天足會と不纏足會

高嶋航

一　纏足解放と女性解放
二　康有爲と不裹足會
三　リトル夫人と天足會
四　梁啓超と不纏足會
五　天足會と不纏足會

一　纏足解放と女性解放

纏足女性は本當に「快樂」ではなかったのか。

楊念群は纏足を論じた文章の冒頭でこのような問いを發し、數年前であればたちまち質問や罵聲が飛んだであろうと述べた。[1] 被害者としての女性というイメージは五四時期の男性知識人によって形成された。[2] 女性は彼らが打倒しようとした封建制の最大の被害者であり、同時に帝國主義列強に犯されつつあった中國のメタファーでもあった。[3] 女性の歷史は過去を否定することで現在の政權を正當化し、また現狀を否定することで改革の必要性を示した。それは當初から國家と結びつき、女性の解放は民族・國家の解放の前提あるいは結果と考えられた。李澤珍が中華民國建國三〇年にあたる一九四一年に過去三〇年の女性運動を振り返ったなかで、「中國女性運動は中華民國とともに誕生した」と記したのはその一例といえよう。[4] 中華民國において女性解放は解決しつつある問題であったが、中華人民共和國においてそれはすでに解決され

た問題になった。一九四九年に女性は「解放」されたという共産黨の女性解放神話は、一九八〇年代になってようやく批判を浴びるようになり、[5]その有效性は多く失われてしまったが、二〇世紀以前の女性像はいまなお根強く生き續けている。

ドロシー・コーは封建的、家父長的、抑壓的な「中國の傳統」が生み出されたのは、五四文化運動、共産黨革命、西洋のフェミニズム研究が交差した結果であるとし、[6]平板な「傳統」的女性像を塗り替えようと試みている。彼女の纏足研究もその一環である。彼女は「陋習」に貶められた纏足を再び「文化」として再評價した。[7]纏足とは、「小さな足」であるより「靴」であり、モノであるより言説であった。彼女は長年にわたって各地域ではぐくまれてきた纏足文化の多様性を明らかにすることで、我々が纏足にたいして持つおそるべき單調なイメージを打ち破ることに成功した。[8]王萍は主に文學作品を素材に、心理面から纏足文化の豐かさを描き出し、フレッド・ブレイクは女兒が纏足を通じて儒教社會のなかで女性性を獲得していく過程を分析した。ヒル・ゲイツは多數の纏足女性に對するインタヴューを通して、纏足と勞働の關係を見直し、非エリート女性の纏足の世界を披瀝した。[9]中國でも最近になってようやく纏足を再評價する研究が現れてきた。楊興梅は纏足から天足への變化を審美觀の變化とみて纏足の美を肯定した。[10]冒頭に擧げた楊念群もある時代において纏足が審美の功能と意義を有していたことを認めるべきだと提言し、現在の道德的、政治的價値觀を適用すべきではないと述べる。日本では坂元ひろ子がコーの議論によりながらディスコースとしての纏足をとらえ、その變化を追った。[11]

纏足は封建的抑壓の象徵として格好の對象であり、その解放の過程は太平天國とならんで近代女性解放運動の幕開けを飾る重要な出來事とみなされてきた。もし纏足が抑壓ではなく豐かな文化を表徵するとしたら、また女性が主體的に纏足文化に參與していたとしたら、「女性解放」という單純な圖式で纏足の解放過程をとらえるのはあまりに一面的ではないか。實際、これまで纏足解放の過程を女性解放運動の歷史とみることで、多くの側面が見過ごされてきた。「纏足解放運動史」において、纏足解放の様々な試みは纏足廢絶へと收斂する一つの方向性をもったプロセスとして扱われた。なるほど出來事を並べて「成果」をつなぎ合わせてみればそう取れるかもしれない。しかし虛心に眺めれば、女性解放という枠

組みだけで説明しきれないことはすぐにわかる。賈伸がのちに「戊戌前は個人運動であり戊戌以降は團體運動であった」と述べるように、[12] 纏足解放運動は戊戌維新期にはじめて組織的な運動になった。解放史觀では、なぜこの時期にこのような形で纏足解放運動が展開したのかという疑問は生まれない。纏足解放運動の廣がりは必然であって、それ自體説明を要しないからである。

戊戌維新期の纏足解放運動を扱った研究は多いが、ほとんどがそれを女性解放運動とみなし、敍述は大同小異である。[13] その中で張鳴の研究は異彩を放っている。[14] 彼は戊戌維新期の纏足解放運動が徹頭徹尾男性の運動であり、男性中心主義に裏付けられていたとする。烈婦を顯彰するかたわら纏足解放を唱えた維新派人士は、國家に對する責任を女性に轉嫁し、女性を生育と生産の道具とみなした。戊戌維新期のいわゆる女性解放運動は、國家に奉仕する「賢妻良母」の創出を目指すものであり、女性に新たな束縛をもたらすものであった。[15] 張鳴は纏足解放に女性を解放する側面が全くなかったと言っているのではない。問題はこれまで女性解放という側面からしか纏足解放が語られてこなかった點にある。ただし張鳴が天足會を論じていないのは大きな缺點である。男／女の關係だけでなく中國／西洋という關係を考慮に入れないと、不纏足運動の本質は見えてこないからである。[16]

二　康有爲と不裹足會

歷代の知識人が纏足を批判してきたことはよく知られている。人々の心の中にくすぶっていた纏足に對する批判は時として浮かび上がることはあっても、文字に殘される機會はほとんどなく、纏足の盛行のまえには無力であった。しかし纏足を批判する文章が少ないからといって、纏足に批判的な人が少なかったと考えてはならない。[17] 清末の狀況に基づけば、纏足に反對する知識人の層がある程度の厚みを持って持續し、徐々に擴大していったと考えられる。そして彼らが纏足解放運動の受け皿の一つとなったのである。

清代の纏足批判は同時代に大きな影響を與えることはなかったが、後世の纏足解放運動に對してもまた同様であった。纏足解放史の敍述においてこれらの批判は必ず取り上げられるが、戊戌維新期の纏足反對論のなかで引用された形跡はほとんどない。[18] 纏足が中國の積弱を招き民族・國家を滅亡に至らしめる元凶であるとした梁啓超の議論は、錢泳の議論とよく似てはいるが實は全く違うものである。錢泳は纏足と王朝の興亡とを結びつけ、女性の纏足が生まれてくる子供に惡影響を與えることを指摘した。[19] 錢泳において纏足は王朝の衰亡をもたらすにすぎないが、梁啓超においてそれは民族・國家の滅亡をもたらす。戊戌維新期の纏足批判にはそれ以前のものとは全く異なる論理が用いられていた。それはむしろ宣教師や中國人キリスト敎徒の議論の系譜に連なるものであった。

纏足禁止を含む太平天國の女性政策は、その限界が指摘されながらも全體として肯定的評價がなされてきた。しかし一方で、太平天國による纏足禁止は勞働力獲得のための應急措置であって、正式な禁令は出されなかったとの見解もある。[20] 後世の研究者の評價はさておき、清末に纏足解放運動を推進した知識人たちからみれば、太平天國は決して肯定的にとらえられるものではなく、太平天國の事跡に觸れるものはほとんどなかった。黃遵憲は「張獻忠の酷、趾を削り以て天山を像り、洪秀全の慘、足を駢べて以て人燭を作る」と述べ、[21] 四川で女性の纏足を切斷し、それを集めて山にし、「金蓮峯」と名づけたという張獻忠と並べて論じている。清末の纏足解放運動の當事者たちは自らの運動を太平天國の延長線上に置いていなかった。太平天國は結果的に纏足解放を促進した側面もあるが、それはむしろ纏足の解放者としてよりは迫害者として記憶されていたのである。

光緒九年（一八八三）、康有爲が不裏足會を設立した。康有爲は自ら「實に中國の不纏足會の始めとなす」とこの壯擧を自讃し、後世の研究者も纏足解放運動史上の記念碑的出來事として言及する。ところがこの不裏足會がいつ設立されたかという基本的な事柄についてさえ、研究者たちの意見は一致していない。鮑家麟は「民國紀元前三十年（西元一八八一年）」とする。[22] その典據は陳東原『中國婦女生活史』と小野和子「清末の婦人解放思想」であるが、陳は「光緒八年（民國

前三〇）」とし小野は光緒九年としている。[23] 左君や陳三井も光緒八年＝一八八二年説をとるが、典據は示されていない。[24]

戚世皓は一八八二年に不纏足會設立を圖ったが一八九四年にようやく結成されたと記す。[25] 光緒九年＝一八八三年説をとる研究は非常に多いが、典據を示したものを擧げれば、李長莉と李又寧が『康南海自編年譜』（以下、『年譜』）に據り、馬洪林が康同璧の回憶に據り、梁景和が『年譜』と回憶に據っている。[26] 鄭永福・呂美頤は一八八七年とするが典據は示されていない。[27]

結論を先に言えば、康有爲の不裹足會がもし本當にあったとすれば、それは一八八三年と考えざるを得ない。一八八一年と一八八七年説は根據が見出せない。一八八二年説は梁啓超『戊戌政變記』に「先生〔康有爲〕婦女の纏足を惡む。壬午年〔一八八二年〕に不纏足會を創るも未だ成らず。君〔康廣仁〕卒にこれを成し、粵風大いに移る」とあるのに據ったと考えられる。康有爲は光緒八年に北京で科擧の受驗をし、歸途に西洋の書物を購入して一一月に家に戻った。光緒八年一一月は西曆に換算すると一八八二年一二月から翌年一月となる。彼が歸鄉後すぐに不裹足會を作ったとしても、やはり一八八三年というのが妥當であろう。『年譜』では一八八三年に『萬國公報』を購入したという記事のあとに不裹足會のことが書かれている。もしそうなら、もともと纏足に反對していた康有爲が會を作ろうと思い至ったのは、抱拙子「厦門戒纏足會」（『萬國公報』一八七九年三月）を讀んだことがきっかけとなったにちがいない。

『戊戌政變記』は、康有爲が創ろうとした「不纏足會」は未完に終わり、康廣仁がのちにそれを完成させたとする。戚世皓が採用したのはこの説である。ところが康廣仁による「不纏足會」の創設年については様々な説がある。鮑家麟は李又寧と『年譜』を擧げて一八九四年とするが、『年譜』でも李の論文でも一八九五年説がとられており、なぜ一八九四年としたのか理解できない。[28] 歐米圈における纏足研究の古典、ハワード・レヴィの著書が一八九四年としたのにつられたのだろうか。[29] ただしレヴィはこれを康有爲が創ったとする。アリソン・ドラッカーは一八九四年か一八九五年に康有爲が區鍔良と會を創ったとする。[30] しかしその根據は明らかではない。少なくとも康有爲が一八九五年に廣東で會を組織するのは

無理だと思われる。[31]『年譜』と康同璧の回憶は乙未年（一八九五）とする。陳三井や高洪興は典據を示さず一八九六年とする。これは『采菲續編』に「光緒二二年、康有爲が不纏足會を廣州に創立した。成立當初、會員は一萬人以上に達した。順德の賴弼彤と陳默庵もまた戒纏足會を創めた」とあるのに據ったのだろう。しかし一八九五年前後に康廣仁や康有爲が本當に不纏足會を作っていたならば、梁啓超が光緒二二年末の「戒纏足會敍」で「一萬人以上」の會員を擁する廣州の不纏足會に全く言及せず、また光緒二三年に上海不纏足會がみずからの歷史を述べた中でも賴と陳の戒纏足會に言及しながら廣州の不纏足會に言及していないのは何故だろうか。[32]現在の資料狀況で確たることは言えないが、一八九四、五年の不纏足會は存在しなかったと考えるのが妥當であろう。[33]

