

「異域道行」を望む遺老

——張斐の華夷論について——

はじめに

十七世紀中国本土で起きた明清交替はこれまでの中国社会を大きく変えるものであった。異民族王朝を生き抜いた明の遺民の大半は、「華夷の別」を強く唱え、清朝の支配を拒否した。さらに、「殉国」という決断に至らず、それぞれの生き方によって中国本土で「道」を守りつつ、中華の伝統文化を維持しようとした。それに対して、一部の明の遺民は、中国本土を離れて日本に亡命することで自らの夢を「異域」に託した。本論文は、明末清初に日本に渡った明の「遺民」の一人、張斐の事例分析を通じて、彼の華夷論の実態をありのままの形で復元し、さらに当時における日中文人の思想交流の片鱗を窺おうとする試みである。

浙江餘姚出身で同郷の朱舜水を追って二度も長崎に渡来した張斐は、清末の中国人革命家による再発見まで、中国ではほぼ無名であり、当時の文人の記録の中にはわずかに散見されるのみである¹⁾。一方、張斐が長崎に滞在していた間に、安東省菴や大串雪瀾などの日

本人儒者と書簡、筆談などの方法を通じて交流したため、日本側には張斐に関する史料が圧倒的に多く残されている。

本論文は、まず張斐像をめぐって、「遺民」の角度から検討する。次に、大串雪瀾との書簡、筆談史料に基づき、張斐独自の華夷論を浮き彫りにする。特に注目するのは、張斐が、異民族を指す範疇のうちでも、「韃奴」「韃虜」から「夷」を区別している点である。彼の華夷論において、「韃奴」「韃虜」が清朝の満洲族を指す賤称として用いられるのに対し、「夷」という呼称には特別に積極的な意味が付与されている。さらに、張斐は「異域」と「道行」との関係性に焦点を当て、「夷」たる日本という「異域」でも「道」が行われるという遂行可能性に言及した。最後に、日本古来の『論語』子罕篇「子、九夷に居らんと欲す（子欲居九夷）」の解釈と比較し、張斐が如何に遺老ならではの立場から、「君子」と「渡遼」を理解し、如何に最終的に「異域道行」の理論的根拠を作り出したのかを探究する。

顧 嘉 晨

一、張斐像について

張斐（一六三五—？）、字は非文、号は霞池、客星山人。明末清初の浙江餘姚出身の文人である。同郷の朱舜水の孫である朱毓仁を通じて、康熙二十五年（一六八六）と康熙二十六年（一六八七）に二度、長崎に渡った。張斐が来日した時点で、北京陥落（一六四四）後約四十年が経ち、台湾にいる明鄭政権も既に降伏し（一六八三）、さらに日本にいる朱舜水も世を去っていた。しかし、水戸藩は幕府から張斐招聘の容認を得られず、結局張斐は日本での流寓を諦め、中国に戻り行方不明となった。

張斐は比較的焦点が当てられなかった人物であり、従来少数の研究では、専ら明末乞師研究や流寓日本の明末諸士として、実証的に張斐来日の事績を整理する研究か、あるいは、朱舜水研究の副産物として捉える研究に傾きがちであった。しかし、これまで朱舜水の影に隠れて注目されてこなかった張斐は、実際に十七世紀における日中思想交流を代表する堂々たる思想家であると思われる。近年に至り、張斐の交友関係、詩文に関する基礎研究、さらに文集史料に対する整理刊行も果たされた。にもかかわらず、残念ながら、筆者の管見の限りでは「思想」を切り口とした張斐研究はほとんどない。故に、十七世紀日中思想交渉の好例としての張斐の思想については、なおも十分に論じ尽くされていないように思われる。本論文の一つの大きな目的は、思想史という角度から、張斐像を把握した上で、その独自の華夷論を鮮明に浮き彫りにすることである。

(一)「中華の大儒」から「明の遺臣」へ

本題に入る前に、まず今まで語られてきた張斐のイメージを探求する。具体的には、明末清初当時実際に交流を行った日本人儒者、後世の水戸学者、さらに清末の革命家による張斐像を仔細に整理した上で、全体を概観してみよう。

明朝の恢復を志して奔走し、二度も来日した張斐は、当時の日本人に強く感銘を与えた。安東省菴は張斐の渡日時代に、彼とやりとりした書簡の中で、張斐のことを「中華の大儒」、「中国の名賢」、「中国の大儒」と称していた。ならびに、息子の安東洞菴も同様に「中華の大儒」と評していた。このような事実に従えば、「中華の大儒」という敬称は、政治的要素から距離を置くようにして発せられた言葉とも想定できる。日本側が長崎で張斐に接する理由は、政治的な反清協力ではなく、朱舜水の学問的後継者を探すためである。故に、学問に優れた中国文人を招聘するという目的に基づき、来日した張斐を「文人」として扱っていた傾向が読み取れる。

翻って、孫世代の安東仕学齋以降は、張斐に対するイメージが大きな転換を迎えており、完全に「明国名儒」のほうに偏ったことも窺い知れる。清朝統治という事実を受け入れた仕学齋の世代からは、「君臣の義」を尽くし、東奔西走し活躍した明の「忠臣」たる張斐を称賛した痕跡が見えてくる。以後、特に後期水戸学における尊王攘夷、忠君愛国思想などの影響によって、張斐像も次第に「中華の大儒」から「明の遺臣（民）」に移行していった。こうした思想は、近代以後の張斐像の形成にも大きな役割を果たしていたと言える。例えば、水戸の儒臣宇佐美蘋亭（充）は「明氏遺臣」という言い方を提示し、また、斉昭時代の会沢正志齋は「莽蒼園文藁序」（張斐の文集への序）の中で、尊攘思想を強調した上で、張斐を朱舜水

と並列し「明遺臣」⁽⁶⁾と称している。加えて、注意されるべき史料は青山佩弦齋（延光）が執筆した「明遺民張非文伝」⁽⁷⁾である。なぜなら、この文は、革命運動団体「中国同盟会」⁽⁸⁾の機関誌である『民報』第十五号夏季増刊の巻頭に置かれたからである。上述した会沢正志齋の「莽蒼園文稿序」も同号に掲載されていたことも指摘しなければならぬ。

ところで、周知のように、反満革命を目指す革命派は、清朝政府を打倒するために、明末清初の遺民思想を借用し、自らの革命の原動力となる理論的根拠を創作したのである。特に、日本に亡命してきた革命家は、日本側の文献記録を通じ、明末清初に自分と同様に来日した明の遺民の事蹟を発掘する活動を盛んに行っていた点にも留意しておきたい。『国粹学報』に掲載された荀任と鄧実が記した「朱張二先生傳及跋語節録」においても「明季遺民乞師慕朝」という表現が使用された。故に、革命派が張斐を朱舜水と同格の「明の遺民」として扱ったことも、水戸儒臣の影響によることは想像に難くない。なお、もちろん章炳麟が日本で愛風書屋本の『莽蒼園文藁餘』を入手し、さらに張斐の事蹟を考証し、『莽蒼園文藁餘』跋語」を書いたことも顕著な例の一つと言えよう。これを契機に張斐のことは、中国でも知られるようになったが、特に注目されていなかったのも事実である。

