

研究論集

第4集



アジアの歴史と近代(5)

河合文化教育研究所・北京大学歴史学系
第5回共同学術討論会(2006年8月)



ヨーロッパにおける知と社会

ヨーロッパ研究会(河合文化教育研究所)

2007年6月

河合文化教育研究所

研究論集

第4集

■ ■ 目 次 ■ ■

I アジアの歴史と近代 (5)

はじめに	3
漢の文帝劉恒の出身	蔣 非 非 7
	(李 濟滄 訳)
唐代進士及第者の仲間意識	杉 井 一 臣 25
拝火教と突厥の盛衰	王 小 甫 33
	(河上 洋 訳)
城下町から近代都市へ ——日本における近代都市形成の特徴 名古屋を事例として——	小 林 賢 治 49
朱子学と近世中日韓三国の政治文化	宋 成 有 55
	(ハス額尔敦 訳)
日本の歴史教科書における朝鮮史の記述 ——扶桑社版を中心として——	金 瑛 二 71
日中「軍閥」現象およびその解釈の比較研究	徐 勇 89
	(井上徳子 訳)
現代日本における中国観 ——現代日本人の中の「中国」イメージについて——	山 田 伸 吾 99

II ヨーロッパにおける知と社会

はじめに	109
ドイツ社会民主主義から社会的民主主義へ ——30年の個人的な研究・活動史——	住 沢 博 紀 111
貧困問題にどうアプローチするか ——「社会的包摂」アプローチとドイツにおける貧困をめぐる最近の政治的論議から——	野 田 昌 吾 129
地域循環型社会を目指す産業クラスターと社会制度基盤 ——木質バイオマス利用をめぐる日本とスウェーデン——	長 岡 延 孝 141
食品リスクをめぐる科学的専門知と公共討議 ——フランスを事例に——	須 田 文 明 153
フランス35時間労働法の命運 ——労働時間の政治経済学——	清 水 耕 一 171
「現代のヨーロッパ研究」への視点	長 尾 伸 一 183
ルターと乞食	中 谷 博 幸 209
キェルケゴール『不安』と『絶望』における女性性の問題 ——身体, 心, 性——	森 田 美 芽 225
靖国神社公式参拝に関するメモランダム	樺 啓 介 243
政治における罪障性 ——トレルチとウェーバーにみる信仰と政治——	柴 山 隆 司 259

I

アジアの歴史と近代 (5)

河合文化教育研究所・北京大学歴史学系
第5回共同学術討論会（2006年8月）

はじめに

第5回河合文化教育研究所北京大学歴史学系共同学術討論会「アジアの歴史と近代(5)」は、2006年8月26日(土)に京大会館において開催された。京都での開催は3回目という事で、トラブルもなく順調に会議は進んでいったように思われる。総括討論も含めてほぼ10時間近くにわたった発表と討論は、体力的にはかなりしんどいものであったが、内容的にみれば緊張の持続した「時間」であったといつてよいだろう。ここでは質疑応答の内容をお伝えすることができないが、中国側も日本側も双方とも儀礼的ではない「本音」で討論を、という姿勢が貫かれていたように思われる。勿論、通訳を通しての討論というもののもどかしさは相変わらずあり、もう一歩踏み込んだ議論をというところで時間切れということもしばしば見うけられたが、それでも「アジアの歴史と近代」という大テーマに向き合っていく共通の基盤なるものが少しずつではあれ築かれはじめたように思われる。これも五年目という持続が生みだした成果というべきだろう。

2008年には北京でオリンピックが開催される。それと重なりながら中国は今驚異的な経済成長を達成しつつあり、現代中国はまさしく急激な変貌を遂げつつあるといつてよいだろう。それをどう評価するかは別として、この変貌に私たちは否応なく向き合っていかなければならない。高度経済成長からバブルがはじけて長期的な停滞を経験しつつある日本社会の軌跡を中国もまたたどることになるのか、それとも全く異なった方向に突き進んでいくのか、また、それに伴って「政冷経熱」と表現される日本と中国の関係はどのような方向に向かい行くのか、さらにはそうした変化の深層にどのような大きな歴史の流れを認めるべきなのか、そしてその大きな歴史の流れの中で「アジア」という地域或いは文化概念はどのような意味を持つのだろう

うか等々、こうした様々な問題が、私たちの前に投げ出されているのである。こうした課題は、私たちの今まで掲げてきた「アジアの歴史と近代」というテーマと直接交錯する。こうした意味でも真摯な「本音」での交流が求められているのである。

私たちの個々の討論のテーマだけを見れば、現在的な課題は直接には浮かび上がってはこないだろうが、その語り口やテーマの扱い方の中に色濃く「現在」が顔をのぞかせているように思われる。ここに浮かび上がっている「現在」は、勿論「靖国参拝」や「反日」というような表層に現れる政治的な問題などではない。もうすこし奥深い「近代」の「極相」に関わる問題であり、中国風には「現代化」の「極相」と言い換えてもよいだろうし、少し古い言い方をすれば「近代の超克」に関わる問題と言ってもよいだろう。日本と中国との間に共通する「アジア」なる枠組みを設定できるかどうかは未明ではあるが、「近代・現代」の「極相」を「アジア」はどう生き延びるのであろうか、どのような変移を経過しなければならないのか、論者たちはこうした「現在」を抱えつつ、やけどをしない程度にはこの熱い「現在」に何とか触れようとしているように思われる。

以下、共同学術討論会の発表内容の概略を示しておく。北京大学側の発表については翻訳文を掲載するが、紙面の都合上原文の中国文は割愛させて頂く。

第5回共同討論会 実施プログラム

● 研究発表および討論（総合司会：河合文化教育研究所研究員 金 貞 義）

I（司会：河合文化教育研究所研究員 八箇 亮仁）

○漢の文帝劉恒の出身

北京大学助教授 蔣 非 非

・コメンテーター：河合文化教育研究所主任研究員・京都大学名誉教授 谷 川 道 雄

○唐代進士及第者の仲間意識

河合文化教育研究所研究員 杉 井 一 臣

・コメンテーター：北京大学教授 王 小 甫

○拝火教と突厥の盛衰

王 小 甫

・コメンテーター：河合文化教育研究所研究員 河 上 洋

II（司会：北京大学教授 徐 勇）

○城下町から近代都市への転化——名古屋の場合——

河合文化教育研究所研究員 小 林 賢 治

・コメンテーター：北京大学教授 宋 成 有

○朱子学と近世中日韓三国の政治文化

宋 成 有

・コメンテーター：八 箇 亮 仁

○日本の歴史教科書における朝鮮史の記述——扶桑社版を中心として——

河合文化教育研究所研究員 金 瑛 二

・コメンテーター：蔣 非 非

III（司会：河 上 洋）

○日中「軍閥」現象およびその解釈の比較研究

徐 勇

・コメンテーター：小 林 賢 治

○現代日本における中国観——現代日本人の中の「中国」イメージについて——

河合文化教育研究所研究員 山 田 伸 吾

・コメンテーター：徐 勇

● 総括討論（司会：河 上 洋）

宋 成 有・谷 川 道 雄

漢の文帝劉恒の出身

蔣 非 非
(李 濟滄 訳)

漢の文帝劉恒の封建帝王としての誉れの高さは、中国史上その右に出るものはないと言ってよい。文帝とその子景帝の統治時代は、後世の史家によって「文景の治」とたたえられ、とくに史書の記載に見られる、文帝の寛厚節儉なこと、賢人を任用し諫言を納れたことは、後世つねに臣下がその時の君主を諫める時の模範例となっている。20世紀50年代以来の近代的歴史研究では、「文景の治」に対する評価は、異なる見方がはげしくぶつかつて議論の焦点となった。ある人はこれを、漢王朝を代表とする地主階級の人民に対する「譲歩政策」とみなし、ある人はそれを同じく地主階級の人民に対する「反攻倒算」（収奪の復活行為）と考えて攻撃する。

多年にわたる「思想解放」の下での討論を経て、今これを回顧し、先学たちの研究成果を子細に問い直してみると、私たちは、この問題が主流をなすイデオロギーによる熱い論争の理念に蔽われて、なお大きな検討の余地を残していることを発見する。その一、文帝は所謂「封建社会前期の地主階級全体を代表する者」として階級的属性を具えているが階級的属性の他に、「この一人の人間」として独特な個体的属性を具えている。この個体的属性はその生涯の統治行為のなかでどの程度、どんな役割を果たしたのであろうか。言い換えると、皇帝の身である劉恒においては、その個人的行為に一般的な階級論の意味での典型性が具わっていたであろうか。その二、後世の人は文帝の統治期に関する史書の記載の本当の意味を、全面的且つ正確に理解しているであろうか。後世の史家の言論の中の「文景の治」は、歴史上の真実なのか、或いは政治目的から作られた神話なのか。歴史の大きな趨勢に対する判断は、いかなる場合もすべて具体的な事実を精緻に調べた上で建てられるべきである。本論文は、以上の疑問点をめぐって関係史料を検討し、後世につけ加えられ附会された部分をできるだけ取り除いて、可能な限りにおいて歴史過程を復原し、いわゆる「文景の治」の真相を明らかにしたいとおもう。

1 偶然の事件と大臣の陰謀がもたらした帝位

漢初の政治態勢を客観的に判断すると、一連の偶然の事件と楽屋裏での謀略的操作が、もともと皇位継承の序列になかった劉恒を帝位に押し上げ、これによって史上にその名が残ることになったと言える。

高祖劉邦には八人の息子があった。長庶子の劉肥，母の曹夫人は，劉邦の「微時外婦」（身分の低い時分の妾）である¹⁾。天下が平定したばかりの高帝六年（前201），斉王に立てられた。嫡子の劉盈，呂后の子で，高五年（前202）皇太子に立てられた。庶子劉如意。戚夫人の子で，高七年（前200）代王に立てられ，九年には趙王に徙封された。庶子劉恒，薄姫の生んだ子で，高十一年（前196）代王に立てられた。庶子劉恢は諸姫（その他の側室たち）の子で，高十一年（前196）梁王に立てられた。庶子劉友，諸姫の子で，高十一年（前196）淮陽王に立てられた。庶子劉長，趙姫の子で，高十一年（前196）淮南王に立てられた。庶子劉建，諸姫の子で，高十二年（前195）燕王に立てられた。兄弟八人の中で，戚姫の子の趙王如意が最も父親の寵愛を受けた。劉邦は，「終不使不肖子居愛子之上」（最後には不肖の子を可愛い子の上に居らせることはしないぞ）と言っていた²⁾。全国統一後，ずっと太子劉盈を廃して寵愛する戚姫の子如意を漢の皇位継承者にしようという考えを棄てることはなかったが，いかんせん朝廷の大臣たちはこれに服従せず，劉邦の死後，如意は母子ともども呂后に虐殺されるという惨劇となった。劉邦が生前政治上最も頼りにしていたのは実は斉王であった。彼は自分の死後の政治状況を考えて重要な手配をしていた。それは天下が平定した時，七十余域及び「諸民能斉言者」（旧斉の人びと）を封国として劉肥に与え³⁾，元勲たる大将曹参を斉国の相に任命した。皇室のメンバーの中で，劉恒母子と高祖との関係は，最も疎遠であった。薄姫はもと魏王豹のもとにあったが，魏王が破れたのち，宮中の織室に送られて，婢とされて紡織に従った者で，劉邦と共に過した時間は非常に短かった。高祖の死後，「薄姫以希見故」（薄姫はまれにしかお目見えしなかったという理由で）⁴⁾，長安を脱出して，息子の劉恒と共に代地方に住むことができた。

恵帝と呂后が政権を執っていた時期，北方の辺鄙な地方に田舎住まいしていた代王劉恒は，徹底して辺遠の地に追いやられたのであった。劉氏の諸王の中で，斉王肥及び子の襄，楚王交，淮南王長，呉王濞，燕王建，趙王恢および友は，何度も「来朝」し⁵⁾，異姓の長沙王呉右は高后三年に「来朝」しているが，代王の劉恒だけが七歳の時封ぜられて皇帝になるまでの十七年間，ずっと辺地にこもったままで，未だかつて都長安に帰ることがなかった。呂后は大々的に「劉呂聯姻」（劉氏と呂氏の通婚政策）を押し進めた。呂氏一族の女を趙王（元の淮陽王）友に娶らせ，呂産の女を梁王恢（のち趙王に徙封）の王后とし，呂禄の女を斉王の弟朱虚侯劉章に娶らせ，妹の呂須の女を將軍營陵侯劉沢の妻とした。しかし同じく劉姓の王である代王劉恒の婚姻関係については，いちども口を出すことはなかった。文帝の竇后はもともと呂后の宮

1) 『漢書・高五王伝』p.1987

2) 『史記・留侯世家』p.2046

3) 『史記・斉悼恵王世家』p.1999

4) 『史記・外戚世家』p.1971

5) 『史記・漢興以來諸侯王年表』p.815

人である。「太后出宮人以賜諸王」（太后は宮人を出して諸王に賜わった）。竇姫は趙国に行きたいとおもい、宦官の係りの者に、「必置我籍趙之伍中」（必ず私の名簿を趙へゆく組の中に入れておいて欲しい）と頼んでおいたが、しかし宦官が「忘之、誤置其籍代伍中」（忘れてしまい、まちがって彼女の名簿を代へ行く組の中に入れてしまった。）勅許されたあと、「竇姫涕泣、怨其宦者、不欲往、相強、乃肯行」（竇姫は泣いてその宦官を怨み、往きたくないと言ったが、強制されてやっとしぶしぶ出かけた）⁶⁾。これによると、呂后は出した宮女がどこへゆこうと別に関心はなかったことが分る。この係の者の偶然の失態が竇姫を後日文帝の皇后に仕立てあげることになったのである。呂后の豊かで鋭敏な政治闘争の経験やわずかな怨みも必ず仕返しするという強暴なやり方を以ってしても、代王劉恒に対しては、十余年の長きにわたって全く無関心でほったらかしであった。その間の原因は大体二つある。まず第一に、代王の母や妻の一族は、みな家が貧弱で、朝政に対して脅威となるような人物はいなかった。劉恒の母親は身分が賤しく、儒家でいう「子以母貴、母以子貴」（子は母ゆえに貴く、母は子ゆえに貴い）といった身分等級制の下では、末に位置するものであった。第二に、代王の封地は遠く辺鄙で、彼自身は政治的野心をみじんも表わさず、朝廷内の実力ある大臣とも、私的な関わりは何もなかった。彼が嫡子でもなく長子でもなく、また「愛子」でもない存在であることは誰でもよく知っているので、劉氏の他の子と皇位継承権を争うような自然の条件は具わっていなかったのである。

年若い恵帝が七年間傀儡皇帝をつとめたあと不幸にして早逝し、呂后は外孫の張皇后の養った後宮の美人（女官）の子を立てて少帝とし、自ら臨朝称制（外朝に出御して制勅を下す）を行なった。けれどもわずか四年後には、呂后は皇后の父である故の趙王張敖の勢力が呂氏を脅かすのを防ぐために、少帝を廃して殺し、恵帝の「後宮の子」劉弘を帝に立てた。この挙は、意図せずして、後に劉恒が帝位を獲得するのに大きな障害を取り除く結果となった。漢の恵帝劉盈が23歳で世を去ると、朝廷には名目上帝位が空白になるという事態が生じた。『史記・呂太后本紀』の記載によれば、これより先、恵帝の皇后張氏は、「詳（佯）為有身、取美人子名之、殺其母、立所名子為太子」（身ごもったと佯わり、美人の子を取り上げてこれに名前をつけて自分の子とし、その母を殺しその子を太子に立てた）。恵帝が亡くなると、太子は帝位に即いた。しかしわずか四年で、張皇后が自分の子としたこの少帝は、呂太后によって廃黜・幽閉され、殺された。少帝が殺害に遭った原因は、『史記・呂太后本紀』の記す所によれば、「帝壯、或聞其母死、非真皇后子、乃出言曰、后安能殺吾母而名我。我未壯、壯即為變」（帝が大きくなると、自分の母は亡くなり、自分は皇后の実の子ではないと聞き、口に出して言った。太后にどうしてわが母を殺して私を自分の子とするようなことが許されよう。私はまだ子どもだが、大人になったら早速事を起こしてやる）。一方、『漢書・高后紀』には「少帝自知非皇后

6) 『史記・外戚世家』p.1972

子、出怨言、皇太后幽之永巷」(少帝は自分が皇后の実の子ではないことを知り、怨みを口にした。皇太后は帝を永巷に幽閉した)とある。私の考えでは、司馬遷と班固の解釈には、どちらも大きな矛盾がある。司馬遷は前に「帝壯」といい、そして少帝自身の言葉では「我未壯」とある。とすれば、少帝は「壯」だったのか、それとも「未壯」だったのか。張氏が皇后に立てられたのは恵帝四年(前191)冬十月で、少くとも少帝の廃された高后四年(前184)夏には少帝の年齢はたかだか十歳を超えることはなく、明らかにまだ子どもである。少帝がどのようにして自分の身の上を知り得たのかについて、司馬遷は「或聞」つまり「可能聴説」(聞く所によるとどうも……らしい)と言っている。しかしながら、九重の宮中で、呂後のやりたい放題の権力支配の下、少帝の身邊の宦官や宮女たちは一族がいもづる式にみな殺しに遭う危険を冒してまでもこのことをしゃべり立てるだろうか。班固の『漢書・高后紀』には「帝自知」とあるが、張皇后は少帝がまだ物心つかないうちに子供を収養してつじつまのあうように仕立てたのだから、深宮の中に育った十歳の子供が、自分一人の頭で「親生」(実の子)か「非己出」(他人の子)かを認識することがどうしてできよう。

筆者の見る所では、この事件には、二つの可能性がある。一つは、呂后と孫の間の権力闘争の発生である。少帝が即位し、張皇后自身が皇太后となれば、漢の政権に手を出そうとする。呂太后は少帝を排除して、張皇后の権力をねらおうとする道を断ち切った。その証拠として言えば、恵帝が死んで少帝が立ち、恒例にしたがって張皇后が皇太后を称し、呂后が太皇太后となって皇太后が政務を掌握しなければならないのに、文帝の即位のときまで、史書はずっと張皇后を「孝恵皇后」とよんでいて⁷⁾、呂后がその外孫を朝政から排除し、さらに彼女をきわめて異常な位置に置いたことが見てとれる。二つ目に、張皇后は劉邦の長女魯元公主と宣平侯張敖との間に生まれた女で、敖の父である魏人の張耳は楚で常山王に封ぜられ、漢に帰して趙王に封ぜられた。張敖は父の爵を襲って趙王となった。彼自身も武将で、秦軍が邯鄲を囲んだとき、北方の代地方の兵万余人を集めて趙の救援に赴いた。張氏父子は二代にわたって名声が高く、「其賓客廝役皆天下俊桀、所居国無不取卿相者」(その賓客や使用人は天下の英傑ぞろいで、どこの国でも彼らを大臣に取り立てた)⁸⁾。趙王張敖の旧部下たちは、高帝の時、諸侯の相や郡守に任ぜられる者が十数人もあった。恵帝・呂後の時代には、「張王客子孫皆得為二千石」(趙王の客の子孫はみな位二千石に上ることができた)とあり⁹⁾、漢初の統治集団内で軽視できない政治勢力の一派を形成していた。恵帝が在世していれば張后一族は慮るに足りなかったが、図らずも恵帝が早逝し、呂后はすでに高齢で、もし呂氏が一旦世を去れば、少帝はまだ幼いので、張敖が娘にすすめてその祖母にならって臨朝称制を行い、「新外戚」の張后一族が

7) 『史記・外戚世家』p.1970

8) 『漢書・張耳伝』p.1843

9) 『史記・張耳列伝』p.2585

「老外戚」の呂后一族に対抗することも、不可能ではない。呂太后は旧趙王の張氏勢力が朝政を掌握するその拠りどころを断ち切るために、恵帝の死後間もなく、宣平侯張敖と名義上祖父一孫の関係にある少帝を排除し、その代りに恵帝の「後宮子」（後宮の子）の常山王弘を帝に立て、兄の呂禄の女を皇后とした。一つには、朝廷内にしっかりと根を張って呂氏一族の勢力を確立するためであり、二つには恵帝の皇后の父張敖一族を漢の朝廷から徹底的に追い出すためである。斉王が挙兵した時諸王に送った書簡の中で高后を非難して、「聴諸兄、擅廢位更立」（呂氏一族の意向を聞いて勝手に皇帝の廃立を行なった）と述べているのは¹⁰⁾、少帝を廃した楽屋裏の主謀者が呂氏一族であったことを明確に指摘している。張敖は呂后より二年早く亡くなり、この一派は中心を失ったが、張氏父子の権威はそれで直ちに雲散霧消したわけではない。太尉周勃が命令を下して、「諸呂男女」（呂氏の男女）を探し出して捕え、「無少長皆斬之」（老若を問わずすべて斬った）時¹¹⁾、長安にいた呂後の外孫で張敖の子魯王偃は廃せられたが、ついに生命を全うし、災難を逃れることができた。姉の恵帝の張皇后もまた終りを全うすることを得た。文帝が即位すると、偃を再び封じて南宮侯とした。平帝の時には張敖の玄孫慶忌が「断絶世」（耐えた国統を継いで）、宣平侯に封ぜられている。こうしたことからして、元趙王張耳父子の二代にわたる門下賓客の集団が、前漢二百年の朝政の中に保ち続けてきた影響と地位を窺い知ることができる。呂后が張皇后の名義上の子である少帝を廃したその意図は、劉と呂の両家が皇帝と皇后の位を独占するのを保証することにあった。しかしその後の政局の展開から見ると、張后の子の少帝を排除して趙王張敖一派からその守るべき対象をとり上げてしまったのは、期せずして文帝劉恒が帝位に上るのに最大の障害となるものを取り除いたことになったのである。

前180年呂氏一族が誅されると、丞相の陳平や陸賈らが十数年間苦心して作り上げて来た反呂同盟はすぐさま瓦解した。朝廷の大臣たちが私的に未来の皇帝の人選を相談していた時、劉氏の三人の王はそれぞれ各自の支持者を抱えていた。斉王襄は劉邦の長孫であるが、呂氏誅滅の行動の中で斉王兄弟は大きな手柄を立て、斉人及び曹参の子弟の旧部下の支持を得た。淮南王劉長の母方は、元趙王の親族で、母親はもともと宣平侯張敖の美人であり、元趙王の張氏の勢力は劉長に期待を掛けていた。斉王と淮南王の母方の親族は、在地及び朝廷内で一定の勢力をもち、朝廷の大臣陳平・周勃らの系統と不和だったので、大臣たちは二人の母方の「悪」を論じ合い、二人の母方が、呂氏時代の状況を再現することを憂慮した。代王を立てるとするのは丞相陳平の主張であるが、代王擁立派の表向きの理由は二つある。代王は年が「最長、仁孝寛厚」（最年長で、性質が仁孝寛厚であること）及び「太后家薄氏謹良」（太后の実家の薄氏が

10) 『史記・呂太后本紀』p.407

11) 『史記・呂太后本紀』p.410

つつしみ深く良い人柄であること)¹²⁾。けれども策略を以って聞える丞相陳平が、朝廷に何の存在感もない劉恒を帝に選んだのは、決して表向きの言葉のような簡単なものではない。陳丞相は魏地方、陽武県戸牖郷の人であるが、若い時家は貧しくて郷里では重んぜられなかった。はじめ魏に身を投じ、つぎに楚に仕え、最後に漢に帰した。彼自身は武将ではなく、多くの功臣たちと戦場で死生をともにした間柄ではなく、品行も皆から疑われるような人物であった。陳平が丞相に任ぜられたのは、劉邦の直直の指名であって、衆望の結果ではなかった。陳丞相は呂氏一族を除いたあと、朝廷内の政治勢力各派が共通の利益をもたない劉姓の王をいち早く擁立して、虎視眈々たる斉王の集団に対抗し、朝廷内各派の力のバランスを図り、自分の権勢ある地位を確保しようと考えた。そして劉恒が幼い時に長安を離れ、母や妻の一族は貧弱で朝臣たちとも疎遠な生活を送っていることは、すべて陳平に絶好のチャンスをもたらした。陳平が劉恒を擁立したのは、いささか個人的な気持もあった。恒の外祖母は魏王の本家の女で、劉恒の母は魏王の親族である。薄太后その人は陳平と同じく旧魏人で、周勃や灌嬰ら劉邦麾下の豊沛の老臣たちとは疎遠な間柄であった。

代王劉恒を天子に迎えることが秘密裡に行われたのは、注意に値する、陳平らは九月¹³⁾庚申に挙兵して呂産を殺してから後九月晦日己酉に代王が長安に入るまでの五十日間、表面上はずっと呂後の立てた少帝の統治秩序を保持していた。呂後の寵臣審食其は呂後の生前に左丞相だったが、七月辛巳に呂后が崩зると、まもなく丞相の権力を剥奪され、実権のない皇帝の太傅に遷された。呂氏の集団の内部分裂は、陳平にチャンスを与えた。陳丞相はまず斉王の兄弟の朱虚侯劉章及び太傅審食其の力を借りて政変を起し、呂氏一族を滅ぼした。審食其の功労に報いるため、呂産を殺して三日目に、左丞相の官に復職させた。彼が復職した六日目に、朝廷は二つのことを決定した。少帝の弟の済川王を徙して梁王とする。趙幽王の子劉遂を立てて趙王とする。劉遂の身分が劉氏の直系の子孫であることはいうまでもないが、少帝の弟の済川王は、文帝が長安に入ったあと、劉氏の子ではないことを指弾されて殺害された。もしも済川王が本当に呂氏の子で劉姓をいつわったものなら、呂氏一族が一掃されたばかりなのに、どうして朝廷はあわただしくこの幼児を封国として地勢のより重要な梁王に立てる必要があったのだろうか。当時陳平は右丞相の任にあったが、彼は一向に反対していない。唯一の理由として考えられるのは、長安の大臣たちが嫡系の劉氏の子孫の名義を借りて、しばらくの間斉王兄弟と淮南王長に対抗し、彼らの選んだ新皇帝劉恒が長安に入るのを待って、利用した少帝兄弟を排除してしまったということである。

劉恒を立てることについては朝臣の中で意見が分かれていただけでなく、皇族劉氏全体の合意ではなかった。渭橋付近で出迎えた人びとの群れの中に、高祖の弟の楚王交や淮南王長や斉

12) 『史記・呂太后本紀』p.411

13) 『漢書』・『史記』はともに八月にしたが、『通鑑』に従い、九月とすべきであろう。

王劉襄や高祖の甥呉王濞など、劉氏の重要メンバーの姿は見られなかった。呂氏が誅滅されてから代王劉恒が長安に到着するまでの二ヶ月近くの間、陳平や周勃らの大臣たちは故意に情報を隠蔽し、奸臣がすでに除かれ、事件が完全に解決したといううわべだけのイメージを天下に与え、皇室の成員を帝位の交替という国家滅亡に関わる重大事から閉め出してしまったのである。『史記・呂太后本紀』に、「諸大臣相互陰謀」（大臣たちがともに陰謀をめぐらした）、「相与共陰使人召代王」（一しょになって陰かに人をやって代王をよび寄せた）とある。司馬遷が「陰」という字を二回使っているのは、代王を皇帝に迎え入れるのに、劉氏の皇族全体と相談して廃位を正式に発動する法制的な手続きを履まず、一部の朝廷内の大臣たちがひそかに政変を起して既成事実を作り上げたことを強調するためである。

遠く代地方にあった青年劉恒は、皇帝になろうとする意図や心の準備など何も持っていなかった。陳平と周勃の使者が代王に入朝を要請した時、彼は躊躇して決心がつかなかった。臣下たちと相談し、また卜者に助言を求め、伯父の薄昭を長安にやって様子を探らせた。朝廷内に代王の信頼できる大臣のいなかったことが、これでも分かる。母親の身分が賤しく、母子二人先帝の寵愛を受けず、妻の一族は力弱く、自分自身には政治の経験がなく、帝位は大臣たちの陰謀でもたらされるという工合に、文帝という皇帝は、即位の初から先天的な弱さを持っていた。そのことは、その統治の二十余年、つねに彼の政策決定と君臣関係に影響を与えたのであった。

2 劉氏皇族兄弟の挑戦

まず文帝に向って戦を挑んだのは、淮南王劉長である。劉氏一族の中で、齊王の一派は大勢力だったが、つまりは孫の世代に過ぎず、劉長だけが高祖の子であった。その母は趙王張敖の美人で、身分は良民である。淮南王の事蹟については、『史記』・『漢書』の記述は大そう簡略である。『史記・淮南王列伝』の内容は、大臣の劾奏や皇帝の批答の文書であるが、漢朝の記録文書が元になっているのであろう。『漢書・淮南王伝』には、文帝の伯父の薄昭の手紙が付け加えられているが、その他の内容は基本的に同じである。両書の記事を細かく検討すると、淮南王の謀反と死因についての記載には疑わしい点が少くない。

文帝の即位以前に、兄弟は顔を合わせたこともなかった。文帝即位の初に淮南王が入朝を希望したが、延び延びになっていて、文帝の三年になってやっと認められた。劉長は都に入ると、ただちに呂氏一族誅滅に重要な役割を演じた辟陽侯審食其を自ら手にかけて殺した。その罪名は次の三つである。自分の母親が罪なくして事件に巻き込まれた時、辟陽侯は反対しなかった。趙王母子が罪なくして殺されかけた時、辟陽侯は反対しなかった。呂后が呂氏一族を王に立てた時、辟陽侯は反対しなかった。この三項の中、第一項を除き、他の二項は、呂后時代に任にあった多くの大臣たちにも関わってくる。淮南王が人を殺し、さらに兵を挙げて罪を問うたのは、辟陽侯への怨恨だけでなく、さらに周勃らの大臣がひそかに宮廷の政変を起して

皇帝を廃立したことへの不満を表明するものであった。

薄昭の手紙の中に述べられている短い言葉は、大いに考えさせられるものがある。淮南王が文帝に向って、「欲属国為布衣，守冢真定」（国を捨てて庶民となり，真定で母の墓守をした）と申し出た¹⁴⁾。勿論劉長は本心から王位を捨てて一介の庶民となり，母の墓守をしたいなどと考えていたわけではない。彼がつねに心中忘れないでいたもの，あるいは強調していたのは，自分の母親は良民の身分だということであり，それは文帝の母薄太后がかって婢の身分であったことを暗示している。この角度から見ると，劉長が文帝を「大兄」とよび，皇帝の車に同乗するなど，「礼制」からすれば「僭越」な行為の背後に，生母の身分の賤しい兄に対する軽視があったと理解される。

『史記・孝文本紀』には，淮南王が廃されて蜀に徙される路上で「病死」したと記す。『史記・淮南王列伝』と『漢書・淮南王伝』，つまり漢朝の公式記録を参照すると，淮南王は誅反によって廃され，絶食して死んだことになっている。しかし文献中の関連記事は複雑に入り組んでおり，しかも理屈に合わない。まず，史書には彼が七十人に命令して輦車四十乗をもって谷口地方で謀叛を計画したと記している。谷口は今の陝西省礼泉県東北四十里の地点にあり，首都長安を去ること百余里であるが，淮南王の統治範囲ではない。わずか七十人で大部隊の守備する首都圏で謀反を起せば，結果が失敗に終ることは，誰の眼にも明らかである。淮南王はすでに24歳，その身边には一群のブレーンがいて，文帝との関係は非常に緊張していた。彼はどのようにしてこのような不可解な軽挙妄動に出ようとしたのか。第二の疑問は，淮南王が絶食して死んだ経過と屍体の発見された地点についてである。朝廷は命令を出して，淮南王を「載以緇車，令県以次伝」（緇車に乗せ，県から県へと伝送させた）が，「県伝淮南王者皆不敢発車封」（淮南王を伝送する県の役人は，誰もその車の封印を開けようとはしなかった）¹⁵⁾。彼は侍者に向って言った。「人生一世間，安能邑如此。」（人間一生のあいだ，こんな苦悩を忍んでゆけようか）と。そして食を絶って死んだ。雍県に着くと，雍の県令が封を開いて，死を朝廷に報告した¹⁶⁾。のち文帝は勅令を下して，「逮考諸県伝送淮南王不発封饋侍者，皆棄死」（淮南王を伝送した各県で封を開いて食事を供しなかった者を逮捕訊問して，すべて棄死の刑に処した）¹⁷⁾。緇車とは，顔師古の注には「衣車」とある。多分黒い布で車を蔽い，内部では坐臥ができるが，外からは内部がはっきり見えないような車であろう。「不発封饋侍」という言葉から見ると，淮南王を乗せた緇車は，長安を出発した時，車の入口に木簡で封をしたもの，漢簡の形から推定すると，大てい木板の凹みに縄を入れて固定し，さらにそれに封泥をつけて官署の印を押したものであろう。沿道の各県は朝廷の命令がないので，封泥をこわそうとせず，ただ

14) 『漢書・淮南王伝』p.2137

15) 『史記・淮南王列伝』p.3079

16) 『史記・淮南王列伝』p.3080

17) 『史記・淮南王列伝』p.3080

車の窓口から内へ食物を差し入れた。淮南王は数日絶食して、ついに餓死したのである。その実、史書の記述は穴だらけで、縋車中には淮南王一人しかいなかったのか、それとも他に侍者がいたのか。彼の絶食する前の言葉は、車中から外の人に向かって言ったのか、それとも車中で同乗者に向かって言ったのか。もし、車内に侍者がいたとすれば、侍者は必ず、沿道で封を開いて食物を供給しなかったことや彼が食を絶った時の状況を外へ報告したはずで、沿道の県では当然それを直ちに中央に報告したはずである。しかしもし車内が淮南王だけだったとすれば、沿道の各県は毎日三度車外から食事を差し入れる時に、まず車内の人に対して、窓の外から食物や酒を盛った容器を投げ入れることができない、そうすれば酒が車中にこぼれてしまい、食事ができなくなることを、知らせなければならない。文帝の詔書の内容に照して考えると、淮南王には、毎日「給肉五斤、酒二斗」（肉五斤と酒二斗が支給された）。つまり毎日1.25 kgの肉と5 kgの酒が供給されていたが、絶食した人は、毎度車内で食事を受け取って車内に放置し、自分は食べない。一般的状況から言うと、絶食七日以上で、人はほとんど死ぬ。淮南王に給される七日分の食物は、合計して肉8.75 kg、酒35 kgになる。こんなに沢山の食物が車内に堆積して沿道各県で誰も異常に気がつかなかったとは、まったく不合理な事である。最も不思議に思えるのは、淮南王を縋車に乗せたまままで封印したので、沿道の各県では詔書に定めた酒肉の提供ができないことがすぐ分かったはずである。その他、長安から蜀の嚴道邛（今の四川省滎經）まで千里の距離がある。途中では排泄物などの処理が必要であるが、これも犯人を押送する間考慮しなければならない。史書には、淮南王の死体は雍県令によって発見されたと述べるが、もし彼が押送されて蜀にゆくことが「布告天下」（天下に布告された）とすれば、通常の規定では、褒斜道から蜀に入る。つまり長安から渭水に沿って西行し、今の眉県の西南三十里のところからさらに褒斜水に沿って南行するか、或いは故道を通り、陳倉（今の宝鶏市東南）から南下する。どの道を通っても、陳倉に着いてからまた数十里北上して雍県（今の陝西省鳳翔）にゆくことはあり得ない。さまざまな不可解な筋書きを分析すると、朝廷は内部の見えない縋車で犯人を押送する方法を選び、車の入口に封泥をつけた。すべて淮南王が絶食して死んだという嘘を隠すためで、事後、沿道で食物を与えた者を殺し、さらに口封じのために人を殺した。真相は恐らく淮南王は車中に居らず、すでに雍県の宮殿の中で、文帝の命によってひそかに彼を殺し、雍県の地に埋葬したのであろう。

淮南王が殺されたというニュースは、その後ある方法で、民間にまで広がった。六年後には、民間で歌が作られた。「一尺布、尚可縫、一斗粟、尚可舂、兄弟二人不能相容」（一尺の布でも縫うことができる、一斗のコメでも搗くことができるのに兄弟二人は許し合えない）¹⁸⁾。注意に値することだが、この時文帝はすでに即位後十二年、朝廷は淮南王の「謀叛」の罪状を天下に公布していたが、民間では却て朝廷の処理の意向に同調せず、事件の真相が兄弟二人の争

18) 『史記・淮南王列伝』p.3080

いからきているとして、「不能相容」と言っているが、これは明らかに文帝がたった一人の兄弟を抹殺してしまったことを評したのである。帝室たる劉氏一族の内部には皇位の継承過程に対する不満が、文帝朝の全期にわたってずっと存在していた。斉王を支持する一派や淮南王の勢力もまだ消滅してはいなかった。文帝の統治期間中は、公然と打って出て相手を完全に滅ぼすようなことはしなかった。そこで文帝は、賈誼の提案した諸侯王弱体化の建議『治安策』に対しても、何も理解できないふりをし、さらに彼を長沙に追放した。淮南王劉長の死後十年が経ち、文帝は皇族の劉氏を安堵させ、内部の緊張した空気を和らげるために、劉長の子の劉安を淮南王に封じた。文帝一派と他の皇族劉氏との矛盾は、その子景帝の時、遂に全面的に爆発したが、淮南王の後裔は武帝の時に滅ぼされた。しかし、文帝の統治期間中、劉姓の皇族たちは、彼の皇位継承の正当性についてずっと疑いをもち続けていた。そのために文帝はいつも自分を明君として演出し、多くの徳政を布き、自分の私欲をほしいままにしないようにつとめなければならなかったのである。

3 史家と民間伝説の文帝の事迹に対する称賛の相違点

『史記・孝文本紀』の最後に、司馬遷は文帝を次のように論評している。

「孝文帝從代來，即位二十三年，宮室苑囿狗馬服御無所增益，有不便，輒弛以利民。嘗欲作露台，召匠計之，直百金。上曰，『百金中民十家之產，吾奉先帝宮室，常恐羞之，何以台為。』上常衣綈衣，所幸慎夫人令衣不得曳地，幃帳不得文繡，以示敦樸，為天下先。治霸陵皆以瓦器，不得以金銀銅錫為飾，不治墳，欲為省，毋煩民。南越王尉佗自立為武帝，然上召貴尉佗兄弟，以德報之，佗遂去帝稱臣。與匈奴和親，匈奴背約入盜，然令邊備守，不發兵深入，惡煩苦百姓。吳王詐病不朝，就賜几杖。群臣如袁盎等稱說雖切，常假借用之。群臣如張武等受賂遺金錢，覺，上乃發御府金錢賜之，以愧其心，弗下吏。專務以德化民，是以海內殷富，興於禮義」（孝文帝は代より来て、二十三年間在位したが、宮殿や御苑、それに車馬衣服具などを増やさず、民衆に不利益をもたらすようなことがあれば、ただちにそれを軽くして民のためを図った。かつて露台を作ろうとして、職人に費用を計算させたところ、百金を要することを知り、文帝は次のように言った。「百金は中流の民で十家の財産に当る。私は先帝の宮室を受け継ぎ、いつもそれに恥じるような行ないを恐れている。どうしてまた露台を作ることができようか」と。文帝はつむぎの衣をよく着、寵愛する慎夫人にも地を曳きずるような衣服を着せず、とばりにもぬいとりを施したものは使わず、天下に率先して質素につとめた。霸陵造宮の際にも、材料として瓦しか使わず、金・銀・銅・錫などで飾ることを禁じた。また節約を示し、民衆に負担をかけないため、墳は作らなかった。南越の王である尉佗は自立して武帝と自称した。しかし文帝は尉佗兄弟を招き徳を以ってこれに報いたので、ついに佗は帝号を去って臣と称した。かつて和親関係で結ばれた匈奴は、約束にそむいて入寇してきた。文帝は民衆のことを思いやり、兵隊を敵の奥地まで進軍させず、ただ辺境を防御するよう命令した。吳王が病氣

と偽って来朝しなかった。文帝はすぐに彼に几杖を下賜した。群臣の中、たとえば袁盎らがきびしい意見を述べたが、文帝はいつも大目に見てこれを用いた。群臣の中、たとえば張武らが金銭などの賄賂を受けたことが発覚したが、文帝は手元の金銭を賜り、彼に慙愧の心を抱かせ、司直の手に委ねなかった。専ら徳を以って民を教化することに努め、そのため、国は豊かになり、礼儀は隆盛になった。

班固の『漢書・文帝紀賛』は殆ど『史記』の原文を踏襲しているが、ただ文末に「断獄数百，幾致刑措。嗚呼，仁哉」（裁判は数百しかず，殆ど処刑を行わなかった。嗚呼，まことに仁なり）という字句を補足している。

後世の史家は、この「露台の故事」を用いて文帝の節儉を賞賛し、今の王朝の政治を暗に批判してきた。一般的見方では、秦末の農民反乱は秦王朝の支配を崩壊させた。漢の初め、皇帝と大臣は秦があまりにも速く滅亡したのを教訓に、民衆と利益を共にするような政策を取った。その頃、黄老思想の流行を背景に、支配者は徭役と租税を軽減し、徳をたつとび刑法を緩やかに、民の負担を減らして力を回復させようとする政策を施行し、社会の安定と経済の発展を促進した。民力をほしいままに酷使し、奢侈な帝王であった漢の武帝らに比べ、文帝は当然儉約の象徴とすべきであろう。その原因は主に二つがある。まずは漢の初めから行われてきた清静無為の思想である。そしてより重要なのは、長期的な戦乱を受けて当時の社会経済が極めて疲弊し、物質が欠乏してしまっていて、皇帝が収奪しようにも物質的条件がなかったことである。とは言っても、文帝の行動は決して『史記』、『漢書』に描かれたような純粋なものではなかった。司馬遷の評価と班固の紀賛には、それぞれ意図があり、しかもそれは異なっていた。

『風俗通義』という書物は、後漢の末すなわち桓帝・靈帝の時代に政治上活躍した応劭という人物の作品である。その中で、前漢末期の成帝と中壘校尉の劉向との間に文帝の事跡をめぐる長い対談が詳細に紹介されている。成帝は幼いころから儒家思想の教育を受け、前の時代の文物と制度に通じていた。劉向は、皇室の親族であり、かつて三人の皇帝に仕えた当代一流の儒学者であった。師弟のような二人の会話の内容にはかなり高い真実性があるように思われる。

成帝は劉向に次のように聞く。「世俗多伝道孝文皇帝，小生于軍，及長大有識，不知父所在，日祭於代東門外。高帝数夢見一兒祭已，使使至代求之，果得文帝，立為代王。及後征到，後期不得立，日為再中。及即位為天子，躬自節儉，集上書囊以為前殿帷，常居明光宮聽政。為皇太后薄后持三年服，廬居枕塊如礼，至以寢大病，知後子不能行三年之喪，更制三十六日服。治天下致升平，断獄三百人，粟升一錢，有此事不」（世間では多く孝文皇帝のことを次のように伝えている。幼いときに軍中に生まれ、大きくなって物心がついてから父の所在が分らないので、毎日代国の東門外に祭った。高帝はしばしば夢に一人の子供が自分を祭ることを見て、使いを代までやって探させたところ、果して文帝を見つけたので、代王に立てた。後に朝廷に召されたが、約束の期日に間に合わないで立つことができなかったが、太陽は再び昇った。即位にし

て天子になると、みずから節儉につとめた。上書してきた囊を集めて前殿のとばりにした。いつも明光宮において政治を聴いた。皇太后薄氏のために三年の喪に服し、礼にしたがって廬に住み、土の枕で寝たので、とうとう大病になった。後継ぎは三年の喪を行なう事ができないので、改めて三十六日の服喪制をつくった。天下を治めて升平を実現し、裁判にかかるものがわずか三百人、米一升が一錢であったという。このことがあったのだろうか)。

劉向は成帝に次のように答えた。「皆不然。謹按漢高三年，魏王豹叛漢附楚，漢使大將軍韓信擊虜豹姬薄夫人，伝詣洛陽織室。漢王見薄姬，内後宮幸之，生文帝。二年而為王者子，常居宮闈内，不棄捐軍中，祭代東門。高皇后八年後九月己酉即位，……即位時以昏夜，日不再中。文帝雖節儉，未央前殿至奢，雕文五彩，尽華榱壁璫，軒檻皆飾以黄金，其勢不可以書囊為幃，奢儉好醜，不相副作。又文帝以後元年六月己亥崩未央宮，在時平常聽政宣室，不居明光宮。及皇太后以孝景二年四月壬子薨，葬南陵，文帝先太后崩，不為皇太后持三年服。……然文帝本修黃老之言，不甚好儒術，其治尚清静無為，……苟溫飽完給，所謂治安之國也。其後匈奴數犯塞，侵擾边境，……是時大發興材官騎士十余万軍長安，……由是北边置屯待戰，設備備胡，兵連不解，輾輸絡繹，費損虚耗。因以年歲不登，百姓饑乏，谷糴常至石五百，時不升一錢。前待詔賈捐之為孝元皇帝言：『太宗時民賦四十，斷獄四百餘。』按太宗時民重犯法，治理不能過中宗之世，地節元年天下斷獄四万七千余人，如捐之言複不順，前世斷獄皆以万數，不三百人。……文帝下詔書曰：『間者陰陽不調，日月薄蝕，年穀不登，大遭旱蝗飢饉之害，謫見天地，災及万民，丞相，御史議可以佐百姓之急。』推此事類，似不及中宗之世，不可以為升平。……凡此十余事，皆俗人所妄伝，言過其实及傳会，或以為前皆非是」（皆違います。考えて見ますと、漢の高祖の三年、魏王豹が漢にそむいて楚につきました。漢は大將軍韓信を遣わして豹の薄姬をとりこにして、洛陽の織室に送りました。漢王は薄姬を見て、後宮にいてこれを寵愛し、文帝を生みました。二年にして王子になり、常に宮廷内にありました。軍中に棄てられて、代の東門に祭るということはありません。高皇后八年後九月己酉の夜に即位しました。……即位した時は夜中でしたから、太陽は再び昇ることがありません。文帝は儉約家でしたが、未央宮の前殿は大変豪華で、五色の彫刻が施されていました。すべて華麗な垂木に玉の飾りがついて、欄干は皆黄金で飾っていました。その成り行きでは書囊でとばりをつくるどころではありません。奢と儉、好と醜はつりあっておりません。また、文帝は後元年六月己亥に未央宮に崩じました。在りし日の時はいつも宣室で政事をとっており、明光宮におりませんでした。薄皇太后は孝景二年四月壬子に薨ざると、南陵に葬られました。文帝は太后に先立って崩じたのですから、薄皇太后のために三年の喪を服することがありません。……けれども、文帝はもともと黄老思想を修め、あまり儒術を好みませんでした。その政治は清静無為をたっとびました。……まま衣食は充実し、所謂平和の国でありました。その後、匈奴はしばしば長城を犯して、边境に侵略してきました。……この時、大々的に材官騎士十余万を動員して長安に集結させました。……これより北边には部隊を置いて戦いにそなえさせました。施設をつくって

匈奴にそなえ、軍隊を長く駐屯させ、輸送が続き、たくさんの費用を費やしました。そのため、作物が実らず、民衆は飢えにさらされ、米の値段は常に一石あたり五百まではね上がり、当時一升あたり一錢ということはありませんでした。前待詔の賈捐之が元帝に「文帝の時民間の賦は四十錢、裁判は四百余」と言っていました。按ずるに、文帝の時民は法を犯すことが多くあり、その政治は宣帝の時代に及びません。宣帝の地節元年には、全国で裁判を受けたものが四万七千余人があり、捐之の言葉は正しくありません。前代の裁判は皆万単位で、三百人どころではありません。……文帝は詔書を下して言っています。「この頃、陰陽が調和せず、日月の光が弱く欠け、作物が実らず、旱魃、蝗害と飢饉など大変な災害にあっている。わざわざ天地にあらわれ、また災害が万民に及んでいる。丞相と御史には人民の急を救うよう討議せよ」。このことから考えますと、宣帝の世に及ばず、升平とはい言い難いようです。……凡そこの十余の事は、皆俗人がでたらめに伝えたことで、大げさを言ってこじつけています。これまでのことばは皆事実ではないと思います。(応劭は劉向の方が正しいと思った)¹⁹⁾

司馬遷、劉向、班固、応劭、この四人は漢王朝の異なる時期でそれぞれ活躍した重要な人物であっただけに、彼らによる文帝事跡の記載と評価は大いに考えさせられるものがある。司馬遷の『史記』は大体武帝朝の末、すなわち紀元前90年ごろに成立した書物である。劉向と成帝の会話はおそらく紀元前10年ごろのことであった。班固の『漢書』は著者がなくなった紀元92年の段階ではまだ完成していなかったようである。応劭の『風俗通義』は紀元190年前後に出来上がった書物である。おおざっぱに計算してみると、四氏の間には、それぞれ約百年の間隔がある。司馬遷と班固の生きた時代には二百年の差があり、学問と思想の面でも異なっているが、文帝に与える評価は基本的に一致している。劉向と応劭の生きた時代も二百年位離れているが、文帝に関する劉向の記述や評価に、応劭は全面的に賛同している。ここに注目し値する事実が二つある。一つは、司馬遷より百年もあとに生きた劉向が前漢皇室の親戚でありながらも、司馬遷の文帝評を肯定しなかった点である。もう一つは班固と応劭の姿勢である。つまり劉向より百年後の班固は、皇室の親戚たる劉向の意見を却下し、二百年前の司馬遷の意見に同調したのである。また、劉向にはっきりと否定された「断獄数百」のことも『漢書』に取り入れている。代々高官の家柄をもつ応劭は、漢王朝の官制と礼儀に明るく、生涯を通して著述し続けた。博学多聞の彼は、『漢官儀』という書物を著したことがあり、また『漢書』の集解も著している。このような該博な学問と優れた見識を持つ人物であるが、後漢政府公認のテキストである『漢書』に同調せず、世間に伝えられる文帝の事跡には事実でないことが多く含まれていると主張し、自分より二百年前の劉向の見解と評価に軍配を上げたのである。

前漢と後漢あわせて三百年の歴史の中で、司馬、劉、班、応の四氏は重要な人物であった。彼らに見られる文帝評の相違は、後世の人々によって往々にしておろそかにされがちな事実を

19) 応劭著 吳樹平校釋『風俗通義校釋』天津人民出版社 1980年9月

反映している。中国古代において、歴史書の役割は単に歴史を記録するばかりでなく、「揚善懲悪」（勸善懲惡）の理念をもち、後世の統治者を教育することが一層重要である。そのため、前の時代に関する歴史記録の一部は意図的に拡大解釈される可能性がある。司馬遷の生きた時代は武帝の治世であった。武帝は贅沢な生活や武力の行使を好み、民力と財物をみだりに使い、さらに酷吏を重用して大獄を頻りに起こした。この現実を目の当たりにした司馬遷は、史書の中で文帝の節儉で寛仁、そして民を愛し刑法を慎重に運用したやり方に賞賛を加え、それによって現実の政治を批判しようとしたのである。成帝の耳に入っていた民間からの言い伝えは、文帝の皇位継承の正当性を主張するための朝廷の世論作りに由来する。成帝の下問に対して、劉向は躊躇うことがなく、如実に答えられたのである。班固の『漢書』は官製歴史書であるため、立場上漢王朝の威信を守らなければならない。桓帝・靈帝の時代にいたると、後漢王朝は名目のみを保っていてすでに実質はなかった。そのような時代に生きた応劭は、もはや朝廷の威厳を損ねる恐れを顧慮する必要がなく、敢えて著作を通して成帝と劉向による君臣間の談話をそのまま公表したのであろう。『史記』・『漢書』・『風俗通義』に見える文帝に対する記述と評価を比較してみると、文帝の出身と品行について、漢王朝が民衆にどのような情報を与えたかも窺うことができる。

司馬遷の文帝評は四項目にわたる。節儉につとめたこと、民力を極力乱用しなかったこと、寛厚で刑法の適用を慎んだこと、そして民の生活を豊かにしたことである。刑罰の軽減について、班固はさらに具体的な数字を挙げている。これらを成帝が劉向に下問した「世俗の伝道」と比べてみると、儉約と刑罰の軽減、そして民の生活を豊かにして社会を昇平の局面に導いたなどの面では一致するが、孝道・出身・天象については異なる。代王を皇帝として推薦したのは陳平であったが、その最も重要な理由の一つは文帝が「仁孝」であったことである。こうして朝廷による大々的な宣伝もあって、百余年後の民衆の意識の中に文帝が仁孝の模範であったことが次第に定着し、やがて事実と相反するところまで発展したことが見て取れる。「世俗の伝道」の中で、朝廷の態度を端的に表したのは文帝の出身を改ざんしたことである。かつて捕虜であった薄太后の身分、魏王豹との関係などは削除された。それだけではない。代の地方で幼い時文帝は父の高祖と離散し、子供を夢に見た高祖はやがて文帝を探し出して、代王に立てたという不思議な物語も作り上げられた。薄太后の経歴、かつて奴婢であったという身分は、前漢の皇室にとって大きなタブーであったため、そのことに触れる人は殆どいなかった。景帝の時、大行が皇后を選ぶ際に「子は母ゆえに貴く、母は子ゆえに貴い」と上奏したので、景帝は大いに怒り、薄太后の卑しい身分を諷刺するものとして、大行を処刑した。これを見れば、百年余りの後、文帝から六代目の孫である成帝でさえ祖先の出身をあまり知らないのは、なんら不思議なことではない。一般的に言えば、皇子の封地の広さと地理的位置、さらに豊かさの程度は、皇帝である父親との関係や諸皇子の中における政治的地位を直接に反映するものである。例えば、戚夫人の子供である劉如意は、七年の冬十二月に初めて代王に封ぜられたが、や

がて九年の春正月に趙王に移った。代とは、国都から遠く離れた辺境地域であった。劉恒がそこに封ぜられた原因は、おそらく彼が母親の薄太后と共に、高帝の寵愛を受けていなかったことによるのであろう。彼は十一年の春正月に代に封じられたのに対して、同年の三月に、兄弟の劉恢が梁王、劉友が淮陽王、そして秋七月に、劉長が淮南王にそれぞれ封じられた。このような諸王の異動は、新しい領地ができて、劉邦には代王の恒を内地に呼び寄せようとする考えがなかったことが分る。そこで、代地生誕の物語を編み出したもう一つの狙いは、文帝がなぜ趙・梁・斉といった中原地区ではなく、辺境の代に封建されたかを民衆に説明することにある。劉恒は代に封ぜられてから即位するまで、いちども長安に戻ったことがなかった。劉邦はこの息子にあまり愛情を持っていなかったからである。とすると、高祖が夢に息子を見てこれを探したという物語を書き記した目的は、劉邦が生前どれだけ文帝のことを大事にしていたか、文帝の即位がどれだけ劉邦の意にならなかったかを民衆に強調しようとするために他ならない。漢代の儒学者は春秋公羊学の天人感應説を宣伝し、「後期不得立、日為再中」（約束の期日に間に合わないで立つことができなかったが、太陽は再び昇った）という説話を作り上げた。その目的は、やはり文帝の即位が「天意」であったことを宣揚しようとしたのである。太陽さえ運行の法則を変え、一日の内に沈んで再び上昇したのである。

「断獄三百人」というのは、文帝の時代に裁判が四百余りであったという元帝時代の人賈捐之の話によるものであったらしく、班固の『漢書』には「断獄数百」に改められたのである。確かに、文帝が肉刑を廃止したことは中国の刑法史において大きな意味を持つものであるが、『史記』の文帝評はこのことに言及していない。その原因は二つあったと考えられる。一つ目は宮刑を廃止しなかった点である。多くの死刑囚は死刑を贖い、あるいは赦され宮刑に処せられることになったが、司馬遷本人もまさにその被害者である。二つ目は笞刑が重くなったことである。『漢書・刑法志』は当時の状況を「外有輕刑之名、内実殺人」（外に輕刑の名が有るけど、内に実は人を殺す）と描いている。武帝の時代では、徵発が頻繁に行われていたため、民衆による違法事件が多発していた。それに対処するため、武帝は「酷吏」を重用していた。宣帝の代はまだこの方法を受け継いでいたが、元帝は帝位につくと、はじめて「蠲除輕減」（削除輕減）を命令したのである。「断獄三百人」という賈捐之の言葉は、ただ元帝の祖法改革に理論的根拠を提供したものに過ぎず、現実の政治でとうてい実現できないものであった。自らの経験に基づいて成帝の下問に答えた劉向の言葉は、むしろ国政の實際に近いものであった。班固は『漢書・刑法志』の中では、肉刑を廃止した後の文帝時代を「死刑既重、而生刑又輕、民易犯之」（死刑は重い上、生かしておく刑は軽い。そのため、民はよく法を犯した）と批判した。しかし、「輕刑」（刑を軽くする）のは儒家の求める治国の理念である。班固はこのような自己矛盾があったにもかかわらず、『漢書・文帝紀贊』の中で、やはり賈捐之の言葉を引用していたのである。

4 「文景の治」という定説の由来

『風俗通義』によれば、成帝の下問に対して、劉向は文帝の政治に多くの問題があったと指摘した。たとえば、季布と賈誼を遠ざけ、佞臣の鄧通を寵愛して国の財産である蜀郡の銅山を下賜し、微行してその家を何回も訪ねた。また、側近を連れ、狩猟等に耽溺した。成帝は劉向に次のように質問した。「後世皆言文帝治天下幾至太平，其德比周成王，此語何從生」（後世の人々は皆文帝が天下を太平の世に導き、その徳は周の成王に匹敵すると言っている。このような話はいったいどこから生まれてきたのであろうか）。

これに対し、劉向は「生於言事。文帝礼言事者，不傷其意，群臣無小大，至即便從容言，上止輦聽之，其言可者稱善，不可者喜笑而已，言事多褒之，後人見遺文以為然」（意見をのべることから生まれてきたのです。文帝は自分の意見を述べるものを礼遇し、その気持ちに傷つけないようにしました。群臣は職の高低如何を問わず、いつでも落ち着いて意見を述べられます。文帝は車を止めてそれを聞き、よい意見は褒められますが、そうでないただ微笑みただけでした。意見に対して大抵褒められましたので、後世の人は彼らの残した文章を見てそれを信じて疑いませんでした）と答えた。

周勃ら元勳の大臣に擁立された文帝は、もともと武將の出身ではなかった。漢の初め、功臣たちが朝廷内に満ち満ちている状況に対して、文帝は内心に不満があっても、群臣に礼を以て接するだけで、君臣双方は互いに妥協の姿勢を保っていたのである。次の景帝と武帝の時代になると、元勳や功績のある将軍たちは大方姿を消したため、皇位は正常な形で継承されることになり、その結果、皇帝の臣下に対する態度は大きく変わり、ほしいままに殺戮を行い、諫言にも聞く耳を持たず、思う存分に娯楽に溺れてしまったのである。それとの対比の上で、大臣および士人たちが儉約に精励し群臣を礼遇した文帝のことを懐かしく思い出し、史家と大臣たちが文帝を手放して賞賛した原因もそこにあると考えられる。

『西京雜記』に引く『漢旧儀』の文章に「（太史公）作景帝本紀，極言其短及武帝之過，（武帝）怒而削去之」（太史公が景帝本紀を作る際、その短所および武帝の過ちを手厳しく批判した。怒った武帝はこれらの内容を削った）と記している。現存する『史記』の中に、『景帝紀』と『武帝紀』は太史公の原文ではない。しかし、景帝と武帝についての批判は、これらの文章に多く見られる。後漢の末、王允という人は「昔武帝不殺司馬遷，使作謗書流於後世」（むかし武帝が司馬遷を殺さなかったために、自分の非を記録する書物を後世まで流伝させてしまった）と言っている²⁰⁾。『史記』だけでなく、『風俗通義』に記される成帝と劉向の問答も景帝に言及していない。さらに、漢時代の大臣あるいは士人の文章にも、景帝の治世を賞賛したものはない。いわゆる「文景の治」という言い方は、班固『漢書・景帝紀贊』に初見する。つまり「漢興，掃除煩苛，與民休息。至於孝文，加之以恭儉，孝景遵業，五六十載之間，至於移風易

20) 『後漢書・蔡邕伝』p.2006

俗，黎民醇厚。周雲成康，漢言文景，美矣」（漢は建国するや，厄介な勢力を一掃し，民に休息を与えた。文帝に至り，謙虚と儉約の政治がこれに加わり，その成果が後の景帝にも継承された。この五，六十年の間に，悪い習慣や風俗を改め，民も人情厚い人々に生まれ変わった。かの周の時代といえ，成王と康王のことを思い出されるが，漢時代といえ，やはり文帝と景帝を挙げなければならない。なんというすばらしいことだ）というのである。

文帝の政治を「景帝が継承した」という班固の意見は，正確ではなかった。なぜなら，景帝時代の君臣関係は緊張していて，周亜夫らが無実の罪によって処刑されたばかりでなく，社会経済の発展にしたがって富が増加すると，朝廷は宮殿や陵墓の造営を大々的にはじめた。最近の考古発掘によれば，景帝の墓である陽陵の規模は極めて大きく，帝陵の周辺では，すでに86個の陪葬の坑が見つかり，中には騎兵，歩兵と男女の着衣陶俑，さまざまな動物の陶俑，陶器，銅器，漆器それに兵器，車馬器が大量に埋葬されている。かの始皇帝の陵葬制度にならったことは明らかである。陽陵より西北の地域に囚人の墓地があり，その面積が8万平方メートルに達し，埋葬された囚人は万人以上になると推定される。現段階での発掘によれば，遺体や人骨は雑然としており，一部は処刑された痕跡がある。囚人の殆どは鉄製の刑具をつけたまま死んだ様子が窺える²¹⁾。

景帝の陽陵及び囚人の墓の発見は，史家のいわゆる「文景の治」がただ虚妄の説にすぎないことを明らかにした。班固が景帝を称えた目的は，景帝の後と自称する後漢の皇室に媚を売ろうとしたものに他ならない。後の研究者が真実ではない歴史記録に基づいて研究して得られた結論は，歴史の真実とかけ離れるものであって，それほど学術的価値がないのである。

21) 陝西考古研究所編『漢陽陵』重慶出版社 2001年10月 参照

唐代進士及第者の仲間意識

杉 井 一 臣

はじめに

同じ歳に貢挙の進士科に及第した進士、互いを「同年」と呼び合った進士が共有していた仲間意識とはどのようなものであったのであろうか。たとえば顧炎武は、その著『日知録』の中で「同年」を「私恩結びて公義衰ふ」と批評し、官僚制の内部に私的な集団を作り出し、公益よりも私益を優先させるものとして非難している¹⁾。また趙翼は『陔余叢考』の中で「同年」という言い方は唐代に生まれたものであると言い、唐人の言葉「同年は親と舊とに非ず」を引用し、そうはいうけれども「其の同年の分誼已に親あり。」と言い、「同年」とは、極めて親密な関係であると述べている²⁾。

果たして「同年」の進士が共有する意識、関係とはそのようなものであったのであろうか。それは貢挙の制度の始まりと時を同じくして生まれたものなのかどうか。また「同年」の進士の間で何を契機に形成されたのであろうか。また具体的にはどのような意識を共有していたのであろうか。またその意識を共有する目的は何であったのだろうか。本稿では、以上のような問題点にアプローチしていきたいと考える。

1 「同年」の仲間意識の形成

貢挙の進士科の及第者について、「同年」の語が史書の中に頻出してくるのは、8世紀以後、開元24年(736)に貢挙の試験が吏部の主催から礼部に移管された時期、すなわち礼部試が始まった頃と考えられる³⁾。これ以前、唐代の前半期に進士について「同年」という関係が問題になったり、話題として史書に採り上げられる事例はほとんどみられない。

「同年」の語が頻出してくる8世紀以後という時期、高等文官資格試験制度である貢挙には大きな変化があったことが指摘されている。それは貢挙の進士科に応じる受験生が、家柄に重点をおいた官学(国子監所属の6学・弘文館・崇文館・地方州県学)の生徒出身者から、郷試

1) 『日知録』巻17

2) 『陔余叢考』巻29

3) 『唐摭言』巻1 進士帰礼部、『冊府元龜』巻639

を経て受験資格を得る郷貢に変化していったことである⁴⁾。唐代前期の郷貢進士出身の礼部試合格者は、咸亨5年(674)から景龍元年(707)までの進士科合格者数全体の1パーセントを占めているに過ぎなかった。8世紀前半から郷貢出身者は、官学の衰退とあいまって次第に増え始め、国子監と州県学の生徒の合格を保証するために、礼部試の受験生から郷貢出身者を締め出す詔勅が2度に渡って出る〔天宝12載(753)、広徳二年(764)〕にいたるほど、郷貢出身者が急速に増加したといわれている⁵⁾。ちなみに9世紀中葉の会昌五年(845)に発布された挙格節文には、礼部試に応試する国子監をはじめとする学校出身者と郷貢の送付人数を所載しているが、そのうち進士について較べると、学校出身者は80名、郷貢は630名となっていて、郷貢進士の割合が全体のほぼ9割に及んでいる⁶⁾。

また貢挙の管轄が、尚書省の吏部から礼部に移り、試験長官が吏部員外郎から礼部侍郎に変更された理由については、郷貢出身者の増加という事実を踏まえて、試験長官の官品を高くし、その権威を益すことで重視されてきた試験に対応し、かつ官人任官試験である吏部銓選と資格試験である礼部の貢挙との分業化によって、業務を能率化する必要が生まれたということがあげられている⁷⁾。

貢挙の進士科の合格者数は年間どれくらいの人数であったのであろうか。進士科の合格者数を、妹尾達彦氏が『文献通考』の「唐登科記総目」に基づいて唐代進士合格者数の変遷を調査したところに依ると、玄宗の開元年間頃より20～40名に安定しはじめ、文宗即位(827年)以降、年間30人に固定された時期が断続的に続いていると指摘している。そして貢挙進士科の受験生は、その主体が官学の生徒出身者から郷貢出身者に変化していく中で、開元年間の頃には400人くらいであったものが、唐末には1000人を越すまでになる、またその間合格者数は増加しなかったので競争が激化してきたと述べられている⁸⁾。そうすると「同年」の語が頻出する8世紀以後の進士科の年間合格者数は大体30人程度に終始したことになる。同じ貢挙の一科目である明経出身者が年間100～200人に上るのに比べても合格者数は少人数であることがわかる。

この時期の進士科及第者はほとんど郷貢出身者によって占められていることが分かったが、つぎに進士科及第者の構成はどうなっているのであろうか。どのような社会的地位を占める人間が含まれているのであろうか。この点については傳璇琮氏の指摘がある。それによると、県の吏や商工業者、僧侶、藩鎮の将校の子弟、幕職官から再度進士科の試験に挑戦したもの、外

4) 愛宕元「唐代郷貢進士と郷貢明経——『唐代後半期社会変質の一考察』補遺——」『東方学報(京都)』四五冊、1973年

5) 妹尾達彦「唐代長安の科挙制度と長安の合格儀礼」『律令制——中国朝鮮の法と国家』唐代史研究会編1986年汲古書院刊、241頁。

6) 『唐摭言』巻1「挙格節文」

7) 妹尾達彦前注5)論文、241頁～242頁。

8) 妹尾達彦前注5)論文、243頁～244頁。

国籍のもの、貧窮な士人など、門地のある官人の家柄の者すなわち士の階層の者のみならず、それ以外にも多彩な人材が含まれていたとされる⁹⁾。すなわち進士及第者は特定の地域出身の者や、特定の社会的身分の者が独占していたというわけではないということである。

そうすると「同年」の進士が共有する仲間意識とは、進士科及第者の大部分を占めるようになった郷貢出身者の生み出した仲間意識といえよう。

進士科及第者が「同年」の仲間意識を共有することについて、その契機となるのは、試験合格後におこなわれる一連の公私の合格儀礼にあると言われている。合格発表後、試験長官である知貢挙宅での謝恩に始まり、期集院の宴会、大明宮の中書省都堂（政事堂）で行われる時の宰相達と対面する過堂の儀式、知貢挙宅での宴会、それがおわると桜桃、月燈打毬、牡丹、看仏牙、杏園探花宴など長安城内の名所で私宴をくりかえす。その後、関試と呼ばれる吏部選院での試験、それを終えて合格儀礼の中で最後にして最大の宴会である曲江宴が催され、その後慈恩寺の壁に進士合格者の姓名を記す慈恩寺題名で一連の合格儀礼は終了する。合格儀礼の中で、私宴を繰り返すことで、進士及第者すなわち新進士は強い仲間意識を共有するようになり、「同年」と呼び合う存在になると言う¹⁰⁾。

私宴が「同年」の仲間意識形成に重要な役割を果たすことは、会昌3年（843）の中書の奏に「二十二日中書覆奏，奉宣旨，不欲令及第進士呼有司為座主，趨附其門兼題名局等條疏進來者。……自謂門生，遂成膠固。所以時風浸薄，臣節何施。樹黨背公靡不由此。臣等商量，今日已後進士及第，任一度參見有司，向後不得聚集參謁及於有司宅置宴。其曲江大会朝官及題名局席並望勒停。緣初獲美名，實皆少雋。既遇春節，難阻良遊。三五人自為宴樂並無所禁。唯不得聚集同年進士，廣為宴會。仍委御史臺察訪問奏。」（『唐摭言』卷3）とあり、合格儀礼について、知貢挙と新進士とが結ぶ縦の関係（「座主—門生」）、新進士同士が横の関係（「同年」の関係）を結ぶことに警戒心を露わにしている。それは「黨を樹て公に背くは此れに由らざるは靡し」という文言に明らかなように本来皇帝の手足耳目として働くべき官人が、朋党を形成し、国家に背くことになる原点がこの関係を結ぶことだという認識である。そしてこの関係を結ぶきっかけになるのが、「（新進士の）三五人自ら宴樂を為すは，並に禁ずる所無し。唯だ同年の進士を聚集し，廣く宴會を為すを得ず」とあるように、「同年」の進士が結集して宴会を開くことを厳禁していることから、同年の進士が結集して開く「私宴」として国家の側は考えていることは明らかである。

2 「同年」の仲間意識の内容

「同年」とは新進士及第者の間に生まれる仲間意識であるが、具体的にどのようなものであ

9) 傅璇琮著『唐代科学与文学』1986年陝西人民出版社刊，191頁～213頁。

10) 妹尾達彦前注2）論文，251頁～258頁。

ろうか。人口に膾炙しているのは、唐の憲宗が、許季同という人物の人事に対してなされた異議申し立て―宰相の李絳が同年の友人に便宜を図ったこと―について、李絳に「人同年に於いて固より情有るか」（人於同年固有情乎。）と問うたという記事である¹¹⁾。他のものとは異なる親密な関係があるのか、という問いに、李絳は「同年は乃ち九州四海の人偶科第或いは登科を同じうす、然る後相識る。情何に於いて然ること有らんや」（對曰、同年乃九州四海之人、偶同科第或登科、然後相識。情於何有然。）と答え、単に同じ年に進士に及第しただけの關係に過ぎないと言っている。李絳は否定はしているものの、この人事に関する情実の根底にあるのが「同年」の關係であると当時の人が認識していたことを、この記事は物語っている。

同年の仲間意識が発揮された事例として以下のようなものがある。憲宗の宰相であった皇甫鎛という人物が同年の進士であった令狐楚を推薦して宰相に取り立てた。憲宗崩御の後、穆宗が皇甫鎛を誅しようとした際、やはり同年の進士であり、当時宰相であった蕭俛が庇って一命を救ったことがある。令狐楚も蕭俛も、憲宗の幸を得ていた宰相になる以前の皇甫鎛の推薦により翰林学士となり中書舎人になっている¹²⁾。

そのほか、敬宗の宝暦年間（824～825年）、当時の権力者であった宰相の李逢吉に憎まれ、罪をでっち上げられ殺されかかった李紳という人物を、同年の進士であった韋処厚がそのことを傷み、時の権力者の意向を意に介せず、敬宗に上疏してその窮地を救い、死刑を減免して李紳を左遷にするという処分に留めたということがあった¹³⁾。

また大暦八年の進士である章八元という人物が浙西節度使の韓晋公の宴席で自らの才を恃んで無礼をはたらき、公の怒りをかって厳罰に処せられようとしたとき、韓晋公の女婿であった楊於陵が口をきいて章八元の窮地を救い、刑の執行を止めさせ、韓晋公に楊於陵のために法を曲げることになったと言わしめたという記事がある。それには楊於陵が章八元のために口をきいた理由として「同年を以て之を救う」（以同年救之）と記している¹⁴⁾。

武元衡と韋貫之とは建中四年の同年の進士である。武元衡が門下侍郎のとき、韋貫之は長安県尉を罷めて選に赴き、武元衡は韋貫之を萬年県丞に任命した。後にそのことを武元衡は、「某は先輩と同年に及第す。……先輩をして未だ塵土を離れざらしむるは、元衡の罪なり」（某與先輩同年及第。……使先輩未離塵土、元衡之罪也。）と人事について力になれなかったことを謝っている¹⁵⁾。このことは逆に先に立身したものが同年の友人のために便宜を図るということが普通のことであったことを示していると思われる。

さらに自分の出世の機会を棒に振っても同年の友人との別れを優先するという事例もあ

11) 『資治通鑑』巻238

12) 『旧唐書』巻172 令狐楚伝

13) 『旧唐書』巻159 韋処厚伝

14) 『南部新書』巻9

15) 『太平広記』巻154 韋貫之

る¹⁶⁾。白敏中は李徳裕から朝廷の大官を招いて宴席を設け出世の機会にすると資金を融通してもらい宴席を設けたが、その当日同年の友人賀拔基が幕職官の職を求めて都落ちするため、別れを告げに訪ねてきたとき、白敏中は、招待した大官たちをさしおいて、賀拔基との別れの宴を優先させた。そのときの言葉は、思いがけないきっかけによって出世の糸口を得るのは、我が身を起こすというのに値しない。朝廷の大官に自分を売り込むことより同年の友人のほうが大切である（「苟以僥倖取容，未足発吾身。豈有美饌上邀当路豪貴，而遺登第故人。」）であった。

これらの事例は王朝の人事や罪を得た仲間、また不遇な「同年」の友人に対して「同年」の進士のとった態度を示しているが、それらを通して「同年」の進士の結束が極めて堅いということがわかる。

3 『太平広記』巻427「李徴」にみえる「同年」の仲間意識

「李徴」の物語は、虎に変身した男が嘗ての友人とめぐり会い、久闊を叙しそして別れるというものである。一見荒唐無稽な話のようではあるが、その内容の子細に見てみると「同年」の友人の話であることがわかる。まず初めに主人公の李徴が郷貢進士として礼部試に应试し（「従州府貢焉」）、天宝十五載春に、知貢挙である尚書右丞楊元のもとに進士に及第したことが語られる（「天寶十五載春，於尚書右丞楊元榜下登進士第」）¹⁷⁾。かれは虎に変身した後、袁儻という人物にめぐり会う。二人の関係は、袁儻は李徴と同年の進士であり、関係が極めて親密であったと地の文で述べられる。（「儻昔與徴同登進士第，分極深。」）。虎になった李徴が、俱に進士に及第しながら監察御史になり超エリートコースを順調に歩んでいる袁儻にお祝いの言葉を述べると、袁儻はむかしわたしはあなたと同年に進士に及第し、その親密な関係は一般の友人達とはまったく異なっていた（「往者吾與執事同年成名。交契深密異於常友。」）と言葉を返す。虎になったいきさつを聞かれた李徴は、そのいきさつを語り終えると、わたしはあなたと同年に進士に及第し、二人の付き合いはことのほか深かった（「嗟夫我與君同年登第，交契素厚。」）と言い、いまあなたは出世街道を歩み、同年の仲間の期待の星であり、一方自分は永遠に人間の世界から疎外される獣になってしまったと嘆く（「（君）今日執天憲，輝親友。而我置身林藪，永謝人寰。」）のである。本文中では、李徴、袁儻の両人の言葉の中にしきりに「故人」という言葉が使われる¹⁸⁾。この「故人」という言い方はここでは、「同年」の関係のもとに

16) 『唐語林』巻3

17) 徐松撰、孟二冬補正『登科記考補正』巻九によれば、天宝十載、知貢挙兵部侍郎李麟の下に及第したと考証している。

18) 『太平広記』巻427李徴の中で、「故人」の語は「儻昔與徴同登進士第，分極深。別有年矣。忽聞其語，既驚且異，而莫測焉。遂問曰，子為誰。豈非故人隴西子乎。」、「儻曰，往者吾與執事同年成名。交契深密異於常友。自聲容間阻，時去如流。想望風儀，心目俱斷。不意今日獲君念舊之言。雖然，執事何為不我見而自匿於草莽中。故人之分豈當如是邪。」などと見えている。

形成された友人関係を指すと考えてよい。

二人の別れ、それは二人にとって永遠の別れになるのだが、その別れに際して李徴は袁愔に二つのことを依頼する、一つは自分の残された家族のこと、すなわち自分の消息を知らせ、これといった資産もない自分にかわって家族の面倒を見てくれないか（「吾於人世、且無資業、有子尚稚固難自謀。……必望念其孤弱、時賑其乏、無使殍死於途途、亦恩之大者。」）ということである。これは二人の関係が誰にも負けないほど親密だから（「昔日之分、豈他人能右哉。」）お願いするのだと李徴はいう。それに対して袁愔は、あなたとわたしは喜びも悲しみも俱に分かち合った仲間であるからには、あなたの子はわたしの子と同様であり、必ず期待に添えるようにする（「愔與足下休戚同焉。然則足下子亦愔子也。當力副厚命。」）と答える。二つ目の願いは、自分がこの世に生きた証である自分の作った詩文を天下に公表してもらいたい、公表に値しないのならせめて子孫に伝わるようにしてもらいたい（「我有舊文數十篇、未行於代。雖有遺稿、盡皆散落。君為我傳錄。誠不可列人之（口）闕、然亦貴傳於子孫也。」）ということである。袁愔は引き受け、虎である李徴の言葉を部下に口述筆記させた。

李徴と別れ使命を終えて都に帰った袁愔は、李徴の残された家族に李徴の消息を伝え、そして李徴の家族に自分の俸給の半分を渡してその生活の面倒を見たところの物語は結ばれる。

この物語からは、「同年」と呼ばれる人間関係は、「同年」の者の家族の面倒を見ることをいとわない、友人の作品を世に出す、喜び・悲しみを共有する、心の中を何もかも話せる、秘密を共有できる、などということが知られる。このことから「同年」とは、深い信頼で結ばれた関係であるといえよう。同年の仲間意識の根底にあるのは、仲間に対する深い信頼である。

「同年」の友人の関係は同年どうしだけに止まらず、その関係が家族にまで及ぶというのは、小説の世界にだけ限られることではない。劉禹錫の「送張盥赴舉」¹⁹⁾という詩は、張盥という人物が貢挙の進士科の試験を受けに都に赴くにあたって餞（はなむけ）として贈った詩であるが、その序の中に、現在と一緒に進士の試験に及第した者を「同年」の友と言い、じぶんは張盥の父の「同年」の友であると言っている。（「今人以偕升名為同年友。……余於張盥為友丈人」）、そして都には有力な官人として尚書右丞衛大受、兵部侍郎武庭碩という同年の友がいるから頼れと言っている。（「爾今持我詩 西見二重臣 成賢必念舊 保貴在安貧」）劉禹錫は衛大受、武庭碩、柳宗元などとともに貞元九年（793）の同年進士である。衛大受、武庭碩の二人の大官は長慶三年（823）に在任している²⁰⁾。進士及第の後、三十年を経過しても同年の関係は希薄にならないし、その関係は子にまで及ぶのである。ましてその三十年の間には劉禹錫は柳宗元とともに参加した永貞の政治改革（805年）に失敗し長期にわたって中央政府から遠ざ

19) 『劉禹錫集』巻28

20) 衛大受（中行）については、嚴耕望撰『唐僕尚丞郎表』巻八479頁、武庭碩（儒衡）については、同書巻十八956頁に所載されている。

けられていたにもかかわらずである²¹⁾。

おわりに

「同年」の仲間意識は、同じ年に及第した高等文官資格試験制度である貢挙の進士科の及第者が共有するものであり、そういう意味では国家の作り出した制度によって生み出されたものである。その意識は制度が作られた当初から進士科の試験の及第者が共有したものではなく、郷貢出身者が受験生の大半を占めるようになってきた、すなわち貢挙の所管が吏部から礼部に移行した8世紀半ばを過ぎる頃から顕在化してくる。「同年」の仲間意識とは、郷貢出身者が生み出したものといえよう。

この仲間意識は年ごとの進士及第者が持つものであるから、30人前後の人間が共有する意識にすぎない。すなわち小集団の構成員を結びつける仲間意識である。この意識は進士及第の後、一連の合格儀礼と繰り返され曲江宴で終止符を打つ宴会を通して形成される。

「同年」の仲間が窮地に陥り、罪を得ることになれば救済に努め、人事に関しては自分がそれを左右できる立場にあれば、同年の仲間を優先的に引き上げる、時には自分の出世より同年の仲間のことを優先させたりする。同年の進士及第者の仲間は相互扶助に基づいた極めて強固な結合関係を持っている集団といえる。そしてこの結合関係を支えているのが仲間に対する深い信頼であった。

「同年」の仲間意識、は、出自や門地、出身地にほとんど共通性を持たない同年の進士どうしが、唐後半期の官僚界を生き抜くために生み出したものといえるのではないか。

21) 当時、劉禹錫は貶黜されて6年間連州刺史を務めた後、量移されて長慶元年から4年まで夔州刺史の任にあった。

拝火教と突厥の盛衰

王 小 甫
(河上 洋 訳)

唐の姚汝能が撰した『安祿山事迹』は、冒頭に「安祿山、營州の雜種胡なり。小名は軋犂山。母は阿史徳氏、突厥の巫たりて、子なく、軋犂山に祈り、神応して生まる。」と述べ、その自注に「突厥、闘戦神を呼びて軋犂山となす。」¹⁾という。しかし、名を軋犂山という闘戦神が果たしていずれの神格であるのか、現在に至るまで解答がない²⁾。2004年8月、北京大学中国古代史研究中心が「蒙古歴史文化」研究班を組織し、モンゴルに赴いて「自然環境と歴史文化の関係」をテーマとした野外研究を行った。その国のアルハンガイ省ハシャート県ホショーツァイダムにおいて、そこは有名な闕特勤碑と毗伽可汗碑が立つ地方であるのだが、研究班員がその文物陳列室で一つの重要な文物を発見した。それは闕特勤の墓地から出土した一つの赤い花崗岩の巨大な石板であり、その表面には、近年国内の虞弘墓などで出土した葬具上にあったものと類似した、鳥の姿をした祭司が向かい合って聖火を護持している図案が線刻されているが、この巨石は線刻の上半部が欠けており、図案も国内で出土したものに比べると簡単で粗雑である³⁾。この文物は、古代突厥文化やその政治、歴史発展を研究する上で何物にも代え難

1) 〔唐〕姚汝能撰、曾貽芬校点『安祿山事迹』(上海古籍出版社、1983年)、1頁参照。『新唐書』巻225上、逆臣安祿山伝は「虜の謂う所の闘戦神なる者」とし(中華書局標点本、6411頁)、『旧唐書』巻200上、安祿山伝は「突厥は闘戦を呼びて軋犂山となす」としている(中華書局標点本、5367頁)。

2) ペルシア語の専門家ヘニング(W.B. Henning)は、かつて軋犂山を完全にソグド語の *rw y šn* であり、意味を「光明、明瞭」であると解釈した(栄新江『中古中国与外来文明』〈三連書店、2001年〉224-225頁参照)が、明らかにこれは「突厥は闘戦神を呼びて軋犂山となす」という言い方を軽視している。日本人岡崎精郎はかつてこの言い方に言及したが、ただ字面から判断して「戦神」としただけで、探求することはなかった(『後唐明宗と旧習』上〈『東洋史研究』1-4、1945年〉52頁)。

3) 私は、この文物が、研究班の中で北京大中古史中心の羅新副教授と中国社会科学院歴史所の呉玉貴研究員が真っ先に見出したものであることを説明しなければならない。当時この暗紅色の巨大な石板はその他の石板と一緒に陳列室の出口付近に配置されていたが、羅、呉の二人は最初に石板上の鳥が向かい合った図案と鳥の中間の火壇を見出し、その後私を呼んでともに仔細に調査と鑑定を進めたのである。現在、彼らは私にこのような論考を書き、正式にこの発見を公表することを委託した。私はまず彼らと、文物の写真を提供してくれた北京大歴史系の李新峰副教授に感謝しなければならない。

い価値を有している⁴⁾。筆者は、このような鳥身祭司はまさに闘戦神をかたどったものであり、本来拝火教の神 Verethraghna (Warahrān/Bahrām) の化身の一つであると考えている。本稿では、関連する文物と文献史料を結びつけ、先人の研究成果を取り入れて、この文物の価値と意義について解釈を試み、同時にそこに反映された拝火教と突厥の政治的盛衰との関係について簡単に検討を加えるつもりである。憶測をたくましくしてしまったところは、専門家の批評、指正を願いたい。

1 拝火教神話における鳥の形象とそれが象徴する意味

学界では「この種の半人半鳥の祭司が火壇を護持する形象は、最も特徴的な祆教の図案である」⁵⁾ことが広く認められている。祆教はすなわちゾロアスター教 (Zoroastrianism) であり、古代イランに源を持ち、その主要な儀式が祭司の指導のもとに聖火を礼拝することであるため、拝火教 (fire-worship) とも称される⁶⁾。この種の「人頭鷹身の Xvarenah 鳥はすなわち聖鳥 Senmurv の一種である」と主張する者もある⁷⁾。

いずれにせよ、ただイランの神鳥 (Simorgh) の三本爪という一特徴がすなわち、近年出土した葬具上の鳥身祭司と同じであると判断するのを難しくしている。なぜならば、我々はこの種の祭司がみな典型的な四本の鳥爪 (後方に突出した大きな爪) であることを見ているからで

4) 私はかつて図片を国際的に著名な隋唐史と中央アジア史の専門家である張広達先生に送って鑑定してもらったことがある。彼は返信で「鳥身祭司の形象は大変重要であり、missing link といえる」と言っている (2004年9月23日 email)。

5) 榮新江『中古中国与外来文明』164頁。

6) メアリー＝ボイス『拝火教徒，その宗教信仰と習俗』(Mary Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Belief and Practices*, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1987) 64頁。祆教は中原の古い訳語であり、本稿は突厥に言及しており、わかりやすいようにただ拝火と称する。林悟殊『波斯拝火教と古代中国』(新文豊出版公司，1995年) 作者前言 i 頁参照。

7) 姜伯勤『中国祆教芸術史研究』第七章第二節「人頭鳥身図像与祆教赫瓦雷神」(三連書店，2004年) 104頁。また、フランスのグルネらはハーバード大学イラン学教授 Oktor Skjaervø の意見を引用して、西安史君墓の葬具上の鳥身祭司を為奈何橋 (the Chinwad bridge, 本来「分離の橋」を意味する) のもとにいる靈魂の審判者の一人 Srōš, その化身の一つが雄鳥となったものに比定する傾向がある (Frantz Grenet, Pénélope Riboud et Yang Junkai, 《Zoroastrian Scenes on a Newly Discovered Sogdian Tombs in Xi' an, Northern China》, *Studia Iranica* 33, 2004, p.278-279. エール大学のハンセン〈Valerie Hansen〉教授が手紙と全文のコピーを提供してくれたことに感謝する)。しかし、この比定を受け入れると鳥身祭司の出現と靈魂救済の場面が必然的に一緒にそろっているはずであり、これではいくつかの靈魂救済場面をとまなわない鳥身祭司 (虞弘墓や安伽墓等のような) の解釈が難しく、その他の拝火教の葬具上の祭司が鳥身ではないことを説明することもできないし、さらに装飾が華麗な拝火教葬具とこの現象自身が矛盾する。換言すれば、火を奉ずる鳥身祭司自身は靈魂の審判者ではあり得ず、現世の人間の精神的な要求と関係があるに違いない (後述)。その上、もし本当に靈魂審判を反映する必要があるのなら、このような場合において真っ先に出現しなければならないのは主神のミトラであって、その脇侍の一つではないはずである (メアリー＝ボイス『拝火教徒，その宗教信仰と習俗』27頁参照)。これにより、Skjaervø の比定は取るべきではない。

ある。また, Xvarnah/Khvarenah すなわち靈光神の化身は, 隼をかたどった Vareghna 鳥である。しかし, 拝火教典『アヴェスター』の中では, Vareghna は決してただ靈光神の象徴というだけではなく, 同時に別の重要な神格 Verethraghna/Bahram の化身であり, かつ後者とさらに密接な関係があり, その特性を発揮するなかでさらに重要な働きをする。『アヴェスター』では, Verethraghna は古代の闘戦神 (warrior god) が持つ特徴, いかなる抵抗と防御をも粉碎, 勝利する力を持った化身, 攻撃中において示す強大で抵抗することのできない一種の力を備えている。このために, 彼は *Vanaintī Uparatāt* ‘優勢を勝ち取る’ と関係があり (Yasht: 14.0,64), *yazatanam zayō. t mō* ‘諸神中最も高度に武装している’ (Yasht: 14.1), *amavast mō* ‘最も攻撃の力を与えられている’ (Yasht: 14.3), *xvar nah uhast mō* ‘最も靈光を与えられている’ (Yasht: 14.3) として尊ばれている。彼はつねに敵, (悪) 人や魔鬼 (daēvas), 巫師 (yātus) や異教徒との戦いの作戦中にあると想像されている (Yasht: 14.4,62)。⁸⁾ このため, 私は拝火教の神 Verethraghna/Bahram を漢文史料に記載される突厥の闘戦神と同じであり, 名はその実態にともなったものというべきである, と考える⁹⁾。

葬具上で通常見られる火壇を護持する祭司に闘戦神の形象を付与することはどのような特殊な意義があるのだろうか。

近年の研究は, 東イラン文化世界において, とりわけ外へ出て活動するソグド人の隊商と集落では, 祭司 (宗教事務) はしばしば「薩保 / 薩宝」と呼ばれる隊商の首領によって兼領されることを明らかにしている¹⁰⁾。伝統的な共同体においては, 実際上外に出る隊商の首領は祭司から任じられた可能性が高い。この種の状況は近代以前のインドのパールシー人移民共同体にもやはり見られる。移民共同体のこの種の状況は, 我々に鳥身祭司がすなわち闘戦神の化身かもしれないという一つの比定に一步進んだ論拠を提供してくれる。なぜならば, 「拝火教の共同体では, たとえササン朝滅亡以後でも, 闘戦神はまさに巨大な声望を得ていた。事実上, 闘戦神がいつもその突出した地位を保持していたのは, 後の ‘戦神の火’ (*vərəθraγan-ātar*, *the ādūr ī warahrān or the Ātaš Bahrām*) との連想によるだけではなく, それが家を出る人

8) ニョリ「闘戦神・1, 古代と中古のイラン文献」(『イラン学百科全書』第3巻)《G.Gnoli, “Bahram, i. In Old and Middle Iranian Texts”, Encyclopaedia Iranica, vol.III, ed. Ehsan Yarshater. London and NewYork: Routledge & Kegan Paul, 1989》510-511頁左欄及び513頁左欄参照。

9) 安祿山は東イラン語を操るソグド人であり, 「軋犂山」(『広韻』で音は *æt lok jāen と推測できる) は, Verethraghna あるいはその歴史的に変形したものの音訳であろう。史料中に光がこの神を照らし出しているのは, 宗教的象徴において靈光神と Vereghna 鳥を共有している特徴を反映している。あるいは Verethraghna/Bahram を直ちに勝利の神と称する者もいるが, しかし拝火教には別に勝利の神 Vanant が存在する。「ヤシュト」第21篇はその専門の頌歌である。<http://www.avesta.org/ka/yt21sbe.htm> (2005年10月15日) 参照。

10) 荣新江「薩保与薩薄: 北朝隋唐胡人聚落首領問題的論争与弁新」(叶奕良編『伊朗学在中国論文集』第三集, 北京大学出版社, 2003年) 128-143頁参照。

や旅行者の保護神の役割を果たしたことによる。」¹¹⁾メアリー＝ボイスはこう指摘している。「彼（闘戦神）は重要な保護神として尊ばれ、やや後の時代には旅行者や行商人特有の守護神となった。彼の頌歌（yasht）はいつもそれらの旅の途中にある人たちが刻んだ思いのために吟唱される。」¹²⁾拝火教において、いわゆる“闘戦神の火”はまさに最高級の聖火である¹³⁾。

これによって、闘戦神が商人の行旅を守る神となり、これが祭司がその化身の形象を付与された重要な原因の一つであろうと考えられる。同様に、祭司が闘戦神の形象を付与された地方では、その共同体の多くが故郷を離れ、家を出て外にあり、当然、自らのおかれた文化風土をイラン世界の外へさえも押し広めたであろうことが想定できる。現在刊行されている資料から見ると、葬具上の火に仕える祭司が鳥身をしている文物は、均しく中原内地かモンゴル高原から出土している。中央アジアとソグド本土から出土した類似の葬具上には火に仕える祭司は均しく人の姿をしており¹⁴⁾、両者の間の区別は注意すべきである。少なくとも、最近の研究は、たとえソグド人が中古の中国において直接的に商胡、賈胡、興（生）胡と称されていて、行商的色彩がきわめて濃厚であっても、その本土においては商業貿易はかえって「ソグド芸術中最も欠失した部分」であることを明らかにしている。「サマルカンドの壁画のいわゆる‘異国風情’の特徴のなかには、明らかに貿易や長途の商旅の消息が欠けており、大量のさまざまな形式のソグド壁画もみなこのようである。」「ソグド地方は主に一つの商業貿易共同体であるが、その芸術はこれまで商人のために表現されることはなかった。」¹⁵⁾この種の状況は、葬具上の闘戦神の化身の形象は主に故郷を離れた在外共同体の守護神のために作られ、隊商の首領となった祭司に付与されたという我々の推測を強化する。

しかし、我々は葬具上に見てきた鳥身祭司を闘戦神の化身の一つ Vareghna 鳥であるとした上で、それではその上半身の人の姿は何から来るのか、あるいはどう解釈すべきなのだろうか？ この鳥身人形はまさに拝火教における闘戦神と霊光神の密接な関係を反映しており、上半身の擬人の造形は霊光神の特殊な象徴「王者の霊光」から来ているに違いない。いわゆる「王者の霊光」はすなわち古代ペルシアの浮き彫り上のある種の鳥の翼と尾を持った光盤（Faravahar/Farohar/Farrah）であり、上部は一人の男性貴人の形（ベヒストゥン摩崖上に見られるような）をなしている。この図案はかつてヨーロッパの学界で拝火教の最高神アフラマズダ（Ahura Mazda）とすべきだとされてきたが、近年の研究はすでにこの誤解を正して

11) ニョリ「闘戦神・1、古代と中古のイラン文献」（『イラン学百科全書』第3巻）513頁右欄参照。

12) 『拝火教研究経文史料』30頁、闘戦神頌歌選訳小序参照。

13) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』xv、64-65頁参照。

14) 榮新江『中古中国与外来文明』156-157頁図30、31、165頁図35、36、施安昌『火壇と祭司鳥神』（紫禁城出版社、2004年）82-86頁図43-49参照。

15) グルネ（Frants Grenet）著、毛民訳「粟特人的自画像」（榮新江等主編『粟特人在中国—歴史、考古、語言的新探索』、中華書局、2005年）312-313頁参照。あわせて同書所収のエティエンヌ「結語」497-500頁を参照されたい。

