

ベトナムの教化者たる士燮像の形成過程

川手翔生

はじめに

後漢末期から三国時代にかけて、ベトナムの紅河デルタに位置する交阯郡を中心に割拠した士燮は、事実上の自立政権を打ち立てたとは言え、官名の上では交阯太守という後漢王朝より派遣された一地方官に過ぎない。しかし、ベトナム史上においては、儒学や漢字といった文化を普及させた「ベトナム文学の祖」であり、民衆より「土王」と称された大王であり、ベトナム諸王朝より「嘉応善感靈武大王」の名を冠された神であり、紅河デルタにあるいくつかの村落の守護神として尊崇される存在となっている。その信仰は現在もなお続いており、バクニン省トゥアンタイン県にある「土王祠」では士燮を祀る祭祀行事が行われ、その一角にある牌坊には「南交学祖」（ベトナムにおける学術の祖）という扁額が掲出されており、対連にも士燮の統治を讃える句が見える⁽¹⁾。

だが、注意しなければならないのは、こうした現地における評価は、いずれも士燮の統治時期よりも時代をはるかに下る後世の文献に見えるものであり、『三国志』巻四九呉書士燮伝（以下、士燮伝）に「現地に学問を伝えた」とか「王号を称した」という記述を見出すことはできないという点である。

士燮に関連する先行研究を振り返ると、中国人研究者による研究の多くが、士燮伝中には見えないにも関わらず、ベトナム側の諸史料に見える士燮礼賛の記事などをもって、無批判に士燮をベトナムの教化者とし、それがあたかも実態であるかの如く論じている⁽²⁾。一方、後藤均平氏は、士燮伝や嶺南地域に流れた人士の動向などを踏まえ、士燮や人士たちによる嶺南教化の事実が見えないことからこれを否定している⁽³⁾。

筆者も、後藤氏の言うように、士燮自身がベトナムの教化者であるという評価はあくまでも後世のものであり、批判されるべきであると考えている。しかし、士燮伝にも見えないそのような評価がどのようにして発生したのかについて検討しないことには、真に士燮という特異な人物を理解したことにはならないだろうと考える。

そこで本稿においては、士燮について触れたベトナム・中国双方の諸史料を挙げ、特に「南交学祖」の呼称のように士燮がベトナムの教化者のイメージを付加されるに至った経緯について

探っていきたい。

第一節 ベトナムにおける士變像

(1) 歴史書

まず、ベトナム側諸史料における士變の描かれ方を見ることで、「嶺南地域の教化者」たる士變像がいつ頃登場し、どのように評価が変遷していくのかを概観したい。ベトナム漢文史料を見ていく上で注意すべきことは、後世の史官や在野の知識人などによって記述が追加されていくことが非常に多いという点である。つまり、多くの史料において、その加筆・修正年代における記述対象の評価の変遷などを見ることができるのである。

【史料1】『大越史略』卷上歴代守任・士變⁽⁴⁾

變字彦威、蒼梧廣信人。……魏黃初七年、王薨、壽九十、在治四十餘年。

變、字は彦威、蒼梧廣信の人。……魏の黃初七年、王薨ず、壽九十、治に在ること四十餘年。

【史料1】は、現存する最古のベトナムの編年体史書にあたる『大越史略』（撰者不明）である。その原本自体は散逸してしまっているが、幸いにして『四庫全書』載記類に『越史略』の名で収録されている。内容としては、南越国などを含むベトナム上古の時代から李朝期（一〇〇九年～一二二五年）の事蹟を叙述している。山本達郎氏は、明による属明期（明朝によるベトナム占領期、一四〇七年～一四二七年）に各種文献が中国側へ渡った際、『大越史略』もまた中国王朝の知る所となったとする⁽⁵⁾。その成立については諸説あるが、概ねその原型を陳朝・太宗期（一二二五年～一二五八年）に編纂された陳周普『越志』（佚書）に求めている⁽⁶⁾。

『大越史略』の内、北属期（中華諸王朝によるベトナム占領期）の太守・刺史などの事蹟について簡潔に記した「歴代守任」という綱目の中に士變の事蹟も記されており、その内容はほぼ士變伝に等しい。しかし、前半では士變のことを「變」と表しているのに対し、後半では「王」としている点から、すでにこの時点で「土王」としての評価が始まっていたことが窺える。

【史料2】黎文休の按語（『大越史記全書』外紀卷三土王紀）⁽⁷⁾

土王能以寛厚、謙虛下士、得人親愛、而致一時之貴盛。又能明義識時、雖才勇不及趙武帝、而屈節事大、以保全疆土、可謂智矣。惜其嗣子弗克負荷先業、使越土宇既皆全盛、而復分裂、悲夫。

土王、能く寛厚を以てし、謙虚にして士に下り、人の親愛を得、一時の貴盛を致す。又た能く義を明らかにして時を識り、才勇は趙武帝に及ばずと雖も、事大に屈節し、以て疆土を保全し、智しと謂う可し。惜しむらくは其の嗣子先業を負荷するに克たず、越土の宇をして既に皆な全盛せしむるも、復た分裂す、悲しきかな。

次いでベトナム史上に現れる史書は、現存するベトナム最古の正史として名高い『大越史記全書』（以下、『全書』）である。本書は一四七九年、史官の呉士連により編纂されたもので、鴻厖

期と呼ばれる建国神話の時代から後黎朝・太祖の即位までの歴史を叙述する。『全書』は、その他のベトナム漢文史料と同様、多くの加筆・修正が行われ、現存する最古の版本とされる「正和本」（一九九七年刊行）も、やはりその後の各王朝の意向を受けた校訂がなされている。

ところで、呉士連は、『全書』を編纂する上で、一二七二年に黎文休により編纂された『大越史記』などの先行する正史を校訂する形をとっている。そのため、まずは『大越史記』の内容を見なければならぬ。本書はすでに散逸してしまっているが、幸いにして黎文休の按語が現存する諸版本の中に収められている（【史料2】）。そこには「士王」が時勢をよく推し量ってベトナムに安寧をもたらしたことなどが記され、その功績を讃えている。

【史料3】 呉士連の按語（同上）

我國通詩書、習禮樂、爲文獻之邦、自士王始。

我が國の詩書に通じ、禮樂を習い、文獻の邦爲らしむるは、士王自り始まる。

さて、『全書』を編纂した呉士連自身の対士燮評価はどのようなものだったのだろうか。【史料3】は、呉士連の按語である。そこには、ベトナムが『詩』や『書』に通じ、礼学を学び取り、中華文化を真に身につけた国となったのは「士王」の時代からであると記されており、ここに至り、ようやくベトナムの教化者たる士燮像の確立を見ることができる。