では一八八三年の不裹足會は存在したのだろうか。董士偉が發見した「戒纏足會啓」はこの問題に終止符を打つかのように思われた。董はそれを康有爲が一八八三年に書いたものと斷定したが、その考證はきわめて不十分かつ不正確である。[34]閔杰はタイトルが不裹足會ではないこと、戒纏足會は一八九六、七年に不纏足運動が起こった際に通行した名稱であったこと、『年譜』以外に不裹足會の存在を確かめる資料がないことから、この文章が一八九六、七年の間に作成されたと推定し、一八八三年の不裹足會は康有爲によるフィクションの可能性が高いと考えた。[35]またたとえこの文章が一八八三年に書かれたとしても、康有爲が不裹足會を本當に設立したかどうかはわからないと述べた。

まず閔杰が問題にしたタイトルについて考えてみよう。董士偉に據れば、この冊子は「光緒丁酉刻」、すなわち光緒二三年（一八九七）に刊刻された。「戒纏足會啓」のほか梁啓超「戒纏足會敍」が收められている。「戒纏足會敍」は光緒二二年一二月一日（一八九七年一月三日）の『時務報』に發表された。一方、「戒纏足會啓」は「南海康工部舊稿」と書かれている。「戒纏足會敍」が發表されたあと、康有爲の舊稿と抱き合わせて冊子に仕立てたのだろう。タイトルは「戒纏足會敍」にあわせて後からつけたと考えられる。なぜなら康有爲自身は「纏足」よりは「裹足」という語を好んで用いたからである。上奏文「請禁婦女裹足摺」では全て「裹足」を使っているし、のちに書かれた『年譜』でも自らの不裹足會と

不纏足會とははっきり用語を區別している。なお、この「請禁婦女裹足摺」は「戒纏足會啓」の第二、三段落と言葉遣いや論の運び方がほぼ一致し、「戒纏足會啓」が康有爲の手になる證據の一つでもある。

「戒纏足會啓」は四段落から構成される。第一段落は合刻したときに付け加えられたか、別人によって書き換えられた可能性がある。というのも「纏足」という言葉が全文でこの段落にだけしか出てこないからである。たとえば上奏文で「宋人稱只有程頤一家不裹足」とあるところが「戒纏足會啓」では「宋時唯程子之家不纏足」となっている。(36)

「戒纏足會啓」の第二、三段落は纏足に反對する理由を述べる。女子は何の罪があって刑罰に等しい纏足を實の父母から強要されるのか。それは理に悖り道を傷つくこと甚だしい。纏足をされて泣いているのを見ても、無辜を哀れまずに當然のことと思っている。纏足は天理を傷つけるだけでなく、國禁にも違う、と。董士偉が言うように、これらはすでに『萬國公報』の纏足反對論にも見られ、目新しいものではない。一方、一八九八年の「請禁婦女裹足摺」では大きな變化が見られる。纏足は野蠻の象徵であり、恥ずべきものであることが最初に示される。そしてなによりも萬國競爭の世の中にあって、種を弱める纏足を存續させることに強い危機感を抱いている。もちろん上奏文が皇帝に宛てたものである以上、國家の問題が前面に出てくるのは當然であるが、社會進化論的發想や衞生觀念などは「戒纏足會啓」には全く見られないものである。それらは梁啓超の「戒纏足會敍」以降、纏足に關する議論のなかで支配的な位置を占めることになる。逆に言えば、一八九六、七年の段階で康有爲が「戒纏足會啓」のような文章を書くとは思われない。やはりこれは「舊稿」と考えるべきであろう。

第四段落には不裹足の先驅者として三名の人物が擧げられている。鄧鴻臚鐵香（鄧承修）(37)、李方伯山農（李文田）(38)、區部郎海峰（區諤良）(39)である。光緒二六年六月の『萬國公報』に掲載されたリトル夫人の「勸戒纏足叢說」にも「粵紳鄧鐵香京卿、李由農方伯、區海峯主政らが、以前北京で自分の娘に纏足させないという約束を決めた」とこの三人が登場する。區は康有爲とともに不裹足會を創設した人物である。問題は鄧承修で、『清史列傳』六三によれば、彼が鴻臚寺卿になった

のは光緒一〇年（一八八四）七月である。したがって、この文章そのものは光緒九年に書かれたものではない。これについてはいくつかの解釋が考えられる。①「戒纏足會啓」は光緒九年に書かれ、のちに修正された。②不裹足會の設立準備は光緒九年にはじまったが、「戒纏足會啓」は光緒一〇年以後になってようやく完成した。③「戒纏足會啓」は不纏足運動開始の直前（光緒二〇、二一年頃）に書かれた。

一八九五年（光緒一九年）の不纏足會は存在せず、またこの時期に「戒纏足會啓」のような文章をわざわざ書く必然性はなかったとする見解に立てば、③は否定される。康有爲が光緒四年一二月二一日（一八七九年一月一三日）生まれの娘に纏足させなかったという事實を考えるならば、彼が一八八三年頃に纏足に反對する何らかの行動を取った可能性はきわめて高い。しかしそれが『年譜』の記すような不裹足會であったかどうかは別の問題である。そして彼が『萬國公報』の讀者であったならば、「戒纏足會啓」のような文章を書いたことも十分考えられる。

康有爲の試みは決して孤立した事象ではなかった。光緒八（一八八二）年に船政學堂からヨーロッパへ派遣された留學生魏瀚は娘に纏足させなかったし[40]、光緒二〇（一八九四）年に亡くなった鄭藻如は生前に纏足解放を試みようとしたが果たせなかったという[41]。鄭は光緒七（一八八一）年から五年ほどアメリカ滯在を經驗している。またヨーロッパ、日本に長らく滯在した李鴻章の嗣子李經方も娘に纏足させなかった[42]。『萬國公報』の讀者であった康有爲、歐米滯在經驗をもつ區諝良、鄭藻如、魏瀚、李經方など彼らの多くが西洋の直接的・間接的影響を受けていることに注意したい。

のちに『時務報』が不纏足會の歴史を語った際に「太平天國以後各省の賢達たちが相約して纏足を戒め、一鄉一家で行うものは至るところにあった」ことをまず擧げたように、不纏足會以前のこうした試みは確かに戊戌維新期の不纏足運動の土臺になった。閔杰は康有爲の不裹足會について、たとえそれが存在したとしても、戊戌維新期の不纏足運動にまったく影響を及ぼさなかったと述べているが、これは正しくない。康有爲をはじめとする不纏足會以前のこうした試みは、相互に影響を與えあうことなく、局地的な現象で終わり歴史の闇に消えていった試みも無數にあったに違いない。しかし後

世になんらかの影響を及ぼして歴史に名を残す試みもわずかではあったが存在したのである。康有爲の不裹足會は、確かに早い事例ではあるが、「中國不纏足會の始」という位置づけが多少なりとも説得力を持つのは、閔杰も指摘するように、康有爲の後の經歴・發言によるところが大きい。[43] それはおそらく友人間の「立約」にすぎなかったのであって、のちの不纏足會のような公開組織ではなかった。

三　リトル夫人と天足會

一八九三年一二月五日、Shanghai Missionary Association が纏足問題解決のための委員會を組織した。同委員會が中國各地の宣教師と連絡を取った結果、この問題について大きな潜在的關心がもたれ、各地で優れた取り組みがなされていることが明らかになった。そしてこの委員會の贊助のもと、上海で集會が開かれ天足會が組織された。以上はジェームズ・デニスが描いた天足會設立の經過である。[44] デニスは教會が組織した纏足反對の會 anti-footbinding society と天足會とを混同しており、この説明は正しくない。[45]

一八九五年四月二日に重慶のイギリス商人アーキボルド・リトルの夫人アリーシア（漢文資料では通常「立德夫人」と稱される）をはじめ一〇人の西洋人女性たちが天足會を設立した。[46] ジョン・マガウアンによれば、それは偶然の出來事によるものだった。當時上海にいたマガウアンは友人のティモシー・リチャードを訪れた。そしてアモイの戒纏足會のことを熱心に語ったところ、リチャードが非常に興味を示し、ある女性に引き合わせるから、彼女に今と同じことを話して欲しいと頼んだ。彼らはすぐにアスターハウスホテルへ行き、リトル夫人と會った。「そして今この瞬間から纏足解放運動は新しい最も重要な一歩を踏み出した。[47]」リトル夫人はマガウアンと知り合う前にすでに纏足解放運動を始める決意を抱いていたのであり、決して彼との出會いによって纏足解放運動が始まったわけではない。リチャード自身は、リトル夫妻が纏足反對の會設立の適否についてリチャード夫妻の意見を聞きに來たと證言している。[48] もちろん彼はそれを熱心に勸めた。

こうした經緯からすると、リトル夫人は様々な人の意見を聞きながら、周到に準備を進めていったことがわかる。リトル夫人は領事や商人の妻など上海の西洋人女性たちに天足會の委員を依頼し、ほぼ全ての女性から快諾を得た。四月一六日にはシーマン夫人宅で集會が開かれた(49)。リトル夫人は、官僚の息子が纏足の女性と結婚するのを禁止する命令を出すよう皇帝に求める請願書を出すべきだというフライヤー博士の提案を紹介し、中國人女性の書いた詩の配布と懸賞論文の賞金のための寄付を出席者に求めた(50)。

四月二四日、王立アジア協會の一室で天足會の集會が開かれた(51)。この集會は天足會最初の大規模なもので、百人あまりの參加者があり、その多くは女性であった。逆に議長をはじめ發言者のほとんどは男性であった。議長の挨拶の後、マガウアンがアモイの戒纏足會での經驗を紹介した。次にアーキボルド・リトルが十年前に纏足の問題を考えるきっかけになった出來事を話した。續けて彼は、中國人はある程度外國人の意見に影響を受けるから、上海の外國人コミュニティが纏足反對の世論を作り出すよう促すのはよいことだと論じた。ドラモンドは皇帝に纏足禁止を請う請願書を提出し、高官に書簡を送ることを提案した。そしてこの提案に對して起こりうる二つの疑問、すなわちそれは賢明な方法か、いまがそれをするのにふさわしい時か、について自ら解答を示した。前者については、中國では皇帝が權力の源であるから、請願書を提出すれば大きな效果があるからであり、後者については、日清戰爭の敗北による中國崩壞という重壓と危機の時に始めて中國人は新しいステップを取りうるからであった。

女性たちが中國人に直接語りかけようと考えていたのに對して、男性たちが皇帝や外國人社會の力を借りるべきだと考えていたことは極めて興味深い。教會という組織をバックに持つ宣教師とは違って、天足會は組織的背景を全く持っていなかった。そのため天足會の活動が中國人社會はおろか外國人社會にも承認されない危險があった。事實、四月一六日の會議の後リトル夫人がイギリスの親戚に宛てた手紙には、彼女たちをからかう人々がいたと書かれている(52)。それゆえ天足會の初期の活動の一半が西洋人たちに纏足反對の重要性を理解してもらうことに費やされたのであり、一方、男たちは

「皇帝」「外國人」という權威を利用して運動を展開する必要があると考えたのである。

天足會の具體的な活動を會計面から見てみよう。收入はすべて寄付に賴っていた。一八九五年ではシーマン夫人とリトル夫人の二五ドルが最高額で、一〇ドル以下の寄付がそれに續いた。一方、支出は一八九五年四月一九日から一八九七年一二月一〇日までの二年半の間に四七二・一四ドル（銀行預金分七二・五三ドルを除く）で、印刷關係の費用が三〇六・六七ドル（六五%）を占める。次が懸賞論文や靴コンテストの賞金一〇九・〇五ドル（二三%）、以下、上奏文の經費二二・七ドル、廣告費二〇・八五ドルと續く。[53] 支出の項目から明かな通り、初期の天足會の活動の中心は纏足反對のビラや小冊子の印刷・配布であった。そのほか新聞への投稿や會議の開催などの活動を行ったが、會計の規模からして恒常的な活動はできなかった。リトル夫人は五月に赤十字基金の餘剩分を天足會にまわしてくれるようアディスに依賴した。彼はリトル夫人の善意に理解を示しながらも、天足會の活動自體については懷疑的な態度をとり、資金の提供を斷っている。[54]