(二)「客星山人」と「遺老」

さて、明末清初において、遺民という集団の内部交流は一つの大きな特徴であろう。すなわち、いわゆる「方は類をもつて聚まり、物は群をもつて分かれ」⁽⁹⁾、遺民の友人も遺民ということである。張

斐の交友関係を窺えば、明の遺民が多くを占めており、魏禧、李清、屈大均、費密、顧祖禹などの有名な明の遺民とも密接な交流を持っていたため、張斐自身も「遺民」の一人と自認していた可能性が高い。本節はとりわけ張斐自ら使用した「客星山人」、「遺老」という二つの自称に着眼し、張斐本人の自己認識を明らかにする。

まず張斐の号の一つである「客星山人」の客星山は地元浙江餘姚にある山である。その名は、後漢の逸民である嚴光の遺骨が埋葬されたことに由来する。周知の如く、嚴光は光武帝劉秀と同門であったものの、のちに後漢となると、姓名を変え、隠遁した隱逸である。歴史上、政権に仕えない逸民の代表者としてよく知られている。故に、当然のことながら、張斐が嚴光の事を暗喩する「客星山人」という号を用いたことは、清朝に仕えないという意思に直線的に結びつくとも推測される。

一方、「逸民」という概念に対して、「遺民」に近い「遺老」という自称も使用していたという痕跡も見えてくる。「遺老」という言葉は「遺少」に対する概念で、一般的には「生き残っている老人」ないし「先帝に仕えた旧臣、亡国の旧臣」という二種類の意味に分けられる。そもそも、北京陥落の時、張斐はまだ九歳の子供に過ぎなかったため、「遺老」という言い方は決して相応しいとも思われぬ。しかし、張斐の極めて強く「老」に執着する一面に十分に留意する必要がある。例えば、張斐は「蹉跎たる一遺老、乍ち帰て独り苦辛す」⁽¹⁰⁾と吟じ、長い年月を経て、老いた姿をリアルに描いている。類似する用例として、「白髮たる中原の老」、「蹉跎として老翁を任ず」⁽¹¹⁾など日本に滞在していた間に作られた詩文の中には、五十歳を越え、心身がますます衰退していく状態への描写が詩文の

隅々にまで浸透している。故に、前文と合わせて分析すれば、「国破れて家亡び、流離して老に至る」⁽²⁴⁾ 人生を過ごした張斐は、明朝の恢復のために、各地を奔走し、人生の大半を尽くし、老いていくにもかかわらず、結局明室の復興という望みを遂げられなかった現状に對して、胸にせまる万感が絶え間なく心から湧いていたのだと想定できよう。

また、自分に限らず、他人を「遺老」と称し、「遺老」の深い感情を隠さず詩の中に表現している例も残されている。一例を挙げれば、明に仕え、滅亡後は清節を守り、長年清朝への出仕に抵抗した徐枋が、「遺老」⁽²⁵⁾として扱われている箇所が見られる。つまり、清朝統治下の中国本土を「城郭は故郷に非ず、山川は異域の如し」と譬え、徐枋を殷滅亡後、周に反対して首陽山に隠れ、周の粟を食さず、薇のみを食して餓死した伯夷、叔斉と擬し、高く評価した一側面も反映している。

以上を勘案すると、張斐における「遺老」という概念は、失意を抱いた老人の頓挫を象徴しており、清朝の統治下に彷徨しつつも、依然として勝朝を懐う老人の最後の不屈さ、気骨を反映している。さらに、いわゆる「現役」の反清者から次第に力を失いつつ「遺老」に移行した張斐が、中国本土から逸して、余生では異域に通げるといふ来日動機にも繋がると思定される。

二、「異域道行」——張斐の華夷論——

⁽²⁶⁾ 本章は、大串雪瀾との書簡、筆談史料に基づき、張斐独自の華夷論をより複眼的に解明する。張斐は幼くして『春秋』を学び、尊王

攘夷の教を心に焼きつけた痕跡が存在する⁽²⁷⁾。その筆談相手たる大串雪瀾、名は元善、字は子平である。彼は京都で生まれ、後に水戸藩主である徳川光圀からその才能が認められた。雪瀾は人見懋齋から学び、さらに、彰考館に入り、『大日本史』の編修に取り組み、総裁にも就任した。また、師匠の人見懋齋は朱舜水と林鷲峰に師事しており、雪瀾も両方の学説を受容したことは確実であろう。

張斐と雪瀾は筆談の間に互いに「韃奴、小虜、韃虜、韃鞮、韃子」や「虜酋、虜主」などの「賤称」を用いて、清朝や順治帝、康熙帝を呼んでおり、清朝を拒む内面、心理を窺い知れる。その主な理由は、夷狄である清朝支配によって、夷狄化され、衰えてしまった中国を心配したからである。張斐は特に、中国本土の「夷狄化」という点に注目しており、その華夷論の様態はその思想が多様かつ重層的であることを反映していると言ったほうが適切であるかもしれない。しかしながら、華夷の別に基づく、「韃虜を駆逐し、中華を恢復する」という伝統的な華夷思想と比べ、張斐の場合は異域において中華の道が行われるという傾向が顕著であり、「異域道行」が張斐を他の遺民たちの思想と区別する大きな特色となっている。

(一)「復子平論華夷書」における華夷論

さて、「復子平論華夷書」をはじめ、張斐には雪瀾と「華夷」を論じる史料が多数見られる。その中で特に注目に値するのは、彼らが特に「夷」という夷狄を特別視することである。張斐は「域」と「道」との関係性に焦点を当て、「夷」たる日本という「異域」でも「道」が行われるという実現可能性を語り、最終的に「異域道行」の理論的根拠を作ったと考えられる。「復子平論華夷書」からわかるように、

張斐は雪瀾の華夷論を読んだ上で、以下のように華夷についての自らの見解を述べていた。

先日お手紙をいただいた。あなたが中華と夷狄の関係について論じていらつしやるのは、すばらしい。世間一般の見方より優れており、聖人の経書を助けるに足るものだ。それであなたが道について既に高い見解に達して内庭へと進み入ったことがわかった。このままこの路程にしたがえば安々と（室内に）到達できることだろう。（『論語』にあるように）聖人孔子は堂に登り室に入る途をふさいで人を入れないなどということは決してない。『春秋』の諸伝はしばしば聖人の考えから外れ、詮索が過ぎる解釈をし、奇怪で正しくない事項を混ぜて飾り立てて文章をなしている。後世の人たちはその文章を喜んでその理を究めることはなく、聖人もそういう意図だったのだと思ひ込んでいる。譬えるならば、ふつうの道があるのに好んで険しい路程を選ぶとか、日中でなくわざわざ夜に歩くとかで、蛇や虎がうようよし、魑魅魍魎が出てくるようなもので、一体なんですうするか私には理解できない。今の人について言えば、ある説では「華」とはうるわしいとし、これは風俗によって華を定義しているようだ。別の説では「夏」とは大きいとか盛んだとし、これは見かけによって「夏」を定義しているようだ。風俗については制度文物が完備して光り輝くありさまで、地勢については広大なありさまだ。それなら、聖人を「華を夷から守る堤防」とみなすのは、現在のこまごました事項に意を用いているのや、戦国時代に（覇権を握る）強国がそうしたようなもの

