

日西交流秘話

—— Japón 氏来名を機として ——

黒田清彦

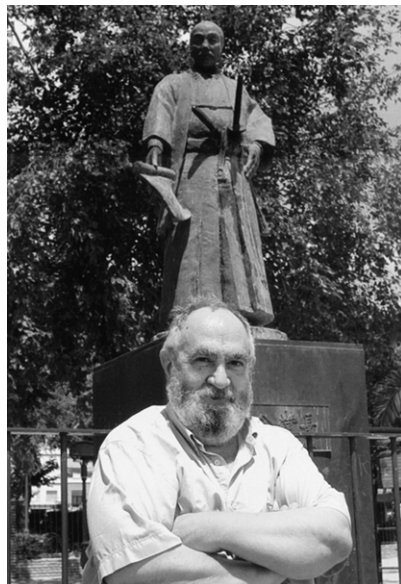
1. はじめに
2. 慶長遣欧使節団派遣の経緯
 - 2-1. 16世紀
 - 2-2. 17世紀
3. メキシコ経由ヨーロッパ：一行の足跡
 - 3-1. アカプルコからセビーリャ
 - 3-2. セビーリャからマドリー
 - 3-3. マドリーからローマ
 - 3-4. 再びスペインで
4. 日本人の子孫

1. はじめに

2003年9月3日から9日までの1週間、ジェイアール名古屋高島屋でスペイン展が開かれた際に、この催しのために来名したスペイン人たちのアテンドに縁あって筆者は少々関わりを持った。そこで何度も接することになったのが、ハポン(Japón=日本)という苗字のスペイン人マヌエル・カルバハル・ハポン(Manuel V. Carvajal Japón)氏——写真——であった。日西支倉協会の会長で親善大使として来名した同氏は、14代前の祖先が日本人であった。スペインはアンダルシアの地に日本の侍が祖先でハポンという苗字を持った人たちが住んでいるコリア・デル・リーオ(Coria del Río: 以下コリアと略称する)という町があることは知っていたが、今回その人たちの代表ともいべき人物と出会ったことが、本稿執筆のきっかけである。

日本とスペインとの歴史的な縁と言えば、1492年アメリカ大陸にヨーロッパ人として初めて足を踏み入れたコロンブスが目指していたのは、黄金の国ジパングすなわち日本であった。この壮挙のきっかけとなったのが、マルコ・ポーロの『東方見聞録』に出てくる記述であったことから、コロンブスが出航した港町パーロス・デ・ラ・フロンテーラ(Palos de la Frontera)と黄金の寺院のある平泉に近い港町で本来ならコ

ロンブスが入港するはずであった大船渡は姉妹都市となった。これも日西交流の一例ではあるが、本報告は、コロンブスから約120年後の慶長遣欧使節に関することである。伊達政宗が当時スペイン領であったメキシコとの通商およびキリスト教宣教師の派遣を求めて支倉常長を団長とする使節団をスペイン国王およびローマ法王へ遣わしたことに端を発するのが、今日のハボンさんたちの存在である。筆者は歴史家でも日西交流史の専門家でもないので、アカデミックな踏み込みに欠ける嫌いはあるが、歴史の教科書には出てこないため殆ど知られていないけれども興味深い日西関係であり、スペインを通じた日本とヨーロッパとの交流の意外な側面であるという意味で、敢えて取り上げる次第である。



コリアに建造された支倉常長像とハボンさん
(写真提供：ジェイアール名古屋高島屋)

2. 慶長遣欧使節団派遣の経緯（1613年10月まで）

2-1. 16世紀

周知の如く、我が国に初めて足を踏み入れたスペイン人は、イエズス会宣教師のフランシスコ・ザビエル（Francisco Javier）であった。アジアでの布教に熱心に携わっていた彼は、1549年に鹿児島に上陸し、2年3ヶ月あまり各地で説教を行ったが、その後の日本での布教は、主としてポルトガル人のイエズス会宣教師によって行われた。ポルトガルは、マカオを拠点とした中国や日本との中継ぎ貿易に関心を抱いて、彼らを強力に支援したからである¹⁾。これに対して、メキシコを経由してフィリピンを植民地としたスペインは、イエズス会に対抗するフランシスコ会やドミニコ会の後押しを

したのであるが、スペインと日本との関係は、ルソン島への倭寇の進出もあって、当初から緊張をはらんでいた²⁾。そのような状況下、1596年、マニラを出港したガレオン船サン・フェリーペ号が太平洋上で台風に巻き込まれ、土佐の浦戸に漂着した。その取調べから豊臣秀吉がスペインの領土的野心を疑い、これに端を発した大弾圧によりいわゆる「26 聖人の殉教」と呼ばれる事件が起こったことは、知られている通りである³⁾。

2-2. 17 世紀

スペインとの通交は、サン・フェリーペ号事件以来途絶えていたが、1609年、ルソン島カビテ港を出帆してメキシコへ向かう帆船サン・フランシスコ号が、サン・フェリーペ号同様、暴風雨に見舞われ難破、上総の岩和田に漂着した。フィリピンでの任務を終えてメキシコへ帰国するため乗船していた前臨時総督ロドリゴ（Rodrigo de Vivero y Velasco：日本ではファーストネームで知られている）は救助され、江戸城で徳川秀忠に、駿府城で家康に謁見している。早くから対外貿易に強い関心を持っていた家康は、宣教師たちの話から、メキシコにスペインの貿易基地があることを知り、これと交易することを望んでいた。そこで、家康は、ロドリゴとの謁見において、メキシコを経由する対スペイン貿易などを申し入れた⁴⁾。翌1610年、ロドリゴ一行は、家康から与えられた船で、京都の商人・田中勝介ら21名の日本人を伴い浦賀を出港⁵⁾、メキシコに帰国した。メキシコ副王⁶⁾ ルイス・デ・ベラスケス（Luis de Velázquez）は、かねてスペイン国王に命じられていた日本近海の「金銀島」探索の好機として、1611年、当時太平洋海域での航海技術にかけては第一人者と言われたセバスティアン・ビスカイノ（Sebastián Vizcaíno）を答礼の主席使節として、カトリックに改宗した田中勝介らを伴わせて日本に派遣した⁷⁾。慶長遣欧使節団派遣のきっかけの一つとなったのが、このビスカイノと伊達政宗との江戸における偶然の出会いであったようである。この間の状況につき、以下、五野井教授の記述を一部借用する。

——ビスカイノ一行の乗船したサン・フランシスコ号は……六月十日（慶長十六年五月一日）に浦賀に入港した……ビスカイノは、六月十七日朝小船に便乗して浦賀を発ち、夕方江戸に着いた。江戸城における将軍秀忠との謁見は五日後の二十二日（同五月十二日）正午過ぎに行なわれ、ルイス・ソテロが通訳を務めた。……その二日後の二十四日、洗礼者ヨハネの祝日に、彼は部下を率いてフランシスコ会の教会に出かけ、その途中で、帰国しようとして芝の屋敷を発駕したばかりの政宗に出会った。……ビスカイノは、政宗が彼を見るや直ちに下馬して使者を遣わし長銃の発射を所望したため、これを受けて二回発射した。その後、政宗自ら彼の許に来て礼を述べ、彼のために人と領地を用立てると語った……⁸⁾

この両者遭遇の後、ビスカイノがソテロを伴い仙台城に、また仙台藩江戸屋敷

に政宗を訪ねて歓待されるという交流が行われた⁹⁾。他方、幕府は、フィリピンおよびメキシコとの交易を推進しようとしていた。上述のロドリゴ漂着の一件以来、スペイン船の自領内への寄港およびメキシコとの交流の可能性を模索していた¹⁰⁾ 政宗は、幕府の計画に便乗して交易に参加することを企図した。そして、秀忠が幕府の使者としてソテーロをメキシコに派遣すべく造船を命じたサン・セバスティアン号に、政宗の家臣2名を乗船させることに成功した。ところが、この船は、1612年秋、浦賀を出港して、その日のうちに座礁してしまう(船体が大き過ぎたことが原因であるという)¹¹⁾。この事件は、幕府にとって重大な衝撃だったようである。幕府は、これを機に新たな造船を断念した。五野井教授によれば、オランダ人による日本貿易が軌道に乗りつつあり、またマカオからはポルトガル船が、マニラからはスペイン船が来航していたし、中国船の来航も増えていたから、メキシコとの通商貿易に対する幕府の関心が失せていったことによるのであろうし、メキシコとの交易品にあまり魅力を感じなかったことも一因であった¹²⁾。他方、政宗にとっては、交易参加の目論見がゼロに帰したのであるから、簡単には引き下がれなかったのであろう。彼は、造船およびメキシコ派船計画を幕府に上申し、これを許された¹³⁾。

そして、1613年10月28日(慶長18年9月15日)、政宗が造船を命じたサン・フアン・パウティスタ号は、メキシコのアカプルコへ向けて月浦(石巻湾)を出帆したのである。乗組員180名余のうち、外国人約40名(ビスカイノおよびソテーロを含む)・伊達家関係者約130名・向井忠勝(幕府の船奉行)家臣約10名であった¹⁴⁾。

3. メキシコ経由ヨーロッパ：一行の足跡

3-1. アカプルコからセビーリャ

サン・フアン・パウティスタ号は、太平洋を越えて、1614年1月末に、アカプルコに入港した。使節団の一行は、各地で歓迎を受けながら、高地の町村を踏破して3月にメキシコ市に到着。同市での滞在後、プエブラを経てベラクルスに向かった一行は約30名であった¹⁵⁾。6月10日、常長の一行は、ベラクルス沖の要塞島サン・フアン・デ・ウルーア(San Juan de Ulúa)を出港、キューバのハバナを経由して、スペイン西南部のサン・ルーカル・デ・バラメダ(San Lúcar de Barrameda)に着いたのは、10月5日のことであった。ここで1週間ほど休養した一行は、グアダルキビル川をコリアまで遡った。本稿冒頭に言及したこの町は、当時セビーリャの外港で、税関が置かれていた。一行がここに10日ばかり滞在したのは、装束を整え、アンダルシーアの都であるセビーリャに向けて華麗な行進を準備するためである。セビーリャで熱烈な歓迎を受けた一行は、約1ヶ月間、貴人の宿舎として用意されたアルカーサル(城・宮殿)に滞在した。この間に、常長とソテーロは、セビーリャ市議会で、政宗の書状¹⁶⁾を

披露し、要路の人物と会見するなどしている。ソテローは、セビーリャの名門の出身であるから、大いに活躍したものと推測される。

3-2. セビーリャからマドリー

1614年11月25日、常長の一行は、セビーリャを出発し、コルドバ、トレードを経由して、12月20日、マドリーに到着した。25日も要したのは、通過する各地で歓迎され滞留を余儀なくされたからであるが、マドリーにおける国王との謁見という主目的は、すぐには実現せず、宿舎のサン・フランシスコ修道院で1ヶ月以上も待たされた。スペイン政府には、常長の大使としての立場を充分に見究めることができなかつたためであり、その処遇について苦慮していたからであった¹⁷⁾。常長が国王フェリーペ3世と謁見できたのは、1615年1月30日のことであった。王宮における謁見で、常長は、政宗の書状を捧呈した。この書状には、「キリスト教の宣教のためにサン・フランシスコ会のオブゼルバンシア（厳粛）派の伴天連衆の渡航を要請すること、この度ノビスパン（メキシコ）に渡る船で伴天連をわが領内に送ること、そして今後毎年船を渡航させるので保護を願う、ということが書かれていた。また同書状では、マカオ、モルッカ諸島へ赴く渡航船への保護も要請されて」いた¹⁸⁾。その後、一行は、マドリーに半年以上も滞在する。2月17日に常長が国王臨席の下で洗礼を受ける（洗礼名：Francisco Felipe）ということがあったからでもあるが、しかし、使節団のもう一つの目的であるローマ法王訪問を控えて出国許可を得るのに長期間待たされた背景には、国王との謁見が遅れたのと同様の理由が存在する¹⁹⁾。

3-3. マドリーからローマ

1615年8月22日、使節団一行はマドリーを出立、サラゴース、バルセローナ、ジェノヴァ、チヴィタ・ヴェッキア（ローマの外港）を経て、10月25日、ローマに到着した。その日、常長とソテローのみが法王パウロ5世に内謁を許され、11月3日には、一行が法王に拝謁した。法王の面前で披露された政宗の書状の内容は、フランシスコ会宣教師の派遣と司教増員の要請、およびメキシコ貿易開始のためのスペイン国王への仲介依頼であった。これに対する法王の返書は、12月27日付で作成された。そこでは、政宗の洗礼を勧説し、法王として宣教師の派遣を命ずるが、司教の任命については、使節の滞在中には決められないこと、他方通商貿易に関しては、在スペインローマ法王庁大使にスペイン国王と交渉するよう命じたので望ましい返答があることを期待していると述べられていた²⁰⁾。ローマ滞在中における華やかな歓迎²¹⁾に比べれば、実りの少ない結果ではあった。

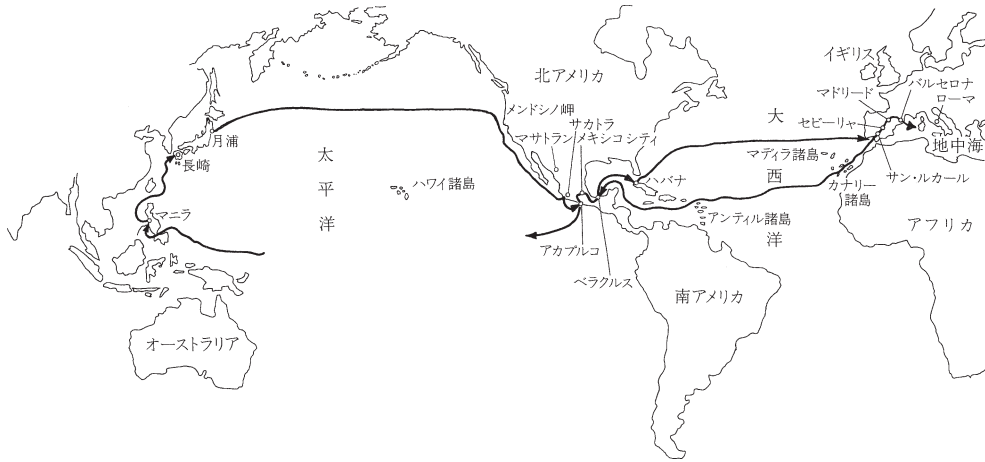
3-4. 再びスペインで

1616年1月7日、一行はローマを発つが、帰路途上のジェノヴァで常長が三日熱(マラリアの一種)に倒れた(2月)ため、マドリー到着は4月中旬であったようである。スペイン政府当局は、ソテーロを除き一行のマドリー入市を認めず、メキシコ艦隊乗船のためのセビーリャ直行を命じていた。一方では、使節団の膨大な滞在費を抑えるためと、他方では、ソテーロの言動に不信を抱いたインディアス会議が彼の召喚と譴責を決議していたからである²²⁾。

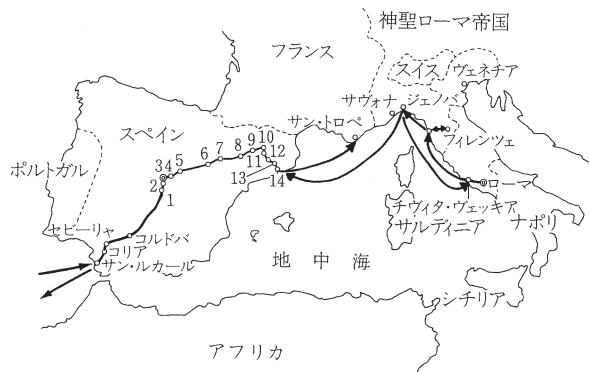
早々にセビーリャへ戻った常長ではあったが、スペイン政府当局が乗船を命じたメキシコ艦隊(1616年6月22日出航)の船に常長は乗らなかった。政宗の書状に対するスペイン国王の返書が未入手であったからである。もっとも、随員15名は2人の宣教師に伴われ乗船している²³⁾。常長は、「恐らく何の成果もあげないでおめおめ帰国したのでは主君に対し面目が立たないと窮地に追い込まれ、悩んだ末仕方なくエスパニア政府の国外退去命令に反する行動に出た」のである²⁴⁾。スペイン政府としては、7月12日付で作成された政宗宛の国王の返書をフィリピン総督へ送付し、日本におけるキリスト教をめぐる情勢を勘案の上かの地で常長に手交する予定であったが、常長の抗議的な反発行動に遭って、セビーリャの商務院(Casa de Contratación)気付で同返書を送付した²⁵⁾。しかし、その内容は、常長を失望させるものであった。国王は、日本におけるキリスト教の信奉に満足、政宗の願望を理解して使節を厚遇したことに触れ、「この旅行の結果として信仰の問題がうまく行き領民たちが救霊をえることができるようお願い、宣教師たちと多くのキリスト教徒を厚遇してくれるよう切望する」という、きわめて外交辞令的な文書に過ぎなかったからである。常長とソテーロは、この後何度も要路を通して実のある返書を求めた²⁶⁾が、成功しなかった。

1年以上もの間、セビーリャ郊外のロレート(Loreto)修道院に留まった常長も、最終的には、1617年6月16日付でインディアス会議が上奏した「スペインに留まることを許さない」決議を国王が裁可したため、7月4日、従者5名およびソテーロと共にメキシコ艦隊の船でスペインを離れることを余儀なくされた²⁷⁾。

日西交流秘話（黒田清彦）



遣使行程図 1



遣使行程図 2

1. トレド 2. ヘターフェ 3. マドリード 4. アルカラ・デ・エナレス 5. グアダラハラ 6. ダロカ 7. サラゴサ
8. フラガ 9. レリダ 10. セルベラ 11. イグアラダ 12. モンセラット 13. マルトレル 14. バルセロナ

後掲註 4) 五野井隆史『支倉常長』より

4. 日本人の子孫

前に見たように、メキシコからスペイン本国に向かった使節団の一行は、およそ 30 名であった。しかし、メキシコ経由で日本へ帰国したのは、先発の 15 名と後発の常長および従者 5 名の合計 21 名である。スペインの地を踏んだ日本人の正確な人数は不明であるが、30 を下らなかったであろう²⁸⁾。仮に 30 名として、9 名の日本人はどうしたのであろうか。常長が帰国の途についた時点で、既に死亡した者もいた可能性はある

註

- 1) E. コントレーラス・立石博高・増井実子『スペインの歴史と社会』39頁（白水社・2000年）。
- 2) コントレーラス・立石・増井・前掲註1）38-39頁。
- 3) それ以前の1587年、秀吉は伴天連追放令を発している。その原因については諸説があつてよく分からないけれども、国外退去を命じられた宣教師たちは、九州各地のキリシタン大名の領地内に潜伏し、追放は空文化した。1596年の事件の背景については、次のような状況を考慮に入れるべきであろう。①1585年、ローマ法王グレゴリオ13世は、イエズス会員にのみ日本布教の独占を許していた。しかし、伴天連追放令によってイエズス会員の日本在留は否認されたので彼らに代わって布教するのが当然である、との主張をフランシスコ会員は持つに至った。②1593年および1594年と相次いでフィリピンから来日したスペイン総督使節のフランシスコ会神父たちと謁見した秀吉は、フィリピンの服従を求めたが、承諾は得られなかった。③1596年、サン・フェリーペ号漂着の前に起こった大地震による伏見城大破および明の使節との和議破談で不機嫌の絶頂にあった秀吉は、「フランシスコ会員の強引なやり方が我慢できな」かった。④サン・フェリーペ号はメキシコを目指していたとされるが、多数の修道会員（フランシスコ会員であろうか）が乗船していたこと、武器その他の軍事物資が積んであったこと、積荷の没収に抗議した航海士——前掲註1）によれば航海長——が「スペイン国王は、まず宣教師を外地に派遣し、住民をキリシタンとし、次に軍隊を派遣してその国を奪う」と言ったことが報告された。以上①～④については、平湯晃『聖フランシスコ・ザビエルの日傘』173～176頁（河出書房新社・1993年）を参照。
- 4) 『ラテン・アメリカ事典』山田睦夫記述266頁（ラテン・アメリカ協会・1996年）。山田教授によれば、家康は、関ヶ原の合戦の翌年(1601年)、既にロドリゴに対する朱印船制度創設を告げた書状でメキシコとの修好の意を伝え、関東のどこにでも寄港してよい旨の朱印状を出している。なお、後に支倉使節団派遣に重要な役割を担うことになるフランシスコ会士ソテロ（Luis Sotelo）は、家康が江戸に幕府を開いた1603年に来日しているが、ロドリゴの請願（宣教師の保護など）と家康の申し入れに基づく日西協定案をめぐっては、ソテロの活躍があつたようである——五野井隆史『支倉常長』29頁（吉川弘文館・2003年）。
- 5) ウイリアム・アダムズ（三浦按針）建造のサン・ブエナビントゥーラ号で、日本人の数は、山田教授によれば21名、五野井教授によれば23名。前掲註4）『ラテン・アメリカ事典』266頁、同『支倉常長』32頁。
- 6) 国王（rey）の代理として派遣されるから副王（virrey）と呼ばれる。植民地における最高位の官吏。
- 7) 山田・前掲註4）266頁、五野井・前掲註4）32頁。
- 8) 五野井・前掲註4）33～34頁。
- 9) 五野井・前掲註4）36～38頁。
- 10) 五野井・前掲註4）37頁、45頁。政宗は、ロドリゴに会ったことがあるという（同47頁）。
- 11) 五野井・前掲註4）41頁。
- 12) 五野井・前掲註4）47頁。
- 13) 「政宗がメキシコへの派船を計画し要望したことは、幕府にとって好都合であつたであろう。政宗が幕府に代わって渡航船を造り、幕府の使者を乗せて派遣することができるなら、それに越したことはなかったからである。前年ソテロを派遣してメキシコとの通商条約締結交渉を進展させようと試みながら、派遣船座礁によって計画が頓挫したことが幕府に少なからず痛手を与えた

- ようであり、このこともまた、政宗の派船に幸いした。」——五野井・前掲註4）47～48頁。
- 14) 五野井・前掲註4）55～57頁。『伊達貞山治家記録』および『寛政重修諸譜』によれば、政宗の家臣は支倉常長以下6名——大泉光一『慶長遣欧使節の研究』29頁（文真堂・1994年）。
- 15) 残りの日本人は殆ど帰国（この後1615年4月28日に同じ船でアカプルコ出港）のために残留したものと推定される。しかし、太平洋側から大西洋側へ踏破する内陸部の1,300メートルを超える高地は、特に外国人にとって難所であり、当時は風土病に倒れるスペイン人が多かったと言われる。使節団の一行に犠牲者が出た可能性も否定できないであろう。あるいは、スペインに永住した日本人のような例がここでもあったかも知れない。ちなみに、メキシコでは、当時の名残りと思われるフラッチェ（huarache：わらじ）という言葉がサンダルを意味するものとして今でも使われている。なお、この時メキシコ市でカトリックの洗礼を受けた日本人は、数十名に上る（五野井・前掲註4）82～83頁）。
- 16) カトリック布教促進（宣教師派遣要請）、そのため国王およびローマ法王への謁見が叶うことの願望、日本・セビーリャ間における航海の可能性の検討依頼など（五野井・前掲註4）96～97頁）。
- 17) 五野井・前掲註4）104頁。これについては、いろんな理由が考えられる。一方では、①常長が奥州の一大名の使節に過ぎず、日本国を代表する者でないこと、②フィリピンを経由しない日本とメキシコとの交易を認めることがスペイン本国の不利益となる懸念、③宣教師派遣が貿易という目的に利用されることへの嫌悪感、④日本の権力者が行ってきたキリスト教信者および宣教師への迫害の事実、などである。③との関連では、この点でソテーロがロドリゴやビスカイノとの確執のみならず、同じ宣教師仲間からも不評を買っていたことは、五野井・前掲註4）の各所に見て取れる。カルバハル・ハボン氏の言によれば、ソテーロはローマ法王から日本の司教に任命されることを企図していた（pretendía que el Papa le nombrara obispo de Japón）。
- 18) 五野井・前掲註4）108頁。
- 19) 1615年4月に、スペインの植民地統治機構における最高機関であるインディアス会議（Consejo de Indias）は、「ローマ行きについてはその根拠がなく許可を与えるのは不適當である」ことを国王に奏上している。しかし、国王は、「その地方（奥州のこと：筆者註）への福音の宣教とその信仰の始まり、そして彼らが教皇に帰服するためにローマへ行くことは、異端が生じて重大な支障をきたしていると思われるこの時にこそ好結果を生むとする立場から、彼らのローマへの旅行を妨げるのは宜しくない」と判断した（五野井・前掲註4）121～122頁）。その前年の9月に、日本では、宣教師や高山右近らの有力信徒が148名、マニラに追放されている。このような状況は、フィリピンやメキシコからの報告により、そして本国へ帰国した宣教師たちからもスペイン当局に伝えられていたであろう。
- 20) 五野井・前掲註4）177頁。
- 21) たとえば、常長は、随員7名と共にローマ市民権を付与され、常長個人はローマ貴族に列せられている。
- 22) 五野井・前掲註4）188～189頁。政宗が遣欧使節団を派遣した真意は、スペイン艦隊を日本へ招来し、その軍事力を借りて徳川幕府から政権を奪おうという野心を抱いたからである、という話を聞いたことがある。政宗の過去の行状に鑑みると、興味深い話ではあるが、真相は不明である。いずれにせよ、そのような話が出てくるのには、ソテーロの存在が預かっていると思われる。註19)において述べたように、日本における禁教・迫害の報が届いているにも拘らず、ソテーロが日本の状況に関する自らの報告の楽観的内容を糊塗しようとして、政宗の挙兵→政権奪取→政宗保護下におけるキリスト教の隆盛を吹聴したのではあるまいか。

- 23) 五野井・前掲註4) 198頁・202頁。
- 24) 大泉・前掲註14) 216頁。
- 25) 五野井・前掲註4) 197頁。
- 26) 五野井・前掲註4) 198～201頁。
- 27) 五野井・前掲註4) 202頁。
- 28) たとえば、五野井・前掲註4) 124頁に引用の文章参照。
- 29) 2002年夏のTBSテレビの番組「世界不思議発見」におけるインタビュー。
- 30) 駐スペイン田中克之大使談(2003年12月3日付読売新聞)、逢坂剛「ハポンのルーツを求めて」川成洋・渡部哲郎編『スペイン讃歌』231頁(春秋社・1992年)など。なお、常長一行の前に、ハボン姓の人物が存在した記録が、アルゼンチンのコルドバ市に残っている。16世紀から17世紀にかけてポルトガル人が拉致した日本人の一人で、奴隷として売買されたことを証する公正証書に記載されているという(山田・前掲註4) 265頁、逢坂231頁)。

(2004年3月23日稿)

参考文献（本文中で引用したもの以外）

- ・東京帝國大學文科大學史料編纂掛『大日本史料』第十二篇之十二(1909年)
- ・Comisaría de la Ciudad de Sevilla para 1992, “La Embajada Japonesa de 1614 a la Ciudad de Sevilla”, Ayuntamiento de Sevilla (1992)
- ・<http://www.ayto-coriadelrio.es/apelljap.htm>

スカーフ事件とフランス的政教分離¹⁾

丸岡 高弘

フランス大統領ジャック・シラクは2003年7月3日、「現代における政教分離に関して²⁾」と題された演説をおこない、「政教分離原則適用検討委員会」の設置を宣言し、委員長にベルナール・スタジ元大臣を任命した。春頃から公立学校におけるイスラム女生徒のスカーフ着用が再び論争的となり、スカーフ着用禁止法制定を要求する声が与野党を問わず議員の間で高まったためである。シラクが委員会に付託した検討事項は政教分離原則一般についてだが、問題がイスラム系移民出身者のフランス社会への統合であること、そしてそれを象徴的に集約した問題としてスカーフ着用の是非が中心的に議論されるであろうことは誰の目にも明らかであった。委員長に就任したスタジはかつて中道派の有力議員で、社会問題にかんしてリベラル、反FN(移民排斥の極右政党)をはっきりと表明し、移民敵視的ポピュリズムに決してぶれたことがない人物である。要するにフランスのキリスト教民主主義の最良の部分我代表する政治家で、こうした委員会の委員長に最適の人物であった。

イスラムは現在、フランス社会にとって最大の問題であるといつて過言ではない。フランスにはイスラム系住民が400万人程度いるといわれているが、フランス人口を5700万人として400万人という数字は7パーセントに相当し、プロテスタント90万人、ユダヤ教徒70万人、仏教徒60万人を大きくひきはなし、イスラムにたいしてカトリックにつづくフランス第二の宗教という地位を付与することになる³⁾。

しかしイスラム系住民といつてもそれがなにを意味しているのか、その内実はきわめて曖昧である。人口学者ミシェル・トリバラの調査によれば、フランス在住のアラブ国出身者の間でも、他の宗教に関してと同様の顕著な脱宗教化現象がみられる⁴⁾。したがって400万人の「イスラム系」住民が厳密な意味でイスラム教徒であるはずもなく、「フランス第二の宗教」という表現にもそれがどれだけ意味があるのか、少々疑問が残らざるをえない。イスラム系住民という言葉は移民という言葉と同様曖昧な表現である。移民問題が語られるとき、移民という言葉は単に外国から来たフランス国籍をもたない集団だけを、そしてそのすべてを指示しているわけではない。フランス国籍をもつていてもアラブ系移民二世はそれに含まれるし、その一方でヨーロッパ諸国

