

日本中世の戦争と平和

池 享

「いま、中世が面白い」こんなコピーが巷に流れたのは、もう何年前だろう。中世史ブームが言われて久しいが、その先駆となり広く大反響を呼んだ書Ⅱ『無縁・公界・楽』（一九七八年 平凡社選書）の著者網野善彦さんは、一昨年改めて増補版を世に問い、昨年八月には一挙に五冊もの編著書を公にし、健在ぶりを示している。

一方で歴史離れが言われる中で、とび抜けた活躍と聞いていい。だから、中世史ブームは実は網野ブームといった方が正確かもしれない。このブームを引き起こした社会的背景には、網野さんも一翼を担う「新しい歴史学」、即ち社会史の隆盛という事態がある。それでは、社会史

とは何か。対象地域や時代によって多様なので一括した説明は難しいが、日本中世史に限定すれば、次のようになるかと思う。それは、歴史を現代を頂点とする進歩や発展の単純な過程と捉えず、それぞれの時代・社会に固有の価値を持つ個性的な文化が存在することを認め、そうした時代や社会のあり方、そこに生活する人々の生き方や考え方を、そのものとして具体的に明らかにしようとするものであると。

こうした問題関心が現代を生きる人々に受容されるのは、歴史の展開に対する樂觀的な見方を許さない様々な問題が、現実存在するからだだろう。少し考えただけで、乱開発などによる自然破壊、原発・核戦争による人類絶滅の危険、管理社会化による人間性の疎外などが、次々

と浮かんてくる。しかも深刻なのは、こうした問題が、近代資本主義や産業・技術の発達、即ち歴史の発展そのものと思われてきたことが要因となって引き起こされている点である。従って、その克服や未来への展望が不透明にならざるをえない。これらは本来資本主義という階級的生産関係がもたらしたもので、その根本的克服には社会主義化が必要だという考えもあるが、ソ連や中国などの現実がこうした主張の説得性を弱めていることは否めない。こうした時代に生きる人々が、現代とは異なる社会やそこに生きる人間、即ち、一種の異文化に興味をいだき、そこに新たな発見を求め人間らしさとは何かを考えようとするのも、十分納得できる。実際、『無縁・公界・衆』の副題が「日本中世の自由と平和」であり、『網野史学』の軸の一つに「誰のものでもない自然論」があげられている（山室恭子「布教の季節に入った〈網野史学〉」『図書新聞』一九八八年十月一日号）ように、網野さんの仕事は、実に現代を生きる人の問題意識に込めるものなのである。

そうなのだが、なお私にはひっかかりがある。それは、『網野史学』的な自由・平和論は、どのように現代の自

由・平和の問題に寄与できるのかという点である。先述のようにそこには、歴史と現在との関わりを、継承・変化・発展よりも差異・断絶において捉え、また逆に、違う社会のあり方を、現代的関心と直接結びつけて評価する傾向がある。そのため、現代の自由・平和を実現しうる条件を、歴史内在的に探ることが難しいのではないかと思うからである。網野さんの志を正面から受けとめようとすれば、これは疑問とせざるをえない。

話をもう少し一般化する。現代と関わって歴史上の平和を考えると、避けて通れない問題にぶつかると言ってもなく過去の日本の侵略戦争の問題である。ここでは私達は、現代日本人の責任として否応なく歴史と関わらざるをえない。多くの人々にそのことを改めて自覚させたのは、日本史教科書を巡る中国・韓国などアジア諸国からの批判だった。それは、一九八二年度高校日本史教科書検定での日本軍の華北「侵略」の「進出」への書換え問題、一九八六年度の「復古調教科書」『新編日本史』作成問題である。これらの事件によって、過去の侵略や戦争犯罪の事実を正視することの重要性を訴える世論が高まったことは、極めて貴重である。（例えば、ワ

イツゼツガー西独大統領の演説『荒れ野の四〇年』一九八六年 岩波ブックレットの「高い評価」しかし、それを過去に犯した過ちとして反省するだけでよいのだろうか。

『新編日本史』問題で、「文句を言っているヤツは、世界史の中でそういうことをやっていることがないのかを考え」ると「放言」し、文部大臣を罷免された藤尾正行氏は、『文芸春秋』一九八六年十月号でこんなことを言っている。「果して日本だけが侵略という悪行をやり、戦争の惨禍を世界中に撒き散らしたのだろうか。長い歴史のドラマの中の一点だけを掴まえてきて、それを歴史の基準だとする考え方は間違いじゃないか。」「もしも合邦（日韓併合）がなかったなら、清国が、ロシアが、あるいはのちのソビエトが、一体、朝鮮半島に手をつけなかったという保証があるのかどうか。」「戦争の歴史がどこから始まるかは知らないけれども……近代史というのはすべて侵略の歴史ですよ。戦争を起こし、力でねじ伏せた国をすべて領地とする。それが戦争というものの残酷な結末だった。」こうした考えをどう受けとめるか、昨年度の前期「日本史」の授業でアンケートを試みた。圧

倒的に多かったのは、「人殺しをする戦争は絶対悪だ。他人もやっているからというのは、子供の喧嘩のような論理だ」という意見。藤尾氏の立場を反省拒否の居直りと理解すれば（多分にもうだと思いが）、政府も公式には戦争責任など歴史への反省の必要を表明している今日、まことに正論といわねばならない。しかし、その発言には半面の事実が含まれている。倫理的・道徳的立場を対置するだけで、それに対抗できるだろうか。「藤尾氏は正直だ。きちんと筋が通っている」という少数意見もあった。「理屈が通っているようだが屁理屈に近い。論理ではなく道徳の問題だ。ソフィストの詭弁のようだ」といった文章から、「悪魔のささやき」に必死で耳を塞ぐ姿を想像するのは、不謹慎だろうか。

