

龍谷大学 社会学部紀要

第 66 号

論文 (査読付)

宗教心から宗教的要求へ

——「日本の宗教哲学」のなかの植村正久—— 古 莊 匡 義 (1)

論文

文化人類学における性研究の系譜 杜 崢 (15)

藤堂藩の藩世界と上野天神祭

——藩祭・公儀祭・民祭—— 吉 田 竜 司 (29)

書 評

マーク・コヤマ, ジャレド・ルービン 著, 秋山勝 訳

『「経済成長」の起源－豊かな国, 停滞する国, 貧しい国』 李 复 屏 (47)

翻 訳

エミール・レーデラー, エミー・レーデラー・ザイトラー

『日本－ヨーロッパ』第6章 (その1) 貫井 隆・舟木 徹男 (55)

2 0 2 5

龍谷大学社会学部学会

〈論文（査読付）〉

宗教心から宗教的要求へ

——「日本の宗教哲学」のなかの植村正久——

古 莊 匡 義

要旨：本稿では、植村正久の思想を「日本の宗教哲学」の中に位置づけることを目指した。植村はパスカルやヴィネーなどのフランス語圏の思想から強い影響を受けて、宗教心を起点に宗教を論じた。すでに「日本の宗教哲学」の中に位置づけられている清沢満之や西田幾多郎も宗教哲学を論じる際に「宗教心」や「宗教的要求」を起点にしており、植村の思想は清沢や西田幾多郎の思想と深くつながっている。また、植村の宗教哲学的な議論は、キリスト教の信仰内容を基盤としつつも、古今東西の思想や文学を参照しながらキリスト教には限定されない宗教心を読者に獲得してもらうことを目指していた。このような思想のスタイルは、宗教体験を基盤にして宗教を論じる網島梁川のスタイルと類似している。本稿では、植村正久を「日本の宗教哲学」の起点に位置づけることによって、これまで「日本の宗教哲学」の中に位置づけられてこなかった網島梁川などの思想も含めた多様な思想の展開として「日本の宗教哲学」を捉え直す可能性を示唆した。

1. 序：植村正久と弁証論としての『真理一斑』

本稿では、植村正久（1858-1925）の初期の代表作『真理一斑』（1884）における「宗教哲学」のあり方を検討し、植村を「日本の宗教哲学」と呼ばれている思想潮流のうちに位置づけることによって、この「日本の宗教哲学」の潮流を別様に解釈する可能性を示す⁽¹⁾。とはいえ、植村はキリスト教の伝道者であり、神学者とみなされるのが通例である。まずは、植村の略歴を紹介し、『真理一斑』の弁証論的な側面について論じておきたい。

植村正久は父禰十郎、母ていの間に長男として生まれた⁽²⁾。もともと 1500 石の旗本の家であったが、激動の時代^{むざた}のなかで貧しくなり、東京から上総国山辺郡武射田村（現在の千葉県東金市）に

戻った後、職を求めて横浜に出てきた。長男である植村が立身出世し、家を再興することを望む母の後押しもあり、植村は勉学に励むことになる。1871 年に横浜修文館漢学部で学んだ後、1872 年にアメリカのオランダ改革派教会⁽³⁾の宣教師であるジェームズ・ハミルトン・バラ（1832-1920）の私塾で英語を学んだ。キリスト教にも感化され、1873 年 5 月にバラから洗礼を受け、日本基督公会に所属した（後に日本基督一致教会を経て、1890 年に日本基督教会となる）。近代日本のプロテスタント教会史では、日本のプロテスタント信仰が形成された重要な地として札幌バンド（新渡戸稲造や内村鑑三など）、横浜バンド（井深梶之助、植村正久など）、熊本バンド（金森通倫、徳富蘇峰、横井時雄、浮田和民、海老名弾正な

(1) 本稿は、日本宗教学会第 83 回学術大会（2024 年 9 月 15 日、於天理大学）における個人研究発表、「『日本の宗教哲学』のなかの植村正久」の発表原稿に大幅に加筆して成立したものである。

(2) 以下の植村の伝記的事実については鈴木 2007 および雨宮 2007 を参照した。

(3) オランダ改革派教会とは、オランダのプロテスタント改革派に由来する諸教会。もともとルター派の影響が強かったが、後にカルヴァン主義を基盤とする教会が確立した。この教会が植民先のアメリカにも広がり、アメリカのオランダ改革派教会から多くの宣教師が来日した。植村が英語や神学の指導を受けた人物として、バラやブラウン、ジェームス・アメルマン（1843-1928）などが挙げられる。

ど)の3つが挙げられる。植村は、オランダ改革派教会の影響が大きい横浜バンドに数え入れられる。1873年よりオランダ改革派教会のサミュエル・ロビンス・ブラウン(1810-1880)が開いた私塾に移り、英語と神学を学び、伝道者となることを決意、1877年より東京一致神学校で学び、同年に下谷の自宅でキリスト教の講義所を開く。1879年に牧師の資格を得て、1880年に下谷教会牧師となった。1882年に山内季野^{すえの}と結婚、1883年に下谷教会牧師を辞任(雨宮2007は、嫁姑関係の不和が牧師辞任の大きな理由だったと考えている)、1887年に一番町教会を設立するまでは牧師を勤める教会がない状態であった。そして、この時期に『真理一斑』は書かれた。

植村は、日本のキリスト教神学に多大な貢献をなし、説教者として、教会の運営者としても重要な活動を行ったが、ここで取り上げたいのは、植村の「文学的な寄与」である。

齋藤勇(1977)は「植村正久論」の第1章「彼の文学的寄与」のなかで、植村の文学的寄与を大きく4つに分けて論じている。『真理一斑』を代表とするキリスト教書の著者、西洋文学の紹介者、日本文学に対する批評家、ジャーナリストの4つである。植村はキリスト教系の評論雑誌として1880年に創刊された『六合雑誌』に初期から深く関わり、自身も寄稿している。後に植村自身も『日本評論』(1890-1894)や『福音週報』(1890-1891、発禁処分を受けて1891年より『福音新報』を刊行)を編集し、時事評論や西洋文学の紹介を積極的に行い、英詩の格調の高い翻訳も公表している。

植村の文学的才能は、聖書の翻訳にも生かされている。1884年に旧約聖書翻訳に関する日本人の委員の一人となり、『詩編』『イザヤ書』などの翻訳に携わった。具体的な翻訳の分担などは確定できない部分もあるが、齋藤勇は『詩編』の格調高い訳文には植村の文才が発揮されていると推察している。植村とともに旧約聖書の翻訳委員を務めていた松山高吉(1847-1935)の手記には、漢文体・雅文風と俗文との「中庸を得、普通にして卑俗ならず、又莊嚴をも失はざらん文体をこそ工夫して作り成」そうと心がけたと記されていると

いう(齋藤1977:588)。

さて、齋藤が植村の文学的寄与の第一として『真理一斑』をはじめとするキリスト教書を挙げているとおり、植村の『真理一斑』は、キリスト教思想を解明する書という役割を大きく超えて、当時の思潮に多大な影響を与えた。キリスト者であり、文筆家、社会活動家でもあった山路愛山(1865-1917)は以下のように証言している。

されば^{けんだう}謙堂〔植村の号〕と云ふ氏の文名は其頃大に都下を圧し、氏の書きたる真理一斑など云ふ書物は青年の好愛したる善き読物にして、我等などは其書を手にしたる時、天来の気ありて我身を襲ひしが如く感じ、一夜読み通して遂に寝ぬること能はざりき。氏の頭は科学的に非ず。論理の精密、解剖の明晰など云ふことは氏の長所に非ず。されど氏は論理を超越し、解剖を輕蔑するに足るべき一種の深き心を有す。此心は詩の如く、預言の如く、歌の如く、氏の心の底より湧き来りて直ちに読者の心に徹す。(山路1975:403)

「科学的に非ず」といっても、もちろん山路は植村が非科学的な迷信に囚われていると言いたいのではない。「論理の精密」「解剖の明晰」は当然のことであるが、植村の文章には論理や解剖を超えて詩や預言のごとく湧き出して読者の心に至る「深き心」がある。この点に山路は植村の長所を見出している。まさにこの「深き心」があるからこそ、『真理一斑』は当時の「青年の好愛したる善き読物」なのである。

『真理一斑』の全体を詳細に紹介することはできないが⁽⁴⁾、著作の大きな流れを示すために、以下に章立てと小見出しとして立てられている項目を示しておきたい(『著作集』四:2-188、第五章の節見出しは『真理一斑』第2版(1888)の目次を参照した)⁽⁵⁾。

(4) 『真理一斑』の思想を丹念にたどる研究として、木下2013を参照。

(5) 『植村正久著作集』(植村1966)および、植村正久関連の膨大な資料集とも言える『植村正久と其ノ

第一章 宗教を総説す その一

第二章 宗教を総説す その二

第三章 宗教の真理を講究するに必要な精神を論ず

- 一 懐疑の性質を明らかにすべし
- 二 先入の妄見に圧倒せられず、習慣の治下を脱せざるべからず
- 三 真理を敬崇して、これに忠義なる志操を培養せざるべからず
- 四 宗教の真理を知らんと欲するものは、須らく意想の上に安んぜず、躬親からこれを実践するの気風なかるべからず
- 五 徳性を涵養しわが現状を視察すべし

第四章 神の存在を論ず その一

- 一 無神論決して容易にあらず
- 二 有神論の倫理を論ず
- 三 有神論の起原いづれの所に在りや
 - 第一 進化説
 - 第二 天啓説
 - 第三 推究の説
 - 第四 天然の傾向

第五章 神の存在を論ず その二

- 一 天地の大原因を論ず
- 二 結局原因を論ず
- 三 良心に由りて神の徳性を論ず

第六章 神と人との関係を論じ併せて祈祷の理を説く

- 一 上帝は実に吾人を去ること遠からず
- 二 上帝は万物に在りて作用をなす。我らはすなわちこれによりて、生きた動きた生命あるなり
- 三 上帝は生民の父なれば、吾人の上帝における実に父子の関係あるものとす

祈祷のこと

第七章 人の靈性無究なるを論ず

第八章 イエス・キリストを論ず

- 第一 キリストの過誤罪惡無きを弁じ、その聖徳実に至れるを明らかにす
- 第二 キリストの聖徳は、完全美備、普く万世万国に通じて、吾人の標章模楷となすべきものなるを論ず

第三 キリストの品性は衆美を兼ね、衆徳を適度に具有して、過不及の跡を見るべからず

第四 キリストの常に自ら覚知し居たることは、最も驚くべき事実なり

第五 イエス・キリストが許多の酸苦に遭いて、ついに十字架に釘せられたるを論ず

第九章 宗教学術の関係を論ず

第一 教法家が学術の進歩に反対せる歴史上の事實は、論者の揚言するごときものにあらざるを論ず

第二 古より学術上の発見と聖經の所説とすこぶる反対すと見えたこともありたれば、学術いよいよ開け、聖經の解詁漸く進歩するに従い矛盾するところ次第に消え行きて、一致合和の形状を呈するに至れり

第三 宗教と学術とは互いに相反せざるのみならず、すこぶる緻密なる関係を有するものなり

第3章までで、植村はキリスト教思想だけでなく、哲学や文学なども参照しながら次のように宗教一般を論じている。宗教を輕侮する当時の思潮に対し、人間の有限性や脆さ、罪惡の自覺から無限で絶対の存在者に思い至るという「奉教心」「宗教心」が人間に普遍的に備わっている（第1章）。そして、無限の存在について人間は知ることができないから問うべきではないとするスペンサー流の「不可識論」に対し、一方で人間には宗教的真理を幾分か知る力があることを論じつつ、他方で知り尽くすることができないからこそ、「吾人はこの欠を補わんがために人間以外に我を導くものを求めざるべからず」（『著作集』四：32）とも論じる（第2章）。宗教的真理を講究するとき、学者は懐疑に留まり、不可知の事柄を断定しない謙遜を誇りとしてはならない。進化論などの理論に合わせて真理をねじ曲げるのではなく、先入見を廃し、真理を尊重すべきである。また宗教的真理は徳性を涵養し、実践することで深く知られる（第3章）。

それを踏まえて第4章以降では、神、神と人間との関係、霊と肉の関係や靈魂の不滅、そしてイエス・キリストというキリスト教の最重要の論点について議論していく。特に無神論や不可知論、

ㄨ の時代』（佐波1938）からの引用は、それぞれ『著作集』、『時代』の後に「巻数：頁数」を付す形で示す。

唯物論に対し、有神論の立場を擁護する議論に多くの紙幅が割かれている。8章は聖書やキリスト教思想が多く参照されているが、4～7章はむしろ哲学や科学、文学に多く言及し、唯物論や進化論、無神論を批判しながら議論を進めている。

そして第9章では宗教と学術（特に自然科学）との関係が次のように論じられている。西洋近代の科学者も信仰をもって科学的研究を行い、科学的な発明に教会が常に反対していたわけでもなかった。そして、進化論も含めて、科学の発展に伴いキリスト教と両立するものとなってきている。科学や哲学が究極的な地点に至れば神学宗教の域に入っていく。このように、植村は進化という発想を否定しているのではなく、むしろ肯定的に捉えて自らの思想の基盤に据えているのである。

この『真理一斑』はキリスト教神学の立場からどのように位置づけられているのだろうか。佐藤敏夫は「植村の『真理一斑』は、弁証学ないし宗教哲学に属するもの」（佐藤 1999: 30）と述べているが、キリスト教に帰属する論者のほとんどがキリスト教弁証学として捉えている⁽⁶⁾。

弁証学（apologetics、弁証論、護教論とも訳される）とは、一般的な神学の分類（組織神学・聖書神学・歴史神学・実践神学）のなかでは組織神学に属する。『キリスト教大事典』によれば、組織神学は「キリスト教信仰の真理内容を系統的に論述する」理論的な学であり、教義学・倫理学・弁証学を含む。特に近代以降の組織神学においては、人間の理性に基づき、時代の思想と対峙しながらキリスト教の真理を体系的に考究するものとなる。そのなかで弁証学は「キリスト教以外の世界に対してキリスト教の真理を弁明する」ための

学である。「神学の歴史が2世紀の弁証家と呼ばれる人々によって始められたように、神学それ自体が弁証学的な性格」をもっていた（キリスト教大事典編集委員会 1963: 979）。しかし、シュライアマハー（1768-1834）の代表作、『宗教論』（1799）の副題が「宗教を侮蔑する教養人のための講話」となっているように、啓蒙主義が興った後は、弁証学の性質も変化した。すなわち、宗教といえさしあたりキリスト教が想定される社会の中で、キリスト教信仰を重視しなくなった人々に向けて、時代の思潮を踏まえつつ、キリスト教の真理やその必要性を論理的、合理的な仕方では弁証する議論が弁証学に求められるようになる。

では、明治前半の日本において、植村は何に対してキリスト教を弁証したのだろうか。当然ながら当時はキリスト教が日本社会の基盤にあったわけではない。1873年にキリスト教禁制の高札が撤去された後も、キリスト教はさまざまな形で批判され、抑圧されていた。とはいえ、上記の『真理一斑』の概要をみると明らかなように、植村の議論は仏教や儒教に対するキリスト教の擁護ではなく、山路愛山のいう「東京大学派」の思想に対する「基督教会」の有神論・キリスト教擁護という側面が大きい（山路 1966: 71-78）。東京大学で動物学を講じたエドワード・シルヴェスタ・モース（1838-1925）によって導入された進化論、『人権新説』（1882）以降に進化論や優勝劣敗の原理をベースに天賦人権説を否定する立場へと転向した東京大学総理の加藤弘之（1836-1916）の議論、東京大学で社会学を講じた外山正一（1848-1900）が重視するスペンサー思想などが当時広く行きわたりつつあり、これらの思想に基づいた不可知論や無神論の立場からの宗教批判が起こっていた。当時青年であった山路もこれらの議論に強い影響を受けたが、「東京大学派の説教は遂に人心に真個の満足を与ふるに足らざりき。……人は其心の内に最奥の根柢に達するに非ずんば休せざる大要求を有す」（山路 1966: 76、傍点は山路）と感じ、『六合雑誌』のキリスト者たちの議論へと近づいていく。当時行きわたりつつあった「東京大学派」の思想では心の平安を得られない山路のような青年に対し、哲学や科学、文学を縦横に参照し

(6) キリスト教の立場から具体的に植村の『真理一斑』を弁証論として評価するものとして、石原謙の議論をみておきたい。石原は、『真理一斑』が神学体系を示すものというよりは「実際の基督教弁証論」だと捉えている。もちろん石原は、『真理一斑』がキリスト教の特定宗派の神学的概念を前提しているわけではなく、弁証の態度は合理的で、理性に訴え論理に頼っているとも述べているが、この書が哲学者・思想家・科学者の思想を多数引用しているのも「前提されたる真理を弁証する為」であり、基本的にはキリスト教の真理を弁証する書だと捉えている（『時代』五：196-197）。

ながら真理の探究と真理の実践を促す『真理一斑』は強く響いたものと思われる。

2. 問題設定：

宗教哲学としての『真理一斑』

前節では、当時の思潮に対するキリスト教弁証の書としての『真理一斑』を概観したが、本稿ではこの書の「宗教哲学」的側面を検討する。その際に重要なのは、石田慶和をはじめとする「日本

の宗教哲学」の思想潮流に関する諸研究である。

石田慶和は著書『日本の宗教哲学』において、「日本の宗教哲学」を、清沢満之（1863-1903）の『宗教哲学骸骨』（1892）を重要な端緒とし、西田幾多郎（1870-1945）、田辺元（1885-1962）、波多野精一（1877-1950）、西谷啓治（1900-1990）などの京都大学の宗教哲学の系譜に至る思想潮流として捉えている（石田 1993）。それに対し、長谷正當（1937-）は、日本の宗教哲学の代表者を、

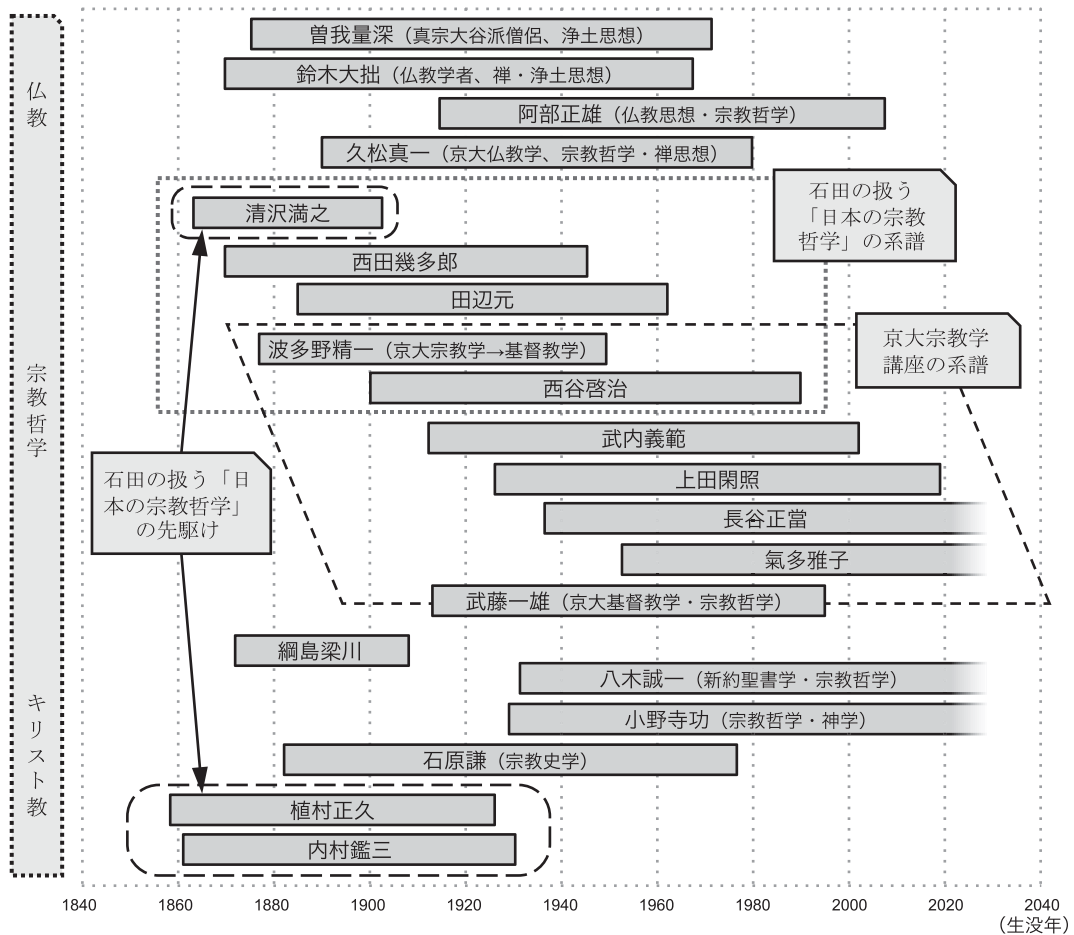


図1 「日本の宗教哲学」関係思想家の概要

石田 1993, 長谷 2005, 京都大学百年史編集委員会 1997 をもとに筆者が作成した。ただし、本図はあくまで概要であり、特に左端の「仏教～宗教哲学～キリスト教」は大まかな指標に過ぎない。「日本の宗教哲学」とそれに連なる京都大学の宗教学講座の系譜を示すために、京都大学文学部の宗教学第2講座として基督教学を創設する波多野精一や、浄土教に深く沈潜して思索を紡ぎ出す武内義範・長谷正當も「宗教哲学」に含めている。西田幾多郎は1913年から1914年まで宗教学講座を担当している。久松真一や八木誠一、小野寺功は西田哲学から大きな影響を受けている。綱島梁川は長谷 2005 では挙げられておらず、筆者が追加した。綱島はもともとキリスト教の信仰をもったが、一旦信仰から離れ、宗教体験を経てキリスト教をベースにしつつも禅や浄土教も深く受容して宗教思想を形成した（古荘 2022）。

彼らが深く関わる宗教ごとに挙げている。すなわち、禅では「鈴木大拙〔1870-1966〕、西田幾多郎、田辺元、久松真一〔1889-1980〕、西谷啓治、阿部正雄〔1915-2006〕、上田閑照〔1926-2019〕」、浄土教では「清沢満之、西田幾多郎、田辺元、曾我量深〔1875-1971〕、武内義範〔1913-2002〕」、キリスト教では「植村正久〔1858-1925〕、内村鑑三〔1861-1930〕、波多野精一、石原謙〔1882-1976〕、武藤一雄〔1913-1995〕、八木誠一〔1932-〕、小野寺功〔1929-〕」というように、京都大学の宗教哲学の系譜を越えた広がりをもって「日本の宗教哲学」の思想家を挙げている(長谷 2005: 1036, 生没年は本稿著者の挿入)。とはいえ、長谷や上田閑照(2005)、氣多雅子(2006)など、西谷の後を継ぐ京都大学の宗教哲学研究者は、「日本の宗教哲学」という語で、清沢から西田、西谷へという京都学派の哲学への流れを中心に捉えているのは確かである。このような流れは「日本の宗教哲学」なるものの一定の理解の枠組みとして受け入れられているように思われる。

本稿では、この枠組みの京都学派の哲学への偏りを再考するための端緒として、石田や長谷が挙げる思想家のうちで最も初期から活躍していた人物である植村正久に着目する。石田は、「日本の宗教哲学」の先駆として、清沢の他に、植村正久の『真理一斑』(1884)と内村鑑三の『求安録』(1893)も挙げている。石田は『真理一斑』を次のように捉えている。すなわち、「キリスト教の信仰を基礎として唯物論・無神論・不可知論を批判し、それによって宗教の真理性を弁証しようとするもの」であるため、「神学的立場を離れるものではない」が「護教的な議論に終始するものではなく、人類に普遍的な宗教性を解明しようとする努力が随所に見られる」ため、日本で「最初の宗教哲学的業績」だと位置づけている(石田 1993: 20-21)。それに対し、清沢満之の『宗教哲学骸骨』の意義を石田は「日本人が普遍的な観点に立って、宗教の本質を明らかにしようとした最初の宗教哲学的な試みの一つ」(石田 1993: 29)と捉えている。このとき石田は「キリスト教信仰に基づいた宗教理解」を行う植村や内村から清沢

を明確に区別している。「清沢は、植村正久や内村鑑三のキリスト教信仰に基づいた宗教理解とは異なって、仏教を基礎とした宗教の本質解明を試みている」(石田 1993: 34)。石田は、人類に普遍的な宗教の本質を解明するのが宗教哲学だと考え、信仰を前提にして宗教を理解するに留まる『真理一斑』を、普遍性という観点から宗教哲学に準ずるものとして扱っている。

ただ、私見では、特定の信仰に基づいた宗教哲学は、特定の信仰内容を前提にするのではない形で宗教を問おうとするような(京都学派の宗教哲学へと連なっていく)宗教哲学とは一定程度の違いはあるとしても、ことさらに区別する必要もない。というのも、この区別を強調することで、宗教哲学の流れを京都学派的な思想展開へと縮減してしまい、その多様な広がりを捉えきれなくなるからである。

そもそも、植村が受容したキリスト教弁証論では、キリスト教を弁証する前に、時代の思潮を踏まえつつ、キリスト教を前提しない形で宗教の本質を論じるという議論展開がしばしば見られる。啓蒙主義の時代を経て、宗教的な真理や教義よりも人間の理性を重視し、宗教に対しても合理性に基づく批判がなされるようになった。そのような時代にキリスト教の真理を弁証するために、まずはキリスト教の教義をさしあたり前提しない形で「宗教とは何か」を合理的に解明する宗教哲学的な考察がなされ、この考察で明らかにされた「宗教の本質」を有する優れた宗教としてキリスト教を弁証する、という順序で議論された。このような議論展開のなかの宗教哲学的考察は、一方でキリスト教の弁証を前提にした考察として宗教哲学に準じるものと捉えることもできようが、他方で、キリスト教弁証を前提にしているとはいえ「人類に普遍的な宗教性」を解明する宗教哲学であるとも捉えられるのである。

このように、『真理一斑』が宗教哲学かという問いの答えは、キリスト教信仰や宗教哲学に対するスタンスによって変わる。本稿ではこの問いにはひとまず立ち入らず、『真理一斑』を「日本の宗教哲学」の端緒に置いたとき、「日本の宗教哲学」はどのような思想潮流として捉え直せるかを

考えたい。

さて、『真理一斑』を「日本の宗教哲学」に位置づけるときに分析すべきことの一つは、『真理一斑』がどのような思想的源泉から書かれ、日本の宗教哲学的思索にどのような影響を与えたか、である。しかし、この分析は、植村の思想が「宗教哲学」として捉えられることが稀である以上当然のことであるが、未だ十分になされていない。京極純一は植村の思想の源泉が「英学」にあることを指摘しているが、「『英学』が植村正久の思想に残した跡を逐一分析する余裕はない」（京極 2008: 39）としている。芦名定道も「『真理一斑』から感じられるのは、植村の思想史理解の背後にある思想研究の伝統である（おそらくは英語圏の）」、さらには「植村の『宗教理解』『神の存在』などの扱い方は、英語圏における宗教哲学の著作と類似」と指摘し、「植村がどのような先行研究に依拠しているのかという問題は、植村の思想形成を理解する上で、重要な研究テーマとなるであろう」（芦名 2007: 4）と提言をしているが、芦名自身が十分に分析をしているとは言えない。もっとも、『真理一斑』の思想的源泉については、齋藤勇の「植村正久論」、特に「六、彼が私淑したヨーロッパの思想家たち」（齋藤 1977: 593-605）においてかなり詳細に分析されている。齋藤は、植村が「書目十種」において推薦する著述家を詳細に分析している。この「書目十種」は、雑誌『国民之友』第 48 号第 4 卷（1889）の付録で、著名人が 10 程度の書籍や著述家を推薦する文章をまとめたものである。植村は、まず日本の文学には嗜好すべきものはなく、中国の古典では論語、孟子、王陽明の詩文などを評価すると述べた上で、西洋の文学について次のように紹介している。

西洋の文学に至りては未だ其源妙^{ママ}の味を学び得ねど先づ仏人ウイニ氏の宗教及文学の議論は余が今日迄の進路を支配したるものなりバツトレル氏の類推論ミルトン ウオスウォルスの詩カント マルチナウの哲学書ニアンドル トウロツク ハットンの神学書等は余が座右の友として平素嗜好する所のものなり

（植村 1889: 644、傍線は植村）

ここで植村が挙げた論者を詳細に分析することで、齋藤は初期植村の思想的源泉を明らかにしている。たしかに、神学者ヴィネー（Alexandre Rodolphe Vinet, 1797-1847）はスイス人（フランス語圏であるがフランス人ではない）であり、哲学者カント（Immanuel Kant, 1724-1804）、神学者・教会史家ネアンダー（Johann August Wilhelm Neander, 1789-1850）、神学者トールック（Friedrich August Gottreu Tholuck, 1799-1877）はドイツ人であるが、神学者・哲学者ジョゼフ・バトラー（Joseph Butler, 1692-1752）、詩人のミルトン（John Milton, 1608-1674）やワーズワース（William Wordsworth, 1770-1850）、宗教哲学者マーティノウ（James Martineau, 1805-1900）、ジャーナリスト・神学者のハットン（Richard Holt Hutton, 1826-1897）は英国人である⁽⁷⁾。さらに齋藤は、植村が挙げていない英国の思想家も取り上げながら、植村の思想形成の背景にある英国思想の分厚さを示している。英文学者であり、植村に師事したキリスト者でもある齋藤には植村思想を宗教哲学として捉える視点は当然ないが、植村の思想的源泉はかなり分析されている。

本稿では、齋藤以上の分析を行う準備はない。ただ、「日本の宗教哲学」の系譜を再考する上で重要な論点として、『真理一斑』におけるフランス語圏の思想の重要性を指摘したい。次節において先行研究に依拠しながら植村におけるフランス語圏の思想、特にヴィネーとパスカルの重要性を論証し、第 4 節でフランス語圏の思想の影響に着目したときに見えてくる、植村思想の「日本の宗教哲学」における位置づけを考える。

(7) 齋藤勇によれば、神学者のそれぞれの宗派は、ヴィネー、ネアンダー、トールックはプロテスタント、バトラーはプロテスタント長老派から英国国教会に改宗、マーティノウはユニテリアン、ハットンはユニテリアンから英国国教会に移った、というものである（齋藤 1977: 595-602）。各宗派の詳細な説明は省略するが、植村は宗派によらず、さまざまな神学書を乱読していることがわかる。

3. 植村正久とパスカルの「心」

たしかに植村が「英学」を学び、英語圏の神学・思想・文学に深く触れていることは植村自身が自覚しており、誇りにもしている。植村は、「門前の小僧」(『福音新報』1919年4月)という文章で、伝道をはじめの前に読んだ本として、英語圏の神学書をはじめとして多数の書物を挙げているが、その冒頭近くの箇所次のように語っている。

私は英語を学んだことを感謝して居る。後に独逸語や仏蘭西語をも学んだが何れも成功しなかつた。英語は幾分読むことが出来る。之を感謝して居るのである。仏国などには神学上感心すべき書物も多い。曾ては英語などによりて仏人の著述を努めて読んだこともある。また独逸にも感心すべき著述が勿論多い。然れど私は英語を読むやうになつたことを感謝して居る。此れは自分のしたことではない。神の摂理と母親の親切とに由ることである。……独逸の学問をすると妙に独逸蟲負になる。仏蘭西の学問をすれば大井憲太郎や中江篤介〔兆民〕のやうな人が出来る。読書は其の人と大いなる関係がある。此らのことを考へると自分が英語を学んだこと、之を読むやうに導かれたことを感謝せざるを得ない。(『時代』三：512)

