

イヴァン・イリイチの「祝祭」に関する研究

「コンヴィヴィアリティ」の源泉を辿って

片岡 公博

日本大学大学院総合社会情報研究科

A Study of Ivan Illich's "Celebration"

Consideration which explores the source of "Conviviality"

KATAOKA Kimihiro

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

"Celebration" is the foundation of Ivan Illich's value consciousness. "Celebration" is the source of "Conviviality" itself. That is, there was a standpoint which regards joy of faith as a first meaning-thing in the human act in Illich. In social change of each environment whose human each places its own body, with the others, it is aware of both living and each one of faith is celebrated mutually. Experience filled with joy is "Celebration" itself. Illich used as a mirror the social background of Latin America. Then, the social dilemma of "liberal myth" was evident. The social dilemmas are externalities and "counterproductivity". In addition, the work which dismantled "modernized poverty" was carried out. The psychological difference between rich man and poor man expands more and more, and the phenomenon in which the human imagination becomes rigid is known as "modernized poverty". Then, Illich appeals for a "Celebration", and Illich searches for "a place of encounter" which people stand on the base of autonomy and are aware of about each potential power. Through this pursuit, Illich intended to transcend social dilemmas.

はじめに

イヴァン・イリイチ(Ivan Illich, 1926~2002)¹は、「コンヴィヴィアリティ」の概念を「人間的な相互依存のうち実現された個的自由」、「固有の倫理的価値をなすもの」(伊仔, 1989:19)と定義する。けれども、イリイチは、その概念について、より具体的な説明をおこなっているとは言い難い。むしろ、その概念提示にいたるまでの論拠が省かれ、社会現象の事例がレトリックとして提示されているため、我々読者はその概念提示に曖昧で抽象的な印象を持たざるを得ない。²

従来、先行研究においては、イリイチの言説を脱

学校論や産業社会批判論などの観点から分析する傾向が強かった。これまでの先行研究はイリイチの事例提示のレトリックに着目するあまり、「コンヴィヴィアリティ」の本質を十分に解明していない³。すなわち、先行研究が学校化や産業化の批判に着目することで、たとえ「コンヴィヴィアリティ」の概念をつかむ手がかりを得ていたとしても⁴、イリイチの価値意識の全体像を正面から捉えていたとは言い難い。

本稿は、「コンヴィヴィアリティ」という概念を中心として、これをイリイチの価値意識の実態を照らし出す重要なタームと解釈し、彼の価値意識の全体像を解明したいと考える。言い換えれば、イリイ

チにおいて「コンヴィヴィアリティ」の概念が提示されるにいたった経緯を探ることで、イリイチの言説を支える根源的な思想を読み解くことができると考えられるからである。また、このことは、人間の営みを体現する前提としての「コンヴィヴィアリティ」の概念を分析することにもなると考えられる。

1 イリイチの価値意識の源泉

さて、イリイチの価値意識の源泉を辿る試みを始める前に、ひとつの仮定を提示したい。その仮定とは、イリイチにおいては「環境に対する人間のコントロールを再樹立」する「文化革命」の実現のため、「祝祭」が呼びかけられ、やがては「コンヴィヴィアリティ」の提唱にいたったのではないかということである。簡潔に述べれば、イリイチの価値意識の根本的前提に「祝祭」が据えられ、そして「コンヴィヴィアリティ」に昇華されていった、ということである。イリイチは、『Deschooling Society』⁵と同時期に記された「文化革命への憲章」⁶の中で次のように語っている。

文化革命とは人間の現実の見直しと、この現実を支える形での世界の再定義である。一方開発とは、ある環境が作り出し、そのあとでその代価を支払うため、高い金をかけて人を教育しようとする試みである（イリイチ,1985:248）。

人間は近代に入って制度などの環境を整備することばかりに腐心し、商品やサービスの生産性や配分方法の改善とともに消費習慣を形成していった。その結果、人間を消費習慣という鋳型にはめこんで、産業主義的な生活様式を一元的に大量生産した。今や人間の内面自体が消費習慣に適合していなければ、価値がないものと評価が下されている。たとえば、学校は子どもたちに同じ鋳型の教育を施し、教室に閉じ込める。そして、段階的に編成されたカリキュラムという物差しを使って、同一の年齢集団による学年制を正当化する。