確かに現代社会では、平和は至上の価値を公認されている。しかし、それを普遍的・超歴史的とすることはできない。歴史は無数の戦争に埋め尽くされ、民衆もそれに動員され、また積極的に参加してきた。それを、為政者の強制・扇動の産物とだけ片付けるわけにはいかない。反戦平和が社会的な力を持って本格的に主張されるようになるのは、せいぜい第一次世界大戦を経てのことと思

われる。その意味では、「日本の中国侵略は帝国主義から国際協調主義・平和主義への変化という世界的時流に逆らったものだ」という指摘が何人かからなされたのは、貴重といえる。とはいえ、それは戦勝国による国際秩序維持のための「平和」ともいえ、その後も平和実現へ向け進んできたとはいえない。帝国主義はなくならず、現在も地域的戦争は起きている。世界レベルで実現されている「平和」も、東西両陣営間の力の均衡・核戦争の恐怖が支えている側面のあることは、否定できない。戦争の危険は決して弱まっておらず、むしろその高まりが平和を求める声を大きくしているといった方が正しいだろう。そこで、「人類は兄弟、世界は一つ」と唱えたり、戦争当事者に「ツマラナイカラヤメロトイ」ったりしても、さほど効果的とは思えない。過去の侵略を真に反省し、平和の実現に主体的に関わろうとするならば、こうした歴史や現実を直視することから始めなければならぬ。

歴史学の立場からは、なぜ今日の事態が生まれるに至ったのか、過去における戦争と平和との関わりはどうだったのかを考察し、そこから現代の平和を実現しうる条

件を探ることが課題となる。中世史の分野でこんなことをやるのは迂遠なようだが（学問とは大体そんなものだ）、現に網野さんはじめ何人も研究者が取り組んでおり、日本を代表する学会である歴史学研究会も一九八五・八六年度大会の総合テーマに「民衆の『平和』と権力の『平和』」を掲げ、日本中世史がそこでの論議の柱の一つになっている。本稿では、こうした戦争と平和を巡る日本中世史研究者の議論を紹介し、その検討を通じて現代との関わりにおける歴史認識とはどのようなものなのかについて考えてみたい。

二

網野さんは、前近代の自由と平和をさしあたり、夫や主人による妻や従者の人格的支配、公権力による犯罪人の拘束・処刑といった世俗の縁から切り離された空間の内を求める。こうした場は、鎌倉東慶寺などの縁切寺Ⅱ 駆込寺として、近世社会に氣息奄々状態で存在していた。

これは、幕藩体制の抑圧下、牢獄的性格を帯びた裏返し
の自由ともいえるが、縁切りの原理は本来より積極的な
意義を持っていたのではないかと、網野さんは中世社会

へ探索の旅に出かける。そこで発見したのが戦国時代の
 馭込寺、若狭万徳寺である。この寺は、戦国大名若狭武
 田氏から、逃げ込んだ重罪人の保護を公認されていた。
 のみならず、課税免除・寺の金融活動に対する徳政(債
 務破棄)不適用などの特権も認められていた。またこの
 寺は無縁所だった。無縁所とは、領地を持たず信徒もい
 ないさびれた寺のことだが、逆に、特定の保護者 \parallel 世俗
 の縁を持たない寺ともいえる。それが前記特権の根拠だ
 ったとすれば、中世には自由 \parallel 縁切りの原理がより強力
 に存在し、それは無縁と表現されていたことになる。こ
 う考えた網野さんは、全国の無縁所を訪ね、同様な関係
 の存在を確認し、更に、軍勢の乱暴などの禁止という不
 入権 \parallel 寺内平和、商工業者・芸能民・遍歴僧など(\parallel 特
 定の職能を持った中世における広義の芸能民)との関わ
 り、市場としての喧嘩・押買などの禁止 \parallel 市場の平和、
 等々の属性を探り出し、これらの根底には無縁の原理が
 存在したと主張するのである。

さて、無縁所と対照される寺に、私所・氏寺(\parallel 世俗
 の者が私的に建立した寺)があった。下総の戦国大名結
 城氏の法律では、氏寺は公界寺と対比され、公界寺の僧

には「能」(\parallel 芸能)が必要だと規定されている。とす
 ると、無縁所と公界寺とは同じ本質を持つものではない
 か。こう考えた網野さんは、今度は公界を求め旅に出
 かけ、様々な場面で出くわすことになる。他所との主従
 の縁が切られ、戦時にも平和が保たれ、市場もおかれた
 相模江ノ島は公界所。武家権力の支配を拒否した自治都
 市堺の運営組織である会合衆も公界。一切の私的関係を
 絶ち道理に従って運営された国人一揆の一つ肥後郡中惣
 の組織も老若 \parallel 公界。独立自尊の気概旺盛で自由通行権
 を行使する遍歴の芸能民は公界者。公界は世間とか公衆
 とかいう意味だが、こうした事例から網野さんは、公界
 とは無縁の原理の別の表現であると理解し、中世の自
 治・平和・自由を支えていたのは、この無縁の原理に他
 ならないと断言するのである。更に、この原理の別の表
 現として衆を挙げる。衆市・衆座の衆である。例えば伊
 勢桑名は古来「十衆の津」と呼ばれていた。その原理に
 従って、自由取引や自治が行われてきたというわけだ。
 戦国大名や織豊政権の衆市・衆座令は、それを自己の統
 制下に置くために出した法令なのだ。

ここで網野さんは、無縁の原理を総括する。その内容

は、①不入権、②地子・諸役（地代や租税）免除、③自由通行権の保証、④平和領域・平和な集団、⑤私的隷属からの解放、⑥貸借関係の消滅、⑦連坐制（地縁・血縁による連帯責任）の否定、⑧老若（未開社会以来の年齢階梯的秩序原理）の組織。そして、「これは驚くべき理想的な世界といわなくてはならない。俗権力も介入できず、諸役は免許、自由な通行が保証され、私的な隷属や貸借関係から自由、世俗の争い・戦争に関わりなく平和で、相互に平等な場、あるいは集団」の原理だった。こうした原理は、室町・戦国期に顕在化するが、それは専制権力の規制による衰退が進行したために、自覚化も進んだことによると、網野さんは考える。そこで更に、無縁の原理がより強く作用していたと考えられる平安末・鎌倉期へと追究を進め、その広がりを確認しようとする。