から来た外国籍住民が念頭におかれることはまずないからである。それとおなじように、イスラム系住民とはイスラム信仰をもった人間を厳密に指示しているというよりはイスラムが多数派を占めるアラブ諸国出身の移民とその子弟（第一義的にはマグレブ諸国出身者）、そして付随的にイスラム系ブラック・アフリカの出身者をさししめす。要するに移民（とその子弟）に関わる問題を宗教的な側面からとらえるときに「イスラム系住民」という表現が用いられると考えてよい。かつては「移民問題」が語られていたが、それが一向に解決される兆しも見えないまま、「フランスにおけるイスラム」という問題にかわってきた、あるいはイスラムという側面が前景化してきた。それは何故か、という問いはある意味でこの「フランスにおけるイスラム」という問題の核心になる問いであるが、とりあえずここでは、それはフランスにおけるイスラムの顕示化のためであると暫定的に答えることにしよう。

フランスにおいてとりわけ若年層で脱宗教化が進行しており、イスラムに関してもそれは例外ではない。しかしそれにもかかわらず近年、人々はイスラムの宗教活動が活発化しているという印象を持ち、それを脅威に感じるようになってきている。フランス社会は六〇年代にはアラブ国出身者がイスラム教徒であるということを格別意識することはなかった。ところが八〇年代になってイスラムが一挙にその可視性を増すことになるのだが、これには二つの側面がある。すなわち伝統的イスラムの実践と新イスラム運動である。1974年の国境閉鎖（新規移民受入停止）以来、一時的滞在者にすぎなかった移民労働者がフランスへの本格的定住を決断することを余儀なくされ、フランス社会にとってもそのための環境整備が一挙に必要なようになってくる。本格的定住をした移民は本国から家族を呼び寄せ、その結果、家族用住宅や子弟の教育環境の整備が必要になる。また、一時的労働のための滞在では問題にならなかった宗教実践の欲求も生じてくる。パリには第一次大戦後の1926年に建設された壮麗なモスクが存在するが、それだけでは足りるはずもなく、各地で信者により自発的にモスクがつくられる。ただモスクといっても実際には多くは地下室やガレージを改造した急ごしらえの集団礼拝所にすぎないが、地方の有力者が中心となってこうしたモスクを管理・運営する団体が各地に結成される。こうした第一世代の伝統的宗教実践は移民が定住を決意する以前には顕在化しなかったイスラム教の存在をフランス社会に強く印象づける結果となる。

しかし第一世代によるこうした伝統的宗教の実践のかたわらで、それとは異なった新しい、しかしフランス社会にたいする影響という意味ではもっと重要な現象が徐々に見られるようになる。すなわち、大多数の青年たちが宗教離れする一方で、移民青年の一部がイスラムを再発見するようになるのである。それは異国の社会の中で不安定化した自己のアイデンティティの拠り所を宗教的伝統の中に求めようとする欲求の反映なのであろうが、こうした第二、第三世代が中核となって各地にさまざまなイス

ラム協会が形成される。彼等はそうした協会を基盤にして、移民が集住する郊外において社会運動を推進すると同時に政治的な自己主張もおこなうようになるのである。

当初、マグレブ諸国出身移民は未熟練工として底辺労働者層を形成していたが、八〇年代から徐々に高学歴エリート層が形成されていく。一方、それと平行して同時期にフランス社会において「移民問題」が意識されるようになる。郊外での移民労働者の集住、失業増加、治安悪化、本格的定住による家族呼び寄せ、不足する社会基盤と移民が集中した地域での人口的バランスの崩れ——こうした状況が八〇年代にフランス社会の一部に反移民感情をうみだし、移民排斥的政策を公言する極右政党「国民戦線」(FN)の伸長をもたらす。これに対して移民の側から SOS-Racisme や France-Plus のような移民子弟の青年による一種の公民権運動が展開されるようになる。これは普遍的な人権思想に基づく反人種差別主義運動であり、移民のエスニックなアイデンティティを主張することはないし、もちろんイスラムが前面にでることもない。移民子弟青年たちによるこうした運動はフランス社会の広汎な人々の共感をかちえ、幅広い市民の支持をえる。多くの知識人・文化人が支持を表明し、左翼政党が運動を強力に後押しする。

しかしいつしかこうした運動は徐々に衰退する。もちろん SOS-Racisme は依然として確固とした組織をもち、メディアからある程度の注目をあびる存在であり続けてはいる。しかしそれはかつてのように移民社会から圧倒的支持をうけているというにはほど遠い。その原因はさまざま考えられるであろうが、なによりもグループの指導者層が名士化する一方で、その運動が移民の地位向上に結局は無効であったことが大きい。指導層の中央志向・政治志向が現場から遊離し、中央でテレビに登場し、有名政治家たちと華麗に議論を闘わせるスターたちのかたわらで、郊外では失業青年があふれ無為な時間をすごすことを強いられ、犯罪・麻薬・暴力が蔓延する。

こうした現状に対して、地道な社会活動をおこないながらイスラムの自覚を持たせることでフランスの荒廃した移民社会を改善することをめざすイスラム教を核とした協会・団体が結成されるようになる。そしてその運動は共和国の普遍主義・平等主義の建前にもかかわらずフランス社会から疎外されていると感じた青年たちから強い共感をよせられるようになる。八〇年代の反人種差別主義運動参加者の中にも普遍主義的人権思想に無力さと欺瞞を感じ、イスラム協会運動に転向するものが多く出現する。こうした運動は多くの場合、親の世代の不正確で土俗的なイスラム信仰を否定し、より原典に忠実なイスラムを再発見することをめざし、それを郊外青年たちに普及しようとするが、さらにそうしたイスラム布教活動だけではなく、同時に教育支援などの社会活動をおこない、その支持基盤を拡大する。

イスラム協会運動は異常に高い失業率によって荒廃した郊外を再建しようとする移民社会の自助努力であると言えるだろう。そしてそれをフランス社会にとっても郊外

問題を解決するための強力な援軍と考えることもできようし、また実際にそのように考える政治家も存在する。しかしその一方でこうした活動には悪い連想がはたらきもする。それはアルジェリアのFISの先例である。FISはアルジェリアの都市のスラム街で社会活動をおこなってイスラム原理主義への支持を拡大させ、政治に進出、総選挙で勝利しそうになるが、政府から選挙を取り消され、指導者が投獄され、活動を禁止されて、一部が過激化し、テロが横行する端緒となった。イスラム協会運動にアルジェリアのそうした先例の影をみて、これに警戒心をもつ人々も少なくはない。

ちなみにこうしたイスラム協会運動に参加する人々は先行世代の公民権運動家たちに対して、イスラムの自覚がなく、植民地主義への批判もおこなわず、フランス社会に全面的に同化しようとしたとして、極めて批判的である。八〇年代の公民権運動家たちはかつて華々しく脚光を浴びていたときブル世代 (beur, アラブ人というフランス語を逆さまにした単語) と呼ばれていたが、イスラム協会運動の人々は彼等をブルジョワ (bourgeois) と呼ぶ。これは名士化したかつての公民権運動家にかんする彼等の評価をきわめて象徴的に示している表現と言える。

フランスの各地につくられたこうしたイスラム団体を全国的に組織する上部団体も構成されるが、フランスの有力なイスラム全国組織をここで四つだけあげておくことにしよう。第一はパリのモスクである。第一次大戦後に建設されたパリのモスクは伝統的にフランスのイスラムの中心と考えられてきたが、アルジェリア政府と深い関係があるために影響力はアルジェリア出身者に限定され、また特定の外国政府とのつながりを批判するひとびとの批判的にもなっている。シラク大統領が長くパリ市長をつとめていたこともあって、現在のフランスの与党UMPとの関係が深く、宗教的主張は穏健派である。要するにフランスにおけるイスラムのエスタブリッシュメントと言える勢力である。これに反旗を翻してできたのがフランス・ムスリム連盟 (FNMF) であるが、これはパリのモスクに批判的な勢力が八〇年代に組織したもので、現在モロッコ人が中心になり、モロッコ政府の影響力が強いと言われている。しかし移民世代の再イスラム化運動でもっとも活動的なグループはフランス・イスラム連合 (UOIF) とタブリッグである。タブリッグはインド亜大陸起源の宗教運動で、戸別訪問で非常に強力な布教活動をおこなって勢力をのびしている。ただこのグループは政治に関与することを極力さけ、またその信仰も戒律の厳格な遵守のみで、蒙昧主義的であると批判されることが多い。それにたいしてフランス・イスラム連合 (UOIF) はエジプトのムスリム同胞団の流れをくんでおり、非常に活発に協会運動をくりひろげ、政治的な発言も多い活動的なグループである。その他、ブラック・アフリカ系、トルコ系など様々な組織が存在するが、現在のフランスにおいてイスラムが政治的課題として議論されるとき、常に人々の念頭にのぼるのはフランス・イスラム連合 (UOIF) であると言っても過言ではないだろう。ちなみに、このフランス・イスラム連合

（UOIF）が全国的に名前を知られるようになったのは1989年の第一のスカーフ事件に介入してスカーフ着用女生徒を援助してからである。この事件がUOIFの勢力伸長の端緒となったのである。

【第一のスカーフ事件と国務院見解】

1989年におこった「第一のスカーフ事件」の経緯を簡単にまとめておこう⁵⁾。イスラムの戒律では女性は髪の毛を露出してはならず、外出にはスカーフを着用することが義務づけられているとされるが⁶⁾、1989年10月、クレイユという町の中学校でスカーフを着用して登校した女子生徒が公立学校における政教分離（ライシテ⁷⁾）原則に反するとして教室内に立ち入ることを学校長から禁止される。この処分がメディアに報道され、政治家、知識人、宗教界、各種人権団体をまきこむ大論争となる。ただしそれは旧来の左右両陣営を対立させるというより、左右を縦に分断するような論争であった。少々単純化して図式的に表現すると、左翼では多文化主義的左翼と普遍主義的共和主義的左翼、右翼ではキリスト教民主主義的中道派と権威主義的右翼が対立して、前者がスカーフ容認派、後者が禁止派として論陣をはる。当時はミッテラン大統領のもとロカールが首相として社会党政権を担っていたが、文部大臣であったジョスパンはこの問題について国務院に判断を求め、それに応じて国務院は「見解」を発表する。その結論は「スカーフ着用自体は政教分離原則に反しないが、顕示的であったり、学校の秩序に混乱をもたらす場合には処分可能である」というものであった。ジョスパン文部大臣はそれにしたがって大臣通達をだし、スカーフ着用者に対して排除ではなく指導によって対応するよう学校に要請する。

何故スカーフの着用が問題になるのか。それはフランスではとりわけ公教育における政教分離原則が原理として極めて重要であるからである。フランスにおいて共和主義は常にカトリック教会と葛藤的な関係を持っていた。政教分離原則が確立したのはようやく第三共和制時代であったが、その時、最大の争点になったのは公教育からの教会の影響力の排除であった。したがって公立学校においてはいかなる宗教的色彩の侵入も許されないということはフランス人にとっては自明の理であるように思われた。

しかしスカーフ着用は本当に政教分離原則に反するのか？ スカーフ着用に反対する人々はそれが自明であるかのように考え、そのように主張するのであるが、しかし意外にも、明示的にそういう規定は存在しない⁸⁾。それどころか1989年の国務院見解は、むしろ一般的な形での宗教的印着用の禁止は憲法に保障された信教の自由の原則に反するという判断を示す。

国務院見解⁹⁾をすこし詳しく検討することにしよう。「見解」によれば、政教分離の

原則が最初に言及されたのは1882年の教育法の「初等教育で宗教教育をおこなわないこと」という規定や1886年の初等教育組織法の「公教育は非聖職者教員によってのみおこなわれる」という規定においてであり、さらに1946年の憲法や1958年の憲法はフランスが「世俗主義的（ライック）な共和国」とであると宣言している。国務院はこうした規定から公教育が「世俗主義的（ライック）」でなければならないという結論がひきだせるとした後、この「ライシテ」の概念を次のように説明する。

この条項（1958年憲法第二条^{10）}が示しているとおおり、ライシテの原則は必然的にすべての信仰の尊重を含意している。これは1789年8月26日の『人間と市民の権利の宣言』第十条ですでに認められていることである。それによれば、「いかなる者も、その意見について、それが宗教的なものであっても、その表明が法律によって定められる公の秩序を乱さないかぎり、不安を持たないようにされなければならない。」

簡略化するとライシテは「宗教性の排除」と「すべての宗教の尊重」という一見相反する二種類の表現で規定されうるように見え、そして実際この点がライシテをめぐる論争の争点となるのだが、国務院はこの点をつぎのように整理している。つまりさまざまな法源の検討の後、国務院は「公教育におけるライシテの原則は、一方では、教育プログラムと教員の中立性を尊重しながら、また他方では生徒の良心の自由を保障しながら、教育がおこなわれることを要求する。従って、生徒は他人の自由を尊重し、教育活動を妨害したり、教育内容を拒否したりすることがないかぎり、学校施設内で自分の宗教的信仰を表明する権利を持つ」とし、つぎのように結論する。

したがって、学校施設内において、生徒が自己の宗教的帰属を表明するための印を着用することは、宗教的信仰の表現・表明の自由の行使であり、それ自体としてはライシテの原則に違反しない。しかし、宗教的帰属の印が、その性質によりあるいは個人的・集団的にそれが着用される条件により、さらにその顕示的・要求的性格により、圧力・挑発・布教・宣伝行為となり、生徒本人や学校内の他のメンバーの尊厳と自由を損ない、教育活動の実施や教員の教育職務の遂行を妨げ、学校施設における秩序や公役務の正常な機能を混乱させる場合にはそれを着用することは許されない。

すなわち公教育における宗教性の排除は公役務を提供する側が遵守すべきことからであり、生徒を拘束するものではない。むしろ宗教的印の着用は信教の自由の原則によって保障されるべきものである。ただ一般的な秩序維持の必要からその権利に対して制限が加えられる可能性はある。つまり国務院見解によれば宗教的印の着用には制限が加えられる可能性があるとしても、それはライシテ原則のためではなく、宗教問題とは無関係な学校の規律維持の問題にすぎない。

ライシテという概念について考えるにあたってとりわけ重要なのは1905年に制定

された「政教分離法」であるが、この法律の第一章は「原則」と題され、二条から構成されている。その全文は以下のとおりである。

第一条：共和国は良心の自由を確保する。共和国は、公の秩序のために以下に定める制限だけを受ける、自由な礼拝を保障する。

第二条：共和国は、いかなる礼拝に対しても公認せず、給与を支払わず、又補助金を交付しない。したがって、この法律の審署の翌年の一月一日から、国、県及び市町村の予算から礼拝に関するすべての支出を削除する。

前項の規定にかかわらず、施設付司祭の役務に関する支出であって、かつリセ、コレージュ、学校、病院、収容施設及び刑務所のような公共施設において自由な礼拝を確保するためのものは、予算に計上することができる。

宗教公施設法人は、第三条の規定する留保付きで、廃止される¹¹⁾。

すなわち 1905 年の法律によれば政教分離の「原則」とは 1) 信教の自由の保障、2) 特定宗教の非公認、3) 宗教活動への公金の非支出ということになる。

フランスにおけるライシテの概念については小泉洋一が『政教分離と宗教的自由——フランスのライシテ』で極めて詳細な分析と検討をおこなっている。小泉はライシテが定義がむずかしい複雑な概念であり、場合によれば極めて多義的でありうるとした上で、しかし「今日のフランスの学説は、ライシテの法的概念を国家の宗教的中立性と把握し、その法的概念が国家の無神論や反宗教的教説を含まないとする点では一致する」(p. 70)と述べる。ライシテ原則は第三共和制の中で共和政府が反共和主義的態度をあらわにしたカトリック教会と対立しながら実現されたものだから、その葛藤的な歴史の中で複雑で多義的な、感情的負荷の高い概念となったが、しかし現在ではそれは法理的には極めて明快なものとなった。このような「実定法に表れた国家の非宗教的中立性というライシテの法的概念を決定的なものにしたのは、コンセイユ・デタの判例である。コンセイユ・デタは、宗教集団による宗教活動の制限をめぐる生じた様々な事件において、ライシテに関する法律を宗教的自由の保障に重点を置いて適用した中で、国家の宗教的中立性としてのライシテの概念を強化した。」(p. 71)

ところで「国家の中立性」（これは宗教にかぎらず、政治的・哲学的立場等々に関する中立性ということでもある）について、小泉によれば「今日のフランスの公法学説は」それを二つのものに分類する傾向がある。すなわち「消極的中立性」と「積極的中立性」である。「消極的中立性」とは国家がおこなう公役務に宗教的色彩を混入させないということである¹²⁾。公務員は当然この原則に厳格に拘束されるので、公務員は職務遂行において市民を信条により差別してはならず、また行政の不偏性に疑問をいだかれないうよう、宗教的に偏りなく行動しなければならない。それに対して「積極的中立性」とは「国家が市民の信仰を無視すること（消極的中立性）ではなく、国家が、市民の信仰実践を可能にするため、積極的に市民の信仰を考慮し、保護することこそ

が国家の中立性であると考える」態度である (p. 90)。さきほど引用した1905年法の第二条に言及された施設付司祭に関する公金支出容認はこうした積極的中立性の概念に基づくものと言える。学校、病院、牢獄、軍隊など特定の閉鎖された空間において市民は自由な信仰の実践に困難をおぼえるだろうから、国家はそうした特定の公的空間における信仰実践の条件を整備する責任をもつ——こうした考えは宗教に関与しないこと、宗教色の排除をもって宗教的中立性と考え「消極的中立性」とは相当に性格を異にするものであると言わざるをえないが、すでに1905年法に混入しているこうした方向性は、カトリック教会との対立が終わって国家と教会が融和的時代に入るようになるるとますます強くなる。実際、1905年法に規定された公的資金による宗教活動への助成禁止についても国務院は緩やかに解釈するようになっており、教会の新規建設へ資金上の便宜がはかられたりすることがこれまでも頻繁におこなわれていた。そして現在ではそれを延長してイスラム団体にたいして、それを宗教団体ではなく文化活動団体として扱って助成金を与えたり、イスラム礼拝所建設に公金を支出する地方自治体も出現する。

積極的中立性に対して消極的中立性は「国家の宗教領域への不介入、あるいは逆に宗教の公的領域からの排除」を意味するのだから、その意味で「消極的中立性は、ライシテ概念の背後にあった反教権主義とのつながりを否定できず、いわばその延長線上にも位置づけられる。」(p. 89) とはいえ、消極的中立性も「国家の中立性」であり、公役務を提供される側である国民の義務ではない。したがって国務院見解が指摘するように、「公教育におけるライシテの原則は」、「教育プログラムと教員の中立性」が尊重されることを要求するが、生徒に対しては宗教的帰属の表明を禁止しない。

小泉洋一の結論は非常に明快な印象を与える。フランス法学界ではライシテをリベラルな方向で解釈し、ライシテは宗教的中立性を意味するとされ、宗教の自由の保障に重点を置いて理解されるが、さらに一般的に「積極的中立性」としてそれを解釈する方向に動いている。実際、国務院判決や宗教に関する政府や地方自治体の政策を見ているとライシテの概念とその趨勢についてのそうした理解はきわめて妥当なものであるように思われる。

しかしそれにもかかわらず、フランス社会全体でこうした方向でのライシテの理解についてコンセンサスが成立しているようには見えない。あるいはこう表現すべきなのだろうか、——戦闘性を失ったカトリック教会に関しては問題とは考えられなかったライシテ概念の柔軟な運用がイスラムを前にして問題視されるようになった、と。実際、2003年の「三度目のスカーフ事件」では小泉洋一が提示するものとはまったく異なったライシテ概念の理解のされ方の方が優勢になりつつあるとさえ言える。法学者には自明で解決済みと見えるようなライシテ理解が知識人のあいだだけでなく、政治家にも一般的には共有されていない。それがスカーフ事件がくりかえし起こる理

由であるように思われる。実際、スカーフ事件が起こるたびに国務院は着用禁止論者から常に悪者扱いされる。「国務院の無意識の共犯により」、「国務院のかたくなさのために」、「国務院にはこうした問題の判断を委ねるべきではなかった」等々の発言が政治家や知識人によりくりかえされる。

そもそも第一のスカーフ事件で、国務院に法的判断を諮問し、それにのっとって文部大臣通達をだしたはずのジョスパンにしても、国務院と正確に同じ方向でライシテを解釈して問題を処理しているようにはみえない。というのもジョスパンはスカーフ着用を宗教的自由の行使として容認すべきであるという指令をだしたわけではなく、「最近の出来事を考慮し、各人の権利を尊重しながらも、ライシテ原理に対して違反がおこなわれることを避けたい」と欲すると述べて、スカーフ問題をライシテ原則の危機という側面からとらえている。だから、スカーフの着用自体はライシテに反するわけではないが、国務院見解でも「宗教的印が顕示的である場合は禁止できる」とされているので、「生徒は宗教的信仰を宣伝するようないかなる顕示的印も着用することを差し控えるべきである」というメッセージを発したのである¹³⁾。つまりジョスパンは国務院見解を尊重しながら、スカーフ着用に必要な限り最大限否定的態度を示していると言える。ただジョスパンはスカーフ着用を一方的に禁止することはせず、着用者にたいしては辛抱強く説得の努力をつづけるよう学校関係者に要望する。ジョスパンはスカーフ着用を信教の自由の行使として全面的に肯定しているわけではなく、むしろライシテ原則に対するゲリラ的違反として否定的にとらえていたと言うべきである。ジョスパンが着用即退学という方策を否定したのは、共和主義原理に対する違反を排除によって解決するのは教育的ではない、むしろ教育の場にとどめておくことによって移民の共和主義的統合を実現できるとプラグマティックに考えたからに他ならない。

国務院見解はたんなる見解で法的拘束力はないが、国務院は行政裁判の最高審として判例をだして法的解釈を決定することができる。スカーフ事件に関する最初の国務院判決は1992年11月2日にだされる。これは1990年12月14日、モンフェルメイユのある中学の女生徒がスカーフ着用を禁止した校則に違反したために放校処分となり、パリ行政裁判所に放校処分取り消しをもとめたが却下されたために国務院に上訴したものである。これにたいして国務院は次のような判決を述べる。

1990年11月30日に決定、起草されたモンフェルメイユのジャン＝ジョレス中学校則第13条が「宗教的・政治的あるいは哲学的な弁別的標章の着用は衣類であれその他であれすべて厳重に禁止される」と規定しており、その表現の一般性により当該条項は、上記の原則、とりわけ生徒に対し認められ、公教育の中立性とライシテの原則によって保障された表現の自由の原則を無視して一般的絶対的禁止を定めているが故に、(……)

本件において宗教的帰属の標章とされるスカーフの着用状況から判断して、当該生徒によるスカーフ着用行為が生徒の尊厳・自由・健康・安全を脅かしたり、学校の秩序や教育活動の展開を妨げる性質のものであったと立証されることも、主張されることもなく、異議を申し立てられている退学処分¹⁴⁾の決定がその表現の一般性のために違法である校則第13条のみに依拠しているが故に(……)

退学処分は取り消しとなる¹⁴⁾。つまりこの判決は宗教的印の着用一般を禁止することは違法であり、その着用が学校の秩序に混乱を生じさせたという事実の証明がある場合にのみ処分が可能であると判断したのである。一方、スカーフ着用を理由として処分を迫認した判例も存在する。それは1995年3月10日の判決だが、この判決¹⁵⁾では処分生徒の態度が教育活動に支障を及ぼし、学校の秩序を乱し、布教活動禁止の原則に違反しているとして生徒側の訴えが棄却されているのである。こうした判決を通じてスカーフ着用に関するルールは完全に決定されたかのように見えた。しかし……。

【第二のスカーフ事件とイスラム団体の裁判支援活動】

Legifranceのサイトで国務院判決について foulard(スカーフ)という単語で検索すると1992年から2002年について52件が検索にかかってくる。そのうち、1992年、1994年、1995年がそれぞれ1件、1996年が28件、1997年が18件、1999年、2001年、2002年がそれぞれ1件である。1996年、1997年にスカーフに関連した国務院判決が異常に多いのは何故か。それは1994年に時の文部大臣バイルーが新しい通達を学校長にだしたからである。

1993年3月、国民議会選挙で勝利したRPRのシラクの盟友バラデュールが首相となり、ミッテラン大統領の下、保守派政権が発足し、第二次コアビタシオンが始まる。バラデュール内閣はパスクワ内務大臣主導で移民の国籍取得を制限的に扱う国籍法改正をおこない、移民規制や犯罪取り締まり強化をおこなう。これには1995年の大統領選挙にむけて移民に対する強硬姿勢をとってFN支持層を突き崩そうとする選挙戦略といった側面がなかったわけではないだろう。こうした雰囲気の中でバイルーは公立学校におけるスカーフ着用に関してつぎのような通達をだすのである。

以上のような理由で、あまりにも顕示的で、その意味が明白に一部生徒を学校の共同生活の規則から分離することである印が学校に存在し増加することを容認することはできない。そうした印はそれ自体改宗勧誘の手段であるが、一部の講義・科目の拒否を伴っていたり、生徒の安全を脅かしたり、学校の共同生活に混乱をもたらしたりする場合にはそうした性格は一層強くなる。

このように述べた後、通達はその趣旨にそった校則の模範例を付記する。その中に次

のような文章が含まれている。

学校で生徒がとりわけ宗教的確信を個人的に有していることを表明する控えめな標章を着用することは容認される。しかしそれ自体が改宗勧誘や差別の手段となる顕示的標章は禁じられる¹⁶⁾。

これは極めて巧妙に作文された通達で、国務院見解からぎりぎり逸脱しない。ただ国務院見解においては、スカーフ着用が事実として教育現場に混乱を起こした場合の対処可能性が確保されているのに対して、バイルー通達はスカーフ着用自体を「顕示的で改宗勧誘的」として禁止する方向に誘導しようとしている。実際、バイルーは通達前に「スカーフはそれ自体として顕示的である」という発言をジャーナリズムに対してくりかえしおこなっている。この文部大臣通達を受けた学校は、それを実際に適用する校則を制定し、それによりスカーフ着用者にたいする処分をおこなう¹⁷⁾。

第一のスカーフ事件からすでにスカーフ着用女生徒にたいする FNMF や UOIF の支援活動は存在したが、保守派政権のこうした攻勢に対してイスラム協会は反発し、スカーフ着用者にたいする支援体制を整備する。いくつかのイスラム系サイトにアブドラ博士著『イスラムのスカーフとフランス共和国：ハンドブック』という著作が全文掲載されている¹⁸⁾。これはスカーフはイスラム女性の義務であると述べた上で、公立学校の女生徒がスカーフを着用する場合どんな態度をとるべきかについてのノウハウを紹介した著作である。着用自体は合法だが、授業を拒否するなどの態度をとってはならない、学校側から注意や処分通告などの働きかけがあったらかならず証拠書類をとるように、裁判にそなえるにはどうすればよいか等々が事例とともに詳しく述べられている。スカーフ着用義務という前提以外は極めて穏健で説得的な本で、女生徒に対してスカーフを着用したければ学校に対して挑発的ととられるような行動は一切してはならないと注意が喚起されている。フランス社会を拒否したり、イスラムのアイデンティティに閉じこもることが推奨されているわけではまったくない。が、ともあれ、この著作はスカーフ着用問題が個人の決断といった次元にとどまるのではなく、裁判になることを前提とした政府とイスラム団体の力比べの場になってしまったことを示している。

こうして文部大臣通達に促された学校長はスカーフ着用者を処分し、イスラム協会の法的支援をうけた着用者は対抗措置をとり、行政裁判所に処分取り消しを求める。1996年、97年の国務院判決はその多くが行政裁判所の判決で主張を認められなかった文部省が上訴、それを国務院が棄却したものである。判決のほとんどには「誰それがその宗教的信条を表明しようとしたスカーフはその本性により顕示的あるいは要求的性格を呈していると見なすことはできず、またいずれにせよその着用は圧力や勧誘行為を形成してはいない故に」という文章が挿入されている。いくつかのケースについては国務院は退学処分を追認するが、その場合もこの文章を入れた上で、過激な抗議

行動や特定科目への出席拒否を理由とした処分を追認している。

法律上の議論の結論は完全に明白になったかに見えた。政府諮問機関である「統合高等委員会」は移民のフランス社会への統合を実現する方策を提言する委員会であるが、この委員会は2000年の政府への報告書でスカーフ着用問題に関してつぎのような見解を述べている。

上記のとおり、すべての生徒はその宗教的帰属を表明する可能性を保障されるべきである。ただしそれには三つの制限がある。1) 学校の秩序を混乱させないこと、2) 学校の義務を遵守すること、3) 宗教の勧誘にならないこと。

こうした観点から、法律改正が行われぬかぎり、当委員会の大多数は国務院によって定義された法的枠組みを尊重することが必要であるとする。上に記載された条件の範囲内であるにも関わらず特定の宗教的印の着用を全面的に禁ずることは法秩序に対する無知のなせるわざである。

実際、学校における宗教的中立性とはある宗教への帰属や信仰の支持の表明を一切させないということの意味しているのではなく、逆に、すべての生徒に対して学校組織の保護を等しく保障することを意味している¹⁹⁾。