天足會が最初に配布したのは杭州の女性が書いた詩であったが、初期において最も多く印刷され最も大きな影響を與えたのがクランツ牧師の「纏足兩說」であった。そこでは纏足反對の理由が七つ擧げられる。①天意に違う。ただし天意といってもキリスト敎の敎義を髣髴とさせるようなものではない。[55] ②古制を蔑する。孟子の母が引き合いに出される。③痼疾を召く。九江と鎭江を比較し、纏足が女性特有の疾患の原因となっていることを示す。④生命を戕う。火事や洪水、そして太平天國の亂などで逃げそこない命を落したことが說かれる。⑤生計を妨げる。上海の外國人は工場に纏足の女性を雇うことを拒んでいる。[56] ⑥人倫を廢する。行動が束縛されるため、兩親や夫、子供の面倒をみることができない。⑦心術を壞す。最後にようやく殘酷さに言及される。西洋人を動かすには人道的、醫學的理由が效果的だったが、中國人を動かすにはそれでは十分ではないと判斷したのだろう。

この文章は、一八九五年一二月の『チャイニーズ・レコーダー』に「Foot-binding; Two Sides of the Question」というタイトルで揭載された。これを中國人に配布しようとした時、どう翻譯するかという問題に突き當たった。上海方言に

翻譯すべきか。女性たちは理解してくれるだろうが、彼女たちは文字が讀めない。そもそも天足會が訴えかける對象は男か、女か。普通の官話に翻譯すれば知識人に輕蔑される。結局彼女たちが選んだのは格調高い漢文だった。[57] 翻譯はリチャード（の中國人助手）が擔當し、『萬國公報』（一八九五年六月）に「纏足兩說」という題で掲載された。天足會はこうした議論を通じて、徐々に活動方針を固めていった。後世の目からみれば、天足會の發展は必然のように思われるが、彼女たちはこの活動が中國人とりわけ知識人に受け入れられるかどうかという不安をつねに抱きながら活動していたのである。

四月二五日の『申報』で二四日の集會の狀況が報告されたが、五月四日にはそれを受けて「聞泰西婦女設天足會感而書此」と題する記事が掲載された。西洋人が「惻隱の仁に本づき、以て其の是非の智を行う」べく天足會を設けたこと、天足という言葉の由來や天足會が懸賞論文を募集していることが紹介された。記者は、西洋人のこの事業は中國に大きな幸いであると評價し、中國の知識人たちが西洋人と呼應して千餘年の惡習を改める日がくるであろうという期待を表明した。

『ノース・チャイナ・デイリー・ニューズ』紙上では、天足會および纏足解放運動の是非をめぐる議論が交わされた。とりわけ痛烈だったのは中國人の K. D. Luk によるものであった。Luk は四月一六日の會議を報じた記事を讀み、哀れな少女たちには天惠であるが、決して成功しないだろうという。そして地位のある中國人青年たちが纏足女性と結婚しないことを決意し會を組織することこそ成功への道だと主張する。彼は西洋のコルセットを持ち出して、それが纏足よりも危險であることを示し、西洋の女性が中國の女性の纏足に反對する會を始めるのは、中國の女性が西洋の女性のコルセットに反對する會を始めるのと同じくらい無意味だという。そして天足會の女性たちに、まず故郷でコルセット反對の會を作ることから始めるべきだと勸告した。Luk は纏足解放に反對したのではない。彼は地位のある中國の青年たちがそれを行わねば成功しないと考えていた。彼は天足會という人道的行爲の裏に潛む權力關係をはっきりと感じていた。西洋人の論理を逆手に取ることで、天足會の活動の妥當性を問題にしたが、それは西洋人の諸活動、もっといえば彼らの中國に

おける存在の正當性の問題にも通じるものであった。そこで、西洋人たちの時として非常に感情的な批判を浴びることになった。[58] こうした批判に中國人が英語新聞紙上で反論するのは容易ではない。Luk の考え方は多くの中國知識人を代辯するものであり、沈默は承服を意味したわけではなかった。

知識人の冷淡な態度に直面したリトル夫人たちにとって、趙擧人の出現は大きな安堵と確信を與えてくれたにちがいない。[59] 四川敍州府の趙增澤は北京で官途についていたが、父が亡くなったため故郷に歸る途中、天足會のパンフレットに出會った。七歳の娘の纏足をほどいたあと、纏足解放についてよりよいものが書けないかと考え、「勸釋纏足說」、いわゆる Suifu Appeal を書いた。しばらく活動休止狀態にあった天足會は俄然活氣づいた。[60] 重慶支部では集められる限りのお金を使って大量印刷し各地に配布した。[61] 一八九六年九月一日付の記事でこの請願が紹介されているから、請願が書かれたのは遲くとも一八九六年夏ということになる。[62] その後、同年一一月の『チャイニーズ・レコーダー』誌上に翻譯が揭載された。天足會は創設後一年にして、ようやく知識人の反應を得たのである。この請願は趙擧人自身によって敍州で廣められたほか、重慶の天足會は一萬部を印刷して科擧受驗生に配り、さらに數千部を印刷して貴州や雲南で配布した。また宣教師たちも協力し、九江、鎭江、蕪湖でも一萬部が配布された。この請願は「いままで發行したもののなかで最も大きな滿足を中國人に與えた」のである。[63]

パンフレットの配布とならぶ、もう一つの活動の柱は西太后への上奏であった。皇帝が禁止することによって纏足がなくなるであろうという考えは、すでに一八七〇年にダジョンが示していた。[64]『中國教會新報』『萬國公報』に投稿した中國人もまた纏足を禁止する方策として皇帝の上諭を想定していた。宣教師たちはもちろん上奏の必要性を感じはしなかったが、天足會ではフライヤーの助言を受けて最初から活動計畫に入れられていた。フライヤー自身が文章をかき、千人の外國人女性の署名を得て、中國駐在アメリカ公使デンビィを通じて總理衙門に提出されたが、結局西太后の目に觸れることはなかった。[65]

天足會は從來の宣教師の纏足解放運動とは一線を畫していた。それは宣教師ではない外國人女性が纏足に對して何もしてこなかったという反省のもとに創設されたといえる。(66)

それは惡の抑壓のために世俗的關心をとりつける最初の試みであり、天足會は自らの運動をこの國のあらゆる宗派の宣教師の運動と調和させることを考えているとはいえ、科學的、常識的觀點から問題に取り組み、宣教師たちが活用できなかった手段をとることができるという利點を有していた。(67)

リトル夫人たちが會の名稱に新語を用いたのも差別化を圖る意識の現われであった。「天足」とは natural foot の譯語で、從來の中國語にはなかった表現である。(68)纏足をしていない足は「大足」「大脚」という言葉で呼ばれていたが、これらは否定的、差別的意味を帶びていた。纏足解放運動を推し進める上で、纏足を解いた後の足に好ましいイメージを植えつけることは非常に重要であった。新語の使用は偏見を除くことに大きく寄與したであろう。天足會では天足に合う靴のコンテストも行われたが、それも同樣の趣旨であった。

從來の教會が社會の下層の人々を對象としていたのに對して、天足會が上層の人々を對象にしたのも大きな違いである。一九〇五年に行われたある集會でリトル夫人は參加者にこう呼びかけた。「ここに集まった諸君子は、おそらく紳士の後裔か名家の方々でしょう。すなわち所謂聖賢の詩書を讀み、人々の手本となる方々です。(69)」社會の上層に働きかける戰略をとったことで、知識人の反應を得ることができ、運動の擴大がもたらされた。(70)

最後に、リトル夫人がどういう人物であったかを檢證してみよう。アリーシアは若い頃、「ヴィクトリア朝の社會における若い女性の限られた選擇肢について」の小說を書いていた。結婚する三年前（一八八三年）、彼女が三七、八歳の時に出版された小說『ミス・スタンディッシュ』のヒロインは、情熱的人道主義者で、婦人參政權、既婚女性の財產權、性病法撤廢を支持していたが、これはアリーシア自身の姿であったという。(71)これらは當時のイギリスのフェミニズムがまさに取り組んでいた課題であった。また彼女は小說を書くだけでなく、實際に社會福祉事業にも携わっていたようだ。(72)

結婚して中國にわたった翌年、リトル夫人は『イングリッシュウーマンズ・レヴュー』に一本の記事を投稿した。[73] リトル夫人はこの記事のなかで纏足に言及しているが、纏足が階級と結びついているというイギリス人の通念が誤っていることを示すのみで彼女が纏足をどのように見ていたのかはわからない。

リトル夫人はなぜ纏足解放を選んだのか。彼女は一九二一年に香港の妹仔問題に取り組んでいたクララ・ハスルウッドに次のように語ったという。

ある若い中國人男性が……死の床から彼女〔リトル夫人〕に言った。どうしてあなたは奴隷制度と闘わなかったのですか、と。自分はどうして闘いの對象により輕い邪惡 the lesser evil を選んだのだろうかという考えは今も彼女を惱ませている。[74]

リトル夫人は奴隷の問題に早くから氣づいていた。一八九九年にイギリスで行った講演でリトル夫人は纏足とならんで奴隷の話をした。[75] また彼女は天足會の集會に來る女性に付き添うアマたち（會場で座る場所もなく立ったまま待っていた）にしばしば同情を寄せていた。[76] けれども彼女が奴隷の解放に立ち上がることはなかった。リトル夫人は天足會を作ったとき本當に纏足を「より輕い邪惡」と考えていたのだろうか。彼女は十年近く中國に居り、また設立に先立って多くの人に相談しているから、衝動的に天足會を始めたわけではない。當時、教會では纏足解放運動が高まりを見せつつあった。リトル夫人は著書のなかで、宣教師ではない外國人女性が纏足に對して何もしてこなかったと述べていることをみても、[77] 宣教師の纏足解放運動が彼女の事業の選擇に大きく影響したことは間違いない。そもそも當時、奴隷制度はまだ大きな問題にはなっていなかったのである。

『イングリッシュウーマンズ・レヴュー』は一八六六年に創刊されたイギリス・フェミニズム運動の準機關紙である。[78] 一八八七年以降、同誌の中國關係の記事はリトル夫人の投稿とリトル夫人の活躍を紹介した記事が過半を占めた。イギリスのフェミニストにとって中國のフェミニズムとは、リトル夫人のそれに他ならなかった。彼女たちはリトル夫人を通し

て中國のフェミニズムを、そして女性の現狀を理解したのである。

イギリス帝國の擴大とともに、フィランソロピーは植民地に場を移し、國家的プライドの源となった。彼女たちはインドや中國の不幸な女性を自らの進歩を測るための「引き立て役」として用い、そしてこの「特別の重荷」(special burden)あるいは「白人女性の重荷」(white woman's burden)を救濟する義務があることを信じて疑わなかった。一見、善意による行爲であっても、それは植民地對被植民地という非對稱な關係の上に成立するものであった。だからこそ中國人が西洋人をコルセットから救うために立ち上がるのはありえないことであった。本國では被抑壓者として様々な權利を要求していたフェミニストは、國外においては抑壓者の側に身をおいた。(79) この帝國主義とフェミニズムの文脈からリトル夫人と天足會を眺めれば、違った位相が浮かび上がってくる。リトル夫人自身の動機はきわめて純粋なものであったが、自分の立場を十分に理解していたわけではなかった。

四　梁啓超と不纏足會

戊戌維新期の纏足解放運動はどのように始まったのか。閔杰は戊戌維新期に人々がその起源を探究した際、しばしば龍山(廣東省順德縣)と四川の會に言及したと述べ、廣東と四川を發祥地とみなした。彼はその經緯を次のように描く。龍山の戒纏足會が梁啓超によって取り上げられ、湖南で最初の反應があった。一八九六年末に岳州で戒纏足會が成立し、(80) 翌年初に長沙で戒纏足會が成立した。一八九七年末までに廣東では龍山以外に八つの不纏足會が作られていた。上海不纏足會成立以前に廣東、四川、湖南では纏足を止めさせる運動が活況を呈していた、と。このシナリオの最大の難點は四川のことが全く明らかにされていないことである。これは楊興梅による清末四川の纏足解放運動の專論においても同樣である。(81) 兩氏ともどうしてこの時期に運動が始まったのか、四川と廣東の運動に關係はあったのか、という疑問には答えてくれない。