すると、あるわあるわ。まず、山林は民衆が支配者の許から逃げ込む先だったが、それはそのアジール（避難所）性^{II}聖地性^{II}無縁性によるもので、寺院が避難所となる根源もここにある（お寺は山号を持つ）。すると、寺社や墓場もそうなる。同様の性格は川・海・浜にも見られる（廻船式目という法律では、漂流物は寺社の修理

に宛てるとされている）。次は、交易の場である市（無主の荒野や寺社の門前で開かれる。芸能民が集まる）。同じく芸能民の集まる宿（宿駅や、乞食・清掃・葬送を芸能とする非人の集住地）。関・津・渡し・橋・道路（遍歴する人々が通り、その維持は坊さんの勧進という芸能によることが多い）。このような無縁の場を活動の舞台とするのは聖職者・非人・遍歴職人などで、一括して言えば、芸能民^{II}非農業民である（彼らの活動は、天皇の供御人・寺院の寄人・神社の神人などとして、天皇を頂点とする国家によって保証されていた）。しかし、無縁の人びとはそれにとどまらない。女性も無縁性を有していた。何故か。まず、職人に女性が多い（白拍子・大原女・桂女など）。次に、金貸しに女性が多い（『病草紙』の太りきった女借上！）。それに、近世の縁切寺は尼寺だった。これだけで驚いてはいけけない。実は百姓も無縁の人々だった。それは、地頭などへの私的隷属を拒否する平民百姓の自由的立場の主張などに、端的に示されている。また、百姓の家にはアジール性があり、権力も容易に介入できなかった。翹って、古代公民も武装自弁の自由民だったが、その根源をたどれば、原始共同体に

おける自由に行き着く。だから、時代を遡るほど無縁の原理が強力に存在していたのだ。

こうなると、一体無縁でない人はいるのか、何故こんな理想的世界が衰えたのかわからなくなるが、ちゃんと悪役はいた。それは、無縁の否定者、即ち私的土地所有を確立し民衆を私的隷属下に置こうとする在地領主である。彼らの企図は幕藩体制として完成し、案は消え去り、無縁は「無縁仏」・公界は「苦海」という暗いイメージに転化する。だが、無縁の原理は滅びることなく、時に農民一揆として、また自由民権の反乱として甦える。これこそが、日本の民衆生活そのものの底からわきおこる自由・平和・平等の理想への本源的希求の原理であり、それは、必ずや現代の無縁の人々によって再生されるであろう、という熱いメッセージを読者に贈り、網野さんは筆を置くのである。

* やはり前期の「日本史」の授業で網野さんの見解への意見を求めたところ、圧倒的多数の人が、民衆が主体的に実現した平和は素晴らしいと肯定的評価を下した。それはどうも、現代の「平和」が為政者によって与えられ、その統制下にあり、民衆の主体的政治参

加によって実現されているのではないという意識と裏腹なようだ。だから、「憧れ」はあっても、網野さんの期待するように現代に再生させようという気持ちまでは至っていない。それで、その歴史的性格（無縁の原理とはそもそも何か、何故敗北せざるを得なかったのかなど）にはあまり関心が払われていない。一方、批判的に捉える人は、「無縁」の原理は普遍性に欠けていると考えているようだ。「無縁」の場とは、俗世間Ⅱ一般社会から離れた閉鎖的な場で、そこでの自由は現代の刑務所や浮浪者の「自由」のようなものだ。

「戦後歴史学」で、草深い田舎から封建制を成立させ、「世界史の発展法則」を体現した進歩の担い手という高い評価を受けた在地領主が、平和の破壊者として悪者扱いを受けるところに、時代状況の変化と新たな研究動向が如実に示されている。だから、在地領主のエリートⅡ鎌倉幕府の御家人を、武闘路線を歩む暴力集団として断罪するような見解も登場する。それは、入間田宜夫さん（東北大学）の鎌倉幕府Ⅱ武人政権特殊性論（『守護・地頭と領主制』『講座日本歴史 中世Ⅰ』一九八四年東京大学出版会）である。入間田さんは、関東御家人

が非在地的守護・地頭として奥羽・西国の富を収奪する体制と、鎌倉幕府を規定する（地頭というと在地性が強いと思われがちだが、関東以外ではそうでもない）。それは、源平争乱における暴力むき出しの占領軍政を通じて実現された、古代末期の諸制度の否定と断絶の産物だという。在地領主の所領確保は、荘園公領制的社会関係の中で、所領寄進などを通じて平和的に実現される方が普遍的であり、こうした武闘路線はむしろ反主流派の冒險的賭けだった。そもそも武勇の輩の武闘訓練である狩

猟は、民衆の生産活動に真正面から敵対するもので、百姓の間では、武士は「屠児」として罪人視すらされていた。だから、鎌倉幕府の守護地頭制度を日本における領主制発展の必然的帰結としてきたこれまでの研究には、大きな欠陥がある。これは、文人優位の政治理念が普遍的広がりを示した東アジア世界では不幸な例外だった。だから、後の徳川幕府は、武士を文人官僚に改造するために、必死の努力をしなければならなかったのだ。「武人政権の誕生が日本の歴史に及ぼした否定的影響は限りなく大きい。文よりも武を尊ぶこの国の気風が近代にいたるまでも払拭されきれず、あの侵略戦争の触媒となり、

今日においてもまた魍魎の気配のあるを見よ。この国において、平和を守り文化を育てることの困難たる、しかしその使命の重大なるを、あらためて痛感させられるしだいである」と、入間田さんは結ぶ。