最後の文章は小泉の言う積極的中立性としてのライシテ概念の言明であろうか。しかしいずれにせよ、先に述べたとおり、消極的中立性ももちろん生徒のスカーフ着用禁止の論拠にならない。スカーフ着用は信教の自由により保障されていると考えられているからである。レポートはスカーフ着用禁止を「法秩序に対する無知」とまで表現する。この問題は法律的には完全に決着のついた問題だったのである。

【三度目のスカーフ事件とフランス・イスラム評議会 (CFCM)】

しかしそれにもかかわらず何故この問題は何度も蒸し返されるのだろうか。それはこれが純粋に法理の問題ではなく、政治的な問題だからであろう。「統合高等委員会」によれば、「法改正がおこなわれぬかぎり」スカーフ着用は保護されるべき信教の自由である。だから今度は法改正がめざされる。こうして2003年5月の時点で保守派、中道派、社会党というそれぞれ立場を異にする都合四名の議員がそれぞれ独自に宗教的印着用禁止法案を提案する²⁰⁾。国民議会議長ジャン＝ルイ・ドブレは「宗教的印に関する議会調査委員会」を設置し、みずからその委員長となる²¹⁾。国民議会副議長で与党UMPのスポークスマンでもあるフランソワ・バロワンは「対話とイニシアティブ²²⁾」という政治クラブを代表してラファラン首相にレポートを提出、スカーフ禁止法を提言する。知識人グループが禁止法制定を訴えるアピールを出し、それに反対するグループも禁止法反対の署名運動を展開する。ラファラン首相やリュック・フェリー文部大臣は逡巡し、サルコジ内務大臣は禁止法制定に反対、首相経験者のなかでもUMP

党首アラン・ジュペや社会党有力議員ローラン・ファビウスは禁止法制定を強力に主張する。一方、シラク大統領は当初はきわめて慎重な姿勢を見せる。

シラクが大統領就任後の1996年にバイルー文部大臣にスカーフ着用禁止法制定の検討をさせていたという事実はここで付言しておく必要があるだろう²³。それは1994年の文部大臣通達が国務院判決によって完全に空振りに終わったのを見て、さらに強硬姿勢をとって問題を解決しようとしたためである。しかし最終的に法律制定は断念されたのだが、それはそうした法律の合憲性が疑わしいと判断されたからである。そして2003年の着用禁止法制定の動きにしても、それが本当に可能かどうか疑問視する声が高かった。信教の自由を保障する憲法に抵触するおそれがあるだけでなく、国際条約にも違反して、もしヨーロッパ人権裁判所に提訴されれば政府側が裁判で敗訴する可能性が大きいと考えられていたからである²⁴。

こうした状況の中で冒頭に述べたようなスタジ委員会が組織される。そして夏のヴァカンスをはさんで委員会は9月9日から社会党書記長フランソワ・オランドを皮切りに公聴会を始めることになる。これと平行して国民議会の調査委員会も進行するが、9月10日のル・モンド紙に、「ドブレ委員会所属議員、ヴェール禁止法の必要性に疑問を持ち始める」という記事が掲載され、委員の一人でUMP所属議員エリック・ラウルの発言が紹介されている。エリック・ラウルは委員会設置当初、メンバーの多く、とりわけ保守派議員は禁止法制定賛成論者が多かったが、問題の複雑さが意識されるにつれ単純な賛成論は少なくなった、議会委員会が法制定が必要という結論をだすかどうかわからないと述べている。大統領はスタジ委員会を設置することによって過熱した空気を沈静化することに成功したように見えた。実際、スタジ委員会のメンバーは強硬ライシテ論者と多分に多文化主義的傾向をもった寛容論者が半々でバランスがとれたものだったが、スタジ委員長の前歴からイスラム系市民にたいして抑圧的ではない結論がだされることが予想された。しかし最終的にスタジ委員会は12月11日、大統領に報告書を提出し、フランスにおけるイスラムの現状について非常に行き届いた分析をしながら、スカーフ問題に関しては着用禁止法の制定を勧告する。これを受けてシラク大統領は12月17日、演説をおこない、これもまた共和国の原理についての格調高い宣言と、移民統合の必要性と移民子弟がこうむっているさまざまな差別の実態についてきわめてバランスのとれた発言をおこないながら、スカーフ問題については禁止法を制定することを宣言する。

スタジ報告と大統領演説にいたる経緯についてはここでは詳しい分析は差し控えるが、委員会が当初の予想に反して禁止法制定勧告に傾いたのにはいくつかの理由が考えられる。それは公立学校において国際情勢（イラク戦争やパレスチナでのイスラエルの強硬姿勢）を反映して反ユダヤ主義的な言動が多く見られるようになったこと、学校のみならず病院においても共同体主義的な行動（イスラム女性が男性医師の診察

を拒むなど)が多くなったという証言が公聴会でしばしばくり返されたこと、さらに有力なイスラム団体である UOIF の幹部が、私的発言ではあるが、スカーフ着用禁止法が制定された方が問題が単純になると発言したと報道されたことなどがある。先にも述べたとおり UOIF はスカーフ着用者にたいして法的支援活動をおこなっていたのであるが、もし法律でスカーフ禁止が明示されれば神学的にも「非イスラム教国における法的強制」(darourat)を根拠に当事者を説得することが容易になると述べたのである。先に述べたように、UOIF はエジプトのムスリム同胞団の流れをくむことからイスラム原理主義団体と形容されることが多い組織なのだが、それに対して穏健派イスラムの代表とされるパリのモスクの総長ブバクールがあくまでも禁止法制定反対を主張していたのは好対照的である²⁵⁾。UOIF のこのような態度は後に述べるフランス・イスラム評議会選挙で勝利し、フランスにおけるイスラムを代表する機関の一翼を担い、内務大臣と交渉する立場になって、責任ある態度を示す必要性を感じるようになったためと思われる。

しかしスタジ委員会や国民議会の調査委員会における議論の流れを変えた最大の要因は10月17日のスタジ委員会公聴会におけるヨーロッパ人権裁判所副裁判長ジャン＝ポール・コスタの証言であろう。先に述べたように、フランス的なライシテ理解は極めて特殊で国際的にはライシテの遵守より信教の自由が優先される、だからもしスカーフ着用のために処分された生徒がヨーロッパ人権裁判所に提訴すればフランス政府は必ず敗訴するであろうと確信していた人は多かった。しかし、トル・モンドはつぎのようにこの公聴会の様子を報道する。

こうした確信は10月17日、上院において吹き飛んでしまった。ベルナル・スタジ委員長の「共和国における政教分離原則適用検討独立委員会」がヨーロッパ人権裁判所副裁判長ジャン＝ポール・コスタを公聴会に招聘したが、コスタ氏は委員に対して「もしそうした法律の判断がヨーロッパ人権裁判所に委ねられれば、ヨーロッパ人権裁判所はそれがフランス式の政教分離モデルに合致しているし、それ故またヨーロッパ人権条約にも合致していると判断するでしょう。」コスタ氏のこの宣言は委員たちを啞然とさせた。ジャン＝ポール・コスタはまた、ヨーロッパ人権条約は国家と宗教の関係について特定のモデルを強制せず、フランス式のライシテからイギリス風の国家宗教の存在まであらゆる組織形態を容認していると強調した。すなわち人権条約は宗教的自由を保障しているが、この問題に関して国家に「介入する権利」を認めているとコスタ高等司法官は明言した。ただし「介入」が可能であるためには三つの条件がある。それは法律によって規定されていなければならない、「正当な目的」をもっていなければならない、そして介入は「それが予防しようとしている混乱の重大性に合った」ものでなければならない²⁶⁾。

コスタはこのように述べ、そして2003年の人権裁判所における REFAH 禁止判例²⁷⁾をあげる。これはトルコにおけるイスラム主義政党の解散命令を支持した判決であるが、これは正当な理由がある場合、信教の自由を制限を加えることが許容される実例とされた。コスタのこの証言は人々を驚かせる。ヨーロッパ人権裁判所のために立法化は不可能であると人々が深く思いこんでいただけに²⁸⁾、その反響は大きく、いわばこの驚きの反動で、議論は禁止法制定へと一挙に傾くことになる。

しかしそもそも2003年春のこの第三のスカーフ事件は何故おこったのか。1994年の通達で「第二のスカーフ事件」をおこした張本人となったバイルー元文部大臣も2003年の論争について、今回のスカーフをめぐる議論は人工的で意図的に誇張されている、問題が以前より深刻化しているということを示す具体的数字はないと感想を述べている²⁹⁾。スカーフ着用者が増加したという統計があるわけでもなく、特別目を引くスカーフ事件があったわけでもないのに何故スカーフか。

2003年5月10日のル・モンドの記事³⁰⁾でイスラム問題を専門にする記者グザヴィエ・テルニジアンが「ここ数ヶ月の事件でスカーフ問題がまたトップニュースに振り返り咲いた」と述べ、2002年12月17日のパリ労働審判所のスカーフ着用者解雇取り消し命令、2003年2月のリヨンのあるリセでの教員スト騒ぎ、そして4月19日、イスラム団体 UOIF の大会に出席したサルコジ内務大臣が演説で証明写真ではスカーフ非着用が原則と述べた時、会場から大きな野次があったことがその原因としてあげられている。最後の点は後で取り上げることにして、前二者は決して大きな問題ではない。パリ労働審判所の審判はそもそも公務員でもないし、それに本採用された時点ですでにスカーフを着用していたという特殊事情があった³¹⁾。リヨンのリセの問題は、宗教的意味合いでバンダナ（と記事には書かれている）をつけた生徒に関する学校の懲罰委員会の処分決定を学区長が承認しなかったために教員が抗議ストをおこない、ライシテの原則に従って学校でのスカーフ着用禁止法制定を要求したものである³²⁾。学区長が国務院見解や判決からスカーフ着用者への処分を抑制的におこなっていることは想像できるし、放校処分という重い決断をそれなりの理由をもっておこなった教員側が学区長の及び腰の態度にフラストレーションを感じるのももっともなことであろう。しかしこうした事例は唯一ではないにしろ例外的で、国中に大論争をおこさせ、大統領に特別委員会の設置を決断させるほどの事件とは思えない³³⁾。2003年春の論争はおそらく具体的な事件がきっかけでおこったというより、スカーフ問題とは直接関係のない別の出来事に対する心理的な反応としておこったと考えるのが一番もっともらしくおもわれる。それはフランス・イスラム評議会の設置とその委員を選ぶ選挙での UOIF の勝利である。

テルニジアンの記事にサルコジ内務大臣が UOIF 大会に出席し、その演説が会場から野次られた事件が言及されているが、そもそも何故サルコジ内務大臣が原理主義団

体と見なされ警戒され続けてきた UOIF の大会に出席したのだろうか。それは政府の当初の期待に反して UOIF がフランスのイスラム社会において大きな影響力を保有していることをフランス・イスラム評議会選挙で実証したからに他ならない。

フランスにおけるイスラムの問題がはらむ最大の困難さは、イスラムにはカトリックのような聖職者位階制度が存在しないために、問題が発生した場合、交渉相手が存在しないという点にある。このため、歴代政府はフランスのイスラム社会を代表するような組織をつくることをのぞんでいたが、とりわけフランスにおいては出身国によるイスラム・コミュニティの分断という問題もあり、無理をして作られた組織もほとんど十全に機能することがなかった。こうした中、社会党政権時代の 1999 年 12 月にシュヴェーヌマン内務大臣が 6 つのイスラム全国組織、6 大独立モスク、そして 6 名の著名イスラム教徒を集めてフランスにおけるイスラム社会を代表し、政府の交渉相手となることができる組織を作る準備をすることを要請する。その中にはパリのモスクや FNMF ばかりではなく、原理主義団体と批判されることの多かったタブリッグや UOIF も含まれていた。

2002 年 5 月、シラク大統領が再選され、ラファラン政権となった後、しばらく交渉は中断されたが、サルコジ内務大臣は最終的にシュヴェーヌマンによって始められた交渉を継続し、フランス・イスラム評議会の結成が決定され、その評議員が各地にあるモスクの建物の面積を基準にわりあてられた選挙人によって選出されることが決まる。その選挙がおこなわれたのが 2003 年 4 月なのだが、これはスカーフ問題がメディアで再浮上する時期と完全に一致する。政府はこの選挙において穏健派で政権与党と関係も深いパリのモスクが勝利することを期待したのだが、パリのモスク派は大敗、FNMF とそしてとりわけ UOIF が大勝利をおさめる。こうしてほとんどイスラム過激派と同一視されていた UOIF を政府は正式な交渉相手の一つとして公認せざるをえなくなった。サルコジ内務大臣のこうした動きを原理主義への無原則な妥協と批判するものは与党内部にもいたが、しかしこれは同時に UOIF に責任あるパートナーとしてその行動を穏健化させるという作用もあった。またサルコジ内務大臣と UOIF のあいだには交渉を通じてある程度の信頼関係も醸成されたようである。こうした経緯でサルコジは UOIF の大会に招待され、そこで演説をおこなうことになったのだが、その演説の中で身分証明の写真のスカーフ着用禁止に言及する。それが大会の一般参加者の不興を買ったのだが、サルコジのこの身分証明写真への言及は UOIF に対する妥協的態度という批判にそなえる意味もあっただろうし、また彼自身の無意識な補償行為という側面もあるように思える。フランス社会全体に関しても 2003 年春のスカーフ論争はイスラムを共和国の制度のなかに取り込んでいくにあたって、一本釘をさしておきたいといった類の「気分」のようなものがあつたにちがいない。フランス・イスラム評議会は政府の非常に強力な後押しでつくられたのだが、もちろん政府機関で

もなんでもなく、たんなる私的な団体にすぎない。しかし今後はカトリックの司教会議やユダヤ教の CRIF のようにそれぞれの宗教コミュニティを代表して発言する権威をおびるだろう。イスラム評議会の結成に内務省が強く関与したことについて一部のライシテ論者は政教分離（つまり政府の宗教への非関与）の観点から問題ありとするが、フランス社会全体としてはその必要性を認めているように思われる。しかしいまだに根強いイスラムへの違和感が、こうした重要な組織の発足を目の当たりにして、スカーフというもっとも可視性が高く、象徴性が高い問題に向けられたのであろう。スカーフ問題はイスラムが共和国の制度に組み込まれるにあたり、フランス社会がイスラム民衆に対してさしだした一種の踏み絵のようなものだったと言えれば言い過ぎになるだろうか。

【フランス式ライシテ】

スカーフ禁止法制定論者はスカーフにたいして何を批判するのだろうか。これについてはさまざまな議論が展開されているのだが、議論をおおよそまとめるとすれば、それは 1) スカーフは女性蔑視的社会的シンボルである、2) 共同体主義的閉じこもりの印である、3) イスラム原理主義の政治的プロパガンダの道具である、という三点となるだろう。こうした主張がどれだけ正しい現実判断にもとづいているかは議論の余地がある。現実としてのスカーフは極めて多義的であるが、政治的なシンボルとして用いられる場合、その多義性は必然的に極度に単純化され、ニュアンスをそぎ落とされて一義的なメッセージの媒体と化してしまう。スカーフの現実としての多義性と政治的ディスクールにおけるその単純化の様態やメカニズム（そしてその原因）といった問題はきわめて興味深い問題となるにちがいない。しかしここではそうした問題は論じない。それよりもここでなによりも指摘したいこと、それはこうしたさまざまな論点の背後に、国務院の見解や判決を不当と感じるようなライシテに関する特殊な感覚があるということである。つまりライシテの観念について小泉がフランス法学界の通説的な理解と呼ぶものとは異なった理解が依然として頑強に存在し続けている。今、それを「感覚」と呼んだのだが、それはそうしたライシテ理解の根拠がなにかと問いかげられたとき、禁止論者は最終的にそれは「フランスの常識」という少々心許ない論拠をあげることはできないからである。先に挙げた 2000 年の「統合高等委員会」のレポートが発表される際、その内容に反対して委員を辞任し、リベラシオンに発表された着用禁止法制定アペール³⁴⁾ の呼びかけ人にも加わったミシェル・トリバラは現在もっとも先鋭なライシテ論を展開している人物の一人であるが、彼女が共著者となった著書『共和国とイスラム』において、国務院判決がライシテ原則の正しい理解ではないという根拠は次のように主張されている。

フランスの歴史を考えてみれば、ライシテが暗黙の内に含んでいる義務内容は、ごく最近までは、直感的に理解されてきた。とりわけ学校における義務についてはそうである。(……)宗教的帰属の表明が絶対に控えめに行わなければならないことは自明であった³⁵⁾。」(下線筆者)

ライシテは抽象的観念の構築物ではなく、法文に明記されたものでもない。歴史の中で生きられたもの、いわばフランス社会に骨肉化されたものである。だから国務院がおこなったような法律のテキストの表面的解釈ではその本質をとらえることはできない。

ライシテは論証されるというより体験されるものだ。それは十分明確で明示的な法律の支えをうけていない。それは言外に表現されているのだ。とりわけ新参者には默契的な規則は理解しにくい、特にどんな危機的な事件があってそれが採用されるようになったのか、その経緯を知らない場合はなおさらだ。(……)1882年の法律も(……)1886年のゴブレ法も(……)ライシテを定義することはできなし、ましてやそれをたとえば普通の知性をもったプラグマティックなイギリス人に説明することなどできはしない³⁶⁾。

法治国家において明文化されていない規定についてここまでその正当性に確信を持ち、法律にもとづいた判断の方を不当に思えるというのは驚くべきことであるが、さらにライシテ論とは本来的に異質であるはずの個別主義的主張がここには混入している。ライシテ論は本来的には共同体主義を忌避し、個々人がみずからの宗教的信念の中に閉じこもることを阻止しようとする普遍主義的な原理である。しかしその普遍主義的原理がフランス人にしか理解できないというという個別主義的論理によって主張される……。

それではこの明示的な法律の支えを受けていなくとも、フランスの歴史と伝統のなかに骨肉化されたライシテ概念とはどのようなものであろう。それは国務院が考えるような「宗教の自由」の積極的保障とは正反対のものである。リベラシオン紙に掲載された精神分析学者・歴史学者エリザベット・ルディネスコの意見記事³⁷⁾はフランスのライシテ論者が潜在させているライシテ観を如実にあらわしている。それは小泉がフランスの「公法学界の通説」となっているとする「宗教の自由」を保障するものとしてのライシテではなく、「宗教からの自由」を実現する原理としてのライシテと言える。ルディネスコは宗教性の完全な排除を学校教育の必須の前提条件とするのである。

フランスにおいて学校はライシテの理想に依拠している。それはあらゆる宗教的影響力にたいする戦いを平等な教育の原理とするものである。この原理のゆえに、いかなる生徒も学校施設のなかでは宗教的帰属を顕示的に示すいかなる印も、人目につく十字架もキパもヴェールも提示する権利をもたない。

ところが1989年の国務院見解はそれを許容してしまったからこんな騒動がおこっ

てしまった。たしかに今では子供に対して「その主観的な《差違》を考慮することなく普遍的な知を教えるべきである」と考えることはなくなった。しかし「暴力の拒絶、個人の自由の制限、宗教的あるいは《民族的》影響力の制限などいくつかの禁止条項」が違反されてはならない。それは教育の場において絶対に維持され続けるべき権威の基礎となるものである。移民出身者に出身国の歴史を忘れよと言うわけではない、しかし「学校は各人を民族的アイデンティティへの閉じこもりがもたらす拘束から解放しなければならない。」スカーフを容認することはイスラム生徒を「恐るべきアイデンティティ的亀裂」のなかに閉じこめる危険性がある。スカーフは自己の特殊なアイデンティティの中に閉じこもり、社会の他の部分を拒絶し、孤立するためのシンボルとなる。外見上は勤勉に学習しながら「スカーフによって判断の自由を阻害する内部の狂信的神につながれ」、教育の真の内容を把握することなくその実用的・技術的部分の習得だけに終わってしまう危険があるのだ³⁸⁾。ルディネスコにとって宗教は精神の成長の阻害要因である。だから少なくとも人格形成途上にある人間のいる学校においては宗教色は完全に排除されるべきだと考えるのだ。

左翼系週刊誌ヌーヴェル・オブセルヴァトゥールの社主ジャン・ダニエルが「スタジ委員会」設置後、ル・モンド紙に興味深い記事を発表しているが、そこではライシテという概念の二重性の自覚がさらに明確に表明されている。小泉はライシテについて積極的中立性と消極的中立性という二つの概念を分析したわけだが、それに対してジャン・ダニエルはいわば消極的ライシテと積極的ライシテの区別を提唱するのである。アリストイード・ブリアンやジュール・フェリーの努力で無償・義務・政教分離の共和国的教育制度ができてほぼ100年経つが、当時、共和国が対抗すべき教会はカトリック教会のみであった。そして現在、宗教の複数制が保障されるようになり、

ライシテはヴォルテール——彼は無神論者も狂信者もきらっていたのだ——が《寛容》という名によって望んでいたものを実現した。つまり諸宗教の保障と様々な伝統の保存である。しかしライシテは多文化主義的社会的審判員になることによって唯一の教会と対立していたときにもっていたダイナミズムを失ってしまった。ライシテは単なる寛容になってしまったのだ。

しかし、リール大学教授カトリーヌ・カンツレー³⁹⁾が論証したようにライシテは寛容ではない。ライシテは能動的だが、寛容は受動的である。前者は社会を基礎づけるが後者は無関心である。(……)寛容とはほとんど諦念をもって容認することである。イスラム教徒は啓典の民（ユダヤ教徒・キリスト教徒）を「寛容に容認」し、彼等に延命と保護をあたえる。それに対してライシテは神を家庭に置き、市民を学校に入れる。とりわけ、フランス的ライシテは個人をその起源のグループから守り、女性を抑圧的父親から守り、改宗したり無神論者であると宣言することを認める。

とつぜん、何年もたってからやっと、国家の首脳達が発見したのだ。寛容によっては国家をつくることはできず、複数の共同体をうみだすだけであることを、価値を擁護することはできず、複数の価値が併存することを甘受しなければならぬことを⁴⁰⁾。

フランス社会はかつて共和国がカトリック教会と葛藤的な関係を持っていた時代の戦闘的精神を復活させなければならない。能動的ライシテとはすべての宗教（また無宗教的な態度）に対して、事実として寛容な態度を示すというだけではなく、ライシテを社会の構成原理とすることである。能動的（本来的）ライシテが寛容（宗教的自由、さらには積極的中立性）へと変化していったのは共和国とカトリック教会が交渉（戦闘的・平和的）のなかでそれぞれのあるべき場所を徐々に確定していったためである。共和国が教会に脅威を感じなくなると当然、ライシテも戦闘的である必要がなくなり、融和的關係が成立する。そのなかでライシテが硬直的ではない形で運営される。1905年法は宗教への公金支出を禁止するが、補助金支出禁止を限定的に解釈する傾向も出現する⁴¹⁾。建設地の長期貸借権、建設費用の借入金保証、1901年法団体への補助金、公的礼拝に供用される建物の費用の維持補修費……。イスラムに対しても同じ手段がつかわれる。ライシテ概念も運用される中で（原理から見れば）穴だらけのものになってしまう。イスラムの信仰実践を積極的に保障するために（積極的中立性）1905年法が硬直的だとして改正を求めるものもいるが、ミッシェル・トリバラのように、強硬ライシテ論者の中にも、政教分離法をもう一度白紙に戻してライシテ原則をあらためて確認する必要があると論じる論者もいる。

ルディネスコ、ジャン・ダニエル、トリバラ……。イスラム原理主義者がイスラムの聖典の原点に戻ってイスラムの精神を再活性化させようとするのとおなじように、彼等もライシテをその原点にもどって活性化しようとするライシテの原理主義者である⁴²⁾。ライシテはカトリック教会と戦闘的に対峙して、それを力づくで屈服させてきた。それと同じことをイスラムに対してもおこなう必要があると彼等は考えるのである。イスラム原理主義は西洋近代の挑戦を受けたイスラム世界の自己防衛的反応といわれることがある。ライシテ原理主義も、久しぶりに社会的活力・動員力をもった宗教に対する西洋近代主義の防衛的反応と考えられないだろうか。ここには反応の対称性があるが、これは「文明の衝突」の図式に他ならない。

個人が文化的出自によって規定されることを許容することは思考の敗北であり、ひいては教育の使命の放棄である——これは1989年の第一のスカーフ事件の際、ジョspan文部大臣の方針に激しい抗議をおこなった五人アピール⁴³⁾の趣旨であり、とりわけその中心人物の一人フィンケルクロートがその著書『思考の敗北』で強調していることである。文化的帰属の尊重は人間を無意識的なものに従属させることであり、人間の思考の自由を否定するものである。今回も、スカーフ批判のもっとも良質な部

分は、学校において宗教的自由を容認することが人格形成途上の人間にとってその知的能力を開花させるために好ましいことなのかという問いかけを発する。教育が人間をいわば自分自身から自由にするというのは当然であろう。みずから選択したのではない環境（出自、階級、民族、宗教……）に多かれ少なかれ影響されてできた「私」を知識と批判能力によってたえず自己革新する能力をそなえた存在として鍛えあげること、それが教育の理想であることを誰が否定しよう。

しかしそもそも「アイデンティティの零度」というのはありうるのだろうか。教育というのは白紙の私の上に書き込まれていくものなのか。アイデンティティを欠いた空虚な「私」が学習する主体となれるのだろうか。知識は「私」——特定の場所の中に位置づけられ、すでに他の知識を、したがって先入観をもった「私」——の抵抗をうけながら、そして抵抗をうけるからこそ、吸収されるものではないか。アイデンティティが所与としてあるから自己革新としての学習があるのではないか。いずれにせよ「わたしがなにかである」という意識は必然的に発生する。本当にすべての「文化的帰属」が否定されるのか。マイノリティのみが自分の「アイデンティティ」の放棄を迫られ、マジョリティはその限定された「民族的アイデンティティ」をマジョリティであるが故に透明なものとして見過ごされてしまうということにならないか。共和主義的価値もアイデンティティではないか。普遍主義的原理とは言え、その中に特殊なものをもちこまないのか。そもそも、何故ライシテはフランス的例外と言われているのか。

そして何より「他者の目」が否応なしにアイデンティティを形成させてしまうという契機を無視してはならないだろう。移民は郊外に集住し、それはきわめて失業率の高い地域となる。そしてマグレブ移民はディスコ入場拒否や就職差別、警官による「顔つきにもとづく職務質問」など現実にある否定しがたい差別に直面している。つまり彼等はフランスの内なる他者であることを自ら「主体的に」（あるいはその批判者によれば「共同体主義的に」）自覚する以前に「他者の目によって」自覚させられている。それを肯定的に反転することはフランスにおけるイスラム民衆にとって絶望的な状況にある郊外を自分たちの手に取り戻し、荒廃した地域を再社会化する最後の機会として捉えられているのかも知れない。イスラムであることを選択することで、イスラム教徒であるフランス人と意識できる。そうでなければイスラムでもフランスでもないということになるかも知れない。空虚な「私」はついに社会的な主体となることはできない。ライシテの原理主義者がもしフランスにおけるイスラム社会に「共同体主義的アイデンティティ」を否認させることを強制したとしても、それにかわるべき自己意識、つまりフランス社会における自らの位置についての確信を彼等に与えることができないかぎり、共同体主義の蔓延に対抗することに決して成功することはないだろう。

しかし何よりもライシテの原理主義が不安を感じさせるのは、ジャン・ダニエルの用語を借りて言えば、ライシテが寛容になにか積極的なものをつけ加えた概念になるのではなく、単に反寛容になっているのではないかと危惧を感じさせる点である。フィンケルクロートらによる1989年の五人アピールでもすでに多文化主義にたいする批判がおこなわれていたが、今回はさらに多くの論者が異口同音にそれを主張する。カルタンバック、トリバラの著書においてもそうであるし、またラファラン首相に提出されたバロワン・レポートにおいてもそうである。しかし今回、目新しいのはこうした「多文化主義的幻想」が「フランスの植民地主義的歴史への疚しさと償いの欲求からくる」とされる点である⁴⁴⁾。ジャン・ダニエルでさえ「過去の植民地主義にたいする過度の罪悪感が多文化主義的蒙昧をうみだした」と述べている⁴⁵⁾。これはフランス式「自虐史観」論とも呼ぶべきなのだろうか。レヴィ＝ストロースのエトノサンクトリズム批判以来、フランスでは多文化主義的主張が優勢だった。実際、1981年、社会党は「差違の権利」というスローガンを掲げて大統領選挙を戦い、それに勝利する。しかし宮沢喬によると1984年頃から社会党も「差違の権利」という言葉を使わなくなった。しかし最近、さらにすすんでフランス社会の崩壊の元凶としての差違の権利や多文化主義に対する批判がおこなわれるようになり、その批判は「過度な」人権思想にまで及ぶ。文部大臣リュック・フェリーはフィガロ紙でレヴィ・ストロース以来のフランス思想を全面的否定し、バロワンは「ライシテと人権思想は時に矛盾する⁴⁶⁾」と述べ、カルタンバック、トリバラも着用禁止法に反対し、寛容を説く伝統的人権運動団体をイスラムにすり寄っていると批判する。片々たる布きれが国家的大論争となったスカーフ問題はある意味で滑稽である。が同時に、意外に射程の大きな問題であるとも言える。人権、個人主義、他者への共感的理解など戦後思想が確立してきたいくつかの価値に対する「文明の衝突論」の挑戦という側面も時にかいま見られないわけではないのである。