しかし、イリイチは、こうした学校教育のあり方を厳しく批判する。「大部分の人びとは彼らの洞察

力、知識、技能を学校の外で身につけている」（イリイチ,1985:246）。イリイチは、人間の洞察力を硬直化させる人間成型の状態そのものを学校化と定義づけ、学校化された社会現象、すなわち開発と消費習慣に根づいた現実を当然のこととして受け取るように誘導する人間の心性づくりの潮流を根本的に批判する。そして、諸制度の人工的な副産物であるはずの開発と消費習慣は、「人間とその必要、その潜在能力について正しい考え、誤った考えを語る言葉」（イリイチ,1985:236）を喪失させる。イリイチは、少数の官僚階層の利益のみに還元され、多数の貧しい人々に「暴力的に押しつけられつつある諸制度の発展への潮流を食いとめる」ため、「環境に対する人間のコントロールを再樹立」（イリイチ,1985:249）することを決意していく。

すなわち、イリイチの価値意識において「祝祭」が基底に据えられていると仮定すること、ならびにイリイチの背後にあった社会状況や思想を咀嚼することは、立体的に「コンヴィヴィアリティ」を敷衍する営みを可能にする。「祝祭」とは、「コンヴィヴィアリティ」の概念を芽生えさせる源泉そのものであった。そうした視点に立てば、上述したイリイチの価値意識がいかにして形作られ、「コンヴィヴィアリティ」をイリイチの思想の全体像において、どのように位置づけるかを探ることにもつながるわけである。このことは、イリイチの価値意識がどのような思想的系譜に位置づけられ、評価されるのか、その意味合いを考察することも可能にする。

とりわけ、1960年代から1970年代にかけて、イリイチの言説が展開されるきっかけになった時代背景⁷や社会構造の変化を理解して、「コンヴィヴィアリティ」提唱の源泉を辿ることは重要である。というのも、イリイチのまなざしがどこを見つめ、どういう方向にむかってその洞察がなされていったのかを敷衍できるからである。すなわち、イリイチの置かれていた社会的背景を彼の洞察に照らして探ることは、イリイチの価値意識の輪郭とその意味合いを思想的文脈の中に位置づけ、正当な評価を下す試みの第一歩となる。

2 外部不経済と「逆生産性」

現代の産業化による商品とサービスの消費は、過去前例のないコストの負担増とともに人々を心理不能状態に貶めていく。そして、富める者と貧しい者の間には新たな格差が生まれる。市場価値に近づく機会が少なく、商品やサービスを買うためのコストを支払えない貧者は、ますます経済的に貧困状態に陥る。商品やサービスを購入できる富者とできない貧者はますます心理的に隔てられていく。イリイチは、この新たな二律背反の構図で助長される想像力の貧しさを「現代化された貧困」として、自らの著作の中で繰り返し指摘している。⁸

では、なぜ、「現代化された貧困」が繰り返し語られるのか。それこそ、イリイチにおける現代社会に対する根源的な問題意識を喚起したからであった。たとえば、イリイチの初期の著作『オルターナティブズ』を読み解けば、「現代化された貧困」現象が顕在化した時代、すなわち1960年代から1970年代にかけての社会的諸問題が浮き彫りになる。イリイチは、1961年に打ち出された「進歩のための同盟」を通して、「現代化された貧困」を洞察する。

進歩のための同盟は、低開発諸国に向けた善意の産物の好例である。スローガンとは逆に、それは消費階級の進歩のための同盟として、また中南米の大衆に大衆を飼いならすための同盟としてのみ成功した。この同盟は、南米の中流階級の消費パターンを米本国において支配的な文化に彼らを組みこむことにより近代化するうえでの大きな一歩だった。これと同時に、同盟は大多数の市民の願望も近代化し、彼らの需要を入手不可能な製品の上に定着させた（イリイチ,1985:213）。

イリイチは、社会的事業としての「進歩のための同盟」をどのように受け止めたのであろうか。まず、イリイチは外部不経済の現象を洞察する。カトリック教会は、「進歩のための同盟」と同様のロジックで、「発展 = 開発」（イリイチ,1990:42）の概念をラテンアメリカの人々の心性に根づかせ、一切の負荷をそ