* こうした考えには、「頼朝の軍門に降ること最も遅かりし奥羽の地、破壊を蒙ること最も深甚なりし廢墟の地」（奥州藤原氏の滅亡のこと）への、東北人の哀切の情もこめられている。これは、歴史を地域から見る視角の大切さという問題提起でもある。

こうなると、幕藩権力による「三百年の太平」の実現を積極的に評価する動向が生まれるのも、必然といいたい。藤木久志さんの著書『豊臣平和令と戦国社会』（一九八五年 東京大学出版会）は、その頂点に立つものである。藤木さんは、次のように問題提起する。豊臣政権の全国統一は、民衆の側からみると、刀狩や兵農分離という軍事的強圧・専制支配体制構築による土一揆などの圧殺であり、これによって明るい中世村落は暗い近世村落へと暗転するというのが、通説的歴史像である。しかし、農民の闘いを支えた戦国期村落の自力救済（当事者の実力行使による紛争解決）には、武力・報復など

を正義とする面があり、平和・安穩の追求と対立していたと思われる。とすると、自力の剝奪による統一政権の成立も、中世農民の敗北ではなく、過酷な自力の法からの解放と理解できるのではないかと。そこで藤木さんは、豊臣政権の諸政策・法令を、平和の実現という統一的視角から「豊臣平和令」として位置付け直す。

「惣無事令」は、国境紛争解決のための武力行使を禁じ、豊臣政権の裁定への服従を強制し、従わないものには制裁を加えるというものである。戦国期には、大名相互の協定に基づいた国境確定(＝国分け)という習慣が存在していたが、それを強制する上位権力がなく、実行は当事者の実力(＝自力次第)に任されていたため、不安定性を免れなかった。豊臣政権の全国統一は、こうした習慣を踏まえつつ、当事者の意思に関わらず職権主義的に各大名の領土を確定したものである。まず四国国分けでは、四国を武力征服した長會我部氏自らの服属申し出を受けて、讃岐・阿波の没収と本領である土佐の安堵が行われた。次の九州国分けでは、国境紛争の渦中にあった島津・大友氏が、秀吉から停戦命令をうけ、従わなかった島津氏は征伐されることになった。天正十五年

(一五八七)には「関東・奥兩國惣無事令」が発せられる。当時奥羽で統一を進めていた伊達政宗はこれを無視して会津を征服するが、結局上洛・謝罪し会津も没収された。関東では、上野沼田領の帰属を巡って後北条氏と真田氏とが争っていた。そこで豊臣政権の裁定が下され両者一旦は従ったけれども、後北条氏は真田方の拠点名胡桃城(群馬県利根郡月夜野町)の実力奪取という挙に出た。秀吉は当然糾弾するが、北条氏政は上洛・弁明を拒否し、ここに小田原征伐が行われることになった。だから、全国統一の過程で滅亡した有力大名は後北条氏だけ、それも「惣無事令」違反のためで、その強圧的側面だけを過大評価してはいけない。

「喧嘩停止令」は、村落間紛争の実力的解決手段である喧嘩を禁止し、民衆的自力救済権を規制したものである。天正二十年に起きた摂津の村落間の水争いに対し、豊臣政権は、「天下ごとごとく喧嘩停止」という立場から、八十三人はりつけという厳罰に処した。これは、水争いに対する民事判決とは区別された刑事処分だった。中世社会で山野・水利を巡る争いは、武器の使用・近郷の加勢・多数の死者怪我人・相当の報復などを特徴とす

る「合戦相論」の形をしばしばとったが、こうした慣行を禁止したのが「喧嘩停止令」なのだ。中世的自力救済の過酷さとは、このような肉体的犠牲や、犠牲者への補償・合戦の経費という経済的負担のことだった。近世社会でも自力解決慣行は存続したが、ここでは武力行使（武器使用）・報復の禁止、公儀への提訴による解決の強制などの規制が加えられていた。

「喧嘩停止令」が民衆の武力行使を禁じたものだとすると、「刀狩令」は何のために出されたのか。「刀狩」が民衆の武装解除だったのなら、別に武力行使を禁じる法律を出す必要はないわけだ。翻って、近世の民衆も刀は持っていた（道中差などを思い浮かべよ）。藤木さんは、「刀狩令」は実は身分制的イデオロギーによる百姓の自力救済の禁止だったとする。つまり、これまでおためごかしの建前と考えられてきた、百姓は農具さえ持ち耕作を専らにすれば子々孫々まで長久とか、武器は大仏殿の釘などにするので来世までも百姓は助かるという条文は、所持する道具によって百姓身分を規定し、その本分を務める限りは平和と幸福を保障するという撫民策を示したものだというのだ。また、中世社会では刀・脇差は自立

した成人の標識でもあった。「刀狩令」は、百姓一般の帯刀権を剝奪するとともに、帯刀免許制の導入によって上から身分秩序を作り出す役割も果たしたのである。

「海賊禁止令」とは、海賊行為（海上での私的課税・盗み）を禁止し、船乗りには海賊行為を行わない旨の起請文を提出させ、違反者は処罰することを定めた法令である。これによって豊臣政権は、海民を調査し海上の警察・裁判権を掌握して、海上支配権の独占的確立を目指した。それは、海の平和の実現であり、明との勘合貿易復活の条件作り（倭寇の取締り）、琉球・朝鮮など国外への「惣無事令」適用といった外交構想と密接に関わっていた。だから「征明」・朝鮮侵略は、単純な軍事征服・領土拡張ではなく、修好・貿易の拒否への報復であり、「惣無事令」による服属要求の拒否に対する征伐（秩序回復のための正義の戦争）だったのである。

こうして藤木さんは、東アジアの国際秩序構想まで含めた豊臣政権の政策を、「平和令」の論理で統一的に説き明かした。「豊臣平和令」とは、戦国期において大名間の交戦から百姓間の喧嘩刃傷に至るまで広範に行使されていた、紛争解決の手段としての自力救済を体制的に