ジャン・ダニエルのいうように「複数の価値が併存すること」に満足せず、ライシテがみずから価値体系を定立することに野心をもつようになるとしたら、それはライシテの宗教化と言えよう。しかもそれは危険な宗教になる可能性がある。というのもそれは一種の世俗的な国家宗教であり、他者との対話を最初から排除した宗教だからである。差違への想像力を欠き、自分自身の相対性の意識を失ったライシテは容易にエトノサンクトリズムに陥ることを忘れてはならない。多文化主義は価値の相対主義ではないだろう。つまり多文化主義とは、「善も悪もない、善も悪もそれぞれの世界で決められた相対的な価値にすぎない」ということではない。それはただ自分の信念に関する相対主義にすぎない。ひょっとしたら自分は間違っているのかもしれないという謙虚さ、それが他者との対話を促し、他者の共感的理解を必要と感じさせるのである。

とはいえ、このライシテに関する議論の高まりは決してライシテという概念そのも

のに対する関心の高まりを意味しているわけではない。これはあくまでもフランスにおけるイスラムという問題なのである。実際、カトリックの公的空間への浸透は寛容に許容されるだろう。というのも真の意味で社会的な活力を喪失したカトリックは共和国にとって危険を含んではいないからである。イスラムのそれが危機と感じられるのは、むしろ共和主義に対する自信の喪失を意味しているのではないだろうか。活力ある少数者にたいする不安感がラシズムをうみだす。一時期の「日本社会異質論」を想起しよう。そしてそれも日本の経済が停滞するとともにあっけなく姿を消す。異質論は結局、活力ある他者への恐怖の裏返しにすぎない。フランスはかつては法の強制力によらずとも、その圧倒的な文化的力によって異質な他者を自然に同化する力をもっているという確信をもっていた。そうした確信を現在のフランス社会は持ちえなくなっているようなのである。

註

- 1) スカーフ事件をめぐる論争はこの拙論を執筆している現在においてもまさに進行中であり、議論がどのような方向に進んでゆくか、予断を許さない。本論は2003年末時点でえられた情報をもとに執筆されたことを付記したい。
- 2) <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/> (Documentation française のサイト) 内の “Collection des discours publics” というページで大統領の演説の全文が参照できる。
- 3) 一九九六年のカトリック教会による統計。(小泉洋一『政教分離と宗教的自由——フランスのライシテ』法律文化社, 1998年, 37ページ) ただし数字については論争がある。政教分離の原則から、フランスでは宗教を項目に入れた公式統計が存在しない。
- 4) Jeanne-Hélène Kaltenbach et Michèle Tribalat, *La République et l'Islam: Entre crainte et aveuglement*, Gallimard, 2002, p. 18
- 5) これについては拙稿「イスラムのスカーフ事件——フランスにおける移民問題」(『南山大学ヨーロッパ研究センター報』第七号 pp. 7-16) 参照
- 6) この「戒律」については実際にはイスラム世界でも意見がわかれている。cf. Fawzia Zouari, *Le voile islamique: Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*, Favre, 2002. 宗教的理由によるイスラム女性の被り物は地域によって形態も名称もさまざまだが、フランスで通常おこなわれている形式のもの(顔面を卵形に露出し、その他を覆う)はスカーフと呼ばれることが多い。ヴェールと呼ばれることもあるが、その場合、この被り物の「宗教的性格」を強調する意図が込められていると考えてよい。また近年、学校側からの妥協として、耳たぶや髪を生え際を露出させるような覆い方は許容するようになっているが、この場合、それはバンダナと呼ばれる。
- 7) ライシテ(形容詞はライックとなる)は翻訳が難しい言葉である。場合によって「政教分離」、「非宗教性」あるいは「世俗主義」と翻訳したり、あるいはそのまま「ライシテ」と表記することにする。
- 8) 人民戦線内閣の1937年5月15日のデクレ=法で「公立学校施設においていかなる形の布教活動も政治的・宗教的帰属の表明も禁じられる」と規定しているものが言及される唯一の例である。(Kaltenbach, Tribalat, *op. cit.*, p. 191)

- 9) Avis du Conseil d'Etat, Assemblée générale (Section de l'intérieur) - N 346. 893 - 27 nov. 1989 (http://www.conseil-etat.fr/ce/missio/index_mi_cg03_01.shtml)
- 10) 1958年憲法第二条第一項の全文はつぎのとおりである。「フランスは、不可分の非宗教的(ラック), 民主的かつ社会的な共和国である。フランスは、出身, 人種または宗教による区別なしに, すべての市民の法律の前の平等を保障する。フランスはすべての信条を尊重する。」(稲本洋之助訳『現代のフランス』大修館書店)
- 11) 小泉洋一訳(小泉, 前掲書。以下, 小泉のこの本の引用に関しては本文中にページ数を記する)。
- 12) 具体的には 1) 議会開会時の公的祈禱の廃止, 2) 公共の建物からの宗教的象徴物の撤去, 3) 墓地・葬儀(フランスではこれは公役務である)の中立化, 4) 公教育の中立化(宗教教育の排除), 5) 宗教公認の廃止の制度としての整備, 6) 公務員の公務に関する中立性の義務などである。
- 13) “Circulaire du 12 décembre 1989: Laïcité, port de signes religieux par les élèves et caractère obligatoire des enseignements.” B. O. No 46 du 21 décembre 1989 (<http://www.fcpe.asso.fr/article.aspx?id=87>)
- 14) 国務院の判決は Legifrance のサイトで検索可能である。この判決に関しては <http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/Visu?cid=165827&indice=1&table=JADE&ligneDeb=1>
- 15) <http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/Visu?cid=118160&indice=50&table=JADE&ligneDeb=41>
- 16) *Le Monde*, le 21 sept. 1994
- 17) バイラーは中道派のキリスト教民主系政治家。1989年の「第一のスカーフ事件」ではスカーフ着用容認派。後の著書で, スカーフ着用禁止を法制化するという強硬派の主張に対して穏やかな方法をとるために文部大臣通達をだしたと述べている。
- 18) <http://www.nassira.net> や <http://www.al-muslimah.com>。Fawzia Zouari, *Le Voile islamique*, Favre, 2002の文献表によればアブダラ博士のこの本は Bobigny, Edition Intégrité から1995年に出版されている。アブダラ博士はミルサンという名の改宗イスラムで「フランス・ムスリム連盟」(FNMF)の副書記長。
- 19) Haut Conseil à l'Intégration, *L'Islam dans la République*, Novembre 2000, p. 73
- 20) *Le Monde*, le 10 mai 2003, “Laïcité: Le débat sur le port du foulard islamique à l'école divise la droite”
- 21) *Le Monde*, le 6 juin 2003, “Une mission à l'Assemblée sur les signes religieux”
- 22) ラファラン首相自身がこのクラブのメンバーである。
- 23) *Le Monde*, le 5 déc. 1996, “M. Chirac souhaite une loi sur le port du foulard à l'école”
- 24) 小泉によれば, フランスが批准している1950年のヨーロッパ人権条約や1966年の国際人権規約において, 「宗教的自由がフランスの国内法よりずっと詳細に規定されるが, 政教分離は明確にはされていない。ところで, フランスでは, ライシテの原則の重要な内容は政教分離法など法律で定められるが, 条約が法律に優位することが憲法上明確である。(1958年憲法55条)この結果, 国際条約は, フランスの宗教的自由の法源として, ライシテに対する宗教的自由の優位を導くことになる。」(p. 41)
- 25) *Le Monde*, le 14 oct. 2003, “L'UOIF, principale organisation musulmane défend le port du voile mais souhaite une loi l'interdisant à l'école”
- 26) *Le Monde*, le 28 oct. 2003, “Le vice-président de la Cour européenne des droits de l'homme

- se déclare favorable à une loi”
- 27) この判決についてはヨーロッパ人権裁判所のサイト <http://www.echr.coe.int/>で見ることができる。この判決自体のアドレスは <http://hudoc.echr.coe.int/hudoc/ViewRoot.asp?Item=1&Action=Html&X=122124613&Notice=0&Noticemode=&RelatedMode=0>
- 28) メディアも一致して立法化してもヨーロッパ人権裁判所で敗訴になるだろうと語っていたが、そうした中でボワン誌のギ・カルカッソヌの寄稿がほとんどその唯一の例外であった。彼はヨーロッパ人権裁判所の最近の判例で宗教的自由を絶対視しない判断が示されていることを指摘し、「立法化は可能」と述べている。彼もコスタとおなじく 2003 年 2 月 13 日の REFAH 事件の判決をあげている。
- 29) *Le Nouvel Observateur*, N. 2017 du 3 au 9 juillet 2003, p. 30
- 30) *Le Monde*, le 10 mai 2003, “Il n’y a que 150 cas conflictuels, selon la médiatrice de l’éducation nationale”
- 31) *Le Monde*, le 19 déc. 2002, “Le port du foulard islamique dans l’entreprise est autorisé sous certaines conditions”
- 32) *Le Monde*, le 15 mars 2003, “Editorial: Bandana et laïcité”
- 33) 学校長のそれをのぞき、教員組合は一致してスカーフ禁止法に反対していることを付言しておこう。この論争が呈する様々な逆説的状况の中でも最大のもの、それは伝統的にライシテを主張する団体、フリーメーソンのグラントリアンや教育連盟が禁止法制定に反対していることである。
- 34) *Libération*, n. 6835, mardi 6 mai 2003, p. 5
- 35) Jeanne-Hélène Kaltenbach, Michèle Tribalat, *op. cit.*, p. 119
- 36) *ibid.*, p. 208
- 37) *Libération*, “Le foulard à l’école, étouffoir de l’altérité”, le 27 mai 2003
- 38) 欧米の大学で学び、ハイテク飛行機の操縦技術を学ぶ知性がありながら、それによってアルカイックで狂信的な宗教的信念を実現しようとした 9・11 のテロリストへの連想がここにあることは明白である。
- 39) cf. Catherine Kintzler, *Tolérance et laïcité, Editions Pleins Feux, 1998*。カンツレールは 1989 年の五人アピールの署名者の一人である。
- 40) *Le Monde*, “Pour une conception laïque de la tolérance”, le 9 juillet 2002
- 41) 小泉, 前掲書 p. 144-
- 42) ただしこの「原理主義者」という言葉に価値判断を混入させることはとりあえず差し控えるべきである。イスラムにせよライシテ論にせよ、原点に帰るといふ欲求自体のなかに精神の硬直性があるわけではない。すべては原点からなにをひきだすかによる。
- 43) *Le Nouvel Observateur*, numéro 1304, du 2 au 8 nov. 1989, p. 30.
- 44) *Pour une nouvelle laïcité: rapport de François Baroin devant le Bureau de Dialogue et Initiative*, p. 13 (Dialogue et Initiative のサイト <http://www.dialogue-initiative.com/site/documents>)
- 45) *op. cit.*
- 46) *op. cit.*, p. 13

日本は「西洋法圏」に入ったか

——ボワソナード来日130周年の機会に——

大久保 泰 甫

はじめに

- I 日本はどのような態度で西洋法継受に臨んだか
 - II ボワソナードの略歴
 - III 「自然法」原理主義者としてのボワソナード
 - IV 日本側のナショナリズムとリアリズム
 - V 「法典論争」における民法典批判とボワソナード
- むすび

はじめに

ギュスターヴ・ボワソナード (Gustave Boissonade, 1825-1910) は、明治政府のお雇い法律顧問の中で最も有名な人物であり、フランスではパリ大学の助教授 (agrégé) の地位にあった。彼が極東の渺たる一小国の招きに応じ横浜港に到着したのは、明治6 (1873) 年11月15日であり、2003年は、丁度来日130周年の節目にあたっている。

法律顧問として彼に期待された使命は、一言で言えば、当時の日本に西洋法を移植するということであった(その当初の内容を大雑把に言えば、①日本の新しい法典(法律)の編纂に協力すること、②法学教育を行い法律家を育てること、であった)。

さて、本稿では、明治日本における西洋法の継受という現象の結果をどう評価すべきなのかという問題に焦点をしばって考察を進めたい。それが表題に掲げた問いかけ、「日本は『西洋法圏』に入ったか」という問題提起の意味である。

この問いかけに対して、「西洋法圏」に入ったのだと答えた人物の一人が、穂積陳重 (1855-1926) であった。穂積は、明治17 (1884) 年に発表した論文「法律五大族之説」において、世界の主要な法を分類して、次の5つの大グループ(「法族」)を提示している(当用漢字に改めた部分がある¹⁾)。

- 印度法族 波羅門諸国・中央亜細亜印度地方
- 支那法族 亜細亜東岸諸国・支那日本朝鮮等
- 回々法族 亜細亜西部・欧羅巴東南・亜弗利加北岸諸国

英国法族 英国・北亜米利加・豪斯太羅利・其他英領植民地

羅馬法族 欧羅巴大陸諸国・南亜米利加諸国

彼は、「法族」を分類する基準として、風土、宗教、民族等をあげているが、注目すべきは、まだこの時期には、日本法を「支那法族」に入れている点である。

ところが、穂積はそれから20年後の明治37(1904)年に、つまり国運を賭けた日露戦争の最中に、アメリカのセントルイスで開催された「国際学術会議」(International Congress of Arts and Science)に出席して、9月24日に報告を行なった(この国際会議は、ルイジアナ万国博覧会の関連企画として開催されたもので、彼は、戦時に、政府の強い要請を受けて、日本の文明国としての開化ぶりを宣伝する使者の役割を演じた、といってもよい²⁾)。

その報告 Lectures on the New Japanese Civil Code as Material for the Study of the Comparative Jurisprudence の中で、穂積は、「日本は、明治民法典の施行とともに、シナ法族 (Family of Chinese law) を離脱してローマ法族 (Family of Roman law) に入った」と宣言した(ただし、家族法に関しては、ニュアンスのある留保を付している³⁾)。

この「ローマ法族」のことを指して、現代日本の比較法学者の中には、「西洋法圏」とよぶ者がいる⁴⁾。

はたして穂積の揚言したように、日本は「西洋法圏」に入ったのか、つまり法の面で脱亜入欧を遂げたと言えるのか。これは、今日においても提起してみる価値のあるアクチュアルな問いかけであると考えられるが、ここではこの問題を、明治時代に時期を限定して再考してみたい。

I 日本はどのような態度で西洋法継受に臨んだか

まず前提として、日本という国は基本的にどのような態度で西洋法継受に臨んだのかという問題を考察する必要がある。ここで手がかりとしたいのは、次の2つの分析シエーマである。すなわち、第1は、ジョージ・サンソムの指摘、第2は、丸山真男の分析である。

まず、ジョージ・サンソム (George Sansom, 1883-1965, 永く日本に滞在したイギリスの外交官で、日本史家としても極めて有名) は、1950年の東京大学における連続講演「世界史の中の日本」の中で、西洋と日本との思想的な(つまりは、発想、もの考え方の)伝統の相違を対比して、次のように述べた⁵⁾。彼によれば、西洋においては「普遍主義的伝統」の連綿たる持続が存在する。これに対して日本においては、「ナショナルな、土着的伝統」が極めて強い。(逆に言えば、普遍主義的伝統の欠如ないし弱さが顕著である。)

日本は「西洋法圏」に入ったか（大久保泰甫）

他方、丸山真男は、日本思想史の特色を考察の対象として、その「個性」は、次の「矛盾した二つの要素」の逆説的な統一にある、と指摘している⁶⁾。すなわち、日本文化には、古来、2つの要素が存在する。第1は、外来文化の圧倒的影響であり、第2は、いわゆる「日本的なもの」の執拗な残存、である。この2つは矛盾しているが、どちらかが誤りというのではない。どちらも正しい。

この点について、丸山は、同じ講演の別の箇所でもう少し具体的に次のように述べている⁷⁾。幕末明治以来、外国人によって書かれた日本社会論・日本文化論には2つの正反対の見方がある。一方では、日本ほどいつも最新流行の文化を追い求めて変化を好む国はない、という見方がある。ところが他方では、日本ほど頑強に、自分たちの社会関係や生活様式や宗教意識を変えない国民はない、という見解が存在する。丸山によれば、この2つの見方は両方とも正しい。絶えず新しいメッセージを求めるといふことと、新しい刺激を求めながら、あるいはその故にか、根本的には驚くほど変わらないといふこと、この2つの要素がパラドキシカルに結合しているところに、日本思想及び日本文化の「個性」がある。以上が、丸山の分析である。

サンソムの指摘と丸山真男の観察との間には矛盾は存在せず、むしろ両者は相互結合的・相互補完的に把握することができる、と考えられる。

ところで、このような日本思想に特徴的な伝統を、西洋法制の摂取における自覚的態度として表現した、次のような和歌が存在する⁸⁾。

「外（と）つ国の千くさの糸をかせきあけて日本錦におらましものを」

この歌を詠んだ人物は、井上毅(1843-1895、明治政府における法制整備上の最大の実務官僚)であった。

このように、客観的にも、また自覚的にも、外来文化の摂取に極めて積極的でありつつ、それらを「日本化」することを究極の目的としていた明治日本に、西洋法の「伝道者」としてやって来たのが、ボワソナードであったのである。

II ボワソナードの略歴

ボワソナードが日本と関係をもつようになった端緒は、明治6（1873）年の前半、渡仏した司法省の官吏を対象に、「主トシテ憲法及刑法ニ関シテ」「諮問会」を開く依頼を受けて、これを引き受けたことであった⁹⁾。この「諮問会」(conférences)に参加したのは、井上毅、名村泰蔵、岸良兼養、鶴田皓、川路利長、今村和郎の6人に加えて、通訳の武官（大尉）岩下長十郎であった。

その後、当時の駐仏特命全権公使鮫島尚信の来日要請を受けたボワソナードは、種々

の経緯の後、日本に西洋法を移植する事業に協力するためのこの招聘を、最後には受諾する。こうして、すでに述べたように、同じ明治6（1873）年11月に、彼は横浜に到着した。

彼の滞日期間は、実に通算21年4ヵ月に及び（これに加えて、約6ヵ月、休暇を得てフランスに帰国していた時期がある）、その日本における業績も文字通り巨大であるが、その詳細はすべて割愛せざるを得ない¹⁰⁾。ただ、ここでは、日本で最初の本格的な西洋的法典である刑法（明治13年太政官布告第36号、同15年1月1日施行）及び治罪法（同13年太政官布告第37号、同15年1月1日施行）のフランス語草案を起草したこと、同じく民法の財産法部分（財産編、財産取得編第1章—第12章、債権担保編、証拠編）（明治23年法律第28号、同年3月27日裁可、4月21日公布）のフランス語草案の起草者であったことだけを想起しておきたい。また、明治7年より10年間、継続して司法省法学校で講義を行なったことを指摘しておきたい。まさに、単にこれだけの事実からも、明治前半期の日本における法整備事業において中心的役割を担ったことが知られよう。

それでは、ボワソナードは、法というものについて、どのような考え方を抱いていたのであろうか。それが、本稿の行論との関係で重要な問題となる。

III 「自然法」原理主義者としてのボワソナード

ボワソナードは「自然法」原理主義者であった。原理主義者という言葉は過激な表現と受け止められるかもしれないが、しかしこの言葉は、誇張ではない。その意味を、以下に説明したい。

ボワソナードは、まず第1に、強烈な自然法の信奉者であった。彼は、「自然法」という普遍的な法の存在を確信していた。

1889（明治22）年、パリ法科大学教授E. グラッソン（E. Glasson）は、フランスの精神・政治科学アカデミーにおいて、かつての同僚ボワソナードの手になる鏤骨の大著 *Projet de Code civil pour l'Empire du Japon* の書評を行なった¹¹⁾。その中で、グラッソンは、「この偉大な作品の全体に亘って、正義と衡平の精神（*l'esprit de justice et d'équité*）が支配している」と述べて賞讃している。この「正義と衡平の原理」とは、まさに自然法を指称しており、ボワソナードが、自然法を実際に実定法の規範とするために多大の努力をしたことは明らかである。

ボワソナードは、明治7（1874）年4月、すなわち日本の土を踏んで5ヵ月後、司法省法学校で講義を開始した際、その講義を「自然法の講義」と銘打っている¹²⁾。そしてその記念すべき「開講の辞」の中で、次のように自分の信念を表明している。

「諸君はあるいは問うであろう。法というが、一体いかなる法をわれわれに教えるつもりか、と。けだし、われわれの国の古い法は消滅せんとし、新たな法はまだ発布されていないのであるから、と。

心配は御無用。何故ならば、条文のそとに、そして条文に先んじて存在する一つの法、立法者自身が基づく法典であるところの法、そういうものが存在するからである。これがすなわち、自然法 (*le droit naturel*) である。各国で制定されている法律、いわゆる実定諸法は、自然法をできる限り明確に表現したもの、これを最もよく定め、できる限り議論の余地を残さないかたちで述べた文言でなければならぬ¹³⁾。」

しかし、ボワソナードを「自然法」原理主義者とよんだ第2の——より重要な——理由がある。それは、彼は、自らが「自然法」と考えるものに反する制度や規範が現実に社会的に存在する場合には、これと闘って廃止または改革させなければならない、と考え、実際にそのために行動した、ということである。司法卿（大木喬任）に対して積極的に拷問廃止の建白を行なったという行動は、この点を最もよく示している。この意味において、彼は「自然法」の闘士であった、と形容して差し支えないであろう。

拷問廃止の建白は、彼が明治8年4月、司法省構内において、偶然に拷問の現場を目撃して衝撃を受け、ほとんど生理的と形容すべき拒否のリアクションを、時を置かず書簡として上申し、ついで意見書をまとめて提出したものである¹⁴⁾。意見書には、4つの観点から廃止すべき理由が述べられている。第1に人道の観点、第2に自然法（自然権）と絶対的正義の観点、第3に純理の観点、第4に日本の尊厳と利益の観点、がこれである¹⁵⁾。人道の観点が最初にあげられているところに、彼自身の思想が極めてよく表現されている。彼は、筋金入りの人道主義者だったのである。

さて、ここで更に明確にする必要があるのは、ボワソナードの脳中にあった「自然法」とは、具体的には一体何だったのか、どのような内容をもっていたのか、ということである。この点については、すでに引用した司法省法学校における「自然法の講義・開講の辞」を再び取り上げたい。彼はこの「開講の辞」の中で、「理性は、区別なくすべての人間を支配するものとして、自然法とよばれる」というポルタリス（フランス民法典の起草者の一人）の有名な言葉を引用している。また、同じ「開講の辞」の別の箇所では、自然法は「純粋な理性と絶対的正義 (*la raison pure et la justice absolue*)」である、と説明している¹⁶⁾。

しかしながら、彼は「自然法」というものを、単に抽象的な理念としてだけ把握していたわけではない。そうではなく、彼の「自然法」は、同時に極めて具体的な内容を与えられていた、と言わなければならない。

この点について、彼の考え方を大づかみに図式化すれば、次のようにまとめることができよう¹⁷⁾。人類は未開の状態から次第に発展を遂げて、今日における文明的進歩の

段階にまで到達した。その発展・進歩は、ボワソナードにおいては、単線的に（つまり、ただ一つの道筋のみが存在すると）理解されている。そして、この近代文明の進歩をリードしてきたのは、言うまでもなく西洋である。これは物質文明の面でも精神文明の面でも、区別なくあてはまる。そして、法の分野においても、このことは変わらない。

要するに、西洋法こそ（そしてそれを代表するフランス法こそ）、理想的法（すなわち自然法）に最も近いものであるというのが、ボワソナードの考え方であった。したがって、ボワソナードにおいて、「自然法」というものは、あくまでも「普遍的な1つのモデル」であり達成すべき理想なのであるが、具体的には、西洋法を継受することによって、日本はこの理想の法に最もよく近付くことができる、という立場に立っていた、と言い得よう。

結局のところ、彼の考え方の論理を辿れば、西洋法をモデルとして用いれば宜しい、という結論に導かれることになる。ボワソナードは、この点について、ほとんど何らの疑問も抱いてはいなかった。彼の頭の中では、文化的多様性の存在、したがってまた法的多様性の存在の認識は、非常に稀薄であった、と言わなければならない。

ドイツ歴史法学の代表者サヴィニーの名前を、ボワソナードはもちろん知っており、青年時代に、自分の学位論文に添えて、サヴィニーに書簡を送っている。しかし、彼は、法を各民族の言語になぞらえ、法のナショナルな性質を一つの中心概念とした「歴史法学」の内容を十分把握し、深く検討したことはなかった、と思われる。

結局、ボワソナードは、「自然法」を信奉する普遍主義者であり、ややナイーブな西洋中心主義者であったといわなければならない。

それならば、彼を迎えた日本側は、どのような考え方をもって彼に相對したのであろうか。それが次の問題である。

IV 日本側のナショナリズムとリアリズム

ボワソナードを迎えて、明治日本における法整備の実務を担当した人物として、ここでは、井上毅と大木喬任を取り上げてみたい。

(1) 井上毅の場合

井上毅(1843-1895)は、すでに述べたように、明治6(1873)年、パリでボワソナードを講師とする憲法と刑法の「諮問会」が開かれた際、これに出席した司法省派遣の官吏の1人であった。現在、この時受講したノートと思われるものが残されている。〔佛蘭西國政覚書¹⁸⁾〕。

彼は、その後、新興ドイツ帝国の首都ベルリンに旅行して10数日滞在した。(同地

でも、ある法律家について修学研究している¹⁹⁾。パリに戻った井上は、同年5月22日付で、司法省明法権頭・楠田英世宛に長文の報告書簡を書き送った。（この書簡は、現在、江藤新平文書の中に残されており、当時の司法卿江藤も、これに目を通したと推定される²⁰⁾。）

井上における西洋の法学との出会いと対応については、すでに坂井雄吉氏によって、説得力のある、すぐれた分析が提示されている²¹⁾。坂井氏は、井上毅の認識方法について、「そこに他の何にもまして鮮明に浮び上るのは、実に西欧諸国の法制ないし法学に対する彼の一貫して選択的な、その意味で主体的な、接近の姿勢」²²⁾である、と指摘している。

ここでは、問題を限定して、前述の楠田書簡の中で開陳された井上の民法論に専ら注目したい。彼は、同書簡の後半部分で、この民法論を展開している。すなわち、同箇所においてフランスとドイツの法制の比較を行ない、両国の刑法、治罪法（刑事訴訟法）は類似しているが、これに対して、民法に関しては、天と地ほどの大きな差があり、ドイツの民法は「全く仏蘭西と同からず」と強調している。

天地ほどの差異とは、具体的にはどのような違いなのだろうか。井上は言う。「仏にては全国一律と云事」が「法家之元則」であって、すべての法律書は「開卷第一に此の義を掲げざる事なし」という状態である。ナポレオン・コードは「即ち此の義を施行せるものなり」²³⁾。全国一律とは、*unité nationale*、すなわち全国単一性を意味し、井上が受講したフランス憲法の講義覚書においても、その冒頭に「仏蘭西の国法（ドロア・ピュブリック）に於て、其最第一の元則たる者」である、と筆記されている。

これに対して、ドイツ人の論によれば、刑法は「国法」に属するから、もとより全国一律でなければならないが、「民法に至ては」、「其の大則数条」だけは一律たるべきであるが、「其の細目に至ては」、各地に「局法（ドロア・ロカル）」というものが存在し、それを尊重すべきであると考えている。「局法」というのは、「各所各邑皆な其の習慣に従い、民心自ら安ずるの旧貫（ママ）」である。もし、この「局法」を消滅させ、全国をひとまとめにする、つまり「是を一律に約せんとするにおいては、観美を取るに足るといへども、人民を束縛して其の自然の好みを奪い、正に殘刻を施すに過ぎざるのみ」である。ここで言う人民の「好み」とは、坂井氏によれば、事実上人民の「意思」を意味する²⁴⁾。このような「局法」の存否が、ドイツとフランスの非常に大きな相違である、と井上は説いている。

井上がベルリンで出会ったものは、紛れもなく歴史法学の思想であった。そして、民法に関して指摘された旧慣、すなわち「局法」というものの存在の重視、「民法は本と人民の好みに出づるもの」であり、つまりは、各地の旧慣に従わなければならないという考え方は、もともと井上の抱懐していた固有法原理の強固な自己主張に、有力な理論的支柱を与えるものであった。

以上に加えて、楠田宛の書簡から更に2点を拾い上げておきたい。第1点は、日本の「近代化」（「西洋化」）に対するドイツ人の評価である。「皇邦」すなわち日本の最近の「無類之進歩」、つまり、急激な「西洋化」は、フランス人が異口同音に喩々と称揚するようなものではない。「皇邦無類之進歩」とされるものは、ドイツ人から見れば、憂慮すべき危機的状况であり、「無類之危難」に他ならない。（それをアイデンティティー・クライシスと捉えているからであろう。）井上にとって、これは大きな警鐘であった。