の人々に負わせることに寄与し、祝福を自らの手中におさめようとした。イリイチからみれば、この祝福は悪しき偽善に他ならない。

伝道の意図をもって送りこまれる要員や資金には、外国のキリスト教的なイメージ、外国の聖職者的なやり方、外国の政治的なメッセージも付随している。また1950年代の北アメリカ資本主義のしるしも刻印されている。この際、慈善の裏側も検討してはどうだろう（イリイチ,1985:74）。

援助という名目で、米国カトリック教会の10%の宣教師2万人をラテンアメリカに次々と送り込むプロジェクトをローマ・カトリック教会は打ち出した。ところが、このことは教会本来の目的を逸脱している様態を生み出すことになる。すなわち、神の啓示にしたがって救済にむかうべき神聖な目的が、今や政治経済機関の偽善事業の手先に成り下がっている。教会は、経済的に貧しい大多数の人々を救済するどころか、近代的に産業化されたシステムに近づくことを奨励し、それが出来なければ、ますます貧困に陥ることを先導するわけである。ラテンアメリカの人々は、「進歩のための同盟」という美辞麗句に惑わされ、そういった「発展 = 開発」に随伴する副作用を北米の善意として押しつけられることになる。

この「進歩のための同盟」事業の裏側には、「中南米の教会を北アメリカのモデルに従って近代化するのを助けるよう求めた」（イリイチ,1985:70）意図が隠されている。しかも、イリイチは、そうした事業に「全世界のカトリック教徒の半数が居住するこの大陸を、カストロ共産主義から救う」ところの「十字軍計画」（イリイチ,1985:70）の意図が存在することを見抜く。その「資本主義、その他のイデオロギーのために福音を利用する」（イリイチ,1985:70）政策は慈善でなく、偽善そのものであった。

すなわち、「進歩のための同盟」への教会の加担は、「中南米を西側イデオロギー圏内に引き留めようとする多くの側面をもった努力の一環」（イリイチ,1985:74）でしかなかった。そして、実際1966年

まで宣教師が0.7%しか中南米に移動していないにも関わらず、引き続いて「中南米救済に手を貸そう」(伊仔,1985:72)とバチカンの主導者が大義を掲げている様にイリイチは反対を表明する。

さらに、イリイチは「逆生産性」の現象も指摘している。「逆生産性」とは、逆生産的な思わざる効用を意味している。イリイチは「進歩のための同盟」のロジックを鵜呑みにする教会の姿を、本来目指すべき真の信仰の福音を意味していない、と批判する。むしろ、教会の行為は人間を疎外する逆機能を招き、ラテンアメリカの人々の想像力を硬直化させる結果に終わりかねない。イリイチは、そうした行為そのものが植民行為であり、言い換えれば、それが「逆生産性」の産物でもあることを鋭く見抜いているのである。

「民衆のため」というスローガンが大義名分として掲げられる北米人の善意の裏側に潜む謀略。そのスローガンは、表面的には善意に満ち溢れ、好意的な行為とうつつるかもしれない。しかしながら、現実には経済的な貧富の格差を心理的な格差に拡大する悪意が隠されている。やがては、貧しい大多数の人々に対して、社会的に派生する政策的な問題が突きつけられ、自らの手で解決することが求められる。そして、自分のことは自分でなすべきと強要される。すなわち、「自助(セルフ・ヘルプ)」(伊仔,1990:5)の論理が罷り通り、そういった逆生産的な機能に人々は翻弄されていくことになる。

実は、イリイチは、ラテンアメリカ行きを命じられた宣教師の訓練に携わっていた。イリイチが教会の内側にいて体感したことは、宣教師の善意の行為が逆説的な結果をもたらす現実であった。すなわち、ラテンアメリカに赴任する宣教師は、この「逆生産性」が招く矛盾に直面する。いくら、宣教師が献身的で犠牲的な行為を施しても、その援助はラテンアメリカの人々にとっては、押しつけがましい重荷でしかない。しかも、宣教師自身にとっても、後味の悪い結果しか招かない。

イリイチは、そうした自らの体験を踏まえ、カトリック教会の歴史と巨大なヒエラルヒー構造を認識しながら、教会が生み出す「逆生産性」にメスを入れる。“二万人動員呼びかけ”キャンペーン、“伝

