister Manṣur : A Uyghur Bolshevik in Xinjiang, 1935–1946”

— Lunch（11 : 30–12 : 45）—

Session 4（12 : 45–14 : 45）

司会 : Shinmen Yasushi［新免康］（Chuo University）

⑩ Zhe Wu［吳啟訥］（Academia Sinica）
“Beijing’s Policy Drift toward Ethnic Issues in Xinjiang, Early 1950s to Early 1960s”

⑪ Niccolò Pianciola（Lingnan University）
“Migrations from China to Soviet Central Asia, 1949–1976”

⑫ Kolodziejczyk-Tanaka Aleksandra Maria（Waseda University）& Tanaka Amane［田中周］（Aichi University）
"The Structure and Content of China's Counterterrorism Policy : The Case of Uyghur Islamist Terrorism"

— Tea break（14 : 45-15 : 00）—

General Discussion（15 : 00-16 : 45）
司会 : Uyama Tomohiko［宇山智彦］（Hokkaido University）
ディスカッサント : Ablet Kamalov（"Turan" University）

Closing Remarks（16 : 45-17 : 00）

次に各セション・報告の概要を述べる。初日の第一セッションは、清朝征服期の前後にわたる17-18 世紀の歴史像を探るものであった。① Rian Thum は、タリム盆地（アルティ・シャフル）のオアシス都市を統治したモグール人政権、いわゆるヤルカンド・ハン国と、南方のムガル朝支配地域との経済的・文化的結びつきを、鋳造貨幣のデザインの共通性や、スーフィズムの信仰マニュアルなどの宗教文献を駆使して検証し、年代記史料の欠如を補った。② 小沼孝博は、タリム盆地のオアシスにおけるキャラバン交易の展開や政治権力との相関をトレースした後、それが 18 世紀中葉の清朝征服以降にどのように変化していったかを論じた。清朝当局の貿易制限が次第に強まる背後で、新たに台頭したベグ官人層が交易の利権を掌握していく動きを読み取った。③ Matthew Mosca は、清朝治下の新疆とその隣接地域に関する地誌を著した椿園七十一に着目。彼の履歴や著述の性質、版本の種類と流布について詳細に解き明かし、清朝の「辺境知」の環流のあり方を提示した。

第二セッションは、人的・地理的な境界やそこに生じる諸問題をテーマとしていた。④ Rune Steenberg は文化人類学を専門とする。調査地カシュガルにおけるウイグル族の親族関係の観察から、それがウイグル族社会で仕事の機会や社会保障などを得るためのソーシャルネットワークとして機能



1 日目の第二セッション

していること、そして結婚が親族間の密接な関係を構築するための重要なプロセスであることを例証した。また今後の研究の展望として、現在の親族関係や結婚のあり方がいかにして慣例化・概念化してきたのか、その歴史的過程の素描を試みた。⑤ 野田仁は、19 世紀後半に画定した新疆北部の露清国境附近に分布したカザフ遊牧民の存在に着目。国境の出現により土地や住民の帰属が確定するが、実際は国境を跨いで分布するカザフ人の間で紛争はやまず、しばしば露清間で国際問題化した。その解決・調停のために法廷集会「スエズド」が開催されたが、それはカザフ人の間に一元的な臣属・国籍の概念を定着させていく役割をも果たしたと結論した。⑥ 海野典子は、「回」と称された中国系ムスリム（現在の回族）と新疆のテュルク系ムスリムとの関係を扱った。20 世紀初頭に双方が著した著述を丹念に精査し、政治的利益のために共有の宗教的信念にもとづいて団結を求めようとする試みが相互に存在していたことを見出した。ただし、両者間の言語的・文化的な差異により、結局その試みは水泡に帰したという。

2 日目午前の第三セッションは、「近代化」のプロセスにおける新たな知識・情報との接触と浸透がテーマであった。⑦ Eric Schluessel は、1884 年の新疆省成立後、清朝政府が進めた地域社会の変革の試みの中で特筆される儒教・漢語教育を取り上げた。新出の新疆ウイグル自治区檔案館の漢文文書を駆使してトルファン盆地における学校の設立・組織・経営、教育内容や学生生活の実態などを復元し、またムスリム通訳者「通事／ Tungchi」の現地社会における位置づけに論及した。⑧ David Brophy の報告は、20 世紀初頭のグルジャ（イリ）で国際貿易の仕事に従事した経験を持つタタール人ガブドゥルガズィズ・ムナスィブの恋愛小説『タランチの娘』（1918 刊）を題材とするユニークなもの。当時のタタール人社会では、周辺のテュルク系民族を題材とする同種の小説が複数執筆され、それは民族主義やジャディード運動を展開する新たなタタール知識人層に知的視座を提供した。『タランチの娘』もその一つで、純粋な恋愛小説としてではなく、むしろ民族誌としての役割を果たしたことを強調した。⑨ Joshua Freeman は、ソ連領出身のウイグル人ボォリシェヴィキ、メンシュル・ロズィエフの事蹟を追った。彼は 1930 年代の盛世才政権、40 年代の東トルキスタン共和国の成立期に、二度にわたり新疆へ派遣された。帰国後も彼の著作は新疆へもたらされ、また中ソ対立期には反中国宣伝のラジオ放送も手がけるなど、「新疆におけるソ連・社会主義」という文脈において特筆すべき



２日目の第三セッション

存在であった。

第四セッションは、20 世紀後半の新疆をめぐる国際関係にスポットを当てた。⑩ 呉啟訥は、建国期における中国共産党政権の新疆民族政策を再検証。旧グルジャ政権の指導者を取り込むためにも、当初は大漢民族主義を抑制するスタンスで出発したが、百家争鳴期における批判･不満の噴出を経て、反右派闘争による民族エリートの粛正へと到る。この間に新疆で実施にされた政府肝いりの諸政策が、民族エリートのみならず、より広範な民衆レベルでの反発を生んでしまったことを、希有な一次史料をもとに跡づけた。⑪ Niccolò Pianciola は、カザフスタンとロシアに所蔵される文書から、1940-70 年代に新疆からソ連領中央アジアへの「移民」（政治的避難者を含む）について、各段階の規模（総計約 253,000 人）、民族構成、移住発生の要因、移住先での処遇を明らかにした。⑫田中マリア・田中周は、近年新疆で顕在化しているウイグル族と漢族との間の軋轢について、背景に存在する要因とその相関を精査。また「テロ事件」の中国各地への波及、さらには国際化にともなって構築された中国政府の「反テロ政策」のアウトラインを示した。

最後に総合討論として、カザフスタン出身のウイグル人研究者である Ablet Kamalov によるコメントがなされた。コメント内容は多岐に及んだが、各報告とも中央アジア・新疆史研究において「ブーム」となっているアーカイブズを利用した手堅い研究である点を評価しつつ、ロシア語史料の有用性とそのさらなる活用が望まれる点を強調した。また会議論集の刊行についても意見交換がなされた。

以上、ごく簡単ではあるが、2 日間にわたった国際会議の概要を述べた。全体的な印象として、会議はとくに滞りもなく、かつ非常にカジュアルな雰囲気で進んだ。報告者がすべて若手・中堅の研究者であったことも特徴の一つであり、各報告ともテーマ・資史料・方法論などの面で斬新さが見られた。私個人としても、新たな知見をおおいに得ることができ、今後の研究課題や方向性についても示唆をうけた。また初日の午前中には、本会議のプログラム自体には組み入れられてはいなかったが、参加したハーバード大学の大学院生が中心になって進めるテュルク語写本史料の翻訳・刊行プロジェクトによる史料講読会が開かれ、また会議中にもその計画がアナウンスされた。懇親会の場も含め、



会議の参加者（2 日目）

直接顔を合わせて情報を交換できる機会を提供できたことを、主催者の一人として、なによりもうれしく思った。

最後になるが、事前の準備、当日の進行などにおいて、多くの方からご支援・ご協力を賜った。遠く海外から参集いただいたゲストはもちろん、年末の忙しい中わざわざ会場に足をお運びいただいた参加者各位に、この場を借りて心より感謝を申し述べたい。

ウイグル人のマザール
―― 現代「シルク・ロード」における聖地と信仰 ――

菅原　純

こんにちは。ただいまご紹介いただきました、菅原でございます。本日、ここで皆様にこうしてお話しできることを、とても嬉しく思います。私、生まれは岩手県の南側、つまり旧伊達領の水沢（現奥州市）でございます。母方の実家は曹洞宗のお寺で、祖父、伯父、叔父、従弟に僧侶のいる環境に生まれながら、ミッション系の青山学院（こちら、東北学院とはスポーツの定期戦などで長い交流がありますね）に学びまして、いまはイスラーム教徒の歴史文化を専門としているという、宗教的にはよく言えば多彩、悪く言えば節操のない人生を歩んでまいりました。ともあれ、自分の故郷水沢とは、歴史と文化をある程度共有しているここ仙台で、おそらくは私と同じような「お国言葉を」お持ちであろう皆様を前に、こうやって自分の専門の話をさせていただけることは、とても晴れがましくも幸いに思われます。どうぞよろしくお願いいたします。

今日の私のお話は、「日中韓周縁社会の宗教文化」というこの講演会の主催プロジェクトに沿う形で、中国の西北周縁部にあたる「新疆ウイグル自治区」－一般には「シルク・ロード」上に位置する地域名として知られています－の主体住民である「ウイグル人」の信仰拠点としての聖地、より厳密には聖者廟（マザール）をめぐる信仰の問題につき、お話しします。この地域は近年「民族問題」でよくマス・メディアで取り上げられる地域でして、したがって剣呑なイメージで語られることが少なくありません。そんななかで、その渦中にあるとされるウイグル人の信仰とはどのようなものなのか、それを「聖者廟（マザール）信仰」というものを手がかりに瞥見してみたく思います。

さて、本日は、詳しい話に入る前に、まずは実際のマザールの写真をまとめてご覧いただこうと思います。それぞれ特徴あるマザールの画像をいくつかご覧いただいて、新疆ウイグル人のマザールがそもそもどんなものなのか、イメージをつかんでいただければと思います。それにつづけて、背景としての環境と住民、そこから生起したマザールの信仰のあらましをご説明し、最後にマザールの社会的機能の問題を取り上げる、という段取りでお話して参ります。ウイグル語のことわざに「まずは食事、それからお話（*awwal ta'am, andin kalam*）」という言葉がありますけれども、いまは「まずはイメージ、それからお話」という形でお付き合いいただければ幸いでございます。

1.「シルク・ロード」のマザールひとめぐり

イマーム・ジャーファル・サーディク・マザール（ホタン地区ニヤ県）

まず最初にご覧いただくのはタクラマカン沙漠のただなかに屹立するマザール、イマーム・ジャーファル・サーディクです。こちらは、イランなどで広く崇拝されているシーア派の聖人たち「12 イマーム」の七代目イマームの墓である、とも当地では伝えられております。聖者イマーム・ジャーファル・サーディクは、実はご本家の中東に良く知られた墓がありまして、この墓はしたがって本物ではないと言われています。そのことはこちらの住民も、とくに知識人の間では知られておりまして、20 世

紀の初頭に当地で書かれた歴史書にもそのことが論じられています。にもかかわらずこのマザールは巡礼シーズンには数多くの参拝客が訪れる一大参詣地として今も有名でして、その勢いは衰えを知りません。

ホタン地区ニヤ県はタクラマカン沙漠の南辺に位置するオアシスです。イマーム・ジャーファル・サーディク・マザールは、そこから数時間、沙漠のなかをひた走りに走った末たどり着くような、人里とは隔絶した場所にあります。現在こちらへは、1995年に開通したタクラマカン沙漠を縦断する「沙漠公路（和民公路）」でいったん北上し、途中からその幹線を西へ外れてアプローチすることができます。その道のりの多くは沙漠地帯でして、まさに砂の海と形容するのがふさわしい景観をしています。

そうした沙漠の中、わずかにトグラク（胡楊）やユルグン（タマリスク）といった沙漠植物が繁茂しているところに人間も細々と暮らしておりまして、小さな村落が点在しています。イマーム・ジャーファル・サーディクのマザールはそうした村落のひとつを見下ろす小高い丘の上に立地しています。

これはその村落の中にある、マザールへの参道の入り口です。こちらのマザールではここにお示しするような、木で組んだ、見ようによっては鳥居にも似た門が数か所設置されておりまして、参拝者はこちらをひとつ、ひとつくぐって、丘の上のマザールに参詣することになっています。丘の下部分の参道はその両側に墓地が広がっており、参拝者が捧げたと思しき供物や旗竿などもあちこちで見ることができます。

ここを私たちが訪問したのは2000年の3月で、このマザールにはそれを管理する宗務者と村人が数名見られるぐらいで実に寂しいものでした。しかしこのマザールは16世紀の文献でも言及されておりまして、少なくとも今日に至るまで400年以上、当地の著名な信仰拠点として知られていたのです。時期が合わずあいにく私は見ることがかないませんでしたが、参詣シーズンの7~8月にはホタン地方はじめ新疆各地からおびただしい参拝者がこのマザールには参詣すると言われています。[1]

イマーム・アプタ・マザール（中国新疆ウイグル自治区カラカシュ県）

次にお示しするイマーム・アプタ・マザールは、さきのイマーム・ジャーファル・サーディクよりはかなり人里に近い場所に立地したマザールです。沙漠の中ではなく、ある程度緑が濃く農業も盛んなオアシスのなかに位置しており、マザールの周辺にも複数の村落があります。つまり、人々の生活圏の中にあり、日常的に人が訪れることが可能で、事実毎週木曜日の墓参や、金曜日の集団礼拝などのたびに、近在の住民が多数参拝する、そういう地域の重要な「信仰拠点」となっています。私は2001年の夏に、金曜日にこちらを訪問し、地元の信徒たちでごったがえす繁華なマザールの姿を目の当たりにすることができました。

タクラマカン沙漠の南側に位置するホタン・オアシス、そのほぼ中央部に位置するカラカシュ県の中心（県城）から南に20キロほど下った場所にこのイマーム・アプタ・マザールは立地しています。こちらは先にお示しした沙漠の中のイマーム・ジャーファル・サーディク・マザールとは対照的に、大きく立派な門を構えており、敷地の中には複数の祈祷場、聖墓、一般の人たちの墓地などが整然と配置されています。日本の地方にある大きいお寺の伽藍などをご想像いただければ、あるいは理解しやすいかもしれません。

イスラーム教徒にとって金曜日はキリスト教の日曜日に相当する礼拝日でして、普段は近所のモス

1　澤田稔「タクラマカン砂漠南辺の聖墓」『帝塚山学院大学人間文化学部研究年報』第2号、2000年：172-178頁参照。



1. 沙漠公路（和民公路）。2000 年 3 月。



2. イマーム・ジャーファル・サーディク・マザールへの道。2000 年 3 月。



3. イマーム・ジャーファル・サーディク近辺の胡楊。2000 年 3 月。



4. イマーム・ジャーファル・サーディク聖域への入り口。2000 年 3 月。



5. イマーム・ジャーファル・サーディクの参道。2000 年 3 月。



6. イマーム・ジャーファル・サーディク下の墓地。2000 年 3 月。



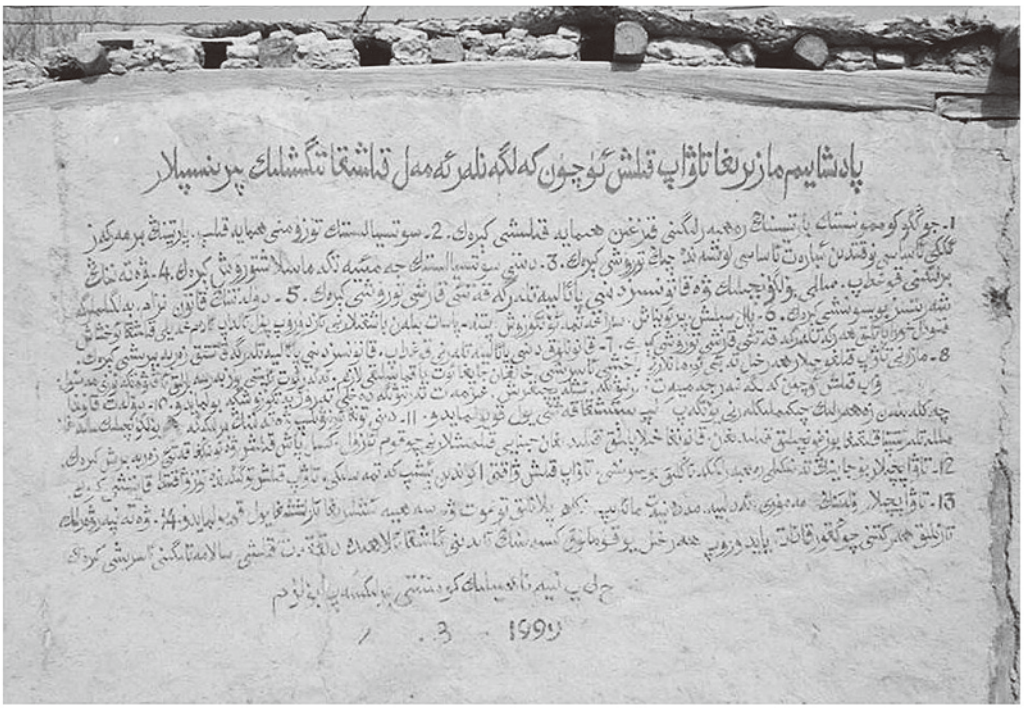
7. イマーム・ジャーファル・サーディク・マザール（ニヤ）の参道。鳥居のような門をくぐって廟に参詣する。2000 年 3 月。



8. イマーム・ジャーファル・サーディク・マザール（ニヤ）の墓室。2000 年 3 月。



9. イマーム・ジャーファル・サーディク・マザール（ニヤ）墓室下の風景。2000 年 3 月。



10. イマーム・ジャーファル・サーディク（ニヤ）付設モスク壁面に掲げられてあったニヤ県政府の注意書き。参詣者の事前登録・許可や宿泊の禁止などの注意事項が 13 項にわたり書かれてある。この種の注意書きは各マザールで見られた。2000 年 3 月。



11.　イマーム・アプタ・マザール（カラカシュ）の門前。いくつか店舗が並び始めている。2001 年 8 月。



12.　イマーム・アプタ・マザール（カラカシュ）の門前。2001 年 8 月。

クで礼拝をする人たちも、金曜日には集団礼拝をするため地域で一番大きなモスク（ジャーミー）に集まります。イマーム・アプタはまさにそういうジャーミーとして人が集まる場所でもありまして、その賑わいはまるでお祭りのようでもありました。門前には物売りが出、敷地内でも語り部が群衆を前に歴史語りをしたり、ぼろをまとった乞食がサパイと呼ばれる楽器を手に歌を披露したりと、実ににぎやかです。こちらのマザール参詣とは、一週間のサイクルで甚だ多くの信徒が集い、礼拝を執り行う他に様々な社会・経済活動を行う機会であるということがよくわかります。

その一方で、礼拝をおこなう場所では、多数の信徒が作法にのっとり正座し、祈りを捧げている姿を見ることができました。決まった時間に聖者の墓の前の祈祷場ではシャイフ（当地では一般にマザールの管理者の長をシャイフ、より正確には「シャイフ・アホン」と呼びます）が礼拝を厳粛に取り仕切り、儀礼が進行します。こちらの聖者廟では、通常のモスク同様に男性だけが建物内で礼拝に参加し、女性は戸外で祈祷を行っています。まあ通常の金曜礼拝では女性はそもそもジャーミーの敷地にも立ち入りませんから、女性が戸外とはいえ敷地内で金曜礼拝に参加しているのはマザールならではの眺めでしょう。こちらの祈祷施設は決して小さくはないのですが、それでも信徒全員を収容することはできず、女性でなくとも、祈祷場に収まりきらない多くの人が戸外で祈祷している姿を見ることができます。

もうひとつ、このマザールの金曜礼拝日で注目されるのは、いわゆる「イスラーム神秘主義」の儀礼とされる「ズィクル」が今日でも集団で執り行われていることです。集団礼拝が一通り終わると、その一部の男性信徒 50 名ほどがマザール内の小部屋に車座になり、先導役がサパイと呼ばれる、複数の金属の輪ががしゃんがしゃん音を立てる楽器を手に歌を歌い、信徒たちはその歌声に耳を澄ませます。そしてその歌謡の節々で「ウーッ」と合いの手を入れ、その歌がどんどん高潮を迎えるのに合わせ信徒たちは体を揺らし、やがて立ち上がり、旋舞を始めるのです。その旋舞はくるくる回るのではなく、一回くるりと回っては、また逆回転するという、断食明けの祭りの際の旋舞と同じものです。なにしろ狭い空間で多くの信徒が回り踊るので、その迫力は言葉ではなかなか言い表せません。この種の宗教儀礼は最近はすっかりすたれてしまい、今では新疆でも数か所でしか行われていないそうですが、前近代はもっと多くの場所で行われていたと聞きます。

なお、このマザールに葬られたイマーム・アプタは、11 世紀に当地にイスラームが波及した際、当時のホタンの仏教徒勢力との宗教戦争に奮戦し殉教した 7 名の戦士のひとりということでして、当マザールはいわばその 7 名の殉教者を代表する形でイマーム･アプタの名で呼ばれているのでしょう。

また、さきごろ出版されたアブリミット・ヤスィン氏の研究によれば、このイマーム・アプタは、ホタン地方に存在する 12 座の「イマーム」・マザールのひとつと言うことです。「イマーム」とは一般的にはモスクの宗務者とか、宗教指導者を指す言葉ですが、イランではシーア派の聖人として「12 イマーム」が甚だ有名です。この 12 と言う数字と「イマーム」という言葉の組み合わせは、イランのそれを連想させますし、事実として、さきにご紹介したイマーム・ジャーファル・サーディクをはじめ複数のホタンの「イマーム」人名が、いわゆる「12 イマーム」と共通しています。そういう意味で、このマザールには、当地のイスラーム信仰（一般的に当地のイスラームは多数派であるスンナ派のハナフィー法学派に属すると言われています）のなかのシーア派的、イラン的「要素」を見て取ることもまた可能だと言えるわけです。[2]

2　Rahilä Dawut, *Uyghur Mazarliri*. Ürümchi : Shinjang Khälq Näshriyati, 2001, 144–5 p. ; Ablimit Yasin, “A Cultural Layer in Relation to Hazrat-i Ali : A Preliminary Approach to Mazars of ‘Imams’ in Khotan”, in Sugawara Jun and Rahile Dawut (eds), *Mazar : Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*. Fuchu-Tokyo : Tokyo University of Foreign Studies

シュゲル・ホジャム・マザール（中国新疆ウイグル自治区トゥルパン県）

次にお示しするのは、さきのイマーム・アプタ・マザールよりはよほど小ぶりのマザールです。こちらは新疆の中心都市であるウルムチ市からも近い、トゥルパン市内にあるシュゲル・ホジャムと呼ばれるマザールでして、規模としては人々の生活圏の中にある小さな神社といったところでしょうか。建物も聖者の墓所を覆う建物が一つあるだけで、ただ敷地を覆う塀の上にディスプレーされた角付きの山羊の頭骸骨が、そこが聖地であることを示しています。

こちらへはトンネル状の門をくぐって墓室に入るようにできており、墓室のなかは複数の燭台があって、灯がともされています。マザールの墓室のつくりも地域性があるのですが、ここトゥルパンと、隣接したクムル地区のマザールは、どこも燭台が目を引きます。

こちらのマザールの特徴は、具体的な「ご利益」に特化された信仰拠点だということです。「シュゲル」とは体にできる「疣（いぼ）」のことでして、このマザールに参拝し、祈祷のあと墓室の土で作った泥団子を患部にあて、マザールを出たところでその泥団子を背後のマザールの壁面に投げると疣は取れる、とされています。実際、こちらの写真のように、マザールの壁面に泥団子がびっしりへばりついていますね。日本でも具体的な「現世利益」を求めて人は寺社仏閣に「神頼み」に参拝しますし、学業なら天神様、安産祈願なら水天宮というような、具体的目的に特化された参詣地が沢山ありますね。ここシュゲル・ホジャム・マザールは、日本のそうした「現世利益特化型」の信仰拠点とパラレルの関係にあると言えるでしょう。[3]

スルタン・マザール（中国新疆ウイグル自治区ホタン市）

次にお示しするのも、シュゲル・ホジャム・マザールと同様に、オアシス都市の中に存在し、日常的に住民の信仰拠点としての役割を担い続けているマザールです。こちらのスルタン・マザールは、ホタン・オアシスの中心、ホタン市のバザール（市場）にほど近い街区にあるマザールです。こちらはさきのシュゲル・ホジャムよりもさらに小規模でして、街中の墓地のなか、やや小高い場所に立地している一基のお墓で、お墓を覆う建物やドームのようなものはありません。しかし、お墓とその周りには、写真で確認できますように、多くの旗竿が林立しており、明らかに一般の墓とは異なった様相を呈しています。

こちらのお墓には、私は 15 年以上前の 2000 年と、この夏の 2 回訪問したのですが、この 15 年のうちにこちらのマザールはずいぶんと整備されまして、昔は通りにむき出しであった墓地は、現在では塀で囲まれ、隣接するモスクもレンガ造りの大きく美しいものに改築されておりました。旗竿の数も、また布の色なども以前よりも鮮やかなものになっておりまして、このマザールが昔以上に多くの信徒の参詣を受けていることが確認できました。

このマザールは現在の規模は小さいのですが、富山大学の澤田稔先生のご研究では、複数の歴史文献に記事がありまして、ながく住民の信仰拠点であり続けたことが分かります。たとえば 19 世紀に当地を訪問したロシア人やフランス人の旅行記や報告書には、当マザールに救貧施設のような付属施設があったり、タイルで覆われ壮麗なスタイルであったり、またエントランスの部分などは比較的整った格好をしていたらしいことがスケッチなどから窺われます。往時は現在よりも社会的影響力がさらに大きい信仰拠点だったのでしょう。わたくしがかつて利用した 19 世紀に当地で書かれた史料にも、

Press, 2016, 77-79 p. 参照。

3　新免康・真田安・王建新『新疆ウイグルのバザールとマザール』（STUDIA CULTURAE ISLAMICAE 70）、東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2002 年、188-198 頁参照。



13.　イマーム・アプタ・マザール（カラカシュ）墓所前での金曜礼拝。2001 年 8 月。



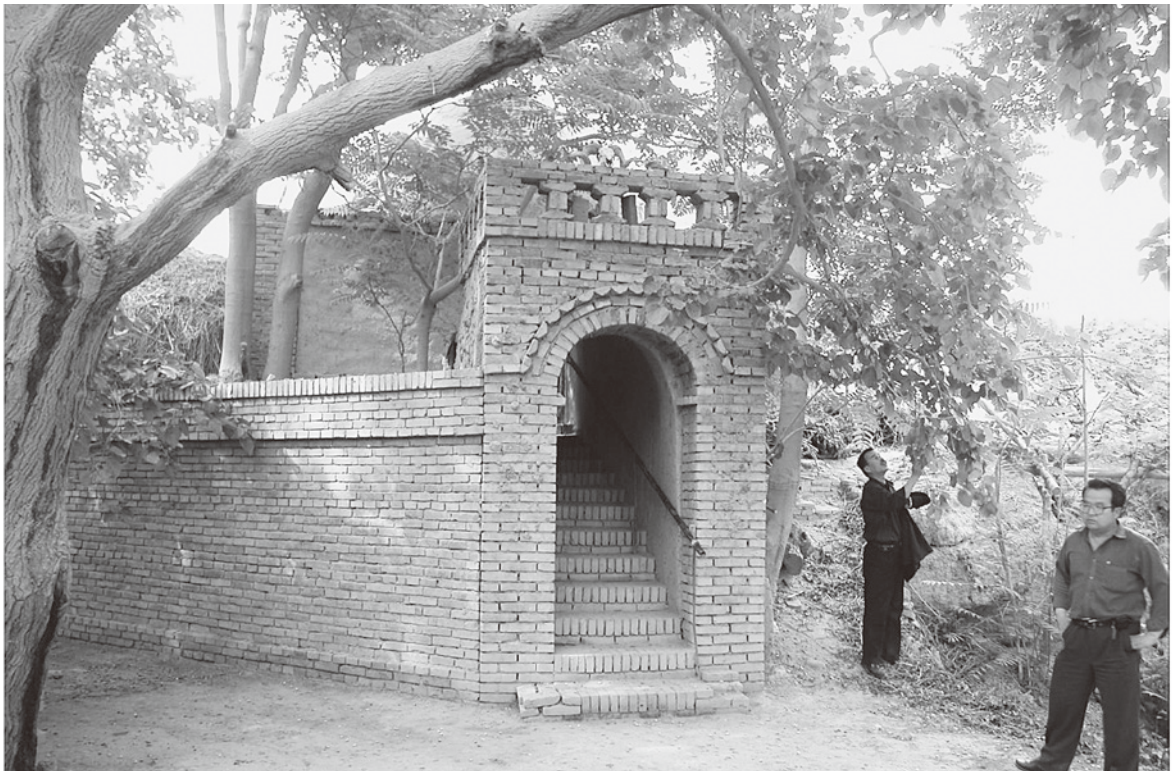
14.　イマーム・アプタ・マザール（カラカシュ）。礼拝終了後に墓所から出てくる信徒たち。2001 年 8 月。



15-18.　イマーム・アプタのズィクル。2001 年 8 月。



19.　イマーム・アプタ・マザール（カラカシュ）。信徒たちを前にアリーの奇跡譚を語る語り部。2001 年 8 月。



20.　シュゲル・ホジャム・マザール（トゥルパン）の入り口。覆いかぶさる樹木は実をたわわに付けた桑。2002 年 5 月。



21.　シュゲル・ホジャム・マザール（トゥルパン）入り口上にディスプレイされた山羊の頭蓋骨。2002 年 5 月。

たとえばこれから合戦をしようというときに、信徒たちを従えた武将がこちらのマザールにお参りをして、戦勝を祈願した、というような記事があります。

つまり、このスルタン・マザールはかつては当地を代表する信仰拠点であったのが、時間の経過とともにその影響力が衰退したものである、と考えることができるでしょう。それが近年の経済発展とリンクして、再び復興の兆しが見える、といったところなのではないかと思われます。[4]

チャルマ・アタ・ホジャム・マザール（中国新疆ウイグル自治区カシュガル市）

最後に、マザールの衰退、という観点からもう一つ、カシュガルのチャルマ・アタ・ホジャム廟の事例をご覧に入れるべきでしょう。

こちらは新疆西部の中核都市であるカシュガル市の旧市街の民家の屋上に位置していた、きわめて小さなマザールです。写真を見ればお分かりいただけるように、遠くには観覧車が見えるような民家の屋上の片隅に、小さな土盛り（なお、「チャルマ」とは「土塊」を意味します）と、そこに安置された角付きの山羊の頭蓋骨を見ることができます。これがチャルマ・アタ・ホジャム・マザールのすべてでありまして、こちらを「参詣」する人の数も極めて限定されているとのことでした。

2005 年に私がこちらの家屋の住人から聴取したところでは、このマザールは、かつては独立した墓所であったものが、住宅が建て込んでしまったために家屋の「壁の中」に埋没してしまったのだそうです。外から参詣する人もなく、年長の女性が毎週金曜日に屋上に上り、土盛りに水やりをするだけだ、と聞きました。

カシュガルではこのチャルマ･アタ･マザールのように、かつては今少し規模が大きい参詣地であったものが、時代を経るに従い衰退し、規模が縮小され「祠（ほこら）」のようになってしまったものがいくつかあります。そうしたマザールは不特定多数の信徒の信仰拠点ではもはやありえず、ごくごく限られた「マハッラ」、つまりご近所コミュニティの「祠」や、家族の「神棚」のような存在として細々と信仰されているわけです。

こうした信仰拠点の「栄枯盛衰」は日本でもよく見受けられますね。もともとはぐるりを鎮守の森が取り囲み、立派な参道と建物を有していたであろう神社が、都市化のなか縮小し、やがてはビルの屋上の祠になってしまった、などというケースは都市部では割と目にします。マザールもまたそうした事情を抱えている訳でして､これも比較の視点からより詳しく眺めてみれば面白いかもしれません。

カシュガルにはこのような衰退したマザールがいくつか知られています。しかし、このチャルマ・アタ・マザールを含め、少なくとも 2 つのマザールはここ 10 年のうちにカシュガル市の全市をあげての都市開発の結果、現在は失われてしまいました。従いまして、もしもこの種の比較研究を行うのであれば、まだ住民の記憶があり、かついくつかのマザールがなお残存しているであろう、今その調査にかからなければなりません。小さな衰退したマザールは、日々喪失の危機にさらされています。[5]

2. 「シルク・ロード」の基本環境と住民

以上、「シルク・ロード」地域の人々の「信仰拠点」とも言うべき、マザールをいくつかご覧いただきました。それぞれのマザールに皆さんはどういう印象を持たれたでしょうか。全くの異文化だ、勝手が違うと思われた方もおいででしょうか。それとも、思いのほか、ご自分の身の回りの神社やお

4　澤田前掲論文、162-163 頁参照。

5　菅原純「カシュガル地方における聖地調査」澤田稔編『中央アジアのイスラーム聖地 ― フェルガナ盆地とカシュガル地方 ―』（シルクロード学研究 Vol. 28）、奈良：シルクロード学研究センター、2007 年、23-24 頁参照。

寺と似たところがありそうだ、と思われた方もあるいはおいででしたでしょうか。

「シルク・ロード」のマザールをめぐって、私たちの、この日本の文化との相違点と類似点をより正確に知るためには、まずは背景として、あちらの自然環境とそこに暮らす住民の文化につき少し説明が必要でしょう。そうした背景知識を下敷きにしてみたら、今ご覧になったマザールの景色もいくぶん違って見えてくるかもしれません。

乾いた大地と雪解け水

ここで、この地域の基本的な環境をおさらいしておきましょう。「シルク・ロード」とここで便宜的に申し上げる空間は、すなわち「中央アジア地域」を指します。これは現在の国と地域で申し上げれば、トルクメニスタン、ウズベキスタン、カザフスタン、キルギス、タジキスタンなどのいわゆる中央アジア諸国と、中国の新疆ウイグル自治区等に相当します。現在の国際関係やマス・メディアでは「中央アジア諸国」をもって中央アジアと見做してしまう傾向が顕著です。しかし歴史的には中国の新疆ウイグル自治区や、もっと言うならアフガニスタンの北部なども前者とは深い関わりを有しておりまして、歴史的、文化的に当地域を考える場合は、これら地域をすべて一緒にして考えた方が合理的でしょう。

この地域はかなり大雑把には、沙漠とオアシスからなる地帯と、山岳並びに草原からなる地帯の二種類に大別できます。

今日のお話の舞台でもある沙漠－オアシス地帯は極度に乾燥しており、降雨はまず期待できない、過酷な環境と言うことができるかと思います。どれほど雨が少ないかと言えば、新疆ウイグル自治区のもっとも西側に位置するオアシス都市カシュガル（喀什）は年間降水量が 64 mm ほどです。これは、仙台市の年間降水量が 1,200 mm ほどであることと比べれば、その差は歴然としています。2014 年 9 月 11 日に仙台地方を襲ったゲリラ豪雨の 1 時間当たりの雨量が 60 mm ほどだったそうですから、それでカシュガル 1 年分の雨だったということです。こういう環境ですから、農業は降雨には頼ることができませんで、遠い山から沙漠に向かって注ぐ雪解け水に依存することになります。この雪解け水の水量は決して小さくなく、たとえばホタン・オアシスを潤すカラカシュ河とユルンカシュ河はそれぞれ年間流量はそれぞれ 22 億立方メートル、23 億立方メートルほどありまして、この流量はたとえば名取川（5 億立方メートル）の 4 倍に相当します。こういう環境で住民は農業を生業とし、麦や米（中央アジアでもキルギスのウズゲンや新疆の米泉など、コメの生産で聞こえた地方、米どころが少なくない点は注目に値します）、さまざまな種類の野菜や果物、さらには商品作物としての綿花などを生産しているわけです。

他方、山岳草原地帯は、温帯湿潤気候のここ日本ほどではないにしても、沙漠地帯に比べれば降雨量は多く、全体的にしっとりとした気候になります。たとえば新疆のアルタイ市の年間降雨量は 190 mm ほどです。これはもちろん湿潤な日本とは比べ物にはなりませんが、さきのカシュガルの 3 倍になりますね。

「二つの生活圏」と住民

いわゆる「シルク・ロード」の地域は、いまご説明した 2 つの異なった環境、より正確にはそこにくらす「二つの生活圏」に暮らす人々によって営まれてきたと言えます。二種類の生活様式とはすなわち山岳、草原地帯に居住し、牧畜生活を生業としてきた牧民（多くは遊牧民）と、沙漠、オアシス地帯に住み農業に従事してきた農民です。中央アジアの歴史は牧民と農民の交渉の歴史であり、それ



22.　シュゲル・ホジャムのトンネルのような入り口。



23.　びっしり泥団子がこびりついたシュゲル・ホジャムの壁面。



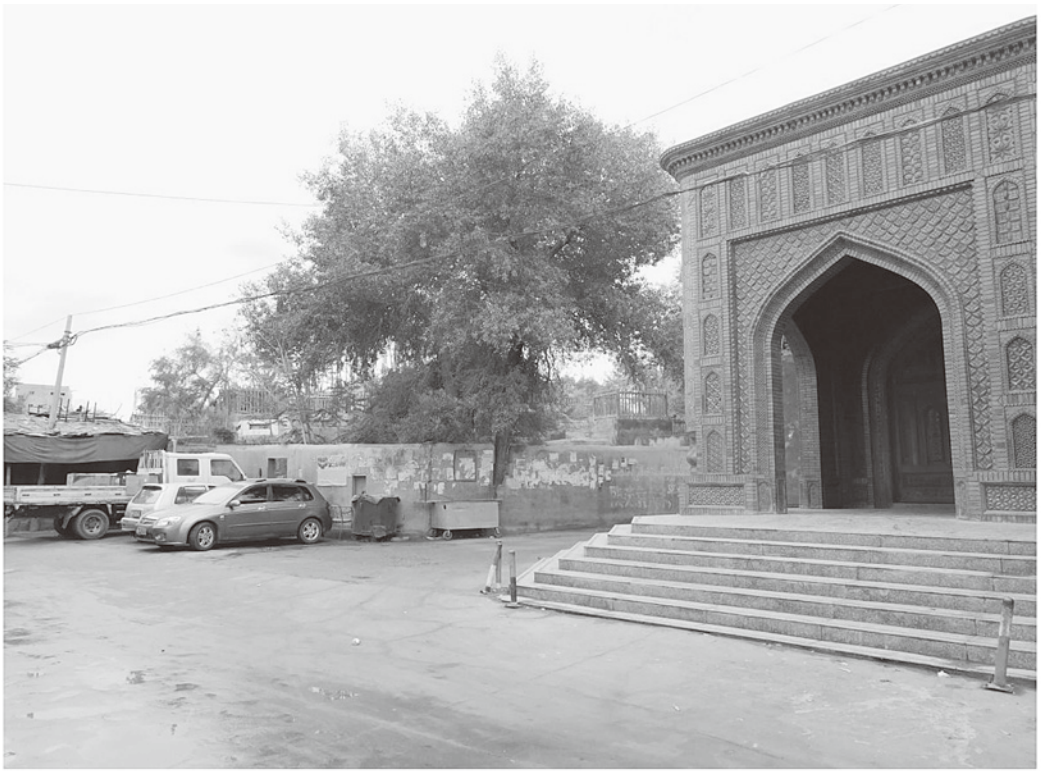
24.　シュゲル・ホジャム・マザール（トゥルパン）の墓室内。2002 年 5 月。



25.　スルタン・マザール（ホタン）。2000 年 3 月。



26.　スルタン・マザール（ホタン）。2016 年 8 月。



27.　新たに建て直されたスルタン・マザール（ホタン）付設のモスク。2016 年 8 月。



28.　スルタン・マザール（ホタン）。色とりどりの旗。2016 年 8 月。



29.　チャルマ・アタ・マザール（カシュガル）。画面左上方に羊の頭蓋骨が見える。2005 年 8 月。



30.　チャルマ･アタ・マザール（カシュガル）。山羊の頭蓋骨が、そこが聖域であることを示す。2005 年 8 月。

を軸に据えるとこの地域の歴史をすっきりととらえることができます。

ざっくりと申しますと、タクラマカン沙漠の周縁地域は遊牧民であるカザフ人やクルグズ人と、農民であるウイグル人の世界であると申し上げてもよろしいと思います。彼らはいずれも同系統のテュルク諸語という言語グループに属すことばを話す人々でして、宗教も共にイスラームを信仰しています。テュルク諸語とイスラーム、この 2 つの要素は、このタクラマカン沙漠周縁地域のみならず、より広域に、今日の中央ユーラシア世界を性格づける重要な文化要素として知られています。

この地域がこういう文化的特徴をもつようになったのは 10〜11 世紀ごろのことと言われておりまして、この時期は、日本ですと平安時代の後期にあたります。テュルク諸語はもともとモンゴル高原で使用されていた言葉でしたが、数世代をかけて西の中央アジア地域に広がっていきます。それと前後して 7 世紀前半にアラビア半島に興ったイスラームもまた東漸しており、10 世紀前後にはカシュガル地方のテュルク系の君主がイスラームを受容し改宗するに至ったのでした。このことを歴史学では「中央アジアのテュルク化とイスラーム化」と申します。そこに暮らす住民の言葉が変わり、また宗教が変わるというのは大事（おおごと）です。そういう一大事が「シルクロード」では東西からクロスオーバーするような形で 10〜11 世紀ごろに発生し、それが今に至るまで当地の文化的特徴を形作っているという訳なのです。

3. 「シルク・ロード」のマザール信仰

マザールの誕生

マザールとはもともとアラビア語でして、「詣でる」という言葉の派生語として「参詣する場所」を意味します。この名称はアラビア語でありますから、イスラームの受容と同時にこの地域に持ち込まれた言葉であると推察されます。言葉としてのマザール、そして現在のようにイスラーム信仰のひとつとしての当地の「マザール信仰」が始まったのは、当地の住民がイスラームを受容した 10〜11 世紀以降のことだったでしょう。実際、当地ではじめてイスラームを受容した君主はカラ・ハーン朝のサトゥク・ブグラハーン（?-955）ですが、その墓廟の存在は当地の最古層の史家ジャマール・カルシー（14 世紀）によって記録されておりまして、サトゥク・ブグラハーンの墓が早くから人々の参詣対象となっていたことは疑いありません。また、ジャマール・カルシー以後の複数の歴史文献の記述からも、連綿と当地に複数のマザールが営まれつづけ、信徒の参詣を受けていたことが確認できます。

しかしながら、この種の聖墓信仰が、純粋にイスラームの受容と言う一事によって「はじめて」この地で成立したかと言えば、それはおそらく違うでしょう。マザール信仰はイスラームに最初からビルトインされた信仰と言うよりは、土着的な色合いの濃い信仰だと言われています。別の言い方をすれば、当地にイスラーム受容よりも前から基層文化の形で存在していた参詣の信仰があって、それがイスラームの装いをしてリニューアルされたのがマザール信仰ではないか、少なくとも、一部にはそういう形をとったマザールがあるのではないか、と考えることもまた可能なのです。事実として、現存する著名なマザールのいくつかは仏教時代に寺院や伽藍があった場所がそのままマザールになっていることがつとに指摘されておりまして、すべてのマザールがそうだとは申しませんが、著名な参詣地の中には思いのほか長い歴史を持っているものがあるのだ、ということは指摘しておくべきだと思われます。

たとえばこちらにお示しするのは、ホタン郊外に現存するクフマリム、日本語で言いますと「蛇（へび）山」と呼ばれるマザールです。こちらは今もホタンを代表する参詣地でして、聖墓のある山の上

から眼下に広がるカラカシュ川の雄大な流れは景勝地としても絶好の環境です。こちらはアラブ人のホージャ・ムヒブとかムユプと伝えられる人物の墓として知られ、蛇山の名に相応しい蛇と聖者をめぐる伝承も今に伝えられています。しかし、こちらはかなり早くから仏教遺跡であったこともまた知られておりまして、『大唐西域記』の著者玄奘が伝える「牛角山」の伽藍はここであろうと言われています。つまり、こちらは仏教時代には仏教の伽藍があり、仏教の「信仰拠点」であったものが、のちに聖地ごと「イスラーム化」して、こんどはアラブ人聖者の墓として引き続き「信仰拠点」であり続けたという訳です。こうした「イスラーム化」以前の記録や遺構の確認できるマザールが、新疆ではいくつか確認されています。[6]

マザールの種類

さて、現在、新疆にはおびただしい数のマザールが存在し、その数は2万ともそれ以上とも言われ、なかなか実数は把握しがたいのが現状です。その「遍在」ぶり、社会における存在感は、我が国の寺社仏閣や祠とほぼ同じような密度で存在している、と申せばあるいはイメージしやすいかもしれません。

マザールはそのサイズやロケーションによって、おおむね4つないしは3つの類型に便宜的に分けられるかと思います。まずひとつは一般的な墓地、マザールルクと呼ばれるもので、こちらは墓参と言う形で人がある種のサイクルを以て参拝することはありますが、不特定多数の「信徒」が集う「信仰拠点」としては、ここでは除外してもよろしいでしょう。これを除くと、マザールは「信徒」の集客力と申しますか、社会的影響力の強さに注目するならば、便宜的には次に示すような3つの類型で考えることができようかと思います。

ひとつは「広域型」とでもいうべき一群のマザールでして、その「信徒」は地域を跨ぐ形で多数存在し、従って比較的広範囲から信徒が参詣に訪れます。信徒の数も多く、モスクや祈祷施設、炊き出しの施設、歴史的には宗教学校までもが併設された複合施設を有し、社会的影響力が歴史的にも、現在においても極めて大きい、そういうマザールです。たとえば先にお示ししたイマーム・ジャーファル・サーディク・マザールなどは歴史的にはこの「広域型」に数えてよいでしょう。ほかにも著名なものとしましては、カシュガル地方ならばアパク・ホジャ・マザール、マフムード・カーシュガリー・マザール、オルダム・マザール、サトゥク・ブグラハーン・マザールなどが指摘できるでしょう。

この「広域型」マザールは、そこからさらに2つに分けて考えることも可能でして、その影響力の大きさもあって政府の支援を受けてなかば「観光地化」しているものと、そうではないものがあります。観光地化しているものとしてはカシュガル近郊のアパク・ホジャ・マザールなどはその典型的なものとして指摘できるでしょう。こちらの場合，今や土産物屋はあるわ，ホタンからわざわざ持ってきたミイラを展示する「展覧館」はあるわ，果てはこのマザールの漢名「香妃墓」の由来となっている香妃の扮装をしたウイグル人女性が駱駝と一緒に待ち構えていると言った次第です。こうした政府のおぼえがめでたい広域型マザールは、その全てがとは申しませんが，昔からの素朴な信仰というものがなかなか見えにくくなってきておりまして，一定の世俗化が見られます。

もうひとつは「地域型」とでも言うべきものでして、ロケーションは概ねオアシス都市の中か，あるいはごくごく近い郊外に位置し，信徒はその地域の住民にほぼ限定されます。住民が日常的に参拝

6　Sugawara Jun and Rahile Dawut（eds）, *Mazar : Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*. Fuchu-Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies Press, 2016, viii-ix. ; 菅原純「殉教者の国ホタン」『通信』101号、東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2001年、12頁参照。



31.　クフマリム・マザール（ホタン）。玄奘三蔵の記録する「牛角山」と言われる。2000 年 3 月。



32.　クフマリム・マザール（ホタン）直下の洞窟。こちらも仏教遺跡と言われる。2000 年 3 月。



33.　アパク・ホジャ・マザール（カシュガル）。2010 年 8 月。



34.　アパク・ホジャ・マザール（カシュガル）内で貸し出している写真撮影用衣装。2010 年 8 月。



35.　シャム・パードシャー・マザール（カシュガル）。2005 年 8 月。



36.　シャム・パードシャー・マザール（カシュガル）。2005 年 8 月。



37.　トゥグルグ・マザール（クムル）。19 世紀に建築された木造の祈祷施設。2005 年 10 月。



38.　トゥグルグ・マザール（クムル）。ヒジュラ暦 1265 年ジュマーダー 2 月（1848 年 4-5 月）の記年が見える。2005 年 10 月。

したり、礼拝したりするので、手入れは行き届き、はなはだ大規模でないにしても、墓室の他に祈祷場やモスクなども併設され、門構えもなかなか立派なマザールです。こういったマザールは被葬者は歴史人物であるとか、殉教者とかの墓が多いようです。実例としましては、たとえばさきにあげたイマーム・アプタをはじめとするホタン地方のイマームの墓であるとか、カシュガル地方のムラード・バフシ・アタム・マザールや、ズライハ・ベギム・マザール、シャム・パードシャー・マザール、クムル地方のトゥグルク・マザールやアラ・トゥルクのアク・グンバズ・マザールなど、枚挙に暇がないほど各地に多数存在します。

そして最後は「狭域型」あるいは「小規模型」とでも申すべきもので、ロケーションはまず人々の生活圏の中にあり、信徒はそのマザールのご近所の住民に限定されます。こちらは墓室も一様に小規模で、付属施設はないのが一般的です。また墓に囲いや屋根がついているだけ、甚だしい所ではむき出しの墓が一基あるだけの極小規模のマザールも少なくありません。そういったところは被葬者が誰であるかすら知られていないところもあり、ただ供物や旗竿などにより、そこが「聖地」として人々から扱われていることが分かるだけです。この種のマザールは、先にお見せしたマザールで言えばシュゲル・ホジャム・マザールのように、特定の現世利益、つまりそこを詣でることで、なにか具体的な「効果」が期待できるような場所が多いです。

たとえば、こちらはクムル（哈密）にあるクルグイ・アガチャムと呼ばれるマザールです。こちらには墓室のようなものはなく、ただ丘の上に一基の墓があるだけです。しかしこのマザールは「子授け」や子供の健やかな成長に効果があると言われておりまして、参拝者の多くは若い女性だと言うことです。また、こちらの墓守りの女性の「施術」が子供の健康のために良いと評判で、そこに群がる信徒の女性たちを私は目の当たりにしたことがあります。[7]

なぜ人はマザールに詣でるのか

さて、マザール信仰を考える上でまず誰もが気になるのは、どうして信徒はマザールに詣でるのか、マザールを参拝することに人はどのような意味を見ているのか、という根本的な問いかけではないかと思います。

まずいちばんラディカルな次元で考えるならば、マザールは何らかの形で神により近い「聖者」の墓である、と言うことは外せない要素でしょう。その神の加護により、ある種の「奇蹟」をかつて実現した聖者の墓を詣でることにより、神の奇蹟の分け前にあずかろう、と考えるのは自然なことであろうと思います。小規模マザールにみられる「現世利益」の類は、その奇蹟の「分け前」をより具体化、細分化したものであると考えられます。

さらに、現在これらマザール信仰の信徒たちが今やみなイスラーム教徒であると言う点に注目しますと、このマザールへの参詣行為が、イスラーム教徒の宗教義務のひとつである「メッカ巡礼」の代替行為であるという側面もすべてではないにしても、その可能性は否定できないように思います。事実、新疆のピチャン県に現存するトヨク・ホジャム・マザールはかねて「第二のメッカ」の名声が高く、そこに参詣することによりイスラーム教徒の務めであるメッカ巡礼は果たされたとカウントされるそうなんですね。マザールへ詣でて信徒が具体的に行う儀礼は「タワーフ（～タワプ）」と呼ばれておりまして、これは、正しくメッカ巡礼において巡礼者たちがカーバ神殿の周りを反時計回りに 7 回周回する行為を指す術語です。新疆のマザールにおきましては、カーバ神殿の代わりに聖墓の周り

7　菅原純「葡萄棚の下のバラカ」、中国ムスリム研究会編『中国のムスリムを知るための 60 章』、東京：明石書店、2012 年、147-149 頁参照。

を反時計回りに 7 回周回いたしまして、それを以てタワーフと呼んでいるわけです。

4.　マザールの社会的機能

さて、次に、この聖地ーマザールが歴史の中で、今日に至るまで、どのような役割を地域社会に対して果たしてきたか、という問題を見ていきましょう。これまでご説明いたしましたように、マザールは当地の人々の信仰の拠り所として形成されてきたものです。それが個人というレヴェルを越えて集団の、地域社会の「信仰拠点」となっていった結果、どのようなインパクトを歴史に対して与えていったのでしょう。

政治装置としてのマザール

まず第一に注目されるのは、その社会的影響力の政治的な機能ということになるでしょう。人々の信仰拠点としてのマザールの宗教的な権威は、恒常的に小さからぬ社会的影響力を有してきました。それゆえに当地の支配者や支配層にとっては、被支配民である住民の懐柔のために、常にこうしたマザールとの良好な関係を築く必要があったのです。そのため、為政者は折々にこれらマザールのいわば「信徒代表」として、マザールの修築を行ったり、経済的な支援を行ったり、時には自分の名を刻した大鍋を寄進するなど、さまざまな形でこの信仰拠点の保護を行ってきました。

たとえばイスラームにおいては主に不動産を宗教施設などに寄進して、その不動産財の用益権の移動を半永続的に停止させる「ワクフ」と呼ばれる制度があります。為政者がマザールに広大な土地をワクフとして寄進し、その土地から得られる収益をマザールの維持費用や、そこで働く人々の俸給とした、ということはイスラーム世界では広く行われておりましたし、ウイグル人の社会でも一般的でした。ここ数年、新疆ではこのワクフの寄進にかかる文書史料がいくつか利用できるようになってきていまして、このワクフを媒介した政治権力とマザールの関係がより具体的に明らかにされようとしています。日本でもかつては神社やお寺が広大な不動産を有し、現在でも「寺領」などの地名が残っておりますけれども、日本の宗教施設と不動産財産の関係を考えるうえでも、ワクフのような仕組みは比較の対象としてなかなか興味深いものがあるのではないでしょうか。

もうひとつ写真をお見せしましょう。これは 19 世紀に当地を支配したヤークーブ・ベグという軍人がホタン地区のイマーム・ガッザーリー廟に寄進した大きな銅鍋です。一般にこういう大鍋は参詣シーズンに訪れた参詣客に対し、ショイラと呼ばれる粥を作って「炊き出し」する際に用いられるものです。この鍋の縁にはヤークーブ・ベグが寄進したとの文言が刻まれておりまして、「信徒代表」あるいはこのマザールの庇護者としての名声を誇示することに一役買ったことでしょう。こうしたことは、日本、仙台であれば、さしずめ「塩釜神社」に殿様が大きな釜を寄進した、などと言うことと類似のこととして考えることが或いは可能ではないかと思われます。用途は大いに異なりますが、私はこの鍋を見て、いの一番に私のふるさとにも分社がある「塩釜神社」を思い出したことを、ここで告白させていただきます。

さて、上述のようにマザールを為政者が保護したのは、ポジティブには為政者がその社会的影響力を利用しようとしたと考えることができますが、同時に、それゆえにマザールは彼らが警戒する対象でもありました。マザールはその社会的影響力が大きかったため、大衆を動員する装置として機能することもまた可能であったわけでして、ときにそれは為政者に対する反抗にも利用されたのでした。実際、歴史の中では当時の支配者に対する武装蜂起の拠点としてマザールが機能したケースが見られますし、聖者廟の権威を背景として政治権力にアクセスした人物も少なくないのです。1864 年に新



39.　アク・グンバズ・マザール（アラトゥルク）。2005 年 10 月。



40.　アク・グンバズ・マザール（アラトゥルク）。2005 年 10 月。



41.　クルグイ・アガチャム・マザール（クムル）。カシュガルにマザールがあるアパク・ホジャの妻の墓と伝えられる。2005 年 10 月。



42.　クルグイ・アガチャム・マザール（クムル）の供物。2005 年 10 月。

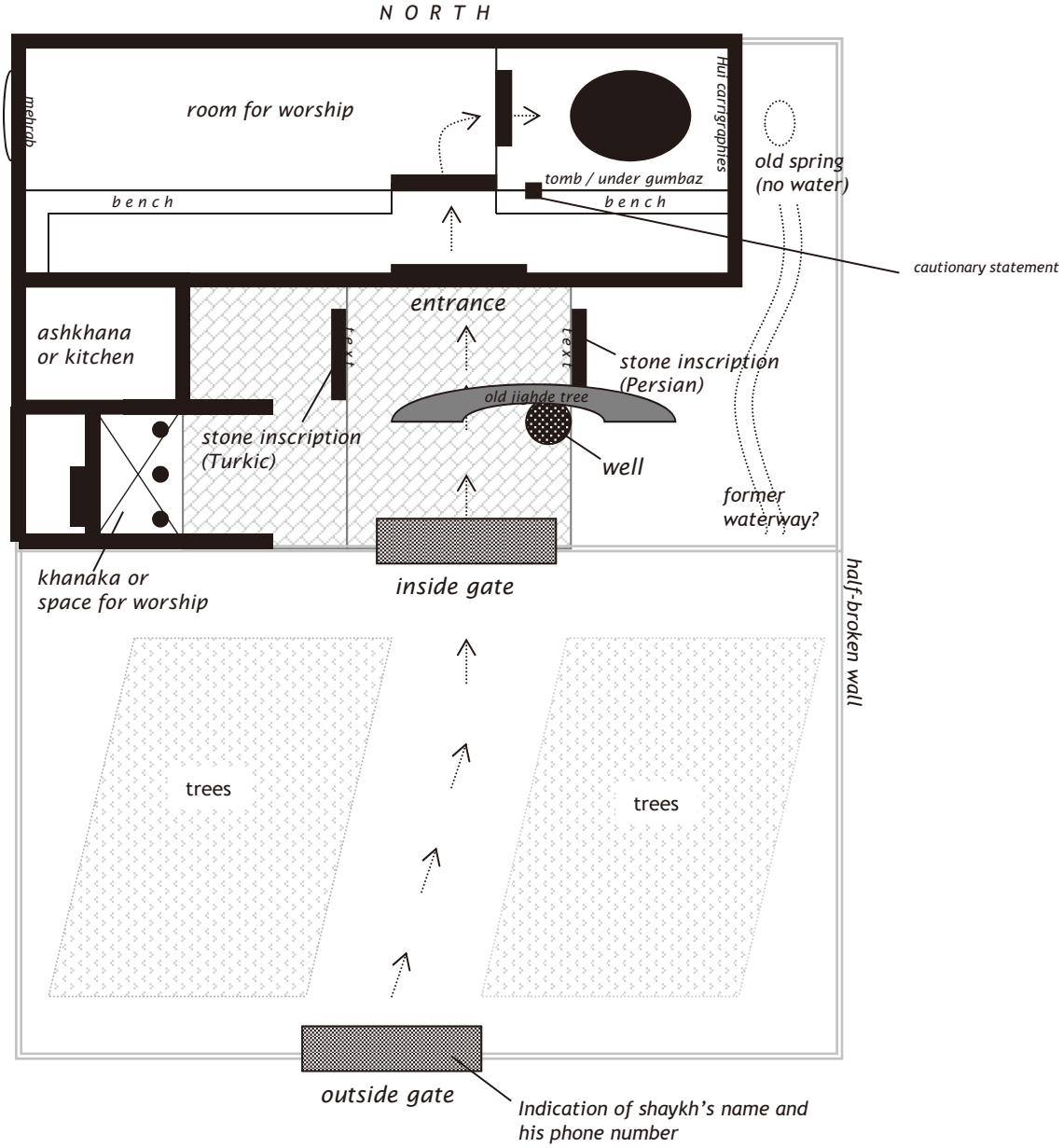


43.　アズィズィム・アガチャム・マザール（クムル）。2001 年 8 月。





44, 45.　アズィズィム・アガチャム・マザール（クムル）所在のクムル王によって 20 世紀初頭に立てられた石碑（2001 年 8 月）と、拓本（2005 年 10 月取得）。摩耗しており判読は容易ではない。



Based on the sketches & photographs by Sugawara(2001-2005)
CAUTION ! The scales and the propotions are NOT accurate.
©Jun SUGAWARA 2005

46. アズィズィム・アガチャム・マザール平面図。コンパクトな中規模マザールの一例。

疆クチャで勃発したイスラーム教徒蜂起は、偶発的に発生したものと言われていますが、叛徒たちが紆余曲折を経て、最終的に指導者に祭り上げたのは、その地のマザールに起居していた、聖者の子孫でした。またそれに続く、さきにふれたヤークーブ・ベグとともに今のウズベキスタンから新疆に到来した政治勢力の一半は、カシュガルのアパク・ホージャ・マザールの権威と浅からぬ関係を有していた、いわゆるカシュガル・ホージャ家の成員と支持者たちだったことがよく知られています。

こういうマザールでありますから、歴史的に為政者や支配者は、マザールを保護し懐柔する一方で、常に自分の支配・管理が及ぶよう腐心してきたわけです。いま参照可能な新疆のマザールに関係するワクフ関連の文書などを見ますと、ときの支配者がワクフを寄進するばかりでなく、各マザールがどういうワクフ財産を有していたかということについて「検地」のようなことをおこない、為政者の名のもとにマザールのワクフ財産の追認定を行っていた形跡があります。また、現在の政府もまた、こうしたマザールの信仰対象としての存在自体は認めつつも、マザールへの立ち入り、そこで執り行われる宗教行為等については、たとえ形式的にではあっても政府の監督下に置こうという配慮が明らかに見て取れます。歴史を通じて、マザールは政治的な装置としての役割を一定程度有していたことは疑いを入れないでしょう。

文化装置としてのマザール

もうひとつ、見逃せない要素としては、マザールが当地の文化装置としても機能してきたということです。歴史的には、大きなマザールに付設されたマクタブ（学校）が当地の教学の一翼を担っていたことは確実です。それ以外に、マザールそのものの縁起に関わる伝承と、マザールという場で演じられ、生み出され、また発展していく口承文芸などは、現在なお一定の影響力を発揮している、具体的な事例として指摘できようかと思います。

マザールにはそれぞれ、そのマザールがなぜそこに存在しているのか、その事の起こり（縁起）を説明した伝承が程度の差はあれ生み出され、その中で、運のよかったものは現在に至るまで口承なり、それを文字に書き落とした文献の形で伝えられています。特に後者は Hagiography、つまり「聖者伝」と呼ばれるひとつのジャンルを形成し、これは当地の文字文化の中でも重要な一部分をなしています。アメリカの研究者サム（Rian Thum）によれば当地で書かれた聖者伝は 28 タイトルほどが知られているそうでして、これは写本文献そのもののタイトル数が限られている当地にあっては実は大きな数字です。[8] 聖者伝以外にも、マザールを包括的に紹介した案内書や文芸作品なども複数知られておりまして、こうした一連の文献類は当地の文字文化の発展に一定の貢献をしています。

さらに、これは先の政治装置の部分とも少し重なるのですが、マザールに多くの信徒が参詣し、集うことで、そこで創造され、かつ発展する「共同知」のようなものも重要です。最初にイマーム・アプタ・マザールの写真でお見せしたように、マザールの木曜日や金曜日は参詣のため多くの信徒が集います。そしてその場で「マッダー」とも「ダスタンチ」とも呼ばれる語り部や歌い手、あるいは「デルヴィーシュ」や「カランダル」と呼ばれる托鉢修行者や物乞い、そういう人々が信徒たちの前で披露する様々なパフォーマンスは、ひとつその聖者廟の縁起だけではなく、文芸作品や物語、種々の伝承、歴史をそこに居合わせた聴衆に伝え、彼らが共通して持つ知識の周知や拡大に寄与していると考えられます。そればかりか、そうしたパフォーマーがマザールを舞台にして聴衆たちの前で、繰り返し繰り返し自分たちのパフォーマンスを演じていく中で、次第に個別の「演目」が洗練され完成度を

8　Thum, Rian, 2014.　*The Sacred Routes of Uyghur History*, Cambridge（Mass.）and London : Harvard University Press, p. 41, 43.

高めていく、時にはコンテンツが質、量ともにどんどん増し加えられ充実していくということもあるのです。

私はかつてホタン地方で演じられる「アブドゥラフマン」と呼ばれる長編の口承文芸（英雄叙事詩）を研究いたしまして、19 世紀の末から 20 世紀の末まで、100 年の間に数十倍に内容が増え、かつ文芸作品としても洗練されていったプロセスを検討したことがありました。この種の口承文芸は、パフォーマーである「ダスタンチ」が、日々対峙する聴衆との緊張した関係や、時には直接交わしたであろうコミュニケーションのなかで、その内容をどんどん成長・発展させていくものです。その意味において、この種の口承文芸は聴衆との「合作」ともいえるわけでして、そしてその「合作」を可能にした口承文芸の「ステージ」の多くが、マザール信仰の「現場」に他ならなかったのです。そして、こうした口承文芸が歴史の中で受け継がれ、その一部がテクストに落とされ、文字文化の作品として今に至っていると考えられます。[9]

おわりに

以上、大変まとまりのないお話でどうもすみません。話がいささか抽象的にすぎ、皆様は、この上なく退屈なさったのでは、と心配ですが、いかがでしたでしょうか。少なくとも「シルク・ロード」におけるマザール信仰がいささかも剣呑なものではなく、おしなべて平和的で、創造的な営みであることがお分かりいただけたでしょうか。さらに、乾燥した環境と住民の言語文化、さらにイスラームと言う要素をひとまず差し引くと、実は根源的なレヴェルでは、ここ日本の私たちの基層文化とも相通じるような素朴な信仰がそこにはありはしなかったでしょうか。そういう印象を皆様が幾許かでも今日、お持ち帰りいただけたら大変幸いに存じます。

さて、このマザール信仰は、現在その一部はなかなか難しい局面に立たされていると言えるかもしれません。ご覧いただいたように、広域的な、大規模なマザールの中には「観光地化」の結果すっかり世俗化して往時の「信仰拠点」としての機能がいくぶん損なわれてしまった所がいくつかあります。「拠点」のそうした喪失は人々の信仰のありかたにも影響を及ぼしているでしょう。

他方、そういう世俗化が進行していない、昔ながらの信仰形態を保ったマザールにしても、政府の宗教管理のもと、さまざまな縛りが生じてきていることは、先に示したマザールの注意書きの文言などから明らかです（そもそも今の中国は明白に無神論の立場に立つ、社会主義国家であるという大前提を忘れてはならないでしょう）。あわせ近年新疆においても影響力を及ぼしつつあるイスラーム原理主義の側から見れば、マザール信仰などは土着的な要素があり、原理主義的なイスラームとは相容れず、常に攻撃の対象であるという一面があります。つまり、見ようによっては、マザールは中国政府とイスラーム原理主義勢力の双方から警戒され、場合によっては攻撃される存在だということです。そういう状況にあって、マザールは今後もこれまでのような人々の「信仰拠点」であり続けることができるのか否か、今後の動向を見守りたく思います。ご静聴、ありがとうございました。

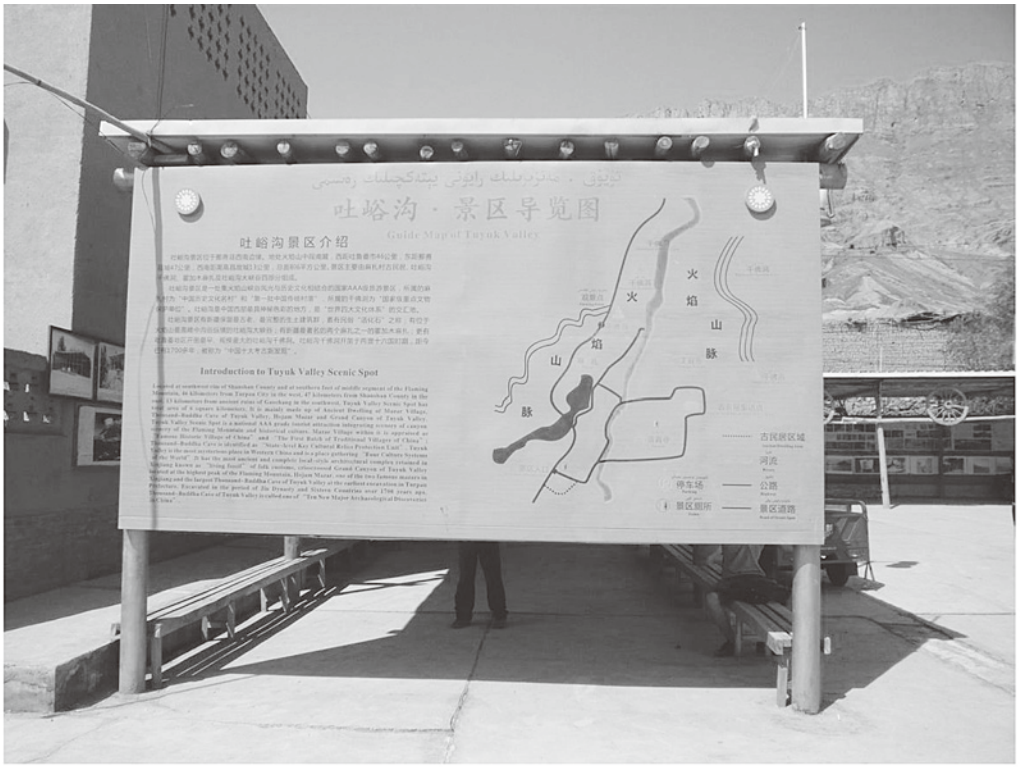
9　Jun Sugawara, “Expanded Texts of “Martyrdom” : The Genesis and Development of the Uighur Legend of Abdurrahman Ḫan”, *Eurasian Studies*, XII, 2014, 417–436.



47.　トヨク・ホジャム・マザール（ピチャン）。「第二のメッカ」と呼ばれる当地随一の参詣地。2015 年 8 月。



48.　トヨク・ホジャム・マザール（ピチャン）は近年観光地化が進められている。2015 年 8 月。



49.　トヨク・ホジャム・マザール（ピチャン）に設置された観光客向けのガイドマップ。2015 年 8 月。



50.　トヨク・ホジャム・マザール（ピチャン）。マザール直下の村はテーマパーク化しており、土産物屋、公衆トイレ、道標などが整備され、またドイツの考古学者ル＝コックが宿泊した家屋なども復元、展示されている。2015 年 8 月。



51. 1874 年にヤークーブ・ベグの命によりカシュガルで鋳造され、ホタン地区のガッザーリー・マザールに寄進された銅鍋（ダシュ・カザン）の縁に刻された銘文。この銅鍋はかつてホタン文物古展覧館の往来に面したエントランスに置かれていたが、その後継機関であるホタン市の博物館には現存しない。

（2000 年 3 月撮影、澤田稔氏提供）

銅鍋の銘文（ラテン文字転写）

(1) nafi-i muslmānlar va ref?-bakht-i khalāyiq üchün,
(2) bu dās (sic) ning Janāb-i Badaulatimiz Muḥammad Y'aqūb Beg Amīr Ghāzī Kāshghar vilāyatida öz kārkhānalarida qoydurup,
(3) Ḥaḍrat Imām Muḥammad Ghazzālī mazār-i motabarrekgha vaqf qildilar.
(4) umīdimiz shol kim : har jins ādami, musulmān, khvāh darvīsh, khvāh faqīr, khvāh shāh, khvāh gadāning naẓrigha kirsa,
(5) va mutabahhim khalāyiqgha kifāya bolup yarasa,
(6) du'ālaridin bī-bahra qoymay yād qilsalar, āmīn.
(7) tārīkhqa bir ming ikki yüz toqsan bir, jamādā al-avval āyning yigirma altisi jum'a küni ṭayyār boldi. sana 1291.

銅鍋の銘文（和訳）

ムスリムたちの利益と民の幸福のために，この鍋を我らがバダウラト閣下ムハンマド・ヤークーブ・ベグ・アミール・ガーズィーはカシュガル地区におけるご自分の工廠で鋳造させて，神聖なるハズレティ・イマーム・ムハンマド・ガッザーリー・マザールにご寄進なさった。

我らが望みは以下の通りである。いかなる回教徒であれ，デルヴィーシュであれ，貧乏人であれ，王であれ，乞食であれ，神の視線に入らせたまえ。そして愚かなる民草に能力を授けたまえ，祈祷の多寡に関わり無くそれを聞き届けたまえ，アーメン

ヒジュラ歴 1291 年ジャマーディ・アルアッワル月 26 日金曜日
（=A.D.1874 年 7 月 11 日）完成



52. 往時ホタン文物古展覧館に設置されていた大銅鍋。2000 年 3 月。

アジア文化史研究第 13 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2013（平成 25）年 3 月）

ロシア・ハバロフスクの民族博物館

太田美由紀・佐藤　佳子

●ロシア最東端の地域　ハバロフスク

榎森進教授（日本近世史・北方史）の引率にて，9 月 3 日から 9 月 10 日にかけての 8 日間，ロシアのハバロフスクへ調査に向かった。ハバロフスクは，ロシアの最東端地域にあり，ロシア最長のアムール川（中国名:黒竜江）の右岸に位置する都市である。またロシアの極東連邦管区の本部が置かれ，ハバロフスク地方の行政と経済の中心となっている。市の中心部には，国立極東博物館や考古学博物館，ウスペンスキー大聖堂（聖母昇天大聖堂）があり，近代的な建物の近くに木造家屋やレンガ造りの家屋が所々に残る町並みだった。

●国立極東博物館

国立極東博物館は，1894 年に創設された博物館で，極東，沿海州の自然や歴史，風俗に関する豊富な資料が展示されている。館内では北方の民族の生活用具や民族衣装に関しての資料を見ることが出来た。そこではアイヌ民族の熊送り儀礼の展示がされていた。

この国立極東博物館では，民族の言語を守るプロジェクトの一端として，伝統や習慣を映像に残す活動が行われていた。完成したビデオの一つとして見せてもらったのは，シベリア北東部に居住し，伝統的な生活と文化を重んじながら暮らしているエヴェン族のトナカイの飼育について収められたものであった。こうした取り組みは，伝統を受け継ぐ世代のための教材として，そして資料として保存することを目的に行われているという。

●ナイヒン村の学校訪問

ナナイは，アムール川流域のロシアと中国にまたがってすむ民族で，ロシア国内に約 1 万人，中国国内に約 4,500 人居住している。かつては「ゴルディ」または「ゴルド」の名で知られており，ナナイは自称のひとつで「ナニ」とも称されていた（ともに土地の人を意味する）。満州族と境を接していたことから古くから中国の文献に登場し，漁皮韃子または剃髪韃子（満州族の影響で弁髪が行われていたためと考えられる）などの名前で知られていた。日本でも山丹人またはコルデッケ夷の名で「東韃紀行」などに見られる。現在では，ロシア領内では「ナナイ」，中国領内では「ホジェン族」，「ホーチョ族」，「赫哲族（中国語）」が公称とされている。

ナナイは，ナナイ語という独自の言語を持っている。今回，そのナナイ語の教育が行われて

いるというアムール川中流にあるナイヒン村の学校に訪問した。この学校では通常の教育に加えて，ナナイ語を教える独自の教育カリキュラムが組まれた授業を行っている。使用するナナイ語の教科書は，ナナイの習慣，伝統や工芸作りの指導を行っている人たちや教師の協力によって出版されたものである。こうした教育現場や教科書の出版などが積極的に行われていく中でも，言語を伝えていくにはさまざまな課題があるという。話せるまでは習得できるようになってもその言語を使う機会が少ないことが問題であり，若者のやる気と感心を抱かせようとすることが大切であるとナナイの伝統の指導者の方は話していた。言語を伝えていくための積極的な活動が行われていること，またその言語の保存や伝えていくことの難しさを改めて感じた。



国立極東博物館



博物館内にある，昔の家の復元
実際に中に入って，タンスや，窯など，触りながら
文化を学ぶことが出来る。



博物館内にある，民族に関するものを展示している
コーナーの全体

韓国西南部の製塩方法と塩業民俗

郭　　儒哲
翻訳：洪　　惠媛

1. 序言
2. 韓国の煮塩生産方法
3. 西南部の伝統製塩
　1）煮塩生産方法
　2）煮塩生産道具
4. 西南部の天日塩生産方法
　1）天日塩の生産方法
　2）天日塩の生産道具
5. 塩関連民俗
　1）民間信仰と民俗
　2）塩祭
　3）塩商人説話
　4）塩関連地名
6. 結言

1. 序言

塩は人間にとって絶対的に必要な要素である。なので人類はどこでもどんな形態でも塩を摂取した。動物の血、空気の灰など原始的な塩の摂取から岩塩、海水を利用する方法まで、多様な形で塩を得たと推定される。初期韓国に居住していた人類もそんなに違わないと思う。

韓国の塩に対する文献記録は3世紀後半に編纂された『三國志魏志東夷傳』で最初に見つけられる。この記録を見ると「高句麗の大家は農事をしなくて遊んでいる者が1万余名にもなり、彼らに下戸（賤民）が遠くから米や食料、生魚、塩を持ってきて捧げる。」と記録されている[1]。また『三國史記』をみると高句麗の美川王（ミチョン王）が塩商人だったという記録がある[2]。記録上の乙弗は高句麗の美川王になった人である。また沃沮が高句麗に塩を貢物として送った記録がある[3]。このように三國時代は王子が塩を売り、貢物として、施主物として社会全般に広く使われたことがわかる。

高麗時代には塩を国家が専売制を施行し、生産と消費を管理した。また塩を作る塩戸を置き、塩倉に所属させて塩生産を専担するようにした。朝鮮時代には専売制を廃止し、塩戸たちに一定の税金を取りながら塩の販売権を付与した。一方、官からも塩を焼かせて菅塩制を実施した。つまり官塩制と私塩制を並行したのである。『朝鮮王朝実録』を見ると塩を焼く仕事に従事する人が塩夫、塩干、塩漢、塩戸などに記録されている。

勿論、この時期は全部海水を煮て蒸発させて塩を得る煮塩製塩法を使用した。『世宗実録地理誌』

1 『三國志魏志東夷傳』「高句麗傳」、“其國中大家不佃作、坐食者萬餘口、下戸遠擔米糧魚鹽供給之.”
2 『三國史記』「美川王」、“與東村人再牟販鹽．乘舟抵鴨淥，將鹽下寄江東思收村人家．其家老嫗請鹽，許之斗許，再請不與．其嫗恨恚，潛以履置之鹽中．乙弗不知，負而上道.”
3 『三國志魏志東夷傳』「東沃沮傳」、“又使大加統責其租賦　貊布．魚．鹽．海中食物　千里擔負致之”

によると、朝鮮前期の塩所は 324 ヶ所、塩盆（塩釜）の数は 1,362 ヶ所が分布されていた。1910 年代の塩井の数は全国的に 60,715 ヶ所であり、その中、全南地域が 23,670 ヶ所で一番多い[4]。ここで塩盆は塩釜であり、塩井は各塩釜に分布している鹹水を得る塩井である。『朝鮮専売史』によると 1910 年前後の全南地域の煮塩生産量は全国の 37% で、当時の傳統煮塩生産量において全南地域が最高だったことがわかる。

近代に入って足りない塩を清国、台湾、日本等の地から輸入し、日帝統監府が設置された後の 1907 年には仁川朱安に天日塩田を試しで造成した。その生産結果が良く、仁川周辺と平南廣梁湾など、仁川以北の西海岸に集中的に天日塩田を造成した。日帝時代は京畿湾と鎭南浦一帯、その以北地域に集中した。初期に京畿道と平南海岸で塩田造成が有利だったのは自然地理的な立地条件もあったが、海上交通が発達し、その背後都市に人口が密集して居住したからである。解放後には広い干潟を持つ全羅道地域に天日塩田が造成され始めた。

その後、全南の各地域に天日塩田の造成法が伝播され、干潟が形成され、立地条件が良い地域で天日塩生産が活発に行われた。しかしながら、煮塩生産も小規模ながらも着実に色んな地域で行われたが、1960 年を終わりになくなった。以後、天日塩田は飛禽島、荷衣島、甑島、智島など新安郡に密集して天日塩が生産され、榮光、務安等地でも天日製塩が行われている。

この論考では文献資料と煮塩経験者たちの提報、天日塩生産過程のフィルドワークを通し、韓国西南部地域である全南の伝統煮塩と近代以後に導入された天日塩生産方法・道具について語り、この地域の塩関連民俗について概略する。ここで韓国の西南部地域は全南の海岸地域を示す。

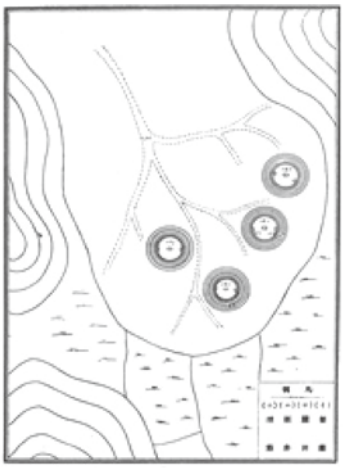
2.　韓国の煮塩生産方法

韓国の伝統的な煮塩生産方法を大きく分けると海水直煮法と塩田式製塩法がある[5]。海水直煮法は文字通りに燃料を利用して海水を煮ながら塩を得ることである。海水には 3% の塩が含まれていて、陶器や釜に入れて煮ると塩の結晶体が残る。このような方法は一番原始的な製塩方法であり、燃料と時間がかかる特徴がある。韓国では干潟がない東海の咸鏡道、江原道地域で主に行われ、慶尙道一部等地でも海水直煮法で塩を生産した。咸鏡道、江原道地域は干潟はないが、周辺に燃料が豊富であり、早くにこの方法で塩を生産した。塩田式製塩法は干潟を耕してから海水を浸透させ、また耕して塩度が高い鹹土を得た後、濾過装置を通して得た鹹水を塩釜に入れて煮ながら塩を得る方法である。この方法は干潟が発達した西海岸と南海岸地域で使われた製塩方法である。干潟に造成した塩田から鹹土の塩度を十分上げるため、鹹水の塩度は約 15° ～18° まで上がる。この鹹水を煮るため、海水直煮法よりは使われる燃料が少ない。しかし、火を焚かなければならない煮塩の性質上、煮塩現場ではいつも燃料供給の問題をかかえていた。

塩田式製塩法は無堤塩田式と有堤塩田式に分けられる。無堤塩田式は塩田に入ってくる海水をふさぐ堤防がない形で、潮水干滿の差異を利用し、自然に海水が塩田に入るようにする方式である。無堤塩田式は入濱式無堤塩田、楊濱式無堤塩田に区分される[6]。入濱式は海水が塩田に自然に流れ入るよう塩田地帯が海水口より低い地域で使われた方式である。楊濱式は塩田地帯が海水口より高い所に位置し、溝を作り海水溝に流入するようにした後、海水を人工的にとって塩田に撒く方式である。

有堤塩田式は湾の内側の海岸に堤防を積み、溝を利用して海水を塩田に引っ張り入れる方式である。

4　『朝鮮專賣史』3 巻
5　金俊、「塩と国家、そして漁民 」、『島嶼文化』20 集　2002
6　柳承勳、『韓国における製塩業と塩民俗』pp. 66～75、民俗苑　2012



無堤塩田略図



有堤塩田略図

〈引用 ： 韓国水産誌 1907〉



済州島の石塩田〈引用 :『塩花が咲く』〉

有堤塩田は朝鮮後期に登場するが、潮水干満の差が相対的に少ない南海岸東部地域を中心に造成された。南海岸西部と西海岸は 5～7 m ほどの潮水干満の差があり、それよりもっと高く堤防を作るのが難しかったので、朝鮮後期にもほとんど無製塩田で煮塩を生産した。

その以外、済州島では石塩田で塩を生産した。済州島は火山島で海辺全部が岩盤で形成された地勢的条件のため、平らな石の上に土で枠（間）を作り、海水を注いで蒸発させながら塩を得る方法である。普通は 6 間に分けて 4 間は現地語で「호젱이」と呼ばれる蒸発地であり、残り 2 間は「소금돋」という結晶地である[7]。塩度が高くなった海水を次の段階に移し結晶地で塩を取る方法だが、日照量が足りないと陶器に入れ、煮て塩をとった。一種の天日塩の生産方法と煮塩の生産方法が混合された形だと言える。他にも済州島では砂塩田で砂に海水を濾らして塩度が高い鹹水を作り、煮て塩を作る方法も用いられた。

3. 西南部の伝統製塩

1908 年に発刊された『韓国塩業調査報告』に載せられた全南の煮塩生産分布地域は海南、珍島、莞島、康津、靈光、智島、務安などである。その中、生産量が一番多い所は 5,006,822 斤を生産した海南であり、珍島（3,739,611 斤）、智島（3,553,413 斤）、康津（1,788,728 斤）、莞島（1,362,496 斤）、務安（1,215,907 斤）、靈光（1,174,896 斤）の順に生産された。この本では全南地域に塩田 298.44 町、塩盆（塩幕）314 個、塩井 6,409 個が調査報告されている[8]。全南地域の塩田はほぼ粘土質に構成されていて、旧韓末に塩田 1 町歩で得られる鹹水量が全国で一番高かった[9]。即ち、同面積でもその分塩の生産量が多かった。1910 年は全南で 104,104,340 斤を生産し、全国の総 279,875,016 斤の中で 37% を

7　高光敏、「済州島の塩田と製塩技術」、『古文化』50 集、1997
8　度支部、『韓国塩田調査報告』 1908
9　農商工部水産局、『韓國水産誌』 1908



韓国全羅南道の塩田所在図〈引用：韓国塩業調査報告〉

占めた[10]。

『韓国塩業調査報告』の「全羅南道塩田所在図」靈光·務安·智島編を見ると、靈光では弘農、白岫、鹽山海岸で、智島（現在新安郡に所属）では包作島、自東里、廣井里、內楊里、鳳里、甘井里海岸で煮塩生産地が分布している。務安では東岩里、城內里、項場里、楊梅里、萬豊里新豊等地に、そして押海島（現在新安郡所属）全域に煮塩生産地が表示されている。当時の務安郡現在の新安郡に属した荷衣島、飛禽島、都草島、甑島などの多島海島嶼地域の煮塩分布地域は調査されていなかったためか表示がない。しかし現地調査を通して確認してみると、多島海の島、特に干潟が発達した地域では煮塩が活発に生産されていた。島嶼内地名でも塩を焼く所を意味する벗、벗지、섯등という地名がまだ残っている。

韓国の西南部地域の煮塩生産は伝統的に塩田式製塩法に行われ、その中でも堤防を作らない無堤塩田式が主になった。この章では韓国西南部海岸で行われた煮塩生産方法と道具などに対して語る。

1）　煮塩の生産方法

煮塩は、全南地域で火を焚いて焼くという意味で火塩と呼ばれる。全南地域の伝統煮塩生産方法は無堤塩田式方法である。この地域は潮水干満の差が高いため高い堤防を作るのが難しく、近代まで堤防を作らずに無堤塩田で煮塩を生産した。

生産時期は雨が少ない春（봄）と秋（가을）を主にする。春に生産するものを「봄등」、秋に生産するものを「가을등」という。春に生産した塩の方が価値が高い。塩は一つの季節に約 3 回くらい焼いて 60～70 俵を生産した。塩田を賃貸する場合、生産量は塩田主人と賃貸人が 5 : 5 ほどの比率で分ける。

10　1936、『朝鮮專賣史』3 巻

(1) 塩田と塩井作り

煮塩はまず､塩田を作るために適当な場所を確保する必要がある。塩田は鹹土を得るための空間で、全南では「염밭」と呼ぶ。塩田の立地条件はかたい粘土層が発達した干潟地が必要であり、背後に燃料が豊富で、生産された塩を運送しやすい地域に隣接する必要がある。

西南部地域の塩田は主に無堤塩田で､干潟の鹹水が届く所に造成される。また大潮に海水が届くが、小潮には海水が届かない所を選択する。それは小潮に塩田を耕して鹹土を得るためである。