いる¹⁶⁾。

「王者の靈光」の宗教的象徴を、我々は出土葬具の鳥身祭司の図案上にもやはりいくつか観察することができる。例えば、腰帶（中央の光の環と同じであるとみられる）と腰から下がった二条の細帶¹⁷⁾、三層の羽毛（虞弘墓、安伽墓）である。祭司の奉る火と腕の間に立ち上るリボン状のものはまた保持・承諾と上を向いて祝福する動作と等価のものとみることができる。最も明らかなところはそれぞれ、虞弘墓の葬具上では祭司は火に仕えると同時に手で口を覆う動作をしている（安伽墓と史君墓の祭司の図像はマスクをしている）ことである。研究によれば、手で口を覆うのは拝火教が哀悼の儀式を挙行する際の特有の手つきである。ペルシアのパールズ付近にあるダレイオスの陵墓入り口の石刻上に、アケメネス朝ダレイオスの3人の貴族が、みな手を挙げて袖で口を覆い、哀悼の手つきをしている。現在に至るまで拝火教祭司が死者を弔うために経文を読む時にはやはりこの種の手つきをすることになっている¹⁸⁾。すでに刊行されているソグド本土サマルカンドの「大使出行図」壁画のなかで、南壁に国王が多くの入馬を率いて父母の陵寢へ行き神を祭るところが描かれており、「画面で幾人かの随行者が儀式挙行用のマスク（padam）を着けている」¹⁹⁾のも、明らかに哀悼の行為に属する。これによって、葬具上の祭司の形象は本来哀悼の形式であるが、特殊な要請によって鳥身人形（闘戦神＋靈光神）に改造されたと考えられる。

拝火教の伝統習俗は遺体を天に曝す葬法であるが、王者の遺体が保存され続ける理由は、国王の「王者の靈光」観念と関係がある可能性が高く、彼の陵墓に還って留まったなら、彼の継承者と広大な民衆を慈しみ守り続けると考えられた。この種の礼俗は草原上にも伝わったことを証拠が示している²⁰⁾。国王以下顕貴の築く石室は主に遺体を曝したあとの骨を納めるためのものであるが²¹⁾、しかしある石室に精美な彫刻で装飾したことは、「王者の靈光」の観念が依然として影響を持ち、人々は首領の天にある霊が引き続き彼の共同体の幸福を願い守ることを望んだことを説明している。もちろん、碑志題記の類を残す現象からも、「非常に多くの拝火教徒もまた明らかに、死者に対する記念を表示するという一般人のある種の考え方を持ってい

16) メアリー＝ボイス「アフラ＝マズダ」（『イラン学百科全書』第1巻〈M. Boyce, "Ahura Mazda", Encyclopaedia Iranica, vol.I, ed. Ehsan Yarshater. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985〉）686頁右欄参照。この象徴図形の源流に関しては Mary Boyce 『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』58頁が参考になる。図案に関しては〈<http://www.crystalinks.com./faravahar.html>〉（2006年5月6日）参照。火壇を奉じた祭司も「王者の靈光」に随伴しているのを見出すことができる。

17) この点は北京大中古史中心羅新の教示を受けた。

18) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』57-58頁参照。

19) グルネ著、毛民訳「粟特人的自画像」307頁及び319頁図1参照。

20) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』52頁参照。

21) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』59-60頁参照。

る。」²²⁾ ことを見出すことができる。私は、これも我々が今日虞弘墓、安伽墓などの拝火教の特徴を持った、骨を納める石室と葬具を多く見ることのできる重要な要因であろうと考える²³⁾。例えば安陽出土の北斉石棺の門柱上の火壇と祭司、山西から出たと伝えられる北斉墓の彩色石彫屏風画（現在日本の Miho 博物館に所蔵）などのように、中国国内にはなおその他の拝火教芸術の特徴を持った墓葬文物が発見されており、火に仕える祭司はみなマスクをして哀悼の様子を表しているが、しかし全身人の姿をしており、前述した中央アジアとソグド本土から出土した、骨を納めるかめの上の祭司の形象と同様である²⁴⁾。私は、このような状況は純粹に「非常に多くの拝火教徒もまた明らかに、死者に対する記念を表示するという一般人のある種の考え方を持っている」ということの中国での具体的な現れであると考える。

上に述べたことをまとめると、私は次のように推測する。葬具上の火に仕える祭司図が鳥身人形（闘戦神＋靈光神）をなすのは、イラン世界の外の拝火教を信奉する政教の首領が骨を納める石室の一つの特徴である。それでは、首領たちがこのようにすることはどんな意義があるのか？ 我々は一つの典型的な例を見ることにしよう。研究によれば、唐朝の叛将安祿山はソグド人であり、柳城の胡人集落から幽州の軍事集団に至って、安祿山はずっと首領でありついに最高首領に至った²⁵⁾。『安祿山事迹』はおおむね次のように言っている「母は阿史徳氏にして、突厥の巫たりて、子なく、軋犂山に祈り、神応して生まる。この夜、赤光傍照し、群獸四鳴し、氣を望む者は妖星の芒熾にしてその穹廬に落つるを見る。その母、以て神となし、遂に軋犂山と命名す（原注；突厥は闘戦神を呼びて軋犂山となす）。後すなわち姓を冒して安氏とし、祿山と名づく」²⁶⁾「祿山」という名は私の見るところによるとペルシア語の *roshān* 「光、明瞭、光輝」という語の音訳である。これによると、安祿山はその二つの名をもって、自分が闘戦神と靈光神の二位一体の存在であることを誇示している。何故このようにしなければならなかったのか？ 『新唐書』逆臣安祿山伝に明白に説明している一節がある。「大会に至り、祿山、重牀に踞し、香を燎し、怪珍を陳し、胡人数百、その左右に侍して、諸賈を引見し、犠牲を陳し、女巫前に鼓舞し、自らをもって神とす。」²⁷⁾つまり自己を神格化しようとしたのである。

22) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』90-92頁、セレウコス朝、パルティア時代の火廟と像祠及び殯葬習俗に関する項参照。

23) あわせて張広達「再読晩唐蘇諒妻馬氏双語墓志」（袁行霈編『国学研究』第10巻、北京大学出版社、2002年）1-22頁を参照されたい。

24) 榮新江『中古中国与外来文明』156-157頁図30、31、165頁図35、36、施安昌『火壇と祭司鳥神』（紫禁城出版社、2004年）68頁図35、82-86頁図43-49、92頁図54参照。

25) 榮新江『中古中国与外来文明』228-233頁参照。

26) 『安祿山事迹』1頁。

27) 『新唐書』巻225上、6414頁。

2 拝火教と突厥の興隆

突厥人とソグド人の歴史的関係について、少なくとも上層部においては一種の融合した種族文化関係を形成していたという、最近のフランス人エティエンヌによる系統的研究がすでにある²⁸⁾。私はここではただ突厥人と拝火教信仰について一歩進んだ論証をすることにする。

まだ突厥汗国が建立される（552年）前に、拝火教徒の草原上での活動があり、これはすでに1999年太原で発掘された虞弘墓によって証明されている。虞弘墓は最も早く鳥身祭司を描いた葬具が出土したが、その墓志に「公、諱は弘，字は莫潘，魚国尉紇麟城の人なり。」²⁹⁾と記載されている。考証者の意見によれば、虞弘は、『隋書』虞慶則伝に「本姓魚，その先，赫連氏に仕え，遂に靈武に家し，代々北辺の豪傑となる。」とあるように、本来姓は魚であり，国名を姓とした。赫連氏は，十六国時代に匈奴鉄弗部酋長赫連勃勃によって統万城（現在の陝西北部靖辺紅墩界下城子）を中心として建てられた夏政權（407-431）を指し，非常に早く魚国人の北方部族中での活動があったことを見ることができる。虞弘の字である莫潘は，拝火教での高級祭司 *mōbad* の音訳にちがいがなく，その名称は古代ペルシアの **magupati* に由来し，本来マグの首領（祭司長）を意味する³⁰⁾。魚国が果たしてどこにあるのか，学界ではそれぞれ意見が異なる。私は，墓志中の魚国の城名である尉紇麟は **ut yāt lin* であると推定することができる³¹⁾，この発音は *Gurgāndj/Ürgen* の名と同じとすることは難しくないと考える。周知の通り，*Gurgāndj/Ürgen* は古代の *Khwarazm* の首都であり，その地はアム川下流の三角州にある³²⁾。*Khwarazm* は唐代には音訳して貨利習弥，火尋などと称し，モンゴルの征服に至るまで花刺子模と称し，その後しだいに *Khiwa* の名で知られるようになった。*Khwarazm/Khiwa* という一地名の誕生と演変がどのような複雑な民族文化の過程を経てきたのか，現在確実に考証して知るのはきわめて難しい³³⁾。いずれにせよ，虞（魚）字の古音は **ŋiwa* であると推定することができる³⁴⁾，この発音は *Khiwa* の名と同じであるとするは何の困難もない。これによって，私は魚国が古代の *Khwarazm/Khiwa* であると考えたい。

28) エティエンヌ『ソグド商人史』(Étienne de la Vaissière, *Sogdian Traders: a History*. Translated by James Ward, Leiden Boston: Brill, 2005) 202頁参照。

29) 本文に引用する虞弘墓志は，みな張慶捷「虞弘墓志考釈」(榮新江主編『唐研究』第七卷，北京大学出版社，2001年) 145-176頁による。

30) メアリー＝ボイス『拝火教徒，その宗教信仰と習俗』65，78頁など参照。

31) プリーブランク『古漢語擬音字匯』(Edwin G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver: UBC Press, 1991) 122, 194, 384頁参照。

32) スプラー「ウルゲンチ」(『イスラーム百科全書』WebCD 版第2巻〈B. Spuler, “Gurgāndj”, *The Encyclopaedia of Islam*, II: 1141b, WebCD edition, Brill Academic Publishers, 2003) 参照。

33) ボスワース「ホラズム」(『イスラーム百科全書』WebCD 版第4巻〈C.E. Bosworth, “Khwarazm”, *The Encyclopaedia of Islam*, IV: 1060b, WebCD edition, Brill Academic Publishers, 2003) 参照。

34) 郭錫良『漢字古音手冊』(北京大学出版社，1986年) 111頁参照。

ある漢文文献は火尋（すなわち魚国）をソグド人の主要な昭武九姓の一つに数えている³⁵⁾。これは両地が歴史上時として分かれたり一体化していたりした状況を反映している³⁶⁾。旧ソ連の東方学者カブラフの説によれば、古代花刺子模人の宗教観念は、「まず不滅の火に対する崇拜に表現され、農業と牧畜の神に対する崇拜に表現される。このほか、アナーヒターと彼女の伴侶であるシュ・ワフシュ（Su-Vakhsh）の像をいつも見出すことができる。」³⁷⁾女神アナーヒター（Anahita）は母性の女神、河水の女神、さらに豊穰崇拜などの神格を兼ね備え、拝火教での地位は高く、アフラ＝マズダ、ミトラとともに古代ペルシアの帝王に尊ばれて三連神（triad）となり、闘戦神と結びついて普遍的に供奉される主要な対象となった³⁸⁾。これらの理由から、私は唐代の Khwārazm を漢字で音写して「火尋」としたのは、今日の香港・マカオ・台湾地区に常に見られるやり方のように、音義兼用の意味があった可能性もあると疑っている。

拝火教は、早くから柔然のような北方民族治下で虞弘家族のような中央アジアの移民集落で活動し、草原上にもたらされたが、このことがまさに突厥人に機会を与えた。『周書』突厥伝の記載によると、突厥はもと「茹茹に臣となり、金山の陽に居り、茹茹の鉄工となる。金山、形は兜鍪に似、その俗兜鍪を謂いて突厥となし、遂に因りて以て号となし」、552年茹茹（すなわち柔然）を破って建国した。現代の学者の研究によれば、漢字の「突厥」は突厥語の Türk の複数形 Türküt の対音であり、単数形の Türk は音訳して漢字の「鉄勒」になっている³⁹⁾。明らかに、突厥と鉄勒はもともと決して異なるものではなく、鉄勒は古代に突厥語を操る人々の一種の汎称である。それなら、特に突厥という名が代表する人々はどのように一般の鉄勒人のなかで区別されてきたのだろうか？ 言い換えれば、突厥は何によって鉄勒人のなかから興起して北方草原の統治者になったのだろうか？ 私は、非常に重要な原因は彼らが新しい宗教、すなわち拝火教に改宗し、これによって古い社会の伝統を突破し、民衆の新たな精神力を凝集した民族集団を獲得したことだと考える。この点に関しては、史料に記載される突厥の起源に関する各種の伝説中にみな反映されている。

『北史』突厥伝（『周書』突厥伝も同じ）は次のように記している。「突厥の先、索国に出で、匈奴の北に在り。その部落の大人は阿謗歩といい、兄弟七十人、その一は伊質泥師都とい

35) 『新唐書』巻221下、西域伝下、6243頁参照。関連研究として向達『唐代長安と西域文明』（三連書店、1979年）12頁以下を参照されたい。

36) 上に引いたボスワース「ホラズム」（『イスラーム百科全書』WebCD版第4巻）、カブラフ著、肖之興訳『中亞塔吉克史』（中国社会科学出版社）71頁参照。

37) 『中亞塔吉克史』71頁参照。

38) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』61-62, 90, 106頁参照。

39) ペリオ「漢訳突厥名称之起源」（馮承鈞の訳文が『西域南海史地考証訳叢編』（商務印書館、1934年）に所収）48頁参照。あわせて『中国大百科全書』（中国大百科全書出版社、1986年）民族巻、「鉄勒」「突厥」条（422, 424-425頁）、戈登『突厥族群史考論』115-117頁を参照されたい。

い、狼の生むところなり。阿謗歩ら性並びに愚癡にして、国遂に滅ぼさる。泥尼師都既にして別に異気を感じ、よく風雨を徴占す。二妻を娶り、これを夏神、冬神の女という。一は孕みて四男を生み、その一は白鴻に変じ、その一は阿輔水、剣水の間に国づくり、号して堯骨となし、その一は処折水に国づくり、その一は跋斯処折施山に居り、すなわちその大兒なり。山上はよって阿謗歩の種類有り、並びに寒露多く、大兒ために火を出してこれを温養し、みな全済を得。遂に共に大兒を奉じて主となし、号して突厥となし、すなわち納都六設なり。」都六はすなわち阿史那（可汗の始祖）の父である。いわゆる兄弟七十人が拝火教の聖七位一体 (heptad)⁴⁰⁾を暗示するのかどうか、夏神、冬神があるいは光明と暗黒の二神を反映しているのか⁴¹⁾は分からない。いずれにせよ、一族は火によって生存することができ、大兒は火を燃やすことによって首領に奉じられ、その結果突厥が興ったという、これらの状況は見逃せない⁴²⁾。メアリー＝ボイスは次のように主張している。「最も重要な火がなぜ闘戦神に奉獻されるのかは考察に値する問題であるが、しかし、後世のパフレヴィー文書は、すべての火はみな神霊であり⁴³⁾、戦う闘士——暗黒と寒冷に抵抗するという物質面だけではなく、邪悪と愚昧に反対するという精神面においても——と見なされることを、明らかにしている。従って、そのなかで最も偉大なものを戦勝 (Victory) に捧げる——勇気と希望の精神を結集する——ことは、むしろきわめて自然なものと見られる。」⁴⁴⁾

我々はこの同じ伝説の中に、「狼の生むところなり」という言い方が出現していることも見た。先人はいわゆる狼が生むというのは、突厥が狼をトーテムとしたことを反映していると考えた。私は、たとえ古突厥人が本来の生態として狼に対する畏敬と崇拝の観念を持っていたとしても、それはすでに後から入ってきた拝火教によって発展利用され、部族勃興の精神的力になってもいたと考える。なぜならば、古代突厥人が狼生に起源するという伝説は拝火教の天狼星神 Tishtrya の崇拝を反映している可能性もあるからである。拝火教の神話では、天狼星は雲が起り雨が降るのを確保し、それによって生命が生まれ育つのを司る神格であり、その雨水の調整が天狼星神に対する祭祀活動の場である⁴⁵⁾。雨乞いの習俗は古代突厥人の一つの特徴とされ、その他の民族の知るところともなっており、9世紀20年代のアラブ人タミーム＝イブン＝バフルの旅行記、11世紀初めのガルディーズィーがペルシア語を用いて書いた『歴史の飾り』はみな突厥人のこの習俗を記載しており、後者ではさらにその来源を突厥最初の首領

40) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』21-22頁。

41) S・A・トカレフ著、魏慶徴訳『世界民族歴史上の宗教』（中国社会科学出版社、1988年）372-374頁参照。

42) 拙著『唐、吐蕃、大食政治関係史』228頁。

43) spenta cretion, ここでは拝火教の聖七位一体 (heptad) 及びこれに関連した清浄物、火、地、天、水などを指す。メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』21-27頁参照。

44) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』65頁。

45) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』7、62頁参照。

が得た神諭であると述べている⁴⁶⁾。

興味深いのは、牝狼が子育てをする形象は近年モンゴル高原から発見されたブグト碑にもまた見られることである。この碑は突厥汗国早期に属し、ソグド文字で刻まれ、学界に突厥人とソグド人が早くから密接な文化関係をもっていた有力な証拠と見られている。この碑の行文にははっきり拝火教の痕跡を露わにした箇所が多くある。例えば、〈B-1: 1-3〉⁴⁷⁾に「突厥阿史那部落の国王は（この）『法の石』を建立した（stone of law）」とあり、いわゆる法あるいは教法は拝火教の asha すなわち正道であり、靈光神が首領によってその態度の真偽を決定取捨することに違いない。これによって「法の石」は正道碑と解釈すべきである。〈B-1: 3-4〉に「天神に似た木杆可汗と天神に似た莫何他鉢可汗」とあり、自国の古い国王に対するこの種の尊称は「王者の靈光」觀念の反映である可能性が高い⁴⁸⁾。〈B-1: 3-4〉に「彼は天神の身边に還った」とあり、これは実際拝火教の死亡に対する標準的表現である。なぜなら、まさに拝火教が初めて最後の審判の教義を創立したからである。個人の死亡と審判は決して絶対的意味を持っているわけではなく、正直な靈魂は天神の身边などに還って最後の審判の来臨を待ち、しかる後に改めて身体と結合して（遺骨を納めるかめが作られるのはまさにこのためである）復活し、神の無限の光に満ちた現実の（upon earth）国に無限極楽の寿命を与えられるのであって、どこかはるか彼方の幻のような天堂に在るのではない⁴⁹⁾。

ここで特にブグト碑〈B-3: 1-2〉に繰り返し述べられている「彼は神の福佑を祈りて善の財と宗教儀式を積む」という句について少し議論する必要がある。實際上、「祈福」（bless）は拝火教において特殊な信条（creed）の意義をもっている。なぜならば、ゾロアスターの教誨に照らしあわせると、至上の主だけが善恵福佑の創造者であるからである⁵⁰⁾。ソグド語の β γ y 「神」この言葉はまさに古代ペルシア語の Baga に由来し、そのもとの意味は善恵、福佑であり、それゆえ、祈福は善神（アフラ＝マズダ）に向かって祈祷することである⁵¹⁾。漢文史料の関連記事もこの重要な教義の特徴を示している。『旧唐書』張仁願伝に「朔方郡の北、突厥と河を以て界となし、河の北岸に拂雲神祠有り、突厥まさに入寇せんとするに、必ず先に祠に詣でて祭酹して福を求め、因りて牧馬料兵しかる後に河を渡る。」とあり、『安祿山事迹』巻上に「商至るごとに、則ち祿山胡服して重床に座し、焼香して珍宝を列べ、百胡をして左右に侍

46) ミノルスキー著、王小甫訳「塔米姆・伊本・巴赫爾回鶻遊記」（『中亞研究資料』1983年第3期）63頁）、V・V・バルトリド著、王小甫訳「加爾迪齊著『裝飾的記述』摘要」（『西北史地』1983年第4期）106頁参照。

47) 本文に引くブグト碑はみな森安孝夫とオチル（A.Ochir）の共同主編『モンゴル国現存遺跡、碑文調査報告』123-124頁による。

48) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』58-59頁参照。

49) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』27-29頁参照。

50) メアリー＝ボイス「アフラ＝マズダ」（『イラン学百科全書』第1巻）685-686頁参照。

51) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』11、56頁参照。

せしめ、群胡をして下に羅拝せしめ、福を天に邀む。」とあり、邀福とはすなわち求福、祈福のことで、つまり、決して呪いや巫術の事柄はない。また、『朝野僉載』巻三に「河南府立德坊及び南市西坊みな胡祿神廟有り、毎歳商胡祈福し、猪羊を烹、琵琶鼓笛もて、酣歌醉舞す。」⁵²⁾と記されているのもまた一つの証明である。

筆者はかつて文献史料中の突厥が拝火教を信奉した事に関わる痕跡を調査分析した専論を著したので、興味のある者は参照されたい⁵³⁾。

3 闕特勤について

我々が議論した鳥身祭司墓石の主人である闕特勤は、復興突厥汗国（682-745）の可汗骨咄禄（?-691）の子である。史料には、骨咄禄が死んだ時、諸子はまだ幼く、その弟の默啜が跡を継いで立ったと記載されている。開元四年（716）に默啜が戦死し、「骨咄禄の子闕特勤、旧部を鳩合し、默啜の子小可汗及び諸弟ならびに親信を殺すことほぼ尽き、その兄左賢王默棘連を立て、これを毗伽可汗となす。」毗伽は「性仁勇にして、自ら国を得るはこれ闕特勤の功なるを以て、固くこれに譲るも、闕特勤受けず、遂に以て左賢王となし兵馬を専掌せしむ。」⁵⁴⁾毗伽可汗、闕特勤、噉欲谷は当時の東突厥汗国の三頭立ての馬車を構成しており、三人はみな墓碑を残している。その墓地（遺骨を納める石室）から出土した鳥身祭司の葬具によって、闕特勤が政教の大首領でもあったにちがいない、私は彼が当時東突厥汗国の拝火教大祭司（dastur）であった可能性が高いと考える⁵⁵⁾。

伝統的な見方では、拝火教は教典を翻訳せず、従ってイラン語族以外に流行したことはきわめて少なかったと考えられてきた⁵⁶⁾。現在は、突厥人はソグド人と少なくとも上層部においては種族文化の融合を成し⁵⁷⁾、早期の突厥碑銘はみなソグド語を使用し⁵⁸⁾、後にできた突厥文字もソグド文字を利用して造ったからには、拝火教が突厥人の間に伝播しその運営にさえ当たるこ

52) 中華書局、1997年、64頁。『新唐書』姚崇伝、皇甫湜伝はいずれも東都洛陽に福先寺があることに言及しており、それは『旧唐書』五行志中の竜門奉先寺に似ている。史書には盛唐時代には多様な宗教が流行していたことを記しており、仏教は決して祖先を祭らないので、福先という寺名は充分疑うべきである。

53) 前述拙文「『弓月』名義考」と「弓月部落考」（拙著『唐、吐蕃、大食政治関係史』付録に所収）224-256頁。

54) 『旧唐書』巻194上、突厥伝上、5173頁。

55) モンゴル国立歴史博物館館長オチルによると、類似の図案をもつ文物はモンゴルになお二カ所にあるというが、詳細な状況は分らない。いずれにせよ、闕特勤と同時期に同様の地位をもつ第二の人物は存在しない。

56) 拙著『唐、吐蕃、大食政治関係史』233頁参照。

57) 先に引いたエティエンヌ『ソグド商人史』第7章「突厥-ソグド文化環境」199頁以下参照。

58) 本文前節に引いたモンゴル高原で発見されたブグト碑、さらに前世紀の50年代に新疆昭蘇種羊場調査で発見された「小洪那海石人」などがその例である。榮新江等主編『粟特人在中国—歴史、考古、語言的新探索』259頁以下参照。

とは可能であると見られるようになった。実際、『安祿山事迹』は、その「母は阿史徳氏にして、突厥の巫たりて、子なく、輒犂山に祈り、神応して生まる。」と述べ、安祿山自身も「我が父は胡、母は突厥の女なり。」認めている⁵⁹⁾。突厥の巫で、イランの神に祈るのは、明らかに拝火教の祭司として疑いない。我々は古突厥語の三大碑（すなわち闕特勤、毗伽可汗と噶欲谷の碑）にも拝火教信仰の痕跡を探し出すことができる。

三大碑に言及される崇拝対象は主に上天、Umay と神聖な水土の神霊から于都斤山に及ぶ。私はこの Umay と水土の神霊は並列関係と理解すべきではなく、修飾関係、すなわち神聖な水と土の神霊 Umay と理解すべきと考える⁶⁰⁾。まさに二者の指すところが同一であるから、闕特勤碑東面第10-11行に「上は突厥の上天に面し、(下は)突厥の神聖な水土(の神霊に面す)」とあり、第31行に「像に Umay 女神と同様な我が母可敦の福を頼む」⁶¹⁾とあるように、異なる場面で分けて単独で使用することもできた。それではこの Umay 女神は結局どこで神聖なのか？私は拝火教の土地と豊産の女神 Ārmaiti (=Spenta Ārmaiti, 意味は神聖な Ārmaiti) であるとする。彼女は西アジア中東から来たナナイ (Nanai) 女神にも比定される⁶²⁾。さらに重要なことは、後者は少なくともパルティア王朝時代にすでに拝火教のアナーヒター (Anahita) に吸収消化されていることである。アナーヒターは母性の女神、河水の女神さらには豊産崇拝などの性質を兼ね備えた神格であり、そのために水神 Varuna の位置に取って代わり、アフラ = マズダ、ミトラと「三連神」を構成するようになった⁶³⁾。『北史』突厥伝には突厥の習俗を記載して、「また五月中旬を以て、他人水に集りて⁶⁴⁾天神を拝祭す。於都斤の西五百里に高山の廻出する有り、上に草樹無く、謂いて勃登凝梨となし、夏言の地神なり。」とある。この両所は古代突厥人が水土神 Umay/Ārmaiti/Anahita を祭る場所であったに違いない。

三大碑に多く出現する「飛び去った」(闕特勤碑東面第16行)、「天堂にいる」(闕特勤碑東南面)、「天に昇る」(闕特勤碑西南面)、「天の霊にいる」(毗伽可汗碑東面第35行)という言い方は、我々の前節でのブグト碑に対する分析のように、これが表しているのは拝火教の死亡についての観念である。これによって、その中のいわゆる「上天」(Tengri) は拝火教の主神アフラ = マズダを指すと考えられる。突厥人は日を敬い東を尊ぶ習俗があり、先学の韓儒林先生はかつてこう指摘した。「碑文中方向に言及するたびに必ず東方を先に言うのは、理由がある。『北史』突厥伝に‘牙帳東に開くは、蓋し日の出づるところを敬うなり’」とある。突厥

59) 先に引いた『安祿山事迹』1, 14頁。

60) 特勤『鄂爾渾突厥語語法』252, 288頁参照。

61) 耿世民の訳文(林干『突厥史』付録, 内蒙古人民出版社, 1988年) 257, 260頁参照。

62) 張広達「唐代祆教図像再考」(榮新江主編『唐研究』第3巻, 北京大学出版社, 1997年) 10-11頁参照。

63) メアリー=ボイス『拝火教徒, その宗教信仰と習俗』61-62, 90頁参照。

64) 現在の学者は他民水とすべきと校訂している。すなわち漠北オルホン川支流の Tamir 河であり、唐人は太宗の諱を避けて民を改めて人とした。

は東方を以て上とし、『闕特勤碑』の突厥語の主文は東面に刻み、漢文は西面にある。⁶⁵⁾ 私の研究によれば、これは実際には拝火教のミトラ（Mithra 太陽神）に対する礼拝奉事に属することである⁶⁶⁾。さらに私は、古突厥語の *ötükän* 於都斤のものと意味は「火の主」と考えたが⁶⁷⁾、現在これはまさに拝火教の最高級聖火 *Ādūr-i Warahrān* あるいは *Ātaš Bahrām* 「戦勝の火」すなわち闘戦神の火 (*Vərəθraγan-ātar*) を指すと見ている⁶⁸⁾。これによって、拝火教の主要な礼俗の伝統一「三連神」と闘戦神に対する供奉は、依然として闕特勤時代の突厥人に堅持されていたと見られる。

鳥身祭司をもつ墓石を除いた他に、闕特勤の死後「よって廟像を立て、四垣に戦陣の状を図」したが、状況を見ると国内で発見された虞弘、安伽、史君など移民の首領の拝火教葬具とみな装飾図案の差は多くない。これも一つの方面から『隋書』康国伝に「婚姻喪制は、突厥と同じ」とあるような、文献史料の記載を裏付けている。康国は則ち中央アジアソグド地方の Samarkand であり、安 (Bukhara)、史 (Kāshāna/Kashsh あるいは Kishsh) などとともにみないわゆる昭武九姓に属する。文献中に闕特勤の祠廟が「石を刻して像となし、四壁はその戦陣の状を画く。」とあっても、その宗教的背景を考慮すれば、私はやはりこれらの装飾図案の内容を正確に理解する必要がある、拝火教の図像芸術中のパルティアの伝統は無視できないと考える。先に述べたように、この伝統はササン朝に継承され、王者顕貴戦陣の状を描くのに熱心な特色を形成した⁶⁹⁾。拝火教の祭壇上に供奉されるのは聖火であり、祠廟の装飾図案は雰囲気盛り上げ、教義を宣伝する作用があり、9、10世紀の敦煌の祆祠あるいは火祆廟が挙行した祆教の祭祀活動のように、かえって政府当局の支持を得さえした⁷⁰⁾。だから史料は闕特勤の廟像が建立され、毗伽可汗「默棘連はこれを視れば、必ず悲梗す。」⁷¹⁾と述べている。

毗伽可汗は「自ら国を得るはこれ闕特勤の功なるを以て」、そのために闕特勤に対して特別な感情を持つのは理解できる。闕特勤碑東面に「あなたが天堂にあって、この世にあるかのように願う」というのは、すなわち正真正銘の「王者の靈光」観念の表明である。年若い闕特勤が旧部を糾合し、兵を起こして政敵を消滅させ、長兄を擁立して可汗にすることができたのは、おそらく決してただ「堯武にして戦いを善くす」るからだけではなく、その宗教地位と影響を頼みとした可能性が高いと、現在は見られている。出土した闕特勤の頭像（その祠廟に立っていた像ではないかと疑われる）は完全な鳥の冠を戴いており、これはあるいはその特勤

65) 韓儒林「読闕特勤碑札記」(『突厥与回紇歴史論文選集』上冊, 中華書局, 1987年) 518頁。

66) 拙著『唐, 吐蕃, 大食政治関係史』231頁参照。

67) 拙著『唐, 吐蕃, 大食政治関係史』229-231頁参照。

68) ニョリ「闘戦神1, 古代と中古イラン文献」(『イラン学百科全書』第3巻) 513頁右欄, メアリー=ボイス『拝火教徒, その宗教信仰と習俗』64-65頁参照。

69) メアリー=ボイス『拝火教徒, その宗教信仰と習俗』107-108頁参照。

70) 榮新江「粟特祆教美術東伝過程中的転化」(先引『中古中国与外来文明』) 307頁以下参照。

71) 『新唐書』巻215下, 突厥伝下, 6054頁。

の身分が一種の武官であることを顕示しているのかもしれない。しかし、中国の伝統的鳥冠は本来二つの尾につくり、唐代の鳥の全形を飾るのは、まさにササン朝の影響を受けており、いわゆるこの鳥は、まさに拝火教の闘戦神の化身 Vareghuna 鳥の原型である。これによって、闕特勤の頭が鳥の冠を戴いているのは、その宗教身分と地位によるものである可能性が高く、これとその墓石を鳥身祭司で飾ることは一致する⁷²⁾。

しかし、闕特勤の死後わずかに1年で、毗伽可汗はその大臣梅録吸に毒殺されてしまった。東突厥汗国の最後の十余年は絶え間のない動乱の中にあり、遂に745年に異教徒の鉄勒諸族が建てた回紇汗国に取って代わられた。現在残る材料から見ると、東突厥の末期に内乱に陥ったのは宗教的要因が作用していた可能性を排除できない。例えば、研究によれば、ソグド移民集落の政教の首領（薩保）はみな世襲的であり⁷³⁾、インドのパールシー人の大祭司の職務もその一族によって保持されていた⁷⁴⁾。一般に、突厥可汗阿史那氏と通婚する氏族は阿史德氏であり⁷⁵⁾、噉欲谷は娘の婆匭を毗伽可汗に嫁がせたと考えられており、それ故にその考証で骨咄禄が復興した時の謀臣阿史德元珍とする学者がある⁷⁶⁾のも理由がないわけではない。さらに重要なことは、『安祿山事迹』にその「母は阿史德氏、突厥の巫」すなわち拝火教祭司であると言っていることであり、このことは突厥可汗と通婚した噉欲谷は本来祭司の一族であったことも物語っている。それなら、闕特勤が政教の大首領となったのは、あるいは一つの特例、すなわち政変が発生した結果あろうか⁷⁷⁾？

最後に、ここに突厥汗国前期の頡利可汗（?-634）が敗亡した教訓を提出することは意義のあることだろう。史料の記載によれば、「頡利毎に諸胡に委任し、族類に疎遠たりて、胡人は貪冒にして、故を以て法令ますます章かに兵革歳に動き、国人これを患い、諸部携貳す。頻年大雪にして、六畜多く死し、国中大いに餓う。頡利、用度給せず、また諸部を重斂し、これに由って下命に堪えず、内外多くこれに叛す」⁷⁸⁾とある。周知の通り、唐人の言う諸胡、雑種胡は、中央アジアのイラン宗教を信仰する九姓胡すなわちソグド人である⁷⁹⁾。これによって拝火教のササン朝ペルシア後期の状況を思い起こさせる。「人々の信仰によって、王権が支持した

72) このため、国内で出土したいくつかの頭に完全な鳥の冠を載せた胡人の俑は、彼が武官であることを顕示するだけでなく、彼が移民部落の政教の首領であることを表明してもいと見ることができる。

つまり、出土した墓葬情況と結びつけて真剣に深く研究する価値がある。

73) 榮新江『北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰与祆祠的社会效能』402頁参照。

74) エックハルト＝クルック『インドのパールシー人』60頁参照。

75) 張広達「突厥」（『中国大百科全书』民族卷，中国大百科全书出版社，1986年）425頁左欄参照。

76) 張広達『唐代六胡州等地的昭武九姓』266頁参照。

77) 『新唐書』卷215下，突厥伝下に「初め，默啜死し，闕特勤尽くその用事の臣を殺さんとするも，ただ噉欲谷は女婆匭の默棘連の可敦なるを以て，独り免れ，その部に廃婦す。」とある（6051頁）。

78) 『通典』卷197，边防典，突厥上条（中華書局点校本，1988年）5411頁。

79) 陳寅恪「以杜詩証唐史所謂雜種胡之意義」（『金明館叢稿二編』，上海古籍出版社，1982年）52-53頁参照。

拝火教会は彼らの生活のほとんどの所有方面を支配するようになった。神職の人員は既に法律を解釈した法律を執行し、これは彼らに巨大な権勢を与えた。」「疑いなく、ササン朝の末期にいたって、この一つの古く老いた国家宗教は、その多くの盛大な祭壇、その煩雑な儀式礼節、その寄付や供養から犠牲と祭司の品に至る要求によって、既に各種のやり方で財富と土地の巨大な損耗を形成していた。」⁸⁰⁾

異教の回紇汗国が継いで草原に興り、まもなく拝火教の異端であるマニ教に改宗したが、この状況はこの前の突厥汗国における拝火教の命運を理解する上でも助けになる。陳寅恪先生はかつてこうおっしゃっていた。「北突厥あるいは東突厥の敗亡は、唐と敵対したこと以外に、その主因の一つは領内の天災と政治の乱れであり、二つ目はその他の隣接部族回紇と薛延陀が両端に興起したことである」⁸¹⁾この言葉を信ずべきだろう。

80) メアリー＝ボイス『拝火教徒、その宗教信仰と習俗』140-141頁参照。メアリー＝ボイスは其中でさらに一つの例を挙げている。ユダヤ教の教典の記載によれば、当時一人のラビ（rabbi ユダヤ教士）が、自分のもつ森林を一座の拝火廟に売却したために、同教徒の指弾を受けた、とある。

81) 『唐代政治史術論稿』下篇「外族盛衰之連環性及外患与内政之關係」（上海古籍出版社，1982年）131頁参照。

城下町から近代都市へ

——日本における近代都市形成の特徴 名古屋を事例として——

小 林 賢 治

1 問題意識

近年、日本における都市史研究は急速に進んでいる。それは、東京・横浜、大阪・京都・神戸という大都市史（戦前、名古屋を含めこれらの大都市を六大都市とよぶ）の研究に加えて¹⁾、金沢・水戸・和歌山など江戸時代に大きな藩の城下町であった都市史の研究が進んできたことによる²⁾。こうした城下町から近代都市へ変わった都市史研究によれば、身分的に旧武士である士族層の政治的な位置が高いことが指摘されている。例えば水戸の場合、市会（都市の議会）の議員構成において、士族層（旧武士）を商人層を超えるのは、1900年代（明治33年以降）になってからである。また、金沢などでは、初期の工業化が江戸時代からの有力商人ではなく、士族を中心に進められたことが指摘されている。

従来の大都市史研究に加えて、日本における近代都市形成の大半を占めた城下町から近代都市への研究をさらに一般化するために、本稿では、城下町から唯一、六大都市となった名古屋をとりあげ、そこに見る近代都市への特徴を確認することにしたい。あらかじめ結論を述べておけば、名古屋の事例は、城下町から近代都市となった都市の場合の共通項とともに、名古屋だけが大都市となった事情、他の城下町との相違点を見ることになるが、それは、第一に愛知県官吏と尾張徳川家と徳川家とゆかりのある有力商人との共同事業で進められたことにある。

2 六大都市の形成

ここで六大都市の特徴を整理しておこう。六大都市とは人口の多い都市である。1908年（明治41年）の段階で、これらの都市は人口30万人以上であり、他には人口20万人台の都市も存在しない。政治的には、1900年（明治33年）に国会議員選挙（衆議院議員選挙）の選挙区が市部（都市部）と郡部の二部制となるが、これらの六大都市のみが単独で市部選挙区を構成

1) 『日本近代法制史研究の現状と課題』（2005年、弘文堂）の第12章都市法史（原田敬一著）に挙げられた研究を参照。

2) 大石嘉一郎・金澤史男編『近代日本都市史研究——地方都市からの再構築』（2003年、日本経済評論社）、高島雅明著『企業勃興と地域経済——和歌山県域の検証』（2004年、清文堂）、橋本哲哉編『近代日本の地方都市——金沢／城下町から近代都市へ』（2006年、日本経済評論社）など。

し、他の都市は、その都市だけでは市部選挙区を構成できず、周辺の農村部を加えて市部選挙区を構成している。このことにより、六大都市の衆議院議員選挙はその都市の政治状況を直接反映するのに対し、他の都市の選挙は農村部の政治状況も関係することになる。また、経済的には、1937年（昭和12年）の各都市の工業生産額を見ると、東京・大阪がそれぞれ14億円、名古屋・神戸・横浜・京都が4.6億円から2.6億円の間とあり、次には新興の工業都市である川崎・八幡がそれぞれ2.4億円と1.6億円である。その下に和歌山の1.1億円が続くが、金沢や水戸は0.5億円以下に過ぎない。

このように六大都市は政治的・経済的に特別な位地をもっていたが、六大都市それぞれの形成の経過は、次のとおりである。

横浜と神戸は、幕末開港に伴って形成された貿易・港湾都市で、しだいに工業都市となっていくが、それ以前は純然たる農村であった。また、東京・大阪・京都は江戸時代に「三都」と呼ばれた幕府直轄の都市であった。

そのうち、京都は天皇・貴族たちが住み、有力寺院の所在地でもあり、それらと関係する工芸・金融が発達していた。幕末には、幕府の将軍も滞留し、多くの武士が居住していたが、明治維新後、東京に天皇や貴族が遷って人口減を招き一時衰退した。しかし、琵琶湖疎水（近接する琵琶湖からの水路の開鑿による水と発電の確保）事業によって工業都市となっていく。

大阪は水運に恵まれた物資の集散地であるとともに、都市周辺に産地をもつ流通都市として発達した。とくに、全国の藩は地元の物資を販売するための施設（蔵屋敷）と武士を置いていた。明治維新以降、藩の蔵屋敷が廃止されたが、有力商人を中心とした全国流通網の拠点であることに変化はなく、紡績業の発展などを契機に重化学工業もしだいに発展していく。

東京の前身である江戸は最大の城下町であり、明治維新後、天皇の住む「帝都」となり、政治的にも経済的にも重要な都市であったことはいままでもない。そこに住む住民について見ると、明治維新に際し、徳川宗家の静岡移転に伴い、その家臣団の三分の一は静岡に移住し、他の三分の一は地方（かつての領地など）に移り、残り三分の一が政府に仕える事になった。また、江戸に所在した膨大な大名の屋敷のほとんどは廃され、それぞれ指定された一箇所に限定された（維新後も大名は華族として東京に住んだ）。これにより、大名の家臣（武士）の大半も地元に戻った。したがって、江戸は最大の城下町であったが、明治維新以降も、江戸時代からの武士（士族）の大半が居住した都市ではなく、旧武家地の町地化や士族授産事業（職を失った武士を救済し産業を興す）の課題はそれほど困難ではなかったのである。

しかし、他の城下町の場合は、おおよそ面積の60%以上が武家地で、人口の40%程度が武士層であり、この二つの課題をどのように行うかが、近代都市への最初の重大な課題であった。これについては、金沢・水戸・和歌山などの都市史研究も十分に分析はされていない。

これらの都市の特徴は次のようである。

金沢：前田氏の城下町 城下町はかつての宗教都市（金沢御坊）に形成されたため、街区は

狭隘かつ屈曲している。

水戸：徳川家の御三家，水戸徳川家の城下町 戦国時代に築かれた城下に形成され，街区は狭隘。

和歌山：徳川家の御三家，紀州徳川家の城下町 豊臣秀吉が築いた城下に形成され，街区は若干狭隘。

名古屋：徳川家の御三家，尾張徳川家の城下町 徳川が覇権を握った後に新たに築かれた城下町。街区は狭隘でなく平坦で，かつ城郭南に展開する町人地は「碁盤割」とよばれる方条の街路で区画されていた。

3 旧武家地の町地化

江戸時代，城下町では商人・職人，武士らが身分別に居住する街区は異なっていた。そのうち「町」とされたものは，居住する商人や職人が業種ごとに集住し，かつ宅地や屋敷を所有する商人や職人（彼らを町人とよぶ）による自治的な運営が行われた街区（町地）であり，武士の住む街区（武家地）には自治はなく，「町」は存在しなかった。仮に武家地で町とよばれていても，それは街路の名称を意味したに過ぎない。しかし，明治維新後の1871年（明治4年）に戸籍法が制定され，平民（町人）も士族（旧武士）もその居住する街区において戸籍を作成し，「戸番」が付された住居で各人が登録される制度が実施されると，戸籍を編製する戸籍区が設けられ，それに伴って，旧武家地にも町が設定されるようになった。名古屋の場合，この時点で町が設定されたのは，旧武家地でも上級武士の居住地など一部に限られ，それ以外の中下級武士の居住地では，江戸時代に職務・兵務別に形成された同心（下級武士）の組によって構成された「～長屋」を，「～小路」と改称したに過ぎなかった。これらの街区に町が設定されるのは，1876年から実施された地租改正（近代的な土地制度改革）により，街区の整理（境界画定）がなされたときであった。これにより，旧武家地はかつての町人居住区の町と形態上同一となり，町の行政を担当する吏員も同様に置かれる事になった。このような身分の別による地域行政の差異とその解消は，大阪・京都では見られないことであり，城下町特有の課題であった。

4 士族授産事業・勸業事業

明治維新後，政府は士族（旧武士）に対し秩禄とよばれる給料を支給していた。これは，江戸時代に武士が支給を受けていたものに比べれば額は減少しているが，ともかく士族はこれにより生計を維持していた。しかし，1876年（明治9年）に政府は財政難を理由に秩禄を廃止し，代わりに大幅に額を減少させた金禄公債証書（国債の一種）を交付した。これを機に，全国的にも，地方においても士族に職を与える士族授産事業・勸業事業が本格的に行われることになる。名古屋を管轄する愛知県では，地租改正事業の目途が立った翌1877年（明治10年）

頃から本格化する³⁾。

その特徴は、次のようである。

- ①行われた事業分野は多方面に及んだ。養蚕・製糸業、紡績業、織物業といった分野は、農村の貧しい農家の女性が担ったというイメージがあるが、実際には、士族の女性が多数働いていた。1871年（明治4年）に政府が群馬県富岡に設けた製糸場では多数の士族の娘が働いていた。

江戸時代から名古屋周辺の農村部では織物業がさかんであったが、愛知県は名古屋に士族の女性を対象とする織物伝習のための模範作業所を設けたり、徳川家とゆかりのある有力商人によって織物工場や大規模な綿紡績工場が設けられたりした。また、他にも士族による燐寸（マッチ）製造業や陶磁器業（近郊にある瀬戸で焼かれた陶磁器に上絵を描く）が起業された。さらには、全国で唯一士族により電灯事業も起業された。

- ②資金的には、士族授産事業のための中央や愛知県の勸業資金に加えて、尾張徳川家の資金が投じられた。当初からもこれらの資金は投じられていたが、1881年（明治14年）から始まる松方デフレとよばれる不況により、上述した事業が困難となると、さらに多額の資金が投じられている。とくに、織物業の一部や紡績業の事業は、愛知県と尾張徳川家と有力商人との共同事業となった。尾張徳川家が介在することにより、多数の資金が集められた。また、愛知県は士族に貸与された中央の資金を分散させずに、まとまって事業を行うよう指示し、愛知県官吏が中心となって事業を検討し、紡績業と電灯事業とが候補となったが、結局、安定性から電灯事業が選択された。他の城下町都市では、事業が分立して中央の資金も分散してしまい、相当の資金がかかる電灯事業は実施できなかった。また、他の六大都市では、当然電灯事業は有力商人によって実施された。この結果、名古屋の電灯事業は全国で唯一士族によるものとなった。但し、愛知県官吏の主導となったため、常に事業が「消極的」との批判が向けられた。

- ③これらの工場が設置された地域は旧武家地であった。それは、士族授産を目的とし、また士族による起業であったため、彼らの居住する地域に設けられたが、一方では、上級・中級武士の屋敷など一定の規模をもつ敷地が存在したこともその理由である。これらの地区では、かつての住民であった上級・中級武士の多くは、屋敷地を商人などへ売却し、空白となっていたからである。結果として、平坦で広いという名古屋の城下町の特徴がそのことを進めた。

- ④こうした事業の一部は途中で挫折してしまうが、1890年（明治23年）頃からは愛知県や尾張徳川家の資金によらない規模の大きい織物工場・紡績工場などが、かつての御用商人

3) 名古屋での士族授産・勸業事業についての資料は、『新修名古屋市史 資料編近代Ⅰ』（2006年、名古屋市）に収録してある。

(尾張徳川家の注文に応じる商人) 以外の商人によって設立され、経済的な発展をみる。このうち紡績工場は広大な敷地が必要なため、名古屋に隣接し水運の便がある郊外に設立されたが、一方では、旧武家地においても、例えば、家の中に織機を置き作業する織物業での家内工業もさかんであり、同様に陶磁器業などでも屋内に一定の作業場を設けることのできる士族層の家内工業として展開していった。これらにより、旧武家地は生産地となっていく。

5 若干の小括

名古屋での士族授産・勸業事業の特徴は、愛知県と尾張徳川家と徳川家とゆかりのある有力商人との共同事業で進められたことにある。この点は、士族の生産結社(グループ)により直接起業をはかった他の都市との相違点である。やや単純化すると、東京・大阪・京都ほど商人層の厚みをもたない都市であったが、それを有力な大名であった尾張徳川家の資金提供を梃子として工業化を進めていく事ができたといえよう。また、士族層による電灯事業を考えた時、他の大都市では、商人層により事業化がなされる一方、他の旧城下町では、士族のまとまりを欠き、資金を集中させることができなかったことを想起すると、旧城下町の中で、唯一名古屋が大都市となった基礎の一端をそこに見ることができよう。

1889年(明治22年)に市制が実施された最初の名古屋市会(名古屋市の議会)を構成した議員は、自由民権運動派の士族や保守派の士族・有力商人など政治的主張は分かれていたが、そこでほぼ満票で選出された市長候補は、北海道の地で尾張藩士族の開墾事業を支援した人物(尾張藩の有力家臣)であった。ここに、尾張徳川家―士族(保守派・民権派)―有力商人という結びつきを見ることができる。この背景には、幕末の政治史で藩の世論を当時藩主の父(徳川慶勝)が主導し、維新直後には反対派(親幕府派)を徹底的に弾圧したことがある⁴⁾。水戸藩などでは、藩の世論が分かれ、派閥抗争が継続したが、こうした藩では、士族授産事業をまとまって行うことは困難であった。

また、名古屋の城下町の地形的な特徴も工業化を進めた要因であった。名古屋は江戸時代の江戸と京都を結ぶ主要街道東海道に接していたこともあり、鉄道敷設も金沢などに比べてかなり早かったが、それとともに城下町が広く平坦であったことも、工場の立地を容易にしたのである。金沢や水戸では城下町内での大規模な工場は地形的にも困難であった。

以上の条件は、偶々名古屋がもっていたものではあるが、これらは近代都市の形成の要因のいくつかを示しているであろう。

4) 水谷盛光『尾張徳川家明治維新内紛秘史考説——青松葉事件資料集成』(1970年、私家版)、同『実説・名古屋城青松葉事件——尾張徳川家お家騒動』(1981年、名古屋城振興協会)を参照。

朱子学と近世中日韓三国の政治文化

宋 成 有
(ハス額尔敦 訳)

近世中日韓三カ国の政治文化におけるある特徴的な現象は、宋の儒理学あるいは朱子学・性理学がこの三つの国の統治者の官学となり、また三カ国の政治文化の核心を構成したという、注目に値する歴史現象である。

1 朱熹と朱子学

朱子学の創立者である朱熹（1130-1200）は、字は元晦、仲晦、号は晦翁、遁翁、別称として紫陽、徽州婺源の人である。その父朱松は進士に及第し、官職は校書郎、史館校勘、吏部郎に至り、その後秦檜の講和交渉に反対したため、排斥される。朱熹は幼い頃から父の教えを受け、『孝経』を学び、その後父の命令に従い、劉勉之、胡憲、劉子翬等儒学の名家の教えを受け、儒学の真意を理解した。成長するに連れ、学業が深まり、南宋の一代の儒教の大学者になる。

宋高宗の紹興18年（1148）に朱熹は進士に合格し、福建泉州の主簿の官職に任命される。公務の後に「県城の優秀な子たちを弟子として召集し、聖賢の己を修め、世を治める教義を講じ、婦女が僧道者になることを禁じた」¹⁾。紹興28年（1158）朱熹は潭州南岳廟の監を務める。隆興元年（1163）孝宗が即位し、国策に対して直言することを求め、朱熹は多数上奏し、早くから「攻防の策」を定めることを強く主張し、金朝との「講和交渉」に反対した。孝宗に「格物致知」から始まる「帝王学」を身につけるよう勧め、「義理を存在させ」、「意誠心正であれば天下の務に應えることができる」と主張した。「金人と我々はともに天を戴かない仇である」と強調し、「義理の公正さによって行い」、「閑所を閉じ、外交関係を絶つ」「数年後、国が富み兵が強くなってから」「ゆっくり興起することを図る」²⁾ことを力説した。朱熹の対金主戦論が講和派の宰相湯思退、洪適らの不満を招き、彼の官吏の道にかなりの屈折をもたらした。淳熙年間（1174-1189）、朱熹は度々地方官に飛ばされ、台州崇道観の主管、知南康軍、武夷山衝佑観等閑職に任命された。また秘閣修撰、南京鴻慶宮主管に任ぜられた。進言するたびに時弊を強く訴えた。淳熙16年（1189）光宗即位し、朱熹は漳州の知事になり、「名目のない税七百万

1) 『宋史・道学三・朱熹』

2) 『宋史・道学三・朱熹』

銭を廃止し、合わせて四百万銭節約することを上奏した」³⁾。役人を肅正し、礼をもって民を教化し、『四書五経』を刷り、尊孔（子）読経を唱道した。然し、朱熹は土地を精査することを強く主張したために当地域の強豪らの攻撃を招き、退任させられた。紹熙4年（1193）潭州府の知事になり、士や民に深く推戴され、朝廷の命令に応じ、煥章閣待制兼侍講に昇任した。

朱熹は長年に亘り政治に携わり、金に抗することを極力主張し続け、経学を発揚し時弊を痛烈に指摘したため、しばしば権臣韓侂胄らの恨みを買ひ、宋慶元2年（1196）には監察御史沈繼祖に誣告され、朱熹は十の罪に問われ、職を免ぜられた。彼の理学の諸学友、諸生徒は「偽党」「逆党」「偽徒」という非難を受け、学説も「偽学」とそしられ、禁止されたばかりではなく、「熹を斬るよう上書し乞う」⁴⁾ものすらいた。歳をとり病に苦しんだ朱熹は遺言を書き、息子朱在及び弟子を学習に励むよう励まし、且つ遺言書を修正した。慶元6年（1200）に朱熹は病死し、享年71歳であった。韓侂胄の死後、寧宗が詔書を下し、朱熹の罪名を晴らし、中大夫・宝謨閣直学士の称号と諡号文を贈った。

朱熹は一生筆耕を止めず、著作は『易本義』『啓蒙』『詩集傳』『大学中庸章句』『孟子集注』『太極図』等30余り、編集作品は『夢論集議』『孟子指要』『中庸集略』『宋名臣言行録』『近思録』『河南程氏遺言書』『伊洛淵源録』等18種、注釈作品は『周易參同契異考』『朱文公校昌黎先生文集』等10種類余りあり、後代の人が編成した彼の著述『朱子五経大全』『朱子語類』等60余りを加えれば総数100冊を超え、著作豊富であるといえる。朱熹はまた教育家でもあり、かつて寒泉精舍、武夷精舍、白鹿洞書院、竹林精舍等を創設し、長年にわたって教師を勤め、その弟子は全国の至る所にいた。朱熹は宋儒教学者の中で最も博学な学者であり、大量の儒教典籍を注釈したほか、歴史学、文学、禅学、校勘学、考証学、弁偽学（真偽弁別学）、地質学、天文学、地理学、書法、音律学にまで及んだ。その中、詩文集百巻余りあり、「聞くならく、渠何ぞ清らかなること　かくのごときを得たると　源頭の活水　来なる有るがためなり」「等閑す、東風の面むくところを識るを、万紫千紅総て是れ春」等の名句は今に至るまで人口に膾炙しており、広く伝わってきた。

特に理学の解釈上、博学の朱熹は大きな力で、自ら体系を成した。その理学体系は孔孟聖賢の道を基礎にし、孔・孟後の1700年余りの両漢道教の天人感応の立場、仏教の異質文化の思弁、魏晋玄学の幽玄と儒学漢唐訓古の精密さを採用し、宋儒の解釈学の大成果をまとめ、儒学を新しい階段まで発展させた。先秦の儒学と比べ、朱子学はまとまっていなかった人倫道德や国を治める教義に理論的進化を加え、それを厳密な解釈体系として構築した。

朱熹は程颢、程頤の「理気説」を継承し且つ発展させ、「理」と「気」という切っても切れない二つの要素で宇宙万物の生成や変化を解釈し、哲学の思弁を理学の解釈に導入した。朱熹

3) 『宋史・道学三・朱熹』

4) 『宋史・道学三・朱熹』

は「天地の間に、理あり気あり。理とは、形よりして上なる道であり、生物の根本である。気とは、形よりして下なる器であり、生物の具である。こうしたわけで人物の生は、必ずこの理を受けて、その後性が生じる。必ずこの気を受けて、形が生じる。この性この形は、一身の外ではないが、然し、その道と器との間は、分際は甚だ明らかで、乱れることはない」⁵⁾。理と気の関係においては、朱熹は両者がお互いに補足し、お互いに依存する、即ち「理は虚底の物事であり、その氣質がなければ、つまりこの理は在り場がなくなる」、「この世には理なしの気はなし、また気なしの理もない」、「理があれば、つまり気がある」、「理はかつて気を離れたことはない」、しかし「理があれば、つまり気があり、理は基本である」⁶⁾と強調する。したがって、二程と朱熹の学説が程朱理学と称された。今の哲学本源分類によれば、朱の立場を客観唯心主義と見なすのが一般的である。

朱熹は周敦頤の『太極図説』を基礎に、宇宙の構成についてさらに論証を進めた。彼は「太極はただ天地万物の理である。天地を論ずれば、天地の中に太極があり、万物を論ずれば、万物がそれぞれ太極を持つ。天地がまだ存在していないその先に、この理があった。動から陽が生ずるのは理であり、静から陰が生ずるのはこの理である」⁷⁾。「天地の間、ただ動静という両極が絶えず循環しており、それ以外の物はなく、これを易と言う。その動とその静は、必ず動なる所以があり、それを理と言う。これが所謂太極である。聖人は、既に実を指して之を明らかにし、周子はまた之を図で形象した。彼の発明し、表著したものは、彼の内容を余すところなく表現していると言うべきである。元々極の名を得たのは、枢極の義を取っているのである。聖人がそれを太極と言うのは、したがって、天地万物の根本を指しているのである。周子がまたそれを無極と言うのは、その無声無臭の妙を表したのである。無極にして太極とは、太極は元無極であり、無極の後に太極が生じたのではなく、太極の上に無極が先にあったということである」⁸⁾。周敦頤が『周易』や道家思想の啓発を受け、「太極」によって宇宙構成の終極要素を解釈し、太極の動と静や陰陽機能により、万物が生じると見なした。太極によって人の世間を明らかにして、道德の最高境界である「誠」を本源の「人極」にし、五倫五常等の倫理綱常の根本を構成した。朱熹は周敦頤の宇宙構成論で倫理綱常の恒久性を解明する思惟方式を継承し発展させ、太極は即ち理であることを強調した。「太極は一物ではない、陰陽でもあり、陰陽にもある。五行でもあり、五行にもある。万物でもあり、万物にもある。ただこれは一つの理であるだけである。それ故にその極至を太極と呼ぶのである」。朱熹は理と気は分離できないと見なし、したがって「一人一人が一つの太極を持ち、一つ一つの物が一つの太極を有す

5) 『朱文公文集』巻五十八『答黃道夫書』

6) 『朱子語類』巻一

7) 『朱子語類』巻一

8) 『朱文公文集』巻四十五『答楊子直書』

る」⁹⁾と言う。

朱熹は宇宙自然の理によって儒学の倫理綱常を解釈した。彼は「天にあるのはただ陰陽五行であり、人間が得られるのはただ剛柔五常の徳である」、「天地万物から小は日常生活の面まで、皆太極陰陽の理である」。「仁は木、義は金、礼は火、慧是水、信は土」、「信と誠はこの四者を実とする者で、実に是の仁有り、実に是の義有り、理智皆然如たり。五行の土有るが如きは、土に非ざれば以て四者を戴くに足りず」と言う。朱熹は「五行五常の誠に非ざるは、非なり」「誠は自然底実であり、信は人間底実である。故に『誠は天の道である』と云い、聖人の信である。衆人の信であれば、ただ信をなすと言ひ、誠をなすといえないのである。誠は自然不慮の意味である」¹⁰⁾と強調した。このように、「誠」に工夫を凝らし、格物致知、身を修め、性を養うことを天理に従うという高い水準まで引き上げた。

朱子学は為政者の天下を治める道を重んじた。朱熹は「明德を明らかにする」、「民を新たにする」や「至善に止む」等「三者」を「『大学』の綱領」¹¹⁾であり、人君の国を治め、民を助ける道であると見なした。彼は「古より明德を天下に明にしようとする者は、先ずその国を治める。その国を治めようとする者は、先ずその家を整える。家を整えようとする者は、先ず身を修める。身を修めようとする者は、先ずその心を正す。心を正そうとする者は、その意を誠にする。その意を誠にしようとする者は、先ずその知を致す。知を致すのは、格物にある。物の理を窮めて知に至り、知致の後意が誠になり、意が誠になった後心が正され、その後身が修まる。身が修まった後家が整い、家が整った後、国は治まり、国が治まった後天下が平らぐ」と見なす¹²⁾。したがって、朱熹は「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」から「齋家」「治国」「平天下」まで八条を提起し、「天下から庶民まで皆修身を根本とする」¹³⁾と強調した。

治国、修身等の面において自分の主張を貫徹するため、朱熹は「天理に存する」「人欲をとどめる」の主張を提起した。彼は「天理があれば、人欲がある。思うにこの天理に依拠するためにはうまく安定する場所がなければならない。うまく配置しないと人欲が現れる」、「天理は多く、人欲も天理より作り出される。人欲とはいえ、人欲の中に当然天理がある」と見なし、「人の生は全て天理であるが、人欲は根拠のない生の底である」と強調した。彼はまた例を挙げ「飲食は天理であるが、美味しさを要求するのは人欲である」と説明した。朱熹は「人の心は、天理があれば人欲が滅亡し、人欲が勝れば天理が滅亡する。天理と人欲が入り混じった者はいない。学ぶ者はこの在り方を認識すべきである」¹⁴⁾。「天理と人欲は同行異情である」。「天

9) 『朱子語類』巻九十四

10) 『朱子語類』巻六

11) 『四書集注・大学章句』

12) 『四書集注・大学章句』

13) 『四書集注・大学章句』

14) 『朱子語類』巻十三

理」と「人欲」は「二者の間の是非得失の帰結を言うことはできず、双方の違いは甚だしいである。故に孟子が時の君主の問いに対して、その微妙な所をより分けたのは皆人欲をとどめ、天理に従わせようとしたのであり」¹⁵⁾「仁を害する者は、凶暴淫虐であり、天理を全滅させる、それ故それを賊と言う」¹⁶⁾と強調した。

教育学において、朱熹は読書方法を主張した。順序を追って漸進し、根気良く続ける真剣な態度をとること、即ち「学習の道は、理を窮めることであり、理を窮める要は読書にある、読書の方は、順序を追って精に至る、精に至る根本は、即ち敬を有し、志を持つ」¹⁷⁾ことである。彼は「学問は塔に登ることと同じであり、一階ずつ登っていく。次の一階は、他人に聞かなくても、自ら見える物である。もし、しっかり踏んで通らないと、空にぶら下がり妄想することになり、そうなれば、最も下層の理を身につけるだけである」¹⁸⁾と見なした。研究の要点は問題の要点をつかむことであり、心中心その構造をもち、類推で理解することである。彼は「学ぶ者は、志を立てるべきであり、今の人の悠揚迫らざる様は、学問を一つの仕事と見なしておらず、そこでいい加減に済ましている」と考える。研究に志を立てるには、「痛切に努力し、飲食を忘れてはじめて得られる」「学ぶ者は我慢強く、苦勞に耐えられるべきものであり」「師友に頼らず」「待たず」¹⁹⁾工夫が必要な時には、必ず必要な場合に限り、その努力は当を得たものでなければならない。朱熹は「学ぶ者の本領は、その要点が得られないことを心配することである。もしこの道理を身につければ、当然一々落着し、通曉し調和でき、条理が立つ。そうでなければ、至る所に障碍が生じる。学ぶ者が常に談じて、自分の考えに固執してその要領を得ない場合は、それは説を述べていく基礎を知らないのである。拡充、体験、修養を説くのは、皆基礎的な言葉を選んで、説話としているのであり、必ず力をつける実際の処方がある。所謂本領において理解を要するということは、思うに、こうしたことに、由来している」と考える。「学をなすには、糸の先を使って大きな体を立てていくようなものであり」「大規模に知る」「水源をたどって根元の道理を見通して基礎を開き、基礎を拡大する必要がある」「学はまずその根元を理解し、根元的に理解する必要がある、そうすればどのような局面でも『小底』も自然に見通すことができる」²⁰⁾と強調した。勿論、朱熹がここで言う「道理」「本領」「大規模」「源頭」等は皆天理人倫の道統を指しており、したがって、彼は「学ぶ者は、改めて人欲をつくし、また天理を尽くす必要がある、それこそが学ぶということなのである」²¹⁾と強調する。このような学習者は清心寡欲で、この世の生活に関心を持たないことを鼓吹するに近

15) 『四書集注・孟子集注・梁慧王章句下』

16) 『四書集注・孟子集注・梁慧王章句下』

17) 『朱文公文集』巻十四

18) 『朱子語類』巻十三

19) 『朱子語類』巻八

20) 『朱子語類』巻八

21) 『朱子語類』巻十三

い説教は、今においてそれ程積極的な意味を持たないが、学習研究の基本方法としては、価値や意義を持っている。「学は必ず専一である」「学は前を目指し行き、成果をあげようとする心を起こしてはならない」「工夫は急ぎ、期限を長く」「却って身近な所に手を加える」「学習は熟練すべきである。熟練しているなら、ひとたび喚べば、たちまち目前にあり」「学は立って根本を得て脚を広げることが良い」「学問は一事一路のみにより理解するものではない」「貫通して通ぜざる所無し」「学は気宇を養い、弘毅を広めるべきである」等の語²²⁾は当今の学にも通じるのである。

朱熹が逝去後、歴代の帝王から様々な栄誉を与えられた。南宋理宗の宝慶3年(1227)太師号を贈られ、信国公に奉じられる。度宗の咸淳5年(1269)詔書を下し、朱熹の故郷である婺源を闕里となし、準孔子の栄誉を与えた。元の仁宗の延佑年間(1314-1320)に至り、科举取士制度を回復し、「四書集注」を命題とするよう詔を下した。至元元年(1335)、元順帝により朱熹文廟を建てるよう詔を下し、至正22年(1362)、朱熹を斎国公に追封した。明初期に至り、洪武二年に朱元璋が朱熹の『四書五義』『大学衍義』等著作を科举命題の題目にすると定めた。永楽7年(1409)に成祖朱棣が自ら『聖学心法』四巻を著作した。「古人が天下を治めるのにそれぞれの道がある。古人は、それを知っていたが、聖人はやはり学問を本にしたのである。漢・唐より宋に至るまで、その間の聖賢訓(おしえ)を明らかにし、具さに経伝を著述したが、しかし、簡帙は繁雑ですぐにその要点を理解することは易しくはなかった。帝王の学と言うものは、ただその要点を得て、篤くそれを信じて、ひたすら実行すれば、それで政治を行うには十分である。皇太子は天下の本であり、これから、それを学んで行く必要があり、朕は、帝王の学の要点を知らせたいと望み、将来の太平をこいねがうのである。秦漢以降、皇太子に教えるのに多くは申韓の刑名の術数によったが、皆正道ではなかった。朕は、暇なときに聖賢の言葉をかきとめて、「執中建極」(中庸をとって両極を建てる)のようなものではあるが、修身、齐家、治国、平天下に適切なものを取り、今すでに書物となっている。諸卿は、これをじっくりと読んで、不都合な点があったら、改めて朕の言となせ」。翰林学士胡廣等も上奏して言った。「帝王の道德の要はこの本に備えられており、典謨や訓戒として適するものであり、万世に伝えるべきである。刊行して賜うことを願う」と。皇帝はうなずいて、それで『聖学心方』と名づけ、司礼に印刷刊行を命じた²³⁾。明の永楽12年(1414)朱棣が胡広らに『四書五経大全』を刊修するよう命じた。翌年原稿を仕上げ、朱棣が自ら序文を作り、天下に頒布した。明景泰、嘉靖両朝が毎年春秋二回にわたる祭朱儀式を行い、朱子を孔子とともに並べた。景泰6年(1455)六月、明代宗が詔を下し、朱熹の子孫である朱梈を翰林院の世襲『五経』博士に

22) 『朱子語類』巻八

23) 『明太祖実録』巻八十九、永楽七年二月甲戌条

奉じ²⁴⁾、その後歴代朱子の子孫は皆国家俸給を享有する特別の光栄を得た。

1644年明清交代の際にも、朱子学は王朝の交代により衰微したことがなく、かえって中原に入居した歴代清帝にいつそう重視されることになった。康熙12年(1673)愛新覚羅・玄烨は『学宮聖諭』を下達し、「異端を廃除し、正学を重んじる」²⁵⁾と規定し、朱子学が引き続き新朝廷の正統な官学であることを確定した。康熙26年(1687)に、玄烨が南の地域を巡回し、特に御書一枚『学達性天』の扁額を紫陽書院に贈った。皇帝の関心の下に、書院が建て直しや拡張され、内外建物の面目が一新され、江南の一大書院になった。その後玄烨が江南に巡回し、度々朱子祠に御書扁額を贈り、自ら対聯を著し、朱熹や朱子学を大いに奨励した。康熙50年(1711)に、詔を下し、朱熹を引き上げ、孔廟と共に祭る先哲十人之列に入れ、大成殿に入れ、碑を立て、春秋二回にわたり祭祀するようになった。康熙はまた理学家、大学士の李光地等に詔を下し、『朱子全書』『性理精義』を編纂させ、自ら序文を著した他『四書集義』を編集し、全国に刊行した。康熙52年(1713)に、玄烨が『朱子全書』の刊行のため、自ら著した序の中に康熙は漢唐訓古や宋儒理学の変化の痕跡を回顧し、「朱夫子は大成果を集め、千百年の絶えた学問に従事し、愚を啓発し万世の決まった規を立てた。理を窮めて致知になり、わが身を振り返って実践する、『大学』の釈に次第があり、致知により天下を鎮め、明德から始まり至善に止まる。後人に見識を与え、将来の人に教えるものである」²⁶⁾と賞賛した。54年(1715)李光地が閩浙總督覚羅滿保の援助を受け、紫陽書院に再び大規模な修築や拡張を行い、祀堂を立て朱を祭り、趙 抃、胡安国、劉子翬等を添えて祭った。康熙の尊敬や提唱により、朱熹は孔孟に次ぐ最大の聖人と欽定され、その文廟の規格が益々孔廟に近づいた。

康熙朝以来、朱子学は歴代の清皇帝に官学や科举取士の規範と確定された。天下の読書人は皆朱子学を敬い、その研究を通して上に昇る技や祖先の名を上げる方法を推察した。出仕後においても、『四書五経大全』『性理大全』等の朱子学經典は、相変わらずその研読の手本になり続けた。国家最高学府としての国子監においても、朱子学を国子監の貢生や監生らの研読教材にしたからである。官僚機関全体が朱子学の道統に従い、朱子学がそこで清の時代の政治文化の核心になった。

2 日本や韓国における朱子学

朱子学は鎌倉時代に学問のため来宋した僧侶によって日本に伝えられ、主に僧侶や朝廷の卿相らによって研修解釈された。室町時代の後期、即ち戦国時代(1467-1573)の儒仏一体化を経て世俗化が加速された。江戸時代になると、さらに普及し、正式の官学に選ばれ、幕藩領主

24) 『明史・泰帝』、景泰六年六月己亥条

25) 『聖祖聖訓』

26) 『朱子全書・序』

が思想統治を行う有力な道具となった。

朱子学が官学化する過程において、大事な役割を果たした二人の人物が藤原惺窩と林羅山である。藤原は儒学を好み、1599年に捕虜になって来日した朝鮮碩学者、刑部員外郎姜沆の教えの下に『四書五経』を和訳し、朱子学の普及に必要な条件を整えた。藤原が「天理」と「心性」の解釈、及び格物致知、意誠心正、身を修め一家を治めることから天下を統治する学問・手段まで、全て朱子学の規範に従うようになった。同時に、その『寸鉄録』、『大学要略』『仮名性理』及び残っている『惺窩文集』の中で、宋の儒学を諸幕藩体制原理によって説明したのである。例えば、大学の要「在明明徳」を解釈する際、藤原は「五常者常德であり、常德は又明徳であり」「これは古今変えることができない」。「天には自らの秩序があり、天の秩序は乱すべからず」。五倫に対しては、「天有」の「顕道」であり、「明徳」の真谛でもあると定めた。「民に親しむに在る」を解釈する際に、藤原は「民、士農工商四種類の民は四つの業である」として、「士は賢と能があるため、推挙されるべきである、農民は衣食を提供しており、工の民は各自その職務をつかさどり、商は有無を相通じる、上下尊卑の心を持つべきだ」²⁷⁾と強調する。その弟子林羅山は師の教えを全て身につけ、才能が豊かであり、21歳から塾を開き生徒に教授を始め、『論語』と『四書集注』を講釈したところ「聞く者満席」²⁸⁾であった。朝廷の明経家清原秀賢が彼の才能をねたみ、羅山を誣告し彼の罪を問うということがあった。これが反って羅山が徳川家康に拝見する契機となり、問答する間、『論語』『中庸』や『史記』『貞観政要』等の典籍を好む徳川は彼の溢れる才能を買い、重任を委ねた。林羅山はそこで幕政に参加し、法令文書を起草し、前後して家康以降の四代将軍の儒学師である「侍講」をつとめ、林家一族が創始者として代々朱子学における研究や解釈権を独占するという状況になった。

朱子学が盛んになった気風の下に、第五代将軍徳川綱吉は林家が上野忍岡に建てた孔子廟を神田の湯島に移し、且つ1690年に規模の大きな孔子廟湯島聖堂を建設した。聖堂に林氏学問所を設立し、朱子学を説き、聖堂学問所または昌平坂学問所や昌平校と名づけられ、当時官学の最高の学府となった。大手の諸藩も各自の藩校において朱子学の研修を競うようになった。元和偃武の時代、即ち日本が国内平和を実現した後、武士たちの中にも孔子を崇拝し、その経を誦する風景が見られようになり、町の人々や百姓にも影響を与えた。このように、元禄～享保年間（1689-1735）に、朱子学は日本での全盛時期に入った。

全徳川時代において、朱子学は競合するものがないまま主流の地位におかれ、あくまでも独尊の光栄を有した。当時、朱子学の他、儒学の範疇に属するものとしては陽明学、聖学、古義学、古文辞学、折衷学、水戸学等数多くの学説が存在していた。しかし、幕府の最高統治者が最も評価し、厚い信頼を与えたのは官学の朱子学のみだったのである。幕府が栄えた時代は勿

27) 『大学要略』、『日本思想大系』28 『藤原惺窩 林羅山』岩波書店、1975年、49-50、52、42-43頁

28) 『林羅山年譜』林屋辰三郎等編『日本歴史史料大系』第四巻『近世』1、262-263頁

論、幕府が衰退に向かい乃至危機にさらされた時期でさえこのような傾向が強まる一方であった。例えば、府金庫の赤字を補充し、幕府の権威を再び高めるため行った三回の改革において、朱子学は改革を推し進める重要な道具とされた。享保改革（1716-1735）を主張した第八代将軍徳川吉宗が規律を整頓し、士気を奮起し財政危機の圧力を軽くするため、先頭に立ってぜいたくやはでより遠ざかり、節約や素朴であることを主張した。人の欲を抑制し、民の心を正す重要な措置として吉宗は聖堂を再び興し、幕臣や大名を招集し、自ら朱子学を教授した。彼はまた、清朝順治が頒布した『六諭』を『六諭衍義』という日本語訳の本にし、出版するよう命じ、民間の中に朱子学の倫理道徳を宣揚した。寛政の改革（1789-1801）を主張した松平定信は「異学」、即ち朱子学以外の儒学別派を禁止するよう命じ、昌平校学問所では朱子学の講義のみを許可すると重ねて言明した。同時に彼は『考義録』等通俗的な読み物の編集・出版・発行作業を行い、読み物の中に現れる忠臣・孝子・節を守る婦人などの生き生きした物語を通じて朱子学の説教を社会下層に向かって具体的なイメージで普及させ、人心を収攬した。天保の改革（1841-1843）の中心人物である水野忠邦も先人に追従して、先に聖堂に参拝すると同時に『修身考義監』『蒙童教訓』等社会の教化を目指す読み物を出版・発行し、朱子学の説教の力を借り、崩壊寸前の幕府統治を救うことを試みた。

高麗末期時代に朱子学が韓国に伝えられた。詳細は確認されていないものの、少なくとも洪武三年（1394）、朱子学の經典が通訳の人材を選抜する試験科目となっていた。この年司訳院提調僕長寿等は朝鮮太祖李成桂に上奏し「わが国は代々中国に仕えており、その言語文字を習得しなければならない」とし、「三年毎に一回の試験を設け」、「漢文習得者の中で『四書』、『小学』、吏文、漢語を全部こなしものを第一科とし、正七品の資格を与える」²⁹⁾ことを提案した。永楽元年（1403）には朱子学は既に朝堂に導入された。歴史記録によると、太宗李芳遠は「天性聡明で、倦まず、学ぶことを好み、厳密な課程計画を立てて読書」し、読んだ本の中に『十八史略』『中庸』『四書』『六経』を含む著作があった。朱子学の学理に対して独自の見解を持つようになり、『中庸』を読むことは即ち「先ずその理の全体を把握することであり」、『中庸』『大学』等の著作は「理学の源になる」³⁰⁾と見なした。永楽2年（1404）太宗が曾子、子思を先聖に昇格させ、像を作り祭った。朝鮮の君臣が朱子学を研究討論し儒教を普及する必要に応じるため、永楽二年に朱棣は『古今烈女伝』110部を寄贈した。永楽17年（1419）に朱棣が再び使臣朝鮮王世敬寧君に『御制序新修性理大全』『四書』『五経大全』等朱子学經典を寄贈し、彼に「普段心がけをしなくてはならない」「謹んで読書すべきである」³¹⁾よう言い聞かせた。朱子学經典が絶えず伝えられ、また官学として王権に重視されるにつれて朱子学は朝鮮で

29) 吳晗輯『朝鮮李朝実録中の中国史料』一、中華書局、1980年、129頁

30) 吳晗輯『朝鮮李朝実録中の中国史料』一、193頁

31) 吳晗輯『朝鮮李朝実録中の中国史料』一、289-290頁

更なる興隆や発展を成し遂げ、李滉（退溪）李珥（栗谷）等拔群の詩文の才能や深い理学知識をもった性理学名家が現れ、高い評価を受けた著名な海東学者となる。

朝鮮後期には、明清の王朝交代が中韓（朝）双方の文化交流に強い影響を及ぼした。朝鮮において、「朝鮮中華論」が時運に応じて現れた。200年余りの間に、麗末の鄭夢周を始まりとした性理学は朝鮮前期金宏弼がその学を継ぎ、彼の門下生の趙光祖が道学を提唱し、李滉が義理を解明し、李珥が書を著し、説を立て、さらにそれを門下生の金長生に伝授した、宋時烈が金長生を師とし学理を研究し、且つ明清交替の時『春秋』の義をもって、節義を重んじ、邪説を避け、同時に開業し、生徒を教え、「東方以降のかつてなかった繁栄を遂げた」朱子学の発展の新たな局面を迎えた。宋時烈の弟子である権尚夏が「その書託した志を受け、この道を主導し三十年余り」³²⁾、同窓の韓元震等などと一緒に性理学を朝廷官庁や民間の間に広め、経宴や書院、卿学等のルートを通じて朱子学を朝鮮の社会に根強く樹立させ、国家生活や社会の気風を導くようにした。要するに、朱子学の200年あまりの薫陶を受け、朝鮮は前高麗の蒙古化するという、つまり夏が夷に変わるという文化転換から脱することを実現しただけではなく、中国以外の朱子学の道統を解明する中心になり、その学理水準は中国に劣らない程となったのである。著名な性理学名家李珥の「ただ我が東方、はるかの海に位置し、一区域に別かれたとは言え、九つの教義、儀礼の面では中華に譲らない」等の語句は過言ではない³³⁾。したがって、その後入ってきた満州貴族が先進的な民族を征服し、明清王朝の交代が行われたことが、朱子学の「華夷の区別」を強調する文化心理を持つ朝鮮の君臣達にとっては、中国では華夷の秩序が変遷し「中華」の中国が既に滅亡し、「夷狄」の世界に変わったのである。そこで、依然として朱子学道統を有する朝鮮は当然ながら周礼典儀と冠冕の文章を継続する「中華」になったのである。

3 三カ国の統治者が朱子学を官学に選んだ理由

三カ国の統治者が朱子学を思想統治の正式官学に選定した理由は、その思弁性、系統性や御用性即ちそれが人々を推察し、じっくりとかみしめるようにさせる思考空間を有しており、更に人々の思想を束縛し、君臣関係や身分の秩序を強化する現実的機能を持っているからである。後期儒学の集大成者として朱熹が仏教学の思弁性、道教の天人合一観乃至玄学の窮究玄機思考方式を先秦儒学を導入し、系統的な太極衍生論を形成した。朱熹が理気二元論を使って宇宙太極の進化を解明し、それにより儒学を宋儒理学という新たな発展の段階に押し上げた。朱熹が太極が天理と人間倫理に一貫しているという論説を提起し、「天理を存在させ」「人欲を減ばす」ことを主張し、君臣・父子間の名分倫理を正し、また「持敬窮理」、「格物致知」を「身

32) 『南塘集』巻六『経宴説』下

33) 『栗谷全書』二、『拾遺』巻四

を修め」「性を養い」「家庭を平和にする」即ち個人の修養の基礎にし、最後は「国を治め」「天下を鎮める」政治の抱負を実現する。上述した論説は「学びて優れば即ち仕う」という古い論を突破していないとは言え、孔孟の綱常倫理が朱熹によって恒久太極の神秘的な光輪を被せられ、君臣名分や人倫道德も彼によって永遠不変な、至上究極の価値趨勢になった。このような個人修養、己の本分を守る、君父のため尽力する等の主張は封建統治や社会の安定を守る上で非常に有利な主張であった。したがって、朱子学が三カ国の統治者に正統の官学に選定され、思想統治を実行するための精神的な支えや道德規範、価値基準となった。そこで、明清時代の中国、徳川時代の日本や朝鮮時代の韓国で、最高統治者達が期せずして一致して朱子学を正統な官学に封じるといふ政治文化現象が現れた。つまり、朱子学が近世中日韓三カ国の思想統治を支配した背景には、三カ国の統治者の共同の政治的な必要性があったからである。特に近世における三カ国は、その政権の交代が皆大規模な戦乱を通じて行われており、社会が激動し、民心が不穏であった、戦乱後の新政権の樹立に向かい、皆民心を収攬し、統治秩序を安定させるという課題に臨んでいた。このような状況の下で、理を存在させ、欲を減ぼし、又倫理綱常や尊卑の秩序を強調する朱子学が前述した課題を解決する有力な道具となったのである。

もちろん、文化交流の視点から考えれば、近世の東北アジアにおいて宋儒理学を含む中国文化は、先頭にたつ地位や伝統的な影響を保持していたこともある。日韓両国の社会エリート達の中国文化に対する尊敬、好みや研究の心理的姿勢が新しく興隆した朱子学の日本や韓国での学理上の知音と追隨者を早くも見つけ、伝達によりその道を開いていった。

統治者の政治的必要性と社会文化的需要のほか、朱子学が近世三カ国の統治者の好むところになった理由といえ、儒学自身の果たす役割と最高権力統治者の間に現実的な政治的な供給関係が形成されたからである。朱子学が明清時代の中国、江戸時代の日本や朝鮮時代の韓国に興隆しつつある時期は、三カ国がそろって大統一を成した時期であり、王権が全てを支配するという時代であった。三カ国王権が何故伝統的な仏教学を官学と選ばず、朱子学のみを好んだかと言えば、やはり儒学が政治を補佐する機能や学理、教化等の多様な機能を兼ねていたからである。朱子学は更に道統を宣揚すると同時に道を治めることも提唱した。理を存在させ、欲を減ぼす道統は心を浄化し、綱紀を純正する機能を持ち、道を治めることによって君主の治国に基準と要諦を提供した。それと同時に、朱子学は人が学んで修養することと天下の興亡、家庭関係の調整と国政の参与とを同時に考え、忠孝一体であることを強調し、国のために尽力し、封建制における最高統治者の希望に応じる従順な臣民を育て上げることを強調した。朱子学自身が持つこれらの機能からみても、それが統治階級の統治思想として近世官学界に独占的な地位を占めてきた理由が分かる。その他、儒者は孔孟以来、為政者に仁政の実施、王道の施行、徳で治めるよう進言する中、役人として仕えるという伝統を形成した。孔子の「学びて優れば即ち仕う」という一句は即ち儒者の学びの道の真諦である。朱熹が儒者の「格物」「致知」「正心」「誠意」等個人の内面的自我修養を極力提唱したのは、最終的に家庭や国家の範囲にお

いて「家庭を平和にする」「国を治める」「天下を鎮める」という社会価値を実現するためであった。家先国後、家国一体というその基本構造は孔子の述べた「学びて優れば即ち仕う」という伝統的枠組みと同一である。特に八股によって進士を取る科挙時代には蛭雪十年の練磨の究極の目標は、殿試に合格し、高いポストに就くことであった。儒学出身の官僚は、往々にして君主の間を遊説し自分の諫言を聞き入れさせることを通じその世を治め民を救う政治的抱負を実現するのである。換言すれば、君主に影響を及ぼし、一代の道統を重んじる聖王賢君を育成し、それから「国を治め」「天下を鎮める」目標を達成する過程で、君主の知遇を受けた恩を返し、祖先の名を上げ、歴史に名を残そうとしたのであった。

君主の尽力する道は歴代儒学士人が重要視した帝王学であり、宋儒の場合は特に目立っていた。実際、帝王学或いは帝王之道はまさしく朱子学の重要な構成部分である。例えば、「四書集注」は三綱目、八条目で始まり、天子と庶人の修身を強調した。朱熹本人は「格物致知」、「義理」「意誠心正」等の条目を全て帝王学の基本内容と見なし、かつて南宋皇帝に、それを研究習得し、天下の務に適用するよう上奏した。朱熹の考えによると、「大学とは、大人の学の意である」、「古人の学問を為す次第を見ることのできるものは、ただこの篇の存在に頼るほかはない。そして論・孟がこれに次ぐ。学ぶ者は必ずこれによって学ぶべきである」「明德とは、人が天から得た所のものであり、虚霊不昧で、しかも衆理を具へ、萬事に應ずるものである」「至善とは、事理当然の極である。明德を明らかにし民を新にすると、皆、至善の地に至って遷らないことを言うのである。思うに必ず天理の極を尽くして、一毫も人欲の私心のないものである」³⁴⁾。その格物致知学説を導入した人主の学又は帝王学を極力推賞した。朱子学が有するこの佐政機能が三カ国の封建統治者の政治的必要にぴったり合い、お互いに補い合ったことがその官学となることができた重要な理由である。上述した康熙が「朱子大全・序」において、朱子学を「致知により天下を鎮め、明德から至善に止どまり、後人を啓発し、次の人の教えになる」等の語は、皇帝自身が朱子学の中の帝王学の効果を充分に肯定していたと言ってよい。康熙が全国を挙げて朱子学を極力提唱した政治的理由もここにある。

三カ国の政治文化に共通点があると同時に、三カ国の国情には差異があったため、封建君主が朱子学を選択し官学にした理由には若干の相違があった。

総括的に見れば、中国において明清の帝王が朱子学を提唱した意欲は異なる時期の異なる政治的必要性によるものであった。明朝開国の皇帝朱元璋が蒙元を北伐し、「鞑靼の虜を駆逐し、中華を回復する」ことを天下に呼びかけた。明太祖は「華夷に区別つける」朱子学を再び振興することにより明朝の建国精神の基礎を定めた。朱棣が位を奪い、帝を称した後、民心を収攬することが何よりも政治的課題となった。また景泰帝、崇禎帝等多難の皇帝も同様の目的を抱き、困難を克服するため意識的に宋儒理学を広く発揚する必要がある。彼らは「君臣の義を

34) 『四書集注・大学章句』

明にする」朱子学を提唱し、その即位の合法性に理学的根拠を探し求めた。そこで明朝の朱氏の諸皇帝は、宋儒理学の道統のある一つの面を偏重することによって皇権統治を守りつづけた。したがって、明代の朱氏諸皇帝は大いに好むようになる。

清の皇帝が中原に入り、強権を把握したとは言え、元々外部の「狄夷」の地から来た者であり、華夷の区別を強調する鉄則の下に隠される満漢の矛盾に、心弱さや気力の乏しさを感じざるを得なかった。したがって、清の康熙乾隆の三朝の皇帝は漢化を速め、儒化する同時に、文字監獄を興し、鎮圧を強め、思想統治を強化した。朱子学を宣揚し、華夷一家や君臣大義を強調し、清朝統治の正統性を闡明し、それが歴代清朝皇帝の政治思想を束縛するいつものやり方となった。雍正6年(1728)湖南士人曾静陝西總督岳鍾琪が策動し、兵を挙げて清に反した。その後敗れ捕まり、清朝の雍正皇帝が詔を發布し、尋問した。その後、雍正は自ら『大義覺迷録』を編纂し全国に公布施行し、民心の安定を図った。『大義覺迷録』の『上諭』は冒頭から要旨を示し、「古から帝王が天下を有するのは、万民を保ち、四海に恩を施した為である」「民の道と言うのは、徳者のみが天下の君になることである。天下一家であり、万物は一体であることは、古今を一貫し万世不変の常経なり」「本朝が満州であることは、中国の原籍をもつことと同じである。堯は東夷人であり、文王は西夷人である、かつてそのことが聖徳を損なったであろうか」³⁵⁾尋問の詔の八条の中で曾静の論説「中華の外は皆夷狄である」を批判する時、雍正は「九州四海は広く、中華は百分の一であり、その東西南北と同じく天と地の間にある。即ち一理一気である。なぜ中華と夷狄が二つの天地にあるというのか」³⁶⁾。『四書集注』と結び付けてみると雍正の『上諭』は『大学』の所謂「明明徳」、「新民」や「止於至善」等三綱領に基づいたものに違いない。曾静尋問の旨意第八条に関して、雍正皇帝はあっさりと華夷の区別を朱熹の理気論説の枠組みの中に取り入れて論じ、華夷一体、人君の徳治を強調した。乾隆時代に至り、皇族内争の醜聞が大量に現れるにつれて清帝の優れた『大義覺迷録』を傷つけることになったとは言え、乾隆皇帝の朱子学に対する崇敬は雍正朝廷のそれを上回るものであった。

徳川時代の日本には二重の二元政治構造が並存していた。即ち全国を統治する幕府と地方を支配する諸藩が各自の一元的権力を構成する幕藩体制、至尊の京都天皇朝廷と至強の幕府から構成されたもう一つの二元的政治構造である。幕府統治の前期・中期にわたるかなり長い時期において、二重の二元的政治構造の内部或いは相互の間に制限や調和が維持され、200年余りの徳川時代の国内平和がもたらされた。幕府將軍の集権と諸藩大名の分権から構成された二元的政治構造は、石高制の基盤の上に建てられた領主土地等級所有制度の上層における反映であり、また1600年に徳川家康が関原の戦で豊臣秀吉の旧部下を破り、1614-1615年に二回も大阪城を包囲攻撃し豊臣家族を徹底的に消滅させたものの、各地を分轄する大名を一掃できなかつ

35) 『大義覺迷録・上諭』上

36) 『大義覺迷録』奉旨問尋曾静口供十三条之八

たという政治現実のやむをえない承認でもあった。したがって、幕府將軍の全国統治と大名の地方支配がお互いに制限し、全局を制約する中央・地方が一元ずつを占めた二元的政治構造を構成した。幕藩領主の統治を秩序化したことは徳川家族の天下制覇や長久安定の肝心な点であった。

このような情勢の下、統治秩序は幕府にとって最大の現実的必要となった。したがって、徳川家康が『論語』『中庸』『史記』『漢書』等中国の經典史籍の愛読者であったことは偶然ではないだろう。同じく、家康に大いに才能を買われた林羅山も17, 8歳から『朱子集注』『四書大全』を読み、名が知られ、21歳から生徒を集め、教授を始め、『論語集注』を説明してから明経家清原秀賢に誣告されたが、家康はその言葉を聞かず、羅山を擁護した。それにより、林羅山も「講義を休まず行い」、『四書章句集注』を解釈し、「程朱の学を主とした」³⁷⁾。同時に林羅山が幕府政治にも参与し、朱子学の理念に基づき、法律を起草し、幕府統治を秩序化した。

朝鮮王国において、明清交代の時代に「北伐論」が士大夫の世界に流行った。朱子学の「君臣大義を明にする」信条を謹んで守る朝鮮君臣は、皇太極（清の太宗）の軍事征服により臣と称されるようになったことに怨みを感じ、明朝が断然と出兵し、壬辰の反乱を鎮め、朝鮮八道を回復した大恩をなかなか忘れなかった。やがて「朝鮮中華論」を思想的基礎に、丁丙の雪辱や反清復明の「北伐論」が芽生えた。康熙13年（1673）平南王呉三桂の起こした反清反乱が朝鮮君臣の激動を呼び「北伐論」が大いに現れた。しかし結局国内に飢饉が発生したため、傍観的な穏健政策を取った。康熙2年（1681）「三藩の反乱」を鎮めたが「北伐論」者はまだ数多くいた。その代表的人物と言え、先ず司憲府掌令の宋時烈を挙げることができる。康熙24年（1685）宋時烈は『乙丑封事』を肅宗に上奏し、礼儀廉恥や君臣大義を根拠に北伐するよう強く訴えた。彼は「我が太祖高皇帝と我が太祖康猷大王は同時に創業し、君臣の義を定めた。字小の恩、忠貞の節、殆ど三百年替わらなかった」と述懐し、「且つわが国は神宗皇帝の恩に頼り、壬辰の反乱に、祖先の社は廢墟になったが建て直し、民は尽きたが生き返らせた。わが邦の一草一木、民の一毛一髪に皇恩がある」と強調した。「不幸にこの頃丑虜凶行を働き、国の全てが陥落した。全て堂々たる礼儀の邦は辱められた」「全て性命の倫理があれば、共存しえない義というものがあるのである」³⁸⁾と慨嘆した。以上の立場に基づき、宋時烈は北伐の日程を予期した。彼は「五年から七年を望むが、十年二十年かかるかも知れない。吾の力の強さや相手の勢いの盛衰による。たとえ武器を手にして敵をころすことまでできないとしても、中原を一掃し、神宗皇帝の大恩に報いることは、ちょうど関所を閉じ、外国との関係を絶ち、名を正し、理を明らかにし、吾の義を守るようなものである。例え成敗のことは予知できなく

37) 『林羅山年譜』林屋辰三郎等編『史料大系・日本歴史』第四巻『近世』1、大阪書籍、1979年、262-263頁

38) 『宋子大全』巻五『乙丑封事』

でも君臣父子間のことであり心残りはないのである」と考えた。そして肅宗に建議した「殿下が雪辱正義の心を持つならわが身は気にかかるに足りない。天下の物を挙げても、吾の心に及ばない」。小国を以って大国と戦う北伐の見通しについては、宋時烈は自信を表し「今日の議論する者は皆兵力が弱いから北伐しないという。しかし高句麗はわが国の三分の一に過ぎず、隋唐の百万の衆を破り、且つ唐太宗のような英雄を安市に封じ込めた。敵は大羊の悪賢い者に過ぎない。太宗の万分の一に及ばないのである。且つわが国の砲手は天下の精兵であり、敵が持っていないものではないか。今の急務は練兵選將し、食糧を蓄積し、軍隊の紀律を厳しくすることである」³⁹⁾とした。これから「北伐論」が盛んになり、長い間影響を及ぼした。