このように、フランスやドイツの学問に対する皮肉をこめつつ、英語を学び、読むことへと導いた神と母親への感謝を表明している。この文章は植村の英学への傾倒を示すものとして先行研究でもしばしば参照されるが、実はこの文章で植村は、フランスには「神学上感心すべき書物も多く」、「曾ては英語などによりて仏人の著述を努めて読んだこともある」とも述べている。たしかに、植村はフランスやドイツの思想を英訳で、あるいは英語圏の思想家による紹介を通して読んだのであり、植村のフランス・ドイツ思想の理解には英語圏の思想が影響している可能性が高い⁽⁸⁾。しかし、とりわけ『真理一斑』の宗教哲学的と言

える議論に関していえば、フランス語圏の思想の影響が無視できないように思われる。

では、植村はどのような「仏人の著述」を英語で読んだのか。「門前の小僧」で高く評価しているのはブレイズ・パスカル(Blaise Pascal, 1623-1662)の『ソオツ』(『パンセ』の英訳)と、「瑞西^{スويس}の人」アレクサンドル・ヴィネーの諸著作である⁽⁹⁾。植村は潮水に浸かって傷んだ書物が売りに出た際に、パスカルの『ソオツ』を格安で購入した。「読んで見ると中々難かしい。意味が取り難い。けれども辞書を引き引き骨を折つて読んだ。彼は実に深い思想家である。其の時苦心したことは決して無益でなく、今でも私の思想に余香を残して居る」(『時代』三：517)。このように、植村はパスカルをかなり熱心に読んでおり、大きな影響を受けたものと思われる。

ヴィネーはカルヴァンの流れを受けたスイスのプロテスタント改革派教会の神学者であり、文芸批評家であり、神学だけでなくフランス文学も講義していた人物で、当時フランス語圏では影響力のある思想家であった。先に引用した「書目十種」においてもヴィネーの名は第一に挙げられ、ヴィネーの「宗教及文学の議論は余が今日迄の進路を支配したるもの」と言われていた。さらに、植村の非常に親しい友人でもある小崎弘道も、『真理一斑』の執筆にはヴィネーの影響が大きかったと推測している。

其の頃〔『真理一斑』執筆時〕君〔植村〕が専ら熟読して居られたのは瑞西の神学者アレキザンデル・ロドルフ・ヴィネーの著書であつた。私は彼の著書の一なる『基督教哲学』を君より借りて読んだことを記憶して居る。私は君が『真理一斑』の著作にヴィネー

(8) 『真理一斑』にはカントの実践哲学をかなり詳細に参照して良心や善について書いた部分もある(植村1966: 98)。植村はカント哲学を摂取し、評価していたものと思われる。

(9) 植村が影響を受けたフランス語圏の思想家として、田辺1967はパスカルとヴィネーを中心に扱うが、森川1970はエルンスト・ルナンも扱い、ジャン・カルヴァンの名も挙げている。本稿ではパスカルとヴィネーのみを扱う。

の著書より相当の暗示を得られた事を疑はない (小崎 1932: 2)

では、植村はヴィネーのどの著作を読んだのだろうか。上記引用の『基督教哲学』がヴィネーのどの著作を指すのかは不明である。「門前の小僧」で具体的に名前が挙がっているヴィネーの著述は、「モンテインの道德論」, 「『骨折り損の草臥儲^{エン}ふけ研究^デ』」, 「『基督教の奥義^{ミステル}』」, 「パスカルの批評」である。これら4つのうち前の3つは英訳の論文集, *Montaigne; The endless study; and other miscellanies* (New York: M. W. Dodd, 1850)⁽¹⁰⁾に含まれる論考 (Montaigne on Morality, The Endless Study, The Mysteries of Christianity) ではないかと思われる (「モンテイン」はフランスの思想家モンテニュ [1533-1592])。 「パスカルの批評」は, « Études sur Blaise Pascal » (1848) の英訳, *Studies on Pascal* (trans. by Thomas Smith, T. T. Clark, 1859)。植村は、キリスト教主義でないモンテニュの道德論を「基督教の立場から批評して居る」ヴィネーの議論を「大変面白く読んだ」。また「『骨折り損の草臥儲^{エン}ふけ研究^デ』」からは「正しき種類の学問と云ふことに就て刺激^{ミステル}を与へられ」という。さらに, 「『基督教の奥義^{ミステル}』」によって「宗教の真理は学究的態度では解らぬと云ふことを教へられた」。そして、ヴィネーの「パスカルの批評」は「パスカルを批評したものの中では一番好い書物だと思ふ」と絶賛している (『時代』

三: 517)⁽¹¹⁾。

ここまでの分析を踏まえてパスカルについて考えていく。『真理一斑』にはパスカルの名が何度も登場する。植村は、パスカルの『パンセ』を苦心しながら英訳で読んでいた。そして、ヴィネーの「パスカルの批評」がパスカル批評の中で一番好いと述べていることから、植村が複数のパスカル批評を読み比べながらパスカルを読みこなそうとしていたことが推測できる。さらにさまざまなパスカル批評の中でもヴィネーの批評を絶賛していることから、ヴィネーのパスカル解釈が植村のパスカル理解に大きな影響を与えたと思われる。

したがって、英訳ではあれヴィネーのパスカル論を主要な通路として英訳の『パンセ』を読んでいるのだとすれば、英語圏の思想から大きな影響を受けずにヴィネーやパスカルの思想が受容されたと推定できる。

それでは、植村はヴィネーやパスカルから具体的にどのような影響を受けたのであろうか。端的に言えば、それは宗教心の強調であると思われる。以下では田辺保 (1967) の分析に依拠しつつ、このことを示したい。

田辺は、植村がヴィネーのパスカル論の影響下でパスカルを受容したことを分析している。田辺によれば、ヴィネーのパスカル解釈は「主観的・個人的な体験の中でとらえられたもの」である。それは「自分に固有の思考と感情とにしたがい、他からの借りものによらずに思索をすすめて行こうとする態度」で「宗教を自分の理性によって検証し、自分の心によってはかり味わう」ことであった (田辺 1967: 50-51)。

このことを踏まえて、田辺は、①植村がパスカルの名を明示して参照している箇所 (3箇所⁽¹²⁾)、② (「或る学者が言えるごとく、……」のような形で) 原著者を明示しない参照だがパスカルを参

(10) この論文集の内容は「INTERNET ARCHIVE」(<https://archive.org/details/montaigneendless00vine/page/n9/mode/2up>, 2024/9/12 確認) で閲覧した。

(11) 植村のヴィネーを通したパスカル受容については、齋藤勇も言及している。齋藤は、植村が愛読したヴィネーの著書について「多分『神学概論』, 『哲学および文学の概論』などであろう。そのほか『パスカル研究』も彼 [植村] を動かしたにちがいない」(齋藤 1977: 596) と推測している。『神学概論』は *Outlines of Theology* (Alexander Strahan, 1865), 『哲学および文学の概論』は *Outlines of Philosophy and Literature* (Alexander Strahan, 1867, 2nd ed.) だと思われる。なお、先に引用した「書目十種」において、ヴィネーの「宗教及文学の議論は余が今日迄の進路を支配したるもの」と述べられていたが、この「宗教及文学の議論」は『哲学および文学の概論』という書物を指す可能性もある。

(12) この3箇所のうち、1箇所はかなり正確な引用であるが、1箇所は内容の要約であり、もう1箇所の引用についてはぴったりと対応するパスカルの原文がなく、田辺は推定にとどまると断った上で、植村が踏まえていると思われるパスカルの文章を提示している (田辺 1967: 54)。

照していると推定できる箇所(4箇所)、③(植村がパスカルを意識して用いた表現かどうかは不明だが)植村の文章に見られるパスカル特有の表現(散見されるが、ひとまず4つの例)、の3つに分類して、植村『真理一斑』の文章とパスカルの文章とを突き合わせて分析している。ひとまず、パスカルの名が明示されていない箇所でもパスカルの影響下で書かれた文章が多くあるという田辺の分析から、『真理一斑』へのパスカルの影響は、パスカルの名の登場回数を大きく超えたものがあることが推定される。

しかも、田辺が挙げている10箇所のうち3箇所には「心」という語が見られる⁽¹³⁾。そのうち、明示的にパスカルを引用している箇所を見ておこう。

*『真理一斑』の該当文章

パスカル曰く、「宗教に付き、人類のなすところ善く道理に契合するもの僅かに二種の外に出でず。一は既に神の存在を知りたるがゆえに、心を尽くしてこれを敬愛するもの、二は未だこれを知らざるがゆえに、心を尽くしてこれを求むるものこれなり」と。(『著作

集』四：35)

*パスカルの原文(塩川徹也訳)⁽¹⁴⁾

そして理にかなっている(raisonnable)と呼べる人間は二種類だけ、神を知っているのて心を尽くして神に仕える(servir)か、あるいは神を知らないのて心を尽くして神を求める(chercher)人々しかないことを、ついに認めるがよい。(パスカル 2015: 79, ラフマ版断章 427, ブランシュヴィック版 194)

植村は「宗教に付き」で「道理に契合するもの」が「神の存在を知りたるがゆえに、心を尽くしてこれを敬愛するもの」と「未だこれ〔神〕を知らざるがゆえに、心を尽くしてこれを求むるもの」の2つのみであるということパスカルから学んでいる。

植村は『真理一斑』において「人類は宗教的の動物」であり、さまざまな違いはあれども人類において「必ず一つの宗教を奉ぜざるものなし」と考える(『著作集』四：10)。しかも、外面的には無神の人々であるようにみえても「人心の底蘊に進入してこれを見なば、何人といえども奉教心の種子無くんばあらず」(『著作集』四：11)と述べ、人間には「奉教心」あるいは「宗教心」が普遍的に備わっており、心の奥底をみれば宗教心が見出せることを前提にして議論を進めている⁽¹⁵⁾。さらに植村は、パスカルを踏まえて、神の存在を知っているがゆえに神を敬愛することだけでなく、神を知らないがゆえに心を尽くして神を求めることにも正しい宗教心を認めている。神

⁽¹³⁾ 残りの2箇所、9)と10)は田辺が『真理一斑』のパスカルの表現として挙げているものである(田辺 1967: 57-59)。『真理一斑』の文章のみ以下に挙げる(引用の仕方は田辺の引用の仕方に従い、引用文は『著作集』四の表記に従う)。なお、10)の方は、植村が「カーライル曰く、」としたうえで記している文章であるように読める。

9)「学者思想家の通弊は、事実^{じじつ}に思いを注がずして、事実の意想上^{じじつじょう}にのみ、心を用うことなり。……且つ宗教は単純の教理にあらず、すなわちわが心理に勢力を占むべき生命なるがゆえに、吾人のすでに知れるところの真理は、これを実際に応用して成るべく十分にその効果を歛めざるべからず。……すでに宗教の必要を感じたるか。すなわちわが当然の理に基づきて、これを求めよ、しこうして漸く神の存在を覚り得なば、心を尽くしてこれを受する^{うくる}ことを勉めよ……天道の公にして一毛私なきを了したらば、そのごとくに思い、そのごとく一身を処せざるべからず」(『著作集』四：43-45)。

10)「真に事物を知らんと欲せば、先ずこれを愛し、且つこれと心を一にせざるべからず」(『著作集』四：47)

⁽¹⁴⁾ ここで、田辺保による翻訳ではなく、塩川徹也の翻訳をあえて挙げているのは、田辺が原文の *raisonnable* という語を「真に正しくあるべき」と訳しているからである。植村はこの語を「道理に契合するもの」と訳しており、塩川の訳と一致する。

⁽¹⁵⁾ なお、塩川の訳文で「神を知っているのて心を尽くして神に仕える(servir)」とされている箇所を植村は神を「敬愛する」と訳している。servir という信仰実践に深くつながる言葉に「敬愛」という心理や感情とつながりの深い訳語をあてていることと、植村が宗教心を重視していることは深く関係していると思われる。

を知り、神を信じて生きることが必ずしも容易ではない人間の悲惨を認め、神を知ることが難しいからこそ心を尽くして神を求める人間を正しいとパスカルは認めた。そのようなパスカルの思想を、植村はヴィネーの解釈を通して、自らの個人的な体験や「深き心」の次元で受け取り、『真理一斑』のなかで表現したものと思われる。というのも、パスカルの引用の後で植村は次のように述べているからである。

読者未だ宗教の理を悟りて、これを信ずること能わざるか。しかば、これを信仰するの外には吾人の取るべきの行路、唯一にして二なきを記憶せよ。吾人はすなわち沈潜反覆して、懇に宗教の義理を探るの外あらざるなり。(『著作集』四：36)

このようにして宗教の理を論じる植村は、宗教の理を悟っても未だ宗教を信じられない読者に対し、自分の内面へと沈潜しながら宗教の義しさや道理を見出すことを求める。もちろん、植村としては、未だキリスト教の神を知らない人々にキリスト教の神を求めるよう促す書として『真理一斑』を書いたのであり、『真理一斑』はキリスト教弁証論であるのは確かである。しかし、たんなるキリスト教の弁証には留まらない意図がこのパスカル引用から読み取れる。植村は『真理一斑』で上記のパスカルの文章を引用する際、パスカルの原文にはない「宗教に付き」という語を付加している。このことが決定的に重要であると思われる。人類一般に宗教心があることから論を起したうえで、宗教の理を悟れない悲惨な人間に、自分の「深き心」に分け入って宗教の義理を見出すように求める植村の議論は、キリスト教に限定されない宗教の真理を獲得し、何らかの信仰を得ようとする多くの人々を激励するものでもある。第1節で引用した山路愛山の証言にみられるように、「深き心」において宗教的真理を講究せよというメッセージは多くの読者に届いたものと思われる。

4. まとめ：宗教哲学の多様なスタイル

植村はヴィネーを通して宗教を「他からの借りものによらず」「主観的・個人的な体験の中でとらえ」ること、「宗教を自分の理性によって検証し、自分の心によってはかり味わう」ことを学んだうえで、パスカルを読んだ。植村は『真理一斑』において、宗教を人間の「心」を起点にして論じ、人間には「宗教心」が普遍的に存在することを前提した。そして、パスカルを踏まえて、神を知る者の神を敬愛する心と、未だ神を知らぬ者の神を求める心の二つを正しい「宗教心」としたが、後者の「宗教心」を、必ずしもキリスト教の神を求める心に限定せず、「宗教」の理を悟れない者が自らの心に深く分け入って「宗教」の義理を見出すことと捉えた。もちろんこのような捉え方は、当時植村が受容した英語圏の神学や宗教哲学に倣って、キリスト教を論じる前に「宗教」一般を論じたことに由来し、植村の最終的な目標はキリスト教の弁証であったとも考えられる。ただ、ヴィネーを経由したパスカル理解によって、宗教の理を悟っても信じることのできない人間の悲惨を認めつつ、自らの心の奥底に分け入って宗教を求めることを読者に求めたからこそ、『真理一斑』は多くの読者の「深き心」に届くものとなった。植村の『真理一斑』が宗教心の重要性を伝えるものとなった背景には、ヴィネーやパスカルなどのフランス語圏の思想の影響があったと思われる。

このように『真理一斑』を解釈したとき、この書物はいかなる意味で「日本の宗教哲学」の端緒に置くことができるだろうか。第一に指摘できるのは、植村の宗教心と、清沢の宗教心や西田の宗教的要求の近さである。清沢は『宗教哲学骸骨』の議論を、人間の心に備わる「性能」としての「宗教心」からはじめている。この書では宗教を有限と無限の関係から哲学的に論じているが、道理心が無限を研究し明確に捉えようとするのに対し、宗教心は無限の実存を確信し無限から感化を受けようとするものだと言われる(清沢 2002: 5-6)。また、西田幾多郎は『善の研究』(1911)の第4編「宗教」において、第2章「宗教の本質」

や第 3 章「神」を論じる前に第 1 章「宗教的要求」を置き、「宗教的要求」を起点にして宗教を論じている。「宗教的要求は人心の最深最大なる要求である」(西田 1979: 227) とする西田は、この要求を次のようにまとめている。「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の真生命を得んと欲するの要求である」(西田 1979: 223)。西田の思想内容についてはここでは論じられないが、少なくとも宗教を論じる際に宗教心や宗教的要求を起点にするという思索のスタイルは、植村から初期清沢・西田へと確実に引き継がれているとは言えよう。

ただ、信仰を持ってない読者に自分自身の心の奥底にある宗教心を見出すことを求める植村の思索は、道理心が追究する先にある宗教心をあくまで道理によって考究する初期清沢や西田の思索とはスタイルを大きく異にしている。第二に指摘したいのは、植村の思想のスタイルに近いのはむしろ綱島梁川 (1873~1907) のような思想家ではないかということである。キリスト教信仰に根ざした植村の思索と、必ずしも特定の宗教を前提としない宗教体験に根ざした綱島の思索との間には大きな差異があるようにみえるが、植村と綱島の思索は、個人の体験や信仰において体得された宗教的な真理を、古今東西の思想や文学を縦横に参照しながら、読者を魅了する特徴的な文体で、合理性・論理性をもって言語化し、読者に伝えようとしたという点で共通している (古荘 2022)。また、特定の宗教に必ずしも限定されない「宗教」へと読者を誘おうとする姿勢も二人に共通する。二人の読者には、キリスト教信仰をもつ者だけでなく、宗教に関心をもち、自分なりに信仰をもって宗教的な真理を獲得しようとする模索する者も多かったのである。このような植村や綱島の思想が「宗教哲学」とみなせるかどうかは議論のあるところだろう。ただ、植村の議論が「宗教心」を起点にした宗教論という点で初期清沢や西田幾多郎の「宗教哲学」へとつながること、そして、植村の思索のスタイルが初期清沢や西田とは異なるスタイルの、綱島梁川のようなスタイルの思想ともつながっていることを考えると、植村や綱島のス

タイルの思想も「宗教哲学」と捉えて、植村を起点にさまざまなスタイルの「宗教哲学」が展開したと捉えることで、「日本の宗教哲学」をより多様な思索の展開として捉えることが適切であるように思われる。

参考文献

- 芦名定道 (2007) 「植村正久とキリスト教弁証論の課題」, 『アジア・キリスト教・多元性』第 5 号, 1~22 頁。
- 雨宮栄一 (2007) 『若き植村正久』新教出版社。
- 石田慶和 (1993) 『日本の宗教哲学』創文社。
- 上田閑照 (2005) 「禅と宗教哲学」, 『宗教研究』78 巻 4 号, 1171~1199 頁。
- 植村正久 (1889) 「書目十種」『国民之友』第 48 巻第 4 号, 付録, 644 頁 (国立国語研究所の Web サイトよりダウンロード, <https://dglb01.ninjal.ac.jp/ninjalldl/bunken.php?title=kokuminnotomo>, 2024/09/12 確認)。
- (1966) 『植村正久著作集 第四巻 神学思想』新教出版社。
- 木下裕也 (2013) 『植村正久の神学理解——『真理一斑』から「系統神学」へ』一麦出版社。
- 京極純一 (2008) 『植村正久——その人と思想』新教出版社。
- 京都大学百年史編集委員会編 (1997) 「第 2 章: 文学部」, 『京都大学百年史 部局史編 1』京都大学後援会発行, 36~179 頁。
- 清沢満之 (2002) 『清沢満之全集 第一巻』岩波書店。
- キリスト教大事典編集委員会 (1963) 『キリスト教大事典』教文館。
- 氣多雅子 (2006) 「京都学派と宗教哲学——西田幾多郎から西谷啓治へ」, 『哲学研究』第 581 号, 29~53 頁。
- 小崎弘道 (1932) 「植村牧師遺著『真理一斑』の出版に際して」, 『植村全集』月報第 4 号, 2 頁 (<https://dl.ndl.go.jp/pid/1918093/1/19>, 2024/09/12 確認)。
- 齋藤勇 (1977) 『齋藤勇著作集 第 7 巻 キリスト教思潮』研究社。
- 佐藤敏夫 (1999) 『植村正久 (植村正久とその弟子たち 1)』新教出版社。
- 佐波亘編 (1938) 『植村正久と其の時代』第 3 巻および第 5 巻, 教文館。
- 鈴木範久 (2007) 「植村正久」, 井上順孝編『近代日

- 本の宗教家 101』新書館, 26～27 頁。
- 田辺保 (1967) 「パスカル, ヴィネー, 植村正久」, 『Etudes français』第 7 号, 45～63 頁。
- 西田幾多郎 (1979) 『善の研究』岩波書店。
- 長谷正當 (2005) 「日本の宗教研究と宗教哲学」, 『宗教研究』第 78 卷 4 号, 1029～1058 頁。
- パスカル, ブレーズ (2015) 『パンセ (中)』(塩川徹也訳), 岩波書店。
- 古荘匡義 (2022) 『網島梁川の宗教哲学と実践』法藏館。
- 森川甫 (1970) 「フランス・キリスト教思想の植村正久への影響」, 『社会学部紀要』第 20 号, 19～25 頁。
- 山路愛山 (1966) 『基督教評論・日本人民史』岩波書店。
- (1975) 「我が見たる耶蘇教会の諸先生」(『太陽』1910 年 12 月), 『明治文学全集第 88 卷 明治宗教文学集 (二)』筑摩書房, 403～407 頁。

From Religious Mind to Religious Demand: The Positioning of Masahisa Uemura in the Philosophy of Religion in Japan

Tadayoshi Furuso

This paper aims to situate the thought of Masahisa Uemura in the context of the philosophy of religion in Japan. Heavily influenced by Pascal, Vinet, and other thinkers of the Francophone world, Uemura discussed religion from the standpoint of religious mind. Like Uemura, Manshi Kiyozawa and Kitarô Nishida, who have already been placed within philosophy of religion in Japan, used “religious mind” or “religious demand” as a point of departure in elaborating their philosophy of religion. Uemura’s ideas connect deeply with those of Kiyozawa and Nishida. Although their contents were based on Christian beliefs, Uemura’s discussions on the philosophy of religion were aimed at helping readers to acquire a religious mind free from the constraints of Christianity, with reference to ancient and modern ideas and literature, both western and eastern. This style of thought is similar to that of Ryôsen Tsunashima, who discussed religion from a foundation of religious experience. Accordingly, by positioning Masahisa Uemura at the starting point of philosophy of religion in Japan, we can view this field as the development of various strains of thought, including those of Ryôsen Tsunashima, that have not been situated within Japanese philosophy of religion until now.

〈論 文〉

文化人類学における性研究の系譜

杜

峠

要旨：本稿は、文化人類学における民族誌に関する性研究の検討を通じて、人類学に関する性研究はどのように扱われてきたについて考察する。性実践については、文化人類学の古典期からその関心を示した。マリノフスキーは自分の調査研究を通じて、普遍と言える性行動は存在しないという「自然から文化への移行」に関心を示した。また、ジェンダーの視点から、性差が社会文化的な構築物であることを指摘した上で、ジェンダー規範は自明なものではなく、文化・歴史、そして権力操作の結果であることを明らかにした。その権力操作の結果である「強制的異性愛」に対して、人類学は「第三の性」の研究を通じて、性欲だけでは捉えきれない関係性があることを提示した。資本主義市場の成長とフェミニズム運動の発展に伴い、金銭が介在する性実践に関する研究が注目を集めるようになった。本稿の考察を通じて、これらの性実践には市場交換にとどまらず、贈り物が常に伴うことが明らかになった。しかし既存の研究では贈与の概念を用いて理論的に性実践を捉え直す作業は行われていない。そこで本稿は「贈与交換」の視点から性実践を捉え直すことを今後の課題として提示した。

は じ め に

本論文では、人類学研究において、性の実践はどのように捉えられていたか、その研究動向を考察し、人類学の性に関する研究の系譜を検討する。この作業は、人類学者が行ってきた理論化の過程自体を分析の対象とする。人類学においては、性に関する研究の多くはインセストタブー、婚姻、俗信など、つまり社会構造を明らかにするために行われてきた。またはジェンダーの視点から、性のあり方は権力操作の結果であり、性が介在する関係性は性欲だけでは片付けきれないことを論じてきた。近年の研究では、金銭が介在した性実践を考察する際、女性のエージェンシーに焦点を当てる傾向が見られる。また、これらの性実践は単なる市場交換の原理には収まらず、贈与交換も常にともなっていることを明らかにしたが、性実践に伴う贈与交換が作り出す人間関係や社会関係についての理論化はいまだ十分に行われていない。そこで本論では、過去の研究を贈与交換という枠組みで捉え直すことを目的とする。

第一章では、文化人類学の古典期における性へ

の関心の背後には、当時の西洋社会の精神分析研究の発展、および性規範の確立があったことを示す。この時期の人類学は非西洋社会の性に対する研究を通じて、精神分析の言説が主張する性の普遍性と言えものは存在しないことを明らかにした。この人類学の性の扱いは、その後の性研究に広く影響を与えた。たとえばフーコーによる性の考古学的研究をはじめとする、性を社会史や歴史学の対象とする研究がある。第二章では、フェミニズム運動の発展に伴う人類学におけるジェンダー研究の進展を論じる。ジェンダー研究によって性差は社会文化的構築物であることが明らかにされた。人類学はジェンダー研究に権力の視点を導入したことで、ジェンダー規範や「良い性」は権力操作の結果であることを明らかにした。その上、人類学は「第三の性」の研究を通じて、性欲を伴う性行動という、これまでの前提とは異なる社会関係の中の性の実践を明らかにした。第三章では、新自由主義を背景に関心を集めるようになった、金銭が介在する性実践に関する人類学の研究動向を示す。近年では、現地の女性たちのエージェンシーに焦点を当てた民族誌が多く見られ

る。これらの民族誌において、金銭を介した性実践では、ただ金銭を引き換えに性的サービスを提供するだけではなく、贈り物が常にもなっていることに着目する。しかしこれらの民族誌には「贈与」という側面から性的な関係を捉え直す視点が欠けている。そこで本論は、「贈与交換」の視点から人間関係や社会関係を再検討することを今後の課題として提示したい。

1. 文化人類学初期における 性に対する関心

1.1 性の民族誌

19世紀末、ヨーロッパ植民地の拡大は頂点に達した。植民地から大量の情報と多様な物資を集めた結果、西洋社会は異なる文化や人々への関心を持つようになった。このコロニアリズムの文脈において、人類学は「文化的に異なる他者」の研究を積極的に始めた。

性に関する人類学研究の先駆となったのは、トロブリアン諸島での調査を行ったマリノフスキーである（宮田・松園編 1987；須藤・杉島編 1993；椎名 2005）。彼の著作『西太平洋の遠洋航海者』（1922=1967）はトロブリアン島でのクラと呼ばれる交易についての民族誌であるが、現地の風土について、「貞操とはこの原住民（ニガー）[原文ママ]にしられざる徳である」（1967: 121）と述べ、乱婚的な自由恋愛がしだいに恒久的な愛情に発展し、その中の一部は結婚に至ると説明している。その後、マリノフスキーは『未開社会における性と抑圧』（1927=1972）において、トロブリアンの母系社会には、姉妹への性的欲望と母の兄弟への敵意や憎しみの複合がみられると述べ、フロイトが提起したエディプス・コンプレックスの普遍性を否定した。つまり、エディプス・コンプレックスは家族コンプレックスのなかで抑圧された部分であり、その抑圧された部分だけを分析概念とすることは適切ではないと考えたのである。エディプスは社会構造によって形成されるものであり、性をはじめ人類の行動様式に普遍と言えるものは存在しないとマリノフスキーは論じた。そこから、マリノフスキーは人間社会の「自然から文化への移行」に関心を示し

た。『未開人の性生活』（1929=1971）は、トロブリアン諸島における性の民族誌であり、人類学における今日的なセクシュアリティ研究に先鞭をつけたものと言える（吉岡 2004: 630）。客人に対する女性の性的歓待をはじめ、若者宿での男女の性行為、夫婦の性、姦通、妊娠、出産、愛の呪術、さらには性愛の心理や性道德など性生活についての記述がこの一冊に集約されている。

ここで特筆したいのは、マリノフスキー自身は出版する意図がなく、没後に公刊された『マリノフスキー日記』（1967=1987）である⁽¹⁾。フーコーは『性の歴史』（1976=1986）の中で、近代的な性道德は「家族」の中に「性」を押し込めたと指摘した。フロイトもまたセックスについて、合法的な一対一の異性愛の間でのみ起き、かつ生殖と結びくものを「正しいセックス」と定義し、それ以外のセックスをすべて「倒錯」や「未成熟」のものと扱っている（上野 1998: 173）。この性に対する規範の影響が強く残っている20世紀初めにおいて、『日記』はマリノフスキーが調査地において体験した性的妄想と道德の葛藤を赤裸々に記録したものである。マリノフスキーが『日記』のなかに繰返し見せたのは、彼の妻（当時は婚約者）であるE.R.M.に対する「唯一の女性」（360; 381; 399）、「絶対的一夫一婦主義」（360）などの告白と、妻以外の女性に対する性的な関心、たとえば「官能の喜び」（370）、「あの娘にちょっかいを出した... 強い罪の意識」（375）、「たびたび誘惑に負けた」（376）といった記述である。西洋近代における性科学は身体を性的なものに作り上げ、「性」なるものをその所有者である個人のアイデンティティと結びつく重大な「問題」として提示した（小田 1996: 62）。実際に、マリノフスキーは妻と「全人格の関係」を結びたいと考えていたのに対して、現地の女性に対しては、「その肉体的な魅力とその人格への嫌悪の不一致」（397-398）を感じた。フロイト的なものを思い出し、「罪悪感や悪や忌まわしい思いが強烈な性欲と結びついていた」（421）と訴え

(1) 以下『日記』と記す。『日記』からの引用は、カッコ内にページ数を示す。

た。

この『日記』は人類学の植民地主義批判の端緒の一つとなり、植民地支配下で調査者と被調査者の間に権力関係が存在することの証左であるとして問題視されている（谷口 1986）。『日記』はマリノフスキーが第3回トロブリアンド諸島調査の時に記したものである（1917年10月～1918年10月）。これはマリノフスキーがすでに調査対象者である現地の人々及びヨーロッパ人との人間関係に疲れ、さらに病気や性的な欲求に悩まされていた時期である。この期間、マリノフスキーはそこでの女性への思慕と文明への渴望が一体化される傾向がますます強くなっていた。『日記』には、マリノフスキーは現地在住のヨーロッパ人女性に対する淫らな欲望を常に懺悔の念と共に抱えていたことが記されているが、最終的には性的妄想にとどまっている。一方で、現地女性に対して実際「手を出す」（375）までに至った行動も記録されていた。コロニアリズムの態度から逃れられていなかったマリノフスキーは、知らず知らずのうちに内包してきた人類学者（植民者）の権力による差別を日記に表出させた。

西洋における異文化研究は、時代ごとの性に対する考え方に影響を受けてきた。20世紀初めの人類学の研究は、当時の社会背景と深く関わっていた。つまり、人類学者が性に対して関心があったのは、精神分析研究の発展と「正しいセックス」という性規範に対する社会的関心が背景にあったからである。さらに『日記』の刊行をきっかけに、マリノフスキーの研究は、コロニアリズムの影響の下に民族誌を書くこと自体の政治性という問題を提起した。そして民族誌は一つの絶対的真実ではなく、調査者と調査対象者の非対称的な関係の中で書かれる、「部分的真実」（クリフォード 1996: 3, 12）であると考えられるようになった。

1.2 人類学における性研究の展開

初期の民族誌から性に関する記述は存在したものの、人類学は1960年代になるまで性研究の重要性を表明してこなかった。イギリスの社会人類学の伝統では、構造－機能論を重視する調査研究

の手法が主流であり、個人の性生活をめぐる慣習、観念、制度の研究よりも、婚姻、家族などそれらの要素の結びつきによって構成される社会の枠組を論述することの方が優先されたのである（須藤・杉島編 1993）。そのため、1960年代の「性革命」以降、社会科学はセクシュアリティの複雑さに強い関心を示したが、性行動を軸に据えた民誌的記述はきわめて少ない（Donnan and McGowan 2020）。そうした研究状況の中、アフリカのアザンデ社会についてのエヴァンズ・プリチャード（Evans-Pritchard, E. E. 1973）の調査では、戦士が少年を性的パートナーにする慣行、夫婦の性交、家庭生活や男性と女性の生き方について記されている。