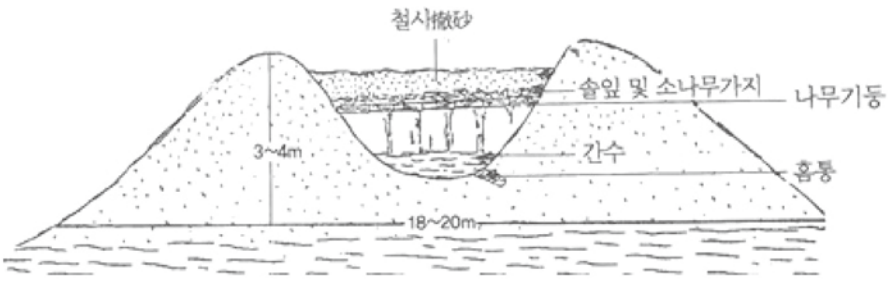
塩田を確保すると塩田内に鹹土濾過装置である섯등（塩井）を作る。塩井は全羅道で呼ぶ名称だが、記録によると塩井、または沼井とも呼び、他地域の慶尚道は「섯」、江原道は「간수통」、忠清道瑞山･秦安地域は「간통」と呼ぶ[11]。塩田は一筆地ごと 400～500 坪の規模で造成するが、一筆地の塩田に 3～4 個位の塩井を作る。

塩井は干潟の地面より少し盛り上がる噴火口のように作り、真ん中を丸く掘り、ここに濾過装置である丸太、松枝、藁などを敷いて作る。塩井の規模は塩田の位置と大きさによって変わる。海辺に近いほど水の出入りする時間が短いため塩田と塩井が小さく、逆に陸地に近いほど塩田と塩井の規模が大きくなる[12]。塩井は普通、直径が 5～10 m 程度で、くぼみの深さが 1～1.5 m 程度である。塩井の外側には、塩井坑から流れ出る鹹水を集める小さい水溜りを掘る。

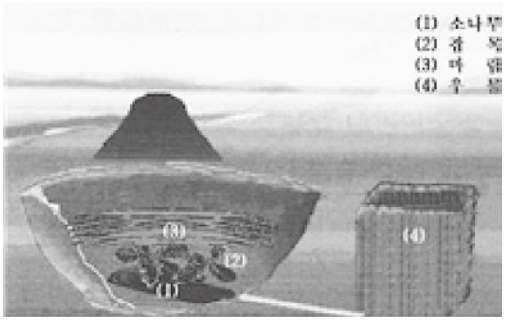
塩井の形は地域によって少しずつ違う。全北高敞地域では干潟にそのまま塩井を掘り濾過装置の上に鹹土を載せて、満潮時に自然に海水が浸透され鹹水を集めるようにした。

忠南道泰安･瑞山では塩田に該当する円形の통자락を造成し、その真ん中を低くし鹹水を集める간통を作って鹹水を得る。

旧韓末の智島郡守、吳弦默が在任時の業務を記録した『智島郡叢刷錄』には、当時全南地域で煮塩



塩井の断面図〈引用：柳承勳、『小さいけど大きい韓国史、塩』〉



高敞地域の塩井
〈引用：朴ゾンオ「塩井を利用した煮塩生産方式の考察」〉



秦安・瑞山の통자락、간통
〈引用：金義煥「朝鮮後期忠清道の塩生産と生産方式」〉

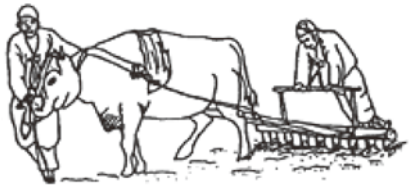
11 柳承勳、『韓国の製塩業と塩民俗』pp. 88、民俗苑 2012

12 韓禎訓、「靈光における伝統塩の生産方式と文化的意味研究」『湖南文化研究』46 2009

を焼くことを比較的に詳細に記録しており、その実相がわかる[13]。この本によると、塩磴を積み木を広げて、木の上に松葉を置く。塩磴は鹹水の濾過装置である塩井を指し、濾過フィルターとして松葉を使用したことがわかる。またこの下に掘ったくぼみを塩井だと言った。

『朝鮮専売史』によると、1910 年前後の全南の塩田面積は 775.51 町、塩釜数は 1,065 個、塩井数は 23,670 個が存在した。塩釜 1 個ごとに平均 22 個の塩井があり、塩井 1 個ごとに約 0.03 町の塩田を持っていた。

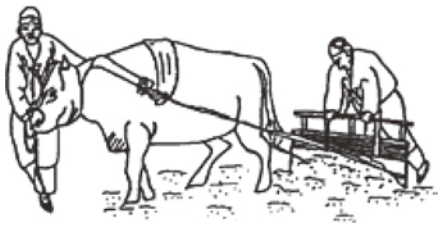
(2)　鹹水作り



代掻き〈引用：金義煥の前の論文〉



ローラーかけ〈引用：金義煥の前の論文〉



馬鍬で均し〈引用：金義煥の前の論文〉

塩田の底を牛と農具を利用し干潟を耕した後、溝に流れてきた海水を撒く。土が乾くと塩田の溝にある海水をとって撒く。また耕して乾くと海水を撒く作業を 3〜5 回ほど繰り返して塩度が高い鹹水を作る。細かくするほど塩気が付く面が増え塩度を高めることができるため、耕す過程が重要である。よく耕した鹹土をローラーを利用して細かくする。この作業を번지질、댕이질、덩이질（ローラーかけ）という。

細かくなった鹹土をまぐわを利用し塩井の周辺に集める。その後、鹹土を塩井の上に乗せ、その上に海水を注ぐと塩井の下にあるくぼみに鹹水が集まる。落ちた鹹水は塩井の外に設置された水溜りに集まるようになる。この際、松脂玉で塩度を測定する。松脂玉が浮かぶと適当な塩度であり、浮かばないとその鹹水をまた鹹土に注ぐ。松脂玉が浮かぶと海水の塩度が 15〜17° に至るという。地域により松脂玉だけではなく鶏卵、豆なども鹹水に入れて浮かぶと適切な塩度だと推定した。

(3)　塩焼き

塩は塩幕で焼く。塩幕は鹹水を煮て水分を蒸発させ、結晶体になった塩を入れる施設である。塩幕は「벌막」、「벗터」などに呼ばれたりもする。主に海岸の陸地側に塩幕を作る。規模は約 40〜50 坪の規模に作るが、木の柱を立てて垂木を組み、円形や長方形に作って藁で組んだマラムを巻く。天井は空いてて門は前後にある。塩幕の中には釜、鹹水溜、鹹水台（塩から鹹水が抜くように臨時的に置く場）などを造成する。『智島郡叢刷錄』に塩幕と塩釜も紹介されている。“塩幕は高くて長く、上に煙筒を作る。塩夫は釜に藁を敷いて、小さい石を敷い、その上にカキ殻で作った灰を塗って作る”と紹介している。紹介された釜は土釜を示す。

釜は元々貝殻や黄土で作る土釜を使用したが、以後は鉄釜も使用した。土釜は貝殻やカキ殻を燃やして粉を作り、海水と混ぜて粘性がある粘土を作って制作する。朝鮮後期、全羅道の土釜の大きさは長さと幅を含めて全体の大きさが 7 把のものを大釜、4 把のものを中釜、2 把半のものを小釜とし

13　吳宖默『智島郡叢瑣錄』、木浦大學校島嶼文化研究所、pp. 203 〜 204、1990



塩幕と釜〈引用 : 金義煥の前の論文〉



旧韓末、塩幕で塩焼き〈引用 :『塩花が咲く』〉

た[14]。ここで 1 把は一人が両手を広げた距離を言うが、普通 6 尺に該当する[15]。

鉄釜には鑄物注いで作った鑄物製鐵釜があり、鉄板をつなげて作った銑鉄板継釜がある。旧韓末には殆ど銑鉄板継釜が利用された。形は方形、長方形などであり、大きさは横、縦が各々 4〜5 m である。

塩幕の中央に火鉢を作り、その上に釜を設置した。火鉢は後ろ側に煙突を作り煙気が抜けるようにした。塩井から運搬してきた鹹水を臨時的に貯蔵するため鹹水溜を作るが、塩幕の外から注いで中に流れるように作ったり、塩幕の中に溜を作ったりもする。新安郡 地域ではこの臨時の鹹水溜を「쪽집」という。この名称は地域別に様々である。靈光地域では「둠벙、샘、해주구덩이」などと呼ぶ。釜の横には釜からとったばかりの水気が多い塩を臨時に貯蔵する空間である鹹水台 を作るが、そこに木や藁、むしろなどを敷いておく。新安地域では「써실」と言い、榮光地域では「부자리」と言う。

塩幕の中に移した鹹水を釜に注ぎ薪や松枝などを利用して火を焚く。火は 2〜3 名が交代で 24 時間焚く。一般的に一つの釜で 18° の塩度を持つ鹹水から塩を得るためには、350 個の장작が消費される[16]。塩が浮かび始めるとえぶり（당글개）で塩をよくかき混ぜる。塩の結晶体ができるとえぶりと木スコープで集め、鹹水台に 1 日くらい置いておく。1 日後鹹水が抜けた塩を俵やカマスに入れる。塩を焼く日は町の人々が蕎麦や餅を作り、塩夫たちに食べさせて塩をもらって帰る。

---

14 『萬機要覽』財用編 3、海稅、收稅式　鹽盆 「長廣周回、七把爲大釜、四把爲中釜、二把半小釜」

15 『朝鮮王朝實錄』正祖 14 年「把無定限、當一切以指尺六尺爲一把」

16 韓禎勳、「靈光における伝統塩の生産方式と文化的意味研究」『湖南文化研究』46、pp. 262　2009


①塩井周辺の塩田に海水を入れる


② 代掻きと均し


③塩井に海水を注いで鹹水を得る


④鹹水を塩幕に運搬する


⑤鹹水を煮る


⑥者塩の完成

煮塩の生産過程〈引用：『塩花が咲く』〉

2)　煮塩の生産道具

(1)　塩田起耕道具

煮塩生産のはじめは塩田を耕して塩度が高い鹹土を作ることである。塩田を耕す道具としては犁、鋤、まぐわ（써레）、ローラー、まぐわ（나래）などがある。これら全てが農機具で、田畓起耕に使われる。犁は固まっている干潟を一時的にひっくり返す道具で、牛を利用して起耕する。鋤は塩田の底を掘り、溝を作り、土手を積むなど色んな用途で使う挿の一種である。鋤の両側に紐を結び、一人が棒を握り、両側から多数の人が人力で引っ張って使用する。まぐわは耕した塩田底の固まった土を壊して均一にする時に使われる道具である。形は図で分かるように足がたくさん付いていて取っ手がある。まぐわも牛を利用して土を耕す。ローラーは長方形の木板両側に紐を結び、牛が引っ張るように作った道具である。まぐわを使った後、粘土をもっと細かくして、平坦にするためである。牛を利用するが、人がローラーの上に乗って使う。まぐわは塩度が高くなった鹹土を１ヶ所に集めたり、塩井にある土を再び塩田に敷く時に使われる道具である。形は一つの木板上に細い枝をつけて取手を作り、牛が引っ張れるように木板の両側に穴を開けて紐を結んだ。

(2)　運搬道具

煮塩を生産するには必要な海水と鹹水を移す必要がある。主に使用される道具は両つるべ、水背負子、水筒、水バケツ、担架などである。両つるべは海水を汲み上げる道具である。主に正四角形、直四角形の形だが、4 つの角に穴を開けて紐を繋げた。使用方法は二人もしくは四人が各々に向かい合い、下の水溜りの海水を塩田や塩井に汲み上げる。水背負子は海水や鹹水を入れて運搬する道具である。一般の背負子に、水筒かけの丸太ん棒を乗せて、両端に水筒かけを繋げた形である。水筒は水を入れる道具で、木で作った円形の形である。水バケツは海水を塩田と塩井に撒くか、鹹水を運搬する時水バケツに汲み上げることに使われた道具である。茁浦湾では「물들」、瑞山・泰安では「털」、東海岸では「박대」といい[17]、全南荷衣島では「바가지」という。担架は生産した塩を貯蔵庫に運搬す

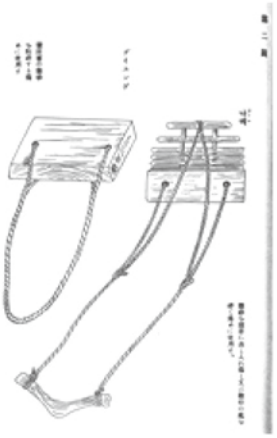
17　金義煥、『朝鮮後期塩業の発展と塩業政策』、忠北大博士学位論文　pp. 66　2004



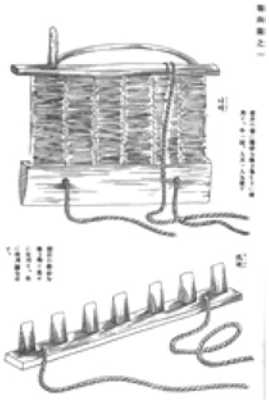
鋤と犁



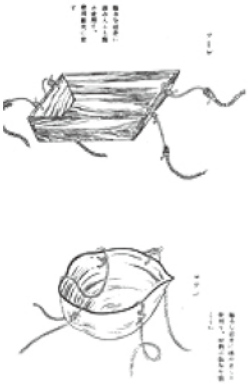
まぐわ



ローラーとまぐわ



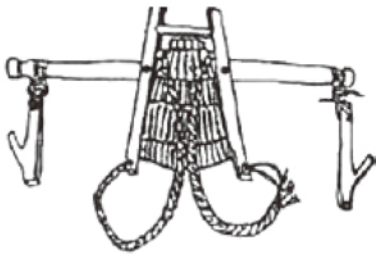
まぐわ　〈出處：『韓國水産誌』 1908〉



両つるべ



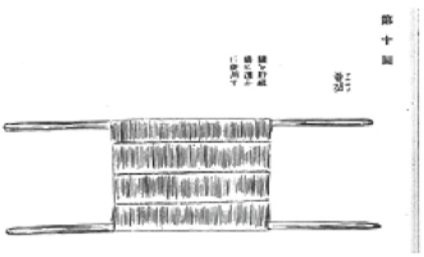
水壺・バケツ・水筒



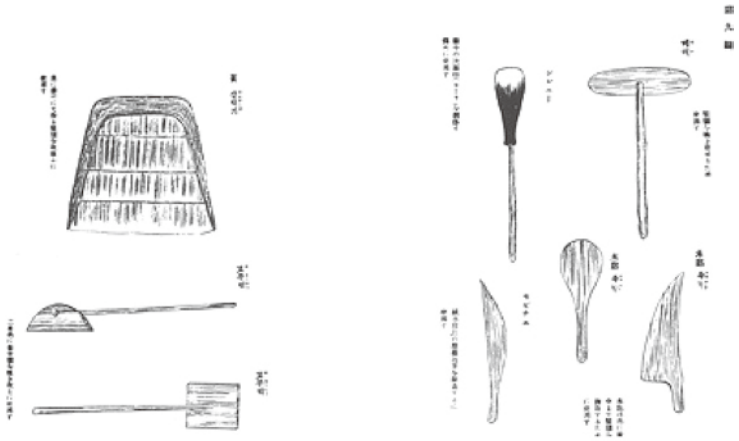
水背負子〈引用：金義煥の前論文〉



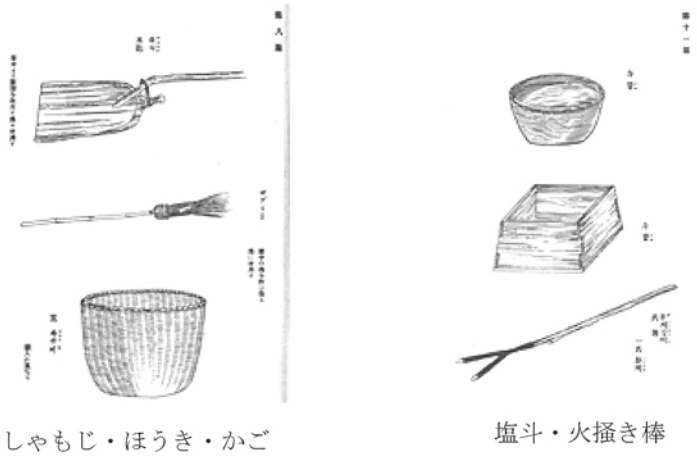
両つるべで水汲み



担架　〈引用：『韓国水産誌』1908〉



みとえぶり　　えぶりとしゃもじ



しゃもじ・ほうき・かご　　塩斗・火掻き棒

〈引用：『韓国水産誌』1908〉

る時に使う道具である。約2mくらいの長い棒2つに藁で作ったむしろを挟んで作った形である。むしろの上に塩を乗せ、前後から2人が取手をにぎって運搬する。

(3)　集めて入れる道具

集めて入れる道具は塩幕内の釜で塩を集めて入れる道具で、えぶり、しゃもじ、み、かご、俵などがある。えぶりは釜の上に生成された塩をかき集める道具である。木板材に長い取手を繋げてT字の形である。木板材の形は半円形、方形、四角形などいろんな形である。全南地域では「닿긁개」または「닿ㅗ래」と呼ぶ。しゃもじは塩を集めたり、釜底に付いた塩をかき集めるときに使う道具である。形はしゃもじ、刀のようにできている。刀のようなしゃもじは釜で鹹水を煮る時にできる泡を除去する用途で使ったりもする。みは塩を入れて鹹水が抜けるまで入れておいたり、俵に入れる時に使う容器である。かごは塩を入れておく容器であり、竹や藁を結んで作った。俵は塩を入れる容器であり、藁を利用して作った。その他にもほうきは釜内の鹹水の泡を除去したり、釜に少なく塩が散らばっている時にそれを集めるため使ったりもする。また塩斗は塩を入れて容量を図るための道具であり、四角形、円形などの形をしている。

4.　西南部の天日塩生産方法

韓国の西南部地域では解放後、天日塩田が普及された。この地域では新安郡飛禽島で初めて天日塩

田での製塩が始まった。解放前、飛禽島の住民の孫鳳勳という人が平壌付近の塩田で仕事をしたが、1946 年に故郷に帰ってきて塩田造成に良い立地条件を持つ飛禽島の環境を知り、初めて天日塩田を造成して天日塩を生産した[18]。その後、飛禽島の住民約 30 名が 5 町 8 半のスリン 1 号塩田を造成し、成功した[19]。これをはじめに韓国西南部のいろんな地域に伝播され、1950 年代から 1980 年代まで天日製塩が活性化された。1990 年代に入り天日製塩は中国産の格安塩に押され斜陽化しつつあったが、2000 年代中半から国産の天日塩の優秀性が知られ、また活性化されている。現在、新安郡、靈光郡、務安郡、海南郡の一帯で天日製塩法で塩を生産している。2013 年は 29 万トンを生産し、全国天日塩生産量の 87% を全南で生産している。

1） 天日塩の生産方法

天日塩を生産するためには広い塩田を造成するべきである。塩田の立地条件としては、広い干潟地が必要で、大潮の時海岸の深くまで海水が入り、他の時間には潮水に沈まない程度の高度が良い。また入水・排水に便利なように方向は東向や西向につくる。高い山の周辺は日が早く沈むため避けるべきであり、傾斜がない所が良い立地である。

塩田の構成は堤防、海水貯水池、蒸発地、結晶地、海宙、潮倉庫になる。海水貯水池は堤防を越え、海から海水を引張て貯蔵する施設である。蒸発地は海水を蒸発させる空間で、第 1 蒸発地（난치）、第 2 蒸発地（누테）に分ける。結晶地は塩を生成させ作り出す空間で、荷衣島では「개창지」または「소금꽌」という。海宙は雨天時、第 2 蒸発地の鹹水を臨時的に保管する鹹水貯蔵施設である。塩倉庫は生産した塩を貯蔵しておくための倉庫を木材を使って造る。塩田を造成することはたくさんの労働力と資本が必要で普段はいろんな人々の共業の形で行われる。

塩田を造る過程は次のようである。

① 塩田立地に堤防を積む。② 海水貯水池を造る。③ 塩田の面積を各段階別に分割構想して設計する（塩田 1 個の面積は 2 町歩または 3 町歩に確定し、第 1 蒸発地 3 : 第 2 蒸発地 4 : 結晶地 3 の比率に分割する。全南地域では主に 2 町歩を 1 個として設計する。）。④ 牛と犂、まぐわを利用して塩



塩田配置図

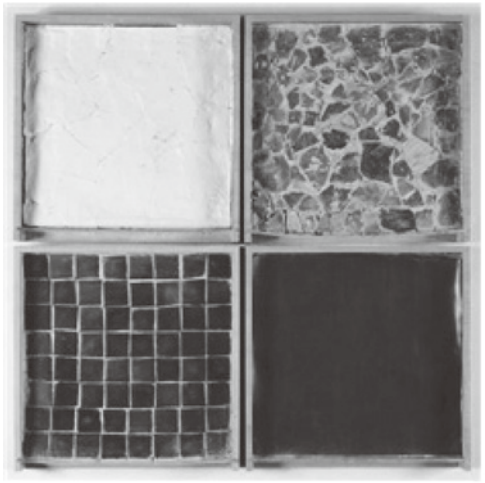
塩田配置図
〈引用 :『소곰뎐』〉



全南新安郡飛禽島の大同塩田〈引用 : 新安郡提供〉

18 密陽孫氏 목사공파 世譜 1 卷 pp. 1033

19 全羅南道・国立民族博物館・国立海洋文化財研究所、『塩の花が咲く』特別展図録 pp. 80 2011



塩田底の材料〈引用：『塩花が咲く』〉

田の底の水平化作業をする。⑤ 各段階別区域に土手を作り、蒸発地（난치、누테）、結晶地を造る。⑥ 海宙と塩倉庫を造る。

天日塩田の作業は、その年の正月（陰暦1月1日）が過ぎると準備作業が始まる。天日塩の生産方法は次のようである。① 牛と犁を利用し第2蒸発地を耕す。② 5～6日くらい塩田の底を日に乾燥させる。完全に乾くとさらさらになる。③ 完全に乾くと海水を入れ、牛を利用した代掻きでならし、ローラーをかけて 塩田の底を平坦にする。④ ローラーかけした10日後、第2蒸発地の底が乾くと돌번지（石のローラー）で硬くする。⑤ 塩夫スコープを利用し、崩れている塩田の各区域の土手を補修する。これを「土手を付ける」という。⑥ 土手が乾くと土手の表面のひびをタタキで叩いてなくす。⑦ 塩田の底が平坦に硬くなると、陰暦3月中旬頃に初の海水を入れる。貯水池で海水を第1蒸発地に流入させ、2～3日程度蒸発させる。⑧ 第1蒸発地から第2蒸発地に海水を流入させ、4～5日程度蒸発させる。⑨ ボメ（近代式塩度系）を利用し、塩度が15～16°に至ると結晶地に送る。⑩ 結晶地で2～3日間蒸発させる。⑪ 塩度が26～29°になると塩の結晶体ができる。現地の人達はこれを「塩が浮かぶ」または「塩花が咲く」と表現する。⑫ 生成された塩を大把を利用し集めて、かごや一輪車に載せて塩倉庫に運搬する。⑬ 塩を30 kg容量の袋に入れて出荷する。昔は俵やカマスに5升を入れた。

このような過程を経ると、海水を第1蒸発地に流入させてから7～10日後になると塩が得られる。海水を移動させる動力は、昔は水車を利用したが、35～40年前からは動力揚水機を使用した。結晶地の塩田底も土版、陶器版、タイル版、油紙版などに多くの変化があった。土版は伝統方式で干潟の底をそのまま硬めて、その上で生成される塩をとったが、不純物が大量に混ざり効率性が落ちる。このような短所のため陶器版が登場した。陶器片を並べて結晶地の底に敷く。荷衣島の現地では「깡파리」という。その後タイル底がしばらくの間登場したが、値段が高く、油紙版に変わるようになる。油紙版は太陽光を早く吸収する効果があり、現在98%の天日塩田がこの油紙版を敷いている。

一般的な塩田の運営方式は、塩田の主人が直接運営する直営体制と賃借人が運営する賃貸体制がある。賃貸体制は塩田主4：賃借人6の比率で生産量を分ける。現地ではこれを「塩田請負」という。生産した塩のかますを一定の数に決めておく賃貸方法があるが、これを「数請負」という。

塩田に水を入れて6番くらいの塩を生産すると塩田主が塩夫たちと町の人々に酒と食べ物をもてなすが、これを「판술（場酒）をおごる」という。その時は餅、お粥、お酒などの飲食を準備して町の人々に食べさせ、塩夫たちを一日休ませる。そして、町の人々に塩を分け与えたりもする。塩田で天日製塩法で塩を生産することは複雑で雑務が多い、塩田の仕事の真最中の時は「鬼も息を出せない」という表現があるほどに忙しかったという。

2） 天日塩の生産道具

（1） 起耕道具

起耕の道具は犁、馬ぐわ、ローラー、石ローラーなどがある。塩田は底を耕すと土質がよくなる。まず底を掘り、すき返す道具として農機具である犁がある。同じく農機具である馬ぐわも塩田の底を



馬ぐわ
（長 81.3 cm、高 79 cm）



石ローラー
（長 85 cm、徑 28 cm）



石ローラーかけ

〈引用 :『塩花が咲く』〉



水車（長 190 cm、高 160 cm）
〈引用 :『塩花が咲く』〉



水車回し
〈引用 : 柳承勳『韓国の製塩業と塩民俗』〉



大把（長 194 cm、幅 174 cm）



大把かき

〈引用 :『塩花が咲く』〉

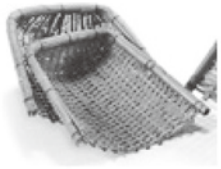
耕す時に使われる。塩田の底を滑らかにする時にローラーが使われるが、荷衣島ではローラーを「진 괃」という。ローラーをかけてからはまた石ローラーで再び地面を固める。

(2) 水供給道具

海水を貯水池に移し、段階別の区域に移動させるための道具は釣瓶、水車などが使用されたが、現在は全て動力揚水機を使う。水車は回しながら水を引き上げる道具である。円筒形の中心軸に水を乗せる木板を挟み、その木板を踏んで回すと水が上がってくる。動力揚水機が普及されるまではほとんどがこの水車で水を引き上げて、塩田の各区域に水を供給した。

(3) 集める道具

集める道具は塩田の底から塩をかき集める時に使われる。大把と小把、塩スコープがある。大把は長さ 1.9 m、幅 20 cm くらいの板材に取手をつける。使い方は取手を握り、塩を押しながら集める。小把は塩を押して集めたりもするが、塩田底の土の屑を掃除するときにも使う。塩スコープは集めた塩を運搬道具に乗せるときに使う。



箕（長 44 cm、幅 44 cm）



籠（高 39 cm、徑 59 cm）



塩の運搬



一輪車（長 107 cm、高 76 cm）



レールを利用した塩の運搬

〈引用：『塩花が咲く』〉

(4)　運搬道具

結晶地でとった塩を入れて塩倉庫まで運搬する道具で、箕、籠、一輪車などがある。箕は塩を載せて移す道具で、竹を組んで作った。籠は塩を入れて、木の棒にかけて運搬する道具である。籠 2 つを 1 組として棒の両端につけ、人の肩に負う。一輪車は輪が 1 つ付いている車で、塩田の堤防が狭いため 1 つの輪で製作する。一輪車は現在まで一番使われている運搬道具だが、最近は塩田の堤防のレールを設置し車を動かせる。

(5)　他の道具

その他の道具は水路止め、水路ハンマー、ボメ、ほうき、コッベギ、塩夫スコープ、タタキなどがある。水路止めは塩田水路の水門を閉じたり、開けたりする道具である。四角形の木板で、真ん中に取手をつけた。最近はビニル製の布に土を入れて水路止めに使う。水路ハンマーは木を削り、その先にフックをつけた形である。水路を開ける時、水路止めの板を突いて上げる道具である。ボメはエンド測定器である。ほうきは塩田溝を掃除する道具であり、コッベギは塩田底の異物を除去するための道具で牛に引かせる。塩夫スコープは塩田の溝、土手など小規模の補修作業を行うときに使う。タタキは塩田の堤防に入ったひびを叩いてなくす時使う道具である。

5.　塩関連の民俗

1)　民間信仰と俗信

塩は東西古今を通して悪鬼を追い出し、悪いものを追い出す超自然的な力を持つ物として認識されてきた。韓国でも塩は腐敗と変質を防ぎ、命に活気を足してくれる効能を持って、同類呪術または感染呪術の原理により神聖や清浄の超自然的な能力と呪力を持っていると信じられた[20]。したがって、韓国社会では民間信仰の対象として、また色んな信仰の主題として、民間医療の薬として用いられた。

崔德源教授の調査によると、塩に関する呪術的な信仰と俗信が様々ある[21]。塩は徐厄・逐鬼・浄化、

20　崔德源、「塩信仰」、『월산 임동권박사 송수기념논문집』1986

21　崔德源、「塩信仰」、『쇼곰던』国立海洋遺物展示館、2002



コッベギ（長 89 cm、高 77 cm）



水路止め
（長 37 cm、幅 35 cm）



溝に設置された水路止め



水路ハンマー
（上長 57 cm、下長 45 cm）



塩夫スコープ
（長 86 cm）



タタキ（長 123 cm、幅 43 cm）



ボメ（長 76 cm）

〈引用 :『塩花が咲く』〉

火災予防、婚姻・妊娠・凶礼・堂祭、財福、病気退治など、韓国人の一生の間、広い範囲で儀礼や生活行為の媒体として使われた。

① 徐厄・逐鬼・浄化 : 韓国で一番一般的な塩の呪術的な機能が徐厄・逐鬼・浄化である。その事例を見てみると次のようである。縁起が悪いことをされたりすると塩を撒きながら徐厄を祈る。最近も営業する店などを見てみると、客が早く来て物を買わずに帰ってしまうと塩を撒いたりする。不浄で縁起が悪い人が家に訪問しても、後で塩を撒く。また引っ越す家に入る前にも部屋ごとに塩を撒く。子供が寝る間に失禁をすると、頭に箕をかぶせて隣の家に送り塩をもらってくるようにする風習もある。お互いに違う 3 名字の所に遅らせて塩をもらってくるようにさせる。お寺の柱の下に塩を埋めたり、壁紙を貼るときに塩を入れて貼ると事故がないと信じた。綱引きをするときも綱が切れないように綱に塩を撒く。寝る間に悪夢を見ると食前に門の外に塩を撒く。江原道では処女（未婚の女）鬼神と總角（未婚の男）鬼神を家内から追い出す時に「塩餅」を鬼神の口に入れるぞ、という呪文を唱えたりする。

徐厄と浄化行為は特に船に乗って生活する漁村でもっと強い傾向がある。出漁前に不浄なことが起こると船首と船尾に塩を撒いて掃船をする。船が出航する前に船に乗った一般人たちが降りると塩を撒きながら船内を浄化し、何の事故もないように祝願する[22]。出漁時や操業時に事故が起こると、やはり船のあちこちに塩を撒く。漁夫の婦人が出産すると米と塩を混ぜて船の前後に撒く。操業中に金

22 崔德源、『南道の民俗文化』pp. 25、1994

属を海に落としたら不吉だと思い、塩と米を船首と船尾に撒く。漁民たちは、龍神は金属が嫌いなため大きい災害を与えると信じた。船祭をする時も塩を乗せる。台風と嵐、船員たちの憂患、船員たちが不吉な夢を見たときも塩を撒いた。このようなすべての行為は不浄になることを防ぎ、厄を遠く追い出すことを祈願する風習である。正月十五日（陰暦）の朝は家内所々に塩を撒いたり、塩水を瓶に入れて松枝で閉じ、家の四つの角に逆に吊るして雑鬼を追い出した。

②　火災予防：塩は火災予防をする神物と思われた。咸平大田里では火を止めるための儀礼として、町の裏山に海水と井戸水を半分ずつ入れた壺を埋めて祭祀をする。ある町は町の裏山の頂上に塩壺を埋めて町の火災予防を祈願した。また、毎年火止め祭を行った後に塩壺を交換する。そうすると町に火災が発生しないと信じた。論山タバン町は町の火気を制御するため､正月 3 日に山祭をする時、山に塩壺を埋めた。特にお寺でも火災予防のため塩壺を建物の平坊の上に乗せる。これは海から来た塩を海水に象徴し、火を制御できるという信仰から出たものである。

③　婚姻・妊娠：韓国人は塩には生産と裕福を促進する呪力があると信じたため、婚姻と妊娠に関する俗信がある。新婦が乗った輿の座布団の下に塩を置いたり、新郎家の門前に入ると新婦の輿に塩を撒く。妊娠ができない女性は町の堂家（小さい町の神社）の塩壺にある塩や城主神礼を祀る成造壺の中の塩を食べ、それでも妊娠ができなかったら臍に塩を載せて鏝をかけた。妊娠の気配があると塩一沙鉢と浄化水で産神床を準備する。

④　凶礼：人が死ぬと死体の臍に塩を山盛りに載せておく。悪い疾患で人が死ぬと、家内に塩を撒きながら門の外に黄土と塩を所々に置いておく。使者床にも塩を載せておく。喪主が墓に埋蔵して家に帰ってくると門間で塩を撒き、付いているかもしれない鬼神を追い出す。弔問に行ってきた人も塩を撒いて厄と不浄を清める。草墳後に洗骨する時も塩を撒く。民間信仰の中で不浄なことは死と月経、出産がほとんどである。その中で死は一番大きい不浄と思われ、このような徐厄行為を行う。

⑤　堂祭：韓国西南部地域にある多島海の多くの町では、堂家の堂祖母の神礼で塩壺を供えたり、堂祭の時に祭饌として塩を使う。新安郡荷衣島大里堂の神饌は塩である。また祭主の家と祭場の前に塩を一握りずつ撒いておく。これは塩の神聖性と浄化作用に対する信仰からきたと思われる。

⑥　財福：塩は財福がつくと信じられ、開業する時に塩を撒いたり、家や商店の門前に塩を一握りずつ置いたりもする。病虫害を退治して農作物がうまくできるように、家庭がうまくなり、井戸水が良く出るように祈願しながら畑、台所、井戸などに一握りずつ塩を置いたりした。初出漁時には豊漁を祈願しながら旗をつけて塩、米、焼酎を船に撒いた。

⑦　病気退治：塩はまた呪薬的な効能を持つと思われた。日常生活で食中毒、疥癬、腫気、中毒、



新婦の輿に塩撒き



失禁した子の塩もらい



家の門前に塩撒き

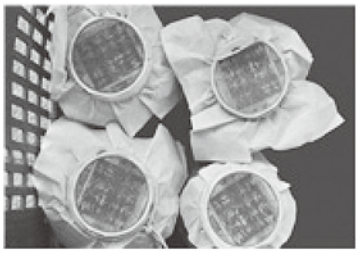
〈引用：『소곰뎐』〉


塩壺掘り出し


塩壺（論山タバン町）


門前の塩封筒


塩壺


塩壺（痛度寺）
〈引用：『塩花が咲く』〉


大雄殿平坊上の塩壺

眼病、腹痛、火傷、腰痛など各種病気にも塩を食べたり塗ったり、塩水で洗ったりした。蕁麻疹ができると、姓氏の違う 3 カ所の家の屋根や便所の屋根の藁を抜き、塩を入れて燃やしてその煙と温もりをさらせ、患部に塩を撒きながら便所用ほうきで掃く。塩は一種の万病痛治薬として家庭の常備薬の役割をした。

以上のように塩は韓国人の社会生活全般にかけて厄を追い出し、鬼神を追い出し、火を制圧し、福を得て、病を治療する呪術・呪薬的な機能を担当してきた。これは塩が人間になくてはならない必需品であり、塩が持つ腐敗防止と保存の特性が元になったといえる。このような重要性が人間生活に反映され、害毒作用と徐厄、逐鬼、浄化作用の象徴物として塩が定着したと見られる。

2） 塩祭

塩を生産する時､塩神に祭祀を行った。煮塩生産時は塩幕祭を行った。塩幕は「벗」または「벌막」と言い、벗祭もしくは벌막祭と言ったりもする。その年の初煮塩を焼くときは塩幕の前に豚頭、米、塩を祭床に載せて拝みながら祭祀をする｡塩幕祭をする時は障子紙を付けた旗を塩幕前に立てておく。これは塩幕祭をするので､不浄な人の接近禁止を知らせる表示である｡そのように敬虔に塩幕祭を行った。その日は祭祀後、風物（民族打楽器による演奏）や飲食をたっぷり用意し、塩夫と町の住民たちをもてなした。

新安郡荏子島の町では毎年の陰暦 3 月 15 日頃、塩幕で採塩祭を行った[23]。豚や牛の頭を準備し、白塩を神饌で載せ、一年の豊塩と塩夫たちの無事、塩売がうまくなることを祈った。

靈光白岫地域では陰暦 4 月 8 日（初八日）に採塩祭を行い、人夫たちを一日休ませた。塩幕（もしくは塩釜）の前に祭床を作り、豚頭と酒果脯、塩一升、床上にご飯二つ、床下にご飯二つを置いて、塩主が祭官になり、祭祀を行う。塩神は海の神である龍神になる。その呪文は次のようである[24]。

23　김준、「塩の生産と民族」、『塩の花が咲く』全羅南道・国立民族博物館・国立海洋文化財研究所、2011
24　최덕원、「塩信仰」、『월산 임동권박사 송수기념논문집』1986



塩幕祭（再現）



祭祀をする塩倉庫

〈引用：『塩花が咲く』〉

祝文

“오호 海東朝鮮 全羅南道 靈光郡 白岫面 약수 홍곡 白岩里라 金氏大主 身手財數 大通을 千萬祝壽로 비나이다. 世上이 閑裕하야 時下連豊 國太民安할제 四海八方 너른 곳에 億兆蒼生 낙을 삼아 이벌땅에 터를 닦아 이 벌막을 지었으니 天地地神 龍王님이시여 應感하여 주옵소서. 때는 세제 辛酉年이요 월제 월달이라 天地는 溫和하고 南風은 훈훈하야 山川이 融融하다, 草木이 茂盛하니 四海에 名勝地는 이 너른 七山바다가 아니런가 萬物이 和暢하니 관래가 좋을시구 치천운문은 白花로 길을 쓸고 靑山 암봉은 수장을 들었는데 玉顔이 英靈하고 山川이 秀麗하다 億萬年 우리국족 日月같이 굳으시며 滄海에 우리 人生 百代數 無疆이라 西海바다 龍王님의 德을 빌어 이 벌막에 豊鹽되어 우리 鹽漢 좋을시고 비나이다 비나이다 千萬祝壽로 비나이다.”

また、天日製塩法で塩を生産する時も祭祀を行った。その年大晦日には海水が貯水池に入る水門にご飯を準備して水門祭を行った[25]。正月の 15 日の夜も同じく水門に床を準備して水門祭を行った。これは水門を守る鬼神に堤防が崩れなく水門が故障しないよう、念願する儀礼である。またその年の初塩を取る時、塩倉庫の中で塩倉庫を守る鬼神に祭祀を行った。

3） 塩商人の説話

塩は生産だけでなく、流通も重要であった。塩の大規模運送は船路を通して行われた。小商人たちは海、川、陸地交通の中心地から塩をもらい、牛馬車、しょいこや背負った荷で、市場や内陸の奥深い町まで回りながら塩を売った。彼らが説話に登場する塩商人である。韓国社会で塩と塩商人に対する諺や説話が数多く伝えられている。伝統社会の中では、塩商人たちが全国に行かなかった所がないほど､あちらこちらに回ったと類推することができる｡「平壌監察司より塩商人」､「塩商人が婿をもらった」という諺は、塩の重要性を隠喩的に強調した言葉である。塩は必需品としてどんな地域でも必要であり、その需要を充足させた存在が塩商人たちだった。

彼らは塩道を通って、町から町へ、市場から市場へ行きながら、様々な哀歓を経験する。また塩商人は塩を売ることだけではなく、あちらこちらの消息も知らせたり、必要な物件に対する情報も交換

25　国立海洋文化財研究所、『屛風島』 pp. 73、2013



塩商人（旧韓末、郵便はがき）



塩商人（旧韓末、郵便はがき）



朝鮮時代の塩商人
（「箕山風俗圖」フランスのギメ東洋博物館所蔵）
〈引用：『塩花が咲く』〉

したりなど、情報の伝達者の役割も担当した。

説話の中の塩商人は様々な形で描写される。力のある陰険な勢力家として一番多く登場する。主にその町のやもめたちを誘い共寝をする人物として描かれる。いきなりお金持ちになった人として描写されたり、性悪な大家さんに仕返しする義人として描写されたりする。一晩寝かせてくれという願いを断る大家さんをからかう説話も多い。また変装した狐を見抜く神秘な能力の持ち主としても描写される。このように説話で登場する多様で二重的な性格を持つ塩商人の姿が見られる。一般の民たちは塩商人を通し、人間の本能である性的欲望の解消や貧困による人生の苦しみなどを彼らの意識の中に投影し、社会を風刺したかったと思われる。

4） 塩関連の地名

全南の西南部地域には町、山、野原などに今も塩と関連する地名が数多く残っている。これは昔塩を焼いた塩幕・塩田があったり、塩商人たちが出入りした所ではその痕跡がまだ地名として伝われている。

「벗」は塩田を示す言葉だが、その事例はとても多い。벗텃굴、벗메、간뎃벗、큰벗、아랫벗、웃벗、집앞벗、벗테고개、벗텃개、벗구지、벗텃기미、원안벗など、벗が付いている地名は塩田があった場所である。벗が付いている地名の町は農事がうまくいき、塩の力で町が無事だったと信じられてきた。

소금가마（塩釜）があった所は、솥가맷（소금가매）、00 염막터、부항（釜項）、벗등、소금쟁이등、가마등、가매뚝、작은가매、큰가매などと呼ばれる。

소금장수（塩商人）に関連する地名は소금샘（塩商人が掘った泉）、소금새미（塩商人が落ちた泉）、소금나드리（塩船が出入りした所）、소금나드리주막（塩出入りの浦口にあった旅籠屋）、塩倉（塩倉庫があった所）、소금재（塩商人が登った峠）、염재（塩商人が登った峠）、소금쟁잇골（塩商人の墓がある谷、塩商人がある町で死ぬと真心をこめて葬式をし、埋蔵したと伝わる）、소금배미（塩一皿と交換した水田）などがある。

このように伝統方式の塩生産と流通に関する生活の姿が今まで様々な地名としてその痕跡を残している。これは塩生産が、この全南西南部海岸の人々の生活と密着していたという事実を表している。

6. 結言

今まで全羅南道に該当する韓国西南部地域での製塩法と製塩に必要な道具などを調べ、塩関連の民俗を概略してみた。全南は煮塩でも天日塩でも、生産できる立地条件が良い、昔から他地域に比べより多くの塩を生産した。その分、塩関連の民俗も多く、塩生産においても韓国を代表できる地域である。

塩は人間が生きる限りなくてはならない必需的な要素である。韓国では伝統的に鹹水を作り、釜に入れて煮て塩を作る煮塩方法で塩を生産した。1907 年、天日製塩法が伝播され、京畿湾、平安道海岸で天日塩田が造成された。

解放後は天日塩が全南地域に導入され、広い干潟地を背景とした全南海岸では急速に天日塩田が広がった。一時期は斜陽化しつつあったが、現在は汚染されない広い干潟を元にこの地域の重要な産業として発展している。

塩関連民俗は伝統社会の中で、日常生活と密接に作用していた。塩は特に、除厄、逐鬼、浄化作用、火災予防をする神物と信じられ、各種の儀礼時にも呪術的な役割で使われた。また民間医療法でも大事に使われた。現在までも塩に対する一部の民間信仰と民間医療法が守られている。塩生産に対する儀礼行為として、塩幕祭、水門祭、塩倉庫祭などを行うことにより、塩生産過程でも敬虔な心で豊塩を望んだ。民間説話でも塩と塩商人の物語が数多く登場する。また町、野ばらなどに付いた多くの塩関連地名が未だにその痕跡として残っている。

このように伝統社会で塩に関する多くの呪術的・呪薬的信仰と、多様な説話、民話の素材、地名が登場するのは、それほど塩が韓国人の民間生活と密接な関係を結んでいたという証拠でもある。

参考文献

高光敏「済州島の塩田と製塩技術」『古文化』第 50 集、1997
国立海洋遺物展示館、『쇼곰덛』特別展図録、2002
国立海洋文化財研究所、『扉風島』、2013
金義煥『朝鮮後期塩業の発展と塩業政策』、忠北大博士学位論文、2004
金義煥「朝鮮後期忠清道の塩生産と生産方式」『朝鮮時代史学報』28 集、2004
金　俊「塩と国家、そして漁民」『島嶼文化』第 20 集、2002
金　俊「塩の生産と民俗」『塩花が咲く』特別展図録、2011
朴ゾンオ「韓国섯구덩이を利用した煮塩生産方式考察」
吳弘默『智島郡叢瑣錄』、木浦大學校島嶼文化研究所、1990
柳承勳『韓国の製塩業と塩民俗』、民俗苑、2012

柳承勳『小さいけど大きい韓国史、塩』、푸른역사、2012
柳承勳「20 世紀初、仁川地域の塩生産」『仁川学研究』3 集、2004

長江三峡の産塩地と塩神信仰

鄧　　暁：著
水盛　涼一：訳[1]

摘要： 中国の三峡における塩業の誕生と発展には悠久の歴史がある。ここで何より最も有益に働いたのは、この地域にかつて海原が広がっていたという過去であった。そして早くも石器時代、この地域の居住民はすぐに天然の塩源を利用することを学ぶことができた。そして彼らはこの塩を天の恵みと考え、その効能を不断に神格化したのである。こうして最終的に地域的特色を持つ塩神信仰が形成されたのである。本稿は三峡塩の成立、三峡塩の採取、そして三峡塩の神格化とその信仰という四つの方面から分析を進めるものである。

一、三峡塩の形成

かつて大海原にあった三峡地区は古くから塩源が豊富であったが、これは太古の時代の地形形成と密接な関係がある。中生代の三畳紀には、現在の西南地区〔伝統的には四川、雲南、貴州を指すが、近年は広西やチベットを含むことがある〕には巨大な湖があり、古代の地中海である上揚子・黔桂海〔Upper Yangtze, Marine Basins in Yunnan Guangxi Guizhou Region〕の一部となっていた。三畳紀の中期となると、気候が温暖化し乾燥したこと、および堆積作用や地殻構造の変化により、海水は西南方面より退潮し、膨大な内海が残されることとなった。ここで濃縮された〔高濃度の塩水である〕「塩鹵」は結晶化して岩塩や白雲質石灰岩〔ドロマイト質石灰岩、dolomitic limestone〕となり、だんだんと堆積していった。今を隔てること一億九千万年前の三畳紀の晩期からは秦嶺山脈の地漕〔地殻上の沈降地域である地向斜〕が上昇をはじめ、その南北に二つの大きな盆地を形成、四川には内陸湖である巴蜀湖が誕生したのであった[2]。

ついで三峡地区の塩泉形成について紹介しよう。今を隔てること七八千万年前の中生代末期の燕山運動〔Yanshanian movement〕では、今の巫巴山地が持ち上がり深山幽谷を形成した。もともと水平状態に置かれていた塩鹵や岩塩はこれにより変化、大多数の塩層が傾斜したり湾曲したり、また突出したり断裂したため、以下の二種類の塩源が地表に露出することとなった。第一には塩鹵のかたちで地表に湧き出て自然塩泉となったもの。たとえば〔重慶市〕巫溪県の宝源山、〔同市彭水県の〕鬱山、湖北省の〔恩施土家族苗族自治州周辺の古名である〕塩陽など多数の地区がこの種類となる。じっさい、文献にも「宝山。〔地方行政官庁である〕（大寧）監から北に十七里の場所にある。山の中腹には洞窟があり、滝のように泉が湧き出ている。これは塩泉である」[3]という記載を見ることができる。第二には岩塩が直接地表に露出しているもの。当地の人々はこれを「鹹石」とよび、〔重慶市〕雲陽県の一帯がやや突出している。

三峡地区の塩源の分布について。「現今の地質調査が証明している。三峡の〔ともに重慶市の〕雲

1　本稿の（丸括弧）および脚注は原著者による注、また〔亀甲括弧〕は訳者による補注である。
2　黄中模・管維良『中国三峡文化史』（西南師範大学出版社、二〇〇三年六月）の十三頁から十四頁を参照のこと。
3　宋・祝穆『方輿勝覧』巻五十八〔「歸州」「大寧監」〕。

陽県から万県にいたる原塩は、斜向部位に分布する一大塩鉱床となっている。塩層の厚さや土壌層位は比較的安定しており、原塩の規模は巨大で、面積は二千五百平方メートルを超え、総貯蔵量は一千五百億トンである」[4]という。古い文献には、臨江（今の重慶市忠県）、朐忍（今の重慶市雲陽県）、漢髪（今の重慶市酉陽県と彭水県にまたがる地域〔東晋・常璩『華陽国志』巻一「巴志」建安六年条には漢髪、南朝梁・沈約『宋書』巻三十七「州郡志三」には漢葭とある〕）、大昌（今の重慶市巫山県大昌鎮）といった県に関する産塩の記載をみることができる。また〔南宋・鄧名世『古今姓氏書辨證』巻十二「七歌」「巴」に引く〕『世本』「氏姓篇」は、塩陽（今の湖北省〔宜昌市〕長陽土家族自治県の境域内）が魚と塩の産地であることに言及している。三峡地区の塩源は主に揚子江の本流および支流に分布しており、なかでも現在の重慶市東部域に豊富である。埋蔵量が多く、分布域も広いという特徴を持つため、「不完全な統計によれば、重慶市東部の各塩場には異なる類型で異なる口径、異なる深度、異なる大きさそして異なる形状の古い塩井がおよそ四百あまり存在する。その中では雲陽県に一百九十五口、忠県に九十六口、開県に二十口、奉節県に五口、彭水県に十三口が存在する。万県には明代〔一三六八年～一六四四年〕に七十二口存在したといい（現在数えられるのはそのうち十六口、ほか七ヵ所の井跡を確認できる）、巫溪県に一口、城口県に十六口が存在する」のである[5]。

三峡地区の天然塩泉は多くが河畔を臨む山麓に位置しており、ただ海抜の高低のみ異なる。塩水の濃度も近似しており、含有化学成分もほぼ一致する。それらの含有塩分量は季節変化し、周期的な数値を呈している。雨水が塩層に浸入し、岩塩を溶かし込んで低所へ向かい山麓の小河川付近から湧出するわけだが、この途上で地表の淡水と混合するからであろう。そのためおそらく塩泉は雨期に濃度が下降し、乾季に濃度が上昇するのである。

三峡地区の地質構造の運動は、太古の三畳紀に形成された含塩層を上昇せしめ、山地から地表へ天然温泉を流出せしめた。こうして三峡の先住民へ豊富な塩資源が提供されたわけだが、まさにこれが塩神の文化の根源となったのである。

二、三峡塩の採取

三峡地区にある最も早期の人類が利用した塩源とは塩泉の塩であった。新石器時代にあってもなお地表に湧出した塩泉が当地の原住民に利用されていたが、殷周時代〔紀元前十七世紀～紀元前二五六年〕には塩業生産が始まる。そして漢代〔紀元前二〇六年～紀元後二二〇年〕以来、生産はシステム化し、唐宋〔六一八年～一二七九年〕から明清〔一三六八年～一九一二年〕にいたり、三峡地区の塩業税収は歴代の地方官庁における重要な財源へと成長、また大量の古代塩業遺跡を残すこととなった。そして二十世紀の八十年代にいたるまで、三峡地区の塩業生産は少なからざる地方でなお存続したのである。

巫巴山地の豊富な塩資源は、当地の早期村落の人々へ生存と発展のための強大な経済的支柱を提供した。そして当地の居民は原始の泉塩と鹹石への加工を行うことになった。これが最初期の製塩となったのである。

泉塩が精製される前段階は鹵である。鹵とは〔高濃度塩水である〕液体状の塩となる。たとえば「〔塩とは〕鹵である。天が生みだしたものを鹵といい、人が生み出したものを塩という」[6]といい、また〔『康

4　朱世学「三峡考古与早期巴文化源頭研究」（『重慶三峡学院学報』二〇一〇年第一期）。
5　劉衛国「試論渝東古塩泉向人工井的演進」（『塩業史研究』二〇〇二年第一期）。
6　清・段玉裁『説文解字注』〔巻十二編上「鹽部」。現行の後漢・許慎『説文解字』巻十三「鹽部」には存在しないが唐・慧琳『一切經音義』巻四十六「音大智度論」第三十三巻条に引く『説文解字』に見える〕。

熙字典』「鹵部」に引く北宋・陳彭年〕『広韻』が「〔鹵とは〕塩池である。天が生じたものを鹵といい、人が造り出したものを塩という」という。人々が鹵を採取し製塩をする方法は、時には火で煎熬し時には天日乾燥し、鹵の水分が蒸発するのを待ち塩の結晶が析出してくれば“大事業もやっと完了”となるのであった。太古の時代、天然の塩泉から鹵を採取し製塩する方法は、最も便利で容易であることから人々が普遍的に採用することとなった。専門家は「最も古い製塩方法とは大きな陶器の罐に鹵を注ぎ込み、かまどを置いて煎熬するものであったろう。そして水分が蒸発するたびに陶罐の中へさらに鹵水を添加していく。こうしてそろそろ水分が完全に蒸散するころおいを待ち、この塩鹵を〔小さな縁のついた丸底の罐である〕小花辺円底罐（あるいは尖底杯）に注ぎ込み、かまどの余熱を利用して、最終的に個体の塩を小陶罐に満たしたのであろう」[7]と推測する。こうして結晶化した塩と陶罐とはぴったりと結合していて容易には分離することができない。そこでこの小陶罐（あるいは尖底杯）を収納器とするのはもとより、売買のための単位としても利用され、一回かぎりの使用で消費していたのであった。そして客観的に考えれば、塩罐の大量需要がまた当地の陶業の発展をも促進したのであった。

岩塩（鹹石）に対しては、人々は水に混ぜて煎熬する製塩方式を採用していた。昔の朐忍〔ママ。益州巴郡の朐忍県か〕（今の〔重慶市〕雲陽県などの地域）では「湯口〔今の雲陽県雲陽鎮〕から入ること四十三里の場所に、煎熬すれば塩となる石を産す。石の大きいものは升ほどのおおきさ、小さいものは泉〔ママ。原文では拳〕ほどのおおきさであり、これを煎熬して水が尽きれば塩ができる」[8]のであった。とはいえ関係の記載はほぼまったく見ることはできない。おそらくその原因は鉱源の開発が簡単なものではなかったためであろう。

三峡地区の塩業資源はとても豊富ではあるものの、もっとも簡便な開発方法は山体のなかから自然に地表へ流出してくる塩泉であったがため、原始の先住民がまさにもっとも容易に、そして最初に利用したものとなったのである。この系統の塩泉のなかで宝源山塩泉（今の重慶市巫溪県の寧廠鎮）、伏牛山塩泉（今の重慶市彭水県の鬱山鎮）、塩水（今の湖北省〔宜昌市〕長陽土家族自治県の西部）の三箇所を例とし関係する史料を紹介しよう。

宝源山塩泉（白鹿塩泉）は最も早期に記録が残された天然の塩泉であり、巫溪県を横断する後溪河（〔南流して重慶市巫山県より揚子江に注ぐ〕大寧河の支流）の河畔に位置する。〔西晋（二六五年～三一六年）の〕左思は「蜀都賦」においてすでに彼の地の人々が「塩池に沿って」いたと詠んでいる[9]。〔同時代の〕劉逵はこの賦に注を附して「塩池は〔益州の〕巴東郡の北井県にある。その水は地表に湧泉のように涌き出ており、煎熬して塩とすることができる」という。北井県とは今の巫溪県にあたり、宝源山塩泉の所在地である。また「宝山の鹹泉は、はじめ袁氏の勢力範囲にあった。ある日、袁氏の族員が狩りに出かけたところ、白鹿が上下に往来している。そこで族員が追っていくと、鹿は洞窟に入って姿が見えなくなった。そこで〔見つけた〕泉の水を汲み味わってみることができたのだが、ここで彼はこの白鹿が「山霊発祥」〔山の神が祥瑞をあらわして泉の場所を示してくれた〕ものだと感じたのであった」[10]というのであった。そしてこの塩泉について、「宝源山は〔四川省夔州府の大寧〕県城の北三十里の場所にある。むかし宝山と呼ばれ、蜷局を巻いて盛んに茂るような気配があ

7 〔『尋秘巫溪』編輯委員会編〕『尋秘巫溪』（重慶出版社、二〇一三年二月）、五四頁。

8 北魏・酈道元『水経注』巻三十三「江水」〔が引く東晋・王隠『晋書』「地道記」〕。

9 西晋・左思「蜀都賦」（『文選』〔巻四「賦乙」「京都中」〕）。

10 南宋・王象之『輿地紀勝』〔巻一八一「夔州路」「大寧監」「景物上」「白鹿」。なお類文が清・厳如熤『三省辺防備覧』巻九「山貨」、また巫山県地名領導小組『四川省巫山県地名録』（四川省地名録叢書一四一、巫山県地名領導小組、一九八三年六月）第四章「行政区画和自然村」「官陽区」に見える〕。

り、大寧の諸山のなかで〔宝源山のみが〕ひとり雄峻である。山上には牡丹、芍薬、蘭蕙〔蘭科春蘭属の金稜辺、Cymbidium floribundum〕が自生しており、山の中腹には洞窟があり、滝のように泉が湧き出ている。これは塩泉である」[11]として宝源山の物産を紹介しているが、なにより主要なものは塩を産出することであった。

また伏牛山塩泉は「伏牛山は〔四川省重慶府彭水〕県城の東方一百二十里の場所にあり、鬱山鎮の後井〔鶉井とも〕がある。山なみは三十里あまりにわたるが、塩井はみなその麓に点在している」[12]のであった。この地には後竈河および中井河の二本の流れが横切っており、塩泉は多くが河に沿う岸壁の割れ目から湧出している。史料によれば「春秋時代〔紀元前七七〇年～紀元前四〇三年〕にはもう鬱山に塩が産出していたものの、〔塩を管理する〕塩官が設置されていなかった」[13]という。鬱山は以前に漢王朝の漢髪県の役所がおかれていた場所であり、常璩は「漢髪県には塩井がある」[14]と記している。漢代以前には、郁塩は天然に湧出している鹵水（すなわち飛井）を利用して煎熬しており、「飛井は郁の北方四五里ほど、伏牛山の右手にある。水は石壁から飛び出るように湧き出ており、その真下につけた船で受け止めるため、この名がついたものである」[15]のであった。

ついで清江の塩源について紹介しよう。清江の源流は湖北省〔恩施土家族苗族自治州〕利川市の斉岳山で、東のかた〔湖北省宜昌市の〕宜都市に出でて揚子江へ合流し、「古くは夷水あるいは塩水とも呼ばれた」河であった。今の〔湖北省宜昌市〕長陽土家族自治県の西には「塩池温泉がある。〔県内〕漁峡口地区の塩井寺付近の清江のほとりにあり、温泉は東西向を呈し、清江の南北両岸そして川底から湧き出ている。なかでも北岸が顕著であり、日ごとに六百三トン九百キロもの流量をほこっている」[16]のであった。この温泉の水温は摂氏四十度、塩分含有量が比較的高い。そこで古来より製塩がおこなわれたため、「今の〔益州〕夷陵郡の巴山の清江水は、一名を夷水、また一名を塩水という」[17]ことになるのである。清江はまた淡水魚類を多く産し、この地域は「魚や塩の産する」という豊饒の地となったのであった。

この十年来、専門家たちは重慶市忠県の中壩遺跡で大量の新石器時代晩期の「斂口深腹花辺口」〔口が広がり、胴部が長く、口部が花弁のようになる〕の尖底缸を発見した。これは三峡地区と塩業の密接な関係を示す早期の遺物であると考えられている。このほか、忠県の中壩、鄧家沱、瓦渣地、李園といった遺跡で大量の無紋の陶尖底杯や荒縄紋の陶製の「花辺口圜底釜」〔口部が花弁のようになっている丸底の釜〕が出土している。これらが流行した年代とは、それぞれ殷代の後期から前漢初期にかけて、また西周から前漢早期にかけてである。こうした陶器の用途もまた殷周時代の三峡地区の人々が鹵水を天日で乾燥させ、あるいは煎熬して製塩をするための容器であったと考えられているのである。

既往の研究によれば、三峡地区の塩源はおもに塩泉であったという。その生産形態は四種類、それぞれ原始的な塩井、雛形の塩井、過渡的な塩井、そして人工の塩井に分類できる。その分類はおおむね鹵水を採取する方法によって定められている。そのなかの原始井とは自然塩泉を指し、また人工井

11　〔明・李賢など〕『大明一統志』〔巻七十「四川布政司」「夔州府」「宝源山」〕「大寧県」〔類文が南宋・王象之『輿地紀勝』巻一八一「夔州路」「大寧監」「景物上」「宝山」に存在〕。
12　清・〔荘定域〕光緒『彭水県志』〔巻一「地輿志」〕。
13　彭水県志編纂委員会編『彭水県志』（四川人民出版社、一九九八年四月）、二五六頁。
14　東晋・常璩『華陽国志』巻一「巴志」〔建安六年条〕。
15　清・王鱗飛、〔同治〕『酉陽直隷州総志』（校点本、巴蜀書社、二〇〇九年九月）、五〇四頁。
16　〔湖北省長陽土家族自治県地方志編纂委員会編〕『長陽県志』（中国城市出版社、一九九二年六月）、八六頁。
17　〔唐・杜佑〕『通典』巻一八七〔「辺防三」「廩君種」〕。

とは地下へ掘り進み鹵水を採取するものとなる。その他の二種は原始と人工の中間ものもとなる。塩井の〔技術的〕発展程度と塩源の所在地の海抜高低は密接な関係があり、「塩泉が最高水位より上にあれば、なお塩泉の現状を留保できよう。最高水位以下にあっても、最高水位に接近しているようなものであれば、雛形井の状態を呈することになる。塩泉が最高水位以下であっても、渇水線以上の場所にあり、また最高水位の漲幅が大きくないものであれば、過渡井となる。そして塩泉が渇水線付近にあり、しかも最高水位の漲幅が大きいものであれば、とても危険がともなうものとなる。この場合には人工井となるのである」[18]のである。最高水位の高低は直接に塩鹵の摂取やその濃度に影響するため、これも客観的にみて塩井の技術が成熟に向かうことを促進したと考えられるのである。

三峡の塩業が発展するに従い、塩の生産量は不断に増加することとなった。史料によれば、原始井の形態に属する大寧塩廠では「毎年産出する塩分含有物の総量は一万六千トンであり、長年にわたり変化はない」[19]といい、最高で一年に一万七百九十八トン〔の塩〕を生産したという。また人工井に属する雲安鎮すなわち雲陽塩廠では最高で一年の生産が二万四千七百トンに達した。こうして膨大に生産される食塩は三峡の人々が少量消費するほか、その多くは外地へ運搬されることとなった。こうして、三峡の人々の塩販売もまた有久の歴史を持つこととなった。人々はおもに水路と陸路の両方を通り外地へ運搬している。大寧塩廠を例にとれば以下のようになる。

水路ではおおむね船に塩を積載し、大寧河を下って揚子江に入ることとなる。史書には「清の雍正年間〔一七二三年～一七三五年〕、四川省で初めて「計岸」〔塩の専売区について人口を勘案して割り当てる制度〕による塩の販売が行われた。そして大寧場（巫溪古塩場）から巫塩を揚子江へ船運する場合、「巫楚計岸」九個所が設定されたのである。それは〔四川省夔州府〕巫山、〔湖北省宜昌府〕巴東、秭帰、興山、長陽、鶴峰〔鶴峰のみ州〕、〔湖北省施南府〕恩施、宣恩、〔宜昌府〕長楽の九県である。最も遠い長楽岸までは一千二百四十里の距離があった」[20]のであった。また大寧河やその支流の東溪河や西溪河を溯り、塩船は上流の〔重慶市巫溪県下堡鎮〕寧橋村、下堡鎮、中梁郷や〔巫溪県白鹿鎮〕檀木、白鹿鎮、徐家鎮、〔巫溪県黄陽郷〕竜泉村といった地域に至り、そこから陸路で陝西省南部や湖北省西部へ運搬販売されたのであった。

陸路では、桟道や架竹筧（長い竹の管）により塩鹵を外地へ輸送していた。「〔後〕漢の永平七年（西暦六十四年）、それより以前にはこの泉の水を巫山へ引いて鉄の牢盆に注いでいた（塩の煎熬）」[21]というが、じっさいに寧河の最も著名な古桟道の遺跡が〔重慶市巫山県〕竜門峡の西岸にある。ここには水面から十五メートルほど上方の岸壁に無数の正方形の石孔が順に並んでおり、上下の石孔はあたかも逆さになった「品」の字のように配列されている。上の二つの孔には木杭を打ち込んで木板を敷き、また下の孔には木柱を挿しこみ、木杭への斜撐〔すじかい〕として三角状の支柱を構成する。こうして桟道が作られ、人々や家畜による塩の運搬に供されたのである。また山を越える「塩道大路」といったものも、縦横に交錯して長さは数千里に達し、「〔大寧塩廠は〕房〔湖北省鄖陽府房県〕、竹〔四川省成都府綿竹県〕、興〔湖北省宜昌府興山県〕、帰〔湖北省宜昌府帰州、今の秭帰〕の地域〔といっ

18　劉衛国「試論渝東古塩泉向人工井的演進」（『塩業史研究』二〇〇二年第一期）。
19　巫溪塩廠編『巫溪県塩廠志』（巫溪塩廠、一九八九年十二月）一九頁。
20　民国・〔呉煒など〕『四川塩政史』巻五「運銷」。
21　『輿地文記』「図経」〔「文記」は原文ママ。現行の北宋・欧陽忞『輿地広記』に「図経」の項目は存在しない。宋・王象之『輿地紀勝』巻一八一「夔州路」「大寧監」「景物上」「鹹泉」や清・高維岳ら光緒『大寧県志』には「輿地広記図経旧志」の記載として「漢永平七年、嘗引此泉於巫山、以鉄牢盆盛之、水化為血、卒罷其役」なる記載を見ることができる。また明・曹学佺『蜀中広記』巻八十「神仙記第十」には『大寧図経』からの引用として同文を見ることができる〕。

た広大な販路を持っているのだが〕、山々は幾重にも連なり〔交通がやや困難で〕、官製の塩が運ばれないような地域の場合には、山民が塩廠で塩を買い背負って運ぼうとするものが冬から春の間に数千人もあらわれる」[22] のである。

製塩業は三峡地区において長期の発展により不断に成熟していった。井戸を掘り、鹵水を汲み上げ、柴を刈り、塩を煎熬し、運搬をする。これら工程の分業は時を逐うに従って細分化していった。異なる工程に従事する人々は、各自の需要により自己の神霊を選択する。三峡地区の塩業の巨大な規模、そして塩場に集う人々の人口集積、そして彼らの物質的そして精神的な需要が塩神文化の基礎となったのである。

三、 三峡塩の神格化

塩の神格化を理解するためには、まず塩の効能について知らねばならない。古代の人々は塩の持つ重要な効用について漸次理解を深めていった。そして明代〔一三六八年〜一六四四年〕になると食用そして薬用の価値に関する専門的な概括があらわれたのである。

塩の食用としての価値については、〔明朝の〕宋応星が「口と味との関係をみると、辛・酸・甘・苦の四味は、何年もその一つを絶ってもさしつかえないが、ただ塩だけは十日のあいだ禁断しただけで、縛られた鶏であるとか〔『孟子』「告子下」にいう〕一匹の雛にすら負けるほどに身体が衰弱してだるくなってしまう」[23] と述べている。彼は人の味覚志向のなかで塩のみは欠くことができないものであり、しかも欠乏した場合全身から活力が失われると述べる。食塩の薬用としての価値は、〔明朝の〕李時珍が「〔死に到る鋭い発熱である「尸疰鬼疰」により発生する〕下部蝕瘡〔下腹部でのかゆみ〕……胸中痰飲〔胸中に液体が溜まる場合〕……病後兩脅脹痛〔「天行病」すなわち流行病の後に両脇が脹満する場合〕……下痢肛痛〔下痢による肛門の痛み〕……風熱牙痛〔風気と発熱による歯痛〕、虫牙〔原文の「歯噩歯動」を指すか。虫歯〕……歯痛出血〔原文の「歯疼出血」か〕……小舌下垂〔原文の「帝鐘喉風垂長半寸」を指すか。口蓋垂の下伸〕……耳鳴……眼常流涙〔原文の「目中涙出」か。涙が出続ける〕……翳字蔽眼〔原文の「目中浮翳遮晴」か。視界内に影があらわれ瞳をさえぎる場合〕……身上如有蟲行〔原文の「体如蟲行」か。体に虫が這うような感覚を覚える場合〕……蜈蚣咬人〔ムカデに噛まれた場合〕……潰癰作癢〔皮膚潰瘍が出来て痒みがある場合〕」[24] などに処方すると概括している。そして塩は頭から足にいたるまで、内臓から体表までの多くの疾病を治療できるというのである。これにより古代から現代まで食塩は人類の日常生活に不可欠なものとなったのである。

まさにこの塩の重要な効用を基盤として、古代の人々は塩の使用へ高い意識を持つにいたった。たとえば「『周礼』「天官」「塩人」の項目には以下の記載がある。〔塩人が〕塩の政策を司り、諸々の用途に使われる塩として供与していた。祭祀の際には苦塩や散塩を、また賓客の応接の際には形塩や散塩を、王の配膳には飴塩をのぼす」[25] というのである。食塩はこうして人々の思想信念を付与され、〔『春秋公羊伝』桓公二年夏四月条への何休注に天子が九鼎、諸侯が七鼎、卿大夫が五鼎とする周の規定がみられるように、天子のみが行う国家儀礼である〕九鼎八簋といった森厳な儀礼制度と対応する一組の塩使用制度を形成したのであった。ここから見れば、古代の人類による塩の利用価値の高さこそが

22　冉瑞栓「巫溪与古老的巫文化」（『重慶三峡学院学報』二〇〇九年第六期）〔なお該当の文章は清・厳如煜『三省辺防備覧』巻九「山貨」「大寧監廠」にあらわれる〕。
23　明・宋応星『天工開物』（鳳凰出版社、一九八九年十二月）〔巻五「作鹹」〕。
24　明・李時珍『本草綱目』「金石部」〔五〕「食塩」。
25　〔清・張玉書など〕『康熙字典』「亥集下」「鹵字部」「鹽」。

神格化される前提条件となったのである。

古代の三峡地区では、塩は神権を掌握する巫師〔祈祷師〕と結合し、「揺身変化」〔妖怪のように体を揺すぶって姿を変える〕して「巫塩」すなわち神塩となった。日常生活において、先住民たちにとり、塩の発見と使用という事態は神の恩寵と常に一体のものとして連想されており、当地の集落の首領 —— 時には「巫師」と呼ばれるような神の預言者 —— が最も早期に塩源を掌握し、また塩性を神格化した人物となったのである。太古の三峡で最も著名な巫師とは「巫咸」であり、中国の太古の書籍『山海経』には何度も彼と彼の国家（集落）が登場している。たとえば「巫咸国は女丑の北にあり、右手には青い蛇をにぎり、左手には赤い蛇をにぎる。登葆山があり、ここはもろもろの巫たちがのぼりおりするところである」といい、また「霊山があり、巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、呉礼〔原文ママ。巫礼か〕、巫抵、巫謝、巫羅の十巫がここを昇降している。百薬はここにある」[26] という。彼らがつねに活動していたという「登葆山」とは現在の重慶市巫溪県の寧廠鎮にある「宝源山」であり、「宝山の地こそがすなわち巫咸国の存在した地である」[27] のであった。

塩が古代に神格化され巫塩となった理由には以下の二つが挙げられよう。

一つには、塩が欠くことのできない食物であり、天が人類に賜った宝物であったこと。「巫咸」を首領とする巫師たちの集団は「登葆山」に集住していただろう。彼らは塩源を神が彼らに賜った聖なる存在とみなした。後の宋代の人も「宝山の鹹泉は、はじめ袁氏の勢力範囲にあった。ある日、袁氏の族員が狩りに出かけたところ、白鹿が上下に往来している。そこで族員が追っていくと、鹿は洞窟に入って姿が見えなくなった。そこで〔見つけた〕泉の水を汲み味わってみることができたのだが、ここで彼はこの白鹿が「山霊発祥」〔山の神が祥瑞をあらわして泉の場所を示してくれた〕ものだと感じたのであった」[28] と記載している。この「山霊発祥」には、まさに塩泉の発見が神霊に導かれたものであるとの思想を見て取ることができる。また『雲陽県志』によれば、漢の高祖の元年（西暦二〇六年）、部下が狩猟をしていて一羽の白兎を追跡したところ、地表に湧出している自然塩泉を発見、こうして当地の人々は井戸を作り鹵水を採取し塩を煎熬したという。こうして雲陽の最初の井戸は「白兎井」と呼ばれたのである。白鹿や白兎そして白虎などの動物は、みな中国古代における祥瑞であった。

二つには、塩が薬用の広範な価値を持っており、天が賜った神薬であったこと。巫師はたびたび塩を民衆の治療に利用した。研究によれば、三峡の大巫師である「巫咸」の名は当然に塩と関係があるのである。「巫」とは彼の職業を、また「咸」〔すなわち鹹〕とは塩の味わいを指す。「巫咸」はただ塩源を掌握してたびたび塩を人々の治療に用いたのみではなく、巫咸は人々を心服させる手段の一つとして占卜を用いていたようで、「むかし黄帝が炎帝と涿鹿の野で戦争を行おうとしたとき、巫咸に占いをたてさせた」[29] という。そして同時に彼はたびたび塩を人々の治療に用い、こうして人々の尊敬を受けていたのである。

太古の三峡地区では、巫咸国は当地の塩業資源を利用して周辺の集落と必要な物品を交易し、経済力を不断に増強させていた。彼らの首領である「巫咸」もまたこれによって連盟を構成する諸集落が公認する大巫師となり、諸巫師やその集団を率いて大巫山一帯で頻繁に活動していた。

26　袁柯『山海経校注』（巴蜀書社、一九九三年四月〔一九八〇年七月に上海古籍出版社より出版、本書は増補修訂本〕）〔巻二・第七〕「海外西経」および〔巻十一・第十六〕「大荒西経」。

27　湯緒澤「巫溪及古巫咸・巫載国名考」（『巫溪県志』四川辞書出版社、一九九三年四月）七二二頁。

28　南宋・王象之『輿地紀勝』〔巻一八一「夔州路」「大寧監」「景物上」「白鹿」〕。

29　北宋・李昉など『太平御覧』巻七九〔「皇王部四」〕の引く〔黄帝のころに作られ殷の卜辞に用いられたという〕『帰蔵』。

巫咸国に続いて三峡一帯に覇を唱えたのは巫載国であった。『山海経』には「巫載の民は盼姓〔原文ママ。盼姓か〕である。績〔つむぐ〕ことせず、経〔おる〕ことせず、なお服を着ることができる。稼〔田植え〕をせず、穡〔取り入れ〕をせず、なお食べることができる……ここは百種の穀物が集まるところである」[30] との記載がある。任乃強氏は明確に指摘しているのだが、巫載国は瞿塘峡東端の大溪口と巫峡西端の巫溪口の間にある百余里の開けた場所に位置しており、大溪の河谷〔河床とその両側の勾配を含む河流の両岸で地平面より低い部分を指す〕と巫溪河谷が連続しているところで（今の巫山県と巫溪県のある地域）[31]、ここはまさに考古発掘による新石器時代の大溪文化の中心にあたるのである。資料によれば、巫載国が存在したのは、原始時代の末期にあり、およそ大溪文化の晩期にあたるころであった。

大溪の人々は穀物を食べる伝統があり、しかし彼らが懸崖絶壁の山中に生活していたがために耕地が大きく欠乏し、大規模に農耕をおこなう条件を持ち得ていなかった。また発掘によれば当地は大量の魚骨や獣骨の塚が存在しており、ここからも漁労や狩猟が当時の生活に占めていた割合が高かったことを示している。一九五九年から一九九四年にかけて、また二〇〇〇年および二〇〇一年には、人々は大溪遺跡に対し多次にわたって発掘を行った。その面積は一万平方メートルに達する。その主要な遺物は「その堆積は厚く、大量の魚骨の坑、また器物の坑、墓葬などの遺跡は五期に分類することが可能である」[32] という。

しかし文献資料と発掘成果を勘案すれば、基本的に農耕に従事することができない巫載国がかえって「百種の穀物が集まる」ような、また彼らが「績〔つむぐ〕ことせず、経〔おる〕ことせず、なお服を着ることができる。稼〔田植え〕をせず、穡〔取り入れ〕をせず、なお食べることができる」のであった原因とは、彼らが宝源山の塩泉を利用し、土着の方式で製塩をし、魚を塩漬けし、周辺の集落と交易を行っていた結果であると考えざるを得ない。そして任乃強先生は「彼らが食塩を擁して近隣の勢力と穀物や織物と交換しており浪費してなお尽きなかったろうことが分かろう」[33] と理解したのであった。彼の観点はまことに首肯できる。考古学的発掘が明らかにしているのは、大溪文化が瞿塘峡より以東の大溪遺跡から千年のあいだ、早期に母系氏族による社会が繁栄しており、また晩期には父系氏族による社会が萌芽していたこの頃、大溪で生活を営んでいた巫盼の集落が巫咸の従者という立場から、宝源山塩泉を支配下に置き、最終的には富強な巫載国を形成したのであった。

そして巫載国を継承したのが、我々が見たところ、清江から崛起した白虎巴人が三峡に入って建国した巴国である。そして戦争によりこの地域の塩源を占拠し、やはり周辺の国家と魚や塩の貿易を続けたのであった。そして〔揚子江〕中流や下流の楚の人々が西上し、巴国と三峡地区で長期にわたる塩泉の争奪戦を行ったのであった。

秦〔紀元前二二一年～二〇七年〕・漢〔紀元前二〇六年～紀元後二二〇年〕が中国を統一してより、三峡地区の塩は少しずつ中央政権の統一的な採掘と管理を受けるようになっていった。史料から知り得ることに、後漢〔紀元後二五年～二二〇年〕の中葉には今の彭水県鬱山鎮の塩業がシステム化された生産を開始、「唐代の徳宗の貞元十六年（西暦八〇〇年）には、鬱山に塩鉄史〔原文ママ、塩鉄使か〕

30　袁柯『山海経校注』（巴蜀書社、一九九三年四月）「海経新釈」〔巻十・第十五〕「大荒南経」巴蜀書社 1993 年版

31　任乃強「巫溪塩泉与巫載文化」（〔巫溪県志編纂委員会編〕『巫溪県志』四川辞書出版社、一九九三年四月）、七二〇頁。

32　鄒厚曦・袁東山「重慶峡江地区的新石器文化・重慶庫区含新石器時代遺存一覧表」（『重慶二〇〇一　三峡文物保護学術研討会論文集』科学出版社、二〇〇三年七月）十八頁。

33　任乃強「説塩」『四川大学・任乃強巻』〔ママ。任乃強『川大史学任乃強巻』四川大学出版社、二〇〇六年八月か。『塩業史研究』一九八八年第一期より転載〕三〇六頁。

が設置され、また宋代には鬱山に塩井巡検史〔原文ママ、巡検使か〕が設置された……」[34]という。また、巫溪県の寧廠鎮では、「宋代の開宝六年（西暦九七八年）、ここに〔行政区分である〕監を設置して〔専売物販売による〕課利を徴収した」[35]という。塩業は古代より地方政権の重要な財源となり、中央政権もまた塩源を我が物としようと思った。こうして塩は国家税収の大きな財源となったがためにさらに神格化され、当局が塩神を崇拝する人々の列に加わったのである。

『巫溪県塩廠志』の中に、我々は寧廠塩泉の神格化の過程を見いだすことができる。そこには二本の明確な経路が存在する。

一本は低レベルのものである。当地の人々が塩泉の発見を記念するため、塩泉の右側に一柱の猟神廟を建て、また泉の左側に一匹の白鹿の塑像を、また泉の左側の小坂に宝源寺を建立したのであった。三者の因果関係はまさに狩猟―白鹿―塩泉となる。彼らの存在は、当地の人々が塩泉を天からの賜り物とした最初の認識を体現しているといえよう。現在はもうこの廟は存在しないとはいえ、清朝〔一六三六年～一九一二年〕の譚謙吉の記した「宝源寺碑記」によれば「その堂宇は広く威容があり、仏像は森厳であり、構成は壮麗で、もとより四川東部古刹の冠たる存在である」[36]というものであった。これらの遺跡は比較的多くの自然崇拝の存在をあらわしていよう。猟神会が開催されるときには、人々は酒宴を設けず、ただ道士を招いて経典を読むのみであったという。

もう一本は高レベルなものである。当地の人々はまた泉の右側に竜君廟を建立した。清朝の毛寿登による「塩場竜君廟碑」によれば、この廟は漢代に建てられたものという。この廟は北に座して南を向いており、数代を経て倒壊と再建を繰り返したが、現在は残っていない。山門と正対して竜君殿があり、竜君の塑像が置かれていた。竜君の右側は火神殿、左側は財神殿である。前者〔の猟神や白鹿〕と比較すれば、彼らが神格化の更に高い段階にいるのは明らかであろう。人々が竜を信仰するのは竜が中国古代において神聖や権威を象徴していたためであり、帝王もまた真竜天子と称すようになったのであった。竜は天下の水を管理しており（それは塩泉や塩泉から流れ出る後溪河の水をも含むわけである）、当地の人々は塩泉が永遠に枯れないこと、また河水が氾濫しないことを願っていたのである。人々が火神（炎帝あるいは祝融）を崇拝するのは、塩を煎熬するうえで火から離れることができないためである。そして財神（趙公明）を信奉するのは、人々の財富追求への共通した考えをみなもとにしているのである。

このため、毎年の陰暦六月十三日には、塩場の人々はみな竜君会を挙行するのである。そのとき会首（頭人）が資金をあつめる。また陰暦二月十五日には、人々は火神会を挙行する。火神は塩職人（力幫）が奉ずる神であり、力幫の頭人が責任をもって人ごとに費用をあつめる。そして陰暦三月十五日には人々は財神会を挙行する。財神会の主催者は各塩竈の先生（帳簿や燃料備蓄そして整地を管理する人物）であり、彼らが集めてきた金銭により大規模に宴会が行われ、にぎやかなこと並外れたものがあったという[37]。竜君廟の体現する塩の神格化の過程からは、我々は塩と塩業に携わる人々の利益との完璧な結合形態を見いだすことができるわけである。

三峡の人々は塩源を天からの賜り物とみなしていたわけだが、彼らは生産に従事し、また生活を送るうえで、塩が切実な利益母体であったがために、自覚しているにせよ無自覚であるにせよ、塩の効能を不断に神格化することになったのである。そして神格化された塩は国家利益と密接に結びつき、

34 『彭水塩志』（一九八五年）三頁〔作者鄧暁氏によれば内部出版のため編者表記を伏せたとのこと〕。
35 〔巫溪塩廠編〕『巫溪県塩廠志』（〔巫溪塩廠〕、一九八九年十二月）二四頁。
36 〔巫溪塩廠編〕『巫溪県塩廠志』（〔巫溪塩廠〕、一九八九年十二月）二二頁。
37 〔巫溪塩廠編〕『巫溪県塩廠志』（〔巫溪塩廠〕、一九八九年十二月）二十二頁。

このようなことがらが塩神文化の重要な動機となったのであった。

四、 三峡の塩神の信仰

古代の中国にあって、塩神の信仰はとても複雑であった。その原因にはおおむね四つの傾向が存在する。第一には塩の産地の分布域が広いこと、第二には塩の種類が多いこと（海塩、池塩、井塩、岩塩）、第三には人々が塩源を発見した過程が異なること、第四には塩業の内部が細分化したことである。地域、種類、過程、職種のほか伝統文化の影響も受け、中国の塩神信仰はまことに複雑となったのであった。

塩神の種類から見れば、彼らの中にはすでに塩と関係のある各種の動物、あるいはまた歴史記載や神話伝説の神霊や人物を包含しているものがいる。また彼らの中の少なからざるものがその他の職種の神から借用されており（これは労働方式の類似による）、あるいは文学作品から移入されている。動物にはたとえば黒牛や白羊など、また人物には炎帝や〔塩宗と讃えられる神農のころの人物である〕夙沙、〔黄帝と戦った〕蚩尤、〔殷の末期の大臣である〕膠鬲、〔斉の桓公の重臣である〕管仲、土地神、張飛といった者が存在する。三峡地区にもまた自己の塩神がおり、その中には伝説の「山霊発祥」による白鹿や白兎、そして竜君がおり、あるいは巫咸や廩君そして塩水神女がいるのである。彼らはあるいは各種の神話伝説により、またあるいは自らの効能により習合されて一塊となり、当地に特有の塩神信仰を形成したのである。たとえば竜は水を管理するため、また土地菩薩〔土地神〕は塩泉が大地からあらわれることから、ともに人々の信仰を勝ち得たのである。

特別に注意すべきなのは、信仰の対象が普通の動物をモチーフとした神霊から人々の想念が作り出した霊獣である竜にまで上昇したことである。これは本質的な変化であるといえよう。巫溪県の寧廠鎮では、人々は白鹿塩泉の鹵水を蓄える石池の名を竜池と改めていた。しかも竜池の右側に廟を建て碑文を立て、原始的な信仰を崇拝へと変容せしめたのである。清初の毛寿登が「竜君廟碑」で説く竜君廟の目的とは「……おおむね国家財政の財源であり、また人々の生活に活用されるものには主宰者が産まれるものである。……であればこそ、およそ人々が渡河に困ることに配慮すれば橋をかけて人々を助け、また神が祀られないことを畏れれば費用を募って祀るのである」[38]というものであった。竜君を奉じて塩神とすることから、国家が塩を重視し、また人々が塩神を畏敬したことを見いだすことができるのである。

三峡地区で最も早く人の形で出現した塩神とはおそらく巫咸であろう。彼は塩泉を掌握し、また霊験ある巫術をこころえていたことにより人々の崇拝を勝ち得た。晋〔二六五年～四二〇年〕の郭璞はなんと巫山の命名をすら「巫咸は偉大なる術により帝堯の医師となり、生きている時には上公、また死した後には貴神となり、この山に封ぜられ、そして山の名となったのである」[39]として、巫咸によるものと考えるのである。

巴人の先祖たちもまた塩神として奉ぜられた。『山海経』の「海内経」は巴人の起源について「西南には巴国がある。太皞は咸鳥を生み、咸鳥は乗釐を生み、乗釐は後照を生んだ。後照は巴の人の祖先である」と述べている。この史料を解読するとき、ある学者は巴人の祖先たる咸鳥、乗釐、後照などと製塩や販売と関連させるのである。そこでは咸鳥は塩を背負う鳥であって、巴人の首領が塩を載

38　〔清・閻源清など〕（乾隆）『大寧県志』巻二「寺観」。

39　明・楊慎『藝林伐山』巻四「巫山」〔その出典は唐・欧陽詢『藝文類聚』巻七「山部上」「総載山」に引く東晋・郭璞「巫咸山賦」であろう。なお北宋・李昉『太平御覧』巻七二一「方術部二」「医一」は『世本』を引き「巫咸、堯臣也、以鴻術為帝堯之医」と述べる〕。

せた舟に乗って鳥のように江河の上を航行していく様を、また乗釐とは塩舟の上で指揮を執る首領であり、後照とは〔後で火の明かりがあるという〕後竈と通じるとして塩の煎熬と関連づけるのである[40]。この説には一定の道理があろう。