その理由を究めて見れば、朝鮮の君臣は皇太極の二回にわたる征服を行った丁丙の辱を忘れなかった上、明朝の壬辰救援の恩も忘れなかったのであり、文化心理の優越意識から考え、清朝を「夷狄」の邦と見なした。清の時代においても、朝鮮は正式な外交の場面では清朝の年号を使用していたが、国内では長期にわたって明の崇禎年号を使い続け、そのため、例えば宗遷陵の碑文に「崇禎紀元後125年」と記し、純宗碑文に「崇禎紀元後163年」と記し、憲宗碑文に「崇禎紀元後200年」と記し、哲宗碑文に「崇禎紀元後204年」⁴⁰⁾と記している。諸王の陵碑を刻む際崇禎紀元を採用したことが朝鮮君臣の明を思い清を嫌う心理があくまでも存在していたことを裏付ける。それで朝鮮の使臣が北京での旅行記を「朝天録」と称さず、「燕行記」に変更した。特に1627年の後金の朝鮮征服前後における朝鮮君臣の内部奏文の中に、明朝を「天朝」「皇朝」と称しているのに対して後金を「伊賊」「小丑」「狂虜」と称し、明朝の兵士を「天兵」「天將」と称するのに対して後金の官兵のことを「賊騎」「韃兵」「奴兵」と称し、明朝使臣を「天使」「大人」といい後金の使臣を「胡官」「韃使」「匪類」と称する等である⁴¹⁾。清の軍が入関し、清の皇帝が中原を占領した後でも、朝鮮君臣は順治、康熙、雍正等諸皇帝を相変わらず胡虜と見なしていた。特に順治朝の使臣日記は多くを『燕京録』『燕山録』『燕行録』と称しており、その中の詩作は『朝天録』に比べ大幅に減っており、厳しい風景や消沈した嫌気が感じられる。

「北伐論」と「朝鮮中華論」の精神的支えは朱子学に他ならない。実際、朝鮮前期の李滉、李珥等有名な理学家は政治の場で実践しながら、朱子学の研究水準をさらに高めていった。

4 結論のかわりに

朱子学が近世中日韓三カ国の官学として、統治階級思想の主流地位を占めたのは偶然の出来事ではない。しかし、国情の相違により、各国の封建統治者は朱子学において、それぞれの異

39) 『宋子大全』巻五『乙丑封事』

40) 吳晗輯『朝鮮李朝実録中的中国史料』十二、5932、5163、5158、5170頁

41) 『朝鮮朝実録・仁祖大王実録』二

なる点に重点をおき、強調した。同じ学説が異なる国や時代において、異なる詳説、伝達、受け入れ方が存在するのは文化交流中常に現れる現象である。このような現象を通じて、各国の近世における発展の特徴を更に検討し、共通点を見つけ出し相違点を残しておくことは、各国の政治状況、社会構造や思想流派の相互理解を深めることになる。特に近世は近代につながっており、したがって三カ国の近世史を通して近代に対する理解を深めることは可能である。また近代史に対する理解を深めることを通じて、各国の現代史に対する理解にも有益である。したがって、近世朱子学の中日韓三カ国における伝播や発展に対する検討はその現実的意義を持っている。

朱子学が封建時代統治階級の統治思想として、そのもたらした積極的な影響は社会の発展と反比例するものであった。近世初期において、朱子学は尚統一を強化し、社会を安定させる積極的意義を持っていた。然し、近代に入り、英国が第一次アヘン戦争を挑発し、欧米列強が東北アジアの中日韓三カ国に対する第二次の衝撃を与えるにつれて、朱子学はもはや時代発展の要求に適応できず、しだいに伝統的影響力を失い世間から見放されていった。近世中日韓がそれぞれ半植民地化、資本主義や植民地化等の近代発展の道を歩んでいったが、その原因は極めて複雑であった。しかし政治文化や思想領域において、朱子学を正統官学として位置づけていることに対する反発が強い国であればあるほど、早期に思想の転換が図られ、新たな発展の道を見つけた。例えば、江戸時代の日本では、同じく儒学範疇に所属する聖学、古文辞学、古義学、陽明学、折中学、水戸学等学派が異なる方式や力を持ち、朱子学に反抗した。とりわけ国学、蘭学、経世学等新学派は新しい道を切り開き、お互いに競争し合い、江戸時代の日本思想家達の活力に溢れる状況をもたらし、新しい時代の到来に対する人材や思想の準備を整えた。これは近代の日本の幕末の改革や明治維新を通して中韓両国より先頭に立った理由でもある。逆に中国は、朱子学や科举制度の束縛の下に、思想上の重い負担からなかなか解放されなかったため、大量の新しい知識人・人材を育てられなかった。これが中国が近代において益々日本より立ち遅れた重要な思想的原因である。

戦後、日本、韓国、中国がそれぞれ20世紀の60年代、70年代や80年代に三回にわたり現代経済発展の高潮期をつくったが、そうした東アジア経済の奇跡的発展の要因は伝統文化の要素にあるとされ、各国の研究対象になった。「新儒学」の功罪に対する評価に関しては、肯定が否定を上回る傾向が見られた。特にアメリカ文化が中日韓三カ国で流行し、民族伝統文化に対して次第に大きな力を発揮するようになった時、朱子学を含む伝統文化が改めて評価され、学者や読者に重視されるようになり、儒学、朱子学、宋明理学、朱熹の研究成果が大量に著述され、関連する經典も数多くの出版社で再版されつつある。朱子学を含む民族伝統文化を如何に客観的、合理的、かつ正しく評価するかは学者が長期的に考えていかなければならない課題である。

日本の歴史教科書における朝鮮史の記述

——扶桑社版を中心として——

金 瑛 二

I はじめに

2001年4月、「新しい歴史教科書をつくる会」（当時の会長は西尾幹二氏）編集による中学生用の歴史教科書が検定を通過した。この扶桑社から出版された『新しい歴史教科書』は、内外に大きな波紋を投げかけることになったが、その問題点について歴史学の研究者、及び歴史教育に携わる人々から次のような指摘があった。

- 1 検定とその後の自主修正を経たのちもなお、基本的な史実に関する誤認や、歴史学のこれまでの研究成果を踏まえない記述が数多く残されている。
- 2 中国・朝鮮に対する蔑視を指摘しなければならない。とりわけ朝鮮に対する蔑視は覆いगतく、中国・朝鮮に対する差別意識をあおるものである。
- 3 近代における日本とアジア諸国の関係についての記述に大きな問題がある。それは、日本のアジア侵略の歩みを正当化する論調で貫かれている¹⁾。

海外においてもこの教科書に対する反響は大きなものがあったが、例えば韓国政府からは具体的に「任那」に関する記述の再修正要求が出されたりもした。また、中国でも関心と呼んでいたようで、北京大学の徐勇氏が戦後の日本の教科書問題の概要を紹介し、以下のように指摘した。

東京大学教授藤岡信勝らは「自由主義史観研究会」「新しい歴史教科書編纂会」など右翼団体を相次いで作り、「自虐史観」に反対し「皇国史観」や「大東亜戦争肯定論」を宣揚するいわゆる新しい教科書を編纂出版し、2002年に全国範囲で採用されることを企んでいるのである²⁾。

このような批判の中、「つくる会」は学校現場での採択に向けて、マスコミを利用した大々的な宣伝や、全国100以上の地方議会で「教科書採択正常化」請願の可決などによって採択を目指したにもかかわらず、結局一部の私立中学校に採択されただけで、きわめて低い採択率

1) 朝鮮史研究会など23の学会による「『新しい歴史教科書』が教育の場に持ち込まれることに反対する緊急アピール」（2001年6月20日）。

2) 徐勇「日本教科書問題概要」（「光明日報」2001年5月9日）。

(0.039%) となった。

それから4年後の2005年に教科書の改訂に伴い、「つくる会」も『新しい歴史教科書』を改訂し、4月に検定を通過した。この『改訂版 新しい歴史教科書』（以下『改訂版』と略称する）についても多くの問題点が指摘されているが、今回は「つくる会」の組織的な運動と宣伝もあってか、採択は、東京都杉並区、栃木県大田原市、滋賀県立の中高一貫校、私立中学校数校に及んだという³⁾。当初「つくる会」が目標に掲げた10%には至らなかったが、0.4%の採択率であった。

この『改訂版』について、今発表では古代の朝鮮史に関わる部分について問題点を具体的に指摘してみたい。

II 『改訂版』の古代における朝鮮史関係の記述

『新しい歴史教科書』は、旧版当初から全体の叙述のバランスを欠いているという指摘があった。『改訂版』はどうであろうか。旧版はA5判だったものが『改訂版』ではB5判へと大型化し、総ページ数も329ページから234ページに減少して、他の7社の教科書と同じような体裁になったが、相変わらず原始・古代の比重は大きい。全体のページ数は減ったのに原始・古代の比率は上がっているのである。旧版が62ページ20.7%であったのが、『改訂版』では50ページ23.6%になっている⁴⁾。他社に比べても高い。例えば東京書籍は32ページ17.2%，教育出版38ページ17.8%である。原始・古代に並々ならない思い入れがあると思わざるをえない。

以下朝鮮史に関係する記述を引用する（下線部が朝鮮史に関係する部分であるが、どのような文脈の中で叙述されているのかを考えるために煩雑ではあるが、その前後も引用する）。

第1章 原始と古代の日本

第2節 古代国家の形成

6 大和朝廷と古墳の広まり

大和朝廷による国内統一

中国の歴史書で「倭国」とよばれていた日本は、4世紀のころ、中国の文字記録からまったく姿を消してしまう。この期間、中国では国内が分裂して、対外的な影響力が弱まっていた。

ちょうどその時期、朝鮮半島では、北部で高句麗が強国となり、南部では百済や新羅が台頭して、統一国家への動きが強まった。こうした周辺諸国の動きに合わせるかのように、日本列島でも、小国を合わせて統一国家をつくる動きが生まれた。その動きの中心は、大和（奈良県）を勢力の基盤にした大和朝廷とよばれる政権だった。

大和朝廷の始まりについては、同時代の文字による記録はない。しかし、大和朝廷が強大な政権に

3) 「新しい歴史教科書をつくる会」ホームページ。

4) 子どもと教科書全国ネット21編『ここが問題「つくる会」教科書——「つくる会」新版歴史・公民教科書批判——』（大月書店、2005年）。

なった時期が、4世紀前半のころであることは、次に述べる古墳の普及のようすから推測することができる。(以下省略)

7 大和朝廷と東アジア

百済を助け高句麗と戦う

古代の朝鮮半島の国々や日本は、中国の動向によって大きく左右された。220年に漢がほろんでから6世紀末まで、中国では、多数の小国に分かれたり、南北に分かれたりして争う内乱の時代が続き、周辺諸国におよぼす影響力が弱まった。

そんな中、4世紀以降、朝鮮半島北部の高句麗がしだいに強大になった。高句麗は、4世紀の初めに、朝鮮半島内にあった中国領土の楽浪郡を攻めほろぼし、4世紀後半には半島南部の百済をも攻撃した。百済は大和朝廷に助けを求めた。日本列島の人々はいはもともと、貴重な鉄の資源を求めて半島南部と深い交流をもっていたので、大和朝廷は海を渡って朝鮮に出兵した。このとき、大和朝廷は、半島南部の任那(加羅)という地に拠点を築いたと考えられる。

大和朝廷の軍勢は、百済を助けて、高句麗とはげしく戦った。高句麗の広開土王(好太王)の碑文には、そのことが記されている。高句麗は、百済の首都漢城を攻め落としたが、百済と大和朝廷の軍勢の抵抗にあって、半島南部の征服は果たせなかった。

倭の五王による朝貢

5世紀中ごろ、中国では漢民族の南朝と、遊牧民族の北朝に分かれて争う南北朝時代をむかえた。南朝の歴史書には、倭の5人の王(倭の五王)が、10回近く使者を送ったことや、大和朝廷の支配が広がっていくようすが書かれていた。大和朝廷があえて南朝の朝貢国になったのは、高句麗に対抗し、朝鮮南部とのつながりを維持するためだった。

新羅の台頭と任那の滅亡

朝鮮では三つの国が分立していたが、6世紀になると、朝鮮半島南部では新羅が力をのばした。高句麗や新羅に圧迫された百済はこれに対抗したが、苦しい立場におちいった。百済からは、助けを求める使者が、日本列島にあいついでやって来た。

新羅は、任那をもおびやかすようになった。562年、ついに任那は新羅にほろぼされ、大和朝廷は朝鮮半島における足がかりを失った。

帰化人と仏教の伝来

5世紀から6世紀にかけて、大和朝廷が朝鮮半島の政治に積極的に関与した結果、朝鮮半島を通じて、中国の進んだ文化が日本にもたらされた。

中国や朝鮮半島から一族や集団で日本に移り住んだ帰化人(渡来人)は、土器や金属器の加工、土木建築などの技術を伝え、漢字による朝廷の文書の作成にも力を発揮した。漢字使用の定着とともに、儒教の書物も伝えられた。

また6世紀には、百済の王が日本の支援を求めたさい、仏像と経典を大和朝廷に献上し、仏教が日本に伝来した。

第3節 律令国家の成立

8 聖徳太子の新政

豪族の争いと隋の中国統一

6世紀になると、大和朝廷を支える有力な豪族が、たがいに争うようになった。とくに仏教が伝わると、これを他国にならって受け入れるべきだとする蘇我氏と、昔からの日本の神々の怒りをかうと

して反対する物部氏が対立した。蘇我氏は、帰化人を味方につけていた。両者はついに武力をもって戦い、蘇我氏が物部氏をたおした。

6世紀の末、大陸では重大な変化がおこった。589年、隋が中国全土を約300年ぶりに統一したのだ。強大な軍勢力をもつ隋の出現は、東アジアの国々にとって大きな脅威だった。朝鮮半島の百済、高句麗、新羅は、隋に朝貢した。日本も、これにいかに対処するか、態度をせまられることになった。

聖徳太子の登場

このような岐路に立っていた日本にあらわれたのが、聖徳太子（厩戸皇子）という若い指導者だった。聖徳太子は皇族の一人として生まれ、一度に10人のうったえを聞き分けることができたという伝説が残されているほど聡明な人物だった。初めての女帝として推古天皇が即位すると、593年、聖徳太子は天皇を助ける摂政となった。

600年、聖徳太子は、隋に使者（遣隋使）を送った。日本が中国の王朝と交渉をもつのは約120年ぶりのことだった。隋の強大さを知った太子は、日本が独立した国家として発展するために、大陸からすぐれた文化や制度を取り入れる必要があると考えた。（以下省略）

9 遣隋使と「天皇」号の始まり

遣隋使の派遣

国内の改革に成功した聖徳太子は、607年、ふたたび遣隋使を派遣した。代表に選ばれたのは、小野妹子だった。彼は、地方豪族の出身で、冠位十二階の制度によって、才能を認められ取り立てられた人物だった。

このときの隋の皇帝にあてた手紙には、「日出づる処の天子、書を日没する処の天子に致す。恙無なきや」と書かれていた。太子は、手紙の文面で対等の立場を強調することで、隋に決して服属しないという決意を表明したのであった。

隋の皇帝・煬帝は、この手紙を無礼であるとして激怒した。朝貢国である倭国が、皇帝の別名である天子という称号を、みずからの君主の称号として用いるのは、許しがたいことだった。中国人の観念では、皇帝は、世界に一人しか存在しないはずのものだった。しかし、煬帝は、高句麗との戦争をひかえていたので、日本と高句麗が手を結ぶことをおそれて自重し、帰国する小野妹子に返礼の使者をつけた。

「天皇号の」始まり

翌年の608年、3回目の遣隋使を派遣することになった。そのとき、手紙の文面をどうするかが問題だった。中国の皇帝の怒りをかった以上、中国の君主と同じ称号を唱えることはできない。しかし、ふたたび倭王の称号にもどり、中国に自国の支配権を認めてもらう道を選びたくはなかった。日本が大陸の文明に吸収されて、固有の文化を失うことはさけたかった。

そこで、このときの手紙には、「東の天皇、敬しみて、西の皇帝に白す」と書かれた。皇帝の文字をさけることで隋の立場に配慮しつつも、それに劣らない称号を使うことで、両国が対等であることを表明したのである。これが、天皇という称号が使われた始まりとされる。日本の自立の姿勢を示す天皇の称号は、その後も使われ続け、とぎれることなく今日にいたっている。（以下省略）

10 大化の改新

7世紀の東アジア

隋は高句麗に大軍を出すなどの無理がたたり、30年ほどでほろんだ。そのあと中国を統一したのは唐だった。唐は、隋の制度を引きつぎ、皇帝を中心に、法律、戸籍、兵役、科挙などの、よく整備

された国家の制度をつくりあげた。日本からは、遣隋使に引き続いて遣唐使が派遣され、同行した留学生や僧が、現地に滞在して唐のすぐれた制度を学んだ。

7世紀の中ごろになると、国力をつけた唐は、対立する高句麗を攻撃した。朝鮮半島の3国に緊張が走り、日本も危機に備えて国家の体制を強化しなくなかった。(以下省略)

11 日本という国号の成立

白村江の戦いと国防の備え

7世紀の半ば、朝鮮半島では、新羅が唐と結んで百済を攻めた。日本と300年の親交がある百済が敗れ、半島南部が唐の支配下に入るとは日本にとっても脅威だった。そこで、中大兄皇子を中心とする朝廷は、百済を助けるために、多くの兵と物資を船で送った。唐・新羅連合軍との決戦は、663年、半島南西部の白村江で行われ、2日間の壮烈な戦いののち、日本側の大敗北に終わった(白村江の戦い)。日本の軍船400隻は燃え上がり、空と海を炎で真っ赤に染めたという。こうして百済は滅亡した。新羅は、唐と連合して高句麗もほろぼし、朝鮮半島を統一した。

いっぽう、百済からは、王族や貴族をはじめ、一般の人々までが日本に亡命してきた。そのうち一部は近江(滋賀県)、一部は東国に定住した。朝廷は彼らをあつくもてなし、政治の制度の運営についての知識を得た。

白村江の敗北は、日本にとって大きな衝撃だった。唐と新羅の襲来をおそれた日本は、九州に防人を置き、水城を築いて、国をあげて防衛に努めた。また、中大兄皇子は都を飛鳥から近江に移し、即位して天智天皇となった。天皇は国内の改革をさらに進め、全国的な戸籍をつくった。(以下省略)

12 大宝律令と平城京

大宝律令

701(大宝元)年、大宝律令がつくられた。律は刑罰を定めた法律、令は政治のしくみと手続きを定めた法律である。律令にもとづいて政治を行う国家を、律令国家とよぶ。大宝律令の制定により、日本の古代国家は、律令国家として完成した。

大宝律令では、律は唐にほぼならったものだったが、令は日本の実情に合わせてつくられた。たとえば、国政全般をつかさどる太政官のほかに、神々のまつりをつかさどる神祇官が特別に置かれた。唐に朝貢していた新羅が、独自の律令をもたなかったのに対し、日本は、中国に学びながらも、独自の律令をつくる姿勢をつらぬいた。

(以下第1章において朝鮮史に関係する記述は現れない)

まず、全般的に見て他の出版社の教科書(「参考資料各社教科書対照表」参照)に比べてもわかるように『改訂版』は異常に朝鮮関係の記述が詳しいのである。そのなかでも「7大和朝廷と東アジア 百済を助け高句麗と戦う」と、「11日本という国号の成立 白村江の戦いと国防の備え」の記述は、因果関係、その経緯などが詳細に述べられている。ところが、各出版社が写真や地図などを使って詳しく説明している朝鮮半島や中国から渡来してきた人々がさまざまな技術・文化を日本列島に伝えたことについては、「帰化人と仏教の伝来」という小項目を立てているものの、図版などはなく、その扱いになおぎりの感が拭えない。要するに古代においても日本が朝鮮半島に「出兵」したという勇ましく華々しい事項については詳細に叙述するものの、文化的に遅れていた日本列島が朝鮮半島や中国から多くの文化的な恩恵を受け入れて発

達したという後進的な印象を抱かせる一面についてはあまり積極的に書きたくないという執筆者の意図を感じてしまうのは思い過ごしであろうか。

ここで、現在の朝鮮史研究の観点からいくつかの問題を指摘しておきたい。まず、用語の問題であるが、『改訂版』だけが「半島南部の任那（加羅）という地」というように「任那」を使用し、見出し語にもしているが、「任那」は現在の金海にあった金官伽耶一国を意味するのであって、加耶諸国の総称としては不正確である。また、『改訂版』だけが「渡来人」という語を使用せず「帰化人（渡来人）」としている。「帰化人」という言葉には天皇の徳を慕ってきた者とする意味があり、確立した国家体制が前提になるが、古代国家体制の整う前の5世紀から6世紀の叙述としてははなはだ不適当である。

次に、歴史的評価として問題になると思われる点について考えてみたい。

まず第一点として、「7大和朝廷と東アジア 帰化人と仏教の伝来」の「5世紀から6世紀にかけて、大和朝廷が朝鮮半島の政治に積極的に関与した結果、朝鮮半島を通じて、中国の進んだ文化が日本にもたらされた。（中略）また6世紀には、百済の王が日本の支援を求めたさい、仏像と経典を大和朝廷に献上し、仏教が日本に伝来した」という記述である。これによれば、日本に伝来したのは中国の文化であり、その原因は「大和朝廷」の朝鮮半島への政治的関与ということになるが、近年の発掘調査による考古学の成果⁵⁾や、渡来人の研究によれば、そのほとんどが朝鮮半島の文化である。ならびに4世紀末から5世紀末、朝鮮半島では戦争が慢性化しており、それを忌避した人々が自分たちを求める国で安住したいという思いで、それまでも歴史的つながりを持っていた日本列島に積極的に移住してきたことが明らかになっている。特に5世紀後半には近畿地方にいくつかの政治集団が移住し、多数の生産者集団が西日本の地域政権のもとに移住している。つまり、朝鮮半島の人々の移住には、「大和朝廷の政治的な関与」だけでなく複数のルートがあったと考えられるのである。次に、百済が日本に仏像と経典を「献上」したというのはどうであろうか。近年の日朝関係史の研究の深化⁶⁾によって、百済と倭の関係は対等なものであって、百済が倭に従属していたというのは認められない。そういった研究を踏まえずに、ただ『日本書紀』の記述そのままに「献上」というのはいかがなものか。

第二点として、「12大宝律令と平城京 大宝律令」の「唐に朝貢していた新羅が、独自の律令をもたなかったのに対し、日本は、中国に学びながらも、独自の律令をつくる姿勢をつらぬいた」を考えてみたい。新羅の律令については、『三国史記』法興王7（520）年条に「頒示律令」とあり、この「律令」がいわゆる中国の律令をさすのか、衣冠制、官位制を中心としたそ

5) 田中文生「VI渡来人と王権・地域」（鈴木靖民編『日本の時代史2 倭国と東アジア』吉川弘文館、2002年）。

6) 鈴木靖民「倭国と東アジア」（鈴木靖民編『日本の時代史2 倭国と東アジア』吉川弘文館、2002年）。

の他のいくつかの諸規定からなる新羅古法とするのか、今まで二つの学説があった。しかし近年、蔚珍鳳坪新羅碑の発見によりこの新羅古法の独自性が確認されつつある⁷⁾。いちがいに「新羅が、独自の律令をもたなかった」とは言えないのである。それにしても、わざわざ新羅は「独自の律令をもたなかった」と明記して、日本の独自性を強調する必要がどこにあるのだろうか。そのような叙述は一切他の教科書にはない。執筆者の意図を感じざるをえないのである。

III 『改訂版』が描く古代日朝関係史と「任那日本府」の亡霊

『改訂版』の叙述から描かれる4世紀から6世紀にいたる古代日朝関係史というものはどのようなものであろうか。

4世紀高句麗の南進によって百済が大和朝廷に救いを求めたため、大和朝廷は朝鮮半島に出兵し、任那に拠点を築いた。大和朝廷は、百済を助けて高句麗と戦って百済の危機を救い、高句麗の半島南部の征服を阻止した。5世紀「倭の五王」は高句麗に対抗し、朝鮮南部とのつながりを維持する目的でわざわざ中国南朝の朝貢国になった。ところが、6世紀になると朝鮮半島南部では新羅が力をのばし、高句麗や新羅に圧迫された百済はこれに対抗したが、劣勢に立たされ、助けを求める使者が日本列島にいついやって来た。新羅は、任那をもおびやかすようになり、562年ついに任那は新羅にほろぼされて大和朝廷は朝鮮半島における足がかりを失った。

このようにまとめられる日朝関係史のキーワードは、出兵が百済の救援のためであり、大和朝廷は「任那」に拠点を置いたということになろう。この叙述では、百済救援のために出兵したのに百済の領域から大きく離れた「任那」になぜ拠点を置くのか意味不明であるが、これはまさしく「任那日本府」説が信じられていた時の次のような通説を巧妙につなぎ合わせているからなのだ。

4世紀後半、倭王権は、朝鮮半島に出兵して、慶尚南道や全羅南道などにあったいくつかの小国を一括支配し、南部朝鮮を直轄領の「任那」とし、「任那日本府」なる統治機関を設置して倭国内の「ミヤケ」と同様な直轄支配を構築した。その結果、新羅王や百済王も、倭王に服属した。しかし5世紀末ごろから百済が全羅南道を、6世紀前半には新羅が慶尚南道を侵食し併合していった。そののち倭王権は復興をくわだてるが、結局失敗して、任那は滅亡し、6世紀後半から7世紀前半までは、新羅から「任那の調（みつぎもの）」を受納するにとどまった。そして667年白村江での敗戦により、倭王権の朝鮮における足場はついになくなった。

現在「任那日本府」については、国際的にも論争になっており、明確な一つの叙述を描けな

7) 李成市『古代東アジアの民族と国家』(岩波書店、1998年)。

いのが現状である。だからといって旧説を固執してよいというものではない。現在それらの研究によって統一的に確認できるのは、加耶諸国に対する倭王権による領土的・直轄地的支配の存在は認められず、倭王権の行政機関と見ることもできないということである。また、「任那日本府」を検討する場合、その説のよりどころは『日本書紀』に引用された『百濟記』（『百濟本記』『百濟新撰』と合わせて百濟三書と呼ぶ）の記事であるが、これらは、白村江の敗戦の前後に百濟から亡命してきた貴族たちがもたらした本国の記録類や史籍から、直接・間接に倭と百濟の関係ある事実を抜き出して、自分たちの立場を擁護するなどの原史料に対する改変や潤色を施し編纂したものであり、その上『日本書紀』がもつ新羅を蕃屏国とする朝鮮観⁸⁾のフィルターを通過しているということも強く意識しなければならない。

そこで、最近の日朝関係史の研究を踏まえて、4世紀後半から5世紀の関係史を『日本書紀』や『三国史記』、中国史書によって素描すると、けっして『改訂版』のようにはないのである。以下に年表風に記事を羅列する。

- ・ 372年 倭王に七支刀を送り国交を開く
- ・ 397年 百濟は、広開土王即位（391年）以後高句麗の攻勢を受けて、王子（腆支・直支）を「質」として救援要請。
- ・ 405年 倭王は兵士100人で腆支を百濟まで送った。
- ・ 429年 百濟の将（木羅斤資）が倭兵を率いて新羅軍と戦い、大加羅への影響力を確立する。
- ・ 438年 朝鮮半島の地名を冠した「都督諸軍事」の爵号を自称し始める。
- ・ 442年 倭兵の大加羅での活動。木羅斤資の出兵。倭兵を駆逐する。
- ・ 451年 宋は「使持節・都督倭新羅任那加羅秦韓慕韓六国諸軍事・安東大將軍」を認める。
- ・ 475年 百濟は高句麗軍に破れ危機的状況。倭にいた百濟王子（末多王・東城王）が倭国から帰国し王権を復興する。
- ・ 479年 加羅國王荷知王は南齊に朝貢して輔国將軍本國王に除正される。
- ・ 481年 加羅地方に影響力をもっていた百濟の重臣木菟満致が、百濟王権内の内紛に負けて倭国に移住する。

397年に現れる「質」は、必ずしも従属関係を前提にしておらず、王の身代わりとして相手国と修好を保証し、また政治的な・軍事的な協力を働きかける「外交官」の役割を負っていたもので、後世の五経博士などに代表される、先進文物や専門知識集団を伴い、それらを贈与する代わりに倭への軍事的な援助や修好などを求めるといった活動をしていたと考えられる⁹⁾。

438年・451年の諸軍事の爵号は、高句麗の進出によって、交易による鉄の輸入が困難となった時期における対応策で、倭王に集結する各地の族長たちの朝鮮半島南部での潜在的な軍事行

8) 山尾幸久『古代の日朝関係』（塙書房、1984年）。

9) 注5) 参照。

動権の要求を集約したものである。宋がそれを認めたのは、宋の皇帝の大権が及んでおらず、また宋の何の保証も援助もない地域に関してであるが、対北魏封じ込め政策に有益であるからこそ認めたのである¹⁰⁾。現実的な支配権が確立していなくても、称号は自称されるし、除正さえされるのである¹¹⁾。

479年の加羅国王の除正は、加羅諸国に連盟が形成され、その実力を背景に百済や倭国に対抗しようとしたと考えられる¹²⁾。

481年の木笏満致は、429年の百済の将木羅斤資が、新羅と戦ったときにその国（加羅）の夫人を娶った際に生まれた子であるという。その木笏満致は加羅に影響力を持ちながら、百済の重臣であった。そして後に倭国に移住する。

これらの史料操作からうかがえる史実は、4世紀後半からの倭兵の出兵は百済王の主導のもとに行われていることであり、5世紀後半には加羅諸国に連盟体が成立し、それ以後その盟主となった大加羅の王が独自の外交を展開して倭王や新羅と結びつくということである。大加羅と倭王の関係は倭臣となった木笏満致の影響があろう。さらに倭臣の河内直氏は、大加羅の首長級の大族の出身であることから、大加羅の王権構成員が倭臣となり両王権を結びつけているのである。当時の朝鮮半島南部と倭王権の関係は、一方的な倭国からの視点で語り尽くされるほど単純なものではない。人々が行き交い、そして、その両方の地域で交錯している人々によって突き動かされる歴史があるのだ。『改訂版』が描く、倭王を主とし朝鮮半島を従とする日朝関係ではなく、それぞれの地に住む人々がその時々利害関係に束縛されながらも、主体的に関係を取り結んでいった歴史がそこに展開されている。倭国の側から語るだけの歴史では、多くのことがとりこぼされてしまうのである。

IV むすびにかえて

今回各社の中学生用の歴史教科書を比較検討して、朝鮮半島との関係史にかかわる記述について感じたことは、『改訂版』だけが突出して問題点があるわけではないということである。どの教科書にも多かれ少なかれ問題点が散見する。それは、単に扱っている量の多寡や、事実関係の不正確さ、叙述表現の問題といった個別具体的なところにだけあるのではなく、古代の日朝関係史をどのように理解し、それを日本古代史のなかでどのように位置づけるかについての基本的な認識が形作られていない、もしくはその認識がそもそもない上に教科書叙述がなされているところに根本的な問題があると考えられる。それはとりもなおさず、日本の研究者による日本古代史自体に問題があるということでもあろう。2000年以来教科書問題が契機になっ

10) 注8) 参照。

11) 坂本義種『古代東アジアの日本と朝鮮』（吉川弘文館、1978年）。

12) 田中俊明『大加耶連盟の興亡と「任那」』（吉川弘文館、1992年）。

ていろいろな試みが行われているようであるが¹³⁾、そのなかでも、「批判と連帯のための東アジア歴史フォーラム」が母体となって出版した『植民地近代の視座——朝鮮と日本——』において、日本史研究者の問題として「アジア、とりわけ東アジアの歴史に対する無関心、前代史研究と近代史研究の断絶、日本史が対象とすべき範囲」等を批判的に指摘している¹⁴⁾。まさしくこの問題点が教科書の古代日朝関係史の叙述に現れているのである。

最後にこれまであまり触れることはしなかったが、『改訂版』の中国関係についての叙述を見ると、この教科書の東アジア観が透けて見えるようだ。

第2節 古代国家の形成

5 中国の歴史書に書かれた日本

小国が分立した紀元前後の日本

日本が弥生時代のころ、すでに中国では、秦や漢のように、皇帝をいただく強大な国家が広い地域を支配していた。その中国の歴史書には、日本の弥生時代のようなことを記録したものがいくつか残されている。

そのうち、漢の歴史書には、紀元前後のころの日本について、「倭人（日本人）が100あまりの小国をつくっており、なかには中国へ使いを送る国もある」と書かれていた。また、同じく漢の歴史を記した別の書には、1世紀の中ごろ、「倭の奴国王が漢に使いを送り、皇帝が金印を授けた」と記されていた。この金印は、のちの江戸時代に、福岡県の志賀島で発見された。「倭」も「奴」も見下した意味をふくんだ文字だった。中国の歴史書では、皇帝の権威を示すために、周辺の国を野蛮な国としてあつかったのである。

邪馬台国と卑弥呼

3世紀に入ると、中国では漢がほろび、魏・蜀・呉の3国がたがいに争う時代になった。当時の中国の歴史書には、3世紀前半ごろまでの日本について書かれた「魏志倭人伝」とよばれる記述がある。

そこには、「倭の国には邪馬台国という強国があり、30ほどの小国を従え、女王の卑弥呼がこれを治めていた」と記されていた。卑弥呼は神に仕え、まじないによって政治を行う不思議な力をもっていたという。また、卑弥呼が魏の都に使いを送り、皇帝から「親魏倭王」の称号と金印、銅鏡100枚などの贈り物を授かったことも書かれていた。

ただし、倭人伝の記述には不正確な内容も多く、邪馬台国の位置についても、近畿説と九州説が対立し、いまだに論争が続いている。

中国を中心とした国際関係

弥生時代の日本のクニの指導者が、中国の皇帝から金印とともに、王の称号を授かったことは何を意味するのだろうか。

中国では、漢の時代から、周辺諸国とのあいだに、君主と臣下の関係を結んできた。臣下の国は、

13) 日中韓3国共通歴史教材委員会編著『未来をひらく歴史——日本・中国・韓国＝共同編集 東アジア3国の近現代史』（高文研、2005年）、日韓「女性」共同歴史教材編纂委員会編『ジェンダーの視点からみる日韓近現代史』（梨の木舎、2005年）。

14) 『植民地近代の視座——朝鮮と日本——』「序文にかえて」（岩波書店、2004年）。

中国皇帝の求めに応じて出兵したり，朝貢したりすることが義務づけられ，皇帝は朝貢した指導者に，その国の王の称号をあたえて支配権を認めた。卑弥呼の時代に，すでに日本は，こうした中国の皇帝を中心とする東アジアのきびしい国際関係の中に組みこまれていたと考えられる。

これら古代における中国との関係の叙述には，なぜ，日本列島の人々が中国王朝と通行しようとしたのか，臣下の礼を尽くして朝貢国となることで逆に列島内では王権の権威付けに利用するといった積極的な意義は語られていない。古代においても東アジア世界の中で，その影響関係を大きな契機として朝鮮半島も日本列島も歴史を育んできたのである。中学校歴史教科書が学習指導要領で「我が国の歴史」と規定されている制限があるにしても，現在の東アジア世界を考えると，この『改訂版』で育まれる東アジア観というのはどのようなものになるであろうか。前述の徐勇氏は，また，教科書問題への指摘と合わせて「教育は非常に重要な社会行為であり，学校での知識教育のほか，人々の社会道徳や思想，世論及び行動を導き，そして変える，あるいは統一する重大な効能を持っている」¹⁵⁾とも述べている。この指摘を踏まえるとき，『改訂版』の古代朝鮮史関係の叙述に限ってもこの教科書の目指すところは非常に問題があるといわざるをえない¹⁶⁾。

15) 注2) 参照。

16) 今回古代に関する部分だけの検討であったが，中世以降については，朝鮮史研究会幹事会教科書検討小委員会「中学校歴史教科書（全8社）の朝鮮関係記述についての検討」(<http://www.isc.senshu-u.ac.jp/~thb0644/kyoukasyo2005.html>)がある。また，今回の発表をするにあたっては「古代～高麗」を一部参考にした。

【参考資料】各社教科書対照表

朝鮮半島の状況と交流・外交			
出版社	頁	項目名	記述
大阪書籍	15	朝鮮半島のくにぐに	朝鮮半島では、紀元前1000年ごろから農耕が盛んになり、南部では稲作が広まりました。青銅器や、やがて鉄器も使われるようになりました。紀元前2世紀の末、漢が朝鮮半島を攻めて楽浪郡などをおきましたが、のちには北に高句麗、南にはいくつもの小国がおこりました。 青銅器や鉄器、漢字や仏教などを発展させた朝鮮の技術や文化は、日本にも大きな影響をあたえました。
	25	中国・朝鮮との交流と渡来人	朝鮮半島の北部では、高句麗が力をのばして楽浪郡をほろぼし、南部では百済と新羅が小国の統一を進めました。百済と新羅にはさまれた伽耶（加羅、任那）地方の小さな国々は、大和王権とのつながりを利用して両国に対抗しました。朝鮮や中国の記録には、4世紀ごろから倭が朝鮮半島の国々と交渉をもったことや、5世紀には倭王が5代にわたって使いを送ったことなどが見られます。
	26	中国・朝鮮の統一	朝鮮では、新羅が力を持ち、6世紀中ごろに伽耶を、7世紀中ごろには唐と結んで百済・高句麗をほろぼしました。
	28	律令国家の成立	唐と新羅が連合して百済をほろぼそうとしたとき、中大兄皇子は、百済を助けるために軍隊を送りました。しかし、戦いに敗れた皇子は、九州北部に防人とよばれる兵士をおいて唐や新羅の攻撃にそなえるいっぽう、大津（滋賀県）で即位して天智天皇となり、戸籍をつくるなど、国内の制度づくりを急ぎました。
教育出版	13	朝鮮の成長	朝鮮では、古朝鮮とよばれる国がおこりましたが、漢によってほろぼされました。やがて、高句麗が成長して中国の支配を打ちやぶり、朝鮮半島南部では、百済と新羅が力をつけてきました。また、伽耶（加羅）地域には小国が分立していました。朝鮮半島の国々は、日本とも関係を持ち、すすんだ技術や文化を日本に伝えました。
	21	渡来した人々	この時代、日本の人々は、朝鮮南部と交流し、製鉄などのすすんだ技術をうけ入れていました。朝鮮に百済や新羅などの国ができると、大和政権は百済と同盟し、外交や戦争をつうじて、朝鮮南部とも関係を深めました。5世紀に入ると、大和政権の大王は、中国に何度もつかいを送り、中国の皇帝の権威を借りて、朝鮮北部の高句麗に対抗し、朝鮮との関係を保とうとしました。
	25	新羅による朝鮮の統一	朝鮮半島では高句麗、百済、新羅の三国が争っていましたが、中国に隋や唐が出現すると、三国の情勢にも変化があらわれました。高句麗は隋や唐から何度も侵略を受けましたが、そのたびに打ちやぶりました。 その後、7世紀の後半に、新羅は唐と結んで高句麗と百済をほろぼしました。このとき、高句麗と百済から多くの人が日本にのがれてきました。新羅はさらに唐の勢力をおしのけて、朝鮮を統一しました。新羅は唐の影響を受けながら、中央集権のしくみを整え、都には仏教文化が栄えました。新羅からは、すすんだ文化が日本に伝えられました。

日本の歴史教科書における朝鮮史の記述

清水書院	27	青銅器や鉄器	朝鮮半島や大陸から青銅や鉄の金属器も伝えられた。
	28	東アジア世界	秦のあとを継いだ漢は中央アジアやベトナム北部、そして朝鮮半島北部にも勢力をひろげた。この漢の勢力拡大に対し、朝鮮半島では紀元前後に北部に高句麗が建国された。いっぽう南部には4世紀に百済・新羅が建てられた。伽耶地方は小さな国に分かれていた。
	34	ヤマト王権の支配	ヤマト王権は、朝鮮半島への進出もはかり、その正当性を認めてもらうために中国皇帝への使いを何度もおくった。
	40	改新政治の展開	朝鮮半島では新羅が唐と連合して百済を攻めた。日本は古くからの友好国である百済を救援するために大軍をおくったが、663年、白村江で敗れた。
帝国書院	24	稲作が伝わった弥生時代	縄文時代の終わりごろ、中国や朝鮮半島などから北九州へ渡来した人々が稲作を伝え、稲作は西日本から東日本へと広まっていきました。このとき渡来した人々と縄文人が少しずつまじり合うことによって、のちの日本人や文化のものができました。土器も米の保存・煮たきに適した弥生土器がつくられるようになりました。稲作とともに、青銅器や鉄器も中国や朝鮮から伝えられました。
	28	鉄のはたした役割	当時の日本列島には、製鉄技術はまだなく、鉄は延べ板のような原料の形で朝鮮半島からもたらされていました。各地の豪族は、自分たちの力だけでは必要な量の鉄を手に入れられなかったので、ときには鉄をめぐるむらやくにどうしの大きな争いがおきました。そこで各地の豪族は、鉄が豊富な朝鮮半島の百済などをつながりのあったヤマト王権との結びつきを強めようとしていました。
	29	倭と朝鮮半島の関係	朝鮮半島でも、3～4世紀ごろ、小国家の分立から統一へと向かい、高句麗・新羅・百済が強大となりました。ヤマト王権は、半島南部の加羅（伽耶）地域とのつながりを強めながら、百済と連合して高句麗や新羅と戦いました。 ヤマト王権は、各地の豪族たちとの関係を強め、その地位を保つために、朝鮮半島から鉄などの進んだ技術や物を安定して手に入れる必要がありました。5世紀後半に、ヤマト王権の王ワカタケルが、「大王」を名のり、鉄剣を関東や九州の豪族にあたえたのも、国内でのおたがいの結びつきを強めたいという願いからでした。 5世紀になると、ヤマト王権は中国の皇帝へたびたび使いを送り、その力を借りて朝鮮半島諸国に対して優位にたとうとしました。しかし、朝鮮半島での争いに敗れることもあり、安心して鉄を手に入れることはなかなかできませんでした。
	33	白村江の戦い	朝鮮半島では、新羅が唐と結んで、百済をせめたので、倭国は百済を支援するため大軍を送り、新羅・唐の連合軍と戦いました。しかし、663年、倭国の軍は白村江で大敗し、朝鮮半島から退きました。倭国は、唐・新羅がせめてくるのに備え、山城や水城を築くなど守りをかためるとともに、日本にのがれた百済の人々の知識や技術を取り入れて、本格的な国内の改革にとりかかりました。

東京書籍	19	弥生文化の成立	紀元前4世紀ごろ、大陸（おもに朝鮮半島）から渡来した人々によって、稲作が九州北部に伝えられ、やがて東日本にまで広まりました。
	26～27	中国・朝鮮との交流	いっぽう朝鮮半島では、高句麗と、4世紀におこった百済・新羅の三国が、たがいに勢力を争っていました。大和政権は、百済や、小国が分立していた加羅（任那）地方の国々と結んで、高句麗や新羅と戦いました。（中略）大王は、倭の王としての地位と、朝鮮半島南部を軍事的に指揮する権利とを中国の皇帝から認めてもらうために、中国の南朝にたびたび使いをおくりました（倭の五王）。
	32	中国の大帝国の出現と日本	朝鮮半島では、6世紀に百済や新羅が勢力を強め、このため、大和政権は朝鮮半島南部での勢力を失いました。
	34	改新政治の進展	朝鮮半島では、新羅が唐と結んで、百済や高句麗をほろぼしました。日本は百済を助けるために大軍を送りましたが、新羅・唐の連合軍に敗れました（白村江の戦い）。その後、新羅は、唐の軍隊をも追い出して、朝鮮半島を統一しました。
日本書籍 新社	29	朝鮮のはじまり	朝鮮半島では、紀元前10世紀ごろから農耕がはじまった。やがて青銅器の文化が広がり、さらには鉄器も使用された。紀元前後のころには、北部で高句麗がおこり、中国の東方支配をおびやかすまでになった。南部でも、1世紀ごろから小さな国々があらわれた。そのころ、日本列島にできた国々のなかには、中国の楽浪郡に使いを送る国もあった。
	32	稲作のはじまり	今から約2400年前、水田による稲作が北九州に伝わった。中国の稲作が、おもに朝鮮半島南部をへて、人々の移住とともに入ってきた。
	36	朝鮮・中国と大和政権	4世紀の朝鮮では、高句麗が北方から進出してきて、中国がたてた楽浪郡をほろぼした。南部では、百済・新羅の2国がおこり、3国が対立するようになった。 5世紀の倭国の大王は、5代にわたって中国の宋の皇帝に使者を送った。大王は倭国王としての地位と、朝鮮半島南部を支配する、将軍としての地位を認めてもらおうとつとめていた。「武」という大王は、中国の皇帝に手紙を送り、ほぼ望んだとおりの地位を認められた。
	42	壬申の乱	そのころ朝鮮半島では、唐と新羅が百済をほろぼそうとしていた。朝廷は百済を救うために大軍を送ったが、白村江の戦いで、唐・新羅連合軍に大敗した。
	43	新羅の朝鮮統一	新羅は、唐と結んで百済をほろぼしたあと、唐の力をしりぞけて朝鮮全土を統一した。新羅は、律令の制度をととのえ、仏教を保護した。都である金城（今の慶州）を中心に、仏教文化が栄えた。
日本文教 出版	17	大和朝廷の成立	大和政権は、鉄や、大陸の優れた技術を求めて、朝鮮半島の南部にも勢力をのぼす。5世紀には、大王は、朝鮮半島南部を支配する地位を、中国に認めてもらおうとした。
	19	改新の政治	そのころ、朝鮮半島では、唐と結んだ新羅が、高句麗と百済をほろぼし、半島を統一した。日本の朝廷は、百済の求めに応じて援軍を送ったが、唐・新羅軍に白村江で大敗した。

日本の歴史教科書における朝鮮史の記述

渡来人の活躍と仏教伝来について			
出版社	頁	項 目 名	記 述
大阪書籍	25	中国・朝鮮との交流と渡来人	そして、こうした機会に、朝鮮から日本に大量の鉄がもたらされました。また、中国や朝鮮の人々が一族でまとまって日本に移り住むことも増えました。これらの人々を渡来人といいます。渡来人は、日本の各地に住んで、土木・建築、馬具や金属加工、高級な絹織物、高温で焼いた質のかたい土器（須恵器）をつくる技術や、漢字・儒教・仏教などを伝え、日本の技術や文化に大きな影響をあたえました。
教育出版	21	渡来した人々	大陸との関係が深まると、朝鮮から日本に移り住む人々がふえました。これらの渡来人は、おもに近畿地方に住み、大陸のすぐれた技術や、仏教・儒教などの思想を伝えました。渡来人はまた、漢字をつかって記録をつくり、財政や政治などでも活躍しました。
清水書院	34～35	ヤマト王権の支配	また、中国や朝鮮半島のすすんだ文化を積極的に取り入れ、倭に移り住んだ人々を重要な役職に用いた。こうした渡来人のなかには大王家と婚姻関係をむすぶ一族もあった。 【渡来した人びと】渡来人は、用水路や古墳をつくる土木技術、鉄製品をつくる鍛冶、かたい質の土器（須恵器）や機織りの技術を伝えた。また、漢字や儒教が伝えられ、6世紀のなかごろには、百済の王から仏教も伝えられた。これらの文化は、その後の日本の宗教や文化に大きな影響をあたえた。
帝国書院	32	蘇我氏と聖徳太子	ヤマト王権では、6世紀になると、豪族たちの対立や争いが激しくなりました。この間、朝鮮半島や中国から多くの人びとが移り住んできました（渡来人）。
	32	【国際】 渡来人の活躍	渡来人は、土器や鉄器の製造や機織りなど、毎日の生活に役だつ多くの技術を伝えました。さらに、漢字を用いる渡来人は、記録や、中国や朝鮮半島の国々への手紙を作成するなど、ヤマト王権のなかで、重要な仕事にたずさわりました。6世紀には、仏教や儒教を伝え、日本人の信仰や文化にも大きな影響をあたえました。
東京書籍	27	大陸文化を伝えた渡来人	朝鮮の諸国との交流がさかになると、朝鮮半島から日本列島に、一族でまとまって移り住む人々が増えました。こうした渡来人は、鉄製の農具を広め、かんがい用の大きなため池をつくる技術のほか、かたい質の土器（須恵器）や高級な絹織物をつくる技術を伝えました。渡来人はまた、漢字を伝えて、朝廷の記録や外国への手紙の作成にあたるなど、財政や政治でも活躍しました。漢字とともに、儒学の書物も伝えられました。6世紀の半ばに仏教を伝えたのも渡来人でした。

日本書籍 新社	36～37	渡来した人々と文化	倭国と朝鮮や中国との往来がさかんになると、倭国に移り住んでくる朝鮮や中国の人々（渡来人 ^② ）がふえた。倭の大王を中心とする朝廷は、渡来人をおもに近畿地方に住まわせて、大和政権につかえさせた。これらの渡来人は、ため池などの新しい土木技術や、かたい質の土器（須恵器）づくりや鍛冶・養蚕・機織りの技術を伝えた。そのため、農業・工業が発展し、大和政権の力が強まった。また、6世紀の半ばに、百済から仏教の経典や仏像などが伝えられた。仏教は儒教とともに、のちの人々の信仰や文化に大きな影響を与えた。 ② 9世紀に、畿内（p.42地図）に住む氏の祖先を調べた記録によれば、約30%が渡来系の氏であった。
日本文教 出版	17	渡来した人々	大陸との往来がさかんになると、日本に移り住んでくる人々がふえた。朝廷や豪族は、これらの渡来人を手あつくむかえ、進んだ文化を取り入れようとした。その結果、土木や鍛冶、養蚕や機織り、土器づくりなどの新しい技術が伝えられ、漢字や暦、儒教、仏教などの知識がもたらされ、生活の向上と文化の発展に大きな役割をはたした。

大宝律令の制定について			
出版社	頁	項目名	記述
大阪書籍	29	律令国家の成立	天武天皇は、天皇を中心とする国家の建設をおし進めていました。天武天皇の死後、奈良盆地南部には広大な藤原京がつくられ、701年には大宝律令が定められました。
教育出版	23	律令政治	701（大宝元）年、唐の律令にならった大宝律令がつくられ、新しい国家のしくみが定まりました。
清水書院	41	律令国家	天武天皇の死後、701年に唐の律・令を参考にした大宝律令が完成し、大化の改新以来めざしてきた律令国家ができた。
帝国書院	36	律令政治のはじまり	天武天皇は、天皇を中心とする強い国家を望みました。そのため、皇帝が国家を支配する唐の制度にならい、律（刑罰のきまり）と令（政治のきまり）にもとづき、国をおさめる律令国家のしくみをつくろうとしました。そこで、8世紀には唐から政治のしくみや進んだ文化を取り入れるために、たびたび遣唐使が派遣されました。701（大宝元）年、大宝律令によって、天皇を頂点とし、太政官が政策を決め、その下にある八つの省がその実施にあたるしくみが定められました。
東京書籍	34	大宝律令	701（大宝元）年、唐の法律にならった大宝律令がつくられ、全国を支配するしくみが細かく定められました。
日本書籍 新社	43	壬申の乱 律令政治のしくみ	天武天皇は、みづから政治をおこない、唐にならって律令にもとづく政治のしくみをつくろうとした。 701（大宝元）年、大宝律令がつくられた。これによって、天皇を中心とする国家のしくみができた。

日本の歴史教科書における朝鮮史の記述

日本文教出版	19	改新の政治	天武天皇は、唐を手本に、律・令によって政治のしくみを整えようとした。つぎの持統天皇も、中国の都にならって都（藤原京）をつくるなど、天武天皇の遺志をついで、政治の改革を進めていった。701（大宝元）年、大宝律令が完成した。ここに、天皇を頂点とした中央集権の律令国家ができた。
--------	----	-------	--

日中「軍閥」現象およびその解釈の比較研究

徐 勇
(井上徳子 訳)

1 日中両国における「軍閥」現象とそれを表述する概念の出現

「軍閥」は、昨今の社会政治で常にみられる漢字用語であり、欧米語では Warlord あるいは Militarists と訳される。「軍閥」という概念の主要な用法は、国家政権を掌握する軍人実力派を指して呼んだり、軍人政治の現象を表現することである。

中国の「軍閥」という語句は、直接日本に由来しており、著者の初歩的な校訂によれば¹⁾、日本の社会政界で最も早く出現した「軍閥」という語は、大正（1912～1925）初年頃のことである。「憲政の神」と称される民主派の領袖犬養毅・尾崎行雄、自由民権運動の領導者板垣退助や文学博士建部遯吾らが、薩長藩閥の軍人実力派が専制する過程の中で、初めて「軍閥」の概念を用いたのである。

「軍閥」現象と概念の日本における発生は、その厳しい社会政治の矛盾にもとがある。日本は明治維新で西欧モデルの立憲政体を導入し、法律上は軍人が政治に干渉しないという規定を作ったが、またこれと同時にドイツをモデルに、統帥権の独立、軍政軍令大権の分立などの原則を支柱とする軍国主義体制を建立した。この体制によって形成された軍制特権は、薩長などの軍人実力派が政治に干渉し政権を壟断する政治的基礎となった。

ベテラン研究者藤田嗣雄は「日清および日露両大戦の後、戦勝によって軍部の政治における優越した地位が確立したのであり、これにより軍人が政治化する道を開いたのである」と論じた²⁾。そしてこの観点からいうと、「日本近代政治史の展開は、軍人による政治干与の歴史」である³⁾。しかし、各所で藩閥軍人の勢力がみるみる高漲すると同時に、自由民権運動も1870年代から80年代に興起し、藩閥専制主義は猛烈な非難を受け、各派民主党やその他の勢力がますます拡大して、1885年には内閣制が実現し、1889年には欽賜明治憲法が頒布された。

この過程の中で、薩長藩閥に由来する軍人実力派は「長閥」「薩閥」と呼ばれた。同時に「閥」という字もますます多用され、当時の『太陽』『中央公論』に載せられた文章や政界で活

1) 徐勇「近現代軍閥現象的政治文化分析——兼考軍閥概念輸入中国之成因」『北京大学学報（哲社版）』1999年第5期。

2) 藤田嗣雄『明治軍制』信山社出版、1992年、285ページ。

3) 福地重孝『軍国日本の形成』春秋社、1959年版、64ページ。

躍していた尾崎行雄・犬養毅・徳富蘇峰らの関連論著に基づく初歩的な統計によれば、「閥」語族に属する新しい概念の主要なものとして、「門閥」「吏閥」「権閥」「学閥」「党閥」「財閥」「富豪閥」「軍人閥」「軍隊閥」「山県閥」「地方閥」などの用法があり、多種多様で盛観である。

「閥」の字に含まれる意味は、理論的には充分な解釈にいたっている。自由民権運動の領導者の一人板垣退助は、藩閥専制主義が憲政民主主義に対立するものであることを指摘して、「門閥の弊を破りて平等の政を布き、世界の大勢を鑑みて立憲政体を樹立」するとした⁴⁾。文学博士建部遯吾は認識心理の視点から、「閥は何物であるか、我に臨むに一種の先天的威力を以てし、其我に対する特有の地位を挟んで以て我を脅威するもの即ち是れ閥である」と分析した。彼は、抵抗しようとする意識が最も重要で、「閥の本体は自己の心中、すなわち人の心中にあり、閥は内にありて外にあらず」と強調した⁵⁾。以上からわかるように、「閥」の字は、専制壟断と圧迫の代名詞となり、それによって構成された「閥」語族には強烈な非難の意味が含まれているのである。

日露戦争後、日本による朝鮮制圧は、軍部実力派による国家政治の操縦を加速化させた。日本の学者は「日露戦争後、大戦末期にいたる期間は、国内政治構造については、政党政治確立過程として知られている。……この間陸軍は、長州閥の中核的構成部分から、独立した政治勢力へとその地位を変化させていった」と指摘し、筆者はこれを「陸軍の政治独立」と呼んだ⁶⁾。軍事官僚や軍人実力派による国家政権の操縦や国家政治への干渉は、すでに憲政民主主義の主要な障害となっていた。

1912年、陸軍は二個師団増設という議案を提出したが、政党内閣と議会の拒否を受けたため、軍側はさらなる強硬手段で西園寺内閣を倒すこととした。同年12月2日、上原陸相が辞職し、12月5日、西園寺内閣は総辞職を迫られた。これは軍側勢力が、統帥権の独立や陸海軍大臣武官専任制など軍制特権を用いて内閣を打倒した最初の事件であり、それによって反対運動が高揚し、軍人と政党の衝突が激しくなって、社会矛盾が激化した。

軍人官僚の勢力が次第に大きくなり、国家社会生活の中で強大な政治集団を形成すると、軍側の人士は「軍部」と自称したが、政党側は受け入れず「閥族」「軍閥」と呼んだ⁷⁾。「軍閥」という新しい概念は、前述の自由民権運動の中で出現した「閥」語族の基礎の上に、憲政派によって組み合わされた新語であり、それによって軍事専制主義を批判したのである。12月5日『東京日日新聞』社説は、閥族軍人は「依然閥族者流の専制政治」であるとした⁸⁾。そし

4) 『太陽』第18巻第12号、1912年9月、120ページ。

5) 『太陽』第19巻第5号、1913年4月。

6) 北岡伸一『日本陸軍と大陸政策』東京大学出版会、1978年、2ページ。

7) 軍部という名称は、井上清先生の考証によると、1910、20年代から次第に広く使われるようになった。井上清「大正期の政治と軍部」『大正期の政治と社会』東京、岩波書店、1976年。

8) 平野清介『新聞集成 大正編年史』大正編年度、733ページ。

て12月20日『政友会北信八州代議士会議決議』は「官僚の跋扈軍閥の横暴其極に達す」と指摘した⁹⁾。使用量が最も多い文章は、大正元（1912）年12月25日の『東洋経済新報』社説「軍閥の跋扈を如何」であり、三千字にいたらない文章の中で、標題も含め23箇所を用いられた¹⁰⁾。

メディアの文章以外に、集会の演説など社会活動においても、普遍的に「軍閥」という語が使用された。大正元（1912）年12月16日、明治座で開催された政友会の演説会は、憲政擁護運動の「政友会第一砲」と称されるものである。自由党の宿老杉田定一は、この会で「横暴な軍閥が増師案を提出した」と演説した。12月19日木挽町歌舞伎座で開催された憲政擁護連合大会は、憲政運動最初の大規模集会である。ここで尾崎行雄が演説を発表し、「閥族を根絶」しなければならない、元老の廃除、文官の改革など四大課題を解決しなければならないとしたが、その四が「軍閥特権の掃討」であった¹¹⁾。このように、「軍閥」という語は日本で創用され、またこの概念を中心に軍事専制主義に反対する新しい言語体系が形成されたのである。

日本における軍閥現象およびその概念呼称の出現と対照的に、中国では1916年の袁世凱の死後、各派の軍事的実力派が政治を専断する現象が出現し、これにつれて社会の各界は「軍閥」というこの概念に加えて、この呼称を使用するようになった。この概念の運用は李大釗・陳独秀ら日本に留学した学者が最も早い。1917年8月、李大釗は「辟偽調和」を発表し、「東隣には政友会なるものがあって、常に軍閥と結んで政局に当たっており、輿論の多くはこれを軽蔑している」とした。続く1918年5月15日、陳独秀は「通信 答湯爾和」で「我が国の學術思想はなお宗教や幻想の時代にあり、……軍閥跋扈と比べればなお万倍を経ているのである」と指摘した¹²⁾。また10月15日、『新青年』第5巻第5号には李大釗の著名な文章「庶民的勝利」が載せられ、「歴史上残ったもの、どんな皇帝・貴族・軍閥・官僚でも……およそこの新運動の進路を妨害しうるものは、かならず雷霆万鈞の力でもって彼らを打ち滅ぼすのだ」とした。

「五四」運動後、軍閥という概念の運用は明らかに増加し、20年代に入って以降はさらに普及して流行語となった。「軍閥」は知識界で運用されただけでなく、国共両党やその他の政党の要綱にも書かれ、甚だしきにいたっては、公認された「軍閥」たちも、同文電報などの方法でライバルを「軍閥」と厳しく責めた。この現象はまさに新しい概念が出され普及するときの発展法則である。したがって、筆者の結論は、次のとおりである。軍事専制主義を批判するという現代的意味に用いられる「軍閥」という用語は、中国における出現期が新文化運動の時期であり、日本と比べると遅かった。李大釗・陳独秀・梁啓超・孫中山はみな、かつて日本

9) 山本四郎『大正政変の基礎的研究』お茶の水書房、1970年。

10) 山本四郎『大正政変の基礎的研究』資料編、お茶の水書房、1970年。

11) 記者「掃討運動史」『太陽』第19巻第4号、大正2年3月15日。

12) 『新青年』第4巻第5号、557ページ。

に留学したり、日本で社会政治活動に従事したことがあり、その彼らがみな軍閥という概念を中国で運用した最も早い移植者である。

2 日中両国の学界における「軍閥」の定義とその基本的論点

日本の憲政民主派は「軍閥」という語を創用し、運用していく過程の中で、この新しい概念の定義や詳しい叙述を次第に完全なものとしていった。日本の学界における関連研究は、主なものとして、軍制研究のベテラン専門家藤田嗣雄や松下芳男の、軍閥の概念に対する定義やその軍制における学術的な独創的研究があり、また井上清の日本軍国主義体制の研究、藤原彰の軍事史研究、三宅正樹の政軍関係研究、阿部博純の軍部とファシズムとの関係に関する研究などがある。

その中で代表的な意義を持つのは松下芳男の定義であり、「軍閥とは軍制並に軍制的慣行の特権を不当に利用して国政の上に重圧を加えた軍部内の一団の政治的軍人をいう」とした¹³⁾。また、「軍閥の定義に於いて、私は軍閥を以つて軍部内の一団の政治的軍人なりと云い、そして又明治軍閥の中心人物を山縣有朋、桂太郎、寺内正毅、山本権兵衛等の一連の藩閥者であると述べた」と具体的に指摘した¹⁴⁾。そして軍閥政治と政党政治が根本的に対立する政治形態であることを強調し、「軍閥の発展過程を見れば、軍閥と政党とは生まれながらにして相克の宿命をもつていたとさえ考えられる」とした¹⁵⁾。

別の著名な専門家伊藤正徳は大量の軍閥人物について個々の案件を研究し、軍閥の定義を示して「狭義に解すれば『政治的野心を有する軍内の一派閥』であろうが、広義に解すれば、国家の機構内にある軍部そのものを指してよからう。……昭和時代に常用された軍閥の字は、主として政治的に動いた陸軍を指称したからである」とした¹⁶⁾。

まとめていえば、上述した各専門家の定義はそれぞれ重点を置くところが異なるものの、いくつかの基本的なポイントについては共通している。日本の「軍閥」の定義において集中して強調されるのは、軍隊で軍制特権を利用し、不法に国政を左右して、政治に関与し、私利をむさぼる派閥集団のことで、これを総括すれば、軍人の政治干渉がその基本的特徴である。

日本の学界における日本軍閥に関する論述は、中国軍閥の研究に対して啓示や意義がないわけではない。中国の学界における50年代以来の代表的な見解を見てみると、主要なものに李新・章伯鋒・来新夏・彭明らによる軍閥の通論や北洋軍閥に関する論述があり、また謝本書らによる西南軍閥に関する論述などがある。その中で、来新夏の新しい論述によると、「我々の近代軍閥に対する定義と説明は以下のような表述の焼き直しである。すなわち、北洋軍閥を代

13) 松下芳男『明治軍制史論』下、有斐閣、昭和31年、220ページ。

14) 松下芳男『明治軍制史論』下、有斐閣、昭和31年、231ページ。

15) 松下芳男『明治軍制史論』下、有斐閣、昭和31年、230ページ。

16) 伊藤正徳『軍閥興亡史』1、文芸春秋社、2ページ。

表とする近代軍閥は、一定の軍事力を支柱に、一定の地域に依拠して、『中体西用』思想の指導下、封建関係を紐帯とし、帝国主義を後ろ盾として、様々な分野における政治・軍事および社会活動に参加して、公義を顧みず、ただ私利を図ることをもって権力を行使する目的とする人や集団である¹⁷⁾。この定義の判断要素は六、七項の多きに達しているが、その中の「中体西用」思想という要素は、著者の新しい見解である。

現在の研究をまとめていえば、中国の学者の大部分は、武力の私有、権力専横と政治干渉、地方割拠、民を損ねて私利を図ること、帝国主義との結託および欧米の軍事制度の導入、中体西用思想を指導理念とすることなどの要素を中国軍閥の基本的特徴と考えており、その判断要素の数は日本軍閥に比べてはるかに多い。

以上両者を対比すると、日中の学者によるそれぞれの国家における軍閥の定義には、非常に大きな差異があることがわかる。日本は1868年の「明治維新」後、東アジアで自らの独立を保持する民族国家になったため、その軍閥の定義の中には「帝国主義との結託」というような要素がない。1876年の「西南戦争」後、内戦もなければ地方に武力の割拠もなく、ただ身を政権におく軍事勢力派の専権擅政のみがあったため、日本「軍閥」の定義には「割拠」というような要素がほとんどない。そのうえ、日本の廃藩置県後、中央に権力が集中し、軍隊が天皇に統帥されて「皇軍」と称し、実力派の個人に武力が属する現象もほとんど存在しなかったが故に、「私兵」という言い方もない。

上述のいくつかの考察から、以下のことがわかる。日本軍閥にない「帝国主義との結託」「割拠」「私兵」などの要素は、かえってすべて中国の学界が中国軍閥を判断する主要な特徴だということである。日本の学界は軍閥を判断するのに、ただ「軍人の政治干渉」をもって主要な指標とするが、中国側の学者にとっては、「軍人の政治干渉」は特徴の一つにすぎず、それほど突出した問題ではない。上述した各特色を除けば、中国軍閥の判定には「民を損ねてほしきままにする」「欧米の軍事制度の導入」などの見解が依然として存在するが、これらの要素は清末から民国への交替期における社会転換に特殊な表象である。

日中両国における「軍閥」に関する理論研究の異同は、また双方の軍政関係の伝統と歴史背景の差異から影響をうけている。日本側では、武士階級が主導する武家政治の影響により、尚武的な特色を帯びた武士道が社会・政治・文化の核心的観念となっている。そして近代以来、日本が資本主義強国の道に歩みいると、軍事派閥の専権擅政は、また伝統的な文化・政治の面から強力な支持を得たのである。

中国の政治文化の伝統は、文を重んじ武を抑えるというもので、国家権力は文武を別々に組織し、文官が武官より高く、軍閥現象が認められにくい。しかし、中国が清末以来、国家軍事力が衰微して、内乱が頻発し、外患が緊迫して、近代的な国家軍事力を発展させることが歴史

17) 来新夏『北洋軍閥史』上冊，南開大学出版社，2000年12月，17～18ページ。

的にちょうど必要とされていたため、革命の変動と政権の交替によって中央の権利系統がバランスを崩すと、一部の中央と地方の軍事実力派が私利を図り、専権擅政し、軍閥勢力を形成して、近代中国に一層特殊な歴史時期を作り出した。

要するに、伝統という基礎に社会環境が影響し、中央と地方の軍事実力派の関係などの面で日中両国の違いははなはだ大きいのだが、それなのにいずれにも一層似通った軍閥の歴史時期が出現したのであり、それゆえ日中両国の「軍閥」現象およびその表述は、異なるところもあり同じところもあるのである。

3 日中「軍閥」の専権の程度とその興亡・結末などに関する若干の比較

日中両国における「軍閥」現象の存在は、明確な史実である。日本においては「昭和軍閥」や明治時代の薩摩・長州軍閥などがあり、中国においては北洋軍閥とその他各派の軍事実力派がある。両国の「軍閥」体制、その政治活動の展開、社会感情の反映レベルやその興衰などさまざまな面において、顕著な差もある。

明治維新後における近代日本の軍国主義体制下、「万世一系」の天皇は無上の権威を有したが、国家の行政権力はかえって軍人に事実上掌握されていた。日本軍部の政党に対する優位は、早くも日露戦争後の1907年9月に公布された『軍令ニ関スル件』で、内閣政府の総理大臣を軍令事項の際に排除することによって確立した。軍制研究の専門家は、「統帥権独立は、かつて藩閥勢力が、対立する自由民権運動の政治的影響から軍を隔離することを目的の一つとして設けられた。同じ制度が今度は、藩閥勢力から自立しつつあった軍によって、政党の攻勢から自らを守るための根拠とされてゆく」ことを認めた¹⁸⁾。しかし統帥権の独立という原則の実質的影響は、けっして「自らを守る」ばかりでなく、軍側の政治的地位を非常に強化し、「参謀本部長の地位は、陸軍卿に優越して太政大臣に併立することになるのである」¹⁹⁾。

日本の民主主義の「政党」勢力は、明治維新後、複雑な発展の道を歩み、第一次世界大戦後には最盛期に達した。まずは1898年自由党と進歩党が合併して憲政党となり、「第一次政党内閣」すなわち「板垣内閣」が実現した。民主派政党の政治的成就是、社会文化の領域に新しい状況をうみだし、比較的普遍的な「軍人軽視」「軍人の社会的地位の低下」という社会的な心理傾向が出現した。そしてそれまで人に羨望された軍職が軽視されるようになり²⁰⁾、甚だしきにいたっては乗り合いバスで、軍官のブーツが偶然他人にぶつくと罵声が聞こえることがあり、軍官の中には通勤にあえて軍服を着ようとしない者もいた。民主派政党の活躍やその成就是、政党政治の「黄金時代」を形成した。しかしこのような黄金時代にあって、憲政体制の強

18) 戸部良一『逆説の軍隊』中央公論社、1998年、177～178ページ。

19) 松下芳男『明治軍制史論』下、有斐閣、昭和31年、15ページ。

20) 戸部良一『逆説の軍隊』中央公論社、1998年、236ページ。

化を主張する政党人士尾崎行雄・島田三郎は、「天皇直隸の機関のうち、文官所属が4であるのにたいし、軍所属が41に及ぶこと」を指摘した²¹⁾。

尾崎行雄らが指摘したのは、20年代の日本の政党政治の黄金時代における状況であり、30年代に入ると軍人の権力掌握は更に深刻となった。思うに学界公認の象徴的事件、1932年の「五・一五事件」と犬養毅首相らの殺害で、日本の政党政治の黄金時代は終わり、その後すぐに軍部専制期に入った。そして1936年の「二・二六事件」後、軍部の権力はついに天下を独占し、軍部と政府がともに重んじられた「二元政治」は、軍部の一元化された覇権のもと完全に統一され、1945年に敗戦して体制改革が進められるまで、「昭和軍閥」と総称される時期になるのである。

この時期、日本の国家行政権力は完全に軍人の手中に集められた。1932年から1945年の敗戦投降までの間に、内閣は全部で15代存在したが、軍人から総理に就任した者は12人で、犬養毅・広田弘毅・近衛文麿の3人のみが政党・官僚・貴族出身であった。ゆえにいわゆる「昭和軍閥」の時期は、昭和軍人が直接権力を掌握した軍人政府の時期である。その中で、太平洋戦争直前に組閣した東条英機が、相前後して参謀総長・陸軍大臣・内務大臣・軍需大臣・文部大臣・外務大臣など内閣の重要な職務を兼任しており、軍人独裁は空前のレベルにまで達した。

日本の軍部による政府の直接支配は、その性質・特徴において主要な二つの大きな側面がある。まず第一に、軍人はすでに傀儡政府を通じて政権を掌握する必要がなく、軍部は思いのままに軍側の各種の政策を制定したり押し広めたりできたこと、第二に、軍側の組閣によって、元来内閣や議会を拠点としていた政党勢力が完全に敗北するのであり、政府と軍部が対立する「二重政府」の情勢はついに軍部の勝利によって終わりを告げ、日本の国務と兵権は軍部に服従する状況のもと、新たに統合され、新しい軍国主義的政治統一にいたったことである。

日本の国内政治の上述のような発展過程の中で、軍部は終始政党に対して優勢を占め、かつ全ての局面で勝利をおさめた。政党はこの期間、軍制特権に挑戦したが、結局成功できなかった。1945年の敗戦投降にいたってはじめて、軍閥勢力は外来勢力の攻撃のもとに滅び、国家の政治体制は再び改造されて、戦後あまねく憲政が行われた。

日本の昭和軍閥期は、徹底的な軍人政治だったといえる。そして「北洋軍閥時代」の中国の国家政治形態と比較すると、民国期の中国の国家元首は、1911年12月29日孫中山が選出されてから1927年6月16日陸海軍大元帥張作霖政権が倒されるまで、全部で8人10代が存在し、あわせて16年半であった。その中で任期が最も長いのが官僚出身の袁世凱と文人總統徐世昌で、その他の6人は軍人出身の政治家であり、たとえば2回總統に就任した黎元洪や軍人曹錕らである。年数計算で対比するならば、3人の文人政治家、孫中山・袁世凱・徐世昌はあわせ

21) 信夫清三郎『日本外交史』下、商務印書館（北京）、1992年、483ページ。

て在職期間は8年であり、その他の軍人出身あるいは軍人総統の在職期間とだいたい等しい。

これら国家元首の就任方法から考察すると、北洋政府が総統を選ぶ場合、それが軍人出身であるかどうかに関わりなく、大体すべて法的根拠に基づいて任務に就いている。段祺瑞と張作霖は推挙されて非常時の臨時的な国家元首となったので、「総統」とは称さず、「執政」あるいは「大元帥」と称した。

さらに関心を持つに値するのは、行政権力の管掌状況である。現在比較的公認されている見解によれば、中国の「軍閥時期」は、袁世凱死後の1916年から1928年の国民党政府による統一までで、この間、全部で内閣が41代あり、その中で軍人と判断できる総理就任者は9人である。袁世凱の執政期を「軍閥時期」に入れると、民国北京政府は内閣が47代、軍人と判断できる総理就任者は11人で、袁世凱執政期の内閣は6代、軍人総理は実に段祺瑞ただ1人であり、それ以外は官僚あるいは文人出身であった。内閣の構成員にいたっては、軍事職以外、各代政府において文官職の専門家がほぼ閣僚を担っていた。

上から我々は次のようなデータが得られる。両国のその「軍閥時期」において、軍人によって直接、国家の行政権力が制圧された状況は下表のとおりである²²⁾。

区 分	軍人が総理に就任した代数	政党官僚が総理に就任した代数	内閣の総代数	軍人が占める割合 (%)
民国北京政府時期 (1912-1928)	12	35	47	25.5
民国「軍閥時期」 (1916-1928)	10	30	41	24.4
日本「昭和軍閥」時期 (1932-1945)	12	3	15	80

否定できないのは、北洋時期の中国の国家政策が非常に大きな程度で軍事的な実力集団にコントロールされており、このため軍人政治および軍閥政治というこの時期の基本的性質を形作っていたことである。しかし、国家体制の構造からいうと、依然として文官職の性質を持つ政治の枠組みから脱却しておらず、社会的文化的心理もまた軍権政治を認めず、これに対して猛烈な批判を加えたのである。

比較的影響力のあるファイナーが示した軍人の政治干渉の深度についての分析に基づくと、だいたい四段階ある。つまり、「影響」(Influence)、「制圧」(Blackmail)、「文人政府の入れ替え」(Displacement of civilian government)、「文人政府からの取り代わり」(Supplantment of civilian regime) などである²³⁾。中国の当時の軍事勢力と国家権力との関係は、実際には操

22) 以上のデータは、銭実甫編『北洋政府職官年表』(華東師範大学出版社, 1991年)、林茂・辻清明編『日本内閣史録』3・4(第一法規出版, 1981年)などの文献資料の総合整理に基づく。

23) Samuel E. Finer: *The Man on Horseback: The Role of the Military in Politics*, rev.ed., Penguin Books, 1976, p.126.

縦、すなわち「制圧」の状態に属し、軍人政権が直接政権を取り、「文人政府に取って代わる」のではない。一方、日本側の「昭和軍閥」は直接的で完全な軍人政治だった。

民国の軍人政治の程度は日本よりはるかに低く、主として国内政治にあらわれている。現在の研究界でも北洋時期の軍事実力派の歴史的影響に対して、いくつか新しい評価がある。マッコードは「革命の軍事政治化、および政治目的のために武力を使った革命の合法化(revolution's legitimization)にともない、民国期には軍人が次第に政治干渉する傾向が強まった。……両湖の革命後に建てられた地方政権に対して慎重な観察が表明されたことは、それらが軍閥政治に陥ったのではなく、軍人統治の抑制を図ったからだ」と分析する²⁴⁾。マッコードの論述の最大の特徴は、文人政治と軍人政治の対比の手がかりをしっかりとつかんで、当時の軍人政治の程度に対し比較的客観的な分析を与えたことである。

また日中両国の軍閥現象の最大の差異は、その結末が同じでないことである。昭和軍閥が日本政党に打ち勝ったものの最後には外来勢力に頼って政体を改変したとと比較すると、中国は国共合作を基礎とする南方革命党人が北方の軍事実力派に勝利して、党人が政治を執る新政府を建て、軍事実力派は歴史の舞台から退出している。

まとめていえば、民国期に一度、北洋軍閥式の軍人が政治に参加する現象が出現したが、この現象はわずか10余年存在しただけで、中国の軍人政治は「政党政治」を確立するための道を開いた。そして軍人勢力の最後も政党が軍を領導する体制のもと、それに応じた改変が加えられ、本来有していた地域の特徴は次第に消え、国家の武装兵力が「党を以て国を治め」「党を以て軍を領す」体制のもとにおかれたのである。

一方日本側では、19世紀の自由民権運動に端を発し、本世紀の二度にわたる護憲運動を経て、政党政治はすでに相当成熟した。日本の政党は発展時間、組織綱領、社会勢力の基礎といった様々な面は無論のこと、弱小な「同盟会」から発展していった中国の政党とひとしく比較できるものではない。しかし、ことの成り行きは結局全く異なり、戦前の日本の政党が、軍権による反近代化の反動的攻撃に打ち勝つことができなかったことは、力関係の要素だけではなく、国家軍政関係や社会文化の諸要素があり、その点は、今後掘り下げて研究するに値するものである。

24) Edward A. McCord: *The Power of the Gun: The Emergence of Modern Chinese Warlordism*, Berkeley: University of California Press, 1993, p.79.

現代日本における中国観

——現代日本人の中の「中国」イメージについて——

山 田 伸 吾

はじめに

日本と中国との関係には深く長い歴史がある。その経緯から考えれば、日本文化とは中国文化圏の一つであり、漢字文化圏の一つと言ってよい。近代中国学の始祖とも言える内藤湖南は、中国文化と日本の文化との関係を豆腐とにがりの関係として説明したが、この比喻を文化の影響関係一般にまで拡大することはできないにしても、日本と中国のような適度の地理的な距離を持った場合の影響関係を巧みに表現しているように思われる。

歴史的にみれば、中国は日本にとっての「文化的先進国」であった。最初の関係としては先進から後進への文明の流入という状況があり、漢字や仏教の伝来などと表現されるように、中国から伝来したものを受容吸収していくことが日本の課題であった。しかし、先進に同化していったわけではない。所謂「国風文化」も生まれ、固有の「日本文化」が形成されていく。こうした関係を踏まえて、湖南は中国文化の影響を、豆乳に加えられた「にがり」の如きものに喩えたのである。日本文化という豆腐は、にがりなしには固まることがなかったのであろうが、かといってにがりだけでは豆腐はできない。豆乳という母体が必要である。

この豆乳とにがりの喩えは、西欧文明との関わりの中で語られるようになった「和魂洋才」「中体西用」のようないわば「心技」二元論的な発想とは異質である。にがりと豆乳はもはや分離しがたく結合して豆腐を作っているが、豆乳という文化的な母体が維持されると同時に、にがりの影響の大きさも表現されているという意味で、言い得て妙なる比喻である。

もし、日本と中国との関係だけが維持されていったならば、中国文化というにがりによって完成された日本文化という豆腐がどこまでその味を高度化させ、それがどこまで中国文化への刺激になりうるのかといったことが課題となったのであろうが、ここに西欧近代文明が介在することによって、政治経済文化のあらゆる面において「ねじれ」「屈折」「ゆがみ」という言葉で語られる複雑さが日中関係に加味されることになる。先に引用した「和魂洋才」「中体西用」という言葉自体、日本や中国にとっての西欧文明との出会いのインパクトの大きさを表現している。「和魂」「中体」という形で、強大な西欧の影響力に対してなんとか文化的主体性を維持しようとしたのがいたのである。この対西欧との関係を介して日中関係も複雑化し、ねじれ合い、それが双方の近代史の彩りとなっていく。さらに日中戦争、太平洋戦争を経て、加害一被

害の関係が加わり一層混迷を加えた関係となり現在に至っている。

ここでは、こうした歴史的な経緯を踏まえながら、現代日本において大衆レベルにおいて中国がどのような社会と見なされているのか、そこにどのような課題を読み取ることができるのかについて論究していく。そのため、できる限り大衆的な形で流通している通俗的中国社会論を取り上げることとする。

1 日中関係の現在

今日の日中関係は「政冷経熱」に「民嫌」が加わった状況にある。首相の靖国神社参拝を巡って、歴史認識の問題が論議され、さらに日本の経済水域での中国のエネルギー開発調査が行われたりして「政冷」状態が持続される一方、日中間の貿易額は増大し続けており、04年度の貿易額は前年比25.7%増の1679億ドルに達し（6年連続過去最高額、対中輸出額は944億ドル、輸入額は735億ドルで、209億ドルの黒字、対中輸出のシェアは13.1%、対米シェアは22.4%）、まさしく「経熱」という状態を確認できる。

しかし、「政冷」は政府間レベルに止まってはいない。中国国内において民衆レベルでの「反日」感情の激発がしばしば観察され、そうした「反日」の動きに反発して日本の国民の中にも中国社会全体に対する嫌悪の情が醸成されつつある。こうした雰囲気为背景として言論世界では親中国よりも反中国の論調の方が多くなっている。現代中国社会の腐敗をことさらに言い立てる書物や、「反日」にどう向き合うか、中国の論理にどう対抗するかといった論説が目立つのである。こうした状況を見る限り、「政冷経熱」「民嫌」が一般的には確認できる。

しかし、文化的には深い歴史的関係を引きずった相変わらず「親」中国的な内容に満ちあふれている。「中国の歴史」という通史が「日本の歴史」と同様に出版され、『水滸伝』や『三国志演義』『西遊記』『史記』『唐詩選』などの翻訳は変わらぬ人気商品となっている。中国の古典は日本の古典としての地位を失ってはいない。中国語の原典に「訓点」をほどこして日本語として読み下す「漢文」は、若者からは忌避されつつも大学入試ではセンター試験の国語古典の一つとして必須科目になっている。

文学・小説の世界では、かつて「中国もの」は多かったが、今日においても宮城谷昌光などを代表として中国古典世界を素材にした作品は多く、相変わらず一つのジャンルとして成立している。そして漫画世界でも「中国もの」が小説世界と同様の比率で存在している。『三国志演義』や『水滸伝』『西遊記』の漫画版は繰り返し出版されている。「中国もの」を専門とする漫画家さえ存在する。さらに「西洋もの」が圧倒的に多い少女漫画にさえ「中国もの」が登場している。こうした状況を「文温」と表現する人もいる。

また、中国の「反日」が話題になる一方、中国ツアーはそれなりの人気を保っており、中国旅行記や中国滞在体験記の類が数多く出版され、中国への興味と関心は持続しているといつてよい。

ただ、文化領域に登場する中国は、「現代中国」ではなく、ほとんどが「古典」中国社会であり、明清期までの「伝統」中国社会であり、中国ツアーも結局のところ伝統的な文化遺産巡りとなっている。すなわち文化的な「親」中国のイメージはもっぱら「現代中国」ではなく、「現代中国」以前の伝統的・古典的・前近代的世界を対象として形成されているのである。

こうした状況を見れば、現代日本人は、経済関係の深まりはあるものの「現代中国社会」に対しては親しみよりも反発を抱いているが、しかし文化的には日本文化の中にいわば「内化」された中国、つまり古典的伝統的中国社会には限らない親しみと愛着を感じているという二つの矛盾する中国像を抱いているということを確認できる。単純化すれば、「明清」までの「伝統中国」からは、日本文化の基礎を造り、日本文化と融和している「好ましい中国」「日本と近い中国」というイメージが形成されているが、「現代中国」からは、日本と対立し日本に敵対的な感情を抱く「好ましくない中国」というイメージが生み出されているのである。この二つのイメージが繋がり合うことなく共存しているわけだが、このことは私たち現代の日本人の中では中国社会が、伝統世界と現代社会とが全く異なるイメージで了解され、歴史的に連続した社会とは見なされていないということを意味している。

2 「嫌中」の内実

第二次大戦後に限っていえば、日本国民の中に中国社会に対する潜在的な反発があったとすれば、それは体制の違いに還元できるだろう。日本の戦後の出発点はほぼアメリカ占領軍に規定されていた。親米、反共、自由主義、資本主義社会という内容を半ば意図的に半ば強制された形で選択し、この方向で発展を遂げてきた日本にとって、1949年10月に成立した中華人民共和国は、共産主義を国是とする敵対的な国として認識され、ソビエト連邦とともに長く仮想敵国であった。無論、日本国内にも共産主義を資本主義の矛盾を止揚したより進んだ体制と見なす所謂左翼勢力も大きな力を持っており、「反共」が国民の一致した意志であったわけではなかった。ただ、経済発展の力が「反共」執政党を結果的には容認することになり、こうした中で、自然な形で「反共」＝「反中国」というムードが作り上げられていったのである。ただ、1972年以前においては、日中の国交は正常化されておらず、日本に入ってくる中国情報も限定されており、共産主義への距離意識がそのまま中国への距離意識と重なっていたと考えてよい。そして共産主義採用を後進国の近代化の道の一つとして捉え、中国を規模の大きな「遅れた社会」と見なす考え方も一般化していたようだ。

今日の「反中」「嫌中」は、人民中国の国連加盟、日中国交正常化、中国の改革開放政策の導入とWTO（世界貿易機構）加盟などの過程を経て中国が国際社会の中で地位を確立し、それに伴って政治経済文化すべての領域で日中関係が密になってきた中で生じてきていることが大きな特徴である。それ故、すでに東西対立という冷戦構造は失われ、なお中国が共産党政権を維持しているとはいえ、「反共」＝「反中国」というような単純な構造では今日の「反中」

「嫌中」は捉えきれない。

今日の「反中」「嫌中」感情の露出の背景には、もちろん中国における「反日」感情の噴出に対するリアクションという面が強くあり、また古典的な「反共」＝「反中国」意識も介在していることは確かなのだが、第一の要因は、中国の経済力・軍事力そして政治力の拡大に対する警戒心を挙げることができる。文藝春秋社の発行する「右派」を自認する『諸君！』2006年2月号は、「総力特集『歴史の嘘』を見破る」という特集記事を載せ、そこで中国から向けられた日本批判に対する反批判の論理が31項目にわたって紹介されているのだが、この特集全体から浮かび上がってくる中国像とは、理不尽な日本批判を展開する強大な隣国というイメージである。この特集には「ああ言われたら……こう言い返せ」という副題が付いているのだが、この副題が示しているように、積極的な「反中国」論というよりも中国の日本批判に対するリアクションという性格が強い。それも直接的な中国に向けての反論というよりも日本の「親中国」論者への反論という色彩が強く、中国政府の日本批判に対して弱腰になる必要はないという中国への強硬姿勢を世論として形成しようという国内向け宣伝と見てよい。しかし、この特集のあまりに神経症的な反応の仕方自体が、無視できない中国の「大きさ」を逆に示している。

すでに中国は「遅れた社会」ではない。核戦力を保持する軍事大国であり、GDP世界7位の経済大国でもあり、しかも「反日」的姿勢をあからさまに示している。この大国への警戒心が、そのまま「反中」「嫌中」感情に変化しても驚くに値しないだろう。直接的に軍事大国中国への警戒心を述べた書物も多いし、経済大国中国が東アジアにおける経済的覇権を確立しつつあることへの警鐘をかき鳴らす経済分析も多い。もちろん、「反中」「嫌中」とは関わりなく中国を中心として、日本韓国を含めた東アジア経済共同体を提唱する論者もいるが、それも中国の巨大な経済力や政治力を前提にした考え方に他ならない。

さらに今日の「反中」「嫌中」の第二の要因として、中国社会の「不透明感」を挙げることができる。中国政府の対日批判の理不尽さを言いつのる言論は多いが、中国政府だけに止まらず、中国社会全般のわかりにくさを指摘するものも多い。この場合の「理不尽さ」や「わかりにくさ」は、かつてのような「共産主義」の論理に向けられたものとは性格を異にしている。また、遅れた、前近代社会としての「わかりにくさ」とも異質であるようだ。しかも、疎遠な関係の中ではなく、親密な関係の中で生じている「理不尽さ」「わかりにくさ」であるという点でかなり本質的な「不透明感」であると言えるだろう。この「不透明感」を少しでも透明にすべく様々な「中国社会論」が書かれてはいるが、安直に中国社会の特質を「中華意識」や「儒教思想」に還元してしまったりして、ある意味では「不透明感」を増幅させてさえいるようだ。ただ、中国が「法治」ではなく「人治」の社会であることを指摘する論者は多い。

また、中国における「反日」感情の噴出を分析しようとする著作も多い。その多くは中国の国内事情に理由を求め、国内危機を対外意識に転嫁しているとみなし、「靖国」や「南京事件」

が原因ではないとしているが、中国国内体制の「不透明感」を増す結果ともなっている。しかし、中国の「反日」も「社会流動化」という世界的な流れの中の「不安型ナショナリズム」の一種として一般化して理解しようとする論者もいる。

こうした中国社会の醸し出している「不透明感」を「異文化」とみなして理解の在り方を再編成しようという提案もある。日本は、中国文化圏の中に位置づけられるとはいえ中国文化とは異質な文化的要素を持っており、歴史的経緯から安易に「中国を理解できる」と見なすことが誤りであり、異文化としての相違を前提として向き合う必要を述べたものである。もとより、日本文化が中国文化とは異なることを言いつのるのは、今に始まったことではない。江戸儒学は早くに中国文化の日本文化との異なりを指摘していたし、国学に至っては「からごころ」をことさらに排除しようとした。ただ、この当時の「違和感」とは、日本文化の中に無意識的に組み込まれていた「中国文化」、いわば「内化」されていた中国文化を意識しはじめたことから生じてきたものであり、具体的な中国社会との接触から生まれたものではなかった。ある意味では、庶民大衆とは関わりない知識人の思想内部の抽象的な観念でしかなかっただろう。だが、今日の「違和感」は、大衆レベルで、まさしく具体的かつ日常的に中国社会と接触しはじめたことから生まれているという点で、やはり新たな事態と言える。

いずれにしろ、ここで確認しておきたいことは、今日の「反中」「嫌中」が、経済大国であり、軍事大国であり、「反日」傾向が強く、しかも日本とは制度を異にする中国社会に対する警戒心とその社会に対する不透明感とが重ねられたところに醸成されている、ということである。さらにいえば、「反中」「嫌中」論の大部分が大戦後あるいは近代以降という極端に狭い歴史的視野を前提にして組み立てられていて、それ以上の大きな歴史的視座を欠いている点も指摘しておかなければならない。それが中国社会の不透明感を増しているのである。

3 日本文化の中に「内化」された中国

日本文化の中に深く中国文化が影響を与えていることは、今更こと改めて指摘するまでもないことである。『古事記』『日本書紀』などの日本古典も中国文化との接触を契機として成立したといってよい。また、中国を介して伝来した仏教は、日本人の死生観に深い影響を与えたばかりではなく、印度という遠方を地理的空間の広がりとして意識させることになり、意識空間としてではあれ日本を包み込む外の「世界」の広がりをもたらすことになった。かの『平家物語』の冒頭の「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響きあり……」は、仏教的無常観を伝えるものではあるが、空間的な広がりとしての異世界、外世界が設定され、そのことによって源平の戦いも一挙に世界性を付与されるという仕掛けともなっている。『太平記』などにもふんだんに『史記』などの記述が引用されているが、こうした引用によって日本の小規模の戦闘があたかも広大な中原の野に展開されているかのような錯覚を覚える。恐らくは一度も見たことのない中国の世界が、思想空間としてではあれ日本人の中に定着し、自分たちの世界として「内化」

されていったと考えてよい。

この「内化」された中国文化は、現実の中国社会との接触がきわめて不連続的なものであったにもかかわらず、確実に厚みを増し、中国の古典文献は「引用」というレベルを超えてすでに日本人の教養として一般化してゆき、まさしく日本文化にとけ込んでいく。江戸期の松尾芭蕉の『奥の細道』の有名な冒頭の文句「月日は百代の過客にして、行きかふ年もまた旅人なり」は李白の『春夜宴桃李園序』を踏まえた表現ではあるが、「引用」の域を脱し、芭蕉の思想を表現する背景たり得ている。

明治期の近代化の過程で、圧倒的な形で西欧の文物が流入してきたが、この西欧の受容に際しては漢学の素養の貢献度が非常に高かったといわれている（欧米の文献の翻訳には漢字及び漢熟語が不可欠であった）。にもかかわらず漢学的世界、つまり内化された中国文化は、古き日本を代表するものであり、「近代化」にとってのマイナス要因としてしか認識されず、漢学も学問の中心ではなくなり、日本語の古典としての位置しか占めなくなってくる。ただ、内化された中国文化・漢学的世界は、日本の古典文化として生きのこり続けただけではなく、それらを背景とした「創造」世界をも生み出してきた。所謂「中国もの」といわれる文学世界がそれである。

中島敦の『山月記』（初出は『文学界』昭和17年2月号）は、今なお高等学校の現代文のテキストに採用されている作品である。これは、唐の進士李徴の話で、『唐人説薈』の「人虎伝」（『太平広記』巻427、『宣室志』引用）を下敷きにしているというよりもそれをそのまま書き下したような体裁で、ほとんど翻訳といってもよい内容となっているが、核心部分は作者の創造であり、翻訳と作者の創造とが微妙に融合され、一つの作品を織りなしている。この作品以外にも中島敦には、『わが西遊記』（昭和17年頃）『名人伝』（昭和17年12月）『弟子』（『中央公論』昭和18年2月号）『李陵』（『文学界』昭和18年7月号）などの古典中国を舞台とした作品がある。こうした「中国もの」は、日本文化の中に「内化」された中国を前提とし、その「内化」された中国の更新、再生産といった意味を担っているだろう。そしてそこから中国についてのイメージ、多くは奥深い文明文化を育んだ、悠久の歴史を刻んだ社会、文学作品の格好の舞台を提供してくれる社会という中国社会に対する親密なイメージが更新され再生産され続けたのである。

第2次世界大戦後の世界においても、中国古典の現代語訳、中国通史などの刊行は盛んに行われ、また文学における「中国もの」も井上靖、石川淳などによって持続的に書き継がれ一つの文学ジャンルとなり、今なお宮城谷昌光などによってこの世界は継承されている。

現実の日中関係がどうであれ、こうした日本文化の中の「中国」は安定した像を作り上げている。というより現実の中国社会との関係とは関わりなく、内化された「中国」は日本文化の中に生きつづけてきたといってよい。それは大衆文化にも深く浸透している。ただ、そこから成立する中国のイメージは、古き洗練された文化を持った伝統社会であり、時代的にいえば清