1961年アメリカ人類学協会の総会では人間の性行動に関する議題が取り上げられたが、多くはインセストタブー、婚姻、俗信などのテーマのもとで間接的に性に触れている（宮田・松園編 1987）。こうした中で、フーコーの性についての言説研究が、性を自然科学の対象から社会史・歴史学の視点にもとづく人文・社会科学の対象へと転換した。その影響をうけ、社会学者、歴史学者、心理学者によるセックスとセクシュアリティに関する研究が増加した。そして、人類学においても、この概念に取り組む姿勢が見られるようになった（Caplan 1987）。1984年にゴールドスミス・カレッジ人類学科が主催したシンポジウムは性をテーマに選んだ。*The Cultural Construction of Sexuality* (1987) という論集はこのシンポジウムの発表にもとづくものである。この論集は、人間本性に基づく自明の現象と見なされてきたセクシュアリティを歴史的・社会的に構築された言説体系と捉え直す社会構築主義の研究動向を受け、人類学は非西洋世界のセクシュアリティ研究との接点を求めた。本の前半は「同性愛者」などの性的アイデンティティの分析、性科学と異性愛主義、性的欲望と理性と男性性の結びつきなどの隣接諸分野の社会学や歴史学における社会構築主義者による研究を紹介している。後半の人類学者の研究部分では、女性性器表象をめぐる通文化的比較、イタリア・ナポリの「名誉と恥」概念と女性のセクシュアリティ管理との関係、アフリカのキクユ

社会における「セックスを売る女性」の位置づけなどの主に非西洋社会におけるセクシュアリティの表象と実践がとりあげられている。しかし、この本全体の論調を見れば、セクシュアリティの理論構築を目指しているというよりは、女性や同性愛に関わる人々が周縁化される構造に注目している。

人類学では性行動や性意識などを扱った民族誌は早い時期から蓄積されてきた。その背景には当時の西洋社会の性に対する関心があった。西洋社会における性に対する精神分析研究と性規範への関心に対して、マリノフスキーはトロブリアンド諸島での調査を通して、性をはじめ人間の行動様式に普遍と言えるものは存在しないと主張したうえで、性に対する関心をめぐる「自然から文化への移行」という視点の転換を提示した。それは後のフェミニズム社会運動と女性人類学者を中心に展開したジェンダーの視点からの人類学的研究に影響を与えた。

2. ジェンダーの視点

2.1 ジェンダーとセックス

文化人類学における性研究は、20世紀後半になるとフェミニズム、生殖、少数派の権利といった一連の社会運動との結びつきが見られるようになった。

1970年代になると人類学におけるジェンダー研究は大きく発展した(須藤 1993)。その背景となるのは、「ジェンダーについての研究」ととどまらない、女性の目をととした「ジェンダーの視点を取り入れた研究」という女性人類学者を中心に提起された問題意識である。近年の研究では、セクシュアリティとの関連でジェンダーの問題を検討する方向へと進んでいる。

1960年代末に興隆した第二波フェミニズムにおいて、性差は作られたものであるという主張がなされ、その考え方を体現する言葉として使われるようになったのがジェンダーである(宇田川 2018)。性差が社会文化的な構築物であるという考え方は、文化の違いを考察してきた人類学にとっては当たり前のことであり、フェミニズム以前にもそうした主張にもとづく研究は存在してい

た。初期の研究例としてマーガレット・ミード(Margaret Mead)は『3つの未開社会における性と気質』(Mead 1935)で、ニューギニアにおける3つの社会の性差のあり方が、それぞれまったく異なっていると指摘した。『男性と女性』(Mead 1949)においては、生物学的な意味での性差と社会的文化的要素がどう関係して男女のあり方を規定するのかという問いに対して、初めて正面から人類学の分析を行った。しかし、そうした考え方も、結局は生物学的・身体的な性差を基盤としているのではないかという疑問も浮かび上がった。ミードが男女の生活様式は多様であるといいながら、一方で「女らしさ」を普遍的なものとして賛美するという矛盾する点に対して、フェミニストからの批判の声もあった(太田 1994)。

アネット・ワイナー(Annette Weiner)の*Women of Value, Men of Renown*(女は価値、男は名誉)(1976)は、トロブリアンド諸島の「女性の葬礼」に着目した。「女性の葬礼」とは、葬式の後に女性たちだけが行う大規模な交換儀礼であり、すでにマリノフスキーも研究対象としていた。しかし、その解釈について彼は「途方にくれる」(マリノフスキー 1967=1987: 306-307)と述べたまま、後に続く研究者もこの儀礼に注意を払ってこなかった。これに対してワイナーは、この儀礼で行われている交換が、死者が生前に親族女性に行っていたヤムイモの贈与への返礼にあたりと分析することによって、「女性の葬礼」を社会全体に張り巡らされている交換関係の中に位置づけた。この分析は、従来の研究が男性の交換関係だけに着目し、女性の間で行われる交換行為を軽視していたことを明らかにするとともに、その可視化が社会全体の理解にとって必須であることを示している。

西洋近代社会では女性を人生全般にわたって「産む性」としてみなし、このため生殖器に焦点を当てて性差を解釈する傾向がある。例えばシェリー・オートナーの論文「男が文化で、女は自然か」(オートナー 1981=1987)では、女性の「産む性」という自然によって規定された身体的特徴があるため、女性が文化的な意味づけにおいて普遍的に低く評価される要因になっていると主張し

た。それに対して、同じ論集に収められたマリリン・ストラザーンの論文「自然でも文化でもなく」(ストラザーン 1981=1987)のなかで、自然／文化という二項対立の図式が基本的には西洋文化の分類法であるとストラザーンは指摘した。それはパプア・ニューギニアのマウント・ハーゲンでのムボ(飼育されたもの)とロミ(野生のもの)という分類法と重ならないし、男性と女性という区分とも合致しない。ストラザーンはジェンダーを自然または文化の枠組みに限定するのではなく、それらを超えた視点から人間社会を捉えるべきであると主張した。マリノフスキーの方向性と同じく⁽²⁾、彼女は自然と文化の枠組みを超えた分析によって、ジェンダーや性に関する更に複雑で動的な社会文化的構築過程を理解することができると考えた(ストラザーン 1987)。アンナ・メイグスは、生殖器ではなく、体液が性差の判断基準になっているニューギニアの報告(Meigs 1990)では、身体的な性差に関して、その身体をどう認識するのは社会文化的な産物であることを示した⁽³⁾。1970年代になると、フェミニスト

人類学のジェンダー研究の進展とともに、性行動とジェンダーの関連を探る研究が行われるようになった。代表的なものとしてパプア・ニューギニア社会の男性の性的アイデンティティーと性行動の根源をなす「儀礼的同性愛」についてのギルバート・ハート(Herdt 1997)の研究が挙げられる。パプア・ニューギニア社会の男性の成長過程からみると、少年(7~8歳)はイニシエーションの過程で精液を摂取し、戦士としての「男」に成長する。また成人後自分はイニシエーションで若い少年に精液を授ける役割を行う。その後、同性と異性との性関係をもち、若い少女と婚約し、彼女が成人に達すると同性との性関係をやめ、夫として妻との性行動に傾倒する。ハートはパプア・ニューギニア社会における性にまつわる言説に依拠して、性行動とジェンダー・アイデンティティーが密接に関連していることを指摘している⁽⁴⁾。

フーコー(1986)が性は自然ではないことを歴史的考察から明らかにしたように、何を性行動とみなすかは、社会によって異なる。私たちは性器の接触や射精といった行為を当たり前のように性行動とみなしているが、全ての社会がそのような見方をしているわけではない(小田 1996: 17)。すでに述べたように、ニューギニアの儀礼的同性愛は精液を「食べる」行為であり、母乳と精液は象徴的に同一のものとされており、それを通して成長するものである。つまりこれは、性行為とは無縁の行為である。したがって、性行動とジェンダーは密接している二つの概念であるが、「自然」を基盤とする自明なものではない。

インドネシアのブギス社会のチャラバイを研究対象とした伊藤真によれば、ブギス社会では「ジェンダーは性自認に規定されるのであって、生まれながらに与えられた身体的性によって規定されるわけではない」(伊藤 1997: 21)という。ジュデ

- (2) ストラザーンは「自然でも文化でもなく」という論文で、ジェンダーを自然や文化的枠組みに限定するのではなく、それらを超えた視点で捉えることを提唱している。マリノフスキーは性と文化的規範の関係について研究しており、文化的力が自然的な性的欲望にどのように影響を与えるかを分析している。この視点からは、マリノフスキーとストラザーンの研究は対話的に結びつけることができる。
- (3) ニューギニアでは子どもは母から生まれ乳で育つため、女性の体液で作られているとされ、男子も女子も女性とみなされるという(Meigs 1990)。男子の場合、男性になるには男性の体液に代える必要が出てくる。このため、この地域の成人式では、男子の体を傷つけて血を流したり、いわば先輩たる成人男性の精液を体にこすりつけたり飲んだりする儀礼が行われる。そして男性になり、結婚して性生活を行っていくと加齢とともに精液が減少し、高齢になるとふたたび女性とみなされる。他方、女子は成長とともに女性の体液で満たされて成人女性となるが、出産によって血や乳を失い、更年期を迎えて生理もなくなると、逆に男性として扱われるようになる。もちろん、我々と同様に生殖器を基準とする男女の判別の仕方もあるが、こうした体液を指標とする性差が重視されているのである。

- (4) 他の事例として、トーマス・グレゴール(Gregor 1985)は、アマゾンのメヒナク社会では男性が成人後に女性と性的関係を持つことは奨励される一方で、性行為には男らしさを損なう力が潜んでいると考えられており、性に対する「相反する観念と態度」を持つと指摘している。

イス・バトラー (1990) は、「セックスがジェンダーを定義する」という定式を転覆して「ジェンダーがセックスを定義する」と、「自然」と思われているものがいかに社会的に、パフォーマンスによって構築されているかを論じた。ブギス社会においては、セックスとジェンダーの間には明確な関係がなく、チャラバイは、自認したジェンダーをパフォーマンスすることで、社会的なアイデンティティを形成し、社会的な期待に応えるようにした。つまりチャラバイの事例は、ジェンダーは社会文化的な産物であることを示している。

2.2 ジェンダーと権力

人類学ではもともと性差に社会文化的な違いがあるという考え方になじみはあったものの、フェミニズム以降、そこにもう一つの観点が加わった。それは、性差が社会文化的に作られたのなら、それは誰・何によって作られたのかという、ジェンダーの「権力」への視点である。エドウィン・アードナーは、人類学において女性は長らく「沈黙させられた集団 (muted group)」だったと指摘した (Ardener 1972: 135-158)。ポストコロニアル理論にもとづけば、長らく人類学の対象となってきた植民地化された社会の女性はその社会の男性の権力と、人類学者という植民地主義的な権力によって声を奪われてきたとも言い換えられる。また、女性が「沈黙させられた集団」であるという事実は、植民地化してきた社会も含め広くみられる。そのような状況のなかで、女性はいつも劣位にいるというわけでもない。聖母マリアの表象のように、母性などの女性性が尊重され、ときに神聖性が付与されている社会も少なくない。問題は、そのような女性の表象を誰がどのように行うかである。例えば、上野によれば、日本を含め近代西洋の性規範の影響下にある社会では、婚姻・性・生殖の三位一体は長い間常識とされてきたが、性に関する二重基準により、男性は女性を二つのタイプに分類する傾向が一般的である。すなわち、一つは生殖のために役立つ女性 (妻や母親など)、もう一つは官能的快楽を提供する女性 (売春婦や情婦など) である (上野・鈴木

2021)。この分類は西洋近代社会における性が介在するあらゆる男女関係を網羅した。つまり、女性性は権力側によって、様々なイメージで語られ、類型化されている。

「イメージする」とは、権力側によって作られ、作られた側が「客体化」される過程であると見ることができる。そしてこの作られたイメージはまた権力側に利用されている。例えば、多くの社会で女性だけが民族衣装を着る傾向にあるように、女性性は伝統の担い手とみなされがちである。このため女性性は戦争・紛争期に国や民族のイメージを表すものとして激しい性的暴力を受けることがある。たとえば第二次世界大戦終結後のフランス解放後、1943 年から 1946 年の間、推定 2 万人の女性がドイツ占領軍との共謀を理由に頭を剃られた。ナチス占領軍に協力した多くのフランス人女性が性的な屈辱を受け、頭を剃られ、殴られ、タールを塗り付けられて羽毛を纏わされ、素足や裸足で街を歩かされたという報告がある (Virgili 2002)。それはすべて「ドイツ人と寝た」からだとされる。同じ時期のノルウェーやデンマークでは、ドイツ人との性的な関係が敵への協力とみなされて非難された (Warring 2006: 88-89)。このような現象は政治的な文脈で解釈することもできるが、社会が性的関係を管理する方法でもある。つまり、世界を政治的な同盟者と対立者に分割するだけでなく、好ましい性的パートナーと禁止された性的パートナーに分割する方法でもある。

近代国家は、よき国民・労働者を作るという意味で子どもへの関心を強め、それに伴って女性の生殖能力が評価されるようになった (桑原 2010)。良妻賢母的な女性像は、西洋における近代国家の成立とともに発達し、近代以降はいっそう強化されて規範化されていったのである (宇田川 2019)。近代国家における性は家庭内で、妻と夫という合法的な一対一の異性愛の間でしかおこらない、かつ生殖と結びくものが「良い性」とされ、婚姻外で行う性行為、いわゆる売買春は「悪い性」とみなされている (上野 2009; ハキム 2012)。フーコーによれば、近代的な性道徳は家族の中に性を押し込め、「家族」が歴史上かつてないほど〈性化〉された (フーコー 1986)。〈性

化) された家族に子供をつくる以外の目的はない。家父長制資本主義社会において、女性は母としての再生産は評価されるが、妻として家庭という非公的な空間で行われる家事や育児、介護などの労働は、愛の名の下にすべて無報酬で行うことになった。また資本主義社会においては、中産階級家庭の生殖機能は社会に欠くことができない主要な構成要素であることが、ゲイ、レズビアン、トランスジェンダーの人たちを社会的に排除する一因となった。女性とセクシュアル・マイノリティは同じく家父長制資本主義社会の抑圧に直面している。国家権力はジェンダー規範を構築するだけでなく、構築(規範化)されたジェンダー以外の性を社会的に排除する働きもした。家父長制資本主義社会と国家権力の共同作用の下、二元論的なジェンダー規範にもとづき家庭で再生産を行う「強制的異性愛」(上野 1998)は近代社会にとって自明なものとされていた。

2.3 「第三の性 (third sex)」

このような近代西洋社会における「強制的異性愛」の自明性に疑問を投げかけるために、人類学はアフリカのレソト王国における女性同士の性関係や、「第三の性 (third sex)」と総称されるインドのヒジュラ、北米先住民のベルダーシュ、タヒチのマフなどのついでの研究を行った (Herdt 1997)。

國弘暁子によれば、ヒジュラは去勢儀礼を通じて現世を放棄した人々である (國弘 2008)⁽⁵⁾。ヒジュラは通常、共同体を形成し、ヒンドゥー教の女神マターと関連付けられている (Nanda 1999)。また、ガヤトリ・レディは、女神の恩寵を授けるという儀礼に従事するバダイ・ヒジュラ

と、売春に従事するカンドラ・ヒジュラとの間には明瞭な境界があり、その両者を分け隔てる要因は性的な欲求の有無にあるという (Reddy 2005)。儀礼に従事するバダイ・ヒジュラを研究対象とした國弘は、ヒジュラは儀礼活動を終えた生活空間において、「男性」として生きる俗世の人物との間に情交を結ぶこともあれば、同じ屋根の下で暮す師弟間で、男性器のない身体を擦り合わせ、愛撫し合うこともある。このような、密室の空間において、二人の人間が紡ぎだす性的な関係は、決して「ホモセクシュアル」のカテゴリーでは切り取ることはできない、「性的な生」(糸賀 2003: 7)の表出といえる。

ヒジュラが去勢を行うのに対して、ベルダーシュは身体変工はせず、服装や役割なども異性のそれに完全に変えるというより、男女の間をとる場合が多い。ベルダーシュは、男性の身体をもつ者もいれば、女性の服をまとうて女性の役割を担いながら結婚生活を送る者もいる。彼ら・彼女らはしばしば男女双方の知見をもつ者として尊敬され、シャーマンになることもあった。近年、ベルダーシュの人々の間では、「二つのスピリット (two-spirit)」という新たな言葉を作り出して使っていこうとする動きがある (宇田川 2019)。西洋社会の生殖器を中心とする身体的性差に対して、北米先住民社会では、身体の性差(とくに生殖にまつわる)の重要性は高くない。そのためベルダーシュの人々のようなジェンダーの転換やその中間的なあり方が許容され、身体的な次元からみれば同性愛とみなせる行為も問題視されることはなかった。

歴史上のジャワでは、年配の男性が若い男性との間で師弟関係を結ぶ慣習がある。この関係は性的な性質を持ち、男性戦士が女性の汚染を避けるために行うとワイス (Weis 1974) は説明する。17世紀の日本では、「男色」や「衆道」などと呼ばれていた男同士の間で結んでいた同性関係がある。江戸時代の男色は、武士の間の「衆道」と同義だが、武士の衆道は「性」という領域に限られたものではなく、年上の「念者」と年少の「稚児」の間の「義兄弟」という盟約関係を作り出す社会的な装置であった (小田 1996)。つまり、江

(5) ヒンドゥー女神の恩寵を人びとに授け、日々の糧を乞うヒジュラたちは、俗世における男性としての生を捨てた者たちである。男性としての生を授かった者は、通常であれば、女性との性交渉によって子供をもうけ、己の先祖と親族を喜ばせるという義務を負う。しかし、その義務を放棄するヒジュラたちは、女神の衣装であるサリーを身に纏い、ペニスと睾丸を切除する去勢儀礼を通過して、生殖の領域とは無縁の、女神に帰依する現世放棄者として生きるのである。

戸時代の武士の間の男色は、性関係だけにとどまらず、生死を共にするという義兄弟の固い絆をともっていたのである。フーコーは、こうした近代以前のセクシュアリティを、近代的な「性欲の装置」と対比して「アライアンス（婚姻・盟約）の装置」と呼んだ（フーコー 1986）。異性愛以外の性が介在するこれらの関係においては、ジェンダー役割の模倣やその性的な魅力より、年齢、経験、地位の違いの方がこれらの性が介在する関係性の形成にとってより重要なのである。

以上、人類学におけるジェンダー研究は、ミードやワイナーの研究をはじめ、性差が文化社会的な構築物であることを明らかにした。この背景には、第二波フェミニズム運動の発展と女性人類学者を中心に、社会での性別役割や意味づけを再考し、文化や個別の社会における性差を見直すという問題意識がある。これを踏まえ、権力の視点を加えた人類学研究は、ジェンダー規範と「良い性」は権力操作によって作られたものであり、「強制的異性愛」はどの時代や地域でも見られるものではないことを「第三の性」研究に通じて明らかにした。そして、人類学は「第三の性」の研究から、性が介在する関係は必ずしも性欲が伴うものではないことを提示した。このように権力関係への着目と性愛を自明のものとしないう性行為の研究は、近年の金銭と性実践を扱う人類学研究に影響をもたらした。

3. 文化人類学における 経済が介在する性実践

3.1 女性たちのエージェンシー

文化人類学における金銭が介在する性実践の研究は、1980年代から1990年代にかけて盛んに行われるようになり、2000年代に入って急増した。人類学者のヘイスティングス・ドナンとフィオナ・マゴワン（Donnan & Magowan 2010=2020）によれば、資本主義社会において経済は他の社会制度から切り離され、他の制度を圧倒し支配する存在となった。性の実践は、伝統的な宗教的道德から現代的な世俗的価値観のもとで行われるようになり、新自由主義の時代に入ることによって資本主義的な社会構造と密接に結びつくことになった

（Kaplan & Illouz 2022）。この背景には、1980年代以降の新自由主義政策により、グローバルな市場経済の枠組みが広がり、グローバル化に伴う国際的な移動とその影響が注目されるようになったという社会変化が関係している（堀林 2014）。そして、グローバルな経済的不平等の構造下において、開発途上国での性と金銭の交換を対象としたセックスツーリズムの研究が登場した（Cohen 1982）。このような研究の登場は、グローバルな経済構造と地域的な社会文化の相互作用の中で生じたと考えられる。一方で、フェミニズム運動の発展と女性人類学者を中心に提起されたジェンダー論の視点を導入することで、女性たちのエージェンシーに焦点を当てる人類学の研究が多く見られるようになった。

金銭を介した性行為の実践について、ドミニカのソスアにいるセックスワーカーに関する研究の中でブレナン（Brennan 2004）は、セックス産業に従事する女性たちのエージェンシーに着目し、セックスワーカーが単なる搾取の無力な被害者であるという主張に対する重要な反例を示した。ブレナンは、セックス産業に従事する女性たちが、「解放された」ヨーロッパ女性と発展途上国の貧困女性という不平等な構造において、ヨーロッパの女性とは異なるやり方で自分たちの生活を改善しようとする姿を強調した。資本のグローバリゼーションは、発展途上国における女性の職業選択に影響し、ホスピタリティ業界を中心とした新しい国際的な慣習を形成している。この「ホスピタリティ」とは家やホテルの掃除、食事を作る、観光客を性的に満足させるなどである。ソスアでは、ホテルの部屋の掃除よりは、セックスワーカーははるかに多くの報酬を得ることができる。さらに、彼女たちの多くは元締めや斡旋者はおらず、収入や労働条件を自らコントロールできる。ソスアのセックスワーカーが観光客に性的な満足を提供することは「生存の手段」であるだけではない。彼女たちはセックスツーリズムを自分の生活改善のための「前進の戦略」として利用している。つまり、彼女たちはヨーロッパ人の男性を「より良い生活への切符」として求めているのである。そのため、彼女たちは自分のことを「セッ

クスワーカー」ではないと主張した。彼女たちは愛の演技により、ヨーロッパ人の客と長期的な関係を結ぶように努力して、最終的にヨーロッパへの移住を企図している。彼女たちの収入、収入の維持、そしてセックス産業に織り込まれた移住戦略には、ソシアに自分たちを利用しにきた外国人男性を反対に利用しようとする「意図」が見えてくる。

金銭が介在する性的関係を結ぶ女性たちを、単なる無力な被害者としてみることはできない。彼女たちは社会的な存在として、自身が置かれた状況を把握した上で、身に付けた能力にもとづいて行動することによって、自分の生活や環境を自分自身でコントロール、あるいは改善できるようにした。たとえば「ナターシャ」と呼ばれるジョージアからトルコにきた女性たちは、身に付けた教養と能力を性が関与している関係において最大限に活用し、トルコの男性と長期的な関係性を維持しようとした。「ナターシャ」たちは、細身のジーンズ、特徴的な髪型、誘惑的な身振りゆえに非常に目立ち、地元では非道徳的とみなされることがある。それでも彼女たちの性的関係は現地社会においては「売春」や「性労働」というカテゴリに分類されていない (Keough 2004)。地元のトルコ人男性との性的な関係は、愛情、ロマンス、セックス、お金、食べ物、住居、結婚など、多岐にわたる複雑な関係を伴うものである。この意味で、「ナターシャ」の「性」は関係性を持つための戦略の一部として見る方が適切である。「ナターシャ」の中には比較的高い教育を受けた都市出身の女性もいる。彼女たちの性的な取引の相手は、ほとんど教育を受けていないトルコ人男性である。「ナターシャ」たちは性的な魅力を持ち札としながら、比較的に高い教育を受けた都市出身であることを最大限に活用する。伝統的な農村出身のトルコ男性は「ナターシャ」たちから芸術を学び、ナイフとフォークの使い方、髭のそり方や身なりを清潔にする方法、ダンスの仕方を学ぶ。そのため、この性的関係は、中流階級の男性が脆弱な下層階級の女性に現金を用いて性交を求めるといった一般的なステレオタイプを混乱させ、お互いの階級認識を曖昧にし、一方的な搾取という性

的關係に対するイメージを相対化するものである (Constable 1997)。

金を引き換えに性的サービスを提供する女性たちは、長年にわたる客とのやりとりを通じて、スキルを磨き、客と交渉する力を身につけることができる。日本の性風俗を研究対象とする熊田陽子 (2017) は、デリバリーヘルス (無店舗型性風俗店) で働く「おんなのこ」⁽⁶⁾の視点から、客と行う性行為、そこで生まれた関係、そして「おんなのこ」同士の関係性について考察を行った。「おんなのこ」は客の性的要望 (ファンタジー・脚本) に答えるだけではない。自分を守り、自らが楽しむために、客との交渉は重要な役割を果たしている。この交渉を通じて、プレイが成立する。熊田の調査において、また、客の中には、「おんなのこ」を性的に満足させようと苦心する人や「おんなのこ」を喜ばせようとしてプレゼントや食べ物を持参しておしゃべりを楽しむ人もいる。すなわち、この調査における「おんなのこ」が行う実践は単なる受動的行為ではなく、客と交渉することによって、良い関係を築き、プレイを成立させていることがわかる。

3.2 性実践と贈り物をめぐる考察

ウィグンは、金銭と引き換えに性的なサービスを提供する行為を、一時的な取引という以上の広い文脈で見る必要があると指摘している (Uygun 2004)。金銭が介在する性実践を行う際には、贈与交換が伴うことから、双方の間での性実践は、一回限りの市場交換だけを意味するものではなく、親密な社会関係を構築・維持することに寄与していることに注目すべきである。例えば、パプアニューギニアで「乗客の女性」⁽⁷⁾を意味する

(6) ここでいう「おんなのこ」とは、東京都市部のある性風俗店「麻縄倶楽部」(仮)で働く女性のことを指す (熊田 2017)。

(7) 「乗客女性」という用語は、性的な不正行為に従事している女性を指す言葉であるが、自由に移動と消費ができるとの観点から、反抗と自律を象徴するために一部の女性によって受け入れられるアイデンティティでもある。フリー・パシンジャ・メリとして自己を認識する女性は、多くの男性と性的な関係を持ち、これらの関係のほとんどは金銭の交換を含む (Wardlow 2004)。

フリー・パシンジャ・メリに関するウォードロー (Wardlow 2004) の研究では、これらの女性はお金だけでなく、しばしばシングルマザーとしての立場から、相手と長期的な関係を求める場合もある。このような持続的な関係内での経済的な支援においては、贈り物はお金よりも高く評価される。なぜなら贈り物は特定の意味を持ち、それは恋愛や結婚という長期的な関係の形成を可能にすることを意味するからである。つまり、フリー・パシンジャ・メリにとっての「戦術的な性行為」は経済的困難を和らげることができると同時に、社会関係を構築するための手段の一つである。

金銭の取引が伴う性交渉であるものの、そこに潜在する社会関係の構築につながる可能性があるため、地元ではこのような交際関係が社会的、道徳的にも売春行為とは見なされず、許容されている例が見られる。小田英里はガーナの女性とそのパトロンである「シュガー・ダディ」との交際関係についての考察で、この交際関係を持つことはガーナの女性にとって生存戦略のひとつであり、両者の交際関係には常に贈り物が存在することを強調した (小田 2019)。なぜならば、物が贈られること自体が、長期的な親密関係や恋愛関係、さらに結婚へと至る社会的関係の構築と繋がっているからである。そのため、ガーナの女性と「シュガー・ダディ」との交際関係を理解するためには、経済合理主義的な市場交換だけで説明しきれない、贈与交換をめぐる価値と意味の側面を注目する視座が必要となる。

以上で整理してきた研究の議論からは、以下の二つの主張を読み取ることができる。第一に、金銭を介した性実践は不平等な権力構造の中で行われるものである。とはいえ、当事者である女性たちはエージェンシーを発揮することで、性的サービスを提供する側の受動性や搾取されるというイメージを相対化することを可能にした。言い換えれば、これらの現地の女性は、ミクロなレベルで構造を利用し、変容させる力を持つことを示した。第二に、以上の性実践の考察からは、金銭を引き換えに性的サービスを提供するやりとりの中に、市場交換の原理だけでは説明しきれない「贈与」の要素が見出すことができる。しかし、これ

らの考察においては、贈与の概念を用いて体系的に性実践を捉え直す作業は行われていない。

贈り物のモノには情緒的な価値が備わっていて、貨幣価値に換算される価値だけがあるわけではない。贈り物のやりとりには、読みとるべき思いや感情がいろいろある (松村 2017)。感情はただの生理現象ではなく、人やモノのやりとりの中で生じるものである。もっとも、贈り物をするというのは、与える・受け取るという双方の関係の形をつくりだすことを意味する。つながりをつくりだすのが贈与の力である。市場経済の場合モノのやりとり、すなわち売買をするとき、モノの持っている意味は全く問われなくなってしまう。このように市場経済は意味を持たないモノ、および商品交換を媒介する貨幣を生成することで初めて可能となった。貨幣の起源にかんする経済学説によれば、貨幣による交換とは貸し借りなしのそのつどの決済を意味する (山崎 2015)。金銭と引き換えに性的なサービスを提供するという市場交換のやり方は、「いま-ここ」で時間差は生まれず清算され、負い目を生み出さない、その場限りの交換である。近代的な市場交換の最大の特徴は、現実の社会からある程度自立していることであり、「(社会から) 分離した経済」 (小馬 2000: 29) であると言える。この意味で、市場交換は社会的関係を作る回路を閉ざしている。すなわち男にとって「買春」とは、あとくされのないように支払った代価である (岸田 1977)。それに対して、贈与交換は、感謝や負い目などの思いや感情を生じさせる。また、人間関係・社会関係は、自動的に内面から生まれたものではなく、モノや言葉のやりとりという行為を通じて現実化する。贈与交換は繰り返しによる持続的な性格を持つため、やりとりを行う者・集団の間には安定した社会関係が築かれる (小馬 2000; 浜本・浜本編 1997; 桑山・綾部 2018)。このようなモノの交換は、人間のあらゆる営みと絡み合っている。それゆえに互酬性を伴う「(社会に) 埋め込まれた経済」 (小馬 2000: 30) を形成する。従って、本章で考察した事例を贈与という側面から捉え直せば、現地における人間関係や社会関係を再検討することができると考えられる。金銭を介する性実

践についての研究は「贈与交換」の視点を含めた理論化を行うことが今後の課題になる。

おわりに

本論文は、19世紀から現在に至るまでの民族誌の分析を通じて、人類学の性に関する研究の系譜を検討した。古典期の人類学者が性に対する関心を持ったのは、当時の性に関する精神分析研究の発展と性規範に対する西洋社会の関心が背景にあった。トロブリアンダ諸島での調査を行ったマリノフスキーは、性をはじめ人間の行動様式に普遍と言えるものは存在しないと主張した。こうした人類学の考察は、後の性に関する人文・社会科学的研究に実証的な事例を提供し、性を自然なものとして捉える立場から文化と捉える立場への転換を促した。この視点の転換は、後のフェミニズム運動運動と女性人類学者を中心に展開したジェンダーの視点からの研究に影響を与えた。そして、第二波フェミニズム運動の影響下で、人類学におけるジェンダー研究は大きく発展を遂げた。性差が社会文化的な構築物であるという考えの上に、人類学の研究は権力の視点を加えることで、ジェンダー規範は家父長制資本主義社会と国家権力による共同操作の結果であることを明らかにした。権力操作の結果である「強制的異性愛」の自明性に対して、人類学は「第三の性」の研究を通じて、性が介在する関係は性関係、つまり性欲では捉えられない関係性があることを提示した。近年、グローバル・ローカルな権力構造から生じる不平等を視野に入れながら、人類学は金銭が介在する性実践に関する研究を考察を行う中で、女性たちのエージェンシーに焦点を当てる傾向が見られる。本論の考察を通じて、これらの性実践には単なる金銭の交換にとどまらず、贈り物の存在が常に伴うことが明らかになった。これらの性実践において「贈与」という行為を見出すことができるにもかかわらず、贈与交換を通じて生み出される人間関係や社会関係を理論的に再検討する作業はまだはじまってはいない。そこで本論文では、現地における性実践と人間関係や社会関係を「贈与交換」の視点から捉え直すことを今後の課題として提示した。