三峡地区で最も人を感動させた塩神の物語とは、塩水神女の伝説である。この神女については、たとえば〔秦の始皇帝ごろまでに完成したという〕『世本』、〔後漢·応劭〕『風俗通』、〔南朝宋·范曄〕『後漢書』、〔南朝宋・盛弘之〕『荊州記』、〔南朝宋・何法盛〕『晋中興書』、〔北魏・酈道元〕『水経注』、〔北魏・崔鴻〕『十六国春秋』、〔北朝斉・魏収〕『魏書』から〔唐・房玄齢ら〕『晋書』、〔北宋・李昉ら〕『太平広記』、〔唐・杜佑〕『通典』、〔唐・樊綽〕『蛮書』〔の巻十「南詔」〕といった古い文献に等しく記載されている。その概略をのべれば下記のようになる。

太古の清江（揚子江の支流）の流域の武落鍾離山にあって白虎巴人の首領をつとめていた廩君務相が力比べ（神との争い）をして剣を投げたり舟を造ったりして勝利し、五つの部族の統領（神巫）となった。そののち彼は清江を遡って魚や塩を盛んに生産する塩陽を占領しようと考えたのであった。

ここで廩君務相は「そこで土舟に乗り夷水から塩陽を目指した。塩水〔という名の河〕には神女がおり、廩君に『この地は広大であり魚や塩を産出する。願わくは共に居りたい』と述べたが廩君は拒否した。塩神は暮れに来て宿をとったが朝には虫へと変化し、ほかの虫と群れ飛んで日光を覆い隠してしまい天地は暗くなった。十余日も経ち、廩君はその便を考えて神女を射殺すと天は明るくなった。廩君はこうして夷城の君主となり、人々はみな廩君に臣服したのである。廩君が世を去ると、魂魄は白虎となった。巴氏は虎が人の血を飲むというので、とうとう人を犠牲として虎の祭祀を行ったのである」[41] という。

以上のような伝説は我々に塩水神女の以下のような情報を伝えてくれよう。

第一には、塩水神女の集落が塩陽の土着のものであったこと、そして彼らは広範な「魚や塩を産出する」地域を擁していたこと、塩水神女は当地における母系氏族の首領であったこと、そして彼の地の塩源と水産資源を掌握していたために崇拝の対象になったことである。

第二に、塩水神女は侵攻してきた廩君とともに当地の物産を享有しようとしたうえ、しかも自己の身体すら献呈しようとしたことである。ここには二つの可能性があろう。一つは彼女の力量が廩君に敵わなかったこと、もう一つは彼女が廩君務相を愛したことである。

第三に、神女は廩君務相を強いて留めようとし、巫術をおこなったことである。彼女と部下は飛虫と化して十日間ものあいだ空を遮り日を隠し、務相を少し歩くにも困難な状況にせしめたのであった。

第四に、廩君務相は計をもって塩水神女を排除したことである。その方法とは「そこで〔廩君は〕青い糸を塩〔の女〕神〔である虫たち〕に向け、『ここにまとわりつけ。もしそれを良しとすれば〔わたしは〕なんじとともに生きていこう。もし良しとしないのであれば、なんじを去らしめるであろう』と言った。塩神は了解し糸にまとわりついたのであった。廩君は碭石の上に立ち、胸に青い糸がついているものを探し、ひざまづいて射たところ、塩神に命中したのであった」[42] というものであった。

筆者にはこの伝説が曲折を経ながらも歴史的事実を反映していると思われる。その理由として下記のことを考えている。

まず叙述の内容が実際の土地にわたることである。夷水は清江の武落鍾離山一帯の水域を指すのである。酈道元は「夷水とは佷山の清江である。水の透明度は十丈にもおよび、川底の石を見て取れる

40　黄中模・管維良主編『中国三峡文化史』（西南師範大学出版社、二〇〇三年六月）四六頁～四七頁。
41　南朝の劉宋・范曄『後漢書』「南蛮西南夷列伝〔第七十〕」。
42　〔唐・房玄齢など〕『晋書』〔巻一百二十・載記第二十〕「李特載記」。

ほどである。そのため蜀の人々は清らかな水から清江の名をつけたのであった」[43]という。「夷城」もまたこの河より名がつけられている。

ついで、当地の産として魚や塩があることである。塩陽とは塩水〔という河〕の北岸である（河の北側は〔日当たりがよくなるので〕陽という）。これは今の湖北省〔宜昌市〕長陽土家族自治県の西部にある魚峡口あたりで、「父老によればこのあたりからまず塩が産出したという。今でも河水には塩気があり、夷水には塩水の名もある。これも理由の一つである」[44]といい、また「塩水は東のかた清江の半峡〔清江小三峡といわれる伴峡、巴山峡、平洛峡のうち伴峡を指すか〕に流れくだる。長さは十数里であり、さかんに淡水魚の類を産出する」[45]のである。

第三に、谷ばかりのこの地は霧が多く林が広がっていることである。いわゆる飛虫が「日を覆い隠し天地が暗黒につつまれた」というのは当然に環境と関連するものと考えられるが、「県内の地表の形態はそれぞれ異なる。そのため一部の地区では小規模な範囲での特殊気候が形成されている。たとえば一部の地域では深山幽谷のため多くの閉塞した温暖で霧が多いながらも明るい山間小盆地が形成されるのである。たとえば清江の峡谷地帯……」[46]がそれにあたるといえよう。しかも『水経注』〔巻三十七「夷水」〕でもまた当地は「〔峡谷からは〕温泉が流れ出て注ぎ込むため、夏は温かく冬も暑く、上空にはつねに霧がただよう」というのである。とすれば、蒸し暑い気候で気圧が低い時などは林中の各種の昆虫が出てきて群舞することも当然に考えられよう。しかも霧が出ていれば河でも舟を動かすことはできまい。

そして第四に、廩君が実際に権力を奪取し国を建てたことである。伝説では廩君務相は神女を殺害した後にみずから新たな塩神になり、また夷城に都を建設したという。塩陽で私たちは当時の時代の〔湖北省宜昌市の長陽土家族自治県の漁峡口鎮にある〕香炉石遺跡（今を遡ること四千年あまり前で夏王朝から殷王朝のころのもの）を発掘しているし、現在もその地にはなお廩君が虎と化した〔という伝説のある洞窟〕「白虎隴」があり、人々はその山の上に彼の墓を造営しているのである。

塩水神女の死は彼女自身の悲劇であっただけではなく（最も愛すべきでなかった人物を愛してしまった）、これは廩君の悲劇でもあり（あるいは彼も彼女を愛していたかもしれず、彼女を殺害したのは意にそまずともそうせざるを得なかったのかもしれない）、母系氏族の悲劇でもあった（神女は母系氏族の最後の代弁者であった）。とはいえ彼の地である塩陽では、塩神の集落の末裔達がかえって塩によって巻き起こされた悲劇に下記のような美しい結末を与えている。

塩陽では佷山の頂上に一塊の「塩女岩」と呼ばれる岩石がある。人々はこれを「塩水女神の化身である」[47]というのである。彼らはまた塩池の対面にある山を「鳳凰山」と呼ぶが、これは当時の廩君務相が矢を射たときに「ただ飛虫のなかで最も大きな一匹が「揺身一変」〔妖怪のように体を揺すぶって姿を変える〕して一羽の鳳凰となり飛び去った。そして対面の山の頂上に墜落したのである」[48]という。そののち人々は山頂に一寺を造営しこの塩神を祀ったのである。また塩池の河畔にある塩井寺

43　北魏・酈道元『水経注』〔巻三十七〕「夷水」。

44　清・陳詩『湖北旧聞録』（武漢出版社、一九八九年十月）五一一頁。

45　湖北省長陽土家族自治県地方志編纂委員会『長陽県志』（中国城市出版社、一九九二年六月）八六頁。

46　湖北省長陽土家族自治県地方志編纂委員会『長陽県志』（中国城市出版社、一九九二年六月）九四頁〔なお続く『水経注』の記述について唐・徐堅ら『初学記』巻七「地部下」の「愈疾流穢」に引く東晋・袁山松「宜都山川記」には「銀山県有温泉、注大溪。夏才暖、冬則大熱、上常有霧氣。百病久疾、入此水多愈」とある〕。

47　湖北省宜昌地区地方志編纂委員会『宜昌地区簡志』（内部発行、一九八六年三月）三一八頁。

48　長陽土家族自治県民族文化研究会・長陽土家族自治県民族事務委員会共編『廩君的伝説』（一九九五年の准印証〔印刷許可証〕。鄂宜長図内字第〇八号〔湖北省宜昌市長陽の図書内部発行番号第八号〕、枝城市新華印刷廠の印刷、一九九五年）二一頁。

には彼女の像が奉じられている。この塩井寺は数百年を経て崩壊と再建を重ねており、二〇一一年に改めて再建されている。

塩陽の人はまた新たな塩神となった廩君務相を老祖公と呼び、「老祖公が塩池に来てより山が割れ、出来た隙間から塩水が流れ出てきた。その河のうえには一人の美貌の娘がいた。のちに老祖公とこの娘は結婚し、それより人口は増え子孫は繁栄した」[49] といい、また「伝説では廩君が治水をするとき『塩水女神』の助けを得た。そこで後世の人はその恩徳をしのび、神女を尊んで『徳済娘娘』の名を奉ったのである。彼女は向王（すなわち務相）とともに祀られ人々の焼香を受けた」[50] のであり、「向王天子の傍らには女の塑像があり、俗に徳済娘娘と呼ばれている。これは塩水女神にちなむものである」[51] のである。ここからは当地の人々が母系氏族の伝統に沿って廩君務相と塩水神女が実際に婚姻していたと是認していたことを了解できよう。

上述の伝説は、当地の人々が塩水の女神を忘却してなどいなかったことはもとより、同時にまた新しい塩神である廩君務相を受け入れていたこと、そして当地の習俗に照らして彼ら二人を夫妻としたことを表わしているのである。というのも今にいたるまで清江の伴峡や塩池の一帯では、なお女方が家におり婿を招く伝統が残っているのである。この地の家庭では女性が家を代表し、男性は成長したら入り婿になる。そして彼らは当時の廩君務相を塩水の女神が招いた入り婿だと見なしたのであった。これは彼らが実際には婚姻していたという認識が促進された結果であった。

三峡地区ではこうして早期より特有の塩神信仰が形成されたのであった。この信仰の対象は歴史時期そして人々の需要それぞれによって異なり、動物や神祇から人身そのものへと不断に変化していったのである。

以上をまとめよう。本稿は三峡塩の形成、三峡塩の採取、三峡塩の神格化とその信仰という四つの方面から検討を行ってきた。そこで筆者は以下のように考えるのである。三峡地区の地質構造運動は太古の三畳紀の含塩層上昇をうながし、山地から地表へと塩泉を流出せしめ、そして三峡の先住民たちへ豊富な塩資源を提供し、またこれが塩神文化の根源となったのであった。また三峡地区の塩業生産にはただ悠久の歴史があるだけでなく、相当に大規模なシステムを形成していたため、塩場のなかの人口集積と彼らの物質的また精神的な需要が塩神文化の重厚な基礎部分となったのである。そして三峡の人々は塩源を天からの賜り物と考えていたため、彼らは生産活動と生活のなかで、自覚しているにせよ無自覚であるにせよ、塩の効能を神格化することになり、また塩と神権政治の利益が緊密に結合したために、これらが塩神文化の主要な動因となったのであった。こうして三峡地区では特有の塩神信仰が形成されたが、この信仰の対象は歴史時期そして人々の需要それぞれによって異なり、動物や神祇から人身そのものへと不断に変化していったのである。

49　胡継民「塩・巴人・神」（『湖北民族学院学報（社会科学版）』一九九七年第二期）。

50　湖北省長陽土家族自治県地方志編纂委員会『長陽県志』（中国城市出版社、一九九二年六月）六七〇頁。

51　清・〔朱庭棻・彭世徳〕道光『長陽県志』。

文化财产的现场抢救工作

—— 把握现状面向未来 ——

加藤　幸治
翻译：張毅

1.　东北学院大学参加震后文化财产抢救的缘由

自平成 23 年 3 月 11 日日本发生东北地方环太平洋大地震以来已经过了 1 年半的时间。由于此次地震灾害规模空前，导致数十个博物馆和文化财产收藏库同时受灾，所以从 4 月下旬才开始对每个博物馆的收藏品（从历史资料到自然史资料美术作品）进行抢救。此次由政府负责抢救民间文化财产这一行为本身就具有跨时代的意义，我所在的东北学院大学博物馆参与了抢救工作，短时间保管着石卷鮎川收藏所的民俗考古地质方面的资料。

在救灾过程中，我们发现灾区的各自治体博物馆的专业人员根本无法来到文化财产抢救现场参与抢救工作。因为他们不仅承担着自家博物馆的修复工作，还要参与以避难所运营为主的很多其他工作，所以无法到其他自治体参与文化财产的抢救工作。另一方面也让我们重新认识了大学博物馆的作用。大学博物馆相对于公立博物馆来说作业空间和人员数量更有保证，但也必须尽量降低自己的损失后才能参与抢救，否则将和公立博物馆一样没有余力参加文化财产抢救。东北学院大学在此次地震灾害中损失了数十亿日元，但是大学博物馆却有幸几乎没有受到损坏。馆内展示的资料在灾前的学生试验课上已经全部用天蚕丝固定，防震台也发挥了作用，收藏库里的架子也没有倒塌。说到设施的损坏只有停车场的地面下沉了，不过正好也为抢救作业留出了空间。这再次证明切实做好文化财产的日常保护工作是非常重要的。

在宫城县，有 100 多处文化财产抢救工作现场。我们东北学院大学参与了抢援工作，大学博物馆作为政府受灾文化财产抢救事业（工作）的短期保管设施，保管了石卷鮎川收藏所的全部民俗考古地质等方面的资料。在大学博物馆的停车场，我们搭建了未处理资料的保管棚，并把讲义楼地下的收藏室作为资料初次清理的保管地，我们培训了 40 名民俗学专业的本科生和研究生担当了作业人员，并做好各种准备工作。考古民俗专业的老师们参加了政府组织的抢救工作，历史专业的老师则加入到 NPO（非营利团体的慈善活动）法人宫城历史资料保护（联络）组织，他们在各自的专业领域发挥着各自的作用。





2.　石卷鮎川收藏库的文化财产抢救工作流程

在东北学院大学，有关石卷鮎川收藏库的文化财产抢救工作是按以下流程进行的：

6 月 8 日　确认损失情况

虽然收藏库被高达 8.8 米的海啸全部淹没，但预制装配建筑物和大部分资料都残留了下来。墙壁被冲破瓦砾流了进来，资料则从内侧的墙面流了出去。民俗资料受到了海啸的冲击已经被压碎，考古和地质方面的资料混杂着土石散乱一地。

隔壁的体育馆虽然是遇难者遗体安置所，但是遗体都被统一转移到了石卷市内，所以此体育馆便作为了短期保管场所。

6 月中旬展开了考古地质方面资料的挖掘，6 月下旬进行了民俗资料的回收，这些资料都暂时保管在体育馆，并以每 2 周一次的间隔用 4 吨的大卡车将这些资料搬入东北学院大学博物馆。





6 月中旬　学习清理技术

老师和学生都来到了日高真吾副教授的工作现场，日高老师为大家讲解了因海啸造成的受损资料的处理方法和注意事项，大家在老师的指导下对石卷文化中心的民俗资料进行清理。

6 月 28.29 日　现场的抢救工作

参加抢救的人员总计 20 余人，他们有的来自与政府抢救工作有着直接关系的国立文化财产机构和文化财产美术相关团体的研究员，也有新泻三重等县来的自愿者，还有作为担当短期保管工作的本学院老师。（前一周，以奈文研和宫城县考古学会为主的抢救队进行了考古地质学资料的抢救作业）

7 月至今　在大学博物馆进行了初次清洗和物理化稳定作业

诊察阶段：对资料现状的把握

我们把文化财产抢救的现状记录在了“文化财产抢救薄”上，同时还记录了清洗时的各个指示。大约有 30 多名学生根据这些指示进行了资料清洗作业。另外，抢救薄上还记录了对清洗资料的判断根据和一些不稳定资料状态的变化过程。

初次清理：

这是为了让资料处于物理化稳定状态的应急处理措施。由于当初考虑到有海盐的腐蚀，所以进行了大量的水洗作业，但是资料的腐蚀和恶化比想像的严重，紧接着又起了霉，我们在日高老师的指示下采取

了减少水洗的方法。

此次作业大约有 600 多名学生参加，分别来自 6 所大学。

经过记录：

我们把资料的每一点变化都做了图片记录（照相）和文字记录（抢救薄）。





管理和物理稳定：

收藏库的湿度大约是 61%，温度在 15–17 度左右，空气属中性，但是整体上来看，资料所含的水分较多。（东北历史博物馆： 及川规学艺员检测）

资料发霉出现在 11 月初，从物理稳定了的，以及含有盐份的资料不断有结晶体溢出，这一现象现在也没有得到控制。

11 下旬—现在　开始对考古以及地质学资料进行清洗

开始了土器和石器类物品（优先顺序中排位靠后）的清洗工作。现在正在进行的是对大量的各种文字和石刻经文的表面采集资料的水洗工作。（这些资料被保管在体育馆的时候还受到了台风 1,2 号的影响，遭受了第 2 次水灾）





3. 多样的文化财产抢救参与者

各种各样的文化财产抢救参与者活跃在灾区的各项活动中。有人提议应该把他们统一起来编成政府的一个组织，也有人建议应该让当地的专业职员担当抢救的主角。但是笔者认为，由于不切实的进入灾区无法发挥各自的作用，所以在灾区，即便大家见解不一，但只要出现了合作的机会，大家能够努力合作就可以了。至于由谁来主导并不重要，只要收藏品和文化财产最终得以挽救。

在这次地震灾害中的文化财产抢救参与者分属以下 4 种组织：1、国家文化财产抢救事业，2、由资料共享的研究者和专业职员自愿组建的团体，3、研究者个别组织，4、所有者和当地住民的对应组织。

无论隶属哪个组织，抢救特定现场的所有物品应该是博物馆，书库，考古学者，自然历史学者的共通工作，笔者姑且把他们统称做“打捞船式的文化财产援救”。

另一方面，还存在一个确认这些财产价值的部门，也就是我们说的文化财产部，美术部的工作。笔者姑且把他们称作“选拔型文化财产援救”。

在这两个队伍中，他们采用各自不同的方法和人员来处理资料。拥有一定技术的研究者和专业职员会无意识的根据立场的不同来扮演各自不同的角色，在制定抢救计划的时候有必要对各自的作业现场进行一定的理解和想出相应的对应措施。总之，只有动员所有的力量才能使更多的资料得以保存下来。有关文化财产抢救参与者的多样性还有必要做进一步的探讨。

4. 以后的课题

有关本学院保管的石卷鮎川收藏库的资料，接下来还面临着下面几个课题。

资料的物理稳定性处理：

由于民俗资料特别是木制品在灾后的 3 个月都一直被埋在地下，把他们挖掘出来直接放在户外导致了腐蚀和恶化。蒿制品和竹制品由于受海盐腐蚀严重，纤维不断软化，长期保存非常困难。

初次清洗后长了霉的资料仍在继续发霉，无法完全得到控制。海啸吞噬的木材资料干燥起来也非常困难，如果用水清洗的话又会出现发霉的情况。

设备方面的措施：

从资料的清洗到保管所耗费的必需品全部可以通过县的联络会和政府的抢救部门相互协调获得。

虽然对于资料的处理情况全部记录在了“抢救薄”里统一管理，但是还有必要建立一个记录其操作过程的基础数据库。

资料的复原和修复：

民俗资料基本上全部破损，要复原一个资料首先必须要把相关的部件收集齐全。然后才可以谈论具体修复到什么程度。

要把土石瓦砾和民俗资料完全区分开是非常困难的一件事情。由于没有灾前的记录册和相关的相片，所以不可能把他们完全恢复原状。所以有必要赋予这些收藏品新的含义。

为了创造新价值的博物馆活动：

以前的牡鹿町基本上全部消失了，同时也失去了大部分附有历史足迹的物质遗产。这之前并没有被认可的民俗资料成为了这个地区遗留下来的为数不多的生活资料，现在已经不可能再收集更多的资料。

要在当地重建收藏库还需要花费好几年的时间，在这段时间里，计划将大学博物馆作为当地的移动博物馆，被抢救出来的资料会逐一展示出来供学生参观学习不仅仅是作为道具展示的一个平台，它里面更多的包含了人们的各种回忆和感慨，它将成。博物馆为一个情报综合体。我们计划 8 月份在灾区，11 月份在仙台市举办灾区文化财产展览会，届时学生们会对前来参观的客人和当地的居民进行问卷调查。

群资料的复原和新的民俗调查：

在清洗的过程中，我们从泥土中发现了以前收集资料时的备忘录。我们确认在石卷市给分海浜上收集到的全部资料属于一个群体组织，其具体情况我们正准备进行实地考察。

从资料中残留下来的标签我们可以判断其中有一部分资料是石卷市纲地岛的阿部家自己收藏保存的。由于纲地岛几乎没有受损，所以我们计划在当地进行民俗调查。

通过这次抢救我们发现了一些群资料信息，根据这些信息我们可以把它们和一些个别部落的相关信息进行统一整理。

把这些课题一个一个地进行研究并解决是我最大的心愿。

5.　收藏品形成中的理念转变

经历了这次地震海啸灾害，我认为，作为一名博物馆专业人员必须意识到记载收藏品基本信息的备忘录、物品清单以及相片等是进行灾后抢救工作的重要前提。一般情况下，博物馆专业人员的工作都是建立在对已经收集好的，进入了收藏库的物品进行半永久性的管理。也可以说博物馆的运作本来就是以此为前提展开的。

回过头来看看笔者参与抢救的牡鹿半岛的情况。近代以来牡鹿半岛至少遭受了 4 次海啸的侵害，预计宫城县在未来的数十年里还将迎来多次大型地震。由于日本地方博物馆的历史只有短短的数十年，虽然此次的地震灾害和大雨给博物馆带来的灾害被认为是前所未有的，但在以后的几十年，日本地方博物馆还将继续遭受地震台风龙卷风以及火山喷发等自然灾害的侵害。

如此一来，如果再认为博物馆的工作仅仅是把资料收集保存的话就不能理解了。博物馆保存物品的本质应该是不断的记录下收藏品是如何经历各种灾害，如何进行处理，如何变化的。博物馆的专业人员必须记录下每一份资料是如何收集，管理，展出以及如何移动修复熏蒸的。但是现在，记录资料是如何受灾，如何被抢救，在修复过程中是如何变化的备忘录却还不存在。另外，这些资料在经历了这一列的过程以后其本身作为资料的价值也发生了变化，它的附加价值又该如何进行诠释呢？所谓资料的来历经纬应该就是指的这个意思吧。

换句话说，资料本身是不会变的，对即存的资料目录，备忘录以及数据库只是一味的进行不批判的持续利用实际上成为了将收藏品继续保存下去的最大障碍。通过此次地震灾害，我们每个研究者都有责任在重新定义这些收藏品的过程中，改变对这些收藏品的认识。





11・学生による被災民俗資料のバックデータ収集活動

加藤　幸治　東北学院大学 文学部 准教授

1. 企画の経緯

東北学院大学博物館では、文化財レスキュー事業における一時保管施設として、石巻市教育委員会所管の「鮎川収蔵庫」の考古・民俗・地学資料を一括受け入れした。平成23年度は一次洗浄と収蔵を行い、10か月間で民俗資料約4,000点、考古・地学資料平箱60箱に対する作業を大学生（本学のほか11大学の学生のべ約700名参加）が行った。今年度は、こうした資料の保全作業として二次洗浄を行いつつ、2つのイベントの開催によって、救援した資料から牡鹿半島の暮らしの歴史を構成し、その資料的意義を再認識してもらう活動を企画した。「鮎川収蔵庫」資料は、民俗資料を主体とするコレクションであるが、民俗資料に不可欠なバックデータ、すなわちどのように製作され、生活のなかで使用されてきたかを知るデータが失われている状態である。資料の性格上、バックデータの欠落は民俗資料の価値そのものに関わるので、展示会場で民俗学専攻の学生たちが、来場した人々への聞き書きを行うことによってデータ収集を行った。



石巻市鮎川収蔵庫からレスキューされた資料

展示は、まず8月に、被災地である牡鹿半島あるいは石巻市において小規模な移動博物館による展覧会（以下、鮎川展）を開催し、バックデータ収集した。次に、11月に、仙台市中心部の文化施設を会場に、中規模な展覧会を開催し（以下、仙台展）、バックデータを収集した。仙台市内には、被災地から多くの人々が避難・移転しているからである。

この2つの展覧会は、一般の展覧会とは全く性格が異なるものである。資料を陳列し、それを市民にみてもらいながら、学生が聞き書きをするという調査プロジェクトである。この活動は、資料の現地への返却までの3年間（予定）に渡って継続的に実施する予定である。収集した民俗資料のバックデータは、被災文化財の資料台帳に蓄積し、データベース化する。一時保管している資料を返却する際には、その台帳・リスト・データベースを資料とともに提供し、今後のコレクションの活用にいかしてもらおうと考えている。

なお本稿は加藤が文責を負うものであるが、以下2と3の文章は、東北学院大学民俗学実習文化財レスキュー班の学生による文章を加筆修正したものである。

2. 文化財レスキュー展 in 鮎川

平成24年8月12日（日）から14日（火）の3日間、津波で被災した石巻市牡鹿公民館を会場に「文化財レスキュー展 in 鮎川」を開催した。この展覧会では、震災によって鮎川で被災した資料500件の中から約40件を展示した。展示のチラシは、牡鹿半島の仮設住宅を含む全戸に配布し、来場を呼びかけた。

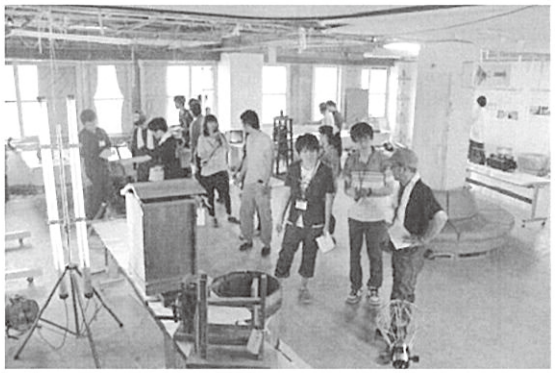
「文化財レスキュー展 in 鮎川」の目的のひとつは、資料を現地で展示することで、民俗資料に関する情報を集めることである。被災した資料の大部分は破損が激しく、用途が分からないものが数多く存在するからである。そこで、洗浄作業が終了した資料を、収集された現地に展示し、以前それを使用していた住民から、資料に関する情報を提供していただく場として、展覧会を開催した。

展覧会は3日間で約150名が来場し、約70名に聞き書きを行った。学生たちは、被災地での聞き書きは初めて



「文化財レスキュー展 in 鮎川」手作りチラシ

のことだったので、最初は話しかけ方もわからず、とても戸惑っていた。しかし、何人かに話を聞いていくなかで、どのように話しかければよいのか、どのような話題を投げかけると来場者も話しやすいかなど、少しずつコツが掴めてきた様子であった。また、聞き書きをしながらとるメモのとり方も、段々とぎこちなさがとれていった。



展示会場（鮎川）で聞き書きをする学生たち

展覧会には仮設住宅や流されずに残った住宅に住む地元の人だけでなく、ボランティアの人や、他県から来ている人も多く来場した。開催期間が盆期間にあわせたため、帰省した家族連れもみられた。聞き書きの内容は、資料の使い方や作り方といったデータだけではなく、地元の人の思い出話、震災当時の様子、これからの鮎川についてなど、多岐にわたった。聞き書きによって収集されたデータは、その日の夜のうちに、この展覧会のために作った「聞き書きシート」にまとめ、蓄積していった。

展覧会２日目には、聞き書きのほか学生が主催した子ども向けの〇×クイズ大会のほか、企業ボランティアとの協働で映画上映会と紙粘土細工のワークショップを開催した。これは、楽しい思い出を残してもらうことで、来年現地で行う展覧会にも足を運んでもらうことがねらいであった。展覧会３日目は、午前中のみ聞き書きを行い、午後は撤収を行った。展示品の梱包作業は主に２人一組で協力して行うが、これは学生の学芸員的技術の訓練としても位置付けている。

聞き書きは会場の外にも展開していった。近くの仮設商店街「おしかのれん街」では、鮎川の祭りの様子や震災前の鮎川の様子について多くの人々が学生に話をしてくれ、データとすることができた。

3. 文化財レスキュー展 in 仙台

平成 24 年 11 月 6 日（火）から 8 日（木）の 3 日間、仙台市内のせんだいメディアテーク 1 階オープンスクエアにて「文化財レスキュー展 in 仙台」を開催した。この展覧会では、震災によって石巻市鮎川で被災した資料 500 件の中から約 200 件を展示した。仙台市には震災後、被災地から多くの方々が避難しているため、より多くの方から資料についての情報を聞くことができた。バラバラに避難したため、同じ集落の人々が震災後初めてこの会場で再会するといった場面も見られた。また、東京や関東近県に震災後移り住んだ牡鹿半島出身者も数名駆けつけた。

仙台展では、こうした牡鹿半島にゆかりのある人々だけでなく、文化財レスキュー活動を知らない一般の方も多く来場した。文化財レスキュー活動そのものの理解を得ることも、仙台展の目的の一つであった。会場では、宮城県被災文化財等保全連絡協議会が作成した、各地の救援活動を紹介する写真パネル展「救え！故郷の証―つながれ！MIYAGI―」を同時開催した。大きな壁面には、鮎川収蔵庫の現地での文化財レスキューからクリーニングの過程までを編集した映像を流した。

仙台展は約 200 件の資料を持ち込むため、梱包作業を 1 週間前から行う規模になった。前日には、美術品運搬専用の２ｔトラック３台分の資料を会場へ搬入、梱包を解き、聞き書きを行いやすいようレイアウトした。

開会後は、ひっきりなしに訪れる来場者に学生がシフトを組んで聞き書きを行い、情報を集めていった。初日は雨のせいか来場者はそれほど多くなかったが、テレビ各社を



「文化財レスキュー展 in 仙台」チラシ



展示会場（仙台）で聞き書きをする学生たち

はじめ多くの報道機関が訪れ展覧会を紹介たため、2日目以降は来場者が増加し、最終的には3日間で2,300人を超える来場者があった。開催期間中も、聞き書きのしやすさ、安全性、資料状態を考慮しながら資料のレイアウトを徐々に変更していった。最終日には一日かけて資料を梱包・搬出し、会場の撤収作業を行い、仙台展は無事に幕を閉じた。

来場者によって展示の捉え方は様々で、展示した資料の使い方を実演する人、資料を見てそれにまつわる思い出話を語ってくれる人、資料をスケッチする人など様々であった。その中でも来場者の多くが「これは何だろう」と口々につぶやいたのは、大きなカゴの資料であった。これに対しては、生簀や魚を採る道具など見る人によって様々な意見が出た。なかには、展示資料の番号を値段だと思って購入しようとする人もあり、趣旨を説明するといった場面もあった。最終的には、370人あまりの人々から聞き書きのデータを得ることができ、これも「聞き書きシート」に蓄積した。

仙台展も、資料に関する情報を収集するという目的は鮎川展と変わらない。本展覧会においても来場者の方々からは、資料に関するお話はもちろんのこと、自分自身のこと、被災当時のこと、故郷のことなど、多岐にわたる内容の話を伺うことができた。鮎川展との違いとして、来場者間に生まれた関係性が挙げられる。鮎川展では近所に住んでいる、もともと友人であるという関係が多いためか、個人個人のつながりが強いという印象を受けた。それに対し、仙台展ではそれぞれ別々の地域から来場した互いを知らない人々が、あたかも昔からの友人であるかのように展示物やその時代についての会話を楽しんでいるといった場面が目立った。あちらこちらで新たな関係性や一時的な価値が、生まれては消えてゆくような空間がそこにうまれた。

今後、この展示は2年間という長いスパンをかけて継続する予定である。私たちは、被災文化財を陳列し、人々に見てもらうなかで得られるデータを記録・整理する取り組みを通して、文化財レスキューの段階から、通常のミュージアムのコレクションによる価値創造という新たな段階にシフトする足掛かりをつかみたいと考えている。

重慶移民史研究におけるいくつかの問題

李　禹階
訳：谷口　満

一　移民と重慶区域移民史の研究。

（一）“移民”のはじまり。

人類社会の歴史を通観してみると、人々の流動と遷徙は、往々にして社会全体の発展と変容をともなっている。中国では新石器時代の中期・後期になって、種族全体規模の遷徙が出現した。文献資料と考古資料によると、当時陝西省・甘粛省交界地帯に居住していた黄帝部族と陝西省渭水流域に居住していた炎帝部族が、前後して黄河の両岸を進んで中原に遷徙し、山東半島に居住していた東夷部族は中原や淮河流域に移住し、南方に居住していた三苗集団や九黎集団も中原に向って移入していったことが知られている。階級社会段階に入って以後の夏・商・周時代になると、こうした一族をあげての大規模な人々の遷徙は、さらに常態化していった。商王朝の事績を記録した『尚書』「盤庚」には、“盤庚は五たび居住地を変えて、ついに亳殷の地にやってきた”とか“盤庚は殷に移住してきたが、人々はそこに住むことになじめなかった”とかいう記事があり、商王盤庚は商部族の人々を率いて、何度も大規模な一族をあげての遷徙を繰り返していたことがわかる。周族が王朝を建てる以前、つまり先周時代もそうであった。たとえば、周族は豳に移住し、さらに岐に移住したが、『詩経』の「大雅・公劉」と「大雅・緜」は、そのありさまをそれぞれ“東西・南北の長さを測り、日の陰りの長さによって居住範囲を定め、山の背にのぼって陰陽のよろしきところをみきわめ、その水に便利なところを定め、部族を三軍にわけ、耕地を湿地と乾地に分類して税糧を平均化し、かくしてその日当たりの良い場所に確保された豳の地は、まことに広々と美しい”（『詩経』「大雅」・公劉）、“周原の地は肥沃で美しく、苦い野菜も飴のようにおいしく、さていよいよ住居をさだめようと周囲に相談し、亀卜で占って、ここは良いここは良くないと判定し、居室をこの地に作りたもうた”（『詩経』「大雅」・緜」）と伝えている。これらの描写は、一族をあげての移住は、より農耕に適した場所、より居住に適した自然環境を求めてのものであったことを、明瞭に示しているであろう。

中国先秦時代の文献で、“移民”という単語のみえるもっとも早いものは、『周礼』「秋官・士師」の一文であり、そこには“もし国に災害がおこったならば、荒辨の法というやりかたで対処する。具体的には人々を移住させ（移民）、臨時的に規則はちゃんと守らせるが、刑罰は緩くする”と書かれている。つまりその意味は、災害や飢饉がおこった場合、被害を受けた民衆を穀物が豊富なところへ移住させるというものである。それはまた、当時の政府が、被災地の民衆を穀物の豊富なところへ流動させ移住させることによって、被災民の食糧問題を解決するという方法を、組織的に実行するか、あるいはそうでなくても強く奨励していたことを物語っている。また『周礼』「地官・隣長」は隣長の職務を記して、“隣長は人民を監督し、人民に許可を授けることを仕事とする。…。人民が他の土地に移ろうとする場合、その移転の許可を授けた”といっている。こういった記載は、中国の先秦時代において、人々の流動と遷徙が基層社会のおそらく一つの普遍的な現象となっていたことを表示しているであろう。

現在にあっても、人々の遷徙は世界に共通する普遍的な現象であり、“移民”というこの用語は、政治学・経済学・社会学・人口学など、多くの学問分野において、一つの専門用語となっている。“移民”という用語についての解説をみてみると、1980年版『アメリカ大百科全書』（国際版・第19版）では、“広義の移民とは、個人あるいは団体のかなりの長期にわたる、そうとう程度の恒常的な遷徙行動をいう。ここにいう、かなりの長期とそうとう程度の恒常的というものが、どれほどのものであるかについては、考える人によって基準に違いがあり、したがってその違いの分だけ、移民の定義にも違いがある”と言っている。また1984年版『イギリス大百科全書』のこれに対する定義は“移民とは通常、これまでの居住地において、その恒常性に変化が生じ、そこから移動した個人あるいは団体を指していう”というものである。一方、『中国大百科全書・社会学』の“移民”の条を開いてみると、移民とは元の居住地を離れて、一定の行政区画を越えて、別の地域に移動して移住を完了した人々のことを指すと説明している。さらに『現代漢語辞典』では“ある地域ある国から、別のある地域ある国へ移動して、そこで定住をはじめた人”のことであるとなっている。このように学者たちの移民に対する解釈は、主として現在の移民の性格から説明しようとしているものであり、彼らはその“空間”とか“行動”とか“志向”とか“目的”とか“行政区分”とかを重視して、とくに現在流行している国家を越えた移民の角度から移民の定義を説明しようとしているのである。これは、国家を越えた移民が、現在の普遍的な現象である以上、当然のことであるといえよう。こういった現象は、“移民”という用語と国際的な人口の移動を容易に結びつけさせ、“かなり長い距離”がどれほどのものであるとか、“そうとう程度の恒常性”がどれほどのものであるかという点などについて、一つの決まった基準を設定させる要因になっているのである。こういった理解は、現在の国際的な移民という現象、とりわけ国家を越えての移民、つまり個人あるいは団体の国籍の変更、合法的な居留権の取得、一定期間の居留による国籍の認定といった事項を説明するのに、きわめて便利であるといえよう。

しかしながら、中国史上の各種の移民をややくわしく見てみると、上述のような一般的な性格をもったものがあるのはもちろんであるが、中国という一つの地域の地域的な特色をもっているものもあり、なかには中国史に特有の内在的理由を考慮しなければ、その性格が理解できないものもある。古代の中国では、国土があまりに広大であったため、各地域の間には自然資源や生態環境に大きな相違があり、社会・政治・経済・文化・民族の発展の程度にも大きな相違があり、そのことが人々の流動と遷移の規模と頻度をきわめて大きいものにした。そのような人々の流動と遷移は、災害・戦争・駐屯・耕地の開拓・政府の政策など、さまざまな政治・経済・社会の原因によって生じた。中国の近現代でも、流動と遷移は往々にして、国をあげての戦争・大型の工事工程・政治運動、あるいは現在のような都市化といった原因によって引き起こされている。したがって、古代であれ近現代であれ、数多い移民現象が存在し、それには政府が主導する一種の政治・経済・文化政策によるものもあれば、民衆自身の無目的な、随意な、偶発的な事情によるもの、戦争や災害からの逃避、食糧の確保といった理由によるものもあった。つまり、各種の政治・経済・文化・生態環境の変化などによって、ある空間におこった人々の流動現象は、結果としては、人々のある場所からある場所への、有目的的な、計画的な遷移でもあり、また無目的な、随意偶然的な遷移でもあった。この種の人口の移動は、その定住の期間は定期的なものもあり不定期的なものもあり、長いものもあり短いものもあり、その遷移の距離も長いものもあり短いものもあった。また、他の地に移住してきたはじめは、人々に一定の目的や計画性がないことがほとんどで、したがってその遷移は、ともかくより良い土地よりよい生存環境を求めてのものであって、きわめて大きな随意性をもっていた。そのようなわけで、中国では、空間・行為・志向・目的性・行政区分などの多角的で複雑な視点から、移民の目的と内実を理解しなければ

ならないのである。

中国の歴史上、数多くの流民が発生したが、そのほとんどの流民は災害の時に発生しており、それはともかく食糧を確保するだけが目的で、何かあらかじめ決まった目的があったわけではなかった。であるから、中国史上の具体的な移民事情を研究しようとするなら、移民の概念と内容をさらに広げ、考慮すべき事情もより広く範囲をとらなければならない。この点、我々は葛剣雄先生が移民に対して下している定義に賛成したい。すなわち、移民とは一定の数量の人口が、一定の距離を移動して、遷居地に一定期間居住する､広い範囲の移住行為全部を指すものであると（葛剣雄『中国移民史』第 1 巻･福建人民出版社・1997 版・10 頁）。このような定義は、その概念の広さといい、含む内容の広範さといい、中国史上の各種の移民の原因と情況をすべて包括して概括できるものである。これが、我々が重慶区域の移民史を研究するにあたっての、理論的前提なのである。

（二） 移民の類型

中国では、政治・経済・文化及び自然生態環境など、各種の事情によって、移民の類型区分もかなり複雑である。重慶移民史を研究しようとする時、中国史上の移民に対して明解な理解をもっておく必要があり、その中国史上全体の現象との比較のうえで、重慶移民史の特徴・内容・段階などを明らかにしなければならない。中国史上の移民の類型は、およそ次の数種類にわけることができる。

1.　生存のため、あるいは経済的原因による移民

この種の移民は、自身が生存するため、より繁栄するため、つまりより良い生存環境を求めて発生する、いわば自らの希望による移民である。

人口の流動と遷移は、個人と団体にとっていえば、重要な社会行為であり生活行為の一つであり、現在の社会行為と生活行為に変更が生じるのであるから、意識するとしないにかかわらず、きわめて重要な系統的な遷移活動ということになる。遷移活動は新しい移住地に移ることから始まるのであるから、その行為を肯定する意識がなければならないのみならず、その意識に基づく実践が絶対なければならない。この移住の過程は複雑でまた変化の多いものである。

理論的にいうならば、移民の概念及びそれにかかわる理論には、人口遷移の理論、社会・経済持続発展の理論、自然生態の回復と発展についての理論などがある。こういった理論の構築は、我々が区域移民史を探索・研究するに当たって、深く広い理論の場を提供してくれるであろう。

移民についての議論において、地域間の生態環境の相違と経済発展段階の相違、つまり移民を引き起こしたメカニズムから、移民が発生する動機と原因はもっぱら自身の希望にあると説明するのは、移民は生存あるいは経済上の原因によっておこるものだという、一種の人口遷移移理論を応用したものだといえよう。この種の考え方では、離れた場所と移住した場所の間に、自然環境の相違と経済発展段階の相違よって圧力差が生じ、生存環境のよりよい場所を目指すという動機が、よりよい生存環境への移住を促したとのだとみなすわけであるが、それはもちろん一つの合理的な理論であるといってよい。すでに 1938 年に、ロシアのハベールは次のようにいっている。“（人間の移動は一系列の力によって引き起こされるものである）この種の力は、一人の人間を現住地から引き離す推出力と、移住地が彼を引き付ける吸引力からなり、それは出て行く場所の消極的原因と受け入れる場所の積極的原因が移住者に与える影響力を構成しているということである。つまり､現住地には消極的原因によって形成される推出力が必ずあって住民を外に押し出し、移住地には積極的原因によって形成される吸引力が必ずあって外地の住民を吸収するのである”（張志良・張濤・張潜「移民推拉力機制理論及其応用」『中国人口科学』1997 年 2 期）。こうして、両者の相違の程度の大小が、両地域の間の移住能

力の大小、つまり推出力と吸引力の総和の強度を決定するわけである。移民が発生するメカニズムについてのこのような理論は、一定の道理があるとみてよいと思う。この理論は、人間の主観と願望が、生存空間と自然資源の選択においてどのような機能を発揮するかということを、きわめて都合よくとらえているし、離出地と移入地の空間的相違、その相違の総合的作用、人間の志向のより良い社会への希望といった要素が、相互の地域間移住のもっとも基本的な推出力・吸引力の相互メカニズムを形成するのだということを、きわめてうまく説明してくれるであろう。

移民を引き起こす推出力と吸引力のメカニズムについてのこのような理論は、中国の移民史を研究する場合にも、もちろん有効な参考となる。まず、これは人類が生存している自然環境の地域的相違を説明することができる。人類の歴史上、人類社会が物質を生産するにあたって、自然環境がその必要条件であることはいうまでもない。各地の自然環境の相違が、各地の自然資源の相違を形成するのであり、具体的には、環境因素の相違によって気候・地勢・水文・土壌・植生などの相違が生じるのである。これらの相違は、人々の生産と生活に大きな影響を与えている。とりわけ中国の古代は、農業生産が生産の中心であったから、自然に頼りきって生きていかざるをえない、いわゆる小農民方式が大半であった情況下では、恒常的に発生する気候異変、頻繁に襲ってくる水害や干害、土壌の肥沃さと痩悪さ、植えつけの密集さと粗疏さなどが、人々の生産と生活に直接影響を与えた。このような原因によってもたらされた農業資源の減衰と劣化が、人口の移動を直接導いたことはいうまでもない。中国の歴史上に見られる、数多くの大規模な人口移動は、ある場合は、災害によって別地に食を求めざるをえなくなった人々の、家をあげての一族をあげての移動であり、ある場合は生活のより良い向上をめざしての、土地が広く人口が少ない土地への艱難辛苦をともなった移動であり、これはすべてそういった自然資源の場所による優劣と密接にかかわっているのである。つまり、貧困と災害によって形成された人間を押し出そうとする推出力と、苛酷で貧困な生活環境から抜け出し、豊かで安定した生活環境へ移ろうとする強烈な動機と願望が、人口の移動を不断に発生させたのである。したがって、土地資源が潤沢で風雨が順調な農業環境にある土地は、おのずから人々がもとめて移動する土地となり、そこに移民に対する強力な吸引力が形成されたのである。経済発展のレベルが低ければ低いほど、人間の自然生態環境への依存度もより強くなり、そして自然生態環境の相違による人口の移動もより頻繁になったわけである。

また、それぞれの地理空間における経済発展のレベルの差異も人口移動の大きな要因である。事実として、中国の国土は広大であり、東西南北各地域の経済発展のレベルには大きな差異があり、人口許容量と生活資源の差異を引き起こし、各地域間に人口を支えうる経済情況の差異を形成せしめた。とくに古代の農業社会にあっては、生活空間における自然資源と人口許容量が、人間の生活とその再生産を大きく規制した。その規制力が、人々の各種の社会活動、たとえば社会組織の構造、人と自然の関係、人口の移動などを直接規制したことはもちろんである。古代から中世に進むと、人口量と土地の比率が小農民の耕地占有率に直接影響するようになり、その占有率が時にバランスを失って小農民の生産と生活を圧迫し、この事態にどう向かい合うかが、生きるための喫緊の課題となった。人口量と人間が頼らなければならない土地面積の比率がバランスを失えば、人々は自覚的に自発的に新しい土地資源を見つけ出そうとするはずであるし、それがそのまま移住活動を引き起こすのである。同時に、社会経済発展レベルの地域間格差が、その移動をより活発にするであろう。人々は経済利益のためにひたすら移動を繰り返した。このことは、以上みたような中国古代の人口移動の契機、あるいはまた近代の都市化の過程で起こった“孔雀、東南へ飛ぶ”と形容された沿海部都市へ向っての人口大移動、さらにはまた現在の改革・開放政策にともなう“民工潮”とよばれる、農村労働力の都市へ

の流動をみれば、十分に理解されることと思う。中国には古来“安土重遷”（生まれた土地に愛着をもって移動しようとしない）という軽々しく移住しないという伝統があるけれども、土地資源や経済利益を追い求めて、より良い生活に向おうとする本能と動機が、人々をして、絶え間ない流動と移動による、生産条件・生活条件の新たな獲得に駆り立てたこともまた事実なのである。

このような理論と相応ずるのは、アメリカの経済学者ナークスが1953年に提出した“悪性循環理論”である。すなわち、貧困者は常にある種の低水準の悪性循環から逃れることができないでおり、そこに貧困の発生と継続を生み出す各種の原因がからまって閉鎖的な循環連鎖が形成され、その循環連鎖は反復して途切れることがなく、したがって貧困者自身の力ではこの連鎖から抜け出ることができず、外からの力を借りないかぎり、この悪性循環を止めることができないという理論である。その外からの力とは、要するにこの悪性循環を断ち切るための人口移住に他ならない。このことは、地域間における経済発展レベルの差異が、移住を発生させるもっとも重要な原因であるという理論を、逆に説明していることにもなろう。

それに政治的・社会的環境の善し悪しも、もちろん移民の原因の一つである。中国の古代では、封建的専制主義政府による残酷な統治、複雑できびしい徴税、地域指導者層の抑圧、それに絶え間ない戦乱が加わって、住民に対する強い推出力を生み出していた。住民たちは正常な生活を送ることがまったくできなくなり、一家・一族をあげて移住し、あるいはあてもなく逃亡し、風気の清新な、皇帝の真心がほんとうに篤い“王道楽土”を探し続けた。政治的・社会的環境の善し悪しによるこの種の流動と移住も、移民の主要なパターンの一つなのである。

もちろん、地域間に存在する生態環境・社会経済発展レベルの差異から生じる推出力と吸引力のメカニズムは、あくまで移住の外的条件であり、移住するかどうかは最終的には個人の主観的な要因、たとえば心理的要因とか観念的要因とかによって、決定されたことはいうまでもない。個人の心理的差異は人口移住の重要な内在的要因なのである（張志良等「移民推拉力機制理論及其応用」『中国人口科学』1997年2期）。しかしながら、その内在的要因のよってきたるところをみてみると、それはやはり、より良い生活を希求する人間の本性から出ていることがわかる。つまり人間が未来を選択する時、その“凶を避けて吉に赴こう”とする本性が移動決定の重要な要因となるのであるが、その要因は自然・経済・政治・社会などの自然環境と社会経済発展レベルの貧富・差異によって、もたらされるのである。これこそが、移住するかどうかのもっとも基本的な要因であり、歴史の実際にあっているし、また論理的なロジックにもあっているであろう。したがって、より良い生活を希求しての移住は人間の本性に基づくものだとはいっても、その本性の赴くところは、結果として外在的要因のメカニズムが強制するものと同じなのである。

2.　戦争・自然災害・社会的不公平などから逃れるための移民。

中国の歴史においては、封建的専制政治による苛酷な統治、階級矛盾・民族矛盾の激化が、たえまなく戦争を引き起し、さらに天災人災が恒常的に発生した。農民と地主階級の闘争であれ、中国数千年の歴史を貫く民族紛争であれ、いずれも人々の生命と財産の安全に直接脅威を与え、人々は現住地に安住するすべをまったく失って、東西南北の各地へ大規模な移住を頻繁に繰り返した。中華民族の歴史を通観するならば、北から南へ東から西への、大規模な移民の繰り返しの歴史であるといってもよいほどである。たとえば、両晋南北朝時代、北方地区の気候はしだいに寒冷になり、遊牧経済に頼っていた北方の遊牧民族が大挙して中原に進入し、それに押されて漢族、とくに上層階層がしきりに南へ移住して“中原地区の上層階層の者で、北方の動乱をさけて長江以南に移住した者は、十人中六～七人にのぼった”（『晋書』巻65「王導伝」）という情況を呈した。これがいわゆる“永嘉の南遷”で

あり、中国史上における南遷移住の第一回目のピークである。ついで、唐の天宝十四年（755年）にはじまった安史の乱も中原人口の大量の南遷を引き起し、それは“天下の人々は役人も一般庶民も、みな南へ移住して長江以南に到り、その大量さは永嘉の南遷も及ばないほどであった”（『李太白文集』巻25「為宋中丞請都金陵表」）という。そして北宋末年に“靖康の難”が起こって金軍が大挙して宋に攻め込んでくると、またもや中原人口の大規模な南遷を引き起し、“高宗が南遷して杭州に到ったとき、まるで市場に買い物にでかけるように、大半の人口がそれにつき従った”（『宋史』巻178「食貨志上六」）という情況となった。その規模の大きさ、継続時期の長さは、いずれも永嘉の乱や安史の乱の際のそれに匹敵するものであり、これは漢族南遷の第三のピークということができよう。この時は遠く嶺南地方にまで南下した者も多く、史料に“中原の士大夫で乱を避けて南下した者のうち、かなり多くの者が嶺南にまで到った”（李心伝『建炎以来繫年要録』巻63・紹興三年三月癸未）と伝えられている。この大移動は、江南の経済発展をより強く加速させ、人口・経済・文化における“重南軽北”の局面を形成させることになった。すでに唐代において、長江中流地区と下流地区が中央政府の主要な財源となっていたのであるが、宋代になると人口そのものも南が北を超えるようになり、とうとう人口・経済・文化の重心の、黄河流域から長江流域への遷移が完成されたのである。十三世紀はじめには、蒙元王朝が起こって金を滅ぼして宋を攻撃し、中原の戦火はさらに激しくなって、住民の南遷がより大規模に発生した。たとえば、河南省の歴史上、元朝初めこそがもっとも人口が減少した時に他ならない。この際には、おそらく数百万の人口が南遷したと思われ、その多くは浙江・江蘇地区に寓居し、さらには上海・福建・湖北・湖南・江西・広東・広西の各地に散らばっていった。宋代の詩人韓淲は次のように皮肉をこめて嘆いている―“長江下流は楽土でないと嘆くなかれ、いまやその住民はほとんど北からの移住者なのだから”（『澗泉集』巻17・「次韵」其五）。女真人やモンゴル人が中国へ進入して王朝を建てる以前から、中原の人々は競って長江中流域・下流域に南下し、その一部は遠く嶺南・江西省南部にまで南下したが、そのかなりの部分は経済的実力も高く文化的素養も高い、宗室貴族・官僚文人たちであった。彼らは移住民のなかでも依然として主導的な地位を占めており、南方への中原文化の伝播、南方社会経済の発展に大きく貢献したのである。

明清時代になると、今度は東から西への大規模な住民移動がはじまることになった。そもそも明代に入るころ、中国全国の人口分布情況はきわめてアンバランスなものであった。ある学者は『元史』「地理志」で計算して、そのころの長江以北人口密度はいずれも15人を超えることはなかったが、それに対して南方は、浙江で100人左右、江西でおよそ50人、湖広でおよそ20人であって密度は大きく、そして遠く離れた四川は5人ほどであったという結果を導き出している。人口密度は南・東が高く、北・西は低い様相を呈していたわけである。この人口分布の東西南北の差異、とりわけ東と西の不均衡は、封建社会後期における中国移民のおよその方向を決めることとなった。すなわち、平野地区から山間地区への移住、中原の中心部から長江流域への移住、東南地区から西部地区への移住、あるいは中国内地から辺疆への移住が、移住方向の主流となっていった。そのような情況のなかで、明末清初の農民戦争と清軍の侵入にともなって、いくつかの地域に人口の激減情況が出現して、多くの人々の東から西へ、中国内地から辺疆への移住が頻発するようになった。いくつか例をあげてみよう。

漢族が西南の辺境地区に入植して開発に従事し、“江西の住民が湖北・湖南を満たし”“湖北湖南・広東広西の住民が四川を満たす”という大規模な移民が発生した。清朝晩期には、漢族が台湾に移住して大量の移民が発生し、台湾の人口は急激に増加した。また東北地区では、1893年から1945年に到る50数年間の期間に大量の移民が流入し、人口は6倍になって600万人から4,000万人左右に増加した。清代に出現した“西口から出て行く”という潮流は、多くは山西・陝西・河北の住民が、長

城西段の張家口・独石口・殺虎口などの関から出てモンゴル地区に移住して、農業・工業・商業に従事するようになったものであり、“関所に近いところの住民たちは、多くが関所を出て生活を立てようと考えるようになり、長城の外に住み着いて故郷に帰ろうとはしなかった”（『偏関県志』巻上「風俗」）という情況を呈したという。明末清初の四川・重慶地区は、戦乱が相次いで、“残った住民たちはほとんどが餓死し、田畑はいばらだらけであった”（『栄昌県志』巻 19）という惨状を見せていた。そこで政府は政策を施して、湖北湖南・広東広西の農民に四川・重慶地区に移住するよう奨励し、人口の不足を補い、土地が広いが人口が少ないという情況を改善しようと試みはじめた。こうして、数十年におよぶ“湖・広で四川を満たす”という移民の大潮流が始まったのである。以上のような東から西、中国内地から辺疆へという移民が、明清以後の移民の主流であった。

この種の移民には、当然のことながら移民自身が願ったものと願ってもいないのに強制されたものの二通りがある。多くの場合は、戦争や災害を避けるためにやむなく外に移住せざるをえなかったのであるが、ただ一方で、政府の奨励に応えて、新しい生活資源を獲得するために、自ら願って外へ移住していった住民も存在したのである。

3.　政府が国家経済の発展を調整するためにとった政策にともなう移民。

この種の移民は人と土地の均衡をはかり、農業経済を平等・平均的に発展させようとするためのものである。

一般的にいって、社会経済の発展は環境のもつ力とうまく協調してこそ、その平等・平均的な発展が可能となるものである。とくに農業社会においては、土地は国家・地主・農民の基本的な財産であり、所有者と土地の均衡関係がとれてこそ、その経済効益が最大限に発揮される。もちろん農業社会にとっては、土地とともに人口量も決定的な要素である。したがって、人口と自然資源のバランスを最適に調節すること、とくに地主の土地所有量を均衡化して社会各層の均衡をはかることは、社会生産の回復と発展ための、政府の重要な仕事であり、農業を中心とする古代の国家における、支配の基本原則であった。古代は、戦争や災害が頻繁に発生することが常態であり、そのたびに人口が激減して、必ずや土地は広いが人口がきわめて少ないという地域が出現した。そういった地域の農業経済を回復し、賦税の徴収を可能にするために、政府はその地域の所有者と土地の不均衡を是正し、人口が多く土地が狭い地域からの移民によって、その経済的空白を埋めようとした。このような政策の実施は、歴代のどの王朝にもみることができる。この種の移民の大半は、政府の強制・半強制を受けたものであり、あるいは政策上の利益に誘導されたものもあった。居住地の推出力が不足している場合には、人々はまったく願ってもいないのに移住させられた。政府は政治的な強制力でもって、移住行為を強制的に組織し、あるいは巧みに利益誘導して人々を外地へと誘った。このような政府が組織的に実施する移民には、移住を決断しかねている人々に対して、物質･文化･資源などを“エサ”に誘導し、自ら願わない人々や決めかねている人々が、自発的に移住を願うよう仕向ける場合がきわめて多かった。

このような移民は、中国史上何度も何度も繰り返され、その結果嶺南・河西走廊・内モンゴル・西南地区・東三省などがしだいに開発されていった。この種の移民は、もちろん自発的な意向によるものもあるけれども、たいがいは政府の辺境地区を開発して支配しようとする政策によって組織的に実施されたものであった。たとえば、秦漢時代には、辺境地区の人口を増加させて、その政治経済環境を改善するために､王朝政府は大量の移民をその新しい開発区に移住させた｡秦代の事例としては､『史記』「秦始皇本紀」に“人民三万戸を琅邪台に移し、十二年間賦税を免除した”とか、“西北では匈奴を追い払って、楡中から、黄河の東側陰山までの間に、四十四の県を設置し、黄河のほとりに城壁を

築いて要塞とした。また蒙恬に高闕・陽山・北假中を略取させ、障壁を築いて異民族を追い払い、罪人を移住させて設置したばかりの県の人口を満たした”とか、“黄河の北、榆中に三万戸を遷した”とか、あるいは“（百越を征服したのち）逃亡人・婿養子・商人などを送って豊かな陸地を略取させ、桂林・象・南海の三郡を置いて、そこに人々を移して守りかつ耕作させた”とあるのを、漢の高祖の時にそれを“秦の時に、中国の県民を南方の三郡に移し、百越と混住させた”（『史記』「高祖本紀下」）と伝えているのが、その例である。秦から漢のはじめにかけて、三郡など嶺南地区に移住させられた移民は50万人に達し、嶺南地区の重要な居住人となった。漢の武帝の時にも、何回にもわたって中原の居住民が辺境地帯へ移住させられたことは、よく知られているであろう。

くだって明清時代には、“江西で湖広を満たす”とか“湖広で四川を満たす”とかいう現象が現れたが、これも東西の人口格差を解消するためにとられた、政府の方策の一つであったということができる。当時、四川・重慶地区では戦乱が相次ぎ、人も土地もすべてが荒廃し、兵士には軍糧がまったくないというありさまで、“兵士が敵を捕らえると、これを人糧と呼んだ。人を捕らえてくると、数少ない肥えた人間は厨房に送り、余ったほとんどの痩せた人間は、兵士が勝手に煮炊きして食べてしまう”（欧陽直『蜀警録』・［張献忠剿四川実録］所収）という惨状を呈していた。加えて連年の災害と凶作が重なり、“全四川が凶作・災害をうけ、死者は無数に及んだ”（『栄昌県志』巻19）、“四川に大飢餓がおこり、人々は互いに食べあうほどであった”（『綦江県志』巻10）という情況のなかで、人口が激減しつつあった。このため清初に四川巡撫に任用された張徳地は“四川は張献忠の乱ののち、荒廃して土地広くして人少ない情況になりました。外地から民を招いて開墾させていただきたく存じます”（『清史稿』巻256「周有徳伝付張徳地伝」）と上言し、また各地に流亡していった四川の人民を、四川に送り返すよう要請している（『四川綜志』巻10「貢賦」）。さらに康熙七年（1668年）にも彼は、四川は戦乱をうけて、人は残りがないほどに死亡し、土地は荒れにしままになっていると上言し、四川・重慶に湖・広の人を移住させたかつての事例を引き合いにだして、外省の人を四川に移住させるよう要請している（中央研究院歴史語言研究所『明清史料丙編』第10本「戸部題本」）。これをうけて清朝政府は、四川地区の人民と耕地のバランスがあまりにも極端であるのをみてとって、このままではこの地区の統治と賦税の徴収に大きな支障があると判断し、そこで湖・広の住民に号令して、四川・重慶地区へ移住させた。地方政府の役人に、人々を招致して四川を開墾させて税収を確保することをきびしく促し、そのため清朝政府は特別に「墾荒令」を発布して地方官員に執行させ、その出来不出来を勤務評定の基準にした。そして順治十三年（1656年）には、“四川の荒廃した土地には、政府が家畜や種子を与えて、兵士や一般人に開墾することを許可し、かつての生産を回復させる”政策をとっている（『四川通志』巻62「食貨・田賦上」）。また同じ歳に巡撫の高民瞻が、四川で新たに開墾させる場合、5年間は税をとらないよう国家に願い出て、その実施を許されている（李三謀「清初恢復和発展四川農業的挙措」『四川師範大学学報（社会科学版）』1996年1期）。翌順治十四年には「墾荒勧懲則例」が発布され、官員の勤務評定の基準と開墾に関するあらゆる規則が定められている。さらに康熙十年（1671年）六月には、四川湖広総督蔡毓棠が次のように上言している―“蜀（四川）には耕作可能な耕地がありますが、耕す人がおりません。他所から人民を招いて耕作させることが急務と考えます。…そこで願わくば、従来の人民を招く例にならって、予備役の州同・州判・県丞及び挙貢・監生・生員などのうち、有力で人民を招くことができる者に特別に官職を授けて人民を招かせ、時間に制限を設けず、もともと四川の人で現在外地に流亡している者、もともと各省の人で四川に来て開墾を願う者、いずれも集めて三百戸を基準単位とし、三百戸に達したら正式に開墾を許可して、…このようにしていただきますならば、人は力を発揮しやすいでしょうし、開墾に従事する者も増え

るでしょうし、かくして荒廃した四川は再び安定した生活の場となりましょう”―。清朝朝廷はこの請願を全面的に受け入れ、吏部･戸部･兵部に命じて鋭意施行させることにしたという（『清世祖実録』巻 36）―。移民でもって四川を満たそうという清朝政府の政策は、その範囲が広まれば広まるほど、政策の規模も大きくなり、移民の子弟に公務員試験の受験資格を与えたり、土地所有権を与えたり、賦税納入上の優待を与えたり、官職を受けて開墾を管理するものの時間制限を延長したり、優遇条件はますます大きくなっていった。移民が四川に入って開墾する場合、耕牛・種子・食糧を給付されるのが通例であったが、雍正六年（1728 年）には、朝廷がとくに十万両の銀を発給し、四川巡撫憲徳の請願にしたがって、開墾民に一戸あたり銀十二両を給付することまで実施された（『清世祖実録』巻 67）。これは、四川が人々をひきつける大きな吸引力となった。康熙五十三年（1714 年）には、さらに徴税の猶予期間を延長し､移民の開墾のさらなる安定化をはかった。こういった奨励策によって、多くの民衆が絶え間なく四川・重慶地区に移り住むようになり、清朝の西南地区開発における中心的存在になっていったのである。

近代から現在にいたる時期においても､このような情況は頻発的にみられる。たとえば 20 世紀の 5、60 年代、東北部や沿海部から中国西部の “三線基地” へ多くの企業が移転した際には、当然大量の人口の移住をともなったし､また同じころの各地での大ダムの建造も､多くの人々の移住をともなった。新安江ダム・三門峡ダム・丹江口ダムの建設中に数十万人の移民が発生したのは、その例である。80 年代に始まった三峡水利プロジェクトでは、移住人口が百万人にも達している。統計によると、建国以降、わが国の各種の公的プロジェクト・水利プロジェクト及び企業の移転によって発生した移民の総数は数千万人にのぼるという。70 年代には、知識青年たちが、辺境支援の名目で、あるいは農山村に下って再教育を受けるという名目で、遠く農村や辺境に移住し、千万人単位の大移民を引き起こした。その理由は、一つには文革後期の経済の衰退によって発生した就職難を解決することであり、一つには大量の知識青年を派遣して辺境を開発し辺境を防衛させるためであった。

こうして、地大物博な中国では、地域によって経済地理的な差異が大きく、近代化・都市化の過程でより強くなったその種の不均衡を是正するために、またその近代化・都市化による経済の発展によりよく適応するために、政府の政策として、組織的に人口を移住させることを実施したのである。

4.　伝統的な政治的・軍事的移民。

人口の移住は、必ず人類の発展にともなって生じるものである。経済がおそらくそのもっとも主要な要因であり、そして、政治・軍事・宗教などがこれに続くことになろう。中国古代においては、政治的・軍事的要因による移民というものは、要するに政府が政治・軍事・辺境問題を解決するための一つの重要な手段であった。

政治的要因による移民についていえば、歴代の政府は政治支配の安定化、辺境支配の固定化のために、地方の豪族や左遷された官員及びその親族を、辺境の荒地やあるいは比較的管理しやすい地域に移住させ、彼らが力をもっていた地域の政治的な環境を改善しようとしたことがあった。政治的な移民というものは、有力者が居住している地域の政治的支配を安定させようとする意図が主要な要因であって、そのため封建的支配にとって潜在的な脅威となりうる有力者を居住地から追い出してしまったのである。歴代中国では、中央政府の力には限りがあり、地方官員の数も多くなく、したがってある地域の政治的安定と秩序を確保しようとするもっとも簡単な方法は、政府の支配以前からあった政治支配構造を改変し、政治的安定のための環境を整備すること、すなわち支配に潜在的に脅威となる有力者をそこから追い出して、旧来の支配構造に代わる新しい支配構造のための環境を作りだすことであった。このような政治的意図の実現のために対象となるのは、なんといっても人である。とりわ

け宗法制度の伝統がきわめて強かった伝統中国において政治的安定性を確保するためには、まず第一に旧貴族を中心とする宗法制豪族が割拠している局面を打破し、国家の支配力を迅速に基層社会に浸透させ、国家支配と社会機能を連動させる必要があったのである。

すでに戦国時代に、敵国の人民や地方の豪族や工商業者を対象とする大規模な移民が実施されていた。秦国を例にとってみると、戦争によって城地を攻略すると、敵国の人を現住地から追い出した例がある。秦恵王八年（前 330 年）には“樗里子に右更の地位をあたえ、将軍として曲沃を撃たせたが、勝利をおさめ曲沃の住民をすべて追い出してしまい、かくして曲沃は奪取され秦の領地となった“（『史記』巻 71「樗里子列伝」）といい、秦昭襄王二十一年（前 286 年）には司馬錯が魏の河内地方を攻撃したが、その結果“魏は安邑を秦に献上し、秦はその住民を追い出して、希望者を募って河東地方に移住させて一定の地位を与え、罪人の場合はその罪を免除して移住させた”（『史記』巻 5「秦本紀」）という。また三十四年（前 273 年）には、“秦は魏・韓の上庸の地を一つの郡とし、そこに免職された南陽地区の官員を移住させた”（『史記』巻 5「秦本紀」）とある。そして、周知のように始皇帝はかつての六国の地の支配の安定化をはかり、統一の前 221 年に“天下の豪富を都の咸陽に移住させたが、その数は十二万戸に及んだ”（『史記』巻 6「秦始皇本紀」）。そして、六国の商工業者を四川地区に移住させるという措置もとられ、“蜀の卓氏の祖先は、もともと趙の人であり、製鉄業で富をなしたが、秦が趙を破ると卓氏を移住させ、…四川の臨卬に定着することとなった”とか、“程鄭は本来は山東から連れ去られてきた者である。もともと製鉄業に秀でており、鉄器を四川の原住民たちに売りさばいて、その富は卓氏に等しいほどで、ともに臨卬に居住した”（『史記』巻 129「貨殖列伝」）とか伝えられている。大規模な戦争で城地を奪取すると、その支配を強固にするために、旧貴族や豪強や一般人民をその他の地域に移住させるという方法が、しばしば採用されたことがわかるであろう。

中国の古代にはまた、一つの地域の政治環境を整備するために、その地域の君主そのものを強制移住させることも行われた。周王赧が死去するや“周の人々は東のほうへ逃亡し、秦は九鼎の宝器を奪いとって、西周公を憑狐に移してしまった”（『史記』巻 4「周本紀」）とあるのは、その例である。もちろん“乱化の民”とか“刁民”とか“逆民”とか“不軌の民”とかであれば、なおさらである。孝公時代の商鞅変法においては、“変法を実施すること十年、秦の人々は大いに喜び、…村落は大いに治まった。初めのころ変法は不便だといっていた人が、のちになって変法は利便だと言ってきたが、商鞅はこれを「乱化の民」だと断罪して、すべて辺境に移住させてしまった。これより、人々は国家の命令を議論することをしなくなってしまった”（『史記』巻 68「商君列伝」）という。また“（河南郡・梁県）の憑狐聚は、かつて秦が西周を滅ぼして、その君主を此処に移した所であり、陽人聚は、同じく東周を滅ぼして、その君主を此処に移した所である”（『漢書』「地理志上」）という記事もある。さらに“潁水郡・南陽郡はもともとは夏王朝の禹王の国であったところである。夏の人々は忠義をたっとんだが、質素すぎるのが欠点であった。…秦が韓を滅ぼすと、天下の不軌の民を南陽へ移住させた。したがって南陽の者たちは、豪奢を競いあい、気力の強いことをたっとび、商売や漁猟を好み、管理の目を逃れて政府にとってコントロールしづらい地域になった”（『漢書』「地理志下」）という記事もある。始皇八年（前 239 年）には、“王弟長安君成蟜が将軍となって趙を攻撃したが、帰路、屯留で亡くなった。軍吏らは責任をとって斬死に処せられ、屯留の人々は臨洮に強制移住させられた”（『史記』巻 6「秦始皇本紀」）という。

軍事的理由による移民もまた、歴代政府が軍事上の目的や辺境防備のために実施した重要な政策の一つである。中国の歴史をひもといてみると、ある一つの地域を征服した場合、あるいはある一つの領域を防御する場合に、食糧問題の解決や長期にわたって防御戦線を維持するために、しばしば軍事

目的による移民政策がとられた。すなわち、軍人とその家族を大量に移住させて駐屯させ、農業生産と手工業生産に従事させたのである。ある時には、軍隊を安定させ、旧軍人の離反を防ぐために、軍人と家族をさらに別の地域に移駐させて、長期にわたってそこで防衛に従事させるという政策もとられた。たとえば宋が後蜀（四川）を平定したのち、乾徳三年（965 年）三月、後蜀の君主孟昶に宗室と官僚を率いて北方へ移住するよう強制し、後蜀政権の軍士たちに命じて宋の都開封に移住させた（『続資治通鑑長編』巻 6・乾徳三年三月）。八月には、開封に移住してきた軍士たちを落ち着かせるために、手厚い待遇を与え、軍士の父母に五千銭を賞与したのみならず、一緒に移住してくる軍士の家族たちに、移動の途中、充分な食糧を給付した（同上・八月戊辰）。これは単なる兵士の地域間交換ではなく、蜀軍の軍士は遠く離れて開封に移住させられ、家族と一時離れてしまうのであるから、彼らの謀反を防ぐための措置であったのである。

ある時には、大規模な民族移動のやりかたでもって、大量の少数民族の兵士とその家族を移住させて一つの地域を長期にわたって守御させ、結果として新しい民族居住区を形成させることもあった。たとえば、現在の新疆ウイグル自治区の錫伯（シボ）族がそうであり、彼らは清朝中期に東北地方から新疆のイリ地区に軍事的理由でもって移住してきた少数民族である。乾隆年間に、清朝がアムルサナと大・小ホージャムの反乱を平定すると、新疆のイリ地区は人口が激減して荒廃し、防衛体制も虚弱なものとなってしまった。そこで強力な軍隊でもって新疆を防御するために、清朝政府は、盛京所属の瀋陽・鳳城・遼陽から、シボ族の兵士 1,020 名を選抜し、家族 3,275 人と合わせて、二つのグループに分かれてイリに移住させ、開墾と辺境防備に当たらせたのである。シボ族はもともと人口のきわめて少ない少数民族であるから、この移住は一族すべてをあげての移住であったといってよい。この移動の過程は、野宿と野営を強いられ、疲労困憊しながら歩き続けるというもので、道路の険峻を克服せねばならなかったばかりか、厳寒・暴風雪・疾病・疫病と闘わなければならなかった。一年四カ月の時間をかけて、二万里の行程を踏破して、新疆イリに到達し、新しい民族居住区を建設したのである。この大西遷は、シボ族にとってははじめての一大軍事的移住であった。現在の新疆イリハザック自治州のチャプチャル自治県は、中国唯一のシボ族を主体とする自治県であり、人口は 15.9 万人である。今にいたるまで、彼らはその壮大な民族移動を民族アイデンティティ確認のための歴史事実として追憶しており、シボ族の民族意識において重要な役割をはたしている。

さらに政府の主導や奨励による大規模な移民がある。これは通例、経済の地域間格差を調整することと、軍事的な目的と、二つの理由を重ねてもっている。この種の移民は、往々にして、荒蕪地を開墾し農業を発展させるために辺境荒地の開発を促進することと、また漢族をそれらの地域に移住させ、そこに屯戍させて政府の管理に資することを、その理由としてもっていた。たとえば清朝を創始した女真族は、本来東北地域の少数民族である。彼らが中国に王朝を打ち建てると、女真族は山海関を通過して続々と内地に移住し、東北地域の人口は相対的に減少してしまった。東北地域の肥沃な黒土地帯が人口減少に直面しているという情況を前にして、17 世紀から華北の人、とくに山東地域の人々が大量に関外へ出始め、大変な苦労をへて東北地域に定着していった。19 世紀になると、ロシアの脅威に対抗するために、清朝政府は内地の人民に東北地域に移住して農業生産に従事するよう奨励した。光緒年間の統計では、東北地域の人口は一千七百万人であり、山東人がその中心をなしていた。1931 年には、東北地域の人口はおよそ三千万人であり、そのうち山東人が 80 パーセントをしめている。内地の人民に奨励して東北地域へ大規模に移住させるという、清朝政府のこういった措置は、積極的に実施されて大きな効果をおさめ、東北辺境の安定化に大きく寄与した。その後、日本が 9・18 事変を起こして東北の占領を画策し、満州国という傀儡政権でもって東北の人民を統治しようとしたのは、

周知のことがらであろう。

（三）　まとめと理解。

以上に述べたのが、わが国の歴史における大規模な人口移住の主要な類型である。こういった大小さまざまな移民は、華夏諸民族の融合を促し、それぞれの民族文化競争力力を上昇させ、そして我々中華民族の多元的構造を形成せしめた。人口の絶え間ない移住と流動は、諸民族共同体の形成を加速させ、諸民族の団結を強固にし、中華諸民族のなかに“あなたのなかに私がおり、私のなかにあなたがいる”という心理を生じさせたのである。つまり、歴史的にいえば、中華諸民族の形成に移民が与って力あったわけであり、未来の発展からいえば、たえまない人口の移住と流動が、地区経済・地区文化の発展と都市化の進展をよりスピードアップさせる要素となることは、まちがいないであろう。

中国史上の移民は以上のように類型化できるけれども、ただ、転出地と移住先は、東・西・南・北でそれぞれちがった特色をもっている。中国は国土が広大で歴史も悠久であるから、各地域間の政治・経済・文化の発展レベルは自ずから不均衡であり、したがって地域間の移住と流動にも当然大きな様相の違いが生じたはずである。歴史の時間的推移からみれば、中国における大規模な移民は、はじめは北から南へであった。秦漢時代には、“逃亡人や婿養子や商人を徴発して南の豊かな土地を略取させ、桂林・象・南海の諸郡をおいて、そこを守らせた”（『史記』巻6「秦始皇本紀」）とか、“秦は中原の民を南方の三郡に移住させ、百越の原住民と雑居させた”（『史記』巻8「高祖本紀」）とか、あるいは関中地区・中原地区の大量の人民を巴蜀や西南夷の地区に移住させて、“秦による移住民はほとんど蜀に居住した”（『史記』巻7「項羽本紀」）という事態が生じていたし、時代が漢以降に下ると、“永嘉の南遷”が人口移住の高まりを見せたし、“安史の乱”も大量の中原人口を南遷させた。そして北宋末年の“靖康の難”が中原人民の大規模な南下を誘発するなど、ここまでは、総じて北から南への移民が普遍的であった。ところが明清時代になると、これに代わって、東から西への大規模な移民が普遍的にみられるようになってくる。たとえば、“江西で湖広を満たす”とか“湖広で四川を満たす”といった人口の大規模な西遷がその例であり、この方向は一つの趨勢となっていたとみてよいであろう。近代以降では、中国の特殊な政治・経済・文化環境により、抗日戦争時期の“大後方”の際も、いわゆる冷戦時代の戦備のための国家三線建設基地の際も、東部・東北部・沿海部の軍隊・工業企業・科学技術機関が大量に西に向って移動し、西部の経済建設と科学技術の迅速な発展に大きな力を発揮したのである。

歴史の地理的情況からみても、中国各地域間の移民にはそれぞれ異なった特色があった。

“洪洞県大槐樹からの大移民“、湖広で四川を満たす”、“南洋に下る”、“西口から出る”、“山海関の東へ走る”などなど、これらの移民にはそれぞれ深い歴史的背景と原因があるとともに、またそれぞれ独自の区域文化上の特色をもっている。たとえば山西省洪洞県大槐樹の例をあげてみよう。これは中国史上、重要な移民の一つである。かつて、華北ではかなり多くの人々が、自分たちの祖先を思い起こす時、本来の故郷は洪洞県の大槐樹村であると考えていた。大槐樹だけでなく、現在の北京郊区のなかには山西省の地名と関連するものが多く、山西省に屯留県があれば北京に屯留営があるように、山西省になんとか県があれば、北京にも必ずなんとか鎮がある。洪洞大槐樹村の場合も同様で、このような現象は当然当時の社会・政治・経済の動向と関係があるのである。考えてみれば、北京が一個の典型的な近代以降の移民都市であるだけではなく、中国近代の沿海・沿江の大都市もほとんどは移民の産物であり、典型的な移民都市であり、その筆頭はいうまでもなく上海である。上海は中国近代における各地の人口の流動と集中による産物である。上海居住民の大多数は江蘇・浙江・沿海部及び

中西部各地からの移民である。近代の重要な開港都市として、中国―欧米をつなぐ重要な対外開放都市の機能を維持しつづけて、絶え間ない人口の移入と流動を繰り返して、百年以上にわたって多くの重要な政治・経済・文化・科学技術の精華を集中させ、上海は中国近代の興起と発展における、もっとも重要な南方都市になったのである。

またたとえば四川・重慶地域においても、その移民には独自の特色がある。移民の来源・文化・習俗を例にとってみると、先秦時代にあっては、長江沿岸の峡江地区では東の楚国の人の移入する者が多く、当然楚文化の影響を受けて、その習俗も楚文化のそれが濃厚であった。『華陽国志』「巴志」には、“重慶より東は、長江にそって山は険しく、その住民の半分は楚の人で、そのせいか気質は精勤できびきびしている”とある。秦漢時代になると、関中や中原の人口が巴蜀に大量に流入し、中原文化の風俗がしだいに広まっていった。そして、大量の漢族が巴蜀の地で主導的な地位を占めるようになり、漢族の文化がさらに普及していった。漢の棘道城は今の四川省宜賓市であるが、巴蜀盆地の南部に位置し、もともとは僰人の居住地であった。ところが『華陽国志』「蜀志」が“漢族が増加してくると、圧迫されて他所に移されてしまう場合もあった”と記しているように、しだいしだいに漢族文化に変容させられて、ついには漢族化してしまう者もあったという。明清時代に下ると、戦乱による人口激減にともなって、大量の湖北・湖南の人口が巴蜀に移入し、彼らが巴蜀住民の主力を占めるようになった。巴蜀の水陸の交通路は、その重要な通路となり、多くの移民がそこを通過して巴蜀に移動した。したがって、四川や重慶の多くの地区が、湖北や湖南の習俗の伝播先となったことはいうまでもない。近現代では、抗日戦争中の大後方や開放後の三線基地の建設にともなって、全国の多くの企業が移設され、大量の人口、とくに江蘇・浙江・華北・東北の人々が続々と流れ込んだ。それは四川・重慶地区の気風と文化に新たな改造をせまることになり、社会・経済・文化の発展はまったく新しい様相を見せて、いわゆる“下江人”（長江上流域へ移入した人々）が増加して“下江文化”が各地で普及していったのである。こうして、歴代、四川・重慶地区の移民によって形成された地域文化と地域風俗は、その他の地域とは異なった独特の特色をもっており、それはやはり具体的に分析してみるに値するものである。

重慶は、巴蜀の一地区として、新石器時代から現在まで、悠久な歴史をもっている。現在、重慶は中国のもっとも新しく直轄市となった都市であり、長江上流の行政・経済・文化の中心である。移民が重慶の経済・文化の改造にもたらした影響の重要性には、まことに顕著なものがある。重慶における人口の移住と流動を歴史的に考察しようとする場合には、全中国史における移民の普遍的な特徴に注意する必要があるとともに、この重慶という一地区独自の特徴にも注意をはらう必要があるのであり、そうしてこそ重慶移民史の真の姿をとらえることができるのである。

二　歴史文献にみえる“巴蜀”と現在の重慶における政区と交通。

古代における巴と蜀は、それぞれ古い部族であったが、人々は常々彼らの住む巴蜀地域を一体的な地域と見なしていた。戦国中期に書かれたと考えられる『尚書』「禹貢」には、全国を九州にわけたことが書かれているが、巴蜀地域などの長江以北・華山以西、それに現在の甘粛省・陝西省南部・湖北省支西部を加えた広大な区域を梁州と名付けたという。これは当時の人々が、巴・蜀及び陝西南部の地域を一体のものとしてとらえていたことを示している。『漢書』「地理志」には巴郡と蜀郡が並んで記されており、行政区画はちがうけれども、やはり一体と地域としてとらえられていた。したがって史籍には、しばしば“巴蜀”という並称がみえており、『史記』「貨殖列伝」には“南は巴蜀で、巴

蜀もまた土地は肥えている”、同じく「西南夷列伝」には“巴蜀の民のある者はひそかに取引をして、筰の馬や僰の奴隷や髦牛を買いつけ、それでもって巴蜀の民は豊かになった”“巴蜀の四郡から西南夷に通じる道路には、多くの物資が流通して互いに糧食を供給しあった”とみえている。なお「秦本紀」には秦昭襄王の二十七年（前 280 年）に“司馬錯に隴西郡から出発させて、蜀を通過して楚の黔中地域を攻撃させた”とあるが、路線上、司馬錯が巴の地を通過したことはまちがいないから、司馬遷は蜀だけをあげて巴はあげていないものの、それは巴蜀を蜀に代表させたもので、実態としては当然巴蜀の両地を指していることになろう。

秦漢時代の人々のこのような認識は、秦の統一にいたるまでに、秦がすでに九十年の長きにわたって巴蜀を一体的に統治していたことと関係があろう。つまり秦漢時代の巴蜀地域は、黄河流域の中原の人々にとって一体的な地域として認識されていたのであり、そしてかなり早くに秦に隷属していたのである。したがって、史籍が秦漢時代の人口流動を記す際には、往々にして巴蜀という並称を使用しているのである。このような認識はその後も継続したようである。たとえば唐の高祖の“使者を派遣して益州を安撫せしむるの詔”には、“西蜀の地は僻遠で、巴地の夷をおさえる地である。土地は肥沃で、しかも広大である。かつて隋末の戦乱の時、盗賊や寇伐がしきりに起こり、そこで流寓の民がうろつき集まって裏稼業にどっぷりつかって、今もその手の輩がすこぶる多い”（『全唐文』巻 2）という記事がみえる。歴史的にいえば、人々は往々にして巴と蜀を一体の地域と見なしていたのである。

しかし、巴と蜀は実は同じ様相をもっているわけではなく、自ずから区別される差異がある。政治支配と地理的な区分からすれば、巴と蜀には古くから重要な区別があった。『華陽国志』「巴志」は巴国の地理範囲を記して、“その地域は、東は魚腹にいたり、西は僰道にいたり、北は漢中に接し、南は黔･涪にまで及ぶ”といっている。すなわち、その居住区域は、およそのところ、現在の四川省東部･重慶地区・湖北省西部・陝西省漢中地区の一部及び貴州省東北部一帯であったことになろう。その政治的中心は長きにわたって四川盆地東南長江上流の江州（今の重慶市渝中区）にあった。同じく「巴志」には“巴の君主は江州に都をおいていたけれども、ある時は墊江に都を移し、ある時には平都に移し、のちには閬中に都を置いたこともあった。先君たちの陵墓は、多くは枳にある”という記事がある。この記事から、巴の人々は重慶以外に、合川・豊都・閬中などにあいついで都城を建設したことがわかるであろう。ただ、重慶が長期にわたって安定的に都城としての機能をはたしていたことはまちがいない。その他の記載をみてみると、『史記』「張儀列伝」･「正義」所引「括地志」に“巴子城は合州石鏡県南五里にある。もとの墊江である。巴子は江州に都を置いたが、合州の巴子城はその都の北であり、峡州に属する”とあり、民国の『合川県志』には“今の合州の州治の南であり、そこは川の南であって､俗にこれを故城口と呼んでいる。すなわち巴子の別都のあとである”とある。巴国は、なぜ江州以外の場所にも都城をおく必要があったのであろうか。巴国自身の発展経過から考えて、それはおそらく数次にわたる戦争と関係があるであろう。たとえば『華陽国志』「巴志」に“巴と楚はしばしば戦火をまじえ、したがって楚は扞関・陽関・沔関を設置して防御した”とあるのは、その例証である。考古資料からみると、長江三峡・清江流域・漢水流域・嘉陵江流域から発現している数多い遺跡・遺物のうち、巴人と関係のあるものはきわめて多く、彼らの活動範囲の広大さとその歴史の悠久さを十二分に示している。ただ残念なことに、三星堆遺跡や金沙遺跡といった蜀国の大遺跡に匹敵するような発見は、今のところ巴国・巴文化のそれについては発見されていない。大遺跡が発見されていないとなると、巴人の由来や巴国創建の歴史は、あいまい模糊なものとならざるをえず、彼らの伝承も伝説的な色彩を帯びざるをえない。現存の文献資料と考古資料の間には、巴国の政治･経済･