にすぎず、聖人の意図と異なる。そもそも「夷」とはうるわしくないという意味ではない。「夷」はいたむで、外部にあるがゆえに聖人の恩恵に浴すことができず、その状態がいたましいという意味だ。もしあなたの見解のように、舜と文王が東西の夷なのだとしたら、何も傷ましいことはない。大昔の中国に聖人がいて後世に伝え、ずっと千古の後に外国に聖人がいて前事を継承すれば、別の地域であっても別の道ではない。残念ながらわたくし斐は年をとり、これ以上前に進む力がない。数十年来、狂ったようにあちこち走り回って疲れてしまった。あなたの見解を固めてさしあげたく、そこであなたのためにもろもろ申し上げ、自分ができないことを他人にでもらうことを望んだわけである。良い意見は発言者が良くないからといって排除しないのが、聖人のやりかただ。²⁹

この文の主眼は、従来の春秋学における華夷論とやや異なり、「域」と「道」の関係を論じるという点にある。特に、『春秋』に関して、聖人の意図に悖り、誤解を招くような深い説明をし、不合理な事柄を混ぜ合わす注釈が多いと述べ、『春秋』における「華」と「夷」の区別についても、従来の解釈に反対している。張斐によれば、「夷」とは、「外にあって聖人の徳化に浴し得ないのが傷ましい」の意であり、そうであれば、舜・文王のような東夷・西夷は、「傷ましい」という意味での「夷」にはあたらなないのであった。千古の後には、外国に聖人が現れ、その教えを継承している。そして、二つの領域があっても、道は一つである、と老境にある張斐は述べる。以上を簡潔にまとめると、中国と外国の異域との違いに言及し、中国は聖

人がいるが、異域にも聖人が存在し、「域」に違いはあっても、「道」は同じだと主張しているのである。

この点をさらに傍証するものとして、「夷」に関して、『張斐筆語』には「舜と文王と如何なる人ぞ、東夷西夷を以て諱むを為さざるなり、人は自立に在るのみ。弟東夷の属に在り、往時中華の地幾ばくも無し、只だ河南、山東、北京、山西及び陝西の五省のみ、陝西も亦た今日の広の如きこと能はず、南京の若きは則ち呉にして、東浙は則ち越、呉越皆東夷にして、但だ貴邦と遠近同じからざるは、則ち有り。適に劉時乾兄夷を以て言を為す。故に道ひ及ぶなり」と説かれていた。この文は前述した「舜と文王は東西の夷なり」及び「二域有れども、二道無し」をさらに論じる好例である。贅言を要しないが、この説はそもそも『孟子』³¹⁾に由来する。張斐の華夷認識では、舜は東夷、文王は西夷であるが、舜や文王を忌避しないのと同様に、雪瀾は東夷の出身であるが忌避に値しない。また、かつて中華地域には河南、山東、北京、山西、陝西の五つの州しかなく、その陝西も今日ほど広大ではなかった。一方で、南京は呉、東浙江は越であり、その呉越はどちらも東夷に属した、と言う。つまり、これらの呉越、日本も、張斐が考えた「東夷」の範囲内にあつたと言うことができる。

このような華夷論は、何に起因しているのか。要因の一つとして、張斐が、雪瀾・省菴を通じ、当時の日本における「夷」をめぐる議論を聞き知っていた可能性が考えられる。省菴自身も張斐の「復子平論華夷書」を高く評価した上で、「中国夷狄弁」の中で「日本は東方に在りて、生氣を受く。四時有り、人心有り。稱して神国と為し、君子国と為るも、亦た宜べならずや」と述べている。³²⁾ また、張斐に

類似する華夷論を唱えた最も著名な人物の一人に、ほぼ同世代の伊藤仁齋³³⁾がいる。仁齋は東夷出身の舜、西夷出身の文王の例を引いて、華夷にもかかわらず、礼儀さえ有れば華であると主張した。逆に礼儀失つてしまえば、中華も夷狄に転落することを免れない。これに基づき、神武天皇から代々礼儀が守られてきた日本は孔子の行きたい九夷であると論じた。仁齋も『論語』の「夷狄之有君、不如諸夏之亡也」に対して、孔子の九夷への関心や「梓に乗りて海に浮かばん」を偶然ではないと主張した。³⁴⁾ さらに、張斐が語った『春秋』の諸伝往往にして聖人に悖ること有り」という考えも仁齋の『論語古義』における「後の『春秋』を説く者、甚だ華夷の弁を蔽にするは、大いに聖人の旨を失へり」と一致し、二人の見解の類似性を示唆している。

(二) 日本における「子欲居九夷」解釈

中国側と異なる日本側の「子欲居九夷」解釈は散見される。周知のように「子欲居九夷」は『論語』子罕篇に見える言葉であり、一般的には「孔子が東方の遠いところに移住を望んだ」と解釈されている。加えて、『論語』公冶長篇に書かれた「道行なはず、梓に乗りて海に浮かばん(道不行、乗桴浮於海)」とともに、孔子の望みとして後世では理解されてきた。例えば、江戸時代の林羅山の「子欲居九夷」解釈は、『林羅山文集』に次のように見える。

孔子は「桴に乗りて海に浮かばん」と言ったと聞いている。また「九夷に居らんと欲す、君子之れに居らば、何の陋しきこと之れ有らん」と言ったと聞いている。范史(『後漢書』)に云う、

「東方、君子の国有り」と。三善相公以為らく、日本国是れなり、と。これを日本国のことだとするのが正しい。孔子が海に漕ぎだして夷の地に住むとすれば、それが我が国のことだというところがわかるだろう。年代を比定すると、懿徳天皇の治世にあたる。孔子が言う「君子」とは懿徳天皇を指すのだろう。我が国の儒者で高名な者たちがこれまでどうしてこのことを指摘しなかったのだろうか。⁴⁹⁾

羅山は、このように、「孔子が海に浮かび、移住しようと思んだ地というのは君子のいる日本であった」と解し、懿徳天皇を「君子」に特定している。⁴⁸⁾ 羅山が明示しているように、「日本＝君子国」との見解は平安時代の文章博士三善清行によつて早くも述べられていた。⁴¹⁾ 三善清行の見解は、南北朝・室町時代の学者に受け継がれており、足利衍述によれば、南北朝の重鎮北畠親房の『神皇正統記』が、「九夷」を「日本」に比定し、⁴²⁾ 室町時代の儒者である清原業忠が、一歩進めて、「君子」を「天子（天皇）」に特定した。⁴³⁾ また、北畠親房と同じく南朝の後醍醐天皇に仕えた天台宗の僧である玄恵法印は、その著作「憲法十七条注」第四条で、⁴⁴⁾ 神代より日本は君子国であり、孔子が行くことを望んだ九夷の倭（日本）である」と述べている。⁴⁵⁾ これらの「孔子が赴こうとした君子の国とは日本である」との見解は、その後、徳川思想界における日本儒者の共通認識となり、尊王攘夷を唱えた水戸学派の藤田幽谷に至つては、日本を「君子の国」として文化儀礼を具えた象徴と見なし、『論語』のこの段について、孔子は「君子の国」に居ることを望んだ、と解釈した。⁴⁶⁾