四川敍州府の趙增澤が「勸釋纏足說」を書き、一八九六年秋以降天足會がそれを各地に配布した經緯はすでに述べた。趙自身は同志を集め、一家の女性に纏足を許さず、娘が結婚するときは新郎側に娘が生まれたら纏足をさせないという誓約書を書かせる約束を立てたという。[82] リトル夫人のお膝元であった重慶では、天足會が一八九五年から九七年にわたって五度の會議を開いた。議論を重ねた末、中國人自身が外國人とは別に會を組織するのが現段階の運動にとってよいと考えられるようになった。その結果、梅擧人なる人物が纏足に關する宣言を書き、一八九七年四月一一日の『新聞報』に掲載した。二、三日のうちに彼は三七名の贊同者を得、のち南川でも多くの贊同者を獲得した。彼の兄も熱心な協力者だった。[83]

この梅擧人とはおそらく梅際郇であろう。彼はのちに一八九七年一一月創刊の維新派の新聞『渝報』の副主筆となり、維新變法を大いに鼓吹した。『渝報』では天足會の動向を度々傳えていることからも、梅との關係が推測される。一八九八年一月七日、梅ら一八人は重慶で天足渝會を設立、同會は一九〇四年には三百家以上の入會者を持つに至る。[84]『チャイニーズ・レコーダー』の傳える梅の會とこの天足渝會との關係ははっきりしないが、前者が一八九八年に至って正式に成立したのであろう。名前から窺われるように、それは當時中國を席捲しつつあった不纏足會の四川支部というよりは、天足會重慶支部の中國人組織であったと考えられる。

廣東の場合、四川ほどはっきりと起源をトレースすることはできない。[85] 一八九七年一月の『時務報』で梁啓超が「戒纏足會敍」を書き、賴振寰〔弼彤〕・陳默庵〔汝成〕が創った戒纏足會を紹介した。梁啓超は光緒二二年一〇月から一一月にかけて、西曆に換算すると一八九六年一一月から一二月、に廣東へ里歸りしていた。唐才常がのちに記すところでは、梁啓超がこの敍を書いたのは、賴、陳が上海へきて梁に語ったからということなので、[86] この出來事は里歸りのときではなく、梁が上海に居た光緒二二年一〇月以前か一一月下旬に起きたはずである。そして梁啓超が戒纏足會の話を聞いて二か月近くも放置しておくとは考えられないので、一一月下旬と見るべきであろう。すると一八九六年末頃にはすでに數百人の贊同を得た戒纏足會が順德縣の龍山に存在していたことになる。廣東への里歸りは別の意味で梁啓超に纏足反對を考えさせ

るきっかけに成った可能性がある。というのも、長女の思順はそろそろ纏足を始める年頃になっていたからである。[87] さて、「倡辦順德戒纏足會敍」によれば、そのご梁啓超が上海で提唱し、廣東公善堂を「分會」とした。それを聞いた梁劭穆らが順德戒纏足會を創設した。そして「龍山が前に提唱し、〔廣東の〕省城、香山、澳門、〔順德縣の〕陳村・赤花等がこれに應じた。[88]」この文章が書かれたのは光緒二三年五月二〇日（一八九七年六月一九日）であるから、上海不纏足會が正式に設立される直前に廣東では戒纏足會が廣まっていたことがわかる。

次に問題になるのは、彼らに影響を與えたのは誰であったか、なぜこの時期に誕生したかである。發起人の一人陳汝成は康有爲の萬木草堂の門生である。よって當然ながら娘に纏足をさせなかった康有爲の影響を考える必要がある。實際、高洪興は一八九六年に康有爲と康廣仁が創設した粵中不纏足會に呼應して龍山の戒纏足會が成立したと述べる。[89] ただ高は陳汝成と康有爲との關係には言及しておらず、單に二つの出來事が起きた時間と場所が近似していたことからこのように推測したに過ぎない。一つの可能性は一八九五年四月末五月初の『申報』に天足會が紹介され、六月には『萬國公報』に「纏足兩說」が掲載されたことである。[90] しかしこれは龍山戒纏足會創設の一年以上も前のことで直接のきっかけになったとは思えない。もう一つの可能性は天足會の配布した小册子の影響である。

のちに上海不纏足會が不纏足運動の歷史を振り返ったなかで、四川の趙、梅が相次いで會を作り、また廣東人の陳輝庭らが上海で會を作り、昨年賴振寰や陳默庵が順德に會を作ったと述べている。陳輝庭はすなわち上海招商局の陳猷である。彼は一八九一年に同局の商董に就任している。[91] リトル夫人によれば、陳猷は天足會に手紙を書いて、みずから「勸釋纏足說」を印刷して故郷の廣東で配りたいと申し出た。[92] 天足會が「勸釋纏足說」を入手したのが一八九六年秋頃だから、時期的には龍山戒纏足會設立の直前であった。リトル夫人は「一年ほどあと、廣東で康有爲によって不纏足會が結成されたことを聞いた」という。[93] 康有爲が廣東で不纏足會を作ったというのは事實誤認であるが、リトル夫人は自分たちの努力が廣東での纏足解放運動に結びついたと認識していた。一方、上海不纏足會も賴、陳の戒纏足會の前に陳輝庭を擧げているか

ら、廣東の戒纏足會も四川同様天足會の影響を受けた可能性が高いのではないか。

中國人自身は不纏足運動の起源について様々な認識を持っていた。例えば、潮州饒平の不纏足會は湖北・湖南の張之洞、福建の陳寶琛、上海の梁啓超、澳門の張壽波、廣東省城および南海・順德・香山等の賴振寰・梁邵穆を列擧した。(94) 張之洞は上海不纏足會への序文で、同治初年の南海の桂文燦による上奏を上海不纏足會に先んじる試みとして擧げ、さらに光緒二三年七月の潮州府知府李士彬の公稟をあげるなど、官僚主導の側面を強調した。(95) しかしいずれも上海不纏足會の設立が不纏足運動の急速な發展に功績があったことを認める點では一致していた。(96) 逆に言えば、上海不纏足會こそ不纏足運動の實質的な起點であり、それ以前の狀況はあまり問題にはされなかったのである。

彼らの認識において、もう一つ一致していたのが天足會の不在である。張之洞による上海不纏足會への序文（『時務報』三九、『知新報』三二）に附された上海不纏足會の注は、戊戌維新期に中國人が不纏足運動の起源を述べた際、天足會に言及した數少ない事例である。(97) この記述はリトル夫人が『時務報』に寄稿したものを下敷きにしている。リトル夫人は趙增澤が「勸釋纏足說」を書いて同志と立約したことを擧げ、ついで梅際郁（原文は「米孝廉」）、陳猷の功績を說く。一方、上海不纏足會の注では天足會の前に各地の「賢達」の事績を置き、あたかも天足會が彼らの影響を受けて作られたかの如くであって、運動の創始者としての天足會の影は薄い。上海不纏足會は戊戌維新期の不纏足會に大きな影響を與えたが、この天足會への言及は他の不纏足會に全く繼承されなかった。彼らが天足會の功績を知らなかったはずはなく、故意に無視したとしか考えられない。

戊戌維新期に不纏足會が叢生するきっかけとなったのは、光緒二三年六月一日の上海不纏足會設立である。(98) それに先驅けて『時務報』一六冊（光緒二二年一二月一日）に梁啓超は「戒纏足會敍」という文章を發表し、次のような議論を展開した。纏足は刑罰に等しく、アフリカ、インドの「以石壓首」やヨーロッパのコルセットとならぶ「三刑」のひとつである。(99) 纏足の起源は卑賤であるにもかかわらず、千年にもわたって害を及ぼしてきた。しかしそれは人の性が惡いのではなく、

習慣によりそうなっているにすぎない。中國の積弱は今日頂點に達している。國の基礎を強化するには人材が必要で、そのためには幼兒教育が、幼兒教育には母としての道が、母としての道のためには女子教育が必要である。世界はいま升平世に入っており、アフリカ、インド、ヨーロッパではこれらの惡風が除かれようとしている。いま賴、陳の二人が人々をこの魔習から救うべく、戒纏足會を作った。三〇年後にはきっとみながこの二人を祭っていることだろう、と。

梁啓超の議論は決して獨創的なものではない。たとえば纏足を「世界」の中において考える點、刑罰になぞらえる點、纏足を禁じて女子教育を振興すべきと說く點などは、一八八〇年に鄭觀應が『易言』「論裹足」のなかで述べたところに一致する。(100) さらに遡れば、宣教師や中國人キリスト教徒が『萬國公報』のなかで展開した議論とも共通する點は多い。また中國という國家の衰弱と纏足とを結びつける議論は日淸戰爭後の西洋人たちの間ですでに行われていた。(101)「戒纏足會敍」の議論は梁啓超獨自のものというよりは、當時の一部の知識人（西洋人を含む）の共通認識であったともいえる。それがかくも大きな影響を與えたのはいくつかの要因があった。知識人たちの危機意識は『盛世危言』の書かれた頃とは比較にならないほど大きくなっていたこと、またそれが『時務報』という影響力の強い媒體に揭載されたこと、そして「俊傑」梁啓超が說得的で魅力ある文章に仕立てたこと、などが擧げられる。女子教育の必要性を唱えた「論女學」（『時務報』二五）では「纏足が一日として變わらざれば、女學は一日として立たず」と述べ、纏足と女子教育が對立關係にあること、そしてそれが國家の將來と密接に關係することを端的に示したが、こうした議論は多くの中國知識人にとって新鮮だった。(102)

四か月後、梁啓超たちは「試辦不纏足會簡明章程」を發表した。(103) 同章程第一條では會の設置目的を次のように述べる。

纏足の風習はもともと人情の樂しむ所ではなかったが、長らく習俗となっていたために、纏足しなければ結婚できない。そこで會員間で婚姻できるようにし、纏足しなければ結婚できなくなるという懸念がなくなれば、この輕薄な風習も改まるであろう、と。すなわち纏足解放の最大の障害が結婚にあり、結婚問題を解決することが不纏足會の目的であると明言したのである。ここで「不纏足會」という名稱が始めて現れることに注目したい。從來、纏足解放運動を指す言葉として

「戒纏足」「天足」「不裹足」「禁裹足」などが用いられていた。たとえば、早くに纏足解放を唱えた陳虬は汪康年への書簡の中で、かつて用いた「弛女足」よりも「戒纏足」の方が名義が廣くてよいと言っている。また上海不纏足會の創設前後に同會を「禁纏足會」「戒纏足會」と呼んだ事例もあり[104]、「不纏足」という言葉がまだ定着していなかったことを窺わせる。わざわざ新語を創出したのは、從來の纏足解放運動、とりわけ天足會と一線を畫する意圖が込められていたのだろう。「不纏足」という言葉は上海不纏足會の發展とともに廣く用いられるようになり、纏足解放運動の代名詞になった。

不纏足會はもともと光緒二三年五月一日に開設を豫定していたが、多くの意見を集めて章程を定めたいとの理由により、一か月後の六月一日にようやく成立する運びとなった。發起人は一一名で梁啓超のほか、鄒凌瀚、張通典、吳樵、譚嗣同、汪康年、龍澤厚、賴振寰、康廣仁、張壽波、麥孟華が名を連ねた。董事の總數は二六三名にのぼり[105]、會員數は三〇萬に達したという見解もある[106]。最初は事務所を時務報館におき、汪詒年が事務を代行していたが、のちに大同譯書局に移し同局經理の康廣仁が事務を擔當した。その理由は『時務報』は仕事が多くこれ以上負擔を增やしたくないということであった[107]。不纏足會が急速に發展した様子は以下の記述からも窺える。

この時、贊意を表明し、あるいは疑問點を列擧してともに論じ合おうとする各地の士人たちの書簡は、ほとんど日に何度となく配達されてきた。姓名を書き出して會の名簿に載せてもらおうとする者や、教導を己が任となし、會の理事に名を連ねようとする者に至っては、とりわけ數え切れないほどだった。會務の發展は、まことに「朝を崇えずして遠近に遍し」という感慨を抱かせるものだった[108]。