参考文献

- 綾部恒雄編 1994『文化人類学の名著 50』平凡社。
 石井美保ほか編 2022『官能の人類学：感覚論的転回を超えて』ナカニシヤ出版。
 伊藤眞 1997「事件の民族誌：『女同士の結婚』——プギス・マカッサル人社会における性観念を中心にして——」『人文学報』280: 1-25。
 上野千鶴子 1998『発情装置』岩波書店。
 ——— 2009『家父長制と資本制：マルクス主義フェミニズムの地平』岩波書店。
 上野千鶴子・鈴木涼美 2021『往復書簡：限界から始まる』幻冬舎。
 宇田川妙子 2018「ジェンダーとセクシュアリティ」桑山敬己・綾部真雄編『詳論文化人類学：基本と最新のトピックを深く学ぶ』ミネルヴァ書房、pp.75-105。
 岸田秀 1977『ものぐさ精神分析』青土社。
 國弘暁子 2008「異装が意味するもの：インド、グジャラート州におけるヒジュラの衣装と模倣に関する考察」『非文字資料研究の可能性—若手研究者研究成果論文集』神奈川大学 21 世紀 COE プログラム研究推進会議、pp.153-164。
 熊田陽子 2017「性風俗世界を生きる「おんなのこ」のエスノグラフィ：SM・関係性・「自己」がつむぐもの」明石書店。
 桑原桃音 2010「配偶者選択の歴史社会学のための文献研究（2）：明治から戦前までの結婚観に関する諸研究の考察」『龍谷大学社会学部紀要』36: 84-98。
 クリフォード、ジェイムズ 1986「序論：部分的真実」クリフォード、ジェイムズ&ジョージ・マカス編、春日直樹ほか訳『文化を書く』紀伊國屋書店、pp.1-50。
 桑山敬己・綾部真雄編 2018『詳論文化人類学：基本と最新のトピックを深く学ぶ』ミネルヴァ書房。
 小馬徹 2000『贈り物と交換の文化人類学：人間はどこから来てどこへ行くのか』御茶の水書房。
 小田英里 2019「ガーナ都市部における『シュガー・ダディ』との交際関係：動機をめぐる視座の再考」『Core Ethics』15: 47-57。
 小田亮 1996『一語の辞典・性』三省堂。
 小松和彦ほか編 2004『文化人類学文献事典』弘文堂。
 斎藤純一編 2003『親密圏のポリティクス』ナカニシヤ出版。
 椎名若葉 2005「セクシュアリティとジェンダー：

- 『性』の多義性とは？」奥野克巳・花渕馨也編『文化人類学のレッスン：フィールドから出発』陽書房。pp.81-102.
- 須藤健一 1993「社会人類学と性研究」須藤健一・杉島敬志編『性の民族誌』人文書院。pp.11-31.
- 須藤健一・杉島敬志編 1993『性の民族誌』人文書院。
- 太田和子 1994「ミード『男性と女性』綾部恒雄編『文化人類学の名著50』平凡社。pp.202-209.
- 谷口佳子 1986「マリノフスキー：『日記』と彼をめぐる女性達」『共栄学園短期大学研究紀要』2: 55-72.
- 浜本満・浜本まり子編 1997『人類学のコンセンサス：文化人類学入門』学術図書出版社。
- ハキム、キャサリン 2012(2011)『エロティック・キャピタル：すべてが手に入る自分磨き』共同通信社。(Hakim, Catherine. *Honey Money: The Power of Erotic Capital*. Penguin UK.)
- ハート、ギルバート 2002(1997)『同性愛のカルチャー研究』黒柳俊恭・塩野美奈訳 現代書館。(Herd, Gilbert. *Same Sex, Different Cultures: Exploring Gay and Lesbian Lives*. Westview Press.)
- 糸賀朋子 2003「親密圏のポリティクス」齋藤純一編『親密圏のポリティクス』ナカニシヤ出版。pp.3-21.
- 日比野由利編 2013『グローバル化時代における生殖技術と家族形成』日本評論社。
- 堀林巧 2014『自由市場資本主義の再形成と動揺：現代比較社会経済分析』世界思想社。
- 松園万亀雄編 2003『くらしの文化人類学4 性の文脈』雄山閣。
- マリノフスキー、ブロンスワフ 1967(1922)『西太平洋の遠洋航海者』泉靖一・増田義郎編訳 中央公論社。(Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. George Routledge & Sons, Ltd.)
- 1971(1929)『未開人の性生活』泉靖一ほか訳 新泉社。(Malinowski, Bronislaw. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. George Routledge & Sons, Ltd.)
- 1972(1927)『未開社会における性と抑圧』阿部年晴・真崎義博訳 社会思想社。(Malinowski, Bronislaw. *Crime and Custom in Savage Society*. George Routledge & Sons, Ltd.)
- 1987(1967)『マリノフスキー日記』谷口佳子訳 平凡社。(Malinowski, Bronislaw. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Michael Young (ed). Harcourt Brace & World.)
- フーコー、ミシェル 1986『性の歴史』渡辺守章訳 新潮社。(Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*. Gallimard.)
- 宮田登・松園万亀雄編 1987『文化人類学4 性と文化表象』アカデミア出版会。
- ミード、マーガレット 1968(1949)『男性と女性：移りゆく世界における両性の研究』田中寿美子・加藤秀俊訳 東京創元社。(Mead, Margaret. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. William Morrow and Company.)
- バトラー、ジュディス 1990(1990)『ジェンダー・トラブル——フェミニズムとアイデンティティの攪乱』竹村和子訳 青土社。(Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.)
- 山崎吾郎 2015『臓器移植の人類学：身体の贈与と情動の経済』世界思想社。
- 吉岡政徳 2004「マリノフスキー『未開人の性生活』」小松和彦ほか編『文化人類学文献事典』弘文堂。
- オートナー、シェリ 1987(1981)「女性と男性の関係は、自然と文化の関係か？」エドウィン・アードナー、シェリ・B・オートナーほか『男が文化で、女は自然か？：性差の文化人類学』山崎カヲル監訳 晶文社。pp.83-117。(Ortner, Sherry B. & Harriet Whitehead. (eds) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press.)
- ストラザーン、マリリン 1987(1981)「自然でも文化でもなく——ハーゲンの場合」エドウィン・アードナー、シェリ・B・オートナーほか『男が文化で、女は自然か？：性差の文化人類学』山崎カヲル監訳 晶文社。pp.209-281。(Ortner, Sherry B. & Harriet Whitehead. (eds) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press.)
- Ardener, Edwin. 1972. "Belief and the Problem of Women." In J. S. La Fontaine (ed) *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards*. Tavistock Publications. pp.135-158.
- Bernstien, Elizabeth. 2001. "The Meaning of the Purchase: Desire, Demand and the Commerce of Sex." *Ethnography* 2(3): 389-420.

- Bletzer, Keith. 2003. "Risk and Danger among Women-Who-Prostitute in Areas Where Farmworkers Predominate." *Medical Anthropology Quarterly* 17(2): 251-278.
- Brennan, Denise. 2004. "Women Work, Men Sponge, and Everyone Gossips: Macho Men and Stigmatized/ing Women in a Sex Tourist Town", *Anthropological Quarterly* 77(4): 705-733.
- Caplan, Patricia (ed) 1987. *The Cultural Construction of Sexuality*. Psychology Press.
- Cohen, E. 1982. "Thai Girls and Farang Men: The Edge of Ambiguity." *Annals of Tourism Research* 9:403-28.
- Constable, Nicole. 1997. "Sexuality and Discipline among Filipina Domestic Workers in Hong Kong." *American Ethnologist* 24(3): 539-558.
- Donnan, Hastings. & Fiona Magowan. 2020 (2010). *The Anthropology of Sex*. Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E (ed) 1974. *Man and Woman among the Azande*. African Studies Review.
- Gregor, Thomas. 1985. *Anxious Pleasures*. University of Chicago.
- Herdt, Gilbert. 1997. *Same Sex, Different Cultures: Exploring Gay and Lesbian Lives*. Basic Books.
- Kaplan, Dana. & Eva Illouz. 2022. *What is Sexual Capital?*. John Wiley & Sons.
- Keough, Leyla. 2004. "Driven Women: Reconceptualizing Women in Traffic through the Case of Gagauz Mobile Domestic Workers." *Focaal: European Journal of Anthropology* 43: 14-26.
- Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. William Morrow & Company.
- Meigs, Anna. 1990. "Multiple Gender Ideologies and Statuses." In Peggy R. Sandy & Ruth G. Goodenough (eds) *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. University of Pennsylvania Press. pp.99-112.
- Nanda, Serena. 1999. *Neither man nor woman: The hijras of India*. CA: Wadsworth Publishing.
- Reddy, Gayatri. 2005. *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. University of Chicago Press.
- Uygun, Banu. 2004. "Post-Socialist Scapes of Economy and Desire: The Case of Turkey." *Focaal* 43: 27-45.
- Virgili, Fabrice. 2002. *Shorn Women: Gender and Punishment in Liberation France*. Berg.
- Wardlow, Holly. 2004. "Anger, Economy and Female Agency: Problematizing 'Prostitution' and 'Sex Work' among the Huli of Papua New Guinea." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29(4):1017-1040.
- Warring, Anette. 2006. "Intimate and Sexual Relations." In Gildea, Robert. Wieviorka, Olivier. & Warring, Anette. (eds) *Surviving Hitler and Mussolini: Daily Life in Occupied Europe*. Berg. pp.88-128.
- Weis, John. 1974. "The gemblakan: kept boys among the Javanese of Ponorogo." *American Anthropological Association Meet*. Mexico City.
- Weiner, Annette. 1976. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. University of Texas Press.

The Genealogy of Sex Studies in Cultural Anthropology

Zheng Du

This paper examines how sexuality research has been approached in anthropology through a review of ethnographic studies in cultural anthropology. Sexual practices have been a subject of investigation since the classical period of cultural anthropology. Malinowski, through his fieldwork, focused on the “transition from nature to culture,” asserting that there are no universal sexual behaviors. From a gender perspective, previous research highlighted that gender differences are sociocultural constructs, and gender norms are neither self-evident nor natural but the result of cultural, historical, and power dynamics. Addressing the concept of “compulsory heterosexuality,” which stems from these power dynamics, anthropology has explored the “third gender” to reveal relationships that cannot be fully explained by sexual desire alone.

In recent years, with the growth of capitalist markets and the development of feminist movements, studies on sexual practices involving monetary exchanges have garnered increasing attention. This paper’s analysis reveals that such sexual practices are not limited to market exchange principles but are invariably accompanied by gift-giving. However, existing studies have not undertaken a theoretical reexamination of sexual practices using the concept of the gift. Thus, this paper identifies the reexamination of sexual practices from the perspective of “gift exchange” as a future research agenda.

〈論 文〉

藤堂藩の藩世界と上野天神祭

——藩祭・公儀祭・民祭——

吉 田 竜 司

要旨：伊賀上野城下町で発達した上野天神祭は、近世以降に発達し、江戸期後半に曳山祭として確立した近世城下町祭礼の典型のひとつである。本稿では、「藩世界」という研究視角から、同祭礼が支配者である藩にとってどのような社会的存在であったのかについて考察する。

藩政期に上野城下町を支配した藤堂藩は、津・伊賀・城和という3つの地政学的特質の異なる藩領を広域に支配していた。この3つの藩領には、それぞれ小盆地宇宙を代表する祭りとして津八幡宮祭礼・上野天神祭・春日若宮祭礼が発達したが、これらが藤堂藩の藩世界においてどのような性格を有していたのかを比較検討すると、津八幡宮祭礼は藩の威光を誇示し再確認するための「藩祭」、春日若宮祭礼は幕府の大和国統治のために出仕を義務付けられた「公儀祭」、上野天神祭は城下町民たちの経済力と創意に任せられた「民祭」としての性格を有していたことがわかる。このような藩世界内での位置づけの違いが、上野天神祭が曳山祭へと発達することを可能にしたのである。

は じ め に

上野天神祭は、近世以降に発達し、江戸期後半に曳山祭としての姿を確立した近世城下町祭礼の典型のひとつである。その特色は、その祭礼行列において鬼行列・楼車（だんじり）・町印^①が現在でも受け継がれていることにある。これは、近世城下町祭礼の発達過程をよく保存している点で評価される。

近世城下町祭礼の典型的な発達過程は、初期の練物行列から曳山祭への道筋を辿り^②、そうした発達を可能にしたのは、町場の特権商人たちの莫大な財力と、町人世界の自治的結束であったことがつねに指摘される。ただし、それらはたしかに豪華な曳山とその運行を可能にする内発的条件として必須であるのはたしかであるが、それだけでは近世社会の基本的な社会条件を視野に入れないことになる。祭りをおこなう民衆にとって近世社会とは、なによりもまず武家支配の身分制社会であり、その制約／促進条件の下であらゆる社会的営みが成立していたからである。そのことは、祭りの成立とその後の発達にも大きく関わっ

ていた。

まず、そもそも近世城下町祭礼の成立じたい、城下町建設時の民衆集住政策として与えられた地子免除や商業特権などの各種優遇策を条件としていた。これらによって城下町人たちが蓄積した経済力が祭り成立の基盤となったのである。また、その後祭礼行列の出し物が趣向を凝らし大掛かりで豪華なものへと発達するか、あるいは規模を縮小したり興行的な催事に主役の座を譲ったりするかなど、どのような道筋を辿るかは、藩主から町人への下賜などによる祭礼の奨励や、逆に儉約令などによる祭礼の規制等が大きな影響を与えてきた。その意味で藩は、町人文化としての城下町祭礼の辿る道筋の転軸手だったのである。もちろん城下町を統治する藩にとっての城下町祭礼と、祭礼を担う城下町人にとっての城下町祭礼は、おのずとその視野も意味付けも異なってくる。そうであるからこそ、その両者の接合や衝突のなかからある祭礼の発達の道筋が定まってきたのである。

例えば、祭りの創始において、城下町繁栄策としてなにかしかなを下賜する藩と、それを喜んだ町人が祭りを創始するエピソードがしばしば伝えら

れている。長浜曳山祭（滋賀県）の創始にあたって当時長浜藩主であった豊臣秀吉が男子出生の祝いとして町民に砂金を下賜し、それを基金として曳山が作られたという伝承はそのひとつである[市川・武田, 2017: 8]。また、高岡御車山祭（富山県）の成り立ちについて、高岡藩主の前田利長が本家の金沢藩主前田利家が豊臣秀吉から拝領していた七輻の車（鳳輦か）を城下の七町に下し、これをもとに曳山祭礼が始まったという伝承がある⁽³⁾。そして、後述のように上野天神祭も、祭りの始まりにおいて、城下町人たちが中絶していたかつての祭りの再興を嘆願し、それを藩が許可するかたちで始まった。このように、城下町繁栄策や領民統治の観点から祭りを積極的に推奨する藩主と、藩主の威光を顕彰するとともに自分たちの楽しみとして祭りに取り組みたい城下町民たちとの利害の接合が城下町祭礼の創設につながったことを窺わせる伝承は数多いのである。

いっぽう、江戸時代を通じて幕府からたびたび発せられた倭約令や、藩財政の逼迫によって藩独自におこなった倭約政策によって、城下町祭礼はしばしば圧迫を受けてきた。例えば、和歌山東照宮祭礼は、藩主徳川頼宣による規模縮小令によって「豪華な曳山・昇山が姿を消し」た[作美, 1996: 88]。ただしそうした状況に直面しても、祭り縮小と奢侈禁止を令する藩に対して、それを潜り抜けて祭りの賑わいを継続しようとする町人とのせめぎあいが祭りを変質させ、あるいは近代以降につながる祭りの基本形態を確立させた例もある。例えば、「江戸天下祭り」と呼ばれた山王祭と神田祭では、元禄期に発達した曳山が数十年も経ずして享保の改革の対象となり、屋台の全面禁止をはじめとする大規模な規制に晒された。「この措置によって屋台のような大型曳山はしばらくの間、江戸祭礼から姿を消した」のである[作美, 1996: 88-89]。しかしその後、享保の改革を打ち出した徳川慶喜が死去するや、再び豪華絢爛な曳山が復活するようになる。とはいえ、以前の舞台と楽屋を備えた大型の屋台では享保時代の町触に抵触するため、舞台専用の屋台と楽屋専用の屋台の2台に分散することで機能面において復活させるなど、町触をかわす工夫⁽⁴⁾をおこないな

がら、幕末にかけて徐々に大型化を進めていったのである。

このように、城下町祭礼の盛衰や形態に対して統治主体である藩の意向は大きく関わっていた。ではその意向はなにによって決定づけられていたのか。もちろん藩主の個人的嗜好によってもっぱら決定されていた場合⁽⁵⁾もあるだろうが、特定藩主一代を越えたスパンでみればその意向は藩統治の見地から当該祭礼がどのように位置づけられていたかによって基礎づけられていると考えるほうが妥当だろう。一藩を統治する立場からみた城下町祭礼は、領内各地の事情のみならず、公儀（幕府）やときには隣藩との関係、さらには自藩の政治経済状況など、さまざまな統治上の事情のなかでその扱いが定まるのであり、その扱いは、身分制を絶対条件とする近世においては、祭りの帰趨に大きな影響を及ぼしてきたはずである。そして、そのような視角から捉えてはじめて、ある城下町祭礼の発達の道筋とその性格をわれわれは適切に理解することができるだろう。

こうした、藩からみた祭りの意味を問うという本稿の問題関心は、藩政史研究における近年の動向とも軌を一にするものである。すなわち、近世幕藩体制下における各藩の個別事情に視点を置いて、そこから固有の秩序のあり方とその変容を捉えようとする立場によって、「藩世界」という研究視角が提唱されている。そこで本稿では、近世における上野天神祭の性格を理解するために、藤堂藩の藩世界における同祭礼の位置づけを捉えることを通して、同祭が曳山祭へと発達することができた政治経済的条件について考察する。

1. 藤堂藩の藩世界

－伊勢・伊賀・城和－

1) 一国二城の藤堂藩

上野天神祭がおこなわれる上野城下町を中心とする伊賀は、江戸時代には藤堂氏が治める津藩に属した。この津藩は、津市一帯の古名をとって「安濃津藩（あのみつはん）」とも呼ばれたようだが、江戸時代の正式名称は、藩庁の置かれた津の地名を採用した「津藩」だったようである。ただし、近世大名のなかでも、外様大名でありながら

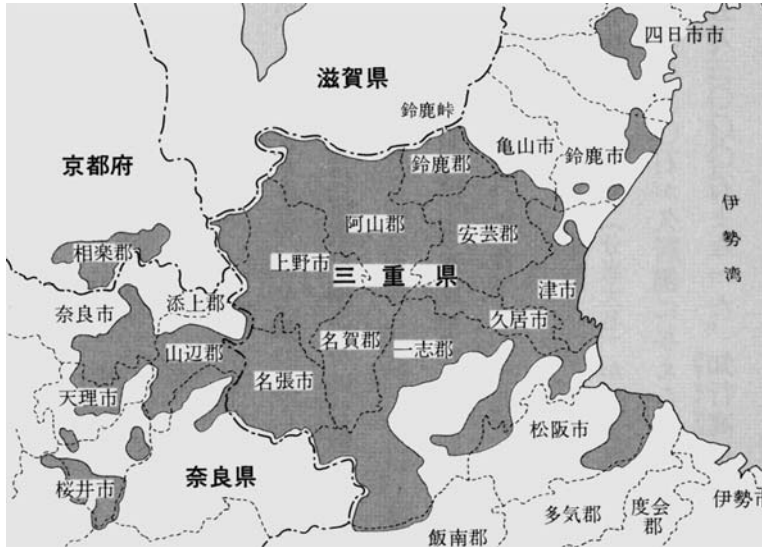


図1 藤堂藩領 [深谷, 2002: 4]

実質的に譜代に相当する格付けを与えられ、幕臣として重んじられた藤堂氏の藩領 32 万石は特殊で、藩庁のある津城下町を中心とする伊勢と、上野城下町を中心とする伊賀、それに山城・大和の一部を合わせた「城和領」の、大きく分けて3つの異なった藩領を広域に支配していた⁽⁶⁾。じつに伊勢湾岸から上野盆地を経て奈良盆地に至る東西を横断する地帯を、現在の三重県・奈良県・京都府の一府二県にまたがって領していたのである [図1]。

このような広域の藩領において、主要な3つの領地の地政学的特質は大きく異なっており、藩によるそれぞれの位置づけも当然ながら異なっていたことは容易に想像できる。したがって、ここでは、江戸時代の正式名称であった藩庁地名由来の「津藩」ではなく、藩主名を冠した「藤堂藩」と呼ぶことにする⁽⁷⁾。

藤堂藩は、江戸幕府開設直後の慶長13年(1608)、初代藩主となる藤堂高虎が、それまで筒井氏が治めていた伊賀と富田氏が治めていた伊勢を合わせたおよそ20万石の地に入封することによって誕生した。これは、まだ関ヶ原の合戦後の不穏状況下で、大阪以西に残存する旧豊臣勢力を抑えるべく、「西国の咽喉」と呼ばれた伊賀と伊勢湾に面した軍事的要衝であった伊勢を一体と

して治める必要から、徳川家康の信を得た高虎にこの地が任されたからであった。

入国した高虎は、慶長16年(1611)から伊賀上野城と伊勢津城の両城とそれぞれの城下町建設を同時に開始する。入国時の事情から明らかなように、この両城下町の建設は、大阪方面からの攻めに対する軍事的防衛拠点としての性格を色濃くもつものであった。すなわち、「大坂包囲網の一環としての連携した機能を果たせるように、二つの城郭の位置と形態が計画され、町割がなされ、両城の間の物資流通を円滑にするために伊賀街道を官道化した」のである [深谷, 2002: 55]。そして高虎は、津を藩主居城の藩庁城下町とし、上野城には城代を置いて伊賀以西を治めさせた。その後元和5年(1619)には、伊勢の領地5万石分が領地替えされることとなり、大和の四郡ならびに山城の一郡が替地として与えられた。これがいわゆる「城和領」であり、この支配は上野城代の職掌とされ、奉行所が設置されて派遣された城和奉行にこの地を治めさせた。

こうして、その後の加増もあわせて公称30万石の大藩となった藤堂藩は、のちに幕府によって発せられる一国一城令にも関わらず、津・上野の二城⁽⁸⁾をおくことが許され、領内にほぼ同規模の城下町を2つもつ特別な藩として明治維新まで続

いたのである。

2) 藤堂藩の藩世界と3つの小盆地宇宙

さて、近世の藩研究においては、近年「藩世界」あるいは「藩社会」という視点が注目を集めている。これは、従来の藩研究が幕府に従属する統治単位として各藩を捉え、幕藩体制原理が各藩の統治・経済制度にどのように反映され、それらが時代とともにどのように変容していったのかを解明することに主眼が置かれていたことに対して、一藩内部の政治文化的多様性／多層性や、ときに藩領という地理的境界を越えた／またぐ関係をも視野に入れることで、各藩独自の政治文化の解明を目指そうとする立場である。こうした視点に立った藤堂藩の藩政史共同研究を監修した藤田によれば、「一九九〇年代から二〇〇〇年代にかけて、『藩社会』『藩世界』などの概念が次々に提唱され、藩が単なる政治組織に留まらず、被支配者層をも含む『国家』の実態をもっていたことに着目した共同研究が量産されてきた」という〔三重大学歴史都市研究センター（編）、2014: 3〕。すなわち、「藩世界」という概念の提唱とは、幕府の側に立脚し、各藩を「一枚岩の統治機関」として捉える視座⁹⁾から、個別藩の立場から多様な

内実に目を向けることで、藩の「国家としての世界」を描き出そうとする視座への転換を意味しているといえることができる。

このような「藩世界」という視点は、伊勢・伊賀・城和とそれぞれ互いにある程度隔絶した広範な領地を治める藤堂藩の場合にはとくに有効である。この三地域は、伊勢と伊賀が鈴鹿山脈から布引山地にかかる山地で分けられ、伊賀と城和が木津川沿いの幅広い丘陵地帯で分けられ、それぞれ互いに独自の文化圏となってきた¹⁰⁾。このような地理的レンジにおける文化的まとまりを、文化人類学者の米山にならって「小盆地宇宙」と呼ぶのが適当だろう。米山は地域文化を捉える際に、日本の地形的・歴史的特質を踏まえるならば、柳田国男が描いた遠野郷や、奈良・京都などの山で囲まれた盆地をモデルとするのが「適当なサイズ」であるとし、それを「小盆地宇宙」と表現した。

「小盆地宇宙」は典型的には、盆地の中心に領主の居城と、その城下町があり、そこにひと、もの、情報の交流がある。その町場の周囲には水田を主とする農地がひろがっている。そしてその外周には、丘陵がとりかこ



図2 藤堂藩の3つの小盆地宇宙と祭礼 [伊賀市, 2016: 96 より作成]

み、そこには桑畑や果樹園がひろがっている。…別の言葉でいうと、盆地は周囲の山々の分水嶺で取囲まれているわけである。[米山, 1989: 254]

以上をまとめると、藤堂藩の藩世界は、伊勢・伊賀・城和の3つの小盆地宇宙を抱えていたということになる⁽¹¹⁾。そして、本報告書でとりあげる上野天神祭は、藤堂藩における3つの小盆地宇宙のうちの伊賀を代表する祭りなのである。

では、他の二地域にはどのような祭りがそれぞれの小盆地宇宙を代表するものとしてあったのかというと、伊勢には津八幡宮祭礼、城和には春日若宮祭礼（おん祭）があった[図2]。以下では、近世における上野天神祭の性格を理解するために、これら3つの小盆地宇宙のそれぞれを代表する祭りが藤堂藩の藩世界においていかなる位置づけをされていたのかを検討する。

2. 藤堂藩の藩世界と3つの祭礼

1) 津と八幡宮祭礼

藩庁のおかれた津城下町は、伊勢湾に面し廻船や漁船が多く出入りする湊町であるとともに、南北を伊勢街道が縦断し、伊勢参りの旅人で賑わう商都でもあった。城下町建設にあたって高虎は、町人の移住を促すために町人地の地子（年貢）を永代免許とする優遇策を布いている。

藤田によると、戦国末期に生まれ乱世を槍働き一本で生き抜いて大大名へと上り詰めた藤堂高虎が近世初期の並みいる大名たちに比べて特筆すべき点は、「藩創出の先駆者として評価」できる点にあるという[藤田, 2009: 5]。高虎は、徳川幕府形成期に、家康の参謀として幕藩体制下における藩の基本認識を打ち立てた。すなわち、藩は大名の私物ではなく、大名は将軍の家来であり、大名が治める藩は幕府という公の頂点に連なる一統治単位であり、それゆえに幕府への御奉公として将軍から領内の統治権を当面のあいだ預かる存在であるという認識である。のちに「預国論」として知られる「殿様は当分の御国主、田畠は公儀の田畠⁽¹²⁾」という言葉は、こうした政治理念が藤堂家に連綿と受け継がれていたことを示してい

る。そこには、中世的な領国鎖国主義の延長線上で武力によって天下を統治するだけでは不十分で、幕府を頂点とする公の権威のヒエラルキーのなかに統治主体（大名）を連邦制的に編成することによってはじめて盤石な治世が保証されるという、近世的な統治思想をみることができる。

このような、武力に加えて権威を重視する高虎の統治思想は、近世初期の武断政治段階において、すでにのちの文治政治を先取りするものだったといえるだろう。そのことを体現しているのが、幕府の朝廷工作において高虎が主導的役割を果たしたことである。藤堂藩の藩世界研究の先鞭をつけた深谷は、「高虎が他の大名の追従を許さない力を示した分野」として、「朝廷と徳川氏の結合のために働き、結果的に、公武融和の近世公儀という国家形態を確立するうえで大きな役割をはたした」ことを指摘する[深谷, 2002: 69]。

江戸幕府開設当初から家康は、朝廷権威への食い込みを通して統治権の正当性を強化することを画策した。具体的には、武家官位の将軍推挙と無定員の約束を朝廷に取り付けることや、眷属の婚姻による天皇家との関係強化などであった。そして高虎は、後水尾天皇へ家康の孫にあたる秀忠七女の子を内入させるにあたって、当時公家社会の頂点にあった近衛家との親交を通じて朝議取りまとめの周旋に奔走するなど、「公武融和の近世公儀」の確立を大いに補弼するはたらきをしたのである。それは、「天朝を御羽翼遊ばされてこそ諸大名も屈服し万民も仰望つかまつり候」という、高虎の確固たる統治理念に支えられていた[深谷, 2002: 70]。これは、朝廷の権威に連なる存在として幕府を位置づけること、すなわち幕府という公のさらに上位に朝廷という宗教的権威を戴くという統治理念なのであった。

このように、高虎は江戸幕府形成期においてすでに、統治における宗教的権威の重要性を十分に理解しており、それはその後の藤堂藩の領内政治にも受け継がれていくのである。

寛永7年（1630）に死去した初代藩主高虎は、はじめ江戸の寒松院に葬られたが、のちに二代藩主高次によって創建された津城下の昌泉院（のちに寒松院）にも廟が建てられ、以後津の寒松院は

藤堂家の菩提寺となる⁽¹³⁾。また高次は、城南にあった八幡宮を城下の現在地に移した際、高虎を合祀し、社領200石を与え別当・神職をおこなう場と定めた。この時点で藤堂藩祖高虎は、ちょうど徳川家康が「神君」として日光東照宮に祀られたのと同じように、藤堂藩の威光の源として神格化されることになったのである。

そして、寛永13年(1636)からは「藩主出資金を町方に貸付けた利子を経費にあてて毎年祭礼が行われるようになった」[深谷, 2002: 117]。これが、津城下町の惣町祭礼として江戸時代を通じて戦前まで続く「津八幡宮祭礼」であった⁽¹⁴⁾。

祭礼は八月十五日を本日として七日間に及び、八幡宮から八幡町内の御旅所に渡御した神輿を、津藩の民政を統括する加判奉行が藩主の名代として迎える。随伴した各町の練物が神輿を先導し、伊勢街道を行列して、京口門から津城内に入り、藩主や重臣の上覧に供したのち八幡宮に還御する。各町がそれぞれ趣向を凝らした練物行列のしんがりは津町総年寄の伊勢又五郎が務める。[菅原, 2009: 196-197]

この祭りに関する史料は、他の藩政関連・町方関連文書ともに太平洋戦争末期の津空襲でそのほ

とんどが焼失したため、その様子を窺い知る手掛かりは限られている。そのなかでも「津八幡宮祭礼絵巻」は、祭礼行列と背景の都市景観を精緻に描写した絵図として貴重である。同絵図を分析した菅原は、これが描かれた景観年代を江戸時代前期の寛文から延宝年間(1670~1680年代)と推定し、この絵図に描かれた当時の津城下町の都市像と建築について検討している[菅原, 2009]。

そのなかで、他の祭礼絵図にはみられないこの絵図の特徴として菅原は、「祭礼行列が描かれているにも関わらず、町屋の内外で見物する町人等は全く描かれていない」ことを指摘する[菅原, 2009: 107-200]。たしかに同絵図を見ると、祭礼行列は先頭が津城京口門に達し、最後尾が八幡宮を出たところまでが描かれているが、その間の町場において、建物はじつに精密に描かれているのだがそこに見物の人影はまったくなく[図3]、行列の最後尾が過ぎたあとの八幡町でようやく路上に出て行列を見返す見物人や飛脚、また茶店の店子と客などが描かれている[図4]。こうした描写は、管見の限り他の祭礼絵図ではまったく見られないものである。その理由について菅原は、「絵巻の作成目的や作成者に関わる問題」として推察を控えている[菅原, 2009: 200]。とはいえ、そのきわめて精緻な筆致から、おそらくこれが当時の津八幡宮祭礼のリアルな姿に近いものだったのではないと思われる。



図3 見物人のいない祭礼行列 [まつり・祭・津まつり展実行委員会(編), 2001: 34-35]



