

# 平成18年度文学研究科修士論文要旨

## 観世音菩薩の研究

文学研究科宗教学仏教学専攻 仏教学仏教史学研究(Ⅱ)専修 伊藤 智教

地藏菩薩とともに、現代においてもっとも身近な菩薩の一つである観世音菩薩。古代インドで生まれ、現代まで信仰が繋がっているこの観世音菩薩を研究考察していく中で、「観世音菩薩とはなにか？」を求め、その本質を少しでも理解していきたい。

第一章では『法華経』普門品の起源と、観世音菩薩そのものの起源を仏教発祥の地であるインドを中心として究明する。

観世音菩薩の信仰の根本となるのは『観音経』である普門品である。その成立は、長行文、偈頌、梵本に見られる偈頌の追加という三段階で行われた。第一節では、この普門品の成立を探っていく。現在日本の普門品には、三段階目の修正は加えられていない。その理由についても簡単に触れていく。

第二節では観音信仰がどのような状態で発生したのかを探る。そのためにまず菩薩思想を踏まえ、次にインド、中国での観音信仰の始まりを見ていく。特に仏陀釈尊在世当時から、滅後の原始仏教時代において、どういった形で観音信仰の基礎ができあがっていったのかに注目したい。

第三節では仏教思想の根幹たる仏陀釈尊の教えそのものである観音思想が、その形成過程において、仏陀釈尊の法が仏陀釈尊自身に、また仏陀釈尊自身が法身仏に、そして法身仏である仏陀釈尊が理想の応現仏へとかわり、観世音菩薩が具象化されていったかを見る。

第四節では、仏教の広まりの中でインド古代の神々などのように融合し、また仏教哲学がどの程度影響していったかを探る。多くの仏菩薩像にインド古代の神々の姿の影響を見て取れることから、思想の融合段階を見ることは重要な意味を持つのである。

第二章では具体的な観音信仰について、経典にあらわれる観音、仏像にあらわれる観音、観音霊場についていくつかの事例を交えながら究明していく。

第一節では『法華経』普門品にあらわれる観世音菩薩を見る。『観音経』とよばれ親しまれるこの経典に示される観世音菩薩の通力、功德は幾度読んでも、すべてが大慈大悲の大誓願によるものであることを再認識させられることとなる。

現在、千手観音や十一面観音というように、多様な観

世音菩薩像が存在する。それらのうちでも六観音は特に有名である。それらの観音は、それぞれに特徴のある功德通力をもっており、第二節ではこの六観音（乃至七観音）の特徴を個別に考察していく。

第三節では西国三十三霊場をはじめとし、日本には多くの観音霊場が存在する。観音霊場という概念はどこから生まれたのか。インドの観音霊場を起源にそれを確認し、また、日本の有名な観音霊場についても述べる。さらに大和の長谷寺を日本における観音信仰の元型の一つとして取り上げる。

第三章では観世音菩薩そのものについて解明していく。その名、形、由来という縁を元に、観世音菩薩を少しでも知りうる助けとしたい。

第一節では多くの経典に観世音菩薩の名号が挙がるが、それらはすべてが同じ名号ではない。『般若心経』には観自在と登場するこの観世音菩薩は、いったいどうして数多の名前がつけられたのであろうか。原語である梵語についても究明していき、それぞれの名号がふさわしいのかどうかを確かめていく。

第二節では観世音菩薩像には多くの種類があるが、そのうちでも最も原始的な形に近いといわれる聖観音像を中心に観世音菩薩像を見る。また、その容像を示す経典からも、観音の姿形を理解していく。さらに、観世音菩薩像作成にこめられた製作者の思いはいったいどのようなものであったのか、特に日本の初期仏像である推古三観音をみる。

第三節では、観世音菩薩と縁が深いとされる阿弥陀如来との関係を見る。阿弥陀三尊として知られる観世音菩薩は、はじめから阿弥陀如来の脇侍であったわけではない。ではなぜ阿弥陀如来の脇侍となるにいったのか。そもそも脇侍を持つことはどこから始まったのか。そして、阿弥陀と観世音菩薩の関係で忘れてはならない補處についても述べていき、阿弥陀の持つ浄土思想と、観音思想が融合していった理由を見ていきたい。

観世音菩薩の持つ功德や通力だけでなく、人々を引き付けるその魅力は、一体何を起源にして誕生していったのか。また、多くの観世音菩薩像に人々ほどのような思いをこめて作ったのか。それを知りうる小さな手がかりの一つになれば、幸いである。

# 洞山良价禅師の研究

文学研究科宗教学仏教学専攻 禅学禅思想史研究(Ⅰ)専修 伊藤孝祥

唐の武宗が、会昌三年(八四三)～四年にかけて天下に号令して寺院を破壊し僧尼を廃した会昌の破仏は仏教に大きな打撃を与え、仏教に時代に応ずる変化を促すことになった。このような厳しい状況のもとで活動した禅僧の一人が洞山良价禅師である。この時代には、滄山靈祐、臨済義玄、徳山宣鑑、仰山慧寂、石霜慶諸、夾山禅会、巖頭全夔、雪峯義存、趙州從諗、投子大同などの偉大な禅師方がいる。滄山と仰山の滄仰宗、臨済の臨済宗、洞山の曹洞宗と五家のうち三家がこの時代に出てくるのである(もっとも五家が定型化するのには十一世紀後半から十二世紀初頭で禅師方に宗派の意識はなかったと思われる)。つまり破仏が、仏教に応ずる促しまた厳しい状況であったがゆえに偉大な禅師方が出てくるともいえるのではないだろうか。

洞山は出身地(越州諸暨県、浙江省紹興市の南方)の村院において出家した。ここで院主に『般若心経』が「無限耳鼻舌身意」ということについて質問し、それに困って馬祖道一の法嗣で浙江省紹興府諸暨県の西五十里の五洩山に住した五洩靈黙に参じた。

その後洞山は馬祖の法嗣で安徽省池州府貴池県の南泉に住した南泉普願に参じた。この時、馬祖の命日に供養のための齋が設けられており(『祖堂集』では馬祖の弟子で南泉と伴を組んで各地を行脚した僧といわれる帰宗智常の齋とする)それについて南泉と問答を行った。しかしながら洞山は南泉の法嗣とはならなかった。つづいて洞山は百丈懷海の法嗣で湖南寧郷県西百五十里にある潭州の大滄山に住した滄山靈祐に参じた。滄山との問答は南陽慧忠の「無情説法」についてである。南陽は六祖慧能の法嗣で南陽の白崖山に住し、また越州諸暨県の出身で洞山にとって同郷の先輩である。無情説法は南陽の主張した「無情有仏性」の立場からの主張である。つまりは有情(衆生、動物)以外の木石などの感情を持たない無情にも仏性があり無情が説法するというのである。「無情説法」について滄山に説いてほしいと洞山は懇願するが、滄山は自ら説くことはせず洞山の嗣法の師である雲巖曇晟のもとに行くように命じるのであった。

雲巖は菜山惟儼の法嗣で雲巖山に住した。洞山はこれまでに南巖の法系の禅師方に参じてきたが、雲巖は青原の法系の禅師である(南巖、青原はどちらも六祖慧能の弟子)。また雲巖は「無情有仏性」の立場であった。ここにおいて洞山は雲巖と「無情説法」について問答し雲

巖の印可を受けるのである。しかしながら洞山は「和尚百年の後、和尚の真の姿を聞かれたらどう答えるのか」との質問に雲巖が「即ち遮箇、是なり」(これはこれである)と答えたことに大いに悩み各地の禅師方に参学した(なお、この問答は雲巖の末期の語であると思われるが、宇井伯寿氏は『第三禅宗史研究』で雲巖の末期の語ではないとしている)。そして遊行の途に川を渡る時水に映った自分の顔を見て雲巖の真意を大悟し「過水の偈」を呈した。途中には会昌の破仏にもみまわれ、破仏以降の仏教復興を見ながらの遊行であった。そして洞山は大中末(大中十三年、八五九年)に新豊山に入った。新豊山は、『瑞州府志』、『全唐文』では江西省瑞州府高安県の洞山と同じであるとするが、『景德傳燈録』、『洞山語録』では新豊山から洞山に移ったとし別の山であるようである。洞山は咸通十年(八六九年)に遷化するまで、曹山本寂、雲居道膺、疎山匡仁など多くの弟子を接化した。曹山は「五位」を曹洞宗の宗旨として喧伝し洞山の教えを大いに大成した。また道元禅師は雲居の法系の人である。洞山は遷化にあたって一度坐化したものただ悲しむだけの衆僧をみて再び目を見開いて説法をするとの記述がある。

洞山は棒喝を用いず、綿密な言葉によって弟子たちを接化した。これは『洞山語録』によっても見ることができる。洞山が泐潭に在った時、初主座が「仏界境界は不思議なものだ」と説法していたのに問答を挑み、初主座は自己矛盾に陥った結果亡くなってしまったとする記述があり洞山の言葉に対する厳しさも見て取れる。このような洞山の言葉による指導に合わなかった僧もいる。それは雪峯である。雪峯が米をといっていた時の問答で、米櫃をひっくりかえすという答え方をしてこれを見た洞山は「徳山の棒」といわれる激しい指導(洞山とは対極にある)で知られる徳山宣鑑のもとで修行するように勧めたとの記述がある。また洞山は偈頌に巧みであった。『洞山語録』にも「五位君臣の頌」、『宝鏡三昧』がある。『宝鏡三昧』は、「仏祖より巢伝された宝鏡のような三昧の端的を綿密に理論づけ、しかも学人説得の手段に活用し宗旨を鮮明にした大獅子吼である。(中略)不立文字を標榜しながらも「詩は真実」の道理を証してやまない。」との飯田利行氏の評の通り曹洞宗にとって重要なものであるといえる。

# 近世叢林規範の研究

文学研究科宗教学仏教学専攻 禅学禅思想史研究(Ⅲ)専修 林 徳 立

本研究では「近世叢林規範の研究」という課題を取り上げたが、主に北宋時代に成立した長盧宗頤の『禪苑清規』を中心として考察した。即ち、近世の叢林が規範の手本とした『禪苑清規』とは、如何なる社会背景の中で成立し、如何に変遷の道を辿りつつ流伝していったか、また、『禪苑清規』から見る北宋代の叢林社会の構造及びその実践形態について考察を試みたものである。

そもそも論題にある「規範」の語は儒家の「規範を厳にし紀度を肅しむを以て倫理に正す」という禮教思想の影響を受けて、社会倫理の領域において用いられた用語である。従って、本研究で「規範」の語をいれた理由は、中国で成立した禅宗の叢林規範はあくまでも大小乗の戒律を折衷して経とし、「儒家禮教」を緯として造りあげられたものだからである。また、叢林社会において修行の基準として取り扱う規範として考え、その形成に関して中国思想及び文化的源流などの究明も主眼において考察をした。その検討の結果を、各章もしくは各節ごとに纏めておきたい。

まず、第一章において、初期仏教から中世唐代までの叢林規範を考察した。その性格は「仏教戒律」の他、「儒家禮教」の思想から強い影響を受けたものである。勿論、その中で「朝廷典章」と「僧官制度」との二要素は、仏教が社会・政治の影響を受けた文化現象として、叢林規範の中に顕現したものである。特に、規範思想の形成に関連している「威儀節度」や「軌範」・「僧制」・「禮義」・「節度」などの言葉が、しばしば中国の初期仏教の著作の中に登場するのであるが、それは儒家の「禮教」思想を中心としたものであるとの視点から、禮教の意義の変遷を含めて初期仏教の規範思想への形成の解明(第一・二節)を試みたのである。そもそも叢林規範は百丈懐海を祖とするという通説があるが、勿論、その事実を否定する必要はない。しかし、唐代の禅仏教の特徴及びその時代像を検証したところ、いわゆる百丈が自ら制定した「古清規」は近世の『禪苑清規』のような特徴を持っているわけではなく、寧ろ、初期仏教の「規範」のような存在であったことが、これまでの研究成果を検討することによって明らかになった(第三・四節)のである。その結果、「古清規」はどのような形式で存在していたかを、従来の研究と違った視点で指摘できた。

次に、第二章から第四章にかけて、主に近世の禅宗の叢林規範としての『禪苑清規』を究明した。考察に当た

っては、ことに中国仏教における叢林規範成立の由緒、及びその特徴の客観性を考え、「仏教戒律」、「儒家禮教」、「朝廷典章」、「僧官制度」など諸要素間の関連性を総合的に把握し、さらに近世の社会的な要素も視野に入れて解明した。叢林はあくまでも修行僧の集団として修行生活を営んでいる場である。そういった面から『禪苑清規』を通して、その後の宋元時代で成立した他の諸清規と対校しながら、近世の叢林構造を考察した。近世の叢林社会に於ける伽藍様相と(役)職制度との変遷が明らかになり、当時の修行生活の実態は、中世の唐代とは違った体形であることが明らかになった。

また、第二章では、『禪苑清規』の成立が、禅仏教の叢林内部に生じた変化に対し、必然的な時代の要請に応じたものであったことを明らかにした。その中で、北宋叢林の集団的生活の規範としながら、当時の禅僧と士大夫との交流など、宋代禅宗の社会的影響が反映されているものであった。さらに、『禪苑清規』の変遷過程について、幾度の段階を経て変容したかを検討した。その結果、漢文の文法学の立場から『高麗版禪苑清規』の資料を活用して考究することにより、五つの段階(第二章、第四節)を経ていたことを指摘することができた。

更に、第三章では『『禪苑清規』の構造とその性格』と題して、先学の研究成果を概観しながら近世叢林の伽藍構造を解明した。禅宗叢林の伽藍構造が唐末五代頃までは百丈時代のように法堂中心の叢林体形であったが、北宋時代に入る頃には、佛殿の地位が確保されつつあった点が確認できた。ここに宋代禅宗の性格が端的に顕われていることを明らかにした。

終章として『禪苑清規』からみた北宋叢林社会を解明し、特に第二節の『禪苑清規』にみる北宋叢林の社会性においては、政治と経済との両視点を介して見たものである。その結果、大乘仏教精神に基づく叢林社会の世俗への接近や妥協は自然の姿でもあるが、叢林と世俗との交流は必ずしも禅宗教団の墮落ではなく、禅宗は政治、社会、経済、文芸、思想などとの関係において、かなり幅の広い変化があり、大衆普遍化として重要な意味を有すると指摘した。そういった意味では、禅仏教が北宋代に出家集団と離れた士大夫に大きな影響を与え、居士仏教の隆昌などの現象を齎し、民衆の信仰を普及する重要な意義を持っていたと考究した。

# 仏教と武士

## ——仏教・禅と武士道の相互的役割——

文学研究科宗教学仏教学専攻 禅学禅思想史研究(Ⅲ)専修 大塚 将弘

小論では、武士が平安後期に登場し、江戸時代の終焉で社会的階級として消えていくまでの過程において、自らが育んだ思想、生き方の中から、特に禅との相互関係に着目し、武士から観た禅の在り方と、禅から観た武士の在り方とを、人物とその著書を考察対象として論じようとしたものである。