羅山の「君子国とは日本である」という解釈のうち、「孔子の時

代に対応する君子（＝天皇）とは懿徳天皇である」という部分は、彼の創見ではなく、日本の中世における儒家經典の解釈の主流である明経博士家の清原家の経書解釈を受け継いでいる。前述した清原業忠は、天皇、將軍に進講し、「清原家中興の祖」と称された学者であり、彼は、北畠親房の『神皇正統記』を元に、「君子」の解釈を試みた。その一文を挙げる。

君子ハ、孔子ノ身ヲハサ、ンヌソ、日東第四代懿徳天皇ヲ指シテ君子トハ云ハル、ソ。孔子ノカウヲセラレタ時カ、懿徳ノ時ニ当ソ。孔子ノ我ハ日本ヘイカウソ、日本ニ君子ノ王アルホトニ、何陋事カアラント、ヲシナリタソ。日本テヨメハ面白ソ、侃疏等ニハナイソ。⁴⁷⁾

業忠の解釈では、孔子の言う君子とは四代目の懿徳天皇を指しており、その君子が居る日本に、「何の陋しきことかこれ有らん」と主張したのである、と理解されている。その上、家学を継ぎ、そして集大成した孫の清原宣賢は、『論語義疏』「東有九夷」の中の「八、倭人」は、日本を指していると考えている。京都大学蔵宣賢の『論語集解』(76385)の「君子居之、何陋之有」では、「居」の字の右旁に「ヲ」⁴⁸⁾と記されており、従来通り「君子（孔子）居ヲハ」と訓読している。つまり、「君子」が孔子自身を指すという通常の解釈である。しかし、左旁には「ヲリ、密説」とあり、これは「君子居リ」を意味しており、孔子がその「君子」の居る日本へ渡りたがった、と解釈している。要するに、「君子」が日本の天皇（安寧天皇、懿徳天皇）を指すとする説も、清原家が家伝する「秘説」として受

け継がれていた一斑を窺い知れるのである。同じ用例として、米沢図書館に蔵される『論語抄』(『論語聴塵』A112001)において、「君子」を安寧天皇、懿徳天皇を指す「当家の説」が見られる。⁽⁴⁸⁾

江戸時代の日本は少数民族の征服王朝の清に対して強烈な抵抗感を持つており、古来の『論語』解釈の影響を受け、独自の華夷論が徐々に発展してきた。特に水戸学の流行に伴って、日本側の「子欲居九夷」説が次第に進化しており、その解釈は従来の説を継承しつつ、華夷逆転が発生した当時、日本こそが正統の儒学であると激しく強調する傾向が見られる。このような背景のもとで、来日を機に、明清交替を経歴した張斐が中華の道の滅亡を認めず、かつ遺老の余生を日本でおくることの正当性を示すために、共鳴した日本側の華夷解釈に自ら接近した可能性も大いにある。

(三)「異域道行」―「君子」と「渡遠」―

従来は、張斐が来日したのは、清朝に対抗するための「乞師」を目的としていたと考えられていたが、前章で既に述べたように、彼が来日した直接の契機は、水戸徳川家における朱舜水の後任にあたる学者の候補に選ばれたことであった。朱舜水を失った徳川光圀は、急いでその後継者たる中国文人を求めており、水戸の儒臣を通じて、朱舜水の孫である朱毓仁に、その候補を集めるよう依頼した。その後、朱毓仁は同郷の張斐を選び、彼に会って渡日を勧めた。⁽⁴⁹⁾ 故に、張斐は、朱舜水の後任となる中国人を招聘するために、探し求められた候補者の三名(張斐、張荊藩、沈子奇⁽⁵⁰⁾)の中の一人に過ぎない。確かに、明朝の復興にとつて、日本側の協力は欠かせないが、張斐の「君子名邦」で「終老」する望みは、以下に見られる。

みな隠棲して山に入ったのは、清らかな土地が全く無くなったからなのだ。反抗の意志を持って海に浮かんで荒い波を眺める。權を叩いて水が澄むのを誓い、流れに乗った東晋の祖逖を思う。冠を置いて険しい山を越え、国を去った管寧をいたむ。短刀を携えて函谷関に入り、危うく死地を脱する。鉄椎をひっさげて下邳に潜伏し、獣の天下に涙を流す。(彼らも)そもそも君子の名ある国を知っていれば、そこに移住して余生を送つたらう。海を隔ててこの人を念うに、徘徊してどうして忘れようか。⁽⁵¹⁾

以上の如く、徐々に老いてきた「遺老」張斐が中華を去って、「夷」たる「君子名邦」の日本で身を終えるという心情を推定できる。さらに、この文は、朱舜水を追って日本で亡命することによって、異域である日本で道が行われるという理論にも一脈通じると言えよう。ただし、「異域道行」の前提条件の一つは、「君子居り」である。しかし、張斐の前述した日本の「子欲居九夷」解釈と異なつて、あくまでも「東夷」を「道行」の補助地とするに留まつたと言えよう。なぜなら、張斐にとつて、君子たる者は、おそらく天皇、光圀ではなく、まさに朱舜水など中国からの文化人だからである。

あの西山に登つてこの東海を渡る。伯夷・叔齊は大昔の人だが、今はあなた(朱舜水)がいる。あなたが死なないのは、将来に期するところがあるからだろう。あなたは死んでしまつたら、悼む老人があらう。私一人が志はあるのに実現できずにいる。

共鳴者は少なく孤立し、多数派集団からはバカだと誇られる。天は私をわかっているのか、心はもうとづくに疲れ果てた。城内ではもはや進退きわまったので、もう一度海外に行こう。初めて国境に至ると、愚か者はそれを戒めた。憂愁は国内から生ずる、誰と一緒にこれを解こうか。異域の人は鬼神に祈って生かしている。あなたが私を助けて危ういことが無いようにしてほしい。⁽⁶⁷⁾

この文では、今日の朱舜水を、古の伯夷・叔斉に対応する存在として詠っており、朱舜水に対する憧憬が窺える。⁽⁶⁸⁾ 故郷を離れ日本に亡命した朱舜水の役割について、張斐は、「異域」と「道行」との繋がりとこの点から次のように語っている。

管寧が遼に渡るとその風俗は改まったし、文翁が蜀に入ると教化が行き届いた。つまり君子がいる場所はきつと人や国に利益をもたらず。朱舜水さまの優れた行いは、やはり（管寧や文翁のような）前例に従おうとしてのことであろう。中華の道が行われるのであれば、どうして異域を避けるだろうか。⁽⁶⁹⁾

張斐はこのように、歴史上の管寧・文翁を取り上げて、両者に擬えつつ、朱舜水が「道」を異域である日本に託したその足跡を追っており、一目瞭然、「異域にあつても道が行われる」可能性を提示しているのである。

さらに、日本での流寓を果たせず、その帰国直前に吟じられた別れの詩がある。⁽⁶⁶⁾ 張斐は東に、ひたすら東へと向かい、海門（朱舜

水？）⁽⁶⁷⁾ は唸り声をあげて大風に乗じ、身は魯仲連⁽⁶⁸⁾ になろうとせず、翻って中国の異域で教化を行って文翁になろうとした。目の前の朱舜水の弟子たち（安東省菴など）は多く光り輝き、後世の領袖もたくさんいる、というのである。ここから張斐は本来魯仲連に倣って、東海を渡って「異域」たる日本に逃げ隠れ、そして「道行」を実現せん、という願望を有していたことが浮かび上がってくる。道の実現を果たす場所は中国本土に限らず、前述した華夷論に基づき、中華ではない海外への亡命によって、「中華の道」を継承させる「異域道行」を唱えた。こうして、日本での亡命も一時を凌ぎ、生き延びることではなく、浩氣がありさえすれば、中華が滅亡するわけではないことをリアルに再現している。⁽⁶⁹⁾