道十字軍”遠征のための資金、要員の投与を聖なるものとみなす理念は、結局は中南米に否定的な結果しかもたらさない、と分析する。

まず、イリイチは教会の資金問題に着目する。援助資金は信者や寄付者の篤志の善意に呼びかけて集金され、中南米での教会運営経費を高騰させた。「ますます地元で維持できる能力を超えたバチカン直営的な福祉の島」(伊仔,1985:76)の建設という植民地政策の拡大推進のために、ますます多くの資金が投入され、地元の人々による運営を不可能にさせた。現地への派遣者ための教育経費についても、教会の「現存機構の維持に当たる官僚養成のために」(伊仔,1985:76)出費されている。

資金を貧者の救済を名目に集め、社会的変革を目指す計画の運営をおこなう代理人そのものが教会なのか。それとも、教会が、キューバの共産主義を封じ込め、西側諸国の諸価値を守るため資金集めをおこなうのか。いずれにしても、開発援助をおこなう権限を教会が取得した時点で、貧しい多数の人々を救済する真の営みはなりを潜めていく。その結果、西洋式の生活様式や諸価値がラテンアメリカの貧しい多数の人々に押しつけられることになる。

次に、中南米に派遣され福音伝道に身を投じる宣教師の活動が、教会の官僚主義にのみ貢献する事業でしかないことにもイリイチは有罪感を抱く。開発援助によって、次々と中南米の人々の期待・依頼心は助長されていく。「恩寵の手段をどっさりストックした主のスーパーマーケット」(伊仔,1985:81)の消費者・顧客として人々を変容させ、抑圧的で腐敗的な植民地的なシステムのなかに囲い込んでいく。聖職者の大半は、植民地的なシステムの官僚的な職務に組み込まれ、中流・上流階級に奉仕することのみに専念する。本来の救済を絶えず自問していくことを忘れ去り、今や神学や教会法は植民地的なシステムの運営維持のために解釈されるのである。

すなわち、中南米に送り込まれる宣教師たちは、「世界のイデオロギー的闘争の中で歩の駒」(伊仔,1985:85)と化し、“米国の前哨”“メイド・イン・USA”のラベルの付与された洗礼を施す存在になっている。福音書は政治的イデオロギーを支えるために解釈され、利用される。そして、「植民地勢力の

お抱え牧師」(伊仔,1985:86) が中南米に持ち込むものは、まさしく「米州の裏庭でほえずに静かにしているという意味でもって、イヌに投げられた骨」(伊仔,1985:86) である。しかも、その骨はすでに米国ではすでに使われなくなった二流品である。歓迎できない贈物であるにも関わらず、高い関税がかけられているその骨を中南米の大多数の貧しい人々は、かじらざるを得ない。そういった社会構造に追い込まれ、人々は、売り込まれた善意をむやみに断れない状況にまで貶められている。けれども、開発援助の先導者たちは、その状態について全く感知していない。

3 「現代化された貧困」の解体

イリイチは、「現代化された貧困」を生み出す構図をさらに解体し、「逆生産性」の内実をより明らかにしようと試みる。

富裕諸国はいまや善意にあふれる態度で交通渋滞、病院内幽閉、学校の教室などの拘束服を貧しい諸国に押しつけ、国際的合意によってこれを“開発”と呼んでいる。世界の富裕な、学校化された、そして年老いた国々が、あらかじめパッケージ化された彼らの解決策を第三世界につかませることにより、彼らの疑わしい祝福を分かち合おうと努めているのである(伊仔,1985 :212-213)。

中南米においては、「進歩のための同盟」や国連による「開発の10年」の推進によって、封建的で世襲的な中産階級は学校を卒業し、能力主義的な管理職エリート層へと変容した。その一方で、農村から都市部へ労働者の人口移動を生じ、学校を卒業できない大多数の貧しい大衆が増加した。その結果、両者の社会的な距離は年々隔たりを拡大する。それらの事業は、「均等でない二つの階級」(伊仔,1985:142) を形成し、「その一方が他方の植民地であるような二つの社会の共存を強調し、正当化しているのである」(伊仔,1985:159)。

つまり、学校化という計画によって“リベラルな

神話”という社会的ギャップの現象が累積されている。「進歩のための同盟」や「開発の10年」の背景には、官僚組織の思惑とその利害関係による先導があった。その先導が、富者と貧者の間に新たな衝突と摩擦を生んだ。