文化を考える上で、きわめて希薄な相関性しかないといわざるをえないのである。

歴史上のそれぞれの時期において、巴と蜀は空間地域上、はっきりとした区別があった。具体的にいえば、秦漢時代の蜀は現在の四川省西部・北部・中部及び成都平原であり、一方巴は現在の重慶及び四川省東南部・東北部であった。巴の分布情況をもう少し詳しくみてみると、巴の中北部には板楯蛮、東北部と東部には廩君蛮、東南部には五渓蛮が主に居住していた。現在の重慶政区は巴郡のエリア内であったわけである。行政管理上からみても、巴と蜀にはそれぞれ決まった行政範囲が存在した。秦恵王の後元九年（前316年）に、秦は張儀と司馬錯に蜀を攻撃させたが、張儀は蜀を滅ぼしたのち東に進み、巴国最後の都城である閬中を落として、巴国を滅ぼした。秦の制度では、前314年から郡・県を設置することが始まっていたから、この地のもとからの地名巴をそのまま援用して巴郡を設置して、中央政府の直轄下に組み入れた。こうして秦は漢中・巴・蜀の三郡を設置したが、これは秦の郡設置の歴史上、上郡に続いてもっとも早い郡設置の例ということができる。

魏晋より以後は、この政区の区割りに変化が生じて、蜀・黔・湘・鄂などの郡と複雑に交叉した。『隋書』「地理志」では、現在の重慶政区は、巴郡・涪陵郡・巴東郡・遂寧郡・資陽郡・通川郡・宕渠郡・黔安郡に分属している。宋が後蜀を滅ぼすと、大部分は夔州路に属することになり、また一部分は、梓州路所属の三州に属していた。北宋の夔州路には、夔・黔・施・忠・万・開・達・涪・恭・珍の十州、その他に雲安・梁山・南平の三軍、大寧の一監、及び県三十二が置かれていた。現在の行政区分でいうと、施州は湖北省、珍州は貴州省、達州は四川省に属し、その他の七州・三軍・一監が重慶政区に属している。元朝時代では、今の重慶政区は四川行省の重慶路・夔路・懐徳路・紹慶附に属し、それ以外に、石耶洞長官司と湖広行省播州軍民安撫司所轄の南平・綦江などの長官司も重慶政区に入っていた。もちろん、現在の重慶市街区を中心とする地域が、終始古代巴地の中心であったことはいうまでもない。

このようにして、古代の人々の認識においては、現在の重慶政区は四川盆地の一区域であり、西南夷、つまり西南少数民族の重要な構成部分であった。したがって、歴代の政府が西南少数民族を管理するにあたっては、どうしても重慶に注目せざるをえなかったのである。文献資料においては、巴蜀と並称する場合が多く、ある場合は、蜀一つでもって巴蜀に代えることもあったが、いずれにしろそれは四川盆地とその周囲の地域を指している。たとえば、蜀・蜀人・蜀中人・蜀兵などといった称謂が巴蜀全域を指しているのが、その例であって、今の重慶政区を含む巴蜀全体を指しているのである。

ところで巴蜀の移民人口となると、統計的にははっきりしない。数少ない記載をあげてみると、宋が後蜀を滅ぼした際、州四十六・県二百四十・戸五十三万四千二十九を得たといい（『続資治通鑑長編』巻6・乾徳三年正月丁酉）、後蜀支配時期重慶の十三州・四十五県（盧華語（『古代重慶経済研究』・重慶出版社2002年・28頁）はもちろんこれに含まれているであろう。後蜀の官僚やその家族は宋の都開封に移住させられつつあり、そのうちある者たちは瞿塘峡をぬけて三峡を下ったであろうから、そうすると当然重慶に立ち寄ったことになるが、いったいどれほどの人口が重慶にやってきたのか、文献記載はあいまいでその人数を把握することができない。このように、重慶の移民史を探索しようとすると、地域の重なり交叉事情や、巴蜀などの表記のあいまいさとともに、移民の統計資料がほとんど存在していないという難題にもぶつかるのである。移民の戸口がはっきりわかないというのは、きわめて大きな研究上の障害であるといわざるをえない。のちほど文献資料によって、歴代の重慶政区の変遷をできるだけ正確に詳細に整理して、重慶移民史の実際を探索してみようと思うが、そもそも以上のような資料的制約が存在して、まちがった探索をしてしまうことも当然あるであろうことを、あらかじめことわっておきたいと思う。

重慶の移民は、交通事情ときわめて密接な関係にある。古代では地勢によって交通の便が大きく制約されていたから、移民の規模と内容は当然その影響を受けたはずである。古代の巴蜀は地形上は四川盆地に相当するが、中原との道路は隔絶され、山高く路はけわしく、情報は途絶された、要するに西南少数民族の居住区であった。しかも地は広く人は稀で、茨が生い茂り、文化は落伍し、民族は雑多で、長らく辺鄙な荒蛮の地と見なされていた。ことに東部の巴の地域は、関中・中原から遥かに離れ、高山・丘陵が大半をしめ生活は漁猟が中心で、夷蛮の性格がきわめて強かった。しかし秦帝国の統一とともに、大量の人口が流入し、巴蜀内外の交通事情は大きく改善され、関中・中原・長江中下流域との往来は密接になり、人口の構造もたえまなく変化しはじめた。とくに成都平原の経済は迅速に発展し、それが重慶の経済・文化の発展を促して、生産と生活は飛躍的に改善された。こういった情況には、いうまでもなく交通事情の改善が大きくかかわっている。巴蜀交通事情の改善は、一方で中原の巴蜀への影響を強化し、一方で巴蜀とその他の地域の交往を促進し、巴蜀がその他の地域を支えうるという、歴史的状況を作り出したのである。

重慶の交通と移民の関係をみてみると、重慶特有の交通の様相が、当地の社会経済の発展と人口の移動を促していたことがわかる。重慶は中国の南部・北部・中西部をつなぐ交通の要衝であり、山山に囲まれてはいるけれども、しかし水路は縦横に走り、長江・嘉陵江・烏江などの大河が、当地と外地の人口の移動に有利な条件を提供しており、交通の要衝にして民族の移住・雑居の中心地となっていた。夏商時代には、重慶峡江地区から出た巴族のなかの魚鳧種族が西上して成都地区で魚鳧蜀国を建てたし、同じく峡江地区から出た巴族のなかの巁種族が、北上して漢水にいたり古巁国を建てた。秦漢時代には、四通八達の秦―巴古道が切り開かれた。荔枝道・子午道・米倉道・褒斜道・金牛道・陳倉道などが、それである。それぞれの古道はたてよこに連絡しあい、大巴山と秦嶺山脈をつなぎ、北上しては漢中盆地を連絡して関中平原に到り、南下しては成都・恩陽（今の巴中市）・涪陵を連絡して、長江・黄河につながる一大交通網を完成させた（明安生『秦巴古塩』・長江出版社・2008 年）。とくに重慶北側の大巴山と秦嶺山脈をななめにつないで関中地区と長江流域を結合する古道は、中国の北と南の交通に重要な役割を果たした。たとえば秦の恵王の時に三回にわたって巴の地を攻撃したが、いずれもこの古道を利用し、巴地を占領してついには楚を攻撃し、全国統一の重要な足掛かりを手に入れたのであった。この古道は“秦巴のくさり”と呼ばれたという。秦漢時代には、さらに迅速に発展した。『史記』「貨殖列伝」には“（関中）から南は巴蜀に通じる。巴蜀もまた肥沃で、クチナシ・ショウガ・水銀、石・銅・鉄・竹・木の製品が豊かに生産されている。南は滇と僰をおさえ、僰の奴隷が有名である。西は邛と筰に近く、筰の馬と髦牛が有名である。四方を塞がれてはいるが、桟道が千里の彼方まで走り、行けないところはない。褒斜の関はなかでも最大の難所で、通口がギュッと絞られているが、しかしここを通れば、有るところの者を無いところに運ぶことができる”とある。当時、巴蜀と西南少数民族地区の開発は、政府の重要関心事であった。そこで政府はこの地区の交通路の整備に重大な関心をよせた。関中から秦嶺山脈を越えて南下する交通路は、少なくとも四本が改修されるか新設された。同時に巴蜀地域内部の交通路も歳を追って整備された。秦は巴蜀の力とその交通路によって、東進して楚を滅ぼし、長江中下流域を手中に収めたのである。このことは当時の巴の地が、関中・漢中・蜀・楚をつなぐ重要な地区になっていたことを、十分に示しているであろう。陝西省から四川省にぬける秦嶺山脈の通道が開通して以後は、関中でいったん戦争や飢饉が起こると、多くの民衆が秦嶺をまたいで漢中に流れ込み、さらに大巴山をまたいで四川に入った。移動の距離は短縮されて、関中及び中原の人口が南遷する幹線ルートが開かれたわけである。

また一方で、多くの移民が荊・襄、つまり湖北省から西北上して漢水ぞいに陝西省南部に到り、そ

して漢中盆地に入った。この陝西省西南・四川省北部の狭い地域に多くの人口が居留することはとうてい無理であり、そこで必然的にその後も移動を続けて四川の各地に流入していくことになる。かなりの部分の人々が家族をつれて移動し、巴の地に移住してよりよい住処を見つけようとしたのは、ごく自然であったといえよう。とくに魏晋以後になると、北方からの大量の移民が漢中から四川に入った。当時四川の西部も戦火を蒙っており、四川西部の民衆たち自身も、四川の東部・東南部に移住を余儀なくされた。こうして、漢中からと四川西部からの移民が重慶及び長江ぞいの各地に流入し、そこが一時的滞在地あるいは定住地になっていったのである。

長江の水道は、古代重慶に出入する移民に対して、大きな役割をになった。当時の基幹水道、長江·嘉陵江・烏江などは、巴蜀から中下流の楚や呉に向う通道として、また楚・呉と中国の中部・南部をつなぐ通道として、重要な幹線ルートの機能を果たしていた。たとえば、楚が巴蜀に進入する場合、多くの場合水路が利用された。その水路は、川江線路と呼ばれ、巫山・奉節を通過して涪陵・重慶に到るもので、湖南·湖北から三峡を通って、四川の西部に到るものであった。したがって『史記』「蘇秦列伝」は“蜀の軍隊は、軽船を汶水に浮かべて下り、夏の水勢にまかせて長江を下り、五日もあれば楚の都郢（今の江陵県）に行き着くことができる”といっている。楚の地区から巴蜀に移住する通路、逆に漢中から楚の地区にいたる通路は、往来いずれもこの長江水道が主要通路であった。巴蜀から東南・西北へ移住する場合も、基本的にはこの長江水道と関連する陸路が主要な通路であった。大量の移民が行き交ったはずであるが、その移動の途中で彼らが巴地の各地に逗留したであろうことは想像にかたくない。

ある学者は、巴と楚は古くから密接な関係にあったと主張している。とくに長江の本流と支流は、社会生活において文化において、巴と楚を緊密に結びつけ、巴・楚文化圏を形成せしめたという。曽代偉先生はその著作『巴楚民族文化圏研究』（法律出版社・2008 年）のなかで次のようにいっている―“現在の重慶市東南部・湖北省西南部・湖南省西部及び貴州省東北部の四省交接地区、…四省（市）の全部で 72 の区・県・市が巴楚文化圏のおよその範囲である”。巴楚文化圏の文化の基調は巴文化を中心に形作られている。その構成因素は大きく三つであり、地域に居住する独自の人々、限定された地理範囲、独特な自然環境である。歴代政府は、これに対して特殊な民族政策を施してきた。曽先生は、四省交接地域はまさしくこの三要素を満たしており、ここに巴楚文化圏が形成されたのだと考えている。曽先生は民族の法律文化研究の観点から、この見方を導き出したのであるが、しかし、我々も地理位置や自然地勢や民族風俗や交通条件を研究する視点から、同じような見方を導きだすことができる。早期の巴族の歴史からすれば、巴族の出入は、おおむねこの地域の間で進行した。その交流が密接であれば、当然同一文化要素を共有する地域的特色が形成された。早期の巴族は三峡の巴巫の山間から出て、一族をあげて四川・重慶・湖北の間に移住し、最後には重慶を拠点として、その広がりは湖北省西部・湖南省西部・貴州省北部に及び、各地で地方政権をうち建てた。前 377 年、楚の軍は大挙して西進し、巫渓・巫山・奉節など三峡一帯を占領した。このため敗北した巴の人々は続々と東南へ逃れ、現在の沅江流域にまで到った。唐の『十道志』に“楚が巴を滅ぼすと、巴の五人の兄弟が黔中地区に流入した。漢が天下をとった際には、彼らは酉・辰・巫・武・源の五渓谷に分散して、それぞれの渓谷の首長となり、五渓蛮と呼ばれた”とあるのは、その情況を伝えている。現在の湖北省西部・湖南省に数多い巴文化遺跡があるのは、そのためである。このような歴史現象からもわかるように、長江及びその支流の水道は、古くから重慶・湖北省・湖南省・貴州省の先民たちの行き交う重要な通道であったのである。

明清時代の“湖・広で四川を満たした”時期においても、長江とその支流の水道は、もちろん非常

に重要な役割を果たした。それらの移民が四川に移住するにあたっては、多くの場合、湖北から重慶に向う水道、つまり長江三峡を通って四川に流入したのである。したがって、重慶及び三峡地区には、その過程においてかなりの移民が滞留することとなった。道光『夔州府志』巻34は、清初には“湖北の飢民”が毎日数千人も三峡を通過していった、といっているし、忠州・雲陽・奉節・巫山・万州・豊都などの地方志の記載は、当時の居住民の大半は実は湖北湖南・広西からの移民であった、といっている。つまり、湖北・湖南・広東・広西・江西・福建・浙江を本籍とする人々が大半であり、土着の人口は相対的に減少し、“主人が劣勢で客人が優勢”という局面を呈していたのである。これは、一方で移民の三峡地区への進入と滞留によって、重慶地区の人口が増加したことを示している。だからこそ、当時の中国人口の東西南北間の均衡・不均衡問題という大きな問題においても、長江三峡の水運機能のありかたを見逃すわけにはいかないのである。

こうして巴蜀の交通情況を歴史的に考察してみると、重要な通道は二本存在したことがわかる。一つは北の関中・漢中と西南の西南少数民族をつなぐ通道であり、成都を結節点とする蜀道ということができる。今一つは成都地区から東へ向かい長江を下って楚・呉の地にいたる通道であり、これは巴道ということができる。巴道には成都方面からそのまま南下して、赤水河谷にそって今の貴州省・雲南省のいくつかの地域に到るルートもある。

封建専制主義時代のきびしい支配のもとでは、戦争は頻発し天災人災も絶えることがなかった。戦争や自然災害や社会的不平等によって流出を余儀なくされた民衆たちは、住み慣れた土地を離れるといっても、永久に移動を続けるとかどこかに定住するとか、そういった決まった目的はあったわけではなく、ともかく食をえて生き抜くためにとりあえず離去したまでのことであり、甚だしい場合には、まずどこへ行くかさえ決まっていなかった。彼らの大多数は、交通の要道をあてもなく流動した。

四川通道の開発と整備によって、かつては天険と考えられていた四川への出入時間は大幅に短縮され、民衆にとって難儀の度合いはかなり低下した。四川東部と重慶地区は、中原あるいは長江中下流域の人々が、逃避してめざす方向として選ばれることが当然多くなった。古代の人々が家族をつれて長期にわたって移動するのであり、道路の険悪や行程の危険も加わって、食をうるのに便利なところ、旅程の困難がなるべくすくないところが、必然的に逗留・定住の場所として選ばれることになる。また、人口の流動は盲目的なものであり、地が多くて人が少ないところ、居留・耕作に便利なところ、生産・再生産が可能なところでありさえすれば、そのまま容易に移民の目的地になりえた。したがって重慶とその付近の長江三峡沿岸は、古代はもちろん、とくに宋代以後は基本的に地広くして人まれであり、そういった移民の居留地に自然になりえたのである。

歴代政府は、かならず何らかの措置を講じて、地少なく人多い地区の民衆を地広くして人稀な地区へ新たに移住させた。先にのべた、明清時代における、東部・南部・東南部から西部・辺境地区への移民はその例である。重慶＝三峡地区は、当時地少なくして人多い湖北湖南・広東広西地区の民衆が四川方面へ向う格好の通路であり、また歴史的な原因から長期にわかたって地広くして人少ない状況を呈していたから、大量の移民がここに滞留することになり、そしてそのかなりの部分が定住するにいたったのである。政府もまた、多くの人口がそれらの丘陵・山間地区に逗留・定住することを喜ぶように認可した。

以上のような交通と移住方向の関係こそが、重慶移民史を語るうえでもっとも重要な要素の一つなのである。

三　重慶移民史の諸段階及び移民高潮の時代

重慶は典型的な移民都市である。歴史上、いくども大規模な人口の流動と出入が発生した。この種の大規模な流動と出入は、とくに古代と近現代において、重慶の政治・経済・文化に大きな変化を与え、重慶という都市の変遷と発展に重要な作用を果たした。歴史的に通観すると、重慶の移民は次のいくつかの段階にわけることができる。

（一）　第一段階：新石器時代から戦国時代中期まで

第一段階は、巴蜀地区の民族移動が中心となった時期である。新石器時代から、祖先たちはこの巴蜀の地で大自然と闘い、生き抜いて繁栄を築いた。さらに好条件の生存を求めて、長江や渓流にそって絶え間なく新しい土地を探しまわり、谷間や高山・密林にまで居住範囲を拡大していった。瞿塘峡を挟む東西の典型的新石器時代資料からみると、東方に展開していた新石器時代晩期の屈家嶺文化や石家河文化の影響が、瞿塘峡以西にかなり強く及んでいることがわかる。このような影響は、瞿塘峡以東の住民が直接瞿塘峡以西に移入したことによってもたらされたものもあるであろうし、またモノだけの移入によってもたらされたものもあるであろう。いずれにしろ、遠古時代の重慶地区には、長江中流の人々の影響が直接的にあるいは間接的に、少なからず及んでいたことはまちがいない。考古資料によると、一部の人たちは嘉陵江をさかのぼって四川東北部、たとえば巴中や通江にまでいたっていたこと、あるいは一部の人たちは西遷して成都平原にまでいたっていたことが知られている。

階級社会に入って以後の夏・商・周の時代には、巴族の人たちは三峡の大巫山一帯、具体的にいうと秭帰から巫山にかけての地域で活動しはじめた。

こういった古い巴族の人々は、主に漁猟を生業として生活を維持していた。長江の漁業資源はきわめて豊富である。山間農業が未発達な情況のもとで、巴族の人々は漁業に頼ることで、食糧問題をかなり容易に解決することができた。しかも三峡にある巫渓の塩泉も巴族の人々の管理するところであり、巴族はこの魚塩の地にあって、急速に成長することができた。古代の文献や考古資料によると、当時、大巫山一帯の巴族は、産塩・運塩・販塩に従事して、大きな生計の支えとしていたことが知られる。しかしながら、人口の増加にしたがい、巴族のなかのいくつかの氏族や部落が、よりよい生活条件を求めて､一族をあげて次々と東へ西へ移動しはじめた。彼らのある者は長江中流の平原に移り、ある者は四川盆地に移った。例をあげるとすると、巴蛇部族は西遷して巴山、さらには四川北部にいたり、一部の部族は清江流域にいたって白虎部族を形成し、殱部族は北遷して宝鶏にいたって殱国を建て、鱉部族は南遷して貴州遵義地区で“鱉”という名の国を建てた。このような大規模な移住のために、巴族の歴史は一層神秘的で推測しがたい奇妙さをもっているのである。

戦国時代に入ると、列国の兼併戦争がはげしくなり、重慶というこの古い土地にも、頻繁に人口の出入が発生した。当時長江の中流域に強勢をほこった楚国は、巴族の塩水を奪取してその塩資源を占有するため、前 377 年に大挙して西進し、巴地へ向かって侵攻した。数回の戦闘の結果、楚の威王の時に巫渓・巫山・奉節一帯を占領し、巫郡をおいて統治した。当然、大量の楚の人々が流入し、戦敗した巴族の人々が陸続と東南下して沅江流域にまでいたったことは、先に見たとおりである。

（二）　第二段階：戦国後期の巴の滅亡から後漢時代まで。

この時期は重慶移民の第一回目の高潮時期である。戦国中期以後、秦国が台頭し、虎視眈々と列国

をねらって、その勢いは他国を圧倒した。おりしも巴・蜀二国の間に戦争が勃発し、蜀が強く巴が弱い情況であったため、巴は秦に救援を求めざるをえなかった。そこで秦の司馬錯が兵を率いて蜀を攻撃することになった。『華陽国志』「蜀志」は、“周慎王の五年秋（前 316 年）、秦の大夫張儀·司馬錯·都尉墨らが石牛道から入って蜀を撃ち、蜀の開明王朝はついに滅亡した。蜀に王たること、十二代に及んだ” と伝えている。秦軍は閬中を攻略したのち、南下して “楚の巴郡·黔中郡を奪取した”（『史記』「西南夷列伝」）という。当然ながら巴国時代の首都の地は、秦の統治の政治的中心となり、巴国の残余の勢力は “白虎の患” をめぐる秦郡との抗争にやぶれてのち、さらに巫山や湖北西部の山間に逃亡し、そこは白虎部族の新しい居住地となって、漢代の巴郡・南郡蛮の主体へと受け継がれていった。秦の政府は、巴蜀地域の経済開発を促進するために、旧東方六国の貴族や富豪や商工業者や罪人を大量に巴蜀地域に移住させた。『華陽国志』「蜀志」は、“巴郡・蜀郡を置き、張若を蜀郡の太守とした。しかし、少数民族の首長はなお強力で、それを抑えるため秦の人一万家をここに移住させた” といっているし、『史記』「項羽本紀」も、“巴·蜀への道は険しいが、秦からの移民は、ここに定着している” といっている。さらに『華陽国志』「蜀志」は次のようにいっている。“秦の始皇帝は六国を平定するごとに、その豪強を蜀に移し、蜀の豊かさを開発させるようにした。その結果、どの家にも塩や銅の利益があり、どの家にも山川の材による利益があり、家屋も人口も十分で互いに富を競い合うという情況が出現した。商工業者は馬車を連ねあるいは馬に騎乗し、豪族は王侯なみの衣装を身に着け、結婚式には王様クラスの宴膳を備え、嫁にやるときは百輌もの車をつけてやるほどである”。こうして第一回目の移民の高潮がおこったのである。

六国滅亡後も、巴蜀への大量の移民は継続し、やはり大量の富豪が巴蜀に移住させられた。こうして人口が増加するとともに、当然ながら民族構成も変化することになった。一方で、旧六国の勢力を弱めることができたのであるから、秦にとっては一挙両得であったといわねばならない。秦が巴蜀を統治した百年あまりの間に、貴族・商工業者・敵国の居民・各種の罪人などが、次々と移入し、その分布範囲は四川盆地とその周囲の各地に及んだ。秦はかつての巴国の地に巴郡と江州・閬中・枳・魚復などの県を設け、大量の移民を移住させたのである。

漢王朝のはじめに、漢高祖は高祖の軍に従って巴蜀・漢中に入った中原出身の兵士に優待を与え、彼らが流入先に定住するよう奨励した。『漢書』「高帝紀」に “（十一年）六月、士卒の従って蜀・漢中に入ったものに、終身力役を免除する恩典を与えた” とあるのが、それである。この終身に及ぶ優遇処置は、士卒たちを大いにひきつけたことであろう。武帝時代には、巴蜀へ流入する北方の漢族がさらに多くなり、現地の少数民族である僰人が追放されて、今の雲南にまで流亡せざるをえなくなったほどである。この時期には、巴蜀の土着人が逆に中原へ流入する事態も発生し、相互出入の情勢が形成された。

前漢王朝を王莽が簒奪すると、政局は大きく動き、黄河流域は大規模な戦乱のなかに陥った。当然のことながら、中原の士人は南遷して戦乱を避けるようになり、北人南遷の状況が発生した。当時巴蜀は社会が比較的安定しており、戦乱も少なく、中原に比べて落ち着いていたから、大量の人口が巴蜀に流れ込んだ。とくに生計が困難になった貧民や辺境防備の兵士や奴婢などが、生存手段をもとめて、大きな危険をかえりみずに続々と巴蜀に逃亡した。

以上のように、秦が巴蜀を滅ぼしてより後漢にいたるこの時期は、巴地の人口出入がきわめて頻繁にかつ大規模に発生した時代であり、重慶移民史の第一回めの高潮期となっているのである。

（三）　第三段階：後漢末年から両晋隋唐に到る時代。

後漢の末年に中原では戦乱が相次ぎ、三輔や南陽の住民は万家単位で四川に流入した。当時益州牧

の地位にあった劉焉はこの流入者を軍隊に編制し、“東州兵”となづけた。211年、劉備は荊州の兵士一万人余りを率いて四川に入り、多数の軍士とその家族が劉備とともに益州に流入して、三国時代はじめの人口の大規模な四川移住がこうしてはじまった。劉備の蜀漢政権が樹立されて以後、その政権を強固にするため、人民たちの移住はやむことなく続けられた。たとえば建興三年（254年）、諸葛亮は南中を征伐し、“南中の強兵と青羌の一万戸あまりを蜀に移し、五部の部隊に編成し、無敵の強兵で、飛軍とよばれた”（『華陽国志』「南中志」）という。数万の南中の住民が移住させられて巴蜀の各地に分居し、巴蜀の一般住民となるとともに、曹魏征伐の兵士となった。当時は、漢中から南下する移住民もまた絶えることがなかった。諸葛亮はしばしば大軍を率いて祁山に出兵したが、陝西・甘粛方面の士女を蜀漢に連れてくることが通例となっていた。

両晋時代も、戦乱はしきりに勃発し、中原と関中の人々は再三にわたって四方に流亡し、ここにきわめて大規模な民族移動と一般民衆の移民が開始された。民衆の外地に食を得ようとする者たちは、あい携えて漢中から四川に向かい、政府の誘導のもとで、多くが巴蜀に流入して土地豊かな各州郡に入り込み、戸籍に編入されて当地の一般住民となった。とりわけ“永嘉の乱”がおこると、北方は少数民族の五胡と西晋王朝の相互殺戮の場となり、“中原の子女で江南に難を避ける者は、十人中、六、七人にも及んだ”（『晋書』「王導伝」）という事態を引き起こした。巴蜀は戦火から遠く離れていたから、大量の北方流民のかなりの部分がここに流入したのである。東晋政権が南方に成立すると、北からのいわゆる僑民が集住するところには、北の戸籍をもったままで僑郡がおかれ、税や役の大部分を免除される優待を受けた。当時長江上中流域に設置された数多い僑郡のうち、今の重慶に属するのは巴郡の益州と巴東郡の益州である。

隋唐時代にも、巴地への移民は依然として続いた。隋・唐交代期には、十数年にわたって全国的な戦乱が勃発した。戦火をさけるために数多くの中原人士が、泥棒がおらず人々が豊かに暮らしている巴の地に移住したのは当然である。人口情況からみてみると、全国の戸口は減少傾向にあったのに対して、巴蜀地域だけは減少どころか、かなりの増加傾向にあった。たとえば、大業五年（609年）から貞観十三年（639年）の三十年間で、巴蜀地域の戸数は二十万戸増えている。その増加分のなかには、中原からの移民が少なからず含まれているであろう（譚紅『巴蜀移民史』巴蜀書社·2006年·131頁）。

唐王朝の前期は社会が安定し経済が発展していたが、安史の乱がおこると、中原地域の住民は大きな災厄をこうむることになった。そこでまた中原の人々は大量に巴蜀地域に移住したのである。その後、前蜀の王建が四川を統治することになったが、“士人の多くは王建にたよって戦乱を避けようとした。王建は盗賊あがりであるが、知恵もあり、士人への応対も手厚いものがあった。したがって、彼の政権の官僚には前の唐王朝の時代の名門出身のものが多かった”（『新五代史』「前蜀世家」）といわれている。巴蜀への移民はさらに続き、このような情況は約半世紀継続して、後蜀政権になってようやく収束へと向った。

（四）　第四段階：宋元時代

この段階は、重慶移民史の第二回目の高潮期である。北宋時代は、政治も社会も比較的安定した時代であったが、その末年に形勢は急転直下変わることになる。いうまでもなく靖康二年（1127年）に金軍が大挙して南下し、都の汴梁を攻略したからである。その後も戦乱は、南宋の建炎年間まで続いた。そのためこの時期には、北方の住民はたえまなく南に逃れたが、その流れのなかで陝西·河南·甘粛の住民たちは紛々として四川に流入し、四川は北方からの移民がもっとも多い地域となった。宋·金に和議が結ばれ、にらみ合いの情況が続くなかでも、この四川への移民は絶えることがなかった。

それになんといっても南宋政権の成立は、この動向をさらに高潮へと押し上げる力となった。建炎元年、向子龍が興州に拠点をおいていたため、“関所の検閲は一層きびしくなり、陝西の士民で蜀に入ろうとする者は、必ず子龍の兵士に足止めされ、いたしかたなくうろうろするしかなく、関所の近くで死んでしまったものは、おびただしい数にのぼった”（『建炎以来繫年要録』巻 7・建炎元年七月）という情況にあったが、これは陝西・漢中の人民が大量に四川に南入しつつあったことを、十分に示しているであろう。

南宋晩期には、宋とモンゴルの戦争が勃発し、1279 年に南宋は滅亡した。当時、大量の移民が南下して重慶に入ってきている。とくにモンゴル軍が大挙して四川に侵入してきた当初、陝西・甘粛で発生した大量の難民が、金牛古道・米倉古道・荔枝古道を通って、まず万源にいたり、さらに万源から重慶・涪陵へと移動した。また南宋後期に蜀地に籍をえていた住民が、定住して間もないうちに、またもやモンゴル鉄騎の侵略をこうむり、当地の四川人と一緒に重慶各地へと逃避した。たとえば、当時戦地とは遠く離れていたため“桃源郷”と呼ばれていた夔州の大寧監（現在の重慶市巫渓県）には数多くの移民が流入してきていた。そこはあちこちからの流入が余りにも激しかったため、“生きていける者は少ないにもかかわらず、食べなくてはいけない人口はいよいよ多い”という、生活困難な状況が出現していた。

戦乱をさけるために、重慶一帯の人々はさらに長江中下流域へと移住した。とくにモンゴル軍の第二次大攻撃によって多くの住民が殺害され、“四川住民の惨禍を受けるものはほとんど死亡し、千人にわずか二、三人のみが生存しえたありさま”となると、殺戮から逃れるために、長江中下流域の江陵・鄂州・洞庭湖一帯に移住し、ついには江蘇・浙江の東南地区にまで移住した。当時の人劉克荘は次のようにいっている―“四川にモンゴルの災難が発生して以来、士大夫で東南に難を避ける者はすこぶる多く、故郷を想うことなどかなわなくなってしまった”“四川にモンゴルの災難が発生して以来、名門・官僚の難を避ける者は、長江中下流域にあまねく分布している”（『後村先生大全集』巻 66・「何逢吉叙朝散大夫利路運判兼四川参制」）。

元朝が支配しているうちこそ、巴蜀の移民情況は比較的おだやかであったが、元末に農民反乱が起こって戦争が激化すると、長江下流域・淮水流域の住民が、戦乱を避けて四川に流入するという事態がまたもや発生した。元朝末期に四川に大夏政権が成立すると、重慶移民の量はしだいに増加した。数多い湖北の人が大夏政権に帰順して保護を求めたため、二回にわたって大規模な移民が発生した。一は、大夏の首領明玉珍にしたがって重慶に入った湖北の軍民である。今一つは、明玉珍が大夏政権を建てたのち、召募に応じて四川に移住した湖北湖南・広東広西の民衆である。この前後二回にわたる大規模な移民は、長江中下流域からの四川への移民を高潮期へと向かわせ、ある学者はこれこそが明清時代の“湖広で四川を満たす”という状態のさきがけだとしているし、ある学者は第一次の“湖広で四川を満たす”事業だとしている。明玉珍が四川政権を建てると、“国内を安定化し人民の生活を安全なものにし、試験を開いて人材を登用し、学校制度を整備し、礼楽制度を整備した。したがって、国内がよくおさまり、十年間戦乱がなかった”というし、数多くの湖北人が“もともとの住地のつてをたよって移住し、荷物をしょって大夏政権に従うものが引きもきらなかった。ゆえに蜀の人には今にいたるまで、湖北籍の者が多いのである”（梁勇「“麻城孝感郷”：一箇祖源地記憶的歴史解読」『学術月刊』2009 年 3 期）という。

『明史』「地理志」によると、元末明初には四川地区で行政単位としての県を撤廃する動きがあり、撤廃された県は西へいくほど多く、もっとも多かったのは西部の成都府で、次は中部、もっとも少なかったのは南部・東部であったという。東部・南部の県の撤廃が少なかったのは、おそらくこの地域

の人口密度と関係がある。そこで曽樹基先生は“それは、おそらく元末明初の湖北からの移民は、大半がここ（重慶を中心とする南部・東部）に集中していたためであろう”（『中国移民史』福建人民出版社・第五冊 158 頁）といっているのである。このことは、明玉珍が成都へ入ってのち、大量の湖北の人民を誘導して重慶地区に移住させ、その人口は数十万にも達したことによく示されている。こうして、重慶移民史上の第二回目の高潮が形成されたのである。

（五） 第五段階：明清時代

明清時代は、重慶移民史上の第三回目の高潮期である。明代は重慶の歴史において、人口の流動がもっとも頻繁な時期であった。元･明交代期の長期にわたる大規模な戦乱によって、社会は揺れ動き、家屋は廃墟となり、人々は塗炭の苦しみを味わい、人口の減少も甚だしく、社会・経済は大きな打撃を受けた。人口が減少するごとに､そこには人口を収納しうる空間ができて､土地を求める移民が続々と巴蜀に流入しはじめた。とくに重慶地区には、湖北・湖南の移民を中心とする人々が、長江あるいは嘉陵江などの支流を通って巴蜀に進入し､重慶一帯は自然にそれらの移民の居住地になっていった。こうして、当時の移民のかなりの部分が重慶地区に集まることになったのである。

この時期の移民の原住地はきわめて広範囲にわたっている。湖北・湖南・広東・広西・安徽・江蘇・浙江・福建・貴州・陝西・山西・山東・河南・河北などである。ただ、その中心はやはり湖北・湖南・広東・広西であった。彼らは土地とより良い生活条件を求めて、一族・一家をあげて移住し、それは明初の洪武年間から明代中後期にいたるまで、連綿として絶えることがなかった。その規模の大きさと期間の長さゆえに、俗に第一次の“湖広で四川を満たす”事態と呼ばれているのである。

明末清初には、四川・重慶に戦乱が頻繁に発生した。大量の人口が失われ、またもや地広く人少ないという情況が出現した。巡撫の張瑨はかつて上奏していっている―“昔は人々の生活が順調で虎や狼の被害もまったくなかった。ところが張献忠･姚黄の大乱がおこると、殺人は無差別で、人家にまったく煙がたたない状況であった。幸いにもわが大清王朝が戦乱を平定され、三年たったが、この間戸口を調査したところ、百のうち二、三も回復していないありさまである”（『明清資料甲編』第六本・順治七年張瑨掲帖）。清朝政府は四川・重慶の農業生産を回復させるために、矢継ぎ早に政策を打ち出し、全国各地の人口を移し開墾させる政策を実施した。つまり、康熙七年（1668 年）から雍正七年（1729 年）の間に、外省の住民に奨励して四川に移住して開墾に従事させ、あわせて一連の優遇措置を実施したのである。現金や食糧を給付し、税制上の優遇措置を施し、任意に土地を占有することを許可したことなどがそれであり、これによって湖・広の人が四川に移住することが、中国全体の移民におけるもっとも主要な趨勢となったのである。乾隆時代にも、四川への移民は続いた。たとえば重慶東部の雲陽に大量に移民が流入したのち、乾隆五年（1740 年）に“山間の石ころの混じった痩せた土地については、広さにかかわらず開墾をゆるし、税の負担を免ずる”（『万県志』巻 9「地理志･田賦」）という特別命令を出して、山間部へ向かう移民の高潮を生み出した。この当時においても、移民の中心はやはり湖・広の人が中心であった。たとえば、雲陽・合州・重慶における湖・広の人のしめる割合は、それぞれ 72%・67.1%・73% であり、湖・広の移民があまねく広がり、その人口比率の高さは他省のそれをはるかに凌駕していたことが知られる。この後もこの移民の流れは滔々と続いて、前後数十年に及び、俗にこれを第二次の“湖広で四川を満たす”事態と呼んでいるのである。

外省の人々が大量に四川・重慶に移入したことにより、人口比率に大きな変化が生じただけではなく、農業・手工業の生産を発展させ、この地域の経済は迅速に回復した。これらの移民には、政府の勧奨による外省からの大量の移民はもとより、もともと四川人であって外地から帰った者、清朝に

帰順した漢族の官僚や兵士、中国内地に入ってきた清の兵士や屯田兵などを含んでいた。当時清朝政府は、“軍閥からはみ出た流民がいたならば、強壮なものは選抜して清軍の兵士とし、老人や弱い者は屯田させる”（『東華録』順治九年）とか、“湖南四川両広に駐屯する官人や兵士には、強壮な者を選抜してこれにあて、そうでない者は、荒れて捨てられた耕地を与えて耕作させる”（同·順治十九年）といった措置を講じている。こういった軍屯兵や帰順した官僚・兵士も、“湖広で四川を満たした”重要な構成民であった。

大規模な移民をへて、四川・重慶地域の人口は大幅に増加し、その移民の数量は、それまでの歴代移民のどの数量をも超過した。嘉慶『四川通志』は嘉慶十七年の四川の人口を 3,726,952 人と伝えており、うちわけは、清代の移民及びその子孫が 266.8 万人、土着及び明代の移民とその子孫が 105.8 万人であり、清代のそれが 71.6% をしめている。このことは、この時期の移民が史上とくに大きな変化をもたらしたことを示しているのであり、こうして重慶移民史上最大の高潮が出現したのである。

（六）　第六段階：清末から民国への時代

清末から民国にかけての時代は、重慶移民史上第四回目の高潮期である。19 世紀 60 年代以降、中国の社会・経済には巨大な変化が発生した。重慶は一箇の移民都市であり、また一箇の商業都市でもあった。清初に重慶を中心とする四川東部に大量の人口が移入したが、その後の商品経済の発展にともなって、人口は四川東部から重慶に、より集中するようになった。清代後期には、重慶市区の人口は 20 万人余りに達しており、なかでも商業活動に従事する者が多かった。1891 年に重慶港が対国外的に開放されると、各地の商工業者は紛々と重慶に集まって商工業に従事し、重慶は典型的な商業移民都市へと成長した。当時の重慶には各省の会館が多く建てられ、その機能も大きいものがあった。湖広会館・広東会館・江西会館・陝西会館・福建会館・江南会館・浙江会館・山西会館・雲貴公所などなどである。重慶の富商・大商人によって組織された総商会には、総理・協理・董事が置かれて、おおむね各省の商人がこれを担当した。これは、重慶の商工業者のなかにしめる移住商工業者の割合がそうとう高かったことを示しているであろう。

1937 年抗日戦争がはじまると、東北・華北・華東があいついで陥落させられた。重慶は近代戦争における戦略的要地の機能を備えているため、国民政府の国防最高会議が、四川を抗戦の “大後方” とすることを決定して重慶に遷都したのにともない、工場・学校・企業などがこれにしたがって重慶に移転し、東部からの人口移入をみることとなった。こうして重慶移民史の新しい高潮がはじまったのである。国民政府の行政機関は南京から重慶に移り、政府・軍の人員や各国の駐中外交官もまた重慶に移った。とくに各種工場の移転数にはおびただしいものがあり、四川への移住民のうち工場労働者のしめる割合は 57%、四川に移転した工場のうち重慶に移転したもののしめる割合は、実に 93.5% である。各クラスの文化機関や初級学校・中級学校・大学もまた多数が重慶に移転し、重慶は精英・人才が集中する都市となった。こうして重慶市の人口は驚くべき増加をとげたのである。統計によると、1937 年 10 月から 1941 年までの間に、西南各省に移住した人々の総数は、一千万人以上であるが、重慶の人口は 1937 年に 47 万であったのが、1945 年には 124 万に達し、8 年間で 80 万が増加し、三倍増となっている。その大量移民のなかには、文化分野で活躍する知識人が多数含まれており、重慶の文化と教育の質的向上に大いに貢献したことに注意しておかねばならない。

（七）　第七段階：新中国成立後の 50 年代から 80 年代

この時代は、重慶移民史上の第五回目の高潮期である。新中国成立後も、重慶の戦略的地位により、流入する移民は絶えなかった。それに建国後の政治と経済の劇的変化が加わったから、まさしく移民の高潮が出現したのである。たとえば、大西南が解放された際、第一・第二野戦軍の兵士や西南服務団の人員が大量に重慶に入り、国家の“三線基地建設”の重要プロジェクトによって引き起こされた、沿海部と東北部からの人口の波が重慶におしよせ、あるいは地方活動のために知識青年が移動してきたり、また当然ながら、都市での就労をめざす地方労働者の流入もあった。そのなかでもとくに目立ったのは、三線基地建設にともなう人口の移入である。

“三線基地建設”とは、四川・貴州・雲南・陝西・甘粛・寧夏・青海など、東南沿海部と東北部に対するところの大後方、ともに 13 の省や区に、冷戦時期の戦備の一環として、東南沿海部や東北部の軍や企業を移転させる国家的な一大プロジェクトであった。もっとも大量の転出をみたのは、上海・江蘇・浙江一帯の工場・企業・技術人員・労働者であり、次々と三線基地へと移住した。70 年代後半には軍事工場・化学工場など重要な工場の数多くが移転したが、重慶及びその付近がその主要な目的地であった。不完全な統計ではあるけれども、三線建設で企業が重慶に移転した結果、数年で 50 万人の人口が重慶に移入したことになっている。彼らは大中の骨幹企業や科学技術機構、およそ 200 箇所を新たに建設し、重慶の企業固定資産を一躍全国第五位におしあげた。この大移動によって、解放以後最大の移民の波がおしよせ、重慶の人口構造を大きく変化させたのである。

一方また、文化大革命時期に大きなうねりを見せた、知識青年の“上山下郷”運動のなかで、重慶市からも数十万人の知識青年が流出し、国家政策の人口流出の一こまとして、重慶人口流出史の一つの高潮を形成したことも、忘れてはならない。その移出は、時間的にいって長短バラバラではあったけれども、規模は大きく、長短合わせれば継続期間はそうとう長くなり、しかも社会のあらゆる階層にいきわたり、都市の家族に与える影響は大きく、それがのべ数十万人にも及んだのである。1973 年の統計によれば、雲南の生産建設兵団の名簿における知識青年は 95,128 人であり、そのうち成都・重慶を中心とする四川からの知識青年が 41,712 人をしめており、最多であった。1974 年 8 月までに、四川から総計 10 万人あまりの知識青年が流出したと考えられる。ほとんどの知識青年は数年ののちに続々と都市に帰ってきたけれども、その重慶人口の変動に与えた影響は、きわめて大きいといわねばならない。

（八）　第八段階：三峡移民

三峡移民時期は重慶移民史上、第六回目の高潮期である。20 世紀 90 年代以来、三峡大ダム水利プロジェクトが開始され、重慶はまた人口移動の高潮期を迎えた。三峡大ダムの水面下に沈む百万の住民が、異地・異区・異域へと大規模に移動したのである。三峡大ダムの影響範囲はきわめて広大であり、その蓄水域は重慶巴南区の木洞鎮から三峡大ダムの存在する宜昌中堡島まで 565.7 km、ダム湖の面積は 1,084 km^2、水没する陸地は 632 km^2、移遷の必要のある人口は重慶庫区で 113.38 万人である。そのうち、農村人口は 51.89 万人、都市人口は 61.29 万人である。

したがって、三峡大ダムプロジェクト百万の移民は、規模の大きさといい、期間の長さといいい、関連範囲の広さといい、今までほとんど例をみないものであるといえよう。1999 年から 2006 年までの 8 年間に、三峡の住民は夔門を出て、四川・湖北・湖南・山東・広東・安徽・江西・浙江・福建・上海などへ向った。重慶庫区からでた移民の数は 113.38 万人であり、これに対して重慶政区以外の移民は 16.16 万人であるから、重慶は実に 85% 以上の移民の移動を手配したのである。移動の行程

は安全・快適で秩序があり、事故は一つも起こらなかった。これは中国移民史上の奇跡であり、また世界移民史上の奇跡であるともいわねばならない。

以上が重慶移民史のそれぞれの段階における特色である。重慶は長江上流と中流をつなぐ位置にあり、重要な内陸都市として、歴代その戦略的価値を発揮してきた。近現代にあっても、重大な歴史的事件において戦略的中心となり、重要な政治・経済・文化の使命をにない、それに応じて人口の出入も頻繁で大きかったのである。

四　重慶移民史の特色

(一)　かなり明瞭な歴史的法則性と周期性をもっていること。

重慶の移民の歴史は、かなり明瞭な歴史的法則性と周期性をもっている。宋元及びそれ以前においては、戦争逃避のための移住、災害民の自発的な移住、流罪犯・左遷官員などの移住、西南少数民族地区開発にともなう移民が移民の主な様態であり、宋元以後今日に至るまでは、戦争・災害・大規模工事などによる移民、国際戦略地位の上昇にともなう移民が移民の主な様態であり、なかでも国家政策に基づく東部・南部からの移民が多かった。

巴蜀は上古以来、西南少数民族が主要な構成要素となっていたが、交通条件・地勢条件により、商周時代においては、関中・中原地区とは隔絶した情況におかれていた。戦国時代になっても、関中・中原からは蛮夷の民族であると見なされていたが、秦が巴蜀を占領すると、旧六国の貴族を管理するために、彼らや豪族･商工業者･富商大商人を辺鄙な四川に移住させ、当時の人々はこの移住者を“遷虜”と呼んでいた。巴蜀は山高く路は険しく、周囲を山で囲まれているから、いったん移入させられると、そこから自分で出て行くことは困難である。秦は敵国の居民や六国の貴族や犯罪者を巴蜀に移住させて、外界との交通が困難な閉鎖的空間に閉じ込めてしまったのであり、巴蜀は豪族や軍民を閉じ込めるのにもっとも適した場所であった。当時、“巴・蜀への路は険しく、秦に移住させられた移民は、みな蜀に居るしかなくなってしまった”という言い方がはやった理由である。

漢代には、巴・蜀・黔などの辺境少数民族地域を開発し、政治・経済・文化における落伍性を改変するために、大量の移民が西南少数民族の地域に流入した。漢の政府はそこに郡・県を設置して少数民族を中央政府の管理下に置き、またそのために数多い官吏と軍隊を駐屯させた。『史記』「平準書」に前漢の武帝が西南少数民族を開発した際のことを記して、“有力者を募って南夷の土地を耕作させ、収穫物を県に納めさせ、代金を中央の財務局で受け取らせた”といっており、内地の漢族の有力者に、西南地区に移住して開墾に従事するよう奨励していたことがわかる。こうして、漢族がたえまなく西南少数民族地区に移住し、中原文化が迅速に普及していった。当時、漢族と交流のある羌族の首領のなかには、漢文を習い、漢文で文章を書いた者がいたといわれている。『後漢書』「南蛮西南夷列伝」に“(冉駹夷の) 王侯たちは漢文をよくこなすことができる”とあるのは、その例である。

重慶は四川盆地の東南部にあり、貴州の東北部と接し、地理位置は黄河流域から遥遠であり、したがって封建社会前期における重慶人口の移住には、辺境開発にともなうもの、辺境防備にともなうものが、かなり多かった。この時期に関中・中原で戦乱が発生すると、遠く西南にあった巴・蜀には戦火が及ばず、北方人民の格好の避難場所となった。関中・中原の人々は東西南北へと逃避したが、巴蜀の安全性が彼らを引き付け、そこに移入させたのである。とくに漢･晋時代の大規模な流民は、往々にして巴・蜀、とくに巴地に向う者が多かった。たとえば西晋時期には、“関西に戦乱が起こり、飢饉も頻発した。人民は流亡して谷間に入り、漢水流域に入る者は万家に達した。李特もその時、流民

とともに蜀に入ろうとした”というし、侍御史李苾が朝廷の使者として漢中に入ったところ、もともと貧しい漢中に流民をおいていては何の解決にもならないと考え、人々を巴蜀に移すよう建議し、“政府はその意見に従い、以後、流民が巴蜀に流れていくことを禁止しない”（『晋書』「李特載記」）ことにしたという。これらの移民は巴蜀に入って各州・軍に散居し、戸籍を取得して一般の人民となっていった。

純然たる軍事目的による移民も、三国時代の大規模移民の一つのパターンである。劉焉と劉備の軍事集団は蜀に入って国を建てたが、それにはもちろん強力な軍隊が必要であった。そこで、数多い軍隊とその家族が、劉焉・劉備とともに益州に入り、三峡区域を通過しての大規模な軍事目的による移民という、後漢末・三国初特殊現象を生み出した。

この時代、巴蜀は、また仕官のための移民、左遷された官員、流罪を受けた犯罪者の集中地区でもあった。官員が左遷されて巴蜀に来ると､その子孫が居ついて巴蜀の人になってしまう場合もあった。たとえば、宋の宋徳之の祖先は“京兆の人であり、その一人、隋の時に諫議大夫であった宋遠は、遠く彭山に流され、子孫は蜀に散居して、とうとう蜀の人になってしまった”（『宋史』「宋徳之伝」）という。

宋ののちには、情勢に変化が生じた。元・明・清時代、形勢の変転によって、重慶は代々戦火をまぬかれえない場所となったからである。宋末元初には数十年も対モンゴル戦争が続いたし、明末の農民戦争の際には張献忠軍が四川に入って戦乱を引き起こし、近代以降では、大後方の要として抗日戦争時期の臨時首都となった。つまり、明清時代の“湖広で四川を満たす”という大規模な移民、抗日戦争時期の国民政府・軍隊・企業・文化機関の移転、解放後の三線建設時期における東部・沿海部の工場・科学技術企業の西遷など、いくどもの大規模な移民によって、重慶は全国の移民情況に大きな影響を及ぼす都市となったのである。移民の様態ということになると、戦争・災害による人口の減少にともなう半ば強制的な農業人口の移入、抗日戦争時期の政治・軍事目的の移転、三線建設時期・三峡大ダムプロジェクト時期の計画的な人口移住など、政府主導のものが多く、強制的なものや自発的でないものがかなり多い。移民の条件と様態において、宋代以前と宋代以後では、そうとうの違いがあるのである。

（二）　移民規模の大きさと全国への影響の広範さ

秦漢王朝の西南少数民族区域の開発によって、漢族人口の大量移入が引き起こされ、宋対モンゴルの戦争中、重慶地区では数十年に及ぶ抗蒙戦役が続いて、大量の民衆が難をさけて重慶に流入し、明清時代の“湖広で四川を満たす”運動は、巨大な人口の流入を引き起こし、抗日戦争時期には各機関・軍隊・企業・文化機関が大量に移転し、解放後の三線建設時期には大量の工場・科学技術企業が西遷し、三峡大ダムプロジェクトでは実に百万の移民を生み出すなど、歴史上のそれぞれの段階において、重慶は中国の移民状況の重要拠点の役割をになってきた。歴史時代であれ近現代であれ、長江上流の拠点として、近代中国の戦略基地として、重要な政治･経済･文化の使命を帯びたのであり、したがって移民は頻繁でしかも大量で、その全国に与える影響もきわめて大きかったのである。

文献資料によると、秦漢時代に大量の移民が巴蜀に流入し、主客転倒の事態が起こった。流入した移民が、もとからの住民を追いやるようになり、“（僰道県の条）もともと僰人が住んでおり、『秦記』は彼らの豊かさを伝えている。ところが移入した漢族が増えてくると、僰人をしだいに追いやるようになった”（『華陽国志』「蜀志」）という記録がある。漢族が大量に流入したありさまが、分かるであろう。明清時代の“湖広で四川を満たす”においても、大量の人口が四川に流入し、その流出元は、

湖北・陝西・山西・河南・河北などをはじめ、全国にわたっている。したがって当時の四川の人口は、全国のなかでも決して少なくない量をほこることになった。抗日戦争時期の流入においても、流入者は全国の、政治・経済・文化界の多数の人物、及び広範な知識階層にわたっている。その際、沿海部からの工場の移転のうち、民営工場のそれがもっとも多く、57% をしめている。実際に重慶で稼動したのは、243 工場であるという。抗日戦争が始まってのち、水路・陸路・空路で重慶に到った人口はきわめて大きく、重慶の人口は人を驚かすほどに膨張した。1937 年の 47 万人から 1945 年の 124 万人へと、8 年間で 80 万人も増加し、重慶は国民党治下でもっとも人口の大きい都市となった。解放後の三線建設時期の大量の西遷では、“70 年代末までに、三線地区の固定資産は 292 億元から 1,543 億元に増えて、4.28 倍の増加を示し、全国の三分の一をしめることになった。工場労働者は 325.65 万から 1,129.5 万に増加し、…工業生産額は 258 億元から 1,270 億元に増加して、3.92 倍である。1978 年には、重慶を中心とする西南地区の工業生産額は、全国のそれの 40.28% をしめ、重慶のそれは最高峰に達した”（汪受寛『西部大開発的歴史反思（上）』蘭州大学出版社・2009 年）という。数多い企業の移転にともない、数多い人口が三線建設地区の各地に流入し、重慶はその重点基地となったのである。

20 世紀 90 年代からは、三峡大ダム水利プロジェクトがはじまり、重慶はまたもや人口の大流動に直面することとなった。ダム湖に沈む百万の居民を引っ越しさせなくてはならなくなったのである。三峡プロジェクトは、複雑な問題をかかえたプロジェクトであり、そのなかに、百万の住民をどうやって移住させるかという、超世界級の難題が存在していた。これがいかに難題かは、世界に人口百万未満の国が 30 あることを思い起こせば、容易に想像がつくであろう。百万の移民は、中･小型国家の引っ越しに等しいのである。しかもその移住の困難さは、政治・経済・文化はもとより、環境・気候・風俗・習慣・気質にもかかわっており、複雑さはきわまりない。こうして、重慶の三峡移民は全国注目のまととなり、そしてそれは三峡プロジェクトの成否に直接かかわることになった。

以上のように、重慶歴代の移民は、その規模においてその全国に与えた影響の大きさにおいて、他地区の移民とはく比べものにならない程度をもっているのである。

（三） 政治政策による移民が多いこと

重慶の移民は、政府の主導によるものが多い。秦漢帝国の統一は、巴蜀に通ずる交通に大きな改善をもたらし、関中・中原・長江中下流域との経済・文化の連携がきわめて密接になったけれども、自然の通路はやはりけわしく、“蜀へ通じる道は、青天にのぼるよりも難しい。…” と、李白が「蜀道難」で詠ったように、山と水による障壁が、人々の自由な行動や商人の自由な往来を依然として妨げていたことに変わりはなかった。欧陽修の『集古録』巻 2 が載せる「後漢司隷楊君碑」は次のように記している―“高祖劉邦は天命を受けて漢中に興り、子午道を通って関中に入り、国名を定めるにあたって漢を選択した。のち子午道はあまりにも難渋であるため、あらためて園谷道を利用したり、新しく堂光道を開いたりした。この四道は、艱難まことにきびしい”。秦漢以降、関中から秦嶺山脈を越えて南下する道は、従前のものを修治したり新たに開いたりして、四本が機能していたが、その行程は遠近にかかわらず困難で、人々が巴蜀、とくに重慶地区に行こうとする場合、その困難さは、他地域の旅程のそれの比ではなかった。

長江の水道は、古代重慶の内外の交通に十分重要な役割を果たした。当時の巴地の大きな水道、長江・嘉陵江・烏江などは、巴・蜀と長江中下流域の楚・呉地域をつなぎ、楚・呉と中国中部・南部をつなぐ、主要な通道であった。楚から巴・蜀への移動、漢中から楚・巴への移動にとって、水道とし

てはほとんど唯一の通路であったのである。当時の三峡は山高く浪高く、水勢は険悪で、船は畏れて前に進もうとせず、三峡から巴・蜀にいたる通路をきわめて困難なものにしていた。

このような行路の艱難さゆえに、生存のために巴・蜀に向おうとする人々、とりわけ巴の地に向おうとする人々は、どうしても躊躇せざるをえない。それでも移動しなければならない情況とは、戦争・災害からの逃避ややむを得ざる個人的な理由を除けば、もっぱら政府の主導によって、政策実施のためにもたらされた情況が一般的であったのである。

秦漢時代は巴蜀地区の内外交通が迅速に発展した時代である。この時期、朝廷は西南少数民民族地区の開発に大きな注意をはらっていた。巴蜀地域の開発・統治のために、秦は漢中地区の一般住民を大量に巴蜀に移住させた。『華陽国志』「蜀志」に“周赧王元年（前 314 年）、秦の恵王は子の通国を蜀侯に封じた。…少数民族の首長はなお強勢であったため、秦は万戸をそこへ移した”とあるのが、その例である。

漢に入ると、漢王朝はその強大な軍事力と経済的実力を背景に、おおいに西南地区を開発した。西南少数民族地区を開発すると、そこに数多い郡・県をおいて、関中・中原の人民を大量に移住させ、開発と統治の基礎とした。前漢武帝が西南少数民族地区を開発して、“有力者を募って西南少数民族地区の耕地を耕作させ、生産物を上納して、その代価を中央の財務局で受け取らせた”（『史記』「平準書」）とあるように、政策的に内地の地主と農民に、直接現地に移住して開墾と耕作に従事させたのである。

そののち時代が下って、明末清初にも、巴地・重慶地区は戦乱の惨禍を受け、人口は減少し、土地は荒廃し、災害・疫病がしきりに発生し、目を覆うほどの惨状を呈した。清朝政府は、緊急の政策を立案し、湖･広の民衆を大量に動員して巴蜀に移住させ、もって四川の人口を補填する方策をとった。かくして、湖北・湖南方面から巴蜀に通じる道路には、一隊一隊と、やせ細って小枝のようになった難民が、老いたるを扶け幼きを携えて、官兵に護送されて、昼夜兼行で巴蜀へと向った。重慶・雲陽一帯のありさまだけをみても、“山は険しく原野は荒れて、四方からの流民が多く雑居している。彼らはいわゆる新民で、もともとは集団でつれて来られた者たちである。…もし彼らを全部追い払うとすると、それはさらに深山窮谷に追い払うしかないが、誰がそんなところにいきたがるだろう？”（嘉慶『雲陽県志』巻下「保甲法」）という状態で、これらの移住民の大半は、政府の主導のもとに半ば強制的に移住させられた者たちであったのである。

近現代では、事情はもっとはっきりしている。抗日戦争時期の民国政府による、重慶･雲南･貴州･四川への軍政人員・文化機構・企業人員の大規模な集団移動、三線建設時期の、重慶・四川・貴州・雲南・陝西への、軍工・科学技術機構の大規模な集団移動、三峡プロジェクトにともなう百万居民の移動、いずれも基本的に政府の政策による、半ば強制的な移民なのである。

（四）　ほとんどが一族・一村をあげての移民であり、したがって移住後も宗族観念・同郷観念が強く残っている。

歴代政府の移民政策の内容、重慶地区の交通の未発達さ地理環境の劣悪さ、こういったことから巴蜀への移民、とくに政治的･軍事的移民は、その形式として一族をあげての形式をとらざるをえなかった。たとえば、秦が捕獲した関東諸国の旧貴族、豪族、商工業者、富商大商人、罪人などなど、“遷虜”として巴蜀に移住させられた者たち、あるいは秦に滅ぼされて移住させられた楚国の人々、彼らは基本的に一族をあげて移住させられたのであり、それは身分が高い者ほどその強制は強かった。『華陽国志』「巴志」の記載によると、巴地の貴族として、波・鉰・毋・謝・然・楊・白・上官・程・常な

どが挙げられているが、たとえば上官氏はもともと楚国の貴族であったと考えられる。『元和姓纂』巻7に“楚懐王の子である蘭は、上官の長官となり、そこで上官を氏とすることになった。秦が楚を滅ぼすと、隴西郡の上邽県に移された”とあり、隴西に移動させられる途中、その一部が重慶地区に留まった可能性が高いのである。三国魏晋時代の巴蜀の移民にも、この種の一族をあげてのものが多かった。『三国志』「劉二牧伝」注所引『英雄記』に“これより前、南陽・三輔の人で四川に流入したものが数万家あり、これを収納して部隊を編成し、東州兵と呼んだ”とあるが、その他の記載によれば、彼らは一族をあげて北から巴蜀に移住させられたのであり、そして東州兵として再編成されたのである。このように一族全部を一緒に移住させると、所属の成員をより有効に保全できるのはもちろん、祖先崇拝と血縁観念を紐帯とすることによって所属成員の内在的な凝集力を高めて、郷里を離れて他郷にあっても、その帰属観念を維持して信心と勇気をもたせることができた。劉備が蜀に入る前、龐統が“今、益州には百万の戸口があり、土地は肥沃で財は豊かです”といって入蜀を勧めたというが、その百万のなかには、劉備以前に蜀に入った移民が当然含まれていたはずである。

明清時代、人口を移動させて四川を満たそうとする必要に応じて、政府の主導のもと、各地からの大量の移民が家族を携え、長途を歩き切り、異郷に移動したが、その規模はきわめて膨大であった。康熙五十一年（1712年）四川巡撫李先復は次のように上奏している―“巴蜀は陝西・湖北に境を接しており、土地はきわめて広いものがあります。陝西・湖北で生産のかてを失った人民は、近いということで四川に入って耕地を耕して戸籍を獲得し、ようやく税を納めることができるようになりつつあります。最近、湖北の宝慶・武岡・沔陽などの人民が、あるいは犯罪者となったために、あるいは税を納められないために、しきりに荒地を開墾したいという名目でもって、家族もろとも四川に入ってきたものが、数十万人を下りません”（『四川通志』巻64「食貨·戸口」）。重慶地区は山高く道険しく、数十万の移民たちは、生命と財産の安全のために、グループを組んで行くことが多かった。多くのグループは家族や宗族で移動し、その家族や宗族は行程を進むなかで、おのずから自分たちを守る組織となった。このようにして、一族をあげての移民は、明清時代重慶移民の一般的な形式となったのである。民国『忠県志』巻10「氏族表附」の記載では、明代の忠県の人口と宗族を挙げたなかで、氏族118姓を記しており、そのうち厳・文・甘・楊・杜・母・奚以外は、すべて元末明初の移民宗族であり、一族すべてをあげての移民は、93姓226家族にのぼり、移民姓族の82%をしめている。これは、まさしく忠県明代移民が、その家族・宗族のままで、忠県住民の重要な構成要素になっていたことを示しているであろう。また雲陽を例にとってみると、やはり一族をあげての移民が、雲陽住民の重要な構成要素となっている。民国『雲陽県志』巻23は大姓178族をあげているが、その多くは移民であり、はっきりと明代に移入したとわかるものは17姓33族に及び、また明確に湖・広籍とわかるものは26族で、湖・広出身が78%をしめている。これは、明代に多くの湖・広籍の民衆が、一族をあげて雲陽に移住してきたことを示しているであろう。地方の文献資料には記載が少ないため、一族をあげての移民の族数は往々にして低く見積もられることが多い。しかし、事実としては、一族をあげての移民はそうとうに多かったのであり、それがまた一般的な形式となっていたのである。この宗族形式は移動中の重要な組織であるとともに、定住後も存続して、ある場合はより緊密に組織化されて、同郷宗族のネットワークを形成することになった。

こうして、重慶の移民のなかには家族・宗族の同族意識が強く残ることになり、その組織で持って内部で団結しようとする傾向がきわめて強烈であった。現在の重慶に残る“方言島”という現象は、これを説明してくれると思う。明清以来、湖南・湖北・江西・広東・広西・福建・安徽・浙江・陝西・貴州などから大量の移民が続々と重慶地区に流れ込み、さながら五方雑処にして方言並存の情況が出

現して、いわゆる方言島が普遍的に存在することになった。このような事情については、地方志にしばしば記述がある。たとえば大足区の言語について、“もともときわめて複雑である。一般の人々は、おおむね二つの言語を操り、普段家族が集まる時は故郷の方言を使い、これを「打郷談」という。広東出身の人は広東方言を、湖北出身の人は湖北方言を使い、同郷人でなければまったくわからない。外の人と話す時は、標準語を使う。大足の人は、誰でもそうである”（『民国重修大足県志』巻3「政事上・風俗」）といっている。ある地区では“五方から人が集まり、したがって言語は互いに異なっている。…したがって、所属の町にはどこにも各省の会館があり、湖北・湖南・広東・広西・江西・福建のものが多い。彼らは繁栄を誇っており、移入後数十代経っていたとしても、方言を改めようとはしない”（光緒『永川県志』巻2「風俗」）というし、ある地区では“明清以来、湖北・江西からの移民は、居民の6、7割をしめている。彼らの祖先伝来の風俗は、山川が変わっても変わることはない。各地の方言はそのまま踏襲されており、他の人が無理やり変えさせることはできない。したがって、福建・広東の人は官話を学んではいるけれども、一方でその方言は同じ町の人でも全部理解するのは不可能である”という。移民の流入によって土着の言語が失われてしまった例ももちろんあり、たとえば“涪州には六、七百年以上続いている土着民は今や存在しない。したがって往時に使用されていた南方民族系の言語も、まったく存在していない”（民国『涪州志』巻7・方言）というのが、その一例である。

“方言島”という現象は、移民が新しい居住地に移ったのち、自己の生命・財産の安全・宗族家族の保全のために、新しい土地での団結を協調して、一致して外部の事情に当たろうとする一種の地縁的宗族感情の発露である。もともとの言語は原住地の文化習俗をもっともよく体現しており、過去の歴史の記憶を保持し宗族の団結力を強化する重要な手段であり、そこで数多くの移民たちは、その方言を保持しつづけることによって、原住地の文化習俗を維持しようとはかったのである。しかし一方では、原住地の文化習俗を保持しつづけることは、彼らを長期にわたって一つの小さな空間に閉じ込めてしまうことでもあり、周囲の土着民や他地域の住民との間に距離をおいてしまうことになった。それは、当地の民衆との融合に妨げとなったことはいうまでもない。いずれにしろ方言島という現象は、ある区域の移民文化・移民精神を理解するうえでの、重要な手段である。重慶移民のもつ宗族性や出身地主義という特色の例として、方言島現象は突出しているといってよいであろう。

今ここに重慶市栄昌県盤龍鎮の例をあげてみよう。そこは今なお方言島の現象がみられる。鎮の人口は8万人あまりであるが、そのうち移民出身は4万人あまりであり、50% をしめ、12の村・4の社区に分布している。集中しているのは、原古墻・大建・白鶴・蓮花・楠木などで、主な氏姓は、李・張・周・黄・顔・馬・葉の七姓である。彼らは、通例一族が集まって居住しており、広東方言が彼ら内部の主な言語となっている。ある者は、自分たちの祖先は、広東・湖南から歩いてここにやってきたのであり、すでに12代が経過したと説明している。一人の老人の話を聞いてみると―ここの移民出身者は強烈な宗族観念をもっており、代々祖先の訓戒を遵守している。その伝統を守るためには、“たとえ祖先以来の田畑を売ったとしても、祖先のことばを棄てることはない”ほどである。彼らは生まれたその時から父母の影響を強く受け、必ず広東方言を話さなければならない。家に帰れば広東方言を話し、外に出れば重慶語を話すのが、習慣であり規則となっている。内部で、“大哥”（長兄）を“太哥”、“吃飯”を“舎飯”、“読書”を“吐書”と発音するのが、その例である―という。当地の人李家輝は“私の家では、発音が南北バラバラです。私は移民、家内は四川人ですから、母親とは方言を話し、妻とは四川語を話します。ある場合にうまく応対できないことがありますが、それは四川語と方言が混じってしまっているからです”といっている（『重慶晩報』2012年4月1日「栄昌有箇盤龍鎮、大

家都会説客家話」)。調査によると、盤龍鎮は目下のところ重慶最大の方言島である。その他にも、大小さまざまな地域で、それぞれ異なった方言島現象がみられるのである。

（五） 重慶峡江地区は、歴代、官吏や士人が左遷されたり、落ちぶれて流寓した場所であり、長期にわたってそこに特色ある“流寓”文化が形成された

中国の封建社会では、官員への懲罰は、左遷とか流罪という方法がとられることが多かった。早い例では、秦襄王二十六年（前 281 年）に“罪人を赦して穰に移し、…二十七年、（司馬）錯が楚を攻撃し、罪人を赦して南陽に移し、…二十八年、大良造白起が楚を攻撃して、鄢・鄧を攻略し、罪人を赦してこれを遷した”（『史記』「秦本紀」）という事例がある。秦始皇帝（秦王政）の時には、“長信侯毐が反乱を起こそうとして発覚し、王の御璽と太后の璽と偽って、県の兵士や近衛の兵士を徴発しようとした。…王はこれを見破り、宰相の昌平君と昌文君に軍隊を発して毐を攻撃させた”、反乱に加担した罪人は“爵位を剥奪して、四千家を蜀に流し、房陵に居住させた”（『史記』「秦始皇本紀）という事例がある。また前 237 年には、周知のように宰相呂不韋を罷免しているが、一年あまりのち、王は家族とともにこれを蜀に流そうとしたところ、呂不韋は誅罰をおそれて酖を飲んで自殺してしまった、という事例もある。

この他、すでに述べたように、旧六国を統治・管理するために、貴族・豪族・富商・罪人などを大量に巴蜀へ移住させた。巴蜀はいわば罪人流刑の地となったのである。『漢書』「高帝紀上」の「如淳注」は“秦の法では、罪人を蜀漢に移すことになっていた”といっている。今の重慶市の中原からの移民のなかにも、当然、これらの貴族・豪族・富商・罪人が数多く含まれていたであろう。

漢も秦を受けて、前漢時代には罪を犯した官員や一般の罪人を巴蜀に移住させた。漢代の刑罰に“徙辺”という一項がある。これには、諸侯王・官員の犯罪者及び一般の罪人が含まれている。巴蜀はこの徙辺の地であった。武帝元鼎年間に南越が反乱をおこし、漢王朝は巴・蜀の罪人からなる軍隊にこれを討伐させたことがある。この巴・蜀の罪人のなかには、罪によって巴蜀に移された旧貴族や犯罪官員や一般罪人が含まれていたはずである。

唐宋以降、歴代の王朝は、巴蜀の地、とくに巴地を左遷官員や一般罪人の流放地としていた。唐代には、数多い皇族・政治家・中央の官員が左遷されて、巴地に流された。たとえば重慶近くの黔州には、太宗の太子李承乾、高宗の廃太子李忠が流されているし、長孫無忌と即天武后の戦いののちにも、多くの関係者が流され、玄宗にもっとも寵愛された宦官高力士も、李輔国との争いに敗れて流されている。粛宗の時の宰相第五琦、中唐時期の財務官僚劉晏、同じく中唐時期の政治家・思想家・文学家である陸贄、同じく中唐時期の著名な政治家李吉甫、詩人白居易などは重慶忠県に流された経験をもっている。名臣張柬之は、突厥との和親に反対して、即天武后に罪をえて、697 年に合州刺史に左遷されている。高士廉の子、戸部侍郎の高審行は、高宗永隆元年（680 年）八月、渝州刺史に左遷されている。王叔文は、永貞年間の改革に失敗して、順宗永貞元年（805 年）八月、渝州司戸に左遷されている。これらの左遷・流放された官員は、多くはのちに許されて中原に帰ったけれども、一部は家族とともに定住し、巴地の住民となった者もある。

宋明時代にも、官員の巴地に左遷されたり流放された者は少なくなく、その子孫がそのまま巴の人となってしまった例も少なくはない。北宋の著名な思想家程頤は、当朝の大臣王安石に罪をえて、重慶涪州に左遷されている。明代では、成化十五年（1497 年）兵部侍郎馬文昇が重慶の軍隊に追放され、成化二十一年には、御史汪奎が夔州通判に、兵部主事李大芳が知大寧県に左遷されている。このような事情は、歴代ごく普通にみられる。それに左遷や流放以外にも、任官や旅行のために重慶に流寓す

る官員や士人はきわめて多かった。左遷・流放・流寓ではあるけれども、しかし、地方に与える文化の影響はすこぶる大きい。重慶には、史上有名なそういった官員・士人が多数流寓していた。唐代では李白・杜甫・李商隠、宋代では三蘇・王十朋・陸游・周敦頤、近代では臨時国都重慶に寄寓した郭沫若・老舎・巴金・梁実秋・陽翰笙・周揚などである。

これらの著名な官僚・士人たちは、重慶での感慨と情緒を、往々にして詩文のなかで表現した。唐の玄宗年間、呉道子は二回にわたって四川に入り、嘉陵江三百里の山水風景を大同殿の内壁に描ききり、その結果山水画が唐代に大流行することになった。忠州太守となった白居易は三峡に居住した間に、多くの詩篇を残している。たとえば〈蕭処士の黔中に游ぶを送る〉は、“よく文をつづりよく酒を飲む、蕭侍郎さん、その身は浮雲のようで鬢は霜のよう。生活を投げ捨てて詩ばかり作っているし、故郷を忘れて酒が故郷になってしまったらしい。長江は巴峡をすぎてはじめて大河となり、猿の声は巫陽をすぎるとまさしくもの悲しくなる。酔わないままで黔中へ行こうとして、磨囲山にかかる月のなんと青青としていることよ”と詠っている。劉禹錫の共作〈竹枝詞〉民歌十一首は有名であるが、そのなかでは峡江夔州一帯のすがすがしい風俗と男女の恋愛が詠われている。―“やなぎは青青として、長江の水面は平らかに、岸辺で歌う彼の歌声が聞こえる。東に陽が出ても西は雨のように二人の気持ちは通じないようだが、気持ちはないようで実は気持ちはあるものなのさ”、“山桃の赤い花が山上に咲き誇り、蜀を流れる長江の春水は、山をたたくように流れていく。花の赤が色あせやすいように、男の気持ちもうつろいやすく、長江が無限に流れ続けるように、女の気持ちはいつまでも鬱々とはれない”。杜甫は、永泰元年（765 年）秋に雲安（今の雲陽）にいたり、翌年春には夔州（今の奉節）の西閣に逗留し、大暦三年（768 年）に夔州を離れて東に向っている。その間、人口に膾炙されている多くの詩篇を作った。たとえば〈瞿塘峡にていにしえを想う〉では、天地の造化・鬼神の仕事の偉大さを詠い、“西南の方向に無数の渓谷が開け、強敵どうしのように両岸に断崖がせまっている。地は山の根っこから裂けているかのようで、長江は月の穴から流れ出てきたよう。削り造作して白帝城を作り、うまくバランスをとって陽台を隠してしまう。天地・鬼神の力わざも偉大だが、しかしその調和力はもっとすばらしい。”と詠っている。また〈峡口二首〉（その一）では、“峡江から長江の間は、西南方面は百蛮を制圧している。山城が点々と連なり、両岸絶壁の上は青青とした山ばかり。長江の開いたところは天険が多く、その流れをたった一つの関所で管理しなくてはならない。あちこちから音楽の声が聞こえてくると、秋の空気が顔面にしみてくる”と詠っている。晩唐の詩人李商隠は 848 年に四川東部に到った際、〈夜雨の時、北方ことを想う〉という詩を残している。―“いつ帰るのかという手紙があなたからきたが、決まった期日はない。ここ巴山は夜雨が降って、前の池には氷が張っている。いつになったら、夫婦二人で西の窓によりながら、いっしょに蝋燭の芯を削るような生活をおくれるのだろう。もしその時が来たら、今のこの巴山の夜雨のことを話してあげるつもりだ。”宋の蘇洵には〈白帝廟によせて〉という詩は、三峡の巍々たるありさまと、その歴史の妙味を詠ったものである。―“誰が三峡を開いて、こんな険しい地勢を鋳造したのだろう、歴代の英雄たちはこの険峻さに、永遠に苦しまされるのだ。かつてここで楚国の人たちが活躍したけれども、その子孫は今も残っているのだろうか、ここには多く拠点が構えられたが、今は人も住まず、閉じられたままである。永安宮で死去した劉備玄徳を悲しみ、八陣の図で縦横に策略をたてた諸葛孔明に感心はするが、彼らも結局は志をとげることができなかった。白帝の神様よ、きっと自分で笑っておられるだろう、英雄たちが敗れたのは戦いのせいだろうか、いやそうではなく運命なんだと。”これらの詩篇は、三峡の雄大な自然を詠ったものであり、歴史の妙味を詠ったものであり、そして三峡のすがすがしい気風と独特な民俗を詠ったものである。

歴代ここに左遷され流放され、あるいは寄居・流寓した官僚・文人たちは、自身の受けた待遇、国家によってもたらされた自身の数奇な運命、あるいは被害者意識・落伍者意識、そういった複雑な心理を詩文によって表現しようとしたのであり、重慶地区、ことに長江沿岸を題材とした多くの詩文を作り、そこに特色ある一つの流寓文化が形成されたのである。李白には、激情滔々とした三峡情思の詩があり、杜甫には一種の不平感を含んだ夔州の吟詠があり、白居易には三峡民間の習俗を賞揚する詩歌があり、劉禹錫には三峡の風情と男女の恋愛を詠った歌詠があり、陸游には瞿塘峡の険峻と壮麗さに対する懐情があり、蘇軾には三峡の壮観と歴史に対する心いっぱいの感情があるのである。自身の境遇、とくに一種の被害者意識・落伍者意識は、時として彼らの詩文を、深思・悲壮・慷慨あふれるものにした。たとえば、杜甫の国家の命運に対する憂患の情がそれであるし、陸游の戦場で功績をたて、敵を殺し国を復活させようという悲壮な激情がそれである。こういった壮烈激烈・悲憤慷慨・深思深沈の情あふれる作品は、三峡に流寓し旅行した彼らの、心声の発露に他ならない。この点については、杜甫の夔州時期の作品が突出しているといってよいであろう。〈閣夜〉の詩はいう。―“年の暮れ、陰陽の二気は時間をせきたて、天のきわのこの地には、霜が雪が寒々とした夜空にはっている。夜明けに聞こえる鼓・角の声は悲壮きわまりなく、三峡の天にかかる天の川は、しきりにゆらめいている。戦争が続き、原野に泣き叫ぶ声は、どの家からも聞こえてくるし、猟師や木こりの住むあたりから、蛮人の声がいっしょに聞こえてくる。臥龍よ躍馬よと称賛された英雄たちも今はすべてあの世の人になってしまい、人の営みも人からの音信も、今はほとんどなくなってしまった。” この種の、国家・民族の命運に対する悲壮感は、何度も夜中に目を覚ましてハッと驚き、転々として眠りにつけず、眠ろうとしても眠れず、非情がふたたびもちあがってくる、という体験を、杜甫に何度も与えたことであろう。夔州での経験は、杜甫のその人々に対する同情と愛護の心を、より強くよびさましたはずである。〈負薪行〉のなかで、杜甫は次のように詠っている。―“夔州のむすめたちは、髪を半分未婚のままにしている、四十、五十になっても結婚できない。戦乱が続いて嫁に行けず、一生恨みを抱いてため息をつきつづけるのだ。” また北宋の有名な思想家程頤は重慶涪州に左遷されて、失意不遇の官僚生活を余儀なくされたが、その失意不遇が、彼に理の思想における『易』の意義についての深い思考を促し、その易学についての代表作『伊川易伝』の基本的な構想は、この地でできあがったのである。今なお重慶涪陵区には、彼が『易伝』を作った遺跡が残っている。

古来、重慶一帯の山水は壮観・高峻であり、失意・不遇の詩人たちにとって、重慶は登眺して隠棲の意をたくす場所となりえたし、また傷心をかこつ場所ともなりえた。ここに重慶・峡江地区に特有な流寓文化が形成されたのである。

（六）　重慶文化の開放性と寛容性が、移民と土着民の融合をより容易にしたこと

重慶は一個の移民都市である。新石器時代以来、巴地の住民たちは、たえまなく峡江の南北を往来し、生活に適した土地を探してはそこに居住していた。秦漢時代からは、朝廷の西南少数民族地区開発政策にともなって、中原の人々が大量に流入した。その後の歴代の大規模な移民、とくに関中・中原・長江中下流域からの頻繁な移民は、巴地の文化に各地民俗伝統を混入させることになった。大量の移民は、重慶を典型的な移民地区にしあげ、そして重慶文化の多元的局面を形成せしめたのである。

(1)　重慶は、文化・風俗において、どのようなものも許容する寛容さをもっている。対外的に開放的で非排他的な気質をもっており、艱難創業の精神と豪放剛烈な品格をもっている。こういった気質と品格は、全国各地于からの移民との融合をきわめて容易にした。一例をあげれば、古来古代楚文化のシャーマニズム信仰を受容しており、“（巴地のうちの）半分は楚文化をもった人たち” と表現さ

れる事情がそれである。

(2)　漁労・狩猟と農耕複合型の経済生活方式が共通していることから、四川・湖北・湖南・貴州などの周辺の人々が頻繁に往来し、相互に習俗の類似現象がおこり、湖・広や江西などの人々が、容易にその社会生活に溶け込むことができた。

(3)　言語からみると、重慶地区の言語が形成・発展する過程で、長期にわたって北方からの移民の影響を受け、北方語が使用されるなかで、土着民の言語も北方語とそうとう接近することになった。漢の揚雄が古代の方言を記した『方言』において、秦の言語は109回、晋の言語は107回、梁･益（蜀）の言語は20回登場している。しかもしばしば“秦・晋・梁・益”と四地域が併称されている。揚雄は蜀の人であり、彼は四十歳まで当地に住んでいたのであるから、当然自分の方言をよく知っていたであろう。ところが梁・益地区の言語を記した例はこのように少なく、秦・晋のものが圧倒的に多い。これは当時の梁･益の方言は秦の言語ときわめて近かったからに相違ない（崔栄昌「巴蜀語言的分化、融合与発展」『四川師範大学学報告』1997年1期)。明清時代になると、湖・広地域からの大量の移民にともなって、現在にも続く四川方言が形成されはじめ、四川方言と湖南方言・広東方言（客家方言)・福建方言など、多くの漢語方言が併存する局面が生じた。たとえば大足地区の言語情況はきわめて複雑で、“広東人は広東方言を操り、湖北人は湖北方言を操り、他の人はその言葉を理解することができない。ただし、外の人と話すときは普通語を話す。地区のどこでもそうである”という状況を呈していたという。涪陵地区でも“各地方の方言は、そのまま踏襲されてきており、強制的に統一することはできない。したがって、福建・広東出身の人は普通語を学ぶものの、その方言には同じ町の人でも理解不能な場合がある”という状況であった。重慶地区の言語情況はこのように複雑ではあったが、ただ人々は普通語にも習熟しており、したがってこの地区の言語は誰にでも受け入れられて、生産や生活における流通と交流に便利であった。このような言語環境は、重慶の移民たちの安定にとって、重要な条件の一つを提供したのである。

重慶地区の土着民は、自己の風俗・習慣だけに固執することがあまりなく、そこで移民それぞれの風俗・習慣が併存する局面が生じた。とくに明清時代には移民の数量が飛躍的に増加し、多くの地区で土着風俗・習慣と移民風俗・習慣の共存状況が出現した。大足では、“清初に移民で四川の人口を満たして以来、移民たちはまたそれぞれ自身の風俗に従っている。冠婚葬祭の際は、原籍地で通行していたやりかたにならって実施し、それに誇りをもっている”（『民国重修大足県志』巻3「政事上・風俗」）というし、璧山では、“(清初）土着民で生産を再開した者は、一割、二割にすぎず、他はすべて湖北・広東・貴州・福建などからの移民である。したがって習俗にかなりの相違があり、移民たちの冠婚葬祭のやりかたには、彼ら自身の古めかしいもの多い”（同治『璧山県志』巻1「風俗」）という。またある地区では、“五方から移民が集まって雑住し、言語もそれぞれ異なっている。張献忠の戦乱をうけて、生産を再開できた土着民は二割、三割にすぎなかった。今は満州人と土着民が増加したけれども、半ば強制的に移住させられた移民も数多い。そこでどの町にも各省の会館があり、とくに湖北・湖南・広東・広西・福建のものが多く、繁栄をきわめている”（光緒『永川県志』巻2「風俗」）という。こういった風俗･習俗の混在と融合は、重慶の文化に、開放性･融合性･寛容性が強く、排他性・狭隘性が弱いという性格を与えることになった。文化伝統と民俗習慣の寛容性と類似性は、土着民と移民の生産・生活活動における摩擦を減少させ、そのことがさらに湖・広・江西などの人が喜んで重慶に向うという現象を引き起こしたのである。

このような習俗の寛容・融合・類似の雰囲気のなかで、移民たちは生産に従事し日々の生活を享受するとともに、土着・移民双方の文化にしだいしだいに改造を加え、土着・移民雑住に、より適した

局面を生み出すようになった。資料の記載によると、漢代、巴蜀に流入した移民たちは、艱難にみまわれ創業の苦しさを味わったけれども、しかし、重慶というこの地域は、行政は緩やかであったし官吏の支配も苛酷ではなく、役所と移民が上下相親しむという状況が出現し、ここからこの地区の住民の和合・安定といった雰囲気が生まれたのであるという。後漢末になると、漢族は西南少数民族地区のほぼ全域に分布するようになったが、彼らは少数民族といっしょに生産知識を学習し、共同でその地を開発したのである。

重慶の文化と風俗の開放性と寛容性は、外来の移民と土着民の融合を容易にし、そのことによって、移民の精神生活・物質生活の安定と発展が保証されたのである。前漢王朝が西南少数民族地区を統治してから、古代の巴・蜀には東西南北から移民が流れ込み、巴地でも外来の多くの漢族が、長江沿いの峡江地区を含む重慶地区で、大規模な生産活動を展開し、手工業と商業に従事するようになった。彼らは、遠く故郷を離れてしまったけれども、なお原住地の文化伝統をもち続けることができた。こうして、土着民と移民の大規模な対立はほとんど発生することがないままに歴史が経過したのである。

五　重慶移民の郷籍と族籍及び会館情況

すでに述べたように、重慶への歴代移民は、往々にして宗族・家族を基本的な組織として移住し、同じ省の出身であること同じ郷の出身であることを、結びつきのよりどころとすることが多かった。移動の途中であれ、新居住地に落ち着いたあとであれ、家族・宗族、省籍・郷籍による結びつきは、その相互助け合いのよりどころとなり、相互の紐帯をより強いものにする機能を発揮したであろう。ことに、重慶は山高く道遠く、周囲は山また山の地勢であり、しかも故郷をはるかに遠く離れて移住してきた彼らにとって、そこからさらに現地の土着民と混住するという、今一つの難事を開始しなければならないのであるから、この種の紐帯は必要不可欠である。したがって、家族・宗族、省籍・郷籍による紐帯は、新居住地に定住以後、強くなりこそすれ弱まることはまったくなく、その紐帯に基づく各種の関係や組織が形作られることになった。

移民が増加すれば、当然地縁と血縁の問題が緊張の度を加えることになる。新たな移民が生じるごとに、まずはじめに問題となったのは、土着民・旧移民と新移民の間の土地問題であった。新移民が土地を占有し資源を獲得しようとすれば、必然的に土着民･旧移民との間に矛盾が発生せざるをえず、ある時には激しい衝突にいたることもあった。たとえ長期にわたって地広く人稀な地域であったとしても、時間がたち人口が増加すれば、土地占有・資源獲得において、新旧の衝突をさけることは不可能である。明清時代には、重慶各地で移民とその子孫が増加し、多くの地区で移民の家族・宗族が土着民のそれを越えるようになり、訴訟が絶え間なく発生した。“湖・広・陝西は人が多く土地は狭い。そこで人民は往々にして四川に移住して、耕地を開墾するようになる。聞くところによれば、陝西から入った移民は各自獲得した耕地を耕し、分に安んじ生計を立てているが、湖・広から入った移民はいつも四川人と訴訟ざたになっているという”（『清朝文献通考』巻 2「田賦二」）という記事がある。雍正年間には、この矛盾がきわめて大きくなった。雍正五年（1227 年）に戸部は次のように上奏している―“四川の昔からの荒廃した耕地は､近年ようやく開墾されつつあります。ただそもそもきちっと測量して登記した土地は多くなく、いいかげんに広さを見積もって独占して耕作している者がほとんどです。それに土着民と移民が半々で、耕地の広さはどれだけあるのかはかりもせず、とくに辺鄙なところのあいまいさはひどいもので、相互に侵略しあい、訴訟が頻繁に起こっております。官員を派遣して畝ごとに正確に測量し、争いの種を絶ち、欺瞞を許さないようにすべきと存じます”（『欽定