ところで、明清交替以後、「道」という儒教伝統の概念が遺民の価値観を再構築させるための立脚地ともなっていた。満洲族の支配に伴い、「道」が現実政治から離れたことよって、天下が乱れた状態になってしまった。それを正しい位置に戻すために、「存道」は唯一の方法と言える。故に、殉国⁽⁶⁶⁾の代わりに生き抜いた遺民が中国本土での「存道」を目指すことはしばしば見られる。例えば、王夫之が管寧の隠居に倣って、孤隱著述によつて中華の道を継承させたのは最も代表的な例の一つである。ただし、従来捉えられてきた明の遺民の隠逸は、事実上ただ「管寧の隠居」、つまり「存道」に留まり、「管寧の渡遼」のような「異域に渡ること」まで至ったのは極めて珍しい。なぜなら、中国古来の華夷思想に基づけば、日本も満洲も「夷狄」に属するからである。一方、隠居著述の空論より、実践を重視した張斐は、「異域」の日本に渡って、「異域道行」という斬新な観点を打ち出した。また、張斐の交友関係からみれば、魏禧、

費密などの長年故郷を離れ、江南で客居、流寓した遺民もいる。張斐は、費密に贈った詩文において「国を去て今老いに垂んとし、他郷即ち故郷なり」と詠っている。彼は、日頃から異郷で暮らす費密のような友人との交流を通じて、異域たる日本で今後生活するための心構えが既に何年も前からできていたのかもしれない。

では、「道行」の「異域」は一体どんなところを指しているのか。張斐が大串雪瀾と臨別の際に彼に贈った賦に「渡遼は避漢に非ず」という文言がある。管寧が遼東に渡って隠居したことを指している。ここで特に留意すべきは、「渡遼は避漢に非ず」の直後に「此れ斐の实事なり、借用に非ざるなり」と明記されている点である。すなわち、借用ではなく、「渡遼」は「異域に渡ることを指している。加えて、有力な傍証として、以下のような記述がある。

遼東はもともと朝鮮に属していた。漢代から開発が始まり、玄菟、楽浪の諸郡がすなわちそれだ。山東は朝鮮に相對し、浙江は貴国に相對し、福建は占城に相對している。

これを読む限りでは単なる地理の記述に過ぎないと思われるが、より複眼的に考えれば、まさに当時張斐が意図的に「道行」の「異域」を暗喩したとも考えられる。山東と向かい合うのが朝鮮で、浙江と向かい合うのが日本（貴国）だというのは、一見して明らかであり、ここまでは特に問題ない。三番目の福建と向かい合うのが占城（南ベトナム）となると、やや不自然さを覚えるが、しかし、これは偶然の間違ひではないと思われる。なぜなら、当時明末清初の人にとって、福建と向かい合うのは占城であるという認識があったとは考え

難いからである。明代の地図からわかるように、福建の向かい側に描かれたのは決して占城ではない。しかも、鄭氏一族の勢力の拡大によって、福建の向かい側に大きな島（台湾）があるということは既に広く認識されていた。さらに、張斐はこの文の直後に友人の地理学者顧祖禹の『皇輿經史紀要』に言及しているため、このような常識を間違えるはずがない。そもそも、前後の文を合わせて見れば、ここで占城に言及したことは蛇足に過ぎない。では、なぜ張斐がここであえて三つの地名を取り上げたのか。その主な理由は、おそらく朝鮮、日本、占城はいずれ「夷」に属しており、古から中華の遺民・君子が亡国に臨む際に、よく選ばれる逃走の地だからである。かつ、この三つの化外の夷地は、いずれも君子の滞在によって、中華化が進んでおり、「道が行われる異域」にちょうどあてはまるのである。

まず、朝鮮については殷滅亡後、殷の遺民を率いて東方へ赴いた箕子によって建国されたと広く認知されていた。しかし、ここで張斐が特に意識していたのは、後漢の頃管寧が山東から遼東に渡った事績である。張斐からみれば、遼東は元々朝鮮に属するため、中華の道が行われたのも朝鮮に当たるはずである。次に、日本は古くから中国浙江との交流が盛んであった。特に、明朝滅亡後、浙江を経由し、日本に亡命・渡来してきた遺民も数多く存在した。朱舜水、張斐のような浙江人もこのルートを使用していた。最後に、東南アジアへの亡命も、明末清初に比較的流行した言説であり、当該時期において多くの中国人が戦乱を逃れて同地に移住したことを背景とする。東南アジアへの亡命を内容とする言説のうち、最も著名な例は、「古宋遺民」を名乗った明の遺民である陳忱が著した『水滸後伝』である。南宋末の現実にあつては、占城に亡命した宋の宰相

陳宜中は恢復を果たしえなかったが、一方、『水滸後伝』の空想世界では、梁山泊に集った英傑たちが異民族に対抗して東南アジアで建国し、宋を存続することに成功している。

要するに、こうした朝鮮、日本、占城の特徴に鑑みると、いずれも中華の辺境に当たる「異域」であって、「夷」の地であり、それでいて中華の文化の影響を強く受けていることから、亡国の際に、遺民がまず思いをめぐらす区域であったと言えよう。

おわりに

本論文は、「遺民」を切り口に、張斐の華夷論を論究した。従来の研究で見落とされていた張斐の自己認識や思想を明らかにし、日本の華夷思想と比較考察をした上で、張斐の華夷論の独自性を浮き彫りにした。

以上の各章で論じたことをまとめると、まず明末清初から清末民初に至って、「中華の大儒」から次第に「明の遺臣」へ変容した張斐像を考察した。その上、張斐が実際用いた自称「客星山人」と「遺老」に焦点に当て、老いていく「遺老」の、中国本土から逸して、いざ異域に渡らんとする意向を浮かび上がらせた。一方、張斐の華夷論において特に注目すべき特徴は「異域道行」という「存道」の越境性である。大串雪瀾との筆談史料に基づき、その実態の一端を窺うことができた。

専ら「管寧の隠居」に倣って「道」の伝承を重視した明の遺民たちと一線を画した張斐の関心は、単に「存道」のみならず、「道行」の「異域」にも及んだ。故に、張斐は「管寧の渡遼」にも注目し、

君子に倣って、「異域」日本における「道行」に心を寄せた。そして、張斐の本来の来日目的も従来語られてきた「乞師」に対して、「異域道行」によって、日本で文化的価値を果たすことと呼応している。

ならびに、「異域道行」の理論的な根拠の一つは「夷」の特殊性にあるため、当時の日本人学者はそれを『論語』『子欲居九夷』の解釈に附会し、日本には「君子」（天皇）が居るということを物語ろうとした。それに対して、張斐の思う「君子」は日本の儒者やや異なり、むしろ「中国から来た君子」という意味に近いと考えられる。その来日の志向はやがて、管寧、朱舜水など中国から異域に渡った君子の事例に結実するものであった。