“リベラルな神話”は、「自由な学校化はすべての市民に、経済面での平等と社会への実質的な参加を保証してくれる」(伊仔,1985:144) という米国の19世紀の信念がよりどころになっている。その信念は共通したカリキュラムを履修することで市民の連帯を深め、社会的統合を可能にするという福音伝道を意味している。その伝道は、学校の大量生産を促進した。

学校化は人々を産業化国家に組み込み、そして、聖なる区画のなかで人々に近代人としての洗礼を施す。学校の門をくぐることで市民として社会に加入する権利を得、学校を卒業することで管理職エリートに加入するための必要条件を得る。すなわち、その必要条件は、「通過儀礼」として正当化される。

一方、学校化されたシステムからドロップアウトした者は、その責めや咎を自分で負うことが課せられる。しかも権限を与えられた「学校=福音の伝道者としての教師」(伊仔,1985:143) によって“リベラルな神話”は増幅される。米国産の社会的発明品である教育システムに費やされた年限とコストの総量を測定する儀式に人々は参加させられる。

学校化の儀式によって、社会で成功するための資格証明が発行され、人々は等級づけられている。その儀式を履行できなければ、自分自身が悪いと本人の責任に転嫁される。この点は、後の著作『シャドウ・ワーク』で描かれた「人々が自分自身のために強いてみずから何をなさなければならないかということを決めようとしている」(伊仔,1990:201) という記述、すなわち「自助(セルフ・ヘルプ)」(伊仔,1990:5) の論理に対して警鐘を鳴らすイリイチの思想を先取りしているかのようである。

また、学校化は中南米の諸国に国家予算の総額の5分の2あるいは30%まで巨大な支出と投資を強いている。しかも、学校化に対する一人当たりのコストも年々上昇し続け、中南米諸国の資金力の許容範囲は飽和状態を迎えている。ところが、実質は学

校に囲い込まれた追従的な少数の中産階級のための支出でしかなく、大多数の中南米の貧しい人々が何年も稼がねば得られない額になっている。

けれども、米国はそれらの額を援助する力量すら持ち合わせていない。慢性的な資金不足に陥りながらも教育に関する稀少な公費は、教室へのアクセスの平等にもとづき、学校に配分され、学生・生徒には直接還元されない。学生・生徒に平等に配分すれば低コストに抑えることができるはずなのに、少数の上位者のみが恩恵を被る高コスト化を生んでしまっている。そういった構図が、社会的平等と教育へ自由なアクセスを阻んでいるのであった。

要するに、学校への予算配分の重点化は、大多数の貧しい人々の犠牲のうえに成り立っていて、少数のエリート層の特権を擁護しているわけである。学校化は二極化した社会的身分階級のヒエラルヒーを理論的に正当化し、平等な学業の機会という目的を不毛にする「逆生産性」を生み出している。

その結果、人間としての自己イメージは学校化に拘束され劣等意識と失望は強化されていくことになる。学校卒業による資格証明によって、少数のエリートは官僚的な職を得て生産的な存在として理解され、ますます所得を増やす。それに比べて、大多数の貧しい層は、学校を卒業しなければ雇用されず、労働力としても評価されない。さらに市場価値のある商品やサービスを规律的に消費できることを学ばなければ社会的な失格者として烙印を押される。ますます両者間の所得の格差は広まり、二極化現象と階級対立の社会的ジレンマは黙認されることになる。

学校化のイデオロギーの成果が獲得されるためには、他人を出し抜くことも正当化される。また、その成果を普遍的に受け入れるのが当たり前のことと断定され、学校化された制度によって人々は従順的にしつけられていく。狂信的なこのシステムによって人々の心性は麻痺してしまう。より多く学校教育を受けたものに高い地位と権威が保証される。

ところが、“リベラルな神話”は学校化を通して、社会救済や教育の機会均等、社会的平等へのアクセスという「聖なる牛」(伊仔,1985:167)を主張する。言い換えれば、神聖不可侵な「聖なる牛」を謳うこ

とは、それにともなう「逆生産性」としての「現代化された貧困」を絶えず隠蔽する空しい営為でしかない。

そこで、イリイチは、多くの人々を傷つけるほど苦痛をともなう困難で孤独な営みにあえて着手する。その一歩として、「人間の自己イメージのラジカルな変化」(伊仔,1985:153-154)への自覚を強調し、学校化の「逆生産性」、人間の想像力の学校化を超越する「出会いの場所」(伊仔,1985:178)を呼びかけるわけである。そして、「社会が各個人に対し、自分自身と自分の清貧を正しく評価するよう促す状況」、「自立的な人生観および現実との関連性」、「人間の共同体の中に蓄積されたもろもろの記憶