不纏足會がこれほど多くの人をひきつけることを誰も豫想していなかったのではないか。當時のいわゆる「學會」のなかで不纏足會の會員數はずば抜けている。それゆえ『時務報』を離れて湖南へ向かう梁啓超が不纏足會の事務を大同譯書局に移したのは、この有望な會を汪康年の『時務報』のもとに置いておきたくなかったからであろう[109]。しかし『時務報』は不纏足會の事務を移管してからも、董事と獻金者のリストを掲載し、不纏足會の窓口としての機能を果たし續けた。

不纏足會は地方でどのように受け止められたのか。邵章は不纏足會が成立してまもない頃、汪康年に宛てた書簡で、會員名簿を早く送ってください、こちらでは尋ねるものが多いです、と記した。[110] しかし九月末の書簡では、

杭州では風氣が開けていないので不纏足會を宜とする者が極めて少ないのです。福建や廣東ではすでに士大夫の間で行われています。近頃福州から來たものがいて、〔福州の不纏足會は〕みな「巨紳」が創めたものだと知りました。杭州の紳士はなお妨害するのに暇がなく、提唱するどころではありません。[111]

と訴えている。福州では高鳳謙が奔走していた。

今あなたがこの會を創始されたからには、もとより入會して助力し、福建に廣めたいと思いますが、ただ〔私の〕名望が低いために、このことを提唱するには不十分です。……こちらでは纏足をしていない者ははなはだ少なく、鳳謙の知るところではただ一一歳になる季渚〔魏瀚〕の娘だけです。昨日、伯潛〔陳寶琛〕とこの事を論じ、伯潛も納得して、意氣盛んでした。陳氏は福建の名望家でありますから、もし提唱に乘り出してくれれば、きっと速やかに廣まることでしょう。[112]

陳寶琛は『時務報』三一（光緒二三年六月一日）に掲載された董事名簿に名前を列ねている。高鳳謙は五月末に汪康年に不纏足會草簿を送るよう手紙をだし、さらに九月初には追加で頼んだ草簿三〇冊を受け取っており、順調に會員數を伸ばしていた。[113] 不纏足會の會員を募る一方で、福州にも會を創った。[114]

高鳳謙のように發起人と直接に關係のあった者ばかりが會員になったわけではない。ある讀者は、『時務報』を讀んで不纏足會の存在を知り、鄉里で活動した結果百餘人の入會希望者を集めた。彼自身、柯という人物を通じて『時務報』に董事として名前を掲載してもらい、さらに草簿を二、三冊送るよう依頼した。[115]『時務報』の寄付者名簿を分析した吳廷嘉は時が經つにつれて肩書きのない名前が增えていくことを指摘したが、[116] これは運動の支持者の範圍が量的にも質的にも擴大していったことを示している。戊戌維新期、梁啓超らは新聞を據點に言論活動を繰り廣げたが、それは從來にない政治

參加のあり方であった。不纏足會は新聞を通して匿名の讀者に働きかけ、多數の人々の支持を得た。不纏足會における新聞の重要性は、通信手段の增加と中國語新聞の擴大により、十年のうちに纏足の習慣がほとんどなくなるであろうという Liang Ki-in の言葉に端的に示されている。(117)

纏足しない女性の結婚を保障することで纏足の惡習をなくすという不纏足會の戰略において、會員の獲得と會員名簿の作成は最重要課題であった。會員名簿は結婚相手の選擇という本來の目的のほかに、會員獲得にも役立った。王景沂は汪康年に「董事は『時務報』で調べることができるが、いったい入會者が最近どれくらいの人數になったか教えていただきたい。それを聞いて鼓舞することができますから」と語っている。(118) 名簿、あるいは『時務報』に掲載された董事の一覽は多くの人をひきつけたが、一方で不純な動機による入會を生むことにもなった。「湖南不纏足會婚娶章程」には、會員だからといって婚姻を強制してはいけないという規定があるが、これは有力者と婚姻關係を結ぶために不纏足會に入るものがいることを想定したものであろう。不纏足會がこれほど力を入れた名簿であったが、結局完成することなく終わったようである。(119)

不纏足會は纏足禁止の上諭を得ることにも力を注いだ。最終的には、一八九八年八月一三日（光緒二四年六月二六日）に康有爲が「請禁婦女裹足摺」を上奏し、ついに纏足禁止の上諭を引き出すことに成功したが、時すでに遲かった。(120)

張鳴が「男人的不纏足運動」と呼んだように、不纏足會は男性の會であった。張鳴は女性は寄付という形で關わっただけで女性の會員はいなかったとする。楊興梅はそれに反論したが、彼女が示した事例は戊戌政變以後のもので反論になっていない。(121) 女性會員の存否については、王爾敏が示した湖南不纏足會會員名簿の約一二五〇名の中に七名の女性を確認できる。(122) だが問題は女性會員の有無ではなく、寄付金を出し不纏足會と連動した女學堂や『女學報』などに關わった董事の妻たちが會員になれなかった點にある。不纏足會は結婚の保障を目的にしており、會員は個人ではなく家を代表して參加したという理由も考えられるが十分ではない。(123) 別の理由、つまり天足會との關係については後述する。

女性の不在は、纏足解放の具體的側面について考慮が行き屈かないという弊害をもたらした。どのように纏足を解けばいいのか、纏足を解いた後、何を履き何を着ればいいのか、そうした點について章程では何も觸れられていない。この點は靴のコンテストを開催した天足會と對照的である。「不纏足會章程を見て、はなはだ我が意を得たが、ただ裝飾のことに言及していないのは、やや遺憾である」[124]という感想は、實際に纏足解放を試みようとした人なら誰しも抱いたはずである。そもそも不纏足會の最終的な目的は國家を滅亡から救うことにあった。會員は纏足反對や女性解放に贊同したというよりは、國家を救濟するという目的に贊同したのである。

不纏足運動がもっとも盛んだったのは湖南である。光緒二三年三月（一八九八年四月）、『湘報』館に湖南不纏足總會が設置された。『湘報』二八號に掲載された「湖南不纏足總會董事題名」には*黄遵憲、徐仁鑄、*熊希齡、*梁啓超、*譚嗣同、*鄒代鈞、唐才常、畢永年、蔡鍾濬、樊錐、羅棠、*張通典、曾慶榜、易鼐、楊毓麟、劉善泓の名が擧げられている。うち「*」をつけた六名が上海不纏足會の董事である。『湘報』では引き續いて二日後の第三〇號に「湖南不纏足會簡明章程」を掲載、その後半年あまりの間に、各地に不纏足會が誕生した。各會の規模は、湖南不纏足會が九百餘人、邵陽は董事が數百人、瀏陽は入籍者數百家、新化は名前のわかる董事が二六〇名、「樂從者」數千戶といずれもわずかな期間に極めて多數の入會者を獲得した。

湖南の不纏足會がかくも盛んだったのは、それが當地の高官の支持を得て、ある場合には半ば強制的に組織されたからである。新化の不纏足會が極めて多くの入會者を得たのも、知縣のお墨付きを得たのが一因である[125]。なかでも纏足解放を強制しようと試みた湘鄉不纏足會は、不纏足運動の隱れた一面をかいまみせてくれる。「湘鄉團防總局酌議不纏足條例」の第一條では、不纏足會が「各大憲」「邑尊」からの指示に基づいていること、この運動が團防局を通じて行われること、さらに「甘結」「聯結」などの文書により連帶責任を課し、纏足の解放が強制的に實行されることが示される[126]。八歲以下の少女は全て纏足を解かねばならず、冬に戶別訪問により實施の有無が確認される。もし違反すれば、罰金もしくは「游

團」[127]などの措置が課され、連帯責任も容赦なく問われることになっていた。

そもそも黄遵憲は「勸導」という言葉を用い、決して強制を意圖したわけではなかった。湖南で不纏足運動がエスカレートした背景には新舊兩派の深刻な對立があった。湖南で他省に先驅けて新政が推進されたのは地方官の意向が大きく作用したが[128]、逆に言えば、地方官が變われば新政が簡單に無に歸する恐れがあった。湘鄉における強制的な纏足解放は維新派の最後のあがきであった[129]。

湘鄉の不纏足運動は特殊な例外というよりは、むしろ運動の特徵を鮮明に示すものであった。不纏足運動は維新派の政治プログラムの一部であり、彼らの政治活動と不卽不離の關係にあった。維新派に屬さない人々から見れば、不纏足運動には維新派の刻印がはっきりと押されていたのである。湖南で梁啓超らに對抗した葉德輝は中國が強くなるには「製造」の振興が不可缺であり、易服や不纏足では強くならないと述べた[130]。葉にとって不纏足會は女性解放運動ではなく維新派の政治運動の代表であった。戊戌政變後に書かれた「論康有爲大逆不道事」では、國家に代わって纏足を禁止するという行爲が「匹夫が國家と抗する」として國家に對する反逆だと告發されたが、ここでも不纏足運動が國家レベルの政治の問題に昇華し、女性解放という視點を全く見出すことができない[131]。湖南において維新派が官の支持を受けると、不纏足運動は容易に抑壓の手段へと轉化した。それは女性に向けられた運動ではなかったからである。戊戌政變によって維新派の政治活動が大きな打擊を受けると、不纏足運動も事實上停滯を餘儀なくされるが、それは維新派の政治プログラムの一つとしての不纏足運動の當然の歸結であった。

最後に、なぜこの時期に不纏足會が隆盛したのかを考えてみたい。戊戌維新期にこのような形で不纏足運動が展開するにはいくつかの前提を必要とした。戊戌維新期の不纏足會が從來の中國人による纏足解放の試みと決定的に異なる點は、それが「學會」という組織形態を採ったことである。張玉法によれば、學會は一八九五年一一月に創設された北京強學會を嚆矢とする。のち北京、上海の強學會が閉鎖されたことで一時停滯するが、一八九七年に瓜分の危機が高まるにつれ、

學會が次々と設立された。清朝はもともと結社を禁止していたが、光緒帝が變法を決意し「會禁」が事實上緩まったことから、ようやく學會が公に活動することが可能になった。[132] 組織の點から言えば、戊戌維新期以前には不纏足會のような組織によって活動できる可能性はなかった。『時務報』に代表されるマスメディアの勃興も忘れてはいけない。もし中國人が自らの政論を吐露できる『時務報』のような媒體がなかったら、運動は局地的なものに終わっていたであろう。

學會とマスメディアがハード面の條件だとすれば、纏足の位置付けの變化はソフト面の條件であった。西洋人による纏足解放運動は主として、人道的、衞生的、醫學的、キリスト教的理由によってなされてきたが、それらは中國人とりわけ社會に影響力を持つ士大夫にとってあまり魅力的なものではなかった。戊戌維新期の纏足解放運動は纏足を國家と結びつけることで、纏足を士大夫の言說のなかに取り込むことに成功した。こうした議論が可能になったのは、やはり日清戰爭における敗北・挫折を經驗したからであった。纏足は國家の命運を左右する一大事となり、士大夫が公の場で正々堂々と議論できる話題となった。彼らが國家のために何かしなければと考えていたときに、不纏足會はもっとも手近な解決方法を提示したのである。

纏足にかわって女學という新しい理想の女性像を提示したことも見逃してはならない。[133] 西洋の教育を受け西洋人と對等に付き合える彼女たちは一見傳統的な「才女」とは全く違うものであったが、儒教という指標により西洋とは區別される新しい中國の女性であった。[134] 不纏足が「大脚＝婢妾」を連想させた社會において、儒教的價値觀の範圍内で纏足にかわる新たな女性の理想像を提出し、纏足（解放運動）にまつわる觀念を變えたことは戊戌維新期の不纏足會の最大の貢獻といわねばなるまい。

纏足についての新しい考え方が、新しい媒體を通して擴散され、新しい組織を通じて結合した。ハード面、ソフト面における西洋の直接・間接の影響は歴然としている。ここに不纏足運動が誕生したが、その直接の引き金となったのが天足會であった。