否定し、全国支配権を掌握した豊臣政権による上級裁判権の独占をもって代置し、ここに平和を実現するとともに、武力の行使は全国的公権力による平和の強制と平和侵害の回復の目的にのみ限定しよう、という政策に沿って出された法令だったのである。

以上、三名の研究者はともに、日本中世において「平和」が積極的価値を持つものとして存在、または追求されていたと評価している。近世への転換の意義については、網野さんと入間田・藤木さんとは正反対の評価になっているが、それは「平和」の内容やその実現の担い手の理解の相違によると思われる。ともかく、現代の平和を考えるには、こうした「平和」のありかたを踏まえる必要があるとする点では、一致しているといえる。私達は、これをどう受けとめればいいのか。

三

「戦争は政治におけるとは異なる手段をもってする政治の継続にほかならない」という有名な言葉がある（クラウゼヴィッツ『戦争論』）。政治とは、社会集団内部や社会集団間の共同利害や利害対立（それが昂じれば紛争

になる）の処理のこととしておこう。その中で、戦争とは社会集団間の紛争の暴力による解決であり、平和とは戦争のない状態のことである。平和が実現されるのは、社会に戦争を引き起こす強い対立がない場合もあるが、紛争・対立が別の形態によって解決されている場合もある。集団間の力の均衡によったり、強大な権力によって抵抗が抑圧されていたり（いわゆるローマの平和など。「徳川の平和」もその一つ）。だから、一口に戦争・平和といっても、その価値は一義的ではない。つまり、紛争解決のシステムとしての政治のあり方は、社会集団・紛争のあり方に規定された歴史性を持っているのだ。これを考慮にいれず、人間社会には超歴史的に利害対立が存在するとか、戦争は人間が闘争本能や利己主義を持つ以上なくならないというようなことを前提にしたのでは、戦争絶滅による積極的平和の実現の展望は出てこないだろう。

佐原真さんという考古学者が、「初め戦争はなかった」という話をしている（「家畜・奴隷・王墓・戦争」『歴史科学』一〇三号 一九八六年）。佐原さんは、原始時代の食料採集民は戦争をしていなかったという。もちろん、

食料・テリトリー・女性 (!) などを巡る対立はあっただろうが、大量殺戮を伴う戦争はなかった。例えば、日本の縄文時代には、防衛的集落も人を殺傷するための武器も武器崇拜もなかった(狩猟道具としての弓矢などはあったが)。それが変化するのは、弥生時代に入ってから。防御用の高地性集落の出現・大型矢尻の大量生産・銅剣などの武器の副葬。こうした事実は、すべて戦争の存在を示している。実際、二世紀ごろ「倭国」が乱れ戦争で多くの人が殺傷されたと、『魏誌』倭人伝」には書かれている。こうした変化は何故起きたのか。それは農耕社会の成立によるもので、世界中でそうだったと佐原さんという。つまり、食料採集から食料生産の時代に移り、剰余生産物の安定的確保が可能となり、その分配を巡る争いなどが激化する。簡単にいえば、階級社会の成立が戦争を生み出したということである。

こうした社会集団間の対立・紛争を調停または権力的に抑圧し、秩序の安定を図るための機関として、国家が作り出される。そうなると、国家は正当的暴力の独占Ⅱ平和の強制を志向し、それへの武力抵抗は「反乱」のレッテルが貼られる。例えば大和政権の支配強化に対する

地方勢力の抵抗は、筑紫の国造磐井の「乱」(五二七年) などとなる。壬申の乱を勝ち抜き律令国家の基礎を固めた天武天皇は「政の要は軍事なり」と喝破し、文武の官に武装と軍事訓練を命じる(六八四年)一方、私蔵されている集団戦用の大型武器を郡家(地方官庁)に収納させ地方武装勢力の解体を図った(六八五年)。そして、律令国家は徴兵制に基づく軍隊を編成した。しかし、交通・情報の未発達な古代社会で、国家がすべての紛争を処理することはおよそ不可能である。また、律令国家機構の地方支配がどこまで実効性を持っていたのかも疑問。だから、国家の手の及ばないところで紛争が私的実力によって解決されていたケースも多く、律令国家の衰退の進行とともにその度合は増したと思われる(古代公民は武装自弁だった)。実際、古代末期においては、国家の命令に基づく「公戦」と区別された「私戦」が存在していた。平将門の乱(九三九年)も当初は一族間の私闘だったし、後三年の役(一〇八七年)で源義家が恩賞ももらえなかったのは「私戦」とされたためだという話も有名である。

こうした中で、武士が天皇や貴族の「侍」や臨時の兵

力として国家の軍事機能を担うようになり、遂に鎌倉幕府に結集して独自の国家的地位を占めるに至ったのである。幕府は撫民路線による平和の実現を目指す、その裁判は当事者主義を基調とするもので強制力に限界があった。室町時代には、国家支配の頂点にたった幕府が「故戦防戦の法」を制定する。この法律は、紛争の幕府の法廷での決着を命じたもので、武力に訴えた場合、先に手を出した方（故戦）は道理であっても有罪（死罪・所領没収）、それに応じた方（防戦）は道理があれば無罪・なければ故戦側と同罪となっている。しかし、こうした点を確定することは難しく、弱体な幕府の強制力にも疑問がある。戦国大名になると、分国法で「喧嘩両成敗」を規定し、理非・故戦防戦の如何にかかわらず武力抗争を行った当事者はすべて有罪とした。しかし、その評判は決して良くなかった。甲斐武田氏の家臣は、恥辱を与えられて我慢するのは臆病者で合戦などの役に立たない、罪もないのに喧嘩をしただけで成敗されるのでは奉公する気になれないと、「甲州法度」を批判した（「甲陽軍鑑」）。