第一章第一節、第二節では、武士が平安末期に、自身を護る自警団的性質の集団として発生し、鎌倉期にはその立場を確固たるものとした事を示し、寺院との接点では、寺院の外護者という立場から関係を深め、氏神に代わる氏寺の創建が武士によって行われ、一族の求心力を高め、家門の象徴とし、子孫は先祖の歴史と精神を修学して、先祖に恥じない行動をとることを要求され、規範精神が育まれていくのである。寺院に祖霊が祀られれば菩提寺として、祖霊信仰の場となっていくのであった。

次に、乱世の武士にとって、所領は自らの生命の代償であり、その戦いの「死」は現実であった。日常が常に死と隣り合わせの時代は、死の恐怖に負けない心の鍛錬が不可欠であり、死への恐れは戦場に於いて不可避の感情である。その克服は一朝一夕にできるものではなく、日常の武の修練と精神的鍛錬が継続して行われなければ、臆することなく戦いに臨むことなど不可能であったといえる。その時代は終焉を迎え、江戸時代という平穏な時代が訪れると、武士にとっての「死」は概念となっていく。如何に死ぬかを概念として想定するほかないのである。一生の中で刀を抜いて争うことなど、並の武士にはなかった。「死」を身近に経験できないのであるからこそ、卑怯な振る舞いのない精神文化が強調されたのである。

さらに第三節、第四節では、山本常朝『葉隠』を取り上げた。山本常朝は主君の死によって剃髮隠遁生活を送り、『葉隠』に幾度も師である佐賀市高伝寺十一世湛然和尚が取り上げた。その他盤珠禅師や鈴木正三の名も出てくるが、ここに禅への常朝の思想的帰依が読み取れる。『葉隠』武士道は、当時の武士が本来の姿を失っていく事に不安を感じていたからこそ成立した精神文化であったといえる。自身が思い描く武士たる理想の姿が存在するものの、現実はずいぶん歓迎できる状況にはなかった。このような背景によって、『葉隠』武士道は主君に対する忠誠や覚悟といった具体的対象や抽象的概念を繰り出

して、日常の中で「死」の超克を習う修練を武士道と称するに至るのである。そこには自身が学び、修学した禅の教え、禅僧のこぼ・教えを受け入れ、自己の鍛錬、執着からの解放、死の覚悟といった武士の本分を、禅を媒介にして自身の思想の中に取り入れていったのである。

第二章では武士から出家した曹洞宗の僧侶である鈴木正三の出家後の遍歴と、『驢鞍橋』の中での仁王禅を中心にして、武士道を媒介とした禅のありようを確かめた。その禅風は気力に満ちあふれたものであり、その根源は自身が武士として参加した合戦での心構えや生死を冷徹に見極めた体験、そして僧としての修行を重ねた結果であったと考察した。乱世の武士の「死」は現実であり、覚悟は日常であった、正三は出家後、過去とは全く違う平穏な生活を批判的に見ていた。正三の仁王禅は、その根本精神である不動堅固の機(心のはたらき)を、朝夕の毎日の修行で気合いを込めて保持する所にある。このような思想もまた時代背景を如実に示している。そして『驢鞍橋』のなかで、自身の考えを実行に移せる者達は肥前にいると宣言しているように、『葉隠』以前の肥前に何かを感じ取っていた。そこで『葉隠』と『驢鞍橋』との対照についても試み、このような背景の下に生まれてきた思想の一端が『葉隠』武士道であり、他方で仁王禅と考えたのである。

第三章では、沢庵を取り上げた。生粋の禅僧である沢庵の『不動智神妙録』は柳生家の精神に多大な影響を与えたのは周知の通りである。『不動智神妙録』には禅僧の言葉を引用する文がいくつか出てくる、それは『碧巖録』第四十六則の「鏡清雨滴声」、『碧巖録』第八十則の「趙州初生孩子」、『無門関』第三十七則「庭前柏樹子」、白隠『槐安国語』、無学祖元の偈や中峰明本の語などである。沢庵は禅の真髓を極めた優れた禅者の境地によって『不動智神妙録』を書き上げ、武士の生き方に還元せんとして柳生家に伝達されたものと考えられる。沢庵は多様に禅語録を用いて剣法を説く、これは禅と武士道との共鳴を目指す沢庵の姿勢が現れている。

しかし、正三も沢庵も『驢鞍橋』、『不動智神妙録』において、その対象は世俗の人々に対してであり、決して仏道の本義を説くのではない。禅の言葉を用いての方便の教えである。

# 年中行事と念仏芸能に関する宗教民俗学的研究

文学研究科宗教学仏教学専攻 宗教学宗教学史学研究(Ⅱ)専修 山 端 信 祐

本論文は、愛知県豊田市阿蔵町（旧東加茂郡下山村大字阿蔵）で行われている年中行事と念仏踊を調査して、年中行事の中で念仏踊とその担い手である若連中の位置づけを考察したものである。

一般的に、年中行事の多くは豊作祈願に加えて先祖供養や靈魂供養など死者供養の觀念があると考えられている。阿蔵町においてこれらの行事の担い手についてみると、大きく2つに分類することができる。

第一に、宗教者を含む町民全体が行事に関与する規定を持たない組織である。宗教者の関与が見られない行事のいくつかは、すでに廃絶してしまった行事もあるが、存続しているものの中には、町民のみで行われている行事もあるが、ほとんどに宗教者の関与が見られている。

第二に、町の男性のみで構成される「阿蔵若連中」で、構成の規範を持った組織である。若連中はかつて年齢制限が設けられていたが、時代が降るにつれて過疎化が進み、年齢制限が撤廃された。特に若連中が中心となって行われていたのが、念仏踊であった。現在では「阿蔵念仏踊保存会」として活動が行われている。

愛知県内の念仏踊は、三河地方に多く行われている芸能で、40年前は100余か所で行われていたが、現在ではその3分の1程度まで減少した。

阿蔵念仏踊もその1つであり、時代が降るにつれて省略・簡略化されてきた。その様子を日程別にすると大きく三期間に分類することができる。創成当初から昭和後期までは3日間行われていたとする第一期、第二期は昭和後期から平成14年の2日間とし、そして現在では1日のみ行われており、これを第三期とした。

第一・二期は区長宅や新盆宅を廻り、和讃や念仏が唱えられていたが、現在行われている阿蔵念仏踊は、寺院(福寿院)と旧阿蔵小学校で行われるのみとなった。また、かつてのようにすべての場所で念仏や和讃をすることはなく、第三期では寺院のみとなった。

構成組織の変化もあり、以前は15歳から35歳（次第に45歳に変化）の町内の男性であった。現在では、囃子方に女性も参加し、太鼓衆には、小学生の参加も見られている。その背景には、担い手の不在や後継者の育成が考えられる。

以上のように、念仏踊を含む年中行事の意義として、先祖供養や無縁仏などの鎮魂から豊作や家内・町内安全を祈願した行事がほとんどである。各行事の担い手を踏まえて捉えると、先祖供養、無縁仏や悪靈を鎮魂する事によって豊作や生活安穩を祈願とするのが、一定の制約をもたないその地域全体の組織とする。

これに対し、阿蔵若連中が行っていた念仏踊とは、阿蔵の若者が一人前の若者の村人となるための通過儀礼である。更に、死者に置き換えても同じことと考えられる。死して一年未満の魂は「荒魂」であり、荒魂が供養を受けることにより「和やか」な魂となり、先祖霊、神へと昇格とする過程には、若連中の念仏踊によって行われる。このことは新盆宅を廻っていたことから、未熟なるが故に神にはなれず、常世を彷徨う靈魂が対象となる。つまり、この世の未熟な若連中が、未熟な靈魂を激しい踊りによって鍛錬することにより、未熟である若連中や靈魂が完成され、若連中は大人へと、死者は祖先霊や神へとすることができるのである。

即ち、念仏踊とは未熟な生者（若連中）と未熟な死者（荒魂など）との双方の通過儀礼であると考えられる。

現在、阿蔵念仏踊には、念仏や和讃がなくなり、地域に残る伝統芸能を伝承するに過ぎず、民俗芸能の副次的意義である娯楽的要素が強く現れている。だが、念仏踊は譜面などに起こされていないため、一度中止や廃絶がなされると、その継承は極めて困難である。娯楽的要素という民俗芸能の副次的な意義が強くなっているとはいえ、今後恒久的な継続が望まれる。

## 奈良から平安時代にかけての後宮の推移

文学研究科歴史学専攻 日本史研究(1)専修 尾西里絵

後宮とは、王や皇帝などの后妃が住む場所で、男子禁制というイメージだが、男子禁制をとっているのは中国やトルコであり、比較的その点が緩やかな日本では高級女官による優れた宮廷文学を生み出された事はよく知られている。

日本の後宮制度は、隋唐の制度に倣って整えられ、『律令』にいう「妃・夫人・嬪」など皇后以外の后妃を中核とした女官の総称である。広義の「後宮」は東宮・上皇・太皇太后・皇太后・女院・斎宮・斎院、成年に達していない皇子女に仕える女官も含まれ、その起源は大化前代に遡り、一夫多妻制の傾向が著しく、后妃の選定が政治的配慮のもとに行われ、時代と共にその様相を変質させ日本的な発展の過程を辿った。特に平安時代の後宮制度は日本独特の政治的文化的発展をとげた。

原則として古代においては、皇后は皇族でなければならなかった。古代社会は、女性の財産所有が認められ、社会的地位も認知されていた。皇后が期待された役割は正当な世継ぎを生むこと、政治の補佐をすることであったが、七世紀において、男系による皇位継承制度が確立する以前においては、皇后は皇位継承と深い関わりをもった。皇位継承の最有力者の母であるばかりでなく、自らが皇位継承者でもあった。そのため皇后の地位が重視され、天皇の周りにいる数多の后妃の中から皇后の地位が早くから確立された。律令制は中国の唐の制度を模倣したが、日本の国情に合わない部分もあり完全実施はできず、后妃の制も天皇の嫡妻である皇后には、皇族を以って納れるのが慣例であったが、聖武天皇が夫人藤原光明子を皇后に立てて以来、諸臣の子女の立后が可能になり前代からの制度は崩れた。その後、臣位にある家からの立后が常態化し、平安中期に入るとほぼ藤原氏から皇后が出る様になり、皇后に比する妃として中宮なども置かれるようになる。

律令制の導入は、天皇中心の支配体制を確立することに目的があった。天皇を頂点とする官位制を定めて身分秩序を明確にし、皇族を最高位に置いて、各豪族をその下に組織化した。それにより摂政や太政大臣は当初皇族

に限られ、后妃も十人の定員に定めたが、皇后は皇族の女性に限られ、皇后以外の妃・夫人・嬪はすべて後宮出仕の職員であり、定員に規定はあっても掌るべき職掌はなかった。

平安時代に入るとそのような体制に顕著な変化を見せる。令制では、后一人の他に妃二人、夫人三人、嬪四人が置かれたが、これらに代わって女御・更衣などの名称をもった新しい妃が生じ、多くの女御の中から中宮に立つ者が出るのが慣例となる頃には、妃・夫人・嬪の姿は後宮からまったく消えてしまった。

平安初期に特に注目されることは、百済王氏など帰化人系の氏族出身の女性が多いことである。桓武天皇の即位により母后高野新笠が百済王氏の出であるため、その一族から後宮に入るものが多くなった。

また平安中期、醍醐天皇女御で藤原基経の娘藤原穩子が皇后に冊立されて以来、まず女御宣下を賜って入内したのち立后することが例になった。女御より皇后が冊立されるようになると女御の地位が高まり、入内と同時に三位に除せられるのが例になり、皇后の候補になった。それにより、本来は嬪の別称であったが、後に皇后・中宮に次ぐ地位とされ、臣下出身の皇后はまず女御を経て冊立されるようになり、女御宣下は入内の儀式の一部として行われるようになった。

更衣は、はじめは身分の低い者の娘になっていたが、その後女御に立つものも多く、中には中宮に立つものも現れた。そのため、後には公卿の娘もなるようになり、女御に次ぐ地位の配偶者として次第に認められていった。しかし、女御・更衣制では、従来の妃・夫人・嬪という皇族と臣下出身者の区別も消滅し、皇族・非皇族が同一の称号を有することになった。古代天皇の妃における皇族の優位性は、後宮の側面からみると低下し、そのことは皇后位に中宮と二人並ぶことからわかるように、皇后の政治的な地位の低下をもたらし、やがて天皇の母である国母でもなくなり、未婚の皇女が就くような形式化が進むことになった。

# 室町後期公家社会の研究

## ——禁裏小番を通して見る公家社会の様相——

文学研究科歴史学専攻 日本史研究(Ⅱ)専修 山田祐司

公家社会論は、戦後に入って研究が進展してきた分野で、特に公武関係の検討を通してその実態の解明がすすんできた。室町時代の研究も、水野智之氏が『室町時代公武関係の研究』(吉川弘文館、2005年)を著されたことで深まりつつある。ただし、公家社会の制度や機構など、その社会内部についての研究はまだ未開拓なのが現状である。

本稿は、室町～戦国期の公家の日記に頻出する「禁裏小番」制度を手がかりに、公家社会の内部様相を考察したものである。

序章「中世公家研究の視座—禁裏小番制研究を中心に—」では、戦後の公家社会論に関する研究史を整理した。

研究史をふりかえると、①公家社会に関する先行研究は「王権」概念と深い関係にあること、②しかし、そうしたものに比べて公家社会の実態に関わる研究は少なく、特に室町期は解明されていない部分が多いことを指摘した。この空白を埋めるために、史料に頻出し、なおかつ中・近世公家社会論で触れられつつある「禁裏小番」制度の実態を具体的に研究して当該期の公家社会の考察を進めることとした。

第1章『「枠組み」としての禁裏小番—「結改」記事の検討を中心に—』では、当該期の古記録から、禁裏小番の再編成を表す「結改」に関連する記事を網羅的に集めて検討した。

その結果、①禁裏小番衆の編成には家格や年齢との関係が強くないこと、②「結改」の理由は、警備の強化、成員の出家や死、大臣昇進などによる欠員の補充、天皇の叱責などがあること、③その理由から「結改」のペースは不定期となること、④「結改」の過程には天皇が関与することなどを明らかにした。

第2章「禁裏小番の職務と実態」では、禁裏小番で行われていること、出仕の実態などの日常的な事象に焦点をあわせた。

結論として、本来の職務である禁裏の警護のみならず、「職務」と厳密に規定できないが、書写や校合、叙爵や儀式運営に関わる「雑談」、和歌・連歌や読書などが行

われていたこと、これらが近世の禁裏小番で「職務」と考えられているものとのつながりがあることを指摘した。

また、出仕の実態から、①「相博」(番衆の交替)や「不参」は公家衆の地方下向や病氣などを理由とする、②これにより1人で小番を勤める事態も発生する、③ただし、誰もいないという状態を避けようとしたり、休みが続くと日記に責任を感じさせる文言が記されたりすることから、全く「拘束力」を失っていたわけではないことなどを指摘した。

また、内々衆と外様衆の分化は、天皇との距離の遠近が根本にあり、日常業務や出仕場所、服装にそれらが表象されると考察した。

結論「禁裏小番と室町後期の公家社会」では、社会学の制度論に関わる成果を取り入れながら、制度としての禁裏小番について考察した。また、禁裏小番における日常的な事象をまとめ、公家社会そのものの考察を行った。