図4 祭礼行列最後尾の後 [まつり・祭・津まつり展実行委員会(編), 2001: 38]

このような推定の手掛かりとなるのは、先に示したように、同祭礼がそもそも藩主出資金を元手に藩主導で始められたという点や、祭礼行列が城内で藩主・重臣の上覧に供されたことなどから、藩主催で厳格に催行される官祭としての性格が濃厚であったという点である。その祭礼次第は以下のようなものであったという〔福原，2003: 137〕。

8月1日に藩士は藩主に拝賀し、八幡宮祭礼に関係する町々は音曲の稽古を始める。

8月9日の明け方、八幡宮神輿は八幡町内の御旅所へ渡御し、御旅所へは藩主の名代として加判奉行に続き町老・町吏が参拝する。

8月15日の明け方、藩主の名代として加判奉行が御旅所へ参向するのに合わせて、各町の出し物が随行し、八幡宮境内を一巡したのち、京口門前まで行列する。神輿は八幡町の若者によって城下町を巡行する。昼過ぎに、出し物を先頭とし神輿が殿をつとめる行列が京口門より城内に練り込み、丸之内を一周して京口門より出る。その際、「藩主が在城の時は、沐浴斎戒して城西の物見亭に登り、一族や重臣と共に神輿を礼拝し、祭礼行列を見物する。主だった家臣たちもその近辺に設けられた棧敷に礼服用で居並んだ。」その後神輿は各氏子町を練って八幡宮に還幸する。

上記下線部に示したように、祭礼次第の主要部分は藩主をはじめとした藩役人衆がつねに関わっており、この祭りが高虎の宗教的権威を確認するための藩を挙げての祭りであったことを如実に物語っている。さらに、明暦年間（1655～1658年）の同祭礼が記されている『勢陽雜記』には「式年の次第を定める」との表現があることから、「毎年の執行という解釈は難しく、式年とは隔年の藩主在国年に賑やかな祭礼を行」っていたと考えることもできる〔福原，2004: 107〕。これらを考え合わせると、絵図に描かれた見物人なき祭礼行列は、ちょうど大名行列のような厳粛さで執り行われ、沿道の町人たちは無礼打ちを恐れて無遠慮な見物をはばかりような性格の行事だったのではないだろうか。絵図に描かれた無人の町並みを粛々

と進む祭礼行列、それは官祭としてのこの祭りが「神君高虎公」の威光を誇示し再確認するための国家祭典として位置づけられていたことを表していると考えられる。

2) 城和領と春日若宮祭礼

城和領は、藤堂藩領の西端にあたり、現在の地名でいうと奈良盆地を中心として東の山辺郡、南の桜井市、それに京都府南部の相楽郡を合わせた地域に点在した多数の飛び地領の集合体であった。藤堂藩にとって城和領は、奈良から大坂へ米を移送し、また大坂からは塩や藍玉を入手する流通の要路としての役割を担った。それと同時に、ここは藤堂藩が幕府の家臣として奉公する上での政治的（行政的）に重要な場であり続けてきた。

まず、藩政初期には先に述べた朝廷工作のための「在京賄領」〔東谷，2009: 103〕、すなわち伊賀国から京都までの移動経路としての政治的な重要性を帯びていた。また、山城の領地は、大坂の陣以降に荒廃した大阪城を復旧するために幕府より課された大阪城普請において、資材となる石材の供給地としての重要性を担った〔東谷，2009: 103-104〕。さらに、二代高次以後は、河川の流出防止を管轄する「土砂留め制度」において、山城・大和を中心とする流域の河川管理役を遂行するという幕府広域行政上の役割を担った⁽¹⁵⁾。

こうした城和領の政治的重要性は、大和国の中心的な祭りである春日若宮祭礼への奉仕にも通じる。

藤堂藩の城和領は、山城国相楽郡の約1万2千石と大和国数郡を合わせた約3万7千石からなっており、その大半は奈良盆地とその東部の山地であった。近世の大和国は、興福寺・春日社などの寺社領に加えて、幕府領をはじめ柳生・藤堂・郡山ほかの各藩領がモザイク状に入り組んでおり、大変複雑な所領配置で構成されていた。したがって、藤堂藩にとって城和領は、伊賀の上野城下町から山を越えた先にある飛び地領であり、しかもそれはまとまった一円領ではなく村単位の領地が点在するかたちで存在していたわけである〔図5〕。とはいえ、ここは公儀との関係において政治的（行政的）に重要な地であるため、城和領の支

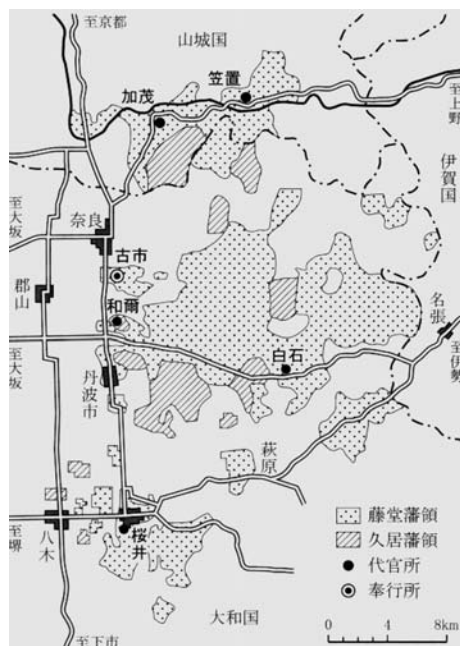


図5 城和領域図 [伊賀市, 2016: 80]

配は、上野城代のもとに城和奉行（大和奉行）が定められたが、この職は「伊賀上野城付では最上位に属する職の一つであった」という〔奈良市史編集審議会（編），1986: 83〕。のちに延宝5年（1677）以降は、興福寺南郊の古市に城和奉行所が設置されて役人ともども常駐し統治にあたった。

そして、この大和国の年中行事を代表するもののひとつが「春日若宮祭礼（おん祭り）」であった⁽¹⁶⁾。この祭りの起源は保延2年（1136）に遡るとされ、春日大社の摂社である若宮社の祭祀として毎年暮れの11月26日に祭神渡御（若宮の神を興福寺領東端の御旅所まで迎える行事）を中心とする各種行事が盛大におこなわれてきた。近世にさしかかるまでのこの祭りの発達には「衆徒」「国民」といわれた大和武士が大きく関わっており、「かれら武士は十一月の収穫が終わったころの領民を率いて祭礼を主催したから、それ以来大和の民衆の祭りとしての性格を強くし、この祭礼のなかで流鏑馬・田楽・猿楽が大きな位置を占めるようになった」という〔奈良市史編集審議会（編），1986: 236〕。

このように、武家主導で大和国の民の心を掴む

祭りという性格をもつにいたったことから、大和武士の没落後も豊臣秀長によって祭りが再興されるなど、武家による大和国支配にとって重要な祭りとみなされてきたのである。

そして江戸時代になると、この祭りは徳川將軍家によって興福寺とともに主催されるようになる。

徳川將軍家は、長谷川党の者を願主人とさせ、大和国中の大名に儀仗を出させ、金春・金剛・宝生の三座に若宮祭に奉仕することを命じて二〇〇石を給し、楽人や細男にも装束料を与え、これら芸能人に名字帯刀を許して士分格にとりたてた。

[奈良市史編集審議会（編），1986: 236]

祭礼の際には、幕府直属の奈良奉行が將軍の代官・祭礼の主催者として渡御の行列を観覧し、大和国に領地をもつ諸大名はさまざまな懸物（御贄）の献納を課された。それら懸物の総数は、元和元年（1615）時点で雉1,268羽・兎136耳・狸143疋・鯛100枚・樽160荷であったという〔奈良市史編集審議会（編），1986: 237〕。また、渡御行列の最後には「前後役人諸士行列」（大名行列）が付くようになり、長柄（槍）持ちをはじめ、挟箱や弓矢を持つ徒歩の諸士や「乗込馬」「将馬（いさせうま）」など多彩な出し物を各藩が用意することになっていた。それはまさに「軍事パレード」と呼んで差し支えないものであったろう。

これら祭礼役は、おおむね諸藩が大和に与えられた領地高に比例して課された。そのなかで、藤堂藩が担った祭礼役は具体的にどのようなものであったのかは、伊賀城代家老の役目記録である『永保記事略』から窺い知ることができる。当時この祭りは「南都御祭礼」と呼ばれ、ほぼ毎年11月の条に祭礼出仕に関する報告が記載されている。そこから見えてくるのは、馬13頭⁽¹⁷⁾・侍中5名⁽¹⁸⁾が上野城下から出張し、現地では城和奉行が観覧に出ていたらしいということである。このときの馬は、松の下で披露される将馬に用いられたと思われる、大房などで豪華に飾り付けられ



図6 「松の下」での渡し物の様子〔幡鎌・安田, 2016: 121〕

ていた。「松の下」とは、11月26日の若宮神輿の還幸後、翌27日に春日大社一の鳥居前に用意された渡し物の場であり、奈良奉行をはじめとして衆徒や興福寺僧らが観覧するなか、猿楽や競馬などさまざまな渡し物が披露された〔図6〕。図中右上には、郡山・高取家中に挟まれて「伊賀家中」が、家紋の入った槍⁽¹⁹⁾を掲げた槍持ちとともに大名行列の出番を控えているのが見える。さらに、こうした渡し物の出演者以外にも、先述の懸物の献納や警護の供回りたちも当然付随しただろうから、じっさいには記録された以上の負担だったと思われる。

このように、春日若宮祭礼は幕府による「公儀の官祭」として執り行われていたのであり、大和国に領地をもつ藤堂藩は（他の諸藩と同様に）この祭礼への供奉・奉加を幕府から命じられた「国役」としてこなす必要があったのである。これが、藤堂藩の藩世界における城和領の祭りの意味であった。

3) 伊賀と上野天神祭

藤堂藩領の中央部に位置する伊賀の上野城下町は、津城下町と並ぶ藤堂藩の二大中心地のひとつ

だった。藤堂藩の藩政史料である『宗国史』には「伊賀に移封し、伊勢十萬石の地を併有す」とあり、移封当初の段階では伊賀が藤堂藩の本拠として認識されていたほどであった〔東谷, 2014: 44〕。

先述のように、高虎による上野城下町建設は関ヶ原直後の軍事的緊張下に設計されたものであり、上野城のつくりや城下の町並みにおいてさまざまな軍事的配慮がみられるが、同時に高虎はここを商業都市として明確に位置づけてもいた。

伊賀国は、伊勢・大和・山城・近江の四ヶ国と接し、それぞれ山地によって隔てられた自然の要害であるとともに、その中心地である上野城下町は交通の要衝でもあった。上野城下町は、幕府が管轄する脇街道であった大和街道が東西を貫き、津城下へと至る伊賀街道、南へは名張街道と阿保街道が城下から直接伸びるほか、北の近江に抜ける甲賀街道や伊賀南部を東西に走り伊勢参りに用いられた初瀬街道とも間接的に接続し、東西南北につながるスポークを束ねるハブ・シティの位置にあった〔図7〕。

そこで、高虎をはじめ藤堂家歴代藩主は、伊賀国内で上野町（上野城下町）に対して、商売免許

の地とするとともに、諸役免除の免許状を発給し続けた。とりわけ、城下のメインストリートであり大和街道・伊賀街道の一部となっている三筋町(本町筋・二之町筋・三之町筋)〔図8〕については、地代である地子が免除され、宿場役としての伝馬人足維持のために補助するなど、特権商売地

における商人保護を積極的におこなった〔伊賀市, 2016: 338〕。その後、幕藩体制が安定し、当初の軍事的要害としての機能が薄くなったのちは、藩主の津からの越国や諸藩の参勤交代、また伊勢参りや富士山参詣・西国巡礼のための要路としてこれらの街道は藩内外の人々の交通で賑わい、その途上の結節点にあたる上野城下町は宿場町として栄えた。

そしてこの三筋町において上野天神祭が発達した。『永保記事略』には、万治3年(1660)に、おそらく城下三筋町の町人からと思われる「天神祭礼再興伺」がみえるが、これが同祭にかんする最古の記録とされる〔上野市古文庫刊行会(編), 1974: 24〕。この祭り再興願いは、高虎による城下町建設と天神宮の現在地への移転および城下鎮守神としての扱いが始まってからおよそ50年後に出されたわけだが、先に触れたようにすでにその数十年前の寛永12年(1635)に津では、二代高次による八幡宮祭礼創設をみている。また、これよりおよそ100年近く前の織豊期にあたる天正13年、筒井氏がこの地を領していた頃に天神祭が創始されたとの言い伝えがある〔上野市教育委



図7 伊賀の主要街道〔伊賀市, 2016: 495〕

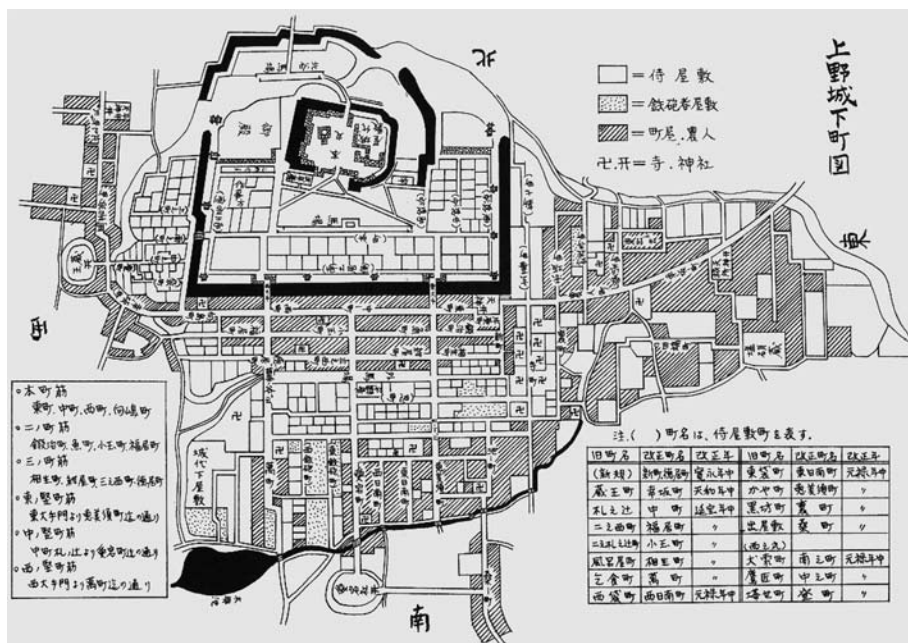


図8 江戸時代の上野城下町〔福井, 1974: 42〕

(図中、城の外堀南側を東西に走る筋が、北から本町・二ノ町・三之町の「三筋町」。)

員会（編），2001: 272]。これらを考え合わせると、万治3年の時点まで上野城下の祭礼は、筒井氏以降の戦乱のなかで途絶えていたところ、高虎によって新たに建設された城下町において商人保護のもとで財力を蓄えた三筋町町人たちが、津の八幡宮祭礼にならって自分たちの祭りを再興することを望んだという事情が浮かび上がってくる。

近世における上野天神祭の祭礼行列がどのようなものであったのかは、津八幡宮祭礼のような行列次第の記録が残っていないので、その巡行経路を含めた全容はわからない。ただ、元禄前の貞享5年（1688）に三代藩主高久による上覧が初めてなされたときの記録から、当時の練物のおおまかな姿がわかる[植木，2001b: 332]。9月25日の本祭当日、上野城の西大手門から城内入りした祭礼行列は、藩主の上覧用に設けられた仮御殿前でそれぞれの芸を披露した。その様子は、伊賀加判奉行の覚書である『統集懷録』に記されている。それによると、まず「町々ノ押⁽²⁰⁾トモ」が杖を突きつつ先導し、次いで「神主、いち、宮坊」が馬に乗って通りその後を神輿が渡る。そして「鹿」「石引」のパフォーマンスが披露される。植木によれば、「鹿」は「鹿頭を被った腰鼓姿の踊子に特色をみせる風流拍子系の渡物」で、北野天満宮（上野天神宮の本宮にあたる）の渡物に学んだのではないかという[植木，2001b: 333]。また、「石引」は「作り物の石を大勢で曳き歩き要所でパホ（ママ）ーマンスを繰り広げたもの」と思われる[植木，2001b: 332]。いずれにせよ、これら神輿の後に披露される芸は、その内容からみて城下の町人たちによる風流と思われる。そして最後に、「作り花、牡丹、梅、菊」が献上され

るが、これらは「縁起物として献上された」造花のようなものであったのだろう[植木，2001b: 334]。これも、「町ノ者とも御慰ニ上候へはいかかと申候」とあるように、町人たちから藩主へ献上されたと思われる[植木，2001b: 332]。そしてこれらを藩主高久は、城内石垣上に特別に建てられた仮御殿から眺めたのであった。

その後、上野天神祭の練物は大きく発達する。上記の高久上覧から間もなくの元禄3年（1690）、「神事のねり物」に「増長天」を作り出したとの記事が残っている[久保，2001: 258]。おそらくそれ以降、元禄期に鬼行列の練物が三筋町三之町筋の三ヶ町（紺屋町・相生町・三之西町）によって出されるようになったと思われる⁽²¹⁾。また、その後「印か山車らしき物があらわれるのは享保年間とされ『だんじり』という文字は、寛政九年（一七九七）が初出である」という[白井，2001: 170]。したがって、おそらく文化・文政期（1804-1830）には、本町・二ノ町筋の各町が曳山を作り上げることで現在につながる二層式四輪型屋台の楼車⁽²²⁾が完成し⁽²³⁾、祭礼行列を最終的に確立することになったのだろう[図9]。

こうして、上野天神祭は曳山祭へと発達した。一般に城下町祭礼の発達は、神社神輿の渡御を核にそれを囃すさまざまな出し物（風流）が氏子町民から付け加えられ、神輿の前／後に供奉する練物行列が形成されることから始まる。この風流（ふりゅう）は、初期の段階では簡素な作り物や踊りや仮装などから、やがて鉦・屋台・山車などの祭礼用車両へと発達するとともに、その造作や装飾が豪華となり、そして現代に受け継がれるよ



図9 「伊賀上野天神宮祭礼九月廿五日行列略記」[上野市教育委員会（編），2001]（天保11年に作成された版木で、江戸後期の同祭を描いた唯一の資料といわれる。）

うな祭礼行列の完成形へと発達する。上野天神祭は、そうした近世城下町祭礼の典型的な発達過程を辿ったのである。

3. 藤堂藩の藩世界における 三祭礼の位置づけ －藩祭・公儀祭・民祭－

以上、藤堂藩の藩世界を伊勢・城和・伊賀の3つに分け、それぞれを代表する祭りである津八幡宮祭礼・春日若宮祭礼・上野天神祭について、その特徴を藩世界上の位置づけを念頭にみてきた。ここであらためて、上野天神祭を中心にみた他の二祭礼との相対的な藩世界上の位置づけの違いをまとめておこう。

1) 上野天神祭と津八幡宮祭礼－民祭／藩祭－

まず、上野天神祭と津八幡宮祭礼との違いであるが、上野天神祭はその出発点において津八幡宮祭礼と対照的な経緯で始まったということがいえる。すなわち、津八幡宮祭礼は「神君高虎」の威光を顕彰すべく、藩主催の官祭（「藩祭」）として始められたのに対して、上野天神祭は経済力をつけた城下町人によって再興が願われ、それを藩が許可するかたちで開催される「民祭」として出発したと考えられる。

もちろん上野天神祭においても、祭礼行列が城内に入り藩主をはじめとする重臣らの上覧に供されたし、祭りに対する儉約令や開催延引などの規制が藩から下されることはあった。とはいえ、藩主の上覧は藩主の「越国」すなわち津から上野へ訪れた際に時期が合った場合に限られ、しかもときには家臣のみに観覧を命じることすらあった⁽²⁴⁾。また上野天神祭は、藩からの延引命令はあっても途切れることなく毎年開催されていたのに対して、すでに触れたように津八幡宮祭礼では、参勤交代で江戸と行き来する藩主の在国年のみにおこなわれていたようなのである。

また、祭礼行列のその後の発達過程においても、両祭礼の違いは明らかであった。すなわち、上野天神祭の場合、初期の簡素な練物からやがて元禄期には鬼行列が付け加わり、そして化政期になると豪華な曳山（楼車）が祭礼行列の花形とし

て登場するという、城下町祭礼の典型的な発達の道筋を辿ったのである。いっぽう津八幡宮祭礼の場合は、もちろん祭礼行列における練物は城下町民によって担われたという意味では惣町祭礼であったし、最初期の段階からすでに27～8町が関わり[福原, 2003: 153]、総勢1,200人もの大行列をなしていたというから、規模の点では上野天神祭をはるかに凌駕していたはずである[樋田, 2001: 11]。また、その後の出し物の変化をみると、初期（明暦年間）の「ほとんど真似の行列」で構成されていた出し物から、後期（天保時点）にはそれにかわり「車台」や「車引」などの曳屋台が登場するようになった[樋田, 2001: 11]。とはいえ、上野天神祭のような二層式四輪型屋台の豪華な曳山が登場するには至らなかった。この点について樋田は以下のように考察している。

江戸後期、行列中に「曳き物」や「釣り物」（屋台など）が多くなることは他国と軌を一にするが、津祭礼の場合は城の「京口門」通過の制約がある。背の高い町印などは斜め倒しなどで通ることは可能だが、祇園会や山王祭のような高鉾や高欄山車は到底望みえないのである。豪華さを表そうとして屋台を凝らすなど苦心しているが、城門の制約は大きな課題であった。[樋田, 2001: 12]

津八幡宮祭礼においては近世を通じて曳山の発達がみられなかった⁽²⁵⁾。上記において樋田はその理由を、城入りにおける城門の高さに制約があったからとしているが、上野天神祭も同様に城内入りをしており、そのために楼車の屋根を上下させる「万力⁽²⁶⁾」を組み込んでいたのである。したがって、技術的に決して不可能であったわけではなかった。

したがって、津八幡宮祭礼において「高鉾や高欄山車は到底望みえない」ことの理由は他に考えるべきだろう。それは、同祭の藤堂藩世界内での位置づけ、すなわち「神君高虎」およびときの藩主の威光を再確認するために行われる「藩祭」であったということが大きく関わっていたはずである。

津八幡宮祭礼における祭礼行列において、その出し物の趣向⁽²⁷⁾は、初期においては大名行列の真似や仙人の真似など「ほとんどが真似の行列もの」で占められていたのが、江戸後期になると「『能』を素材とする町が多く」となるという変化を示している[樋田, 2001: 11-12]。この変化は、津町人たちの文化度の高さを反映しているのは当然であるが、それと同時に、津町人のみならず「藩上層部・家臣の嗜好を反映している謡、謡曲の世界を中心に」[福原, 2003: 154] 構成されるというコードに則っていたとみることができる。出し物の趣向は藩主の嗜好を考慮し、テーマ性とストーリー性をつねに重視していたのである⁽²⁸⁾。その点において、この祭りは「藩祭」、すなわちなによりもまず藩主に対して披露すべき奉祝行事であったといえるのである。

これに対して上野天神祭の出し物の場合は、テーマ性とストーリー性を重視した練物として三之町筋の鬼行列が元禄期以降現在にまで一貫して伝えられているが、本町・二ノ町筋においては、江戸中期以降になると商業地区ならではの縁起物を各町それぞれが工夫し⁽²⁹⁾、やがて文政期(1804-1830年)頃になるとすべての町が楼車を出すようになる。

こうした両祭礼における出し物の変遷を比べると、両者の祭礼としての性格の違いは明白であろう。すなわち、津八幡宮祭礼は藩主催の威儀を正して催行される「藩祭」として位置づけられていたのに対して、上野天神祭は城下町人主導の「民祭」として、彼らの経済力と創意に任せられており、領主側はそれをもっぱら見物する立場にあったということである。藩庁城下町であった津においては、祭りは藩主の威光を示す機会という政治的重要性を帯びていた。それに対して、商都として位置づけられていた上野城下町においては、祭りは城下町民たちの経済力と自由な祭り創造のエネルギーに放任されていた。このような両城下町の藩世界内における位置づけの違いが、両祭礼の発達の道筋の違いを生み出したのである。これが、上野天神祭において曳山の登場をみる至った政治経済的要因であったと考えたい。いわば、最初から「民祭」として始まり、藩にとって

は見物対象であったことが、祭りの自由な発達を許したのであった。

2) 上野天神祭・津八幡宮祭礼と春日若宮祭礼－民祭・藩祭／公儀祭－

上記で検討した上野天神祭・津八幡宮祭礼と比べると、城和領における春日若宮祭礼が藤堂藩にとって有していた位置づけは大きく異なる。一言で言うと、伊賀・伊勢の両祭礼は藩主の上覧に供される惣町祭礼であったのに対して、城和の春日若宮祭礼は奈良奉行すなわち幕府主催の祭礼であり、藤堂藩にとっては他の大和国諸藩とともに祭礼行事に出仕する義務を有する「公儀祭」なのであった。

そのことは、『永保記事略』における同祭礼(「南都御祭礼」)に対する記事が、上野天神祭に比べて圧倒的に多いことから窺える。またその記述も、「勤番」「出役」などと記され⁽³⁰⁾、これが藤堂藩にとって幕府に対して果たすべき役目として認識されていたことがわかる。

そもそも春日若宮祭礼(おん祭)は、春日社の摂社である若宮社の祭礼であり、勅祭である春の春日祭に対して冬におこなわれ、神宮寺として春日社を支配していた興福寺の祭りとして、平安時代後期の保延2年(1136)始まった。その開始の事情は、当時大和国一円に広がっていた興福寺の荘園領が国衙領化されることへの危機感にあったという⁽³¹⁾。それだけに、「おん祭は当初から大和一国を意識した祭」であり、「大和一国が致斎の対象」となってきた[幡鎌・安田, 2016: 18]。またその行事も、6月初めの流鏑馬定から11月末の松の下の渡りまでじつに多彩で同時進行することもあるゆえに、「数年を経ないと見尽くすことができない」ほどのものであった[幡鎌・安田, 2016: 100]。さらに、雉・狸・兎・塩鯛などの供物(「掛物」)や馬をはじめ甲冑・弓矢・槍などの奉納物が大量に寄進されることが必要でもあった。

このような「大和一国を致斎の対象」とする春日若宮祭礼は、近世以降この祭りを主催するようになった幕府にとっても、寺社や大名の所領が錯綜し、地侍(大和武士)などの多様な権力が交錯

する大和国を統治する手段として重視されたのであった。

したがって、同祭に対する奉仕は、大和国に領地を有する諸藩の連帯責任で果たすべきものであったらしい。例えば、大和国最大の領地（当時12万石）を有する郡山藩において、元禄8年（1695）に藩主本多忠平が死去し、忌中につき祭礼役の人馬を出せなくなった際に、藤堂藩にその代役として「増馬」が命じられ、伊勢から差し出すことで応じている⁽³²⁾。

このように、藤堂藩の藩世界において、城和領は藩領の一部でありながら幕府の監督下にある大和国の一部としての意味合いを帯びており、その文脈上に「南都御祭礼」すなわち春日若宮祭礼が位置づけられていた。したがって、藤堂藩にとって春日若宮祭礼は、津八幡宮祭礼と上野天神祭があくまでも藩内の祭礼であったのに対し、幕府から課された国役として奉仕すべき「公儀祭」なのであった。

おわりに

－藤堂藩の藩世界における上野天神祭－

以上、藤堂藩の藩世界は、小宇宙盆地というレンジにおいて、津城下町を中心とする伊勢・上野城下町を中心とする伊賀・大和国を中心とする飛び地領としての城和領の三地域に分けることができ、それぞれを代表する祭りであった津八幡宮祭礼・上野天神祭・春日若宮祭礼の三祭礼を比べた場合、各々の地域が藤堂藩にとって有していた地政学的特性に応じた藩世界上の位置づけの違いがあった。

すでに記したように、津八幡宮祭礼は藤堂藩の「藩祭」、春日若宮祭礼は幕府の「公儀祭」としての性格を基本的に有しており、それぞれ自藩と幕府と祭礼が指向する対象は異なれど、どちらも藩にとっての公式行事として滞りなく務めるべき「役としての祭り」[吉田, 2020]という性格を有していた。これらに対して上野天神祭は、城下町民が願い、彼らが工夫を凝らした練物を次々に生み出すことで盛大な祭礼行列が発達していったのであり、藩主および藩の重臣たちは上野城内においてそれを楽しみとして見物する側にあったので

あった。

また、『永保記事略』のなかには上野天神祭と春日若宮祭礼の記事がみえるが、その記述の分量と内容からは、両祭礼の藩にとっての位置づけの違いが明確に読み取れる。上野天神祭に比べて春日若宮祭礼のほうが記述が倍近くあり、また比較的規則的に毎年の人馬等の出仕が記録されている。それに比べて上野天神祭の記述は、藩主の上覧や下賜物、あるいは開催延引の記録となっている。こうした祭礼関連記事の違いからも、春日若宮祭礼が藩にとっての公的役目の対象であり、上野天神祭は城下町民による見世物として民政上の取扱い対象に留まっていたことがわかる。

あらためてまとめると、藤堂藩の藩世界において、津八幡宮祭礼は「藩祭」、春日若宮祭礼は「公儀祭」、上野天神祭は「民祭」として、それぞれの藩政上の性格は大きく異なっていたのである。そしてそのことが、上野天神祭において曳山（楼車）が十分に発達した理由への答えとなる。もとより公儀祭であった城和の祭りについては、それが民衆の関与に頼むようになるのは明治以降を待たなければならぬ[幡鎌・安田, 2016: 150]。そこで津と上野の祭りを比べると、どちらも城下町の惣町祭礼ではあったのだが、津八幡宮祭礼における祭礼行列はなによりもまず藩主に対して披露すべきパフォーマンスだったのであり、藩上層部の趣味に適うようなテーマ性とストーリー性のコードに縛られていた面が強かった。ところが、上野天神祭は城下町民主体の祭礼行列であり、藩主および家臣たちにとっては「気が向けば」見物する娯楽のひとつとして（儉約令は別として）半ば放任されていた。そうした藩世界内の位置づけのおかげで、三筋町町人たちはその経済力と商業ネットワークの下で当時最新の祭礼文化を積極的に取り入れることができた。それが祭礼練物の自由な発達を可能にし、近世城下町祭礼の典型的な発達を可能にした。その到達点が、化政期に完成した楼車たちだったのである。