では、そのような評価はその後に改訂された『全書』や後代の正史においても変わることなく続いたのだろうか。現存する『全書』の版本の一つである「西山本」⁽⁸⁾（一八〇〇年刊行）には、西山朝期の史官である呉時仕による大幅な加筆・修正が加えられており、その内容にはそれまでとは大きく異なる点が見られる。呉時仕は、呉士連の下したベトナムの教化者という士燮に対する評価を否定し、「士王紀」を排除し、士燮の事蹟を「内属東漢紀」という後漢支配時期に関する項目の一部として組み入れたのである。呉時仕の按語にはその詳細な理由が記されており、これをまとめると以下の三点に大別される⁽⁹⁾。

- ①士燮を民衆が「士王」と讃えたのは、それ以前の過酷な統治との比較による感動的発想であり、そのような一時的な恣意で年紀を構成すべきではない。また、士燮は一太守である。
- ②士燮の偉容や治世を王たる理由とするならば、後に刺史として派遣された循吏もまた王とすべきである。
- ③士燮は、『左伝』などの学問に秀でていたとはいえ、民衆に対し学問を教授したという事実は無い。実際に学問を教授した交阯太守錫光や、教化を施した九真太守任延に比すれば劣るものであり、彼らを紀に繋げない以上、士燮を王とすることはできない。

呉時仕は、士燮自身の実際の肩書きや事蹟から、それまでの士燮に対する伝説的言説を否定し、さらに、彼と似通った評価を下されている人物に着目し、彼らが独立した項目を立てられていないのに士燮を特別視するのはおかしいというスタンスをとっている。その姿勢は名実ともに初めて南北統一を成し遂げた阮朝期においても見られる。

【史料4】潘清簡の按語（『欽定越史通鑑綱目』前篇卷二）

士燮漢太守耳、未嘗稱王、舊史別爲一紀。照之義例不合、今削之。

士燮、漢の太守なるのみにして、未だ嘗て王を稱せざるも、舊史別ちて一紀を爲る。之を義例に照らすも合わず、今之を削る。

【史料4】は、一八八四年、潘清簡により編纂された『欽定越史通鑑綱目』である。これは『資治通鑑』の体裁を模倣し、『全書』の記述を基礎として各綱目に分割したもので、士燮の記述はその中の前篇と呼ばれる巻に収められている。その記述は非常に簡素なものとなっており、『大越史略』や「西山本」以前の『全書』に見られた、「士王」としての脚色された事蹟は削られている。その理由について、潘清簡の按語は、士燮が漢王朝に仕える一太守であり、一度も王号を称さなかったことを挙げている。これは、まさに呉時仕の解釈を継承したものであろう。また、これ以降、少なくとも公定歴史書の中で、士燮はベトナム統治者として見なされないばかりか、その存在そのものが記述されなくなっていくのである。

（2）神話小説

現存するベトナム側諸史料の中には、前述したような歴史書だけでなく、民間に流布した神話伝承などが記述された小説集が存在する。それらを代表するものとして、『越甸幽霊集』⁽¹⁰⁾と『嶺南摭怪』⁽¹¹⁾が挙げられる。ともに前述した『全書』以前に成立した史料であり、呉士連もこれらを参照したと見られる。

『越甸幽霊集』は、一三二九九年に官僚である李濟川が著した、一卷二八篇より成る神話小説集で、『報極伝』や杜善『史記』など、現存しないベトナム側諸史料を引用している点において高く評価される。各篇は概ね、略伝、霊験、称号付与の記録という構成を取っており、陳朝の国家祭祀の記録でもある。

二〇世紀前半に至るまで各種の補遺や校訂が加えられており、異本は数多い。それらを元に編集過程をまとめると以下ようになる⁽¹²⁾。

- ①一三二九九年、李濟川が『越甸幽霊集』を著す。
- ②一四七〇年～一四九七年、阮文質（賢）が①に『越甸幽霊続集』四編を追加。
- ③一五一三年、②に一篇が加えられる。
- ④一七一二年、神名・神祠の位置・事蹟などを簡略に記す『粵甸幽霊』九一篇が編纂される。
- ⑤一七七四年、諸葛氏が『新訂較評越甸幽霊集』四一篇として編集。
- ⑥一九一九年、呉甲豆が『越甸幽霊集録全編』三八篇として編集。

これらの内、⑤を除く版本では、「嘉應善感靈武大王」という篇が立てられ、士燮の事蹟について記されている。⑤は「嘉應善感靈武大王」を含む数篇を省くが、その理由として、後述の『嶺南摭怪』にすでにそれらの事蹟が見えるためと目録直後に記している。

「嘉應善感靈武大王」の内容については、以下のように大別される。

- i. 士變伝の記述。「士王」としての性格を付され、脚色が加えられている。
- ii. 林邑侵攻時、盗掘された士變の遺体が生けるが如くであり、民衆より「士王仙」として信仰を受けたこと。
- iii. 咸通八年（八六七）、安南都護高駢が「士王仙」と遭遇した記事。
- iv. 一三世紀、陳朝皇帝により「嘉應善感靈武大王」に封ぜられたこと。

「嘉應善感靈武大王」では、士變が神として祀られる過程については記されているが、呉士連の按語に見られたベトナムの教化者たる士變像は本文の中に見ることができない。そのような評価は、⑥に収録された、冒頭の「士王祠」に取材した阮侯碑文（一七〇六年）・阮廷簡碑文（一七七九年）や、高輝耀の「僭評」（一九世紀初頭）に初めて見ることができる。

【史料5】阮侯碑文

淑人心以禮學、化國俗以詩書。……安南文獻之邦、從茲創始。

人心を淑く^{やわら}に禮學を以てし、國俗を化すに詩書を以てす。……安南の文獻の邦たるは、茲從り創始す。

【史料6】阮廷簡碑文

王以汝陽魯國之宗、爲我越文獻之祖。

王、汝陽魯國の宗なるを以て、我が越の文獻の祖爲り。

【史料7】高輝耀「僭評」

我國古有越裳、鳩舌龍身、風俗樸陋、大概如今之州峒土民也。自趙武帝制七郡、以詩書訓國俗、任聖童守九眞、始以禮義教導國人。於是我國駸駸乎、始知文字之有益於人、禮學之有關於風俗、有文明之漸進焉。迨士府君以洙泗之餘波、漸流於南海、談俎豆於干戈之會、翁弦歌於蚊虻之鄉。……史謂「嶺南華風」、自士王始。