ここでは、①天皇と公家衆の間に共通する意識があり、そのために「不参」などの事態によって不安定になりがちであった禁裏小番も長くつづくことができたことを指摘し、あわせて、②応仁・文明年間の結改の実態から、応仁の乱が公家社会に与えた影響について考察した。

禁裏小番は、その出仕の実態から制度として不安定な要素を抱えていた。しかし、天皇と公家衆に共通の意識が見られることや天皇自身が「結改」を通して深く関わっていたことから、何とか保たれていた。また、「職務」が中世と近世とで共通するものを持っており、室町時代には、すでに近世的な事象を内包していたとも言えるだろう。

また、禁裏小番における内々衆と外様衆の差異は天皇との日常的な距離が根本にあり、出仕場所の違いや服装などの日常的な事柄がそれを象徴し、強化していったと思われる。中世史研究で言うところの「王権」概念との関連性を指摘することはできないが、公家社会においても距離の遠近が社会内の差異を生み出す要素になっており、公家社会内にも天皇に対する特別な意識があったことを確認した。

## 中世美濃国における臨濟宗の基礎的考察

文学研究科歴史学専攻 日本史研究(II)専修 林 宗延

中世の美濃国は、南北朝時代から戦国時代まで土岐氏が守護であった。土岐頼貞（建武3年・1336）にはじまり土岐頼藝（天文21年・1552）が家宰斎藤道三に美濃国を追放されるまでの200年余の間、美濃国の地域社会と文化に大きな影響力を与えた。そこで、私は、土岐氏と臨濟宗の関係の究明を試みた。

臨濟宗は、鎌倉時代後期の定額寺の宣下、北条得宗家の帰依により本格的な隆盛が始まる。南北朝時代から室町時代の公武権門勢家（朝廷・武家）、特に足利將軍家が保護して官寺制度（五山・十刹・甲刹）を整えたが、これは江戸時代初期までつづくことになる。

中世の美濃国の臨濟宗を語る上で、土岐氏は無視できない。土岐氏の政治的位置は、南北朝・室町・戦国時代を通じて足利將軍家と同様の趨勢をたどっており、また、美濃国の臨濟宗（五山派）も土岐氏の繁栄・衰退と運命をともにしている。しかし、足利將軍家・土岐氏は衰微して消滅してしまうが、臨濟宗は林下の活躍によってその命脈を近世へとつないだ。

守護土岐氏は、同時代に公武権門勢家と同様に臨濟宗に帰依して、美濃国各地に寺院を外護（建立・保護）したが、歴代の美濃守護の勢力と臨濟宗寺院との関係は、いかなるものであったのか。内堀信雄氏は、論著「考古学から見た濃尾の守護所、戦国城下町」（『守護所と戦国城下町』高志書院、2006年）のなかで、「美濃の守護所は守護に関連する禅宗寺院の所在に移動する」と記している。私は、この言説を命題に考察を進めた。

私は、上記の命題から、歴代美濃守護土岐氏や土岐氏の宿老層、そして美濃の官寺、特に土岐・斎藤氏の開基寺院について文書の内容と現地調査から、問題点を洗い出していくことにした。なかでも、土岐氏開基寺院と美濃官寺については、先行研究を参考にそれぞれの研究者の見解について、検証を試みることにした。

前述の如く、本稿では土岐氏と臨濟宗寺院の歴史的関係を個々に考察した。第一章で、臨濟宗の日本での歴史のあゆみをみて近世から中世を鑑みると、近世の「檀家制度」により現在の宗旨の余命が保たれていることを述べ、また美濃国における臨濟宗の時代ごとの推移もあわせて述べた。第二章では、歴代の守護とされる土岐氏12人と臨濟宗寺院との関係を文書から考証して、命題の真偽を実証した。第三章では、美濃官寺とされる11カ寺の個別考証をして先行研究の結果の訂正を行った。また、現在、その功績が世に知られずにいる先人研究者一土岐琴川氏・栗木謙二氏—を取り上げた。

最後に共感（私自身の将来展望）を覚えた土岐琴川氏の文言を記して執筆を終える。

「歴史の研究が、記録文書の調査と相待ちて、史的事実の生起せし地点の实地踏査の必要なるは、今更事を俟たず、されば郷土史（地方史）の研究は、郷土の人によりて始めて比較的正確なる成績を挙げ得るものなるや、（中略）史料の蒐集と实地の踏査に従事して、新たに発見せし史的遺物頗る多く、為に年来の疑問を解決せしもの決して少なしとせず。」



# 戦国期東国の反北条系諸領主の合戦と交渉

—甲越同盟成立から武田氏滅亡まで—

文学研究科歴史学専攻 日本史研究(Ⅱ)専修 栗山博司

後北条氏と敵対する常陸佐竹氏ら北関東の諸領主たちは、北条氏との同盟を破棄し、越後上杉氏・甲斐武田氏と同盟して、北条領に侵攻した。今回の修士論文は、天正10年(1582)の武田氏滅亡による織田政権の本格的な関東進出前夜といえる、天正6年(1578)から天正10年までの北関東の反北条方の動きを、北条氏・武田氏の動きをからめて検討し、彼らがどのような性格を持っていたかを論考した。

まず、第一章で研究史と残存史料の状況を検討した。第二章では、天正6年までの状況をみた。主として、北条氏と佐竹氏を中心とした反北条領主の合戦である天正6年の常陸小川岱合戦や天正6年から翌7年(1579)までの越後御館の乱における武田氏の動向、織田氏の関東政策を検討した。

第三章では、武田氏と反北条方の盟主となった佐竹氏との同盟成立、それにともなう天正7年秋の武田氏と佐竹氏を中心とする反北条方の「手合」と呼ばれる軍事協力の内容とその結果を見ていった。

第四章では、織田政権と北条氏の同盟、天正8年(1580)春の手合、北条氏の反撃、反北条方の内紛について考察し、そして、武田氏と反北条方の「手合」交渉の進み具合、9月からの実際の「手合」の状況、それによる両者の成果について見た。最後に佐竹氏が媒介となった武田氏と織田政権との同盟交渉を見ていった。

第五章では、まず、佐竹氏を仲介した武田氏と安房里見氏の同盟、ついで、東海道における武田氏の劣勢と、それにともなう「手合」の不実行と北条氏の武田氏・反北条方への反撃について述べた。ついで、天正9年(1581)10月にはじまった武田氏の伊豆侵攻において、最後の「手合」がおこなわれたことを記した。そして、織田氏の甲斐侵攻による武田氏滅亡、織田政権の武将である滝川一益の上野入りのときの北関東諸領主の動きを述べた。

第六章では、北関東の反北条系諸領主たちの性格を論

じた。まず、佐竹氏が反北条方の中心になったのは、かつての上杉謙信が武力によって反北条方の領地を保全していたように、佐竹氏も同じようなことをしたため、彼らの上部権力となったと評価した。

ついで、武田勝頼と反北条系諸領主の同盟について考察した。反北条系領主たちは、武田信玄や織田政権とも同盟していたことがあるが、これらは北条氏やその同盟者を挾撃する体制であって、基本的には勝頼との同盟も同じであると評価した。

次に、なぜ武田氏や織田政権が彼らの上部権力たりえなかったかを論じ、その理由は、彼らが北関東の反北条系諸領主の領地と距離があったという地理的要因があったとした。勝頼期でも反北条系領主は間に北条氏与党の領地をはさんでおり、謙信や佐竹氏のように直接支援ができなかったことが上部権力たりえなかった要因と考えた。

武田勝頼と佐竹氏などの同盟は、勝頼は上杉景勝と同盟したものの、関東方面では有効に機能していなかったこと、佐竹氏などからすれば、織田政権とは交流があったとはいえ、北条氏の圧力が強まっている現状では、武田氏と同盟するのが現実的と考えていたと結論を導いた。

「手合」については、目標は武田氏と反北条系領主の領地を接することであり、武田氏は「手合」の要請を領主ごとに個別におこない、佐竹氏を中心として相談・準備をし、武田氏へ「手合」の出兵を表明するとした。「手合」の結果については、反北条系諸領主側では効果があったとし、武田氏については上野方面では効果があったが東海道方面での効果は薄かったと評価した。

最後に、反北条系領主は武田氏と同盟したが、織田政権とも交流をもったかを考えて、武田氏が滅亡した場合の領土保全のために織田政権と交流を持っていたとした。

## 織田信長の美濃国支配と国衆

文学研究科歴史学専攻 日本史研究(II)専修 田内 慎也

本稿では、主として織田信長の時代の美濃国の様相を検討した。信長が美濃に在国していた時期、信長のような大名権力だけではなく、大名権力より下位権力である国衆や土豪と呼ばれるものたちがいた。こうした国衆・土豪のありかたをみていきつつ、信長の美濃支配を考えていきたい。

第1章では国衆について検討した。国衆は独自の課役賦課ができるなどある程度の自立性をもっていた。しかし、自身の家を守るために大名に従属することも多かった。このため、従属すると大名から所領の給付・安堵を受けて負担した軍役や人質の提出など程度の差はあると思われるが、大名から命令を聞く必要があった。

また、国衆と比べると規模は小さいが真桑用水の管理に従事していた井親について検討した。井親に従うよう命令する文書もあり、井親は用水を管理する権利を持っていて、勢力を伸長させつつあった。ただし、自治的な用水管理に参画し始めた上層百姓や時として上使の立会いが必要な齋藤家の家臣に対しては、井親が持つ用水の管理権も場合によっては霞んで見えることもあったように思われる。領主権力の背景がなければ役割を果たすことができない、そういう意味では、大変な役職であったと思われる。

国衆については、東氏・遠藤氏を個別的に検討した。東氏は、承久の乱の恩賞で山田庄を加領され、文武両道に活躍した。室町期には齋藤妙椿と敵対しているように、独立した勢力をなしていた。しかし、東殿山の戦いで一族の遠藤氏に滅ぼされて以降、郡上郡は両遠藤氏が勢力を持っていた。また齋藤氏・織田氏に従っていることから、一國衆として大名に従う道を選んだのだと思われる。織田氏は、濃尾地方の在地の中小の武士を直属の家臣として直接把握することで強力な家臣団を編成し、これら国衆を信長の有力家臣の配下に一時的に付けて天下統一の戦いの武力として機能し、国衆はこれに参加していった。

第2章では美濃三人衆の齋藤家・織田家内での立場を検討した。戦国時代、美濃国には多くの国衆がいたが、その代表とも言えるのは、(西)美濃三人衆、すなわち、氏家常陸介直元・安藤(伊賀)伊賀守守就・稲葉伊予守良通である。

美濃三人衆は、信長が美濃国を支配下に置く以前は齋

藤家の重臣として重要な立場にあり、信長が美濃を支配下においてからは、織田軍の中で尾張衆とともにあった。美濃の武士団は、信長の直属部隊として、その後の信長の天下統一に向けての戦いの中で尾張衆とともに中心的な役割を果たしていった。信長の美濃攻略のきっかけを作った美濃三人衆は、織田軍内で美濃衆の代表とも言える位置づけにあったと思われる。

第3章では、信長の美濃攻めと美濃の支配について検討した。信長が本格的に美濃国の攻略に着手するのは、永禄4年(1561)、三河の松平元康と同盟を結んで東の備えが整ってからである。しかし、道三以来の美濃の武士が頑固に抵抗したために、なかなかうまくいかなかった。一方、齋藤龍興のころになると、齋藤家家臣の中には齋藤氏に忠節を尽くすものもいたであろうが、自身の保身に頭を働かせる者もいて、家臣団は一枚岩ではなくなっている。そして、永禄10年(1567)、信長は稲葉山城を急襲し、落城させた。

永禄12年(1569)、ルイス・フロイスや山科言継が岐阜に訪れている。フロイスはキリスト教の布教許可を求めて訪れ、信長館を案内されている。このとき信長は謙遜しながらも自慢している。また、言継は朝廷に経費援助のために来訪し、岐阜城を見学した。

信長の楽市・楽座は有名だが、岐阜城下に出されていたかどうかは分らないが、加納には出された。制札には「定 楽市場」・「定 加納」とあり加納に楽市を定めたと読める。信長が楽市を定めたのではなく、元々存在していた権利・利益を信長が保障したことになる。そのような楽市の存在を認めたのは、楽市の死命を握るのが信長であり、いつでも潰せることを示している。

信長からの岐阜城下近郊の寺社への文書の書札礼は、私が見た範囲では宗派に関わらずだいたい相手には礼儀に気を配っている。信長は寺社へ文書を発行する際、その時期の状況や寺社の態度などによって書札礼を変えたと思われる。

以上見てきたが、信長は、中小の武士・名主層を直属の配下とし、遠藤氏や美濃三人衆などの国衆レベルを従え、天下統一に向かっていった。また、信長の支配領域において、権利が保障されるのも、保護されるのも、書札礼の厚薄も、時の状況や被支配者の態度で変化しうるものと考察した。

## 異国船の琉球来航と薩摩藩

文学研究科歴史学専攻 日本史研究(Ⅲ)専修 山口佳子

安政元(1854)年の日米和親条約を手はじめに、幕府は欧米諸国と和親条約・通商条約を締結していくが、琉球もまた幕府とは別にアメリカ・フランス・オランダとそれぞれ琉米・琉仏・琉蘭条約を締結した。本論文では琉米・琉仏・琉蘭条約の締結を中心に、これらの条約締結に関わる幕府と薩摩藩の対応を追い、またアメリカ・フランス・オランダがなぜ琉球と条約を締結することを望んだのか、東アジアを取り巻く国際情勢の変動をふまえながら考察してみた。

安政元年に琉球と条約を締結したアメリカは、自国が生産した商品が日本市場へ参入できる可能性があるとして予測していた。アメリカが琉球と条約締結を望んだ最大の理由は、琉球をアメリカ船の薪水給与地として確保しようとしていたのは勿論のこと、将来性を見込んだ市場のひとつとして琉球の開港に目をつけていたことにあった。また、琉米条約締結の翌年に締結された琉仏条約は、フランスが琉球に条約締結を迫った時が東アジアでのクリミア戦争の戦闘が実質的に終わった直後であったことから考えると、琉球に対してフランス船の軍事的寄港地としての役割を求めたものであったと考えられる。

このように、琉米・琉仏条約締結が安政元(1854)年、そして翌2年と続いたのに対し、琉蘭条約はやや遅れて安政6(1859)年に締結された。オランダは琉球と条約を締結する以前に、安政3年に幕府と日蘭和親条約を締結し、同年にイギリスも日本と通商関係を望んでいる情報をもたらしている。当時の国際的状況から、日本の貿易体制も自由貿易へ転換するべきだと考えていたオランダは、日本へ日蘭和親条約の追加条約をもちかけるとともに、安政4年には琉蘭条約締結の意思があることを長崎奉行に表明し、やがて10月に他国との通商を開始する意思が含まれている日蘭追加条約を締結している。オランダが琉蘭条約締結の表明をした時期は、自らが日本のそれまでの貿易体制を崩そうとしていた時期であった。琉米・琉仏条約締結を通して幕府が条約締結に深く関与しないことを察知していたにもかかわらず、オランダが条約締結を表明した背景には、幕府の固執する貿易体制に圧力をかける強い意志がこめられていたのである。