大清会典則例』巻35「戸部・田賦二」)。そこで、耕地を正確に測量し、土着民と移民の衝突が起こらないよう、清朝政府は命令を下して、四川の土地を正確に測量させた。しかし、こういった情況は以後も大量に生じた。乾隆時期の巴県においては、“各省から流寓してきた移民たちは、もともと耕地・財産がなく、自分で生活手段を手にいれて生計を立てざるをえない。一方、土着の農民たちは、祖先以来の耕地を耕しており、ほんの一かけらの土地も失ってはならないと、所有地の面積を片時も忘れたことはない。村村は四方を高い山に囲まれており、平地の水路近くだけが肥沃であるが、いったん災害にあえば、質草に出さざるをえないのが実情である。湖北・河南・福建・広東の移民たちは、その機会をねらってその耕地を我が物にしようと画策し、土着民はついに財産を失い、生計を立てることができなくなってしまうのである”(乾隆『巴県志』巻10「風俗」)という状況が生じていたという。こういった衝突の際には、移民たちは家族・宗族、同省人・同郷人の力をかりて、紛争の解決・処理にあたったのである。

この他にも、生産・経営に従事するなかで、さまざまな矛盾が発生した。そのたびごとに、彼らは家族・宗族、同省人・同郷人の厚誼と組織の力をかりて、矛盾を解決しようとしたのである。『清代巴県档案』には、移民の内外における紛糾記事がはなはだ多い。典型的なものは、道光二十年(1840)年三月に、湖広茶陵州出身の同郷の移民である、陽啓福・李玉隆などの間に発生した、共同購入の家屋をめぐる紛糾である。以下に簡単に紹介してみよう。

陽啓福・李玉隆・彭祖才・彭国賢・李相高は、祖先がいずれも湖広茶陵州の人で、祖先たちは四川に移住してきて、千厮門に拠点をかまえ労働者として生計を開始した。乾隆年間になって、同省の茶商組合が資金を出し合って、二十数間の部屋をもつ一軒の家屋を購入し、その使用料総額は銀七十両あまりであった。使用料は禹廟・関帝廟・盂蘭廟・財神廟の運営や演劇上演の費用に充当された。その後も使用料をとって運営していたが、道光二十年三月に、茶陵組合の経理と首事である陽啓福と譚学俊は朝天門・千厮門の仲間たちに相談して、購入した家屋を譚済美に売り出し、その代価銀六百六十両を受け取り、またそれぞれが銀両を出し合って耕地を銀一千二百両で購入し、そこから得られる、毎年の小作米四十五石をもって、禹廟などの運営費にあてることにした。さらにその他にも土地を購入して、茶陵出身の仲間の墓区とした。ところが、茶陵グループのリーダーである彭国賢や李相高は家屋を売ることには反対で、李玉隆は家屋には自分の持ち分があることを主張して、その持ち分の部屋を絶対にあけ渡そうとしなかった。そこで陽啓福は訴訟にふみきったのである(『清代乾嘉道巴県档案選編』四川大学出版社・1996年・下冊・68・69頁)。

この資料から次のことがわかる。1. 当時の移民たちは、同省・同郷の成員からなる、大小さまざまな組合組織をもっていた。その組織には、経理・首事などがおかれ、また成員のなかにはリーダーと目される者がいて、理事などを務めていた。2. その組合組織は各種の形式の活動を実施し、組織内部の団結力を強化していた。禹廟・関帝廟・盂蘭会・財神廟・演劇・祖先祭祀・諸神祭祀・同郷人の墓参りなどである。3. それらの活動や貧困者を救済するための費用は、組合成員の裕福な者が基金を拠出した。4. その活動の及ぶところは、宗族を越えて同省人・同郷人にいたっており、範囲はかなり広かった。5. その成員の間には、各種の経済的矛盾によって紛争が起きることも多かった。内部で解決できない場合は、官庁に訴訟をおこし、公的な方法で問題を解決した。

このように、重慶移民の家族・宗族感情、同省・同郷感情にはきわめて強いものがあり、その血縁・地縁双方の紐帯でもって相互扶助を維持し、一個のネットワークを形成し、彼らの新しい天地での生産・生活に、心理的支援と物質的支援をもたらしたのである。一方で、移民のおかれた社会的環境の困難さや対応しなければならない事務の複雑さのなかで、同省人・同郷人・同族人同志の間に、土地

や家屋をめぐって、さまざまな紛争が発生した。そのような時にも、彼らは同省・同郷・同族のよしみで協調し、なるべく穏便に問題を解決しようとしたのである。

そして、こういった紛争をさらに強調的に穏便に処理しようとして、移民たちは内部の結束をより強いものにしようとした。その方法は、省籍・郷籍と同郷心理・同族心理あるいは義理人情や連絡網でもって、外部に対して一致して対応し自己の利益を守るとともに、可能なかぎり力をつくして、内部紛争を解決しようとするものであった。移民内部の結束力を強めるための装置として、重慶移民の社会で流行した会館と宗族の祀堂は、もっとも有効な組織であるといえよう。

会館と宗族の祭堂は、重慶地区にはかつて大量に存在し、その多くは明清時代の“湖広で四川を満たす”という移民潮流の産物であった。会館のうち、故郷の原籍でもって設立した会館は、もちろん地縁性の保持をその第一の目的としていた。これに対して宗族による会館の主要な目的は、一族の血縁意識の維持である。藍勇教授の統計によると、現在の重慶市区内に残存している清代の各省会館は、250箇所を下らない。最多は江津の59箇所、ついで雲陽の50数箇所、大足の36箇所、万県の30箇所、大寧の10箇所、その他はすべて9箇所以下である。実際には、おそらくこれにとどまるものではなく、大小の郷鎮に会館が設立されていたはずである。省別では、湖広会館が最多であり、すべての県ごとに会館があり、その数は113箇所に達している。ついで江西会館の60箇所、広東会館の34箇所、福建会館の25箇所、陝西会館の18箇所、その他、江南会館・山西会館・貴州会館などがあった（藍勇『西南歴史文化地理』西南師範大学出版社・1997年・522-524頁）。宗族会館となると、あまりにも多数で統計がとれない。おそらく清代では、各県ごとに百箇所あるいは数百箇所に上ったであろう。

移民たちは、会館と宗族祀堂の建設に心血をそそいだ。その建築形態、建築物の配置、さらには紋飾や彫刻など、それらは故郷の文化と伝統を十分に表現しているとともに、また重慶の環境や人情をも取り入れていた。大きな省会館になると、地勢にしたがって建設し、山水を取り入れ、自然に順応し、家屋や庭園が整然と並ぶ場合もあれば、わざと雑然さをしつらえる場合もあった。なかでも紋飾と彫刻は、造形は生き生きと精緻をきわめ、内容は豊富、題材は広範で、儒家の道徳や宗族の愛情や同郷の友誼をはっきりと反映している。と同時に、会館のもつ実務的な機能も、移民たちの社会心理が求めるところを、十分に果たしうるよう組織立てられていた。

清代の重慶では、数多い会館のうち、“八省会館”（八省公所）がとくに有名であった。いわゆる八省とは、湖広・江西・広東・福建・陝西・江南・山西・浙江を指しており、これに雲南・貴州の会館が続いた。その他、府・州・県などには地区会館ともいうべき小型の公所や会館があり、重慶の各省会館に付属していた。会館内には、礼拝する神祇の塑像があって、各地域神の信仰強化がはかられているし、娯楽社交活動、たとえば定期的に開催される祭祀演劇があるし、医薬保健・養老・養育・貧人救済、学校教育などの公益活動が盛んに行われた。定期的に開かれる祭祀、演劇などは、必ず販売活動をともない、熱気にあふれていた。祭祀は、一般に、祭祀される神祇の誕生日に実施された。演劇は、はじめのころは故郷の地方劇が上演されることが多かったが、のちにはしだいに“川劇”が主流となった。会館には戯楼という舞台があって、そこで演劇が上演され、それは川劇の形成において重要な役割をはたした。

会館は、もちろん集会の場所でもある。会館内の成員たちによる歓談や商談は“打郷談”と呼ばれ、一つには故郷の風情を共有しあい、一つには成員同志の疑問を解決しあうためのものである。会館ではまた、いくつかの慈善事業が運営され、生活物資の支給、成員救済のための共同土地購入、共同墓地の建設などが行われた。たとえば湖広会館は、上清寺に土地を求めて共同墓地を造成し、上清寺は湖広移民専門の檀家寺となったし、浙江会館は江北地区で土地を購入し、共同墓地を建設したという。

会館にはまた、薬局もあり、江西会館のそれがもっとも有名である。

重慶の各省会館は、その行事活動がきわめて活発で、一年間で、江西会館は300回、湖広会館は200回以上、福建会館は100回以上、その他の会館は70ないし80回という多さであった。こういった会館の設立とその活動は、移民たちが歴史記憶をよびおこし、同郷意識を確認する重要な手段であり、移民は意識するとしないとにかかわらず、こういった意識や記憶を強化していったのである。重慶湖広会館内にある斉安公所には、今なお二つの彫刻と斜めに開いた大門、つまり望郷門が残存しており、湖広移民の故郷に対する思念と異郷に同化しようとする思念を、強く反映している。会館が展開した各種の活動は、各移民の各省各族に由来するアイデンティティをより強化して、その団結力を増強せしめ、それぞれの利益集団・社会集団を形成させて、移民の、重慶における発言権の発揚に重要な役割をはたしたのである。

会館とともに宗族の祀堂も重慶全域に及んでいる。宗族の祀堂は中国の宗法制度の産物であり、基本的にはどこにでもある。ただ重慶地区では、移民は一族集まって集居していて、同族意識を強く重視しており、したがって移民宗族の祀堂は、重慶の特色の一つとなっていた。祀堂は、宗族の伝統を保持し、先祖を崇敬し、族譜・族規を定め、血縁意識を強化して団結を固め、外敵の侵害を防ぐ重要な手段であった。現在、重慶地区では、保存のよい移民宗族の祀堂はきわめて少ない。ただ、江津区塘河鎮の孫家祀堂・涪陵大順の李家祀堂・雲陽里市の彭家祀堂からみれば、それらの祀堂はいずれも規模広大、素朴優雅で、彼らがいかに宗族祀堂を重要視していたかが、はっきりとわかる。

会館や祀堂の建設は、移民が族籍や郷籍でもって内部相互を整頓・管理しようとしたことを示している。宗族観念や同郷意識の強化は、重慶地区新旧移民の相互関係の調整性を強化することになり、移民が新天地に定居してのち、各種の人間関係や組織・生産、商業経営、地方官との折衝などを処理する際には、彼らは必ずこの民間組織をよりどころとしたのであり、こうして彼らの社会における一つの特色が形成されたのである。

六　移民は、重慶の経済・文化の迅速な発展を推進した

歴代なんどか繰り返された移民の高潮は、重慶地区経済・文化の飛躍的な発展を促した。

数回にわたる移民の高潮がもたらした大きな動力は、重慶市区及び周辺地区の数回にわたる大発展・大変化を直接推進した。古くは漢代に西南少数民族が開発されたのにともなって、大量の移民が流入し、重慶の経済・文化の急激な発展を促した。当時、北方からの移民が流入して生産・生活を営むようになった結果、人口が急増し、漢代における繁盛地域の一つになったといわれている。『漢書』「地理志」によると、前漢時代の巴郡は戸158,643、口708,148である。それが、『後漢書』「郡国志五」によると、後漢のそれは戸310,691、口1,086,049となっている。さらに『華陽国志』「巴志」によると、後漢永興二年（154年）に戸464,780、口1,875,535に達しており、前漢に比べて戸数で3倍近く、人口で2倍強に増加している。両『漢書』が記している巴郡の人口は、政府が直接把握している漢族を主体とする一般民のそれで、統計を取りがたい西南少数民族のそれは含まれていない可能性がある。一方で『華陽国志』のそれは、もっと広い範囲の統計が記されている可能性がある。いずれにしても両漢の間に、巴郡の人口が増長したことは疑いない。もちろん人口の自然増ということも考えられよう。しかし一方で、大量の移民の流入ということも考えねばならない。そうでなければ、このように急激に大幅に戸口が増加したことを、説明できるだろうか。大量の移民が流入すると、前漢政府は巴郡にそのための専門の行政単位を新設して、管理を行った。その際、人口がとくに増えた地域は、西

漢水（嘉陵江）、潜水（渠江）一帯であったから、前漢政府はここに墊江・安漢・充国・閬中・宕渠の五県を設置し、その人口は巴郡全体の三分の二をしめたという。このことは、当時の移民は河流の流れにそって沿岸を移動し、あちこちへ移動・展開するうちに、この二水一帯に定居あるいは滞留したことを示している。

巴郡の郡庁所在地である江州城は、このような人口増加の潮流をうけて、たえまなく拡大・発展した。資料によると、秦漢時代、江州は郡庁所在地あるいは県庁所在地であった。秦が巴・蜀を滅ぼすと、巴地に巴郡を置き、十一県を管轄させた。張儀は江州城を築き、ここに郡庁をおいた。両漢時代に大量の人口が巴郡に流入してくると、江州に人口が集中し、都市として繁栄してきた。後漢時代の江州の様子については記載が残っている。すなわち『華陽国志』「巴志」は大江州城の様子を次のように描写している―“地勢は険しく、両岸に無数の家屋が層をなしている。しばしば火災が発生し、居住不能になってしまうこともある。船をつないで船上生活している者が、五百戸あまりある。三つの大河が集まっているから、夏場には大洪水がおこり、家屋は濁流に流され、使者無数という情況を呈する”。これは火災・水災のことを記してはいるけれども、一方で当時の江州城が人口稠密で、家屋は沿岸に連なり、山と川が重なりあって、民居は層をなし、山を背に築かれて、階段状に並んでいる情景が生き生きと描写されている。また、長江や嘉陵江の岸辺には船を係留して生活を営む者が、五百戸あまり存在したことが知られ、そうなると数千人の人口ということになるから、両江の岸辺にも繁華な町が形成されていたことになろう。以上が重慶市区の第一回目の発展である。

その後も、歴代、江州城は不断に拡大していった。明清時代には、朝廷の奨励策によって湖広を中心とする移民が大量に流入した。『明史』「食貨志・一」は、“太祖の時が、徙民がもっとも多かった”とつたえているが、おそらく元明交代期戦争の戦後復興にあわせて、重慶の人口はまた繁栄をむかえることになったであろう。そのなかでも、太祖洪武年間に湖北の麻城県孝感郷から移入した者がもっとも多かったという。清朝になると、広東・江南・湖北・湖南からの移民がとくに増えたことが知られている。

移民の増加は一歩一歩と重慶の発展を促進し、主城区を拡大させた。雍正『四川通志』「巻3下・重慶府」は、“巴県の主城区は、長江・嘉陵江をほりわりとし、岩を削って城市を造り、まことに天然の地形を利用しており、三巴の名勝ということができる”といっているし、乾隆『四川通志』「巻24・輿地・重慶府」は“明洪武のはじめに、指揮使の戴鼎が、旧跡を利用して石組みの城壁を築き、高さは十丈、周長は十二里六分、総計二千二百六十八丈である。長江・嘉陵江の水を引いて水路をつくった。門を十七造ったが、九門を開門して八門は開かなかった。九宮八卦という天の数にのっとったのである”といっている。開かれていた九門のうち、朝天門・東水門・太平門・儲奇門・金紫門・南紀門は長江に面しており、臨江門･千厮門は嘉陵江に面しており、通遠門は陸路とつながっていた。その後も人口はさらに密集し、面積は次々と拡大して、以降六百年の重慶城の基礎をつくった。20世紀二十年代まで、重慶主城区の様相は、基本的に六百年まえと変わらなかったという。

清末には、商工業が急速に発展し、都市はさらなる発展を迎えた。光緒五年（1879年）の年末、重慶を訪問した丁治棠は、“（朝もまだ早いというのに）岸辺に立つ人々は麻の目のごとく無数で、商船は一万艘も集まっている”（『丁治棠紀行四種』四川人民出版社・1984年・2、52頁）という感慨を残している。光緒二十八年（1902年）に俞陛雲が見た重慶は人口稠密で、各地の商人が雲集し、“戸数は八万戸、楼閣の灯は山をうめつくしている。広西・浙江の旅客と湖北・江南の商船が、その間にひしめきあっている”（『蜀輶詩記』巻下、上海書店･1986年･9頁）という情況を呈していたという。

重慶の第三回目の大発展は、20世紀30、40年代である。1937年に抗日戦争が爆発し、南京の中

央政府は、重慶を戦時の首都とすることに決定した。1935 年 9 月には中央直轄市となり、大後方の政治・軍事・経済・文化の中心となった。国民党政府の政府・軍の人員、東南部・中部の重要な軍事工場、科学技術・文化・芸術方面の機関、それに関わる人々など、大量の人口が西遷して重慶に入り、その人口は激増した。工業従事者、科学技術職能者、文化関連知識人などが増加して、住民の構成情況は大きく変化した。たとえば、数多い工場の移転、それにともなう工業労働者の流入は、重慶近代工業の基礎を築き、以降、工業経済が重慶経済の中心をしめるようになった。

城区の建設についていえば、1939 年 5 月 3、4 日に日本空軍の大爆撃が襲来したのを皮切りに、その空爆はますます頻繁となり、城区のかなりの機関・学校・工場及びその居民が、紛々として郊外に避難せざるをえなくなった。こうして、郊区の人口が急速に増加して、郊区が変則的に繁栄し、人口密集区域と人口密集郷村が、いくつも形成されることになった。小龍坎・新橋・沙坪壩・石橋鋪・歌楽山・青木関などがそれであり、重慶旧城区と長江・嘉陵江を隔てて、江北地域や南岸地域が急速に発展し、結果として重慶市区の面積が大きく拡大することになったのである。

こうした状況に対応して、重慶市政府は、市区の建設と整備に全力を傾注した。数年間に及ぶ建設・整備の結果、“ほとんど空白状態だったところに、政府の公共事業が雨後の竹の子のように展開され、電気・水道・道路・渡船・バス・不動産・郵便・電信・医療・慈善事業・難民救済・環境衛生・防空施設・下水処理など、小から大にいたるまで、簡単な構造のものから現代的な構造のものまで、一斉に発展し、その発展の速度は近代都市の発展史上、いまだ見たことのないものである”（重慶抗戦叢書編纂委員会『抗戦時期重慶的経済』重慶出版社・1995 年・327 頁）という状況にいたったという。こうして近代都市としての重慶の地位が定められたのである。

文化・芸術・教育方面においては、文化機構やその人員が大量に移転し、文化・教育・科学技術・芸術の精鋭が重慶に雲集した。有名な大学では、たとえば中央大学・復旦大学・交通大学・山東大学など、科学家・芸術家・教育家では、陶行知・晏陽初・張伯苓・喩伝鑒など、彼らが重慶の文化水準を大きく押し上げたのである。国民政府が南京に帰るとともに、彼らも大半は重慶を離れたけれども、あしかけ八年間における彼らの活動によって、重慶の文化はその多元性・開放性という性格を身につけ、科学技術や芸術もまた飛躍的な発展をとげることができたのである。

20 世紀 60 年代に実施された、大後方“三線基地”建設行程にともない、東部・東南部から軍事工場・科学技術企業とそれに関わる人員が大量に移転してきて、重慶には、ふたたび重要企業・重要プロジェクトと大量の科学技術機関が集まってくることになった。200 項目に及ぶ大中型の基幹企業・科学技術組織が重慶に移設されるかあるいは新設され、重慶の工業固定資産は、一躍全国第五位となった。この大移転は、重慶の工業が新たな整備をなし遂げる重要な契機となり、現代工業都市としての重慶の地位を確立して、長江上中流最大の工業都市に成長させるとともに、ふたたび大規模な人口移入の高潮期を迎えて、重慶の人口構成を大きく改変させることになったのである。

こうしてみてくると、歴史上、数度にわたって発生したきわめて大きな移民の高潮が、重慶の経済・文化・教育・芸術を飛躍的に発展させ、長江上中流における科学技術・文化・教育の重鎮都市としてのその地位を確実なものにしたことが、十分了解されるであろう。

訳者付記

本稿は、2012 年 12 月に開催された国際学術シンポジウム「日中韓周縁域史研究ことはじめ」（東北学院大学）に際して、重慶師範大学李禹階教授から提供された「関于重慶移民史研究的几箇理論問題」という論文の翻訳である。翻訳にあたっては、文意を損なわないうえでの意図的な削改をい

くつか施しているし、引用資料は、すべて意訳を掲げている。論旨に影響を与えてはいないと思うが、あるいは著者の意見を正確に伝えられなかった部分があるかも知れない。この点、念のために、ここで著者ならびに読者諸賢に了承をお願いしておきたいと思う。

中国重慶地域の移民とその信仰

李　　禹階
訳：陳穎

内容要約：本論は中国の西南地域に位置する重要都市としての重慶の地理的な位置とそれが移民に与えた影響について検討した。特に重慶地域への移民の移住初期における感情と信仰、ならびに移民が土着化して以後、信仰が拡大した状況についても分析して検討を加えた。

キーワード：重慶　移民　信仰

重慶は中国の長江中上流にある交通の要衝として、歴代の移民に大きな影響を与えている。特に、湖南・湖北等の省から重慶へのいくどもの大規模な移民は、もとの重慶地域の人口及び経済構成に変化を与えただけではなく、更に重慶の人々の信仰にも変化をもたらした。

一、重慶の移民とその特徴について

重慶は我が国の南部・北部・中西部の境界に位置しており、「西は巴渝を控えて万壑を収め、東は荊楚に連なりて群山を圧す」と言われている。重慶は山に囲まれながら、川の資源も豊富である。長江、嘉陵江、烏江などが重慶を通っており、重慶と他地域との間の人口移動に利便を提供した。昔の夏・商の時には、巴人の中の魚鼈種族は重慶三峡の峡江地域から長江に沿って西方面へ遡り、四川の西部（成都地区）で魚鼈蜀国を建てた。秦漢時代になると、重慶の人々は四方八方に通じる秦巴古道を開いた。同時に、重慶は嘉陵江と長江の合流するところに位置して、長江上流の要地を占めている。当時、長江中上流において通航可能な水路、例えば、長江水路、嘉陵江水路、烏江水路等は全て重慶の河川と繋がっている。重慶は中国古代の呉越、荊楚と巴、蜀、黔（今の貴州地域）、滇（今の雲南地域）の開通に重要な役割を果たした。

歴史上、重慶は中国の東部、中部と西部相互との人口移動の頻繁な地域である。秦漢とその後の時代において、巴蜀から外への交通要路は二つある。一つは、漢中・関中地域に北上して成都を結節点とする蜀道である。もう一つは、巴蜀から東へ長江を下って楚、呉等の地域に向かう要路である。当時、長江中流地域・下流地域では戦争・災害を避けるためにやむなく移動する人々が多かった。こうした人々の移動経路はおもに長江沿いの通道であり、三峡地域を経由して上流へ移動した。古代の移民たちは家族を連れて長い距離を移動したわけだが、長江三峡地域は山が高く谷も深いうえ山道が険しい。そのため、移動途中において、生存に適して食料を確保できそうなところがあれば、どこでも移民たちの居住地となりえた。このようにして、重慶とりわけその長江沿岸流域は古来より中国の南部・東部及び西南部からの移民にとって重要な移住先となったのである。

重慶は歴史上、数回の大規模な人口移動が発生した。具体的に言えばこの大規模な人口移動は八段階に分けられ、六回の移民人口のピークがあった。[1] その中でも移民の規模が最も大きく、移民人口数が最も多かったのは明清時代の「湖広　四川を填たす」（湖広から四川への人口移動）であった。その要因は戦争・災害などによって四川と重慶の人口が大幅に減少した点にある。当時の政府は当地の

1　李禹階主編『重慶移民史』 第三節「重慶移民的階段及其高潮」 中国社会科学出版社　2013 年

人口構成を調整して、戦争の傷跡が残る四川・重慶の人口減少を補うために、湖広・安徽・江蘇・浙江・福建・貴州・陝西・河南・河北等の地域から四川・重慶への移民を奨励する政策を実施した。統計によると、当時重慶の府、県には外来人口数がその総人口数の 70%～80% を占めた。例えば、嘉慶『四川通志』の記載によれば、嘉慶十七年（紀元 1812 年）における重慶の総人口数は 372 万 6952 人であり、そのうち清代移民とその後裔の人口数は 266.8 万人で、土着と明代移民の後裔は 105.8 万人である。清代移民とその後裔が重慶各府、県人口の 71.6% を占めている。

重慶移民は以下のような重要な特徴がある。

1、移民は各省、各地から集まってきた人々が多い。その多くは省区を越えて長距離の移動をして来た人々である。

四川、重慶への移民のうち一番規模が大きい「湖広　四川を填たす」の場合から見れば、当時の移民は主に湖北・湖南・両広・安徽・江蘇・浙江・福建・陝西・山西・山東・河南・河北等の地域から来た。外省籍人口が重慶への移民の主な部分を構成した。重慶雲陽県の清代における移民大姓を例としよう。民国の『雲陽県志』によれば、当時雲陽県に大姓は 179 家あった。そのうち土着民と明代の移民は 34 家あり、記載不明の 12 家を除けば、清代の移民とその後裔は 133 家であった。故に、土着民・明代移民と清代移民の比率は 26 : 100 と言えよう。嘉慶『四川通志』によれば、重慶の人口は康熙二十年（1681）から嘉慶十七年（1812）までの計 130 年の間の人口平均増加率は 28.2% である。この人口平均増加率から移民が人口増加に与えた巨大な影響がわかるだろう。

2、移民の多くは家族全員で移動するので、濃厚な同郷意識と宗族・家族観念を持っている。

重慶の移民は、家族・宗族単位で移住してきた人々が多かった。長江三峡は山道が険しいので、家族や宗族こそが、移動の過程で自分たちを守り抜く単位となったのである。民国『忠県志』巻十「氏族表附」の記載によれば、明朝の時、忠県の 118 家の宗族の大姓は、厳、文、甘、楊、杜、母、奚の姓の他は、すべて元末・明清の時代に移民してきた宗族である。また、民国『合川県志』によれば、清朝の時に、合川県の土着民と明代移民はあわせて 77 家、清代移民は 110 家あった。記載不明の 80 家を除くと、土着民・明代移民と清代移民との人数の比率は 70 : 100 である。これは、当時家族・宗族の形で外省から来た移民が当地人口の主要構成員であったことを示している。このような宗族・家族型移民は故郷意識と宗族、家族の意識およびアイデンティティを強く持ち、宗族・家族を中心に集まる傾向も強くあらわれている。

3、無目的な遷徙が多いので、人口移動の多くは無目的性の特徴を持っている。

多くの移民たちは政府の政策の影響、または食糧獲得のニーズによって重慶に移動した。当時の政府は移民を四川・重慶へ移動させる過程で、具体的かつ厳密に各府・県ごとに移民を割り振る政策を出さず、ただ各県が必要に応じて受けいれるだけであった。そのため、長江中下流から四川への移民たちの大多数は、途中の生活できそうな環境を選んで長江沿道の重慶の府・県に転入した。

このような原因で、重慶への人口移動は無目的性と偶然性の特徴を持っている。当時、生活しやすくて農耕できる場所、あるいは土地が広くて人口が少ない場所はすべて移民たちの居住地となる可能性があった。このような状況のため、移民たちは事前に心理的な準備をする時間がない。そこで、新しい場所に入った後に、移民団体の団結力を作るために元の血縁的な集団組織と宗教信仰とをそのまま残していた。一方、時間が経つにつれて、当地の土着民と交流して融合する望みを持つようにもなった。これも移民の宗教信仰と土着宗教信仰の融合に可能性を提供している。

4、移民社会は多文化、多風俗が混ざりあう状況となった。

移民の大量増加によって、重慶各地で多くの風俗や方言が混ざって共存する状況となった。特に、

明清以降に、このような状況がいっそう著しくなった。例えば重慶の大足県では、「清初の移民は極めて多かった。移民してきた人々はそれぞれの風俗に従う。結婚式、葬式などの行事を行う時に、おおむね原籍の風俗に従って行い、独自の特徴を持っている」[2] という。重慶の壁山県では、清初に、「（荒廃から）復建するために招かれた人々は十分の一、二ほどであり、他はほぼ楚・粤・黔・閩の出身である。風俗は少し変化したものの、冠婚葬祭や年中行事は古い習慣を残している。」[3] という。多文化、風俗が混雑する状況は各地からの移民たちが精神と信仰の方面で自分のもとの郷土信仰を維持しつつも差別されないようにさせた。

二、移民の移住初期の感情と信仰について

歴史上の重慶移民の多くは、家族を単位として移動・居住している。このような家族・宗族たちは集住していっしょに生活した。このようにして、土着民のいじめから同宗・同族の成員を保護するだけではなく、祖先崇拝と血縁関係を紐帯として、所属成員の団結力を強め、宗族成員が異郷にいてなお一族の帰属感を持てるようにしたのである。特に、明清以来、大量の湖南、湖北、江西、広東、福建、安徽、浙江等の外省の移民が巴蜀地域へ移動した。それらの人たちは移住初期に基本的には家族・宗族の形で集まって生活している。こうして、多風俗、多方言が併存する一方、移民信仰の原籍化と多様化が生まれた。

明清以来、重慶地域では「方言島」の現象が広く見られた。例えば、重慶の大足県では、「昔は極めて複雑である。普通の人は二種類の方言を話せる。普段、家族あるいは同郷の人との話は「打郷談」と言う。粤の人は粤音で、楚の人は楚音で喋り、外の人はその話を理解できない。外の人に対しては、誰でも普通語で喋る」[4] という。また、永川県では、「色々なところから来た人たちが混ざり、方言も様々である。……故に所属の町の中にはどこでも各省の会館がある。そのうち両湖・両広・江西・福建の会館が多い。この人たちは繁栄しており、移民してきて何代を経てももとの方言で喋っている。」[5] しかし、ある地域においては「明清の間に、楚贛から移ってきた者が六、七割を占めた…故に閩粤の人は必ず官話を習う、というのもその方言は同郷でも分からないこともあるからだ。」という。重慶の栄昌県盤龍鎮は現在なお「方言島」として有名である。この鎮には現在 8 万人余りの人口がいる。そのうち客家人が 4 万人余りで、総人口の 50% を占めている。ここに住んでいる客家人は客家の伝統を保つために「祖先の土地を売っても、方言を捨てられない。」このように、客家人は現在に至るまでなお原籍の文化伝統と文化心理を持っている。このような状況は、重慶移民が家族を単位として移住するという特徴のもと、心理的に強く団体意識を持っていることを表している。

「方言島」で生活している移民たちはもとの文化を保ち続けている。そのため同じ地域からの移民たちは長期的に一緒に小さな地域の中で生活し、一つ一つの密封された家族・宗族社会を形成するとともに、あわせて長期にわたりもとの郷土の風俗を維持し、当地の原住民あるいは他省から来た移民と一定の距離を保った。同時に、信仰の方面では、これらの移民たちの多くは異郷に移ってきた初期にはもとの地域的な宗教信仰を主として持っている。例えば、移民たちは異郷で自覚的に省籍あるいは府籍の親睦団体の施設――移民会館を作った。この移民会館は会合の場所として使われたり、移民社会組織や宗教・経済などの活動にも使われたりした。移民たちの共同感、信仰における心理的・物

2　郭鴻厚等『民国重修大足県志』巻三「政事上・風俗」 大衆文芸出版社 2008 年　320 頁
3　寇用平等 同治『壁山県志』巻一「輿地・風俗」 巴蜀書社 1992 年影印本　277 頁
4　郭鴻厚等『民国重修大足県志』巻三「政事上・風俗」 大衆文芸出版社　2008 年　321 頁
5　許曽蔭等『永川県志』巻二「風俗」 巴蜀書社 1992 年影印本　70 頁

質的領域と言える。移民会館の多くは建築面でも郷土文化の特徴を備えている。また、原籍の宗教神祇を会館の中に祭って、神をもてなす活動を行う。例えば、重慶の各地の会館では、ほぼ例外なく神を祭る演劇を行った。こうした祭祀の対象となるのは、移民たちの故郷における郷土の神か、あるいは省単位で共通して信仰されている神である。そして、移民たちは郷土の神を会館に移動する時に、現住地で寺廟を建てて、信仰している神を祭る。その目的は故郷への思いを寄せるためであると同時に、豊作・発財・平安を守ってくれることも望んでいる。民国『新寧県志』によれば、「当県には楚人が多く、各地方によって（風俗が）違う。それぞれの神様を祭っていて、廟はその本籍によって異なり、その建物の様式もそれぞれ異なっている。」

次は重慶の都市部に住んでいる移民たちによる会館の建設および祭祀対象の神祇を例として、表を以下のように作成した。

重慶都市部における会館建設および祭祀神祇の表[6]

館 名	建設した人	建設時期	祭祀神祇	現在位置
湖広会館（禹王宮）	湖北、湖南移民	康熙年間（1654-1722）	大禹	東水門
広東公所（南華宮）	広東移民	乾隆二十六年（1761）	慧能六祖	望龍門
江西会館（万壽宮）	江西移民	康熙年間（1654-1722）	許真君	陝西路
陝西会館（三元廟）	陝西移民	乾隆二十五年前（1760）	関羽	陝西路
福建会館（天後宮）	福建移民	乾隆二十五年前（1760）	媽祖	朝天門
江南会館（准提庵）	安徽、江蘇移民	乾隆二十五年前（1760）	准提観音	東水門
浙江会館（列聖宮）	浙江移民	乾隆五年前（1740）	伍員、銭鏐	儲奇門
山西会館（武聖宮、文武宮、関帝廟）	山西移民	乾隆年間（1736-1795）	関羽	郵政局巷
斎安公所（黄州会館）	湖北黄州移民	嘉慶八年（1803）	帝主	東水門
雲貴公所	雲南、貴州移民	光緒十九年（1893）	黒神、関羽	解放西路
川主宮、川主廟	土着	不詳	李氷父子	南紀門
八省公所	八省会館、雲貴公所	嘉慶二十二年（1817）		現新華路 25 中学処

上の表から見ると次のことが分かる。重慶都市部の移民会館には、湖広、広東、江西、陝西、福建、江南、浙江、山西、雲貴等の省籍会館がある。これらの会館では各省の人々が信仰する神を祭っている。例えば、湖広会館（禹王宮）では主に禹を、広東公所（南華宮）では禅宗南宗の慧能六祖を、江西会館（万寿宮）では道教の許真君を、陝西会館（三元廟）では忠臣の代表の関羽を祭っている。これらの神は各地から来た移民たちの信仰をよく表している。このような信仰は移民たちの故郷の歴史記憶や文化感情と密接な関係がある。同時に、移民たちはこのような活動によって内部の団結力を強めて、共同で地方社会の活動に参与し、地方における秩序、とりわけ商業秩序を維持する手段としている。

さらに、重慶江津地域の移民たちが建築した寺廟の状況を例とする。

6　李禹階主編『重慶移民史』 中国社会科学出版社　2013 年 458 頁

江津寺廟分布地統計表[7]

寺廟名	分布地の数	寺廟名	分布地の数	寺廟名	分布地の数
禹王宮	23	天上宮	7	恒侯宮	9
文昌宮	15	玉皇廟	8	清源宮	6
東岳廟	7	薬王廟	3	王爺廟	6
武廟	6	万壽宮	16	三教寺	3
観音廟	20	三聖宮	5	川主宮	14
南華宮	11				

上の表から見ると、江津地域の寺廟の分布はほぼ移民と関係がある。そのうち多くの寺廟の名称は移民会館の名称と同じである。そのうえ、祭祀の対象となる神もほとんど会館で祭っている神と同じである。ここから、移民たちが非常に多くの寺廟を建てた一方、中国古代の各地の郷土神も移民居住地で祭られていることが分かる。

移民会館では原籍の神を祭っている。これは、移民たちの信仰を狭くした上に、移民信仰の多様性をも生み出した。この信仰は移民たちの血縁関係を強めた。そして、自らの一族と他の一族とを区別する印としても見られる。この信仰によって移民たちは新たな環境で自らを守り、矛盾を調和し解決する要求を満たすことができる。さらには、異郷に住んでいる移民たちが故郷への歴史記憶を保ちつづけ、郷愁をなぐさめることもできる。

例えば、湖北黄州府（現在の黄岡）の移民たちが建てた斉安公所は、「帝主宮」とも言う。これは湖広の人が禹を信仰し、黄州の人が帝主を信仰しているので、「帝主宮」と呼ばれた。また、斉安公所には一つの大きな門――望郷門が設置されている。この門は建物の壁から 15 度傾いていて、斜門となっている。測定によると、この門はちょうど黄州府に向っている。このことは、黄州の移民たちによる故郷の歴史への尊敬と追想の意を表しているとともに、黄州の移民たちが色々な形で故郷の歴史についての記憶を強めて、地縁と血縁関係の共同感を強化していることも表している。

要するに、地縁と血縁関係の共同感を強化することは、移民たちが新たな場所に移りたての時の精神的なニーズに応じたものである。しかし、このような強化は移民たちの故郷から離れた苦しみを癒したが、その結果として移民たちの現地化プロセスを遅らせた。そして、重慶地域の民間信仰を多様化させた。

三、移民の融合、および信仰の拡大化と共有化

移民たちの重慶に住む時間が長くなるにつれて、移民たちの信仰も変化していった。即ち、移民初期の外省郷土性の信仰から、故郷に対する記憶が薄れるにつれて、各地の信仰が融合しつつ、最終的には、移民信仰の拡大化と共有化をもたらした。

清朝と民国時期の重慶地域においては、盗賊がよく横行していた。人々は特に戦乱による不安定の時代に防衛のために続々ととりでを建築した。その中の多くのとりでは寺廟を建てたり神像を作ったりしていた。

例えば、民国『達県志』の記載によれば、清平寨には「武廟があり、清乾隆時代に建てた。」鳳凰観寨の「近くには廟がある。」[8] 達県関帝廟は「万宝寨」にある。玄祖殿は「太平寨」にある。真山寺

7　李禹階主編『重慶移民史』 中国社会科学出版社　2013 年　510 頁
8　王文熙等『達県志』巻四「寨堡」 民国二十七年刻本

は「真山寨」にある。文武宮は「天宝寨」にある。龍翔寺は「雲台寨」にある等等。[9] 萬源県火石寨、蓮花寨には玄祖廟がある。馬鞍寨は一万人を収容するほどの大きさで、天台寺がある。[10] このようなとりでには一族で築いたものもあるが、その多くは近所に住む村の人たちが共同で築いたものである。これらの寺廟を建てるに際しては、宗族や原籍の如何を問わずに、現在の居住地で決めるだけである。

時間が経つにつれて、移民たちは土着の信仰との融合と拡大化を不断に強めていった。その主な傾向として、移民たちは土着の信仰と合流して共同の祭祀や信仰を形成しはじめた。例えば、重慶萬源県大竹河場にはかつて川主宮があった。四川の人が専ら祭った場所である。清朝同治年間に燃やされて、正殿五間だけが残された。光緒年間に、現地の郷紳と商人の援助によって修繕された。川主・神農・薬王をあわせて祭り、のち三聖廟と改名された。当時、貢生の頼春山は廟の拡張にともなってこのように碑序を書いた。「もともとは神農、薬王がなかった。各地域の人に各自の会館があるのと同様である。現在のように専祀から兼祀になったのは光緒二十八年からである。我が郷の人たちが作った。」[11] 神農、薬王は川主と同じように、元々は各地域の神であったが、大竹郷の人たちは各原籍の信仰が薄れた後に、三体の神をあわせて祭るようになった。

人々が三体の神をあわせて祭ることができるのは、伝統的な「民に功有らば則ち之を祀る」の思想に基づいているからである。庶民にご利益があればうやうやしく祭り、どの地域の神であるかは関係ない。このようにして神の保護を受ける人々の範囲が広がり、移民の信仰も拡大化した。即ち、自分の故郷の神だけを祭ることから、各地の神を共同で祭るようになったのである。

宣漢などの地域でも同じ状況があった。例えば、『宣漢県志』には嘉慶十八年「徐陳謨重修禹王宮碑記」を載せており、その中にいう。楚人が初めて宣漢に来た時に作った禹王宮は各郷にあった。しかし、時間が経つにつれて、これについて「楚地から移り住んできた四川在住の移民たちに聞いても、その由来を知っている人はいなかった。」[12] 後世禹王を祭る人々は、自らが祭る神たる禹王についての由来等は全然わからなくなった。そのため、郷紳たちは禹王宮を修繕して碑文を彫りつけて由来を記したと。これは、清代後期に湖広から移ってきた移民たちの郷土に関する記憶が薄れていき、移民たちの郷土記憶が作り出した心理的な壁も次第に消失していったことを表している。

宗教の方面においては、移民の郷土記憶の薄れは、移民と土着民が共同の神を信仰している点に表れている。例えば、清代と民国時期において、四川・重慶の移民と土着民が仏教・道教を信仰し、また仏教寺院と道教の道観を建てるといったことが普通に見られた。同時に、彼らは元々外省で祭っていた文昌神の廟も建てて、文昌神君を共同で信仰していた。光緒二十五年の「鄧師柳泉重修禹王宮碑記」によると、「四川会館では川主、文昌を祭る。」とある。つまり、文昌神は四川・重慶地域の神になったと言えよう。

移民たちと土着民の共同信仰と祭祀において、町と村とでは相違がある。そのため、それぞれの寺廟で崇拝する神の分布地域も違っている。このような区別は主に町では会館で神を祭るのに対して、村では仏教・道教の神を中心に祭るという形であらわれている。例えば、重慶潼南県には、「町ではおおむね外省の会館が多く、村では仏寺と道観が半分以上である。」という。[13]

移民の故郷の神が共通の神になる現象は、我々に移民の信仰が拡大化するプロセスを示している。

9　王文熙等『達県志』巻十「寺観」　民国二十七年刻本
10　劉子敬等『萬源県志』巻二「硐寨」　民国二十一年鉛印本
11　劉子敬等『萬源県志』巻二「祠廟」　　民国二十一年鉛印本
12　汪承烈等『宣漢県志』巻三「祠祀」之「徐陳謨重修禹王宮碑記」　民国二十年石印本
13　王安鎮『潼南県志』巻一「祠寺」　民国四年刻本

移民の地方神は長期的に当地の土着神との融合で居住地の住民たち共通の神になった。かくして、重慶の多くの移民村落で、人々は「神像を見ては拝み、廟を見ては叩頭する」ようになった。それらとりでに祭られている神や市場にある神は、最もたやすく、また最も早く共通の神となった。更には新たな守護神があらわれる可能性さえあった。そのため、移民とその後裔の土着化によって、移民と土着の間に新たな社会風俗の形成も不断に促されている。新たな社会風俗は伝統的な社会に変化を与えて、移民たちの信仰を不断に秩序化、拡大化させた。このように清代後期に諸々の神をあわせて祭る現象が不断に発展し続けた。移民たちの心には、それぞれの神に対する共同感が広がり続け、かつては自分の故郷の神だけを祭っていたのが、各地の神を祭るようになった。そして、移民たちが信仰して祭っている神が守るのは自分の家族・宗族だけではなくて、当地の土着民も含んでいる。このように共に神を祭り、共に宗教寺廟を建てることは清代後期に普遍的な現象となった。それは移民信仰の拡大化と宗教信仰の拡大化の傾向を反映しており、重慶地域の移民たちが当地の伝統的な社会と深く融合したことも示している。

アジア文化史研究第 17 号
（2017（平成 29）年 3 月）

宋元時代重慶地区の移民とその民間信仰

喻　　学忠

谷口　　満　訳

宋元時代における重慶地区の移民については，すでにこれに対する研究があって豊かな成果をあげてきており，目下のところこの方面に関する論文はかなりの数にのぼっている。また人口史研究の分野においても宋元時代重慶地区の移民に言及しているものがあるし，さらにいくつかの重要な移民史研究においてもこれに言及しているものがある。現段階における宋元時代重慶地区移民研究の成果のうち，もっとも内容豊富な成果は李禹階主編の『重慶移民史』であろう。このように宋元時代重慶地区の移民に関する研究はそうとうに深く厚いが，ただ彼ら移民たちの民間信仰の研究となると，これから深くかかわって開拓していかねばならないのが現状であるといわねばならない。

一．両宋時代重慶地区移民の概略

両宋時代における重慶地区移民の動向は，大きくいって次の段階にわけることができる。第一は宋初から宋・遼の対立時期まで，第二は北宋・南宋の交代から宋・金対立時期まで，第三は宋・モンゴル抗争時期である。

（一）　宋初～宋・遼対立時期の重慶地区移民

宋初の移民に反映されている主な傾向は，戦乱による重慶地区人口の流動であり，それは二つの局面をふくんでいる。一つは宋が後蜀を滅ぼしたのち，後蜀の人民を開封をはじめ北方地域へ移住させたことであり，一つは宋初に，禁軍・廂軍など，宋の兵士が重慶地区に入って駐屯したことである。

後蜀が滅んだのち，皇族・従者・官員・士兵及び人民の一部は，中原地区に移住させられた。後蜀が滅んだのは，宋の乾徳三年（965）である。宋の太祖は，強制政策を実施して，後蜀の皇族・従者・官員・士兵及び人民の一部を首都開封一帯に移住させたが，その中には多数の重慶地区からの移住者が含まれていた。北宋王朝が後蜀の上層階級の人々を開封一帯に強制的に移住させたのは，いうまでもなく後蜀の君臣・上層人士及び兵士を直接の監督下におくためであった。こうして開封方面に移住させられた人口はそうとうな量であったと考えられ，ある学者は，蜀の君主及び宗族・関係者の移住者は一万人ほどにものぼったと考えているし，また数多い官員とその家族も移住させられたのである。

宋初には，禁軍・廂軍が重慶に進駐した。北宋は建国ののち，いわゆる強幹弱枝・守内虚外の政策を実施した。軍隊についていえば，禁軍の半分は首都開封に半分は地方に駐屯させ，天下のすべての各道に，数量の違いはあるものの

必ず禁軍が駐屯するようにし，その地方禁軍の総数は十数万人にも及び，天下の軍隊をもって首都と地方が互いに補完し合うようにしていた。そこで，重慶地区にも数量ははっきりしないけれども，禁軍が駐屯していたのである。また，重慶地区には廂軍も駐屯していた。廂軍とは諸州に鎮戍する軍隊で，侍衛司の管轄下におかれていたが，当時の重慶地区にも当然相応の廂軍が駐屯していたはずである。準建利先生の研究によると，北宋熙寧四年の段階で，川陝四路の廂軍には 110 の指揮所があり，兵数 23,400 人であったという。これから推測すると，当時の重慶地区駐屯廂軍の兵数は少なくても数千人であったとみてよいであろう。宋初に王小波・李順の反乱を平定しのちは，四川に対する監視を強化するために，警備の兵士や反乱分子摘発隊を増派し，官員・軍人の数を増やしたというから，その員数はさらに増加したにちがいない。

澶淵の盟ののち，宋と遼は平和的な両立関係に入った。この時期，重慶地区では人口の流入はあったけれども，戦乱時期に比べて規模も量も小さかった。ただその流入は継続時間が長く，北宋の中・後期に至るまでほとんど途切れることなく続いた。その流入には二つの傾向があったことに注意しなければならない。一つは地主のきびしい搾取にたえかねて多くの農民が“熟夷”地区に移住していったことであり，一つは人口稀少な地区に自然に流入していったことである。

地主の残酷な搾取は，農民を熟夷地区に移動せしめた。宋王朝は適切な農地制度を実施せず，地主の農地併合を抑制しなかったため，重慶地区では多くの農民が農地を失って他人の田畑を耕さざるをえない客戸となり，大土地所有者のきびしい搾取のもと，多くの客戸は逃避するしか方法がなくなり，少数民族地区や辺地の山間への移住を余儀なくされていった。北宋のはじめごろ，夔州路・梓州路の南部は主に漢族以外の人々の居住区であり，獠人といった少数民族が大量に住み，彼らは漢文化への同化程度がかなり高かったので“熟夷”と呼ばれていた。この熟夷地区には漢族や辺地の人民も居住していたが，その多くは新たにこの地区へ移住してきた移民であったのである。

また多くの人々が人口稀少な地区に自然に流入していった。四川は我が国のなかでも比較的人口稠密なところであるが，しかしどこでも人口密度が高かったわけではなく，今の重慶市の東南にあった夔州路は当時まだ開発が進んでおらず，人口密度は高くなかった。宋・遼の和平時期には重慶の人口が大幅に増加し，その人口圧力に押されて，かなりの人口が人口密度の低い地域に移入し，新たな生活空間を求めるようになった。この種の移民は，強い経済性と自発性をもった移民ということができるであろう。

皇裕二年（1050）六月，仁宗は“京西転運司に命令して，益（今の成都が治所）・梓（今の三台が治所）・利（今の広元が治所）・夔（今の奉節が治所）・福建（今の福州が治所）の各路にお触れを出して，人々の移住を希望するものがあれば，これを認可”させている。北宋中期に，朝廷が南方の土地の少ない地域の住民を，北方に移住させて開墾させようとする命令を出したことが知られよう。このように人口圧力に押されて各地で移民が発生したのであるが，重慶地区では東の湖北地区へ流入して生計をはかろうとした例も見ることができる。また四川の住民が重慶地区に流入した例もあるはずである

2

が，残念ながら文献資料は少なく，ただ一つの資料をあげることができるのみである。それは李仔，字は任道という人物が“梓州の人であるが江津（重慶）に流寓して二十年あまりになる”という記事である。これは四川の人々が重慶に移住していたことを映す縮影といってよいであろうと思う。

（二） 北宋・南宋の交代から宋・金対立時期の重慶地区移民

金王朝が起るや遼を滅ぼし北宋を滅ぼし，趙構が南遷して建てた南宋に進撃した。和議に至るまでの間，抗争はたえまなく続き，加えて宋の政治中心が南に移ったのであるから，北方住民の大量の南遷を引き起し，中国史上第三回目といわれる人口南移の大潮流が起った。その際，西南地区に位置する四川地区も，北からの移民のもっとも多い地区の一つとなった。しかも宋・金が和議して両立状態の時期となっても，北方の人々は継続して四川に移住した。こうして，靖康の難から南宋の寧宗嘉定年間に至る百年近くの間，北方からの移民の四川への流入は絶えることがなかったのであるが，一方当然のことながら，四川から他所へ流出する人々も存在したことはいうまでもない。

両宋交代期以降，北方の人々が南遷して重慶地区に流入したが，北方からの避難民の南遷は北宋滅亡の時から始まっている。金軍が侵入して黄河北岸にまで到ると，北方の民衆の南遷しようとするもののかなりの部分が四川に流入した。靖康の難ののち，金軍はさらに大挙して南下し，北方の民衆たちは金軍の奴隷となることをさけるために，大規模な南遷の潮流が引き起こされた。南宋が建立されると，この潮流はさらに高まり，この際，陝西の居民が大量に四川に南下して流入した。当時張浚が陝西・四川の対金軍司令官の任務についていたが，彼は北方からの移民を安堵させる政策を積極的に実行した。“西北地区の遺民たちは張浚の威徳を聞きつけて，彼のもとへ集まるものが日に日に増えていった”という通りである。また呉玠も散り散りになっていた兵卒を糾合して，散関の東と尚原を守っていたが，“呉玠の軍兵は戦えば必ず勝つので，遺民たちの彼のもとへ集まるものは日に日に増えていった”といわれている。

また移民のなかには士人たちも多かったため，張浚は秦川館を設置して，“河北・陝西の士人の流れ着いたものを接待した”という。紹興二年（1132）九月に，張浚は朝廷に報告し，四川に流入した“将士の金に降ることをいさぎよしとせず，宋にしたがって南下してきたものは十五万人以上にのぼります”と言っている。その大量さがわかるであろう。建炎から紹興はじめにかけての時期が，北方から四川への移民がもっとも多い時期であった。ただ，関連史料の北方の民衆が四川四路に流入したことを伝える例はきわめて少なく，軍隊や皇族や大規模な武装集団が四川に流入したことを伝えているだけで，一般民衆が流入したかどうか，それが多かったかどうかを直接証明することができないのは残念である。一般民衆の流入，とくに小規模な流入などは，そもそも記載が残っていないのである。

しかし，この時期北方からの移民が身分の上下を問わず大規模に発生したことは，疑うことのできない事実であって，重慶地区にももちろん大量の移民が流入した。北宋中期以来，すでに“成都方面は土地が足らず，重慶方面は人口が足りない”という状況であったが，なかでも

重慶地区の夔州路は開発がとくに遅れていて人口密度が小さく，このことが北方からの重慶地区への移住に可能性を提供していた。中原の人王子欽兄弟三人は靖康の難ののち，まず襄陽・漢水方面（今の湖北省）に南下して避難したが，そこも大乱に巻き込まれ，一人は桂陽（今の湖南省）にまで南下し，一人は西方の夔州に入り，一人は途中で死亡してしまったという。これは北方の人々が重慶地区へ流入した確実な例である。また金軍が洛陽を攻略した際，思想家として有名な尹焞も一家全員被害にあったが，焞だけは生きのび，彼は洛陽からの脱出を試みて，まず商州から成都方面に逃げ，ついで閬中に入り，そこで門人の呂稽から程頤の『易伝』十卦を手に入れた。その後も移住を続け，紹興四年に涪（今の重慶市涪陵区）に住居を構えた。そこは程頤が『易』を研究した場所として有名なところであり，尹焞は三畏斎に隠棲して，土地の人々は彼の顔をほとんど知らないほどであったと伝えられている。南宋の著名な学者である尹焞もこのように重慶地区に移住していたことが知られるが，もちろん彼は無数の移民のなかの一人なのである。

紹興和議ののちは宋･金の両立時期であるが，和議は成立しているものの，武力衝突はしばしば発生し，互いに相手の人民を引き入れようとすることを禁止するのは難しかった。その場合，北方の民衆が継続して重慶地区へ移住したのはもちろんであるが，一方で重慶地区から他所へ流出していく人々も存在したことはいうまでもない。

紹興十一年十一月，南宋と金の協議が実現し，境界を設定して，相互に辺境の人民を招誘しないことを取り決めたが，これによって南遷移民の規模が縮小したことは確かである。ただ実情としては，陝西などの人々が南遷する情況は，南宋一代を通じて変化することがほとんどなかった。こういった南遷の移民は，文献では“帰正人”と呼ばれている（不正の金から離れて，正＝南宋に帰着した人々）。宋・金の和議において，相互に辺境の人民を招誘しないことを取り決めたというのは，逆にそういった招誘の事例が多発していたことを示している。そして実際は，多くの場合，南宋政府は北方からの“帰正人”を受け入れる政策を怠らなかった。高宗以後，移民の動向にはいくつかの段階があったが，いずれの段階においても大量の移民が四川に流入した。紹興末年，四川宣撫使の虞允文は，四川に流入した“陝西からの軍人・官員及び忠義に感じて宋に帰着したものは，その数はきわめて多い”と言っている。隆興元年（1163）に，宋軍が陝西南部の漢中から撤退して四川に南下した時，司令官呉玠は“今新たに我々につき従った軍衆は数十万にもなります”と言っている。このときはちょうど金の海陵王が南侵してきた時期であり，この侵略戦争の影響のもとで，四川に流入した“帰正人”や“新附之衆”がきわめて多かったのである。移住民があまりにも大量であるため，南宋朝廷はこの事態だけのために専門の対応策を講じ，彼らをなるべく最善のやり方で安堵しなければならなかった。それだけ，陝西方面から四川への移民が日常化していたのである。そして，南宋政府が安堵の方策を進めれば進めるほど，さらに大量の移民を吸収することになっていったのである。

この時期にはまた，大量の軍兵が四川に進駐した。それには二つある。一つは南宋軍の進駐であり，南下してくる金軍を迎え撃つため，四

川の各地に重装備の兵士が駐屯していた。彼らの多くはもともと北方駐在の兵士であり，とくに陝西・甘粛のものが多く，たとえば四川の興州・興元府・金州の三都統配下の兵士は，もともと陝西省の部隊に属していたものからなりたっていた。

ところで紹興七年（1137）に，時に四川制置使の任にあった席益は“陝西・河東・河北の兵士二千人を募って，南宋の首都行在（今の杭州）に送り，首都防衛軍に充当させた”といっているが，首都だけでなく四川にも河東や河北からの兵士が入っていたであろう。このほか，北宋末の宣和年間には，12,490 人からなる軍隊を四川に進駐させて各地を防衛させたが，彼らはのちそのまま四川に留まることになり，当時の人々は彼らを“東軍”とよんだという例がみえている。四川駐屯軍である東軍は，朝廷の命令によって進駐させられたものであり，兵士は各地から来ており，陝西・甘粛だけからきたものではもちろんない。

今一つは，陝西から南下した士兵を駐屯させただけではなく，陝西から南下してきた一般の流民を募って士兵として駐屯させた場合である。

当時，四川駐屯宋軍の精鋭は多くが北方から南遷した“帰正人”であり，金軍の南侵に対抗する主力としての力量をもつ根幹部隊として，その員数もきわめて大きかった。たとえば紹興三十二年（1162），秦洮路で募集された正規の弓箭手だけでも一万人に達したといわれている。ところで宋・モンゴルの連合軍が金を滅ぼそうとするころのこととして，曹友聞配下の兵力は二万人にも達したと伝えられているが，彼らはみなもともと北方からの流亡者であり，これは北方から四川に南下した流民が招募されて兵士となり駐屯した実例である。こういった流民から招募された駐屯兵は，家族をつれて来ることができたはずであるから，一人の兵士が二人の家族をつれているとして，その規模はかなり膨大になるであろう。乾道年間末年の戸籍だけをとってみても，兵士の数は 87,338 人であり，したがって家族をあわせて三十万人に及ぶ兵士と家族が四川に駐在していたことになる。彼らは除隊してのちも，ほとんどはそのまま四川に定住し，移民となっていったのである。

その後宋・金の両立時期には，北方の民衆の南遷は，対立時期にくらべてやや減少し，重慶地区への移住もまた当然減少したであろう。

四川に入った移民たちは，四川の各地に分居したが，重慶地区にも大量の移民が入り，いわゆる“帰正人”もいれば，軍人として進駐してきたものもいた。呉松弟先生の研究によると，南宋寧宗時期には，四川盆地の東部・南部・西部の山間は人口密度が低く，開発も不十分で，そこで土地が少ない成都府路の住民たちがこれらの地区に移動するようになったが，それでも辺地に移住して開墾に従事する移民の数はそれほど多くはなかったという。ということは，重慶地区などに流入した移民のほとんどは，成都府路のような四川の人口稠密地からの移民ではなく，北方からの“帰正人”や軍兵の進駐者であったことになろう。

この時期，漢族が非漢族居住区に移住する例もしばしばみられた。たとえば漢族の冉守忠が移住した酉陽には，酉陽寨が置かれていたが，淳熙四年（1177）に酉陽寨から酉陽州に昇格し，冉氏一族が土司の地位を世襲して酉陽の土着民たちを治めるようになり，その後，冉守忠の親

族や族人たちは酉陽からさらに重慶市東南部や貴州省東北部に南進していった。たとえば，冉守忠にしたがって酉陽征伐に従事した守忠の族弟冉守時は，石柱宣撫使僉事に任命され，その子孫は代々石柱に定住することになったと伝えられている。南宋淳熙年間には，恭州・涪州などの辺地の，本来勝手な入山が禁止されていた山間地は，住民が開墾・伐採して山林はほとんど残っていない状態にあったといわれており，おそらくこれは漢族が非漢族居住区に移住して開墾・伐採にあたったことを示しているであろう。非漢族地区に移住した漢族のなかには，成都府路からの移住者だけではもちろんなく，重慶地区に入った流民や，その他の地区に入った流民が数多く含まれていたのである。

当然ではあるが，成都府路以外の四川各地から重慶に流入した移民が存在したこともまちがいない。文献史料が欠乏しているが，一例をあげることができる。杜幸老は眉州青神の人であるが，のち紹興庚辰の年の進士に合格し，遂寧府の長官にまでなったが，晩年は重慶に家をかまえ，死後は重慶南の杜村に葬られたということである。

逆に重慶地区から移出していった例もある。両宋交代のころ，北方からの移民が大量に四川に流入したが，もともと人口の多い四川に流入したのであるから，人口圧力が当然加大になり，おびただしい数量の土地をほとんどもたないか，あるいはまったく土地をもたない人口が生み出された。人が多く土地が少ないというこの情況は，必然的に人が少なく土地が多いところへの移出を引き起こすことになる。紹興二十六年（1156）三月には，“四川の人民を募って，淮南や京西の無主の田畑を耕作させ，それが遠い辺境であれば十年，やや辺境であれば五年間租税を免除する”という政策を実施しているし，また同年六月には，戸部が上奏して“荊湖北路には，持ち主がなく荒れたままとなっている田畑が大量に存在しますが，いずれも肥えた田畑であるにもかかわらず，耕すものがほとんどいないのです”といって，“四川制置使に命令して配下の各路の転運使をして人民によくわかるように布告させ，もし湖北に移住して田畑を耕作することを願うものがあれば，出発の時にすでに田畑の所有を許可してやってはいかがでしょうか”と政府に進言している。宋政府はこの意見を採用している。南宋政府のこのような一種の優遇政策によって，重慶地区の，人多く土地少ない場所の住民が，数多く淮南·京西·湖北方面に移出して開墾に従事したことであろう。

この時期にはまた，重慶地区の人々が商業に従事するために他所に移住する，いうなれば商業移民も存在した。宋の時代，武漢の都市経済は急速に発展し商業が繁栄して，重慶を含む四川からの大量の移民を吸収した。当時の人である陸游はその情況をしたしく自分の目でみている。「鄂州（今の武漢市）は“民居と店舗が数里も続いており，その間には盛り場があり，往来する人々はまるで織物の目のように混雑している。四方からの商人が雲集してきているが，四川からの商人がもっとも多い”。“荊南（今の江陵一帯）にやってくる四川の船があまりに多いため，当時の荊南には“四川人専用の船舶工場がある”。“沙市（今の江陵付近）の長江堤防上に居住しているものは，たいていは四川人であり，そうでなければ四川人と結婚したものである”」。このように，商売のために一時的にやっ

て来たものでありながら，あるものは当地の居民と結婚し，そこに定住するようになり，本当の移民となったのである。こういった商業あるいは航運に従事する四川からの移民のなかには，当然重慶地区からのものも含まれていたはずである。この重慶地区からの商業移民は長江中流の武漢をこえて，さらに遠くの地区へ移動していったと思われるが，重慶は長江上流に位置しているから，長江下流の江南地区との往来はやはり不便であり，南宋の首都臨安（今の杭州）の重慶出身者は，士大夫あるいは商人たちだけで，全体量はそれほど多くはなかった考えられる。

（三） 宋・モンゴル戦争時期の重慶地区移民

端平年間に宋軍が洛陽に入って，宋・モンゴルの戦争が勃発し（1234），1279 年の南宋滅亡までが，宋・モンゴル戦争時期である。この時期の重慶地区移民の情況は二段階に分けられる。第一段階は，モンゴルの宋攻撃の重点が四川に置かれた時期で，時間としては端平元年からモンゲハーンが重慶の釣魚城で死去した時までであり，オゴタイハーン・モンゲハーン時期ということができる。第二段階は，宋攻撃の重点が襄陽に置かれた時期で，時間としては景定元年（1260）から南宋滅亡の時までであり，フビライハーン時期ということができる。

まずモンゴル軍の重点目標が四川であった時期の重慶地区の移民について説明しよう。モンゴル軍が大挙して四川に南侵し，四川は宋・モンゴル戦争の主戦場となった。この四川の歴史上ほとんどなかったほどの大規模な大災厄から逃れるため，北方からの流民と四川の住民の大流動が生じて，四川人口の急激な変動をもたらした。その移民には，北方からの重慶地区への流入，重慶地区住民の外部への流出，南宋軍兵の重慶地区への進駐の三種類がある。

モンゴルの将軍コデン（オゴタイハーンの次男）がモンゴル軍を率いて大挙して四川に侵入したころには，陝西・甘粛一帯を流動していた難民たちが，紛々として金牛古道・米倉道・荔枝古道を抜けて四川の万源に流入し，さらに万源から重慶・涪陵一帯に東南下して，現地の四川人と一緒に重慶地区に流れ着いていったのである。その量があまりにも大量であったため，孟珙が四川安撫使であった時，西北からの流民を招集して寧武軍を編成し，さらに投降してきたウイグル人アイリバトルを隊長に飛鶻軍という部隊を組織させ，また夔州路に屯田を置いて多くの西北からの流民を収容したという。宋軍は山城を修築して防御体制を整えたが，重慶地区にはそのような山城要塞が多くあり，そこに多くの流民が流れ込んだことはいうまでもない。たとえば釣魚城（今の重慶市北）が修築されてのち，“秦・鞏・利・沔の民衆は，みな戦乱を逃れてここにやってきた”と伝えられており，釣魚城に入った人口はおそらく数十万にのぼるが，その中にはもちろんかなりの量の西北からの移民が含まれていたであろう。

次に重慶地区からの移出であるが，住民自身の意志によって長江中流域・下流域に流出していったものと，モンゴル軍に略取されて北方へ連れ去られてしまったものがある。コデンやタハイらによる二回にわたる大規模な四川への侵入によって，当時の四川は“四川人は大きな災禍を蒙り，死傷してほとんどの人が亡くなってしまい，生存者は千に一，二というありさまで，みな三峡へ出て生き延びようとした”という悲惨な情況であった。モンゴル軍の屠殺から逃れ

るために，四川の人々，とりわけ身分や地位のある人たちは長江中流域・下流域に脱出し，主に江陵・鄂州・洞庭湖一帯に流寓し，あるいは江蘇・浙江の東南地区にまで流れていった。当時の人劉克荘は，“モンゴルが四川を侵略してからというもの，身分・地位の高い人々は難をさけて，湖北・湖南・江蘇・浙江にあふれんばかりである”といっている。湖南・湖北・江蘇・浙江には四川からの流亡者が集り住んでいたのである。統計によると，時に京湖安撫制置使に任用されていた孟珙が，長江中流の公安県で書院を開いて四川から流寓している知識人に学習の場を提供した際，公安だけで四川からの移民は数千から一万と伝えているから，湖北全体ではもちろんこの数倍に及んでいたであろう。また当時湖北では四川からの流民を受け入れるために，屯田が開かれたことも伝えられている。

モンゴル軍はまた，四川の人民を略取して北へ連れ去り，奴隷にあてられるものが多かった。四川は宋・モンゴル戦争がもっとも長く継続した最激戦地区であり，なかでも重慶地区はモンゴル軍に対する抵抗がもっとも頑強で，モンゲハーンが釣魚城で死んだほどである。したがって，重慶地区はもっとも苛酷な被害を蒙った。重慶地区では千・万単位の人々がモンゴル軍によって屠殺されたのはもとより，大量の人々がモンゴルの貴族や武将によって略取されて北方に連れ去られ，奴隷にされた。史上に“宋軍の武将たちはほしいままに虐殺され，子ども女と宝石・絹錦はすべてもっていかれた”という通りである。史料には“陝西の岐州・雍州の奴隷たちは，みな四川出身の捕虜であり，その数は十・百単位で一人の奴隷主に仕えているほどである”であるとか，陝西の同州大荔県にもまた“四川の人士で人の奴隷になっているものがいる”とか，“奴隷たちは奴隷主たちに嘆願して，我々の祖父・父たちは戦争で捕虜にされたものだと主張している”とか記されている。これらの奴隷たちのなかには，当然重慶地区出身のものも相当数存在したはずである。憲宗九年（1259）正月丁卯に，モンゴル軍の将軍楊大淵が重慶の原合州城を攻略した時，“男女八万人を捕虜にした”というのは，その例である。それらの捕虜となって中原地区へ連れ去られた四川の人々は，つまり南宋後期に強制的に北方へ移住させられた移民ということになるであろう。

そして逆に，南宋の軍隊が大挙して西進し，重慶地区に駐屯していた。宋・モンゴルの戦争がはじまるとモンゴル軍は積極的に四川に侵攻したが，南宋政府もまた三峡の入り口である重慶地区夔州の戦略的重要性を十分承知しており，朝廷は重慶を防衛する措置として，二つの方法をとらざるをえなくなった。一つは四川の防衛を強化するために，重慶を長江上流域及び全四川の対モンゴル最重要基地とし，重慶に本営を置くことであり，これによって重慶は四川東部の重鎮となり，四川を支えること四十年に及んだ。一つは，夔路策応使を設け，四川の対モンゴル戦争を応援させることである。重慶を防衛するためのこの方策の核心は，重慶東の夔州に大量の軍隊を駐屯させ，夔州の防備力を一層高めることにあり，夔州の駐屯軍は少なく見積もっても，数万人に達していたと思われる。重慶に本営を置き山城を修築して防御体制を整備するには，大量の駐屯軍がなければ不可能であったはずであるし，それに夔州数万の駐屯軍が加わったのであるから，重慶地区全域でおそ

らく総計十万人ほどの軍兵が駐屯していたことになろう。それらの軍兵が二人の家族をもっていたとすると，その人口はさらに拡大し，少なくとも三十万人と考えねばならない。彼ら軍兵は退役ののちも，あるものはそのまま重慶地区に定住して移民となっていったのである。

モンゴル軍が襄陽を重点的に攻撃する段階になっても，重慶地区の移民は継続して発生した。1260 年，フビライがハーンの位につくと戦略を変更し，重点攻撃目標を襄陽に変更し，四川への攻撃をそれを補完するものにとどめることにした。これによって重慶地区への攻撃圧力は低下し，四川の戦場は相対的に鎮静化したが，しかし小規模な戦闘は相変わらず続いた。フビライハーンは，流民を安撫し，生産を回復させる支配政策を実施し，農業生産の発展を重視して，移民を招集して開墾させ，耕作・養蚕を奨励する一連の優遇政策を行った。こういった優遇政策は，流民の耕種屯田に対する積極性をおおいに触発し，流民が重慶地区のモンゴル制圧地区に移住することをうながした。京湖戦区の襄陽がモンゴル軍の主要攻撃目標となってからは，重慶地区の民衆が外部へ移出することも少なくなり，それほど多くは見えない情況になった。宋もモンゴルも，ともに重慶地区で流民を招集して屯田させる政策を実施し，したがって各地の流民，とりわけ北方からの流民が続々と重慶地区に流れ込んできた。重慶地区のうち，宋がまだ管理下に置いていた地域では，一方でモンゴル軍と対峙しながら，一方では流民を募って屯田させ，重慶城や釣魚城のような山城要塞を修築し，多くの流民を吸収して屯田耕作と山城修築に従事させたのである。と同時に，モンゴルの統治者たちも，流民を安撫し戸籍を与えて農業を奨励し，移住して屯田させる政策を実施したのであるから，重慶の人で戦乱をさけて山間部や長江中流域・下流域に流動していた人々も，かなりの部分がモンゴル（元朝）に帰順し，こうして多くの流民が重慶地区に再流入するようになった。

この時期には，少数ではあるが，モンゴル人・色目人なども重慶に移入した。彼らはモンゴル（元）軍の重慶進攻にともなって，あるいは官吏としてあるいは一般民衆として重慶に入り，そのまま定住していった。至元元年（1264），モンゴル人に耕作を奨励する政策を公布して，“モンゴルの人戸で耕作しているもののうち，すでに馬・牛・羊をもっているものには，その飼料を支給し，そもそも田畑をもっていないものには田畑を支給”し，“モンゴル人がそれぞれ開墾することを許可”した。こうした奨励政策によって，モンゴル人が重慶地区に入って耕作に従事する可能性が一段と高まったことはいうまでもない。色目人とその他の部族によって編成されていたタマチ（探馬赤）軍は，モンゴル・宋戦争時期から元の滅亡にいたるまで，兵員に定数はなかったけれども，一貫してその体制を維持しており，おそらく一定数量のタマチ軍兵が重慶地区に入ったことは疑いない。至元十年（1273）に世祖フビライは，命令を下して“タマチの軍兵が各地で屯田に入り，一般人民と同じように戸籍をもつことを”許しており，こういったタマチ軍兵が屯田に入り妻子をもち，しだいに定住し，重慶の移民となっていった例は容易に想像できる。現存文献には関連史料が少なく間接的にしか類推できないが，ただその移住の数量的規模はそれほど多くなかったと思われる。

以上のように確かに重慶には移民が流入したのであるが，しかし，その数は移出した数に比べてやはり小さかったことは当然である。元朝統一後四十数年間の重慶は，人口が減少し，長きにわたって回復することがなかったのが，そのなによりに証拠である。

数多いモンゴル軍兵が重慶侵略戦争に参加したが，モンゴルの兵制によれば，家族数の多寡にかかわらず男子は必ず兵士とならなければならず，その家族もまた従軍に同行し，こういった兵士の家は“軍戸”とよばれた。重慶に鎮戍したモンゴル軍兵の家族人口は，そうとうな規模にのぼったであろう。元王朝が建てられると，完全に宋王朝を滅亡させるため，重慶には必然的にさらに多くのモンゴル軍が進駐することになった。そしてこれに呼応するかのように，モンゴル軍兵や色目人の家族が蒙古占領区に多数集り住んで，モンゴル軍の後勤基地の役割をになった。この後勤の軍戸がモンゴルのいわゆるアウルク（奥魯）である。アウルクはモンゴル軍に糧食を供給するために農耕生産に従事したが，その形態はつまり屯田であった。こうして進駐したモンゴル軍兵やアウルクの人々も，すなわち重慶への移民であり，その全規模は十万単位で数えるほどであったと思われる。その他，モンゴル軍に属する漢族軍隊も重慶地区に進駐した。その部隊は一般に北方出身の漢族によって編成され，モンゴル軍にしたがって重慶地区に入ったものである。またタマチ軍の一部が重慶地区に進駐し，もっとも早い重慶遷居のイスラム教徒となったけれども，その数は多くはなかった。モンゴル人・色目人・北方出身の漢族，基本的にこれらが北からの重慶移住者を構成していたのである。

この時期，宋軍がモンゴル軍の攻撃に一定期間耐えることができたのは，山城による防御大系と重慶地区駐屯の大量の禁軍があったからである。重慶地区の宋軍はモンゴル軍に対して数量で劣っていたと思われるが，しかしそれほど大きな差はなく，少なくとも十万人に近かったことは確かであり，したがって家族を含めると，その規模は数十万になったと考えられる。彼らは四方八方から重慶地区に移入したのであるが，北方からの人々がもっとも多かったことはいうまでもない。南宋四川軍の兵力の来源が北方の人々であったことは，四川部隊の将領たちの本籍地からも窺い知ることができる。たとえば，瀘州安撫使の劉整は京兆樊川の人であったが，のちモンゴル軍に投降し，将軍楊大淵の兄弟・甥は甘粛天水の人であり，やはりのちモンゴル軍に投降している。山西太原の人王興はもともと宋の将軍であったが，元朝に降伏して保寧等城招討使・奉議大夫・潼川路総管などの要職を授けられ，その子王仁もまた奉議大夫・潼川路総管の職を継承している。このように南宋四川軍の将領たちには，北方出身の人が多く，またそのかなりの部分がモンゴル・元朝に降伏して，モンゴル・元朝の官員・将軍となったことが知られるのである。

二．元朝統治時期の重慶地区移民

1279 年，元朝が中国を統一すると，重慶地区でも全面的な支配が実施された。この時期の重慶地区移民には三種類がある。外からの民衆の移入，元朝軍隊の駐屯，そして量はすくないが官員の重慶滞在である。元朝前期・中期では北方からの移民が，依然として主流を占めていた。

（一） 民間屯田ではたらく住民の重慶地区への移住

モンゴル・宋の戦争によって重慶地区の人口は減少し，元朝統治時期になっても人口は回復しなかった。四川は地広く人稀なところとなり，多くの地方行政機構が廃止されたり合併されたりした。そこで元朝統治下の官吏の急務は，いかにして流民を安堵させて人口を増加させるかということであり，したがって，外地からの移入者と原住者との間に土地紛争が起るようなことは原則としてあってはならないように措置されたし，流民を安堵定着させることは役人の業績とみなされ，顕著な場合は元朝政府から報奨と昇任の褒美が与えられた。至元年間以降も，元朝政府は何回にもわたって詔勅を下し，流民が重慶地区に入って定住し戸籍をもつことを許可した。重慶地区においては，このような優遇政策が継続的に堅持され，重慶への移民に対して優越的な条件を提供し，こうして全元朝統治期間を通じて，移民が絶え間なく重慶地区に流入してきたのである。

戦乱によって生じた流民はもとより，モンゴル人・北方の漢族・色目人・商人及び一般の庶民も重慶地区へ入り込んだが，その数はさまざまである。彼らは漢族やその他の少数民族とともに雑居し，多くが定住していった。

元朝政府はまた，重慶地区に入った流民を募ってきて，大規模な民間屯田に従事させた。そういった民間屯田の耕作者には，重慶にもともと住んでいた住民とともに，新たに戸籍を与えられた住民，まだ戸籍を与えられていない住民，新たに募集された住民などが含まれていたが，そういった住民はいうまでもなく外部からの移民である。移民のなかでの違いといえば，新たにすでに戸籍を与えられているか，いまだ与えられていないかの違いがあるにすぎない。そういった流民を募集して民間屯田で耕作させる政策において効果をあげた役人は，昇進や昇給の褒美を獲得することができたから，そのこと自体がまた流民の移入・定着をよりうながすことになった。

元朝中期・後期の時期，陝西甘粛・湖北湖南・安徽河南一帯の農民たちは，四川，なかでも重慶地区が土地が広く人口が稀であり，耕作上の利益が大きく，土質と気候の自然条件が農業生産の発展に適していることを承知しており，そこでこの地域の漢族の農民たちは続々と重慶地区に移入して耕作に従事するようになった。彼らは東から西へ進んで重慶地区へ，そして四川へと入り，これが秦漢時代以来の中国移民の北から南へという方向に代わって，明清時代の移民の長江流域を東から西へという方向に変化していく，いわゆる“湖北湖南からの移民で四川の人口を補填する”という流れの前兆となった。史書には，重慶地区の言語や民俗には湖北湖南風のものが多いと伝えられているが，これは明清時代の湖北湖南から重慶地区への移民が発生してのちのことでは，実はけっしてない。こういった北から南へだけでなく，東から西へという動向の発生は，すでに元朝統治時期にはじまっていたのである。

元朝が全国を統一した時には，またモンゴル風の軍事基地と民間屯田の合併形態を採用し，全国各地に多くの軍人屯田と民間屯田を設置した。元朝軍人屯田のモンゴルアウルクと漢人アウルクの制度は，元朝の軍人屯田に強い移民屯田の性格を与えたし，またその範囲を全国的にまで拡大させた。このような政策のもとに，重

慶地区でも大規模な軍人屯田が実施されたのである。元朝統治時期の重慶地区の軍人屯田はおもに重慶中央部・夔州などに分布しており，重慶中央部の五路・夔州路などに鎮守する万戸府によって管理されていた。こういった重慶中央部及び四川行省管下の各府路軍人屯田の他に，四川行省以外の行省に属する軍隊やあるいは中央政府直轄の軍隊も駐屯していた。これらの重慶地区駐屯の軍戸は，モンゴルアウルクであれ漢族アウルクであれ，その家族たちは地方行政府の管理をうけ，容易に当地の社会にとけこんで重慶地区の移民となっていったのである。

なおいうまでもないことであるが，屯田に従事して永住的に重慶に居住する軍兵のほかに，モンゴル正規軍の兵士として重慶地区に進駐した軍兵ももちろん存在した。重要な戦略地点であり，古来兵家必争の地である重慶に元朝の正規軍が進駐したのは当然である。重慶中央部の各路や夔州路には行政機関としての万戸府が設置されるとともに，万戸などの正規軍が進駐したが，モンゴル人・色目人・北方の漢族及び宋滅亡後元朝に帰順した重慶地区以外の地域の漢族が，そのメンバーであった。これらの進駐軍のある者は，そのまま重慶地区に居ついて重慶への移民となり，重慶移民の重要な構成メンバーとなる者も少なくなかった。

たとえば夔州路ダルガチの任にあり，その後定住したティムールトクトは，その家族も含めてモンゴル人であった。

官員として重慶に入ったモンゴル人・色目人や重慶地区以外の地の漢族も多い。元朝の官吏任用制度はきわめて特殊であり，各クラスの地方行政機関においては，“モンゴル人をダルガチにあて，漢族を総管にあて，ウイグル人を同知にあて，これを永遠の原則とする”こととなっていた。つまり地方行政機関の主要な官員は，モンゴル人・色目人と元朝に帰順した漢族が担当することになっていたのである。1268年には命令を下して，“各路のダルガチに女直人・契丹人・漢族を任用することはやめ，ウイグル人・ナイマン人・タングート人を任用することは従来通りとする”としている。この種の特殊な官員任用制度は，もちろん各種の権力をモンゴル人の手におさめるための措置であり，全国地方行政機関官員のほとんどはモンゴル人と各種色目人の北方少数民族によって占められたのである。

重慶地区をみてみると，路・府・州・県の4クラスの地方行政機関が設置されていた。『元史』「地理志」の統計によると，重慶地区の各クラス行政機関の正規官員数は199人から211人であり，元朝が重慶地区を平定してから明玉珍が重慶を占領するまで，元朝が実際に重慶を支配していた七，八十年の間に，ほとんどの官員が任期三年～五年で交代していることを考えると，この期間の官員総数は少なくて三千人，多くて五千人である。これらの官員は多くの場合，幕僚・従者・家族を引き連れていたであろうから，幕僚一人・従者一人・家族二名と仮定しても，総人員数は一万五千人以上となる。

元朝の地方官員の出身は，従来からの官吏，科挙合格者，軍功者などさまざまであった。このうち軍功者とは，軍隊での将領経験者と世襲的な軍戸を指している。たとえば，各県のダルガチの構成は，朝廷政府の正式官吏とモンゴル有力者配下の世襲軍人の二種類に分けることができ，有力者配下の世襲軍人はもともと世襲的な性格をもっており，長い期間一定の場所で官

員として過ごせば，有力な家族を形成し，自然にそこに定住して移民となる可能性が高かった。また県クラスの官員の俸給はかなり低かったため，任期を終えて任地を離れる時に，貧乏で蓄えのない状態におちいることもあり，これ以上の出世もみこめず，さりとて故郷に帰ることもできず，そのまま任地に定住して子孫を繁栄させ，結局は移民となる可能性も高かった。それに，元朝成立後の重慶地区は，比較的生活の安定が計りやすく，特産品も豊富であり，そこでここを任地としている官員たちのなかには，家族をここに安全に居住させて，そのまま子孫代々重慶人となるものも少なくはなかった。ある研究者が，“元朝中ごろ以降，中国に遷り住んだモンゴル人の漢化が進むにしたがって，地方行政機関の官員に任用されるものがいよいよ多くなり，彼らは往々にして家族をつれて任務につくとともに，現地に家をかまえて定住するようになり，以後子孫たちの多くは現地の戸籍に定着していった”といっている通りである。元朝の特殊な官吏任用制度の実施は，結果として多くの北方少数民族やその家族及び重慶地区以外の地域出身の漢族を，官員任用によって重慶に定住せしめることになったのである。これは元朝治下において仕官による移民がかなり普遍的であったことを示しているであろうし，こうして元朝時期のある意味特殊な移民群が形成されたのである。

（二） 元朝末年から大夏政権時期にかけての重慶地区移民

至元十一年（1351），韓山童と劉福通を首領とする紅巾の乱が勃発し，強大をほこったさしもの元朝も，洪武元年（1368）明によって滅亡した。この時期，重慶地区は軍閥明玉珍の支配圏となっていたが，その移民の情況は元朝統治時期のそれとは大きく異なっている。明玉珍が侵入する以前の元朝統治時期の移民は，一般民衆であれ官僚であれ，自発的な意志による移民であり，規模からみても明玉珍時期に比べれば小さいものであった。ところが明玉珍が支配するようになると，きわめて大規模な強制的な移住政策の実施によるものが移民の主流となった。したがって，明玉珍が重慶を支配する以前と，明玉珍が重慶を支配して以後の大夏政権時期にわけて，移民の情況を考えてみなければならない。

元朝末期，湖北地区を中心として江淮軍が反元朝の反乱を起こすと，長期にわたって戦乱が頻発し，河湖・原野は戦場となり，江淮地区の民衆，とりわけ軍兵の激烈な仕打ちにあった農民たちは災難を避けるために，続々と四川方面へ逃げ込んだ。その重慶地区に入った移民たちの情況はかなり複雑であるが，大きくいって二種類の移民があった。

一つは戦乱を避けて，重慶地区以外の地から流入した場合であり，元朝の文臣・武将・官員も難をさけて重慶地区に入り，隠棲するものが当然多かった。元朝末期に各地で反乱軍が蜂起すると，反乱軍と元朝軍の血なまぐさい決戦が連続し，戦場となった地域の一般民衆は戦争の脅威を大きく受け，あてもなく流寓し続々と避難せざるをえず，家郷を離れて四方へと逃散していった。重慶地区や四川は戦争の影響を受けることが小さかったし，人口も元朝時期を通じていまだ完全には回復しておらず，地広くして人稀な情況にあったから，避難民がまずめざす第一の候補地となっていた。多くの文献が，“一般民衆は市場を蹴散らすように，あわてて四川

に流入し”“湖北湖南の人々は往々にして手をとりあって四川に入った”などと記しており，兵乱を避けて民衆が入ったのは四川がもっとも多かったことを示唆している。こうして重慶地区に大規模な流入が起った。なおこの移民の大半は，湖北湖南方面からの移民であり，江西や河南方面からの移民はそれほど多くはなかった。

この他，文臣・武将・官員で難を避けて重慶地区に流れ込み，そのまま隠棲してしまった者もいる。紅巾の乱が起るや，元朝の統治機構は土崩瓦解の状態に直面した。また官僚の家柄や富豪の一族も紅巾軍の攻撃対象となったことはいうまでもなく，彼らは紛々として重慶地区に流入し，あるものは改姓変名したり，あるものは兄弟分かれて居住したりしたが，それは安全のために隠れ住もうとしたのである。こういった移民は，一般民衆の移民に比べれば数は少なかったものの，しかし，一定量の数があったことは確かであり，移民の重要な成分として注目に値する。

地方志などの史料に散見するところによれば，こういった文臣・武将・官員などの原籍地はかなり分散しているようである。これはおそらく，元朝の任用官僚出身地の情況と関連があり，任用された官僚たちの原籍地が各地に散らばっているからであろう。おもしろいのは，北方少数民族の官員も重慶地区に流入していることであり，たとえば張氏は原籍は湖南であるが，“モンゴル皇族の後裔で，紅巾の乱が起ると，五人の兄弟は姓を張氏に改め四川の合川と彭水に流入した”と伝えられている。元朝の特殊な官吏任用制度によって官員の移民，なかでもモンゴル人・色目人官員の移民が生み出されたのであるが，重慶地区の地方志に記載がみえる張氏は，その典型的な例の一つなわけである。モンゴル人や色目人のそういった例は，それほど多く文献記載に残ってはいないけれども，ただ，彭水の事例でもってある程度の類推が可能である。第五回全国人口統計によると，彭水県の総人口は 590,238 人，そのうち，苗族は 273,488 人，土家族は 7,591 人，漢族は 238,264 人，モンゴル族は 1,871 人，ウイグル族は 523 人である。これらのモンゴル人・ウイグル人はもちろん元朝時代のモンゴル人･ウイグル人の後裔である。元朝の特殊な官吏任用制度にもとづいてモンゴル人や各種北方少数民族が中国内地の官員として赴任し，それが結果として移民となったのであるが，元朝末期にモンゴル支配層が北方に帰還した際にも，帰還のすべなく現地に留まらざるをえないものも多く，彼らは姓を隠し名を隠し現地の中に隠れ住んでいったのである。中国西南にある重慶地区は北方草原と遥かに離れており，平和な時期でさえ北方の故郷に帰ることはなかなかに困難であったのであるから，ましてや元朝末期の戦乱時となれば，帰還することはきわめて困難で，そのまま重慶に居ついてしまったのもいたしかたのないところであろう。元朝滅亡後は，モンゴル人や各種少数民族を対象とする独特な官吏任用制度はもはや消滅し，したがってモンゴル人や各種少数民族が重慶に移民する政策上の契機は失われてしまった。すなわち，たとえば彭水県鹿鳴郷向家村には張姓･譚姓をもつ 1,500 人あまりのモンゴル人が住んでいるが，彼らの祖先は元朝滅亡後に重慶地区に流入したものではなく，まさしく元朝統治時期に流入したモンゴル人であり，元朝滅亡時に北方草原に帰ることができず，その後分散して