我が國、古に越裳有り、鳩舌龍身、風俗樸陋にして、大概は今の州峒の土民の如きなり。趙武帝自ら七郡を制し、詩書を以て國俗を訓じ、任聖童、九眞を守り、始めて禮義を以て國人を教導す。是に於いて我が國駸駸とし、始めて文字の人に有益なるを知り、禮學の風俗に關する有り、文明の漸進する有るを知る。士府君に迫り洙泗の餘波を以て、南海に漸流し、俎豆^{とう}を干戈の會に談じ、弦歌^{ぶんしん}を蚊虻の郷^{あつ}に翕む。……史に「嶺南華風」と謂うは、士王自ら始まる。

【史料5・6】は、どちらも後黎朝後期にあたる一八世紀に「士王祠」を訪れた官僚が残した碑文である。これらを見ると、呉士連の按語に見られた士變像を継承しつつ、さらに脚色を加え、士變を高く評価していることが窺える。

また、【史料7】は、在野の知識人であった高輝耀による論評である。ここでは、太古の蛮夷が趙佗や任延により教化を施され、士變に至ってようやく中華文明が越土に浸透したことを記し

ており、ベトナムの教化を士燮のみの功績とはしないが、やはり最終的に士燮をベトナムの教化者と評価している。

一方、『嶺南摭怪』は、古代から陳朝期にかけての嶺南地域の民間故事を集めた志怪小説集である。原本の編者は陳世法とされるが詳細は不明である。版本が多数存在しており、各本の間で異同が非常に多い。それらを元にその編纂過程をまとめると以下のようなになる⁽¹³⁾。

- ①陳世法が『嶺南摭怪』を著す（②とほぼ同時代か）。
- ②一四九二年、武瓊が『嶺南摭怪列伝』として①を校訂。
- ③一四九三年、喬富が②を改訂。
- ④一六世紀中葉、段永福が②に加筆・修正。
- ⑤阮南金が『続編嶺南摭怪列伝』として②に加筆・修正。
- ⑥成泰一九年（一九〇七）以降に『馬麟逸史』編まれる。編者不明。後黎朝以降の記事を増補し、各篇に論評を加える。

①・②の段階では士燮について篇は立てられておらず、わずかに「蛮娘伝」という篇において士燮存命中の出来事であることが触れられている程度である。しかし、④には「土王伝」、⑤には「土王仙伝」、⑥には「土王仙」という篇が立てられており、士燮の事蹟について記されている。

【史料8】『嶺南摭怪列伝』卷三土王伝

王壽九十歳、在職四十年、尤善於調燮元氣、教訓人才。……陳朝加封「嘉應威靈武大王」、至今爲福神、乃南國先賢也。

王は壽九十歳、職に在ること四十年、尤も調燮元氣を善くし、人才を教訓す。……陳朝「嘉應威靈武大王」を加封し、今に至るも福神と爲し、乃ち南國の先賢なり。

【史料9】『馬麟逸史』土王仙

訓化詩書、固公之善處、亦公之智處。使無公之教、我南文風、豈有長進之一日乎。

詩書を訓化するは、固より公の善き處、亦た公の智き處なり。公の教え無からしめば、我が南の文風、豈に長進の一日有らんや。

【史料8】は、④に収録された「土王伝」であり、【史料9】は、⑥に附された編者の論評である。ともに「教訓人才」や「詩書訓化」、「我南文風」といった、呉士連評を中核とするベトナムの教化者たる士燮像に影響された文言が見える。

このように、ベトナムを代表する二つの神話小説集においては、成立当初にはそのような評価そのものは見えないものの、一六世紀頃より現れ、二〇世紀初頭に至ってもなお残存していたばかりか、煌びやかな脚色を施されて評価されていたことがわかる。

（3）その他の史料

本項では、その他の諸史料の内、士燮について言及しているものを挙げていきたい⁽¹⁴⁾。

【史料10】 范廷侔（范少游）『大南国史演歌』（日本語訳）⁽¹⁵⁾

その紋章燃ゆる炎も、漢室の炉に衰えて、鼎足と世は乱れ染む、誰か知る天の宿命を。三国の相争うは、名にし負う三つの国々、生殺の権とらばやと、顧みず封土の民を。儒の流れ南に遷り、儒を伝う士王ありて、そのかみに聖が洙泗に、おこしたる礼文を説きぬ。高潔を民は讃えて、この地の太守と仰ぎ、いにしへの竇融や趙佗につぐ。

【史料10】は、一八七〇年に范廷侔により刊行された、漢字・チュノム混交文（漢喃文）の歴史長編詩である『大南国史演歌』の一節である。一八五八年、嗣徳帝によるベトナム語の公定歴史書編纂の命を受けて黎呉吉が監修した『史記国語歌』がモデルとなっており、『史記国語歌』自体は結局公定歴史書として刊行されなかったものの、民間に流布した写本を范廷侔が改訂した。そこには、儒学をベトナムへ伝播した、呉士連評以来の伝統的なベトナムの教化者たる士變像が独特の修辞を加えられながらも見て取ることができる。

さて、ベトナムの各村落においては、遅くとも一八世紀頃より、科挙合格水準の成績を残しながらも学位を取得していなかった士人などが学校を開き、児童教育に努めていた⁽¹⁶⁾。その目的は、科挙受験の前提となる中華的素養や、ベトナムの国土・国史に関する知識の伝達などであり、その中で使用されたのが以下に挙げるような教科書である。

【史料11】 阮勉軒（阮敏）『天南四字経』

三國呉時、士王爲牧、教以詩書、薰陶美俗。

三國呉の時、士王牧と爲り、教えるに詩書を以てし、美俗を薰陶す。

【史料12】 范復齋『啓童説約』

世至士王、羸隴建邑、化以詩書、越知文習。

世、士王に至り、羸隴にて邑を建て、化するに詩書を以てし、越は文習を知る。

【史料11】の『天南四字経』は、一九世紀前半～中葉に著された書物で、嶋尾稔氏の聞き取り調査によれば、一九四五年の八月革命以前、ベトナム紅河デルタ地域の漢文教育において使用された代表的な初学テキストの一つであったという⁽¹⁷⁾。全て四字句の漢文で構成され、比較的わかりやすい児童向けの教科書である。

