

タイトル	東南アジアの人間像と日本経営史の原像（四）
著者	大場，四千男；OBA, Yoshio
引用	北海学園大学学園論集(151)： 73-149
発行日	2012-03-25

東南アジアの人間像と 日本経営史の原像（四）

大 場 四 千 男

目 次

はじめに

1 編 チベット仏教と人間像

序

1 章 中央アジア騎馬民族王朝とチベット帝国の勃興

2 章 遊牧騎馬民族王朝とチベット帝国

3 章 チベット仏教と勤労倫理

(1) リンチェン・ドルマの家系とチベット史

(2) チベット仏教と仏教的家族主義勤労観

(3) チベットの荘園制度とチベット仏教の倫理

2 編 ブータン仏教と人間像

序

1 章 リンチェン・ドルマとブータンとの関係

2 章 ブータンの原像－1 中世ブータンの村落の「結」的絆

3 章 ブータンの原像－2 「幸福大国」への歩み

4 章 ブータンの原像－3 遊牧騎馬民族の系譜

5 章 ブータンの原像－4 王室の出自とジクメ家，ドルジェ家

6 章 ブータンの原像－5 農民とブータン仏教＝ドゥク派信仰

3 編 ブータン探索

～サンジャ・アチャヤ著 女澤史恵訳『ブータン・ヒマラヤ山脈の王国』

はじめに

序文

1 章 着陸

2 章 環境と開発

3 章 雷龍の国

4 章 チョモラーリ山：女神の神聖な山（148 号）

4編 東南アジアの大乗仏教と人間像

序

1章 チベット仏教とリンチェン・ドルマ

2章 チベット仏教7派

3章 ブータン仏教とドルジェ・ワシモ

5編 ビルマ (ミャンマー探索)

〜リチャード・K・ディラン著 女澤史恵訳『ビルマの消えゆく少数民族』

序

1章 ビルマの地理的特徴

2章 民族集団

3章 民族の歴史 (以上迄 149号)

6編 日本仏教と人間像

序

1章 日本の原像－1 騎馬民族征服王朝の形成

(1) 『保元・平治物語』の騎馬合戦

(2) 『平家物語』の騎馬合戦

2章 日本の原像－2 大乗仏教の天台宗と真言宗

(1) 天台法華宗の観音信仰

(2) 金剛乗の真言密教と鎮護国家論

(3) 浄土仏教の発展——観音信仰から阿弥陀仏信仰へ

一 『阿弥陀仏経』の「無^む為^い自然^{じねん}」論

二 『大無量寿経』——48の誓願

3章 タイ模索——アナン・カンチャナパン著 女澤史恵訳「タイにおける土地と森林の地域統制」(上)

1章 序文：タイにおける文化的次元の発展

2章 森林地域の土地開拓と定住

3章 商業的農業における土地と労働者の管理をめぐる闘争 (以上迄 150号)

4章 日本の原像－3 日本人の無常観と心の教え

(1) 『保元物語』の無常観と空観

(2) 『平家物語』の無常観と空観

(3) 大乗仏教の無常観と阿弥陀仏信仰の形成

5章 日本経営史の人間像と心の教え

序

1章 人間像と心の教え

- 2章 現代日本の人間像：アマルティア・センの日本人像
- 3章 P.F. ドラッカーの人間像と心の教え
- 6章 現代日本人の原像と心の教え
- 7章 タイ模索——アナン・カンチャナパン著 女澤史恵訳「タイにおける土地と森林の地域統制」（下）
- 4章 土地所有の権原と地方コントロール
- 5章 山岳地帯の少数民族間における土地保有様式の矛盾
- 6章 コミュニティー森林の地元管理
- 7章 コミュニティー森林における地元権利の構築
- 結び——東日本大震災と心理経営学の軌跡

4章 日本の原像－3 日本人の無常観と心の教え

日本仏教は古代律令制国家において鎮護国家の国教として大きな役割を果たし、仏教国家を築いた。さらに、日本仏教は東南アジアに共通する大乘仏教の金剛乗を全国に広め、日本の原像として日本人の空観と無常観を人生哲学として育くみ、現在にも伝えられている。

こうした日本人の仏教観は平安時代の中頃から芽ばえ始め、『保元・平治物語』、或いは『平家物語』の思想的基盤となり、国民的精神として根づく。琵琶法師がこれら軍記物語、説話物語を人々に語り、仏教観を背景に日本人の空観、無常観を精神の根に植えつけることになったのは日本人の国民的精神を特徴づけることとなった。

山下宏明は『平家物語』の叙法の姿勢をラフカディオ・ハーンの「怪談」に求め、語り物語として琵琶法師に重点を置き、覚一本テキストにその原型を見出そうとする。したがって、山下宏明は『平家物語』を「語り手琵琶法師の思い入れ」（『平家物語』上、445頁）と位置づけ、『平家物語』の歴史文学における意義を明らかにする。とするなら、『平家物語』を歴史文学として成り立たせているのは琵琶法師の平家怨霊の鎮魂と送りを自分の仏性として共有する庶民、貴族、武士の国民感情の共感に迎合することであり、日本の原像である大乘仏教の空観、無常観思想の文学的表現となる、と考えていいのだろうか。この疑問を明らかにする手懸りの一つとしてここでは『保元・平治物語』と『平家物語』を日本の原像である大乘仏教の空観、無常観の発達（観音信仰から阿弥陀信仰への変化）として明らかにする。

(1) 『保元物語』の無常観と空観

『保元物語』は「^{なかご}中比帝王ましましき。御名をば鳥羽禪定法皇とぞ^{まうす}申」の文で始まり、保元の乱の原因を鳥羽禪定法皇の王位継承問題にあると暗示しているが、同時に禪定法皇を名乗って大乘仏教の法王としての権勢を誇示し、院政の政教一致体制を浮きぼりにする。白河上皇は保安4年

(1123年)崇徳天皇の即位の際、「王権は如来の付属に依りて国王興隆す」と述べ、王法を仏によって授けられたとする。院政は法皇のこうした王法の権威で支配権を行使する。院政の政教一致体制を背景に鳥羽法皇は仁平3年冬熊野神宮へ参詣し、巫女から余命1年の託宣を次のように受け、「業命」とされる。

「同年の冬のころ、法皇熊野へ御参詣あり。見物の貴賤千里の濱までくびすをつぎ、供奉の月卿雲客は瑞籬のみぎりにひざまづき、既に本宮證誠殿の御まへに御通夜ありて、現當二世の御祈誓あり。御前の河波あらしにたぐひ、山をひびかす。深行まゝにしづまれば、御心をすましき。ゆくすゑ今の御観法ありけるほどに、夜深更に及び、人しづまつてのち、證誠殿の翠簾すよりひたりの御手とおぼしきうつくしげなるをさし出させ給て、うちかへし〜たび〜させ給ふ。法皇是を夢ともなくうつゝともなく御覧ありて、人にはかくともおぼせられず、山上無双の伊岡の板と申巫女をめされて「御ふしんのことあり。うらなひ申せ。」とおほせらるゝ。巫女朝より権現をおろしたてまつるに、日中すぐるまでおりさせ給はず。人々心をしづめ、たび〜に詣すへき輩にいたるまでめをすまして候じける。ほどへてのち、権現すでにをりさせ給ぬとおぼえて、巫女法皇にむかひまいらせて、左の手を挙げ、三度うちかへし〜、是はいかにと申ければ、法皇御夢想に御らんぜられつるに少しもちがはねば、眞實の御たくせんよと思召、いそぎ御弊をすべらせ給ひて、御掌をあはせて、「われ十善の餘薫にほこり、九五の尊位をふむといへ共、それ三界具縛の凡夫なり、神慮はかりがたし。いかでかぜひをわきまへんや。宣事のよしをしめし給へ。」と申させ給へば、巫女世にこゝろぼそげなる聲にて、
手にむすぶ水にやどれる月かげの有かなきかの世にもすむかな
此哥占を二三度詠じて、涙をはら〜と落し、「君はいかでかしろしめさるべき。明年の秋のころかならず崩御なるべし。其後せけんでのうらをかへすごとくなるべし。」と御託宣あり。」

(『保元物語平治物語』、57-58頁より引用)

熊野神宮に着いた夜、鳥羽法皇は手で招かれている夢を見て、占ひでその兆を判断すべく巫女に権現(本地垂迹)の御託宣を受け、1年後に亡くなる旨を告げられて驚く。熊野神宮の神を仏の現われとするこの本地垂迹の思想は大乗仏教にボン教アニミズム精霊主義を加え、仏教の新しい発展形態となり、シャーマニズムによる魂を抜き取る古代的形態を巫女の呪文に見る。既に、大乗仏教が本地垂迹を発展させ、国民的精神の中心を形成することがこの保元物語の成立背景にあることが窺える。このように、鳥羽法皇は院政政治の思想として仏の王と本地垂迹を両輪に権力の頂点を築く。さらに、大乗仏教の空観、無常観は保元物語の思想となり、物語の基本構造を成し、余命の来るのを業命(カルマの因と果)と受けとめていくことを次のように描く。

「公卿殿上人みな心さはぎして色をうしなひ、「いかにしてか御壽命のびさせましますべきや。」と聲〜に申されければ、法皇も寂慮おどろかせまし〜て、かさねて申させ給ひけるは、「夫和光同塵の方便は、拔苦与樂のため、大慈大悲の神慮のたすけ、などかあはれみ給はざらん。そのやくなんをすくはせまします事、尤権現の本誓也。願はかの方便をしめし給へ。」となく〜申させ給へば、巫女いよ〜涙を流して、「君は我朝のあるじとして、四十餘回の春秋をおさめ給ひ、我は此國の鎮守として、一千餘年の星霜ふりたり。しかれば利生方便慈悲、あはれみたてまつらずといふ事なけれども、定業かぎりある事には神力にをよばず。まして守護の天童、満山の護法も力およばず。凡極楽浄土不退の地をこそ、ねがひてもねがひたまふべけれ。かゝる五濁らんまんのうき世に、御心をとどめ給べからず。いまたゞ今生の事をばおぼしめして、後生ほだひの御勤あるべき也。」とて権現託してあがらせ給ひぬ。」

（『保元物語平治物語』58-59 頁より引用）

権現（本地垂迹）の本誓は鳥羽法皇の厄難を救うことにあるのだから、それを取り除いて欲しいと巫女に願うが、仏の教えである大乘仏教の教えは「和光 同塵の方便」で法皇の「御寿命のびさせ」るためにあるのではなく、衆生の「^{ばっく}拔苦与楽の為」にあり、「大慈大悲の神慮」であると巫女に拒否される。さらに鳥羽法皇の助命を願われて巫女は「定業（カルマの法則）かぎりある事には神力におよばず、まして守護の天童（仏法守護の姫新天人）、満山の護法（熊野三山の仏法守護）も力におよばず」と述べ、さらに大乘仏教の密教である空観、無常観による悟りに解脱（菩提心を深める）するように求められる。つまり巫女は権現の託を次のように述べる。「凡極楽浄土不退の地をこそ、ねがひてもながひたまふべけれ。かかる五濁らんまんのうき世に、御心をとゞめ給ふべからず。いまたゞ今生の事をばおぼしめしすてて、後生ぼだひ（菩薩）の御勤あるべき」と。

かくて、巫女の権現の託宣は、大乘仏教のこの世、つまり「五濁らんまんのうき世」から解脱して大乘仏教の菩薩心に目覚め（悟）て信仰の生活を送ることを求められている。

鳥羽法皇は熊野参りでの巫女の権現の託宣で「滅^{めつ}に入いる」衰弱を深め、久寿2年を越え、保元元年を迎える。しかし、鳥羽法皇が余命を尽きる前に、突然近衛天皇が17才で崩御されてしまい、「分断の御命」であると、次のように大乘仏教の「無常のあらし」と感じ入る。

「近衛院は第八^{こんゑのいん だい}の御おとゝ、^(弟)當はらのみや、^{たう}愛子^(宮)のみちをうけさせましますによつて、ぜひなく位^{くらゐ}ををしとられ給て、せめて廿年の御寶算^{ねん ごほうざん}をだにもたもたせ給はず、わづかに十七年の春秋^{はるあき}を送かねて、かやうにかくれさせ給ふぞあさましき。神武天皇は天下をおさめて七十六年、御壽命^{ごじゆみやう}一百廿七歳也。そのゝちの帝王^{ていおう}、あるひは百十四年、或は一百廿余年など也。むかしは國王^{こくわう}の御壽命^{ごじゆみやう}もかうこそこのびさせ給けるに、末代^{まつだい}こそ心うけれ。ほとけも人も壽命^{じゆみやう}の長短^{ちやうたん}不同なるにや、釈迦如来よりはるかのさき、照日光如来は御壽命^{ごじゆみやう}十年、住無住如来はわづかに一日一夜なり。月西如来たゞ一日、あしたにいでゝゆふべにいり給ふ。烏鵲の日輪早かくれてしやうじのぢやうやいよ〜ふかかりき。まことにほんがく常住^{じやうぢやう}の如来すら分段の御命^{ごのち}をばかうこそ御こゝろにまかせぬ御事なれ。いはんやわが太子近衛院は、人皇七十六代にあたり給へる御門、末世におよび、位は如来にをとり給へる有侍^{うたい}の御身^みを持ながら、無常^{むじやう}のあらしをいかでかのがれさせ給ふべきとおぼしめし、なぐさみたまはぬぞ御つみ深くおぼゆる。」

（『保元物語平治物語』56 頁より引用）

かくて、近衛天皇の崩御が「末世におよび」、保元の乱へ導く77代天皇への王位継承を巡って崇徳上皇と後白河天皇は対立を深めることになるが、この点については前に述べたところである。そして、近衛天皇の後を追うように鳥羽法皇も熊野参りでの権現の託宣どおりに崩御する「分断の命」であった。大乘仏教の空観、無常観が六道（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天上）の輪廻と分断（段）の命（長短）をカルマの因と果から導かれるが、鳥羽法皇の死はそうした大乘仏教の空観、無常観から位置づけられ、「妙覚^{みょうかく}の如来^{にょらい}なを因果^{いんぐわ}のこゝろををしめす」ものとして次のように見なされる。

「^{りやういん}兩院ともに^{せんしうばんぜい}千秋万歳とこそおぼしめされけれども、^{あんぶ}閻浮の身き^みせん^(貴賤)高下^{かうげ}ことなる事なく、^{むじやう}無常のさか^{せつり}る利利も須陀もきはらず、^{めうかく}妙覚の如來、^{いんぐわ}なを因果^(理)のことはりをしめし、^(智)大^(聲)ちのしやうもん又前業^{ぜんごう}をあらはす事なれば、^(凡下)ぼんげのおどろくべきにはあらねども、^{こぞ}去年の御なみだに^{ことし}今年の御袖^{そで}の露をそへさせ給^(添)こそあさましき御事なれ。手のうらをかへすがごとくなるべしと、^{ぶぢよ}巫女うらなひ^(まうし)申けむなれば、又この後もいかなる事かあらんずらんと、まことに深淵^{ふち}にのぞんで薄氷^{はくへい}をふむがごとくおそれおのゝきけるほどに、かゝる御なげきの中にも、^{せんとう}新院の御心^(嘆)のうちしりがたし。さればにや禁中も物さはがしく、仙洞もさゝやきのみおばかりける。」

(『保元物語平治物語』62頁より引用)

近衛天皇、鳥羽法皇の死が「無常のあらひ」と見なされ、さらに「如覚の如来なを因果のことわり(理)」と位置づけられることは『保元物語』の仏教観を集約する表れでもある。さらに、大乘仏教の思想は保元の乱における主君＝家臣の封建的人間関係の結びつきの契約思想となり、「^{しゆくじう}先世の宿習」に由るとする。すなわち、山田小三郎維行が鎮西八郎源為朝に弓矢合戦を挑むが、それに従って維行の馬を前に進める家臣の舎人は主人と共に討たれる宿命を家臣の^{しゆくじう}宿習とする武士道精神を次のように述べる。

「^{わづか}纔に馬の口^{うま}に付たる^{くち}舎人男^{つき}一人ぞありける。心のはやるまゝになまじひなる事はいひちらしつ、^{ともなふもの}伴者^{やま}は一人もなし、さればとて又とつてかへすべきにもあらず。明日は疵^{あす}の實檢^{きず}、軍の評定^{じつけん}あらむずるに、^{いくさ}山田が八郎殿に射^{ひやうぢやう}られたりける矢めはいづくぞ、^や鎧^{よろひ}はこらへたりけるか、^{くち}口には似ざりけりなむなどいはれん時は、^{とき}何とか答べき。さてはさ御さなんとて、^{やみ}あひ近付^{ちかつき}向けるが、^{ふびん}舎人男^{いひ}いいひけるは、「やをれ、をのれ年ごろ付つかへて、させる思ひ出もなくして止なんこそ不便なれ。されどもしかるべき先世の宿習にてこそ、^い主ともなり郎等ともなりて、^(断)かゝる取後までもつきしたがふらめ。維行いひつる詞、^{ことば}さだめて汝聞つらん。今はとつてかへさむと思ふとも叶まじ。八郎殿の矢^{らうどの}に中て死なんこと一定なり。但弓矢とる者かゝる事にあふは所領^いの幸也。生たりとも死たりとも、^{ほうこう}軍功は定の物ぞ。其時汝が世にてこそあらんずれ。されば死たらば恥をもかくせ。千万が一も生たらば、^{もの}奉公の者と思ひしらんずるぞ。軍の證人に立て、^い山田殿は軍をばとこそし給ひしが、^しかうこそ詞をばつかひ給れと物語にせよ、やをれ。」といひければ、^{きやつ}奴は又主にもをとらぬしれものにて、「^(備者)弓箭とらせ給ふ人につかはれ申^{まうす}者、かゝる事にあふべしとは兼て存知しらん候。殿のうたれさせ給はゞ、^{はぐ}それがし生て何のせんか候^(きうらふ)べき。殿の死し給はむ事は、^い某^い先死での左右ぞ。また殿の下人を證人に立給ひたらば、^い道にたつべきか。軍功のことは命の生てのうへのことなり。あな、たづらごとや。」とて、」

(『保元物語平治物語』102-103頁より引用)

以上見たように、大乘仏教の教えが領主(地主)＝小作人(舎人)の封建的主従関係の絆となつたことはチベット仏教での観音信仰を共有することから莊園の地主＝小作人を親子と見なしたりンチェン・ドルマについて前に述べたところである。チベット仏教と同じ大乘仏教である日本でも相同性関係を見出し、封建制を生み出すのに大乘仏教の果たした役割は大きい。すなわち、大乘仏教の教えは鎮護国家の人間関係(封建的主従関係)を前世の宿習と見なし、さらに主人と共に討死にする武士道精神の思想をも育くむ。つまり、家臣の舎人は主君・維行との運命共同体(封建的主従性)であると見なし、「^{はぐ}殿の死し給はむ事は、^い某^い先死での左右ぞ」と述べることに見出される。

『保元物語』が仏教文学として位置づけられる最も大きな根拠の一つは保元の乱に敗北し、嫡子

重仁親王を次天皇に就かせようとする子を思う親の崇徳上皇（新院）の四国讃岐での仏教生活の中で崩御する凄惨さにある。こうした厳しい処罰は天皇の大権を示す象徴となる。保元の乱での処罰は後白河天皇の乳父藤原信西によって断行される。信西は「非常の断は人主 専にせよ」の方針を掲げる。つまり、天皇が支配権を専ら行使する主体（絶対君主）となるが、この所謂天皇の大権（王権）は次のような厳しい処罰の中でその確立をみるのである。

「御上の法親王是をみ参らせ給て、御涙を流させ給ふ。關白殿様々に執申させ給しかども、少納言入道信西、御身は配所に留らせ給ひ、御手跡計 都へ返し入させ給はんこと、いま〜敷覚候。其上いかなる御願にてか候らん、無覚束。」と申ければ、主上げにもと思召れけむ、御免れなかりける間、力及ばせ給はず。」
（『保元物語平治物語』180 頁より引用）

御室（仁和寺）の法親王が崇徳上皇の都への復帰を信西に要請するが、信西はこの申し入れに對して「いまいま敷覚候」、つまり不吉であると答える。この結果、崇徳上皇は崩御されるまで讃岐に閉じこめられ、46才で亡くなる。この亡くなる3年間大乘經を筆写し、崇徳上皇はその功德で命乞いをするが、天皇の許しも困難となり、終いには生きながらの天狗のような凄惨な姿になり果てて次のように天皇の対応に口惜しさをにじませる。

「新院是を聞召れて「口惜事ござんなれ。日本我朝にも限らず、天竺・震旦・鬼海・高麗・鷄旦國に至迄、位を爭ひ國を競て、兄弟合戦をいたし、叔父甥軍を起例多かりけれ共、昔も今も習有なれども、時移事去て、罪を謝し科を有らるゝ、王道の恵、無邊の情也。いかに況 出家入道して菩提の爲に佛經を修讀する〔を皆ゆるされてありしが、後世の爲にとて書たてまつる〕大乘經の敷地をだにも惜れんには、後世迄の敵ござんなれ。さらんにをひては、我生ても無益也。」とて、其後は御ぐしをもめされず、御爪をもはやさせ給はず、生ながら天狗の姿にならせ給そ浅ましき。」
（『保元物語平治物語』180 頁より引用）

かくて崇徳上皇はかつて「十善の君、万乗のあるじ」と云われたのだったが、保元の乱で敗れて今や讃岐に流され、「前世の宿業をば猶遁給はざりける」の身となり、大乘仏教の因と果とから逃れられないことの無常さで涙を流しながら亡くなるのであった。

崇徳上皇は亡くなるに際し、天皇に復讐を誓う本願を神仏に奉じ、大乘經の筆写による功德の行業を三惡道（地獄道・餓鬼道・畜生道）に投げ入れ、その返す力で「日本國の大魔縁」として天皇を滅ぼさんと次のように誓うのである。

「斯て新院御寫經事畢しかば、御前に積置せて、御祈誓有けるは、「吾深罪に行れ、愁鬱淺からず。速此功力を以、彼科を救はんと思ふ莫太の行業を、併三惡道に抛籠、其力を以、日本國の大魔縁となり、皇を取て民となし、民を皇となさん。」とて、御古のさきをくい切て、流る血を以、大乘經の奥に、御誓状を書付らる。願は、上梵天帝釈、下堅牢地神に至迄、此誓約に合力し給や。」と、海底に入させ給ひける。」
（『保元物語平治物語』181 頁より引用）

崇徳上皇は「不慮^{ぎやうごう}の行^く業^{はたつ}を企る」身として業罪の深さにこの世の空観，無常観を感じ，火葬されてもその煙となって都へ向けてたなびく怨霊となる。この報^{しら}せを受けて天皇は崇徳院の追号を送って次のように有る。

「其^{その}後^{うち}九^かヶ年^{ねん}をへて、御^{とし}年^{まうし}四^{ちやう}十六^{はん}と申し長^{ねん}寛^{つる}二^に年^に八^{やがて}月^{みね}廿^{いふ}六^{ところ}日^{わた}、終^{しま}隠^{かく}さ^れ給^{たま}ひぬ。臈^{やがて}白^{みね}峯^{いふ}と云^わ所^たに渡^{わた}奉^{たま}る。さしも御意^{おのこころ}趣^み深^{はか}かりし故^かにや、焼^{やが}上^て奉^{たま}煙^けの末^{すえ}も都^{みやこ}をさして靡^たけるこそ怖^{おそ}けれ。御墓^{おみほ}所^{ところ}は臈^{やが}白^{みね}峯^{いふ}に構^{かま}奉^{たま}る。此^{この}君^{きみ}當^{あた}國^{くに}にて崩^{ほう}御^ご成^{なり}しかば、讃^{さん}岐^ぎ院^{いん}と申しを、治^ち承^{せう}の比^ひ怨^{をん}霊^{れい}共^{ども}を有^なられし時^{とき}、追^{つい}号^{ごう}有^あて、崇^{しゆ}徳^{とく}院^{いん}とぞ申^{まう}ける。」

(『保元物語平治物語』181頁より引用)

以上のように、大乘仏教がわが国の中世を築く思想として大きな役割を果たしたことは『保元物語』の分析によって実証されたものと考えられる。すなわち、大乘仏教は(1)鎮護国家の守護神として仏教国家＝顕密体制を築き、(2)騎馬民族王朝として平家、次に源氏の鎌倉幕府を育くみ、貴族、武士の思想を生み、(3)この世の現世利益主義をカルマの因と果で功德の実践で実現し、そして(4)武士の封建的主従関係を観音信仰の親子と見なし、或いは前世の宿業と位置づける。

こうした『保元物語』に登場する人間は、大乘仏教の教えを受け、この世の空観，無常観から功德を積む「開花された人間」となり、逆に崇徳上皇のように怨霊となって祟ろうとする場合も生じるが、日本の原像を形成することになると云えよう。

(2) 『平家物語』の無常観と空観

『平家物語』では『保元物語』より大乘仏教が発達するが、この大乘仏教の発達には法華經の観音信仰から阿彌陀仏信仰へ移行し、武士階級の禪を中心にする神秘的本覺思想を生み、その後における騎馬兵の武士道、さらに明治維新の軍人精神へ結実し、現代日本の精神、思想の源流となる。

『平家物語』は、大乘仏教の空観，無常観の鐘を鳴らしながら平家と後白河法皇の祇園精舎の時代を次のように幕を明ける。

「祇園精舎の鐘の聲、諸行無常の響あり。娑羅双樹の花の色、盛者必衰のことはりをあらはす。奢れる人も久しからず、唯春の夜の夢のごとし。たけき者も遂にはほろびぬ、偏に風の前の塵に同じ。遠く異朝をとぶらへば、秦^{しん}の趙^{ちやう}高^{かう}・漢^{かん}の王^{わう}莽^{まう}・梁^{りやう}の周^{しゆう}伊^い・唐^{たう}の祿^{ろく}山^{さん}、是^{これ}等は皆^{みな}旧^{きう}主^{しゆ}先^{せん}皇^{かう}の政^{せい}にも従^{したが}はず、楽^{たの}みをきはめ、謙^{けん}をも思^{おも}ひいれず、天下^{てんか}の乱^{らん}れむ事^{こと}をさとらずして、民間^{みんかん}の愁^{しゆう}る所^{ところ}を知らざししかば、久しからずして、亡^なじにし者^{もの}ども也。近^{ちか}く本^{ほん}朝^{てう}をうかゞふに、承^{せう}平^{へい}の將^{しやう}門^{もん}・天^{てん}慶^{けい}の純^{じゆん}友^{ゆう}・康^{かう}和^わの義^ぎ親^{しん}・平^{へい}治^ちの信^{しん}頼^{らい}、此^{この}等は奢^あれる心^{こころ}もたけき事^{こと}も、皆^{みな}とりへにこそありしかども、まぢかくは六^{ろく}波^は羅^らの入^{しやう}道^{だう}前^{ぜん}太^た政^{せい}大^{だい}臣^{しん}平^{へい}朝^{てう}臣^{しん}清^{せい}盛^{せい}公^{こう}と申し人のありさま、伝^{つた}うけ給^{たま}はるこそ、心^{こころ}も詞^{ことば}も及^{およ}ばねぬ。

其^{その}先^{せん}祖^そを尋^{たず}ねれば、桓^{くわん}武^ぶ天^{てん}皇^{かう}第^{だい}五^ごの皇^{かう}子^し、一^{いつ}品^{ひん}式^{しき}部^ぶ卿^{けい}葛^{くわい}原^{げん}親^{しん}王^{わう}、九^く代^{だい}の後^{こう}胤^{いん}讃^{さん}岐^ぎ守^{しゅ}正^{せい}盛^{せい}が孫^{そん}、刑^{ぎやう}部^ぶ卿^{けい}忠^{ちゆう}盛^{せい}朝^{てう}臣^{しん}の嫡^{てき}男^{なん}なり。彼^か親^{しん}王^{わう}の御^ご子^し高^{かう}視^しの王^{わう}、無^む官^{くわん}無^む位^いにして失^{うしな}せ給^{たま}ふ。其^{その}御^ご子^し高^{かう}望^{ぼう}の王^{わう}の時^{とき}、始^はて平^{へい}の姓^{せい}を給^{たま}て、上^{かみ}総^{そう}介^{けい}になり給^{たま}しより、忽^{たち}に王^{わう}氏^しを出^でて人^{にん}臣^{しん}につらなる。其^{その}子^し鎮^{ちん}守^{しゅ}府^ふ將^{しやう}軍^{ぐん}義^ぎ茂^{もう}、後^{のち}には国^{くに}香^{かう}と改^{あらた}む。国^{くに}香^{かう}より正^{せい}盛^{せい}にいたる迄^{いた}六^{ろく}代^{だい}は、諸^{しよ}国^{こく}の受^う領^{りやう}たりしかども、殿^{てん}上^{じやう}の仙^{せん}籍^{せき}をばいまだゆるされず。」

(『平家物語』上 新日本古典文学体系(岩波書店)5頁より引用)

平清盛は『保元物語』で後白河天皇側に付いて政敵である源為義を倒すが、『平治物語』では源義朝^{ほうむ}を葬って天下を取り、後白河天皇と天下を二分にする。その際、平清盛は娘の婿である藤原信西に負う所も大きい。

平家の繁栄は(1)一連の源平合戦に勝利し、武家の頭梁として擡頭したこと、(2)有力貴族で有能な藤原信西と婚姻関係を結び、出世コースを歩んだこと、そして(3)天皇家と婚姻関係を結び、身内から高倉天皇と安德天皇を出すに至ったことである。したがって、天皇家との婚姻関係は次の図-1に、さらに天皇家の系図を図-2に示す。

図-1に依れば、平氏は桓武天皇の嫡子葛原親王の2系統を根幹として枝岐^{えだわか}れをする。つまり、葛原親王の長男が高見王で、この系譜の流れに父忠盛－長男清盛、次男経盛、三男敦盛、四男頼盛、五男忠度の系譜となる。もう一方の平氏は葛原親王の二男時信の系譜で、長男時忠、長女時子（清盛室）二女滋子（建春門院・後白河法皇中宮）となる。したがって清盛は葛原親王の長男系統であるが、その次男系統の平時信の娘時子（八条二位）と結婚し、平氏一族の長としての地位を築くのである。平清盛は正室時子の妹が滋子の後白河法皇の中宮であるから後白河上皇とも親戚関係となっている。