五　天足會と不纏足會

最後に不纏足會と天足會の關係について考えてみたい。天足會は一貫して中國知識人に期待の目を向け續けた。リトル夫人は一八九七年七月の『チャイニーズ・レコーダー』に「『時務報』という新しい雜誌がこの問題についての投稿を歡迎している」と書き、同誌の讀者にも投稿を勸めている。彼女自身、同年四月刊行の『時務報』に「勸中國女子不宜纏足」を投稿し、翌月には天足會の發起人一同の名義で「中國婦女宜戒纏足說」を投稿した[135]。また張之洞の「上海不纏足會敍」を「勸釋纏足說」よりさらに影響力があると認め、大量に印刷して配布した[136]。一八九七年一二月に開かれた最初の天足會の大會では、不纏足會の Liang Ki-in なる人物が招かれ[137]、中國の知識人たちが纏足の問題に取り組み始め、不纏足會が設立されたことが報告された。リトル夫人は天足會の門戸を中國人にも開放しており、ゆくゆくは中國人（男性）に運營を任せるつもりであった。

しかし不纏足會側の態度は協力的とはいえなかった[138]。その原因のひとつは纏足解放運動の位置付けの違いである。天足會にとって纏足解放は目的であったが、不纏足會にとってそれは國家救亡の手段の一つであった。天足會は纏足解放という目的のために不纏足會と協力できたが、不纏足會はそうはいかなかった。もうひとつの理由は纏足の位置付けの違いである。先に引いた「戒纏足會敍」で梁啓超は纏足を、アフリカ、インドの「以石壓首」やヨーロッパのコルセットと並べて論じた。つまり彼は纏足をどの國にも存在する陋習の一つとみなしていた。だからこそそれは「其地の好義の士がおのおの群力を合わせて」とりくまなければならない課題であり、外國人が口を挾む筋合いのものではなかった。一方、天足會は纏足を中國の野蠻・未開の象徵とみなしていた。それは一國の問題ではなく、人類共通の問題であった。それゆえ天足會は會員の國籍・階級を問わなかったのである。不纏足會にとって、天足會のとりくみは諸外國に恥をさらし、中國人が自らを變える能力がないことを示すようなものであった。兩者が纏足解放という目的のために協力し合うのは望むべく

もないことであった。

不纏足會は中國人による中國（人）のための運動であることによってはじめて正當化され多くの知識人に支持されえた。しかし纏足解放運動は外國人によって始められたことから、運動それ自體に外國の刻印が押されていた。そこで、運動を推進する際には外國を連想させるものを極力排除する必要があった。「衡山不纏足會條約」が「この會を設けたのは、西人に法るのではなく、古人に法るのだ」とわざわざ言明するのもそのためである。(139)

梁啓超は「記江西康女士」（『時務報』二二）で康愛德と石美玉を新しい中國女性の理想として描いて見せた。ミシガン大學の卒業式で二人は中國の服に身を包み、外國人の注視するなか堂々と卒業證書を受け取る。外國人たちと立派に渡り合える彼女たちこそ、梁啓超が理想とした中國人女性（あるいは／むしろ中國人男性、國家）であった。しかし胡纓が指摘したように、ここでは彼女たちのキリスト教との深いかかわりが完全に捨象されている。(140)彼女たちは、中國女學堂創設にあたって教師に招聘された際、儒教を尊ぶ學校の趣旨がキリスト教徒には受け入れられないとして招聘を斷っていたのだ。(141)梁啓超は西洋の女性とも、傳統的な中國の女性とも違う新しい女性を描こうとした。それは纏足を解き、教育を受けた女性だった。そしてそれを實現するのが中國女學堂だった。

中國女學堂は經元善、鄭觀應、康廣仁、梁啓超らの手により、一八九八年五月三一日、上海に設立された。中國人による最初の女學校として名高いが、西洋人女性も計畫段階から參畫していた。學堂では中國・西洋兩方の學問が教授され、教員は中國人および西洋人女性があたった。中國女學堂は女學會、女學報と三位一體の組織で、不纏足會とも大きく重なっていた。そのことは、女學堂への寄付金を暫らく不纏足會によって代收するとの章程に明らかである。そうであればなおさら、不纏足會が外國人を、そして女性を意識的に排除したことが不思議に思われる。

結論から言えば、中國女學堂を外國人と共同で運營したのはやむを得ない措置であった。それは中國と外國の別よりも男女の別を優先した結果であった。そもそも女子教育なるものが存在しなかった中國においては、女性教員を確保するこ

とは難しく、いきおい宣教師たちの協力を仰がざるを得なかった。『女學集議初編』によれば、女學堂創設に向けて四回の會議が開かれたが、最初の二回は中國人男性によるものであった。三回目は中國人女性のみ、そして四回目に中國人女性と外國人女性が會した。つまり中國人女性と外國人女性が協力するという形が取られたのである。中外の女性が學校の內を司り、中國人男性が外を司るという役割分擔は、裏を返せば、外國人女性を中國人女性とともに女性というカテゴリーに押し込め、中國人男性はその上に立つことを意味したのである。

こうしてみると、不纏足會が天足會と協力できなかった別の理由が浮かび上がってくる。不纏足會と天足會は對等な關係にはなかった。中國知識人が天足會に協力するということは、西洋と中國の關係の枠組みのなかでとらえられることを意味した。「中國人が〔纏足解放運動〕の只中に外國人に助けを求めて手を伸ばすやり方はとても感動的である」という言葉には、天足會にとって纏足解放があくまでも「特別の重荷」であったことを示している。(142)「いつの日か解放された中國の女性がリトル夫人を記念して上海に彼女の像を建てることを期待している」という言葉には、中國人女性の解放はあくまで西洋人の主導の下におこなわれねばならないという信念を見て取ることができる。(143) 一方梁啓超は「戒纏足會敍」で「三〇年のちには〔纏足の魔習がなくなり〕きっとみながこの二人〔戒纏足會の創始者賴弼彤と陳汝成〕を祭っていることだろう」と述べた。この對照的な二つの言葉は不纏足會と天足會が協力できなかった理由を雄辯に語っていよう。

結局、リトル夫人の像が立つことはなかったし、賴・陳が祭られることもなかった。天足會と不纏足會の關係は女性という政治的資源をめぐる爭いだったともいえる。天足會の外國人女性にしろ、維新派の中國人男性にしろ、その政治的基盤は確固としたものではなかった。彼（女）らは纏足解放を口にしながら、その目線は別のところに向けられていたのではないだろうか。戊戌維新期の不纏足運動は決して纏足解放や女性解放をもたらしたわけではない。纏足はまだ多くの人々にとって美の對象であり、打倒すべき陋習とはなっていなかった。しかし不纏足運動は纏足を問題化し女性を政治の舞臺に登場させた點で、纏足解放、女性解放に向けての大きな一歩であったといえる。

〔略稱〕

CR=The Chinese Recorder

EWR=Englishwoman's Review

NCH=The North China Herald

註

（1）楊念群「從科學話語到國家控制——對女子纏足由〝美〟變〝醜〟歷史進程的多元分析」『北京檔案資料』四、二〇〇〇｜。

（2）それは傳統的知識人とは異なる新たな知識人たちが自らのアイデンティティを確立する媒體であった。以下の文獻を參照のこと。Ching-kiu Stephen Chan, "The Language of Despair: Ideological Representations of the 'New Women' by May Fourth Writers," *Modern Chinese Literature* 4, nos. 1 and 2 (1988); Wang Zheng, *Women in the Chinese Enlightenment: Oral and Textual Histories*, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 57-60.

（3）Dorothy Ko, *Teachers of Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, pp. 1-2.

（4）李澤珍「建國三十年與中國婦女運動」『東方雜誌』三八—二、一九四｜。

（5）主な文獻として、Key Ann Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*, Chicago: University of Chicago Press, 1983; Phyllis Andors, *The Unfinished Liberation of Chinese Women, 1949-1980*, Bloomington: University of Indiana Press, 1983.

（6）Dorothy Ko, *Teachers of Inner Chambers*, p. 3.

（7）Dorothy Ko, "The Body as Attire: The Shifting Meanings of Footbinding in Seventeenth-Century China," *Journal of Women's History* 8, no. 4, 1997; "The Written Word and the Bound Foot," in Ellen Widmer and Kang-i Sun Chang Writing ed., *Women in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1997; *Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet*, Berkeley: University of California Press, 2001.

（8）纏足復權ともいえる研究に對しては、冒頭のように批判的な立場をとる學者もいる（「纏足、割禮與中國的「後」新」之學」『二十一世紀』、一九九八—一〇）。しかしこのように多様な考え方が生まれてきたところにこそ、新しい研究の價値があるのではないか。

（9）Wang Ping, *Aching for Beauty: Foot Binding in China*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000; Fred C. Blake, "Foot-binding in Neo-Confucian China and the Appropriation of Female Labor," *Signs: Journal of Women and Society* 19, no. 3, 1994; Hill Gates, "On a New Footing: Footbinding and the Coming of Modernity," *Research on Women in Modern Chinese History*（『近代中國婦女史研究』）5, 1997.

（10）楊興梅「觀念與社會：女子小脚的美醜與近代中國的兩個

世界」『近代史研究』二〇〇〇―三。

（11）坂元ひろ子「足のディスコース――纏足・天足・國恥」『思想』九〇七、二〇〇〇。

（12）賈伸「中華婦女纏足考」（高洪興等編『婦女風俗考』上海文藝出版社、一九九一所收）。原載は『史地學報』三―三、一九二四年一〇月。なお『中華婦女纏足考』北京慈幼院、一九二五年六月では「甲午以前、是官家雜個人運動、甲午以後是民衆團體運動」と若干修正されている。嚴密には、甲午から戊戌にかけての運動がもたらした變化といえる。

（13）纏足研究史の概要は林秋敏「中國婦女纏足研究的概況」『近代中國婦女史研究』四、一九九六、を參照のこと。現在の研究狀況は當時と大きく變わっているが、纏足解放運動については、Virginia Chui-tin Chau, "The Anti-Foot-binding Movement in China (1850-1912)," M.A. Thesis, Columbia University, 1965 が今なおこの分野におけるもっとも包括的な研究である。同論文の入手に際しては、林秋敏、廖振旺兩先生の協力を得た。ここに記して謝意を表する。

（14）張鳴「男人的不纏足運動　一八九五―一八九八」『二十一世紀』、一九九八―四。

（15）姚毅「中國における賢妻良母言説と女性觀の形成」中國女性史研究會編『論集　中國女性史』、吉川弘文館、一九九九。

（16）本稿では一八九七年の不纏足會設立以降の中國人によるものを不纏足運動と呼び、纏足解放運動は總稱として用いる。

（17）たとえば孔慧仲は纏足解放運動の存在を知って、幼いときから纏足を疑問に思い哀れに思ってきたが直言できなかったと告白した（「孔慧仲來書」『時務報』四九（光緒二三年一二月一日））。

（18）『萬國公報』卷四（一八七五年四月二四日）に錢梅溪（錢泳）「裹足傷仁」というタイトルで『履園叢話』の記事の一部が掲載された。なお、これは『中西聞見錄』三一號からの轉載である。また鄭觀應が『盛世危言』一四卷本（一八九五年刊）で錢泳を引いている。

（19）『履園叢話』卷一三「雜記上」。

（20）鄭焱・湯可可「太平天國並不是一次婦女解放運動」『史學月刊』、一九八九―一。

（21）「湖南署臬司黃勸諭幼女不纏足示」『湘報』五五（光緒二四年閏三月一九日）。

（22）鮑家麟「秋瑾與清末婦女運動」『中國婦女史論文集』一、一九八一。

（23）小野和子「清末の婦人解放思想」『思想』五二五、一九六八。鮑が十數年後に書いた論文（Chia-lin Pao Tao, "Anti-footbinding Movement in Late Ch'ing China: Indigenous Development and Western Influence," *Research on Women in Modern Chinese History*（『近代中國婦女史研究』）2, 1994）では『康南海自編年譜』（以下、『年譜』と略す）と「秋瑾與清末婦女運動」を引いて一八八二年とす

る。

(24) 左君「纏足煩談」『女聲』二―九、一九四四。陳三井主編『近代中國婦女運動史』、近代中國出版社、一九九〇。

(25) 戚世皓「辛亥革命與知識婦女」『中國婦女史論文集』一、一九八一。

(26) 李長莉『近代中國文化變遷錄』一、浙江人民出版社、一九九八。李又寧「中國新女界雜誌的創刊及內涵」『中國婦女史論文集』一、一九八一。馬洪林『康有爲大傳』、遼寧人民出版社、一九八八。康同璧「清末的不纏足會」『中國婦女』、一九五七―五。梁景和『近代中國陋俗文化嬗變研究』、首都師範大學出版社、一九九八。

(27) 鄭永福・呂美頤「千年歷史公案――纏足與反纏足」『南開史學』一九九〇―一。

(28) Chia-lin Pao Tao, "Anti-footbinding Movement in Late Ch'ing China," p. 154.