朝までの中国である。

二十数年前に児童漫画の世界で一世を風靡した『キン肉マン』（作者、ゆでたまご）という漫画があった。1979年から1987年にかけて漫画週刊誌に連載され、テレビアニメ化された作品で、主人公は幼い頃豚と間違われて地球に棄てられてしまった「キン肉星」の王子キン肉マンである。荒唐無稽なギャグマンガとして出発しながら、「超人オリンピック編」から舞台は世界化していく。「超人オリンピック」とは、世界各国から最強のプロレスラーが集まって死闘を繰り広げるという単純な武闘大会にすぎないが、当時の世界情勢の戯画化ともなっていて、各国代表のレスラーたちの姿態に世界の国々に対する最も大衆的なイメージが象徴されていて興味深い。そこに登場する中国代表は「ラーメンマン」と呼ばれているが、何と弁髪なのである。この話の舞台は、決して前近代ではなく、まさしく現代、一九八〇年代である。所謂「チャイナ」服に弁髪姿の「ラーメンマン」は、もちろん現実の中国人の象徴ではない。日本文化の中に「内化」されていた中国が子供漫画という場に浮上したものと理解できる。「ラーメンマン」の弁髪姿こそ、内化された中国の時代的下限であろう。しかもこの「ラーメンマン」は最初こそ日本代表である「キン肉マン」に対立する悪役イメージを付与されて登場しながら途中では「キン肉マン」を助ける善玉超人となり、副主人公となっていくのである。「ラーメンマン」は、コンピューターの心身を持つソビエト代表の「ウォーズマン」との闘いで脳を損傷し廃人同様の姿になるが、中国の山奥の神秘の医術によって奇跡の復活を遂げ、マスクをかぶり正体を隠して「モンゴルマン」として再登場する。

この『キン肉マン』に登場する「ラーメンマン」に、愛すべき中国＝内化された中国＝伝統中国社会＝近代以前の中国の最も大衆的な象徴を読み取ることができるだろう。

確かに、「政冷経熱」「民嫌」という現実の日中関係に対して、文化世界の中の「中国」は「文温」とも呼べる状況にある。しかし、文化の中の「中国」は、現実の現代中国を排除したところに成立しており、現実の日中関係の中には、「内化された中国」は影響を持ちえていない。日本人は、この様に二つの分裂した中国像を抱えているのである。

4 日本における「中国」観の問題点

現代日本における中国観は、古典中国・伝統中国に対するものと現代中国に対するものの二つのイメージがあたかも別の社会のもののような形で分裂したまま共存しているということに特徴がある。これは、二つの側面や銅貨の裏と表というような関係ではない。全く異なったイメージが不連続体として共時的に存在していること、中国の「過去」と「現在」とが結び合わない形で共存していること、これが偽らざる現代日本の中国像である。

この二つの中国像は、中国社会そのものに起因するのだろうか。それとも日本社会及び日本人の意識構造に起因するものだろうか。それとももっと広い東アジア社会の「近代」に関わる問題なのだろうか。恐らく深いところではすべてがからみ合いながらこの問題状況を作り上げ

ているのだろうが、ここではその深部にまで論究する余裕はない。

ただ、こうした日本における中国像の分裂は、日本人自身の自己認識において前近代と近代以降とが断裂しているという事態と無関係ではないだろうということは指摘しておかなければならない。西欧近代との出会いは急激な社会生活や政治経済体制の変化をもたらしたが、それはかつての古き日本から抜け出ることと意識され「脱亜入欧」などという言葉がスローガンとして登場したのである。「脱亜」とは「脱和」でもあり、そこには、自分の過去の文化を否定するという現在との断裂の意識が生じる。この断裂の意識は、太平洋戦争を挟んだ戦前と戦後という形で再生産されることにもなるが、こうした日本人自身が抱える過去との断裂という意識と、二つの中国像の断裂とはちょうどパラレルな関係であるとも言える。より大きな歴史的な視座からすれば、ウェスタン・インパクトとの向き合い方の問題に還元されるかもしれないが、しかし、この問題についてはこれ以上の追求はできない。ここでの問題は、あくまでも現代日本の「中国」観の分裂という事態である。日本文化の中に「内化」された中国が、現実の中国と重なり合わないということ自体は、中国文化の「日本化」という問題でもあり、さしたる問題とはならないのかもしれない。だが、「嫌中」論にしる「反中」論にしる、あるいは「親中」論にしる、こうした現代中国社会論のほとんどが、伝統的中国との連続性という歴史的視座を欠落させていることは、大きな問題である。現代中国が、日本経済と深く関係するGDP世界第七位の経済大国であり、核兵器を保有する軍事大国であり、今なお共産主義を国是とする日本とは制度を異にする社会であることは確かなのだが、そこにのみ注目するのであれば、日中関係は結局のところ両国政府の政治的政策によって右往左往するだけのことである。「嫌中」「親中」などという政治的立場を超えて歴史的な社会として現代中国を眺めやる必要がある。また日本文化の内部にしっかりととけ込んだ日本の古典として内化された「中国」も、現代中国を理解する上での何らかの有効性を発揮しない限り骨董品としての価値しか持たないであろう。

歴史的視野に立った新しい「現代中国論」が必要なのであるが、こうした課題を考えるにあたって、再び内藤湖南の『支那論』（1914年3月）及び『新支那論』（1924年9月）を思い起こさざるをえない。『支那論』『新支那論』は、まさしく湖南にとっての「現代中国論」であったわけだが、湖南は目の前で展開される動乱の中国社会を語るのに、唐宋変革期から説き起しているのである。それは中国の近世（近代）の始まりを唐宋変革期に求めるという彼の時代区分論とも関係するのであるが、その内容を今日の時点でどう評価するかは別として、「現在」を語るについて千年以上も歴史を遡って考察しようとする姿勢こそ、歴史的思考、あるいは歴史家の役割というべきであろう。湖南にとっての歴史学とは、当該社会の「潜運黙移」を把握し、現況を切開していく方法に他ならなかった。そうした意味での歴史学が、今日の日中関係を分析する上でも要請されている。

様々な「現代中国」論に依拠したが、煩雑さを避け本文中では引用をできるだけ避けた。次に掲げる参考文献を参照してもらいたい。なお、本稿のキンニクマンについての分析は河合塾国語科講師寺田るり子氏の教示に従った。

参考文献（刊行年代順に配列）

- 孔健『日本人は永遠に中国人を理解できない』（1999年1月、講談社）
毛里和子『現代中国政治を読む』（1999年3月、世界史リブレット51、山川出版）
国分良成『中国全球化が世界を揺るがす』（2000年11月、ウェッジ）
古森義久『「日中友好」のまぼろし』（2002年2月、小学館）
何清漣『中国現代化の落とし穴』（2002年12月、草思社）
黒田勝弘・古森義久『日・中・韓 新三国志』（2003年1月、徳間書店）
アジア太平洋政策研究会『手にとるように中国のことがわかる本』（2003年12月、かんき出版）
山本秀也『本当の中国を知っていますか？』（2004年4月、草思社）
21世紀中国総研『中国情報源 2004-2005年版』（2004年4月、蒼蒼社）
清水美和『中国はなぜ「反日」になったか』（2004年5月、理想社）
李昌平『中国農村崩壊』（2004年6月、日本放送出版協会）
田村秀男『人民元・ドル・円』（2004年7月、岩波書店）
渡邊義弘・松金公正『図解雑学 中国』（2004年11月、ナツメ社）
谷口誠『東アジア共同体』（2004年11月、岩波書店）
創元社編集部『最新中国がわかる本』（2005年3月、創元社）
宮崎正弘『瀕死の中国』（2005年5月、阪急コミュニケーションズ）
日中韓3国共通歴史教材委員会『未来を開く歴史』（2005年5月、高文研）
愛知大学現代中国学会『中国21』（Vol.22, 2005年6月、風媒社）
興梠一郎『中国激流 13億のゆくえ』（2005年7月、岩波書店）
鈴木利之『いま嫌いな国中国』（2005年8月、星雲社）
水谷尚子『「反日」解剖』（2005年9月、文藝春秋）
菱田雅晴他『経済発展と社会変動』（シリーズ現代中国経済8, 2005年9月、名古屋大学出版）
王敏『中国人の愛国心』（2005年10月、PHP 研究所）
山本一郎『「俺様国家」中国の大経済』（2005年10月、文藝春秋）
原洋之介『東アジア経済戦略』（2005年10月、NTT 出版）
黄文雄『日本人が知らない中国人の本性』（2005年11月、徳間書店）
尾形勇他『日本にとって中国とは何か』（中国の歴史第12巻, 2005年11月、講談社）
小口幸伸『人民元は世界を変える』（2005年11月、集英社）
関志雄他『中国ビジネスこれから10年』（2005年11月、日本経済新聞社）
愛知大学現代中国学会『中国21』（Vol.23, 2005年12月、風媒社）
橋爪大三郎『隣のチャイナ』（2005年12月、理想社）
大西広『中国はいま何を考えているか』（2005年12月、大月書店）
小倉紀蔵『歴史認識を乗り越える』（2005年12月、講談社）
青樹明子『「小皇帝」世代の中国』（2005年12月、新潮社）
荒井信一『歴史和解は可能か』（2006年1月、岩波書店）
宮崎正弘『出身地でわかる中国人』（2006年1月、PHP 研究所）
若宮清『中国人の99.99%は日本が嫌い』（2006年2月、ブックマン社）
平松茂雄『中国は日本を併合する』（2006年3月、講談社インターナショナル）
平松茂雄『中国、核ミサイルの標的』（2006年3月、角川書店）
愛知大学現代中国学会『中国21』臨時特集号（2006年3月）

田島英一『中国人、会って話せばただの人』(2006年4月, PHP 研究所)
高原基彰『不安型ナショナリズムの時代』(2006年4月, 洋泉社)
黄文雄『つけあがるな中国人うろたえるな日本人』(2006年4月, 徳間書店)
王雲海『「権力社会」中国と「文化社会」日本』(2006年6月, 集英社)
加藤徹『貝と羊の中国人』(2006年6月, 新潮社)

(月刊誌)

『諸君!』(文藝春秋) 2005年12月号 2006年1月号, 3月号, 4月号, 6月号
『中央公論』(中央公論社) 2005年11月号, 2006年6月号
『表現者』(イブシロン出版企画) 2005年11月 vol. 3

II

ヨーロッパにおける知と社会

ヨーロッパ研究会（河合文化教育研究所）

はじめに

Kawai Institute for culture and Education（河合文化教育研究所）の中でヨーロッパ研究会の案内文が掲載されている。

ヨーロッパ研究会 主宰 柴山隆司

(1) 思想史部会

- 近代ヨーロッパにおける知の枠組みの現代における有効性・限界性、意義等を問う。近代的な知のあり方を再検討することを通じて、『近代ヨーロッパ』を問い直す。近代的な知の枠組みへの移行期における「知のあり方」の多面性を取り上げる。過渡期であるが故の複合的性格が現代に問いかけてくる点を考察する。近代につながる要素、その後近代においては捨てられていったが故に現代において逆に意味があると考えられる要素、等々。

（例）近代国家プロイセンと敬虔主義 ——政治の自律化と個体化する個人——

近世ヨーロッパにおける聖職者の役割

(2) 現代史部会

- 近代国民国家と近代デモクラシーの原理が、21世紀に入り、問題を含みつつ新たな様相を呈してきている。日本の民主主義を考える上で、現代ヨーロッパ社会の経済・政治・歴史・宗教などを考察する。
- 進化経済学会「制度の政治経済学」部会※
「経済を、歴史的時間の中で展開する累積的かつ進化的な過程としてとらえ、諸主体はそのなかでつねに情報問題と深刻な不確実性に直面しているものとみる。」

(European Association for Evolutionary Political Economy より)

※「制度とイノベーションの経済学」部会，と変更。

ヨーロッパ研究会は，1988年住沢博紀氏を中心として関西地方の若手研究者らが河合文化教育研究所に集まり，現代ヨーロッパ研究会として始まったものである。この共同研究の成果は，住沢博紀他編著『EC 経済統合とヨーロッパ経済の変容——21世紀に向けたエコロジー戦略の可能性——』（1992年）として出版された（河合文化教育研究所）。さらに，

- ・成功した環境政策 エコロジー的成長の条件

編 マルティン・イエニッケ，ヘルムート・ヴァイトナー

監訳 長尾伸一／長岡延孝 1998年 有斐閣

- ・制度の政治経済学

ロベール・ボワイエ，アラン・コーソン他

長尾伸一／長岡延孝 編監訳 2000年 木鐸社

- ・グローバル化する政治経済学

櫻井公人 小野塚佳光 1998年 晃洋書房

などが現代ヨーロッパ研究会の成果である。

これらの研究会と平行して「近代ヨーロッパを問い直す，ことを主として思想史部会を行っている。（前者は現代史部会とした。）

最近の発表者とそのテーマは以下の様である。（主なもの）

- ・「リカード貿易理論の新構築」塩沢由典

- ・「東アジアの技術蓄積——〈不均等な技術蓄積〉の統計的分析——」徳丸宣穂

- ・「〈敬虔〉の急進化と馴化——近代ドイツ・ピエティズムにおける自己認識の展開——」森淳子

- ・「和辻哲郎と倫理学」宮野美子

- ・「信仰の共同体から近代国家へ——ゼッケンドルフ，トマジウス，フランケを中心に——」柴山隆司 など。

ここに発表の機会を与えて下さったことを心より感謝しつつ，更なる勉強の決意を強くしましたことを申し上げます。

ヨーロッパ研究会 会員一同

代表 柴山隆司

ドイツ社会民主主義から社会的民主主義へ

——30年の個人的な研究・活動史——

住 沢 博 紀

1 ドイツ社会民主主義研究30年

1988年2月、私はドイツのゲーテ大学（フランクフルト・アム・マイン）に博士論文を提出し日本に帰国した。幸い京都では京阪神の若い研究者・院生たちと知り合う機会があり、河合塾講師の柴山隆司さんの紹介で京都校の校舎をかり、「現代ヨーロッパ研究会」を開くことになった。その共同研究の成果は、河合文化教育研究所の支援により、『EU 経済統合とヨーロッパ政治の変容——21世紀に向けたエコロジー戦略の可能性』（1992年）として出版された。今回の研究論集第4集は、このときとほぼ同じメンバーが寄稿している。この機会に、前回の論文集を15年の時代を経た視点で振り返ってみようと思う。

この作業は、時代の変化のなかで、1992年の共同著作の意義を検証しようとするだけではない。当時は十分に自覚していなかったが、現代ヨーロッパの政治・経済分析と、同時代の日本の展開を比較する視点も重要となる。この事は二つの異なる空間、つまり現在の欧州連合（EU）諸国と日本の政治・経済的な展開を、平行して考察することを意味する。

この15年は冷戦終結と経済・情報のグローバル化という、20世紀から21世紀への新しい世界秩序への移行期となっている。したがってEUと日本も、とりわけ政治・経済の領域で相互に協働する関係にあった。「先進国首脳会議」や「湾岸戦争」を思い浮かべればいい。しかし「現代ヨーロッパ研究会」がテーマとした、「新しい社会民主主義」や「エコロジー戦略」との関連では、もっぱらECを研究し、それを日本に紹介するという片務的な関係であった。この一方通行の関係を少しでも変えようとこの15年間、様々な活動をしてきた。

私の個人的な研究テーマとの関係では、1992年の『EU 経済統合……』は、ドイツでの研究生活と日本での理論的実践のちょうど折り返し地点に位置している。全体としてドイツ社会民主主義研究30年といってもよい。

前半は、1973年10月、ドイツのゲーテ大学社会科学群に入学してドイツ社会民主主義の研究を始めてから、博士論文“Negative Aktualisierung der im Sozialstaat organisierten Arbeiterbewegung”（「社会国家に制度化された労働運動が、否定的な意味で現代の政治課題とされる事態」）提出までの、もっぱらドイツの理論的・政治的枠組みのなかで研究した15年間である。

後半は1988年の帰国後から、ドイツ滞在時の成果を当時の社会党の党改革や、神奈川生活クラブ生協などの「新しい社会運動」に触発され執筆した論文から始まる。さらに90年代の末から展開された「第3の道」議論と、日本で行った現代社会民主主義をめぐる二つの国際会議までを含む。論文としては、「福祉国家と第三の道の政治学」(宮本太郎編『福祉国家再編の政治』ミネルヴァ書房、2002年、307-358頁)、「第三の道はいかに日本に受容されたか」(高木郁朗・住沢博紀・T.マイヤー編著『グローバル化と政治のイノベーション』ミネルヴァ書房、2003年、23-66頁)、「2005年レジーム」(山口二郎・宮本太郎・坪郷實編著『ポスト福祉国家とソーシャル・ガバナンス』ミネルヴァ書房、2005年、79-104頁)の3つが挙げられる。

日本の政治改革を明確に意識した私の西欧社会民主主義の研究は、今あらためて振り返ってみると、この激動の時代を反映してテーマも変化してきているが、一つの筋道を見いだすこともできる。私の設定したテーマが時代の要請や課題と切り結ぶことがどの程度できたのか、私なりの検証をここで行ってみたい。

2 ドイツの左翼知的世界の70年代から80年代への転換

1973年7月、平田清明先生の「国家論研究会」で知己になった八木紀一郎さんを頼ってドイツに来た私は、10月にゲーテ大学(フランクフルト)社会科学群に入学した。そのころの大学と学生街の雰囲気は、まったく日本の68-69年闘争の延長といえた。ベルリン自由大学、ブレーメン、マールブルクなどと並び、フランクフルト大学の社会科学系や哲学の講座では、教員も学生もマルクス主義者で溢れていた。旧西ドイツでは68年学生反乱の前後から、「マルクス主義の再受容」が進み、正統派も批判派も、レーニン主義も西欧マルクス主義も、さらにはアナーキズムに至るまで、「左翼理論」としてごっちゃ混ぜに議論されていた¹⁾。また投機のための土地買収に対抗し、住宅占拠闘争と生活スタイルの革命を実践していた、「フランス5月革命」の「赤きダニー」ことコーンバンディヤ、後の「緑の党」の最大の政治家であり、

1) 1960年代以後の西ドイツの大学におけるマルクス主義や批判理論の「再受容」について、フランツ・ノイマンと批判的政治学の関連で整理した、住沢博紀「20世紀を生きた批判的政治学者フランツ・ノイマン」参照(日本政治学会『年報政治学2002 20世紀ドイツ政治理論』岩波書店、105-132頁、とりわけ118頁以下)。1993年、京都ドイツ文化センターが主催して「日本とドイツにおける1968年の学生運動とその政治的・社会的影響」というシンポジウムが開催され、三島浩司(元都学連委員長)、藤本敏夫(元反帝全学連委員長)、ヨハナ・シュトラッサー(著述家・現ドイツペンクラブ会長、元青年社会主義者議長)が参加し、私が司会をした。しかしこの日独の議論はまったくかみ合わなかった。政治的・社会的影響を論じるシュトラッサーに対して、日本側は個としての主体形成の論理に固執したからである。この問題を後にもういちど、今井澄さんと話す機会があった(「検証：全共闘運動と社会党・市民運動」『月刊社会党』1994年2月号(No.463)、54-73頁)。東大安田講堂のあと、長野県茅野市の諏訪中央病院で地域医療を実践し、その後社会党一民主党参議院議員として活躍した今井さんとは、現在も生存されていればもっと異なる対談もできたが、1994年段階では私の側でも限界があり、個人史を通した全共闘運動の社会的影響や広がりを十分把握できていなかった。今井澄遺稿・追悼集『わが生涯、わが術』(刊行委員会、2003年)参照。

シュレーダー政権の外務大臣となる「ヨシュカ」ことフィシャーも街頭で活動していた。

こうした70年代ドイツの左翼知識人の知的背景と政治的潮流、さらには旧西ドイツの政治課題について、80年代を迎える頃には以下の三つの文脈と論点に集約できるようになった。

第一は、当時の政権政党であったドイツ社会民主党 SPD の綱領的・政策的課題である。ブランドの東西対話を進める東方政策や民主化への熱狂が醒め、第一次石油ショックに伴う経済成長の停滞のなかで、シュミット政権の危機のマネジメントに重きを置く現実政治は、SPD 青年部（青年社会主義者 JUSO）の反発と急進化を招いた。彼らは、政権政党としての SPD シュミット政治を改良主義として批判し、1959年ゴードスベルク綱領以前の SPD、さらにはワイマールや第一次世界大戦前のマルクス主義的 SPD の伝統に戻った議論を始めようとした。

しかし SPD の幹部会はそのような社会主義論争を行う気はなく、せいぜい綱領問題を扱う基本価値委員会レベルで、20年を経たゴードスベルク綱領の改革が提起されたに過ぎなかった。党の基本政策をシンクタンク組織として支援するエーベルト財団やトーマス・マイヤー達は、ベルンシュタイン改良主義を SPD の本流と見なし、民主社会主義を再構成することにより、マルクス主義新左翼やソ連社会主義と区別しようと試みた²⁾。しかしこれらは過去を向いたイデオロギー論争であり、80年代の政治ディスコースは全く異なる展開となった。

日本から見た視点は異なっていた。一方でシュミット政権に示される SPD の優れた政権担当能力、他方でベルンシュタイン再評価をめぐる19世紀からの社会主義論争の復活、こうした奇妙な組み合わせは、『世界』や『現代の理論』など日本の左翼リベラル雑誌や研究者の興味を引き付けることになった。仲井斌『西ドイツの社会民主主義』（岩波新書、1979年）は、絶好のタイミングで出版され、旧社会党の綱領改革（1986年「新宣言」）や土井社会党に大きな影響を与えた。

第二は、エコロジー運動、フェミニズム運動、平和運動、対抗文化運動など、いわゆる「新しい社会運動」の台頭と工業社会に対する批判である。「古い社会運動」である社会主義労働運動が、資本主義の階級構造が生み出す分配上の不平等の是正を目ざしたとすれば、新しい社会運動は、経済成長と大量消費を自己目的とする工業社会、効率性を最優先する市場競争社会、しかもその権威主義的な社会形成を克服課題としたといえる。ドイツでは、1973年の第一次石油ショック前後に議論されるようになった「成長の限界」論、酸性雨やダイオキシンによる土壤汚染の深刻化、70年代に激化していった反原発現地闘争、フェミニズム運動によるアンペイド・ワークの発見と家父長制支配構造の提起、市場社会に対抗する生活変革の訴えな

2) Horst Heimann/Thomas Meyer (Hrsg.), Bernstein und der Demokratische Sozialismus, Bericht über den wissenschaftlichen Kongress „die historische Leistung und aktuelle Bedeutung Eduard Bernsteins“ Dietz Verlag, 1978. このベルンシュタイン研究者会議において、ドイツ社会民主主義のあらゆる理論問題と歴史が論じられている。この本一冊を読めば、1978年の視点から見たドイツ社会民主主義の1世紀の問題が概観できる。

ど、エコロジーとオルタナティブが時代のことばになった。あるいはこれまでの資本主義（経営者）——社会主義（労働者）という横軸に、権威主義的・物質的価値観——リベラル・脱物質的価値観という縦軸が加わり、階級社会論が多様な価値観や生活スタイルに媒介される社会ミリューウ論に変容したといってもよい³⁾。

70年代のマルクス・レーニン主義にたつセクト政治や過激な直接行動主義は、80年代には「虹と緑の政治プロジェクト」に収束していった。ドイツでは、68年世代の世代運動としての新しい社会運動は、「緑の党」という新しい政党を生み出した。それまでのキリスト教保守主義（キリスト教民主・社会同盟＝黒）、社会民主主義（SPD＝赤）、自由主義（自由民主党＝黄色）という3潮流の政党政治に、エコロジー（緑の党＝緑）というまったく新しいタイプの政党と政治勢力が加わったのである。80年代に入りリベラリズムは新自由主義という市場自由主義に転換した。この結果、それまでのドイツ政治の社会・自由連合（1969-1982年のブランド・シュミット政権のSPDとFDPの連合）が解消され、保守・自由連合（1982-1998年のコール政権によるキリスト教保守政党とFDPの連合）に政権が移行した。そこで新しい「赤」と「緑」の連合、つまりSPDと緑の党の連合の可能性が課題となった。これが80年代のテーマとなったのである。

永井清彦により、この「赤と緑の連合」というテーマは日本に紹介され、日本でもエコロジー問題への関心から立ち上げられた都市の市民運動の活動家たちに注目されることになった⁴⁾。私は、「新しい社会民主主義」としてこれを概念化しようと試み、現代ヨーロッパ研究会の中心テーマもこの「福祉国家の改革とエコロジー戦略の結合」であった。後に詳しく論じた。

第三に、ドイツ労働総同盟（DGB）を中心とする70年代から80年代への労働組合の動向である。1976年、企業共同決定法（モンタン労使共同決定を株式会社に拡大）が施行されたが、改革の時代は終わり組合も既得権を防衛する局面に陥った。それでも新保守主義が台頭したイギリスなど比べ、コーポラティズムの伝統が根付くドイツでは、金属労組や公務員労組などを中心に、強大な産別組合が健在であった。しかし80年代に入ると、労働組合の正統性を揺るがす事件が相次いだ。一つはエコロジー運動の台頭により、労働運動の社会的役割は相対化された。二つ目は、1982年に発覚した勤労者住宅共済「ノイエ・ハイマート」の幹部の不正事件であった。労働者生協の破綻などもあり、資本主義経済に対抗する「共同経済」（Gemeinwirtschaft）というワイマル時代からの理念も組織も、解体の危機に瀕していた。金属労組など左派の組

3) 社会民主主義の変容をこうした視点から分析したのはH. キツェルトであり、日本でもよく引用されている。Herbert Kitschelt, *The Transformation of European Social Democracy*, Cambridge University Press 1994.

4) 永井清彦『緑の党』講談社、1983年、『現代の理論』1986年12月号（No.232）特集「西ドイツ社民党の新綱領（全文訳出）」

合は、労働時間短縮闘争を攻勢に転じる戦略として位置づけた。それはワークシェアリングにより失業者を少なくし、余暇を求める勤労者の要求にも合致し、なにより自由の領域を拡大するという労働運動本来の理念を掲げることに、失われつつあった正統性を獲得しようとする戦略であった。

金属労組や郵政労組の本部があるフランクフルトに在住していた私は、80年代に入り、日本の総評や全通・全電通などのドイツ調査団と知り合う機会が増えてきた。そこで知ったドイツの産別組合が築いてきた「伝統的な労働者社会」は、社会民主主義の歴史を研究している立場からも興味あるものであった。さらに70年代後半から、フランクフルト社会研究所は、オートメーション化など産業の合理化が労働者の意識や労使関係に与える実証的な研究を推進しており⁵⁾、この文脈でも「労働世界」の研究は私にとっても身近なものであった。そこで危機と転換期にあるDGBについて研究し、これを当時の総評と同盟の労働戦線統一を唱える雑誌であった『社会労働評論』に、1983年に5回に分けて連載した⁶⁾。また1984年の金属労組の週35時間労働をめぐる時短ストの背景と意義については、同じ雑誌に1985年に2回に分けて執筆した⁷⁾。さらにこの時期に、フォルクスワーゲン、ダイムラー・ベンツ、オペルなど自動車産業の事業所共同決定と経営協議会の実態を知るために、それぞれの工場のヒアリング調査を行った⁸⁾。労働者参加型のモデルとなる現場を知ったことは、後に市民参加型の社会システムや株式会社とステークホルダー論を議論する場合に大いに参考になった。

1986年から1年間西ドイツに滞在した暉峻淑子は、「可処分所得ではなく、可処分時間」を求めるドイツを理想化して、『豊かさとは何か』（岩波新書、1989年）を書いた。この思い込みが強すぎる著作も、「生活大国への転換」を唱えるバブル経済期の日本にはそれだけ強い印象を与え、現在でも再版を重ねている。

3 「労働社会の危機論」、新保守主義、グローバル化

私の博士論文のタイトル、「社会国家に制度化された労働運動が、否定的な意味で現代の政治課題とされる事態」とは、以上に述べた1から3までの新しい事態に触発され、ドイツ社会

5) Institut für Sozialforschung, Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung, Leviathan Sonderheft 4/1981; R. Erd, O. Jacobi, W. Schumm (Hrsg.), Strukturwandel in der Industriegesellschaft, Frankfurt/New York 1986. 後者は、大量生産・大量消費の時代の転換と分業の終焉をテーマ化しており、同時代のフランス・レギュレーション学派のフォード主義的蓄積様式論と共通性をもつ。

6) 「経済危機と産業社会転換期のなかの労働運動」、『社会労働評論』1983年3月号 (No.62), 5月号 (No.64), 6月号 (No.65), 7月号 (No.66), 8月号 (No.67)

7) 「所得の分配から労働の分配へ——西ドイツ「週35時間労働スト」の提起したもの」、『社会労働評論』1985年1月号 (No.83), 68-74頁, 1985年2月号 (No.84), 78-84頁

8) 「西ドイツにおける共同決定と参加」, 大内秀明・高木雄郷編著『連合時代の可能性——日本型参加の社会システムを求めて』総合労働研究所, 1988年, 110-169頁

民主主義の根源的な理念や理論にさかのぼって、それを現代の地点から再構成しようと試みるものであった。それぞれのテーマは上で述べた様に日本に紹介され、個別的な文脈で影響を与えたが、私の関心はあくまでもドイツのかかえる課題を全体として把握することであった。この視点や方法を与えてくれたのはR. ダーレンドルフの「労働社会の終焉」論であり、ハーバーマスの「コミュニケーション的行為の理論」であった。前者は、1982年のドイツ社会学会で報告されたものであり、C. オフフェの「労働は社会学のキー概念たりうるか」という報告とともに、80年代の「労働社会の危機」論を代表する論文である⁹⁾。ハーバーマスは60年代後半から道具主義的合理性の批判、つまり「反労働」の理論化をめざし、「相互行為論」や「史的唯物論の再構成」を経て、1981年に主著「コミュニケーション的行為の理論」を上梓した¹⁰⁾。この著作は抽象度の高い社会理論であり、80年代のドイツ社会国家が直面する問題、あるいは「労働社会」の成果と限界を記述するためにそのまま適用できるわけではない。しかし貨幣と権力に媒介されたシステムの論理が、相互理解に基づく生活世界に対峙するというシェーマは、80年代の「新しい社会運動」に理論的な根拠を与え、90年代の「新市民社会論 Zivilgesellschaft」を予感させるものであった¹¹⁾。

労働社会の危機論は、ドイツなどヨーロッパ大陸諸国のコーポラティズムの伝統がある国や福祉国家が発展した国では説得力があった。ダーレンドルフがいうように20世紀は「社会民主主義の世紀」であり、資本主義が生み出す階級的な不平等や不安定な経済成長は、福祉国家や政府によるケインズ主義的マクロ誘導により、大衆民主主義のもと一国主義的に解決されてきた。民主主義の制度も、社会保障制度も、経済政策も、国民の多数をなす雇用労働者の権利や利益をめぐって闘いとられてきた。今こうした制度全体が機能不全に陥り、基盤をなす「労働」自体が不安定になる時代には、「社会民主主義の世紀」も終焉を迎えるのではないだろうか。それとも社会民主主義は、ライバルとして登場した新保守主義や、工業社会が生み出すエコロジー危機に対応できる能力をなおも持っているのだろうか。「赤と緑の連合」や「新しい市民社会」論はその有効な戦略ではないのだろうか。一国主義の限界は、欧州共同体 EC という地域統合の深化により克服できるのではないだろうか。80年代後半から90年代にかけて、

9) Ralf Dahrendorf, Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht, 25-37; Claus Offe, Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?, 38-65; J. Matthes (Hrsg.) Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, Frankfurt/Main 1983.

10) Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als "Ideologie", Frankfurt/M. 1968; Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt/M. 1976; Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Bde, Frankfurt/M. 1981. おそらく『コミュニケーション的行為の理論』の持つ政治的含意は、80年代の「赤と緑の連合」を理論化しようとする若き研究者や活動家に直感的に受け入れられた。

11) この系譜のハーバーマス理解も今では「常識」になっている。それを『公共性の構造転換』第2版の序文(1990年)に求めるのか(政治学者),『事実性と妥当性』(1992年)にもとめるのか(法学者)という違いはあっても、現在の「新市民社会論」、「新しい公共性」、「審議民主主義」などの多様な流れの理論的根拠となっている。

こうした新しいアジェンダが設定され、議論された。

しかし今日の視点からみると、この議論の中では、新保守主義の台頭に関する誤った理解があり、グローバル化の衝撃に対する過小評価があったように思う。確かにドイツのコール政権など、キリスト教民主主義政党の唱える新保守主義は、これまでの一国レベルの伝統的保守主義と大差なく、戦後ドイツの政治的枠組みを変えるものではなかった。しかし英米起源の新保守主義は、グローバル化と手を携え、ソ連社会主義ブロックを解体させ、世界の金融・情報・工業立地を大きく変動させ、20世紀を終結させたのである。

1988年3月、博士論文と口頭試験に合格して日本に帰国した時の私の理論的な課題はこの小見出しに掲げた三つのテーマであった。第一に、労働社会の危機論と労働の未来というテーマである。ここで労働の未来とは、アーレント＝ハーバーマスの文脈で、ワークから公共世界のアクションへの移行というシェーマであった。第二は、新保守主義に対抗する勢力として、社会民主主義ではなく、「赤と緑の連合」という意味での「新しい社会民主主義」を定義することであった。第三に、グローバル化の問題は、帰国時にはまだ十分に意識していなかった。しかし1989年ベルリンの壁崩壊、ドイツ統一と冷戦の終結という大変動にいたり、「新しい社会民主主義」をグローバル化の問題と関連させて議論する必要性が生じた。そしてそれは90年代を通した課題となった。

4 90年代、日本の政治改革と社会民主主義

日本で最初に「新しい社会民主主義」に注目したのは、『現代の理論』の発行者、安東仁兵衛であった。永井清彦などが執筆した80年代のSPD綱領改正に関する論文を掲載していたが、いよいよ綱領作成の最終段階に入り、帰国したばかりでSPDの事情に詳しい私が、重要な論文を翻訳し、全体を解説するように要請された。そこで「西ドイツ社会民主党の綱領論争」という特集号で（『現代の理論』1988年8月号No.252）、SPDの理論誌Die Neue Gesellschaftからの16編ほどの論文を抄訳して掲載した。この評判は予想を超えるものであり、とりわけエコロジーを重視するSPDの若き政治家、ラフォンテーヌに興味を持った安東仁兵衛は、その最新の著作、Die Gesellschaft der Zukunft (Hamburg, 1988)の翻訳を依頼してきた。そこで帰国後に京都で知り合った若い研究者や学生、長尾伸一・須田文明・阿部信行らとともに翻訳グループを作り、『国境を超える社会民主主義』（現代の理論社、1989年）というタイトルで出版した。このタイトルは、ラフォンテーヌの著作のキーワードの一つが、「トランスナショナル」という概念であったことから決定したが、折りしもベルリンの壁崩壊の年と重なり、2,500部というこの種の本にしては例外的といえるほど売れ、さまざまな左翼や市民運動の学習会で読まれることになった。

同じ頃、社会党の「新宣言」（1986）を準備してきた、高木郁朗、大内秀明ら社会主義協会の改革派の学者グループなどからも研究会への参加を要請されることになった。こうした人的

ネットワークの中で、「総評センター」の理論的な二つのプロジェクトに加わるようになった。「総評センター」は、当時、労戦統一によって発足した『連合』に向けて、総評運動の遺産をどのように発展的に継承させるか、という課題をかかえていた。1989年、いわゆる「消費税選挙」で土井社会党と「連合」候補など野党が参議院の過半数を占め、初代連合会長、山岸章は、「社民勢力の総結集」としてこの運動を位置づけ、政治的な攻勢を試みていたのである。

第一のプロジェクトは、総評センター「政権と労働組合」ヨーロッパ調査団に現地で合流し、ベルリンの壁崩壊後の東ドイツ、チェコスロバキア、ハンガリー、さらには西ドイツ、フランスなどの社会主義・社会民主主義政党や労働組合のナショナルセンターを訪問して、1989年の事実経過とその後のヨーロッパについてヒアリング調査をすることであった。とくに東欧諸国では、政権の責任者や民主化運動の当事者から直接話しを聞くことができ、貴重な体験となった¹²⁾。

第二のプロジェクトは、1990年に総評センターが発足させた「労働組合と政治」である。山口定教授を主査に、私が事務局担当となり、宝田善・進藤榮一・坪郷實・篠田徹・山口二郎を常任メンバーとして、激動する世界にあり、日本の労働者のこれからの政治の基本的な考え方を、テキストにして整理しようとする試みであった。この成果は、山口定・進藤・宝田・住沢編『市民自立の政治戦略』（朝日新聞社、1992年）にまとめられている。このタイトルが示すように、労働者や労働運動という概念が当然だった時代から、労働者も市民であり「市民自立」の運動に転換すべきである、ということが後に「新市民社会論」を展開する山口教授のメッセージであった。山口二郎は政治改革を担当し、私は現代のヨーロッパ社会民主主義の紹介、日本における社会民主主義の可能性について論じた。これ以後、山口二郎とは同じような問題意識から、日本の政治改革について提言していくことになる。

このように、西欧社会民主主義を研究した私は、帰国後1～2年のうちに、当時の日本の政治改革や社会党改革のまっ只中になった。自ら位置づけた私のポジションは、社会党や共産党によくあった「党のイデオログ」ではなく、また戦後民主主義にあった「左翼同伴知識人」でもなく、さらには企業・官庁・団体の「御用達学者」でもなく、ヨーロッパではごく普通である「自立した批判的知識人」であった。このポジションを維持することは難しくはなかったが、問題は、それが自己満足に陥らず、グラムシのいう意味での左翼リベラルな「有機的知識人」という機能を果たせるかどうかであった。80年代～90年代の、日本における社会民主主義の受容という課題を考えると、ことはそう簡単ではなかった。

安東仁兵衛らは西欧民主社会主義と市民運動の連合を根拠付ける理論を求めていた。その一

12) 調査団は真柄栄吉総評センター理事長を団長とし、大内秀明、高木郁郎両教授も加わった。この調査結果は、大内秀明・高木郁郎・住沢博紀著『転換と新しい構想——ヨーロッパの政権と労働組合』（第一書林、1992年）にまとめられている。ただし私は訪問国ではなく、「新保守主義は克服されたか」というテーマを担当した。この調査の成果は、私にとりむしろ後に述べる、『情況』の特集号に活かされている。

つが私の「新しい社会民主主義」であったが、土井社会党や護憲勢力を運動の背景にしていることもあり、90年代の枠組みの中で多数を獲得できるような政権構想はもっていなかった。理論的にも、ソ連共産主義に対抗してきた西欧社会主義への高い評価があり、そうした西欧社会主義の限界から出発した私の立場とは異なっていた¹³⁾。1993年、社会党の社会新報ブックレットで社会民主主義の解説書を出すことになり、『これまでの社会民主主義・これからの社会民主主義』を執筆した。これは博士論文の結論、伝統的社会民主主義（運動期とマルクス主義時代の社会民主主義）、民主主義的社会主義（福祉国家に制度化された社会民主主義）、新しい社会民主主義（ポスト工業社会の社会民主主義）という三段階論に立ったものであった。この基本視座は、1991年の「社会思想史学会」ですでに発表していた¹⁴⁾。

総評センターや社会党内で政権構想を掲げるグループは——山岸「社民勢力の総結集論」、田辺誠・山花貞夫・久保亘という土井たか子の後の社会党の委員長、書記長などを歴任した右派などであるが——、「民間政治臨調」と協働しながらも、社会民主主義とリベラル・民主の連合を根拠付け、政界再編を具体化する戦略を求めていた。しかし社会民主主義はせいぜい統合イデオロギーとして考えられ、もしリベラルや民主という理念がもっと幅広い統一をもたらすのであれば、社会民主主義にこだわるものではなかった。ただし社会党には「1986年新宣言」以後も、左派協会派の伝統的な社会主義イデオロギーが多く残されており、それらを払拭して政権を担当できる党に転換するためには、基本政策の転換や社会民主主義について議論を深める必要があった。これが社会党の「93年宣言」をめぐる議論の背景であったが¹⁵⁾、現実政治の進展のほうに急であった。93年8月、八政党・会派連立の細川非自民政権が成立し、94年6月には誰もが咄然とした自社連立村山政権に到り、政権構想の一翼としての社会民主主義の役割は消えた。

90年代政治改革は、小選挙区導入を軸とする選挙制度改革に帰着し、「政権交代のある民主主義」が課題となった。その場合、市場自由主義にたつアメリカ型の政党と、生活や福祉を重視するヨーロッパ型の社会民主主義を掲げる政党という、明確な対立軸をもつ二大政党制が望ましいとされた。こうして一方では現実政治はもっぱら政界再編をめぐる合従連衡として進行し、他方で政治学の理論としては、アメリカの自主主義市場レジームと、スウェーデンの福祉

13) 日本の構造改革派やリベラル左翼の西欧社会民主主義の受容に関して、私は、第三期『現代の理論』の創刊号に『『現代の理論』と社会民主主義』として整理しておいた。『現代の理論』(2004年秋号(Vol.1), 88-99頁) 参照。日本の69年以後の左翼運動の中で、いくつかのレーニン主義に立つグループは、市民運動やエコロジー運動に転換した。しかしドイツの70年代から80年代への転換のように新しい記念運動の成果を踏まえたものではなく、「赤と緑の連合」も多くは理論上の問題に留まった。

14) 住沢博紀「新しい社会民主主義——ドイツ社会民主主義の21世紀に向けた展開」, 社会思想史学会年報『社会思想史研究 シンポジウム：社会民主主義思想——過去と現在』(No.16, 1992年, 5-17頁)

15) 『月刊社会党』1993年5月号, 特集「『93年宣言』はどうあるべきか, 提言／山口二郎・住沢博紀・暉峻淑子」参照。

国家モデルに示されるヨーロッパ社会民主主義レジームという制度・政策比較から、日本政治の望ましい対立軸が提示されることになる。しかしこの理論的要請と政治の現実を媒介するものは何もなく、現在の視点からは、社会（ソーシャル）・リベラル・民主などの基本理念と、日本の社会経済構造や市民の政治意識の関係をもう一度、根本的に検証することから出発しなければならない。

5 新しい労働観と統一ドイツ問題

結果論的にいえば、社会民主主義理論よりも、「労働社会の危機」に関連するテーマである労働の未来についての議論のほうが、日本への受容は堅実であったといえる。というのも、神奈川や東京において、生活クラブ生協やオルタナティブ運動が80年代の末には飛躍する時期を迎えていたからである。当時、神奈川生活クラブ生協の理事長をしていた横田克己は、オルタナティブ市民活動の理論家でもあったが、彼に1989年7月生活クラブ事務局研修の講演を依頼され、それは『西ドイツにおける新しい労働観とその地平』（オルタ BOOKLET 4, 生活クラブ・神奈川, 1990年）として出版された。生活クラブ会員のボランティアな活動や、ワーク・コレクティブの労働などを、ドイツの80年代の「雇用労働 vs 自己固有の活動」というオルタナティブ運動の2項図式との対比で問題提起することができた。社会民主主義と異なり、このテーマは大都市の一部とはいえ、成熟した生活者・市民運動の中ですでに議論されていた。ドイツの労働時間短縮＝自らが管理する自由時間の領域を拡大するという発想は、ワーク・シェアリングの考えや、就業時間や育児休業を生活のリズムやライフ・ステージから決定できるような「時間主権論」にまで行き着いていた¹⁶⁾。

DGB など労働組合がこの構想に全面的に同意したわけではないが、労働の規制緩和が進み正規雇用が崩されていく時代には、雇用労働の保護と並び、雇用労働に限定されず、多様な活動をふくむ「労働の未来」を構想することも重要であった。「共同決定」や「福祉国家」の理念が限界にぶつかった80年代には、「労働の未来」の構想が新しいアジェンダとなった。1994年、連合の芦田会長の訪独の折り、DGB シュルテ会長との合意で共同の研究プロジェクト

16) もちろん「赤と緑の連合」というテーマも、この生活クラブ生協とその周辺の市民運動にもっとも受け入れられたかも知れない。というのも、「新しい社会運動」こそ、このグループのアイデンティティであったからである。住沢博紀「西ドイツにおける緑と社会民主主義——社会運動の視点から」『社会運動』1990年8月（No.125）、2-22頁参照。ただドイツの議論では、ペイド・ワーク／アンペイド・ワークというジェンダー視点の議論が弱かった。神奈川ネットワーク運動は、「新しい公・共圏をつくる政策・制度研究会」を組織し、会員の生活時間調査を通して、アンペイド・ワークの社会的意義を実証しようと試みた。こうした運動に触発され、私も労働論と自由時間論を発展させた。「アンペイド・ワークと時間のジェンダー化」宮崎礼子編『現代の家庭と生活経営』（朝倉書店、1999年、46-59頁）、「ドイツにおける労働論とアンペイドワーク」川崎賢子・中村陽一編『アンペイド・ワークとは何か』（藤原書店、2000年、302-316頁）参照。

『労働の未来 福祉国家の未来 労働組合の未来』を発足させた¹⁷⁾。現在ではILOが提唱する「デーセントワーク（人間として尊厳をもちうるような労働——ここからワーキング・プアの問題やワーク・ライフ・バランスの問題も導き出される）」につながる課題である。

ところでこの問題は21世紀にはいっても、U.ベック、O.ネクト、C.オッフエ、J.シュトラサーなど、ドイツの左翼やリベラル派知識人は斬新な問題提起を続けている。しかしDGBなど組合側ではそうしたユートピアを語らなくなり、労働市場と規制の柔軟化をはかった「アジェンダ2010」がシュレーダー政権—メルケル政権の改革の目玉となるなど、明らかに労働側は防衛局面に追い込まれている。

もう一つの課題は、1989年ベルリンの壁崩壊、1990年10月ドイツ統一とそれを見越したマーストリヒト条約による欧州連合EUの発足と統合の深化・拡大に関することである。1990年の東欧調査団の経験を活かし、私は『情況』1991年5月号「特集：ソヴィエトの崩壊と統一ドイツ」において、ドイツの部分を担当し編集した。『情況』編集長の古賀暹さんとは、フランクフルトで6年間ほど一緒であった。その号では「『大国ドイツ』の虚像と実像」という論文執筆と並び、ユルゲン・コッカ、ラフォンテーヌ、ヘルムート・デュビエル、イェンス・ライヒに論文寄稿を依頼した。今から見てもこの人選は誤っていなかったし、日本の一左翼雑誌によくこうした著名な人々が寄稿してくれたものだと思う。とりわけ壁を崩壊させた東ドイツ市民運動の創始者の一人で、1994年の大統領選挙では、緑の党から候補者として推薦されたJ.ライヒの寄稿は貴重であった。

私の分析は明快であった。統一ドイツ＝大国ドイツの復活、という当時多くの人々が抱いた見解に反して、コール首相によるドイツ統一を批判的な目で見ている私には（あるいはラフォンテーヌの視点で、といったほうが適切かも知れない）、それは虚像であり、統一ドイツはむしろ多くの問題を生み出すことは自明であった。コールの統一とは、西ドイツのシステムをそのまま継続させるものであるが、しかし戦後西ドイツの「成功したシステム」を改革することなしに将来はないことは、80年代労働社会の危機論からも明らかであった。そしてそれは日本の「五五年体制」の成功と制度疲労という課題と共通していた。

1993年と94年の二つの論文、「連邦共和国の遺産と制約——ノーマルな国家とヨーロッパ連合の間で」（『思想』1993年11月号、特集：統一ドイツ？歴史の経験、90-107頁）と、「ボン共和国からベルリン共和国への途上で」（『世界』1994年11月号、78-89頁）も、同じ論調で悲観的な将来像が基調となっていた。しかし1993年の時点で、日本の「失われた10年」を予測できなかったのと同様に、ドイツも現在のような、アジェンダ2010がたった一つの改革案であ

17) 井上定彦「主要国労働運動の21世紀への挑戦」、連合21世紀への挑戦委員会編『21世紀への挑戦 連合の新戦略』第一書林、1999年、147-178頁、Ulrich Beck, Die Zukunft von Arbeit und Demokratie, Frankfurt/Main 2000参照。ここでベックは、市民の公共活動への参加を、「有償の市民労働」という概念で位置づけている。

るような悲惨な状態に陥るとまでは予測できなかった¹⁸⁾。

統一ドイツは、それまでの南北格差（成長の南部と停滞する北部）に加えて、東西格差がより深刻になり、EU がポーランドやチェコ・ハンガリーに拡大した結果、繁栄は旧東独地域を跳び越してしまった。1990年に出版された、エスピン＝アンデルセンの『福祉資本主義の三つの世界』（ミネルヴァ書房、2001年）では、ドイツなど大陸キリスト教民主主義の諸国は「保守主義レジーム」と類型化され、コーポラティズムはかつてとは逆にマイナスのイメージとなった。多元的社会がさらに複雑になり、政治決定も連邦制やEU への権限委譲などにより、相互に阻害しあう「ヴェトー・プレーヤー（拒否権プレーヤー）」のゲームとなった。新しい社会運動ではダイナミズムをもったドイツだが、社会保障や経済システムなどの社会経済制度を考えると旧態依然とした産業社会の構造が残されていた。

北欧の社会民主主義モデルでは、福祉国家から福祉社会への移行、あるいは普遍的な公共サービス領域を確保した上で、ソーシャル・ガバナンスという新しい市民社会参加型の福祉システムが構築されつつあった¹⁹⁾。他方で、アメリカ・イギリスなど自由主義レジームとされたアングロサクソン諸国では、二大政党制の持つリーダーシップを活かし、政治と経済の新しい関係が築かれつつあり、それは経済発展に寄与していた。

18) 21世紀に入り、ドイツ国内の出版物では、「ドイツ病」あるいは「ドイツの衰退」を論ずることが時代の流れとなっている。あるものはドイツが公務員のための国家であることにその原因を求める（Olaf Baale, Die Verwaltungsarmee, Wie Beamte den Staat ruinieren, München 2004）。また他のものは、ドイツの連邦制・地域主義・憲法裁判所など「多極分散的」な政治決定システムが必要とされる改革の決定を妨げていると論じる（Thomas Darnstaed, Die Konsens-Fälle, Wie das Grundgesetz Reformen blockiert. München 2004）。政治・行政・司法制度のみならず、本来「モデル・ドイツ」の基礎であった、労使の社会的パートナーシップやコーポラティズム体制も、いまや逆の優れた業績や行動の阻害要因となる（Rolf.G.Heinze, Die Berliner Rätorepublik, Viele Rat—Wenig Tat, Wiesbaden 2002）。もちろんドイツ統一のコスト、とりわけ旧東ドイツの経済的な崩壊にその原因を求めること（Wolfgang Herles, Wir sind kein Volk, Eine Polemik, München 2004）、あるいは労働コストを世界でもトップクラスに押し上げている社会保険型福祉国家の抱える問題などは、スタンダードな議論となっている（G.Steingart, Deutschland, Der Abstieg eines Superstars, München.Zürich 2004, Hans-Werner Sinn, Ist Deutschland noch zu retten, München 2004, Christoph Keese, Rettet den Kapitalismus!, Wie Deutschland wieder an die Spitze kommt, Hamburg 2004）。ドイツ在住の日本人も、「経済優等生から落第生に転落したドイツ」について何冊もの本を書いている。熊谷徹『ドイツ病に学ぶ』（新潮社、2006年）参照。

19) 1997年度政治学会、分科会E「ポスト福祉国家時代の市民社会と国家」で、当時としてはまだあまり議論されていなかった、エスピン・アンデルセンのレジーム論を引用して報告した。宮本太郎などの精力的な紹介もあり、数年を経ずして「三つのレジーム論」と、ジェンダー視点に媒介された「福祉国家批判」は、このテーマの古典となった。住沢博紀「福祉国家の新展開 社会民主主義モデルからポスト国民国家の市民権モデルへ？」（日本女子大学紀要 家政学部第45号、1998年、115-124頁）参照。

6 「第三の道」政治と二つの国際会議

1992年、河合文化研究所から『EC 経済統合とヨーロッパ政治の変容』を出版した時点では、グローバル化の問題は、経済成長の停滞とフォード主義的蓄積様式の限界を示す「70年代問題」と、プラザ合意によるグローバルな金融体制やドロールの EC 域内市場の出発点となった「1985年の転換点」という二つの概念によってとりあえず分析しておいた。冷戦後の世界や金融・情報のグローバル化がどのような21世紀世界をつくるのか、まだ全貌は見えなかった。しかし1990/1991の湾岸戦争により、アメリカの一極優位の体制は進展しつつあった。サッチャー主義やレーガンノミクスの名で広まった、英米の資本の利益と市場ルールを優先する新保守主義の政治は、グローバル化により世界基準としての地位を獲得しつつあった。

こうした新保守主義の政治がヘゲモニーを持った英米では、労働党や民主党が政権に復帰するために、党の基本政策の転換や改革が不可欠となった。先ずアメリカでは、伝統的リベラルでも共和党の新保守主義でもない、中道左派という「第三の道」戦略を提示したクリントンの「ニュー・デモクラツ」が、1992年の大統領選に勝利した。同じスタイルを学んだイギリス労働党のブレアは、「ニュー・レイバー」を唱えて、1997年、18年ぶりに労働党政権を樹立した。同じ頃、イタリアでは中道左派の「オリーブの木」政権が生まれ、オランダ、デンマークなどコーポラティズムの伝統のある国でも、社会民主主義政党が連立政権の軸となり、最後に1998年にドイツでは、シュレーダーがコールを破り SPD と緑の党の連立政権を実現させた。イギリス左派知識人の総帥とでもいうべきギデنزは、こうした「第三の道政治」を1998年の著作で理論的に根拠付け、世界的な影響を与えた。とりわけ日本では、佐和隆光が『第三の道——効率と構成の新たな同盟』（日本経済新聞社、1999年）と、副タイトルを変えて訳出した効果もあり、短期間に日本で認知されていった。

1990年の総評センターによる欧州調査団と同じく、1999年にも生活公共政策研究所により調査団が組織された。アメリカ民主党、イギリス労働党、ドイツ社民党をつなぐ「第三の道」政治が、新しいグローバルな政治となるなら、日本の民主党もこのような政治勢力として位置づけ付けすることが可能となる。さらには、社会主義インターナショナルが、こうした社会主義・社会民主主義・リベラル・中道左派など広い意味での進歩勢力のインターナショナルに転換するなら、資本主義と軍事・情報戦略が支配するグローバルな世界に、改革政治を復活させることも可能となる。私はこうした期待を持って調査団に参加した。

大内力団長のもと、社会党の元委員長で前社会主義インター副議長であった田辺誠、高木郁朗教授、それに仙石由人など、民主・社民・自民党の3名の国会議員も加わった。ブレア政権とシュレーダー政権のヨーロッパレベルでの社会民主主義の新しい理念と政策戦略、それを支えるシンクタンク組織の調査などが主目的であった。私が特に興味を持ったのは、イギリスのフェビアン協会・公共政策研究所 (ippr) など労働党のシンクタンク・ネットワーク組織であった。またドイツでは、首相府企画部スタッフの「第三の道戦略」が刺激的であった。この

調査団の報告書は、『ヨーロッパの新しい政治と「第三の道」』（生活研ブックス 4，1999年）として出版されている。私はこの中で、第Ⅱ編第2章「第三の道論争のまっ只中で——ドイツ社民党を中心にして」を執筆した。

この調査に刺激を受けて、翌2000年4月から1年間の海外研修を申請し、ドイツ、イギリス、そして可能であればアメリカ民主党のシンクタンク組織を調査しようと考えた。I. フェチャーとともに私の博士論文を審査した、フォン・フリーデブルク、フランクフルト社会研究所所長に依頼して客員研究員にしてもらい、大陸では SPD のエーベルト財団が組織する研究会や、イギリスでは ippr が組織するポリティー・ネットワークなどに出席した。エーベルト財団は、オランダ労働党のベック財団、オーストリア社民党のレナー財団とともに、「欧州社会民主主義研究者フォーラム」を組織し、「第三の道」政治についてヨーロッパ規模で議論していた。この中心人物は、トーマス・マイヤー教授であり、彼は SPD 基本価値委員会の学者グループの主査でもあった。またエーベルト財団ワシントン事務所、右派の進歩的政策研究所 PPI や左派の経済政策研究所 EPI も訪問し、それまで未知であったアメリカ民主党政治に触れる機会を持つことができた。

この成果を、2000年度日本政治学会分科会「第3の道の比較研究」において、「第3の道——21世紀への修正主義論争？」というタイトルで中間的に総括し、最終的には、「福祉国家と第三の道の政治学」（宮本太郎編著『福祉国家再編の政治』ミネルヴァ書房，2002年，307-358頁）にまとめておいた。

「第三の道」政治そのものは、90年代前半の新保守主義と同じように、21世紀の冒頭には政権の表舞台から退いていった。しかしそれに代わるものではなく、現在では政治が創る未来構想の空位時代が続いている。2000年から2001年にかけて、「第三の道政治」を直接体験するために欧米を駆けめぐった結果、改めて日本政治のもつ「貧困」さに注目せざるを得なくなった。この時期の「小泉劇場」という政治の空疎さだけではなく、グローバルなレベルで同時代と未来に向けて、日本の政治家もシンクタンク組織も研究者もアイデアや理念を発信していない、というもっと根源的な問題であった。これを身近なところから始めるために、生活研の小川正浩専務理事やエーベルト財団東京事務所とともに、ヨーロッパ・アジア・アメリカの進歩的研究者の国際会議を東京で開催する企画を立て、2002年これを実現した（前掲書『グローバル化と政治のイノベーション——「公正」の再構築をめざしての対話』ミネルヴァ書房，2003年）。

2002年の「進歩的研究者東京フォーラム」の基調報告を担当して身にしみてわかったことは、日本の90年代の政治改革の総括、つまり「成功しなかった」という分析と報告は、過去を向いた一国内の議論であり、世界に向けたアピールではないという事実であった。同様に日本において社会民主主義の受容が困難であったという問題も、その克服の政治戦略を提示しない限り無意味であった。もちろん失敗や未成熟であるという指摘も、それが普遍的な要素をふ

くむなら意義があるが、そうしたレベルまで日本の政治改革の構造分析をできる方法も視点も準備できていなかった。こうしてヨーロッパにおける社会民主主義運動の長い蓄積と、価値観や基本政策が共有されていることの意義を、改めて認識することになった。東アジアという枠組みで、韓国や中国の研究者も招待したが、こうした共通性も蓄積もなかった。さらに期待していた日本の民主党への影響も限られたものであった。

しかしヨーロッパ側にはアジアを舞台としたこうしたフォーラムは新鮮であったと見えて、トーマス・マイヤーの働きかけもあり、翌年2003年の第2回目のフォーラムを、早稲田大学と北海道大学で行うことにした。ヨーロッパからは、ケルン・マックス・プランク社会研究所の前所長で、現所長のシュトレークとともに大陸諸国の労働市場と福祉国家改革のための頭脳ともいえるフリッツ・シャルプ、前デンマーク首相で欧州社会党の議長であるポール・ラスムッセン、アメリカ民主党PPI所長のウイル・マーシャル、中国共産党・中央党学校王長江など、まさに世界フォーラムにふさわしい陣容になった。参加を予定していた「協働民主主義」のポール・ハーストが直前に急逝されたことは残念であった。この後半部分、北大での会議の成果は、前掲書『ポスト福祉国家とソーシャル・ガバナンス』（ミネルヴァ書房、2005年）として出版されている。私は日本の政治改革を「五五年レジーム」というレジーム概念を使い整理し、冷戦時代の東アジアを視野に入れて報告することができた。さらにこのフォーラムでは、イギリスや北欧のソーシャル・ガバナンスの理論と実践を詳しく知ることができた。

この二つの会議を組織した生活経済政策研究所は、ヨーロッパの社会民主主義政党のシンクタンク組織とネットワークを結ぶことに成功し、2004年（ベルリン）、2005年（ウィーン）、2006年（ベルリン）の社会民主主義研究者フォーラムに参加し²⁰⁾、若い世代である小川有美・中北徹らが編集委員となっている『生活経済政策』は、その議論や政策を日本に紹介する雑誌となっている。

7 社会的民主主義の提起と生活公共の概念

ヨーロッパでは、比例代表制のもとで社会主義政党や共産主義左翼政党がいまなお一定程度の力を持っている。グローバル化が進展して市場経済の制度がスタンダードなルールになったといっても、中国もロシアも民主主義の政治規範を旧西側諸国と共有しているわけではない。イランの核問題が中東と世界の安全保障の中心的な問題であるなら、1979年のイラン・イスラム革命こそ現代の転換点であったということになる。第三の道政治も、OECD諸国はもちろん、最大に見るなら社会主義インターに加盟する諸国と接点を持つことができるが、それが今日のグローバルな問題や地域をカバーするわけではない。

20) 2004年：Public Discourse and Welfare State Reform, 2005年：The EU. A global Player?, 2006年：Education and the Future of Social Democracy がフォーラムのテーマであった。

しかし他方で、ブッシュ政権のイラク戦争の失敗により、混乱と同時に冷戦後のアメリカの一極支配構造もほころび、それぞれ多様な地域形成も可能となってきた。日本にとっては、「東アジア共同体」がこれからのプロジェクトとして浮かびあがってきている。その内容は、自由貿易連合、経済統合から地域集団安全保障や非核地帯構想まで、さしあたり漠然としている²¹⁾。価値観は異なっても地域共通のプロジェクトを追求する、という姿勢と共通の目標をもつことが重要となる。

社会民主主義についても、社会主義の系譜ではなく、ドイツ、イギリス、スウェーデンなどの一国的な福祉レジームでもなく、さらにはEUが目標とする社会的ヨーロッパというレジームでもなく、普遍的な理念として再定義する時代になった。それは普遍的な価値として追究される政治的民主主義がもつ根本的な欠陥、つまり資本主義のもつ分配や権力の不平等について無関心であることを明確にし、民主主義を革新することを目指す。いつの時代でも民主主義がそうであったわけではないが、過去20年ほど市場社会がグローバルな基準となったところでは、民主主義のもとで貧富の格差や社会的な排除が拡大した。こうして民主主義をより社会的なディメンションで発展させること、この意味での社会的民主主義が改めて市場化の進むグローバルな世界の課題となる。

『現代の理論』(Vol.3, 2005年春号)では、私の責任編集のもと、「社会的民主主義の最前線」という総特集を組んだ。そして同じような関心から、大著『社会的民主主義の理論』(Eine Theorie der Sozialen Demokratie, Wiesbaden 2005)を上梓したトーマス・マイヤーの「社会的民主主義の理論——ヨーロッパモデルの普遍化をめざして」を翻訳して掲載した²²⁾。概念は異なるが、同じような問題意識から、山口二郎・宮本太郎・小川有美編『市民社会民主主義への挑戦 ポスト「第三の道」のヨーロッパ政治』(日本経済評論社, 2006年)、高橋進・坪郷實編『ヨーロッパ・デモクラシーの新世紀 グローバル化時代の挑戦』(早稲田大学出版部, 2005年)が出版されている。

もちろん、『現代の理論』の冒頭論文「社会的民主主義の最前線」に書いたように、社会的

21) 「2005年レジーム」論で、日本の五五年レジームからの決別の最大の課題は、東アジア冷戦構造からの脱却であることが明らかになり、『現代の理論』2006年春号において、「憲法改正問題と東アジア共同体への選択」(120-134)という問題提起を行った。

22) ちなみにマイヤーは、他の研究者とともに、社会的民主主義の各国の現状を分析した各国編も編集している(Thomas Meyer (Hrsg.) Praxis der Sozialen Demokratie, Wiesbaden 2006)。ここでは(1)政治システム(社会民主主義戦略の実践ができるか)、(2)政治的公共性のシステム(メディアが公共放送か商業化されているか)、(3)市民社会が活性化しているか、(4)市民の参加や共同決定の民主化のレベル、(5)全ての社会的リスクをカバーする基本権の有無や福祉国家の構造、(6)経済・企業システムが市場自由主義かそれとも規制や調整を認めているか、(7)教育システム、(8)基本権の体系(社会的・経済的基本権が制度化されているか)、(9)トランスナショナルな協働、国境を超える公正のための規制をめざす、長期的な戦略を有するか、(10)平等主義的・連帯的政治文化か、それとも自由至上主義・競争的な政治文化か、という10項目を評価基準にしている。

民主主義であろうが、あるいは市民社会民主主義であろうが、そのまま日本政治の新しい政治勢力の理念となるとは考えられない。この20年近くの日本での政治体験により、「social：社会的連帯や協働」、「liberal：人権に敏感で寛容な」、「democracy：市民一人ひとりが自立して政治や社会の主人公となる」という、社会的民主主義や市民社会の基本理念が、そのままでは多数派の合意事項になっていないことを痛感させられるからである。日本ではこうした理念や価値観が承認されていないからではなく、家族、地域社会、コミュニティ、自治体行政、企業、労働組合、NPO 組織、学校など、それぞれが多様な形態でこうした「近代的価値」を分有しながらも、社会的には相互に分断されているからである。こうした家族、地域生活と自治体行政や市民社会の諸団体・活動をつなぐために、現在は「生活公共」という概念や空間を構想している。日本における、ソーシャル・リベラル・デモクラシーは、「生活公共」という概念や空間によって統合され、それが普遍的な意義をもつ社会的民主主義の基盤となるという仮説に現在の私は立っている。この試みは、理論的にも実践的にも大きな可能性を持っていると思われるのである。

貧困問題にどうアプローチするか

——「社会的包摂」アプローチとドイツにおける貧困をめぐる最近の政治的論議から——

野 田 昌 吾

はじめに

わが国ではここ最近、格差、不平等、貧困をめぐる議論が盛んに行われるようになっていく。しかもそれが、単なる論壇における議論にとどまらない社会全体の関心事になっていることは、「改革なくして成長なし」と叫び、いわゆる「構造改革」を推進した小泉内閣の路線の踏襲を主張して就任した現首相の安倍晋三が、その内容はともかくとして、自らの政権政策の新しい目玉として「再チャレンジ」を打ち出さなければならなかったことを見れば明らかである。

こうした流れはもちろん何も日本に限られたものではない。というよりも、ほかの先進国、とくに EU 諸国ではこうした問題はすでに1990年代後半以降、重要な政策課題として取り上げられてきた。これは、70年代末にサッチャー、レーガン両政権によって口火が切られた新自由主義改革が、冷戦の終結を大きな契機とする経済グローバル化の本格化とヨーロッパ経済通貨統合の加速化に伴い、90年代に入って EU 加盟諸国でも政策の基調を占めるに至り、既存の福祉国家のあり方が大きく揺さぶられたことを受けた動きであった。2001年に発足した小泉内閣による構造改革路線は、こうした90年代後半以降のヨーロッパにおける新自由主義改革への反省の動きをほとんど顧みることなく進められたがゆえに「1周遅れのサッチャリズム」だと形容されたわけであった。

わが国における格差や貧困をめぐる政策論議が、欧米諸国と比べ時間的に相当に遅れて開始されたことは、その議論が、「1周遅れのサッチャリズム」であった小泉構造改革を受けたものであった以上、それ自体ある意味仕方ないことではあろう。しかし、肝心なのは、遅ればせながら開始されたわが国における格差・貧困をめぐる政策論議を、小泉改革同様に「1周遅れ」にしないことである。そのためには、ヨーロッパを中心に90年代後半以降展開されてきた貧困問題に対する新しい政策的アプローチがどのような特徴を持つものであったのか、また、この間そうした新しいアプローチに対してどのような議論が提出されているかを確認する必要があるだろう。今日の時点で、貧困や格差の拡大への政策的対応に関して議論しようとする場合に組み込まねばならない論点がそこから見えてくるはずである。もっとも、この小論では、紙数の関係もあるため、本格的な検討に入る前段階のいわば入口までの議論しかできない

が、90年代後半以降、ヨーロッパを中心に議論され、また実施にも移されてきた貧困問題への新しいアプローチをめぐる問題状況について以下確認していくことにしよう。

1 「社会的包摂」と「アクティベーション」——貧困問題への新しいアプローチ

70年代末以降、新自由主義的経済政策は、先進諸国の経済・財政危機を背景に多くの国で経済政策の主流を占めていった。戦後の経済政策の柱をなしたケインズ主義的需要管理政策と福祉国家政策が、高度経済成長の終焉と、経済の国際相互依存の深化およびブレトンウッズ体制の終焉により、十分に機能しなくなったことがその背景であった。伝統的な福祉国家政策に代わる政策を持ち合わせていなかった社会民主主義勢力は完全に守勢に立たされることになった。

しかし、数年から10年以上にも及ぶ新自由主義政策の展開は、社会の二極分化を招き、貧困問題をあらためてクローズアップさせるとともに、伝統的な再分配政策に懐疑の目を向けていた中流階級自身も自らの地位に不安を覚えるような状況を生み出していった。広範な有権者が市場万能路線の見直しや「公正」をより重視することを政治に求めるようになる。こうした展開が90年代半ば以降、欧米諸国に「中道左派ルネサンス」をもたらしたのであった。アメリカのクリントン政権の成立（1993年）を皮切りに、イギリスのブレア政権、フランスのジョスパン政権、イタリアの「オリーブの木」政権、ドイツのシュレーダー政権と次々と社会民主主義政党あるいは中道左派政党を中心とする勢力が保守・自由主義勢力から政権を奪っていった。

このように新自由主義の時代が生み出した国民の広範な層における「公正」重視の要求に、これら中道左派勢力はいったいどのように応えたのであろうか。その代表的な回答は、いわゆる「第3の道」である。その理論的父であるA・ギデنزは、この「第3の道」を伝統的社会民主主義＝伝統的福祉国家路線と新自由主義とのいずれとも異なる「公正と効率の新しい同盟」であると述べているが¹⁾、「第3の道」の主張の一つのポイントは伝統的福祉国家の限界の主張であり、したがって、福祉へのアプローチは根本的に改められねばならないというものである。この点、「新しい中道左派」の旗頭として登場したB・クリントンの言葉が象徴的である。彼は1992年、大統領になるにあたり次のように述べている。「我々が知っているような福祉は終わりにする」(to end welfare as we know it)、「働くことができる者はだれであっても働きに行かねばならない。労働は福祉より望ましい。そしてそれは強制されねばならない (it must be enforced)」²⁾。

1) A・ギデنز『第三の道——効率と公正の新たな同盟』（佐和隆光訳）日本経済新聞社、1999年。

2) Cf. D.J. Caraley, Ending Welfare As We Know It: A Reform Still in Progress, in: Political Science Quarterly 116, 2001, pp. 525–560, p.527.

これは、失業者を含む生活困窮者に現金給付を行う「所得再分配中心のニーズ決定型の福祉国家」から、就労可能な生活困窮者の就労義務を強調する新しい福祉ガバナンスへの移行³⁾の宣言にほかならなかった。この「ワークフェア」(workfare)と呼ばれる新しいアプローチは、福祉国家の見直し策としてそれ以降、欧米諸国で広く採用されていくことになる。その理由はもちろん第一に、従来の事後的な現金給付を中心とする福祉国家政策が、低成長への移行に伴う大量失業の発生をはじめとするリスク構造の変化により、財政的にも持続不可能になったという点にあったが、それ以上に見逃せないのは、この福祉国家の見直しが、貧困と福祉の再定義によって正当化されたという点であろう。

そこでは、まず、貧困は「社会的排除」(social exclusion)というカテゴリーのなかで議論される。誤解を恐れずに言うと、貧困それ自体ではなく、貧困その他の理由から諸個人が社会から排除された状態こそが問題であるとされる。そのように問題の立て方を変えるならば、当然、問題への対処の仕方も変わる。「排除」の状態を正し、再び社会に「統合」すること、すなわち「社会的包摂」(social inclusion)が政策的目標に据えられることになる。逆に言うと、社会に包摂されている状態が福祉＝幸福(welfare)だというわけである。では、社会に包摂されている状態とはいかなる状態を指すのか。さまざまな議論があることは承知のうえで、あえて単純化して言えば、それは労働市場に「統合」されている状態である。市民の生活の保障に責任を持つ政府の第一の任務は、したがって、個々の市民が労働市場に参加できるように支援することだとなる。

その「支援」の方法がまた、新しい福祉・貧困対策の重要な特徴となる。「第3の道」を標榜したイギリスのブレア首相が、政権の最重要の政策課題として「教育政策」を掲げたことによく表れているが、労働市場への「統合」を目標とする新しい福祉政策においては、労働の「需要」側ではなく、もっぱら労働の「供給」、すなわち労働者・求職者側の「能力」改善による問題解決が目指される。これは、個人の「基本的潜在能力」(basic capability)の「剥奪」に貧困の原因を見るA・センの考え⁴⁾の影響でもあるが、ともかく、諸個人が労働市場で「望まれる」労働力になれるように支援するのが政府の役割だということになる。そのことは、「社会的包摂」を目標に掲げたEUの雇用政策方針の中心的目標として、「就労能力」(employability)の向上が据えられている点にもよく表れている⁵⁾。

就労自立支援を中心におく、この新しい福祉政策のアプローチのさらなる重要な特徴は、上述のクリントン発言にも見られるように、「強制」の契機の増大、いわゆる「支援と要求」

3) 宮本太郎「ポスト福祉国家のガバナンス 新しい政治対抗」『思想』983号、2006年3月、参照。

4) アマルティア・セン「何の平等か？」同『合理的な愚か者 経済学＝倫理的探究』(大庭健・川本隆史訳) 勁草書房、1989年。

5) EUの社会・経済政策における「社会的排除」の意味内容ともども、中村健吾『欧州統合と近代国家の変容 EUの多次元ネットワーク・ガバナンス』昭和堂、2005年、第V章を参照。

(Fördern und Fordern) という考え方の採用にある。これは、公的支援を受ける以上は、自らも社会的に要求される義務を果たさねばならないという考えであり、具体的には、就労能力ある失業者の場合、求職努力を果たさなければ社会扶助を受けられないということを意味する。こう言うと、これまでの就労支援策と違いはないようにも聞こえるが、問題はその運用の厳格化である。多くの国で、かつての所得水準や技能、あるいは居住地と勤務地との距離などとは無関係に、職業紹介機関が紹介した職に就かなければ、求職努力を果たしていないと認定され、給付自体の削減なども行われたりするようになってきている⁶⁾。

このような生活困窮者に対する一種の懲罰的なアプローチには、“貧困を生業としている人たち”，“生活形態としての貧困” (Armut als Lebensform) をどうして自分たちが支えねばならないのかという、福祉給付の財源を負担する中流階級の反発や彼らの不公正観の産物という側面もあるが、ここでは、このアプローチ自体が、上述の「幸福」＝「福祉」観の転換の論理的帰結でもあるという点がより重要である。貧困それ自体というよりも「社会的排除」を是正されるべき問題と捉えたうえで、そうした状態と対置される「社会的包摂」が目標に据えられ、しかも「包摂」をもっぱら労働市場への「統合」として理解するとき、その「統合」を「社会」の側から個人に「強制」したとしても、それはその個人の「幸福」のためであるとして正当化されることになる。すなわち、貧困問題の再定義は、従来の「個人の権利」としての福祉観から、「懲罰的パターンリズム」の論理を内包した「社会」の観点優位の福祉観へのシフトを伴うものなのであった⁷⁾。

以上のような「社会的包摂」という考えに基づく新しい福祉アプローチは、この間、欧米諸国の主流となってきた。もちろん、アメリカを典型とする強制的契機が前面に出た「ワークファースト・モデル」と、北欧諸国のように支援の側面をより強く出した「アクティベーション」のアプローチのあいだには無視できない違いがあるものの⁸⁾、福祉をこれまで以上に就労支援と密接に結びつけ、また、その際、支援を必要とする当事者の意欲も含めた「就労能力」の向上が目指されている点は共通している。「アクティベーション」＝「活性化」(activation; Aktivierung) という概念は、まさにこうした態度を象徴したものであるといえるだろう。すべての市民は、労働市場において望まれる労働力になるよう、自己を半永久的に「活性化」させなければならないというわけである。しかも、その「活性化」は、政府をはじめとする「社

6) たとえば、ドイツの近年の傾向については、布川日佐史「ドイツにおけるワークフェアの展開——稼働能力活用要件の検討を中心に」『海外社会保障研究』147号、2004年、参照。

7) Stephan Lessenich, Der Arme in der Aktivgesellschaft –zum sozialen Sinn des „Förderns und Forderns“, in: WSI Mitteilungen 4/2003, S.214–220, S.217. また、近年の福祉国家改革の諸原理をシティズンシップと義務という視角から論じたものとして、田村哲樹「就労・福祉・シティズンシップ 福祉改革の時代における市民像」社会政策学会編『社会政策における福祉と就労』(社会政策学会誌第16号) 法律文化社、2006年。

8) 宮本、前掲論文、36–39頁、参照。

会の関与」を伴いつつ遂行される。

ともあれ、能力や意欲の向上といった市民の「活性化」により問題解決を図るというのが、新しい福祉アプローチの中心的な発想であった。だがすでに、欧米諸国でこうしたアプローチが試み始められてから、早くも数年の時間が経過している。では今日、こうしたアプローチについて、いったいどのような議論が行われているのだろうか。「ワークフェア」的改革の実施からまだ間もないという点でサンプルとして必ずしも適切ではないかもしれないが、筆者が主たる研究対象としてきたドイツにおける最近の政治的議論を次にみてみたい。

2 ドイツにおける「ワークフェア」改革と貧困をめぐる政治的論議

「新しい中道左派ヨーロッパ」の動きに棹差すかたちで、ドイツでは、1998年の総選挙の結果、社会民主党（SPD）と緑の党との連立政権であるシュレーダー政権が発足した。「社会的公正」を唱える一方で、「イノベーション」をもスローガンに掲げたシュレーダー首相は、1999年に英・ブレア首相とともに「第3の道／新しい中道」と題された共同文書を出し⁹⁾、硬直化するドイツ福祉国家の改革を目標に掲げたが、党内の大きな反発もあり、「第3の道」流の新しい福祉アプローチの実践は、政権2期目に持ち越されることになった。

直接のきっかけは、失業問題の悪化であった。好景気で順調に失業者数も減少していたのが、2001年の夏あたりから景気後退により失業者数が増加に転じ、「失業問題の解決」を政権業績評価の基準にしてくれてよいと豪語していた首相は、政権続投を賭けた総選挙を前に窮地に追い込まれた。この苦しい局面を打開するため、シュレーダーは、2002年、フォルクスワーゲン社の人事担当取締役として同社の雇用労務問題の解決で名を馳せたP・ハルツを座長とする労働市場政策改革のための委員会を設置し、労働市場・社会保障政策の大幅な見直しに着手することになった¹⁰⁾。2002年の総選挙自体は、選挙戦終盤の大洪水やイラク問題の影響もあり、政権与党の勝利に終わったが¹¹⁾、改善の兆しを見せない雇用状況は、労働市場・社会保障改革問題を、第2次シュレーダー政権の最重要の政治課題にする。シュレーダー首相は、選挙後の所信演説で、ハルツ委員会の報告書をもとに、「痛みを伴う」構造改革路線、いわゆる「ア

9) Tony Blair and Gerhard Schröder, “Europe: The Third Way/ Die Neue Mitte”, 08. June 1999 (邦訳「第三の道／新しい中道——ヨーロッパ社会民主主義の前進の道——」『訪欧調査団報告書 ヨーロッパの新しい政治と「第3の道」』社団法人・生活経済政策研究所, 1999年)。

10) ハルツ委員会報告については、さしあたり、布川日佐史「ドイツにおける労働市場政策改革の現段階」『静岡大学経済研究』7巻3・4号, 2003年, 参照。

11) 2002年ドイツ総選挙については、野田昌吾「混迷からの脱出は見えてきたか?——二〇〇二年ドイツ総選挙とキリスト教民主・社会同盟（CDU/CSU）」『法学雑誌』51巻1号, 2004年, 参照。

ジェンダ2010」(Agenda 2010)を打ち出した¹²⁾。

このハルツ報告書および「アジェンダ2010」の内容のなかでも、もっとも大きな反発を呼んだのは、いわゆる「ハルツIV法」(Gesetz Hartz IV)であったが、それはまさに「ワークフェア」改革を志向するものであった¹³⁾。これは、失業保険の給付期間が終了した後に従前所得に応じて支給されていた失業扶助(Arbeitslosenhilfe)を廃止し、今後は、就労能力のある対象者には社会扶助と同水準の新失業手当＝「失業手当II」(Arbeitslosengeld II)を支給することを柱とするもので、しかも求職努力が給付の前提として位置づけられるなど、そこには「支援と要求」の考え、すなわち、国家からの支援を受けるには個人としての責任を果たさなければならないとの考えが制度設計の理念の中心に据えられていた。失業者や労働組合の激しい抗議にもかかわらず、2003年末に同法は可決・成立し¹⁴⁾、2005年より施行されたが、これにより、それまで失業者に含まれていなかった就労可能な社会扶助受給者が失業者に算入されるようになったことで、失業者数は一挙に1930年代に匹敵する500万人を突破し、政権批判はさらに高まり、これが2005年総選挙での敗北によるシュレーダー政権の崩壊を招くこととなった¹⁵⁾。もっとも、この選挙では、保守政党のキリスト教民主同盟・社会同盟(CDU/CSU)もともに後退したため、中道左派から中道右派への明確な政権交代は生じず、CDU/CSUとSPDとの保革大連合政権が成立することになった。政権にとどまることになったSPDは、引き続き労働市場政策や社会保障政策を管轄する閣僚ポストを維持し、シュレーダー政権以来の路線を推進し、今日に至っている。

2006年に入って、たしかに失業者数は減少しはじめ、現政権はこれを構造改革路線の成果であると自讃しているが、この間の世界的な好況の結果という側面もあり、これが改革の成果であると現時点で断言することは難しい。このように労働市場において一定の変化が見られる一方で、この構造改革に関わって注目されるのは、「貧困」が、最近新たに政治を巻き込む大きな議論のテーマとなってきたことである。

2006年7月にSPD系のフリードリヒ＝エーベルト財団の委託研究「改革過程における社会」の中間報告が発表されたが¹⁶⁾、これによると、6割強の人々が「不安」を感じており、今や社

12) 「アジェンダ2010」については、安井宏樹「社会民主主義政党のイノベーションドイツを中心に」山口二郎・宮本太郎・小川有美編『市民社会民主主義への挑戦』日本経済評論社、2005年、および、野田昌吾「グローバル化のなかのヨーロッパ協調政治」高橋進・坪郷實編『ヨーロッパ・デモクラシーの新世紀』早稲田大学出版部、2006年、70-72頁、参照。

13) 「ハルツIV法」については、ドイツ社会法典研究会訳『社会法典第2編(求職者に対する基礎保障)・第12編(社会扶助)』(厚生労働科学研究費補助金「生活保護における自立支援プログラムの検討」主任研究者・布川日佐史『平成17年度中間報告書』)2005年、参照。

14) 安井、前掲論文、61-65頁。

15) 2005年ドイツ総選挙については、野田昌吾「二〇〇五年ドイツ連邦議会選挙とメルケル大連合政権の成立」『法学雑誌』53巻2号、参照。

16) Rita Müller-Hilmer, Gesellschaft im Reformprozess, Juli 2006, Friedrich-Ebert-Stiftung.

会に「中流」は存在せず、上層と下層の二極分化が起きていると認識している。さらに衝撃的であったのは、ドイツの全人口の8%にも及ぶ「切り捨てられた無安定階級」(Abgehängte Prekariat)と命名された集団の存在であった。これは、社会的上昇の展望を持たず、「負け組」意識を抱き、方向性感覚を失っている人々であり、旧東ドイツ地域では4人に1人がこの集団に属するというのである。

公式統計機関が公表する報告書も、この間、格差問題とその社会的影響について精力的に取り上げている。2006年9月に連邦統計庁が公表した「データリポート2006」は、その第2部を「統一ドイツにおける客観的生活条件と主観的幸福感」と題し、ドイツにおける格差問題を取り上げているが、これによると、2000年から04年のあいだに自らを「下層」(Untersicht)とみなす人の割合は東西ともに倍増し(西2%, 東4%), 貧困率(平均家計所得の60%未満の所得世帯割合)も、旧西ドイツ地域で11.1%, 旧東地域で22.2%を記録した¹⁷⁾。また、連邦統計庁は12月に「ヨーロッパにおける暮らし」と題した欧州14カ国を対象とする貧困問題に関する比較調査研究プロジェクトの報告書を公表したが、これによると、ドイツでは今日、人口の1割強の1000万人以上の人々が貧困の危機に晒されており、そのうち170万人は子どもであるという¹⁸⁾。

こうした経済格差の拡大や貧困の危険の増大は、政治意識にも大きな影響を与えずにはおかない。前述の「データリポート2006」は、民主主義に対するドイツ市民の満足度には低下が見られ、「民主主義よりもっと良い国家形態がある」との回答が増大していると伝えている¹⁹⁾。また、同じ傾向は、同年10月にドイツの放送局ARDが実施した「ドイツ・トレンド」調査でも確認され、ドイツの民主主義の機能のあり様に満足しているとの回答は半数を割り、調査開始以来の最低を記録した²⁰⁾。現在のドイツの状況を「不公正」とみなす人の割合は3分の2に達しており、南ドイツ新聞のある記者の言葉を借りれば、多くの若者が社会参加・政治参加への意欲を減退させ、「参加」(Teilhabe)とか「市民社会」(Bürgergesellschaft)といったことばは、“ソーシャルワーカーのたわ言”にすぎないとみなす状況があらこちらで生まれている²¹⁾。

こうした一連の調査結果やそれをめぐるメディアでの議論は、政治の世界にも飛び火し、SPD党首のK・ベックは「下層問題といわれる問題は政治のテーマである」と発言し、同党幹事長ハイルも「現実には認識しており、こうした状態を放置せず、その解決に向け取り組んで

17) Roland Habich/ Heinz-Herbert Noll (Hrsg.), Teil II: Objektive Lebensbedingungen und subjektives Wohlfinden im vereinten Deutschland, in: Statistisches Bundesamt, Datenreport 2006.

18) Statistisches Bundesamt, Armut und Lebensbedingungen. Ergebnisse aus LEBEN IN EUROPA für Deutschland 2005 (Presseexemplar), Wiesbaden 2006, S.5.

19) Habich/ Noll, a.a.O., S.643ff.

20) Süddeutsche Zeitung vom 3. Nov. 2006.

21) Kurt Kister, Mir doch egal, in: Süddeutsche Zeitung vom 4./ 5. Nov. 2006.

いきたい」と発言した。他方、このような SPD 首脳の発言は、とくに同党の左派を含む左翼の側では空々しい発言にしか受け取られなかった。なぜなら、ドイツでの本格的な福祉国家の構造的見直しを開始し、大連合政権に変わっても、今なおその路線を継続しようとしているのは、SPD 指導部にほかならないからである。

SPD 左派や左翼党などからすれば、一連の調査結果が明らかにする貧困・格差問題の増大は、SPD 指導部がこの間推進してきた構造改革路線の当然の帰結であった。SPD 指導部は、企業減税や「支援と要求」といったサプライサイド政策によって失業問題が解決できるかのような幻想を国民に振りまき、また、「ミニジョブ」や「1 ユーロジョブ」といった低賃金労働拡大策や有期雇用拡大策により、何百万もの人々から低賃金部門から脱出する希望を奪っているというわけである。10月の連邦議会での緊急討議において、左翼党のギジは、現在起きている貧困は“法律による貧困”(Armut per Gesetz)であり、社会の破壊を続ける大連合政権は破局をもたらすと演説した。こうした主張に対し、労働政務次官で SPD のアンドレスは、同じ会議において、「社会移転支出の継続的増額による貧困の解消を訴える左翼党の主張は政策的に間違っており、ひどいポピュリズムの主張だ」と述べ、前政権以来の労働市場・社会保障改革路線を擁護する議論を行っている。

しかし、改革路線に対する批判は、まったく思わぬところからもやって来た。10月末、CDU 副党首でドイツ最大の州であるノルトライン＝ヴェストファーレン州の首相でもある J・リュトガースが、ハルツIV法の見直しを唱えたのである。同法は、失業前所得に応じて支給される失業保険給付(失業手当Ⅰ)の支給期間を1年間に短縮したが、これを保険料払込期間、すなわち就業していた期間に応じて再び延長することを提案したのである。

連立パートナーからの、しかもこれまで SPD のハルツ法改革を手ぬるいと激しく批判してきた当の CDU からの思わぬ同法の見直し提案に、SPD はひじょうに強い反発を示した。SPD 元党首で、大連合政権の副首相兼労相のミュンテフェリングは「リュトガースの行動は、国民に CDU を“社会的”(sozial)に見せようとするための一つのトリックである」と述べ、現党首のベックもリュトガースの提案を「信じられない芝居」だと形容し、「CDU/CSU はハルツIV法の審議の際、当時の赤緑政権による「失業手当Ⅱ」受給者の年金積立費控除の引き上げ提案を連邦参議院で拒否した。サウルからパウロになる〔180度改宗する〕と言われても信じることなどできない」と批判した。

たしかに、失業保険給付の支給期間の延長は、ミュンテフェリングが主張したように、これまでドイツで広く行われてきた社会保険システムを濫用した早期退職を再び助長し、結果として、社会保険財政の悪化と保険料の高騰を招いて、保険料を負担する現役被用者と彼らを雇う使用者の負担をいっそう重くし、企業の新規雇用意欲にも否定的な影響を与えるという政策的含意がなくはない。

しかし、SPD 指導部がリュトガース提案に大きく反発するのは、そのような政策的理由か

らだけではない。前述のような党内左派からの批判を力づくで押さえ込むかたちで、政権政党として改革路線を進めてきた SPD 指導部としては、路線の見直しは自らの誤りを認めることにもつながり、党内政治的にも困難であった。CDU はいわばそうしたことを見越して見直し提案を行ってきたというのが SPD 指導部の見方であった。すなわち、CDU は、自らは改革路線の見直しなど本気で考えていないにもかかわらず、SPD の反対でこの見直し提案が実現しえないことを前提に、世論受けを狙って無責任な見直し提案を行ったというのである。

実際、このリュトガースの提案は世論の広範な支持を集めることになり、この間の貧困・格差問題に関する議論の高まりの中、SPD の改革路線の柱であったハルツ法は、ますます“不公正”な現状の象徴として位置づけられていった。30年間働き続け、保険料をきちんと払い続けてきた人がたった1年失業を余儀なくされただけで、30年間ずっと社会扶助を受け続けてきたアルコール依存症患者と同じ分類の要扶助者となるのが果たして公正といえるのか (CDU 元幹事長 H・ガイスラー)²²⁾ というわけである。ともあれ、CDU は、11月下旬にドレスデンで開催された党大会で、このリュトガース提案を、解雇規制のいっそうの緩和を求める別の提案と抱き合わせのかたちで採択した。

以上、ドイツにおける貧困問題をめぐりごく最近の政治的動きについて見てきたが、2005年に開始されたドイツにおける「ワークフェア」改革に対する批判が大きくなってきていることがまず確認できるだろう。加えて注目できるのは、その批判が、「ワークフェア」改革の元来の支持者であったはずの中流階級の「公正観」に訴えるかたちで行われている点である。福祉国家を支える負担の重さに「社会的公正」の不満を唱えてきた中流階級が、今や自らの「下層」への「転落」を恐れ、もしもの場合に、現在の地位に応じて保護を受けられることを社会的に「公正」な扱いであると考えようになったということであろうか。上述の調査報告書「改革過程における社会」は、今日のドイツを「3等分社会」(Drei-Drittel-Gesellschaft)であるとしている。将来の展望に不安を持たない上層の3分の1、その正反対に社会的に現に排除されているか、その不安がきわめて大きい下層3分の1、そして残りのいわゆる中流層の3分の1から、今日のドイツは成っているというのであるが、問題はその中流層で、現在、この中流層に不安が徐々に波及し、中流層は、現在進行する変化のなか、これを前向きに受け止めるグループと、その反対にこの変化に懐疑の目を向けるグループとに二極化していると報告されている²³⁾。

もっとも、こうした中流階級の不安にもとづく批判は、いわば「3分の2社会」を守ろうとする立場からのものであり、「ワークフェア」改革の主たる“ターゲット”である貧困層への

22) Interview mit Heiner Geißler: „Es kann heute jeden treffen“, in: Süddeutsche Zeitung vom 17. Okt. 2006.

23) Müller-Hilmer, a.a.O.