図-2では天皇家は鳥羽法皇の2系統を中心に天皇に就けている。つまり、鳥羽一待賢門院系統では長男崇徳上皇、三男後白河法皇を出している。もう一方の鳥羽－美福門院系統では近衛天皇である。そして後白河法皇は長男二条天皇と高倉天皇を出している。この二条天皇は嫡子六条を天皇に就かせ、他方、高倉天皇が長男安德、次男後鳥羽をやはり天皇につけている。したがって後白河法皇が院政の時代を長く続け、長期安定政権を築けたのは子供（二条と高倉）、そして孫（六条、安德、後鳥羽）の天皇の後見役を果し続けていたからである。

『平家物語』の祇王と仏御前が平清盛の寵愛を受ける芸能者出身で、所謂白拍子として次のように呼ばれ、都中の噂となった。

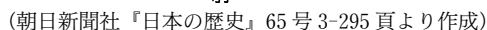
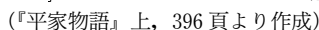
「入道相国、一天四海をたなごゝろのうちに握り給ひしあひだ、世のそしりをも憚らず、人の嘲をもかへりみず、不思議の事をのみし給へり。たとへば其比、都に聞えたる白拍子の上手、祇王・祇女とておとゝひあり。とちといふ白拍子がむすめなり。あねの祇王をば入道相国最愛せられければ、是によつて、いもうとの祇女をも、世の人もてなす事なめならず。母とちにもよき屋つくつてとらせ、毎月^{（おとこまり）}に百石・百貫ををくられたりければ、家内富貴して、たのしい事なめならず。

抑我朝に、白拍子のはじまりける事は、むかし鳥羽院の御宇に、しまのせんざい・わかのまひとて、これら二人が舞ひ出したりけるなり。はじめは水干に立烏帽子、白ざやまきをさいて舞ひければ、男舞とぞ申ける。しかるを中比より、烏帽子・刀をのけられて、水干ばかりをもちいたり。扱こそ白拍子とは名付けられ。

京中の白拍子ども、祇王がさいはるのめてたいやうを聞いて、うらやむものもあり、そねむ者もありけり。うらやむ者共は、「あなめでたの祇王御前の幸や。おなじあそび女とならば、誰もみなあのやうでこそありたけれ。いかさま是は、祇といふ文字を名につくはめでたきやらむ。」

（『平家物語』上、16-17頁より引用）

平清盛の寵愛を受けた祇王と仏御前は「前世のうまれつきでこそあんなれ」と見なされ、大乘



82

とよりを戻させたことを後悔し、身を投げんと考える。祇王は母の自害を五逆罪（父、阿波、阿羅漢（高僧）を殺す及び仏身の血を流すこと、さらに僧籍を破る）の業罪に値いすると考え、次のように嘆く。

「祇王とかうの御返事にも及ばず、涙をおさへて出にけり。「親の命をそむかじと、つらき道におもむひて、二たび憂きめを見つることの心憂きよ。かくて此世にあるならば、又憂きめをも見むずらん。今はたゞ身をなげんと思ふなり」と言へば、いもうとの祇女も、「あね身をなげば、われもともに身をなげん」と言ふ。母とちしを聞くにかなしくて、いかなるべしとおぼえず。なく〜又教訓しけるは、「まことにわがぜのうらむるもことはりなり。さやうの事あるべしとも知らずして、教訓してまいらせつる事の心憂きよ。但わがぜ身をなげば、いもうともともに身をなげんと言ふ。二人のむすめ共にをくれなん後、年老をとろへたる母、命いきてもなにかはせむなれば、我もともに身をなげむと思ふなり。いまだ死期も来ぬおやに、身をなげさせん事、五逆罪にやあらんずらむ。此世はかりのやどりなり。はぢてもはぢでも何ならず。唯ながき世のやみこそ心憂けれ。今生でこそあらめ、後生でだに、悪道へおもむかんずる事のかなッしさよ」と、さめ〜とかきくどきければ、祇王なみだをおさへて、「げにもさやうにさぶらはば、五逆罪疑ひなし。さらば自害は思ひとゞまりさぶらひぬ。かくて宮古にあるならば、又憂きめをも見んずらん。」

（『平家物語』上、24-25 頁より引用）

祇王はこうした世の無常である男女の中のはかなさ、一時の豊かな生活のむなしさ、母の自害未遂による五逆罪への恐しさを体験することで、すべて仏性の供わっていないためであると考え、この闇から逃れるために信仰に取り組もうとする。かくて、祇王はこの「世はかりのやど」で恥をかいても何でもないが、この世の闇の憂き目に会うのはもうやれきれなくなり、その「心憂き」さから空観を抱く。終に祇王は都の郊外嵯峨の奥に後世を願い念仏生活を次のように送ろうとする。

「今はたゞ都の外へ出ん」とて、祇王廿一にて尼になり、嵯峨の奥なる山里に、柴の庵をひきむすび、念仏してこそゐたりけれ。いもうとの祇女も、「あね身をなげば、我もともに身をなげんとこそ契しか。まして世をいはむに、誰かはをとるべき」とて、十九にてさまをかへ、あねと一所に籠居て、後世をねがふぞあはれなる。母とちしを見て、「わかきむすめどもだにさまをかふる世中に、年老をとろへたる母、しらがをつけてもなにかはせむ」とて、四十五にてかみをそり、二人のむすめ諸共に、一向専修に念仏して、ひとへに後世をぞねがひける。」

（『平家物語』上、25-26 頁より引用）

かくて、祇王は 21 才で尼となり、後世を願うことから阿弥陀仏信仰に入る決意を固める。そこで、祇王は仏性を身につけ、無常に対する悟りの智慧で闇の地獄から解脱して後世の転生（極楽＝涅槃）を誓願する。そして、祇王は念仏の功德を積む仏教徒への生活を始める。

祇王が一向専修に唱える念仏は大乗仏教の阿弥陀仏信仰であり、念仏の功德で阿弥陀仏の迎えによって極楽往生をすることで、『保元物語』の観音信仰からここ『平家物語』での阿弥陀信仰への発展を見ることになる。

嵯峨の庵りで親子 3 人は阿弥陀信仰の生活に入り、善の根を心に植えつける「平生業成」の

功德を積み、阿弥陀仏の来迎で極楽往生を遂げんと勤行に明け暮れていた或る夜、突然仏御前の訪問を受け、次のように驚く。

「かくて春^{【す】}過ぎ夏^{【タケ】}閑ぬ。秋^{【アキ】}の初風吹ぬれば、星^{【ハツカゼフキ】}合^{【ホシアイ】}の空^{【ソラ】}をながめつゝ、あまのとわたるかぢの葉^{【ハ】}に、思^{【おも】}ふ事^{【コト】}かく比なれや。夕^{【タタミ】}日のかけの西^{【ムマ】}の山^{【ヤマ】}のはにかくるゝを見ても、「日^{【ヒ】}の入^{【いり】}給^{【サイハウジヤウド】}ふ所^{【スゴ】}は、西方^{【さいほう】}浄土^{【じやうど】}にてあんなり。いつかわれらもかしこに生^{【なま】}れて、物^{【モノ】}を思^{【おも】}はで過^{【タ】}ぐさむずらん」と、かゝるにつけても過^{【タ】}にしかたの憂^{【ウレ】}き事^{【コト】}共^{【トモニビ】}、思^{【おも】}ひつゝけて唯^{【タカメ】}つきせぬ物は涙^{【ナミダ】}なり。たそかれ時も過^{【タ】}ぬれば、竹^{【タケ】}のあみ戸^{【トコロ】}をとぢふさぎ、灯^{【アマ】}かすかにかき立てて、親^{【コレ】}子^{【イホリ】}三人^{【さん】}念^{【ねん】}仏^{【ぶつ】}してゐたる処^{【ところ】}に、竹^{【タケ】}のあみ戸^{【トコロ】}をほと／＼とうちたゝくもの出来^{【いでき】}たり。其時^{【そのとき】}尼^{【に】}どもきもを消^{【け】}し、「あはれははいふかひなき我等^{【われら】}が念^{【ねん】}仏^{【ぶつ】}して居^{【ゐ】}たるを妨^{【さまた}ぐとて、魔^{【ま】}縁^{【えん】}の来^{【き】}たるにてぞあるらむ。昼^{【ひる】}だにも人もとひこぬ山里^{【やまざと】}の、柴^{【やまぎと】}の庵^{【いほり】}の内^{【うち】}なれば、夜^{【よる】}ふけて誰^{【たれ】}かは尋^{【たずね】}ぬべき。わづかの竹^{【タケ】}のあみ戸^{【トコロ】}なれば、あけずともおし破^{【やぶ}らん事^{【こと】}やすかるべし。中^{【なか】}／＼たゝあけていれんと思^{【おも】}ふなり。それに情^{【なさけ】}をかけずして、命^{【いのち】}をうしなふものならば、年^{【とし】}比^{【ひ】}頼^{【たの】}たてまつる弥^{【や】}陀^{【だ】}の本^{【ほん】}願^{【がん】}をつよく信^{【しん】}じて、隙^{【ひま】}なく名^{【な】}号^{【ごう】}をととなへ奉^{【ほう】}るべし。声^{【こゑ】}を尋^{【たずね】}て迎^{【むか}へ給^{【たま}ふる聖^{【せい】}主^{【しゅ】}の来^{【き】}迎^{【むかひ】}にてましませば、なか引^{【ひき】} 撰^{【せん】}なかるべき。相^{【あい】}かまへて念^{【ねん】}仏^{【ぶつ】}おこたり給^{【たま}ふな」と、たがひに心^{【こゝろ】}をいましめて、竹^{【タケ】}のあみ戸^{【トコロ】}をあけたれば、魔^{【ま】}縁^{【えん】}にてはなかりけり。仏御前^{【いできたり】}ぞ出来^{【いできたり】}る。」

(『平家物語』上、26頁より引用)

仏御前が涙を流して語るのは、自分もいつかは祇王のように平清盛の寵愛を失ない、祇王と同じ「心優^{【う】}う」(情けのない)境遇になり下ってしまうので今や「浦山^{【うらやま】}」しい阿弥陀信仰の生活を共にしたくと思ひ、仲間に入れてもらうべく参りましたと語る。仏御前も「娑婆^{【さば】}の栄花^{【えいけ】}」の無常さとこの世の空観^{【くうくわん】}の如実^{【じゆじつ】}さに疲れ、せつかく人間として生まれて来たので仏の教えを聞き、極楽往生をとげたいと次のように告げる。

祇王^{【ぎおう】}、「あれはいかに、仏御前^{【ぶつぎよぜん】}と見たてまつるは。夢^{【ユメ】}かや、うつゝか^{【い】}」と言^{【い】}ひければ、仏御前^{【ぶつぎよぜん】}涙^{【なみだ】}をおさへて、「か様の事^{【こと】}申^{【まうす】}せば、事^{【こと】}あたらしうさぶらへ共^{【とも】}、申^{【まうす】}さずは又^{【また】}思^{【おも】}ひ知らぬ身^{【み】}ともなりぬべければ、はじめよりして申^{【まうす】}なり。もとよりわらはは推^{【い】}参^{【さん】}のものにて出^{【い}だされまいらせさぶらひしを、祇王^{【ぎおう】}御前^{【ぎぜん】}の申^{【まうす】}やうによつてこそ、召^{【め】}しかへされてもさぶらふに、女^{【をんな】}のはかなきこと、わが身を心^{【こゝろ】}にまかせずして、おしとゞめられまいらせし事^{【こと】}、心^{【こゝろ】}愛^{【あい】}うこそさぶらひしか。いつぞや又^{【また】}、召^{【め】}されまいらせて、今^{【いま】}様^{【やう】}うたひ給^{【たま}ひしにも、思^{【おも】}ひ知られてこそさぶらへ。いつかわが身のうへならんと思^{【おも】}ひしかば、嬉^{【うれし】}しとはさらに思^{【おも】}はず、障^{【しょう】}子^{【じ】}に又^{【また】}、「いづれか秋^{【あき】}にあはではつべき」と、書^{【かき}置^{【づき】}給^{【たま}ひし筆^{【ふで】}の跡^{【あと】}、げにもと思^{【おも】}ひさぶらひしぞや。其後^{【そのあと】}は在^{【あ】}所^{【しよ】}を焉^{【いづく】}とも知^{【し】}りまいらせざりつるに、かやうにさまをかへて、ひと所^{【ところ】}にとうけ給^{【たま}はつてのちは、あまりに浦山^{【うらやま】}しくて、常^{【つね】}は暇^{【いとま】}を申しかども、入^{【いり】}道^{【だう】}殿^{【でん】}さらに御^{【み】}もちいましませず。つく／＼物^{【もの】}を案^{【あん】}ずるに、娑婆^{【さば】}の栄花^{【えいけ】}は夢^{【ユメ】}のゆめ、楽^{【たのしみ】}み榮^{【さか}へて何かせむ。人身^{【じんしん】}は請^{【うけ】}がたく、仏教^{【ぶつぎやう】}にあひがたし。

(『平家物語』上、27頁より引用)

仏御前^{【ぶつぎよぜん】}は「楽^{【たのしみ】}み榮^{【さか}へて何かせむ。人身^{【じんしん】}は請^{【うけ】}がたく、仏教^{【ぶつぎやう】}にはあひがたし」と菩提心^{【ぼだいしん】}を発^{【はつ}し、無^{【む】}知^{【ち】}の闇^{【くらやみ】}から解脱^{【げつたつ】}する智慧^{【ちゐゐ】}を得^{【え}て人間として6道の転生^{【てんじやう】}を繰り返してでも極楽往生を遂げたい一念^{【いっぴん】}で祇王の所^{【ところ】}に来^{【き}ましたとその尼姿^{【にそで】}を現^{【あらわ}し、これまでの罪^{【つみ】}を許^{【ゆる}して欲しいと涙^{【なみだ】}を流しながらつぎのように語る。

「後^{【あと】}生^{【せい】}を知らざらん事^{【こと】}のかなッしさに、けさまぎれ出^{【い}でかくなつてこそ参^{【まゐ}りたれ」とて、かづきたるきぬをうち

のけたるを見れば、あまになつてぞ出来る。「かやうに様をかへて参りたれば、日比の料をばゆるし給へ。ゆるさんと仰せられれば、諸共に念仏して、ひとつはちすの身とならん。それになを心ゆかずは、是よりいづちへもまよひゆき、いかならん葎のむしろ、松がねにもたほれ臥し、命のあらんかぎり念仏して、往生の素懷をとげんと思ふなり」と、小雨〜とかきくどきければ、祇王なみだをおさへて、「誠にわごぜの是ほどに思給けるとは、夢にだに知らず。憂き世中のさがなれば、身の憂きところ思ふべきに、ともすればわごぜの事のうらめしくて、往生の素懷をとげん事かなふべしとおおぼえず。今生も後生もなまじるに損じたる心にてありつるに、かやうにさまをかへておはしたれば、日比のところが露塵ほどもものこらず。今は往生疑ひなし。此度素懷をとげんこそ、何よりも又うれしけれ。我等が尼になりしをこそ、世にためしなき事のやうに人も言ひ、我身にも又思しか、さまをかふるもことはりなり。今わごぜの出家にくらぶれば、事のかずにもあらざりけり。わごぜはうらみもなし、なげきもなし。ことしは纔に十七にこそなる人の、かやうに穢土をいとひ、浄土をねがはんと、ふかく思ひいれ給ふこそ、まことの大道心とはおぼえたれ。うれしかりける善知識かな。いざもろともにねがはん」とて、四人一所にこもりあて、あさゆふ仏前に花香をそなへ、余念なくねがひければ、遅速こそありけれ、四人のあまども、皆往生の素懷をとげけるとぞ聞えし。されば後白河の法皇の長講堂の過去帳にも、「祇王・祇女・仏・とぢらが尊霊」と、四人一所に入られけり。あはれなりし事どもなり。

（『平家物語』上、28・29頁より引用）

17歳で尼姿になって前に立っている仏御前の固い阿弥陀信仰の深さに対し、時には仏御前を「うらめしく」思ったことを恥じる祇王は今や仏御前には「うらみもなし、なげきもなし」と許す。その上で祇王は仏御前が「穢土（この娑婆世界）をいとひ、浄土をねがわんと、ふかく思ひいれ給ふ」大道心に感動して、共に「往生の素懷」を遂げるのに法要と勤行に努めるのであった。終に4人は、誓願を叶え、極楽往生を遂げるのであった。この4人の死を知り、後白河法皇は「長講堂の過去帳に「祇王・祇女・仏・とぢらが尊霊」と四人一所に入れ」て、弔うのであった。

以上のべたように、『平家物語』が阿弥陀信仰を思想的背景に形成されたことは「祇王」編に集約され、『平家物語』の無常を表す一つの主題を成していることから窺える。祇王は仏御前と共に平清盛の寵愛を離れて嵯峨の庵りで阿弥陀仏と唱えながら後生での極楽往生に備えて法要と勤行に務めて「往生の素懷」を遂げ、『平家物語』の無常、空観から善知識に導かれる庶民階層の代表者を務めるのであり、白柏子に代表される芸能者集団の仏教観をも表している。

平安時代の中頃から末期にかけて祇王に代表される庶民階級の底辺にまで阿弥陀信仰が広がっているが、他方、平家の頂点にたつ平薩摩守忠教は平清盛の異母弟にあたり、熊野地方で育ち、一の谷の西手を守る将軍となるが、阿弥陀信仰を深める貴族＝武士階層を代表する者として位置づけることができる。前に述べたように、義経が一の谷 鶴越えを騎馬の坂落しで、一挙に駆け降りて平家軍を懐滅するが、そのため、忠教は百騎を率いて落のびようとするとところを坂東武士の猪俣党岡部六郎忠純に見つかり、勝負を次のように挑まれる。

薩摩守忠教は、一の谷の西手の大將軍にておはしけるが、紺地の錦の直垂に黒糸おどしの鎧着て、黒き馬のふとうたくましきに、いっかけ地の鞍をいて乗り給へり。其勢百騎ばかりがなかに打かこまれて、いとさはがず、ひかへ〜落給ふを、猪俣党に岡部の六野太忠純、大將軍と目をかけ、鞭、あぶみをあはせて追ッ付たてまつり、「抑いかなる人で在まし候ぞ。名のらせ給へ」と申ければ、「是はみかたぞ」とて、ふりあぶぎたまへるうちかぶとより見入れたれば、かねぐる也。アッばれ、みかたには、かねつけたる人はないものを。平家の君達でおはす

るにこそと思ひ、をし並べてむずとくむ。これを見て、百騎ばかりある兵ども、国々のかり武者なれば、一騎も落あはず、われさきにとぞ落ゆきける。

(『平家物語』下 170-171 頁より引用)

薩摩守忠教は平氏の中でも勇猛な武者であり、黒糸おどしの大鎧を着て呈ましい黒の馬に乗って一の谷から落ちのびる途中、岡部六郎忠純に勝負を挑まれ、騎馬戦で刀で切り付け、岡部六郎忠純に傷を負わせ、後一振というところで六郎忠純の従者に右のかひなを切り落とされ、覚悟を次のように決意する。

薩摩守、「にっくひやつかな。みかたぞと言はば、言はせよかし」とて、熊野そだち、大ぢからのはやわぎにておはしければ、やがて刀を抜き、六野太を馬の上で二刀、落ちつくところ一刀、三刀までぞつかれける。二刀は鎧のうへなればとをらず、一刀はうちかぶとへつき入られたれども、うす手なれば死なざりけるを、とっておさへて頸をかゝんし給ふところに、六野太が童をくればせに馳来ッて、うち刀を抜き、薩摩守の右のかひなを、ひぢのもとよりふつときり落す。

(『平家物語』下, 171 頁より引用)

薩摩守忠教は騎馬戦の刀での戦いに勝ち、六郎忠純の首を掻き切ろうとした隙に、逆に従者に切られてしまう。

かくて、薩摩守忠教はその深い傷から覚悟を決め、最後に「十念唱えん」と南無阿弥陀仏を唱え、最後に極楽往生への願いを込めて「光明遍照十方世界、念仏衆生攝取不捨」、つまり、「阿弥陀仏の光明は遍く世界のはてまで照し、念仏を唱える衆生をすべて極楽浄土に救いとり、決してお捨てになることはない」とのべ次のように討たれるのであった。

今はかうと思はれけん、「しばしのけ、十念唱へん」とて、六野太をつかうで弓だけばかりなげのけられたり。其後西にむかひ、高声に十念唱へ、「光明遍照十方世界、念仏衆生攝取不捨」とのたまひもはてねば、六野太うしろよりよって、薩摩守の頸を討つ。よい大將軍討つたりと思ひけれども、名をば誰とも知らざりけるに、ゑびらにむすび付られたる文をといて見れば、「旅宿花」といふ題にて、一首の歌をぞよまれたる。

「ゆきくれて木のしたかげをやどとせば花やこよひあるじならまし忠教」とかゝれたりけるにこそ、薩摩守とは知りてげれ。太刀のさきにつらぬき、たかくさしあげ、大音声をあげて、「この日来、平家の御方に聞えさせ給ひつる薩摩守殿をば、岡部の六野太忠純が討ちたてまつたるぞや」と名のりければ、敵もみかたも是を聞ひて、「あないとをし、武芸にも歌道にも達者にておはしつる人を。あつたら大將軍を」とて、涙を流し、袖をぬらさぬはなかりけり。

(『平家物語』下, 171-172 頁より引用)

(3) 大乘仏教の無常観と阿弥陀仏信仰の形成

薩摩守忠教が最後に唱えた阿弥陀信仰は『観無量寿経』の中で浄土を観想する 16 の方法のうち、「第 16 観」の「下品下生」での「十念」に当たる文章と思われる。この「十六観」による浄土観

想は「命の終る時」に10回「南無阿弥陀仏」と唱えて死ぬと、阿弥陀仏に來迎されて極樂往生するもので、その意味で死ぬ直前に菩提心を発することから「下品下生の者」の觀想と見なされる。この第16觀は次のように極樂往生への便法として唱えられるのである。

【漢訳書き下し文】

仏は、阿難および韋提希に告げたもう、「げ ぼんじょうしやう下品上生」とは、あるいは衆生ありて、もろもろの惡業を作る。方等經典を誹謗せずといえども、かくのごときの愚人は、多くもろもろの惡を造りて、慚愧あることなし。命が終らんと欲する時、善知識の、[その人の]ために大乗十二部經の首題の名字を讀るに遇わん。[その人は]かくのごとき諸經の名を聞くをもつてのゆえに、千劫の極重の惡業を除却す。智者は、また、[その人に]『合掌・叉手して南無阿弥陀仏』を称えよ』と教う。[この]仏の名を称うるがゆえに、五十億劫の生死の罪を除く。その時、かの仏は、すなわち化仏と化觀世音・化大勢至を遣わして、行者の前に至り、讀えていたもう、『善男子よ、汝は、仏の名を称うるがゆえに、もろもろの罪が消滅す。われ、來りて汝を迎う』と。(中略)

仏、阿難および韋提希に告げたもう、「げ ぼん ちやう せう下品中生」とは、あるいは衆生ありて、五戒、八戒および具足戒を毀犯す。かくのごときの愚人は、僧祇物を偷み、現前僧物を盗み、不淨說法して、慚愧あることなく、もろもろの惡業をもつて、しかもみづから莊嚴す。かくのごときの罪人は、惡業をもつてのゆえに、まさに地獄に墮すべし。命が終らんと欲する時に、地獄の衆火、一時にともに至る。[その時]善知識の、大慈悲をもつて、[かれの]ために阿弥陀仏の十力の威徳を説き、広くかの仏の光明の神力を説き、また戒・定・慧・解脫・解脫知見を讀うに遇わん。[しからば]この人は聞きおわりて、八十億劫の生死の罪を除く。」(中略)

仏は、阿難および韋提希に告げたもう、「げ ぼん げしやう下品下生」とは、あるいは衆生ありて、不善の業たる五逆・十惡を作り、[その他]もろもろの不善を具す。かくのごときの愚人は、惡業をもつてのゆえに、まさに惡道に墮し、多劫を経歴して、苦を受くること窮まりなかるべし。かくのごときの愚人は、命が終る時に臨みて、善知識の、種々に安慰して、[かれの]ために妙法を説き、教えて仏を念ぜしむるに遇わん。この人は、苦に逼られて、[多くの]仏を念ずるに違あらず。[かの]善友は、告げていう、『汝よ。もし[仏を]念ずることあたわざれば、まさに無量壽仏[の名]を称うべし』と。かくのごとく、至心に、聲をして絶えざらしめ、十念を具足して、南無阿弥陀仏を称えしむ。仏の名を称うるがゆえに、念々の中において、八十億劫の生死の罪を除き、命が終る時、金蓮華の、なお日輪のごとくなるが、その人の前に住するを見ん。一念の頃のごとくに、すなわち極樂世界に住生することをえ、蓮華の中において、十二大劫を満ちて、蓮華まさに開く。[その時]觀世音・大勢至は、大悲の音聲をもつて、[その人の]ために、広く諸法の実相と、罪を除滅する法を説く。[この人は]聞きおわりて歡喜し、時に応じて、すなわち菩提の心を発す。これを「下品下生の者」と名づく。これ(下品の三種の往生の觀想)を「下輩の生まれる想い」と名づけ、だいじゅうろっかん第十六觀と名づく。

(中村元『浄土經典』174-176頁より引用)

『觀無量壽經』は前述した第16觀を含め16の觀想に関する方法を挙げ、1～13觀までを定心(精神統一の状態)と14～16觀を散心(心の散乱している状態)とに分け、次の觀想を描く。

第一に、日没を觀想して、西方の極樂を想うという「日想觀」です。

第二に、水や氷のすがたを觀想して、極樂の大地が瑠璃のようにきらめいていると想う「水想觀」。

第三に、水のすがたをさらに明らかにとらえ、それによって、極樂の大地を觀想する「地想觀」。

第四に、極樂のいろいろの樹が、宝石をちりばめて、きらきらしている、その不思議なすがたを觀想する「樹想觀」。

第五に、宝の水をたたえた池を觀ずる「宝池觀」。この水には、八種の功德があります「八功德水」。

第六に、宝のような高樓を觀ずる「宝樓觀」。

- 第七に、阿弥陀仏の立派な台座（華座^{けざ}）を觀ずる〈華座觀〉。
- 第八に、仏像を觀想して阿弥陀仏を想う〈像想觀〉。これは『觀無量壽經』のなかでは、とくに重要なものです。仏のすがた（像）を心に浮かべよ、というのです。
- 第九に、その奥にある真実のすがたを觀想する〈真身觀〉。
- 第十に、觀世音菩薩を觀想する〈觀音觀〉。
- 第十一に、勢至菩薩を觀想する〈勢至觀〉。
- 第十二に、あまねく仏、菩薩、浄土などを觀想する〈普觀^{ふくかん}〉。
- 第十三に、仏のほんとうの身体やあるいは仏像など、いろいろな仏のすがたをまじえて觀想する〈自在身觀〉。それから、
- 第十四に、上品^{じょうぽん}三生を觀想する〈上觀〉。
- 第十五に、中品^{ちゅうぽん}三生を觀想する〈中觀〉。
- 第十六に、下品^{げぽん}三生を觀想する〈下觀〉。

(中村元『浄土仏教』163-165頁より引用)

5章 日本経営史の人間像と心の教え

序

東南アジアの人間像を明らかにするため、便法として東南アジアに共通する原像として想定するのは第1に中央ユーラシア大陸の中央アジアの支配を巡って衝突しあう遊牧騎馬民族征服王朝の形成である。その代表としてチベット帝国の騎馬民族が1編で取りあげられ唐、ウイグル帝国との対立の中から位置づけを試みた。2編と6編ではその延長線上にブータンと日本の騎馬民族征服王朝を明らかにした。

第2に東南アジアに共通する原像としては大乘仏教国としてのチベット仏教、ブータン仏教、そして日本仏教を取りあげ、それぞれ大乘仏教の共通性と相違点を比較史の立場から明らかにした。結論として(1)チベット仏教はリンチェン・ドルマの『チベットの娘』を一次的資料として見做し、ダライ・ラマの觀音菩薩の化身系譜を中心にする觀音信仰を位置づけた。(2)ブータン仏教はドルジュ・ワンモの『幸福大国ブータン』を一次資料として位置づけ、ブータン仏教ドゥモ派の価値觀の上に築かれる「幸福大国」の担い手を「開花された人間」と類型化した。仏教徒である「開花された人間」はこの世の空觀、無常觀からの解脱する便法として善の廻向と念仏信仰を両輪にする功德＝福德国家(精神的に豊かな社会)を担い、その結果「幸福大国」(GNA)を築き、現代のブータンを欧米の物の豊かさの社会＝経済大国(GNP)と対比した。

1章 人間像と心の教え

日本仏教はこれらチベット仏教とブータン仏教と共通する大乘仏教の金剛乗を天台宗、真言宗に求め、さらに法華經の觀音信仰から浄土仏教の阿弥陀信仰へ発達する特異性を『保元物語』及び『平家物語』を一次資料にして探り、掘り下げた。この結果、日本仏教の神秘的密教は本地垂

迹で熊野三山を位置づけ国王と仏王の融合として院制、或いは天皇制の正当性を権威づけ、他方、浄土仏教の禅的瞑想精神主義から武士道精神、天皇制ナショナリズムの芽を育くみ、成長する根源となった点を既に述べた処である。日本仏教は『平家物語』の無常、空観思想から救いを観音信仰、さらに阿弥陀信仰へ求めて純化しながら、便法として善の廻向と念仏信仰を両輪にする仏教の功德＝福祉国家を既に築き、「開花された人間」を歴史の担い手として生み出す原因と化する。

これまで述べたように日本経営史の原像を構成するのは、第1に騎馬民族征服王朝であり、その担い手を騎手兵と位置づけ、第2に日本仏教によって育くまれる「開花された人間」を東南アジアに共通する人間像として見なし、日本の歴史における普遍性をこうした「開花された人間」に求めて来たのである。

網野善彦、さらに石井進、或いは柳田国男が日本の歴史を縦の支配論から横の人間の鎖の広がりへと視座を移して再検討し、そこに中世、或いは近世の新しい人間像を設定しようとする。特に、柳田国男は民俗学の立場から地主＝小作人を大家族の結^{ゆい}的結合と見なし、山田盛太郎の日本資本主義の担い手としての経済的地主＝小作人と異なる人間像として描いている。

しかし、これらの新しい日本の原像の普遍性を探る研究は最近の平川南によって進められ、古代史と現代史の相互交流から日本の原像を求ようとしている。だが、日本の原像は精神の側面からも浮^{うき}ぼりにされえるのでないかと考え、この論文の中心課題と見なすのである。ここでの試みは日本の原像を探り、さらに日本の東南アジアにおける位置づけを普遍性の側面から見きわめる試みを行い、この立場から(1)騎馬民族論、(2)仏教による「開花された人間」を取りあげたのである。

