

ISSN 1882-7179

創 価 教 育

第 13 号

2020年3月

創 価 教 育

第 13 号

『創価教育』（第13号）目次

特別講演

第45回創価大学・第33回創価女子短期大学卒業式「祝辞」
…………… デイム・クレア・バーチンガー (1)

第49回創大祭・第35回白鳥祭「創価栄光の集い」記念講演
…………… ケネス・M・プライス (9)

論文

時代の精神状況から見た池田大作幸福思想の三つの領域…………… 叢 暁 波 (19)

研究ノート

創価教育学体系の教育学的論理からみた宗教の必要性…………… 岩 木 勇 作 (31)

講演会

南原繁の戦後体制構想—敗戦・憲法・教育—…………… 加 藤 節 (49)

デューイの成長論とアクティブ・ラーニング
—衝動、試行錯誤、コミュニケーション—…………… 行 安 茂 (63)

戸田城聖先生の『推理式指導算術』に学ぶ…………… 鈴 木 将 史 (73)

「平和の文化」と人間の安全保障
—池田・チョウドリ対談を読む—…………… 中 山 雅 司 (97)

創立者池田大作先生の日中友好実践と「4つの主義」…………… 高 橋 強 (135)

研究動向

中国における「池田思想」研究の動向 (16)
…………… 高 橋 強・堀 口 真 吾 (151)

書評

『評伝牧口常三郎』…………… 有 本 昌 弘 (159)

資料紹介

『『人生地理学』補注』補遺 (第7回) …………… 斎 藤 正 二 (165)

2019年度活動報告 (225)

編集後記 (229)

Congratulatory Address: The 45th Soka University /The 33rd Soka Women's College Commencement Ceremony

Dame Claire Bertschinger

President Baba, members of the University, Ladies & Gentlemen

I am very honoured to be invited to speak to you today, and in particular to you, the graduating students, the future leaders of our planet.

In a way I am, however, surprised to be talking to you here today—as a child I struggled in education, being not only bottom of the class, but of a 'reform' class made up of all the so called 'dunces'. It wasn't until my 20's that I began to realise that I was Dyslexic, something that had not yet been properly recognised ... and certainly not spoken about then. So, I was too embarrassed to mention it in public.

I eventually managed to become a nurse and as I had always loved adventure, and camping, the idea of nursing somewhere remote had always appealed to me. I had studied tropical medicine and worked in accident and emergency so I applied to the International Committee of the Red Cross, who are the guardians of the Geneva Conventions & International Humanitarian Law. A month later I found myself in Lebanon—during the Chouf Mountain war.

Since then I was stationed in over a dozen wars including Lebanon, Ethiopia, Uganda, Afghanistan, Liberia, Sudan, Nigeria ...

Back in 1984 I was working in a remote area of Ethiopia running a feeding center for 500 children whilst the country was gripped by famine. I remember thousands of adults and children outside the feeding center each day who were starving of hunger. But I didn't have sufficient food to feed everyone.

Dame Claire Bertschinger (Director for Professional Diploma in Tropical Nursing, London School of Hygiene and Tropical Medicine)

One day I counted ten rows of children waiting to come in—in each row there were over a hundred children. I only had enough space for 70 extra children, so how was I going to choose? They were all malnourished, with no fat or muscle, just skin hanging off their bones. I knew most of those I turned away would die from hunger in the days to come.

At the time, the rest of the world had no idea of the scale of what was happening there.

It was a nightmare. I had never seen people so desperate.

Perhaps the most dangerous place I worked was in Afghanistan.

I was based in Kabul which was controlled by the government and surrounded by Mujahedeen War Lords.

Each day I crossed the front line with an ambulance under the protection of the Red Cross, to a First Aid Post where they collected the wounded, waiting for me to transfer them to our Red Cross hospital.

I needed to pass 12 Mujahedeen check points, firstly arranging ceasefires with the different War Lords in charge, often with shells falling round us, injured soldiers and civilians crammed together.

At one time I had 12 wounded in one Land Cruiser: space for just two stretchers but each of them held two people, head to toe, with children held in the arms of wounded adults.

One day I was invited by the War Lords to official “Shura”, a remote fortress at the foot of the Hindu Kush Mountains. The snow had just melted and there were new shoots on the trees, spring flowers brightening the countryside.

I'll always remember sitting listening to Mujahedeen leaders negotiating cease fires and explaining Geneva conventions, missiles, Rocket Propelled Grenades and who they were going to target next.

One of the commanders then turned to me and asked

“How can you Claire, a gentle woman, think you can make any difference to this situation?”

I remembered a proverb

“There's nothing sweeter, gentler or softer than water” I said. “but water has the power to

move mountains”.

“Ah yes you are correct” he said and laughed. He then said “But that is not our way.”

But the most amazing thing happened when I emerged from the fortress. I discovered my Land Cruiser smothered with red tulip petals—tulips grow wild in Afghanistan, and the soldiers were all stood around sheepishly, as if they had nothing to do with it. This beautiful gesture was a thank you. I was stunned. These men were the epitome of machismo, the situation we were in was tense, but this was such a contrast. It seemed such a gentle, un-war like thing to do.

It made me realize that despite the way we describe each other at any one moment as angry, greedy or jealous, these feeling inside are capable of changing in an instant to compassion, caring or generosity.

As I drove away, the petals all blew off into the wind, like tears of blood raining down around me. This was the other face of war.

My last story is from my time in Uganda.

The story is based in one of the prisons, where the prisoners had rioted and the officials had not been able to gain access to them for several weeks.

It was here that I learned one of life’s valuable lesson.

After negotiations the ICRC was allowed in as neutral mediators.

The conditions in the prison reminded me of images from concentration camps.

The prisoners were skeletal, filthy dirty, many had diseases associated with malnutrition, and scabies was rife.

I set up a supplementary feeding program.

In my last week, I was approached by several prisoners in a dark passageway which smelled of urine and damp bricks. They surrounded me and told me to follow them, I went with them nervously not knowing what to expect.

They led me to a tiny dank cell with a small barred window too high to see out of.

They shook out a dirty piece of cloth and laid it on the ground & invited me to sit down.

As if from nowhere one of them produced a cup of tea with the flourish of someone who had served as a head waiter in the finest of restaurants. The cup was chipped & stained and without a saucer. The tea was sweet and made with condensed milk. Where they got it from I have no idea; some kind of their black market supply?

But they presented it to me with such respect and gratitude, thanking me for everything I'd done for them.

There wasn't enough to share with my 'hosts' who'd squatted beside me so I drank alone. But it was clear that this was a tremendous privilege and momentous occasion.

Another prisoner started picking away at the mortar round a brick in the wall. Very slowly he managed to free the brick. From behind it, he pulled out something wrapped in a dirty frayed piece of cloth. Shaking off the dust, and grit he presented me with a piece of chocolate (Mars Bar) to have with my tea.

This was clearly the ultimate honour.

They gave me their most prized and coveted possession.

I was so touched by this gesture, and reflecting back, I realized it taught me the importance of the thought behind each action we take in our life, the intention of an action or gift.

I believe that the power to change the world and stop wars and human suffering, lies with ordinary people like you and me.

If we truly care about changing the world, then we must also look at making changes within our own lives.

We can begin by challenging our own anger and nurturing our wisdom and compassion.

As your founder and my mentor Daisaku Ikeda said

"A great human revolution in just a single individual will help achieve a change in the destiny of a nation and further, will enable a change in the destiny of all humankind"

We must take responsibility for our own actions, viewing each encounter in our daily life as a chance to make things better for others.

Finally, just to sum up.

Technology has made the world small.

Technology made us all neighbors, but Technology can't do the really important thing.

Give us the village mentality of yester-year to look after each other.

I believe we must transcend our differences, and make humanity our highest priority in life.

So, do you think you can make a difference?

If you think you are too small to make difference,

Then you have never slept in a room with a mosquito. *African proverb*

Thank you.

第 45 回創価大学・第 33 回創価女子短期大学卒業式「祝辞」(要旨)

デイルム・クレア・バーチンガー

世界の紛争地帯で活動する看護師
「怒りと貪欲」を「慈悲と寛容」の心へ
平凡な人々が世界を変える

「デイルム」の称号を持つイギリスの著名な看護師であるロンドン大学衛生熱帯医学大学院のクレア・バーチンガー博士が 18、19 の両日、東京・八王子市の創価大学を訪問。卒業式で祝辞を述べ、看護学部の学生と交流会を行った。

博士はディスレクシア（読み書き障がい）と闘いながら救急救命の看護師として経験を積んだ後、世界の熱帯雨林地域で医療に従事。その後、ICRC（赤十字国際委員会）で主に紛争地帯における緊急援助に長く携わった。2010 年には人道支援における貢献などが評価され、大英帝国勲章「デイルム・コマンダー」を受勲している。

現在は資源の乏しい地域や低所得国で働く医療従事者の指導にあたり、広く公衆衛生問題への認識を高めることに尽力している。

卒業式と交流会で博士は、自らの体験を通し、学生にエールを送った。卒業式での祝辞の要旨を紹介する。

◇

ICRC 時代、10 以上の戦争・紛争地域で支援に従事したバーチンガー博士。1984 年、大飢饉に見舞われたアフリカのエチオピアで、子どもたちのための食料補給センターの運営に携わった。

センターの外には連日、食料を求める人々の列。ある日、数えてみると、子ども 100 人以上の列が 10 列もできていた。しかし、手元には、わずか 70 食しか食料がなかった。

「受け入れられなかった子どもの大半が、数日後には餓死することを私は知っていました。当時、そのような規模で惨事が起きていることを、世界は知りませんでした。まさに悪夢そのものでした」

その後、BBC（英国放送協会）がエチオピアの状況や博士の活動などを報道。そこから世界に支援の輪が広がっていく。博士に対する社会の称賛も高まった。しかし博士は、救うことがで

Dame Claire Bertschinger（ロンドン大学衛生熱帯医学大学院熱帯医学看護専門職ディプロマ履修コースディレクター）

きなかった人々を思い、以来、約20年、エチオピアでの体験を語るができなかったという。

「私には疑問しかありませんでした。“なぜここまで、人々が苦しまなければならないのか”と」

次に博士は、アフガニスタンでの任務を述懐した。政府の統制下にあったカブールで、博士はムジャヒディン（イスラム戦士）に囲まれながら、銃弾の飛び交う戦線を救急車でぐり抜け、負傷者の待つ応急処置所に向かう。族長らとの停戦交渉にも臨んだ。

ある時、合議の場に招かれた博士に、一人の司令官が「あなたのような優しい女性が、どうしてこのような現状に変化を起こすことができると考えられるのか？」と尋ねた。

「私は一つの格言を思い出し、彼にこう伝えました。『水ほどに甘く、優しく、やわらかいものはない』『でも、水には山を動かすだけの力がある』」

その言葉に、司令官は「あなたの言う通りだ」と言って笑った。そして、「でもそれは我々の流儀ではないんでね」と付け加えた。

合議を終え会場を出ると、博士の乗ってきたクルーザーがチューリップの花びらで覆われている。博士の献身に対する戦士たちの感謝の意思表示だった。

「その光景に本当に驚かされました。状況は緊迫していましたが、そうした現状とは正反対ともいえる、全く“非戦争的”な優しさに満ちた光景でした」

この出来事を通して博士は学んだという。

「怒りや貪欲、ねたみといった一時的な感情で相手を描写するような状況にあっても、そうした感情は一瞬で慈悲や思いやり、寛容に変わることができるのです」

さらに博士は、アフリカ・ウガンダのある刑務所での経験を創大生に紹介した。そこでは受刑者たちが暴動を起こし、対話さえできない状態が数週間続いていた。

調停者として赤十字が刑務所内に入ることになり、博士も中へ。所内には栄養不良に伴う疾患等で苦しむ受刑者らがあふれていた。治療に当たり続けたある日、数人の受刑者が博士に、彼らにとって最も貴重な物——紅茶とチョコレートをお礼に差し出してくれた。

「私は彼らの行為に心から感動しました。私たちが人生で取る行動の一つひとつの背景となる思い、つまり、“心”の大切さを教えられました。そして、その思いを表す“与える”ことの大切さを知ったのです」

三つの体験を紹介した後、博士は続けた。

「戦争と人々の苦しみを終わらせ、世界を良い方向へと変えていく力は、皆さんや私のような平凡な人々に備わっている——私はそう信じています」

「本当に世界をより良い方向へ変えていきたいと願うのであれば、自分自身の人生をより良い方向へ変えることにも取り組まなければなりません」

「まずは自らの怒りの感情と向き合い、挑み、そこから英知や慈悲心を育むことから始めましょう。皆さんの創立者である池田大作先生は教えています。『一人の人間における偉大な人間革命は、やがて一国の宿命の転換をも成し遂げ、さらに全人類の宿命の転換をも可能にする』と」

最後に博士は、アフリカの格言を紹介して話を締めくくった。

「皆さんは、自分がこの世界に変化をもたらすことができると思いますか?」「変化を起こすには自分の存在はちっぽけ過ぎると思う人は、“一匹の蚊がいる部屋に寝たことがない”なのでしょう」

(注) 日本語の要旨は、『聖教新聞』2019年3月21日付2面で報道された文章をご本人の了解のもと掲載をさせて頂きました。

Commemorative Lecture of the 49th Soka University Festival and the 35th Soka Women's College Swan Festival "Soka Glory Meeting"

Kenneth M. Price

Thank you very much for that kind and generous introduction. I am honored to speak on this day of festival for Soka University. This is the largest gathering I have ever addressed, so I hope I won't disappoint you: I have a deep desire to find words adequate to the occasion. To be at the Soka Festival is especially meaningful because it is a student-run event, and I value what emerges directly from students, from you who embody our collective hope for the future. This year is the 200th anniversary of the birth of Walt Whitman, a favorite poet of Dr. Daisaku Ikeda, so it is fitting to comment on these two men as sources of inspiration for Soka students (and in fact for everyone!). Poets and trailblazers, they were both extraordinary humanitarians who advanced the cause of peace while also being pioneers of thought.

Like Whitman, Ikeda encourages us to think about the interconnections between the past, present, and future. In "Standing Among the Ruins of Takiyama Castle," written at the start of a new millennium in January 2000, Ikeda considers the relationship between a "fortress of past wars" and a "fortress of peace," Takiyama Castle and Soka University itself. A key word is in Ikeda's title: "ruins." I admire his forthright recognition of challenges, destruction, loss, and defeats, and also his determination to build again, to summon new courage, to move forward in a positive way. Dr. Ikeda's tone is typically one of victory, not of mournfulness or loss.

Ikeda read *Leaves of Grass* soon after World War II, and his own account of the experience is illuminating:

In the years following Japan's defeat, when the country was under the occupation forces, I remember with fondness and gratitude what it meant to me, a poor young man, to encounter this collection of poems. And when, in the midst of those gray and troubled times, I learned from that book the secret of how to face the future, my initial admiration gave way to intense affection. ... One time when I was particularly tired I remember flopping down on the grass in the outer garden of the Meiji Shrine, opening my copy of *Leaves of Grass*, and

Kenneth M. Price (Professor, University of Nebraska, Lincoln)

reading avidly for the better part of an autumn day.¹

This passage depicts a healthy response to ruins or defeat. We all face setbacks, reversals of fortune, that can be unsettling. At their worst these setbacks can be so jarring that one is not sure that life can ever be set right again. Whitman offered an intriguing example for Ikeda because of his optimism, his generosity of spirit, and because he, too, had experienced enormous losses—in his case, during the American Civil War. In the conflict between north and south, free states and slave states, the extent of the killing and the magnitude of the environmental destruction were equally astounding. For Ikeda, similarly, World War II was devastating: one of his brothers died in the war, and the other three returned to Japan never to be the same. Adding to the sense of dislocation, the family home had been bombed, with personal possessions lost. In this regard, sadly, the Ikedas were like thousands of other families.

Ikeda is known to have a profound interest in American writers, particularly the New England transcendentalists, including Ralph Waldo Emerson and Henry David Thoreau, and he especially reveres one of their contemporaries, the New Yorker, Walt Whitman. He once described Emerson and Whitman as his "constant companions." In an essay of appreciation titled "The Poetry that Touches the Human Spirit: Walt Whitman's *Leaves of Grass*," Ikeda mentions reading Whitman when he was twenty-two in a translation done by Saika Tomita.² The first two sentences of "The Poetry that Touches the Human Spirit" both stress Whitman's connection to "ordinary people," making clear Ikeda's admiration of this aspect of *Leaves of Grass*. Ikeda also notes that Whitman was as "strong as a weed" and remained undaunted by adversity. Ikeda describes himself, too, in a charmingly self-deprecatory way as a weed here:

Rather than live as a
brief and high-minded flower,
I want to live
a weed-like life
of tenacious vitality.³

Both Whitman and Ikeda wish to connect with ordinary individuals by employing a clear, accessible, and unpretentious style.

We can see that unpretentious style in Whitman's accounts of his visits to soldiers. In the American Civil War, more wounded soldiers were treated in Washington, DC, than in any other

¹ Daisaku Ikeda, "A Book," in *Glass Children and Other Essays*, trans. Burton Watson (Tokyo and New York: Kodansha International, 1979), p. 41.

² Daisaku Ikeda, "The Poetry that Touches the Human Spirit: Walt Whitman's *Leaves of Grass*," *Living Buddhism* 10 (January/February 2006), p.90.

³ Daisaku Ikeda, "To My Young Friends," in *Journey of Life: Selected Poems of Daisaku Ikeda* (London and New York: I. B. Tauris, 2014), p.24.

city, and Whitman, a visitor to dozens of hospitals, gravitated toward the epicenter of suffering. He returned repeatedly to Armory Square Hospital, which hosted the worst cases and had the highest death rate. At a time of unprecedented maiming and killing, Whitman engaged in the work of healing. In Washington's Civil War hospitals, Whitman dedicated himself to easing pain, promoting healing, and—through attentiveness, small kindnesses, and love—saving as many lives as possible.

For Whitman, these visits to Civil War hospitals were paradoxically the most terrible and most rewarding experiences of his life. Out of them he penned his most eloquent and moving letters; helped invent the genre of war reporting; filled notebooks with scraps of raw information, idle doodles, stories from soldiers, and early drafts of compelling war poetry and prose. Within the hospitals he also became a self-described “missionary to the wounded.” As Drew Gilpin Faust has noted, “religion defined the values and assumptions of most mid-nineteenth-century Americans,” and it profoundly shaped commentary on the war.⁴ At a time when appeals to God for victory in battle were pervasive, when fallen soldiers were routinely depicted as martyrs, Whitman attributed sacred importance to healing, caring, grieving, loving, and restoring. Still, there is something odd about Whitman calling himself a *missionary*, a striking term. The term *missionary* provides an important frame of reference for his hospital work and can be used not only to gloss his Civil War service but also to illuminate some of the largest ambitions he entertained as a poet and cultural theorist.

Ikeda rightly detects connections between his work and that of Whitman because we can see that Ikeda extends and enlarges his predecessor's mission. As he said in “Like the Sun Rising,” his poem addressing Whitman:

I will take up the banners
of democracy and freedom
which you held so proudly aloft;
I will fight on and will advance
along the path of the poet,
pioneer of the spirit's wilderness,
on a journey of infinite mission,
forging paths of friendship
to all corners of the Earth.⁵

For Ikeda, an awareness of the pain and anguish of war led to his vitally important peace advocacy. In addition, it led to practical, tangible benefits in the world, acts of affirmation like

⁴ Drew Gilpin Faust, *This Republic of Suffering: Death and the American Civil War* (New York: Vintage, 2008), p.172.

⁵ Daisaku Ikeda, “Like the Sun Rising,” in *Journey of Life*, p.225.

the building of Soka University and the encouragement of future generations. The optimism and inspirational quality of Dr. Ikeda's poems are striking. Whitman and Ikeda rebuilt out of the ashes, and they dedicated themselves to a mission. Whitman became a "missionary to the wounded" during the war, despite having misgivings about missionaries both before and after the war.

As a journalist in the 1840s, before he wrote *Leaves of Grass*, Whitman had criticized missionaries for often being more determined to destroy a culture than to save it. His approach to missionary work was atypical: instead of going to a strange land to convert people of color, he went to the U.S. capital, Washington, D.C., to treat primarily fellow whites. Instead of working to destroy a culture viewed as alien, he attempted to help realize a culture lurching fitfully toward an inclusive democracy. If most missionary work occurred on the imperial frontier, Whitman's took place on medical, psychic, social, and sexual frontiers. If the ordinary missionary aimed to convert and to save souls, Whitman held that humans were already quasi-divine, and thus he focused on assisting in this life. He cared deeply about souls but not in a conventional way. For Whitman, bodies and souls were entangled, mutually constitutive: souls were inextricable from bodies, and bodies were divinized. Perfect or damaged, bodies mattered enormously, and he adored them even when mangled, weakened with disease, or disfigured because of wounds or amputations.

Dr. Ikeda devoted himself to Soka Gakkai and its movement with the mission of world peace. Meanwhile, consistent with these efforts, and as part of his mission, he founded Soka University. In "Standing Among the Ruins of Takiyama Castle" he said movingly,

I want to do anything
I possibly can for you.
Soka University is my life
and you are my eternal comrades,
through the three existences of past, present and future.⁶

Ikeda and Whitman each found his life's work, something each man could dedicate himself to with great focus and passion. For Whitman it was healing the wounds of war both literally in the Civil War hospitals and figuratively through his writing of *Leaves of Grass*. Ikeda's life work is dedicated to advancing peace efforts, to developing Soka movement, and to nurturing the next generation. I urge you—in fact, allow me to challenge you—to consider what *you* would consider a life's work for yourself. What could you imagine dedicating decades of labor to that would be fulfilling, that would aid the world, that would be bigger than any private or

⁶ Daisaku Ikeda, "Standing Among the Ruins of Takiyama Castle" in *Journey of Life*, pp.296-297.

personal reward?

Late in life, in conversation with his friend Horace Traubel, Whitman reflected on the meaning of his commitment to hospital visits:

it never occurred to me . . . that I had any right or call to abandon my work: it was a religion with me. A religion? Well—every man has a religion: has something in heaven or earth which he will give up everything else for—something which absorbs him, possesses itself of him, makes him over into its image: something: it may be something regarded by others as being very paltry, inadequate, useless: yet it is his dream, it is his lodestar, it is his master. That, whatever it is, seized upon me, made me its servant, ... induced me to set aside the other ambitions: a trail of glory in the heavens, which I followed, followed, with a full heart.⁷

Whitman as servant of his lodestar is a very different nurse from other famous nurses from his era—Florence Nightingale and Clara Barton—both of whom can be usefully compared to Whitman. Their most significant contributions were organizational. In contrast, Whitman's greatest contributions were at the side of the individual soldier. Whitman became a “sustainer of spirit and body in some degree, in time of need.”⁸ He provided companionship, someone to talk to, healing touch, and a concern for the individual at a time when many soldiers perceived coldness and corruption in the military establishment. His approach was highly personalized and idiosyncratic and provided no template for others to follow. But Whitman's approach yielded important results. D. Willard Bliss, the chief surgeon of Armory Square, the hospital with the highest mortality rate and where Whitman spent most of his time, asserted: “From my personal knowledge of Mr. Whitman's labors in Armory Square and other hospitals, I am of [the] opinion that no one person who assisted in the hospitals during the war accomplished so much good to the soldier and for the Government as Mr. Whitman.”⁹

In this regard Dr. Ikeda is very different. He does provide a template for others to follow. He is interested in systematized ordering to improve life. Like his mentor, Jōsei Toda, he was intent upon further developing a complex system of mutually reinforcing communication lines that lent strength and cohesiveness to the Soka's organizational structure. Informing those lines of communication, Ikeda's poetry is geared to enabling self-discovery and self-creation. His poetry speaks to many at a deeply personal level. He offers guidance on how to reach a greater self and call forth the good we have latent in ourselves. The ensuing change will not be merely personal as one of Dr. Ikeda's book titles makes clear: *The World is Yours to Change*.

Thank you.

⁷ Horace Traubel, *With Walt Whitman in Camden* (New York: Mitchell Kennerley), 3: 581-582.

⁸ Walt Whitman, “Tis But Ten Years Since,” *New York Weekly Graphic*, 7 March 1874: p.46.

⁹ Thomas Donaldson, *Walt Whitman the Man* (New York: Francis P. Harper, 1896), p.169.

第 49 回創大祭・第 35 回白鳥祭「創価栄光の集い」記念講演

ケネス・M・プライス

本年は、池田大作博士が愛読された詩人ウォルト・ホイットマン生誕 200 周年の年に当たります。

ホイットマンと池田博士——二人は共に詩人であり先駆者であり、平和の大義を推し進めた類いまれな人道主義者でありながら、思想のパイオニア（開拓者）でもありました。

池田博士はホイットマンがそうであったように、過去、現在、未来の関係性について思いを巡らすことを私たちに奨励してくださっています。新しい千年の幕開けとなる 2000 年 1 月に発表された長編詩「滝山城址に立ちて」の中で、博士は、「過去の戦争のフォートレス」と「平和のフォートレス」、つまり「滝山城」と「創価大学」との関係について思いを馳せておられます。

この長編詩のキーワードとなるのは題名にある「城址」という言葉と考えます。私は池田博士の、課題（目前の挑戦）、破壊、損失、そして敗北に対する真つすぐな受け止め方に敬意の念を持ちました。また、再び築き上げ、勇気をわき立たせ、前向きに進むとの決意にも感嘆しました。

池田博士の作品の論調は通常、勝利のそれであり、暗たんたる悲しみや喪失感のそれではありません。

池田博士は第 2 次世界大戦終了直後に（ホイットマンの名作）『草の葉』を読まれましたが、その時の体験を自ら伝えてくださっている次の内容は、実に啓発的であります。

「敗戦後の占領下にあつて——一人の貧しい青年であつた当時の私は、この詩集とのめぐり合いを、今は懐かしく感謝している。私は、そのころの騒然たる灰色の風景のなかで、この書によって、未来を展望する術を知つた時、感動は愛着に変わった。私は好きな詩をいくつも暗誦し、深夜家路をたどる時など、思わず小さな声で朗誦しさえした。ある時は、疲れた体を、神宮外苑の芝生の上に投げ出し、手にしたこの詩集に読み耽つた秋の日もあつた」

この池田博士の文章は「城址」という言葉に表現される、敗北に対する健全な反応を見事に描写しています。私たちは皆一様に、心騒がすような不安の原因となる挫折や運命の逆転のような出来事に直面するものです。

また、最悪の場合、その挫折があまりにも衝撃的過ぎるために、自身の人生は二度と正常な状態に戻せるかどうかとも確かではなくなる時さえあります。

Kenneth M. Price（ネブラスカ大学リンカーン校教授）

ホイトマンは彼の楽観主義と寛大な精神ゆえに、池田博士に興味深い事例を提供することとなったわけですが、それは、ホイトマン自身も計り知れない喪失感を自国アメリカの南北戦争で経験していたからです。同じ国の北部と南部、奴隷制度のある奴隷州と、ない自由州の間で行われた戦争がもたらした死者の数と環境破壊の規模は世界大戦にも匹敵するものでした。

同じく池田博士にとって、第2次世界大戦は凄惨な出来事でした。博士のお兄さまの一人は戦死されました。他の三人は帰還されますが、帰還したふるさと日本はかつての姿をとどめていませんでした。

混乱の様相に加え、一家は空爆により住居と家財を失いました。そういった意味では、悲しくも、当時の池田家は他の何千もの家族と同じ経験をしていたことになります。

池田博士は、アメリカの文筆家、それもラルフ・ウォルドー・エマソンやヘンリー・デイヴィッド・ソローのようなニューイングランド地方の超越主義者に深い関心を持たれましたが、特に敬意を寄せられたのが彼らと同年代のニュー Yorker、ウォルト・ホイトマンでした。博士はかつてエマソンとホイトマンを「共に語り 心を通わせし」存在であったと書いていらっしゃいます。

ホイトマンを称賛する随筆「人間の魂に触れる詩 ホイトマン『草の葉』」の中で池田博士は、22歳の時に富田碎花の和訳によるホイトマンの作品を読んだと書かれています。同随筆の最初の2行で博士は、ホイトマンと「庶民」のつながりについて強調され、『草の葉』のこの点が、まさに博士が本作に敬意を寄せる理由であることを明示されています。博士はまた、ホイトマンは「雑草のように強く逆境にも怯まなかったとも書いておられます。

そして池田博士はさらに、次の文章で自嘲気味ながらも魅力的に、ご自身もまた雑草であると表現されています。

「高尚な一時的な花よりも 私は 生命力強靱な 雑草の如き人生で 生きぬきたい」

ホイトマンも池田博士も明瞭さと親しみやすさと気取らない姿で庶民一人一人とつながることを望んでいます。

ホイトマンの気取りのなさは兵士たちを慰問している時の彼の様子の中にも見ることができます。アメリカの南北戦争ではワシントンDCが他のどの都市よりも多くの負傷兵を受け入れ、治療していました。何十もの病院を見舞ったホイトマンは苦悩の中心部へと引き寄せられました。中でも、最も傷病の状態が悪い兵士が収容され、死亡率も最も高かったアーモリー・スクエア病院を、ホイトマンは繰り返し訪問しています。

未だかつてない殺戮と暴力の時代にホイトマンが没頭したのは「癒やし」という作業でした。戦時中に急場で作られたワシントンの野戦病院などの病院で、ホイトマンは心配りと小さな親切と愛情で痛みを和らげ、癒やしを施し、一つでも多くの生命を救おうとしたのです。

ホイトマンにとって、こうした戦時下の病院への慰問は、人生最悪の経験でありながらも、皮肉なことに最も有意義な経験ともなりました。この間、彼は最も表現力豊かで感動的な手紙を書き、「戦場レポート」という新しいジャンルの誕生を手助けし、生々しい情報のかけらや落書き、

兵士から聞いた話や戦争に関する心打つ詩や散文の草稿などでノートを埋めることもなったからです。

一方、病院にいる時のホイットマンは、自称「負傷兵のための伝道師」でした。(歴史学者でハーバード大学初の女性学長でもあった)ドルー・ギルピン・ファウストが「十九世紀アメリカ人の価値観や世界観を形成していたのは宗教だった」(『戦死とアメリカ』黒沢眞里子訳、彩流社)と言っているように「宗教」は戦争に関する解釈を大きく形作っていたと言えるでしょう。

戦争への勝利を神に懇願することや戦死した兵士を殉教者として描写することが日常的な行為となっていたその当時、ホイットマンは癒やし、思いやり、深い嘆き、愛情と回復に聖なる意義を見いだしたのです。それでもなお、彼が「伝道師」との印象的な言葉で自らを表現したことには奇妙さを感じざるを得ません。

「伝道師」という言葉は病院における彼の取り組みに重要な枠組みを与えてくれるものであり、南北戦争への彼の貢献のうわべの部分飾るためにも使える表現ではありますが、この言葉はまた、詩人として、また文化理論の研究者として、彼が心に抱いていた最大の志を明らかにするものであるともいえます。

池田博士は、自らの取り組みとホイットマンのそれとのつながりを正しく捉えておられるといえますが、それは博士が、この先達の使命をさらに拡大し、発展させておられるからです。このことは、博士がホイットマンに捧げる詩として書かれた「昇りゆく太陽のように」の次の文章でも明らかです。

「あなたの掲げた『民主の旗』を『自由の旗』を 私はしっかりと握りしめ さらに さらに 戦い 進もう！ 精神の荒野の開拓者として この詩人のめざした道を 果てしなき使命の旅路を この地球の全土に 友情の大道を幾重にも開き 心と心とを結び 人間の凱歌を 高らかに響かせるために」

池田博士にとって、戦争の痛みと苦悩への認識が、博士の極めて重要な平和主義へとつながっていきました。加えて、博士の戦争に対する認識は、より实际的で具体的な形として、世界に恩恵をもたらすことにもなりました。

それは平和主義の確認の行動として創立された創価大学であり、未来を担う世代の激励という行動でもあります。池田博士の詩から放たれる楽観主義と心を鼓舞する特性には驚くべきものがあります。ホイットマンと池田博士は灰から再び立ち上がり、使命(mission)にその生涯を捧げたのです。ホイットマンは、戦前も戦後も宗教上の使命を帯びた「伝道師(missionary)」に対しては疑念を抱きながらも、戦争中は自らが「負傷兵たちの伝道師」となったことでも、それが証明されています。

ホイットマンは『草の葉』を著す前の 1840 年代、文化を擁護するよりもむしろ破壊しようとの決意が感じられるとの理由で、ジャーナリストとして伝道師たちを批判していました。彼の「伝道師」としての姿勢は型破りなものでした。未知の土地に向向いて有色人種を改宗させるのではなく、米国の首都であるワシントンDCに向向き、主に同胞の白人の看護に努めたのでした。そ

して、異質と断じ、その文化を破壊しようとする代わりに、寸断の危機に喘ぐ文化が包摂的民主主義に向かってむしろ構築されるための手伝いをしたのです。

もしほとんどの伝道師の仕事が帝国主義の最前線で行われていたのであれば、ホイットマンは（そこからかけ離れた）医療、精神性、社会性や性の最前線に自らの仕事の間を求めたでしょう。また、もし通常の伝道師が改宗と魂の救済を目指していたのであれば、ホイットマンは、むしろ、人間はすでに神に準じる神聖な存在と考え、それゆえに、今世でその人間の力になることに集中したでしょう。

彼は魂を心から大切に思っていました、通常の型にはまった考え方とは異質でした。ホイットマンにとって、肉体と魂は絡み合って存在するものであり、相互に構成する存在でありました。つまり、魂は肉体から切り離せるものではなく、肉体は神聖なものとしたのです。また、肉体が完璧な状態にあるがなかり、それはとてつもなく大事なものであり、ずたずたの状態にあっても、弱っていても、病んでいても、はたまた傷のために損なわれていたり、切断されていても、ホイットマンはそれを敬愛しました。

池田博士は平和実現の使命のもと、その活動に自らの生涯を捧げられました。一方、その挺身と一貫した姿勢で、また自らの使命の一つとして、創価大学を創立されました。博士は長編詩「瀧山城址に立ちて」の中で、次のように感動的に詠み上げておられます。

「できることは 何でも してあげたい 創価大学は 私の生命であり 三世に生き抜く 同志であるからだ！」

池田博士もホイットマンもそれぞれに「一生の仕事（ライフワーク）」を見つけることになったわけですが、それはいずれも多大な集中力と情熱をもって生涯を捧げられるものでした。

ホイットマンにとってのライフワークは戦争の傷を癒やすことでしたが、それは現実的には病院という現場で実行され、『草の葉』を書くことを通じて具象表現もされたのです。

池田博士のライフワークは平和の行動を前進させ、創価運動を発展させ、次世代の育成に尽力することです。

ここで皆さん方に課題を投げ掛けたい。あなたが生涯を捧げること——ライフワークと呼べることは一体何でしょう？ やりがいを感じ、世界を助け、個人に留まるものではない報われた達成感ややりがいを感じられる——そうした何十年もの月日を費やすことができる自らの献身の対象は、一体何でしょうか？

ホイットマンは晩年、友人のホレス・トローベルとの会話の中で、戦時下の病院での取り組みについて次のように述べています。

「仕事を放棄する権利や理由があるとは全く思いもつかなかったよ。それは私にとっての宗教であり信仰のようなものだったんだ。宗教？と思うかもしれない……でも、まあ、人間は誰であれ信仰というものを持っているよね。それが天に存在しようが、地に存在しようが、他の全てを捨ててもかまわないと思う何かを持っているものだ。わが身を夢中にさせ、わが身にとって一番大切なものとなり、わが人生を形成する根幹となる何かをね。

他人から見れば取るに足りない、不適切、無用と思われるものかもしれないが、それは夢であるし、自身にとっての北極星であり、主でもあるんだ。それが何であれ、私をとらえ、私を僕にしたんだ。そして、他の野心を全て横に置くよう私を勧誘し、説得した。天における栄光の軌跡をとにかく私はたどった。心から喜んでその軌跡をたどったんだ」

北極星の僕となったホイトマンは、同時代の著名な看護師とはかなり違った類の看護師でした。「同時代の著名な看護師」とはフローレンス・ナイチンゲールやクララ・バートンのことですが、両氏ともにホイトマンの異質性を描写する上で有効な比較対象人物といえます。

ナイチンゲールもバートンもその最も顕著な貢献は組織的なものでしたが、それとは対照的に、ホイトマンの最大の貢献は個々の兵士の側で提供されるものでした。ホイトマンは自ら書いている通り「必要に応じて、精神と肉体のある程度の支えとなった」（『ホイトマン自選日記〈上〉』杉木喬訳、岩波書店）存在でした。彼は（負傷兵たちの）話し相手となり、癒やしのぬくもりを提供し、多くの兵士が軍事組織の冷淡さや墮落を認識し始めていた時期に、一人一人の兵士に心を配ったのです。彼のアプローチは極めて個人的なものであり、また特異なものであり、他の誰もが追従できるようなひな型を提供するものではありませんでした。

しかし、ホイトマンのアプローチは意義ある成果をもたらしました。死亡率が最も高く、ホイトマンが一番多く時間を過ごしたアーモリー・スクエア病院の軍医長（で銃創専門医）のウイラード・ブリスは述べています。

「私が個人的に知るホイトマン氏のアーモリー・スクエアや他の病院における労作業ですが、戦時中の病院であそこまで兵士、そして政府のための助けとなる行動をやり遂げてくださった人物はホイトマン氏をおいて他にはいません」

そういう意味では、池田博士はホイトマンとは大きく違います。博士は他の人々が続くことができるよう、ひな型、テンプレート（基本形）を提供されます。博士は人生を向上させるための秩序化プロセスを体系化することに関心をお持ちです。博士は師匠・戸田城聖氏のように、創価の組織的構造に強度と結束力をもたらす複雑な相互作用を生む共感のコミュニケーション体系を、さらに発展させることを決意されていたのです。その共感のコミュニケーション体系を通じて伝えられる池田博士の詩は、自己発見と自己形成を可能とすることを目的とされています。

博士の詩は多くの人に、しかし、個人の深い部分に語り掛けます。より優れた自己を達成するための指針を提供し、私たちの中に潜在する善の部分呼び起こしてくださるのです。

ただし、その後には起きる変化は個人に留まるものではないことは、池田博士の次の著作の題名にも明らかです。

「The World Is Yours to Change」——君が世界を変えていく。

ありがとうございました。

時代の精神状況から見た池田大作幸福思想の三つの領域

叢 暁 波

概要：生命の本質から出発し、現代人の生活環境に注目することを通じて、現代人の幸福つまり「よりよい人生を送る」ことに力を注いでいくこと、これこそ、池田大作先生の理論と実践における一貫した姿勢であり、主旨であると考えられる。池田大作先生の幸福思想は、生命・生存・生活の三つの領域を通じて、平和主義・人間主義・文化主義・そして教育主義における理論と実践の中に含まれている。幸福思想の三つの領域は、池田先生の理論と実践の枠組みを総体的に把握する基本的な手がかりであるだけでなく、現代人が人生の意味を追求し、自身の存在について考え、生活を改善する効果的な方法だと考えられる。

キーワード：池田大作；幸福；精神状況；現代人

池田大作先生は、現代においては著作が豊富であり、広く影響を及ぼす数少ない思想家及び社会活動家である。しかし、長い間、池田先生の思想に対する評価は、賞賛と批判の両方が存在し、評価も一致した結論に達することができていない¹。では、どのように池田先生の社会、人生、信仰及び自我に関し、また、教育、平和、環境及び芸術等の多分野に及ぶ思想を総体的に把握し理解すべきなのか。これは池田大作思想研究の前提条件であると考ええる。

アリストテレスやジョン・スチュアート・ミルなどの学者は、幸福は人類のあらゆる行動の目的だと指摘している。人は誰でも幸福を追求しており、人それぞれ幸福についての理解を持っている。

ハーバート・スペンサーは「直接的な目的としての幸福」について、「幸福の基準は常に変化する。それぞれの時代、それぞれの民族の中においては、それぞれの階級により、人々のそれについての見方は異なっている。流浪の民であるジプシーは固定した家には飽き飽きするが、スイスの人は家を持たなければ不幸と感じる。ヘブライ人の言う天国は、『金と宝石ばかりの街』で『豊富な穀物と美酒がある』。トルコ人の考える天国は妖艶な美人が充満した部屋であり、アメリカのインディアンの天国は楽しい狩猟場である。ノルウェー人の楽園は戦争や傷に対する神秘的な癒

Cong Xiaobo (創価教育研究所教授)

¹ 韓东育:《寻找池田哲学的原点》, 载《与池田大作对话文明重生》, 中国社会科学出版社, 2011年版, 第34页。

しが毎日のようにある。オーストラリア人の希望は、死んだ後に『1人の白人になって、6ペンス硬貨をたくさん持っていること』である。このように個人の状況は異なっている。ルイ16世は『最大の幸福』を『水門建造』と解釈しているが、その後継者は『帝国建設』と解釈した。商人と芸術家の雄志は決して同じではない。もし我々が農民と哲学者の空中楼閣を比較することができるならば、建築様式がかなり異なっていることがわかる²。一人一人の幸せに関する理解は同じではないが、しかし、言うまでもなくあらゆる時代にあらゆる特定の環境の中で、人々はよりよい生活に対する想像と望みを持っていることは間違いない。

人類は今まで発展し、無数の輝かしい文明を生み出してきたが、度々低レベルの不賢さと明らかな愚かさもよく示してきている。それだけではなく、プラトンと孔子以来の長い思想史における人類社会と倫理についての探求は、根本的に超越があまりなく、現代人の生活は相変わらず色々な葛藤と困難に面している。池田大作先生の幸福思想は、先生の格調の高い人生理念を体現しており、現代人の生活環境に対する彼の深い思慮も反映されている。その理論と実践は例外なく現代人の生活環境に基づき、人々の生活に注目し、反省とその超越から、自分自身を含め現実の世界の改善と創造を通じて、現代人の幸福を実現しようとしていると考えられる。

池田先生の幸福思想は、生命の尊厳と価値、生存の実践と徳性、及び生活の調和と美という三つの領域が具体的に示され、私たちがこの時代の精神的状況をしっかり認識し、「素晴らしい人生」の理解と行動を深めるうえでのヒントを与えてくれるのである。

一. 現代人の生活と時代の精神状況

現代人の生活及び精神状況についての反省は、われわれの良く知っている話題である。多くの学者はそれぞれの専門領域の視点から「人類が自らにふさわしい方へと洗練していく発展モデル」³及び人々が求めるより良い生活（good life）方式に基づき、現代人の生活と精神状態に注目している。今までなかった社会変容、特に社会状態と社会体系の変化は各領域から人々に影響を与えている。「二十世紀末の今において、新たな世紀の敷居の前に立っていること、社会科学がこの新しい時代に自ら何らかの回答を提示しなければならないこと、この新時代そのものが私たちを現代性から超越させていくように導くことを多くの人は意識している。今、様々な用語が示している目まぐるしい多様性は、この時代の変化に関係しているが、一部の用語（例えば情報社会或いは消費社会）は明らかに新しい社会システムの出現と関連している。しかし、多くの用語、例えばポスト現代性、ポスト現代主義、ポスト工業社会、ポスト資本主義などは、実際には、終わりの前の事物の元の状態を表したのである」⁴。明らかに、「ポスト」というのは、ある学者がこ

² 赫伯特・斯宾塞：《社会静力学》，商务印书馆，2012年版，第45页。

³ 丘海雄・李敢：《国外多元视角“幸福”观研析》，《社会学研究》，2012年第2期，第224-241页。

⁴ 吉登斯：《现代性的后果》，译林出版社，2016年，第1页。

の社会の状態と変化の特徴に対して強調する意識から目にするようになったのであり、学者たちがどんな用語を使うかにかかわらず、ここで言う現代人は伝統に相對するだけでなく、完全に西洋的意義での工業化過程でもなく、現代に關連する人の「今」との生存状態を指すのである。一般的に言うなら、現代性への反省と批判だと考えられる。例えば、シュペングラーが「西洋の没落」で概括的に述べた。フロムは、現代人と自身、自然、社会の「三種類の疎外」を指摘した。ダニエル・ベルは系統的に「資本主義文化の矛盾」を反省した。マルクーゼは、豊かな追求を失う「一次元的人間」に注目している。現代人の心理的特徴を論じるとき、デュルケムは「アノミー」を使っている。ウェーバーは「疎外指向」を使った。フロイトは「強い不安」を使い、パーソンズは「感情中立性」、フロムは「市場的性格」、リースマンは「他人指向」を使った⁵など。

しかしながら、われわれは一体どういうふうに関現代人の生活と時代の精神状況を理解すればいいだろうか？ 答えは恐らく現代人という概念の中にあると考えられる。われわれは現代と現代人という概念を使う際、往々にして伝統に相對して使うことが多い。私達は誇りを持って現代人に独立、自由な主体性を与え、個人の自主性に基づく極限までの解放と、これを出発点とする自分を含めた人間関係の世界に対する征服の情熱を当然のことと考えている。我々はこれに「現代文明」という美名を冠した。実はこれはまさに現代人自身が克服し、回避することができない災難でもあるし、現代人の逃げにくい宿命でもある。関係の世界⁶の視点から見れば、現代人はかつてない葛藤と衝突に直面している。関係性とは対象性とも言え、人が実践している活動の中で生成され、人の存在様式と存在の特徴を持つ属人特性である。人は、意識した対象との間にその人にとっての現実の生活世界を築くのであり、また、意識した対象への関係状態がその人にとっての現実の生活状態なのである。

人が生活する世界は人の四種類の基本的な対象性活動によって構成され、人の関係の世界も四つの対応によって構成されている。一つ目は、人と自然との関係である。人と自然との関係は人間関係の世界で第一層の意味である。人と自然との関係の状態が人間の生活世界の物質占有状態を決める。人が人である大前提は自然に持ちえた肉体や生命で、つまり生きていることである。人間は生きていくには、物質の力を占めて自分の基本的な生存を満足させなければならない。だから現実における人は、まず、相当する物質力を占める可能性を持つ必要があり、彼は自分のやり方により社会で生きることができる。人と自然との関係の視点から見れば、現代人は大気や水および土壌の汚染、気候異常、多発する災害など多くの環境問題と生態危機の世界的な難題に直面している。より重要なのは、現代人はすでに物質生活の便利さといかなる場合でもたやすく物質を入手できることと、物質に頼りきることに慣れてしまったため、すでに存在している環境問題や生態危機を抑えることができなくなる。二つ目は、人と人との関係、すなわち人の社会的関

⁵ 周晓虹：《现代社会心理学》，上海人民出版社，2002年，第546页。

⁶ 丛晓波：《自尊的本质——一个基于生命境界视域下的思考》，东北师范大学出版社，2012年，第49-53页。

係である。人間の本质は、実際に社会関係を通じて表現されている。したがって、現実的には、人の本质は社会性である。「社会関係」とは、人と人との関係である。一方、社会は人と人との関係の結果で、人は自分以外の他人との相互作用の中で社会を形成している。その一方で、社会は個々に先立って存在し、社会と他人の影響は、個人の行為の根本的な指向である。そのため、人の生活の状態はまた人と社会および他人の関係の状態によるものである。他人・社会に対する認知・評価及び形成の態度、他人との付き合い、コミュニケーション、インタラクティブを含め、この基礎の上で合理的かつ有効な“主体間性”を、つまり良好な感情のつながり、一定の信用度、適切な協力精神などを確立することができるかどうかが含まれるのである。情報化、電子化、ネットワーク化の急速な発展によって、直接的付き合いをしなくても、何らの負担もなく過ごすことができる。特に若者はますます社会的な活動を減らしてきた。現代人は、直接会って交流することへの関心や能力を失いつつある。三つ目は、人間が自身との関係、すなわち主体としての自己の、客体としての自己状態に対する把握である。「自己意識」あるいは「自己概念」とも言い、自己認識、自己体験、自己コントロールを含む。人と自分の関係状態は人間関係の世界におけるキーポイントである。人はどのように自然力を得て、他人に対してどのように対処するかで、ある程度で人が自分をどのように認識しているのかを決定する。すなわち、自己の内在的な本性・欲求と自己の外部環境の中での地位・特徴についての意識である。グローバル化は、世界各国および人々の歴史的、地理的空間に基づいた距離を大幅に短縮した。しかし同時に社会文化の個人の日常生活の規則に対する一致性を大いに低下させた。限界のない文化競争と高効率の生産および生活により個人の自分に対する認知体験やコントロールをかつてない挑戦に直面させている。したがって、ギデンスは、現代性の最も重要な結果は、自分認知の危機と自己意識の再構築であると指摘した。四つ目は人と「神」という究極の信仰の関係である。人は種の繁殖と信仰によってでしか永遠の生という願望を実現しえないことが自然によって決定される。最終的に関心が向かう先は、現実での苦難を超越する勇気を持ち、限りある生命力を超越しようとする事だからである。現代人は「神が死んだ」と宣言した。伝統社会の安定的な心理の禁固と精神の庇護を破った後に、世界を網羅しようとする現代人は当てなくさまよう状態に陥った。科学と技術は最終的に「どこから来て、どこへ行くのか」という困惑を解決することはできず、それにつながる「存在の意味」も疑われる。「科学技術の長足の進歩に反して、人類の内面世界の危機がひそかに訪れ、人間の固有の自的豊かさや生命の炎も人々が恐れる中で消えようとしている」⁷。

二. 池田先生の幸福思想に関する三つの領域

多くの分厚い著作に比べて、池田先生の『幸福抄』は、かなり薄くて読みやすい著作であるが、池田先生の全集をめくると、池田先生は多くの対談集や著作の中で、幸福に言及し、そして幸福の思想は彼のすべての理論的思考と実践の論理の中に貫かれていることがわかる。では、池

⁷ 池田大作・基辛格：《关于“和平”、“人生”与“哲学”：池田大作与亨利基辛格对话录》，中国国际广播出版社1988年版，第197-198页。

田先生の幸福思想をどう理解するか、幸福思想は池田先生の理論と実践の中でどんな位置を占めるか、池田先生の幸福と他の諸思想の関係をどう理解するか？ 池田先生の理論と実践を広く見渡すと、池田先生の人の幸福についての思想は生命・生存・生活の三つの領域に含まれていると考えられる。

(一) 生命：尊厳と価値

幸福は、もちろん個人の主観的な感受性と関係しているが、心理学では主観的な幸福感と呼ばれる。しかし、個人が幸せを感じているかどうか、どんな状況で、常に幸福を感じるかどうかは個人の幸福に対する理解そして何が幸福であるか、すなわち幸福観と密接に関係する。池田先生の幸福思想の起点は生命である。「深い生命観を探究しないと、ゆったりした生活観や本当の幸福観を確立することができない」⁸。ここでの本当の幸せとは、池田先生の言う「相対的幸福」に対する「絶対的幸福」であり、物質的欲望や外部に対する欲求の満足から離脱し、時間が経っても変わることがない、外の条件に影響されることがない、個体の内在的躍動により常に生じる楽しさである。この本当の幸福は生命に対する深い思慮が必要である。では、生命を注視すれば本当の幸福を感じるのだろうか。生命の尊厳と価値とはまさに、楽しさが日常的欲望の満足を超越し絶対的幸福へと向かう基本な道筋である。言い換えれば、生命そのものの尊厳と価値こそが生命の追求の原点であるべきである。池田先生は「社会体制と幸福、物質の豊かさ及び幸福感は直接つながっているわけではない。人の生命という把握しがたい無視できない実体がそこにあると意識しなければならない。いや、それはただの存在だけではない。実は生命こそが全てを含む全体である。生命の尊厳を最も優先にしなければならない」⁹と指摘された。生命の尊厳は人の行動の基準と標準である。「誰の行動も生命の尊厳に対する認識に基づくべきである」そして「生命の尊厳を我々人間の生活目標とすべきである」¹⁰。大切なのは、生命の尊厳はすべての命が尊厳を持つというわけではない、あるいは、生命の尊厳とは完全に生れ付きのものではない。「命を真に事実上の尊厳的存在にするためには、一人一人の努力が必要だ、自分の尊厳に対して自分自身に責任があると言うべきだ」¹¹。生命の尊厳はただ自然に得るものではなく、ただ他人から与えられるものでもない、個人が自己能力を高める努力を通じて実現し完成したのである。そして、生命の尊厳の獲得は創造と関連しているのである。「無為に生きることには意味がない。人生は創造しなければならない」¹²。では何を創造するか、すべての創造が必ず尊厳を持っているのだろうか。「価値と言え唯一の価値が生命だ」¹³、生命の価値を創造するのは創造の主要な意義と基本

⁸ 池田大作：《私の人間学》、《池田大作全集》第119巻、聖教新聞社、1988年版。

⁹ 池田大作：《池田大作全集》第1巻、聖教新聞社1973年版。

¹⁰ 湯因比・池田大作：《展望二十一世紀：湯因比与池田大作对话录》荀春生等译、国际文化出版公司1985年版、第221頁。

¹¹ 池田大作：トインビー《二十一世紀への対話》、《池田大作全集》第3巻掲載、聖教新聞社2003年版。

¹² 池田大作：《人生必须要的是创造》、1995年11月14日在澳门大学的演讲。

¹³ 牧口常三郎：《創価教育学体系》第2巻《価値論》、聖教文庫1972年版、第40頁。

的な理念である。「人の存在自体が価値を創造する可能性がある」と認められるが、人の存在自体の価値は認められない¹⁴。価値を創造するのは生命の尊厳の標識で、生命の価値は生命価値の創造にある。尊厳と価値は池田先生が生命を理解する核心的概念であり、生命の観点から幸福の内包を解釈する基本的な特徴でもある。

(二) 生存：実践と徳性

生命の本質について、スピノザ (Baruch de Spinoza, 1632-1677) は『エチカ』でこのような命題を出した：「すべての自在なものは存在するように努力している」「一物が力を尽くして存在する努力は別ではなく、それがそのものの現実的な本質である」「一物は力を尽くして存在する努力は、いかなる特定の時間を含んでいない、不確定な時間を含むのだ」。ラッセルが言う今世紀最も重要なフランスの哲学者ベルクソン (Henri Bergson) は別の方法で似たような見方をしている：生命の本質が「連綿」だと思い、「将来へと侵入し、また前進する中で展開される過去の継続的歩みだ」¹⁵。生命の本質は「存在」つまり生命を継続することであることが分かる。これは人を含むすべての生命の最も根本的な性質であり、人のこの本質はより豊かに表現されている。実践と徳性を通じて幸福を得ることは生存と生命の連続という意味からして、人が避けられない道だ。幸福は個人の実践に由来し、「幸福は夢ではなく、どこからかやってくるのではなく、誰かから与えられたものではない。それはあなた自身の堅固な心のまばゆい光の中に存在する。自分の心を開けることで、幸せは自分から作っていく」¹⁶。実践は人間の生存の前提であり根本的な道筋である。「行動の主体性と自由性は人間の特質と言え、人の行動の方式の体系は“文化”で“本能”ではない」¹⁷。では、何が文化なのか？「英語の文化 (culture) の語源となるラテン語が耕作 (cultura) という言葉であることは知られている。人間の無限の可能性という大地を耕し、才能の芽を伸ばしゆく過程そのものが文化に通じます。その意味でも文化とは自己を耕し、鍛えゆくことです」¹⁸。実践を強調するだけでなく、生存の意味で、池田先生は徳性の実践と実践の中で徳性を得ることを強調している。「信念のない人は何もできない、私たちは幸せな鍛冶屋である。意志の強い人は、運命の転換点でも自分の人生に影響を与えられると信じる」¹⁹。徳性は後天的に修養されるものであり、自己に対するコントロールである。徳性を強調するのは、「人間性において善悪が共存している以上、それは、人間性の善の方面を自由に発展させることを重視し、悪の方面に対しては抑制しなければならないからだ」²⁰。池田先生は幸せを実現するために、個人

¹⁴ 樋口勝：《創价教育学中的人的価値》，載《与池田大作对话文明重生》，曲庆彪·寺西宏友主编，中国社会科学出版社，2011年版，第118页。

¹⁵ 伯格森：《创造进化论》，商务印书馆，2004年版，第10页。

¹⁶ 池田大作：《谈幸福》，卞立强等译，北京：中国文联出版社，2009年4月出版，第3页。

¹⁷ 季羨林·池田大作·蒋忠新：《畅谈东方智慧》，人民日报出版社，2011年版，155页。

¹⁸ 池田大作·高占祥：《地球を結ぶ文化力》潮出版社2012年出版，269-270页。

¹⁹ 季羨林·池田大作·蒋忠新：《畅谈东方智慧》，人民日报出版社，2011年版，22-23页。

²⁰ 汤因比·池田大作：《展望二十一世纪：汤因比与池田大作对话录》荀春生等译，国际文化出版公司1985年版，第385页。

が持つべき六つの品性を提起した。一は充実すること、二は深き哲学を持つこと、三は強い信念を持つこと、四は朗らかに生き生きと暮らすこと、五は勇気を持つこと、最後は寛容さを持つことである。つまり、幸せを実現する六つの鍵である。充実はやる気に満ちた有意義な行動、忙しくて充実した人はつまらない人に比べて幸せである²¹。この「良い品性」と美德について、全世界の3000年の歴史に及ぶさまざまな文化を研究した後で、セリグマン (Martin E. P. Seligman) に「知恵と知識、勇気、仁愛、正義、節度と精神の卓越」と解釈されている²²。

(三) 生活：調和と美

幸福について、池田先生は内面的には相対的幸福と絶対的幸福を区別しているだけではなく、実践の上で徳性教養の理論的思考を提出し、もっと重要なのは彼は現実の充足と変化に注目している。幸福は人生の理想であり、現実的な生活そのものであるべきだとしている。「幸福は遠くて及ばない場所にあるのではない。それは自分の生活の中に存在している。自分の生活の道に存在し、自分の心にある」²³。「私たちにとって、人であることはすべての出発点であり、同時にすべての帰結点である。そしてさまざまな人生の態度の規範であるべきだ」。「では、人として生きているのはどういうことだろうか？ 難しい哲学について話そうとは思わない。険しい顔で抽象的な議論をするのは、かえって生活感情から離れてしまう」。「人として生きているのは、兄弟や親戚や友人、近所、更に広い社会とはまったく無関係だ。すべてを貫く本質は人である」²⁴。人の生活の世界にはいろいろな関係が含まれる。「人は単に一つの国家における基礎的な社会的存在ではない、人の社会と地球全体の自然界、また全宇宙に連鎖した生命である」²⁵。世界の諸関係という視点から、池田先生は環境問題に関心を持ち、人と他人、社会との調和を強調している。「人は一人では生きられない。そして、人間の個性もおのずから完成されるわけではありません。家族の中で、学校生活の中で、そして社会の中で、他者から触発され、励まされ、他者との交流を通して鍛えられて、個性は個性としての相貌を現してくる。」「人は自然・社会との環境に調和して生活することによって価値を獲得し、自己特有の個性に従って価値の創造の中で生活し、それによって社会の文化に貢献し、もって世に生まれた本懐を遂げたと満足するものである」²⁶。「自分の幸せを他人を不幸にしてまで築いてはいけない」²⁷。真の幸福は「自他共の幸福である」、一方的に他人のためでもなく、自分のために他人を顧みないのでもない。そのため、池田先生は対話を大切にしている。国家の間だけではなく、民族の間には対話が必要である。1975年5月27日、

²¹ 池田 SGI 会長指導選集編集委員会「幸福と平和を創る智慧・第1部(上)」前掲37頁。

²² [美] マ丁・塞利格マン：《真实的幸福》，北方联合出版传媒股份有限公司，2013年版，第138頁。

²³ 池田大作：《我的人学》，铭九等译，北京大学出版社，1992年版，第533頁。

²⁴ 池田大作：《谈幸福》，中国文联出版社，2009年，第62頁。

²⁵ 池田大作・汤因比：《眺望人类新纪元—汤因比与池田大作对谈录》，荀春生等译，天地图书有限公司2000年版，第172頁。

²⁶ 池田大作・高占祥：《地球を結ぶ文化力》，潮出版社，2012年出版，247-251頁。

²⁷ 池田大作：《希望—新・人間革命》，SGI 通讯译，马来西亚创价学会2005年版第26頁。

池田先生はモスクワ大学で講演を発表した際に「今はいかなる時代よりも、民族・社会制度とイデオロギーの障害を超え、全体の文化の分野で民衆の交流を行う必要がある、即ち人と人の心を結びつけた精神のシルクロードを開くことである」²⁸と指摘した。また、人と人との間にも対話が必要である。「相互不信という人間の前途を妨げる大きな壁を越えるために、結局人と人との個別交流を強化しなければならない」²⁹。池田先生が最終的に実現しようとする幸福とは、生活世界の調和と美である。よって自然、自己と社会のほかにも、池田先生は人生の意味に対する解釈を重視し、精神の自律と信仰を重視し、「宗教は人の幸福のためにあり、決して人は宗教のためにあるのではない」³⁰とも明らかにした。これは伝統的な宗教疎外と違って、理性以外に現代人の精神的な家を構築している。調和は池田先生が現代人の幸せな生活を築く重要な特徴であるが、このような調和は融通のきかないものではなく、生き生きとして美しいものである。池田先生は文章が愉快かつ優美で、文学・音楽・写真撮影など多くの分野で造詣が顕著である、「世界文化の有名人」として「桂冠詩人称号」「フランス芸術文化勲章」「中国芸術貢献賞」などを受賞している。池田先生の写真は奇抜な静態でもあれば、靈動自由なものでもあり、生活の中で生活を超えた知恵の美である。生命の中の様々な美を追求し感受し、精神を豊かにし満足させており、それ自体が生活の幸福である。

三. 現代人の精神におけるいくつかの反射と啓示

(一) 我と非我

私は何者で、どこにいるのか。それは何で決まるか。私は何者なのかという問題についての答えは、個体が自分や自分と関わる存在とどう向き合うかを決定し、いかに生活するかを決める。近代化は個人の独立と自由を前提にしており、個体の主体性と自主性は十分に認められている。しかし、この優越性を強調しすぎることが、様々な現代的な問題が生じる主要な原因となることは明らかである。そのため、現代的な危機を明確にし、根本的に解決するため、私は何者かを再認識しはじめなければならない。いうまでもなく、ジェームズが言った「自己は個人の宇宙の中心である」のように、世界そして万物の中心は自己で、自分がなければ世界そして万物は存在するのが難しい。しかし同時に私たちも自己の本質は、関係構成の相互影響によって互いに支え合う統一体であることをはっきりと理解しなければならない。自分が現実的にはまず自分と他人との社会関係の中に現れ、そしてまた現代人の自己はもっと豊かで広くなるのである。牧口常三郎は『人生地理学』の中で「すべての人は3つの自覚をもつべきだ、つまり、地域に根ざした郷土民であり、国に属する国民であり、そして世界に広くつながる世界の民でもある」(趣意)³¹と主

²⁸ 池田大作：《東西文化の新しい道》、《池田大作全集》第1巻掲載、聖教新聞社、1998年版、第310頁。

²⁹ 池田大作：《我的履歴書》、吉林人民出版社、1984年版、第98頁。

³⁰ 季羨林・池田大作・蔣忠新：《畅谈东方智慧》、人民日报出版社、2011年版、第61頁。

³¹ 牧口常三郎：《人生地理学》、《牧口常三郎全集》第1巻掲載、第三文明社、1983年版、第15頁。

張された。池田先生はさらに、「人は自分に対する認識は単に民族・人種などの伝統的な視点にとらわれてはならない。人という共通の基礎に立ち、良き隣人・良き人・良き地球人として共に生きていくことを促すべきである」³²と主張する。幸福は人生の最高の理想であり、もちろん我と非我という問題を処理しなければならない。「縦の面においては、われわれは自立したイメージを確立しなければならないし、横の面では、人と人との間に世界の市民と市民の間で互いに団結し合い、そして団結を広く普及させて大きな波にさせるべきである」³³。実際ここで、池田先生は現代人の自己意識の問題を提起した。まさに鳩山氏の言うとおり「私たち一人一人の人は無限の個性を持っているかけがえのない存在である、だからこそ、自分の運命を決める権利があり、この選択の結果を負う責任の義務もある。このような『個人の自立』の原理を重視するとともに、それぞれの自立性と異質性を尊重し合い、互いに一致した点を追求して互いに協力すること——他者との共生の原理を重視すべきである。このような自主と共生の原理、日本社会の人と人との関係だけではなく、そして日本と世界の関係や人間と自然との関係に貫かなければならない」³⁴。それだけではなく、池田先生が提唱した共生の精神は、本質的には現代人の自己意識の問題にも答えている。どんな意味でも、現代人とは自分を強調する前提で生まれてきたものだが、しかし、我と非我の間でますます限界が見えなくなっているのは現代人の生命の特徴であろう。池田先生の言う、あらゆる生命に影響を及ぼしていくこととは、自分と社会・自然界・私たちの精神世界の「大我」を含め、自分と自己が関係する世界の調和である。非我と我とは明確な限界がなく、共生という基礎の上で自己を実現し自分を完成させるものである。

(二) 物と心

ある意味で、近代化は人の物への最大の解放だと言える。現代人は生産力を最大限に占有し、最も豊かな物質文明を創造した。しかしながら、物の視点からすると現代人はますます物質生活に依存して、ますます物質にとらわれ束縛されている。言い換えれば、現代人はすでに物の有効性に抵抗しえなくなってきたおり、物に囲まれたことによる利便性から脱することができない。同時に、芸術と美はますます博物館という象牙の塔に隔離され、精神の独立性と自由性は相対的に弱くなった。こうなると、何が幸せで、何が良い生活なのか？ 現代人の幸福は必ず一定の物質面での満足と豊かさに関連しており、必ず名利、金銭、地位に関連している。ところが、これらの幸福は順応性を持っている、つまり、時間が経つにつれて人々は何かの物欲によって生まれた喜びを自然に忘れる。明らかに、本当の満足を得ることができないのである。これではただ「相対的幸福」というだけである。本当の良い生活は心の物への支えであり、心が物を基礎としながら物を超越するのである。「『絶対的幸福』とは、いかなる苦痛もない真空状態のことでも、永遠

³² 池田大作・杜维明：《对话的文明——池田大作与杜维明对谈集》商务印书馆，2008年版，第138页。

³³ 池田大作：《人才是创造历史的主角》1984年6月9日在上海复旦大学的演讲。

³⁴ 鳩山由纪夫：《我的政治哲学》

<http://news.goo.ne.jp/article/php/politics/php-20090831-01.html>

に楽しい夢の世界でもない。生きている人ならば、喜怒哀楽もある。しかし、喜怒哀楽に引きずられ支配されるのではなく、あたかもサーフィンを楽々とこなすように楽しむのであり、この領域を絶対的幸福と呼ぶ³⁵。物を超越することで、心は自由になり、限界を超越する意義を体感できるのであり、意義の体験に対し自分の尊厳を得ることができる。「人間は生きる意義を求める動物である。このような追求があれば、どんな苦しみにも打ち負かされることはない。このような追求がなければ、たとえ他のすべてを持っていても、それは空虚である。心はゆっくりと死に向かうのである」³⁶。意義を体験するからこそ、人は本当に満足し、生き生きと生命の力を獲得することができる。物と心に関して、ギリシア人はむしろ極めて得がたい本能の優雅さと調和を保ち続けた。彼らは「物からのリラックス」に精神的な喜びを伴わせることを知っていた。現代人にとっては、素朴ながらも満ち足りた状態に戻ることはできないし、「物を話題にただで顔色を変える」必要はない。だから、簡単に欲望に抵抗し、物質を拒否することはない、例えば、贅沢品を求めているうちに、贅沢品に描かれた美しさのように人々が贅沢品の美しさを通じて、品性のある生活を求めるようになればそんな追求自体も美しいことだろう。

(三) 知と行

実のところ、自分や自然、他人との社会や信仰に対しても、どう対応したらいいのか——人は何であるべきかと人がどのようにすべきであるかという問題は、とてつもなく理解不能といった問題ではない。現代人にとって、何をもって良い生活とするかは容易に考えやすく、自分はどうすべきかわからないというわけではない。問題の根本は主観的に怠けているか、あるいは先入観・射幸心を持っているためやろうとせず、一時的に達成できなくなっているのだ。孔子が「言に於いて訥し、行に於いて敏する」と強調するのは、知っているのにできないのが人の常で、道理は簡単でも実行するのは容易ではないからである。池田先生の卓越なところは単に理論信仰、パステデザインだけではなく、彼は常に理想を実践していることである。彼はより良い生活をしたければ、人自身を変えて「人間革命」を行わなければならないと考えている。人間革命は人を人とし人間的な生活を持つうえでの根本的な方法である。「このような人間の生命の奥から生まれ自他ともに共同発展するはたらきを『慈悲』と呼ぶ」、「人は宇宙の生命に含まれる慈悲と知恵を自覚して表現し、『人間革命』を実行できる生命の存在である」³⁷。人自身を変えることから自然・社会・世界が変わっていくが、「近年多発する深刻な自然災害を観察すると、その中には自然界と人間の力との関係が逆転した結果だと思わざるを得ない現象が多い」。「地球は私たち人類がそこで生きる宇宙のオアシスであり、私たちはなんとかしてそれを救わなければならない、壊滅させないようにしなければならない。だから、人類の行為が自然界の営み、自然界の協調に対する影響を、真面目にしっかり考える必要があり、自然環境に対して危害をもたらす可能性がある行為を

³⁵ 池田大作：《談幸福》，商務印書館2009年版，第10頁。

³⁶ 池田大作：《談幸福》，中国文联出版社2007年版，第79頁。

³⁷ 季羨林・池田大作・蔣忠新：《暢談東方智慧》，人民日報出版社，2011年版，142頁。

厳しく制限するのだ」³⁸。人間革命を実現するには、教育によって人に影響を与える必要がある。「教育の目的は人の幸福のため」。だから、「21世紀の教育を考えると、私はまず『社会のための教育』を『教育のための社会』に変えるべきということを当面の急務として呼びかけたいのである」³⁹。教育の影響で人を変えることによって、人の自己の変化を促進して、さらに人の生活と世界を変える。知者は善であり、知って行動する者は上善であり、行う者は至上であり、行う者は境がない。このような意味で、平和主義・人間主義・文化主義・教育主義は例外なくすべてが池田先生の幸福理念の偉大な実践なのである。

³⁸ 汤因比・池田大作《选择生命》，商务印书馆，2017年出版，第50-51页。

³⁹ 小山内优：《关于“为了教育的社会”的研究》，载《开创精神丝绸之路的新纪元》，寺西宏友 萧正洪主编，社会科学文献出版社，2016年版，第321-322页。

《研究ノート》

創価教育学体系の教育学的論理からみた宗教の必要性

岩 木 勇 作

はじめに：問題意識

従来、牧口常三郎を中心とした創価教育学会の運動が教育革命運動から宗教革命運動へ¹と推移した理由付けが、主に牧口常三郎の1928（昭和3）年の日蓮正宗入信を画期として語られてきた。その場合、牧口の信仰が深まるにつれ宗教革命運動へと傾斜していったという見解がとられることが多い。個人の帰依している宗教が、彼の思想や理論体系に影響を与えるというのは充分ありえる話ではあるが、それだけでは、教育革命運動をやっていたのが「宗教にはまって」宗教革命運動をやりだした、という非常に俗っぽい見解すら生み出してしまう可能性がある。入信することと、教育革命運動が宗教革命運動へと推移することは同時的には起こらない。そこに至るまでのプロセスがあるはずである。入信を理由付けとして牧口のエデュカショナルな変化・発展を説明することは一つの側面としては理解できるが、結局のところ、その前段階にある、なぜ牧口が宗教を求めていったかの説明がなされないため、牧口のエデュカショナルな理論がどのように宗教と結びついていったかというプロセスが不明瞭なまま、ひとつの謎として残ってしまう。哲学的教育学を二階から目薬と評し、帰納的科学的な教育学の建設を目指して、人間の本質から演繹的に教育学を構築するのではなく教師の技術を対象としてその成否から帰納的に教育学を構築しようとしていた牧口が、その構想において宗教に対して何を求めようとしたのか。牧口は日蓮仏法を信仰する以前から地理学者・教育学者であり、卓越した教師であった。その彼にとって教育で出来ること、出来ないことがどのように検討され、線引きされていったのだろうか。

1. 先行研究および本研究の方法

上記の如く牧口のエデュカショナルな理論から宗教へのプロセスが不明瞭になっているひとつの要因とし

Yusaku Iwaki（創価大学教育学部助教）

¹ 牧口常三郎（1871－1944）は、1930年に『創価教育学体系』第一巻を発刊し、弟子の戸田城外（後の城聖）と共に創価教育学会を創立する。科学的教育学の建設を目指し、教育革命を掲げて著述や講演会活動を行っていたが、1935年には教育革命と共に宗教革命を提唱し活動を行う。晩年は治安維持法違反及び不敬罪の容疑で検挙され、東京拘置所の病監で逝去。創価教育学会は戦後、牧口の弟子・戸田城聖によって創価学会として再建された。牧口常三郎の生涯については『評伝牧口常三郎』（「創価教育の源流」編集委員会編、第三文明社、2017年）を参照。

て、牧口常三郎著『創価教育学体系・第二巻』（創価教育学会、1931年刊、以降『初版』と略）の価値論と、牧口常三郎著・遺弟戸田城聖補訂『価値論』（創価学会、1953年刊、以降『補訂版』と略）が牧口の内容として同一視されていることが挙げられる。このことによって1931（昭和6）年頃には『補訂版』に記述されている思想内容がほぼ出来ていたと誤解されてしまった。そのため、牧口の教育学の形成・変化過程を辿るという作業が十分には行われてこなかった。

『補訂版』をどのように受容し位置づければよいのか。問題は『補訂版』には明らかに戦後の内容や戸田城聖²の思想が含まれていることにある。『初版』と同一とは言えない『補訂版』を牧口「価値論」として受容してよいのか。そこで本稿筆者は『初版』と『補訂版』のテキストの全文比較を行い、この成果を「価値論形成史の試み—牧口常三郎と戸田城聖—」（『創大教育研究』第26号、創価大学教育学会、2016年）として発表した。この論文で、『補訂版』は戸田「価値論」として受容すべきであるという見解を示している。『補訂版』を戸田「価値論」として位置づけたことによって、牧口の教育学理論がどのように宗教と結びついていったかというプロセスを検討する端緒が開けた。教育と宗教が牧口常三郎の中でどのように結びついていったのか、先行研究として以下の研究を時系列順に挙げておく。

D・M・ベセル（1974）は、改革者であった牧口が、その目標追求の最良の方法を、教育的方法から転換し、宗教的方法によって達成するという考え方の変化があったことを指摘している。そして、この転換が10年近くにわたって徐々に生じたこと、日蓮正宗への改宗がその契機となったこと、転換の背景としては軍国主義体制によって牧口が教師や教育家たちに働きかけることのできる方途が閉ざされてしまったため、という見解を出している³。

中内敏夫（1979）は、牧口は日蓮仏法の信仰に入って、教師という立場を見失い、教育という論理を切り捨てていったのだという従來說を一瞥した後、「教育学はこういう人間になってほしいという人間の発達に関する理論だから、その理論体系にはとりわけこの人間学が直接にもちこまれ、子どものみ方や教育方法、目標、目的にまで影響を与える関係になっているのである。／こういうみ方をしていくと、教師牧口常三郎の入信の構造がすこしちがってみえてくるだろう。／かれはこのとき、教育の立場から教育否定の立場に移行してしまったのだといったのでは、ことからの真相を深くとりだしたことはない。かれはこのときより以後、それ以前の日本の教育と教育学の基盤になっていた人間に関するサンチマンとは異質のそれ、かれのばあいには日蓮教学という名の、フォイエルバッハふうにいえばその逆立ちした形態を公教育内部にもちこみはじめたのである。」⁴と、中内は「日蓮教学」を人間学と解釈して、牧口はこの新しい人間学を教育学の基盤としたのだと述べている。

² 戸田城聖（1900-1958）は、牧口常三郎に師事し、共に創価教育学会を創立した。「創価」という名称も戸田と牧口の会話の中から生まれている。牧口と同じく治安維持法違反及び不敬罪の容疑で検挙され、出所後、創価教育学会を創価学会として再建した。戸田城聖の生涯については『評伝戸田城聖』（「創価教育の源流」編集委員会、第三文明社、2019年）を参照。

³ D・M・ベセル著、中内敏夫ほか訳『価値創造者 牧口常三郎の教育思想』小学館、1974年、99～107頁参照。

⁴ 『復刻・創価教育学体系解題』第三文明社、1979年、75～76頁。

ベセルは軍国主義体制下という状況にあって、入信をきっかけに改革の方法を教育から宗教に切り替えていったのだと解釈しているが、中内はこの入信をきっかけとした方向転換を教育の論理を切り捨てたわけではなく、教育学の基底となる新しい人間学を導入したというふうに見ている。

斎藤正二（1984）は、『実験証明』の教育学的考察の中で、『実験証明』は未刊となった体系・第五巻の構想の連続運動として生み出されたという見解を提出し、「その代わり、連続運動ではありながら決定的な《飛躍》が齎^{もたら}されたと考えざるを得ない部分も大きい。いっぽう、牧口主体を取り囲む時代状況の峻しく、知識人としての良心や理性が断崖絶壁に追い詰められていたことをも忘れてはならない。だが、とりわけて内部（＝思索）の課題として、教育ないし教育学を『技術学』『応用科学』と措定したゆえに、不可避的に《世界観の基礎づけ》が要請されねばなくなり、その課題解決のために、どうしても日蓮正宗の教義に深く参入せざるを得なくなり、そこに《飛躍》が果された、と見るのが、最も理路に適っている。」⁵と述べている。斎藤は、『創価教育学体系』全四巻の総合帰結と位置づける『実験証明』に言及しながら、牧口の教育学的要請として不可避的に、その課題解決のために、日蓮正宗の教義に深く参入することになったと解釈している。

宮田幸一（1993）は、牧口をきわめて合理的な思想の持ち主であり、独自の教育学体系を樹立するほどの大学者、教育者として人格的にも素晴らしい人物であると評し、「そのような人物が、どうして伝統的な日蓮仏法を信仰したのか。またどのようにして自分の持っていた合理的な思考と、伝統的な日蓮仏法とを調和させることができたのか。——牧口思想を研究していくうち、私が最も興味を持ったのはその点であった。さまざまな角度から調べていくうちに、牧口は伝統的な日蓮仏法解釈をそのまま受容したわけではなく、ある種の新しい解釈の下で日蓮仏法を受容したことが明らかになってきた。日蓮仏法の伝統的解釈を受容せずに、新しい解釈を受容した——その牧口の選択に、その後の創価教育学会、戦後の創価学会の新宗教運動は由来している」⁶と述べて、その新しい解釈を『創価教育学体系梗概』の文章を引いて説明している。該当文章で牧口は自己の宗教遍歴を回想して、それらの宗教に帰依しなかったのは「何れも科学及び哲学の趣味を転ぜしめ、又はそれと調和するほどの力あるものと感ずる能はなかつたからである」⁷とし、「ところが法華経に逢ひ奉るに至つては、吾々の日常生活の基礎をなす科学、哲学の原理にして何等の矛盾がない」⁸と、ここに牧口の新しい日蓮仏法解釈が現れていると見ている。

熊谷一乗（1994）は、牧口にとって仏法は創価教育学体系が執筆される過程で、教育学の統合原理として位置を占めることになったという。なぜ仏法が統合原理となったのか、なぜ創価教育

⁵ 『牧口常三郎全集・第八巻』解題・I、第三文明社、1984年、490頁。この『実験証明』の教育学的考察は斎藤正二著『牧口常三郎の思想』（第三文明社、2010年、89～102頁）に再収録されている。

⁶ 『牧口常三郎の宗教運動』第三文明社、1993年、69頁。同書では、牧口における日蓮仏法の位置付けを丹念に検討している。

⁷ 前掲『全集・第八巻』405頁。

⁸ 同頁。

学の統合の原理たりうるのか、という問いに対して、「日蓮は、法華經の教えを日常の生活実践に直結させ、民衆救済、`最大多数の最大幸福、のための社会変革の思想原理に発展させた。日蓮の仏法は、道理に貫かれ、しかも他の仏教諸宗派の教えに比べて、生活直結的で実践的で社会性に富んでいた。それは、科学性・合理性を重んじながら実践志向であり鋭敏な社会的感覚をそなえ幸福主義の立場をとる牧口を引きつける思想的内容をそなえているのである。牧口が日蓮の仏法に触れて、これに拠りどころを求めるといったのは、理の当然であったといえよう。」⁹と説明している。

古川教（2008）は、創価教育学の全体像を正確に把握するためには、「晩年になるとよりいっそう加速する、牧口常三郎自身の人間的な深化＝拡大過程」¹⁰に注目する必要があると述べ、日蓮仏法の根幹である「信・行・学」の三要素が、牧口の考える応用科学＝価値科学の原理となったこと¹¹、つまりは日蓮仏法に帰依・実践したことによる牧口の人間的深化が創価教育学にも変化・発展をもたらしたと考察している。

宮田、熊谷、古川の説明は日蓮仏法の科学性・合理性を説明する事によって教育と宗教の結びついたプロセスを解釈している。この解釈では、牧口思想および科学観・宗教観と日蓮仏法が調和的に描かれ、なぜ牧口が日蓮仏法に帰依したのかが納得できるように説明される。しかし、なおも疑問が残るのは教育学だけでは駄目なのか、なぜ宗教を必要としたのかということである。先行研究の多くが、日蓮仏法あるいは、法華經の教えを解説し、牧口の信仰の深化を跡付けながら、教育と宗教の関係に対する説明を行っているが、斎藤のみが教育学的要請によって不可避免的に宗教に参入せざるを得なくなったという見方をとっている。プロセスといってもその解釈は一様ではない。教育と宗教の結びつきを、宗教が教育を包摂していくプロセスとして解釈するのか、教育学的要請から宗教と結びつくプロセスとして解釈するのか。そのプロセスを以下のように提示してみた。