アプローチ自体への批判では必ずしもない。最後に、この後者の点について少し触れつつ、この小論を結びたいと思う。

3 「市場への適応」を超えて

貧困問題がこのような今再び活発に議論されているということは、新自由主義の洗礼を受けた「新しい社会民主主義」が「公正と効率の新たな同盟」として打ち出した新しい福祉アプローチである「ワークフェア」による「社会的包摂」戦略がはたして問題の正しい解決策であるのかどうかが問われているということを示しているように思われる。たしかに、SPDの労働政務次官が言ったように、社会移転支出の増加によって問題が解決されるわけではないとしても、左翼党が主張するように、労働者の「アクティベーション」によってのみ問題が解決されるわけでもない。

労働市場からの排除こそ問題、すなわち「不幸」＝福祉の欠如と捉え、それへの統合を個人の半ば強制的な「活性化」によって実現しようとする「ワークフェア」のアプローチであるが、労働の需要側の構造、市場のあり方をそのままにして、そこへの「包摂」といっても、それが当事者の「福祉」につながるのかどうかは問題である。「第3の道」が要求する市民の義務も「低賃金労働を受け入れる義務」になりかねないし、そもそもいくら当事者への圧力を強めたところで、すべての人に雇用を提供することは今や困難である。つまり、労働の供給側への働きかけによる問題解決の方向は、労働者の「疎外」問題を再び大きな問題として浮上させるとともに、生産主義的な側面においても限界を抱えているといえる²⁴⁾。

この二つの難問への一つの回答として、近年活発に議論されているのが「ベーシック・インカム」²⁵⁾である。すべての人に雇用を確保できないのであるなら、すべての人に最低限の所得を保障しようというわけである。そうすることで同時に「疎外」問題を克服する契機も各人に与えられる。なぜなら、これによって各人は自身にとって「意味の見出せる」仕事を選択する、あるいはそのために必要な能力を身に付ける準備をすることが可能となるからである。

このように論じると、かつてマルクスが「共産主義社会のより高度の段階」として描いた「各人は能力に応じて働き、必要に応じて受け取る」²⁶⁾社会というフレーズとよく似た響きさえ感じる者もあるかもしれないが、それはともかくとして、今日の状況の問題は、まさにマルクスが論じようとしてきた問題にほかならない。すなわち、生産力と生産様式の間矛盾による危機と疎外であるが、この点に関して言えば、「ワークフェア」も「ベーシック・インカム」

24) 宮本、前掲論文、39-42頁、参照。

25) ベーシック・インカムについては、さしあたり、注24および宮本太郎「ワークフェア改革とその対案 新しい連携へ?」『海外社会保障研究』147号、2004年、参照。

26) マルクス「ゴータ綱領草案批判」マルクス・エンゲルス『ゴータ綱領批判 エルフルト綱領批判』大月国民文庫、1977年、28頁。引用に当たり文章は若干修正した。

も、この中心問題への回答には必ずしもなっていないように思われる。「ワークフェア」については、もっぱら労働の供給改善しか問題にしていないし、「ベーシック・インカム」ももっぱら再分配の方法の議論であって、そこではいわば生産様式の問題は括弧に括られたままになっている印象があるからである。

話はいささか飛躍したかもしれないが、要するに、今日、貧困の問題を議論しようとする場合、あらためて強調しなければならない論点は、「新しい社会民主主義」、なかでも「第3の道」が軽視してきた問題、すなわち市場や経済のあり方の問い直しではないかと思われる。市場への「適応」支援だけでは今日の問題は解決しえないことを、貧困問題をめぐる近年の議論は示している。

地域循環型社会を目指す産業クラスターと社会制度基盤

——木質バイオマス利用をめぐる日本とスウェーデン——

長 岡 延 孝

1 はじめに

森は人間生活のみならず、生物多様性の維持や気候変動の緩和のためにも重要である。にもかかわらず人類は、長年にわたって森林を破壊してきた歴史を持っている。森林を保存するには国立公園などの自然保護政策が取られるだけでなく、林産業が一産業として順調に自立できなければうまくいかない。森の適切な経営・管理が実施されてはじめて持続可能な森林が生まれ、それに依拠する農山村の経済や文化も存続できる。

古来、木材は家屋や道具の材料としてだけでなく、薪炭のように燃料としても活用されてきたことから解るように、本来、森林資源は多様な用途に利用しうる。近年、エネルギー源としての森林資源の再認識が進むと同時に、林産業の活性化の試みが日本各地で行われている。資源・エネルギー価格の高騰、気候変動の緩和（京都議定書の発効）、エネルギー安全保障などが要因となり、生物資源（バイオマス）利活用への関心が高まっている。

森のバイオマスの再評価を受けた森林と林業の見直しの中で、注目される一地域が岩手県である。当県はスウェーデンのヴェクショー・コミューン（以下、市）から教訓を得て、1990年代末から再生可能エネルギーの利活用を推進してきた。EU レベルもその対応を加速させているが、スウェーデンは国家、地方双方のレベルにおいて先進的であり、EU を先導している。そこで本稿では両地域の事例を中心に、関連する実験をも参照しつつ循環型経済社会構築の条件に関して比較論的に考察する¹⁾。分析に当たって拠り所にする理論は、廃棄物の有効利用と最小化を目指すゼロエミッション概念である。この概念は産業のクラスター化を手法としているので、生産プロセスや地域企業の有機的結合を通して、地域の持続可能性が達成される可能性を秘めている。

そこで、次のような課題と問題に本稿が少しでも貢献できれば、と考えている。その第1として、地域ゼロエミッション社会の構築モデルが見出せれば、資源・エネルギー・地球環境問題の対策となるばかりか、雇用増加と地域経済再生に寄与できる可能性がある²⁾。第2に、政

1) 本稿で言及する事例の多くは筆者の調査に基づいているが、本稿の性質上、その注記を省略する。

2) 山崎朗編『クラスター戦略』有斐閣、2002年、第1章。

策論的な観点から、地域レベルで新しい政策理念が既成のシステムに投入され、どのように新たな政策形成・転換へと結びついてゆくのかという課題の解明に役立てる。それを通して、ささやかだが日本とスウェーデンの政策的異同を浮かび上がらせることにも繋がるだろう。

2 スウェーデンの環境政策とコミュニケーション

工業化過程とそれによる物質的副作用には普遍性があるが、環境政策には当該問題の受け止め方や対策における社会的特性を反映して共通性と個性が認められる。また環境政策は国家、地方いずれのレベルでも、国境を越えて影響を受けるという側面もある。それぞれの特徴が生まれるには諸制度の違いが背景にあるので、制度主義的なアプローチが要請される一契機があるだろう。

工業国において経済発展による公害の制御が公共政策として体系化されるのは、1960年代末頃からである。M・イエニッケは環境政治的パラダイムと関係アクターの配置状況を基準にして、現代ドイツの環境政策の発展段階を区分している。すなわち、希釈化・拡散化段階(1969-)、末端処理導入段階(1974-)、末端処理強化段階(1983-)、エコロジー的近代化段階(1988-)である³⁾。政策段階を経るにつれて環境保護団体の関与が強まると同時に、国家から企業への一方的な規制から、国家・企業・環境団体の三者間協調へと進展してきた。政策手段も多様化し、法規制や許認可中心から、経済、情報、教育的手法が導入されるようになった。加えて1980年代後半頃から、地球環境問題の登場で環境問題の性格が大きく変貌すると同時に、EU統合の加速化ゆえにガバナンスの重層化を経験している。その後、緑の党と連立したシュレーダー政権が、脱原発政策と再生可能エネルギー政策の面で改革を前進させた。

スウェーデンの変化も大局的にはこれに類似しているけれども、石油危機で弾みがついたエネルギー論議が環境政策を覆ったことや、酸性雨問題で国際的対応を重視してきたことなどが相違点として指摘できる。意思決定過程の特徴として多くの環境政治学者の合意するところでは、比較的独立した環境保護庁(環境省とは別組織)、意思決定過程における利益集団の包摂、合意重視の協調的な政策形成などが挙げられている⁴⁾。また、社会福祉を重視する立場から、コストのかかる事後処理ではなく予防原則が取られたことも付け加えられよう。これと比較して日本の環境政策は、激甚公害と反公害運動への対応のためにエリート主導の公害対策として開始されたこと、堅固な「鉄の三角形(保守主義政党・経済官僚・企業)」に市民運動が阻ま

3) M. Jänicke, "Germany", in M. Jänicke/H. Weidner (eds.), *National Environmental Politics: A Comparative Study of Capacity-building*, Springer, 1997.

4) L.J. Lundqvist, "Sweden", in P.M. Christiansen (ed.), *Governing the Environment: Politics, Policy, and Organization in the Nordic Countries*, Nord 1996: 5, 1996., A. Kronsell, "Sweden: Setting a Good Example", in M.S. Andersen/D. Liefferink (eds.), *European Environmental Policy: Pioneers*, Manchester U.P., 1997.

れてきたこと、公害対策が技術中心であること、などの特徴を抱えている⁵⁾。ただ両国の環境政策には、制度化の時期が世界に先駆けていたこと、地方自治体が積極的に先導したこと、といった類似性も見られ興味深い⁶⁾。

地球環境問題の顕在化を受けて、1990年代に入り先進国の環境政策は新たな展開を見せた。つまりスウェーデンでは環境税の導入（1991年）、エコサイクル政策（日本の循環型社会よりも広義の内容を含む）、製造者責任制度などが構築されてきた。そして90年代後半以降、国家の環境政策は「持続可能な発展」原則の実現を指向している。すなわち、パーション前首相は「エコロジー的に持続可能な社会」を社会民主労働党の責務に掲げ、自国をその意味での先進国に育て上げることを宣言した（「緑の人民の家」路線⁷⁾。その後、その具体化のために、環境中期目標（15項目）の決定、環境法典の整備、「持続可能な発展のための国家戦略」の策定などを行い、EUの政策へも影響を与えているのである。この新たな段階をどう特徴付けるのかに関してはさまざまな見方がありえよう。それをどう名付けるにせよ、筆者としては、環境問題のグローバル化の下で、国家と地域を基盤に市民の生活スタイルや都市計画などの総体を視野に入れて、産業が自然と調和できる持続可能性の追求に移ってきている段階と見なしている。

環境政策と密接な関連性を持つエネルギー政策面では、原子力発電所の全廃期限（2010年）を柔軟化すると共に、エネルギーの有効利用と再生可能エネルギーの供給拡大が計画された⁸⁾。これに則って政府は、再生可能エネルギーの利用効率化を高める技術開発に巨額の資金を投下している。今や、エネルギー供給量に占める再生可能エネルギーの割合は約3割、全電力供給量の半分を占めるようになり、EU平均と比較しても高水準にある⁹⁾。自然エネルギーの中では木質系が積極的に活用され、パルプ・製紙業でバークや黒液、製材所でチップやおが屑が熱利用されている。加えて、ペレットやブリケットといった木質燃料の生産も盛んで、本稿の主題であるエネルギーの地域循環に大きな役割を果たしている¹⁰⁾。

木質系が積極的に利用されるもう一つの部門が地域暖房であり、地域熱供給プラントの燃料の半分以上がバイオ由来である。ヴェクショー市が環境都市として知られるのは、この面で先進的

5) H. Weidner, "Japanese Environmental Policy in an International Perspective", in S. Tsuru/H. Weidner (eds.), *Environmental Policy in Japan*, Ed. Sigma, 1989. 秋山紀子・植田和弘「日本の環境政策の展開と新たな課題」小島麗逸・藤崎成昭編『開発と環境：アジア「新成長圏」の課題』アジア経済研究所、1994年。

6) 宮本憲一『日本の環境政策』大月書店、1987年。

7) L.J. Lundqvist, *Sweden and Ecological Governance*, Manchester U.P., 2004, p.76.

8) 飯田哲也『北欧のエネルギーデモクラシー』新評論、2000年、92-3ページ。

9) European Renewable Energy Council, *Renewable Energy Policy Review: Sweden*, 2004.

10) T. Käberger, Environmental Impacts from Bioenergy: A View from Sweden, *Proceedings of the Scottish Natural Heritage Conference*, 2004.

だからである。同市は1996年に「脱化石燃料」宣言を表明して人々を驚かせた。すなわち、同市の組織での化石燃料の使用を停止し、市全体からも使用を減らしてゆくという長期的目標を掲げたのである。より具体的には、2010年までに化石燃料由来のCO₂排出量を1993年レベルから50%削減（住民一人当たり）する、電気使用量を20%減少させる、自転車利用を増加させる、というものだった¹¹⁾。こうした大胆な宣言の背景として、付近の湖沼汚染や森林の酸性雨被害が市民の環境保護意識を高めたこと、リオ地球サミット直後から「ローカル・アジェンダ21」の取り組みを開始したこと、地元の森林資源を再認識し公共部門で活用して化石燃料の削減に取り組む方向に向かったことが挙げられる¹²⁾。

政策インプット面では市民に対して開放的であり、市は積極的に情報公開や市民参加を図っている。国連『アジェンダ21』も中央政府もその必要性を主張しているように、地域環境政策の各局面で環境NGOとの協働が進んでいる。実際、LA21コーディネーターはスウェーデン自然保護協会の活動家だった¹³⁾。それに加えて、市環境局は、地元企業との定期会合・意見情報交換の開催、地元大学の協力によるエネルギー相談室の開設など、地域ネットワーク形成を推進して協調体制を整えている。こうした政策インプットの開放性とネットワークは日本にはほとんど見られないし、あっても政策決定プロセスの一場面に限定される。

ヴェクショーのエネルギーを供給するのは、市の所有する営利企業であるエネルギー社(VEAB)である。同社は1970年代に地域熱供給システムの整備を計画し、サンドヴィーク・プラントはそのため建設された熱電併給施設(コジェネレーション)である。1980年から燃料に木質バイオマスが利用されて以後、石油への代替が順調に進んだ。現在から振り返れば、地元で賦存する資源の利用は当然の成り行きのように思えても、当時は全国初だった。1997年には木質バイオマス100%で運転可能なサンドヴィークIIが増設され、石油使用量の激減に成功した。従って化石燃料ゼロ宣言は単なる希望の表明ではなく、従来の取り組みを基礎にして地域社会にも受け容れられる、現実的な目標だったことが理解される。

3 バイオマスと地域ゼロエミッション概念

日本では特にドイツの動向から刺激を受けながら、近年、循環型社会形成推進基本法をはじめリサイクル推進のための立法が行われている。廃棄物の排出量を削減すると、化石燃料・エ

11) The municipality of Växjö, Local Agenda 21, 1999.

12) ただし、どの自治体も多かれ少なかれ地域環境保護に取り組んでいたもので、ここだけが特別というわけではないことを付け加えておく。K. Eckerberg et al., "Sweden: Setting the Pace with Pioneer Municipalities and Schools", in W.M. Lafferty/K. Eckerberg (eds.), *From Earth Summit to Local Forum: Studies of Local Agenda 21 in Europe*, ProSus, 1997. 拙稿「スウェーデンにおけるローカルな環境政策と住民参加」『大阪経大論集』50 (4), 1999年。

13) 尾形清一「スウェーデン・ベクショー市における地域環境政策の分析」『政策科学』(立命館大学) 13 (1), 2005年。

エネルギー消費の減少、廃油・廃プラ焼却量の減少、最終処分場から発生するメタンガスの減少などを通して、温室効果ガスの排出量削減に繋がってゆく¹⁴⁾。林業分野での循環型経済の構築は、気候変動問題との関連で言えば、温室効果ガスの排出量を削減する効果と、森林がそれを吸収させるという二重の効果を及ぼす。つまり前者は、化石燃料消費量の削減と自然エネルギーへの代替によるCO₂削減であり、後者は植林と森林の適切な管理を通じたCO₂の効果的な吸収である。

吸収源としての森林の温暖化抑制効果は京都議定書第3条で認められ、人為的な植林によるCO₂吸収分は自国の温室効果ガス削減目標値から差し引くことができる。日本政府の「地球温暖化対策推進大綱」の中で、森林吸収量を確保するために「植栽，下刈，間伐等の健全な森林の整備，木材・木質バイオマス利用の促進，都市緑化等の推進」が施策の一つに示された。農林水産省も「地球温暖化防止森林吸収10ヶ年対策」を発表し、気候変動抑制を意識した施策を加速させている¹⁵⁾。

ところで、廃棄物最小化を目指すゼロエミッション理論は、ベルギーのG・パウリによって提唱され国連大学のプロジェクトとして推進されてきた概念である。言うまでもなく、資源・エネルギーの有限性が産業社会への重大な挑戦だという危機意識が深まったのは、ローマクラブの「成長の限界」論や石油危機が契機だったが、そこで資源効率的な企業経営の必要性が強く認識されるに至った。クリーナー・プロダクション、インダストリアル・エコロジー、ゼロエミッションといった類似概念はそのような流れの上に立っている¹⁶⁾。これらは企業の生産活動全体をシステムの的に再構築するという目的を持っているので、従来の終末処理型対策からの質的な転換を要請している。

ゼロエミッション概念で興味深いのは、複数の工場、企業、セクターが協力し総体的に廃棄物を利用し合うという点であり、複数の生産単位が共生する産業システム（Industrial symbiosis）という特徴がある。その仕組みを実現する範囲として、次の3種類が考えられる¹⁷⁾。まず、一工場や一企業単位でミクロに廃棄物ゼロを追求することがある。次に、工業団地などで複数の企業同士が協力する地区ゼロエミッションがある。さらに、例えば県程度の範囲でのシステム構築も可能であり、地域ゼロエミッションと呼べる。

バイオマスがカーボン・ニュートラル（炭素中立）な再生可能資源であることはIPCCでも認められている。従って、木質バイオマスが地域でマテリアル利用もしくはエネルギー利用され、その廃棄物が限無く活用されて再度地域に戻されるようなシステムが形成されれば、環境

14) 環境省編『循環型社会白書』2006年、139ページ。

15) 松下幸司「地球温暖化対策と森林計画」木平勇吉編著『森林計画学』朝倉書店、2003年、140-165ページ。

16) 環境省編『平成13年版循環型社会白書』2001年、25-28ページ。

17) 拙稿「ゼロエミッションの理念と実験」『総合文化研究所紀要』（同志社女子大学）No.21、2004年。

適合的な地域ゼロエミッションを構築できる。G・パウリも林業を出発点とする新産業クラスターに関する議論の中で、木屑や林地残材などはエネルギー源となれば環境保護と経済性を兼ね備えられるし、葉の部分もハイテクを用いれば精油や天然保存料などの高付加価値商品を作り出せる可能性を指摘している¹⁸⁾。加えて、これらに携わる企業が創出できれば、新規雇用を生む機会（upsizing）もあるとする見通しを述べている¹⁹⁾。

周知のように、現在、世界各地でのバイオマス利用に注目が集まっている。EUでの利用割合は日本をはるかに凌駕しているし、ブラジル政府がサトウキビによるエタノール生産を国策にしていることも広く知られている。ちなみに、国全体の1次エネルギーに占めるバイオマスの割合は、ドイツ2.2%、アメリカ3.0%、スウェーデン16%に対し、日本では0.9%にすぎない（1999年）²⁰⁾。

スウェーデンはバイオマス利用を積極的に推進する国の一つである。化石燃料をほとんど持たないこの国は、かつて工業化用のエネルギーを主に水力に頼っていた。戦後、工業化と都市化でエネルギー需要が急伸し、エネルギー構造は輸入原油に大きく依存するものとなった。だが既に石油危機以前に、エネルギー安全保障の観点から過度の原油依存度が問題視されていた。しかしその時、代替エネルギー源として注目されたのは原子力だった²¹⁾。社会民主党は経済の近代化路線を採用していたので、原子力エネルギーの平和的利用を目指したのである。いくつかの重大な原発事故が引き金となり、原発の見直しが開始されたことは言うまでもない。

石油危機に直面し、いよいよ代替エネルギーの模索が始まった。その後、原油価格が低位安定化し多くの国で代替エネルギーの開発熱が衰微したにもかかわらず、この国では開発が継続的に追求され、実際、原油依存度を漸減させてきた。現在、政府は2020年に石油エネルギー依存から脱却して再生可能エネルギーへ移行させたいという計画を発表し、施策が具体化されつつある段階である²²⁾。

他方、日本では遅れて2002年、バイオエネルギー実用化のための総合的施策として「バイオマス・ニッポン総合戦略」が閣議決定された。これは農林水産省が中心になった府省横断的な取り組みである。地域バイオマスをマテリアルとエネルギーの両面で変換させ、工業原料や燃料に利用するのが「バイオマス・リファイナリー」であり、さらに地域循環を構築できれば

18) グンター・パウリ「ゼロ・エミッション：21世紀の産業クラスター」カブラ/パウリ編『ゼロ・エミッション：持続可能な産業システムへの挑戦』ダイヤモンド社、1996年。

19) グンター・パウリ『アップサイジングの時代が来る』朝日新聞社、2000年。

20) 日経BP社『日経エコロジー』2005年11月号、28ページ。

21) 1956年に政府は原子力の導入計画を採用し、70年代から80年代半ばまで原子力エネルギー供給は増大していった。

22) Swedish Commission on Oil Independence, *Making Sweden an Oil-free Society*, 21 June 2006.

「バイオマスタウン」となる²³⁾。既に千葉県などにそのモデル事業が開始されており、産・官・学の一連携モデルとなっている。

木質関連では、兵庫県で山村地域の活性化と循環型社会とを繋げることを目的とした、「森のゼロエミッション構想」が提出されている。本構想の基本原則は、(1) 人の営みから排出される廃棄物を自然の循環が受け付ける量と質にする、(2) 営みの過程で資源・エネルギーの効率的運用、カスケード利用を図る、(3) 地下資源によるエネルギーや原材料の利用は極力抑え、再生可能な資源、自然界で分解可能な資源に置き換える、の3点である。

また中国地方にも先進地区がいくつかあり、それに関する詳細な調査も既に実施されている。その調査では木質バイオマスを利用するビジネスモデルとして、山口県の錦地区の地産地消型モデルと岡山県真庭地区の広域流通型モデルを抽出している²⁴⁾。前者は一自治体内でバイオマスの収集・加工・消費を行うモデルであるのに対して、後者は大規模な生産を行って消費先が広域に散在するモデルである。ここでは詳細な議論はできないが、岩手モデルとの異同がどこにあるのかを検討することは興味深い。

木質バイオマス利用を手がける自治体は多いものの、総じてヨーロッパに比して遅れをとっている。それは国家エネルギー政策において非化石燃料の中心に原子力発電が置かれてきたことや、自然エネルギーの中でもこれまで太陽光や風力の利用が中心だったことなどに起因する。また現在の問題点として、総体としての賦存量は十分にも拘らず収集が困難なこと、高効率の変換技術の開発が十全でないこと、国民の関心が高くないことなどがある。

4 森林のゼロエミッション：岩手モデルの模索

一般的に、先駆的な事例や成功事例の背後には、必ずといって良いほど、進取の気性に富む人物やネットワークが存在する。彼らは現状の問題を打開し新規のシステム構築を図るにあたって、既存の制度や風習を改革する意欲、知識、理論を持っている（いわゆる「風の人」）。その進取的アクターは往々にしてコミュニケーション能力に長けている。岩手の事例では林業関係の進取的企業家集団がそれに相当する。また総じて、アクター間で協調的關係が構築されている方が諸資源の動員が容易となるために、政策が成功しやすい。岩手ではこうした社会的関係の構築をそのビジネス・エリート集団が担うことになった。

ところで、岩手経済も1990年代不況の煽りを受けて全般的に沈滞しており、林産業も不振の只中にある。そこで林業の復興、町・村おこしの課題と、温暖化防止の要請とが絡み合っ

23) 小宮山宏・迫田章義・松村幸彦編著『バイオマス・ニッポン』日刊工業新聞社、2003年、24-26ページ。

24) 中国経済産業局『バイオマス循環型社会形成モデル地区設定調査報告書』（平成15年度新全国総合開発計画推進調査）、2004年。

ルギー利用に着目し、90年代末からヴェクショーとの研究交流を始めたのだった。その展開は、新しい政策理念が誕生して現実の政策形成に活かされてゆく興味深いプロセスを示している²⁵⁾。

経過としては、公共・民間両部門における各エリート集団による動きが独立的に起こり、後にその二つの流れが合同していった。公共部門では、県庁の行政エリートの間で林地残材を使った地域熱供給の可能性が議論され、試算も行われた。他方で、進取的な林業関係者たちがスウェーデン調査に赴き、コジェネレーション施設、森林組合、燃焼機器製造企業、一般家庭を訪問する機会を得て、帰国後すぐに研究フォーラムを立ち上げた。それがジェットロの事業に採択されて、交流を後押しすることになった。さらに進んで彼らは、県知事にバイオマスをめぐるスウェーデン・岩手の交流事業の提言を行い、知事のイニシアティブも推進力になっていった。こうして岩手県、岩手バイオマス協会、ジェットロが協力することになった。

実はその前から、県知事も県政の基本計画である総合計画において、環境負荷の低減、環境分野の研究、環境関連産業での先進的取り組みを通して、「環境首都」の実現を企てようとしていた。そこで知事はエリート集団の動きに押されてヴェクショーとの交流を図り、県政として木質バイオマス・エネルギーへの取り組みを鮮明化させていった。バイオマスにはクロス・セクショナルな行政的対応が必要なので、いわゆる「縦割り行政」を打破するために県知事の強力なリーダーシップが不可欠である。2004年、県は木質バイオマスの利用計画を立案して施策を展開させている²⁶⁾。この利用計画は県総合計画に則った、林業の振興、環境関連産業の創出や環境基本計画を踏まえて立案された。具体的な利用法としては、ストーブやボイラーによる熱利用、発電やコジェネレーション、エタノール化、ガス化など、多様な方法が考えられている。バイオマス利用計画は「環境首都」の具体化策なのである。

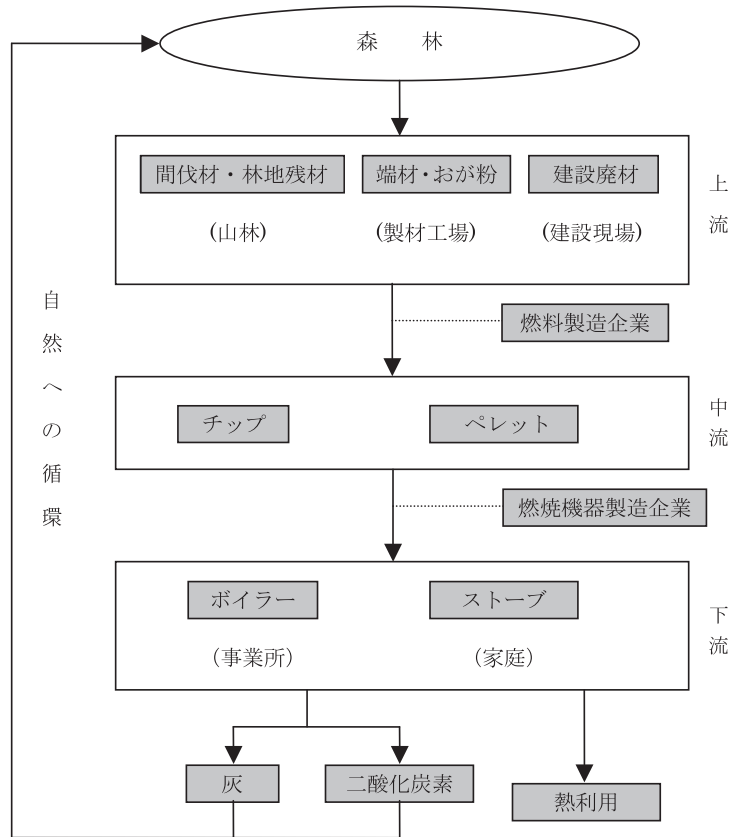
そもそも日本の伝統的な林業観からすると、森林資源のエネルギー的利用は一種の逸脱と受け止められる傾向がある。というのも、林業の目的は何よりも家屋建築の用材供給であり、しかもできるだけ高級材を生産する方が山自体の価値が高まるものと捉えられてきたからである。バイオマス利活用のためには、その伝統的思考法を修正、転換させる必要がある。

そもそも、バイオマス燃料のフローを川に喩えると、第1図のように上流（収集）→中流（加工）→下流（消費）と流れ、排出物が再び森林に戻る地域循環を形成できれば望ましい。この流れに沿ってストーブやボイラーの開発、燃料のペレットとチップの生産・供給と流通システムの整備も必要になるのは当然のことである。ヨーロッパでは、木質燃料の供給体制と燃焼機器の需要先等を総合的に整備することが戦略的に重要だと考えられている。

25) 安部健「木質バイオマスエネルギー活用への挑戦」飯田哲也編『自然エネルギー市場：新しいエネルギー市場のすがた』築地書館、2005年、179-199ページ。

26) 岩手県『いわて木質バイオマスエネルギー利用拡大プラン』2004年。

図1 木質バイオマス利用におけるエコロジー循環と産業クラスター



まず、下流の燃焼機器に関しては、岩手近傍には適切なものがないので開発せねばならなかった。そこでストーブとボイラーの研究開発が民間企業と公的な研究所（工業技術センターや林業技術センター）の協力で行われた。それらの導入はまず公共施設で戦略的に進めており、首長の方針や森林組合・製材所の有無などの事情に左右されるものの順調である。逆に市民への普及度は現状では遅々としているので、県は普及を進めるため購買家庭に補助金を支給している。

中流の加工段階については、県内の葛巻町と住田町にペレット製造工場がある。前者の民間企業は国内でも数少ないペレット製造工場で、後者は共同企業体で運営されている。ここで生産された木質燃料が先の一般家庭や施設で容易に利用できるように、流通経路の整備も必要になる。そのために県内各地にストックヤードを設けるなど綿密な供給体制の整備を図っているものの、販売網が十分に整備されていないため工場売りになっている。ペレット価格も現状では高価だが、需要量が順調に増大するならば、流通のロット拡大とシステムの安定化を通して適正な価格水準に落ち着く可能性がある。

川上の収集についても、日本では始まったばかりと言ってよい段階である。チップを取ってみても、スウェーデンではその効率的な生産と安定供給が既に行われている。スウェーデンでは林業自体が効率的であるだけでなく、チップ化の過程も高度に機械化されている。具体的に述べると、主に森林組合が主伐をして用材を切り取った後、林地残材を約1年間放置、天然乾燥させる。次にそれを集積し、グラップルクレーン付き移動式機械でチップ生産を行い、すぐに大型トラクターで道路端のコンテナに移し換えられる²⁷⁾。しかもチップ化作業と運搬の意思疎通を行うにあたって、GPSを導入するなどハイテク化も進んでいる。このような機械化過程が完成しているために、国際的にみて非常に低い価格水準で供給可能となっている。ただしスウェーデンといえどもチップ販売自体だけから利益を上げることは無理なので、用材生産の一環として行われていることに留意すべきである。

これに対して岩手県の場合、チップの生産システムそれ自体をまず構築しなければならない、という課題に直面している。そもそも間伐材等の林業副産物の賦存量は十分なのに、その多くは放置され未利用のままである。これに関して、県林業技術センターの森林資源部において、複数のチップ供給システムの効率性と採算を比較する実証研究が続けられている。その研究成果によれば、製紙用チップ工場が最もコスト効率的であり、移動式チップパーを利用する場合には、ボイラー前での生産と専用土場での生産が比較的に有利なことが判明した²⁸⁾。近年、重油換算コストが上昇傾向にあるので、チップは重油と競争可能な水準になってきている。

スウェーデンにおいては、こうした仕組みを定着、拡大させる目的で、各ガバナンス・レベルにおいて積極的政策が取られている。具体的には、環境税・エネルギー税をはじめ、バイオエネルギー製品における税金控除、エネルギー環境計画といった公共政策に加えて、先のローカル・アジェンダ21の活動、企業の環境担当者を集めた定期的な意見交換の場の設定、バイオマス関連企業と地元大学との技術協力など、関係アクターを取り結ぶ数多くの連携が定着している。それは、近年「ソーシャル・キャピタル」と呼ばれている社会的諸関係が機能しているのだ、と理解できよう。

バイオ燃料が川上から川下へと流れ、それに介在して関連産業クラスターが構築されれば地域経済の活性化の可能性が出てくる。新規ビジネスは初期段階では公共政策に依存していても、次第に自立的モデルとして経営されることが肝要である。バイオマスの場合は太陽光や風力とは異なって、各局面で継続的な雇用を生み出すアップサイジングの側面がある。最後に、生成された熱もしくは電気を市民が利用し、焼却灰は土壌に戻り、CO₂を森林が再び吸収するというような循環が好ましいはずである。

27) 岩手木質バイオマス研究会・日本貿易振興会盛岡貿易情報センター編『平成12-15年度ローカル・トゥー・ローカル産業交流事業実施報告書』（『LL 報告書』と略記）2004年、67、114ページ。

28) 佐々木誠一「燃料用チップ供給コストの試算」『森林利用学会誌』19(4)、2005年。

もう一度スウェーデンを見ると、この国でのバイオマス利用は林産業と密接不可分である。ヴェクショーのスモーランド地方はその一大拠点であるが、森の育成と林業が1世紀も前から計画的に進められてきたことに驚かされる。じつは19世紀当時、極貧の荒地が多かったところ、森林保護法（1903年）が制定されて後世のために造林が奨励されたのである。その後、林業は高度に機械化され、重要な輸出産業に成長した。木材とその関連商品は輸出額全体の約15%を占め、約20万人の労働者がこの産業に関係するほどまでになった。

経営形態としては森林所有者組合を形成して合理的経営を行っている。つまり全国に5つの森林所有者組合があるが、例えばスウェーデン南部森林所有者組合（Södra）は、その設立趣旨、経営理念、組織運営の面で日本の森林組合と類似していても、成果には大きな違いがある。この国の森林組合は、大規模製材工場や製紙パルプ工場の経営に力を注ぎ、国際市場に影響力を持つ巨大な総合木材企業の形成に成功した。森林組合が発展した理由としては、①政府の支援によらない市場競争力確保を不可欠とする経営戦略を持っている、②森林所有者の多数を占める農業者が森林経営からの収入も期待している、③広大な森林所有面積（組合員平均55ha）の効率的な経営のために団地化、機械化、経営指導が必要になる、④代議員制度などの民主的な運営制度が確立されていた、ことが挙げられている²⁹⁾。バイオマスのエネルギー利用は、このような林業の経済的成功と手を携えて歩んできたのである。

地域木質バイオマスは林業と相補的なものだから、岩手でも森の本来的に持つ多面的機能を再認識し、それに関する合意を林業関係者で築く必要がある。すなわち、岩手の取り組みを成功に導くには、従来の林業観・林政観のパラダイム転換が要請されている。

5 結語：バイオマス地域循環型社会への政策的課題

バイオマス利用の先進国と比較すると、総じて日本の遅行性が指摘できよう。その原因は、根本的には国家レベルでの政策的対応の相違にあって、バイオマス先進地は国家戦略を持ち、それに則って経済的手段の導入・拡張やインフラ整備など、各種の施策を実行している。新たなシステム構築にあたっては、公共政策なしに市場経済に任せておくだけでは困難である。しかし基本的枠組の形成された後は、民間企業が成功するビジネスモデルを創出しなければならないのは言うまでもない。

岩手モデルと呼べるものがあるとすれば、第3節で言及した地産地消型モデル（山口県錦地区）と広域流通型モデル（岡山県真庭地区）とを総合した、広域地産地消型モデルと特徴付けられるのかもしれない。他方、スウェーデンのバイオマスエネルギー利用体制は、海外からのエタノール輸入を厭わないことから判るように、地域内循環よりもむしろ開放体系を取ろうとしている。そこには日本の諸モデルとは異なって、局地的な完結性に拘泥しない競争重視の

29) 『LL 報告書』65ページ。

システム構築を見出すことができる。

市民参加に関して言うと、岩手の地域循環システムにおける主たるアクターは諸企業であって、一般市民アクターは下流でボイラーの購入者、利用者として登場するにすぎない。これは日本の環境政策の特徴であるエリート主導、技術中心、消極的な市民参加という伝統に沿っていると見なせるし、またゼロエミッション概念の特性を表しているのかも知れない。だが例えば滋賀県などでは、市民主導のバイオマス循環システムである「菜の花プロジェクト」が形成されつつあり、注目に値する³⁰⁾。環境政策の新たな段階を画し、持続可能な発展を実現するには、このような市民の参加が不可欠になるだろう。

総じて日本の「政治的機会構造」³¹⁾は閉鎖的であり、とりわけエネルギー政策に市民の意見が反映される経路はほとんどない。一般的に、政策インプットの局面では、関係アクターが協働するパートナーシップ型が効果的である。岩手では進取的な林業家集団の構想力と政治力もあって、県政との協力的関係の構築に今のところ成功しているが、それは容易なことではない。産・学・官・市民の協調的関係をどう築いてゆくのか、換言すれば「ソーシャル・キャピタル」の蓄積が必要であるということである。スウェーデンではそれを市民社会の自立的な力で築き上げているのに対して、日本ではエリートがいわば上から組織している。かつて筆者は、スウェーデンの地域環境政策が成功する社会的条件を分析した結果、「コミュニケーションに基づくソフトな社会的インフラ」が有効であると主張したが、本稿で検討した場合でもまさしくそれが重要であると言えよう³²⁾。

30) 藤井絢子・菜の花プロジェクトネットワーク編著『菜の花エコ革命』創森社、2004年。

31) H. Kitschelt, "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-nuclear Movements in Four Democracies", *British Journal of Political Science*, 16, 1986. S. Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, 2nd ed., Cambridge U.P., 1998.

32) 拙稿「スウェーデンにおけるローカルな環境政策の可能性」『環境と公害』28 (1), 1998年。

食品リスクをめぐる科学的専門知と公共討議

——フランスを事例に——

須 田 文 明

1 はじめに

欧州およびフランスでは、1990年代における一連の衛生的危機の発生を通じて、科学的専門知をめぐる議論が社会科学の重要なテーマとなった。すなわち1991年のHIV汚染血液製剤、95年のアスベスト、1996年及び2000年のBSE危機、また96年に遺伝子組み換え大豆を積んだ貨物船のフランス入港へのグリーンピースによる阻止行動により始まることになるGMOスキャンダル、これらはいずれも従来の専門知のあり方を根底的に動揺させたのである。例えばBSEについての欧州議会報告書（Ortega報告、1997年）やフランスのGulhem-Mattei報告（1997）はいずれも、専門知が独立しておらず、経済的、政治的ロビーの利害に従属したアリバイとしてしか機能していない実態を断罪した。こうした背景において、欧州委員会は「食品法制の原則に関するグリーンペーパー」を公表し（1997）、これを受けて、公衆衛生及び消費者総局DGSANCOが設置された。フランスでも1998年7月の食品の衛生的安全性に関する法律を受けて、リスク評価を担当する様々な衛生安全庁が誕生した。他方、フランスの食品衛生安全庁AFSSAにならって欧州食品安全庁EFSAが2002年に発足することになった（福田2006、戸澤2002、安江2002）。

このように、危機は意思決定の正統性を疑問視させリスク評価とリスク管理との機能的、制度的切断に基づいた食品衛生安全庁という、言わば「手続き的専門知」モデルを確立する一方で、GMOやナノテクノロジーといった科学技術研究開発の事前段階での評価への公衆参加の仕組みも（「コンセンサス会議」など）具体化しつつある。総じて食品安全危機は、生産力主義を軸に構成された農業省と支配的農業団体から成る農業・食品政策コミュニティをアウトサイダー（消費者団体や厚生担当省など）にまで開放し、当該分野の専門知の形態を著しく修正することになった。

我々は、こうした衛生安全庁やコンセンサス会議と政治的意思決定との関係の中に、科学と政治的統治との新しい接合様式、あるいは両者の間でのバウンダリー・ワークを垣間見ることができる。本稿ではとりわけ食品リスクに関する科学的専門知と食品行政とのパラレルな構築について、フランスを事例に展望することにしよう。

2 専門知と国家

(1) 衛生の専門知と行政

歴史的にも衛生的危機は様々な国家機関を生み出した (ENA, 1998)。1881年の豚コレラの蔓延が農業省と獣医サービスの誕生の起源であった。また食品安全性の監視権限はまず、コミューンに与えられていた。例えば近年の BSE 危機の下での学校給食における牛肉使用の禁止や、GMO 食品の禁止についてとられた市町村議会の決定は、コミューンの自由に関する 1884 年の法律にその根拠を持つのである。この法律により市町村長は、市町村査察の権限により、「食品供給の忠実性と、販売に供される食品の安全性に関する検査」と、「獣疫を予防するための配慮」を付与されている (消費法典 L.2212-2)。また公衆衛生の保護に関する 1902 年 2 月 15 日の法律は、県の共通衛生規則を規定し、特定の疾病についての申告を義務づけた。さらにはネアブラムシ病禍に由来するワイン取引の混乱が 1905 年の取引の公正に関する法律と、1907 年のデクレによる不正防止局の組織を誕生させた。当時の不正はワインと牛乳に関するものが多く、すでに農業省にワインやバター、肥料に関する部局が存在していたこともあり、不正防止局は農業省に設置されることになった。しかもこれは食品のみならずすべての産品を対象としていたのである。他方で米国では、と畜施設での劣悪な衛生条件の新聞による告発が 1906 年の食品医薬局 FDA を生み出している。

しかしフランスでは人の健康への脅威ではなく、詐欺が主要な防止の目的であり続けたようである。なるほど 1810 年の刑法典が、危険を伴わない詐欺罪と健康を害する詐欺罪とを区別してはいるものの、1905 年の法律も含めて、不正防止が主たる関心事であり続けた。1905 年の法律にしても、その第 4 条のみが手短に消費者について扱い、公衆衛生について言及しただけである。

時代は下り 1976 年には、植物保護局と二つの獣医サービス (家畜衛生と食品衛生)、ラベル局、不正防止サービスが、農業省の中に設置された新しい「品質局」にまとめられることになった。こうした統合的なアプローチは 1981 年における消費省の設置により強化され、ここに品質局のすべての権限が移管された。この省庁の名称そのものが、初めて、消費者のための食品安全性を担うという行政の意思を示していた。しかし消費者運動の弱さとコーポラティズム的な行政手法の残滓が、1983 年には、早くも消費省を消失させ、これらが経済省に移管されることになった。他の先進国が食品安全性の管理を経済省の権限としてはいないのに対して、フランスでは経済省が食品安全性にも関与するという特徴を残しているのは、こうした歴史的経緯による。さらに 1984 年には獣医サービスは農業省出先の県農林部 DDAF の管轄の下に置かれることになる。こうして、例えば植物分野でのリスク管理は農業省食品総局 DGAL と経済財務消費担当省不正防止総局 DGCCRF で分裂しており、DGAL は規制や規則の作成に権限を有するものの、植物保護剤や残留農薬の検査の権限は DGCCRF が保持することになった。

食品リスク管理が複数の省庁にまたがっていただけではなく、食品のリスク評価という専門知の組織化も異なった省庁に属する複数の委員会に分散していた。それは一部は、フランス公衆衛生高等諮問会議 CSHPF（1902年に設置され、その後、数度にわたり改正）に委ねられていたし、1943年に設置された毒性委員会 Comtox（農業用の寄生虫駆除製品や植物防除剤の評価を担当、農業省に付属）も、こうした専門知機関である。

1999年の食品衛生安全庁 AFSSA の設置後は、これが食品リスク評価の単一窓口になり、これに属する各種専門家委員会がリスク評価を行うことになった。農業省付属の毒性委員会 Comtox により確保されていた殺虫剤や植物保護剤の評価は、その後、2006年農業基本法により Comtox から AFSSA へと移管されている。

(2) 食品衛生リスクの管理システム

フランスの食品の衛生的安全性に関する規制措置は、いくつかの省庁にまたがっており、しかもその境界線も曖昧であるが、基本的には以下の三つの所掌とされている。

1) 農業省食品総局 DGAL

食品総局は食品リスク管理において中心的役割を占める部局であるが、さらにその具体的活動を担ってきた獣医畜産サービス部 DSV は、数奇な軌跡を辿ってきた (ENA, 1998)。すなわち獣医畜産部局は、市町村議会が獣疫に関する専門的知見を得ようとして1813年に市町村に設置されている。1871年に県に付属することになったものの、この県獣医サービスが食品衛生の国家部局に統合されるのは1965年7月8日の法律を待たねばならなかった。なお、獣医サービスはこのように当初、市町村役場に付設されていたこともあり、早くから地方に根づいていた。他方不正防止部局は中央にあったが、1981年までは両者ともに農業省に帰属しており、補完的な領域で活動していた。こうした農家との密接な関係により、DSV の作業方法は不正防止サービスとは全く異なっていた。例えば1967年3月のデクレにより、刑事罰に依拠することなく、疑わしい製品を回収することができることになった。

1999年7月9日のデクレが農業省の中央行政組織を再編し、食品業界の経済的支援と、規制及び監視機能との切断を行った。これ以降、DGAL は、衛生及び家畜衛生、植物保護、食品の安全性及び品質を管轄することになった (CES, 2001)。2002年の衛生・植物安全性政策に関する方向付けの全国指令が、DGAL の改革を行い、DGAL から食品業界への経済支援機能を取り上げ、これを食品の衛生的安全性に特化させた。

DGAL の中央行政 (200人) は規制措置全体を企画立案する。農業省出先の県獣医畜産サービス DSV の3,600人 (獣医畜産検査官、獣医サービス技師) が家畜起源の食品の安全性と品質を、食品チェーン全体を通じて監視し、食品事業所に必要な衛生上の許認可を行う。家畜衛生について彼らは、人に感染するような家畜の病気予防を実施する。DSV は1984年のデクレにより農業省出先の県農林部 DDAF に統合された後に、DDAF が経済アクターの支援を行っているために、経済振興と監視機能との切断の必要から、2001年に DDAF を離れ、県知事 (国

側代表)に付属することになった。また農業省の州植物保護局 SRPV の340人は、植物防除と植物保護剤の取り扱いを通じて食品安全を担当し、GM 作物の生物学的監視を担当する。

2) 経済財務省不正防止局 DGCCRF

DGCCRF の食品の品質及び安全性に関する監視の権限は、不正防止局の農業省から経済財務省への権限の委譲 (1983年) 以来のことである。4,100人がこの総局で働いている (州や県での部局も含む)。DGCCRF は不正の調査・防止にかかる部局と、競争に関する調査部局を備え、また各州横断的な8つの試験場を有し、検査員が採取した標本の残留農薬分析等を行っている。DGCCRF は様々な権限を有し、監視や検事調書作成などを行う。

3) 厚生省保健総局 DGS

他の欧州各国や先進国と比較して、フランスにおいては食品安全に占める厚生担当省の地位がきわめて周縁的である。例えば米国では食品医薬局 FDA は厚生省 DOH の管轄下におかれている。食品に関連した衛生的安全性について DGS は、主として飲料水や食品に関連したリスク管理と、その出先機関や衛生監視研究所 InVS と協力して衛生監視を行う。DGS の脆弱さは州や県の出先レベルでも見られる。公衆衛生法典第11条により、厚生省出先の県厚生部 DDASS がレストランを監視し、申告義務のある病気を調査し (集団食中毒を含む)、水質を監視する。多くの県では獣医サービス局 DSV のみが集団食中毒調査を行っているほどである。要員も DGS 全体で300人 (食品部7人)、県厚生部で400人しかいないのである。

このようにフランスにおける食品衛生のリスク管理システムにおいて、農業省が圧倒的な地位を占めているのに対し、厚生省はほとんど周縁的である。後述のように AFSSA の設置は、こうした省庁間の力関係に微妙な影響を及ぼすことになる。

3 「手続き的専門知モデル」の制度化

(1) 専門知のエージェンシー化

BSE 危機が欧州やフランス、そして日本において独立リスク評価機関の必要性を検討させた最大の要因であったことは間違いない。しかし各種の衛生安全庁の設立の背景には、1996年の BSE 危機に先立つ事情を考慮しなければならない。

各種の衛生安全庁の設置は、1980年代に始まる規制緩和を旨とする、「公共選択」、「ニュー・パブリック・マネジメント」と呼ばれる行財政改革の流れの中に位置づけられなければならない (Benamouzig et Besançon, 2005, p.306)。英国では1988年にサッチャー首相により発せられた Next Steps プログラムが、規制緩和による行政管理の自律性を促進するためにエージェンシーの設置を促し、1991年に21であったエージェンシーが1998年には120にまで増えている。こうした動向は欧州だけに留まらず、ガバナンスの新しいモデルとして先進国に普及することになる。フランスでもエージェンシーという概念は正統性を獲得し、ロカル社会党政権下で最初の各種衛生庁 (エージェンシー) を設置することになる。それは中央行政サービ

スをエージェンシーへと移管させることを目的としていた。1980年代後半から90年代半ばに至るまで、計画庁の様々な報告書が、ニュー・パブリック・マネージメントをフランスに鼓舞することになる。エージェンシーは「新しい公共サービス」の目標（効率性、反応力、財政的フレキシビリティ、利用者へのより良いサービス）に応えるに違いないと考えられたのである。行政からほどよい距離を保つことで、エージェンシーは意思決定の中立性とクレディビリティを担保するというのである。こうした原則は、予測と分析、企画立案、評価の機能と、他方での管理、規則の適用、サービス給付との切断により、「中央国家を変革する」ことを目的とする1995年7月のジュベの通達に具体化されている。

ところでエージェンシー化の動きは、フランスでは医薬品部門を中心に活発化した。1989年から検討され、1993年に設置された医薬品庁は、当時計画中であった欧州医薬品庁を中心にした欧州レベルでの医薬品認可ネットワークの中へのフランスの統合を目的としていたのである。フランスの場合、このエージェンシーの設置は厚生省医薬品局 DPHM に代替するべく検討された。それは、非効率な医薬品認可システムを改革し、企業収益を圧迫する薬価決定システムを改善し、イノベーションを促進するに違いないと考えられたのである。行政的制約を回避し、人員採用をフレキシブルにし、企業により支払われる評価申請料金を増加させることで医薬品の評価能力を高め、販売認可にかかる期間を短縮することでフランスの医薬品産業の競争力を向上させようとしたのである¹⁾。さらに、91年の HIV 汚染血液製剤事件が、より効率的で透明な公共独立法人としての医薬品エージェンシーの設置について最終的な理由付けを与えることになった (Benamouzig et Besançon, 2005, p.307)。この医薬品庁はニュー・パブリック・マネージメントによるエージェンシー化を純粋な形で具体化したのである。

同様にして1996年に BSE 危機が起こったときも、食品安全性を担う行政の再編計画が、中央国家の改革というジュベ首相の思惑と重なった。食品安全性を担当する異なった省庁の再編統合という様々な提案がなされた後で、省庁の専門知・研究機関の、新しいエージェンシーへの外部化が最終的に決定された。

しかし、実際のところ、多くの場合、エージェンシーの設置は、これまで中央行政が受け持っていた管理機能のいずれも外部化していない。医薬品庁のみが唯一、行政部局の管理許可機能を移管された。その他のエージェンシーは、リスク評価とリスク管理の峻別という原則の下で、専門知の権限のみを有している。行政が自らの権限を侵食されるのを拒んだために、エージェンシーの設置は行政側の抵抗にぶつかることになったのである。1993年には、例えば厚生大臣は、医薬品庁から医薬品の販売認可権限を奪い去ろうとした。これには（前職が医

1) 厚生省医薬品局時代は80人の職員しかいなかったのが、医薬品庁となって1994年には400人となり、さらにこれが1998年に AFSSAPS となると、2004年には900人となっている。こうした機能強化は、医薬品認可にかかる平均的な期間を顕著に短縮し、厚生省医薬品局の時には平均2年半かかっていたのが、今日では4ヶ月しかかからないのである (ENA, 2003)。

師である者が多い) 上院議員たちが抵抗し、公衆衛生にとって深刻な危険をもたらすと考えられる場合にのみ、医薬品庁長官の決定を撤回させる権限を厚生大臣に与えることで妥協した。また1998年の食品の衛生的安全性に関する法律の法案審議に際しては、法案提出者たる上院に支持された厚生省は、公衆衛生保護と経済振興機能を切断するよう働きかけ、医薬品評価と販売認可、衛生査察の権限を付与された医薬品庁を各種衛生安全庁のモデルとすべし、としたが、農業省と消費担当省の抵抗に遭い、AFSSA はリスク評価についての意見と勧告の作成に権限を縮減されることになり、リスク管理はこれらの省庁が担当することになった。この法案審議の決着は同数混合委員会でしか妥協が成立しなかったほどである。こうして米国の食品医薬品局 FDA や英国の食品標準庁 FSA (2000) とは異なり、たいていのフランスの各種衛生安全庁はリスク評価に特化することになったのである。このように、食品衛生関連のエージェンシーがどのような機能を担うことになるかは、各国毎の事情や制度の歴史に依存していると言える。

(2) 専門知の手続き化——AFSSA の場合——

1) 「衛生的安全性」フレーミングと1998年法

各種の衛生安全庁の設置を促した背景は、もちろん、規制緩和に基づく行財政改革という当時の政治的潮流だけに限られない。80年代以降の HIV 災禍がフランスエイズ防御庁、全国エイズ研究庁といった最初のエージェンシーを生み出し (1988)、さらに HIV 汚染血液製剤事件 (1991) が、全国公衆衛生ネットワーク RNSP (1992) やフランス血液庁 (AFS, 1993) の設置をもたらすことになった。「衛生的安全性」というタームが初めて登場したのが1992年12月16日に、輸血にかかる安全性に関する法案 (AFS を設置することになる) の議論においてであった (Benamouzig et Besançon, 2005, p.303)。多くは医学教育を受けた少数の高級官僚が Bernard Kouchner を中心にして、この概念を具体的に制度化することになる。Kuchner 自身は、1971年の「国境なき医師団」の共同創始者で、ベレゴヴォワ社会党政権下で (1992-93 年)、またジョスパン政権下 (97-99, 2001-2002) でも厚生大臣を務めている。彼を中心としたグループは各種エージェンシーを衛生的安全性の原則の実験室にしようとしたのである。1999年に発足した AFSSA には Kouchner の官房長であった Martin Hirsch が初代長官となり、彼も、またその後任の長官も医学博士である。また Kouchner の官房副長官 (1992-93) であった Tabuteau は医薬品庁長官 (1993-97) に、また同じく官房メンバーの Duneton は1997年に医薬品衛生安全庁 AFSSAPS 長官になっている。5つの衛生安全庁のうち、実に4つの長官ポストを Kouchner ボーイズが占めていたのである。これらのチームは保健総局 DGS 局長 Girard (1986-97) と密接な関係を築いていた。

1998年7月1日の食品の衛生的安全性に関する法律は、こうして食品安全性を、衛生的安全性というフレーミングの中に統合した。この法律は AFSSA 及び衛生監視機関 InVS (旧全国公衆衛生ネットワーク RNSP)、医薬品衛生安全庁 AFSSAPS (旧医薬品庁) を設置した。

AFSSA は厚生省、農業省、消費担当省という三つの省庁の管轄の下に置かれた行政公共機関である。この法律はさらに、全国衛生安全性委員会 CNSS を設置し、これは、厚生大臣の指揮の下に、各種衛生安全庁の長官と、担当の国の部局の代表者を結集させるというものである。この委員会は、国民の衛生的安全性の状態に影響を与えるような出来事を分析し、各衛生安全庁の科学政策の調整を確保することを目的とする。また当初は米国の FDA にならって食品と医薬品を同一の機関の所掌とするという構想もあったが、この法律は、衛生的安全性の領域を医薬品と食品、環境関連リスク（環境的衛生的安全庁 AFSSE）という三つに区分し、三つの独立した機関を設置することになった。

2) AFSSA と専門知の手続き

1998年7月1日の法律により行政的公共機関として設置された AFSSA は「原料生産から最終消費者への販売に至るまでの、食品領域における衛生的安全性を確保すること」（第9条）を目的としている。AFSSA は主として食品のリスク評価を担当するが、その他に家畜衛生及び食品安全性の政策の精緻化と実施のため、農業省の部局に対して科学技術的な支援を行い、また獣医医薬品に関するリスク評価と認可、衛生査察を行う。これらの任務を実施するために AFSSA は農業省に付属していた全国獣医・食品研究センターCNEVA の試験所ネットワークやこれに付随した獣医医薬品試験機関を吸収した。

AFSSA は次のような機構から成立している。

①運営委員会

これは長官以外に、24人の委員からなり、うち12人は国側代表であり、他の半分は消費者団体、食品産業界、流通、獣医医薬品工業会等の代表などからなる。

②科学委員会

これは長官の下に置かれた、科学政策についてのアドバイザーの役割を果たしている。

③特別専門家委員会 CES

後述のリスク評価局 DERNS と並んで、これが実質的にリスク評価を担っている。AFSSA の外部の専門家たちで、栄養学、細菌学、バイオテック、海綿状脳症 ESST、家畜飼料、水、食品添加物等、10の委員会と、獣医医薬品認可など2つの委員会、総計300人ほどの科学者から構成されている。これらの科学者は、科学研究・高等教育機関の候補者からの公募によって選ばれ、3年の任期（更新可）である。そのメンバーは、学問的訓練や論文数、リスク評価の経験などにより選ばれる。最初の公募の任期（2000年9月から2003年8月）の委員会の専門家の半分が国立研究機関、AFSSA 自身に属する研究所の研究者で、残りの半分が獣医大学や国立病院、大学の研究者である。謝礼金はきわめて少額であり、年間、研究者あたり1,524ユーロが上限（委員会出席日当50ユーロ）となっており、その引き上げが課題となっている（ENA, 2003, p.49）。2000年の第一次マンデートの際には、800人以上の候補者が応募し、最終的に220人が任命されたが、2003年の第二次マンデートでは486人の応募で、226人であり（Vialle,

2004, p.76), また利害関係についての宣誓を義務づけられているために、必然的に民間の研究者の候補者からの応募が僅少になる。こうした状況は特定の衛生安全庁では深刻である。というのも、提言される意見の多くの割合が外部専門家に基づいているからである (AFSSA では意見の50%, AFSSAPS では90%が外部専門家の委員会 CES による)。専門家は一ヶ月に一回ほどの頻度で委員会に出席する。ある専門家は、自らの専門家委員会の月例会合に準備するために、月8時間ほどを費やすとしているが、別の専門家は月30時間を費やすとしており、委員会により負担の度合いが異なる (Besançon, 2005)。

④「栄養的、衛生的リスク評価局 DERNS」

AFSSA の自前の職員60人ほどから成る DERNS が科学事務局を担当する。彼等のほとんどが農学や獣医、医学、薬学分野の博士号取得者である。また食品安全にかかる法案や、規制当局への認可申請といったルーティンなリスク評価については、彼らが AFSSA の意見の原案を作成することもしばしばである。

3) 諮問の手続き

AFSSA はその後見官庁（農業省と厚生省、消費担当省）から諮問される。もしくはまれなことではあるが、消費者団体により諮問されることもできる。しかし民間企業は AFSSA に諮問する権利を得られなかった。さらに AFSSA はまた専門家委員会 CES や DERNS、運営委員会、科学委員会の発意により、自ら諮問を行うことができる。この諮問は2005年には416が受理され、うち16が申請書の分析の後に受け容れられないと判断されている (AFSSA, 2006)。またその内訳は「認可申請についてのリスク評価」が65%を占める。これは新しい物質の販売や製造手法の認可について、民間企業が規制官庁に申請を行い、これについて官庁が AFSSA に諮問し、AFSSA が評価する、というものである。さらに「法規則についての意見、リスク評価」が16%である。AFSSA は権限領域についての法案やリスクの監視方法について諮問される義務がある。さらに「緊急の諮問」が9%、「自らの発意による諮問」が5%等となっており、行政が例えば食品経済振興に配慮して諮問をためらう場合、この自発的諮問が重要となる。なお消費者団体による諮問は3件（1%未満）である。これらの諮問は DERNS による受け容れ可能性の検討の後に、DERNS の人員により内部で処理されるか（この場合、彼等が AFSSA の意見の案をとりまとめる）、あるいは特別専門家委員会 CES により処理されるかが決められる。CES での討議の後に意見が得られるや、この意見は DERNS により定式を整えられ、運営委員会による修正や認可の後に、事務局長により署名される AFSSA の意見となる。次いでこの意見は、諮問の発起人に付与されると同時に、インターネット上で公表される。これらの専門知の形式とは別に、特定のテーマについては、CES の専門家と、CES 以外の専門家とからなる作業グループが設置される。これらのグループが報告をとりまとめ CES により修正され、同様の手続きを経て公表されることになる。なお諮問の受け入れから意見の提出にかかる日数は平均225日であった。

AFSSA の専門知の質は DERNS の「専門知の品質向上部局」により監督されている。この専門知の品質システムは専門知が、あらかじめ決められた手続きに従い、これが諮問から意見の公表に至るまで、トレース可能であることを確保する。また専門家は、利害関係者との関係を宣誓し、これは公表される。こうして専門知の透明性が確保されることになる。さらに AFSSA は専門知の規格認証行動に取り組んでおり、フランス標準化協会 AFNOR に設置された専門知の品質に関する AFNOR 規格 NF50-110 の作成作業に参加している。

AFSSA の予算について言えば、例えば2002年に収入において国の補助金の占める割合が67%であり、そのうち農業省が81%、厚生省11%、消費担当省8%となっており、農業省からの予算の移管の占める割合が多い (IGF, IGAS, 2004, p.17)。他方、AFSSAPS は医薬品にかかる税及び認可申請料金が収入に占める割合の72%で、国の補助金は18%のみである。また医薬品税及び申請料金のうち44%が認可申請料金である。

4) 問題点

このように設置された AFSSA にも多くの問題点が指摘されている。例えば、専門家の選定に当たり、その独立性が優先され、民間の専門家はほとんど排除されていたために、細菌委員会や食品接触マテリアル委員会など、食品工業の具体的な知識を必要とする委員会では、専門知が著しく制約された。これらの委員会では、審議に必要な定足数を満たせないほど、委員会が不活発であった (Besançon, 2005)。また専門家委員会の中での審議様式は、一般的にコンセンサスが追求される。多くの場合、委員会の委員長が、意見を調停し、対立を最小限にするようなとりまとめを提案する。内規では、少数意見の表明が規定されているが、きわめてまれで、投票がなされることもなく、異なった科学的意見の間での対審がなされることはほとんどない。さらに専門知の独立性の条件は、必ずしも満たされてはいない。例えば、有機農産物の栄養的価値の評価をめぐる作業部会では、職能団体代表がそのメンバーとなり、そのとりまとめ役であった。

以下、二つの点的に絞って問題点を深めておこう。

① CES と DERNS との関係の曖昧さ

CES の外部専門家と DERNS の内部の科学専門家との間の分業はしばしば曖昧である。特定の調書は、AFSSA の DERNS の科学メンバーにより内部的に処理されることもできる。それは例えば、厳密に科学的な評価を必要としない規則条文の検討に関する諮問の場合である。また民間の申請書類の評価は、ルーティンな作業とされ、内部の専門知がまず動員される。ある諮問が内部で評価されるか、それとも外部専門家の委員会 CES により処理されるか、はっきりとした規定は存在しない。このように AFSSA の内部の専門知の地位の曖昧さが見られる。AFSSA は CES に付することなく諮問に答えることができるのか？「AFSSA は専門家委員会により補佐される」という規定はきわめて曖昧なのである。AFSSA は今日に至るまで、内部的専門知の存在を公式的に承認することなく、プラグマティックに手続きを進めてきた。外部

専門家と AFSSA の科学メンバーとの間の分業の問題は、こうしたメンバーの地位の定義にも影響をもたらす。しばしばエンジニアや博士号の資格を有するこれらのメンバーは、科学的作業への彼等の関与を公式的に認められていないことを不満に思っている。各種衛生庁の CDI（期限の定めない雇用契約）契約者の地位の交渉に際して、これらのメンバーは科学事務局員 *secrétaire* という身分を変更するよう要求し、現在、プロジェクト担当者 *chargé de projet* と呼ばれている。

② AFSSA による CES の意見の「解釈」

公式に公表される意見は、長官により署名された AFSSA の意見であり、専門家委員会の意見ではない。1999年3月26日のデクレは、「長官は、省庁に対して意見や専門知、勧告を傳達する」とある。また1998年7月27日の一般疾病保険の創出に関する法律は、「長官は、AFSSA の権限に属する意見及び勧告を発する」とある。こうして長官は単に専門家委員会 CES の意見を伝達するだけではない。長官は専門家委員会の意見を解釈し、修正し、補足的な意見を提示することができる。Hirsch 前長官は幾度か、こうした可能性を実行に移した²⁾。食品安全性への強い関心、行政不信という背景において、AFSSA の意見のメディアへの即座の公表は行政にとって裁量と交渉の余地を残さず、強い制約となる。もっとも現在の Briand 長官の下で発せられる意見は、CES の意見を広範に引用することで、自らの解釈の余地を著しく削減しているように思われる。

(3) AFSSA と食品安全行政

1) リスク評価とリスク管理との困難な接合

1998年7月1日の法律は、制度的な切断を行いつつ、後見官庁と AFSSA との密接な接合を規定している。AFSSA は行政の意思決定に対して決定的な資源を提供する。それは、優秀性と独立性、透明性という条件の下でなされた良好な科学的質の意見に基づいて、意思決定を行うことを可能とする。AFSSA は衛生的、栄養的なリスクを評価すると同時に、公衆衛生を保護するためのすべての措置についての勧告の権限を有している。AFSSA はその権限領域に属するあらゆる立法、規制措置の法案について義務的に諮問されなければならない。それはまた行政により行われる衛生査察、監視計画の評価を行い、また衛生的措置が実施されるよう関連行政に要請することができる。他方、医薬品衛生安全庁 AFSSAPS や英国の食品標準庁 FSA とは異なり、AFSSA は（獣医医薬品を除いて）規則の決定や実施、衛生的査察の権限を持ってはいない。

2) 例えば AFSSA は、その2003年7月2日の意見により、食用死亡牛の食品チェーンへの統合が BSE 陽性牛を誤って陰性とする頭数を0.94から2.02へと増加させるとした。DGAL は毎年と畜される数百万頭に照らして、2.02頭を受容可能なリスクと考えて、省令の修正案を AFSSA に新たに諮問した。これに対し、新しい意見（2003年10月13日）は当該の頭数を「2倍に増加させる」という意見を公表することで、公衆のリスク受容可能性を著しく修正してしまったという（ENGREF, 2005）。

専門家委員会 CES からは消費者団体や農業団体、食品産業代表、行政側の代表は一般的に、排除されることになった。もっとも AFSSA の内規第22条は、「諮問の検討を行うに際して、諮問を動機づけているコンテクストを特定し、科学的専門知に有益な情報のすべてを専門家に与えるために、諮問の発起人が聴取される。彼等は特別専門家委員会 CES の代表もしくは作業グループの代表の合意を得て、委員会もしくは作業グループの会議のすべて、もしくは一部に立ち会うことができる」とある。しかし Hirsch 前長官の一時期、行政と AFSSA との関係に対立的な局面がしばしば見られ、行政側が CES にオブザーバー参加する場合、その参加理由書の提出を求められたという (ENGREF, 2005)。

2) 省庁間の力関係の再編

AFSSA は、食品衛生リスク管理をめぐる省庁間での力関係を不安定化させることになった。これまでフランスの食品リスクの管理については、伝統的に厚生省は周縁的な位置しか占めてこなかったが、AFSSA の登場により、厚生省がその位置を著しく改善することになった。AFSSA は公衆衛生をその支配的なフレーミングとし、その長官は2代引き続いて医学博士である。厚生省保健総局 DGS と AFSSA とはその行動原則を共有しているのである。他方、農業省食品総局 DGAL と獣医部局は農業食品アクターたちと密接な関係を維持したままであり、その関心は公衆衛生保護だけでなく、衛生的措置の経済活動への影響にも関心を向ける。獣医畜産部局は職能団体との協調関係の中で規則を適用しようとし、このような衛生監視措置について AFSSA に諮問をするのを躊躇する傾向がある。経済省不正防止総局 DGCCRF は消費者保護の要請に服し、とりわけ欧州指令の規則の遵守の監視、市場取引の公正性（しばしば健康保護の要請と衝突する）の監視を行っている。AFSSA は厚生省の応援団として機能し、技術的フィージビリティや経済コストの議論を強調することで、衛生的措置を緩和しようとする他の省庁と対立する傾向が見られる。

3) 対立する専門知の間での意思決定

規則条文のすべてについて AFSSA の諮問を義務づけられていることに、DGAL はとりわけ、いらだちを感じている。多くの法律条文は欧州規則の移し替えであり、これについてフランス当局はそれほどの裁量の余地を持たない。しかし、欧州規則よりも厳しすぎる AFSSA の意見は、フランス当局を微妙な位置に置くことになる。英国産牛肉輸入解禁問題にせよ、フランスでのより広範な牛肉の特定危険部位の排除措置でも、共同体規則に照らしてフランスを微妙な状態におくことになった。

1999年9月30日に AFSSA は、欧州委員会の専門家の意見に反して、英国産牛肉の輸入禁止を解除しないという諮問を行っている。英国政府により採用されている措置の実施について、十分な疫学的データ、保証が存在しないとして、当該牛肉の輸入によりもたらされるリスクが監視されなかったとしたのである。フランス当局は AFSSA の意見に従うことを決定し、禁輸を続けたが、商品の自由貿易への障壁をもたらすとして欧州委員会の制裁にさらされることにな

り、フランスと英国、欧州委員会の間で外交的コンフリクトを生じることになった。フランス当局は2002年の解禁に至るまで、この措置を続けることになった。このように AFSSA は、その積極的なリスク・コミュニケーション政策を通じて、不確実性の状況下における最も予防的な態度の守護者として、世論の広い支持を得ることになった (Besançon, 2005) ³⁾。

さらに AFSSA は2001年2月14日に、「ヤギやヒツジにおける特定危険部位の再アップデート化」についての意見を公表し、これらの家畜における毒性プリオンの存在について不確実性がある現況では、これらの家畜の腸を消費することを控えるよう勧告した。それに対して、シラク大統領は AFSSA の意見を、(いかなる科学的根拠もないのに、消費者の恐怖をいたずらに引き起こさせようとする)「無責任な」意見として批判した。こうした反応に従って、DGAL は AFSSA の意見に従わず、欧州委員会の専門家の判断を待った。さらに全国食品委員会 CNA は、2002年1月10日に、「羊における伝達性海綿状脳症 ESST のリスクに対する予防措置の強化の社会経済的影響についての意見」を公表した。そこでは、フランス国内でと畜される羊肉の4割しか国産羊肉は占めていないという現状下で、AFSSA の勧告の実施が、消費者にとってのリスクを効果的に削減することになるかどうか、と疑問を提起している ⁴⁾。

また欧州委員会の科学委員会 CSD が、家畜群における罹患家畜と同一年齢コーホートに由来する家畜だけのと畜を義務づけるように提案したのに対し、AFSSA はこの問題について、自らの発意により諮問し、意見を述べた (2001年6月25日)。その意見は管理側にとって複雑で、技術的に実現不可能と思われた。こうした状況に鑑みて農業省は、全国食品委員会 CNA に諮問し、その意見に基づいて、選別的にと畜の方向に進むこと、しかしその実施条件を準備するため、6ヶ月の間、家畜群の全体と畜の決定を維持し、法規則案について、数ヶ月後に AFSSA に新しい意見を諮問するとした。農業大臣 Jean Glavany は Ouest France 紙 (2001年7月5日づけ) で、「意思決定を行うに当たり、政府はきわめて窮屈な思いをしている。今後 AFSSA はリスク管理に侵犯することなく、そのリスク評価の役割を遵守しなければならない」と批判している。

このように行政は、AFSSA の意見にそのまま従うわけではなく、可能であれば、別の諮問

3) 欧州の専門家とフランスの専門家は、同一の科学的データにもとづいて、英国産牛肉の輸入解禁について異なった意見を述べることになったが、これについては、M.Guillou 前フランス農業省食品総局 (DGAL) 局長の次の証言がある。すなわち、フランスの専門家に諮問されたのは「英国でのリスクは完全に掌握されているか」であり、当然、彼らはノーで答えた。これに対し、欧州の専門家には「他の国におけるよりも、英国でのリスクは、より高いか」と問われたのであり、彼らは「十分な措置が実施されているならば、英国でのリスクがより高いことはない」と答えたのである (Guillou, 2000)。

4) CNA は農業省及び厚生省、消費担当省の下に設置される諮問機関であり、47人のメンバーから構成され、専門家の他、消費者団体や農業団体、食品業界、流通業者団体などの代表を含んでいる。これはもちろん科学的な評価機関に代替するものではなく、リスク管理の社会経済的な評価を行い、食品領域に関する政府の政策に関連した問題について大臣の諮問に基づいて意見を述べることを目的とする。

委員会を戦略的に用いることもある。議会オフィスの報告書も、「AFSSA により勧告される措置は、その効果においてかなり限定されることもあり得る」としている（OPECST, 2005, p.67）。このような事態は意思決定の正統性を脅かすリスクも併せ持つことになる。

4 「参加型」専門知の模索

(1) GMO 市民会議

さて、これまでは AFSSA に見られる「手続き的専門知」モデルの具体化を見てきた。これはいわば「閉鎖的」な専門知であり、公衆に対しては開かれていない。各種衛生安全庁は専門知＝意思決定過程の透明性を向上させたが、新たな科学技術官僚制の傾向を生じることになった。こうした傾向を改善するために、以下では、科学的専門知への公衆の参加型モデルの一例として GMO 市民会議を検討してみよう⁵⁾。

1996年3月に第一次 BSE 危機が発生し、同年に GM 大豆を積載した貨物船がフランスに入港し、グリーンピースの抗議を受けることになった。「狂牛病」をもじって Liberation 紙は「狂大豆 soja fou への警告」という見出しを付けて、食品リスクという認識論的観点から GMO 問題をフレーミングした。消費者団体も量販店に圧力をかけ、GMO を組み込んだ食品を販売しないようにさせた。グリーンピースは GMO を含むと疑われる食品のリストをインターネットで掲載したために、量販店もこうした食品を店頭から排除することになったのである（Gaudilliere, Joly, 2006）。

BSE 危機の下で、1997年2月に政府は、農業省諮問機関である分子生物工学委員会 CGB の勧告に反して GM トウモロコシ（Bt176）の作付けを許可しないという決定を行った。これは科学的専門知にもとづいた政治的意思決定という直線的モデルを疑問視する、初めてのケースであった。こうした事態に CGB 委員長 Axel Kahn は政府の声明の発表に抗議して辞任した。この危機を打開するものとして Juppé 政権の研究大臣 F. d'Aubert は、公共討議を組織することを発表した。これが公的意思決定により多くの正統性を与え、GMO の受容可能性を促進するに違いないと考えたのである。彼はデンマークの「コンセンサス会議」にならって、この会議が11月に開催されると発表した。しかし、97年6月に政権交代がなされ、ジョスパン社会党政権下の C.Allergre 研究大臣は、財政の緊迫を理由に市民会議の予算を取り消した。しかもジョスパン政権は GMO 作付け認可問題に決着をつける必要があった。フランスの認可があ

5) フランスでは、最近のナノテクノロジーをめぐるイル・ド・フランス州での市民会議を別にして、デンマーク型の「コンセンサス会議」の試みが3度あった。もっともフランスにおけるその名称も、それが「コンセンサス」を求めるものではないとして、「市民会議」と呼ばれることになる。それは1998年の遺伝子組み換え作物に関する市民会議、2002年の「気候変動と市民社会」に関するそれ、そして2003年秋の「浄化槽施設の汚泥」に関するそれ、である。この三つの市民会議は主催者が異なっており、GMO ではデンマークにならって科学技術選択評価議会オフィスであり、第二のそれはフランス持続的発展委員会、最後が水質に関する全国討論会の一部として、環境省により組織されている。

るまでは、欧州連合加盟国すべてにとって、このトウモロコシの作付けがブロックされていたからである。1997年11月のジョスパン政権は、この作付けを認可することになったが、それは GMO をめぐる公共討議の開始と引き替えにであった。前政権の公共討議の計画はバイオテク一般であり、医療用途の積極的イメージからバイオテク支持を引き出そうとしていたが、ジョスパン政権の GMO 公共討議は、農業及び食品における GMO 使用を焦点とするものであった。

98年6月に開催された GMO 市民会議の運営委員会のメンバーには「手続き的専門知」モデルの支持者である法学者 Hermitte や社会学者 Roqueplo がおり、その対審的専門知モデルに基づいて、異なった観点を有すると思われる専門家がパネラーとして召喚され、彼らの対立する意見を聞き、世論調査で選ばれた市民が勧告を行う、という形で市民会議は開催された。市民パネルの勧告はおおよそ次のようなものであった。つまり、CGB 構成メンバーの修正、消費者の選択に自由を保証する GMO 食品の表示、GM 作物の長期的影響を監視する生物学的監視委員会の設置、種子会社の責任の明確化、フランスが GMO 研究開発で遅れをとらないように公的研究を促進すること、というものであり、彼らは、何が何でも GMO に反対する、というものではなかった。

(2) GMO の専門知と認識論的文化

市民パネルは「GMO を普及させる以前の段階で、生態学的リスクを評価する必要性」を訴えていた。こうして分子生物学的認識論文化に支配された CGB に、GMO 批判派や農学や生態学、昆虫学、個体群生物学などの農業環境的専門知も参加させるように促した。すなわち1998年には、GMO に批判的なカーン大学の分子生物学教授で、前環境大臣 Corine Lepage を理事長とする対抗的専門知の NGO の CRII-GENE の科学諮問委員 Gilles-Eric Seralini を任命した。こうした CGB における新しい専門知の布陣はリスクを DNA レベルでのみ考える分子生物学の認識論文化と断絶し、遺伝子のフローや農業耕作環境での生物多様性への影響が考慮されるようになった。また CGB と AFSSA のバイオテク専門家委員会とは同一の GM 作物を審査するのだが、対立した意見を述べるケースがしばしばである。例えば2003年に欧州指令 2001/18に関して審査された6つの作物のうち5つについて対立する意見が述べられている (Marris, et al.2005)。なお AFSSA のこの専門家委員会には社会学者 C.Marris も委員として参加している。また、フランスにおいては当初は GMO の商業栽培のみが抗議の対象となっていたのに対し、2004年までには、野外試験が主たる公的討議の対象となっており、GMO のリスクから研究のガバナンスへと討論の対象が移動している。さらに CGB は農業省に付属し、その事務局も農業省職員が担当しているために、リスク評価とリスク管理との分離が制度化されていない。AFSSA の特別専門家委員会 CES の専門家が完全公募で、その選別過程は透明であるのに対し、CGB の専門家の任命は不透明なままである。それでも CGB のメンバーは多様であり、委員会の内部で熾烈な議論が展開されている。内部の意見対立は従来は秘密にされていたが、何人かのメンバーがこれを公表したことで2004年4月にはメディアに取り上げら

れ、意思決定の正統性が疑問視されるような事態も起こっている (Marris, et al. 2005)。

Bonneuil (2006) は GMO の影響を評価するための専門知の間での競争、したがって認識論的文化 (Knor-Cetina) の間での競争が、どのように専門知という科学的アリーナから氾濫し、別の公共的アリーナ (メディアや社会運動、行政など) を動員するに至ったかを分析し、またどのように GMO 問題の認知的フレーミングがこのような社会問題の構築のダイナミズムをもたらしたかを分析しようとする。そのために彼は、1996年5月になされた「科学者の声明」から2003年9月の「研究を守ろう」声明に至る7つの、GMOにかかる科学者・研究者の声明の署名者 (3,217人) を分析した。こうした請願書は①「21世紀の挑戦に應える進歩として、組み換え作物を擁護」、②「活動家による刈り取りの非難とバイオテク擁護」、③「刈り取りを非難するが活動家の特赦を要求し、研究のあり方について社会との対話を要求」、④「遺伝子組み換え作物の社会的、環境的悪影響を告発」という4つのグループに大別される。第2グループでは国立農業研究所 INRA や CGB といった公的研究に責任ある地位にある研究者が多く署名しているのに対し、第一のグループではノーベル賞受賞者をはじめとして、植物学や農学とは無縁な著名な科学者が多く署名しており、彼らはフランスの競争力を脅かす無知蒙昧に対して、理性と進歩を擁護する、という立場を表明する。こうした立場の対極にあるのが第4グループの、やはり植物学や農学とは無縁な、先端科学技術への警鐘をならす著名な自然科学者たちである。

例えば、雑草への遺伝子流出の可能性を認めることに否定的であった分子生物学者とは逆に、A.M. Chevre たち個体群生物学者は、野生の個体群における組み換え遺伝子の流出を示す指標を確立しようとした。1995年以降、CGB は遺伝子組み換え菜種の販売申請に肯定的な意見を述べるようになり、個体群生物学者たちは、分子生物学者に支配された CGB の中では意見が通らないと考え、またリスクについての研究の予算が獲得できないと考えた。彼らの何人かも、1996年5月の GMO 販売の5年間のモラトリアムを求める「科学者の声明」に署名している。この声明は、5年間のモラトリアムが「リスクの根本的な研究に取りかかるために、また科学的共同体の意見を取りまとめるために有効に活用されるべきである」と主張している。この「科学者の声明」は、生物学研究分野における認識論的文化の違いを公然化させたのである。さらにジョスパン政権の Allegre 研究大臣は、1999年6月の欧州環境理事会で採択されることになる GMO モラトリアムに反対して、首相にたいしてこのモラトリアムを拒否するよう提案し、その見返りとして、予防と生物監視の強化を表明した。こうした GMO の環境的リスクの影響評価に150万ユーロの予算が与えられ、個体群生物学者の Guyon が国立科学研究センター CNRS 生命科学部次長に就任し、農業生態系における GMO 評価についての研究を公募することになった。このように、分子生物学的ではないテーマへのシフト、欧州の GMO モラトリアムによる植物分子生物学の研究予算の直撃、これが二つの認識論的文化の闘争の帰結であった。

また雑草への組み換え遺伝子の流出リスクのフレーミングの下に動員された反 GMO 組織と、1996年のモラトリアム声明の署名者たる個体群生物学者との暗黙の同盟関係は1999年6月の反対派による試験圃場破壊により動揺し、反対派農民グループに近い立場にあった個体群生物学者 A.M. Chevre は、今度は試験圃場破壊を告発する「市民への公開状」(Liberation 紙 1999年6月23日付)を337人の署名とともに掲載することになった。このような背景において、遺伝子流出リスクというフレーミングから GMO 作物と非 GM 作物との「共存」というフレーミングへの移行、他方で、多国籍化学会社による農民支配、グローバリゼーション批判という社会経済的なフレーミングが競合することになる。こうして1998年におけるフランスの遺伝子組み換え菜種と甜菜の商業栽培のモラトリアムの立役者の Ceitom 科学部長で、2002年より CGB 次長の A. Messean は、「共存」支援システム GeneSys モデルを開発し、これが欧州レベルでも高く評価されることになった。このように GMO のリスク評価において複数の認識論的文化＝フレーミングの間での競合とそのダイナミズムが見られるのである。このように考えると、なるほど GMO 紛争にかかる WTO パネル裁定が「科学的証拠」の決定的重要性を指摘しているとしても、この科学的証拠というブラックボックスを開けることが重大な政治的争点をなしているのである。

5 おわりに

科学的専門知と政治的意思決定との接合関係を構築するためには、「手続的専門知」モデルと「ハイブリッドフォーラム」型とが対比されるのが常である。ハイブリッドフォーラム的な参加型手法は、フランスにおいて市民会議が3回ほどしか開催されていないことに示されるように、また国際貿易交渉での科学的証拠の重要性を見るにつけても、あまりオペレーショナルではないと考えられている。しかし両者のアプローチをうまく結合させることが、オリジナルな討議手法を構築することにつながるであろう。

フランスでの経験が示唆している改善点は次のようであろう。まず衛生安全庁の専門家委員会内部での異なった科学的専門知の対審の原則を確立することである。他方、ハイブリッドフォーラムでの意見を行政の意思決定に反映させることである。こうすることで科学技術選択において代議制民主主義とは異なった参加型の公共討議手法が確立されることになろう。

参考文献

- AFSSA (2006) Rapport d'Activité 2005.
- Benamouzig, D., Besançon, J. (2005) “Administrer un monde incertain”, Sociologie du Travail, no.47.
- Besançon, J. (2005) “L'Agence Française de Sécurité Sanitaire des Aliments”, Lahellec, C.(ed) Risques et Crises Alimentaires, Lavoisier.
- Bonneuil, Ch. (2006) “Cultures épistémiques et engagement public des chercheurs dans la controverse OGM”, Nature Science Sociétés, no.14.
- Bonneuil, Ch., Joly, P.-B., Marris, Cl. (2006) “Democratizing experiment?”, Science Technology and Human Values.
- Boy, D. (2005) “Les conférences de consensus françaises la difficile adaptation d'un modèle <venu d'ailleurs>”, Colloque Cultures et Pratiques Participatives, Paris, le 20-21, janvier.
- CES (2001) La Sécurité Sanitaire des Aliments: un enjeu majeur., 14 novembre.
- ENA (2003) Séminaire <Les politiques de santé>, Groupe 7.
- ENA (1998) Séminaire d'Administration comparée <La Sécurité Sanitaire>, Groupe 2: sécurité sanitaire des produits alimentaires.
- ENGREF (2005) Expertise Scientifique et décision Publique en Sécurité Sanitaire des aliments.
- 福田耕治 (2006) 「EU 食品安全政策と欧州食品安全庁の創設」, 寄本他編『行政の未来』成文堂
- Gaudilliere, J.-P., Joly, P.-B. (2006) “Appropriation et régulation des innovations biotechnologiques”, Sociologie du Travail, no.48.
- Guillou, M. (2000) “Complexité de la décision et de la gestion publique en cas de crise alimentaire”, Les Cahiers Agrobiosciences, no.4.
- IGF, IGAS (2004) Evaluation de l'application de la loi du 1er juillet 1998.
- Joly, P.-B., et al (2000) L'Innovation controversée. INRA.
- Marris, Cl., et al. (2005) “How the French GM controversy led to the reciprocal emancipation of scientific expertise and policy making”, Science and Public Policy, vol.32, no.4.
- OPECST (2005) Rapport sur l'application de la loi no.98-535 du 1er juillet 1998.
- 戸澤英典 (2002) 「EU の『科学』に関する諮問体制」, 『阪大法学』第52巻3・4号
- 安江則子 (2002) 「欧州食糧安全庁とリスク分析」, 『ワールド・ワイド・ビジネス・レビュー』第3巻2号
- Vialle, P. (2004) “Quelle expertise Afssa mobilise e-t-elle pour exercer son rôle?”, actes du colloque, expertise et contrôle dialogues sans frontières. le 17 novembre.