第2点は、「羅馬の法を学べよ、汝の法に従て生活せよ」という積極的態様の勧めを得て、筆記メモの中でも、また、書簡中でも、これをくり返し強調していることである²⁵⁾。書簡は、この言葉を解説して、「羅馬法を以て目的として」、しかし、「其の日用施行する所は、独乙の旧法に依るべし」という意味だと述べている。「羅馬の法は広大完全精緻にして世界最第一の美法」であることは疑いを容れないが、ドイツにおいては、「曾て是を移し用ひて施行する事」はなかった。何故ならば、「独乙は自ら独乙の民俗あるを以てなり」、ドイツ人は常にローマ法を「標準」とはするが、「其の固有の慣習に従って日常生活することを易えたことはない」。ローマ法を「思考に置くことを楽しみ、涵養融洽して深く骨髓に入り、漸を以て將に羅馬の全美に至らんとす」る態度、そして、「一朝にして施行せず、強制なく逼迫なく、徐々にして進む」ことを旨としている、というのである。井上が、ドイツにおけるローマ法のこのような位置付けの理論を、日本における西洋法のそれに置き換えて理解したことは明白である。彼は「一挙革命」によらない漸進主義に、深い共感を示している。

井上は、フランスを「人民輕剽之國」と評して、同国に対する自分の評価ないし好悪を示唆している。他方、彼は、以上のようなドイツの歴史法学的立場についての知識を、坂井氏も指摘するように、すでに渡欧前に有していたのではないかと推測される²⁶⁾。

何れにしても、普遍主義者ボワソナードがまだ日本に出発する前の時期に、日本の法制官僚の代表的存在となる井上毅は、すでにこのような知識を自分のものとし、このようなことを考えていたのであった。

(2) 大木喬任の場合

大木喬任(1832-1899)は、佐賀藩出身の政治指導者で、同郷同藩の江藤新平が征韓論で下野した後、その後任として第2代司法卿となった(1873年10月25日)。ボワソナードが来日したとき、司法卿として彼に直面したのは大木であった²⁷⁾。

ボワソナードは、この大木のもとで、刑法・治罪法、更に民法という基本的法典の原案を起草していくが、フランス的な法典編纂を主導したこの人物は、一体どのような思想の持ち主だったのか。この点を瞥見しよう。

明治憲法史研究に大きな足跡を残した稲田正次は、以下のように書いている。

「大木は最も熱心な国体論者で明治十四年五月には『乞定国体之疏』を草して上奏しているが、それには日本の建国の体は天祖の神勅により定まり万邦無比天壤無窮であるとし、従って日本の国憲も英仏米などの外国の国憲に従うべきではないというような主旨が述べられている。〔後略〕。」²⁸⁾

稲田は続けて、「大木は明治初年から略々同じ傾向の見解をもっていたようである」と指摘し、1つの資料として、以下のものを引用している。この史料に注目したい²⁹⁾。

「建国法を定むる事（着手急を要す発するは宜しく時を見るべし）

〔中略〕

国法を定むる事 兵刑民蔵等の法是れに入る〔中略〕
民法亦之に准ずべし（但国法と云民法と云外国の書を翻訳し直に我民に施行するが如きは決して取る不可る事）〔後略，傍点引用者〕

この文書は、明治6年10月末から11月にかけて開かれた右大臣（岩倉具視）と参議一同による閣議に、大木の意見書として提出されたものと思われるが³⁰⁾、「民法」も、「国法」（公法）と同じように、外国書を翻訳して直ちにわが国の人民に施行するが如きは、決して取るべからざることである、と強調している。「建国法」（憲法）についてと同じように、「民法」も、「我建国の体に基」づく必要があるという考え方であろう。

しかし、その同じ大木が、「翻訳」民法典の実現を長期間に亘って推進していくことになる。それは一体なぜであろうか。

この疑問に対して、2つの理由を挙げることができよう。理由の第1は、大木自らが法典編纂事業の実務を経験した結果、日本人が起草するには、まだ能力が決定的に不足していると悟ったことである。この点について、彼にはすでに2つの経験があった。

まず第1に、刑法についての経験である³¹⁾。大木は当初、ボワソナードの講義や助言を受けながらも、日本人委員だけで草案を起草するやり方を採用したが、不十分不完全なものしかできなかった。ここに、日本人委員の能力に大きな危惧が生じた。そして、この後、ボワソナードが起草した草案を原案とする編纂方法へと大きな転換が行われ、ボワソナードは、文字通り主導的地位を占めるに至った（明治9年5月）。第2に、民法に関する経験をあげることができる。大木は、民法典についても、当初は日本人委員による起草を先行させた（箕作麟祥と牟田口通照の2名によって起草された、いわゆる「明治11年民法草案」）。しかし、民法においても、大木は途中で方針を大転換し、ボワソナードの仏文草案を原案とすることを決断した。むしろ、そう決断せざ

るを得なかったと言った方がよい³²⁾。

上の何れの場合も、当時における日本人の法学的能力が、法典を起草する域に達していなかったことが確認されたための転換である、と言わざるを得ない。箕作らは、ヨーロッパ的な正規の専門的法学教育を受けたことがなかったのである。

大木喬任が「翻訳」民法典の方針を取り続けた第2の理由は、西洋主義による法典編纂が条約改正の前提条件であることが、西洋諸列強政府及び日本政府の双方によって承認されていた、という事情が存在したことである。この点は、改めて詳述する必要はないと思われるが、1879（明治12）年9月に、井上馨が工部卿から転じて外務卿に就任して以来、片務的な領事裁判権（いわゆる治外法権）撤廃の方針が掲げられた。（前任者の寺島宗則は、主に関税自主権の回復を目標としていたが、井上は法権及び税権の両方の〔少なくとも部分的な〕回復を目標とした³³⁾。）

しかし、日本が不平等条約（したがって、領事裁判権）の廃棄を受け容れさせるためには、その前提として、先ず西洋諸国と同様に、国の全体を開放し、かつ、「西洋的な」法制と裁判組織を完備する必要がある、という考え方が、当時の「ヨーロッパ協調」を基礎とする国際社会における通念とされており、井上外務卿及び日本政府も、これを承認せざるを得なかった。かくて、何よりも先ず、西洋的な法典を整備することが、国家的目標として、当時の政治指導者に共有されたのである。大木もまた、この国家的目標を受け入れ協力した一人であった。本来は「国体論者」であった彼の、政治家としてのリアリズムを、ここに見ることができると言ってもよいであろう。

こうして、1879（明治12）年3月以後、大木喬任は、外国人ボワソナード起草の草案（仏文）に基づく民法典編纂という方針を、一貫して推進していった。

その経過もすでに明らかにされているが、略述すれば、以下のようなものである³⁴⁾。明治12年に、民法典の編纂は、司法省の内部で非公式に開始されたが、翌13年、大木は参議と省卿の原則的分離の方針が決まったことにより、司法卿兼任を解かれた（参議専任、元老院議長兼任）。しかし、自らの閣議提案（「民法編纂ノ議」）が承認され、民法編纂局というものが太政官臨時の機関として設置されるとともに、その総裁に任命された。以後、民法編纂局は、1887（明治19）年3月に閉局されるまで、長期間にわたり活動を継続し、大木は、その間、終始総裁であり続け、ボワソナード中心の民法典編纂に邁進した。（民法編纂局が閉局となったのは、1886（明治18）年12月に〔太政官制度が廃止されて〕内閣制度が創設されたからである。）

民法編纂局は、その閉局にあたって、総裁大木喬任名で、民法典の第二編（財産編）及び第三編（権利獲得編）第一部特定名義の獲得法、合計して1002条の草案を内閣総理大臣伊藤博文に上申した。草案には、上申書と副申書が添付されているが、この2つの文書、特に長文の副申書を手がかりとして、大木が主導した民法典編纂の全体構想、法典の上申された部分の位置付け、編纂の方法、などを簡単に眺めてみよう³⁵⁾。

副申書は、まずその冒頭で、上申した草案は、ボワソナードが起草した草案(仏文)を「訳訂」したものであると言明し、かつボワソナードによる法典全体の構成を叙述している。(第一編人事編, 第二編財産編〔第一部物権, 第二部人権〕, 第三編〔第一部特定名義の獲得法, 第二部包括名義の獲得法〕, 第四編債権の担保, 第五編証拠編)。そして、この時点で上申したのは、第二編第一部, 同第二部, ならびに第三編第一部にあたる部分だけであること, を述べている。

残りの部分のうち, 第四編及び第五編は, ボワソナードの草案がまだできていない。これに対して, 第一編人事編と第三編の第二部(包括名義の獲得方法, すなわち家督相続, 包括贈与, 遺囑, 夫婦財産契約等)については, 「深く本邦ノ風俗習慣ヲ斟酌シテ宜ヲ得ルニ非レバ人民將ニ掩服ニ堪ヘサルヘキヲ以テ, 尚熟考ノ為姑ク見合セ置」いた, と説明している。そして, この第一編及び第三編第二部の起草方法については, 「我民情ヲ昭鑑セサル可ラサルニ因リ我編纂委員ニ於テ分担シ, 其案(日本文仏文)成ルノ後, ボワソナード氏ト討議シ協定ノ上, 同氏更ニ正稿ヲ成シ, 之ヲ訳訂シテ以テ全部ノ落成ヲ期セシナリ(是ハボワソナード氏ト当初協議ヲ経ル所ナリ)」と, 当初からの構想を明らかにしている。しかし, この部分は, まだできていないので欠けている, と現状を報告している。

これを要するに, 民法の内容を, 大別して財産法部分と人事法部分に分け, 前者は外国人ボワソナードに起草させるが, 後者は, 日本固有の「風俗習慣」・「民情」と深く関係するので, 日本人編纂委員が原案起草を担当する方針としたのである。財産法部分については, ボワソナードの考え方を受け入れて, 「人世普通ノ道理ヲ条分目晰シ自然法ニ基ク者」であり, 「内外彼我ノ別ナク必ス服従セサル可ラサルモノ又服従スルヲ得ヘキモノ」と位置づけている。つまりは, 財産法部分については, 外国人の起草に問題がない, という結論になる。

なお, 副申書は, ボワソナードの仏文草案を「訳訂」するに当って, 日本語に該当する法律用語が存在しないため, 苦心して多数の新造語を作った事情を詳述している。「訳訂」とは, 単なる翻訳ではなかったことに注目しておきたい。

V 法典論争における民法典批判とボワソナード

(1) 富井政章「法典ニ対スル意見」

さて, すでに述べたように, 旧民法典の財産法部分の全体は, 1890(明治23)年法律第28号として3月27日裁可, 4月21日公布された。(日本人委員による人事法部分は, 同年法律98号として, 10月6日裁可, 同月7日公布。)そして, 2つの部分とも, 1893(明治26)年1月1日より施行することが予定された。

しかし, 周知のように, この旧民法典が公布される以前の1889(明治22)年春から,

すでに延期論・反対論が表明され始めた。有名な「法典論争」である。その口火を切ったのは、これまたよく知られているように、同年5月に発表された法学士会（旧東京大学法学部および帝国大学法科大学の卒業生が組織する団体）の「法典編纂ニ関スル意見」である。

この「法典論争」は、その後、長期にわたって続けられ、結局、1892（明治25）年5月から6月にかけて、第3回帝国議会に「民法商法施行延期法律案」が提出され、両院で可決された。そして、同年11月、第2次伊藤内閣は、この延期法律案を裁可・公布する手続きを取った（明治25年法律第8号）。

「法典論争」については、一方では、(1)政府内部および政治家のレベル、(2)専門知識のある法律家のレベル、更には、(3)法学にはしろうとの一般国民のレベル等を一応区別し（それは相互に無関係であったという意味ではない）、他方では、時期的な区分をも行なった、本格的な分析・研究が必要とされるが、それは今後の課題である。

ここでは、「法典論争」も後期の1891-92（明治24-25）年、富井政章（1858-1935、当時帝国大学法科大学教授）の論文「法典ニ対スル意見」を取り上げる³⁶⁾。その理由は、富井が、主として旧民法典の財産法部分を対象としつつ、法典の実施・延期をめぐる政治的判断には直接関与せず、平素専ら学理を研究する者として「其实質上ノ当否ヲ論究」するという立場を取っているからである。彼は、自ら「仏法ヲ修メタル一人ナレトモ新法典ノ実質及ヒ形骸ニ対シテハ大ニ意見ヲ異ニスルモノ」であると述べているが、この論文を匿名で（具体的には、法学博士 M. T. という筆名で）発表した。

この「意見」は、現在われわれの考える論文とはやや異なり、体系的論理的な構成をとっていないが、以下に、4点の批判をピックアップしてみよう。

第1点は、新民法典の基本の考えは、「己ニ数十年前ニ斃レタル性法又ハ自然法ニ外ナラサルカ如シ」という非難である。具体的には、①「自然義務」（自然債務）の規定を置いていること、②また、草案の段階において（幸いに法典では削除されたが）、所有権を定義して「自然法上ノ権利ト云フ語」が存在していたこと³⁷⁾、を指摘している。

第2点は、「其条文ノ冗長繁多ニ過クルコト」を挙げ、これは民法典の最も著しい瑕疵であるとして、「恰モ錯雑ナル講義録ノ如シ」、「多クノ条文ハ実ニ無用ナリ」という酷評を紹介している。その他、「事物ノ定義区別又ハ区別ノ实用ノ如キモノ」を掲げた条文が甚だ多く、これは「即チ立法者ニシテ法律ノ講義ヲ為スニ同シ」であると論難している³⁸⁾。

第3点は、「欧米近世〔最近〕ノ法理ヲ折衷」して法典を編纂すべきであるのに、それを行っていないという批判である。特に、ドイツ民法典草案は「一見シテ美ト稱セサルヲ得サル点少ナシトセス」と評価するべきであって、「最モ意ヲ用ヒテ参考セサルヘカラサルモノ」であるにもかかわらず、全く参考にしていない、と鋭く攻撃している。

第4点は、日本の実際の状況と合致しない制度を設けたり、あるいは「積年ノ慣習」や「従来ノ慣例ヲ蔑視」している、という法典反対論である。

以上の4点の多くは、その後、伊藤内閣によって法典調査会が設置されて、旧民法典の「修正」が行なわれた際に採用された（第1点から第3点まで）。それでは、残された第4点、旧慣無視の批判については、どうだったであろうか。

(2) ボワソナードと慣習法

ボワソナードは、すでに述べたように、西洋法こそ（そしてその代表であるフランス法こそ）が自然法に最も近いものであり、したがって、日本は西洋法を継受すれば宜しいという立場に立っていた。慣習法については、「地方毎に異なっていて多様であり、その内容は明らかに不十分であり、あるいは具体的な点について沈黙している」と考えていた。

しかしながら、「法典論争」の過程で、旧慣無視の非難は極めて大きな声となっていた。それは、法的側面における日本のナショナリズムの激しい噴出であった。また、法典というものが、適用対象である当の社会の実状に適合していない、現実の社会から遊離しているという攻撃は、それが的中しているならば、法典にとって致命的でありうる。ボワソナードも、この点にセンシブルとならざるを得なかった。

この時に出現したのは、アメリカの青年法律家ウィグモア（John Henry Wigmore, 1863-1943）の助け舟であった。ウィグモアは、ハーヴァード・ロースクールの卒業生で、1890（明治23）年、慶應義塾の大学部発足を目的として招かれた外国人教師であった。1892（同25）年12月、彼は帰国の途につく³⁹⁾。

このウィグモアは、当時、日本人自身が打ち捨てて顧みることのなかったところの、徳川時代の慣習法や裁判例の集成である「民事慣例類集」の存在を突きとめ、その英訳に着手していた⁴⁰⁾。「法典論争」の末期に、彼は、「新しい諸法典と旧慣」という長文の論文を書き、ボワソナード起草の民法典（財産法部分）を擁護した⁴¹⁾。後年、ウィグモアは、その骨子を、次のように書いている⁴¹⁾。

「古い土着の諸制度を新しい時代に合わせる再編成は、新しい法システムの導入を意味するのではなくして、古い法システムのリメーキングである。」

すなわち、新法典は古いシステム（旧慣）をこしらえ直したもので、実質的な連続性がそこには見出される、というのが彼の結論であった。ボワソナードにとっては願ってもない援軍の出現であり、彼はウィグモアの論文に依拠しつつ、延期派の非難に対して、新法典と旧慣とは根本的には矛盾していない、と強調する反論を書くことができたのである。

むすび

最後に、I（日本はどのような態度で西洋法継受に臨んだか）において引用したジョージ・サンソムを、再度登場させたい。彼には、The Western World and Japan, London, 1950 という名著があり、邦訳が『西欧世界と日本』（筑摩書房 1966年）というタイトルで出版されている。

この著書の中で、彼は日本の西洋法継受について次のように述べている。

「文化の融合にともなう困難はさまざまあるが、その最も興味深い例として、明治維新に引続いて行なわれた法律改正の歴史があげられよう。」⁴²⁾

サンソムはこのように前置きして、具体的な法典編纂のプロセスを辿り、特に民法典編纂の歴史を叙述している。すなわち、明治民法典（現行民法典）の成立までを概観している。そして、その後でこのような評価を下している。

「しかし、日本の新民法の一番興味ふかい特色は、その条項のいくつかが、ある外国の法典の条項に似ているとか、別のものに似ているとかいうことではなくて、むしろ近代ヨーロッパの法律の特徴をなす原則を採用したことにある。この原則は日本の法制にまったく新しい観念を導入したが、それは……権利の観念である。これが日本文化へ及ぼした西洋の直接の影響の、明確で疑う余地のない場合である。というのは、権利の概念は、……〔日本には〕無縁だったからで、実際日本の社会制度は、その法律におけるのみか、その慣習においても義務の観念がゆきわたっていて、権利の思想はそのためにも排除されていたほどであった。個人の権利という概念は、日本人には全く耳慣れないものであったから、純粋の日本語の法律書には、ある個人に当然そなわっており、彼が要求できるところのなにかを表わす 'rights' という言葉に厳密に対応する語はなかったほどである。」⁴³⁾

サンソムはこれに続けて、このような新概念の導入とともに、日本の民法は「シナの法族からヨーロッパの法族に移った」のであるという判断を、穂積陳重の見解⁴⁴⁾を引用しつつ、示している。しかし、彼は更に言葉を継いで、次のように書いている。

「その時以来、ヨーロッパ法学原理が日本の法律上の理論と実際に重要な影響を常に与えてきたことは疑えない。しかし明治初期の法制が、多くの輸入された要素をふくみながらも、日本の社会生活の伝統的な特徴のいくつかを認め、それを残しておいた、ということは注目すべき重要なことである。これがとくに明白なのは、民法の中で家族を制度として扱っている箇所である。家族制度の中で具現化された、古い深く根づいた習慣に由来する感情にあまりに過激に手を加えないようにという配慮が立法の際に払われた。〔後略〕」

このようにして、サンソムは、明治民法典の親族・相続法の部分において「家」制度が設けられた事実のもつ重要な意味を見逃さず、かなりのスペースを使って、その

内容を叙述している⁴⁵⁾。

さて、日本法は、今日、西洋の法族（「西洋法圏」）に属していると言うことができるであろうか。この問いかけに応答する際において、民法に限定しても、種々の区別をしつつ考究を進める必要があるであろう（財産法と家族法の区別、国家法の規定のレベル・裁判所における実際の適用のレベル・日本人の法意識及び行動の法社会学的実態のレベルの区別等）。そして、この問いかけに対する答えは、多分、一義的なものではなく、矛盾をはらんだ性質のものとならざるを得ないのではなかろうか。

注

- 1) 穂積陳重「法律五大族之説」, 法学協会雑誌 1 巻 5 号, 1884 年。ここでは、穂積重遠編『穂積陳重遺文集・第 1 冊』, 岩波書店, 1932 年, 292 ページ以下による。
- 2) 穂積重行編『穂積歌子日記 一八九〇——一九〇六 明治一法学者の周辺』, みすず書房, 1989 年, 838 ページ以下参照。
- 3) Nobushige Hozumi, *Lectures on the New Japanese Civil Code, as Material for the Study of Comparative Jurisprudence*, second and revised edition, Maruzen, 1912, pp. 40-41.
- 4) 大木雅夫『比較法講義』, 東京大学出版会, 1992 年, 117 ページ以下, 及び 120 ページ以下参照。
- 5) ジョージ・サンソム (大窪愿二訳) 『世界史における日本』, 岩波新書, 1951 年所収。なお, 三谷太一郎「普遍主義的経験論者——ジョージ・B・サンソム『西欧世界と日本』をめぐって——」, 同『近代日本の戦争と政治』, 岩波書店, 1997 年, 347 ページ以下, から多くを学んだことを付記する。
- 6) 丸山真男「原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み——」, 『日本文化のかくれた形』, 岩波書店, 1984 年, 87-152 ページ。
- 7) 同書, 121 ページ以下。
- 8) 井上毅傳記編纂委員会編『井上毅傳・史料篇・第六』, 国学院大学図書館, 1977 年, 19 ページ。
- 9) 大久保泰甫「ボワソナードに関する若干の新資料——フランスにおける調査の報告を中心として——」, 山口俊夫編『東西法文化の比較と交流』, 有斐閣, 1983 年, 185-217 ページ参照。
- 10) さしあたり, 同書 190-193 ページの個人履歴書と主要業績目録 (仏文) および, 200 ページ以下の「履歴」(和文) を参照。
- 11) E. GLASSON, *Projet de Code civil pour l'Empire du Japon par M. G. BOISSONADE*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1889, 2^e semestre, pp. 653-665, spécialement p. 665.
- 12) G. BOISSONADE, *Ecole de droit de Jédo. Leçon d'ouverture d'un cours de droit naturel*, par M. G. Boissonade, in *Revue de législation ancienne et moderne, française et étrangère*, pp. 508-525.
- 13) *Ibid.*, p. 512.
- 14) 以下, 大久保泰甫『日本近代法の父ボワソナード』, 岩波新書, 1977 年(補訂版 1998 年), 96 ページ以下参照。
- 15) 同書, 103 ページ以下。

- 16) G. BOISSONADE, *op. cit.*, p. 513 et p. 512.
- 17) Le même, Réponse à la question: L'homme est-il naturellement bon ou mauvais?, in *Revue française du Japon*, No. 3, mars 1892, p. 69 et s.
- 18) 『井上毅傳・史料篇・第三』, 国学院大学図書館, 1969年, 31ページ以下。
- 19) 「伯耳靈ニ於テ筆記」及び「伯耳靈行筆記」, 同書, 45-47ページ, 及び48-51ページ。
- 20) 『井上毅傳・史料篇・第四』, 国学院大学図書館, 1971年, 384-390ページ。
- 21) 坂井雄吉『井上毅と明治国家』, 東京大学出版会, 1983年。特に, 同書中の第二論文「井上毅における法の認識——その「国法」「私法」観念を手がかりとして——」を参照。
- 22) 同書, 67ページ。
- 23) 前掲『井上毅傳・史料篇・第四』, 386ページ以下参照。
- 24) 坂井・前掲書, 73ページ以下, 及び, 77ページの注9) 10) において, 「人民の好み」なる表現の考察が行なわれている。
- 25) 『井上毅傳・史料篇・第三』, 50-51ページ, 及び『井上毅傳・史料篇・第四』, 388-389ページ参照。
- 26) 坂井・前掲書, 76-77ページ, 注7) 参照。
- 27) 大木喬任については, 島内嘉市『年譜考・大木喬任』, アピアランス工房, 2002年, を参照。
- 28) 稲田正次『明治憲法成立史・上』, 有斐閣, 1960年, 284ページ。
- 29) 同書, 同ページ。なお, 本文の引用文は, 片仮名を平仮名に改めてある。
- 30) 島内・前掲書, 169ページ, また, 藤田正「大久保利通の『国民国家』——「立憲政体に関する意見書」を素材として——」, 明治維新史学会編『明治維新の政治と権力』, 吉川弘文館, 1992年, 102-126ページを見よ。
- 31) 新井勉「旧刑法の編纂(-)」, 法学論叢 98 卷 1 号, 1975年, 63ページ, など。
- 32) 大久保泰甫・高橋良彰『ボワソナード民法典の編纂』, 雄松堂出版, 1999年, 22ページ以下参照。
- 33) 川島信太郎『条約改正関係日本外交文書・別冊・条約改正経過概要』, 日本国際連合協会, 1950年, 178ページ以下。明治期外交資料研究会編『条約改正関係調書集・第1巻・井上外務大臣時代条約改正問題(1)』, クレス出版, 1996年。
- 34) 大久保・高橋・前掲書を見よ。
- 35) 同書, 59ページ以下に, 上申書と副申書, 並びにボワソナードの大木喬任宛意見書の全文が翻刻されているので, 参照されたい。
- 36) 会員・法学博士, M. T. 君「法典ニ対スル意見(-)(-)」, 法学協会雑誌 9 卷 2 号・10 卷 1 号, 1891-1892年。
- 37) ボワソナードの仏文草案において, 1880年の初版本(プロジェ初版)では, 所有権を「自然権」であるとは定義していない。「自然の(権利)」という加筆がどの段階で行われたのかは, 後考に俟たなければならない。
- 38) この点は, すでに1884年, フランスの法学者 F. Larnaude が, ボワソナードの仏文草案に対して同一の批判を加えている (F. Larnaude, *Les Codes français au Japon*, in *Revue critique de législation et de jurisprudence*, Nouvelle série, t. 13, 1884, spécialement, II. Le projet de Code civil, *ibid.*, p. 101 et s.). 富井は, この民法典批評を読んでいたのであろう。
- 39) William R. Roalfe, *John Henry Wigmore. Scholar and Reformer*, Northwestern University Press, 1977; Annelise Riles, “Encountering Amateurism: John Henry Wigmore and the Use of

- American Formalism”, in Annelise Riles(ed), *Rethinking the Masters of Comparative Law*, Oxford-Portland, 2001, pp. 94-126. 日本語文献としては、岩谷十郎「ウィグモアの法律学校——明治中期—アメリカ人法律家の歩み——」, 法学研究 (慶応義塾大学) 69 卷 1 号, 1996 年, 175-238 ページ, をあげておきたい。
- 40) J. H. Wigmore, Report by the Editor in 1892 to the Council of the Asiatic Society of Japan, in J. H. Wigmore(ed), *Law and Justice in Tokugawa Japan. Materials for the History of Japanese Law and Justice under the Tokugawa Shogunate 1603-1867*. Part I: Introduction, Kokusai Bunka Shinkokai, 1969, pp. 145-155.
- 41) 岩谷十郎「ウィグモア宛ボアソナード書簡 14 通の解題的研究——民法典論争と二人の外国人法律家——」, 法学研究 (慶應義塾大学) 73 卷 11 号, 2000 年, 154-204 ページ。特に, 174 ページ, 注 2) 参照。
- 42) J. H. Wigmore, *A Panorama of the World's Legal Systems*, Saint Paul, vol. II, 1928, pp. 524-525.
- 43) サンソム・本文引用著書 202 ページ以下。
- 44) 同書 204-205 ページ。
- 45) 穂積陳重の前注 3) 所引著書参照。
- 46) サンソム・前掲書, 206 ページ以下。

〈リスク社会学〉の政治学

——ギデンズ再帰性理論のイデオロギー批判——

鈴木宗徳

1. はじめに

近年のアンソニー・ギデンズの仕事は、ふたつの顔をもつことで知られている。——ひとつは、『近代とはいかなる時代か?』(1990)、『親密性の変容』(1992)など、「モダニティ」をめぐる社会学理論の構築者としての顔、もうひとつは、『第三の道』(ギデンズの同名の著作は1998)を唱導するイギリス労働党・ブレア政権のイデオログとしての顔である。90年代以降の著作がつぎつぎと邦訳され、ギデンズ研究はわが国でもとみに進展をみせているものの、社会学と政治学の二領域にまたがる彼のふたつの「顔」を連関させて分析した研究は、いまだ少ない。しかし次のように考えると、その問題はけっして小さくないように思える。彼の「第三の道」という主張は、政治的立場表明であり、したがって彼の価値判断を含む言明である。もしかりに、その価値判断が、価値中立的な主張である彼の社会学によって裏付けられているなら、その社会学とて、ある種のイデオロギー的偏向を含まないとは言えない。彼のモダニティ理論は——価値中立的で純粋な説明原理として——ひろく受容されている。しかしそれが、意図せざるうちに特定の政治的立場を後押ししているとしたら、どうであろうか。かつてカール・マンハイムが、イデオロギー批判の延長上に、学問みずからの自己批判としての「知識社会学」を位置づけたように、社会学はみずからのイデオロギー性に無関心であってはならない。ひとりの影響力をもつ人物が学問と政治のふたつの領域で主張をおこなっている以上、両者の連関を問うことは、社会学固有の課題に属する問題である。

本稿がこうした課題に答えようとするさい、問題の輪郭をあきらかにする「補助線」として利用するのが、ウルリッヒ・ベックの理論である。『リスク社会』(1986)で知られるベックはまた、ギデンズ——およびスコット・ラッシュ——との共著『再帰的近代化』(1994)が、よく言及される。ギデンズのモダニティ論の核である「再帰性 reflexivity」概念について語るさいにまず参照されるのも同書であるが、われわれが目にするのはむしろ、ギデンズの『モダニティと自己アイデンティティ *Modernity and*

Self-Identity』(1991)である。これこそは、『リスク社会』と双生児であるかのようなよく似た主張を展開した著作であり、すなわちベックからギデンズへの影響がいかにかに大きいかを示す例となる。しかしまた、そこでのギデンズの主張は、ベックの視点には見られるある部分を欠落させており、ギデンズの「イデオロギー的偏向」を語る上で、ベックとの比較はこの上なく有効である。

本稿はまず、ギデンズの政治的主張である『第三の道』の概要と、そのイギリスでの実現の状況を一瞥する。つぎに、ベックとギデンズが展開する「リスク」と「再帰性」の理論を、上のふたつの著作にそくして論ずる。そのうえで、彼のモダニティ論の「イデオロギー的偏向」について、ベックと比較しながら抽出することを目指したい。