琉米・琉仏・琉蘭条約締結を通して、幕府も薩摩藩の動きも変化していくことになる。弘化3(1846)年、琉球が通商条約の締結をフランス艦隊に迫られた時、幕府

と薩摩藩は、国内への危機を回避するための手段として琉球にフランスと交易することを認め、鎖国制との矛盾をなくすために琉球を幕府の統治権外だとした。そのため幕府は日米和親条約で琉球の開港が求められた時、この決定にしばられて琉球を直轄領化できず、琉米条約は幕府が関与することなく締結されたのであり、安政期に至り幕府は改めて琉球の領有問題に直面することとなったのである。

琉仏条約についても幕府は関与することをしなかったが、安政4年にオランダが琉蘭条約締結の表明をすると、条約締結に関与する姿勢を示し、安政元年の日米和親条約締結を手はじめに、そのほかの国とも条約を締結した。オランダから自由貿易を求められた幕府は、琉球に緩衝地帯としての役割を求めても意味を成さず、また琉球は清と日本の両属であることから、このまま領有権を曖昧にしておくと、中国を侵略したイギリスや他国に侵略される恐れがあると危惧したのである。

薩摩藩に琉球に関する問題を全面委任し琉球問題に幕府が関与しないという姿勢のままでいると、弘化期に与えた琉球での貿易権を薩摩藩が利用し、それが幕府がもくろむ貿易体制への脅威となることを恐れたのだと思われる。実際、薩摩藩には外国に積極的に接近し貿易をしようとする構想があり、『島津斉彬言行録』には、長崎貿易を衰退させるのみならず幕府のもつ「外交権」「貿易権」をも実質的に奪おうとする意図があったことが記されている。また軍艦・武器の大量購入も構想しており、しかもこれに関しては外国から購入を強要された為とし、むしろ外圧を利用して幕府の統制を逃れようとしていたのである。

安政期の琉米・琉仏・琉蘭条約を中心に、これらの条約を締結するにあたって、薩摩藩は異国船の琉球来航と条約締結の強要を巧みに利用して、むしろ先進資本主義諸国との貿易により、自らの軍勢力・経済力を高めようとしていた。これに対して幕府は琉球を幕府の「統治権外」の地域、つまり「異国」として位置付け、「対仏貿易権」「外交権」を薩摩藩に一時的に与えていたが、やがて自らが外国と条約を締結するなかで、開港地を直轄領化し、「対仏貿易権」「外交権」についての薩摩藩の権限を強く制限し、雄藩を押さえ幕府の権力基盤を立て直そうとする動きに大きく変わっていったのである。

# 韓非子の思想

## ——法的側面からの一考察——

文学研究科歴史学専攻 東洋史研究(Ⅰ)専修 熊谷 妃佐子

春秋戦国時代に輩出された諸子百家の1つに法家という思想集団が存在し、実行力と功績の高さによって後の秦国の天下統一の基盤を確立していた。その中でも後期法家の韓非は、以前に輩出された法家の説を統合し、法家の理論を完成させた。私は韓非自身の生活環境が人間不信に至らせ、儒家否定にまで昇華され、性悪説に影響されたと考える。その為に法・刑罰を厳密に施行、実行することで個人の感情が入り込む余地はなくなり、それが専制君主制度という統治方法にまで発展したのではないだろうかと考えた。

第一章では、韓非の生涯と春秋戦国時代の変遷に注目した。そして韓国が他国からの侵略戦争に苦悩し、秦国の昭襄王の時に韓国の戦力が急激に削減され、連衡策の一環として同盟国の加入を強要されていた。この状況に直面し、内政からの再建を考えていたが、肉体的欠陥と直系以外の公子という外的要因によって傍観を余儀なくされた。この状況下から韓非は政治的発言力がないものの自国の救済を著作に記したと思われる。また韓非の政治面では儒家思想を否定、人間不信に陥り、独裁政權的な専制君主制の実現に拍車がかかったと考える。彼の生きた時代は下剋上の時代であり、社会の安定と富国強兵を願った結果が、法思想に行き着いたのであろう。

第二章では、『韓非子』の思想に注目した。韓非の思想は国内問題を中心にしたものであった。韓国が直面している状況を理解し、国内政策に対して、批判的な内容を含み警告していたのである。思想の根本には、道教の思想が存在し、臣下を統御する事が大前提にあり、その為に形名参同と刑罰・恩賞によって国家と人民を統御していった。また君主以外の不確定要素を排除する事で、信用心を喪失させた。その結果、完全なる分業官僚制度と刑罰という基盤が形成され、放置していても国家安泰と自然となっていくように仕向けることが可能になったのである。つまり、表面的な思想は法家思想であるが、深層では道教思想が色濃く影響し続けているのである。

第三章では、刑罰の概念を見直した。先秦時代の刑罰は、象刑によって外的要因を変化させ、社会からの迫害を実刑としていたが、周代では、裁判制度・肉刑と労役刑の複合体・贖罪の法概念の基礎が築かれた。春秋戦国

時代になると、成文法が発生し、厳格な法家思想の台頭の開始と思われる。秦漢時代の刑罰になると、秦国では、刑罰の形態が完成し、中央集権国家を機能させる為の労働力を労役刑に求めていた。漢代の刑罰になると、肉刑を廃止して新たな基準と刑罰を設け、刑期も導入されて、変動的であった刑罰が一定基準で落ち着いた。しかし、刑罰の種類は多様化しても、犯罪の予防措置としての役割を担っており、秦漢時代には国家維持のための経済政策という側面を持ったと考えた。

以上の事から、法家は、儒家の道德思想では処理できない現実へと変化し、実現不可能であった。この状況下にあっては、従来の封建的な秩序に勝る権力政治、それを裏づける強力な法的秩序の統制が要求されたのである。法家思想はこのような時代の要求に応じて出現したものといえるのではなかろうか。

韓非の思想は、絶対的な統一権力に基づき国家を強化し強制的支配体制をつくることにあり、それによって武力で闘争する混乱した社会を救済して秩序をもたらすと考えた。また農業政策や経済政策に関心を持たなかったのは、農業や経済以上に国家体制自体を強化する為の政治問題が重要視されたからであろう。法と術との密接な結びつきを中心として、五帝時代の儒家思想に偏る法概念を排除して厳刑重視の法思想に変化させ、それによって完全な意味での君主中心の法治体制理論を形成したと考える。

また『韓非子』では、思想のみを著作に記したが、具体的な政策全般は、商鞅の影響を色濃く受けていると考えられる。法家思想は、民衆を農業と戦争能力のみに統制し、この思想を継承していった。韓非は申不害と商鞅の思想を混合していたものの、基本概念のみを継承しつつ、時代変化に沿うように思想を変化させていったと私は考える。韓非と商鞅の政策が、秦国の独裁的専制君主国家として実施されたのである。しかし春秋戦国時代によって台頭した法家思想も秦国の滅亡、漢の儒家思想の国教化によって衰退したように思われるが、厳刑という形として官僚国家の秩序を支え、後世に影響を及ぼし続けたと結論づけた。

## 後周 世宗の禁軍改革

文学研究科歴史学専攻 東洋史研究(Ⅰ)専修 渡辺 仁之

本論文は五代十国時代の後周二代世宗が行った禁軍改革についての研究である。第一章第一節では五代禁軍の形成過程についてまとめ、「禁軍改革」の原因であり改革の対象である侍衛親軍、殿前諸班がどのように形成されたかを記述した。第二節では「禁軍改革」以前に侍衛親軍が抱えていた問題点とその発生過程についての先行研究を挙げ、まとめた。兵数の肥大化、弱兵化、皇帝に対する忠誠心の無さ、侍衛親軍都指揮使の専権の四点が問題点として挙げられ、これが侍衛親軍における「禁軍改革」の対象となった。第三節では後周初代郭威が行った侍衛親軍対策について記述した。彼は世宗の「禁軍改革」の契機でもあり、改革の対象でもあった殿前諸班の設立、さらに侍衛親軍が擁立した可能性が高い侍衛親軍馬歩軍都指揮使王殿や樞密使王峻の排除を行った。五代王朝に続いた建国者の重臣が二代目世宗の即位によって反乱を起こすという前例と同じようなことが行われないうようにした。

第二章第一節では北漢・契丹との戦争である「高平の戦い」によって侍衛親軍の問題点を世宗が知り、苦戦の原因となった侍衛親軍の将校七十人余りを処断したことで殿前諸班を経た将校を侍衛親軍に移動させ「禁軍改革」の担い手としたことを記述した。第二節では「禁軍改革」によって藩鎮に所属する強兵を集め引き抜き殿前諸班を増強させた。そして、侍衛親軍の第一章第二節で挙げた四点の問題点を解決した。後に他国への侵攻によって領土を奪ったことから精強な禁軍となったことが分かる。禁軍に必要な物資が減ったことから全体的に兵数が減ったと考えられる。第三節では「禁軍改革」によって兵数が削減された理由は、王朴の奏上した「平邊策」の実現の為に考えられる。南唐を攻める際に太原包囲の失敗の原因である物資の補給と他国の侵略、国内の藩鎮の反乱の問題を解決するために兵数を削減したという自説の主

張を記述した。

第三章第一節では第二章第三節で述べた自説の主張を証明するため、世宗が南唐侵攻中に反乱を起こす可能性をもつ藩鎮がいることを示す。反乱を起こした藩鎮、反乱に成功し皇帝となった藩鎮を分析し、反乱を起こす条件を提示した。第二節では第三章第一節で挙げた反乱に成功する条件を世宗が南唐侵攻中に赴任していた藩鎮に当てはめ、反乱に成功する可能性をもつ藩鎮を示した。

第三節 第三章第二節で反乱に成功する可能性をもつ藩鎮の詳細を調べ、反乱が可能であったかを記述した。全ての条件を満たす藩鎮は四人である。

本稿で最も主張したい点は第二章第二節で挙げた禁軍の削減は王朴の奏上した「平邊策」によって第二章第三節で挙げたように物資の補給と他国からの侵略、国内の藩鎮の反乱を少数精鋭にすることによって対処したということである。物資の補給は第二章第三節で挙げたように太原包囲の撤退は物資の補給が滞ったためであり、そのため南唐侵攻においては世宗自身が占領した南唐領を行幸することによって補給路を確保し、兵数の削減によって必要とする物資自体を減らしたのではないかと考える。第三章によって後周国内には反乱を起こし成功させる可能性をもつ藩鎮は四人と少ないが成功しなくとも反乱を起こす可能性をもつ藩鎮は多数存在していたため、世宗が「禁軍改革」によって兵数を削減し精鋭としたことによって速く撤退することができ、反乱が起きた場合に対処できるようにしたのではないかと考えたが、自説の主張は推測であって確実な証明ではない。しかし、通説のように北宋時代に成った禁軍の三分化の過程として「禁軍改革」を捉えるのではなく、王朴の奏上による南唐侵攻の実現のための「禁軍改革」と考えた本稿は先行研究とは違った自説の主張を展開することができたのではないかと思う。

# ローマ共和政末期におけるクリエンテラに関する一考察

文学研究科歴史学専攻 西洋史研究(Ⅰ)専修 浅野 聡 之

地中海沿岸地域において顕著な社会関係として、クリエンテラがあることは常に指摘される。クリエンテラは、保護者・パトロヌスと被護者・クリエンテスの間で結ばれた親分・子分関係を主に意味するが、このような関係は一般市民の間だけでなく、解放奴隷と元の所有主、ローマの将軍と征服された人々の間でも結ばれた。

本研究では、ローマ社会におけるクリエンテラをはじめとする人的関係がいかに捉えられ、選挙においていかなる意味を持ったかを共和政末期に活躍した、ユリウス・カエサルを1つの事例として、ローマ社会における権力構造、ローマ社会における人的関係と権力獲得、政治との関わりについて考察することが目的である。

第一章においては、クリエンテラ概念、それをめぐる諸説、政務官選挙との関連について考察した。

クリエンテラ概念は諸説があるが、その要点をまとめ簡略化すると以下の三点が挙げられる。すなわち、①上下の関係であること、②互恵性があること、③インフォーマルであること〔公的・制度的ではないこと〕である。

クリエンテラをローマ共和政末期社会の政治・社会の本質解明のための枠組みとして積極的かつ説得的に示したのは、M・ゲルツァーである。ゲルツァーは、ノビレスによる「ノビレス支配」という定義に辿り着き、共和政中期以降のローマの政治がノビレスと呼ばれる少数の集団に支配されていることを明らかにした。またその対極に位置づけられた範疇が「新人」であった。

ゲルツァーによれば、ノビレスたちは「官職貴族」であり、ローマの政務職が市民によって選出されるが故に彼らの権力基盤は何よりもローマの独自性、すなわち、様々な形態で現われる誠実関係であり、とりわけノビレス（寡頭支配層）の社会的基盤、政治支配の社会的基盤となっていたのが、相互に義務を負う制度外の人間関係である様々な保護・庇護関係〔クリエンテラ〕である。これらの保護・庇護関係や政治的友誼関係などが政治権力の配分を決定していたため、ローマの市民や被支配民たちは自分たちの権利を守るためにローマの有力者の保護を求めなければならず、新人政治家たちも出世のためには有力な後援者を必要とすることになった。この関係はローマ社会の上から下まで貫き、社会の隅々まで広がっており、そしてこの頂点に立つのがノビレスであり、政治支配を貫徹していた。

しかし、上記のような「ゲルツァー理論」に対して、F・ミラーは、ノビレスの定義やコンスル職占有率の再検討から、従来はクリエンテラを通してノビレスに操作されていたと見られていた市民の民会での投票行動について、市民たちはもっと自由に自分たちの政治判断を表明し、支配階層に属するエリートたちにとっても自分の主張を市民たちに直接訴える弁説の才が重要視されていたと主張した。つまり、史料に頻繁に現れる公開の場における演説及びパフォーマンスによる説得という点を取りわけ強調し、そのことを根拠に、民会における各政治家と「全体としての市民」との直接的な対峙、そして政治家による懸命の説得とその声に耳を傾ける民衆、という政治像である。もちろん、ここには古典期アテナイとの類比が強く意識されている。市民の眼前で行なわれた様々な政治活動、とりわけ、市民が参加していた集会、このような共和政ローマの政治は一種の「民主政」であるときえ主張した。

第二章では、カエサルの生涯、カエサルとローマ社会について取り上げた。当時のローマ人の理想が政治において第一人者になることであり、カエサルが決して恵まれた環境からそれを目指したのではなかったこと、そしてカエサルが生きたローマ社会は、元老院・民会・政務官の三本の柱によって構成されており、その三本の柱にはそれぞれ段階と秩序があったことを示した。

第三章では、主として「カエサルの寛容」について考察した。通常、問題とされてきたのが、彼の寛容が才能であったか手段にすぎなかったのか、という点であるが、これはあまり生産的な問題であるとはいえ、たとえ単なる政治的術策に過ぎなかったとしても、それほど寛容を実践し得たこと自体が、カエサルの非凡な資質、卓越した器量を示す何よりの証拠であって、問題となるのはその示し方、その異常なまでの卓越した寛容が、政治活動の中にあつていかなる意味を持ったかという点、言い換えるならば、他者が、寛容を国家ローマの枠の中だけで考えていたのに対し、カエサルは世界帝国理念によって示していたことである。