の^{アクセス}接触ならびに利用の増加」(伊仔,1985:178)を提唱した。人々が自主性の基盤に立って、それぞれの潜在力に関して目覚めるような「出会いの場所」と「救い」への希望が求められる。そういった「出会いの場所」を求めて、イリイチは、第3諸国に課せられている重荷とその底流にある慢性化した現実を解体するため、「対抗研究(counter-research)」(伊仔,1985:227)に着手した。要するに、この営みによって「コンヴィヴィアリティ」の概念が芽生える条件が整えられたと考えられる。

そして、イリイチは、クエルナバカに国際文化資料センターを設立して、資本の豊かさと資本の不足による貧困に関する比較研究に着手した。「大がかりな物質的成功という米国版の福音書の教え」(伊仔,1985:25)がもはや信頼性を欠き、失敗を招いたことを検証する。イリイチの学校化批判の議論とその文脈が形成される過程には、「現代化された貧困」という社会的背景を解体する視座が底流にあった。

他方、ラテンアメリカで起きている格差と偏見を目の当たりにしたイリイチは、アメリカ内部においてどのような状況に身を置き、どのような体験をしていたのか。司教の立場で、アメリカ社会と貧しい抑圧された人々と実際にいかに向き合ったのか。

イリイチは、アメリカ社会のイメージとその善意の裏側を洞察する。ラテンアメリカの「進歩からの置き去り現象(margination)」(伊仔,1985:26)と米国のマイノリティーの「はみ出し状態

(marginality)」（イリイチ,1985:26）の両者を通して、アメリカ的な解決策に内包する罫、すなわち暴力を発見する。

アメリカ的な理念や信念をセールスし、その生活様式や習慣、価値判断を両者の土壌にいくら移植しようと企てても、かえって貧しい人々に怒りや拒絶反応、反発を呼び起こすのみであった。貧者の生活向上の大義名分は全く色褪せ、ついにアメリカンドリームを中南米に体现させることは不可能であった。いくら、「もっと多く持てるように」（イリイチ,1985:29）と中南米の人々にアメリカ的な消費パターンの義務化を図っても、その裏側には「私の持つものが減るようなことがないように」（イリイチ,1985:29）という米国の謀略や暴力が隠されていた。しかも、貧しい人々のフラストレーションや苛立ちが最高潮に達すれば、その押しつけや暴力に対抗する新たな暴力を生じることになる。

つまり、イリイチは、「中南米において濃密な社会的な変化が人間の心の内奥に及ぼす影響を批判的に検討する」（イリイチ,1985:34）とともに、「米国において人間の内奥に洞察の光をあてる」（イリイチ,1985:34-35）。そして、外国に映るアメリカ的な価値規範の論理を客観視し、相対化しようと試みる。

実際、イリイチの目には、ニューヨーク助任司祭時代の1951年から1956年にかけて、大量に移民流入するプエルトリコ人の姿が映っていた。ヨーロッパから渡米した聖職者としてイリイチ自身、プエルトリコ人と先住移民グループの悶着に巻き込まれる。「外国人ではないが異国的な」プエルトリコ人と、「自分の方針を決めるに当たって、手軽なステロタイプ（固定観念）を頼りにしている」（イリイチ,1985:38）ニューヨーク市民のせめぎあいをイリイチは目のあたりにする。アメリカにおけるイリイチの原体験には、まさしく両者の存在が深く関わっていた。

先住移民グループは、プエルトリコ人のニューヨークに流入する姿を、かつて自分たちの先祖が旧大陸から渡ってきた体験図式と同種類のものと断定していた。しかし、この同一視は全くの誤解であり、プエルトリコ人の行動や習慣の背景にあるものに対する理解の欠如があった。プエルトリコ人には、

長年にわたる熱帯の伝統的な生活習慣や植民地的な民俗風土に根づいた、非ヨーロッパ的なカトリック教徒としての素朴な行動様式、特殊な社会的・歴史的背景がある。彼らには、スペイン語を話し、すでに「学校で英語を外国語として学んだアメリカ生まれの市民たち」（イリイチ,1985:42）という「違い」があった。