ドルジェ・ワンモが『幸福大国ブータン』で提示する新しい2つの人間像（仏教徒の「開花された人間」と近代化論の物の豊かさを追求する経済人としての人間）は東南アジアを含む世界的規模で展開され、とりわけ開発論の中心となる南北問題として世界史的規模で現に横たわり、解決を求めている普遍的な人間像と見なされる。近現代史の担い手の人間像はドルジェ・ワンモの言う「開花された人間」と近代化論の経済人である「閉じられた人間」との対立・克服として日本の歴史を特徴づけている。この2つの人間像を分析し新しい経済学と経営学を構築したのが、アマルティア・センとP.F. ドラッカーである。

2章 現代日本の人間像：アマルティア・センの日本人像

アマルティア・セン（以後センと略）は1933年インド・ベンガルで生まれ、カルカッタ大学を卒業し、ケンブリッジ大学で学位を取り、この『自由と経済開発』（石塚雅彦訳、日本経済新聞社）で1998年度ノーベル経済学賞を受け、経済学の新しい後進国開発論を切り開いたとして評価されている。センはこれまでの途上国、或いは後進国の近代化、或いは資本主義への発展に対して批判する。すなわち、センはこれまでの近代化論の経済人を担い手とする経済開発に対して新しく自由の秘める人間の潜在能力の開発を対置して「開花された人間」を育^{はぐ}くむことを新しい自由の開発として次のように描く。

「開発とは、人々が享受するさまざまな本質的自由を増大させるプロセスであると見ることができる。本書はこのことについて論じる。人間の自由の焦点を当てる開発論は、開発を国民総生産（GNP）の成長、個人所得の上昇、工業化、技術進歩、社会的近代化などと同一視する狭い見方とは対照をなす。もちろん GNP や個人所得の成長は、社会の構成員が享受する自由を拡大する手段として非常に重要なものになり得る。しかし自由を決定する要因はそれだけではない。社会的・経済的な制度（例えば教育施設や医療）のほか、政治的・市民的権利（例えば公開の討論や検討に参加する自由）なども含まれる。工業化、技術進歩、社会の近代化は人間の自由を大きく増大させることができるが、自由はほかの要因にも影響される。このようにもし自由が開発によって促進されるのであれば、特定の手法や選ばれた手段ではなく、自由という目標全体に焦点を当てた議論が重要なはずである。また、開発を自由の拡大という基準で見ることは、開発の過程でいくつかの際立った役割を果たす手段だけではなく、なぜ開発が重要になるのかという目的に注意を向けさせるのである。

開発の目的は不自由の主要な原因を取り除くことだ。貧困と圧政、経済的機会の乏しさと制度に由来する社会的窮乏、公的な施設の欠如、抑圧的国家の不寛容あるいは過剰行為などである。世界が全体としては前例のないほど豊かになっているにもかかわらず、現代世界は膨大な数の人々——多分、大多数の人々——に対して基本的な自由を与えていない。時として本質的な自由の欠如は経済的貧困に直接関係がある。それは飢えを満たし、十分な栄養を摂取し、治すことのできる病気の治療を受ける自由や、必要な衣料を身にまとい、雨露をしのぐ住居を得、清潔な水や衛生施設を享受する機会などを人々から奪う。また別の場合には、不自由は疫学的対策、医療のための組織体制や教育施設、地域の平和や安全を維持するための効果的な制度といった公的な施設や社会福祉の欠如と密接につながっている。さらにまた、自由の侵害は権威的体制による政治的、市民的自由の否定、地域社会の社会的、政治的、経済的活動に参加する自由の規制などの直接の結果として生じる。」

（アマルティア・セン 石塚雅彦訳『自由と経済開発』（日本経済新聞社 1-2 頁より引用）

センは「開花された人間」の育成を新しい開発の担い手として重視する。センは伝統的な近代化論の経済人（物の豊かさを追求する人間）を GNP 型人間として2つの人間像の対立と捕えている。ここでは「開花された人間」をドルジェ・ワンモの言う精神的に豊かさを追求する人間の GNH 型人間として位置づける。すなわち、センは近代化論の経済人を「開発を国民総生産（GNP）の成長、個人所得の上昇、工業化、技術進歩、社会的近代化」を担う GNP 型人間と見なす。他方、センは開発の目的を人間の「不自由の主要な原因を取り除くこと」と見なし、新しく社会開発を経済開発と位置づけ、生まれたインドの開発を踏まえて明らかにする。すなわち、社会開発は「貧困と圧政、経済的機会の乏しさと制度に由来する社会的窮乏、公的な施設の欠如、抑圧的国家の不寛容あるいは過剰行為」を取り除き、改善するために「開花された人間」による開発を近代化論の経済開発と比較する。すなわち、センは最初に社会開発を自由の潜在能力を高める教育、福祉を中心に進め、次に経済開発に取り組むべきものと考え、社会開発の先行と人材教育の離陸 take out を強調する。

こうしてセンは社会開発を自由な力を教育で身につけさせ、仕事に就けることを目標に掲げ、人間の安全保障論を政治的自由と生活の質の向上から行なわれるべきであると次のように述べる。

「自由は二つの際立った理由で開発の過程にとって何よりも重要である。

(1) 評価にかかわる理由——進歩の測定は、人々が持つ自由が強化されたかどうかを主たる基準に行われなければ

ばならない。

(2)効果にかかわる理由——開発の達成は人々の持つ自由な力（agency）に全面的に依存している。

私はすでに、第一の理由を明らかにした。自由に焦点を当てる場合の評価にかかわる理由である。第二の理由は、すなわち効果にかかわる動機を追究するにあたっては、経験に基づく、相互連関の意義に目を向けなくてはならない。特に、異なった種類の自由がお互いを強化するような連関である。これらの相互連関性は、本書でかなり詳しく考察するが、自由で持続可能な力が生まれ、開発の大きな原動力になるのはこの相互連関性のおかげである。自由な力そのものが開発を構成する要素であるだけでない。他の種類の自由な力の強化にも寄与するのである。この研究で広い範囲にわたって探究されている経験的連関性は、「自由としての開発」という考え方の二つの側面を結び付けている。

個人の自由と社会開発の達成との関係はそれ自体重要なことであるが、これは単に互いの構成要素であるという以上の問題である。人々が積極的に達成することができるものは、経済的機会、政治的自由、もろもろの社会的な力、健康であることを可能にする条件、基礎的な教育、主体的な行動の奨励と涵養などによって影響される。これらの機会を確保するための体制は、人々が自由を行使することによっても影響を受ける。それは社会的選択、これらの自由を前進させる公の決定に参加する自由を通じて行使されるものである。」

（アマルティア・セン、前掲書、2-3 頁より引用）

社会開発は人間のセフティ・ネット、つまり安全保障論の制度を確立し、教育、医療、健康、年金、経済的機会、政治的自由、福祉、生きる価値観等の社会的選択、政治的参加の自由によって推進され、「開花された人間」の育成を最優先する。センは貧困の原因を「潜在的能力の欠如」に求め、通説の所得に由る貧困を次のように批判する。

「社会正義を分析するにあたって、ある人が持つ潜在能力を基準にして個人の利益を判断することの妥当性が主張された。すなわち、その人が自ら生きる価値があると思うような生活をするための本質的自由である。この考え方によれば、貧困はたんに所得の低さというよりも、基本的な潜在能力が奪われた状態と見なければならぬ。ところが現在のところ、貧困を説明する標準的な基準は所得の低さである。潜在能力の貧困という考え方は、低所得が明らかに貧困の主たる原因の一つであるというもっともな見方を決して否定するものではない。所得の欠如はある人の潜在能力を奪う主要な原因であり得るからである。

たしかに、所得の不十分さは貧困の大きな条件である。そうならば、貧困を（所得に基づく標準的な評価に対して）潜在能力の観点から眺めることを主張する意味は何なのか。私は貧困についての潜在能力アプローチを支持する以下の点であると考ええる。

- (1)貧困は潜在能力の欠乏という観点から正しく説明することができる。このアプローチは（手段としてのみ意味のある低所得とは違い）本質的な重要性を持つ欠乏状態に関心を集中するものである。
- (2)所得の低さ以外にも潜在能力に——したがって真の貧困に——影響を与えるものがある（所得は潜在能力を生み出す唯一の手段ではない）。
- (3)低所得と低潜在能力の間の媒介的關係は異なる地域社会、さらに異なる家族や個人の間ですら可変的である（潜在能力に対する所得の影響は不確定であり状況に左右される）。」

（アマルティア・セン、前掲書、99-100 頁より引用）

センは3つの貧困を解決するため教育を身に付け、人間能力の向上を人間のセフティ・ネットの形成と位置づける。

第一の貧困は所得の低さよりもその人間の潜在能力の低さから生み出され、例えば年齢、性、場所、環境等の影響を受ける。

第二の貧困は年齢、障害、病気などの不利な条件による低所得に原因する。

第三の貧困は伝統的な慣習、制度に由来し、例えば長子相続制による財産の配分、或いは性差別、男尊女卑の習慣に由来している。

センはインドの貧困の低減を人間の潜在能力の拡大、改善に求める成功例をケララ州の社会開発政策について次のように描く。

しかしながら、ケララは経済成長があまり高くなくにもかかわらず、インドのどの州よりも急スピードで所得の貧困を低減させた。ある州（パンジャブはもっとも顕著な例である）は高い経済成長を通じて所得の貧困を減じてきたが、ケララは貧困を低減させるのに基礎教育、保健、平等な土地配分などの拡大に依存するところが大きかったのである。

所得の貧困と潜在能力の貧困の以上のようなつながりは強調するに値するが、同時に重要なのは、所得の貧困の低減だけではおそらく反貧困政策の最終的な動機にはならないだろうという基本的な事実を見失わないことである。貧困を所得の欠乏という狭い規準で見て、教育、保健などが所得の貧困を減じるという目的にとって良い手段だからという理由で、これらに対する投資を正当化することには危険がある。これでは目的と手段を混同することになるだろう。すでに論じた理由で、基本的な問題は、人々が本当に送ることのできる生活、人々が実際に持っている自由という観点から貧困と欠乏を眺めることをわれわれに強いるのである。人間の潜在能力の拡大はこれら基本的な考察に直接当てはまる。人間の潜在能力は、生産性と所得獲得力の拡大と一緒に向上するという傾向もある。この連関は、潜在能力の改善が直接、間接に生活を富ませ、欠乏状態を少なくし激しさを減じることを助けるという重要な間接的なつながりを作り上げる。

（アマルティア・セン、前掲書、104-105頁より引用）

センは人間の潜在能力の拡大をその人間の自由を広げ、生産性と所得拡大とを一緒に向上することが望ましい循環と考え、経済開発との関連性を重視する。さらに、センは人間開発を推進する公共政策の効果に注目し、教育、医療、土地改革を通して人間の能力開発と自由の拡大を実現して生活の質を高め、貧困の制約をうち破ることに社会開発の意義を次のように見出そうとする。

開発途上国一般にとって、社会的機会の創出における公共政策のイニシアチブの必要性は決定的に重要である。すでに論じたように、今日の豊かな国の過去に、教育、医療、土地改革そのほかの問題に対処した公的な行動の注目すべき歴史を見ることができる。これら社会的機会を広範に共有したことが国民の大多数に経済拡大のプロセスに直接参加することを可能にしたのである。

ここでの真の問題は財政保守主義そのものの必要性ではなく、ある政策形成関係者の間に支配的な、人間開発は豊かな国だけ可能な一種の贅沢であるという基本的——そして議論されないことが多い——信念である。東アジア諸国経済が近年達成した成功（数十年前の日本から始まった）の恐らくもっとも大きな影響は、このような考え方に内包されている偏見を完全に弱体化させたということだろう。これら諸国の経済は比較的早い時期に教育の大規模な拡大、そしてその後には医療に取り組んだのだが、多くの場合は、一般的な貧困の制約をうち破る前にこのようなことを実行したのである。そしていくつかの国が最近見舞われた金融危機にもかかわらず、ここ何十年間かの実績は全体として特筆すべきものだった。人的資源に関する限り、これらの国々は種を蒔いただけの収穫を得たのである。実際、人的資源開発を優先した事例は、十九世紀半ばの明治時代に始まる日本の経済発展の初期の歴史に特に当てはまる。その後日本が金持ちになり豊かになったからといって、その優先度が特に強

まったわけではない。人間開発は金持ちや富裕階級よりも、まず最初にそして誰よりも貧しい人の味方なのだ。

人間開発とは何をするのだろうか。社会的機会の創出は人間の潜在能力の拡大と生活の質に（すでに論じた通り）直接の貢献をする。医療、教育、社会保障等々の拡大は生活の質とその開花に直接貢献する。所得が比較的低くても、医療と教育をすべての人に保障する国は国民の寿命の長さと生活の質において目を見張るような成果を実際に達成することができる。医療と教育——そして人間開発全般——は非常に労働集約的な仕事であり、労働コストが安い経済発展の初期の段階では費用が比較的安く済む。

すでに見たように、人間開発の成果は生活の質の直接的向上をはるかに超え、人々の生産能力、そしてその結果として広い基盤で共有される経済成長への影響も含まれる。識字能力、計算能力は一般大衆が経済拡大に参加することを助ける（日本からタイに至るまでの例が良く示している）。グローバルな貿易の機会を活用するうえで、「品質管理」と「仕様に従った生産」は非常に重要であり、こうしたことは字も読めず計算もできない労働者には達成することも維持することもきわめて難しいのである。さらに、医療と栄養の改善は労働力をより生産的にし、報酬も上げるというかなりの証拠がある。

（アマルティア・セン、前掲書、162-163 頁より引用）

センは社会開発で人間能力の開発を進めれば、科学知識を身につけ、識字率、計算能力の高さで経済開発の品質管理を高め、「仕様に従った生産」を容易に発展し、質の高い人間資源の開発に基づいて経済開発も初めて可能にされるとして人間資源論を重視する。

したがって、センは日本が明治維新以降の公共政策で教育、医療、土地改革、政治的参加による普通選挙等で社会的な自由と人間の潜在的能力の拡大を同時併存的に実現し、「開花された人間」の人的資源に社会的投資を行って経済開発の基礎作りに成功した日本の経済大国への道筋について次のように描く。

「近代世界で、資本主義は生産を急激に向上させ生産性を高めることに大きな成功を収めたが、それでも国によってその経験は非常に多様であるのが真実である。東アジア経済の成功（この二、三十年の）、なかでも日本の成功（もっと前にさかのぼる）は、伝統的な経済理論における資本主義のモデル構築について重大な疑問を提起した。資本主義を資本の個人所有に基づく純粋な利益極大化システムとして見ることは、生産を増大させ、所得を発生させるのにこれほどの成功を収めたシステムを作り出したものの多くを見落とすことになる。

日本は資本主義の成功のもっともすぐれた実例として見られることが多い。そして最近の長期不況と金融の混乱にもかかわらず、日本についてのこの診断が完全に消え去ることはありそうにない。しかし日本のビジネスを支配する動機のパターンは、純粋な利潤極大化以上の内容を多く含んでいるのである。さまざまな論者が日本の動機の際立った特徴を強調してきた。森嶋通夫は「日本人のエートス」の特別の特徴を日本の歴史の特定の特色と、ルールに基礎を置く行動パターンを志向する傾向から生じたものだと説明した。ロナルド・ドーアとロバート・ウェイドは「儒教倫理」の影響を明らかにした。青木昌彦は戦略的論証に敏感に対応する意味での協力と行動律を認めた。鈴木興太郎は献身と競争的雰囲気、思慮深い公共政策の結合を強調した。池上栄子は武家文化の影響を強調した。行動に基礎を置く説明はこのほかにもある。

『ウォールストリート・ジャーナル』は日本が「機能する唯一の共産主義国家である」という一見不可思議な主張をしたが、これにさえながしかの真実がある。この謎めいた描写は、日本における多くの経済・ビジネス活動の基礎には非利潤動機が存在していることを指摘しているのである。世界でもっとも成功している資本主義国家の一つが、自己利益の単純な追求とはかけ離れた動機の構造を持ちながら経済的に繁栄していることは奇妙な事実だが、この事実を理解し解釈しなければならない。日本の動機構造は重要な領域において、資本主義の根拠をなすと言われてきた自己利益の追求から逸脱しているのだ。

日本は、資本主義の成功を促進する特異なビジネス倫理の唯一の例では決してない。生産性を向上させるための無私の働きと事業への献身という功績は、世界の多くの国における経済的達成にとって重要なものと見られてきた。そして、もっとも発展した工業国の間にすら、こうした行動律には多くの変型が存在するのである。」

(アマルティア・セン、前掲書、304-305頁より引用)

センが東南アジアに共通な原像の経済成長モデルを日本の経済大国への歩みの中に求め、所謂日本モデルを掲げるが、この日本モデルは資本主義の利潤的動機（自己利益の追求、利益極大化システム）と非利潤的動機の不可思議な統合によって形成され、近代化論のGNP型人間と精神的価値のGNH型人間の共同体構造（マネジメント論）（＝組織）としてセンによって把握されている。

センは日本資本主義を東南アジアの成長モデルと見なし、非利潤的動機に人間開発の人的資源論における精神的価値に注目する。すなわち、その非利潤的動機は人間の精神の開花されたものと見なし、日本の伝統精神である(1)森島通夫の「日本人のエートス」論、(2)ロナルド・ドーアの「儒教倫理」、(3)青木昌彦の戦略への「協力と行動律」、(4)鈴木興太郎の「献身と競争の雰囲気」及び公共政策との結合、(5)池上栄子の「武家文化」等を挙げている。さらに、センは「ウォールストリート・ジャーナル」において日本モデルを共産主義国家（＝日本株式会社）と見なし、非利潤的動機に注目し、その上で自からの見解を提起して「無私の働きと事業への献身」を掲げる。すなわち、センは「無私の働きと献身」を「開花された人間」、つまり人間開発の潜在的能力を「人的能力」と呼び、人的資本と対置する。利他心である献身は自己利益を離れて(1)他人への共感として実践される場合と、(2)社会主義、ナショナリズム、地域福祉を追求すべく行動する場合と、このうち、後者をさしている。そして、この利他心である献身は仏教の立場からするなら利他心による助け、寄付、貢献を意味し、功德を積む善の行為となり、廻向思想の現われとなる。

日本の資本主義はこうした(1)利潤的動機と(2)献身による非利潤的動機との不可思議な結合をモデルにして発達することをセンの『自由と経済開発』の中で東南アジアの原像として取りあげられ、実証されている。このセンの『自由と経済開発』での社会と経済を分離し、さらに両者を結びつける社会的機構をマネジメントと位置づけるのがP.F.ドラッカーの経営学である。P.F.ドラッカーも経済成長のモデルを日本に求め、非利潤的動機として日本人の精神に求める。さらにP.F.ドラッカーはセンの言う利他心での貢献を「組織の道徳性」として位置づけ、心理経営学を体系化しようとする。

3章 P.F.ドラッカーの人間像と心の教え

ドラッカーは『すでに起こった未来』（上田惇生・他訳、ダイヤモンド社、1994年11月）で資本主義の発達が最大限利潤を追求する資本の動機に基づく利潤的動機でなされるのではなくて、組織の成果をあげる推進力と見なし、その上で、利益でなくコストの回収と投資を動機にする資本主義を3つの側面から次のように描く。

（一）利益とは、資本主義に特有のものではない。

利益は、あらゆる経済体制において前提条件である。むしろ共産主義経済は、資本主義経済よりもはるかに高い利益率を必要とする。なぜならば、資金コストが高いからである。さらに、中央計画経済が、大きな経済的不確実性を追加的にもたらすからである。

事実、共産主義経済は、市場経済に比べてはるかに高い利益率のもとに運営されている。単にイデオロギー的な理由から、利益を利益と呼ばずに売上高税と呼んでいるだけである。

資本主義経済は、計画的利益のもとに運営されてはいない。そのように運営されている唯一の経済は、市場の力ではなく生産者、すなわち国家の計画担当者が、利益率を事前に課している共産主義経済である。

（二）売上高から生産や販売のコストを引いた差額から支払われる諸々のコストもまた、賃金や原材料購入のためのコストと同じ種類の経済の現実である。

企業会計は、経済の現実を反映すべきものであるがゆえに、それらのコストも記述しなければならない。たしかに、それらのコストは事業上のコストほどには正確に把握されておらず、また把握されにくいものかもしれない。

しかし、それらのコストは、原価会計や減価償却と同程度の幅と曖昧さの範囲内では把握できるはずである。しかも、企業のマネジメントや業績を分析するためには、はるかに重要なものと言えるかもしれない。

実際のところ、経営管理陣のボーナスや諸々の優遇措置は、経理上の操作で自由に動かせる利益などよりも、それら真のコストを賄うための業績に結びつけられるべきである。

（三）最後に、マネジメントは利益などというものは存在しないことを、自分自身にも社会にも徹底的にたたき込まなければならない。存在するのはコストのみである。それは事業遂行のコスト、事業存続のコストである。あるいは労働コスト、原材料コスト、資金コストである。さらには、今日の雇用と明日の雇用のためのコストであり、明日の年金のためのコストである。

利益と社会的責任のあいだには、いかなる矛盾も存在しない。真のコストをカバーする利益をあげることでこそ、企業の経済的・社会的責任である。事実これは、企業に特有の経済的・社会的責任である。

したがって、真の資金コスト、明日のリスク、明日の労働者や年金生活者のニーズに見合う利益をあげていない企業は、社会から取奪している企業である。

（P. F. ドラッカー『すでに起こった未来』、62-63 頁より引用）

かくて、資本主義企業とは「真の資金コスト、明日のリスク、明日の労働者や年金生活者のニーズに見合う利益をあげる組織のことであり、と同日本の社会に貢献することを目的とする社会の組織体である。

ドラッカーは資本主義、或いは資本主義企業を経済と社会の両輪の上に築かれる組織と見なして、こうした新しいマネジメント論を経済と社会の分離と統合を図る「開花された人間」によって担われ、つまり知的経営者の新しい経営によって築かれ、6つの前提を踏まえて次のようにその発展を展望する。

前提一 先進工業社会では、重要な課題はすべて、組織されかつマネジメントされた機関において遂行される。企業は、それらの最初のものであるにすぎず、歴史上の偶然によって原型となったにすぎない。企業は、財やサービスの生産・流通という特有の課題を担ってはいるが、何ら特別の存在でも例外的な存在でもない。

また、大組織は、例外的な存在ではなく一般的な存在である。現代の社会は、家族という小さな単位が散在する社会ではなく、多元的な組織社会である。そしてマネジメントは、社会の外にある特殊で例外的な存在としての企業のためのものではなく、現代社会における、一般的で中心的な社会的機能である。

前提二 今日、社会は急速に組織社会となりつつある。そのため企業を含むあらゆる組織が、生活の質に責任

をもつべき存在となっている。もはや社会の基本的な価値・信条・目的の実現は、あらゆる組織にとって、その組織の主たる機能の外にある制約条件として果たすべき社会的責任ではなく、継続して行なうべき本業の目標でなければならない。あらゆる組織が、生活の質の向上を実現することを自らの主たる活動において目指さなければならない。

とくに企業においては、マネジメントの力によって、生活の質の向上の実現を企業活動上の機会としてとらえ、利益のあがる事業にしなければならない。

前提三 先進国・途上国を問わず、マネジメントにとって、企業家精神によるイノベーションが、管理的な機能と同じように重要な意味をもつようになる。

これからは、企業家精神によるイノベーションのほうが重要になるかもしれない。一九世紀と異なり、企業家精神によるイノベーションは、企業をはじめとする既存の組織において、ますます重要になってくる。

したがって、企業家精神によるイノベーションは、マネジメントの域外、あるいはマネジメントの周辺に位置するものと考えすることはできなくなる。企業家精神によるイノベーションこそが、マネジメントの中心となり、中核となる。

前提四 今後数十年にわたって、先進工業国におけるマネジメントの主要な任務は、知識を生産的なものにするることである。肉体労働は昨日のことであり、そこでできることは守ることではない。今日、先進工業国の経済にとって、基本的な資源、基本的な投資、そしてコスト・センターは、手工業的な技能や肉体を使う人間ではなく、正規の教育から学んだ概念・知識・理論を使う知識労働者である。

前提五 マネジメントに手法や技能は存在する。マネジメントの概念や原則は存在する。マネジメントという共通用語は存在する。さらには、マネジメントという普遍的な体系さえ存在する。たしかに、我々がマネジメントと呼び、あらゆる先進工業社会で共通の目的に資する世界的に一般的な機能は存在する。

しかし同時に、マネジメントは文化であり、価値観と信条の体系でもある。マネジメントとは、それぞれの社会が自らの価値観と信条を生産的なものとするための手段である。

実にマネジメントは、急速に世界的なものとなりつつある文明と、多様な伝統・価値観・信条・遺産を表わす文化とのかけ橋でもある。まさにマネジメントこそ、文化的な多様性を人類共通の目的に奉仕させる手段となるべきものである。

前提六 マネジメントは、経済的・社会的発展をもたらす。経済的・社会的発展は、マネジメントの結果である。

(ドラッカー、前掲書、115-123頁より引用)

ドラッカーが掲げたマネジメントの6つの前提は資本主義の企業の変容を踏まえ、新しい現実への組織の発達を想定する。すなわち、昔の企業は企業城下町の中心組織として形成され、企業行政の末端を担うものとして小さな社会に対峙して肉体労働者を雇用していた。これは「レエバー」段階の仕事を意味する。しかし、現代では人口の都市への集中によってメガロポリス（大都市圏）が形成され、社会の巨大化を生み、逆に企業を社会の多角的・多元的な一組織として包み込んでしまう。現代のメガロポリスにおける企業は産業革命によって工場制生産とベルト・コンベヤーの流れ生産からシステムを結びつける「ワーク」を生み出す。日本の高度経済成長はこうした第2段階の「ワーク」によって持たられ、「組織の道徳性」をマネジメント論として展開する。

ドラッカーは新しいマネジメント論を提起し、マネジメントの2つの側面、つまり、生活の質の向上を利益への機会として取り組む側面と、社会的価値観（人間の価値観）・意欲・伝統的文化を高め、生活の満足度を幸福感として追求する精神的側面（人的能力、開花された人間）を新し

い現実に起こりつつある心の教えと見なす。日本が経済大国へ成長したのは人間の価値観を生産的にする人的能力（アマルティア・セン）の貢献に由るのであり、日本人の勤労革命を育くんだことに基づくのである。

したがって、ドラッカーはアマルティア・センと同様に東南アジアの成長モデル国として日本を位置づけ、明治維新以降に先行する社会政策による人的能力の開発に成功し、経済成長に必要な知的人間を育成し、供給する点について次のように述べる。

いまやマネジメントは、共通の生産的な目的のために、個人・コミュニティ・社会の価値観と意欲と伝統を生産的なものにしなければならない。言い換えるならば、マネジメントが国や国民の文化的な伝統を機能させることに成功しないかぎり、社会や経済の発展は起こりえない。

これは言うまでもなく、日本から学んだ偉大な教訓である。一世紀前に、日本がそのコミュニティにおける人間の価値観の伝統を、近代工業国家という新しい目標のために機能させることに成功したという事実をもって、ほかの非西洋諸国が失敗したなかで、日本だけが成功した理由の説明をすることができる。

つまり、マネジメントとは科学であり、同時に教養である。客観的に検証し確認しうる知識の集積であると同時に、信条と経験の体系である。

（ドラッカー、前掲書、122-123 頁より引用）

ドラッカーは「日本がそのコミュニティにおける人間の価値観の伝統を、近代工業国家という新しい目標のために機能させることに成功した」と日本モデルをその人的能力の育成と「開花された人間」の養成に求める。

ドラッカーは「日本画に見る日本」の中で18世紀の禅僧白隠慧鶴（1685-1768）が禅の高僧達磨を描くのに「十分と80年」かかったと答える。こうして80年の修業で達磨と同じ精神力に達した絵仏師が初めて達磨を十分に描くことができることになるのである。こうした修業による人間の精神の高さは芸能の奥義を極める力となり、幽玄の美となって日本の伝統文化を特徴づける。ドラッカーは幽玄の美を極める日本人の仕事を人間のよい仕事と見なし、日本的経営の特質と見なす。ドラッカーは日本人の「開花された人間」、或いは人的能力の精神的高さを求め、日本の成長源として位置づけ、日本人の精神的修業を次のように注目する。

日本には、西洋にも中国にもないという人物画の一分野がある。すなわち精神的自画像である。レンブラントの最後の自画像や、モネの純粋な光や、カザルスのバッハについて、八〇年を要したとえば、西洋では技術の水準を達成するために何十年という練習が必要だったという意味になる。

しかし、日本人が八〇年を要したとえば、それは、達磨を描ける人間になるための精神的な修業がそれだけ必要だったという意味である。禅では、達磨は自画像であるという。禅の画家は、何十年も修業をしなければ達磨を描けるような人間にはなれない。達磨は神ではない。聖人でもない。人間である。しかし彼は、人間の精神的な可能性を究め、精神的な力を会得し、自らを精神的な存在に変えた人間である。

（ドラッカー、前掲書、261 頁より引用）

さらに、ドラッカーは日本の大乘仏教の精神訓練を受け仏教徒として成長する中にキリスト教、

或いは他国の仏教徒と相違する日本人の精神に注目し、「自らの努力によって自らの内部の神性を高め、精神的な完全を達成した」と日本人の仏性に注目する。これは80年の修業で達磨の絵を描くように本質の靈妙を心の像として刻み込んで表現することになり、石川遼が描く理想のゴルフとして精密機械の精度を高めることと同じレベルの芸能の奥義と見なされる。ドラッカーはこうした日本人の精神力の卓越性を日本的経営の道德性と位置づけ、次のように描く。

狩野探幽は一七世紀の半ばに、蘆雪はその一世紀後に、抜きん出た高名な画家として達磨を描いている。探幽の達磨は年輩の高級官僚が大銀行家のように見えるし、蘆雪の達磨は都会的な大学院の学長のように見える。いずれも優れた作品だが、人を惹きつける精神性や力はない。

しかし、精神力を備える者が描く達磨には、白隠の達磨のように力がある。当時白隠は、すでに高齢のため腰は曲がり、ほとんど目は見えず、足も衰え、死が近づいていた。

達磨は不死の存在ではない。生身の存在である。しかし、キリスト教や仏教の聖人と違い、天恵や至高の存在や贖罪に依存してはいない。自らの努力によって自らの内部の神性を高め、精神的な完全を達成した。そのような生き方は人間的不是である。精神的であって、実存的な生き方である。知識ではなく叡知に、力ではなく自己規律に、成功ではなく卓越性に焦点を合わせた生き方である。