以上の考察により、ローマ共和政末期の人的関係は、クリエンテラが「人々の生活すべてを規定し、支配していた」とまでは言いがたいものの、たしかに存在し、発現の仕方に幅を見ながらも、人々の行動に一定の影響を与えていたことは間違いないと言えよう。

## カロリング期における民衆宗教教育

文学研究科歴史学専攻 西洋史研究(Ⅰ)専修 澤田紫乃

従来、カロリング・ルネサンスは様々な論議がなされてきたが、1969年にW・ウルマンが唱えた定義はなお注目に値する。彼はカロリング・ルネサンスを学問や文芸・古典の復興に関わる現象というよりも、根本的にみれば宗教運動であると捉えなおすことによって、キリスト教による社会全体の再生を目的とするという斬新な見方を示した。本論文はこうした見解を踏まえて、カール大帝とヨーロッパ各地から招聘された教養人たちがどのような意志を以てこの改革に取り組んだのか、そしてその改革が民衆にどこまで浸透していったのかを考察した。

まず、第一章ではカロリング期以前の教育状況を、古代教育の衰退、修道院文化の発展という面から把握した。

その上で、第二章ではカール大帝を取り巻く宮廷人脈(民衆教化政策の上層部)を中心に、798年に発布された民衆教化「一般訓令」——これは民衆教化についての規定が初めてなされたものである——、そして司教が発布した「司教カピトゥラリア」を、当時のカール大帝が重要視していたリエージュの司教区を中心に考察した。カール大帝は782年ごろよりイングランドやスペイン、イタリアなどから教養人を招聘した。特にイングランドのアルクインはこの事業の中心的な役割を担っていた。招聘された教養人たちは宮廷内では宮廷学校や宮廷アカデミアで活躍し、宮廷外では国王の巡察使、また修道院長として活躍した。彼らは自国の文化を宮廷内で議論し、それらの影響を受け民衆教化にむけて取り組んでいる。また、アルクインは数多く発布された勅令の起草に関わり、勅令の中で最も影響を与えた「一般訓令」においてもその精神がうかがえる。カール大帝とアルクインはフランク王国に属するすべての者がキリスト教の精神をよく理解し、キリスト教の理念に基づいた日常生活を送るようになることを理想として掲げた。そして、この理想に近づくためには教育が重要であると考えていた。そのために、「一般訓令」の条項の中に学校の創設や説教について述べられた部分が多く存在する。また、それに影響され司教も独自の勅令である「司教カピトゥラリア」を発布し、それぞれ民衆教化を指導していた。カール大帝はリエージュを重要とみなしていた。それは、この司教区長であるゲルバルドゥスが北フランクに根拠地を持つアギロルフィンガー家系の一員であり、このグ

ループがカール大帝の祖父であるカール・マルテルの時代から、カロリング家の助言者を輩出してきたという関係によるものである。

ついで第三章においては聖職者が宮廷外の活動として司教や修道院長として活躍し、その教化を受けた民衆に焦点を当てた。ここでは、キリスト教入信時に行われる洗礼、洗礼の次に受ける日曜日や祝祭日に行われる説教、そして日常的に取り入れられていた歌や聖画像における教育について取り上げた。生まれて間もなく洗礼を受け、その後両親もしくは代父母が自己表明のできない幼児に代わって意思表示をしていた。この代父母は「使徒信経」、「主の祈り」を唱えることができる者であり、日常生活における道徳や教育を行った。代父母はカロリング期において重要な役割を担っていた。そして、洗礼を受けた幼児が次に受ける教育は説教であった。説教では聖職者たちは聖書に基づきその内容を教えていたが、民衆たちは退屈で説教の途中で退出し中庭で話していたという。しかし、聖人伝などの「伝記」のときは熱心に聞き入ったという。このことから民衆は聖書の内容よりも聖人の冒険や戦いの説教に関心があったことがうかがえた。民衆は日常的に歌を歌っていた。それらは労働の歌など日常生活の歌が多く、教会からばかげた歌、淫らな歌などと非難されていた。教会からは賛美歌などの歌が推奨されていたが民衆はほとんど関心をよせなかった。聖画像における教育は教会の聖画像を使用し、民衆に説明するというものであったが、ここでもやはり知識が乏しいため理解できず、聖職者は聖画像に説明文を必ず付けること、そうすればどのような状況かが見ながら想像できると説いている。これらのことから、聖職者が求めた政策を民衆は理解できず、教育の成果の実りのなさが見え、限界がきていたようにみられた。

上層が「理想」とする民衆教化政策がどこまで民衆に理解され、キリスト教が浸透していったのかという点、つまり、上層の「理想」と司教の「現実」、そして民衆の「実態」は乖離していた。民衆の教育レベルは、上層が思い描いていたよりも低く、彼らの教育は困難をきわめた。しかし、カール大帝や聖職者たちの民衆教化政策は民衆のレベルまで踏み込んで教育するという初期段階の政策が今日のヨーロッパ社会の基礎となるキリスト教教育を築いたことは確かである。

# 神聖ローマ帝国改革における皇帝と等族

文学研究科歴史学専攻 西洋史研究(Ⅰ)専修 後藤朋幸

中世後期および近世の神聖ローマ帝国の研究動向としては、帝国内部の改革に着目した領邦国家研究が中心となっていた。本研究は、「連邦体制」を念頭におき、1410年に始まる皇帝ジギスムント治世から1555年の帝国執行令までの帝国改革期におけるラントフリーデ（帝国内平和）に対して、帝権がいかにしてこれを把握しようとしたのかという点と、帝国改革の中心となったのは帝国議会なのか、帝国クライスなのかという点に主眼をおきながら、帝国改革の実態の解明を試みた。

第1章では、平和権の構想として、フェーデ、ラントフリーデの理念を概観し、ジギスムントから開始される帝国改革の動向について考察した。

第2章では、帝国改革の中心的役割を果たしたとされる帝国議会の役割、帝国クライス制度の意義についてそれぞれ考察した。1495年のヴォルムス帝国議会において制定された「平和と法の司掌」は、帝国議会を最高の立法機関と位置づけ、毎年の開催を規定するとともに、皇帝に対しては帝国直属者を全員議会に召集することを義務づけた。この結果、帝国議会の規模が拡大するとともに処理すべき案件も増大し、従来の身分別審議方式＝三部会制（選帝侯部会、諸侯部会、都市部会）では十分に対応できなくなった。そこで、当時の帝国改革運動の中心人物であるマインツ選帝侯ベルトルト・フォン・ヘンネンベルクが議事手続きの能率化を図るために提案したのが、等族合同委員会であった。構成員は、選帝侯・高位聖職者・伯・都市の代表から成り、委員は身分の相違に関係なく一人一票を持ち、多数決原理が認められていた。その結果、15世紀末以降、一部の有力な帝国諸侯が台頭し、皇帝の「君主制的な帝国統治」を打ち破るとともに、選帝侯の伝統的な優位性をも部分的に突き崩し、帝国政治への参加を獲得することに成功した。その際、等族合同委員会の設置は、帝国諸侯の帝国政治への参加を具体的に示す出来事であった。この等族合同委員会の活動の中に、有力な帝国諸侯の台頭と同時に、選帝侯の排他的な傾向を見ることができる。

帝国改革でもう1つ着目しなければならないのが、帝国の地方制度である帝国クライスである。帝国クライスという組織は、地域レベルにおいては所属等族の協働に

よる地域組織（自治団体）としての機能を有し、帝国レベルでは2つの任務、すなわち帝国最高法院の判決と各クライスにおけるラント平和の維持を委ねられた帝国の行政区という性格によって、帝国等族を連邦の体制に統合する中間組織としての機能をもち、したがって二重の機能を有していた。クライスの国制の根幹をなす機関は、最高議決機関としてのクライス会議であったとみなされる。それは、平和維持をはじめとするクライスのあらゆる活動が、クライス会議における等族間の合意形式のうえに成り立っていたからである。

第3章では、帝国クライスの役割を明確に位置づけるとともに、法的な基礎を与えた1555年の帝国執行令の分析を試みた。1555年の帝国執行令は、15世紀初頭より行われてきた帝国改革の到達点として研究史的に様々な高い評価を得ている法令である。そこにおいて平和の確立のために連邦的な性格のクライスを成立させ、帝国領内をクライスに分割したことは、近世の帝国の政治的体制がクライスを単位とする帝国等族的、連邦の体制となったことを示している。この帝国クライス体制の整備は、とりわけ中小の等族にとって有益なものとなった。彼等は、自分の力だけでは対処できない問題が発生した時の頼みの綱としてクライスを念頭に置いていた。等族にとってクライスは、帝国内に対しては平和団体として、帝国外に対しては侵略から守ってくれる保護団体として存在していた。またクライスは、帝国執行令の中で外国からの攻撃に触れており、いわば一種の防衛団体であったと位置づけられる。一方で、この帝国クライスは、事態が帝国等族全体を巻き込むような大規模な段階に至って、皇帝権の関与を認めていた。しかし、帝国執行令はこのような段階において皇帝にどの程度の権限を与えるかについては曖昧な形でしか触れていない。この点に関する皇帝と等族の力比べは、1555年以降の政治過程の中に見られ、帝国等族全体を巻き込む事件において執行の主導権を握ろうと企てた皇帝は、帝国等族の強硬な抵抗に屈するしかなかったと推察される。

帝国改革の最終的な姿は、皇帝の影響力は排除していくが、一方で皇帝を帝国の普遍的な秩序として存在させていくという方向で模索されていったと考えられる。



# クリミア戦争の原因に関する再考

——英露関係を中心に——

文学研究科歴史学専攻 イスラム圏史研究専修 上野 亜希子

1853年から1856年にかけて起きたクリミア戦争は、黒海沿岸のクリミア半島を主な戦場として、イギリス、フランス、オスマン帝国、サルディニアとロシアの間で戦われた大規模な戦争である。19世紀ヨーロッパで最大の戦争となったこの戦争はパーヤー（Puryear）やテンパーリイ（Temperley）などによって研究されている。

クリミア戦争に関する研究は、「外交」と「経済」の二面からアプローチされており、我が国では外交面を重視する傾向にある。本研究は「経済」面から戦争原因を再考し、クリミア戦争当時の経済的背景を明らかにする。

第1章では、先行研究を整理し、クリミア戦争の口実となった「聖地管理権問題」を再検討した。「聖地管理権問題」とは、当時オスマン帝国の領土であった聖地エルサレムにある聖墳墓教会（キリスト教）の扉の鍵を誰が管理するかという問題である。この問題はクリミア戦争以前からあり、ギリシア正教会とローマ＝カトリック教会の権威争いともなっていた。

1851年フランスのナポレオン三世は国内のローマ＝カトリック教徒の支持を得ようとして、オスマン帝国に対し、ローマ＝カトリック教会に管理権を認めるよう要求した。翌年、オスマン政府はフランスの援助を期待し、この要求を受け入れた。一方、オスマン帝国の領土を狙うロシアは、フランスの介入からオスマン国内にいる全ギリシア正教徒の保護権をロシアに認めるよう要求した。英仏の支援を取り付けたオスマン政府は強気な態度で臨み、ロシアの要求を断った。1853年、ロシアはオスマン帝国の属国であったモルドヴァ・ワラキア公国に侵入し、軍事行動を開始した。すなわち、クリミア戦争の始まりである。

第2章では、クリミア戦争の原因が外交的な摩擦だけではなく、経済的な摩擦も背景にあったことを実証する。本章ではイギリスの穀物貿易を中心に、貿易相手国であったロシアとオスマン帝国との関係を取り上げる。ナポレオン戦争以後のイギリスでは、不作から穀物供給問題が持ち上がっていた。当時、最大の穀物輸出国であったロシアの、特にオデッサ港から輸出される小麦がイギリスは依存する状態にあった。反対にロシアはイギリスの

工業製品には高い関税をかけ、輸入制限していた。工業化の発展から自由貿易を推進していたイギリスは、貿易バランスの悪いロシアとの貿易を縮小し、自由貿易を受け入れる新市場を開拓し始めた。

イギリスは1830年代からエジプトの独立に頭を悩ませていたオスマン帝国と38年に通商条約を締結する。この条約によって、モルドヴァ・ワラキア公国の穀物がイギリスやオーストリアに流通するようになり、オデッサ港を追い抜く勢いとなった。1836年イギリスの下院で、ロシアによるドナウ川河口の航行妨害が議題に上がった。これが「スリナ水道問題」である。ロシアの意図的な妨害により、モルドヴァ・ワラキアの穀物は輸出できなくなり、イギリスも大きな打撃を受けた。この問題がその後、英露対立の要因となった。

第3章では、スリナ水道問題の解決策として、ドナウ川下流域での鉄道建設計画に注目した。クリミア戦争の終戦直後からイギリス資本による鉄道投資がオスマン帝国で始まった。本章では、オスマン帝国及びモルドヴァ・ワラキア地域での鉄道建設の失敗例と成功例を取り上げる。失敗例として、イギリス外交官レイヤード（Layard）による建設計画を取り上げた。レイヤードはオスマン政府から鉄道建設の許可状を得ることができたが、保証金を支払う際に不手際から建設許可を取り消され、計画は頓挫してしまった。レイヤードの失敗を教訓に、別の鉄道建設グループがドナウ川流域の鉄道建設に着手した。このグループで実際に工事を取り仕切ったのが、パークリー（Barkley）兄弟だった。彼らはツェルナボダからコンスタンツァ、ルセからヴァルナ、ブカレストからジュルジュをつなぐ3つの路線を建設し、ルーマニア地域の鉄道網建設に大きく関与した。

クリミア戦争の背景に、「スリナ水道問題」というイギリスとロシアの経済摩擦があり、これを解決するためにイギリス資本による鉄道建設が行われた。以上のことを考慮すると、クリミア戦争での経済的側面の重要性が浮かび上がったと言える。クリミア戦争は表面的には「聖地管理権問題」を引き金に勃発したが、その内実はヨーロッパ列強の利益獲得であったと結論付けられる。

# ローザンヌ講和会議について

文学研究科歴史学専攻 イスラム圏史専修 濱田裕樹

ローザンヌ講和会議は、アンカラ政府と英仏伊の連合国や他の諸国家との間で1922年11月20日から1923年7月24日まで行われた講和会議である。交渉は1923年2月4日に一度決裂したが同年4月に再開され、1923年7月24日にローザンヌ講和条約が調印された。この講和条約によりアンカラ政府の主権と独立が国際的に承認された。

ところで、この講和会議にはオブザーバーとしてアメリカ代表団が参加しているが、講和会議前期におけるアメリカ代表団については先行研究でも余り触れられてこなかった。そこで修士論文では講和会議前期におけるアメリカ代表団の活動を取り上げることとした。そしてアメリカ代表団の活動内容や講和会議中に発した声明等から、先行研究で既に指摘されている講和会議後期におけるアンカラ政府代表団との協力関係がどの様に構築されたのかを推論することを修士論文の主な目的とした。