（1）教育革命運動→信仰の深化→教育学の変化発展→宗教革命運動

（2）教育革命運動→教育学的要請→信仰の深化→教育学の変化発展→宗教革命運動

（1）が多くの従來說が採る信仰の深化から教育と宗教の結びつきのプロセスを解釈するパターンである。（2）は斎藤が採った教育学的要請から教育と宗教の結びつきのプロセスを解釈するパターンである。牧口の教育と宗教の結びつきを説明する場合、「なぜ宗教を必要としたのか」と「なぜ日蓮仏法を選んだのか」の二つの問いに答える必要があるが、（1）の解釈では後者しか答えられない。両者共に答えるには（2）の解釈が必要となるのである。

本稿筆者が試みようとしているのは、教育学的要請の側面から、教育と宗教の結びつきのプロ

⁹ 『創価教育学入門』第三文明社、1994年、259頁。

¹⁰ 『牧口常三郎と創価教育学』論創社、2008年、66頁。

¹¹ 同104～105頁。

セスを解釈することである。本研究の資料としては「創価教育」を冠した牧口の著作物を対象とする。以下はそのリストである。

『創価教育学大系概論』（創価教育学会支援会、1929年、以降『概論』）

『創価教育学体系・第一巻』（創価教育学会、1930年、以降『体系・第一巻』）

『創価教育学体系・第二巻』（創価教育学会、1931年、以降『体系・第二巻』）

『創価教育学体系・第三巻』（創価教育学会、1932年、以降『体系・第三巻』）

『創価教育学体系・第四巻』（創価教育学会、1934年、以降『体系・第四巻』）

『創価教育学体系梗概』（創価教育学会、1935年、以降『梗概』）

『創価教育法の科学的超宗教的実験証明』（創価教育学会、1937年、以降『実験証明』）

以上の著作物は、第三文明社版『牧口常三郎全集』の第五・六・八巻に収録されており、本稿で使用するテキストはこの第三文明社版を用いる¹²。総論の最終巻として予定されていた体系・第五巻は、未刊となったが、その概要や目次については、以下の資料によって明らかになっている。

『体系・第四巻』奥付広告

「創価教育学体系第五巻／教育方法論（下）第四篇 学習指導即教導論 第一章 教導と学習 第二章 創価作用の指導法 第三章 評価作用の指導法 第四章 評価標準法 第五章 認識作用の指導法 第六章 不良性の善導法 第七章 宗教教育問題 第八章 教導段階論 第九章 学習指導態度論 第十章 学習指導程度論 第十一章 学級経営論 第十二章 学校統督論 附設 創価教育学形成小史」

『梗概』

「創価教育学形成小史」に関する記述を除き、『体系・第四巻』奥付広告の目次通りの概要が記されている¹³。

『実験証明』

「技術的方法論…学習指導論…（第五巻）近刊——（第五巻内容）信用確立論 指導態度論 認識法指導論 評価法指導論 評価標準論 創価法指導論 生活指導論 不良性善導論 宗教教育論 教導段階論 教導程度論 学級経営論 学校統督論」¹⁴

¹² 『牧口常三郎全集・第五巻』（1982年刊）、『牧口常三郎全集・第六巻』（1983年刊）、『牧口常三郎全集・第八巻』（1984年刊）、の出典は以降すべて『全集・第〇巻』と表記。

¹³ 『全集・第八巻』397～398頁参照。

¹⁴ 同57頁。

以上の体系・第五巻に関する記述は、牧口の構想した教育学体系の変化・発展を理解する上で欠かせないものである。

本稿タイトルに掲げた教育学的論理とは、創価教育学を構成する論理である認識・評価と、教育学的要請の二つの意味で用いている。次節では前者の認識と評価を説明し、第3・4・5節において創価教育学体系の教育学的要請として三つの観点から述べていく。

2. 教育学的論理—認識と評価—

牧口は、人間の精神生活を分析して、そこから二つの作用を識別している。それが認識作用と評価作用である。認識作用は知識作用と言い替えることができる。物事を知るという心の働きである。対象に注意を向けて、その性質や状態を観念として取り入れること、即ち認識は客観的に対象の实在・関係を質的に捉えることである。もう一方の評価作用とは、いわゆる日常的な意味における批評や評判することと同じ意味である。即ち評価は主観的に対象の主観に対する関係力を測定することである。また牧口はこの二つの作用をヘルバルトの経験と交際の概念に対応させて説明している。経験は、感覚的・知識的交渉であり認識作用にあたる。交際は、感情的・情意的交渉であり評価作用にあたる¹⁵。

この両作用を混同せずに区別して用いること、認識して評価するという順序を踏ましめることは、創価教育学体系に一貫する教育学的論理である。まず彼の「価値論」からして、この論理によって形成されている。真・善・美という従来価値として見做されていた概念を、「認識」することによって、価値のカテゴリから真を外し、美・利・善という価値体系を構築している。真・善・美は、新カント派の「偉い」学者が唱えた価値体系なのだから、これが「正しい」のだといった認識と評価を混同した考え方はとっていない。

牧口の二育並行論も同様の論理を辿る。従来誰も異論を唱えなかった知育・徳育・体育という教育の三分立（三育）を、「昔からこう区分されていた」から、「教育学大家の誰も批判していない」から、「正しい」のだといった認識と評価を混同した考え方は取らずに、この三育という区分は妥当なのかどうか、むしろ知育なき徳育などありえず、徳育は知育に包摂されるものであると「認識」し、知育と体育を両者が互いに妨害しない程度に並行して行う二育並行論を提唱した¹⁶。ほか個性尊重批判¹⁷や教育勅語に対する見解等枚挙にいとまはないが、牧口常三郎が提唱した創価教育学はこの教育学的論理によって構築されているといっても過言ではないだろう。

牧口はこの両作用の混同について「認識と評価とを混同するより大なる弊害は現代の世相に於て殆どない。理解を晦渋ならしめ取捨去就を曖昧ならしめることこれより大なるものがないからである。かなりの有識者間に於てさへも日常の言説に頻々としてこの混淆が行はれて居るのを気

¹⁵ 『全集・第五巻』238～249頁参照。認識作用と評価作用の詳細については『全集・第五巻』に収録されている「価値論」を参照してほしい。

¹⁶ 『全集・第八巻』163～165頁参照。『概論』の時点で二育並行論は提唱されている。

¹⁷ 『全集・第五巻』263～275頁参照。

付かず、理解もせずに可否を議論し、勝手に好悪を暴露して居るではないか。憲法発布式の真似をすれば憲法の精神が実現されると速断して居る連中や、教育勅語発布の記念式を荘厳にすれば教育勅語がわかると思ふ人達は即ちその亜流である。」¹⁸と述べている。創価教育学体系の本論である『体系・第四巻』の教育方法論では¹⁹、教育方法論の研究法を記述するにあたってまず初めにこの両作用の混同について言及している。子どもの教育法を考える前に、物事の考え方について考えなければならないというのである。そして、両作用を混同する原因として「大概の人はそのことを意識する暇のないほど、たちまち感情が湧き立つ所に反省の障害があるのである。」²⁰と指摘している。つまり、ほとんどの人が意識する（認識する）間もなく感情的に反応する（評価する）と言うわけである。だからこそ、創価教育学は「認識と評価の区別」、「認識して評価する」という教育学的論理が教育学建設の大前提として求められている。『体系・第一巻』第一篇第二章で牧口が示した新教育学建設のスローガンのひとつ「経験より出発せよ」はこの意味からも理解されるべきである。

『実験証明』でも、「従来の教育法に於ては知識又は認識の指導に於ては相当の研究が積まれたが、評価法と創価法との指導については一向意識的に研究もされなかつた。是は価値の本質が闡明されなかつたからである。乃ち教育全般の根本的原理が明かでないために、教育の意識的計画的方法が確立し能はぬ所以である。それが為には先づ認識と評価との両作用の区別から発足しなければならぬ。無評価の認識と、無認識の評価とは、何れも正しく成立し得るものでないものを、世間では相当の知識階級でさへも、往々彼と是とを混用するが為に、意見の対抗及び紛騒が生ずるからである。」²¹と述べているように、創価教育学体系において一貫した教育学的論理であった²²。

認識と評価で重要となるのは、もし評価が先立ってしまうとしても、必ずこの認識して評価するという段階を踏ましめることである。評価をそのまま認識と誤解する、評価＝認識という混同を戒めることである。牧口がこの混同を犯すことはあり得ない。『体系』中でもこの論理を使って随所に牧口の教育学構想が語られている。先に挙げた個性尊重批判、二育並行論、教育勅語に対する見解等々はその代表的なものと言えるだろう。

認識と評価の混同を厳しく戒めた牧口にとって、宗教、特に法華經の信仰が「個人的な体験として素晴らしいものだった」から「教育学の根拠にした」という混同はありえないことだろう。宗教および日蓮仏法に対しても必ず何らかの認識作用が働いているはずである。また仏法が科学

¹⁸ 同 227 頁、傍線引用者。

¹⁹ 牧口は創価教育学体系を理解する上で三分科経を採用しており、体系第一巻・二巻を序分（序論）、第三・四・五巻を正宗分（本論）、以降の各論を流通分（応用編）としている。『全集・第八巻』57頁参照。

²⁰ 『全集・第六巻』290頁。

²¹ 『全集・第八巻』58頁、傍線引用者。

²² 戸田は補訂版の『価値論』の出版に際して「この学説を、日本の教育界へおくれたならば、恩師がさぞ喜ばれるであろう。また、日本の教育界にどれほど役立つであろう。認識と評価が、あらゆる教育法に応用されるのである。この認識論と評価論に基礎をおいて教授したら、すごいものだ。」（『戸田城聖全集・第四巻』聖教新聞社、1984年、76頁）と語っている。

と何ら矛盾せず、調和するものだったとして、なぜ教育学の根底にするのか、仏法が矛盾せず調和することと、それを教育学の根底にすることは、単純にイコールで結ばれはしない。牧口の構想した創価教育学体系における教育学的要請が考えられるべきである。牧口が何を宗教に求めていたのか、次節以降において「教師の選択条件としての宗教」、「悪人（教育可能範囲外者）救済のための宗教」、「価値判定の標準の原理としての宗教」、という三つの観点から考察したい。

3. 教師の選択条件としての宗教

本節では教師の適正および選択条件に関する牧口の記述を時系列的に見ていく。

『体系・第三巻』

牧口は『体系・第三巻』「第四篇教育改造 第三章教師即教育技師論」の中で、教師の資格について言及している。

要するに教師即教育技術者としての本質的資格は、どこまでも教育方法の経験的熟練を基礎付ける所の或る程度迄の科学的教育の修養で、その中核をなすものは社会意識に基づく社会的生活法即ち所謂道徳と主張するのである。この大切な事項が教師自身に十分自覚されず、又た社会からも他覚されずに居るがために、教育の根柢にある大欠陥が充されず教育の効果が挙げなかつたのである。²³

と、社会意識が、教師の資格として特に重視されており、教師に、

衣袈裟こそ着ざれ、世間から声聞縁覚の如く尊敬され、天真爛漫の児童からは菩薩、仏の如く崇拜される位置に居ながら、自利以上に超脱する能はざるが故は、畢竟個人意識の発達のみで社会意識の欠乏に基づく結果であらう。

然らばこれ等の四十余年間彈呵され通しの永不成仏の二乗にも比すべき吾吾教育界の小善者は如何にして利己主義の深坑から救ひ出さるべきか。結局は法華經の肝心といふ不死の良薬より外には治療法は到底ないのであらうが、日蓮聖人の教へは未だ顧られず、従つて積尊最高至上の教へに背いて居るさへも知らずに、平気で暮して居れる人々に対して、吾々の如き小言が受け容れられる筈もあるまいから時を俟つとして、せめては社会学の直観研究によつて社会意識の喚起だけでもせねばならぬ。さもなければ如何程教育の組織や制度を喧ましく論じたとして畢竟徒勞に帰するの外は無いのである。²⁴

と、利己主義、個人主義が蔓延していることを非難し、教師に社会意識の喚起を求めている。その喚起の方法として社会学の研究、また受け入れられはしないだろうと言いつつ「法華經の肝心といふ不死の良薬」を挙げている。

『体系・第四巻』

では、どのような人物に教師の適性があるのか、ないのかと追究した結果、

²³ 『全集・第六巻』77頁、傍線引用者。

²⁴ 同64～65頁、傍線引用者。

究竟すると正直と諂曲とがその咎であらう。正直に人をも環境をも、はた自分をも認識し、而して公正なる標準に照して評価するだけの智能を有するものと、諂曲以て強者におもねり、弱者を虐げ、人を欺き己を偽り、自利に目を暗まし、それ以上に物事を正認する能はざるものが即ちそれである。白紙の如き純真者に諂曲を教へるほど有害なる罪悪はない。(中略)

人間は無数の階級に別けられるが、吾々は少くとも左の三階級だけを判然と意識することが出来ることは前巻に於ても観察した通りである。

- 一、個人的独立力さへも得ないものとして自ら卑み、禽獸に普通なるが如く、強者には非常の恐怖をなし、その反動を以て自分より弱者と見れば傲慢に之を虐待し、スパイの如く詐り親しむを以て処世上当然の事と心得てゐる諂曲者。
- 二、正直ではあるが眼界がまだ自己の生存以上に脱出せず、従つて自分の生存に関係なき問題には触れる事を避け、悪人を見て嫌ひもせず、善人に対して特別の親しみもせず、従つて誰れにでも悪くは言はれないが少数の親友もない。自我独樂の弱い小善者。
- 三、自個一身の幸福だけには満足が出来ず、常に共同者と苦樂を共にせんとし、物事を正認し、正義の為に敵を恐れず、心にもないお世辞は言へず、損と知りつゝ、詐り親しむことの出来ない人。源をたゞせば強と弱、それに因る正直と諂曲の差に過ぎず、その助長と^{さんぢよ}芟除こそ、教育の要諦であることが解れば、誰もが必ず反省すべきこと柄であらう。²⁵

と、教師の適性として、自利だけでなく、他利も追求し、正しく物事を認識し、正しいことを言動に一貫できる強さを持った人物、その強さに起因するところの正直を挙げている。

『実験証明』

『実験証明』の段階では、教師の選択条件を次のように述べている。創価教育学会の研究支援として秋月左都夫²⁶から援助を受けることになった牧口が、

いかにしてこの全く名利を放れたる高潔なる厚意に答へるに足るだけの同志者を得んかと考慮したる結果、法華經寿量品の肝心「南無妙法蓮華經」の三大秘法を信じ奉るだけの純真さを有する、正しい性格といふ条件を以て教師を選定した。

これは今の世に於ては一大驚異として怪まれる所であらう。それほど実際に当ると、全く砂礫の中より黄金を探すが如き至難事である。事は誰でも実験して見れば直に解る所であらう。それだけ法華經の功德——生活に対する価値——の絶大なる事を証明するものと、過去八年間の体験上より確信する所である。しかし、これはまだ一般人には通用しないことで、恐らくは一笑に附されるであらう。(中略)社会的には、いかに有徳の人格者でも、いかに心臓の強い人でも、卒然此經に会ひ奉ると、犬の前の猿のやうな反感を現し、怨嫉、輕蔑を禁じ難はぬのが、末法現時の常で、法華經の予証の適中には驚歎措く能はざる所である。之は、隠すことの出来ない内心の弱点が暴露さるのであるが、その中に於て極めて少数者のみが素直に信じ得るのであるから、人物鑑識の上に、従つて人格修養の上に、暗中摸索の現代に於て一大光明を得たのを喜び、取も敢ず正直にして諂曲ならず、利己主義にあらざして親の如き慈悲心の所有者にあらざれば、教育者として共に提携することは出来ないと思はれる。其れを教師の選択に応用して、其の真理を証明して見やうとしたものである。

²⁵ 同 327～329 頁。

²⁶ 秋月左都夫(1858-1945)は、外交官、宮内省御用係、読売新聞社社長などを歴任し、1935年春には創価教育学会顧問となった。前掲『評伝牧口常三郎』372頁参照。

何故に斯かる至難な選択条件を採用せざるを得ないかが解るであらう。²⁷

と、これまで教師の適性として挙げていた正直を、「法華經の肝心」を信じる事が出来るかどうかによって選定している。これは、一般には通用しないもので、一大驚異として怪しまれる、一笑に付される、とは言いつつも、教師を選定する人物鑑識の上での一大光明であった、それだけ教師の選定には苦勞したのだと吐露している。

また、この「内心の弱点の暴露」は「法華經の肝心」を人物鑑定(人物鑑定の鏡)の鏡とすることで起こる特有の現象であるとして次のように述べる。

単なる哲学上の真理ならば、従はうと否とは銘々の勝手であるが、最高価値の生活法の希望をすてない限りは、望まないわけには行かない。こゝに於てか理性と感情の衝突が起り、其上に理性と価値意識との衝突も起り、二重三重なる人格の分裂が生じて、醜態を暴露し、他人を惑はし己の人格を傷けるのであつて、之は最高価値の生活法を教へる法華經に限つて起る特有の現象であるが故に、法華經が人物鑑定の鏡となる所以である。

勿論、法華經に対せざれば現れない現象ゆゑ、それを避けたらよいではないかといふ議論も立つであらう。が、正直の教へなるが故に起る詔曲の反映であり、個人主義の暴露であれば、日常浅薄の交際ならともかく、込み入つた根本的の結合生活を共にすることになると、その相手にとつては、危険至極で、常に警戒を怠ることは出来ない。もし然かりとせば当人と雖も、速に反省して矯正しなければなるまい。況や人の師表たる地位にあるに於てをや。吾等が善良教師選定の標準として、第一に試みて其の価値を証明せんとした所以である。²⁸

「内心の弱点の暴露」とは「個人主義の暴露」であることを述べ、非常に関りの深い共同生活を行う以上、このように善良教師を選定することは、避けることは出来なかつたとする。もちろん、これは一般的な教師の選択条件というよりは「創価教育法の科学的超宗教的実験証明」に必要となる教師の選択条件として理解した方がよいだろう。

牧口の教育学構想において、法華經は、人物鑑識法として良教師を選定するという要請を果たしている。『体系・第三卷』では、社会意識が教師の資格として挙げられていたが『体系・第四卷』では更に正義を行うだけの強さとそれに起因する正直が挙げられた。そして『実験証明』では、その適否を選定する人物鑑識法として「法華經の肝心」が採用されるようになった。

4. 悪人（教育可能範囲外者）救済のための宗教

本節では、教育可能範囲外として学校教育から放擲ほうてきされた者＝不良性の人格＝悪人と見做される者に対する牧口の記述を時系列的に見ていく。

²⁷ 『全集・第八卷』39～40頁、傍線引用者。

²⁸ 同79頁、傍線引用者。

『体系・第四巻』

牧口は『体系・第四巻』の最終局面において、

以上は進んで教導を受けんとする正常なる被教育者を目的としての指導法であるが、他方に普通の学校に於ては退学処分を以て解決と見做して放棄されて居て害毒を流して社会を脅威しつゝある不良性、即ち悪人を如何にすべきかの一大問題があり、宗教教育の問題にまで接触せざるを得ないであらう。(中略)

是等の大部分は本巻着手の際の構想に於ては意識し得なかつた所、本巻を以て創価教育学の総論を完結する予定であつたが、今になつて見ればなほ一巻の追加を要する事になつたので、出版者に此の上の負担を重ねしめるのは真に忍びない所ではあるけれども、強ひて断行を願ふ事にしたのである。²⁹

と、『体系・第四巻』で言及し得なかつた課題として不良性つまりは学校教育から放擲された者に対する善導法の研究を挙げ、この問題は宗教教育の問題にまで接触するだろうと述べている。これは体系・第五巻の目次として「不良性の善導法」あるいは「不良性善導論」として挙げられていることと対応しており、牧口が体系・第五巻において記述しようとしていたことが分かる。

『梗概』

『梗概』には体系・第五巻の^{エクストラクト}抜書が掲載されており、そこでは「然れども未だ人類の最も苦惱で、その実最大多数を占める所の不良性の善導を、従来の教育制度は治外の度し難き人間として退学処分によつて葬り去つてゐるのを慨し、之が救済法に転じ遂に宗教教育問題にまで接触し、法華経を原則とする合理的方法を見出して千古の謎を解決し、どこまでも教育法の完成に至らざれば止まざるの概がある。」³⁰と、これまで学校教育から放擲されてきた教育可能範囲外者に対して、その救済法として法華経に合理的方法を求めている。

『実験証明』

『実験証明』の段階では、

従来の世界の教育制度は、教訓を主とするが故に、教へるに足る所の通常人格を相手となし、教への必要を感じざるほどの自覚がなく、従つて教へを受けんとはせぬ異常人格は、手の着けられぬしる者として教育の圏外に放任し、刑罰等の威力によつて、辛うじて罪惡を防禦するのみである。之に対して既成の宗教に於ては、現世の小利益を以て愚民を惑はす淫祀邪教はともかく、概ね觀念論的未来観に偏するが故に、本人の自覚に訴へるより外に途なく、従つて哲学、科学の真理観と殆ど選ぶ所なく、価値の意識を欠くが故に現世の救済には何の役にも立たないのである。

ところが人間が人間を取締る法律や道徳では、綿密と嚴重を加へれば加へるほど、それを逃れる途が考へ出され、その方が常に一歩づゝ進んで居るために、現世に於ける法網のみを恐れるために、悪をしない程度のものに対しては、何等の權威も持たぬ事になつたのである。況してや道徳の制裁などをや。

²⁹ 『全集・第六巻』470～471頁、傍線引用者。

³⁰ 『全集・第八巻』397～398頁、傍線引用者。第五巻に予定されていた内容の抜書。

斯の如くにして、政治も法律も道徳も宗教も、現世的制裁を意とせぬ程度の、道徳性欠乏の人格には無力の存在となつたのが、現在の世相の險悪となつた所以である。而して平時には大多数と思はれてゐる善人でも、それは個人的な近小目的観の世間に於てこそ善人たれ、全体的な遠大目的の社会になると、忽ち悪人に化すること前記の如き状態であれば、教育の可能性の限界は、極めて狭小のものとなつてしまふことになる。

是に於てか、教育は何を以て教への根拠となし、本来の使命を果すべきかを再検討しなければならぬ時機に到達した。之が宗教の復活の要求が各国共に起つて来た所以である。(中略)

教へるに足るだけの通常者を相手とする従来の教育が、決局に於て非常に極限せられた範囲内にしか、役立たぬことになるのに引換へ、法罰によつて目を醒させ、強い刺戟によつて反省させることが出来るならば、こゝに初めて真の教育が普ねく出来るわけであらう。而して之れ以外に、断じて銘案がないならば、いかに仏教を嫌ふものでも、反対し得ないではないか。³¹

と、従来の教育も宗教も、学校教育から放擲された者に対して役に立たなかつた。そして、險悪な世相となった現時においては教育の力の及ぶ範囲もせばまっている。改めて、教育は何を根拠にするのか、本来の使命は何かと再検討せねばならなくなつた。教を素直に受け入れることで可能となる従来の教育は非常に限定された範囲にしか役に立たないが、法華經に対峙することによっておこる法罰³²はそういった限界がないと考えられている。

牧口は、悪人＝学校教育から放擲された者の救済のためには宗教教育問題に接触せざるを得ないと予告し、その解決方法を法華經に求めた。牧口の教育学構想においては悪人救済という教育学的要請を果すものとして法華經が位置づけられていた³³。

5. 価値判定の標準の原理としての宗教

宮田幸一(1987)は、『体系・第二巻』における「善」の概念を検討し、この段階における「善」の概念は未だ試作品であり完成形ではなかつたことを明らかにしている³⁴。この宮田の先行研究も踏まえながら、本節では、善悪観及び判定の標準を時系列的に牧口の記述から見ていく。

『体系・第二巻』

牧口は、美・利・善という価値体系を構築し、それぞれを美的価値＝部分的生命に関する感覚的価値、利的価値＝全人的生命に関する個体的価値、善的価値＝団体的生命に関する社会的価値として説明している³⁵。善を公益と定義し、

³¹ 同 79～85 頁、傍線引用者。

³² 「法罰」は、法華經を信じ行ずるものを誹謗することによって現れる現象。詳しくは、『全集・第八巻』79～85 頁参照。

³³ 本節では「悪人」や「不良」という用語だけでは誤解を受けると考え、補足的に「教育可能範囲外者」という表現を採用した。

³⁴ 宮田幸一「『創価教育学体系』における善の概念」(『東洋哲学研究所紀要』第3号、東洋哲学研究所、1987年)を参照。

³⁵ 『全集・第五巻』326 頁参照。

此の故に万人共通の個人利は善であり、何人にも不共通の個人利は不善である。評価主体が非常人（愚者が気狂か悪人）でない限り人間の常性によつて判断した個人利は善と共通するものもある。（中略）

この万人共通の利は、客観的には、消極的にしか規定することが出来ない。何となれば人には独特の個人性があつて、仮令其の慾望の質に於ては共通しても量に於て無数の差があるからである。即ち積極的の欲する所は無数に分れて居るが消極的に欲せざる所には万人の共通点がある。是に於てか道德の消極的限界を規定する最高批判の原則が生れる。（中略）故にこれのみが唯一の倫理道德判定の原理をなすとはいはれない。けれども道德原理の一方だけは慥かにそれによつて規定される訳である。（中略）

法律は道德の最低限を規定するものである。善をなせといふ事は、表には言はないが、悪をなすと反面より人を誡める作用をなすものである。³⁶

と、善の消極的側面、つまり不悪については共通の原則が規定されるが、善の積極的側面、善をなすことについては共通のものを見出してない。

善は社会において始めて確立されるものである。社会が評価主体であり、社会の要素たる個人ではない。全体とその要素である個人とが対立する場合において、社会が個人の意志的行動を善なり、悪なりと評価するのである³⁷。

牧口は、善を公利、万人共通の個人利と規定したが、

世法即ち社会法則としては恐らくはこれ以上には標準は求められないものではないか。

さはあれ、以上は相対的の善で、最高至上の絶対的のそれではない。（中略）科学の力ではこれ以上に至ることは出来まいが、人生に於ける要求はこれに留まらない。そこに宗教の領域が展開するのである。

三世常住、永久不滅の靈魂の生活を対象として、そこに一貫する因果の法則を見出して、絶対至高なる正邪善悪の標準を確立し、その規範に則ることによつて、初めて至幸幸福といふべき生活を遂げんとするのが人心の深底に横たはる要求で、宗教の起る所以である。（中略）

余は未だ宗教を云々するだけの資格はないことを告白する。³⁸

と、相対的善までは科学的に見出すことはできても、それ以上は難しいと考えており絶対的善は宗教によってその標準が確立されると考えている。

また「倫理学二千余年の歴史を積みながら社会学の形成のまだ不完全な為めか、未だ道德的価値の標準たる善悪の定義さへも確然与へ能はない現今の思想混乱時代に当つて、仏教こそ正に倫理道德の最高至上の原理を与ふるものでなくて他に何物があるであらう」³⁹と社会学の形成が不完全な状況においては、仏教こそが善悪の標準の原理となるという見解をもっていたことは非常

³⁶ 同 338～340 頁、傍線引用者。

³⁷ 同 342～346 頁参照。

³⁸ 同 358 頁、傍線引用者。

³⁹ 同 363 頁、傍線引用者。

に重要である⁴⁰。

牧口は『体系・第二巻』の段階で、善の価値について「其評価の標準は如何。主観的評価には形式的標準を設ける事は困難の事である。具体的比較の標準によつて甲より乙、乙より丙といふ様に、比較すれば優劣の見別は自ら得られ、そこで遂に万人共通の客観的標準が設定されることは前陳の通りで、結局評価標準は具体的实例を示して、それを比較せしめるほかに良法はない様である。」⁴¹と、その評価の標準を設けるための方法論に見当をつけてはいる。しかし評価の標準が確立されていない現状では、不十分であるとしながらも、

然らば善に対する、若しくは法律の網にかゝらざる範囲以上の人格に対する評価の方法は如何。即ちこれが評価をなすこと悪人に対する裁判所の如き判定の機関はあるか。これに就ては未だ自然科学者が真理に就てなすが如き方法も機関もない。然らば如何になすべきであらうか。

価値の判定には主観的要素を多量に存するから、客観的認識の様な態度にはなれない。其れ故に止むを得ず投票によつて決するより以上の名案は現在迄の人間の智力ではまだ発明されて居ない様である。(中略) 価値は評判の根拠が各人の生活に於ける主調たる感情の快、不快に基くものなるが故に判断は各人のよつて区々である。評価の標準が確立してない即ち原理の確立してゐない場合に於て、又評価の原理の理由が明かに証明されない場合に於ては各個人の主観的気分によつて判定するより外に途がない。こゝが多数決の方法が採用せらるゝ所以である。

併しながら多数の承認が必ずしも価値の真理を決定するものではない。もしそれによつて価値が判定せらるゝものならば、その社会に属する総べての人間について可否を問ふにあらざれば法則が成立しない訳になる。而してもし法則が成り立つたとしても、又多数の反対があれば容易に前の方法を覆すことも出来ることゝなる訳になり、結局社会の人は安定した生活をする事が出来ないことになる。⁴²

と、投票や多数決に甘んずることになるだろうと述べている。

善的価値は社会的価値、公益、万人共通の個人利とする。ただしこの万人共通の利は消極的にしか規定できない。善悪判定の標準は世法としては、これ以上求められない。これ以上の標準を求めるならば宗教の領域に展開する必要があるが、今はまだ宗教を云々する資格が無いと牧口は告白している。

万人共通の客観的標準の見通しはある程度立てたものの、価値判定の標準が確立されていない以上、善に対する法律の網にかからない範囲以上の人格に対する評価方法としては現状において

⁴⁰ 牧口はこの善悪の標準となる原理を当初は社会学に見出そうとしていたのかもしれない。ちなみにデュルケムは『道徳教育論』（麻生誠ほか訳、講談社学術文庫、2010年）の道徳の根拠をどこに求めるかという議論の中で次のように述べている。「われわれが、神学上の諸概念に訴えることをやめるとき、個人を越えたところには、経験的に観察し得る唯一の道徳的存在これあるのみとなる。そしてこの存在こそは、個人が互いに結合することによって形成するところの、社会に他ならない。いまやわれわれは、二者択一をせまられている。道徳の観念体系が集散的幻影の産物でないかぎり、道徳がわれわれの意志を帰服させ、かつ、われわれの行為の卓越した目的となす存在は、神か、さもなければ社会をにおいて他にはありえない」（128～129頁）。

⁴¹ 『全集・第五巻』397頁。

⁴² 同398～400頁、傍線引用者。

多数決ぐらいしかないとする。

『体系・第三巻』

牧口は教育社会と一般社会とでは善悪評価の測定標準は異なることに言及し、

教育社会には微悪でも留めておいてはならぬ。三つ児の魂百までもと云ふ如く、苗圃に於ける小毒でも収獲の全滅にまで大害を及ぼし得べきものに譬へらるべきものであるからである。善悪評価の測定標準は一般社会の其とは全く、特別のものでなければならぬのは当然の理由である。然るに一般社会の標準によつて評価してさへも可なりの大悪が平気で横行して、善良を迫害し、非常に大なる害毒を流して居るのは恐るべきことである。それは、教育の本質の認識に徹底せぬ監督官吏が一般社会に、行はれる評価測定標準を以て教育者を律する誤謬と、教育社会を構成する分子が兎角怯懦微力の小善人で、何程多く集つても各要素の有する弱い力以上の力を発生し、得るだけの結合をなし得ない小乗教的自衛の連中であるからである。⁴³

と、述べており、この段階では、『体系・第二巻』等で提唱した価値論やその善悪評価の標準は、あくまで教育の原理として提唱されていたことが窺える。

『梗概』

『梗概』では、体系・第五巻の内容として「利と善と美との創価生活を導き安全円満の幸福生活を遂げさせる為に創価と評価と認識の三作用を正当に指導するのが教育の要諦であり（中略）またその評価作用の使用には鑑賞教育の基本原理解たる評価標準と云ふ新学説を発表し、今までの道徳批判に対して全く一新生面を与へるものであり」⁴⁴と、評価標準という新学説が盛り込まれていることが分かる。体系・第五巻の目次にも「評価標準法」あるいは「評価標準論」が挙げられている。

この『梗概』では、牧口の教育と宗教の結びつきを考える上で重要な記述がある。

要するに創価教育学の思想体系の根底が、法華經の肝心にあると断言し得るに至つた事は余の無上幸榮とする所で、従つて日本のみならず世界に向つてその法によらざれば真の教育改良は不可能であると断言して憚らぬと確信するに至つたのである。勿論最初から經文を演繹したのではない。中途からといふよりは、最後の粗ぼ完成期に至り、第一巻発表以後であるが、端なく法華經を信解するにより今まで無意識の進行が期せずして一致しぬるが如きに驚き、益々進んで見ると、法華經の中の肝心が吾々の生活法の總体的根本的のものであるに対し、創価教育学の唱道する合理的教育法は、その部分的末梢的のものであるといふことが解つたに就て、更に大なる驚異と歓喜を感ずると共に、なほよく見直すことによつて、価値判定の標準等に重大なる欠陥があつたことに気付き、善悪の判定が初めて正確となるに至り、それから多くの追加補充をしなければならぬ所が生じ、以て

⁴³ 『全集・第六巻』178～179頁、傍線引用者。

⁴⁴ 『全集・第八巻』397頁。この引用は、第五巻の概要を抜書している箇所である。おそらくこの時点では、体系・第五巻の原稿自体は一応の完成をみていたと考えられる。

右の自信を得るに至ったのである⁴⁵

と、創価教育学の思想体系の根底が「法華經の肝心」にあると断言することになった経緯を述べている。最初から法華經の信仰を基に創価教育学体系を構築しようとした訳ではないと断りを入れた上で、創価教育学体系のほぼ完成期（『体系・第四卷』が発刊された1934年頃か）に至った見解であるという。1930（昭和5）年の『体系・第一卷』発表以後、法華經を信解することによって（信解＝入信ではない）、創価教育学と「法華經の肝心」が一致していることに驚き、ついには「法華經の肝心」が本で、創価教育学の唱える教育法が末であるという理解に至った。さらには、これまで考えてきた価値判定の標準の欠陥に気付き、「法華經の肝心」を根本とすることによって、善悪の判定が初めて正確となった。そのため多くの追加補充をする必要が出てきたという。

【実験証明】

『実験証明』では、修正された価値判定の標準が示されている。

かくて価値の判定は、生活との関係の有無と、関係の質及び正反（利害、善悪、美醜）と、関係の量（大小、軽重、深淺、濃淡、広狭、直接間接等）との三段階を経過する評価作用によって完了されるのである。価値の判定に達する評価作用の標準を認識作用のその如く、客観的に設立することは出来ない。政治、経済、芸術、宗教等の生活の結果の判定が区々に分れ論争の絶えない所以である。たゞ価値を負担する同種類の具体的事物を対照することにより、人生との関係を考へて価値の大小軽重等を、比較するより外に途はない。これに就て「伝教大師云く。日出でぬれば星かくれ、功を見て拙を知ると云云。」との日蓮大聖人の御語は、吾等の求めて居る評価法の原理といふべきであらう。

所詮、価値は生命の伸縮に対する比重に過ぎずして、生活の目的観の遠近、大小が、その判定の基準なるべきものであるが故に、前記第四章の「生活目的観の展開階段」に照し合せると、次の評価標準が成り立つであらう。

- 一、生活の目的観が遠大であればあるほど、対象の価値は軽小と判定され、近小になればなるほど重大と判定される。
- 二、価値が大価値に対すると反対の価値に変化する。（中略）
- 三、価値判定の標準は人格階級の高低及び文化發達の程度によつて異なる。⁴⁶

と、価値判定の標準を提示した。これを原型として、以後も修正が施され、1942（昭和17）年には「価値判定の標準」（『価値創造』第六、第七号、大道書房、1942年2・3月）の最終形が出来上がっている⁴⁷。

牧口は仏教を宗教の極意、生活法の極意であると捉えており、これを三項目に要約している。

⁴⁵ 同 410～411 頁、傍線引用者。

⁴⁶ 同 59～60 頁、傍線引用者。

⁴⁷ この「価値判定の標準」は、『牧口常三郎全集・第十卷』（第三文明社、1987年）の28～39頁に収録されている。

この三項目は誰もが希望するものですべての宗教に通ずると述べている。つまりは牧口が宗教に対して求めていることがこの三項目に現れているといえる。

人に出来るなら自分のもと、誰でも遂に無上最大の要求にまで、到らねば止む能はぬ人間の本性に従つて、諸種の宗教の価値を、生活の体験上から、自由に公平に比較検討せしめるならば、遂には必ず仏教の極意に達せざるを得まい。さらば之を次の三項に要約することが出来るであらう。

之は何人も希望する所であり、之に応じて種々の宗教が生起したのであれば、其を超えるものが現はれない以上は、総ての宗教に通ずるものである。如之、之は政治、経済、道徳、技術、芸術等も、亦それに応じて起つたものであれば、それ等にも通ずるものである。されば宗教の極意であるのみならず、総ての生活法の極意である。而して之を超える方法が現はれない間は、無上最大の正法と謂はれてよい所以である。

- 一、無限なる時間空間及び精神物質両界に互る因果の法則を証明し、利害善悪の根拠を示し、人生究極の目的を知らしめ、最大価値の生活法の原理を確立せしめ、且つ次の二階級の対策を授けらる。
- 二、善悪の鑑識法と之による懺悔、滅罪の法を授けて善人と化し、生活の根本的立直しをなし、泥中の蓮華の如き清浄となし、以て過去の悪因を解消し、未来の善果を保証し給ふ。恰も旧債の償還によつて信用を回復するが如し。
- 三、紛起する内外の障魔を恐れざる上、進んで之を駆り出し、克服するによつて益々信仰を増し、之を以て他を化することによつて、旧債償還以上の功德を積み、毒を変じて薬となす如く、禍を転じて福となし、以て最大幸福の域に達する法を授けらる。⁴⁸

ここで宗教に求めていることが三項目に亘って述べられているが、本稿がこれまで見てきた創価教育学体系の教育学的要請のうち、少なくとも、善悪の根拠およびその識別方法（価値判定の標準の原理）、悪人を善化する（悪人救済）の二つまでは明確に窺える。「善悪の鑑識法」を善的価値＝社会的価値を有する人格の識別方法としても解釈できるならば、ここまで見てきた三つの観点は、この宗教に対して「何人も希望する所」の三項目に含まれていることになる。そして、いずれもが法華経（日蓮仏法）によってその教育学的要請を果すことができると考えられていたといえる。

おわりに

以上、牧口が教育学的要請として宗教に求めていたと考えられる「教師の選択条件としての宗教」、「悪人（教育可能範囲外者）救済のための宗教」、「価値判定の標準の原理としての宗教」、という三つの観点を考察してきた。勿論、この三つの観点でそのすべてを尽くしたことはないが、牧口の宗教に対する「認識作用」を理解する糸口がおよそ見えてきたのではないだろうか。また本稿では牧口の教育学的論理を浮き彫りにすることに重点を置いたため、歴史的な背景や状況等にはあえて言及していない。今後の課題として、この牧口常三郎の教育学理論から宗教へのプロセスを同時代の教育学者と比較し、歴史的に位置づけるという作業が残されている。

⁴⁸ 同 64～65頁、傍線引用者。

牧口常三郎研究、創価教育学研究を志す後進者である我々は、牧口の教育学理論中の宗教に関する記述に対して、感情的に正当化したり、あるいは避けたり反発する（評価する）のではなく、まずは冷静に客観的に牧口が言わんとすることをその文章から捉える（認識する）べきであろう。

なお本稿は、牧口常三郎研究の実験的な試みであり、「研究ノート」として掲載している。研究のラフスケッチとして読者に受容いただければ幸いである。

南原繁の戦後体制構想

—敗戦・憲法・教育—

「わがどちのいのちを賭けて究めたる真理のちからふるわむときぞ」

—歌集『形相』（1945年元旦詠）より—

加藤 節

ただ今ご紹介いただきました加藤です。はじめに、自己紹介をかねまして創価大学と私との関係を申し上げておきたいと思えます。一つの関係は、創価大学には、今日もお見えくださっている土井美德先生、山田竜作先生、伊藤貴雄先生、川口雄一先生といった私の親しい友人たちが数多く教鞭をとっていらっしゃるということにあります。それと並ぶもう一つの関係は、創価学会の創設期を理事長や会長として担われた戸田城聖先生が、これからお話しする南原繁の「人間革命」論に共鳴され、それが創価大学の創立者である池田大作先生に引き継がれたということにあります。私は、南原繁の孫弟子にあたりますので、その南原が戸田先生や池田先生に少なからぬ影響を与えたということを今回伊藤先生からお聞きしまして、浅からぬ因縁を感じさせられた次第です。前置きはそのくらいにいたしまして、本論に入りたいと思えます。いささか小難しい話になるかもしれませんが、どうか最後までおつきあいくださいますようお願いいたします。

はじめに 多様な姿

丸山眞男や福田歓一といった戦後日本の政治学を担った学者の先生として知られる南原繁は、1889年から1974年にかけて生きた人物でした。レジュメには書きませんでした。1889年というのは、ヒトラー、チャプリン、ハイデッガーと同じ生年でして、やがて、ヒトラーが始めハイデッガーが支持にまわったナチズムを、南原とチャプリンとが批判することになるという点で、その後の四人の運命を暗示するかのような興味深い年であります。

さて、その南原ですが、彼はさまざまな姿を持つ人物でした。例えば、彼は、内村鑑三の無教会派に連なる敬虔なクリスチャンであり、また、歌集『形相』を遺した優れた歌人でもありました。そして、南原が、戦中に、プラトンやカントやフィヒテを読むことを通して築き上げた独自の哲学的立場から、ナチズムや天皇制ファシズムを真っ向から批判する『国家と宗教』という作品を1942年に発表した政治哲学者であったことはよく知られています。戦後の南原には、更に二つの姿が加わることになりました。戦後初の東大総長として大学行政や学者の組織化に力を振

るったスケールの大きな大学政治家としての側面が一つ、そして、もう一つは、憲法制定や教育改革にコミットすることを通して、戦後日本の体制構想に少なからぬ影響を与えた国民的なオピニオン・リーダーとしての側面にほかなりません。

しかも、南原の持つ以上のような多様な側面は、彼の人格のなかでは相互に緊密に関連しあっておりまして。例えば、クリスチャン南原と歌人南原とは南原の精神の奥深くで結びついておりました。南原が、「宗教」を、芸術を含む「諸々の文化」に「精神と生命を供する」ものと規定している事実がそれを暗示しています。また、豊かな感性をもって短歌を詠む芸術家南原と、理性に依拠して冷徹な思索を続ける学者南原との間にも分裂はありませんでした。南原の短歌には、彼自身がいうように、学問と同じように、南原の「世界観や国家観、乃至は人生観」が盛り込まれているからです。更に、私的な内面世界を生きるクリスチャンとしての南原と、公的な世界で華々しく活動する国民的なオピニオン・リーダーとしての南原との間にも矛盾はありませんでした。南原の活動の根底には、それを神への義務、神への奉仕とみなす宗教的な信念があったからです。

このように、南原は、多様な、しかし、南原という一個の人格の中では相互に密接に関連しあう側面を持つ人物でした。本日は、そうした南原について、その活動のうちでも最も大きな社会的影響力を持ち、従ってまた南原を最も有名にした側面、すなわち、日本の戦後体制の構想者としての側面に光を当てることにしたいと思います。

以下、最初に南原が日本の敗戦をどのように捉え、意味づけていたかを概観した上で、次に、その敗戦論を基礎にして築かれた南原の戦後体制構想の内容と特質とを分析し、最後に、南原の戦後体制構想が現代を生きる世代に対してどのようなメッセージを発しているかについてふれることにしたいと思います。

Ⅰ 敗戦の「神義論」

一 敗戦論——正義の優位

この章の冒頭に「神義論」などというあまり耳慣れない言葉を掲げましたので、まずその意味についてお話いたします。これは、17世紀の哲学者であるライプニッツの造語で「弁神論」とも訳されますが、一言でいえば、悪や禍を含む人間事象のあらゆる領域に神の正義が貫かれているという思想を指しています。例えば、神は、禍悪に見舞われた人間を、それからの救済を求めて神へのひたすらな信仰に導くことによって、自らの義を証明するといった考え方がそれに属します。その点を頭の片隅に置いて、これからの話をお聴きいただきたいと思います。

南原の戦後体制の構想について考える場合、われわれは、まず、南原が日本の敗戦についてどのように考えていたかを見ておかなければなりません。南原独自の思想から生みだされた敗戦の意味づけを理解しておきませんと、南原がどのような思いを胸に秘めて戦後体制の構想に取り組んだかの原点がわからないからです。しかも、その点を把握するためには、それに先立って南原がそもそも日本やドイツの敗戦に終わった先の世界大戦をどう認識していたかを理解しておかな

ければなりません。南原において、世界大戦観、敗戦論、戦後体制構想は一連のものであったからです。

南原が、先の世界大戦をどう評価していたかを示す有名なエピソードが残されています。それは、太平洋戦争開戦の日に、南原が弟子の丸山眞男に対して「このまま枢軸が勝ったら世界の文化はおしまいです」と語ったというものであります。このエピソードが示しておりますように、南原は枢軸を形成するドイツや日本の軍事的勝利を決して願ってはならず、むしろその敗北を望んでおりました。それにしても、例えば丸山が戦時中に南原と会う時にはいつも「頭のネジを切り替えてから」にしたといったことを述懐しておりますように、南原が、どう考えても反時代的な態度を取ったのはなぜだったのでしょうか。それには、はっきりとした思想的な理由がありました。カントとともに「正義をして成らしめよ、たとえ世界は滅びるとも」と考え、それを「天地のひとつのころ成らしめよ国々いくつ滅び去らむも」と歌にも詠んだ南原の固い信念がそれです。つまり、地上の国家が実現を目指すべき政治的価値を「正義」、具体的には「政治における『最高善』としての『永久平和』」に求める政治哲学者南原にとって、ナチス・ドイツも天皇制ファシズム下の日本も、個人の自由を抑圧し、人間的価値をふみにじり、他国を蹂躪する「暗い憐れな愛国主義」に奔って世界の平和を脅かしている点で「正義」を裏切る不法性を帯びており、その意味で「正義」が現実化されるために滅びるべき存在にほかならなかったのです。そうした背景において、南原は、第二次大戦中、苦悩しつつも、「正義の勝利を信じて」連合国側に人類文化の未来を託することになりました。

しかも、一九四三年にイタリアが、一九四五年にはドイツと日本とが相次いで降伏して現実枢軸国が敗北し、南原が希求したように「正義」が勝利した時、南原にとって、それは、あきらかに敗戦の「神義論」の意味を持っておりました。南原のいう「正義」は、究極的には「宗教的神性」に連なるものとされており、その限りで、枢軸国の敗戦による「正義」の実現は神の正義の貫徹という意味を持つものであったからです。その点で、神性に究極的な妥当性根拠を置く「正義」は地上の不法な国家に対して絶対的に優位しなければならないと考える南原にとって、ドイツや日本の敗北は、それを通して神の義が貫かれ、成就されたことを意味するものであり、明らかに「神義論」と呼ぶべき事象に属するものにほかなりませんでした。

二 「贖罪」としての祖国の再生

しかし、このように、現実の不法な国家に対する正義の絶対的優位を信じる政治哲学者として、道義にもとる日本が滅びることをさへ願った南原は、他方で、祖国をこよなく愛する愛国主義者であり、民族を「永遠の秩序に属するもの」と見なす真正のナショナリストでありました。従って、こうした南原にとりましては、祖国日本が現実には敗戦を蒙ったとき、取るべき態度はただ一つしかありえませんでした。それは、祖国日本が「不法な戦争」を戦うことによって「正義」の前に犯した「罪」に耐え、「真に高い道義」のために敗戦の「犠牲」を払う中から、「正義」に適う国家へと再生することを願う態度にほかなりません。ここにもまた、南原における敗戦の「神

義論」が明確に貫かれておりました。南原は、敗戦という試練を通して日本国民に神に連なる「正義」を希求させるという形で神の義が貫かれると考えていたからです。その意味で、敗戦の「神義論」に立つ南原にとって、祖国日本が、敗戦を契機に、「世界と自らとに犯した過誤」に対する「贖罪」として、宗教的・神性に連なる「正義」価値に充たされた「新日本」へと生まれ変わることを求めること、これ以外に、「正義」の絶対的優位への確信と愛国的ナショナリズムとを自分の思想のなかで統一する方法はなかったと言わなければなりません。

このように、正義の優位を求めて祖国の敗北をさえ願った南原は、「敗戦と降伏の日」を「わが民族の新生、大いなる未来への出発の日」とすることによって、正義の優位を日本という政治的共同体においてあらためて実現しようと意図することになりました。それは、南原が、「正邪を問わず、祖国は祖国」とか「右であれ左であれわが祖国」とか考える盲目的な愛国主義者ではなく、祖国日本が神に連なる「正義」を体現することによって真に愛するに値するものへと自ら転生することを願う、そういうナショナリストであったことを示しています。究極的には敗戦の「神義論」に淵源を持つ南原の戦後体制の構想は、まさにそうした意味で、愛するに値する国家を作り上げようとする愛国的ナショナリズムの全身を賭けた実践にほかなりませんでした。そして、その点にも関連して、南原による戦後体制の構想の底流をなし、従ってまた南原の愛国的ナショナリズムの内容的特徴をなす四つの要素が準備されることになりました。

三 四つの要素——鼓舞・歴史の切断・自主自律・プロテスト

南原が、日本が正義に適う国家へと変革を遂げるための条件を求めて戦後構想に積極的にコミットし始めたのは、個人的には東大総長に就任した一九四五年以降、歴史的には、マッカーサー元帥を最高司令官とするGHQ（連合国軍総司令部）が、超国家主義に行き着いた日本の旧体制を清算しようとするアメリカ政府の「初期対日政策」の方針をうけて、日本を非軍事化し、民主化するための急進的な改革を推し進めていた最中においてでした。周知のように、軍隊の武装解除、思想犯の解放、戦争犯罪人の処罰と超国家主義者の追放、「侵略」に加担した経済人の追放、政治的・民事的・宗教的自由の保障、治安維持法や特高警察の廃止、神道の非国教化、労働組合の容認、農地改革などがその改革の中身をなしていました。

もとより、南原は、民主化を目指すこうした改革の動きを基本的には歓迎いたしました。しかし、その場合にも、南原には、力を背景とする連合国外からの制度改革に対する微妙な違和感がありました。南原にとって、変革の名に値する真の変革とは、他者から強制されたものではなく、自らが犯した過去の過ちへの深い反省に立って、どこまでも国民自身が自分の手で自発的に行うべきものであったからです。そこから、南原の戦後体制の構想には、いずれも彼の愛国的ナショナリズムの内容を構成する次のような四つの要素が生まれることになりました。

南原による戦後体制の構想の第一の要素は、敗戦に沈み、精神の荒廃に陥った日本国民を、民族としての自負や誇りを取り戻すように鼓舞すること、励ますことでした。よくいわれるように、そこに見られるのは、あたかも、ナポレオン軍の蹂躪下にあるドイツ国民に対して、民族意識の

覚醒を求め、「文化民族」から「政治民族」への転化を促した「ドイツ国民に告ぐ」のフィヒテを思わせるような「日本国民に告ぐ」メッセージの発信者としての南原の姿でした。例えば、「新日本文化の創造、道義国家日本の建設」による「民族の復活と再生」を説く南原の言葉は、新聞によって広く伝えられて、フィヒテの場合と同じように、敗戦によって自信を失い、進むべき方向性を喪失していた日本国民を鼓舞することになったからです。それは、また、「国体」信仰や治安維持法による言論の封殺に苦しんできた多くの国民が、自由な言説空間の中で発せられる知識人や大学人の深い学識に支えられた言葉に強い共感と信頼とを寄せたことの帰結でもありました。

南原の戦後体制の構想の第二の要素は、いわば歴史の切断の強調ということでした。真に愛するに値する国家の実現を求める南原にとって、日本の戦後体制は、正義を欠いた旧体制を完全に清算し、それから明確に切断された新たな歴史を歩むものでなければならなかったからです。南原が、戦後改革の大前提を「人間革命」による「日本精神そのものの革命、新たな国民精神の創造」に求め、天皇の「人間宣言」に旧体制を支配してきた「われに特殊なる民族宗教的束縛」の切断の象徴を見だし、さらに、天皇が「肇国以来の完全な敗北と悲惨な状態に国民が陥ったこと」に対する「道義的責任」をとって退位することによってこそ「道徳が権力に優越する」道義国家建設への新しい歴史が開かれるとしたのはそのためでした。

南原の戦後体制の構想に見られる第三の要素は、歴史の切断の上に行われるべき戦後改革をいかに日本国民自身の自主自律的なものにするかということでした。愛国的ナショナリスト南原にとって、真の改革は外から強いられたものであってはならず、自らが進んで達成するものでない限り国民のなかに定着しないものであったからです。例えば南原が、「本来わが国民自らの手によってなすべきはずの変革が、遺憾ながら連合軍のつぎつぎの指令によってなされつつある」ことを指摘し、自主自律的な改革の必要性を強調したのはそのためでした。南原によるこの自主自律的な改革の主張に関連して注意すべき点が二つあります。第一は、それが、「一個独立の人間としての人間意識の確立」を求めた南原の「人間革命」の主張と結びついていたこと、もう一つは、後で申し上げますように、それが、自主自律的な戦後改革を担う主体である国民を制度的に創出しようとした南原の教育改革の構想と結びついていたことにほかなりません。

南原による戦後体制の構想の底流をなす第四の要素として挙げなければならないのは、日本の戦後改革が占領下、GHQの主導で進められている現実に対して、どのようにプロテストするか、抗議するかということでした。それは、例えば、被植民地国が宗主国からの解放を目指して主張するいわゆる抵抗としてのナショナリズムほど強烈なものではなかったかもしれません。南原には、GHQが推進する日本の民主化の方向それ自体に対する異論はなかったからです。しかし、同時に、南原には、愛国的ナショナリストとして、力を背景とする改革の他律的強制に対して抵抗し、プロテストしたいという矜持や気骨があったことを見失ってはなりません。例えば、南原が、戦後初の紀元節に際して、東大の正門に臆することなく日の丸を堂々と掲げさせ、また、極東軍事裁判をにらみながら、天皇には裁判によって処断されるような政治的・法的な戦争責任は

ないと主張した事実は、ナショナリスト南原の誇りをぎりぎりの形で示すものでした。しかも、外からの力に対する南原のそうしたプロテストは、やがて、外圧に迎合し、また「国際情勢の変化」を理由に自主的な決断を下さないまま情勢に流されて行く日本の政治家に対しても向けられて行くこととなります。

このように、南原による戦後体制の構想の底流には、彼の愛国的ナショナリズムの内容を示す四つの視点、つまり、国民を鼓舞し、旧体制の切断を要求し、自主自律的な改革を求め、外部の力に対してプロテストするという要素が混在しておりました。そして、こうした要素は、南原の戦後体制の構想のなかで、より具体的に、そしてより先鋭な形で顕在化することになりました。

II 戦後体制の構想

一 憲法制定過程へのコミットメント

言うまでもないことですが、敗戦によって、明治憲法の下で運営されてきた国家の破産に陥った日本は、新たな国家体制の原理となる新憲法を制定するという大きな歴史的課題に直面することになりました。

明治憲法の抜本的な改正を迫るGHQと、天皇を主権者とする国体の護持に固執していた幣原内閣との暗闘とも呼べるような様々な綱引きを経て、一九四六年三月六日、国民主権、象徴天皇制、戦争の放棄を骨子とする日本側の最終案が「憲法改正草案要綱」として天皇の名で発表されました。それが、五月に召集された第九〇臨時帝国議会、いわゆる憲法議会の審議に付された時、東大総長であった南原は、「学者議員」として貴族院議員に勅選されており、「草案要綱」をめぐる憲法審議に直接参加することになりました。そのようにして、憲法制定過程にコミットすることになった南原は、幣原内閣を引き継いだ吉田茂内閣に対して、舌鋒鋭く、主として以下の三項目から成る質問を浴びせて行きました。すなわち、「憲法改正の方針および過程」に関する問題、「主権および国体の問題」、「戦争放棄とわが国の国際政策」の問題にほかなりません。

二 憲法の制定過程をめぐって

憲法議会での発言の冒頭、南原は、「今回の憲法改正事業は、祖国敗残のあとを承けて、自らの過誤を清算し、将来わが国が完全なる独立国として起ち得るか否かの試金石である」と述べて、全力を挙げて「国家統治の基本法たる憲法」の「根本的改革」に取り組むよう政府と国民とに訴えた上で、質問を開始しました。南原が第一に問題としたのは、「草案要綱」の制定過程が不透明であるという点でした。つまり、南原は、天皇主権論に立ってきた従来の政府案と、国民主権を規定する「草案要綱」との大きなギャップのなかに、GHQの力による強制と、象徴天皇制という形での天皇制の存続で最後の一線は守られたとしてその強制を唯々諾々として受け容れた日本政府の自発性の欠如とを感じ取ったわけです。そこには、南原の愛国的ナショナリズムの第四の要素である外的圧力に対するプロテストの契機があるとともに、第三の要素、すなわち、自主自律的な改革への強い願望の契機がありました。南原が「草案要綱」の制定過程の不透明性を指

摘した意図は、憲法を「外から強制された」ものではなく、日本国民の主体的な意志に基づくものによって新憲法の国民的な定着を図ろうとする点にあったからです。

こうした意図を込めて自主自律的な憲法の制定を要求した南原の主張は、更に、次の四つの主張へと展開して行きました。すなわち、婦人参政権を柱とする新選挙法のもとで一九四六年四月に行われた戦後最初の総選挙を通して「人民が自由に選んだ」衆議院に「憲法制定会議」の性格を与えること、衆議院が審議して決定した新憲法をいずれ「国民投票」にかけるべきであること、「議會—殊にその多数党が専横に流れる」ことを阻止するために、憲法に「重大な一般の問題」について国民の意志を問う国民投票制度を積極的に取り入れるべきであること、そして、「外国調を以って」書かれている「草案要綱」の「文体」を「独立国家たる日本の憲法」とするためにいずれ修正すべきことの四つにほかなりません。これらが、いずれも、新憲法を国民自身が自らの意志によって主体的に制定しない限り、その国民的な定着は望みえないという南原の判断に出るものであったことは言うまでもありません。

三 「主権および国体の問題」をめぐる

新憲法の制定をポツダム宣言に謳われた「自由に表明された日本国民の意志」に基づく自主自律的なものにしようとする南原の態度は、彼が「草案要綱」について行った「主権および国体」に関する質問においても明確に貫かれることになりました。

南原は、まず、「草案要綱」において、天皇が「元首」から「日本国民統合」の「象徴」へと変更されている事実は、「日本国家の政治的基本性格の根本的変革」を意味すると主張しました。同様に、南原にとって、「草案要綱」が「君主主権」に換えて「人民主権」を規定している以上、これもまた「わが国体観念」の明確な「変更」を意味するものにほかなりませんでした。

しかし、南原は、こうした方向での大革命に諸手を上げて賛同した訳ではなく、二つの理由からそれへの違和感を持っておりました。第一は、思想的な理由でありまして、「日本民族共同体の本質」を「君主主権と民主主権との対立を超えたいわゆる『君民同治』」の伝統に求める南原にとっては、「単に名目のみ」の象徴天皇制も欧米流の国民主権という考え方も「日本の伝統的思想」からの「断絶」と映ったことでした。もとよりこれは、「日本政治の民主化」を希求する一方で、非神格化された天皇を「国家の統一性を保障する機関」として生かそうとする天皇制論者南原の原理的な視点から導かれたものでした。しかし、そこにはまた、「君民同治」の伝統に引照して天皇制と民主政との融和可能性を説くことによって、民主化を歓迎しながら天皇制にも親近感を持つ多くの国民に新憲法を受け容れさせ、その国民的な定着を図ろうとする南原の政治的判断も働いておりました。

そうした政治的判断にも関連して、南原が、「草案要綱」が規定する象徴天皇制や国民主権に異論を唱えたことにはもう一つのより実践的な理由がありました。気骨あるナショナリストとしての南原にあった第四の要素として先に指摘したもの、すなわち、天皇を名目化する象徴天皇制や日本の伝統に反する国民主権の考え方を強制しようとする「占領軍の一方的措置」と、それを

安易に受け入れた日本政府の自主性の欠如とに対する「プロテスト」の意志がそれであります。そこに、「日本国家の政治的基本性格」を決める新憲法の安定性を、どこまでも日本国民の自由な意志と自主自律的な選択の上に基礎づけようとする南原の固い信念があったことはいうまでもありません。

しかも、興味深いことに、こうした信念は、南原をして、象徴天皇制や国民主権の考え方に違和感を禁じえない自分自身の思想への執着や固執を捨てさせ、国民が選んだ新たな体制を容認させるほどに強いものでありました。南原が、主権は「天皇を含む国民全体」にあるとか、天皇は国民の「憧れの中心」であるとかと言い繕って、「わが在来の政治の根本性格乃至は国体観念は変更されない」とする政府の主張は「自己満足、自己慰安・・自己欺瞞」であり、政府は、契約説に基礎を置く国民主権を受け入れた衆議院の決定にもとづいて、神権説に基礎を置いてきた旧来の国体の変更され、天皇制も「国民の意志的な決定」によって象徴天皇制へと新たに「生まれかわった」事実を認めるべきであると主張した事実がそれを示しております。それを貫いていたのは、南原の愛国的ナショナリズムの第二、第三の要素、すなわち旧体制の歴史的切断の上に、国民の主体的な意志によって「国民共同の民主国家」を築こうとする考え方であったわけです。

このように、南原は、天皇制についても主権論についても、国民が自由な意志によって自らの信念とは異なる結論に達した場合には、躊躇なくそれに従うという態度を貫きました。では、南原のこうした態度をデモクラシーという観点からはどのように考えたらいいのでしょうか。その点について、簡単にふれておきたいと思います。

四 南原とデモクラシー

もし南原を指してデモクラットと呼ぶことができるとすれば、彼はいかなる意味でそうだったのでしょか。これは、実は答えるのが難しい問題なのです。南原が、弟子の丸山眞男や福田歓一のようにデモクラシーを直接の主題とする本格的な作品を残していないということがあるからです。

しかし、南原のデモクラシー理解について、一つだけ明確に言えることがあります。それは、南原が、自由・平等な個人を前提とする個人主義的世界観に立ち、そうした個人の集合体としての人民に政治社会を構成し運営し改革する主権を与えた欧米型の近代「自由主義的民主主義」とは一線を画していたことにほかなりません。その思想的な理由は二つありました。一つは、南原が、個人に先立つ民族的あるいは国民的共同体を「事物の永遠の秩序」と見なす共同体論者であったこと、もう一つは、南原が、人間天皇を「日本国家統一意志の表現者」として包み込む「共同体民主主義」に、「天皇制と民主主義と」が結びつく「日本的民主主義」のあるべき姿を見出していたことでした。

南原のこうした政治的立場は、丸山眞男が端的に指摘したように「保守的」なものであったというほかはありません。しかし、もう一方で、戦後改革の国民的定着を図るために国民の自主自律的な変革を重視する南原の視点が、結果的に、彼を、人民主権と、社会契約説に立つ「自由主

義的民主主義」とを思想的基盤とする新憲法を受け入れるデモクラットにしていったという事実を見逃してはならないと思います。前に述べたように、南原は、国民主権論がたとえGHQによる強制であり、自分の思想に反するものであるとしても、日本国民が共同の決定によって自主的にそれらを選んだ以上、それは「押しつけ」ではなく、むしろ、日本の民主化にとっては歓迎すべきものだと国民主権も「自由主義的民主主義」も受け入れたからです。その点で、南原は、確かに個人に先立つ国民的共同体の決定に従う「共同体民主主義」者でありました。「日本はいま憲法改正の事業を通じてデモクラシーを修練しつつある」との日本国民についての南原の判断は、自分自身についての判断でもあったわけです。

このように、南原のデモクラシー観は、「君民同治」の伝統を引きずり、「天皇制と民主主義」とのいわば接ぎ木を図ろうとするものであった点で保守性を持っていたにもかかわらず、自主自律的な変革を何よりも重視する視点を伴っていた点で、その保守性を自ら克服する要素をも秘めていたといつてよいと思います。自分の思想よりも日本国民が自律的に行う共同の決定を優先させる共同体論者南原のそうした傾向は、次に見る戦争放棄の問題をめぐる彼の態度からも看取されるものでした。

五 戦争放棄の問題

南原が、「憲法改正草案要綱」に関連して政府を問い質した第三の問題は、第九条、いわゆる「戦争放棄」の条項をめぐるものでした。もちろん、南原は、この条項を貫く精神を「今次の不法戦争に対する贖罪としてのみならず、さらに進んで世界恒久平和へのわが国民の理想的努力の決意を表明するもの」として高く評価しました。その点では、南原は理想主義者として立っていました。

しかし、他方で、理想主義者南原には、「世界には戦争がある」という現実を現実として見据える政治学者としてのリアルな眼がありました。その点では、南原は明確に現実主義者として立っていました。そこから南原は、「戦争がある」という現実を見据えながら、平和を、現実を起こる戦争を克服して絶えず積極的に作りだすものと捉える観点から、世界平和のための方策を打ち出して行きました。

南原は、まず、不法な戦争があることを前提として、およそ国家には「普遍的な原理」として自衛権があり、従って、国家は「それに必要な最小限度の兵力」を備えなければならないと主張しました。南原のこの主張は、GHQに対してはもとより、その顔色を窺う日本政府に対しても愛国的ナショナリストとしての「プロテスト」の意味を持つ勇氣あるものでした。GHQは日本の再軍備を極度に警戒しており、時の吉田首相でさえ「戦争放棄」条項の趣旨説明において、自衛権も自衛のための戦争も否定していたからです。

しかも、南原のリアルな眼は、「プロテスト」の域を超えて、独立後の日本のはるか行く末を見据えておりました。南原は、将来、日本が国際連合への加盟を許された時、自衛のための兵力を保持しておくことが、国際秩序の防衛のための兵力を提供すべき国連憲章上の義務を果たすことに通じると考えていたからです。

しかも、南原において、この国際的な義務という視点は、新憲法が求める「世界恒久平和へのわが国民の理想的努力」につながるものでもありました。南原にとって、「国際共同の武力」によって「世界平和秩序」を揺るがす不法な暴力に制裁を加える「国際の警察行為」に日本が貢献することは、「正義に基づく平和」という普遍的な理想の実現に日本が積極的に寄与することを意味していたからです。

ここで注目すべき点が二つあります。一つは、南原が、「正義に基づく平和」への日本の積極的な貢献を図ろうとする構想の中で、現実主義と理想主義とを折り合わせたことです。そこにおいて、南原は、世界には「戦争がある」という事実を直視する現実主義的視点と、「戦争放棄」を謳う憲法第九条の平和主義を「正義に基づく平和」への国際的貢献という観点から生かそうとする理想主義的立場とを結びつけたからです。その点で、南原は、確かに、自称した通りの「イデアル・リアリスト」、「理想主義的現実主義者」でした。

第二に注目すべき点は、「戦争放棄」条項をめぐる南原の構想には、カントやフィヒテから学んだ世界に関する一つのヴィジョンがあったことです。それは、それぞれに民族固有の個性的価値を持つ各主権国家が、ともに普遍的な「正義に基づく平和」に貢献することによって「人種・言語の差別を超え」た一つの「世界人類共同体」が構成され、「世界連邦」が形成されるとするヴィジョンでした。そして、普遍的な一つの正義価値が支配する一つの世界というこの認識は、やがて、世界が東西二つに分裂した冷戦状況の中で時の吉田政権が推進しようとした二つの政策、すなわち、反共軍事同盟に加担するための再軍備と、全連合国との全面講和を否定し、ソ連邦と中華人民共和国とを除く連合国との片面講和の道を選択したこととに対する南原の批判を導くことになりました。なお、南原のこの全面講和論には、池田大作先生も全面的に賛同されたことを伊藤先生から教えていただきました。南原の時代への影響力の大きさを感じさせられます。

六 教育改革——戦後体制の担い手の育成

南原の戦後体制構想を考える上で憲法定定過程への参画とともに重要な位置を占めるのは、いうまでもなく教育改革へのコミットメントでした。しかし、いくつもの研究によって戦後の教育改革に果たした南原の大きな役割については詳細に至るまでよく知られておりますので、ここでは、戦後体制構想との関連にしばって教育改革をめぐる南原の主張を取り上げることにしたいと思います。

南原は、「教育刷新審議会」のリーダーとして、「教育勅語」に代わる「教育基本法」や「学校教育法」の制定、六・三制による義務教育の実施、旧制高校の廃止と新制高校の創設、大学教育への一般教養科目の導入といった戦後日本の教育体制の確立に決定的な役割を果たしました。

その場合、教育改革が、南原の戦後体制構想との関連で重要なのは、次の二点であると言ってよいと思います。一つは、すでに述べたように、戦後改革を「人間性理想」を軽視してきた国民の「精神革命」の上に基礎づけようとした南原にとって、教育改革が「人間性の確立」を目指す精神革命の最も現実的な手段として、戦後改革の成否を決するような切実な意味を持っていた

ことにほかなりません。南原の次の言葉が、その点を端的に示しております。「新憲法とともに、戦後の教育改革は最も根本的といわねばならぬ。それはわが国民の思想的・精神的革命、いな、人間革命の要請であり、この革命に成功するか否かに、祖国の再建と民族の運命がかかっていると書いていいであろう」。

第二は、教育に「人間革命」のための決定的な役割を期待した南原の究極的な意図が次の点にあったことです。すなわち、それは、教育勅語による「皇民」の育成を柱とする旧体制の教育体制を清算し、新教育体制によって、新憲法を構成原理として築かれるべき戦後日本の民主的で、自由で、平和で、文化的な政治体制をそれぞれの場所、それぞれの境遇において自律的に担う主体、すなわち、自主自律的な「国民」を育成することでした。その意味で、南原の教育改革へのコミットメントは、明らかに、戦後改革の前提を「人間革命」に求めた南原の問題関心と連動するものにほかなりませんでした。

おわりに 南原からのメッセージ

以上、憲法制定過程と教育改革とへの積極的関与を通して示された南原の戦後体制構想について検討してまいりました。そこで、最後に、戦後体制構想に込められた南原の思想がわれわれに対して発しているメッセージについて考えておきたいと思います。私には、それは三つあるように思われます。

1 憲法を変えるということ

南原からの第一のメッセージは、憲法を変更するということが国家のあり方を根底から変革する意味を持つことを厳粛に受け止めよということであると言ってよいと思います。南原は、憲法が国家の「政治的基本性格」を定めるものである以上、新憲法の制定が、明治憲法を基礎とする旧来の国体を、天皇の位置づけにおいても、主権の所在についても根本的に変革するものであることを認めなければならないとしておりました。南原のそうした視点は、この国の保守層に根深い憲法改定への要求が、国民主権、基本的人権の保障、国権の発動としての戦争の放棄、象徴天皇制を柱とする戦後体制に終止符を打って、新しい国家の原理を構築することが不可欠だと主張するに足るだけの理想と状況判断と覚悟とに根ざしているかどうか、逆に、護憲派に対しても、現憲法を守るということは妥協なく戦後体制の原理を守るとを意味すると考える気概を持っているかどうかを厳しく問いかけるものだと言わなければなりません。

2 国を愛するということ

南原からの第二のメッセージは、本当に国を愛するためには、自分の属する国を他者として冷徹に見据え、それが真に愛するに値するだけの価値的な実質を備えているかどうかを厳しく吟味しなければならないということにあるように思われます。南原は、師である内村鑑三や新渡戸稲造と同じように、愛国的ナショナリストであるからこそ、「正邪を問わず祖国は祖国」といった

類の盲目的ナショナリズムや、内に自由を抑圧し、外に世界性を欠く「暗い憐れな愛国主義」を否定し、神に究極的な根拠を置く「正義」という価値を満たしているかどうかを基準として日本の実質を問い続けた思想家でした。これは、例えばアジアに対する植民地的侵略のような自国史が犯した過誤への批判を自虐として斥けて恥じない現代日本の自愛的ナショナリズムの対極にある態度にはかなりません。その意味で、南原の視点は、われわれに対して、戦後の日本が、憲法の理念に忠実に、基本的人権を保障し、平和主義に徹して普遍性へと開かれた国家、その意味で世界に対して誇るに値する国家たりえているかどうかを改めて問い質すことを呼び掛けていると言つてよいかと思つます。

3 現実を理想に近づけるということ

われわれに対する南原からのメッセージとして最後に挙げておきたいのは、現実に合わせて理想を捨てるのではなく、現実を理想に近づけることによって理念を現実化する努力をせよということでもあります。その最も重要で現代的意味を持つ例は、自衛隊と憲法第九条との関係に求められます。自衛隊は、いかに解釈改憲で言い繕つても、憲法第九条にいう「戦力」に当たる点で明らかに違憲の存在だと思います。しかし、自衛隊は違憲であると言つたところで、もとよりそれがなくなるわけではありませんし、いつまでも違憲状態のままに放置して自衛隊員の尊厳や人権を貶めることも許されてはなりません。従つて、われわれは、自衛隊が現に「戦力」として存在しているという事実を直視する現実主義から出発して、それを第九条の理念に近づける努力をすべきだろうと思つます。その際に、自衛のための「最小限度の兵力」の保持を認めた上で、それを、「世界平和秩序」を揺るがす不法な暴力に制裁を加える「国際共同の武力」に繰り込むことを提唱した南原の構想が大きな意味を持つてくると思つます。その場合に特に重要なのは、憲法第九条が禁止しているのが「国権の発動」としての戦争、「国の交戦権」の発動のための「戦力」の保持である以上、自衛隊の役割をこの「国権の発動」や「国の交戦権」からはずす方策を講じることです。そこに、例えば、国連の下に国際秩序を破る勢力に軍事的制裁を加える国際警察軍を国連軍として創設した上で、自衛隊を改組して、その一部をその国際警察軍に編入し、他の部分を非軍事的な災害救助隊や国連平和維持活動（PKO）にまわすといった形で南原の構想を生かす道が開かれると思つます。もとより、日米安全保障条約の存在、大国の利害調整の場と化している国連の実態、核兵器の拡散といった現実を考える限り、その道は険しいかも知れません。しかし、南原自身が「真理というものがあるのが現実の力となって働く」ことを確信していたように、思想や理念には、人間の精神に働きかけ、その行動様式を組み換えさせて現実化する可能性が秘められています。それは、皆さんが学ぶ大学の校名にもなっている創価、つまり、価値を創造する、実現するということにもつながっております。そうしたその可能性に賭けて、南原の構想を、現にある自衛隊の存在から出発する現実主義と、「正義と秩序を基調とする国際平和」を求める憲法第九条の理想主義とを両立させ、現実を憲法の理念に近づける実践的な叡智として生かす余地は十分にあるのではないかと私には思われるのです。

以上見てまいりましたように、南原繁という人は、現実の歴史に正面から向き合い、そのあるべき方向を見定めることに生涯を賭けた思想家でした。南原生誕130年、没後45年に当たる今、これからの歴史を担う皆さんが、南原のそうした姿勢に学びながら、われわれを取り巻く日本と世界との諸問題を批判的に見据え、それを解決する方策を探ろうとする高い志をもって勉強や学問に取り組まれることを心から期待して、私の話を終わりにしたいと思います。ありがとうございました。

デューイの成長論とアクティブ・ラーニング

—衝動、試行錯誤、コミュニケーション—

行 安 茂

1 私のデューイ研究の始まりと南イリノイ大学での講義

私がJ. デューイ (1859-1952) の研究に着手したのは、昭和45 (1970) 年からであった。私が39歳のときである。大学院時代 (1954-1961) はイギリスの理想主義者・T.H. グリーン (1836-1882) の「自我実現の研究」が私の研究テーマであった。この論文を博士論文として広島大学大学院に提出し (1963)、学位を受領したのは昭和40 (1965) 年2月23日であった。グリーンは自我実現は19世紀後半には自由主義の教育改革の理論として注目され、グリーン自身も「オックスフォード男子高等学校」の創設やサマーヴィル・カレッジ (オックスフォード) の創設に尽力した。しかし、19世紀後半にはG.E. ムアやB. ラッセルによってグリーンは理想主義が批判され、それに代わって実在論が台頭していた。私はグリーンは自我実現論はデューイのプラグマティズムと何らかの関係があるのではないかと考えていたところ、『初期デューイ全集』が発行されつつあることを日本倫理学会のある会員から聞き、その第一巻から第五巻までを購入した。その第三巻 (1969) の「序論」(S.M. エイムズ教授の執筆) を読み、若きデューイ (32歳) がグリーンは理想主義の自我に強い関心をもっていることを知った。エイムズ教授はデューイの『批判的倫理学概要』(1891) を中心に評価する。彼は若きデューイがグリーンは『倫理学序説』から影響されていることを指摘する。デューイは本書においてグリーンはカント批判および功利主義批判を紹介し、検討するが、そこにはグリーンは理想主義の自我実現から、心理学的観点に立つ人間の成長過程への転換が見える。とくに初期の論文「道徳的理想としての自我実現」(1893) には、この傾向が強く示されており、デューイの方法はグリーンは形而上学的前提から実験主義的方法による新しい自我の成長へ転換することが示唆されている。

まず、エイムズ教授 (1916-1986) の業績について簡単に紹介しておきたい。彼の著書は次の五つである。

- ① The Philosophy of Alexander
- ② *Pragmatic Naturalism* (1977)
- ③ Poems of Love and Peace
- ④ Logical Methods

⑤ Lectures in the Far East

彼はこれらの他、『ジョン・デューイ初期著作集（1882-1898）』全五巻の共同編集者の一人でもあった。②の *Pragmatic Naturalism* は日本では峰島旭雄他三人の共訳『認識と価値の哲学』（大明堂、昭和58年）として発行され、私も書評をしたことがある。エイムズ教授は以上の他、『ジョン・デューイ中期著作集（1898-1924）』全五巻の顧問でもあった。私は教授とは15年間（1970-1985）交流してきた。その人柄については私に次のように述べたことがあるので紹介しておきたい。「一言でいえば彼はヒューマニストであったといえよう。これはセント・ルイス空港で初めてお目にかかって以来感じていたことである…。今回、彼の死去を報じた現地新聞の『南イリノイ』（1986年9月20日）には『彼はキリスト教会（キリストの弟子）の牧師として働いていた』と紹介されているのを読んで、私は彼が「牧師」でもあったことを初めて知った。だからこそ『愛と平和の詩』という著書も書けたのだろう。そして彼の人柄がヒューマニズムに富んだことの源泉を初めて知ることができた。……エイムズ教授退職記念事業の一環として企画された『書簡集』（彼の内外の知人から寄せられた思い出の手紙）の編集者・ハウイ教授（南イリノイ大学）は筆者への原稿依頼の手紙（1985年2月28日）の中でエイムズ教授の功績にふれ、彼は『アメリカ哲学会の2ヶ年間の哲学委員会のプログラム委員長、哲学教育の開発作戦隊委員長、マッチティ基金コンサルタント、全国人文科学基金案の評定者として全国的に活躍した。』¹という。」

さて私は1973年4月23日（月）に2時間、南イリノイ大学哲学科において、「グリーンとデューイ」と題する講義をした。受講者は大学院の院生・学生等20名以上、教授、助教授、大学の職員等6名であった。オックスフォードの出発（1973年4月15日）以前、私は同年2月3日から講義案を毎日考えた。ブラックウェル書店に行ってデューイ関係の本を調べていたところ、『哲学の改造』があったのでこれを購入し、これを読んで講義案の内容を考えた。さらに、オックスフォードのボードリ図書館に行き、初期デューイのグリーン批判についての三論文²を借り出し、これらを読んだ。これによって私は初期デューイの思想形成においてグリーンの自我実現の理想が大きなインパクトを与えていることを初めて知ることができた。グリーンはデューイへの影響についてはデューイ自身もこれを認めているが³、日本においてはこの影響についてはほとんどといってよいほど知られていない。この点から私は南イリノイ大学において「グリーンとデューイ」について講義する意義があると考えた。

¹ 行安茂『デューイ倫理学の形成と展開』（以文社、1988年、276-277頁）

² デューイの三論文とは「トマス・ヒル・グリーン」の哲学（1889）、「グリーン」の道徳的動機論（1892）、「道徳的理想としての自我実現」（1893）である。詳細は拙著『デューイ倫理学の形成と展開』（284頁）を参照。

³ J.Dewey, "From Absolutism to Experimentalism", in *LW*, Vol.5, pp.147-160.