フランス35時間労働法の命運

——労働時間の政治経済学——

清水 耕 一

1 はじめに

フランスにおいては左翼のジョスパン内閣のもとで、1998年6月13日の「労働時間短縮に関する方向づけとインセンティブ付与のための法」（オブリー法Ⅰ）と、2000年1月19日の「交渉にもとづく労働時間の短縮に関する法」（オブリー法Ⅱ）という2つのオブリー法によって、法定労働時間の週39時間から週35時間への短縮が進められた。

オブリー法Ⅰは、従業員21人以上の企業については2000年1月1日から、従業員20人以下の企業については2002年1月1日から法定労働時間を週35時間（または年間1600時間）とすると定めるとともに、労働時間短縮による賃金コストの上昇を抑制するために、労使間協定にもとづいて所定の労働時間短縮と雇用維持・創出を行なう企業に対しては、社会保障費負担額の減額というインセンティブを付与することとした。同法は労働時間短縮と労使間交渉の促進法であって、労働時間の具体的な短縮法は労使間交渉に委ね、労働時間の短縮に関する諸規則は、労使間交渉の結果を踏まえて1999年の第2法において定めるものとした。このオブリー法Ⅱは、労働時間および残業労働時間、労働時間のモジュール化および年間管理、カードル（管理職）層の労働時間管理、パートタイマー・季節従業員等の労働時間管理、有給休暇の取扱、時間貯蓄口座の利用法、職能養成時間の取扱、社会保障費負担の軽減措置、賃金（とくに最低賃金 SMIC と月額保障賃金）等について細かな規定を行なっている。しかし、オブリー法Ⅰからオブリー法Ⅱへの展開は、同時に、企業側への一定の譲歩でもあった。法定労働時間を越えた残業労働時間について同法は、週8時間までの割増率を25%（週43時間労働までの賃金コストの上昇を抑制）、8時間を越えた残業時間の割り増し率を50%とするとともに、35時間労働制への移行年1年間は最初の4時間の割増率を10%にするという特別措置を定めた。また、企業の社会保障費負担の軽減措置の適用条件についても、オブリー法Ⅰの10%の労働時間短縮と6%の雇用創出（または雇用維持）という条件とは異なって、35時間労働制への移行と、この移行のための労使間協定が従業員の多数派を代表する労働組合によって署名されること、という2条件が満たされれば良いことになった（清水，2005；Askenazy et al., 2004）。

2002年に右翼ラファラン内閣が提出した35時間労働法の効果に関する報告書（Gouvernement français, 2002）によれば、2001年までに35時間労働法適用企業の従業員の

ほぼ半数が35時間労働制に移行していた。また、失業率は1989年末の11.3%から2002年9月の9.1%まで2.2ポイント低下した（その後、やや上昇）。もちろん、この失業率の低下は1998年から2002年までの好景気に負うところが大きい。同報告書はオブリー法ⅠおよびⅡによる雇用創出が約27万人であったと推定している。また、Ulrich（2006）によれば、従業員10人以上の企業の、労働時間で管理されているフルタイム労働者（日数で管理されているカード層を除く）の平均年間総労働時間は、1998年の1742時間から2002年の1614時間へと、128時間短縮されている。よって、2つのオブリー法による労働時間短縮・雇用創出政策は、期待通りにはないにせよ、「一定の成果を挙げた」（ジョスパン前首相：Jospin, 2005）と言える。従業員10人以上の企業・機関については35時間労働制がほぼ浸透していると考えられる。

とはいえ、2002年5月の国民議会選挙における右翼の勝利以後、右翼政権は35時間労働法の有名無実化を図ることになる。すなわち、2003年1月17日の「賃金・労働時間・雇用促進に関する法」（いわゆるフィヨン法）は、従業員20人以下の企業の35時間労働制への移行期限を2002年1月1日から2005年12月31日に延期し、また、労働監督官の許可なしに行なえる残業労働時間の上限を年130時間から180時間に緩和した。さらに、2005年3月31日の「企業内労働時間編成に関する法」は、従業員20人以下の企業の35時間労働制への移行期限をさらに2008年12月31日まで延期すると共に、労使間協定を条件としてのことであるが、法定の残業労働時間の上限を越えて（従業員自身が）「選択した残業時間」として働くことができ、この上限を越えた残業労働時間に関する割増率等も労使間協定によって定めるものとし、事実上、残業労働時間の上限規制を廃止し、また残業労働時間に対する企業側のコスト負担を軽減した。

本稿の目的は、このような右翼政権による35時間労働法の有名無実化の背後にある経営者団体と右翼政権の観点を説明し（第2節）、ついでフィヨン法および2005年3月31日法の内容の要点（第3節）、ならびにその影響を示すこと（第4節）にある。2つのオブリー法に関する研究には奥田（2001）、林・遠藤（2002）、清水（2003, 2005）があるが、右翼政権誕生後の法改正については、清水（2005）がフィヨン法とその後の法改正の動きを説明しているのみである。本稿は、清水（2005）の第3章「オブリー法の評価と修正」の一部を、2005年3月31日の法、および法案の趣旨説明、2006～2007年に刊行されたDATARの調査報告の検討によって加筆修正したものである。

2 経営者団体および右翼政権による35時間労働法批判

2002年5月に成立したラファラン内閣以降の右翼政権は左翼政権によって定められた35時間労働法に敵対的であり、法規制の緩和を進めて35時間労働法の有名無実化を進めているのであるが、フランスの経営者団体および右翼政党のすべてが労働時間短縮による雇用創出という考えに敵対的であったわけではない。それどころか、1990年代に労働時間短縮による雇用創出という政策を推し進めたのは右翼政権であった。

失業が重大な社会問題となっていた1990年代においては、右翼のバラデュール内閣（1993年3月29日～1995年5月16日）およびジュベ内閣（1995年5月17日～1997年6月2日）は雇用創出を目的として、社会党のベレゴボワ内閣（1992年4月2日～1993年3月28日）よりも積極的な労働時間短縮・雇用創出政策を展開した。すなわち、ベレゴボワ内閣の雇用政策は、パートタイマーの雇用促進を図ってパートタイマー雇用企業の社会保障費負担を軽減するものであったが、フルタイム労働者のパートタイマー化という企業のモラルハザードを伴いながら、不安定雇用の増加を引き起こしたにすぎなかった。これに対して、1993年3月の国民議会選挙における右翼の勝利によって登場したバラデュール内閣は、右翼内のキリスト教民主主義的傾向（Dayan, 2002）を反映して、同年12月20日に採択された「労働・雇用・職能養成に関する5カ年法」第39条において、「実験として」の断りを付しながら、団体協約あるいは労使間協定によって労働時間の15%の削減と10%の雇用増を実施する企業に対して3年間の社会保障費負担額の軽減措置を定めた。この39条は事実上、労働時間を年平均で週39時間から週32時間に短縮するものであったが（賃金の引下げを伴う）、社会保障費負担の軽減措置の条件を満たした協定は少なく、また雇用創出効果も小さかった。ただし、この社会保障費負担の減額に関してジュベ内閣が1995年8月4日の「雇用と社会保障に関する緊急法」によって定めた減額方法、すなわちSMIC（最低賃金）労働者に対する減額を最大とし、SMICの1.3倍の賃金を受け取る労働者まで減額率を減少させることで、低賃金労働者の雇用を促進しようという方法は「ジュベ割引（ristourne Juppé）」と呼ばれ、このアイデアはオブリー法に継承されることになる。

雇用促進のためにこの「5カ年法」に代わって登場したのが、さらに大胆な1996年6月11日の「労使間協定による労働時間のフレキシブル化と短縮によって雇用を促進するための法」（いわゆるロビアン法）であった。ロビアン法は「5カ年法」第39条およびその適用のための1994年5月20日のデクレ（法の適用のための政令）に定めた措置をさらに促進・柔軟化するためのもので、その主旨は賃金引き下げ条件を廃止し、労働時間の10～15%の短縮（積極的協定）を条件として、あるいは「社会計画」¹⁾の場合には雇用の部分的維持を条件（防衛的協

1) 1989年8月2日の法によって制定された「社会計画（plan social）」は、企業が30日の期間内に10人以上の解雇を予定した場合、解雇を避ける、あるいは解雇者数を抑制すること、ならびに解雇を避けられない従業員の再就職支援を目的に企業が行うべき措置を定めるもので、企業は従業員に解雇計画を伝えると同時に、「社会計画」を提出し、企業委員会（労使協議機関）において内容を検討することになっている（『労働法』321条4項）。「社会計画」の内容は『労働法』321条4-1項の規定によって、企業内の配置転換または他企業への再就職のためにとるべき措置、（解雇対象者の配置転換のための）新業務の創出、職能訓練方法、労働時間短縮・勤務体制再編成（によるワークシェアリング）などとなっている。なお、技術進歩、生産条件の変更、新業務の出現等のために企業が行う従業員再教育・訓練に対する国家の財政的支援は、同じく1989年8月2日の法によって定められた「国民雇用基金（Fonds national de l'emploi）」（『労働法』322条第1～4項）に関する規定に従う。

定)としてインセンティブ付与期間を3年から7年に延長するものであった。このロビアン法は「5カ年法」に比べれば労使間交渉を大幅に促進し、雇用も創出されたが、雇用創出効果は小さかった。しかし、ロビアン法は労働時間短縮に関する論争を再燃させ、左翼内に、「5カ年法」やロビアン法のように労働時間短縮と雇用創出を労使間交渉に委ねるのではなく、労働時間短縮を法によって強制し、雇用創出を図ろうという方針が台頭してくる(Freyssinet, 2004)。こうして、労働時間の短縮による雇用創出というテーマに関する左右の対立点は、これを労使間交渉によって実現するのか、それとも法によって強制するのかということになった。

1997年5月25日の国民議会選挙時の社会党の選挙キャンペーンにおける3つの公約は、「購買力の引き上げ、賃金低下無き35時間労働、若者70万人の雇用」であった。この大胆な公約は、「選挙に勝てるとは思わなかった」(社会党議員の証言——Larrouturou, 1998, p.119)ことによるという見方もあるが、勝利した左翼の政策になる。こうしてリヨネル・ジョスパンは6月2日の首相就任演説において法定労働時間の週35時間への短縮を新内閣の主要政策の一つにあげた。ただし、ジョスパン内閣(1997年6月2日～2002年5月6日)が、失業対策として法による35時間労働制への移行を最終的に決定したのは、政労使3者の代表を結集した1997年10月10日の「雇用に関する国民会議」においてであった。

この時点におけるフランス経団連(CNPF)の基本姿勢は、労働時間の短縮は労使間交渉によって進められるべきものであり、国家が介入すべきではない、というものであった(Bothorel, Sassier, 2002)。当時のフランス経団連会長ジョン・ゴンドワ²⁾は、社会民主主義的傾向の経営者(スエズの副会長)であって、大々的な反35時間労働法キャンペーンをすべきだという強硬派の主張を抑え、ジョスパン首相との交渉では、企業に対して労働時間の短縮について労使間交渉を義務づけ、また失業率の高い若者の雇用促進について対策をとらせるための法の制定を提案して、法による35時間労働制への移行を避けようとしていた(Bothorel, Sassier, 2002)。ゴンドワは、法による強制を避けるために、ジョスパン首相、マルティヌ・オブリーや民主労働同盟(CFDT)の書記長ニコール・ノタ等と精力的に交渉を行い、「国民会議」には経団連の同僚と共に、政府側が「法による35時間労働への移行」を口にした場合、政府の共犯者にならないために会議を退出する方針で臨んだ。政府側は慎重に会議を進め、ジョスパン首相が2つの法による35時間労働への移行と移行期日を公式に宣言したのは、こ

2) ジョン・ゴンドワ(Jean Gandois)はローヌ・プランやベシネーの社長(PGD)を努め、1994年からフランス経団連の会長職に就いた。マルティヌ・オブリーは労働省の官僚としてベレゴボワ内閣の労働省大臣、ついで国务院で諮問委員を努めた後、1989～1991年の期間、ベシネーに入社し、ジョン・ゴンドワの社長補佐を努め、1991年にエディット・クレソンに労働省大臣に任命されたことからベシネーを去った。この1989年以来、ゴンドワはマルティヌ・オブリーの才能を高く評価し、彼女の友人であり後見人となっていた。

の会議の閉会時の声明においてであった。そのため、ゴンドワは会議後のインタビューにおいて「だまされた」と公言し、経団連会長を辞任した (Bothorel, Sassier, 2002; Alexandre, De L'Aulnoit, 2002)。35時間労働制への移行期日については会議中には一言も触れられず、またゴンドワに予め示された声明文にも記されていなかったためであった (ジョスパンの側近のオリビエ・シュラメクが声明文の一部を隠して示したと言われている—— Bothorel, Sassier, 2002; Alexandre, De L'Aulnoit, 2002)。

ゴンドワの後を継いだエルネスト・アントワヌ・セリエール³⁾は CNPF を MEDEF (Mouvement des entreprises de France) へと改組し、精力的に反35時間労働法運動を進めることになる。この MEDEF の主張は以下の点に集約されている。すなわち、従業員20人以下の企業に対する移行期間の猶予措置を従業員50人以下の企業にまで適用すること、残業労働時間について包括的な扱い (少ない労働者の時間分を多い労働者に回して、全体として残業労働時間を管理する) を可能にすること、35時間から39時間までの4時間の残業については割増率を25%から10%にすること、勤務時間の編成方法については労使間の交渉に委ねること、また状況を異にする様々な企業に対して画一的な法を適用すべきではないということであった (清水, 2005)。こうした経営者団体の要求は、右翼政党内の新自由主義派、特に2002年の大統領選挙時にシラク大統領の再選を支援するために旧共和国連合派 RPR と自由民主派を結集して組織された国民運動連合 (Union pour le mouvement populaire: UMP) の政策に反映されていく。

2002年に登場した右翼のラファラン内閣 (2002年5月6日～2005年5月31日) は、2003年1月17日制定されたフィヨン法によって、残業労働時間に関する制約を緩和し、また従業員20人以下の企業の35時間労働制への移行期限を2005年12月31日まで延期するなど、まずは慎重に35時間労働法の制約を緩和したが、右翼政権はその後さらに35時間労働法の有名無実化を進めていく。

右翼議員、パトリック・オリエとエルヴェ・ノベリが2004年4月14日に国民議会に提出した労働時間短縮の経済的社会的影響に関する『報告書』は序文において、オブリー法および左翼政権を以下のように批判した。

35時間労働法によって引き起こされたフランスの社会及び経済に対する打撃は、偶然や不運の結果ではなく、経済の動きに先んじ、これを速めようとする政治的選択の結果である。この選択には、労働時間の短縮は、経済成長および発展に伴って生じるものであって、けっして経済成長・発展に先行するものではないという見識が欠けている。さらに、乱暴に労働コスト

3) エルネスト・アントワヌ・セリエール (Ernest-Antoine Seillière) はフランスの鉄鋼業の草分けであるヴォンデル (Wendel) 家の後継者であり、ヴォンデル・グループの持株会社ヴォンデル・アンヴェスティスモン (Wendel Investissement) の社長である。セリエールはゴンドワの辞任の後を継いで CNPF の会長になると CNPF を MEDEF に改組し、1997年12月から2005年6月5日まで会長を務めた。

を11.4%増加させた時から、政府には企業経営者の参画、さらには労使間協定によって労働時間の短縮を進めるという可能性がなくなった。こうした状況においては、労使間交渉は進まない。したがって、法の介入は不可避になる。しかし、多くの特殊なケースを含む経済世界を法によって一律に扱うことはできないために、政府は多くを労使間の交渉に委ねた。ところが、政府は労使を、そして特に経営者団体を信頼せず、したがって法は労働者保護のための多くの規定を含み、まったく複雑な法になってしまった。政府は企業に課された労働時間の短縮によって企業のコストが膨れ上がることを知っていたために、仮定上のマクロ経済的解決のための諸手段を採用した。すなわち、一方において、雇用主の社会保障費負担額の軽減措置によって、政府は労働コストの上昇分の一部を政府が負担することにし、財政負担が増えた。他方、政府は企業に対して労働時間短縮の代償として賃金抑制、モジュール化、および労働時間編成のフレキシビリティを与えた。その結果、労働者の購買力は停滞し、労働条件が悪化したために、無視しえない数の労働者、とくに弱い労働者の失望が増加した。最後に、前政府は小企業の特殊事情を認めており、35時間労働への移行に関して特別の猶予を与えていたが、この措置は不十分であり、企業規模による企業間、従業員間の亀裂を深めた。

『報告書』の精神は全体として新自由主義的であり、労働時間の短縮は経済発展の結果として生じるのであり、また一般的に政府による経済への介入は行なうべきではなく、問題は労使間交渉に委ねるべきである、というものである（同様の主張は、ロレアル（L'Oréal）の社長フランソワ・ダルが序文を寄稿したJ. ブニヌ『35時間労働制の真実——経営者の証言』[Bounine, 2002]においても行なわれている）。したがって、『報告書』は、社会党政権下のオブリイ法のみならず、バラデュール内閣の5カ年法からジュペ内閣時のロビアン法へと展開された右翼政権の労働時間・雇用政策をも否定するものであった。右翼の労働政策において、左翼政権を挟んでハト派からタカ派へ方向転換が行なわれたのである。

2007年の大統領選挙においてUMPの指導者であり、次期大統領候補でもある内務大臣ニコラ・サルコジも、このような35時間労働制の改革と規制緩和を進める中心人物の一人である。サルコジの考えは、以下のように要約できる。第1に、35時間に留まりたい者は留まり、放棄したいものは放棄できるようにする。第2に、残業労働時間に対する課税や罰則（割り増し率や代休の強制）は全て廃止する。第3に、より多くの労働を与えようとする経営者やより多く働こうとする労働者を罰するようなことは好ましくない（「労働者はより多く稼げるならば、より多く働く用意がある。彼らが望む限り、その選択ができるようにすべきだ」）。第4に、フランスは雇用主の社会保障費負担額を軽減するために年160億ユーロも支出する余裕はない（以上はTF1, 2004年7月1日, fr.news.yahoo.com）。ただし、サルコジは、経済省大臣としては「いくつかの企業グループは賃金を増加させずに従業員をより長時間働かせようとしているが、これには賛成しない」とし、賃上げ無き所定内労働時間の引き上げには反対していた（AP, 2004年11月5日, fr.news.yahoo.com）。

右翼政権によるフィヨン法以降の労働法の修正はこのような方向、すなわち、法定労働時間週35時間の変更は行なわず、残業労働時間に対する割り増し率の引き下げや上限規制の廃止によって、労使間協定を前提に企業が低コストで必要なだけ残業時間を課せるようにするという方針（従業員20人以下の企業に対する35時間制の適用の猶予を含む）で進められていく。事実、2005年1月13日に提出された「企業における労働時間編成の改革に関する法」の提案主旨において、労働法修正の意図が以下のように説明されている。

「労働者の個人的な優先事項や各企業の特殊な状況とは無関係に、すべての労働者に労働時間の強制的な短縮を課すことによって、前左翼政権はフランス経済ならびに労働者の購買力を大きく悪化させた」。2003年1月17日のフィヨン法は、事実上、従業員20人以下の企業に対する35時間労働法の適用を停止し、複数の最低賃金を統一化することによって、労働時間短縮によって引き起こされた最も有害な経済的影響を終焉させたが、すべての問題を解決した訳ではなかった。したがって、労働者と企業の選択の自由を確立し、より良い社会民主主義のために規制法に対する労使間交渉にもとづく権利の優位性を確立しようという一般的配慮にもとづいた、より大幅な規制緩和の提案が、「より多く働くことでより多く稼ぐことができることを望んでいる人々のために」必要である。こうして、ラファラン首相の指示によって、「法定労働時間を変更することなく、立法措置によって自由度を拡大できるようにするための」議論が開始された。そして提案された法の目的は、労働者と企業に、産業部門あるいは企業内の労使間協定によって可能となる新たな諸手段を与えることにある。同法はまた従業員20人以下の企業に対して解決法を与え、時間貯蓄口座を単純化し、残業労働時間に対する法の上限規制あるいは団体協約による上限規制を超えて働く意欲のある労働者のために「選択した残業時間制」を制定するものである。最後に、同法はまた、極小企業（*très petites entreprises*: TPE）のために、残業労働時間の割り増しに関する特別措置を3年間延長するとともに、極小企業の従業員のために、金銭補償の支給と引き換えに労働時間の短縮のために与えられた休日の一部を放棄することができるようにすることにある。

こうして提案された法案は、2005年3月22日に国民議会において採択された。

3 右翼政権による35時間労働制の有名無実化

前述のように、2002年5月に成立したラファラン内閣は早くも同年10月にオブリー法Ⅱの規定を緩和するための修正法案を提出し、「賃金、労働時間、雇用促進に関する2003年1月17日の法」を制定した。このフィヨン法は、「労働時間の短縮および編成に関して団体交渉の役割を増加させようという意図」を持つもので、労働法の主要な修正点は以下である。

残業労働時間について、35時間から43時間までの8時間の残業時間の割増率を労使間協定が存在しない場合のみ25%とし、労使間協定によって10%にすることができるようにした（オブリー法Ⅱは、35時間労働制への移行初年度のみ、特例として最初の4時間のみを10%割増

とした)。労働監督官の許可なく行なえる残業労働時間の上限は当面は年180時間（オプリー法Ⅱでは130時間）とし、将来は労使間協定で定められる。時間貯蓄口座の便益を増すために、労使間協定によって、口座に蓄えられた時間の管理及び清算を貨幣化することができる。

また、フィヨン法のポジティブな貢献としてはオプリー法によって引き起こされた混乱、すなわち複数のSMICおよび月額最低保障賃金の併存という問題を解決し、単一SMICへの統合方法を定めたことを上げることができる。すなわち、オプリー法Ⅱ第32条は35時間制への移行に伴う賃金の減少を避け、移行以前と同一の賃金を補償するために月額保証賃金（GMR）を設定した。この月額保証賃金は、移行時の時間SMICの169倍として定義されているために、SMICが毎年7月1日に見直されることから移行期に応じて異なった賃金額になった。2002年7月1日時点においては、月額1035.9ユーロのSMICの他に5種類の月額保証賃金が存在した。ラファラン内閣はこのSMICも含めて6種類の月額最低賃金を、年々異なった率で増加させることによって、2005年7月1日までに最後のGMR 5=1154.3ユーロに収斂・統一することにしたのである（フィヨン法第1条）。他方、オプリー法の定める社会保障費の雇用者負担額の軽減措置は、軽減額の計算が毎月一人一人の労働者について行なわれることから（オプリー法Ⅱ第20条）、最低賃金が多様であればそれだけ計算が煩雑であるだけでなく、軽減措置が法の数だけ存在し複雑である（オプリー法ⅠおよびⅡと1995年のジュベ法）。よってラファラン内閣は、月額最低賃金の統一と合わせてこれらの法によって定められた軽減措置を統一しようとした。具体的には、最低賃金水準の場合、雇用主の負担（全体で30.2%）の軽減額は最低賃金の26%、軽減額は賃金水準の上昇とともに減額されて最低賃金の1.7倍で0になる、しかも軽減額は時間賃金（月額賃金を支払い時間数で割った商）で計算される、というものであった（フィヨン法第9条）。

フィヨン法は、基本的には、オプリー法に見られた35時間労働制に移行しない企業の長時間残業労働に対するペナルティー（割増や代休付与）を大幅に緩和し、逆に35時間労働制に移行していない企業を優遇し、移行しなくとも良いようにしたと考えられる。ところで、このようなフィヨン法の恩恵を受ける企業は小企業、とくに35時間制に移行することによって労働コストが上昇し、規模の経済によって労働コストの上昇を吸収しえない従業員20人以下の小企業である。この点からすれば、フィヨン法は小企業救済法であると見なせよう。とはいえ、フィヨン法は、全体としてオプリー法に対して慎重であり、最低賃金の統合化、社会保障費負担の軽減手続きの簡素化等、オプリー法の問題点を解決してより合理的な35時間労働法を制定するという装いをもっている。

しかし、右派政権は時間の経過とともにオプリー法に敵対的な姿勢を取るようになる。2005年3月31日の「企業内労働時間編成に関する法」は、基本的には、時間貯蓄口座制度の修正、残業労働時間規制の修正、および従業員20人以下企業の35時間制の適用期限の延期に関する3章で構成されている。

時間貯蓄口座は、1994年7月25日の法が、年次有給休暇の未消化分を次年度に持ち越せるようにするために制定したものであるが、オブリー法はこの時間貯蓄口座を使って残業時間管理を行なえるようにした（自動車メーカーにおける運用実態は清水〔2006〕が説明している）。オブリー法Ⅱでは、積み立てられた時間数の運用は労使間協定に委ねたが、積み立て時間数の有効期間5年、年間の積み立て可能日数年22日等の制限があった。2005年3月31日の法は、時間貯蓄口座の運用を弾力化するために、労使間協定によって積み立て日数の上限の設定、および積み立て時間の利用法（休暇取得か残業手当による支払い）を定めることができるようにした。また、同法は積み立て時間の有効期限に関する規定を廃止し、労働者は時間貯蓄口座を退職時まで維持することができるようにした。これは、企業にとっては企業の都合で休暇取得や残業手当の支払いを遅らせることができるということを意味するものであって、労働者の便宜を図ったとは言えない。

残業労働に関する「選択した残業時間」制の導入は、労働法あるいは団体協約の定める残業労働時間の上限規制を越えた残業労働時間を、労使間協定の認めた労働者自身の「選択した残業時間」として制度化するものである。このような残業労働時間については、フィヨン法は50%増しで割増を行なうことと定めていたが、2005年3月31日の法は賃金割増については10%以上を条件に労使間協定で定めるものとした。よって、同法は、最終的には労使の力関係に依存するが、労働組合の弱い、あるいは存在しない企業においては、労働者が「選択した」という口実のもとに、低コストの長時間労働に従業員に課すことができるようにしたのである。

最後に、2005年3月31日の法は、従業員20人以下の極小企業の法定週35時間労働制への移行期限を、フィヨン法による2005年12月31日までの延期をさらに3年延期して、2008年12月31日とした。さらに、同法は、従業員が労働時間短縮によって取得した休暇日数の一部を「放棄」して、その代わりに10%の割増賃金を受け取ることができるように定めている。これもまた、残業時間の取扱のケースと同じように、低割増賃金の支払いという代償を払うことで、企業が従業員に法定週35時間、年間1600時間制への移行によって増加した休日の労働日への転換、したがって稼働日の延長を可能としたものである。

この2005年3月31日の法による「選択された残業時間」の制度化によって、法定週35時間あるいは年1600時間という制度は、単にこれを越えれば残業労働時間、しかも今や低コストの残業労働時間になるのみであって、企業が実際に労働時間を短縮しようがしまいが、大きな影響はない、したがって35時間労働制に移行しなくても良いということになった。従業員20人以下の極小企業についても同様に、35時間制に移行しても低コストで長時間の残業労働を課し、また年間稼働日を延長することができるようになったのである。こうした意味で、2005年3月31日の法によって、35時間労働法は死でしまったともみなされるようになった（R. ボワイエ）。

4 エピローグ：35時間労働制の不可逆性

右翼政権がフィヨン法と2005年3月31日の法によって進めた35時間労働法の有名無実化は一定の効果を及ぼした。雇用・社会統合・住居省の研究機関 DARES の調査研究 (Ulrich, 2006) によると、2003年以後、若干の小企業が35時間労働制に移行した例を除けば、労働時間短縮の動きは停止した。フィヨン法が可能にした残業規制の緩和、および企業の社会保障費負担額の軽減措置のための計算法の変更が、残業労働時間の実施に好都合になったためであった。また、2005年3月31日の法の結果、従業員20人以下の小企業は2008年末まで35時間労働制の適用を猶予されたことから週36時間目から39時間目までの時間について、割増残業手当（あるいは休暇）を支払う必要がなくなったために小企業の労働時間短縮は進まず、結果として小企業の労働者は平均的には大企業労働者よりも長時間労働であるという、オブリー法以前の状態が持続している。同調査によると、従業員10人以上の企業（農業を除く）のフルタイム労働者の平均年間総労働時間は、2003年に1609時間に低下した後、2004年には1616時間に増加しているが、これは祝日休暇数の変動（祝日が土日に重なった）の影響であると説明されている。とすれば、フィヨン法以降、企業は年間総労働時間延長政策を意図的には採用しておらず、また、35時間労働制への非移行企業も労働時間を短縮せず、いわば、35時間労働法の適用が2003年に凍結されてしまったかのようである。サルコジ内務大臣の主張したように、35時間に留まりたい者は留まり、放棄したいものは放棄したように見える。

他方、「労働者はより多く稼げるならば、より多く働く用意がある。彼らが望む限り、その選択ができるようにすべきだ」というサルコジの主張や2005年3月31日の法の法案主旨で謳われ、導入された「選択された残業時間」について、2005年1月31日付のル・モンド紙によると、世論調査機関 IFOP は、「より多く働きたい」と答えた労働者は18%に過ぎず、公共部門の労働者の81%、民間部門の労働者の74%は労働時間の延長を望まなかったという調査結果を明らかにしている。この記事では、より多く働きたいと答えた労働者がフルタイム労働者かどうか明示されていないという問題があるが、少なくとも大部分の労働者は右翼政権が主張するような長時間労働は望んでいないといえる。

また、経営者達もすべてがオブリー法に反対しているわけではない。CFDT によると、2001年の初頭に調査機関の BVA が行なった783人の事業所責任者に対するアンケート調査によると、彼らは35時間労働への移行に関して好意的であった。その理由は以下にあった。①3分の1の雇用主達は35時間労働に関する交渉によって「従業員と経営者の間の信頼関係」が良くなったと答え、56%の雇用主達は変化なしと答え、そして9%の雇用主が「悪化した」と答えている。よって、全体としてみれば、35時間労働のための交渉が労使関係の改善に貢献したと見なせる。②15%の雇用主が、35時間制への移行は雇用創出になんの役割も果たしていないと答えているが、52%は、量は限られているにしても、雇用創出効果があったと考え、3分の1の雇用主が新規雇用の全てが労働時間の短縮によるものであったことを認め、全体とし

て、71%の雇用主は、労働時間短縮が雇用創出に正の効果を及ぼしたと考えていた。

なお、フィヨン法や2005年3月31日の法の後に35時間労働制を放棄して、所定内労働時間の延長を行なった企業はごく小数にとどまり、ほとんどの企業は労働条件については労働法の修正を受けて再交渉・変更を行なったにしても、基本的には35時間労働制を維持し続けている。従業員20人以下の企業を除けば、フィヨン法と2005年3月31日の法はいずれも労働諸条件の変更について「労使間交渉による」という条件を付けている以上、労働側の変節が無いかがり、35時間労働制は維持されるであろうし、また残業労働時間の割増率の大幅な引下げのような労働条件の大幅な変更は困難であると思われる。すくなくとも、私の調査した自動車メーカーに関するかがり、35時間労働制への移行時の労使間協定（清水，2006）の大幅な見直しは行われていない。その意味で、フランスにおける35時間労働制への移行は不可逆的な過程のように思われる。問題は、従業員20人以下の企業が35時間労働制に移行する必要性がなくなった場合に生じる、労働市場および労働者の境遇の2重構造化であろう。

参考文献

- Alexandre Ph., De L'Aulnoit B. (2002), *La dame des 35 heures*, Robert Laffont, Paris
- Askenazy Ph., Bloch-London C., Roger, M. (2004), "La réduction du temps de travail: 1997-2003", in P. Friedenson, B. Reynaud (éd.), *La France et le temps de travail (1814-2004)*, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 157-186
- Bothorel J., Sassier Ph. (2002), *Sellière, le baron de la République*, Robert Laffont, Paris
- Bounine J. (2002), *Vérités sur les 35 heures. Des chefs d'entreprise témoignent*, Editions du Rocher, Paris
- Dayan J.-L. (2002), *35 heures, des ambitions aux réalités*, Editions La Découverte, Paris
- Freyssinet J. (2004), "La transformation des enjeux et des modes de régulation: 1978-1996", in P. Friedenson, B. Reynaud (éd.), *La France et le temps de travail (1814-2004)*, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 133-156
- Gouvernement français (2002), *La réduction négociée du temps de travail: Bilan 2000-2001*
- 林雅彦，遠藤希代子 (2002)，「週35時間労働がもたらした影響」『海外労働時報』No. 321，60-73頁
- Jopsin L. (2005), *Le monde comme je le vois*, Gallimard
- Larrouturou P. (1998), *35 heures, le double piège*, Belfond, Paris
- 奥田香子 (2001)，「フランスの雇用・時短政策と35時間労働法」『日本労働研究雑誌』No. 496，49-55頁
- 清水耕一 (2003)，「フランス35時間労働法の性格と意義」『経済学論叢』（同志社大学），第54巻第4号，32-66頁
- 清水耕一 (2005)，『「35時間労働下のトヨタ生産システム」の研究』平成12年度～平成15年度科学研究費補助金（基盤研究(B) (2)，研究代表者：清水耕一）研究成果報告書
- 清水耕一 (2006)，「フランス自動車産業における35時間労働」『岡山大学経済学会雑誌』第37巻第4号，13-35頁
- Ulrich V. (2006), "La durée annuelle collective du travail en 2004", Première Synthèses, No. 51.1, DARES, p. 1-7

「現代のヨーロッパ研究」への視点

長 尾 伸 一

1 従来のヨーロッパ研究の問題関心とその現在

英語圏の大学では「ヨーロッパ研究」が一つの分野として確立している。日本の従来のディシプリンに翻訳すると、この名称の下にはアメリカ史やイギリス史を除く西洋史、政治学でのヨーロッパ政治、政治史、近代社会・政治思想史などの歴史分野に加えて、ヨーロッパ経済論、政治論、EU 研究などが一括されている。この扱い方には、「ヨーロッパ」（実際にはヨーロッパの大陸部）研究を地域研究の一つとしてとらえ、アフリカ研究やアジア研究やラテン・アメリカ研究と並列する態度が表れている。最近では日本でもこのような区分の仕方が認知されてきたように見える。しかしアジア、ラテン・アメリカ、アフリカなどの地域に関する地域研究と違って、従来の日本のヨーロッパ研究、とくに西欧研究は、たんなる「地域」を対象とした研究と考えることはできない。なぜなら第二次大戦後のある時期までの日本の「ヨーロッパ研究」には、ヨーロッパ（西欧）を将来の日本社会のあるべきモデルとみなす知的伝統があったからである。そのような性質は、おそらく現在でも何らかの形で残存していると思われる。

他方で、この分野をめぐる状況は大きく変化した。第二次大戦後には合衆国とソ連が冷戦体制を構築し、ヨーロッパ（西欧）の世界支配は消滅した。また日本などアジア諸国の急速な経済成長は、経済、政治、技術の上でのヨーロッパの優位性を減退させてきた。それらの変化は、日本の社会科学の動向にも反映している。合衆国の世界的影響力と日米同盟のため、欧米地域への関心は合衆国に集中している一方で、政治、社会改革のモデルをもとめる日本の社会学者たちがほとんどかえりみることがなかったアジア地域が、現在経済学者や政治学者の注目を集めている。80年代以後の韓国、シンガポール、台湾と、それらに続く東南アジア地域の奇跡の経済成長、さらにそれらを飲み込んで進展している中国の経済大国としての勃興と、おそらく今後それに続くと思われるインドの成長は、教育科学政策という点からも、日本の社会科学をこの地域に向けて方向付けつつある。

こうした冷戦終焉後の合衆国の経済的、政治的、軍事的世界支配と東アジアの経済発展に対して、ヨーロッパ（西欧）は世界的影響力を喪失し、生活水準と文化の両面でいまだに稀な豊かさを誇っているが、社会発展が遅い地域となっている。そのうえヨーロッパ経済が他地域に比較して相対的に停滞していることも否定できない。この地域にかつての日本のヨーロッパ研

究が想定してきたような、先進社会としての現実と理念を構想する力が残されているのかどうかは、ヨーロッパ研究の将来を考えるうえで決定的な問題となっている。もしそうでないとなれば今後のヨーロッパ研究は、合衆国やイギリスでのように、たんなる地域研究の一つとして継続されていくことになるだろう。

このような見方が誤っているとはいえない。またたんなる一つの「地域研究」としてヨーロッパ研究をとらえることは、第二次大戦後の日本の研究が「ヨーロッパ」を理念化し、しばしば現実と異なったヨーロッパ像を描いてきたという問題点を訂正することにもなる。しかしヨーロッパ地域の研究に固有の問題関心が今後存続する可能性が残されているのも、確かだと思われる。本稿は西欧を中心に社会主義体制の崩壊、ドイツ統一、EU 統合の進展から「第三の道」論の台頭にいたる現代ヨーロッパの変貌を観察してきた現代ヨーロッパ研究会の歩みと、筆者自身のヨーロッパ近代思想史研究を総合して、この問題を考察する。とくに社会改革のヨーロッパ・モデル、地域統合の先進的事例という現代ヨーロッパ研究の主題と、モダニティの生誕の地という歴史的ヨーロッパの三点について検討することを目的とする。その点で本稿は「現代ヨーロッパ」研究とともに、「現代のヨーロッパ研究」が担っている課題をも射程に入れている。

2 社会改革の先進地域としてのヨーロッパ——「ヨーロッパ・モデル」をめぐる

(1) 第二次大戦後の福祉国家モデル¹⁾

近代の西欧は二つの世界大戦へと発展した激しい覇権闘争を内部で繰り広げながら、帝国として世界を支配し、国内市場を開放し「近代化」を実行するか、植民地、従属国となるかを他の地域に強制してきたが、第二次大戦後は政治的、軍事的、経済的にはアメリカ合衆国におくれを取り、政治的、軍事的にはソ連からも圧迫されるようになっていった。また50年代から60年代にかけてアジア、アフリカ地域の植民地を手放すことを余儀なくされて海外領土を著しく縮小し、本来の西欧地域のみが西欧諸国の主要な政治的支配地域となった。だが戦禍から目覚ましい復興を遂げた西欧諸国は福祉国家を建設して豊かで安定した市民生活を実現し、再び戦後世界の社会改革の先端に立った。西欧は戦後の日本の復興と成長に対しても、一つのモデルを提供した。それは自由市場と分権化を特徴とする合衆国モデルと比較して、「豊かな社会」の「ヨーロッパ・モデル」と呼ぶことができるだろう。

「ヨーロッパ・モデル」は主に以下の要素から成り立っていた。それらは、30年代の世界恐慌への対応として始まった反循環政策であり、それには何らかの形で累進的所得課税制度が

1) 以下の記述については、長尾伸一、長岡延孝「サッチャー以後の社会民主主義」『経済評論』39巻8号、1990年8月、住沢博紀・坪郷實・長尾伸一・阪野智一・長岡延孝・伊藤公夫編著『EC 経済統合とヨーロッパ政治の変容』河合出版、1992年8月収録の長尾・長岡論文、長尾伸一・長岡延孝編訳『制度の政治経済学』木鐸社、2000年5月収録の諸論文参照。

伴っていた。西欧社会で公共性を代表すると考えられていた国家は積極的な経済の管理者となるとともに、医療、住宅、失業補償などを供給する福祉国家としても現れた。それは強権的で権威主義的なアジアの「開発国家」²⁾とは異なり、政治的には階級、団体間の社会的な妥協体制によって支えていた。そのため財政的、制度的な面での国家の強大化は、民主主義の進展と並行していた。これらの社会的、政治的制度構造には、レギュレーション学派によって「フォーディズム」と呼ばれるようになる、大量生産・大量消費型の工業を主導的な成長部門とする経済のあり方が対応した。

「ヨーロッパ・モデル」は必ずしも理想的に機能したわけではない。それは特に西欧の大国についてそうだった。ケインズの母国イギリスでは、自由市場志向型の企業と産業自治に固守する比較的強力な労働組合が併存し、調整型の経済運営は容易ではなかった。その半面で反循環政策が頻繁に採用され、「ストップ・ゴー」と呼ばれるインフレ基調の不安定な景気循環が繰り返された。この国の福祉国家は、あたかも所得格差を当然視する自由市場的な経済に対立するかのようには建設された。イギリスの福祉国家は国民一人一人を平等に扱うことを絶対不可侵の原理とし、住宅政策、医療政策、教育政策の分野で、累進的所得税に基づく無料の国家サービスが提供された。おそらく弱い官僚機構、憲法裁判を行わない裁判制度、階級対立を色濃く温存した社会といった条件の中で、議会に権力と公共性が集中していたことが、ヨーロッパ・モデルをこのように対立型に歪めて誕生させたのだと思われる³⁾。

近代国家が議会を中心に発達したイギリスに比べ、第二次大戦後保守政権が長期にわたって支配したフランスでは、強力な行政国家の存在が特徴的だった。TUC というナショナル・センターを持っていたイギリスと違い、フランスの労働運動は政治党派ごとに分裂し、組織力も低下していった。運動の分裂は必ずしも社会の対抗力の弱さを意味していたのではないが、フランスではミッテラン社会党政権にいたるまで、行政権力中心の政策運営が行われた。行政権力は戦略産業から金融にまで影響力を行使し、ナショナリスト的な観点からインフレ的な経済政策を施行した。他方でフランスの福祉国家は、ミッテラン政権下で立法処置によって完備した制度を整えるまでは、不十分な形ながら、中間団体と連携、あるいはそれらに依存する形で発展した⁴⁾。たとえばエタティズムの国フランスは、大陸に多くみられる保険型の医療保障をつくりあげた。この点では国家主導型のイギリス福祉国家と対照的だといえる。

(西) ドイツには巨大な銀行と強力で中央集権化された労働組合 DGB が存在し、セクター別の団体交渉が制度化され、政権交代にもかかわらず「社会的市場経済」と通称されるように

2) アジアの開発国家については、長尾伸一・畑島宏之・藤縄徹・藤縄純子訳『東アジア資本主義の政治経済学』同文館出版、2000年10月参照。

3) 近代イギリス国家の公共性の特異さについては、共同研究報告書『近代イギリスにおける「公共圏」・中間団体・権力』（大野誠代表、2002-2005年日本学術振興会基盤研究(A)、近刊予定)参照。

4) 田中拓道『貧困と共和国——社会的連帯の誕生』人文書院、2006年1月。

なる、一貫した調整型の経済・社会政策が遂行された。(西) ドイツはその点で「コーポラティズム」的な制度的、社会的インフラに恵まれ、モデルが比較的安定的に機能したと思われるが、連邦銀行の独立性のため、社会民主党政権の下でさえ、ケインズ的な反循環政策のような大規模な国家介入が実施されることはなかった。

これらの西欧大国の「ヨーロッパ・モデル」は、何らかの形で国家を中心として民主主義を発展させる「豊かな社会」を作り上げた点では共通するが、通常想定されるような理想型からはそれぞれの理由で乖離していた。むしろ30年代から反循環政策と国民融合の先駆的な政策を展開した西欧の小国で、典型的なヨーロッパ・モデルが形成された。とくにスウェーデンは世界恐慌への対応の時点から、ナチス政権下で経済の軍事化に傾斜したドイツや最高裁の抵抗にあいつつニューディール政策を進めざるをえなかった合衆国に比べ、ケインズ主義的な政策をもっともはやく導入した。そして極度に集権化された労働組合と企業団体の間の中央団体交渉が制度化され、賃金抑制と労働者保護の両立が志向された。小国という条件は、資本と労働という対立しあう社会的諸勢力の両者が、困難な国際情勢の下で国家の存続を図るために妥協を成り立たせることを促進した。この社会的妥協への志向性は、第二次大戦後も経済的な国際競争への対応という形で存続した。それは国内需要だけでは大量生産型の工業の発展を支え切れないため、不断に変化する世界市場への適応を余儀なくされる小国では、むしろ当然のことだった。こうして成立した北欧の完備した福祉国家と民主主義は、西欧民主主義のもっとも完成した形態とみなされるようになった。第二次大戦後の西欧の大国の政治舞台で、社会主義政党が多数派だったとはいえないが、それらの小国では多くの場合、社会主義政党が長期にわたって政権を担当するか、政権に参加していた。そのような意味で戦後の西欧は、かつてのソ連型社会主義や合衆国の自由民主主義と区別される社会民主主義的改革政治の可能性を提示していたといえるだろう。

もちろん西欧小国家の市民の多くは、エスニシティとしてはゲルマン系統に属する。この点ではそれらの諸国は、文化的にはケルト、ラテン、ゲルマン、スラブからアジアに至る様々な諸文化の融合と併存を示す、言語の万華鏡のような現代ヨーロッパの文化的地勢図を必ずしも典型的に示しているのではない。しかしアジアやアフリカ諸国と比較すれば、西欧の小国の社会、政治、文化がさまざまな点でヨーロッパ性を帯びていることも確かである。西欧の諸民族が有している可能性が、外圧に対して脆弱な小国という特殊な条件下にあるこれらの国で、実験的に開花したとみることもできる。1967年に開設された日本のスウェーデン社会研究所の理事長には、保守本流に属するといわれる大平正芳が就任した。後に首相となる大平はその開所式で、スウェーデンは将来の日本が目指すべき国であると発言した。このことは、キャッチアップを終えつつある日本に、「ヨーロッパ・モデル」が政治スペクトルを超えて社会改革の大きな示唆を与える存在であったことを示している。

(2) 80年代以後の展開——エコロジー的構造転換⁵⁾

1960年代末に高成長が終焉を迎え、管理通貨体制が崩壊すると、福祉国家政策は財政的制約を受けて行き詰まりを見せ始めた。70年代の経済危機は多くの工業国を襲ったが、(西)ドイツや西欧小国のような、調整型の経済的ガバナンス様式を有する諸国がこれを比較的順調に乗り切ったため、これらの諸国の経済、国家の在り方は政治学者によって「ネオ・コーポラティズム」と呼ばれ、注目を集めることになった。しかし(西)ドイツや西欧小国もインフレ、景気後退、財政危機、団体交渉による調整の失敗などから逃れることはできず、「ヨーロッパ・モデル」を維持することは困難になった。また60年代末から政治問題となってきた環境問題や、移民労働者問題、フェミニズム運動の高揚など、新しい政治課題に、政党、企業団体、労働組合を中心的なアクターとして組織されてきた「ヨーロッパ・モデル」は有効に対処することができなかった。こうして80年代に入ると、西欧はポスト福祉国家の時代を迎えることとなった。

80年代の日本では、当時台頭しつつあった新保守主義が「ヨーロッパ・モデル」を解体していくという議論が行われた。だが実際には穏健な(西)ドイツのコール政権ばかりか、西欧で新保守主義を代表したイギリスのサッチャー政権も含め、「福祉国家の解体」を公約して政権に就いたものはなかった。教条的な自由市場主義者だとして左翼から批判を浴びていたサッチャー政権とそれに続くメージャー政権も、労働組合の勢力を削ぎ、再産業化のために海外からの直接投資を促進し、金融市場の自由化によって国際競争力を持つサービス・セクターの成長をはかり、国有企業などの国有財産をプライヴェート・セクターに売却して財政赤字を削減するのがおもな施策だった。イギリス保守党政権は明らかに制度的問題を抱えているNHSや教育制度を維持すると明言し、膨大な失業給付金も負担し続けた。西欧の新保守主義は市場に親和的な形で福祉国家を再編し、変容した経済環境の下で衰退産業の労働者や失業者など一部の市民を犠牲にしつつ、国民の多数派の生活を守ることを約束したのだった。豊かさや安心と社会的公正さを結びつけた福祉国家政策がつくり出した「ヨーロッパ的生活様式」はそれほどまでに西欧市民の間に定着し、もはや「後戻りはできない」のだった。

他方で70年代末から80年代初頭にかけて経済的困難の中で一時大きな影響力を持った急進左派路線は、国有化の深化と需要管理政策による経済危機の打開を目指した。この動向はフランスではミッテラン社会党政権を誕生させた。ミッテラン政権は福祉国家関連立法と地方分権化の推進という点で、フランス国家の方向を決める大きな功績を残したが、経済運営では失敗し、路線転換を余儀なくされた。こうして戦後の福祉国家路線が依拠してきた西欧の経済的、

5) 以下については、『EC 経済統合とヨーロッパ政治の変容』、長尾伸一・長岡延孝編訳『成功した環境政策』有斐閣、1998年4月、Miranda Schreurs, *Environmental Politics in Japan, Germany, and the United States*, Cambridge University Press, 2002 (翻訳は2007年秋刊行予定) 参照。

社会的条件の消失が明白になり、そのことを社会民主主義自体が自覚するようになっていった。

70年代以後の大きな特徴の一つは、工業部門の技術と経営方式が少品種大量生産から転換することと並行して、成長の原動力がサービス部門に移り、主導的な産業部門のあり方が変化したことだった。それに伴い、人口構成や社会の組織化の在り方や市民意識の点でも、西欧は工業社会からサービス社会へと移行しつつあった。この社会の変貌の意識化が、党の在り方や政策や対応がもっとも遅れたイギリス労働党の路線転換の背後にあった⁶⁾。サービス社会と管理通貨制度の崩壊、ヨーロッパ経済統合の進展に対応して、福祉国家の改革を推進せざるを得ないという点で、社会民主主義にとってももはや「後戻りはできない」ことが明白になった。

そのような模索の中から、福祉国家の再編を環境保護などの新しい問題への対応と結びつける、新しい「ヨーロッパ・モデル」の構想が生まれてきた。それは福祉国家の再編・改革と新しい社会状況への適応を環境保護と結び付けていく「環境・福祉国家」路線と呼ぶことができるだろう。西欧諸国の環境政策の本格的な展開は、80年代（西）ドイツでの緑の党の登場に始まるのではなかった。60年代末から70年代はじめにかけて、スウェーデン社会民主労働党政権とドイツ社会民主党政権は包括的な環境政策を提起し、環境問題を西欧の政治舞台にのせた。ドイツ社会民主党のヴィリ・ブランドは党首となった時点から、環境保護の重要性とその政治的価値を認識していたといわれる。それは市民社会の積極的なイニシアティブによって、国際的に見てもパイオニア的な環境保護施策を実行した合衆国と異なった、政治先行型の環境保護政策の登場だった。だがそれらの政策は経済危機に直面し、経済成長を推進する労働組合を支持基盤とする社会民主主義政権下で後退を余儀なくされた。この失敗が70年代後半から、西欧政治の第三勢力としての環境保護運動と緑の党の成長を促すことになった。

結成当時の（西）ドイツの緑の党には環境保護活動家と急進左派が混在し、分権的、民主的、平等主義的な初期社会主義の理想と環境保護が結びついた、一種のエコロジー的なユートピアの設立を目指していた。87年の選挙綱領では、独占の解体、従業員が完全な決定権を持つ企業形態の形成、自主管理経済などの経済民主主義の徹底と、職業労働だけではなく、家事、育児、教育など、社会的に必要な活動に従事する者全てへの所得保障制度という、とくに（西）ドイツで顕著な労働社会からの解放を、生産手段と銀行の社会化、地域を指向した産業構造の確立、民主的な計画経済によって実現する、社会変革の全体構想が描き出されていた⁷⁾。

6) 長尾伸一「中小企業政策の政治学：イギリス労働党の中小企業政策と現代イギリス企業の変貌」『広島大学経済研究双書11』1997年3月。

7) Die Gruenen, *Bundestagswahlprogramm*, 1987.

緑の党のユートピア的構想力を吸収した社会民主主義の改革プログラムは、社会主義から改革路線への転換を意図したバート・ゴードスベルク綱領に代わって89年に採択された、ドイツ社会民主党の新綱領（ベルリン綱領）⁸⁾と、91年の選挙綱領⁹⁾に典型的に見られる。ベルリン綱領には以前の綱領から受け継いだ項目もあるが、その新しさは主に以下の点にあると考えられる。第一に、それは福祉国家の再編成を集団主義から個人中心に切り替え、生活を支える個人の責任を強調する。これはもともとキリスト教民主同盟が提唱していた「助成原理（der Subsidiaritätsprinzip）」の考え方で、福祉の目的を、弱者救済や困窮者の社会に対する要求権ととらず、自助に対する援助として位置付ける。第二に、労働の在り方の多様化、柔軟化を容認し、むしろそれを積極的に進めることで、労働中心の社会生活を、個人の生活を主体とするものへと転換することが考えられている。綱領は同時に、女性の権利や外国人の人権、環境保護など、新しい権利を国家が保障することを求める。のちにこのような考え方は、労働市場の柔軟化（flexibility）を求める企業に対して、「フレキシキュリティ（flexicurity）」という名称を与えられて、ヨーロッパ社会主義の対抗概念となっていった。

以上の福祉国家の改革路線には、経済運営に対する考え方の変化が対応している。第三に、財政赤字と国家の機能不全の中で、60年代のような需要管理政策は提唱されない。むしろEC内での経済統合の推進が確約される。だが第四に、緑の党のような世界市場から絶縁した封鎖経済を考えない社会民主党は、その代わりに選択的なインフラ整備と技術革新の推進によって、競争力ある経済を維持しようとする。選挙当時重要だった東ドイツ経済の再建と並んで、その重点は「エコロジー的革新（die oekologische Erneuerung）」に置かれる。それは環境保全技術を強力に推進し、それによって経済統合下での国際競争力の維持をはかることを意味する。産業のエコロジー的革新は、積極的労働力政策と結びついて、新産業部門での雇用を増大させ、財政支出を削減する。この技術に基づく経済のエコロジー的構造転換は、発展途上国に持続可能な経済成長の道を示し、世界政治舞台でのヨーロッパの指導力を増大させるだろう。こうして「産業社会のエコロジー的構造転換（der oekologische-Umbau der Industriegesellschaft）」を提唱する社会民主党は、大量生産、大量消費型経済に代替する、環境と両立し得る工業とサービス部門を主導部門とする、新しい経済成長のシステムを目指すことを提唱する。「エコロジーがエコノミーと不可分」であるこの経済の在り方は、「エコロジー的・社会的な市場経済（die oekologisch-soziale Marktwirtschaft）」と呼ばれる。

以上の綱領に基づき、ドイツ社会民主党は1998年にゲルハルト・シュレーダーを首班とする緑の党との連立政権を誕生させた。ニーダーザクセン州首相を務めた党内右派のシュレー

8) SPD, *Das Neue Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*, 1989. 永井清彦 編訳『われわれの望むもの』現代の理論社、1990年。

9) SPD, *Regierungsprogramm*, 1990.

ダーは、元来エネルギー産業を一つの支持基盤としていた。そのためこの「赤・緑」連立政権の環境保護への取組には、活動家の間で疑念が抱かれていた。だがこの「エコロジー」政権は、意外なほど真剣に環境政策に取り組み始めた。環境政策を経済、社会政策と結び付けて包括的に実施することは、すでに西欧の小国で行われていたが、この政権の登場は、西欧の大国での環境・福祉国家に向けた政治プログラムの始動を意味するとみることができよう。連立協定には環境税の導入、再生可能エネルギーとエネルギー効率の増進、原子力発電の段階的廃止が盛り込まれ、これらは実際に実施に移されることになった。連立政権の中心的なアイディアは、エコロジー的成長政策だった。それは低成長と統一の負担のために余儀なくされた高失業率に対処して、税制改革によって社会福祉税の低減をはかると同時に、産業の高公害エネルギーへの依存を減らし、その一方で環境関連産業を振興することで雇用を創出することを目指したのだった。

福祉制度や労働市場改革の合意調達に失敗したため2005年の大連立政権に道を譲った「赤・緑」連立政権の政策の評価には、しばらく時間が必要だと思われる。その施策には、現実には経済停滞のために十分に実現できない点が多かったとも考えられる。また政策形成とその遂行を条件づける社会的利害の相違に起因する、理想主義的な福祉国家理念と現実の乖離も、そこに見出すことができる。たとえば本来操業によって環境に大きな悪影響を与える石炭産業は、社会民主党の支持基盤だという利害関係から、環境課税の対象から外された。むしろ環境税の導入当初は、運輸部門や家庭に負担が課せられたのだった。また脱原発政策についても、実際には電力の大半を原子力発電に依存しているフランスからの電力輸入に頼ることができる条件下で実現したという、奇妙な事態が生じている。しかし当初「赤・緑」連立政権の環境政策の見直しを進めると思われた CDU/CSU は社会民主党との大連立を余儀なくされ、環境政策についてはメルケル大連立政権も政策を継承することが明確になった。2007年前半にはドイツが EU 議長国を務めるが、それにあたりメルケル首相は、地球温暖化対策の推進とそれに関連した環境保護技術の発展によって EU が世界をリードすることを目指すとした。「エコロジー的転換」路線はドイツの国策として定着したといえる。

こうして西欧各国で「環境・福祉国家」を目指す新しい改革路線が定式化されている時期に、世界経済には西欧が対応を迫られる新しい現象が生まれていた。クリントン政権下の90年代の合衆国経済は停滞から抜け出し、長期的な景気拡大の局面に入っていた。それは「ポスト・フォードイズム」から「ニューエコノミー」へと名付けることもできる、ファイナンスセクター中心の新しい成長パターンの確立に基づいていた。この合衆国の市場に牽引されて、東アジア地域は目覚ましい高度経済成長を遂げ、それは中国の経済大国としての勃興に結果した。西欧経済にもこの地域からの競争圧力が感じられるようになっていった。「環境・福祉国家」はこのような状況に有効に対処しているとはいえず、いまだに路線確立に向けた模索が続いていると考えられる。

そこには一見矛盾した様相がある。70年代初頭の北欧や中欧の先進地域から始まった環境・福祉国家の建設は、世界経済の景気変動や経済的なグローバル化によって、停滞を余儀なくされたと論じられることが多いが、相対的に自給的な、巨大な経済圏であるヨーロッパでは、むしろ域内経済統合の進展と、その政策的な機能要件とが、一国レベルの改革の障害となったと考えられる。その反面で、市場統合の完了に続いて統合 EU が世界政治の舞台に単一の政策主体として登場し、気候変動に関する京都議定書の作成過程で劇的に示されたように世界レベルの政策形成の規定力となったことは、ヨーロッパの改革政治が世界に直接関与する条件が生まれたことを示している。

じじつ一国の政治レベルでは必ずしも理念に即した展開を見せているとはいえないが、ヨーロッパの新しい改革政治はヨーロッパ規模で影響を与えはじめている。ベルリン綱領が掲げた「助成原理」は、言葉として EU の政治統合の在り方を示す標語になり、その解釈をめぐる論争が繰り返される一方で、内容的には90年代から21世紀にかけての福祉国家改革政策の基調となった。労働社会からの脱却という提言は、ヨーロッパ議会レベルで「フレキシキュリティ」という名称を得て、「社会的ヨーロッパ」の建設に向けた基礎的観念となっていった。さらに80年代末に登場した改革政治路線は環境政策の分野などでは、EU 外交を通じて、国際的な政策形成へ影響を与えつつある。現代ヨーロッパのヨーロッパ・モデルを考察する際には、一国の動向とともに統合ヨーロッパ自体を考察の対象としなければならないのである。

3 地域統合の先進的実験——統合経済のヨーロッパ・モデルへ

第二次大戦直後の出発点からヨーロッパ統合は、たんなる市場統合ではなかった。先行した経済統合自体が、軍事対立の要因となった資源を独仏間で共同利用する石炭鉄鋼共同体を一つの起点とした。それは最初から、なんらかの国民国家間の政治統合を展望していた。1987年の単一市場議定書の採択によって成立した市場統合が総合的な社会、経済政策の形成へと進むのは、ヨーロッパ統合の論理的帰結だといえる。ヨーロッパ経済統合が98年の欧州中央銀行の業務開始、99年の共通通貨の導入と単一経済地域へと深化する一方で、1992年のマーストリヒト条約によって成立した欧州連合は、冷戦終結後の相次ぐ東欧諸国の加盟と2004年の欧州憲法調印によって、政治的統一の性格をますます強めてきた。しかし統合ヨーロッパは東アジア地域などと比べて文化的、歴史的統一性が強いとはいえ、加盟国間の豊かさの差は大きい。政治統合を内実化するためには、この問題の解決を避けることはできない。法的、形式的な政治統合が社会経済政策の形成へと展開するのは必然的だった。92年に成立した NAFTA のような自由市場型の経済統合や、内部に大きな経済格差を持ちつつ急激な経済発展をみせる東アジア地域に理念的に対抗する意味でも、ヨーロッパでは効率的な経済と社会的配慮、環境問題の結合を提唱するヨーロッパ型の政策が志向されることが予想できる。

2000年3月リスボンで欧州理事会は、知識経済に基づく雇用、経済改革、社会的団結を強

化するための新しい戦略に合意するための特別会議を開催した。統合ヨーロッパにおける情報社会の建設と雇用や社会保障の両立を協議した会議の報告書のうち、第一章「雇用、経済改革、社会的団結」の内容が「リスボン戦略」と通称され、統合ヨーロッパの社会経済戦略となった¹⁰⁾。リスボン戦略は2010年までにヨーロッパで競争力ある知識経済を実現することを提唱し、その第一部では、情報化の推進、中小企業の育成、市場統合の完全化、マクロ経済の安定の四点に集約できる、知識経済への移行戦略を提起した。この市場メカニズムの利用と公的な教育、研究投資による情報社会の形成は、福祉国家の維持と両立するとされる。また人的資源を情報社会に向けて教育、再教育することが、ヨーロッパのIT化の基盤整備として重要である。そのため第二部「ヨーロッパ社会モデルの近代化」では、大規模な教育投資と積極的労働市場政策が提案される。最後に社会的公正を求める「ヨーロッパ的価値」の実現のため、第三章「社会的排除の撤廃」では、環境政策の推進と人権擁護のための施策が要請される。

リスボン戦略に対しては労働組合や左翼から、新自由主義的な自由放任主義を統合ヨーロッパの経済政策としているという批判が浴びせられた。確かに一方で欧州中央銀行が通貨価値の安定を優先し、EUには有効な需要管理政策の手段がないままで、各国政府に対して財政赤字の削減を厳格に求めつつ、サービス市場も含めた市場統合の徹底を進めるというこの戦略の方向性には、そのような傾向がある。だが全体としてとらえるならこの政策類型は以下の点で、市場効率と社会的正義を調和させようとする北欧モデルの統合ヨーロッパでの具体化だと解釈することができる。それは公的権力の経済への直接介入を限定的なものにとどめながら、市場の自由化によって資源のより有効な配分を進め、企業の競争力を高め、北米地域や東アジアとの国際競争に対応するとともに、積極的労働市場政策によって人的資源の有効利用と完全雇用の実現と社会的連帯を両立しようとする。じじつ北欧諸国は、「リスボン戦略」がめざす「IT化」の点で日本を凌いでいる。また民間セクターの国際競争力を自由市場政策によって促すにとどまらず、IT部門の上からの計画的な育成を目指す点では、「リスボン戦略」は従来のECの戦略産業育成政策やR&D政策が踏襲していて、大陸ヨーロッパ的な色彩を帯びている。さらにこの戦略は労働組合や社会団体という社会的パートナーを政策の担い手に位置づけて協力を要請するなどコーポラティズムの手法を考慮している点でも、ヨーロッパ性が強い。

報告書が公表され、市場統合、金融市場、教育、情報化、SME、社会政策など、各分野の政策がそれぞれ発表される一方で、21世紀初頭のヨーロッパ経済は知識経済に向けての成長どころか、停滞の色を濃くしていった。イギリスを除く西欧各国の失業率は削減されず、統合の収斂条件をうわまわって各国の財政赤字が拡大した。またEU拡大の急激な進展は、低賃金労働力が西欧へ流入することによってさらに失業が増大するのではないかという危惧を西欧市

10) 長尾伸一「EU リスボン戦略に関するコック報告と社会的ヨーロッパの展望」『現代の理論』3号、2005年4月。

民に抱かせた。こうしてリスボン戦略への懷疑が広がった¹¹⁾。2004年11月にはヴィム・コック元オランダ首相を座長とする検討委員会が設置され、リスボン戦略の中間評価が行われた。「コック報告」と呼ばれたその報告書は、雇用の改善や情報教育の進展を除き、リスボン戦略の大胆な雇用創出目標は達成できず、環境保護も十分に推進されず、アジアからの競争が激化し、ヨーロッパの時間当たり労働生産性が合衆国を下回るなど、戦略が定めた目標が基本的に達成されていないと厳しい評価を下した。

コック報告を受けた2005年2月の欧州委員会報告は「成長と仕事のために協力しよう：リスボン戦略の新しいスタートに向けて」と題され、「新リスボン戦略」（「バロソ報告」）と通称されるようになった¹²⁾。この報告書はリスボン戦略が焦点を絞り切れていなかったと総括して、成長と雇用に重点を絞ることを明言した。具体的には2010年に成長率3%、600万人の雇用創出を掲げた。そして市場統合の推進を再度強調するとともに、リスボン戦略でも重視されていたSME政策をイノベーションと雇用の両面で最重点課題とした。また研究開発投資をGDP比3%とする目標を死守することを約束しながら、実施手段としてはリスボン戦略の「開かれた調整の手法」と呼ばれる、ベスト・プラクティスの普及による、国家レベルの政策実施の自発的な相互調整方式が複雑で実効性に乏しいとして、各国別の包括的な計画策定や、実施状況の評価システムの単純化など、計画手続きの簡素化と統一化を提案した。

この景気回復に目標を絞った報告は、社会的排除の撤廃などの社会政策や環境政策が後退した印象を与え、労働組合やNGOなどから強い批判を浴びることとなった¹³⁾。とくに「サーヴィス労働市場」の統合の問題が、東欧へのEU拡大の進展と合わせて長期失業に悩む西欧市民に危機感を与えた。その結果、2006年5月にはデンマーク、6月にはフランスで、ヨーロッパ憲法条約が国民投票の結果拒否されることとなった。他方で新リスボン戦略の提唱以後、ヨーロッパ経済は回復を見せ始めた。

2007年3月年欧州理事会は、新リスボン戦略の評価を行った¹⁴⁾。議長報告書は、最近の景気回復が改革推進の成果であると強調して、路線の継続を主張した。だが市場統合を中心とする「改革」は中、長期的な影響を与えるはずであり、その半面で欧州中央銀行の中立的貨幣政策のために、短期的効果のある景気刺激政策がEUレベルで行われたわけではない、その点でこの評価は欧州憲法否決を含む厳しい世論に対抗したたんなる政治的な自画自賛であり、信憑

11) Tania Zgajewski & Kalila Hajjar, "The Lisbon Strategy: Which Failure? Whose Failure? And Why?", Lisbon Strategy T7 KH 22032005.

12) Commission of the European Communities, *Working Together for Growth and Jobs, A New Start for the Lisbon Strategy, Communication from President Barroso*, COM (2005) 4.

13) European Trade Union Confederation, *The European Union's Lisbon Strategy*.

14) Council of the European Union, *Presidency Conclusion: Europe-Succeeding Together*, (7224/07), Brussels, 9 March 2007. EuroActive, *Growth and Jobs: Relaunch of the Lisbon Strategy*, published on 4 November 2004 and Updated on 22 March 2007.

性は薄いといわざるをえない。他方で報告は批判に対する配慮を示している。それは以下の三点で、「新リスボン戦略」の訂正とみることができる。第一に議長報告は、計画、実行プロセスへ労働組合や市民団体などの「社会的パートナー」が参加し、その合意の上で戦略が推進される必要を改めて強調している。また第二に、欧州議会の社会主義グループが主張してきた「フレキシキュリティ」概念¹⁵⁾を正式に採用し、雇用の弾力化と市民生活の安定の両立を提唱している。第三に報告は、新リスボン戦略からは脱落したと攻撃された環境政策を、地球温暖化対策としてのエネルギー政策を中心に大きく取り上げた。そして国際的な温暖化交渉に向けた EU の立場として、エコロジーの構造転換の概念を再度強調した。

リスボン戦略をめぐる紆余曲折は、いまだ政治統合が完成していないヨーロッパで統一的な経済社会政策を実行することの困難さを示している。生活の豊かさと安心の共存を実現する、北米型とは異なる「ヨーロッパ・モデル」を目指す際の実例は、確かにこの地域に実在する。だがそれらは比較的等質的で合意志向型の政治文化を持つ小国の政策であり、巨大で大きな内部格差を抱える統合ヨーロッパで実現可能かどうかは疑問だと言わざるをえない。政策文書の中では、市場メカニズムの有効な活用と積極的労働市場政策、福祉国家の再編での助成原理とフレキシキュリティ、政策形成と遂行におけるコーポラティズム的、合意形成型メカニズムの利用、そしてそれらが志向する知識社会とエコロジー的構造転換という、国際競争力と社会的ヨーロッパの両立をめざす統合ヨーロッパ・モデルの政策理念が姿を現しつつある。だがそれを実現していく道筋が見えない状況は続いている。しかし統合の推進に国家への市民的対抗の文化を持つ西欧地域の合意を調達するためには、単純な経済的自由主義（競争政策の推進と独立した中央銀行によるマクロ変数の安定化）では決定的に不十分であり、それを超えてなんらかの社会形成政策へと進まなければならない。南北、東西の大きな格差を残し、それを解消する有効な手段を持たないまま、EU 政策コミュニティは広域的な社会経済政策のヨーロッパ・モデルを追求せざるをえない。

そのプロセスは市民的対抗運動との相互作用と、それを包摂しようとする不断努力の中で進行するだろう。またそれは極右政治運動やグローバル化に反対する新しいラディカリズムという、ヨーロッパの政治的スペクトルの両極から攻撃され続けるだろう。EU 官僚、各国政府の担当者、企業集団、労働組合や市民社会などによって構成される政策コミュニティ自体、このプロセスの中で形成され、変化していくことだろう。だがヨーロッパ統合は政治統合を目指して開始されたのであり、経済統合は目的ではなくその手段だったこと、統合の本格化は北米地域やアジア地域に対する経済的、政治的対抗が動機となったこと、ヨーロッパ政治の特徴と

15) Party of European Socialists, PES Lisbon network contribution to the tripartite social summit Defining common principles on flexicurity. M. Ferrera & Martin Rhodes, "The Future of the European "Social Model" in the Global Economy", *Journal of Comparative Policy Analysis: Research and Practice*, 3: 163-190, 2001.

して政策の現実的有効性だけでなく、ときにはそれ以上に、政策理念とそれを根拠づける原理が重視されること、そして将来のアジアの諸大国や北米と対抗して世界を規定しうる三極の一つとなり、またそのための合意を西欧市民から獲得するためには、なんらかの現実根拠を持ったヨーロッパ・モデルを提示しなければならないことが、統合ヨーロッパの政策形成を大きく規定していくことになると考えられる。この最後の近代ヨーロッパの政治文化の特徴については次章で論じるが、新しい政策モデルの存在とその現実的有効性に対する関心は、現在でもヨーロッパ（西欧）を研究の対象としようとする研究の動機となりうるだろう。

4 ヨーロッパと「モダニティ」の観念

従来の日本のヨーロッパ研究を導いてきた問題関心は、社会改革に向けた政策モデルの探求にとどまらなかった。現代西欧の政治、社会、経済論から、歴史学や思想史へと拡大して考察するなら、ヨーロッパ研究ははるかに大きな問題群を探究の主題にかかげてきた。それは通常「モダニティ」の問題として意識されてきた、19世紀から第二次大戦にかけて世界支配を行ってきた西欧の先進性の根源に対する問いかけである。だが現代ヨーロッパ研究から「モデル」を求める姿勢が失われつつあるのと同様に、歴史、思想史の分野でも、かつてのように「モダニティ」を自明視してその淵源をヨーロッパ社会に求める研究は衰退しつつある。本章ではこの研究領域に、現在でも「モデル」としてのヨーロッパが求められるかどうかを検討する。

(1) 制度、システムとしてのモダニティ

「モダニティ」が意味するものを考える際、制度、システムとしてのモダニティと、文化、思想としてのモダニティを区別する必要がある。前者については、たとえば社会学者アンソニー・ギデンズの手際のよい定式化がある¹⁶⁾。ギデンズは信頼と自己言及性の観念によってモダニティを特徴づける。それは社会的な意味領域の構造としては、(1) 抽象的で無機的な時空間の生成という意味での、時間と空間の分離、(2) 「社会的活動をローカルな脈絡から『引き離し』、社会関係を時空間の広大な隔たりを超えて再組織していく」脱埋めこみメカニズム、(3) 「社会生活に関する体系的知識の生成が、システムの再生産に不可欠な要素となり、社会生活を伝統の不変固定性から徐々に解き放していく」という意味での、知識の再帰的専有の三点から成り立っている。こうして社会的な意味的現象として捉えられた「モダニティ」には、客観的な社会のシステムとして「監視」「資本主義」「産業主義」「軍事力」の四つの制度的特徴が対応している。

確かにこれらは近代の西欧社会が典型的に体现してきた「近代」に特徴的な意味世界と制度的構造であり、それらはなんらかの形で19世紀以後にヨーロッパ地域を超えて拡散、浸透し、現代世界の中核を構成している。その意味でヨーロッパ（西欧）は異文化、他文明に運命のよ

16) アンソニー・ギデンズ、松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か』而立書房、1993年。

うに変化を強制した、社会進化の範例としてのモダニティを体現していた。だが20世紀後半以後の歴史的展開の結果、現在では西欧社会の在り方はいくつかの点で、社会進化の典型を示していない。

たとえばもっとも先進地域だった西欧を含め、ヨーロッパ社会は現在までなんらかの意味で階級分裂型、葛藤型社会という性格を保持し、社会平和のための国家の社会への介入をつねに必要とした。ヨーロッパ社会で国家が公共性を担ってきた理由の一つには、身分秩序によって規律された「前近代」社会から継承したこの社会の分裂があったと考えられる。これに対してかつてアレクシス・トクヴィルが指摘したように、近代北米の植民地ではタウン・シップの自治に基づく無階級的な社会が成立していった。もちろん北米社会のこの「無階級」性は、北米地域に経済的、社会的、政治的な支配・被支配関係にかかわる概念としての「階級」が存在しないとか、あらゆる個人に均等な機会が提供されているということではない。だが少なくともいまだにヨーロッパの大国に残存する文化的、歴史的、血統的な「階級」が存在しない社会のモデルが新大陸で発展し、現在ではそれが社会進化の点でヨーロッパを凌駕していることは否定できない。それはリスボン戦略が危機感を表明した、合衆国での情報化社会の進展に典型的に見られるだろう。

また戦後東アジアでの権威主義を伴った平準の所得分配モデルの成功は、ときとして暴力的で過酷でさえあるアジアの「専制」の背後に、ヨーロッパには見られない平等主義的な社会が存在しえ、そしてそれが経済的にヨーロッパを超える成功者となりうることを示した。完備した福祉国家や環境政策などの優位性はあるが、これらの点で西欧を含めた21世紀のヨーロッパ社会は他地域に遅れた面を見せ始めている。その点で現在のヨーロッパは、人類に対して前進的な制度・システムの唯一のモデルを提供しているとはいえない。

社会学的、政治学的な「モダニティ」と並び、むしろそれ以上に、近代西欧は市場社会を初めてつくり上げ、世界市場の形成者として19世紀以後の世界に君臨した。ルネサンス以後の国民国家形成過程の戦火の中で鍛え上げられた軍事力とともに卓越した西欧諸国の経済力は、イスラム諸国の世界交通支配を打破し、長期にわたって世界的先進地域だった中華帝国をも従属させることができた。近代「経済」こそが、西欧による世界帝国建設の力の源だった。西欧はそれを支える金融制度、法制度、社会制度、企業組織を発達させ、大国であるイギリス、ドイツ、フランスは、ヨーロッパ以外の諸地域に近代経済システムのモデルを提供した。市場社会の意義と問題点の認識の点でも、西欧は他地域に永続的な影響を与え続けてきた¹⁷⁾。

だが現在では、制度としての市場の発展のモデル地域はアメリカ合衆国に移った。市場化に伴う様々な問題も合衆国社会に典型的に示され、それらはタイム・ラグを経てヨーロッパに波

17) Introduction, Shinichi Nagao (edited and introduced), *Politics and Society in Scottish Thought*, Imprint Academic & Philosophy Documentation Center, Charlottesville & Exeter (forthcoming).

及する。さらにリスボン戦略が指摘しているように、市場経済の特徴であるイノベーション能力と技術水準一般の点では、西欧は合衆国とともに一部の東アジア地域にさえ遅れをとりつつある。このように社会モデル、市場社会の両面で、もはやヨーロッパ（西欧）は「もっとも進んだ」社会の在り方の典型を示しているとはいえなくなってきた。

これらの理由から「リヴィジョニズム」と呼ぶこともできる現代のヨーロッパ史研究の一潮流は、近代ヨーロッパ社会にみられる人類史的な普遍性より、むしろその特殊ヨーロッパ性に関心を移す傾向がある。むしろ近代西欧社会がなぜギデンズが指摘したような特徴を備え、歴史上最初に工業化や市場社会化を実現したかという問いに対しては、まだ決定的な回答が与えられていない。それは今後も西洋史学の研究課題であり続けるだろう。だが第二次大戦直後の日本の社会学者、歴史家たちを支配した、近代西洋史の中に日本の「近代化」の筋道を探ろうという研究動機は、もはや成立しえない。マックス・ヴェーバーの「なぜ西欧だけに合理性に基づく社会と経済が成り立ちえたのか」という問題提起は、中国のGDPがイギリスを上回った現在ではたんなる時代錯誤としか響かないのである。

(2) 「近代」思想史の解体

ヨーロッパ史に対する問題関心の転換は、「モダニティ」概念の解体が進む思想史研究により顕著に見られる¹⁸⁾。それには以下の三点の特徴がある。第一に現代の思想史叙述は、過去を現在から逆算する形でとらえる見方、たとえば19世紀以後の近代科学や民主主義思想がどのように成立してきたのかといった問いの仕方そのものを否定し、過去をそれ自体の連関の中で把握しようとする。ちょうど社会人類学者が異文化の社会の中に住み着き、言語や習慣などを習得した後、帰国してその体験を母国語で記述するように、それは対象となる時代をそれ自体で統一性を持ち、完結しているものとして理解することをめざす。その結果、かつてトマス・クーンが現代物理学者の目で読んだ時にはたわごとのようにしか見えなかったアリストテレス自然学に、いったんニュートン以後の物理学を忘却し、虚心にテキストに即して読み進むことで、一貫した原理を持った整合的な体系を見出した時のように、「近代的」とはいえないさまざまな「遅れた」側面が、ルネサンス以後のヨーロッパ「近代」思想の中に発見されるようになった。それらは19、20世紀の観念から逆行して、それらの萌芽を古いテキストの中に見出そうとする思想史家たちが、解釈の対象から外してきただけにすぎない。このような過去の思想の存在権を承認し、それらが機能した歴史的文脈の中に埋め込んで解釈していこうとする近代思想の「歴史化」は、近代ヨーロッパ思想史の「近代思想史」としての一貫性を弱めることになった。

18) 長尾伸一『ニュートン主義とスコットランド啓蒙——不完全な機械の喩』名古屋大学出版会、2001年。現代思想史学の方法については、長尾伸一『トマス・リード——實在論・幾何学・ユートピア』名古屋大学出版会、2004年、第三章参照。

第二に現代の思想史叙述は歴史を「成功者の物語」として描かず、現代では生き残っていない未発の試行も含めた総体として語る方法を模索する。現代思想が「モダニティ」に疑問を投げかけ、歴史学では発展段階論が実証的に批判されることで、歴史を過去から現在を経て未来に至る単線的な進化として思い描くことはできなくなってきた。その結果歴史はただ一つの現代に向かって累積的に「前進」するのではなく、偶然性の集積という形で、多くの方向性や可能性を含んだ全体として表象されるようになった。過去の思想の「遅れた」側面、「不合理」な側面には、それ自体の権利が与えられて歴史記述の中で取り上げられるようになった。思想史叙述の以上の二点の特徴は「ウィッグ史観」批判と呼ばれ、現代歴史学、思想史学の基本的な見方の一つとなっている。

第三にたとえばかつての「啓蒙研究」の分野では、「啓蒙」に変えて「18世紀研究」という術語が使われるようになったが、この命名法には「啓蒙時代」のヨーロッパの思想、文化に、後世から見た「啓蒙」ととどまらない、多様な性格を容認しようとする姿勢があらわれている。またこの用語法では同時期のアジアなども含め、思想の通時性よりも共時性が重視されている。このような見方は、たとえば従来の日本の「近代思想史」では「近代化」の障害とみなされる傾向があった朱子学に、同時代のヨーロッパ思想と同等の「新しさ」を認めようとする¹⁹⁾。

これらの視点の根本的な変化によって、かつて高校の教科書でも教えられた単線的、前進的な近代思想史記述は信びよう性を失った。ルネサンス、科学革命、啓蒙、フランス革命など近代思想史のキーワードを構成してきた従来の概念は、その意味内容の実証的妥当性が疑問に付されるか、術語自体の内容が変質するか、あるいはたんに歴史叙述で用いられなくなってきた。たとえば日本のヨーロッパ近代思想史に一つの典型的表象を提供したヤーコブ・ブルクハルトのイタリア・ルネサンス像²⁰⁾に対して、ルネサンスは中世からの連続として理解できること、イタリア史には「中世」が存在しないこと、ルネサンス文化でもキリスト教の重要性が失われていないこと、ルネサンス期には新しい科学の発展がみられなかったことなどの批判が行われた結果、個人の解放、科学の発展、異教主義といったステレオタイプのルネサンスの定義はもはや支持されない。「ルネサンス」という述語でイタリア初期近代が描けるのかさえ問題視されている²¹⁾。

ブルクハルトの時代から「近代性」が疑問視された15、16世紀のルネサンスにかわって、第二次大戦前後には17世紀の「科学革命」が「近代的合理性」を確立したと考えられた時期があった。天文学、理論物理学、数学の領域でこの時代に大きな転換が生じ、それらが後の近代

19) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、1985年。

20) Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Schweighauser'schen, Basel, 1860. J. ブルクハルト、柴田治三郎訳『イタリア・ルネサンスの文化』中央公論社、1974年。

21) ピーター・バーク、亀長洋子訳『ルネサンス』岩波書店、2005年。

科学に理論的な基礎を提供したことは確かだが、それ以後の科学史研究は少なくとも世界観や「科学」の社会的あり方では、17世紀「科学」が現在の科学と大きく異なっていたことを明らかにしてきた。「科学革命」の代表者アイザック・ニュートンが、ケンブリッジ大学に残された彼の草稿を研究した J.M. ケインズによって「最後の魔術師」と呼ばれたように、17世紀「科学革命」が宗教と科学を切断したり、「世界の脱魔術化」を推進したとはいえない²²⁾。

「科学革命」が「近代」の出発点でないとすれば、18世紀啓蒙がそれに当たると考えることもできよう。だが「理性の時代」が19世紀後半から20世紀にかけての人間中心的、世俗の世界観と同質の思想、文化を持っていたかどうかには疑念がある。啓蒙が結果的に思想・文化の世俗化や、普遍的な人権の概念や、合理主義的な社会改革の理念をもたらしたことは間違いない。だが啓蒙のフィロゾフたちの大半は絶対君主制の支持者であり、ほとんどがセム系の宗教の共通観念である創造主の存在を信じているか、否定することができず、普遍的な人間の権利の淵源が神にあるという弁証論から離れることができなかった。ラ・メトリのような変わり者を除いて、フィロゾフたちは唯物論者も含め、人間に生得的な道徳的行為能力を想定し、利己心に基づく行動が支配する市場社会に対して警戒感を隠せなかった。

啓蒙思想史については、とくに従来の日本の学界の特殊な見方に注意する必要がある。日本の思想史叙述では、イギリスはニュートンとロックによって啓蒙の領野を切り拓いたと考えられてきた。だが17世紀のホッブズやロックをはじめこの国の思想家たちのほとんどは既成宗教の内部にとどまるか、主観的に自分は国教徒だと考えていた。思想の世俗化の点で、啓蒙の中心地であるフランスとイギリスの落差は大きい。経済力や立憲体制の点で18世紀のイギリスには同時代のフランスより成熟した面があったが、思想の内実ではイギリスが「近代思想」の典型だったのではない。18世紀のイギリス思想は17世紀の内乱の心的外傷に呪われ続け、いかにして内乱を避けて社会平和を達成するかに没頭していた。ニュートン主義もそのために使用された。18世紀イギリスを「成熟した市民社会」ととらえ、大陸諸国をなんらかの意味で「遅れた」地域と考える日本の伝統的な近代思想論は、おそらくフランスに対して文化的コンプレックスを抱かざるを得なかったドイツの思想史学のフランス啓蒙観を継承し、17世紀イングランドの反行政権、反カトリックのための内乱を「ブルジョワ革命」ととらえるマルクス主義史学の見方を基礎にして、これらを18世紀イギリスの古典的テキストの字句の上に二重写しにすることによって成り立ったと考えられる。

(3) 幾何学的・等質的・無限空間の成立をめぐる

これらの点の例証として、ギデンズがモダニティの重要な構成部分と考えた「抽象的で無機的な時空間の生成という意味での、時間と空間の分離」の成立を思想史的に概観してみる。ル

22) Steven Shapin, *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996. 川田勝訳『科学革命とはなんだったのか』白水社、1998年。

ネサンスの「近代性」については科学、政治、宗教の面でさまざまな問題点が指摘されてきたが、少なくともルネサンスは造形芸術の分野で、ヨーロッパ近代絵画の技法的基礎である遠近法を成立させた。そのため「近代」の起源をルネサンスに見る思想史家によって、遠近法は幾何学的に「客観的」な世界の認識を前提とするので科学的な認識能力の証であるとか、個人の視点から統一的に世界を把握する点で主体の確立に結びいているなどと解釈されることがある。このような見方は、『啓蒙の哲学』の著者エルンスト・カッシーラーの影響を受けたワールブルク学派の美術史家エルヴィン・パノフスキーの研究に始まる。

じっさいには現存するローマの絵画には、ルネサンスの遠近法を構成する短縮法や陰影による立体表現、あるいは一種の線的遠近法までが使用されている。このような実例を知っていたパノフスキーがルネサンス絵画の革新性を主張したのは、ギデンズがいう等質的な幾何学空間の表現として「遠近法」を厳密に理解し、それが近代的世界観が誕生したルネサンスに始まると考えたからだ²³⁾。このパノフスキー説の前提は、ルネサンス期には目立った科学的発展がなかったとする20世紀中葉の科学史研究によって否定された。また現代の美術史学は、絵画の空間表現に様々な遠近法が存在することを承認している²⁴⁾。ワールブルク学派を継承したイギリスの美術史家E.H. ゴンブリッチも、平面を通じて三次元の空間情報を伝達する表現手段の合理性や成熟度の点で、近代ヨーロッパとその他の地域の絵画には優劣がないと考える²⁵⁾。さらにゴンブリッチは古代ギリシャや、あるいはギリシャが先行する古代文明から受け継いだかもしれない「だまし絵」の技術と、空間情報の伝達としての正統的な絵画技法が結びついたときに遠近法が成立したと想定している²⁶⁾。ルネサンスの遠近法は「近代的世界観の成立」の証というより、一つの革新的な絵画技法の誕生だったのであり、しかもそれは古代に起源する技法的伝統の上に成り立っていた。絵画空間における「抽象的で無機的な時空間の生成」は、その結果であって原因ではない。

ルネサンスではないとしても、少なくとも科学革命には「抽象的で無機的な時空間の生成」

23) Elvin Panofsky, *Die Perspektive als "symbolische Form"* Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, Verlag Bruno Hessling, Berlin, 1964. E. パノフスキー、木田元監訳『〈象徴形式〉としての遠近法』哲学書房、1993年。

24) 「今日では、ルネサンスの線遠近法以外にも、さまざまな種類の〈遠近法〉が存在することが認められている。……つまり〈遠近法〉は、古今東西にまたがって、ほとんど絵画の様式だけ種類があると言えそうである。」(辻茂『遠近法の誕生：ルネサンスの芸術と科学』朝日新聞社、1995年、p.8)。

25) 「たとい古代エジプト絵画の人物像が、他の時代の絵画を見慣れた目にはどんなに平面的なものに見えようともである。極東美術の様々な様式が、描き表された自然のイメージを包む空間を、暗示することにいかに見事な成功を収めてきたかは、ほとんど強調するほどもないほどである。(E.H. Gombrich, *Western Art and the Perspective*, 1987. 八重樫春樹訳「西洋美術と空間の知覚」『西洋の美術——その空間表現の流れ——』読売新聞社・日本テレビ放送、1987年、p.17)。

26) 「イリュージョンを生み出すことと、『ミメシス』すなわち現実を模倣する技法とは、ある程度までは別々に進行した。15世紀の初めにフィレンツェでこの2つの効果がいっしょになったのは、美術史上重大な出来事であった。」ゴンブリッチ、前掲書、p.17。

が見られると考えることもできる。だがこの問題をテキストに即して追及したアレクサンドル・コイレの古典的研究²⁷⁾を詳細に読めば、その表題に矛盾して、必ずしも肯定的な結論が得られていないことがわかる。「コスモスの崩壊」をもたらした、中世的な観念体系の基礎を打破した等質的で無限な宇宙空間は、確かにジョルダノ・ブルーノが地動説とともに喧伝した観念だった。しかしそれを科学的に証明したはずの地動説の支持者だったコペルニクスからケプラーに至る科学者たちは、無限宇宙の観念を受け入れなかった。不動で無限の絶対空間の存在を主張したニュートンでさえ、それを神の身体と同一視するかのような神学的思索にふけていた。このような哲学的、神学的議論から離れて無機的な幾何学的無限空間の実在が当然視されるようになったのは、18世紀末の理論物理学者ピエール＝シモン・ラプラスの世代になってからだった。

そのうえ18世紀末から19世紀にかけてようやく広く受け入れられた無限空間は、いまだに「無機적」ではなかった。アーサー・ラヴジョイの古典的な研究²⁸⁾が指摘したように、「理性の時代」とされる啓蒙の最盛期の宇宙は生命であふれていた。それらの生命体は多くの場合、人間より知的、道徳的に高度な存在と考えられていた。イマヌエル・カントは『天界の一般自然史と理論』²⁹⁾で「学問的」な立場から水星人や土星人の存在を論じ、コイレが現代的な科学者の例として挙げたラプラスも地球外知的生命の存在には肯定的だった³⁰⁾。啓蒙研究の一つの大きな空隙は、当時の文献のいたるところに現れるこの議論を、深刻な思想史的課題としてはほとんど取り上げないところにある。この奇妙な無限だが「無機적」でない宇宙像が「理性の時代」で重要な意味を持ったことは、トマス・ペインが『理性の時代』³¹⁾で既成のキリスト教を攻撃し、理神論を擁護する論拠として使ったことからわかる。物質から切り離された「抽象的で無機的な時空間」は、現代科学から見て正しい空間の表象ではない。その意味で厳密に言えば、この観念の受容が「合理的・客観的に考える人間」を生み出したと考えることはできない。そればかりではなく思想史的にみても、この観念が近代社会をもたらしたのではなく、そう考えることを絵画表現や経験科学の発展が、ある一定の期間人間に強制したと考えたほうが妥当だろう。

27) Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Harper, New York, 1958. アレクサンドル・コイレ、野沢協訳『コスモスの崩壊：閉ざされた世界から無限の宇宙へ』白水社、1999年。

28) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of An Idea*, Harvard University Press, Cambridge MS, 1936. アーサー・O・ラヴジョイ、内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』昌文社、1975年。

29) Immanuel Kant, *Saemtliche Werke*, 7, Felix Meiner, Leibzig, 1922. 高峯一愚訳『カント全集 第十卷』理想社、1966年。

30) Pierre Simon Laplace, Marquis de, *Exposition du Système du Monde*, Paris, 1796.

31) Thomas Paine, *The Age of Reason*, 1794.

(4) 文化現象としてのモダニティ

こうして反ウィッグ史観的な立場を取る思想史研究の深化によって、合理性と科学、個人主義と民主主義という思想史的モダニティの観念は、全面的に否定されたのではないが、分散、解体の傾向を見せている。だがエトルリアの地トスカーナの中心都市フィレンツェで典型的な定式化を受け、波動のようにヨーロッパの全体へと拡散し、フランスの首都を中心にヨーロッパ全域を揺り動かし、フランス革命の爆発の火を点け、やがてアジアやラテン・アメリカやアフリカなどの他地域、他文明へも波及した思想・文化運動が存在することは否定できない。最後にそのような意味での「モダニティ」の一つの解釈とその限界を素描してみる。ブルクハルトのルネサンス論の影響力の一つの源泉は著者の優れた直観に基づいた描写力にあるといえるが、本節もテキストではなく表象に基づいて記述してみよう。

リュシアン・フェーヴルは「ルネサンス」概念の創設者ジュール・ミシュレのイタリア旅行を論じ、ミシュレがフィレンツェを十分理解しなかったことを指摘しながら、ブルクハルトのフィレンツェ論を継承して、貴族趣味と冷酷さと計算高さに、高い知性と革新性と情熱が共存したこの都市を重視する。それは「吝嗇にして壮麗」、「情熱的にして非俗」、「イタリアのどの都市よりも洗練されているが、政治的慣習や私生活の点では、イタリアでもっとも粗暴で残忍」な都市だった。ルネサンスとは、過去に対するフィレンツェからの抵抗だったとフェーヴルは言う。そしてそこではフィリッポ・ブルネレスキが設計したサンタ・マリア・デル・フィオーレの大円蓋のように、「ギリシャ精神と福音精神を融合した大統合」が成立した³²⁾。

フィレンツェが生み出した造形芸術の傑作の数々は、たんに「抽象的で無機的な空間」の観念に結びついただけではなかった。それら西洋美術史を代表する作品群には、部分的な革新ではなく、まったく新しい視野、というよりむしろ、現存するが人間の目から隠された世界の全体を拓こうとする強烈な意欲が表明されている。たとえばサンタ・マリア・デル・カルミネ大聖堂にあるマサッチオのフレスコ画は、皮膚と体重を持つ等身大の実在として、聖書の登場人物たちを鑑賞者の眼前に出現させようとする。それは絵画という平面表現を神話や伝承のナレティヴ、接続法的な現実の引用ではなく、直説法的な第二の現実を創造する媒体にする。ボッティチェッリの「ヴィーナスの誕生」や「プリマヴェーラ」は、長い中世の間に失われた古代文化の華やかで天上的な世界を、文字通り闇の帳を開けることによって回復しようとする。あるいは盛期ルネサンスのフィレンツェを象徴するミケランジェロのダヴィデ像は、トスカーナの地から世界を刷新するという共和国支配者の意欲を受け、それを聖書の英雄の、美しく思索的で同時にエロティックでさえあるヌードによって表現することで、ギリシャ、ローマの古代

32) Lucien Paul Victor Febvre, *Michelet et la Renaissance*, Flammarion, Paris, 1992. L. フェーヴル、石川美子訳『ミシュレとルネサンス：「歴史」の創始者についての講義録』藤原書店、1996年、pp. 202, 205-7.

的身体意識とキリスト教的伝統を総合し、静かで知的な革新の気概によって近代に結びつける。

このように造形芸術に表現されたルネサンスの核には、眼前には存在しない世界の全体を切り拓こうという、文明の総体にも及ぶ「大革新」の衝動があると考えられる。それには二つの要素がある。第一にそこでは、文明の出発点が集合的記憶の中の立法者の表象として存在している。人間は自己を誕生させた言語や社会の太古の起源を明瞭に想起することはできない。だが文明はクロノロジー上で明確な始点を持っている。長期にわたるホモ・サピエンスの歴史の中で、たかだか数千年の持続しか持たない文明には明らかな始まりがあり、創始者たちが存在する。その創設者たち自身が、自らの企ての新しさを自覚して記念碑を残している。たとえばエジプトのファラオたちと彼らを支えた集団は、自分たちが砂漠のただなかに文明という新しい発明を打ち立てていることを自覚していたようにみえる。彼らの建造物は幾何形体だが、それらは自然物としては存在しない。自然と隔絶した形態を持つ純粋な意志の被造物を天に向かって屹立させることで、彼らは自らの革新性を風景に刻印している。だがこのように目的を持って自覚的に開始されたものは、意識的に取り消すこともできるはずなのである。

第二に、これらの作品を生んだ歴史意識が「明るく」「現世的で」「楽観的」なものだったと考えることはできない。ブルクハルトやフェーヴルが言うように、イタリア政治の現実が過酷を極めていたからだけではなく、そこには現世を悲慘の坩堝ととらえるキリスト教的歴史意識が影を落としている。たとえばボッティチェリはサヴォナローラ時代に宗教的熱狂主義への劇的な転向を果たし、華麗な花束のような高文化の悦楽から脱して、原罪からの救済を願う厳しい苦悩の表象を描き出している。ミケランジェロ晩年の最高傑作であるドゥオーモ美術館のピエタでは、人間として存在することの根底的な苦悩が大理石の上に彫り出され、新生への切迫した熱望が表現されている。

これら二つの要素は、ルーヴル美術館にあるダ・ヴィンチの「聖母子と聖アンナ」の古典的な静謐さの中に融合される形で形象化されている。盛期の中国山水画のような神秘的な力に満ちた山河を背景に描きだされたキリストと子羊は、自然の歴史と人間史の連続を象徴するとともに、受難、悲劇としての人間史と、その不可避性の認識をも示している。この悲劇の必然性とその栄光は、とくに聖アンナの形容しがたい微光を放つ深いまなざしに表現されている。このようにルネサンスには眼前に繰り広げられる、ヒエロニムス・ボスの画像のような奇怪で混乱した風景を一新して新世界を切り開こうという強固な意志と同時に、樂園追放と終末の神話に裏打ちされた、文明が人間の悲慘をもたらしただという歴史意識が共存している。この二つが始点に戻って既存の文明を取り消し、立て直すという、激しい衝動力を形成し、この衝動が盛期ルネサンスの作品に、西欧文明の創造物としては空前絶後となるだろう、あの天上的な気品と迫力とリアリティを与えている。

汚辱と涙の谷間と化した文明を今一度刷新しようとする思想運動としての「モダニティ」

は、イタリアからフランスへと場所を移し、「近代思想」を形作っていく。宗教を巡る戦乱の渦中で書齋に立てこもったモンテーニュは、ただひたすら著者のみを物語る書物を創造する。古代懐疑論に学んだ『エッセー』の語り手は、理神論から己の性生活までにいたる、思いつく限りのありとあらゆることをしゃべり続け、どのような教条も信念も現実も容赦しない。語りだす自我でさえ、「記憶が悪く」、「とりとめがない」と自らを嘆く語り手にとっては、確固とした手ごたえを持たない。ただしゃべり続ける行為、言語化することで観念や事実を区別なしに相対化することが確実であり続ける。こうして隠者モンテーニュは流血の内乱を引き起こした、時代の肥大した観念世界を個人的体験の直接性へ還元し、「リセット」しようとする。

30年戦争の時代を生きたデカルトは、ちょうどゴシック建築を前にしたルネサンスの芸術家のように、混乱を重ねる知的中世から脱却し、無秩序に累積された観念複合体の全体を存在の底に至る懐疑によって消去し、精神の立法者へ回帰しようとする。丸山真男はこのすべてを「一人で始める」デカルトの誇大妄想ともいえる計画に、（悪い意味での）絶対主義との親和性を見たが、「近代」が文明史のリセットを企図するのなら、それが目指すのが合理的国家であれ民主主義であれ公共圏であれ、「理性」と「立法者」は不可分だと言わなければならない。

革新者デカルトは伝統主義者でもあった。デカルトの仕事にはのちに「世界の数学化」や「機械的世界観」に連続していく面があったが、それらが本人の意図であったとは思われない。彼が精神の立法者となろうとしたのは、機械的な「計算」ではなく、推理の一つ一つの段階が精神にとって直観的に明証的であるような（幾何学の）推論によって、「万人が持っている」理性が神と世界の根源に接続すると考えたからだった。この点で、デカルトは存在論的な古代哲学の理性概念を保持し、それをてこに文明史のやり直しを知識の上で遂行しようとした。そこには抽象的、非現実的な思考に没頭して現実感覚を省みない「幾何学の精神」などと揶揄されることになるデカルトが、じっさいには類まれな直観力の持ち主だったことがかかわっている。彼の体系の論証過程に神が不可避免的に登場するのは、この哲学者の思考の不徹底性、「前近代性」の表れというより、慧眼なデカルトが、宇宙と地上の両者に足を置いている人間存在の在り方を精神と物質の並行性として定式化したからだったともいえるからである。

文明を建て直そうとする「モダニティ」は、つねに原点回帰を反復する。その点でそれは単純な進歩主義ではなく、むしろウルトラ保守主義でもある。フランス革命二百周年に建設されたパリのデファンス地区のグランドルシュがローマ的な凱旋門を飛び越えて、カルナック神殿やピラミッドを思わせる幾何学的なエジプト建築に回帰したのは、きわめて象徴的だといえよう。フランス革命は連続説を取るトクヴィルにさえ歴史上類例のないまったく新しい現象に見

えたが³³⁾、それは思想的文化的運動としては、これらの自己刷新作用の一つとみることができるからである。「革命」の本来の概念が「復興」や「回帰」や「再来」から浄化されて生まれたというより、革命自体がその一形態、その近代的形式だったともいえる。ただしイタリア、フランスと継承されていったこの衝動は、世界交通の掌握によってイギリスが近代世界の中心となり、ヨーロッパの文化的中心と政治経済的中心が一致しなくなったため、必ずしも明瞭ではなくなっていった。イギリス近代史は早期の宗教内乱の心的外傷のため、思想的文化的には漸進主義に傾きがちであり、混合政体論とニュートン主義と保守的改革主義を特徴としていたからである。

もちろん出発点への回帰と建て直しの意志は、他の文明類型にも存在する。たとえば中華文明は、それを天命に基づく易姓革命として様式化した。これに対して多様な地中海世界を文明の起源に持つヨーロッパでは、文明のモデルが複数であるため、中国のような単一の始点への回帰をめざす様式化された王朝の創造と解体の循環とはならず、モデルの探求の繰り返しとなったとも考えられる。この点でヨーロッパ文化は、「単一カノンの永劫回帰」ともみえる中華文明と比べ、文明に内在する創造的自己維持作用を、それがもたらす流血と悲劇と混乱を含め、より明確に定式化しているといえるだろう。ヨーロッパ政治が現実政策の有効性だけでなく、時にはそれ以上に理念、「モデル」を必要とするのは、このような歴史の自覚されない反響だと考えられる。現在では「革命」に集約される形の近代思想史研究はほとんど興味を集めない題材となったが、その有効性と限界の両面から、この運動を研究する意義はいまだに存在する。

(5) 文明の外側

だが最も完備したと思われるヨーロッパの文明の修復原理によっても、人類史の中で数千年に過ぎない文明そのものの外部に出ることはできない。何度自己治癒を繰り返しても、文明はほとんどの場合、ある時点で寿命を終える。現在まで継続している中華文明という稀有な例でさえ、その異常な自己維持能力は研究に値するとはいえ、永遠の生命を持っているのではないだろう。また気候変動問題という形で地球レベルの課題が登場し、他方で複数の異文明が世界市場や技術や情報や世界政治で結びあっている現在では、個々の文明にとどまらず、文明そのものの運命についても省察する必要がある。その視点は文明の内部には存在しないだろう。

その拠点は最近まで文明の外部にとどまり続けた人々の観念の中に保持されているだろうが、主に口承文化で伝承されてきたそれらを正確に把握することは難しい。それらよりとらえやすいのは、帝国の周辺に位置し、文化移入によって文明化されることを余儀なくされた周辺民族の太古の記憶とルサンチマンかもしれない。あるいは中華文明とヨーロッパ文明を吸収し

33) Charles Alexis Henri Clerel de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856. A.de トクヴィル, 井伊玄太郎訳『アンシャン・レジームと革命』講談社, 1997年。

ながらエスニシティを維持している現代日本の言語や社会や民俗の研究も、一つの示唆を与えるかもしれない。だがゲルマンの森の表象や神話や叙事詩や、「からごごろ」を排除して中華文明導入以前の世界に回帰しようとした日本の国学と同様に、それらに文明への「対抗原理」を求めることはできない。原理自体を発明したのは文明だからである。

もう一つの可能性には、西欧文化に内在する脱出衝動がある。それはとくに啓蒙期に広く見ることができる。この時代に脱出を望む者は時間軸に沿って過去に戻り、太古の森の未開人に出会った。また空間的にヨーロッパを離れ、西アジアや南アジアやアメリカ大陸や太平洋へ向かった。あるいは垂直的な旅行を好む者たちは、月や太陽や水星や他の恒星系へと旅し、地球では想像もできない異なった形態を持つ、優れた知性と交流した³⁴⁾。これらの観念上の大旅行は空想の遊びだけでなく、異世界を通じて自己を忘却し、その目で自己を再度見直したいとする衝動の表現だった。

このような思考の働きは、一部はヨーロッパ文明が古代から継承した「世界の複数性」の観念に基づいていた。この「複数性」とは、人間が知らない統一的な世界が異次元にであれ、宇宙のどこかにであれ存在し、そこには人間と同じ存在や、想像もつかない異なった存在が生存しているという考え方である。この観念に基づけば、人間の思考、観念は、他世界では通用しないかもしれないということになる。言い換えれば、人間にはつねに見たことがないもの、自分が知らないものがあり、どれほど知的探求を繰り返しても、この根源的な存在状況は変わらない。そのため「知らない世界」を想定しながら生きることを余儀なくされる。この古代の存在論的な相対主義の視点が、啓蒙の思想、文化を支えた。これに加えて、ヨーロッパ世界が実際に文化的に異質なものの混合であることも、知性の相対化の運動を支えたと考えられる。単一文化の現実と幻想の上に立脚してきた中華文明と対比するなら、この自己を自己の外に置こうとする離脱衝動（エクスタシス）は、多様な言語、文化、エスニシティの競合と統合として展開してきたヨーロッパ史の特徴に基づいていると想定できる。

パノフスキーやコイレと同世代だった心理学者ジャン・ピアジェは「自己中心性」という言葉で子供の発達を特徴づけた。それは人間の知的成長は自己を離れ、他者の視点からとらえられるようになることだという考え方に基づいていた。二人の同時代人の業績から容易に想像できるように、ピアジェは空間認識については、幾何学的、等質的無限空間の把握に至るのが人間の発達の筋道であり、その証拠が学齢期以前の子供には遠近法が使えないこととした³⁵⁾。現在ピアジェの自己中心性概念は、その発想と実験的証拠の両面から批判を受けている³⁶⁾。おそらくじっさいには、遠近法を使わない子供は古代人のように、大人とは違った形で他者の視

34) 長尾伸一「19世紀ブリテンの『世界の複数性』論争」『経済科学』53巻3号、2005年12月。

35) J. Piaget & B. Inhelder, translated by F.J. Langdon, & J.L. Lunzer, *The Child's Conception of Space*, Routledge & Kegan Paul, 1956.