まず第一章ではローザンヌ講和会議前における講和会議参加国の動向について叙述した。とりわけアメリカが講和会議にオブザーバーとして参加した理由を挙げ、石油資源の必要性により中近東における「門戸開放」及び「機会均等」を国際会議の場で表明することを目的とし、講和会議に参加したことを述べた。

第二章では11月から12月までの講和会議をアメリカ代表団が発表した三つの声明を中心に叙述した。

第一の声明は11月25日に発表された。この声明は講和会議や中近東地域においてアメリカ代表団とアメリカ政府が「門戸開放」と「機会均等の原理」を基本方針とすることを連合国に明確に示すものであり、連合国による中近東地域の寡占を牽制する狙いがあった。

第二の声明はローザンヌ講和会議の重要な議題の一つである「両海峡問題」に関してのもので、12月6日に発表された。この声明でアメリカ代表団は「門戸開放」と「機会均等の原理」に基づき「両海峡」を戦時と平時を問わず全ての船舶に開放する「両海峡の自由化」を主張した。これは経済的な目的から「両海峡の自由化」を主張したものであるが、政治的・軍事的な目的から「両海峡の自由化」を主張したイギリス代表団と外見上その主張を同じくするものであった。

第三の声明は12月28日に発表された「カピチュレーション」に関する声明である。アメリカ代表団はアンカ

ラ政府の外国人に対する法制度の不備を指摘し「カピチュレーション」の廃止には「カピチュレーション」に代わる新たな制度が必要であると主張した。この主張は連合国の主張とほぼ同じのものであり、法制度は整い済みであるとして、条件のつかない「カピチュレーション」の廃止を主張するアンカラ政府代表団とは相容れないものであった。

この様にアメリカ代表団の声明は第一の声明を除き概ね連合国寄りであった。しかし、この期間中アメリカ代表団とアンカラ政府代表団は良好な関係を維持していることも第二章では指摘した。その理由として、1. アンカラ政府代表団は連合国との講和交渉を有利なものとするため、アメリカとの早期条約交渉を欲していたこと、2. この時点においてアメリカ政府の目的は地域の統治等といった行政活動を伴わない、あくまでも純粋な経済的利権の追求のみに限定していたため、アンカラ政府代表団はアメリカ代表団への接近を積極的に試みていたこと、を述べた。

第三章では1923年1月から講和会議交渉が決裂した2月までを扱った。この期間に講和会議は「司法条項」と「経済条項」即ち「カピチュレーション」をめぐる交渉が暗礁に乗り上げていた。アメリカ代表団は連日に亘り連合国及びアンカラ政府と個別に又は両者を交えた会談を行ったが、行き詰った状況を打破するには至らず交渉は決裂した。

しかし、連合国代表団とアンカラ政府代表団の交渉が決裂した直後に、交渉決裂の原因の一つである「司法条項」に関して、アメリカ代表団がアンカラ政府代表から譲歩を引き出したことは注目に値する。このことから、「司法条項」と「経済条項」に関してアンカラ政府代表団は交渉の余地を残していたことが伺えるが、一方で連合国代表団は2月3日の時点でアンカラ政府代表団に対してこれ以上の譲歩をしないことを既に決定していた。つまり2月4日の時点で態度を硬化させていたのは連合国であり、交渉決裂の一つの要因となったことを述べた。

結論として、それまでの内容を踏まえてアメリカ代表団とアンカラ政府代表団が良好な関係を構築したことを指摘した。さらにそのことが、先行諸研究で指摘されているローザンヌ講和会議後期における両者の協力関係につながっているのではないかと推論した。

# 南北戦争の外交史的局面

——イギリスの対応を中心に——

文学研究科英語圏文化専攻 英語圏文化研究(1)専修 山田 義信

一般に南北戦争はアメリカの領土拡大と奴隷制度の存在が原因で勃発したとされる。しかし南北戦争が奴隷解放のための戦争にされたり、リンカンが実施した南部海岸線の封鎖が陸軍の作戦にされたり、外交の要になったシュワードが好戦的で凡庸な国務長官とされたりすることもあり、疑問点も見られる。

南北戦争を外交史的に捉えると違った現実が見えて来る。アメリカの「膨張主義」、アメリカ北部の「海洋帝国構想」、イギリス、カナダ、アメリカ北部の三地域がユニットになった「自由貿易帝国主義」が、南北戦争開戦前から時代の流れの根底にあって、これらが勃発から終息まで戦争の行方を左右した。

アメリカの「膨張主義」の勢いは強力で、1783年から70年間、アメリカは領土を拡大し続けた。そして1853年に今日の本土48州分の領土を得た。同年、日本にペリーが来航した。アメリカ北部は太平洋から西回りで東アジアに進出したいと願った。1850年3月、シュワードが合衆国の未来について言及した時から、これは「海洋帝国構想」と呼ばれる。彼は商業と投資の保護と開発のために必要な基地と貿易ルートの管理の必要性を強調した。しかし、これを推進する上で南部社会の構造がネックとなった。南部は奴隷の労働力によって綿花を生産し、イギリスにその必要量の4分の3を供給していた。

北部は南部社会を、工業化された北部社会のように変えようと考えた。南部は現状維持を欲し、アメリカから分離して「南部連合」を結成し、英仏の独立承認を得て建国したいと考えた。

そうするとアメリカの国力が弱まる上に英仏の干渉を招くと恐れた北部は、南部の分離を認めなかった。シュワードは南北合同で対外戦争をすることで分離を回避しようとした。それに対してリンカンは、連邦統一のためには内戦もやむなしと考えた。

1861年4月12日の南軍によるサムター要塞砲撃で開戦となった。4月19日と27日に北部は南部海岸線を封鎖した。イギリスとアメリカ南部の交易を閉ざすのが狙いであった。イギリスはこれが国際法違反で無効である

と指摘した。しかし5月14日に中立を宣言すると共に、南部連合を交戦団体と認めた。これは内戦に適用できないとして、今度はアメリカ北部の反感を招いた。お互いに南北戦争が内戦であることを忘れて国際戦争であるかのような錯覚を起こしていた。

このように、誤った国際法の解釈からイギリスとアメリカ北部の関係は険悪になったのだが、1861年11月の「トレント号事件」が起きて、戦争が一触即発しそうな事態になった。しかし双方で議論が百出してみれば、お互いが戦争の回避を模索していることが顕在化された。

イギリスは1854～56年のクリミア戦争で兵站面の欠陥を露呈し、軍制改革が急務になっていた。また1846年から穀物不足が続き、50年代からアメリカ北部（プレーリーの穀物）の支援を受けた。更に主として鉄道建設のため、アメリカへの投資額が世界の4分の1を占め、特に北部との友好関係は崩せなかった。

イギリス首相パーマーストンは、政府の仕事は生産・流通業者のために市場を確保することと考え、「自由貿易帝国主義」政策を世界各地で推進した。そして砲艦外交による植民地経営でなく、また現物輸出でもなく、出資によって配当を得る方向づけをした。カナダ、アメリカ北部もイギリスに追従する形で行動をとった。

そして綿花についてイギリスは、1859、60年の豊作時の備蓄を使い、インド、エジプトからの輸入を増やし、インドに継続的な生産体制を作った。そのためアメリカ南部との関係が薄くなった。一方アメリカ北部も、ヨーロッパ全体にあった自由主義・民主主義の気運を考慮し、1863年1月1日、反乱諸州の奴隷解放をしてイギリスを納得させ支持を求めた。

この間、ラッセル外相と駐英公使アダムズ、シュワード国務長官と駐米公使ライアンズは双方の意見の不一致を調整するために会談を重ね、相互理解と連携で双方の信頼回復に努めて成功した。しかし一方、南部連合のベンジャミン国務長官と駐英公使メイソンが積極的にイギリスに働きかけなかったか、できなかったことで、南部連合の独立承認は得られなかった。

# A Study of English Fairy Tales

文学研究科英語圏文化専攻 英語圏文化研究(V-1)専修 羅 広

In the Introduction of my paper, I first show why I study the English fairy tales. My professor tells me how to read the famous English fairy tales by using Joseph Jacob's *English Fairy Tales*. Through reading various fairy tales, I first find there are more female protagonists' tales, such as *Cinderella* and *The Snow White*, than male protagonists' tales. However, in English fairy tales there are famous male protagonists' tales, such as *Jack and the Bean Stalk*, *Lazy Jack*, and *Jack the Giant Killer*. So I mainly study and compare 'Jack's stories.' These 'Jack's stories' are very famous in Britain. Children like them and regard 'Jack' as their hero. Jack in *Jack and the Bean Stalk* and *Lazy Jack* is witty and cunning, while Jack in *Jack the Giant Killer* is a noble hero, who kills

various giants in Britain. Thus there are various different characters in Jack's stories.

Next I study famous female protagonists' tales, such as *Cinderella*, *The Snow White*, *The Beauty and the Beast*, and *The Sleeping Beauty*, for comparing them with male protagonists' tales. Each heroine has her own different personality, such as the romantic and the realistic.

Finally I show the general merits of reading fairy tales. Fairy tales bring joy of reading into children's mind. Fairy tales strengthen the power of children's emotion and develop their imagination. Fairy tales tell children to seek the meaning of life and to make a happy family in their future.

# マレーシアの中国人社会

## ——言語・教育・宗教——

文学研究科英語圏文化専攻 英語圏文化研究(VI)専修 劉 瀟 駿

中国の言葉に「海水の到るところ、華僑あり」がある。この喩えは、第一に、世界各地にあまねく中国人が散住していること、第二に先進国で中国人集中居住区（チャイナタウン）の多くが港町にあること、第三に華僑のほとんどが海路を通じて中国領域外の諸国や地域に散らばっていったことなどを拠り所にした、またはそれを暗示するものでもある。

華人・華僑社会が成り立って約五世紀、海路にとどまらず陸路そして今では空路から、また中国の領域からだけでなく僑居（仮住まい）の当該国や居住地からの再移住の事例も、今なお現れ続けているとあってよい。というのも、華僑・華人社会の形成そのものが世界史形成途上の、今では人類史形成過程での歴史的な所産以外の何ものでもないからである。

本研究はマレーシアの華人・華僑に焦点を当てる。まず第一章では彼らの歴史的展開を論じる。マレーシアはマレー系6割、中国系3割、インド系1割弱の多民族国家である。マレー語、英語、中国語、タミル語が使われ、町にはイスラム教のモスク、仏教、ヒンドゥー教の寺院もある。この国で中国系は厳しい歴史を歩んできた。マレーシア地域における中国人の移住は15世紀のマラッカ王国の時代に既に小規模ながら始まっており、マラッカ市内の一角の中国人街が出来たとと言われる。その後ポルトガル領、オランダ領、イギリス領と次々にその盟主を変えるが、中国人コミュニティは存在し続けたのである。太平洋戦争時、旧日本軍は、中国系の人々が本国を支援したとして「華僑粛清」を行い、多くの命を奪った。戦後、華僑たちはマレー社会と闘った。独立以前よりマレーシア経済をリードしてきた華人系住民と国民の多数を占めるが貧困にあえぐマレー系住民との間で流血の惨事が起きた。これが1969年5月13日の人種暴動である。これを契機として、マレーシアは「ブミプトラ政策」を打ち上げ、教育や就職などでマレー人を優遇するようになった。

第二章では、マレーシアの国民教育の形成と中国語の地位、マレー化と言語・教育問題（主にマレーシア中国人たちの教育問題）とマレーシアにおける中国人の言語、この三点について論じる。1957年のマレーシア独立に

あたっては、華人コミュニティの抗議も実らず、マレー語が公用語、英語が第二公用語と定められた。1969年の人種暴動後、1971年の憲法改正では、市民権、国語としてのマレー語、マレー人の特殊な地位などが「敏感問題」と位置づけられ、これに関する論議が禁止された。1973年には、公用語はマレー語に限定され、華語は外国語と同様の扱いを受け、法的に使用を制限されることになった。教育制度においても、マレー語がすべての学校で国語として教育を義務づけられている一方で、華語の存在感は薄れつつある。

さらに、第三章ではマレーシア中国人たちの精神支柱である宗教信仰について論じる。中国人の宗教的態度はどの宗教とも相いれないものではないが、特にマレーシアのようにイスラム教を信奉している国においては、現地住民との乖離が甚だしい。中国人の宗教は俗に儒教、仏教、道教のいわゆる三教が混淆したものであるとよく言われてきた。しかし民衆レベルでより顕著に見られるのは、こうした三教の要素を包み込むような素朴なシャーマニスティックな信仰であると思われる。

マレーシア中国人の宗教信仰は、一般に「扶乩（フーキー）」「扶鸞（フーラン）」と呼ばれる、託宣、占い、病気診断であり、これを専門に行う「童乩（タンキー）」がそれぞれの廟にいる。中国人たちの民衆レベルにおける宗教的信仰の特色は、經典や教義に対する無関心と、現世利益獲得のための積極的な行動である。大伯公、媽祖、閻帝など特定の神に対してどの方面の利益があるかという指向性を持っていることもあるが、より一般的には、何がしかの利益をもたらしてくれる神一般という觀念の方が強い。

従って中国人にとっての宗教的な態度とは、超自然的な存在に対するほとんど無条件といってもよいほどの信頼と、神と人間とを媒介して、現世での利益や有益な情報をもたらしてくれる霊媒たちへの信仰である。

このような内容に関する無頓着ともいえる彼らの姿勢が、その信仰の中に容易に異質の要素を超自然的な対象の一つとして組み入れさせる。従って、イスラム教やキリスト教など、彼らの宗教生活の中に容易に入り込み得るのである。

## シンガポールの繁栄とその裏側

文学研究科英語圏文化専攻 英語圏文化研究(VI)専修 趙 瑾

シンガポールの経済的な発展は、スラム化した市街地の再開発から始まる。中心部に歴史的遺産を保存し、生まれ変わった市街地を維持するために、国富の増大を図る。さらに、ツーリズム・アンリミテッドという世界的なレジャー産業などにシンガポールを実験場として提供し、世界から観光投資をさせていく。こうした観光産業の急成長の反面、プライバシーが尊重されなくなる。また、環境への配慮に欠けていき、大気汚染などが生じていくことになる。観光産業への依存に限界を感じたシンガポール政府は製造業やサービス業を中心とした知識集約型の世界的なハブを目指し、インフラ整備を構築するために人民行動党が安定政権を握ることになる。

人民行動党の単独独裁政治であるシンガポールは、野党の存在を認めつつ、彼らの言論を制限し、その発言・行動によっては投獄や国外追放といった厳しい弾圧を行っている。選挙区は小選挙区、集団選挙区であり、各政党は定数一杯の候補者を立てる必要があり、有権者は政党に投票する方式のため、無所属での立候補は認めていない。これは、人民行動党にとって有利な方式であり、独裁政権へとつながっていく。

政府は国民生活に非常に干渉し、小国の社会の安定と秩序を保持している。「公衆衛生法」により、ゴミなどを公共の場に捨てること、公共の場で洗濯物を干したりすることなどを禁止している。諸外国では当たり前のような行為までも法律により規制している。