(ドラッカー、前掲書、262頁より引用)

6章 現代日本人の原像と心の教え

東南アジアに共通する心の教え、つまり宗教は(1)小乗仏教と(2)大乘仏教とから成る仏教であり、この仏教に基づいて2つの人間像として(1)「開かれた人間」と(2)「閉じられた人間」を生み出す点について第2編、第4編で述べてきたところである。さらに、アマルティ・センは、日本が明治維新以降国民的教育制度を逸早く確立し、「人的能力」を育成して「無私の働きと献身」をする「開花された人間」を生み、経済大国への離陸 take-off を実現したと唱え、日本の経済成長を「人的能力」から分析する点について触れたところである。さらに、P. F. ドラッカーは高度経済成長期の日本の経営者の資質の中に「神性」を見つけ、「開かれた人間」としての精神の高さに驚嘆する。また、ドラッカーは日本画、とりわけ仏教画(達磨)を描く絵仏師の「卓越性」にモノ造り大国の原因を見出し、その「開かれた人間」の人的能力の高さに注目する。

アマルティ・センとドラッカーに共通するこうした日本を経済大国、或いはモノ造り大国を生み出した源泉として位置づけられているのは日本人の人間像の1つである「開かれた人間」の卓越性に由るのである。

しかし、昭和48年のオイル・ショックを契機にして日本は高度経済成長から安定成熟経済へ移行する。そして、日本は脱石油として原子力発電をエネルギー供給のベース電源と位置づけて原子力大国への道を歩んだが、2011年3月11日、マグニチュード9.0の東日本大震災で東電福島原子力発電所で全電源供給停止によって沸騰型原子炉の中で炉心溶融を起こし、大量の放射性物質を炉外放出し、脱原発、或いは減原発を雪崩^{なだれ}のように広げた。

しかし、日本が世界第3位の原子力大国を築いたことはこれまでの日本の資本主義の発展にとって一大転換を意味し、自然の資源を富の源泉にしていたのをこれから原子力の資源を富の源泉にする資本蓄積の高度化時代に到達することを意味するのである。こうした時代の転換は心の教えと人間像への新しい創出に基づくのであり、現在日本の不安定と危機を全面的に深める原因となる。新しい日本人の原像と心の教えへの過渡的形態は日本航空（JAL）の再建に全力を注ぐ稲盛和夫の精神^{スピリッツ}と経営哲学に見出される。

稲盛和夫は1932年鹿児島県に生まれ、1959年に京都セラミックを、さらに、1984年第二電電（現 KDDI）をそれぞれ設立する。今や日本を代表する経営者として見なされるが、稲盛和夫は1997年京都・円福寺で得度し、在家の仏教徒となり、宗教の心の教えを経営哲学にする点で特異な経営者でもある。出家僧侶でもある稲盛和夫が民主党の国土交通大臣前原誠司から日本航空の再建を引請けて欲しいと要請され、日本航空の会長に就いたのは2010年である。前原誠司は「みんなで相談したけれども、JAL再建のリーダーはあなたしかない」（稲盛和夫、瀬戸内寂聴『利他』、169頁）と述べ、日本航空の再建を78歳の稲盛和夫に託する。稲盛和夫が日本航空の再建を引請けたのは最初の段階では経済的理由に由るのである。それは次の3点である。

- (1)「JALのような大企業がボタンと倒れてしまったのでは大変なことになってしまうと。反対に言えば、もしJALがここで甦^{よみがえ}ったら、日本経済もいい方向に勢いがつくかもしれない」
- (2)「再建のためには一部の社員を辞めてもらわなければならないかもしれませんが、それでも再建できれば、あとに残った社員の社用を守ることになるということです。」
- (3)「JALがつぶれてしまえば、日本の航空会社は全日空だけになってしまいます。どんな業界でも、一社独占というのは、決して国民にとってよくないと思うんですね」

（稲盛和夫、瀬戸内寂聴、前掲書、161-162頁より引用）

以上の3点の経済的理由を解決するために稲盛和夫が日本航空の再建に全力を注ぐが、その解決への鍵は(2)の日本航空の抱^{かか}えている過剰人員と、(3)その過剰人員を生み出す日本航空の独占、或いは寡占企業体質等にあるが、その根をエリート意識による官僚主義経営にあり、日本航空の経営管理層の体質に深く根ざすのである。倒産する日本航空の経営体質はエリート意識に裏打ちされた官僚体制、つまり「閉ざされた人間像」に求められる。

稲盛和夫は日本航空の再建のための最初の会議でこのエリート意識に基づく官僚体質を解消し、「閉じられた人間」から「開かれた人間」に転換することを日本航空の再建築と構想してその実現に全力を注ぐ。この「閉じられた人間」から「開かれた人間」への転換は心の教えを利己心から利他心へ変え、人間の精神^{スピリッツ}を育む廻向思想に基づくのである。

稲盛和夫はその再建の初日の会議における日本航空の官僚体質とエリート意識に基づく「閉じられた人間」像について次のように衝撃を受ける。

「最初に会社に行ったら、つぶれた会社とは思えないぐらい、みんな悠長に構えているんです。まずそのことに

驚きました。自分たちは日本航空という大企業の社員だというプライドがまず根強くある。もともとは「ナショナル・フラッグ・キャリア」と言われた日本を代表する航空会社ですから、経営が破綻したとは言っても、会社がなくなるという危機感そのものが薄かったんですね。」

(稲盛和夫, 瀬戸内寂聴, 前掲書, 163-164 頁より引用)

以上のように、日本航空の経営中堅幹部陣は「再建しようとか、今までの考え方を改めようという意識が微塵^{みじん}も」なく、しかも「東大出身の優秀な人間がもうずらっと並んで」いるのである。したがって、これら経営陣は「もうエリートなんです。それで、最近の現場の様子もほとんど知らないし、企画部門とか本社の中の部署でキャリアを積んで」、「自分で汗をかけたこともない、部下や関連会社をこき使って、頭だけで仕事をしてきている」ので、霞が関の官僚と同じ「閉じられた人間」像を呈する。日本航空が全日本空輸と共に2社体制、つまり寡占企業として発展し、世界のトップへ躍り出るほどの発達をしたことが、大企業病と言われる官僚体質を深め、その企業価値観は、(1)安定職場でライフサイクルを過ごすこと、(2)損益勘定を価値観に拝金主義経営を確立すること等に置かれ、利己的人間、つまり「閉じられた人間」を経営陣の人間像として定着する源泉となる。社内での出世争いがこうした官僚体質の経営陣を育くむ社風となるが、こうしたエリートの官僚体質を心の教えによる廻向思想で解消することが日本航空を再建する鍵であるとする稲盛和夫はこのエリート意識に根づく利己的な「閉じられた人間」像に対して「ぶっ壊す」のに全力を注ぐ。

稲盛和夫は日本航空に根づくエリート意識に基づく「閉じられた人間」像の解体を次のように決意する。

「ものすごい抵抗があるわけですね、今まで自分たちは楽なところに安住していたわけですから、それをぶっ壊されたのではたまったもんじゃないということで、それはまあ、ものすごい抵抗があったんです」

(稲盛和夫, 瀬戸内寂聴, 前掲書, 167 頁)

日本航空のエリート官僚体制は「楽なところで安住していた」のが、競争に曝^{さら}され汗を流して職場を獲得するのに直面し、その再建職場の席を確立するため「開かれた人間」に生まれ変わってイエス・キリストのように復活することを余儀なくされ、新しい心の教えを企業価値観の中心に据えることを条件づけられる。

稲盛和夫は「閉じられた人間」から「開かれた人間」への転換の中心に損得勘定から人間の善悪勘定への移行を据え、とりわけ人間性の精神^{スピリット}に次のように求める。

「(再建の) そのためには、何が必要か。組織の上に立つ者は、人間としてどうあるべきなのか、立派な人間性がなかったら、人なんて絶対についてきませんよ、といった基本的な私の経営哲学をお話しました。まあ、彼らからしたら私なんて、中小企業のなれの果てのような会社のオヤジで、それも田舎の大学しか出ていないおじさんなわけです。しかも、言っていることが非常に初歩的な、それこそお父さんやお母さんが子供に言って聞かせるような、プリシティブ(原始的)な倫理観とか道徳観みたいなことをベースにして言うものですから、みんな

な最初は馬鹿にしながら聞いていましたね。」

（稲盛和夫，瀬戸内寂聴，前掲書，168 頁より引用）

以上のように、稲盛和夫が強調したのは「立派な人間性」を経営陣 1 人 1 人の心に刻みつけ、「立派な人間」、つまり「開かれた人間」に生まれ変わらせるため心の教えを重視する。稲盛和夫は上は経営陣から下はキャビンアテンダント、整備工、さらに関連会社の従業員を含めてオール日本航空の社員に対して心の教えを体得することを求める。これまで日本航空の社員は全てマニュアル通りに仕事を行い、接客に努めることで仕事を為し、そこには利己的なサービスを行う「閉じられた人間」、つまり官僚体質の仕事を日常業務にする。こうした日本航空を「なんとかしてでも自立で立とう」「自分たちで会社を変えていこう」という気力、気持が心の教えで産み出され、日本航空を再建する根源となるが、その場合、稲盛和夫は利他心を心の教えの中心に据え、善悪を経営の判断基準にする「開かれた人間像」を描く。

稲盛和夫の企業価値観が「人間の善悪」に置かれる場合、従業員から経営陣までの経営哲学は「人間の善悪」によって意志決定され、企業文化として発展することを求められる。稲盛和夫のこうした経営哲学、特に人間性の精神（善悪）に求めるのは両親の教えと同時に京セラの経験から生み出される帰納的命題であり、ある意味で日本的経営の新しい経営形態を次のように現わしている。

「それで、私も若い時にはほんとうに世間知らずで、きちんとした経営の勉強もしていなかったものですから、結局、両親やら先生に教わった、「人間としてやっていいことと悪いこと」という素朴な基準で、経営上の判断をしていこうと考えました。最初は、社内でもそういう非常にプリミティブな倫理観で経営していくと宣言していたんですが、だんだん歳をとってきましたら、若干は賢くなって「損得という判断基準ではなく、善悪という判断基準でやっていきます」と言うようになりました。」

（稲盛和夫，瀬戸内寂聴，前掲書，72 頁より引用）

京セラの経営から帰納的命題として生み出される経営哲学、或いは企業価値観は「損得という判断基準ではなく、善悪という判断基準」に求め、心の教えの倫理にまで高めることを意味する。さらに、稲盛和夫はこの損得勘定と並んで利己勘定を経営哲学にする日本企業の一般的形態を問題視する。

稲盛和夫は官僚制体質の一つとしてこの利己勘定に基づいて安住する職場の弊害に直面し、その解消として「無私」の経営、或いは「利他心」の経営を次のように提案する。

「ほぼ 100 パーセント、人間は損得勘定で動いている。損得と言っても、別にお金のやりとりだけを指しているわけではありません。ただ儲かる、儲からないというんじゃないくて、自分にとって心地よいかどうかということで動いていることがほとんどです。そのように、自分に都合よく考える「利己」こそが問題なんです。

結局、人間というものは、「自分」を捨てる、「私」を無くすという「無私」の境地には、なかなかないんですよ。だから、自分が大事にされていないと感じただけで、すぐにカーッとなったりする。それも、自分にとって都合が悪いから腹が立つわけでしょう？ そういう損得勘定や利己的な考えが世の中を悪くしているし、政治や経済も悪くしている。また、損か得かという発想そのものが社会全体に蔓延し、我々の日常の付き合いや人間社会全体を悪くしているんじゃないかと思いますね。」

(稲盛和夫、瀬戸内寂聴、前掲書、73-74頁より引用)

稲盛和夫はこうした損得勘定、或いは利己的な経営勘定＝官僚体質を解消し、利他心に根ざす顧客満足度経営と善悪勘定経営の心の教えを2本柱にする日本航空の再建を次のように進める。

「キャビンアテンダントの女性たちも、みんなやっぱり美人が多いものですから、どうしてもプライドが高いんですね。だから、接客でも、決められたマニュアルを守っていれば、それでいいと考えている。それで、お願いですから、あなた自身の言葉で、あなた自身の気持ちで、きちんとお客さんに接してください、と話して歩いたんです。乗っていただいたお客さんに、あなたたちがどれだけ親切に振る舞うか。マニュアルどおりにやっても、そこに心が込もっていなければ意味がありませんよ、というようなことを言って回りました。」

(稲盛和夫、瀬戸内寂聴、前掲書、172頁より引用)

稲盛和夫が顧客満足度経営を導入するが、その意図はマニュアル・サービスという利己的な思考からP・F・ドラッカーのマネジメント論の中心概念である知識労働者への移行を自からの利他心に導かれて実行することにある。

他方、稲盛和夫は「善悪勘定」に基づいて経営陣をやはりドラッカーのマネジメント論の担い手である知識経営者へ移行し、組織の道徳性を確立しようとする。官僚的経営者から知識経営者への転換、或いは再生は、稲盛和夫の心の教えを中心にする再建築を受け入れ、一心になって再建しようとする内なる感情の顕現化することに求められる。こうした日本航空の中に深く浸透し始める善悪勘定による心の教えは次のように経営陣の心の中に刻まれ、根づくのであった。

「みんな最初は馬鹿にしながら聞いていましたね。そんな子供に教えるようなことを今さら言うなんて、曲がりなりにも我々は国の頂点に位置する高等教育を受けた人間ですよーとでも言いたそうな顔をして、聞いているわけですよ。それでも、私も負けずに彼らの顔を睨みつけながら、そういう話をずっと何時間もしてしましたら、1カ月経ち、2カ月経って、だんだんとみんな顔つきが変わってきたんです。あるいは、私の知らないうちに、昔私が若いころに京セラの社員たちに向かって話している古いビデオなんかを引っ張り出してきて、自発的に私の経営哲学を勉強するなどして、だんだん私が伝えたかったことが浸透していきました。」

(稲盛和夫、瀬戸内寂聴、前掲書、168-169頁より引用)

こうした日本航空の再建が善悪勘定、顧客満足度経営の心の教え、つまり立派な人間に成長する経営陣を「開かれた人間」像に再生することで果されるが、この善悪勘定の経営の確立を見たのは提携先として(1)これまでのアメリカン航空を継続するか、(2)新しくデルタ航空を選んで損得勘定を優先するかを選択の中に見出される。

(2)のデルター航空を損得勘定の上から選択するのは日本航空の再建を早め、経営安定のレールを敷けることになることから、日本航空の経営陣の9割は意志決定を決めつつあった。しかし、稲盛和夫は10日間の時間を与え、善悪勘定に基づく人間性の心の問題として捕えることを要請する。つまり、稲盛和夫は「たしかにデルタ航空を選ぶほうがソロバン勘定ではいいだろう。日本政府もそのほうがいいだろうと言うけれど、果たして人間としていかがなものか、と」問題の検討を求めた。すなわち、このアライアンスの問題は人間性の道義、或いは組織の道德の問題に根ざし、日本航空の経営陣の人間性を問われることによる。稲盛和夫は、「相手にはなんの落ち度もないのに、こちらの都合だけで、別の会社のほうが資金力があって助かるから乗り換える、ということでもいいのか。」と問いかける。さらに、その結果、今まで長年にわたり提携してきた相手先は窮地に陥る。それで本当にいいのかどうか」と、日本航空の経営陣の再生度を問うのである。

10日後、日本航空の経営陣はアメリカン航空とのアライアンス継続を決定し、ここに心の教えによる善悪経営と同時に「開かれた人間」像の確立を次のように見る。

「結局、最終的に会議をしたら、半分以上の出席者が「いろいろ考えた結果、やっぱりアメリカン航空との関係をそのまま残したい」ということでした。商売の損得で考えたらデルタ航空がいいと思うけれども、「人間としてどうか?」と問われたら、アメリカン航空がいいというんですね。それで、デルタ航空との提携という話はありませんでした」

（稲盛和夫、瀬戸内寂聴、前掲書、176頁より引用）

2011年に日本航空は事業を立て直して1800億円の黒字を生み出し、再建への一步を踏み出すのである。こうした日本航空の再建は「テクニックじゃなしに、32,000人の社員の意識、考え方が変わったことによるものが一番大きいと思いますね」と、心の教えに基づく再建への離陸 take-off をする。

次に東南アジアの中で経済大国に発達するタイについて見てみると、ブータンの「幸福大国」に対してタイはGNP型の物の豊かな経済大国を指向する。このため、タイは(1)外資導入、とりわけ日本の自動車産業の現地進出を軸にする工業化を離陸 take off とする経済成長を指向し、(2)アセアンの地域統合を背景にするこれらの地域への輸出を国策として推進するが、(3)内的にはタイ北部の農業地域を伝統的共同体農業から市場志向的商業農業へ転換するのに全力を注ぐ。アナン・カンチャナパンは次の「タイにおける土地と森林の地域統制」の中でチェンマイを中心にする北部タイでのこうした共同体農業から商業的農業への移行における農地改革の実像を明らかにし、農民層分解を中心にする資本主義的農業への移行と小農経済の崩壊を取りあげ、と同時に心の教えとして小乗仏教の変貌をも描いている貴重な資料であるので次に掲げる次第である。

7章 タイ模索――

アナン・カンチャナパン著 女澤史恵 訳 「タイにおける土地と森林の地域統制」(下)

4章 土地所有の権原と地方コントロール

1986年、タイ政府は農地への権利証書の発行を促進するために、大掛かりな土地開発計画を開始した。土地権利証書発行計画の目的は、農業部門の土地所有の安全性を高め、農家が土地利用効率を向上させ、生産増加を促進することである。しかし実際は、この大掛かりなプロジェクトの実施には、プラスとマイナスの側面が含まれている。なぜなら、土地権利証書の発行は、土地所有や土地利用に効力があるだけでなく、農村社会の人々の生活全般に関わり、農村社会の信念体系、習慣や文化、社会、経済、政治にも影響を与える。なぜなら、伝統的な小作農の生活様式は、土地権利証書の利用が効力を有するシステムとは全く異なったシステムを基盤としているからである。伝統的なシステムは地域社会の組織や親戚関係を基盤としているのに対し、土地権利証書は市場経済や法による保護と結びついた個人の権利を重視している。伝統的システムから新システムへの移行決定に際して、農村の人々が発言する機会はほとんどなかった。このため、親戚間や経済集団間に摩擦や社会的不公平が生じ、小規模農家が経済的に持続可能な農業を営むことが困難になるなど、すんなりとは適応できなかった。

開発の影響、特に土地権利証書について理解を深めるために、本章では農村社会の集団間や農村と政府の関係を明確にする土地相続と土地所有権の保障の変化について検討する。土地保有システムにおける地元の慣習と国家の法律との衝突の特性に焦点を当てる。1988年8月から11月にかけてチェンマイ県 Chom Thong district の村々で綿密なケース・スタディを行った。

1. 土地所有と農業生産システムの特徴

タイ北部では、利用法によって土地所有は、家庭用プロット (thi ban)、水田 (thi na)、庭・野菜・果樹園 (thi suan)、畑 (thi rai) の4種類に分類される。農家の人たちは、この4種類の土地の利用法を順に入れ替えて利用する。例えば、家庭用プロットを庭に、水田を庭に、畑を庭に変える。こうした土地利用の変更は、現在の市場において、より生産性を高めるためである。その結果、公的な土地書類に明記されている土地の種類が、必ずしも実際の利用法と一致しないこともある。村人たちは土地書類に記載されている土地の種類を変更せずに土地の改良を行っているので、書類が必ずしも土地の種類や実際の価値を示しているとは限らない。

こうした個人所有の土地とは別に、村の土地は個人世帯に属さないと考えられている。公有地

には、墓地、分水界地域、水路沿いの土地、寺院の敷地、コミュニティー森林などがある。しかし、他の利用可能な土地が少なくなると、こうした公有地が頻繁に略奪され、個人の所有している土地も被害にあっている。農民には土地権利書類 Nor. Sor. 3 あるいは土地保有の権利証書が発行されている。このため、闘争や問題が起きている。

北部の村のほとんどでは、地勢図や入植の歴史に従って、4 種類の個人土地所有が確認されている。ケース・スタディから、ピン川沿いに位置する Tambon Sob Tiew の村には、家庭用プロットと水田用に限定されている領域があることがわかった。家庭用プロットの平均面積は 1 ライ未満であり、水田は一世帯当たり平均 3 ライである。村人たちは村から遠く離れた場所に庭と畑を入手し、村の土地のほとんどを竜眼の栽培に充てている。それとは対照的に、Tambon Yang Khram の丘陵地の麓に広がる平地に位置している村では、農民は広大な土地を所有している。家庭用プロットは 1 ライ以上あり、水田は一世帯当たり約 5 ライほどある。以前、畑は森林であったが、今では農地改革プロジェクトエリアとなっている。農民たちは一世帯当たり 5 ライの配当耕地を受け取り、所有者はその土地の一部を庭にしている。一般的に、北部の農民の所有している土地面積は、国内の他の地域と比較しても、ごくわずかである。全般的に、水田拡大の特別な歴史のあるいくつかの地域を除いて、最大の水田所有面積は 30 ライを下回る。

Tambon Sob Tiew と Tambon Yang Khram の調査地域の水田は、100 年以上にわたる耕作地域の拡大の結果である。チェンマイ王朝のケーオナワラット王と地元の指導者は、水田を広げるために土ダムの建設に村人を動員した。ダム建設に参加した村人には一人当たり 6 ライの水田が与えられた。こうして、ケーオナワラット王と地元の有力者たちは、多くの水田を手にした。そうした土地は、共有耕作システムの下で村人に貸し出された。ケーオナワラット王の子孫はその土地の一部を売却したため、多くの小規模所有者が生じた。その土地を買った村人は 15–20 ライを入手したが、相続を通して分割され、土地は小さくなっていった。

30 ライ以上の水田を所有している世帯はほとんどないが、Tambon Yang Khram の muban 4 の元首長はかつて 300 ライ以上の水田を所有していた。ケーオナワラット王と一緒にダム建設に貢献し、さらに灌漑設備の維持管理とケーオナワラット王への徴収料の回収に携わったため、広大な水田を入手できる立場にあった。その後、既存のダムから遠く離れた場所に新たなダムの建設を始めた。その結果、さらに多くの水田を手にした。この首長には 4 人の子どもがいた。現在、その子どもたちは父親から全ての土地を相続し、それぞれ 80–100 ライを所有している。そうした水田の大半は村人に貸し出されていた。

畑や庭を丘陵地の麓から保全林の中へと拡大する余地は十分ある。政府は農地改革プログラムの下でこうした地域に支配力を行使しようとした。しかし、水田の面積は増加していない。一部では、水田が住宅地へと転換され、むしろ減少している。その結果、世帯主の年齢が 30 歳以下の若い世帯は、自分自身の土地を所有していないことが多い。調査した村の多くの世帯が水田を持っていなかった。Tambon Yang Khram, muban 13 の土地面積はわりと大きい。灌漑されている

地域あるいは天水の水田はかなりの面積である。灌漑されている水田は全部で425ライ、天水の水田は300ライである。天水の水田は、灌漑システムから水を引ける高さよりも高地に拡大されたので、生産性が低い。Muban 13の総世帯172のうち85世帯(約50%)が水田を所有していない。この村から程近いSan Pa Tong DistrictのTambon Thung SatokでもJamareeの最近の調査で同じような割合が示された(Jamaree 1987: 15)。人類学者の調査した近隣の村では、自分の水田を所有していない村人の割合は同様に高く、ずっと以前からその状況が続いていた。実際、多くの人々は、村に不在の所有者から水田を借りなければならなかった(Bilmes 1974: 25-27)。

水田を所有していない世帯数は、土地改革で分配された土地の受け取りを希望する人々の移住に伴い、大幅に増加した。Tambon Yang Khramのmubtan 4では、Lua民族集団の30世帯が山岳地帯から移住してきた。村の総世帯数はわずか110しかなく、水田のない世帯の増加をもたらした。土地を持たない人々は畑を耕したり、農業に携わりながら賃金労働者となった。こうした土地なし労働者の急激な増加は、特に竜眼の栽培時期や市場作物の植え付け期間に顕著だった。

San Pa Tong DistrictやChom Thong Districtでの先行調査と比較すると、土地なしはTambon Yang Khramの先進的な農業地域で増加し、その結果として水田の借用に激しい競争が生じ、借用料が高騰した。

十分な水田を所有している世帯から分離した新しい世帯は、元の世帯と一緒に土地を耕作し続けることもある。一方、様々な取り決めの元、近隣から土地を借りることもある。Tambon Yang Khramでは、土地が分散し、かつ土壌が肥沃ではないTambon Sob Tiewよりも水田の借用が多い。

Tambon Yang Khramでの高い水田借用需要は、土地所有者が高い見返りを要求できる貸し出し取り決めの温床になっている。そのため借地はごく小規模となり、農家の土地所有面積は小さいままである。

Tambon Yang KhramとTambon Sob Tiewの水田の農業生産は、集約的な二毛作である。稲は雨期に成長する。Tambon Yang Khramの場合、農民は感光性の3か月で生長する在来種の「Khaow Dor Lek」という米を栽培する。それから、雨期にもっと時間をかけて市場作物(タバコやトウガラシ)を栽培する。

しかし、村人の収入は大半が竜眼によるものであり、高地に侵入して竜眼を栽培する傾向にある。さらに、竜眼を栽培している小規模なプロットを所有している村人には、農業以外、特に賃金労働から相当の収入を得ることのできる時間的余裕がある(Jamaree 1987)。

2. 土地相続争い

タイ北部の集落では、相続が土地譲渡の最も重要な方法である。特に、水田の相続は祖父母の精霊(phi pu ya)と呼ばれる複雑な祖先の霊の信念体系と関係している。また、結婚形式にも関連している。しかし、相続の様式は近年変化している。

かつて、土地、特に水田は同じ祖父母の霊を信仰している親戚集団によって守られていた。土地は母系相続（母から娘へ）で子孫へと受け継がれてきた。結婚すると、男性は妻の祖父の霊の子孫集団に入り、自分の両親の家から妻の両親の家に引っ越した。このシステムの下で、息子は金銭や家畜などの動産を相続し、土地は娘が相続した。女性は生家に残り、血縁集団の土地を守りながら、祖先の精霊の信仰を続ける。このようにして、同じ祖先の霊を信仰する親戚集団が、血縁集団の水田を制御してきた。血縁集団における精霊信仰と相続の結びつきは、女性が親戚内の年配者にとって受け入れがたい男性と不適切な性的関係を持った場合、「悪しき精霊」が存在するという信仰にも表れている。これによって、土地が貧しい土地なしの血縁集団の手に落ちることを制止している。

北部の村人たちは、土地とは血縁集団の財産であり、血縁集団内の家族を持てる人々に相続されるべきであると信じている。未婚者は土地を相続できず、両親の家で生活すべきであるとされ、かつては、多くの家族が自分自身の親戚集団で土地を維持しようとしてきた。このため、多くの血縁集団の人々、特に女性が独身のままである状態を生み出した。この現象は、大規模な土地を所有している血縁集団によく見られた（Anan 1984）。

両親が死去してはじめて、土地は子孫の所有となった。両親が生存中でも、十分な土地がある場合は、結婚した娘たちに土地を分け与え、娘たちは夫と農業を営んだ。このような夫婦は、両親にその土地の収穫の一部（kha hua）の一定額、あるいは収穫量の半分（Kan tham na pha）を渡した。北部では、両親と結婚した子どもたちとで共同耕作が広く行われていた。収穫量の半分以上を親に支払うことは、段階的な相続の一種であると考えられる。子どもたちは、両親の高齢化に伴って徐々に土地の支配力を増していく。若いうちは、両親が作付けを決め、生産を制御する。やがて両親が高齢になると、子どもが決めるようになる。時には、両親への農作物の分配の儀式を執り行う。

十分な土地がある場合には、娘たちが結婚する時に土地を分配することもある。例えば、家族に3人の既婚の娘がいる場合、親は土地を4等分する。娘家族それぞれに4分の1を、残りの4分の1は実家（huan kao）で両親の面倒を見る娘家族に与える。この土地は両親が元気な間は親が耕作する。その土地は両親の所有物であり、二人の死後にその娘の物になる。どの娘とは決まっていなくても、たいていは一番若い娘である。

現在では、結婚した息子にも水田が分配される。年々、それぞれの血縁集団が入手できる水田が減少してきているので、妻の土地だけでは夫婦が耕作するには不十分であることが多い。

そのため、今では、男女を問わず子ども間で平等に土地が分配される。同時に、両親に残された土地の配当分を実家で両親の世話をする娘が相続しないこともある。子どもたちが一緒に両親の世話をしている場合に見られる。こうしたケースでは、両親に残された土地は両親の葬式代として用いるという考え方に変わってきている。これは多くの貧困層で見られ、葬式代を工面するために土地を売らなければならないのである。土地の購入条件が子どもに提示される。葬式代を

払える子どもがいれば、その人が両親の持っていた家族の土地の割り当て分を相続する。このことから、現在では結婚した子どもは親世帯から分離して別々の道を歩み、必ずしも両親の葬式費用を負担するとは限らないということが示唆される。両親は自分たちの割り当て分である土地を確保することで、自分たちの葬式代を賄わなければならない。

このように、家族周期の様式が大きく変化していることがわかる。多くの子ども世帯は、以前よりも早い時期に親世帯から分離して独立しようとする。なぜなら、子どもたちは自分自身の土地を購入したり、賃金労働者になる機会があり、両親に依存している必要がないのである。時には、年老いた両親の世話をするために実家に残る子どもが一人もいない場合もある。老夫婦の中には、老後の面倒を見てもらうために姪や甥を養子にする者もいる。伝統に従えば、こうした親戚にも、両親が死ぬまで面倒を見た他の子どもと同じように、老夫婦の配当分の土地を相続する権利があるということになる。しかし、こうした相続は慣習として受け入れられているにもかかわらず、養子関係にあるという法的記録が存在しないため、相続問題の原因となっている。

結婚した子どもたちに分配できる十分な土地を持っていない世帯では、両親はすべての子ども世帯に土地を分割せずに権利を与える。彼らは共に水田を耕し、共同で収穫した米を貯蔵する。各世帯の必要に応じて収穫物を共有する。しかし、乾季にも利用できる土地の場合、すなわち二毛作が可能な場合は状況が異なる。両親は子どもたちに乾季にも土地を使わせ、乾季の収穫物に関しては両親に分け前はなく子世帯で占有する。両親の死後、その土地は子どもたちの間で平等に共有される。