注

- (1) 「印は町々の出し物の先頭に立つ作り物であり、練物を出す町内を表示する『町の標』とみなされ

- ている。…本質的には印こそが山・鉾・屋台の祭りの核心をなすものであり、鬼行列や楼車は印に付いてそれを賑わし囃す存在だったのである。」[植木, 2001a: 246-247]
- (2) 「練物や出しや作り物（曳物・担ぎ物など）から山・鉾・屋台への展開は近世の都市祭礼が等しくたどった道程だったのである。」[植木, 2001a: 246]
- (3) ただし、北陸地方の曳山祭に詳しい宇野によれば、「これらの由来にはいくつかの問題が残る」としているものの、「御車山が前田利長の時代に始められたことは確か」だとする [宇野, 1997: 137; 142]。
- (4) 「前期のような屋台では、享保六年の町触に抵触してしまい、せっかく造ってもすぐに禁止されることは自明です。そのため、前期屋台の機能を二基の屋台に分散することによって、町触をかわそうとしたのではないのでしょうか。」[作美, 1996: 113]
- (5) 天下祭りが徳川吉宗の享保の改革によって規模縮小された事情について、作美は吉宗の個人的嗜好の影響を指摘している。「紀伊家には豪華な曳山を好み風潮があったのかもしれませんが。このような状況のもとで育った吉宗にとって、一〇〇基にも及ぶ豪華な（悪く言えば派手な）曳山を見ることは、彼の意にも反するし、さぞかし退屈だったのではないのでしょうか。」[作美, 1996, 88]
- (6) ただし、正確にはこれに伊賀南部の名張2万石と、津南部の久居5万石、それに関東下総3000石が加わるが、名張は藤堂本家に対する支流の名張藤堂家（藤堂宮内家）が家臣として代々治め、久居は築城を許されなかったものの、大名格を有する支藩（久居藩）であったことから、いずれも藤堂本家の直接支配する世界に含めずに論じる。
- (7) 「なお藤堂藩という藩名であるが、従来は津藩・安濃津藩などともよばれたが、藩領が伊勢国内八郡以外に伊賀一国・山城国相楽郡・大和国内四郡・下総国香取郡にもひろがることから、小著では特定の地名を冠することを控えた。」[藤田, 2009: 5]
- (8) ただし、上野城の天守閣は建設途中の慶長17年（1612）に暴風雨のため倒壊し、以後再建されぬまま無天守の城として幕末を迎えた [伊賀市, 2016: 31]。とはいっても、その堅固な石垣や掘割と城内屋敷等はそのままで、軍事施設としての機能になんら支障はなかったはずであるから、実質的に「一国二城」を幕府から特例として容認されていたとみるべきだろう。
- (9) 藤堂藩の藩世界研究の先鞭をつけた深谷克己は、これを「〈総合研究型〉の藩政史」と呼んでいる [深谷, 2002: 7]。
- (10) 例えば、伊賀と伊勢について、「現在でも、同じ三重県でありながら、伊賀と伊勢では言葉や文化が違うことは夙に指摘されている」 [東谷, 2014: 44]。
- (11) このうち、津は伊勢湾に面した港町であり、「盆地」とするには違和感を覚えるかもしれないが、この点についても米山は、「沿岸に認められる大小の入江の奥の河口の沖積原を中心に三方を山に囲まれた地域も、いわば小盆地宇宙を半分に切断して、その半ばを海に譲った形、つまり擂り鉢状の半分が海になっていると考える」ことでその文化的ユニット性を捉えるべきだとしている [米山, 1989: 15]。
- (12) 「これは、高次の指示を受けて…城代・家老ら藤堂家重臣が連名で伊賀・伊勢・城和領の各加判奉行に発給したものであり、藤堂家の地方支配の基本理念を示したものであった。」 [伊賀市, 2016: 64]
- (13) ちなみに、伊賀上野における藤堂家菩提寺は城下寺町の上行寺であり、歴代藩主の位牌が祀られている [上野市（編）, 2002: 745]。
- (14) 現在おこなわれている祭りは「津まつり」であり、同祭 HP [津まつり実行委員会 HP] では津八幡宮祭礼を起源とする「約380年の歴史を誇る伝統行事」とされるが、これは戦後の昭和43年（1968）に津市が主導し観光振興祭として立ち上げたものである。近代以降における八幡宮祭礼は戦時下で中断し、また市街地の7割以上を失った空襲の際に「各町の山車や屋台はすべて焼失」してしまっており、伝統祭礼としての連続性はこの時点で完全に途切れている。
- (15) 「藤堂藩は山城国相楽郡と大和国添上・式上・山辺・広瀬・式下の各郡を管轄し、定期的な土砂留め役人の巡回に加え、植林などの土砂流出防止策をとった。藤堂藩の管轄下には藤堂藩領以外の村も含まれるが、領主に関係なく土砂留めが実施された。」 [東谷, 2009: 110-111]
- (16) 「年中行事のなかでも、奈良を代表するものといえば、やはり『おん祭り』と『薪能』と『お水取り』とであろう。」 [奈良市史編集審議会（編）, 1986: 235]

- (17) 延宝7年(1679)11月11日の条に「南都御祭禮御家中々例は十三疋二有之候」とある〔上野市古文献刊行会(編), 1974: 81〕。
- (18) 寛文11年(1671)11月12日の条に「侍中も五人相増都合十人出候事」とあるが、これは郡山藩主本多正勝の死去による祭礼不出仕にともなう臨時の措置である〔上野市古文献刊行会(編), 1974: 55〕。
- (19) 「津藩は烏毛の槍鞘に槍印は紙五枚、槍持ちは対の場連草の羽織に銀色の張抜の笠」であったという〔幡鎌・安田, 2016: 127〕。
- (20) 「押(おさえ)」とは、「行列のしんがりを勤める者」〔植木, 2001b: 333〕ということらしいが、ここでは記述の順序から行列の先頭と思われる。
- (21) さらに後には、「徳居町民による上野天神祭練物への参加は、三之町三ヶ町に百年程遅れて参加したと伝えられ、その時期は寛政年間(一七八九～一八〇一)といわれている」〔久保, 2001: 260〕。
- (22) 「ダンジリを『楼車』と書くようになったのは明治以降のことである。早くは『だんじり』、文化の頃から『台尻』『壇尻』と表記されるようになる。」〔植木, 2001a: 257〕
- (23) 「関連史料が文化から文政にかけて集中的に残ることから、楼車の多くは一九世紀前期にほぼ完成をみたものと考えられる。」〔植木, 2001a: 258〕
- (24) 「天神祭礼御覧無之 老中其外例年見物致候者ハ無用是迄見物不仕候者共御用屋敷へ見物候様被仰出」〔上野市古文書刊行会(編), 1974: 119〕
- (25) 上野天神祭に比すべき曳山が登場するのは、藩政期が終了し明治期以降を待たなければならない〔まつり・祭・津まつり展実行委員会(編), 2006: 98-99〕。
- (26) 「巻取万力」「すり揚げ万力」などと呼ばれ、現存する楼車では鍛冶町の「二東」・福居町の「三明」に残っている〔上野市, 2002: 846; 852〕。
- (27) 江戸時代を通じて、各町出し物は1番から10番に分かれていた。その前期・後期における具体的な出し物一覧は樋田〔2001: 9〕を参照。
- (28) 例えば、江戸時代後期の祭礼行列を描いた「伊勢津八幡宮祭礼図巻」にある山之世古町の練物〔まつり・祭・津まつり展実行委員会(編), 2006: 53〕は、主題が「出世山姥」で、2挺の鉞をぶっちがいにした町印+供の猿に曳かれた四輪台の上に熊(?)の背中に乗る「金時」+「婆」を乗せた担ぎ屋台という「一連の構成で足柄山の金太郎のストーリーを見せる」〔植木, 2001a: 254〕。
- (29) 例えば、享保16年(1731)には中町が「鷹匠」から「幌武者」に変更した〔上野市古文書刊行会(編), 1990: 31〕が、宝暦元年(1751)には小玉町が「七福神」に替え〔上野市古文書刊行会(編), 1990: 94〕、宝暦6年(1756)には向島町が「花鉾」に替え〔上野市古文書刊行会(編), 1990: 122〕、そして宝暦9年(1759)には中町から「其神山」(おそらく最初の楼車)が出される〔上野市古文書刊行会(編), 1990: 140〕。
- (30) 例えば、「南都御祭礼勤番 仲ヶ間申談之上順番等之定出来候之事」(寛永21年1月23日)、「南都祭礼出役并出馬等之義書付を以被 仰出之」(寛永21年9月2日)など〔上野市古文献刊行会(編), 1974: 524-525〕。
- (31) 「興福寺の僧たちは、国司支配の再現に反対し現状の承認・継続を求めて朝廷に『大訴』を起こした、そしてその訴訟が達成されるようにと春日若宮神に『立願』しておん祭を始めた、あるいは『大訴』が勝訴に終わったことの報賽としてのおん祭を始めたと考えられるのである。」〔幡鎌・安田, 2016: 18〕
- (32) 「南都御祭礼之時分郡山方御忌中ニ付人馬務不申候而増馬之儀伊州江申来候ハ、先年之通伊勢附る出し候様被 仰出候事」(元禄8年11月14日)〔上野市古文献刊行会(編), 1974: 171〕

参考文献

- 市川秀之・武田俊輔, 2017, 『長浜曳山祭の過去と現在－祭礼と芸能伝承のダイナミズム－』おうみ学術出版会。
- 植木行宣, 2001a, 『山・鉾・屋台の祭り－風流の開花－』白水社。
- 植木行宣, 2001b, 「上野天神祭の成立と発展」上野市教育委員会(編)『上野天神祭総合調査報告書－三重県指定無形民俗文化財－』: 328-346。
- 上野市(編), 2002, 『上野市史－民俗編 下巻－』。上野市教育委員会(編), 2001, 『上野天神祭総合調査報告書－三重県指定無形民俗文化財－』。
- 上野市古文献刊行会(編), 1974, 『永保記事略－藤堂藩城代家老日誌－』同朋社。
- 上野市古文書刊行会(編), 1990, 『上野町旧記目録』同朋社。
- 宇野通, 1997, 『加越能の曳山祭』能登印刷出版部。
- 伊賀市, 2016, 『伊賀市史 第二巻－通史編 近世－』。
- 久保文武, 2001, 「鬼行列の成立」上野市教育委員会

- (編), 2001, 『上野天神祭総合調査報告書－三重県指定無形民俗文化財－』: 256-261。
- 作美陽一, 1996, 『大江戸の天下祭り』河出書房新社。
- 白井進, 2001, 「印と桜車の懸装品」上野市教育委員会(編), 2001, 『上野天神祭総合調査報告書－三重県指定無形民俗文化財－』: 170-208。
- 菅原洋一, 2009, 「『津八幡宮祭絵巻』の世界」三重大学歴史研究会(編)『藤堂藩の研究－論考編－』清文堂: 195-227。
- 奈良市史編集審議会(編), 1986, 『奈良市史－通史編三－』吉川弘文館。
- 幡鎌一弘・安田次郎, 2016, 『祭礼で読み解く歴史と社会－春日若宮おん祭の900年－』山川出版社。
- 東谷智, 2009, 「藤堂藩伊賀国の役割と藩政機構－城和領と広域行政をめぐって－」三重大学歴史研究会(編)『藤堂藩の研究－論考編－』清文堂: 95-122。
- 東谷智, 2014, 「藤堂藩の藩政と伊賀」三重大学歴史都市研究センター(編)『地域社会における「藩」の刻印－津・伊賀上野と藤堂藩－』清文堂: 43-51。
- 樋田清砂, 2001, 「総説『津八幡宮祭礼の成立と展開』」上野市教育委員会(編)『上野天神祭総合調査報告書－三重県指定無形民俗文化財－』: 6-12。
- 深谷克己, 2002, 『津藩』吉川弘文館。
- 福井健二, 1974, 『上野城郭図集』日本古城友の会城郭文庫。
- 福原敏男, 2003, 「津八幡宮祭礼の史料と画像－幕末惣町祭礼の一事例－」『国立歴史民俗博物館研究報告』98: 135-156。
- 福原敏男, 2004, 「祭礼の唐人－朝鮮通信使以前－」まつり・祭・津まつり展実行委員会(編)『まつり・祭・津まつり－ニューヨークから里帰り「津八幡宮祭礼絵巻」－』: 106-114。
- 藤田達生, 2009, 「序章 藤堂高虎と初期藩政史研究」三重大学歴史研究会(編)『藤堂藩の研究－論考編－』清文堂: 3-42。
- まつり・祭・津まつり展実行委員会(編), 2006, 『まつり・祭・津まつり－ニューヨークから里帰り「津八幡宮祭礼絵巻」－』。
- 吉田竜司, 2020, 「『役としての祭り』から『市としての祭り』へ(1)－『役』としての近世山口祇園会－」『龍谷大学社会学部紀要』57: 33-50。

The Feudal World of the Tōdō Domain and the Ueno Tenjin Festival: A Festival for the Domain, a Festival for the Shogunate and a Festival for the People

Ryuji Yoshida

The Ueno Tenjin Festival, which developed in the castle town of Iga Ueno, is a typical example of a modern castle town festival that evolved in early modern times. Such festivals, known generically as *hikiyama matsuri* (festivals of decorated floats pulled by hand) became established in the latter Edo period. From the perspective of feudal domain research, this paper examines the kind of social significance these festivals had for ruling feudal clans.

The Tōdō clan, which controlled the castle town of Iga Ueno in feudal times, ruled over a wide area spanning the three domains of Tsu, Iga, and Jōwa, each having a different geopolitical character. The Tsu Hachimangu Shrine Festival, the Ueno Tenjin Festival, and the Kasuga Wakamiya “Onmatsuri” Festival that developed in these three domains were all representative of their respective “small basin universes.” A comparative study of the nature of these festivals in the feudal world of the Tōdō domains reveals that the Tsu Hachimangu Shrine Festival served as a “domain festival” for showcasing and reaffirming the power of the ruling clan; the Kasuga Wakamiya “Onmatsuri” Festival was an “official festival” for the shogunate’s rule of Yamato Province that was obligatory to attend; and the Ueno Tenjin Festival was a “folk festival” that the castle town’s people were free to organize according to their economic power and creativity. It was due to these differences in standing within the feudal world of the time that the Ueno Tenjin Festival later evolved into a *hikiyama matsuri*.

〈書 評〉

マーク・コヤマ, ジャレド・ルービン 著, 秋山勝 訳

『「経済成長」の起源－豊かな国, 停滞する国, 貧しい国』

(草思社, 2023 年)

李 復 屏

国連の人口推計によれば, 2025 年において地球上約 80 億人口のうち, 先進国の人口は約 12 億にすぎない⁽¹⁾。言い換えれば, 70 億近い人びとの生活を改善するには, 依然として経済成長させる必要がある。先に豊かになった先進国はいかにして豊かになったのか。その経験が途上国の人びとにとって参考になるものがないのか。

本書の狙いと構成

本書はこの問いに答えようする一冊である。本書は, Mark Koyama and Jared Rubin, 2022, *How the World Became Rich (1st Edition): The Historical Origins of Economic Growth*, Polity Press Ltd. の全訳である。著者 Mark Koyama (George Mason University) は, 近世ヨーロッパにおける宗教台頭と国家発展を主要な研究テーマとする, イギリス生まれの経済史学者である。もう一人の著者 Jared Rubin (Chapman University) は, 政治制度と宗教制度の関係が経済発展における役割を研究する経済発展史学者である。政治制度と宗教が経済発展との関連に主な関心をおく著者たちによって執筆された本書は, 世界がどのようにして豊かになったのか, あるいは持続的な経済成長ができる要因とは何かということを明らかにしようとするものである。本書の関心は, 特に 18 世紀から 19 世紀のイギリスの経済発展の起源に向けられている。それはイギリスが近代に起きた経済成長の中心地であると著者たちが認識しているため

だ。

上述の問いに答えるために, 著者たちはこれまで数十年にわたる社会科学者による膨大な研究成果を統合し, 二部に分かれて考察した。第Ⅰ部では, 経済成長の要因として地理, 制度, 文化, 人口, 植民地というカテゴリーごとに, 関連文献を整理した。第Ⅱ部では, 主に第Ⅰ部で述べられた各要因に基づき, 産業革命がなぜイギリスで起こったかを説明しようと試みた。そして, 産業革命後のアメリカやソ連, アジア諸国の経済発展の歴史も概説した。本書で取り上げられた研究成果は, 研究分野が異なる研究者による, 異なる地域, 異なる時代に関して, 異なる視点からの分析であるため, これらの研究結果を安易に関連付けて, 特定の地域の経済発展を説明するにはどれだけの説得力があるかと疑問に感じるが, 世界の様々な経済発展パターンを考察する手掛かりを与えてくれる貴重な研究 (特に第Ⅰ部でのレビュー) が多く含まれているため, 以下では第Ⅰ部各章の内容を中心に紹介する。第Ⅱ部の各国経済発展の歴史を知るには, 本書での概説より, 一貫性をもって考察した専門書のほうが理解しやすいと評者が考える。

本書の内容

地理: 幸運な地理的条件はあるのか

この章でまず取り上げられたのは, 経済発展のパターンを説明するには, 地理と気候が重要な役割を担っていると主張する『銃・病原菌・鉄』(ジャレド・ダイヤモンド著, 1997 年) である。大陸の軸の相対的な長さや疾病環境, 赤道からの

(1) 大泉啓一郎「開発途上国の人口動態の現状と展望」国際協力機構 (JICA) www.jica.go.jp (200607_soc_01PDF), 2024 年 10 月 5 日閲覧。

距離、海岸や河川へのアクセスといった要因が、長期的な経済繁栄に大きな影響を与えるとダイヤモンドが説いている。例えば、ヨーロッパ人がなぜアメリカ大陸を簡単に征服できたのか。ダイヤモンドの答えは地理だった。ヨーロッパ人はアメリカ大陸原住民にとって致命的な病原菌を持ち込んでいただけでなく、優れた武器と技術もあったからだ。では、なぜユーラシア大陸の社会が技術的に進んでいたのか。ダイヤモンドはアメリカ歴史学者アルフレット・クロスビーの説を援用して、水平方向のほうが気候の変化に乏しいため、技術や知識は垂直方向よりも水平方向に広がっていきやすいと説明している。

経済発展にとってもう一つ重要な地理的な要因は「疾病負荷」(疾病で失われた生命や生活の質の総合計)である。これは世界最貧国の経済発展にとって、今日でも大きな意味をもつ。例えば、サハラ以南のアフリカ熱帯地域に広がる「マラリア・ベルト」に位置する国々は、依然として低開発のままの状態に置かれているが、ほかの条件がすべて同じなら、マラリアに感染している人口の割合が高い国の経済成長率は、そうでない国に比べて約 1.3% 低いという研究がある。

市場規模も経済発展にとって非常に重要である。アダム・スミスは『国富論』の中で、市場規模が大きくなればなるほど、職業の専門化と分業の範囲は広がっていくと論じた。つまり、市場規模の拡大自体が生産性の向上と経済成長の源泉になりうるというのだ。しかし、モノや人の移動が容易でない場所では市場は発達しにくい。内陸に位置する国や、海に面していても海岸線が限られている国は、海に出られなければ、海外の国へ物質を輸出できない。そのため道路や鉄道網に頼るしかないが、経費が高いうえに維持も容易ではなく、しかも近隣諸国によって遮断されたり、封鎖されたりする可能性もある。

市場規模の拡大や交通網の整備が経済発展に大きな影響を与えた例として、ローマ帝国、中国、イギリスがある。ローマ帝国は地中海沿岸を征服した後、その経済が市場拡大による成長期を迎えた。中国の華やかな王朝時代の経済成長は、もっぱら京杭大運河の整備に負っていた。イギリスも

18 世紀からの道路や運河の整備、蒸気機関と鉄道の導入によって、急速に工業化へと向かった。

総じて、著者たちは産業革命以前の時代において、経済発展のパターンを説明するうえで、地理条件による影響を否定することができないと認めている。特に鉄道が普及する 19 世紀半ばまでは水上輸送が圧倒的に有利であり、水上輸送の料金は陸上輸送の 20 分の 1 ですむ場合も少なくなかったため、経済成長をとげるうえで、水路へのアクセスは重要な構成要素だったと考えられる。

制度：経済成長は社会制度しだい

この章では、主に財産権、法制度、政治制度が人びとの生活の中でどのような役割を果たしているかを説明している。ヨーロッパにおける議会制の形成過程や戦争の国家財政への影響に関する研究なども紹介している。なぜ制度が経済成長にとって重要なのか。それは、制度が日々の生活で人びとが従う「ゲームのルール」であり、政治、経済、法律、社会、宗教など、様々な「ゲームのルール」は人々の行動を左右するインセンティブを生み出し、経済活動に影響を与えるのだ。経済成長を後押しできる重要な制度は、法の支配を維持し、財産権を保護するものである。このような制度を持てるかどうかは、長い歴史の中で形成されてきたその社会の政治制度と法制度との結びつきにかかっていると著者たちはいう。

財産権の保護や法制度の維持は交易ないし経済発展にとっての重要性がいうまでもない。これに関する研究への概説を省略させて頂く。特筆すべきなのは、著者たちが政治制度の重要性をとくに強調しているのだ。経済成長にとって、民主主義国家であるかどうかよりも、国家権力が制限されているかどうかのほうがはるかに重要であり、非民主主義でも、連立政権に参加する政党の幅の広さや、政権が実業家や資本家の利益を代表しているかどうか重要であると。

著者たちは政治制度の重要性を説明するには、『国家はなぜ衰退するのか－権力・繁栄・貧困の起源』(Acemoglu and Robinson, 2012)を取り上げた。この本の中で、政治制度が経済成長にとって「良い」か「悪い」かは、その制度が「包括

的な政治制度」であるか、「収奪的な政治制度」であるかによって決まると説いている。包括的な政治制度のもとではすそ野の広い経済的インセンティブと機会が創出され、政治権力は広い範囲にわたって配分される特徴がある。また、Acemoglu and Robinson は『自由の命運－国家、社会、そして狭い回廊』（2019年）で、包括的な政治制度は影響力のある利益集団や腐敗したエリートを抑圧できる国家（政治共同体）によって実現が可能だと主張している。しかし、過剰なほど強力な国家が存在すれば、包括的政治制度そのものが崩壊してしまうため、国家権力の増大と並行して市民社会を発展させなくてはならない。なぜなら、国家権力に制限を加えられるのは市民社会だからだ。社会に対して国家が強くなりすぎると、独裁的な統治や収奪的な政治制度が生み出されてしまう。とはいえ、国家が力をなくしてしまえば無政府主義や部族主義がはびこったり、満足な公共財の提供ができなくなったりする。Acemoglu and Robinson にとって、前者の状況は中国のような社会であり、後者はサハラ以南のアフリカの大半の国でみられる貧困と停滞を説明するものである。

「制限的政府」の出現こそ、ヨーロッパの政治制度が産業革命に向かっていく際に起きたもっとも大きな変化だと著者たちは主張する。中世後期に台頭した議会は王権を制限できる政治集団で、支配層に属する聖職者、土地所有貴族、都市ブルジョワジーの三者によって構成されていた。1200年ごろのイングランドでは最大の地主としての国王に、領地収入による「自活」が求められていたが、国王は戦争資金のために諸侯らから徴税する権限があった。しかし、国王は徴税の権限を自身の利益に濫用したため、軍事力を持つ諸侯らの反乱を招いた。13世紀のイングランドで有力な諸侯らは国王の権限－とくに同意なしに徴税する権利－に一定の制限があることを国王に認めさせたことによって議会が出現した。また、好戦性という文化的な性向はヨーロッパの軍事をほかの地域よりも激しくさせ、戦争が軍事技術の革新を促し、進んだ軍事技術はヨーロッパがほかの地域を植民地化する際に優位に立つことを可能にした。

文化：人を豊かにする文化、貧しくする文化

この章では、文化が「学習された一連の行動ルール」だという定義を援用した。経済成長にとって「文化が重要である」という主張の代表として取り上げられたのは、マックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（Weber, 1905/1930）である。著者たちのヴェーバーへの理解によると、カルヴァン派の予定説という教条に従うことによって、人びとはいっそう勤勉に励み、それまで以上に貯蓄に務めるようになり、そのことが結果的に「資本主義精神」に結び付いた。しかし、倹約者の増加が経済成長の原動力とは考えにくいし、文化的または宗教的価値が経済的成果に影響を与えたということを、数量的な検証によって立証できなかった。プロテスタントの労働倫理が経済成長との間に因果関係がみられなくても、プロテスタントと経済成長を結びつける別のチャンネルがあると著者たちは主張する。19世紀初頭のプロイセン各州のプロテスタントの割合と識字率との間に正の関係性を示したのだ。しかも、こうした地域は経済的に豊かになっていたことが確認され、プロテスタンティズムと所得および産業関連の雇用との間に正の関係が存在事実も解明した。

プロテスタントは識字率などとの間に正の関係がみられる研究がある一方、研究者たちは、大半のイスラム社会の特徴である宗教と政治の混在と、イスラム法への固執が中東の経済成長の可能性を大きく制限してきたと示唆する。つまり、イスラム教は政治の領域を介して、経済成長に負の影響を及ぼしていたようだ。それはイスラム教が支配を正当化することに長けた宗教だからだ。イスラム教義には、信者はイスラム教の教えに準じて行動する統治者には従うべきだが、そうでない統治者にはその必要はないというものがある。そのため支配者にとって、イスラム教は正当性を授けてくれる魅力的な源泉だった。その見返りとして、宗教の権威者たちは政治的意思決定に自身の意見を反映させることができた。聖職者は強力的な利益団体であり、宗教的権威者はイスラム教の知識の伝達・解釈権を独占するために、過去1000年でもっとも重要な発明である印刷機を社

会に持ち込むのを阻止することさえできた。また、中東の政情不安をめぐる説明として、支配勢力から排除された聖職者がつねに存在し、彼らは過激化するおそれがあるというものがある。

宗教と同様、信用、ジェンダー規範、結婚規範なども、政治や法律を介して経済発展にたびたび影響を与えてきた。また、文化の永続性は長期的な経済発展に影響を与える決定的な理由だと著者たちは指摘する。ある文化の特性は、その社会で暮らす子孫たちのものの見方にも影響を与えるためだ。

人口：人口動態と経済成長

人口動態と経済成長との関連を説明する著作として、18 世紀後半にマルサスが著した『人口の原理』（『人口論』）がある。マルサスの人口圧力説を次のようにシンプルにまとめることができる。一人当たり所得がある水準 y を超えると、人口が増加する。人口の増加は生活資源を圧迫し、一人当たり所得を低下させる。所得の低下は人口を減少させ、所得水準は y 地点に戻る。つまり、人口が制限されなければ生活資源は必ず不足するのだ。

実際、黒死病などによる大きな人口変動を除けば、産業革命以前の社会はマルサスの均衡を中心に変動していた。1500 年までの世界の特徴の多くがマルサスの枠組みで説明できる研究もある。具体的にいうと、農業への移行が早かった国ほど、1500 年の時点では生産性の高い土地と高い人口密度を有していたが、そのような国の一人当たり所得は必ずしも高くなかった。

総じて、経済をめぐる人類の歴史の大半は、出生と死亡という人間の基本的事実支配されてきた。マクロレベルでは、産業革命以前の歴史の浮き沈みは、少なくとも部分的には人口動態によって決定された歴史家はみている。

植民地：植民地と搾取の問題

植民地によって西ヨーロッパは豊かになったと一般的にいられている。その理由は、搾取である。植民地大国は、支配した領土から天然資源を奪い取っていた。貴金属（南アメリカ）、天然ゴ

ム（コンゴ）、香辛料と砂糖（インドネシア）、石油（中東）、そして奴隷などである。このような搾取は二つの結果をもたらした。一つは安価な原材料と労働力を植民地から得て、西ヨーロッパ経済の劇的な発展を可能にしていた。一言でいうなら、ヨーロッパの工業化は広大な植民地帝国なしには考えられない。もう一つは、天然資源が収奪された結果、植民地国は貧困にあえぐようになった。しかし、西ヨーロッパの工業化が植民地主義のおかげなのかと著者たちは疑問を示しつつ、「それをめぐる証拠はさまざま」だとの一言に留まり、のちの第Ⅱ部ではイギリスの産業革命の過程で綿花産業における奴隷労働の貢献が限られている研究があると。この章では、植民地が西ヨーロッパの工業化にもたらした影響ではなく、植民地化が被植民地に残された負また正の遺産に焦点を当てた。

植民地化が被植民地にもたらした弊害としていくつかある。まず、奴隷貿易で痛めつけられた社会では不信と不安の文化が生まれた。人びとは同じ民族や地方政府に対する信頼度が低い。この事実はアフリカの経済発展に悪影響を与えてきた。信用は交換にとって欠かせない要素なのだ。また、奴隷貿易の影響を強く受けた地域では、部族間で激しい分断が現在でも深まっている。というのは、多くの部族がひしめきあって暮らしているアフリカでは、奴隷狩りで利益が得られる地域の場合、地元の部族集団は互いに略奪しあうことで利益を得ようとするのだ。その結果、村や部族間の結びつきが希薄になり、部族間の同盟や婚姻による交流が減り、時間とともに部族の数が増えていった。部族間の分断は内紛を引き起こし、公共財の提供が先細り、他者に対する信用はますます低下していく可能性がある。

ヨーロッパの入植者は被植民地に収奪的な制度も持ち込んだ。入植者は資源の採取量を最大化するために、強制労働などの残忍な手段を用いて、採掘された資源のほとんどは宗主国に送られていった。このような収奪的な制度が持ち込まれた土地では、先住民の権利はきわめて制限され、公共財への投資も採掘を容易にするもの—たとえば、鉱山から港までの道路の整備などに限られる傾向

があった。脱植民地後に成立した政府の多くも、この種の制度を存続させた。

植民地化が被植民地の経済発展に積極的な影響もいくつかもたらした。アフリカのマラリア・ベルトのように、ヨーロッパ人に適さない気候の土地に収奪的な制度が持ち込まれたが、アメリカやオーストラリアの東海岸など、ヨーロッパと同じような温暖な気候の地域には多くのヨーロッパ人が移住してきたため、彼らはその大陸の経済成長に必要な不可欠な法律や政治、宗教に関連する制度を持ち込んだ。また、宗主国は往々にして、鉄道などの近代的な輸送技術や教育制度、最新医療を植民地にもたらしていた。プロテスタント系の宣教師は大衆教育をはじめ、大量印刷や新聞、さらには市民社会の形成の後押しに貢献していたと著者たちは指摘する。

産業革命：なぜイギリスだったのか

第Ⅰ部でまとめられた経済成長に影響を及ぼす各要因に基づき、第Ⅱ部では「世界はどのようにして豊かになったのか」という問いへの答えとして、それがイギリスの産業革命から始まったと著者たちが説いている。1700年当時、世界の経済はどこでも持続的な成長の兆しを見せていなかった。それまでの社会は、マルサスの人口圧力的な均衡を中心に変動していた。しかし、18世紀から19世紀にかけて、北西ヨーロッパでは経済の構造的な変化が起きた。つまり農業から工業やサービス業への移行が始まった。それに伴う技術革新のスビートも大幅に向上した。イギリスの産業革命によって、最終的に19世紀半ばに近代的で持続的な経済成長をもたらしていた。その結果、19世紀前半以降、世界はマルサスの圧力から脱出して昔よりも豊かになり、何十億もの人びとが貧困から解放されてきた。

では、なぜ産業革命は中国やオランダなどではなく、イギリスで起こったのか。それは、産業革命に必要なすべての条件がイギリスに備わっていたからだと著者たちは主張する。まず、産業革命の前提条件として、政府権力が制限されている議会制による統治、大規模な国内経済、大西洋経済圏へのアクセス、高度な技術を持つ大勢の機械労働者が存在することが挙げられた。ヨーロッパや世界のほかの地域でもこれら条件のいくつかを備えていた国はあったが、これらの条件はすべて必要だった。すべての前提条件は相互作用して、ひとつに重なってはじめて意味を持つのだ。これらの条件のすべては産業革命前夜（1750年前後）、イギリスに備わっていた。それに加えて、イギリスの熟練労働者の「産業的啓蒙主義」精神－人類をよりよくするために世界を変革できるという考え－およびその精神に基づくイノベーションの進展は、イギリスが他国に先立って工業化することを可能にした。

本書が全体を通して主張しようとしているのは、地理、制度、文化、人口動態、植民地などの要因が相互作用によって地域の経済発展に影響を与えてきたが、北西ヨーロッパが世界のほかの地域より先に豊かになったのは、それらの要因のうち、制度とくに制限的政府である議会制による統治が中心的な役割を果たしたのだ。また、各要因の相互作用のうち、制度の発展と文化との相互作用が重要だった⁽²⁾。イギリスの産業革命において、奴隷労働の貢献が限られていて、その議会制による統治や啓蒙文化などの役割が重要だったと著者たちは強調している。

評者の疑問

しかし、果たしてそうだったのか。植民地から得た労働力と資源がヨーロッパの工業化にとっていかに重要だったのかを、膨大な研究レビューから評者はむしろ読み取れた。各要因のうち、ヨーロッパの経済成長に制度や文化が果たしてきた役割は確かに大きかった。しかし、それよりも重要だったのが地理かもしれない。制度や文化は、地理によって形づけられると考えるためだ。本書でも述べたように、地理は制度の発展を方向づけてきたのだ⁽³⁾。以下では、本書に対して気になった