2. 義務としての再帰的人生設計

第三の道は、97年に政権交替をはたしたトニー・ブレア率いる新生労働党(ニュー・レイバー)政権のスローガンである。その理論が、「ブレアの導師とよばれる」([Giddens 2000a]の著者紹介欄)ギデンズに多くを負っていることは、しばしば指摘される¹⁾。ギデンズ自身、『左派右派を超えて』(1994)を皮切りに、『第三の道』(1998)、『第三の道とその批判』(2000)、『新生労働党は今どこに? *Where Now for New Labour?*』(2002)など、関連する著作を数多く執筆している。

第三の道とは、新自由主義(右=サッチャリズム)と社会民主主義(左=オールド・レイバー)の双方を超える、という意味である。「左」の社民主義による「揺り籠から墓場まで」の高福祉高負担政策が、産業の停滞と労働者の福祉依存(モラルハザード)を招いたとするサッチャー政権は、80年代、サプライサイド重視の新自由主義改革を断行する。しかし、その結果景気は回復したものの、階層間の格差は広がり、底辺労働者の雇用は改善されなかった。ここで、第三の道の政策リストを逐一検討することはしない。その主張は、左右両派の主張とさして変わらないものを多く含んでいるし、その実現および帰結においても、左右両派とは異なるものを生み出し得たかについては、疑問が付されている。しかしそれをもって、たとえば「結局は新自由主義とさしてかわらない」としてこの主張を切り捨てるのは、いかにも無益である。たとえ現実化された第三の道がどんなに取るに足らない主張であるとしても、旧来の「左」「右」が限界を示していることはあきらかであり、そのオルタナティブが第三の道であるなら、その理論的・実践的含意を予測的に語ることは、意味があると思われる。

「左」「右」に還元されない第三の道に固有の論点は、〈機会の平等〉の主張にある。一方の新自由主義が平等や公正を無視し格差拡大を容認するのにたいし、他方の社民主義は〈結果の平等〉のみを志向し、競争の敗者が自助努力によって競争に復帰する

ことを諦めさせてしまう。第三の道は、〈結果の平等〉の必要性を否定はしないものの、〈機会の平等〉をより重視する。格差拡大と福祉依存が生み出したイギリスの問題は、現在、「失業」よりむしろ〈社会的排除 social exclusion〉と呼ばれることが多い。〈社会的排除〉とはさしあたり、雇用のみならず、教育・医療・住宅環境などのさまざまな点で階層間の格差が拡大し、不平等が世代を超えて再生産され、社会の統合 integration が不全状態に陥ることを指す。福祉の恩恵を被る失業者たちが、失業者という地位に甘んじるだけでは、その子弟たちもまた同じ運命をたどる。その結果が、都市郊外に生まれる非行・犯罪の多発地域である。

〈排除 exclusion〉を〈包含 inclusion〉に転換するために第三の道が主張するのが、〈機会の平等〉、すなわち教育・訓練および（失業者などの）再教育・再訓練である。これを彼らは、「労働のための福祉 welfare to work」もしくはポジティブ・ウェルフェアと呼んでいる。わが国では、ワークフェアという言葉の方が馴染みがよいかもしれない。ギデンズは、新自由主義による不平等の是認は、労働者の潜在能力を無駄にするものだと批判している。労働市場の自由化は、企業に労働者を教育するインセンティブを失わせる。企業にとっては、教育・訓練にコストをかけたところでいつ諦められるか分らず、新規に能力のある者を雇用した方が有効だからである。「排除」された者にも競争の「機会」を与える「平等」を、政策が保障しなければならない。

ブレア政権は、「労働のための福祉プログラム Welfare-to-work Program」なるものを導入している（詳細は〔藤森 2002〕を参照）。そのうち、たとえば若年失業者対策についていえば、失業者にまず四ヶ月の職業・教育訓練の機会を与えたうえで、四つの選択肢（①民間部門での就労、②フルタイムの職業・教育訓練、③ボランティア団体での就労、④環境保護団体での活動）を提示する。そして、そのいずれをも拒否した者には、失業手当の給付がカットされる。失業手当を無制限に与えるのではなく、失業者には、積極的に職探しをする義務が伴わなければならないというわけである。ギデンズは、「権利には必ず義務が伴う」ことを強調し、しばしばその権利を軽視する姿勢が批判されるほどである。就職活動には個人アドバイザーがつき、精神的ケアも含めたカウンセリングが行われるという〔藤森 2002, 215〕。就職活動は、なかば強制的に進められると言ってよい。そのほかブレア政権は、小学校低学年における少人数学級の徹底化、保育園教育の保証、荒廃した学校を抱える地域の改革などをおこない、サッチャー改革によってひろがった学校間の学力格差を縮小させている。懸案の若年失業者や福祉依存による長期失業者の数についても、減少がみられる。

むろん、ブレア政権がおこなった施策のうち、成功したと評価できるものはごく僅かである。最新のジニ係数をみても、むしろ所得格差はひろがっており、第三の道における理想と現実のギャップは隠しようもない。新自由主義とさしてかわらないという評価が否定し難いのも、事実である。しかし、「中流崩壊」が叫ばれ、教育がもたら

す階層間格差の拡大が問題視されている現在の日本において、こうした議論が一定の有効性をもつことは、言をまたない。〈機会の平等〉を志向するワークフェア原理は、「構造改革」というスローガンに飽きたわれわれの目には、たしかに新鮮に映る。

しかしわれわれが問題にしたいのは、第三の道の実現状況ではなく、むしろそれが目指す理念、とくにその人間像の理念の新しさ、——そしてその問題性である。ギデنزには、「責任あるリスク・テーカー」の社会をつくることを目指すと述べている。人は、「状況が悪化した際には保護を必要とするが、人生における重大な転換期を乗り切るために必要な、自前の経済力と精神力を持ち合わせていなければならない」[Giddens 1998, 100=170]。政治の役割は、「リスクのポジティブでエネルギー的な側面を活用し、リスクの引き受け手にたいして資源を供与すること」[ibid. 116=195]にある。「リスクを積極的に引き受けることこそが、経済を活性化させ、社会を改革するための不可欠の営為なのである」[Giddens 2000b, 35=76]。ギデنزの強調する教育・訓練は、初等・中等教育に限定されるものではない。むしろライフサイクル全体にわたって、くりかえしプランを設計しなおせる能力を与えることが、その目的である。たとえば高齢者についても、年金受給者にとらえるのではなく、むしろ人的資源とみなさなければならない。

ここまで読むと、ギデنزが第三の道の理想として描く人間像が、すでに『モダニティと自己アイデンティティ』で彼が描いてみせた人間像と、重なっていることがわかる。すなわち、「高度近代」ないし「後期近代」においては、自己アイデンティティと人生を「再帰的 reflexive」に繰り返し設計し直すことが一般的になるという、モダニティの分析である。そこではカウンセラーなどがもつ専門的知識が動員されることも、たびたび強調されていた。『第三の道』とは、彼のモダニティ分析と無関係な著作ではなく、むしろその応用であったことがわかる。しかしまた、両者の議論にはその位相に違いがあることも忘れてはならない。モダニティ論における「再帰的」個人は客観的に分析される個人、すなわち存在 Sein としての個人であるのにたいし、第三の道における「再帰的」個人は、理想とされる、当為 Sollen としての個人である。極言すれば、第三の道において、個人は「再帰的」個人たる義務や責任を負わされるのである。

3. 産業主義の終焉がもたらす再帰性

『モダニティと自己アイデンティティ』の分析をおこなう前に、同書に多大な影響を与えた、ベックの『リスク社会』（邦訳表題：『危険社会』）における〈リスク〉と〈再帰性〉の概念について論じておこう。再帰性 (reflexivity, Reflexivität) という考え方は、そもそもニクラス・ルーマンの社会システム論の鍵概念としても有名であ

るが、ひろく注目されるようになったのは、先述の『再帰的近代化』以降であるように思う。わが国ではベックに比してギデンズ研究の蓄積が大きい（共著であるにもかかわらず）ギデンズ理論の概念であるとの印象がつよいが、筆者はむしろベックからギデンズへの——つまり『リスク社会』から『モダニティと自己アイデンティティ』への——影響の大きさを重視したい。『モダニティと自己アイデンティティ』にそくして言えば、再帰性概念のみならず、第四章の主題である「環境リスク」や、第五章などで繰り返される「脱伝統遵守」はベックのアイディアであるし、第七章の「ライフポリティクス」はベックの「サブポリティクス」を想起させる。

『リスク社会』において、ベックは近代を二段階にわけ、「単純な近代化から再帰的近代化へ」という図式を提示する。産業社会がもたらす一方向的な進歩という観念は、化学物質によるさまざまな環境汚染に代表される環境破壊が顕在化することで、失われる。環境破壊こそは、自らの行為が再帰的に自らにふりかかるリスクを生産するという意味で、社会が再帰化したことの徴なのである。近代化の過程で、近代はその対立物である伝統と自然を吸収し（伝統については「階級」「核家族」の問題として後述）、結果として対立物を失ってしまう。諸部分システムからなる社会は、もはや「自然から独立した自律的な社会」ではあり得ない。環境リスクとは、産業社会のシステム自体がもたらす副作用である。さらに、われわれはリスクの生産のみならずリスクの処理も再帰的（＝自省的）に行なうようになる。自らが生み出した副作用に意識的に関わらざるをえないのが、リスク社会なのである。

ベックの環境リスクをめぐる議論は、テクノロジーがもたらすカタストロフという現象を、さまざまに説明してくれる²⁾。彼がもたらした認識のうちとくに重要なのが、化学物質による汚染という知覚しえないリスクが与える不安である。知覚しえないがゆえに、リスクの原因のみならずその効果も科学的に立証し得ず（なかでも、複数の有害物質による複合効果や蓄積！）、リスクは知識の中で極大化されもするし、極小化されもする。科学によるリスク定義の独占は崩壊する。われわれはリスクを評価する主権を喪失し、リスクの定義と原因をめぐる、あるいは誰が加害者で誰が被害者であるかをめぐって、紛争がおこる。そこに、企業と自然科学を巻き込んだあたらしい政治の概念が生まれる（サブポリティクス）。

「単純な近代化から再帰的近代化へ」のテーゼは、「階級社会・産業社会からリスク社会へ」「富の分配からリスクの分配へ」「第一の近代から第二の近代へ」などと言い換えられ、さまざまな文脈で重要性をもつ。環境リスクは人類全体にたいする包括的なものであり、階級の区別とは無関係な宿命となる。富める階級がリスクを生み出すとしても、彼らさえリスクに曝されないわけではない（ブーメラン効果）。化学物質を用いた集約農業は農業基盤を弱体化させ、環境汚染は土地価格の低下を招く。汚染のリスクを第三世界へ転化したところで、食物連鎖を介して先進国にはねかえってくる。

「貧困は階級的でスモッグは民主的である」とは、ベックの言葉である。

このテーゼは、リスクのグローバル化という視点ともかかわってくる。ドイツにおいて環境意識を高めるきっかけとなったのは1982年に注目された森林枯死であるが、その原因のひとつは隣国が発生する有害物質であった。チェルノブイリ原発事故にしても、国境を越えるリスクにたいして旧来の国境防衛はなんら役に立たなかった。「階級社会は国民国家単位で組織できる。これにたいして、リスク社会では…最終的には世界社会というカテゴリーでしかリスク状況に対処しえない」[Beck 1986, 63=72]のである。こうしたベックの予言は、その後のBSE禍におけるEUの対応で、ヨーロッパ市民すべてが納得するところとなった。長期蓄積の効果も併せると、リスクは空間的のみならず時間的にも拡大する。国家主権がおよぶ範囲は、逆にますます限定されることになってしまう。

約言すれば、リスク社会化というテーゼが示すのは、国民主権、進歩、階級、効率主義、自然、啓蒙の科学…といったさまざまな「19世紀的な古典的産業社会」の観念が終焉した、という時代診断なのである。この診断の含意ひとつひとつが以上で明らかになったとしても、それにどれほどの重要性を感得するかは、ひとそれぞれ異なるであろう。社会学者が提示するもっともらしいキャッチフレーズにうんざりする向きには、「…社会」「…的近代」のレッテル貼りにもはや新鮮味は感じられないかもしれない。しかし、リスク社会化のテーゼは、環境リスクをめぐる議論だけではなく、それにつづく章で論じられる「個人化 Individualisierung」の議論とあわせて理解してこそ、その重要性がわかる。同時に「再帰性」の主張についても、それがたんなる新奇なキャッチフレーズに終らない重要性をもつことがわかるはずである。

4. 純粋な自己準拠という幻想

ベックやギデンズの言う「再帰的近代化」には、大きく分けてふたつの水準の議論が含まれる。ひとつは「制度的再帰性」と呼ばれるもので、環境リスクに代表される、行為の意図せざる副次的結果として生じる反射 reflection 作用の領域の拡大をめぐるものである。もうひとつは、「自己再帰性」もしくは「自省 reflection」とも言い換えうる、個人による意志決定の領域の拡大をめぐるものである。両者はいわば、前者がシステムとして成立することによって後者が不可避となる、という関係にたっている。後者について、ベックは「個人化」の問題として、ギデンズは「自己アイデンティティの再帰的な構成」(もしくは「純粋な関係性」)の問題としてそれぞれ主題化している。両者いずれも、個人のライフスタイルの多様化によって、個人の選択の可能性が拡大したこと、同時に、個人の選択(=意志決定)の責任が増大したことを指摘するものである。

再帰的近代化のふたつの水準は、たんに並列されたものではないし、まして、ふたつの水準を彼らが混同していると理解するのは、誤りである。すくなくともベックの場合、「階級社会・産業社会からリスク社会へ」というテーゼにおいて、ふたつの水準は明確に連関している。ベックの言う個人化とは、「階級」および「核家族」という、産業主義的な近代に生まれた「伝統」が終焉したことを指している。「階級」についていうと、——所得の格差や失業という問題は依然として存在するものの——階級文化や階級的アイデンティティ、さらには階級にもとづく連帯が消滅したというのが、ベックの主張である。企業や職場は、紛争形成やアイデンティティ形成の場としての意義を失う。それによって、「失業はもはやある特定の階級が見舞われる過酷な出来事ではなくなり」、「大量失業が個人的運命として人間に負わされる」（傍点は引用者）時代がおとずれる。「核家族」についていうと、離婚率が上昇し、同棲生活や（わが国で言うところの）DINKS、あるいはシングルマザーとしての人生を選択する人々が増えている。家族、結婚、職業（と家庭生活との両立）は、選択可能なもの、選択を強制されるものとなった。「個人の決定にゆだねられる人生の部分…は増えている。したがって、生活状況と人生の経過の個人化とは、…生活史が『自己再帰的』になっていることを意味する。…個々人は自分がしたわけではない決定の帰結を『背負い込まなくては』ならない」[Beck 1986, 216-7=266-7]。

この主張は、ギデンズのそれと重なっている。リスク社会学は、環境リスクの反射作用だけではなく、失業や離婚などの個人的リスクが個人の省察、すなわち選択＝意志決定の結果とみなされ、階級にせよ核家族にせよ、個人の外部にその責任を帰属させることができなくなることを問題としているのである。この現象の核心を理解するうえで、先に指摘したとおり、再帰性概念がそもそもルーマンの社会システム論に出自をもつことを思い起こすのが有益である³⁾。用語の厳密な定義についていえばあきらかにその内容は異なるものの、ルーマンの「自己準拠性 Selbstreferenz」と「他者準拠性 Fremdreferenz」の議論は、以上のベックやギデンズの主張の重要性をよりひろい文脈のなかで理解させてくれる[Luhmann1984, 620-625=835-841]。ルーマンの説明によれば、かつて宗教がすべての優位にたつ階層秩序の時代においては、あらゆる体験や行為は、神に「他者準拠」していた。すべての原因は神にあり、同時にすべての責任も神にあったのである。この階層秩序が17世紀ないし18世紀に崩れ、学問システム、法システム、経済システムなど、諸機能システムが分出するとともに、それぞれのシステムは「自己準拠」をはじめめる。もはや、神という超越した他者に責任を預けることが許されなくなる時代の始まりである。この議論は、「階層的な前近代」から「機能分化した近代」への移行をあざやかに説明してくれる。ベックやギデンズの主張は、いわば、この説明原理を近代内部での前期近代から後期近代への移行に応用したものと言える。すなわち、産業社会＝前期近代において、失業や結婚にともなう

リスクは、階級や家族へと「他者準拠」させられていたが、リスク社会＝後期近代においては、個人へと「自己準拠」せざるをえない。この水準での「自己準拠」を、ベックやギデنزが再帰性と呼んでいるのである⁴⁾。

しかし、ここでわれわれが主張したいのは、むしろベックとギデنزとの相違点である。注目すべきは、ベックの場合、彼がこうした「個人化」について、なにがしか批判的な言明をおこなっていることである。たとえば、彼が「大量失業が個人的運命となる」と言うとき、それは、大量失業という現象が、政治的抗議なしに受け入れられてしまっている——現在の日本を思わせるかのような！——現状にたいする批判を含んでいるのである [Beck1986, 149=181]。

「労働組合や政治による雇用労働者のリスクの処理形式は、個人化しつつある、法的・医学的・サイコセラピー的なカウンセリングないし補償と、競合関係にたつ。」 [ibid. 155=189]

「社会問題が、直接、心的性向の問題へと変えられた。つまり、個人レベルにおける満ち足りない気持、罪の意識、不安、葛藤、ノイローゼの問題となった。…ここには、現代の『心理学ブーム』の根もある。」 [ibid. 158-9=193]

「労働市場の参入障壁〔＝女性の就職の困難：引用者〕は、ただ見かけ上、小家族を安定させるだけで、実際にはまさに逆に離婚を裁く裁判官の前に大勢が出頭することになるか、結婚相談員やサイコセラピストの待合室があふれかえることになる。」 [ibid. 197=241]

『リスク社会』に密やかに組み込まれた、これら三箇所の批判的言明の背景をなす認識は、大衆の脱政治化という現象と並行して、カウンセリング、サイコセラピー、そして弁護士や裁判官が、現在いかに強大な力を握っているか、である。リスク社会において、個人的リスクが政治的抗議という回路を通じて暴発することはたくみに回避され、カウンセリングに代表されるまさしく個人的な回路によって、処理＝ガス抜きされるのである。むしろこれが権力的な現象であることを、ベックは知っている。彼は、個人化とは解放であるばかりか、生活状況の制度化と標準化をとまなうと指摘している。つまり、個人がおこなう選択＝意志決定は、労働市場・教育・社会保障給付・交通計画・消費に依存するばかりか、「医学・心理学・教育学の助言」に依存するのである。個人化とは、国家と学問というふたつの権力の介在する場面が増えることを意味してもいる。

これはアンビヴァレントな認識である。個人化とは、一方でライフスタイルにかんする選択の多様化であり、同時に他方でこうした選択の標準化でもある。ベックを読了して感じる両義性の本質は、まさにこの点に存在する。しかしここでは、その両義

性の存在こそを評価したい。なぜなら次に述べるとおり、ギデンズの場合は、その一方の標準化の側面がきれいに拭い去られてしまっているからである。

純粋な「他者準拠」の時代が終わりを告げるというのは、事実かもしれない（もはや階級や家族をだれも「信頼」したり「信仰」したりはしない）。しかし、純粋な「自己準拠」の時代がやってくるという診断が下されるとすれば、それは眉唾である。個人的な選択であってさえ、他者による影響をすべて排除するものではあり得ない。「個人化」の時代とはむしろ、「あらゆる選択を『個人化』し得るという幻想がひろまった」時代なのである。また、この幻想は、政治的抗議へ向かう衝動を緩和するというガス抜き機能をもつという点で、それ自体が、逆説的な意味で政治的な存在である。そしてカウンセリングやセラピーは、この幻想を拡大するという意味で政治的な装置なのである。そうした装置に列せられるものは、ほかにも多数あるかもしれない。そこでわれわれが次にあつかうのは、ギデンズ理論そのものがこの幻想を拡大しているのではないか（彼の言う「二重の解釈学」?）、という問題である。

5. 「自立」を促す社会学

カウンセリングやセラピーは、ギデンズの『モダニティと自己アイデンティティ』において、いわば舞台回しの役割を与えられている。ここでは、これらにまつわるふたつの書物が、印象的なかたちで用いられる。ひとつは、第一章の導入に用いられる Wallerstein と Blakeslee の『Second Chances』という書物である⁵⁾。離婚と再婚についての社会学の研究書で、「離婚とは、パーソナルライフにとって危機であるが、そのセキュリティと幸福の感覚を危険に陥れるものの、自己発展と将来の幸福の機会を与えるものでもある」と主張しているという。ギデンズ曰く、この本は社会学者だけでなく、セラピスト、家族カウンセラー、ソーシャルワーカーにも読まれるはずで、ひとつの実践的な行為選択に影響するという意味で、この本自体がモダニティの制度的再帰性の一部であるという。もうひとつは、第三章冒頭で用いられる Rainwater の『Self-Therapy』である。こちらは文字通り「あなた自身のセラピストになるためのガイド」であって、人生における重要な行為選択が、現在、セラピーと密接にかかわりあっていることの例証に用いられる。

ギデンズは、とくに後者にそくして、自己アイデンティティの構成が「再帰的なプロジェクトとなっている」ことを説明する。セルフ・セラピーをおこなう者は、繰り返し「いま起っていることは何なのか？」とみずからに問い直し、アイデンティティを一貫した自己の物語として構築し直すことが求められる。自伝的に思考し、自伝をつねに修正することが奨励され、身体さえ意識的なモニタリングの対象となる（たとえばダイエット）。既成の行動パターンを打ち破り、依存を脱することが目標とされ、

そのためには個人的リスクを意識することも必要とされる。リスク評価をおこない、これを利用して不確実な未来を切り拓いていくことを、ギデنزは「未来の植民地化」と呼ぶ。「家を離れること、新しい勤め先を見つけること、失業に直面すること、新しい関係をつくること、異なる地域やルーティーンの間を行き来すること、病気と対峙すること、セラピーを始めること——、これらはすべて、パーソナルな危機が切り拓く新しい機会を掴むために、意識的に演出されたリスクを作動させることを意味する」[Giddens1991, 79]。

こうした説明においてギデنزは、先にわれわれがベックのうちに確認した、多様化と標準化の両義性のうち、多様化の側面を一貫して強調する。彼の言うアイデンティティの再帰的構成は、結局セラピーにたいする画一的服従なのではないかという疑問が、正当にもわいてくる。しかしギデنزは、多様なライフスタイルを選択するように、セラピーのマニュアルも選択可能だと繰り返し主張するのである。セラピーには数多くの学派・プログラムが存在し、「セラピーのなかに権威といえるバージョンなどない」[ibid. 179] とのことである。

「本来セラピーは、生活設計の方法論として理解され評価されるべきである。こんにち『有能な個人』とは、発達した自己理解をしているのみならず、現在の関心事と未来のプロジェクトを、過去からの心理的遺産と調和させることのできる者を指している。セラピーとはたんなる適応装置ではない。…それは依存と受動性を促進するかもしれないが、アンガージュマン engagement と再占有 reappropriation を可能にするものでもある。」[ibid. 180]

しかし、すでにベックの検討を終えたわれわれには、こうした主張の一面性は奇異に映る。失業や離婚を心理的な問題として処理することは、失業や離婚の背景にある政治的・制度的責任——離婚の場合は、婚姻そのものの制度性のみならず、労働・育児など関連する諸制度——を免罪し、個人をして脱政治化する効果をもつはずである。そうした批判的含意をもつ指摘は、ギデنزのうちにはまったく見当たらない。再帰的に人生の物語を構成する個人とは、失業や離婚という社会問題を、過去の個人的エピソードとして納得するよう躰けられた個人のことを指すのではないだろうか。ギデنزの再帰的アイデンティティ論は、一見すると能動的な個人について語っているかに見えて、実はそうではない。そうだとすると、それはあくまで政治的抗議の文脈を離れた、個人的な文脈での能動性なのである。

むろん『モダニティと自己アイデンティティ』では、「ライフポリティクス」という名称で、市民による政治参加をめぐる議論もなされている。エコロジーやフェミニズムの例が挙げられ、ライフポリティクスとはライフスタイルやアイデンティティを選

択する政治であると、説明される。しかしライフスタイルの選択といっても、スーパーマーケットで有機野菜を購入する「選択」と、能動的に環境保護運動に参加して政治的抗議をおこなう「選択」との間には、大きな隔たりがあるはずである。ギデنز自身も指摘する、「個人的な事柄は政治的である The personal is political」という第二派フェミニズムの標語を思い出すべきである。「個人的な事柄」を個人的なままに止めるところに、政治的变化は生まれない。しかしギデنزには、ジェンダーアイデンティティの話題に触れても、これを「自助マニュアル」的に解決されるものと論じてしまうのである [ibid. 217]。

ギデنزのモダニティ論があからさまに政治とかわる例を、もうひとつ挙げよう。『親密性の変容』末尾で、——高度近代・後期近代における自己再帰性のもうひとつの例である——「純粋な関係性」が、民主制と親近性をもつと主張する箇所である。ここでいう「民主制」に、あるバイアスがかかっていることを見逃してはならない。彼は民主制一般について語っているのではなく、——デヴィット・ヘルドを引き合いに出しつつ——あくまでその基礎にある「自立」の概念について語っているのである。その内容に反論すべき点はひとつもないが、嗜癖や共依存など「依存」の側面を全否定し「自立」を肯定する同書の政治的含意に、われわれは注意深くあらねばならない。

6. おわりに

齋藤純一は、第三の道の政治が、自己統治の意欲や能力に欠けるとされる人びとをマークする危険性をはらむと批判している [齋藤 2001]。また榎村愛子は、ギデنزの「純粋な関係性」の議論が「エリート主義的個人主義」であると批判している [榎村 2003]。政治学と社会学 (社会心理学) から向けられたこのふたつの批判は、無関係ではない。本稿が主張してきたように、それぞれ批判されているものは同じギデنزというひとりの人物が生んだ思想なのである。ふたつの側面の連関は、専門性の壁に阻まれてこれまで無視されてきた。しかし、ギデنز自身が両者の連関を明確に論じている著作も、無いわけではない。そのひとつが、『左派右派を超えて』(1994)である。

そこでギデنزには、これまでの左派が物質的条件ばかりを強調してきたことを批判し、ポジティブ・ウェルフェアの目的は「幸福」の促進にあるとし、それを「(心身の)セキュリティ、自尊心、自己実現の機会、愛する能力」であると説明している [Giddens 1994, 180=228]。ギデنزによれば、幸福は外部世界の管理よりも内面世界の管理によって決まってくる。たとえば、否定的な自己アイデンティティの物語が原因となって、失業という経済的欠乏が引き起こされることがある。したがって「アイデンティティのマネジメントは、その人と世界との関係を——その人が『失業』しているか否かにかかわらず——どの程度まで自分の資格を剥奪するものとして経験する

か、あるいはその関係がどの程度まで自己高揚なり自己再生の機会を生み出すか、の中心軸となる」[ibid. 187=236]。幸福の敵とされるものは、「意欲の喪失——いつの間にか無関心、無感動、あるいは絶望に陥ること——と、衝動強迫性、つまり、自分では抑制できない感情的過去にたいする切羽詰った依存」[ibid. 192=243]であり、国家は「依存状態の予防に重点をおくかたちで」[ibid. 195=247]福祉をおこなう。「依存」を否定し「自立」を肯定する彼の再帰的アイデンティティ論は、同時にまた、——その実、国家権力に「依存」しているにもかかわらず——「自立している」という幻想を、正当化するのである⁶⁾。

すでに繰り返したように、巷に流布する、第三の道を「結局は新自由主義とさしてかわらない」と切り捨てる論法は、無益であるばかりか危険ですらある。われわれが検討したギデنزの思想は、新自由主義が標榜する「自由放任」「自己責任」の原理とは、似ているように見えて実はその対極にある。究極的には「自己責任」など負うべくもない個人にたいし、責任を負うべしと義務づけ、責任を負えるかのような幻想をもつべく訓育することが、彼の政治的主張の核心であるとともに、彼の社会学理論の核心でもある。これにたいする批判としては、むしろ上に挙げた齋藤純一らのように、ディーンらフーコー主義者の言う「自己統治性 Self-Governmentality」の議論を引き合いに出すのが正しい。大袈裟を承知で言えば、ギデنزとは、「自己統治性」の原理をはじめて学問的に正当化した、政党イデオログなのである [Dean 1999]⁷⁾。