2 『哲学の改造』と成長の再評価

私は以上のような経緯から初期デューイのグリーン批判の三論文の中でとくに重要な論文「道徳的理想としての自我実現」と中期デューイの著作『哲学の改造』(1920)とを中心として検討し、デューイの実験主義的な経験の過程を検討した。帰国後、私は経験の過程が成長の連続的過程であることを発見し、初期デューイが目指した「衝動の調停」と、『哲学の改造』において主張される「成長それ自身が唯一の道徳的目的である」という命題とがどのように関連しているかを検討する仕事に着手した。デューイはこの命題をなぜ主張したのだろうか。

この問題を解決するためにはデューイがグリーン理想主義の道徳的理想をなぜ批判したかを理解する必要がある。デューイのグリーン批判の要点は以下の点にある。グリーン理想主義の道徳的理想の自我実現においては実現すべき理想と現在の自我の活動とが二元的に対立し、両者が分裂し、ギャップがある。グリーンの自我実現は自我の目的を実現する活動の中に自我の満足を見出すという理論である。しかし、グリーンの道徳的理想は究極的には人間の完成 (human perfection) であり、現実の自我の目的から遠く離れた目的である。現実の自我実現は道徳的理想に到達していないから、完全には実現されない。この矛盾をどう解決するかということがデューイの根本問題であった。

デューイは人間は不完全であるから失敗しやすく、誤りやすいという。デューイはこの現実を直視し、失敗の誤りや意味を前向きに解釈し、次の成功を導く指示として解釈する。それらは絶対的な悪ではなくして次の新しい行動の方向転換のスタートとして見る。デューイはこれを「旋回心軸」(pivot) と呼んだ。デューイは次のようにいう。

「誤りはもはや単なる悲しまれるべき不可避の出来事でもなければ、償われ、許されるべき道徳的罪でもない。誤りは未来におけるよりよき進路について知性や教養を間違えて用いる方法の教訓である。それらは修正、発展、再調整の必要を指示するものである。諸目的は成長し、判断の標準は改善される。人間は、彼がすでに所有している、最も進歩した標準や理想を良心的に使用する義務と同じくこれらをも発展させる義務の下にある。道徳的生活は形式主義と固定した繰り返しに陥ることから保護される。」⁴

われわれは一度の誤りや失敗を取り返しのつかない出来事として固定的に考えやすい。さらにそれに執着し、いつまでも悔やみやすい傾向がある。デューイは未来を考える。過去の失敗にとらわれるのではなく、それを反省し、どこに間違いがあったかを再点検することによって、次に何をなすべきであるかを未来に向かって考える。このように考えることによって再出発の第一歩を考える。ここに人間の成長があるとデューイは考える。過去の失敗の行為は未来に向かって第一歩を踏み出す転換点である。悪い結果は善い行動への刺激である。デューイはこのように考え、善い人間と悪い人間との区別について次のように述べる。

「悪い人間とは、彼が今までいかに善かったとしても、今悪くなり、より善くならなくなり始

⁴ J.Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, in *MW*, Vol.12, p.180.

めている人である。善い人間とは、彼が今までいかに道徳的に無価値であったとしても、今より善くなろうと動いている人である。こうした考えは自分自身を判断するとき人を厳しくし、他人を判断するとき思いやりのあるようにする。それは固定した諸目的への接近の程度に基づく判断に常に伴う、あの傲慢を排除する。」⁵

デューイにとって大切なことは「今」どの方向に向かって行動しているかということである。「今」とは現在の行動である。その行動がより善くなりつつあるかどうかということである。問題は「より善くなりつつある」とは何を以ていえるかということである。これは目的と手段との関係をどう考えるかということである。デューイのいう目的は現在の活動である。そしてこの活動に注意が集中し、自我と活動とが同一化されている状態が現在の活動である。デューイはこの活動を目的と手段との連続的過程であると呼ぶ。彼はこのように考えることによってグリーンンの二元論が克服されると考える。デューイが道徳的行為は「固定した諸目的への接近」ではないと考えるのは、この接近行動には注意、行動、自我の統一が忘れられているからである。

3 習慣の形成と目的・手段の関係

デューイは「人間は習慣の被造物である。」という。習慣は行為の仕方であり、それは人間が直面する状況によって多様である。習慣はデューイによれば、状況に適応する行動様式であり、過去においては効果的であったが、新しい状況においては役に立たない場合がある。過去の習慣は新しい状況の目的達成のため修正されなければならない。デューイは習慣を目的達成の手段と考えるが、その手段は状況の変化によって新しく修正され、新しく組織化されなければならない。この手段は実現された目的の中に発見されなければならないとデューイはいう。彼は目的と手段とは連続的關係において考えられなければならないという。彼は船員の例を挙げ、以下のようにいう。

「船員は星に向かって進むのではなくて、星に注目することによって航海という現在の活動を行うことを助けられる。港は船員の目標であるが、これは港に到着することの意味においてのみであり、それを所有することの意味においてではない。港は船員の活動が再方向を必要とする意味のある点として彼の思考の中にある。活動はその港に到着したとき終わるのではなくて、単に活動の現在の方向付けであるにすぎない。港は現在の活動の終わりであると同じく真に活動のもう一つのあり方の始まりである。」⁶

われわれはある目的が実現されたとき、これに満足してしまい、それが次になすべき行動の始まりであることを忘れる。そしてわれわれは充実感を失い、毎日の生活に一抹の不安と虚しさを覚える。なぜであろうか。それは、デューイによれば、達成された目的が次になすべき行動の手段として連続的に結合していないからである。目的への到達は次の行動のスタートであることが忘れられているからである。活動の連続的過程の中に意味があるとデューイは考えるのである。

⁵ *Ibid.*, pp.180-181.

⁶ J.Dewey, *Human Nature and Conduct*, in *MW*, Vol.14, p.156.

デューイは「健康」を例にあげ、以上のプロセスを説明する。「健康は一度だけ固定された目的ではなくて、健康において必要とされる改善—絶え間のない過程—が目的であり、善である。」⁷ われわれは生活習慣が健康に必要であることをよく聞く。生活の中で健康のためにリハビリテーションや散歩が必要であるといわれる。これを知らない人はいないはずである。しかし、毎日の生活においてこれらの運動が連続的になされているであろうか。こうした連続の継続を可能にするものは何であろうか。デューイはこれを衝動と思考の連動であるという。衝動は元気回復 (refreshment) と再生 (renewal) との原動力である。これらが具体的に引き出されるのは思考によってである。デューイは習慣、衝動、思考の三者の関係について次のように述べる。

「衝動は思考を目覚まし、反省を起し、信念を活気づける。しかし、反省のみが障害物に注意し、手段を思考し、目標を考え、技術を方向づけ、かくして衝動を対象の中に生きている芸術へと変える。思考は妨げられた習慣のあらゆる瞬間における衝動の双生児である。しかし、思考が育てられなければ、それらはすばやく衰え、習慣と本能とが内乱を続ける。」⁸

デューイは習慣の原動力は衝動であるという。しかし、習慣は反省がなければ本能との「内乱」状態に陥る。そうならないために衝動を方向づける役割を果たすのが反省である。このようにして形成された習慣は固定化される。しかし、新しい状況に直面したとき今までの習慣は適用されない場合がある。この壁を打破する力が反省 (思考) 作用であるとデューイはいう。かくして新しい習慣の形成が求められる。これは過去の習慣を修正し、新しい目的実現のための手段の発見である。過去の習慣は全面的に否定されるものではなく、その部分を修正することによって新しい目的の実現へと転換する「旋回心軸」としての役割を果たす。これは衝動の組織化と呼ばれる。この意味において習慣は経験の絶えざる連続的プロセスである。

デューイのこの習慣形成論には三つの重要な点が含まれている。第一点は習慣は目的を達成するための単なる手段ではなくて、目的と手段とは同じ活動の二側面として考えられることである。一見して目的を実現することとそれへの手段とは別々の価値として考えられやすいが、現在における活動は本質的には同一であるとデューイはいう。第二は目的は現在の活動を方向づける観念であり、これを具体化する行為が手段であるということである。これら二つは活動の二側面であり、本来同一事実である。第三はこの活動は行為と注意とが同一化された活動であるということである。換言すれば注意が行為に集中していることである。従って自我と注意とは行為において統一され、しかもこの統一は時間の変化の中にあって維持される。問題は注意のみによってこの統一が可能であるかということである。改めてデューイの「人間精神」(the human spirit) と注意の働きとの関係を再考する必要がある。

⁷ J.Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p.181.

⁸ J.Dewey, *Human Nature and Conduct*, p.118.

4 コミュニケーションと自他の成長

デューイは『民主主義と教育』(1916)の中でコミュニケーションについて以下のように述べる。「通信とは経験が皆の共有の所有物になるまで経験を分かちあって行く過程である。通信はその過程に参加する双方の当事者の性向を修正する。」⁹さらに、デューイは「健全な通信とは、共同の関心があり、共通の関心があるので、一方は熱心に伝えたがっており、他方は受けたがっている通信である。」¹⁰という。

デューイが当時このようにいうのはアメリカの社会が科学技術の発展によって産業構造が変化し、人々は都市へ流出し、市民の人間関係が希薄となっていたからであった。そのため「共通の関心」をいかにして回復するかということが問題であった。これは政治の問題であると共に教育の問題でもあった。デューイが『公衆とその諸問題』(1927)を書いたのはそのためであった。彼はこの中で市民の声を紹介している。「わたしが投票しようとするまいと同じことではないか。どうせ同じ道を歩む。私の投票は決して何も変えなかった。」¹¹

政治に期待しない傾向があったと見える。政治への積極的関心を高めるにはどうしたらよいか。「共通の関心」をいかにして高めることができるか。とくに教育においてはそれはどのようにして可能であるか。改めて再検討すべき価値があるのはデューイが『民主主義と教育』の中で述べている次の一文である。

「社会生活が^{コミュニケーション}通信と同じことを意味するばかりでなく、あらゆる通信(したがって、あらゆる真正の社会生活)は教育的である。通信を受けることは、拡大され変化させられた経験を得ることである。人は他人が考えたり感じたりしたことを共に考えたり感じたりする。そしてその限りにおいて、多かれ少なかれ、その人自身の態度は修正される。そして通信を送る側の人もまたもとのままではいはいしない。ある経験を他人と十分にそして正確に伝えるという実験をしてみると、とりわけその経験がいくぶん複雑な場合には、自分の経験に対する自分自身の態度が変化しているのに気づくだろう。さもなければ無意味な言葉を使ったり叫び声をあげたりすることになる。経験を伝えるためにはそれは系統だててきちんと述べられなければならない。経験をきちんと述べるには、その経験の外に出、他人がそれを見るようにその経験を見、その経験が他人の生活とどんな点で接触するかを考察して、他人がその経験の意味を感じ得るような形にしておくことが必要である。」¹²

ここには重要な点が三点述べられている。第一は、コミュニケーションを送る人と受ける人との相互理解によって両者とも態度が変容するということである。デューイはコミュニケーションを受ける側から考え、自分の態度が以前のそれと比べて修正されているという。この場合、自分がコミュニケーションを送る人を誤解していたことがあったかもしれない。あるいはこの場合の

⁹ J. デューイ (松野安男訳) 『民主主義と教育』(上) 岩波文庫, 24 頁。本論文では筆者は訳者の引用文以外のところでは「通信」の代わりに「コミュニケーション」の語を用いた。

¹⁰ J. デューイ (松野安男訳) 『民主主義と教育』(下) 岩波文庫, 41 頁。

¹¹ 行安茂「プラグマティズムと公共性の哲学」, 日本デューイ学会『紀要』第 47 号 (2006), 196 頁。

¹² J. デューイ (松野安男訳) 『民主主義と教育』(上) 岩波文庫, 17-18 頁。

コミュニケーションが簡単な挨拶であるかもしれない。私は散歩のとき名前を知らない人と夕方笑顔で挨拶をし、野菜の作り方について尋ねたにすぎなかったが、昨年も今年も美味しいスイカをもらった。その人が何か感ずることがあったのかもしれない。第二点はコミュニケーションによって相手の態度も変わるということである。コミュニケーションは簡単な声かけから始まる。校長が校門のところに立って登校する児童生徒に声をかけることは大変意味がある。問題は部活動の指導者やクラス担任が、暴力やいじめから自殺する子供の場合、子供たちに信頼される教師であったかどうかということである。いかに校務が忙しかったとしても子どもたちをケアする心のゆとりがあったかどうかである。第三点は自分の経験や考えを系統的にきちんと述べることである。とくに、教師は管理職にある人に対してだけでなく、保護者に対しても第三者的観点から自分の経験をきちんと説明することである。教師の中には説明したり、文章を書くとき、論理的表現の乏しい教師がいる。デューイはこの点に注意を喚起したと考えられる。

デューイはコミュニケーションの源泉を「人間精神」(the human spirit)の「それ自身の内の静けさと秩序」に求める。¹³ デューイはコミュニケーションをこの観点から次のように述べる。

「人間心理学に何か期待されるものがあるとするならば、以下のように主張されよう。永遠的満足をまったく生み出さない遠くのものへの休みなき追求に飽き飽きするとき、人間の精神(the human spirit)はそれ自身の内の静けさと秩序の追求に帰るであろう。われわれは繰り返しているが、これは直接的コミュニティの中にもみえる、生き生きとした着実な深い関係においてのみ見出されるであろう。」¹⁴

デューイは「人間精神」を「静けさと秩序」の源泉であるというが、それは宗教的に考えられた深い世界であると考えられる。デューイはこれを芸術の源泉として考え、その経験を『公衆とその諸問題』の中で次のように述べる。

「意見や判断についての人々の意識的生活はしばしば表面的な、希薄なレベルで進む。しかし、彼らの生活はもっと深いレベルに達する。芸術の機能は習慣化された、決まりきった意識の外殻を打ち破ることであった。共通の事柄、たとえば一輪の花、月光の一条の輝き、一羽の鳥のさえずりは、それらによって生命のより深いレベルに触れ、その結果、それらが欲求や思想としてほとぼしり出る手段である。このプロセスが芸術である。」¹⁵

コミュニケーションはデューイにおいては芸術的宗教的世界にその源泉を発していることに注目する必要がある。

¹³ J.Dewey, *The Public and Its Problems*, in *LW*, Vol.2, p.369.

¹⁴ *Ibid.* p.369.

¹⁵ *Ibid.* p.349.

5 アクティブ・ラーニングと試行錯誤

現代の日本の教育界においては「アクティブ・ラーニング」が注目されているが、その源流がデューイの「試行錯誤法」にあることは容易に推察される。この関連についての研究は管見の限りまだ見たことはない。デューイの視点から改めてその接点を考え、日本におけるアクティブ・ラーニングとデューイの「なすことによって学ぶ」(learning by doing) 方法との共通点と相違点を考えることは、日本におけるアクティブ・ラーニングを前進させる上において極めて示唆に富むものがあると考えられる。デューイが「なすことによって学ぶ」というとき、「なすこと」は目的の達成(成功)のみを伴うのではなくて、失敗(誤り)をも伴うことはすでに第二節において考察されたとおりである。とくに、それが「誤り」を伴う場合、次の学習や行動を考えると、その失敗についての反省は次の新しい学習や行動を成功させる教訓であるとデューイはいう。日本においては学習上の誤りの積極的意味は評価されているであろうか。もし誤りや失敗が次の学習や行動への指示を与えるものとして注目されていないとするならば、「試行錯誤法」は再検討の価値がある。デューイはこの方法について次のように述べる。

「われわれの経験はすべて、『うまくいくまであれこれをやってみる』—心理学者が試行錯誤法と呼ぶもの—という一面を含んでいる。ただ何かをして、それに失敗すると、また別のことをする、そして、何かうまくゆくものに行き当たるまで試行を続ける、そして、そのうまくゆく方法をその後の行動で大ざっぱな経験的方法として採用するのである。」¹⁶

この方法の原点は衝動にあるとデューイはいう。衝動は一見して盲目的行動と結びつくように見えるが、それは経験を呼び出し、この経験によって衝動の方向や目的を確かめるとデューイはいう。衝動の中にはすでに知的作用が含まれる。これは人間の気が付かない点であるが、デューイは衝動、意志、思考は相互に作用し合うと考える。デューイが「衝動の調停」と呼ぶのは、以上の三者が人間性において必然的に結びついているからである。この意味において衝動は合理的である。デューイはこの点を次のように述べる。

「あらゆる衝動の表現は他の諸経験を刺激し、もとの衝動に反応し、これを修正する。この引き出された経験を引き出す衝動へ反作用することは道徳的行為の心理学的基礎である。」¹⁷

衝動が問題状況(危機)に直面するとき、これを克服する新しい経験を呼び起こすことによってもとの衝動は方向を転換する。この修正は瞬間的であるけれども、合理的修正である。私はこれに関係した、次の経験をしたことがある。

私は、小学校四年生の下校のとき、増水した川で水泳を試みて、溺れかけたことがあった。岡山県御津郡津賀村(現吉備中央町)の加茂川の堰止めの川は増水のためその中央部分は少し深いように見えた。友だち数人は浅瀬で遊んでいたが、私は一人で川の深い中央部分へ泳いだ。足が川底に届くかどうかを確かめたところ、足は届かなかった。二メートルの深さであり、呼吸も少し苦しくなり、溺れるかもしれないと感じた。その瞬間、私はクロールから背泳に切り換えた。

¹⁶ J. デューイ (松野安男訳) 『民主主義と教育』(上) 230-231 頁。

¹⁷ J. Dewey, *The Study of Ethics*, in *EW*, Vol.4, pp.236-237.

そして下流に少し流されるように背泳を楽にすることができた。暫くして手を川底に伸ばしたとき、浅瀬に手が届いた。「助かった」と思った。クロールから背泳への転換は瞬間的判断であった。それは直感であった。これは生きようとする強い衝動から起こった身体の瞬間的反応であった。冷静に考えるとき、それは「衝動の調停」という自然の合理的反応であったかもしれない。デューイは衝動の転換を「全自我」の表現の出口としてとらえ、次のようにいう。

「衝動のあらゆる調停の最初の効果はその衝動をチェックしたり引き止めたりすることである。反省は延期を意味する。それは行動の延期である。この延期を通して衝動は他の衝動、習慣、経験との結合へ持ち込まれる。今や、正常なバランスが保たれるならば、結果はもとの衝動が自我と調和し、それが表現されたとき、それはそれ自身の部分的本性だけではなく、全自我の本性を実現する。それは全自我が出口を見いだす機関となる。」¹⁸

デューイの「試行錯誤法」の原点は人間性の衝動にあるが、この衝動はアクティブ・ラーニングとして現れる。それは全自我を実現しようとする要求から古い習慣を修正し、新しい行動へと方向転換をする。

6 結び—デューイの成長論から学ぶもの—

以上、私はデューイの成長論を四つの視点（誤りと失敗、衝動と習慣、コミュニケーションと自他の成長、アクティブ・ラーニングと試行錯誤）から考察してきた。これらの積極的活動の源泉は衝動である。衝動は盲目的ではなく習慣形成の原動力である。この力は幼児期から現れ、15歳前後に発揮される。この時期は人生の転換期の最初の始まりである。以下、デューイの成長論の要点を総括し、その今日的意義を考えてみたい。

デューイは人間の成長を未来における理想像として考えるのではなく、現在における、絶えざる活動と考える。この活動は人間の生きようとする衝動である。衝動は何かをなそうとする活動の意志である。この「何か」とは人間がその置かれた特殊的状況において目指す目的である。それは人間が成長過程において実現しようとする目的である。この目的を実現する手段は活動であるが、デューイの成長論においては目的と手段とは現在の活動の二側面である。

この活動は人間の成長の各段階においては目的それ自身であると共に手段でもある。一つ一つの行動は目的を達成する手段であると共にそれ自身目的でもある。目的が達成されたとき、この目的は次の新しい目的を実現する手段として位置付けられる。この場合、手段としての行動は目的への単なる、外面的な手段ではなく、それ自身自我と同一化された目的である。デューイが自我と行動とを同一視するのは行動が注意を完全に吸収すると考えられているからである。これが成長の絶えざるプロセスである。

この成長過程は誤りや失敗を含む。この場合、成長は一面から見れば、停滞しやすい。これは退歩と結びつく。デューイはこの事実を認めた上でそれらの意味を検討する。誤りや失敗は次に

¹⁸ *Ibid.* pp.249-245.

なすべき行動への示唆でないならば、次になすべき行動の方向を発見することはできない。誤りや失敗が未来の成長への転換として評価されないならば、それらは生きた教訓とならないからである。それらが反省されないならば、成長とは逆の方向、すなわち退歩の生き方が始まる。デューイによれば「悪い人間」は成功の経験を前向きに生かさない人間である。「善い人間」とは過去の失敗を前向きに生かす人間である。要するに、成功であれ、失敗であれ、過去の経験を成長の連続的過程において考えるかどうかによって成長は左右されるとデューイは考える。

この場合、最も大切なことは今まで忘れてしまっているかもしれない過去の小さな成功経験を思い出し、これを現在の状況下での衝動と結合することによって新しい行動へチャレンジすることである。これが成長の第一歩である。私は旧制中学校三年生(昭和21年7月)の日曜日の夕方、アメリカの進駐軍を一人で救助したことがあった。当時、進駐軍は日本占領に伴う治安のため全国の都道府県にキャンプを張り、治安のパトロールをしていた。その本部は東京のGHQ(連合国総司令部)にあった。岡山県に派遣されていた進駐軍夫妻が日曜日に岡山県北へドライブに行った帰途、ジープの運転ミスにより、岡山県御津郡津賀村下加茂(現吉備中央町)の宇甘溪(紅葉の名所)の橋の下の草むらに落ち、私は茫然として立っている軍人夫妻(30歳ぐらい)を見た。「アメリカの進駐軍だ、怖い」と思って猛スピードで走り去った。谷川に沿う県道を約500メートル走ったが、「アメリカ軍夫妻」を助けようと急に思いつき、Uターンした。二人が立っているところへ接近してみると、ジープが横転していた。私は「トラックが通るので、私はストップさせ、あなたがたを助けます」といった。やがて定期便のトラックが岡山から帰ってきたのでストップさせ、事情を話したところ「ジープを引き上げることは簡単だ」とドライバーはいう。ドライバーと助手はトラックから太いロープを取り出し、ジープの先端部分とトラックの後部とを結びつけた。ドライバーの運転操作に合わせ、後から押したところ、ジープをスルスルと県道に引き上げることに成功した。アメリカ軍人夫妻は大変よろこんだ。私はトラックの運転手と助手にお礼をいった後、進駐軍夫妻に「私と自転車と荷物(米30キログラムと野菜)をジープに乗せて下さいませんか、行き先は16キロメートル先の金川町です」といったら「OK」の返事であった。

私は戦時中「鬼畜米兵」の教育を徹底的に受け、アメリカ兵は恐ろしいと思っていた。初めて進駐軍と英会話し、ジープの運転席に座り、夫妻と話すことができた。英会話の教育を受けていなかったが、意思は互いに通ずることができた。15歳のこの体験はその後の人生に大きな自信を与えた。

この体験は5年後の岡山大学在学時代、ミシガン大学日本研究所岡山ブランチ(岡山市南方)に派遣されていたメンデル研究員の社会調査の研究を援助するグループ活動に役立った。さらに、1972年5月以後オックスフォード大学への留学から1973年4月の南イリノイ大学での講義に至るまでの文通や論文(英語)を書く原点になるとは当時想像もしなかった。少年期の経験がその後の人間の成長にいかにか大きな原動力になっているかを改めて知ることができた。

戸田城聖先生の『推理式指導算術』に学ぶ

鈴木 将 史

皆さん、今日はこういうタイトルの講義に来ていただきましてありがとうございます。

昨年江戸時代の数学のお話をしたのですが、そのときに「戸田先生のをやってくれないか」とおっしゃる方がおられまして、そういう需要があることを知り、今年はこのようなタイトルにしてみました。今日はこういう算術の話であるにもかかわらず、このようにお集まりいただいている皆さんは、よほど物好きか、あるいは数学が好きならちょっと変わった人かのどちらかであると思いますが、3時間お気軽に付き合いただければと思います。

今日のお話の目的は、戸田先生の方法で算数を学ぶということです。数学は苦手だという方が多いとは思いますが、話だけ聞いて終わりというわけにはいきませんので、今日はきちんと算数を勉強していただく時間があります。そのときには積極的に参加していただきたいと思います。皆さんのお手元のかばんの中にはノートが入っています。これはただのお土産のノートではないんです。できれば使っていただきたい。そのために配布されていますので、そういう場面になったら、ぜひご活用いただきたいと思います。

戸田先生の方法で算数を学ぶ、そのことを通して創価教育について考える、そういうひと時にしたいと思っています。

戸田先生の『推理式指導算術』をご覧になった方はほとんどおられないと思います。この本部棟の5階には展示がありまして、そこには現物が置いてあります。現在は「戸田城聖全集」に収録されていまして、販売はされていませんが、図書館へ行くと見られます。この第9巻の1冊全部が『推理式指導算術』です。このように（見せる）全部で650ページ以上ありますが、何回かに分けて発刊されましたので、それらが全部合わさっているのではないかと思います。今日はお手元に資料をお配りしてありますので、それを見ながら進めていきたいと思います。

1. 牧口常三郎先生と戸田城聖先生

創価教育について考えるために、まず創価教育の歴史について少し振り返っておきたいと思います。（写真を見せる）これが創価教育の創始者と言われる牧口常三郎先生、戸田城聖先生、創立者池田大作先生です。

まず牧口常三郎先生の略歴を振り返ります。

牧口先生は1871（明治4）年6月6日、新潟県に生まれました。22歳の時期に「常三郎」という名前に改名いたしまして、25歳で中学校の教員免許を取得、30歳で東京に出てこられました。32歳のときに『人生地理学』という有名な本を出版し、地理学研究、地理学教育を本格的に進められました。

1904（明治37）年、33歳のときに弘文学院講師として中国人留学生に地理を教えられました。『人生地理学』を教科書にして授業をされたわけですが、このとき有名な魯迅と2カ月ぐらい在籍期間が重なっているということで、ひょっとすると接触があったかもしれません。またこの『人生地理学』は、その当時中国でも翻訳が出版されたりしましたので、非常に重要な書物として中国でも受け止められていたようです。

その後、東盛尋常小学校、大正尋常小学校、西町尋常小学校、三笠尋常小学校、それからさらに白金尋常小学校、新堀尋常小学校と、続けて校長を歴任されました。

1920（大正9）年に戸田先生（当時は甚一という名前でした）と出会い、「時習学館」の設立を助言いたします。それから日蓮仏法に改宗しまして、そして1930（昭和5）年、59歳のときに『創価教育学体系』第1巻を出版し、のちに第4巻まで出版します。この出版日（1930年11月18日）が創価教育学会の創立日となっています。

そして1943（昭和18）年、戦時中に逮捕されまして、その翌年に拘置所にて逝去されました。このあたりの詳しい話は皆さんよくご存じかと思います。

特にこの「創価教育」というものについて、牧口先生がどのように考えておられたのか、まとめておきたいと思います。まず「創価教育」の「創価」というのは、「価値創造」という言葉の省略形ですね。今でも「価値創造教育」と言われたりもします。この用語については、戸田先生が牧口先生に「先生、創価で行きましょう」と言われたという会話が残っていますが、この用語を戸田先生とともに作り出した牧口先生は、「真の幸福」というものが一番大事だ、そしてその幸福とは「価値を創造する能力」のことだ、人生において自らの価値を創造していくことができることが幸福だ、という風に考えておられました。そして、その「真の幸福」こそ教育と人生の目的であるとし、教育の目的も「学習者の幸福」にあるのだという考えを根本においたのが創価教育です。

ここで牧口常三郎先生の言葉をいくつか紹介しましょう。すべて『創価教育学体系』からの引用になります。

人間には物質を創造する力はない。吾々が創造し得るものは価値のみである。所謂^{いわゆる}価値ある人格とは価値創造力の豊かなるものを意味する。この人格の価値を高めんとするのが教育の目的で、（中略）創価教育学の期する所である。

ここにありますように、価値を創造する、価値を高めること、これが教育の目的である、また人生の幸福につながる、そういう考え方ですね。

創価教育学とは人生の目的たる価値を創造し得る人材を養成する方法の知識体系を意味する。

つまり「創価教育学」とは、自らの価値を創造することができる人材を育成する教育です。「価値を自分で創造できる人」こそ目標とすべき人材像であり、それが幸福を体現した姿であるという考えです。

教育の目的観は、飽くまで被教育者それ自身の幸福といふ点に常に定着して居らねばならぬ。

教育の目的というのは学習者、つまり子供の幸福にあるという根本的な創価教育の考えです。先ほどの話と合わせると、子供たちに価値を創造させる教育をどのようにするか、これが創価教育の目的です。それが子供たちの幸福につながるということです。

余談ですが、今年（2019年）6月にスペインへ出張しました。新聞にも掲載されたのでご覧になったかもしれませんが、スペインのアルカラ大学というところに、創立者の名前を冠した「池田大作教育と発達共同研究所（IEDDAI）」が、牧口先生の誕生日である6月6日にオープンしました。そのときに向こうの先生方といろいろ懇談したのですが、アルカラ大学では「幸福のための教育」という授業を教育学部の中に開設して、4年ぐらい前から実践しているというお話でした。教育学部以外にもいろいろな学部の学生が受けているそうですが、実際に受けた学生たちを交えて懇談会を行いました。すると、「スペインにはもともと『学習者の幸福』というような概念は教育学の中になかった」と言いました。この授業を受けた学生たちは、その次の年に受ける学生たちに何か「お土産」を用意するそうです。たとえばビデオメッセージとか激励の手紙とか、そういうものを用意するのですが、海外の大学というのは非常に個人主義で、クラスのようなものはなく、学年の上と下のつながりもほとんどありません。そのため先輩と後輩とか、そういう概念がほとんどないのですが、その授業を受けている学生たちには「来年の授業を受ける後輩」という関係が生まれ、その後輩に対して自分の思いを伝えることができたと言って涙を流して話をしてくれました。ですから創価教育というのは決して100年前の古い思想ではなくて、現代でも、また日本以外の国でも共通して皆が感じるができるのだということを実感いたしました。

社会団体の要素たる被教育者それ自身の幸福と共に、社会全般の幸福の為に、価値創造の能力を養成するのが教育の目的である。

社会というのは人の集合ですので、一人一人に対してだけでなく、社会全体が価値創造の能力を高めるということが創価教育の目標だという文章です。

では創価教育の中身はどうなっているのかというのが次の文章です。

教育は知識の伝授が目的ではなく、学習法を指導することだ。研究を会得せしむることだ。知識の切売や注入ではない。自分の力で知識することの出来る方法を会得させること、知識の宝庫を開く鍵を与へることだ。勞せずして他人の見出したる心的財産を横取りさせることなく、発見発明の過程を踏ませることだ。

これが創価教育の実際の方法、プロセスです。例えば数学なら「これが公式です。こういうときにはこういう公式を使って計算しなさい」というように事実をただ伝えるのではなく、「どうやって発見するのか」ということを会得できるようにしなければいけない。先生から生徒に対して知識を下げ渡すという教育ではなく、児童自身が知識とか理論のようなものを自分で学び、自分でつかみ取ることができるようにする。それを「知識の宝庫を開く鍵」と言っていますが、それが創価教育の目標であり、「価値を創造する」というのは誰かから価値をもらうわけではなく、自ら創造するわけです。そのためにはいろいろな発見・発明の過程を踏ませることによって、自分で新しいことを学習していく力を会得しなければならない。これが、創価教育が初めから目指していたことです。

今になって文部科学省が、たとえばこれからの世界では子供たちは60% ぐらいが現在存在していない職業に就くとか、新しい問題が次々に現れるので、今成り立っていることを覚えるだけでは、これからの世の中を生きていくことはできないなどと言って、新しい教育改革を進めていますが、もともと牧口先生はこういう考えをしており、今の教育学が牧口先生の教育に近づいてきているという感じがいたします。

だいたい創価教育の概要をお分かりになられたかと思います。もう一度まとめると、学習者の中に価値を創造する力を蓄えさせ価値を高めること、これが教育の目的であり、人生の幸福である。そのためには「知識の宝庫を開く鍵」を学習者に与えるようにしなければいけないということです。

先ほどもお話ししましたように、創価教育は現在世界に広がっています。創価教育によって「人間中心の教師と生徒の関係」ができます。決して先生が生徒よりも偉いわけではなく、共に学ぶ存在であるということです。教師としては、学習者の無限の可能性を信じて、そしてその可能性を解き放つ、そういう教育を目指すことになります。また、学習者にとっては、自らの価値を高めることによって他者にも価値があることに気づき、他者の幸福への貢献を目指して、人生の目的を見出し高めることができるようになります。そういう人材が育成されると、世界の平和を求めて平和の大義を追求し、生命の尊厳を重んじる「世界市民」的な人格を育成することができます。いま創価教育は、中国やアフリカだけでなく、いろいろな国で取り組まれています。それぞれの国で、たとえば世界市民、リーダーシップとか、あるいは価値創造などに取り組んでいます。そういう汎用性、応用性があります。これが創価教育です。

さて次に、このことと『推理式指導算術』がどう関係してくるのかについてこれからお話しします。

今度は戸田先生の人生についてですが、1900（明治33）年、石川県に生まれ、2歳のとき北海道厚田村へ転居されました。名前は「甚一」と言いました。18歳のときに小学校の教員になりまして、東京に旅行をしている途中で牧口先生と出会い、弟子になることを決めました。

そして先ほど牧口先生のところにも出てきましたが、「時習学館」を24歳で設立しました。非常に若かったんですね。さらに出版社「城文堂」を設立しまして、30歳のときに『推理式指導算術』を世に出しました。これは非常によく売れて、算術以外の科目についても多くの参考書を出版してベストセラーを多数生み出しました。

1943（昭和18）年に牧口先生とともに逮捕されましたが、終戦直前に釈放され、それから「城聖」と名前を変えて、生命哲学を通してすべての人々を平和と幸福へと導く活動に、生涯をささげることを決意されました。

戦後、池田先生と出会いまして、池田先生が戸田先生の出版社で勤めるようになります。そして聖教新聞を創刊し、「原水爆禁止宣言」を発表のち、1958（昭和33）年に逝去されます。これが戸田先生のご生涯です。

ですから戸田先生の人生のちょうど真ん中ぐらいのところで、この『推理式指導算術』が出版されたことになります。

2. ベストセラー『推理式指導算術』

ベストセラーである『推理式指導算術』についてお話ししますが、これは中学校の受験を目指す小学生のための算数の参考書です。1930（昭和5）年5月20日の初版発行となっております。3回ほど改訂して百万部以上販売しました。当時の百万部ですから、相当のベストセラーです。現在中学受験と言うと「お受験」のような、小学生のうち頭のいい子たちが私立中学を受験するという、そんなイメージですが、当時の旧制中学は5年制の学校で、現在の中学1年生から高校2年生までの学校でした。この中で旧制中学卒業の方はおられますか？さすがにおられないですね（笑い）。もう少なくとも90歳近くになっておられるはずですので。他に「高等女学校」「実業学校」とありましたので、戦後に旧制中学が高等学校になったときには、ほとんどが男子校になりました。

この旧制中学に入学するには受験しなければいけませんでしたので、小学校から旧制中学に上がろうとする子たちは誰でも受験勉強をしなければならなかったんですね。今は小学校から中学校へは何もしなくても自動的に、義務教育ですから公立の中学校であれば進学することができますが、当時は公立であっても受験しなければなりません。ですから今と違ひまして、中学校に上がろうとするほとんどすべての小学生にとっては、受験参考書が非常に望まれていた存在であったことになります。

『推理式指導算術』は受験参考書ですので、中を開くといろいろな問題があります。ときおり「〇〇中学」とか「□□高専」など、どこの学校で出題された問題かが明記されています。東京には「ナンバーズクール」というものがありまして、東京府第一中学、第二中学、第三中学、第

四中学…のように、第二十三中学までありました。ところで「東京府第一中学」とは、現在の何高校かわかりますでしょうか？現在有名な都立高校になっています。（「日比谷」との答えあり）さすが！都立日比谷高校です。では「第二」は？だいたい「第一」は知っているも「第二」は分からないんです（笑い）。これは実は、非常にこちらから近い、都立立川高校です。立川高校は、実は非常に由緒ある高校なんです。「第三中学」が都立両国高校、そして「第四中学」が新宿にある都立戸山高校と、こういう風になっています。有名なところでは、都立西高校が「第十中学」です。それからこの辺にある都立国立高校が「第十九中学」となっています。このように、ほとんどの受験生にとってこの『推理式指導算術』はとても大事な、ありがたい参考書だったと言うことができます。

3. 牧口先生による「序」

『推理式指導算術』には、牧口先生による序文がついています。この序文が牧口先生の思いを非常によく伝えていしますので、少し長い引用になりますが、読んでみたいと思います。

普通の推理系統を有する者にとって、算術が至難の学科であるはずはないとは余が二十年来の信念である。

牧口先生は、算術（当時は算数のことを「算術」と呼んでいました）は難しい学科であるはずがないと言われていました。

実に数学ほど論理整然たる知識体系として発達した学問はない。ゆえにその基礎的学理を確実に把握すれば、その上に築かれたいかなる難問も、量的に質的にこれを無限に解きうるものである。

いい言葉ですね。多少異論があるかもしれませんが。基礎・基本を把握・会得しておけば、どんな問題も無限に解けると言うのです。ちょっと賛成できないという人もいらっしゃるでしょうね（笑い）。牧口先生はそのように、算術というものは非常に論理的で系統がしっかりしていますので、きちんと勉強すれば誰でも分かるはずだということに思われていたということです。

しかるに過去数十年の教育を通じて、今なお数学教授、至難の声を聞くや大である。小学校はもちろん、中女学校においても劣等児優等児の岐路は実に数学の理解いかんによって定まるかのごとき観がある。

牧口先生ご自身は、数学は学びやすいはずだ、教えやすいはずだと思っているわけですが、ただ現実はこちらである。今もそうかもしれませんが、非常に勉強が難しい、苦手である、また数学ができるかどうか優等・劣等の境目になってしまっている、というような状況が、当時もあったようです。

彼等の多くは数学によってその致命的なる運命を決定されているの現状である。しかも児童はもちろん父兄も教師もともにこれを目して天命とし不可抗力の問題として葬りつつある。

数学というものができるかできないかは「運命」なんだと（笑い）。これは「僕は苦手だから」という子供だけでなく、父兄や教師もそう思ってしまっている、「不可抗力だ」という風になってしまっている現実があったようです。ではこれに対してどうか。

しかし余はこの大なる矛盾を数学教授の欠陥に基因するものと断定する。すなわち指導法の巧拙はやがてその児童をいわゆる数学の天才児たらしめ劣等児たらしめる。

つまりこれは素質じゃないんだ。種や畑の問題ではなくて、やはり教え方だ。水やりであり肥料なのだということです。数学の教え方が悪いから、世の中に数学が苦手な子供がこんなにたくさんいるのだ。教え方がうまければ天才児になるし、下手なら劣等児になる。それはひとえに教育の方に責任があるんだということを牧口先生はおっしゃっています。

いかに教師の手腕を信頼するに足るとしても、よい材料とよき指導法を提供する良書なきときは、武器を失える戦士に等しい。多年数学教育の欠陥をつちかえる原因はかかる良書の存在せざるに因るところ大である。

先ほどもありましたように、教え方の問題である。しかも教え方と言っても、教員は優秀かもしれない。だけれども、よい教材、そしてよい指導法を載せている良書がなければ、優秀な先生でもきちんと教えることができないということで、つまり子供たちが数学や算数を苦手にしてるのは、教え方の問題であり、それは教師の問題というよりは、よい本がないからちゃんと教えられないのだ、という風に話が進んでいきます。

これ余が創価教育学樹立の動機となり、しかもその内容の重要な一部を占めるものである。

そういう現状を克服するために私は創価教育学を作ったのであるということです。

かねて余の学説を支持せられたる戸田城聖氏が多年の経験を包容せる本書によりてわが学説の万遺憾なき実証と普遍性を見しは余の最も愉快とするところである。

良い本がないから教えられない。そのよい本がないという状態を打ち破るために、戸田城聖氏が長年の経験を生かして、「わが学説の万遺憾なき実証と普遍性」とまで書かれていますので、要するに牧口先生が先ほど述べられた、「算数は難しいはずがない」「ちゃんと教えればみんな分かるはずだ」という学説を、この本で実証してくれましたよ、つまりこの本を使えば、誰でも算数・数学をきちんと勉強できますよ、というわけです。ただ、参考書ですので、教員が使うというよりは学習者が使うわけですが、そういう本をついに世の中に誕生させたというように称賛さ

れているところです。

理論を根柢とせる数学教育の徹底的改造を使命として、世に出でんとする本書は古来の数学教育至難の声に迎えられて、教育界に送られたる幾多の優秀類書の中であって、よくその王座を占め燦然たる光芒を永遠に放つものであることを信じて疑わない。

大変詩的な文章になっていますが、今までよい本がなかったという現状を打ち破る素晴らしい本が世に出ようとしている。この本が「数学教育は難しい」という声に迎えられて、いろいろな本の中で「王座」、チャンピオンになる、そして「燦然たる光芒を永遠に放つ」というように牧口先生が言われています。この『推理式指導算術』とは、そういう内容の本になります。本日は、どのような「燦然たる光芒」が書かれているのか、皆さんに味わっていただきたいと思います。

4. 「推理」とは何か？

それでは、その中身について、『推理式指導算術』のどこが優れているのか、何が今までの本と違うのかについて、簡単に述べたいと思います。まず戸田先生の序文から読んでみましょう。

算術書は多い。しかし推理の練習を主眼としたものは少ない。しかも推理練習を計算問題の練習同様にあつかったものは皆無である。

いろいろと計算練習を載せている本はたくさんあるけれども、「推理の練習」をたくさん扱っているものはないという文章です。

余は久しく数学教授に心を砕き、推理練習は数学教授の要諦であり、推理力の発達は同等性と差別性とをみいだす練習にあることを体得した。

戸田先生の永年にわたる教授実践の中で、数学、あるいは算術というものをきちんと勉強するためには、この「推理練習」が最も大事である。そしてその推理練習の中身というのは、「同等性と差別性」を見出す練習にある、要するに「何と何が同じなのか」そして「何と何が違うのか」ということをきちんと見極める練習が推理練習だということになります。

それでは今書かれていたことを具体的に説明したいと思いますが、2つの原理によっています。1つ目の原理は、次のようなものです。

原理 1

同じ文型の問題は、同じ式によって解くことができる

これなどは牧口先生の文型指導とよく似ています。文章題、これはなかなか今でも子供たちは苦手ですが、その文章題が同じ型になっている、そういう問題は、同じ式によって解くことができるというものです。例を挙げましょう。

例 同じ文型の問題

- 太郎は次郎より8cm背が高く、次郎は三郎より7cm背が高い。三郎の身長が110cmだとすると、太郎と次郎の背の高さはいくらか。
- 米1kgは麦1kgより12銭高い。麦1kgは豆1kgより3銭高い。豆1kgが80銭のとき、米と麦の値段はいくらか。

皆さんこれが同じに見えますか？「確かに同じだな」というように納得する人は手を挙げてください。(大勢の手が挙がる) そうですよ。「AはBよりこれだけ大きい。BはCよりこれだけ大きい。Cはいくつである。それならばBはいくつか、Aはいくつか。」という同じ型ですね。じゃあ皆さん解けますね？(笑い) それでは取り組んでみましょう。まず太郎、次郎、三郎の問題を計算してみてください。

(しばらくののち) どうでしょう。答えていただけますか。先にどちらがわかりますか？(受講生とやり取り)

[答え] 次郎は $110+7=117$ cm。太郎は $117+8=125$ cm。

正解です。もう1つの問題は どうでしょう？

[答え] 麦1kgは $80+3=83$ 銭。米1kgは $83+12=95$ 銭。

このように、皆さんの感覚の通り、この「太郎、次郎、三郎の問題」と「米、麦、豆の問題」は、材料は全く違うけれども構造は同じ、つまり文型は同じ問題ということですので、式も同じ構造になっていますね。これが「原理1」ということになります。とてもよくできましたね。このあとやる問題はもう少し難しいです。さて次です。

「原理2」は、次のようなものです。

原理2

問題の類似点と相違点を見出すことが推理練習のカギである

これも例を挙げましょう。

例：相違点のある問題

子供たちにアメを配るとき、それぞれの場合に子供たちの人数とアメの個数を答えよ。

- 1人に10個ずつ配ると → 12個余る
1人に12個ずつ配ると → 8個足りない
- 1人に7個ずつ配ると → 43個余る
1人に10個ずつ配ると → 10個余る

それぞれの場合の子供の人数とアメの個数を求める問題で、「過不足算」といいます。よく似た形の問題ですが、類似点としては「いくつずつ配る」ということが似ています。けれども相違点としては、「片方は余って片方は足りない」という状況だったのが、「両方とも余る」になっています。この違いによって解き方がどう変わってくるか、というのは当然問題が違いますので、

解き方も変わってくるはずですが、でも上の方の問題がわかっているならば、もう少し考えれば下の方も解けるようになるのではないのでしょうか。この問題についてはまたのちほど章を立てて詳しく扱いますので、今は解かなくてもいいと思います。

このようにして、類似点と相違点を見いだしつつ、文型が同じであれば同じやり方で、そして問題に違いがあればまた考えよう、というのが「推理練習」の中身であり、2つの原理です。

振り返ってみると、「類似点を見いだす」。これは、すでに解き方を知っているのだから、問題を解くのに安心感が生まれますね。先ほどの太郎、次郎の問題ができれば、米と麦の問題も同じようにできます。実際には、『推理式指導算術』は膨大な問題の集まりです。あとでご紹介しますが、たくさん問題があります。そうすると、子供たちは最初の問題をしっかりと勉強して、2番目、3番目と解き進むにしたがって、「同じような問題だな」というので安心して解くことができるようになります。

そして、さらに典型的な問題から少し変化した問題をいくつか提示しまして、それから問題をたくさん解きます。そうすると、すでに知っている問題を土台にして「どこが変わったのかな？」というところを見つけ、その変わったところについては「式はどう変わるんだろう？」というように、相違点についても取り組むことができるわけです。

これが「推理練習」の形です。ですから、典型的な問題はしっかりと習得する、そしてそこから少し変わった問題はよく考える、という風にして、子供たちはだんだんいろいろな問題を、どんな問題でも解けるようになっていく。というのが『推理式指導算術』の全体の構造です。

5. 計算練習問題に挑戦！

それでは計算練習問題に挑戦したいと思います。そろそろ山登りの山に向かってきています(笑)。今まではふもとをずっと歩いてきました。まず戸田先生の文章を先に読んでみたいと思います。これは計算問題のところに書いてある言葉です。

計算は算術の基礎であるから、算術に熟達するにはまずこの土台から、しっかり築きあげねばならぬ。しかもその最高目標は正しく、早く、美しくという三点の完成に置かねばならない。一見同時には不可能に見えるこの三つも正しい順序を踏んで根気よく練習さえすれば必ず達成できるものである。

次の調査はこの計算のさらに基礎的なものである。

やはりこの計算というものがしっかりできなければ、当然正しい答えは出てきません。そのためこの本の最初に、ものすごく時間をかけて計算問題を置いています。本を開けると「1. 計算」というセクションがあります。最初に「検査」と書いてありまして、「あなたの力はどのくらいあるのか」試します。そのあとに上の言葉が書かれていまして、その次に「第1回調査」というのがありますが、これを今からやってもらいます。

さらに「第2回調査」、「第3回調査」と続きますが、「第2回」は小数が入ってきて、「第3回」

は分数が入ってきます。このようにだんだんと難しくしていきまして、そして調査についていろいろと説明があります。さらに「第4回」と続きますが、このように調査をしながら、計算の中で自分には何ができて、何ができないかということを明らかにしていきます。

そこからいよいよ「整数小数計算」というのが始まります。ここにはさまざま注意事項がありまして、そのあと問題集になります。「問題第1集その1、その2、その3、その4」というように、全部10問1セットで「その7」まであります。計算問題ばかりで、結構大変です。さらに今度は「約数・倍数の計算」というのがありまして、また問題集です。こういう風にして、計算問題が膨大な量用意されています。たくさんありすぎて、だんだん見るだけで嫌になるほどですが、約50ページにわたって計算問題が豊富にあります。こういう風にして、「計算というものは決して軽視してはいけない」ということを、戸田先生は最初に示されるわけです。

それでは、少し前置きが長くなりましたが、「第1回調査」の問題をやってみましょう。実際には調査は10問ありますが、時間にも制限がありますので、そのうち6つだけ選びました。これを実際に計算してみてください。焦る必要はありません。最初にできた人に賞品など今日は用意していません。また、今日は気楽な場ですので、お隣と比べたり相談したり、いくらでもやって結構です。たぶんかなり久しぶりなのではないかと思いますが、気楽に取り組んでください。

次の計算をせよ。

- (1) $23486 + 57270 + 91653$ (2) $200253 - 176418$ (3) 1308×63
 (4) $58529 \div 547$ (5) $28 - 7 \times 2 - 4 \times 3 + 8$ (6) $21 + (6 \times 7) \div 14 - 20$

[答] (1) 172409 (2) 23835 (3) 82404 (4) 107 (5) 10 (6) 4

小学生、とくに1、2年生などは繰り下がりが非常に苦手です。ですから十分に練習しなければなりません。ただ、現在の学校の教育は、とても進んでいるんですけども、どちらかというと「なぜこうなるのか」という理屈や議論の方に時間を使います。例えば足し算、引き算なんかでも、「なぜこういう計算をしてよいのか」、また掛け算の筆算で、「なぜ1つずらすのか」についてみんなで考えようといったことには時間を取るのですが、残念ながら実際の計算練習にあまり時間が割かれていない傾向があります。そのために、やり方は知っているけれども計算が遅いといった弊害がありがちです。その点で戸田先生の『推理式指導算術』は、ふんだんに問題がありますので、計算力も十分につくようになっていきます。

《掛け算の筆算について》

(問題(3)について) なぜ2段目が左に1桁ずれるんでしょう? どなたか説明できますか? 実は63を60と3に分けていますので、 6×8 に見えて、実際は 60×8 である。つまりその答えも48に見えて実は480ですね。ですからここ(2段目の一の位)には0が書かれていないけれども隠れているわけです。実際に0を書かせる先生もおられます。

昔から「十の位(を掛けるとき)は1つずらし、百の位(を掛けるとき)はもう1つずらす」

のように言ってきました。この「ずらして」というのも、やり方としては非常にシステマティックですが、あまり天下り式に教えてしまうと、忘れてしまったりします。「何でこれをずらすのかな」「10倍だから」というような理屈は、一度考えておく必要があります。

《掛け算九九について》

($3 \times 8 = 24, 3 \times 3 = 9, 3 \times 1 = 3, 5 \times 8 = 40$ を唱えたあと)掛け算の九九は、よく考えてみると「が」が入ったり入らなかったりします。どういう場合に「が」が入って、どういう場合に入らないのか、知っている人はいますか？(「答えが一桁のとき」との声)そうです。答えが一桁のときだけ「が」が入るんです(「へえー」の声)。別にリズムを合わせているわけではないんです。「にさんがろく」「にしがはち」までは「が」が入りますが、「にごじゅう」には入れません。リズムだけなら「にし」も「にご」も変わりませんので、「にし」に「が」を入れるのなら「にご」にも入れなければなりません。 $2 \times 4 = 8$ の場合、「十の位が空いていますよ」という代わりに「が」と言っているんです。(「ほおー」の声)ですから $2 \times 5 = 10$ のときは十の位があるので「が」は入れないんです。意外に知られていません。

《割り算について》

(問題(4)について)割り算の筆算というのは難しいですよ、掛け算も引き算も入っています。商の立て方も結構難しいです。7だと思ったら足りなかったのもう1回やり直したりとか。この問題は割り切れるように作ってあるので簡単ですが。あと、(十の位の)0を抜かしてしまったりすることもあります。

というわけで皆さん、この「第1回調査」は全員合格ということにしたいと思います。ただ調査はもっとたくさんありますので、実際に勉強する際には第2回、3回、4回と進んでいくことになります。

ではこの時間の最後に戸田先生の言葉を読んでみましょう。戸田先生はこのように調査をしながら、子供たちに計算をさせたあと、実際には戸田先生が教壇に立っているわけではありませんので、間違えた子供たちに対していろいろなアドバイスを書いています。そこを読んでみたいと思います。

もし計算の方法順序をよく知っていながら正確な答えを得られなかった者は次のことがらを反省しなさい。

- 〔1〕 問題の数字と自分が計算するために書いた数字との間に違いがないかとしらべたかどうか。
- 〔2〕 字を書くのが乱暴でなかったか。
- 〔3〕 ていねいに計算をし検算をしたか。

また(5)や(6)について正確な知識のなかった者は、本書の問題第1集を練習しなさい。

これはよくやるんですが、問題をノートに書くときに間違っ書いてしまい、その結果計算が

間違ってしまうということがよくあります。自分の書いた字があとで読めないということもありますね。確かめながら丁寧に計算をすることも大事です。今の問題程度であれば検算までしなくてもいいかもしれませんが、より複雑な問題になってくると、もう一回見直してみる、そうすると意外な間違いが発見されるということがよくあります。

(5) や (6) というのは足し算、引き算、掛け算、割り算が交ざっている問題です。これは皆さんのように「掛け算と割り算が先だな」と分かっていたら正しい答えが出ますが、分かっていないと前から順番に計算をしたりして、答えが間違ってしまう場合もあります。そういった場合はきちんと練習しなさい、という風に細かいアドバイス、指示がついています。これによって子供たちの前にいない戸田先生が、実際には参考書で勉強している子供たちに直接語り掛けている形になっています。さらにほかのところにもこんな言葉があります。

数字を見誤らぬこと

1. 計算がどんなに正確にできていても原式の数を見誤っていたらすべてが無駄な骨折りになってしまいます。
2. 原式を写しとってから必ず1, 2度くらべて見誤りはないかよくしらべること

式題の答案には必ず演算の順序を正しく明らかに記入しておくこと

1. 正しい計算法を他に発表するものであるから大切なものである。
2. 正否の検算にも都合がよい。
3. 正確な頭の持ち主は順序正しく発表ができるものである。

今の程度だとそういうことはありませんが、文章題を解いたりするときには、計算の順番がありますのでそれをきちんと書いておくことが大事です。その理由として、答案というのも1つの文章であり、他人への表現であるという考えですね。自分だけ答えが出ればいいというわけではないということです。

答えが間違っているかどうか見る場合にも、順序良く解答が書いてあることによってそれを追うことができますが、途中が何も書いていなければ、考え方が合っているのか間違っているのか確かめようもないということですね。そして答案を見れば頭の良し悪しもわかる。つまり自分が考えたことがそのまま表現されているということになります。

6. 推理練習 ～各章の構成～

このような感じで、計算練習が終わりますと、今度はいよいよ推理練習に入ります。午後の時間に皆さんと推理練習を存分に味わってみたいと思います。その推理練習は右のような内容になっています。

まず「基本原形」という一番典型的な問題が出てきます。それから、先ほど「類似点と相違点」とい

- 基本原形
- 第1変化
- 第2変化
- 第3変化
- 基本推理練習 (10問)
- 問題集1 (10問)
- 問題集2 (10問)
- 問題集3 (10問)

う話がありましたが、「第1変化」として最初の「基本原形」から少しだけ違うものが出てきます。それから「第2変化」、ときには「第3変化」という風に、いろいろな変化を練習します。つまり典型的な問題をやったあと、「ここがちょっと変わったらどうなるかな」というのを、代表的な問題で練習します。それからいよいよ「基本推理練習」10問、簡単な問題ですね。さらに「問題集1」10問、「問題集2」10問、「問題集3」10問という形で、だんだんと難しい問題へと進んでいきます。

ですからこれだけでも相当の問題数ですね。1つの話題、1つの手法・テクニックに対して40問以上の問題を解くことになるわけです。ではどのようなテクニックが紹介されているかという、これらになります。

加減算	売買算	鶴亀算
乗除算	植木算	方陣算
加減乗除算	和差算	蝸牛算
充填算	流水算	日暦算
還元算	旅人算	料金算
平均算	通過算	数理算
差分算	過不足算	仕事算
相当算	消去算	ニュートン算
分配算	年齢算	

皆さんにもなじみの深い問題が多いと思います。当時は今よりも江戸時代の名残が強かったの、上から「加減算」、「乗除算」、「加減乗除算」…という風に「〇〇算」が並んでいます。本日の午後には、「植木算」と「過不足算」を、さらに時間に余裕があれば「年齢算」をやろうと思います。

ということで、この時間のまとめとしては、牧口先生の教育思想、創価教育というものと、この『推理式指導算術』の内容は、非常に密接につながっているということです。どのように密接につながっているかは、今はまだこの推理の形だけですが、あとで皆さんに実感をしていただきます。簡単に言うと、牧口先生の教育学というのは、子供たち自身の能力を高める、価値を創造する。人格的な価値、そして頭脳の価値も含め、価値を高めることが幸せにつながる。でもそれは先生から何かを与えるのではなく、子供たちが自分で獲得できるように育てなければいけないというのが牧口先生の創価教育学の根本です。

実際に自分の力で、自分で努力をしながら、そして一歩ずつ前へ進んでいくことによってそれを獲得させようとしていく。そのための推理という訓練が、ふんだんに盛り込まれている。これが『推理式指導算術』です。実際には皆さんが受験するわけではありませんので、600ページも読む必要はありませんが、戸田先生がどういう思いで『推理式指導算術』を書かれていたのかということ、まずこの前半では概念的にわかることを目指しました。

7. 推理練習に挑戦 ～植木算～

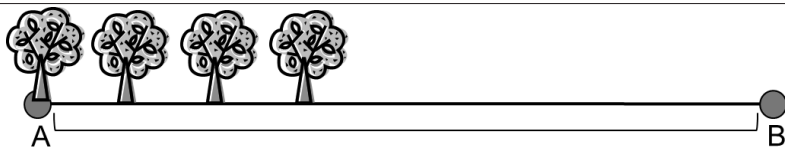
午前の授業で少し計算練習をしました。久しぶりだったという人がほとんどだと思いますし、計算は今やほとんど電卓でできますので、筆算の練習なんて久しぶりだと思いますが、でもお見受けしたところ、まだ錆びついていないと自信を持たれた方も多かったのではないかと思います。個人的には、ここから見ていて皆さんが真剣に計算をされている姿が非常にすがすがしい感じがしました。午後またさらにすがすがしい勉強をしていただければと思います（笑）。問題がすでに資料に印刷されていますので、昼休み時間に取り組まれた方もおられると思います。

午前中は牧口先生の創価教育学の考え、またそれを受け継いだ戸田先生の思いといったものを紹介させていただきましたので、主に、どちらかという創価教育を施す側の考えを扱いました。午後は学習者側の視点に立って、創価教育に基づいた『推理式指導算術』の教育を受けてみることにしたいと思います。言うなれば、自転車のこぎ方を説明したのが午前中、実際にこいでみるのが午後という感じですよ。

それではさっそく「植木算」という、皆さんの中にも子供の頃なじみがあったかなと思われる問題からスタートしていきたいと思います。先ほどお話ししましたように、各章が「基本原形」というものからスタートしまして、それから「第1変化」「第2変化」と進んでいきます。まずこの「基本原形」、つまり一番根本となる問題から取り組んでいきましょう。

基本原形

200mの道路の片側に2mおきに杉の木を植えようとする、何本必要か？



これは『推理式指導算術』の問題の方では「20m おき」になっているんですが、それだとちょっと離れすぎかなと思ひまして、「2m おき」にしてみました。今度はちょっと密集しすぎですね（笑）。考え方は同じですので、2mで解いてみましょう。

昼休みに解いた方もおられるかもしれませんが、さっそく答えを記入してください。

（しばらくののち）それでは答えを聞いてみましょう。どんな式になりますか？（「 $200 \div 2$ 」の声）じゃあ答えはどうですか？（「101」の声）そうですね。101が正解です。ですから式としては、200を2で割って1を足さなければいけないんですが、この1を足す理由は何でしょう？（「よくわからない」の声）1を足すことは知っていますよね？植木算というのは、割るだけではなく1を足さなければならないということです。これは普通なんですが、「推理」ですので、なぜ1を足さなければいけないのかしっかり理解しないと、そのあとの変化に対応できません。

（説明の声）出発点のAは入っているけれども最終地点のBは入っていないので、それを入れるために1を足すということですね。そうすると数え方としては、まずAを数えて2m、次を数えて2m、と進んでいくと、それが100回続いて最後にBを数えるというわけです。今ので

納得した人は？（ちらほらと手が挙がる）今一つですね（笑い）。今のは正しい説明ですが、ほかの説明があるかもしれません。

（「単純に割ると A が入らない」との声）どちらかと言うとこっちの方がわかりやすいかもしれませんね。今の考えは、スタート地点の A から 2m 進んで 1 本、また 2m 進んで 1 本、と植えていくと、100 回進んで最後の B 地点に 1 本植えられます。これで 100 本ですが、最初の A 地点だけがまだ空いているので、そこにもう 1 本植えて 101 本という説明です。これでわかりましたか？（大部分の手が挙がる）ああ、だいたいわかりましたね。

まあ、最初の 1 本を加えるか最後の 1 本を加えるかの違いで、どちらも正しいです。どちらのわかり方でもいいと思います。というわけで、この植木算の計算では、とにかくいくつの部分に分かれるか求めたあと、それに 1 を加えないといけないということになります。

〔解〕 $200 \div 2 + 1 = 101$ 答え 101 本

これが基本原形です。調子がいいですね。どんどん行けそうです。これが基本原形ですので、これに似た類の問題は、どんな数字の設定になっていても同じ考え方で解くことができます。「割り算をして 1 を足す」というやり方です。では次へ行きましょう。「第 1 変化」です。

第 1 変化

家と家の間の距離が 55m ある。この間に 5m おきに杭を打とうとすると、何本必要か？



これもさっそく解いてみてください。

（しばらくののち）どんな答えになりましたか？（「10 本」の声）10 本。その式は？（やり取りしながら） $55 \div 5 = 11$ 。マイナス 1 で 10 本ですね？なぜ 1 を引くのでしょうか？

両サイドに家があるので、先ほどの計算で 1 を足したあと 2 を引かなければなりません。ですから 1 本引くことになります。納得できている人は？（大多数の手が挙がる）ああ、よかったですね。というわけで、両側があると 1 を足し、両側がないと 1 を引くということになります。

〔解〕 $55 \div 5 - 1 = 10$ 答え 10 本

先ほどから「同等性」と「差別性」と言っていますが、この問題における「基本原形との差異点」は、「両端に杭を打たないので基本原形より 2 本少ない」ということになります。

では次へ行きましょう。「第 2 変化」です。

第2変化

200mの道路の両側に2mおきに杉の木を植えようとする、何本の木が必要か？

今度は「基本原形との差異点」は何でしょう？「片側ではなく両側になっている」ということです。これを念頭において計算をしてみましょう。今度は簡単みたいですね。どんな計算になりますか？（やり取りをしながら）基本原形の2倍ですね。

両側ですので基本原形を2倍にすればよいということでこのような計算になります。

〔解〕 $(200 \div 2 + 1) \times 2 = 202$ 答え 202本

「何だ。簡単じゃないか」と思うでしょう。では「第3変化」へ行きましょう。

第3変化

周囲が120mある池の周りに3mおきに桜の木を植えようとする、何本の木が必要か？



今度は何が違いますでしょうか？直線状に植えていたところから、円形に植えていくように変わりました。そうすると、もう少し考えると、何が変わるんでしょう？取りあえず答えを考えてみてください。ちょっと意見が分かれている気がしますね。（39本の人と40本の人がいる。）

実際に絵を描いてみましょう。池がありまして、スタート地点から3m進んで1本桜の木を植えます。また3m進んで1本桜の木を植えます。このようにして3mごとに木を植えていき、1周して最後まで来て3m進んで1本植えると、全部植えられてしまいます。

「基本原形」のときは最初が植わっていなかったのが最後に1を足しましたが、円形の場合は最後に植えて、それがスタート地点でもありますので、1を足す必要がありません。引く必要もありません。つまり40個の部分に分かれたら、それぞれの部分に1本ずつ植えられたと考えます。割り算のあと何もしないのが正解です。円形だと最初と最後が1つになってしまうので、足すことも引くこともなくてよろしいというのがこの「第三変化」です。

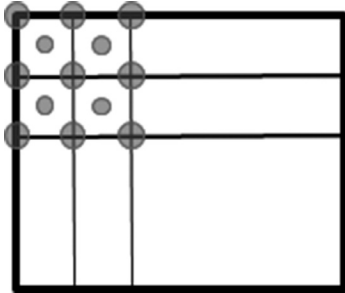
〔解〕 $120 \div 3 = 40$ 答え 40本

まとめると、直線で両端がある場合は1増やす。直線で両端がない場合は1減らす。円形の場合はそのまま、となります。

さて、それでは卒業試験として、この「挑戦問題」に取り組んでみたいと思います。

挑戦問題

縦 240m、横 360m の長方形の地面を一辺の長さ 4 m の正方形に分け、図のように各々 a の正方形の四隅と中央に杉を植える。全部で何本必要か。



植木算の応用問題ですね。今度は少し難しいですので、お隣などと相談しながら、テーブルごとに答えを出してみてください。答えはかなり大きくなります。ヒントとしては、図に描かれている大きい丸が縦横それぞれ何本あるか、そして小さい丸が縦横それぞれ何本あるか、それぞれ考えればできます。(しばらく時間を取る。)

ではみんなで答えを言ってみてください。(「10951」という答えが大きく聞こえたので説明を求める。) まず大きい丸の方は、「基本原形」の考え方で、縦が $240 \div 4 + 1 = 61$ 本、横が $360 \div 4 + 1 = 91$ 本ですから、全部で $61 \times 91 = 5551$ 本。一方小さい丸は縦横ともに 1 本ずつ少ないので (マス目の個数と考えてもよい) 縦 60 本、横 90 本となり、全部で $60 \times 90 = 5400$ 本。合わせて $5551 + 5400 = 10951$ 本。正解です！ (拍手)

〔解〕 $240 \div 4 + 1 = 61$, $360 \div 4 + 1 = 91$, $61 \times 91 + 60 \times 90 = 10951$ 答え 10951 本

最後の問題は少し難しかったと思いますが、このように「基本原形」からスタートして、両側がある場合、ない場合、そして丸い場合とバリエーションを増やしながらか、だんだんとこのような複雑な問題も解けるようになっていくということになります。(実際の講座では挑戦問題をもう 1 つ紹介したが、ここでは省略する。)

それでは気を取り直して (笑い)、次の「過不足算」へ行きましょう。

8. 推理練習に挑戦～過不足算～

基本原形

果物が何個かあって何人かに分けるのに、1 人に 10 個ずつ与えれば 12 個余り、12 個ずつ与えれば 8 個不足するという。人数及び果物の個数はいくらか？

それではこの問題を考えてみたいと思いますが、これは小学生が受ける試験ですから、もちろん x とか y とか使ってはいけませんね。そういう方程式を使わずに解くというところに面白みがあるわけです。

まず問題文だけで解いてみてください。こういう問題は、図を描いて考えるとわかりやすいです。次の図は「テープ図」と呼ばれるものです。

1人10個ずつ	12個余る	
1人12個ずつ		8個不足

1人10個ずつ配るときは上半分の左のマスで足りません。しかし1人12個ずつだと「8個不足」と書かれているのはみだしたところまでの個数が必要です。

過不足算を考えるときには、いつもこうやって図を描いてみると考えやすいです。

1人10個配ると12個配るとでは、1人当たり2個ずつ違います。それが全体ではこの図の12個と8個を合わせた20個の差になります。ですから人数は $20 \div 2 = 10$ 人と分かります。つまりこの余っている分と不足分を足して、各個人の差で割れば人数が出てくるというやり方です。基本は、10個ずつと12個ずつの差をよく考えるということです。

全体の個数は、10個ずつ10人+12個とやってもいいし、12個ずつ10人-8個とやってもどちらでも同じです。

【解】 $(12+8) \div (12-10) = 10$, $10 \times 10 + 12 = 112$ 答え 10人、112個

まだすっきりしない人は、おうちに帰ってじっくり考えてみてください。学校の授業でもこれは大事です。先生というものは、授業中にすべて、1から100まで全部わかるように教えてしまうのがよい先生かという、必ずしもそうではありません。「説明はそれなりに分かったんだけど、よく考えてみると何かちょっと引っ掛かりがあるな」くらいのところで終えておくと、子供たちは家で一生懸命考えます。それが大事なんです。

「基本変形」の考え方としては、余っている数と不足している数を足して、個々の差で割ると人数が出るということです。それでは次へ行きます。

第1変化

何個かのお菓子を何人かに分けるのに、4個ずつ分けると14個余り、6個ずつ分けるとちょうど過不足なく分けられるという。人数及びお菓子の個数はいくらか？

1人4個ずつ	14個余る	
1人6個ずつ		ピッタリ！

少し考えてみてください。できましたら周辺で比べてみてください。余った分を配り直すと考えればよいですね。14個余っている分をあと2個ずつ配るとピッタリ終わったわけですので、ちょうど7人に配ることができるはずです。

4個ずつのときと6個ずつのときとで、全体に必要な個数がいくつ違うのかなということを考えます。いつでもそれぞれの場合において必要な個数の差を考えます。「基本原形」では、10個ずつのときと12個ずつのときで、必要な個数がいくつ違うかを見ると、余っている分と不足し

ている分を合わせた 20 個だと分かります。今回は不足分がありませんので、何も足す必要がありません。

〔解〕 $14 \div (6 - 4) = 7$, $6 \times 7 = 42$ 答え 7 人、42 個

それでは次の「第 2 変化」へ行きましょう。

第 2 変化

何個かのお菓子を何人かに分けるのに、7 個ずつ分けると 43 個余り、10 個ずつ分ける 10 個余るといふ。人数及びお菓子の個数はいくらか？

1人7個ずつ	43個余る
1人10個ずつ	10個余る

図で表すとこうなります。今度は両方とも余っているのが「基本原形」と違うところです。今回も 7 個ずつ配るときと 10 個ずつ配るときとで、全体の個数がいくつ違うのかを考えましょう。

(しばらくののち) 声を合わせて人数を言ってみましょう。(大勢による「11 人」の声) そうですね。43 個余った部分と 10 個余った部分の差が「増えた個数」ですから、引き算をしなければなりません。その差を、1 人 3 個ずつ増やしていますので、3 で割るといふのが正しい計算になります。

〔解〕 $(43 - 10) \div (10 - 7) = 11$, $7 \times 11 + 43 = 120$ 答え 11 人、120 個

ですから、余っていてそのあと不足する場合は足し算、両方余っている場合には引き算、ちょうどになったときは最初の余りの数という風に変化するのが「過不足算」です。

それでは「第 3 変化」へ行きます。

第 3 変化

何人かの生徒を教室に入れるのに、40 人ずつ入れると 60 人余り、50 人ずつ入れるとちょうど 4 教室余る。生徒の人数と教室の数はいくらか？

1教室40人ずつ	60人余る
1教室50人ずつ	4教室余る

図で表すとこのようになります。この「4 教室余る」といふのは、その分の人数が「足りない」といふことです。50 人ずつ 4 教室分ですから、「200 人分が空白になっている」=「200 人足りない」ことになり、「基本原形」と同じになります。つまり 40 人ずつ入れるときと 50 人ずつ入れるときの全体の人数の差が $60 + 200 = 260$ 人というわけですね。

〔解〕 $(60+200) \div (50-40) = 26$, $40 \times 26 + 60 = 1100$ 答え 26室、1100人

1100人ですので、50人ずつ入れていくと22室埋まったところで終わってしまい、4教室が余ってしまいます。「教室が余る」ということは、人数で言うと「不足している」ということなので、こここのところが考え方が逆になります。

それでは「挑戦問題」へ行ってみましょう。

挑戦問題

みかん何個かを生徒たち何人かに分けるのに、
 そのうち4人には6個ずつ与えて残りの人数には4個ずつ与えると2個余り、
 3人には7個ずつ与えて残りの人数には6個ずつ与えると17個不足する。
 みかんの個数と生徒の人数はいくらか？

4人に6個ずつ、他は4個ずつ	2個余る
3人に7個ずつ、他は6個ずつ	17個不足

図にするとこうなります。これは人によって個数が違うのが面倒なんです。個数を同じにしてしまえば、今までの問題と同じです。

そこで、上を「全員4個ずつ」にしてしまいましょう。すると余りが変わってきます。「4人に6個ずつ」配っていますが、これを4個ずつにすると、8個少なくてすみますから、全体で10個余ることになります。

下の方も同じように、「全員6個ずつ」にすれば、3人で3個少なくてすみますので、不足分が17個から14個に減ります。

そうすると問題は、「4個ずつ配ると10個余り、6個ずつ配ると14個不足する」という「基本原形」に変わります。

〔解〕 $(10+14) \div (6-4) = 12$, $4 \times 12 + 10 = 58$ 答え 12人、58個

このように、少しだけアレンジすると基本原形に直すことができ、だんだんと複雑な問題を解くことができるようになります。これが『推理式指導算術』の中身です。(実際の講座では挑戦問題をもう1つ挙げ、さらに「年齢算」についても簡単に紹介したが、ここでは省略する。)

9. おわりに ～『推理式指導算術』と創価教育

ここまで皆さんだいたい苦勞されましたので(笑い)、最後にまとめとして考察をしておきたいと思えます。

『推理式指導算術』は戸田先生の本ですが、難問をただ集めてあるだけではありません。牧口先生の言葉の中に、世の中の本というのはいろいろな問題が集まっているけれども、ただ集めら

れているだけで、その中に系統性とか論理性、順序のようなものはないというような内容のものがあります。それに対して戸田先生の本は、いろいろな問題を整理して、今お見せしましたように、理解するには若干時間がかかるかもしれませんが、「基本原形」「第一変化」「第二変化」というように、どこが違ってどういう風が変わっていくのか、そしてそれが組み合わさってどういう複雑な問題になっていくのかということが順序だてて示されています。

ですので、子供たちが自分で取り組めるように問題が分類され、密接に並べられています。このところに戸田先生の親心と言いますか、子供たちを実際に教えているわけではないけれども、実際に目の前に子供たちがいるかのように考えて一生懸命作られている、そういう本です。類似点と相違点を見つける練習により、子供たちは乗り越えるべき点がわかるようになります。

今も皆さんに体験していただきまして、「ちょっとここがピンと来ないな」とか「ここがわからないな」というところがありながらも、最初がわかればきっと次もわかるだろう、そして次もまたわかるにちがいない、そういうことが何となく体験できたのではないかと思います。時間をかければきっとそうなるものと思いますが、ダメかもしれない（笑い）。まあ、納得されない問題もあったかもしれません。

読者は単に試験に合格するだけでなく、同時に学ぶ喜びをも味わうことができたいと思います。要するに、自分で考えて乗り越えていく、これが喜びなんです。これはこうしろ、あれはああしろ、と言われて一生懸命覚えたのでは、それは喜びにつながりません。その当座はよくても、すぐに忘れてしまいます。それに比べて「原形はこうだ。変化したらこうだ。じゃあこれはどう考えればいいのか。」というように自分で考えて乗り越えていく、これが喜びになります。これが創価教育で言うところの「価値創造の喜び」です。

さらに戸田先生の本は、読者に自分で能力を高めさせます。これが今申し上げた価値創造の試みです。そして戸田先生の本は、子供たちが最高の力を持っているという信念に基づいて書かれています。誰でもこれに取り組めば問題が解けるようになるだろう、数学の能力を高めることができるに違いないという確信のもとに書かれています。こういう精神は、現在の数学教育においても生きていなければならないと思いますし、最初の牧口先生言葉の中に、「ちゃんと勉強すれば誰でもできるはずだ。しかし教え方が悪い。」という内容のものがありました。そういう信念に基づいて書かれているのが、戸田先生の『推理式指導算術』です。ですから牧口先生は「この本が世に出れば、みんなできるようにするに違いない。」と確信されたということになります。

新学習指導要領と創価教育

さて、この中には学校の先生もおられるとのことですが、新しい学習指導要領の中で、勉強というのは主体性が大事である、主体的に取り組む、そして「主体的・対話的で深い学び」ということがよく言われています。どういうことかと言うと、今までは先生が話して、子供はノートを取って覚えるという勉強法だったのですが、それではこれからの世の中では生きていくことができない。そうではなくて、子供たちが自ら取り組んで、そして他の人たちと対話的に問題を解決

していく、それによって考えを深めていく、こういうような勉強をしないと、子供たちはこの先の世の中で生きていけないということになっています。

たとえばこの『推理式指導算術』は、子供たちの無限の力を信じています。これは自ら学ぶことができるという「主体的な学び」を促していると考えられます。

それから、ていねいに段階を踏んだ推理指導を行っていますので、子供たちは指導者、実際には目の前にいませんが、これを書いた戸田先生と対話をしながら「次はどうするんだろう。これはどうしたらいいかなあ。」という風に学習を進めます。逆に戸田先生からも、計算のところで紹介した「ただし書き」のように、「これができない人はこうしなさい、これに注意しなさい」というアドバイスがいろいろと書かれています。そういうことを含めて、「対話的な学び」ができるようになっています。

そしてだんだんと高度な問題に進みますので、発展性や活用力を高める「深い学び」へと通じている、そういう仕組みになっています。ですからこの『推理式指導算術』、あるいは創価教育を踏まえたこうした指導法というのは、「主体的・対話的で深い学び」という21世紀の文部科学省の流れを、実は先取りしている内容だと言えます。

それから、「主体的・対話的で深い学び」のほかに、文部科学省が現在示している「学力の三要素」というものがあります。「学力とはいったい何でしょう？」というのにもいろいろと議論がありまして、「試験の成績がいい」「計算問題ができる」のが「学力」なのか。このような力は恐らく一面的で、そうではなくて「新しい問題にもどんどん積極的に関わり、自ら解決していこうと努力する」、あるいは「他の人たちと協力して解決する」、こうしたことが現在の学力として強調されています。

『推理式指導算術』による学習では、この「学力の三要素」も身につくと考えられます。

まず計算練習や基本原形により基本を徹底する。これが「基本的な知識及び技能」ということで、第一の学力です。ペーパーテストで測れるのはこの学力です。

それから段階を踏んだ推理練習により「思考力、判断力、表現力」がつく。これが第二の学力です。新しい問題に出会ったときも、自ら考える。そして結論を自ら決める。そしてそれを他の人にきちんと論理的に説明する。そういう能力が問われています。そういうことが「推理練習」によってできるようになるわけです。

さらに高度な問題を解決する達成感とか、新たな問題を見出す活用力というようなものも身につくと思いますので、第三の学力である「学びに向かう力、人間性」につながります。要するに勉強というのは、学校でやって終わりというのではなく、一生勉強を続けていかなければいけない。新しいものが出たら、それに合わせてさらに勉強を深めていかなければならないという、柔軟性が必要だというわけです。『推理式指導算術』で学んだ子供たちというのは、いろいろな難しい問題に自分で取り組んだりして、達成感を覚えたり、また新たな問題を自分で作ったりする力が培われたと思いますので、この「学力の三要素」にもマッチしているということが言えます。

つまり、現在文部科学省が進めようとしている「アクティブ・ラーニング」あるいは「主体的・

対話的で深い学び」、それから「学力の三要素」が、『推理式指導算術』の丁寧な編集によって実現できるようになっています。

そういう意味で、実は「創価教育」というのは、今問題になっているような、いろいろなことを解決しなければならない新しい教育の先駆けに、百年前からなっていると言うことができます。ですから、たとえば創価学園の先生方とお話をするときにも、「新しい学習指導要領の流れをどう理解したらいいでしょうか」というような話のときに、「いや、これは時代が創価教育に追いついてきたんですよ。創価教育は昔から、個人の能力を最高に引き出せる、人間性のある教育を進めてきました。皆に無限の力があるという信念のもとに教育をしてきたのであり、今の文部科学省がだんだんとそれを認識して近づいてきているんです」とよく言ったりします。

ですので、『推理式指導算術』は、中身は少し難しいですが、その発想や編集方針、そしてこれを使って勉強した子供たちがどうなったかということを考えると、実は今文部科学省が進めようとしていることに非常にマッチしていると言えます。それだけ創価教育というのは汎用性があり、先進的である。ですから今、世界中から創価教育が注目され、何とかそういう教育方法を自分の国に取り入れようというところが増えてきています。その先駆けを『推理式指導算術』は示しているのではないかと思います。

皆さんを楽しませようと思って、結局苦しめてしまったかもしれませんが、戸田先生はそういう思想で本を作ったということを理解していただければと思います。今日は大変お疲れ様でした。

「平和の文化」と人間の安全保障

—池田・チョウドリ対談を読む—

中山 雅 司

1. はじめに

- (1) ご挨拶と自己紹介
- (2) 韓国済州大学を訪問して
- (3) チョウドリ氏と「平和の文化」
- (4) チョウドリ氏と創大生の交流

2. 私たちが生きている世界と「平和」

- (1) 混迷する世界
- (2) アフリカで見たこと、感じたこと
- (3) 「平和」とは何か—暴力と平和—

3. 国際社会と「戦争の文化」

- (1) 国際社会の誕生と広がり—ウェストファリア・システムと「戦争の文化」—
- (2) 「戦争の文化」の土壌
- (3) 『永遠平和のために』—カントの平和構想—

4. 平和・人権・開発—第2次大戦後の世界—

- (1) 国連の安全保障体制と冷戦
- (2) 植民地の独立と南北問題—貧困と開発—
- (3) 人権概念の発展

5. 冷戦終結30年—国際社会の変化と「人間の安全保障」—

- (1) 冷戦後の国際社会の変化
- (2) 脅威の多様化とグローバリゼーション
- (3) 「人間の安全保障」概念の形成と発展

6. 「平和の文化」と池田・チョウドリ対談

- (1) チョウドリ氏の生い立ちと平和闘争の原点
- (2) ユネスコ憲章と「平和の文化」
- (3) 子どもと女性の輝く社会へ

- (4) 国連の使命とマルティラテラリズム
- (5) 民衆の幸福のための人間開発
- 7. 池田先生の平和思想—人間のための平和—
 - (1) 思想形成の淵源と背景
 - (2) 平和思想の核心と特徴
 - (3) 基調としての人間と生命の尊厳
- 8. 池田先生の世界秩序構想とグローバル・ガバナンス—国連・法・民衆による平和—
 - (1) 国家をつなぐ—国連の役割—
 - (2) 国家をしばる—国際法の役割—
 - (3) 国家を動かす—NGO・市民の役割—
- 9. おわりに—「戦争の文化」から「平和の文化」へ—