小規模な水田しか所有していない家族の場合、子どもたちに分割配当される土地では、現在の経済システムで生産コストを補うには小さすぎる。その結果、兄弟間で土地を売買する「sui」と呼ばれる慣習が生じた。「sui」の制度では、兄弟の一人に分割していない土地を購入する先買権がある。購入者は支払い能力に応じて分割で兄弟に支払うこともできる。さらに、土地の値段は部外者に売るよりも安いことが多く、少なくとも市場価格よりはずっと安い。こうした伝統によって、稲作農家は効率良く生産できる大規模な土地を保持できるのである。

男女を問わず子ども間で相続される土地の平等な分割は、少なくとも3世代にわたる。最も理想的な規模の土地を所有している家族は、夫と妻の両方から相続した土地を受け継いでいる。夫婦が中年以降の年齢に達したときに生じることが多い。なぜなら、両親の死後初めてその土地に対して全権が与えられるからである。両親が健在なうちに土地の全権を与えられるのはごく稀である。たいていは大規模な土地を所有している場合であり、子ども間での相続争いを避けるため、土地の一部を分配するのである。さらに、直ぐに土地の権利を手にした子どもには売却することもある。そうした子どもの中には、市場価格よりも高値を支払う者もいる。このことは両親の助けになるだけでなく、世話になっている人たちの手に渡ることなく家族内で土地を保持できるのである。

男女を問わず平等に土地が分配されても、夫や妻は相続した土地をそれぞれ保有し、各自に分

配された土地の所有権は地元の習慣によってはっきりと認識されている。伝統的に、結婚している夫婦の婚姻は政府に登録されない。そのため夫婦はそれぞれが分配された土地の全権を保有することができる。もし婚姻が登記されれば、全ての土地は夫婦の財産として見なされ、夫が法的に夫婦の共同財産を管理することとなる。婚姻が登記されなければ、夫婦それぞれが各自の土地を保有できる。夫に複数の妻がいる場合、妻の土地は彼女の子どものみにだけ相続される。夫に何人もの子供がいようと、他の妻の子どものみに土地が相続されることはないが、婚姻が登記されれば、土地は法的に夫の管理下に置かれる。男性の土地も同じように扱われるだろう（Potter 1976: 130）。一緒に生活している既婚夫婦によって購入された土地は、夫婦の子どものみに相続されるだろう（Potter 1976: 134）。

子ども間で不平等な土地相続が行われることもある。両親の老後の世話をして、土地を多く相続することができる。

事例 1

他の親戚から土地を相続している場合、両親から土地を相続しないか、まだ誰からも相続を受けていない他の兄弟よりも少ない土地を相続する。なぜなら、土地の相続は両親からだけでなく、両親の血族親戚全員からもたらされると考えられているからである。このことから、慣習として、土地は血族集団に属するものであることが示唆されている。法律とは違って、個人や特定の年齢の集団には属しないとされている。この慣習を理由として、土地は所有者の死後にのみ譲渡されるのである。土地の所有者が非常に高齢まで生存している場合、孫あるいは老後の面倒を見てくれる人を養子にしてその養子に土地を譲る傾向にある。土地相続を血族集団という観点からみると、一族の所有している土地を適切に分配できると思われる。一方、両親と親戚の両方から土地を相続した人たちが、他の親戚から土地を相続していない兄弟と同じ大きさの土地を両親から相続すれば、より広い土地を手になることになる。そのため、両親は他の親戚から土地を相続していない子どもに多く土地を分配することで、子ども間のバランスを保とうとする。

両親が広大な土地を保有している場合は、子どもたちに平等に分配しようとする。その例として、Tambon Yang Khram の Muban 4 にいる Mrs. Kammoon が挙げられる。Kammoon の父親は Kammoon の子ども二人に養子になってくれるよう頼んだ。彼の死後、この二人の養子はそれぞれ 10 ライの土地を相続した。Mrs. Kammoon が面接した調査員に話したところによると、養父から既に相続した二人の子どもにも父から相続した土地を分配するつもりだが、祖父から相続しなかった他の子どもたちよりは少ない面積になるということだった。

事例 2

結婚を機に実家を離れた息子が、すでに両親から金銭や家畜を与えられている場合は、土地が与えられないかもしれない。多くの場合、そうした息子は、両親と実家に残っている姉妹に彼の

土地の権利を渡すことに同意する。こうして、効率的な生産ができる十分な広さの土地を保つことができる。

事例3

両親に協力して土地購入に労力や資金を提供した子どもたちは、他の兄弟よりも多くの土地を相続するだろう。

一般的に、夫と妻が相続した土地を別々に分けておくことで、夫婦それぞれが子どもに分ける方法を管理できる。しかし、調査した地域では、夫婦の一方が土地の管理権利を喪失しているケースが見受けられた。夫あるいは妻が新たな恋人と一緒にになったり、別の家族と一緒にいるために出て行った場合、家族を捨てた人の土地はそのまま元の家族の所有となる。こうした取り決めはたいてい subdistrict chief や村の指導者によってなされ、法的な根拠はなにもない。このため、土地を巡る対立が生じるようになった。なぜなら、法に従えば、土地の所有権は存命中の所有者にあり続けることになっている。

現在、土地相続に関する明文化されていない原則があり、従来の伝統が変化していることを示している。

- 1) 土地の所有者は、所有者の希望する人に権利を譲ることができる。
- 2) 両親の老後の面倒を見る子どもたちは、両親の死後、特別に土地を配分される。
- 3) 子どもには、それぞれが平等に相続を受ける権利があり、両親の血族集団から受ける可能性のあるどんな相続にも当てはまる。
- 4) 夫婦は二人の間に生まれた子供に対して、それぞれが財産を相続する権利を持つ。
- 5) 土地の所有権が相続人に譲渡されるのは所有者の死後であるが、使用権は存命中に与えることができる。
- 6) 土地以外の財産を既に受け取っている結婚している息子は、土地を姉妹に譲るものと考えられている。
- 7) 夫婦が共同生活で得た財産は、その結婚生活中に授かった子どもに引き継がれる。
- 8) 両親から長期分割払いで土地を買う権利が与えられる場合もある。

最後の3つの決まりは、農地が小さくなり過ぎることを防止するためにつくられた。こうした伝統的な決まりの中には、原則1や2のように、法的に認められているものもあるが、そうでないものもある。現在の見解では、順番として原則3、5、2が村人の大半に受け入れられている。他の原則にも実際は従っているが、土地の分配方法について言及されないことが多い。

一般的に、ケース・スタディから得た情報から、こうした原則に関して多くを説明することができる。基本的に、子どもたちが相続財産を共有することは一般的に受け入れられている。相続人の一人に不均衡な配分があるとき、他の子どもたちが異議を申し立てる。実際、相続の分配は、両親が生存中に決められ、すべての子孫と相談する。年配の親戚や行政区（タンボン）の首長が

立ち会うこともあるが、たいてい、相続の分配は口頭で行われる。1959 年以降、ごく少数ではあるが、両親が地区当局に遺書を残すこともある。遺書作成者の多くは、非常に裕福で、広大な土地を有し、数回の結婚生活から授かった複数の子どもがいる。遺書とは裏腹に、単なる口頭の同意よりも土地分配を明確にするために、村人は Sor. Kor. 1 などの土地証明書に記載されている名義を変更しようとする。Andrew Turton も 1969 年にシェンライの調査した村でこの慣習を確認している（Turton 1975: 307-308）。子どもたちが土地を巡って争ったり、両親の決めた配分に従わなければ、両親から非難されると村人は信じている。結果として、この地域では土地相続をめぐる対立はほとんどなかった。

上述の原則は衝突が生じたときに実施され、土地の請求に関して生じ得る対立を回避しようと、両親は子どもたちと口頭で合意する傾向にある。このことは土地所有の権原にも影響している。

San Pa Tong district で、原則 6（他の財産を受け取った既婚息子が土地相続の権利を放棄すること）をめぐる解釈の相違から生じた争いについて、Cohen は以下のように言及している。ある男性が結婚した時、土地の代わりに現金と家畜を相続し、他の地方へと引っ越し、彼は実家に残っていた妹に土地を譲った。ところが、彼の子どもたちがその合意を受け入れず、土地の権利を主張して裁判を起こした。ついに、殺人事件にまで発展した（Cohen 1981: 175）。

伝統的な原則と現在の国の法律との衝突から生じた土地争いの事例を挙げてみる。

事例 1

Tambon Yang Khram の muban 4 の Mr. Daeng は、10 ライ 2ngan の水田を所有し、6 人の子どもがいた。その子どもの一人である Mr. Dam は Mr. Daeng のおじである Mr. Yaow の養子になった。Mr. Yaow が亡くなったとき、Mr. Dam はおじから水田を 6 ライ相続した。そのため、Mr. Daeng は土地の相続に Mr. Dam を含めなくてよいと考えた。慣習に従って、Mr. Dam は Mr. Daeng の母の兄弟である Mr. Yaow から土地を既に相続していた。Mr. Daeng の水田は、Mr. Daeng の母の血縁集団から相続したものであり、残りの 5 人の子どもにそれぞれ 2 ライずつ分配されることになった。これは Mr. Dam が相続した土地よりも小さかった。伝統的に、Mr. Dam が既に受け取った土地よりも、他の子どもたちが相続する土地が大きい場合に限り、Mr. Dam も Mr. Daeng の土地を相続することができる。そうすれば、Mr. Dam も他の子どもと同等の土地を手にするだろう。Mr. Dam はこうした伝統的な原則を受け入れず、法的には Dr. Daeng の土地 10 ライから分配される土地を相続する権利があると主張した。こうして、子どもたちの間で土地の権利を巡って対立が生じた。

事例 2

Tambon Sob Tiew の Muban 7 の Mr. Chuey は、Mr. Moy と Mrs. Sree の息子だったが、祖父 Mr. Yod の養子になった。そのため、彼の父 Mr. Moy と同様、Mr. Yod から土地を相続する

権利があった。Yod は Mrs. Sree と一緒にそこで暮らしている Mr. Moy に家産を与えたが、Sor. Kor. 1 などの土地証明書は Mr. Yod の名義のままだった。Mr. Moy の死後、Mrs. Sree は老後の世話をしてくれた Mr. Pan に家産を与えようとした。ところが、政府当局が土地の権原プロジェクトを施行するためにやってきた。Mr. Chuey は Mr. Yod の合法的な養子としての権利について言及し、父 Moy と同等の土地を所有する権利を主張した。Mr. Chuey の兄弟、姉妹、親戚は、このことに賛同しなかった。彼らは伝統に従うべきだと主張し、既に口頭で合意していると言った。かれらは土地の権原に同意したことを示すサインをしていなかった。法的に相続できるのは 1) Mr. Chuey と 2) Mr. Moy の他の子どもたちであるため、政府当局は権限を発行することができなかった。なぜなら、Mr. Moy は Mr. Yod から所有権を引き継ぐ前に亡くなったからである。この事例では、土地所有権証明書の発行が伝統的な相続様式と衝突することが示されている。権原証書は土地の価値を高めるかもしれないが、所有権は Sor. Kor. 1 の書類の名義に従うと規定する法を守るべきであると Mr. Chuey が主張するので、発行されなかった。

事例3

Tambon Yang Khram の muban 4 の Mrs. Uey は Mr. Yaow と一緒に生活していたが、婚姻を届け出ず、子どももいなかった。Mr. Yaow が亡くなり、Mr. Yaow 名義の Nor. Sor. 3 Kor の書類を有する 2 ライの水田が残された。生前、Mr. Yaow と Mrs. Uey は Mr. Yaow の葬式代を工面するためにその土地を売ることを行政区 (タンボン) 指導者の立会いの下で同意していた。しかし、法律に則れば、Mr. Yaow には子どもがいなく、より血縁の近い親族も亡くなっていたため、その土地は Mr. Yaow の合法的な相続人である九人のいとこに分配されなければならなかった。問題が生じたのは、Mrs. Uey が土地を売ろうとした時である。九人の合法的な相続人が書類に署名しなくてはならなかったが、彼らにとって何の利益もないので、署名しなかったのである。

一方、Mrs. Uey は前夫からの土地を子どもたちに与えようと考えていた。これは、結婚中に、Mrs. Uey と Mr. Yaow の間に生まれた子どもにのみ土地が与えられるという伝統的な原則に反することであった。伝統的に、Mrs. Uey の生存中は使用権があったが、別の夫との間に生まれた子どもに土地を譲渡することはできなかった。この事例では、Mr. Yaow の年配の親戚たちが、Mr. Yaow の子孫である一人の親族に土地が与えられるのを阻止しようとした。そのためには、九人の合法的な相続人と妥協案を見つけなければならなかったが、うまくいかなかった。現在、Mrs. Uey は依然として土地問題に悩まされている。

要約すると、相続した土地を巡る論争や行き詰まりは、主に次の 2 つの争いから生じている。

1. 伝統的な慣習や原則が内包する矛盾、つまり相容れない当事者にとって最も有用な原則だけが選択されること

2. 法律と伝統的な原則や慣習との矛盾

土地相続をめぐる論争は、政府が村人に土地文書を権利証書に切り替えるように要請するようになってから、増加している。以前、村人は土地文書が正当な所有者の名義に書き換えられることにほとんど興味を示さず、土地文書が Sor. Kor. 1 であるか Sor. Kor. 3 であるかは問題ではなかった。伝統的な原則に基づいて土地の所有権が移るのを待っていたため、論争が先延ばしにされる傾向にあった。しかし、土地文書を担保や他の事業に用いようとするときに、論争が生じた。なぜなら、法律では伝統的に則って既に述べられている分配事情を認めないからである。伝統的な原則と法律との矛盾が、土地権原の発行に障害となっている事例が見受けられる。数世代にわたって、土地文書の名義が故人のままである場合、数多くの子孫全員が法定相続人であると考えられることもあり得る。伝統的な原則によって土地を得た人々に法的な所有権を与えるために、すべての相続人はサインしなければならない。このことを負担に感じたり、何の利益にならないと考える相続人は、サインしたがる。結果として、調査した村のいくつかで行われた世帯の土地権原の発行は遅延し、慣習では土地を譲渡される権利のある人に権利証書が発行できなかった。

Tambon Yang Khram の Muban 13 の Mr. Pen の事例がその例である。Mr. Pen は Mr. Yod の養子であったが、その養子縁組が登記されていなかった。Mr. Yod が亡くなる時、Mr. Pan と、Mr. Yod の実の息子である Mr. Daeng に、葬式の費用を払えるなら土地を与えると約束した。Mr. Yod は土地の名義を変更する前に亡くなった。Mr. Pan と Mr. Daeng は約束通りに葬式を行った。土地当局が土地権原を与えるために調査に来たが、二人ともその土地の権利証書を受け取れなかった。なぜなら、元の土地文書は Mr. Yod の名義で Nor. Sor. 3 だったため、Mr. Pan も Mr. Daeng も法定相続人とは見なされなかった。伝統的原則に従えば、故人の財産は葬式を行った親戚に譲渡されるべきである。この事例では、Mr. Pan と Mr. Daeng が葬式を行い、他の親戚も全員この伝統的原則を受け入れていた。このことが法的に認められなかったため、権利証書の発行に問題が生じた。Mr. Pan と Mr. Daeng は Mr. Yod の法定相続人を探し出さなければならず、彼らに土地の譲渡を依頼しなければならなかった。法廷存続人の中には他の場所へ引越してしまった者もいたため、非常な困難を伴った。彼らは何の得にもならないと考え、そうした事態を無視し、さらには Mr. Pan と Mr. Daeng に土地が法的に譲渡されることを快く思わなかった。

3. 土地所有の保障と対立

土地借用の種類は、土地利用と密接に関連している。土地所有の種類によってどの程度の生産効率を生み出すかは、本質的な条件、つまり土地保有における保障に大きく関わってくる。このため、様々な社会では開発状況に応じて、土地所有の保障を確立するための法律や規則を発展させようとする。経済状況が土地所有の保障制度よりも速く変化している場合には、このことは直接的に土地利用の効率に影響を及ぼし、その社会の異なる集団や層の関係性にも影響する。また

社会の発展そのものにも影響を与える。土地所有権に関する研究では、社会的、経済的状況の背景にまで視野を広げて、土地所有権の保障に関する問題に特別の注意を払うべきである。社会や経済状況の変化だけでなく、土地所有制度が内包する問題や論争をも考察すべきである。

高齢の村人たちによると、以前は、昔から長い間続いてきた伝統的な慣習的制度に基づいて土地所有権は保障されていると信じてきた。こうした伝統は、所有者個人よりも親族の用益権を重視した基本的原則に基づいていた。社会の共通認識を基盤として、その親族集団がその土地を耕作し、耕作を継続するために親戚内の人間に土地を譲り渡している限り、コミュニティはその親族集団の土地所有の権利を保証した。このような権利は、その親族集団が土地を放棄すると、コミュニティに戻された。そして、コミュニティ内の人たちにその土地を耕作する権利が与えられるのであった。

土地所有の境界線を明確に設定することは、所有の安全性を確保するための手段である。その土地を利用している親族集団は、すでに耕作している土地であることを示す必要があった。森林の開拓後、人々は作物を栽培するために正当な土地を占有する必要があった。隣接している水田で栽培している人々の協力を得ながら、水田をつくるために土手を盛る必要があった。境界線となる土手は水田の中にある土手よりも大きく、畑の土手よりも小さいこともあり、近隣の人々との合意によって決められた。たいていは、地形によって決められ、小高い土地を堤防のように形成した。土手は年に一度作られ、修復された。前年から使っている境界の土手が破損していなければ、その水田に近隣する家族は、土手の補修に参加しないだろう。なぜなら、互助の原則は仕事から得られる相互利益だからである。土手の道は、最も効率的に灌漑されるように、比較的高い場所に沿って形成される。

かつて、境界線に棒が立てられることはなかった。なぜなら、境界をごまかす村人などいないと信じられていたからである。最近まで、数本の家の柱ほどの木柱が、必要な場所にだけ立てられていた。以前は、非難されることを恐れて、境界をごまかすような村人はいなかった。毎年少しずつ水田の土手を動かしてごまかそうとする者も中にはいたが、年々土地の形が変化するので、気付かないうちに境界が変更されていることもあった。かつては利用しなかった高地のアリ塚や大木の周辺の土地にまで拡大した水田に、洪水によって沈泥が堆積して土地の形が変化することもあった。そうした変化は以前、問題にはならなかった。なぜなら、村人たちは商品作物よりも自給自足農業を営むことが多く、揉め事の解決に村人同士の意見を頼りにしていた。協力し合うという感覚は、稲作における相互の労働力供給に基づいたものであった。そのため、村人たちは生活を脅かすような闘争を避けるように努めた。

さらに、土地の境界策定は、川や灌漑水路などの地勢をもとに決められることが多かった。こうした地勢は頻繁に変化するが、土地の確保にはそれほど深刻な問題ではなかった。さらに開拓できる土地があったからである。一番重要なことは、コミュニティが土地の使用を保証することだった。土地の自然変化に対し、調和を実践的原則の基盤とした相互合意に基づいて、土地の

境界は変化した。

かつて、家庭の敷地の境界に柵が作られることはなかった。なぜなら、家の周りは数家族の親戚との共同生活領域だったからである。庭に木を植えたり、野菜を栽培することは親戚同士で協力して行われた。各家庭で使用するようになった土地が、その家庭の土地になった。のちに、土地の境界を明確にするために木を植えるようになった。家庭の敷地を柵で囲うようになったのは、最近、住宅建設地域が制限されるようになってからである。

商業作物の生産は約 30 年前から増加し始め、このことが土地の境界紛争を増加させる要因になっている。境界を示すために木の棒が使われたが、それでも揉めている事例があった。Tambon Yang Khram の muban 5 では、相続の分配をめぐる親戚間で争いが生じた。Mrs. Dee が境界の棒を動かしたため、Mr. Uey の土地が狭くなった。Mr. Uey は Mr. Saow の土地を少し取った。Saow の息子は Mr. Uey を土地に侵略したとして捕え、殺害した。事件は法廷に持ち込まれ、Mr. Saow の息子は殺人罪に問われ死刑となった。あちこちで似たような争いは起こっていたが、殺人にまで至ることは稀である。

以前は、Chom Thong District では、土地文書は発行されていなかった。土地法が 1954 年に正式に発表され、土地の所有者は 180 日以内に役人に報告することが要求された。報告しなければ、土地の所有者がいないと政府に見なされた。土地の所有を報告した人々は、Sor. Kor. 1 の書類を受け取った。これは一時的な文書でしかないと思われた。1954 年の土地法が 1967 年に改正されると、Sor. Kor. 1 が正式な土地文書として使えなくなった。法律上、その書類は土地所有者に何の権利も与えなかった。Sor. Kor. 1 を保有していた村人の大半は、新たな土地使用証明書か Nor. Sor. 3 に変更しなければならなかったが、土地を譲渡したり、売買した時だけ、法律に従って取引が記録された。村人たちは必要に迫られない限り、土地書類の変更を煩わしく、時間とお金の無駄だと思った。しかし、土地の価格が上昇し始めると、水田地帯の大規模な土地を所有している村人たちは、次第に土地証明書を Nor. Sor. 3 に変更するようになった。

1978 年、政府は空中写真から土地の境界を決定した Nor. Sor. 3 Kor という土地証書の発行を始めた。この土地文書は、初期の Nor. Sor. 3 よりも正確であり、土地を譲渡する際には特別な手続きを必要とした。1986 年、Chom Thong district では土地当局が家庭用の土地に権利証書を発行するために調査を始めた。他の土地利用、例えば水田や庭などの権利証書を発行することを望む村人もいた。こうして、親族が相続された土地の分配に同意しなかった一部のプロットを除いて、家庭用の土地文書のほとんどが権利証書に書き換えられた。

Chom Thong district の土地登記には、水田、畑、庭が依然として他の土地証書よりも Sor. Kor. 1 文書で登録されていた。しかし、Tambon Sob Tiew の muban 7 の水田は例外的に Nor. Sor. 3 で登録されているプロットが多かった (Table 4.1.)。

村人の多くは Sor. Kor. 1 証書で満足しており、Nor. Sor. 3 や Nor. Sor. 3 Kor に変更する必要性を感じていなかった。このことから、村人たちは、土地法の法律よりも伝統的な原則に基づ

Table 4.1 : Land Holdings Classified by Types of Documents, 1988
Unit: *rai*

Type of Land Document	S.K.1	N.S.3	N.S.3 K	Title Deed	Total
Village Group 4 and 13 Tambon Yang Khram					
Paddy	923.25 (61.53)	394.25 (26.27)	181.75 (12.11)	0.75 (0.05)	1,500.50 (100)
Garden	414.75 (35.66)	348.00 (29.92)	400.25 (34.42)	-	1,163.00 (100)
Field Crop	273.25 (55.54)	153.30 (29.07)	81.25 (15.39)	-	582.00 (100)
Village Group 5 Tambon Yang Khram					
Paddy	864.50 (69.31)	305.50 (24.49)	75.00 (6.00)	2.25 (0.18)	1,247.25 (100)
Garden	158.25 (61.88)	88.00 (34.41)	6.75 (2.64)	2.75 -	255.75 (100)
Village Group 7 Tambon Sob Tiew					
Paddy	271.25 (22.74)	867.50 (72.73)	45.25 (3.80)	8.75 (0.73)	1,192.75 (100)
Garden	437.50 (62.72)	178.50 (25.26)	81.50 (11.68)	-	697.50 (100)

Source: Land Holding Registration Book, Chom Thong District, Vol. 25, 26, 28, 29, 30, 31, 34.

いた土地所有の保障を信じていたことがわかる。

5 章 山岳地帯の少数民族間における土地保有様式の矛盾

最近10年間、タイ北部の山岳地では矛盾や衝突が増加した。その兆候は、土地利用の問題や環境の悪化からも明らかである。特に主要河川の水源地を有する森林が、急速に減少している。河川流域の森林の中には、広範囲の表土流出のため、50%以下に減少したところもある。森林保全のため、タイ政府は再植林計画を始めたが、逆に悪影響を及ぼしている。こうした計画は、焼き畑農業を営む多様な少数民族と直接的な衝突を生じる場合が多く、森林保全のために、山地民が焼畑農地を求めて更に山奥へと追いやることになる。

しかし、山岳問題に関連した最も深刻な衝突は、少数民族が絶え間なく国内を回遊し、移動しながら特に大麻を栽培し、国家の安全を脅かしているという政府の基本的前提にある。こうした前提に基づいて、政府は山岳地の内部へと道路建設を進め、新たな現金作物を導入することで大麻に代わる作物を栽培させようとしている。この二つの政策によって、商品生産、違法伐採、採鉱、森林産物の商業的利用が増長された。この過程で、自給自足的生産が弱体化され、一方で、森林への侵害はさらに進んでいる。こうした状況下で、山地民は負債と土地なしという慢性問題を抱えている。

政府の見方とは対照的に、この地域の学術研究は、資源枯渇に関して生態学的、人口動態的問題としてだけでなく、経済発展の問題としても捉えている。しかし、政府と研究者は山岳問題の一部の現象にのみ注目し、地方人口の動向を考慮していないため、根本的な原因を見逃しているように思える。

本章では、タイ北部の抱える問題が山岳部の少数民族間だけでなく、山地民と市場と国家の間にある衝突も内包し、非常に複雑であることを述べる。こうした関係性は、地域の資源コントロール、特に土地保有に関する議論を通じて理解を深めることができるだろう。チェンマイ県サムーン郡 Bo Kaeo subdistrict で行われたケース・スタディを用いて解説する。この地域は RMDP(資源管理開発計画)のため、1986 年から 1987 年に現地調査を行ったチェンマイ大学の社会科学部によって研究された。本研究は、マエカン全流域(チェンマイ県のサムーン郡とサンパートーン郡)に及ぶ壮大なプロジェクトの一部である。

1. マエカン流域の農業生態系

マエカン流域は、下流域、中流域、上流域の 3 流域に分けることができる。下流域は、10 分の 1 ほどの面積を占め、海拔 500 m 以下の低地である。灌漑設備が整備され、少なくとも二毛作が可能な水田が既存するため、進んだ農業システムとなっている。この地域は、最近急速に市場経済にかかわるようになったコン・ムアン（北部タイの平地に住むタイ人）によって人口密度が比較的高い。

3 流域の中では、中流域が最大規模である。全流域の約 70% を占め、海拔 500 から 1,000 m の地域一帯である。この地域の農業システムの特徴は、狭い溪谷の斜面にある小規模の棚田と主に自給用に耕作される高地の焼畑が混在していることである。2 世紀以上もこの地で生活してきたタイ・ルー族やカレン族が優勢だった。主にサムーン郡とサンパートーン郡に位置する。

もっとも生態学的に影響を受けやすいのは、水源が存在する上流域である。海拔 1,000 m 以上に位置し、全流域の約 20 パーセントを占める。この地域は水源地として保護されているが、この 10 年の間に、大麻を栽培しているモン族とリス族によって現金作物栽培が急速に導入されるようになっていく。この 2 つの少数民族は最近になってから他の地方からこの流域へと移住してきた。数年前には、山岳部のタイ人とカレン族が、菊、イチゴ、温帯野菜などの利益の高い現金作物の栽培のために季節ごとに移動し、この地域の肥沃な土地をめぐる競争に参入するようになった。さらに、この地域では森林産物、特にカイの樹皮（ツバキ科モッコク属）の搾取によっても被害を受けている。

2. 土地保有に関する民族固有の概念：共通点と所有権

30 年前、マエカン中流域の中心部にある Bo Kaeo 地域は、山の精霊を土地の守り神として崇拝し、毎年水牛と豚を捧げるカレン族が多数を占めていた。どの村でも、宗教的指導者である Zikho

が共同で所有している土地を分配し、各世帯に耕作できる使用権を与える権限を持っていた。つまり、村人には共通の権利があるということだ。地元の精霊と交信することで、宗教的指導者は村の境界を決めることができた。

現在、Zikho は他の儀式的慣習に比べれば、土地使用権に関しての権原が弱くなっている。しかし、村の共有地であると考えられている土地が依然として存在し、Zikho が管理しているが、特に土地問題の解決に関して、村の指導者に委ねられるようになってきた。コミュニティーの人々には、こうした土地を主に自給的生活のために利用する権利が備わっている。こうした村の共有地は、焼畑地、放牧地、水源保護地、狩猟や採取のための森林に分類されている。

タイ政府が村の共有地のいかなる慣習上の権利も認めないため、タイの法律の下で何らかの権限を持つ村の指導者は、村の共有地のいかなる種類にも同じ権限を持っていない。指導者は、焼畑、放牧、森林周辺での狩猟や採取の違反者との争議を解決し、罰金を科すことができる。なぜなら、こうした事例には外部者が関わっていることがあり、地方当局が干渉しているかもしれないからである。しかし、水源保護地では、灌漑組織の指導者が違反者に罰金を科すことができる。

カレン族もまた水田、果樹園、現金作物畑などの個人所有を認めていた。こうした土地は、伝統的に利用している特定の世帯の私有地であり、相続したり売却できると考えられている。しかし、こうしたカレン族の個人所有の考え方は、土地集積の市場と言ったメカニズムがある場合にのみ可能となる個人財産の概念とはまったく異なるものである。それぞれの世帯はたいがい自給用生産と商品作物生産の両方の目的で私有地を利用する。こうした土地は休憩することなく継続的に耕作される。土地所有者が何らかの土地証明書を保持している場合には、タイの土地法に則って認められることもあり、特に水田に多い。

この主に 2 種類の財産権に加えて、カレン族は土地所有者との人間関係から、さらに土地を要求できる負債の権利も認識している。この権利は主に家族内あるいは親戚内の人々に備わっているものであり、一時の恩恵を譲渡するに過ぎない。親戚でない人々も一時的な使用権を要求することができ、権利所有者の寛大さに委ねられている。

カレン族は、1 世紀ほど前に茶 (miang) 栽培のために移住し始めたコン・ムアンとタイ・ルーに、マエカン中流域の宗主権を脅かされるようになった。しかし、入手可能な土地が広大にあったため、当時はその脅威をそれほど深刻に感じていなかった。タイ人はやがてカレン族の領地を認識し、誠心誠意の関係を築き、血族結婚がなされた。タイ人がカレン族の水田を購入したり、カレン族をもっと奥地に追いやった事例もあったが、闘争の痕跡は認められなかった。その理由としては、カレン族とタイ人の両方とも主に自給作物の栽培に従事していたからである。40 年ほど前、この地域の多くのカレン族が北部で最も崇拜されている僧侶 Khur Ba Sriwichai の信仰者となり、多くの仏教寺院を建設する手助けをした。チェンマイ市近郊の聖なるステープ山頂にある寺院に続く道路も含まれる。