【史料12】の『啓童説約』は、阮朝・嗣徳六年（一八五三）に著された、やはり漢文教育用の初学テキストである。『天南四字経』同様に四字句の漢文で構成されているが、天文や人体の仕組みなど、より高度で複雑な事柄をも包括した書物であるのが特徴で、知識人層の支持を受けたという⁽¹⁸⁾。

二つの教科書には、呉士連評やそれを継承する諸史料の言説を踏襲したベトナムの教化者たる士變像が描かれている。このことは、村落における自国史教育に際し、伝統的な士變像が根強く残っていたことを意味する。

こうしてベトナム側の諸史料を概観してみると、正史の上では排除されていた士變像も、神

話伝承や民俗資料においては、二〇世紀にいたってもなお広く流布していたことがわかる。また、ベトナムにおけるそのような評価は、現存する史料においては、『全書』の呉士連の按語が原点となっていることもわかる。

しかし、そのような士燮像の淵源を果たしてどこに求めればよいのだろうか。『越甸幽霊集』や『嶺南撫怪』の記述からわかる通り、そこに「土王」たる士燮像を見ることはできるが、ベトナムの教化者たる士燮像の登場は早くとも一六世紀中葉まで待たねばならない。つまり、呉士連が参照したであろう先行するベトナム側の諸史料には、まだそのような評価は見えないのである。

ベトナム側の諸史料に見えない以上、その模範となった中国側の諸史料にその淵源を見つけなければならないだろう。そこで、次節では中国側の諸史料に見える士燮像を概観していくこととする。

第二節 中国における士燮像

(1) 士燮伝中の士燮像

中国側の諸史料に見える士燮像を見る上で留意すべき点は、多くの記事において何らかの共通点を持つ人物が士燮と並称されていることである。その人物について検討することで、士燮がどのように評価されていたのかを知ることができる。

【史料13】袁徽による対士燮評価（士燮伝）

交阯土府君既學問優博、又達於從政、處大亂之中、保全一郡、二十餘年疆場無事、民不失業、羈旅之徒、皆蒙其慶、雖竇融保河西、曷以加之。官事小閑、輒玩習書傳、『春秋左氏傳』尤簡練精微、吾數以咨問傳中諸疑、皆有師說、意思甚密。又尚書兼通古今、大義詳備。聞京師古今之學、是非忿爭、今欲條『左氏』・『尚書』長義上之。

交阯の土府君既に學問優博にして、又た從政に達し、大亂の中に處り、一郡を保全し、二十餘年疆場事無く、民は失業せず、羈旅の徒は、皆な其の慶を蒙り、竇融河西を保つと雖も、曷んぞ以て之に加えんや。官事小閑するや、輒ち書傳を玩習し、『春秋左氏傳』尤も簡練精微なり。吾數々以て傳中の諸疑を咨問するも、皆な師說有り、意思甚だ密なり。又た『尚書』は古今に兼ね通じ、大義詳備なり。京師の古今の學、是非忿爭するを聞き、今『左氏』・『尚書』の長義を條し之を上るを欲す。

まず、士燮存命中の彼に対する評価としては、袁徽の書状が挙げられる。袁徽は、董卓による暴政とそれに伴う中原の混乱を避けて嶺南へと逃れた人物であるが、一方で朝廷を支配する曹操陣営の参謀である荀彧へ書状を送っており、この書状の中で袁徽は、竇融を凌ぐ力量を持つ統治者として士燮を評している。

竇融は、光武帝に仕えた功臣の一人であるが、それ以前は河西地域に割拠する群雄であった。『後漢書』卷二三竇融列伝には、竇融が行河西五郡大将軍事として河西五郡（酒泉・金城・張掖・

敦煌・武威)の太守と連合して河西地域を統治したことや、「保塞の羌胡は皆な震服して親附」したことが記されており、自身の弟を太守に据えるなど、事実上の自立政権を築いた士燮とは共通点が見受けられる。

しかし、袁徽が竇融と比較しているのは士燮の統治姿勢に他ならず、現地の教化に関する点ではないし、そもそも竇融にそのような評価はない。その後も士燮の学問の優れた点について称賛しているが、一言も教化については述べていないのである。

【史料14】陳寿による対士燮評価(同上)

震服百蠻、尉他不足踰也。

百蠻を震服すること、尉他も踰ゆるに足らざるなり。

また、『三国志』の撰者である陳寿は、士燮を南越王趙佗に比肩する存在であると評する(【史料14】)。前節の【史料7】や【史料10】に見えるように、ベトナム側の諸史料においてもしばしば士燮と趙佗は並称や比較される。それは趙佗が「趙武帝」として士燮同様にベトナムを教化した偉大なる帝王であると讃えられているためであるが、陳寿が比較する点はそこではなく、「震服百蠻」、すなわち百越を服従させた力量にある。この評価の直前には、士燮が王のごとき偉容をもって大名行列をなし、人々がその両側でひれ伏している描写がなされており、このような実態が帝号を称した趙佗と比肩するという評価に繋がっていると考えられる。

『史記』卷一一三南越列伝には、趙佗が「百越を和集」し、兵力や財物をもって閩越や西甌、駱といった周辺民族を服属させたことが記されており、陳寿はこれと比較したものと思われる。これは、袁徽が竇融と比較した点と共通している。

(2) 南北朝期

【史料15】南朝梁・王僧孺「至南海郡求士教」(『芸文類聚』治政下・薦挙所収)

孝實人經、則有羅威・唐頌。學惟業本、又聞陳元・士燮。至於高尚獨往、相望於嶼巖、懷仁抱義、繼蹤於前史。

孝の實に人經なるは、則ち羅威・唐頌有り。學の惟れ業の本なるは、又た陳元・士燮聞こゆ。高尚獨往に至り、嶼巖きげんに相望み、仁を懷きて義を抱き、前史を繼蹤す。

【史料15】は、南朝梁・王僧孺が、南海太守として郡内の人士の出仕を教導した書である。その中で、士燮は陳元なる人物と並称され、辺境の地で学問を修めた有能な人物として描写されている。

【史料16】『後漢書』卷三六陳元列伝

陳元字長孫、蒼梧廣信人也。父欽、習『左氏春秋』、事黎陽賈護、與劉歆同時而別自名家。王莽從欽受左氏學、以欽爲馱難將軍。元少傳父業、爲之訓詁、銳精覃思、至不與鄉里通。以父任爲郎。建武初、元與桓譚・杜林・鄭興俱爲學者所宗。時議欲立『左氏傳』博士。……帝