1. はじめに

(1) ご挨拶と自己紹介

皆さん、おはようございます。本日は創価大学の夏季大学講座に多数お越しいただきまして、大変にありがとうございます。創価大学法学部で教員をしております中山雅司と申します。本日、午前、午後とお付き合いいただきますが、どうぞよろしく願いいたします。早いもので9月ですね。あつという間に夏が終わりましたが、今日は少し涼しい感じもいたします。ただ、まだ蒸し暑いなか、この丹木の山のなかまで、遠いところからお越しくださいますありがとうございます。夏季大学講座を担当させていただくのは、今年で7回目になります。昨年もしらっしゃった方、リピーターの方も多数いらっしゃって非常にやりにくいなあ（笑）と思いながら、同じ話にはできないですが、全く違う話もできないので、その点ご了解いただければと思います。夏季大学講座には20回以上来られている方もたくさんいらっしゃいまして、本当に驚くとともに、感謝の思いでいっぱいです。創価大学も明後年、創立50周年を迎えます。現在、世界58ヵ国地域、203の大学と交流をしています。毎年900名以上の創大生が海外で学んでいます。この夏も創大生がたくさん海外へ出発しました。また、海外からの留学生は毎年800名以上が創価大学のキャンパスで学んでいますので、在学生の1割くらいが外国人ということになります。キャンパスを歩くと留学生に出会わないということがないくらい、創価大学もグローバル化が一気に進んでおります。

さて、今日は『「平和の文化」と人間の安全保障—池田・チョウドリ対談を読む—』というテーマでお話をさせていただきたいと思います。「平和」という言葉はしょっちゅうお聞きになると思います。また、「文化」という言葉もよく聞く言葉ですが、「平和の文化」とは何だろう、何となくわかるようでわからない言葉かなと思うのです。また、「人間の安全保障」って何だろう。人間という言葉は知っているし、安全保障も聞いたことがあるけれども「人間の安全保障」とは何だろうと。簡単なようで難しい言葉で、かつ抽象的な言葉でもあると思うのですが、いずれに

しても、8月はとくに日本においては戦争が終わった月ですので、そのことが夏に平和について考えるひとつの理由です。また、私の専門が平和学や国際法ですので、今日は皆さんと一緒に平和とは何なのかということについて考えてみたいと思います。そして、のちほど詳しく述べますが、何よりもこの「平和の文化」という言葉を国連を舞台に広められたのが、国連の元事務次長であったチョウドリ博士なのです。このチョウドリ氏と創始者池田先生との対談集が『新しき地球社会の創造へ』¹です。すでにお読みになった方もいらっしゃるかもしれませんが、この対談集も参考に、かつ、私の専門の観点からの色々なお話も交えて、本日の講義をさせていただきたいと思います。実は、この講座にお越しの方が、今日の講座を受けるにあたって、じっくり読み込まれて、この対談集に「平和の文化」という言葉がいくつあるのかと数えられた方がいらっしゃる（笑）。当の私ですら数えてはいないのですけれど、どのくらいあると思いますか。実は、この本だけで122ヵ所もあるというのです。その方は本講座の開講に当たり、すべてをリストアップして送っていただきました。代わりに講義をやっていただきたいと思ったくらいですけれど（笑）。ですので、この対談集のキーワードは「平和の文化」であることは間違いないのであります。一応、今日はレジメに沿いまして、盛りたくさんな内容を、アカデミックな話もふまえてお話しします。そして、チョウドリ対談をふまえながら、最後は創始者池田先生のお考え、平和思想とはどういうものなのだろうか、また、私たちは何をしなければならないのか、というところまで私なりにお話できればと思っておりますので、よろしく願いいたします。

ここで、少し自己紹介をさせていただきます。私は、兵庫県の神戸市に生まれ、小学校を卒業しまして、一人親元を離れて上京してまいりました。家出をしたのではありません（笑）。当時、関西創価学園は女子校だったもので、男子校だった東京の創価中学に一人出てきて、寮生活を6年間しました。早いもので、実は私も創価大学の教員になって33年になるのですが、あつという間のようにも感じます。私のゼミの卒業生も500名を超えました。世界各地、色々な立場で活躍しており、教員冥利に尽きると思っております。私も本学の卒業生として、国際法や平和学といった分野を専門としております。また、創価教育研究所の所員もしている関係で、創始者池田先生の平和思想の研究もしています。創価教育研究所は毎年『創価教育』という紀要を出しております。その第5号に「池田大作の平和観と世界秩序構想についての一考察」という拙稿も書かせていただきました²。今日の話と重なる部分もありますので、ご興味があれば、創価大学の創価教育研究所のホームページからも読めますので、お読みいただければと思います。また、教育面では、法学部の「国際平和・外交コース」のコース長をしております、色々なグローバル人材、外交官や国連職員、グローバル企業などの人材を輩出する責任も担い、一生懸命奮闘しております。さらに、今年の4月からアドミッションズセンターという入試関係の仕事もいただき

¹ アンワルル・K・チョウドリ／池田大作『新しき地球社会の創造へ—平和の文化と国連を語る』（潮出版社、2011年）。

² 拙稿「池田大作の平和観と世界秩序構想についての一考察—人間・非暴力・民衆をめぐって—」『創価教育』第5号。

まして、非常に忙しい毎日を送っております。

私ごとですが、創大の広報誌『SUN』が7月に生まれて、このなかで平和をテーマに対談をさせていただきました。対談相手はサヘル・ローズさんという方で、テレビなどにも出ている女優の方なのですが、単なる外国人タレントではありません。イランに生まれ、イラン・イラク戦争があったときに戦争でご両親・家族を全員亡くされた方です。ボランティアで救援活動に来ていたイラン人の女子学生が、瓦礫の中から3歳のサヘル・ローズさんを助け出し、サヘルさんだけが生き残るのです。その後、孤児院に預けられましたが、その女子学生が、自分が養母になって守るしかないということで引き取って、8歳の時に日本にやってきます。ところが文化も全然違いますから、日本社会においてもいじめられ、時には公園でホームレスをするなど、想像を絶するような波乱万丈の人生を歩んでこられました。私は大学で平和に関する授業をたくさんもたせていただいておりますが、平和を考えるうえで大事なこととして、常に学生に言っていることが3つあります。1つは、まず世界で何が起きているのかを知ること。知らない始まりません。外に目を向け、ニュースや新聞など何でもいいので、まずは世界の現実を知ることが一番大事だと言っています。当たり前のことなのですけどね。そのための留学でもあります。留学は英語の勉強のために行くのだとしても、そこに身を置くということに大きな意味があるのです。2点目は、知ったとしても、人ごとだとそれで終わりです。そうではなくて、次は「共感」、その人の痛みがわかること。その人がどういう思いでそこで生きているのか、苦しんでいるのかという共感性、仏法的に言うと「同苦」がすごく大事だと思うのです。3つめは、では自分は何ができるのかというアクションです。別に大きなことでなくてもいいと思います。目の前の人を助けるためにできることをやっ払いこう、そのために進路にも挑戦しよう、という話をしています。

(2) 韓国済州大学を訪問して

さて、本題に入る前に、私が最近関わらせていただいた国際交流の話を少しさせていただきます。今年の5月13日から15日にかけて、韓国の済州（チェジュ）島にあるチェジュ大学に行ってきたまいりました。チェジュ島は韓国の南にある丸い島です。皆さんご存知の通り、今、日韓関係は非常に厳しいですね。戦後最悪とも言われています。こういうなかで、行ってきてくださいとのお話をいただき、私はどうしようかと少し戸惑いもありました。しかし、こういう時だからこそ行かせていただこうと思い行ってまいりました。なぜチェジュ島に行ったかといいますと、創立者池田先生がこのチェジュ大学から名誉博士号を授与されたのが、ちょうど20年前の1999年5月なのです。その20周年記念のシンポジウムをやるということで行かせていただきました。私も「国際法と平和」というテーマで発表をさせていただきました。実は、今回の記念行事は韓国 SGI の皆様が全面的にバックアップをしてくださいます、当日も韓国 SGI の方々が約300名も来られました。平日でしたので婦人部が中心となり、役員を含めて真心こもる準備をしていただき、大歓迎をしていただきました。実は、このシンポジウムの様子は、韓国の朝鮮日報やメディアでも報道されました。チェジュ島は東洋のハワイとも呼ばれている島で、非常に風光明媚

な島です。中央にハルラ山と呼ばれる約2000メートルの山があります。私たち一行はチェジュ島のSGI研修道場に宿泊をさせていただきました。研修道場というので畳敷きの100人くらいが一緒に寝るような（笑）そんなイメージをもっていたのですが、実はこの研修道場はもともとホテルだったところをそっくり買い取ったそうで、東シナ海を臨む絶景の場所に立つ素晴らしい施設でした。スライドの写真のこの方が韓国SGIのキム理事長で、研修道場の庭で馬場学長と3人で撮っていただきました。そして、会館からは島が見えます。この他に島があと2つあり、あわせて3つあるのですが、韓国SGIの方は、三代会長の島と意義づけられているとのことで、その思いに感銘しました。会館の庭園には世界桂冠詩人の碑があり、会館のなかには先生と奥様がチマチョゴリを着ていらっしゃる写真、また、チェジュ島のメンバーに贈られたお歌などの展示がありまして、非常に感銘を受けました。

訪問団は、到着後まもなく会館で趙文富（チョウ・ブンブ）博士とお会いしました。趙博士はチェジュ大の元総長で、20年前に池田先生に名誉博士号を授与された方です。現在88歳になられます。博士の紹介をしますと、趙博士は非常に貧しい家庭に生まれられました。中学校にも行けないというなかで苦学をして、韓国トップのソウル大学に見事合格をし、後にチェジュ大学の総長にまでなられました。第2次大戦当時は小学生だったそうです。当時、日本は韓国を植民地として支配をしていたという歴史があり、韓国は日本からひどい仕打ちを受けておりました。韓国の人たちの思いのなかには、そういった過去の歴史がずっしりと残っているわけです。にもかかわらず、趙博士は池田先生を心から尊敬されていて、名誉博士号授与の時も、なぜ日本人に授与するのかと周りは反対したそうですが、そこを説得して池田先生に授与されたのが趙博士でした。

会館では韓国SGIメンバーと一緒に私たちを歓迎してくださいました。趙博士はお元気で、懇談の席上で池田先生からのご伝言が伝えられると大変に恐縮されて、「尊敬する池田先生に心からの敬意と御礼をお伝えください」と述べられました。また、趙博士は席上でこのようなお話をしてくださいました。「池田先生は人類に向かって反戦平和の思想を普及し、世界の平和を守ってくださっております。池田先生の思想が人類の平和にさらに影響を与えていけるよう、どうかいつまでもお元気で、ご長寿であっていただきたい。そして平和のシンボルとして人類に平和のメッセージを送り続けて欲しいのです」と熱く語っておられました。実は、このチェジュ島は1948年、祖国の南北分断に反対する蜂起をきっかけに武力弾圧が起これり、数万の島民が殺されるという「四・三事件」の悲劇の舞台となりました。このような歴史をふまえて趙博士は、「住民の願いは平和であります。平和を願う島がチェジュ島なのです。その島で池田先生に名誉博士号を授与できたことは大変に光栄なことなのです」と述べられました。さらには、「20年前、池田先生は単に博士号を受けるためだけではなく、平和を願うチェジュ島を訪問し、住民たちに希望と力を与え、激励をするためにお越しいただいたのだと思っています。だから、先生のご訪問はチェジュにとって大変に嬉しいことで、大きな意味があるのです。世界の平和は未だに不安定です。だから、池田先生にさらに反戦平和のアピールをしていただきたいのです。その願いが、

今回の20周年の意義だと思っています」。このようなお話をいただきました。そして、「先生にくれぐれもよろしくお伝えください」との言葉を残され、お別れをしました。

その陰には、池田先生のこれまでの韓国および同志に対する熱い思いと励ましがあったことはいまでもありません。そしてさらに、それを受けた韓国SGIの方々の地道な貢献があったわけです。先生が初めて韓国を訪問されたのは1990年9月のことですが、創価学会は日本の宗教団体ですから、それまで韓国社会では反発が非常に強かったのです。そういったなかで、地道な清掃活動など社会貢献の活動を粘り強く繰り広げ、一人また一人と信頼を勝ち取っていかれました。そして、先生の訪問を機に一気に空気が変わりました。そのような経緯を経て名誉博士号の授与に至ったと伺いました。ここで、何を申し上げたいかということ、池田先生、またSGIがなぜ韓国社会で受け入れられたのかということ、いうまでもないことですが、池田先生は過去の歴史に真摯に向き合われ、また、韓国を文化大恩の国と常々おっしゃっています。この池田先生の人間としての誠実な振る舞い、お姿に対する信頼の証そのものであると思います。また、創価学会はご存知の通り、牧口先生が当時の日本の軍国主義と戦って獄死され、戸田先生も獄中闘争をされた歴史があります。歴代の会長が命を賭して悪しき権力と闘われたというその学会の歴史に対する信頼でもあります。その師弟の道を受け継がれ、池田先生が日韓の万代にわたる友好の宝の懸け橋を架けられたということ、今回の訪問を通してあらためて感じた次第であります。これは実は前置きのようで、「平和の文化」を考えるうえで重要なことであると思いましたので、紹介をさせていただきました。つまり、私は、国と国が非常に険悪ななかでも、私たちの民間の友情・交流がある限りは絶対大丈夫だと思っております。そういった意味では、世界中にSGIのネットワークが広がっている今という時は、池田先生のまかれた種が世界に花開こうとしている時なのだと感じます。その1つの例として、紹介をさせていただきました。

(3) チョウドリ氏と「平和の文化」

さて、今から16年前の2003年3月19日、創価大学の卒業式に来学されたチョウドリ氏が池田先生と会見され、こうおっしゃいました。「池田博士が主張してこられたように、平和を欲するならば、平和の準備をせねばなりません。何より大切なのは、平和の文化を築くことです」と。これに対し、すかさず池田先生が「それこそが根本の平和の哲学です」と答えられました。私もこの会見に同席させていただきましたので、そのやりとりは鮮明に覚えています。実は、翌日の2003年3月20日には世界では大変なことが始まりました。イラク戦争です。ですので、私はイラク戦争の話がされるのかなと思いましたが、一切されませんでした。お二人はそのさらに先の未来に想いを馳せられ、これからの世界をどうしていくべきかについて論じられたのです。私は非常に感動しました。

仮に、平和を人間の幸福や社会の繁栄が実現された状態と定義しますと、私は、これまでの人類の歴史は平和だったとはいええないと思っております。では、誰のための平和だったのか。それは国のため、あるいは一部の権力者のための平和だったと思うのです。すなわち、国にとっての

平和であったとしても、人間のための平和とはいえなかったのではないかとことです。古代ローマの格言にこのような言葉があります。「平和のためには戦争の準備をせよ」。間違えて言ったのではないかとと思われるかもしれませんが、そうではありません。実は、世界ではこれが常識なのです。平和のために戦争の準備をする。ここで言っている平和は、おそらく国を守ることが平和であり、そのためには軍備を備えなければならない。場合によっては戦争も辞さないという考え方です。国を守るとはもちろん大切です。しかし、その結果戦争になる。苦しむのは誰かというと民衆であり、私たちです。これが人類史と言ってもいいのではないかと思うのです。平和のために戦争をするというのは逆説です。ですから、今日一番申しあげたいことは、「戦争と暴力の文化」をどう「平和の文化」に転換していくかということです。壮大なテーマですが、これを皆さんと一緒に考えたいと思うのです。実は、私たち創価学会、SGI、創価教育が行おうとしているのもこういうことなのだと思強をすればするほど思ってきました。

さて、チョウドリ氏がどういった方かについて説明したいと思います。1943年、バングラデシュにお生まれになり、現在76歳です。世界に貢献したいということで外交官になられ、東パキスタンと西パキスタンに分かれていた時代のパキスタン政府で活躍をされます。しかし、東パキスタンが弾圧を受けて独立をしたため、チョウドリ氏はその独立運動に身を投じ、一度は外交官の職を捨てられるという数奇な人生を歩まれました。その後、外交官に復帰をされ、国連で「平和の文化」という概念の普及に努められました。1999年に採択された「平和の文化に関する宣言および行動計画」³という国連の文書があるのですが、この宣言の採択に尽力されたのがチョウドリ氏です。ちょうど今年で20年になります。つぎに、チョウドリ氏とSGIとの出会いについてですが、チョウドリ氏が創価学会のことを初めて耳にされたのは、ダッカ大学で学んでいらっしやった時のようです。その後、1990年にユニセフの駐日事務所の所長として日本に来られ、創価学会が開いた子どもの人権展にユニセフの代表として招かれたのが最初の出会いとなります。当時、ユニセフの広報官をされていた澤良世さんという方が、チョウドリ氏と創価学会の橋渡しをされたと伺っています。そして、池田先生とは2度会われています。最初は、先程ご紹介した2003年のイラク戦争前日の会見、2度目はその3年後、2006年8月に東京牧口記念会館で会見をされていて、この時は池田先生がチョウドリ氏に国連改革提言⁴を託されました。そして、2006年の会見で対談が開始されましたが、チョウドリ氏は、「私は、この対談を通して、人類のために、そして平和の文化の推進のために、そして、女性と子どもの権利の確立のために、そして、国連の改革のために働き続けたい」と述べられております。

(4) チョウドリ氏と創大生の交流

ところで、チョウドリさんと創価大学生は深い繋がりがあるのです。私は、創価大の国連研究会というクラブの顧問をしておりますが、国連研究会は、1998年から毎年、活動の一環として

³ A/RES/53/243, 6 October 1999, *Declaration and Programme of Action on a Culture of Peace*.

⁴ 池田大作「世界が期待する国連たれ」(聖教新聞2006年9月1日、2日)。

国連本部のあるニューヨークとボストンに行っております。SGIの国連連絡事務所の桜井さんという方がニューヨークで常駐されているのですが、桜井さんが受け入れ窓口として、また、チョウドリさんとのパイプ役として、今日に至るまでずっと尽力をしてくださっています。そして、2002年に初めてチョウドリさんと国連研究会との出会いがありました。それまでチョウドリさんはバングラデシュの国連大使をされていたのですが、本国の政権が変わり、ちょうど退官をされて一市民に戻られていた時でした。そんななか、今までチョウドリさんを慕ってきた国連やNGOなど周りの人々が遠のいていきました。寂しい思いをされていたチョウドリさんを何とか元気づけたいとの思いで、桜井さんが、創大生がニューヨークに来るので是非会ってもらえないかをお願いするわけです。最初、チョウドリさんは、私なんか会ってもとほられていたようなのですが、何とかそこをとということで桜井さんがお願いをし、会うことになりました。チョウドリさんは学生に会うとみるみる元気になっていかれたそうです。そして、創大生はチョウドリさんにカタコトの英語で、ぜひ創価大学に来てくださいと言うのです。その翌年が先程申しあげた2003年です。ですから、ある意味で学生が創価大学にチョウドリさんを呼び、それが先生との対談に繋がっていったのです。その時、チョウドリさんは、「私は呼ばれればいつでも行くよ」と返事をされたそうです。それ以来、毎年、国連研究会がニューヨークに行くとチョウドリさんが会ってくださっているのです。

その後、2007年まで5年間、国連の事務次長を務めて退官をされます。もうひとつチョウドリさんと国連研究会の出会いを紹介しますと、2010年、今から9年前のことになります。この時の出会いは壮絶でした。チョウドリさんは前年の2009年に脳血栓で倒れられ、生死の境を彷徨われました。手術を受けられて、歩行や会話にも支障があるというなか、半年間療養生活をされて、なんとか国連に戻ってこられたという時でした。逆に今度は桜井さんが、「国連研究会と会うのは、そうしたお身体だから今年は控えてください、危ないですから」と止めたそうなのです。そうしたらチョウドリさんが、「いやこういう時だからこそ学生に会いたいのだ。創大の国連研究会に会うのだ」と足を引きずりながら来てくださいました。チョウドリさんがそこまでして創大生に会いたかったのはなぜかという、実はチョウドリさんが倒れられた時に、ずっと創大生が純粋な思いで快復を祈り続けたのです。それをチョウドリさんがお知りになりました。また、激励のお手紙や色々なクラブ活動のアルバムといったものを学生がニューヨークまで送り、それを勇気の源としてチョウドリさんは見事不死鳥のように元気になりました。そのお礼を言いたいということで、無理を押し会ってくださったのです。そういった非常に感動的な出会いもありました。さらに、チョウドリさんが創価大の卒業式に来賓としてお越し下さった2016年には、国連研究会に会いたいということで、わざわざ時間を作って懇談をしてくださいました。このように創大生はチョウドリさんの人生にとって極めて重要なポイントで出会いを重ねてきたということを裏話としてご紹介いたしました。

創価大学では色々な人材が世界で活躍しています。このスライドの「世界に挑む創価大学」という2017年8月2日付の聖教新聞の記事は、開学50周年を迎える創価大学を大きく特集してい

ただいた記事ですが、ここでは国連研究会を大きく掲載していただきました。このなかで紹介されている蝶名林君は国連研究会の卒業生で、ニューヨーク研修にも2回参加しました。非常に優秀でアメリカのイェール大学で修士号をとって、その後コーネル大学の博士課程に進み、現在世界銀行で働いております。また、私のゼミのOBでもある森下君は卒業後に青年海外協力隊でパプアニューギニアに行きました。そこで保健衛生の仕事をしますが、もっと知識を身につけたいということで、イギリスのリバプール大学の大学院に進学し修士号をとります。現在はWHO（世界保健機関）の正規職員としてフィリピンで活躍をしています。それから久保さんという創大法学部9期生は、非常に苦勞して国連職員になり、現在 UNHCR（国連難民高等弁務官事務所）のフィリピンの代表として活躍しています。彼が UNHCR のバングラデシュ代表だった時は、ミャンマーからロヒンギャ難民が大量に流れ込んでくるという大変な出来事があった時でした。彼とは、学生時代に苦樂をともにした兄弟のような間柄なのですが、解決の糸口が見つからない難問を前に苦惱しながらも必死に難民に寄り添いながら陣頭指揮を執っていた彼の姿を思い出します。このように創大の卒業生が平和の最前線で活躍しているのです。

2. 私たちが生きている世界と「平和」

(1) 混迷する世界

さて、私たちが生きている世界と平和ということで一枚の写真を紹介します。これは「ハゲワシと少女」という写真で、1993年にケビン・カーターという写真家によってアフリカのスーダン南部で撮られた写真です。食べる物もなく、まさに息絶えようとする少女をハゲワシが狙っているという、衝撃的な写真です。この1枚の写真のなかには、世界の現実、アフリカの飢餓や貧困の現実が象徴されています。私がこの写真を通して感じたことの1つは、目の前の人を助けることの大切さです。私たちだれにでもできることは、自分の周りにいる人を助けるということであり、身近に助けられる人がいるならば助けなければならない。しかし、目の前の人を助けたとしても、他の人は助からないかもしれない。そういった現実をどうするのか。つまり、このような問題は社会全体、あるいは構造が生み出している問題なのです。ですから、それ自体を変えていかない限りなくならないわけです。目の前の人を助けるということはもちろん大事ですが、同時に社会全体をどう変えていくかということは、さらに大事なことになります。これがまさに、「平和の文化」を築くということでもあります。この写真は、ニューヨーク・タイムズ紙に掲載され、アフリカの悲惨を象徴する写真として、人々の心をとらえました。カーター氏は、この1枚の写真を通じて、そこに映し出された世界の現実を訴えようとしたのです。そして、翌年、ピューリッツアー賞を受賞します。もちろん、彼は2、3枚撮影しおえてから、ハゲワシを追い払いました。目の前の少女を助けることもしたのです。しかし、過酷な状況にある幼い少女を助けずに写真を撮ることを選んだといわれなき非難を受け、ピューリッツアー賞を受賞したわずか3ヵ月後、彼は自殺してしまいました。心が痛みます。

私はアフリカに1年ほど行きました。ナイロビの町を歩いていると、ストリート・チルドレン

がたくさん寄ってくるのです。日本でそんなことはありませんのでびっくりしました。そして、「Give me money!」、お金が欲しいと言って手を出してくるのです。最初は可哀想だと思って小銭をあげていましたが、来る日も来る日も集まってきて、きりがいいことに気づきました。この子たちは救えたとしても現状は何も変わらないのではないかと、限界を感じたのです。この経験から平和って何だろう、私はどうすればよいのかということを一層考えるようになったのです。ですので、この写真を通して、私はその両方が必要なのだと思いました。まずは私たちが簡単に出来ることは自分が接する身近な人に手を差し伸べることです。これをみんながやれば世界はきっと変わるはずで、そして、根本的には不幸や悲惨を生み出している社会の仕組みや文化そのものを変えていくことがより大切だと思います。

今、世界は混迷していますよね。ジャイアンみたいな人が揃っている（笑）。よりによって重要な大国に、そのような人たちがいるようにも思えます。どうなっているんでしょうね、世の中は（笑）。ここで一点言えることは、今の世界は自分の国さえよければいいという自国中心主義の傾向が見られるように思います。これはグローバリゼーションの反動ともいえます。世界がグローバル化すると国境の壁も低くなり、色々な人も入ってくる。移民も入ってくる。自分の仕事すら満足に得られないのにいい加減にしてくれ、難民や移民に仕事を与える余裕はない、そういう感情が当然高まってくるのです。しかし、交流が深まったり、人々が入ってくるのが問題ではありません。その異文化や多様性に対する寛容性がなくなっていくとそのようなことが生じる。これがメキシコとの間に壁を作るといったことになってくる。こういう自国中心あるいは排外主義みたいな考えが今、世界を覆いつつある。言い換えれば、国家とは何かをあらためて問われてもいるのだと思います。イギリスのEUからの離脱もそのような現象の一つとしてとらえることができるのではないかと思います。他方で、解決しなければならない地球的な課題はいっぱいあります。貧困問題や人権の問題、地球環境問題など国際社会が協力、協調して解決しなければならない課題が置き去りにされることがあってはなりません。

私たちが生きている世界の人口は約75億人。そのうち約1割の7億200万人が一日1.90ドル未満で生活をしていると言われています。1.90ドルは約200円です。これは絶対的貧困の水準値です。食費だけではなく、住居費から、衣服から全部入れて200円で生活するのは少なくとも日本では無理でしょう。1日200円だと1ヵ月6,000円くらいでしょうか。世界の10人に1人は絶対的貧困なのです。最近、国際NGOであるオックスファム（Oxfam）は、世界で最も裕福な26人が、世界人口のうち所得の低い半数に当たる38億人の総資産と同額の富を握っているとの報告書を発表したそうですが、格差はより深刻な問題となっています。BOP（Base of Pyramid）という言葉がありますが、これは年間所得3,000ドル以下の人々の層を指します。このピラミッドの底辺にいる人たちが約40億人いるといわれています。こういった貧困と格差の問題が浮き彫りになっています。みんなが同じく貧しければまだいいのかもしれませんが、一部の人たちだけが幸せで豊かである一方、他の人たちは置き去りにされている不公正な世界、これも世界の現実です。シエラレオネの人の平均寿命はどのくらいだと思いますか。WHO（世界保健機関）が

2018年に発表した統計によると、約53歳です。もう私の年齢だと死んでいることになります(笑)。日本人の平均寿命は高いですね。世界1位です。シエラレオネ人も同じ人間であるにもかかわらず30年以上の差があるのです。

また、これは昨年来られた方にも話したのですが、プロゴルファーのタイガー・ウッズはご存知ですか。スキャンダルもありましたが見事復活を遂げ、全英オープンで優勝しました。彼がナイキの帽子をかぶりプレイをすると、1日で約500万円が入ってくるそうなのです。うらやましいですね(笑)。ところがその帽子は工場で作ります。500万というお金は帽子を作るその工場労働者の年収でいうと38年分に相当するそうです。びっくりしました。また、スライドにあるように、インドでは4,400万人のだれが働かされているでしょう。牛ではないですよ、馬でもないです(笑)。そうです、子どもです。これは児童労働の問題です。なかなか日本にいるとありえないようなことが世界では現実として起こっています。2017年のデータによれば、5歳未満で亡くなる子供の数は年間540万人だそうです。半数がアフリカのサハラ砂漠以南、さらに30%が南アジアです。サハラ以南では子どもの13人に1人が5歳の誕生日を迎えられない。理由は、紛争、汚水、飢餓などです。また、当然衛生環境が悪いですから、伝染病や病気が蔓延する。それに対して、高所得国ではその割合は185人に1人です。これは相当な差です。また、途上国で生後1ヵ月以内に亡くなった新生児の数は250万人で、高所得国に生まれた子どもの9倍という現実もあります。

(2) アフリカで見たこと、感じたこと

もう30年くらい前になりますが、アフリカに行った時の話をさせていただきます。ケニアのナイロビ大学に交換教員として1年間行かせていただきました。まだ研究所の助手時代に当時の学長にちょっと学長室に来てくれと呼ばれました。助手という立場で呼ばれるとときどきします。よっぽど褒められるのか、君は明日からクビだと言われるのか(笑)。学長室に恐る恐る行ったら、アフリカに行ってほしいというお話をいただきました。最初は、正直なところ、どうして私がかとも思いました。私は、もともと外交官になりたくて勉強していて、海外に行きたいと思っていたのですが、いきなりアフリカと言われたので驚き戸惑ったことを覚えています。創大生はアフリカに関心を持ち、行ってみたいという学生が多いように感じます。この前も私のゼミ生がケニアでボランティアをしてきました。たくましいですね。それに比べて私はびくびくしながら、いよいよアフリカかみたいな(笑)。黄熱病やコレラとかの予防注射もしました。大体、皆さんはアフリカは暑いというイメージがありませんか。確かにケニアは赤道直下にあり、太陽は頭の上から射しますから強いです。じりじりして痛いぐらいです。しかし、ケニアの首都であるナイロビはとても快適なのです。湿度が低くて、イメージとしては1年中軽井沢のような感じで気温は20度ぐらいです。八王子よりずっと快適です。これは実際に行ってみてわかりました。イメージではわかりません。なぜ赤道直下なのに暑くないのかというと、実はナイロビは高地で約2000メートルもあるのです。だから快適なのですが、空気は薄いのです。私が行ったとき、最初

は息が切れました。歩いているとハアハアとなってきた（笑）、夜も気圧が低いのですが目がさめるのです。あとは、お湯が90度で沸いたりとか、高地はこういうことなのかという不思議な体験をしました。ケニアの人は薄い空気ですべて生きていますから日常生活がトレーニングで、当然マラソンや陸上が強いです。

向こうでお世話になった藤田さんというご夫妻はケニアの日本大使館の一等書記官をされていました。なんとSGIメンバーで、本当によくしていただきました。また、オダリ・マスミ・ハシモトさんという創大12期の卒業生が頑張っていました。彼女は、アフリカに渡ってもう30年以上になるかと思います。当時、ケニアの方と結婚され、子どもも3人立派に育てられました。しかし、ご主人をご病気で亡くされたなか、女手一つでお子様を育てられます。今はナイロビ大学の教授で、弁護士資格もとり、さらにはケニアSGIの婦人部の中心者も務められました。スーパーレディといえますか、そういった立派な卒業生もおります。ケニアで面白かったのは動物がいっぱいたったことで、国立公園にはキリンとかゾウが放し飼い状態で入り乱れていました。この国立公園は神奈川県くらいの広さがあるんです。距離感がわからないですね。360度が地平線という初めての経験をしました。どこを見ても地平線です。アフリカ最高峰のキリマンジャロは約6000メートルありますので、赤道直下ですが雪が溶けない。しかし、これも地球温暖化で溶け始めているのです。このような変化がここ30年くらいで起こっているということです。これはナイロビ大で教えていたときの学生と一緒に撮った写真です。教室が殺風景だったので、日本人の女性タレントのポスターを貼っていたのですが、そうしたら、みんながこれを欲しいと言って困りました。公平のために誰にもあげませんでした（笑）。

治安はそれほど悪くはないのですが、生活は非常に貧しいです。古い車がいっぱい走っていました。ドアが壊れたまま走っているバスもあり、しっかりつかまっていないとバスから落ちてしまいます。落ちたら運転手が拾いに行くと言いました。バスを降りる時は天井をボンボンと叩くと停まってくれます。このように日本ではありえないことがケニアではいっぱいありました。これは私が滞在していた宿舎です。快適なように見えますが何もなくて、一番困ったのが水です。ケニアに来てから1週間くらいしたら、水が出なくなりました。日本だと水道工事で1日だけ止まるというのならあるのでその程度かなと思っていたら、2日たっても、3日たっても、1週間たっても、1ヵ月たっても出ない。そして、半年間断水が続きました。死ぬかと思いました。たまには水が出るのでバケツに溜めていました。この写真は水を溜めたバケツやペットボトルを集めて撮った写真です。ミネラルウォーターは売ってはいますので最低限の飲み水はありましたが、水がないとご飯が作れません。洗濯は当然できません、お風呂は入れないし、トイレは流れない。ですので、そうやって初めて、水って大事なのだということが、いかに水が普通に出ることがすごいことなのかを実感しました。これが私のアフリカでの一番の収穫です。日本に戻ってきて蛇口から水が出たときは、感動して泣きそうになりました。ありがとうと（笑）。お風呂に入れたときは感激ですね。まさにこれは異文化体験ですよ。そこに身を置いて初めて日本がいかに平和か、私たちがいかに幸せかということがわかったのです。これは私にとって最高の

取獲でした。この図は世界平和度指数を示したものです。2019年のデータで日本は200カ国中9位です。よいときは4位とか3位の時がありました。9位でもすごいですよね。また、つい先日発表された、世界で一番安全な都市というのは東京だそうです。世界で一番安全な場所にいる私たちは幸せですよ。まずそれに感謝するというのがとても大事だなと思います。ケニアのSGIメンバーも頑張っていました。ご馳走で歓迎していただきましたが、この写真を見れば非常に貧しい家なのがお分かりですよ。日本でいうと物置のような6畳一間くらいの家で、床は土です。そういうところで、一生懸命に頑張っておられました。感動したのはこの写真です。池田先生の写真をトタンの壁にしっかり飾っていらっしゃって、池田先生に会うのが夢なのだと、日本に行きたいということを語っておられ胸を打たれました。

ここでまた私ごとで恐縮ですが、ケニアに出発する直前の池田先生との出会いについてお話させていただきます。ケニアに行ったのが1990年の12月10日、その前日に私と家内で池田先生に出発のご報告に行かせていただきました。渋谷の国際友好会館で全国青年部幹部会があったのですが、その会合直前のお忙しいなかにもかかわらず会っていただきました。私たち2人が待っていましたら、エレベーターから会合に参加される池田先生が上から降りてこられました。私たちを見つけると池田先生は、「全部聞いています。明日から行かれるのですね。色々大変でしょうけれど、平和と教育のための大事なお仕事ですから、どうか身体に気をつけて、元気で行ってください」と大変な激励をしてくださり、握手までしていただきました。それだけで感動でいっぱいでしたが、先生はそれにとどまらず、ついて来なさいと家内と私を手招きされましたのでついて行ったところ、そのまま全国青年部幹部会の会場に先生と一緒に入場するというありがたいことになりました。そうしたら、さらに先生が隔っここで恐縮していた私たちをご覧になり、もっと前に来なさいと壇上に呼んでくださり、その様子が全国に放映されました。心臓が止まりそうでしたが、先生は「明日、ケニアのナイロビ大学に行く中山先生です。よろしくね」と言っていただきました。この出来事は生涯の最大の原点となりました。私は、先生が激務のなかかわりかな間隙をこじ開けて、若い30代そこそこの一教員のためにここまで激励して下さったことに心を打たれました。先生のご構想実現のためならば何でもさせていただけようかと深く決意をしました。一人の人を大切にすることの先生のお心と振る舞いこそが人間主義そのものであると思いました。

(3) 「平和」とは何か—暴力と平和—

さて、こういった貧困問題や様々な問題の背景に何があるのでしょうか。ひとつはグローバリゼーションがあります。1995年に国連社会開発サミットという国際会議が開かれ、そこでコペンハーゲン宣言が発表され、グローバリゼーションへの評価が示されました。世界全体としては豊かになった、平均寿命が延びた、民主化や自由が拡大したなど評価された部分も多くあります。しかし影の部分もいっぱいあって、先ほど申し上げたように貧富の差はますます広がっていく。また地球環境は悪化し、難民も増え、失業者も増えているという現実があります。

では、平和とは何なのかということについて、あらためて考えてみたいと思います。この写真は、ノルウェーの学者で平和学の父と呼ばれる、ヨハン・ガルトゥングです。池田先生との対談集『平和への選択』⁵も出ています。平和学がいつ誕生したのかというと第2次大戦後になります。ご存知の通り、第2次世界大戦中にナチス・ドイツによるユダヤ人の大量虐殺が起きました。この人類史の闇ともいえる悲劇を教訓に三たびこういう戦争はしてはいけないとの声が高まるなか、平和をもたらすための学問の探究が始まります。1959年にノルウェーに平和研究所ができ、それが後にオスロ国際平和研究所になっていきます。1964年にはガルトゥングを中心に国際平和研究学会が創設されます。当初、研究者の関心は核戦争の回避だったのです。第2次大戦後、核軍拡競争が激しさを増すなかで、いかに世界を破滅から救うかということが国際社会にとっては最大の課題でした。ところが、それに対して開発途上国の南の国の研究者から批判があったのです。それは、仮に戦争がないとしてもそれだけで平和といえるのかという根本的な問いかけでした。それは、戦争がないとしても、私たちは、貧困や抑圧、不正義によって苦しんでいる。そのような状態は決して平和とはいえないという訴えであり、問いかけでした。

このようななか、ガルトゥングは平和とは何かをあらためて定義したわけです。それは、「暴力の不在」ということなのだ。では、暴力とは何かというと、人間に本来備わっている肉体的、精神的可能性の実現を妨げるすべてなわけです。これは非常に明確な定義だと思います。暴力を分類すると2つに分けられます。ひとつは直接的な暴力です。つまり、殴った人と殴られた人、加害者と被害者がはっきりしているような暴力です。具体的には、戦争とかテロとか紛争などです。戦争がないことは重要なことですし、そのような世界は平和だということはだれしも当然に考えると思うのです。これに対して、ガルトゥングは、それだけでは消極的な平和だと考えました。戦争がなくても社会的な差別とか、不正義というのは世界に蔓延しています。また、誰が原因者かわからないけれどもみんなが被害者であるという問題は数多くあります。地球温暖化問題はその一例です。地球温暖化や気候変動の問題は、全員が加害者で全員が被害者の問題なのです。自分たちが原因を作って、自分たちが苦しんでいるというのが地球環境問題ですね。これはライフスタイルを変えないと解決しません。つまり、こういった社会の構造そのものに起因する暴力をガルトゥングは構造的暴力と名づけました。そして、その構造的暴力がない社会が積極的平和だと言ったわけです。ところで、一般に平和問題は、4つにカテゴライズされます。1つは狭い意味での平和です。今述べたような紛争やテロがない消極的平和の問題といってもよいと思います。第2に貧困や食料や開発の問題。3つめに人権の問題。そして4つめに地球環境問題です。一般にこの4つの分野を指して平和問題としています。私のゼミなどの授業でもこの4つのグループに分けて、リサーチをしたり、プレゼンをしたり、ディスカッションをしたりという授業をやっております。

⁵ 池田大作／ヨハン・ガルトゥング『平和への選択』（毎日新聞社、1995年）。

3. 国際社会と「戦争の文化」

(1) 国際社会の誕生と広がり—ウェストファリア・システムと「戦争の文化」—

さて、つぎに、国際社会と「戦争の文化」についてお話をしたいと思います。なぜ世界は簡単に平和にはならないのかという素朴な疑問を皆さんもおもちだと思います。それは結論していうならば、「戦争と暴力の文化」が支配しているからということになるかと思います。20世紀は2度の世界戦争と冷戦、さらには、いろいろな地域紛争が勃発したまさに戦争と暴力の世紀でした。このような時代に終止符を打ち、21世紀はなんとしても平和と人権の世紀にしなければならないというのは万人の願いです。しかし、決してそうはなっていないという現状があるわけです。そこで「戦争の文化」がどのように形成されたのかについてはいろいろな見方がありますが、私が考える3点について述べたいと思います。ひとつは、国際社会の構造的な問題によるのではないかということです。いうまでもなく、戦争は人類史が始まって以来ずっと繰り返されてきました。人類の数千年の歴史のなかで戦争がなかった時期というのはわずか300年ぐらいとも言われます。ほとんどの時期で戦争をしているのです。しかし、それではスパンが長過ぎるので、ここではとくに今の国家、正確にいうと主権をもった国家が誕生して以降、すなわち、17世紀半ば以降の約370年を射程に考えたいと思います。

その理由のひとつとしては、この社会が上に権力がない分権的な仕組み、すなわちアナキカルな構造であることがあげられるかと思います。アナキカルとは無政府という意味で、政府がない、公権力がないということです。これをウェストファリア・システムといいます。いい方を変えると主権国家体制と呼びます。このような体制は17世紀半ばの1648年、ヨーロッパに誕生したとされます。この年に30年戦争という戦争が終わります。ヨーロッパでのキリスト教の旧教と新教の間で争われた宗教戦争です。その終結にあたって開かれた会議がウェストファリア会議です。簡単にいうと、戦争を契機に中世の封建社会が崩壊をして、その後今の主権国家体制というもののできたわけです。国際社会は英語でいうとインターナショナル・ソサイエティーもしくはコミュニティですね。つまり、この言葉自体に国家間、国家と国家からなる社会という意味が入っているのです。しかも分権的ということに加えて、法的にはすべての国家が対等であるような社会です。社長が並んでいて、すべての社長が私こそが一番偉いのだといっているような状態が主権国家体制です。もう少しアカデミックにいうと、主権とは最高、独立の権力のことで、そのような主権をもった国家が自国の国益の実現を第一義として行動するような社会ということになります。そのような社会は、自然状態や闘争状態ともいわれますが、構造上、争いを内包しているだけでなく、上に公権力がありませんから、それを平和的に解決したり規制したりする強制力に欠けるということにもつながります。このような枠組みはウェストファリア会議以降、基本的にはずっと変わっていないのです。

30年戦争があった当時、オランダにグロティウス⁶という学者がいましたが、彼は、1625年に『戦

⁶ Hugo Grotius (1583年 - 1645年)。

争と平和の法』という著書を書きました。彼は、キリスト教徒同士が殺しあう悲惨な戦争を何とか法によって緩和できないかと考え『戦争と平和の法』を書いたのです。ここでいう法とは、国家と国家の関係を規律する法を指しており、これがまさに国際法といわれるものです。具体的には、条約や慣習国際法を指します。そこから、グロティウスは、「国際法の父」と呼ばれるようになりました。このように主権国家体制という国際社会の構造そのものが戦争や暴力を内包してきたというのが1点目です。しかし、戦争や紛争は国家間だけで起きるわけではなく、暴力についても先ほど述べたように、戦争や紛争以外にさまざまな形態のものがあります。とくに、昨今は、国家間紛争よりも内戦やテロといった新しい戦争の時代に入っていますので、国家をなくせば戦争がなくなるという単純な話にはなりません。池田先生も、『制度としての戦争』は国家主権に関わる問題です。ただし、冷戦後の紛争のほとんどが、国家間の『制度としての戦争』ではなく、国内紛争であることを考えると、国民国家制度を解体すればすべての戦闘行為がなくなるという単純なものではないことも確認しておかねばなりません。国家による軍事的、政治的暴力の独占が無秩序に解放され、権力の空白ができることで、かえって暴力が蔓延することになりかねない。ですから、現実の課題は、『国家をなくす』ことではなく、人類の滅亡をも可能にするほどの兵器を一国家が有するという、明らかな国家主権の行きすぎを、どう『調整』し、どう『制御』するかということにあります⁷と述べられています。しかし、同時に国家を基本とした国際社会は、その誕生以来、国家のなかにいる人間の問題について冷淡であったということはいえるわけです。これは、平和と人権という話になります。つまり、第2次大戦までの国際社会において、平和というのは消極的な平和で、国家間で紛争がないこと、国家間の関係が安定し秩序が保たれていることが大事であり、それが平和であると考えられていました。裏返していうと、国の中で何が起こつていようと、内政不干渉なのだから国際社会は関与しませんという考え方です。つまり平和が非常に狭く捉えられていたのです。だから、人権侵害が起こつても、それは国内問題ですよという時代が20世紀初頭まで、正確には第2次大戦まで続きました。

(2) 「戦争の文化」の土壌

「戦争の文化」をもたらした第2の要因としてあげられるのはエゴイズムと支配の歴史です。先ほど述べたこととも関連しますが、自国中心で自民族や自文化が一番優れているといった考え方です。なかでも、この考え方を国際社会に広げてきたのが欧米諸国です。このことは近代以降の国際社会がヨーロッパから始まったことと密接な関係があります。ヨーロッパから始まった国際社会は18世紀になってアメリカに広がり、19世紀半ばには中南米に広がっていきました。この時点では、まだキリスト教圏にとどまっていたのですが、クリミア戦争を経てトルコなどイスラム世界が参入し、さらにアヘン戦争や黒船の来航によって中国や日本などアジアに広がり、20世紀半ば以降、第2次大戦後になってようやく植民地から独立したアジア、アフリカ諸国に広が

⁷ 池田大作／ジョセフ・ロートブラット『地球平和への探究』（潮出版社、2006年）206頁。

っていきました。こういう段階的な歴史をたどっているのです。そして、欧米諸国は、これらの国家について格付けを行いました。つまり、自分たちは文明国であり一人前の国で、日本や中国は半人前の野蛮国だと。その意味は、国家主権がさまざまな形で制限されているということです。関税自主権とか領事裁判権とか聞かれたことがあるかもしれませんが、欧米諸国と結ばされた条約において主権が制限されていたといういわゆる不平等条約の話です。さらに、植民地支配というのは、植民地諸国の主権が完全に奪われているということです。したがって、これらアジア、アフリカの国々は国ともみなされない未開国というランクづけがなされたのです。つまり、わかりやすくいうと弱肉強食の文化がずっと続いて今に至っているともいえます。このことについて池田先生は、『文化帝国主義』の実態は、……五百年の長きにわたって続いてきた植民地主義—自分以外の文化を“野蛮”や“未開”と一方的に決めつけ、他民族の支配や収奪を正当化するイデオロギー—であり続けたことである。そこで、文化は平和とはおよそ程遠く、植民地侵略という暴力・戦争の、ある時は露払いを演じ、ある時はそれを下支えしながら、むき出しのエゴイズムをあたかもミッションのごとく粉飾してきた⁸とされています。

第3の要因は、価値観の顛倒の問題です。具体的にいうと科学技術の発達や資本主義の問題です。もちろん、科学の発達は非常に素晴らしいことです。けれども、科学ですべてが解決するという考えになってしまえば話は違ってきます。また、産業革命や市民革命とともに生まれ確立した資本主義経済の問題もあります。たしかに、資本主義は個人による財産保有を前提に自由な経済取引を通じて、商品の品質や多様性を高め、経済力の向上をもたらしました。しかし、その一方で、競争社会のため貧富の差の拡大を生み出すとともに、モノや経済的価値を優先する物質主義や経済至上主義にもつながっていくという弊害も生み出すことになりました。つまり、幸福や豊かさをお金やモノのみではかろうとする価値観が広がってしまったことです。また、科学が発達すれば武器、兵器も当然発達しますし、それを国家が独占することで軍力がどんどん強化して世界戦争に至った。このような歴史があるわけです。データからも、多くの戦争死傷者は20世紀に集中していることがわかるかと思います。つまり、科学の発達は諸刃の剣だということです。先生はこのことについて、「現代の科学万能主義や物質至上主義がもたらしたものは、人間精神の空洞化であり、殺伐とした争いの世界でした」⁹、「市場万能主義は、優勝劣敗という人間観に基づいている。この厳しい競争のなかで他者への無関心が蔓延している」¹⁰と述べられています。

私が非常に大事だと思うのは、「現代文明の欠陥は知識と知恵を混同し、知識が増えれば人間は幸福になると考えやすいことである。知識を正しく統御し、活かしていくのは知恵の働きである」¹¹というご指摘です。知識というのは科学を含めた学問、知性ともいえます。これはもちろ

⁸ 第25回「SGIの日」記念提言（聖教新聞2000年1月26日）。

⁹ ハービー・コックス／池田大作『二十一世紀の平和と宗教を語る』（潮出版社、2008年）10頁。

¹⁰ 池田大作／フェリックス・ウンガー『人間主義の旗を』（東洋哲学研究所、2007年）59頁。

¹¹ 池田大作『池田大作 名言100選』（中央公論新社、2010年）165頁。

ん大事です、何も知らないと始まらない。けれどもその知識をどう使っていくかであり、使い方を誤った典型が核兵器の問題や、AI兵器の問題といってもいいと思います。ですから生かしていくのは知恵の働きであるということです。この知識と知恵に関する問題はいろいろな対談集に出てきます。創価大学のA棟に草創期からあるブロンズ像の台座に「英知を磨くは何のため君よそれを忘るるな」という言葉がありますが、私はまさにこのことをおっしゃっているのだとずいぶん後になって気づいたのです。つまり、英知を磨くということ、勉強をするのは何のためなのか、知識を身につけるのは何のためか、それを常に問い続けていきなさいという先生のメッセージだと思います。まさに、知識と知恵ということをおっしゃっているのではないかと思います。

核兵器は今世界に14,000発くらいあります。たとえば核戦争などによる人類の絶滅（終末）を午前0時とした場合、今何分前にあたるかという時刻を毎年アメリカの科学雑誌が発表しています。今までで最も針が進んだのはアメリカとソ連が水爆実験に成功した1953年で、一番遠のいたのは冷戦が終わった1991年の17分前です。では、今年（2019年）現在残り何分でしょう。答えは2分です。これは過去最悪です。あと2分で破滅というのは冗談ではないのです。実はそのくらい今は危ない世界に生きているということです。背景には、北朝鮮やイランの問題、米ロが軍拡に走ろうとしていること、気候変動の問題などがあります。人類の歴史を分けると核以前と核以後に分かれますが、私たちはまさに核時代に生きています。なぜ核兵器をなくさなければならぬのかというと、それは単なる大量破壊兵器ということではなく、使用されれば種そのものが絶滅する兵器であるということです。核戦争によって放射能を浴びると人類という種が生まれてこなくなるのです。それは地球の破滅につながります。その意味で核兵器は終末兵器であり、絶対になくさなければいけないのです。しかし、国家の安全保障のために依然として核兵器を持ち続けようとする国々があります。この核兵器の脅威と廃絶について戸田先生が高らかに宣言されたのが1957年の原水爆禁止宣言です。数年前の夏季大学講座でもお話をさせていただきましたが、「いづこの国であろうと、それが勝っても負けても、それを使用したものは、ことごとく死刑にすべきである」と。これはすごい思想です。勝っても負けても関係ないのだと。つまり、核兵器は必要悪ではなく絶対悪であるという思想です。必要悪というのは悪いとはわかっているけれども国を守るため、安全保障のためには仕方がないという考え方です。反対に、どんな理由があってもだめだという思想、これが絶対悪です。この思想を述べられたのが原水爆禁止宣言です。また、「私はその奥に隠されているところの爪をもぎ取りたい」ともおっしゃっています。この真意は核問題の本質は人間のなかにあるということです。核兵器は自然現象で生まれたわけではないのですから、作るのもなくすのも人間です。だから人間がやはり大事だということです。この宣言は創価学会の平和運動、創価大学の建学の精神の原点にもなっています。

（3）『永遠平和のために』—カントの平和思想—

カントという人がいます。ドイツの哲学者です。牧口先生もカントをお読みになられた。カン

トは200年以上前に世界はなぜ平和にならないのか、どうしたら平和になるのかということを実験に考えておりました。ところが、19世紀までは戦争自体が合法で認められていたという時代がありました。勢力均衡のもとで国家間のバランスのうえに平和を保とうとしたのですが、結局、世界戦争になっていくわけです。これが第1次世界大戦です。そして、第1次大戦の結果つくられたのが国際連盟です。国際連盟のもとで、法的にはようやく戦争は違法だとなるわけです。そして、国際連盟のもとで集団安全保障体制というものができるのです。このカントの思想に影響を受けたのがアメリカのウィルソン大統領で、ウィルソンの構想のもとで生まれたのが国際連盟です。カントは、『永遠平和のために』¹²のなかで平和のために何が求められるのかについて述べています。ひとつは共和制の採用です。これは民主主義のことでもあります。また、常備軍の廃止、つまり軍隊はなくなさなければならないということも言います。またそのような国々がつながっていくこと、自由な諸国の連合が大事だと。これが国際連盟です。

『永遠平和のために』には、今申し上げたような現在につながる非常に重要な思想がたくさん埋め込まれています。たとえば、今述べた国家連合の思想であり、国際連盟の構想です。これは、現在の国連の源流でもあります。常備軍の撤廃は日本国憲法第9条やコスタリカの憲法に具体化していますし、共和制は民主主義です。さらに、内政不干渉という考え方。あるいは国家間が経済的なつながりを強めていくと戦争は起こりにくくなるという考えです。つまり交流が深まっていけば、戦争をしたらお互いに経済的に損をしますから、お互いに平和でいこうとなっていく。これは専門的には機能主義という考え方で、EUはこの思想に基づいて出発したのです。EUは経済面の統合から始まり、将来的にはひとつの不戦共同体を目指そうとしているわけです。また、歓待の権利、すなわち国際交流の重要性など、多くの重要な考えをカントは200年以上前に示していました。

では、人権の問題はどうなったのか。これは第2次大戦が非常に大きなターニングポイントでした。ご存知の通り、ナチス・ドイツによって600万人ものユダヤ人が大量虐殺されました。その結果、人権はあなたの国のなかの問題だから関知しませんとは言っていられなくなった。つまり、人権侵害をする国は戦争に走っていくという教訓だったわけです。そこで第2次大戦を契機に人権の国際的保障、つまり人権と平和がつながったということです。人権は平和の不可欠の基礎でなければならないということに気づき、国際社会の問題になったというわけです。これは第2次大戦時の大きな変化だったのです。そのうえで、一番カギになる文書が「世界人権宣言」です。国家を基本とした国際社会の枠組みに対して新しく人間に光を当てた世界人権宣言は、1948年12月10日に国連総会で採択されました。この採択に至るまでの起草作業を担ったのが、エレノア・ルーズベルトというアメリカの大統領夫人や、ルネ・カサンというフランスの哲学者、それからカナダのジョン・ハンフリーなど18カ国の代表でした。こういった人々が作ったのが世界人権宣言です。そして、人権問題を担当する国連総会の第3委員会にブラジル代表として参加

¹² イマヌエル・カント『永遠平和のために』（光文社、2006年）。

したのがブラジル文学アカデミー総裁のアタイデ氏です。『二十一世紀の人権を語る』¹³ というアタイデ氏と先生との対談集がありますので、是非読んでみてください¹⁴。

大事な点は、世界人権宣言に関わった、今申し上げたような人々の多くが、19世紀の後半に幼少期を過ごし、イギリスによるインドの植民地支配、あるいはアメリカで起こった大恐慌や第2次大戦など、さまざまな苦難をそれぞれの立場で経験をされてきたわけで、そういった人々によって作られたのが世界人権宣言であるということです。ですから何を申し上げたいかという、世界人権宣言は単なる国連の決議ではなく、自身の体験に基づいて人権や人間の尊厳の重要性を重々わかった方々がそれを言葉として表現したものだということです。この点が非常に大事だと思うのです。ですから、人権に関して現代においてもっとも重要な文書と申し上げてもいいかと思えます。その冒頭の第1条には、「すべての人間（human beings）は、生れながらにして自由であり、かつ、尊厳（dignity）と権利とについて平等である」という有名な一節があります。これはまさに人間の尊厳をうたっていて、仏法の思想に非常に通じるものがあると思えます。

4. 平和・人権・開発—第2次大戦後の世界—

(1) 国連の安全保障体制と冷戦

さて、第2次大戦後に移っていききたいと思います。平和、人権、開発の3つのキーワードを軸に簡単に申し上げますが、第2次大戦後の国際社会の大きな変化、特徴を2つあげるとしますと、ひとつは冷戦の問題です。もうひとつは植民地の独立です。冷戦というのは東西冷戦という通り、西のアメリカを中心とした資本主義、自由主義のイデオロギーと、ソ連を中心とした社会主義の対立という横軸の話であり、両陣営が核兵器をもって対峙しました。先にも述べたように世界の破滅にもつながりかねない戦争だったわけです。もうひとつは植民地の独立です。植民地が独立した後に起きた南北問題は、いわゆる豊かな北と貧しい南との格差の問題のことであり、貧困と開発の問題ですが、これは縦軸の問題と言ってもよいかもしれません。この横軸と縦軸が絡み合っ

て冷戦終結までにいろいろな変化が起こっていきます。

平和と安全保障に関しては先ほど述べたように国際連盟で戦争が禁止され、さらに国連で徹底され武力の行使および威嚇の禁止をしました。今までは自分の国は自分で守ってくださいという形だったのですが、戦争がダメだとなると、どうやって私の国を守ってくれるのか、どうやって国際社会の安全を守るのかと、当然こういった話になるわけです。そこで国連は、安全保障理事会を中心とした集団安全保障体制を構想したわけです。集団安全保障というのは、すべての国は仲間で敵味方はないことが前提のシステムです。19世紀までの勢力均衡は、Aグループ対Bグループの対立を前提とし、その均衡のうえに安定と平和がもたらされるという考えだったので

¹³ 池田大作／A・アタイデ『二十一世紀の人権を語る』（潮出版社、1995年）。

¹⁴ 池田・アタイデ対談をめぐっては、拙稿「『世界人権宣言』70年—池田・アタイデ対談を読む—」『創価教育』第12号。また、人権と池田先生の平和思想については、拙稿「人権概念を輝かせる池田SGI会長の平和思想—世界人権宣言はいかにして生まれ、発展したのか—」『第三文明』2018年12月号 特別企画「世界人権宣言70周年—良識の証」。

すが、すべての国がお互いに戦争をしないと約束したうえで、もしある国が他の国に攻撃、侵略したらその他の国が力を合わせて侵略された国を守りますというのが集団安全保障体制というものになります。この仕組みの中心を担ったのが国連安保理、なかんずく5つの常任理事国です。P5、パーマネント5と呼びますが、ご存知の通り、アメリカ、ソ連、イギリス、フランス、中国の5カ国です。この5カ国が中心となって世界の平和と安全を維持しようとしてきたのが戦後の世界なのです。

なぜこの5つなのかというと、いわゆるこれらの国々は第2次大戦に勝った国、戦勝国です。これはイコール連合軍でもあったわけです。第2次大戦は、ある意味で連合軍対枢軸国の戦争でした。枢軸国は、日本、イタリア、ドイツです。勝った国が戦争で勝ち取った平和を維持するために作ったのが国連でもあるのです。世界の平和のためでもあり、同時に自分たちが勝ち取った秩序をそのまま維持しようという組織でもあるわけです。だから、これらの国が真ん中に座ってかつ強い権限をもっているわけです。典型は拒否権といわれるもので、P5の1カ国でもNOという何も決まらない。すべてを否決できる権利、これが拒否権です。ですから、国連は英語でUnited Nationsで、日本語では国際連合というかわいいい名前に訳されていますが、本当の意味は「連合軍」です。連合軍という言葉そのまま戦後の国際組織の名前にしたというので、そこに国連の特徴と本質が象徴されているといってもよいわけです。申し上げたいことは、国連は平和の砦であると同時に極めて政治的な色合いをもっている組織でもあるということです。ところが、国連誕生と時を同じくして冷戦が始まり、拒否権が乱発されて何も動けなくなったというのが安全保障面での国連の特徴になります。機能麻痺に陥ったということです。

(2) 植民地の独立と南北問題—貧困と開発—

もう一つが植民地の独立の問題です。1960年前後が独立のピークとなりますが、植民地から独立した国々が大量に国連および国際社会に参入していきます。国連ができたときは加盟国は51カ国だったのに対し、今は193カ国ですから4倍くらいに増えています。その理由は、植民地の独立が大きな要因になっています。ちょうどこの頃、池田先生が国連を訪問されるわけです。初めての海外ご訪問です。その時に先生が目当たりされた姿がアフリカの代表でした。独立して国連に加盟したばかりのアフリカの国々の代表が活発に議論している姿をご覧になって、「21世紀はアフリカの世紀」だとおっしゃったわけです。そのカギになったのが自決権です。これは新しい人権といってもいいと思います。植民地住民の自決権です。これが独立の旗印になったということです。ところが、独立したらどうなるかという圧倒的に豊かな国と貧しい国、北の国と南の国の経済的な格差が明らかになりました。ここから南北問題が発生し、そのための開発ということがひとつのキーワードになります。英語ではディベロップメントなのですが、これをどうするかということが課題になるわけです。ディベロップメントは簡単なようで難しい概念でもあります。開発とも発展とも訳せるのですが、当初1960年代は成長アプローチといいまして、貧しいのであればお金をあげるから国として経済成長してくださいという考え方でした。簡単に

いうと国全体の経済、すなわち GDP が上がるということが開発だと捉えられていました。これが経済開発という考え方です。世界銀行が道路とかダムとかのインフラに使いなさいということで、融資をするわけです。

ところが国としてはある程度豊かになったけれども公平に分配されていない、あるいは一人一人は貧しいという状況が続いたわけです。そういうなかで 70 年代以降は貧困層に直接届く開発が必要なのだということで、BHN、ベーシック・ヒューマン・ニーズですが、人間の基本的なニーズを満たす開発が必要だということを出てきたのが社会開発という考え方です。けれども、その後もアフリカ等では成果が上がらず借金が膨らんでいくのです。これがいわゆる累積債務問題です。国内財政が逼迫する。そこで世界銀行は貸してあげるから口も出すよという構造調整融資を打ち出すのです。つまり国の財政、支出のやり方はこうしなさいと注文をつけたのです。これを構造調整融資といいます。支出を大幅にカットしなさい、民営化しなさい、大きな政府をもう少し小さくしなさいとか、市場に任せなさいとか、外貨を稼ぐ産業に転換しなさいとかです。そういう色々な注文をした結果、結局貧困層への予算、社会保障や教育費までカットされてしまう。その結果、貧困から抜け出られないということになってしまいました。申し上げたいことは、植民地支配は終わったけれども新植民地主義とも呼ばれるように、世銀とか先進国が途上国に対し影響力を及ぼし続ける状況がその後も続いたということです。

もうひとつは、先ほど横軸と縦軸の話をしました。冷戦と開発の問題は別の問題ではなく、密接に関係していたということです。東南アジアの国、マレーシアや、インドネシア、フィリピンなどの国々で政権は資本主義に基づいて開発を進めたわけです。ところが、開発を最優先事項として権力をふるった結果、人権侵害も正当化されることになりました。いわゆる開発独裁という考え方です。このような政権に対して反対する反政府勢力を支持したのが東側のソ連などの社会主義諸国です。それに対して、政権側を支持したのが西側資本主義諸国です。つまり、冷戦構造のもとで東西両陣営が自分たちの陣営の維持をはかるために開発援助が戦略的に行われたということです。その結果、人権侵害を行うような独裁政権に手を貸すことにもなってしまったということです。

(3) 人権概念の発展

また、人権概念の発展ということについていえば、開発概念の変遷のなかで人権の視点からの新しい概念が出てきます。すなわち、開発をそこに生きる一人ひとりの人間の視点からとらえようとするなかで、開発とは人間が人間らしく生きる権利でなければならないとの考え方が独立した南の国々から主張されるようになります。これが「発展の権利」という概念です。この発展の権利にこの後に述べる平和に対する権利、環境に対する権利などをあわせて第三世代の人権という新しい概念が出てきます。つまり、先ほどの世界人権宣言で述べられた人権は、第一世代および第二世代の人権に限られるのです。第一世代は自由権です。その後、経済的不平等を是正するために 20 世紀以降に登場したのが社会権で、これが第二世代の人権です。しかし、第一世代の

人権も第二世代の人権も西側先進国の人権だったわけで、それに対して南側の国々からの新しい人権としての提唱されたのが第三世代の人権という概念だったわけです。これは、人権問題に対する構造的アプローチともいわれます。すなわち、植民地支配や南北問題は先進国中心の国際社会が生み出した構造的な問題であるから、第三世代の人権を実現するためには国家のみならず、国際機関やNGO、企業など、国際社会のあらゆるステークホルダーが協力して構造的に対処しなければいけないという主張で、そこから第三世代の人権は連帯の権利ともいわれます。

そして再び平和と人権についてですが、先ほどは人権が平和の基礎だという話をしましたが、同時にこの時期は核軍拡競争が進んでいきます。そういうなかで平和こそが人権なのだ、平和に生きることは私たちの権利なのだという主張がなされるようになります。つまり、戦争や平和の問題は国が決めることではなく、私たちの人権としてとらえるべきであるということで、これが人権としての平和という考え方です。そもそも平和というのは人権が保障される世界といっても過言ではありません。これは、平和に対する権利とか平和的生存権などと呼ばれる概念として登場しました。実は、戸田先生の原水爆禁止宣言のなかにはこのことが明確に述べられております。「われわれ世界の民衆は、生存の権利をもっております」との宣言は、まさに平和的生存権、人権としての平和を述べたものです。

5. 冷戦終結 30 年—国際社会の変化と「人間の安全保障」—

(1) 冷戦後の国際社会の変化

さて、つぎに冷戦終結後に焦点を当てます。今年は冷戦終結から30年の節目の年でもあります。30年の間、国際社会はどう変化したかということにもっぱらの関心が注がれたのに対し、今まで見ていなかった脅威が顕在化したということがあげられます。たとえば、戦争も国家間ではなくて、内戦、国内紛争が多くなります。また、テロの時代を迎えます。貧困もグローバリゼーションによってより深刻化します。その他、人権、環境、難民問題など、脅威は多様化しました。それからグローバリゼーションの進展ですが、これは西側の勝利に終わったのが冷戦終結でしたので、西側の価値である自由とか、資本主義とか、人権とか、民主主義といった価値が一元化する社会でもあります。さらには情報（ICT）革命が起こります。インターネットがその象徴でもあります。今はSNSができないと時代遅れみたいな感じになっていますよね（笑）。そして、NGOなど地球市民社会が非常に力をつけてきたというのも大きいです。それによって国家を揺さぶる時代にもなってきた。こういった変化があると思います。概観するに、今の時代というのは、依然として国家が中心なのだという勢力に対して、いや人間の時代なのだという対立。もうひとつは、地球は一体なのだ、世界はひとつなのだというグローバルな考え方とわが国さえよければいいという自国中心主義的な考え方がせめぎ合っているというのが特徴であるように思います。

(2) 脅威の多様化とグローバリゼーション

今述べたように、紛争についていえば内戦が増えました。その一方で、人権意識も高まっています。そうすると、今までは国の中のことは軍事力を使ってまでは介入しないと考えられていたのですが、そこも乗り越えて助けに行くべきではないか。つまり国内紛争において非人道的な行為が行われていれば、場合によって軍事力によっても救援に行くべきだという考え方が登場するようになりました。これが人道的介入や保護する責任という新しい概念です。本来、国家の内側のことには干渉してはいけないというのが国際社会の基本的原則であり大前提です。しかし、ある国で多くの人が殺されている場合にそれを見過ごすのかとなれば、それもできないですよ。こういう非常に難しい問題が生じてきたのが冷戦後です。つまり、主権か人権かとなればどちらも大事ですから、どちらか一方でいいという話にはならない難しい問題だということです。

そしてテロです。2001年9月11日、ちょうどテレビを見ていたらそこに映し出された映像は衝撃的でした。ニューヨークの高層ビルに航空機が突っ込んだわけですから。最初事故かなと思いましたが、2機目が突っ込んだ時はこれはもうテロだなと思いました。あれ以降、「テロとの戦争」の時代に入りました。国家同士の紛争ではなく、国家とテロリストの間の非対称紛争です。それ以上に大きな話題で極めて重要で深刻な問題がAI兵器の問題です。自律型致死兵器システム(LAWS)と呼ばれますが、AIを搭載したロボットが戦争をする時代に入ろうとしているのです。ロボットが敵を勝手に判断して攻撃するという訳がわからないことが現実化しようとしているのです。この開発をアメリカとかイギリス、ロシア、中国といった国が始めているのです。これは銃の発明とか核兵器の発明に匹敵する軍事技術上の重大な変化といわれていて、専門家は相当な危機感を持っています。そのための会合もつい最近開かれました。そのなかで、やはり最低限の攻撃の判断は人間がするべきである、また、国際人道法は絶対に遵守すべきであるという合意への取り組みがようやく始まったわけです。この問題は私もかなり深刻だと思っています。法が技術に追いつかないのです。勝手に敵だと思って攻撃すれば、何の罪もない人が平気で殺されてしまう時代になりかねないということです。これは非常に怖いと思います。

さらに核兵器の問題があります。普通に考えれば、冷戦が終わればもういらなくなってもいいはずですが。私もその方向に向かうことを期待しました。たしかに、冷戦時代に比べれば核兵器は減りましたが、先に述べたようにいまだに14,000発もあるのです。さらに恐ろしいのは、世界中で核兵器を本気で作ろうと思ったら作れる数はもっと多いということです。その数は、105,502発になります。つまり理論上、原子力の開発能力があれば作れるわけで、それが世界で10万発以上あるのです。日本も相当な技術をもっていますので、仮に作ろうと思えば7,000から8,000発くらい作れるといわれています。このように非常に恐ろしい脅威が依然として残っているということです。そして、グローバリゼーションが冷戦の終結によってより進展しました。それは西側の価値に一元化された世界でもあります。ところで、9.11テロの後、アメリカのブッシュ政権がとったのはテロという暴力には力で対抗するというやり方です。テロリストを軍事力で壊滅させるというやり方です。しかし、これは報復の連鎖を招くことにもなります。テロや紛争

の根底に何があるのかを考えることが非常に大事であり、その原因を取り除く努力をしていかねばならないと思うのです。その原因のひとつは、グローバリゼーションの結果もたらされた格差の問題です。テロの原因は貧困や格差だけではありませんが、こういった経済的、社会的要因が根っこにあるわけで、こういう不公正な世界がテロや紛争を招いているといえます。池田先生も「現状のグローバル化には『欧米化』という側面が強く出ており、『新たな出会い』が『新たな衝突』の背景となっていることも確かです」¹⁵、「進行する『グローバリゼーション』は、政治や文化、経済などが国境をこえて、一体化する方向を目指しています。しかし、それが進むにしたがって、この動きへの反動として、民族主義、原理主義への回帰が見られ、そのなかからテロへとつながる過激主義が各地で噴出しています」¹⁶と述べられ警鐘を鳴らされています。

(3) 「人間の安全保障」概念の形成と発展

さてそういうなかで、今日のテーマにもある「人間の安全保障」という概念が登場しました。安全保障とは英語で security なのですがけれども、もともとは securitas というラテン語に由来します。それは、心配のない状態とか、そのような状態を保護する手段とか、元来国家の安全にとどまらない、それと無関係な広がりのある言葉でした。しかし、安全保障と聞くと、国が軍事力で外敵から領土とか自国民を守るというイメージをもつと思います。それは、国防 (national defense) に代わって安全保障 (security) という言葉が使用されるようになったことによります。つまり、第1次大戦時にフランスが敷いたドイツに対する包囲網に対し、従来の一国による防衛ではないので安全保障と呼んだことから安全保障がイコール国家の安全保障という意味で捉えられるようになってしまったのです¹⁷。しかし、本当の安全保障の概念はもっと広がったのです。ところが、冷戦が終わって、脅威が多様化するとともに自由とか人権とか民主主義という価値が普遍化するなかで、従来守るだけの安全保障では限界があるのではないかということが問われ直されるようになりました。さらに、国際経済の観点からは、今まで西と東がそれぞれの陣営を援助することで自分たちの仲間を囲っていたのが、冷戦が終わった結果、ドナー国が興味を失い援助疲れを起こしたわけです。また、先にふれたように経済成長中心の開発アプローチへの批判も出るなか、人間の安全保障 (Human Security) という概念が登場します。最初に登場したのは1994年で、今から25年前になります。その年のUNDP (国連開発計画) の『人間開発報告書』¹⁸に初めて登場しました。

¹⁵ 池田大作／R・D・ホフライツネル『見つめあう西と東』(第三文明社、2005年)96頁。

¹⁶ 池田大作／フェリックス・ウンガー『前掲書』(注10)160頁。

¹⁷ 佐藤誠三郎「『国防』がなぜ『安全保障』になったのか—日本の安全保障の基本問題との関連で」『外交フォーラム 1999年特別篇 21世紀の安全保障—岐路に立つ日本外交』(都市出版株式会社、1999年)5-6頁。「安全保障」が「国防」に代わって使われるようになったのは、第1次大戦後のフランスによる対独包囲網としての多国間同盟政策が共通の脅威に対する政策であったことから、これを指すにふさわしい言葉として「国防」と区別して安全保障政策と呼んだことによるとされる。

¹⁸ UNDP, *Human Development Report 1994*, Oxford University Press, 1994.

人間の安全保障とは何かについて、2003年に発表された人間の安全保障委員会の報告書によると、「人間の生にとってかけがえのない中枢部分を守り、すべての人の自由と可能性を実現すること」¹⁹と定義されます。これは2本柱からなっていて、1つは恐怖からの自由（freedom from fear）です。簡単にいうと紛争や犯罪やテロ、大規模人権侵害などの暴力がない状態をさします。もう1つは欠乏からの自由（freedom from want）です。これは飢餓や貧困、疾病、環境破壊など構造的な社会経済的問題からの解放をさします。この二つを柱とした概念です。淵源は、実はアメリカのルーズベルト大統領が1941年に発表した4つの自由にあります。今述べた恐怖からの自由、欠乏からの自由、それに加えて言論の自由と信教の自由です。実は日本国憲法にはこう書いてあります。「われらは、全世界の国民が、ひとしく恐怖と欠乏から免れ、平和のうちに生存する権利を有することを確認する」という有名な一節ですね。実はこの「恐怖と欠乏から逃れ」というのはまさに人間の安全保障のことを言っているのです。アメリカの占領下で作られたのが日本国憲法ですから、相当早い時期に憲法には人間の安全保障の理念が埋め込まれているのです。さらには、平和のうちに生存する権利というのは先ほどお話しした平和的生存権なのです。だから、人間の安全保障はわかりやすく言うと平和に生きる権利ともいえます。

ところで、これまで国際法が用いてきた人権という概念があるなかで人間の安全保障を唱える必要性は何なのかという疑問がわきます。これについては、「公対公」、「公対私」の関係で保障される国際法上の権利に対し、冷戦後は内戦等、「私対私」の関係における諸問題が頻発するようになったこと、違法行為に対する事後救済を原則とする国際法上の救済の限界、人権保障を担うべき国家自身による人権侵害や国家の破綻という状況の現出などが考えられます²⁰。また、人権と人間の安全保障の関係をどのように考えればよいのかについてもさまざまな見解がありますが、ひとまず人間の安全保障は人権の中でも中核的な人権と考えていただいても結構です。すなわち、人間にとって最低限保障されなければならない生命とか生活とか尊厳などです。もっとも、人間の安全保障というのは法的な概念というよりも政治的あるいは思想的な理念です。それに対して、人権はヒューマン・ライツですから、法的な権利性をもっている。そういう違いももちろんあります。私の問題意識は人間の安全保障をできるだけ権利化していくこと、具体的には条約のような形で具体化し規範化していくこと。これが非常に大事ではないかと考えています。

6. 「平和の文化」と池田・チョウドリ対談

(1) チョウドリ氏の生い立ちと平和闘争の原点

ここからはチョウドリ対談の話に移りたいと思います。対談の内容についてはスライドにある目次の通りとなります。「平和の文化」をめぐるさまざまな角度から対談が展開されていますが、そのなかでは精神の巨人タゴールについても論じられております。詩心をめぐっての対談の章も

¹⁹ Commission on Human Security, *Human Security Now*, New York, 2003, p.4.