対照的に、カレン族と 30 年ほど前にこの地域に移住してきたミャオ族・リス族との関係は非友

好的である。ミャオ族やリス族が水源保全地域を違反利用し、大麻を栽培して、慣習的な土地保有を無視しているとカレン族は不平を言う。こうした土地論争から暴動が起きることもある。ミャオ族とリス族は家畜が殺害されたと憤慨している。こうした相互嫌悪は、土地紛争だけでなく、次第に市場を重視するようになっていく賃金雇用や経済制度が根底にある。

3. 国家干渉

タイ政府が40年前に地方政権に関与している村の指導者の下に村を建設し、この地域に中央政権の統治を拡大してきた時点で、マエカン川中流域はもはや孤立した状態ではなかった。地元の慣習を考慮することなく新たな村の境界線が設定され、カレン族の土地利用法が崩壊した。カレン族は村の共有地として代々耕作していたにもかかわらず、1941年の森林法に則れば、国有地を侵略してきたことになる。水田だけが1954年の土地法によって認められ、その土地の法的所有権を請求することが認められた。しかし、多くのカレン人はタイの法制度に関する知識がなかったため、手続きをしていない。1956年、山麓から40m以内の山間地域の土地は国有地であるため、その利用も認めないと内務省が発表した。国有地の概念は、のちの1964年国家保全林法に明確に定義され、カレン族や他の山地民は森林資源の統制から排除され、国家に森林保護が託された。

マエカン川流域の国家統制下にある森林は、政府が法執行できない多様な原因を急速に除去している。1970年代、政府は再植林計画を開始した。その流域の多くの地域の山地民は、ごく短期の休閑期しかない焼畑農業だけに依存する傾向にあり、そのため土地が痩せていき、自給生産が弱体化していった。

移動耕作は、多くの山間部の人々が自給するために営んでいる重要な農業方式であるにもかかわらず、政府当局には肯定的な面が何一つない。往々にして、アヘン栽培と関連のある移動耕作が土壤侵食の主な原因であると考えられている。しかし、彼らが少数民族である場合には特に追い詰められた状態であることを悟る。彼らの土地所有が危ぶまれ、しばしば強制移住の危機に直面する。こうした状況は驚くほどのことではなく、政府の山岳部における主な開発計画は、大麻栽培から他の現金作物へと切り替えることでもあった。そのため、開発基金はアヘン栽培地域に流れ、米栽培しているカレン人は無視されているように見える。資源を管理する権限を剥奪され、誰に頼ることもできず、Bo Kaeo地域の多くのカレン族は、カレン族と一緒に開発問題に取り組んできた宣教師らの影響を受け、キリスト教へと改宗している。

山地民への否定的な態度を示しているタイ政府は、安全性の観点から山岳問題を懐疑的に捉える傾向にある。このため、山岳部に対する公的政策は、教育や仏教を通して少数民族を同化させ、統合しようとするものになる。しかし、最も重要なのは、政府の権限増強を可能にする道路建設にある。したがって、国家は少数民族の慣習的な土地保有に関してほとんど認識していない。実際、政府は1種類の土地保有、国有地外の個人所有しか認めていない。森林内の荒地や移住計画(nik-hom)における公的な入植地などの国有地では、相続を除いて、法的に土地を譲渡できない個人

に利用権が付与される。この利用権の証明書は、Sor. Tor. Kor. として知られている。このことから、国家は土地の個人所有のみを推奨していることが明白に示されている。

政府が山岳地域に干渉する主な懸念は安全確保にあるため、そこで暮らしている少数民族の生活様式には注意を払っていない。全ての開発計画はアヘンから代替作物への切り替えに終始し、少数民族が地元の資源管理に参加する権利を認識する必要がある政治的、経済的發展に対する本格的な対策は軽んじられている。一般的に、国家はこうした問題を道路の拡充に伴って生じる市場の力に任せる傾向にある。

4. 市場介入

アヘンを除いて、マエカン川中流域で商業的生産が行われるようになったのは、1960 年になってからのことである。それ以前は牛や豚、森林産物が山地民と平地民の間で小規模に行われていた。1950 年代後半、Bo Kaeo 地区で錫鉱山が操業されるようになると、低地の商人たちが鉱山労働者の後を追ってやってきた。その後、合法、非合法の伐採が確認された。

店主や商人たちは、鉱山労働者と仕事をしただけでなく、実質的には現金を持っていなかったカレン族の人々につけて商品を提供し始めた。こうした負債関係を通して、カレン族は高地の田を現金作物栽培地へと変換することで商品を生産せざるを得ない状況に陥った。カレン族は主に豆類やタロイモを負債の返済のために栽培した。現金を持たないカレン族は、つけて商品を手入れし、非常に高い額を支払わなければならなかった。それと引き換えに、カレン族の生産物は担保商品として非常な安価で買い上げられ、結局は前売り (khai khaeo) ということになっているのである。

すぐにカレン族は負債の悪循環に陥り、窮地に追い込まれた。稲作から商品栽培へと変換すればするほど、今度はコメを借り入れなければならず、負債は増えるばかりであった。コメの借入利息は非常に高く、平均約 100% だった。15 パーツで借り入れたコメ 10 籠は、6 か月以内に返済しなければならない。1986 年には、脱穀していないコメ 1 籠の市場価格は 20 パーツ、収穫前の前売りでは 15 パーツだったが、借入者には 30 パーツだった。Bo Kaeo 地域の一般的なカレン族の家庭では 1 年のうち 7 か月だけ自給用米が足りていた。こうした状況で、多くのカレン族の人々は賃金収入で生計を立てた方が暮らし向きがよくなることに気付いた。またケシ栽培者からアヘンの形で賃金を支払われ、アヘン中毒に陥り絶望を感じていた。1986 年、Bo Kaeo のある村ではカレン族の 15% がアヘン中毒者だった。

絶望と負債にもかかわらず、より高額な市場価格の現金作物に希望を持っているカレン族の間では商品生産が増加している。1970 年代、コーヒーが導入された時には、家庭菜園で栽培されただけだった。カレン族の商品生産の顕著な増加は、より利益の上げられる現金作物、特に菊、イチゴ、温帯野菜が導入された 1980 年代に起きた。政府役人や商人との関係を築くのが上手な指導者たちは、農業を強化することで利益を上げてきた。こうした指導者たちは、土地、労働者と信

用、集約的商業生産に必要な資源を利用するのに有利な立場にいた。その結果として、カレン族の間で経済的格差が新たに生じている。不平等問題は、慣習的な土地保有制度の柔軟性に便乗して土地を集めて次世代へと引き継がせるカレン族の指導者もいるため、強化されている面もある。こうした実状から、伝統的な土地保有制度は次第に変化し、個人の利益のために弱体化している。

5. 土地保有に関する矛盾点

Kad Khan 盆地の中間帯には、1986 年時点で土地保有に関する矛盾点が明らかに認められる。以下にそれぞれの事例を詳細に検証してみる。

5.1 高地と山岳地方をめぐる争い

1980 年代、土地紛争が増加し、多様な民族集団や外部者を巻き込んだ暴動にまで発展したものもあった。問題は、土地保有の二重構造（伝統的あるいは公的制度）のせいではなく、両制度の破綻から生じている。例えば、カレン族のコミュニティには、焼畑や森林に対してまったく管理権がなかった。土地所有者は個人的な利益のために、慣習的な借地制度さえ弱体化しようとする。国家的認知なしには、他の少数民族や外部者との関係において、カレン族の伝統的な借地制度を有効にはできない。一方、政府もまた、独自の土地法の実施において、非常に限られた能力しかない。こうした背景から、山岳地は有効な土地保有制度のないまま、事実上放置されている。誰もが己の利益を追求し保護できるような辺境地域を創り出す機関が全く存在していない状態である。そのため、森林の土地は、開発する力のある世界中の人々に開放されているようなものである。

温帯の現金作物の市場需要が増加し、高地への道路整備が進むにつれ、資本へのアクセスを有する人々が森林開拓競争によっていっそう裕福になっている。RMDP 調査から、特に外部からやってきたミエン族、リス族、タイのルー族とコン・ムアンといった民族集団によって Mae Khan の分水界地域の水源地で急速に商品生産が拡大していることが明らかになった。しかし、森林開拓の最も深刻な事例は、分水界の水源地での Kai tree の皮の剥離、松の木の樹液の採取、広域の違法伐採にある。こうした活動は主に現金収入のない貧しい山岳民族によって行われ、地元の有力者と手を結んでいる平地の承認によって推奨されている。

カレン族、ミエン族、リス族の間で生じている土地保有に関する論議は、三つの民族間の敵対の源となっている。ミエン族とリス族は、カレン族が保有する分水界域の土地保有権を認めていない。後から移住してきたため、カレン族の保有地やケシ栽培のための休閑地を一掃する以外に方法がなかった。ミエン族とリス族は依然として山岳部の奥深くで生活し、長い間どこにも移住しないため、一時的に生活する森林を保全する気がない。どちらの民族集団も主に世帯の用益権を認めている。

カレン族はケシ栽培に激怒していた。なぜなら、棚田での稲作には、開墾とケシ栽培によって

深刻な影響を受けた山岳地方の耕地にある分水界域から水を灌漑する必要があるからだ。一方、ミエン族とリス族はごく一部の人のしか水田を入手していなかったのも、たいして影響を受けていなかった。

伝統的な土地保有制度が徐々に崩壊するのに伴い、カレン族は土地の管理手段の欠如から生活が悪化した。貧しいカレン族は政府当局や資本所有者に対抗する術がなかった。その結果、最も価値ある土地である水田でさえ Bo Kaeo 地方の錫鉱山業に一部侵略されている。鉱山からの廃液がカレン族の水田に流れ込み、ほとんどの場合、補償されていない。

5.2 不安定な土地保有権

国家と市場からの干渉を受け、少数民族が何らかの土地所有証明書を持し、法的な所有権がある地域においてでさえ、土地保有権の不安定さに直面している。

Bo Kaeo 地方での集約的研究から、カレン族の間では土地譲渡の事例が広範囲に及んでいることが明らかになった。土地譲渡の第一のタイプは、現地ではタイ語で *cham nong* と呼ばれているが、言葉そのものとは異なった意味を持つ。このタイプの土地譲渡は法的には認められていないが、借入関係における慣習に則っている。Bo Kaeo では、カレン族の土地所有者は、借金をしている金貸し業者に利子として土地の利用権を譲渡する。金貸し業者は負債の返済後も土地を利用し続ける。しかしほとんどの事例では、カレン族は負債を返済できないでいる。このことから、*cham nong* では、土地所有者は借金の返済後に土地を取り戻せる権利を保有していると考えられているため、結局は市場価格よりも低下で土地を売却することになる。こうした土地譲渡によってカレン族の土地所有者が得る金額は非常に定額である。なぜなら、カレン族はたいてい実際に土地を取り戻す前に、負債が累積していく。カレン族の人々は、主にタイ人店主、中国人商人、この地域のミエン族の村人から約 100% の非常な高利子でコメや金を借り入れ、遂には返済できないことに気付く。そうして、利子の増加を避けるため、金貸し業者に土地の利用権を譲渡する。

こうした *cham nong* を経た土地譲渡は急速に増加している。なぜなら、カレン族が商品生産に関わるほど、多様な目的のためにより多くの借入が必要となるからである。市場経済の発展初期に見られる矛盾の一種である。カレン族のような利益に与れない貧しい人々は、負債関係の悪循環に陥り搾取される。商品生産に投資し、消費用の米を借り入れるために、カレン族は掛け買いしなければならない。なぜなら、高地の稲作地を自給用の米を購入するには不十分な収入しか得られない現金作物栽培用地へと変換してきたからである。

この *cham nong* に加え、カレン族の土地保有権は直接の強制的な土地取引のために不安定な状況である。Bo Kaeo 地域のカレン族の田は、取引を通じて低地のタイ人店主、中国人商人、ミエン族の村人の手に渡っている。市場経済に参加するためには大きな信用が必要となるため、カレン族は土地を直接売らざるを得ない状況に直面する。商品生産のために信用取引を利用するだけでなく、トラック、脱穀機、子どもの教育費の資金を作るために、起業を目指すカレン族は水田

を売る。こうした投資はカレン族のような市場への新規参入者にとっては妥当だと考えるだろうが、すぐにもっと資本のある外部者には太刀打ちできないことに気付く。さらに、治療費やチェンマイの病院への輸送代を支払うために土地を売却せざるを得なくなり、それだけでなく、国立保全林の侵害やケシ栽培の罪で逮捕された時に当局へ渡す賄賂も必要となる。しかし、カレン族は家族の土地として相続してきた田を非常に大切にし、失わないように尽力している。こうした水田は非常に肥沃で生産性が高い。カレン族は新しい水田を売りたいがる。タイ低地、山岳地へ新たな入植者、ミエン族の間で水田の需要が高いため、資本のないカレン族は土地を売るために森林を開墾することに労働力を注いだ方が価値のあることに気付く。

山岳地での低地からのタイ人の増加に伴い、カレン族の土地の権利はまた別の意味で脅かされている。資本で勝る低地タイ人は、トマトなどの野菜などの高い利益の上げられる現金作物の栽培用地としてカレン族に水田を貸し始めた。カレン族はこうした畑から生産できる米の購入額と同額で土地を借りることになる。カレン族は負債の返済などのためのまとまった金額を必要として土地を貸し出したのだ。やがてカレン族は自給用の米が十分に入手できないことに気付き、さらに負債を膨らませていくことになる。そして、貸し出した土地は痩せ、再び米栽培のために田に戻すのに非常な困難を伴うことになるのである。

5.3 土地なし

Bo Kaeo では、カレン族が土地なしになる危機に直面していた。カレン族の水田が Khon muang, 中国人商人、ミエン族の手に渡っていた。保全林法や再植林領域の制定などの制約から、高地周辺地域へ畑を拡大することが次第に困難になってきた。本研究では、1986 年におけるカレン族の世帯所有水田の平均面積は約 3 ライ、カレン族の 30%にも及ぶ世帯が土地なしで、50%は畑を所有していなかった。

ごく小規模な土地しか持っていないカレン族は、自給用のコメ不足にも直面していた。カレン族の約 65%の世帯では年間 7 か月分のコメしかないため、不足分を購入しなければならなかった。

Bo Kaeo 地域のカレン族世帯は以前にも増して賃金労働に依存するようになっていた。65%が農業に従事し、63%が農外労働から収入を得ていた。賃金収入は世帯収入の 45 パーセントに達し、商品生産からの収入は約 16 パーセントしかなかった。ケシや現金作物を栽培するカレン族もいたが、多くは近郊の鉱山採掘や再植林事業に従事した。

貧困の増大と資源統制に無力であることに直面し、多くのカレン族が中間地帯から転出し、新たな土地を求めてより高地へと向かった。こうして貧しいカレン族は棚田を手放さざるを得ず、高地の焼畑農業へと戻って行った。この後退によって Mae Khan の分水界域の森林破壊がさらに進んだ。

6. 結論

山岳地での土地保有制度に纏わる紛争や矛盾は、明らかに国家や市場の干渉による結果である。こうした干渉が資源の地元制御力を弱体化させ、特にカレン族の土地保有に見られるように、不安定さを増長させている。その影響は、賃金労働者になったり、あるいはその地域から転出していく貧困世帯ほど深刻である。低地のタイ人や中国人商人などの外部者がカレン族に取って代わって棚田を所有し、カレン族は焼畑農業へと追いやられている。土地保有と資本の安全性なしに、カレン族は市場システムで競争できるように土地を改良することは不可能である。ごく一部の裕福なカレン族だけが土地の制御に関わり、土地所有証明書によって土地保有の安全性が確保されている土地では十分な投資が投入されている。さらに、裕福な世帯では、高地での焼畑を廃止して菜園や果樹園として永久耕作を始めている。現状では、あくまでも個人レベルではあるが、一部の土地には改良資金が投入されている。こうした土地保有の確立は、政府が少数民族の慣習的な土地保有制度を認識し、さらに少数民族が資源、特に共有地のコントロールに参加することによってのみ可能となる。

6章 コミュニティー森林の地元管理

タイが驚異的な速度の森林破壊に直面していることは、良く知られている。1960年には50%をわずかに超えていた森林面積が、1990年には18パーセントまで落ち込んだ。国をはじめ多くの人々が、農地拡大を進めた地元住民のせいで森林が喪失したとして非難した。しかし、国立保全林内にある村の多くは、合法あるいは違法な伐採によって既に開墾されていた土地に創設されたことを示す研究もある(Chirmsak 1991)。一般的に、森林喪失の問題は非常に複雑であり、単一の要因に帰せないことは明らかである。人々の価値観よりも経済成長を重視した開発に内包する矛盾である。

タイの場合、森林喪失の問題は、1899年に中央政府が森林の個人的な所有を正式に要求したことから始まる、森林管理の歴史に深く関連している。1961年には土地分類委員会が創設され、国土の50%を保全林とし、残りを農業生産用地として個人が所有することを目標に打ち立てた。その結果、森林面積は誰もが自由に入手できる共通財産資源となり、政府の法律が効果を上げないまま、無制限の開拓に晒されることになった。

このようなもどかしい背景に対して、北部山岳地帯では土地の61%が森林に覆われており、この地域にはコミュニティ森林が多く存在する。コミュニティ森林に関する実地調査プロジェクトに基づく初めての調査がチェンマイ大学社会調査研究機関によって実施され、約150の地元主導のコミュニティ保護林が報告された(Anan and Santita 1991)。コミュニティ森林には山岳地帯の溪谷に居住してきた住民の生活様式に根付いた長い歴史がある。コミュニティ森林

の自然を共有することが、共有財産の基本的概念であり、慣習法では非常に重視されてきたが、現在の法制度では認識されていない。

国の保全林に見られる共有財産資源の自由な入手とは対照的に、共有財産であるコミュニティ森林は地元を受け入れられている組織的統制と管理によって、北部の大部分の森林が保全されていることが示唆されている。こうした経験から、森林保全と開発は同時進行が可能であり、人間と森林は共存し得ることが明示されている。

こうした視点を念頭におきながら、本研究では地元のコミュニティ林の実践から学んだ様々な知識について検証する。チェンマイ大学の社会調査機関が実施したケース・スタディを中心に分析し、森林管理組織としてコミュニティ森林の潜在力を評価する根拠とした。この調査を達成するために、本章では北部のコミュニティ森林を単なる慣習としてではなく、国家開発という名のもとに多くの利益団体による森林開拓競争の激化に伴い近年特に著しい森林破壊の多様な脅威に対する動的対応として考察する。

1. 農民の自給自足農業に不可欠なコミュニティ森林

タイ北部に普及しているコミュニティ森林は、かつて独立した政治組織として存在していた地方の文化に組み込まれた長い歴史を有する。コミュニティ森林の概念は、13世紀にチェンマイの初代王マンラーイの制定したマンラーイ法典にも部分的に記載され、聖なる森への侵入は違法とされている。こうした聖なる森はたいい、川の精霊(phi khun nam)を信仰しているコミュニティが存在する地域の上流に位置する。精霊は森林の守護霊として崇められている。こうした信仰から、北部の農業制度に必要な不可欠な資源管理に関する根本的な倫理観が形成されている。

北部は山岳地帯であり、稲作はごく限られた溪谷で行われている。こうした状況から、タイ低地では稲作に利用する水の供給を管理する地方自治組織 muang fai が発展してきた。Muang fai とは川から水田に分水する灌漑制度である。Muang fai 組織は、農村の生活と水源である森林の保護とが結びついた道徳的な組織である。森林保護は農民の生活にとって不可欠であるため、精霊に守られている森林にたいする感謝の気持ちを表して、水の精霊を崇める儀式が毎年行われる。

共用林を通して水の供給を維持することは、タイ低地の自給自足的農業制度にとって必要不可欠である。同様に、北部山岳地帯で生活するカレン族、ルア族、アカ族、ミエン族、ラフ族など多様な少数民族にとっても、重要なことである。コミュニティの持続可能な発展と森林保護の両方を目標として、地元主導でコミュニティが保護している森林は主に3種類に分類される。北部タイに由来から存在するコミュニティ森林の概念は、再植林をことさら重視して樹木の利用を一切認めない植林地として提唱されているコミュニティ森林とは、明らかに異なる。

1つは水源森林 pa ton nam であり、神聖な領域としてコミュニティが厳格に保護し、森林産物の最小限の利用のみ認められている。こうした森林は、コミュニティに水を供給する地点から水源までを含み、100～20,000 ライの広大な自然林であることが多い。ほとんどの場合、こう

したコミュニティ森林は国立保護林の内部、あるいは国家が国立公園、野生保護区、分水界地域と制定したいわゆる「保安林」の内部にある。このため、地元コミュニティと政府間の対立原因となっている。上述のように、カレン族とルア族と同様にタイ族もこの種のコミュニティ森林を特に大事にしている。

2つ目は主に宗教儀式のために保護されている神聖な森林であり、守護霊を奉る場所、儀式会場、仏典の収められている仏塔を有する場所としてコミュニティが保有している。こうした神聖な森では森林産物の利用が厳格に禁じられているため、豊かな自然が残っているが、その領域はごく限られており、ほとんどが100ライ以下である。タイ北部のどの少数民族もこうした聖なる森を大切にしている。

3つ目は共用林 *pa chai soi* であり、森林産物の収穫や採取などの利用がコミュニティによって認められている森林領域である。多くは農耕には不適な乾燥したフタバガキの森の中にある。一般的にコミュニティはこの領域を保護し、森林の自然な回復を待つ。

コミュニティが保護している3種類の森林から、複雑な農業システムの中で人間と森林が相互に作用しながら調和を保っている北部農村の土地管理制度を総合的に理解できるだろう。

2. コミュニティー保護森林の文化的認知

森林に住んでいるタイ北部の農民は、森林を栽培方法全体を含む複合体として見なしている。外部者も森林を複合体として捉えようとするが、あくまでも物理的状态に局限している。森林を生態系としてしか認識していない。森林と農業に長年にわたって携わって生きてきた現地の人たちにとって、「森林」とは適応と発展の奮闘の歴史そのものである。したがって、森林とは単に物質的な恩恵を供するだけでなく、森林との関係の根幹を成す権力や信念体系といった文化的意味も含んでいる。

従来の概念では、森林とは樹木のある領域というだけでなく、どんな権力や倫理観も及ばない、原生の土地であり、未開人や野生動物や悪魔の生息地であった。一方、都市とは権力や倫理観の中心地であり、都市から離れるにつれて権力や倫理観が弱まるとされている。こうした考え方から、森林は未開の土地であるだけでなく、国家権力にとって危険な地域でもあった。歴史を通じて、村人は森林に依存せざるを得ない理由をこうした概念で説明してきた。ここでは2つの例を挙げる。

1つは、森林への移住は国家権力から逃れるためであると言っている。困窮からの解放のためであるという者もいる。歴史的に、肉体労働や納税からの逃亡者、紛争難民、森の寺院で瞑想する僧侶などの平和模索者など、多くの人々が森林へと移り住んできた。

2つ目に、生存のための最後の手段であったと言う人々がいる。森林は、人間ではなく精霊のための場所であるから、森林での生活は精霊の支配下に置かれることを意味し、生存するための最終手段である。

こうした考え方が共有財産資源としての森林管理に関する村人の慣習的な権利の基盤となる倫理観を形成した。

コミュニティは、森林資源を保護しながら利用するために、独占的な権力や任務を村人に課す慣習法を創り上げた。森林保護に尽力する人だけが森林から恩恵を受けられる。こうした規則では、個人よりも共有の利益を重視する。例えば、共有利用のための伐採は認められているが、家の建築などの個人利用は貧しい人々や新婚家庭にしか認められず、集団安全保障が守られている。この原則に従って、村人たちは販売目的ではなく主に家庭での利用のために森林産物を収集することが許されている。

こうした権利や義務は非公式に行われてきたにもかかわらず、多様な形式で存在する地方組織の働きによって、非常に効力を発揮してきた。そうした組織の代表的なものとして共有灌漑組織 *klum muang fai* が挙げられる。主に堰管理団体として機能している *klum muang fai* は、水供給の安定性と人々の生存に不可欠な水源域森林の管理と運営を発展させてきた。

コミュニティ保護森林の管理運営に関連して重要な役割を担ってきたその他の地方組織は、もともと村に入植してきた家族の一員である高齢者から成る非公式の組織であることが多く、小規模な組織としては僧侶の仏教集団がある。

現在、コミュニティ森林に対するコミュニティの文化的、倫理的価値は次第に弱体化している。伝統的に村人に保護されてきた森林は、経済圧力のために村人自身によって侵害されている。最近の新聞では、新たに亜鉛鉱山の設立のために聖なる森の中にある仏塔を数百万バツの補償金と引き換えに鉱山会社に取り壊すことを村人たちが認めたと報じられた（Bangkok Post October 31, 1990）。しかし、多くの村人は、新たなコミュニティ森林を創設し、既存のコミュニティ森林を保全する際に重要な影響を与える独自のコミュニティの文化的価値観を依然として保持している。こうした文化的、倫理的価値観は、外圧化で地元の感情を行動に変換する村人の潜在能力を示している。

もっとも重要なことは、土地の争奪戦を繰り広げる外部者との闘争である。このことは多くのコミュニティで伝統的な森林保全活動を維持しようとするきっかけとなってきた。例えば、ランブーン県の Thung Yao 村、ナーン県の Silalaeng sub-district の村々、バヤオ県のチェンムワン郡の村々は、伐採利権、起業家や山岳少数民族の侵略に対して抵抗を強めた。

コミュニティ保護森林の管理運営の独占的な権利を守ろうとして、村人は独自の文化的価値観や倫理観をより公的なものへと作り変えてきた。村人は村議会、郡議会などの公式の組織に依存するようになり、外部者の利益団体の影響下にいるため指導者が協力的でない場合、新たに保護団体を設立することもある。こうした地元組織は独自の慣習を成文化した規則に変換し、外部からの侵略者から森林を守るためのパトロール団体を組織しようと尽力している。慣習を体系的なものに変換しようとするのは、政治的、企業的利益団体の森林侵略に抵抗するために、政府から法的援護を得られるようにするためである。

現在、村人にはコミュニティ森林を保護する法的権利を持っていない。なぜなら、そうしたコミュニティ森林の多くが国立保全林あるいは保護林として制定されているからである。その結果、村人は侵略者を起訴できず、生活が脅かされている。侵略者が自己の利益のために権力を不正に乱用する政府関係者である場合、さらに深刻である。こうした状況から、慣習的コミュニティ森林の法的認定は村人の持続的生活のために必要なのである。

チェンラーイ県とランブーン県の調査から、森林破壊の進んだ地域で新たに樹木を再生させたり、植林したりして森林の再生を始めていることが明らかになった。こうした地域は農業には不適であり、自然林に続いておらず、耕作地の周辺に散在している。面積は50～1,000 ライで、かつて村の共用地だった場所である。薪や森林産物、放牧のためにこうした森林を維持していきたいと村人は言っている。農業に不適な土地は外部者の手に渡ってしまいがちなので、コミュニティの利益のために森林資源を集約的に管理する地元組織の利益のためになると考えている。コミュニティ森林のような領域を創設することは、コミュニティの利益のために森林を確保する一つの方法である。

経済的変化も共用林の出現の原因となっている可能性がある。例えば、既存の農地からより高収入を得られたり、農外収入も得られるようになると、農地拡大の必然性が低下してきた。こうした動きは、村人が森林を保護する費用を工面できる繁栄している村々で認められる。実際、こうした村人は、木造の家よりもレンガ造りを好み、木炭よりもガスストーブを好む。購買力が高まれば、村人はかつて森林から無料で収穫していた物を購入できるようになる。これはコミュニティが森林と均衡のとれた依存関係に達した状態である (Ketty 1990)。こうした視点から、農民の経済状況の好転は、森林保護を助長すると思われる。

3. コミュニティー森林の問題点と紛争解決

タイ北部で確認されたコミュニティ保護森林では慣習が有効的に実践されてきたと考えられてきたが、近年、開発過程における政治的矛盾と経済的矛盾に内包している問題に遭遇するようになった。産業発展の持続的重視は、自然資源の更なる開発を強力に推し進めながら地元の生産者をいっそう深刻な貧困へと追いやり、その一方で、それまでは貧困層が有していた資源を利益団体が搾取するという矛盾を生み出した。貧困層と開発者の両者による森林の利用競争によって、森林侵害や不法伐採がまかり通るようになり、貧困層を犠牲にして商業団体が利益を上げた。政治的側面において、開発者は産業開発という名のもとに森林開拓の法的援護を受けていたが、貧困層は法的に森林を保護する権利を有さず、何も知らされていない。

こうした政治的、経済的矛盾の結果、コミュニティ森林を管理運営する慣習的権利を与えられていた地方組織は、コミュニティと外部者の両方から絶え間ない開拓の圧力に直面するようになった。村人は自分たちのコミュニティ森林は保護しようとしたが、他の村のコミュニティ森林には侵略している。自分たちの森林は守られるかもしれないが、近隣の村々との衝突を招く

ことになる。こうした衝突を解決する法的手段のないまま、地方組織は多様な慣習法に頼らざるを得ない。

森林への侵略者がコミュニティ内の貧しい人の場合には、寛大に対処される。他の村の貧困者だった場合も同様に寛大に対処されるが、再び侵略しないという約束を取り付けるために地元のネットワークの関与が必要となる。多くの場合、こうした衝突はより公式に行政区(タンボン)議会で解決され、新たな規則が定められる。近年、コミュニティ森林の境界を定めるために行政区(タンボン)議会から認定を受けようとするコミュニティも現れてきた。郡議会でこうした紛争が取り扱われることはごく稀である。

4. 結論

タイ北部のコミュニティ森林における地元のかかわりから多くのことを学ぶことができる。第一に、コミュニティ森林は、水源域森林を保護するために現地で発生した森林管理システムであるといえる。第二に、森林からの物質的恩恵は、土地全体の管理そして自給自足的農業システムに絶対必要なものとして認識される。第三に、コミュニティ森林には文化的、倫理的概念の基盤がある。第四に、地元組織は、道徳原則の認識と地域社会の持続的運営のためには必要不可欠である。

7章 コミュニティ森林における地元権利の構築

国づくりの過程で、タイ政府は森林を領土化することで、次第に統制力を国境付近に広げてきた。領土化する際に、タイ政府は自然資源の所有権に関して政府の独占権を主張し、地理的空間に国境を定め、こうした領域から個人の権利を排除し、境界周辺での特定の活動を禁止、あるいは規定してきた(Vandergeest 1996a)。タイ北部では、すでに多くの少数民族が山岳地帯の森林で生活しており、当初は持続的な抵抗が認められたが、次第に脅威へと変わった。一方、この三十年間の急激な経済発展のために、低地の人々は森林に耕作地を求めて侵入することが許された。山岳地と低地の隣接地域のコミュニティでは、これまで慣習法に基づいて土地や森林を統制してきた。