卒立左氏學、太常選博士四人、元爲第一。……以病去、年老、卒於家。子堅卿、有文章。陳元、字は長孫、蒼梧廣信の人なり。父の欽、『左氏春秋』を習い、黎陽の賈護に事え、劉歆と同時に別にして自ら家を名のる。王莽、欽に従いて左氏學を受け、欽を以て馱難將軍と爲す。元、少くして父の業を傳え、之が訓詁を爲し、精を鋭くして思いを覃くし、郷里と通せざるに至る。父の任を以て郎と爲る。建武の初め、元、桓譚・杜林・鄭興と俱に學者の宗とする所と爲る。時に議して『左氏傳』の博士を立てんと欲す。……帝、卒に左氏學を立て、太常は博士四人を選ぶに、元を第一と爲す。……病を以て去り、年老いて、家に卒す。子の堅卿、文章有り。

陳元は、①蒼梧郡広信県の出身、②『左伝』に精通しているという二点で士燮と全く共通している人物である。父の陳欽、子の陳堅卿もまた、『左伝』などの学問に精通した人物として見える。そのため、この後登場する士燮について記された多数の記事において、陳元、あるいは陳氏三代との並称が行われるようになる。

(3) 唐代

【史料17】劉知幾『史通』外篇・雜説下

夫十室之邑、必有忠信。欲求不朽、弘之在人。何者、交趾遠居南裔、越裳之俗也。敦煌僻處西域、昆戎之郷也。求諸人物、自古闕載。蓋由地居下國、路絶上京、史官注記、所不能及也。既而士燮著録、劉昫裁書、則磊落英才、粲然盈矚者矣。向使兩賢不出、二郡無記、彼邊隅之君子、何以取聞於後世乎。是知著述之功、其力大矣。豈與夫詩賦小技校其優劣者哉。

夫れ十室の邑、必ず忠信有り。不朽を求めんと欲すれば、之を弘むるは人に在りなんとなれ。何者ば、交趾は遠く南裔に居りて、越裳の俗なり。敦煌は西域に僻處して、昆戎の郷なり。諸に人物を求むるも、古自り載を闕く。蓋し地は下國に居り、路は上京を絶つに由り、史官の注記、能く及ばざる所なり。既に而して士燮録を著し、劉昫書を裁して、則ち磊落たる英才、粲然として盈矚する者なり。向使し兩賢の出でず、二郡に記無くんば、彼の邊隅の君子、何を以て後世に於いて聞を取らんや。是に著述の功、其の力の大なることを知る。豈に夫の詩賦の小技と其の優劣を校する者ならんや。

【史料17】は、劉知幾『史通』外篇・雜説下に見える記事である。そこには、中央から隔絶された辺境の地にいた二人の賢人として士燮とともに劉昫なる人物が並称されている。

『魏書』卷五二劉昫伝によれば、劉昫は敦煌の人で、父の劉宝とともに卓越した儒学者として名の知れた人物である。酒泉郡に隠居した後には五百人余りの門弟に学問を教授し、その後は西涼の李暹の下で『敦煌実録』二〇卷などを著し、『周易』などに注釈を行った。

士燮と劉昫の共通点は、劉知幾が記す通り、僻地において「著述の功」があったという点であろう。『隋書』卷三二經籍志一・春秋条に、『春秋經』十一卷、呉の衛將軍士燮注す」とあり、

また『同』卷三五経籍志四・別集条には、「『士變集』五卷。亡す」とあるなど、士變もまた著作や『左伝』などへの注釈で名の知れた人物であり、学術面のみに限れば非常に似通っている。

ただ、士變に対する評価は、そのような点から後世に語り継がれるべき人物とされながらも、あくまでも辺境の一賢者という程度に止まっていたことが窺える。

【史料18】柳宗元「為安南楊侍御祭張都護文」

交州之大、南極天際、禹績無施、秦強莫制、或賓或叛、越自漢世。聖唐宣風、初鮮寧歲、稍臣卉服、漸化椎髻、卒爲華人、流我愷悌。士變之理、惟公克繼、勤勞遠圖、敷贊嘉惠。

交州の大なるは、南極の天際にして、禹績も施す無く、秦強かれども制莫く、或いは賓い或いは叛き、越、漢世自りす。聖唐は宣風するに、初め寧歲鮮く、稍く卉服をまと臣い、漸く椎髻を化し、卒に華人と爲り、我を流すこと愷悌たり。士變の理、惟うに公（安南都護張舟）克く繼ぎ、遠圖に勤勞し、嘉惠を敷贊す。

唐代の著名な詩人である柳宗元は、安南、すなわちベトナムの地にいる楊侍御という人物に宛て、かつての安南都護である張舟を弔うこのような祭文を送っている。叛乱の頻発した交州も唐朝の治世に至って安定し、その風俗もすっかり漢化して過ごしやすくなったことが述べられているが、それに続いて士變と張舟の治績を比較し、後者がこれを継承して善政を敷いたと評価している。

【史料19】『旧唐書』卷一四憲宗紀上

戊戌、以安南經略副使張舟爲安南都護・本管經略使。……丙申、安南都護張舟奏破環王國三萬餘人、獲戰象・兵械・竝王子五十九人。

（元和元年（八〇六）三月）戊戌、安南經略副使張舟、安南都護・本管經略使と爲る。……（元和三年（八〇八）八月）丙申、安南都護張舟、環王國三萬餘人を破り、戰象・兵械・竝びに王子五十九人を獲るを奏す。

張舟の事蹟に関する記述は極めて少なく、例えば『旧唐書』卷一四憲宗紀上（【史料19】）には、安南都護となった張舟が、八〇八年にチャンパの軍勢三万余りを撃退したことが記されている。この中に張舟が善政を敷いたという記述は見えないため、柳宗元が何を根拠にこのような評価を下したのかは不明である。しかし、士變に対する評価が辺境の地で善政を敷いた優れた統治者というものであることは疑いようがない。これは、袁徽や陳寿の評価に近いものであろう。

（4）宋代

【史料20】『宋史』卷四八八外国四交趾

是歲十月、制曰、「……權知交州三使留後黎桓、兼資義勇、特稟忠純、能得邦人之心、彌謹藩臣之禮。往者、丁璿方在童幼、昧於撫綏。桓乃肺腑之親、專掌軍旅之事、號令自出、威愛并行。璿盡解三使之權、以徇眾人之欲。遠輸誠款、求領節旄。士變彊明、化越俗而咸乂。尉