重慶各地に流離しつつ家族の保全をはかり，その子孫が今日彭水県に定住するにいたったものなのである。

至元十七年（1357），紅巾軍の将領であった明玉珍は，軍船五十艘を率いて三峡地区で食糧を略奪し，さらに長江を遡って重慶を攻略し，重慶に対する実効的な支配を開始した。二十年（1360）には自立して隴蜀王となり，二十二年（1362）にはついに重慶で皇帝の位につき，国を大夏と号し年号を天統と定めた。明氏が大夏政権を建てるにあたって，多くの湖北地区の兵士・民衆が彼に率いられて重慶に移入したし，また政権が建てられてのちにも，多くの湖北の人々が明氏政権の庇護を求めて重慶に流入した。つまり，明玉珍時期の重慶地区移民には二つの大きな波があるのである。一回目は明玉珍にしたがって重慶地区に入った湖北からの移民であり，二回目は大夏政権成立後の，招募されて重慶地区に入った湖北からの移民である。この前後二回にわたる湖北から重慶地区への大規模な移民を，ある学者はこれが明清時代の“湖北湖南の人でもって四川を充たす”という活動のさきがけであるとみなし，ある学者はこれこそが“湖北湖南の人で四川を充たす”という活動そのものの第一回目であるとみなしている。明玉珍が重慶に都をおいてのち，湖北人を中心とする軍人たちは，自然に重慶一帯に定住するようになっていった。その移民の規模であるが，明玉珍が挙兵した時点のこととして，“在地の有力者たちにそれぞれ役割を与え，各地の要地に駐屯させ，軍柵や城壁を修築させて，十万以上の軍衆を擁することになり，玉珍は推戴されて屯長となった”と伝えられている。この十万以上の軍衆は主として湖北の随州や黄陂の人々であり，もちろんその他に湖北のその他の地域の農民や外地から流亡してきた飢民たちも，当然含まれていたであろう。

譚紅先生の考証によると，明玉珍が四川に入る前の彼の軍勢は，二十万近くであったという。重慶で皇帝を称してのちは，軍兵も自ずから四川滞在が長くなり，それに紅巾軍の一方の大将である陳友諒と仲違いしてからは，湖北に居ては危険になったであろうから，湖北に残されていた家族たちも当然次々と四川に入っていったはずである。一名の軍兵の家族が一名であったとしても，明玉珍にしたがって四川に入った人数は，軍兵・家族合わせて二十万あまりということになろう。

大夏政権が崩壊すると，その軍隊は各地に分散させられたが，一部の軍兵は明王朝によって四川の衛所に配属させられたから，彼らについていえば重慶地区移民としての性格に変わりはなかった。四川の地方志や族譜には，大夏政権時期に四川に入った軍兵移民たちの記録がある。たとえば，涪州の何氏一族は，その四川に入った始祖“何徳明は明玉珍の武将であり，その子舜卿が伯爵を継承し，父をうけて涪州の軍政を管理していたが，大夏政権が滅ぶと明朝に帰順し，そのまま従来からの官位でもって涪州を管理した”と伝えられている。康熙の『涪州志』によると，涪州の北岸にはかつて紅巾軍（大夏軍）数万が駐屯していたということであるから，大夏政権滅亡後，そうとうな人数がそのまま涪州に居つくことをゆるされたはずである。

明玉珍が大夏政権を樹立した当時，四川の人口は地広くして人稀な情況にあったから，経済を発展させ強固にするために，明玉珍は湖北の人民を継続的に四川に流入させる政策を実施し

たが，その移民は当然ある意味で公営的な色彩を帯びており，長い戦乱にあき保護を切望していた湖北の民衆は喜んで四川に移動し，ここに大規模な移民運動がまきおこることになった。黄陂の『周氏族譜』は，至正二十二年（1362）に四川で大夏政権が成立すると，“境域を保全し人民を安定させ，科挙を開いて人才を登用し，学校を振興し礼楽を整備し，大夏政権下のおよそ十年間，境域では戦乱がおこらなかった”と伝え，また少なからぬ湖北人が“湖北随州出身の明玉珍，湖北黄陂出身の万勝の，四川における支配が安定かつ寛大であることを見て取った湖北の人々は，いわば同郷のよしみを頼みとして，市に人が集まるごとく続々と荷を背負って四川に入ったから，今なお四川人には湖北籍の者が非常に多い”とも伝えている。内江の『晏氏家乗』にはまた，“元末には長江の南北でしきりに戦乱がおこったが，明玉珍が至正の末年に四川に入り諸郡を領有すると，東方の人々が戦乱をさけて明玉珍に帰順するようになり，玉珍自身が湖北随州の人であったから，自身同郷の人々を募って自身の勢力を固めようとしたのも当然である”と伝えている。このような湖北から四川への移民を伝える記事は，その他四川地区の族譜に常見しており，重慶の『明氏族譜』には，明守儀の序文が載せられていて，そこには“（元の順帝の時）一族の人が四川に入り玉珍が皇帝を称したと聞き，戦乱を避けることができると考えて，四川に入ってこれに頼ることになった。……祖先の祥和公は明玉珍の帝業はおそらく成就しないであろうと見てとって，四川在住が長すぎることもあって，重慶に移って家を構えたのである”と記されている。

この種の湖北の人民を召募しようという政策は，同郷意識や同郷人のよしみにうったえて人々の感情を刺激し，それでもって大夏政権を強固にしようとするものであり，それがゆえにまた，大量の湖北農民を地広く人少ない四川に吸引することができたのである。

このことはまた，他の史料からも証明することができる。『明史』「地理志」は元末明初に四川地区で実行された，行政単位である県の撤廃情況を記しているが，地理的分布からいうと，西から東に行くにしたがって撤廃された県が多いから少ないに転じており，具体的には撤廃のもっとも多かったのは西の成都府であり，次に多いのは中部の県であり，もっとも少なかったのは四川東部・四川南部であった。これはおそらく，東部・南部の人口密度が高かったことと関係しているであろう。ある学者が“元末明氏政権が湖北から招撫した移民の多くは，ここ重慶を中心とする東南地区に集住していた”と指摘しているとおり，東部・南部は移民によって人口密度が高くなっていたのである。行政区画数の変化は，農業社会における人口の集居の程度を反映しているはずであり，この想定は正しいとみてよいであろう。

以上のように，明玉珍の四川侵入は，三峡を通っての十数万に及ぶ湖北移民を引き起し，至正二十七年（1367）に明玉珍大夏政権が安定すると，その政治支配はゆるやかで，しかも人民の税役負担は軽く，それに地広く人稀という情況が加わり，さらに数多くの湖北湖南・長江下流域農民の四川への移民を吸収することになった。とともに，朱元璋が呉王となって長江下流域の富裕層に打撃を与えはじめたことを考えると，この時期四川に流入した移民のなかには，こういった打撃を受けた長江下流域の富裕層が

そうとう程度含まれていたことも，想像に難くない。要するに，明玉珍大夏政権時期の，二回にわたる大規模な四川への湖北湖南方面からの移民は，その総規模，四,五十万に以上にのぼるとみなければならないであろう。

三　宋元時代重慶地区移民の民間信仰

移民はいわば生きた文化の保持者であるから，その移動にしたがって，必然的にその各種の風俗や習慣，たとえば言語・飲食・服装・礼儀なども彼らにしたがって移住地に移入し，移住地の風俗や習慣に対して何らかの程度の影響を与えることになる。したがって，宋元時代重慶地区移民の民間信仰のありようも，当然注目しなければならないが，民間信仰といってもその様相はきわめて広範囲に及んでおり，ここでは主に次の二つの方面について述べてみたいと思う。

(一)　外部から重慶に入った移民が重慶に持ち込んだ原住地の民間信仰

宋元時代の重慶地区への移民には，大きくいって方向的に二つの局面がある。一つは北から南へであり，一つは東から西へである。したがって，重慶にもたらされた民間信仰ということになると，北方の民間信仰と東方湖北湖南地区の民間信仰が，その中心となる。

宋元時代に北方人が重慶へ南遷すると，まずは北方の関帝信仰が重慶へ伝えられた。関羽は，周知のように忠孝・節義の典型人物として神格化され，宋の各皇帝は関羽にしばしば封地や爵位を追贈し，彼を祭祀する祀廟を建設した。たとえば，真宗は詔を下して，彼の故郷解州に関聖廟を建設させているし，徽宗の崇寧元年には関羽に崇寧真君忠恵公という称号を追贈し，大観二年には，さらに武安王という称号を加え，宣和五年にはさらに義勇武安王という称号を加えている。また高宗建炎二年には壮繆義勇王を加え,孝宗淳熙十四年には英済王を加えている。宋朝のこのような措置は，もちろん関帝信仰の民間での伝播を促進したであろう。

一般的な民間信仰は，随意性・功利性・秘密性といった性格をもっているが，しかし民間信仰はなんといっても日常生活の重要な要素であるだけに，伝播が非常に容易である。なかでも個人的な体験とか霊験とかがあれば，一層伝播を容易にしたであろう。したがって，正しい方向に導くということがないと,どうしても淫祀・淫神という方向へ陥りやすい。そのなかにあって，関帝信仰は統治階層・儒教・仏教・道教と民間人が共同で押し進めた信仰の典型的例であり，ついには中国における習俗・文化の重要な要素となったのである。関羽についての霊験伝説ももちろん民間で広まり，民衆の受容するところとなり，それがまた関帝信仰の伝播をさらに加強したのである。ある学者は，全国規模の全民族的信仰というべき文化現象である関帝信仰は，宋元時代に形成されたといっているが，そうであるからには，宋元時代の北方人の南遷にともなって，関羽の故郷である山西の関羽信仰が重慶地区に入ったのは，ごく自然のなりゆきといわねばならない。

宋代以降，関羽は中国社会でもっとも信奉者の多い神となり，その流行はきわめて盛んで，儒教も仏教も道教も，きそってこれを自分たちの神格大系のなかに取り込むようになった。関羽というこの神格化された人物は，封建的な統治を強化し，人民の教化を促進するための手段としてますます重要視されていった。『関帝聖

迹図志全集』と『三教源流捜神大全』の記載には,「大中祥符七年, 解州の塩池で火災が発生し, 池から塩がとれなくなってしまった。宋の神宗皇帝は解州の城隍廟に使者を遣わして祈祷させたが, 神宗は夢のなかでこの災害は蚩尤の神が起こしたものだと知り, そこで龍虎山の道士張継先と張天師を派遣して蚩尤を押さえ伏させることにした。張天師は玉泉山に行って関羽の神霊に祈ったところ, 関羽はあの世の将軍と兵士を率いて, 青龍偃月刀を引っさげて, 蚩尤と解池で戦うこと七日間, ついに蚩尤を斬り殺した。かくして塩池はまた塩を生ずるようになった。これより, 関羽は道教の教門に入れられ, 朝廷は関羽に "宋寧真君" という封号を贈った。」といういきさつが記されている。この後, 道教と関羽の関係は時がたてばたつほど深くなり, また道教と皇帝の関係も時がたてばたつほど深くなっていった。道家は関羽の名に仮託して, 多くの経典, たとえば『関帝覚世真経』・『関帝明聖経』・『忠義忠孝真経』・『忠孝護国翊運真経』・『済世消災集福忠義経』などなどを偽造し, それらの経典の内容は道教や儒教の思想と結合するところが多く, 統治階層の崇奉するところとなるとともに, 民間にも広く流行した。こうして関羽は道家の神となったのである。

また宋・金時代に新たにおこった全真教・真大道・太一道は, すべて民衆道教の一派であり, かなり広範な社会的基盤をもっていた。とくに全真教は, その修行がだんだんと簡単なものになっていったから, 民衆に受け入れられやすく, 時がたてばたつほど信徒を増やしていた。宋元時代の北方人の南遷は, これら北方道教の重慶流入を避けることができなかったことはいうまでもない。その他の陝西・山西方面の民間信仰も, もちろん移民とともに南下して重慶地区に流入した。

元代における四川移民の事情は, 中国移民史上, ちょうど "北から南へ" から "東から西へ" の転換時期にあたっている。南宋末期にモンゴルの騎馬軍団が南進してくると, 多くの北方人が長江流域中流域へ, そして長江下流域へと南流していったが, 西北部では金牛古道をぬけて四川盆地に直接南下していった。したがって陝西・四川をつなぐ通路ぞい, 剣閣・広元あたりから成都平原, そして東南の重慶地区には北方からの移民が多かったのである。『蓬渓県志』は, "巴蜀（四川・重慶）の土地がらには, 秦（陝西）風の風俗がある" といっているが, これは西北からの移民によって重慶地区の風俗に影響のあったことを, 典型的に表現したものである。

転換期をすぎて, 東方から西へ進んで移民が重慶地区へ入るようになると, 長江中流湖北湖南地区の民間シャーマン信仰や端午信仰などが重慶へ伝わった。湖北湖南地区の人々はなおシャーマンを信仰することが多く, それは時として人を殺して鬼神を祀るという極端な風習をもたらしたほどであったが, この地区はそもそも高温多湿で, 熱病が多く害虫もいたるところに存在していて, 人の寿命がどうしても長くなくなり, だからシャーマンを信じることが多かったことが原因の一つである。宋の人胡石壁はかつて『不為劉舎人廟保奏加封』のなかで慨嘆して, "私は楚の生まれであり, 湖北湖南の習俗をよく知っている。……習俗として鬼神を信じてこれを祀ることを好み, その習俗は何千年続いているかわからないほど長く続いており, ……人を犠牲にして次睢（睢水という河川のほとりにある淫祀）で祀るというのはよく知

られているところであるし，妻を娶ってそれを女シャーマンにしてしまう者もあるほどである”といっている。こういった湖北湖南地区のシャーマン信仰の盛行は，宋人の文献史料に数多く反映されている。たとえば蔡勘は“湖北湖南の習俗はシャーマンを信じ，病気になっても薬をつかわずシャーマンにたのむ”といっているし，『宋史』「地理志」は荊湖北路（湖北）は“シャーマンを信じ，淫祀を重んじている”といっている。また太宗淳化二年には，荊湖転運使が，“富州（今の湖北麻城県）の向万通は皮師勝ら親子七人を殺害し，内蔵と首で鬼神を祀っている”と報告したが，朝廷はそれは遠隔地の習俗だからと不問に付している。

真宗の咸平元年十月二十八日には，“三峡地区の民衆が人を殺して鬼神を祀ることを禁止”しているし，仁宗康定元年十一月四日には，知万州の馬元穎が，“四川・三峡・広西・福建・湖北・湖南・安徽・江蘇に命令を下して，民衆が毒蛇や毒薬を蓄えて人を殺害し，それをもって妖怪を祀ることを禁止していただきたい。人を殺害することがあれば，告発した者に賞金を与え，その費用として各所に銅銭や大鉄銭百貫を支給していただきたい”と願いでて，この願いが聞き入れられている。紹興二十三年七月二十一日には，人を殺して鬼神を祀る風習を厳禁してほしいと願い出た上奏のなかで，“聞くところでは，近ごろ淫祀を禁止しましたが，実施されていませんし，完全ではありません。しかも民衆たちは無知で，人を殺して鬼神を祀り，それを信じて疑わないありさまです。湖北湖南の風習は，昔からあまりにも激しいものがあります。最近この風習は他の地域にも浸透し，ブローカーたちは手下を各地に遣わし，遠く千里の彼方にまで到らせ，生きた人間を連れてきて，奴隷を販売するという名目で売り飛ばし，年末の閏月ころにはほとんど殺害してしまいます。たとえそれが同姓・親戚であっても，ためらわずに殺害してしまいます。今，浙江でも人を殺して海神を祀る習俗がありますし，四川でもまた人を殺して塩神を祀る習俗があります。きびしく申しつけて厳禁し，民衆が心をあらためてシャーマンの淫祀を撤廃することをめざしていただきたいと存じます”といっている。さらに慶元四年五月六日の官僚の上奏では，“湖北湖南の淫祀習俗は，由来久しいものがあります。しかし思いますに，人を殺して鬼神を祀るなど，今のわが皇帝の御世にはあってはならぬことです。習俗としてシャーマンを尊重するのは，彼らが禍福の証拠をもって民衆を欺き，自分は毎年お上に上納しており，実は官吏として籍を置いていると自ら公言して，民衆を信用させているからです。……そこでついには人を殺して鬼神を祀るようになり，その殺人祭祀は，とくに閏月の時に盛んに行われます”といっている。

以上は宋代の事例であるが，元朝になってもこの習俗は依然として盛行していた。一例をあげれば，元の人揭傒斯が“湖北湖南の習俗がシャーマンを信じて医者を信じないのは，上古の三代以来のことであり，今もきわめて甚だしい”といっているのが，それである。

移民によってこういった習俗の影響を受け，重慶地区でもこの種のシャーマンを信じ鬼神を祀る習俗が流行したことがわかっている。史書には，長江沿岸の“四川の人は淫祀を信じていて，病気になっても医薬に頼らず，シャーマンに頼る”といっているし，北宋の有名な思想家程顥は次のように指摘している。「重慶地区の

習俗では，鬼神を信じて医薬を信じない。父母が病気になっても，医薬を施さないでほっといているほどである。そこで先生は人々に道理というものを説いて，そういった淫祀を固く禁止させ，ある時には直接病人の家に行って診察した。そうして医薬によって助かる者が多くなり，人々も道理に従うことの正しさを理解するようになった」。紹興十二年五月己未に，夔州路の人を殺して鬼神を祀る習俗を厳禁していただきたいという者があり，その時皇帝は宰相に向って，“これはシャーマンの親玉が宣伝しているからにちがいない。シャーマンを懲らしめれば，この悪習は自然と止むはずである。かつて西門豹がシャーマンを黄河に投げ入れて，河神が女性を娶るという悪習を根絶したことがあるが，方法を十分わきまえていたというべきである”と指摘したという。また，嘉泰二年十二月九日には，権知万州の趙師作が，“三峡の民衆は辺鄙で険しいところに住んでおり，もともと野蛮な風俗になれております。だからいかがわしいことに惑わされやすく，悪事にはめられやすく，したがって淫悪なシャーマンがほしいままに悪さをしているのです。病気になると，医薬を信じずかならずシャーマンに頼り，占いでものごとを決め，人を殺して鬼神を祀っています。……彼らは広く昏淫の鬼神を祀っていますが，その際には必ずといっていいほど人を殺して祀り，それでもって福がえられることを願っています。あまりに残忍な習俗の流行は，ことばで表すのもはばかられるほどです”と上言している。『宋史』「曹穎叔伝」はまた，曹穎叔が“夔州路転運判官に赴任した時，夔州や峡州では淫祀が重んじられ，病気になると医薬を施さず必ずシャーマンに頼って鬼神に祈るという情況であった。穎叔はこれをすべて禁止し，医薬を用いるよう，人々を教え諭した”と記している。そして，趙尚寛が知忠州となった時にも，“その地の習俗に，毒を使って人を殺し，それでもって鬼神を祀るものがあった。そこで尚寛は掲示板を市中にかかげ，人々に医薬による治療を教え，毒を使う者を捜索･逮捕して処罰した。人々は，悪習をあらためて正しい方法に向うようになった”と伝えられている。もっとも“悪習をあらためて正しい方法に向うようになった”とはいっても，それは誇張表現であり，『元典章』が“峡州路には生きた人を毒で殺す習俗がある”と伝えていて，曹穎叔や趙尚寛たちの努力にもかかわらず，この一帯では元代になっても殺人祀鬼の悪習がはびこっていたのである。『元史』が“生きた人間を殺してバラバラにし，それでもって鬼神を祀るという罪を犯した者は，見せしめにしたのち死刑に処し，その財産はすべて没収する”と記しているように，元朝政府がしばしばこういった処置をしなければならなかったことが，この悪習が元朝時代も強く残存していたことを，よく裏づけているであろう。

この他，湖北湖南からの移民にともなって，端午節句の祭祀習俗が重慶に伝わったことにも注意しなければならない。重慶地区と湖北湖南は，古くから経済・文化の交流がさかんで，風俗も似たものが多く，移住する人々のために，文化的な障壁が取り除かれた状態にあったといってよい。早くに西晋の常璩が，“重慶以東は長江に沿い山は険しく，その住む人々の半分は東の湖北湖南の人で，そのせいか，姿かたちが湖南湖北風にゆったりとしている人が多い”といっている通りである。

宋元時代における重慶地区への移民の盛行

は，この種の湖北湖南風をより強めることになったはずである。湖北西部の民歌である『竹枝詞』のなかには，“岷江が流入してのちの長江は千里のかなたへ東流し，谷に囲まれた城郭を巡るように長江は流れていく。しばらく乗り物を停めて人々の生活ぶりをながめてみると，湖北湖南風が四川風に半分混じっているというところである”という文句がある。そして宋の有名な詩人蘇轍は，四川と湖北湖南の言語の近似性を題材にした『竹枝歌忠州作』において，“舟で千里行ってもまだ湖北には着かないが，突然のように湖北民歌の竹枝歌がきこえてくる。湖北語の言い回しはゆったりとしていて，どこまでが湖北語なのか区別がつかないうちに，長江上に浮かぶ名月がおぼろげにみえ続けている”と咏っている。

端午節句の祭祀ということでは，道光年間編纂の『忠州志』「風俗」に，“粽（ちまき）を川に投げて，龍舟競争を行って屈原を祀るのは，湖北湖南の祭俗である。四川と湖北湖南は境を接しているから，当然習俗にも似たものがあり，四川にもこれに似た祭俗があるが，今は全国どこにでも似た祭俗がある”と記している。本来湖北湖南の祭俗である端午の祭祀は，のちには四川・重慶地区の多くの州県でも実施されている。たとえば奉節県では，“屈原は夔州では郷里出身の賢人として崇拝されており（屈原は夔州の東側秭帰の出身であると伝えられている），したがって端午の節句には粽を長江に投げるとともに，龍舟競争を行い，この祭俗は毎年実施される恒例の祭祀となっている”という情況が伝えられている。古くから今日まで，三峡地区全体がそうであり，またその他の地域でも影響を受けて，この湖北湖南の祭俗が盛行してきているのである。

寧邑（巫渓）は，“湖北の西のはずれにあたって湖北湖南に接しており，したがって外来者には湖北湖南の人が多く，湖北湖南の習俗を行うことも，そうとう古くからである”という情況にあり，そこで『玉山堂記』は，“（寧邑）は重慶・夔州に近く，湖北湖南の遺風がある”と記しているのである。また奉節県も，“湖北湖南と境を接し，気質は勇敢で，将軍となる才能の者が多い。交易で成り立っており，湖北湖南の遺風がある”という情況にあった。三峡地区は湖北湖南と接近していて，重慶地区をはじめとする長江沿岸の州・県は，湖北湖南から重慶への移民の，まさしく通路にあたり，そこでは多くの移民を，とりわけ湖北湖南からの移民を吸収したのである。湖北湖南人の大規模な重慶地区への移民は，重慶の風俗と湖北湖南の風俗の融合を，いやがうえにも強めたはずであり，その風俗のなかに端午祭祀といった民間信仰が含まれていたのは，しごく当然のことといわねばならない。

（二） 重慶から外部への移民が，外部に持ち出した重慶の民間信仰

移民は往々にして故郷の民間信仰を移住地に持ち込むものであり，ここに文化の移動という現象が生じることになる。宋元時代，重慶からの移民が持ち出した民間信仰のもっとも主要なものは梓潼君崇拝である。

文昌神という神は，この世の功績・名誉・利益・俸祿をつかさどる神であり，したがって科挙という制度のもとで士大夫の崇拝を受け，文昌宮とか文昌祠がどこにでも置かれ，伝統中国における一大崇拝神となっていた。その後，この文昌神は四川・重慶の民間信仰である梓潼君

信仰と結合し，もっぱら官吏となって俸祿を得るための神になり，唐・宋両王朝がこれを利用して，統治の道具としたことはよく知られている。宋のはじめ，朝廷は梓潼君に英顕王という称号をあたえ，梓潼君崇拝をより広く流伝させようとした。

宋元時代に重慶地区からの移民が外地に流出するようになると，梓潼君崇拝も南方の各地に広がっていった。梓潼君は本来四川・重慶地区に特有な，科挙及第と文官就職をつかさどる神であり，激烈な科挙試験の競争のなかで，彼を崇拝する敬虔な信者たちにひそかな援助をあたえるものと信じられ，前途はかりがたい科挙の合格のために，敬虔に信仰し，頭をたれ跪いてお祈りする者が多数出現し，広汎な信者を獲得していた。

靖康の変によって宋王室が南に移ると，梓潼神は，その霊威が高いだけに，重慶地区からの移民たちとともに長江下流域にも伝わり，さらに高い待遇を受けるようになった。“梓潼帝君は呉山の承天観に祀られている。これはもともと四川の神であり，文官就職と俸祿獲得の神である。したがって各地から科挙の試験に赴く士人たちは，誰もが必ずお参りする。そこで朝廷はこれに王爵をあたえ，恵文忠武孝徳仁聖王という。梓潼君の父母・妻，子・孫及びその妻や娘も美麗な称号を賜っている。嘉慶楼を建ててそこで祀られ，お参りの赤い灯が絶えない”といっている通りである。

宋・元の戦争以降，梓潼神の信仰はさらに深くさらに広く伝わっていった。アメリカの学者ハンセンの研究によると，もともと四川地方の信仰神である梓潼神は，1235 年に建康（南京）に出現し，1236 年に杭州に出現し，1251 年に蘇州に出現し，ほどなく丹陽（南京東方）に出現し，1260 年に厳州に出現し，1261 年に奉化県と湖州に出現し，1264 年に定海県に出現し，1271 年に明州に出現し，1274 年に常州に出現し，1275 年に饒州と撫州に出現するという伝播経路をたどっているということである。つまり，まず南宋の主要な政治都市や商業都市に現れ，次に大運河ぞいに現れ，そして最後に江西の内地に到ったことになる。

四川・重慶からの移民たちが，行く先々で梓潼帝王廟を設立したことについては，馬廷鸞が，“金軍の南侵という大災難によって，四川の地が凄惨な情況になり，これを逃れて梓潼神の神霊も長江の流れとともに東に移ってきた。今は東南地区でもこれを祀り，どこにでも祀宮を建てており，みなこれにお参りしている”といっている。梓潼君崇拝というこの四川特有の信仰が，移民にしたがって東に移動し，長江下流域から東南各地に広がっていったことが知られるであろう。

宋元時代の地方志の記事を分析してみると，もともと地方の崇拝神でありながら，のちそれが全国的崇拝神となった代表的な神霊には四つがあるが，その一つである梓潼神信仰は，すでに宋代末期において，広大な区域の人々に崇拝されていたことがわかる。梓潼はその後文昌と改称されたが，この科挙制度と密接不可分の神格は，もともと四川地域に起源をもつものなのである。

梓潼神信仰の伝播において，とくに力があったのは重慶地区からの移民のなかの，士人とか士大夫とかよばれる知識人たちである。たとえば，1236 年には官員であった牟子才が杭州で梓潼祠の建設を主管し，また湖州でも一基の建

設にかかわっているし，1223 年に科挙に合格した姚希得も牟子才と同じく，南京と撫州で梓潼祠を建設している。彼らはみな官僚であって経書を熟読しており，その知識は商人たちの及ぶところではとうていなく，彼らは，四川の神霊を東南地区で祀ることが適切なことなのかどうかという，大きな問題を解決しなければならない必要性に迫られたのである。1261 年に南京梓潼祠に立てられた碑文のなかで，姚希得は“南京にはすでに天・地・人の三神が祀られていて，四川で祀っているものより十分に霊験あらたかなのは当然である。なのに，新しく四川の梓潼神をここ南京で祀るというのは，いったいどういう意味があってのことだろうか”と記しているのが，問題解決に直面したその彼らの立場を伝えている。

四川から移住してきた彼らが梓潼祠の建設に着手していたそのころというのは，つまりモンゴル人が故郷四川を侵略していた時であった。同じ故郷を離れた境遇にあるとはいっても，徽州商人のように各地を廻りまわる商人たちとは，その心理におのずから違いがある。彼らは科挙に合格した知識人であり，任期をまっとうして故郷四川に錦を飾りたいと考えていたはずなのである。しかし，1236 年以後，彼らは故郷に帰ることができなくなってしまった。彼らが移住地に持ち込んだ梓潼神崇拝に，故郷を失った一種の喪失感がまとわりついているのは，そのためなのである。

その他の地域性をこえた全国的な神格とちがうのは，梓潼神信仰がとくに上層知識人に信奉されたという点である。1274 年の呉自牧の杭州についての記載には，“梓潼君の誕生日には，四川で仕官していた人士がその祠廟に集まって，会を開いて慶賀する”とある。碑文や伝聞資料によるかぎり，こういった本来地方の神霊であり，のち首都などに移転してきた神格の信奉者は，大きく二つに分けられる。一つは商人であり，一つはかつて地方で仕官していた士人である。時として官員たちは自身の故郷の神格を携帯して道路を行くことがある。それは，ある神霊を奉ずる祠廟の近くで勤務した官員は，そこでの仕事を終えたのち，その神霊を自分の故郷に持ち帰ることができるという考え方と，裏腹の関係にあるのである。

梓潼神崇拝を続けることは，以降ある種の風刺と皮肉の意味を内包せざるをえない情況になっていった。梓潼君は最初は四川人にとってモンゴルに対する抵抗の，いわば象徴であったが，1316 年には逆にモンゴル皇帝の指定によって，モンゴル政府公認の一つの科挙神にされてしまった。元朝が成立すると朝廷は“帝君”の封号を与え，元仁宗は“輔元開化文昌司禄宏仁帝君”という称号を下賜している。そして各地の学校に梓潼祠が建てられて，科挙合格の功名心に燃える士人たちの崇拝を受けて，“天下の学校に梓潼祠のないところはない”という有様になり，梓潼神信仰は全国各地に広まっていったのである。モンゴル抵抗の象徴であった梓潼君が，モンゴル・元朝統治のいわば道具となってしまったのであるから，これは皮肉といわざるをえないであろう。

靖康の変によって宋の王室が南遷した際には，梓潼神信仰の他に，たとえば二郎神信仰も，移民によって長江下流域へ伝えられた。二郎神はもともと四川・重慶の崇拝神であるが，1330 年に杭州で二郎神の祠廟が建てられたことが知られている。

以上のように，重慶地区への移民，重慶地区からの移民は，宋元時代における重慶地区民間信仰の様相の多元化を促進した。北方の関羽信仰や道教信仰，東方のシャーマン・鬼神信仰や端午節句信仰が，移民とともに重慶地区へ流入し，重慶地区民間信仰の様相を多様にしたのである。したがって高有鵬先生は，“移民というこの現象は，文化の研究において往々にしてないがしろにされがちであるし，その重要性がみのがされることが多い。しかし，多くの祠廟祭祀はもととも当地のものではないものが多く，実は移民によって持ち込まれたものなのである”と指摘しているのである。その通りで，祠廟祭祀の多くに，移民が持ち込んできた民間信仰が確かに含まれているのである。

とともに，移民が重慶地区民間信仰の種類を増加させたことはまちがいなく，たとえば重慶民衆が程頤と周敦頤を祀るようになったのが例である。程頤は河南洛陽の人であるが，“紹聖年間に戸籍を消して，南遷して涪州（涪陵）に隠れ住み，そこで易経を研究した。のち涪州の人がこの大学者を祀るようになった”とあるように，彼の隠棲しての研究活動は，涪陵の文化，とくに涪陵における宋代理学の興起に大きな影響をあたえ，それがゆえに涪陵の人々の崇拝を受けるようになったのである。周敦頤は道州の人であり，重慶北の合州に移住して，そこで研究と教学に従事したが，“書院が先生を祀るのは，先生の学問の偉大さを顕彰するためだけのことではない。先生は長江中流の生まれだが，この合川に仕事をえて活動されたのだから，今の合川人はそもそも先生の遺民なのであり，先生を祀ることは，いわば子孫が祖先を祀ることに他ならないのである”といわれるように，周敦頤は合川の文化発展に大きく寄与したのであり，そのため合川の民衆は書院を建ててまでして彼を信奉し，自分たちを濂渓先生（周敦頤）の“遺民”とまでよんだのである。こういったいわば新しい民間信仰の一つの顕著な特徴は，信奉者がその神格に対して期待している実用性とか功利性というものにあることは，いうまでもないであろう。

一方で重慶から外へ向った移民たちが，居住先に民間信仰を移入したことも見落としてはならない事実であるが，そのもっとも典型的な例は，上にみたように梓潼神信仰の東遷に他ならない。

訳者付記

2016 年 11 月，アジア流域文化研究所・私立大学戦略的研究基盤形成支援事業「新時代における日中韓周縁域における宗教文化構造研究プロジェクト」による日中合同調査・合同シンポジウムのメンバーとして，重慶師範大学の 5 名の研究者が来日されたが, 本稿は, そのメンバーの一人である重慶師範大学歴史与社会学院教授喻学忠先生から恵与された論文「宋元時期重慶移民及其民間信仰」を，先生の了承をえて谷口が翻訳したものである。

原文は純然たる学術論文であり，それだけに日本語の表現にそのまま変換することは困難な部分が多く，したがっていくつかの部分において語順や文章順を変更し，また引用文の多くに意訳を用いざるをえなかった。文意の骨子はすべて保ったつもりであるが，もし意味不通のところがあるとすれば，それはひとえに訳者の責任であることを，ここにことわっておきたい。また 100 ヶ所になんなんとする注記も，紙幅の

都合上割愛させていただくことにした。先生ならびに読者諸賢のご諒解をお願いしたいと思う。

本稿の対象となっている重慶地区は，上記プロジェクトによって，本学アジア文化史専攻の院生が5回にわたって調査を試みた地域であり，本稿に登場する宗教事象のいくつかもその調査対象になったことがある。そこで，専攻の機関誌である『アジア文化史研究』への掲載がふさわしいと考えて，専攻主任菊池慶子教授にお願いしたところ，ご快諾を頂戴し，このように掲載することが可能となった。ご配慮にあつく御礼申し上げたい。

基調講演

考古学からみた仏教文化東漸の諸相と仏都平泉の形成

佐　川　正　敏

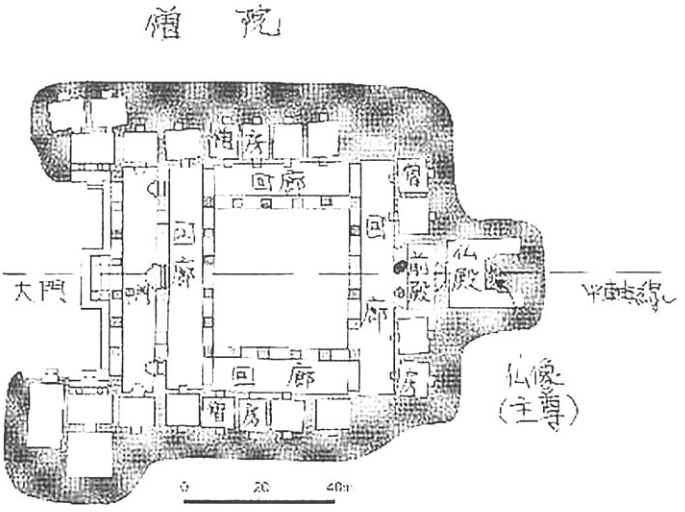
1　古代東アジアにおける寺院の伽藍配置の諸相

ただいまご紹介にあずかりました東北学院大学の佐川でございます。私は生まれも育ちも仙台で、北京大学留学や大学院での研究を経て東北大学に就職し、30歳になってから奈良国立文化財研究所で平城京などを発掘するようになりました。それまでは縄文時代や旧石器時代を専門にしていましたが、転勤後突然、歴史時代の宮殿や寺院を掘ったりするようになりました。そして寺院などでは沢山の屋根瓦が出てきますので、法隆寺のような千何百年と法灯を現在も灯している寺院の飛鳥時代から現代までの屋根瓦を整理していました。最初は非常に辛い時もありましたが、そんなことが契機になり屋根瓦を使って時代も地域も越えて比較研究を行うことが身につき、少しずつ研究の間口が広がっていきました。今日は考古学からの立場で仏教の東アジアへの広がりを、特に寺院の中心である塔などの配置、さらにそこに舎利を奉安する形式に焦点を当てながら、中国、韓国、日本そして平泉で比較検討してみたいと思います。

最初は、東アジアにおける寺院の伽藍配置についてお話をしたいと思います。私の大学の学生ですと、岩手県出身でも平泉に行ったことがないという学生もおりますので、実際に連れて行くこともありますが、皆さんは色々な地域からおいでになったかもしれませんが、平泉に行ったことがない方はいらっしゃらないと思います。寺の建物配置を伽藍配置と呼んでいますが、平泉・毛越寺のような金堂にあたるものが真ん中にあり南側に池があるいわゆる浄土庭園式のタイプは、皆さんも見慣れていると思います。しかし、こういった伽藍配置が地上に具体的に形成されるまでには、長い時間がかかりました。さらに、このタイプがどこにでもあるかというと、そうでもないということを頭に入れておいて下さい。

（1）　南アジア：仏教寺院の起源と仏舎利信仰

仏教寺院の出現にあたっては、釈迦の生誕から死に至る様々なプロセスがあり、そして死後その身体が荼毘に付されました。荼毘に付された後の舎利をめぐって争いがあり、それが八つに分骨されました。その後、アショカ王によって数多く再分骨され、アショカ王の統一した地域の各所に有名なアショカ王塔と言われるものが造られました。実際に塔自身が発見されています。この造塔の故事が中国にも伝えられ、例えば隋の文帝が全国110以上の州に舎利塔を建てる、浙江省杭州に都を置いた呉越国の銭弘俶が沢山の舎利塔を造らせました。藤原清衡が白河関から外ヶ浜まで一里ごとに笠卒塔婆を建てたということも、あるいはそういった故事と結びついているかもしれません。



また当初、釈迦は亡くなった後、仏像という目に見える形で作られません

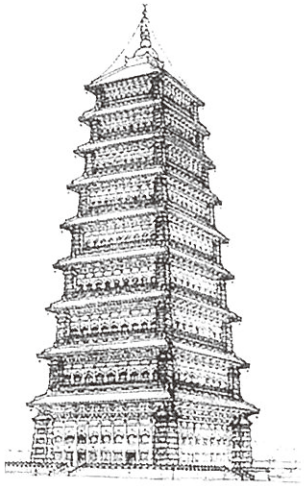
でしたので、釈迦の存在はインド国旗にもなっているような説法を示す法輪、あるいは仏足石などで象徴されました。したがって、インドの石窟寺院などの寺院は、僧が釈迦の舎利を納めた仏塔の周りをぐるぐる回って修行するような、仏塔を中心とした寺院、さらには日本では僧房と呼ぶ僧の生活空間である僧院が併設されていました。この段階には仏像を納めた仏殿、あるいは金堂がまだ存在していませんでした。仏像が現れてきますと、例えば有名なアジャンター石窟の場合は、日本では見慣れない形の仏塔が造られ、その前に釈迦の像が置かれる新しいあり方も出てきます。5世紀の終わり頃のアジャンター石窟では、日本の金堂にあたる仏殿があり、中軸線の反対側に大門があり、その間に回廊がめぐって、両脇には僧房が併設されていくというように、日本の奈良時代の仏教寺院にみられるような中軸線をもつ伽藍配置が登場しました（前頁図）。その後、中国の中でより整った配置が形成されていく前の一つのモデルといえます。

（2） 中国の仏教寺院

中国では後漢、日本の弥生時代の後半に仏教が伝来したことが文献に記されていますが、実際に仏像表現などの目で見える形でもって仏教が伝来したことが、いつから現れるかということをみていきます。数年前に中国の長江中流域の湖北省で、三国時代の魏呉蜀の呉の孫権の時期の墓が発掘され、その墓室の入口に建物形の副葬品（下図）が置いてありました。上の部分がちょうど皿を何枚も重ねたような形で、インドのサンチー大塔や日本の塔の相輪と構造がよく似ています。インドの仏塔を中国式にしたこのあり方は、まさに木塔のルーツではないかということで、中国の研究者も注目している資料です。これは2階建ですが、中国としては最古級の仏塔、つまり中国的な形に造られた最初期の木塔形副葬品であると思います。南側に門がありますので、普通に考えると塔の裏側には金堂、仏堂のような建物があってもよいのかもしれませんが、まだそういったものが伽藍としてきちんと組み合わさった形で現れる前の、塔を中心とするような段階の事例であろうかと思います。



その後、5・6世紀、日本でいえば古墳時代の段階の中国の南北朝時代に、北方には北魏という仏教が皇帝によって非常に信奉された国があり、南朝にも梁という皇帝が先頭に立って仏教を信奉した国がありました。北魏では雲岡石窟とか石窟寺院が非常に有名で、高校の教科書にも載っています。崖を洞窟のように掘るとき、中にきちんと屋根まで作った七重塔あるいは九重塔を彫り残した塔廟窟とか、塔柱窟と称されるものがみられます。これはやはり塔というものが寺院の中で非常に重要な存在であったことを示しています。



中国ではっきりと遺跡の中で木造の塔が捉えられるのは6世紀の初め頃です。具体例は518年頃に完成し、北魏が滅亡した534年に焼けて廃絶する北魏洛陽永寧寺という、霊太后胡氏が宣武帝の追善のために造った塔です（右図）。九重塔と文献に記されており、平面の大きさ一辺45mぐらいある非常に大きい塔でした。細かい話をしている余裕はありませんが、現地に行きますと木塔の1階部分だけが日干し煉瓦の塊となって今も残されています。今から10年ほど前にシンポジウムをやったときに見学に行ったときの写真です（次頁下図）。ここには塑像という型作りをして焼いていない仏像とか、あるいは

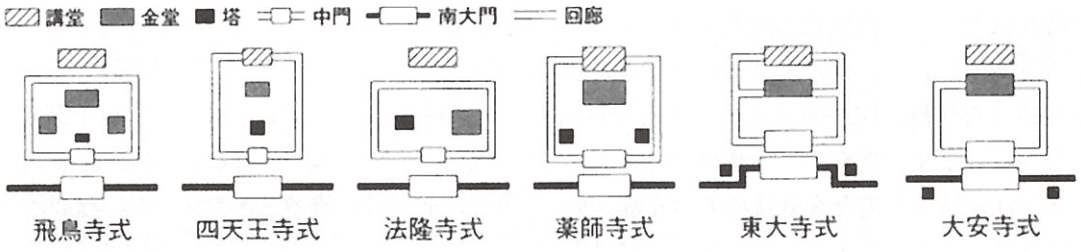
皇帝の人形とかを沢山作って、木塔の内側の壁に貼り付けていました。塑像は普通溶けてしまいますが、火事になったために残っていて、内側に数々の塑像で荘厳されていたことがわかります。



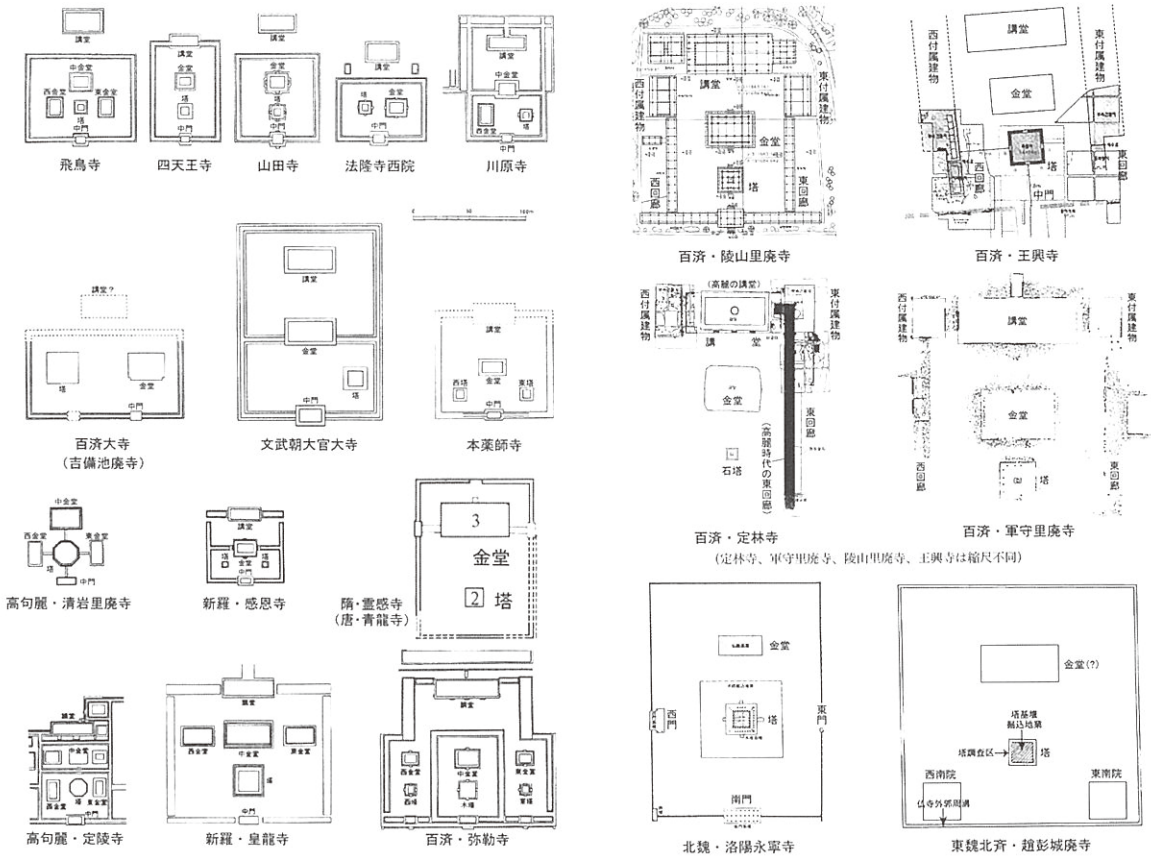
次に、龍門石窟は、700年前後の有名な則天武后の時期を含む唐の石窟が多いのですが、塔廟窟といわれるようなものは存在しません。次第に仏像や仏殿というものの存在が重みを増していく状況が読み取れます。北魏と唐の間の隋は、日本では聖徳太子の時代ですが、隋の文帝が全国に110以上の舎利塔を造りました。舎利といっても本物の骨や歯とは限りません。中には馬の化石やきれいな石などもあって、これはとても生物学的には舎利ではありませんけれども、それを奉納したお方はやはり舎利と認識して大事に入れたわけです。そういったものを埋納した仏塔とそれを配した寺院が110以上全国につくられたことが文献に記録されており、そのうちのいくつかが既に調査されています。インドのアショカ王が何千何万という仏塔を造った故事に倣った活動が、中国の中でも初めて本格的に展開しました。こういったことは証明されてはいませんけれども、日本の聖武天皇による国分寺造営といったことも、インドのアショカ王や隋の文帝の造塔造寺の故事に倣ったのではないかと考える研究者もいます。

（3）　日本

寺院の伽藍配置は高校の日本史の教科書にも載っていて、私が高校の時には載っていた記憶はあまりなく、こんなことを今の高校生が覚えるのかなと思ったりもしますけれども、授業でよく見せたりしています（下図）。こういったものと比較すると平泉に残されている寺院の伽藍配置とは池の有無も含めて違いがあります。例えば中尊寺の場合には三重塔が三つあったと清衡の「願文」に記述されていて、どこにあったかということはこれからチェックしていかなければならない問題ですが、毛越寺や観自在王院、無量光院にはこういった塔はすでに附設されていません。

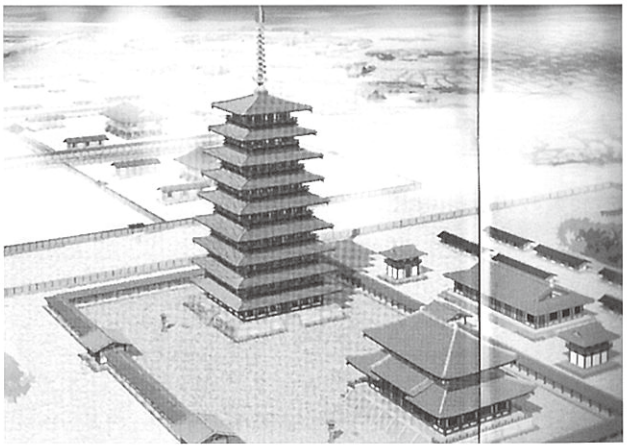


さて、６世紀と７世紀の東アジアの代表的な寺院の伽藍配置をみていきます（次頁上図）。四天王寺式は大阪の天王寺にある四天王寺を標式にしていますが、韓国にも統一新羅（７世紀後葉に新羅が朝鮮半島を統一した）時代に四天王寺があり、四天王寺式というとややこしいですので一塔一金堂式と言っておきますが、21世紀になってから韓国での非常に熱心な調査によって、百済時代の寺院は全て一塔一金堂式であるということがわかってきました。さきほどの北魏洛陽永寧寺も一塔一金堂式と言える、中国では古いオーソドックスなタイプです。日本で最初の本格的な寺院である蘇我氏が建てた飛鳥寺は、飛鳥寺式つまり一塔三金堂式と言われており、どこが伽藍配置のルーツかということについては、一応



定説では朝鮮半島の高句麗に一塔三金堂式の伽藍配置があるのでそれとの関係で理解されています。つまり日本に仏教を伝えた百済との関係だけではなく、高句麗とも外交関係の強いつながりの中で伽藍配置が伝わったという説であります。高句麗はすぐ隣に唐がありますので、領土問題という緊張状態が原因した戦争が頻繁だったので、やはり日本との巧みな外交関係が展開したということで説明されています。けれども、飛鳥寺が日本で唯一の一塔三金堂式で、どうして飛鳥寺だけでしか採用されなかったのか、果たして高句麗との関係だけで説明していいのかについては、個人的には少し疑問の部分もあります。

この時代はちょうど蘇我氏の時代ですが、当時の舒明天皇や皇后の皇極天皇（重祚して斉明）、あるいはその皇子達の天智、天武天皇という方達が政治的な動きをする中で、蘇我氏の専政に対抗して天皇が初めて造った仏教寺院があります。それが百済大寺（遺跡名は吉備池廃寺跡）です（下図）。現在は溜池になっています。奈良県は大和郡山市も含めて金魚が有名で、今頃の時期になると金魚を池で飼っています。江戸時代に塔と金堂跡の基壇を堤防の一角に取り込んでため池を造ったのです。私は奈良国立文化財研究所の藤原調査部に当時勤めていましたが、誰もここに日本の天皇が最初につくった巨大な寺院があるということを気がつかないでいました。本当に灯台下暗しというふうに思いました。1997年に東側の土壇が発掘されて、それがすごい大きさの金堂の基壇であるということがわかったのです。そして、1998年に私が担当者になって西側の土壇の調査を行うことになりました。塔



基壇と決定するのにはなかなか時間がかかりましたが、いろいろと調査をして最終的に一辺32mという一般の寺院の塔（基壇一辺約13～14m）の３倍くらいの基壇を持った塔であることがわかりました。まさに九重塔という記録にふさわしい塔の基壇であるということが判明したのです。上図は発掘調査成果に基づいた復元図です。塔の発掘調査が前任地における私の最後の仕事になり、仙台に戻って東北学院大学の教員となりました。

この他に薬師寺式があります。２年ほど前に仙台市博物館で「薬師寺展」という展覧会がありましたが、この薬師寺は金堂の前に二つの塔を持っています。ここ数年、奈良・薬師寺の東塔が730年頃に完成してから初めて解体され、現在脆弱な材料ややや腐った部材を補って、もう一回組み上げ始めています。これが薬師寺式、双塔式伽藍配置と呼んでいるものです。これの基になっている双塔式は、文献や絵画によれば中国にもありますが、実例が遺跡として確認されていません。韓国の場合ですと、統一新羅の680年頃に初めて四天王寺や感恩寺などの二つの塔を持つ寺院が建てられました。当時の都は天武天皇と持統天皇が造った日本最初の中国式都城である藤原京ですが、左京（大官大寺）と右京（本薬師寺）にほぼ左右対称に近いかたちで、双塔式伽藍配置を意識的に置いて、新しい都の安寧を願ったということが分かっています。中国の唐の都・長安城を見ますと、北端の宮城に皇帝がいて、その南の皇城に霞ヶ関のように役所群があり、京域にあたる外郭城の中心に朱雀大路があって、仏教の寺院の中心である大興禅寺と道教の寺院である玄都観が左右対称にあります。つまり、国の二大宗教をあえて対称の位置に置いています。藤原京ではこういう形にはせずに、二つの双塔式伽藍の仏教寺院を置きました。配置モデルは唐の都でしょうが、日本的にアレンジしていたところがあります。こういった伽藍配置は新羅経由で入ってきたはずですが、新羅にも京域に左右対称に双塔式伽藍を置いたという状況はありません。日本に仏教が伝わって100年経つか経たないかぐらいの間に、いろいろ新しい理屈に基づいた実践が日本独自に展開しているのは興味深いことです。

その後、この配置は平城京にも受け継がれ、大安寺と平城・薬師寺が左・右京に配置され、両寺院は現在も法灯を灯し続けています。それから、双塔式伽藍には東大寺があります。皆さんは何度も東大寺に足を運んでいるかもしれませんが、そこに双塔があったことはほとんど知らないかと思います。私も仙台に戻った1998年以後に東大寺に行って、これが塔基壇かと認識した有様です。その後何度も足を運んでいますが、一昨年から奈良文化財研究所が東塔の発掘を東大寺と一緒に始めました。ここは、東大寺大仏殿の前の池のところから二月堂のほうに登っていく坂のすぐ南側に当たります。発掘では鎌倉時代の基壇が外側にあって､内側を調査していくと最初の奈良時代の基壇の痕跡もきちんと出てきました。国分寺と同じ七重塔ですが、非常に大きい一辺25m以上の巨大な基壇です。この段階をもって日本では双塔式の伽藍配置というのはほぼ終わりを迎えます。

このように日本古代の伽藍配置は、中国や朝鮮半島（高句麗や百済、新羅）との関係で考えられるタイプが多くあります。しかし、百済大寺において法隆寺式というアジアでまったく新しいタイプの伽藍配置、つまり東側に金堂、西側に塔を置く伽藍配置を645年の乙巳の変の前後に完成させました。法隆寺は世界文化遺産ですから、ここにおいでの皆さんは何度も見学に行ったかもしれませんが、法隆寺式配置を持った寺院はアジアでは日本にしかありません。そのうち中国や韓国でも出てくるかなと思っていましたが、少なくとも韓国で百済寺院をたくさん掘りましたけれども、まったく出てきません。中国にもおそらくないと思います。法隆寺式伽藍配置も、蘇我氏に対抗した天皇家を中心とした中で独自に考え出した伽藍配置であった可能性があります。

さて、塔の内部に付属して色々な仏像が置かれたり、あるいは塑像が置かれたりしています。多くの見学者は法隆寺の五重塔もほとんど外側だけしか見ませんが、基壇にあがって中を覗くと、西側には涅

槃の姿のお釈迦の塑像がたくさんの泣き叫ぶ弟子と共に表現されています。それから、頭塔と呼ばれる東大寺の南のほうにある日本では珍しい土と石をつき固めた塔があります。ここにも東西南北方向を表すいわゆる四方仏があります。西側ですと阿弥陀仏、東側ですと薬師仏の石像が置かれています。この阿弥陀仏の隣には四重の棺桶、つまり釈迦は死後に金銀銅、そして鉄製の棺桶に納められたと言われており、そのような説話どおりの彫刻が彫られている石もあります。平城・薬師寺でも元々は東・西塔に釈迦の誕生から亡くなって荼毘に付されて分骨されるまでの八つの場面である釈迦八相図を表現した塑像があったことが記録に残っています。実際に西塔の発掘でも塑像の断片は見つかっており、塔は依然として釈迦と非常に強く結びついた場であったのです。

奈良の当麻寺は、西側に二上山があって、それを挟んで西側が大阪で、近鉄橿原線で橿原神宮駅から大阪のほうに行く路線沿いにあります。これはおそらく日本で最後の東塔と西塔を持った双塔式伽藍です。その北側には金堂と講堂（鎌倉時代再建）があって、中にある仏像をみますとおそらく700年前後くらいにはすでにこれらを中軸線上に配した伽藍配置があり、奈良時代末から平安時代初めにかけて東塔、西塔が順次造られていったということがわかっています。つまり当麻寺にはまず南北方向の中軸線があったということです。ところが、当麻寺で一番有名なのは当麻曼荼羅という綴織の織物で阿弥陀浄土を描いたもので、この当麻曼荼羅を置いている本堂あるいは曼荼羅堂と呼ばれている建物は東向きになっています。当麻寺はこの東向きの本堂と東側の門を臨時の木橋で繋いで、仏像の仮面を被った人たちに導かれて木橋を歩く練供養という行事でも有名です。西方浄土に導かれることが象徴されています。つまり当麻寺は、西側にある二上山に太陽が沈むその果てに西方浄土があるということを意識したもう一つの軸線を奈良時代の終わりころにプラスされている、全国でもおそらく非常に稀な寺です。日本においてすでに奈良時代の後半には、東西南北という四方仏だけではなくて阿弥陀浄土を具体的に意識して造った寺院があったということで、非常に重要な存在です。

なお、当麻曼荼羅の原本はもうよく見えませんが、今から数年前に奈良国立博物館の研究で、織物の上に描かれた絵ではなく、きちんと綴織で描かれたものであるとされ、その織り方などから当時日本にそんな技術はないということで明らかに唐からの招来品であるという結論が出されました。その後、鎌倉時代、江戸時代といくつもこの絵が写されています。一つ一つ細かい話しをするだけでも非常に面白いものです。マガダ国というところの国王とその王妃の韋提希という人が自分の子供に幽閉されるような事件が起こり、それで救いを求めて阿弥陀仏と極楽浄土を思い描くそういう方法を釈迦からいろいろと教えを請うというところから始まる話が描かれています。そして下端には上中下品という、極楽に往生するためには九つのいろんな段階があるいうことを釈迦が説いて、最後は極楽浄土を具体的に目にするというものです。全体的にはくるくるっとまわっていくようなかたちで、極楽浄土に辿り着くことを絵として表しています。こういった極楽浄土を視覚的に捉えることができる絵が、奈良時代末までに日本にもたらされています。日本人の阿弥陀浄土に対する意識というか憧れは、意外に古く遡るということです。

その後、塔は平安時代初めに空海達が唐から密教を持ち帰ると、例えば京都の東寺の五重塔では心柱という中心の柱が大日如来を象徴するという位置づけになって、一つの曼荼羅の空間が表出される場になりました。京都の醍醐寺でも同じように心柱を大日如来にみたてた曼荼羅空間が塔の中に表現されています。奥州藤原氏の平泉の時代と重なる時期には、奈良と京都の間に浄瑠璃寺が建てられました。西側に東向きの阿弥陀堂があって九体の阿弥陀如来像があります。これもまさに当麻曼荼羅で申し上げた九品を象徴しており、西方浄土を象徴している空間であります。これと反対の東側には三重塔があり仏像を西向きに置いていて、その仏像は薬師如来です。これは東方瑠璃光浄土を象徴しています。つまり、

浄瑠璃寺は東西の浄土世界を象徴しているということです。こういう世界観を表現した寺院や遺構は現在、中国にも残されていません。こういう発想、つまり現実の世界の中に複数の浄土を具現化していくということが、日本の中で出てきて試みられていたわけです。もちろんこれは日本に寺院が残っているからわかることですので、浄土観を東アジア的に検討していく際の重要な材料であろうと思います。

2．東アジアにおける塔と舎利の様相

（1）　中国

次は塔の中に納められる舎利の問題をお話をしたいと思います。後漢の段階に中国に仏教が伝わったという話をしましたが、仏教に関連する痕跡は三国時代あたりから認められます。中国では霊魂の魂とそれから瓶と書いて魂瓶と呼ばれる複雑な構造の焼き物があり、こういう中に仏像あるいは釈迦の表現が認めらます。あるいは鏡の背面にも仏像の文様が描かれ、また時代が後になりますが南北朝時代の直前の西晋の段階の仏像の表現もあります。ところが北魏洛陽永寧寺との間を埋めていく具体的な寺院遺跡はなかなか中国で発見されていないのが現状です。この時期の寺院の状況を比較的よく表している記述が、中国の『梁史』や『南史』などの文献に認められます。この中に南朝の首都・建康にあった寺院の塔跡の地下を掘ったら舎利や荘厳具、供養具が出土したことが具体的に記されています。舎利をかつて埋納したところが夜になると突然光だして、そこを掘ったら舎利が出てきたということが、異なる時代ごとに色々と書かれています。

時間、年代をいろいろ確認していきますと、まず東晋時代の最初寺という寺院の塔の地下に入れた舎利容器があり、この中に舎利３粒、髪、爪を順番で入れていくという表現があります。つぎに、南北朝の南朝の梁の時代に皇帝がその前の時代の塔跡が光るので、掘らせてみたら舎利などが出てきたと記されています。そして、その後それを含めて容器に入れて埋めたということです。その中には舎利４粒、髪の毛１本と爪４枚を入れたということで、遺骨と遺髪、そして爪というものが非常に重要だったことが判ります。舎利というと遺骨だけがイメージされるわけですが、舎利容器には有機物としては残らない髪や爪といったものも入れられていたようです。また、南北朝時代には既に双塔式伽藍があったということ、この梁の長干寺でも毛髪と爪が入れられたと書かれています。いずれにしても、こういった舎利などは地下の深いところに埋納されて、そしてその上に基壇を造り、その途中で心礎という心柱を支える礎石を据えて上物をつくっていったという状況です。塔はもともと釈迦の墓から始まる話ですから、こういった遺骨やあるいは遺髪を地下深いところに埋めるというのはまさに穿った話しですが、具体的に遺跡として発掘されたのは中国では今から12、３年前のことです。

ここではそのうちの二つの事例をみていきます。まず、2012～2013年に中国の河南省と河北省の境のところにある北朝東魏・北斉の首都・鄴城の核桃園仏寺遺跡の塔跡で発見されたものです。高さがある巨塔だったので基壇の下をしっかりと掘込地業で基礎固めをしてあり、その途中に舎利と荘厳具を奉安した石製の舎利函を置いています。その外側には５個の青磁椀が置いてあって、そこにたくさんの装身具を含む供養具を入れていました。これらの石製函や青磁椀の中には舎利や装身具のほかに銅銭や七宝である雲母や水晶なども奉納されており、中国で盗掘されないで見つかった今のところ一番古い事例です。もう一例は舎利容器を奉安した塼室が近くの趙彭城仏寺遺跡の塔跡で2002年に見つかっています。核桃園仏寺遺跡塔では舎利容器が直接地下に埋められていたのに対して、これは一辺約70cmの塼（レンガ）を組んで小さな塼室を作って舎利容器を奉安する方式です。舎利を入れたガラス瓶以外は盗掘されていました。なお、心礎中央の孔は舎利孔ではなく、心柱底部の枘（ほぞ）を挿入するための枘孔です。このように６世紀の中頃までの舎利は、塔の基壇よりさらに深いところに直接か小型室に奉安されると

いう特徴があります。

これが隋の段階になりますと、一片４ｍ四方のかなり大きい部屋になってきます。中国では少し広めの舎利を置く空間を、地下宮殿ということで地宮と呼んでいます。地宮があるということは天宮もあるということで、相輪の根元あたりに舎利を入れています。しかし、それは塔の上部構造が朽ちた遺跡では基本的に残りません。地宮には隋の段階になって色んな品物を入れるようになっています。西安（旧長安）に行かれて小雁塔に登られた方もいらっしゃるかもしれませんが、小雁塔の地下には地宮があり、上下方向に出入りできる構造です。唐代には傾斜をもった墓道から出入り可能となり、日本の横穴式石室のように横から入って地宮から舎利函を出し入れしました。唐代には宮殿で花祭りがあるときに、舎利函を出してお祀りしてまた地宮に戻すということを繰り返していました。こうした形式は660年ぐらいから始まり、斜めに階段があって、奥に古墳のような石室があるような状況になります。これはまさに唐代の皇帝とか貴族のお墓の構造とよく似たものです。実際に舎利容器にも棺桶の形を採用する例が多多ありました。地宮の構造がどんどん大きくなっていくと、地下に舎利容器が置いてあるわけですが、大きい心柱を支える心礎が置かれるような空間がなくなりましたので、心礎は基壇の上に置かれる状況になりました。平塔の場合には古い段階には舎利だけではなく、心礎も地下に埋まっていて心柱を支えていました。唐の段階に心礎が地宮の発達で地上にあがっていくという変化があり、地上式心礎が次第に朝鮮半島や日本にも伝わっていったということになります。

（２）　韓国



韓国の事例をみていきます。韓国では国立扶餘文化財研究所が、21世紀になって日帝植民地時代に調査されたものも含めて百済寺院の再調査を精力的に行いました。その結果、百済寺院で初めて舎利容器が未盗掘の状態で見つかりました。聖明王の子の威徳王が577年に実子の供養のために建てた王興寺の塔の調査で、金・銀・響銅製舎利容器が入れ子状態になって出土しました（上図）。私もそのニュースを聞いて一週間後に扶餘に見に行きました。舎利容器には「舎利を一個入れて後で三つになった」と刻んでありますが、一つどころか中には何もなかったので、有機物製の舎利が腐ったものかもしれません。ただ銀の入れ物には真珠の半分になった欠片が入っていたので、もしかして真珠が舎利にみたてられたかもしれませんが、未だに舎利については謎のままです。舎利孔の南側には、ここに参列した多くの王侯貴族が自分のブレスレットなどの装身具を喜捨して供養をしたというような状況も残っています。

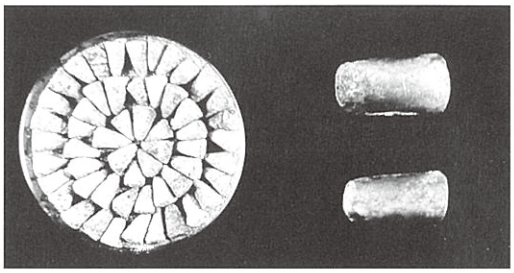
さらに、今でも覚えていますが、2009年１月19日に韓国から電話かかってきて、王興寺についで有名な益山弥勒寺の西石塔でも舎利容器が出ましたという連絡でした。益山弥勒寺では真ん中の塔は木塔ですけれども、両側の塔は石塔です。一塔一金堂式の伽藍が三列並んでいるという特別な配置形式ですけれども、その西石塔は日帝植民地時代に日本の研究者が崩れると困るからとコンクリートで崩れないようにしていました。ところがいつまでもその状態にしておけないので、韓国側の新しい方針で一度解体して組み上げていこうというで解体していったところ、なんと舎利容器が石製心柱の心礎舎利孔に未盗掘の状態で、つまり戦前の日本の研究者も気がつかない状態で発見されました（右図）。その北側の金板に639年にこれを奉納した



と刻まれていました。

そして、これにはおまけがありまして、2010年７月と2014年12月に舎利や舎利容器などの展示会を偶然にも見学することができました。王興寺は舎利容器が出てきたけれども舎利がなかったけれども、弥勒寺からは舎利が出てきました。舎利が出たと言っても、紫色のガラスです。熱心な仏教徒の方が2010年に舎利を公開して欲しいということを文化財庁に強く願って、公開のはこびになったというふうに聞かされました。そのとき、舎利の展示ケースの前に座って数珠を持ちながら懸命に祈っているご婦人の姿をよく覚えています。舎利の写真を撮影してよいと言われたので、不信心者の佐川はずいぶん写真を撮りました。今さら仕方ないですけども、非常に反省をしています。この機会を逃すと舎利の写真を撮る機会なんてまずないと思いました。たとえ本当の舎利でなくても、武王夫人ゆかりの舎利という歴史的に重要なものを記録にしたかったのです。

その後、心礎の下を発掘したら、粘土で作った螺髪と爪が見つかりました。爪は実際のわれわれの爪よりもかなり大きくて、金属製のように思います。螺髪と爪の模型はおそらく東アジアで初めての発見です。『南史』という文献には、塔の下に螺髪と爪が納められていたということが記録されています。だからこういうことは結構行われていたのでしょうが、髪の毛とか馬の尻尾の毛かもしれませんけれども、毛は腐って残りませんし、爪も、人の爪かどうかはわかりませんけど、おそらく残りません。弥勒寺によって、髪の毛と爪のこともきちんと考えなくてはいけないということを感じました。



（3）　日本

飛鳥寺は蘇我馬子が日本で本格的に造った最初の寺院ですが、この塔跡でも593年に基壇の上からだいたい３ｍの地下深いところに心礎を置いて、そこに正方形の舎利孔を開けて舎利を入れています。鎌倉時代に塔が焼けてしまい、塔の下に舎利があるということを寺の僧たちは知っていたわけです。鎌倉時代の僧達が塔の地下を掘って、舎利を取り出して、鎌倉時代の舎利容器と、舎利と共に出てきた金銀の装飾品の一部は元の場所近くに戻したりしているということが、今から60年くらい前の発掘調査によって明かにされています。

法隆寺では五重塔が、昭和大修理において基壇地下の心柱が腐った部分（心柱空洞）も含めて修理をした過程で、心柱空洞の一番底に心礎が埋まっていて、心礎の円形の舎利孔には舎利容器が納められていたことが判明しました。研究者は舎利容器を調査した後、資料として寺に保管して、いつでも見られる状況にして欲しかったのですけれども、法隆寺さんはやはり元の地下の舎利孔に戻してほしいと懇願し、現在は地下の舎利孔に戻されています。法隆寺に行かれた際には、塔の外観だけ見て有難いと思うだけではなくて、地下にも実は日本では類まれな舎利容器が元に戻されているということをイメージしていただければと思います。卵形の金・銀・銅製の舎利容器を入れ子状態にし、さらに一番内側には舎利を入れたガラス瓶を入れ、鎖で縛って響銅製椀に入れて海獣葡萄鏡などを添えて塔の地下に奉安されています。

３．東アジアからみた仏教文化東漸東端地での展開

伽藍配置、それから舎利と舎利容器を奉安した塔をインド、中国、韓国、日本と辿ってきましたが、こうしたことは私達がおります東北地方においても７世紀後半から展開し始めました。今はもう北海道

まで日本ということですけれども、当時そこは蝦夷の人達の領域であったわけで、そこに中央政府が次第に北進していく、日本の領土の北端を徐々に北へと上げていった時代です。そのため650年代末に阿倍比羅夫が船団を率いて日本海側や、あるいは可能性の指摘ですが、北海道の石狩川あたりまで探検に行ったということが記録に残っています。そういう中で北日本の実情を把握しつつ、乙巳の変の直後のことですが、現在の仙台市の長町駅の東側に郡山遺跡という多賀城の前の陸奥国府にもなった役所が設置されました。ここを前線基地にして、まずは古川のある大崎平野辺りまでを日本のその領土にする政策を立てて政治・軍事的な行動を展開していきます。その過程では、とくに８世紀以後、何度も大きい戦争がありました。日本が昔から今のような状況にあったわけでないということは、たとえばここ奥州市の皆様はアテルイと坂上田村麻呂の壮烈な戦いや悲劇ということについてご存知のことと思います。こういう中で最初に造られた仏教寺院は、660年代前後くらいと推定する福島県相馬市の黒木田遺跡と福島市の腰浜廃寺跡です（下図）。そこから出る瓦をいろいろと調査しますと、年代的には乙巳の変の後くらいのもので、この場所にどうも役所だけではなく寺院も造ったということが想定されます。なぜ阿武隈川河口の現在の亘理とかに造らなかったのかということは、私もまだきちんと説明できかねていますが、大きい視点で見ると当時の日本の一番北端の福島県浜通りの宇多評と中通りの信夫評に寺院をまず造って国家鎮護を図り、同時にその北の仙台平野に政治・軍事的な展開を行ったのだろうと考えています。日本書紀の中には、米沢市のすぐ北にある置賜（山形県高畠町）で、蝦夷の息子二人が出家して僧侶となったというような記事もありますので、軍事的な展開だけではなくて、仏教を使った政略的な展開、蝦夷の懐柔もあったということです。

さらに、仙台市の郡山遺跡（Ⅱ期官衙）が多賀城の前の陸奥国府となったちょうどその頃、藤原京が成立した700年頃の話ですが、郡山遺跡の南西側にも観世音寺式という塔と東向きの金堂を東西に置く新たな伽藍配置形式の郡山廃寺跡が造られました。同時に、仙台平野以南と大崎平野にも郡が設置され



始めて、仏教寺院も徐々に建設されていったということが発掘調査からも明らかです。これは国分寺ができる前の段階の話です。日本では、中国や韓国よりももっと細かい行政区画のレベルで仏教寺院や仏教による鎮護国家というネットワークを構築していたということは、極めて重要な現象であると言えます。日本に仏教を伝えた百済でも公州や扶餘という当時の首都地域の周辺には沢山有名な寺院遺跡が残っています。ところが、その首都地域を一歩外に出ると、ほとんど仏教寺院はありません。これは新羅の場合もそうです。王都を離れると、各地域に勢力範囲を拡大していく中での抵抗とともに、在地の仏教と異なる信仰などとの兼ね合いも意識されたのではないかと推定されます。具体的には、韓国の現全羅南道南西部は百済の領土でしたが、仏教寺院はほとんど見つかっていません。百済が日本の仏教の故郷であったことは事実ですけれども、国土全体的に国家鎮護のネットワークが構築されていたかというと、新羅も含めて単純には進んでいなかったということを強調しておきたいと思います。

そして、国分寺が８世紀の中頃から後半にかけて全国に造られ、陸奥国の国分寺も現在の仙台に造られました。これもなかなか証明するのは難しいですけれども、アショカ王や隋文帝以来の仏舎利塔ネットワークとの関連性が指摘されています。それぞれの国の皇帝や王の中で仏教の信奉者、たとえば聖武天皇のように子供の死や天然痘の流行、藤原四兄弟の死、藤原広嗣の反乱などが原因して個人と社会が不安定になる状況の中で出てくる一つの宗教的政策なのかもしれません。アショカ王の故事、あるいは隋の文帝の舎利塔の建立ということを情報として知っていて、国分寺造営による国家鎮護を図った可能性は極めて高いと考えられます。

さて、平安時代に入って先程、東寺や醍醐寺において密教空間が塔の中に表現されていたというお話をしました。ちょうどその頃の寺院が福島県の会津磐梯山の麓にある磐梯町の慧日寺です。もともと興福寺で修行した僧徳一が、最澄との論争が有名ですが、造った寺院です。色んな資料も伝えられており、今から20年くらい前でしょうか、発掘調査が行われ、現在は金堂と南門も復元され、整備も行われました。慧日寺跡は南門、金堂、講堂、食堂が一直線上に並び、その東側に木塔がありました。さらに慧日寺跡の面白いところは、伽藍配置の奥に進んでいくと石塔があり、この寺院を創建した徳一が火葬されて、その火葬骨を土師器の中に骨を入れ、石塔に穴をくり抜いて、そこに納めたという状況がわかっています。最初は三重塔と考えられていましたが、調査により五重塔に復元できることがわかりました。屋根の四隅には小型の風鐸をぶら下げるための孔があります。土師器の型式からみると９世紀まで遡るのではないかと考えられています。この石塔は当時の日本としては非常に珍しい稀有な存在です。私はこれを見たとき新羅の石塔を思い出しましたが、慧日寺跡の奥にある石塔に創立者徳一の骨を納めて祀るという状況は、ちょうど同じ９世紀前半の統一新羅でも高僧の骨灰を収めた石造浮屠という石塔を造る習慣があったものですから、個人的には非常に興味を持っているところです。日本古代史の熊谷公男先生が作った資料をみると、平安時代の９世紀の段階に出羽の最上、福島の信夫などにたくさんの国が認定した寺院（定額寺）が造られて、蝦夷社会の中に仏教がますます浸透していったということが言われております。

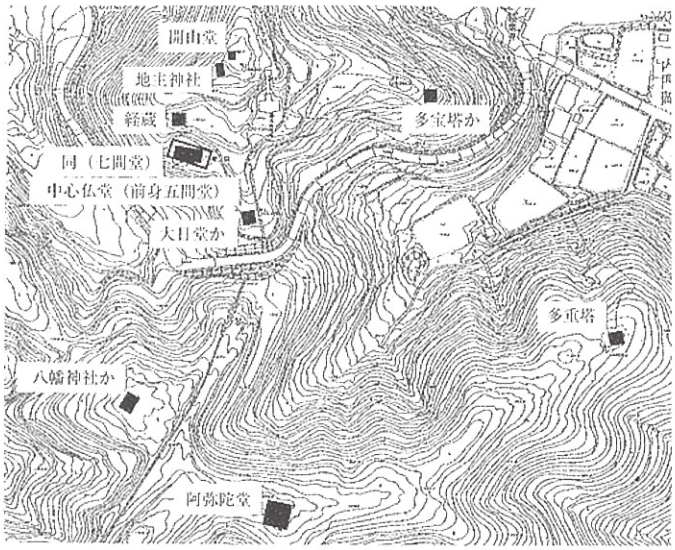


奥州市の長者ヶ原廃寺跡では、中尊寺の関山山頂にむかって中軸線がのびていき、なんらかの関連性があるということが言われています（次頁上図）。『吾妻鏡』には源頼朝がここを歴覧したらしいという

ことも書かれています。もちろん、近くの他のところを見に行った可能性もゼロではないのかもしれませんけれども、この衣川付近において塀で囲まれていて礎石が残されているというような遺跡になると、今のところこの長者ヶ原廃寺跡しかないと思います。周囲の調査ももちろん必要ですけれども、安倍氏の隆盛のタイミングと、ここから出土した土器の年代が11世紀前半と合致しているということがかなり重要であると思います。当時多くの建物は掘立柱建物、つまり穴を掘って柱を建てる方式であり、東北地方で礎石が出てくるところはおそらく９割は寺院と考えて間違いないでしょう。したがって、ここは藤原清衡の母方の安倍氏ゆかりの寺院である可能性が高いです。



こういった平地の寺院に対して、その頃、現在の北上市に国見山廃寺跡という寺院があり、これは山林寺院や山岳寺院と言われるものです（中図）。山の平坦地の非常に少ないところに平坦地を見つけながら造るお寺です。高野山金剛峯寺や比叡山延暦寺などの寺院にも山林寺院ですが、山の中の平場や造成された平場に、分散して堂塔を造っていきます。また、国見山廃寺跡が造られ、あるいは建て替えられた頃に、北上川の上流域では仏像が急に増えていきます。現在、北上川中流域に残されている仏像の年代を専門家の方が色々と観察・検討していくと、ちょうど胆沢城～安倍・清原氏の段階である10世紀から11世紀にかけて製作されたものが多いことがわかりました。つまり、これらの仏像が本来納められていた10～11世紀の寺院が、おそらくこの周辺にはもっとあっただろうと考えられ、その１つの候補が国見山廃寺跡です。国見山廃寺跡には東側に向かって飛び出している半島状の山の稜線があって、その先端に多宝塔ではないかと推定されているものと、いわゆる三重塔とか五重塔とかというふうな多重塔の二つの塔がありました。おそらく多宝塔と多重塔は意図的に左右に建てられて、そして両者のおおむね中線上に中心仏殿が造られていくようになっています。山林寺院の場合には平地寺院と違って、中軸線をきちんと引いて仏殿や門を配置する長者ヶ原廃寺のようにはなかなかいきませんが、当時の寺院がどういうふうに設計されていたかということを読み解いていく必要があると思います。そして、国見山廃寺跡は12世紀に藤原清衡が中尊寺を関山に造営するまでに廃絶していますので、国見山廃寺跡と中尊寺の関係性はよく指摘されるところです。私は特に多宝塔と多重塔との関係にすごく注目し





ております。昨年12月に韓国瓦学会が新羅の都があったところにある慶州国立博物館で開かれました。世界文化遺産になっている仏国寺という双塔式伽藍配置寺院が慶州の東側の山中にあり、統一新羅時代の釈迦塔と呼んでいる三重塔と多宝塔（ともに石塔）があります。これをほとんど原寸大に作ったものが博物館の入り口に置いてありましたので、学会の始まる前に参考用に撮影しました（前頁下図）。釈迦塔と多宝塔が、法華経における釈迦と多宝如来の二仏の関係を象徴することが、仏国寺でも国見山廃寺跡でも表現されていた可能性が高いということです。このことは、中尊寺の創建時の堂塔の中にも釈迦塔と多宝塔があったことが史料に出てくることとも結びつく可能性があるということで、国見山廃寺跡は中尊寺創建において非常に重要な存在であったと考えられています。こんなこと言うと岩手県教育委員会に怒られるかもしれませんけれども、おそらく安倍氏と清原氏も庇護した国見山廃寺跡も将来、世界文化遺産の追加資産にプラスして検討してもいいぐらいの価値があるので、12世紀の京都の大寺院との関係だけではなく、国見山廃寺跡と長者ヶ原廃寺の存在も含めて全体として中尊寺創建に続く過程を考えてみたらいいのではないかな、と個人的に思っています。

それから、お隣の金ヶ崎町には私も史跡整備委員をやっています安倍宗任ゆかりの鳥海柵跡があります。鳥海柵跡では町教委が本格的に発掘調査する前の岩手大学による調査で、石が沢山詰まった方形土坑が見つかっていて、そこから愛知県の常滑産の甕や中国産磁器などのいわゆる平泉セットが出土しました。そこでこの土坑は、経筒を甕に入れて、そしてここに埋納して土饅頭のようなものを作った、つまり平泉の金鶏山の山頂で出てきたような経塚の痕跡ではないかと言われています。これはおそらく藤原基衡・秀衡段階において、この場所が自分の祖先の地である、父・清衡の母方の安倍氏終焉の地、あるいは基衡であれば奥さんの父・宗任ゆかりの地ということが100年後も意識され、供養された可能性を示す遺構と考えられます。



そして、平泉の柳之御所遺跡の西側では猫間が淵を跨ぐ木橋跡が数年前に岩手県教委によって発見されました。その先には土橋があって、このラインは無量光院を間にして金鶏山山頂に続くということで、年代的にはどうも無量光院ができる前から、金鶏山が柳之御所から意識されていたということが報告されています。問題は、柳之御所のどの施設から意識されたのかと言うことですが、このラインの延長上にあたる池跡付近には仏殿があったという推定が、上原真人氏によって提案されています。なお、金鶏山山頂から発見された経筒と渥美産甕は今、東京国立博物館にありますが、金ヶ崎町の鳥海柵跡でもおそらくこのスライドのようなものが埋納されていたと推定されます。

まだ実は平泉と同じ時代の中国の都城や寺院のスライドも用意しています。同じぐらいの年代には、遼という国が宋の北のほうにあり、皇帝陵（慶陵）に付属した陵邑の慶州城内の寺院には通称白塔という塼塔が現存します（右図）。先程話した天宮のところに舎利が、日本の経筒に類似した容器に入れられて発見されました。このことは中尊寺釈尊院の菅野成寛師も注目されており、おそらく日本の経筒のモデルになっていったようなものが、具体的に舎利容器として使われています。また唐代７世紀末に登場する棺桶形の舎利容器が宋の北方ではずっと続いている状況がありながら、10世紀前後、唐が滅んで宋が統一する間の五代十国の呉越国の銭弘俶という王が舎利を入れた金属製阿育王塔を８万４千基（清衡が笠卒塔婆を設置させた行為のモデルの可能性がある）造って各地の寺院塔の地宮に埋納しました。舎利を塔の地下深く埋めるということも中国ではずっと続くわけです。ところが、舎利容器については中

国では時代ごとに、また南、北でそれぞれ異なっています。このスライドは舎利が実は馬の歯の化石だったという、有名な遼代創建の応県木塔です。これは韓国南原市にある九山・実相寺の高麗時代の塔心礎で、舎利を入れる舎利孔もあります。このスライドは光州広域市に残されている石塔で、内部に依然として舎利容器が納められています。

終盤はややまとまりがなくなってしまいましたが、もう時間でございますので、講演を終了させていただきます。ご清聴ありがとうございました。

紀州藩で製作された銅人形について

――その監修者と近代における展示についての覚書――

加藤幸治

はじめに

筆者は人・物・情報の流通による新技術や知識の受容の過程でいかなる文化変化が起こるのかを、物質文化を通して研究することを一貫したテーマとしている。その研究の事例研究として、これまで郷土玩具や農山漁村の生産に用いる道具を対象に、方法論的検討を行ってきた[1]。そこでは、物質文化と文献史料、聞書きを総合的に用いて、歴史的展開を追跡することを試みてきた。現在取り組んでいることは、歴史的にさまざまな主体が所有しながら伝世してきた造形物を、文献の検討と実物資料の検討を通してその背景を明らかにし、新技術の知識の受容過程を描く試みである。

その研究素材として筆者が注目したのが等身大の人体模型、いわゆる銅人形とよばれるものである。銅人形は、気血が流れる経絡と鍼や灸を施す経穴とを、立体の人体模型に表現したものである。それは、経絡・経穴の知識の集成として、また漢方医術の人体観を具現化した作り物として、また教育と技術鍛錬の教材として製作された。

これまで銅人形は、単なる近世の医学教材の標本資料としか位置付けられてこなかった。すなわち、その研究においては、中国で発達した医学とその教育法と教材が、日本にどのような形で受容されたかに重点が置かれるが、ここには二つの視点が欠落している。ひとつは、当時の医学的知識を総動員して作られた個々の銅人形が、いかなる事情から製作が進められ、その製作がどのような政治的・文化的意義を持ったかというローカルな背景に対する歴史的視点である。もうひとつは、銅人形をはじめて製作した当時の工人は、どのような技術と工夫を凝らして、未知の銅人形制作に臨んだかという工芸史的視点である。筆者は、こうした問題意識で銅人形の調査を始めたが、本稿ではその基礎作業で断片的に明らかにしえた、紀州藩で製作された銅人形とその監修者の背景について報告する。

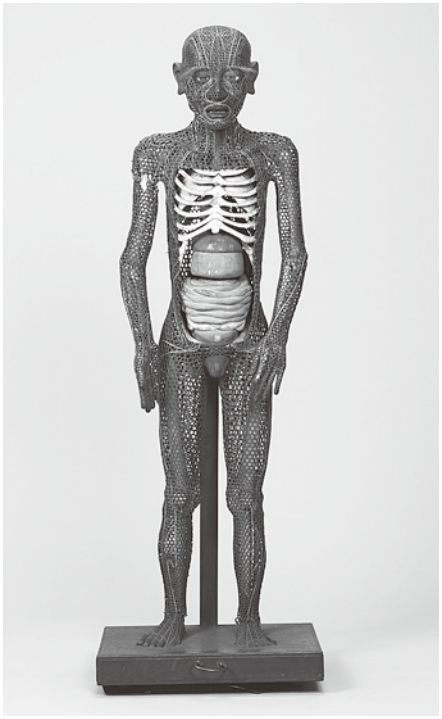
ところで、鍼灸による病気の治療は、もともと中国から我が国にもたらされた知識と技術であるが、江戸時代以降、庶民にも施術されるものとなった。江戸時代には数多くの鍼灸の理論書や教則本が出版された[2]。また、人体の経穴と経絡を図示した明堂図も、刷り物で数多く製作され、技術の教授に使われた[3]。また、木製や和紙の張子製の銅人形も、教具として用いられてきた。これら鍼