- (2) この主張はヨーロッパ（イギリスを含む）がなぜ先に豊かになったかを論じている章（第7章「北西ヨーロッパ」や第8章「産業革命」）だけでなく、本書全書を通して多くの箇所而言及している。
- (3) 本書第Ⅱ部「北西ヨーロッパ」の「地理は制度の発展をどのように方向づけてきたのか」ご参照。

点をいくつか述べさせて頂く。

生産量は、何によって決まるか

経済学者であれば、生産活動を表現する下記生産関数に馴染みがあるはずだ。生産量は生産要素の投入量（労働者、機械などの資本という資本蓄積）と生産性の改善要因（技術、生産活動に関わる様々な環境・制度）によって決まると考えられる。

生産量 = f {資本蓄積（労働者、機械などの資本）、生産性（技術、環境・制度）}⁽⁴⁾

この関数が教えてくれるのは、北西ヨーロッパが豊かになった要素として、少なくとも資本蓄積の増大と生産性の向上という二つの側面から考えるべきなのだ。しかし、本書は資本蓄積の増大にほとんど触れず、生産性の向上要因を強調している。植民地から得た労働力と資源は最も基本的な生産要素であり、ヨーロッパの資本蓄積に無視できない貢献してきたはずだ。植民地帝国によって西ヨーロッパは豊かになったという一般論に疑問を抱くなら、その一般論をめぐる「さまざま」な研究結果も紹介すべきなのだ。

消費者革命は、どのようにして起こったのか

いうまでもなく、生産の拡大は消費の拡大を伴う。逆に言えば、消費の拡大がなければ、生産も拡大できない。生産と消費が共に拡大して、はじめて市場が拡大していくのだ。18世紀のイギリスがほかの国よりも繁栄を享受できたのは、「国内市場の拡大と統合が進展したおかげだと断言している」と著者たちはいう（p.268）。この時期にイギリスでは「消費者革命」も起こった。消費者革命とは、家庭内生産とその生産物の消費から、市場志向の生産と消費へと移行することを意味する。たとえば、今まで家庭で作っていた服が既製品として購入するようになった。簡単に言えば、個人の生活が市場志向に変わったのだ。消費者革

命の結果、消費習慣そのものが変化していた。耐久消費財を所有する世帯数が1675年から1725年までの50年で著しく増大した。片手鍋、カトラリー、時計、陶磁器、コンピューター製品、陶器などの相続目録での記載頻度が飛躍的に高まった。使用人でも一週間分の賃金かそれ以下の金額で既製品のガウンを買えるようになった。

市場の拡大は経済成長をもたらす重要な要因だが、肝心な消費者革命がどのようにして起こったのかについて説明がない。生産・消費の拡大と耐久消費財の劇的な増加には、何が寄与したのか。それは、植民地から得た労働や資源などの投入量の増大によるものなのか。それとも、技術進歩や制度の発展などによる生産性の向上は寄与したのか。市場拡大ないし消費者革命が実現できたメカニズムを知りたい。

議会制による統治とプロテスタントは、著者たちが強調するほど重要だったのか

制限的政府は社会にとって重要なのだ。しかし、北西ヨーロッパの経済成長において制限されている政府より、政治権力が商人やブルジョワジーに握られたことのほうが重要な意味をもつだろう。商人やブルジョワジーは議会で強い発言力を得たことで、政権が資本家の利益を代表するようになった。そのため、かれらの経済活動に有利な政策が遂行され、それが経済成長につながったと考えられる。

文化は人びとの行動パターンを左右し、経済活動に影響を及ぼす。識字率などの教育水準の向上は、経済成長に正の影響を与えることもいうまでもない。しかし、19世紀初頭のプロイセン各州のプロテスタントの割合と識字率、所得との間に正の関係が存在するだけでは、プロテスタントが経済成長にとって重要である証拠にはならない。相関関係が因果関係と異なるのだ。

地理は、制度や文化をどのようにして形づけてきたのか

制度や文化より、北西ヨーロッパがほかの地域より先に豊かになったのは、むしろ地理に負うことが大きい。「地理」の章で述べたように、ユー

(4) 黒崎卓、栗田匡著（2016）『ストーリーで学ぶ開発経済学－途上国の暮らしを考える』有斐閣、p.96。

ラシア大陸に位置するヨーロッパでは技術や知識の伝播がしやすく、海岸や河川へのアクセスも容易であり、十分な市場規模を有していた。これらの地理条件は長期的な経済成長に良い影響を及ぼすことが可能である。

また、ヨーロッパの地勢はその制度や文化を形づけるうえにおいても決定的だった。ヨーロッパでは、山脈や海岸と河川などの地形構造によって、ヨーロッパ人を様々な民族集団や言語集団に分断した⁽⁵⁾。その分断は、政治的権力が経済的権力と軍事的権力から切り離され、議会が出現し、権力を分散させた。このことは資本家の議会での発言力を向上させ、経済成長に役立った。また、政治的な分断は国家間の競争を激しくさせ、頻繁に戦争を引き起こす好戦的な文化が生まれた。戦争が軍事技術の革新を促し、進んだ軍事技術はヨーロッパがほかの地域を植民地にすることを可能にした。植民地から得た富は、ヨーロッパの経済成長に貢献した。

政治的分断は多くの代償を伴うが、他国から知的文化の成果を得ることもできた⁽⁶⁾。分断は革新的で異端的な思想家たちに、自国の弾圧的な政治権力から逃れる道を開いた。つまり政治的な分断は、啓蒙主義を唱える文芸共和国の知識人たちにとって、潜在的な後援者や保護者が複数いることを意味していた。国境を越えてヨーロッパ全体に広がっていた文芸共和国は、当時の最先端の科学的知見や哲学的洞察を発信し、工業化の進展に貢献していた。

一言でいえば、ヨーロッパの地理的な分断は、権力分散の政治制度や好戦的な文化に帰結し、国家間の競争を激しくさせた。その結果、それが「経済や政治、科学や技術にブレイクスルーをもたらす原動力になっていた」(p.239)。

発展途上地域は、ヨーロッパの経験から学ぶことが何か

上記のような疑問が残るが、多様な領域の研究

(5) ヨーロッパの地理と制度との関連は、本書第7章「北西ヨーロッパ」ご参照。

(6) 政治的分断と文芸共和国との関連は、本書第8章「産業革命」ご参照。

結果をまとめた本書は、北西ヨーロッパの経済成長の起源への理解を確実に深めてくれた。中には、発展途上国の経済成長を考えるに際して有用な要素も多く詰まっている。

産業革命後、科学技術は確かに大きく進歩した。しかし、市場へのアクセスや疾病負荷などの地理的条件は、経済成長に与える影響が依然として大きい。これらの不運な地理条件を克服するには、交通網の整備や人的資本（健康、教育）への投資などが必要である。それと同時に、財産権の保護、法制度や政治制度の整備、金融制度の導入も不可欠である。これらのいずれも、発展途上国にとって容易に実現できることではない。特にアフリカのマラリア・ベルトのような地域は、大きな疾病負荷や被植民地化による負の遺産を多く抱えているため、その経済成長がほかの地域よりも難しいだろう。彼らの手は経済成長の梯子に届くために、何をどうすればよいか。それに必要な資金と技術がどこからくるか。発展途上国の交通網整備を中心とする中国が提唱した一带一路は、その役割を担うことが可能なのか。

また、ヨーロッパは制限された政府のもとで経済成長を遂げたが、東アジアの諸国・地域は、開発独裁によって経済の高度成長を実現した。中国もまた権威的な政府のもとで十数億もの人口を絶対貧困から脱出させた。つまり地理や文化が異なる地域で、政治制度が異なっても経済成長が可能なのだ。ただし、ヨーロッパの制限的政府とアジアの権威的政府との間には共通点もみられる。両者とも経済成長が達成できた時期に、実業家や資本家の利益を重要視していたし、必要な資本蓄積もできた。異なるのは、ヨーロッパの資本蓄積に植民地からの労働力と資源があったが、アジア諸国・地域の資本蓄積は権威的政府の主導で強蓄積するか⁽⁷⁾、海外資本を導入するかによるものだった。

(7) 強蓄積とは中国の毛沢東時代に用いられた、戸籍制度を基盤にした農業余剰を工業部門に移転するメカニズムである。このメカニズムの詳細は、渡辺利夫（1991）ご参照（『現代中国における資本蓄積メカニズムの変容』慶応義塾経済学会、『三田学会雑誌』83巻特別号-II、37-57ページ）。

しかし、持続的な経済成長には「包括的な政治制度」が必要だという主張もある。もし、そうであれば、東アジアや中国の開発独裁という政治体制は、その経済成長に伴っていつか改革に迫られることになる。このような政治改革は「大一統」(全国の統一)思想を持つ中国では可能なのか。地理的に分断されているヨーロッパと異なり、中国では長江と黄河の間に広大な平原が広がっている。北方の草原から押し寄せる脅威を退けるために、中国は統一した強力な国家である必要があった。この統一した強力な国家は、中央集権的な強い政府による統治で成り立ってきた。2000 年以上も伝承されてきた「大一統」思想は、中国為政者の政治理念であるだけでなく、中国人の心に深く根差した思想観念でもある⁽⁸⁾。この思想を変えることがたとえ可能であっても、相当長い年月が

必要だろう。

経済のグローバル化が進展した今日において、発展途上国は経済成長に必要な資本を海外より調達しやすくなった一方、投機的な国際金融資本に収奪される脅威にもさらされている。また、経済成長の果実の分配や経済発展によって引き起こされた環境問題、大量破壊兵器の開発などは、本書の議論の範疇外であるため取り上げられていないが、持続的な経済成長を維持するには、これらの問題もすでに避けて通れない時代となった。

いずれにしても、地理や文化の異なる地域では、それぞれの地域に適合した独自の経済成長の道を模索する必要があるし、経済の発展段階や時代によって、経済成長のために考慮すべき要素も変化するだろう。経済成長の道筋は、地域と時代に応じて描いていく必要があるのだ。

(8) 藩岳によれば、大一統(全国の統一)思想は中華文明の中核的要素である。この思想は早くも春秋戦国時代(紀元前 770~前 221 年)に形成されていた。大一統思想は数千年間にわたり、中国の歴代王朝の執政方法と価値理念であり続けた。それは為政者の建国目標や国家統治の理論だけでなく、中国人の心に深く根差した思想観念でもあった。藩岳(2020 年 8 月 17 日)「『中国の統治』解説(1) 紀元前から続く「大一統」とは？」人民中国, http://www.peoplechina.com.cn/zlk/pyjd/202004/t20200415_800201084.html, 2024 年 10 月 3 日閲覧。

〈翻 訳〉

エミール・レーデラー, エミー・レーデラー・ザイトラー
『日本－ヨーロッパ』第6章（その1）

貫井 隆・舟木 徹男

1. 訳者まえがき

エミール・レーデラー（1882-1939）は、東京帝国大学でも教鞭をとった戦前ドイツの世界的な経済学者・社会学者である。前号に引き続き、彼が妻エミーと共に著した日本社会論『日本－ヨーロッパ－変容する極東』を、翻訳する。底本としてはドイツ語版 *Japan-Europa Wandlungen im Fernen Osten*（1929）¹⁾を用いる。なお、ナチを逃れてアメリカへ亡命した後に刊行された英語での改訂版 *Japan in Transition*（1938）²⁾も適宜参照する。〔 〕内の語句は、訳文において訳者が補ったものである。

今回訳出するのは、第6章「極東の国、中国」である。本章はかなり長いので、全体を3分割し、今号では最初の1/3を訳出する。今号の範囲は貫井が下訳を作り、その後、全体にわたる訳文修正作業を共同でおこなった。

2. 翻訳『日本－ヨーロッパ』

第6章 極東の国、中国（その1）

ホッブズは「リヴァイアサンとしての国家」というイメージを作り上げ、この際立ってヨーロッパ的な権力組織の本質を白日の下に晒した。〔しかし〕現代ヨーロッパの群衆－大国 *Massen-Großstaat* の、あらゆるものを包括する強烈なリアリティは、ホッブズによるこの恐ろしいイメージをはるかに凌駕している。どれほど目立たず、取るに足らず、控えめな人間でも、何らかの仕方片隅に隠れ、この遍在する装置の鉗子から逃れることはできない。しかし、破壊不可能に思えるこの装置が構築される何千年も前から——近代的

で官僚的な群衆－強圧国家 *Massen- und Zwangstaat* が成立する何千年も前から——ヨーロッパ人の生活は国家志向のものではあった。たしかに、彼らの生活様式は、家族集団の中で社会的に形成されたものではある。とは言え、これらの集団はどこにいても国家的な形態を——すなわち、内に向かっては組織化し、法秩序によって強制し、外に向かっては主権を主張し、権力欲と本能によって作動する、公的な形態を——目指していた。

古代ギリシアでは、私たちは最初から、小さな「国家」に出くわす。独自の軍隊、王、集団、階層を有する一連の小さな主権的存在を、ホメロスはすでに紹介している。このような小国家は、どれも覇権を目指し、本質的に拡大志向である。逆に、拘束し合併せんとする強国の力が弱い場所でも、国家なき状態が現れるわけではない。その土地は小さな、最小の主権へと分裂するだけである。ヨーロッパは無数の領土間、権力間の闘争のなかで引き裂かれており、超宗派的な発想で一時的に調和的共存の可能性を見出すことはあっても、何世紀にもわたり、一方における分裂と、他方における包括的覇権への吸収との間で、あてどなく揺れ動いている。国家 *Nation* という概念は、絶対君主制によって準備され、資本主義の市場によって初めて真に実現された。見たところ、こうした国家概念だけが、〔一方では〕最小単位への分裂に最終的な歯止めをかけ、他方では、ヨーロッパの地における巨大帝国の成立を防いできた。1800年時点でのドイツの地図を見てみるといい。封建的な構造から抜け出し、工業化が迫り、資本主義が発達し、西欧の大国、特にフランスとイギ

リスという〔近代国家の〕好例があったにもかかわらず、ドイツは何十、何百もの主権に分裂したままで、それらの領土は乱雑に入り乱れ、さながら散在耕地のように断片化され、あらゆる組織化、あらゆる統率と対立し、また、民衆の力のあらゆる理性的構造と対立し、「自然な交わり *natürlicher Verkehr*⁽¹⁾」の法則とさえ対立している。ヨーロッパ大陸全体が大混乱に陥っており、一平方メートルたりとも争われない土地はなく、無害きわまりない一市民の私生活でさえ、国家権力の野心の対象となっている。称賛的となる〔プロイセン国王〕フリードリヒ 2 世⁽²⁾の国家でさえ、自国民や外国人の「臣民」を騙して兵役に誘い、彼らに自発性が見られなければ捕えて無理強いし、兵舎の壁の中に入れた途端、残忍な暴力でもって奴隷にし、彼らの自発性を育てるのではなく、それをへし折る（「兵士は敵よりも将校を恐れなければならない」⁽³⁾）。〔プロイセン以外の〕他の国々では、戦争に必要なでない場合は、臣民を他国の君主に売ってしまうことさえある。18 世紀までドイツの諸部族が耐えてきたこの専制政治——無意味で、互いに消耗し合うだけの権力闘争——に相応の結果は、救いのない混沌の中での国家の形成と滅亡であった。上昇と下降、覇権と崩壊の繰り返し。それはまるで、一族の栄枯盛衰と同じである。絶対的権力をもつ君主でさえ、貴族を抑えつけたとはいえ、足元に少しでも強固な地盤を見つけたにすぎない。しかし、後の国民国家と同様、こうした絶対君主もまた、〔中国の場合のように〕物事が落ち着いて進展する時代をもたらすことはできなかった。これらはいずれも、外見上は穏健なものに見えたとしても、完全な強圧のシステムなのである。というのも、これらの国家形態は、〔中国とは異なり〕どれも静的ではなく、変動こそが、それらの存在法則であるからだ。権力増大こそ、それらの行動の血肉をなす動機なのだ。

〔ドイツでは以上のような有様だが、〕それに對して、極東では別世界に出くわすことになる。

中国は遠い昔、封建的な構造を有していた。私たち〔ヨーロッパ人〕は、この封建制が崩壊し、識字階級が支配するようになる様子を、いわば外

から眺めているだけであり、内に働く力を未だに把握していない。たしかに、それは、純粋な美德と公正な心による支配では決してなく、非常に人間くさく、過度の腐敗や恣意性さえも伴う支配である。しかしそれでも、武人、つまり肉体的に優れているだけの者、「強い男」でしかない者を軽蔑する、ある種の文人性を具えている。この点で、中国的精神は、きわめて独自の路線を走っている。ヨーロッパにはそのようなものは一切ない。〔中国における国家とは、〕一つの国民的まとめ、世界国家であり、まさに、既知の全世界——あるいは少なくとも、中国が重要だと見做す世界の全て——を包み込む存在である。それは、何世紀にもわたって、外部へ侵攻しようとする衝動も、権力欲もなく、いかなる種類の拡大をも明確に拒否してきた。力を乱用する者はみな同類とみなされる。強盗と兵士は同じ穴のムジナである。軍司令官と海賊も同じ性質を持つと見なされる。ヨーロッパの精神は、権力そのものの周辺に、つまり愚鈍な拳骨 *geistlose Faust* の周りに、あらゆる栄光を織りなしてきた。その栄光のすべてが、中国には不在なのである。

中国史のなかでも、私たちにとって最も身近な〔古典〕時代においては、拡大衝動が見られない。このことは、自国の文化を称揚し、見知らぬ「野蛮人」を軽蔑し、世界の進捗に干渉せず進行するに任せるという志向とも関連する。このような態度は、ある種の傲慢さを生み、外交政策に無関心になりやすい。そのため、大規模な外交活動が行われることはほとんどない。〔漢王朝の黄金時代〕（*Rosthorn*⁽⁴⁾による表現）と称される武帝⁽⁵⁾の時代がそうであった。武帝はカスピ海周辺地域にまで進出したが、武帝による襲撃——本質的には、その地域の主要勢力であり、中国をしばしば脅かしていたフン族との戦闘——は、実効的な支配を確立するというよりも、緩やかな保護国を形成し、貢納の義務を課しているだけにしか見えない。〔漢王朝のような〕巨大帝国でさえ、これらの事業〔外部侵略〕で消耗していたのである。ある有名な例では、タワン⁽⁶⁾産の馬の貢ぎ物を奪うために、大規模な懲罰的遠征隊が送られた！武帝（後の〔後漢の〕明帝も同様だが）のこの政策がいか

に的外なものだと判断されたかは、次のことから明らかである。民衆の困窮に直面した武帝は、在位最後の年に、勅令の中で自らの政治の誤りを告白し⁽⁷⁾、民衆の赦しを請い、戦争をやめ、方士を追放し、税を引き下げたのだ（Rosthorn による）。武帝は、世界のタオを乱さないこと、積極的な活動によって世界の理に反しないことを最大の目的とするという、政治の基本原則に明らかに立ち返ったのである（本書第5章を参照）。後の時代に、中国は一度だけ日本にまで手を伸ばそうとしたことがあり——それは朝鮮半島からは（それもクビライ・ハン⁽⁸⁾の政権下であれば）容易なことであった——また、一度だけ南へ——ビルマ⁽⁹⁾、コーチシナ⁽¹⁰⁾、スマトラ、ジャワへ——進出しようとしたが、失敗に終わった。こうして見ると日本とは好対照である。日本は常に積極的で、非常に早い時期から何度も朝鮮半島の征服を試みていたからだ。中国は、その国家の性格を象徴するように、モンゴルによる侵略を防ぐため、4000kmに及ぶ万里の長城を築いた。そのための「軍備費」は実際、防御にしか役立たなかった。また、中国は（前述の例外的な遠征が失敗した後に）チベットにまでその支配を拡大したが、それは、本質的には、常に名目的な保護領〔化〕に過ぎなかった。というのも、そこでは、チベット仏教のラマ〔上師〕の精神的影響力が相当大きいからである。たしかに中国は、ある種の自惚れから、自身の支配範囲こそ世界の全てと捉え、その国境や文化圏の外にいる人々を哀れんでいた。そしてその「宇宙論的な」捉え方の中で、全世界を原理的に自己に隷属するものと見ていた（de Groot による）。しかし中国は、実際に〔外国に対する〕影響力を行使しうる場合であっても、形式的な貢ぎ物で満足し、外国の君主からの贈り物 *Geschenke* を「貢ぎ物 *Tribute*」という呼称で——これは見え透いた詭弁なのだが——表現することを好んだ。このことはまた、自国民に対する支配力を強めることにもなった。中国の国民は、外国の使者が自国の宮廷儀礼を守ることを、中国への敬意として受け取ったからである。

こうした外交政策の消極性は、概して、中国社会の安定的状態に対応したものであった。〔一般

に〕社会的闘争によって引き裂かれた人々は、外国〔との闘争〕への転嫁や領土拡大によって階級闘争を克服したり、あるいは、外国の介入を誘発したりすることが多い。しかし、中国が膨大な闘争、流血、騒乱の末に作り上げた社会システムは、ほとんど永続的とも言えるものになっている。というのも、外部からの干渉を受けないかぎり、それ自体を変化させる傾向を全く見せないからである。ただしそうは言っても——誤解のないように今一度強調しておくが——中国人自身が、平均的ヨーロッパ人に比べて「平和主義的」であるというわけでは決してない。平均的中国人は激情家であり、実際、彼ら自身、激昂しやすいという困った性向を自覚している。喧嘩を厭わないし、いざ喧嘩が始まれば、容赦なく応酬を繰り返す。中国人は何が自分の利益になるかを弁えており、純粋に理念や倫理観だけに生きることは決してない。たしかに「最低限の倫理観」が求められるとはいえ、そもそも、家族の利益優先〔という中国的な原則〕が、個人としての道徳性向上を強く制限している。このように、儒教的な倫理観が存在するとは言っても、個人は、道徳の原則を常に行動指針にするわけではない。しかしそれでも、国民全体のあり方は、社会システムとして、微動だにせず安定している。それは、個人の危険な力を束縛し、概して、個々人の情熱、野心、権力欲から生じるあらゆる緊張関係を自ら解消することができる。その意味で、ある種の平和的システムを構築している。外部に対する平和主義を促進しているのも、道徳原則に大きな比重が割かれているからでは必ずしもなく、このシステムの社会的な均衡による。こうした均衡の取れる社会システムにおいては、道徳的統治が国家政策のイデオロギーとして可能となる。

紀元前2世紀から19世紀までの「古典」時代の中国國家は、安定的な支配および権力の均衡を維持したが、これはヨーロッパ國家のどのタイプとも似ても似つかない。すでに述べたように、それ〔紀元前2世紀〕以前の中國で支配的だったのは封建的システムである。その後、激しい戦いの末、封建制とはまさに正反対といえるもの、すなわち、學者や文人、古典教育を受けた者、儒教の

紳士の理想を体現する者による支配が確立された。彼らは剣や華やかな制服を誇示することなく、孔雀の羽で身を飾り、ゆったりとした衣服をまとうて悠然と歩き、暴力を嫌悪した。これらの文人たちが（およそ紀元前 200 年頃から）中国における実質的な権力の担い手となったのであり、その威信は今なお衰えていない。

この国家体制は、学者が指揮をとるにもかかわらず、それでも国家として組織された世界の中で非常に現実的な考え方をするという、一見奇妙な現象をもたらしている。当時、この君主制国家は、地球上で最強の力を持っていた。にもかかわらず、暴力、権力、支配のイデオロギーを自ら生み出すことはなかった。君主が行使する暴力を、彼自身が神聖視することはなく、暴力は依然として悪と見なされた。その考え方の根底にあるのが、世界の穏やかで自然な運行への信仰、つまり「道」（タオ）の信仰である（本書第 5 章を参照）。この信仰によれば、支配者の統治を導くべきは、無意識的な衝動の力だけである。「彼の行動を支配するのは、計画性や意志の力であるべきではない。したがって、何か大きいことをやってやろうという野心も持つべきではない。物事の自然な流れを、決して乱してはならない」（de Groot による）。「泰然としている者こそ、皇帝である」（『Ji⁽¹¹⁾』第 1 巻、第 5 章、de Groot による）。この考え方は今なお通用している。資本主義の台頭とともに、この考え方が無力な思想になったことは、目を追うごとにいよいよ明瞭である。なにしろ 19 世紀には、それはもはや単に自発的な受動性ではなくなっているのだから。そして何より、身の回りの世界が流動性を増す中で、「タオ」は壊れてしまった。タオは「良い統治」さえあれば、復活するのだろうか。それは中国的な観点から見ても疑問である。

〔さて、〕中国とは対照的に、ヨーロッパの諸民族は、キリスト教の存在にもかかわらず、いやむしろキリスト教の名のもとに暴力的なイデオロギーを作り上げ、西洋騎士の姿の中に、「剣と謙虚さ」という逆説的な組み合わせを見出した。そして、封建制を教会システムにまで高め、宗教改革や個人の魂の高揚の中にさえ、国家、つまり組

織化された暴力へと回帰する道を見出した。ヨーロッパ人は権力へと引き寄せられ、露骨な暴力、あるいは場合によっては、崇高な理想でもって正当化された暴力の虜となることを繰り返してきた。純粋な人間的心情に発する道徳を重視するような正義と美徳が、自らの力を活用するにとどまり、反抗する者を厳格に「男らしく」屈服させることができないのであれば、そうした正義と美徳は、ヨーロッパ人にとっては何の意味もない。

それに対して中国の賢者たちは、流れるような衣服をまといながらも、支配力を保持する。彼らは決して剣に手を触れることがない。さらに言えば、中国の賢人は決して権力に仕えることはない。〔一方、〕ヨーロッパの国家は、暴力の結晶、剣による秩序、武装した者たちの堂々たる集合体であるにとどまらない。それ以上に、その根底には〔そのことを正当化する、暴力的な〕イデオロギーがあり、それによって何千倍も、精神的に支えられている。ヨーロッパの国家は、精神的な称揚によって生きながらえている。騎士という存在は、騎士に同調する詩人や学者なしには成立しない。

こうしてヨーロッパの国家は、単に屈強で暴力的な者たちの国家であるだけでなく、常に知的な上層階級の国家でもあり続けた。知識層は国家を〔暴力的な人々と〕共に作り上げ、その基盤を築くだけでなく、国家を何度も精神的に再生させてきた。とくに現代の大国は、大衆の精神的な支配なしには成り立たない。それゆえ大国では、知的階級は、ほとんど余す所なく「国家」に吸収されている。

一方、中国では——この点がヨーロッパと異なるわけだが——資本主義が始まる以前から、支配者は知識人であった（もっとも、無政府状態や督軍⁽¹²⁾の専制、空位の時代においては、その支配は何度も途切れたが）。彼らの支配は、しばしば腐敗し、搾取的で、自己利益のみを追求するものではあったが、それでもヨーロッパの封建的支配、つまり農民を農奴にまで貶める「農民の後援 Schirmherrschaft der Bauern⁽¹³⁾」とは大きな差がある。知識人が支配する中国の国家は、たとえ搾取や腐敗が横行したとしても、費用のかさむ〔統

治] 機構を築かなかったため、静的な農民経済の利益に合致していた。というのも、農民は生まれながらにして武人に対立しており、封建的搾取の永続的な対象となることで自ずと平和主義的性格を持つに至った。そして、どんなに腐敗していても戦争をしない知識人、特に宗教的基盤をもつ知識人による体制を、きらびやかで名声のある武人階級の支配よりも常に好んだ。したがって、穏やかで「無為」なる統治という理想は、農民の利益に何より適っていた。もっとも、ほかならぬ中国において、この農民の利益が貫徹されたのはなぜなのか、という疑問は残る。その過程で農民が積極的な役割を果たしたかどうかは、少なくとも、非常に疑わしい。

〔中国の〕封建制が衰退した決定的な理由は、今日でもまったく明らかになっていない。おそらく、より集約的になった農業と大規模な灌漑設備によって、農民は自らの土地の管理を強いられるようになったのだろう。封建領主は——もちろん激しい戦いの末に——帝国の官僚に取って代われ、領主領は行政区画となり、帝国は、皇帝の絶対的な支配のもとで（国家権力の及ぶかぎりの土地が）中央集権化された。したがって、これは、封建制度が旧帝国の解体を引き起こしたドイツや、封建制度が中央集権的な国家権力の基盤となった日本とは、全く対照的である。〔中国の〕絶対的な皇帝制度においては、支配力を持つ宮廷貴族は出てこなかった。むしろ、権力はその後、儒教の文人たちに引き継がれた。とは言え、中国の官公吏が、西欧の官僚制のような行政機構を形成したわけではない。中国の官僚は、職務に就くために、それに直接関係する専門教育を受けるわけではない。むしろ、古典的な教養が完全に身につけているかを問う、入念にレベル分けされた一連の筆記試験を通じて、就労の資格を得る。文学的教養のある者こそ絶対に優れており、あらゆる職務に対応できるとみなされたのだ。その際、官僚たちには魔術的な力があると信じられていたことも一役買った（マックス・ウェーバーの説）。それがために、完璧な文人的教養さえあれば、平時にはすべてが「上手くゆく」と信じられた。しかし、このイメージの他にも決定的な要因があ

る。官僚たちのもつ古典的教養の知識は、さまざまな状況でどのように行動すべきかを示す規範の宝庫なのだ。さらに、行政や政府の実務で彼らが関わる人々も、同じ規範に従って行動するため、規範についての知識は最低限必要というだけでなく、仕事に不可欠なものだった。ここで非常に重要なのは、教養を持つ者、つまり古典的な儒教教育を受けた者だけが、政治的交渉や行動に必要な表現手段を用いることができた、ということである。書き言葉と公的な文体が、中国においては、部外者には乗り越えがたい壁として立ちちはだかった。逆に、公的な表現手段を使いこなせる者は、それだけですでに上層階級の一員に数え入れられ、文人階級と連帯して自らの人格形成や意志形成を行ない、彼らの仲間入りを果たした。書き言葉や、特に文体を操る能力がもたらす排他性は、突破し得ないものであり、實際上、非常に大きな意味を持った。ただし、この関係の詳細については、ここでは立ち入らない。

規則へのこうした従順さが、戦略にまで及んでいることは、いかにも中国らしい。ある戦いで、ある中国の指揮官が、雨天時には休戦する義務があるという古典的な考えに従わず、奇襲をかけて成功した。そこで、奇襲された側が「規則違反だ」と異議を唱えたところ、その指揮官は動揺し、元の場所に引き返したそうである（もっとも、これは単なる作り話かもしれないが）。ちなみに、これは〔西洋における〕中世の騎士道の戦闘規則に似ているが、その規則は、スイスの農民や傭兵たちの「卑しい」戦術によって時代遅れのものとなった。閉鎖的な社会、つまり、社会的権力を画一的に行使する社会は、いつでも容易に「慣例」を生み出す。しかしこの慣例は、〔一般的には〕新しい階層の台頭によって乱れてゆく。新階層は神聖視されてきた伝統に、もはや敬意を払わないからだ。〔ところが、中国のような〕閉ざされた階層が支配する領域ではどこでも、常に基準となる形式や伝統が貫徹される。それは特権を生み出し、〔閉じた階層の〕内部での承認を通じて、その特権は保護される。

＊

それゆえ、「古典時代」（紀元前2世紀以降）の

中国では、混乱期を除けば、支配層はヨーロッパのように血縁によって結びついていたわけではない。ヨーロッパでは、〔特定の〕家系が権力の座に、特に国家的・政治的な権力の座にしがみついている。これらの権力の座は当然ながら経済的基盤も持ってはいるが、単なる経済的な権力よりも永続的であるからだ。というのも、〔ヨーロッパでは〕封建的な領主権やギルドの親方職のように、政治的基盤がある場合でもないかぎり、経済的な権力の座は、常に新たに獲得されなければならないからであり、〔他方で〕政治的・国家的な権力は、暴力によって維持されることもあるからだ。〔しかし〕紀元前2世紀以降の中国では、単に古い家柄であるからという理由だけで政治的な影響力を持つ家系は存在しない。