侂恭順、稟漢詔以無違。宜正元戎之稱、以列通侯之貴、控撫夷落、對揚天休。……」。

是の歳（雍熙三年（九八六））の十月、（北宋の太宗）制して曰く、「……權知交州三使留後黎桓（前黎朝初代皇帝）、義勇を兼資し、特に忠純を稟え、能く邦人の心を得、彌く藩臣の禮を謹む。往者、丁璿（丁朝二代皇帝）方に童幼に在り、撫綏に昧し。桓、乃ち肺腑の親にして、軍旅の事を專掌し、號令して自ら出で、威愛并行す。璿、盡く三使の權を解き、以て眾人の欲するに徇う。遠く誠款を輸し、節旄を領するを求む。士燮彊明にして、越俗を化し咸な^{おき}又む。尉侂恭順にして、漢の詔を稟くるに以て違ふこと無し。宜しく元戎の稱を正し、以て通侯の貴を列ね、夷落を控撫し、天休を對揚すべし。……」と。

【史料20】は、『宋史』卷四八八外国四交趾に収録されている、雍熙三年に太宗により發布された制書である。その内容は、前黎朝初代皇帝となった黎桓に対し、その正当性を大筋で認めるとともに、士燮が現地の風俗を教化してよく統治し、趙侂が漢朝に対して従順であったことに照らして、あくまでも宋朝の臣として現地を統治するように諭すものとなっている。

この制書が下された背景について簡単に説明したい。黎桓は、もともと九六八年、十二使君の乱という群雄割拠の時代を勝ち抜き丁朝を建てた丁部領の臣であり、丁部領が宮廷侍衛の杜積に殺害されると、その後継となった幼少の丁璿を擁立した。その後太后と密通して実権を掌握し、これに反発した重臣の反乱を鎮圧した。この内乱の中、九八〇年、邕州知事侯仁宝の建議を受け、北宋は安南攻略の軍を發し、黎桓はこれに備えるために幼帝を廢し、前黎朝を建てた。その翌年、黎桓軍は北宋軍を夜襲などにより撃破し（白藤江の戦い）、北宋軍が撤退したことで戦争は終結する。その後すぐに黎桓の外交努力により冊封体制が復活し、この制書や、九九七年の前黎朝建国の了承といった態度の軟化へとつながるのである。

太宗が士燮を「越俗を化し」た有能な統治者として評価した理由については後に検討するとして、朝廷が士燮をこのように評価した事例は、後にも先にもこの制書のみであり、当時の士燮観を知る貴重な記事であると言えるだろう。

【史料21】北宋・舒勉「六賢祠堂碑」（清・汪森『粵西文載』所収）

六賢謂漢陳欽、欽子元、元子堅卿、士燮、燮弟士壹、子廡。……李公亨伯好古樂善、歷求漢唐以至本朝、得名臣鉅公有典是郡者七人焉。既立堂祠之於冰泉之上、以慰邦人之思、又即鬻舍、塑六賢之像、并以其本末刻之於石。使學者歲時具香火謁先聖。已則退而旅拜六賢於祠堂之下、瞻其像、想見其風采、而生希慕之心、如在鄉黨焉。其敦勸誘掖、可謂至矣。

六賢は漢の陳欽、欽の子元、元の子堅卿、士燮、燮の弟士壹、子の廡を謂う。……李公亨伯、古の樂を好むこと善く、歷を漢唐に求めて以て本朝に至り、名臣鉅公の是の郡を典^{したが}有るを得。既に堂を立てて之を冰泉の上に祠り、以て邦人の思いを慰むるに、又た鬻^{したが}舍に即い、六賢の像を塑し、并せて其の本末を以て之を石に刻む。學者をして歲時に香火^みを具えて先聖に謁せしむ。已に則ち退きて六賢を祠堂の下に旅拜し、其の像を瞻るに、其の風采を想

見し、希み慕うの心生ずること、郷黨に在るが如し。其の敦勸誘掖は、至れりと謂う可きなり。

【史料21】は、一〇九五年に舒勉という人物により記された「六賢祠堂碑」という碑文である。当時の人々が、「六賢」と称される士變ら梧州（蒼梧）出身の傑出した人物について忘れ去っている現状を憂い、彼らの事蹟について簡潔に述べた後、「六賢の像」とその祠堂を建立した梧州知事李亨伯の功績を讃える内容となっている。

その中で士變は、【史料15】と同様に陳元ら陳氏と並称されている。その評価姿勢も【史料17】などに見える辺境の一賢者としてのものである。

（5）明・清代

明・清代に入ると、士變について叙述された史料は一気に増加する。しかし、多くが重複する内容であるため、本項ではその中でもより時代の古く、かつ特異性の強いものを挙げる。

【史料22】『（嘉靖）広西通志』卷一七風俗

夷獠雜居、古爲邊服、文物普遍、今類中州。蓋由張栻・呂祖謙之道化被於桂、范祖禹・鄒浩之正氣行乎昭、柳宗元之文聲著乎柳、馮京・黃庭堅之德譽動乎宜、二陳・三士之經學啓乎梧、谷永之恩信、陸續之儒業播乎潯、馬援之約束布於邕、蹈義泳仁、月異而歲不同。甚至交趾之界、獠獠之居、棄卉服而襲冠裳、挾詩書而延儒紳、太平諸府、材賢漸出。由是觀之、革俗由政、爲政在人、不可誣也。

夷獠雜居し、古は邊服爲り、文物普遍し、今は中州に類す。蓋し張栻・呂祖謙の道化、桂を被い、范祖禹・鄒浩の正氣、昭を行き、柳宗元の文聲、柳に著し、馮京・黃庭堅の德譽、宜を動かし、二陳（陳欽・陳元）・三士（士賜・士變・士壺）の經學、梧を啓き、谷永の恩信、陸續の儒業、潯に播き、馬援の約束、邕に布かれし由り、義を蹈み仁を泳ぎ、月は歳を異にして同ぜず。甚だ交趾の界に至り、獠獠の居、卉服を棄てて冠裳を襲ね、詩書を挾みて儒紳を延ばし、諸府を太平にし、材賢漸く出づ。是に由りて之を觀れば、革俗は政に由り、爲政は人に在るとは、誣う可からざるなり。

【史料22】は、一五三一年、黄佐・林富らにより編纂された『広西通志』卷一七風俗の一節である。広西地域の地方志である『広西通志』は、数種類の版本が現存するが、本書は其中でも最古の版本である。

その中で、やはり士變は、「二陳・三士」として父の士賜や弟の士壺とともに陳氏一族と並称されているのだが、同時に彼らの「經學」が「梧（州）」の人々を啓蒙したことが記されている。【史料21】に現れた教化者たる士變像が反映されたかは不明だが、蒼梧の啓蒙者という特異な評価を下されている。