²⁰ 山形英郎「国際法への挑戦：「人間の安全保障」」佐藤誠／安藤次男『人間の安全保障』（東信堂、2004年）38-42頁。

あるのは、お二人とも詩人であり、先生が若き頃からタゴールの作品に親しんでこられたことによることが述べられています。タゴールはインドの文学者ですがベンガル語圏で活躍した偉人です。ベンガル語圏というのは、バングラデシュとインドの西部でベンガル語が話されている地域をさします。その地方を代表する文化人でアジアの精神の象徴でもあるのです。また、アジア人で最初にノーベル文学賞を受賞した方でもあります。実は、創価大学のキャンパスにタゴール像が建っていますが、これはインドの文化評議会から寄贈されたものです。対談にはこのような章も入っていますので、ぜひお読みいただければと思います。

さて、チョウドリ氏の生い立ちについて簡単に申し上げたいと思います。チョウドリ氏は、1943年、今のバングラデシュのダッカに生まれました。この地域は、当時まだイギリスの支配下にありましたが、4年後の1947年にインドから独立をします。かつては東パキスタンと呼ばれていました。実は、バングラデシュはベンガル人の国という意味なのです。1971年がひとつのカギになるのですが、この年にパキスタンからの独立運動が起こります。そして、東パキスタンから独立しバングラデシュという国が誕生したのです。東パキスタンは人口が非常に多かったのですが、それに見合う政治力、経済活動、公共サービスが与えられなかったため、東パキスタンの人々は経済格差や差別の撤廃を求めて自治要求運動を展開します。それに対し、パキスタン政府が激しい弾圧を加え、市民との間に大規模な武力衝突が発生、内乱状態となりました。さらに、ベンガル語を話す大半の国民を蔑ろにして、西部の言語であるウルドゥー語を公用語として押しつけたのです。言語というのは文化です。これを無理矢理ウルドゥー語を話さないかと強制されて限界だということで立ち上がったわけです。この年、独立が実現し、バングラデシュ人民共和国が誕生するまでに、約300万人が犠牲になったと言われます。チョウドリ氏はその時外交官としてインドのコルカタ、今でいうカルカッタに赴任されていたのです。ですからバングラデシュの外から独立運動を応援するわけです。そして、最後は外交官の職を辞めて独立運動に身を投じられる。対談のなかの言葉ですがチョウドリ氏はこうおっしゃっています。「私はもはやパキスタンの政府のために働いてはいるれないと自分に言い聞かせました。なぜなら、私の同胞、私の母国を弾圧したからです。それは私の人生を一変させる決断でした。何しろ外交官としての快適な生活から抗議者、独立の闘士に変わるわけですから」。そのくらい信念に基づいてチョウドリ氏は戦われたわけです。

そして、なぜ、チョウドリ氏が「平和の文化」にこだわり、広めてこられたのかについて理由を述べられている箇所があります。3点簡単に申し上げると、第1に、両親の存在、そして両親から受け継いだ価値観が影響していると言われています。お父様は、国家公務員として貧しい子どもたちのために奉仕されました。このことは、チョウドリ氏が後にユニセフで子どもたちの幸せのために行動することにつながったようです。お母様は、人への思いやりをもつことを教えました。また、チョウドリ氏は大家族の伝統のなかで多様性や共感、慈愛の心を育まれました。第2に、優しさと激しさの2つの顔をもつバングラデシュの自然があります。バングラデシュは肥沃で豊かな自然をもつ場所であることから、黄金のベンガルともいわれてきました。その自然環

境が詩心を養ったようです。その一方でサイクロンや洪水の災害も頻繁に起きました。そのことからチョウドリ氏は貧しい人々に尽くすという思いを膨らませたようです。第3に、バングラデシュの解放闘争です。このようななかで、チョウドリ氏は弱者への視点を養われたのです。氏はこのように言われています。「私は毎朝、貧しい国々の人のために、何か他にできることはないかと思って目を覚ますのです」と。

(2) ユネスコ憲章と「平和の文化」

さて「平和の文化」とは何かということですが、冷戦の終結がひとつターニングポイントになります。つまり、冷戦が終わって平和を持続可能なものとするためには人間自身の価値観や行動そのものを変革するしかないという潮流が起こっていきます。そのなかで「平和の文化」という概念が生まれたのです。平和という言葉も文化という言葉もありました。これがくつつくのです。このようななか、1996年にチョウドリ氏は国連大使に就任されます。1997年に「平和の文化」を国連総会の議題にしようとチョウドリ氏が提案され、2000年を「平和の文化国際年」とするという決議が採択されます。また、2001年には2001年から10年間を「世界の子どものための平和の文化と非暴力の国際10年」とするという形で決議が採択され、「平和の文化」についての議論が国連を舞台に進んでいきます。そして、1999年に「平和の文化に対する宣言と行動計画」²¹が採択されたのです。非常に大事な点は、「平和の文化」がユネスコの国際会議でクローズアップされたということです。今日のお話の核心部分にもなってくるのですが、ユネスコ憲章の前文をご存じでしょうか。極めて有名なので皆さんも一度は聞かれたことがあるかと思いますが、つぎのような一文があります。「戦争は人の心の中で生まれるものであるから、人の心の中に平和の砦を築かなければならない」。あまりにも有名な言葉です。しかし、「平和の文化」は抽象的な概念ですのでとりえず定義をいいますと、平和と非暴力の思想を内在化、日常化すること。多様性の理解と寛容の精神を養うこと、それから共生です。ここで「文化」というのはいわゆる人間社会の根底にある思想や価値のことで、暴力ではなく平和を中心的な価値として内在化するということを意味します。いまだ戦争と暴力の文化が根強く支配しているといってもいい世界において、これを転換しないと世界は変わらないという意味で大変な事業であり、ある意味で革命です。そこにわれわれは今、チャレンジしようとしているということを確認したいと思います。池田先生も「ユネスコの歴史はそのまま平和の文化の建設の歴史です」とおっしゃっています。また、ユネスコ憲章には「平和の文化の精神が凝縮しています」ともおっしゃっています。

では、「平和の文化」とは具体的にはどういうことをいうのかについて考えてみたいと思います。スライドで左側の列が「戦争・暴力の文化」、右側の列が「平和の文化」になります。左の「戦争と暴力の文化」から右の「平和の文化」への転換をみていくと、まず「生命・人権の軽視」に対しては、「生命・人権の尊重」を基盤としていくということでしょうし、「敵視・排斥」に対し

²¹ A/RES/53/243, *op cit.*

ては、「寛容や多様性の尊重」。この多様性の尊重はすごく大事だと思うのです。文化や考え方は人や社会によって全部違います。人間、隣の人とも違います。まったく一緒だとすると気持ち悪いですよね(笑)。考えも生き立ちも全部違うはずです。これはある意味で文化であり、多様性です。これを受け入れられないと必ず衝突が起きます。「情報の統制」に対しては、「情報の自由」が保証されなければいけません。「権力による支配」に対しては、「民主的な参加」がないといけません。「男女の差別」は当然、「男女の平等」、これはジェンダーの話になります。「環境破壊とか不平等な開発」に対しては、「公正で持続可能な開発」が必要です。「暴力・虐待」には「非暴力と対話」。そして、「孤立と分断」は「連帯と協力」。さらに、「武力紛争」ではなくて、「平和で安全」な社会を築く。このように左から右にどう転換していくか、これが非常に大きなテーマです。

(3) 子どもと女性の輝く社会へ

このような価値の転換は、ある意味で社会における弱い立場の人々に光を当て、手を差し伸べていくということでもあります。対談でとくに取り上げられているのは、女性と子どもです。子どもの人権をめぐる問題はたくさんあります。子ども兵の話をするすると30万人もの子どもが戦場で戦っているのです。これが現実なのです。シエラレオネの内戦では反政府勢力である革命統一戦線の戦闘員の80%が7歳から12歳の子どもだったといいます。ちょっと信じられないですよ。武器を持って戦場の先頭に立たされる。場合によっては地雷原を走らされて、地雷があるかないかを試すといったおぞましい現実があるわけです。小型武器が世界に蔓延していますが、これは子ども兵と密接につながるわけです。つまり、子どもでも扱えるわけです。それを子どもが持って戦うわけです。ショッキングで深刻なのは、その小型武器を誰が広めたのかということ、安全保障理事会の常任理事国なのです。信じられないですよ。そういった現実があることも知ってください。

チョウドリ氏は、対談のなかで、「200ドルするスポーツシューズを買える子どもがいる一方で、1日1ドル以下で生活する人も大勢いるのです。200ドルあれば途上国の子の靴が100足買えるでしょう」と述べられています。先生は、「平和の文化を創造することは、かけがえのない生命の輝きに光を当てることです。なかならず、未来を担う子どもたちに光を当てることです」と言われています。つまり子どもをはぐくむということは、未来をはぐくむということにつながるのです。先生は、『『子どもの幸福』—それは、政治や経済の体制、人種や民族の違いも超越した、世界の親たちの変わらぬ祈りであるはず。私たちは今こそ、こうした『子どもたちの幸福のために』という思想を人類の共通規範として確立していかなければなりません』とも言われています。「教育は子どもの幸福のためにある」とは、牧口先生の有名なお言葉です。また先生は、「子どもは未来からの使者である」「子どもの笑い声、その響きのなかにこそ未来への希望がある」ともおっしゃっています。対談集に、1996年にコスタリカで行われた核の脅威展でのエピソードが紹介されています。これには大統領も参加され、非常に重要な式典だったのです。ところが、展示会場の隣が子ども博物館で、仕切りはあったのですが繋がっていて完全には仕切られておらず、

オープニングの途中に、隣の子ども博物館から子どもの声がわーわーと聞こえてきた。それで、周りの大人は皆ひやひやし、困ったなと思った。ところが、創立者はその場でのスピーチでこうおっしゃった。「この声こそ、姿こそ平和の姿そのものです。ここにこそ原爆を抑える力があります。希望があります」と切り返された。笑い声こそ希望なのだとおっしゃられたことに私はすごいなと思いました。子どもに光が当たる社会のために何が大事かということについて、先生はこうもおっしゃっています。「そのためにまず大人自身が努力し成長していくことです。子どもの姿には大人の社会が投影されていくからです」。だから、これは私たち大人の問題だということでもあると思います。

また、女性の人権についてですが、世界では深刻な女性の人権侵害の話がたくさんあります。日本も決して誇れません。ジェンダーギャップ指数というものがあります。これは、ダボス会議を主催する世界経済フォーラムが男女の平等格差がどのくらいあるかをランキングで示したものです。2017年のデータで日本は114位です。日本は女性の人権については極めて遅れているといっても過言ではありません。学校教育での男女平等はかなり達成されています。しかし、政治の世界、あるいは企業の取締役とかそういった社会の重責を担うような立場の人たちに女性が非常に少ないということです。これはデータの的にも明らかです。女性の人権については、日本も考えていかねばならないと思います。対談でのチョウドリ氏の言葉ですが、「女性を対等のパートナーにできない社会はすべて衰退していきます」「なぜなら、女性は常に子や孫が安全と平和の中で成長し、生きていける社会やコミュニティを確保しようとするからです」と述べられています。先生は、「すべてを捧げ、我が子を護ろうとする気高き『母』のごとく、他者を慈しみ、他者に尽くしていきなさい—仏教は、そうした生き方を促しております。この美しく慈愛にあふれた『母の心』なくして平和と人道の世界は築けません」とおっしゃっています。

スライドの右は、2019年8月2日の聖教新聞の1面にインドの創価池田女子大学で入学式があったという記事です。左は6月19日付の記事で、「新 人間革命に学ぶ」という連載記事で、クマナン議長のインタビュー記事です。クマナン博士は、創価池田女子大学の創立者です。池田先生と奥様は名誉創立者です。クマナン議長はSGIメンバーではないのです。けれどもクマナン議長は創立者の「母の詩」を読んで創立者を知るのです。先生の思想に共鳴して大学を創られたのが2000年です。イケディアンと呼ぶそうですが、池田先生の哲学、思想を広めるインドの女性を育てたいとの思いで創られたのがこの創価池田女子大学で、これまでに4000人の人材を輩出しています。クマナン議長はインタビューのなかで、つぎのように言われています。「『母の詩』は私にとって特別なのです。なぜなら、『母の詩』との出会いによって池田先生という偉大な師匠に巡り会うことができたからです。さらに、女性をたたえ、励まされる先生のお心に感動し、私はインドの地に先生の名を冠した女子教育の学び舎を設立しました。池田先生はどんな立場の人であれ、苦悩と暗闇の中にある人に寄り添い、力強く立ち上がれるよう、激励の手を差し伸べられます。これからも師匠を求めて先生にどうお答えできるかを真剣に模索、実践していきたいと決意していきます」と。まさに、先生を師匠と仰いでいらっしゃる素晴らしい方です。

この写真は創価大学の本部棟です。2000年に創価池田女子大学ができるのですが、この前年の1999年の11月のことです。クマナン議長が奥様とともに創価大学にいらっしゃいました。なぜいらっしゃったのかというと、池田先生に創価池田女子大学の創立者になっていただきたいとお願いに来られたのです。もったいなくもこのとき私がクマナン議長ご夫妻を案内させていただく機会に浴しました。クマナン議長は、部屋に入ってこられた先生と奥様に白檀で作った美しいシヨールを首からかけられました。かけられた後、跪かれて、先生に私が作った創価池田女子大学の創立者になってくださいと懇願をされました。それに対し池田先生は、「そのお心を真摯に受けとめます。博士に幸あれ、栄光あれ、そしてインドに平和あれと祈ります」と即座に返されました。その後、名誉創立者として入学式や卒業式のたびにメッセージを寄せられています。このように、メンバーであるとかメンバーでないとかに関係なく、先生の思想に共鳴する人は世界中にいるわけです。そのエピソードとして紹介させていただきました。

(4) 国連の使命とマルチラテラリズム

また、チョウドリ氏は国連の人ですから、国連についても語られています。国連はどういう組織なのかということについて、国際機構論も専門にしているので話したいこともたくさんあるのですが、私が思うに国連に対しては2つの見方があると思います。国連は世界の平和を実現してくれる素晴らしい組織であるとして期待を寄せる理想主義的な捉え方と、国連なんて力がない、期待できないという無力論や無用論です。前者の典型は日本です。日本人にとっての三種の神器というのがあって、ノーベル賞、オリンピックの金メダル、そして国連だということです。ありがたい3つです（笑）。日本人の国連観は受動的国連信仰だと言った学者もいます。確かにそうですよね。ありがたいですよね。それはやはり日本が国連を脱退し、孤立化への道を歩んで第2次大戦時に至ったという反省から、国際協調の重要性を認識したということだと思のです。他方でアメリカなどに象徴される国連観というのは、国連は利用すべきもので、自国の国益に合う時は使うけれども、いらなくなったら離れるというものです。国連のもとには置かれたくないという国連観でもあるわけです。どちらが正しいのかというと、どちらでもありません。国連というのはそもそも独立した理想的な機関ではなく、国の集まりです。だから、国連をよくするも悪くするも国次第、もつという私たち次第だということです。つまり悲観もせず楽観もせず、どう国連をよくしていくかということを考えていけば世界は変わるはずですが、しかし、国連なんかダメだとか、国連に任しておけばいいということではいけません。つまり、こういった等身大の国連観が非常に大事だと思います。対談でもそのように論じられています。国連がなければ世界はまさにカオスだというのは確かだと思のです。ハマースホルドという第2代国連事務総長がこのように言っています。「国連は世界を天国に連れて行く組織ではないが、地獄に落ちるのを防ぐ組織だ」と。なるほど国連を的確に表現しているなと思います。

(5) 民衆の幸福のための人間開発

開発の問題も先に論じたので簡単にしておきますが、経済開発、社会開発ときてその次に人間開発へと移っていきます。結論的に言えば、開発というのは人間のためでなければならないということが時代の潮流になっているということだけ申し上げたいと思います。人間の安全保障も人間開発の延長線上に出てきた概念だということも申し上げておきたいと思います。そして、SDGs (Sustainable Development Goals: 持続可能な開発目標)、これもご存知ですね。最近ようやく広まってまいりましたが、2030年に向けて世界が取り組まなければならない目標を17の目標、169のターゲットで具体化したものです²²。SDGsの前にMDGsというものがあったのですが、それとの違いは途上国の貧困問題に限らず先進国も含めた目標だということ。さらには国家だけではなく、国連、NGO、企業など、さまざまなステークホルダーが協力しあって、経済、社会、環境の3つの観点から包括的に取り組む目標だということです。そこには、世界全体で目標に向けて競い合おうじゃないかというひとつの潮流がみられます。これは牧口先生がおっしゃった人道的競争そのものだと思うのです。創価大学もSDGsへの取り組みをしていますが、その取り組み状況を評価する「大学インパクトランキング2019」で世界全体では101位～200位にランクインしたのですが、日本の大学では、京都大学、東京大学、慶應義塾大学について第4位なのです。これは非常に嬉しいことであると思います。

7. 池田先生の平和思想—人間のための平和—

(1) 思想形成の淵源と背景

そろそろまとめに入りたいと思います。池田先生の平和思想についてです。先生は、ご自身が平和のために尽くしてこられた原点と理由について、ウンガー対談のなかで3点語っておられます²³。1つはご自身の戦争体験であり、2点目が戸田先生との出会いと師の精神の継承、3点目が仏法者としての社会的使命です。以下、引用させていただきます。「私の平和行動の原点の一つには、私自身の戦争体験があります。第二次世界大戦で私は、出征した長兄を喪い、空襲で家も失いました。気丈な母が、長兄の遺骨を抱きかかえ、身体を震わせて悲しんでいた姿が忘れられません。『国家悪』が一家の平和を奪ったのです。私は、一人の青年として、身をもって、戦争がいかに愚劣で醜悪で無残なものか、いかに嘘で塗りかためられているものか、痛いほど知りました。二つには、師の精神の継承です。第二次世界大戦のさなか、生命尊厳の哲学である日蓮大聖人の仏法の精神のままに立ちあがったのが、創価学会牧口常三郎初代会長であり、私の直接の師匠である戸田城聖第二代会長でした。軍国主義と戦った両会長は逮捕され、牧口会長は獄死しました。生きて出獄した戸田会長は、師匠・牧口会長の精神を継いで、平和の闘争を開始しました。私も今、戸田会長の精神をまっすぐに受け継いでいるつもりです。『この地上から悲惨の二

²² A/RES/70/1, 25 September 2015, *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*.

²³ 池田大作／フェリックス・ウンガー『前掲書』(注10) 16-18頁。

字をなくしたい』—この戸田会長の『夢』の実現に向かって行動することが、私の人生のすべてなのです。そして、三つには、宗教者としての社会的使命です。現代においても、多くの民衆が苦しんでいます。直接的暴力にせよ構造的暴力にせよ、あらゆる種類の暴力によって。これが現実です。この苦悩する人々を前にして、座して思索にふけるのではなく、『抜苦与楽』のために立ちあがっていく—燃え上がる『同苦』と『行動』にこそ、大乘仏教の魂があります。私どもが信奉する日蓮大聖人は、この仏法者の使命を『立正安国』として教えておられます。暴力におびやかされる民衆の悲惨を救うために戦わずして、自己自身の魂の救済などありえません。その暴力の最たるものが戦争です」

(2) 平和思想の核心と特徴

先生の平和思想の核心と特徴についてあくまで私の考えですが、3点挙げるなら、1つは、「積極的な平和」です。つまり、戦争がない世界だけでなく、構造的暴力の除去も含めた非暴力の世界をどう作るかという平和観があると思います。2点目は、「絶対的平和」です。これはいかなる場合にも軍事力や暴力を用いず、平和的手段によって平和を実現するということです。これは簡単ではありません。平和のために戦争をしてきたのがこれまでの歴史ですし、自衛のための軍事力まで否定するのかなど、国際社会の現実の場面においては詰めた議論も必要になるかもしれません。しかし、その思想性においていかなる場合においても暴力は用いないという絶対的な平和思想を掲げる意味は大きいと思います。3点目は、「能動的平和」です。これは、平和は祈って待つものではなく、自らが主体者となって関わり、変えていくものであり、変わるものではなくて、自らが能動的に動いて作っていくものであるという思想です。その一番のカギになるのは人間です。なぜなら、戦争も平和も人間が作り出すものであるからです。人間自身の変革を通じて世界を変えていく。これは今日の結論にもなるわけです。また、平和というのはゴールではなくて、プロセスであるとおっしゃっています。つまり、平和になれば終わりではなくて、常にそれを妨げる勢力と戦い続けなければなりません。この3点から導けることは、積極的平和に対しては、暴力の規制と除去、絶対的平和に対しては、平和的手段による平和の実現、そして、能動的平和に対しては、人間自身の変革と行動ということになるのではないかと考えています。

(3) 基調としての人間と生命の尊厳

その根底に何がなければいけないのでしょうか。思想面でまず申し上げると、やはり生命の尊厳の思想を社会の根底に据えなければならないと思います。先生は、「この新しい世紀を平和の世紀にしようとするならば、そして、世界の様相をずたずたにしてきた恐怖と悲劇を過去のものにするならば、私たちは今一度、人間とすべての生命の尊厳に目を向けなければならない」²⁴と述べられています。そのための宗教の役割は非常に大きいということも、さまざまな対談のなか

²⁴ 池田大作／ジョセフ・ロートブラット『前掲書』（注7）94頁。

で創立者はおっしゃっています。「現代社会の多様な事象に、あまりにも『人間不在』の病理が顕著になっていることを見るにつけ、私は宗教の役割を考えざるをえません。『人間性』を人々の心に蘇らせ、輝かせていくのは、宗教の大切な役割であると私は思っています」²⁵と。そして、なかんずく仏教（大乘仏教）の思想に平和主義をみることができることについては、ガルトゥングも強調しています。また、「総合的な人権哲学ということになれば、仏教は、他のいかなる思想よりもそれに近いものです」と述べています²⁶。

すべての人の中に仏性がある、万人が仏であるという思想は非常に凄いといます。万人の自由と平等が根底にある思想は、平和の文化を築くうえできわめて重要になると思います。そして、「縁起」という思想も重要な視座を提供するものといえます。縁起とは、縁（よ）りて起こると読みますが、これは関係性を述べた言葉です。万物はそれ自身だけでは生きていけない、存在できない、すべていろいろな周りの環境とか他の人とかとの関係性のなかで支えられてお互いに生きているということを知らなければならないという思想です。そうでないと、自分さえよければよい、他人なんかどうでもいいということにもなるわけです。ですから、この縁起の思想から森羅万象のかけがえのない調和を絶対に壊してはならないとして一切の暴力の否定が生まれるわけです。そして、ガルトゥングは暴力の根底には「共感」の欠如があると言っています。ですから、こういった仏法の思想というのは非常に「平和の文化」の基調になる思想だと思います。しかし、仏性があると同時に魔性もあるというのが人間生命の実相です。その魔性とは何か。釈尊は人間の心に見がたき1本の矢が刺さっているという言い方をしました。この矢とは何かというと、いわゆる我執、自我であり、エゴイズムです。これがすべての問題の根底にある限り世界は変わらない。ここにどう仏性を顕現していくか、そして善の連帯をどう築いていくかが非常に大事になると思います。

8. 池田先生の世界秩序構想とグローバル・ガバナンス—国連・法・民衆による平和—

(1) 国家をつなぐ—国連の役割—

今、池田先生について思想の面を申し上げましたが、さらに先生は、制度や秩序の観点からも平和の実現のために何が求められるのかについて、以下の通り、明確に3点おっしゃっています。「国家を超えた問題に対応する統治の在り方が、どうあるべきか。(中略)1990年代に登場したのが『グローバル・ガバナンス』という概念です。(中略)一言でいえば『世界政府なき統治』『集権的ではなく、ネットワーク的な統治』ということです。(中略)グローバル・ガバナンスを、公正で責任あるものにするためには、大まかに、いくつかのポイントがあります。1つは、グローバル・ガバナンスの要である国連の改革と強化です。次には、『法による支配』を一步一步、制度化して行くことです。その試金石として、私は国際刑事裁判所を軌道に乗せることが重要だ

²⁵ 『同書』229頁。

²⁶ 池田大作／ヨハン・ガルトゥング『前掲書』(注5)265頁。

と思っています。そして、何とんでも、ガバナンスを支える民衆の連帯です」²⁷と。すなわち、第1は、国連の役割と重要性についてです。第2が法による支配です。具体的には、国際法をはじめとした法によってしっかり秩序を作っていくことの重要性を言われています。第3は、それを支える民衆、市民の連帯です。

この3つを国際社会の主要なアクターである国家との関係でみるならば、つぎのようなことになるのではないかと思います。その意味は、トマス・ホッブスが旧約聖書に登場する海の怪物の名前からリヴァイアサンと呼んだところの国家の専横を防ぎ、どのようにコントロールするかという観点からの3つにもなるかと思います。まずは、国家の単独主義を抑制するために国家をつなぐことが求められます。これが国連の役割といってもよいと思います。もっとも、国連は主権国家の集合体であり、決して主権国家を超える組織ではありません。しかし、「人類の議会」ともいわれるように193カ国の国々が集う多国籍組織で、それはとくに国連総会に象徴されます。マルチラテラリズムという言葉がありますが、国家をつなぎ多国籍で協議する場である点に国連の本質があるとあってよいわけです。しかし、国連が創設されて70年以上が経つ一方、国際社会も大きく変容を遂げています。したがって、現在の国連のままでいいわけではありませんので、これをどう改革していくかが課題にもなります。そのカギは、安保理改革やNGO・市民社会の参画など国連の民主化ということになるかと思います。

(2) 国家をしぼる—国際法の役割—

そして、国家を縛ることも大事になります。縛るといってかなり強い言葉ですが、ルールや規範に則って行動してもらうということを意味します。これは法による平和ということであり、国際法の役割になります。

国際法に関連して、坂本龍馬の話を紹介します。突然、坂本龍馬というのはどういうことかと思われるかもしれませんが、龍馬は実は国際法の重要性を非常に語ってくれていたのです。ある時、龍馬を尊敬していた松垣清治という弟子が江戸で龍馬に会いました。かつて龍馬がピストルを持っていたのを見て、それに憧れて自分もピストルを手に入れたのです。そして、龍馬さん、私もついにピストルを手に入れましたと龍馬に言ったのです。そうしたら龍馬は、今度はこれだよと言って万国公法、今でいえば国際法の条約集になるでしょうか、それを見せたというのです。これは『竜馬がゆく』という小説に出てくる話です。つまり、武力の時代ではなくて、法によって平和の時代、平和の文化を築いていかねばならないということを示唆するエピソードなわけです。

(3) 国家を動かす—NGO・市民の役割—

さらに、国家そのものを動かすということも大切で、それはNGOや市民の役割ということに

²⁷ 池田大作／R・D・ホフライトネル『前掲書』（注15）156頁。

なります。そして、今述べた国連、国際法、そして NGO や市民、これらがまさに全部関係してできたのが、私は核兵器禁止条約ではないかなと思います²⁸。この条約は、2年前の2017年に国連でできたとても重要な条約です。まだ未発効ですけれども、ボトムアップで世界を変えていくことを象徴する条約として、今後非常に大事になるのではないかと思います。この条約を推進する大きな原動力となったのが人道面アプローチです。いうまでもなく、核兵器がもたらす人道的な影響、非人道的結末ははかりしれません。核兵器の人道的影響に関する3回にわたる国際会議を通じて、そのことを国際社会に知らしめたわけです。もうひとつの特徴は、ICANを中心とした NGO が有志国家と連帯をして条約の採択にもっていったことです。これは、サーロー節子さんという被爆者でカナダにいらっしゃる方がノーベル平和賞の受賞式に参加した時の写真です。横にいるのは、ICANのフィン事務局長です。核兵器禁止条約は、こういう形で人間の安全保障の理念が条約として結晶したものということができると思います。

9. おわりに—「戦争の文化」から「平和の文化」へ—

最後に、「戦争の文化」から「平和の文化」へということで先生の平和思想をまとめさせていただくと、思想性においては、生命と平和の尊厳を基調とし、その実現手段としては、非暴力による暴力の根絶を目指し、その担い手としては、目覚めた民衆とその連帯ということになるのではないかと思います。この3つを柱とした「平和の文化」の構築、これを目指すというのが私たちの運動ではないかと思います。「平和の文化」の定義については、先生が対談のなかで、「平和の文化とは人間が互いに創造的に差異に対処し、それぞれの資質を分かち合うことである」とのエリーズ・ボールディング博士の言葉を紹介されています。そして、そのために「分かち合う」こと、すなわち「他者との対話を通じて、相手を変えると同時に、自身も変わろうとすること」が大切であると池田先生は述べられています²⁹。したがって、対話は、「平和の文化」のために個人レベルでできるもっとも身近な方法ではないかと思います。社会的なレベルでいうと人道的競争ということになるかと思えます。これは牧口先生がおっしゃった言葉ですが、win-winの社会を作ることです。池田先生は、『『威服』から『心服』へ—現代的に言い換えれば、軍事力や政治力、または圧倒的な経済力をもって、他国を一方的に意のままにしようとしたり、強制的な形で影響を及ぼそうとする『ハードパワー』の競争から決別することであります。(中略) こうした『人道的競争』、すなわち『ソフトパワー』に基づく影響力の競争が広がっていくならば、従来のような敗者の犠牲や不幸の上に勝者がある『ゼロサム・ゲーム』に終止符が打たれるようになるはずで、さらに、それぞれの国が、人類への貢献を良い意味で競い合う中で、地球上のすべての人びとの尊厳が輝く『ウィン・ウィン (皆が勝者となる)』の時代へ道が開かれていくはずであります³⁰』とされています。ウィン・ウィンの社会とは誰一人取り残さない、犠牲者

²⁸ A/CONF.229/2017/8 (<http://undocs.org/A/CONF.229/2017/8>).

²⁹ 池田大作／ジョセフ・ロートブラット『前掲書』(注7) 213-214頁。

³⁰ 池田大作『世界が期待する国連たれ』(注4)。

を出さない社会であって、これは No One will be Left Behind を掲げた SDGs の理念なのです。これはまさに人間の安全保障の思想です。こういう社会の実現は容易ではありません。しかし、これこそが真に人間の尊厳に基づいた平和な社会ではないかと思います。ではこの人道的な競争を別の視点からみればどうなるか。これについて先生は、『『人道の競争』とは、一つは『人材育成の競争』です。そこでは、教育が柱となる』³¹とおっしゃっています。ここにやはり帰着してくるわけです。そして、「そのカギとなるのが、多様な価値観や文化を受容し理解するためのグローバルな『教育』です」³²とされています。それは、世界市民教育ということにもなるといいます。では、世界市民は何かというと、「偏狭な国家主義、民族主義、差別主義と闘う闘士の異名であり、『人類の連帯』を非暴力と対話によって築く人」³³であるとされています。

最後の結論となりますが、「平和の文化」を築くためにカギとなるのは人間自身の変革であるということです。先ほど述べたように、人間のなかにはいろいろな生命があります。その小我をどう大我に変えていくかにカギがあるといえます。アタイデ対談では、「仏法では小我への執着を打ち破り、かのガンジーもめざした宇宙究極の『真理』の体得（サイヤ-グーラ）、仏性の覚知によって発動する『大我』に生きる非暴力・慈悲の人間道を教えています」と述べられています。一切の差異を超えて、他者に対する同苦と献身を惜しまない生命の変革が求められていると思います。「ユネスコ憲章の有名な冒頭の一節は、一人の『人間革命』がやがて社会を変革し、世界をも変革すると考える、私どもの SGI の理念と深く響き合うものです」との先生の言葉は、人間革命こそが「平和の文化」を築くための核心であることを端的に述べられたものといえます。私たちが挑戦しようとしている平和運動、また創価教育というのは、まさにこの理念に合致した革命運動ではないかと思います。

おわりに、『『野蛮』対『文明』の戦い』という神奈川新聞への先生の寄稿を紹介させていただきます³⁴。この寄稿文では、非暴力の闘士、ガンジーのエピソードが紹介されています。ある会議の前にガンジーがそわそわしていた。側近の者が「何かお探しですか」と訊いたら、鉛筆を探しているのだと言った。「ああそれなら」ということで側近の者は自分の鉛筆を差し出したのです。そうしたらガンジーは、「それは私が探している鉛筆ではない」と言うのです。しかたなく探したところようやく見つかったのですが、それはわずか3センチほどのちびた鉛筆でした。ガンジーは喜びます。そして、その鉛筆の由来を語り始めます。「それは、独立運動で各地を回っていた頃、一人の少年がこの鉛筆を使って下さいとくれたのだ。その子にとっては大事な鉛筆を

³¹ 池田大作／R・D・ホフライトネル『前掲書』（注15）120頁。

³² 池田大作／ジョセフ・ロートブラット『前掲書』（注7）245頁。

³³ 池田大作／R・D・ホフライトネル『前掲書』（注15）123頁。また、コロンビア大学講演では、「地球市民」の要件として、一、生命の相関性を深く認識しゆく「智慧の人」、二、人種や民族や文化の“差異”を恐れず、拒否するのではなく、尊重し、理解し、成長の糧としゆく「勇気の人」、三、身近に限らず、遠いところで苦しんでいる人々にも同苦し、連帯しゆく「慈悲の人」の3つを示されている（コロンビア大学講演「地球市民教育への一考察」1996年6月13日）。

³⁴ 池田大作『『野蛮』対『文明』の戦い』『神奈川新聞』2003年2月27日。

捧げてくれた。その心を私は忘れないのだ」と。「ガンジーにとってはちびた鉛筆は少年の心そのものであり、大切な『宝』であった」と先生は綴られています。そして先生は、こう結論づけられています。「非暴力とは心こそ大切の哲学である」と。もう少し敷衍していうと、一人の人を大切にす心、行動、それこそが非暴力の思想であり、「平和の文化」の思想ではないかということです。そういった人間の尊厳が守られる世界、これが私たちが目指すべき世界ではないかと思えます。この神奈川新聞のエッセイはこういう言葉で締めくくられています。「21世紀に人類が直面している緊急の課題は文明間の衝突でもなければ、『テロ』対、『対テロ戦争』でもないはずである。挑戦すべき焦点は『暴力』対『非暴力』の競争である。『力づくで』という傲慢』対『対話する勇気』の競争である。『人間不信』対『人間信頼』の競争である。そして、これこそが真の『野蛮』対『文明』の戦いであろう」と。

私たちが今行おうとしていることは、たしかに地道かもしれませんが、しかし、私たち一人ひとりの思い、行動が必ず世界を変えていくに違いないと信じます。また、そうしていかなければならないと確信をします。私も創価大学で教育という立場ですけれども学生を大切にしながら、未来の人材の育成に全力を尽くしてまいりたいと思います。そして、創価大学を世界一の大学にしたいのです。また、「大学は大学に行けなかった人々に尽くすためにこそあるのだ」との先生のお言葉を自らに問い続けながら、この理念を体現した世界市民を育てたいとあらためて決意をしております。一緒に素晴らしい世界を作ってまいりたいと思いますので、今後ともよろしく願いいたします。本日は、大変にありがとうございました。

創立者池田大作先生の日中友好実践と「4つの主義」

高橋 強

本日は以下の順番、即ち①創立者と中国訪問、②文化主義、③教育主義、④平和主義、⑤人間主義、⑥国際人と「4つの主義」の順で、お話ししたいと思います。

(1) 創立者と中国訪問

創立者池田大作先生（以下、創立者）は、1974年から1997年にかけて、10回中国を訪問されました。その中で第1次訪中、1974年5月から6月の17日間かけて行われた訪中は、その後の日中友好実践の基礎を形成したと言っても過言ではないと思います。

今年2019年は創立者の訪中45周年の佳節に当たります。その佳節に当たり、この第1次訪中を回顧してみることも意義があると思いました。そこで回顧してみると、訪中は①文化交流、教育交流を中心とした「4つの主義」の実践、②「国際人」としての行動であったことが分かります。

ここで言う「4つの主義」とは、文化主義、教育主義、平和主義、その根底をなす人間主義のことです。この「4つの主義」は、創立者が1974年9月、第1次訪中の際にコスイギン首相との会見の折に公表されたものです。実は創立者はこの「4つの主義」の構想については、第1次訪中の挨拶（1974年5月）の中で述べられています。

第1次訪中、5月29日（羽田）挨拶（駐日中国大使館、新華社、日中文化交流協会の関係者を前にして）。

「文化交流を第一義として、民間次元で、人間と人間の真実の友好を促進し、永久的な、揺るぎない平和の基盤を築き上げていきたい。特に、教育こそ新しい文化創造への一つの源泉であるとの認識に立って、意見交換できれば嬉しい。中国の青年や学生たちとの交流を、積極的に。」（『新・人間革命』20巻p21）

従って第1次訪中の経験は、「4つの主義」の形成に大きな役割を果たしたと考えています。更にまたこの挨拶は1968年「日中国交正常化提言」の具体的な実践方針であったと断言していいと考えています。以上のような問題意識に立って、本講義では「4つの主義」、「国際人」の特色

とは何かを皆さんと一緒に考えてみたいと思います。このことが未来の日中友好促進の為に、何らかのお手伝いになれば幸いです。「4つの主義」から始めて行きます。

(2) 「文化主義」

最初は「文化主義」です。創立者は、『新・人間革命』20巻 (p139) の中で、上海のある託児所を訪問した時のことを次のように書いています。

伸一（創立者のペンネーム）は、お礼にとピアノに向かい、「さくら」「春が来た」「むすんでひらいて」を演奏した。子どもたちはニコニコして、リズムに合わせて手や首を動かしながら、その演奏を聴いていた。心は、深く、強く、通じ合っていた。子どもたちに寄せる伸一の親愛の情を、誰もが感じ取ったようだ。「音楽は人類普遍の言語である」とは、アメリカの詩人ロングフェローの言葉である。

ここでは音楽という文化・芸術の持つ「普遍性」に注目していることが分かります。そして普遍性の効力について次のように述べています。即ち、個性豊かな独自の文化は人々の心を触発し、胸を打つ「普遍性」を有するが故に歴史上、国家と民族の壁を超えて広範に伝播していったと。私は、「個性豊かな独自の文化」は人間の本質に迫っているが故に、人々の心を触発するのだと考えます。

次に文化・芸術は何ゆえに普遍性を有するかを考えてみたいと思います。創立者は文化について次のように述べています。①文化とは、人間の心の証で、人間としての生き方、道、軌道として具現したものである。②文化とは、人間生命の具体的開花で、英知、情熱、感動を具現したもので、価値創造の活動それ自体を指す。③文化とは、調和性、主体性、創造性を骨格とした、強靱な人間生命の産物である。これらから推察するに、人間誰しもが有する「生命」の具体的開花、或いは産物であるが故に、普遍性を有するものと考えます。

次は「文化力」です。

まず創立者が強調する文化の力とは、「知り合う力」、「人間を結ぶ力」だと思います。前述したように文化の有する普遍性がその背景にあるように思えますが、創立者は文化の誕生の視点からも考察しています。文化・芸術は、①大宇宙と人間という小宇宙が「共鳴」することによって誕生するのであると捉えています。また②諸民族の文化は、その諸民族の魂が、宇宙生命の慈悲・智慧の躍動から聞き取った「内なる声」を表現し昇華したものであるとも述べています。ここで述べられている「共鳴」「昇華」という言葉に「一体化」や「融合」といった意味合いが含まれているように思えます。

創立者の言説に基づきますと、文化力には、この「結ぶ力」以外にも以下のような力があることとなります。①「生きる力」です。創立者は、芸術の力は人を「感動」させ、その「感動」は、「生きる力」となると述べています。②「徳の力」です。創立者は、音楽の力は生きる勇氣、平和の

祈り、人間の誇りを呼び覚ます「徳の力」を持っているとも述べています。

次は「文化の骨髄」についてです。

創立者は以下のように捉えています。文化の骨髄とは、最も普遍的な人間生命の躍動する息吹が、あたかも人間歓喜の高鳴る調べが、人々の胸中に張られた絃に波動し、共鳴音を奏できるように、あらゆる隔たりを超えて、誰人の心もとらえることを指すのであります。これは、人間生命の躍動する息吹が、共鳴音の如く全ての壁をこえて伝播していくということだと思います。これまでの説明と合わせて考えて見ると、「躍動する息吹」、「人間歓喜の高鳴り」は「結び付ける」以外にも、人々に「勇氣」や「誇り」をももたらすと言うことができると思います。

次は「文化と平和」の関係です。

創立者はまず、文化の力は、人間の心の奥深くまで照らし、智慧を触発し、平和の方向へ、繁栄の方向へと歴史変革の底流を形成し、世界平和への潮流を強めると述べています。そして詩心の力を例にあげ、分断された世界に「調和」をもたらし、憎悪をつつみ、対立を克服する点を高く評価しています。

さらに先に述べた、文化は調和性、主体性、創造性を骨格とした人間生命の産物との観点から、文化は武力に対抗できることを証明しています。即ち、①人間性の共鳴を基調とする文化の性格は調和であって、これは武力の対極点に位置する。②文化交流は受け入れ側の主体性が前提であるが、武力は「抑圧の力の論理」である。③文化の基底に宿るものは創造であるが、武力のそれは「破壊」である。

次は「文化交流」の観点からの内容です。

まずは文化交流の有効性についてです。創立者は次の2点を強調しています。①文化の融合を促進、②新たな価値創造を推進です。なお、双方の文化のなかに蓄積されてきた「内なる声」の伝統的価値の再発見は蘇生をももたらすとの指摘は、新しい価値創造に繋がる点で、注目に値すると考えます。文化交流を行う際のその原則として、創立者は3つの原則、相互性、対等性、全般性をあげています。この全般性についてですが、即ちもちろん交流相手の需要にもよりますが、「特定の分野だけ」の交流ではないということだと思います。

次は「文化対話主義」です。この中の“対話”というのは後述の「平和主義」とも関連します。

この文化「対話」主義の提唱は、創立者の独自の主張のように思えます。そしてその主張の主たる目的は以下の2点です。①文化相対主義の弊害の克服の為です。その弊害とは、認識的な「消極的寛容」では対立発生時に、文化相対主義それ自体が吹き飛んでしまうと、閉鎖的「排他主義」を払拭できないとか、文化の違いが自民族中心主義に転化する危険性等があるという点です。②文化交流促進、「精神のシルクロード」構築の為です。これらを背景に、創立者は「文化対話主義」を以下のように説明しています。「これからの人類は、互いに敬い、学び合いながら、共に繁栄しゆく大同の世界を目指していくべきである。そのためにも私たちは、開かれた自発的な交流を旨とする『文化対話主義』ともいべき新しい段階へ、進んでいきたいと思う」と。

次は「文化対話主義の要件」です。

まずは①内発的（自己規律・抑制）、主体的「参加者」の存在です。異文化接触は反目・嫌悪、ハレーション等を起こす場合もあるので、内発的で主体的な参加者が必要なのです。

次は②「創造的対話」を進めることです。従来は、先方は悪で、自身は善という立場にたち対話を実施し、種々の問題を引き起こしてきました。このような「善悪」二元論を克服する為に、まず「善悪不二」という発想に立ち、先方の善性へ限りなき信頼を寄せ、諦めることなく先方の善性に訴え続ける中で自己の変革も達成しながら（自己の善性も引き出しながら）、最終的には双方が自己変革を達成するという内容です。これは①の参加者の対話形式のことで、

次は③「精神のグローバル化」です。このグローバル化を進める上で、仏法の「縁起」思想や、創価教育学の創始者である牧口常三郎先生が提起する「郷土民、国民、世界民」アイデンティティーの多層化は、効果的であります。これは①の参加者の精神の状態のことで、なお詳細は、後述の「教育主義」のところでお話します。

次は『美』の価値創造との関係です。眼、耳、鼻、舌、身、意に対し快い軽快な驚異的感情を与える対象（客体）に「美」という評価を与えます。この「美」の価値創造によって、文化の内容は更に拡大され、創造性が高められることとなります。詳細は後述の「教育主義」のところで話します。

次は「クズの文化」です。

「戦争の文化」、「差別の文化」と言った表現を目にすることがありますが、顧明遠氏は、それらは人間性を失った野蛮な文化、クズの文化であると呼んでいます。創立者は、それを乗り越える為に人間性の回復が必要であるとの立場から、人間教育の重要性を強調しています。ここには文化と教育の関連が反映されていますが、詳細は次回にしたいと思います。

(3) 「教育主義」

次は「教育主義」です。創立者は『新・人間革命』20巻（p38）の中で、上海のある小学校を訪問した時の様子を次のように述べています。

私は、二十一世紀を思う時、最重要の課題は教育であると考えております。教育こそ、人間文化を向上させ、平和社会を建設していくうえで、極めて重要な役割を担っているからです。

この段落からは、教育の重要な役割として、①「人間性豊かな」文化の向上、②平和社会の構築を挙げていることが分かります。創立者は前者の実現の為に、人格、知力、哲学を偏頗なく伸ばす人間性の全体を完成させゆく教育を提唱しています。そして「知識があっても深い人格がない、人格が立派でも実力がない、力もあり人柄も良いが、何があっても信念を貫くという哲学がない」という課題を克服する為に、提唱の内容を更に進めて、知（思考力）・情・意（目的追求のバネ）を円満に備えた“全体人間”の育成を強調しています。

創立者が次に提唱したのが、「美・利・善」の価値を創造できる人格の育成です。この人格の

育成と「人間教育」とは深い関係があります。創立者の言葉を引用すると、即ち「創価教育の目的は、美・利・善の価値を実生活のなかで創造しゆく人格を育むことである。創価教育を人間教育と表現するのは、こうした人格を育てていく作業を重視しているからである」ということになります。「人格」というとやや抽象的になりやすいですが、ここでは極めて明確です。以下、「美・利・善」の価値創造について紹介したいと思います。

まず「美」の価値創造です。眼、耳、鼻、舌、身、意に対し快い軽快な驚異的感情を与える対象（客体）に対して「美」という評価を与えます。なお「美」の価値は、感覚的価値であり個人的価値です。創価教育では、「美」の価値を評価できる力、「美」の価値を創造できる力を育むことを目指しています。

「美」の価値創造を再考する為に、提唱者である牧口常三郎先生の自著『人生地理学』中にある「審美的交渉」を見てみたいと思います。そこでは、……評価した際の心情は純潔、清浄で、詩を詠じ、歌に唱し、布帛（はく）に画き、石片に刻み……とありました。純潔、清浄は実に興味深いと思います。前述の種々の文化の力、特に「徳の力」を考える際に、重要な視点だと思いますが、詳細は次回に回したいと思います。なお「鼻」の価値創造は匂いによって人間を癒すとか、「舌」の価値創造は料理によって人間を満足させるとか等、「美」の価値創造は実に範囲が広いということが分かります。

次は「利」の価値創造です。「利」とは人間生命の伸長（開発）に役立つものを指し、その反対に生命の短縮をもたらすものを「害」と捉えています。私は「利」とは「人間生命の無限の可能性の開発」と考えています。なお「利」の価値とは個人的全人（全体）的価値であり、個人的価値でもあります。

最後は「善」価値創造です。「善」とは公益のことで、自分、家族だけの利益ではありません。従って「善」価値は、団体的社会的価値であり社会的価値のことで、ここで一つ重要な前提条件があります。それは「利」の価値創造は、最終的には「善」の価値創造と一致することを志向するということです。

次は「利自と利他」です。

ここでは利自と利他の一致について、この重要課題について、考えていきましょう。牧口先生は、この課題に関して「人道方式」、即ち利己中心を目的としないで、他を益しつつ、自己も益する方途を模索する方式を、前述の『人生地理学』のなかで提唱しています。現代社会で言えば「Win-Win」の関係ということでしょう。牧口先生の見識がうかがえます。

創立者は、この課題に対して「自他共の幸福」を提唱しています。それを支える理念として、「他人の不幸の上に自分の幸福を築かない」、「自分だけの幸福もなければ、他人だけの不幸もない」が考えられます。創立者はそれらを実現する為の行動として、慈悲の実践を強調しています。

次はこの「慈悲の実践」について考えてみましょう。

まずは慈悲（利他）の欲望、本源的欲望（人間的生を創造する方向に発動させる）、魔性の欲望（種々の欲望を自己中心的な欲望に変形、それらの欲望を支配下に置こうとする欲望）、この

3つの欲望の関係において考えてみたいと思います。

本源的欲望は、宇宙の底流からエネルギーをくみ出しています。一方、種々の欲望は本源的欲望と関係を保ち、新たな創造性を強化します。慈悲の欲望に従い慈悲の実践が強化されると、それに伴い本源的欲望は、宇宙の底流から更なるエネルギーをくみ出し、宇宙生命との合一が強化され、結果として自己中心的な魔性の欲望の冥伏を導くのです。即ち慈悲の実践強化は、「欲望の抑制」という利自に繋がるのです。

次は「小我の大我への統合」という観点から考えてみましょう。「小我」とは自己の欲望や利己心にとらわれた境涯のことで、「大我」とは宇宙大の広々とした境涯、生命のことです。小我が慈悲の導くところに従う（慈悲の実践ということ）と、小我につきまとう欲望を克服し、大我に統合・転換できるのです。ここでも慈悲の実践は、「欲望の克服」に繋がっています。

次は「菩薩の修行（慈悲の実践）」という観点で考えてみましょう。仏法の哲理によると、菩薩の実践により仏界を獲得する、即ち大我への転換が可能になるのです。その結果として人間関係、社会、自然との関係を、調和のとれた共生へと導くことが可能となるのです。ここでも「欲望の抑制」という利自に繋がるのです。

創立者は慈悲の実践についてまた、悩める人がいれば、決して見過ごさず、直ちに行動を起こす——それなくして人間主義はないと述べ、慈悲の実践そのものが人間主義であると捉えています。慈悲と人間主義については、人間主義のところで詳しくお話しします。

利他と利自の一致について、種々な説明があります。①「為人点灯、明在我前」（人の為に明かりを灯せば、我が前、明らかなり）という一節です。②不軽菩薩の実践（自己実現達成）です。③天国及び地獄での長い箸を使った物語です。慈悲の実践という利他の行為の過程で身に付く力として、欲望の抑制、エゴの克服、他者との調和力、共生力等があげられます。結論的に言えば、利他と利自の一致は可能であると言えると思います。

次は「人間の変革から社会の変革へ」です。

創立者は教育を次のように捉えています。即ち、人間の内なる無限の可能性を開き鍛え、そのエネルギーを価値の創造へと導き、社会を築き時代を決する根源の力となるものであると。個人、社会、時代を包括した広範囲のものであることが分かります。

創立者の北京大学講演（1990年）をみると、その関係が具体化されています。人間の「内面的陶冶・変革を第一義」とするが、すぐさま「経世済民」の実践に転ずるのであります。そこではまたこの倫理性に注目しています。この内面的陶冶と経世済民の一体化を表現したのとして、創立者は『大学』の次の17文字を引用しています。即ち「格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下」です。簡単に説明すると次のようになります。物が格（いた）ってのち（事物の原理を究めると）知が至り、知が至ってのち意が誠になり、意が誠になってのち心が正しくなり、心が正しくなってのち身が修まり、身が修まってのち家が斉（ととの）い、家が斉ってのち国が治まり、国が治まってのち天下が平らかになる。ここで一つ連想したのは、創立者の核心的思想である「人間革命思想」です。即ち、一人の人間における偉大な人間革命は、やがて一国

の宿命転換をも成し遂げ、さらに全人類の宿命の転換をも可能にする、です。『大学』の17文字の発想と、類似していることが分かります。

次は「教育の実践方法」です。

創立者は具体的な実践方法として、①教師と学生、学生と学生との間の「啓発主義」教育、②民衆に奉仕し、民衆や社会への貢献の行動の大切さを教える「人間教育」、③偉人、英雄の人間像、即ち信念の人、英知の人、勇気の人、誠実の人、実力の人を語り、人生の意味を教える教育を強調しています。

次は「感恩・報恩」です。

創立者は「人の真心に、いかに敏感に反応するか（感恩）——それが、人間教育の第一歩である。また、思いを受け止めることから、人間の交流も始まる」、

更にまた「陰で献身してくれる人びとの労苦に、いかに報いるか（報恩感謝）—その心遣いに人間主義の哲学がある」と述べています。即ち、恩を感じ、恩に報いることは、人間教育の第一歩であり、それ自体に人間主義の哲学が包含されているという考え方です。

次に「感恩・報恩の実践の効果」について考えてみましょう。結論的に言うと、それは新たな価値創造に繋がるということです。創立者は松下幸之助氏との懇談の中で次のように述べています。少し長くなりますが引用します。

「恩を知るということは無形の富であって、無限に広がって大きな価値を生む。猫に小判というが、猫にとっては小判も全く価値はない。しかし、恩を知るということはその逆で、鉄をもらっても、金をもらった程の価値を感じる。

つまり恩を知るということは、鉄を金にかえるほどのものがある」。そして、恩を感じた人は、「金にふさわしいものを返そうと考える。みんながそのように考えれば、世の中は物心ともに非常に豊かなものになっていく」（『新・人間革命』第22巻「新世紀」）

更に次のようにも述べています。「同じ千円でも、人によっては、何千円、何万円にも値する。いな、お金で計れない価値がある。その真心を感じ取る（感恩、感謝）ことです。そして、“本当にありがたいな” “申し訳ないな” という姿勢を忘れないでいただきたい」。これらを通して、創立者は、感恩・感謝・報恩を人間教育の一つとして強調していることが分かります。

次は「世界市民教育」です。

創価教育学の創始者である牧口常三郎先生は、自著『人生地理学』（1903年）「緒論」において「郷土民・国民・世界民」について述べています。即ち、アイデンティティーの多層化という視点からの世界市民教育であります。創価教育において世界市民教育は、ずいぶん早い段階から構想されていたことが分かります。牧口先生はまず一人の人間は「郷土民・国民・世界民」という位置付け及び自覚をもつことにより、正当で着実な行動や世界的競争の中で共同生活の指導を行っていくことが可能であると述べています。

次は「郷土民の位置付け・自覚」です。

人間は郷土においても、世界各地の諸現象の観察が可能であり、世界との連関性を自覚するこ

とができる。また家族、友人、隣人、学校、団体等に所属し種々の交際を通して、慈愛、好意、友誼、親切、真摯等の心情を涵養している。ここから、郷土は人間の人格形成および社会や世界との関係性を自覚する上で、重要な役割を果たしていることが分かります。

次は「国民の位置付け・自覚」です。

端的に言うと、次のように言うことが出来ます。国家のおかげで安心して生活を送れるので、自国に対して感謝はするが、偏狭な国家主義に偏しないということです。

次は「世界民の位置付け・自覚」です。

牧口先生が強調したのは、世界民は、自己の存在が、世界からの恩恵の上に成立していることを強く自覚しているという、この点であると考えます。そして牧口先生は、自身の身の回りにあるラシャの衣服、革靴、眼鏡、脱脂粉乳、綿衣等を通して、それらの生産者や運搬者の苦労等に思いを馳せています。共感、同苦、慈悲、感恩の情で世界と繋がっていることを強調したのだと思います。そして世界民の心がけとして、①国家間のように意味のない小さい事柄で争わない、②偽りの博愛に陥りやすい世界主義者にはならない点をあげています。前者は、民間の友好関係が急激な国家間の衝突の為に阻害されやすい今日において重要な指摘だと思います。後者の「偽りの博愛に陥りやすい世界主義者」とはどのように考えればいいのでしょうか。郷土民や国民との関係から考えると、郷土民として人格形成が不十分で、また国民として国家との間の権利・義務の緊張関係を十分に経験していない等、一人の人間として足場が確立されていない状況に置かれている者を指しているのではないかと思います。

ここで、「人間としての確たる足場」について、もう少し考えてみたいと思います。創立者は小状況と大状況に分けて分析しています。即ち、一個の人間は家庭、職場、地域共同体といった小状況の中で大部分の時間を過ごし、他者の顔が見えて真に交わりが成立している中で、生きる喜びを実感し、それらを心底味わう自身を発見しています。一方、個人が国家と直接向き合うという大状況は、実は僅かの時間しかなく、その上国家と対峙した個人は無力感、アノミー現象に陥りやすいという弊害が伴うのであります。

創立者はこの弊害を指摘した上で、この無力感、アノミー現象こそが国家主義の餌食となる温床を作り出してきたと、これまでの歴史を強調しています。即ち、自己の生存する社会への純粋な愛、郷土愛や愛国心が歪められ、利用され、踏みにじられ、他国民への憎悪、蔑視に変化させられ、ついには国家社会のための自己犠牲へと変質させられてきたということです。ここからは、郷土民として一個の人間として足場を確立し、世界民としてその自覚に立つことの重要性が明らかになってきます。

次は「国際人の2要件と人格教育(=人間教育)」です。世界市民教育の一側面として考えてみたいと思います。創立者は国際人の2要件として、①人間として立派な人格、②友情を構築し、友情を拡大できることをあげています。創価教育における「人格」となると、「美・利・善」の価値創造を可能にする人格ということになります。そしてその中の「善」の価値創造は、他者の利益の為の行動に繋がりに、友情の拡大をもたらすことができます。このことから創価教育は正に

「国際人の2要件」を提供していると言うことができると考えます。

次は「世界市民の3条件と「美・利・善」の価値創造」です。

創立者は世界市民の3条件として、①異文化を畏れず交流し、むしろそこから何か新しいものを学ぶ「勇気の人」、②全ての人は生命次元では繋がっていることを知る「智慧の人」、③全ての人に同苦できる「慈悲の人」をあげています。

①に関して言うと、異文化交流の中から新しい価値が創造され、特に「美」の価値創造が期待できます。そしてその新たな「美」の価値創造は異なった文化から何かを学ぼうとする「勇気」を支えることになります。②に関して言うと、知・情・意を円満に備えた全本人間の育成を通して、人間生命の無限の可能性を開発する「利」の価値創造を実現しながら、人間生命の平等性や相互依存性を覚知する智慧を育むということだと思います。③に関して言うと、公益を重視する「善」の価値創造は、他者の苦しみに対し共感する慈悲に繋がっていくものと考えます。以上を通して、「美・利・善」の価値創造は、世界市民の3条件を満たす上で極めて有効であると思います。

次は「世界市民の3条件と文化対話主義の3要件」です。ここでは文化主義のところで説明した「文化対話主義」の視点から、世界市民の3条件を考えてみたいと思います。

文化対話主義の第1の要件は、相互理解、相互援助の精神を持って協力する“自発的参加者”です。この要件は、世界市民の第1条件である差異を尊重し理解しさらにそこから何かを学んで行こうとする「勇気の人」を導くものと考えます。第2の要件は、創造的対話です。即ち、自己共に内面から発現する“悪”を抑制し、“善”を高揚し、その過程で生命の修練を実現していくのです。この要件は、世界市民の第2条件である「慈悲の人」を導くものと考えます。第3の要件は、縁起思想やアイデンティティーの重層化を通して、精神のグローバル化をしていくことです。この要件は、世界市民の第3条件である生命の相関性を深く認識する「智慧の人」を導くものと考えます。

ここで追加として、スターズ博士が強調する世界市民として備えなければならない能力について触れたいと思います。同博士は次の3つをあげています。

①は差異を肯定的に理解できる能力です。これは前述の世界市民の条件の一つである「勇気の人」のことであり、②は「なぜ彼らは、そのように考えるのだろうか」と、共感できる能力です。これは世界市民の条件の一つである「慈悲の人」に当たると考えます。③は肯定的使命感に立つという能力です。「平和」を考える際、紛争を解決することに力点が置かれがちですが、その際に、他の共通の問題と共に、他者と一緒に解決に取り組もうと提案し「共通の目的観」を形成することも更に重要である。これは肯定的な使命感の育成に役立ち、その点に努力しているのが創立者であると述べています。この共通の目的観を形成する過程において、人間は生命という次元では同じ存在であるという認識が生まれていくことを考えると、世界市民の条件の一つである「智慧の人」を導くものだと思います。

次は「世界市民の育成」です。

世界市民の育成のカギとして、①「人権教育」、②「環境教育」、③「審美的教育」、④「地域

社会を基盤とするという視点」があげられると思います。ここでは特に③、④について説明したいと思います。まず③「審美的教育」です。デューイ研究者ヒックマン博士は、人間の経験の美を見極める「審美的」な領域は、「世界市民」の資質として、地球共同体へ参画するための準備として不可欠な要素であると述べています。なぜ「審美的」領域は世界市民の資質なのか、それは創立者が捉えているように、芸術や文化の持つ普遍性は人間相互の平等や共感の形成に大きな役割を果たすからです。デューイも、審美的な領域である「人々を結ぶ芸術の力」に注目していました。次に④「地域社会を基盤とするという視点」です。地域社会における人々の相互扶助の精神、身近な自然を大切にすることは、世界の平和を願い地球環境を大切にすることに通じて行くという発想がこの背景にあります。従って 地域と世界の往還作業が重要ということになります。この観点に立つと、前述の「郷土民・国民・世界民、アイデンティティーの多層化」は、この往還作業に大きく役立つものと考えます。

次は「教育交流」です。創立者は、教育交流は平等、共感をもたらすと述べています。深い次元での精神性の交流は、人間としての共感の心を涵養することができるのです。私はこの平等と共感の達成は、目的であるとも考えます。創立者は、教育の要諦は「部落意識」ではなく「人類意識」の形成にあると言われる。具体的にいうと、世界市民の一つの条件「智慧の人」を育成するということです。即ち、人類の最も深く広い共通の大地が「生命」であり、全ての人は生命次元では繋がっていることを知ることです。人類意識の形成に資するような教育交流は、必ずや平等、共感をもたらすものと考えます。なおこの教育交流は平和主義とも関連します。詳細は次の「平和主義」のところでもお話ししたいと思います。

(4) 「平和主義」

次は「平和主義」です。創立者の第1次訪中の際に、次のような一幕があります。

北京のある中学校を訪問（校庭で生徒たちが防空壕を掘っている光景）。

“この事実を、必ずソ連の指導者に伝え、平和のための道を歩むように訴え抜くのだ。中ソの争いは、生命を投げ出しても、絶対にやめさせなければならない”、大人は、その子どもたちに何を贈るのか。それは、平和である。生命の尊厳と人権尊重の社会である。未来に希望をいただける社会である。（『新・人間革命』20巻）

ここからは①創立者は戦争絶対反対論者であること、また②創立者が目指している平和な社会像は、生きる権利や幸福をつかむ権利等の「生存の権利」が保障される社会であり未来に希望がいただける社会であることが分かります。

次は「対話の力」です。

「対話の力」を通した平和な社会構築というのが平和主義の一つの特色であると考えます。創立者は「対話の機能」として次の2点を強調しています。①対話は、新たな対話への出発、「友

情の輪」を広げる第一歩であり、②対話のなかに対立から協調への軌道が形成され、平和の懸け橋となる、です。そして対話を進める際の留意点として、①差別意識、差異へのこだわりを克服すること、②差異を畏れず、差異から学ぶこと、③相手の善性を信じ、諦めないで、相手の為に呼びかけを続け、その過程の中で、自他共の善性も引き出していくことの3点をあげています。なお③は前述の文化対話主義の中で取り上げた「創造的対話」のことでです。

次は「民衆による民衆のエンパワーメント運動（無限の可能性を最大限に引き出す運動）」です。

同運動を通して「平和の文化」の土壌を豊かにして行くというのも特色の一つです。同運動を通してまず地域社会において平和の土壌を耕し、更にそれを国際社会の平和関係構築へと漸進させようとするものです。そして地域社会での具体的な取り組みとして、①他人を大切にすることを育み（善の価値創造）、②「生命の尊厳」「人間の尊厳」への思いを高め合い、③自らの行動（対話）を通して、地域の中で友情と信頼の絆を形成して行くことを提示しています。

例えば「核の脅威展」「自然との対話展」等各種の展示は地道ですが、着実に「平和の文化」の土壌を豊かにしていると言っても過言ではないと思います。

次は「人間生命の変革」です。

永続的な平和構築の為に「人間生命の変革」を強調することも特色の一つです。なおこの変革は、前述のエンパワーメント運動とも関連します。創立者は次のように述べています。「政治や経済のみの次元では、永続的な平和を築くことはできない。生命の病、即ち三毒の濁りを取り除いていく。生命それ自体を浄化し、変革し、深く人間の生命に潜んでいる『魔』を打ち砕く」と。ここで言う「三毒」とは「貪・瞋・痴」のことで、貪とは貪欲・貪愛、瞋とは瞋恚・怒り、痴とは愚痴・無知を指します。エンパワーメント運動等を通して、三毒を克服し、生命に潜んでいる「魔」を抑制し、他者の生命の尊厳を守り、他者の人権を尊重する心を引き出そうとするものです。そして継続的で安定的な平和な状態を構築しようとするものです。

次は「人間教育」「文化交流」との連携です。この点も大きな特色として考えていいと思います。これまで述べてきたそれぞれの特色を、更に発揮させて行く為には、①「核の力」よりも偉大な「生命の力」をいかに開発するか、②「核の拡大」よりも強力な「民衆の連帯」をいかに拡大するかが重要となってくると思います。前者に関してですが、「美・利・善」の価値創造を可能にする人格の育成、「慈悲の実践」、「感恩・感謝・報恩の実践」等の人間教育は、無限の潜在的可能性の開花を導くことができると考えます。特に生命に開花させた調和性・創造性・主体性は、武力に対抗し平和に導くのであります。後者に関してですが、文化の有する結合力・先導力は、民衆と民衆の出会い・結合のうえで大きな役割を果たしていくものと考えます。

(5) 「人間主義」

次は「人間主義」に移ります。第1次訪中の中で次のようなシーンがあります。訪中の同行メンバーとの会話です。

「どこの国の人も、みんな同じ人間だ。誠実に、ありのままに接していけばいいんだ。話し合えば必ず心は通じ合えるし、わかり合えるものだよ」。(略)人は皆、同胞であり、互いに理解し合えるという信念と、万人を包む笑顔にこそ、人間主義の証がある。(『新・人間革命』20巻)

ここに人間主義の一端が現れていると思います。話し合えば必ず理解し合えるという信念、他者に対する思いやりの背景は、人間の善性に対する強い信頼があるように思えます。創立者も第1次訪中の中で、戦争回避への確信を表明した際に、人間を信じているが故に、対話という生命の共感をもって人間の良心、真心を引き出し、戦争は必ず避けることができる(『新・人間革命』前掲)、と述べています。

次は「思いやり」「真心」の授受の観点から人間主義を考えてみたいと思います。第1次訪中の中で次のようなシーンがあります。

総理は重い病をかかえながら、伸一の訪問に対して、こまやかな気遣いをしてくれた。食べ物好みや、喫煙するかどうかなども、人を介して尋ねた。伸一は周総理の思いを知り、「そのお心だけで十分です。一切、特別なことはしていただくなくて結構です」と答えた。伸一は、この李先念副総理との会見にも、周総理の深い配慮を感じた。“自分の代理として語り合ってください”との、総理の真心が、痛いほど感じられてならなかったのである。(『新・人間革命』前掲)

創立者はその時の感動、感謝の気持ちを忘れず、その後一貫して日中友好促進の実践を展開しています。ここからは創立者がいかに他者に対する「思いやり」「真心」及び「感恩」「報恩」を重視しているかが分かります。創立者は、他者に対する「思いやり」(慈悲)から発する「万人を包む笑顔」にこそ人間主義の証があると述べ、また「感恩」「報恩」は人間性の精髓であり、人間の正しい道であると評価しています。さらに「陰で献身してくれる人びとの労苦に、いかに報いるか(報恩・感謝)―その心遣いに人間主義の哲学がある」とも述べています。

次は「慈悲の発する3つのメッセージ」です。

①は「人類の宇宙的使命は慈悲にある」という使命論です。即ち、万物を育み、繁栄と幸福に導く慈悲の行動は、宇宙より人類が託された使命であるということ。人間はその自覚を持ちそれを達成する中で「生きる意味」を感じるのである。さらに人間を尊重しゆく「共生の文化」を養い、地球環境と共栄しゆく「自然観」を培うことができる。そして「分断」を「結合」へ、「対立」を「融和」へ、「戦争」を「平和」へと人類史の軌道修正を導くことができる。これらは慈悲の実践を強化することに繋がると考えます。

②は「ヒマラヤのごとく悠然と」です。確立された「不動の自己」(大我)こそが、大慈悲の基盤となることから、これは境界論です。これは慈悲の実践に大きな目標を与えると考えます。

③は「自他ともの幸福を目指せ」という行動論です。創立者は、釈尊の次の言葉を引用し、行動論に言及しています。「人間、『自分』ほど大切なものはない。ゆえに、『我が身に引き当て』、『他

者』を大切にすべきである。相互に『他者』の存在、相手の立場に立ち、共感することこそ慈悲の第一歩である、「汝の心のうちに『他者』を復活し、自他ともの幸福を満喫せよ」と。この行動論には、慈悲の実践の内容が明確に現れているように思われます。

次は「人間主義の根幹」です。これはあくまでも私論ですが、人間主義は以下のような立場に立っているものと考えます。①万人の生命の中に尊厳なる「仏性」が存在している。②貪・瞋・痴に支配された自己の克服は可能である。(九識論、十界論) ③万物は一つの生命体である。(諸法実相)。④人間の一念の変革は、他者、社会及び自然の変革に繋がる。(一念三千論)

それでは次に、前述の①の立場、「万人の生命の中に尊厳なる“仏性”が存在している」に基づき、「仏性」を「根本規範」とする「人間主義」を考えていきたいと思います。まず仏性とは何か。「仏性」とは、私の性分、理想的人間形成の種子、無限の潜在的可能性を指し、平等に具わっています。また「仏性」とは、金剛にして不壊で清浄にして無垢なる本質を有し、「自らの主」として人生の幸福を決定づける機軸でもあります。しかし日常的には、様々な邪見、偏見、謬見（あやまった見方）等によって、煩惱の奥深く埋没しています。

次は「規範性」と「内発性」です。仏性に対する確信がともなう一方、「規範（仏性）」の正しさを常に問いかける内省（「謙虚さ」、「寛容さ」）の眼があつてこそ、人間は生き生きと創造の営みを続けられる。ここで言う「正しさを常に問いかける内省」とは、その規範の正しさに基づいた行動であるかどうかを振り返ることであると考えます。そして「規範性」とこの「内発性」との相互作用によって、優れた人格的な力が涵養されていくのです。従って人格の練磨も人間主義の一つであると考えます。なお涵養された優れた人格の力は、前述②の貪・瞋・痴の克服に繋がると思います。

次は、仏性は全てに平等に具わるという「平等性」です。この立場に立てば、人間同士、自然、宇宙は全て平等であるという全体観、包括的世界観が形成される。そしてそこに、生命が、世界から宇宙へと「普遍性」を獲得し、拡大しゆく姿も見出すことができる。結論的に言うと、仏性の「平等性」は、人間・自然・宇宙が共存し、小宇宙と大宇宙が一つの生命体として融合しゆく「共生」の秩序感覚、コスモス感覚を導き出していると考えます。ここで共生について少々説明したいと思います。「共生」は仏教で言うと「縁起」（縁に因りて起こる）ということになります。縁起の立場に立てば、人間界であれ、自然界であれ、単独で生起する現象は何もなく、万物は互いに関係し合い、依存し合いながら、一つのコスモスを形成し、流転していく、と観ずるのです。以上のことから、万物一体の生命感覚を持つことも人間主義の一つと考えます。これは前述の③に繋がると思います。

次に、生命の尊厳性について、創立者はどのように捉えられているかを紹介したいと思います。創立者の見解は、「生命」は①「地球」よりも重く、「人間」は「国家」より大きく、また②大宇宙と一体の広がりを持ち、最高に尊貴なものであり、尊厳のあるものだ、というものです。ここからは、創立者は「生命至上主義」及び「宇宙的ヒューマニズム」の立場に立っていることが分かります。

ここで後者の「宇宙的ヒューマニズム」の特徴から考えてみたいと思います。創立者は、「宇宙的ヒューマニズム」は、より深い次元から「包括的」であらゆる他者を受容する「寛容」が特徴であると捉えています。同ヒューマニズムによって、人間を宇宙、自然と共生させながら、すべての生命を慈しむ方向に導き、結果として、従来のイデオロギーの弊害、即ち「二元対立的」傾向、そしてそこから生み出される他者を「差別」し「排除」する傾向を克服しようとしているのです。

次は前者の「生命至上主義」を考えてみたいと思います。ここからは、①存在そのものが最高で尊貴であり尊厳ある側面と、②生命のもつ無限の可能性が尊貴であるという側面と2つの観点があるように思えます。この“生命のもつ無限の可能性”について、創立者は以下のように述べています。

「最も強いのは人間の心で、その心から、無限の智慧も、創意工夫も生まれる。心が敗れなければ、どんな窮地に立たされても絶対に負けることはない。人生でも、社会を改革する戦いでも、敗れる前に、まず心の敗北があります。怠惰、臆病、油断、焦り、あきらめ、絶望——これらが精神を蝕み、結局、敗れてしまう。だから、心を鍛え、強くしていかなければならない。そのために哲学・倫理・道徳がある」と。(『新・人間革命』20巻)

このような「人間生命のもつ無限の可能性」が背景にあるが故に、創立者の人間の善性に対する信頼は絶大なものであると考えられる。なお「宇宙的ヒューマニズム」の立場に立つと、①人間生命のもつ無限の可能性はまさに「宇宙大」、②生命の尊厳性も「宇宙大」ということになると思います。

(6) 国際人と「4つの主義」

次は「国際人と『4つの主義』」です。創立者は、国際人の2つの要件として、①人間として立派な人格、②友情を結べて更にそれを拡大することを挙げています。第1次訪中の中で次のような場面があります。

「どこの国の人も、みんな同じ人間だ。誠実に、ありのままに接していけばいいんだ。話し合えば必ず心は通じ合えるし、わかり合えるものだよ」、真心をもって真実を語れば、そこから友情は深まる。(『新・人間革命』20巻)

誠実と努力と智慧によって、友誼の道は広々と開かれる。「秘訣などあるわけがない。私は真剣なんだ。(略) その真剣さこそが、智慧となり、力となるんだよ」。(『新・人間革命』20巻)

友情や友誼を拡大する上で重要な人間性として、「誠実」「真心」「努力」「智慧」「真剣」等が強調されています。これら豊かな人間性の開発は人間教育の一つの重要な目的でありました。教

育主義の一つの特色です。また前述の人間主義に立脚すると、人間性の豊かさは「宇宙大」に広がる故に、「誠実」「真心」「努力」「智慧」「真剣」等を骨格とする人格の向上は際限がないということになります。

更に次のような場面があります。

一瞬一瞬の出会いを大切にし、友情を結ぶために全力で対話した。(『新・人間革命』20巻)

伸一は、この機会に、未来にわたる強い友誼の絆を結ぼうと思い、どこまでも誠実と情熱を尽くし、魂と魂の触れ合う対話を続けた。(『新・人間革命』20巻)

「一人でも多くの人と対話し、友好を結びたかった。八億といわれる中国人民である。一人ひとりとの対話は、あまりにも小さなことのように思えるかもしれない。しかし、一滴の水が大河となるように、すべては一人から始まるのだ。一人から開けるのだ。ゆえに、一人を大事にすることだ」。(『新・人間革命』20巻)

これらの行動に共通点が見られます。それは対話を通じた友好、友誼の拡大です。これは「対話の力」に注目した平和主義と密接な関連があることが分かります。なお友好、友誼の拡大には文化の力を導入することが有益であると考えます。なぜならば、文化は普遍性を有し「結び付ける力」が顕著であるからであります。文化主義に立つことにより、友好、友誼はその空間を拡大することができるのです。

そろそろ終了の時間になったようですので、本日の講義はここまでにしたいと思います。ご清聴ありがとうございました。

中国における「池田思想」研究の動向（16）

高橋 強・堀口 真吾

1. 池田思想研究の学術シンポジウム等

（1）第13回「池田大作平和思想研究国際フォーラム」

2019年2月27日、台湾台北市の中国文化大学にて、大学・機関の学者27名、学生約400名が参加し、「平和・文化・教育——平和な時代に向かって」というテーマのもと、上記フォーラム（同大学「池田大作研究センター」主催）が開催された。同フォーラムでは、19大学から27名の学者が論文を発表した。なお本フォーラムは「SGI提言」研究の意味合いも込められていたので、ここでは劉焜輝「SGI提言から池田大作の核心的理念を探求する」を簡単に紹介する。

SGIは1975年1月26日に設立され、仏法を基調として平和、文化、教育活動を展開している。池田大作氏はSGI会長として1983年以来毎年SGI提言を発表し、国際情勢に対し精緻な分析を行い、平和、文化、教育領域の諸問題を提起し解決の方途を示し、各国の指導者、文化人、学者及び多くの人々から注目を集めている。SGI提言から池田氏の核心的理念を探求すると、以下の5つの主題に分けられる（第3、第4点の一つに整理できるので5点とした）。（1）人間主義の重視。人道主義、平和主義、文化主義をコミュニティーの指針とし、新時代を拓く3つの方途、①良き市民として、所属国家の文化や法律を尊重し、②生命尊厳を根底とし文化教育の発展を促進し、③戦争等の全ての暴力を否定し、人類や世界の繁栄を活動の基礎とする。（2）世界平和の重視、①平和社会理念を共有し、②人間を中心とする多国間主義を推進し、③青年の参与による多元化を促進する。（3）人権、人道、共生世界の重視、①人権教育の国連組織を専門的に推進し、②コミュニティーの連帯を教化し、青年を対象とした人権教育を推進し、③宗教間対話を推進する。（4）生命尊厳の尊重、①人道主義援助と人権、②環境と災害リスク軽減、③宗教間対話の推進。（5）地球環境への危機感、①運命共同体の観念、②人間と生態系の調和、③人類文化、社会文化の人間＝環境という基礎の上での樹立。

以下、「会議日程」に基づき、分科会での発表論文のテーマを紹介する（以下敬称略）。

Tsuyoshi Takahashi（創価大学文学部教授）

Shingo Horiguchi（創価教育研究所係長）

午前中に基調講演が行われ、午後に以下の分科会が開催された。

平和主義セッション

劉廷揚「闘争と混乱の時代の救済——池田大作の平和思想と対話理念の時代的意義」（高雄師範大学）

唐彦博「池田大作の国家指導者の思想と視点の解明」（台北海洋技術学院）

鄭子真「東北アジアの平和展望と戦略—台日の相互の影響を主として—」（中国文化大学）

高橋強「『人間革命』思想と池田大作の『4大主義』」（創価大学）

賈凱「『平和と共生の地球社会』を建設する思想と人類運命共同体構想の比較研究——『SGIの日』記念平和提言に基づいて」（厦門大学）

林炫向「『恒久平和』は可能なのか。1人の仏教徒の現在の中米関係と世界平和への思索」（中国文化大学）

文化主義セッション

陳鵬仁「池田大作と世界著名人との対話録（3）」（中国文化大学）

河瑛愛「趙永植と池田大作の芸術への精通と実践」（韓国・慶熙大学）

周健「人類史における『多数派』(Majority)と『少数派』(Minority)の合従連衡を論ずる」（中国文化大学）

劉焜輝「SGI提言から池田大作の核心理念を探求する」（中国文化大学）

何佳玲「高齢者の人権擁護と生命の価値創造」（淡江大学）

邱秀清「池田大作の環境保護観から企業の株主権利構造と企業の社会的責任を語る」（中国文化大学）

人権セッション

Mark Graveson「ISLAMIC ART AND ARCHITECTURE」（中国文化大学）

蔡明發「『立正安国論』と『阿Q正伝』の国民精神喚起における比較と影響」（明新科技大学）

陳勁廷「『バプテスト牧師の仏法の師匠』読後感」（東華大学）

林彩梅「池田大作教育観——大学教育者の倫理教育の使命」（中国文化大学）

林欣美「台湾の長期ケア施設の消費者には何が必要か？」（建国科技大学）

吳安妮「池田大作先生の哲学思想の非営利団体の運営実績に対する影響」（国立政治大学）

教育主義セッション

劉軍「創価大学グローバル化の中国諸大学に対する啓発」（湖北大学）

吳世全「『人間』を核心的価値とした世界的デザイン都市」（中原大学）

林少顛「人道的競争の時代へ—創価の人間主義を以て第4次産業革命へ繋ぐ」

(虎尾科技大学)

呉雪虹「漱石文学の精神的願望」(高雄市立空中大学)

林瑞明「池田大作『SGIの日』記念平和提言の語彙関連性の分析」(亜東技術学院)

黄麗鴻「子供に明るい未来を—『地球対談—輝く女性の世紀へ』から」(雲林科技大学)

人間主義セッション

周建亨「平和共生の意義と実践について」(中国文化大学)

林延璘「池田の人道主義精神から現在の教育、社会と環境の危機を語る」

(徳明財經科技大学)

黄大璋「池田大作の人間教育理念が輝かしい未来を創造する」(台北城市科技大学)

(2) 2019「廖承志・池田大作思想学術シンポジウム」

2019年5月17日から19日にかけて、中国広州市の仲愷農業工程学院にて、上記学術シンポジウム(同学院、広東社会科学学院、創価大学主催)が開催され、「新時代の中日友好に向かって」のテーマのもと、大学・機関の約50名の研究者と同学院の学生が参加した。寄せられた論文は29本であった。4名の研究者による基調報告がなされた後、各研究者の論文発表及びその講評に移った。ここでは同学院「廖承志・池田大作研究センター」主任高岳倫教授の「廖承志と池田大作の民間外交の特徴、融和と啓発」の内容を簡潔に紹介する。

廖承志、池田大作の民間外交は、「人民外交」や「人間外交」にその特徴があり、アジアと世界の平和を守り、中日両国の国交正常化実現、平和友好条約締結、青年友好交流推進等の促進において大きな成果を得た。両者は時間の経過の上では前後はあるが、平和友好の使命を担うということでは違いは無く、自然に関連し合い、完全に融合し、効果は顕著であった。また両者の民間外交上での共通した示唆は以下の5点である。1、中日友好関係の基底は民間にある。2、対話と交流は平和友好が必ず経由する道である。3、平和友好を堅持することは両国政府の道義から言って辞退できない歴史的に担うべきものである。4、青年友好交流を展開してはじめて世代友好の新しい章を描くことができる。

発表者とテーマは以下の通りである(発表順)。

蔡瑞燕「(1) 具体的な文化交流による日中友好の促進—仲愷農業工程学院での池田大作写真展を例として」

「(2) 廖承志の新中国を視野にした中日友好思想を論ずる」(仲愷農業工程学院)

劉佳寧「中日の持続可能な協力、発展を背景とした広東省発展の新たな機会」(広東省社会科学学院)

小山内優「『教育のための社会』に関する創立者池田先生の提唱とその背景」(創価大学)

黄順力「『国家間の交わりは、民衆同士の親善友好にあり』——池田大作の『民間外交』思想再考」(厦門大学)

高岳倫「廖承志と池田大作の民間外交の特徴、融和と啓発」(仲愷農業工程学院)

高橋強「池田大作の日中友好実践と『4つの主義』」(創価大学)

何嘉瑜「人類運命共同体視野の下の中日関係」(湖南大学)

曲鴻亮「『国家間の交わりは、民衆同士の親善友好にあり』——民間交流を発展させ日中友好を促進」(福建省社会科学学院)

文娟「廖承志、池田大作と中日関係」(仲愷農業工程学院)

蔣菊「廖承志、池田大作の青年時代から現代の青年を見る」(肇慶学院)

劉斌「中日友好往來の時代を開く——廖承志と在華日本人帰国交渉の関連事件の考察」(仲愷農業工程学院)

張穎「廖承志のマルクス主義青年観の淵源とその含意」(仲愷農業工程学院)

王愛英「廖承志と新中国青年への対処を考える」(仲愷農業工程学院)

李增添「廖承志の青年に対する平和教育思想に関する考察」(仲愷農業工程学院)

呉祖春「廖仲愷の自らを鼓舞する青年観」(仲愷農業工程学院)

魏明超「廖承志の民間外交思想と現代価値論の概要」(仲愷農業工程学院)

徐満澤「廖承志の民間外交思想の基本的特徴の初歩的研究」(仲愷農業工程学院)

李鋒「池田大作民間外交思想の中日友好関係構築における意義と実践を論ずる」(佛山科学技術学院)

金凱「池田大作文明観から見る『運命共同』と『米国優先』の深刻な差異」(広東省社会科学学院)

葉芳「中日調和の歴史的記憶の範囲を論ずる」(仲愷農業工程学院)

李立棕「新時代の日中友好に向かって」(仲愷農業工程学院)

陳曉庭「周榕観桜会から中日友好を語る」(仲愷農業工程学院)

張春燕「池田大作の日中友好思想」(仲愷農業工程学院)

松永源二郎「中国の日本語教科書から中日友好と関連問題を探求する」(深圳大学)

劉建栄「青年の奮闘意識の育成を論ずる——池田大作思想研究を兼ねて」(湖南師範大学)

官建生「池田大作の青年教育思想とその現実的啓発を論ずる」(韶関学院)

(3) その他(学部生、院生等のシンポジウム)

① 2019年11月23日、台湾台北市の中国文化大学にて、同大学「池田大作研究センター」主催の第7回「青年フォーラム」が「21世紀の青年—平和、文化及び教育」と題して行われた。

これには11の大学から約200名が参加した。発表論文は16本であった。以下、分科会順に発表者とテーマを紹介する。

〔第1分科会〕

李晏安「平和共生管理倫理の実践について」(中国文化大学)

廖佳恩「Better leadership better world: 平和文化の精神から女性のリーダーシップの価値を考える」(輔仁大学)

王文彬「世界平和への影響を探る: 池田大作、トインビーと孔孟思想の視点から」(国立中山大学)

〔第2分科会〕

陳佳好「私は私! 池田大作の人間主義思想で性別二元的枠組みを克服する」(台湾師範大学)

林明「音楽と平和——池田大作とカザルスの成長の軌跡」(東呉大学)

〔第3分科会〕

謝旻家「池田大作の人間主義思想から女性と職場での友好についての探求」(中国文化大学)

賴福明「世界経済変遷論 ESGの多国籍企業の持続可能な運営に対する対応」(中国文化大学)

黃靖媛「池田大作思想の音楽文化への影響」(実践大学)

〔第4分科会〕

何愉婷、涂馨元「目的地イメージと計画行動理論を用いて、大学生の学外インタビュー或いはインターンシップへの参加行動意向を調査する」(中国文化大学)

張綺方「池田大作思想とカウンセリングの呼応」(国立台南大学)

林偉廷「池田大作の人間主義思想を以て、台湾の理学療法領域における医学と病気の関係を探求する」(長庚大学)

〔第5分科会〕

蔡永聿「池田大作の人間主義思想から人工知能の社会問題を探求する」(国立中央大学)

王文傑「持続可能エネルギーと人間主義の関係」(台北科技大学)

〔第6分科会〕

楊易軒「池田大作の人間主義思想を以て医療技術者が直面している貧困国の疾病問題を探求する」(台湾大学)

許朝揚「池田大作人間主義思想の企業の社会的責任と企業文化における実践」(中国文化大学)

2. 新設の池田大作研究機関

浙江越秀外国語学院「周恩来・池田大作研究センター」（2019年6月2日設立）

主任：王宗傑教授、副主任：黃逸博士

設立趣旨：周恩来総理と池田大作氏の友誼、平和理念、教育理念に関する研究を通し、新世紀の中日友好事業の発展と調和のとれた世界の構築を促進する。具体的には①勉強会と小規模なシンポジウムの開催を通して、具体的なテーマでの交流・研究を行い、②大規模なシンポジウムと国際シンポジウムを通して、国内の関連研究機構との交流を強化し、国内外の専門家との相互作用を強め、視野を広げ研究水準を高める。

大連海事大学「池田大作研究センター」（2019年7月4日設立）

主任：洪剛副教授

設立趣旨：これまで国際文化に対する理解力向上および平和教育、人文教育を重視し、学生の“ポジティブエネルギー”を高めてきた。この本学の教育理念と池田大作氏が提唱する教育理念は一致している。本研究センターは、①修士、博士などの高レベルの研究者を育成しながら、創価大学をはじめ諸外国の大学との交流を行い、学術の国際的レベルと国際的視野を強化していくことを目指す。②池田大作氏の哲学、教育、平和思想について、多面的な研究交流を行い、本校の教育と科学研究の質を向上させ、責任感、未来のビジョン、能力を備えた新時代の複合的人材を養成する。③中日文化交流の架け橋となり、日中両国の民間レベルでの相互理解と友好を深めていく。