シンガポールの雇用方法は、女性が働き続けることのできる環境を支援している。妊娠した女性や出産休暇中の女性への解雇を禁止している。行政やその重要な分野での女性の活躍も見られる。しかし、多忙な仕事や生活のストレスにより恋愛や出産に関心が低く、若者の非婚化や出生率の低下が深刻な問題となっている。社会保障などがないシンガポールでは医療費や生活費、住居費の負担が大きく、経済的な観念から結婚や出産を控える人々も多い。

シンガポールでは、外国人女性労働者が急増している。その背景は、日本や欧米諸国と比較し政府は労働ビザや永住権の発給に対し前向きな姿勢をとっていることにある。

経済発展が著しく、多くの人的資源が必要とされ、外国人もその例外ではない。また、英語が共通語として使われていることにも外国人が暮らしやすい環境にある。外国人労働者の60%がフィリピン人であり、家事・育児・介護といった再生産労働を担い、シンガポール社会の繁栄を陰で支えている。ただ、外国人労働者の増加により、外国人雇用税の上昇、外国人家事労働者をめぐる虐待の日常化などから、経済危機の影響から外国人のメイドを頼らない風潮も見え始めている。

シンガポールの環境問題は、他のアジア諸国とは異なり、都市化における過程での環境問題にある。かつて、不衛生な都市として国際的な汚名を受けた時期に伝染病予防などの保健衛生の確保とスラム解消などの住宅問題の解決に重点が置かれている。また、生活環境レベルの向上、歴史文化財や自然環境の保存という課題に拡大している。その環境管理のあり方は、その政治、経済、社会的な条件によって、大きな制約を受けている。そのため、環境アセスメントの導入、参加型で民主的な環境保護の導入が必要とされる。

シンガポールにおける経済発展の基本型は、外国の資本力を借り技術を取り入れ、生産を行い、それを外国に輸出・販売することで、成長を遂げていくというものである。これまで高い付加価値を得る産業を重視した政策へと転換を図りつつ、かたよった経済成長を維持してきた。しかし、少子化が進むシンガポールにとって、国内でエンジニアになり得る人材の絶対数が不足していることから、事業拡大の支障となっていくに違いない。外国人による人材確保も、シンガポールの住宅価格、生活費の高騰により問題となっている。

人民行動党による巨大な政府の誕生は、シンガポールにとって国家の生存と繁栄をもたらした。リー・クアンユー以来、より安定した政治情勢が保たれている。シンガポールの人口構造を考えると若者層の投票行動は大きな影響力を持っている。野党議員の存在を容認するような若者の意識は危険な傾向とも思える。シンガポールは、人民行動党一党支配体制が崩壊した時に、リーが主張したような新たな投票制度の見直しが必要であろう。

## 中国における蓮図像

文学研究科英語圏文化専攻 英語圏文化研究(VII)専修 太田祥子

日本で蓮のイメージといえば、仏教との結びつきが強く、特に葬儀で見かけることが多い。一方、中国の蓮図像をみると日本における蓮は葬儀だけで見られるというような「忌み」のイメージを持つものではないようである。それは、中国で蓮は壺、皿といった生活用品の装飾の中や、春節という旧暦の正月に飾られる年画によく描かれる花であり、蓮は中国において吉祥の象徴でもあるからだ。

中国にはたくさんの蓮の象徴が見られる。中国にある蓮図像には外から伝えられたものがある。たとえばエジプトから伝わった法相華や、インドから伝わってきた装飾や菩薩の持ち物としての蓮図像である。外から伝えられた蓮図像で多く見られるのは、仏教にあらわれる蓮図像であり、そこにあらわれる蓮は、最高真理や浄土や菩薩の慈悲を象徴している。

また他の文化から伝わってきた蓮図像の他に、中国独自の文化の中で生まれた蓮図像もある。それら蓮図像がもつイメージは日本文化においては蓮が「忌み」といった悲しみの象徴とされるのとは違い、吉祥のイメージである。日本において蓮が「忌み」の象徴となったのは仏教の影響が強いといえる。中国においても仏教から持ち込まれた蓮の図像はある。しかし、それらが象徴するものは観音菩薩の慈悲や美しい浄土世界を象徴しており、「忌み」の象徴とはいえない。

中国において蓮が吉祥の象徴する図像は、旧暦の正月に飾る年画や、結婚式の際に飾る絵、花瓶などといった日用品の中に見ることができ、蓮だけ描かれる場合や他のものと組み合わせられて描かれる、またはある人物の持ち物としてあらわれる。

蓮が吉祥の象徴となる原因として二つあげることができる。まず形や性質から生まれたイメージがあげられる。蓮のまっすぐに立つ姿は「聖人」に象徴し、また蓮の花や蕾は清純な美しさを持っているため清純な「女性」を象徴した。蓮の実がたくさん実ることや、蓮根が地中で次々と成長し、水面上に枝や茎を伸ばして葉や花をつけるので、基礎がしっかりして栄える「子孫繁栄」や「繁盛」を象徴する。

次に形や性質から生まれたイメージに加えて、「蓮」を意味することばの発音が他の吉祥をあらわすことばと結びつき、更に吉祥の象徴を強めたといえる。「蓮」ということばは中国では「連」、「廉」、「隣」と同じ発音であることから、「連続」、「清廉」、「恋愛」の象徴となった。

蓮をあらわす別のことばである「荷」は「和」、「合」と同じ発音であり、また蓮根を意味する「藕」は配偶者や恋人を意味する「偶」と同じ発音であることから「男女の仲」を象徴するようになった。

中国においてこのような語呂合わせによる図が生まれたのには、中国語が単音節の言語であるからだと考えられる。中国語は漢字一文字につき、一つの発音であり、発音の種類が限られているため、同じ発音の漢字が多くある。そのため語呂合わせによる図が数々作り上げられたと考えられる。また、このような語呂合わせによる図は清朝になると盛んに描かれたといい、民衆の生活が平和であり、生活にある程度の余裕があったことも原因であると考えられるだろう。

このように蓮がさまざまなものを象徴する背景には、中国人の生活にとって、蓮が身近にあり、親しみやすい存在であったからということができよう。

## 『ナラ王物語』における英雄像

文学研究科英語圏文化専攻 英語圏文化研究(VII-1)専修 鄭 麗 珠

『ナラ王物語』は『マハーバーラタ』の中に含まれるいくつかのエピソード(episode:挿話)の一つであり、約900詩節から成っている。『ナラ王物語』に多くの人たちから関心が寄せられる理由の一つは、この物語に登場する主人公たちの生き方であろう。ナラは学問、武術に卓越し、信仰が厚く、道徳を守り、人望のある王である。しかしながら、彼にも弱点があった。それは賭博が大好きであったことである。その賭博好きが彼の身の破滅の原因となり、彼は王国を奪われ、愛する妻子とも離れて流浪することになる。偉大な力と栄光を持った人にも弱点がある、つまり人間は必ず弱さを持っていることがこの物語の教訓の一つである。

更にこの物語において注目されるべき点は、この物語の最終段階において、ナラが自分を破滅に追い込んだ宿敵(弟)に対して、勝利をおさめた後にライバルを許したことである。『マハーバーラタ』の本筋では大戦争の中で、ライバル(百王子)は五王子によって全員殺害されるが、『ナラ王物語』では、ナラ王は実に寛容である。自分を破滅に追い込み、深い苦しみを与えた相手にも寛容な態度で接するナラ王の寛大さは一体どこからくるのであろうか。彼は平和的解決によって旧王国への復権を実現したのである。『ナラ王物語』の主人公はナラ王であるが、彼の王妃ダマヤンティーの活躍もめざましい。したがって、この物語はダマヤンティーが主役の物語である、と考える研究者もいる。

鎧氏が訳書の副題に『ダマヤンティーの数奇な生涯』と名付けているのは、ダマヤンティー姫の活躍に注目しているからであろう。王妃の内助の功があったことは明らかであるが、ナラ王の英雄としての活躍は全編に影響を及ぼしている。ナラ王はどのような武将であり、どのように生きたのであろうか。ナラの英雄像を探求した。『ナラ王物語』では、二大叙事詩の中で展開されたような、悲惨な戦争も宿敵殺害も語られていない。ナラ王はなぜ宿敵プシュカラとの関係を平和的に解決することができたのであろうか。

まず、第一に仏教の慈悲思想の影響が考えられる。つまり、以前にひどい仕打ちをした弟プシュカラに対して、ナラ王は報復を全然しないで、仏教の慈悲の心で接し、プシュカラの命を助け、領国を返還してやったという解釈である。しかし、鎧氏の説によれば、『ナラ王物語』

は遅くとも西暦紀元前6世紀頃までに成立している。したがって、西暦紀元前5世紀頃に成立した原始仏教より以前に『ナラ王物語』はすでに存在していたと考えられるので、仏教の慈悲思想からの影響はないであろう。

第二に、地域的な理由が考えられる。『物語』の中には、現存するヴィンドゥヤ山脈の名前が記されている。ヴィンドゥヤ山脈の東部寄りの平和でのどかな地域で、温和な住民たちの中で伝えられた民話が基礎になっている、という理由である。彼らは賭博ゲームを大いに楽しんだが、戦争を好まなかった。トラブルが起きると、ゲームで決着をつけ、解決しようとしたのかも知れない。

第三に、ナラ王自身の見識に基づく理由である。ナラ王ほどの卓越した武将であるならば、謀略ゲームによって奪われた王国を武力によって奪回しようとするれば、敵味方の双方に甚大な被害が生じ、住民たちの多くが犠牲になることを熟知していたはずである。弟プシュカラと戦うとするならば、放浪の身であるナラ王にはまだ兵力がないから、当然妻ダマヤンティーの故国ヴィダルバ国のビーマ王の援助に頼らなければならない。そうすると、ニシャダ国の内紛にヴィダルバ国を巻き込んで、戦争が拡大する恐れがある。そのことを警戒して、ナラ王はゲームによって生じた問題はゲームによって解決する方法を選んだのかも知れない。

第四に、弟プシュカラの能力をナラ王が高く評価していたことが理由である。ナラ王とプシュカラは2人兄弟のようである。兄ナラは弟プシュカラの才能を少年時代から知っていたはずである。プシュカラが武力、学力、行政力などについて優れた才能を持っていたとすれば、ナラ王は弟のその才能を生かす道を選んだにちがいない。たった1人の兄弟である弟の将来を潰すよりは、弟の罪を許して、命を助け、領国を与え、自分の良き協力者にする方が、ニシャダ国の将来にとって、はるかにプラスになると考えてナラ王はプシュカラに寛大な処置をとったのである。

ナラ王に許されて、自分の領地の城へ向かうプシュカラは輝く太陽のような明るさであった。ニシャダ国の平和な都市が歓びに沸き、大祝賀会が開かれ、ダマヤンティーと2人の子供も大歓迎を受けた。ナラ王は楽園のインドラ神のように幸福に暮らしたので、プシュカラに対するナラ王の寛容な処置は正しかったのである。



# 中日古代説話の比較研究について

文学研究科日本文化専攻 日本文学研究(Ⅰ)専修 趙

琳

## 第一章 狐の説話

中日両国の古典文学作品の中で、狐が人間に化けて人間と結婚することや、人間の形と化して人を魅了したことについての描写がともにあるが、その狐はほとんど女性の形、しかも仙女のような美しい女と描かれている。男はほとんどその美貌にまいてしまい、結局妻にしたり殺されたりした。しかし、中国の物語の中では、狐が女の形に変身するものもあるし、男の形に変身するものもあるのに対して、日本の物語の中での狐はほとんど女に化けたらしい。

次に、両国の作品には、狐が美女に変わり、人間と結婚し、子供を生んだりして幸せに暮すようになった物語が少なくないようだ。この地球では人間ほど高級なものはないから、動物である狐も人間の生活に憧れ、美女に変身して人間である男と結婚するのであろう。もちろん、ある原因で狐が結婚した相手の男を離れた描写も両国の作品の中にある。いくら人間との間に子供ができて、結局別れなければならない。これはたぶん作者が自分の美しい願いを託している一つの手段だろうと思う。

また、中国の狐説話の中では、人間が狐に魅了されたり、害を受けたりしてから、死んだり、または、その狐を殺したり追い出したりするのに対して、日本の作品の中では、人間は狐の害を受ける直前に、あるいは、その兆しを見出すと、狐を殺したり追いかけたりする。ほとんど、害されずに済んだのである。つまり、中国の作品の中では、狐がどういう風にして人間を惑わしたのか、どのように騙し、加害したのか、というような描写が極めて詳細である。

## 第二章 異郷訪問説話

ここで言う異郷はいわゆる死者の世界(冥土、地獄)と仙人の世界(仙界)にほかならない。これについて、両国の古典作品の中にいろいろ描かれている。仙界は神様、天使などがいて清浄なものとしてされる天上の理想の世界。人間が生前良いことばかりすれば死んでそこへ行くのである。反対に、「地獄」は何でも暗くて恐ろしく、現世に悪業をなした者がその報いとして死後に苦果を受けるところだから、生前悪事をしたら、死後そこへ行くと言われている。そして、人が誰でも死んだら「仙界」

か「地獄」に行き、そこの国の人に生まれ変わり、そうしてそこの食べ物を食べ、そこでも人間世界で抱いた同じような生活をするのだという。以上見てきたように、中国の異郷作品の中で描かれている地獄はすべて恐ろしく、暗く、そこに行った人はいろんな苦難をなめている。人の行きたくないところである。ある原因でそこから現世に帰った人は例外なく死後の生き返りであるが、反対に、仙界は明るく美しく、その一切のものがこの世より勝っている。人々の憧れているところだが、そこへ行った人はいずれもそこに残らず、この世に戻らなければならない。地獄へ行く人も仙界へ行く人もみんな人間である。

これに対して、日本の作品の中では、主人公は人間のほか、数多いのは神様である。日本の国土には神様の多いことを説明しているのであろう。また、地獄についての描写が少ないようである。たとえ少しぐらいのものであっても、そこがいかにも恐ろしいか、いかにも苦しいかという描写がない。これが両国の文化の違うところだろうと思う。日本人の考えでは人が死んで行った冥土も幸せなところであると思うらしい。つまり、中国人が死んでいく道は二つで、或いは恐ろしい地獄へ、或いは幸せな仙界へいくのであるが、日本人が死んでいく場所もその通りである。

## 第三章 幽霊説話

幽霊とは死んだ人の魂で、鬼とも言うのである。以上述べてきたように、両国の文学作品の中にはいつも美男、美女に化け、音楽、詩歌などに優れたものとして人間世界に現れたり、恐ろしい姿をして人に祟りをして出たりしている。幽霊が人間として現世に生きていた時の生理や知覚を冥界にまで持ち込むと考えたからこそ、怨めしやと化けて出て、生前の怨みを晴らそうとする幽霊が想像されるのであり、これはおそらく中日両国では、幽霊観の底を流れる共通の考え方なのであろう。

また、幽霊が人間の姿に化けて現れる場合、自由自在ではなく、怖がるものがあるようだ。中国の場合はいつても道士及び道教の器具が幽霊を鎮めることができるとされているのに対して、日本の場合は和尚が幽霊と対話ができるという描写が多い。