36) 鈴木忠『子どもの視点から見た空間の世界——自己中心性を越えて——』東京大学出版会、1996年。

点を手に入れているのだろう。

むしろユークリッド空間が観念を支配した19世紀以後のヨーロッパ文化こそが、「自己中心性」の世界だった。世界支配の確立と工業社会による自然支配の自信が彼らを自己中心的にし、人間のエゴセントリズムが社会と思想の原理となった。それはシステムとしては、社会の複雑化、恣意化による適応のプロセスである文明を、市場経済と個人の自由という形で、意識的、組織的に推進していった時代だった。この文明の原理自体を相対化する視点を手に入れること、その意味で、文明の中にとどまりながら外に出ることが現代の思想の課題の一つである。ヨーロッパの思想と文化は、その点についても示唆的であることを失っていない。

ルターと乞食

中 谷 博 幸

はじめに

1546年2月18日夜半、マルティン・ルターは、彼の生まれ故郷アイスレーベンで死亡した。彼の活動の場は、1511年以降、彼が勤める大学のあるヴィッテンベルクであったが、マンスフェルト伯の依頼で、ある紛争仲裁のため、1月29日以来その地に滞在していた。しかしその時すでに彼の体力は衰弱しきっていた。その死ぬ二日前、彼は、最後の自筆の文章を書きしるしていた。その全文は次の通りである。

1) 五年間、牧人や農夫であったのでなければ、誰もウェルギリウスの牧歌や農耕歌を理解できない。2) 40年間、支配の重要な位置についた経験がなければ、誰もキケロの書簡を理解しない。3) 100年間、預言者とともに教会を導いたのでなければ、誰も聖書を十分に味わったとは思えない。何故なら、1. バプテスマのヨハネの、2. キリストの、3. 使徒たちの奇跡は並外れて大きなものだからである。

あなたは、神のこの詩を把握しようとししないで、ひざをかがめて彼らの足跡を拝するが良い。私たちは乞食である、これは本当だ。¹⁾

1) *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar (以下、WA と略記する), 48, S.241. 徳善義和訳編『世界の思想家 5 ルター』平凡社, 40頁。原文は以下のようである。1) Virgilium in Bucolicis & Georgicis nemo potest itelligere, nisi fuerit quinque annis Pastor aut Agricola. 2) Ciceronem in Epistolis (sic percipio) nemo intelliget, nisi XL annis sit versatus in Rep. aliqua insigni. 3) Scriptores Sanctos sciat se nemo gustasse satis, nisi 100. annis cum prophetis Ecclesias gubernarit. Quare ingens est miraculum 1. Johannis Baptistae, 2. Christi, 3. Apostolorum. Hanc tu ne diuinam Aeneida tenta, Sed vestigia pronus adora. Wir sind Bettler: Hoc est verum. ところで、ルターの語録編集で有名なヨハネス・アウリファーバーは、「聖書を理解することは困難であるということ」をマルティン・ルター博士は、1546年、彼がアイスレーベンにいて、もはやその後二日しか余命がなかったとき、これらの言葉をラテン語で紙片に記し、机に置いた。それを、私、ヨハネス・アウリファーバーが書き写し、その時アイスレーベンにいたハレの監督であったユストゥス・ヨナス博士が、その紙片を保持した」と記している。アウリファーバーが書き留めた文書は、以下のようである。1. Virgilium in Bucolicis nemo potest intelligere, nisi fuerit quinque annis Pastor. Virgilium in Georgicis nemo potest intelligere, nisi fuerit quinque annis Agricola. 2. Ciceronem in epistolia (sic praecipio) nemo integre intelligit, nisi viginti annis sit versatus in Republica aliqua insigni. 3. Scripturas sanctas sciat se nemo degustasse satis, nisi centum annis cum Prophetis, ut Elia et Eliseo, Ioanne Baptista, Christo et Apostolis Ecclesias gubernarit. Hanc tu ne diuinam Aeneida tenta, Sed vestigia pronus adora. Wir sind Bettler, Hoc est verum, 16. Februarii Anno 1546.

この断章は一般に、聖書解釈の困難さ、実践による経験の大切さ、そして聖書解釈を可能にする神の恩寵を示したものと解されている²⁾。この一連の文章はラテン語で記されており、終わり近くになって突然ドイツ語で「私たちは乞食である」と書かれ、最後は再びラテン語で「これは本当だ」と記されている。このことは、死の二日前、ルターがラテン語の一連の文章のなかで「私たちは乞食である」とわざわざドイツ語で記したとき、彼の脳裏にはいったい何があったのだろうか、と人々の想像を駆り立てる。事実、このことばは、ルターに関心を持つ人々の注目するところであった。その場合、一般に、「私たちは乞食のように、ただ神に寄りすぎるしかない存在である」という意味に解されてきた。「私たちは〔神の〕乞食である」と、原文にはない〔神の〕を補って訳したものもある。このような解釈は、近代における乞食のイメージが反映したものだと思う。本稿は、中世以来の乞食のイメージがルター当時どのように変化してきたのか、そしてルター自身はどのような乞食のイメージをもっていたのかを概観することによって、この文の背後にあるルターの思考様式を考察することを目的とする。

1 近世以前の乞食観

ヨーロッパの十五世紀以前、乞食のイメージは一律ではなかった。それは貧困および貧民のとらえ方と密接に関連している。たとえば、ライヘルスベルクのゲルホッフ（1093-1169）は、貧民を「ペテロと共にいる貧民」（*pauperes cum Petro*）と「ラザロと共にいる貧民」とに分けた³⁾。前者は聖なる貧困に関わり、後者はいわゆる物質的貧困とそれにあえぐ貧民であるが、ラザロは、イエスのたとえ話にでてくる（ルカ福音書16章）皮膚病の乞食で、中世ヨーロッパにあっては、癩病患者だと考えられていた。この名前が端的に示しているように、中世初期にあっては、貧民とは、経済的困窮者ではなく、「他者に身体的、社会的に劣ることで従属せざるを得ない者すなわち老人、寡婦、孤児、病者、身体障害者などを意味していた。」⁴⁾後者の貧民は、貨幣経済の展開に伴って、変化していくこととなるが、その前に前者の聖なる貧困について簡単に触れておこう。近世以前の乞食観の重要な点は、聖なる貧困と聖なる乞食が存在したことである。

(1) 清貧

聖なる貧困は、修道制と密接な関わりがある。ローマ帝国によるキリスト教迫害が現実の脅

Tischreden Bd.5, Nr.5468 S.168, FB, 1, 14 (1, 10). このように、ルターの最後の文章にはいくつかのヴァリエーションがあり、細部は一致していない。しかし、本稿の課題には、それらの細部の相違は度外視して考えてよい。

2) Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd.3, Stuttgart, 1987, S.367f.

3) ブロニスワフ・ゲレメク『憐れみと縛り首——ヨーロッパ史のなかの貧民』早坂真理訳、平凡社、1993年、42-43頁。

4) 河原温「都市における貧困と福祉」（朝治啓三・江川温・服部良久編著『西欧中世史 [下]』ミネルヴァ書房、1995年、所収）、158頁。

威でなくなるとともに、この世に染まった現世から逃避しようとする動きが起こってくる。これは三世紀の終わり頃からエジプトで生じるが、その最も代表的な人物で、修道制の父とされるのが聖アントニウス（250頃-355）である。彼は、20歳頃、世俗から離れ、孤独な禁欲の生活に入るが、そのきっかけとなったのは、教会でなされた「なんぢ若し全からんと思はば、往きて汝の所有を売りとて貧しき者に施せ、さらば財宝を天に得ん。かつ来りて我に従へ」というマタイ福音書（19章21節）の朗読であった。彼はこれを聞いて、すぐに実行したという⁵⁾。ヨーロッパの修道制では、自らの意志で自発的に所有を放棄するという清貧が、貞潔（独身）、（上長への）服従とともに、最も重要な徳目となっていった。初期においては、修道士のあり方は多様で、530年頃その主要部分が書かれたとされる『ベネディクトゥス会則』では、修道士の種類を共住修道士 *coenobitae*、独住修道士・隠修士 *anachoretæ*, *eremitæ*、離脱修道士 *sarabaitæ* および放浪修道士 *gyrovages* の四つに類型化している。しかしベネディクトゥス（480頃-547頃）は、一カ所に共同して定住する共住修道士をもっとも優れたものと考え、そのあり方を『会則』で詳細に規定した⁶⁾。この『ベネディクトゥス会則』が普及し影響を与えると同時に、ヨーロッパでは、共住修道士が一般的となっていった。このため、個人としては財産を所有しないけれども、団体として修道院は財産を所有することとなった。その結果、当初は世俗から離れたところに建てられた修道院が、自らの開墾や寄進によって富むものとなり、墮落することもしばしばで、クリュニー修道院の改革のように不断に改革運動が起こり、清貧の重要性が再確認されねばならなかった。

特に11世紀になると、グレゴリウス改革を中心に、キリスト教世界の刷新のため、初代キリスト教に立ち返ろうとする動きが、様々なうねりとなって現われる。特に清貧に関しては、「使徒的生活」 *vita apostolica*、「使徒的清貧」という在り方が主張されるようになる。もともと修道士と教区制度のもとにある在俗聖職者は、互いにその任務が異なった。修道士は世俗から離れて共同で厳しい禁欲生活を送ることが理想とされた。一方、在俗聖職者は、民衆への魂の配慮である司牧を任務とした。ミサなどの典礼は司祭が行なったが、特に説教は司教が司ることのできる聖務であった。しかし11世紀頃、この二つの務めの結びつきが起こる。キリスト教徒の理想的な在り方は、キリストが使徒たちに命じたように、持ち物を放棄し、清貧のうちに福音を説教して回ることであり、と考えられるようになっていった。

このような禁欲と説教による布教との結びつきは、修道士と在俗聖職者との両方の側から生じる。クリュニーを中心とする当時の修道院は荘厳な典礼を中心とし、貴族等による土地の寄進によって修道院としては莫大な富の所有者となり、禁欲生活から乖離する傾向がみられた。これに批判的な修道士のなかで、隠修士的生活を实践する者が出て来る。たとえば、ラヴェン

5) 今野國雄『修道院』近藤出版、1974年、13-14頁。

6) 今野國雄『西欧中世の社会と教会』岩波書店、1973年、119-120頁。

ナ・ロムアルドゥス（950頃—1027）や、フィレンツェのヨハネス・グアルベルトゥス（990—1073）、ペトルス・ダミアニ（1007—72）である。隠修士的活動をする人々は、清貧とともに、説教に力を入れた。「旅には杖一本のほか何も持たず、パンも袋もまた帯のなかに金も持たず、ただ履物は履くように、そして『下着は二枚着てはならない』と〔キリストは〕命じられた。というのも、私有財産を持たない者だけが布教の任務にふさわしいからである」とペトルス・ダミアニは述べた⁷⁾。シトー会の最初の修道士たちも隠修士のグループとして出発した⁸⁾。シトー会のもっとも有名な人物、クレルヴォーのベルナルドゥスは、キリストのように貧しい者であることの大切さを強調した。シトー会をモデルにしつつ、隠修士的在り方と遍歴説教を結びつけたのがプレモントレ会である。彼らは隠修士的生活と聖堂参事会の生活様式を結合して、修道士の理想とする禁欲に、在俗の司教の任務とされた司牧を結びつけた⁹⁾。

隠修士的在り方や彼らが行なう説教は、民衆に影響を与えずにはすまなかった。また、10世紀末から西ヨーロッパで、聖遺物崇拜と聖遺物のある教会への巡礼行がさかんになるが、これは使徒的生活の理念を幅広い民衆の間に覚醒させることになったと推測されている¹⁰⁾。使徒的清貧を主張し、広範な民衆を引きつけた集団のなかには、カトリック教会の教義を否定して、当時の大きな社会問題となったものもある。その最大のものが、カタリ派とヴァルドー派である。カタリ派は一般にマニ教的二元論にたつと解されている。12、13世紀に北イタリアや南フランスで広まった。「真の教会に帰属する『完徳者』には性行為や肉食を忌避し、人間、動物を問わず殺生を行なわず、一切の権力の放棄と徹底した清貧に生きることが要請され」た¹¹⁾。ヴァルドー派はリヨンの富商ペトルス・ヴァルドーによって始められた。彼は1173年頃自らの財産を貧民に与えて遍歴説教を始めた。「社会のあらゆる身分からなるこの俗人集団の信者たちは二人一組になって街路や広場、家々や教会でキリストと使徒に倣って清貧の生活に徹するよう説教」して回り、12世紀には北イタリア、13世紀には、ドイツ、ボヘミア、ポーランド、ハンガリーにまで広がった¹²⁾。彼らはカトリック教会によって異端として断罪されていた。

(2) アッシジのフランチェスコ

カタリ派やヴァルドー派のように、使徒的清貧を実践しながら聖職者やカトリック教会の教義を批判する集団がさらに民衆に広がることに危機感をもっていた教皇インノケンティウス3世は、使徒的生活の実践を行なう一部の集団を教会に吸収し、それらの反カトリック教會的グ

7) 朝倉文市『修道院 禁欲と観想の中世』講談社、1995年、171頁。

8) M・D・ノウルズ他『中世キリスト教の成立』（キリスト教史第三巻）、橋口倫介監修、平凡社、1981年、351-359頁。

9) 朝倉、前掲書、163-164頁。

10) 今野國雄、前掲書、450頁。

11) 江川温、服部良久編著『西欧中世史 [中]』ミネルヴァ書房、1995年、32頁。

12) 今野、前掲書、469-470頁。

ループに当たらせようとした。そこに登場してくるのが、ドミニコ会や、フランシスコ会の托鉢修道会である。彼らは、共通して反カトリック集団にまさる清貧を実践しつつ、カトリック教会に対して忠誠を誓った。ドミニコ会は特に、反カトリック集団に福音を宣教することを使命とした。そのために、ドミニクス（1170頃-1221）は司教にしか当時許されていなかった説教する権限を教皇からえた。ドミニコ会は、個人ばかりでなく共同体としても財産を放棄する「完全な清貧」を実践しようとして、托鉢し、「福音宣教」を行なおうとした¹³⁾。

フランシスコ会の創始者アッシジのフランチェスコ（1181/82-1226）は、富裕な織物商の息子で、もともと陽気で、騎士道にあこがれる青年だった。癩病者の介護、サン・ダミアニ聖堂の再建、使徒たちがキリストから「帯のなかに金・銀または錢をもつな。旅の囊も、二枚の下衣も、鞋も、杖ももつな。労働者の、その食物を得るは相応しきなり」（マタイ福音書10章9-10節）と命じられたことを知ったことなどを通じ、徹底した清貧を通じてキリストにならうことを目指すようになった。1209年ないし1210年に仲間11人とともにローマ教皇庁をおとずれ、インノケンティウス3世から、口頭で小さき兄弟会（フランシスコ会の正式名称）の認可をえた。1223年にはフランチェスコ自身が起草した『第一会則』を緩和した『第二会則』が教皇ホノリウス3世の認可を得た。フランチェスコ会の組織の特徴は、下村寅太郎によれば¹⁴⁾、次の三点である。1）個人ばかりでなく、団体としても、一切の所有を放棄する。このことによって、個人は全く神に依存することとなり、貧しきキリストにならうこととなる。フランチェスコにとって、自発的貧困は手段ではなく、目的そのものであった。2）労働し、他人に奉仕すること。これに対して、物で報酬を得てもよい。しかし金銭は徹底的に排斥する（彼は貨幣に触ることすら禁じた）。3）労働とともに、托鉢をすること。托鉢は高貴なる貧困である。

『第二会則』では、清貧と托鉢について、次のように定められている。

兄弟たちは、いかなるものも自分のものとしてはならない。家も土地もいかなる財産でもある。現世において彼らは異国を旅する人のごとく、清貧と謙遜のうちに主に従い、信頼の念をもって托鉢に赴くべきである。兄弟たちはそれを恥じてはならない。なぜなら主はわれわれのために、この世で自ら進んで貧者となり給うたからである〔2コリント8：9〕。托鉢こそ、いと高き清貧の頂点をなすものである。わが愛する兄弟たちよ。これこそがあなたがたを天上の王国の世継ぎかつ王とし、財においては貧しいが徳においては高められた者とするのである。これこそあなたがたの分け前であり、生きる人々の地へ導いてくれるものである。愛する兄弟たちよ、この清貧を完全に守り、わが主イエス・キリス

13) 朝倉、前掲書、211-212頁。

14) 下村寅太郎『アッシジのフランシス研究』（下村寅太郎著作集第3巻）、みすず書房、1990年、130-200頁。

トの御名のため以外には、現世における何であろうと、永久に所有したいなどと望んではない。¹⁵⁾

12, 13世紀にはこのように、乞食と物乞いは、単に生活の糧を得る非常手段ばかりでなく、フランチェスコに代表されるように、人間の生き方と結びつけて、しかもあるべき姿、理想的な人間像という意味合いをももったものとして、理解されていた。これは社会の一部の人々がそう考えたのではなく、広範囲に受容されていた。カトリック教会によって異端とされたカタリ派やヴァルドー派が広く民衆に支持されたのは、そのことを指し示している。以上のことは、ヨーロッパにおいて都市が興隆して、貨幣経済が動き始めた歴史環境と密接に関連している。「キリスト教的な人間完成を求めて自発的に貧困を選ぶ行為は、……墮落した都市文明からの逃避だった。」¹⁶⁾ 托鉢修道士たちは、都市から都市へと遍歴しながら説教してまわった。彼らの説教を聴いたのは都市の住民たち、しかも貨幣経済のなかへ巻きこまれながら、それに屈折した思いをもつ人々であった。さらに貨幣経済がすすむと、清貧に対する考え方も変わってくるであろう。

(3) 許容される乞食から否定される乞食へ

物乞いや托鉢は、物乞いをする人々と施しをする人々によって成立する。托鉢修道会は、物乞いの宗教的意義を高揚した。もう一方の施しについては宗教的にどのように理解されたのであろうか。カトリック教会は、それを二重倫理と煉獄思想によって明確にしていっていった。中世カトリック教会は、教会身分と世俗身分とを明確に分けた。これは要求される倫理によっても異なる。世俗身分には十戒に代表される一般的な倫理を求めたのに対し、教会身分には独身に代表されるより厳しい倫理を要求した。教会身分のなかでも修道士はそれを厳格に実行しようとした集団であり、アッシジのフランチェスコ等はその典型と言っていいただろう。この極みに位置づけられるのが聖人である。その多くは殉教者であるが、聖人は、キリスト教倫理の体現者であった。このような二重倫理とキリスト教倫理の体現者としての聖人理解が、12世紀後半以降、死後の世界と結びついていく。人々は犯した罪を告解することで赦されるが、教会は告解者に、罪の償いの業（償罪）を求めた。これをこの世においてやり遂げられない場合、死後、煉獄で浄罪の苦しみを受けたのち、天国に行くことができると考えられた。ところで聖人は自らの償罪以上の功績を行なっているので、いわば余分の倫理的功績が「教会の宝」として蓄えられる。教会はすぐに天国へ行くことの出来ない世俗の人々に、聖人たちの功績を分け与

15) 上智大学中世思想研究所編訳監修『中世思想原典集成12 フランシスコ会学派』平凡社、2001年、坂口昂吉訳、69-70頁。

16) グレメク、前掲書、55頁。

えることによって、煉獄の苦しみを軽減するという体系をつくりあげていった¹⁷⁾。聖人の功績を人々に分け与える具体的な通路とされたのが、死者のためのミサや祈祷、贖宥符であった。聖人の聖遺物への巡礼が盛んになったのも、それと関連している。そして、貧者への施しも、そのような通路と考えられたのである。富める者は、貧民へ施しをすることによって、死後の世界の救いの保証をえることができたのである。このように富める者と貧民は、施しを通じて、相互に依存する関係となった。このような世界観のもとでは、乞食は、社会にあって許容された存在であった、と言っていいだろう。

ところが貨幣経済の発展と、人口増加、農村から都市への人口流入などにより、経済的貧民が増加し、貧民や乞食の性格も変ってくる。14世紀から15世紀にかけて、貧富の分極化がすすんでいく。それに伴い、貧民・乞食の差別化がなされていく。また従来、社会的貧民に対する援助は教会組織を中心になされてきたが、都市当局が貧民の統制に乗り出してくる。1370年のケルンの乞食条例では、自らの都市出身者の乞食とよそ者とを区別し、「施しが必要である」と証明されたケルン出身の乞食には、物乞いを認める「印」を付けさせた¹⁸⁾。このような傾向は、15世紀から16世紀にさらに強まっていく。農村から都市へと多数の人々が生きるために移動してくるが、都市でも彼らを正規に社会のメンバーとして受け入れる余裕はなく、彼らは浮浪者や乞食とならざるをえなかった。このことは治安の悪化をももたらす。都市当局は、よそ者の乞食と浮浪者を追放し、自都市民には労働を奨励することとなる。16世紀に入ると、各都市政府は、貧民に対する包括的な政策をとるようになる。たとえばドイツを例にとると、1522年にヴィッテンベルクで、1522年にニュルンベルク、1523年にはライプニヒ（ルターのところで述べる）とシュトラースブルクでと、矢継ぎ早に貧民と救貧に関わる法が制定されていった。それらの規定では、乞食と物乞い、特によそ者によるそれらの行為を禁止する、労働を絶対的な価値としてすすめる、共同基金をつくって自都市民の非常に貧しい者を公的に援助する、といったことが強調された。物乞いをしていた者は、都市から追放された。それでもなお多くの避難民、浮浪者はこっそりと都市内部に入りこんできたが、捕まると再度追放された。逮捕が重なるごとに、都市による処罰は厳しくなり、強制労働を課されたり、処刑される場合もあった。このように乞食は都市政府によって追放され、ジプシーや旅回り芸人、主人のなくなった傭兵、行商人、占い師ら放浪する人々と同じく、社会のアウトサイダーと見

17) 二重倫理については、Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd.4, S.156ff. 煉獄については、J・ル・ゴフ『煉獄の誕生』渡辺香根夫・内田洋訳、法政大学出版部、1988年。なお拙稿「マルティン・ルターと死者の死1」『香川大学教育学部研究報告第一部』第123号、2005年、参照。

18) F・イルジーグラー／A・ラゾッタ『中世のアウトサイダーたち』藤代幸一訳、白水社、1992年、31頁。

なされていった¹⁹⁾。

2 ルターの乞食観

乞食は社会から許容された存在であったが、ルターが生きた15世紀末から16世紀にかけて、拒否される存在へと変っていった。ではルター自身はどのような乞食観をもっていたのであろうか。

(1) 現実の乞食について

彼は1520年に記した『ドイツ国民のキリスト教貴族に与う』で、従来の施しによる慈善、乞食・物乞いを、托鉢修道士のそれを含めて、はっきりと否定した。

キリスト教界全体にわたって、あらゆる物乞いが廃止されることは、おそらく最も緊急なことの一つである。実際、キリスト者のうちの誰も乞食をして歩くべきではない。もし私たちが勇気をもって真剣に行なうならば、これについて規定を設けることは容易であろうと思われる。すなわち、各都市は自分の町の貧民を世話し、よそ者の乞食は、巡礼者であろうと托鉢修道士であろうと、彼らが何と称しても、誰をも許可しないことである²⁰⁾。

ルターによれば、物乞いは、多くの悪徳や欺瞞のもとである。とりわけ托鉢修道士の托鉢(物乞い)は、一般の人々を苦しめている。たとえば、フランシスコ会、ドミニコ会、アウグスティヌス隠修士会、カルメル会、聖母マリアの下僕会、あるいはフランシスコ会から分かれたカプチン会それぞれが、毎年六回から七回托鉢区域を訪ねて托鉢し、一般の人々を圧迫する。パウロが言うように、人は自らの労働によって、食べるものをえなければならない。他人の労働によって怠惰に暮らしたり、富んだりすることは、適当ではない。清貧を求めるのであれば、富んではならない。もしこの世で富もうとするのであれば、自ら労働しなければならない²¹⁾、というのがルターの基本的な批判である。托鉢修道会の清貧と托鉢に対する考え方は、変化してきていた。たとえばフランチェスコ死後のフランシスコ会の清貧観は次のように変貌をとげた。1230年に教皇グレゴリウス9世は、「托鉢修道士は施しを受けるために代理人を利用し、金銭を貯えておくために修友 *amici spirituales* を利用してもよいと宣言し」た。フランシスコ会総長ボナヴェントーラ(1221-74)の死後、「個人的な清貧も団体としての清貧も、急速に衰退していった。托鉢修道士が財産を保持し、修道会が収入を得て大きな教会堂を建築するようになった」²²⁾。所有権はないが、使用権はあるという理解によるものである。もちろん

19) B. Roeck, *Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit*, 1993, S.66-80 (B・レック『歴史のアウトサイダー』中谷博幸・山中淑江訳, 昭和堂, 2001年, 84-103頁); グレメク, 前掲書; Robert Jütte, *Arme, Bettler, Beutel-schneider*, 2000.

20) WA 6, 450.

21) WA 6, 451.

22) M・D・ノウルズ他, 前掲書, 274, 276頁。

フランチェスコの精神に厳密に従おうとする厳格派も存在したが、大勢はそのような理解にたつようになっていった。托鉢修道士たちにとって、托鉢の実践は、もはや清貧の実践ではなく、それによって働かずに富を得、人々を苦しめる手段になっている、とルターは批判した。

では、一切の物乞いを禁じるとすれば、実際に存在する貧民をどうすべきか。ルターによれば、各都市は、自分たちの共同体に所属する貧民を共同で世話すべきである。もし単独でそれを行なう力がない場合には、まわりの村落が援助すべきである²³⁾。具体的には救貧問題に関しては、「共同金庫」を設けることを考えていた。そのような試みは、1521年ヴィッテンベルクにおいてルターの同僚カールシュタットによって最初に始められた。ルターの影響のもとに成立した、都市のそのような具体的な規定としては、『ライスニヒ共同金庫規定』が知られている²⁴⁾。ルターはライスニヒの牧師等によって作成された規定を承認し、規定が出版されるにあたっては自ら序文を書いた。ルターは其中で、世俗の権威が修道院を廃止ないし調整すべきことを提案して、没収した修道院財産を、修道院になおとどまっている人々の世話と修道院を去っていく人々の自立支援のために使用するとともに、「すべての残りの財産を共同基金の共同財産にくり入れ、そこから、キリスト教的愛によって、貴族であろうと一般庶民であろうと、その地方にいる困窮しているすべての人に、与えたり貸したりすること」をすすめた²⁵⁾。『ライスニヒ共同金庫規定』では、「小作料、地所、諸権利、お金、品物」等々が共同基金に収められ、そこから、教会・学校関係の支出、公共建築物の建設・維持などとともに、「不幸な事情のためにわれわれのもとで貧乏になるか、あるいは病気や老齢のために働くことのできない者」への援助に支出すべきことが定められた。そしてこのような貧民への援助とともに、物乞いの禁止、托鉢修道士による托鉢の禁止が明確に定められた²⁶⁾。

(2) 聖なる乞食理念について

ルターは以上のように、現実の乞食行為を、托鉢修道士による托鉢も含めて、はっきりと否定した。社会的・経済的な乞食についての考えは、当時の社会の乞食観をルターも共有していた、あるいは、ルター自身がそのような乞食観の推進者のひとりであったと言っているであろう。では、中世ヨーロッパで存在した、自らの意志で自発的に貧困の立場に身を置き、托鉢行為を行なうあの「聖なる乞食」については、ルターはどう考えていたのだろうか。

少年期のある経験について、彼自身の証言が残っている。1533年にルターは次のように回想している。

23) WA 6, 450.

24) WA 12, 11-30. 翻訳としては、石居正己訳「共同基金の規定」『ルター著作集 第一集 5巻』聖文社、1967年、所収、と中村賢二郎訳「ライスニヒの共同金庫規定」『原典宗教改革史』ヨルダン社、1976年、所収、がある。石居訳には、ルターの序文も訳されている。

25) WA 12, 12-13. 石居訳、237-239頁。

26) WA 12, 17-23. 中村訳、102-111頁。

私は14歳の時、マクデブルクの学校に入った。その時、私は……アンハルト公をこの目で見た。彼は裸足で頭巾をかぶってパンを求めて大路を歩いて行き、ロバのように袋を背負い、腰が地面につくほどであった。……彼は断食と徹夜の勤行のためにすっかり衰えていて、骨と皮ばかりの死人のようにみえた。彼はそれから間もなく死んだ。そのような厳しい生活に彼は耐えることができなかった。だれだって彼を見たら、その敬虔さに驚嘆し、自分の世俗的な身分を恥ずかしく感じずにはいられなかった。²⁷⁾

この時（1497年）、彼はマクデブルクのラテン語学校に通っていた。ルターが述べているアンハルトのヴィルヘルムは1473年にフランシスコ会に入り、ルターの記憶とは少し異なり1504年9月2日に死亡した。彼が托鉢をする姿は、47年後になってもはっきりと覚えているほど、強い印象をルターに与えていた。

ルターはその後、アイゼナッハに移り、その地の学校に通うことになった。アイゼナッハでは、ルターはシャルベ家に寄宿した。当主ハインリヒは1495年から99年にかけて市長となった人物であり、その息子カスパーは、のちに人文主義の影響を受け、ルターとエラスムスの間の使者を務めた。シャルベ家は、アイゼナッハの名士であるばかりでなく、当地のフランシスコ会のパトロンの中心であり、フランシスコ会士たちとの交流が頻繁にあった。ルターはのちにシャルベ家の人々を好意を持って振り返っている²⁸⁾。

その後ルターは、エアフルト大学にすすみ、いわゆる自由学芸をおさめたあと、父の希望でエアフルト大学の法学部にすすむことになっていた。しかし、彼にとって、運命的な出来事が訪れる。1505年7月2日、シュトッテルンハイムで落雷に出会った。この時彼は死の恐怖から、「聖アンナよ、お助け下さい。私は修道士になります」と叫んだという²⁹⁾。これをきっかけに、彼はエアフルトのアウグスティヌス隠修道会に入る。のちに彼は、その時のことを「突然の死の恐れと不安とに囲まれて、強いられ迫られて誓約をした」³⁰⁾と『修道誓願について』で述べている。当時エアフルトには、六つの修道院があったが、7月17日にアウグスティヌス隠修道会の門をくぐり、9月には修練士となった。

アウグスティヌス隠修道会は、13世紀中頃に成立した托鉢修道会である。フランシスコ会やドミニコ会などとは異なり、修道会の創立者の指導の下に成立したのではなく、『聖アウグスティヌス会則』に基づいている。『聖アウグスティヌス会則』は、複数の戒律からなり、その一部は教父のアウグスティヌスに由来するとされる。この会則は、共同生活と私的な財産をもたずに共有することを強調する。教皇アレキサンデル4世によって、イタリアの隠修士的な生活をするいくつかのグループがひとつにまとめられて成立した。13世紀後半にはアルプス

27) WA 38, 105.

28) M.Brecht, *Martin Luther*, Bd.1, S.30.

29) Tr. 4, Nr.4707.

30) WA 8, 574.

以北にも広がり、1299年には修道会はドイツで三つの管区をもっていた。しかし他の托鉢修道会と同様にアウグスティヌス隠修道会も、15世紀に、風紀の弛緩が見られ、私有財産をもつ修道士も存在した。これに対して、戒律を厳格に守ろうとする動きが起り、アウグスティヌス隠修道会の中に、改革派（厳格派）修道院が成立する。ルターが入ったエアフルトの修道院はザクセン・チューリングゲンにおける改革派の中心であった³¹⁾。ルターがこの修道院に入った理由としては、戒律に厳格であったことや、ノミナリズム的な勉学が可能であったこと、また当時広く知られた修道院であったことなどが、指摘されている³²⁾。

その後、見習い期間をへて、1507年4月4日に叙品式が行なわれ、ルターは司祭となった。以後19年間彼は修道士であった。その後の彼の経歴を簡単に記すと次のようになる。1508年、ドイツのアウグスティヌス隠修道会の総会長代理 Generalvikar であったヨハン・シュタウピッツによって、ヴィッテンベルク大学でアリストテレス倫理学を講義するように命じられた。学芸学部はこの講義は、アウグスティヌス隠修道会が担当することになっていたのである。1509年には再びエアフルトに呼びもとされ、ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』を講義した。1512年10月にはヴィッテンベルクで神学博士の学位を取得し、シュタウピッツに代わって同大学の神学部教授を務めることになった。

彼の修道生活は真剣そのものであった。彼自身は次のように振り返っている。

本当のところ、私は敬虔な修道士であった。そして私は、非常に厳格に私の修道会の戒律を守ったので、私は次のようにいうことができる。「もしこれまでにひとりの修道士でも、修道生活によって天国に入ったのなら、私もそこに入れるだろう」と。私を知っている私の修道士仲間たちは、私にそのことを証言してくれるだろう。なぜなら、(もっと長く続いていたならば)、私は徹夜、祈り、朗読、その他の務めで自らを苦しめさいなみ、そのために死んでしまっていたことだろう。³³⁾

ルターの死後三年たった1549年でも、彼が申し分ない修道生活を送ったことを証言するエアフルト時代の修道士仲間がいたという³⁴⁾。修道院の生活は祈祷、ミサ、告解、断食など、厳格に戒律によって決められていた。彼自身の証言にあるように、それらを厳格に守ろうとしたが、それによって、神に満足を与え、神の裁きからまぬがれることができるという確信をもつことができなかった。熱心に祈祷して、詩篇を暗記するほどであったが、心を込めて祈ることができなかった。彼は大学教授としての研究のため、十分に祈祷の時間をとることができなかった。エアフルトの神学者のなかには、金を払って、自分がすべき祈祷を他の人にゆだねる

31) M. Brecht, op. cit., S.60 ff.

32) M. Brecht, op. cit., S.59; Bernhard Lohse, *Martin Luther. Eine Einfuehrung in sein Leben und sein Werk*, 1997, S.38.

33) WA 38, 143. 『原典宗教改革史』中村賢二郎訳, 23頁。

34) M. Brecht, op.cit., S.76.

人物もいたが、ルターは、週末に一人っきりになって、断食し、怠った祈祷を集中して行なった。定められた戒律を守ろうとすると、睡眠不足や視覚障害に陥った³⁵⁾。「しばしば三日間、一滴の水も飲まず、一切れのパンも食べなかった。」告解も、大小様々の罪を告白しようとした。「私は一度六時間ぶっ続けて告解をした」と述べている³⁶⁾。

こうしてルターは、外見上は他の修道士以上に熱心に戒律を守ったが、内的には修道生活に挫折していった。その間彼は、ヴィッテンベルク大学の神学部教授として、聖書の講義を行っていた。1513年8月から第一回詩篇講解、15年4月からローマ書講解、16年10月からガラテヤ書講解、17年4月からヘブル書講解を行なっている。これらの講義のために聖書の世界に沈潜し、そこから、宗教改革思想を育んでいった。その産みの苦しみの時期を、ルター自身は後年、次のように回想している。

以前、私はローマ書におけるパウロを理解したいという不思議な思いにとらえられていたが、それを果たすのを妨げていたのは私の不熱心ではなくて、ひとつのことば、すなわち、ローマ書第一章の「神の義はその福音の中に啓示された」ということばであった。私はこの「神の義」ということばを憎んでいたが、それはすべての教会学者の用法と習慣とによって、そのことばを哲学的に、いわば形式的、もしくは能動的義として、すなわち、その義によって神は義であり、かつ、罪人と不義な者を罰したもう、というように理解するよう教えられていたからであった。

しかし、いかに欠点のない修道士として生きていたにしても、私は、神のまえで全く不安な良心をもった罪人であると感じ、私の償いをもって神が満足されるという確信をもつことができなかった。だから私は罪人を罰する義の神を愛さなかった、いや、憎んでさえいた。そして、流神というほどではないにしても、こうつぶやいて、神に対して怒っていた。「哀れな、永遠に失われた罪人を原罪の故に十戒によってあらゆる種類の災いで圧迫するだけでは、神は満足なさらないのだろうか。神は福音をもって苦痛に苦痛を加え、福音によって、その義と怒りをもって、私たちをさらに脅したもうのだから」と。私の心は激しく動き、良心は混乱していた。そして、パウロが欲していたことを知ろうと心から願い、私はこの箇所では激しくパウロにぶつかった。(『ラテン語著作集第一巻への自序』1545年)³⁷⁾

ルターは最初、聖なる乞食理念を否定することなく、マクデブルクやアイゼナッハのラテン語学校の生徒時代には、むしろそれに惹かれていたと思われる。そして1505年には、托鉢修道会のひとつである厳格派のアウグスティヌス隠修道会に入会した。彼は聖なる乞食理念に現

35) Ibid., S.71f.

36) Ibid., S.74.

37) WA 54, 185-186. 徳善義和訳編『世界の思想家5 ルター』平凡社、1976年、34-35頁。

実になお連なる伝統から聖職者としての道を始めた。彼は修道生活において、「義しい神」が要求してくる戒律を欠点なく実行することによって、神を満足させ、神の裁きから逃れようとした。しかし自ら神の前に義を獲得しようとする試みは、挫折せざるをえなかった。聖なる乞食理念をオッカムの神観念に基づく自己義認の観点から追求し、絶望に陥った。

ところで、物乞い・乞食は、托鉢という聖なる貧困と、二重倫理に基づく施しの宗教的意味付けによって、いわば聖化されていた。それゆえ、聖なる乞食理念を含めた乞食の否定は、二重倫理に基づく施しを否定することによって完結する。これは1520年の『キリスト教貴族に与う』と1521年の『修道誓願について』によって成し遂げられる。ルターは『キリスト教貴族に与う』において、教会的身分と世俗的身分の違いを打破し、万人祭司主義を明確にした。それに基づいて、『修道誓願について』では、二重倫理を否定する。万人祭司主義のゆえに、倫理も身分によって異なることはありえない。しかし修道制は、倫理を一般の人々に示される「戒め」praeceptaと修道士に示される「勧告」consiliaに分けて、そこから、キリスト者の在り方を不完全な状態と完全な状態に分けた。そのことにより、神の約束である福音とキリスト者の自由を奪ってしまった、と論じた³⁸⁾。このようにルターは、聖なる乞食理念としての修道生活に挫折し、二重倫理を否定することによって、現実の乞食とともに、聖なる乞食理念をも否定した。

(3) 恩寵と乞食

ところで、ルターにはもうひとつの乞食理解がある。それは福音と乞食とを結びつける理解である。これは彼の説教の中に現われる。たとえば、1544年の「マタイ福音書11章2-11節による第三アドベント聖日礼拝」のなかで、次のように語っている。

ある金持ちが一人の貧しい乞食に1000グルデンを約束した場合のように、福音は恵み深い教えであり、なぐさめに満ちた知らせである。それは、この乞食にとっては、本当に心から喜んで聞く良きおとずれ、福音であろう。しかし、キリストが悲惨な状態にある者を世話して下さり、死んだ者、罪人、律法のもとに捕えられている者を救って、永遠の命と義へと導く王となってく下さるという、このなぐさめに満ちた恩寵あふるる説教とくらべたら、お金や財産はいったい何であろうか。³⁹⁾

ここでは、神の恩寵における喜びの比喻として乞食が使われている。

以上のことから、ルターの乞食理解には二重性があると言ってよいだろう。その根底にあるのは、否定されるべき存在としての乞食である。現実の乞食も聖なる乞食理念もともに否定される。しかしそれだけではなく、限定された用法になるが、喜ばしい福音を語るときに使われ

38) WA 8, 573-669.『修道誓願について』徳善義和訳『ルター著作集第一集4巻』聖文舎、1984年、261-446頁。

39) WA 52, 25.

る、恩寵における喜びの比喩としての乞食イメージである。

最後に、否定されるべき乞食と、恩寵にあずかる乞食という乞食理解の二重性が、ルターの自己理解とどう関係するかを、検討することにしよう。

3 ルターの自己理解

ルターは修道生活を追求していくなかで、内面的な挫折を経験する。それは、修道士に求められる勧告を実行できない自己の無力さの自覚であるが、単にそれだけでなく、要求を満たせない者に対して激しく怒りを発する神によって自己が断罪されているという意識の自覚と、そのような神を愛せず、むしろ神を憎み神に敵対している自己を見出さねばならない苦悩を意味した。そのような状態をルターはのちに、『キリスト者の自由』のなかで、一般的に、「あなたの生活と行ないとがすべて神の前に無であり、むしろあなたのうちにあるすべてのものとともにあなたは永遠に滅びるほかはない」⁴⁰⁾と定式化した。

ところがルターはそのような苦闘の中から、福音を発見する。これはルターがヴィッテンベルクの修道院の塔の一室で起こったと述べているので一般に「塔の体験」と呼ばれるが、ルターがいつその理解に達したかは、現在の研究状況では、必ずしも明確ではない⁴¹⁾。本稿の関心にとっては、時期はあまり問題ではなく、そこにあらわれている自己理解がどのようなものが重要である。ルター自身の回顧では、先ほど220頁で引用した『ラテン語著作への序文』の絶望的状況の叙述に直接続けて、次のように書かれている。

だが、神は私を憐れみたもうた。私は「神の義は福音の中に啓示された。義人は信仰によって生きると書かれているとおりである」ということばのつながりに注目して、日夜たえまなくそれを黙考していた。そのとき私は、神の義によって義人は賜物を受け、信仰によって生きるという具合に「神の義」を理解し始めた。これこそまさしく、神の義は福音によって啓示されたということであり、神はその義により憐れみをもって信仰により私たちを義としたもう、という具合に受動的義として理解し始めたのである。まさに「義人は信仰によって生きる」とあるとおりである。今や私は全く新しく生まれたように感じた。戸は私に開かれた。私は天国そのものに入った。全聖書も私に対して別の姿を示した。私は記憶の及ぶかぎり聖書の中から、他のことばで似たようなものを集めてみた。すなわち、神のわざとは、それによって神が私たちの中で働くもの。神の力とは、それによって神が私たちを力ある者となしたもうもの。神の知恵とは、それによって神が私たちを知恵ある者となしたもうもの。そのほか、神の強さ、神の救い、神の光などである⁴²⁾。

40) WA 7, 22.

41) 今井晋『ルター』(人類の知的遺産26)、講談社、1982年、81-84頁。

42) WA 54, 186. 徳善義和訳編『世界の思想家5 ルター』35頁。

先ほどのルターの絶望的状況を述べた文章と比較しながらこの喜びの文章を読むと、ルターの自己理解の特徴は、本来神によって否定されるべき自己が、神の恩寵、神の側の一方的な働きによって受け入れられた、という点にあることは明らかであろう。ルターは決してありのままの自己が神によって受け入れられるとは考えなかった。ありのままの自己は神に敵対している「にもかかわらず」、神の恩寵によって赦されている、そこに彼の喜びがあった。それゆえ、彼は、イエス・キリストの十字架の贖ないに終始こだわった。「にもかかわらず」を成り立たせるのは、キリストの十字架の贖ないにあったからである。エラスムスに代表される人文主義者や、ミュンツァーやカールシュタットらの「熱狂主義者」とルターが執拗に戦ったのも、彼らがありのままの自己の肯定に繋がる考え方をしていると、ルターは考えたからであろう。

「2 ルターの乞食観」で明らかにしたように、ルターの乞食観も、否定されるべき乞食と、神の恩寵によって救いにあずかる乞食、という二つの側面がある。このように乞食観とルターの自己理解とは、否定と恩寵による受容という二つの側面をともにもっている。

おわりに

「私たちは乞食である」というルターの言葉は一般に誤解されて理解されている。ルターのこの言葉は、ただ単に私たちが神にすぎるほかないよるべなき存在であることを言い表わしたものではない。乞食は時代によってその形態が変わり、人々のイメージも変化するので、ルター当時の乞食のイメージがどのようなものであったか、またルターはそれとの関連においてどのような独自のイメージを持っていたかが、明らかにされねばならない。

中世においては乞食は社会の中で許容され、またある面で必要な存在でもあった。13世紀にアッシジのフランチェスコは、そこに使徒的清貧という宗教理念をそそぎ込んでいく。それは、都市の興隆と貨幣経済の始動という当時の歴史環境と密接に関連していた。しかし、ルターの頃になると、乞食は否定されるべき存在へと変わっていく。このようなイメージを推進した一人がほかならぬルターその人であった。もう一方で、ルターは、本来救いにあずかる存在ではない「にもかかわらず」、恩寵によって救いに与る喜びの比喻として乞食のイメージを使っている。この乞食理解の二重性は、神によって否定されるべき存在である「にもかかわらず」、神の恩寵によって受容されるというルターの自己理解の二重性と構造上、共通するものがある、というのが本稿の一応の結論である。

とすれば、ルターが自らの生涯の最後に「私たちは乞食である」と記した時、神によって否定されるべき存在であるにもかかわらず、神は私たちを憐れんで下さったこと、そして私たちとしてはただ神にすぎり感謝するしかないという自己理解を表明していたと解釈することも、可能性のひとつとしてありうるのではないだろうか。

キェルケゴール『不安』と『絶望』における女性性の問題

——身体、心、性——

森 田 美 芽

20世紀に至るまで、哲学は、主体としても、かつ対象としても常に女性を排除してきた。とりわけ18-19世紀において、人間の理性と進歩を信じる啓蒙の立場が、女性に対しては巧妙に女性を蔑視し差別してきたことを、前回掲載の論文¹⁾で指摘した。こうした哲学の知の営みの中で、女性への姿勢を再検討することはきわめて意義深いことと思われる。今回取り上げる19世紀の哲学者キェルケゴールにおいても、同様の傾向が見られる。

キェルケゴールの実存思想を女性論的視点で見直すと、そこには数々の問題性が見て取れる。第一に、彼はその現実の生において、ただ一人の女性を愛しその愛のゆえの実存の苦悩を哲学の知に昇華した。しかし彼のなかには、女性への愛と蔑視が矛盾する形で同居し、その思想全体にも、そうした矛盾が影響している。

第二に、見落とされてならないのは、『不安の概念』における女性の不安、『死に至る病』における女性的絶望の記述である。これらは、ともに仮名の作品ではあるが、キェルケゴールの人間観とその問題性を強く示している。

前提として、キェルケゴールは女性を、直接的、感性的存在と捉えている。彼自身の言い方によれば、女性は美的実存であり、宗教的実存としても直接的宗教性であるということである。この把握自体は彼の生きた時代の制約もあり、決して珍しいものではない。このように、女性が直接的、感性的であることは、女性が人間としては男性より低いことの証拠と考えられてきた。しかしキェルケゴールの目指すところは、人を精神として、自己として回復すること、それも神の前の実存とすることであり、もし女性が男性同様の自己となりえないなら、彼の考察全体はきわめて矛盾していることになる。そこで、キェルケゴールのフェミニスト解釈者を中心に議論がなされてきた。女性は男性同様、独立した、対等の自己を持ちうるのか。それとも、女性はやはり自己とはなれない男性以下の存在なのか。そしてここでのキェルケゴールの論述は、きわめて両義的で、矛盾をはらんだものとなっている。

ここにもう一つの道が示される。女性における精神と自己形成が、男性と異なると把握されることにより、彼のいう精神であり自己である可能性のもう一つの萌芽が見られるのではない

1) 森田美芽「近代啓蒙と女性」『研究論集第3集』、河合文化教育研究所、参照。

か、という指摘がある。実は、キェルケゴールの指摘した「自己」の概念は、彼の思わなかった可能性を秘めているというのである。

この仮説を検証し、彼の「不安」と「絶望」が示す自己の危機と、それを克服することで真の自己になるという、彼の実存論の最大の課題に対し、女性自己となりうるか、女性的自己とは何かという問題を明らかにしていきたい。

また、キェルケゴールが、女性を低いものと見なした背景に、性と罪に関わる意識の問題がある。現代のわれわれに比べ、彼は、身体と性の問題について非常にナイーブである。そして、最終的に純粋な精神としての存在は性を超越することを強調する。彼は、セクシュアリティの問題を正面きって議論していないが、この、不安にまつわる性の問題は、それを知る唯一の手がかりといってよい。ここには、彼が女性に対して示した慇懃さと軽侮の矛盾の根源が示されているのではないか。そして、そのことを通して、「性」と「自己」、セクシュアリティと精神という問題が明らかになってくるのではないか。本稿では、キェルケゴールの『不安の概念』と『死に至る病』を通して、これらの自己と性の問題を考察してゆくものである。

1 『不安の概念』における人間把握と女性の不安に占める位置

『不安の概念』は1844年6月17日にライツェル書店より刊行された。キェルケゴールはこの作品だけの仮名ヴィギリウス・ハウフニエンシスを用いている。この『不安の概念』において彼は、「創世記」の堕罪の記事を、罪とその発生を扱う心理学（今日の心理学の意味ではない）として彼の独自の解釈を示しているが、そこに彼の人間への洞察が現れる。

(1) 精神、不安、罪

キェルケゴール（ここではヴィギリウス・ハウフニエンシス）が展開している人間の前提とは、総合ということである。

「人間は心的なものと身体的なものとの総合である。しかし、総合は、二つのものが第三のものにおいて統一されるのでなければ、考えられない。この第三のものが精神なのだ。」²⁾

しかし、アダムが最初に罪に陥る以前、精神は、あくまで「直接的なもの、夢見るもの」として存在していたことが指摘される。それを彼は無垢の状態として把握し、そこでは精神はいまだ、自然性との直接的な統一において、心として、規定されている。精神は人間の中で夢みている状態である。聖書でいえば、無垢の状態にある人間は、善悪を区別する知識をもたない、いわば分別としての知を持たない状態である³⁾。

この状態での精神は、ある意味で「敵対的な力をなしている」とされる。ここでは精神は、

2) Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hrsg.von E. Hirsch u. Hayo Gerdes, Eugen Diederichs Verlag, 1965 (以下BAと略), S.41.

3) BA, S.39.

たえず心と身体との関係を擾すものとして意識される。また同時に、精神は友好的な力として、こうした関係をまさしく成立させようとするものとして意識される。つまり、ここでの精神は、明確な形で自己を主張するというよりも、まだ自分自身を自覚できず、その能力に形ある具体的な決断や生き方をする状態にない、ということである。

この精神が、自己自身に対し関係する仕方の一つが「不安」である。不安は人間の外に原因をもつ何ものかではなく、精神であること自身に関わっている。人は不安を感じる時、不安から逃げ出したいと思う。しかし、不安から逃げ出すことは、人間が自分自身から、精神であることから逃げ出そうとすることであり、不可能であるとされる。そしてこの不安は、無を対象とするゆえに生じるものであり、何かの対象があるなら、不安ではなく恐怖と呼ばれるのである。

もう一つ注目すべきことは、この不安が、無垢（Unschuld）の状態における無知に対する精神の反映として生じたとしていることである。この不安は、『創世記』におけるアダムの墮罪の原因とされていることである。

「負い目なさは無知である。といっても、動物的な粗野ではなく、精神によって規定されている無知である。しかしその無知は、それが無についての無知なるがゆえに、まさしく不安なのである。ここでは善と悪等々についての何の知識もない。そうではなくて、知識の全現実性が、不安において、無知の巨大な無として反映するのである。」⁴⁾

しかし、彼の不安は、罪に対する不安ではない。なぜなら善悪の差別は、自由が現実的となることによってのみ存在するのであり、それ以前には存在しないからである⁵⁾。

そしてこの不安は、自由の眩暈と称される⁶⁾。無のなかで夢見ている精神は、自らを決定的な形へと選択する前に、その自由の可能性を不安として感じ取っている。自由のないところに不安はなく、それゆえ不安は精神としての自由の可能性を示唆する。しかしその不安のゆえにこそ、アダムは罪を犯したのである。このことをキェルケゴールはこう描いている。

「禁断はアダムを不安にするのだ。なぜかといえば、禁断は自由の可能性をアダムのなかにめざますからである。負い目なさのかたわらを素通りしていた不安の無が、いまやアダム自身のなかにはいりこんできたのだ。それはなお依然として無である。すなわちなしうという不安の可能性としての無である。…なしうという可能性のみが、無知の高次の形式として、不安の高次の表現として、そこに存在するのである。」⁷⁾

「罪は不安のなかにはいつてきた。が、その罪はまた不安をもたらすことになった。というのは、罪の現実性は、存立をもたない現実性だからである。一方において、罪の連続性は、ひとを不安ならしめる可能性であり、他方において救済の可能性はまた、個人の愛し

4) BA, S.42.

5) BA, S.51.

6) BA, S.60.

7) BA, S.43.

かつ恐れるところの無である。けだし、これがつねに可能性の個性性に対するかかわりかたなのだから。」⁸⁾

つまり、罪を犯す以前のアダムにとって、精神はいまだ精神として目覚めていない。彼は悪という意識もない。しかし、この不安のゆえにアダムは罪を犯した。そこで初めて彼は精神としての自己を知るのである。このことは両義的である。罪を犯すことなくして精神は精神となりえず、精神となったとたんに自己は分裂し、そのなかで不安はなくなるのではなく、善に対する不安、悪に対する不安として再び自己を駆り立てるのである。

人間が総合であることによって、不安の意味もまた弁証法的である。弁証法的であること、それは第一に人間としてのより大きな自由に結びつく可能性とともに、不安から逃れるための自己放棄、逃避の契機ともなる。第二に、統一は生身の人間において、たえずかき乱されて安定しない総合であり、それゆえ何度も繰り返し総合へと自己を向けて統合してゆく試みが必要であることである。

同じ総合という言葉で表現していても、『死に至る病』の場合、それは無限性と有限性、永遠と時間といった二つの契機を総合するものであり、精神は関係である自己を関係付けようとする第三者である。ここでは総合の契機の無限や永遠は人間の目からは隠されていて、必ずしも可視的とは限らない。その欠如は自覚のない人間に対しては、やはり隠されている。これに対し、『不安の概念』における心と身体の総合である場合、「心」は容易に知られる。いわば可視的な、自分の実感を伴った現実のなかで、身体という現実とともに迫ってくる現実であるといえよう。絶望は自覚的な精神の営みの中で展開されるが、不安はむしろわれわれを動かす無意識の力として迫ってくるのである。そして、精神であることは自由を持つことであるが、この不安において、自由はいわば「縛られた自由」として、存在することになる⁹⁾。

「そうしたわけで不安は二通りのものを意味している。一つの不安は、その不安のなかで個体が質的な飛躍によって罪を措定する——そうした不安であり、他の不安は、罪とともに入り込んできた不安、したがってまた、個体が罪を措定するそのたびごとに、量的に、この世にはいりこんでくる不安である。」¹⁰⁾

つまり、不安には二義的な意味があることになる。不安の中で最初の人とは罪へと質的飛躍を遂げた、いわば人間に罪を導入したのである。しかし同時に、罪を措定することによって、精神を実体化し、失われた無垢であることによって精神であることを自覚させる。人は精神としての自己を自覚しないかぎり、自由にはなれない。いわば罪は人間を覚醒させる。同時に自由は喪失されてしまったことに気づくのである。

8) BA, S.52.

9) BA, S.47.

10) BA, S.53.

(2) 不安と罪と性

キェルケゴールは最初の罪と女性をどう評価しているか。この墮罪の記事において、まず女性が蛇に誘惑され、それから女性が男性を誘惑したとされるこの記事が、不安が罪を生み出す例として取り上げられ、その原因として、女性が男性よりもより感性的であって、不安を強く感じることでとされている。しかし彼は、このことが、女性が男性よりも不完全であることを意味するのではない、といっている。それはなぜか。

「エバにおける不安は、アダムにおけるものよりもさらに反省的である。その理由は、女性が男性より感性的だということにある。もちろん、ここで問題になるのは、経験的な状態とか平均値ではなくて、総合の違いである。総合の一方の部分がより多ければ、その結果、精神が自己を措定するとき、分裂はいっそう深い割れ目を生じ、不安は自由の可能性のなかで、いっそう大きな活動の場を持つことになる。「創世記」の物語においては、アダムを誘惑するのはエバだ。しかしそこからして、エバの負い目はアダムの負い目よりも大きいということは決して出てこないし、いわんや不安が不完全であるということはおさら出てこない。むしろ不安の量は完全性の量を予示するものである。」¹¹⁾

もし不完全性というなら、女性が不安にかられると、自分自身から出て他の人間つまり男性のもとに逃れようとする点であるとキェルケゴールは指摘する。この立場からすれば、女性はより感性的であり、弱い存在であったとしても、そのことでより劣った立場にあるというわけではない。しかしもう一つの問題がある。それは、墮罪によって、無垢、即ち直接性の状態に分裂と対立が持ち込まれたということであり、人間における性の区別と対立もそこに発生する。

「アダムの罪によって罪性がこの世にはいつてきた。同時に、男女の性（性欲）がいつてきた。この男女の性はアダムにとって罪性を意味することになった。性的なものが措定された。」¹²⁾

性は分裂の結果である。それゆえ本来的、直接的に性は罪なのではない。にもかかわらず、性と罪とは切り離せない関係にある。罪が入って始めて、男女の性の区別と性的関係が措定される。性的な関係は墮落以前にもあったかもしれない。しかしここでは、「総合が対立として、さらに課題として措定される。性はそこで、分裂と対立を感じつつ、再び総合としての関係を回復しなければならない。なぜなら、完全な精神は、男女の性を持たず、歴史も持たず、性的な差別は復活と共に止揚されてしまう」からである¹³⁾。しかし不安はひとたび現実化された分裂と対立のゆえに、自らの課題であるはずの総合を作り出すことにおいても、安堵よりは不安を感じ、ますます分裂を深めていく。言い換えれば、不安と総合が繰り返されるのである。彼

11) BA, S.64.

12) BA, S.67.

13) BA, S.47.

はそれを歴史と呼ぶ。男女の性は、子孫を生み出すことにおいて、不安を増大させていく結果をもたらす。課題は、世代を重ねることによって、達成されるのではなくますます困難になり、達成から遠ざかっていく。ここに、精神と罪と性の微妙な関係が存在する。精神は精神であることのうちに、自分を精神とその自由から遠ざけるものを内包していることになる。これをキェルケゴールは、エロスのなものとして、精神と対立するものとして描写する。

「羞恥のなかには性的な差別が指定されている。しかし他の性に対する関係においてではない。これが起こるのは衝動においてである。…（中略）…この目標は繁殖である。その休止しているものは愛、すなわち純粹にエロスのものである。精神は依然として、ともに指定されていない。精神が指定されるやいなや、それもたんに綜合を構成するものとしてのみならず、精神として指定されるやいなや、エロスのものは消えさる。…（中略）…いまや精神は徹底的に勝利をおさめたのであり、性的なものを、異様なもの、喜劇的なものと見るのである。こうした精神の自由を、羞恥はもちろん持つことはできなかった。性的なものとは、不滅なるべき精神が男性もしくは女性（性）として規定されるという、かの巨大な「矛盾」に対する表現である。」¹⁴⁾

ここでは、エロスのものは精神に対し対立的なものとして意識されている。羞恥はそうした精神に反する表象として現れる。精神はエロスのものに勝利する。これが精神の自由ということになるなら、性的なものはやはり否定的ということになる。しかしそれを否定しきれないのは、まさにエロスのものが精神に対し「共感的反感、反感的共感」のようなものであるからだ。性的な区別がなければ罪もないが、罪を通して精神として自覚的になることなしには罪は克服されえないのだ。ここに、キェルケゴールにおける性と精神の両義性が示されている。

しかし、この解釈の最大の問題は、女性が産出の性を担っていること、そこに彼は罪の後世における増大、世代間承生の関係をみていることである。キェルケゴールは、罪が性によって世代的に継承されるというアウグスティヌスの説をそのまま受け継いではない。むしろ罪性が継承され、世代間承生によって拡大していくというシュライエルマッハー的立場を取っていると思われる。

何よりもここで問題なのは、性が罪ではない、感性は罪性ではないといいながら、エロスのものが罪の原因であり、セクシュアリティが罪の結果であることを強調していることである。

(3) 『不安の概念』における女性の把握

女性は男性より劣るものであるか？ 『不安の概念』においては、常に繰り返されることだが、女性は男性より感性的であり、それゆえにより強い不安を持つ。この不安は女性の不完全性を示すものではない。しかし、その反面、性においては女性はより感性的であるゆえに、性

14) BA, S.69.

における罪の可能性により多くの不安を抱えることになる。その結果、ここでの女性に対する評価は、女性の意味を美と再生産において捉えるという伝統的な見方に後戻りしている。

「さて、いかにもギリシア的な美は、男性と女性を本質的に平等に、つまり精神的にではなく、把握しているけれども、しかしこの同等の内部でやはり区別をつける。精神的なものは顔に表現される。男性の美においては顔とその表情は、なんといっても女性の美におけるよりも本質的である…（中略）…ヴィーナスは眠っているところを描かれても、本質的に同じように美しい。いや、ことによるとそのときこそ最も美しい。とはいえ、眠れるものはまさに精神の欠乏の表現である。人間は年をとって精神的に発展すればするほど、眠っているとき美しくなくなり、その反対に子供は眠っているとき最も美しい、というのはこの理由による。」¹⁵⁾

「倫理的に見れば、女性は産出においてその頂点に達する。だから聖書は、女性は男性を慕う（欲求する）べきものと述べている。もっとも男性の慕う（欲求する）のも、女性である。しかし男性は、愚劣なあるいは放蕩な人生をおくるのでないかぎり、こうした欲求によって頂点に達するなどということはない。女性がこの点で頂点に達するということは、女性がより感性的であることを、まさしく示すのである」¹⁶⁾

『不安の概念』が仮名であることは、こうした描写がキェルケゴール自身のものと見なすべきかどうかを考えねばならないことを意味する。これらは特に美的な見解を強調するために使われている可能性がある。とはいえ、ここでキェルケゴールは、ハウフニエンシスを伝統的な女性美と出産という女性に特有の現象をもって固有のものとし、それが結局は女性が男性よりも感性的であることを強調する手段として語らせる役割を負わせている。先の不安の考察で、女性がより感性的であるからといって、女性が劣るわけではないとしながら、それは精神性の欠如と、性による産出という、精神と対立するものに支配されていることを意味することになる。

(4) 『不安の概念』における精神の課題と自己に関する諸考察

こうしたハウフニエンシス（キェルケゴール）の洞察の示すものは何か。ピア・セルトフト（Pia Søltoft）は、論文「人間学と倫理」（‘Anthropology and ethics: the connection between subjectivity and inter-subjectivity as the basis of a Kierkegaardian anthropology’）において、『不安の概念』の主題を、『『不安の概念』において、自己は根本的にそれ自身との葛藤のうちにあるものとして示されている」¹⁷⁾と述べている。つまり、『不安の概念』に描かれた人間は、自己自身に対立し、新たな葛藤を作り出さざるをえない存在であると把握されている。

15) BA, S.65.

16) BA, S.66.

17) D. Conway (eds.) *Søren Kierkegaard Critical Assessments*, 2, (Routledge, 2002)（以下 KCA と略）, p.283.

なぜなら、ゴードン・マリノ (Gorden Marino) も指摘するように、不安とは、それ自身を認めまいとし、意識的にも無意識的にも、不安から目をそらそうとする働きをするからである¹⁸⁾。こうした不安は、キェルケゴールの主題とする、自己となることの困難を強く示している。こうした不安の働きについてフロイト心理学の立場から分析しているのが、ノルデントオフト (K. Nordentoft) である。

ノルデントオフトはその著書『キェルケゴールの心理学』において、次のように述べている。

「過剰に敏感な個人はまるで異邦人の勢力のように彼の外にある、また避けられない罪の知覚を発見するとき、自動的に自分自身を行動へと変換してしまう不安によって支配されているのである。ここでは、いわば悔いそれ自体が儀式のように機能しているのである。悔いは『罪との関係における可能性にまで引き下げられる』とは、ちょうどユダヤ人の犠牲と同じ目的に役立つからである。つまり、罪の真実な認容を避けるためである。その機能は、罪ある行為の繰り返しを避けること（罪を無効にすること）である。しかしユダヤ教の儀式が固定的な様式として機能するところでは、正気を失うほどの悔いは、罪を妨げる行為としては効果的でない。犠牲の代わりに強制的に繰り返されるのが罪である。なぜなら不安は個人を圧倒し、悔いに取って代わるからである。」¹⁹⁾

ノルデントオフトが指摘するのは、個人を越えて個人を支配し、罪を犯す結果を作り出すのは不安であるということである。それは本人の意志のコントロールを超えて、行為へと駆り立てる。現代の心理学や精神分析の用語では、無意識のレベルにおいて起こる強迫的な不安の支配といってよい。それが困難なのは無意識のうちに起こっているからである。そして、この不安からの癒しといえるものは、不安の解消ではなく、不安による心身の不均衡状態から正しく自己としての安定を取り戻すこととされる。しかし不安の中で悪を犯す人間は、むしろ不安においてさらに自己を喪失する方向に向うのである。この矛盾を、ノルデントオフトはこう指摘する。

「つまり、フロイトが見たように、罪の意識あるいは罰の必要に逆らって立つ回復に抵抗するものは、最も扱いにくいものである。キェルケゴールの悪に対する不安を説明することは、彼の他の罪の不安や罪の不安の巧妙さや罪への共感的関係といった分析への関連に置き換えるだけでは不十分である。それは最も主要な概念、『善に対する不安』あるいは『永遠なものと自己自身への絶望』である。」²⁰⁾

つまり、こうした無意識的な抵抗というのは、個人の内的葛藤というレベルだけでは説明がつかないということである。もしこの問題意識を適用するなら、罪を犯させる不安は、とりわ

18) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1998 (以下 CCK と略), p.320.

19) Kresten Nordentoft "Kierkegaard's psychology", Duquesne University Press, 1978, p.284.

20) Nordentoft, *ibid.*, p.286.

け身体と性の力によるものであり、そうした統制不能な力をもつものの代表が女性であるということにならないだろうか。罪の根源は無意識のうちにありとしても、性はそれを引き起こす原動力として恐るべきものということになる。

さらにノルデントオフトは、『不安の概念』が『死に至る病』の思想の先取りであることを指摘する。ただし、『死に至る病』においては、「罪の継続」は必ずしも罪—感情の圧倒と悪への不安によって特徴づけられるわけではない。むしろ反対に、さらなる善への不安の展開は、そのうちで絶望した人間が、罪を認めることに逆らってかたくなになるため、自己自身のうちにこもる、閉じこもりの絶望となることを示している²¹⁾。こうした不安—絶望への洞察が示すのは、人間を頑に自己に閉じこもらせるのは、分裂した自己への関係だけではなく、むしろ神との関係であるということの意味する。

もう一人、キェルケゴールのフェミニスト解釈者の代表的存在である、バートゥング (Birgit Bertung) の論文、「しかり、女性はあるしうる」(‘Yes, women Can Exist’) からの指摘を見ておこう。

「女性はあるの危機、疎外の犠牲者となる危険性をより多く持っている。なぜなら、女性はいり感性的に、身体的に条件付けられているからである。このことは、女性により大きな責任という感覚を要求する。傾向性や身体的なものは、それ自身非人格的なものであるから、本来は精神を直接的に表現できないものであるから。というのは、この最初の直接的なものは、ある人の意識に関係する反対のものだからである。こういうわけで、女性はいり自由と、それゆえに不安を廃棄しようとする傾向にあり、真の存在を否認しようとする傾向にあり、また『他者のための存在』と呼ばれることに満足しようとする。この位置づけは、それゆえ、産出の状況の特徴的なものといわれるかもしれない。この状況では、女性はいりほとんど排他的に新しい個人のためにだけ存在し、それゆえに人格や精神に対して重荷を負っている。『他者のための存在』であるとは、この関連では、『それ自身における存在でないこと』と同等であり、他者への関係において自己を凌駕することと同等であり、そして実存的観点からすれば、災難のようである。」²²⁾

バートゥングは、こうした不安を通しての自己形成という問題で、女性が産出する身体性を担っていることで、社会的にも精神的にもより多くの負担と困難を担っていることを指摘する。女性が女性であるということ、『他者のための存在』と位置づけられ、他者（特に子ども）に関わることにいり他者に対しても責任と重荷を担う存在であるということの重みは、キェルケゴールには実感されなかったかもしれないが、歴史的に女性が担ってきた苦しみと課

21) Nordentoft, *ibid.*, p.287.

22) C. Léon and S. Walsh (eds.) “Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard”, Pennsylvania State University Press, 1997 (以下 *FIK* と略), p.62.

題であり、それは今日でも、女性が自己であろうとするとき、二重の困難として立ちふさがるのであろう。キェルケゴールでは、そうした困難への洞察は省みられていない。むしろ女性が他者関係によって自己を規定されることを否定的に見ている。ここでパートウングは、女性が他の人格に重荷をもつことを指摘しているが、キェルケゴールでは必ずしもそれが肯定的評価につながらない。つまり、女性は身体性において罪を犯すより大きな可能性をもつばかりか、「他者のための存在」であることにより、単独の個人として生きることができないという点で、実存への二重の困難をもつことになる。

以上見てきたように、本質的には、不安が女性を劣ったものとして示すことはない。不安はむしろ、『死に至る病』における自己形成の課題へとつながる内容をもっている。『不安の概念』に見られる女性は、男性と同様、本質的には精神として自由な可能性を持っているが、より感性的であるため、自由であることの不安により多くさらされ、そのなかで「自分自身を出て他の人間に逃れようとする」、いわば自らの自由を放棄する形で不安を逃れようとするのが女性の弱さなのである。それは、実は、女性のみならず男性も、自由になろうとして自由になれない人間存在そのものの問題性を明らかにするものではないか。自由の不安に踏みとどまり、そこから真の自由へと自己形成することは、男性にとっても困難であり、そこから逃れようとするのは、男性も同様なのである。とはいえ、現実の人間が社会的に担っている条件は、女性に重く、それゆえの困難を考えると、だから理念的に男女は平等であるとはいいたいがたいものを残している。そこに彼が、平等といいつつ実質的に男性的自己を評価するという矛盾が露呈されている。

のみならず、彼は、性というものの力を、否定的に評価する傾向がある。言い換えれば彼は、性の力の深さにおののいている、とはいえないか。性の力は彼の求める精神の自由と対立し、それを深いところで罪の方向へ向けようとする。それは決定的に罪なのではないが、罪の可能性と関わって自己であることの不安を作り出す原動力なのである。それが、意識的に統制できないところが、彼にとって大きな問題であったと考えられる。彼にとって性が罪ではないにせよ、そのことが彼のうちで女性に対する恐怖のようなものを作り上げる無意識的な力になったのではないだろうか。そこにフロイト心理学的なイドー自我ー超自我の抑圧関係と平行のものを見いだすこともできる²³⁾。しかしそれは単なる無意識下における葛藤であるというよりは、無意識と意識とを統合した自己を形成することにおける困難といえよう。

この著作が、後の『死に至る病』における罪の問題と深く関わっているのは、ゴードン・マリノはじめ多くの学者によって指摘されている通りである²⁴⁾。

ともあれ、人間のうちには、自分でも理解しがたい無の深淵があり、精神の求める自由の方

23) Cf., C. Stephen Evans, "Kierkegaard and Unconsciousness", *KCA*, p.75.

24) *CCK*, p.310.

向性とは異なる方へと自己を向わせようとする。この、自己となるという課題は、『死に至る病』における絶望の問題とのかかわりで、さらに他者という問題を含んで複雑化する。

2 『死に至る病』における女性的絶望と男性的絶望の意味

『死に至る病』においてキェルケゴール（ここではアンチークリマクス）は、自己となることの普遍的な困難を取り上げた。『死に至る病』は1848年の作で、その前年にキェルケゴールは、34歳で死ぬと思ってきた人生に新たな光が与えられ、神の恩寵を確信するようになったといわれる。その流れのなかで、『愛の業』『死に至る病』『キリスト教の修練』が相次いで発表された。このアンチークリマクスの仮名の特徴は、異常に高いレベルのキリスト者像を示すことで、「キリスト教世界にキリスト教を再導入する」、つまり、キリスト教的世界に埋没する人々に、真のキリスト者としての覚醒を促すものであり、その中心的課題は、人を神の前の実存として自覚させ、神との関係における自己を確立することであった。

それゆえ、人間が自己の望む真の自己であろうとするとき、その現実には否定的に関わる意識として、絶望が大きな課題として問題化されたのである。

この『死に至る病』において、自己は再び関係性において示される。それは、『不安の概念』と同じく、二者を担ってそれを関係づける第三者としての精神＝自己の存在である。

「人間は精神である。しかし、精神とは何であるか？ 精神とは自己である。しかし、自己とは何か？ 自己とは、一つの関係、その関係それ自身に関係する関係である。あるいは、その関係において、その関係がそれ自身に関係するということ、そのことである。自己とは関係そのものではなくして、関係がそれ自身に関係するということなのである。人間は無限性と有限性との、時間的なものと永遠的なものとの、自由と必然の総合、要するにひとつの総合である。…（中略）…精神活動という規定のもとでは、心と肉体とのあいだの関係は、ひとつの単なる関係でしかない。これに反して、その関係がそれ自身に関係する場合には、この関係は積極的な第三者であって、これが自己なのである。」²⁵⁾

あまりにも有名な『死に至る病』の冒頭の自己に関する規定であるが、この関係性は二つの意味がある。つまり、ここで自己は関係である自己自身に関係することで自己であるわけだが、そのような関係を通じて、もう一つの間接的な関係を作っている。即ち、自己を自己たるべく措定したもの、神との関係を作っているのである。絶望とは、この二重の関係における不均衡であると定義される。そしてその場合の絶望は、3種類に分類される。それらは、自分が絶望していることも自覚しない無精神性の絶望、絶望していることを自覚しているが、絶望して自分自身であろうとしない弱さの絶望、そして絶望して反逆的に自己であろうとする、悪魔的な自己

25) S. Kierkegaard, (Hrsg. von E. Hirsch u. Hayo Gerdes) "Die Krankheit zum Tode", Eugen Diederichs Verlag, 1954 (以下 KT と略), S.8.

執着としての絶望、つまり反抗の絶望である。彼はこの弱さの絶望を「女性的絶望」、反抗の絶望を「男性的絶望」と呼ぶ。

「男性の絶望、女性の絶望というこの区別はただ純粹に理念的にいう場合にのみ、まったく真と言えるのである。女性は男性に比べてどれほど多く感じやすく繊細であろうとも、利己的に発達した自己の観念も、また決定的な意味での知性も持ちあわせていない。むしろ女性の本質は献身、従順であり、もしそうでないなら非女性的なのである。」²⁶⁾

キェルケゴールによれば、献身において女性は自分自身を失っているが、そのことによってのみ、すなわち自分を誰かに捧げることによってのみ、自己自身となる。つまり女性にとっては、矛盾のようであるが、自己を失うことが自己であることなのである。無論、男性にも献身はある。しかし男性の献身は、男性の自己に本質的なものではない。彼の自己は、献身しているという醒めた意識として背後に存する。女性は献身自体が目的であるが、男性の献身は、必ず自分のための献身、言い換えれば自己実現の手段としての献身なのである。

この叙述について、現代の視点からは、まず女性の本質を献身と従順におくことの保守性が指摘される。これは時代的な偏見でありキェルケゴール自身はそれを偏見とも思っていなかった。第二に、女性が献身を本質とすることは、他者に自己を埋没させることであり、絶望といわれる。それは自己を放棄することであり、女性はその本質において自己となることができないのではないか、という疑問である。

この点について、まず現代のキェルケゴールのフェミニスト研究における第一人者、シルヴィア・ウォルシュ (Sylvia Walsh) の説を紹介したい。彼女が問題にするのは、女性的絶望と呼ばれるもののキェルケゴールの位置づけとその思わざる可能性である。「絶望の『女性的』形態と『男性的』形態について」(On “Feminine” and “Masculine” Forms of Despair)において、彼女はこうに語る。

「キェルケゴールの女性の特徴づけで重要な点は、女性の本質である献身性 (devotedness) が、彼女にとってはまた絶望の一形態をなしているということである。この点に関して著者が原典を正確に読解してみれば、献身性それ自体は絶望ではないし、また献身 (devotion) の欠如も絶望ではない。この点については新しいプリンストン版の英訳によれば、以下の通りである。『女性は純粹に女性らしく、自己を捨て、献身する相手へと自らを投げ出す。この献身が取り去られるのなら、彼女の自己もまた失われる。こうして彼女の絶望は〈自己自身であろうとしないこと〉である。』(XIX, 50) しかし、『献身』という単語は上記引用中二番目の文の原文には出て来ない。指示代名詞の dette、つまり『これ』が使われているだけで、文法的には『献身』を指すのではなく、その前の文で女性が献身する対象、det『それ』を指すのである。それゆえこのテキストの意味は、自らを捧

26) KT, S.48.

げる対象へと身を投じ、放棄することにおいて、ただ献身の『対象』において、またそれを通してのみ女性は自己という観念を持つ傾向があるということである、ということである。その対象が取り去られれば、彼女の自己もまた失われる。彼女の絶望は、結果的には自己自身となろうとしないこと、すなわち分離したいかなるセルフ・アイデンティティーをも持たないことにあるのである。」²⁷⁾

まずウォルシュは、女性の本質である献身性そのものが、彼女にとってまた絶望の一部をなしていることを指摘する。献身の対象において、それを通してのみ自己を獲得するなら、その対象が失われれば自己も失われる。つまり、女性の絶望は、絶望して自己自身であろうとしないことにあるが、その本来の、自立した自己、他のなにものにもよらないセルフ・アイデンティティーそのものを女性は持たない（持てない）ことになる。これは、自己であることを本質とする人間の精神の規定にとって、大きな矛盾である。つまり女性は男性より「低い総合」であり、女性は、人間としての男性の精神性を基準とすれば、男性以下の不完全な精神しか持てないことになる。

第二に、ウォルシュが指摘するもう一点は、男性の自己形成は自己-神の二項関係で、そのなかに他者関係が含まれずに自己完結しているのに対し、女性の自己形成は、本質的に他者関係、つまり男性への献身を通じた自己形成になる、という点である。つまり、女性の自己関係には必然的に他者関係が含まれるのに、男性は自己と神との間だけで完結した自己を持ちうるという点である。

第一点について、キェルケゴールは、男性の絶望、絶望して自己自身であろうとする絶望を、より激しい絶望としている。男性的精神においては、より深い自己執着、自己主張が問題となる。確かに、絶望が深いほど、救済の程度も深まるが、同時により悪魔的な自己執着となるのである。こうした絶望の、つまりは自己の弁証法的性格からすれば、男性の自己と女性の自己と、どちらがより価値が高いとは言えないのである。むしろ問題は、絶望しているのに絶望している自分を認めようとしない自己欺瞞にある。この基準の下では、女性は虚偽の謙遜、自己を達成するための偽りの献身を、男性は虚偽の傲慢、他を顧みないで力を誇示し、自らを高しとする偽りの自立と強さを挫かれる必要がある。これは自己にとって最も困難な自己否定である。しかしキェルケゴールにとって、真の自己となるという課題は、「自己となるべく措定したもののうちに透明に自己を根拠づけること」（『死に至る病』）、即ち、自己の欲望を拡張し、支配対象を広げることではなく、そういった低級な自己を否定することが、真の自己形成に不可欠なのである。

第二の点について、絶望は自己関係の歪み、神関係の錯誤であるとともに、他者関係の破壊でもある。それは自己への閉じこもり、高慢、狂気など多様な形態を示すが、根本的には自己

27) *FIK*, p.205.

への執着が他者関係の否定につながっているのである。もしそうであるなら、男性は他者関係においてこの自己の絶望を自覚し、関係の正常化に向うことが、女性よりも困難であるはずである。つまり彼は、女性に男性同様の自己となる可能性を認めつつその自己をより低いとし、しかも男性的自己が自己閉塞を起すことから、女性的なものによってその閉塞が破られることを感じ取っていたに違いない。女性的なものを否定せざるを得ない彼の心情の複雑さがうかがえる。

ウォルシュは、ここで「このように自己性へと至る通路には、男性的・女性的な関係の仕方の両方が含まれている。」そして、この道の半ばで迷う可能性は、それに対応した絶望の形態を取って現れる」²⁸⁾として、女性の自己が他者関係に埋没し、本来の自己でないが、一方、男性の自己も、自己自身に向うだけであるなら、やはり弱さの絶望とならざるを得ない、このように女性的なあり方も、男性的なあり方も、共に自己となる過程にどうしても神への関係へと向わざるをえないのだが、「この過程が自己放棄における他者への関係性をどれほど含んでいるかは『死に至る病』では明らかにされていない」²⁹⁾とする。つまり、女性的自己も男性的自己も共に関係性を担う点で、そこで自己となる課題を担い、共にそれぞれの弱点を抱えている点で、平等といえる。ただし、彼の言説は、むしろ伝統的な男女観をますます固定的にさせてきたことをウォルシュは批判している。

この読解について、スティーブン・エバンズは、『キェルケゴールと無意識』という論文の中で以下のように反論している。

「ウォルシュはこの優れた論文（注、前掲論文）で、同様に『死に至る病』第一部における『キェルケゴールの一般的な自己の描写のなかでは、他者への関係が欠落している』ことを嘆いている。ウォルシュは、人は、この作品のなかに一貫性がないと結論すべきか、もしくは『愛のわざ』において明白にみられる社会的な見方が『死に至る病』にも暗黙のうちにあると解釈するべきかのどちらかである、と主張する。彼女は後者を選ぶが、なお、キェルケゴールは『自己の構成を決定するさいに』自己の他者への関係性を直接的にはあまり志向していないことを発見して苦しく思う。

こうした批判はアンチークリマクスが明白に、人間の自己は自己充足した自律的自己ではない、と断言しているということを見れば、むしろ驚くべきことと見える。…（中略）…なぜウォルシュとエロードは、『死に至る病』の第一部が自己相対的見解を含むとは思わないのだろう？ 最もそれらしい答えは、『この他者は、この箇所では神に結び付けられている、それは自己を構成する関係性を指定する力である。』キェルケゴールのこのでの自己の見方は関係的でないと主張するなら、彼らは他の人間との関係を意味していない

28) *FIK*, p.208.

29) *FIK*, p.209.

ということになるだろう。」³⁰⁾

エバンズが反対する理由は、第一に、ウォルシュの批判は神が何らかの純粋な「他者」として見られていないと前提している点である。しかし神が、他者と同じく関係しうる純粋な人格として構成されているというのは、キェルケゴールの神の前に単独者として立つ個人となるという計画全体からして、信じられないことである、とエバンズは主張する。

第二に、キェルケゴールは、神が自己形成において重要な唯一の「他者」であると思っていたかどうかは決して明白ではない、とする。これは『死に至る病』の第一部と第二部との差異と同様、個人の他者関係における絶望が、神関係を意識することによって、直接的に改善されるのではなく、かえって絶望の度を深めることになるのと同様である。

この両者の議論は、結局、自己形成において不可欠な他者との関係において、神と人間のどちらを優先すべきと考えたかの問題である。

キェルケゴール自身は、果たして男性的自己が神との二者関係のみを優先し、他者関係はその次であると考えたであろうか。また、女性が男性を通じて神と関わることを理想と見たであろうか。それはどちらをとっても自己の絶望と閉じこもりの危険を伴うものであり、不安と同じく、自己に対し弁証法的な課題となるのではないか。つまり、男性が神関係を優先するゆえに他者への愛をおろそかにし、女性が他者関係に引きずられて神の前の自己を問い直すことを忘れるなら、いずれもそれは絶望となる。これは、男女が逆であっても妥当する。

さて、こうしたキェルケゴールの自己形成における他者関係に関しては、もう一つの興味深い重要な論文に触れておこう。タムサン・ロレーヌ (Tamsin Lorraine) の論文「身体的病に対する恋愛の癒し——『死に至る病』のクリステヴァの解釈」である。前に挙げたノルデントオフトの『キェルケゴールの心理学』は、1970年代にキェルケゴールの思想をフロイト心理学から解釈したものである。今日ではフロイトの説はきわめて父権的、男性中心的な見解と解釈される。一方クリステヴァはラカン流のフロイト解釈者として女性論的解釈をとる。ロレーヌは、クリステヴァの「過程にある自己 self-in-process」が、アンチークリマクスの自己形成とどう共鳴するかを論じている。彼女はジェンダー・ステレオタイプの自己というものを批判し、新たな「人間の、相互に関わりあう生き方の可能性」を見いだそうとする³¹⁾。ロレーヌは、キェルケゴールは究極的に、男性的自己を女性的自己に対立させていて、彼の自己のモデルは伝統的に男性的自己の限界を圧迫している、と見なす³²⁾。

「彼 (注：キェルケゴール) が、相対する他者への『男性的』と『女性的』なふるまいの間に主張した固定的に見える差異である——彼は、伝統的な思い込みに挑戦する『非理性的

30) KCA, 2, p.78.

31) FIK, p.307f.

32) FIK, p.309.

な』突破に、より調子を合わせていて、しばしば女性に対し、たとえば彼の、人間の神に対する適切な役割の概念にどうアプローチするかを強調している。さらに付け加えると、彼は神関係における自己の概念を、彼の文化の伝統的な（男性の）成人性の規範よりも、流動的でオープンエンドな主体性の概念としてはっきりと語っている。さらに、この自己の概念は、あるフェミニストたちが攻撃した、独立した、自分に満足した自己というパラダイムに対し、対照的なものを与えるのである。それは同時に、その必要と欲求が他者の必要や欲求の中へと隠された、過剰に『関係的な』自己によって提示された問題を解決するのである。神関係のコンテキストにおいては、自己は慎重に、無限的なものと何か社会的に媒介されない実存の経験のようなものへと開いていく。それは社会的な規範からの逃避でもある、もしそれが父権的な規範であれば、キェルケゴールは、男性的なものを安定させる文化の抑圧された女性的なものを語ろうとしていると読みうるのである。」³³⁾

関係的であることは、他者によって動かされることでもある。とりわけ女性は、他者の欲求に敏感に応じ、ケアする役割が強調された結果、他者を満足させることが自己を満足させることと信じる場合が少なくない。他者の欲求をかなえることは必ずしも自分の欲求をかなえることと一致しない。しかし女性、特に母親はこの傾向が顕著である。したがって女性的自己は必ずしも自己完結的な自己満足した自己ではない。

また、彼女は、キェルケゴールの示すキリスト教の物語を、「神の許しの力を描き出し、心理的な破れへの癒しの可能性を示す」³⁴⁾ものとして重要視する。クリステヴァは、この他者が父であることを重視したとされる。つまり、禁止的なエディプスの父ではなく、愛し、許す神である。クリステヴァによれば、この破れは前エディプス期の母とともに、原初的な「想像上の父」との一体感を通してもたらされるのである。ここでロレーヌは、アンチークリマックスの神—関係と、クリステヴァの二重の父への関係は明白な平行関係であることを指摘する。この父とは、人が一体化できる理想を代表している。アンチークリマックスの神関係は、この関係を、因習的な社会的意味をこえ、言語をこえ、可能性を越えて精神的な領域へと近づきうる、父的な他者へと変えていく³⁵⁾。

すなわち、ここで示されるのは、人間を超えた力ある神、裁きの神であるよりも、われわれに人格的に向き合い、われわれを受け入れると共に、われわれもその人を模範として自己形成し、かつそれを励まし、受容する父である。ここで、伝統的な神関係とは異なる神関係が前提されることにより、癒しと許しの力によって、人間の自己関係も他者関係も変えられていく可能性があるということである。

33) *FIK*, p.310f.

34) *FIK*, p.319.

35) *FIK*, p.307f.

こうした可能性は従来のキェルケゴール研究には見られない傾向である。キェルケゴールの示す罪と絶望に結び付けられた自己の自己に対する対立、欺瞞といったものは、「シゾイド的自己」になぞらえられるように³⁶⁾、その分裂と克服の課題遂行の困難が指摘されることが多かった。しかし、『愛の業』に見られるように、神関係に立つ者が自己関係においても回復されて隣人愛に生きる場合のように、絶望が克服された形態は、男女を問わず神の力、つまり我々自身ではなく、我々を超えた、我々を自己たるべく措定した力の中にあるのである、ということを経験は指摘していると考えられる。ここでは神は模範であると共に助け手であり、われわれが自己となろうとする時、自己認識の手がかりとなり、なるべき自己の模範となり、またなるべき自己であろうとすることを助け励ます他者で、ここでわれわれの自己形成において、神と人間の他者は断絶しないものとなるのではないか、という解釈の可能性が考えられる。

3 結 語

『不安の概念』においても、『死に至る病』においても、共に人間は総合としての存在と把握され、その関係のなかから、自由の予兆として立ち昇ってくる不安と、生まれてくる不均衡としての絶望は、共にキェルケゴールの人間把握の深さとユニークさを示しているが、同時に男性を基準とした人間像において、女性が派生的なものとしてしか把握されず、同等とはいえないながら、その実、女性に対し伝統的な女性像を超えるものを十分提示できてはいない。少なくとも、可能性においては提示されても、現実的な課題としての女性の自己形成において、どのような自己となりうるか、不安や性からんで女性が形成する自己を男性と同等にみなすかは決定的にはいえない部分が残る。ことに、不安や絶望を通しての自己形成の課題は、実質的に女性の負うハンデを無視した上で考察している点が弱い。女性が決定的な意味での知性を持ちあわせていない、という言明に見られるように、キェルケゴールは、当時の女性が男性同様の教育や知的訓練も一般には受けられなかったことによる結果を女性一般の本質と取り違えている。また、現実性を重視するといいつながら、女性の置かれている社会的現実には無関心である。それはやはり彼の時代的な限界と言わざるを得ない。

彼は言う。神との関係においては、男性－女性といった差別は消失するであろう、そしてそこでは、献身こそが男性にも女性にも、真の自己を獲得させるものである。その課題は、自己の分裂と対立に対し、危機に陥った自己に覚醒を促すものであり、男性と女性の何れが優れているかという問題ではなくなる。むしろ今日のわれわれの課題は、社会的平等を超えたこうした見解が、どれほど現実の生をインスパイアするものかを示していくことであろう。自己が自己となる困難は、男女を問わず、個人が個人であることと共に常に存在するのであるから。

36) KCA, p.89.