厦門大学「池田大作思想研究センター」（2019年7月16日設立）

主任：張艷濤教授

設立趣旨：厦門大学の人文学院、マルクス主義学院、外国語学院の一部教員は長年池田思想研究に取り組み、国内外の研究者から注目を集め、池田大作思想研究領域は一定の基礎を築いたので、学術研究の更なる深化を図るために正式に研究センターを設立した。このセンターを一つの土台として、①グローバル人材を育成する為の教員学生の日本研修交流を推進し、②厦門大学の池田大作思想、世界平和、人類運命共同体等に関する研究を推進し、③学術シンポジウムの開催、研究プロジェクトの申請、学術著作の相互翻訳等を通して厦門大学の国際的な影響力を拡大して行く。

河北大学「池田大作研究所」（2019年10月17日設立）

所長：裴桂芬教授

設立趣旨：池田大作研究所は、経済学院と日本研究センターの下部機構として、本学の日本研究のプラットフォームとして機能し、学内外との研究交流という重要な任務を引き受ける。主な研究の方向は、池田大作氏の教育思想、文学思想、哲学思想、平和思想、国際交流に関する研究で

ある。

長春師範大学「池田大作文化研究所」(2019年11月7日設立)

所長：張曉剛教授

設立趣旨：池田大作氏の文化思想、平和教育理念の研究を通し、本学の教育と研究事業を更に発展させると同時に、中日の教育文化交流および相互理解を促進する。

3. 池田研究の成果等

陶金『会通与互鑑—池田大作文明対話思想研究』(社会科学文献出版社 2019年6月)が発刊された。

なお、日中友好学術研究助成プログラムで、「中日関係正常化と池田大作調和哲学思想」「池田大作の生態観思想が日本生活ゴミの分類処理に与える影響」「池田大作世界平和思想と伝統思想の和合思想の比較研究」が日本滞在研究助成として採択された。

書評

『評伝牧口常三郎』

有本昌弘

1 『評伝牧口常三郎』(2017. 6. 6刊行)の意義

『評伝牧口常三郎』が2030年まであと10年という大事な時期に発刊された意義は誠に大きい。本書は、牧口という巨匠、偉大な先駆者を捉える方法として、第1章 北海道で教員となる、第2章 地理学の探究、第3章 教育の理想を求めて、第4章 人生の転機、第5章 価値を創造する教育、第6章 すべての人々の幸福のために、という章立てで展開している。この本の発刊の過程で新しい史料が数々発見されたことは、丹念に懸命に、時に探偵のようにしつこくあぶり出す大変な作業があったと推察され、感嘆の思いである。さらには、歴史を認識する素材、史実に基づいた牧口の思想哲学を深く捉える素材が網羅されており、後世に長く残るものであるといえよう。

手元にある創価教育学体系の原本の表紙には確かに(後世を照らす)ランプの図が刻印されており、あたかもその意味を継承している労作である。

2 評者が牧口常三郎を研究する理由と受けた影響

評者の研究課題は、カリキュラム・アセスメントと教師教育であり、教育実践と教育政策の研究にコミットして来た。評者は、創価教育学に注目しピアジェの情意論と牧口価値論の類似性を主張した波多野完治に触発された。ピアジェが亡くなった1980年あたりからである。創価教育学体系は世界の奇書であり、全国の教員が読むべきだと評した波多野の主張は、確かに的を得るものであったと思う。評者は、一般読者に呼びかけるつもりでそのエッセンスを伝えるインターフェースの役割を果たしたいと思い、研究生活を送ってきた。その中で、数々の見方・考え方と向き合い時に回り道し格闘する中で、学説には国産のペダゴジー(教授学)としていくつもの宣揚すべき水脈と鉱脈があることに気づいた。

現在東北大学に奉職しているが、この評伝にも、東北大学に関係の深い初代総長(1911-1913)の澤柳政太郎はじめ、石原純(1917-1920)、教育学部に関連の深い篠原助市(1923-1930)、田邊寿利(1953-1956)をはじめ、東北に関わる新渡戸稲造、郷土会での尾高豊作、小田内通敏などの人物が、数多く登場する。東北大学第17代総長西澤潤一も創価教育学説に基づく戸田城外

Masahiro Arimoto (東北大学教授)

による指導算術に学んだと、評者は知悉している。我々の未来を先回りしている時代の先覚者・プリカーサー (precursor) なのである。評者は、ようやく「面白くて仕方がない本」(波多野 1979) であることに強い共感と共鳴を覚えるに至っている。

3 『評伝牧口常三郎』の本で特に大きく興味を持った点

評者は、戸田城外との出会いがあるなど、今から百年前の 1920 年前後の時期にある種のエッセンスが詰まっていると考え、第 3 章 (1905-1912)、第 4 章 (1916-1922) を中心に見ている。第 3 章 教育の理想を求めて、では、通信教育 (1905-)、富士見小学校 (1908-)、文部省勤務 (1910-13)、郷土科研究の出版 (1912) という体系への流れが見られる。その中でも、1911 年の津江調査研究が特に重要であったことを初めて知ることができた。郷土会 (1910-1918) の存在自体が世界でもユニークであり、1つの「点」になる。第 4 章 人生の転機では、大正小学校 (1916-)、西町、三笠、白金小学校校長 (1922-) の経歴がある。

こうしたいくつもの「点」とその他の「点」とを、線で結び、体系に迫る伏線にもなると思われる事柄を推測することにした。

1917 (大正 6) 経済哲学の諸問題 (左右田喜一郎) 評価社会
1918 公開研究授業と専門家コミュニティとしての教育教授研究会
1919『学習経済論』の中で単著論文出版、ジョン・デューイ来日、戸田との出会い
1922 戸田とともにアインシュタイン講演会出席と聴講
1923 関東大震災とそれ以降の深刻な経済恐慌
1921 (大正 10) 価値体系論 創造者価値)
1922 (大正 11) 文化価値と極限概念 (左右田喜一郎)

(1) 公開研究授業と専門家コミュニティとしての教育教授研究会 (評伝、213、225-6 ページ)

牧口が大正小学校校長時代、澤柳政太郎会長を前に行ったデモ授業のエピソードである。澤柳は、帝国教育会 (1896-1948) の下部組織である教育教授研究会 (1910-nd) 会長であった。元文部次官であった澤柳は、教育内容策定のために成城小学校を前年の 1917 年に設立した。今日日本の授業研究は世界にレッスンスタディとして広がっているが、校長によるレッスンスタディは現在でもあまり聞かれない。波多野完治は、大正新教育のエッセンスが凝縮され授業研究の萌芽が確かに示されうると評価している。このころの経験が、後に創価教育学体系第 4 巻の「詰め込みか、知識の構成か、興味の喚起か」という体系の問題設定に至る伏線となっているのではないかと考えている。また、体系の全体が今日でいう社会構成主義の学習論からスタートしており、特に英米で今日主流である個人主義に基づく行動主義・心理測定パラダイムとは真逆であると思われる。

おそらく、未完であった第 5 巻に連なる提案であったであろう、学習経済、主体と環境の相互

作用、「関係」に「二重の目的」を持たせた社会文化的な活動理論である。学校の職員全員が参加して事に当たる組織的学習と「評価の文化」、プロのコミュニティに通じる話の嚆矢ともいえる。さらに、教室と全国組織との間の往還を含めると日本が教育立国を目指していたのではないかとと言えるくらい、教育政策史としても興味深い。このエピソードは社会正義と人間観をはじめ西洋の理想を孵化するアイデアに満ちている。

(2) 『学習経済論』の中で単著論文出版（評伝、189,202 ページ）、戸田との出会い（評伝、236 ページ）

評伝が書きとめている、教育論叢編集部編纂『学習経済論：教育能率の増進に関する研究』に「学習経済より見たる地理教授の改造」を執筆した牧口は、この頃、「学習経済」を価値論から再考する引き金を引いたと推測される。

同書に「教育的価値論」を寄稿している城戸幡太郎は「教科が授業と学力とを評価（アセス評者注）する貨幣の如き媒介概念となって、社会のために有利なる教科に還元せらるるにあらざれば学力も授業も価値を有せざるに至るのである」と述べている。ここでは、化合物から複雑さを取り除く化学反応を教科に求めこれを媒介に授業（主体）と学力（対象と成果）を描いており、驚きである。誤解を恐れずにいえば、知識が知識を生む活用型学力を対象そして成果にして、コンテンツをツールあるいはリソースとして媒介している。教科を利的価値の典型である「貨幣」のメタファーで記述し、使用価値と交換価値の内的矛盾から派生する知識の拡張、境界を超えて結び合う文化・歴史的活動理論と社会文化への萌芽なのかもしれない。

なお今日では、利的価値は、ドーパミンというポジティブな肯定的学習環境にも該当すると推測される。

(3) 戸田とともにアインシュタイン講演会出席と聴講（評伝、276 ページ）

澤柳が東北大学理学部の教授に招こうとしたのが、アインシュタインである。その言説は、現在も世界で引用される。アインシュタインはいう。「成功は、好奇心、集中力、忍耐力、自己批判から生まれます」「好奇心には、存在する独自の理由があります。永遠、生命、現実の驚くべき構造の謎を熟考するとき、人は畏敬の念を抱かざるを得ません。毎日このミステリーのほんの少しだけでも理解しようとすれば十分です」。ここでは、認識論と価値が交差する利的価値を人間性の1つ、好奇心から述べている。この言説からは、推測でしかないが、真を価値論から外し、利美善の価値論に仕上げたヒントがあるかもしれない。好奇心は、ポジティブな利的価値に限りなく近いエネルギーであるからである。好奇心自体は、魅力的なものに関心が向くこと、自発的な調査・学習や物事の本質を研究するといった知的活動の根源となる感情・探究心、未知の物事に対する行動や精神的な働き、探究心、興味関心とも言い換えられ、幸福な人ほど好奇心も高いとされ、今日、OECDでも最も注目される概念へと展開することができよう。

さらに、日本での当たり前の、知識の協働探究 group quest for knowledge、相互の利益 mutual benefit は、利的価値に留まらずに、善となる。しかし、牧口は、日本での当たり前をさらに推し進めて、ネガティブな感情をもポジティブなものに変えていくことによって、未来に向

けて積極的な学習環境自体を「絆」など社会文化が作り上げているものへと転換した。

(4) 関東大震災とそれ以降の深刻な経済恐慌（評伝、278 ページ）

上記の大きな引き金になったのが、52歳の時に白金小学校校長時に、出会った関東大震災である（比較する気は毛頭ないが、2011年の東日本大震災を、私は同じ歳に経験している）。その後の、第4巻を書き進める上でも達観があったと推察される。学習経済という教授学習において能率を求め、時間労力に対して、最大の効果を発揮する利的価値に加えて、こうした「精神の奥底に潜んでいる宗教心」（牧口 1934 p.81）に繋がるものが、共存していた。西洋世界の「癒し」ではなく、よりダイナミックな「絆」である。

1はペダゴジー、2と3はアセスメント、4はカリキュラムとなるが、今日世界で要請されている強いリンクが出来上がる。

4 今後の展開と展望、期待

このように、創価教育学体系は、数々の「点」から線、線から面にできる宝の山である。流通分としての郷土科含め各科教育学の展開となればなおさらである。序文、本文として、近年の生涯発達に通じる自己調節学習に通じるアセスメント・クライテリアの議論である。すなわち、目標とクライテリア（尺度や秤）が一致する（評価的判断がある）場合としない場合がある。こうして、実践から評価と認識とを分けることの重要性から出発した牧口自らの実践から、次世代の人間は感覚を研ぎ澄ましていく必要がある。

牧口は、1925年以降1930年までの間に、『社会学と哲学』（山田吉彦訳）（のちに田邊寿利など）から、自らの実践をデュルケム理論で補強し体系にしていた。この書は、英語圏での出版（1974）よりもいち早く、フランス語の原典（1924）の出版の翌年に日本語に訳された（1925）ことを考えると、世界で初めて（今でも稀であるが）である。自らの実践に、価値、評価の問題を貪欲に取り込んだと言える。しかも、西洋流の社会科学上の抽象的な概念主導ではなく、実践者目線と感覚で、時に生命と宇宙を知覚し解釈する枠組みで、自らのリアルな現実からスタートし、歴史社会文化を踏まえて展開され、個人と集団による包括的な信念や価値である「世界観」も含まれていることが、驚きなのである。評者は、ここから多くを学びたい。今日の社会文化学習理論で、デューイやヴィゴツキー、デュルケムを介して当時を見ていくことの意味がここにある。

すなわち、好奇心自体も自己効力感のみでなく人材・知財・郷土財という共有財産を媒介にした集合的効力感に支えられ、財はサービスとしても読み替えられ、ダイナミックな価値創造のフレームが出来上がる。そこから、そのフレームは、「誰人たりとも置き去りにしない」ウェルビーイング（幸福）を根底にもつ2030年に向けたSDGs（持続可能な開発目標）と重なる。ユネスコもOECDも2030年を目標にしているが、今日的危機を克服する糸口が、評伝の中に散りばめられた「点」に多くある。当時の生業（なりわい）などの概念は、今日の人口減の中での持続可能な社会に向け防災・減災に直接間接に関わる概念として、世界の縮図として地元郷土から始まる。

これは、牧口が構想した、学習者が郷土と心情的関係を自然にもつと考え、目的としての郷土愛とした郷土科、すなわち枝葉である教科を根っここの部分郷土科で支える「喬木メタファー」（牧口 1934）としてのカリキュラムとなり、今日という世代間の対話にも通じる。「点」と「点」をつなぎ、線と線をつなぎ、そして面と面をつなぐことにより出来上がる当時の立体（同時代人との相互の関わり）をさらに「点」としていくことで、パンデミック（広範囲に及ぶ流行病）などを含めた地球環境危機を前にした今日的状況と様々に重なり、困難や危機克服の方途が見出されるかもしれない。

このように、今から百年前の1920年前後は、こうして、時代精神が凝縮された偶発性の瞬間が垣間見て取れ、本書のいう「教育の理想を求めて」「人生の転機」が重なる時期であった。そして、その前後（第1章から第6章）の中にある数々の「点」を線で結ぶことにより、場合によっては視覚化可視化、紡いだ糸を図示することにより、価値創造の思想が織りなす全体像と生み出された必然性が見えてくる。その点で、本書は極めて有益である。

参考文献

- 波多野完治（1979）「創価教育学は世界教育古典」『復刻・創価教育学体系解題』第三文明社
牧口常三郎（1934）『創価教育学体系』第4巻

『人生地理学』補注」補遺（第7回）

齋藤正二

解題

前号に引き続き、思想家・齋藤正二の畢生の大事業と言うべき『牧口常三郎全集第2巻 人生地理学（下）』「補注」の未公刊部分を〈補遺〉として掲載する。遺稿の掲載を御許可下さった齋藤氏の御遺族にはこの場を借りて胸奥より深く感謝を申し上げる次第である。

第二十章以降の補注は『牧口常三郎全集第2巻 人生地理学（下）』には収録されていない。前号（第12号）では、「第二編 地人相関の媒介としての自然／第二十章 植物」の〈補注1〉から〈補注142〉のうち、〈補注10〉から〈補注23〉までを掲載した。本号では〈補注24〉から〈補注36〉までの原稿のなかから、齋藤がほぼ完成させていたものを番号順に掲載する。一覧にすると以下の通りである。

- 補注 24 甘藷（九一ページ、注12）
- 補注 25 馬鈴薯（九一ページ、注13）
- 補注 26 テーン（九一ページ、注14）
- 補注 27 タンニン（九二ページ、注15）
- 補注 28 本邦に於ける重要輸出品の一にして……及び加奈陀地方なり。（九二ページ、注16）
- 補注 29 茶は元来湿潤にして温暖なる地方に……最も主要なる産地なり。（九二ページ、注17）
- 補注 30 煙草（九二ページ、注1）
- 補注 31 藍（九二ページ、注2）
- 補注 32 綿（九三ページ、注3）
- 補注 33 麻（九四ページ、注8）
- 補注 34 黄麻（九四ページ、注10）
- 補注 35 苧麻（九四ページ、注11）
- 補注 36 亜麻（九四ページ、注12）

以上は「第二十章 植物」の「第二節 栽培植物と人生及地」（上掲書、八四～九六頁）に付

けられた補注となる。残りは次号以降に掲載予定である。

斎藤正二の『人生地理学』補注』また「第二十章 植物」の「補注』については既に伊藤貴雄氏の解説があるので、詳細はそちらを御覧いただきたい（『創価教育』第5号、第10号に掲載の〈『人生地理学』補注』補遺〉の解題を参照のこと）。第10号、第12号、そして本号に掲載された「第二十章 植物」の補注を読むと、解題で伊藤氏が述べているように、このチャプターこそが、『人生地理学』全巻中、注釈者の斎藤正二にとって最も思い入れの深い部分であったということがまざまざと実感できる。「植物」をめくって縦横無尽に展開される斎藤の注釈によって読者は牧口常三郎の『人生地理学』という思想空間の奥行きと広がり思い致すことが出来るだろう。かく言う本解題者も斎藤の補注に触れるまでは、「ジャガイモ」を通じて牧口の教育論を理解したり、「茶」を通じて牧口の国家観に論及できるなどとは思ってもよらなかった。ひとえに注釈者の該博と学問的情熱のおかげといえる。この渾身の注釈を、ぜひ御味読いただきたい。

（岩木勇作 記）

凡例

- ・表記は基本的に第三文明社刊『牧口常三郎全集第二巻 人生地理学（下）』の補注に準拠する。たとえば、「1 社会てふ語（一九三ページ、注1）」は、同書一九三ページに見える「社会てふ語」に付された〈脚注1〉のための〈補注1〉を意味する。
- ・原稿は縦書きだがそれを横書きに直した。それ以外は原稿の指示を極力反映してある。文中の引用形式は『全集』補注に準拠し、引用原典（縦書き）の右・左傍線は下線に統一した。
- ・字体は新字に統一してある。旧仮名遣いはそのままとした。
- ・おどり字の表記は次のように改めた。くの字点は「々々」あるいは「ゝゝ」にした。漢字は「々」、かなは「ゝ」「ゞ」、カナは「ゝ」「ゞ」で統一している。
- ・明治時代まで慣用された「と」「井」「子」「牝」などの仮名表記は「こと」「み」「ね」「とき」などに改めた。変体仮名（「ゑ」など）は現代仮名遣いに改めた。（編集部）

補 注

第二篇 地人相関の媒介としての自然

第二十章 植物

24 甘藷（九一ページ、注12） カンショ（甘藷）は漢名で、日本名ではサツマイモ。ヒルガオ科の多年生蔓草。茎は地上匍匐、葉は尖卵形で長柄あり、夏日淡紫色の朝顔そっくりの花を開く。塊根の形や質は品種によってさまざまであり、球形・紡錘形・円筒形はたまた不定形のものがあり、肉の色も白・黄・褐紅・紅・紅紫などいろいろである。植物学的には、いもの中央の大

部分は木部が異常肥大したものと考えられ、蒸したとき剥がれ易いところから外の部分は節部に当たると考えられ、ともに澱粉や糖類を多量に含んでいる。皮はコルク層であり、品種によっていろいろに着色している。澱粉も品種によって差異が大きく、平均二〇パーセントであるが、多いものは三七パーセントを超えるのに、少ないものは八・三パーセントにも満たない。熱帯地方のサツマイモの澱粉は少なく一〇パーセント内外であるが、糖分の点では熱帯地方のものの方が遙かに多い。以上、カンショ（サツマイモ）に関する基礎知識の復習をおこなっておいたが、もうひとつ、過去人類がどんなにかこのサツマイモのお蔭で凶作・飢饉・餓死から救われたものだったかという食物文化史の概観を、基礎知識に付け加えたい。さいわい、手頃なコラム記事を『万有百科大事典 19・植物』（一九七二年十月、小学館刊）のなかに見出したので、紹介しておく。

サツマイモと救荒植物

サツマイモは肥料の吸収力が強く、乾燥に耐える力が強いので、やせ地や干害の起こりやすい地帯でも栽培できる。また、開花と稔実を経なければ収量が決まらない穀物とは異なって、根がふとるだけのいもでは、早掘りの収穫もでき、遅植えも可能であり、また茎葉は地面をはい、地中にいもができるので台風害も受けない。このようにサツマイモは、悪い環境条件の下でも比較的安全確実に収穫が得られる。しかもサツマイモは一定面積当りのカロリー生産量は作物の中で最も高い。

一七世紀ごろまで、日本の各地では稲のかんばつによる凶作がたびたび起こり、そのたびに大飢饉に見舞われた。この救助策として、当時長崎や薩摩に伝来して栽培され始めたサツマイモが、凶作の際の救荒作物としてすぐれていることに着目した幾人かの先覚者たちは、献身的な努力によってサツマイモの普及伝播につとめた。たとえば、石見（島根県）の代官井戸正朋は、一七三二年（享保一七）の大飢饉のときに、薩摩から苗を取り寄せて栽培を指導し、後にいも代官様と仰がれた。また幕府の学者青木昆陽は一七三五年『蕃藷考』を著わして、上書し、救荒作物として関東地方への普及につとめ、甘藷先生と称された。こうして、やがて暖地におけるかんばつの際にはサツマイモが救荒に大きく貢献をするようになった。

また、近年においても、第二次世界大戦中および戦後の食糧不足時代に、サツマイモは大増産され、これが危機を切りぬける大きな力となったことは見のがすことができない。日本のみならず、インド、中国などアジア各地においても、一七世紀以降のサツマイモの普及の歴史をみると、多くの場合、穀作物の凶作と飢饉の際の救助者としての役割を果たしている。しかしながら、今日のように食糧事情が安定すると、救荒の性質をもつサツマイモは、食料用としては、ほとんど栽培されなくなり、でんぶん原料用、野菜、間食用など、用途も異なったものとなってきている。

救荒作物としては、サツマイモのほか、ジャガイモ、キビ、アワ、ヒエ、ソバなどがあり、これらはいずれも短期間で、また比較的悪い環境条件下で収穫が得られる特性をそなえたものである。

（星川清親）

——サツマイモのことになんぞ斯んなにまで冗々と長い補注を加える必要は無いではないかと、あるいは迷惑がられる読者がいるかも知れない。だが、本稿筆者としては、サツマイモが中南米で紀元前から広く栽培されており、それがコロンブス時代にヨーロッパに運ばれ、やがて十六世紀ごろ中国に伝えられ、十七世紀初めに日本に将来された、という、人類史的歩み、ないし、世界史的足どりを、敢て再確認したかったのである。地理学とか、栽培植物史とか、いや、すべ

て科学とか思想とか歴史研究とかいった学問が日本国内の自然現象や社会事象を研究するだけでは全く「用を濟さない、事態に立ち到ってしまった文化状況は、なにも茲数年間に日本社会の顯著急激なる《国際化》が進行した所為ばかりではなく、正しくは、昔から然うだったのだ、ということを確認したかったのである。それと、もうひとつ別に、民衆の置かれた悪条件を憂え且つこれを救済しようとした先覚者（この場合は、いも代官様、甘藷先生をさす）の風貌を思い描こうとするとき、なんとなく牧口常三郎の写真肖像が臉に浮かぶので、本稿筆者としてはどうしても若干の言及をせざるにいらなかったのである。

25 馬齡薯 (九一ページ、注13) 脚注の個処で言及したように、「馬齡薯」という表記は、通常は「馬鈴薯」と書く。それならば、馬齡薯と書くのは完全な誤りかという、必ずしも然うとはばかりは断じ切れない。なぜかといえば、馬鈴薯と書こうと馬齡薯と書こうと、いずれ「バレイショ、という呼称そのものに正当性（正しさの根拠、と言い替えられようか）など包含されておりはしないからである。げんに、小倉謙監修『増補・植物の事典』（一九七四年五月、東京堂刊）の「ジャガイモ」の項目を覗くと、南米アンデス山脈地方原産の、このナス科多年草の根茎は「古くから原産地で食料とされていたが、ヨーロッパに伝わったのは一六世紀のなか頃でその後二～三世紀の間に世界中に広まった。日本に渡ったのは割合はやく慶長三年（一五九八）で、ジャワのジャガタラ（今のバタビア）からオランダ船がもってきたのがはじまりであるという。ジャガタラからのでジャガタライモがもとの和名、それがつまってジャガイモになった。これをバレイショ（馬鈴薯）というのは誤りであるといわれる。漢字で書くなら洋芋または陽芋がよく、英語で Potato である。日本に渡った当時は観賞用につくられるにすぎなかったが、食用として、盛んに栽培されるようになったのは、明治になってアメリカからよい品種が入ってからである。／ジャガイモは世界の重要な食物なので、各国で品種改良につとめたので、品種の数も多い。」とみえる。つまり、この専門学術項目の執筆者は、「バレイショ（馬鈴薯）というのは誤りであるといわれる。漢字で書くなら洋芋または陽芋がよく」と極め付けてしまって、バレイショなんぞという呼称は誤用ゆえ今後使わぬようにせよと言わんばかりである。本当に然うだとするならば、どだい最初から誤用でしかないバレイショの呼称に対して、漢字を宛てる場合に「馬鈴薯」と表記しようと「馬齡薯」と表記しようと、いずれ誤用に終わるしかないのだから、『人生地理学』著者が「馬鈴薯」と書かずに「馬齡薯」と書いた表記法を「揚げ足取り、の材料に据えるような真似は止めたほうがよい。本稿筆者の貧しい推定（けっして断定ではない）によれば、どうやら、馬鈴薯（もしくは馬齡薯）は「マレー群島産の薯 Malaysian Potatoes」というほどの意味であり、マレー群島（アジア大陸とオーストラリア大陸との中間に在り、両大陸を飛び石状につなぐ島群をいい、フィリピン諸島・スダ列島・モルッカ諸島から成り、時としてニューギニアを含めて言う場合もある）のなかには当然ジャワ Java（東インド大スダ列島東南部の主島）も含まれるから、近世中国人か近世日本人かが軽い気持で《宛て字》を試みたものだったと見做して差し支えないのではないか。『増補・植物の事典』の「バレイショ（馬鈴薯）というのは誤りである

といわれる。漢字で書くなら洋芋または陽芋がよく」という極め付けも、それほど根拠あつてのことではないだろう。それに直続するセンテンス、すなわち「日本に渡った当時は観賞用につくられるにすぎなかった」うんぬんも、随分と乱暴な極め付けでしかないから。すなわち、世界じゅうで重要な食料とされ、各国において品種改良の努力の対象となったジャガイモが、日本の場合にかぎって、わざわざ「渡った当時は観賞用につくられるにすぎなかった」などという悠揚かつ鈍感なる受け入れられかたをしたはずないから。指導的立場にある国立科学博物館第一研究部長のS博士が斯んな乱暴無茶な断定を公表して済ましていられたのは、やはり時代の所為であり、S博士個人を譴めるには毫も当たらない。(本稿筆者が偉そうな顔して他人様の学説を批判し得るのも、ひとえに学問水準の進んだ新時代のお蔭を蒙っているのであり、S博士より後代の社会に生まれ合わせたという偶然の所為であるに過ぎない。)それは兎も角として、茲に使われている「馬鈴薯」という表記は、このまま(つまり、印刷所の誤植とか、著者牧口の勘違いとかと見做さずに、原文を尊重して、の意である)許容して差し支えないとおもう。

またまた、牧口弁護ないし牧口鼯頂の注釈をおこなったことになるが、本稿筆者としては、あくまで公平厳正なる科学思考に根ざして発言している所存である。

前補注24においてサツマイモの日本への輸入＝普及を少々詳しく跡づけた以上、本補注25においてジャガイモの本邦移入のありさまに全く触れずに置くことは、叙述のバランスじょう、片手落ちに墮するとの譏りを招きかねない。たまたま、手許に一冊の好著が在る。山口彦之『作物改良に挑む』(一九八二年十一月、岩波新書版)の「IV 導入された作物」というチャプターのなかに、此方の望むどおりの素晴らしい記述がある。

凶作で普及したジャガイモ

不思議な魔力 コロンブスが誤ってインド人と呼んだインディオは、トウモロコシ、ナンキンマメ、カボチャ、トマト、キノア(アカザの仲間)、タバコなどのほか、根栽類としてジャガイモ、サツマイモ、キャッサバ、ヤム、オカ、アヌウ、ウルコなどを栽培していた。南米のジャガイモは、一五三二年ごろスペイン人の手によって船内の食糧として持ち出されたと想見されている。スペイン人がジャガイモをババあるいはパタタと呼ぶのは、インディオの言葉に由来する。

ジャガイモは種子がなくても新しい植物体を作っていくので、ヨーロッパに渡来したときは不思議な魔力があると思われた。地下部で繁殖する作物なんか見たこともなかったから、ジャガイモは松露という食用キノコの仲間ではないかと考えてしまった。ジャガイモは、スペインからイタリアへ、イタリアからドイツへ、ドイツからロシアへとヨーロッパ中に広まった。イタリアでは、ジャガイモをタルツフォリと呼んだが、これは松露という意味である(現在はパタタという)。ドイツ語のカルトツフェル、ロシア語のカルトシカは、いずれもイタリア語のタルツフォリに由来するという。
.....

日本への渡来 コロンブスのアメリカ発見後一〇〇年ほどたって、日本にジャガイモがお目見得する。白井光太郎氏によれば、天正四(一五七六)年に南京芋の名前で長崎に渡来したと「長崎両面鏡」という書物に書かれていると言う。ジャガイモは、サツマイモと異なり、寒冷地にもよく育ち、冷所で保存でき、また栽培の容易な作物であったから、長崎からしだいに全国に広まり、サツマイモ栽培の困難な飛騨、信濃、越後、奥羽の地方に普及した。

享保一七（一七三二）年、天明二一七（一七八二一八七）年、天保四一一〇（一八三三—三九）年に起こった飢饉を江戸時代の三大飢饉と呼ぶが、その都度ジャガイモは多くの人たちの命を救い、救荒作物としてしだいに作付面積を伸ばしていった。つまり、日本でもフランスでも大飢饉がジャガイモを人びとに認識させたのであった。

天保の大飢饉の折、高野長英は「救荒二物考」（一八三六年）という書物を著わし、その中でソバとともにジャガイモを推奨した。この書物には、ジャガイモの長所として、「その一は、砂土石田、穀類熱せざる地に好んで繁茂するなり。その二は、烈風暴雨、久霜にあうて害を受けざるなり。その三は、繁殖容易にして人力を労することなし。寸地に耕し尺地の穫あり。ゆえに八升いもの名あり。まことにもって荒年の善糧というべし」をあげている。そのほか、ジャガイモの栽培、貯蔵、調理の方法を詳しく述べた。このために、飢饉の年にジャガイモのおかげで助かった人たちは多い。

しかしながら、日本でジャガイモが寒地畑作物として大規模の栽培が本格的に始まったのは、北海道に開拓がおこなわれた明治以降のことである。明治に至って開拓使は欧米から各種のジャガイモを導入試作し、北海道の開拓に重要な役割を果たした。明治から大正へかけてジャガイモの生産量は大いに伸びたが、これは北海道の開拓の進展とともにジャガイモの栽培面積が増加していったためである。

男爵いも ジャガイモの有名な品種「男爵いも」は、明治四〇（一九〇七）年に英国のサットン父子商会を通じて輸入した疫病に強い「アイリッシュ・カブラー」品種を川田竜吉男爵の農場で試作したことにちなむ。イモの肥大が早く、疫病に罹らなかったために栽培がしだいに広まった。原品種名のカブラーは靴直しの意味であるが、これは「アーリーローズ」品種の畑から変わりものを発見し選抜し栽培した人が米国に住むアイルランド系の靴直し屋だったからである。

現在では、日本のジャガイモの生産量は三〇〇万トンを超すが、この用途はでん粉原料に約四割、市販食用に約二割、農家自家消費、種いも用などに約四割となっている。でん粉原料として大量に使用され、水産練製品など食品加工用に約半分、そのほか糖化原料、繊維工業などに用途がある。

これまで述べてきたように、ジャガイモが食用作物として本格的に普及するまで優に三〇〇年も経過している。このことは、人間がいかに旧弊で新しい食物に対して警戒的であるかを示している。導入作物については偏見をもつことがしばしばであり、その普及は困難を伴う。

ジャガイモの場合、飢饉や戦乱に見まわれて初めてその有用性に気づいたのである。人間は、昔から致命的な大打撃をうけて初めて悟ることを繰り返してきた。食糧供給の見とおしが厳しい現在、ごく少数の種類の植物に依存することはきわめて危険であり、人類が食物に対する頑迷さを捨てて、ほとんど人に知られていない有用植物を探索したり、忘れ去られた作物を再発見すべき時期が近づいている。（傍線個処は、引用者に拠る）

——このように追尋してくると、ジャガイモの導入＝普及が日本のみならず世界＝地球レベルで飢饉時に^{はじ}初めて認められるに到ったというプロセスに、あらためて気付かされる。この『作物改良に挑む』の著者山口彦之（東京大学農学部教授で、育種学および放射線生物学の講座担当者だった）は、殊更に「ジャガイモが食用作物として本格的に普及するまで優に三〇〇年も経過している。このことは、人間がいかに旧弊で新しい食物に対して警戒的であるかを示している」と「警鐘」を鳴らし、今後の（つまり、一九九〇年代から二十一世紀以降に向かったの「未来の、の意である）人類の食糧対策の基本条件として「ごく少数の種類の植物に依存することはきわめて危険であり、人類が食物に対する頑迷さを捨てて、ほとんど人に知られていない有用植物を探索したり、忘れ去られた作物を再発見」したりすべきであると忠告している。まことに至言と申

すべきであり、食糧問題に関してさえも、人間がいかに偏見と先見主とに^{わざわ}禍いされて^{みずか}自ら不幸に陥り易い危険状態に在るかということを知らされ、愕然とせざるを得ない。

若き牧口常三郎が『人生地理学』の筆を進めていた一九〇三年ごろの植物学および地理学の発達水準を考慮に入れた場合、よくもまあ斯れ程に高度の叙述内容を押さえ得たものだなあと、特にこの「第二十章植物」の「第二節栽培植物と人生及地」を読みながら改めて感心させられる。牧口の資稟でもある《百科全書家》encyclopedist さながらの旺盛なる、知的興味に動機づけられて「なんでも見てやろう、式に有用植物のことに首を突っ込んだ結果と見て差し支えないであろう。一方、ひとり人間としての十全なる幸福実現のための物質条件（この場合、価値創造のプロセスに近似するものという意義で言っているのだが）を整備すべき第一歩に「人類の祖先が無数の歳月の間に徐々たる経験を積みて之を発見し、之を栽培し、後世に伝へ、以て現今の吾人に遺し」てくれた栽培植物に関する知識をば修得する必要ありとの冷徹なる思想発展史的展望（あるいは、より正しくは、生活探究的問題意識と言うべきか）が自己内部の奥深い次元に据えられてあったればこそ、斯かる高度の叙述内容を押さえ得たのではないかとおもう。牧口の学問探究が最初から生活に役立つものを目指し、それが晩年の《価値論》思考につながることは、自身で述懐するとおりである。じっさいに、牧口は、後年になって『創価教育学体系・第二卷—第三編価値論—』（一九三一年三月、創価教育学会刊）のあの有名な「序」のなかで「尚ほ不思議なのは拙著『人生地理学』との関係である。人生地理学は地人関係の現象を研究対象と為し、その間に於ける因果の法則を見出さうとしたもので、全く価値現象を研究して居たのである。それは今本書に於て価値概念を分析し、遂に其の本質を評価主体と対象との関係力なりと定義したのによつても判然しよう。即ちその当時は価値といふ名称にまでは至らなかつたとはいへ、既に薄膜一重の所に接近して居たのであるが、之を意識しなかつただけに過ぎない。今から見ると真に馬鹿らしい事であつたのである。」と言ひ、語を継いで「価値の追求が人生であり、人生の歴史が無価値の事件を伝える理由がないからである。／歴史の対象が価値であると同様の意味に於て地理学の対象も価値である。されば価値問題と余との因縁は三十余年を超えて居る。」と言ひ、また「何故に斯くも難解の価値問題に没頭しなければならぬ程に因縁が深いのであらうか。それは余の学問の対象が常に生活を離れないからであらう。『人生地理学』は人間の生活現象の地理的分布を対象とし、それに於ける因果の法則を見出し以て社会の空間的各方面の連帯性を闡明せんとするものであり、『創価教育学』は又被教育者の生活を指導する方法上の因果法則を探求せんとするにあるからである。人生が価値の追及であるとは又繰返す必要はあるまい。従つて人生と離れ得ざる科学の研究にあつては何人でも価値問題は回避の許されない前提であらねばならぬ。然らば如何に難解であらうとも実生活に縁遠い哲学者などに委任して呑気に其の解釈を待つて居られるものではあるまい。是れ即ち余が敢て難題と知りつゝも没頭せざるを得ずして茲まで引摺られて来た所以であつて、同じ理由に依て読者諸君にも之を強みざるを得ない所以である。」と言ふ。本人述懐するごとく、『人生地理学』における探究は、まさしく『価値論（創価教育学体系・第二卷）』の探究に対して「薄膜一重の所に接近して居たのである」。そして、若き牧口が栽培植

物に関する記述に熱心であったのも、「之を意識しなかつただけに過ぎない」が^{しか}而も「全く価値現象を研究して居たのである。」

——本稿筆者は、牧口『価値論』序が言っている「人生の歴史が無価値の事件を伝える理由がないからである。／歴史の対象が価値であると同様の意味に於て地理学の対象も価値である。」との重要テーゼをつねづね頭の中に置いて研究生活を送ってきているが（^{てら}銜って言うのではないが、本稿筆者個人の研究生活など殆ど取るに足らぬものでしかないことを自覚しているむね付言しておく）、いま、牧口『人生地理学』のこの章この節^{チャプター}の脚注・補注^{セクション}を書き進める途上で、突如、『思ひ出』のなかから、ジャガイモに関する名文章、が飛び出してきて、これをこの場所で紹介すべきか否か、たいへん迷っているところである。

——そして、迷いに迷った^{あひく}挙句、御紹介申し上げることにした。た^たか^かがジャガイモのことにそんなに騒ぎ立てる必要なんか無いじゃないか、との声も聞こえぬではないが、た^たか^かがジャガイモのことだから、どうしても言及しておかなければならないのである。まさに、若き牧口は、た^たか^かがジャガイモのことに斯んなにも熱心に執着し、当時としては入手困難な数字的データを引用し且ついちいち正誤^{たしか}を^{たしか}検めつつ筆を進めたのではなかったか。斯く牧口が熱心に記述したジャガイモ関係記事に対して敬意を払わざるを得ないわれわれは、もはや、ジャガイモそのものに対して冷淡な態度を採ることが出来なくなってしまった。

——以下に示すジャガイモ関係文献は、アメリカの植物学者・園芸改良家として世界的規模の貢献を成し遂げたルーサー・バーバンクの大著『いかにして植物は人のために働くように訓練されるか』Burbank, Luther: *How plants are trained to work for man*, 8 vols., 1921. からの抄録である。バーバンク（一八四九～一九二六）はマサチューセッツ州ランカスターに生まれ、少年時代から園芸や植物栽培に関心を抱き、特にダーウインの著作に触れて《変種》というものの重要性を学んだ。一八七〇年に種苗業を始め、まもなく、僅かな土地でジャガイモの品種改良に成功をおさめ、これは、たちまち「バーバンクのジャガイモ」として内外に令名を轟かせることとなった。一八七五年には、兄とともにカルフォルニア州サンタ・ローザに移って広大な園芸農場を経営し、世界各地から夥しい数の品種を取り寄せ、品種の有する唯一最優良の形質を選び出して抽出し、交配によって優良形質をもつ品種を合成するという方法で、じつに広域かつ多数の種類^の果樹および農作物の改良をおこなった。理論的にいえばラマルクの唱えた《獲得形質遺伝》（語積を加えると、獲得形質とは、遺伝的要因によって規定されるのではなしに環境要因によって変化を生じた形質をさす）に近似する考え方にバーバンクは立ち、環境を変えることにより植物に変異を起こさせ、人間のがわの思い描く目的に応じた性質のものを選び出すという方法で《品種改良》が為され得るとした。実際の改良にもそのような方法を多く用い、交配技術もまた環境変化の一部に過ぎないと考えていた。カリフォルニア州での五十年間にモモ、サクランボ、プラム、リンゴ、ベリー、クルミ、クリ、トウモロコシ、サボテン、バラ、デージーなど多数の植物改良を成功させ、^の植物の魔法使い、とまで賞讃された。植物学じょうの業績として、前記大著のほかに『植物改良——その方法および発見』Burbank, L.: *Methods and discoveries*, 12 vols., 1914

～15. という別の名著をも刊行している。

さいわい、一九二〇年刊行の八巻大著のほうには、中村為治による翻訳『植物の育成(一)～(八)』(一九五五年二月～一九六二年六月、岩波文庫版)が完成されており、三十数年後に全巻復刻セットも出されている。本稿筆者は、第一巻が訳出されたころ、勉学意欲に燃える大学院院生であり、叙述内容の面白さに魅せられた所為もあり、ひと晩徹夜して一気に三百ページを読み切った《思い出》を持っている。そして、その《思い出》のなかの「バーバンクの馬鈴薯」が、牧口『人生地理学』のなかのジャガイモ関係記事に触接することにより、突如、鮮烈によみがえってきたのである。バーバンクに言わせると、植物にあっても、遠い過去の《思い出》が突如よみがえる場合があり、そういう場合に《改良》や《新種》が齎されることが多いという。ともあれ、その素晴らしいチャプターである「二十三粒の馬鈴薯の種子とその種子の考えたこと—遺伝の影響への瞥見—」をごらん頂こう。

……遺伝は鎌やレーキ以上に植物改良における要因なのである。植物の中における様々な傾向の戦いについての知識は、実に凡ての植物改良の土台なのである。植物改良の仕事が、附随的に、これらの力についての知識をもたらすのだと人は思うかも知れないが、それはそうではない。寧ろ、植物改良を可能とするのは、これらの力についての知識なのである。

つまり、どの個々の生えているものの特徴を変化しまたは制御するためにも、私たちが指図しなければならぬ主なる力は、本当はほんの二つしかないのである。

その第一は環境である。

雨、雪、霧、早魃、暑さ、寒さ、風、昼夜の気温の変化——土地、日蔭であるか日向であるかの位置——食物、光、空気を得ようとする競争——隣人、それが植物の隣人であろうと、動物の隣人であろうと、人間の隣人であろうと——これら凡てのもの、またこれら以外に挙げ得る無数の要因が環境の要素なのである——そのあるものは植物を一方へ引こうとし、他のものは他の方へ引こうとする。だがそのどれも個々の植物に、時には殆ど認められない程であるが、明確な影響を与える。

そしてその第二は遺伝である！

それは最初まで戻る複合した先祖の凡ての環境の総計である。

熊における場合も植物における場合も全く同じなのだ。作り出されるどの種子の中にも先祖の幾百世紀にわたる傾向が貯えられている。種子は全く傾向の束である。

変らぬ環境が長い間続くことによって、これらの傾向にうまく均衡がとれている場合には、子は大方親に似るものである。

だが、環境の変化により、または交配によって、その均衡が破れた場合には、何が飛び出して来るか分ったものではない。

それでこのような種子が播かれた時には、二十世紀の傾向が支配するか、または長い間忘れられていた傾向が突然強く現れて、その特質のある点で、その植物を遠い過去の時代に連れ戻すか、誰にもしかとは分らないのである。

「どうして種子は先祖の傾向を貯えておくことができるのか、」とある人がきいた。

「どうしてあなたの心はその受ける印象を貯えておくことができるのか、」と私たちは答える。

日に日にそこに記録された幾十万の、多分幾百万の印象が、私たち自身の脳髓の褶の中に隠し込まれており、ある適当な条件が適えられると、それがはっきりと呼び起されて来るのだ。

幼い子供の頃に泥棒が来ますよといっておどかされたことが、中年になって私たちを夜の物音に

過度に敏感にするのだ。

母の愛と優しさの拭い消すことの出来ない思い出が、四十年の後に、まさに口から出ようとした荒々しい言葉を押しとどめるのだ。

他の人々との一千の経験の結合した印象が混り合って、私たちがこれから交ろうとする一人の人に対する私たちの判断を形造るのを助けてくれるように見える。

週が廻って月となり、月が溶けて年となり、新しい印象が押し合って古い印象を押し出す。強い印象が弱い印象に取って代り、大きな印象が小さな印象を押しつけてしまう——だが古い印象は無くならずにもいつもある——いつも私たちの判断、私たちの野心、私たちの欲求、私たちの理想の中に混っている——そしていつも、明らかに、条件の適当な結合が起り次第、華々しく私たちの目の前に飛び出そうと待ち構えて待っているのだ。

種子においても、また、その通りである。

その先祖の非常に苦しんだ早魃は、一つの傾向としてその種子の中に記録されている。

その先祖に大豊産をもたらした好条件は、一つの傾向としてその種子の中にある。

あらゆる霜も、あらゆる雨も、あらゆる日の出も、その先祖の系統にその印象を残し、植物から植物へと伝えられる傾向を作る手助けをしたのである。

種子の木のような堅い鞘の覆いの下に、傾向の束が封じ込められているのである——それは無限の束である——そしてそれ以上に生えて来る植物に性格を与えるものはないのである。

一つの傾向は他の傾向よりも多分強いのだ——よい傾向が悪い傾向に勝っていたり——またはその逆だったりするのだ。直接の両親から受けつがれた傾向があり、二十世紀もまたはそれ以上も昔の影響から惹き起される傾向もあるのだ——潜在している傾向は彼らを甦らせる条件の適当な結合のみを待っているのだ。複合した先祖の凡ての傾向——そのあるものは眠らされているが、一つも消えて無くなってはいないのだ。それが一つの種子なのである。

植物の全生涯の歴史はその種子の中に貯えられているのである。

もし私たちが非常に沢山の種子を播くならば、私たちに多少なりと明らかに、私たちの目の前に現された、その植物の生涯の歴史とその変異、その出会った艱難、その進歩と退歩とを読むことができるであろう。

どんな些細なことが経歴を変えるか誰が知っているか。またはどんな不意の出来事が理想を変形させるか誰が知っているか。または、普通のことから生れる、どんな詰らぬことが新しい真理の発見に導くか誰が知っているか。

馬鈴薯の種子の球は取るに足らぬ外観をした果であり、普通の実験的な農夫なら誰でも言うであろうように、全く何の役にも立たぬものである。

馬鈴薯の歴史を遙か昔に遡ると、荒涼たるチリーの山腹で、馬鈴薯はその再生を塊茎にはなくて、殆ど全然その種子によらなければならなかったのだ。それで健康な馬鈴薯は皆非常に沢山の種子の球をつけた。そして現在でも高いアンデス地方や、下のチリーの峡谷や谷間ではその通りなのである。野生の馬鈴薯は最悪の雑草の一つである。但し時によっては可なりより小さな薯をつける。

だが長年の栽培が馬鈴薯から種族保全のために種子を生らす必要を無くした。馬鈴薯は今や切った塊茎から己を再生することに確信をもっており、その繁殖については全く人に頼りたのんでいるので、人が馬鈴薯をこの重荷から解放する前に、その祖先たちが永續のために主として頼りたのんでいた、種子の必要は殆どないのである。

それで普通の馬鈴薯栽培者は、翌年の収穫はただ今年の塊茎によるということだけを知っているので——そして、残念なことには、それを改良しようというよりも、一定の収量を確保しようとかけて考えているので——時たま種子の球が生るのを見てもその意味を知らず——またはその可能性を

はっきりと驚りもしないのだ。

.....

一八七二年の五月に、この小さなニュー イングランドの町で、私は手に一つの種子をもっていた。それは十粒合しても普通のピンの頭ほどもない小さなものであった。この小さな種子から「バーバンク」馬鈴薯が生れ出たのだ。過去四十九年間に六億ブッシェル以上のこの薯が作られた。それは一ぱい詰った馬鈴薯列車が一万四千五百マイル、言いかえれば地球のまわりに半分以上続くに充分な量である。

ここに特記するべき興味あることは、この種子の球から二十三種の新しい馬鈴薯が作り出されたということである。

これら二十三種の馬鈴薯は銘々異った個々の特徴を備えていた。それは長い間忘れられていた遺伝と数多くの自然の交配とに対する各自の解釈によるのである。

その一つは美しい長い紅馬鈴薯であったが、掘り出すと殆ど直ちに腐ってしまった。他の一つは紅皮で白い眼をしていた。他の一つは白くて紅い眼をしていた。二つの白馬鈴薯と他の幾つかのものとは、とても深い眼をしていた。それでそれらのものは実用に不向きであった。そして二十三種全部がどれもこれも皆ひどく異っていた。

これら二十三の変種は、実際、馬鈴薯族の歴史における二十三の異った段階を代表していたのかも知れない。そして彼らに均衡を保たせる現代の環境を欠いていたので、どれもこれも今まで栽培されていたどの馬鈴薯とも多かれ少なかれ異っていたのだ。

だがその中に他のものより優れた一つの変種があった——それはまた今までであったどの馬鈴薯よりも優れたものであった。この変種が東部マサチューセッツ州の有名な種子商ジェー・ジェー・エッチ・グレゴリー氏によって「バーバンク」と命名された。

同じ労力で——いや実により少い労力で——彼自身の生活を支えるために馬鈴薯を作る開拓者も、また商業的基礎の上でその作物を作っている馬鈴薯専門家も、今やその生産高を大いに著しく増すことが出来るようになったのだ。

そして世界のどの他の食用作物の生産量よりも馬鈴薯の生産量が一番多い今日、ただ一年の収穫においてなされる増収は——それに相応する何等の投下資本の増大または生産費の増大なしに得られる増収は——幾百万ドルという驚くべき金高にのぼるのである。

多分この国の歴史の中で一番好都合な時期にバーバンク馬鈴薯は世に現れたのである。

それはシカゴが遙か西方の都市であり、その先の大地域は開拓者の家郷であった時代であった。

馬鈴薯は特別に開拓者のために工夫された野菜である。

馬鈴薯は植えるにも収穫するにも別に準備はいらない。それは開拓者によって起された肥沃な新しい土壤に急速に育つ。栽培に僅か手をかければ必ず成長する。薯が出来ればそのまま地面に入れておいて、必要な時用いることが出来る。霜が下りるようになれば、たやすく穴の中にいけて冬用にされる。

世話のいらぬこと、費用のかからぬこと、たやすく料理して食用に供されること、これらのことが馬鈴薯を、開拓者がその新しい家に落ちついた時に、先ず第一に作る作物の一つとする。

さてこの一つの成功が成長する合衆国に及ぼした影響を跡づけて見よ。それは一八七二年であった。それは成功と失敗との間の線が——饑餓と気楽な豊富さとの間の線が——開拓者にとって実に見事に引かれた時であった。それで極く僅かの助けでさえもその本来の値打ちに釣合わぬほどの価値をもったのである。

.....

その馬鈴薯の与えた最大の値打ちは——その成し遂げた最大の奉仕は、世間に改良された植物の

値打ちを知らせるのに役立つということである。その改良された馬鈴薯は、何一つ余計な費用はかけずに、その収量を増すことが出来たのである。

馬鈴薯の眼を植えて見よ、そうすればあなたはその親に似た馬鈴薯を得る——その育った現在の環境に従って少しくよくなったり悪くなったりして。

だが馬鈴薯の種子を播いて見よ、そうすればあなたは遺伝の鉱山を叩くのだ。その不確かさにおいても無限であるが、またその可能性においても無限であるのだ。

過去二十五年間において私はパーバンク馬鈴薯に劣らぬほどの値打ちのあるものであるという約束を与える百種かそれ以上の新植物を作り出して世に紹介した——その大部分は既にそうであることを証明した——但しまだパーバンク馬鈴薯ほどに広く知られ作られてはいないが。そしてまた私はまだ世に紹介しないこれらに劣らぬほどの極めて貴重な数百種の新植物をも持っているのである。遺伝は最初まで遡る無限に複合した先祖の凡ての環境の総計である。

（傍点は岩波文庫本に拠る。傍線個処は、引用者に拠る）

——傍線を付したパラグラフ（もしくは、センテンス）は、このままで、牧口教育学理論と重なり合い且つ呼応し合う重要命題を提示しているとおもう。教育とジャガイモとを一緒くたにするなぞ怪しからんと言って憤慨する向きには、牧口『創価教育学体系・第一巻』第一編教育学組織論、第四章教育学の研究法のなかの「第二節 教育学研究の対象と其の考察」というセクションを繙いてくださるようお願いしたい。牧口は、すべての教育事実を科学的に研究しなければならないとする立場から「教育の対象の考察の手續を詳説し、真理探究の一般過程を分析すれば左の如くなるであらう。」（初版本八一～八三ページ、第三文明社版『牧口常三郎全集・第五巻』七二～七三ページ参看）とテーゼ四箇条を提示してみせる。「(一) 生活の学問化——特殊事実よりの帰納的研究。」「(二) 学問の生活化——演繹的考察即ち、概念の特殊的還元——即ち法則の実験的証明——総合的研究。」「(三) 進化論的考察——以上によつて確認された真理を、古来より発達変遷した過程の、歴史的考察をして、その点よりその妥当性を論証すること。」「(四) 真理の批判的考察——目的観念より観たる真理の判断。それが果して生活上に何程の価値を有するかを批判し、更に確実性の自信を確めること。」——そして、この四つの「順序過程はすべての真理の探究に欠くべからざるもので、この過程を経ることによつて初めて、真理の確実性が得られるのである。そしてこれ丈けの手續を経て、確定した真理ならば、それまでの過程に於ては、最早それ以上何人も疑深く、其の真理を承認することに躊躇逡巡すべきでないと思ふ」と述べる。簡潔に要約すれば、真理探究の方法およびプロセスには①帰納法、②演繹法、③進化論的考察、④批判主義（もちろん、カント的意味での「批判主義」Kritizismus、すなわち書物や学説の是非を判定することではなく、経験から独立に成立する認識に関して「理性の認識能力を明らかにすること、を以て批判 Kritik と考える立場をさす）的考察という四つの手續が枢要不可欠であり、この四つの手續をきちんと履んで獲得した真理であるならば必要以上の疑いや逡巡は却って無用となる、と牧口は述べるのである。そして、そのさいに、殊更に『進化論』evolution theory ; transformisme 的な思考方式の必要性を強調したことは、昭和年代に入ってから進化論者の立場の危うさ（じっさいに、生物進化論や社会進化理論を唱える学者は、過激な右翼国粹主義者か

ら攻撃の標的に据えられ、山本宣治暗殺事件のような極端な出来事も起こっていた)を考慮に入れる場合、それ相応に、身を張った(といおうか、兎も角も勇気の要る選択であった)学問的主張をおこなったものと見るべきである。そういうとき、牧口が若年時に手がけた植物学上の探究と、その探究をとおして習得し畢せていた生物進化論的知見=素養が、大いに論拠(つまり、該主張を一貫して支える理論的根拠をさす)を為しており、自分のほうが正しいのだから如何なる政治的抑圧ないし妨害にも屈服などさせられて堪るかとの理性的気概に満ちていたろう、というふうに推測させる。結局、牧口教育理論の科学的根拠を構成する四本柱のうちの第三の柱をなす「進化論的考察」とは「古来より発達変遷した過程の、歴史的考察」をおこなうことを意味しているものであり、ラマルク Lamarck, Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet (1744 ~ 1829) の《獲得形質》caractère aquis の理論を採用するにせよ、ダーウィン Darwin, Charles (1809 ~ 1882) の《自然淘汰》natural selection の理論を採用するにせよ、スペンサー Spencer, Herbert (1820 ~ 1903) の《最適者生存》survival of fittest の理論を採用するにせよ、基本文脈に生物学、植物学、動物学、そして育種学(栽培植物や飼育動物を品種改良するための技術や理論を体系化しようとする応用科学をいう)を据えている点で、人間みずからの努力や改良を合理的=科学的に押し進めることをめざす「創価教育学」とは必ず一致点=協約点を見出すはずであった。本補注が、バーバンク『植物の育成』ちゅうの環境・遺伝・品種改良に関する記事を、敢てながながと紹介したゆえんである。

26 テーン(九一ページ、注14) テインは、茶の葉・コーヒーの実や葉・カカオの種子などに含まれるアルカロイドの一種で、一般にはカフェインの術語のほうを多用する。無色無臭の白色針状結晶をなし、これを少量用いる場合には神経中枢を興奮させるが多量用いる場合には麻痺させるので、医薬目的をそれぞれ考えて強心剤・利尿剤・興奮剤として使用する。いま、『岩波理化学辞典・第4版』(一九八七年十月刊)の「カフェイン」の項目をひらくと、斯う見える。

カフェイン [英 caffein 仏 caféine 独 Koffein 露 кофеин] $C_8H_{10}N_4O_2$ テインともいい、1,3,7-トリメチルキサンチンにあたる。コーヒー豆、カカオの種子、チャの葉などの中に含まれるアルカロイドで、構造上プリンアルカロイドに属する。無水物の融点 236℃、ふつうのものは一水和物で、絹糸光沢のある結晶。冷水、アルコールにわずかに溶け、苦味がある。興奮剤、利尿剤、強心剤として医薬とする。チャの葉を熱湯で浸出し、塩基性酢酸鉛を加えてタンパク質、タンニンなどを沈澱させ、過剰の鉛を硫酸で除去し、その濾液からクロロホルムで抽出、蒸発結晶させて得る。合成はジメチル尿素とマロン酸からトリメチル尿酸をつくり、これを五塩化リンで処理し、ヨウ化水素で還元する。キサンチン、テオプロミンなどのメチル化によってもカフェインを生ずる。

ついでだから、『岩波生物学辞典・第3版』(一九八三年三月刊)の同一項目を抄出しておくことにする。――

カフェイン [英 caffeine] $C_8H_{10}O_2N_4 \cdot H_2O$ アルカロイドの一種。茶素、テイン (theine)、ガラニン (guaranine) などともいう。融点 $238^{\circ}C$ 、 $178^{\circ}C$ で昇華。水に溶けて苦味を呈する。プリン誘導体に共通なムレキシド反応を呈する。コーヒーの種子・コーラの果実・カカオの種子・茶の葉などに存在する。中枢神経系に対する興奮作用、利尿などの作用を生ずる。また心筋に対する興奮作用や、平滑筋とくに気管支・冠状血管に対する抑制 (弛緩) 作用もある。環状 AMP を加水分解する環状燐酸ジエステラーゼの阻害がその作用の一部と考えられている。

斯く同一項目を執筆しても、化学者の記述と生物学者の記述との間にはすこしずつ差異が生ずる。そして、このすこしの差異をも^み見逃さないようにすることの出来る感受性と思考力とを身に着けるのが《教養》ないし《教育》というものの^い功業である。

27 タンニン (九二ページ、注 15) ひろく植物界に存在 = 分布し、なかんずく五倍子 (ふし)・櫨 (かしわ) 樹皮・柿渋・茶の葉に多く含まれる物質。いわゆる「渋」の成分で、水に可溶、収斂性の味がある。加水分解すればタンニン酸とぶどう糖とを生ずる。鞣皮剤、インク製造、媒染剤、医薬に使用される。漢字表記では「单寧」と書かれ、また、時として「タンニン酸 tannic acid」と同義に用いられる。前項 (補注 26) と同じく、『岩波理化学辞典・第 4 版』に掲載された必要見出しを、三つほど引用しておくことにする。――

タンニン [英 tannine, tannin 仏 tanin, tannin 独 Tannin, Gerbstoff 露 таннин, дубильное вещество] 植物界に広く存在する物質で、加水分解によって主として没食子酸などの多価フェノール酸を生ずる混合物の総称。収斂作用をもつ。ふつうのタンニン、すなわち没食子や五倍子から得たものは、加水分解により没食子酸のほか少量のグルコースを生ずる。ほとんど無色の無定形物質で、水に溶けやすく、水溶液は酸性を示し、鉄 (Ⅲ) 塩によって黒色の沈澱を生ずる。この性質を応用してインキをつくる。タンニンはタンパク質、ゼラチンを水に溶けない物質に変えるので、なめし剤としても、また媒染剤、医薬としても用いる。

タンニン酸 [英 tannic acid 仏 acid tannique 独 Gerbsäure 露 дубильная кислота] $C_{14}H_{10}O_9$ 没食子酸のデブシド*で、m-ガロイル没食子酸ともいう。ふつうのものは二水和物の結晶。融点 $268^{\circ}C$ (分解)。苦味をもち、コロイド溶液を沈澱させるなど、性質はタンニンに似ている。タンニンの加水分解で生ずる。

デブシド [depside] 数個のフェノール酸が、一方のカルボキシル基と他方の水酸基とでエステル結合をした化合物の総称。構成するフェノール酸分子の数により、ジデブシド、トリデブシドなどという。E・フィッシャーが与えた名称。地衣酸およびその誘導体に例が多く、タンニン酸もデブシドである。

28 本邦に於ける重要輸出品の一にして、全国に於ける産額八百五十万貫目に達し、其輸出額は八百万円に上れり。其販路の主要なる北米合衆国及び加奈陀地方なり。(九二ページ、注 16)

まず、あとのほうのセンテンス「其販路の主要なる北米合衆国及び加奈陀地方なり」は、丁寧な言い方としては当然「主要なる^は」とすべきであろうし、またそのほうがわかり易いが、主語 (ないし主題提示) を殊更に強調しようとするときに「は」を省略する表現修辭法は所謂「美文

調、華やかなりし時代（さしあたっては、明治前期・中期の時代をさすが）にはごく普通に用いられたものだった。なんであれ、このセンテンスを誤法や誤植と解さないよう、茲でも《原文尊重》という読者の誠実性に悖らぬよう、自戒したい。

さて、本注（脚注）に触れた『人生地理学』第十三章海洋、第一節現勢に於ける海洋、のなかの「茶の輸出、に関する記述を、再確認しておこう。牧口がこのパラグラフで主張したかったことは、近代国家成立の基本条件をとことん凝縮＝集約してしまうと国家^{イクオール}即貿易団体というに帰着する、という、アダム・スミス流の自由主義経済理論および平和主義文化理論の提示である。そして、その^{パラダイム}paradigmの中で「日本茶輸出」の客観事実の持つ意味が正しく且つ鋭く把握されているのである。牧口の言に聞け。――

……此時勢に当り、世界列国と対峙して国するもの、自主と云ひ、独立と云ふも、是れ唯々政治上に於てのみ、経済上に於ては等しく此の大市場の隅々に羅班し、互ひに相ひ協力するによりて全軀の生活が進捗せらるべき一部の職能を分担し、其分業の産物を販売する店舗たるに過ぎざるに至りぬ。夫の経済学者が「国」なる語に代ふるに「通商団体」なる術語を用ふるも、畢竟此意味を表はさんとするもの。此点に於て文明国と云ひ、未開国と云ふ、単に上級の製造品を販売すると、下級の粗製品を販売するとの差のみ、行商と居商との別のみ。されば我大日本帝国の如きも此経済上の大市場に於ては、僅に太平洋通り北二十一条より五十一条に、東百二十丁目より百五十六丁目に跨る、二万七千余坪の凸凹多き細長き場所に、見すほらしき商店を構へたる、而して端坐店頭の火鉢を守り、呑気に煙草を薫らして来客を待つ、四千万の番頭を有する桜印の濃簾下げたる生糸屋、御茶屋兼雑貨商店たるに過ぎずなれり。然り而して海洋は実に此の市場に於ける至便の通路たり、唯一の公道たり、世界の大市場も畢竟此通路の開通によりて生ぜしなり。

（初版本、二七四～六ページ。／本全集第一巻、二一八～九ページ）

29 茶は元来湿润にして温暖なる地方に適する植物にして、亜細亜の東部及南部にのみ繁茂す。清国、印度のアッサム、セイロン及び我邦は世界に於ける最も主要なる産地なり。（九二ページ、注17）

茶はツバキ科の常緑樹。学名 *Thea sinensis* L. でもわかるとおり、もともと中国西南部山岳地帯のうち霧の多いところを自生地とした植物がヨーロッパに伝えられ、特に十七世紀以降オランダ人およびイギリス人によってヨーロッパじゅうに広められ、現在にあっても、紅茶といえばイギリス製のものが世界一と目されるようになっているけれど、これとて、その生育地（＝生産地）ないし栽培地・加工地は南アジアおよび東南アジアに限られているから、そこで、われわれとしてはあまり《一般化》を急ぐべきではないとおもう。むしろ《個別》や《具体》を尊重すべきだとおもう。それほどに「茶の歴史」は遙か遠古の時代から始まって、連綿として長大極まるプロセスを繰り返し、エレクトロニクス時代の今日にまで及ぶのである。

そこで、まず、原産地の中国における「茶の歴史」を概観しておかなければならないが、ほんとうは、その《始まり》beginning からして、あまりにも茫洋としており、容易には認知しがたいのである。いくつかの神話的・伝説的説き明かしが昔から今に伝えられているが、それらひとつひとつに目配りを加えてゆかねばならないとしたならば、それこそ^{めくら}そきりも^はて^も無いことにな

ってしまう。現代のわれわれが考えてこれならばあまり非合理でなかろうと考えて受容可能なる起源説を採用するとすれば、だいたい西暦紀元前一世紀ぐらいから紀元ゼロ年前後にかけての時期に(すなわち、前漢の時代に)四川省で生産され商品化された茶が中国全土(といっても、漢の帝国の勢力が及んだ範囲という意味にとどまるが)が普及するようになり、煎じ薬として病者の治療に用いる段階から始まって次第に嗜好品として味覚的な楽しみを複数人間のあいだで分かち合う段階へと進んでいった、というふうに摘要して以て満足すべきか。

名著『年表・茶の世界史』(一九八五年九月、八坂書房刊)の著者松崎芳郎は丹念綿密に中国文献を調べ上げてゆき、われわれに納得を与える明快^{このうえ}此上なき好記事を示す。やや長文に亘るが、^{あえ}敢て引用に踏み切りたい。――

1 漢代

漢代以前の伝説

喫茶の風習は中国に始まる。すでに漢の時代には喫茶の風習が行なわれていたことは、ほぼ間違いない。しかしそれ以前のいつの頃から喫茶が始まったのか、については確証することが難しい。後年著わされた諸文献からの推測にとどまらざるを得ないのである。

ここに喫茶の始まりと考えられる記事をいくつか紹介しよう。

「茶の飲たるは神農氏に発し、魯の周公(紀元前七五三年に没す)に聞こゆ」。これは唐の時代(六一八年～九〇六年)に陸羽の著わした『茶経』の一説である。

神農は、漢代(紀元前二〇二年～紀元前二〇〇年)の班固の『白虎通義』によれば、古代狩猟採集時代に、人びとに農耕を教えたので、この名があるといわれる。紀元前三四〇〇年頃にいたとされる伝説上の人物で、茶を発見し、且つ利用した最初の人として引き合いに出される人物でもある。かれは、百草(数多くの草)を嘗めて、一日に七十二の毒に遭ったが、茶によって解毒したと伝えられる。

『茶経』によれば、神農は『食経』を著わし、そのなかで「茶茗久しく服すれば、人をして力あらしめ志を悦ばしむ」と記載したという。ただし『食経』は今に伝わっていない。

伝説上の神農氏について、実在していた人物で喫茶ということをもっと早く知ったのは、『爾雅』の著者、周公旦と、『晏子春秋』の著者、晏嬰の二人とされている。それは『爾雅』に「檟は苦茶なり」、『晏子春秋』に「齊の景公は茗葉を用う」と何れも茶に関することを記しているのを根拠とするからである。

ところがこの『爾雅』と『晏子春秋』の両書ともその成立に不確実な点の多い書物なのである。『爾雅』の著者、周公は紀元前一一一五年に没したとされているが、この書物は、そのはるか後、秦漢時代(紀元前二二一年～紀元二〇〇年)又は、後漢のはじめ(紀元三〇年頃)の著作で、旧文を綴り合わせて作られたと考証されている。『晏子春秋』も晏嬰の著ではなく、後世の人が書いたものとされ、実際には著作年代も不詳なのである。ただ晏嬰は、紀元前五三〇年頃、齊の国の宰相であったことは明らかになっている。

こういうわけで、喫茶の起源を求める資料としては、この辺りまでは、まだ伝説の域を出ていないようである。

.....

「茶」は「茶」か

ところで、これまでに出てきた漢代以前の文献『食経』や『爾雅』など、すべて「茶」という文字は使用されて居らず、茶と思われる文字「荼」が使われている。「荼」は「茶」であろうかという

疑問が残る。

実はこのことは、古くから問題になっているのである。そこで、このあとにも出てくる文献のこともあつし、喫茶の起源を探る上で避けて通れないことでもあろうと思うので、ここに主な諸説を紹介して、判断の材料としておきたい。

このことについては、「茶」は「荼」に非ずとする否定説、茶であるという肯定説、その中間説の三通りの説がある。

先ず否定説としては、『爾雅』の積草篇に「荼は苦菜」なりという。宋の邢昺はこれを『爾雅疏』で、「苦菜とは味甘く、食すべき菜」と解説している。明の李時珍は、その著『本草綱目』で「茄^カでるべき草木」の菜の中に分類し、「積名は茶、音は塗（ト）」として、挿絵を入れている。牧野富太郎の『日本植物図鑑』によって照合してみると、その挿絵は和名の「ノゲシ」である。

.....

いまこうした諸説を併せ考えると、にわかには判断はし難いが『爾雅』が漢末にできたとされるので、当時、積木篇と積草篇の両方に「荼」を入れているところを見ると、陳椽説のごとく、荼は木本と草本の二種の植物名をあらわし、木本の植物とするときは、茶をあらわしたのと考えられなくもない。陸羽の『茶経』では、「茶」もすべて「荼」として使用している。このため陸羽を「茶」字の創始者と想定し、明の楊慎のように『茶経』以後に「荼」は「茶」の意味になったとするものもある。なお『唐韻』も同様な見解をとっている。

ちなみに茶の原音はト(塗)のようで、漢時代にはタ(定加の反)と発音したらしく、唐の顔師古は「丈加の反」として、チャに近い発音だとしている。

漢代の喫茶

さてこれまでのところ、まだ喫茶の風習があつたことを確証するには至っていない。信憑性の高い文献が見当らなかつたからである。それが『僮約』という書物が著わされたことで、ようやく漢時代に喫茶があつたと、ほぼ推測されることになる。

『僮約』は紀元前五九年(神爵三年)に、王褒が著わした。著者王褒は、前漢時代(紀元前二〇二年～紀元八年)四川省資中の一学生であつた。成都(四川省)で行なわれる試験を受けるため、楊家に寄宿していた時、楊家で王褒に専用の家僕を売ってくれた。そこで取り交わした雇傭契約書をもとに著わしたのが『僮約』とされる。

この中には、毎日従事すべき労役の規定をしるしてあるが、茶について「武陽茶をかう」「烹茶、具を尽くす」の字句がある。武陽はいまの四川省彭山県にあり、漢代では同地方の政治、経済、文化の中心都市であつた。ちなみにその附近を流れる岷江の兩岸は今日でも茶の産地である。「武陽茶をかう」とは武陽から茶をかうことを規定し、「烹茶、具を尽くす」とは、茶を煮たり、盛つたりする器具を洗滌したり、整理することを定めたことである。

このわずかではあるが、茶についての記事によって、喫茶の風習はもとより、四川省には茶を生産し、武陽では茶が商品となつていたこと、また労働者を雇傭する立場にある者は、茶具などを取り揃えていたなどの事が推察される。『四川通志』でも漢の時、蒙山に茶を植えたという記録があるから、この頃四川に茶の生産があつたことは、先ず考えられる。

2 三国時代

漢代は前記の『僮約』でもうかがわれる通り、地方には豪族が栄え、かれらは奴婢などを公然と売買してきた。しかしやがてこれら豪族に対し、黄巾の賊など農民の大規模な反乱が起こるなかで、軍閥として台頭したものが天下を三分して魏、呉、蜀の三国鼎立の時となる。

茶についての記事を文献から求めると、『三国志』に呉の韋曜(二〇四年～二七三年)が、呉王孫皓から茶を賜つたとある。『三国志』は、陳寿(二三三年～二九七年)の選述するところで、著者

現存時代のことを含んで記述していることを考えると、信憑度の高い書物である。

ところで呉王の居た都は、建業、すなわち今の江蘇省南京である。茶はここまで流通していたのであろうか。考えてみると、茶の産地四川省の成都の近く岷江を経て揚子江を下れば、一路南京に達することがわかる。したがって産地からの茶は揚子江を下って都に運ばれたと思われる。だがそれは製品としての茶であってこの都の附近で生産されていたものが帝王の手に入ったかどうかは明らかではない。『続搜神記』に、晋の武帝（在位二六五年～二八九年）の時に「宣城の人、山に入って茗を採る」とある。宣城はいまの安徽省である。安徽省で山に茶を生じていたとすると、これに隣接する江蘇省に茶が生じていたのではないかとする説（陳椽の説）も無視することはできない。揚子江は茶の伝播にきわめて重要な役割をもっていたという考えに立っているのである。

3 晋代

三国の魏に仕えていた司馬氏が、軍事、内政面で功績をあげ、三国の一つ蜀を滅ぼして魏帝から禪譲をうけて晋王朝を建て（二六五年）、さらに呉を滅ぼして天下を統一したのは、二八〇年である。このころ漢族の大規模な南進があり、水稲作農業が江南地帯に新経済圏を形成しつつあった。

この時代、文献によれば、茶の産地の拡がりや茶の利用法、貢茶のこと、仏教との関係などを推測するに足る内容をもっている、いくつか見逃せない記事を拾うことができる。

二九三年、大司馬（大將軍）の孫楚が没しているが、かれは「薑、桂、茶、菴は巴蜀（四川省）に出ず」といっているから、茶の産地は、なお四川省であることがわかるが、三二二年、元帝の時に「宣城、毎年貢茶多し」という記事があり、安徽省の宣城は、すでに茶の生産地というばかりでなく、天子に貢進するような貢茶が製造された事実がしられる。

また二九四年に没した司隸校尉（警視總監のような役）傅咸は、その教布書で「茶粥」という語を使用している。これは明の陸樹声の『茶寮記』に「晋宋以降、呉人葉（茶葉）を採り、之を煮て茗粥という」とあるのが、これに当るものと思われる。茶葉をよく煮て、これを食べる茶としたことを想像させるものである。いま中国西北辺境の遊牧民がこれに似た飲み方をしている。

また三四六年に、禪僧單道開が禪室を造り、茶を飲んで睡眠を防いだとある。この二十年後に敦煌の千仏洞が初めて開かれている通り、この頃仏教が普及しているから、仏僧が茶を利用したことも考えられる。

4 南北朝時代

晋は四二〇年、劉裕に国を譲って、揚子江以南の地に宋朝が建てられ、一方華北は、五胡十六国に分裂していたのを四三九年、魏の太武帝が統一し、南北朝対立の時代を迎える。

北朝は、君主権を強化して強力な支配構造を確立し、南朝は三国時代に呉や東晋王朝が江南を本拠地としていた関係上、江南の開発を進め、華北の畑作に対抗し、稲作農業経済が発達しつつあった。

このころの茶の生産について、『呉興記』は「浙江烏程（いまの呉興県）以西二十里、温山あり。産する所の茶、専ら進貢の用に作る」と記している。してみると、安徽、江蘇から揚子江を更に下って、浙江省に茶の生産が拡まってきたと思える。このころ興隆してきた仏教寺院の勢力、経済力を強めてきた南朝の官僚や大地主の手によって、茶の生産も開発が進んだのではなかろうか。

しかしまだ揚子江以北の北朝の地では、喫茶の風は拡まっていなかったようで、北方出身の遊牧民の王公貴族は、乳やバターを日常の飲料としていて、茶を飲むものは貧しい階層の人のすることとしていたと『洛陽伽藍記』にしるしている。

これまでのところでは、茶の製造方法や飲み方について、具体的にしるした文献は無かったが、このころに著わされた『広雅』によってはじめて明らかにされる。

『広雅』は、四七七年北魏の博士になった張揖が著わした。それによれば「荆巴の間（四川省から湖北省にかけての地）、葉を採りて餅を作る。葉老いたるものは、餅に米膏（米油）を以てして粘り

を出す。煮て飲まんと欲すれば、先ず炙^{アブ}って赤色ならしめ、搗^{トウツ}末^ツして瓷器の中に置き、湯をもって澆^{ソウ}いで之を覆う。葱、薑、橘子を用いて之にあしらう。その飲は酒を醒まし、人をして眠らざらしむ」と。これによれば、茶の産地は揚子江に沿って湖北省にも拡がったと推定されるが、何よりも茶の製造法、喫茶方法についてのべられていることに注目したい。茶の製法は、先ず茶葉を摘み、これを蒸し、圧力を加えながらよく揉んで、葉汁を表面に出し、揉まれた葉とともに練りかためて餅状とし、乾燥させる方法で、出来上がったものは、いまわれわれの使う茶とは異なり固形の茶であった。この場合最初に茶葉を蒸すとは記載していないが、茶葉を放置しておく、酸化酵素のはたらきで発酵し、紅変してくるため、蒸すか、強火で炒って酵素を殺す、中国でいうところの殺青過程が必要であるため、ここではそれを蒸すと解釈した。したがって、強火で葉を炒ったと解釈することもできるので、このことは後考を俟たなければならない。仕上がった固形の茶、餅^ヘを炙^{アブ}って、搗き碎いて、磁製の器に入れ、湯を注いで飲んだ。場合によっては、葱、生姜、蜜柑などを之に加えたという。

5 隋代

北周の宣帝が没して、左大丞相の楊堅が譲りを受け、文帝として隋を建国し、南北に分れていた中国を統一したのは五八一年である。

文帝は茶を愛飲した。このため多くの野心家たちは、盛んに茶を飲んで帝に迎合し、このことがまた、一般社会に喫茶の流行を齎したとも伝えられている。

文帝の皇城は黄河沿いの長安にある。隋は質実剛健の風がつよく、武力は充実し、一方で農業も奨励したので、経済力を強めていた。わずか三十七年の王朝であったが、その間に首都長安をはじめ、洛陽、南京、杭州、成都などの都市が発達し、これに伴って大運河の開削など道路交通も整備された。茶の流通を考えると、四川省を起点としたとすれば、ここから陝西省へ通じる古来からの川陝大道によって北上し、長安に達するコースによって茶が運ばれたのでなかろうか。製品のみでなく、陝西省南部は秦嶺山脈が寒気の流入を防ぎ、気候が比較的温和で茶の生育に適しているので、茶樹も陝南地方に移入されたのではないかと考えても、不自然ではないかもしれない。

6 唐代

喫茶風習の固定化

隋は短い治世ながら、秦漢時代のような中央集権国家を再現したが、煬帝^{ヨウテイ}の大運河開削など大規模な土木事業などにより、経済が破綻し、之に代って、唐が天下を統一して律令体制をしいたのは、六一八年である。唐は武道を奨励する一方で、農業を重視したこともあって、茶の生産は飛躍的に向上した。さらに太平無事の時期には、学問芸術も盛んになり、かれら文人、学者によって喫茶の風習は、より普及し、茶は文化、経済的に重要な役割を果たす。

この時代には、揚子江流域地方から進行してきた茶樹栽培の拡まりと呼応するかのよう、首都長安を始めとする華北の都市には、隋の文帝以来流行のきざしを見せた喫茶の風習も定着してきたのか、茶の店舗も出現した。

その頃書かれた封演の『封氏聞見記』によれば、唐王朝成立後約一〇〇年、開元の年（七一三年～七四一年）には、山東、河北両省の地区から、首都長安（今の西安）にかけて、「城市多く店舗を開き、茶を煎じて之を売る。道^{ドウ}（僧）俗^{ソク}（庶民）を問わず、銭を投じて飲をとる。その茶は江淮（江蘇、安徽両省の地域）より来たり、舟車相継ぎ、到る処に山積し、その種類、金額甚だ多し」と伝えている。山東、河北というから、今の北京、洛陽を含む地域から、長安にかけて、黄河北岸地帯の都市に、喫茶が浸透してきたことがわかる。さらに同じく開元の年、安祿山が謀反し、張巡、許遠が河南の睢陽^{スイヨウ}に籠城したとき、樹皮、紙布を切ってこれを煮て、茶汁を加えて食い、なお意気旺盛であった（『資治通鑑』）というから、茶は軍糧としても利用されていたと思われる。

茶の需要はさらに東北進し、朝鮮半島にも及んでいる。「新羅善徳女王（在位六三二年～六四六年）

のころ茶の初伝あり」と、『三国史記』は伝えている。また別の方面では、回紇^{カイコフ}が入朝したとき「馬を以て茶に易う」と『茶経』に記している通り、西域新疆省方面に茶の需要があったことがわかる。……………

茶書の登場、『茶経』

茶の生産、消費の拡大が進行しつつあるとき、茶生産地湖北省の人、陸羽が『茶経』を著わして、茶について始めて科学的な観察を試みた。かれはこの書によって、それまで断片的に伝えられていたであろう茶に関する情報を系統づけ、集大成した。この書は、当時のもとより、現在にいたるまで幅広い読者を得、聖書的存在ともなって高い評価を受けている。この著によって陸羽は後世茶神と称されている。……………

『茶経』は、上元のころ茗溪^{チヨウケイ}にいたとき書かれたというが、その巻中、風炉の条に「聖唐、胡を滅ぼし明年鑄す」と風炉の脚に銘したことが記されているから、胡（安祿山の同類）が絶滅され、唐中興の成った翌年、七六四年（広徳二年）以降に成立したことは明らかである。

この書は三巻十項から成っており、その内容は次に示す各項の要約によってほぼ知ることができる。すなわち、上巻「一の源」の項では、茶樹の性状、茶葉の品質と土壌との関係について述べ、「二の具」で、茶の製造用具。「三の造」で、茶の種類と摘採方法。中巻「四の器」では、喫茶器具や各種茶具の使用法、それに茶具の茶品質に及ぼす影響をのべ、下巻「五の煮」では茶のいれ方の技術。「六の飲」では喫茶の起源やその応用の知識、「七の事」は唐朝以前の喫茶に関する記事や薬方。「八の出」は唐朝の茶の産地と、それら品質の比較分析。「九の器」は全書の要約、補遺、「十の図」は茶席の掛け物などについて述べている。