しかし、近年、国家は保護政策を強化し、こうした森林入植者に退去を迫っている。森林保護政策を遂行するために軍事的手段が増加するようになると、地元の文化や複雑さから視線をそらすようになった。その結果、地元住民との紛争を悪化させただけでなく、森林政策においても矛盾が表面化した。山岳地の少数民族のために多くの開発計画がいくつかの政府当局によって企画されたにもかかわらず、こうした山岳地帯の土地に関わる少数民族の権利を認める法律はない(Anan 1992)。

本章では、コミュニティ森林の管理運営を通して森にとどまろうと奮闘している現地住民や

少数民族による権利の構築における、文化的プロセスを検討してみる。こうした権利の理解は、グローバル化の影響下で課された普遍的概念を活用できるようになるための文化的過程として見なされるだろう。また、こうした普遍的概念に伴い、現地住民がどのように慣習的規則を国家法令へと変換しようとしているのか理解することは、非常に興味深い。こうした分析は、人為作用や自薦を強調する概念的枠組みを基本とし、文化的概念が新たな状況に適合し、文化的に実践され、日々の生活を構成し、様々なレベルで制度を創立、あるいは再構築する、創造の過程に焦点を当てる (Bourdieu 1977 and Li 1996: 509)。

集約的な商業化の結果、個人的利益を増加させようとする対応とは相反する集団の概念を復興させるコミュニティの参加を懸けて村人が奮闘できる文化的空間の開設に重点をおくべきである。この章では、大衆の議論でも見られるような、地方コミュニティの理想像こそが反覇権概念を強化するであろうことについても考察する。しかし、農村の動的性質は、不均等な権力関係の背景から生じる新たな視点を通して、政治的、文化的な創造と産出の過程を経て形成されるコミュニティの権利の根底にあるものとして理解されるべきである (Roseberry 1989: 14)。こうした共同体の権利は、農民闘争の文化的過程、地方の NGO や都市部の中流階級の知識人とのネットワークを通じた、覇権的イデオロギーという制限下で相反するものとして構築された、反覇権的イデオロギーであると考えられている。

1. 活力に満ちた地元の慣習としてのコミュニティ森林

現在、一般的に「コミュニティ森林」と呼ばれる森林がタイの多くの地域に多数あることが、調査から明らかである。北部地方に少なくとも 300、東北地方には約 1,000 ある一方、南部ではずっと少なく、中央部ではごくわずかに確認させるだけである。森林の現地管理は、伝統的システム、先住民システム、支援システムの主に三つに分類できる。伝統的システムは長年にわたって築き上げられた森林管理の慣習的实践である。一方先住民システムは、現在の変化する状況に応じて地元のコミュニティ内で始まった管理形態である。しかし外部組織によって支持される伝統的な実践をある程度取り組んでいる場合もある。支援システムは主に外部組織によって始められたものである。

タイ北部にあるコミュニティ森林の伝統的システムには、聖なる森 (pa phi ahak)、水源域森林 (pa ton nam)、共用森林 (pa chai soi) の 3 種類がある。聖なる森は、守護霊の社や儀式を行う場所、仏典を収める仏塔を設置する場所など、主に儀式の目的に保管されている。こうした聖なる森は森林産物のいかなる利用も厳格に禁じられており、そのためコミュニティ内の豊かな緑地として存在している。どこにでも位置できるが、たいていは 100 ライ以下の小規模な面積である。特に山岳部のカレン族や低地のタイ族の中には、伝統的に非常に広大な森林面積を保護しており、1,000 から 10,000 ライにも及ぶものもあり、コミュニティに水を供給する水源地までを含んでいる。こうしたコミュニティ森林もまた水の精霊によって守られている聖なる森

として考えられ、最低限の森林産物の利用しか認められていない。三つ目の共用森林は、コミュニティの特定の利用、森林産物の採取や収穫が許されている。多くの場合、こうした森林は農業に不適な乾いたフタバガキの森の中にある。

伝統的に村人が保全してきたコミュニティ森林は、現在では、経済的圧力から村人自身が侵略するようになってきているが、同時にタイ各地で、新たなコミュニティ森林がタイ開発の背景に対する動的反応として地元主導によって再生されている。こうした新たなコミュニティ森林は、森林管理の本来備わっているシステムである。このことから、現地の感情や伝統的倫理観を外圧下で行動に変える村人の潜在能力が示されている。

タイ北部では、森林管理における住民主導システムは、この30年間で徐々に発展してきた。こうした発展は、水田への水供給を崩壊させた森林開拓によって生じた森林産物の不足と長引く干ばつに対する村人の対応の表れである。このことは、灌漑システムの水の供給源である水源地(pa ton nam)を重点的に保護するようになったコミュニティ保護林形成にはっきりと主に見て取れる。この時、既存の地方灌漑組織(klum muang fai)は重要な役割を担った。さらに、こうした村人の行動から、コミュニティ森林は自給自足の農業システムの重要な要素であることも明らかになった。

しかし、森林管理における住民主導システムの最も重要な点は、土地略奪する外部者に抵抗する村人の闘争であるということである。伐採利権や企業や山岳少数民族からの侵略に抵抗する地元勢力によって創設、あるいは保全を強化された森林もある。コミュニティは、Pa ton nam や pa chai soi をめぐって争った結果として創設された森林を保護してきた。コミュニティの財産であることを認める法令が存在しない現状が、森林の管理をめぐって紛争が生じている主な原因である。

こうした状況で、コミュニティ森林の保護に関わっている地元組織は、同時に開発過程に内在する政治的、経済的矛盾に組み込まれている問題によって徐々に弱体化している。産業開発の持続的重視は、一方では、森林資源の開発のために強力な圧力を加えながら地元の生産者を更なる貧困へと追いやり、他方では、かつては貧しい人々の領域であると考えられていた資源を開発することで企業利益を上げようとしている。

しかし、村人たちは森林に対する政府の主張の正当性を認識しておらず、慣習や現在のタイの法令に少しは根拠のある現地の実践的経験に基づいて自分たちの権利を判断する。しかし、政府当局はこうした法則を無視する。環境破壊の悪化に直面して、少数民族の中には生活を守るキャンペーンを始めている。チェンマイ県 Mae Chan 郡 Wat Chan 地区のカレン族に認められる。主にカレン族であることが多いが、地元指導者は水源域を含む広大な松林を長年にわたって管理してきた。1980年代初頭、森林産業組織はこの地域に製材工場の建設だけでなく松林の伐採についても内閣の支持を得た。その地域のカレン族コミュニティはその計画を知って、製材国情の建設に反対し、1989年にチェンマイ県の副知事に嘆願書を送った。しかし、製材工場の建設は続行

された。1993年に村人たちは再び嘆願書を首相に送り、製材機器はその地域から撤収され、工場だけが一時的に放置されていた。この件が最初ではない。カレン族は腑威厳域の伐採にずっと反対してきた。

村人の灌漑システムに水を供給する自然林である pa ton nam を守ろうとする村人たちの意志は明確である。しかし、農地には不適な荒廃林地 pa chai soi は、自然林に繋がっていない場合も多く、農地の周辺に散在しているため、状況は少し複雑である。面積は約50から1,000ライほどあり、かつては自由にアクセスできる土地だった。しかし、村人たちは自然な樹木再生を促進し、あるいは植林によって荒廃林を改善してきた。薪や森林産物を得るため、そして家畜を放牧させるためにこうした森林が必要であると訴えていた。農地に不適な土地は外部者の手に渡ってしまう可能性があるため、コミュニティの利益のために森林資源を集約的に保護することは、地元組織の利益になると考えてきた。コミュニティ森林のような領域の設立は、コミュニティの利益のために森林を確保する一つの方法である。

変化する状況への地元対応の最後の事例として、既存の農地からの収穫高の増加や、農外収入の増加によって農地拡大の圧力が弱まり、そうした経済的变化に伴って発生した北部の共有林が挙げられる。盛況な村で見られる。村人は森林を保全する機会費用を見出し、フォーフェイティングに関連して木材製品はそれほど高額ではない。実際、森林から自由に必要なものを入手できるので、村人の購買力は高く、木造住宅よりもレンガ造りを好み、薪ストーブよりもガスオーブンを選ぶ。こうした状況は、森林への依存バランスが保たれているコミュニティで見られる。この観点から、農民の経済状況が裕福であることによって、住民主導の森林保全が可能となる。しかしこの点だけでは不十分であり、森林管理の住民主導システムの発展は、上述した複雑な状況に対する他の現地対処をも必要としている。

2. 地方の価値観から共同体の権利へ

森林と共存してきたタイ北部の農民は、森林を権力と重要性に満ち溢れた文化的システム全体を含む複合体であると捉えている。本来の概念は森林を樹木の存在する領域としてだけでなく、いかなる権力や倫理観も有さず、野生あるいは規制のない土地、未開人や野生動物、悪魔の領地であるとされていた。この観点から、森林は後進地域であるだけでなく、国家権力にとって危険でもある。歴史を通じて、村人たちは森林に頼らざるを得ない理由を説明するのに、この概念を用いてきた (Anan 1993c)。

現在、コミュニティ森林に関するコミュニティの文化的、倫理的価値観は徐々に弱体化している。伝統的に村人に保全されてきた森林は、経済的圧力から村人自身によって侵略されている。ごく最近、亜鉛鉱山を開設するために鉱山会社が聖なる森にある仏塔を取り壊すことを数百万バーツの補償と引き換えに村人が許可した事例が数件新聞に報道された (Bangkok Post October 31, 1990)。しかし、多くの村人は依然としてコミュニティ独自の文化的価値観を維持し、

新たなコミュニティ森林の創設や既存のコミュニティ森林の保全に重要な影響を与えている。こうした文化的、倫理的価値観は外圧化で地元の意向を行動に変換する村人の潜在能力を示している。

もっとも重要な事例は、土地競争をめぐる外部者との闘争である。多くのコミュニティにおける伝統的な森林保全の実践を継続してくためのきっかけとなった。例えば、ランブーン県 Thung Yao 村、ナーン県 Silalaeng 郡の村々、パヤオ県 Chiang Muan 郡の村々では、伐採利権、企業や山岳部の少数民族による侵略に対抗することによって強化された。

コミュニティ森林には利用価値や文化的意味が埋め込まれているため、村人たちは次第に文化的、倫理的価値をより公の実践へと再生するようになり、共用財産としての森林の独占的な慣習の利用権を守ろうとしている。こうした動きは様々な活動から窺がわれる。多くの村人たちは村議会、行政区（タンボン）議会などの正式な組織を頼りにし、政府指導者が外部の利益団体の影響下にあるため村人に協力的でない場合には、特別な保全組織を設立することもある。こうした地元機関は、独自の慣習的な規則を成文化された法令へと変換し、外部侵入者に抵抗する森林保護団体を正式に組織する。慣習的实践を体系化する理由として、影響力のある政治団体や利益団体の侵入から森林を保護する際、正式な援助を受けるためには、政府から法的に認知される必要があるからである。

現在、コミュニティ森林のほとんどが国立保全林や保護森林として宣言された森林や自然林であるため、法的に保護する手段を持っていない。その結果、村人たちは侵入者を訴えることができず、生活を脅かされている。こうした侵入者が自己利益のために権力を悪用する政府当局関係者の場合、さらに深刻である。したがって、住民主導のコミュニティ森林の法的認知は持続的存続のために不可欠である。

Chuan Leekpai 政権（1992–1993）時代に、強力な森林保護政策が実施され、保護森林の住民を強制撤去する圧力が強まり、また、政府との交渉戦略として森林を保護することを選ばざるを得ない多くのコミュニティが、国有林で市場に提供するための商品を生産できるように、土地所有の保障を必要としている。こうしたコミュニティの中でも特に山岳部少数民族は、コミュニティ森林の保護を強化するだけでなく、農業においても保護策を増やしている。森林管理に関連してこうした住民主導のシステムが持続的に存続するためには、適切な政策と法令が必要である。実際、森林局（RFD）は地元の新たな取り組みを支援して開発計画に取り組んでいるが、非常に限局されている。

国家や世界経済による資源をめぐる過激な競争が社会的に認識されない現状において、次第に地方の資源管理を侵害するようになり、農民たちは、国家の発展過程だけでなく、グローバル化の影響によって侵害されている権利について、地方の言語だけでなく世界共通語を基盤とした覇権主義的なイデオロギーを構築しているようだ。しかし、世界と国家の覇権的概念は、同時に矛盾と衝突の原因となり得る。世界市場概念は地方文化の一部を商品へと変換する一方で、権利の

概念は村人に異なった文化的領域を創造させる。

タイ国家創設と現状の研究から、Vanderveest は国造りの過程で規制が増加していくのは、個人の権利の制度化と関連していることに気付いた。規制と普遍的な権利は、市民権の成立過程を経て初めて国内で認識される。タイ国家は規制のために国民を個人として見なした。個人の新たな境界と排除を創り出す教育制度と法制度と通じて個人の解釈が行われた。そうした制度は、国家と排除された市民との間に論争を巻き起こさせた。例えば、大衆が法令を支持するように規制を増加すると、欺き搾取る政府当局に抵抗する新たな苦悩が増すことになる。村人たちはたいてい法廷で行動を起こすのではなく、違法行為を暴露される恐れがある。近代化と国家主義という覇権主義的議論において、法律が大きな主題となってきたため、こうした苦悩は起こり得ることであり、1970 年代の大衆の苦悩が表面化し、タイに特徴的に認められると Vanderveest は主張する (Vanderveest 1993)。

タイ北部の農民の場合、コミュニティ森林における権利の法的認識を求める運動を通じて権利を保護している。コミュニティ森林法案の立法化に関与していることを感じている。その過程で、村人は次第に利用権における地元の勢力を強化してきた。所有権の概念は、人権を尊重した倫理的に正当性のある法律の下で執行できるという思想と結びついているため、実際、適正な管理運営の地方慣習法を合法的権利へと制度化することは必然的段階であると捉えられている (Macpherson 1978: 11)。

3. コミュニティ権利の法的認知に対する社会的奮闘

近年の個人の権利を守ろうとする傾向が強まるにつれ、地方の村人たちもまた共通財産の共同管理運営に苦心するようになってきた。しかし、個人の権利から共同体の権利への転換は、開発の方向性と同様に簡単ではなく、地方の知恵とグローバルな知識の間で複雑な意見交換が必要となる。個人の権利は同時に共同体組織にも関わることであるにもかかわらず、共同体の権利意識は、タイの農村社会では、資源の地元コントロールをめぐる長期に及ぶ闘争の過程を経て形成されている。最初は、現地 NGO による地元コミュニティの代表者と、「コミュニティ文化」学派と呼ばれる都市部の有識者が、1980 年代に話し合ったことから始まった。

「コミュニティ文化」学派は、タイの開発過程は、農村に見られるタイの価値観と相反するものであるとして批判したところから始まる。この学派の有識者たちは、持続的に調査を行い、村人たちこそ「本来」のタイのコミュニティの姿であり、国家は近年の開発による結果にすぎないと主張してきた (Anan 1993b, and Kitahara 1996)。地方の人々に自分自身のコミュニティの歴史や文化を学ぶことを推奨し、代表的な学者である Chatthip はこうした研究の重要性を以下のように述べている。

コミュニティの歴史を分析することで、人々の慣習や儀式の起源を知り、価値観や独自性に気付き、コミュ

ニティーの独立意識が芽生え、共同組織の価値を認識することができる。同じ苦しみを共有した歴史を知り、村人を搾取しようとする外部の人々による支配の脅威に気付くだろう（Chatthip 1991: 120）。

一般的に、「コミュニティ文化」学派は、外部権力との関係において村人の権力を強化する方法として一般大衆に向けた討論を支持することを重視してきた。しかし、こうした討論はコミュニティ内部に限局した自立の精神を促進することに関しては成功したが、共同体の権利を普遍的なレベルにまで変換することはできなかった。問題は、こうした類の討論は村人の理想論に依るところが大きく、農村コミュニティの背景変化や国家支配との対立といった動的状況を考慮していないことにある（Anan 1993b）。

社会的奮闘において、コミュニティのイメージは、交渉を継続していくなかで文化的影響力を利用することができるという観点において、倫理的にも明白な経済として認識されるだけでなく、地方レベルでの資源アクセスの問題は非常に重要である。変換の過程では、特に財産やコミュニティといった概念における重要な用語の意味について、論争と改正が行われるものであるから、コミュニティの詳細な調査によって、法定化に必要な用語が明らかとなる。こうした状況での交渉は、倫理観と権力の両方に関する意味と価値観についての討論となる（Li 1996: 509-510）。この意味で、村の文化は決して特別な形式をとってはいないが、特に森林からの立ち退きの脅威などの最近の問題を扱う際に村人たちが信頼できる地方レベルで話が伝えられる過程で、絶えず多様に変化している（Vandergeest 1996b: 297）。

1980年代後半までに、農村の経済的、文化的現実には危機的状况にあり、独自の戦略がほとんど機能していなかった。国家と世界の経済力は資源の地方管理を侵害してきただけでなく、もはや地方コミュニティは自活できるだけの資源を有しないと過小評価してきた。保安林で生活している少数民族は、国家の保護政策の強化の結果、立ち退きを迫られ、実際に立ち退いている（Anan 1998）。1986年、軍部の協力を得て、森林局（RFD）は山岳地帯の少数民族に圧力を加え始め、Huai Kha Khaeng 野生生物保護区にある Huai Yew Yee 村のミエン族に立ち退きを命じた。新たな国立公園の制定によって、山岳地帯の村は移動され、Khun Klang のミエン族の村は1989年に Doi Inthanon 国立公園から移転されてきた。ごく最近では1994年に、Mae San と Pa Daeng の村々が Doi Luang 国立公園から退去してきた。こうした国家によるコミュニティの権利の否認は、国家と農村との関係に衝突をもたらしている。多くのコミュニティは、村の生活領域あるいはコミュニティ森林と重複している保全林の面積を拡大することによって、天然資源を奪う国家の政策に反対している（Anan 1998a）。

ここ数十年間、こうした周辺部の村人たちは、同盟関係にある資源に関するコミュニティの権利を支持する土地部の有識者や地元の NGO だけでなく、様々なネットワークの構築に奮闘してきた。国家の法令と地方の慣習との矛盾を反映したコミュニティ森林の管理において、村人たちは地元組織の慣習的実践の知識に多くを頼ってきた。国内法令の下では、政府当局が森林の

単独保護機関とされている。しかし、少数民族、特に森林保護の長い歴史を有するカレン族の森林での持続的存続権を正当化する森林保護者としての役割と競合するのである。資源に対する地元統制力を強めるため、様々なネットワークが共有財産としてコミュニティ森林を法定化するように働きかけている (Anan 1993c)。こうした資源闘争を通して、地元慣習の文化的再生の促進は、特にタイ北部と東北部において社会的現象として広く普及している。

タイ北部では、国立公園から立ち退きに迫られた少数民族が 1994 年にチェンマイ市の通りで抗議デモを行い、抵抗を露わにした。コミュニティ森林の形成において森林管理に参加する権利に加えて、山岳地帯の人々は何世代にもわたって居住してきた森林での生存権も要求した。こうした抵抗を通して、地元の村人はコミュニティの権利に関する用語で倫理観を再構築している。Comaroff が指摘しているように、抵抗は抗議行動だけでなく、個人的かつ集団的再構築の実践にも関わっている (Comaroff 1985: 195)。しかし、こうした再構築は、地方コミュニティが自分たちの権利を明確に発言できる文化的過程を伴うことで可能となる。

周辺部住民や少数民族は、支配勢力から圧政の脅威に直面すると儀式に依存しがちである。例えば、Wat Chan area のカレン族は製材工場の建築にずっと反対してきたが、松林での自分たちの権利を明確にするため様々な儀式や再解釈の中で民族的象徴を利用してきた。こうした状況で、儀式は恰好の伝達手段であり、相反する世界の価値観や体制を伝えることができる。(Comaroff 1985: 196)。儀式が効果を発揮するのは、資源に関する要求を扱う際に論争の表現手段として地元の慣習を再構築できるからである。地方の言葉は、歴史的発展の変化と文化的慣習と一緒に表現している。Bourdieu はこれを「habitus (習慣行動)」と呼んだ (Bourdieu 1977 and Moore 1993)。たいてい、独自の言葉を過去の慣習や社会的記憶を通じて構築された倫理的側面を有する特別な領域に結び付ける。

上述した Wat Chan のカレン族の奮闘において、そうした過去の慣習や社会的記憶は、コミュニティ森林の法的認識を求めて奮闘してきた長い歴史の中で、観光となっている Buat Pa という儀式に表現されている。その儀式は二人の仏教の概念に基づいて再構築されている。Buat とは、通常僧侶の出家に当てはまり、pa とは利益のために動物や樹木の略奪することが固く禁じられている宗教的な森林である pa-aphiyathan を省略したものである。儀式の中で、仏教僧侶は木々の幹に黄色い布を巻き、コミュニティ森林の樹木を清める。黄色い布は聖なるものの象徴であり、僧侶の衣服にのみ用いられる。コミュニティ森林に倫理的側面が付与されることによって、村人たちは森林の保護者としての権利を集団的に再構築でき、国家との交渉にこうした地方の言語を用いることができる。カレン族の指導者は、倫理的に愛着を持っている彼らが管理した方が、政府が管理するより多くの森林に覆われると主張している。こうした議論から、カレン族は、これまでの慣習に帰属しているコミュニティ森林に対する権利を、社会的公正と民主的過程を背景に法的認知に値すると考えている。

近年、森林に居住してきたカレン族や村人たちは、宗教儀式 buat pa の実践地域を北部の広範

囲に拡大し、数千人の人々が参加している。大衆や政府の注目を集めるために、大規模な宗教儀式は地元組織のネットワークによって執り行われ、多くのメディアに絶え間なく儀式を報道させている地元 NGO の協力を得ている。宗教儀式は特定の村に限定されることなく、むしろ社会運動の色合いを帯びてきた。1996 年、こうしたネットワークを通じて、地元組織もさらに多くの大衆の注目を集めようと、大規模な植林促進キャンペーンを行った。このキャンペーンは、王位 50 周年を記念し、過去における国の失策とは対照的に、地元の森林保護に対する高い関心を示すために企画された。

北部の多くの地域で *buat pa* が大規模に実践されることにより、地元組織のネットワークと政府との交渉における駆け引き力の両方が強化された。1996 年はじめ、議論的となっている既存のコミュニティー森林法案に代わる別の草案を創り出すために、タイ政府は学者、政府当局、NGO から成る特別委員会を立ち上げた（cf. Anan 1995）。ネットワークを率いていたカレン族の指導者もまたその委員会に召集された。新しい草案は内閣に承認され、最近では、政府の法的な評議会で審議されている。原則として、新しいコミュニティー森林の草案は、コミュニティー森林の地元管理における共同体の権利を始めて法的に認めるものである。この法律が成功すれば、権利の普遍的概念が地方の慣習から国家の法律への変換に際して、重要な役割を担うことになる。

4. 結論

タイ北部でのコミュニティー森林の実践は、現地の価値観や慣習に依るところが大きいにもかかわらず、コミュニティーの理想主義的観念を反映しているとはいいがたい状況にある。なぜなら、多くの場合、変化する状況に柔軟に対応する新たな文化の創造があるからだ。特に、財産関係の変化に遭遇し、コミュニティー森林は、地元の慣用法から再生されただけでなく、地方コミュニティーが資源に関する共同体の権利を主張することを世界的に認められるようになった。しかし、共同体の権利の再構築は、社会的闘争を通してだけでなく、文化的儀式過程を経た地方慣習の強化を伴って、現地の人々に反主導概念として完全に認識されうる。

地方コミュニティーと国家間に激しい衝突が生じるようになった社会的奮闘のなかで、こうした衝突を解決するために、地方コミュニティーは独自のネットワークを構築しなければならず、また NGO や都市部の有識者とも提携するようになった。こうした幅広い活動によって、慣習的实践からコミュニティーの権利として地方慣習の法的認識を促進する運動へと発展した。

コミュニティー森林法の起草から、タイ政府がコミュニティーの権利問題を肯定的に捉えている側面もあることを示唆している。しかし、そうした権利は依然としてコミュニティー森林という形式の森林管理への参加のみに限定されている。同時に、森林に居住する少数民族の権利を法的に認識する審議は依然として行われていない。コミュニティーに関する権利の法的認識が欠如したままでは、環境に対しての真摯な配慮や、民主主義社会における持続可能で公平な開発にとって極めて重要である参加型の環境保護はあり得ないと言えるだろう。

結び——東日本大震災と心理経営学の軌跡

1 P. F. ドラッカーの「組織の道德性」と「善悪」判断基準

稲盛和夫は東電を総括原価主義に基づく高収益に「安逸をむさぼった」組織と見なし、経営陣の体質であるエリート意識と官僚体制に侵蝕される寡占企業として次のように描く。

「福島原発の件は、ほんとうに不幸な事故でしたが、今度のような想定外の事故が起きると、とりわけ経営者というのは、見るのも無残なぐらいに周章狼狽することになりますね。今回の報道で広く国民にも知られるようになりましたが、日本の電力会社というのは大電力、沖縄を入れると 10 社の電力会社があって、全て地域独占で運営されてきている。しかも発電だけでなく送電、つまり発電したものを電線でもって家庭や工場まで送るのも、一つの電力会社が地域独占でやっています。そこにはまったく競争がないんですね。

電気事業は、経産省の管轄ですが、競争がないわけですから、すべて原価を積み上げていって電気料金を決められる。たとえば原子力発電は他の発電方式と比較しても安いと宣言していますが、原子力発電所を作る莫大な費用のみならず、その PR 費用まで全て、原価に乗せている。幹部社員の高い給料も、全国各地にある立派な社員寮と福利厚生施設も、ぜんぶ原価に乗せて電気料金を決めて、それを国民や企業は拒否することもできずに負担させられているわけです。それが明治以来ずっと続いてきた。こういう安逸をむさぼったような組織で、緊張感のある経営をすることは難しいでしょうね。」

(稲盛和夫、瀬戸内寂聴、前掲書、178 頁より引用)

日本航空の破産原因となった人間性の問題は東電の地域独占に於いても同様に見出される。すなわち、東京電力は世界の中での高料金を総括原価主義で生み出す寡占企業体制を育くみ、「損得勘定」と「利己的な経営勘定」の経営を行い、「閉じられた人間」によって運営されるのであった。すなわち、東電の再建はこうした「閉じられた人間」によって営まれることから解放され、心の教え、とりわけ人間の善悪勘定で営まれる「開かれた人間」によって担われることを今後の課題とされ、まさに P. F. ドラッカーのマネジメント論のテーゼである「組織の道德性」の立場から問われることになる。

中沢新一は『精霊の王』の中で日本人の精神を取りあげ、日本的経営の精神を職能民の心の教えに求める。この職能民の心の教えは P. F. ドラッカーの「組織の道德性」と同じ意味を成し、利他心に基づく経営、つまり心理経営学を現代に於いて目指すこととなる。すなわち利他心の経営は人間を感動させる芸能の奥義であり、稲盛和夫の主張する「善悪勘定」となる。ドラッカーの言う「組織の道德性」は他人を満足させ、或いは感動させる心を経営哲学にし、あたかも猿楽の芸能力と相同性を有する。金春禅竹は『明宿論』の中で人間を感動させる芸能力を身につけるのにやっと 60 代の長い修業によって到達しえるのであり、「世界の王」になれるが、禁俗的精神の永い訓練によって自然の中に宿されている美を心像として描き、自然の声に心を開く「開かれた人間」になることであると考え。かくて、中沢新一は『精霊の王』の中で日本的経営（職能民

の奥義）の哲学として自然の美を心像に描いて人間を感動させる迄に心を高める人間の禁俗的修業に注目し、その芸能力を身につけた「開かれた人間」の形成を次のように描く。

「世界の王」（翁）は人間がまた偽の主権者（天皇又は国王）に支配される以前の、地上に国家が出現する以前の記憶（石器時代、或いは縄文時代）をはっきり保持している。新石器文化をつくりあげていた人間たちの「野生の思考」が生み出した、粗末だけれども豊かな心の産物を、この精霊（翁）はなによりも美しいものとして大切に守っている。ミシャグチやもろもろのシャグジたちや宿神たちがそうしてきたように。

またこの王（翁）は、未来の人間の世界に出現しなければならない「主権」の形において、明瞭なヴィジョンを抱いており、それをなにかの機会には、心ある人間たちに伝えようとしているように、私には見えるのである。古代の王たちから現代のグローバル資本主義にいたるまで、偽の「主権者」たち（国家）によってつくられられてきた歴史を終わらせ、国家と帝国の前方に出現するはずの、人間たちの新しい世界について、もっとも正しいヴィジョンを抱きうるものは、諸宗教の神ではなく、長いこと歴史の大地に埋葬され、隠されてきた、この「世界の王」（翁）において、ほかにはない。しかし、すべては私たちの心しだいである。この王の語りかけるひそやかな声に耳を傾けて、未知の思考と知覚に向かって自分を開いていこうとするのか、それとも耳を閉ざして、このまま淀んだ欲望の世界にくりかえされる日常に閉塞していくのか、すべては私たちの心にかかっている、と宿神は告げている。」

（中沢新一、「精霊の王」320 頁より引用）（注（ ）の中の挿入語は筆者による）

以上のように、中沢新一は過去—現代—未来に貫通している普遍的な日本人像として2つのタイプを挙げている。すなわち、芸能力を身につけた翁（古代の精霊の王）の心の教え（シャグジの思考）に向って「自分を開いていこうとする」人間、つまり「開かれた人間」が第一のタイプであり、第2は逆に「耳を閉ざして」「欲望の世界」に閉塞していく「閉ざされた人間」のタイプを第2の人間像とするのである。こうした人間の2つの類型又は形態は古代から現在のグローバル資本主義まで、さらに次の未来にまで一貫して見出される日本人像となる。稲盛和夫は京セラ、或いは日本航空の再建の経験から帰納的テーゼとして導く2つの人間像を心の教えを分類基準にして類型化し、その人間性の善悪勘定を重視する「開かれた人間」と損得勘定を優先する「閉じられた人間」とに分類する。