靖国神社公式参拝に関するメモランダム

檄 啓 介

はじめに

わが国では、内閣総理大臣や閣僚が靖国神社の参拝を行うならば、諸外国（特に中国や韓国）からの反発や、国内における批判が相次いで起こり、これに呼応する形で、A級戦犯を分祀する論議や、靖国神社を国営化しようという動きがセットで展開されるというパターンが繰り返されてきたように見える。

ここには具体的で、かつ現実的な紛争が存在しているということができる。これに対して、裁判所は、一方で請求を棄却しながら、他方あえて違憲の判断¹⁾をも示してきた（最高裁の判断はまだない）。「あえて」というのは、本来はできない判断を下したということ意味する。つまり、この判断は、「傍論」と呼ばれる手法によりなされるが、正規の判決方法ではない。原告には、その権利が侵害された事実はないとして、請求を棄却しておきながら、その請求棄却の判決のなかで、付随的意見として、参拝行為の違憲性が判断されているのである。

このような形で、裁判所は、紛争に対応してきた、否、このような形でしか対応できなかった、と言うべきかもしれない。現行法には、重大な欠陥が含まれているということができる。このため、この違憲判決をきっかけに、靖国公式参拝に対して、国民的な議論を巻き起こすこともなく、また首相の行動に対しても、それほど大きな歯止めともなっていないのである。

他方では、戦没者の追悼は、宗教・宗派を超えた、国民的・国家的な課題であり、国及びその機関が国民を代表する立場でこれを行うべきだ、というような主張も根強く存在する。これには感情的に賛成したくなる要素があるとしても、そこには感情論が内在しており、これが裁判所がいう「一般人の宗教評価」や「社会通念」の拠り所にされることになれば、この問題をさらに超えて、この国は、予想できない方向へと向かうことになるかもしれない。このため、ここに、公式参拝の問題について考えるための、基礎的な素材を、主に法的な観点から、いわば「覚書」を記すという意図の下に、簡潔に提示しておくこととしたい。

1) 中曽根首相の参拝について、福岡高判平成4・2・28（「制度的に継続されれば、違憲の疑い」）。大阪高判平成4・7・30（「違憲の疑い」）。小泉首相の参拝について、福岡地判平成16・4・7、大阪高判平成17・9・30（両者、「参拝は違憲」）。参照：仙台高判平成3・1・10（岩手靖国訴訟）。

1 公式参拝に関する論議

(1) 1985 (昭和60) 年 8 月 9 日には、「閣僚の靖国神社参拝問題に関する懇談会」(以下、靖国懇または懇談会と記す)が開かれた。ここで、従来の政府の統一見解を変更し、靖国神社への公式参拝(当時の中曽根康弘首相とその他国務大臣の参拝)を行うために、つまり合憲的な公式参拝のあり方を問うために、多数の有識者を参加させたのである。ここでは、この懇談会の実態と、その果たした役割について概観することで、公式参拝における議論の本質に迫っておきたい。なおこの懇談会は、内閣官房長官の私的な諮問機関である。

(2) 内閣総理大臣、その他の国務大臣の靖国神社への公式参拝について、この懇談会では、その報告書において以下のような要点が指摘された、とされている。

①公式参拝の、憲法との関係について、最高裁判決(最大判昭和52・7・13 [津地鎮祭事件])を基本として判断すること。

②この判決を基本として考えて、「目的と効果の面で種々配慮することにより、政教分離原則に抵触しない何らかの方式による公式参拝の道がありうる」こと。

③政府は、「大方の国民感情や遺族の心情をくみ、政教分離原則に関する憲法の規定の趣旨に反することなく」、また、「国民の多数により支持され、受け入れられる何らかの形で」、公式参拝を実施する方途を検討すべきこと。

なお、当初、この懇談会は、出席者により自由に意見を述べてもらう会と位置づけられていたが、最終的には、政府が、この会の多数意見を中心にして、適切な措置をとるべきことが要請されるものとなっている。なお、この会では、公式参拝に対する強い違憲論があったため、問題が、公式参拝のあるべき方法がどのようなものかという問題に問い直されたのであった。この結果として、内部における意見の不一致にもかかわらず、一応の統一意見として、報告書が出されたのである。

結論は当初から既に存在しており、その結論はそのまま維持されたという印象を受ける。つまり公式参拝自体は、当然には違憲であるわけではなく、方法のいかんによる。だから、大方の国民感情や遺族の心情をくみ、また国民の多数により受け入れられる、公式参拝の方法を検討すべきであり、その際には、地鎮祭事件判決を参考にせよ、と言うものであった。

(3) まず、従来の政府の統一見解とはどのようなものであったのかを見ておこう(1980 [昭55]・11・17)。

政府としては、内閣総理大臣、その他国務大臣が、国務大臣としての資格で靖国神社に参拝すること(公式参拝)が「違憲ではないかとの疑いを否定できない」。そこで、政府としては、「従来から事柄の性質上、慎重な立場をとり、この公式参拝を差し控えることを一貫した方針としてきたところである」。この見解は何度も確認され、かつ地鎮祭事件の最高裁判決を踏まえたものであることも表明されている(1985 [昭60]・4・18)。

公式参拝について従来、具体的には、①公用車を用いないこと、②公務員を随行させないこ

と、③記帳の際に肩書を用いないこと、④玉串料は公費で払わないことなど、を原則としていたが、これを変更した。

正に、この懇談会の報告を受けて、政府の統一見解は変更されることになる。この見解は現在も維持されているものと考えられる。すなわち、①本殿で神道儀礼の「二礼二拍手一礼」は行わず、一礼にとどめることにし、また玉串料は出さずに、公費で供花料として実費を支出するならば、公式参拝を行っても、社会通念上、憲法が禁止する宗教活動には当たらない、②公式参拝の目的はあくまでも祖国や同胞を守るために、尊い一命を捧げられた戦没者の追悼を行うことにあり、それは合わせて、わが国と世界の平和への決意を新たにするものである、とされた。

(4) この新たな政府の統一見解は、いかなる根拠に基づくものであろうか。このように立場を変えたことについて、特に「信仰」という観点からすれば、本来の作法に則らずに参拝することは、靖国神社を信仰する者に対しても、また神社そのものに対してさえも、それを軽視するところがあるようにも見える。また真の意味での戦没者の追悼であるなら、場所の如何は問われなはずであろうし、たとえば、千鳥ヶ淵（戦没者墓苑）における追悼でも構わないはずである。

確かに、戦没者追悼について、明治以後昭和20年まで、国が管理する靖国神社で行われてきたとされるが、戦後、新しい憲法の下で信教の自由が重んじられたことから、戦没者追悼の場として、外国の無名戦士の墓苑として千鳥ヶ淵も作られている。一国の指導者として、真に世界平和への決意を示すのなら、この場所で追悼することでも、それは可能ではないだろうか。それとも本来、千鳥ヶ淵は外国の無名戦士の墓所として作られているから、ここだけの公式参拝ならば、それは日本国民に、持たなくてもいいような、加害者意識を想起させるだけだとでも言うのであろうか。なお靖国懇の報告書には、国民と遺族の多くが戦没者追悼のためには靖国神社での公式参拝を望んでいる、とされている。実際に、これで国の内外に対して、「世界平和への決意」が伝わるのであろうか。

因に、この報告書の中には、平時において社会や人々のために人命救助などに尽くして亡くなった人々をも併せて追悼すべきであり、新たな公的な施設を設置すべきであるとされ、その施設では、宗教・宗派の別なく全く自由な追悼方式が認められるべきである等の意見があったことが、記されている。

なお、この報告書には、「新たな施設の設置」の問題は今回、課せられた要請に直接関係するものでないと思われ、検討は行わないとしながらも、かりに新たに施設が設置されたとしても、それは、「大方の国民感情や遺族の心情」において靖国神社の存在意義に置き換えられるものではない、と断言されている²⁾。

(5) ここで、憲法の関連する条項を簡単に見ておきたい。

信教の自由に関連して、憲法では、20条と89条に規定されている。まず、「信教の自由は、

2) ジュリスト、848号（1985年）、報告書について、110頁以下、政府統一見解、113頁以下。

何人に対してもこれを保障する。」(20条1項前段)と「何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。」(20条2項)とがあるが、主に、政教分離に係る規定は次の規定である。

- ・「いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権能を行使してはならない。」(20条1項後段)
- ・「国およびその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない。」(20条3項)
- ・「公金その他公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用、便益若しくは維持のため……これを支出し、又はその利用に供してはならない。」(89条)

まず、「国から特権を受け」は、いかなる宗教団体も、国から優遇されてはならないこと意味する。また、宗教団体に対する制約として政治上の権能(統治権を意味する)を行使してはならないとされている。

次に、3項では、国には、宗教教育として「特定の宗教のための宗教教育」が禁止されていると解されているが、これを含め、ここで国による宗教的活動が禁止されている。つまり、国による「特定の宗教のための宗教的活動」も禁止される。また宗教上の行為などに参加することを強制することが禁止されているが、この宗教上の行為(もしくは宗教的行為)は、一切の宗教上の行為のことであり、当然、宗教的活動とは区別される。なお、後者については、国による宗教的行為として目的・効果基準により判断される、と裁判所は言っている³⁾。

(6) そもそも、20条3項を字義どおりに、また厳格に見てみると、次の点は明らかである。もし公式参拝(公的な資格で参拝するのであれば公式参拝と見なされる)が違憲でないとするならば、それは公人による「宗教的活動ではない行為」の場合か、もしくは私人の立場で行われた「宗教的活動」の場合、のいずれかしかないのである。つまり神道や靖国神社が、それぞれ宗教や宗教団体でなく、そこへの参拝は「宗教的活動」ではないとされる場合、あるいは、それは私人としての参拝であり、「国家の機関」としての参拝とは見なされない場合、である。実際にも、このような厳格な解釈により、昭和20年の占領軍指令(12月15日)の下で、宗教的活動とされて、東京駅で飾られていた門松としめ縄の撤去が命じられた、とされている。

(7) 懇談会においては、公式参拝の、憲法との関係について、最高裁判決(最大判昭和52・7・13[津地鎮祭事件])を基本として判断することとされている。この判決の要旨を見ておきたい。但し、判断の対象となった「地鎮祭」は、その性格上明らかに「公式参拝」とは異なっている。なお、この判決で初めて「政教分離原則」の定式化と、「政教分離規定」の内容の概略が、以下のように示された。

3) なお、禁止されていない宗教教育として、改正教育基本法(15条1項)では、「宗教に関する寛容な態度、宗教に関する一般的な教養及び宗教の社会生活における地位は、教育上尊重されなければならない。」とされている。

- (a)憲法は、国家と宗教との完全な分離を理想としている。このため、政教分離規定が置かれ、国家の非宗教性ないし宗教的中立性が確保される。なお、政教分離原則は、その解釈の指導原理であり、これにより国家が宗教的に中立であることが要求されている⁴⁾。
- (b)政教分離規定は、いわゆる制度的保障の規定である。つまり、これは、国家と宗教との分離を制度として保障するもので、間接的に信教の自由の保障を確保しようとしている⁵⁾。
- (c)政教分離原則は、国家の宗教とのかかわり合いを全く許さないとするものではない。国の行為で、宗教とのかかわり合いをもつものもあるから、そのような行為のうちで、その目的と効果について、社会的・文化的諸条件に照らして、相当とされる限度を超えるものが禁止されるとする⁶⁾のが、この原則の趣旨である。
- (d)次に、具体的な解釈に当たって、憲法20条3項で禁止される「宗教的活動」とは以下のよう
に判断される。「宗教的活動」とは、国および、その機関の、宗教とのかかわり合いをも
つ行為のうち、その目的が宗教的意義をもち、その効果が宗教に対する援助、助長、促進ま
たは圧迫、干渉などになるような行為をいう⁷⁾。

4) 因に、ここの「非宗教性」は、国家の中立性とほぼ同じ意味か、もしくはこれを強調するものであり、特別な意味（無神論の意味）をもつものではないと考えるべきであろう。

5) ここでは、限られた場合を除き、信教の自由は、政教分離という制度的な形式で保障されることになる。因に、政教分離は信教の自由を確保するための「必須の前提」とされることがある。政教（国家と宗教）が結合することにより、個人の信教の自由に対する直接的な強制が惹起されうるばかりか、これにより、一部の宗教が圧迫される場合、個人にとっては信教の自由に対する間接的な圧迫となる場合も考えられる。このような、個人の信教の自由に対する間接的な圧迫をも排除するために、政教分離規定が置かれているとも解することができる。この場合、政教分離は、信教の自由の一つの要素を構成する。例えば、鶴飼信成『憲法〔新版〕』1968年、91頁参照。

6) ここまでの、(a)～(c)により、政教分離の理想的なあり方と、制度的保障論の意味について述べられている。

7) この、いわゆる「目的・効果基準」について、行為の「目的」が「宗教的意義」をもつとはどういう意味なのか、また、「目的」と「効果」の二つの要件の一つでも満たせば違憲になるのか、これらを総合的に捉えるべきなのか、などが判例では必ずしも明らかにされていない。

また、この基準は、アメリカの判例（レモン事件）で最初に示された基準であるが（Lemon vs. Kurtzman, 403 U.S. 602 (1971)）、わが国では、ここで示された3番目の基準（宗教との過度のかかわり合いをもたさないかどうか）が適用されていないこと、また、これがアメリカでは最も重視された基準であることなど、が指摘される。また近年、アメリカでは、endorsement（是認）という基準が用いられる傾向にあり、政府の行為が、ある宗教を推奨する（逆に否認する）意思を示すものであるかどうか、また実際にも、その宗教を推奨する（逆に否認する）効果をもつかどうか、で判断しようとしている。なお、アメリカにおいて、目的・効果基準は、主に法令が合憲か否かの審査基準として使われるが、国家機関の行為の審査基準としては適当ではないと指摘されることがある。最後に、より客観的な基準が津地鎮祭事件の高裁判決（名古屋高裁昭和46・5・14）の中で示されている。ここでは行為の具体的性格に基づいて判断される。ある行為が憲法に反しないためには、①主宰者が宗教家でないこと、②行為の順序作法（式次第）が宗教界で定められたものでないこと、③行為が一般人に違和感なく受け容れられる程度に普遍性を有すること、を満たさなければならないことになる。この3つの要件を満たせば、合憲とする。

(e)国および、その機関の「宗教的活動」に該当するかどうかについて、宗教的行事の主宰者・順序作法のような外形的要素のみにとらわれず、①その行為が行われる場所、②その行為に対する一般人の宗教的評価、③その行為者が行為を行うに際しての意図、④その行為が一般人に与える効果・影響などの諸要素を考慮し、社会通念に従って判断すべきである。

つまり、主観的な考慮要素（①には客観性があるが）を多く含む様々な事情を考慮して、社会通念（言い換えると、合理性）にしたがって総合的に判断すべきだとされている⁸⁾。

(f)宗教とのかかわり合いを伴う、国やその機関の支出が、憲法89条で禁止された公金支出に当たるかどうかは、上記のような行為の目的、効果および支出の性質、金額などを考慮して判断される⁹⁾。

(8) さらに、懇談会において公式参拝が憲法で禁止される「宗教的活動」か否かについて、多数の意見が主張され、それは6つの対立する意見に集約されたとされる。そして結果として、次のような懇談会の報告書の結果から政府の統一見解が生み出されたとされているのである。その対立する意見を以下に記しておきたい。

(a)憲法（20条3項）の政教分離原則は、国家と宗教の完全な分離を求めるものではなく、靖国神社への公式参拝は、同項で禁止される宗教的活動には当たらないとする意見があった〔報告書では（その1）とされる、以下同様〕。

公式参拝は私人の宗教的行為であり、国の宗教的活動ではないとする意見である。この主張について、以下のような論理をとったものと推察される（メンバーの意見を参考にした）。即ち、そもそも公式参拝は、儀式、儀礼もしくは祝典に当たり、宗教的行為（20条2項）と言うべきものである。この宗教的行為は強制されてはならないが、強制さえされないのであれば、これを国の機関が行っても、憲法に違反することはない、と、何人も宗教的行為を強制されない、という趣旨の条文において、この「何人も」には国家機関も含まれるとされているが、法律論としては認められにくい解釈が含まれている。

8) ここでは、「目的・効果基準」だけでは、不十分であることが認められ、四つの考慮要素が示されているように思われる。ここには一般人の評価や、一般人への効果、さらに社会通念などの主観的要素が判断の対象とされ、これらの要素をどのような関係の中で捉えるべきかも明確になってはいない。目的や効果を考察するに際して、これらの考慮要素に照らして、判断すべきだとされているのであろうか。主観的な評価や主観的な意図から、例えば、「宗教的意義とその効果」の存在を根拠づけるためには、どのような客観的な条件・事実が提示される必要があるのであろうか。この基準は、いわば「目盛りのない物差し」だと表現された（愛媛玉串料訴訟の尾崎裁判官の意見参照）が、目盛りはあっても伸縮自在の物差しと言うべきであらうか。

9) まず、「宗教団体」（20条）とは、89条にいう「宗教上の組織若しくは団体」と同じ意味であり、「特定の宗教の信仰、礼拝、普及等の宗教的活動を行うことを本来の目的とする組織ないし団体」とされる（箕面忠魂碑訴訟〔最判平成5・2・16〕、箕面遺族会補助金訴訟〔最判平成11・10・21〕参照）。したがって端的に言えば、このような宗教団体の使用のために公金を支出することは違憲となる。ただし判例によれば、禁止される公金支出とは、特定の宗教に対して援助したり、逆に圧迫することにより、政教分離原則に反すると解されるものをいう。

(b)公的地位にある人の行為を、私的行為、国家制度の実施としての公的行為、および、公人としての行為（総理大臣たる人が内外の公葬その他の宗教行事に出席するとき行為）の三種に分けて考えるべきであり、閣僚の参拝（公式参拝）は、「公人としての行為」としてのみ許され、その故に、私的な信仰を理由とする不参加も許されるとする意見（その4）。

これは、行為者にとって、純然たる私的行為とはいえないが、職務上の義務を伴うわけではなく、行為の効果が国家に帰属するという意味での公的行為ではない。また、国家機関の行為ではなく、地位に伴う一種の社交的な行為だとされるので、憲法には拘束されないし、代理にもなじむ。つまり公式参拝は、いわば総理大臣が大相撲の優勝者に総理大臣杯を贈呈するのと同様の行為だと考えられているのである。

(c)憲法（20条3項）の政教分離原則は、国家と宗教との完全な分離を求めるものであり、靖国神社に公式参拝することは、どのような形にせよ20条3項の禁止する宗教的活動に当たり、違憲と言わざるをえないとする意見（その5）。

この考え方は恐らく、戦没者追悼については、あくまでも個人それぞれの信仰と心情に任せるべきであり、特定の宗教、特定の宗教施設にどのような形であれ重きを置くことがあってはならないとするのであろう。これは確かに、戦争直後の理想主義の発露という側面を含むとしても、軍国主義への反省と、平和への祈念に依って立った「立法者の意思」には近いものと考えられる。

(d)本来は（その5）の意見が正当であるが、最高裁判決の目的効果論に従ったとしても、宗教団体である靖国神社に公式参拝することは、たとえ、目的は世俗的であっても、その効果において国家と宗教団体との深いかかわり合いをもたらす象徴的な意味を持つので、国家と宗教とのかかわり合いの相当とされる限度を超え、違憲と言わざるをえないとする意見（その6）。

(e)最高裁判決の目的効果論に従えば、靖国神社公式参拝は神道に特別な利益や地位を与えたり、他の宗教・宗派に圧迫、干渉を加えたりすることにはならないので、違憲ではないとする意見（その2）。

ここにいう最高裁判決の目的効果論は、地鎮祭事件判決だけのことを言っているのであるが、敢えて愛媛玉串料訴訟（最大判平成9・4・2）にも触れておきたい。まず地鎮祭とは、「建築主が主催して建築現場において土地の平安堅固、工事の無事安全等を祈願するために行う儀式である起工式」であるが、玉串料の奉納は、「神社自体がその境内において挙行する恒例の重要な祭祀に際して」行われるものであり、裁判所は、玉串料などへの公金支出が明確に違憲と判断した。これによると、基準とは端的に言えば、行事の重要性と行なわれる場所ということになる。

(f)最高裁判決の目的効果論に従えば、我が国には複数の宗教信仰の基礎があることもあり、靖国神社公式参拝は現在の正式参拝の形であれば問題があるとしても、他の適当な形での参拝

であれば違憲とまでは言えないとする意見（その3）。この意見が多数派であった。

(9) このように、相容れられないほどの対立する意見が存在しているにも拘らず、またコンセンサスを得ようとした形跡もなく（実際にも得られないであろうが）、参拝方式を工夫することにより、社会通念に照らして追悼にふさわしい行為であれば、それは政教分離原則に反しないものと見なしうるものが、この報告書のなかで示唆されている。これは（その3）の趣旨である。この結果、それまでは、差し控えてきた公式参拝を行うべく政府の統一見解が変更されることになった。直接的には、この報告書の意見（私的な懇談会の意見で、しかも対立を内包する意見）を根拠にするという格好で、当時の中曽根総理大臣と、その他の国務大臣の靖国神社への参拝が行われたのであった。

(10) ここで、「靖国神社が戦前において国家神道の一つの象徴的存在であり、戦争を推進する精神的支柱としての役割を果たしたこと、それによって多くの宗教団体が弾圧されたり信教の自由の保障が有名無実化したりしたことなど」の沿革を踏まえ、靖国神社が「現在もなお宗教施設であり憲法上の宗教団体であること」、また「公式参拝には習俗性は認められないことなど、地鎮祭と質的に異なるもろもろの事情を考慮すると、公式参拝は、どのような形式をとろうと合憲とは解釈することはできない」¹⁰⁾と述べていることを、指摘しておきたい。

2 公式参拝による権利侵害

(1) 内閣総理大臣の公式参拝に際して、日本における法制度の下では、どのような主張がなされ、どのような対応が示されるであろうか。日本では、訴訟が開始されるためには、ある当事者の法的な権利や利益が害されていることが、一つの、もっとも重要な要件となる。つまり、ある人が裁判の原告となるためには、総理大臣が靖国神社へ公式に参拝したことによって、個人として、権利もしくは、法的に保護された利益が具体的に侵害されたという事実を証明しなければならない。

例えば、ある個人が、公式参拝により不快感などを感じ、そこに強制や圧迫が含まれていると主張されることがある。しかし、それは一応、裁判所の考慮の対象とはなるとしても、この主張は通常、信教の自由に対する侵害として見なされることはない。法律論としては、公式参拝が強制などを伴うような実害を引き起こしたとは見なすことができないからである。首相と、この個人は、事件の当事者としての関係にはなりえない。首相は、この個人に向けて直接に、このような強制を課したわけではないとされる。このような場合、原告には適格性がないとして、原告の請求が退けられるのが常である。つまり、総理大臣の行為が明らかに憲法に違反すると見なせるとしても、その個人の権利が侵害されていない場合、訴えを提起したとしても、それを実害があるものとしては認めてはもらえないのである。

10) 芦部信喜「靖国懇と私の立場」ジュリスト、848号（1985年）、7頁。

ただ、この時（権利の侵害を欠く時）に、裁判官が行為に違法性があったという判断をした
いと考え、その請求棄却の判決のなかで付随的意見として、それを明らかにするという方法を
とることがある。それが「傍論」と呼ばれる手法である。首相という国家機関の行為の違憲性
（違法性）を示唆したり、それを判示するには、すべてこのような形によらなければならない。

(2) この点、もう少し触れておきたい。靖国懇の報告書が出された後、当時の中曽根首相によ
り靖国公式参拝が実施されたために、この国家行為が、憲法20条1項・3項および89条に違
反したとして提訴されたことがある。

日本では、具体的な人権侵害などの事件が起こったときにはじめて、その侵害を受けた個人
を救済するために裁判が行われるのが、建前とされている。つまり、裁判所が司法権を行使す
るためには「具体的事件性」の存在が前提となる。これは、裁判所法3条1項の中で、「法律
上の争訟」として明示されている。なお、これが認められるための要件として、判例により2
点が示されている（最判昭和29・2・11）。

①当事者間の権利義務に関する争いであること。

②それが法律の適用によって解決することができるものであること。

ただし、裁判所法3条1項にはもう一つの場合、つまり、国会が、裁判所に特別の権限（司
法権の行使権限）を付与するための法律を制定すること、が認められている。これにより成立
したのが、地方自治法242条の2（住民訴訟の規定）とされる。この住民訴訟は、当事者間の
権利義務の存否などを問題とはせず、地方の行政の適法性を確保する（行政法規の正しい適用
を客観的に確保する）ために認められた制度であり、総称して客観訴訟とも呼ばれる。この規
定により、地方公共団体に関しては、その機関の違法な公金支出に対して、その住民は住民と
しての資格で、その差止や取消、あるいは損害賠償を求めて訴訟を提起することができる。こ
れは、立法政策上、裁判所に認められた特別の権限とされている。愛媛玉串料訴訟を含むほと
んどの宗教関係の訴訟例はこの形式で行われた。

(3) 地方レベルでは、このような訴訟が可能であっても、国家レベルについては、住民訴訟を
認める法律を制定するか、判例を変更するのでなければ、客観訴訟は、行なわれえないものと
考えられている。日本では、国家機関の行為については、立法府の判断に任せようとするか、
あるいは、選挙という形で国民の判断に任せようとする、という傾向が見られる。この傾向
は、いわゆる司法消極主義と呼ばれ、これを司法も是認してきたのであるが、このことによ
り、日本では制度上、「行政寄り」の判断が生まれざるを得ない実情を内包させている。

従って、客観訴訟のような場合、つまり裁判官が、国家機関の行為に違法性（違憲性）が
あったことを示したいと考えるなら、原告の請求を棄却しながら、その判決の中で、「傍論」
として判断を示す以外に方法はない。これは、いわゆる判決理由（ratio decidendi）とは違っ
て、反対意見や補足意見と同じ性格をもつものである。事実上の影響力をもつことはあつて
も、本質的には、裁判官の単なる意見であり、先例としての拘束力をもつものではない。

公式参拝に関し、ある「傍論」には、以下のような決意が記されたことがある。裁判所が「判断を回避すれば、今後も同様の行為が繰り返される可能性が高く、参拝の違憲性を判断することを自らの責務」¹¹⁾と考える、と。

(4) 靖国懇の報告書が公開された直後、昭和60年8月15日に、中曽根首相による靖国神社への参拝が行われ、これが公式参拝であることが明言された。これは「政教分離原則に抵触することがないと認められる適切な方式が考慮」された結果であると言える（報告書参照）。このとき、拝殿で、「内閣総理大臣中曽根康弘」と記帳し、本殿に昇殿し、祭壇に黙祷した後、深く一礼した。その後、供花料の名目で、公費から3万円を支出し、神社に納めたのであった。

(5) これに対して直ちに、国家賠償法と不法行為責任に基づき、損害賠償を請求する訴訟が提起されたが、第一審では憲法判断はなされず、請求は棄却された。第二審では、請求は棄却されたものの、傍論の中で憲法判断がなされ、公式参拝は、憲法（20条3項、89条）に違反する疑いがあるというべきである、と結論づけられた¹²⁾。

(6) この大阪高裁の判断には、まず、靖国神社は、宗教法人法に基づき設立された宗教法人であり、「宗教上の教義、施設を備え、神道儀式に則った祭祀を行う宗教団体」であり、「国の機関である公務員が、国の機関として、靖国神社に参拝すること」は、憲法20条3項所定の宗教的活動に該当する、とした。即ち、総理大臣という公務員が、総理大臣として、宗教団体の施設に対して参拝することは、憲法違反となりうる、とされた。（但し、目的、方法などの如何によっては憲法に違反しない場合があることも示唆されている。）

(7) この裁判における、公式参拝を憲法違反とした根拠をもう少し見ておこう。

①靖国神社は宗教団体であること。

②この参拝行為が、外形的・客観的には、神社・神道とかかわりをもつ宗教的活動であるとの性格を否定することはできないこと。

③靖国懇報告が出されるまで、政府も、公式参拝は違憲ではないかとの疑いを否定できないとする見解をとっていたこと。

④内閣総理大臣その他国務大臣の、公式参拝を是認する圧倒的多数の国民的合意は得られていないこと。

⑤公式参拝の、(国の)内外に及ぼす影響は、極めて大きいこと、並びに、現に、(国の)内外からの反発と疑念が表明されていること。

⑥将来も継続して、公式参拝することを予定してなされたもので、単に、儀礼的、習俗的なものとして行われたものとは、一概に言い難いこと。

このような事実の認定から、本件の公式参拝が、直ちに、憲法に違反するとまでは断定し難

11) 福岡地判平成16・4・7。

12) 大阪高判平成4・7・30。

いが、行われた場所、一般人に与える影響など……諸事情を総合し、社会通念に従って考えると、宗教的活動に該当する疑いが強く、公費から三万円を支出して行った本件公式参拝は、憲法20条3項、89条に違反する疑いがあるというべきである、とした。

(8) これに対して、小泉純一郎首相の、平成13年から15年にわたる三回の公式参拝については、大阪高裁は、これが宗教的活動であるとはっきり認めた。以下、これについても事実認定¹³⁾に関して簡単に記す。

- ①靖国神社の本殿において、祭神に対し、拝礼することにより、畏敬崇拝の気持ちを表したものであって、客観的に見て極めて宗教的意義の深い行為というべきであること。
- ②内閣総理大臣の職務を行うについてなされた公的性格を有すること。
- ③3度にわたって参拝をしたうえ、1年に1度参拝を行う意志を表明したこと。
- ④これを国内外の強い批判にもかかわらず実行し、継続していること。
- ⑤参拝実施の意図は強固であること。

これにより国は、靖国神社との間に意識的に特別のかかわり合いを持ったというべきであり、一般人に対して、靖国神社が、他の宗教団体とは異なり特別のものであるとの印象を与えたために、特定の宗教への関心を引き起こすものといわざるを得ない、とされた。結果、その効果が、特定の宗教に対する助長、促進になると認められる。これによって、国と靖国神社との、かかわり合いが我が国の社会的・文化的諸条件に照らし相当とされる限度を超えるものであるというべきである、とされた。

したがって、本件各参拝は、憲法20条3項の禁止する宗教的活動に当たると認められる、と結論づけられている。

(9) このように後者の高裁判決は、明確に、総理大臣の公式参拝の違憲性を指摘した。ただ、総理大臣の行為がたとえ憲法に違反すると判断されたとしても、繰り返すが、それは傍論の中に示された判断であって、請求を認めたあとの、拘束力のある正式の判決において、なされたわけではないのである。

この判決を得るには権利の侵害があったかどうか前提となる。権利の侵害がなければ、原告の請求は認められない。法的には、それで裁判は終わる。さて公式参拝に対して、どのような権利侵害が主張されてきたのであろうか。

(10) 既述のように、裁判には具体的事件性が前提となる。例えば、損害賠償を請求する裁判を提起するためには、個人の、具体的な権利ないしは法的利益が侵害されたことを立証しなければならない。さもなければ、請求棄却の判決しか得られない。本件公式参拝により、国家機関（首相や閣僚）が、原告の、たとえば信教の自由が侵害されたことを事実として認めてもらう必要がある。

13) 大阪高判平成17・9・30。

まず、権利侵害には、権利と具体的に名づけられたものが侵害された場合と、法規違反の行為によって法律上、保護された利益が侵害された場合、が含まれる。通説的には、権利侵害は違法性を意味する、とされる。

ある行為が、違法であれば、それは権利侵害であり、不法行為が成立する。その行為者は、それによって生じた損害を賠償しなければならない。言い換えれば、権利侵害（違法性）があってはじめて、不法行為責任が生じる。また通説的には、「違法性（不法行為責任）があるかどうか」について、被侵害利益の種類・性質（侵害された利益がどのようなものであったか）と、侵害行為の態様（どのように侵害されたか）との相関関係の中で判断されなければならない、とされている（相関関係〔違法〕説¹⁴⁾）。

さらに、このことに関して、国家賠償法（1条1項）の適用を求めるならば、国家機関（例えば、首相）が職務行為として、その行為（例えば、神社参拝）を行ったことを証明する必要も出てくる¹⁵⁾。

(II) これまで、どのような具体的権利または法的利益が侵害されたと、主張されてきたのか。その主なものを見ておきたい。

①信教の自由（思想・良心の自由を含む）、②政教分離規定（「政教分離」が信教の自由を保障する人権規定とする考え方に基づくもの）、③宗教的人格権、宗教的プライバシー権（13条、人格的自律権、自己決定権なども含む）、④平和的生存権（前文、9条）、などに対する侵害が主張された。これらの権利を一瞥しただけでも、このどれについても、公式参拝によって何らかの「強制」を受けたことを、原告が、立証しようとしても、それが相当に難しいことに気づくであろう。実際はどうであろうか。

①まず、信教の自由に対する侵害があったと主張される。信教の自由に対する侵害があったと判断されるには、そこに何かの「強制」があったのかどうかの問題となる。つまり、信教を理由として「不利益な取扱い又は宗教上の強制もしくは制止」が行われたことが必要とされる。これについて、原告としては、信教の自由への侵害には、信仰生活（無信仰を含む）に対する不合理な圧迫と干渉という間接的な強制が含まれる、と主張する。それは、首相が行った

14) 千葉地裁において、国家賠償を請求するために、原告は相関関係説を採ったと考えられる。ここにおける侵害行為は、小泉首相による靖国神社参拝という「政教分離原則に違反する行為」であり、首相がこの違憲行為について「明確な故意」を有している上、その参拝行為が今回の参拝後も継続して行われており、侵害行為の悪質さは極めて強度なものである、と主張された。ここには違法性が存在し、違法性が存在する以上、侵害された利益というものは想定されうると考えられているようである。これに対して、裁判所は、本件には具体的な権利や法的利益の侵害はないので、違法性についての判断をする必要はないとして、原告の主張を棄却した（千葉地判平成16・11・25）。

15) 国家機関などの行政活動について、行為規範が広く法律によって定められているので、このような行為規範の違反が生じた場合、不法行為責任を問うまでもなく、直ちに国家賠償責任が成立しうる、とされる。但し、総理大臣については、このような規範は少ない。藤田宙靖『行政法Ⅰ総論〔第4版〕』2003年、482頁以下参照。

公式参拝により、個人の尊厳が害されたことにより不快感、焦燥感、憤りなどの人格感情（人間としての感情）が引き起こされた。これは間接的な強制（不安や圧迫など）と見なされうるものだ、と主張された。

これに対して、裁判所は次のような判断しか示していない。国に、国家賠償責任を負わせるには、「私人の具体的な権利ないし法的利益が侵害されたことが前提として必要」であり、これらの人格感情は、法的保護に値するものとしては社会的に是認されていないし、法律上、賠償されるべき精神的苦痛ということとはできない、と¹⁶⁾。

他方、別の事例では、公式参拝などによって政治権力がつくり出した「世間全般の雰囲気」によって靖国神社（の宗旨）を批判することを差し控え自粛せざるを得ない状態であったことが、信教に対する「強制」であるとも主張されたが、裁判所は、「自粛せざるを得ない状態」をもって一定の信教や思想を強制されたものとみることは到底できない、と判示した¹⁷⁾。

また、思想・良心の自由について、公権力が特定の人を内心を強制的に告白させたり、推知しようとすることや、内心の形成、変更に対する圧迫、干渉をも禁止するものと解される、とする一方、信教の自由については、その内容として、公権力による強制のみならず、圧迫、干渉を受けない権利ないし利益をも有するものと解すべきである、と判断されている。

ただし、首相の参拝は、あくまでも戦没者に反省と哀悼の意をささげることにあり、特定の個人（控訴人）に対して、参拝を奨励したり、自らの行為を見習わせるなどの意図、目的があったものとか、靖国神社への信仰を奨励したり、その祭祀に賛同するよう求めるなどの働きかけ等をしたものと認めることはできない¹⁸⁾、と判示された。

②政教分離規定は、人権規定とされ、「国民に対して、信仰に関して、国から間接的に干渉や圧迫を受けない権利」を保障したものであるとする考え方がある。政教分離が信教の自由を確保するための「必須の前提」などとされたりする。この観点から、政教の融合により、一部の宗教（宗教団体）が圧迫されれば、その宗教を信仰する個人にとっては信教の自由に対する間接的な圧迫となる場合も考えられる、と主張される。これに対して、通説・判例では、政教分離原則は、これを制度として保障するものであり、国民個人に対する具体的権利として保障したものではない、と解釈されている。

③宗教的人格権は、「他人から干渉を受けない静謐の中で……死者を敬愛追慕する」という自由を意味し、宗教的プライバシー権は、「他人から干渉・介入を受けないなかで、死を意味

16) 参照、福岡地判平成16・4・7、大阪高判平成4・7・30。前半は、千葉地裁平成16・11・25参照。

17) 大阪地判平成16・2・27（第1次）。

18) 大阪高判平成17・9・30（第2次）。

づける自由」だとされる。

④平和的生存権だけでなく、③についても、その内容や性格が主観的で抽象的であるという理由から、具体的権利ないし利益とは解することはできないとされている。

このように、いろいろな根拠が示されてきたが、いずれの根拠も、通説による限り、権利侵害の存在を立証することは極めて困難であることが示されている。

(12) 最後に、実際問題として、現行法のもとで、公式参拝について、違憲性の確認を得るためには、損害賠償請求の訴えを提起するしか方法がないことを指摘することができる。ここで、不法行為責任ではなく、公務員の行為に対して、国に対する損害賠償を請求しようとする場合には、国家賠償法1条1項に基づいて、「その職務を行うについて」違法に損害が加えられたかどうかの問題とされなければならない。ここでは、職務行為に該当するかどうか問われる。なお、これが否定されることで請求が棄却されることもある。

まず、職務行為であることを否定した判例がある¹⁹⁾。この参拝は、個人の宗教的動機に基づいてなされる行為で、法令の根拠や閣議決定などに基づいてなされていないため、内閣総理大臣の職務行為とはいえない。さらに、総理大臣の地位にあることから、その行為について、国とのかかわり合いが認められる場合には、その職務内容と密接に関連し、職務に付随してなされる行為として、同法の1条1項の対象となる。しかし、参拝に際して、国との関与は、公用車の利用と総理大臣秘書官の同行にとどまるから、国の機関としての総理大臣の行為として、客観的外形的にみるべきではなく、職務行為には該当しない、とした（いわゆる外形標準説）。

他方、職務行為性を認めた例は多い。同じ裁判の控訴審では、総理大臣が、公用車を使用し、秘書官を随行させたこと、内閣総理大臣と記帳したこと、その発言内容は、この参拝が私的なものであると明言せず、公的な立場の参拝であると否定していないこと、また、その発言などに表れた参拝の主な動機または目的は政治的なものであることなど、を総合してみると、この参拝は、少なくとも行為の外形において、総理大臣の「職務を行なうについて」なされたものと認めるのが相当である、としている²⁰⁾。なお、職務行為性が認められても、権利侵害があったか否かの判断に直接つながるものではない。

以上、簡単に見てきたが、公式参拝について正式の判決を得ることが、制度上かつ理論上、いかに困難であるかが分かるであろう。このように、権利の侵害があったこと自体、裁判所により認められることはありそうにないこと、職務行為性についても、同じ事実を検討した場合でも、判断が分かれる、というのが実情なのである。

このように、国家が個人に、宗教施設への参拝を直接に強制するのでもなければ、権利侵害には当たらないようである。つまり、現状では一国の首相が靖国神社に公式に参拝したとして

19) 大阪地判平成16・5・13（第2次）。

20) 大阪高判平成17・9・30（第2次）、大阪地判平成16・2・27（第1次）、福岡地判平成16・4・7

も、それが個人に対して、どのような権利を侵害したと立証しようとしても、それは事実上、不可能に近いことなのである。

3 結びにかえて

宗教に関する問題を考えると、その対象は広範で、複雑なものとなるため、どうしてもテーマは絞られざるを得ない。ここでは、私的な懇談会の報告書を紹介し、しかもそこには解消しがたい対立点を孕むという現実の中で、公式参拝が実施されたこと、そして、この状況が現在までも継続され、また裁判所の違憲判決が出された後にも、公式参拝が続けられたことについて、若干の検討を加えてきた。

わが国の司法には、制度的な限界、そして裁判所が自らに課した制約とがあり、そのため、重要な国家機関の行為の合憲性について判断されることは少ない。これは、現行法制度にひそむデメリットの一つである。少なくとも、その国家機関が、憲法に拘束されるという規範の意味を十分に理解していないとすれば、それは明らかなデメリットとなる。

実際にも、公式参拝に際して、これが人権の侵害であると感じている人々が現に存在し、しかも、この訴えに依って裁判所は、傍論という形で、これを違憲とする判断を示すという真摯な努力を続けてきたのである。これについて、この傍論が、抽象的違憲審査制をとるものであり、権限の踰越として違法であるとの反対論もありうるが、問題が、重要な人権問題に関わり、類似の事件が多発するおそれのあるような場合には、裁判所は判断を回避すべきではないと言えよう²¹⁾。

われわれは既に、憲法9条について、憲法の改正手続によらず、政府の独自の憲法解釈により、一連の法律の制定を通じた事実上の改憲がなされ、再軍備が実現されるという経験を経ている。憲法判断が必要とされるのに、裁判所は判断を回避してきたのである。確かに、「再軍備」の問題には、国際情勢の変化に即応すべき要請が存在することで、「緊急性からの抗弁」の余地はあるが、公式参拝問題は、人権と密接にかかわっており、とりわけ、憲法判断を必要するものと言えよう。人権に関わる現実的・具体的紛争が存在し、それを法的に解決する必要があるときには、最高裁は実際問題として、その審査を求められているのであり、判例の変更さえ厭うべきではないであろう。下級審の努力も無駄にされてはならない。

さらに、靖国神社は、明治になって成立した新しい性格の神社であり、「祖国を守るために一命を捧げた戦没者」だけを追悼するために作られた神社である。即ち、一般の戦争犠牲者は対象とされていない。これは日本の、古来から連綿と続いてきた（あらゆる「悲劇の死」を悼む）神道の一部が、その伝統を変え、靖国神社として成立したことを意味している。

そもそも、あらゆるものは変化する。それは宗教であっても同じであり、宗教も時の流れと

21) 佐藤幸治『憲法（第3版）』1995年、362頁。

ともに変化する、ただ、変化したとしても、その本質だけは変化することはない、とされる。神道も、明治期以後、かなりの変化を遂げてきたが、その本質部分は変わらず残されているはずである。いたずらに過去に戻そうとするなら、それはある種の原理主義と言うべきものとなる²²⁾。宗教や信仰の問題は本来、個人の内心の自由に任せるべき問題であり、国家はこれに関与すべきではあるまい。これが憲法原則の中身である。このような考え方の下でも、日本国民の意識の深層には、神道の本質部分が生きているはずである、追悼のこころと共に。

最後に、感想を述べておきたい。国家は、それぞれに異なる歴史的背景を持っており、それが、宗教に対しても、それぞれの思想や制度の中にも反映されている。それ故、政教分離の扱い方も、国によって違っていて当然であろう。だからと言って、歴史的背景に由来する不可避の政教融合の側面を除けば、他国の経験が参考にならないわけではない。政教分離原則を採用している代表的な国は、厳密には、フランスとアメリカであるが、特に、フランスでは、ナポレオン時代に、わが国同様、宗教が国家によって利用され、悲惨な戦争が経験されることとなった。このことへの反省から、両国は、政教を厳格に分離するという法的な根拠を導いた、といえる。とすれば、この法的基盤は、少なくとも「国家機関の事実行為」の集積によってでは修正を加えられてはならないものとなろう。

22) Joseph Campbell, *The Power of Myth*, 1988.

渡辺康行『『国家の宗教的中立性』の領分——小泉首相靖国神社参拝訴訟に関する裁判例の動向から』ジュリスト, 1287号(2005年)。大石真「政教分離原則の再検討」ジュリスト, 1193号(2001年), 同『憲法と宗教制度』1996年。百地章『憲法と政教分離』1991年, 同『靖国と憲法』2003年。小泉洋一『政教分離と宗教的自由』1998年。瀧澤信彦『国家と宗教の分離』1985年。佐藤功「懇談会報告への所感」ジュリスト, 848号(1985年)。小嶋和司「いわゆる政教分離について——靖国公式参拝問題にふれて」前掲書。梅原猛「公式参拝のメリットとデメリット」前掲書。中村元「靖国問題と宗教」前掲書。橋本公旦「政教分離と靖国懇報告」前掲書。工藤庸子『宗教 vs 国家——フランス〈政教分離〉と市民の誕生』2007年。

政治における罪障性

——トレルチとウェーバーにみる信仰と政治——

柴 山 隆 司

1 E・トレルチにおける近代精神について——啓蒙主義と敬虔主義^{ピエティスムス}——

エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch) が近代世界の成立をルネサンスや宗教改革にではなく啓蒙主義の成立に見たことは周知のことであるが、トレルチのルネサンス、宗教改革、啓蒙主義に関する、言わば近代精神の本質に関する諸論稿は既に邦訳されていて (E. Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie [Gesammelte Schriften Vierter Band]・『ルネサンスと宗教改革』内田芳明訳)、訳者による巻末の「解説」によってトレルチの見解は明解に詳述されている。トレルチは「第一に、二つの運動 (ルネサンスと宗教改革一筆者) を啓蒙主義の成立に至るまでの大きな過渡期とみるとともに、第二に近代世界の形成動因という観点から、宗教改革の運動を圧倒的に重視し、この点においてルネサンスの果たした歴史的役割を相対的に低める主張をなし、第三に、成立せる近代文化すなわち『啓蒙主義』の内容を『ルネサンス』と『宗教改革』との歴史的妥協 (融合) とみることによって、逆にこの啓蒙主義 (近代文化内容) をルネサンスと質的にことなるものとして峻別した」 (内田芳明) のである。これは通説と呼ぶべきものに対する鋭い批判となっていた。すなわち「通説的見解は、第一に、ルネサンスと宗教改革とをもって近代の開幕と考える見解であり、しかも第二に、このばあいルネサンスをより包括的一般運動と解し、宗教改革をその部分現象とみる、いわばルネサンス優越史観ともいうべき立場に立っており、第三に、従って啓蒙主義をルネサンスから峻別すべき視点を含まず、両者の安易な共通性を前提している。つまりこれらの通説は、ルネサンス、宗教改革、啓蒙主義の共通性の一面を強く前面に押し出している見解である」。

結局トレルチの近代精神の本質に関する理解は彼の啓蒙主義理解に大きく関わっており、従って当然ながらトレルチにおける近代精神の内容は、この啓蒙主義理解の明確化が必要欠くべからざる前提となるのである。本章はトレルチの啓蒙主義の内容を検討することによって、特に彼の属した (関心の的であった) ドイツの啓蒙主義に関するトレルチの理解を明らかにすることにその目的が置かれ、ひいては十八世紀ドイツ思想史研究の糸口を見い出そうとするものである。

結論的に先取りして述べればドイツ啓蒙主義がルネサンスとは違った意味内容を持つとすれ

ば、彼における敬虔主義（^{ピエティスムス}Pietismus）への論述の検討がその理由の一つの手がかりとなるのではなかろうか、ということである。トレルチの近代精神の中心点が啓蒙主義に置かれそれがルネサンスと宗教改革との融合であるとするならば、宗教改革の主要概念を維持しつつ、十七世紀の古プロテスタンティスムスである古ルッター的オーソドキシイーがドグマの中で停滞し、個人（Personliche）ではなく制度に埋没していくことを徹底的に批判し「宗教改革の再生」を指向した敬虔主義の存在が啓蒙主義の一大要素となるであろうし、従ってトレルチにおける敬虔主義理解を明らかにしてはじめてトレルチの啓蒙主義理解もより明らかになり近代精神の本質理解への手がかりとなるのである。

『ルネサンスと宗教改革』（以下の引用は内田芳明訳による）に即してトレルチの見解をまとめて行くことにする。トレルチはブルクハルト流のルネサンス＝世俗的ルネサンス、宗教改革＝宗教的ルネサンスといった解釈は、「近代文化の本質についてのひとつのすこぶる重要な見方を排除」しているとして退け、ルネサンスと宗教改革がむしろ対立していることを主張しルネサンスの反宗教改革の文化と現世的傾向を強調して、ルネサンスと宗教改革の現世肯定の意味の根本的差異を明らかにする。「ルネサンスの現世肯定はいかなる人間を理想としたかといえ、支配的権力と関係を結んだり年俸給与者に依存したりあるいはみずから支配権力を略奪したりすることによって、力量才幹のおよぶかぎりの多面性において自我を展開し貫徹する自由を享受するところの無職業人なのである。それが目標とするところは、万能人（uomo universale）であり、優雅な宮廷人（galant-uomo）であり、精神的自由人であり、教養人なのであって、〔プロテスタンティズムの現世肯定が生み出した〕職業人や専門人（Berufs-und Fachmenschen）とはまさに正反対のものである」。そして啓蒙主義はこうしたルネサンスの継承、強化、自立を意味するだけのものではなく、プロテスタンティズムをはじめとする実にさまざまな流れを受けて形成されたものであるとされる。「啓蒙主義は、教会や神学によって決定されていた従来の支配的文化に対立することによって、ヨーロッパの文化と歴史における厳密な意味での近代の開始であり基礎をなすもの」であり、「これまで理性と啓示が分裂していたことに反対した点や、また超自然的啓示が生活の具体的なやり方にまで実際の支配を及ぼしたことに對して反対した点にその本質をあらわしている。普遍妥当の認識手段によって世界を内在的（immanent 経験領域内的）に解明するということ、また普遍妥当の実践的目的に身を捧げつつ實際生活を合理的に秩序立てるということ、これが啓蒙主義の〔特徴的〕傾向なのである」。そしてさらにいまひとつの特徴として、啓蒙主義は「思想の面における個人主義および主観主義という傾向を帯び」ているのである。トレルチによれば啓蒙主義の最盛期は十八世紀であり、十九世紀には衰退する。

ここで筆者の関心は、十八世紀ドイツ思想史にありトレルチのルネサンス理解の検討は筆者の専門外でありまた能力を越えたものであることを白状しておかなければならない。それゆえ論点の焦点を啓蒙主義の時代、その中心となる時代に絞って論じることにする。「十八世紀と

いうものが意味するものは」、トレルチによると、「超自然主義への反抗であり、またこれまで絶対的に神的であり超人間的であったところのまろまろの真理や規準の人間化であるとともに、また従来神的な権威に拘束されていた個人の解放なのである。しかも新しい人間的諸権威を各個人自らの賛成によってのみ生み出すことのできるようなそういう個人の解放なのである」。これがまさしく以上述べてきた意味でルネサンスと宗教改革との融合である。この「個人の解放」というトレルチの定義付けの内容を明らかにするために一つの重要な論文が言及されねばならない。それは『ライプニッツとピエティスムスの開始』(Leibniz und die Anfänge des Pietismus.)であるが、ここでトレルチはドイツの啓蒙主義の内容を明らかにし、後続するドイツ観念論の根源的な出発点を提示している。

トレルチによれば、「十八世紀はドイツプロテスタンティズムにとって、その最初の完結された国家教会の時期の終わりを意味し、それと同時に新しい時代の開始を意味する」。領邦国家の下、神学的＝スコラ哲学の伝統に拘束されていたが、やがて外国からの啓蒙主義が進出し、フランス革命とナポレオンの国家が中世を決定的に埋葬してしまった。そしてそれとともにプロテスタンティズムの主観的深化と活性化の出発点を形成するのである。第一にライプニッツを父とするドイツ観念論 (Idealismus) の、第二にシュペナーを父とする敬虔主義 (Pietismus) の両者が近代プロテスタンティズムの基点をなすのである。ライプニッツの哲学は、教派に囚われない合理的神学であり究極的には哲学的神認識による理神論であった。一方敬虔主義の本質は「純粹に宗教的な運動、すなわち敬虔の単純化と集中、宗教感情の強化にある。その特徴は、第一、プロテスタント的性格。罪のペシミズム、信仰による義というルターの中心思想を忠実に継承する。第二、妥協を排する聖書的キリスト教。聖書は教会から独立し、現在する神性そのものとみなされる。……第三、宗教改革の原則を尖鋭化して、国家の世俗化を推進した。……その意義は、啓蒙主義。ライプニッツ哲学と共働して、新しい精神を創り出した点にある。」(小林謙一)

以上のごとくライプニッツとシュペナーの二人の人格が代表する両者の思想がトレルチの考える啓蒙主義の原形態であると考えられるのである。敬虔主義の創始者であるシュペナー (Philipp Jacob Spener 1635-1705) は、トレルチの述べるごとくルターの宗教改革と同様に(新約)聖書に帰ることを主張した。敬虔主義の関心事は次のようなことであった。第一に、シュペナーによって特に強調されたことだが、神の能動性と人間の受動性であり、第二に、人間の墮落の深淵であり、第三に、人間存在の変遷の偉大さの承認であり、第四に、「新人」(neuen Menschen)へと向かうことの強調であり、第五に、人の直接的な神の子であるという意識であった。(Das Zeitalter des Pietismus herausgegeben Von Martin Schmidt und Wilhelm Jannasch. 参照)。敬虔主義は十六、十七世紀の古プロテスタント正統主義と対立し、制度的、歴史的権力としての外的権威、教会そして自明的に尊敬する「神聖なる書物」としての聖書を否定し、聖書と経験との個人的な対話を重視し、そこでは「心の内における神の似

姿」を意識しつつ、古い存在 (altes Sein) から新しい存在へと自己変革をなして行くことの必要性が強調されたのである。かかる意味における自己変革を、シュペナーは「再生」(Wiedergeburt) という言葉で表現しそれを自らの主要概念とした。敬虔主義を端的にまとめると第一に個人的信仰の自由を強調し、第二にルターの意図したものの再建であり、第三に近代的自由欲求を準備した (Martin Schmidt) と言ってよからう。

トレルチが啓蒙主義 (特にドイツに限定すれば) をルネサンスと宗教改革のそのいずれか一方のみの単なる継承、発展ではなく両者の妥協であり、従ってルネサンスとも宗教改革とも異なると述べる場合、その根拠の一つにこの敬虔主義の存在が少なからず影響していると言ってよからう。そしてトレルチの近代精神に関する従来の研究はこの敬虔主義に関する言及が不足していたと思える。従ってついでに述べれば、十八世紀が「啓蒙の世紀」とか「理性の世紀」とか通俗的に言われるが、例えばドイツにおける敬虔主義の位置づけと明確化によってその内実がよりはっきりしてくるのではなかろうか。

2 E・トレルチと敬虔主義^{ピエティスムス}——『キリスト教会および諸集団の社会教説』——

トレルチ (Ernst Troeltsch) は、『ライプニッツと敬虔主義の始まり』(Leibniz und die Anfänge des Pietismus.)^{ピエティスムス}の中で、十八世紀を近代ドイツ思想史における新たな転回点と見、そして二つの重要な精神運動の開始を指摘している。一方は啓蒙主義 (Aufklärung) であり、他方は、純粋な宗教運動—「従来の枯渇した教義一点張り、聖職者の後見人的役割、そして、信条による束縛に対して、宗教的感情を根源的なやり方で解放し、それによって今日にいたるまで、プロテスタンティズムの、豊かで個性的な深化と活性化を成した、新しい宗教改革」であった。すなわち前者は、古典的ドイツ観念論 (Idealismus) を、そして後者は敬虔主義 (Pietismus)^{ピエティスムス}を生じさせることになるが、それぞれの父として、ライプニッツとシュペナー (Philipp Jacob Spener 1635-1705) を持っているのである、とトレルチは述べている。

つまり啓蒙主義と敬虔主義という「この二つの力は、殊にドイツの精神生活を『未成年状態より解放する精神的動力』として、互に相交錯して、十八世紀における精神生活の具体的構成をなすものである」(矢崎美盛)。

敬虔主義 (Pietismus) は、普通十七～十八世紀におけるルター派内の改革運動とされるが、それはルターなきあとの硬直化した正統主義 (Orthodoxismus) への反動であり、個人の宗教生活を重視し、聖書への敬虔心を説くものであった。三十年戦争によって荒廃した宗教的な生活を革新しようとする運動となっていたのである。

創始者であるシュペナー (前出, 1675年 Pia Desideria『衷心の願い』を著わす) とその弟子フランケ (August Hermann Francke 1633-1727) を通じて敬虔主義はその広がりをもドイツ内外へと拡大していくが、決して統一性を持った運動ではない。二人の活動の中心は特に北ドイツ (フランケはハレ) に置かれたのに対して、南西ドイツ、シュワーベンに、エッティン

ガー (Friedrich Oetinger) 等を中心として所謂シュワーベンピエティスムスが栄えた。ハレのピエティスムスが厳格な純粋倫理的な面をより多く示しているのに比して、後者のそれはより内面的、感情的である。いずれにせよ、敬虔主義の精神的基盤の上に幼ない時期を過した、カント、シラー、ヘーゲル、ヘルダーリン、シェリング、シュライエルマッハー等の心の奥深くに敬虔主義の感情が呼吸し、以後彼らの思想形成に重要な影響を与えたものと思われる。またゲーテも再三敬虔主義に触れたり (『美しき魂の告白』岩波文庫)、バッハも少なからぬ影響をこの派から受けた様である (ディルタイ『十八世紀の大音楽』, 辻莊一『J・S・バッハ』)。

結論的に言えば、ピエティスムスは、ルターの宗教改革に習って聖書に還ることを主眼とし、すなわち新約聖書にのみ依拠することを目的とするものであって、そこではドグマティッシュな制度は全く拒否すべき対象とされたのである。特にフランケにおいては、神の能動性とそれとは異なる人間の受動性に強調点が置かれ神の言葉と人間自からの信仰による人間の側における「再生」(Wiedergeburt) が要求せられた。そして人間は深淵なる墮落的存在であることを自覚すると同時に、直接的な神の子であるという意識によって新人 (neue Menschen) へと向かう道が提示されていたのである。敬虔主義の特徴の一つは、こうして、あらゆる真の教会の統合——再生における一致——を目ざすことにあり、従って諸個人には神に全信頼を置いた敬虔な生活 (gottseliges Leben) がふさわしいとされたのである。

一言で表現すれば、「人間の変化による世界の改変 Weltveränderung durch Menschenveränderung」(M・シュミット) が意図せられていたと言ってよからう。

さて本章では、ピエティスムスの一助として、また一史料としてトレルチの「キリスト教会および諸集団の社会教説」の中のピエティスムに関する部分を取り上げることにする。その前にトレルチの畏友M・ウェーバーのピエティスムス観を掲げ、トレルチとピエティスムスの問題を整理しておくことにする。

ウェーバーのピエティスムスに関する叙述は、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』の中の第二章、禁欲的プロテスタンティズムの職業倫理の中に多く登場するが、そこでは歴史上の禁欲的プロテスタンティズムの担い手として、(1) カルヴァン主義、(2) ピエティスムス、(3) メソディスト派、(4) アナ・バプティスト派の運動から発生した諸教派、の四つが言及されている。ウェーバーのこの論文における主眼点は、「プロテスタント教徒、とりわけカルヴァン主義者の組織的生活態度や、自分を神の道具であると考え、神の栄光を地上にあらわすことをつうじて永遠の救済を確証しようとする世俗内的禁欲的生活態度が、労働を合理的に規律化して営利を無限に追求してやまぬ資本主義の『精神』との類縁関係をあきらかにし、それによって発生当初の資本主義をそのエートスの側面から究明しよう」(阿部行蔵) としたものである。こうした視点の中でウェーバーはピエティスムスをカルヴァン主義と比較して、その生活の合理化の有する強韌性はより脆弱なものであったと結論づけている。その理由は、ウェーバーによると、「永遠の未来を保証する恩恵を、つねに確かめようとする思考の内面的

な刺激は、現在に移されて感情的となり、また予定説を信奉する人びとが真剣に不断の職業労働を通じて常に新しく獲得せんとした自己確信のかわりに、自己卑下と自己放棄とが理想とされたからである」。ここで重要視されるものは生活の実践的な「聖化」(Heiligung)ではなく罪の赦し (Vergebung der Sünden) なのである。ピエティズムにみられる態度は「組織的、合理的な苦闘を通じて、未来(来世で)の浄福についての明確な知識を獲得し、かつ保持しようとする」それではなく「現在の内面的な感情の充実に宗教的欲求の目標をおく態度」であった。ピエティズムは世俗内的行為を合理化する推進力としては、より微弱なものである。これがウェーバーの結論であった。

ウェーバーがピエティズムを、第一に一つの完結した精神運動と見ていること、すなわち結果としてピエティズムにその論調の重点が置かれすぎていること、第二にピエティズムの思想の多面性が彼をして、「その禁欲の宗教的基礎づけには、不確実な不鮮明とがある」という印象を持たしめた傾向があること、またウェーバーの関心領域から欠落した部分——ピエティズムの全思想内容の把握等若干問題にすべき点があると思われるがここでは触れないこととする。

(筆者の関心は専ら以下の点に集中している、(1) ピエティズムの成立が一七世紀以来の顕著な、政治的、精神的、社会的変動に対する一つの宗教的解答となり得たかどうか、(2) フランケの「再生」概念が絶対国家における良心と宗教の自由への人権の展開に寄与したかどうか、(3) ピエティズムの中に教会と国家の分離の可能性があったが、なぜ英国の様に国家と教会とが分離されるという点における近代的国家憲法の具体化には至らなかったのか、等。一言で言うならば、「ピエティズムと近代国家」の問題である。)

以上のごとくウェーバーの関心が経済史の局面に向けられているのに対して、トレルチの場合は、「カルヴィニズムの教義学的、宗教心理学的分析が主たる関心事」(佳谷一彦)である、と言えよう。

それでは、ここで考察の対象とするのは、エルンスト・トレルチの著作集第一巻に納められている、『キリスト教会および諸集団の社会教説』(Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch Bd.I, Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen, 1912) の中のピエティズムに関する部分である(827-831頁)。

トレルチによれば、イギリス革命におけるセクト精神の猛威はイギリスのカルヴィニズムの敬虔主義——ピューリタンの形成と関連し、ルター主義にも広がった。この現象がピエティズムである。

「ピエティズムは一般に教会内部で生じ、また教会主義の基本的思惟による制限を受けた、セクト理念の窮迫(Drang)に他ならない。それはセクト理念が新約聖書の道德律、神国の思想そして教会— sacramentの表面化への対立から教会それ自体の内部でも再三再四生じるのと同様である。」(「敬虔主義の社会的意義」『キリスト教会および諸集団の社会教説』より、以

下引用は同じ)

こうした意味で「ピエティスムスはセクト理念それ自体と同じく全ての教会に所属する」ことになる。

ではなぜ、ドイツ、十八世紀に敬虔主義運動が起こったか、その理由を、大衆教会制(Massen Kirchentum)と領邦キリスト教に見出す。つまり、ドイツのピエティスムスは、「三十年戦争からの回復以来、教義的に硬直し、官職組織(Amtswesen)の中で活気を失った、そして道徳的に余りにも寛容な大衆教会制(Massenkirchentum)と領邦キリスト教に対する反対運動が結果として生じた。」少し長くなるが、引用しておく。

「その指導者にシュベナーがなり、彼はその際ルター派の彼の先駆者との他にとりわけ親密な共同体「熱心なキリスト教徒」というルターの当初の計画と手を結んだ、しかし彼は英一オランダのピエティスムスからも強い影響を受けていた。特に彼は教会の精神的で倫理的な改革の一手段としてかの地の教会外の祈禱集会(Konventikelwesen)を導入した。そしてその教会は従来ただ厳格に実行せられた教義的な改革にただなお近づくべきであろうものであった、もちろんこれは完全に教会内の改革であるべきは必ずのものであった。しかし改宗した、すなわち成熟し意志を持ったキリスト者の本来的なキリスト教徒であることの親密な輪への集合、再生した説教者の保護、平信徒キリスト教(Laienchristentum)と純粋な使徒の原始キリスト教会との強調という完全主義は教会の精神的なものに内面的に対立するものを告げたのである。しかも彼は改革への強い衝動として来たるべき神の国と近々の世界全質変化(Weltverwandlung)への関連を適用すべきだと信じていた。ここから展開した職業活動的な、しかし現世から離れた禁欲の倫理と、方法的—合理的な来世に対する自己聖化の訓練とが中間物、寛容さ、精神の自由な成果というルター派の倫理と激しく対立した。キリスト教会のドグマ、サクラメントそして領邦教会の承認にもかかわらず、まさになおセクトの精神との類似が優勢である。」

トレルチは、ピエティスムスには、教会の根底へのセクト動機が存在する点を明らかにしたが、セクトの社会的政治的ラディカリズムへのあらゆる傾向が欠けていた、と考えている。ピエティスムスはルター主義という意味で国家や社会における所与の秩序をあるがままに受け取った。そして社会秩序のキリスト教会化については考慮しなかったのである。つまり、

「ピエティスムスは……統治された権力と貴族と高い地位への関連を愛し、ただ心のみをキリスト教化したが一般的な諸関係をキリスト教化したのではなかった。」

なお最後に、翌年に出版された『キリスト教社会哲学の諸時代、諸類型』(Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums, 住谷一彦, 山田正範訳)を引用しておく。「それ故神秘主義は、^{ピエティスムス}敬虔主義のかたちで活気づけられ新生化されて十九世紀に教会の中で再び優勢となるに至った正統主義と厳しい緊張関係に立つのである。だから、神秘主義のもつ社会的意義は、むしろ教会制度の弛緩と近代的な自律的、個人主義的感情の促進ということの中

にある」。

ウェーバーとトレルチが指摘しているようなピエティスムスの非政治的（政治逃避的）性格の考察は、言わばドイツの知識人そしてドイツの思想における政治と精神、政治と倫理を考える上で多くの示唆を与えてくれるものである。

3 A・H・フランケと敬虔主義——ドイツ、十八世紀を中心に——

(1) はじめに

十八世紀は「啓蒙の世紀」とよばれる。または「理性」の世紀とも呼ばれる。E・カッシーラがルソーの思想を解明するに際して、ルソーが論駁しようとした相手がこの十八世紀の精神であった。「十八世紀は、理性と科学にたいする信仰を固守していたし、それらのなかに『人間の至高の力』（des Menschen allerhöchste Kraft）を見ていた。人間を精神的に変革し、新たな、より幸福な人類を生み出すために必要なものは、人間の悟性の完璧な発展とあらゆる知性の力の育成だけであろう、と十八世紀は確信していた」（E・カッシーラ、『十八世紀の精神』原好男訳）のである。これはルネサンスの知らせた「人間の無力さ」の克服の結果であった。なぜなら「ルネサンスを通して、人間は、歴史を衰退の物語、あるいは容赦ない循環運動の場として描くことによって、人間の無力を強調してきた」（ピーター、ゲイ『自由の科学』中川久定他訳）からである。

十八世紀の精神的高揚を表現するのにこのように、いわゆる啓蒙主義がもっとも代表せしめられるが、ドイツを中心に眺めると今一つのこの世紀の運動が存在することに気付く。それは敬虔主義（Pietismus）と呼ばれるものであり、これに注目してはじめて十八世紀の内実が明らかになるように思われる。

本章は、ドイツ十八世紀の敬虔主義の思想家の一人フランケ（August Hermann Francke）にスポットをあて、それによって十八世紀ドイツの一精神状況を描写しようとするものである。

(2) 敬虔主義

敬虔主義（ピエティスムス）の開始は三十年戦争後である。それまでの激しい宗教的な対立によるヨーロッパ各国における領土拡大闘争は結果的には何ら実り多きものを残さず、やがて暴力的なものに代わって信念、主義の闘争へと移っていった。宗教改革の成果を継承した、正統派（Orthodoxie）によって代表される福音主義はこのヨーロッパのカストロフィーを通して二つの側から大いなる挑戦を受けるのである。一つにはキリスト教の権威の解体を叫ぶ無神論と、二つには教会なきキリスト教（Christentum ohne Kirch）を主張する神秘的唯心論であった（Vgl. Das Zeitalter des Pietismus. Martin Schmidt）。福音主義は従って外部からは以上の二つの脅威を受けたが同時に内部においては、ルター以後百年以上を経過した後の硬直化しドグマ化したこのルター正統派の教会内に、信仰の活性化を目ざす敬虔主義の運動を発生せ

しめた。ここにシュペナー (Philipp Jacob Spener 1635-1705) を創始者とするピエティズムが開始せられるがピエティストが希求したことは、無神論とキリスト教の解体を追放し真にキリスト教に規定せられた運動を社会的に形成された力で展開することであり、内面的な信仰態度とそれにふさわしい生活秩序を追求することであった。シュペナーの意志はフランケにそしてヘルンフート教団の創立者ツィンツェンドルフ等によって継承発展せられていった。ピエティズムは、ルッターオルトドキシイに対して、彼らはドグマの中で停滞し同時に個人 (Persönlichkeit) にではなく制度に埋没することによってルターの意図と宗教改革の出発点を歪曲したとして論難し、教説 (Lehre) より生 (Leben)、職権 (Amt) より精神 (Geist)、外観 (Schein) より力 (Kraft) を自らの中心的スローガンとした。以下ピエティズムの一面をフランケを中心に見ていくことにする。

(3) フランケの生涯と思想——再生 (Wiedergeburt) を目指して——

ピエティストの一人である A・H・フランケは一六六三年リューベックに生まれエルフルト、キールで勉学に励むとともにシュペナーを師として敬愛した。一六八六年聖書サークル (Collegium Philobiblicum) をライプツィヒに創設し一六九二年にはグラウシャ (Glauchau) の牧師に着任した。次いで彼は「形式的にではなく、有機的に神に適合した生活指導の諸原則」が浸透し、「神を畏敬する人々」から構成される孤児院を設立し、これを神の地上での支配であり、国家的わくを超越した普遍的学校 (Seminarium Universale) と呼んだ。一七一五年以降ハルレに移り牧師、大学教授、孤児院の管理者という三種の職を担い一七二七年その生涯を終えた。

フランケはルターの真の継承と革新、すなわちルターによって成就されずに残された仕事の完成を意図した。フランケによれば、ルターは世界 (現世) を常に悪魔の宿の所とし世界史を世界の終末まで続く、福音の力と悪の力との闘争の舞台であると見た。ここには世界の変革はありえないとされた。しかしハルレのピエティズムは、個人の改悛 (Bekehrung) と再生 (Wiedergeburt) から出発して、世界と人間の社会的改良を志向するものであった。ここでフランケの言う再生概念の内容が明らかにされるべきである。

フランケはまず「再生」を定義して述べる。再生とは、「新しい存在 (ein neues Wesen) であり、「新しい誕生 (eine neue Geburt)」であって「新しい神的生 (ein neues göttliches Leben)」をよび起こすであろうことを意味する、と言う。そうしてフランケは再生の内容を以下の五つの角度から整理して論じている。すなわち、(1) 誰に再生は起因するのか。(2) 主なる神が我々に再生をさせる手段は。(3) 再生において何が生じるか。(4) 我々は再生から何を学ぶか。(5) 再生の目的は。以上の五項目である。少し説明が長くなるがフランケに従って以上の答えをまとめてみよう。まず第一に再生は神に起因するのである。なぜなら人は新しく生まれなければ神の国を見ることはできないからである。それでは第二にその手段はいかなるものであろうか。それには二つあって、フランケによれば、まず一つに聖書 (福音・神の言葉) で

ある。ここには律法だけでなく、いやそれ以上に福音の重要性を強調するという敬虔主義の特徴の一つが現われている。「何となれば、律法の言葉のみが我々を再生できるのではない……それは人が罪の中にいることを提示する。それは人を打ち倒し、言わば滅ぼすがしかし決して再び人を生かすことはない。しかし福音の言葉はそうではない。福音の言葉は人を生き生き (lebendig) とさせ人を新たに産む」 (Von der Wiedergeburt. A. H. Francke 以下引用同じ) からである。次に二つ目の再生の手段は聖なる洗礼である。従って再生は「神の言葉と洗礼によってならしめられる」ものであるが、我々の側には神を真剣に (ernstlich) 呼ぶ (anrufen) という精神的態度が要請されている。第三に再生によって生じるものは何かというと真正なる信仰である。換言すればこの信仰は単なる思考 (Gedanke) ではなく人が以前には決して自らの心の中に経験したことのない生き生きとしたもの (etwas Lebendiges) である、とフランケは書いている。第四に我々が再生から学ぶことは人間の世俗性である。彼は人間がいかに神を恐れ愛するようになって人間の中には、なお現世を愛するということの強大な心のあることを知っている。自らの世俗性を認め現世的なものを天上のものに、瞬時的なものを永遠のものに導くためには、人はくり返しくり返し再生を行なうことが必要であると学ぶことになる。最後の第五における再生の目的は「神の前の義と聖なるものの中に永遠に生きる新しい人間が現われること」にある、と述べられている。結論的に述べれば再生 (Wiedergeburt) とは真の誕生 (eine Wahre Geburt) であらねばならないことを意味し、そしてまた実質のあるもの (etwas Reales), 真なるもの (etwas Wahrhaftiges) が我々の中で始まらねばならない、ということをも意味するものであったのである。

以上のフランケの再生概念の中に彼の敬虔主義の特徴をまとめると次の様になるであろう。第一に、そこでは徹底的に神の能動性が強調せられ、それに対して人間の受動性が明確化されていること、第二に、律法より福音が重視され、ルター的聖書中心主義が見られること、第三に思考 (Gedanke) より生 (Leben) が優位し、より実践的、社会的な領域のほうに力点が置かれていること、第四に、ここで要請されているのは「永遠の再生」「不断の再生」であり、第三の点と相まってよりダイナミズムを内に含んでいること。これは硬直化したルター正統派に対する批判となると同時に、ルターの「永遠の悔い改め」を思い起こさせるほど、第二の点とともにルターの影響の強さを語るものである。第五に、実践的な面に向かう可能性を有しつつ、それにもかかわらず再生の目的はあくまでも個人の魂のレベルの変革にとどまるという点である。

かくして敬虔主義の評価は従来の研究ではおおそマイナスイメージのものが多い。例えば「宗教改革とドイツ政治思想」の著者有賀弘は次のように書いている。ピエティスムスは「ルタートゥムの内部において、宗教的〈精神〉の再強化として始まり、ついにはその固い殻を破って領邦教会の〈内面的〉崩壊過程を準備する可能性もみせた」そして「領邦教会の枠内で〈自由〉をもつようになった信仰の積極的な表現として、その後のドイツ精神の内容を規定」

したが、ドイツピエティスムスの結果は「カルヴィニズムにおけるような〈自己規律〉と〈自治〉の観念を生むことはなく、与えられた秩序を前提として内面生活の充実を説くものに終わった」と。この理由として考えられることは、第一にドイツの市民階級（Bürgertum）がピエティスティッシュの行動への基盤としては弱かったこと、第二に敬虔主義者が国家の権力手段をキリスト教社会改革のために使用することに気を配らなかったこと、第三にプロイセン国家が敬虔主義者を保護し、ついにはこの国家の主権要求と敬虔主義のそれとがますます一致していったこと、などが挙げられよう。（Vgl. Pietismus und moderne Welt, Klaus Deppermann）しかしこうした政治的にはなほだ貧困な成果しか上げ得なかったにもかかわらず、内面的には偉大なる影響を数百年にわたって与え続けてきた。一方では近代の個人思惟の創始者としてドイツ啓蒙主義の偉大な入口となり、他方ではドイツ運動（Deutsche Bewegung）（詩、哲学、歴史主義）の先駆者となった。すなわちルター主義の古プロテスタント的慣習とドイツイデアリスムスとの間の架橋となり、カント、ゲーテ、シュライエルマッハーの心に深く浸透し大いなる影響を彼らに及ぼしたのである（Vgl. Der Hallische Pietismus als Politisch-soziale Reformbewegung des 18. Jahrhunderts. C. Hinrichs）。

A・H・フランケにおける敬虔主義は政治的なもの（現世）と非政治的なもの（再生）との葛藤の中を行くあまりにも細い一本の道すじであった。現世に身を置きつつ不断の、永遠の再生をくり返すことによってしかこの対立は超克し得ないとフランケは考えたのである。しかしその後ドイツにおけるこの困難な調和はほんの一瞬しか続かなかった。一方ではプロイセンの台頭によるフリードリヒ大王の時代（政治的なもの）へと現実が拡大し、他方イデアリスムスとロマン主義（詩と哲学）（非政治的なもの）へと内面性が拡大し、ますます両極分化していく。しかしこの両極性の宿命とも呼ぶべきものの根は敬虔主義がすでに準備していたと言ってよからう。

(4) おわりに

敬虔主義は人間の内面性の感性の働きを重視し、同時に個の変革を通して社会の変革へと向かう契機を内に含んでいた。このドイツ的精神性の優位と政治性の欠如との相克はドイツ近代十八世紀において他国との対照を明らかにするものであった。

啓蒙主義をどう理解するか、あるいはどう定義するかはきわめてむづかしい問題であるが、十八世紀の精神を考察するに際して、この敬虔主義の運動は啓蒙主義に比して決して軽視されるべきでない。かつ、従来あまりにも見過ごされてきた思想運動ではなからうか。

4 M・ウェーバーとE・トレルチ——政治における罪障性——

「政治にタッチする人間、すなわち手段としての権力（Macht）と暴力性（Gewaltsamkeit）とに関係をもった者は悪魔の力（diabolische Mächten）と契約を結ぶ」（Politik als Beruf 『職業としての政治』脇圭平訳）とM・ウェーバーは語った。（ドイツ語は筆者が付加）ウェー

バーによれば「政治の倫理がしょせん悪をなす倫理で」あり「魂の救済」を目的とする「キリスト教的絶対倫理（福音の倫理）と相容れない」ものなのである。この政治における悪魔的な本質を「政治における罪障性」と呼ぶことにするが、それは一言で表現すれば「政治と倫理」に関する問題となる。

本章は政治と倫理の問題を同時代に生を受けたM・ウェーバー（Max Weber 1864-1920）とE・トレルチ（Ernst Troeltsch 1865-1923）の二人を比較しつつほんのスケッチ的に印象を語ることをその目的とするものである。その際方法としては二人が遭遇したさまざまな政治的事件に対する二人の発言を手がかりにし「政治と倫理」における両者の考えを比較対照しながらその根本的思考を抽出するというのではなく、今回はより抽象的なレベルでの比較にとどめたいと思う。したがってトレルチであれば『ドイツ精神と西欧（Deutscher Geist und Westeuropa）』や『観覧者書簡（Spektatorbriefe）』等が、ウェーバーであれば『政治論集（Gesammelte Politische Schriften）』や特にその一部に含まれている『政治書簡集（Politische Briefe）』等が本来言及されてしかるべきであるが、これらのマテリアルはここでは触れられない。

さてここで「政治と倫理」というテーマの下に問題となるものは「一般的な権力現象の集中的表現たる限りにおいての『政治』」であり、「政治権力のデモニッシュな性格と道徳的規範との合一、分離、背反の諸関係が基本的観点」にある。（引用は、丸山真男「権力と道徳——近代国家におけるその思想史的前提——」『現代政治の思想と行動』所収、以下の引用も同じ）。今しばらく丸山真男に従って「政治と倫理」の関係を思想史的に追ってみることにする。「政治と倫理」の緊張関係が顕著になったのはキリスト教の登場によってであるが、「キリスト教的倫理」が政治権力への合一を原理的に拒否する倫理として登場したということは、それがつねに政治権力に対する批判的な或いは進んで革命的な契機として作用したという意味ではない。」どちらかと言えば歴史的に見てカトリック、プロテスタントを問わず政治権力への絶対的服従を奨励してきたと言ってよからう。しかしキリスト教は「社会的乃至政治的平面に解消し尽されない人格の次元を人間に開示することによって、一方には『カイザルのもの』の絶対化を永遠に拒否すると共に、他面単なる現世からの逃避ではなく、むしろ此岸的な活動の——従ってまた政治社会形成の内面的なエネルギーとして働いたことによって、権力と道徳の間の緊張がある程度つねに再生産される結果となった」のである。そして「宗教改革は恩寵の律法に対する優位を強調し、個人の良心の道徳的優越を強調したため、それは、その最初の主張者の意図にかかわらず伝統的な政治的秩序に対する批判的精神を喚起する結果となった」のである。したがって「近代ドイツの問題のなかには、宗教改革とルネッサンスが開放した二つのモメント、即ち国家権力の自主性と道徳の内面性の二元的相剋が圧縮的に現われているのであって、……ドイツの悲劇はあまりに潔癖な倫理的要請とあまりに過剰な権力の肯定との間のバランスが終始とれなかったことにある。その結果ドイツ国家思想にはたえず一抹のシニシズ

ムがただよっている」のである。しかし「権力の苛烈な追求と人道主義的な要請との間に巧みにバランスをとる術を伝統的に心得ているアングロ・サクソン民族に対するドイツ人の——これまた伝統的な——偽善者呼ばわりには、ドイツ人の政治的未熟性から来る劣者心理が働いていることは否定しえないが、その批判が常に的外れであったとはいえない。」それはなぜなら「国家における政治権力の為善性乃至は自己欺瞞性」への痛烈なる批判となり得るからである。いずれにせよヨーロッパ思想史を特徴づけているのは、「政治権力の固有な存在根拠と、キリスト教の人格倫理との二元的な価値の葛藤であり、」ウェーバーとトレルチにおける思想の営みをこの点に絞って論じることにする。

冒頭で述べた様にウェーバーによれば政治にたずさわる人間は、背後に暴力性をともなった、手段としての権力という悪魔の力と関係を結ぶのである。そこで言われている政治とは「国家相互の間であれ……国家に含まれた人間集団相互の間でおこなわれる場合であれ、権力の分け前にあずかり、権力の配分関係に影響を及ぼそうとする努力」（『職業としての政治』前掲書、以下引用は同じ）であり、政治にタッチする人間の活動には必ず手段としての権力の追求がつきものである。「権力追求がひたすら『仕事』に仕えるのではなく、本筋から外れて、純個人的な自己陶醉の対象となる時、この職業の神聖な精神に対する冒瀆が始まる」とウェーバーは言う。そして彼にとっては政治の追求するものはあくまでも現世界的なものであり、来世的なものを追求する宗教倫理は政治の世界には一切通用しないとして断固拒否されるのである。「自分の魂の救済と他人の魂の救済を願う者はこれを政治という方法によって求めはしない。政治には、これとは全く別の課題、つまり暴力によってのみ解決できるような課題」があり、「暴力的手段を用い、責任倫理という道を通っておこなわれる政治行為、この行為によって追求されるものは、すべて『魂の救済』を危うくする」のである。このようにウェーバーは政治と宗教的倫理を鋭く峻別し、その二つの緊張感に耐え得る者のみに政治家としての資格を与えるのである。政治の悪魔的な力に魅せられ自己本位な権力追求に走ることも、政治的な悪を嘲笑し軽蔑することによって非政治的世界（芸術の世界）に逃避することも決して許されない。そのいずれもが政治と倫理の緊張感に堪えることのできなかつた者の末路であり、「生の現実を直視する目」を持ち「生の現実^レに耐え、これに内的に打ち勝つ」ことのできる能力を養成しえなかつた、はなはだ政治的に未熟な者の悲しい逃避にしかすぎないのである。

ウェーバーのこの「職業としての政治」が語られたのは一九一九年であるが、それより少し前の1904年に出版された、トレルチの『政治倫理とキリスト教 (Politische Ethik und Christentum)』（佐々木勝彦訳）においても、ウェーバーとの類似した問題意識が見られるのである。

トレルチもウェーバーと同様に、国家は「人間の諸々の関心の葛藤の中で形成される」権力から生じたものであり手段としての権力を用いてその時々^レの状況にプラグマティックに対応していくことの必要性を説き、政治はまさにこの権力を形成し拡大することであると述べてい

る。したがって「国家の指導は、国家権力の主張と拡大のためにそれにふさわしい手段を用いて、その時々状況を上手にしかも敏速に利用する技術を意味する。国家は物理的で知的な経済的権力である。つまりそれは諸民族の激しい生存競争の中で形成され、組織と軍隊によって強化され、たいていは法理論によって現在の状況とその統治をいつまでもしっかりと固定しようとする権力である。国家というものは、権力をもっていてそれを内外にむけて利用することを心得ているほど、まさに国家としての価値がある。政治の奥義とは、権力を形成して拡大し、それをさし迫った変動から守る技術の奥義であって、国家論と政治倫理の奥義ではない。」このように国家と政治とを技術的側面を重要視して定義づけた後、キリスト教と政治倫理の関係に触れて次のように述べている。「現実に、キリスト教の理念から直接的にしかも本質的に演繹された政治倫理は存在しない」、なぜなら「教会の倫理、特に中世の教會的世俗文化がもっていた国家倫理は、その一部だけがキリスト教的であるにすぎないからである」、と。彼によれば、教会がただ政治との接点を見い出したとすれば、それは自然法、アリストテレス、ローマ法の力によってのみであり「国家を本来の宗教的な理念に服従させるための規則」だけを持つカトリックも、「国家をその道徳的価値の点で認めている」プロテスタンティズムも、「国家を宗教的理念から現実的に把握する手段は持っていないのである。」これは正しくキリスト教倫理と政治倫理との本質的な相違から生じるのであって、それは次のように説明されている。「キリスト教はそもそもの始めから政治思想を全くもっていない。キリスト教は、その道徳的命令によってまず第一に純然と個人道徳の領域に関連している。たとえキリスト教がその愛の業によって社会の損傷をいやすとしても、この愛の業それ自体は純粹に宗教的な動機あるいは個人道徳の動機から出てきている。神と兄弟たちに対する愛は決して政治的な原理ではない」のである。宗教的な倫理が最も奥深いところで政治的な倫理とは根本的に異なっており、宗教倫理はあくまでも非政治的であり非国家的なものである。トレルチはこのように述べてくるが、しかし、キリスト教と国家との相入れがたいこうした対立を前提にしつつ、その両者の統一への道を目ざして暗闇の中を彼は旅立つのである。すなわち「国家が道徳的に自立的な価値をもつことは、われわれにとって確実なことである」が、「しかしこのような今日においても、キリスト教はひとつの重要な意義をもっている。だがこの意義は直接的なものではなく、間接的なものである。この意義は中心思想それ自体から直接に生じてくるのではなく、キリスト教が方々で国家生活に与えた多くの影響の中にあらわれてくる」とトレルチは考えているのである。彼が「間接的なもの」と呼ぶのはいったい何であろうか。福音が根本的に非政治的ではあるのにもかかわらず間接的な意義を持ち得るのは、「キリスト教の政治倫理とは、キリスト教の理想が国家に影響を及ぼす」ことだからである。従ってトレルチによれば、国家とは単なる国民に対する外面的保護装置にのみとどまるべきものでも法の装置オンリーでも決してなく、福音倫理を身につけ個々人の人格性を高めるよう保護する契機を内に含んだ、あるいはそれを前提とした装置なのである。つまり「キリスト教の理念は、国家の自己目的という性格に

異論を唱える。しかしそれはだからと言って、国家を外面的な保護装置や法の装置に変えてしまうということではない。国家は、人格性の理念をどこまでも貫き、権威の感情と敬虔の感情をつくり出してすべての人が生きられるようにし、またすべての人が教育を受けられるようにすることによって、宗教的生命において自らを完成することができる人間の高次の道徳的価値のための前提を作り出すことが期待されている」のである。誤解することの許されない点は、キリスト教の理念が政治倫理に間接的にかかわっているだけであって、政治の本質的なものと根本的にかかわっているわけではない、という点である。トレルチが強調するのは、「政治倫理に対するキリスト教の理念の貢献にすぎない」ということである。これは福音の倫理が国家や政治に対して何ら具体的な倫理を要求するものでもなく、政治倫理の独自性を否定するものでもない。そしてそのことはキリスト教倫理のサイドから政治の世界に向けて積極的に関与するという意味ではなく、キリスト教倫理は人間にかかわるさまざまな倫理の中でその絶対的な優位性が要請されており、両者は次元の異なるものである。トレルチにとって、キリスト教倫理は究極においては全ての現世におけるさまざまな異質な倫理をも包括するような最上位にある倫理とならねばならないのである。つまりキリスト教的確信は、次のことを要求する。「国家がキリスト教的確信に従うこと、そして国家の組織と思想が一般にキリスト教の理念を受容することができる限りで、国家がキリスト教の理念を自分のうちにどんどん取り入れることによって、自分のうちにますます高次の倫理的価値を認識するようになることを要求する」のである。しかし、このような二つの本質的に対立したキリスト教倫理と政治倫理の緊張関係に耐えることができるであろうか。ウェーバーの言う政治における悪魔を前にして、人は迷えることなく、なおかつ、キリスト教倫理を内に維持しつつこの悪魔と手を結ぶことができるであろうか。トレルチは言う、「理想の純粋性は決して完全には貫徹できないこと、最高のものつまり精神が受け取るものには常に異質な物質的要素が付着していることは、確かに人間の運命において最もつらいことである。しかしながら個々のケースにおいてその課題を思い切っただけうまく解決しようとする決心と責任の勇氣も、この中で生まれてくるのである」と。現実的な政治の世界の激しい拒絶に出会い理想の純粋性はもろくも崩れ落ちそうになる。しかし、そこにこそ自己貫徹への決心も勇氣も生まれてくる、と言うのである。ウェーバーの言う政治家としての資格条件とずいぶん似てきたのではないだろうか。

それではウェーバーとトレルチの決定的な違いはどこにあるのであろうか。最も簡潔に言えば、ウェーバーは「存在と^{ザイン}当為^{ゾレン}の事実と価値との徹底した峻別を敢行した。すなわち一方における徹底してザッハリッヒな経験科学、他方ではこれまた徹底した価値の多神論と、それからの一つの価値の選択」を行なったのに対して、他方トレルチは「ウェーバーの存在と当為の峻別という『氷のように冷たい』世界に身をおく方向にではなく、存在と当為との結びつく世界の方へ歩みはじめた」（住谷一彦、トレルチ著作集第七巻、キリスト教と社会思想、解説あとがき―トレルチとウェーバー）ということになるであろう。

最後にウェーバーとトレルチの比較を、ハンス・ボーセ (Hans Bosse) の『マルクス、ウェーバー、トレルチ——宗教社会学とマルクス主義イデオロギー批判——』(Marx Weber Troeltsch, Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik, München, 1970) に依拠しつつくり返しを恐れずもう一度まとめておきたい。ボーセは、ウェーバーと同様にトレルチも「自由—保守主義者 (Liberal-Konservative) として出発しやがてワイマール民主主義への転回を行なった」が、ウェーバーとの決定的な違いは、トレルチが「ウェーバーの権力政治を指向したナショナリズム、カリスマ的指導者思考 (Führergedanken) とそして価値対立 (Wert-Antagonismus) の哲学 (周知のごとく、ウェーバーは「価値の多神論とそれからの一つの価値の選択」を主張)」とはきっぱり手を切ったことにある、と言う。(指導者民主主義《カリスマ的民主主義》の名の下にウェーバーの政治思想の特徴の一つを指摘する Wolfgang J. Mommsen, Max Weber und die Deutsche Politik 1890–1920. を参照) トレルチはそれらに代えてキリスト教的伝統を弁護し、キリスト教の要請によって、ウェーバーの世俗化した政治倫理の批判と本来的な神学倫理による政治的なものの批判とを可能ならしめようとするのである。ウェーバーがキリスト教倫理と政治倫理とを対決させ、「キリスト者は正しく行ないその結果は全て神にゆだねる」という意味での責任倫理に欠けた心情倫理としての「山上の垂訓」を政治の場において拒否しキリスト教と政治との埋めがたいギャップを、それらの融和の完全なる不可能性を明らかにしたのに対して、トレルチはなお「宗教—倫理的緊張の社会政治 (Gesellschaftspolitik) への間接的な (indirekt) 作用を期待」していた。この間接的なものが何を意味するかは先程言及した通りである。トレルチによれば、個人の私的自治、私人の道徳的行為は国家を通してはじめて可能なものであり、そこでは神と隣人への愛を説くキリスト教の、他方に対する調停不可能な絶対性が強調されたのではなくその媒介性——キリスト教は世俗の国家理念 (Staatsideal) と調停され得る——が強調されたのである。(この不徹底さをカール・バルトは批判する。トレルチとバルトについてはさしあたって、Wilfried Groll, Ernst Troeltsch und Karl Barth-Kontinuität im Widerspruch を参照) トレルチはウェーバーのように、残忍な現実性 (リアリティー) (Tatsächlichkeit) を前にしてキリスト教の「国家エートス」(Staatsethos) の降伏を認めはしない。「政治生活は確かなキリスト教的普遍倫理的な目標に奉仕しなければならない。」これがトレルチの理想とした、政治倫理とキリスト教倫理の和解であったのである。

以上「政治における罪障性」をめぐる、M・ウェーバーとE・トレルチの二人の対応の仕方を一前者は、拔差ならぬ政治固有の倫理を透徹した目でどこまでも追求する、「弱さからくる決断」に決して陥ることのない強靱な人格の所有者として、後者は、ますます世俗化し人間が一人歩きする政治の独走性を、キリスト教倫理という最後の細い糸で必至にくい止めようとして(目に見えないくらい細い糸であることを痛いほど認識し、やがて切れその糸の存在すら完全になくなってしまわないかという危機意識の中で)、「強さからくる、決断の延期」

を敢行した誠実な人格の所有者としてコントラストに描いてきた。すなわちウェーバーは政治倫理と宗教倫理の、そのどちらか一方に逃げこむこと、あるいは安易な（自己満足的）両者の統一をなさしめることのいずれにも組しない、心の弱さからくる、そうしたいずれの決断をも許さなかったのである。またトレルチは政治倫理とキリスト教倫理のあまりにも明白な本質的差異を認識しつつも、両者の領域をコミュニケーション不可能なほどにスパッと切るという決断を先に延ばし、ギリギリまでそうした心の強さからくる、決断の延期を行なったのである。この決定的な違いはどこから生じてくるかについては今回は宿題にせねばならない。憶測的に言えば、第一に、ウェーバーとトレルチを現実の政治の場の中で考えていくということによって明らかにされるであろうし、より一層重要だと思えることだが、第二に、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』とトレルチの『キリスト教会および諸集団の社会教説』の緻密な比較検討によって明らかになるであろう（宗教社会学的に両者を比較したものに、柳父圀近『ウェーバーとトレルチ——宗教と支配についての試論』みすず書房、がある）。なおそれ以上に、ウェーバーとトレルチ両者における、政治的なもの、政治の本質、政治における悪魔性の具体的内容のより綿密な検討がなされねばならない。

ともかくも、政治のデーモン性は政治と倫理、あるいは政治倫理と宗教倫理の二元的価値の相剋という形をとって我々の前に出現してくる。M・ウェーバーは政治の罪障性を徹底的にリアルに見ることによって、政治をシニカルに見る被害者的、政治逃避的シニシズムからまぬがれ、E・トレルチはその罪障性をキリスト教による政治倫理への批判的媒介性から見ることによって、政治をイデアルに見る自己陶酔的、政治没頭のヒロイズムからまぬがれることができたと言えよう。

参考文献

- Lehmann, Hartmut. Max Webers »Protestantische Ethik« Beiträge aus der Sicht eines Historikers. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.
- Kiichiro Yagi. "Evolutionary Reading of Max Weber's Economic Sociology—A Reappraisal of 'Marx-Weber Problem'." Evolutionary and Institutional Economics Review Volume 3 Number 2 March (2007): 189-208.

河合文化教育研究所の研究スタッフ

◆主任研究員・特別研究員（50音順）

木村敏〈精神病理学〉	谷川道雄〈東洋史〉	中川久定〈仏文学史・思想史〉
長野敬〈生物学〉	丹羽健夫〈教育学〉	渡辺京二〈日本近代思想史〉

◆研究会

映画研究会（石原開）
学習デザイン研究会（成田秀夫）
カブリ・ジオメトリ研究会（小林一路）
漢文訓読研究会（藤堂光順）
教育方法研究会（岡文子）
経済研究会（公文宏和）
現代史研究会（里中哲彦）
現代社会と教育研究会（八木輝雄）
高等教育研究会（丹羽健夫）
差別問題研究会（菅孝行）
女性論・男性論研究会（青木和子）
心身論研究会（木村敏）
身体表現教育研究会（原田伸雄）
生物学セミナー（榊原隆人）
世界史研究会（金貞義）
大学基礎準備教育研究会（大竹真一）
ドストエフスキー研究会（芦川進一）
内藤湖南研究会（山田伸吾）
20世紀国際政治史研究会（加藤正男）
日韓文化交流研究会（竹国友康）
認知と記号研究会（柳原慎也）
日本近代・思想史研究会（茅島洋一）
東アジアの歴史と現代研究会（八箇亮仁）
廣松渉研究会（森永和英）
フロイト研究会（高橋義人）
メディア・クロスサイエンス研究会（広川徹）
ヨーロッパ研究会（柴山隆司）

* 敬称略（ ）内は各研究会の主宰者

著者・翻訳者紹介（本誌掲載順）

I アジアの歴史と近代 (5)

●著者

蒋 非 非	北京大学歴史学系助教授
杉 井 一 臣	河合文化教育研究所研究員，河合塾国語科講師
王 小 甫	北京大学歴史学系教授
小 林 賢 治	河合文化教育研究所研究員，河合塾日本史科講師
宋 成 有	北京大学歴史学系教授
金 瑛 二	河合文化教育研究所研究員，河合塾国語科講師
徐 勇	北京大学歴史学系教授
山 田 伸 吾	河合文化教育研究所研究員，河合塾国語科講師

●翻訳者

李 濟 滄	河合文化教育研究所研究員
河 上 洋	河合文化教育研究所研究員，河合塾世界史科講師
哈 斯 額 爾 敦	河合文化教育研究所研究員
井 上 徳 子	河合文化教育研究所研究員，河合塾世界史科講師

II ヨーロッパにおける知と社会

住 沢 博 紀	ヨーロッパ研究会会員，日本女子大学教授
野 田 昌 吾	ヨーロッパ研究会会員，大阪市立大学教授
長 岡 延 孝	ヨーロッパ研究会会員，同志社女子大学教授
須 田 文 明	ヨーロッパ研究会会員，農林水産省農林水産政策研究所主任研究官
清 水 耕 一	ヨーロッパ研究会会員，岡山大学教授
長 尾 伸 一	ヨーロッパ研究会会員，名古屋大学教授
中 谷 博 幸	ヨーロッパ研究会会員，香川大学教授
森 田 美 芽	ヨーロッパ研究会会員，大阪キリスト教短期大学准教授
樺 啓 介	ヨーロッパ研究会会員，同志社大学講師
柴 山 隆 司	ヨーロッパ研究会会員，河合塾英語科講師

編集委員 山田伸吾

編集後記

河合文化教育研究所『研究論集・第4集』には、当研究所の「ヨーロッパ研究会」の研究成果と、昨年（2006年8月）に開催された「第5回・日中共同学術討論会」（河合文化教育研究所・北京大学歴史学系共催）の発表内容とを併せて掲載する。「ヨーロッパ研究会」からはすでに『研究論集・第3集』に投稿論文があり、今回も多数の力作を揃えて頂き厚く感謝の意を表したい。本年（2007年）5月にはフランス大統領が右派で親米のサルコジ氏に決まり、またイギリスのブレア首相の退陣も決定的であり、ヨーロッパ世界もかなり激しく動きつつあるようだが、どのような方向に突き進んでいくのかは不透明である。「ヨーロッパ研究会」の研究成果が、現在及び近未来のヨーロッパ世界の理解に何らかの形で寄与することを期待したい。

「日中共同学術討論会」については、『研究論集・第1集、第2集』で第4回までの内容が掲載され、今回で掲載の時間的ズレはなくなり、発表時から1年たって『研究論集』へ掲載できるという、ある意味では「正常な」形が出来上がったといえる。ただ、第6回の討論会は、2008年3月に中国の新疆維吾爾（シンチャンウイグル）自治区の石河子大学で開催することが決まっており、またテーマも開催地に即した「シルクロード」という設定で、どのような内容となるかは未定である。しかし、その内容もできる限りこの論集に収録していくつもりである。中国社会は、ヨーロッパ社会や日本以上の激動期を迎えていると言ってもよく、オリンピック後の中国経済の先行きについての不安が語られる昨今だが、中国社会の現況及び日中関係の将来をも見据えた「交流」が不可欠である。当学術討論会も、こうした「交流」の一環となることを望む。

今日、教育業界は大きな変化に晒されている。少子化が一番の要因だが、どのような大学が生き残っていくかなどという商売上の問題は別として、このような状況こそ大学及び教育界が自己改革していく格好のチャンスのように思われる。教育の内実が問われ、その内実において教育界が再生できるかどうかが問われている状況に他ならないからである。教育世界における「知」の形態が根底から問われる状況の中で、私たちの『研究論集』も大きな試練に遭遇せざるを得ないということは確かであり、それをどう越えられるかが、私たちの課題である。

（山田伸吾）

研究論集 第4集

2007年6月15日 第1刷発行

編集・発行 河合文化教育研究所

〒464-8610 名古屋市千種区今池 2-1-10
TEL (052)735-1706(代) FAX (052)735-4032

印刷・製本 (株)あ る む