(29) Howard S. Levy, *Chinese Footbinding: the History of a Curious Erotic Custom*, Tokyo: J. Weatherhill, 1966.

(30) Alison R. Drucker, "The Influence of Western Women on the Anti-Footbinding Movement 1840-1911," Richard W. Guisso and Stanley Johannesen eds., *Women in China*, London: The Edwin Mellen Press, 1981.

(31) 『年譜』によれば、康有爲が廣東に居たのは光緒一〇年二月まで、六月から一一月まで、光緒一二年二月、一二月である。西暦に換算すれば、一八九四年の四月頃までと、七月から一二月にかけて、一八九五年の三月頃と一八九六年の一月から二月にかけて、となる。

(32) 「戒纏足會敘」は賴、陳の事績を稱揚するため書かれたから、そこに粵中不纏足會が登場しなくても不思議ではないかもしれない。しかし上海不纏足會は康廣仁自身が深く關わっており、もし粵中不纏足會が存在しそれが康有爲の言うように上海不纏足會の源流であったならば、必ず言及するはずである。

(33) 康同璧は光緒二一年に康有爲と康廣仁が粵中不纏足會を創立したとき、自らそれに參加した體驗を語っている（康同璧「清末的〝不纏足會〟」）。彼女の記述は多く『年譜』に依據し、また六〇年以上前の出來事でもあり、これをもって光緒二一年の不纏足會の存在を斷定するわけにはいかない。康有爲は自らの不裹足會と上海不纏足會をつなぐために、粵中不纏足會を必要とした。それを乙未年にかけたのは、龍山戒纏足會よりも早いことを示すためか。あるいはその年に會の結成には至らなかったものの何らかの動きがあったのか。

(34) 董士偉「康有爲佚文『戒纏足會啓』及其評價」『歷史檔案』一九九二―一。

(35) 閔杰「戊戌維新時期不纏足運動的區域、組織和措施」『貴州社會科學』一九九三―六。

(36) もっとも、康有爲はもともと裹足、纏足を併用していたが、戒纏足會や不纏足會が廣まった後、みずから作った會の獨自性を強調するために「(不) 裹足」という用語を使うようになったと推定することも可能ではある。

(37) 鄧承修は廣東省歸善（今の惠陽）の人。道光二二年生。咸豐二一年の進士。光緒一八年沒。長男元翊は光緒一七年に萬木草堂に入り康有爲の弟子となった。

(38) 「戒纏足會啓」は「李山農」に作る。董士偉は李文田に比定する。李は「方伯」になっていないが、他に候補者はいないのでこれに從う。李文田は廣東省順德の人。字は若農、また芍農。道光一四年生。咸豐九年の探花。官は禮部右侍郎に至る。光緒二二年北京で沒。

(39) 區海峯は廣東省南海の人。生沒年不詳。同治一〇年の進士。工部主事などを經て、光緒元年に幼童出洋肄業局總辦として留學生を引き連れてアメリカに渡り、光緒五年に歸國。

(40) 『汪康年師友書札』Ⅰ、一六二五頁。

(41) 「約止女子纏足啓」『知新報』一〇二（光緒二五年九月一一日）。

(42) 「天足會紀事」『萬國公報』一一―一二（一九〇〇年一月）。

(43) 閔杰「戊戌維新時期不纏足運動的區域、組織和措施」。

(44) James S. Dennis, *Christian Missions and Social Progress: A Sociological Study of Foreign Missions*, vol. 2, New York: Fleming H. Revell, 1899, p. 357.

(45) デニスの著作は世界中の宣教活動を扱ったもので、宣教師からの情報に多く據っている。中國の事情に必ずしも精通していないデニスが纏足反對の會と天足會を混同したのも無理はない。天足會は後で述べるように教會とは別のところにできた組織である。

(46) Alicia Little, "Summary of Work Done by the Tien Tsu Hui," *CR* 38 (1907.1), p. 32.

(47) John Macgowan, *How England Saved China*, London: T. Fisher Unwin, 1913, pp. 88-90.

(48) Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, London: T. Fisher Unwin, 1916, pp. 226-227.

(49) "Tien Tsu Hui," *NCH*, 1895.4.19, p. 595.

(50) Mrs. Archibald Little, *Intimate China: The Chinese as I Have Seen Them*, London: Hutchinson, 1899, p. 102.

(51) "The T'ien Tsu Hui," *NCH*, 1895. 4. 26, pp. 618-619; "Editorial Comment," *CR* 26 (1895.5), p. 237;「天足會」『申報』光緒二一年四月一日（一八九五年四月二五日）。

(52) "A Factor in China's Collapse," *EWR*, vol. 26 (1895. 7), p. 196.

(53) "The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1897.12.17, p. 1093.

(54) "The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1895.8.16, pp. 280-281.

(55) 菊池貴晴は七つの理由をキリスト教的人道主義に要約できるとするが（菊池貴晴「不纏足運動について――變法の背景としての」『歷史教育』五―一一、一九五七）、贊成できない。教會による露骨な「キリスト教的人道主義」の主張と比較すれば、キリスト教的要素はほとんど見られないといってもよい。なお天意の原文はnatureである。

(56) 中國語版には「軋花、紡紗、織布、繅絲諸局」が例に出されるが、英語の原文にはない。張之洞が「不纏足會敍」

で女工に觸れたこともあって、菊池貴晴「不纏足運動について」と小野和子「清末の婦人解放運動」は不纏足運動と女工の間に密接な關係があるとみている。たしかに、怡和絲廠のマネージャーが女工たちに纏足解放の話をした事例はあるが（"Notes on the Work of the T'ien-tsu Hui," *CR* 29 (1898. 3)）、例外的なケースであった。またそれは天足會の正規の活動の一環として行われたわけではない。天足會も不纏足會も上流階級を對象にした運動であり、女工との關係性は薄い。

(57) Mrs. Archibald Little, *Intimate China*, pp. 102-103.

(58) 例えば "The T'ien Tsu Hui and its Critics," *NCH*, 1895.5.3, pp. 654-655、など。イギリスでは一八七〇年代からコルセットの是非をめぐるタイト・レイシング論爭が起きていた。そこで展開された議論、健康への影響、女性の抑壓、モラルとの關係は纏足をめぐる論爭とよく似ている。同じ頃に起こったハイヒール論爭では「我々は中國人の纏足を笑っている場合ではない」という意見まであった（戸矢理衣奈『下着の誕生』講談社、二〇〇〇）。

(59) 英語で chou, chow, chao と表記され、『時務報』では周と表記されたが、實際には趙である。これに氣づいたのは管見のかぎり菊池貴晴「不纏足運動について」のみである。

(60) "The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1897.12.17, pp. 1092-1093.

(61) "Appeal to the People, Posted on the Walls of Sui-fu and Signed by a Chu-jen and Five Literati," *CR* 27 (1896.11), pp. 584-587. 別の翻譯は "Translation of an Appeal against Foot-binding," *CR* 28 (1897.7), pp. 323-329 にも見える。

(62) "A Chinaman on Foot-binding," *NCH*, 1896.10.2, p. 565.

(63) "The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1897.12.17, p. 1093.

(64) 德貞（Dudgeon）「施醫信錄纏足論」『中國教會新報』八二（一八七〇年四月）。

(65) "The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1897.12.17, p. 1092.

(66) Mrs. Archibald Little, *Intimate China*, p. 102.

(67) "The T'ien Tsu Hui," *NCH*, 1895.4.26, p. 619.

(68) 「纏足兩說」『萬國公報』七—五（一八九五年六月）。

(69) 「記天足會第二集」『萬國公報』一七—二（一九〇五年三月）。事例は一九〇五年であるが、天足會の基本的性格は創設當初に比べて變化はなかった。

(70) この點は不纏足會も同樣であった。纏足を語る際に「中國四萬萬之半」などという表現が用いられるが、そもそも纏足をしてない女性、つまり漢族以外の女性や下層の女性の多くははじめから對象外である。

(71) Sybil Oldfield, *Women Humanitarians: a Biographical Dictionary of British Women Active between 1900 and 1950*, London: Continuum, 2001, p. 137.

(72) "A Factor in China's Collapse," *EWR*, vol. 26 (1895.7), pp. 195-196.

(73) "Chinese Women," *EWR*, vol. 18 (1887.12), pp. 552-554.

(74) Lt Comdr H. L. and Mrs. Haslewood, *Child Slavery in Hong Kong: The Mui-Tsai System*, London: Sheldon Press, 1930, p. 50.

(75) "Experiences amongst Chinese Women," *EWR*, vol. 30 (1899.1.15), pp. 90-91.

(76) "Tour in Behalf of the Anti-foot-binding Society," *CR* 31 (1900.6), p. 316.

(77) Mrs. Archibald Little, *Intimate China*, p. 106.

(78) 同誌の性格については河村貞枝『イギリス近代フェミニズム運動の歴史像』、明石書店、二〇〇一、第一部第二章を參照。

(79) 河村貞枝『イギリス近代フェミニズム運動の歴史像』、第一部第三章。

(80) 岳州戒纏足會が成立したのは一八九七年初である。同會の設立者である吳性剛は梁啓超の「戒纏足會敍」(『時務報』一六)に心を動かされて運動を始めた。『時務報』一六冊の發行日は光緒二三年二月一日(一八九七年一月三日)であり、岳州戒纏足會の成立は一八九七年一月三日以降となる。

(81) 楊興梅「從勸導到禁罰:清季四川反纏足努力述略」『歷史研究』二〇〇〇—六。

(82) 栗得爾(リトル夫人)「勸中國女子不宜纏足」『時務報』二六(光緒二三年四月二一日)。

(83) Alicia Little, "Anti-foot-binding Effort," *CR* 28 (1897. 7), pp. 320-322; Mira L. Cumber, "Chungking Branch Report," *NCH*, 1897.12.17.

(84) 「天足渝會啓」『渝報』九(閔杰「戊戌維新時期不纏足運動的區域、組織和措施」所引)。

(85) 廣東の不纏足運動については何靖「戊戌維新前後廣東不纏足運動述略」『廣東史志』一九八八—一、なる專論があるが新しい知見は得られなかった。

(86) 唐才常「書洪文治戒纏足說後」『湘報』一七(光緒二四年二月四日)。

(87) 梁思順は光緒一九年二月二八日(一八九三年四月一四日)に生まれた。

(88) 「倡辦順德戒纏足會敍」『知新報』二九(光緒二三年八月一日)。

(89) 高洪興『纏足史』、上海文藝出版社、一九九五、一五九頁。

(90) 「聞泰西婦女設天足會感而書此」『申報』一八九五年五月四日、など。

(91) 張後銓主編『招商局史(近代部分)』、人民交通出版社、一九八八、二〇五頁。陳が上海で設立した會については、天足會との關係を含めて詳細は全く不明である。なお當時の上海招商局幫辦は纏足反對論者の鄭觀應であった。纏足解放を唱えた鄭藻如は鄭觀應と親族關係にあり、二人の間には手紙などの往來があった。

(92) Mrs. Archibald Little, *Intimate China*, pp. 105-106; "The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1897.12.17, p. 1093.

(93) Mrs. Archibald Little, *Intimate* China, pp. 105-106.