灸指南書、明堂図、木製・紙製銅人形[4]は、現在も各地の博物館等に保管されている。

これに対し銅合金を素材として用いて製作された銅人形は、当時の人体に対する知識の粋を極めたものであった。我が国で製作された銅人形のなかでもっとも有名な資料は、東京国立博物館蔵の二体の銅人形であり、一体は国の重要文化財に指定[5]されている（以下、重文「銅人形」）。また、ドイツのハンブルク民族学博物館には、これと極めてよく似た銅人形が保管されている（以下、ハンブルク民博「銅人形」）。重文「銅人形」とハンブルグ民博「銅人形」は、経絡・経穴のみならず精巧に模造した木製の五臓六腑や骨格も付属する。

東京国立博物館所蔵の重文「銅人形」と、ハンブルク民博「銅人形」には、共通点がある。ともに飯村玄齋という人物が考案したと記されていることである。本稿は、この飯村玄齋をはじめ、銅人形製作にかかわった紀州藩の士籍医師について追跡する研究ノートである。

また、近代に入ってそれが展覧会、博物館といった近代のメディアによって一般の人々の目にさらされていく過程の資料も紹介する。



重要文化財「銅人形」
東京国立博物館所蔵　Image : TNM Archives

第一章　現存する銅人形の来歴

第一節　東京国立博物館所蔵の重文「銅人形」

＊附資料について

東京国立博物館には二体の銅人形が所蔵されている。うち一体は重文に指定されており、日本の彫刻史のなかでも極めてユニークな資料として知られている。この資料の来歴を示す資料は多くないが、銅人形本体の足の裏に記された銘と附（つけたり）の文書と箱書きによっていくらかのことをうかがい知ることができる。

附の文書は、銅人形に認められる銘について記している。

考　飯村玄齋　秋田古菴　工　岩田傳兵衛　鋳　又三郎　寛文三年壬寅十二月吉日成
右者寛政九年巳七月廿三日公儀御醫師山崎宗雲殿拝見被仰付候ニ付損候所有之馬具師村上九兵衛前日繕被仰付候節相改候處胴人形左右之足之裏ニ認メ有之候

すなわち、一七九七（寛政九）年、幕府の医師山崎宗運が、銅人形を拝見したいというので、壊れた部分を馬具師村上九兵衛に修理をさせた。その折、銅人形の両足の裏に記された銘を見つけ、これを記したという。この文書が作成されたのは、山崎宗雲が銅人形を見分した翌日の「寛政九年巳七月廿四日」とある。

この文書は、いくつかの点で興味深い。

ひとつめは、製作に関わった人物の名を知ることができる点である。その内容は「考　飯村玄齋　秋田古庵　工　岩田傳兵衛　鋳　又三郎」である。つまり、設計者にあたるのが飯村玄齋と秋田古庵、施工が岩田傳兵衛、銅製部品の鋳造を行った又三郎であることがわかる。このうち飯村玄齋と岩田傳兵衛は紀州藩の銅人形製作において重要な名前である。後に詳細に述べるが、飯村玄齋家は紀州藩の由緒ある鍼灸の医家であった。初代は、紀州藩の初代藩主頼宣とともに紀州入りした。三代目飯村玄齋栄顕は、この銅人形製作で経絡・経穴を監修し、その考案に主体的な役割を果たした。秋田古庵は紀州藩士ではなく、どういう人物かは不明である。

二つ目は製作年代がわかる点である。「寛文三年壬寅十二月吉日成」とあり、一六六三（寛文三）年は、本資料が江戸時代前期の作、紀州徳川家の祖である頼宣が藩主であった時期に製作されたことを記している。ただし、この記述は寛文三年に製作されたことを示す銘を、製作年から一三四年後の一七九七（寛政九）年に発見して記録したという記述であるという留保はつく。また、寛文三年の干支は癸卯であり、銘にある壬寅はその前年一六六二年である。この矛盾をどう理解するかも問題である。

三つ目は、破損部分を馬具師の村上九兵衛が修理している点である。銅人形の修理をなぜ馬具師が行うのであろうか。後に述べるように、紀州藩における銅人形製作は、一七世紀中葉の一五年間に集中的に行われている。幕府の医師山崎宗運に見せるために修理したとする一七九七年には銅人形を製作できる人材がいなかったために、立体造形物の細工物に長けた馬具師が依頼されたのであろうか。ともかく、一八世紀末には紀州藩にはそれを製作する人材はなかった。

四つ目に、この修理そのものが、幕府医師が閲覧を申し出たことに応じるためであった点である。それまで一三〇年あまりの期間、銅人形は人目に曝される機会が少なく、経絡・経穴の教育目的で製作されたはずの銅人形が、実際には使われることなく収蔵されていたかもしれない。加えて、一七九七（寛政七）年になって、わざわざこれを見るために幕府から医師が紀州入りしている理由についても考える必要がある。注意しておきたいことは、一七世紀末のこの時期は、紀州藩第一〇代藩主治宝（はるとみ）の治世である点である。治宝は、文化・芸術・学問を奨励し、御庭焼を設置して茶器を焼き、楽をたしなみ雅楽の名器や文献を収集したことで知られている（国立歴史民俗博物館所蔵「紀州徳川家伝来楽器コレクション」）。治宝の時代、藩の所有する古い文物や古玩に対する価値が再評価されていった時期であった。治宝が和歌山城下に医学館を設置したことから考えても、幕府医師の視察による銅人形は決して偶然的な出来事ではなく、銅人形〝再発

見〟の時代的背景として気にとめておく必要があろう。

最後に、この修理の契機を作ったのが幕府医師山崎宗雲である点である。この人物の詳細については筆者は調べ切れていない。しかし、山崎宗雲は東京国立博物館が所蔵するもう一体の銅人形の監修者とされている。東京国立博物館の展覧会解説では、「一八世紀後半、幕府の侍医山崎宗雲（一七六一～一八三五）は『銅人腧穴鍼灸図経』を校訂・注釈し、その研究成果をもとに等身大の「銅人」を銅で鋳造した。全身に三六〇の経穴があり、もとは中国の宋代に医師国家試験に使用された。明治一〇年に内務省博物局に移管された。」（東京国立博物館二〇一一）とある。その根拠となる資料を筆者は見ていない。この資料の来歴については、元東京国立博物館東洋課長の佐藤昭夫が著書で次のように述べている。「一応わかっていることというと、幕府が経営していた江戸医学館に所蔵されていたのを、明治十年ごろ、博物館の準備のための博物局に移管されたものであることぐらいである。」（佐藤一九八一、一三四頁）もしこの銅人形が山崎宗雲の作であれば、宗雲による重文「銅人形」の閲覧は、それを製作するための参考とすることが目的であったのだろうか。

次に、この銅人形の来歴を示す資料に、附の箱書きがある。この箱書きには「旧伊豫西條藩主　松平頼英寄贈」とある。この記述から、銅人形が旧西条藩の所有物であったことと、旧とあるので廃藩置県以降に国に寄贈されたことの二つがわかる。その西条藩は紀州藩支藩である。前者について、西条藩へどのような経緯で紀州藩からもたらされたかは不明である。後者について、松平頼英は西条藩最後の藩主としてその時期は一八六二（文久二）年～一八七一（明治四）年である。西条藩は明治新政府側について官軍として戊辰戦争に加わり、最後の藩主松平頼英は知事となり、のちに子爵に叙されている。何かの契機に、ある意図をもって、藩の旧蔵品が国に寄贈されたのであるが、その経緯を示す資料は筆者が西条市で行った調査では見つけることができなかった。

＊実物資料の所見について

東京国立博物館所蔵の重文「銅人形」の熟覧は、筆者に許可されなかった。そのかわり特別陳列「健康を考える」（平成二三年八月三〇日～一〇月一〇日）にて展示場に陳列された際、展示場内でガラスケース越しに調査することのみを許された。この資料の観察によるいくつかの所見をここで述べる。

まず、全身が網目のように透かした銅の素材でできていることはわかるが、詳細に見てみると、銅を六角形の亀甲紋を並べたようなパターンで抜いて作られた板を、立体に組んでいることがわかる。体部全体は、六区に分けて鋳造していると『図版目録　日本彫刻篇』（東京国立博物館編一九九九）は記している。これをどのような技法で製作するのかは不明である。また表面は平滑ではなく、波打った凹凸が全体に見られる。耳・瞼・唇・乳首・男性器・手足の爪は銅合金で作った別の部品が付けられ、眉毛は動物の毛を移植している。全体としては、細身の男性老人として造形されている。全身に張り巡らされた五色の経絡は、薄い板状のテープのようなものを貼り付けられており、通過する経穴は赤色

で着色されている。金属に対し、どんな顔料と技法を用いて着色しているかはよくわからないが、多色の顔料を表面に塗布していることは目視で確認できた。また、胸板、背中、首筋部分は、体の表面の網目板を外せるようになっており、持ち手となる小さな輪金具も装着されている。内臓は木製で五臓六腑と骨が着色されて文字通り内蔵されている。

加えて、大きな破損個所がみられる。まず足の甲の上から足首にかけて両足とも屈折した痕跡があり、破損個所は修理されていない。また右腕から肩にかけて部品が曲がっており、裏側には太い銅線による雑な修復痕も認められる。右上腕部分は部品が大きく欠損しており、あるいは右腕はこの修復した銅線のみで接続している状態かもしれない。右腕の肘が不自然に外側に張っているのは、本来は腕はもう少し手のひらを前方に見せるような角度でついていたことを窺わせる。体全体も前傾しており、胴部は土台に固定された支柱に、二本の革紐のような太い紐と一本の銅線で結び付けられている。これら破損部分を総合して考えると、おそらくこの銅人形は一度、立った状態から右前に向かって倒れて破損している。両足首の破損は、足がある程度固定された状態から体が前屈したことを示しており、その破損は特に左足部がひどい。これがいつの時点の破損事故なのかはわからない。どの部分が一七九七年に修復された修復か所で、どの部分がそうでないかを知る手掛かりはないが、右腕を留めている銅線や背中に固定している革紐は、近世まで遡るものではないように見える。ちなみに土台は木製で、下をのぞくと木製の車輪が四つ装着されている。かつては銅人形を支柱に固定したまま後ろから押して運搬することができたようである。

第二節　ハンブルク民族学博物館所蔵の銅人形

ハンブルク民博「銅人形」の足裏には「飯村玄齋考　寛文九年己酉歳三月吉日成」とある。

飯村玄齋の監修であることから東京国立博物館所蔵の重文の銅人形と同様の背景をもつことがわかり、製作年は一六六九（寛文九）年と重文「銅人形」の六年後である。紀州藩徳川家初代藩主頼宣はこの年五月に隠居するが、三月はまだ在任中であり、これで重文「銅人形」とあわせて二体の銅人形が頼宣の治世に製作されたことがわかる。ただ、この資料がどういった経緯でこの博物館に所蔵されるに至ったかは不明である。現在この資料は、非常に繊細な作りであることから展示には供されておらず、熟覧も叶わなかった。

筆者の現地調査では、ドイツには医学史関係のコレクションが相当な規模で存在することが明らかである。二〇世紀初頭に開催された衛生博覧会等では、日本を含む東洋医学の文物も陳列され、一部は現在もドイツ国内の博物館に収蔵されている(6)。また、あるいは近代のある時点で、骨董商を通じて医療関係の資料が日本から持ち出された可能性もある。この資料の来歴については、今後のヨーロッパの日本学の研究成果等に期待したい。

第二章　銅人形製作に関わった人物

第一節　飯村玄齋

飯村玄齋の史料上の初出は、前掲の東京国立博物館所蔵の銅人形の銘（一六六九年）であり、それを書き写した附文書は前述のとおり一七九七（寛政七）年に書かれた。そして次がハンブルク民族学博物館所蔵の銅人形の銘（一六六九年）である。飯村玄齋が存命中に名を書き残した資料はこれらのみである。

紙資料に記された飯村玄齋の名の初出として、紀州藩が作成した藩史である『南紀徳川史』に、紀州徳川家初代頼宣が紀州入りした時の家臣一覧を記した部分に飯村玄齋の名が見える(7)。また、「四拾石　飯村氏　玄齋　子孫又新　南龍院様仕六拾石か光貞卿御代蒙御勘役御免其子又新京都浪人仕其子又新被召出」とある。

飯村家の詳細についてより明らかにするため、筆者は『紀州家中系譜並ニ親類書書上』を和歌山県立文書館で調査した。これは、幕末に紀州藩士の各家の系譜と親類を報告させたもので、家によっては詳細な系図が残っている。和歌山県立文書館でマイクロフィルムとそのコピーが閲覧でき、このなかに一八四八（嘉永元）年に「小普請御医師　飯村玄齋栄照」が提出した「系譜」がある。ここには、飯村家の歴代の簡単なプロフィールが記されている。

重文「銅人形」およびハンブルク民博「銅人形」の製作紀年銘と、「系譜」上の人物を照合すると、その製作に関与していたのは三代目飯村玄齋栄顕ということになる。その記載によると、銅人形製作においての飯村玄齋の役割は経絡・経穴の監修者であったことが記されている。「御好之銅人形乃儀付経絡愈穴之儀委細吟味仕仕立差上申候　右ニ付御加増五石被下置候」とあるように、銅人形製作は藩命で行われ、その成果によって飯村玄齋家は加増された。飯村玄齋栄顕が銅人形を製作したのは、跡目を継いでから奥の医師となるまでの一六六〇年～一六七一年の間である。飯村玄齋監修の銅人形は、東京国立博物館所蔵が一六六三年、ハンブルク民族学博物館所蔵が一六六九年であるから、二体についての記述があってしかるべきだが、ここでの銅人形についての記述は一体に対してのみである。銅人形製作についてここでは「年月不知」としているので、「系譜」に記述された銅人形が、重文「銅人形」およびハンブルク民博「銅人形」のどちらについて述べているのかはわからない。

以下、各代の飯村玄齋について簡単にまとめる。

初代目　飯村玄齋栄就

・越中の生まれで、天正年間に徳川家康に「御針医」として四十五石で召抱えられ、関ケ原合戦時にも同行した。紀州藩初代藩主頼宣（家康の十男）とともに紀州に入り、以後藩医として勤め、一六二九（寛永六）年に病死した。

二代目　飯村玄齋栄之

・山城の生まれで、初代藩主頼宣の代に、父玄齋の跡目を受け、四十五石取りの表御殿の「御針医」を勤めた。一六六〇（万治三）年に病死した。

三代目　飯村玄齋栄顕

・紀伊の生まれで、初代藩主頼宣の代の一六六〇（万治三）年に、父の跡目を受け、四十五石取りの「御針医」を勤める。

・年は不明だが、藩命で銅人形の「経絡愈穴」（臉血＝背中の経穴）の「委細吟味」を申し付けられ、その功績によって五石の加増となった。

・二代藩主光貞の代の一六七一（寛文一一）年に、奥の医師となる。しかし「心得違」のため「御暇」を願い出て、それが「不届」であるとして改易させられる。

・将軍家光の「年回」の時、日向様（不明）が詫びてくれたことで、城下への出入りを再び許された。その後は「御用筋」の仕事には関わるが、召抱えられることなく、一六九九（元禄一二）年に病死した。

・その子又新は、浪人として一生を終える。

その後は、四代目飯村又新栄が、一七八一（天明元）年、再び「御針医」として召抱えられたのを機に、順調に扶持を増やす。文化十二（一八一五）年に病死した。六代目飯村玄齋栄照はこの系図が作成された一八四八（嘉永元）年の当代である。

ちなみに、『文久元　紀士坤』という史料がある。これは一八六一（文久元）年当時の紀州藩士の禄高を一覧した藩の記録であり、飯村玄齋は「寄合御医師」の役職で「十五石」取りとされている。「寄合御医師」のリーダー格の木下玄宅なる人物が「百五拾石」取りであるから、禄高はその十分の一にすぎず、下級の医師であった。この飯村玄齋は、生年から六代目飯村玄齋栄照とわかる。

これらの史料から、飯村家は家康以来の由緒ある医家であり、紀州藩の初代藩主とともに紀州入りした名家であった。初代から鍼灸師として活躍し、代々その職業を受け継いでいった。その三代目の飯村玄齋栄顕は、藩のプロジェクトであった銅人形製作で経絡・経穴をひいてその企画に主体的な役割を果たしたと思われ、伝世する二体の銅人形に「考」すなわち監修者として銘を残した。この時期は、飯村玄齋自身にとっても、飯村玄齋家にとってもの絶頂期であった。その後飯村玄齋栄顕は、その後何らかのトラブルで藩医の職を退くことになる。その理由は含みのある表現で書かれているがわからない。辞したのは玄齋自身の意思であったようであるが、最終的には改易という懲罰的な扱いを受ける結果となった。

飯村玄齋栄顕の子らは浪人として不遇な生活を送るが、四代目以降は再び紀州藩に召抱えられ、養子を得たりしながら家としての医術の水準を高めようとした。しかしその地位は決して高まったとは言えず、藩士やその家族を診療したり、医学館（言わば藩の大学病院）に関わったりしながら明治を迎え、紀州藩の消滅後の飯村玄齋家の消息については不明である。

第二節　岩田道雪

東京国立博物館所蔵の銅人形の銘と附文書に、銅人形の製作者としての「工」にたずさわった人物として岩田伝兵衛が挙げられ

ている。「考」にたずさわった飯村玄齋とともに重要な人物のひとりであるが、今回の調査では岩田傳兵衛という名前を藩制史料その他から見つけ出すことはできなかった。

ここで注目したいのが東京大学医学部所蔵（医学部標本室保管）の紙塑製「胴人形」の製作者とされている岩田道雪という人物である。その岩田道雪については、前掲の『紀州家中系譜並ニ親類書書上』に六代目飯村玄齋栄照と同じ役職の「小普請御医師」の岩田玄仙が一八〇七（文化四）年に提出した、岩田家の系譜が含まれている。ここには、東大医学部所蔵の「胴人形」の製作者とされる岩田道雪の名と、銅人形に関する記述を発見することができた。

それによると岩田家初代、岩田道雪重信は、山城の生まれで、紀伊徳川家初代藩主頼宣に四十五石で召抱えられ、頼宣の紀州入りに同行して士席医師となった。一六七七（延宝五）年に八十五歳で病死したとあるので、逆算すると一五九一年の生まれとなる。銅人形については以下の記述がある。

承應三甲午年月日不知銅人形弐ツ兪穴奇経八脈之経引候被仰付候無故障相勤差上候処格別二御誉頂戴仕銅人形壱ツ並銀時服拝領仕候右銅人形代々持伝罷在候

そして一六五四（承応三）年、藩命によって銅人形二体の「兪穴奇経八脈之経」を引いた。これにより銅人形一体と褒賞金を拝領したとある。そして、その銅人形は岩田家に代々保管されてきたとある。この記述には三体の銅人形が登場する。二体は一六五四年に岩田道雪自身が製作にたずさわった銅人形で、それらは藩の所有物となったはずである。もう一体は、二体の銅人形を製作した褒美として藩より下賜された銅人形である。すなわち、岩田道雪が製作する以前に、紀州藩はすでに銅人形を少なくとも一体持っていたということである。これ以前に、紀州藩で銅人形を製作した記述はないので、日本で作られたものではない可能性もある。

東大医学部が持っている来歴情報では、東大の胴人形は、中国からもたらされた模型をもとに一六六〇（万治三）年に岩田道雪が製作したとされており、道雪が紀州藩から下賜された銅人形をもとに製作した可能も否定できない。その後、一六六三年には重文「銅人形」が製作され、「工」として岩田傳兵衛の名が残る。しかし、この岩田家の系譜には、傳兵衛は見られないが、本人もしくはそう遠くない家系の者であろう。

第三節　秋田古庵

紀州藩士・藩医その他、藩に召抱えられていた全ての秋田家の『系譜』を調べたが、古庵という名前を持つ、あるいはこれを号した人物は見られなかった。秋田姓の諸家のなかで医術関係にたずさわった者はいなかった。そのため重文「銅人形」の飯村玄齋との共同監修者である秋田古庵は、紀州藩医でない可能性が高い。

第三章　紀州藩で製作された銅人形

ここまで、現存する紀州藩製作の銅人形と、その製作に携わった人物の経歴についてのべてきた。そのなかで複数の銅人形についての記述があったが、表はそれを集約したものである。

まず文献上では、紀州藩は都合六体の銅人形を製作したことがわかる。このうち、岩田家の系譜にあらわれるA・B・Cは現存が確認できない銅人形である。Dは東京大学医学部所蔵の銅人形であり、来歴情報についてはより詳細に検討する必要がある。E・Fは現存する二体の銅人形で、一点は東京国立博物館所蔵、もう一点はハンブルク民族学博物館所蔵である。飯村家の系譜にあらわれるのはそのどちらかである。

人　形	製作年	内　容
銅人形A	一六五四年	初代岩田道雪重信が、藩命により製作に関わった二つの銅人形のうちのひとつ。
銅人形B	一六五四年	初代岩田道雪重信が、藩命により製作に関わった二つの銅人形のうちAでないもの。
銅人形C	一六五四年以前	A・Bの銅人形製作の褒美として、初代岩田道雪重信に下賜された旧紀州藩所蔵の銅人形。一八〇七（文化四）年時点で岩田家に伝来。
銅人形D	一六六〇年？	東京大学医学部に所蔵されている「胴人形」。紀州藩から下賜された銅人形をもとに岩田道雪重信が紙塑で製作されたと思われる人形。
銅人形E	一六六三年	東京国立博物館に所蔵されている重文「銅人形」。「考」三代目飯村玄齋栄顕・秋田古庵・「工」岩田伝兵衛・「鋳」又三郎によって製作され、一七九七年に幕府医師に見せるため馬具師が修理し、西條藩主松平頼英が所有し、何かの経緯で国に寄贈された。
銅人形F	一六六九年	ハンブルク民族学博物館に収蔵されている銅人形。三代目飯村玄齋栄顕が「考」と銘がある。一九二九（昭和四）年に寄贈されたとされる（長野二〇〇一）。

四章　展示される銅人形

東京国立博物館所蔵の重文「銅人形」は、何かの契機で国に寄贈され、大正期には東京帝室博物館（現東京国立博物館）の所蔵品となっていた。この時期はまだ「銅人形」は文化財指定されておらず、歴史資料の珍品といった程度の評価であったろう。この銅人形が外部の展覧会に出陳されたことがわかる資料がある。『第六回極東熱帯医學会附帯展覧會　日本医學歴史資料目録』[8]である。

極東熱帯医学会は、大正期に活躍した寄生虫学者吉田貞雄の説明によれば以下のようなものであった。「本会の由来は遠く一九〇八年にその端緒を現わしている。当時、東洋諸邦の医学者間に国際的に門戸開放を唱え、諸国協力して医学の進歩を計り、東洋より病魔の駆逐を企てんとの議が起った。この意見が益々盛になり、遂に国際的連合医学会設立の必要を見る様になって、本会が創設されたのである。」そして、その大会は、第一回（一九一〇年）マニラ、第二回（一九一二年）香港、第三回（一九一三年）サイゴン、第四回（一九二一年）ハワイ、第五回（一九二三年）

シンガポール、第六回（一九二五年）東京、第七回（一九二七年）カルカッタ、第八回（一九三〇年）バンコク、第九回（一九三四年）南京と開催された。

銅人形が展示されたのは、この第六回の東京大会にあたって開催された展覧会である。その学会の規模と概要を伝える数少ない資料として、「極東衛生会議を愈よ日本で」と見出しが付けられた新聞記事がある。

極東衛生会議を愈よ日本で　東洋の権威二十余氏が明年九月二週間に亘って

国際連盟に於いては来年九月から約二週間に亘って東洋衛生技術官交換視察会及び第六回熱帯病学会の極東大会を我が日本に於て開催する事に決定し内務省でも之れが接待費として六千円を明年度予算に計上した、此の大会は我国では最初の国際会議で参加者の顔触れはオーストラリア、インド、フイリッピン、支那等の東洋各国の代表者二十余名で其の中には世界的の脚気研究者として知られているオーストラリアのソーヤー氏、インドの寄生虫学の大家ランゲン氏も居る滞在中は日本に於ける主要都市の医科大学病院等の衛生的設備行政の実地視察をなし、又意見の交換を行うが、極東医学界の重大なる問題となって居る東洋特有の、脚気と白米の関係と、まちまちになっている検疫法の統一などは当然此の大会の重要なる議題となるらしい、我が国の関係者はいまから既に諸般の準備中であるが大会費は十万円の予算である、尚此の会を期して我が国の熱帯病学会を極東熱帯病学会と改称し北里柴三郎博士が会頭に長与又郎博士が副会頭に正式に推される筈である。

（国民新聞　一九二四（大正一三）年一一月二九日付）

目録の序の日付から、展覧会は大正一四年一〇月から開催されたようである。目録によると、展覧会部長を宮島幹之助が、監修を富士川游・呉秀三が務めた。宮島は、米沢出身の寄生虫学者、国際連盟保健機関常設委員帝国代表委員等、富士川は広島県出身の医学者で『日本医学史』の著者、趣味家としても知られる、呉秀三は広島県出身の精神科医、東京帝国大学名誉教授である。本書で、呉は展覧会について次のように記している。

本展覧は、日本醫學の発展と、それの西洋醫學並に支那醫學との交渉を、年代を追ひ又一部は科目を分けて、一目の下に瞭然たらしめんことを目的としたり。而して其年代に就きては、明治革新を以てその終りとし、その圖書は凡てその代表的のもの、みを選びたり。

展覧会は、総展示点数三〇九点という大規模なもので、これだけの展覧会は博物館全盛の今日でもありえないほど充実した内容である。展示の構成は以下のようなものであった。展示点数は目録に掲載されている資料を数えて記している。

第一　古代より室町末に至るまで醫學一般に關して　五三点

第二　醫學の各分野に關して

一　解剖学　三四点

二　産科　一二点

三　外科　四二点

（い　支那の外科書の一つ　一点、ろ　南蠻流及和蘭流外科の書物　二〇点、は　華岡流の外科　一〇点、に　近世の西洋外科の書　一一点）

四　繃帶學及び整形外科　五点

五　鍼灸科　八点

六　薬物學　二〇点

（い　支那の書物　四点、ろ　日本の書物　七点、は特に治療に關する意味に於て　三点、に　西洋學の直接影響を受けたる書物　六点）

七　内科學　一二点

（い　漢方醫の著書として（和蘭醫學の影響あれど）一点、ろ　西洋醫方たる内科の書物　七点、は　漢方内科に於ける特殊の分域單行本　四点）

八　診斷學　一〇点

（い　漢方　六点、ろ　蘭法　四点）

九　治療學　一一点

（い　漢方醫家の治療學書　七点、ろ　蘭方醫家の治療方書　四点）

十　婦人科　四点

（い　漢方醫の婦人科著書　三点、ろ　西洋醫の婦人科著書　一点）

十一　小児科　二点

十二　眼科學　七点

十三　痘瘡學　一六点

（い　漢方醫學として痘瘡に關する著述　五点、ろ　漢蘭の種痘法　六点、は　除痘の宣傳　五点）

十四　黴毒學　三点

十五　軍陣醫學　四点

十六　法醫學　四点

十七　其他醫學に近接せる科学　一二点

十八　一般洋學に關して　一七点

第四　外人の部

一　ケンペル　六点

二　トウーンベルグ　五点

三　シーボルト　一〇点

四　ポンペ　一点

第五　雑種　一一点

合計三〇九点

第三が抜けているのは何かの誤りであろうが、ともかくその内容の豊富さと規模に驚かされる。出陳者は、富士川、呉の私蔵書に加え、東京帝室博物館や帝国図書館、紀州徳川家当主徳川頼倫の私設図書館であった南葵文庫（現東京大学総合図書館蔵）、慶

應義塾、長崎県立図書館、東洋文庫などである。この展示の博物館史的意義については、今後考察を深めたい。

この日本医学界の威信をかけた展覧会に出品されたのが、現在も東京国立博物館に所蔵されている二体の銅人形である。目録の記述は以下のとおりである。

五　鍼灸科

支那より傳はり我日本に於て相當發達を遂げ、江戸幕府時代には此を官醫の一科とし、又一簾の學者ありたり。

一四七　銅人形

飯村玄庵　秋田古庵考案　製作年代　一六六三　一臺　東京帝室博物館出品

飯村・秋田二氏の考案に基き、岩田傳兵衛製作し、又三郎の鑄造せるものにして、一七九七年に山崎宗雲檢攷修覆したり。松平頼英よりの献品なり。

一四八　銅人形　製作年代　不詳　一臺　東京帝室博物館出品

右は元江戸幕府の醫學館にありたるものにして、支那より渡來せしものなりと傳ふ。

紀州藩で製作された銅人形は一四七の資料である。ここでは、飯村玄齋を「玄庵」と記し、山崎早雲自身が修復したような説明がなされるなど、前掲の附資料の記述内容の誤読がある。一四八の資料は、現在も東京国立博物館に所蔵されているもう一体の銅人形である。その来歴については、「支那より渡來せしものなりと傳ふ」とあるが、これは現在国産であるとされている（小曽戸一九九三）。この来歴について、佐藤昭夫は「話だけで根拠はなさそうだが、豊臣秀吉による朝鮮侵攻の際に加藤清正が持ち帰ったものだともいう。こういうものになると朝鮮征伐、人物というと加藤清正というのが、きまり文句になっているらしいが、果たしてほんとうだろうか。」というエピソードを紹介している。中国や朝鮮に起源を求めることは、この資料の権威づけのための方便であったと思われるが、実際のところは医学館から明治政府の博物局に移管されたということしかわからない。

ちなみに博物局について触れておく。明治政府が設置した二つの組織、すなわち「古器旧物」を保存しそれによって歴史を明らかにするとの観点から物を扱う文部省博物局と、勧業政策のための素材として物を扱う博覧会事務局は、一八七三（明治六）年に前者が後者に合併されるかたちで、一八七六（明治九）年内務省博物局が設置された。江戸幕府の医学館が所有していた銅人形は明治一〇年に移管されているから、設置間もない博物局に移管されたことになる。その後博物局は、一八八一（明治一四）年に農商務省に移管され、「古器旧物」は本格的に勧業政策の文脈で扱われることになった。こうした動向を考えると、この銅人形がこうした展覧会という近代のメディアで陳列されるのは、これが初めてではなかったのではないか。

極東熱帯医学会の展覧会は、西洋医学の分類のなかに漢方医学の資料を位置づけ、日本の医学の伝統を漢方と西洋医学との融合

の歴史として描くところに特色がある。展覧会の出品目録からは、展示資料のほとんどは古書籍と医術の道具であった。そのなかで、等身大の銅人形は衆人の注目するところであったろう。

まとめ

本稿で明らかにしえたことをまとめる。第一に紀州藩は一七世紀中葉の一五年間に、合計六体の銅人形を集中的に製作し、その後は製作しなくなったこと。重文「銅人形」の監修者である飯村玄齋は、三代目飯村玄齋栄顕であり、彼は二体の銅人形（東博所蔵とハンブルク民博所蔵）を監修したこと。飯村玄齋栄顕は銅人形を監修して昇進し、何らかの理由で失脚したが一定の名誉回復がなされたという浮き沈みの激しい人生を歩んだこと。銅人形製作から一三〇年あまりたって、幕府医師山崎宗雲が閲覧を申し出て、その折に馬具師によって修復がなされたこと。その山崎は、別の銅人形を監修し、結果的に紀州藩の銅人形と山崎が製作した幕府医学館の銅人形はともに別経由で国に寄贈され、東京国立博物館所蔵となっていること。そして大正末期に開催されたアジア地域の国際的医学会の大会が日本で開催されたときに、この二つの銅人形が出陳されたこと、などである。

本稿では、紀州藩における銅人形製作について明らかにしうる史料の紹介をしながら、銅人形の来歴、その監修を行った人物、そして近代における銅人形の展示について、その断片を述べてきた。筆者は経絡・経穴についての知識が無いため、医学的知識の観点からの考証はできない。また、現存する実物資料が重要文化財に指定されていたり、海外に所蔵されていたりと、それらを熟覧することが困難であり、工芸技術的な検討もできない。現在のところ可能なことは、文字に記された史料とその背景を考察することのみであり、総合的な研究の体制は未だ整わない。筆者は当初、医学史的考察と工芸史的考察の総合化を、文献と実物資料とそれらについて記したいわば二次資料の横断的活用によって達成しようとしたが、それの準備にはもう少し時間が必要であった。

ただ、史料検討の過程で、例えば近代における展示にかんする資料は、銅人形製作の観点からは二次資料であっても、その来歴という意味では一次資料として位置付けて検討することによって、モノへのまなざしの一端を知ることができると感じた。今後はこうした視点で史料渉猟をおこなって準備しながら、総合的な調査が可能となる契機や機運を待ちたい。

註

（1）加藤幸治　二〇一一『郷土玩具の新解釈―無意識の〝郷愁〟はなぜ生まれたか―』社会評論社、同　二〇一二『紀伊半島の民俗誌―技術と道具の物質文化論―』社会評論社

（2）鍼灸の教科書は、宋代に王惟一がさまざまな流派を統合して編さんした『銅人腧穴鍼灸図経』を基礎に作られてきた。江戸時代に鍼灸術の指南書として使われたのは、中国における医術の古典のひとつである滑寿による『十四経発揮』（一三四一年）をもとにした数多くの出版物で、「新刊十四経絡発揮」寛永八年、「経穴彙解」文化四年、「十四経絡発揮和解」

元禄六年など多数ある。

（3）明堂とは、中国古代における政治、儀礼、祭祀、教育の中心的な施設の名称で、それは独自の宇宙観にもとづいて説明されることから、星座の名前や人間の経穴の部位などをさす言葉となった。したがって、経絡・経穴を示した人体図も明堂図と呼ばれるようになり、人を仰向けにした状態の正人明堂図、うつ伏せにした状態の伏人明堂図、人体を横から見た側人明堂図、各部位ごとの明堂図が作られるようになった。

（4）木製・張子製・紙塑製の人体模型も、銅人形と呼ばれたことが『和漢三才図会』などからわかる。伝世する資料は、同じ音から胴人形と呼ぶ場合も多い。胴人形の語は、広義には等身大の人形一般、まれに性愛玩用の人形をさす場合もある。

（5）二〇〇五年六月九日指定。重要文化財「銅人形」、東京国立博物館所蔵、列品番号C―五四四。東京国立博物館編一九九九によれば、像高一四三・四センチメートル、外形は銅製鋳造（六区に分けて鋳造、表面を籠目状に透かす）、玉眼、内臓は木製彩色。

（6）海外の民族学標本を含むものとして、例えば一九一一年にドレスデンで開催された万国博覧会の出品資料とその後設立された衛生博物館の所蔵品が、ドレスデン民族学博物館に所蔵されている。また他に、ベルリン医学史博物館の解剖学・病理解剖関係資料、ベルリンのフンボルト博物館（通称：自然史博物館）などもある。

（7）堀内信編『南紀徳川史』第八巻、名著出版、一九七一年を参照した。

（8）筆者所蔵の一次資料を参照した。

参考文献

京都国立博物館監修　一九五五『医学に関する古美術聚英』便利堂

近藤雅樹編　二〇〇六『一九世紀における日本在外博物学・民族学標本コレクションの実態調査』科研費特定領域研究にかかる計画研究報告書

小曽戸洋　一九九三「東博銅人形の製作者および年代について」『医道の日本』第五二巻第七号　医道の日本社

佐藤昭夫　一九八一『仏像ここだけの話』玉川大学出版部

東京国立博物館編　一九九九『図版目録　日本彫刻篇』同館

東京国立博物館　二〇一一　特別陳列解説シート「健康を考える」同館

長野　仁　二〇〇一「寛文九年成・飯村玄齋考「銅人形」覚書（上・中・下）」『鍼灸OSAKA』第一七巻第二・三・四号

はりきゅうミュージアム編　二〇〇一『はりきゅうミュージアムVol.1 銅人形明堂図篇』森ノ宮医療学園

吉田貞雄　一九六五「寄生虫学遍路（二〇　中国遍歴）」『目黒寄生虫館月報』第八一・八二号

Josef Kreiner.ed 2003 *Japanese collection in European museum*, Bier'sche Verlagsanstalt

【付記】本稿は文部科学省科学研究費（若手研究B）平成二十三～二十四年度「日本における銅人形製作の医学史・工芸史の研究」（研究代表者　東北学院大学文学部　加藤幸治）による研究成果の一部である。

アジア文化史研究第 13 号
（東北学院大学大学院文学研究科・2013（平成 25）年 3 月）

中国重慶地区における考古・民俗調査

熊谷　明希・沼田　　愛
大沼　　知・小山　　悠・須釜　敏史・丸山　和央

はじめに

2012 年 9 月 9 日～ 16 日に，中国重慶地区において考古・民俗調査を行った。本調査は本学文学部歴史学科の谷口満教授が主導する「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省：「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」）と，本学文学部歴史学科の辻秀人教授が主導する「日中歴史研究交流推進・交流拠点形成事業」（文化庁：ミュージアム活性化支援事業　国際交流拠点形成事業）の一環として行われたものである。本稿では，特に 9 月 10 日～ 14 日の調査成果について報告したい。

I.　9 月 10 日の調査

1.　重慶師範大学博物館

9 月 10 日の午前，重慶師範大学博物館にて博物館館長である管維良先生のもと，博物館の参観を行った。考古資料の展示は，斉家文化合葬墓やその副葬品，殷・周時代の青銅器などである（図 1）。特に印象的であったのが成都三星堆遺跡から出土した青銅製の仮面で，管先生によると突出した目や耳が人間とは違うため，これは当時の人々が信仰していた神の姿を現したものだそうだ（図 2）。水墨画の展示も多く，中でも印が多く押されたものが目立つが，これは当時の所持者が印を押すことで，その水墨画を所持していたと後世に誇示するために押したものと考えられている。

民俗展示では，死者が埋葬される際に作られる，生前の様子（農業や造塩，楽器の演奏など）を現した画像磚や，家の門の上部に飾られる扁額の展示が目を引いた（図 3）。重慶師範大学では扁額を多く収集しており，その解析にも力を注いでいる。扁額には贈与する人物と受領する人物との関係性があり，文字の形式や彫刻の仕方などに時代性や当時の習俗が現れるため，民俗的にも大変興味深い展示であった。

2.　重慶師範大学大学城キャンパス

同日午後には，重慶師範大学博物館から重慶師範大学大学城キャンパスへと移動し，「中日考古学及び博物館学学術交流会」が開かれた（図 4･5）。

はじめに辻教授による「倭国の前方後円墳」の発表が行われ，埋葬方法などをみると古代の中国と日本では死生観に差異があるということに活発な議論が展開された。次に管維良先生による，四川省の少数民族である巴族の生業や，その子孫である土家族を解説した「巴族，巴国



図１　管維良先生



図２　成都三星堆遺跡出土の青銅製仮面



図３　扁額





図 4･5　学術交流会の様子

文化について」の発表が行われた。続いて本学文学部歴史学科の加藤幸治准教授による，東日本大震災で被災した石巻市鮎川収蔵庫の文化財を扱った「文化財レスキューについて」の発表，湖北省文物考古研究所武仙竹氏は「三峡動物考古学について」と題し，三峡の地質・地形に基づく動物の進化や，その動物を利用した巴人の文化についての報告が行われた。

本学大学院アジア文化史専攻博士後期課程の熊谷明希からは「日本古代史上における隼人」，同じく沼田愛からは「日本宮城県的農事祭礼」の発表がされた。重慶師範大学以外の研究機関・研究者も多く参加した学術交流会は盛んな議論

のもとに終了した。

（丸山和央）

II. 9月11日の調査

1. 重慶中国三峡博物館

9月11日の午前に，重慶市渝中区にある重慶中国三峡博物館の参観を行った。渝中区は重慶市の中心部で，長大な嘉陵江と長江の合流地点に近く，その二大河川に挟まれた半島状の土地である。かつて，重慶市には中国三峡博物館，重慶市博物館の二つが存在したが，2000年に合併し，重慶中国三峡博物館と名を改めた経緯がある。この博物館は重慶人民広場内にあり，近くには重慶人民委員会の建物もあることから，重慶市の中心に存在する博物館である（図6）。

この博物館では三峡プロジェクトと呼ばれる長江のダム建設と，その流域に存在した歴史の考察および，考古物の収集･展示を行っている。黄河の仰韶文化に対して，長江は大渓文化と呼ばれ，今から5,000～6,500万年前の文化であるが，そういった先史時代から近代までの展示を行っている。ガラス張りの清潔な入口から中へと向かうと，すぐに空港の保安検査場のようなセキュリティチェック（図7）を受けることになる。なお，重慶中国三峡博物館は中国国務院事務所に公認されており，見学は無料である。まさに中国政府お墨付きの博物館といえる。館内には，古代の重慶周辺に存在した巴国の青銅剣や船形の棺などが展示されており，巴国の歴史文化を学んだ。その他に自分自身が興味関心を持ったのは，重慶市区近辺に存在する少数民族に関する展示である（図8）。中国には漢民族の他に55の少数民族がおり，それらの民族は中国民族自治法によって中国政府から保護されている。色鮮やかな少数民族の衣装とその民族を守っていく取り組みなど，政策との関わりについても，経済発展の著しい中国について勉強しなければならない部分の一つではないだろうか。

2. 渝北文物管理所

午後からは渝北区文物管理所（図9）へと場所を移した。ここでは重慶市における民俗関係資料（主に彫刻）の展示，管理が行われている。明朝時代から人々が二つの川に沿って生活してきたこの地域の歴史，そして2007～2010年にかけて行われた中国政府による第3回文物調査によって収集した資料の展示が行われている。その中に古床と呼ばれる動物や植物をあしらっ

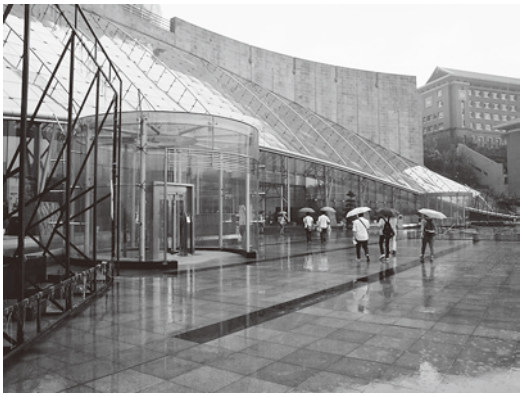


図6　重慶中国三峡博物館



図7　博物館におけるセキュリティチェック



図 8　少数民族の展示



図 9　渝北区文物管理所

た大型のベッド（図 10）があり，これは主に裕福な商人が使っていたもので，他にも箪笥など，家具に関する展示が多い。

この地域では三峡ダムの建設によって，文化財などをどのように管理していくか，或いは守っていくかが課題として挙げられている。日本においてもダム建設によって集団移転を行ったり，または行う予定の地域も存在していたりしている。そういった場所の民俗，また関連する道具など，消えゆく運命にある場所の歴史や地理的背景を考える意味というものは万国共通の忘れ去ることの出来ない認識となっているのではないだろうか。

（小山　悠）



図 10　古床

Ⅲ．９月 12 日の調査

1．老鼓楼遺跡

9 月 12 日の午前に，袁東山氏のご指導のもとで重慶市内にある老鼓楼遺跡の調査を行った。この遺跡は 2011 年にビルの建築工事を行った際に発見されたものである。

老鼓楼遺跡には，南宋（1127～1279 年）が元の侵攻から重慶を守るために建てた司令部が置かれたと考えられている。重慶を元に占領されてしまうと，揚子江上流の河川の水運を押さえられてしまい，揚子江を下って元が簡単に侵攻できてしまうので，当地では南宋と元の間で激しい戦闘が繰り広げられた。

遺跡について，まずレンガで覆われた高台を案内していただき，土台部分の版築の断面を見ることができた。版築とは，板で枠を作り，その中に土を入れて固めて土壁や土壇を作る技法のことである。ここでは土の層が 2 ～10 cm で，一つの層として作られていることが確認できた。版築の断面を確認した後に，高台を覆っているレンガの刻印を見せていただいた。レンガが作られた年の年号（南宋時代のもの）と，レンガを作った窯の名前が確認できた。年号が刻

印されたレンガが見つかったことにより，この建物が南宋時代，日本でいう鎌倉時代に建てられたことが分かる。

日本は南宋と正式な国交を結ばなかったが，民間での交易は盛んであり，両者は決して無関係ではなかった。老鼓楼遺跡を見学し，日本の南宋との関係について，改めて考える必要があると感じられた。

2. 湖広会館

老鼓楼遺跡における調査の後，重慶市内の湖広会館で調査を行った（図 11）。ここは清代の広州商人が子弟の教育と，親睦を深めるために建てられた会館である。中国では出身地が同じ商人たちが集まって，各地でこのような会館を建てた。重慶にも広州商人以外の商人が建てた会館もあるが，この会館が特に有名である。

なぜならば，湖広会館には古代中国の聖人である禹の像が祀られているのだが，その像が他の会館よりも大きいためである（図 12）。禹像の他に，他の地域から重慶に移住して来た人々の紹介や，集会に使われた部屋を見た。



図 11　湖広会館



図 12　禹の像

中国の商人は他の地域に移動しても，同じ出身地の者同士で集団を作る。その時に同じ出身地という結びつきだけでなく，禹を祭祀する者同士でも結びついていると思われる。今回は湖広会館のみであったが，それ以外の会館ではどのような祭祀を行っていたのかを調査してみたい。

3. 重慶市文物考古研究所

午後は，重慶市文物考古研究所を訪れた（図 13）。ここでは重慶市内における遺跡の発掘や，文化財の保護を行っている。はじめに研究所の活動と発掘調査についての説明を受け，修復室や，保管庫などを案内していただいた。研究所では特に修復と保存について力をいれていることが分かる（図 14）。

研究所内を一通り案内された後，座談会が行われた（図 15）。所長の雛后曦氏に重慶市の文化財や発掘遺物等の紹介していただき，その後意見情報交換をする形で座談会は進んだ。

座談会の中で様々な質問が飛び交い，発掘作業や文化財保護の方法について日本とは異なる



図 13　重慶市文物考古研究所



図 14　文化財修復の様子

点を数多く知ることができた。例えば日本では遺跡の発掘後に現地説明を行うが，中国ではほとんど行われないという。また，博物館などでボランティアに解説をしてもらうこともないといった点は，日本とは異なる点として興味深かった。その他，風俗慣習や民俗芸能などの，無形文化財に対する調査を以前はしていなかったが，現在は非文物保護局が対応するようになっているといった無形文化財に対する認識の変化も伺うことができた。

一方で日本と同じだと思った点もあった。日



図 15　座談会

本では近代化のために建てられた工場や，水路などを，文化遺産として保存することが行われているが，中国でも 1960～70 年代までに作られた工場や水路を文化遺産として保存することが行われている。また，新しい建物を作る際には，遺跡がないことを事前に調査することが法律で決められている点も同様である。

座談会を通じて，日本と中国との文化財を保護するための取り組み方について，理解と交流を深められたと感じる。

（須釜敏史）

IV.　9 月 13 日の調査

1.　西南大学博物館

9 月 13 日の午前に，西南大学博物館にて保存・展示されている文物資料の調査を行った（図 16）。当博物館は 1950 年に設立され，約 8,000 点の資料が管理されている。資料の復元や修理，解析といった作業施設も設けられており，学習者の実習という点にも力が注がれている。

展示は「瓷器陳列室」，「金属器陳列室」，「文



図 16　西南大学博物館


図 17　講演と研究会の様子

房字画陳列室」,「少数民族陳列室」,「古銭陳列室」,「玉石器陶器陳列室」に分かれており，解説員の方に展示物の歴史的変遷や地域的特徴を分かりやすく解説していただいた。銅剣・矛・斧などの青銅兵器は形状によって中国国内でも異なる地域的特徴を有していることや，古代から各時代における硬貨や紙幣の変遷，少数民族に関する展示では土着の文化が，中国や東南アジアといった地域から様々な影響を受けつつ，それらが混合し少数民族独自の文化を形成しているということを知ることができた。

資料調査を終えると，学内の会議室にて藍勇先生による「中国西南歴史地理研究与烏江」と題する講演と研究会が開催された（図 17）。主にフィールドワークから歴史地理を考えるという主旨であり，これまでのフィールドワークから得られた成果から，人口移動において移民が運ぶ文化の伝播であったり，川に沿った生活圏から発する川沿いの文化の広がりであったり，それらからみえる中国西南部における歴史や地理の今後の展開を聞くことができた。その他にも調味料や食べ物を文献から復元し，実際に調理して食べるといった昔の四川料理の研究も行っていたりするなど，新たな研究分野の取り組みについても知ることができた。また日本と中国において少数民族に対する視点の違いやフィールドワークにおいての重視するポイントなど双方の意見を交えて有意義な議論も展開された。

2.　重慶自然博物館

午後からは重慶自然博物館に場所を移し，主に中国における自然地理や，有史以前の自然環境や植物・鉱物・恐竜といった古生物の化石・標本などの展示を見学した（図 18）。この博物館は，中国西部科学院の建物をそのまま利用しており，全国重点文物保護単位にも指定されていることから，建物自体も歴史建築として価値があり，内部も殆ど科学院当時の様子が維持されていた。また，博物館職員で主任の侯江氏に展示解説をしていただき，他の研究機関との共同研究といった活動についての紹介をいただいた。



図 18　重慶自然博物館

展示は脊椎動物のホルマリン漬や岩石標本，恐竜の化石標本などがあり，中国における生物進化の過程や，鳥類・魚類・両生類・哺乳類といった様々な生物群ごとに標本や模型を使っての生物学的特徴や自然環境の変遷といった自然科学を理解するうえで大変貴重な展示であり，文化などを扱う人文科学をより深化するために，自然科学の知識も必要であると気付かされる施設であった。

（大沼知）

V.　9 月 14 日の調査

1.　大足石刻

（1）　大足石刻の概要

2012 年 9 月 14 日，一行はバスに乗り込み，一路大足区を目指した。大足区は，2011 年 12 月以前は大足県と称していたまちで，重慶市の北西部，四川省との省境に位置する。重慶市中心部からは直線距離でもおよそ 100 キロメートルと距離があることに加えて，前日までの豪雨の影響で悪路が予想されたが，大足区の中心部までは高速道路を利用でき，約 2 時間で到着することができた。

大足区を訪れたのは，大足石刻を調査するためである。大足区には，75 カ所以上の摩崖造象，5 万体以上の彫像，10 万文字以上の銘文が確認されており，石刻を掘り進めるための金属の加工が盛んであったことから，現在も大足は刃物類の加工と販売のまちとして名が知られている。ここでは，唐末期から石刻が作られ，南宋・北宋時代に最盛期を迎えたのちも，明・清代までその数は増加し続けていった。すなわち，9 世紀から 19 世紀もの間にわたって，一山中に掘り終わったら，つぎの山へというようにして，石刻が掘られ続けたのである。中でも，宝頂山・北山・南山・石篆山・石門山の摩崖造象らが，1999 年にユネスコによって世界文化遺産「大足石刻」として登録されている。今回はその中から，規模が大きく，観光客にも開放されているところとして，南宋期を中心に彫られた宝頂山と，唐朝末期から南宋期にかけて彫られた北山の 2 カ所を調査した。

（2）　宝頂山石刻と北山石刻

宝頂山石刻は，大足県の中心部から 15 キロメートルほど山道を進んだところにあり，もっとも観光客を意識した公開の方法がとられている。ゲートを抜けて 15 分ほど歩くと，うっそうと茂る樹木の隙間から，岩肌に彫像がぎっしりと刻まれている様子が目に飛び込んでくる。報告者らは現地で管理を行っているスタッフに案内されて，およそ 1 時間をかけて回った（図 19）。

宝頂山は，「大足石刻」の主流に沿い，自然の懸崖や大石を掘りすすめてつくられた摩崖仏や石刻が多く，いわゆる石窟の形式をとるもの



図 19　宝頂山石刻



図 20　屋根と柵によって保護されている北山石刻

は少ない。しかし，洞穴の最奥部の中央に配された釈迦に太陽光があたるように設計され，釈迦の周囲には 12 体の菩薩，洞穴の入り口には獅子が配されるという構造を持つ「円覚洞」も見ることができる。そのほかにも，全長 31 メートルにおよぶ「釈迦牟尼涅槃像」や，仏教の説話をモチーフにしながらも，儒教や道教の教えも用いて父母への感謝を説いた「父母恩重経変像」など，彩色の施された 1 万体以上の造象が存在する。

谷口満教授によると，宝頂山石刻が芸術品としての仏像の造形が主眼にあるのではなく，石刻を通して庶民へも仏教を広めることが目的であるという。報告者も，宝頂山石刻は，単体で配置された彫像の連続ではなく，仏教などの教えそのものを伝えるためのモチーフや彫像などが配置された，大きな絵が連続しているような印象を受けた。それは，北山の石刻を見学することによって際立て感じることができた。

北山石刻は，大足県の中心部からおよそ 0.5 キロメートルの場所にある。宝頂山石刻の多くが露天であるのに対して，北山石刻は石壁から大きくかけられた屋根と金属製のゲートで覆われており，雨風が直接彫像にあたりにくい上に，切り出して持ち出したりするような行為を防げるような構造になっている。観光客の姿は宝頂山石刻に比べて非常に少なかったが，英語が併記された看板や説明パネルなどは，世界遺産登録を受けて整備されたようすを感じさせた（図 20）。

北山石刻はおよそ 250 年にわたって彫られ続け，1 万体以上の仏像が北部と南部の二つのエリアに残されている。報告者らの目を引いたのは，千体を越える仏像が彫り込まれた石窟の中央に鎮座する，朱雀明王象である。明王は朱雀の背中にのせた蓮華座の上に端座しており，典型的な仏像の様式が見て取れた。彩色は一部しか残っていないものの，彫像された当時は強烈な色彩であったことは容易に想像がつき，精密ながら直線的な造形が印象的であった。

このように北山石刻は，彫像一体一体に注目させられてしまうほど，宝頂山石刻に比して緻密で典雅な彫像の多さが魅力的であった。宝頂山石刻は，庶民クラスが台頭しはじめた南宋期に庶民への布教を目的につくられた石刻群である。これに対して，唐朝末期から彫像が進んでいる北山石刻は，富裕者層が信者の中心だった当時の仏教のあり方を反映し，芸術としての仏

像を刻むことが，石刻群がつくられていく動力にもなっていたと考えられるのである。

(3)「大足石刻」の巡見を終えて

今回は「大足石刻」のうち，宝頂山と北山の2カ所を巡見するにとどまったが，ふたつの石刻群を対比することで，時代によって異なる，中国における宗教の社会的なあり方を垣間見ることができた。唐末期から掘り続けられ，芸術的な彫像作品としての印象を受ける北山石刻と，南宋期から19世紀まで掘り進められ，説話的なモチーフの絵解きをしていくような感覚を呼び起こす宝頂山石刻は，一部の裕福層から多くの庶民へと仏教の信者が拡大するさまを反映していると考えられる。およそ3時間の滞在であったが，中国の歴史の一断片を感じることができた。

（沼田愛）

おわりに

我々の住む日本の東北地方は，歴史的に見て「周縁」の一つとして位置づけられ，今回調査を行った重慶も同様に「周縁」地域であった。一方で，重慶は中心市街地が長江や嘉陵江といった巨大運河に囲まれ，古くから水運が発達し，まさに「周縁」と「中央」を結ぶ重要拠点であり，中国史上において非常に重要な地域と言える。今回の調査に参加した院生の多くは東北地方を研究対象にしており，中国における「周縁」地域に関し多くの見識を得ることができたのは，各個人の研究の深化に大いに役立ったといえる。また，様々な博物館・研究所を訪問し，中国における文物資料の保存・活用方法や博物館運営の一端を知ることができた。その際に，日中の研究者同士が意見情報交換をすることができた意義も非常に大きい。

最後に，重慶師範大学歴史与社会学院教授の楊華先生をはじめ，多くの方々にご指導賜った。この場をお借りし御礼申し上げたい。

（熊谷明希）

アジア文化史研究第 16 号
（2016（平成 28）年 3 月）

中国貴州省における民俗調査

安保　　智・砂金　春奈・佐藤　由浩・森　千可子

はじめに

2015 年 12 月 5 日～11 日に中国貴州省において中国西南地区の民俗資料・考古資料の調査を行った。本調査は東北学院大学文学部歴史学科の谷口満教授を研究代表とする「新時代における日中韓周縁地域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」）の一環として行われたものである。

今回は，貴州省の現地の仮面演劇やミャオ族の集落の調査が主目的であった。7 日間のうち 5 日は移動に当てられ，貴州省での調査は 2 日間と短いものであった。



しかし，同行した院生 4 人は中国を訪れるのは初めてであったため，移動の途中で見るもの体験するものは日本では経験することの出来ないものであった。そのため調査は移動を含め多くのことを学ぶことが出来た。

本稿では調査の成果と移動日での経験などについて報告したい。以下，簡単な行程と，訪れた場所を示す。

- 12 月　5 日　仙台空港→成田空港→上海浦東空港
- 12 月　6 日　上海浦東空港→重慶江北国際空港　重慶→貴州省貴陽（バス）
- 12 月　7 日　貴陽→安順（バス）
- 12 月　8 日　貴陽→凱里（バス）
- 12 月　9 日　凱里→重慶（バス）
- 12 月 10 日　重慶江北国際空港→上海浦東空港
- 12 月 11 日　上海浦東空港→成田空港→仙台空港

12 月 5 日

初日である 12 月 5 日は，仙台空港 14 時 20

分発の飛行機に乗り，成田空港へと移動した。その後 18 時 50 分発の飛行機で上海浦東空港へと向かい現地へ着いたのが 21 時 30 分であった。宿泊場所である上海浦東空港内にある浦東空港大衆賓館に到着したのが現地時間で 10 時を過ぎていたため，食事をとることができず中国最初の食事は日本のコンビニの浦東空港支店となってしまった。店内には日本でも見かける商品の中国名などが並ぶ一方で，日本では目にすることのない蜂蜜入りの緑茶などが並んでおり，自分たちは中国にいるのだと改めて実感することができた。この日はコンビニで購入した商品で遅い夜食を済ませ就寝した。



浦東空港大衆賓館



空港内のコンビニ



蜂蜜入り緑茶


空港内の飲食店

12 月 6 日

6 日は調査の拠点となる貴陽までの移動に 1 日が当てられた。まず，上海浦東空港から 9 時発の国内線に乗り，重慶の空港まで約 3 時間の移動を行った。到着した重慶の空港にて重慶師範大学の楊華先生・蒋剛先生・楊華先生の夫人の丁建華さん，通訳の重慶師範大学学生の向越云さんが空港まで出迎えてくださった。その後，


重慶市内の様子





高速道路からの風景

楊華先生・蒋剛先生らと共にバスに乗り，市内で昼食をとった後，貴陽へ向けて移動した。重慶市の中心は5階以上のマンションが多く建ち並び車通りも多く，都市という印象を受けた。

しかし，中心を離れ高速道路に近づくにつれ，建設途中の高層ビルと取り壊されている最中の民家が並ぶエリアを通った。通訳の向さんに訊ねたところ中心を離れた地域は，まだ開発途中ということであった。

高速道路に入ってから見る景色は日本と大きく違っていた。特に山々の傾斜は日本のものと比べて急であり，そこには急峻な地形を畑地するために段々畑がつくられていた。

このような景色を車窓から見ているとふと谷口教授の授業で聞いた過去の調査で船を移動手段として利用したという話を思い出した。確かにこれほどまでに傾斜のある山を越えるよりも川や谷を通った方が安全であると痛感した。また，こういった地形であることが中国で河川交通が重要な交通手段となった理由のひとつであるという思いがした。

重慶を出発して貴州民族大学に到着したのは，夜9時を過ぎた頃だった。我々一行の到着を待ちわびていた貴州民族大学の陳玉平教先生・呉雷電准教授・龔徳全副研究員らの歓待を受けた。その後陳先生と明日以降の調査の打ち合わせを行った。

（佐藤由浩）

12月7日

(1)　貴陽市花渓区貴州福縁文化伝播有限公司にて印江儺堂戯調査

この日はまず貴州福縁文化伝播有限公司を訪れ，儺堂戯について調査を行った。展示室を見学し，法師として仕事をしている秦法雷（法師としての名前）さんに案内もして頂き，使用される仮面の性格や儺堂戯の行われる様子などを学んだ。

儺堂戯には祈祷や厄払いなどの意味が込められている。柱に刺した刀を梯子のようにして登ったり，火を取り扱うなどの演目があり，それぞれの演目に対してお金を支払う必要がある。演者はこの儺堂戯での収入で生計をたてている。

この儺堂戯は貴州省東部の印江で行われていたものであるが，時代が進むにつれ人口が減少し，継続が難しくなってきたという。そこで，都市部に移住し儺堂戯の継続が可能になった。

儺堂戯において，神を呼び出す重要な役割を担う司祭を法師と呼ぶ。法師としての資格が必要で，法師になる人は様々な勉強をするのだと



儺堂



儺堂の中の祭壇



面や道具を見せてもらい，説明を受ける

いう。昔は 70 歳以上の人が正式に法師となっていたが，人の減少により今は 30 代位の若い人が法師になっている。

儺堂戯を実際に見ることは叶わなかったが，秦法雷さんから儺堂戯を執り行っている様子を収めた DVD を頂いた。



このような柱を登る演目がある





秦法雷さんから DVD を頂く

(2)　安順市劉官郷「秦発忠儺雕芸術工作室」にて仮面制作見学

儺戯に使用される面を制作している工作室を訪れた。この場所はもともと面を作る工場だっ



博物館の窓の装飾



山積みの仮面



改装中の博物館の中も見せて頂いた

たそうだが，古くなったので，新しく制作した面を展示する博物館を建てようと，改装中だった。その中で，いくつかの説明を受けた。中国では木彫りの窓の飾りは親孝行の物語を題材にすることが多いという。建設途中のこの博物館の窓にも繊細な装飾が施されていた。



制作途中の仮面

博物館の奥に工作室がある。ここの工作室で仮面をつくっている。地元の貴州だけでなく，様々な地域から依頼を受けて仮面を制作しているとのことだった。

(3)　安順市旧州城を散策

ここには古い街並みが残っており，情緒あふれる景観が見られる。現在は様々な人びとが集まり，文化を形成しているとの話であった。







趣のある街並み





ベランダの柱が下にまで突き出ているのがこの辺りの地域の特徴



尚師徒役の衣装の準備

(4)　安順市高壩村にて安順地戯観賞

地元の「羊保地戯隊」の方々が特別に行ってくださった安順地戯という仮面劇を観賞した。安順地戯とは貴陽市の地元に残っている仮面劇である。地戯の起源は，はっきりとはわからないが，明の時代の始めに北方から移動してきた軍人や一般民の間で始められたとされている。明から清の時代にかけて，軍人や一般民が移動して居住した集落は屯堡と呼ばれており，彼らの仮面劇は屯堡儺戯と呼ばれる。安順地戯は屯堡儺戯のひとつである。安順地戯は軍人などが行ったとされる儺戯に含まれるので戦いに関する演目が非常に多い。

演目は隋から唐へと移り変わる時の話を題材としている。演じていただいた演目は『大反山東』のうちの2幕である。『大反山東』は楊林が山東で大きな反乱を起こしたという意味であり，楊林が主人公となっている。一つ目の演目は，楊林と羅成が戦うものである。次の演目は秦叔寶と尚師徒の戦いである。秦叔寶は楊林の部下であったが，秦叔寶は楊林を見限り，逃げてしまう。楊林は秦叔寶を戦いで負けさせて引き戻そうと，何人もの部下を向かわせるが皆負けてしまう。そこでもう一人の強い部下，尚師徒を送り込み，やっと秦叔寶に勝利するという話である。

安順地戯は本来は，旧正月の1日～5日に行われるという。その他には特別な記念日に行う

こともある。地戯を演じる人々は皆農民で，農作業の終わったあとの夜に練習を行う。地戯をやり始めるのは，昔は5〜6歳からが普通だった。まず地戯を見聞きすることから始まり，最初に習得するのは歌だという。それができるようになると，地戯の幕と幕の合間の子供たちによる簡単な演劇が行われ，こうして徐々に経験を積んでいくのだという。

地戯には昔は女性が参加することはできなかった。理由は仮面の神性を穢してしまうからである。しかし男女平等が謳われるようになってからは女性の参加が認められるようになった。それでも未だ女性参加を良く思わない人もいるとのことだった。

地戯の踊りに宗教的な部分は見られないが，仮面が神聖視されている。そのため仮面は普段は寺廟や土地廟に保管されている。使用時に仮面を取り出すときはその土地の長が取り出すが，このとき神性が失われないように呪文を唱えるのだという。この呪文は人に聞かれてはならないもので，これを知っている人は少ないのだそうだ。

地戯の衣装は，普通の服の上から白の長袖の上着を着て，下の衣装は腰に巻くようにして着る。上には下と揃いの色のポンチョのようなものを羽織る。背中には旗を背負い，頭には黒い頭巾をかぶり，仮面を着用する際は顔を隠す。









一つ目の演目



秦叔寶（左）と尚師徒（右）の戦い



尚師徒

仮面の目の部分には穴が開いていないので，仮面はやや上向きに，額に当ててかぶり，その下から視界を確保している。

地戯が行われた場所は広い交差した道の真ん中で，舞台はない。演奏は太鼓一つと銅鑼一つで，演者が歌を歌いながら舞う。鮮やかな衣装が翻るさまと，勇壮な戦いの舞はとても迫力があった。

（砂金春奈）

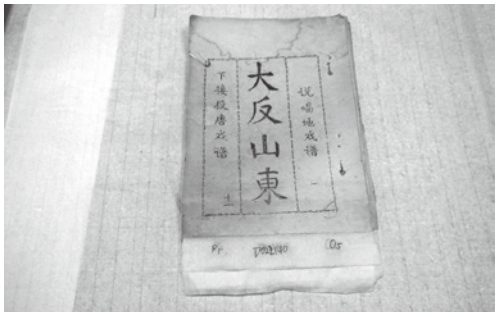
2月8日

(1)　貴州民族大学図書館

中国には人口の九割を占める漢民族と55の少数民族が暮らし，民族ごとに祭祀・衣装・建築などは異なり多様である。多様であることは，それだけ無形文化財の風俗慣習・民俗芸能から有形文化財の衣装・仮面などに至るまで調査対象が多く，未知の分野があり，未だ解明されていない部分もある。また長時間の移動をともなうフィールドワークで，少数民族が暮らす現地に赴き，彼らの生の声を聞いたうえで，調査対象の保存・伝承状況を確認して保護し，後世に伝えていくことが求められる。中国では法律により，少数民族は保護され，国と研究機関が連携した少数民族の研究活動が盛んである。近年は外国人研究者の調査が増加しつつあり，研究活動の幅が広がっているため，今後も注目しなければならない。このような動向のなかで，積極的に少数民族の歴史や文化を中国国内だけでなく，世界に発信する場として機能しているのが貴州民族大学図書館ではないだろうか。12月8日の午前中は貴陽の貴州民族大学図書館を訪問した。貴州民族大学は少数民族が多く居住する貴州にあり，少数民族の学生が多く在籍している。少数民族の研究成果を伝えるための発信基地である貴州民族大学図書館は図書館と博物館が合わさった施設で，入口付近には学生たちが描いた少数民族の絵画が展示されている。毎年，貴州民族大学では，少数民族の研究に関する学会が開催され，その様子は貴州民族大学図書館でパネルを用いて紹介されていた。展示エリアには土家（トーチア）族など少数民族の文献や7日の調査で儺戯を披露してくださった安順市の方々の衣装や仮面，有名な苗（ミャオ）族の銀飾りが展示され，貴州民族大学の方々が収集した幅広い少数民族の資料などが公開されている。殊に漢民族が彝（イ）族について記し



貴州民族大学図書館の史料修復室



『大反山東』

た史料や布依（プイ）族の言語を漢文にした文書があり，漢民族が少数民族をどのように認識し，理解しようと試みたのか分かり，漢民族と少数民族の交流の歴史を考察することができる点で興味深かった。貴州民族大学図書館では，刊行や古文書などの修復･整理が行われ，修復･整理作業が行われている部屋を見学することができた。修復されている史料のなかに，安順市西秀区高壩村で観賞した安順地戯のシナリオの一つである『大反山東』があった。『大反山東』は隋唐交代期の歴史故事を題材にしたものであり，そのうち尚司徒ら勇将・猛将を演じた地戯の一幕を見物したわけである。貴州民族大学図書館で少数民族の資料調査をしたことにより，少数民族に対する理解が深まっただけでなく，大学における資料などの収集・修復，そして展示し外へ発信することの大切さを学ぶことができた。

(2)　貴州省民族博物館

貴州民族大学図書館で調査した後に貴州省民族博物館に移動した。貴州省民族博物館の入口には漢民族と少数民族が一緒になった彫刻があり，少数民族に関する展示だけでなく化石・考古遺物・年画などの展示もあった。少数民族の展示については，苗族村の地形や集落がどのように分布しているのか分かる模型や木造の家屋をそのまま展示したスペースがあり，日本の電化製品に囲まれた家内とは異なって，トウガラシが吊るしてある家内は生活や信仰に関わるモノばかりで印象的であった。貴州民族大学図書館と同様に，高価で少数民族の富の象徴である頭飾り・イヤリング・腰帯など，結婚式のような特別な儀礼のときに用いられる綺麗な銀飾りが展示されていた。銀飾りが美しく高価であることからも分かるように，現在も少数民族の方々は結婚式など特別な儀礼に対する想いは強く，そのことを銀飾りはきらきらと輝かせながら語っている。また華やかな装飾を施した衣装や独創的な仮面が多く展示されていた。地戯の仮面は演じる役によって異なり，赤・青・ピンク色など多様で，本物の髪の毛を使った髭がついた仮面もあり，それぞれに特徴がある点で面白い。他にも，少数民族を理解するうえで不可欠な，竹製の編物の展示や少数民族のシンボルカラーを生み出す絞染の展示などがあった。貴州省民族博物館の少数民族の展示から，生活や信仰に関わるモノには，例えば色や模様など共通の認識があり，彼らの特異な感性を学ぶことができた。やはり，実物を見てから，少数民族の社会や文化の発展にどのように役立ってきた

のか考察しなければならないと感じる。7日の調査で安順市を訪れた際に，地戯の仮面を製造している秦発忠儺雕芸術工作室付近にある博物館の建設現場を見学した。国からの援助がなく博物館が建設されないため，私的に博物館を建設していることを知った。研究のために人口が集中する都市の大学や博物館に少数民族の資料が集まり，少数民族の村落では博物館の建設が進んでいないのが現状だと思う。運営や管理の面で多くの問題があると考えるが，少数民族の方々が生活する現地に博物館を建設し，少数民族の方々が主体的に自らの伝統や文化を維持していくことも必要ではないだろうか。

(3) 西江苗寨

午後は貴陽の貴州省民族博物館を出発して凱里の西江苗寨を訪れた。少数民族は気候や地形に適した生活様式を営み，固有の風俗慣習を伝承して伝統文化を形成している。西江苗寨は山奥にある苗族の集村である。苗族は山間部や山腹斜面に移動することを余儀なくされた民族とされ，生活空間は山岳地帯や河谷の平坦地などに展開し，生業については棚田による稲作やトウモロコシなどの畑作が挙げられる。西江苗寨には「西江千戸苗寨」という額縁がつけられた門があり，その門を通過すると建造物が密集した空間が広がっていた。放し飼いされた犬が動きまわる石敷きのメインストリートが続き，瓦屋根の木造の家屋が山の斜面に沿って建てられ，夜になると川面に明るく照らされた家屋が映り，美しい景観であった。一方で西江苗寨は安順市西秀区高壩村とは風景が異なり，少数民族の生活や彼らを取り巻く環境は変化しているのではないかと感じた。西江苗寨は地方都市から遠く離れた山奥にあり，長時間の移動が必要であるが，苗族とその生活空間などを見学するために多くの観光客が訪れていた。観光客のためにバスが運行され，飲食店やお土産屋，宿泊施設が並んで観光の名所といえるが，本来，苗族の居住空間は，このような光景は広がっていなかったと思う。西江苗寨では先に述べた銀製の頭飾りをつけ，華やかな衣装を着たおよそ二十名の女性が舞台で踊り，十二名ほどの男性が黒色の衣装を着て笙を奏でていた。ただチケットを提示して，派手な格好をした司会者が場を盛り上げている状況などを踏まえると，日本でも同様なことが行われ，西江苗寨だけの問題ではないが，観光客に見て喜んでもらうための側面がかなり強かったと思う。7日の調査で貴州福縁文化伝播有限公司を訪れた際に，少数民族の方々は生活のために農村から都市に移住し，若い司祭が農村の祭祀を出身の村の平安や住民の健康を祈るのではなく，見物客に対して披露することで生計を立てていることを知った。観光地化が進む少数民族の居住空間や農村から都市に移住することに関しては，少数民族の方々にはそれぞれの生活があることを念頭に置いて，今日の少数民族の生活や居住空間の変化を考えなければならない。経済発展が著しく，急速に何もかも変わっていく中国において，今後も時代とともに人口が増加する少数民族は変わっていくだろう。そのことを踏まえて，少数民族に受け継がれた伝統を守り，後世に伝えることを意識して研究活動を継続していくことが求められる。

【参考・引用文献】

田畑久夫・金丸良子「ヤオ族の生業形態の研究―フィー

ルドサーヴェイを中心として―」『比較民俗研究』7, 1993

（安保　智）

12月9日

まず，西江苗寨で朝食を食べた。苗族のような少数民族にとって，最も重要なタンパク源が「ナーロウ」と呼ばれる豚肉のベーコンだ。ベーコンは少数民族の人々にとって大切な食料であるとともに，この地方の名物なのである。私達が入った店は，土産用のベーコンを店頭に置いていて，その他にベーコンを使った軽食も提供しているような店だった。

メニューは，牛肉，ベーコンなど具材が選べるビーフン，もち米のおこわにベーコンと豆をのせたもの，などがあった。私が食べたのはもち米のおこわで，スープと目玉焼きもセットになっていてとてもボリュームがあった。朝のひんやりとした空気の中，西江での最後の食事を済ませた。

この日は西江から重慶まで移動しなければならないため，後の行程は全てバス移動のみとなった。重慶までは8時間かかるとのことで，日本とのスケールの違いに改めて驚かされた。

昼食は，高速道路の途中のサービスエリアのフードコートのような場所でとった。食券を係の人に出すと食器が渡され，好きなものをセルフサービスで取って食べるシステムだった。食券は25元だったので，日本円で約500円のバイキング形式の食堂だ。飲み物やスープも用意されていて，様々な人が思い思いに食事をとっていた。その他にも，ファストフードの店や，日本円で約200円で温かい麺が食べられる店もあった。

高速道路では，途中で交通事故による渋滞に巻き込まれたこともあり，重慶への到着が予定よりだいぶ遅くなってしまった。西江から重慶のホテルに着くまで，10時間近くもかかった。



店先に蒸したベーコンとおこわが売られている



サービスエリアでのバイキング形式の食事

重慶の岷山飯店というホテルで，重慶師範大学の常雲平先生が迎えてくださり，楊教華先生・蒋剛先生らを交えて懇談をした。

12月10日

この日は飛行機の時間の都合上，朝早くにホテルを出ることとなった。丁建華さんが空港まで付き添って見送りまでしてくださった。

上海の浦東空港に着き，地下鉄を利用してホテルの最寄りの駅である，南京東路駅まで移動した。中国の地下鉄は，切符を改札の決められた場所に触れさせると，改札をふさいでいるス

トッパーが動くようになり,改札を抜けられる,というものだった。日本で言えば，Suica などの交通系のカードで改札を抜けるときと同じ手順である。しかし，中国では切符を使い回ししているので，古い切符だと反応せずストッパーが動かない。そんなアクシデントに見舞われた人もいながら，無事にホテルまで到着した。



観光地になっている豫園



豫園にある土産物屋街



夜にライトアップされている上海の街

ホテルで少し休んでから，上海の街を観光しようとしたが，あいにくの雨だったため，あちこち歩くことは断念し，豫園にある店を見て買い物をした後に夕食をとることになった。豫園は，明の時代の庭園で，現在は風情のある姿を残しながら観光地となっている。周辺には土産物屋が立ち並んでいて，雨にも関わらず観光客のような人々が多くいた。

買い物を終え，谷口先生に案内していただいたお店でとても美味しい夕食をとり，日が暮れた上海の街に出ると，建物がライトアップされていた。昼間とはまた違った雰囲気になっており，日本の都市部とも違う風景に，中国にいるという実感と，翌日には中国を去るという寂しさが同時に押し寄せてきた。

12 月 11 日

早朝に，谷口先生の案内で外灘（ワイタン）に向かった。ホテルから徒歩 15 分ほどで到着した。外灘は，黄浦江西岸沿いの全長 1.1 km ほどの地域を指す。19 世紀後半から 20 世紀前半にかけて建設された，レトロな雰囲気の西洋式高層建築が建ち並んでいる。今では観光地である他，ジョギングコースや，デートスポットになっているようだ。



外灘の街並み



レトロな建物が立ち並ぶ

飛行機の時間の都合もあり，長い時間はいられなかったので残念な思いをした。

おわりに

今回の調査では，中国の少数民族の文化，暮らしのあり方に直接触れるような調査ができた。調査で訪問した場所や，移動の際の景色からも，中国の著しい発展の様子を見て取ることができた。それと同時に，都市部と，発展途上の都市部から離れた地域，その地域の発展の仕方の違いを実際に目で見て感じた。

今回の調査に参加した大学院生全員が，得るものがあった調査であり，個人個人のこれからの研究が深まるものだったといえる。

最後に，重慶師範大学歴史与社会学院の楊華先生，蒋剛先生をはじめ，多くの先生方にご指導を賜ったことを，この場をお借りして御礼申し上げたい。

（森千可子）

アジア文化史研究第 17 号
（2017（平成 29）年 3 月）

中国重慶市における少数民族に関する資料調査

遠藤　健悟・相川ひとみ・鈴木　春菜・真柄　　侑

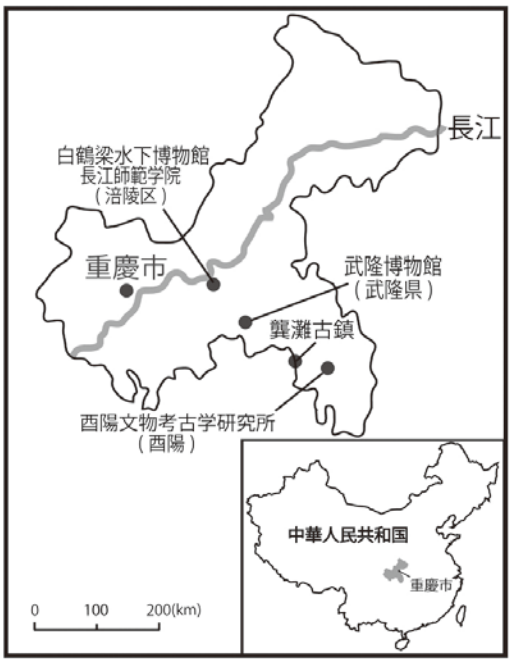
はじめに

2016 年 12 月 16 日から 21 日まで，中国重慶市において資料調査を行った。本調査は，東北学院大学文学部歴史学科の谷口満教授を研究代表とする「新時代における日中韓周縁地域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」）の一環として行われたものであり，谷口満教授，菊池慶子教授・政岡伸洋教授の引率のもと，遠藤健悟，相川ひとみ，鈴木春菜，真柄侑の院生 4 名が参加し，中国重慶市東南部で少数民族の宗教施設・祭礼歌舞などの調査を目的として実施された。

本稿では今回の重慶市における調査の成果について報告したいと思う。以下，調査の行程と，訪れた場所を示す。

・12 月 16 日　仙台空港→成田空港→上海浦東空港
・12 月 17 日　上海浦東空港→重慶江北空港→酉陽（バス）
・12 月 18 日　酉陽文物考古研究所→龔灘古鎮→武隆（バス）
・12 月 19 日　武隆博物館→涪陵市区内→長江師範学院（バス）
・12 月 20 日　水下博物館→重慶江北空港（バス）
　　重慶江北空港→上海虹橋空港
・12 月 21 日　上海浦東空港→成田空港→仙台空港

なお，16 日は飛行機での移動に 1 日を費やしたため，報告は 17 日から行いたいと思う。



重慶地図

1. 土家族の伝統に触れる（12月17日）

12月17日は上海から重慶江北空港へ，そして酉陽へのバスでの移動に1日を当てた。朝，上海浦東空港から飛行機に乗り，重慶江北空港へと向かった。到着した空港では，調査を通してお世話になった重慶師範大学の楊華先生，丁建華先生，重慶師範大学の学生である余菀瑩氏・張歡氏，そして通訳をしてくださった徐樹栄氏が出迎えて下さった。その後，楊華先生らと共にバスに乗り込み，酉陽へと向かった。

12時に重慶江北空港を出てから数時間，酉陽へと着く頃には外は暗くなっていた。バスから降りると酉陽市区内の宿泊先に荷物を置き，近くを散策しに行った。広場へと向かうと，夜だというのに多くの人で賑わっていた。その中で，広場内に設置されたステージ上では流れる曲に合わせて3人の女性が踊っていた。その踊りに倣い，ステージの前に集まった人々も共に踊っている姿が見られた。この踊りは「擺手舞」という土家族の踊りである。土家族とは，中国重慶市東南部に住んでいる少数民族であり，この民族は文字が無く，踊りや歌といった非物質文化が昔から現在まで残っている。

この広場に集まる人の中に，籠を背負った人が何人か見られた。17日だけではなく，この調査を通して多くの人が籠を背負っているのを目にした。籠は竹で作られ，中には反物や野菜などの生活用品や食物を主に入れており，日常的に鞄代わりに使用されていると思われる。更には赤子を籠の中に入れて連れている女性もいた。鞄としての役割だけではなく，日本で言う，所謂おんぶ紐としての役割も果たしていると言える。この竹で作られた籠は土家族の民族工芸品である。



擺手舞を踊る女性達



籠を背負う男性

1日を通し，土家族という民族の文化の一端に実際に触れ，昔からの文化が今でも根強く残っていることを知るところとなった。

（相川ひとみ）

2. 酉陽自治県文物管理所での資料調査と龔灘古鎮の巡見（12月18日）

(1) 酉陽自治県文物管理所

12月18日の午前，重慶市酉陽県にある酉陽自治県文物管理所の見学を行った。まずは入口に設置してあるパネルで土家族の擺手舞等の非物質文化遺産を学んだ。その後，谷口教授から土家族を中心とした中国少数民族の解説をお聞



酉陽自治県文物管理所のパネル



酉陽自治県文物管理所

きした。

中国には漢民族以外に 55 の少数民族がいる。なかでも酉陽は土家族・苗族の自治県であり，土家族が多数住んでいる場所だ。一説によると土家族の祖先は巴族であるといわれているが，土家族の存在が分かるのは宋・元・明・清・中華民国・中華人民共和国の時代である。主食はトウモロコシやイモだという。ちなみに先ほど述べた擺手舞は「酉水上流に擺手堂を訪ねて―2005 年夏鄂西訪古記―」によると，「湖北・湖南・四川（重慶）の境界一帯，とくに酉水流域にみられる土家族の宗教歌舞」だという。擺手舞は擺手堂と呼ばれる神堂で行われる。現在儀礼自体はあまり行われていないようだが，かつての擺手堂の遺跡は各地に残存しており，土家族民俗調査の対象となっているそうだ。また，土家族に文字は無く，なかなか文化や宗教の情報は残らなかった。しかし次第に文化や宗教を復元しようとする動きが出てきているという。

谷口教授による解説の後，当管理所所有の資料調査を行った。当管理所はまだ一般的な展示を行う段階には至っておらず，棚や引き出しの中に資料が置いてある状態であった。資料は扁額・三葉虫の化石・巴族の楽器・長寿祝いの刺繍等多種多様であり，一同は谷口教授や当管理所職員の周天武氏の解説を熱心に聞きながら見学した。自分自身が興味を持ったのは 2 本の大刀である。周天武氏の説明を徐樹栄氏に翻訳してもらいながら聞くと，この大刀は 1950 年代のものであるという。長さは 49 cm と 50 cm であった。これは何に使った刀なのかを尋ねると，2 人は揃って親指を立てて首を掻き切る仕草をした。なんと処刑用の大刀であり，実際に使用されたのだという。

今回の見学で土家族は文字が無いこと，さらに最近は言葉も無くなりつつあり，長老でも言葉が分からなくなっていることを聞いた。『中国少数民族事典』によると，土家族の日常語はほとんど漢語であり，土家族の言葉であるトゥチャ語を理解出来るのは土家族の総人口の 10% 未満だという。その一方で文化や宗教を復元しようとする動きがあると前述したが，その活動は先程紹介したパネルにも見られる。ただしパネルに足を止め，じっくり見る人は多くないだろう。だが昨晩，公園に作られたステージで煌びやかな衣装を纏った女性 3 人の踊りに習い，老若男女が踊っている様子を見学した。この踊りが擺手舞だ。このように楽しみながら少数民

族の文化や宗教を学べれば，消滅を防げるのではないかと考える。

(2)　龔灘古鎮

酉陽自治県文物管理所の見学の後に向かったのは龔灘古鎮である。1700年余りの歴史がある龔灘古鎮は，烏江と阿蓬江の合流点に位置している。烏江は四川省の塩を南へと運び，一方で南からは油や綿花が運ばれていた（ちなみに龔灘古鎮には「棉麻之家」という看板を掲げた店もあった)。龔灘は貿易の中継地として商人が行き来する村だったのである。毎年500万トン以上の荷物を出したというのだから，その繁栄ぶりは凄まじい。

龔灘古鎮は長い石畳の道が続き，吊脚楼という土家族特有の建物が連なっていた。吊脚楼は高床式の木造の建物であり，ベランダの柱が下まで突き出しているのが特徴だ。吊脚楼は日本でいうと，清水寺のような懸造の建物に近いだろう。

龔灘古鎮で見学した主な建物は「川主廟」と「西秦会館」だ。「川主廟」は清の時代の道光5年に商人達が金を出し合って建設した廟である。祀られているのは水運・塩の神である李冰とその次男二郎である。

李冰は秦の昭王の時代に蜀郡太守となった人物である。そして都江堰と呼ばれる堰堤を築いて治水に努めた。ちなみに二郎も治水の神である。烏江は水の流れが速く，暗礁も多い。さらに龔灘は常に水害があったために，水害防止を祈って李冰父子を祀った。廟には「烏江不墨停風息浪益貿商」「川主有霊求佛祈神恩黎庶」「国泰民安万歳神州福」「風調雨順年年台地春」の文字があり，李冰父子に航海安全を求めると共に商売繁盛・国家安泰等を願っていることが分かった。



龔灘古鎮の風景



龔灘古鎮の街並み

続いて「西秦会館」について説明する。ちなみに会館というのは『世界大百科事典』によると,「中国で同郷人または同業商工業者のグループが，北京はじめ異郷の都市において，相互の親睦，経済活動，訴訟，宿泊，貧者救済，死者の葬送などの目的で建てた建物」である。そし



吊脚楼の建物



川主廟



西秦会館

て「西秦会館」は秦の光諸年間に陝西商人の張九朋が，龔灘にやってくる塩商人の集会場所として建てたという。「西秦会館」は龔灘古鎮最大の建物である。建物は見上げるほど高く，また写真一枚では収められないくらい広く，圧倒された。