注

- 1) なにも第三の道の知的源流が、ギデنزひとりにすべて帰せられるわけではない。「左右を超えた」「第三の」というスローガン自体は新しいものではないし、ブレア政権の第三の道が、96年以降アメリカ民主党が標榜していた「進歩主義」に多くを学んでいることは、しばしば指摘されている。さらにイギリス国内の第三の道の主張者としても、ギデنز以外にデヴィッド・ヘルドやチャールズ・リードピーターが知られている。さらに本稿では扱わないが、第三の道とコミュニタリアニズムとの親近性についても注目すべきである ([菊地 2004] 参照)。
- 2) ベックの環境リスクをめぐる議論をアツかった研究書は、わが国ではまだ少ない。まとまったものとしては [山口 2002] があるが、ベックに比してルーマンの議論の優越が一貫して強調される。リスク概念の精緻さと一貫性という点でベックはルーマンに及ばないが、その問題提起の広がりや新しさという点では、ベックはもっと評価されてよい。
- 3) 再帰性という発想の系譜をたどることは、それ自体重要なテーマである。本稿では扱わないが、ベックにおいてもギデنزにおいても「再帰性」は「グローバル化」と密接なかわりをもつ。グローバル化論で有名なスーザン・ストレンジが、ギデنزとともにジョージ・ソロスの名を挙げているのは、興味深い [Strange 1996]。なるほど、ソロスはその金融市場論・社会科学論において「再帰性」の語を用いてギデنزと類似の主張を行なっている [Soros 1987/1994]。ソロスとギデنزとはともにカール・ポパーの弟子筋と言われ、両者の対談は邦訳で読むことができる

[Giddens&Pierson 1998]。

- 4) 詳しい説明は省略するが、ルーマンの説明では環境災害を「天災」として環境へと他者準拠させる場合を「危険 Gefahr」といい、「人災」としてシステムへと自己準拠させる場合を「リスク Risiko」という。先に注(2)でふれたとおり、ルーマンのリスク社会学はきわめて精緻であり、行為選択とリスクのかかわりについても深い洞察を示している [Luhmann 2003]。
- 5) この書名がふたたび『左派右派を超えて』で、「セカンド・チャンシズの政治」として用いられることにも注目したい [Giddens 1994, 172=218]。高齢化、失業、離婚などに直面した個人に、やり直しの機会を与える政治という含意である。
- 6) すでに中西武史が、『左派右派を超えて』の詳細な検討を通して、90年代以降のギデンズが貧困の解決を心の治癒に見ていることを指摘している [中西 2004]。ベックの個人化論との比較をはじめ、本稿が中西の研究に負うところは少なくない。
- 7) さらに [山家 2001] も参照。あるいは、新自由主義というイデオロギーをこうした思想の対極にあると見なすのではなく、むしろそれが、こうした思想とも手を組むことができることが問題だという視点を提供してくるのが、[酒井 2001] や [渋谷 2003] である。われわれは新自由主義のオルタナティブを手探りで模索しなければならない時代に生きているが、そのいくつもの変異体と同時に闘わざるを得なくなっている。

文献

- Beck, Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp. (東廉・伊藤美登里訳『危険社会——新しい近代への道』法政大学出版局, 一九九八年)
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens and Scott Lash, 1994, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press. (松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳『再帰的近代化——近現代における政治, 伝統, 美的原理』而立書房, 一九九七年)
- Blair, Tony, 1998, *The Third Way: New Politics for the New Century*, Fabian Pamphlet 558. (『生活経済政策』編集部監訳「『第3の道』——新しい世紀の新しい政治」, 同編『ヨーロッパ社会民主主義——第3の道』論集, 生活経済政策研究所, 二〇〇〇年)
- Dean, Mitchell, 1999, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Sage.
- 藤森克彦『構造改革ブレイク流』TBSブリタニカ, 二〇〇二年
- Giddens, Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Polity Press. (松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か?——モダニティの帰結』而立書房, 一九九三年)
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press.
- Giddens, Anthony, 1992, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press. (松尾精文・松川昭子訳『親密性の変容——近代社会におけるセクシュアリティ, 愛情, エロティシズム』而立書房, 一九九五年)
- Giddens, Anthony, 1994, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Polity Press. (松尾精文・立松隆介訳『左派右派を超えて——ラディカルな政治の未来像』而立書房, 二〇〇二年)
- Giddens, Anthony, 1998, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity Press. (佐

- 和隆光訳『第三の道——効率と公正の新たな同盟』日本経済新聞社，一九九九年)
- Giddens, Anthony, 2000a, *The Third Way and its Critics*, Polity Press. (今枝法之・干川剛史訳『第三の道とその批判』晃洋書房，二〇〇三年)
- Giddens, Anthony, 2000b, *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*, Routledge. (佐和隆光訳『暴走する世界——グローバリゼーションは何をどう変えるのか』ダイヤモンド社，二〇〇一年)
- Giddens, Anthony, 2002, *Where Now for New Labour?*, Polity Press.
- Giddens, Anthony and Christopher Pierson, 1998, *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*, Stanford University Press. (松尾精文訳『ギデنزとの対話』而立書房，二〇〇一年)
- 樫村愛子『「心理学化する社会」の臨床社会学』世織書房，二〇〇三年
- 菊地理夫『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社，二〇〇四年
- Luhmann, Niklas, 1984, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp. (佐藤勉監訳『社会システム理論 上・下』恒星社厚生閣，一九九三年，一九九五年)
- Luhmann, Niklas, 2003, *Soziologie des Risikos*, Walter de Gruyter.
- Lupton, Deborah, 1999, *Risk*, Routledge.
- 中西武史「ギデنزとベックによる『貧困』の再定義」，未発表草稿，二〇〇四年
- 齋藤純一「『第三の道』と社会の変容——社会民主主義の『思想』的危機をめぐって」，日本政治学会編『日本政治学会年報 二つのデモクラシー』岩波書店，二〇〇一年
- 酒井隆史『自由論——現在性の系譜学』青土社，二〇〇一年
- 渋谷望『魂の労働——ネオリベラリズムの権力論』青土社，二〇〇三年
- Soros, George, 1987/1994, *The Alchemy of Finance*. (『ソロスの錬金術』総合法令，一九九六年)
- Strange, Susan, 1996, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge University Press. (櫻井公人訳『国家の退場』岩波書店，一九九八年)
- 山口宏「個人化の両義性のなかでの自己と共同性」，現代社会理論研究会『現代社会理論研究』第十一号，二〇〇一年
- 山口節郎『現代社会のゆらぎとリスク』新曜社，二〇〇二年
- 山家歩「リスク社会論批判：統治性論の立場から」，関東社会学会『年報社会学論集』第十四号，二〇〇一年

※本研究は，2003年度南山大学パツへ研究奨励金 (Pache Research Subsidy) I-A-2による研究成果である。

The Image of China, Siam, and Europe in the Official Narrative of the Prussian Expedition to East Asia, 1860–1862

Richard Szimpl

I. Introduction

In an article in a previous issue of this publication,¹⁾ I wrote about the contrasting images of Europe and Japan as described in the pages of the official Narrative of the Prussian Expedition to East Asia from 1860 to 1862, which was commissioned to negotiate treaties of trade and commerce with Japan, China, and Siam. As explained in that article, an account of the voyages and sojourns of the Expedition in those countries as well as descriptions of the countries and their peoples, their histories, and their cultures, were published in a four-volume “Official Narrative” that appeared over the course of the decade following the dispatch of the Expedition.²⁾

The above mentioned article focused only on that part of the Narrative that concerned Japan, that is, the first two volumes, and discussed the contrasting images of Japan and Europe that appear there as a way of shedding light on some of the cultural assumptions that lay behind the motivation, planning and execution of the Expedition. The present article will deal with the remainder of the Narrative’s descriptions of China and Siam. While referring the reader to the previous article for a more detailed explanation of the background, planning, and purpose of the Prussian Expedition to East Asia in 1860–1862, a brief introduction will be given here as well.

II. Historical Background of the Prussian Expedition to East Asia

Direct contact between Europe and East Asia in modern times began with the Portuguese advances into Asia in the sixteenth century. However, the scale of this contact remained relatively small due to the vast geographical distances and

the isolationist policies of China and Japan and trade was limited to a few coastal ports. Towards the middle of the nineteenth century, however, the improvement in technology and communications and the rapid pace of economic development in Europe and the United States brought about a renewed interest in East Asian countries as potential trading partners. As a result of several wars, such as the “Opium War” between China and Great Britain from 1839 to 1842, and further hostilities between China on the one hand and France and Britain on the other from 1858-1860, China was forced to accept a series of unequal treaties with terms stipulating the opening several of its ports to trade under Western consular supervision, a uniform tariff rate, the principle of extraterritoriality whereby foreign citizens would be placed under the legal jurisdiction of consular and mixed courts, and the establishment of foreign legations in Peking. Other Western powers soon made similar treaties with China. This treaty port system, served as a model for the “opening” of Japan, spearheaded by the expedition of Commodore Matthew C. Perry of the in 1854 and consolidated in the signing of a commercial treaty negotiated by the United States Consul Townsend Harris and followed by treaties with the Netherlands, Russia, Great Britain and France.

Although smaller in number than those of other Western powers, ships from the northern states of Germany, especially the countries of the Zollverein, Prussia, and the Hanseatic cities of Hamburg, Bremen, and Lübeck had also begun to trade in Asian waters in the nineteenth century. Since the actual number of ships involved was rather small, the German merchants were content to allow the powers with formal ties with China and Japan to represent their interests when necessary. As the volume of trade between Asia and Europe and the economic competition among Western powers began to grow, however, it became less and less desirable for German interests to be represented by non-Germans.³⁾ In the early 1840s a proposal was made for the establishment of a *Handelssocietät* based in Singapore, from where it could eventually expand activities to China.⁴⁾ The proposal was never implemented, but growing competition in the trade with China in the 1850s and the opening of Japan in 1858 created the perception among German merchants that they could not prosper or expand their activities without the legal protection offered them through consular officials of their own.⁵⁾

Rising to meet the need was Prussia, which as head of the Zollverein, took the lead in providing a legal basis for the growing German trading activities in Asia by commissioning in August 1859 an official Expedition with the task of signing

treaties of trade and commerce with the governments of China, Japan, and Siam on behalf not only of Prussia, but also the Zollverein States, the Hanseatic cities, and the archduchies of Mecklenburg-Schwerin and Meckleburg-Strelitz. In the years from 1860 to 1862 the Expedition successfully negotiated treaties with Japan, China and Siam on terms similar to those of other Western Powers.

As for the official Narrative of the Expedition, strictly speaking, the four volumes that are the focus of this paper form the first part of a three-part series containing a total of eight volumes. This first part was authored by A. Berg, an artist member of the Expedition, and offers a Narrative of the journey of the Expedition from Europe to Asia and an account of the treaty negotiations, but also gives a description of the conditions in the countries visited by the Expedition. The second part consists of a further three volumes containing scholarly description of the flora and fauna encountered during the Expedition by the botanist von Martens and the biologist Wichura⁶⁾. The three-part series concludes with an eighth volume, a collection of drawings by Berg, depicting various scenes of Japan, China, and Siam.⁷⁾ In the course of this paper we will be referring to the first part of this series, namely, the four volumes containing descriptions of the Expedition and its activities in Japan, China, and Siam.

III. The Image of China and Europe in the Official Narrative

The contents of the four volumes of the Narrative consist of basically three types of writing: 1) background information on the history of relations of the major nations of the Western World with Japan and China; 2) "Reiseberichte," or travel reports, that describe the journeys of the expedition to Japan, China, and Siam; and 3) texts of the treaties and the circumstances of their ratification. In its descriptions of the past and present circumstances of China, Japan and Siam, it alludes to many similarities and differences between the Asian and European or Western peoples and cultures. The previously mentioned article on the Prussian Expedition in Japan examined the image of Japan as it was described in the official Narrative. To sum up the conclusions from that paper, the Narrative's description of the history of Japan and its relations to the Western world shows an awareness of the problems created by the sudden opening of the country brought about by outside pressure from Western powers and the political and diplomatic ramifications of cultural differences. For example, the Narrative

gives a positive evaluation of the high level of Japanese civilization and the innate qualities of the Japanese people, especially their diligence, perseverance and loyalty. In its description of the history of the encounters between Japan and Europe, it points out both the positive and negative effects of the impact of Christianity, whose doctrine of individual worth and equality of persons conflicted with the Japanese authoritarian political system based on an attitude of awe and fear towards superiors. While the Narrative is highly critical of the lack of transparency and delaying tactics of Japanese bureaucrats, in general it portrays Japan in a relatively sympathetic light, forcibly opened to intercourse with the modern world by what it describes as the often arrogant and conceited behavior of Westerners in Japan.

Observations on Chinese Civilization and the Chinese World-View

To a certain extent, these same observations can be seen in the Narrative's description of China. The Narrative does, for example, point out the unruly, almost criminal behavior of some of the foreign merchants in China, and maintains that it was ultimately the show of determination backed up by the military might of the Western powers, especially Britain and France, that forced the Chinese to abandon their isolationist policies and open the country to intercourse with the West. The Narrative also shows a respect for the ancient origins and profound values of Chinese civilization, but at the same time criticizes what it sees as a great civilization in decline. Aspects of decline are reflected in the present state of many precious old buildings in great disrepair, and artwork that is very good at copying traditional models, but lacks spirit and originality. The Narrative also points out that the problems experienced in the opening of China go back to the basic attitude of Chinese civilization and its world view, which sees China as the center of an unchangeable world order, with all other nations as satellites spinning around it. The description of Siamese culture is also relatively negative in its portrayal of the superstitious character of many popular customs and what it sees as a rather lethargic, and idle national character. Let us consider each of these issues in turn.

A great part of the Narrative's treatment of China (some 370 pages out of approximately 700 pages) concerns the history of the relations between China and the Western world, with a heavy emphasis on the recent wars and treaty negotiations.⁸⁾ Based primarily on translations of Chinese government documents captured by Western and British forces during hostilities with China, this rather detailed

account is meant to provide background information and to make the problems involved in the negotiations of the treaty between Prussia and China more understandable.

Running like a thread throughout the Narrative's recounting of the history of China's relations with the West is the observation that Chinese civilization and the world view that proceeds from it is incompatible with the European notion of international law. This is an interesting insight into the problem of conflicting cultural values, an issue that has also been featured prominently in recent discussion of international relations.⁹⁾ According to the Narrative, the problem was that the Chinese had no understanding of international law and treated all people, including the Westerners, as subjects of the "Son of Heaven," as the Chinese emperor was known.¹⁰⁾ "Heaven" here does not refer to the dwelling place of a personal deity, as in the western understanding of religion, but rather to the sublime philosophical principles of providence, world-order, and eternal justice, which form the basis of the world-wide rule of the emperor. The Son of Heaven is responsible for the weal and woe of not just the Chinese Empire, but by extension, for the entire world as well.¹¹⁾ This principle has developed along with Chinese culture so that it is virtually inseparable from it, and has survived the many changes of dynasty.¹²⁾ While rebels have overthrown rulers, the political upheaval was always directed against a ruler no longer capable of ruling effectively and thus considered to be no longer in harmony with the eternal principles of "heaven." It is always the person of the ruler that is challenged, not his authority, or the political system itself. Thus there have been rebellions throughout Chinese history, but no revolutions.¹³⁾

This world-view is so self-understood to the Chinese, that they cannot imagine treating foreigners on an equal footing. The Narrative cites several incidents that show this attitude of the Chinese officials in their dealings with the Westerners. For example, foreigners are criticized for failing to understand the Chinese political system, the rules of Chinese diplomatic protocol, the art and style of polite speech and writing, and for always giving their own interpretations to things that they do not understand.¹⁴⁾ The diplomatic exchange at the start of the "Arrow" War in 1858 between the British and French on the one hand and the Chinese on the other, illustrate the clash of world views. As a reaction to the Chinese seizure of a *lorcha* sailing under a British flag, an ultimatum was issued castigating the Chinese for insults toward foreigners and for failure to honor the

terms of its treaties, and demanding an apology for the insult to the British flag and the payment of monetary compensation for Chinese actions which “go against the principles of humanity and the rules of warfare among civilized nations.”¹⁵⁾ The Chinese response, in addition to denying that any insult had taken place insisted that the Western powers instead should respect the principles of government of China, according to which the ruler may not go against the will of the people, in this case, the will of the people to exclude foreigners from trading in China. Furthermore, the Westerners should consider it their duty to act “according to the heavenly principles of righteousness and the obligations toward humanity.”¹⁶⁾

Dissatisfied with the Chinese response, the British and French attacked and seized Canton, and started military operations in the north, inducing the Chinese to begin negotiations to end the hostilities in the form of a new treaty at Tientsin in 1858. One of the Western demands was the right to establish legations with resident diplomats in the Chinese capital. The reasons given for refusal are once again illustrative of the traditional Chinese world-view: Since ancient times the emperor has ruled the world; he has had only subjects. Now however, he must endure barbarians who do not show him the same respect as the princes of other Asian countries. The emperor is now being forced to treat the barbarians with respect and consideration, an unacceptable situation, for it is his will that is the basis of the world-order, something that cannot be changed at one stroke by the signing of a treaty.¹⁷⁾ A similar tone can be found in an imperial decree published in the semi-official Peking Newspaper. The decree first condemns the British, who have failed to show gratitude for the granting of trading privileges, and instead have resorted to violence towards the Chinese people to force more concessions from China. As a result China must now preserve its dignity and punish their stubbornness and impudence. However, “if the barbarians should change their attitude and make the proper, respectful, and peaceful submission, we will certainly not go against them too harshly....”¹⁸⁾

Hostilities were resumed in 1859, when Chinese refused to allow foreign envoys to approach Peking. Another diplomatic exchange took place in April 1860 in which the Chinese replied to British and French ultimatums demanding an apology and indemnity for Chinese attacks and the immediate admission of diplomats to Peking for the signing of the treaty previously agreed upon at Tientsin. The Narrative criticizes the reply of the Chinese government as further

proof that the Chinese still did not understand that they must deal with the Western nations on an equal footing. The Chinese document had referred to treaty provisions as “favours” and reprimanded the British for their “insubordinate” and “excessive” language, and concluded with a warning that further stubborn insistence on the part of the British would cause them great pain in the future.¹⁹⁾

In September 1860, the British Consul, Harry Parkes and several other British and French diplomats accompanied by a small military guard were taken prisoner while on a mission to negotiate a settlement with the Chinese. They were taken to Peking, where they were imprisoned and subjected to physical mishandling. Some of the men were eventually killed in captivity. Their captivity and mishandling was a further point of contention between the Western powers and the Chinese, and became the justification for the later occupation of Peking and plundering of the Summer Palace by French and British troops. A round of diplomatic notes over the incident gives another example of the conflicting world-views that informed the thinking of the Chinese and Westerners. For example, the British envoy Lord Elgin complained bitterly that the arrest and captivity of the Western diplomats in Peking was “a violation of international law,” and would result in the justified use of force against the China. If the Chinese did not return the captives, sign a new peace treaty, and allow it to be ratified in Peking, the British and French would have no choice but to march on the Chinese capital and take appropriate measures to show that “international law in the persons of British and French subjects could not be allowed to be violated with impunity.” The Chinese for their part criticized the British ultimatum, rejecting any talk of the destruction of Peking and the eventual downfall of the dynasty as inappropriate for a subordinate. In the Chinese view, it was not right for the British envoy to use such language if he really desired peace.²⁰⁾ The Narrative considers this further proof that the greatest obstacle to good relations with China was “the unruly conceit, which cannot comprehend the claims of other sovereigns for equal footing with the Chinese Emperor, the indomitable reluctance of the Son of Heaven to give up this attribute which has never been successfully challenged until the present, and upon which his rule over a third of the world’s population has been based.”²¹⁾ Similarly, the demand of Western diplomats that a peace treaty of Peking be signed within the city walls of Peking, in the aftermath of the British and French attack and occupation of the capital,

was considered a great loss of face and honor for the Chinese.²²⁾

The Chinese world-view and its disregard for the rights of Western nations is also illustrated by what the Narrative refers to as the duplicity of Chinese officials in their dealings with Westerners. Captured documents cited by the Narrative relate how the officials were instructed to relay only those communications from the foreigners that were written in respectful and obeisant language. The Narrative considers this indicative of the impossible situation of the Chinese officials, caught between the demands of European international law and the dictates of Chinese protocol. Their documents, according to the Narrative, were a mixture of sound reasoning mixed with childish conceit and utter ignorance of the situation, and furnished proof of the necessity of direct access to top levels of Chinese government officials if the Westerners were ever to enjoy a worthy status in China.²³⁾

Because of the basic refusal of the Chinese world-view to accept Westerners on an equal footing, according to the Narrative all attempts by Westerners to demand what they considered their due rights as sovereign nations and treaty partners was doomed to failure. The gifts and polite language of Western diplomacy that were intended to show good will were interpreted as tribute and as the appropriate attitude of subjects to the throne of the Son of Heaven. The Chinese could not image treating any foreign peoples as equals in a political or diplomatic sense. The only way to shake the Chinese out of this attitude, maintains the Narrative, was the use of military force, which threatened to destroy the very existence of the imperial system. All the embassies and hostilities with China over the centuries had only partial success until 1860, when the occupation of Peking and the plundering of the Summer Palace by French and British troops convinced the Chinese that they had no choice but to accept the provisions of the treaties signed in Peking in October of 1860, which, in addition to the opening of more ports for trade and other concessions, stipulated the right of residence of foreign diplomats in Peking and thus, the recognition of the sovereign status of the Western nations.²⁴⁾ The wars of 1858-1860 and the treaties forced upon China 1860 represent a real breakthrough in Chinese relations with the West, since the superiority of Western troops and their physical presence occupation of the Chinese capital by Western troops destroyed the illusory ancient conceit of Chinese superiority once and for all.²⁵⁾

However, as the Narrative points out, the traditional Chinese world-view was

still not completely dead when the Prussian Expedition arrived in China in May 1861 to open formal negotiations for a treaty. The talks dragged on for months, because the Chinese would offer only a commercial treaty, without the right to establish a diplomatic legation in Peking, while Graf zu Eulenburg insisted that Prussia, as befitting a great power, was entitled to the same terms that had been given to the other Western Powers. The heart of the problem, according to the Narrative, was the lack of Chinese understanding of European international law. In the Chinese mentality, foreigners had no right to demand anything, but could only enjoy favors granted by the Son of Heaven.²⁶⁾ The Chinese did not want to offer willingly to the Prussians what had been denied to the British, French and Russians until forced to do so through military defeat.²⁷⁾ However, in face of this Chinese intransigence, Eulenburg insisted that Prussia was not begging any favors but was demanding as a matter of principle what had already been conceded to the other Western powers, especially the right to establish a diplomatic legation in Peking, and the inclusion of the “most-favored-nation” clause in the treaty text.²⁸⁾ Eulenburg’s persistence and tenacity had the intended effect and the Chinese eventually agreed to his demands and signed the treaty on 2 September 1861.²⁹⁾

In the view of the Narrative, this ingrained sense of Chinese superiority and its concomitant Sino-centric world view was ultimately destroyed by the raw force of the Western powers projected through their military might. China had no other choice than to accept the changed reality. At the forefront was Britain, which had resorted to force many times in its dealings with China, such as during the Opium War of 1839 and the Arrow War and resulting hostilities from 1858 to 1860. However, while recognizing that the British policy was ultimately justified by the historical outcome, the Narrative does maintain that it could be criticized from a moral standpoint.³⁰⁾ In contrast, the Narrative points out with satisfaction, that the treaty with China negotiated by the Prussians was the first one accomplished “through free agreement” and “without the use of force,” representing a new stage in Western relations with China.³¹⁾

As the Narrative maintains, the Chinese world-view was not limited to the claim of political hegemony, but was accompanied by a belief in the invincibility of the Chinese empire. Just as the Chinese could not conceive of the ruler of another nation deserving of equal footing, neither could they believe that an empire of 300 million people could fail to fend off a few ships with only hundreds

of men operating thousands of miles from their homeland. Of course, few Chinese, including the imperial court, had any real understanding of European strength and power.³²⁾ As the Narrative admits, a correct appraisal of the military power of the Westerners would, of course, have been difficult to make from the relatively small numbers of Western ships appearing in Chinese waters.³³⁾ However, according to the Narrative, this belief in the myth of Chinese superiority, namely that an empire dating back millennia could never be defeated by a few barbarians lay behind the great resentment and anger that was unleashed by the military defeat at the hands of the British in the Opium War and by the humiliating terms of the ensuing treaty of Nanking.³⁴⁾

The Chinese ignorance of the Western military superiority and the weakness of their own defenses is further illustrated by imaginative plans to use smoke screens to confuse the British and set fire to their vessels, or use divers to disable the rudders of the ships.³⁵⁾ Naive Chinese government officials and military commanders gave unrealistic orders to troops, exhorting the troops to repel the Westerners' attacks at all costs.³⁶⁾ Interestingly, according to the Narrative, the Great Wall of China was symbolic of the Chinese notion of warfare: scare the enemy away with a show of power manifested in "massive fortifications, the thunder of useless cannon, fierce faces, and pompous threats."³⁷⁾

One of the major weaknesses of the Chinese military, according to the analysis of the Narrative, was the lack of organization and coordination by the commanders,³⁸⁾ and the poor discipline and training of the troops, most of whom were hastily recruited from among the peasants or less desirable elements of society.³⁹⁾ The Chinese put great faith in the large numbers of these untrained and undisciplined troops and the great outlays of money for armaments, which eventually proved ineffective.⁴⁰⁾ When faced with attacks from even small numbers of Western troops, the Chinese often ran away from battle.⁴¹⁾ The British were able to attack and occupy Canton during the Opium War with the loss of only fifteen men, while capturing 1200 cannon and large numbers of other weapons.⁴²⁾ Similarly, in actions in the north of China in 1860, some 1,000 French and a smaller number of British troops with good artillery support were easily able to rout 20,000 Chinese troops, with a loss of only 20 British dead and 15 French dead and wounded. Chinese armies were similarly routed as the Westerner troops approached Peking in September 1860.⁴³⁾

In fact, as the Narrative duly observes, the military technology of the Western

powers was superior to that of the Chinese. The Western ships' cannon and field artillery had a longer range than the Chinese. Chinese troops defending strategic fortifications near the mouth of the Nin Po river in the Opium War were ordered to hold their fire until the British ships came within sure firing range, which never happened, since the longer range of the British cannon were able to wreak destruction from a distance without danger from returning fire.⁴⁴⁾ Another factor was the inferiority of Chinese defenses, which relied mainly on earthen walls bolstered with wooden pilings that could not sustain the bombardment of the European weapons.⁴⁵⁾ Many of fortifications were strong in front, but unprotected at the back and the sides.⁴⁶⁾

Observations on the History of Western Relations with China

In the previously mentioned article on the Expedition in Japan we pointed out how the Narrative mentioned the dishonorable behavior and unjust actions of some foreigners in Japan. Similarly, the Narrative recognizes that the behavior of the Westerners in China was not always exemplary and admits that it contributed to the Chinese animosity towards foreigners. Noting that in medieval times the Chinese were not particularly anti-foreign or adverse to international trade, the Narrative puts part of the blame for the Chinese animosity and contempt for Westerners on the behavior of the Europeans who arrived in China during the period of overseas expansion in the sixteenth and seventeenth centuries. Many of them were adventurers, even outlaws, willing to do anything for a profit. As the Narrative observes, the Portuguese, who were the first Europeans to arrive in China at this time, behaved so dishonorably, violently, and brutally, that it is no wonder that the Chinese looked upon them as bandits. The poor impression that the Portuguese made on the Chinese was easily projected onto all Europeans who later came to China.⁴⁷⁾ Furthermore, the Narrative points out, if the Chinese consider Europeans scarcely better than Europeans consider New Zealanders or other "wild peoples of the lowest level," this was in large part due to the behavior of the European merchants in China.⁴⁸⁾

The question of the opium trade, a major point of contention in China's relations with the West, especially in the first half of the nineteenth century, is also discussed by the Narrative. It describes the Chinese desire to ban the trade as grounded in moral concern for the health and safety of its citizens, whom it wished to save from the harmful effects of a dangerous poison. Because the trade was so profitable, it prospered and became uncontrollable. Although the Narra-

tive considered the Chinese desire to ban the trade outright rather than control it by legalization to be too idealistic and impractical, it admits that the Chinese could hardly be faulted for trying to deal with it by cracking down on the foreigners and their lucrative opium trade.⁴⁹⁾

The Narrative also criticizes the plundering of the Summer Palace by the British in 1860, on both moral and practical, political grounds. Enraged by the treatment of the captured Western envoys, the allied armies wanted to teach the Chinese a lesson, as it were, by large-scale destruction of Peking. Lord Elgin did exercise some restraint by limiting the destruction to the Summer Palace and its famed library, but in the view of the Narrative, the torching of the library “was not only an irreplaceable loss for science, but also branded the Europeans as crude barbarians in the eyes of all educated Chinese,” and predicted that “history would never forget this act of vandalism.” Noting that the library contained the largest collection of unprinted manuscripts and other irreplaceable objects related not only to China, but Asia as well, the Narrative even goes so far as to say that the Chinese spoke of the loss of these treasures as a European would talk about the destruction of the treasures of the Vatican.⁵⁰⁾

Another example of Western highhandedness in dealing with the Chinese described by the Narrative was the property of the Petan Catholic Church in Peking reclaimed by the French in the aftermath of the occupation of the capital in 1860. This Jesuit church and the land upon which it was built was donated by the emperor to the first Jesuit missionaries in Peking around the turn of the seventeenth century. The property was later sold to the Chinese government, only to be demanded back by the French in 1860. As the Narrative observes, “Naturally, the injustice of the strong prevailed: the originally donated property, so graciously bought back, was now handed over without any compensation.”⁵¹⁾

On the other hand, the Narrative refers over and over again to the fact that the presence of British troops was welcomed by at least some Chinese, especially merchants whose situation presumably improved with the prospects of trade with the foreigners,⁵²⁾ as well as by other citizens, whose lives had been disrupted by the wars.⁵³⁾ The British had brought law and order where the Chinese government could not, further eroding the trust of the people, many of whom resented the rule of the Manchus.⁵⁴⁾ The Narrative further points out that the people of Canton had lost their former animosity towards Westerners as a result of close contact with the foreign troops during the occupation, and mentioned how

members of the Expedition were treated well by all people, including the Chinese officials, on their visit there in the fall of 1861 on the way to Siam. The members of the Expedition also found Canton, despite its large and dense population, very clean “for a Chinese city,” its cleanliness attributable to the effects of the British occupation, especially the strictness of the British police.⁵⁵⁾

Observations on Individual Aspects of Chinese Culture

In addition to its emphasis on the Chinese world-view as the fundamental characteristic of Chinese civilization, the Narrative also describes other individual aspects of Chinese culture. The description tends to be rather negative. The Expedition spent about six weeks in March and April 1861 in Shanghai, making their first contacts with Chinese officials there. However, realizing that little could be accomplished there, Graf zu Eulenburg decided to go to the port city of Tienstin, which was closer to Peking. It was in Tienstin where the long and drawn out negotiations took place from May until August, and the treaty was finally signed in September 1861. During their sojourns in both Shanghai and Tienstin, members of the Expedition had many opportunities to explore the surrounding areas. The Narrative contains descriptions of the daily life and customs of the Chinese people, as well as deeper reflections on the nature of Chinese civilization in general.