とくに八の出の項によれば、これまでにわかっている生産地のほかに、更に広東、貴州、福建の各省が加わっていることが知られる。広東、福建へは南京から陸路経由で移入したか、或は南北朝の頃、すでに海上交通が発達し、広東は貿易港として栄えていたから、揚子江下流から海路、広東、福建へ移り茶区を形成したのではないとも考えられている。貴州は四川から揚子江を下り、重慶附近で支流の黔江^{ケンコウ}へ入り、南下して婺州^ムを経て貴州に達し、茶区を形成したと推測され、また別に雲南省から隣接する貴州に通じる陸路も考えられている。雲南省は現在でも野生の大茶樹が少なからずあり、茶樹原産地に擬せられている点からすればこれも考えられないコースではないであろう。こうして唐代に於ては、現在の産茶地域と殆ど変らない生産地を形成していたようである。

茶の産業化

『茶経』が著わされた以後、急に茶に関する専門書が引き続き刊行された。例えば張又新の『煎茶水記』、温庭筠^{オンテイケン}の『采茶録』、蘇虞^{ヘイチヤウ}の『十六湯品』などがそれで、これらは偶然というより『茶経』によって刺激されたと見られ、『茶経』の影響力の大きさを示すものと受けとれるかもしれない。……………

茶の製法と飲み方

このころ、茶とその利用方法はどの様であったかについては、一般庶民の間に用いられた茶については知るべき文献に乏しいので、明らかにすることは困難である。おそらく南北朝時代の『広雅』の記述にあるような、簡単な製法による餅茶^{ヘイチヤウ}を砕いて粉末として飲んだのではなかろうか。貴顕紳士の間に用いられたものは、『茶経』が最も詳細に記述しているので、それをもとにして順序だててみよう。

先ず茶の芽葉を摘み、これを竹製の負籠^{カゴ}に入れ、山から持ち帰って蒸す。それには予め、竈^{カマド}に釜をかけ、甌^{コンキ}を置いておく。蒸したところを甌から取り出して、熱いうちに臼で搗き、芽、葉の区別ないまで碎き、茶汁を浸出させ、これに米糊などを混ぜる。次いで鉄製の型に入れて打ち込み、

籠スノコの上に拵ヘイげて乾燥させる。これを団茶という。ここまでは『広雅』にいう餅ヘイと同じ工程だから、団茶は餅茶ともいったと思われる。

更に団茶を一つ一つ錐キリで孔をあけ、竹に通して内部まで乾燥させるため、焙ヘイ炉ロにかける。これを竹縄又は、藁ワラで孔を通してまとめ、一串とする。一串ごとに若葉か笹ササで包み、更に外側を紅や黄色の絹糸ヌイでしばり、封フウをして出来あがる。

団茶は茶団チヤダン、鳳餅フウヘイとも呼ばれた。できあがったものは、型によって球体、平円盤状、あるいは立方体、五弁、六弁の花形などもあり、またその表面に竜腦リウノウ（樟腦）や珍菓、香草の類を加え、膏を塗ったものもあった。この団茶は「葉のように」高価なもので、庶民の容易に手に入るものではなかった。

次にこの飲み方、入れ方（煎出方法）について述べよう。まず団茶を炙り、冷えて香気を失わないよう紙で包む。紙の中で冷えたところできり出して、木製の茶碾チヤゼン（葉研）にかけて粉末にする。ただしあまり細粉とはしない。次いで、篩シバにかけて米粒大のものを選ぶ。これを蓋付きの容器に入れる。別に風炉に釜をかけ、水を沸かす。一沸でいどで若干の塩を加え、二沸でいどでかき廻し、三沸としてぐらぐら煮る。そこに茶の粉末を茶匙チヤシで分量をはかって入れる。しばらく煮て、茶湯を汲みとって飲む。飲むときは瓷シ（磁）製の茶碗を用いる。というところである。味は上茶は甘く、下茶は甘からず、中茶は「啜ススって苦く、飲んで甘し」とされたようである。

7 宋代

権茶法の成立

宋の太祖趙匡胤チウクワンインが、後周の恭帝の禪譲を受け、宋を建国し、都を河南省の東京開封トウケイカイフウに定めたのは九六〇年である。

宋朝も唐代に引き続き農業を重視したので、農業生産の発展には目覚しいものがあった。山地の農民は階段状の田畑を造成し、これに適合する作物をとり入れたが、その中に茶樹を包括したこともあって、茶園面積はより拡大した。また手工業も発達し、農村地帯にも小工場ができ、茶は生産量でも製造技術上でも唐代をはるかに超す発展をとげるようになって来た。

農業と手工業の発展は、都市経済と対外貿易の発展を促進し、広州や明州（寧波ニンポウ）などの都市では、南海諸国や日本、高麗などとも交易が行なわれた。首都開封は、二〇万戸を擁する商業都市に変貌してきたのである。こうした都市では商店や茶館などもふえ、唐代では日没まで制限されていた営業も、夜間営業が許されるまでになっていた。

この時代、茶は米、塩とともに、生活の必需品化してきたようで、王安石（一〇六六年～一〇七八年、大臣）も「茶の民用たるは、米塩と等し」（『臨川集』）といっている。

茶の生産地区は、行政区域に応じて、湖南北路、江南東西路、両浙路、淮南路、福建路、成都府路（四川省）、利州路（陝西省）とそれぞれ大別された地区を形成し、これらのうちでも、生産量の最も多いのは、成都府路、次いで江西省の江南東西路、安徽、江蘇、湖北各省にまたがる淮南路フイナンというところであった。

当時北方のツングース系の季元昊リゲンコウが、夏国を建て宋に侵入してきた。仁宗は之を討ったが失敗し、和を結んだとき（一〇四四年）宋は毎年夏国に七万両の銀、一五万匹の絹とともにおよそ一八トンの茶を歳賜とすることを約定している。茶が政治的にも利用されてきたのである。

宋朝は、茶を利用することについては、唐朝に引き続き貢茶コウチヤや課税政策を継承したが、これに加えて新たに、茶を専売するカクテキ権茶法を施行した。

建国直後の宋は、領地としては周の旧領をそのまま受け継いだため、国内の産茶地は当時の淮南西路（安徽省西部）を除いては殆ど国外にあったため、宋にとっては茶は一種の輸出品であった。宋の太祖は、かねてから茶が経済的、政治的に利用度の高いものであることに着目していたので、建国と同時に茶の自由交易を禁じ、専売の制度をしいた。これが権茶法である。この法律は、違反

者に対する罰則として最高は死刑という厳しいもので、唐代の茶税より更に収奪的なものである。

この法律を施行するに当たり、先ず国内の産茶地である淮南西路に官吏を派遣し、栽培製造に従事する茶業者の監督に当らせた。そして生産された茶を一旦全部官に収め、改めて商人に払い下げて売るという手段をとった。これを管轄する機関とし「山場」を、淮南西路に十三ヶ所（時には増減があった）設けた。

揚子江以南の茶、すなわち輸入茶に対しては、揚子江沿岸に貿易機関として置かれた「榷貨務」が、揚子江以北に密輸入される茶を監視し、また密輸者に対しては重刑をもって臨み、榷茶の円滑な推進をはかる役目をもになった。榷貨務は、江蘇省の真州や湖北省の無為軍などに置かれた。

九八三年（太平興国八年）、江南の李煜が宋に降服して、茶の主産地をすべて宋の主権下におくようになってからは、国内茶、輸入茶の区別は実質上は存在しなくなったが、山場や榷貨務はそのまま残り、榷茶法の強化手段に利用することが図られた。しかし九八八年（端拱元年）頃より、元来貿易機関たる榷貨務はその意義を失ったとして廃止論が起り、九九三年（淳化四年）に一旦廃止した。ところが実際は榷貨務で取扱われた物資の殆どは茶であり、榷貨務は多分に専売業務遂行のための機能をもつようになっていたので、貿易機関としてより榷茶機関としての意義を評価する者が多く、同年中に再び設置されることになった。

それ以降、一〇五九年（嘉祐四年）榷茶法の廃止にいたるまでの約七十年間、榷貨務は山場とともに榷茶の中核機関として存続することとなる。

こうした状況の下、茶は当時の宋朝経済を支える大きな財源の役目を果たした。というのは膨大な軍糧の多くは揚子江以南の地からの供給にたより、その補給には殆ど商人の手に依存していた。かれら軍糧の納入者は榷貨務に持参し、榷貨務は、この代価や労力費を金銭の代りに茶（又は塩）で支払ったからである。

茶の密売

当時、茶の販売利益は非常に大きかった。これを西北辺境に転売すれば、数倍の利益を得る（『宋史』食貨志）ほどであったから、厳重な榷茶の諸規定にも拘らず、「私販」、「盗販」（いずれも無許可の販売）が横行した。

私販、盗販茶に対する刑罰は、茶を隠匿して官の買い上げに応じない者は、その茶を没収。その価格百銭以上に相当する者は、杖（杖刑）七十。主吏で官茶を貿易し、その価格五百銭以上の者は、二〇〇〇里の流刑。武器を所持し、私茶を売る者は死刑と定められていた。例えば太平興国の初（九七六年頃）張永徳という役人は、太原に於て近親の者にそそのかされて茶を私販し、あばかれて位を移されたり、潘昭緯（ハンショウイ）という安徽省天長郡の長官は、勝手に茶価をつり上げて官の茶を売り、反って商人に密告され発覚し、官を奪われたとか、私販摘発のため九七四年（開宝七年）、監察吏が太祖の命を奉じて商人を装い、廬州、舒州（ともに安徽省）などの民家に行き、茶を買い求めようとし、疑わずに茶を差し出せば、直ちに捕えて刑に処したといったように、取締りに峻厳なものがあつたようである。

榷茶法によって利益を得た者は、一部の豪商たちのみに過ぎなかった。かれらは商人が軍糧などを納め、その代価として受けとった茶取引を自ら有する財力によって、低廉な価格で買い占め、茶の出廻りを鈍らせ、価格のつり上ったところで茶取引を高く売りつけるといったように茶相場を操作し、莫大な利益を収めたのである。軍糧などを茶で支払う政府も多大な利益を得たが、それでもかれら悪辣な豪商たちの収める利益には遠く及ばなかったといわれている。

宋朝は、その建国以来の国是として、茶法の完備をはかったが、反面その弊害を伴うことも多く、きわめて複雑な茶法を制定し、そして又何度かそれを改変するなどの苦心を払った。その過程をた

どってみると、主なるものでも、権貨務ならびに山場の設置（九六四年）、権貨務の廃止（九九三年）、同再設置（同年）、^{チヨウシヤ}貼射法、^{ケンセン}見銭法及び^{サンセツホウ}三説法の施行（一〇三三年頃）、見銭法、貼射法の廃止（一〇二五年）、同法の復活（一〇三六年）、権茶法の廃止（一〇五八年）、通商法の実施（一〇五八年）、建州、南劍州（共に福建省）の蠟茶を権す（一〇八五年）、福建の権法を廃止（一〇八六年）、蠟茶の権を廃す（一一一二年）など幾多の変転を重ねている。

ところで、今挙げた「貼射法」とは、茶の生産者（「園戸」という）に茶を租税として官に納入させ、残りの茶は山場で買い上げる。その買い上げ法は、予め官から銭を園戸に給し、茶を納入させる。山場の役人は、予め園戸の茶樹の本数を査定し、納入すべき量、および給すべき基本額（「本銭」という）を定める。園戸は、茶を自由に販売することは勿論、許可なく茶樹を抜いたり、茶園を廃止することはできない。といった厳しいものである。「三説法」とは「貼射法」と似ているが軍糧などの納入者に支払う代償を、現金、香葉又は象牙をもってする方法であり、「見銭法」とは、高い利息付きの金を園戸に給して茶を納入させるといった方法で、何れも官にとっては、入ること重く、出ること軽いという点では同様な方法である。

当時、政府は、税収としては、官田から徴収する小作料、民田から米、綿の両税を徴していたが、それらの重要性は次第に失われ、権茶による茶のほか、塩や酒の専売収入が重要性を増し、現物よりも現金収入が重きをなしていた。したがって、これらの増収を図るためには、綿密、且つ巧妙な策が研究されたのである。しかし権茶を見る限りでは、良質の茶は豪商などの手に入り、粗悪な茶を官が買い上げることになり、結局官は売れ残る粗悪茶の滞貨の山を築く結果となったようである。一〇二五年（天聖三年）のとき、これを調べた調査官孫奭^{ソンセキ}の報告でも、その年の滞貨、約三六七八トンとっている。

.....

10 明代

茶馬交易

元は強大な軍事力を抱え、庶民に差別待遇や重税をもって臨んだが、やがて不満分子が反政府勢力を強めてきた。その集団から朱元璋が、華中に興り他を制して、天下を統一して、一三六八年（洪武元年）、金陵（南京）を都として大明国皇帝となった。

朱元璋太祖帝は、明朝の経済力を強化するため、荒地の開墾、移民の屯田および水利の興修などにいち早く着手した。不完全な統計ではあるが、建国二十年で各地の土地開闢は二七万ヘクタールに達したという。農業の発展は、江南の紡績や景德鎮の磁器にみるような手工業の発展をもたらし、それがさらに商業の発展を促した。茶業もこれらに伴って生産、流通面に大きな発展をとげたのである。

太祖は即位すると直ちに茶の税収をもって、西域の馬を購入する法律を定めた。これが後年茶について明の政策上もっとも重視される茶馬貿易に発展する。明の茶馬貿易はのちに茶と馬との直接交易に変わるが、しかしそのことは、明に限ったことではなく、古来から中国では、良馬の補給には非常に力を入れており、つねに西域や、西北辺境の地から馬を輸入していたのである。

たとえば『竹書紀年』に、紀元前九世紀のころ西戎が馬を献じたとか、太原の戎を討って馬千匹を得たなどの記事があるというし、また漢の武帝（紀元前一四〇年～前八七年）の時代には大宛国（パミール高原の中にあつた王国）遠征に先んじて、烏孫は一千の馬を以て漢女を招いたと伝えていることなどが、そのことを物語っている。

ただ明は特別に蒙古軍から軍事的に馬の重要性を学びとったために、馬の必要性を痛感している時であり、一方で茶の増産が予測される事情にあるので、茶と馬との交易に力点を置いたというわけである。

ここで中国における茶馬交易の経過をたどって見よう。茶と馬との交易については、馬を必要とする中央政府、茶を必要とする西域諸国という、互いの利益につながることを考えると、交易は早くから行なわれて然るべきことと考えられる。しかし記録としては『新唐書』に七七五年（唐の大暦一〇年）「回紇（ウイグル）赤心、馬万匹を市せんと請う。有司は財乏しきをもって、ただ千匹を市う」とあるのが最も古いかもしれない。これは茶と馬とを交易したとは言っていないが、後の『封氏聞見記』や明の丘濬の『大学衍義補』などの記事によって、これは茶又は茶の税収によって馬を買ったのではないかと、推測されている。

宋代に入って、九七六年（太平興国元年）秦州の上奏に「茶絹を以て蕃部（西北地方の異民族）来献の羊馬の価に給せん」。同じく九八三年（太平興国八年）「吐蕃、回紇などより購う馬の代価を、銅銭を以て支払っていたが、その銅銭を鑄潰して兵器にする危険ありとして、布帛、茶をもって他の物と交易することとす」などの記録があり、九九四年（淳化五年）、夏国（蒙古）から馬駝の献納があったのに対し、茶、薬、衣類などを賜わっている。

このようにして、茶馬の交易は、実質的には宋の時代から行なわれて居り、一〇七〇年（熙寧三年）になると、茶馬法による専門の機関たる買馬司の設置へと進んだ。

こうして一〇九九年頃、宋の哲宗の時代には「馬至ること万匹、茶課を得ること四百万緡」（緡は最低貨幣単位文の一千倍）、一一八二年頃、南宋淳熙の年には「蕃夷の馬、二千九百余匹を得、すべて良馬」という実績をあげるようになった。

明が茶馬貿易に力を注ぐのは、こうした歴史的な背景があったればこそであろう。

明初には、東に三つの馬市（又は馬司）があった。そしてこれらは辺夷を馭し、辺防の費用を省く目的をも兼ねていたという。三馬市のうち、開原南関にあるものは、対女真族用のものであった。この馬市では、当初絹布や米で馬と易えていたというから、当時の女真族には茶の需要が無かったようである。

一三七二年（洪武五年）頃には、馬市茶市を併合して茶馬司とし、四川や河州（陝西）など、六茶馬司に増設した。同じく洪武の年に李景竜という者を西域に派遣して、茶を求め、代りに馬を納入する辺境の部族に、金牌を与えるなど、茶馬交易の奨励措置をとっている。

この措置は、一旦廃止されたが、廃止によって馬の入手が困難になったと伝えているから、金牌の奨励策は効を収めたようである。

明末になってくると、一時効果を収めた茶馬法も、私茶、私販の蔓延を防ぎきれなくなる。その上、正引（正規の貿易許可証）以外に由票などという一種の私引も濫発され、蒙古方面を含む西域の蕃民に私販を助長する結果も生じた。かれらは官許の茶を買うことをしない為に納馬も承知しない。承知するとしても下等馬に限られ、上等馬は茶馬司を通すことなく、結果として殆ど奸商の手に委ねられるようになったようである。

こうして、一四九五年（弘治八年）茶と馬との交易を中断することとなり、一五一五年（正徳一〇年）四川の茶をもって、蕃馬と交易する制度は破れることになる。

そして一六二五年（天啓五年）「茶法、馬政並びに国境の防衛ともに壞る」（『学菴類稿』明食貨志茶法）と、ついに破局を迎えた。太祖以来三百余年近く続いた、明の茶馬交易制度は、国自体の崩壊に先だって、全くその機能を失ってしまったのである。

明は茶馬政策のほか、宋代の榷茶法を陝西、四川両省に限定して踏襲し、その他の省には茶課税を実施していたが、末期にはこれらの収入や外国貿易による利益の大部分は、国家や官僚の独占するところとなり、反税運動が組織化し、ついにはそれが滅亡へとつながるのである。

11 清代

茶馬交易からヨーロッパ貿易へ

十七世紀、満州人によって樹てられた清朝は、統治の具体面においては、明朝の諸制度を踏襲しつつ、重要な官職には、満漢併用の制を用いたほか、明朝の支配階級^{エンバクザツ}の存在をそのまま認める方針をとった。

茶法についても、明の茶馬政策の破綻を知りつつも、それを受け継いだ。茶馬政策が西域諸国を懐柔する有力な手段であることを、なお信じていたからである。その事情を『簷曝雜記』^{エンバクザツキ}はこう記している。「前明より茶馬司を設け、茶と馬とを易え、わが朝これを以て撫馭^{ブギョ}の資とす。西方諸域はその仰がざるは無し」と。

ところが前時代から依然として続く、茶の密貿易は跡を絶ったわけではないので、茶馬政策の円滑な遂行は苦心を要することであった。一六四五年(弘光元年)には私販茶を帯びて出境を図る者を、巡察が発見した時は、直ちに罪科を問い、その茶を官に没収することを、更めて命令し、また各西域諸国との茶馬交易促進のため、煙草や酒を与えて懐柔をはかるなどの工夫をしている。

十七世紀も半ばに入ると、茶の生産は一層増大し、茶馬交易にも余裕が見られるようになった。一六五六年(順治一三年)には、安徽の新茶で馬との交易は充足できたので、古茶の価格を下げて飼料用に払い下げるほどである。また一六六五年(康熙四年)には、雲南の茶馬司は、商人が交易によって生じる利潤の多いのを見て、かれらに取扱い金額の三割に及ぶ課税さえ行なった。ただしこのことは為政者はこれを内政面への寄与と満足したが、商人にとっては苛酷なもので、取扱い意欲の喪失から、ひいては茶の生産発展を阻害する要因となることが憂えられたのであった。

この頃から清は、江南一帯の農村地帯に木綿、絹を中心とする繊維工業、その他の手工業を明代にまさる大規模なものとし、道路も大きく整備し、清の基本的経済を支える一方で、その領域も拡大し、一大帝国を形成する勢いがあった。

茶馬政策も、すでに蒙古は敵ではなく、その目的とした西域地方の懐柔という点では、その存続の意義を失ってきた。しかもそれを存続することによる私茶の取締りの労力や、諸経費の割には、馬を得ることも少なくなってきたので、一七〇五年(康熙四四年)ついに茶馬司の廃止を決定した。こうして中国における永い茶と馬とのかわり合いは、終末を告げる。そして貿易の重点を、北西のロシア、さらに対ヨーロッパに向けるのである。

この頃には、明末にひき続いて海外との接触は、急に強まり、すでにイギリス東インド会社は一六三七年(崇徳二年)広州から五〇キロの茶を買付けたのを契機とし、続いて厦門^{アモイ}に商館を開設(一六四四年)して、イギリス国内に高まりつつある茶需要の気運に乗ずべく体制を整備してきた。またロシアとは、一六八九年(康熙二八年)ネルチンスク条約を締結し、同国への茶輸出が軌道に乗ろうとしていた。清が茶貿易の主力を、西域からヨーロッパ方面へと置き変えたのは当然であろう。

ところが清としては、外国貿易については未経験であるため、最初から輸出手続などが順調に進められたわけではない。封建社会を守る基本として依然鎖国政策がとられていたためである。そのため外国貿易は、ロシア向けを除いては、広州一港のみに限定し、外国人は取引や交渉のすべてを、この地の公行(官許の貿易仲買)を通じなければならないという、不便な手続を甘受しなければならなかった。貿易港についても他に増設することをしなかった。たとえば乾隆帝(在位一七三六年～一七九五年)のいうように「中国は物産が豊富で、国内に無いものはない。ただ中国に産する茶や絹などは、西洋各国の必需品であろうから、広州のみ貿易を許可し、必需品を与えるわけである」という尊大な態度が堅持されていた。

こうした貿易手続上の障害があるにも拘らず、清の茶が一たび海外に輸出されると、急速にその量を伸ばし、イギリスを始め、オランダ、ロシア、アメリカへと次第に、茶を知らない国々の門

を開くのである。

（Ⅱ 茶の世界小史／第一章 中国、二一九～二四九ページ）

——この松崎著『年表・茶の世界史』の必要部分を、本全集所定の大型原稿用紙に書写しはじめたとき、校注者の念頭に描かれてあった《予定紙面としては、せいぜい十枚前後（三ページ分）の分量を超えることはないだろう、との見通ししか立てられなかった。ところが、作業を開始してみると、ああこの事項も省略するわけにはゆかない。いやこの引用文献も無視するわけにはゆかない、そうだこの政治経済的背景に触れないくらいなら最初から補注の記事に加えようなどと思わなければよかったんだ、というふうに、あれも斯れも必要であるように考えられてきて、^{とう}到頭、ごらんのごとく過剰引用という《非常識》を犯す仕儀に立ち到った。（たしかに《非常識》の罪は犯したが、補注担当者個人としては、これによって二歩も三歩も『人生地理学』完全理解に近付き得たとの確信がある。しかし、それはあくまでも個人心理に属する問題であり、もしも大方の読者諸賢が煩わしい五月蠅い我慢ならぬというふうにお感じになるとしたら、このことに対しては低頭陳謝するほかない。）

さて、「茶の世界小史、第一章 中国」の叙述に戻るが、執筆者松崎芳郎は、大東文化学院を卒業した直後から本格的に（というより、^{人生そのものの中身として}）中国茶業史研究と取り組んだ人物で、斯かる人物が半世紀を費やして書き上げた年表および世界小史だったればこそ日本随一の作品を公刊し得たのだとおもう。『年表・茶の世界史』開巻第一ページ「まえがき」をみると、こうある。「私が戦前東京にあった茶業組合中央会議所に入所したのは、日独伊三国協定を結んだ年であったから四十五年も前のことになる。当時同会議所は今上天皇御大典記念事業の一つとして、茶に関する出版物の収集整理を行なっていた。私とその整理を担当したころは四千部一万冊以上に及ぶ、和、漢、洋の蔵書があった。この整理に当たっているうち気のついたことをメモしておいたのである。そのメモは私が出征している間に一部は戦災で焼失してしまった。だがメモのうち恩師角田健三氏の指導で浩瀚な古今図書集成から抜粋しておいた部分が手許に残ったのは幸であった。もう一つ幸なことは茶業組合中央会議所の蔵書の大半は戦災を免れていることを復員後に知ったことである。／この蔵書は農林水産省の書庫から現在、日本茶業中央会に保管されており、今は整理中で一般の閲覧はできないところを、特に同会荒井藤光専務の御好意によって閲覧の便宜を与えられたことも幸なことであった。そこで私は曾て茶業組合中央会議所に在職中に編纂した『支那茶業文献目録』を足がかりにして、再度自らのメモの継続に挑戦し、何等か茶と茶業の発展に一つの寄与をなし得ないだろうかと思ひ直すことにした。このようにいくつかの幸運にも恵まれて私自身のメモは、かなり充足することができた。」——なるほど、松崎の仕事が、^{よじん}余人の趣味的・知ったかぶりの・自己顕示欲望的な茶関係歴史書と比較して^{かくぜん}劃然と一線を画して聳え立つ理由は、こういう個人史的（自分史的とさえ称しても差し支えないが）軌跡を踏まえたものであったかと、あらためて納得し且つ腑に落ちる思いを味わった。

中国における茶の歴史（厳密には、近世以前にあっては、茶の歴史は中国以外の地域において

は存在し得ようもなかったのであるが)は、遠古の神話伝説の時代を別にすれば、だいたい紀元前二～三世紀ごろ、四川省の岷江上流の山岳地帯で`栽培、され`商品化、されたことによって第一歩を^{しる}印す、と言ってよい。それ以後、時間をかけて揚子江流域地方(安徽省や江蘇省に当たる)に広まり、茶の栽培および摘採の方法の普及や、茶の製造技術の進歩や、喫茶風習および茶器茶具の美学の樹立が、南北朝から隋朝にかけての時代、全国レベルで次ぎ次ぎに現実化されていた。大唐帝国の時代に入ると、広大な国内で茶の生産および消費が盛んに行なわれたばかりでなく、ついに西北辺境のウイグル族にも喫茶の風習が伝えられ、一方また朝鮮半島やインドシナ半島にも伝えられた。ただし、この段階に達しても、茶を嗜好するのは依然として権力を持つ貴族や一部豪族に限られており、窮乏農民たちは茶というものの存在さえ知らず、かりにもし茶というものの存在を知っている農民がいるとしても「貢茶」(毎年新茶の時期に定期的に帝王に茶を奉進する制度)の強制=徴発の苛酷さに堪えかねて他へ流亡する者か、「茶税」(茶を売却したり購入したりするたびに税率一〇パーセントないし一五パーセントの従価税を課する)の重たさに呻吟する者かに限られていた。殊に茶の歴史を通観して驚かされるのは、唐代以降、宋といわず元といわず明といわず、歴代王朝が茶というものの^{ないほう}内包する政治的・経済的・財政的効用性に着目して、^{げんしゆん かこく}嚴峻苛酷を極める法律を以て徹底的なる《茶の管理》を徹底的に押し進めた点である。松崎の言葉を^{あえ}敢てそのまま^{はんすう}反芻すれば、「宋の太祖は、かねてから茶が経済的、政治的に利用度の高いものであることに着目していたので、建国と同時に茶の自由交易を禁じ、専売の制度をしいた。これが榷茶法である。この法律は、違反者に対する罰則として最高は死刑という厳しいもので、唐代の茶税より更に収奪的なものである。」斯かる^{ごん ことうだん}言語道断の悪法・悪政・悪税が^{まか}罷り^{とお}通ったのでは人民のほうは^{たま}堪ったものではないが、王朝支配者のほうでは、茶(それから、塩の場合もそうだが)を徴税の対象としたり、茶を以て国家財政支出に当たったの現金代わりとしたり、輸出品として莫大なる付加価値を手中にしたり、外国使節との修交儀礼用として最大限に利用したり、ようするに、茶といえは`無くては^{かな}能わぬ、重要な生産物であり且つ消費財であった。その間^{かん}にあって、辣腕の茶商人や茶賊(これと紙一重の茶商軍)が暗躍したことは言うを俟たない。明代に及んでは、宋の中期ごろから西域諸国を相手方として盛んになっていた茶馬交易を法制化し、これを柱にして国家収入の増大化を図る。このことの推移を、再び松崎芳郎の叙述を使って要約させてもらおうとすると、「(明の)太祖は即位すると直ちに茶の税収をもって、西域の馬を購入する法律を定めた。これが後年茶について明の政策上もっとも重視される茶馬貿易に発展する。」「明は茶馬政策のほか、宋代の榷茶法を陝西、四川両省に限定して踏襲し、その他の省には茶課税を実施していたが、末期にはこれらの収入や外国貿易による利益の大部分は、国家や官僚の独占するところとなり、反税運動が組織化し、ついにはそれが滅亡へとつながるのである」ということになる。このように国家を滅亡にみちびくものであることを承知のうえで、清もまた茶馬政策を受け継ぐが、それは茶馬政策が西域諸国を懐柔する有力手段だと信じていたからである。しかし、まもなくこれを廃止する時が来る。松崎の言葉どおり繰り返しておくと、「茶馬政策も、すでに蒙古は敵ではなく、その目的とした西域地方の懐柔という点では、その存続の

意義を失ってきた。しかもそれを存続することによる私茶の取締りの労力や、諸経費の割には、馬を得ることも少なくなってきたので、一七〇五年（康熙四四年）ついに茶馬司の廃止を決定した。こうして中国における永い茶と馬とのかわり合いは、終末を告げる。そして貿易の重点を、北西のロシア、さらに対ヨーロッパに向けるのである」ということになる。「清が茶貿易の主力を、西域からヨーロッパ方面へと置き変えたのは当然であろう」ということになる。新しき強力なる貿易相手国として登場したヨーロッパ諸国のうち、最初に中国の茶を商品として輸入したのは十七世紀オランダであり（喫茶の風習をヨーロッパに伝えたというだけなら、十六世紀ポルトガル人およびイタリア人のほうが先であるが）、一六二三年以降、オランダ東インド会社が茶の輸入を独占した。まもなくヨーロッパ上流社会で健康飲料として歓迎されることとなり、フランス、ドイツ、イギリスの諸都市に喫茶店が出現した。一六六九年以降、イギリス東インド会社がオランダに代わって茶貿易の独占権を握るようになり、年とともに貿易量の飛躍的上昇を遂げるすさまじさといったら、ついにはやがてあのアメリカ独立革命の導火線となることで歴史的に著名な「ボストン市民のイギリス茶ボイコット事件」を惹き起こさずにはおかなかったほどであった。イギリスが清国から輸入した茶の数量を逐ってみると、一七一五年三一トン、一七六〇年二七〇〇トンと、一八三四年一万四〇〇〇トン、一八四六年二万五〇〇〇トン、一八六五年四万五〇〇〇トン、一八八〇年～一八八八年の年平均七万二〇〇〇トンとなり、十九世紀後半になってからのこの数字は中国茶総輸出量の七〇パーセントに該当するから、これは、まことに驚駭すべき社会文化現象が生じたとしか言いようのないものである。なぜ斯様な社会文化現象が起こったかを考えなければならないが、粗っぽい答えを思い描くとすれば、イギリス社会全体の急激なる経済発展の歩みに伴って、いまや、茶が（むしろ、喫茶の嗜好が、と言い直すべきであるが）嘗ての上流階級占有物という限られた性格を脱して、産業革命によって都市の工場を中心に誕生した労働者階級の必需品という性格へと変質を遂げたことこそ、その最大原因になっている。だが、斯んなに膨大量の茶を毎年々々輸入したのでは、いかに最大速力で経済成長の街道をひた走っている大英帝国といえども、貿易の収支決算に破綻を来たすのは当然の理である。そこで、イギリスの政治経済指導者は、事態打開のために、とんでもない卑劣な手段を思い付き且つ実行し、いわゆる阿片戦争（一八四二年）なる非人道的事態にまで突入することを辞さなかったのである。

近代イギリス指導者らがどのように茶貿易を利用して国内的にも対外的にも力と富とを手中にしていったか、という歴史的過程について、横浜市立大学で東洋史を講ずる気鋭の学者、加藤祐三『イギリスとアジア—近代史の原画—』（一九八〇年一月、岩波新書版）が、まことに眼の醒める解析の作業を提示してみせてくれている。加藤の「まなざし」の素晴らしさは、みずからが東洋史学者でありながら、わざわざイギリスに滞在＝留学し、向こうがわから（すなわち、イギリスに残されている一次資料をとおして）近代アジアが植民地化されてゆく歩みを凝視し直そうと意志した点に在る。「それでもまだ私は、中国史や東アジア史に固執して、イギリスの近代そのものにぶつかることをためらった。おそらくイギリス滞在が半年をすぎた頃からだったである

う。東から西を見る方法をしばらく中止して、おもに西から東を見てみよう、イギリスに中心をおいてアジアとの関係を考えてみようというふんぎりがついた。私の抱いていたイギリス近代のイメージが、一つ一つこわれて、再構成を余儀なくされたからである」(あとがき)。一定の政治イデオロギーに乗かって、はじめから諸悪の起源はイギリス帝国主義植民地搾取に求められると決めてかかり、公式論的に近代イギリスの諸政策を片っぱしから弾劾する、といった、これまでの単純=乱暴な論法ではなしに、加藤は、ひとつひとつ、社会経済的事象を《社会史》的に検証し直していった、まず産業革命そのものがアジアの先進的文物との接触から点火され燃焼してゆくプロセスを克明に論証していく。「中国から輸入した茶は、一八世紀末にすでにイギリス人の生活を変えるほどに定着し、インドと中国から輸入されていた綿布は、イギリス人のファッションを変えた。この綿布を自国で生産しようということで、産業革命を主導する綿工業が一八世紀後半にイギリスに勃興する。／茶の取引は、イギリスから中国へ売りこむ商品を必要とする。そこで考えついたのが、インドで栽培したケシからアヘンをつくり、これを中国へ売りこむことだった。本来なら綿工業の製品をそれにあてようとしたが、中国の在来の綿布が固い市場をつくっていて、期待どおりに伸びない。アヘン貿易が、一九世紀のアジア三角貿易の鍵になった。それはアヘン戦争で終わるのではなく、逆にそこから急増して一八八〇年にピークに達する」(序章点描)。このプログラムに則って展開される「第4章 紅茶と綿布」の章の叙述を紹介しよう。

東から西へ

商品がたくさん往来するようになる。外国のものが入ってくる。いわゆる「舶来品」である。外国へもイギリス産のものが出ていく。イギリスで舶来品への好奇心がめざめる。舶来品への好奇心はなにも鎖国時代の日本でのみ特殊であったわけでは決してない。好奇心の強さは、自分の側に、その舶来品を欲する欲望があることを意味する。

ヨーロッパ人による東方貿易の欲求を商品別にいえば、よく知られているように、まずコショウなどの香辛料、絹・生糸、ついで茶とコーヒーがあげられる。茶とコーヒーは砂糖の需要を呼びますが、砂糖は主に西インド諸島やアフリカ産で、アジアとはあまり関係がない。重要な役割をはたしたものといえば、なんといっても茶とコーヒーであろう。貿易という面で大切であることはいうまでもないが、イギリス国内にコーヒー・ハウス文化(最初のコーヒー・ハウスは一六四八年にオクスフォードに、五〇年にロンドンに現われた)やティー・ハウス文化を生みだした。人びとが集まり、商談が行なわれ、郵便局の役割をはたし、ときには陰謀がねられるという場所になった。これは都市に新しい雰囲気をつくりだした。一八世紀末になれば、これまで高価だった茶が関税引き下げなどの理由によって、安くなり、庶民の家庭に入り、生活に根をおろした。コーヒーのほうは需要があまりのびなかった。茶は、こうして嗜好品から、食生活の必需品にかわった。茶の供給国は、その貿易の出発点である一七世紀から一八六〇年代にインド・セイロン茶が登場するまでの約二百余年のあいだ、中国だけであった。よく紅茶といえばインドが思いだされるが、これは一八七〇—一八〇年代(日本の年号では明治になってから)以降に本格化する。それまでは中国が唯一の輸出国であったといっよい(図6)¹。

¹ 図6の図版は省略。以降、図7、8も同様。

首都ロンドンのコーヒー・ハウスが、異国趣味の豪華なインテリアで大変な人気を集めていた。地主貴族たちは、六月に田舎の本宅へ戻るまで、ロンドンの「別荘」に住み、金と時間をもてあまして、このコーヒー・ハウスに集まった。ここでは、茶も酒も、あるいは店独特のカクテルなども出された（B. Lillywhite, 1963）。茶のばあい、いわゆるミルク・ティーは紅茶だが、こういう店でも出される高級茶は、ウーロンなどの中国茶で、ミルクも砂糖も入れずに飲まれた。

.....

茶の歴史

茶の歴史、これをイギリス側から見たばあには、中国茶の歴史である。正確には、中国産の茶の歴史というべきであろう。一八七〇年代からインドやセイロン産の紅茶が多量にでまわるまでは、中国産の茶がすべてだといってよいからである。

茶の分類法はいくつかあるようだが、一九世紀に確立し、現在でも通用する分類は、次の四つである。(1) 緑茶（醗酵させずに乾燥させたもの）、(2) 紅茶（醗酵させたもの）、(3) ウーロン茶（緑茶の非醗酵と紅茶の醗酵の中間で半分醗酵させたもの）、(4) 茶塊（団茶。茶の屑をかためたもの、歴史的には海上貿易ではなく陸路貿易としてロシア、中央アジアに出されていた）、このうち(4)はこれらの変型であるから、原則的には三分類でいいことになる。

イギリスの茶貿易は、一八三四年までは、東インド会社の独占事業であった。それだけに密輸が激しかった。それ以降は自由貿易になる。東インド会社による独占時代の茶貿易について、英議会議文書は統計をだしている（B.P.P. 1845 XLVI 図7）。これには一七四〇—一八三七年の約百年間にわたる買付量と東インド会社の卸売価格が茶の品目別に示されている。東インド会社のあつかい以外に、密輸入がさかんに行なわれていたから（それが独占貿易から自由貿易への切りかえの要求にもなっていた）、これがすべてではない。同資料にも数値があがっているが、確認できないと記されている。それでも、全体の傾向を示すには十分である。第一の輸入増加期の茶を品目別にグラフにした図7をみると、紅茶がもちろん圧倒的に多いが、そのなかでは大衆茶のボヒー（武夷）のかわりに一八世紀末から中級茶のコングー（工夫）が急速に伸びている。緑茶、ウーロン茶は、相対的に少ないうえに、減少がいちじるしい。この傾向は、砂糖もミルクも入れない喫茶という上流階級むけの風習が、ある限度以上にのびず、かわりにミルクをいれた紅茶（イングリッシュ・ティー）が圧倒的多数をしめたことを示す。紅茶が大衆化したのである。いちばん安い銘柄にかわって、中級紅茶が定着した。

中級紅茶のコングーと大衆紅茶のボヒーとの値段の差はどのくらいあったのか。小売値については資料がない。東インド会社がインド・ハウスで競売にふしたが、その時の卸値の平均についてみると（B.P.P.1845 XLVI）、はじめは倍以上の価格差があったが、両者とも値段がさがっていくうちに、両者の価格差がちぢまっていく。一七六〇年の安い紅茶の値まで中級紅茶の値が近づくのは、約三〇年後、つまり一七九〇年である（図7）。

.....

茶といえば紅茶が主流であることは、右にみたとおりである。この紅茶の輸入は、のちにいつそう急増する（図6）。第一の急増期が前述の一八世紀末で、第二の急増期は一八四〇—一七〇年代である。第一の急増期は、一七八五年にピット首相が茶にたいする課税率を一九%から一挙に一二・五%に上げたことに原因がある。もっともすぐにまた引きあげられる（D. Forrest, 1973）のだが。一八七〇年代からはインド・セイロン産の紅茶の登場が、この急増をささえた最大の要因である。税率の低下ばかりでなく、卸売価格そのものの低下が、需要をふやした。遠く中国やインドから運ぶ運賃コストも低下したが、最大の要因は中国から安く茶を買いつけられるようになったこと（加藤祐三、1979）、インド・セイロンでは入植イギリス人の所有になる茶園で安く生産できるようにな

ったこと、この二つである。

値が高く、まだまだ貴重品で、舶来の珍品であった一八世紀には密輸が流行し、密輸によっても入手が困難ならば、まがいもの、混ぜものの茶が現われた（密輸というのはイギリス東インド会社の独占以外の輸出入という意味で、東インド会社による独占の正統性は、このさい問わないことにする）。混ぜものの茶については傑作がある。似ていて非なるもの、それも豊富な安い原料から作るのが、このまがいもの真骨頂であろう。それを禁止する法律も、きわめて具体的である。

一七二五年の法令にいう。「茶商人あるいは茶の製造業者あるいは茶の着色業者で、テラ・ジャボニカあるいは他の薬品を用いて偽造しようとする者、また茶の葉以外の葉を混ぜて茶にしようとする者……彼らは合計一〇〇ポンドの罰金を課せられる」（D. Forrest, 1973）。

茶の代用品あるいはまがいものを作るほうも、またなかなかのものである。一七八四年に茶商のトウニング家の一人に送られてきた製造の方法は、こんなふうである（D. Forrest, 1973）。

トネリコの葉を紅茶にまぜたスマウチの製法について

トネリコの葉を集めたら、まず太陽で乾かし、煎る。それを床にひろげて、葉が小さくなるまで踏みつける。これを緑糞りよくぼんと羊の糞をまぜた液体に浸す。これを乾燥させれば、利用に適する。

スマウチは「不正行為をする」「だます」という動詞から転じたもの。トネリコはアッシュという大樹で、イギリスにはふんだんにある。羊の糞をまぜるのは問題として、原料は安くつくし、完成品は紅茶と区別がつかなかったのであろう。味や香りは保証のかぎりではない。これだけで駄目なら、本物の紅茶に混ぜればいい。こう考えたにちがいない。

茶と綿布とアヘン

さて舞台は東へ移る。イギリスは中国から茶を買っていた。支払いは銀である。西から東行するイギリスの商船は銀塊（シルバー・ブリオン）を積んでいった。中国（一八四二年の南京条約による五港の開港いぜんは広東が中心）で買った茶を、今度は西へはこぶ。一八三四年までは、この茶貿易をイギリス東インド会社が独占していた。主な消費市場はヨーロッパとアメリカである。アメリカの独立（一七七六年）までは、アメリカへ行く茶は、一度はロンドンに到着してから、大西洋経由で動く。地球を四分の三廻りしていたことになる。その量も馬鹿にならない。一七六〇年、イギリスの国内消費量が約一、七五〇トンで、アメリカへイギリスから再輸出されたものが、その約四分の一の量である。植民地アメリカにとっては必需品の茶輸入を宗主国にまかせてはおけないといので、独立への意識が高まったほどである。アメリカ独立後、太平洋航路によるアメリカ商船の茶貿易が増えてくる。

茶の需要は高まる一方なのに、イギリスから中国へ売る商品がなかなかみつからない。イギリスにとっては一方的な入超で、銀が流出するばかりである。本当は、イギリスの産業革命を先導した綿工業の産物を最大の目玉商品として輸出したい。ところが、それが思うにまかせない。インドにたいしては、関税率をいじることで、これまでのインド綿布（とくにキャラコ）の輸入という「東から西へ」の流れを、「西から東へ」と変えてしまった。イギリスの機械工場のできる綿布が、とうとうとインドへ流れこみ始めた。イギリスのインド貿易については、東インド会社の独占が一八一三年にくずれた。自由貿易の開始もかかわって、西から東への綿布の動きが強まった。東インド会社のあつかいだけでみても、この西から東への逆転は、一八二〇年前後に完了した。中国からの茶輸入、インドからの絹・綿布輸入という二つの輸入のうち、後者にたいしてはイギリスは輸出商品確保したのである。

だが注意してみると、これ以前にイギリスは、もう一つの輸出商品をすでに開発していた。それはイギリス国内のできる商品ではなかった。インドで栽培し精製したアヘンを中国へ輸出することである。一七五七年のブラッシーの戦争によって、イギリス東インド会社はベンガルからガンジス

川ぞいの土地の直接支配にのりだした。イギリス東インド会社は国王（または女王）の名で認可を受け、それを更新して継続してきた国策会社である。議会にも政府にも強力なロビーイストができていいる。東インド会社は軍隊をもち、インドの領土的支配を始めると、その経費をどこから確保しなければならない。土地税が最大の眼目であったが、それだけでは十分でない。そこでケシの認可栽培とケシからとれるアヘンの専売とを開始した。すでに中国でアヘンの需要があることはわかっていいた。イギリス東インド会社によるアヘン専売が始まるのは、一七七三年のことである（B.P.P. 1783 VI.H.B. Morse, 1912, vol.I）。イギリスばかりでなく、デンマーク、オランダ、フランスの東インド会社が、アヘンをインドで買いあさるためにトラブルがおき、イギリスの東インド会社がこれを専売制にあらためたのであった。一七九〇年には、広東へ輸出されたアヘンは四、〇五四 Chest（箱）であり、専売開始の七三年の約一、〇〇〇箱にくらべると約二〇年間で四倍にふえている。

イギリスへの茶の輸入の第一回急増期も、一七八〇年代からだったことを想起してみたい。茶の輸入にたいして、インドからアヘンを輸出するという方式が、ここですすでに萌芽をみせている。そうすれば、東インド会社は、茶の購入によって失う銀を、アヘンの輸出によって取りもどすことができる。イギリス下院に作られた特別委員会が、一七八三年に報告書を提出しており（B.P.P. 1783 VI）、その一つがアヘンにかんするものである。

国際的に認められた最初の専売が、アヘンの専売である。……混ぜものを防止すること、この有害な薬品のインドでの過度の消費を防止すること、過剰供給によって外国市場をおびやかしている過度の競争を中止させること、ケシ栽培者が資本の欠如によって経費のかかるケシ栽培を続けられないこと、個人商人では栽培者に十分な資本を供給しえないこと、これらの理由が専売制度を支持した。……

こうして東インド会社のアヘン専売が始まる。それは会社領における栽培から精製・販売を独占するばかりでなく、やがて会社領いがいの土地でできるアヘンを、輸出の段階で押さえることになった。会社領のビハール州とベナーレス州のアヘンはカルカッタから輸出され、ベンガル・アヘンと呼ばれた（中国名では公班土、喇莊土）。もう一つの栽培地はまだ会社領でない中央インドであり、そこでは栽培・精製の段階での独占を行ないえない。ボンベイまできて、そこから輸出された。これをマルワ・アヘンと呼ぶ（中国名は白波土）。マルワにたいしては、出港地のボンベイで課税し、買上げ量・輸出量を調整したのである。アヘン輸出とアヘン栽培の実態については、次章でふれたい。

中国→イギリスの茶貿易が、すでに一八世紀初頭には確立し、一七八〇年代に急速に伸びる。これにたいするインド→中国のアヘン貿易が一七七三年に専売制となり、一七九〇年代には相当の量に伸びる。イギリス綿布の輸出構造ができる以前に、この二つの商品の貿易構造ができあがっていた。そこにイギリス綿布が、イギリス→インドを結ぶことになる。それは遅れて一八二〇年前後のことである。

すでに気がつかれたであろうが、これが一九世紀のアジア（最大人口をほこる中国とインド）とイギリスを結ぶ三角貿易の原型である。一八二五年の段階をとって、この三角貿易の概念図を示しておく（図8）。インドから中国への綿花輸出は、中国での土布（家内工業でつくられる土着の綿布）の原料である。これは量は減少していくが、二〇世紀まで継続する。

（Ⅱ 19世紀のアジア三角貿易／第4章 紅茶と綿布）

——以上、ながながと「茶の歴史」ないし「茶の文化誌」に関わる諸事項の解説や紹介に努めてきたが、もしも『為さずもがな』の補注の行為に墮していたとしたならば、どうかお許し頂きたいとねがう。しかし、注釈者本人としては、牧口地理学思想を公平かつ正確に理解するためには、最小限、これぐらいの知識を踏まえておくのが『読者の義務』ではなからうかと判断して採

扱した処置である、というふうと考えて筆を進めたのであり、これすらも思い上がりや信じ込みに過ぎないとするならば、^{にじゆうさんじゆう}二重三重に陳謝申しあげなければならない。ただ、若き牧口常三郎が『人生地理学』を書いた当時の日本国（偉そうに、大日本帝国、なんぞと自称して、世界および自国内民衆に向かい威張ってみせていたのであるが）にとつての大事な《外貨獲得》用の目玉商品のNo. 2に当たるものこそまさに茶（緑茶）であり、この貿易上の重要事実について牧口が極めて鋭い関心を示していたことに注意を払う注釈者としては、やはり、いかに^{うるさ}五月蠅くおもわれようとも、必要最小限の論及を試みておきたかったのである。「第十三章海洋、第一節現勢に於ける海洋」の冒頭部分を想起されたい。日露開戦を^{しき}頻りに待望する同時代世論に抗して、平和主義貿易立国の理想を唱える牧口は、次のごとき主張を^{あえ}敢ておこなったのである。「夫の経済学者が『国』なる語に代ふるに『通商団躰』なる術語を用ふるも、畢竟此意味を表はさんとするもの。此点に於て文明国と云ひ、未開国と云ふ、単に上級の製造品を販売すると、下級の粗製品を販売するとの差のみ、行商と居商との別のみ。されば我大日本帝国の如きも^{この}此経済上の大市場に於ては、僅に^(ママ)大太平洋通り北二十一条より五十一条に、東百二十丁目より百五十六丁目に跨る、二万七千余坪の^{とつあふ}凸凹多き細長き場所に、見すばらしき商店を構へたる、而して端坐店頭^のの火鉢を守り、^{のんき}呑気に煙草を^{くゆ}薫らして来客を待つ、四千万の番頭を有する桜印の^{のれん}濃簾^さ下げたる生糸屋、御茶屋兼雜貨商店たるに過ぎずなれり。然り而して海洋は実に此の市場に於ける至便の通路たり、唯一の公道たり。世界の大市場も畢竟此通路の開通によりて生ぜしなり」（初版本二七五～六ページ／本全集第一卷二一八～九ページ）。大日本帝国なんぞと威張り散らしてはみるものの、現代国際貿易世界においてわが日本が場所を占めているのは^{せいぜい}せいぜいのところ「生糸屋、御茶屋兼雜貨商店たるに過ぎ」ないのであるから、われわれ日本人たる者、あまり^{おうへいきようまん}横柄驕慢な態度を執るべきではないと、そう牧口は主張している。そして、この反時代的主張は、反時代的であるがゆえに^{かえ}却って一九九〇年代の今日にむかって正当性や合法性を保持しつづけていると言うべきである。この「第二十章植物、第二節栽培植物と人生及地」のセクションにおいて「工芸製造用植物」のひとつに「茶」を選び上げて記述を始め、かつ「本邦に於ける重要輸出品の一にして、全国に於ける産額八百五十万貫目に達し、其輸出額は八百万円に上れり。其販路の主要なる北米合衆国及び加奈陀地方なり」との言及に差し掛かったとき、若き牧口の脳裏には、世界貿易史のなかで茶（紅茶）が演じた役割の「光彩と闇黒、との鮮やかな^{コントラスト}対照が思い描かれてあったのではなかったか、と推臆される。この点で、わが牧口常三郎は厳正なる歴史科学者であると同時に、未来を見透す能力に恵まれた冷徹な予言者でもあった。本補注執筆者が^{あえ}敢てながながと中国古代理・中世およびイギリス近世・近代を中心とする「茶の歴史」^{なぞ}を^{なぞ}準る試みを辞そうとしなかった^{ゆえん}所以である。なにとぞ御諒解を賜わりたく、重ねてお願い申し上げる。

30 煙草（九二ページ、注1） 脚注において言及したとおり、「たばこ」（烟草・煙草・萁）という単語およびこれに係る語彙（煙草入れ・煙草盆・煙草銭など）は、日本では^{つと}夙に近世初頭（十六世紀半ば）から使用されていた。もちろん、こんな事実はちっとも自慢にならないけれ

ど、しかし、事実は事実として、やはり、客観的に正しい知識を^{たしか}検め且つ習得するほうが望ましい。以下に、秀れた文化史家加茂儀一が執筆したコラム^{ふう}風小文章「喫煙の歴史」（小学館版『万有百科大事典 19・植物』（一九七二年十月刊）所載）のなかの必要個処を引いておこう。――

喫煙の歴史

古代エジプト人は太陽や火を崇拜し、その火によって芳香のある種子や葉をくゆらし、その煙を神聖視し、その煙を吸引したり、患部にあてたりして治療にも用いた。ギリシア人もその煙でぜんそくをなおしていた。

タバコによる喫煙は古代メキシコにその起原を發し、西暦紀元の初めごろには、太陽崇拜のマヤ文明では僧侶が原産のタバコの葉をパイプでくゆらし、その煙で祭壇をきよめ、その葉の汁を治療に用い、すでにかぎタバコ、かみタバコ、葉巻タバコも利用されていた。そして喫煙の風習はそこから北米南部や西インド諸島へも広まった。

一四九二年コロンブスの一行が西インド諸島に上陸し、土人から喫煙のもてなしを受けたのが旧世界人がタバコと喫煙とを知った最初である。そして一行の海員や、その後の渡来者がその葉と喫煙をヨーロッパに紹介し、苗は一五六〇年代にスペインやポルトガルにもたらされた。最初はタバコの木はその花の觀賞のために栽培され、また葉やその汁は医薬として用いられたが、海員の間では、喫煙や、かぎタバコや、かみタバコが広がっていた。

一六世紀の中ごろにリスボンからフランスへタバコの葉が初めて移入され、医薬として用いられたが、その後ここでは喫煙は無作法として貴族社会ではきらわれ、ルイ十四世の宮廷でもかぎタバコが流行し、その容器が工芸品として發達した。フランスより数年おくれて、イギリスに新大陸から海員を通じてパイプタバコが伝えられたが、一六世紀末では喫煙はまだ珍しかった。一七世紀になって喫煙が流行し、タバコ店が方々にできたが、タバコの値が高く、そのために国民が浪費した。それを不愉快に思ったジェームズ一世（在位一六〇三～二五）は、「喫煙への挑戦」の勅令を布告して、喫煙を野蛮人や悪魔の行為として大反対しタバコに重税を課したが、喫煙の風習はかえって盛んとなり、ことに一六六五年の疫病流行のとき、喫煙者がそれにかからなかったという伝えが、この風習をさらに助長した。以来アメリカのバージニアから盛んにタバコが移入され、喫煙クラブができ、そこが社交の中心となった。

.....

東洋では日本に最も早く、新大陸から直接、喫煙がもたらされた。その移入者はポルトガル人あるいはスペイン人であり、移入の時代は天文年間（一五三二～五五）あるいは天正年間（一五七三～九二）といわれている。喫煙は直ちに全国的に普及し、一七世紀初めには婦女子もその風習に染まっていた。日本では最初からきざみタバコだけをうい、これをきせるで吸っていた。幕府は火災の原因であるとしてたびたび禁煙令を出し、その栽培をも禁じたが、効果なく、かえって粹をこらしたタバコ入れやタバコ盆がつくれ、良質のきざみタバコを産出し、「想思草」「糸煙」「反魂烟」という名で売り出され、大奥をはじめ、花柳界、演劇界にも普及し、喫煙は日本人の日常生活に密着した。朝鮮へは文禄、慶長の役（一五九二～九八）のとき日本からきせるによる喫煙が伝えられた。

中国へは一五六九年メキシコからスペイン人によってルソン島へもたらされたタバコが一七世紀の初め福建省を経て入ってきた。最初ここではタバコは医薬用であったが、喫煙がマラリアの予防にきくとされた結果、一七世紀前半には全国的に広まった。ここでも禁煙令がたびたび出たが、その効果はなかった。そして一七一五年にはヤソ会の宣教師によって清朝にフランスのかぎタバコが献上されて以来、上流社会に広まり、さらに一八世紀の初めごろにはペルシアからインドを経て中国へ水ぎせるが移入され、各地へ広まった。一方、中国のタバコは一七世紀末以来東部シベリアに

進出したが、そのころシベリアに西方から進出してきたイギリス商人のタバコと市場において出会い、競争した。その結果、ロシアは中国タバコの販売を禁止した。しかしこの東西からのタバコの進出の出会い、一四九二年に新世界においてヨーロッパ人によってタバコが初めて知られて以来、一五〇年余りで世界を一周したことを意味している。 (加茂 儀一)

じつに興味深いエッセイであり、これを読み進めれば、近世日本社会がアジアのどの文化圏にも^{さきが}魁けて煙草を輸入し且つ独自の喫煙文化を創出した事実を跡づけ得るし、一方また、近世中国商人とイギリス貿易商とが東部シベリアで熾烈な市場競争を演じたことにより《タバコの世界一周》が実現された事実をも^{なぞ}準り得るはずである。茲まで知り得たら、日本上陸後の煙草の普及プロセスのありさまを概観しておきたい気持ちに誘われる。そこで、朝倉治彦・安藤菊二・樋口秀雄・丸山信共編『事物起源辞典—衣食住編—』(一九七〇年三月、東京堂出版刊)の必要項目に当たってみたところ、斯う見える。——

わが国に紹介されたのは、天文一八年(一五四九)、フランシスコ・ザビエル渡日に始まるといわれ、栽培は天正年間と称されているが、記録では慶長一〇年長崎桜馬場に植え、のち山城の花山、大和の吉野に移植、鹿児島では慶長初年指宿に^{いぶすき}植えはじめ、その種を島津氏が近衛家に贈り、それを花山に植えたとされている。慶長四・五年ころ、葉たばこ一枚銀三匁ほどであったという(『長沢聞書』)。秀吉は慶長一二年・一四年には厳重な禁令を出し、以後家康・秀忠も禁煙令を出したが、しだいに普及し、寛永末期には禁令を解除した。このころの喫煙法は、葉を巻き、のみ口に紙を巻いたり、竹の筒を使用したりしていた。天和三年ころの産地としては、上野国の高崎・岩崎・石原、甲斐国的小松葉袋、信濃国の生坂・井上、陸奥国の田代・仙東・白石、常陸国の赤土、大和国の吉野、丹波国の笹山・福知山などが有名であった。享和に入り、諸藩で財政窮乏を助けるため、栽培を奨励し、寛永年間日本橋付近に八軒あった問屋は二七軒に増加した。

徳川時代のたばこは、もっぱら刻みたばこであるが、それに伴って、^{きせる}きせる入れ、煙草盆などに意匠をこらしたものが作られた。

維新後は明治二年(一八六九)にはじめて、東京麴町の上田安五郎がつくった国産紙巻タバコがお目見えした。

その後岩谷商會が口付の金天狗・銀天狗・赤天狗などの製造をはじめ、二三年には千葉商會の牡丹たばこ、二四年ごろは京都の村井商會がアメリカ産の葉で、ヒーローという両切を売り、同商會はピンヘッド、サンライズなどの名で、口付たばこをも売り出した。たばこ税は九年一月から実施され、三一年一月専売局が創設され、爾後専売制がしかれた。

官製の口付きタバコは「敷島」「山桜」「朝日」「大和」などいずれも二〇本入れであった。戦前にはおなじみの「ゴールデン・バット」が明治三九年九月一日から発売された。(安藤 菊二)

——タバコの文化誌を知ったあとは、この補注の^{めく}めく括りとして^{かた}型どおり、の植物学的解説記事を書き列ねておく。タバコは、学名 *Nicotiana tabacum* L. で、ナス科の草木。原産地の熱帯アメリカでは多年生(二年～三年生)であるが、温帯では一年生となる。草丈は二メートルにも達し、全株にねばねばした腺毛を密生する。葉は、初めは根出葉のみであるが、夏に茎が伸びて高さ一・五～二メートルになるとその上に葉を互生する。この葉は楕円形または卵形をしており、鋸歯は無く、長さ三〇センチメートルぐらい。葉柄は全く無いかあるいは短く、もとの部分で半

ば葉を抱く形態をとる。花は、茎のさきで分枝して、淡紅色の、狭い漏斗状^{ろうとじょう}の筒形花を多数咲かせるが、夏のあいだ、昼間だけ開いて夜は閉じてしまう。萼片^{がくへん}は五個あって短い。花冠の頂端部は五裂し、裂片は平たく広がって先端が尖^{とが}っておりこの尖った部分はより濃厚な紅色を呈する。花の筒は長さ三〜四センチメートル、その中に五本の雄蕊^{おしべ}と一本の雌蕊^{めしべ}とを擁する。果実は卵形の蒴果^{さくか}であり、萼の中に包まれて、微細な種子を多数生じる。種類について触れると、タバコ属は五〇種ぐらい（学者によっては、一〇〇種以上あると主張しているが）を含み、その大部分がアメリカ熱帯地方の原産で、二〜三種がマレー諸島およびオーストラリアに自生する。このうち、喫煙料にするために栽培されているのは、ニコチアナ・タバカム *Nicotiana tabacum* L. とニコチアナ・ルスチカ *Nicotiana rustica* L. との二種類で、この両種とも南アメリカのアンデス山脈高地地方の産であるとされる。亜熱帯の気候を示す地域の野生種を起原とし、細胞遺伝学的研究によれば、二つの野生種からなる異質倍数体であるとされるから、したがって、栽培タバコの起源はこの付近であり、タバコが亜熱帯または暖帯の作物としての特徴をもつこともよく理解し得られる。ニコチアナ・タバカムは古くからいろいろに分類され、葉巻用^{はまき}として葉幅の広い品種がトルコ・キューバ・フィリピンなどに多く栽培され、巻き煙草用として葉幅の狭い品種が世界各地で栽培される。なお、ニコチンのもつ有害性については昔から常識になっていたが、最近では添加物との関わりから発癌の危険性が注意されるようになった。そして、一九七〇年代以降の全世界的傾向として「タバコ公害」や「嫌煙権」が市民運動の一翼として取り上げられるようになったこと、一方で成人女性喫煙者の増加や未成年喫煙が新たな社会問題となりつつあること、などの諸事項にも、是非とも触れておかなければならないであろう。

31 藍（九二ページ、注2） アイ（藍）といえば、ふつう、タデアイ（蓼藍）*Persicaria tinctoria* (Aiton) Gross をさす。タデ科の一年草。日本にも古く大宝年間（七〇一〜四）に中国から輸入されたとされ、染料植物として盛んに栽培された記録も残るが、原産地を尋ねていくと中国よりはむしろインドシナ、すなわち、こんにちひろく東南アジアと呼んでいる地域全体にまで遡ることになるという。草丈は六〇〜八〇cmで、一見イヌタデに酷似^{いつけん}しているが、それよりも大形である。茎はまるくて赤味を帯び、上のほうに枝が出る。葉は長楕円形をしており、全縁、無毛で、短い柄があり、互生する。この葉を傷つけると藍色に変色したり、刈り取って乾燥すると暗藍色^{あんらんしよく}を呈したりするので、他と区別する目印になる。夏になると穂状花序をつくって開花し、薄紅^{うすあか}い小さい花がたくさん咲くが花弁は無く、五枚の萼片^{がくへん}があり、六〜八本の雄蕊^{おしべ}をもつ。果実は三稜^{りよう}を有する長さ二mmほどの卵形で、これが成熟すると黒褐色^{こくかつしよく}になる。さて、染色法だが、これには葉を乾かし、積み上げて二、三ヵ月発酵させて作った藍玉^{あいだま}というものを使う。小学館版『万有百科大事典・19植物』の第一ページをひらくと、こう見える。「【藍染め】アイの葉はインドキシルの配糖体インジカンを含む。これを温水で抽出し、放置しておくとおレンジ色のインドキシとなる。さらに空気を吹き込んで酸化させるとインジゴ indigo（藍）が沈澱する。インジゴは水に溶けないので、生葉中にはインジカンとして含まれ、染色の際には還元して水溶性にする。

藍染めの工程は、まず葉を採集して細かにきざみ、室内に積み重ねて発酵させると二～三か月で黒い泥状の藍玉（玉藍）^{あいだま たまあい}ができる。これは二～一〇%のインジゴを含むが、木炭と石炭とふすまを混ぜ、水を加えてかき回すと、ふすまのでんぷんが糖化して乳酸発酵を起こし、インジゴを還元して水溶性のインドキシルとなる。この液の中に布地を何回も浸してからよくしぼって空気中で乾燥すると、インドキシルが酸化されてインジゴとなり、染色が完了し、水洗しても色が抜けない。一九世紀末にインジゴが化学的に合成されるようになってから天然藍の需要は減少したが、耐久力が強く色調が優雅なため、今日でも高級品の染色に用いられる。〈佐藤正己〉と。

——以上で、アイないシタデアイに関する概略的知識を得ることが出来たが、もうひとつ、どうしても言及せざるに済ますことの能わぬ事項が残っている。すなわち、天然藍の原料には、タデアイのほかに、リュウキュウアイ（別名をキアイ [木藍] と称して、タデアイをクサアイ [草藍] と呼ぶのに対比させる) *Strobilanthes flaccidifolium* Nees というキツネノマゴ科の木本(正しくは、多年生の草本)も用いられた、という点に触れたくおもう。大井次三郎著『新日本植物誌・顕花篇』に当たったところ、キツネノマゴ科イセハナビ属の項に「リュウキュウアイ——多年草、乾けば黒緑色となる。茎は高さ三〇—七〇cm、やや太く、少し分枝し、鈍稜あり、幼時は褐色の微軟毛がある。葉は倒卵長楕円形または卵状長楕円形、長さ一一二cmの柄とともに八一—二〇cm、幅三一—六cm、急鋭頭で微鈍端をなし、基部はしだいに細まり、凸点の低鋸歯または波状歯あり、上面は無毛、明らかでない結晶線あり、下面は幼時の脈上に褐色の微軟毛を疎生し、側脈は五一—六対。花は枝頂にまばらな花穂をなし、無梗、苞は葉状で小形、早落する。萼は一一—四cm、一裂片はときには他より大きい。花冠は長さ四・五一—五・五cmで、淡紫色をなす。——VIII - IX——九州(南半)、沖縄にはえる。——台湾、中国、インドシナ、インド。」とみえ、純粹なる科学的記述を旨とするこの著書に相応しく応用面の事柄には何も触れられていないが、この植物の枝葉を刈り取って加熱法または発酵法で処理するとインジゴの浸出に成功することは昔から知られていた。ひるがえって、『人生地理学』第二十章植物の、ここの段落の第六行目に眼を遣ると、「本邦に於けるものは、蓼藍及び山藍と名くる二種にして、山藍は薩南群島及び琉球諸島に産し、蓼藍は阿波国、吉野川沿岸の平野を主として、中国、九州及び関東地方に多く産す」と叙されたセンテンスに出会う。茲に謂うところのヤマアイ(山藍)は前掲リュウキュウアイをさすのではないかと愚考する。というのは、同じく『新日本植物誌・顕花篇』に徴するに、ヤマアイはトウダイグサ科ヤマアイ属に含められる植物で、ぜんぜん別の種だからである。「1. *Mercurialis leiocarpa* Sieb. et Zucc. / ヤマアイ——ほとんど無毛の多年草、根茎は長く伸長する。茎は直立、単一で数対の葉を対生し、基部の節二—三個は葉をつけない。葉は各対、やや大小あり、卵状長楕円形、薄質、鈍鋸歯があり、鋭頭、基部は円形、上面および下面脈上にしばしば粗毛が散生し、長さ七一—二cm、幅二・五一—五cm、柄は長さ一・五一—三cm、托葉は離生、やや宿存し、披針形、反曲し、長さ三一—四mm、膜質。穂状花序は腋生、有梗、数個ずつ束状につき、雄花を疎着し、雌花序は上部の葉腋にあり、少数の花をつける。雄花は多数の雄蕊がある。蒴果は二個に分れ、各々球形、径約四mm、さらに二片に裂開し、蒴片は少数の硬突起がある。——IV - VII——本州、四国、

九州、沖縄の山地、樹林中にはえる。——台湾、朝鮮、中国、インドシナ。」トウダイグサ(燈台草)は草丈三〇cm内外の越年草で、これを傷つけると白い乳のような汁を出すのが特徴で、形態からしてもリュウキュウアイとは全く異なる。藍染めの原料となるのがアイでなければならぬから、牧口がここで言及している「山藍」とは、やはり、リュウキュウアイをさすと考えるのが無理ない推論だとおもうが如何。本補注担当者は、もちろん、自説に拘泥したりはしない。自分の考えが誤っていたら、いつでも撤回すべきだとおもっている。

ところが、さらにもうひとつ、困ったことには(事態を混乱させることには、と言い替えるべきか)「キアイ(木藍)」の名で総称される植物のなかにマメ科コマツナギ属の幾つかが含まれるので、木藍と山藍とは同一植物だなどと単純な扱い方は出来ない。『万有百科大事典・19植物』の「キアイ[木藍)」の見出しを読み辿っていくと、その最終記事に「インドアイまたはキアイと総称されている天然藍の原料植物は、マメ科のコマツナギ属 *Indigofera* に属する数種で、最も古い歴史を有するキアイは、インド北部に産する *I. articulata* Gouan で、紀元前二〇〇〇年ごろからエジプトで染色に用いられた。その後インド南部からタイワンコマツナギ *I. tinctoria* L. が発見され、染色に利用された。(佐藤正己)」とある。キアイと呼ばれる植物には、前述のものとは別に、マメ科コマツナギがあるとわかってみれば、三たび『新日本植物誌・顕花篇』を^{はん}検しなければならなくなった。「1. *Indigofera pseudo-tinctoria* Matsum. /コマツナギ——伏毛がある。高さ三〇—一五〇cmの亜低木、枝は数が多い。葉は七—九個の小葉からなり、長さ四—八cm、やや短い柄がある。小葉は長楕円形、両面はまばらに伏毛があり、下面は粉白色、長さ八—一二五mm、幅五—一二mm。托葉は微小、針状、早落、小托葉は微小。花序は短梗があり、梗とともに長さ四—一〇cm、やや密に花をつける。花は長さ約四mm、淡紅色または白色。萼は白伏毛あり、長さ約二mm。莢果は狭円筒形、真直、やや下垂、長さ二五—三〇mm、幅二・五—三mm、短伏毛がある。種子は数個、楕円形、緑黄色。——VII - IX——本州(中部以西)、四国、九州の原野に最も普通にはえる。——中国。」とあるのは、すくなくとも、牧口記述の謂う「^{せつぜん}蓼藍及び^あ山藍と名くる二種」と異なる種たることを截然と明かしている。

最後に、その牧口記述の段落末尾を^{しめくく}め括るところの「蓼藍は阿波国、吉野川沿岸の平野を主として、中国、九州及び関東地方に多く産す。年々凡そ二千万貫を産すれども全国の需用に不足なれば年々印度より凡五六十万円価の輸入を仰げり」というセンテンスについて考えねばならない。これについても詳述したいのはやまやまでであるが、すでに余白が無い。江戸時代に最も広く使われた「^{そめぐさ}染草」(染色原料)は藍と^{べにばな}紅花との二つであるが、このうち、藍は阿波国(徳島県)を中心に生産され、このほか筑後・山城・摂津・武州・信州などにも藍作が発達した。阿波藍は、江戸末期までに殆ど全国的に普及し、^{こんぞめ}紺染には欠かすことの出来ない染料として重んじられた。藍作りの工程は、^{はしゆ}播種→間引き→本畑への移植→管理→刈り取り→藍切り→葉茎の選別→乾燥という順序ですすめられ、こうして得られた葉藍が俵に詰められて売りに出されるのである。この葉藍を発酵させて^{すくも}染というものをつくるが、ふつう葉藍百貫につき薬五十貫を製造できる割合になっていたという。阿波藩が一種の^あ藍専売、(厳密にはそう断定するのは正しくないのだが)

をつうじて藩・民ぐるみの独占利潤を獲得した事情に関しては、後藤捷一の筆に成る児玉幸多編『体系日本史叢書 11・産業史Ⅱ』（一九六五年四月、山川出版社刊）所収「第九章織織業、第二節染料、I 藍／阿波藩の藍政概略」を参考にしたいとおもう。「阿波の藍作は天正十三（一五八五）年、蜂須賀家政入部以前すでに存在していたが、蜂須賀領となって以来、漸次発展を示した。藩の奨励・保護は時代とともに耕作栽培から藍玉製造はもちろん、魚肥・藍砂・搬送・移出・販売の最末端まで微に入り細を穿ち、網の目のように張りめぐらされた。阿波藩庁執政の手もとに、藍方が創置されたのが寛文二（一六六二）年といわれているが、享保十八（一七三三）年、藍方御用場（藍方役所と通称）が独立し、明和四（一七六七）年、藍方代官所と改称され、以来幕末にいたるまで阿波藍生産・販売の統制本部を形成していた。その前後から江戸藩邸と幕府との折衝が緊密化し、のち文化十二（一八一五）年大阪市場において、蔵物、の資格を容認されて以来、大阪蔵屋敷（阿波役所と称した）が出先機関としての任務を強化した。それはともかく御用場設置とともに、藍作耕地の調査栽培ならびに売買税、製藍者の調査および藍玉抜け荷・葉藍為改役などの制度を設け、元文四（一七三九）年前後には藍玉口銀所や移出向け売人の調査が行なわれ、無届けの売人を禁止した。こうして寛保元（一七四一）年には御用場自体の経済は独立するにいたり、宝暦四（一七五四）年、玉師株、を制定して冥加銀を徴収しようとして、同六年、藍玉一揆の勃発にあい、統制事業はしばらく後退を余儀なくされた。越えて明和三（一七六六）年、いうところの明和の中興は、一面大坂問屋資本の制圧を排除するにあったが、他面玉師株・藍種子制道役・寝床改役・抜荷制道役などの実施によって、統制は本格的に軌道にのったのである。」

阿波国の吉野川流域に阿波藍の耕作栽培が盛んとなった理由は、もともと気候や土壌が適していたうえに、しばしば起こった吉野川の氾濫が諸種雑多な有機物を含有した細土を沖積したことが与って力があった、と見るべきである。ただし、藍の栽培はもっぱら麦との間作仕法に拠っており、この地方の封建領主である蜂須賀氏からすれば何よりも食糧確保が第一目標であったことも見落としてはならない。土地本位の経済システムを揺るがして、やがて、都市を中心に貨幣本位の経済システムが発達する段階に至ると、蜂須賀藩為政者は、次第に台頭しはじめた領内富農や豪商たちの蓄積資本と巧みに連携するよう明敏なる政策転換をおこない、藍作りという地場産業に力を注いだため、幕末から明治期にかけては旧藩政当事者も中小農民層も一体になって相当程度に富裕な経済圏を形成することに成功した。そして、その経済的繁栄は大正期前半（第一次世界大戦直後という言い方をしてもよいが）まで続くのであるが、ついに、日本の染織業界全体を直撃したヨーロッパ化学染料技術の進出の刃を受けて阿波藍の没落する日がやって来る。じっさいに、徳島県の藍製造は、大正期後半、化学染料の出現により潰滅してしまった。

しかし、植物からとる染色原料が没落の日を迎えなければならなかったのは、世界的な規模で一九〇〇年前後に生じた社会経済現象ないし科学技術文化的傾向であるに過ぎない。歴史的必然の法則（ただし、現在では、斯様な言い方は流行らないが）に遵って来るものが来たというに過ぎない。左に示すのは、育種学＝農業技術理論の立場から《藍の没落》に言及した山口彦之（東京大学農学部教授）の力作『作物改良に挑む』（一九八二年十一月、岩波新書版）からの抜萃である。

同著「Ⅱ作物の生い立ち／消えてしまった作物」のセクションにきけ。

インジゴの没落 また、科学の進歩に伴い、化学工業によって安価に合成できるようになって、姿を消した工芸作物がある。染料を生産する樹木や草本があり、割合と最近まで染色用色素の大部分は植物からとられていた。おそらく葉、花卉、漿果しょうかに触れて偶然に着色したことから、色素を使うことが始まったにちがいない。

インジゴという暗青色染料をとる植物は羽状の葉と暗赤紫色の花をつけるマメ科植物で、アジアでは四〇〇〇年以上も前から知られている。英国がインドを植民地としていた頃には、インジゴの貿易は東インド会社の商業活動の一つとして重要であった。インジゴを含む植物として、日本や中国ではタデ科のアイが古くから栽培されていた。

ドイツの化学者ホフマンは、コールタールから抽出した物質の一つがインジゴから取れる物質と同じものであることを証明した。この物質は、青いものを意味するアラビア語「アン・ニル」から名をとってアニリンと名づけられた。ホフマンの実験助手であったパーキンは、後にロンドンの王立化学学校の教授となり、コールタールから合成キニーネ（抗マalaria剤）をつくることを試みた。アニリンの硫酸塩を試験管に少量入れて重クロム酸カリで処理した。黒い沈殿が生じたが、その大部分はアルコールに溶けて美しい紫色の液体となった。パーキンは、これをモーブと呼んだが、これは現在のモーベインという物質である。この美しい液体は染料の性質をもっていた。これがアニリン染料の始まりである。

この後、新しい染料が次々につくり出され、長い間使われてきた天然染料に完全に取って替わってしまった。人造インジゴがきわめて大規模に安価に製造されるようになったために、インドからのインジゴ輸出は止まり、インジゴの農園で働いていた何万人ものインド農民はたちまち失業してしまった。

アリザリンという人造染料もコールタールからつくられて、アカネの根からとれる天然染料に取って替わり、そのためにヨーロッパでアカネ栽培たづさに携わってきた農民は収入の多い作物を失ってしまった。アリザリンはアカネを意味するアラビア語の「ラザリ」または「アラザリ」に由来し、アカネの正統継承者であることを公言している。

紅花 日本でも古くから数多くの植物色素を用いてきた。その中で主なものを挙げると、赤い色素の茜（アカネ）、紅花（ベニバナ）、黄色の色素の紅花、黄柏（キハダ）、青い色素の藍（アイ）、露草（ツユクサ）、紫根（ムラサキ）などである。とくに徳島の藍、山形の紅花はその代表的なものであろう。アイは葉から暗青色の染料をとったが、ベニバナは花卉から紅色または黄色の色素をとる。

植物染料の藍（蓼藍）が没落せざるを得なかった歴史的推移を知っているわれわれとは異なり、牧口『人生地理学』が書かれた一九〇三年ごろの日本知識人すべてにとって、徳島県の特産品である藍に「突然の没落、がやって来ようなどという予見＝予想もなし得なかった。牧口自身も、全国総生産高を挙げて「年々凡そ二千万貫を産すれども全国の需用に不足なれば年々印度より凡五六十万円価の輸入を仰げり」というふうに、この地場産業の将来を楽観的に *optimistically* 展望し、まさか息の根を止められる日が近く到来しようなどとは思ってもみない書き方をしている。しかし、これは、牧口の過あやまちでもなんでもない。いや、はじめから誰かが過ちを犯したとか誰かが良い悪いかといった性質の事柄に属する話ではない。むしろ、誰ひとり予想も為し得なかった《技術革新》 *technological innovation* が生起するからこそ、社会全体が大変動に巻き込まれ、予

想も付かない新時代に突入してゆくのである。新時代といえば、『人生地理学』公刊後およそ十数年経た一九一〇年代末になると、アニリン染料をめぐる世界規模での熾烈なる技術戦争および貿易摩擦が現出しはじめるのである。第一次世界大戦後に日本染料業界全体が直面した大変動の嵐^{あらし}について、有沢広巳監修／山口和雄・中村隆英ほか編集『日本産業百年史・上』（一九六七年四月、日本経済新聞社刊）の叙述に聞こう。「大戦の終了と同時にアニリン染料は約半年間に価格が四分の一に暴落した。そのきっかけは第一に大戦中日本の市場から締め出されたドイツの合成染料業界に代わって進出していたアメリカのデュポンの攻勢である。デュポンは戦後世界市場からドイツ染料業界の巻き返しにあって撤退を余儀なくされ、そのホコ先をようやく誕生したばかりのわが国の染料工業に向けた。そのために大戦終了の年には工場数九七、最高生産量七二〇〇トンに及んだ染料業界は大正九年の恐慌直後には生産でも工場数でも半分に収縮してしまった。戦時中法律をもって設立された『日本染料会社』と三井鉱山らの保護下に育った『三池焦焙工場』を除けば大部分はほんの小規模な工場であり、そうした小工場の大部分がこのとき潰れたのである。／政府はこの情勢をみて、関税面からの保護に乗り出し、大正九年合成染料に対する従量税を従価税に改め税率を三五％（従来は一二％）に引き上げた。効果はただちに現われてアメリカからの染料輸入量は四分の一に減った。しかしきびすを接してこんどはドイツ染料の攻勢が始まり、大正十三年には国内消費量の約八割をドイツ品で占めるようになった。国内同業者は同じ年、大阪と東京にそれぞれ『染料製造業者懇話会』を政府の行政指導のもとに結成した。／同会はもっぱらドイツ染料の輸入制限のための圧力団体として活動し、大正十五年に東西合併して『日本染料工業会』となった。大正十三年、政府はようやく農商務省令で合成染料およびその中間物の輸入を許可制としたが、これに伴って輸入量は四分の一に減った。こうした傾向は世界各国でもみられ、ドイツ染料業界も戦後不況の乗り切りと世界制覇の力を強めるためバディッシュ・アニリン・ソーダ会社、ヘキスト社、バイエル社など八つの化学工業会社が一九二五年イー・ゲー染料株式会社へと大合同をとげ、世界最大の化学工業会社の一つを形づくったのである」（第Ⅲ編動乱の時代、各論・化学——花開く内外の技術）。タデアイ（蓼藍）に取って代わった日本のアニリン染料工業ですら、国際経済の秩序^{オーダー}の中で自由競争の圧力^きに曝らされたのである。日本の植物染料は「伝統工芸、ないし「趣味、の範疇^{カテゴリー}で生き残りを期するほかなくなり、じじつ、その方面で素晴らしい成果を挙げることとなった。