もちろん、日本と同様に中国でも家系や氏族には一定の地位がある。それは伝統的に与えられた地位であり、また、財産に基づいた地位でもある。しかし、家系がヨーロッパ的な意味での公共的役割や、国家権力を担うことはない。つまり、(ヨーロッパの封建制では当然のこととされている) 統治者たらしとする志向性がないのだ。そのため、中国には貴族も存在せず、「一族の栄光 *splendor familiae*」を保護する公権力もない。逆に、どの一族も何もないところから日の光の中に現れ、その力が衰えると、その輝きも色あせていく。たとえば日本のように、国が特定の家系を支えてくれる、ということもない。(中国の諺に「苦力から苦力へ。三代にわたって」⁽¹⁴⁾というものがある。)

それゆえ、ともかくも実力だけがものをいうこの世界では、誰もがまず学問に勤しみ、国家試験に合格することによって、政治的地位を獲得しなければならなかった。しかし、その資格が——最高難度のものであっても——保証する資質は、ヨーロッパで公的生活を営む「偉人」に要求される資質とは大きく異なる。国家試験が証明するのは、創造力 *ingenium* よりもむしろ忍耐力と勤勉さである。獨創性は中国ではそれほど高く評価されなかった。それでも政府がうまく機能したのは、前述のように、一方では社会制度、他方では中国文化の特性によるところがとくに大きい。こ

のように、ヨーロッパ的な意味での個人能力は、たとえ高官であっても要求されない(柔軟性、状況に臨機応変に対応する能力、自律性、冷静な判断力は、あっても当然とされたが)。それでも、必要な資格は、まさに誰もが自助努力によって獲得する必要があった。偉大な学者の息子であっても、そのままではその地位を継承することはできず、自ら業績を積んで地位を確保しなければならない。祖先の功績は子孫に利益をもたらさない。むしろ逆に、息子や孫の功績が先祖に光を当て、先祖は、優れた子孫を育てた功績を評価される。著名な人物の父親や祖父は、死後であっても地位が上がる。それに対して、ただ父親が偉大だからといって息子を優遇することは、中国の考えには全くなじまない。血統が人の資質を決めるわけではないからだ。

それゆえ、大勢の文人たち、何万人もの学識者たちが、上層階級を形成している。しかし、その構成員は絶えず変動しており、個々人は基本的に自らの地位を自分自身で確保し、成功を重ねることで維持しなければならない。なぜなら、失敗の責任は決して民衆ではなく常に上層階級に帰されるからだ。帝国の政府が高官の異動を頻繁に行っていたのは、そうした考えに基づいていると理解できる。高官がある地域に根を下ろし、その地域で氏族ごと一権力に成長するということはあってはならない。〔また、〕中国では省ごとに話される言語が大きく異なるため、高官たちは現地の住民に直に接する機会がまったくなかった場合も多かったであろう。よって、彼らは文人同士の交流に頼らざるを得なかった。こうした上層階級の構造それ自体が示すのは、中国的「国家」——これについては後段で扱う——がヨーロッパ的な意味での国家と全く異なるものであり、高官たちの役割もまた、ほとんど「行政」と呼べるものではない、ということである。

〔中国には〕封建体制に対応するかたちで、「臣民」に対して支配関係に立つような、そうした〔ヨーロッパ的な〕封建階級は存在しない。そのため、中国の村落(現在も人口の大部分は村落に住んでいる)を、例えば中世ヨーロッパの村落と比較することもできない。また、スイスのような

農民民主主義の村落と比較することもできない。スイスでは、村落は州（カントン⁽¹⁵⁾）として、常に一種の「国家的性格」の形成を目指していたからである。

中国の村落制度も、学識ある上層階級の組織と同様、独自性を備えている。実際、中国において特徴的なのは都市ではない。たしかに、中世ヨーロッパの城壁を遥かに凌ぐ長大な城壁を持つ巨大都市は、中国の景観を印象深いものになっている。南京や北京の城壁に比べれば、ニュルンベルクやピサの城壁はおもちゃのようなものだ。しかし、マックス・ウェーバーが言うように、中国は都市の国ではなく、村落の国である。都市は文化の中心、活発な商工業の中心ではあったが、村落こそ、その独特な地位を保ち続けている。農業は最も尊重される職業であり、農民が「下賤の者 *Kerl*」と見なされることはなかった。彼らは独自の世界を生きた。たしかに、重税や乱世、盗賊に悩まされることも多く、帝国の行政システムがそれらを解決してくれることもなかった。それでも、ヨーロッパの農民のように辱められたり、社会的没落を経験させられることはなかった。〔バートランド・〕ラッセルが中国に関する著書〔『中国の問題』³⁾〕で正しく述べているように、「この村落制度は、その原始的で窮屈な生活条件にもかかわらず、そこに生まれた人々（今日でも大多数を占める）に対して、何世紀にもわたり、王朝の変遷に影響されることなく、おそらくヨーロッパのどの社会的組織よりも多くの幸福、安定、充足をもたらし、保証してきた」。なぜそんなことが可能だったのか？その理由は、中国農業の安定的な環境にある。大規模な土地を所有する場合でも、それは複数の小作人に借地として分け与えられ、〔一人の所有者による〕大規模経営になることは滅多にない。さらに、小作人の借地は実質、世襲されることが多かった。それどころか実際は、省によっては、小作人が労働に基づいて土地の共同所有権を得ることさえ認められている。加えて、家族の絆は、互いを束縛する面もあるが、それは支えでもある。これらのことが経済的安定をもたらし、それは村から村へと波及していく。こうして、この民族全体に、平時は平穏が

もたらされる。その中で、人々は仕事に精を出し、充実した家族生活を営んでいく。

村の社会秩序には、道徳的理念や倫理の原則を何より大切にする、ある思想体系が対応している（このことは別の論点にも繋がるが、それについては、またの機会に詳述する）。この思想体系において、道徳の原則はどこかに貼り出される見栄えのよい標語、イデオロギーであるにとどまらない。それはある意味、本当に現実的、本質的なものとして個々人が引き受け、生きるものである。これは、中国人が生まれながらに温厚で道徳的だからというよりも、人々の組織の中にこうした倫理観が深く根付いているために起こる。大きな家族単位で構成されるのが中国社会であり、人は家族から独立して存在することはできない。そのため、家族の中に、ある種の生活上のルールが生まれ、それは何よりもまず〔親に対する〕孝順を求め、さらに家族間の結束を求め、経済的・人間的な連帯を求める。家族は、同時に経済的単位でもあり、個々の成員は家族の規範に従うことにより、彼らの生存に必要な精神的支柱を獲得する。家族は、家族全体への服従と適合を強いる。家族は個々人の生存を保護するものの、その代償として、数々の義務を並べ立てた完全な目録を作り、〔個人には〕ごくわずかな権利しか認めない。

この点でも、ヨーロッパの社会制度との強い対照性が見られる。ヨーロッパの家族は、生活上の共同体として存在しているにもかかわらず、家族の成員は経済的には一体でなかったからである。ヨーロッパの個人主義とその経済的な表れである自由放任主義は、そうした基盤の上でこそ発展を遂げることができたのだ。

中国では、この社会と国家の構造全体を支える家族関係システムに対する反乱は、私の知る限り、一度も起きていない。自由な出世の機会が用意されているおかげで、社会的空間は広く、野心的な人々には大きなチャンスがあったからだ。何と言っても、優れた人材収集を可能にしたのが勉学であった。勉学こそが権力への道であり、また富への道でもありえた。それゆえ、家族の中からその道を切り拓く者を輩出するためには、家族はどんな犠牲も厭わず援助した。そのため、中国で

は家族や氏族の束縛が強いにもかかわらず、社会の本体には広範な柔軟性が見られる。これは、階級間の移動がなく、よって社会構造の維持に厳格な規律が必要とされた日本とは異なる。〔中国では〕家族や村のシステムに馴染むことができず、かといって社会的にも出世できない者は、社会から追放される。その多くは、どんな階級にも属せない者として、やくざ者の集団に流れ込む。他に行き場などあるだろうか？しかし注目すべきは、これらのやくざ集団でさえ、個々の成員の結束を強めるための集団精神を育てている、ということである。(次号に続く)

訳注

- (1) もとは『新約聖書』の「ローマの信徒への手紙」第1章26-27節にある、男女間の「自然な関係(交わり)」の意味⁴⁾。ここでは、ドイツが何百もの領邦に分裂していて、他国なら可能な各地域同士の「自然な交通」が、ドイツでは不可能である、との意味に転用しているか。
- (2) プロイセンの君主(1712-1786)
- (3) フリードリヒ2世の言葉。
- (4) ロストホルン(Rosthorn, Arthur, 1862-1945)は、オーストリアの外交官、中国学者。
- (5) 武帝(紀元前141-紀元前87)は、前漢の第7代皇帝。匈奴に対する軍事遠征などで、大帝国を築いた。
- (6) 不明。現在のインドのアルナーチャル・プラ

デーシュ州に位置する地域か。

- (7) 武帝は征和4年(紀元前89)、輪台罪己詔を出した。罪己詔(ざいきしょう)とは、古代中国の君主及び日本の天皇が自らの過ちを反省し、政策を変更するために出した自己批判を示す詔書の一種。
- (8) クビライ(忽必烈, Qubilai, Khubilai, 1215-1294)は、モンゴル帝国の第5代皇帝、元朝の初代皇帝。
- (9) 現ミャンマー。
- (10) コーチシナ(Cochinchine, 交趾支那)は、フランス統治時代のベトナム南部地域を示す歴史的な名称。
- (11) 不明。
- (12) 督軍(軍の司令官)。
- (13) 不明。
- (14) 出典不明。
- (15) カントンは、スイスの行政区画。

文献

- 1) E. Lederer, E. Lederer, Seidler. 1929 "Japan-Europa Wandlungen im Fernen Osten" Frankfurter societäts-druckerei g.m.b.h.
- 2) E. Lederer, E. Lederer, Seidler. 1938 "Japan in Transition" Yale University Press.
- 3) ラッセル, B. 1971 (1922)『中国の問題』牧野力訳, 理想社
- 4) 共同訳聖書実行委員会・日本聖書協会訳・佐藤優解説, 2010『新共同訳 新約聖書Ⅱ』文春新書

龍谷大学社会学部学会会則

平成元年 4 月 1 日

(名称, 事務所)

第 1 条 本会は, 龍谷大学社会学部学会と称し, 事務所を龍谷大学瀬田学舎社会学部内に置く。

(目的)

第 2 条 本会は, 社会学, 社会福祉学及び隣接諸科学の学術研究を推進することを目的とする。

(事業)

第 3 条 本会は, 前条の目的を達成するために, 次の事業を行う。

- (1) 機関誌『龍谷大学社会学部紀要』の発行
- (2) 学術講演会, シンポジウム, 研究会等の開催
- (3) 学生会員の研究支援
- (4) その他本会が必要と認める事業

(構成)

第 4 条 本会は, 次の会員をもって組織する。

- (1) 普通会员 龍谷大学社会学部に所属する専任の教員及び本会の趣旨に賛同する龍谷大学の専任教員
- (2) 学生会員 龍谷大学社会学部及び龍谷大学大学院社会学研究科の学籍を有する学生
- (3) 賛助会員 前 2 号以外の者で, 本会の趣旨に賛同する個人又は団体
- (4) 名誉会員 本会の会員であった者で, 龍谷大学の名誉教授である者, 又は 10 年以上本会の普通会员であり龍谷大学を退職した者で, 常任委員会が認めた者

(会長及び諸委員)

第 5 条 本会に以下のように会長及び委員を置く。

- (1) 会長 1 名
- (2) 庶務委員 2 名
- (3) 会計委員 2 名
- (4) 『龍谷大学社会学部紀要』委員 3 名
- (5) 『龍谷大学社会学部ジャーナル』委員 3 名
- (6) 事業委員 3 名
- (7) 学科委員 各学科 1 名
- (8) 会計監査委員 2 名

2 前項の諸委員を同一人が兼ねることはできない。

(会長及び諸委員の選任と任期)

第 6 条 会長は, 龍谷大学社会学部長をもって充てる。会長に事故ある時は, 庶務委員が共同してその職務を代理する。

- 2 前条第1項第7号委員（以下「7号委員」という。）を除く同項の各委員は、会長が普通会員の中から委嘱し、評議員会に報告する。7号委員は学科で選出する。
- 3 各委員の任期は、2年とする。ただし、再任を妨げない。途中退任の場合、後任者の任期は、前任者の残任期間とする。ただし7号委員の任期は学科で定める。
- 4 前条第1項第4号から第6号の委員は、それぞれ委員会を構成する。各委員会に委員長を置き、各委員長は、各委員会において互選する。

（会長、各委員会及び委員の職務）

第7条 会長及び各委員会並びに委員は、次の職務を行う。

- (1) 会長は、本会の業務を統括し、本会を代表する。
 - (2) 庶務委員は、本会の庶務を処理するとともに、会長を補佐する。
 - (3) 会計委員は、本会の会計を処理する。
 - (4) 『龍谷大学社会学部紀要』委員会は、同誌の編集発行に関する事務を処理する。
 - (5) 『龍谷大学社会学部ジャーナル』委員会は、同誌の編集発行に関する事務を処理する。
 - (6) 事業委員会は、前2号を除く本会の事業を企画、立案、運営する。
 - (7) 学科委員は学科を代表して本会と連絡調整を図る。
 - (8) 会計監査委員は、本会の会計監査を行う。
- 2 本条第1項第4号から第6号の委員会は、その事業の企画、立案、運営にあたり、委員会の判断で普通会員あるいは学生会員に参画を求めることができる。なお、参画に当たり経費を伴う場合は、あらかじめ常任委員会の承認を得るものとする。

（常任委員会）

第8条 本会の円滑な運営のために常任委員会を置く。

- 2 常任委員会は、会長、庶務委員から1名、会計委員から1名並びに第6条第4項の各委員長及び7号委員をもって構成する。
- 3 常任委員会は、会長が招集し、議長となって次の事項を処理する。
 - (1) 予算案・決算案の作成
 - (2) 事業実施の承認
 - (3) 会員の入会・退会の承認
 - (4) その他必要な事項の審議
- 4 常任委員会の議決は、出席者の過半数以上の同意による。

（評議員会）

第9条 本会に評議員会を置く。

- 2 評議員会は、普通会員全員で構成する。
- 3 評議員会は、会長が招集し、議長となり、本会の予算決算及び必要な事項を審議する。
- 4 評議員会の議決は、出席者の過半数以上の同意による。

（会計）

第10条 本会の経費は、入会金、年会費、龍谷大学からの助成金、事業収入及び寄付金をもって充てる。

(会計年度)

第11条 本会の会計年度は、毎年4月1日に始まり、翌年3月31日に終わる。

(入会金)

第12条 本会への入会に際しては、入会金2,000円を納入する。ただし、学生会員、賛助会員及び名誉会員は、入会金の納入を免除される。

2 入会金の納入時期は、入会時とする。

(年会費)

第13条 普通会員は、年会費4,000円を納入する。

2 学生会員は、年会費4,000円を半期ごとに2,000円ずつ納入する。ただし、休学中は当該期間の会費納入を免除される。

3 賛助会員は、年会費4,000円以上を納入する。

4 名誉会員は、年会費の納入を免除される。

5 年会費の納入時期は、普通会員は原則として毎年6月とし、学生会員は毎年4月、9月とする。賛助会員及び期中に入会した普通会員の年会費の納入時期は、入会時とする。

(改廃)

第14条 この会則の更改は、第9条第4項の規定にかかわらず、評議員会において出席者の3分の2以上の賛同を要する。

付 則

この会則は、平成元年4月1日から施行する。

付 則（平成10年6月24日）

平成10年6月24日一部改正。同日より施行する。

付 則（平成13年3月21日）

平成13年3月21日一部改正。同日より施行する。

付 則（平成15年3月12日）

平成15年3月12日一部改正。平成15年4月1日より施行する。

付 則（平成18年9月27日）

平成18年9月27日一部改正。平成19年4月1日より施行する。

付 則（平成19年3月13日）

平成19年3月13日一部改正。平成19年4月1日より施行する。

付 則（平成22年12月15日第5条、第6条、第8条改正）

この会則は、平成23年4月1日から施行する。

付 則（平成24年7月18日第12条、第13条改正）

この会則は、平成25年4月1日から施行する。ただし、平成24年度以前に入会した学生会員及び賛助会員については、なお従前の会則による。

付 則（平成29年5月31日第5条改正）

この会則は、平成30年4月1日から施行する。

付 則（令和3年11月17日第6条～第8条、第12条、第13条改正）

この会則は、令和3年10月1日から施行する。ただし、第13条第2項本文及び同条第5項の改正規定は、令和4年4月1日から適用する。

付 則（令和 3 年 11 月 17 日第 4 条改正）

この会則は、令和 4 年 4 月 1 日から施行する。

『龍谷大学社会学部紀要』規則

平成元年 6 月 14 日 制定

第 1 条 この規則は、龍谷大学社会学部学会会則第 3 条に基づく機関誌『龍谷大学社会学部紀要』（以下、『紀要』という。）の発行について定めるものである。

第 2 条 『紀要』は、原則として毎年度 2 回発行する。

第 3 条 原稿の募集、原稿掲載の決定、『紀要』の編集及び発行は、『龍谷大学社会学部紀要』委員会（以下、委員会という。）が行う。

2 原稿の掲載は、委員会が決定する。

第 4 条 原稿を筆頭執筆者として投稿できる者は、普通会員、賛助会員、博士課程・修士課程在学中の学生会員及び名誉会員とする。なお、博士課程・修士課程在学中の学生会員が投稿する場合、あらかじめ指導教員の指導を受けなければならない。

2 非会員の投稿は、普通会員、賛助会員、博士課程・修士課程在学中の学生会員及び名誉会員を筆頭執筆者とする原稿の共同執筆者としてのみ認める。ただし、原稿を掲載するにあたって掲載料（2,000 円）をあらかじめ納入するものとする。なお、委員会から非会員に執筆を依頼した場合は、筆頭執筆者としての投稿を認め、掲載料を免除することがある。

3 学部学生の学生会員は、普通会員を筆頭執筆者とする場合に限り、共同執筆者として原稿を投稿できる。

第 5 条 原稿の種別は、論文（査読付）・論文・調査報告・研究資料・研究ノート・書評論文・書評・翻訳・小特集等（以下、論文等とする。）とする。

2 小特集は、普通会員を代表者とし、社会学部の教育・研究に資する内容の企画とする。

第 6 条 論文（査読付）の種別で投稿された原稿については、2 名の匿名の査読者による査読を行い、査読結果を受けて委員会において掲載の可否を決定する。なお、論文（査読付）以外の原稿については委員会において確認し、掲載を決定する。委員会は、必要に応じて、投稿者への質問、修正依頼を行うことがある。

2 査読結果又は委員会の確認事項については、委員会から執筆者に通知する。なお、博士課程・修士課程在学中の学生会員の原稿に関する通知は、指導教員及び執筆者の双方に行う。

3 査読の詳細については、『龍谷大学社会学部紀要』論文査読細則に定める。

第 7 条 論文等の執筆は、次の要項によるものとする。

(1) 論文等は、未発表のものに限る。

(2) 論文等の分量は原則として以下のようにする。

ア 論文（査読付）、論文、小特集の各論文は、30,000 字以内

イ 調査報告、研究資料、翻訳は、50,000 字以内

なお、翻訳は、著作権者からの許諾を必要とする。ただし、著作権が失効している場合はその限りでない。

ウ 研究ノート、書評論文、書評は、12,000 字以内

(3) 論文等には、必ず英文タイトルを添付するものとする。

(4) 論文（査読付）、論文、研究ノート、小特集の各論文には、必ず和文要旨（400 字程度）を添付するものとする。

(5) 論文等は、原則として横書きとする。

(6) 論文等の注、文献一覧は所属学会で認められている形式で統一して記載する。注

を付ける際は Word 等の脚注機能を使用する。脚注・文末脚注どちらも可とし、提出された原稿で使用している形式の注で『紀要』の編集を行う。

- (7) 論文等で図表を用いた場合は、図表は原稿文中に含めず、別ファイルで提出するものとする。文中に図表を挿入すべき箇所を指示する。図表は Word・Excel のいずれかで作成することを推奨する。これ以外のソフトで作表した場合は、JPEG 又は PDF 形式に変換するものとする。
- (8) 論文等で写真を用いた場合は、原稿提出の際に写真データの原本を提出の上、撮影・掲載の許可を得ていることを委員会に伝える。図表及び写真を他の文献から引用する場合は、引用元を明記する。
- (9) 原稿に利用したデータや事例等について研究倫理上必要な手続を経ていることを本文又は注に明記する。また、記述においてプライバシー侵害がなされないよう細心の注意を払う。

第 8 条 掲載論文等の著作権は執筆者に帰属する。本学及び国立情報学研究所等が論文等を電子化により公開する際は、複製権及び公衆送信権の行使を社会学部学会に委託するものとする。

第 9 条 本規則の改正は、常任委員会の議によるものとする。

第10条 本規則は、平成元年 6 月 14 日より実施する。

付 則

- 1 平成13年 4 月27日改正
 - 2 平成15年 4 月24日改正
 - 3 平成17年 5 月11日改正
 - 4 平成17年 7 月13日改正
 - 5 平成18年 9 月27日改正
 - 6 平成20年11月25日改正
 - 7 平成24年 1 月17日改正
 - 8 平成24年10月16日改正
 - 9 平成28年 5 月11日改正
 - 10 平成28年11月 9 日改正
 - 11 平成29年10月10日改正
 - 12 令和 2 年 5 月27日改正
 - 13 令和 3 年 5 月19日改正
 - 14 令和 3 年11月10日改正
- (ただし、第3条第3項の名誉会員に係る改正規定は、令和4年4月1日から適用する。)
- 15 令和 6 年 7 月 2 日改正

『龍谷大学社会学部紀要』論文査読細則

制定 令和6年7月2日

(趣旨)

第1条 この細則は、『龍谷大学社会学部紀要』規則の第6条に基づく論文(査読付)の査読に関し必要な事項を定めるものとする。

(査読方式)

第2条 論文(査読付)として投稿された原稿については、ダブルブラインド方式による査読を行う。

2 査読及び雑誌編集の過程で、投稿者及び査読者の氏名は相互に匿名とし、『龍谷大学社会学部紀要』委員会(以下「委員会」という。)は、投稿者及び査読者のプライバシーを保護する。

(査読対象者)

第3条 博士課程又は修士課程在学中の学生会員は、筆頭執筆者として論文を投稿する際に必ず査読を受けなければならない。

2 普通会员及び名誉会員は、論文を投稿する際に希望すれば査読を受けることができる。

(査読プロセス)

第4条 委員会は、別表のフローチャートに従って査読プロセスを運営し、査読の結果を受けて掲載の可否を決定する。

2 委員会は、各投稿原稿について2名の査読者を選び、所定の書式により審査を依頼する。必要に応じ、第3の査読者を依頼することができる。

3 委員会からの所定回数の督促にもかかわらず、査読者が審査結果を提出しない場合には、委員会は査読者を変更することができる。

4 2名の査読者の査読結果が相違した場合は、別表のフローチャートの通りに対応する。また、その措置にあたって、委員会は各査読者から意見を求めることができる。

5 委員会は、査読完了後に査読結果を集約・検討し、おおむね1ヵ月程度で掲載の可否、査読者のコメント及び原稿修正期間の指示等を投稿者に通知する。原稿修正期間は2週間を標準として指示する。査読結果は次の評価区分で表記する。

A——無修正で掲載可——

B——修正後に掲載可——

C——修正後に再査読——

D——論文(査読付)としては掲載不可——

6 再査読においても評価がC、Dの場合、委員会は論文(査読付)以外の原稿種別における掲載又は掲載見送りを決定することができる。

(査読者の留意事項)

第5条 査読者は、所定の査読報告書にしたがって査読を行う。おおむね2週間程度の期間で査読結果を報告する。

2 査読者は、執筆者の論述の意図を汲みつつ、論文の価値が高まるようなコメントを行うよう努める。

3 報告書において「C——修正後に再査読」とした査読者には、執筆者が原稿を修正した後、おおむね1週間程度の期間で再査読を依頼する。査読者は査読時にコメントした点のみを再査読し、再査読結果を委員会に報告する。

4 執筆者が査読を受けて原稿を修正した後、委員会が必要と認めた場合には、査読時

に「A——無修正で掲載可」「B——修正後に掲載可」と評価していた査読者に対しても再査読を依頼することがある。

5 非会員の査読者に査読を依頼した場合、謝礼として図書カードを進呈する。

(論文投稿者の留意事項)

第6条 投稿者は、匿名による査読を行うため、提出原稿においては著者を特定できるような表現は避ける。

2 提出原稿本文のファイルはファイル名を「(論文題目).docx」等とする。論文の冒頭には論文題目のみを記入し、投稿者の氏名は記載しない。

3 投稿者自身が過去に執筆した論文等については「拙著」「拙論」などと表現せずに、筆者名によって表記する。謝辞や研究助成に関する記述は省略する。これらの記述を加筆修正する期間を掲載決定後に設ける。

(改廃)

第7条 本細則の改廃は、龍谷大学社会学部学会常任委員会の議によるものとする。

付 則

この細則は、制定日（令和6年7月2日）から施行する。

別表（第4条関係）

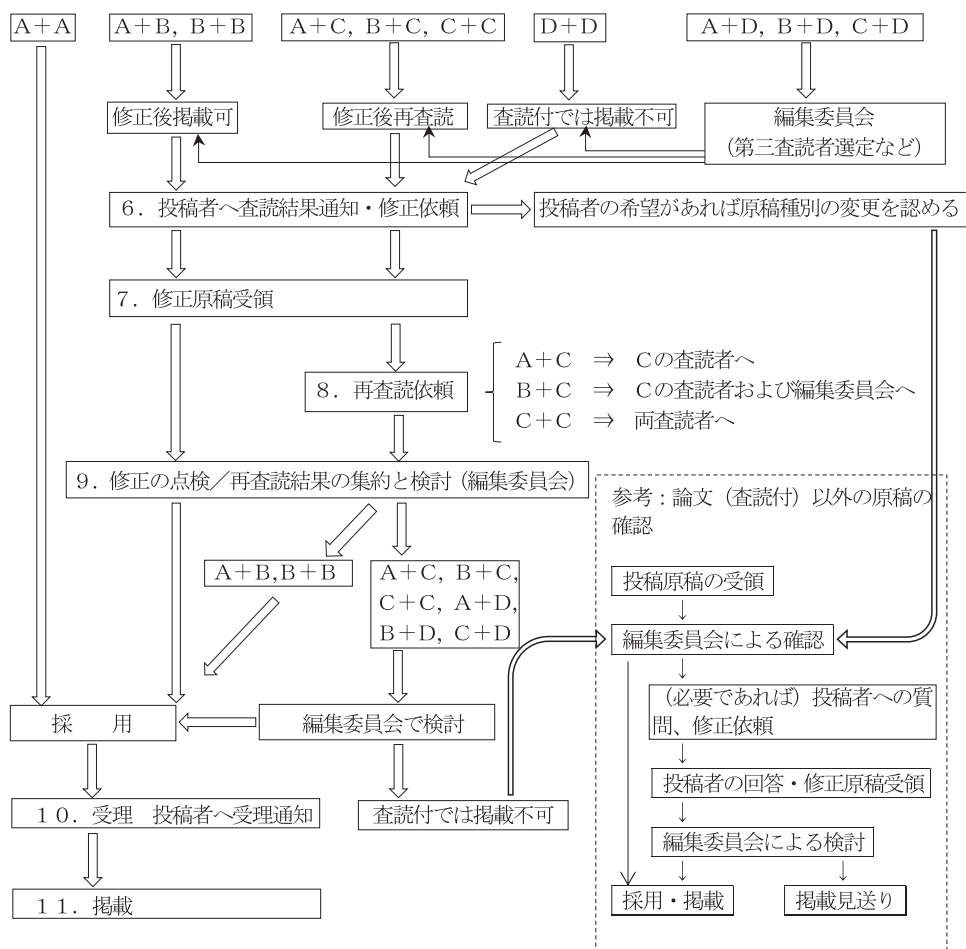
『龍谷大学社会学部紀要』 「論文（査読付）」の 投稿受領から掲載までのフローチャート

1. 投稿原稿を受領
2. 査読者（1原稿あたり2名）を選定
3. 査読を依頼
4. 査読結果受領

査読結果 A：無修正で掲載可
B：修正後に掲載可
C：修正後に再査読
D：論文（査読付）としては掲載不可

5. 編集委員会で集約及び検討

（査読者の審査結果をもとに、編集委員会で検討する。その際の原則は以下の通り）



社会学部学会会員

(50 音順)

会 社 学 部 紀 要 委 員 長	井 上 辰 樹	春 名 苗	古 莊 匡 義	
	渡 辺 めぐみ*			(*は委員長)
庶 務 委 員	土 田 美世子	李	相 哲	
会 計 委 員	砂 脇 恵	閻	美 芳	
社会学部ジャーナル委員	工 藤 保 則彦*	久 保 和 之		(*は委員長)
事 業 委 員	五十嵐 海 理*	今 野 勝 幸		(*は委員長)
学 科 委 員	川 中 大 輔 寛	築 地 達 郎		
会 計 監 査 委 員	吉 田 竜 司	渡 邊 悟 史		
普 通 会 員	有 猪 蘭 真 代理 司 男子 彦 昭 太 二 呂 屏	井 岩 黒 鈴 高 筒 中 前 松 山 脇	田 倉 田 木 松 井 谷 川 島 口 田	千 浩 一 舞 画 子 昇 史 介 次 一
	瀬 田 藤 岡 中 本 橋 岡 澤			井 大 坂 清 立 椿 藤 松 宮 山
	上 西 本 家 田 原 田 浦 本 田			見 孝 清 竜 瑞 敦 哲 郷
	淳 之 彦 介 穂 子 悟 郎 子 容			

執筆者紹介（掲載順）

古 莊 匡 義（社会学部准教授）	杜 崢（社会学研究科研究生）*
吉 田 竜 司（社会学部教授）	李 复 屏（社会学部教授）
貫 井 隆（社会学部非常勤講師）*	舟 木 徹 男（社会学部非常勤講師）*

*2025 年度賛助会員

編 集 後 記

◇今号から，論文において査読制度を導入いたしました。具体的な制度の構築にあたりましては，古莊前委員長の貢献が大きかったことをここに記しておきたいと思います。

今号は残念ながら，投稿数が減少いたしました
が，社会学部の研究活動の活性化に向けて，従来

の投稿カテゴリに合わせて，査読付き論文にもぜひご投稿をお願いいたします。

また，お忙しい中，査読をご快諾いただきました
会員の皆様にも，御礼申し上げます。

(M. W.)

令和 7 年 2 月 28 日 発行

編 集 『龍谷大学社会学部紀要』委員会
協 和 印 刷 株 式 会 社

発 行 者 龍 谷 大 学 社 会 学 部 学 会
〒520-2194 大津市瀬田大江町横谷 1-5
電話 (077)543-5111(代)

Bulletin of the Faculty of Sociology Ryukoku University

(SHAKAIGAKUBU-KIYO, RYUKOKU DAIGAKU)

No. 66

2025

CONTENTS

Peer-reviewed Article

From Religious Mind to Religious Demand:

The Positioning of Masahisa Uemura in the Philosophy of Religion in Japan ...Tadayoshi Furuso (1)

Articles

The Genealogy of Sex Studies in Cultural AnthropologyZheng Du (15)

The Feudal World of the Tōdō Domain and the Ueno Tenjin Festival:

A Festival for the Domain, a Festival for the Shogunate and a Festival for the People

.....Ryuji Yoshida (29)

Book Review

Mark Koyama and Jared Rubin, 2022, *How the World Became Rich (1st Edition)*:

The Historical Origins of Economic Growth, Polity Press Ltd.Fuping Li (47)

Translation

Emil Lederer, Emy Lederer Seidler, “Japan-Europa” (der sechste Kapitel (1))Takashi Nukui (55)
Tetsuo Funaki

Published by

THE ASSOCIATION OF FACULTY OF SOCIOLOGY
RYUKOKU UNIVERSITY
OHTSU, SHIGA, JAPAN