【史料23】明・嚴從簡『殊域周咨録』南蛮・安南

時有刺史名士燮、乃初開學、教取中夏經傳。翻譯音義、教本國人、始知習學之業。然中夏則說喉聲、本國話舌聲。字與中華同、而音不同。

時に刺史の士燮と名いう有り、乃ち初めて學を開き、中夏の經傳を教取す。音義を翻訳し、本國の人に教え、始めて習學の業を知る。然れども中夏は則ち喉聲を説くも、本國は舌聲を話す。字は中華と同じけれども、音は同じからず。

【史料23】は、一五七四年に嚴從簡の著した『殊域周咨録』南蛮・安南の一節である。外交使節の接待を司る行人であった嚴從簡は、その職務の過程で辺境地域や諸外国の状況や文献などを知ることが出来たため、中には現存しない書籍の内容なども収録されており、非常に有用な著作となっている。

これを見ると、士燮を中華の經書などを現地住民に教えた学問の祖であるとしており、前節において概観したベトナム側の諸史料に見受けられたベトナムの教化者たる士燮像を窺うことができる。その成書年代と『殊域周咨録』の性格を勘案すれば、おそらくは『全書』などのベトナム漢文史料を参照して記された記事であると思われる。その意味で、この記事は他とは区別すべきであろう。

清代において特筆すべき史料に、広西壮族自治区梧州市蒼梧県京南鎮に残る「士燮故里石刻」がある。そこには「漢士威彦先生故里」と記された石刻碑文が残されており、その落款に「大清光緒十四年戊子季秋月邑人高松喬書裡人羅棟才鐫」とある。当地の伝承によれば、科挙に何度も失敗していた羅棟才なる書生の夢に士燮が現れ、彼に一篇の詩を送った。するとその後見事科挙に合格したため、これに感謝した羅棟才はこの碑文を断崖の巨石に刻んだという⁽¹⁹⁾。

『大清徳宗景皇帝実録』によれば、一八九〇年の殿試で選ばれた進士の内、三甲（成績下位の集団）となった、広西省梧州府蒼梧県出身の羅棟材という人物がいたことが確認される。また、この碑文の周辺には、「大人廟」や「尚書義学」といった士燮を祀る廟が建っており、やはり対連等に士燮を讃える文が記されている。そこには、学問を志す人物を見守る土地神として敬愛される士燮像が見える。

こうして中国側の士燮関連記事を概観してみると、大きく分けて二つの士燮像が浮かび上がってくる。一つは、あくまでも蒼梧という嶺南の一地方における賢人たる士燮像であり、もう一つは、【史料20】やその後のベトナム側の諸史料に見える、土俗を教化して百越を服従させた統治者たる士燮像である。この二つの士燮像は一体どのような理由で生まれ、どのようにして「南交学祖」のようなベトナムでの評価につながっていくのだろうか。

第三節 二つの士燮像

(1) 蒼梧型士燮像

二つの士燮像を考察するにあたり、前者を「蒼梧型士燮像」、後者を「交阯型士燮像」と名付

けたい。これは、前者が蒼梧郡（梧州）に根ざしたイメージであるのに対し、後者が交趾郡、すなわちベトナム王朝の都が置かれた紅河デルタ地帯において形成されたイメージであることによるものである。

また、士變墓が蒼梧と交趾の二箇所が存在することからも着想を得たものである。例えば前者は『古今図書集成』方輿彙編・職方典・梧州府部・彙考・陵墓附に、「漢太守士變墓。在（梧州）府城西北四里」とあり、後者は清・唐景崧『請纓日記』にも、「吳之士變、在北甯（バクニン省）有墓有祠」とある。また、「士王祠」には実際に士變墓が残っている。

さて、蒼梧型士變像は、【史料15】より始まり中国側の諸史料の多くに見られた。特に出身地が同じで『左伝』に通じた陳元との並称により、中華世界の英雄と言うよりは、蒼梧というとても狭い範囲における偉大な知識人という性格が強調されていた。そして宋代に入ると、士氏と陳氏は「六賢」として「蒼梧学」と呼ぶべき地方学派のシンボルとして祀られ、清代に至り、一書生の成功譚を媒介に、士變の知識人たる性格が肥大化し、「蒼梧の誇る偉人」として神格化していったと理解すべきだろう。

（2）交趾型士變像

一方の交趾型士變像は、中国側の諸史料では【史料20】を原型とするものと考えられる。北宋の太宗は、士變と趙佗という、嶺南を統治した二人の人物の功績を例に出し、帝位を奪って新王朝を樹立した黎桓に対し自制と忠誠を促したと考えられる。

しかし、趙佗が「恭順にして、漢の詔を稟くるに以て違ふこと無」かったことは『史記』南越列伝などを見れば明らかであるが、士變が「越俗を化し」たという事実は無い。ならば、教化者たる士變像はなぜ現れたのだろうか。そこには士變以前に嶺南を統治した錫光と任延の事蹟が関係すると考えられる。

『後漢書』卷七六任延列伝には、光武帝期に九真太守に赴任した任延が、土地の開墾方法や婚姻儀礼を伝えたことで乱れた風俗が改まり、平帝期に交趾太守に赴任した錫光が、民衆の教化に努めたことから、「領（嶺）南の華風」が二人の統治より始まったことが記されている。このような評価は、太宗の士變に対する評価と非常に似通っており、両者が結びついた可能性はあると思われる。

こうした士變像を継承し、交趾型士變像を確立したのが【史料3】の呉士連評であろう。『全書』本紀卷一・天福七年（九八六）冬十月条には【史料20】の制書がほぼそのままの形で収録されており、明らかに呉士連はこの士變像を知っていたことになる。

では、呉士連がこの士變像を採用した理由は何であろうか。これには、『全書』が著されたのが後黎朝・聖宗期であることが大きく作用していると思われる。聖宗は、ベトナムにおいて科挙制度を確立した皇帝として知られ⁽²⁰⁾、呉士連もまたこの科挙制度により登用されている。また、

儒教の徳目に反する者には郷試の受験資格を与えないなど、非常に儒学を重んじた⁽²¹⁾。儒教偏重が始まったこの時期に編纂された『全書』もまた、必然的に儒教やそれに付随する中華文化を重視し、交趾型士燮像が形成されたのではないだろうか。