# 鬼の責道具

—聖衆來迎寺本六道絵より—

文学研究科日本文化専攻 日本文学研究(Ⅱ)専修 堀 口 祐紀子

聖衆來迎寺本六道絵は、鎌倉期（十三世紀）制作された全十五幅からなる六道絵である。恵心僧都源信（九四二～一〇一七）の『往生要集』に説かれる有様を絵画化したものとして、現在国宝に指定されている。十五幅のうち十二幅には、第一章「厭離穢土」に説かれる六道の諸相、すなわち等活地獄・黒繩地獄・衆合地獄・阿鼻地獄・餓鬼道・畜生道・阿修羅道・人道不淨相・人道苦相一・人道苦相二・人道無常相・天道が描かれている。残りの三幅のうち二幅は第七章「念仏利益」所説に基づき、念仏による六道輪廻からの解脱を図示した、譬喩經所説念仏功德図・優婆塞戒經所説念仏功德図が表されている。残る一幅は、閻魔王庁図である。地獄道は、八大地獄のうち四地獄にとどまっており、他の叫喚・大叫喚・魚熱・大魚熱地獄を欠いている。各図には色紙型が施されており、そのほとんどには『往生要集』の要文が書き付けられている。

本作は鎌倉期の制作であるが、後世には模本が数多く制作されている。その中で最も原本に忠実なのが、文政六年（一八二三）に制作された模本である。模本には短冊形の墨書が書き付けられ、内容の解釈に若干の誤解が含まれるものの、原本の剥落箇所を窺い知る事の出来る貴重な資料として位置づけられている。

本作の先行研究によると、水墨画の影響も感じさせる中国の感覚と、伝統的で優美なやまと絵の手法が混在し

た作品であると言われている。これは、全十五幅に描かれる絵画表現において、構図や、岩肌の描き方などから指摘されているものである。濃彩の華麗な趣きと、墨画のもたらす重厚な響きが相俟って、地獄絵独自の世界観が見事に創り出されている。

筆者は今回、この十五幅のうち地獄道四幅（等活地獄・黒繩地獄・衆合地獄・阿鼻地獄）に着目し、描かれている鬼の持つ責道具から見る絵画様式について考察を試みた。本稿で取り上げる四幅は、いずれも『往生要集』を基礎に、地獄の世界を細部にわたって描出したものであるが、各場面の至るところに製作者の細かい細工が伺える。本作の中でそれが特に際立つのは、鬼たちが持つ刑罰具である。刀や弓などの武器類から農具や生活道具まで、様々な道具を用い、罪人を呵責するが、その細部にわたる表現は、絵師の技量の賜物であるといえよう。鎌倉期には数多くの地獄絵が制作されたが、鬼の責道具ひとつひとつを緻密に描き出した作品は、本作において他に無いであろう。鬼たちの持つ責道具の表現方法という観点から、本作で指摘されている、やまと絵と中国絵画の複合性を解き明かしてみた。また、責道具の種類を特定することによって、これまで注目されることの無かった「鬼の持つ道具類」を、当時の絵師たちがどの様にして描きあげたのかについて明らかにした。

## 中国と日本の茶文化についての比較研究

文学研究科日本文化専攻 日本文化研究(IV)専修 陶

杰

お茶は私達の生活に欠かせない存在となっています。中国では食事後に熱いお茶を一杯飲む習慣があります。また中国でも、日本でも一般には接客、和食など食事の前後にお茶を飲む習慣が定着しています。この研究は、茶文化の歴史と日本への伝来、また両国の茶文化の相違点を明らかにし、それによって、両国文化の理解の一助にしたいと思います。

中国茶は伝説の時代から漢代以前まで嗜好品というより煎じて薬とした、茶粥のように食すものとして、主に上流階級で用いられたようです。漢以後の茶、三国時代のお茶、唐代から宋代、元代、明代、清代茶文化の変化について、お茶は上流階級から民間に普及し始めました。

中国茶の種類と効能について、中国には千種類以上もお茶があると言われていますが、その色や発酵の度合いによって緑茶、紅茶、黒茶、青茶、白茶、黄茶と大きく六つに分けることができます。中国茶は消化促進、脂肪分解、美肌効果などがあります。発酵が進むに従いビタミン類、ミネラルは減っていきます。

日本茶は中国より伝えられ、日本の「茶文化」は京都で育まれました。日本茶の文化は、最澄が唐から帰国して、中国の茶の文化を伝えたことにより始まったようです。茶の湯とは異なる喫茶として、煎茶が日本で意識され始めたのは、室町時代の後期ころです。近年、日本に中国茶が急速に普及しましたが、これについても、やれ健康茶だとか、瘦身茶だとかいったふれこみがあったことは、私たちの記憶にあたる事実です。日本茶と言っても種類は豊富です。日本茶の中で最も上等なお茶は玉露です。日本茶の番茶や煎茶は特に、カフェインを含みます。

中国ではお茶についての言葉があります。「酒満敬人、茶満欺人」お酒は酒杯いっぱいですが、お茶は茶碗の7、

8分目が礼儀です。くれぐれも茶碗いっぱい茶湯を注がないで下さい。日本では民話の中に茶の話、茶にまつわる話が出てくる例は多いです。たとえば「茶の花香より気の花香」花香は茶のかぐわしい香をいう。客を持ってなすのは、香り高いお茶よりもまず心の持て成しが大切だということです。「宵越しの茶は飲むな」一晩置いたお茶は体に悪い。お茶には蛋白質が含まれています。蛋白質は脂溶性のためお茶の浸出液には抽出されませんので茶葉に残ります。茶のタンニンは抗菌作用があり蛋白質を保護しています。「茶の初穂を飲むと憎まれる」茶の初穂の出端は旨い茶だから、自分で飲んではいけない、人に出すべきだという戒め。

中国の茶文化と日本の茶道は、以下の相違点を有しています。中国人は、茶を飲むことを通じて、儒家の礼、義、仁、徳などの道徳観念および中庸と和の精神を貫徹することを学びます。「茶」が日本人の生活に溶け込んでいる、あるいは溶け込んでいたとを感じる事柄がいくつかあります。中国茶文化はさらに、自然美、調和美を尊びます。中国茶文化は社会各層の文化を包含しています。民間では各地にさらに豊富な「茶民俗」がありました。中国人にとってお茶は縁起の良いもので「宝物」ということができます。品茶は日本の茶道と類似しています。品茶ではお茶を飲む過程で人間性や人生観などを磨くことを目的としています。だから、日本の茶道に通ずるところのある中国の「茶道」といえます。品茶は精神活動の一種です。お茶の真髄をどこまで理解できるか人によって、結果が違ってきます。日本の茶文化は客を招き一碗の抹茶をすすめる。それが日本独特の文化茶の湯です。お茶を点てる所作、それを飲む所作の中に精神の修養を積み、交際儀礼も深めていくという、お茶と精神世界を結び付けてきた1つの文化です。

# 現代日本、道徳のゆくえ

## ——とくに福沢諭吉をととして——

文学研究科日本文化専攻 日本文化研究(V)専修 浅野 聡

修士論文は、独立の精神を唱えた福沢諭吉をととして、現代道徳の在り方を問うことをテーマとするものである。時は明治。激動の時代において福沢諭吉は人々に、「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」と説いた。福沢は独立自尊の精神を唱え、「生きる力」となる現実的な教育をすすめて、人の道徳を高めようとした。

現代日本も改革が叫ばれているが、近代改革とは異なる致命的な欠点がある。それは何か。戦後の日本には、道徳教育の場が圧倒的に不足しているのだ。全ての事象は人の心から始まる。改革を実現し、国をより良く発展させるには、国民一人一人の道徳心の向上が必要である。修士論文では、福沢諭吉の主張を考察しながら、現代日本の道徳教育への手がかりを模索するものである。

第一章では「福沢諭吉のとなえたもの」として第一節で『学問ノススメ』を紹介する。第二節で福沢の主張である「独立の精神」について述べる。第三節では文明論に見る福沢諭吉の世界観について述べる。

第二章では福沢思想の起源はどこかをテーマに福沢諭吉の生い立ちについて述べた。第一節では福沢諭吉の生涯と学問遍歴を見る。そして第二節では幼少時の故郷の様子を述べる。第三節、第四節では福沢諭吉の宗教心についてふれた。

第三章は現代社会の問題点と道徳観が主である。「いじめ」問題や教育について述べている。

第四章は福沢諭吉の教育姿勢についてである。彼の人物や家庭教育、心訓を用いて論を展開した。

福沢の一貫したテーマは「一身独立して一国独立す」ということである。国民一人一人が独立し、賢くなるのが国家の近代化と繁栄をもたらすものと考えた。学問はそのための手段であり、そのことによって経済と精神の基盤を両立させ、他人に依存することのない独立心を養い、社会の発展に寄与する生き方を提唱したのだった。いわばこれこそ、「教育の目的」であり、人の世を生き抜く根本精神を提唱した。

かつて日本には武士道精神、村の掟、家訓、心訓と、宗教を補って余りあるほどの道徳教育の場があった。天皇崇拜の時代になり、信仰と国策は切り離せないものであった。道徳教育の場は学校のみならず、無意識レベルの日常に深く浸透していた。

現代はどうであろう。村という集落的な結びつきは次第に薄れ、コミュニティは分断されてしまった。宗教もなく、学校での道徳教育の場も圧倒的に少ない。家訓も門限位ではなかるうか。となれば、かつての道徳教育を補うべき所は、両親・教師以外身近に存在しないのである。両親は共働きし、ゲームや携帯による子どもの親離れも深刻である。今や子ども達はかつて道徳に費やしていたはずの時間を、テレビやゲームなどの娯楽、もしくは知識傾倒の塾で過ごしているのが現実である。道徳教育に対する免疫がない子ども達が増えているのは国の大きな損失である。国の力は、国民の心の力があってこそだからだ。

日本の良き先人に学び、日本の良き倫理を社会にどう生かしていくかを、今こそ学ぶべきだ。そのために、まず教育が重要だ。とりわけ道徳教育においては、家庭教育が非常に大切である。家庭教育において、父親が子どもに与える影響に私は注目している。ゆえに今後の課題として、福沢諭吉の父親像を学びつつ、家庭教育による道徳の在り方について考察していきたい。

日本の道徳教育を改善するために、福沢の思想を教訓にもう一度和魂の良さを振り返る必要があるだろう。

福沢の用いた「独立」の言葉の意味は非常に深い。これには自由や権利、そして日本人の気高い武士道精神が宿っている。この精神の在り方を求道し、より昇華させていくことが、日本文化を発展させ、未来を切り拓く力となるだろう。

福沢の壮大な夢が託された「独立の精神」の思想を受け止め、我々はそこからよりよい文明の創造を目指してゆくべきだ。

# マックス・ヴェーバーの社会学

——特に「宗教社会学」を中心として——

文学研究科日本文化専攻 日本文化研究(V)専修 野村和矢

ドイツの社会学者マックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920) は、生涯にわたって、社会における「近代化 (= 合理化) の側面」を主要な課題にした。この問題意識を解くために、彼は歴史のうちに作用する二つの「変革の原動力」という視点から社会全体を考察した。一つは政治社会学の方法で、「外側から」「技術的手段によって」おこなわれる社会変革である。残る一つは宗教社会学で、「内側から」人間そのものを近代の合理主義精神へと移行させるものである。ヴェーバーは、前者の「官僚制的合理主義」と後者の「カリスマ的権威」との二つの社会現象を取り上げて、具体的かつ詳細に分析するのであった。

本論稿で中心に取り扱った宗教社会学は、政治の方面に比べて、社会の変革力が強い。それは、宗教的な変革作用が内側だけでなく、やがて外側の秩序をも変革する可能性も含んでいるという点である。カリスマ的権威を備えた人物は、特定の個人がもつ非日常的な資質への信仰を起因として成立する支配の類型であり、預言者、戦争の首領、政党の指導者など、単に宗教の領域ばかりでなく、他の文化領域においても出現して社会に影響を与え、あるカリスマ的指導者は人々に究極的な価値(預言)を指し示し、現世の意味を教えて人間の内面に訴えようと試みて、社会全土に「呪術からの解放」(Entzauberung)を促進させることに一役を担うのである。こうした体験が「革命的な」社会を誕生させる契機に寄与した、と彼は『宗教社会学論集』(全三巻)の中で論を展開している。

ヴェーバーの宗教社会学は、主として「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」と「世界諸宗教の経済倫理」の二論文において宗教と経済との関連性のもとで、自らが定立した論題を明証していく。前者の論文では、とくに近代ヨーロッパに特異な現象たらしめているもろもろの原因のなかで、「資本主義の精神」という近代化にとって重要な構成要素のひとつをとりあげた。そして、この精神が、禁欲的・合理的なる職業倫理によって支持され、プロテスタンティズムの禁欲倫理から生じたものである、という結論に達した。彼は、こうした宗教による近代化の道筋を、A「プロテスタンティズムの禁欲」→B「合理的倫理」→C「合理的職業倫理」→D「近代資本主義の精神」という形で、歴史的に実証した。ま

た、本論文では、資本主義の精神の形成に与えた宗教改革の意義という一点を分析する傍ら、その背後に迫る社会的背景まで読み解いた。こうした、ヴェーバーの鋭い学問的着眼点によって、近代ヨーロッパにおいて、宗教による近代化を突き止めたのであった。

それから、ヴェーバーは、近代ヨーロッパの近代化像を見たことで芽生えた問題関心を引き継いで、後者の「世界諸宗教の経済倫理」のなかでは以下のような見解を吐露する。すなわち、それは非ヨーロッパ諸国では何故に近代合理主義精神を発達させることが出来なかったのか、という問題提起である。こうした背景のもとで、この論文は「儒教と道教」「ヒンドゥー教と仏教」「古代ユダヤ教」の順で論説が展開していき、各題の宗教生活における主要な地域(中国・インド等)を中心に例を挙げて、歴史的要因・宗教・社会的要因の多方面から詳細に分析を加えて、非ヨーロッパ諸国の伝統的性向を追究するのである。これらの宗教分布の伝統主義的特質をおおまかに示すと、中国社会の儒教圏では、宗教思想が既存の秩序と融和して、君子の如く生きることが尊重され、ピュウリタニズムのような計画的な営利追求を肯定的に捉える思想を批判的な目で見ることになった。インド社会のヒンドゥー教では、「カースト制」という社会システムを支えることが宗教的義務とされ、職業変更や労働技術の変更がカースト制の墮落となるようであれば、そうした変更は禁止すべきだと考えるのであった。

また、「世界諸宗教の経済倫理」で非ヨーロッパ諸国を取り上げるにつれ、日本社会の宗教について「ヒンドゥー教と仏教」という論文のなかで触れている。ここでの記述も、ヴェーバーの問題意識にしたがって、伝統的社会に位置づけて「近代資本主義の精神」の土壌が成立しなかったと結論づけた。しかし、彼は、中国やインドに比べて、日本では資本主義の精神をみずから作り出すことはできなかったとしても、比較的容易に資本主義を外からの完成品として受け取ることができた、とする有利な環境の面も指摘している。こうしたことは、日本の社会風土における順応性を発展させて、「近江商人と浄土真宗との関連性」や「江戸時代初期の禅僧鈴木正三の職業分業説」などを根拠に、日本の近代化に貢献した見解を提唱し、それを巡って論争が展開されてきた。