本研究は、従来中国本土に残留した遺民に対して、来日した遺民の例を通じて遺民思想研究の新たな可能性を探るものである。十七世紀の日中思想交流史を、来日した遺民を抜きにして語ることは不可能だと考えられる。であれば張斐は朱舜水に次ぐ日中思想交流史を代表する遺民の一人だと言っても過言ではないだろう。張斐の思想を解説することを機に、本稿で得られた知見を基礎としつつ、今後海外亡命した遺民研究に未開拓の大きな領域が残されていることを示すことが筆者自身の課題の一つである。

※謝辞：本研究は、JSPS 科研費 22K10623 の助成を受けたものである。

注

(1) 劉獻廷『廣陽詩集』巻下に「留別張鴻伯兼懷張非文」がある。「賢兄吾所畏、相約在春前。交臂行相失、扁舟去若仙。同心書屢寄、佳句雁空傳。解纜頻回首、臨風獨黯然。」

- (2) 鈴木暎一『徳川光圀』(吉川弘文館、二〇〇六年)「徳川一門の長老三、鍋島元武との交遊」一九四—一九六頁。
- (3) 後藤肅堂「明末乞師 孤忠張非文」《史学雜誌》第廿六篇第八号、史学会、一九一五年、六七—九一頁、後藤肅堂「明末乞師の張非文」《東洋文化》第十五号、東洋文化學會、一九二五年、七六—八三頁。
- (4) 今関天彭『近代支那の学芸』(民友社、一九三二年)「日本流寓の明末諸士 五、張非文」四二—四五四頁、徐興慶「西山隱士」七十年の歲月—徳川光圀の学問、思想形成およびその文化遺産」《季刊日本思想史》八一号「特集—朱舜水と東アジア文明・水戸徳川家の学問」、ペリカン社、二〇一四年、八一—二五頁。
- (5) 石原道博『朱舜水』(吉川弘文館、一九八九年)「日本時代 四、永眠」一七八—一八〇頁、徐興慶「東アジアの視野から見た朱舜水研究」《『日本漢文学研究』第二号(二松学舎大学二十一世紀)》プログラム)、二〇〇七年、三九六—三五七頁。
- (6) 徳田武「張斐と魏叔子・付 張斐年譜」《『江戸風雅』二十号、江戸風雅の会、二〇一九年、三—三四頁)、新田元規「湯來賀とその『水戸侯宰相上公六十壽序』」《徳島大学総合科学部人間社会文化研究》第三〇卷、徳島大学、二〇二二年、一—三九頁)、救連梅『南明浙東遺民詩歌研究』(浙江大學出版社、二〇一七年)「末路餘響・流亡遊民張斐詩歌研究」一七四—一七八頁。
- (7) 張斐(劉玉才、稻畑耕一郎(編))『莽蒼園藁』(鳳凰出版社、二〇一〇年)、柳川市史編集委員会(編)『安東省菴集影印編一』(柳川市発行柳川文化資料集成第二集)、(柳川市、二〇〇二年)、同『安東省菴集書簡編附朱舜水関係史料』(柳川市、二〇一五年)。
- (8) 『霞池省菴手簡』答張先生第一書「先生是中華之大儒」
- (9) 『霞池省菴手簡』上張先生第六書「朱夫子與先生、中國之名賢」
- (10) 『霞池省菴手簡』(安東省菴) 與素軒書「省菴得中國大儒之稱許」
- (11) 『霞池省菴手簡』奉和張先生高韻 並引「不意得中華大儒之知者」
- (12) 前掲鈴木暎一『徳川光圀』一九四頁。
- (13) 『霞池省菴手簡』霞池省菴手簡後敘「霞池張先生、明國名儒也」
- (14) 『霞池省菴手簡』霞池省菴手簡後敘「方朱明失鹿、胡虜蜂起、舜水先生既抗蹈海之節、先生亦懷不帝秦之義、來我長崎、欲托身隱倫、然其於君臣之義、父子之親、猶饑渴之於食飲、欲須臾忘而不能。今所載霞池省菴手簡者、豈非忠臣孝子之所感激奮發乎。守經謹藏之家、時時佩服、雖未知書法之所寓、然當其意趣之得心也、不知手之舞之、足之蹈之。乃録之梓以公同好、卷凡二卷、其一卷守經所附。即其來書以知張先生守身之高、誦其答書以求家祖希賢之篤、庶乎爲尚論古人之一助云。」
- (15) 『莽蒼園文藁餘』宇佐美充「書刻張非文真跡後」
- (16) 『莽蒼園文藁餘』会沢正志斎「莽蒼園文稿序」「我義公挺生於神明之邦、尊攘之志素已專其正氣、而明遺臣聞風來投。前有朱文恭、後有張非文及朱毓仁、姚江、任、元衡之倫、皆詣長崎、欲追包胥乞師之躡。」
- (17) 『民報』第十五号 夏季増刊、一九〇七年。
- (18) 前掲今関天彭『近代支那の学芸』四三二頁。
- (19) 荀任 鄧實「朱張二先生傳及跋語節録」《『國粹學報』第一年十二號 一九〇五年)
- (20) 『周易』繫辭下傳「方以類聚、物以群分。」
- (21) 『莽蒼園詩稿餘』春日偶歸、贈阮與宜、何見公、鄭孟周、鄭復出送偏門、記別「去鄉既已久、所見無親人。川途浩莫辨、山色如舊鄰。昨登越王臺、緬懷思瞻新。海東雲氣至、萬物皆知春。蹉跎一遺老、乍歸獨苦辛。新交得爾輩、鬱鬱懷抱伸。」
- (22) 『莽蒼園詩稿餘』贈僧惠雲 雲、我杭州人、索詩、故贈「白髮中原老、清秋絕壑邊。海明宵見日、谷暗晝生煙。多病思依佛、無家已近禪。夷歌夜半起、愁絕不成眠。」
- (23) 『莽蒼園詩稿餘』雨※「海暗沉秋雨、林迴偃夕風。寒花欲絕岸、歸鳥

匿深叢。汨沒來殊域、蹉跎任老翁。極西故國在、萬里正空濛。」※阮元輯『兩浙輜軒錄』卷十三詩に収録される。題目は「島中坐雨」に作る。注…「張斐字非文、會稽人。『越風』張翁坐雨一詩、能狀悽慘之色、讀罷冷氣逼人。」

(24) 『霞池省菴手簡』張先生第二書「斐少失父母之訓、長無師友之功、國破家亡、流離至老。」

(25) 『莽蒼園詩稿餘』贈徐徵士昭法 徵士四十年不出戶「吁嗟此遺老、蕭條作通客。城郭非故鄉、山川如異域。饑來晝換米、既飽不可得。冠蓋及松門、澹如麋鹿跡。削發露其頂、方袍跡非釋。斷肉緣無錢、秋蔬自堪摘。譬彼首陽薇、夷齊猶采食。」