このように、平和的秩序を実現するための公権力の努

力は一貫して行われてきたが、どれほどの効力があつたかは疑問としなければならぬ。自力救済を是とする社会的風潮が強かったからである。島津義久のように、親類が悪さをしたので報復を受けても我慢すると言ってきた家臣に、そんな必要はないと言いつつ戦国大名すらいたのである（「上井覚兼日記」）。これを、暴力讚美として単純に批判することはできない。上からの統制強化に對抗しうる自立的・自律的社会秩序の存在が、こうした意識を支えていたのである。戦国大名の家臣は、国人領主として独自の地域支配を実現していた。また彼らの共同組織である国人一揆の法では、メンバー間で紛争が起きた場合は談合によって道理の所在を確かめて処理すること、一揆外との紛争にも一致して対応することが定められていた（松浦党一揆契諾状）。自力による平和維持である。こうした秩序は、武士の間だけでなく、惣村やその連合として農民の間にも存在し、領主支配に対する抵抗の組織になっていた。

自力救済が体制的に否定されるのは幕藩権力によってだが、見逃してならないのは、そのためにはこうした自立的・自律的社会秩序の解体が必要だったことである。

武士は、兵農分離によって城下町に集められ、在地支配から切り離される。農民は村切りによって分断され、その自治は村請制という支配の下請けに転化する。こうして実現された平和はどう評価されるべきなのだろうか。歴史学研究会大会での議論では、運営委員会はそれを、民衆の自律を圧伏する統一政権の確立と、私戦・自力の法の下での過酷な苦しみからの民衆の解放という、「平和」のもつ二面性と捉えている(『歴史学研究』五四一号)。それに対し、法制史研究者の水林彪さんは、中世民衆の生活・生産・生命に関わる要求は、民衆自身の自力救済によって実現されていたのであり、当時の対立は、民衆の自力救済(『暴力』)と権力の「平和」(『正当の暴力の独占』)との間にあったのではないかと批判する。また水林さんは、超歴史的に民衆の「平和」意識とその志向が存在したと想定することはできず、その成立は非暴力的・純粹経済的強制力によってのみ支配される市場経済社会の普遍的成立が民衆意識を交革した時だとも述べている(『歴史学研究』四九一号)。

私は、水林さんの意見に基本的に賛成する。近世の平和が支払わねばならなかった代償を、深刻に考えなければ

ばならないと思うからである。近世社会では、自力救済は是非に関わらず徒党として禁止され、仇討にも公儀の許可が必要で、むしろ刑罰権の代執行や家を継ぐための義務としての性格を持つようになった。こうしたことが、武士の本来の性格(武人としての自力救済能力)と矛盾し、恥辱を受けた場合、闘うことも堪え忍ぶことも許されないというジレンマを生んだ(『葉隠』の「武士道とは、死ぬことと見つけたり」という一節は、そうした場合の身の処し方を説いたものである)。「喧嘩両成敗」の原則からすれば、手を出さなかった吉良上野介に幕府の咎めがなくて当然なのに、「片手落ち」として浅野内匠頭や赤穂浪士に同情が集まったのも、自力救済禁止への武士や民衆の不満の現れと考えられる。もっと深刻なのは、民衆の政治的能力が奪われ、主体的政治参加や自立的・自律的政治秩序形成の契機が失われたことである。公的な裁判権は公儀が独占し、中世に存在した在地の共同裁判・調停制度は、私的行為として否定されるか、公儀の統制下で自律性をなくした。こうして、公儀をはばかって「裁判沙汰」を忌避する風潮が生まれ、法は権利・レヒトではなく御法度Ⅱ禁止規定と意識されるように

なってしまう。

こう考えると、入間田さんや藤木さんのように、自力と平和を対立させ平和との関係を基準に権力の性格を評価することには、躊躇せざるをえない。古代末期の内乱のような歴史の転換に、暴力が伴ったことは決して例外ではない。また逆に、武士の支配が本質的に暴力一辺倒だったのでない。鎌倉幕府の撫民路線はいうまでもない。守護・地頭が暴力的収奪者だったのは、彼らが荘園公領制的国家秩序の枠組みの中で用心棒的地位に甘んじていたためで、それは自前の公的支配秩序を形成しえない在地領主の未熟さによっていた(守護・地頭が不在地的に収奪できたのもそのため)。だから、荘園公領制の解体とともに彼らは土着的支配を行う必要に迫られ、いわゆる御家人西遷の時代を迎えるのである。こうして鎌倉末々南北朝期に成立する本格的在地領主(国人領主)支配は、旧関東御家人も含めて決して暴力一辺倒ではなく、国人一揆による平和と広域に亘る公的支配すら実現していた。

秀吉による支配秩序安定化のための平和イデオロギート攻勢を、額面通り受け取っていいのだろうか。しかも、

そうした平和ですら決して普遍性を持ちえていなかったのである。それは、内なる平和が外なる戦争へと連動していた点である。豊臣の平和の原型は、戦国大名領国における私戦の禁止と「喧嘩而成敗」にあった。家臣は所領紛争を大名の法廷で解決することを強制されたのである。こうした秩序の形成は、領国内での所領拡大を困難にし、家臣の目とエネルギーを外へ向けさせることになる。こうして、大名間の領国拡張戦争が始まる。おそらく、それなしには不満が内訌し統合が不可能だったのだろう。同じことは、豊臣政権の「惣無事」と「唐入り」との関係にもいえる。秀吉が全国統一の開始と同時に「唐入り」を呼号したのはそのためだろう。こうした論理で運動していく限り、永遠に平和は訪れない。しかも実際には、朝鮮へ「惣無事」を強制するという歴史(従来の国家的統合の範囲)を無視した勝手な理屈は全く通用せず、この冒険主義的侵略はあえなく破綻するのである。(まさか「惣無事令」に従わなかった朝鮮を、平和の敵とするわけにはいくまい)結局、「惣無事」の論理による権力の平和には大きな限界があり、徳川の平和は、「唐入り」の破綻・関ヶ原合戦・大阪の陣という、侵略・戦