What stands out the most in the description of Chinese life is the dirty, smelly, and crowded conditions they saw everywhere. This contrasts greatly with the generally clean conditions they found in Japan. While the foreign settlement with its strong atmosphere in Shanghai was very clean and orderly, once one left its confines and entered the Chinese city, one found nothing attractive. Everything appeared broken down, dirty and foul-smelling. The narrow, crowded streets were bustling with people making it hard to pass, the buildings appeared dilapidated, with the occasional garbage heap in vacant lots.⁵⁶⁾ While some of this disarray might be attributed to the recent damage Shanghai had suffered from the attacks of the armies of the Taiping rebels, the narrative maintains that the same impression of decay was visible in other cities in China as well.⁵⁷⁾ Indeed, the Narrative’s pages are filled with descriptions of similar dirty, smelly conditions in North China observed in the travels of the Expedition’s members around Tienstin and Peking. For example, the meetings with the Chinese officials, while courteous and friendly, took place in rooms that were usually dusty and neglected, the food and drink not very fresh or tasty, and the plates and utensils appeared

not to have been washed since their last use.⁵⁸⁾ The members of the Expedition found a similar impression of dirtiness and neglect in many of the houses, shops, public buildings and gardens of Peking.⁵⁹⁾ Even the Imperial palace was disappointingly decrepit; only the rooms actually used by the emperor appeared to be kept in good order.⁶⁰⁾

On the other hand, the Narrative gives very positive descriptions of some of the gardens and temples that the members of the expedition visited. For example, the tea-gardens visited near Shanghai could be considered exemplary of the best of Chinese architecture and landscaping: neatly arranged gardens, ponds, bridges, and finely decorated buildings.⁶¹⁾ Similarly it claimed that the paintings and reliefs depicting the life of the Buddha on display in the Temple of the Earth could be compared to the works of Italian artists of the fourteenth century. The serious and simple style, the clear arrangement, and the harmony of the lines gave evidence of the flourishing of culture in an earlier period of Chinese history.⁶²⁾ One temple located in the mountains near Peking was especially impressive for members of the expedition. The narrative describes the architecture of the temple and the layout of its courtyard as showing a sense of harmony with its natural environment similar to that of buildings in Italy, with a practical yet charming arrangement of elements, rivaling in beauty that which one might find in Tuscany.⁶³⁾ The narrative also refers several times to the great beauty and high quality of the antique porcelain produced with centuries old techniques, while at the same time complaining of the high prices resulting from the increasing foreign demand.⁶⁴⁾

According to the Narrative, the general neglect that one found in Peking did not prevent the city from making a strong impression of its historical significance. The organic arrangement of the city on a north-south axis, wide streets with splendid ornaments, the hustle and bustle and colorfulness of city life, with a large number of parks and gardens, the many gates and walls, all made a wonderful impression, especially the walls of the fortifications, which seemed to be the embodiment of the old political greatness of China. However, the Narrative stresses, it was an impression of “past greatness,” the greatness of ancient power now dead and buried, like the layer of dust that always seems to be lying around Peking, giving the entire city an aged and rundown appearance.⁶⁵⁾

In fact, in other parts of the Narrative, China is described as a civilization in decline. While other observers of the time also considered China to be in a state

of decline, this was usually attributed to the effects of the rule of the Manchu dynasty. The narrative disputes this, arguing that Chinese culture actually reached its height under the Manchu emperor Kien-Lon. The decline set in later, as a result of several factors, including the misrule of incapable emperors, but more specifically because of the practice of appointing Manchus to office, or selling bureaucratic offices to other Chinese without the requirement of taking the traditional civil-service examination system. This examination system, based on knowledge of the Chinese classics, provided for the effective administration of government offices by capable men with a good grounding in the moral principles underlying the Chinese political system. Circumventing the examination system not only undermined the orderliness of the political system, but also alienated the Chinese people and offended their sense of morality. Another cause of China's decline was the introduction of a system of payment of fines in lieu of other forms of punishment. This impacted especially the poor, and destroyed the traditional basis of Chinese law which in itself was very praiseworthy as impartial and ensuring equal treatment of all citizens under the law.⁶⁶⁾ While the need for income to bolster finances was the primary motive, the possibility of buying off punishment with fines served only to undermine the authority of the law, and is the "clearest proof of the decline of the Chinese Empire."⁶⁷⁾

A further manifestation of the decline of Chinese civilization was the poor quality of present day Chinese handworkers producing lacquer wares and ivory carvings, the same monotonous patterns of which were produced by the hundreds, or the thousands. The Narrative complains of the "sterility" of Chinese craftsmen, who can copy masterpieces with the highest technical perfection, limitless patience and accuracy, but otherwise showed no sign of originality or a personal sense of interpretation.⁶⁸⁾ Similarly, the modern porcelain that members of the expedition saw in Canton could not be compared to the old. The painting was colorful, but overdone, entirely conventional and with little artistic value.⁶⁹⁾

On the other hand, the narrative recognizes the native resilience of Chinese civilization, pointing to the fact that it was able to absorb several waves of invading foreign forces who were able to rule China only because they adopted the superior Chinese culture.⁷⁰⁾ Similarly, the Narrative criticizes contemporary observers like Meadows⁷¹⁾ and others, especially some Christian missionaries, who judged the Taiping Rebellion then raging in China as a pure and honest movement inspired by Christian principles and capable of overthrowing and

replacing Chinese civilization even after its teachings had degenerated into superstitious nonsense, its leaders had become deranged in the illusion of their own divinity, and its armies had been transformed into marauding bands of plundering criminals. According to the Narrative, these Westerner observers of the Taiping Rebellion had forgotten the durable strength of the centuries-old Chinese civilization and the deep inner content of its natural moral philosophy, which was superior to the meaningless emptiness and the crude nonsensical superstition of the Taiping Rebels created by weak-minded fanatics out of misunderstood axioms of Christianity.⁷²⁾ Nevertheless, the Narrative saw the present situation of China as very serious: the impression of a civilization in decline was something that struck everyone who visited China, making one wonder whether it would require a new element, perhaps “our own higher culture” to raise the Chinese up to their former greatness.⁷³⁾

Apart from these basic observations, comments by the Narrative on other aspects of Chinese culture and the customs of daily life also seem to be quite negative. For example, members of the expedition were cognizant of the fact that Chinese drama did not strive to represent reality and could appreciate a certain dramatic power in the exaggerated expressions of emotion. Still, the costumes and decorations, the mimicry and speech could not but seem “ridiculous” to the foreign who could not understand the Chinese language.⁷⁴⁾ The narrative also referred to the language problem in the context of treaty negotiations, during which the members of the expedition encountered difficulties engendered by the difficulty of accurately reproducing the pronunciation of the names of the various German states⁷⁵⁾ as well as a lack of appropriate Chinese terms to express European legal and commercial concepts.⁷⁶⁾ In fact, as a compromise, the texts of the treaty signed by Graf zu Eulenburg with the Chinese was prepared in three languages: Chinese, German, and French. While both the Chinese and German texts were official, the French text was to be consulted in case of disputes over interpretation.⁷⁷⁾

Concerning the character of the Chinese people, the Narrative refers to the Chinese as inveterate gamers and describes street scenes in which everyone from young boys to old men could be seen amusing themselves with all forms of gaming and gambling.⁷⁸⁾ Another trait of the Chinese that attracted the notice of the Narrative’s author was a certain “indifference” towards human life, often expressed in cruel punishments and executions, which the Narrative considers to be an

example of the “brutality of Chinese civilization.”⁷⁹⁾ One cause of this was the fact that Chinese justice, which demanded swift satisfaction and punishment, especially executions for capital offenses, was usually carried out in public places such as markets, so that people had no choice but to go about their daily business in the presence of the rotting corpses of executed criminals. Similarly, the Narrative refers to a Chinese law which required a person in front of whose homes a corpse had been found to determine the cause of death and bear responsible for the burial. While well-meaning in its basic intention, the law actually had the opposite effect: the Chinese people had become accustomed to seeing people suffer, and were reluctant to help them.⁸⁰⁾ In general, the Narrative accepts the European stereotype of the low esteem of Asians for human life: “A reliable measure of the civilization of a people is the value it attaches to human life, but the value of human life is hardly lower anywhere else than in China.”⁸¹⁾

On the other hand, while the Narrative is highly critical of what it considers a generally low regard for human life, it does defend the Chinese against the belief held by most Europeans of the time that the Chinese regularly exposed unwanted infants, especially girl babies. According to the Narrative, such incidents occurred only in the poorer areas of the country, and contrary to popular European belief, such practices are not condoned by the state, but rather are illegal and punished. “A Chinese loves children as much as a German does, and the government, which more than any other is based on a moral world-view, has always been far from promoting such crimes.” It adds by way of explanation that the buildings described by other European visitors to China are repositories in lieu of graves for the bodies of poor children who had already died.⁸²⁾

The rampant superstition which the members of the expedition found throughout their journey in China is also strongly criticized in the pages of the Narrative. For example, it describes popular religion in China as basically superstitious. The sculptures of the deities found in the Chinese temples with their grotesque and frightening faces represent demons that control the fate of men and are the source of all evil. The people try to appease them by making offerings out of superstitious fear.⁸³⁾ The narrative similarly criticizes the unscrupulous temple priests who took advantage of the people’s superstitious beliefs about death by demanding large sums of money for magic formulas to ensure a proper burial. Unfortunately, poor people who could not afford to pay for these burial rites had to leave the coffins on the ground, where they are opened and their contents

pillaged by roaming dogs, “a grotesque sight.”⁸⁴⁾

Another example of Chinese superstition is the belief that fires come from the south and follow a straight line, giving rise to the practice of building city gates and walls in such a way that they did not offer an opening directly to the south.⁸⁵⁾ The narrative also describes what it considers superstitious practices of the Chinese fire-fighting methods. Due to the dense population and crowded conditions of Chinese cities, everyone helped to put out fires: some actually putting out the fire, but others waving flags and lanterns at the fire as well.⁸⁶⁾ According to the Narrative, this is yet another example of how the Chinese look at everything from a basically magical understanding of reality.⁸⁷⁾

IV. The Image of Siam and Europe in the Official Narrative

Shortly after the signing of the treaty with China, the Expedition made preparations to leave for Siam to complete its third and final objective, the signing of a treaty with the king of Siam. Leaving Tientsin on 7 October, *Arkona* sailed via Nagasaki to Hong Kong, while *Elbe* sailed there directly. From Hong Kong the two ships sailed via Macao to Siam, where they rendezvoused with *Thetis* at the middle of December 1861.⁸⁸⁾ Since there were few good natural harbors in China and few opportunities for the natural scientists on the expedition to conduct their research, it had been decided to send *Thetis* with its complement of scientists and specialists on a voyage to the Philippines, Sulu, the Celebes Sea, Borneo, Singapore, and Java from March to December 1861.⁸⁹⁾ Within two months Graf zu Eulenburg had signed a treaty, and in the middle of February 1862, the Expedition sailed to Singapore, where it dispersed, the members returning by various routes to Europe.

Observations on Siamese Culture

Unlike the negotiations with Japan and China, which were complicated because of both domestic and international political problems, the treaty talks proceeded relatively smoothly. In fact, the Siamese had been expecting the Prussian delegation and were looking forward to establishing relations with Prussia. Thus the descriptions of the Narrative concerning Siam concentrate on what the members observed of Siam and its people during the expeditions' two-month stay there. The narrative begins with a disclaimer that it would be presumptuous to discuss the institutions and conditions of Siam after only a two

month stay, and so cites various contemporary expert sources on Siam to fill out its description of what the members of the Expedition observed and learned during their sojourn from both Siamese and foreign missionaries, merchants, and consuls acquainted with the country.⁹⁰⁾

In general the overall tone of the Narrative's description of the Siamese and their culture is rather negative. Compared to the dirty, smelly conditions that the members of the expedition encountered in China, the conditions of the official buildings and dwellings were mostly clean, if simple, structures of wood, bamboo, and palm leaves.⁹¹⁾ However, like many of the temples in China, the Siamese temples, apart from the more prominent ones, were often dirty and not well maintained, detracting from their otherwise pleasing and beautiful features of gold, glass, and mosaic decoration.⁹²⁾ The Narrative finds the general characteristics of Siamese temple architecture, especially the angles of the pillars, gables and roofs, quite beautiful,⁹³⁾ but cannot help but complain that the Siamese would spend so much money to build and decorate so many temples for personal reputation and fame, yet would fail to care for them once built.⁹⁴⁾

Another negative aspect of Siamese life observed in the Narrative is the custom for young boys to spend several years in a Buddhist monastery. While the original purpose of this practice is to give the boys an opportunity to learn reading and writing and receive religious instruction in return for their services to the monks, in actuality they learn "only idleness and bad manners," and only 20 out of 100 boys actually learned to read and only 10 of 100 could write. Some of the boys remained in the monastery only out of idleness, while some were even able to amass a small personal fortune for their future lives by embezzling money from faith offerings.⁹⁵⁾

Buddhist monks also come in for strong criticism by the Narrative. The monks are required to spend only three months a year in the monastery and spend the rest of the time roaming the country in search of plants and minerals to use in their alchemistic magic rituals. While the Narrative acknowledges that there were said to be serious monks who studied theology, history, and languages, and lived a moral life, it maintains that there could not have been very many of them.⁹⁶⁾

Quite similar to the Narrative's criticism of superstitious elements of some Chinese is its condemnation of the role of superstition in Siamese popular customs. As the Narrative points out, many family events are accompanied by

superstitions, such as the practice of keeping a fire burning near a pregnant woman, a common cause of disastrous fires.⁹⁷⁾ During an excursion to a temple in the ancient city of Ayutia, members of the expedition were amused to see a man did not like the results of the fortune-telling sticks and kept trying several times for a more favorable result before giving up and leaving in disappointment.⁹⁸⁾ Other examples of superstitious Siamese customs were the practice of soldiers wearing a different color uniform every day, and officers giving themselves fierce names.⁹⁹⁾ Similarly, illness and sickness was attributed to demons, so that more magic was used by the Siamese than medicine.¹⁰⁰⁾ The narrative concludes that it would be too time-consuming to determine the meaning of the superstitious customs of the Siamese. While there was some symbolism and allegory in many of the popular beliefs and customs, most appeared to be “pure nonsense.”¹⁰¹⁾

Other aspects of Siamese culture described by the Narrative include dress, dance, music, and family customs. These are depicted in mostly neutral terms, although differences with European culture are duly noted. For example, the members of the expedition find it surprising that there was virtually no distinction in dress between the elites and the common people, except on special festive occasions, and that the hair of both men and women was cut around the sides of the head leaving only a ridge on top.¹⁰²⁾ They were also struck by the way some Siamese officials would combine traditional clothing such as sarongs and sashes with European shirts and shoes,¹⁰³⁾ and approvingly noted how the royal entourage of the second king and his sons tried to give the appearance of European civilization to their manners by refraining from chewing betel, a habit which most Siamese engaged in all day long.¹⁰⁴⁾

On several occasions the members of the expedition were entertained at festive dinners featuring traditional dancing and music. The Narrative praises the colorful costumes, with their fine gold embroidery and jewelry. The dancing, characterized by pantomime and constant movement of arms and feet was well-performed, but the Expedition members could not understand the mythological content of the dancing no matter how often it was explained to them. They found the dancing repetitive and boring, the sound of the wooden and metal harmonicas, flutes and drums harsh to their ears and were satisfied after only a half-hour, although the dancing which went on for hours and hours.¹⁰⁵⁾ Siamese music did not make much of an impression on the members of the expedition, who

found it rather monotonous. However, the Narrative praised the musical abilities of the Siamese and their interest in Western music, especially several Siamese who were able to give passable performances of Western music on Western instruments after only a few weeks of instruction by members of the Expedition's orchestra.¹⁰⁶⁾

Among the unique Siamese family customs described by the Narrative is the almost absolute paternal authority over children and the practice of selling of children into a form of slavery. It also describes how girls are taught to cook at an early age, and how field and yard work are the proper work of women. While wedding festivities include prayers and blessings by Buddhist monks, theatrical performances, music, and games, the paying of the dowry, which is returned in case of divorce, appeared to be the central part of the marriage ceremonies. According to the Narrative, most marriages appeared happy; wives were treated well, have great influence on the running of the household, and unlike Chinese wives, could move outside the home relatively freely.¹⁰⁷⁾

Perhaps the most positive picture of the Siam presented by the Narrative is the description of the native characteristics of the Siamese people. According to the Narrative, the Siamese are frivolous, timorous, addicted to pleasure, and dispassionate, but also gentle, patient, hospitable, respectful of the law, authority, and old age, and have a great love of children. They seldom cheat or betray among themselves, but might lie to their superiors in order to avoid punishment.¹⁰⁸⁾

In its discussion of Siamese culture, the Narrative also points out the strong influence of China. The presence of many wealthy Chinese merchants, with their own temples, shops and dwellings contributed to the prosperity of Siam, as most Siamese were farmers or workers, who have little if any personal wealth, in contrast to the Chinese. The use of Chinese weights and measures and the imitation of Chinese etiquette at the Siamese royal court were also signs of Chinese influence on Siamese life. However, according to the Narrative, this was not the result of any actual dependence of Siam on China, but rather the natural subordination of the weak man to the strong man.¹⁰⁹⁾

As for the future of Siam and its relations with the Western world, apart from the observation that the bountiful harvests of the teak forests and rice fields would provide Siam with a firm basis for trade, the Narrative concludes that the hot tropical climate would preclude the settlement of large numbers of Westerners in Siam. They and their descendants would inevitably lose their energy

because of the sleep-inducing heat and humidity.¹¹⁰⁾ Concerning the question of Siamese modernization and the impact of Western civilization, the Narrative points out that the Siamese had accustomed themselves poorly to the material aspects of modernization brought about by contact with the Western world. While the Siamese are interested in things they can buy such as uniforms, silver items, champagne, machines and steamships, they lack the training to maintain the machinery in working order. Only the royal family and a few high officials actually had any interest in European culture, and while the Narrative praises the intellectual curiosity and learning of the self-taught First King Maha-Mokut, it concludes that the Siamese could bear the mature fruit of Western civilization only if they are educated in the Western fashion from the start.¹¹¹⁾

Although a certain assumption of the superiority of Western civilization is perceptible in this observation, interestingly enough, the Narrative recounts a royal audience in which the First King Maha-Mokut gave an insightful analysis of contemporary world affairs, and highlights the differences between Asian and European cultures. According to the First King, the Europeans send out ships for exploration, followed by others for trade purposes. Then merchants settle down in areas where the indigenous people resist their encroachment. Misunderstandings on both sides ensue, leading to wars. In this way the Europeans have spread their power throughout the world and only the Pacific islands remain free. In all of this, the Asian States are at a disadvantage, since European international law is not applied equally to them. Fortunately, however, these principles were being more and more observed in Asian countries.¹¹²⁾

IV. Conclusion

This paper has considered the images of China, Japan, and Europe as described in the official Narrative of the Prussian Expedition to East Asian, 1860-1862. It has investigated especially how Chinese and Siamese civilization and culture in general and in their various particular aspects were perceived by the members of the Expedition from a German or European perspective. In its description of not only the history of the relations between China and the West in general but also in its account of the background of the treaty negotiations between the leader of the Prussian Expedition, Graf zu Eulenburg and his Chinese counterparts, the Narrative points out again and again that the root of the

conflict between the Chinese and the Westerners lay in the incompatibility of their relative world-views.

The Chinese, on the one hand, insisted on dealing with the Western powers in the context of an arrangement of international affairs whereby China, the Middle Kingdom, was surrounded by subordinate states on its periphery acknowledging Chinese suzerainty and paying tribute to her. In such an arrangement, the Chinese emperor had no equals, and dealt with leaders of foreigner nations as tributaries, granting them favors as he saw fit. The Westerners, on the other hand, insisted on their nations and their rulers being accorded equal status and demand rights to treatment on an equal footing in accordance with the principles of “international law.” The Narrative thus shows insight into the problem of divergent values and differing world-views among cultures, an issue that is at the root of many a contemporary international conflict.

At the same time, the Narrative, as a product of the nineteenth-century Age of Imperialism, takes a rather critical view of both Chinese and Siamese culture. The former is depicted as a venerable ancient civilization in decline, weakened internally and unable to adjust to the new realities of a changed world, the latter, a simpler land populated by a relatively unsophisticated and superstitious people. While acknowledging the achievements of Chinese culture, and to a certain extent, that of Siamese culture, and even admitting some injustices in the behavior of Westerners toward Chinese and Siamese, the narrative ultimately betrays a latent belief in the innate superiority of Western civilization and regards the inclusion of China in international intercourse as not only inevitable, but desirable and beneficial for China and the West. Its view of Siam is similar, a country populated by relatively simple and superstitious folk, who need to be educated in the ways of the West in order to partake fully of its benefits.

NOTES

- 1 “The Image of Japan and Europe in the Official Narrative of the Prussian Expedition to East Asia, 1860-1862,” 南山大学ヨーロッパ研究センター報 第9号, 2003年 37-56頁 [*Bulletin of the Nanzan University Center for European Studies*, vol. 9, 2003, pp. 37-56].
- 2 *Die preussische Expedition nach Ost-Asien 1860-1862. Nach amtlichen Quellen.* 4 Bände. Berlin, 1864-1873. The section of the Narrative concerning Japan, i. e., the first two volumes, has been translated into Japanese: 中井晶夫訳 『オイレンブルク日本遠征記上・下』(新異国叢書 13 雄松堂書店 昭和44年).

- 3 Georg Kerst, *Die deutsche Expedition nach Japan und ihre Auswirkung*. Hamburg: de Gruyter, 1862, pp. 16-17.
- 4 *Die preussische Expedition nach Ost-Asien 1860-1862. Nach amtlichen Quellen*. 4 Bände. Berlin, 1864-1873., Bd. I, p. vii.
- 5 Kerst, *Die deutsche Expedition nach Japan*, pp. 16-17.
- 6 These works are described in E. Ohrt. "Die preussische Expedition nach Japan, 1860-1861." Vortrag gehalten von Dr. E. Ohrt in der Sitzung zu Yokohama am 7. Dezember 1910. in: *Mitteilung der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Bd. XIII, p. 200.
- 7 *Die preussische Expedition nach Ost-Asien 1860-1862. : Ansichten aus Japan China und Siam 1860-1862*. Berlin, R. V. Decker, 1864.
- 8 *Die preussische Expedition nach Ost-Asien 1860-1862*, III, 3-371.
- 9 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 1996.
- 10 *Die preussische Expedition nach Ost-Asien 1860-1862*, III, p. 16.
- 11 *Ibid.*, III, p. 20.
- 12 *Ibid.*, III, p. 156
- 13 *Ibid.*, III, p. 20.
- 14 *Ibid.*, III, p. 247.
- 15 *Ibid.*, III, p. 228.
- 16 *Ibid.*, III, p. 230
- 17 *Ibid.*, III, p. 250.
- 18 *Ibid.*, III, pp. 292-295.
- 19 *Ibid.*, III, pp. 302-305.
- 20 *Ibid.*, III, pp. 337-339.
- 21 *Ibid.*, III, p. 345.
- 22 *Ibid.*, III, p. 327.
- 23 *Ibid.*, III, pp. 313-317.
- 24 *Ibid.*, III, p. 19.
- 25 *Ibid.*, III, p. 211.
- 26 *Ibid.*, IV, pp. 38-39; 46-47.
- 27 *Ibid.*, IV, pp. 45, 80.
- 28 *Ibid.*, IV, pp. 77, 82.
- 29 *Ibid.*, IV, p. 91.
- 30 *Ibid.*, III, p. 55.
- 31 *Ibid.*, IV, p. 93.
- 32 *Ibid.*, III, p. 130.
- 33 *Ibid.*, III, p. 74.
- 34 *Ibid.*, III, p. 130
- 35 *Ibid.*, III, p. 108.
- 36 *Ibid.*, III, p. 240.
- 37 *Ibid.*, IV, p. 162.

- 38 *Ibid.*, III, pp. 102; 419
- 39 *Ibid.*, III, pp. 85, 419.
- 40 *Ibid.*, III, pp. 85, 101.
- 41 *Ibid.*, III, p. 176
- 42 *Ibid.*, III, p. 88.
- 43 *Ibid.*, III, p. 334.
- 44 *Ibid.*, III, p. 113.
- 45 *Ibid.*, IV, p. 14
- 46 *Ibid.*, III, p. 78.
- 47 *Ibid.*, III, pp. 6-8.
- 48 *Ibid.*, III, p. 74.
- 49 *Ibid.*, III, pp. 66, 71.
- 50 *Ibid.*, III, p. 366.
- 51 *Ibid.*, IV, p. 125.
- 52 *Ibid.*, III, pp. 413, 419; IV, 19
- 53 *Ibid.*, III, pp. 108, 111, 321-322, 341,
- 54 *Ibid.*, III, pp. 123-124.
- 55 *Ibid.*, IV, p. 192.
- 56 *Ibid.*, III, pp. 380-384.
- 57 *Ibid.*, III, p. 381.
- 58 *Ibid.*, III, pp. 390, 392-393.
- 59 *Ibid.*, IV, pp. 113-116.
- 60 *Ibid.*, IV, p. 132.
- 61 *Ibid.*, III, p. 384
- 62 *Ibid.*, IV, pp. 133-134.
- 63 *Ibid.*, IV, p. 137.
- 64 *Ibid.*, IV, pp. 27, 114.
- 65 *Ibid.*, IV, p. 158.
- 66 *Ibid.*, III, pp. 386-388.
- 67 *Ibid.*, III, p. 158.
- 68 *Ibid.*, IV, p. 188.
- 69 *Ibid.*, IV, p. 193.
- 70 *Ibid.*, IV, p. 162.
- 71 Meadows, Thomas T., *The Chinese and Their Rebellions*. London, 1856.
- 72 *Die preussische Expedition nach Ostasien 1860-1862*, IV, pp. 190-191.
- 73 *Ibid.*, III, p. 389.
- 74 *Ibid.*, IV, pp. 5-6.
- 75 *Ibid.*, IV, p. 42.
- 76 *Ibid.*, IV, p. 86.
- 77 *Ibid.*, IV, p. 90.
- 78 *Ibid.*, IV, p. 24.

- 79 *Ibid.*, IV, p. 113.
- 80 *Ibid.*, IV, p. 138.
- 81 *Ibid.*, III, p. 386.
- 82 *Ibid.*, IV, p. 184.
- 83 *Ibid.*, III, pp. 382-383.
- 84 *Ibid.*, III, p. 395.
- 85 *Ibid.*, IV, p. 30.
- 86 *Ibid.*, IV, p. 28.
- 87 *Ibid.*, IV, p. 31.
- 88 *Ibid.*, IV, pp. 228-229.
- 89 *Ibid.*, III, p. 376.
- 90 *Ibid.*, IV, pp. 321-322.
- 91 *Ibid.*, IV, p. 253.
- 92 *Ibid.*, IV, pp. 276, 309.
- 93 *Ibid.*, IV, p. 277.
- 94 *Ibid.*, IV, p. 280.
- 95 *Ibid.*, IV, p. 329.
- 96 *Ibid.*, IV, p. 331.
- 97 *Ibid.*, IV, p. 329.
- 98 *Ibid.*, IV, p. 312.
- 99 *Ibid.*, IV, p. 325.
- 100 *Ibid.*, IV, p. 333.
- 101 *Ibid.*, IV, p. 296.
- 102 *Ibid.*, IV, p. 231.
- 103 *Ibid.*, IV, p. 260.
- 104 *Ibid.*, IV, p. 316.
- 105 *Ibid.*, IV, p. 318.
- 106 *Ibid.*, IV, pp. 271, 298.
- 107 *Ibid.*, IV, pp. 331-332.
- 108 *Ibid.*, IV, p. 327.
- 109 *Ibid.*, IV, p. 334.
- 110 *Ibid.*, IV, p. 342.
- 111 *Ibid.*, IV, p. 341.
- 112 *Ibid.*, IV, p. 264.