その後、呉時仕による修史を境に、公定歴史書では交趾型士燮像は否定されていく。呉時仕はより実証主義的な歴史叙述を展開し、事実に基づかない伝説的な描写を批判した。また、南河政権（中南部）が北河政権（北部）を打倒する形で統一を果たした阮朝は、それまでの北河中心の歴史観を克服し、統一した歴史を叙述しようと試みた⁽²²⁾。その過程で、歴代王朝の踏襲してきた交趾型士燮像は否定されたものと思われる。

ただ、文学作品や村落教育に使用された教科書においては、交趾型士燮像は根強く残った。呉時仕以前のフォークロアの歴史叙述における英雄の一人であった士燮⁽²³⁾は、阮朝統一後も北河中心の歴史観を保持し続けた紅河デルタ地帯の知識人や民衆から尊崇を集め、特に公教育が徹底される以前の児童教育の中に記憶され続けたと言えるだろう。

もっとも、クオックグーが普及して漢文教育が廃れ始めると共に、士燮は教科書の上から姿を消した。現在の歴史教科書において、中華帝国による圧政とそれに対する抵抗運動は記述されても、士燮の善政については言及されていない⁽²⁴⁾。

おわりに

ベトナムの教化者たる士燮像の形成過程をまとめると以下のようなになる。

- ①士燮伝において、学問に秀で優れた政治手腕を持つ統治者として士燮が登場する。
- ②南北朝期、共通項を持つ陳元と並称される形が始まる（蒼梧型士燮像の成立）。
- ③宋代に入り、土地神化が始まる。
- ④儒教偏重が始まる後黎朝・聖宗期、呉士連が北宋・太宗期の制書の記述を踏まえ、ベトナムの教化者たる士燮像を『全書』に記す（交趾型士燮像の成立）。
- ⑤『全書』の影響を受け、神話小説集や文学作品、教科書に交趾型士燮像が記述される。
- ⑥実証主義的歴史叙述の芽生えにより、公定歴史書から交趾型士燮像が排除される。ただし、北部デルタ地帯においては、知識人や民衆の支持を受けてある程度存続。

さて、今回の検討により新たに確認された点がもう一つある。それは、ベトナムにおいて、交趾型士燮像と「士王」評価が同時期に成立したものではないということである。前者が『全書』の呉士連評から見えるのに対し、後者はすでに『大越史略』の時代から見え始めている。つまり、後者については別に形成されたものとして改めて考察しなければならないのである。

今後は、この「士王」評価の形成過程について検討していきたい。

註

- (1) デイン・カック・トゥアン (二ノ宮聡訳)「ベトナム教育史概況」(『東アジア文化交渉研究』三、二〇一〇年) 一〇一頁参照。
- (2) 蔣君章「士變对交州的貢獻—对越南政治文化最有貢獻の漢官」(同『越南論叢』、中央文物供应社、一九六〇年)、邱普艷・李新平「士變与儒学在交趾の伝播」(『平頂山学院学报』二〇一六、二〇〇五年)、喬好勤「嶺南儒学的興起及其着述」(『図書館論壇』二六—六、二〇〇六年)、楊勇「浅析儒学在越南興盛的原因」(『紅河学院学报』二〇一—三、二〇一一年)等参照。
- (3) 後藤均平「士變」(『史苑』三二—一、一九七二年)参照。
- (4) 『大越史略』については、陳荆和『校合本大越史略』(創価大学アジア研究所、一九八七年)を参照した。
- (5) 山本達郎「越史略と大越史記」(『東洋学报』三二—四、一九五〇年)参照。
- (6) 注(5)前掲山本氏論文、陳荆和「『大越史略』—その内容と編者—」(山本達郎博士古稀記念論叢編集委員会編『東南アジア・インドの社会と文化』下、山川出版社、一九八〇年)参照。
- (7) 『大越史記全書』については、陳荆和『校合本大越史記全書』上(東京大学東洋文化研究所附属東洋学文献センター、一九八四年)を参照した。なお、「西山本」のみ注(8)参照。
- (8) 「西山本」については、(財)東洋文庫所蔵『大越史記前編』を参照した。
- (9) 注(3)前掲後藤氏論文、二三~二四頁参照。
- (10) 『越甸幽霊集』については、孫遜・鄭克孟・陳益源主編『越南漢文小説集成』二(上海古籍出版社、二〇一〇年)を参照した。
- (11) 『嶺南摭怪』については、孫遜・鄭克孟・陳益源主編『越南漢文小説集成』一(上海古籍出版社、二〇一〇年)を参照した。
- (12) 注(10)前掲著書、一~一〇頁、任明華『越南漢文小説研究』(上海古籍出版社、二〇一〇年)一九~三九頁参照。
- (13) 注(11)前掲著書、三~七頁、注(12)前掲任明華氏著書、七九~九九頁参照。
- (14) 本項で引用する史料については、「Digital collections of the Vietnamese Nom Preservation Foundation」<http://lib.nomfoundation.org/>に収録されたベトナム国家図書館所蔵のものを参照した。
- (15) 日本語訳については、川本邦衛『ベトナムの詩と歴史』(文藝春秋、一九六七年)八二~八四頁を参照し、これを改変した。
- (16) 嶋尾稔「ベトナムの伝統的私塾に関する研究のための予備的報告」(『東アジア文化交渉研究』別冊二、二〇〇八年)五八~六三頁参照。
- (17) 嶋尾稔「『天南四字経』に関する覚書」(『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』四四、二〇一三年)参照。
- (18) 嶋尾稔「ベトナム阮朝期初学教育テキストの中の国土・国史—『啓童説約』の検討」(山本正身編『アジアにおける「知の伝達」の伝統と系譜』慶應義塾大学出版会、二〇一二年)参照。
- (19) 李玉洋「尋蹤士變」(『春秋』二〇一—四、二〇一二年)参照。
- (20) 藤原利一郎「黎朝の科挙—聖宗の科挙制確立まで—」(同『東南アジア史の研究』法蔵館、一九八六年)四二六~四四一頁参照。
- (21) 佐世俊久「ベトナム黎朝前期における儒教の受容について」(『広島東洋史学报』四、一九九九年)一一~一六頁参照。
- (22) 嶋尾稔「20世紀初頭ベトナムの通史について」(根本敬編『東南アジアにとって20世紀とは何か : ナショナルリズムをめぐる思想状況』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、二〇〇四年)参照。
- (23) 注(22)前掲嶋尾氏論文、一六八頁参照。
- (24) ファン・ゴク・リエン監修『ベトナムの歴史—ベトナム中学校歴史教科書』(明石書店、二〇〇八年)等参照。