他方、経済史研究の分野から日本人を2つの形態に分類し、類型化しようとするのは武田晴人（東京大学教授）である。武田晴人は『仕事と日本人』の中で労働と労働^{おこ}の区別から筆を起し、労働を近代の個有な概念であると見なす。というのも「労働」概念はトヨタ自動車の大野耐一がトヨタ生産方式を生み出すキー概念としてにんべん（イ）の付く働き方を人間の主体性として掲げ、機械に使われるのではなく（労働）、機械の効率性と生産性を引き出す人間の改善力を「労働」と位置づけ、「労働」と区別するのである。これは大野耐一の著『トヨタ生産方式』（ダイヤモンド社）の中で明らかにされている。既に大野耐一は「労働」する「開かれた人間」とマニュアルに基づいて「労働」する「閉じられた人間」とを2つに分類し、この「労働」としてトヨタ生産方式を生み出すのである。しかし、この大野耐一の「労働」と「労働」の区別と相違する次元で問題視する武田晴人は近代的「労働」概念から現代、さらに未来の日本人の仕事、或いは「労働」を2

分割にし、生産時間と余暇の社会的貢献時間に分類し、次のように描く。

「時間で縛られ報酬が約束された場合であれば、正当な報酬を与えること、そしてその働きの社会的意義が自覚できるような配慮をすることはもちろん大切です。それに加えて、「働いたこと」に対する評価は、その人がそれによってどのような報酬を得たかによって評価されるべきではないということです。報酬のない働き方も認めるような方向に、私たちは社会のあり方を変えていく必要があります。

このように変化が大事なのは、人はその社会的存在としての意味を、「近代的な」「組織のなかでの」労働を通してのみ確認できるというのでは不十分だからです。近代的な労働観を批判した人たちのなかには、労働に自己実現を見いだせるようにすべきだとの主張がかなり強く見いだせます。労働という人間の活動に即してみたときには、そこには自己疎外のほか何ものもないというのは困りものです。労働のなかにもなんらかの形で自己実現の可能性を残し、その可能性を広げることがより望ましいのです。

しかし、それだけでは働くことの一部しか見えてはこないでしょう。もっと広い意味で、労働の時間とは別の時間に人がいろいろな形で働いていること、それにも注目し、それに正当な評価を与える社会を作ることが必要なのです。なぜなら、そうした機会を通して人は、家族、地域社会、その他のさまざまな帰属集団のなかでの絆を確かめ、社会的存在としての自己を実現できるからです。」

(武田晴人、「仕事と日本人」、281-282頁より引用)

この文章に要約されているように、武田晴人は労働が「近代的な組織」のなかで成立し、賃金でその働く人を評価する人間疎外を解消するため、社会貢献への労働を行ない社会との絆を強めるため社会と企業を変革することを「開かれた人間」像の「労働」論から展望しようとする。

こうした武田晴人の労働概念に基づく日本人論は「近代的な組織」に閉塞する「閉じられた人間」の労働と、それを乗り越え自己実現としての「労働」を社会との絆に結びつける「開かれた人間」の労働とに分類し、未来社会への展望を試みようとする。

武田晴人が『仕事と日本人』の中で描く仕事はP. F. ドラッカーの「日本画に見る日本」で述べられる日本人の仕事と重なり合う把握の仕方である。つまり、この仕事に対する日本人の思考は「仕事は人格の延長であり、人格は仕事の抽出であ」(P. F. ドラッカー『すでに起こった未来』、264頁) するという捉え方である。この「仕事は人格の延長であり、人格は仕事の抽出であ」という思考は中沢新一の唱える人間の精神性を超越的高さに高める芸能の奥義(翁の習神的^{テクノー}技)の到達の高さを述べるものと言える。ドラッカーは世界の中の日本の卓越性と異質性を日本人の精神性、とりわけ、「知覚の能力」に求める。日本人の精神性を特徴づけているこの「知覚の能力」は現代において日本文化の1つと言われる漫画の多次元的構図思考となって表われる。ドラッカーは欧米の思考を分析的概念と見なす。既に、こうした近代の分析思考に基づく科学技術、或いは技術革新への芽はデカルトの『方法序説』の中心課題となっている。他方、日本哲学を体系化しようとする西田幾太郎は『善の研究』で絶対矛盾から「無私論」或いは「空論」を導く場所論を重視する。ドラッカーのマネジメント論はこうした日本人の知覚論を応用し、社会における組織のマネジメントを人間の人格から把握し、自然の美を心像として描き、或いは社会のニーズを先取りし、社会の生活水準を向上することをマネジメントにおける組織の道徳性であると捉え、知

識労働者及び知識経営者の社会的責任論を体系化し、ドラッカー経営学の中心課題とする。

ドラッカーの提起する「仕事は人格の延長であり、又人格は仕事の抽出である」というテーゼ（格言）は日本人の精神性を特徴づけ、その知覚を現わすことになる。ドラッカーはこの日本人の精神性を人格の高さを表すものとして見なし、それを知覚レベルの高さで現わそうとする。すなわち、この知覚レベルの高さは「十分と 80 年」の継続学習の結果得られる超越的能力の体得のことである。ドラッカーは 18 世紀の禅僧自隱慧鶴（1685－1768 年）が達磨の絵を描くのに「十分と 80 年」の時間を要したことを知覚的能力の開花であると見なす。その際、ドラッカーがこうした「十分と 80 年」を費やす間に絵仏師の心の中に起る人格的精神向上の昇華に驚ろき、その心像を知覚する神秘性を日本人の精神（経営哲学）と考える。すなわち、この絵仏師は達磨を描くために、「十分と 80 年」間を費やして自分の人格を達磨の人格と同じレベルにまで精神的向上を図り、「自らを精神的な存在に変えた人間」として達磨と肩を並べることで始めて描けることとなる。かくて、「仕事は人格の延長であり、又人格は仕事の抽出である」というドラッカーのテーゼ（又は組織の道徳性）は日本人の知覚的思考とその精神を現わすのである。

かくて、日本人の絵仏師が達磨を描く場合は、「達磨を描ける人間になるための精神的修養」を不可欠な条件にする。こうした絵仏師の知覚は「十分と 80 年」の継続学習の結果得られる「精神的な力を会得」するのであり、ここに「開かれた人間」として達磨の絵を芸術的水準に迄高めて美しく描くのである。

ドラッカーはこうした日本人の知覚能力と「十分と 80 年」の継続学習が日本の芸能を世界レベルへ発展する素地となり、日本人の精神性の表われであるというが、この考えは日本の芸能と職能民の精神（日本的経営）を理解する際の本質的なものである。中沢新一はドラッカーを驚ろかさず芸能の奥儀と超越的知覚を精神修業で体得されることを既に室町時代の金春禅竹によって『明宿論』の中で既に述べられていると指摘する。

金春禅竹は猿楽＝能の奥儀を翁＝宿神の超越的力に求め、これを修得するため「十分と 80 年」の継続学習によってあたかも憑き神（翁・宿神）の心の中へ押し入る様にして体得されると見なす。金春禅竹は翁の概念（日本的経営）を明らかにする際、「公」と「羽」に分解し、鳥に譬え、芸能の神である翁（世界の王）を「あらゆる領域の上を飛翔する能力を備えている」から、精神修業で心の中に飛びこませ、芸能の奥儀を極める「開かれた人間」になることを次のように強調する。

「存在とも非存在とも思える自分の心のうちに、この翁を発見するようにつとめなさい。自分の心のうちにこの「翁」と出会うことができたならば、その人は自分のもともと所有していた田地を取り戻すことができた人（本来の自己の心の本性を知った人）とすることができる」

（中沢新一，前掲書，329-330 頁）

こうして「十分と80年」の継続学習はその人の精神(知覚能力)を高めて「翁」に象徴される精神的な人間(超越的力をもった王)に成長させ、ここにその芸能を「どんな物にも負けない格調を生み出す」こととなり、その人の芸能の卓越性を不動明王の利剣、或いは文殊菩薩の智剣のような高みに達する力をさすこととなる。

金春禅竹は猿楽＝能の奥儀を見極めた「翁」(宿神)を心の中に心像として刻み込んで舞うことを次のように強調する。

「一、「翁」の舞は、まことに重大事である、これは猿楽の本舞であるので、とくに思念と工夫を凝らして舞わなければならない。一声をあげてそこから舞に移る際に、合掌の仕草を絶対にしてはいけない。合掌の仕草は、神社仏閣、地位の高い人々や貴い方々などを拝するときの手の格好なので、「翁」が自分に向かって合掌するというのは道理にあわないので、この仕草をしてはいけない。これは吉野山に出現した天女の舞の場合である。「翁」においては、右左右の順序で舞わなければならない。右の手から舞い始めるのは、至高の神態を表現する舞曲にふさわしい、とは世阿弥(至翁居士)が私どもに言い置いた教えでもあるので、そこにさぞかし深い意味がひそんでいるのであろう。舞の心構えとは、物に拘泥せず、人の目を気にせず、心のうちにいっさいの思いが浮かんでこない無心無相の状態にあって、謡と舞、身体と心とがひとつに集中されたまま、楽の音に乗せて舞うのである。応無所在、宇宙を舞う日月のような気品をもって、鋭い利剣のような性質をもって、障りになるものは塵一つないという状態で、舞曲をおこなうべきである。この鋭い利剣の性質は、そのまま遊芸としておこなわれる猿楽の舞楽にも適用される。この利剣の性質を心中深くひそめて、末端の芸にいたるまで、いささかの曇りもない態度で舞うことができれば、その人の能はまことに強力なものとなって、どんなものにも負けない格調を生み出すであろう。この剣は不動明王の手にする利剣であり、文殊菩薩の持つ智剣でなければならない。じっさいそれは、一念不生の剣なのである。このような事情であるから、「翁」の舞の出来不出来で、その日の芸能全体の吉凶を知ることができると言われる所以である。」

(中沢新一、前掲書、330-331頁より引用)

2 東京電力福島原子力発電所災害と心理経営学の軌跡

(1) DECD の幸福度調査

P. F. ドラッカーのテーゼである「組織の道徳性」は「普通の人間が良い仕事をできるようにすること」(P. F. ドラッカー、窪田恭子訳『ドラッカーの遺言』、130頁、講談社)を意味するのであり、同時に、医学での「良心のある診断・治療する」(P. F. ドラッカー前掲書、131頁)ことを意味し、これまで述べてきたように心の教えに基づく「人間の善悪勘定」に基づいて成果を達成することである。したがって、ここでは「組織の道徳性」のことを心理経営学の中心課題と見なし、こうした心の教えを生活の満足度として「幸福」感のモノサシにする人間のことを「開かれた人間」として位置づける。

2011年5月25日の日本経済新聞ではOECD(経済協力開発機構)の加盟国の国民の「幸福度」を調査し、その結果日本人の「生活に満足」する割合を40パーセントと位置づけ、OECDの平均59パーセントを大きく下廻っていると、次のように報じている。

「OECD「幸福度」指標 世界平均下回る

経済協力開発機構（OECD）は 24 日、加盟各国の国民の暮らしの「幸福度」を評価した結果を公表した。日本では家計や雇用、高等教育、健康など多くの指標で平均を上回る位置につけたものの、生活への満足度は低かった。

OECD は国内総生産（GDP）に代わる国民の豊かさを測る指標として、幸福度の世界共通の指標作りを検討中。2012 年 11 月のインドでの会議で加盟各国が案を持ち寄ることになっており、13 年以降に新指標に沿って順位などを含めた詳細な結果を公表する方針だ。今回の発表はそれに向けた中間的な報告になる。

経済面でみると日本の家計の可処分所得は OECD 平均を上回り、さらに家計資産は同平均の約 2 倍と恵まれていた。

15～64 歳の労働年齢人口で有給の仕事に就いている日本人は約 70%、OECD 平均の 65%を超えた。失業率も同平均より低かった。また長いといわれる日本人の年間労働時間は 1714 時間で、OECD 平均の 1739 時間より少なかった。

教育面では、日本人の学歴や読解力は OECD 内の上位に上った。平均寿命は 82.7 歳と加盟国中最も長かった。OECD は日本について「多くの幸福指標で平均以上」と高く評価している。

一方、生活に満足している日本人は 40%にとどまり、平均の 59%を大きく下回った。満足度はデンマーク（90%）やフィンランド（86%）など北欧で高い。

（パリ＝古谷茂久）

＝電子版に OECD グリア事務総長の寄稿を掲載＝

（日本経済新聞 2011 年 5 月 25 日より引用）

この OECD による幸福度調査では物の豊かさと高所得において日本が OECD を上廻っている点を次の 5 点にわたって指摘し、GNP での世界第 3 位の経済大国である実像を明らかにしている。

- (1) 日本の可処分所得では OECD の平均を上廻り、家計資産では約 2 倍に達している。
- (2) 日本の有給就業者は 70 パーセントで、OECD の 65 パーセントを上廻っている。
- (3) 日本の年間労働時間は 1714 時間で OECD 平均の 1739 時間より少ない。
- (4) 日本人の平均寿命は 82.7 歳で最も長い。
- (5) 日本人の学歴、読解力は OECD の中で上位に位置する。

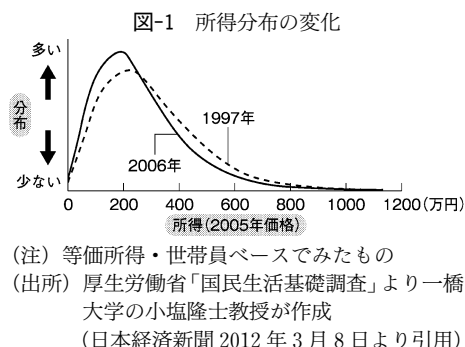
以上のように、物の豊かさを現わす経済面では日本人が OECD の中でも最も恵まれていることが窺える。

しかし、他面の生活の満足度を現わす幸福度は 40 パーセントで、OECD 平均の 59 パーセントを下廻って、デンマークの 90 パーセント、フィンランドの 86 パーセントを大きく下廻っている。

よく言われているように、平均的日本人は高所得の実感が無く、むしろ生活苦に喘^{あえ}いでいるというのが実態である。野田佳彦首相は部厚い中産階級の形成を新成長戦略の中心に据え、その実現のために TPP（環太平洋経済提携協定）への参加（加盟）を国民に求め、新しい経済大国への道を模索しようとする。こうした野田佳彦首相の固い決意の背景にはバブル崩壊後のデフレと貧困化の進展に基づく失なわれた 20 年と呼ばれる停滞する経済状況に在る。

(2) 伊藤元重の新日本経済論

東京大学教授伊藤元重は 1997 年と 2006 年の所得分布を比較し、平均 400 万円所得から平均



200万円所得へ減少する変化の中に新しい貧困化の進展を見出し、日本経済の閉塞感を次の図-1のように表わす。

この図-1に依れば、平均所得400万円の仕事が失^うしなわれ、この結果平均所得200万円への縮少が急激に進展する。こうした貧困化の進展とデフレの閉塞感に直面する日本経済の変化の中に、伊藤元重は明治維新以降に生じる長期変化波動を3段階に分けて明らかにする。第1段階は「レイバー」(Labour)段階で肉体を使った手労働(manual labour)であり、殖産興業政策の担い手となる生糸、茶、雑貨の輸出に特化する家内工業、中小企業での仕事である。第2段階は「ワーク」(work)である。この「ワーク」段階は産業革命によって生み出される「工場や事務所での仕事」であり、とりわけ機械制生産とベルト・コンヴェヤーの流れ生産によって生み出される。伊藤元重はこの「ワーク」が高度経済成長の中で日本人の1億総中流階層(400万円所得層)を生み出す源泉と見なし、GNP大国としてNo2の地位を築く原動力になったと考える。高度経済成長はこの「レイバー」から「ワーク」への転換期であり、「レイバー」よりも高い所得を提供するワークの仕事が多く生まれた経済成長の時期であると見なす。

伊藤元重は2011年3月11日東日本大震災と東京電力福島原子力発電所災害への復興と再生の中心に、「ワーク」から「プレーヤー」(player)への転換、つまり第3段階の「プレーヤー」の登場を想定する。第3段階の「プレーヤー」は技術革新によって生み出される「高度な新しい職」、或いは仕事を意味し、グローバルなマーケティング戦略やデザイン戦略を創造する独創的企業者層を「プレーヤー」として見なす。「高度な新しい職」として位置づけられているのは「医療や介護」であり、ここで「ワーカーからプレーヤーに変えていく」のを1つの流れとして想定される。「プレーヤー」の育成は豊かな日本の次世代によって担われる高い学歴と高度技能取得への「人的投資」によって実現される。この「プレーヤー」はドラッカーの「知識経営者」と相同している。

(3) プレーヤーの登場

プレーヤーの人材育成が新しい日本経済への鍵となり、21世紀型経済の中心課題となるが、こうした伊藤元重の新日本経済論は既に見てきたように、アマルティ・センの人間の安全保障論と

図-2 主要な銀行のスマートフォン対応

	銀行サイト			ア プ リ
	残高照会	振り込み	定期預金	
み ず ほ	○	○	○	店舗・ATMの検索、道案内
三菱東京UFJ	○	○	△	残高照会、入出金の明細
三 井 住 友	○	○	△	収支管理
ソ ニ ー	○	○	○	簡易版の家計簿
住 信 S B I	△	△	△	残高照会・振り込み
楽 天	○	○	○	残高照会・振り込み、ローン申し込み
じ ぶ ん	○	○	○	残高照会・振り込み・定期預金・外貨預金

（注）△はスマホ用ではなく、パソコン用画面で提供している場合

（日本経済新聞 2012 年 3 月 2 日より引用）

して述べられ、さらに、P.F. ドラッカーによる知識経営者論として体系化されている。この「プレーヤー」の登場は既に日本経済をこれまでの物造りのバードな経済から衛星情報、通信、映像、音楽、さらに、芸能、スポーツ、健康、医療、福祉、デザイン、人工ロボット、宇宙、再生エネルギー、電気自動車、原子力安全設計、スマート・シティ、スマート・ゲーム作りへのソフト経済へと転換する契機となり、新日本経済への担い手となる。その代表が世界的な愛らしいアイドル歌手として人工的合成音声で登場する初音ミク（クリプトン・フューチャー・メディア・伊藤博之社長（札幌））とスマート・フォン（高機能携帯電話＝スマホ）の普及に見出される。とりわけ、スマホが 2014 年に 50 パーセントに普及することが見こまれ、この結果、スマホの利用範囲は大きく拡大され、(1)銀行取引への普及を通して日常生活を大きく変え、(2)アプリ（応用ソフト）のベンチャー企業を次々と生み出し、日本文化の中心ソフト産業として成長する様相を呈し始めている。

(1)の銀行取引、殊に口座開設、振り込、ローン申込、残高照会等の取引はスマホで行われ、次の図-2 のような進展状況となっている。

図-2 に示されるように、三菱東京 UFJ 銀行はスマホ専用の銀行取引アプリを都市大手銀行の中で初めて投入し、これに対抗し三井住友銀行も専用アプリの拡大に全力を注ぎ始めている。このようにスマホは「銀行と顧客の距離を近づける」役割を果し、日常生活を大きく変えるのである。とりわけ、じぶん銀行は「スマホ銀行」を名乗り、図-2 のように、口座開設から外貨預金までの取引を完結させ、130 万口座数のうち 4 割をスマホ専用アプリで利用させ、コスト低減を高めている。これに続くのがソニー銀行と楽天であり、ネット専用銀行として「プレーヤー」の役割を演じている。

(2)アプリ（応用ソフト）の開発ベンチャー企業はスマホの新しい使用分野を拡大するべく生み出され、ゲーム産業の新潮流を作り出そうとする。スマホアプリのグローバル企業はフィンランドのロビオ社であり、ゲームアプリ「アングリーバード」を世界中に広めている。しかし、日本のゲーム産業は交流サイト（SNS）ゲームである「グリー」と「モバゲー」によって占められ、

図-3 スマホ向けアプリ開発企業の推移

アプリ名	特 徴	累計ダウンロード数
タッチ・ザ・ナンバーズクオン	画面に表示される数字をつぶして遊ぶ。簡単な操作性を追求	約400万件
ユアゴルフ	スコアとショットの記録に使う。ゴルフニュースも読める	約90万件
面白ニュースの秒刊マンデー	世界の面白いニュースを配信する。アイコンデザインを重視	約30万件
デコピック	撮影した写真を装飾して楽しむ。アジアで女性から支持	約380万件

(日本経済新聞 2012年3月8日より引用)

「アングリバーード」の進出を防いでいる。スマホ向けアプリのベンチャー企業は次の図-3に見られるように、(1)クオン(水野和寛社長35才)、(2)ユアゴルフオンライン(才神健児社長39才)、(3)まさか(孫良社長33才)、そして(4)コミュニティファクトリ(松本龍祐社長30才)等を中心に30才台の若い独創的企業者層によって生み出されている。まさに、新しい「プレーヤー」の登場はゲーム産業をグローバルな規模へ発達する推進力となっている。

スポーツは今や新しい「プレーヤー」を生み、グローバル産業として国際化されている。ゴルフの新しい「プレーヤー」として登場しているのは20才になった石川遼である。その石川遼が目差す新しいゴルフ・プレーヤーの理想像は2004、05、06年の賞金王になった片山晋呉である。石川遼が理想とするフォームは精密機械のようにボールをコントロールする精度の高さに求めるが、次のように述べる。

「改めて自分を見つめ直し、日本で戦うために出した答えが、「機械」になることでした。僕が理想とする機械のような選手は、片山晋呉さんです。賞金王に輝いた2004、05、06年はまさにそうでした。テレビを見ていて、毎回のようにアイアンで確実にグリーンをとらえる様は、まさに精密機械のようでした。」

(朝日新聞 2012年3月1日より引用)

まさに石川遼が「新しいプレーヤー」としての地位を確立するにはあの世阿弥や金春禅竹の芸能論の言う人間の超能力を体得することであり、芸能力の奥義となる心像を心に刻み込む精密機械の精度を体得することである。

こうした日本人の知覚能力は独自のソフト文化、芸能を生み出し、「プレーヤー」の資質として現われ、欧米の分析能力による科学万能主義と一線を画し、あくまでも自然力の美しさ、生命の霊妙さを芸能の奥儀技術として開花させることにある。職能民の奥義は現代の「プレーヤー」の心の教えとなり、現代における心理経営学の中心課題となる。

（4）朝日新聞の福島県民調査

東日本大震災と東京電力福島原子力発電所災害が2012年3月11日で1カ年を迎えようとしているが、朝日新聞は福島放送と福島県民共同世論調査を行い、(1)復興への道筋、(2)福島に住んでいるストレス、(3)放射能不安は、等を中心にする調査結果を3月2日に掲げているが、結論としてこれら災害、地震、津波に対して依然として苦の闇の中でいらだちを増振させ、無常観意識を価値観にする心の教えを復興と再生への精神的支柱にする新しい意識を芽ばえさせているのである。

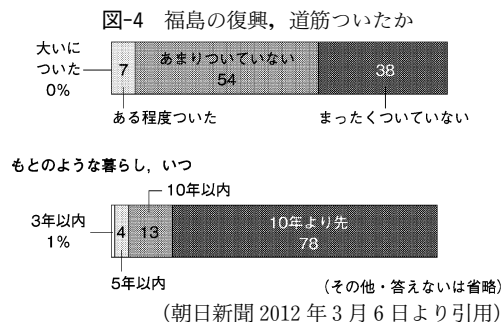
(1)の復興への道筋に関する意識調査は有効回答921人のうち、「道筋」がついていないと答えた人が92パーセントの高さを次の図-4のように示している。

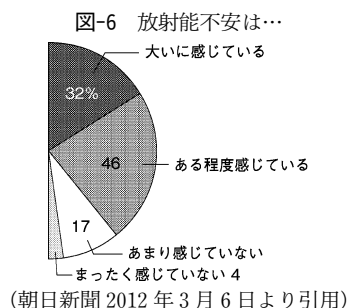
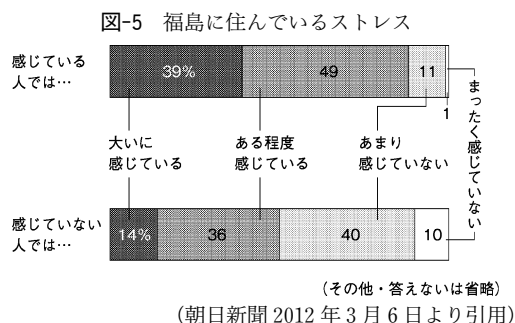
「あまりついていない」が54パーセント、「まったくついていない」が38パーセントで、合計92パーセントになるが、こうした意識は同時に2011年12月に行った野田佳彦首相の事故収束宣言への不満と不信の表われとなり、「収束宣言を納得しない」が92パーセントと高さとなり、ここに政府と国民の間の乖離を見出すのである。これに関連した意識調査として「県全体で、もとのような暮らしができるのはいつごろか」の問いかけに対する答えは「10年より先」の78パーセントに達し、故郷へ戻れない苦しみを表わしている。故郷を離れ、原子力難民となった苦しみはその人の幸福感と価値観を変化させ、無常観を心の教えにし、さらに自然への畏怖を生み出す。ここに復興と再生への軌跡は心理経営学の中心課題となり、利他心の廻向思想に支えられる「開かれた人間像」を育くむ草の根となる。

(2)の福島に住んでいるストレス調査では、次の図-5のように、(1)「大いに感じている」が34パーセント、(2)「ある程度感じている」は46パーセントで合計80パーセントに達している。

この図-5に現われているように、ストレスの高い県民は原子力発電所が立地する浜通りにとりわけ強く意識され、次の質問「放射性物質への不安を感じている」のに関連する。

(3)の「放射能不安」でストレスを感じている意識調査は次の図-6のように(1)「大いに」で41パーセント、(2)「ある程度」で46パーセントで、合計87パーセントに達している。





福島県民の中に放射能と共生する新しい環境に直面し、「県外へ或いは少ない地域へ移り住みたい」と考えている人が32パーセントにあがっている。そして、福島産の農林漁の産物が「福島産」の理由で売れなかったり、値が下がったりすることについては「やむを得ない」が70パーセントに達し、復興と再生を妨げ、貧困化と閉塞感の新しい原因となり、苦の深刻さを表わしている。

(5) 大垣昌夫・亀坂安紀子による震災後の価値観調査

劇作家の山崎正和は2012年3月9日朝日新聞のインタビューに答え、震災後の日本人の価値観が新しく芽ばえ、「守るな、逃げろ」の新しい心の教えを防災意識の中心に据えられつつあると述べ、「無常観を抱きながら積極的に、地道に」「近代文明を持続的に進化させていく」べきであると次のように語る。

「—今後は、どうなりますか。」

「私は科学万能主義者ではありませんが、近代文明を持続的に進化させていくという方向は間違っていない。発展は止まった、文明の進歩はもうない、というイデオロギー的な見方にはくみみしません。現に最近も、炭素繊維の超伝導化とか、木材ペレットの改良とか、クリーンで安全なエネルギー確保の研究も進んでいます。日本人はこれからも震災を予期した無常観を抱えながら、極めて地道に一つひとつを解決し、前に進んでいく。そうやって生きていくと思います。」

(朝日新聞 2012年3月9日より引用)

震災後の日本人の価値観と復興について前に述べた伊藤元重の描く「ワーク」から「プレーヤー」への転換は山崎正和の無常観を心の教えにしながら積極的に前に進んでいくことと重なり合うのである。慶応義塾大学教授大垣昌夫と青山学院大学教授亀坂安紀子は慶大経商GCOEグループによる2011年6月に実施した「東日本大震災に関する特別調査」について(1)幸福感和(2)利他性に関する変化を調査し、次のように取りあげている。

(1)の幸福感に関する変化調査は次の図-7のように福島県で大きく低下させている。

この調査は震災前(2011年2月時点)と震災後(2012年6月時点)とを比較し、「全体的にみて自分は幸福だと思うか」を問い、その変化を調べたものである。「変わらない」と回答した人は

図-7 東日本大震災前後の幸福感の変化

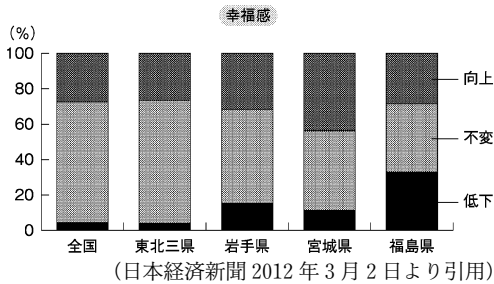
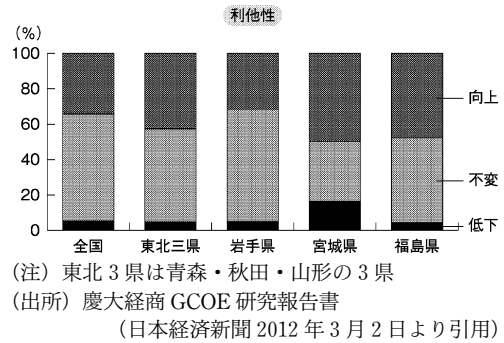


図-8 東日本大震災前後の利他性の変化



全国で 7 割に達した。他方被災の中心地である岩手、宮城、福島の 3 県を見てみると、「約 45%が変化せず、約 20%が下がり、約 35%が上がった」の結果となる。こうした「35%」が幸福感で変動していることに対する意味については「過小評価していた平穏な日常」が大切なものとして実感された反映であると思なされている。さらに、この図-7 での福島県民の幸福感は震災後に大きく低下し、4 割弱となり、前に述べた朝日新聞の福島県民の意識調査における「不安」の高さを思わせる。

(2)の利他性調査では利他心が次の図-8 のように全国と比べ宮城県、福島県で大きく上昇し、高まっている。

この利他性調査では人間の利他性について「自分よりも他人のことを第一に行動するか」という質問で、震災前後で(i)「上がった」、(ii)「変わらなかった」、(iii)「下がった」の 3 つのケースを分析する。この調査に依り、全国では変化しなかった人が 60 パーセントを占め、被災 3 県の 47 パーセントを上廻っている。すなわち、被災地ほど利他性が上昇し、価値観の大きな変動を窺わせる。特に、宮城県での利他性の低下率が最も大きかった理由は「地震や津波による直接的な被害」の大きさを反映し、「自分や家族のことだけで精いっぱい、他の人のことを考える余裕がなくなった人の割合が相対的に増えた」ことによるのである。

結論づけるならば、新しい経済学が表層の物の豊かさだけを対象とするのではなく、基層の精神的豊かさをも対象にして両者を合わせた総合モデルを体系化する必要性がこれからの研究課題になると大垣、亀坂の両者は提起している。この点について経営学の分野に於いても同様である。経営学も心理を取り入れて体系化されるべきである。我々はこの意味で心の教えを中心とする心理経営学がこれから経営学の新しい分野として体系化されるべきであり、他方東日本大震災からの教訓として現実の緊急課題としてブータン型の幸福感を体系化されるべきであると考え。したがって、本論文はこうした心理経営学への試論として纏めたものである。