随時故郷の熱帯の島を行き来するプエルトリコ人は、新しいタイプの移民であった。プエルトリコ人は、定住目的でニューヨークに大量流出したわけではなく、雇用先を求めて、金稼ぎのために滞在している。そして、ニューヨークのスラム街一掃計画に従って、居住区も持たずに各地に転々としているに過ぎない。また、長年にわたる植民地支配の影響はプエルトリコ人自身によるリーダーシップや組織内指導体制づくりを困難にするという現象をも生んでいた。また、プエルトリコ人がニューヨークの自治体参加を余儀なくされ、先住移民グループとの間で軋轢が生じていた。イリイチは、その軋轢に直面して、プエルトリコ人の行動特性の背後に潜む「違い」を読み解く必要性を説く。

プエルトリコ人の習慣の背景には、独特のカトリック民俗文化から生じている「信仰の厚さ」が存在していた。定式化された図式で表面上の判断を下すのではなく、そのユニークな背景の相違を尊重し理解することで、イリイチは信仰の福音を語り始めるのであった。

4 「祝祭」の地平

では、信仰の福音の本来あるべき姿をイリイチは、どのように思い描いていたのか。一言で言えば、イリイチは、後年『コンヴィヴィアリティのための道具』で謳ったように「ことば」の再発見の地平に立っている。その地平に立って、人が他者との関わりのなかで本来目指すべき真の信仰の福音を求める必要があることを認識していたのである。

事実、適切に行なわれさえすれば、言葉の学習は、人が貧しさ、弱さ、他人の善意への依存といった深い体験を味わうことができる数少ない機会

の一つになると私は信じている。毎晩、われわれは一時間にわたり沈黙の祈りを捧げるために集まった(伊仔,1985:55-56)。

ニューヨーク市民の側が慈善の裏側に隠された慇懃無礼さと軽蔑、偏見を捨てて、プエルトリコ人に心を開くことこそが重要であった。イリイチは、そのためのプログラム作成の試みをおこなう。1956年には、聖職者らとともにスペイン語の学習・研究とプエルトリコに関する学術的研究をおこなうため、ワークショップを開催する。プエルトリコ人とニューヨーク市民の政治的、文化的橋渡しをおこなうべく、プエルトリコの貧しい人々の話すスペイン語を「コンヴィヴィアリティのための道具」として使うことを試みている。

そして、イリイチは「ことば」を学ぶことを通して、人間のコミュニケーションの新しい地平を切り拓くために、ことばそのものではなく、「音よりもっと意味のある沈黙」(伊仔,1985:57)を読みとることに重きをおくようになる。すなわち「^{ポーズ}休止部」という空間部分を通して、沈黙のなかで「ことば」の意味を伝達する重要性を認識する。人が他者を理解し、そして他者に自分を理解してもらうには、音声の文法よりもむしろ人の沈黙のもつリズム、「沈黙の文法」(伊仔,1985:58)が媒介物になっている。

言葉が、地元の話し手に聞き入り、苦労してそれを真似ようと努めることによって学ばなければならないのと同時に、沈黙も彼らに対するデリケートなオープンさを通じて習得されなければならない。沈黙には、それなりの休止やためらい、リズムや表情、抑揚がある。持続や高低、存在する時間と存在しない時間がある。われわれの人間に対する沈黙と神に対する沈黙の間に

^{アナロジー}は類比点がある。一方の完全な意味を学ぶには、他方の実践と深化に努めなければならない(伊仔,1985:58-59)。

イリイチは、宣教師がプエルトリコの貧しい人々

に接するとき、自分が身につけている英語の単語を丸暗記をして、スペイン語の決まり文句を並び立てて語りかける態度を批判する。また、「沈黙の文法」を理解していないと咎めている。さらには、大量生産のあわただしさのなかで時間を割くことを惜しみ、周囲の人々と同調するための「ことば」や身振り、そして沈黙を探し求める営みをおこなわないならば、ついには貧しい人々が話す言語やその文化の背景を理解できない、とも指摘している。そして、これらの姿を改めない限り、彼らとともに撒く信仰の種子が彼らの「魂の異国的な土壌の上に根づき、成長するのに必要な時間を与えないようにしない」(伊仔,1985:61)と断言する。