（94）「潮州饒平縣隆都倡不纏足會啓」『知新報』六二（光緒二四年七月一日）。

（95）「南皮張尚書戒纏足會章程敍」『時務報』三八（光緒二三年八月一一日）。

（96）戊戌後に設立された香山不纏足會では、地元における歷史を述べ、他の地方の動きには言及しない。これは康、梁に關わる上海不纏足會への言及を憚ったのであろう（「約止女子纏足啓」『知新報』一〇二（光緒二五年九月一一日））。

（97）『任公事略』（丁文江編『梁啓超年譜長編』、上海人民出版社、一九八三、六九頁所引）も天足會に觸れるが、執筆されたのは戊戌後のことである。「孔慧仲來書」『時務報』四九（光緒二三年一二月一日）が「異域賢媛」に觸れ、「嘉定不纏足會章程」『時務報』五〇（光緒二三年一二月一一日）が「西人天足會倡於前、中國不纏足會繼於後」と正確に記しているのはむしろ例外に屬する。

（98）閔杰は同會の設立を一八九七年春とするが、正確ではない。同論文には誤りが多いが、それは他の著作（閔杰『近代中國社會文化變遷錄』二、閔杰「戊戌學會考」『近代史研究』一九九五―三）にも踏襲されている。比較的影響力のある雜誌に轉載されていることに鑑み、重要な誤りはできるだけ訂正する。

（99）「以石壓首」とは頭蓋變形のことか。ただしインドの事例は未詳。

（100）纏足と教育の關係、身體への影響は一八九二年刊行の『六字課齋卑議』變通篇「女學章」における宋恕の議論にも見られる。

（101）"The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1895.4.26, p. 619. また少し後のものではあるが天足會の發起人による「中國婦女宜戒纏足說」『時務報』二八（光緒二三年五月一日）にも中國の積弱の原因を婦女の纏足に歸する議論が見える。

（102）「羅佐臣來書」『時務報』四九（光緒二三年一二月一日）。

（103）「試辦不纏足會簡明章程」以前に創設された戒纏足會の章程は殘されていないので、從前の戒纏足會との關係は明らかではないが、少なくとも梁啓超の章程は以後各地にうまれた不纏足會の章程の雛形となったことは明らかである。

（104）『汪康年師友書札』、一二八三、一六二五、一九九九頁など。「不纏足」は新しい言葉であったから混亂もあった。たとえば張之洞が上海不纏足會によせた文章は『時務報』三八（光緒二三年八月一一日）には「南皮張尚書戒纏足會章程敍」というタイトルで揭載され、同じものが『知新報』三二（光緒二三年九月一日）では「張尚書不纏足會敍」というタイトルがつけられている。戒纏足會章程なるものは存在しないから、後者が正しい。

（105）閔杰「戊戌維新時期不纏足運動的區域、組織和措施」は一六三名とするが誤りである。

（106）「勸戒纏足義說」『萬國公報』一二―六（一九〇〇年六月）。

（107）『汪康年師友書札』、一八六五頁。

（108）『汪穰卿先生傳記』卷六。

(109) 汪詒年は『汪穰卿先生傳記』で不纏足會が時務報館から大同譯書局に移管されたことを述べ、大同譯書局に「案ずるに、この譯書局は梁君が同人たちと資金を集めて創設したものである」という案語を附記している。

(110) 『汪康年師友書札』、一二二一頁。

(111) 『汪康年師友書札』、一二二四頁。

(112) 『汪康年師友書札』、一六二五頁。

(113) 『汪康年師友書札』、一六二七、一六三四頁。

(114) 「福州戒纏足約章」『時務報』五〇（光緒二三年一二月一一日）。

(115) 『汪康年師友書札』、三七六四頁。

(116) 吳廷嘉「論戊戌變法前後社會思潮的特點」『清史研究集』三、一九八四。

(117) "The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1897.12.17. p. 1091.

(118) 『汪康年師友書札』、九三頁。

(119) 『任公事略』（『梁啓超年譜長編』、六九頁所引）。

(120) 康同璧「清末的〝不纏足會〟」には、この上奏をした日、康有爲は李鴻章から皮肉を言われて、纏足は中國積弱の主因のひとつだと反駁したエピソードが記されている。なお上奏の年月を戊戌年七月というのは「康南海自編年譜」に據ったからであろう。

(121) 楊興梅「從勸導到禁罰」。

(122) 王爾敏「湖南不纏足會會員名錄」『中國婦女史論文集』一、一九八一。

(123) 纏足がセクシャリティと密接な關係があったことも原因の一つであろう。セクシャリティについては、表にあらわれなかったもの、語られなかったものについても考慮に入れる必要がある。本稿では注記の形に止めざるをえなかったが、輕視すべき問題ではない。

(124) 『汪康年師友書札』、一一二〇頁。

(125) 「新化縣士紳等公懇示禁幼女纏足稟並批諭」『湘報』一四九（光緒二四年七月二三日）。

(126) 「湘鄉團防總局酌議不纏足條例」『湘報』一七〇（光緒二四年八月一八日）。

(127) 游鄉とは名前が記された高帽子をかぶらされ、引き回されること。面子が丸つぶれとなるため、お金のある人は罰金を拂ってでも游鄉を逃れようとした。

(128) 羅志田『權勢轉移　近代中國的思想、社會與學術』、湖北人民出版社、一九九九、八二―一一四頁。

(129) 「湘鄉團防總局酌議不纏足條例」は改變直後の『湘報』一七〇（光緒二四年八月一八日）に掲載された。

(130) 『郘園書札』「與俞恪士書」（羅志田『權勢轉移』所引）。

(131) 「康有爲大逆不道事」『申報』光緒二四年九月一〇日。

(132) 張玉法「戊戌時期的學會運動」『歷史研究』一九九八―五。

(133) 戊戌維新期の女性像の轉換については Joan Judge, "Reforming the Feminine," Rebecca E. Karl and Peter Zarrow ed., *Rethinking the 1898 Reform Period : Political and Cultural Change in Late Qing China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2002 を參照。纏足から

女學へ女性の理想像が轉換したとの指摘は洪郁如『近代臺灣女性史』、勁草書房、二〇〇一に見える。

(134) 新しい女性の創造は不可避的に古い女性の否定を伴う。「被害者としての女性」イメージの起源は戊戌維新期にある。もちろん五四時期のような徹底したものではなかったが。

(135) 「勸中國女子不宜纏足」『時務報』二六（光緒二三年四月二一日）、「中國婦女宜戒纏足說」『時務報』二八（光緒二三年五月一日）。

(136) "The Tien Tsu Hui," *NCH*, 1897.12.17, p. 611; "The T'ien Tsu Hui," *CR* 30 (1899.11). ただしこれは戊戌維新期の記録ではない。戊戌維新期には Central China Religious Tract Society が配布していたことは確かめることができる（"A Speech delivered at the Close of the Annual Meeting of the Central China Religious Tract Society, held at the Rest, Hankow, January 17th, 1898," *CR* 29 (1898.2), p. 106）。

(137) Liang Ki-in の名は董事に見えない。報道によるかぎり、彼は一方的に不纏足會の現況を報告し、天足會との事業提携を示唆するような發言はなかった。

(138) もっとも地方によっては兩者が良好な關係を結ぶことはありえた。リトル夫人のお膝元である重慶で維新派が「天足渝會」とあたかも天足會の支部のごとき名前をつけたのはその一例となるかもしれない。

(139) 「衡山不纏足會條約」『湘報』一一五（光緒二四年六月一日）。

(140) Hu Ying, "Naming the First 'New Woman'," Rebecca E. Karl and Peter Zarrow ed., *Rethinking the 1898 Reform Period*.

(141) "The New Chinese Girls' School," *NCH*, 1898.1.7, pp. 16-17.

(142) "The Social Revolution in China," *EWR*, vol. 29 (1898.4.15). このほか天足會が外交官や商人など外國人社會で大きな權限を持つ人々と結びついていたことも中國知識人たちがそこで對等に振舞えなかった原因の一つだろう。

(143) "Mrs. Archibald Little's Work in China," *EWR*, vol. 38 (1907.7), p. 152.

the late Qing.

One can see a certain commonality among the strange "rumors," whose authenticity were not immediately apparent, recorded in the *Shi-yin-zhai she-bi*. This is that from local bureaucrat on down to peasant farmer, whoever be the chief actor, there existed a manner of telling tales that recounted that good works could cause miracles that saved people from disaster. At time when the tremors that shook Qing rule became obvious even to those in local society, it was unthinkable that the political authorities might provide a method for salvation from the turmoil and danger facing the general social order. The method for realizing miraculous salvation which at first glance to be so round-about could only be sought in the will arising within each individual to perform good deeds. However, in order that good deeds be linked to salvation, it was believed that the will to do good deeds must be pure and overflow naturally from within the individual.

Accounts of "rumors" of miracles triggered by good deeds were conveyed by networks of local elites, and it is thought that at the core of these elites were the educators whose function was to circulate throughtout Sichuan. The narrative of good deeds triggering miracles recorded in the *Shi-yin-zhai she-bi* reflects both the consciousness of a desire for order of the local elite and moral injunction designed to promote good in local society.

THE NATURAL FOOT SOCIETY AND THE BUCHANZUHUI

TAKASHIMA Kô

The liberation from footbinding has previously been treated as a part of the movement for women's liberation. This article focuses on the relationship between the Natural Foot Society 天足會 and the Buchanzuhui 不纏足會 (Unbound Foot Society), taking an innovative reexamination of the anti-footbinding movement. Criticism of footbinding had arisen in China as early as the Sung period, but these early attempts cannot be directly linked to the anti-footbinding movement in the Wuxu reform period. The origins of the anti-footbinding movement can be tracted to the Buguozuhui 不裹足會 (Unclad Foot Association) established by Kang Youwei 康有爲 in 1883, but this is likely to have been nothing more than an agreement among friends. Such attempts were conducted in every region of China, but always ended up as an isolated local phenomenon. The direct impetus for the liberation during the period of the Wuxu reform was the establishment of the

Natural Foot Society by Mrs. Archibald Little. The Natural Foot Society distinguished itself from the anti-footbinding movement of the churches by extending its menbership to those who were not Christians, and spreading its influence especially on the Chinese intellectuals. The activities of the Natural Foot Society were not particularly marked by confidence or dynamism, but were ultimately able to obtain a response from Chinese intellectuals. The Jiechanzuhui 戒纏足會 (Restrict Footbinding Societies) were formed in Sichuan and Guangdong under the influence of the Natural Foot Society. Liang Qichao 梁啓超 introduced the Restrict Footbinding Society in the *Shiwubao* 時務報 and with the founding of the Buchanzuhui in Shanghai in June, 1897, the anti-footbinding movement of the Chinese took on added impetus. Although it is clear that the Buchanzuhui was created under the influence of the Natural Foot Society, but those involved in the movement deliberately concealed that fact. The Chinese men thought the Buchanzuhui as one of the political measures to save the country from foreign aggression. It was not something that could be conducted in concert with foreigners. The foreign ladies of the Natural Foot Society, in contrast, thought the liberation from footbinding as "white woman's burden." They could not cooperate because they had different intensions. Both the reformers and foreign ladies were situated at the periphery in their society. They hoped to enhance their political positions through the movement. The anti-footbinding movement can be seen as a struggle over the undeveloped political resource, the Chinese women. They fought for themselves rathar than for the welfare of the Chinese women.

THE NATIONALIST GOVERNMENT'S POLICY OF ELECTRONIC EDUCATION AND ANTI-JAPANESE NATIONALISM: THE SHIFT FROM "PEOPLE'S EDUCATION" TO "RESISTANCE EDUCATION"

KISHI Toshihiko

Movies and radio appeared as new media in Japan and in China under the Nationalists in the 1930s. In addition to their immediate use as devices for entertainment, commercial advertising, and political propaganda, they were also recognized as valuable media for schools and social education. The pedagogical methods that used the two media were known as electronically projected-image and broadcast-sound education. In 1936, prominent figures in the field of education de-