上記の建築物等を見学しながら一同は龔灘古鎮を一周した。李冰や二郎が祀られた「川主廟」には商人が深く関わっていること，その商人達の水運･治水の神への信仰を知ることが出来た。同じく商人の建てた「西秦会館」からは貿易の中継地として栄えた龔灘古鎮の商人の繁栄ぶりが窺えた。また，中国の少数民族というと遠い存在だと感じてしまうが，土家族特有の吊脚楼が日本の懸造りに近いといった類似点が見られたのが興味深かった。この日の見学は少数民族の文化や宗教を残していく大切さも学ぶことが出来たと思う。

（鈴木春菜）

3. 武隆文物管理所における見学および重慶師範大学での交流（12月19日）

（1）武隆博物館の見学

12月19日は朝の9時半より武隆博物館にて，

館内を見学した。武隆博物館の職員である任俊氏によると，武隆博物館は1999年3月に建設された比較的新しい施設で，館内は1階のロビーと地下1階，地下2階の3階構造になっている。展示は地下1階から始まっており，中に入ると円形の空間の壁一面に絵が描かれていた。この絵は，古代から現代にわたるこの地域の建築をよく表現したものであり，左から右に進むと時代が新しくなっていく。牛馬を交通手段としている様子や舟を引く仕事の様子から，鉄筋を使用した現代の建築へと変わっていく様子が細かく描かれている。

地下1階は，新石器時代から宋代までの遺物が展示されている。円形の空間からそのまま進むと，古代の石斧や石片，青銅器といったものがまず目に入る。ここで報告者が目を惹かれたのは，新石器時代の「石球」という遺物であった。大きさはピンポン玉より二回りほど小さく，凹凸がないきれいな球形をしたものである。動物を仕留めるための道具であるが，この石球で動物を転ばせて殺すのだという。「当てる」のではなく「転ばせる」というやり方で動物を仕留める道具の使い方が興味深かった。

漢代の展示には，埋葬に用いる明器などがあった。明器は，墓に埋めるためだけにつくられたものである。様々なものと一緒に埋葬されるという風俗が漢代では特に盛んであり，皇帝から庶民にいたるまでこれをおこなっていたという。明器のほかには，人や動物をかたどった焼き物などがあるが，これらは死後の世界でも亡くなった人の身の回りの世話をしてくれるものとされている。動物は，展示では鳥類が多く見られたが，中にはウシ科の動物の頭部や犬のようなものもあった。また，この当時の墓は多



武隆博物館入り口

くがレンガ造りであった。すなわち秦の始皇帝以前に一般的であった竪穴墓から，漢代は横穴墓に様式が変わり，崖を掘って墓を作る際，崩れないように用いられたのがレンガだったのである。レンガはアーチ状に組まれたり，レンガそのものに様々な神話伝説や，めでたい文言が施されるなど，当時の墓の多様性がうかがえる。

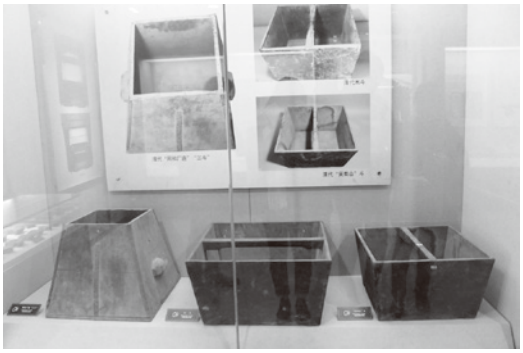
唐から宋の時代に移ると，明器にも用いられた陶器の手法から，温度技術と釉薬の向上により磁器が普及する。特に青花磁器は，清朝まで造られていた最高品質の磁器である。高温で焼き上げられることにより耐水性も克服しているため，皿や急須，女性の化粧品入れなど，実用的な展示品が並んでいた。なお，皿に鮮やかに彩色される青は，「影青」といって釉薬を塗らない所に青が出ているものであるという。高校の教科書などでもよく目にしていた「青磁・白磁」というのは，色ではなく釉薬の成分による区分である。

地下2階は戦国時代から現在に至るまでの歴史や民俗的な展示がおこなわれている。

ここで墓碑として展示されていたのは，ある長官の妻の墓碑である。彼女が16歳で嫁いだことや，婚家の祖父は武隆の霊となっているこ



明器の展示



木斗の展示



館内の様子

などが記録されている。さらにこの資料の貴重である点として，彼女には 14 人の子どもがいたが，通常女児の記録は残されないにも関わらず，この墓碑には女児がいたこともしっかり記録されている点にある。また，隣に展示されていた明朝時代の「銘誌墓」という墓碑は，7 歳の少女の墓碑であり，現地の人々も研究的価値が大いにあるとしているものである。

清代の展示物で印象に残っているものとしては,「木斗」がある。これは食料を測る際の枡で,米など穀物に用いられていた。当時はどの家でも大きめの木斗とそれよりやや小さめの木斗を持っており，他人に食物を借りる際は小さい木斗を使い，返す時には大きい方の木斗をいっぱいにして返すことで貸し借りに利子が含まれていたという。展示ケースには台形の木斗が異なる大きさで 3 つ並べられ，ひとつには「三斗」と容量が記されている。

清代を過ぎると革命から戦争にまつわる展示が置かれている。映像ブースにおいては，マネキンによる現場再現の奥でスクリーンによる当時の戦争の映像が映し出される方法で，光や音なども臨場感がある展示であった。さらに進むと最後は武隆民俗の展示である。通路に沿って民具が露出展示されている状態で，中には我々が現地へ到着してから実際に使われているところを見ていた道具なども展示されていた。細かな装飾が施された化粧台は一見豪華であったが，ごく庶民的なものであることがわかった。嫁入り道具ではないが，家で代々使われていくという。また, 明代の機織り機などは日本にとっても馴染み深いかたちをしていた。当時は女性がこれを使って麻や木綿を織っていたという。

展示の最後は，船引の仕事の様子を戦争関係のブースにあったように映像とマネキンで再現したものであった。さらに，舟引の男たちが実際に歌っていた舟引き唄の音声も聞くことができた。武隆博物館館長の田先生によれば，この歌は直接現場で採取したもので，昔から舟引き



見学風景



舟引の展示



博物館内にて記念撮影

をしていた人たちに取材をしたという。舟引きには当時何十人もの人が労働にあたり，そこには厳しい物語もあった。映像と響き渡る男たちの歌声からその仕事の過酷な状況が五感で感じられたように思う。田先生もこの展示には熱を込めており，将来博物館が拡大する際に，よりいい音質のものを展示したいと語る。

最後に谷口教授により，漢詩が博物館へおさめられた。

(2)　長江師範学院との交流

午後の 3 時半からは長江師範学院にて，研究報告会および現地の教授と交流会がおこなわれた。長江師範学院は，1931 年に設立され，1979 年からは専門学校として生徒を集めてきた。その後，2001 年からは正式な大学として現在 2 万 1 千人の学生と多くの学部を抱える大規模な学校となっている。そのうちの歴史与政治学部は，専門がそれぞれ 3 つに分けられる。歴史においては少数民族の研究が特色となっている。教員は 53 名が在籍しており，教授が 11 名，20 数名が副教授，そのうち 27 名が博士であるという。

長江師範学院に到着すると，会議室のような場所で大学生が会場を設営していた。室内には「熱烈歓迎日本東北学院大学谷口満教授一行来我院交流」の幕がかかり，学院大学の一行を歓迎して頂いた。長江師範学院および重慶師範大学から 8 名の教授と学生数名が参加した。

その後，谷口教授による研究報告がおこなわれた。谷口教授は，初期の楚国が発展を遂げる中，巴国の実態を知るうえで，文献資料と考古学的資料の両方を使い課題を明らかにする重要性を主張した。その中で，絶対的に不足している巴の文献資料に対し，少数民族のひとつである土家族の歴史文化史料を間接的に用いることによる巴国の文化の理解への可能性を，宗廟や伝説，青銅器の装飾から指摘した。

報告後は，長江師範学院と東北学院大学双方



研究報告会の様子



報告会にて記念撮影

の自己紹介となった。長江師範学院には，農村の経済学，中国南方地方の民族研究，宋代の民衆間の宗教，マルクスの民族理論研究など多岐に渡る専門分野の紹介をして頂いた。東北学院大学側も各自自己紹介をし，研究報告会は終了した。

報告会後，すぐに長江師範学院をあとにし，敷地からほど近い飲食店で夕食会を兼ねた交流会がおこなわれた。合わせて 20 名ほどで円卓を囲み，東北学院大学側と長江師範学院側が，それぞれ交互になるように席についた。乾杯ののちは，豪華な食事とともに片言の中国語でありながらも会話を交え交流することができた。終盤で，長江師範学院の 2 人の先生に掛け合いで現地の歌を披露して頂いたことが印象に残っている。

（真柄　侑）

4. 白鶴梁水下博物館とその価値（12 月 20 日）

12 月 20 日は，四川省重慶市涪陵区の長江水面下に位置する，重慶白鶴梁水下博物館（以下水下博物館）を見学した。

水下博物館は，現在長江の水中に沈む白鶴梁という史跡の保存と展示を目的として 2009 年に開館した。

白鶴梁は，本来長江のなかにある長さ約 1.6 キロメートル，幅約 15 メートルほどの自然石で，長江の渇水時期である 12 月から 3 月の間のみ水面に現れる浮島のような場所であった。唐の時代以降，この渇水時期の水量の目安を観測する場所として，この白鶴梁が利用されるようになり，その推移を文字や魚の彫刻で記すようになった。これによって，この白鶴梁は，中国における水文学の拠点として位置づけられるようになっている。記された水位の記録は，特に渇水や洪水などの記録を中心としており，およそ 1200 年の間で渇水期は 72 回記録されているという。この渇水は，白鶴梁に刻まれた魚の石刻を基準に測られたもので，魚の目に水面がくると長江の渇水期にあたるというように判断していた。さらに白鶴梁は，この水位によって豊作や洪水を予期するために利用され，これが単に伝説や伝承に基づいたものではなく，水量と天候との関連から判断していたことは非常に興味深いものである。また，魚の石刻には伝説が付与されている。それは，魚が渇水時に船の座礁を防ぐために行く手を遮り，その魚が石と



重慶白鶴梁水下博物館の外観


魚の石刻

なって船を守ったという話である。当該地は，貴州省より流れる烏江と，長江が合流する地でもあって，船運において非常に重要な場所であったことがうかがえる伝説である。

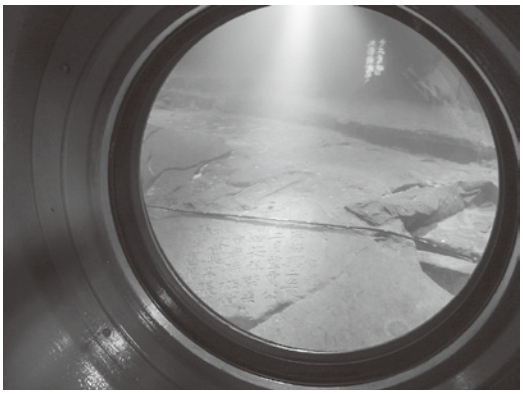
一方白鶴梁は，先述した水位の記録のほかに，限られた期間に文人墨客が文字を刻むという文化も栄え，3 万を超える文字が刻まれている。


展示の見学

なかには非常に著名な文人墨客の作品も多くあり，「水中碑林」とも称されている。

このように，水にまつわる貴重な歴史の記録とともに，「水中碑林」と称されるほど文化・芸術作品が刻まれた貴重な史跡である白鶴梁であるが，現在では 1 年を通して水中へ沈んだ状態となっている。それは，2009 年に完成した当該地より下流，長江中流域に建設された三峡ダムによる水位の変化が原因である。このダムの建設に当たっては，三峡にある数々の史跡の水没が想定されていたため，それに対応するかたちで水下博物館が建設された。水下博物館は，パネルや資料の展示のほかに，長江に沈んだ白鶴梁をドーム型の外壁で囲い，そのまわりにトンネルを設け，そこから実際に白鶴梁の一部を見学できるようになっている。このように，水中の史跡の保存と展示を両立した画期的な博物館となっている。

水下博物館の展示は，3 部構成となっており，前半が水文学を軸に，水位の記録について取り上げ，後半は文人墨客の作品について代表的なものを展示している。それを踏まえた上で，最後に水中の白鶴梁も見学することが出来るという構成である。我々の見学当日も，悪天候で水



水中の白鶴梁展示



水中の保存状況

が濁ってはいたが，地上から数十メートルをエスカレータで下り，実際の白鶴梁と碑文を見ることができた。

また，最後には館長から今後の方針や，館の意義について解説頂き，史跡の保存，研究についてはもちろんのことバリアフリーや母子が快適に利用できる環境の整備といった，今日的問題への取り組みは非常に興味深いものであった。

この水下博物館の見学では，貴重な史跡について知見を深めるとともに，中国における調査研究，文化財の保存・活用の現状を把握できた意義は大きかった。

この水下博物館の見学後は，空港へ移動し空路で上海へと向かい 1 日を終えた。

5. 上海での巡見（12 月 21 日）

最終日には，天候状況による航空機の時間変更の可能性もあったため滞在時間は少なかったものの，出発前 1 時間程度上海市街地を巡見した。

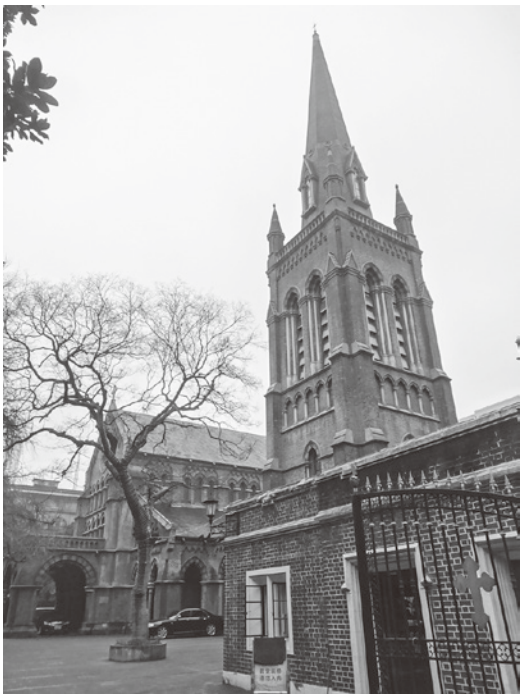
巡見は，中心部黄浦区の外灘（ワイタン）の近代建造物を中心にまわった。外灘は，近代に設置された外国人が居住する租界地区として有名な場所である。ここは，当時建造された洋風の建築物が立ち並び，これらは観光地としてだけではなく，現在でも銀行やホテルへと転用され利用されている。また，西欧人も多く居住していたため，同地区には様々な宗派の教会が点在していた。

この巡見では，当時の建築物とともに現在の利用を確認したが，それまで見て回った少数民族の文化や史跡の活用を，相対化して検討する重要な視点を得ることが出来た。

巡見後は，上海浦東空港から成田空港を経由し，仙台へと戻った。



外灘の街並み



外灘付近の教会

おわりに

今回の調査では，少数民族に関わる貴重な歴史資料を実際に調査し，長江師範学院での学術交流への参加によって，中国における文化財の保護や，研究の現状に触れることができた。また，6 日間の行程で 1,000 キロメートル以上を移動し，様々な史跡，研究機関を見学するとともに，現地に身をおいてその環境を体験できた意義も大きい。

最後になるが，現地調査において多くの方々にご指導, ご協力頂いた。感謝を申し上げたい。

とりわけ，重慶師範大学の楊華先生，丁建華先生をはじめ学生の皆様，通訳をしてくださった徐樹栄氏には，多大なるご指導ご協力を賜った。また，本学歴史学科教授の谷口満教授，菊池慶子教授，政岡伸洋教授にもご引率して頂いた。この場を借りて，皆様に厚く御礼申し上げたい。

（遠藤健悟）

参考文献

谷口満「酉水上流に擺手堂を訪ねて　―2005 年夏鄂西訪古記―」『アジア流域文化論研究　II』，68-82, 2006 年 , 東北学院大学オープン・リサーチセンター　アジア流域文化論研究プロジェクト

田畑久夫ほか『中国少数民族事典』，2001 年，東京堂出版

「会館」『世界大百科事典』http://japanknowledge.com/psnl/display/?lid＝102001218000，2016 年 12 月 27 日，ジャパンナレッジ

おわりに

本論文では，九世紀の新羅人をめぐる対外交易をとりあげ，その変遷過程をたどった。その変化の要因に関して，承和・貞観期の新羅人をめぐる問題などから考察し，大宰府と中央政府の相互関係を軸に論じた。九世紀は律令体制が崩壊し，地方支配が行き詰まるなか，良吏が活躍する時期であるが，同時に新羅・唐の海商が来航して，政府の交易管理体制が動揺していく時期でもあった。海商の来航により，政府は，交易体制の再構築に迫られ，現地で交易管理を担った大宰府を統括する大宰大弐の役割が一層重要になる。筆者は，大宰大弐である藤原衛や藤原冬緒を中央政府と大宰府が連動していたことを示す存在として着目している。良吏と称され，大宰府を動かす立場であった衛や冬緒は，政府の期待に応える存在であり，直接，現地大宰府の人民と関わる存在でもあった。九世紀の対外交易を変遷させた要因の一つとして「良吏政治」があったことを指摘し，彼らが果たした役割の大きさを強調した。

【主要参考文献】

山﨑雅稔「貞観十一年新羅海賊来寇事件の諸相」（『國学院大學大学院紀要―文学研究科―』32，2001 年）

山﨑雅稔「承和の変と大宰大弐藤原衛 4 条起請」（『歴史学研究』751，2001 年）

渡邊誠「承和・貞観期の貿易政策と大宰府」（『平安時代貿易管理制度史の研究』思文閣出版，2012 年）。初出は（『ヒストリア』184，2003 年）

神楽と地域社会
—— 雄勝法印神楽を事例として ——

砂金　春奈（民俗学）

目次

序章
第 1 章　地域の概要
　第 1 節　雄勝町について
　第 2 節　主な産業である水産業について
　　（1）　生産構造
　　（2）　海面漁業・養殖業の推移
　　（3）　漁業就業者の年齢構成
第 2 章　雄勝法印神楽について
　第 1 節　雄勝法印神楽の概要
　（1）　千葉家所蔵の史料
　（2）　系派
　（3）　舞台
　（4）　演目
第 3 章　宮守
　第 1 節　雄勝町における宮守
　第 2 節　大須宮守の佐藤家
第 4 章　神楽が舞われる場
　第 1 節　大須　八幡神社
　第 2 節　熊沢　五十鈴神社
　第 3 節　桑浜羽坂　白銀神社
　第 4 節　立浜　北野神社
　第 5 節　大浜　葉山神社
第 5 章　神楽に対する反応
　第 1 節　震災後
　第 2 節　地元での反応
終章

序章

民俗芸能の代表的な研究のひとつに本田安次の一連の研究がある。法印神楽に関しては，本

田は『陸前濱之法印神楽』（私家版，1934 年）という大著をまとめている。ここでは，その歴史や芸態，舞台について，また演目の舞い方まで詳細に記されている。これらの本田の研究に対し，千葉雄市は「宮城県の芸能（1）－法印神楽」（『東北歴史博物館研究紀要』1，2000 年）のなかで，法印神楽の成立やその後の展開，舞台の構造，奏楽や演目などについてまとめている。また，雄勝法印神楽については，当時石巻市文化財保護委員の佐藤雄一が『雄勝町の文化財　雄勝法印神楽』（雄勝町教育委員会，2000 年）でその系譜や宮守について，湯立の神事について，演目や面，太鼓の調子などについて述べている。

このように神楽，特に本論でとりあげる法印神楽については，その芸態とともに宗教的な側面に注目する研究が多いことが指摘できる。

これに対し，東日本大震災以降，各地の被災地で暮らしの再建もままならないうちから，祭りや民俗芸能の復活が見られ，そのことから地域社会と民俗芸能との関係に関心をもつ研究が増えたようである。

その代表的なものとして，小谷竜介の一連の研究があげられる。特に，小谷竜介「雄勝の神楽師になること」（『災害文化の継承と創造』，臨川書店，2016 年）では，東日本大震災後に注目された民俗芸能と地域社会の関わりについて，雄勝法印神楽の神楽師を事例として論じ，地域の中心的人物が芸能を担っており，芸能が地域社会を成り立たせ得るとしている。

一方で，政岡伸洋「地域の暮らしと復興の課題」（『学術の動向』18-12，2013 年）では，南三陸町戸倉波伝谷の春祈祷の事例から，震災後に復活した民俗行事について震災前のものとは異なり，震災後の混乱の中で新たに創り出されたものであったと指摘し，安易なコミュニティとの関連での理解に対し，疑問を投げかけている。

そこで本論ではもう一度，震災前の法印神楽の地域のなかでの位置づけを再検討しつつ，神楽が継承されるにあたって，地域社会にどのように受け入れられているのか，雄勝法印神楽を事例として考えていきたい。

第 1 章　地域の概要

第 1 章では，雄勝法印神楽が伝承されている，宮城県石巻市雄勝町の地域概要をみていく。

雄勝町は旧桃生郡の東端にあり，東部は太平洋に面したリアス式海岸で，宮城県北東部の三陸沿岸に位置する町である。かつては現雄勝町の村 12 村と現河北町の釜谷浜，長面浜，尾崎浜の 3 村を総称して十五浜とよんだという。2005 年（平成 17）の市町村合併により，現在は石巻市に所属している。雄勝町には名振・船越・荒浜・大須・熊沢・羽坂・桑浜・立浜・大浜・小島・明神・伊勢畑・下雄勝・上雄勝・味噌作・船戸・唐桑・水浜・分浜・波板といったブラク（部落）が存在しており，これらのブラクは「浜」と称される。

雄勝町は山が多く，平野は狭く，田畑はほとんどない。道路は山を避けるように海岸沿いに通っている。各集落は，ほとんどが海沿いの平地に点在し，それぞれ隣の集落まで一定の距離がある。雄勝町を代表する産業としては水産業や，雄勝石と呼ばれる粘板岩の産出地であることから硯や屋根瓦に使われるスレートなどの制作などがある。水産業に関しては湾に面している浜では養殖漁業が盛んで，外洋に面している

浜では磯ものを採る漁業が多いなど，同じ町内でも漁業の種類が異なる。

また，リアス式海岸の雄勝町は，津波の常襲地でもあり，何度も津波の被害を受けている。最近の東日本大震災においても大きな被害を受けたが，浜によって被災状況が異なっており，湾に面する浜では被害が多く，外洋に面する浜は被害が少なかったという特徴がある。

第２章　雄勝法印神楽について

第２章では雄勝法印神楽とはどのようなものなのかをみていく。

まず，法印神楽とは法印と呼ばれる修験者たちが伝えた神楽のこととされている。宮城県石巻市，気仙沼市，牡鹿郡，桃生郡，登米郡，本吉郡方面に広く分布している。かつては法印によって舞われていたのだが，明治の神仏分離令や修験道廃止令によって法印神楽は，法印から一般の人びとへ引き継がれた。

雄勝町では，大正元年には「十五濱神楽団」が結成され，雄勝法印神楽が昭和 51 年に「雄勝町無形民俗文化財」に指定されると「雄勝法印神楽保存会」と改名し，平成 8 年には「国指定重要無形民俗文化財」に指定された。そして平成 23 年には東日本大震災により，神楽道具が流失したが同年 5 月には復活を果たし，復興の象徴として注目を集め，各地の復興イベントへも多数出演した。

雄勝法印神楽の系派は羽黒派で，2 つの太鼓による奏楽が特徴である。舞台は周囲が吹き抜けになっている組み立て式の仮設舞台で，舞台が設置されるのは，宮守と呼ばれる旧家の庭先である。演目は二十八番あり，このうち 3 つは舞われておらず，演目二十八番の獅子は春祈祷として独立したとされている。演目の中には，例大祭においてよく舞われるものとそうでないものとがあり，よく舞われる演目は地元の人びとも慣れ親しんで，独自の呼び名をつけていたり，おもしろい場面をわかっていてそこだけを見に来たりしている。

第３章　宮守

第３章では雄勝法印神楽を考える上で，欠かせない存在である宮守について，雄勝町大須の宮守佐藤家を例としてみていく。

『日本民俗大辞典』によれば，宮守とは宮座や氏子の中から選ばれた，神社の掃除などさまざまな世話を担当するものとされている。宮守の選出方法は年寄の中でひと月や 1 年などある程度期間を決めて順番に神供に関する備品などとともに引き継ぐという事例のほか，特定の者が長年担当するという場合もある。

一方で雄勝町における宮守は，雄勝地方切り開きのときに中心的な役割を果たした旧家であるといわれており，宮守は世襲によって受け継がれ，他の家がこれを継承することはできないとされている。仕事は辞典にあるのと同じく，神社の掃除や管理である。これに加えて，祭りの日の神事では宮司の手伝いをしたり，神楽奉納の場として庭に舞台を設置したりなどしている。

大須では例大祭は春祭りと秋祭りの 2 回あり，これに加え春祈祷とで年 3 回，ブラクで宮守の家を使うことになる。祭りの準備は宮守を中心に行われ，当日も宮守では神楽の奉納場所として庭を貸し，また祭りで集まった人びとの世話をする。このように重要な役割を担う宮守であるが，東日本大震災後は宮守も流されたと

いう地域が多く，震災後も宮守が残り，以前と同じように例大祭が行われるのは大須のみである。

第 4 章　神楽が舞われる場

第 4 章では, 雄勝法印神楽がどのような場で, どのような状況で舞われているのかを，震災後の例大祭を例にみていく。

雄勝法印神楽は主に雄勝町の各浜の例大祭において舞われる。雄勝法印神楽はひとつの演目が 30〜40 分程度のものが多く，中には 1 時間を超える演目もあるが祭りで舞われることはほぼない。演目の内容や奉納する数等はその日祭りに駆け付けた神楽師の人数やメンバーなどによって決められる。

東日本大震災前に神楽奉納が行われていた地域は船越，大須，熊沢，桑浜羽坂，立浜，上雄勝，下雄勝，水浜，分浜，明神，荒，名振，小島, 大浜である。毎年奉納していた浜もあれば, 1 年おきや, 3〜4 年毎に奉納していた浜もある。震災後は大須，熊沢，桑浜羽坂，立浜のみで例大祭と神楽の奉納が行われている。これらの地域は，立浜以外は震災の被害が他の浜に比べると小さく，世帯数を見ても，津波による減少は少ない方であることがわかる。これに対して立浜は津波による甚大な被害を受け，浜がほぼ壊滅の状態にあったが，ボランティアの協力を受け，例大祭を再開した。立浜には，養殖漁業の手伝いとして多くのボランティアが長期にわたって入っており，これらのボランティアの人々が神輿を担いだり，屋台を提供したりなどして，祭りの再開を後押しした。

震災から 2 年後の 2013 年，翌年の 2014 年には上雄勝の新山神社で神楽奉納が行われたが，その後の奉納は行われていない。上雄勝は津波の被害が大きく，新山神社も流失し，住民も大幅に減少したため祭りができる状態ではない。新山神社は現在，仮設のプレハブの社殿と簡易の鳥居があるだけである。

一方，同じく甚大な被害を受け，社務所や社殿にも被害が出た大浜の葉山神社は 2015 年に再建を果たし，神楽の奉納が行なわれた。葉山神社はかつて雄勝に存在した修験院 3 つのうちのひとつであり，法印神楽に関する文書を所蔵しており，また神楽道具を保管するなど，雄勝法印神楽の拠点ともいえる神社である。大浜での神楽奉納は，例大祭のなかでの奉納というよりは, 記念としての奉納の意味合いが強かった。葉山神社が再建された際には,「葉山神社御社殿竣工奉祝祭」として現在伝えられている神楽演目全二十四番を奉納した。翌年には雄勝法印神楽国指定 20 周年記念として神楽の奉納が行なわれた。

第 5 章　神楽への反応

第 5 章では，主に地元の人びとの神楽に対する反応をまとめた。震災当初，先の見えない状況の中での神楽の復活は人びとを勇気づけた。震災の翌年には，被害の少なかった大須での例大祭および神楽奉納が行われ，それに続くように例大祭のできる浜では神楽奉納が行われ賑わった。雄勝町の各浜は，隣の浜への距離も遠く，海岸に沿って点在しているという状況もあって互いへの交渉は少ない。そのため，自分の住む浜以外の祭りに行くということもあまりなかったのであるが，震災後は祭りや神楽奉納をする浜が減ったためか，自分の出身地以外の浜の祭りへ行く人も増えたようである。このこ

とからも，雄勝の人びとが神楽を楽しみにしていたことがわかる。様々なところから人が集まり，メディアにもその「復興」の様子が取り上げられた。しかし神楽奉納がされている地域は，もともとほとんど被害のなかったところであって，「復興」とはあまり関係ないのである。

地元の人びとの神楽への反応をみてみると，人気の高い演目があることに気付く。例えば，太鼓の調子や舞が軽快な「魔王退治」や，天井によじ登ったり刀を振り回す派手な舞がある「日本武尊」など，ユーモアがあったり舞が派手であったり，見ていて楽しいとされる演目は人気が高い。また，舞いのなかで使った道具がお守りとしてもらえる「蛭児」「五矢」や，赤ん坊を神楽師に抱いて舞ってもらうとその子は健康に育つと言われている「産屋」など，ご利益があるとされる演目も人気が高い。これらの様子を見ると，地元の人びとが神楽に求めるのは浜の復興ではなく，年に一度の楽しみであるとわかる。

終章

以上で見てきたことから，神楽は各家，もしくは個人のニーズに支えられているのではないかと考えた。地元の人々に神楽を見に来る理由を聞くと唯一の楽しみだからという答えが一番多い。その人びとが好きだという演目は「魔王退治」「大蛇退治」（「日本武尊」「産屋」のこと）など，太鼓の調子が軽快で楽し気なものや舞が派手で見ごたえのあるものが多い。また，「蛭児」のように観客を舞台にあげ，一緒に踊る場面のある演目も「楽しい」と人気がある。さらに「五矢」「蛭児」のように舞で使ったものをお守りとしてもらうことができる演目や，「産屋」のように赤ん坊を抱いて舞ってもらうと健康に育つなど，ご利益があるとされる演目も人が多く集まる。これらの様子から，神楽は，楽しみたい，お守りやご利益が欲しい，厄払いをしてもらいたいなどの要望に応えるという形で地域に受け入れられ，継承されているのではないかと考えた。この，「年に一度の楽しみ」と「ご利益を授かることができる」というのが，雄勝法印神楽の，「浜」という地域社会の中での本来の意義ではないかと思う。

震災後の雄勝法印神楽は大きな注目を集め，復興の一助となっているといわれている。例大祭が行われ，神楽奉納があるとなるとその浜には多くの人々が集まり賑わう。その賑わいを見ると震災前の暮らしを取り戻しつつあり，復興が進んだと感じられる。

しかし実際には，神楽奉納が行われている浜はもともと被害の少なかった浜がほとんどである。雄勝町のほとんどの浜は壊滅的な被害を受け，多くの人々が出ていき，祭りのできる状態にはない。こうした状況の中で神楽奉納が行われている浜だけが大きく取り上げられ，復興が進んでいるといわれている。

震災から 5 年経った現在，神楽によって地域が復興の力を得たというよりは，元からそこまで弱っていなかった地域や，力を得た地域が神楽奉納を可能にしているのである。

Ⅲ　公開行事一覧

2012年度公開行事一覧

期日	テーマ	講演者等	会場
2012年 7月14日 （土）	公開講演会 中国古代の思想と文学 ―老子と楚辞―	講演１　「老子―その書物と思想」 高橋睦美（東北大学大学院文学研究科・助教） 講演２　「楚辞と屈原」 矢田尚子（盛岡大学文学部・准教授） 質疑応答 司会：谷口満（東北学院大学文学部・教授）	東北学院大学 土樋キャンパス 6号館2階 621教室
2012年 7月21日 （土）	公開シンポジウム ユーラシア乾燥地域における河水利用 ―水が育む歴史・文化・環境―	趣旨説明 小沼孝博（東北学院大学文学部・准教授） 基調講演 「乾燥地帯の水と生活 　―新疆トルファンのカレーズを中心として―」 堀直（甲南大学名誉教授） シンポジウム講演 「河川流域から乾燥地域へ 　―紀元前3千年紀におけるユーフラテス河中流域の土地利用―」 長谷川敦章（古代オリエント博物館・日本学術振興会特別研究員） 「イスラーム王朝下のエジプトとナイル川 　―マムルーク朝時代の治水事業から―」 吉村武典（早稲田大学イスラーム地域研究機構・次席研究員） 「中国汾河流域における分水の知恵 　―稀少な資源をいかに分けるのか―」 井黒忍（早稲田大学高等研究所・助教） コメンテーター：森部豊（関西大学文学部・教授） 司会進行：小沼孝博	東北学院大学 土樋キャンパス 6号館2階 621教室
2012年 9月29日 （土）	公開学術講演会 長江支流域の古代文化Ⅲ ―漢水流域の三国墓―	講師陳千万（襄陽市文物考古研究所研究員） 通訳水盛涼一（東北大学）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール
2012年 12月1日 （土）	学術公開シンポジウム 大震災を越えてⅡ ―北上川流域の歴史災害と復興―	基調報告 「鎌倉・南北朝時代の新旧北上川下流域 　―勝倉元吉郎資料の紹介―」 七海雅人（東北学院大学文学部教授） 「近世近代の北上川下流域における川沿い耕地と災害対応」 平野哲也（栃木県立文書館学芸員） シンポジウム 「大震災を越えて―北上川流域の歴史災害と復興―」 コメンテーター 今野照夫（石巻市北上総合支所地域振興課） パネラー 七海雅人・平野哲也・斎藤善之（東北学院大学経営学部教授）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館４階 842教室
2012年 12月13日 （木）	学術研究会 地域文化研究と地域博物館	調査報告 １．「ロシア・ハバロフスクの民族博物館」 太田美由紀・佐藤佳子（東北学院大学アジア文化史専攻院生） ２．「巴蜀地区の春秋戦国時代製鉄遺跡」 劉前鳳・王茜（重慶師範大学歴史与社会学院院生） ３．「九州南部に残る隼人史研究資料」 熊谷明希（東北学院大学アジア文化史専攻院生） 保存と研究 １．「重慶師範大学博物館の運営と課題」 丁建華（重慶師範大学博物館文博館員） ２．「恩施自治州土家族地区に残る墓碑の調査と研究」 王暁寧（恩施自治州博物館副研究館員） ３．「清江上流地区の奇祭・還壇神」 雷翔（湖北民族学院南方少数民族研究センター教授） ４．「韓国済州島の宗教儀礼」 政岡伸洋（東北学院大学教授） 講評：楊華（重慶師範大学歴史与社会学院教授） 司会：下倉渉（東北学院大学教授）	東北学院大学 土樋キャンパス ５号館５階 第１会議室
2012年 12月15日 （土）	公開国際シンポジウム 日中韓周縁域史研究ことはじめ	主旨説明 谷口満（東北学院大学アジア流域文化研究所所長） 基調講演「重慶の歴史と文化」 管維良（重慶師範大学博物館館長） 講演Ⅰ「考古資料からみた先秦三峡地区の東西文化交流」 蒋剛（重慶師範大学歴史与社会学院） 講演Ⅱ「古代蝦夷研究の歩み」 熊谷公男（東北学院大学文学部） 座談「韓国栄山江流域の考古発掘成果をめぐって」 崔英姫（江陵原州大学校人文学部） 佐川正敏（東北学院大学文学部） 資料提供：金容民（国立扶余文化財研究所） 閉会講話：辻秀人（東北学院大学博物館館長）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール
2013年 1月21日 （月）	被災地研究シンポジウム 取材とトラウマ ―ジャーナリズムと民俗調査の 親和性と差異―	前座映像紹介：文化財レスキュー展の試み 東北学院大学民俗学実習文化財レスキュー班学生 問題提起「民俗調査とトラウマについての議論の不在」 加藤幸治（東北学院大学文学部准教授） 講演１「惨事ストレスとジャーナリズム」 井上果子（横浜国立大学教育人間科学部教授） 講演２「記者の取材と民俗学の調査―東日本大震災の現場から―」 佐藤敏悦（東北民俗の会常任委員長・東北放送株式会社取締役）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール

2013年度公開行事一覧

期日	テーマ	講演者等	会場
2013年 7月20日 （土）	公開講演会 「異境・異人のアジア歴史群像」	趣旨説明 講演 蓮田隆志（新潟大学環東アジア研究センター・准教授） 「海域世界のなかの近世日越通交」 木村暁（筑波大学人文社会系・特任研究員） 「明治外交官の中央アジア探訪：西徳二郎の足跡」 小松久男（東京外国語大学大学院・特任教授） 「韃靼の志士現る：明治日本とイスラーム世界」 司会：小沼孝博（東北学院大学・准教授）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール
2013年 9月21日 （土）	公開学術シンポジウム 「日中比較塩業史研究－その可能性を展望する－」	主旨説明 谷口満（東北学院大学） 基調講演 「福島県浜通り塩業史をふりかえって －流失した松川浦塩田遺跡－」 岩本由輝（東北学院大学名誉教授） 発掘報告１ 「重慶東南郁江流域塩業遺址の発掘と研究」 牛英彬（重慶市文化遺産研究院） 通訳：時堅（東北大学大学院） 発掘報告２ 「山東省南河崖西周煮塩遺址の発掘と研究」 王青（山東大学） 通訳：槙林啓介（愛媛大学） 専題報告 「四川盆地の塩業技術」 白九江（重慶市文化遺産研究院） 通訳：水盛涼一（東北大学） 総括コメント 「日中塩業考古に従事して」 村上恭通（愛媛大学）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール
2013年 12月7日 （土）	学術公開シンポジウム 大震災を越えてⅢ 塩竈に残る仙台箪笥 ―民間所蔵の民具（未指定文化財）の現状と保全を考える―	趣旨説明 講演「仙台箪笥を語る」小泉和子（昭和の暮らし博物館館長） シンポジウム 「塩竈の仙台箪笥をめぐって―被災状況と保全にむけて」 斎藤善之（コーディネーター） 「塩竈の仙台箪笥の所在と被災状況」 大和田庄治（NPOみなとしほがま） 「丹野家の仙台箪笥のこと」 丹野貴美子（茶舗丹六園・仙台箪笥愛好家）・小泉和子	東北学院大学 土樋キャンパス ６号館１階 ６０１教室
2014年 3月15日 （土）	公開講演会 長江支流域の古代文化Ⅳ ―四川岷江上流の禹の神話―	講演 工藤元男（早稲田大学文学部教授）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール

2014年度公開行事一覧

期日	テーマ	講演者等	会場
2014年 5月30日 （金）	研究ワークショップ 清朝史研究をめぐる史料と史跡 ―研究資源の活用と共有に向けて―	趣旨説明 特別講演 細谷良夫（東北学院大学名誉教授） 「尚可喜をめぐる諸史料―研究の総括をかねて―」 報告 ①劉小萌（中国社会科学院近代史研究所・研究員） 「清朝遺跡考察的新成果―与細谷良夫教授同行―」［中国語］ ②張永江（中国人民大学清史研究所・教授） 「近年来中国清史研究的動向―以清史研究所的活動為中心―」 ［中国語］ ③小沼孝博（東北学院大学文学部・准教授） 「山形・細谷家伝来「大明地理之図」簡介」	東北学院大学 土樋キャンパス 8号館3階 第3会議室
2014年 9月27日 （土）	公開講演会 「記録と記憶：史資料からみた近代日本と東アジア」	趣旨説明 講演 ①河西晃祐（東北学院大学教授） 「押川家文書の世界：押川家と東アジア」 ②李正勲 （仁川大学校講師、学習院大学東洋文化研究所客員研究員） 「朝鮮総督府時代における鉱物資源政策の実状：未公開録音記録資料からの考察」	東北学院大学 土樋キャンパス 631教室
2014年 11月1日 （土）	公開学術研究会 「文学にあらわれた辺境」	解説 谷口満（東北学院大学アジア流域文化研究所） 調査報告 「宮城県沿岸部の塩神神社」 星洋和（東北学院史資料センター） 講演① 「中世の塩竈と塩竈大明神」 七海雅人（東北学院大学文学部） 講演② 「韓国西南部の製塩方法と塩業民俗」 郭儒晢（國立海洋文化財研究所） 通訳：洪惠媛（東北大学大学院） 講演③ 「長江三峡の産塩地と塩神信仰」 鄧曉（重慶師範大学歴史与社会学院） 通訳：水盛涼一（東北大学文学研究科）	東北学院大学 土樋キャンパス 631教室
2014年 12月22日 （月）	公開学術研究会 「文学にあらわれた辺境」	講演 塚本信也（東北学院大学教養学部） 「辺境の諸相――怪異・山水・桃源郷――」 学術座談会「英米文学における〈辺境〉の比較」 福士航（東北学院大学文学部） 井出達郎（東北学院大学文学部）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール
2015年 3月7日 （土）	公開学術シンポジウム 「大震災を越えてⅣ　民族と文化の試練」	学術報告 「貞観地震復旧瓦生産と新羅人瓦工 　ーかれらはどこから来てどこへ行ったのかー」 佐川正敏（東北学院大学教授） 特別講演 「汶川地震とチャン族文化の復興」 松岡正子（愛知大学教授）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール
2015年 3月20日 （金）	公開講演会 長江支流域の古代文化Ⅳ ―四川岷江上流の禹の神話―	講演：藍勇（西南大学歴史地理研究所所長） 通訳：水盛涼一（東北大学文学研究科）	東北学院大学 土樋キャンパス ８号館５階 押川記念ホール

2015年度公開行事一覧

期日	テーマ	講演者等	会場
2015年 6月26日 （金）	特別講演会 「文化遺産の危機」	特別講演 「西アジアにおける文化遺産の危機とその現状 ―いわゆる「イスラム国」問題との関連から―」 長谷川敦章（筑波大学人文社会系研究員）	東北学院大学 土樋キャンパス 6号館2階621教室
2015年 9月21日 （月） ～ 22日 （火）	公開シンポジウム 「古代倭国北縁の軋轢と交流 栗原市入の沢遺跡で何が起きたか」	第１日　主催者挨拶　谷口満 シンポジウム趣旨説明　辻秀人 「入の沢遺跡の調査成果」 村上裕次（宮城県教育庁文化財保護課） 「銅鏡からみた入の沢遺跡と東北の古墳時代」 森下章司（大手前大学） 昼食：入の沢遺跡出土遺物解説会（宮城県文化財保護課） 「玉類の流通からみた古墳時代前期の東北地方 ―入の沢遺跡出土の玉類を中心に―」 大賀克彦（奈良女子大学） 「古墳時代前期の倭国北縁の社会－宮城県北部の様相－」 高橋誠明（大崎市教育委員会） 「「入の沢遺跡」の頃の東北北部社会」 八木光則（蝦夷研究会） 第２日 「東北地方の古墳時代の始まり」 辻秀人（東北学院大学） 「ヤマト王権の動向と東北の古墳時代社会」 和田晴吾（立命館大学名誉教授） 昼食：伊治城跡出土前期土師器展示（栗原市教育委員会所有） 討論　入の沢遺跡で何がおきたのか １、入の沢遺跡の調査成果 火災住居、濠、柵木、土器様相 ２、鏡、装身具出土の意味 ３、入の沢遺跡の評価 ４、入の沢遺跡が語る歴史状況 司会　辻秀人	栗原文化会館 （アポロプラザ）
2015年 11月7日 （土）	公開学術講演会 「中国都城の空間構造」	「先秦都城の門朝・城郭構造」 谷口満（東北学院大学文学部） 「中国北朝の都城-北魏洛陽城の発掘調査成果を中心に-」 銭国祥（中国社会科学院考古研究所　洛陽考古隊隊長） 「六朝建康城の復元」 張学鋒（南京大学歴史学院考古与文物系）	東北学院大学 土樋キャンパス 5号館2階522教室
2015年 11月28日 （土）	公開学術講演会 「日中韓周縁域の宗教と神話」	趣旨説明　谷口満（東北学院大学アジア流域文化研究所） 講演１　「琉球弧における奄美仏教の特徴」 財部めぐみ（鹿児島大学共通教育センター） 講演２　「貴州儺文化をめぐるいくつかの問題」 陳玉平（貴州民族大学西南儺文化研究院） 通訳：三田辰彦（東北大学大学院専門研究員） 講演３　「済州・沖縄・中国少数民族創世神話の比較研究」 許南春（国立済州大学校人文大学） 通訳：李春淑（済州漢拏大学校観光日本語科）	東北学院大学 土樋キャンパス 8号館4階842教室
2015年 12月18日 （金） ～19日 （土）	国際会議 「Xinjiang in the context of Central Eurasian transformations」	第1日 Session 1 Chair　David Brophy (The University of Sydney) “Moghul relations with the Mughals: Economic, Political, and Cultural” Rian Thum (Loyola University) “Political Power and Caravan Merchants at the Oasis Towns in Central Asia: A Case of Altishahr in the Seventeenth and Eighteenth Centuries” Onuma Takahiro (Tohoku Gakuin University) “Cišii and His Description of Xinjiang: Background and Context” Matthew W. Mosca (University of Washington) Session 2 Chair　Naganawa Norihiro (Hokkaido University) “Qing Policies and Close Marriage: Transforming Kinship in Kashgar” Rune Steenberg Reyhè (Columbia University) “The Crossing of Imperial borders and “international” conflict resolution between Russian Turkestan and Qing-ruled Xinjiang” Noda Jin (Waseda University) “Cooperation and Opposition: The Relationship between Uyghurs and Tungans in the Early Twentieth Century” Unno-Yamazaki Noriko (The University of Tokyo) 第2日 Session 3 Chair　Sugawara Jun (Tokyo University of Foreign Studies) “The Turki Confucians of Turpan, 1877-1928” Eric T. Schluessel (Harvard University)	18日（金）： 財団法人東洋文庫 会議室（2階） 19日（土）： 東京大学東洋文化 研究所大会議室（3階）

2016年度公開行事一覧

期日	テーマ	講演者等	会場
2016年 4月23日 （土）	公開学術講演会 「大震災を越えてⅤ」	講演 「歴史的大震災とその後の復興 ―1509年のイスタンブル大地震を事例に―」 澤井　一彰（関西大学文学部）	東北学院大学 土樋キャンパス 8号館5階 押川記念ホール
2016年 5月20日 （金）	公開学術講演会 「中国西北部の史跡と現状 ―銀川から敦煌へ―」	講演 「中国西北部の史跡と現状―銀川から敦煌へ―」 張　永江（中国人民大学清史研究所）	東北学院大学 土樋キャンパス 6号館2階621教室
2016年 6月18日 （土）	公開講演会 「長江流域の古代文化Ⅵ」	講演 「呉淞江今昔―江南河川の歴史―」 李　曉傑（復旦大学歴史地理研究中心） 通訳：呂　静（復旦大学文物与博物館学系）	東北学院大学 土樋キャンパス 6号館2階621教室
2016年 7月23日 （土）	公開講演会 「四川汶川大地震をふりかえる ―震災に学び震災に備える―」	講演 「四川汶川大地震をふりかえる―震災に学び震災に備える―」 滕　五曉（復旦大学社会発展与公共政策学院）	東北学院大学土樋 キャンパス　8号館 5階押川記念ホール
2016年 9月19日 （月）	公開シンポジウム 「栗原市伊治城跡から読み解く 東北古代史」	主催者挨拶　谷口満 シンポジウム趣旨説明　辻　秀人 「発掘調査成果からみた伊治城と古代栗原郡」 安達訓仁（栗原市教育委員会） 「律令国家の拡大と城柵構造 ―伊治城跡と桃生城跡の成果を中心に―」 村田晃一（宮城県文化財保護課） 昼食：伊治城跡出土遺物展示（栗原市文化財保護課） 「鳥矢ケ崎古墳群と伊治公一族」 辻秀人（東北学院大学） 「伊治城をめぐる交通と征夷」 永田英明（東北大学史料館） 「律令国家の北縁部、大崎・栗原地方」 熊谷公男（東北学院大学） 休憩：伊治城跡出土遺物展示（栗原市文化財保護課） 討論 １、伊治城の成立過程と全体像 ２、三十八年戦争と伊治城 ３、律令国家と蝦夷社会 司会　辻秀人 パネリスト 安達訓仁・村田晃一・永田英明・熊谷公男	栗原文化会館 （アポロプラザ）
2016年 9月24日 （土）	公開講演会 「聖地と聖人―地域に息づく祈りの かたち―」	講演 「ウイグル人のマザール ―現代「シルク・ロード」における聖地と信仰」 菅原　純（東京外国語大学大学院総合国際学研究院特別研究員） 「木食行者鐵門海―出羽三山の即身仏とその信仰―」 山澤学（筑波大学人文社会系）	東北学院大学 土樋キャンパス 5号館2階522教室
2016年 11月26日 （土）	公開講演会 「日中韓周縁域における 信仰のありかた」	趣旨説明　谷口満（東北学院大学アジア流域文化研究所） 講演１「中国重慶地区の移民とその信仰」 李禹階（重慶師範大学歴史与社会学院） 通訳　：　陳穎（東北大学文学研究科東洋史研究室） 講演２「韓国の宗教構造と民間信仰 －民衆の信仰から民族の文化へ」 岡田浩樹（神戸大学大学院国際文化学研究科・教授） 講演３「アイヌ葬送儀礼の復活」 葛野次雄（コタンの会　副会長） 葛野大喜（アイヌ宗教儀礼伝承者・札幌大学学生） 平田剛士（フリーランス記者）	東北学院大学 土樋キャンパス ホーイ記念館 ホール地下1階

文部科学省 私立大学戦略的研究基盤形成支援事業
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」 公開講演会



中国古代の思想と文学

―― 老子と楚辞 ――

日　時
2012年7月14日（土）13:00～17:00

会　場
東北学院大学土樋キャンパス
6号館2階 621教室

主　催
東北学院大学アジア流域文化研究所

〒980-8511 宮城県仙台市青葉区土樋1丁目3-1
TEL・FAX｜022-264-6370
E-mail｜ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp
Web｜www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

内　容

講演1　老子―その書物と思想
高橋睦美｜東北大学大学院文学研究科・助教

講演2　楚辞と屈原
矢田尚子｜盛岡大学文学部・准教授

質疑応答　司会　谷口　満｜東北学院大学文学部・教授

入場無料・申込不要



文部科学省 私立大学戦略的研究基盤形成支援事業「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」 公開シンポジウム

ユーラシア乾燥地域における河水利用

～水が育む歴史・文化・環境～

日　　時

2012年7月21日（土）13:20－17:00

会　　場

東北学院大学土樋キャンパス
6号館2階　621教室

プログラム

趣旨説明
小沼孝博｜東北学院大学文学部・准教授

基調講演
堀　　直｜甲南大学名誉教授
乾燥地帯の水と生活
―新疆トルファンのカレーズを中心として―

シンポジウム講演
長谷川敦章｜古代オリエント博物館・日本学術振興会特別研究員
河川流域から乾燥地域へ
―紀元前3千年紀におけるユーフラテス河中流域の土地利用―

吉村武典｜早稲田大学イスラーム地域研究機構・次席研究員
イスラーム王朝下のエジプトとナイル川
―マムルーク朝時代の治水事業から―

井黒　忍｜早稲田大学高等研究所・助教
中国汾河流域における分水の知恵
―稀少な資源をいかに分けるのか―

コメンテーター／**森部　豊**｜関西大学文学部・教授

司会進行／**小沼孝博**

入場無料・申込不要

主　　催

東北学院大学アジア流域文化研究所

〒980-8511 宮城県仙台市青葉区土樋1丁目3-1
TEL・FAX｜022-264-6370
E-mail｜ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp
Web｜www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

東北学院大学アジア流域文化研究所　学術公開シンポジウム

大震災を越えてII



写真：石巻 海蔵庵板碑群からみた長面浦

北上川流域の歴史災害と復興

アジア流域文化研究所が日本国内の研究フィールドとして長年にわたり調査・研究してきた三陸沿岸・北上川流域は、東日本大震災で激甚の被害を受けた。この現実を受けとめ、2011年12月に「大震災を越えて―歴史遺産を後世に残すために―」と題して、歴史学はこの地域の再生・復興のためにどのような寄与ができるのか、被災した古文書を歴史遺産として救済し保全する取り組みを紹介し、研究の展望について議論した。

そこで2012年度は「大震災を越えてII―北上川流域の歴史災害と復興―」と題して、地域の古文書から明らかにできる過去の災害と、その復興の経過について、報告2本を立て、シンポジウムを開催する。

日　時

2012年 12月1日（土） 13:30～16:30

会　場

東北学院大学土樋キャンパス　8号館4階　842教室

プログラム

13:30｜趣旨説明

13:35｜基調報告

鎌倉・南北朝時代の新旧北上川下流域―勝倉元吉郎資料の紹介―
七海雅人（東北学院大学文学部教授）

近世近代の北上川下流域における川沿い耕地と災害対応
平野哲也（栃木県立文書館学芸員）

15:30｜シンポジウム

大震災を越えて――北上川流域の歴史災害と復興――

コメンテーター　今野照夫（石巻市北上総合支所地域振興課）

パネラー　七海雅人
平野哲也
斎藤善之（東北学院大学経営学部教授）

主　催

東北学院大学アジア流域文化研究所「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

入場無料・申込不要

※駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

お問い合わせ先｜東北学院大学 アジア流域文化研究所　Tel/Fax｜022-264-6370　E-mail｜ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp　Web｜www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb

東北学院大学博物館・アジア流域文化研究所・大学院文学研究科アジア文化史専攻共催　学術研究会

地域文化研究と地域博物館



日時　平成24年12月13日（木）9:30～16:30

会場　東北学院大学土樋キャンパス５号館５階　第１会議室

プログラム

午前の部｜9:30～12:00

調査報告

1．ロシア・ハバロフスクの民族博物館
太田美由紀・佐藤佳子｜東北学院大学アジア文化史専攻院生

―― 休　憩｜10:10～10:50 ――

2．巴蜀地区の春秋戦国時代製鉄遺跡
劉　前鳳・王　茜｜重慶師範大学歴史与社会学院院生

3．九州南部に残る隼人史研究資料
熊谷明希｜東北学院大学アジア文化史専攻院生

午後の部｜14:00～16:30

保存と研究

1．重慶師範大学博物館の運営と課題
丁　建華｜重慶師範大学博物館文博館員

2．恩施自治州土家族地区に残る墓碑の調査と研究
王　暁寧｜恩施自治州博物館副研究館員

―― 休　憩｜15:20～15:30 ――

3．清江上流地区の奇祭・還壇神
雷　翔｜湖北民族学院南方少数民族研究センター教授

4．韓国済州島の宗教儀礼
政岡伸洋｜東北学院大学教授

講　評　楊　華｜重慶師範大学歴史与社会学院教授

司　会　下倉　渉｜東北学院大学教授

一般参加自由



共催　東北学院大学博物館「日中歴史研究交流推進・交流拠点形成事業」（文化庁：文化遺産を活かした観光振興・地域活性化事業）
東北学院大学アジア流域文化研究所「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）
東北学院大学大学院文学研究科アジア文化史専攻

協賛　重慶師範大学博物館・湖北民族学院南方少数民族研究センター・恩施自治州博物館

同時開催　**特別講義**｜10:50～12:00 / 4号館4階 441教室
清朝晩期の重慶出身日本留学生と中日文化交流
常　雲平｜重慶師範大学歴史与社会学院教授

お問い合わせ先｜東北学院大学アジア流域文化研究所　Tel/Fax｜022-264-6370　E-mail｜ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp　Web｜www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb



東北学院大学
アジア流域文化研究所　Tel/Fax 022(264)6370 | E-mail ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp | Web www.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

東北学院大学アジア流域文化研究所　被災地研究シンポジウム

取材とトラウマ

ジャーナリズムと民俗調査の親和性と差異







東日本大震災以後、被災地では人文科学の研究のためのさまざまなインタビューが行われてきた。多くの研究者が、地域社会の災害後の対応や、生活再建における地域住民の価値観、生活のイメージの再構築、芸能の復興や復興市などの新たな実践を取材し、記録にとりくんでいる。震災当初、研究者は「**学問に何ができるか？**」と使命感に燃えて地域に入っていった。しかし最近では、人々の語りにはむしろ平時の地域社会が抱えてきた問題が先鋭化している印象があり、研究者の問題意識も変化してきている。

今回のシンポジウムでは、これまで論じられることのなかった「**取材とトラウマ**」について問題提起する。東日本大震災では、ジャーナリストが悲惨な現場で一次的に受ける「**惨事ストレス**」と、インタビューなど取材活動を通じて受ける「**二次的トラウマ**」について、臨床心理学者らのグループが提言を行ってきた。人文科学に目を移すと、**文化財レスキュー**などの被災地での直接的な作業は「惨事ストレス」と隣り合わせであり、地域の人々へのインタビューは、話者のストレスと調査者のストレスの両方を含む「二次的トラウマ」の問題をはらみうる。本シンポでは、まずは**ジャーナリズムと民俗調査**の共通点と違いを整理したい。民俗学のインタビューでは、調査者は人々の生活の理解のためにいったんその話に没入する必要がある。トラウマを避けつつ、一定の感情移入や追体験が不可欠なのである。そこにあるストレスを、いかにしてバネにかえられるか。そこから、新たなものの見方を獲得したり、問題の発見や解決につなげたりしていけるか。そこに、**人文科学の可能性**を模索してみたい。

日　時　2013年1月21日（月）　18:00～20:50

会　場　東北学院大学土樋キャンパス8号館5階　押川記念ホール

プログラム

18:00～18:10　**前座**　映像紹介：文化財レスキュー展の試み
東北学院大学民俗学実習文化財レスキュー班学生

18:10～18:20　**問題提起**　トラウマについての議論の不在
東北学院大学文学部准教授　**加藤幸治**

18:20～19:30　**講演1**　ジャーナリストと研究者の惨事ストレス
横浜国立大学教育人間科学部教授　**井上果子**

19:30～20:10　**講演2**　記者の取材と民俗学の調査 —東日本大震災の現場から
東北民俗の会常任委員長・東北放送株式会社取締役　**佐藤敏悦**

20:10～20:20　**休憩**

20:20～20:50　**ディスカッション**

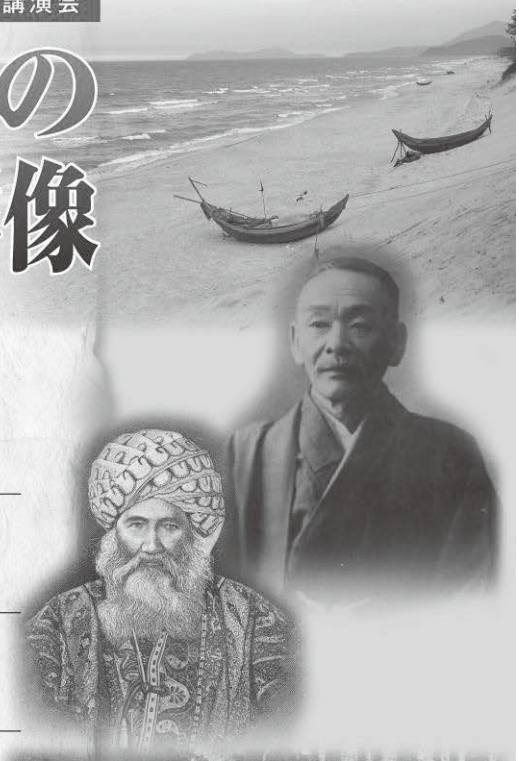
共　催　・東北学院大学アジア流域文化研究所「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）
・東北学院大学博物館

入場無料・申込不要

お問い合わせ先｜東北学院大学アジア流域文化研究所
Tel/Fax｜022-264-6370　E-mail｜ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp　Web｜www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb

東北学院大学アジア流域文化研究所　公開講演会

異境・異人のアジア歴史群像



プログラム

- 13:00～ 開場
- 13:15～ 趣旨説明
- 13:30～ 講演

蓮田 隆志（新潟大学環東アジア研究センター・准教授）
「海域世界のなかの近世日越通交」

木村　暁（筑波大学人文社会系・特任研究員）
「明治外交官の中央アジア探訪：西徳二郎の足跡」

小松 久男（東京外国語大学大学院・特任教授）
「韃靼の志士現る：明治日本とイスラーム世界」

司会　小沼 孝博（東北学院大学文学部・准教授）



主　催
東北学院大学アジア流域文化研究所「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」
（文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

入場無料・申込不要

駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

東北学院大学土樋キャンパス案内図



日時　2013年 7月20日(土) 13:15～17:00

会場　東北学院大学土樋キャンパス　8号館5階　押川記念ホール

東北学院大学
アジア流域文化研究所　TEL・FAX　022-264-6370 | E-mail ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp | URL http://www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

東北学院大学アジア流域文化研究所　公開学術シンポジウム

日中比較塩業史研究

― その可能性を展望する ―

平成25年9月21日(土)　**入場無料・申込不要**　駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

12:20～

東北学院大学土樋キャンパス
8号館5階押川記念ホール



プログラム

12：20　主旨説明
谷口　満(東北学院大学)

12：30～14：10　基調講演
福島県浜通り塩業史をふりかえって
ー流失した松川浦塩田遺跡ー
岩本　由輝(東北学院大学名誉教授)

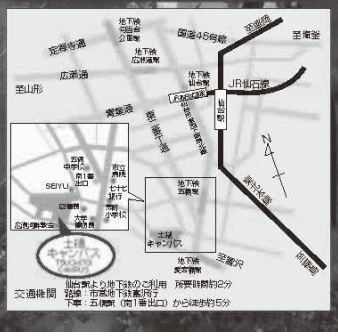
14：20～15：00　発掘報告1
重慶東南郁江流域塩業遺址の発掘と研究
牛　英彬(重慶市文化遺産研究院)
通訳：時　堅(東北大学大学院)

15：00～15：40　発掘報告2
山東省南河崖西周煮塩遺址の発掘と研究
王　青(山東大学)
通訳：槙林　啓介(愛媛大学)

15：50～16：30　専題報告
四川盆地の塩業技術
白　九江(重慶市文化遺産研究院)
通訳：水盛　涼一(東北大学)

16：30～17：00　総括コメント
日中塩業考古に従事して
村上　恭通(愛媛大学)

東北学院大学土樋キャンパス案内図



主催：東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」
（文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

問い合わせ先：
東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp
URL：http://www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

東北学院大学アジア流域文化研究所　学術公開シンポジウム

大震災を越えてⅢ



塩竈に残る仙台箪笥

民間所蔵の民具（未指定文化財）の現状と保全を考える

日　時

2013年**12月7日**(土)13:30~17:00

会　場

土樋キャンパス6号館1階　601教室

プログラム



13:00　開場
13:30　開始　挨拶　趣旨説明
13:40~15:10　講演
「仙台箪笥を語る」
小泉和子氏（昭和の暮らし博物館館長）
15:30~17:00　シンポジウム
「塩竈の仙台箪笥をめぐって―被災状況と保全にむけて」
○斎藤善之（コーディネーター）
○「塩竈の仙台箪笥の所在と被災状況」
大和田庄治氏（NPOみなとしほがま）
○「丹野家の仙台箪笥のこと」
丹野貴美子氏（茶舗丹六園・仙台箪笥愛好家）
○小泉和子氏

入場無料・申込不要

駐車場がございませんので、
ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

主　催
東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

お問い合わせ先：東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp　URL：http://www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/


東北学院大学アジア流域文化研究所　公開講演会
長江支流域の古代文化Ⅳ
―四川岷江上流の禹の神話―
入場無料
申込不要
駐車場がございませんので、
ご来場の際は公共交通機関を
ご利用ください。
日時：平成26年3月15日（土）午後1時30分～4時
会場：土樋キャンパス8号館5階　押川記念ホール
講演：工藤元男氏（早稲田大学文学部教授）
主催：東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）
東北学院大学アジア流域文化研究所　TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@tscc.tohoku-gakuin.ac.jp　URL：http://www.tscc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

東北学院大学アジア流域文化研究所公開講演会

記録と記憶

史資料からみた近代日本と東アジア



2014
9/27(土)
14:00～

東北学院大学
土樋キャンパス631教室

プログラム

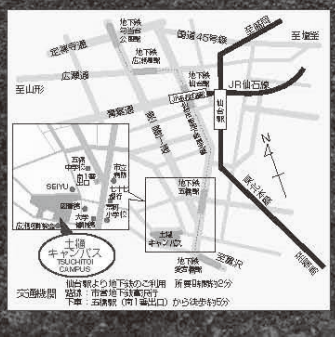
13:45　開　場
14:00　趣旨説明
14:10　講　演

「押川家文書の世界―押川家と東アジア」
河西　晃祐（東北学院大学教授）

「朝鮮総督府時代における鉱物資源政策の実状
―未公開録音記録資料からの考察」
李　正熙（仁川大学校講師、学習院大学東洋文化研究所客員研究員）

入場無料・申込不要
駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

東北学院大学土樋キャンパス案内図



主催：東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」
（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL･FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
URL：www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb

東北学院大学アジア流域文化研究所　公開国際学術シンポジウム

日中韓周縁域の塩神信仰

平成26年 11月1日(土) 13：00~17：00

東北学院大学土樋キャンパス
631教室

入場無料・申込不要

駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

プログラム

13:00 開演
解説
谷口　満（東北学院大学アジア流域文化研究所）

13:10
調査報告
宮城県沿岸部の塩神神社
星　洋和（東北学院史資料センター）

13:40~14:30
講演①
中世の塩竈と塩竈大明神
七海　雅人（東北学院大学文学部）

14:45~15:45
講演②
韓国西南部の製塩方法と塩業民俗
郭　儒哲（國立海洋文化財研究所）
通訳：洪　惠媛（東北大学大学院）

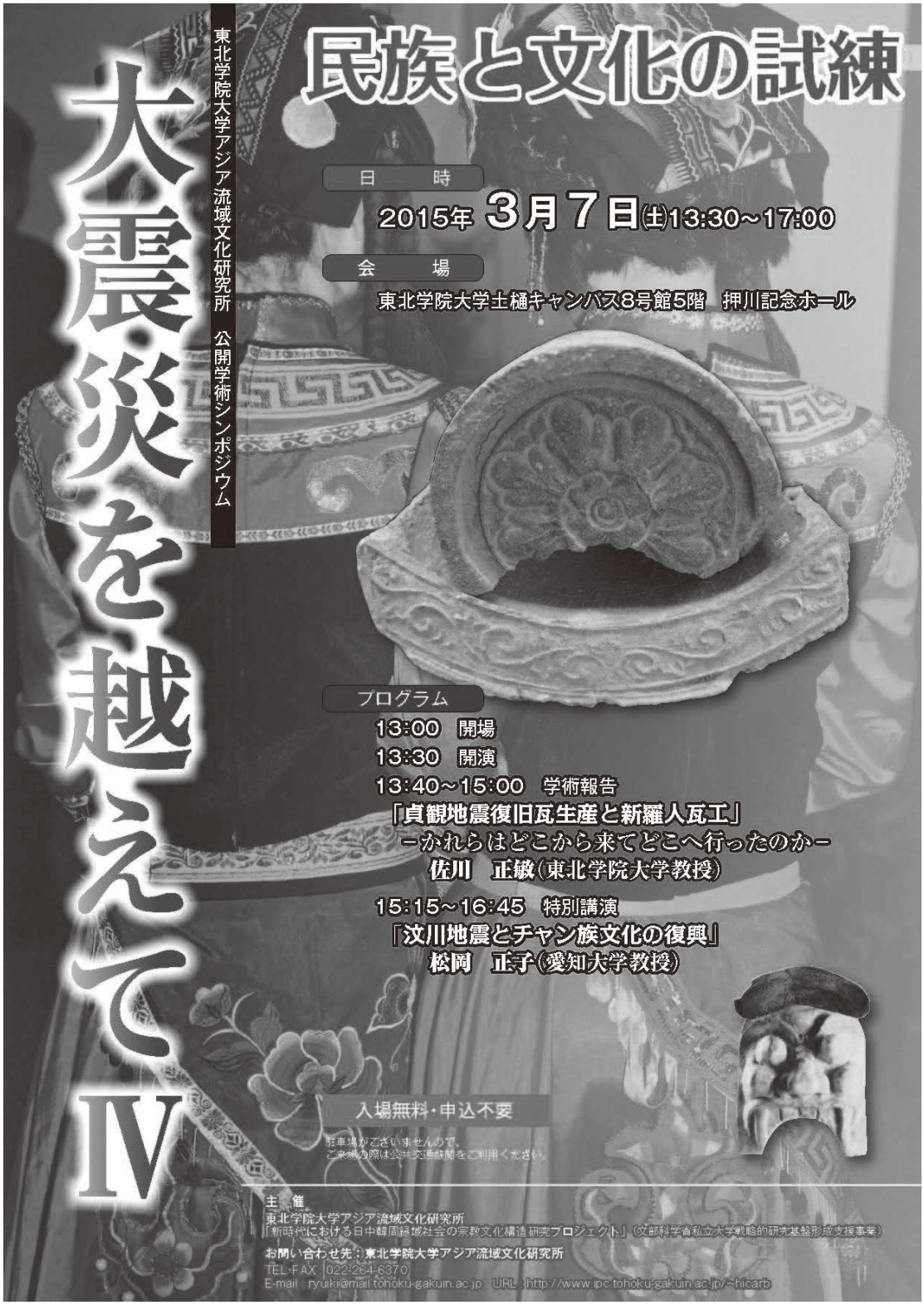
15:45~16:45
講演③
長江三峡の産塩地と塩神信仰
鄧　曉（重慶師範大学歴史与社会学院）
通訳：水盛　涼一（東北大学文学研究科）

東北学院大学土樋キャンパス案内図



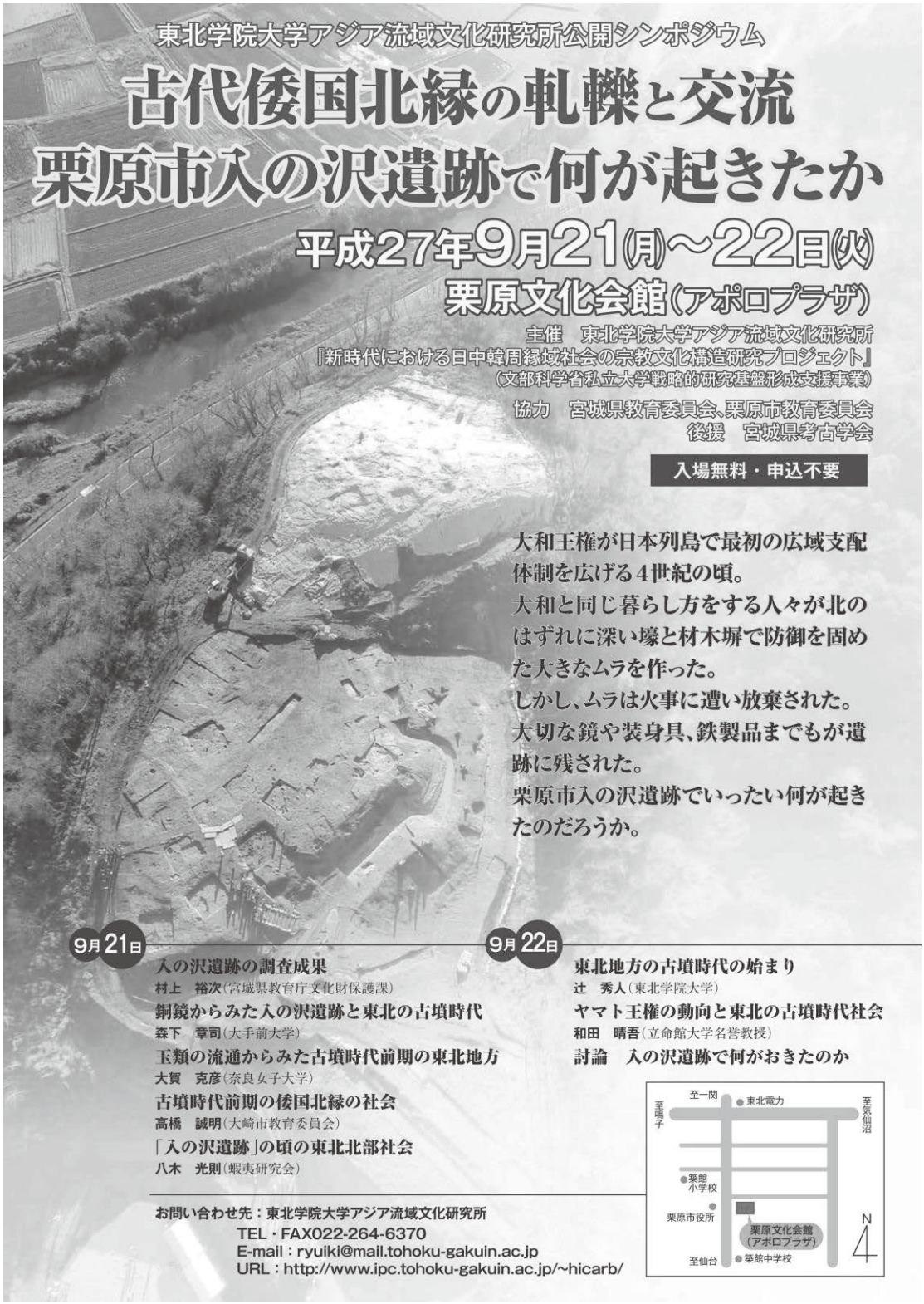
主催：東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」
（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

問い合わせ先：東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL·FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
URL：www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb


東北学院大学アジア流域文化研究所　公開学術シンポジウム
大震災を越えて Ⅳ
民族と文化の試練
日　時
2015年 3月7日(土)13:30~17:00
会　場
東北学院大学土樋キャンパス8号館5階　押川記念ホール
プログラム
13:00　開場
13:30　開演
13:40~15:00　学術報告
「貞観地震復旧瓦生産と新羅人瓦工」
ーかれらはどこから来てどこへ行ったのかー
佐川　正敏(東北学院大学教授)
15:15~16:45　特別講演
「汶川地震とチャン族文化の復興」
松岡　正子(愛知大学教授)
入場無料・申込不要
駐車場がございませんので、
ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。
主　催
東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」(文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業)
お問い合わせ先：東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL・FAX　022-264-6370
E-mail　ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp　URL　http://www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb


東北学院大学アジア流域文化研究所　公開講演会
長江支流域の古代文化V
烏江流域の歴史と文化
―考古・交通・城鎮―
入場無料
申込不要
駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。
日時：平成27年3月20日（金）午後1時30分～4時
会場：土樋キャンパス8号館5階　押川記念ホール
講演：藍　勇（西南大学歴史地理研究所所長）
通訳：水盛　涼一（東北大学文学研究科）
主催：東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）
東北学院大学アジア流域文化研究所　TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp　URL：http://www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb


東北学院大学アジア流域文化研究所　特別講演会
文化遺産の危機
2015年6月26日（金）
開場 14:45 開演 15:00
会場
東北学院大学 土樋キャンパス 6号館 2階 621 教室
特別講演
長谷川 敦章（筑波大学人文社会系研究員）
西アジアにおける文化遺産の危機とその現状
―いわゆる「イスラム国」問題との関連から―
主催
東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）
入場無料・申込不要
問い合わせ
東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
URL：www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb


東北学院大学アジア流域文化研究所公開シンポジウム
古代倭国北縁の軋轢と交流
栗原市入の沢遺跡で何が起きたか
平成27年9月21(月)～22日(火)
栗原文化会館(アポロプラザ)
主催　東北学院大学アジア流域文化研究所
『新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト』
(文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業)
協力　宮城県教育委員会、栗原市教育委員会
後援　宮城県考古学会
入場無料・申込不要
大和王権が日本列島で最初の広域支配体制を広げる4世紀の頃。
大和と同じ暮らし方をする人々が北のはずれに深い壕と材木塀で防御を固めた大きなムラを作った。
しかし、ムラは火事に遭い放棄された。
大切な鏡や装身具、鉄製品までもが遺跡に残された。
栗原市入の沢遺跡でいったい何が起きたのだろうか。
9月21日
入の沢遺跡の調査成果
村上　裕次(宮城県教育庁文化財保護課)
銅鏡からみた入の沢遺跡と東北の古墳時代
森下　章司(大手前大学)
玉類の流通からみた古墳時代前期の東北地方
大賀　克彦(奈良女子大学)
古墳時代前期の倭国北縁の社会
高橋　誠明(大崎市教育委員会)
「入の沢遺跡」の頃の東北北部社会
八木　光則(蝦夷研究会)
9月22日
東北地方の古墳時代の始まり
辻　秀人(東北学院大学)
ヤマト王権の動向と東北の古墳時代社会
和田　晴吾(立命館大学名誉教授)
討論　入の沢遺跡で何がおきたのか
お問い合わせ先：東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL・FAX022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
URL：http://www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/
至一関
東北電力
至鳴子
至気仙沼
築館小学校
栗原市役所
栗原文化会館(アポロプラザ)
至仙台
築館中学校
N



東北学院大学アジア流域文化研究所・大学院アジア文化史専攻公開学術講演会

中国都城の空間構造

平成27年11月7日（土）

開場 12：30　開演 13：00

会場 東北学院大学土樋キャンパス
5号館2階522教室

講演

先秦都城の門朝・城郭構造
谷口満（東北学院大学文学部）

中国北朝の都城
−北魏洛陽城の発掘調査成果を中心に−
銭国祥（中国社会科学院考古研究所　洛陽考古隊隊長）

六朝建康城の復元
張学鋒（南京大学歴史学院考古与文物系）

共催
東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）
大学院アジア文化史専攻

入場無料・申込不要

問い合わせ
東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
URL：www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb

東北学院大学アジア流域文化研究所公開学術講演会

日中韓周縁域の宗教と神話

2015年
11月28日(土)

東北学院大学土樋キャンパス
8号館4階　842教室



プログラム

12：30 開場
13：00 開演

入場無料・申込不要

駐車場がございませんので、
ご来場の際は公共交通機関
をご利用ください。

趣旨説明　谷口満（東北学院大学アジア流域文化研究所）

講演1　**「琉球弧における奄美仏教の特徴」**
財部めぐみ（鹿児島大学共通教育センター）

講演2　**「貴州儺文化をめぐるいくつかの問題」**
陳玉平（貴州民族大学西南儺文化研究院）
通訳：三田辰彦（東北大学大学院専門研究員）

講演3　**「済州・沖縄・中国少数民族創世神話の比較研究」**
許南春（国立済州大学校人文大学）
通訳：李春淑（済州漢拏大学校観光日本語科）

主催
東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL･FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp　URL：www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb

東北学院大学アジア流域文化研究所　公開学術講演会

大震災を越えてV



歴史的大震災とその後の復興

—1509年のイスタンブル大震災を事例に—

日　時

2016年 **4月23日(土)15:00～16:30**

会　場

土樋キャンパス８号館５階　押川記念ホール

プログラム

14:30～　開場　15:00～　講演

講師：澤井一彰（関西大学文学部准教授）

入場無料・申込不要

駐車場がございませんので、
ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

主　催
東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

お問い合わせ先：東北学院大学アジア流域文化研究所
TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp　URL：www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb

東北学院大学アジア流域文化研究所公開学術講演会

中国西北部の史跡と現状
―銀川から敦煌へ―

平成28年5月20日(金)

東北学院大学土樋キャンパス

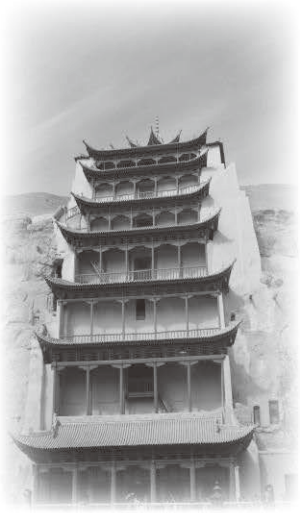
6号館2階621教室

開場　12：30

講演　13：00～14：30

講師　張永江

(中国人民大学清史研究所・教授)



主催：東北学院大学アジア流域文化研究所「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」
(文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業)

入場無料・申込不要

お問い合わせ先：東北学院大学 アジア流域文化研究所
〒980-8511 宮城県仙台市青葉区土樋 1-3-1
TEL・FAX ： 022-264-6370
E-mail ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
URL http://www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

東北学院大学アジア流域文化研究所　公開講演会

長江支流域の古代文化Ⅵ

呉淞江今昔

―江南河川の歴史―



入場無料
申込不要

駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

日時：平成28年6月18日（土）午後3時45分～5時
会場：土樋キャンパス8号館5階　押川記念ホール
講演：李曉傑（復旦大学歴史地理研究中心・教授）
通訳：呂静（復旦大学文物与博物館学系・教授）



主催：東北学院大学文学部歴史学科
東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」（文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

お問い合わせ先：東北学院大学アジア流域文化研究所
〒980-8511　宮城県仙台市青葉区土樋1-3-1　TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp　URL：http://www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb

四川汶川大地震を『ふりかえる』

130TH ANNIVERSARY 2016 TOHOKU GAKUIN

—震災に学び震災に備える—

2016年7月23日(土)

東北学院大学土樋キャンパス8号館 5階
押川記念ホール

プログラム
13:00～開場　13:30～講演

講　師



滕五曉
（復旦大学社会発展与公共政策学院 教授）

入場無料・申込不要　駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

東北学院大学土樋キャンパス案内図



交通機関　「仙台駅」よりタクシーで10分
「地下鉄「広瀬通」または「愛宕橋」から徒歩5分
バス停「東北プラザ前」から徒歩5分

主催：東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」
（文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

お問い合わせ先：東北学院大学 アジア流域文化研究所
〒980-8511 宮城県仙台市青葉区土樋 1-3-1
TEL・FAX：022-264-6370
E-mail ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
URL http://www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

東北学院大学アジア流域文化研究所　公開シンポジウム

栗原市伊治城跡から読み解く東北古代史

奈良時代に律令国家は多賀城を作り、陸奥国を支配した。
大崎平野までを支配した律令国家はさらに北をめざし、栗原の地に伊治城を作ったが大規模な蝦夷の反乱に遭った。
律令国家と蝦夷が対峙し、動乱の地となった古代の栗原には東北古代史を読み解くたくさんの手がかりが残されている。

2016年9月19(月)
10：00~16：30
栗原文化会館（アポロプラザ）

入場無料・申込不要





講演

発掘調査成果からみた伊治城と古代栗原郡
安達　訓仁（栗原市教育委員会）

律令国家の拡大と城柵構造
―伊治城跡と桃生城跡の成果を中心に―
村田　晃一（宮城県文化財保護課）

鳥矢ケ崎古墳群と伊治公一族
辻　　秀人（東北学院大学）

伊治城をめぐる交通と征夷
永田　英明（東北大学史料館）

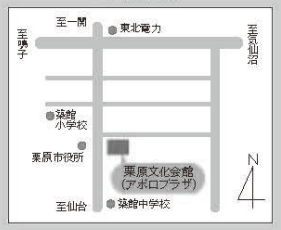
律令国家の北縁部、大崎・栗原地方
熊谷　公男（東北学院大学）

共催
東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」
（文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）
東北学院大学文学部歴史学科　東北学院大学共同研究助成
「都市平面プランの思想的規範に関する比較史的研究」
栗原市教育委員会

後援　**宮城県考古学会**

お問い合わせ先
東北学院大学アジア流域文化研究所
〒980-8511 宮城県仙台市青葉区土樋 1-3-1　TEL・FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
Web：http://www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

会場案内図



東北学院大学 アジア流域文化研究所　公開講演会

聖地と聖人

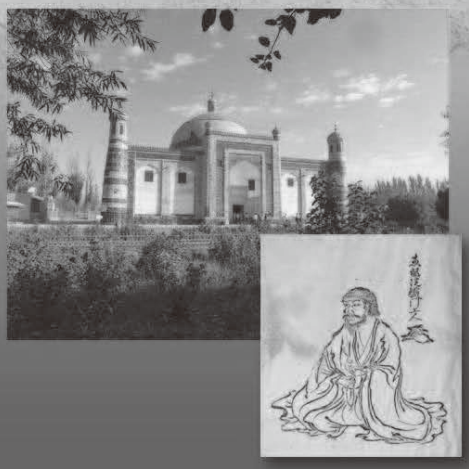
―地域に息づく祈りのかたち―

2016年9月24日(土)　**入場無料・申込不要**

東北学院大学土樋キャンパス８号館
５階押川記念ホール

駐車場がございませんので、ご来場の際は公共交通機関をご利用ください。

プログラム
13:00～開場　13:30～講演

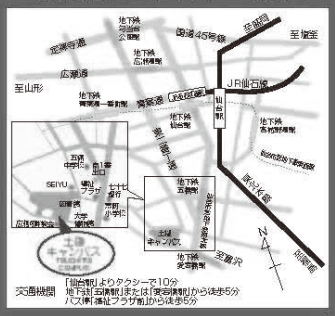


講　師

菅原　純
（東京外国語大学大学院総合国際学研究院・特別研究員）
ウイグル人のマザール
現代「シルク・ロード」における聖地と信仰

山澤　学
（筑波大学人文社会系・准教授）
木食行者鐵門海
出羽三山の即身仏とその信仰

東北学院大学土樋キャンパス案内図



主催：東北学院大学アジア流域文化研究所
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」
（文部科学省：私立大学戦略的研究基盤形成支援事業）

お問い合わせ先：東北学院大学 アジア流域文化研究所
〒980-8511 宮城県仙台市青葉区土樋1-3-1
TEL・FAX：022-264-6370
E-mail ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp
URL http://www.ipc.tohoku-gakuin.ac.jp/~hicarb/

東北学院大学アジア流域文化研究所
公開講演会

日中韓 周縁域における 信仰のありかた

2016年11月26日(土)
13:00~17:00

土樋キャンパス
ホーイ記念館 ホールB1F

講演内容と講師

中国重慶地区の移民とその信仰
李　禹階（重慶師範大学歴史与社会学院・教授）

韓国の宗教構造と民間信仰
―民衆の信仰から民族の文化へ
岡田浩樹（神戸大学大学院国際文化学研究科・教授）

アイヌ葬送儀礼の復活
葛野次雄（コタンの会副会長）
葛野大喜（アイヌ宗教儀礼伝承者・札幌大学学生）
平田剛士（フリーランス記者）

申込不要・入場料無料

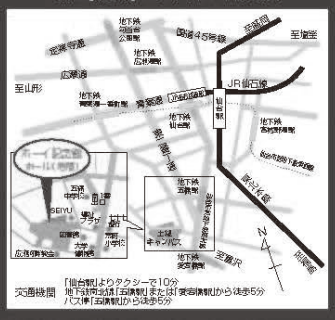


イベント情報

アイヌの方々による慰霊儀式

日時：2016年11月27日(日)　13：15～（約30分間）
会場：牡鹿半島小渕浜ヤマト水産業者加工場（仮）
共催：ヤマト水産、東北学院大学災害ボランティアステーション
後援：山形県戸沢村

東北学院大学土樋キャンパス案内図


至仙台
至山形
JR仙石線
至東北学院大学
至東北学院大学
至東北学院大学

平成24年度～平成28年度私立大学戦略的研究基盤形成支援事業
「新時代における日中韓周縁域社会の宗教文化構造研究プロジェクト」研究成果報告書

2017年4月28日 発行

編集　東北学院大学アジア流域文化研究所

発行　東北学院大学アジア流域文化研究所
〒980-8511 宮城県仙台市青葉区土樋一丁目3-1
TEL/FAX：022-264-6370
E-mail：ryuiki@mail.tohoku-gakuin.ac.jp

印刷　笹氣出版印刷株式会社
〒984-0011
宮城県仙台市若林区六丁の目西町8番45号
TEL：022-288-5555　FAX：022-288-5551