乱・見せしめを通じて強圧的に実現されたものなのである。とすると、豊臣の平和を両刃的・両義的などと評価できるのか、疑問なしとしない。

それでは、網野さんのいう中世民衆の「平和」とは何であり、どのような意味を持っていたのか。網野平和論のキイワード「無縁」とは、ある種の関係（「縁」）から絶たれている状態を意味する。これを網野さんは、聖性・公性を帯びるが故の、俗性・私性を帯びた存在（「有縁」）からの断絶と理解する。しかし、実際に無縁として挙げられているものには、様々な関係との断絶が存在している。それを混同して、すべて聖・公なる無縁としたところに、論理的混乱が見られる。だから、やたらに無縁の場・人が存在することになるが、それがかえって各々の運動の違いを見えなくし把握を平板にして、その結果中世の平和の歴史の意味をわからなくしていると思われる。

無縁は、その語義からして宗教的場・人を指しているが、寺院・宗教者は、聖であってもすべてが公ではない。従って、菩提寺・氏寺に無縁性は認められない（私的保護下にあるのだから）。逆に、公界はその語義からして

公の場を指しているが、すべてが聖なる場とはいえず、公界「無縁」とはいえない。無縁「公界」の「論証」は、無縁所々寺、氏寺々公界寺、…無縁所「公界寺」という三段論法だった。案は、その語義からして多様な意味を持つが、さしあたっては案市「自由」の場と考え、公性があるといっていだろう。案は公界と似た属性を持つ場を捜して「発見」されたのだから、当然ではあるが。だから、無縁「公界」案ではなく、部分的共通性が指摘されているに過ぎないのである。

無縁の属性とされるものの根拠は多様で、聖・公性に一元化できない。例えば不入には、寺院など聖的領域の俗権力に対するもの、市場など公共的領域の私的権力に対するもの、家など私的領域の公権力に対するものがある。平民百姓の家の「不入」性は、古代国家による公民の公権力的支配を前提にしているが、それは自立的生産活動を行っている者の私的拠点として認められたもので、家が無縁の場であるためではない。百姓の家の内部では、家父長制的支配（まさに有縁！）が存在しているが、こうした私的支配とその公的保障とは次元が全然違うのだから（近代の私的所有が国家権力によって保障されてい

ることを考えれば(一目瞭然)、網野さんのようにこれを有縁の原理と無縁の原理との背中合わせの矛盾などと考える必要は全くないのである。

こうしてみると、網野さんのいう「平和」には、私的権利として他集団に対して閉ざされた場の「平和」と、すべての集団に対して開かれた場の維持のための「平和」とがあるようだ。言葉の定義は自由だが、現代の普遍的平和実現という観点からすれば、重要なのは後者である。こうした「平和」が、中世後期の市場や港湾など流通・交通に関わる場や一揆などの広域支配組織で顕在化するのには、社会的分業の進展・商品経済の発達による社会関係の複雑化・民衆の社会的結合の拡大の結果と考えざるをえない(徳政免許・郷質禁止などは、営業活動の円滑化や私的所有の保護のため、従来の非商品経済的慣行を排除したもので、貸借関係からの無縁を保障するものではない)。しかしそれは、民衆の平和の実現に帰せず、武家による広域的公権力支配を生み出した。それを有縁による無縁の圧倒⇨無縁の敗北と評価しても、積極的展望は導き出せないだろう。楽市などの織豊政権の流通政策を、商工業者が広域的営業活動の保障として

受け容れるという動向は、むしろそうした武家権力の存在を許さざるをえない当時の民衆の主體的政治参加・公的世界形成維持能力(紛争の平和的解決能力)の到達段階と見るべきではないだろうか。そして、彼らの成長の内にこそ、新たな展開が見出せるのではないかと思うのである。

こう考えてくると、より以前の公共の場の平和を支えていたという聖的な無縁の原理なるものは積極的に評価できるのか、ましてや、現代の自由と平和は無縁という原始の「自由」の復活・再生によって実現可能なのかという疑問を持たざるをえない。確かに、合理的に理解・処理できない問題を神の力によるものと理解し、その解決を神に委ねるといふ現象は、公私によらず歴史を遡るほど広く見られる(在地領主も、結合強化のために共同で氏神を祭っている)。こうした理解自体は当事者にとつては「合理的」なわけで、現代的立場から前近代の聖なるものを非合理的と一蹴しても無意味だろう。しかし、いま問題としているケースでは、公共の場は民衆との関わりが希薄だったと考えられ、そうした状況の下で、多分に呪術性を持つ公的領域支配者として「国土」を統治

していた天皇が、上から統括していたのである。地域的基盤を持ちえないが故に諸国を遍歴していた商工業者が、天皇の保護を求めたのもそのためである。だから、聖性といっても決してニュートラルだったのではなく、天皇によって司られるものだったのであり、聖なる平和は天皇支配権の下で実現されていたのである。

この点は、より広い地域について考えたとき、一層深刻な問題を提起することになる。中世の民衆が、日常生活の場である共同体の外に対して、他所からの移住者を間人として差別したり、よそ者の村内宿泊を禁じたりと、排他性・閉鎖性を強く持っていた面は否定できない。まして、もっとよそよそしい世界を客観的・合理的に認識できる条件は、極めて小さかったといわざるをえない。

ここに、そうした場を支配する者の正当化のためのイデオロギー——国土観・世界観が、民衆に浸透する余地が存在するのである。日本中世でいえば、それは本地垂迹説に基づいた神国思想だったといえる。本地垂迹説とは、日本の神々は仏菩薩が姿を変えてこの世に現れたものだとする考えである。伝統的三国史観（インド・中国・日本の三国を柱として構成される世界観）では最後に仏法