32 綿（九三ページ、注4）アオイ科ワタ属に入る植物の総称。英 cotton, 仏 coton, 独 Watte、学名 Gossypium。多くは一年生草本であるが、なかには背の低い木本性のものもあり、約四十種で構成されている。世界の熱帯地方および温帯地方に自生するけれど、長い栽培の歴史のなかで原生種の間で交雑がおこなわれたために、それぞれの種や品種の境界を明らかにすることは実際^{じつさいじょう}上きわめて困難である。ただし、ごく近年になって細胞遺伝学や栽培植物起源学の秀れた研究報告が出され、こんにち最重要の繊維植物として世界じゅうで栽培されている有用品種はすべて新大陸ワタを起源とするという「目の醒めるような、新事実が明らかになった。繊維とし

て利用されるのは、種子に生じた毛の部分で、殆ど純粹にセルロースから出来ている中空な単細胞であり、その長さは種類によってたいへん違いがあり、九～五一mmの変異がある。また、その性質も、ねじれ易くて紡績用に向くものと、ねじれの度合いが小さくて脱脂綿や詰綿^{つめわた}に利用されるものと、両者のあいだに際立った差異が見られる。それら最も有用な品種であるアジア棉・海島棉・陸地綿・南京棉などなどについては後述するとして、そのまゝに形態学的説明を済ませておこう。ワタは、ふつう、高さ六〇～八〇cmほどになり、直立する茎から疎^{まぼら}に枝分かれして長い柄を有する掌状葉を互生する。葉柄の基部には小型の托葉を左右に一個ずつ有する。また、葉の裏面には、中央の一～三個の葉脈の基部に沿って蜜腺^{みつせん}（葉腺）のあるのが見出される。花は、茎の上に、葉の付着点とは反対の側に出て咲き、ふつう黄色・白色・紅色を呈し、大形である。品種によっては花底に紫褐色または紫紅色の斑点^{はんでん}を有するものがある。一日花で、朝開いて夕べに閉じてしまうが、澗^{しほ}むさいには黄色の花も白色の花も紅紫色に変ずる性質を持つ。花梗の上端に、花に接して大形の包葉が三個あり、広卵形で底部はハート型をなし、先端に鋸齒^{きよし}を有し、内面または外面に一個の蜜腺を有することがある。花の中には単体雄蕊^{ゆうずい}の筒とそれを貫くめしべとがあり、花柱は雄蕊の筒の上に出て三～五裂する。蒴果は包葉につつまれ、尖頭卵形をなし、俗に「モモ」と呼ばれるが、これは色と形とがズバイモモの果実に似ているからだろうと考えられる。この蒴果が成熟して乾くと、三～五片^{さくかい}に裂開し、有毛の種子をはみ出させる。種子の表面には、「綿毛^{わたげ}」Floss と呼ばれる純白色の長い繊維のものと、これとはべつに「地毛^{じもう}」Fuzz と呼ばれる同じく白色ではあるが短い繊維のものと、この二種類の毛が生えている。この二種類の毛は、種類によって、種子の全面を覆っているものもあれば一部分しか覆っていないものもあり、稀れに野生種のなかには種子の表面を毛が全然覆っていないものさえあり、また種類によって綿毛が種子から剝脱し易いものとこれとは反対に容易に剝脱し難いものがあり、綿毛の品質や長さや色光沢に至ってはそれこそ千差万別といった観を呈する。綿毛は、いわゆる綿（綿糸紡績をも含む）の原料で、単一の表皮毛であり、乾燥すると平たくなって多少よじれ、顕微鏡でのぞくと繊維がテープ状になっているのが見える。なお、種子の地毛は、紡績用にはならないが、填充物^{あてもの}とか、フェルト用の混綿とかに使われる。種子から採れる油、すなわち綿実油 cotton seed oil は半乾性油で、マーガリンや石鹼などの原料とする。

そこで、いよいよ、種類別の記述に入らなければならない。(一) アジアメン（亜細亜棉）*Gossypium herbaceum* Oliver は、最古の時代からインドで栽培されていた東洋の在来種で、低温多湿の気候に適するところから現在でもインド・東南アジア・中国・朝鮮半島などで広く栽培される。日本でも昭和戦前まで西日本から関東地方にかけて普通に栽培されていたが、これは、このアジアメンという種類が他のものに較べて早熟で、高緯度の地域でも栽培可能だからである。草本性で、葉は三～五個の裂片をもち、苞は小形でその基部に融合が見られず、欠刻も浅く且つ少数で、苞内の蜜腺はよく発達しているのに対して苞外の蜜腺は退化している。花は黄色がふつうであるが、白色や紅色もあり、花卉に斑点の有る無しによって幾つかの品種群に分けられる。蒴果は小形で、下に向いて生じ、熟すると三片に裂開する。種子も小形で、地毛は種子の全面に

密生し、いっぽう、綿毛は種子から容易には分離せず、短かく且つ太く、ねじれ度（撚曲度）がちいさいので、紡績用としては不適當であるが、そのかわり張力が強い^{つめわた}ため詰綿や脱脂綿の製造に最適である。繰綿歩合（^{くりわたぶあい}種子から剥脱した綿毛を繰綿と呼び、この繰綿の全重量〔種子の重さをも含む〕に対する割合を繰綿歩合と呼ぶ）は二五～三〇%。

(二) カイトウメン（海島棉）*Gossypium barbadense* L. [Sea island cotton] は、別名アメリカワタといわれるように、熱帯アメリカ（中米）の原産と推定される種類で、コロンブスの新大陸発見より以前に西インド諸島で盛んに栽培されていた。ただし、現在ではエジプトで最も大規模な栽培がおこなわれており、あべこべに北米カリフォルニア・アリゾナ両州に^{さくづけ}作付を試みた^{かえ}が却って不成績に終わっている事実に注意する必要がある。日本にも明治初年に輸入試作されたが、あまり成功しなかった。けっきょく、カイトウメンの栽培にとって、その生育の初期期間ちゅう相当の温度と湿度とを不可欠とし、しかも果実の成熟時に一転して乾燥した空気を不可欠とするところからエジプトのような気候条件がいちばん適しているということになる。一年生の草本で、^{くさたけ}草丈は二mにも達し、茎葉ともに殆ど無毛、葉は三～五裂。苞葉は大形で欠刻が深く尖って基部は融合せず、花は鮮黄色の花弁をもち、花底に紫斑を有する。蒴果は熟すると三片に裂開する。種子には地毛を欠き、綿毛のみ付ける。この綿毛が分離＝剥脱しやすく且つ白色の光沢を有し、まさに品質優良と称すべきであるが、収穫量の点でやや劣る。^{まきいと}捲糸用・紡織用に適している。

(三) リクチメン（陸地棉）*Gossypium hirsutum* L. [Upland cotton] は、古くからペルーやメキシコで栽培されていた晩生種で、現在では北アメリカにおいて最も普通に栽培される。草本性で、生育期間ちゅう多量の太陽光線と高温度とを必要とする。したがって、アメリカ南部の棉作地帯において、紡績機械の発明に対応すべき大規模な企業栽培を推進するためには歴大な労働力がますます必要となり、ついにアフリカから大量の黒人奴隷を無理矢理に拉致するという非人道的手段さえ取られ、これがこんにちアメリカ合衆国の恥部ともなっている《黒人差別》の出発点となっていることは周知のとおりである。さて、リクチメンの植物形態学的記述をつづけると、^{はばひろ}葉は幅広のハート形で三～五片に深く裂けており、苞葉は大形で十個ぐらいの深い欠刻があり、表面には黒色の油点があり基部が互いに融合し、苞外の蜜腺はよく発達しているけれど苞外の蜜腺は退化してしまっている。花は大形で、花弁は白色または淡黄色。蒴果もこれまた大形で、上向して生じ、熟すると、四～五片に裂開する。種子もまた大形、地毛が全面に密生し、綿毛は長くて白く撚曲度が高いにもかかわらず張力が弱く、種子から剥脱し易い。繰綿歩合は三〇～四〇%と高く、紡績原料に用いられる。この種類も明治初年に日本に輸入試作されたが失敗に終わり、^{かえ}却ってそれより遅れて輸入した朝鮮半島や南満州において広地域の栽培に成功したが、さらに中国全土にも広く普及した。斯くの如くして、このリクチメンは現在では東アジアに広まったが、これはリクチメンのなかの早熟品種に限られており、在来種のアジアメンに比較した場合にはなお^{もつ}以て晩熟である、ということを見落とさないようにしたい。

(四) ナンキンメン（南京棉）*Gossypium Nanking Meyen* は、原産地がはっきりしないし、また野生種がいかなるものであるか不明であるけれど、東アジアから東南アジアを経てインド・中

中央アジア・アフリカに到るまで広い範囲で栽培されている。一年生草本で、葉は三～五裂し、稀に七裂するものもあり、裂片は先端が円くなっていて、裏面をみると有毛で小黑点のあるのがわかる。苞葉にも剛い毛が生えていて、五～七個の鋸齒を有する。花弁は黄色をしており、基部には紅紫色の斑点がある。種子には地毛が全面にあり、白色またはカーキ色をしている綿毛が剥脱し難い状態で付いている。この綿毛が脱脂綿や詰綿の原料として利用されるのである。

(五) このほかにも、ペルーメン（ペルー棉）*Gossypium peruvianum Cav.*、別名をアンデス棉と呼ばれる品種がある。ブラジルメン（ブラジル棉）*Gossypium brasiliense Cav.*（別名、カラボニカ棉）とかメキシコメン（メキシコ棉）*Gossypium mexicanum Tod.*とか、それぞれの地域に適した種類も多く知られている。

——如上の種類別記述をおこなった範囲のみにても、ワタと人類文明生活との関わりの緊密さ（あるいは、深刻さと言ひ直すべきか）、および合理性（あるいは、科学的法則性と言ひ改めべきか）に、いやでも想到せざるを得なくなる。なにしろ、紡績機械の開発によって棉花の需要が急激に高まったことが導火線となってアメリカ合衆国南部に大量の黒人奴隷が強制拉致されるという人道上の問題が惹起したのである。また、それより以前、コロンブスの新大陸発見このかたアメリカ起原の多くの栽培植物（その代表的なものを列挙すれば、ジャガイモ・サツマイモ・トウモロコシ・カボチャ・インゲンマメ・トマト・トウガラシ・タバコ・ラッカセイなど）が旧大陸ヨーロッパ・アジア・アフリカへ持ち運ばれたが、それらに混ざって同じように旧大陸に移植栽培されたワタは、なんと驚くべきことに、各旧大陸の在来種を圧倒し去って奪ってこれに取って代わる推移を辿っていったのである。誇張でなしに、ワタ栽培史は、このままで直ちに人類精神文明の歴史と重なり合うと見ることが可能である。

この論題に関して、もうすこし、補足説明を付け加えたい。茲に、アメリカ起原のワタがどんな過程で亦たどんな生物学的根拠にもとづいてアジアやアフリカへ舶載され試作され栽培され、けっきょく大成功を齎すこととなったか、という客観的事実を明らかにした素晴らしい書物が在る。京都大学農学部教授で、栽培植物起原学という珍しい部門を専攻する田中正武の『栽培植物の起原』（一九七五年十二月、NHKブックス）がそれである。著者自身の問題意識は、新大陸発見という稀有の（しかも、幸運なる）出来事によって新しい栽培植物が旧大陸に導入されたことにより、それまで不毛とされていた地域を農業生産地帯に変えるのに成功し、世界の食糧問題・人口問題を解決し得たが、今後はそうそう楽観的に構えてばかりはいられなくなった、遺伝子銀行の設置などの有効な方策を採るべきである、との方向を凝視して冴えわたる。しかし、当面、ワタが原産地たる中南米から船に載せられて海を渡り奪って旧大陸の在来種ワタに取って代わった人類文明史のプロセス（栽培とか品種改良とかの人類史の行為は、人間理性の自然に対する協力の成果である）を指で準るようによく明に追い求める田中の栽培学記述のほうにのみ、われわれの注意を向けねばならない。

同書「4 新大陸起原の栽培植物／五 ワタ」を抄出しよう。——

五 ワタ *…起原の解明は、大陸移動論、に有力な証拠を提供した…*

ワタのすべての種はアオイ科のワタ属に属し、二倍種と四倍種がある。

すでに述べたように、衣の原料として重要な位置を占め、現在世界で広く栽培されているワタは、新大陸起源の四倍性のワタである。細胞学的研究から、四倍性のワタは、一三対の大きな染色体と一三対の小さな染色体から構成されており、その大きな染色体は古くからアジアで栽培されている二倍性ワタと、小さな染色体は新大陸に自生する二倍性ワタとそれぞれ同型であることが判明した。従ってそれらの二倍性のアジアワタと新大陸ワタが交雑し、続いて染色体数の倍加が起こって四倍性ワタが生じたと推定された。ゲノム分析の結果はこの推定を証明した。

すなわち二倍種のアジアワタは、AA、二倍種のアメリカワタはDD、四倍種のワタはAADDゲノム型である。実際に一九四〇年にベースレイ (Beasley) とハーランド (Harland) が、同時に人為的にこれらの二倍種間の交雑を行ない、その染色体倍加によって四倍種の合成に成功し、既存の四倍性ワタと交雑した。その雑種の成熟分裂は細胞学的に正常を示し、それらの二倍種が四倍種の祖先種であることを実証した。しかしAゲノムを有する種は二つあり、またDゲノムは北米から南米の太平洋岸に一〇以上の種が自生している。従ってゲノム分析法では、どの種がその起原に関与したかを決定することは不可能である。

その後、米国のフィリップス (Philips) は、興味ある方法を用いてそれらを決定した。ゲノム分析法によって同じゲノム型とみなされても、必ずしもそれぞれの染色体に座位する遺伝子が全く同じとはいえない。この点に着目して、いくつかの形質を用いて四倍種ワタのAゲノムおよびDゲノムの染色体と全く同じ染色体に座位しているかどうか、その一致率を調べ、その頻度の高いものを祖先種とした。例えば、ある形質に関与する遺伝子が四倍種ワタのDゲノムの第一染色体に座位しているばあい、二倍種のDゲノムにおいても第一染色体に座位しているかどうかを調べ、多数の遺伝子に関して一致した頻度が高いほど、その二倍種が四倍種の起原に関与した確率が高いという推定を行なう。

このような分析を進めた結果、Aゲノムの由来した二倍種はヘルバセウム (*Gossypium herbaceum*)、Dゲノムのそれはライモンディ (*G. raimondii*) であるとの結論に達した、ヘルバセウムはアジアで古くから栽培しているワタで、アフリカ起原のもので、その野生型はアフリカ南部に自生している。一方、ライモンディはペルーに自生している。

AゲノムをもつアフリカのヘルバセウムとDゲノムをもつ南米のライモンディとが交雑した理由は、先に大陸移動論によって説明したとおりである。再び要約しておく、ワタ属の中心地はアフリカである。大陸が陸続きの時代にアフリカから各地に伝播し、AとDの両ゲノム種も現在の南米に分布していた。Aゲノム種が南米まで分布していたという証拠は、アフリカと南米の両大陸間に介在するケープ・フェルデ群島のサント・ファゴ島には、Aゲノム種に近い野生種が分布していることである。

新大陸の四倍種の栽培ワタは現在二つの種が知られている。それは、陸地棉、というメキシコおよびグアテマラを中心とする種ヒルスウトウム (*G. hirsutum*) と、ペルー棉、またはこの棉はその後西インド諸島まで伝播し旧大陸に導入されたので、海島棉、として知られているペルー、ボリビアを中心とする種バルバデンス (*G. barbadense*) である。両種とも旧大陸の栽培二倍種が一年生であるのに対し、一年生と多年生が存在している。筆者もペルーやボリビアの農家の庭先や路傍で、喬木を呈したワタの木をしばしば見た。

さてつぎに、この四倍種は同一起原のものか、別々に起原されたものが問題となるが、細胞遺伝学的研究は同一起原を示唆した。すなわちDゲノムをもつ種の中からライモンディを祖先種として決定したのと同一方法で、ペルー棉と陸地棉に対して、北米に分布するツルベリイ (*G. thurberi*)

と南米のライモンディをそれぞれ用いたばあいの遺伝子の座位する染色体の一致率を比較した。その結果、ツルベリイはいずれの四倍種に対しても祖先種の可能性を示す一致率がえられず、それに反し、ライモンディは両四倍種に対して全く同じ祖先種としての一致率を示した。このことは、ペルー棉と陸地棉は、ともにライモンディを祖先種とする同一起原種の可能性を示す。従って、ライモンディの自生地のパルーにおいて、四倍種が起原されたと考えられる。

考古学的資料によれば、メキシコのコスカトラン期（紀元前五、八〇〇年）の洞窟から陸地棉の蒴果が発掘され、それは明らかに栽培種という。ペルー海岸では、紀元前二、五〇〇年を境としてワタに関する資料が多数発掘されている。そのことからペルー海岸の初期の農耕の発達過程は、棉以前（プレ・コットン）と棉以後（ポスト・コットン）の二つの時期に分けられているほどである。このように考古学的資料は別々に起原されたことを示唆していることや、また陸地棉の野生種の豊富なことなどから、別々の祖先種から起原したとする説を唱える人もいる。

しかし生物学的研究の結果からみて、むしろ考古学的資料も、前述のように四倍種の同一野生種からそれぞれの地域で別個に栽培化された事実をよく説明しているとみることができる。ペルーよりも古い農耕文化をもつメキシコにおいて、ワタの栽培化を示す資料が早い時代に発掘されているのは当然であろう。

一方、織物が初めて出現した時期は必ずしも正確にはわかっていないが、旧大陸において最も古い織物は、Aゲノムをもつもう一つの栽培種アルボレウム (*G. arboreum*) の綿毛で織られたもので、古代インドのインダス溪谷のモヘンジョダロの遺跡から発掘された紀元前二、五〇〇年の銀の花びんの頸部にまかれている。新大陸では、ペルーの北部海岸のワカ・プリエッタの遺跡から発掘された同じく紀元前二、五〇〇年の蝶模様の美しいレースの一片が出土されている。そうすると四、五〇〇年前には古代インド人やペルーのインディオによって、ワタから織物をつくる技術が別々に発達していたとみてよい。

しかし、プレ・コロンブス時代に両大陸間に交流があったとする説の人々は、この織物の出現の同時性をその証拠としている。ワタは蒴果として知られる果実の中に種子を生じ、その種皮に毛をもっている。この毛は種子の自然撒布の役目をもつと考えられている。野生種は毛が短い、この毛に人間が着目して栽培の過程で明らかに織物を使う目的で長毛をもつものが選抜されたとみてよい。この綿毛は乾くとねじれる性質があるから、綿毛で糸を紡ぐことを考えたことは容易に想像できる。綿毛を使つての織物は、少なくとも紀元前二、五〇〇年頃と同じ年代に、新旧両大陸において始められていたことになる。

新大陸発見後、旧大陸の二倍種のアジアワタよりも毛の長い四倍種の新大陸ワタが導入され、アジアワタにおきかえられた。陸地棉の毛はペルー棉よりやや短い、温帯から寒帯に適応性があるために北米、ソ連をはじめとしてアジアではアジア棉におきかわって北中国、満州などの大生産地をきざいた。乾燥に適応性をもつペルー綿は西アフリカに導入され、その後スーダンやエジプトにおいてアジア棉とおきかわってエジプト棉やスーダン棉としての大生産地を確立した。アジア棉は多湿な気候帯に適応しているため、現在でも低緯度のインドなどのアジアの南方地域で栽培されている。

——よく考えてみれば、現在アジアに広く普及しているワタの種類も、現在アフリカにひろく栽培されているワタの種類も、おのおの大陸に昔から伝えられた在来種とは全く別のアメリカ起原のワタの移入だったとは、じつは、人類の知恵および努力の《凄さ》を証明する以外の何物なにものでもない。エジプト人がいつまでもアフリカ在来種より以外のワタを知らずにいたら、また、イ

インド人がいつまでもアジア在来種のワタのみに獅^し齒^がみ付^ついていたとしたら、近代産業社会の到来はもっとずっと遅れてしまったであろうし、もしかしたら、西欧社会の近代化（＝科学技術化）そのものが容易には現出しようもなかったであろうと推慮される。イギリスの綿製品技術の世界制覇を念頭に思い描くにつけても、あらためて、そのことに嘆息せざるを得ない。だが、茲^{こゝ}では深入りする余白がもう無い。

そこで、『人生地理学』の記述に戻って考えなければならないが、牧口は、まず、世界における主要産地に触れたあと、「本邦に於ては北緯三十八度以北には殆んど産せず。其最も能く産するを近畿及び中国地方とし、東海道に於ても愛知、山梨及び関東地方亦た頗る多し。全国の産額七百五十万貫に達す」と、一九〇〇年前後の日本の棉花産出に関する概略のスケッチをおこなっている。現在のもとよりのこと、明治後期にはワタの栽培を廃止してしまったので（ふつう、一八九六年〔明治二十九年〕四月の棉花輸入関税撤廃がワタ栽培農民に決定的打撃を与え、爾後、棉花はもっぱら輸入で賄うようになったと説明されている）、第二次大戦中に自給自足が叫ばれて部分的に増産された一時期を除けば、日本国内で綿畑の眺めや木綿加工^{シーン}の場を眼にすることは減多に無い。しかし、牧口が『人生地理学』を書いた時期にあつては、まだまだ、棉花栽培の図はきわめてありふれた農村風景の一部を成していたのである。日本の木綿の歴史を振り返ってみると、古く『万葉集』（七六〇～七八五年成立）巻第三所載^{きみまにげい}の沙弥満誓の綿を詠める歌一首「三三六しらぬひ筑紫の綿は身につけていまだは著^きねど暖^{あた}かに見ゆ」に出てくるのが文献的には初出だが、この綿は、繭綿^{まわた}（真綿）だろうという説や、葦^{あし}の穂^ほだろうという説もある。『続日本紀』（七九七年成立）をひらくと、慶雲三年（七〇六年）閏正月五日のこととして『『また、民部に収め貯ふる諸国の庸^{よう}の中の軽物^{かるきもの}、繩^{あしぎぬ}・糸^{いと}・綿^{わた}らの類^{たぐひ}は、今より以後、大蔵に収めて、年料^{ねんれう}を支度して、民部に分ち充てよ』とのたまふ』という記事に出くわすが、これも本当のワタであったかどうかということになると危^{あぶ}な^なか^しいとおもう。菅原道真編『類聚国史』（八九二年成立）に延暦十八年（七九九年）のこととして昆倫^{こんろんびと}人が三河国に漂着して棉の種子を伝えたという記事の抄録も見え、だいたい、平安時代に入ってくると中国から綿製品やワタの種子などが舶載されたと想像される。ただし、その普及は鎌倉時代以降ないし室町時代まで待たねばならなかったらしく、幾つかの文献史料に散見するにとどまる。戦国期になると、ワタは貴重な商品として全国に流通するようになるが、ワタ製品が兎にも角にも民衆生活のすみずみまで普及するのは江戸中期ごろだったと見てよい。江戸初期の農学者宮崎安貞の『農業全書』（一六九七年〔元禄十年〕成立）に紹介されているごとく、河内・和泉・摂津・播磨・備後は日本の五大綿産地として夙^とに有名になっていた。江戸中期になると地方綿織業の興隆にともなう地域間分業も大幅に進行し、やがて織機を使って問屋制家内工業を推進する地方産地として伊勢・下野・伯耆・因幡・尾張・武蔵・甲斐などがの^のし^しが^がつ^つていき、いっぽう、南国風の餅^{かすり}が次第に需要を伸ばして大島餅を筆頭に久留米・伊予・備後・米沢・所沢など各地の餅が人気を集めていった。だが、開港・明治維新とともに事態は一変する。古島敏雄『体系日本史叢書 12・産業史Ⅲ』（一九六六年四月、山川出版社刊）に依拠して問題整理をおこなっておこう。「わが国経済発展の最高段階を示している綿作・綿業は、

その最終生産物の商品化の高さによって、前項でみた製糸・養蚕業とは正反対の影響を開港による自由貿易からうけることになった。都市に流通する綿製品が完全な商品であるところから、価格差によって外国産の綿製品と市場で競争することになるのである。」「紡績業・織物業ともに工場制工業として確立した欧洲諸国からの輸入品の大量の輸入は国内の手工業生産に影響を与えないではおかない。その影響のあとを、幕末期について全国的に確定することはできない。やや一般的には明治二十四（一八九一）年九月刊の、大林雄也編『大日本産業事蹟』の各地の綿業地の叙述を整理することによってえられる。／国内綿業地帯への貿易の影響は大約次の三形態に分けることができる。(1) は化政天保期にかけて発達の頂点に達し、名声を博しながら、開港後販路を失ない、引きつづき明治以後にかけて衰頽を続ける地方、(2) 開港後一度衰勢に見舞われるが、輸入紡績糸を原料にとり入れて回復に向うもの、(3) 開港以後新しい事情の下に綿織物地帯となり、以後伸びていくものなどがこれである」（第一篇開港・明治維新と産業の動向、第二章開港後の産業の動向／第二節外国貿易の影響）。——以上が、日本綿業史のあらまし、ないし、ワタの産業文化史のあらましである。すなわち、『人生地理学』の「本邦に於ては北緯三十八度以北には」うんぬんのセンテンスの補注的説明に該当する。

問題は、つぎのセンテンスをどう説明すれば、正しい原典解釈たり得るか、という点にかかわる。牧口は、日本の綿業文化を概括したあとで、ずばり明言するのである。「然れども本邦の綿毛は繊維太く、且つ短かくして細糸を紡ぐに適せざるを以て、主として中入綿^{なかいわた}として用ひられ、又た太き織糸を紡ぐに用ひらるゝのみ。二十八手以上の細糸に至りては外国綿を混するも尚ほ困難なり。之に反して外国産は廉価にして、且つ細糸を紡ぐに適するが上に、近来紡績の業、各地に勃興せしより、綿の需用は非常の多量に達したれば、輸入綿は年々其額を増し三十三年には殆んど六千万円に達せり。輸入綿の最多額は支那産にして、之れに次ぐを印度綿となす、印度綿は最も細糸を紡ぐに適す」と。日本在来種のワタからつくられる綿糸・綿布は繊維も太い粗悪品で而も値段も高いときているから、これじゃあ、インド産や中国産^{とて}に逆も太刀打ち出来ないのは当然である、近來ますます需要の多くなった紡績用原料として輸入綿の額が増加したのもあまりにも当然である、と牧口は明言するのだ。（われら日本人に生まれた以上は何時如何なる場合にも日本製品に最^{ひい}上^きして購入するように努^{つと}め、ついでに日本的なる凡^{あら}ゆる事物に盲目的礼拝を捧げるべきだ、とするショーヴィニスム chauvinisme 的信条を、牧口は、生涯にわたって、きびしく忌避した。）日本在来種のワタを原料にする綿糸では二十八手（正確には「二十八番手^{ばんて}」と称すべきであろう。番手とは、糸の太さを表わす単位。番手制には、一定重量の糸の長さから算出する《恒重式》と、一定の長さの糸の重量から算出する《恒長式》とがあり、綿糸およびイギリス式紡績絹糸は一ポンドで八四〇ヤードというきまりになっている）以上の細糸を製造することさえ出来ず而も値段も嵩^{かさ}むというのだったら、安くて優秀な外国産との自由競争で大敗北を喫するのは《理路^{しか}》に^{かな}適^あっており、だれをも怨むいわれは無いじゃないか、と明言するのだ。（牧口記述によると、いちばん細糸を紡ぐに適しているはずの「印度綿」の輸入額よりも、「支那綿」の輸入額のほうが多いとあり、これでは理屈に合わないようにみえるが、これは、一九〇〇年〔明治三十三

年] 当時、日本国内での経済不況とは別に国際市場での熾烈な競争がインド綿と中国綿との間に惹起しており、殊にいったんボンベイのペスト流行で全面後退を余儀なくされたインド綿が猛然と巻き返しを図るもの^{なかなか}の却々中国綿に勝てないといった動向を、なにほどこ反映しているのではないか、と思考する。) 間違いなく、若き牧口は、綿花輸入税撤廃の請願が紡績連合会から繰り返し提出され、これに抵抗する国内綿作者の反対運動も熾烈を極めたが、結局は一八九六年になって輸入税が撤廃となった十年ほどの推移を、冷静に観察し、熟慮に熟慮を重ねていき、他方、「一国民にとっても一個人にとっても、より安く購買できるものをつくるのは愚かなことである」(アダム・スミス『諸国民の富』第四編第二章)との古典経済学の基本テーゼに謙虚に傾聴し、茲のセンテンスを書き綴ったに相違ない。これこそ真義での《地理学思考》と申すものである。

付け足しになるが、本補注の最後に、明治二十年代の日本紡績業の生産額がそれぞれ恒常的に上昇しつづけていって綿糸輸入額を上回っていた動向と、一八九〇年から中国などへの綿糸の輸出が開始されると激増をつづけ逸早く一八九七年には綿糸輸出額が輸入額を上回るようになっていった推移と、——要するに、若き牧口常三郎^{がりきしか}の眼力が確と見届けたはずの明治中期日本の国際貿易力発展の具体的過程のあらましを、最新の若手経済学者の「別の視点、を借用して整理し直しておこう。次に示すのは、『日本経済史4・産業化の時代 上』(一九九〇年一月、岩波書店刊)所載の阿部武司論文「(3) 綿工業／一 紡績業、1 明治二〇年代における発展」の最重要箇所である。牧口がインド綿・中国綿に注意深い言及をおこなったとき、かれの眼差^{まなざし}には同時代紡績産業の全体像が把握されてあったはずである。

さて明治二〇年代の繁栄のなかで紡績業には二つの大きな変化が生じた。まず、大阪紡をはじめとする各社は遅くとも一八八九年頃には従来使用していたミュール精紡機に代えて最新鋭のリング精紡機を設置する意思決定を行い、ほどなくそれを実現して以後の発展の技術的基礎を固めた。一八三〇年頃に完成されたミュール紡機は牽伸・加熱工程と捲糸工程とを交互に反復する機構であり、均質で柔らかい糸を紡出するが、操作には相当の熟練が要請された。一八七〇年代に本格的に実用化されるようになったばかりのリング紡機は牽伸、加熱、捲糸の全工程を同時に連続的に進める機構であった。その操作は単純で、糸繋ぎと清掃作業のみに従事する未熟練労働力で精紡工程の運行に支障は生じなかった。なおリング紡機で生産される糸はミュール糸とは対照的に撚りの強い丈夫な糸であった。

第二の変化は、日本紡績業が輸入棉花に全面的に依存するようになったことである。紡績各社はすでに明治二〇年代初頭に中国棉花への依存度を高めていたが、一八九〇(明治二三)年からはそれに代わってインド棉花を多く用いるようになった。この転換は、インド棉花がたんに低廉であったためばかりではなく、それか太糸生産に適した国産棉花や中国棉花とは異なる長繊維であり、日本紡績業の戦略的製品となりつつあった二〇番手綿糸の生産に適合的であったために生じた。一八九三年、紡績会社を正会員、棉花商を準会員とする大日本綿糸紡績同業聯合会(一九〇二年に大日本紡績聯合会と改称。略称紡聯)と日本郵船会社との間にインド棉花積取契約が結ばれて、以後日本郵船が、インドと日本をつなぐ航路を支配していたP&O汽船会社など外国の汽船会社との激しい競争に打ち勝ち、インド棉花の輸入が促進されたエピソードは周知のことであろう。

一八九六年には、棉作農民の反対によって実現が阻まれていた棉花輸入税の撤廃も実施された。この施策によって、徳川時代以来、関東地方以南で広く作られていた重要な商品作物棉花の栽培が凋落を余儀なくされ、棉作に充てられていた畑地が桑畑に、田地が米作用の田に転換されて日本農業は大きく変貌することになったが、日本綿業がインドさらにはアメリカ合衆国などで産出された低廉な棉花に全面的に依存する体制は、明治二〇年代末に確立したといえよう。

——いよいよ明瞭になったが、明治二十年代日本綿工業が一挙に《戦術転換》をおこなってインド棉花を輸入原料とする《二〇番手》以上の細い綿糸の生産に切り替え、而もそれに成功したことがやがて明治三十年代以降の高度成長を準備する道を開いたのである。その間に、日本国内の棉作農民との激しいトラブル、輸送に当たる日本郵船と外国汽船会社との駈け引き、紡績工場に就労する女工さんたちの置かれた劣悪な労働条件、などなどの困難な問題が生じたことは、改めて説くまでもない。だが、茲ではそれら事項に触れる余裕は無い。だが、兎も角も、日本紡績業は明治三十年代後半の上昇気流に乗って発展を遂げ、ついに第一次世界大戦後の好況期には生産額で世界一にランクされるまでになっていった大勢の傾向だけは知っておく必要がある。有沢広巳監修・山口和雄ほか編集『日本産業百年史 上一開国から太平洋戦争まで一』（一九六七年四月、日本経済新聞社刊）の「第Ⅱ編近代産業の確立／各論・織物——イギリス綿布を制圧」に依拠し、明治三十年代後半以後の状況（つまり、『人生地理学』公刊のあとの日本綿工業の辿った軌跡をさす）を準^{なぞ}っておきたい。「明治前期にもわずかながら綿布が輸出されていたが、明治二十年代にはいって巨大な紡績資本による大量の広幅綿布生産はしだいに中小の在来機業を圧倒し、明治三十年代には完全に支配体制を確立した。しかし輸出綿布は日清戦争から日露戦争にかけての間、絹布におけるほど異常で急速な増大は示していない。絹織物生産の場合には原料はすべて国内産だったが、綿布原料の場合はこのころはすべて外国棉花に依存していたから国際的な相場変動の影響を受けることが多かった。日露戦争中、軍需品としての綿布需要の増大は生産技術、規模の拡大を促し、戦後の韓国・中国市場への強力な進出は兼営織布だけでなく在来機業も発展させ、また従来の綿糸輸出（原料輸出）から、綿布輸出（完成品輸出）へと転換する契機となった。こうして、明治十年以来ゆるやかに上昇しはじめた綿布輸出は、日露戦争後急激にそのテンポを早めていった。」「次に兼営織布をみよう。広幅力織機は順調にふえているが、明治三十七、八年以後、ふえ方が急ピッチである。綿糸の過剰生産対策として始まった兼営織布が、日露戦争後の市場拡大を背景にして本格的な発展を遂げる過程がうかがえよう。ことに大阪紡、三重紡、金巾^{かなきん}製織、天満紡、岡山紡などは三井物産と提携して満韓市場に進出し、明治四十年代には、同市場で外国綿布を押えるほどになった。そしてわずか四、五〇社の紡績兼営織布会社の生産高が無数の群小在来機業の生産高をしのぎ、全綿布生産高の八〇%平均を占めるにいたった。そして第一次大戦後、ついに世界市場の王座にあったイギリス綿布を制圧するほどになったのである。イギリス綿業が植民地支配と結びついて発展したのと同じように、日本綿業は工業不毛の広大な東洋市場へ軍事力を背景としながら進出することによって高度の発展を遂げた。そうした意味では、日本綿業は対外侵略の先頭に立っていた産業とみていいだろう」（執筆者は林英夫）。

牧口常三郎の「地理学思考」は、すべてこれら《全体的状況》を的確に^{おの}己が視野の中に収め、うちみたところ複雑を極める諸現象をば《科学的普遍概念》を藉りて単純化し、それにより理解することをめざした。そのゆえにこそ、今日^{こんにち}においても、すこしも古臭くならないばかりか、却って新しい息吹きを放射しやまないのである。

33 麻（九四ページ、注8） 狭義におけるアサは、クワ科一年草のアサ（タイマ）をさす。広義におけるアサは、タイマに類似して長い繊維材料を採る植物であるマオ（カラムシ）・コウマ（ツナソ）・アマ・マニラアサなどの総称として言う。また、狭義と広義との差異ではないが、植物をさして言う場合と、植物を原料として製品化した^{あさせんい}「麻繊維」をさして言う場合とがある。ここで牧口常三郎が使っている術語は、当然、狭義すなわち厳密に限定された意味のほうである。

さて、アサ（タイマ [大麻]、またオオアサ）*Cannabis sativa Linn.* は、クワ科（学者によってはアサ科を立てることもあるが）の一年生草本で、全体に一種の芳香を有する。草丈は一・五～三m。茎は四角柱状^{まつすく}で真直^{まっすく}にのび、外面に縦みぞがあり、色は黄緑・濃緑・紫緑などあり、全体に細毛を生じ、その内部は空洞状^{くうどうじょう}になっている。茎中の六片の柔組織^{じゅうしつ}のなかに厚膜の韌皮繊維細胞^{じんぴせんい}があって繊維束をつくる。葉は掌状^{しょうじょう}複葉で三～一〇枚の小葉片に分かれていて、これがいわゆる^{あさ は もよう}《麻の葉模様》の原型をなす。長い葉柄を持っており、茎の下部では対生し、上部では互生となる。雌雄異株で、初夏に淡黄緑色の花を咲かせる。雄花は総状花序で梢上の葉腋に付き、五本の雄蕊^{おしべ}と五枚^{ごくへん}の萼片とがあり、枝の先端に円錐形に集まって咲く。雌花は穂状^{すいじょう}花序で、一本の雌蕊^{めしべ}があり、二花柱を具える子房を有する。「一般に雌木は雄木よりも樹幹が長い繊維の品質は劣る。同一個体内でしばしば性の反転による中間性個体を出現することがある」（高嶋・傍島・村上共著『標準原色図鑑全集 13・有用植物』（一九七一年三月、保育社刊））。日本では最も古い繊維植物であり、ワタが輸入される以前から広く栽培されていたと考えられ、徳島県^{おえ}麻植郡は神武天皇の命令で栽培を始めたという言い伝えがあるが、同種の民間伝承は日本各地に残る。

アサの原産地は中央アジアないし西アジアとされるが、またインドの一部やシベリアの一部にもわたるともいう。このアサがどのようにして野生植物の段階から栽培植物の段階へと変化=変容していったかというプロセスについては、ヴァヴィロフの古典的名著における論究があるので、本補注もそれを準^{なぞ}ることになるであろう。だが、それ以前に、こんにち熱帯から温帯北部にまで（ロシアおよびイタリアが最大の生産地であり、日本では栃木県で優良品を産する）ひろく及んでいるアサの、栽培法ないし栽培条件を知っておく必要がある。これに関する一般向け解説記事としては、平凡社版『世界大百科事典1・アーア』（一九七七年版）登載のものが最も客観的であり周到であり且つ最も高い水準にある。「【栽培法】種類によって、環境や栽培法は必ずしも一樣ではないが、次のような点はアサの全般にわたって通ずるものである。（1）茎の伸長をはかり、繊維の発育をうながすために、温度の急激な変化がなく、生育期間中降雨がかなりあり、空気湿度の高いところがよい。（2）茎が倒れたり折れたりすると繊維の品質をおとし、収量も減ずるので、強風のないところを選ぶ。（3）繊維細胞膜の肥厚^{あつ}がうながされ、かつ収穫後の調製、乾

燥のために生育の後期から収穫期にかけては晴天の多い方がよい。(4) 土壌は砂質よりも有機質に富んだ排水のよい壤土ないし植壤土が適する。(5) 茎わかれを避けるために密植する。(6) 急速な生育を避け、茎の伸長が徐々にしかも斉一に行われるように肥料の種類や施肥法を考慮する。このためには化学肥料よりも自給肥料を主にし、生育の途中で肥料ぎれがしないように施肥する。(7) 収穫が早すぎれば繊維の収量が少なくて弱く、おそすぎると繊維が粗剛となるから、適期を厳守すること。(8) 収穫後茎は浸水精練されねばならぬので、水が豊富で、便利なところがよい。(9) コストをやすくつけるため土地、労賃のやすい地方を栽培地に選ぶ。」(執筆者は太田英蔵・西川五郎)。

これだけの基礎知識を獲得したあと、ヴァヴィロフ『栽培植物の発祥中心地』Вавилов, Н.И.: Центры происхождения культурных растений, 1926. 所載の「第五章 栽培アサの発祥と一次作物群の栽培の成立」に眼を転じなければならない。だが、やはり、それ以前に、著者ヴァヴィロフについて知っておく必要がある。『岩波生物学辞典・第3版』の「ヴァヴィロフ」の項目をひらくと、こう見える。「(Vavilov, Nikolai Ivanovich) 1887.11.25 ~ 1943.1.26 ソ連の植物育種学者、遺伝学者。一九一三年イギリスに留学し、John-Innes 園芸研究所および Cambridge 大学において遺伝学を研究した。帰国後 Moskva 大学教授 (一九一四) から Saratov 大学教授に転じ (一九一七)、ついで Leningrad 応用植物研究所長に就任した (一九二〇)。この間、数回各地を探検して、栽培植物の起源をたずねた。ソ連科学アカデミー会員、遺伝研究所長、ソ連農業科学アカデミー総裁 (一九二九~三九)。主要な研究は植物の耐病性ならびに免疫に関するものと、遺伝学の原理を農業および分類学に応用し、さらに栽培植物の起原の問題に適用したものである。野生および栽培植物の変異に関して、相同系列の法則をたてた。T.D. Lysenko の出現により失脚し、一九四〇年逮捕、翌年死刑の判決を受ける。しかし執行はされず、Saratov 刑務所内で病死。」ここに触れられているルイセンコ事件については、本来ならば詳論すべきであるが、枚数の余白が無い。前記ヴァヴィロフ論文の訳者である中村英司の好文章 (後述の訳書『栽培植物発祥地の研究』の巻末解説「ニコライ・イワノヴィチ・ヴァヴィロフの生涯」の一部) を引いておく「T・D・ルイセンコのヴァヴィロフに対する攻撃は当初から正常な学問上の対応を許さない性質のものであったが、人間の歴史のすべてがしばしばそうであるように、その後、急速に恐るべき破壊的な様相を帯びてきた。先に書いたように、ヴァヴィロフを会長として一九三七年八月、モスクワで開催が予定されていた第七回国際遺伝学会は阻止され、二年延期ののち、やはりヴァヴィロフを会長とするという予定のもとでエジンバラで開かれた。しかし、ヴァヴィロフ会長のスコットランドへの渡航許可はついに下りず、またその他のソヴェト学者の参加も行なわれなかった。／この一九三七年、ルイセンコが編集する雑誌『ヤロヴィザーツィヤ』はついにヴァヴィロフを人民の敵ときめつける非難文をかかげた。これに先立つ一九三五年六月、ヴァヴィロフは全ソ農学アカデミー総裁を解任されているが、その後も所長として留まっていた全ソ植物栽培研究所の仕事そのものも激しい非難と中傷にさらされ、研究費の割当ては急速に減っていった。／ルイセンコは一九三八年二月より全ソ農学アカデミーの総裁となったが、その命令によつ

て、この年の九月には植物栽培研究所の研究員が多数罷免された。ヴァヴィロフはこれらの不当な圧迫に対し毅然として対処し、研究所があげつつある多くの輝かしい実際的な業績を引証しつつ一歩も譲らず反論した。／一九四〇年八月六日、ウクライナ共和国西部のチェルノフツイで植物の採集と調査をしていたヴァヴィロフはモスクワからやってきた内務人民委員部の係員によって逮捕された。／その二年半後、一九四三年一月二六日、おそらくサラトフ刑務所において、この偉大な農学者は燃えさかる炎のようなその五五年の生涯を終えた。」——斯くのごとく、何ひとつ悪事も為さず誤謬も犯していないこの偉大な農学者＝思想家は、邪険兇暴なスターリン主義権力者の陰謀によって生命を殞す運命に追い込まれた。（ほぼ同じ時期、日本では、何ひとつ罪も犯さず過ちにも墮することのなかった偉大な地理学者・思想家、牧口常三郎が巢鴨刑務所においてその七十二年の生涯を終えた。ヴァヴィロフの無辜の死と、牧口常三郎の無辜の死とを、長大悠久なる人類思想史の流れに沿って比較してみる試みは、きわめて深い意義を持つと考えられる。本補注が敢てヴァヴィロフの業績に少々詳細に論究する所以である。）

このヴァヴィロフ論著『栽培植物の発祥中心地』の全訳が、上述のごとく、中村英司訳『栽培植物発祥地の研究』（一九八〇年二月、八坂書房刊）のなかに、他の幾つかの重要論文とともに収められていることは、われわれにとって、まことに幸運である。夙くから世界各地から集めたムギ類の膨大なる標本を綿密に調査した結果、一九一〇年代の後半、すでに、ヴァヴィロフは、種または変種というものが単なる寄り合い地帯に似た多様性を示すのではなくして、必ず或る系列的な構成を形づくっていること、しかも「近縁の属、種、変種同士において、その品種の構成が規則正しく繰返されている」ことを発見した。たとえばコムギのうち $2n = 42$ のグループに属するパンコムギは「有芒、無芒、半有芒、膨曲芒」、「白色穂、赤色穂、灰色穂、黒色穂」、「有毛穎、平滑穎」、「白色粒、赤色粒」、「冬型、夏型」といった形質で区分される品種群を持つが、同じグループに入るクラブコムギ、スペルタコムギ、マカコムギなども全く同様の品種群を持っている。別のグループ ($2n = 28$, $2n = 14$) においても酷似した品種構成を示す種が大多数である。また、この相同性は、形態上の形質においてのみならず、生理的な面においても現われる。「この事実は一九二〇年という早い時点で第三回ロシア育種学会で公表され、翌一九二一年、アメリカの国際農学会での講演を経て、一九二二年、Journal of Genetics によって世界的に知られるようになり、センセーションを呼んだ。この『相同系列の法則』はたんに一つの学説として意義深いだけでなく、ある種や変種の持つ系統や品種のうち、相同的に当然存在すべき形質を持った系統や品質が未発見の場合、それを発祥中心地において集中的に探索するという方法によって育種素材の発見を合理化するという面をも持っていた。」（中村英司訳前掲書巻末解説「ニコライ・イワノヴィチ・ヴァヴィロフの生涯）。その後、みずから世界各地の探検に赴き、共同研究者とともに大規模な栽培植物のコレクションをおこない、それと同時にそれらの分布地域をからめて研究を進めながら種の内部構成を細かく洗う必要性に答えるべく「微分的植物地理学」（または植物地理的微分法）という手法——すなわち、一つの種や変種が内蔵する多様な形質を細分しつつ、その分布する地域にはりつけてゆく手法——に想到し、植物形態学・植物分類学を超え

て生理学・細胞学・生化学・免疫学などの専門家の協力体制を得て作業を続けるうちに、一步すすんで次の重要事実を発見した。「それは一つの種が持つ多様な品種群がとくにある場所に著しく局在集中している様相の多いことであった。はじめ、かれにとって、このような地球上の場所はたんに育種素材の宝庫であり、遺伝子の集中地と映ったことであろうが、まもなく、このような場所がその種の変異形成中心地、つまり発祥中心地であろうという考えにつき当たった。／かくて一九二六年、『栽培植物の発祥中心地』が発表されたが、その中において、全世界に五つの栽培植物の発祥中心地を設定した。このうちとくに、中央アメリカや南アメリカの発祥地は新しい大きな発見であった。のちに『育種の植物地理学的基礎』（一九三五年）を発表し、これを八大中心地として整理し直したが、さらに一九四〇年の『ダーウィン以後における栽培植物の発祥に関する学説』において七大中心地にとりまとめた。／この発祥中心地について語るべきことは多い。例えば一つの発祥中心地にはしばしば、非常に多くの作物が集中していることや、一次中心地と二次中心地のあること、一次中心地には優性形質が多いが、二次中心地には劣性形質も多いこと、これらの地域は砂漠、山岳などで隣接地域と隔てられている場所が多いことなどである」（中村英司訳前掲書巻末解説）。そこで、^{そじょう}祖上にのぼっている論文『栽培植物の発祥中心地』の思想主題（＝科学的命題）をいっそう明確化しておくのがよいとおもうが、そのためには、まず同論文の「まえがき」に当たる必要がある。冒頭第一段落に「筆者らが栽培植物の品種構成について研究しているうちに、リンネが分類した種や属の内部において、さまざまな型の形成にはきちんとした体系が存在することを確認するようになった（ヴァヴィロフ、一九二〇、一九二二）。詳しく調べてみると、遺伝的な型や品種の多様性が、じつは整然たる一つの体系に従っていることが分ってきた。各方面の研究者が行なった、すべての科にわたる主要農作物の合同研究の結果、変種と系統の体系、つまり遺伝的変異の構成の筋道を明らかにすることができるようになったのである」と見え、つぎに、「そもそも、この栽培植物の発祥問題はド・カンドル（De Candolle, 1855）やダーウィン以来、多くの研究者の関心を惹きつけてきた。また植物学者に劣らず、歴史学者、考古学者、生理学者、農学者もこの問題に手を染めており、栽培植物の発祥に関して今までにすでに膨大な文献が発表されている。その中でも独自の地位を占めているのがド・カンドルの古典的大著、『栽培植物の起源』（L'origine des plantes cultivées. De Candolle, 1883：まず要約版が一八八二年に出版された）である。ド・カンドルの論文のうちでは、いくつかのグループの植物についてやや不十分な点があるが、これはその後の新しい歴史的、考古学的資料と多くの植物学、遺伝学上の発見によって大幅に補充された。〈中略〉ところが、栽培植物の構成、品種や種への分化に関する知見を拡大してゆくにつれ、栽培植物の発祥という問題自体がド・カンドルの時代に考えられていたよりもはるかに複雑なものであることが分ってきた。と同時に、この問題の具体的な解明によって、栽培植物の進化の様相とリンネ種の変異形成過程が理解できるようになり、またこれらの植物を取扱う育種家たちのきわめて実際的な仕事もそれと大きなかわりがあることが明瞭になった。さらに、栽培植物の発祥中心地を具体的に、また正確に把握することにより、豊かな品種素材の源泉を発見するというかたちで、発祥中心地を実際的に利用する大

きな可能性が眼前にひらけてくることも確かとなった。」と見える。——このような思想主題から、コムギ・パンコムギ・クラブの発祥中心地が追求され、ついでオオムギ・栽培エンバク・栽培ライムギの変異形成地がつぎつぎに明かされてゆくのである。そして、いよいよ、「第五章 栽培アサの発祥と一次作物群の栽培の成立」のチャプターに入ることになる。一般的にいうと、野生の植物と、栽培されるようになった植物との、両者のつながりを突き止めることは困難であり、われわれがげんに見ているのは数千年に亙る淘汰の結果だけであり、それらの歴史的経過を多少とも事実ケースに即した姿で復元するなどということはまず夢のような話である。ところが、例外的な事例も無いわけではない。アサの場合がそれである、とヴァヴィロフは言う。アサに関するかぎり、「事情は必ずしも絶望的ではない。ここでは、行き過ぎた想像に走ることなく、歴史の実質的な過程を辿ることが可能なように見える。／筆者らがソヴェトのヨーロッパ地域南東部およびアジアでのアサの植物学的な構成を研究しているさい、この植物の発祥問題にも手を染めることになった。もっとも、アサがいつごろ栽培されるようになったか、それはどの地方でどんな民族によって行なわれたかといったことは何も分っていなかったが、アサ栽培の発祥過程そのものを研究対象として詳しく調べることが分ったのである。おそらく、古くからある植物のうち、その栽培化の過程をアサについてほど明確に辿りうるものはないだろう。」と。まず、ヴァヴィロフおよびその調査グループは、一九二〇年にサラトフおよびアストラハン両州の栽培アサを調査したさい、そこでの野生の、または野生し、あるいは雑草化したアサにも注意深い観察の眼を向け、謂うところの《栽培化の過程》を鋭く捕捉してゆくのである。その報告リポートに傾聴しよう。

野生アサ、雑草アサ、および栽培アサの生態

栽培植物のうちでも、アサは肥沃な土壌に対する要求がとりわけ強い作物である。じっさい、アサほど畑の土を弱らせる植物はない。畑にアサを播く前に、アサが畑の施肥の違いにどれほど敏感に反応する植物であるかということを十分に呑みこんでおくのがいいだろう。肥料不足はひどく生育を弱め、葉や茎の緑色を薄くする。反対に、十分な施肥により茎葉はすくすくと伸びてゆく。

アサ栽培の実際では、十分に厩肥を施したアサ栽培用の畑をしつらえて種子を播く。アサはとくに加里の要求が強い。自らの持つ生物学的特性によるのだが、アサは肥沃な土壌に育つ植物であるといえる。

肥料気のない土を好む点では、真の野生アサや雑草アサとてもまったく同じである。筆者らの観察によると、アジアやソヴェトのヨーロッパ地域では、野生アサも雑草アサも、ほとんど畦間、溝、低地、村落近くや家のまわりのごみすて場、畑の近くで雑草に覆われていない肥沃な土の所などに住みついている。また、野生アサや雑草アサの繁茂地に関するたくさんの報告を調べてみても、かれらが肥えた土壌を選ぶ能力を持っており、腐植が堆積している場所や、厩肥などが施されている所ならどこへでも拡がってゆくことが分る。

ヴォルガ河下流地域やアルタイ地方でも、アサがさかんに生育している典型的な場所は遊牧民の居留地であるが、ここでは冬の間にか畜がその排泄物で土壌を肥沃にするわけである。また、雑草アサは畑地においてとりわけ繁茂する。アストラハン州の村落に近づく、ごみすて場、住居の裏手、藪のまわりなどに雑草アサの茂みのあるのが遠くからでも分る。アルタイ地方や北部コーカサスでは、雑草アサが村落から遠く離れた人の近づかないような谷間にもはいりこんでいることがあるが、

そんな所は、腐植や野生動物の糞尿がたまる低地や溝が主である。いわば、これらは自然に堆肥が施用されたような場所なのである（シンスカヤ、一九二五）。

野生アサと雑草アサの生態的な様相は、これらが養分が多く、ふっくらとしていて、雑草で固められていない土壌を選んで住みつくということである。アサは典型的な「ごみすて場の植物」なのだ。

栽培アサの成立

このように、遊牧民の居留地には野生アサや雑草アサがつきものなのが普通である。自らの持つ生物学的特性のゆえに、野生アサは人間についてまわり、人間の意志にはおかまいなく、その居住地にいっしょにやってくる、ごみすて場や厩肥に富んだ場所に根をおろすのだ。

ここにあげたいいろいろの事実と、野生アサ、雑草アサの多様な型とを考え合えると、栽培アサの発祥過程そのものがじつに明白になってくる。

野生のアサは形態的・生理的なさまざまな型の混合物であり、花被と馬蹄状の張り出しとを持ち、果実は小粒で発芽の遅い真の野生型から、果実が大粒で果皮が薄く、発芽の早い非脱落性の典型的な栽培型のものにはいたる多彩な型を含んでいるが、人間が旧大陸のあちこちに移り住むとき、人間とともにその居留地についてきたものである。アサは旧大陸の最初の居住地たちのあとを追って、その住居のまわりに住みつき、やがてかれらの目にとまるようになり、自らは人間の役に立つようになった。

飢饉の年に、人間は植物の種子や果実の採集に頼ることになるが、この場合、アサについても、果実が大きく非脱落性の系統を選ぶようになるのはあたりまえのことである。当然、野生アサの混合集団の中から、脱落性が弱く油分の多い、つまりまさに「栽培型」のものが無意識のうちに注意の対象となったわけで、人間の意図とかかわりなく、このような筋道を経て栽培アサが生じてきたのである。

アサがこのようにして次第に栽培化されてゆく様相は、今日でもアルタイ地方で詳しく見ることができる。E・N・シンスカヤ（一九二五）の観察によると、今日でも次のような状況が見られるという。（一）野生状態の植物、（二）おそらく、この野生アサの発祥中心地から人間の居住地のまわりに出てきたばかりの植物、（三）人間によって利用されている雑草アサ、（四）栽培されているアサ。

アルタイ地方の人々がアサを播種するとき、まずは自分たちの畑のアサから種子を集めるわけだが、足りない場合は、雑草アサからも種子をとってくる。このように、時には今日でも、アサが栽培化される最初の契機を見てとることができる。

こんな風にして種子用のアサの栽培が始まったが、栽培化の過程は自然に起ったもので、人間の意図によるものではない。ところが、これに対し繊維用のアサの栽培化はもっと複雑であるが、さりとてそのために、何か特別な才覚や工夫を必要としたわけではない。トルキスタンやヒビニのオアシス地帯でアサの茎から繊維の束を取出すのを見る機会があったが、それは茎をあらかじめ水に浸したりせず、乾いた茎のまま強くもむという簡単なやり方であった。

ハシシュ〔アサからとれる麻薬〕のためにアサを利用するのに、人間の側からのとくに独創的な努力を必要としなかった。茎や葉を焚き木として燃やしたとき、アサが一種の酔わせるような作用を持つことに古代の人たちは気づいたわけである。麻酔性の物質の含有量は南へ行くほど多くなり、ハシシュを採るためのアサの利用も南方地域に集中することになる。

油を採るためのアサの利用は比較的小さい時代に始まったものと見られるが、これとてとくに苦心の末の発見ではなかった。野生アサはさまざまな遺伝形質の混合物であり、みずからの中に、赤道地帯から北極圏にまで広く人間とともに散らばってゆく素質を秘めていた。アサの雑種後代の分離を観察すると分るが、花被がなく、それに伴って果皮が薄くなること、馬蹄形の張り出しがない

ことなど、「栽培」アサが持つ特性は劣性形質であるが、栽培の過程において、無意識のうちに、これらの形質が選り出され強められていったのである。

いつ頃アサの栽培が始まったのか、それを始めたのはどういう民族か、を明らかにするのは非常にむずかしい、古代エジプトにおいてアサは知られていなかったし、ナイル河谷でのアサ栽培については客観的な資料がまったくなく (Buschan, 1895)、古代エジプトの織物を調べてみても、アサの繊維が使われた形跡がない。また、聖書の中にもアサについての記事は見当たらない。現在までのあらゆる歴史的、植物学的な性質の資料の示すところによれば、アサはアジアから来た植物であるということになる。上述したような東アフガニスタンの土着の野生アサが持つさまざまな独特の形質を含め、アサが示すあらゆる多様性はアジアに集中している。大粒性で晩生の系統は、かつての満州、また極東地方と中国に固有のものである。また、中国とインドの古代においてはアサが知られており、サンスクリットの中にはアサを意味する言葉がいくつもある。

ド・カンドルは遊牧民族のスキタイ人がアサをエジプトに持ってきたのだと考えたが、これはありえないことではない。ヘロドトス (紀元前五世紀) は、アサが紀元前四八四年までは古代ギリシア・ローマ世界には知られていなかったと述べている。しかし、パロ、コルメラ、プリニウス、ディオスコリデスあたりになると、繊維用のアサ栽培について書いている。

おそらく、アサ栽培はいくつかの地域で同時に、しかしお互いに無関係に起ったものと思われる。栽培アサの地理的な型がきわめて豊富であること、アルタイ地方とコーカサス北部ではアサが栽培化されてゆく様子を目のあたりに見ることができると、またとりわけ、人間が移動してゆく際に、その随伴者となるというアサの持つ生態的特性などが、このことを教えてくれるのである。

——じつに興味深い記述であり、遺伝的多様性の中心地が必ず栽培植物の発祥地であるとするヴァヴィロフ理論の一端を読み取り得るけれど、それについては、もうこれ以上の言及を差し控えることとしたい。

——このあとは、小学館版『万有百科大事典19・植物』に拠って、アサの利用法そのほかの事項を確かめることにする。「【利用】アサの茎の^{じんひ}韌皮繊維はじょうぶなので、これを取り出して麻糸とし、それを織って麻布をつくり、衣料とする。また麻糸は麻ひもとし、^{げた はな おしん}下駄の鼻緒の芯としたり、ロープをつくったりする。アサの繊維をとるには、土用のころに全草を抜きとり、根と葉を取り除き、熱湯にひたしてから皮をはぎとる。これをアルカリで処理して精製し、不純物を取り除く。果実は麻の実とよばれ、香辛料 (七味とうがらし) の原料となる。漢法では果実を^ま麻子仁^{しん}といい、緩下剤にする。〈佐藤正己執筆〉 / アサには、テトラ・ヒドロ・カンナビノール (THC) を主成分とする麻酔性の物質が含まれているが、この成分は産地や栽培法によって含有量が大幅に変動するといわれる。この麻酔性は薬品に利用されるが、幻覚剤として悪用されることもある。インド産のインドタイマソウは、植物学的には日本で栽培されるアサと同種であるが、THCを多量に含む。インドではこれをバンガ bhang、ガンジャ ganja などといい、アラビア、トルコではハシーシ hashish (hasheesh) といって、ともに吸煙、吸飲したり食物に混ぜて食べたりされる。またメキシコ産のものをマリファナ marihuana (marijuana) といい、アメリカでおもに用いられ、国連の麻薬委員会でも問題にしている。日本産のアサは THC はごく少ないが、大麻取締法で栽培が規定されている。〈長沢元夫執筆〉」。

34 黄麻 (九四ページ、注10) 植物辞典や植物図鑑で「コウマ」を引いても載っていない場合があるが、そのときには「ツナソ」という見出し語を探せばよい。以下に引くのは、小学館版『万有百科大事典 19・植物』所載の記事である。「コウマ【黄麻】[㊦] *Corchorus capsularis* L. シナノキ科の多年草。作物としては一年草とされる。ツナソ、ジュート jute などともいう。インド原産といわれ、繊維作物として熱帯各地に栽培されるが、インドのベンガル地方が全世界の耕作面積の九〇%以上を占めている。草丈は二～四m、茎は円筒状で多く分枝する。葉は披針形^{ひしん}で互生し、葉縁には浅い鋸歯^{きょし}がある。先端部は細く線状にとがり、基部には針状の長い突起を生ずる。葉柄の基部には針状^{なぐよう}の托葉を左右に生ずる。花は両性花で、五、六個が集まって短い花序をつくって咲く。花弁は黄色く、長さ七mm、幅三mmで五個あり、卵形で先端がへこむ。雄しべは二〇数本で子房を囲む。雌しべは一本で、柱頭は星状に五裂し、子房は卵形である。一つの花序の中の花はそれぞれ開花期が違い、順々に開花し結実する。果実は、円筒状で長楕円形の蒴果^{ちようだえん}で、外面に一〇個の溝^{みぞ}があり、中は数室に分かれ、一室に一〇数個の種子を生ずる。種子は小さく扁平^{へんぺい}で、濃褐色^{のうかつ}を呈する。種子が完熟すると果実は上方から五裂し、種子はこぼれ出る。／開花後一〇～一四日過ぎに全草を採取し、皮をはぎとって繊維を取り出し、糸撚機^{いとより}にかけて糸にした後、布地に織る。これでつくった袋は南京袋またはガニー・バッグ gunny bag とよばれ、米、麦、綿花、コーヒー、チリ硝石などを入れるのに用い、畳の経糸^{たていと}としても使われる。〈佐藤正己執筆〉」。これに付け加えることは無いが、敢て記載するとすれば、コウマの繊維は漂白がむずかしく、また水に弱い、なにしろ製造法・紡績法が容易で廉価であるため、各種の作物の荷造り用粗布として使われ、各種の敷物やロープに用いられる、ということになるうか。

35 苧麻 (九四ページ、注11) 『人生地理学』が発刊された明治三十六年ごろの文化状況を考慮に入れて「チョマ」と訓^よんでおいたが、あるいは、当時から既に「カラムシ」「マオ」という訓^よみ方をしていたのかも知れぬともおもう。現在では「カラムシ」が普通の訓^よみ方である。

カラムシを植物辞典や植物図鑑で引くと、この見出し語^{ヘッドワード}のもとに種としてのカラムシ *Boehmeria nipononivea* Koidz. を掲げている場合と、イラクサ科 URTICACEAE カラムシ属 *BOEHMERIA* Jacq. (このなかには、ナンバンカラムシ *B.nivea*、カラムシ *B.nipononivea*、コアカソ *B.spicata*、アカソ *B.tricuspis*、タイワントリアシ *B.formosana*、ナガバヤブマオ *B.sieboldiana*、ラセイタソウ *B.biloba*、ツクシヤブマオ *B.kiusiana*、サイカイヤブマオ *B.pannosa*、オニヤブマオ *B.holosericea*、ヤブマオ *B.longispica*、メヤブマオ *B.platanifolia* が包含される) を掲げている場合とがある。辞書や図鑑には当然ながら一冊 (数冊にわたっていても同じだが) を構成し秩序づけている《思想》(立場とか流儀とか呼んだほうがわかりやすいかも知れないが) が存立しているはずだから、われわれ門外漢が偉そうな顔をして何方^{どちら}が妥当であるの適切であるのといった評言^{さしはき}を挿^さむのは間違っている。牧口『人生地理学』叙述は、ここでは「人類の直接利用に供する植物」のうちの「二、工業製造用植物」のひとつたる「麻」を俎上に据えて論じているのであるから、やはり、主として《有用植物》という観点=視座より補注を作

成するのが無難かとおもう。高嶋四郎・傍島善次・村上道夫共著『標準原色図鑑全集13・有用植物』（一九七一年三月、保育社刊）をみると、こうある。「カラムシ *ramie*, *Chinagrass* / 学名: *Boehmeria nivea* HOOKER et ARNOTT. / 来歴: 原産地はアジア東部であるが、栽培の起源は明らかでない。日本での栽培は古く、織物として各地で生産利用されてきた。/ 形態: 宿根性草本。地下の根株から多数の茎をだし草丈一五〇～三〇〇cmに達し、茎は枝を生ずることは少ない。葉は互生し、形は心臓形、葉縁に鋸齒、葉の裏には白い軟毛を密生するもの（白苧麻）と白毛のないもの（緑苧麻）がある*。茎には繊維細胞があり、五～一〇層で、アマ繊維より軽くて美しく、二〇～二〇〇mmもありアサ類中最も長く、太くかつ強力であるが、弾力性や柔軟性に欠ける。花は小さい単性花、雌雄同株で雌花は茎の上梢の節に、雄花は下部節につく。開花は午前中。/ 適地: 分布は熱帯から温帯北部までわたるが、亜熱帯より温帯南部に適する。高温と多湿を必要とし乾燥地には適さない。土質は深い壤土がよく、地下水位の高い所は根が腐りやすい。/ 品種: 日本の主要品種は白皮種と細茎青心種である。前者は繊細の光沢がよく寒地向、後者は多収、繊維は細美で暖地向である。/ 用途: 繊維を紡績・製網とし、とくに漁網に適する。」そして、欄外には「* 白苧麻は白葉種、通常苧麻ともいわれ *B.nivea* である。緑苧麻は緑葉種、緑葉苧麻ともいわれ、*B.nivea* var. *tenacissima* である。」と見える。この記事に加うるに、小倉謙監修『増補・植物の事典』（一九六八年八月、東京堂出版刊）所載の次の記述を添えれば、われわれにとって必要な知識はほぼ満たされたことになるであろう。「韌皮繊維で織物をつくる。徳川時代から有名な越後縮、越後上布などの原料はカラムシである。ラミーは南方アジアに多量に栽培され、日本でも栽培する。カラムシより丈高く、茎や葉柄にあら毛が密生し、葉が大きくまるい。皮をはいで繊維をとるが、水にぬれても強いので、船舶用の綱または魚をとる網などに用いる。（奥山春季執筆）」。

36 亜麻（九四ページ、注12） アマは、アマ科 LINACEAE、アマ属 LINUM *Linn.* に属する一年生草本または低木。一名、ヌメゴマ。最も古い栽培植物のひとつで、原産地は小アジアまたはエジプトとされる。日本には、元禄時代に、薬用として渡来したといわれる。植物辞典や植物図鑑を引くと、種として登載されている場合もあれば、アマ科ないしアマ属の見出し語が記載されている場合もある。小学館版『万有百科大事典19・植物』には「アマ科」の見出し語のもとに次のような記事が見える。「アマ科 ——か ④ *Linaceae* 双子葉植物離弁花類。草本または低木。葉は互生または対生し単葉で全縁。托葉はときに腺質。花は両性で放射相称をなし、がく片は四～五個で覆瓦状、花弁は四～五個で回旋する。雄しべは四～五個、花弁と互生し、ときに仮雄ずいがある。花糸は基部が癒合する。子房は上位で三～五室からなり、卵子は各室に二個、花柱は離生し、糸状をなす。蒴果は胞間裂開する。温帯に分布し、世界に約六属一五〇種、日本に一属一種を産する。〈初山泰一執筆〉」。東京堂版『増補・植物の事典』には「アマ」の見出し語のもとにこう見える。「アマ 亜麻 アマ科。高さ一m以上になる一年草で、アジア西南部の原産といわれる。日本では北海道で多量に栽培される。茎は細長くて上の方で枝がわか

れ、葉は皮針形ひしんけいまたは線形で長さ二～三cm、さきがとがり、三本の脈がある。花は径けい一・五cmばかりで、あい色または白く、夏、日光をうけて開く。倒卵形の花弁は五枚で、長い五本のおしべと短い五本の仮おしべおよび五本の長い花柱がある。果実は球形で、五つの室にわかれ、それぞれの室に種子が二個ずつ入っている。アマはワタからつくる木綿が一般に使われるようになるまでは、繊維をとる重要な作物であったが、今でもリンネルと呼ばれる高級な織物がつくられ、ハンケチ、洋服地、シャツ、高級テーブルかけなどをつくる。種子からしぼりとった亜麻仁油あまにゆは乾性の油であるから、印刷用インキ、ペンキ、油絵具、リノリウムなどに用いられる。（奥山春季執筆）。——二つの植物辞典（事典）を読み較べると、まるで別々の項目を記述してあるかのごとき感をさえ誘われるけれど、二つの事典執筆者は、それぞれ独立自存の立場ないし視角に拠っているのだから、出来上がった原稿に懸隔が生じたとしても一向に不思議は無い。むしろ、両執筆者とも意識して画一的書きかたを避けようとしているのがわかり、好意を寄せたくなくらいである。それにしても、ここの段落の牧口記述に見える「リンネル製造の原料として用ひらる。殊に其最上品はレースを編むに用ひられ、其下等品は大麻と等しくヅック或は綱等に製造せらる。然れども其強サの程度は遙かに大麻に劣れり」との表現は、なんと簡にして要を得たる表現であることか。その理由を考えてみるのに、牧口地理学それ全体がペスタロッチ開発主義教授理論を paradigm に仰ぎつつ直観主義（感覚尊重や実物教授）思考を以ておのれの論理展開を進めた所為せいもあるけれど、なおそのほかに、北海道在住時代に見聞きして触れた亜麻栽培の農業的実地経験をおのれの世界のものと為し得ていたればこそ斯かる何気ない表現のなかにも驚くべき reality が描き籠められてあると解される。なんであれ、牧口は、他人の書物からの部分的引用をおこなって事を済ますような、あの世間によくある姑息こそくでもあり卑怯ひきようでもある手段に、けっして与しようとはしなかった。

2019年度 創価教育研究所 活動報告

今年度の研究所の主な活動は以下の通りである。

1. 研究教育活動

- ①学部授業講義「創価教育論」(春学期:月曜日4コマ・秋学期:月曜日3コマ)
勘坂 純市(コーディネーター)、神立 孝一、牛田 伸一、富岡 比呂子、坂口 貴弘、
岩木 勇作(教育学部助教)
- ②通信教育部講義「創価教育論」(夏期、秋期、地方スクーリング)
勘坂 純市(コーディネーター)、中山 雅司、牛田 伸一、富岡 比呂子、坂口 貴弘、
岩木 勇作(教育学部助教)
- ③創価大学創立者四権分立提言50周年記念「教育のための社会」国際シンポジウム
パネリスト講演・ディスカッション〔2019年5月12日〕
叢 暁波「如何に社会のための教育から教育のための社会を達成するのか」
- ④韓国・済州大学「共同学術シンポジウム」第1部〔2019年5月14日〕
中山 雅司「21世紀の平和と国際法——人間の安全保障のための世界秩序構築を目指して」
- ⑤創価学会教育本部「牧口常三郎先生 生誕148周年記念講演会」〔2019年6月2日〕
塩原 将行(客員研究員)「青年期の牧口常三郎の教育実践」
- ⑥創価大学教育学部教育学会総会講演〔2019年6月8日〕
叢 暁波「幸福のための教育——池田大作幸福思想と教育提言」
- ⑦創価大学教職大学院・教育学部主催 中国・首都師範大学「短期研修プログラム」講義
〔2019年6月25日〕
富岡 比呂子「創価教育思想と平和」
- ⑧創価女子短期大学 教養講座I〔2019年6月26日〕
富岡 比呂子「『地球市民』教育への一考察——コロンビア大学講演に学ぶ」
- ⑨韓国・慶熙大学「第3回 趙永植・池田大作平和思想学術シンポジウム」基調講演
伊藤 貴雄「池田大作のコスモポリタニズムとその歴史的・現代的意義」〔2019年7月3日〕
- ⑩第22回創価大学・関西創価学園 夏季講座〔2019年8月10日〕
中山 雅司「『平和の文化』と人間の安全保障——チョウドリ対談と池田先生の平和思想」
- ⑪第46回創価大学 夏季大学講座〔2019年9月1日〕
中山 雅司「『平和の文化』と人間の安全保障——池田・チョウドリ対談を読む」
- ⑫戸田城聖先生 生誕120周年記念講演会
塩原 将行(客員研究員)「創価学会とは何か——その平和・文化・教育活動の淵源」〔2020年2月15日〕
「創価教育の歴史において戸田城聖が果たした役割」〔2020年2月16日〕

③フィリピン第2回池田シンポジウム〔2020年2月29日〕

テーマ「平和・人権・環境保護における青年の参画の主流化」

富岡 比呂子「History and Overview of Soka Education: Practical Implications」

2. 協定調印

アメリカ・デポール大学「池田大作教育研究所」と学術協定を調印〔2019年5月28日〕

3. 講演会

①加藤 節（成蹊大学名誉教授）〔2019年6月17日〕

「南原繁の戦後体制構想——敗戦・憲法・教育」

②行安 茂（岡山大学名誉教授・日本デュイ学会理事）〔2019年11月4日〕

「デュイの成長論とアクティブ・ラーニング——衝動、試行錯誤、コミュニケーション」

4. 研究会

①伊藤 貴雄（創価教育研究所所員、文学部教授）〔2019年7月27日〕

「創価教育研究の現状と課題」

②中山 雅司（創価教育研究所所員、法学部教授）〔2019年12月18日〕

「『平和の文化』と池田・チョウドリ対談」

5. 出版

①『創立の精神を学ぶ』英語版(書籍版・デジタル版)の刊行(在学生にデジタル版を無料提供)

〔2019年7月3日発刊〕

②紀要『創価教育』第13号〔2020年3月16日〕

6. 資料調査

・創価大学「アーカイブズ」構築のための資料調査を行った。(坂口 貴弘 所員)

7. 資料提供等

①北海道立文学館特別展「よみがえれ！とこしえの加清純子」への資料提供

(2019年4月13日～5月31日、北海道立文学館)

②『SUN Soka Univ. News』企画「回創写真館」への資料提供

(「SUN101号2019 Spring」「SUN102号2019 Summer」「SUN104号2019 Winter」)

③『評伝 戸田城聖——創価教育の源流・第二部』上巻(第三文明社)への資料提供(2019年12月2日発刊)

8. 研究所訪問者

- ①加藤 節（成蹊大学名誉教授・南原繁研究会前代表）〔2019年6月17日〕
- ②アウッド・イブラヒム（カナダ・オタワ大学博士）〔2019年10月8日〕
- ③アメリカ・デポール大学一行〔2019年10月8日〕
 - ジェイソン・ゲーラー 池田大作教育研究所所長
 - アンドリュー・ゲバート 同研究所所員
 - リッコ・リタ 同研究所所員
- ④スペイン・アルカラ大学一行〔2019年10月8日〕
 - アレハンドロ・イボラ 池田大作『教育と発達』共同研究所所長
 - アナ・ベレン・ガルシア・バレラ 同研究所副所長
- ⑤行安 茂（岡山大学名誉教授・日本デューイ学会理事）〔2019年11月4日〕
- ⑥賈凱（中国・厦門大学マルクス主義学院助理教授）〔2019年11月5日〕

9. 年史編纂

- ①『創価大学50年の歴史』の第5章～第9章の執筆を行った。
- ②年史編纂に伴う、インタビューを5名（8回）行った。
- ③第5章～第9章執筆部分について、画像選定並びにレイアウトを終了した。

10. 展示

- ・「50周年記念展示」の制作を開始した。

11. システム構築

- ・「創価大学年譜データベース」システムの充実を図った。

12. ホームページ更新

- ・講演会、研究会、紀要、資料提供等のニュースの更新を行った。
- ・「創大名所マップ」内に新たな分野の名所の写真を紹介した。（門、道、坂、広場など計62件）

編集後記

本研究所は2020年4月より「池田大作記念創価教育研究所」として新たに出発することとなった。創価大学創立50周年を機に、世界各地の研究者とのネットワークを構築し、創立者の思想・実践及び創価教育に関する研究をさらに推進していく。それに先立ち、2019年5月28日にはアメリカ・デポール大学の池田大作教育研究所と学術協定を調印した。今後、「第11回池田大作思想国際学術シンポジウム」「世界市民教育に関するシンポジウム」の開催も予定されている。創立者に関する研究の国際的な展開に伴い、研究成果発表の場としての本紀要『創価教育』の役割も、ますます重要なものになっていくだろう。

新たな出発を前に、本研究所は2019年度も、創価教育の歴史と思想に関する研究を着実に進めてきた。その成果として、『評伝 戸田城聖（上）』が2019年12月2日に第三文明社より発刊された。この本は2017年刊行の『評伝 牧口常三郎』に続き、本研究所が調査・収集した資料を提供し、最新の研究成果を盛り込んで編纂されたものである。創立50周年の記念事業として刊行される『創価大学50年の歴史』（仮題）の編纂も山場を迎えている。そしてこの『創価教育』第13号も、以下に紹介するように、創価教育の歴史的・思想的背景や創立者の提言・理念に関する考察など、多岐にわたるテーマを取り上げ、充実した内容とすることができた。

冒頭には、デイム・クレア・バーチンガー氏による卒業式での祝辞、創大祭・白鳥祭記念「創価栄光の集い」におけるケネス・M・プライス氏の記念講演の2本を収録した。いずれも、創価大学生に対する満腔の期待が込められた講演である。

論文として、叢暁波所員による「時代の精神状況から見た池田大作幸福思想の三つの領域」を掲載した。また、岩木勇作氏による研究ノート「創価教育学体系の教育学的論理からみた宗教の必要性」を収録した。それぞれ、創立者の思想と牧口創価教育学のテキストを深く読み込んだ研究の成果となっている。

次に、2019年度に行われた創価教育に関する講演の中から5本を収録した。加藤節氏の「南原繁の戦後体制構想—敗戦・憲法・教育—」は、2019年6月17日に本研究所が開催した講演会の記録である。戦後に東京大学総長を務め、「人間革命」を提唱した南原繁の思想について論及している。行安茂氏による「デューイの成長論とアクティブ・ラーニング—衝動、試行錯誤、コミュニケーション—」も、2019年11月4日開催の本研究所講演会の記録であり、牧口常三郎の創価教育学に大きな影響を及ぼしたジョン・デューイの哲学を論じている。さらに、2019年度夏季大学講座における講義のうち、創価教育に関連する内容を取り上げた3本を収録した。「戸田城聖先生の『推理式指導算術』に学ぶ」（鈴木将史教授）、「『平和の文化』と人間の安全保障—池田・チョウドリ対談を読む—」（中山雅司所員）、「創立者池田大作先生の日中友好実践と『4つの主義』」（高橋強教授）である。

中国における「池田思想」研究の動向についての報告は、本号で16回目を迎えた。2019年度に中国の各地で開催された池田思想研究の学術シンポジウム等のほか、新た

に設立された池田大作研究機関、池田研究の成果を紹介している。また、有本昌弘氏より『評伝 牧口常三郎』の書評が寄せられた。さらに資料紹介として、第12号に引き続き、斎藤正二氏（創価大学名誉教授）の遺稿である「『人生地理学』補注」補遺（7回目）を収録することができた。

おわりに、今回の紀要に原稿をお寄せ下さった諸先生方、そして紀伊國屋書店をはじめ御協力・御尽力いただいた方々に、この場を借りて篤く御礼を申し上げたい。

2020年3月（T.S.）

創価教育 第13号

2020年3月16日 発行

代表者 勘 坂 純 市

発行者 創価大学創価教育研究所

〒192-8577 東京都八王子市丹木町 1-236

TEL. 042-691-5623 FAX. 042-691-5654

印刷所 株式会社紀伊國屋書店

Contents

Special Lectures

- Congratulatory Address: The 45th Soka University/
The 33rd Soka Women's College Commencement Ceremony
Dame Claire Bertschinger 1
- Commemorative Lecture of the 49th Soka University Festival and the 35th Soka Women's
College Swan Festival "Soka Glory Meeting"
Kenneth M. Price 9

Article

- On the Three Realms of Ikeda's Thoughts on Happiness from the Perspective of the
Spiritual State of the Times
Cong Xiaobo 19

Research Paper

- The Pedagogical Logic of the Necessity of Religion in *the System of Value-Creating Pedagogy*
Yusaku Iwaki 31

Lectures

- Shigeru Nambara and His Ideas of Postwar Regime in Japan:
Defeat, Constitution, and Education
Takashi Kato 49
- Dewey's Theory of Personal Development and Active Learning:
Impulse, Trial and Error, and Communication
Shigeru Yukiyasu 63
- Learning through "*Inferential Guide to Arithmetic*" by Josei Toda
Masashi Suzuki 73
- 'Culture of Peace' and Human Security:
gaining an insight from the Ikeda-Chowdhury Dialogue
Masashi Nakayama 97
- Ikeda's Contribution to Japan-China Friendship and the "Four Principles"
Tsuyoshi Takahashi 135

Report

- Recent Work on Ikeda Thoughts in China (16)
Tsuyoshi Takahashi, Shingo Horiguchi 151

Book Review

- Biography of Tsunesaburo Makiguchi*
Masahiro Arimoto 159

Reference Provision

- Note to *Geography of Human Life: An Addendum* (7)
Shoji Saito 165