(26) 張斐の華夷論は、劉玉才の下記の論文で取り上げられているが、「異域道行」との関係について、まだ検討すべき余地が残されている。劉玉才「清初渡海遺民與中日文化認知——以『張斐筆語』、『霞池省庵手簡』爲中心」(『北京大學學報(哲學社會科學版)』第四七卷第四期、二〇一〇年、一〇七一—一五頁)、同「知己是同胞不論族與鄉——淺議張斐與安東省庵的文字之交」(徐興慶(編)『朱舜水與近世日本儒學的發展』國立臺灣大學出版社、二〇一二年、三九九—四一九頁)。

(27) 『莽蒼園文藁餘』復大串元善啓「幼學春秋、素秉尊攘之教。」

(28) 『莽蒼園詩稿餘』雜興 客居無事、歌竟即書、積之得十三首、亦無詮次、在海中、涉海事居多也「日月無停曜、江河無逆流。人生不再少、幾見多白頭。天幸髮稀齡、世事懷空憂。男兒初墮地、已營四方謀。跋涉竟徒爾、遠渡來海陬。(中略)身極東海畔、心懸故國憂。犬羊氣充塞、鳩鴿滿道周。頻年慚魯地、旱溢苦無秋。傳道殺縣令、又殺屯田侯。」

(29) 『莽蒼園文藁餘』復子平論華夷書※「昨蒙書、吾子之論華夷、卓哉。超世俗之見、足以羽翼聖經、乃知吾子之於道、固已高望而得其門墻矣。苟循其軌、安馬輕車、可以徐至。唯堂與室、聖人未嘗懸其途而阻人也。春秋諸傳往往有悖於聖人、以鈞深索隱之說、雜以詭怪不經之事、緣飾

而爲文。後之人悅其文而不究其理、以爲聖人者如此。譬猶舍康莊之路、而喜凌太行之險、又不肯晝行而夜行、蛇虎滿前、鬼魅百出、吾不知其何苦而至此也。就今人而論、彼其說曰華謂美也、此似以風俗言也。又曰夏謂大也、盛也、此似以形勝言也。風俗則制度文爲之備、燦然可觀、而形勝則幅員之廣。夫如是、則視聖人華夷之大防、僅如今時隆文崇節之末務、又如戰國時扼強攘富之爲矣。夫豈聖人意哉。且夫夷之爲名、非不美之稱也。夷、傷也、言其淪於外而不得沐聖人之化、爲可傷也。誠如吾子之言、舜與文王東西夷也、則何傷之有。千古而上、中國有聖人焉、傳之於後。千古而下、外國有聖人焉、繼之於前、有二域、無二道也。惜乎斐則老矣、其精力不能進於是、數十年來、羸如狂病、顛蹶於奔趨。欲以堅吾子之意、故爲吾子懲患言之、己不能而望人之能之。言可取、不以其人而廢、亦聖人之道也。」※復子平論華夷書…『霞池省菴手簡』は「復大串子平論華夷書」に作る。

(30) 『張斐筆語』「舜與文王何如人、不以東夷西夷爲諱也、人在自立耳。弟在東夷之屬、往時中華之地無幾、只河南、山東、北京、山西及陝西五省、陝西亦不能如今日之廣、若南京則吳、而東浙則越、吳越皆東夷、但與貴邦遠近不同、則有。適劉時乾兄以夷爲言、故道及也。」

(31) 『孟子』離婁下「舜生於諸馮、遷於負夏、卒於鳴條、東夷之人也。文王生於岐周、卒於畢郢、西夷之人也。」

(32) 『霞池省菴手簡』上張先生第二書「鴻文二篇、薰誦不已、謹熟玩之。爲論也大、爲辭也達、辯覆道德、發揮理奧、極學海之淵源、立世教之砥柱、多年之疑、渙然冰解。」

(33) 安東省菴『省菴先生遺集』卷一「日本在東方、受生氣。有四時、有人心。稱爲神國、爲君子國、不亦宜乎。」

(34) 前掲劉玉才「知己是同胞不論族與鄉」四一二頁。

(35) なお、息子の伊藤東涯は『霞池省菴手簡』のために序文を書いている。

(36) 伊藤仁齋『論語古義』「夫天之所覆、地之所載、鈞是人也。苟有禮義、

則夷即華也。無禮義、則雖華不免爲夷。舜生於東夷、文王生於西夷、無嫌其爲夷也。九夷雖遠、固不外乎天地、亦皆有秉彝之性、況樸則必忠、華則多偽、宜夫子之欲居之也。吾太祖開國元年、實丁周惠王十七年。到今君臣相傳、綿綿不絕。尊之如天、敬之如神、實中國之所不及。夫子之欲去華而居夷、亦有由也。今去聖人既有二千餘歲、吾日東國人、不問有學無學、皆能尊吾夫子之號、而宗吾夫子之道。則豈可不謂聖人之道包乎四海而不棄。又能先知千歲之後乎哉。」

(37) 同上「夫子嘗曰、夷狄之有君、不如諸夏之亡也。由此見之、夫子寄心於九夷久矣。此章及浮海之歎、皆非偶設也。」

(38) 同上「諸侯用夷禮、則夷之、夷而進於中國、則中國之。蓋聖人之心、即天地之心、遍覆包涵無所不容、善其善而惡其惡、何有於華夷之辯。後之說春秋者、甚嚴華夷之辯、大失聖人之旨矣。」詳細は、黃俊傑(著)工藤卓司(訳)『徳川日本の論語解釈』(ベリかん社、二〇一四年)「日本儒学における『論語』」九五―九八頁を参考。

(39) 林羅山『林羅山文集』上巻 卷三十六「聞孔子曰、乘桴浮海、又欲居九夷、君子居之、何陋之有。按范史云、東方有君子之國、三善相公以爲日本國是也。仲尼浮海居夷、焉不可知其來於本邦哉。以世考之、則丁于懿德帝之馭寓也。所謂君子者、指懿德歟。我朝儒者之所宜稱者也、郷曹蓋言諸。」

(40) 前掲黃俊傑『徳川日本の論語解釈』九六頁。

(41) 三善清行「意見十二箇條」「故范史謂之君子之國、唐帝推其倭皇之尊。」

(42) 北畠親房『神皇正統記』第七代孝靈天皇條。

(43) 足利衍述『鎌倉室町時代之儒教』、日本古典全集刊行会、一九三二年、四六九頁。

(44) 「玄恵は親房も師とした宋学の大家であるが、法隆寺に「御憲法玄恵註抄」が残っている。十七条憲法の第四の注に(中略)我國ハ栗散ノ小国ナリトイヘドモ、三韓スデニクヒカミヲトキテ帰住セリ。一ツハ

神国タル故、一ツハ君子国ナル故也」と力説しているが、漢字の解釈の上にシナの典籍を越えて、自国優越意識を強調している点は、親房の論と相通するところがある。」(北畠親房著 岩佐正校注『神皇正統記』〔補注〕、岩波書店、一九七五年、二二―二頁)

(45) 五十嵐祐宏『憲法十七条序説』、藤井書店、一九四三年、一〇五頁。

(46) 前掲黃俊傑『徳川日本の論語解釈』九六頁。

(47) 笑雲清三(編)『論語抄』(前掲足利衍述『鎌倉室町時代之儒教』四六九頁を参照)

(48) 『論語抄』「當家説ニ、君子居リトヨム也。孔子ハ日本ノ安寧懿徳ノ時分ニ相當レリ。日本ノ天子ヲ指シテ君子ト云リ。孔子ノ九夷ニ往ント云ルハ、日本ヘ來ラント云コト也。」