が伝えられた辺土とされていた日本は、これによって特殊な価値を有する聖域に転化し、神々の子孫である天皇が一系で統治する神国として美化されることになる。蒙古襲来以降こうした考えは一層元氣づけられ、日本の神こそ仏の本地だとする反本地垂迹説すら唱えられた。こうした独善的自国観は、他地域とりわけ三国以外に対する蔑視と表裏一体だった。朝鮮や琉球などの異域を「化外の民」——鬼の住処とする考えは、説教節などを通じて民衆にも浸透し、「むくりこくり（蒙古高句麗）」という言葉が、鬼や恐ろしいものたもととして使われるようになった。（村井章介「中世の国際意識と国家」『歴史学研究』別冊特集 一九八二年）こうした国土観・世界観が克服されない限り、普遍的平和の実現など問題外といえよう。

しかし、それを中世民衆の限界と評価するのはあまりに非歴史的である。当時の民衆の存在形態からするならば、そもそもこうした普遍的平和の実現自体が重要な課題ではなかったと考える方が、実態にあってはいるだろう。それは、現代の問題関心をストレートに持ち込んで、平和という価値基準から日本の中世社会のあり方を評価す

ることの問題性を示唆する。こうしたことが現実的課題に上るのは、民衆の社会的交流が拡大し、外的世界をよそよそしいものとして片付けることができなくなつてからのことであり、そこでは新たな戦争と平和の問題が生まれるのである。偏狭な国土観・世界観の克服も、そうした客観的状況を踏まえて問題とされるべきだろう。つまり、当り前ではあるが、今日の平和の問題は極めて現代的課題なのだということである。

四

実際その後の歴史は、民衆の交流範囲を地球的規模に拡大したが、平和に向かつて一路発展しはしなかった。商品経済の発達は統一的国内市場の形成に至り、それを踏まえて近代資本主義と「国民国家」が成立する。しかし、それは「国益」を巡る国家間の対立を引き起こし、また、商品販売市場と原料・食料入手先を求めた植民地獲得を地球的規模で展開させることになる。こうした近代が生み出した戦争は、帝国主義的資本輸出・領土再分割の時代を迎え一層大規模化する。独占資本主義⇨重化学工業化の段階に至つた技術・生産力の発展が、兵器の

性能を飛躍的に強化し、それだけ戦争の惨禍を大きくした。日清戦争での黄海海戦は世界初の汽走甲鉄艦隊同士の海戦であり、日露戦争の旅順要塞攻撃で日本軍はロシア軍の機関銃によって多大な戦死者を生み出した。第一次世界大戦は、そうした流れの頂点で爆発したものである。兵器の高度化・戦争の大規模長期化による膨大な消耗は、兵力・生産力の総動員⇨総力戦体制の構築を各国に強制した。更に第二次世界大戦にかけて、都市への無差別爆撃などによって、被害は非戦闘員にまで広く及ぶことになった。そして、原爆の広島・長崎への投下。

しかも近代は、民衆が一層深く主体的に戦争に関わるようになった時代でもある。封建的身分制から解放された民衆は、かわりに「国民」として統合され戦争への参加を強制される。もはや戦争は武士の専門職業ではなくなったのである。日本の場合は、天皇の臣民として統合されたために、「皇軍」という非合理的・非人間的軍隊として編成されざるをえなかったのだが。第一次世界大戦では、「華国一致内閣」・「城内平和」の下、国民は排外熱に煽られて戦場へ大量動員される。更に、ファシズムなどの大衆運動が第二次世界大戦を準備することになる。

しかしこれらは、裏を返せば、もはや国民の積極的支持なしには戦争が遂行できなくなったことを意味している。第一次世界大戦におけるロシアやドイツのように、戦況の悪化は平和を求める民衆の革命による体制崩壊をももたらすものだった。そしてソヴェトロシアは、「平和に關する布告」を発表して積極的平和外交を展開する。こうした状況下で、民衆の政治参加が制度化されていく。あのイギリスですら、男子普通選挙権が認められたのは大戦末期の一九一八年のことだった（日本では、一九二五年に治安維持法と引き換えに認められる）。婦人参政権も、戦時下の女性の社会進出（男は戦場へ）と大きく関わっており、第一次世界大戦と第二次世界大戦を二つの画期として、世界的に実現されるに至っている（日本は敗戦後の一九四五年）。そして、第一次世界大戦前には一部知識人と左翼社会主義者によって上げられたに過ぎなかった反戦平和の声が世界的世論にまで広がり、為政者もそれが無視できないようになったのである。

つまり、今日の平和問題には、単に戦争の惨禍が核戦争による人類絶滅の可能性という極限に達したというだけではなく、私達民衆自身が平和実現の責任と能力を持

ちうるようになったという正負両側面が存在し、しかもそれは相互规定的關係をもって展開してきたのである。こうして見ると、歴史とは単純な進歩でも没落でもない複雑な展開をするもの、ある意味では両刃の劍的性格をもつものといえよう。だからこそ、現実には流されたり歴史を傍観したりせず、主体的に歴史と現実を認識することが必要なのである。それは、平和を至上の価値とする現在の自分も歴史的存在なのだという自覚であり、そうした歴史としての現在を理解するために過去を理解するのだという姿勢でもある。こうした自覚なしに、現代的価値意識にのみ基づいて過去を裁断したり、逆に「客観主義」に名を借りて過去を無批判的に容認したりすれば、どちらも自己の立脚点の歴史的位置の認識を欠如させた主観主義のそしりを免れない。この点からすれば、平和のための歴史学が、戦争の罪悪の告発や、先駆的平和思想・平和運動の発掘・顕彰だけに終ってはいけないことは明らかだろう。「歴史とは現在と過去の間の尽きること知らぬ対話である」という有名な言葉があるが、それはこうした意味としても理解できるのではないかと考えるのである。

（一橋大学助教授）