(49) 以上における清原家の論語解釈に関しては、既に水上雅晴「清原家の『論語』解釋…清原宣賢を中心に」(『北海道大学文学研究科紀要』巻一二五、北海道大学、二〇〇八年、六五―一八頁)で詳細に論じられている。

(50) 例えば、後の藤田幽谷の説など。詳細は藤田幽谷『幽谷隨筆』巻二を参照。

(51) 前掲後藤肅堂の「明末乞師 孤忠張非文」と「明末乞師の張非文」。また、「通商」という来日目的に関して、徐興慶「鎖国後長崎來航の明人について―張斐を中心に―」(『九州史学』第九五号、九州大学、一九八九年、三七―四八頁)を参照。

(52) 『莽蒼園詩稿餘』別後懷大串元善己「東國有賢侯、高張羅材傑。」

(53) 前掲徳田武「張斐と魏叔子」二四―二五頁。

(54) 前掲鈴木暎一「徳川光圀」一九五頁。

(55) 『張斐筆語』「總之我朝必有復興之日、我朝之興、必有藉於貴邦。」

(56) 前掲「復大串元善啓」「將偕隱以入山、嗟無寸土之乾淨。聊抗懷而蹈海、視同尺水之波濤。擊楫而誓澄清、嘆乘流之祖述。席帽而歷險阻、傷去

- 國之管寧。袖匕而入函關、身脫虎狼之地。提椎而潛下邳、淚濕犬羊之天。固知君子名邦、可栖遲以終老。而念伊人隔水、敢溯洄之遺忘。」
- (57) 『莽蒼園文藁餘』至長崎告朱楚瑜先生文※「登彼西山兮、蹈此東海。夷齊千古兮、而有公在。公之不死兮、將有所待。公而既死兮、痛詎有艾。嗟予小子兮、有志未逮。獨行寡和兮、群刺爲怪。天乎知我兮、心則已僮。既窮域內兮、復之海外。初至國門兮、聞者以戒。憂從中來※兮、誰與爲解。異方之人兮、鬼神是賴。公其佑我兮、無即於殆。」※至長崎告朱楚瑜先生文・『霞池省菴手簡』は「初至長崎告朱楚瑜文」に作る。※※從中來・『霞池省菴手簡』は「來傾洞」に作る。
- (58) 『莽蒼園文藁餘』の「寄今井弘濟書」に類似する表現がある。「楚瑜朱先生恥食虜粟而逃之海外、亦夷齊之流亞、可謂凌寒之松柏矣。」
- (59) 『莽蒼園文藁餘』又祭楚瑜先生文※「嗚呼。中原陸沈、天傾地折。狂瀾一瀉、九州盡決。既胥溺而莫救、何大海之不可涉。奮一往而輕身、去故鄉以永別。蹇孤蹤而至止、懍綱常於無缺。况忠信之所※乎、又此邦之多傑。咸儼師而敬友、復尊德而樂業。管寧渡遼而俗化、文翁入蜀而教※冷。蓋君子之所處、必有益於人國。唯我公之高躅、亦猶遵夫前轍。苟吾道之可行、又何憾乎異域。」※又祭楚瑜先生文・『霞池省菴手簡』は「祭楚瑜文」に作る。※※所・『霞池省菴手簡』は「潛」に作る。※※教・『霞池省菴手簡』は「風」に作る。
- (60) 『霞池省菴手簡』寄贈安東先生並貽今井弘濟及諸同人「吾道東矣東復東、海門大喚乘長風。身爲魯連不得志、翻作教化成文翁。眼前弟子森玉樹、後來領袖紛無數。」
- (61) 「海門」は朱舜水のことを指す可能性がある。朱舜水について「海門」という号は知られていないが、湯來賀は、朱舜水を指して「昔我耆老海門先生、抗伯夷之節、蹈魯連之風、潔身去國」(湯來賀「水戸侯宰相上公六十壽序」と述べている。(湯來賀は張斐經由朱舜水の情報を得ていたはずである) また、『朱舜水記念会出品目録』(出版者・出版
- 年不明。国立国会図書館蔵 樺山資紀関係文書〔その2〕82、頁十)に、以下の記述がある。「呂文肅公傳并義公六十賀序。一本 侯爵 徳川園順君蔵。伝は張斐の撰、序は湯來賀の撰なり、來賀は明の兵部右侍郎江西の遺老なり、舜水の水府に聘せられたるを聞き感激措かず遂に此書を西山公に上りて其寿を祝す、文中海門先生とは舜水をいふ。」(前掲新田元規「湯來賀とその『水戸侯宰相上公六十壽序』」二四頁を参照)
- (62) 『史記』魯仲連 鄒陽列傳「魯連逃隱於海上。」
- (63) 前掲「又祭楚瑜先生文」「甘夷餓而非難、辱箕奴而不屑。將忍死而有爲、非逃此而苟活。」
- (64) 同上「嗚呼已焉哉、唯浩氣之常存、塞中天而不滅。」
- (65) 李瑄「存道・明遺民群體的價值體認」『學術研究』第五期、廣東省社會科學聯合會、二〇〇八年、一一二—一一八頁)
- (66) 詳細は何冠彪『生與死・明季士大夫的抉擇』(聯經出版事業公司、一九九七年)を参照。
- (67) 顧嘉晨「王夫之の遺民像について」『中国—社会と文化』第三七号、中国社会文化学会、二〇二二年、一一三—一三〇頁)
- (68) 『莽蒼園詩稿餘』贈蜀人費此度「去國今垂老、他鄉即故鄉。」
- (69) 『張斐筆語』「弟之欲至貴邦經營、蓋非一日、在未開禁之前、已有其念而數年來、又以奔走道路、不遑寧處、雖有估舶之往來、竟不能附。」
- (70) 『莽蒼園詩稿餘』排律 臨別賦贈大串元善「長揖將軍客、報書宰相人。千秋每在眼、萬里獨輕身。吾越仇能報、維周命尚新。渡遼非避漢、潛邳先椎秦。此事實事、非借用也。遠涉來斯土、窮途仗厥神。東隅觀日出、北闕槍飛塵。何事同袍竊、翻爲異地親。輪心求國士、勞績著王臣。欲脫腰間佩、空嗟頭上巾。朽材本自植、駑馬向來馴。接語常通夜、離情漸及春。相知不計日、此會屢經旬。抵觸藩爲限、絲悲染未純。臨歧還忍淚、攬袂言酸辛。」

(71) 同上。

- (72) 『張斐筆語』「遼東原屬朝鮮、自漢時始開、玄菟、樂浪諸郡即是。山東相對則朝鮮、浙江相對即貴國、福建相對則占城。」
- (73) 同上「答…圖記亦得其大略耳、尊言是。近有敝友著有『皇輿經史紀要』一書、成二百餘卷、其書載險要出入古今成敗處、了了如指諸掌。(中略) 問…貴名爲何。答…顧景範名成疇、無錫縣人。」
- (74) 宋遺民の東南アジアへの亡命研究について、例えば、陳學霖の「宋遺民流寓安南占城考實」〔香港大學歷史學會慶祝金禧年刊〕一九六一年、十四―二五頁)