「音よりもっと意味のある沈黙」としての「^{ポーズ}休止部」はいわゆる沈黙の接続詞である。その接続詞を認識することで、他者の心性のなかに入り込み、互いに悩み、いたわり合い、同意や共感の糸口を見いだす真の救済がある。神の深い沈黙の「ことば」を信じることと同様、人々の沈黙に静かに耳を傾けること。すなわち、沈黙の文法を学ぶことは自分と他者を隔てる距離を意識する祈りであり、その学びが、自己と他者の「出会いの場所」となる。その祈りと信仰の喜びの体験そのものが「祝祭」である。すなわち、イリイチは、人間個々が社会的変化のなかで自己定位をおこない、他者とともに共に生きることを自覚し、各自の信仰を祝い合うことを「祝祭」と呼んだ。喜びに満ちた実体験、すなわち「神の啓示された言葉(the revealed word)のなか」に新たな信仰と力を見出す(伊仔,1985:126)体験こそが「祝祭」そのものであり、「コンヴィヴィアリティ」の概念の原点はその体験に根ざしていたのである。

以上、総括するならば、イリイチは、ラテンアメリカの置かれた社会的背景を鏡にして、“リベラルな神話”の招く外部不経済と「逆生産性」という社会的ジレンマに着目した。富者と貧者の二律背反的な格差や価値観の相剋が拡大の一途を辿り、人間の想像力を貧困化させる現象、すなわち「現代化された貧困」を解体する作業をおこなった。そして、人々が自主性の基盤に立って、それぞれの潜在力に關す

る自覚に目覚めるような「出会いの場所」を探求することで、イリイチは「逆生産性」の超克を目指す。この「出会いの場所」の探求こそ、「コンヴィヴィアリティ」の概念の萌芽を可能にした、と考えられる。また、そのイリイチの価値意識は、「沈黙の文法」の地平に立って信仰の福音の本来あるべき姿を追求したアメリカでのキリスト者としての原体験に根拠づけられていた、とも言える。

5 「コンヴィヴィアリティ」の萌芽

たとえば、萩原の先行研究⁹を踏まえれば、イリイチは常に制度論の展開にあたっては、その理論構築に「教会とのアナロジー」のスタンスを維持し、教会に喩えるレトリックを手放すことはなかった。教会に喩えて社会現象を批判するということは、たんに読者の理解を助ける意味合いだけでなく、イリイチの制度に対する価値意識そのものが色濃く投影されていた。

萩原は、イリイチの硬直した思想的非力に由来したレトリックが、その非力から生じる論理展開の不徹底を覆い隠すものとして用いられている、と指摘する。制度がもたらす商品価値やサービスを人間が受け入れることによって救済が実現されるという福音と儀礼的な権力が存在する。その存在を「教会とのアナロジー」で人間を支配する姿として象徴的に捉えることによって、イリイチは隠されたカリキュラムによる心理的不能現象を言及する。

また、カトリック教会は近代的学校と教育の歴史的イデオロギーの発生源であった。学校と教育を同一視することは、教会と救済の同一視と全く同じ構図であった。やがて教会は聖職者という専門家特権層が支配する教権主義の象徴になっていった。教会の制度的な商品価値やサービスの提供を受けることによってはじめて人間は人間となりうると捉えられ、人々の「ニーズ」を満たすことが「魂の救済」という意味となり、教会の目指す目標になっていった。そして、萩原は、イリイチが近代諸制度、産業主義のイデオロギーの源を教会に見いだした点を指摘しながらも、結局は、制度がもたらす神話を暴く手法の中に複雑な現実の内実を具体的に描くこ

とはなかった、とも解釈している。

しかし、イリイチが真の教義を求め希望として魂の救済について語っている点は看過できない。イリイチは、教会が他のいかなる制度においても果たすことのできない発展を体現することを強く望んでいた。その発展への寄与として、キリストへの信仰と福音を予示する特定の機能を果たし、本来の役割を担うべきである、と信じていた。ところが、今や教会は自らおこなう社会サービスによって生計をたて、そのサービスに価値を見いだしている。募金をつのって「現代化された貧困」に人間社会を導くことに躍りになっている。

けれども、そのような状態は、本来の発展を意味するものではない。同時に、真の教義や魂の救済も意味していない。「発展の完全な意味」(イリイチ,1985:129)とは、人間が精神的に成長をしてキリストと一体化していく運動の過程〔growth into Christ (イリイチ,1985:129)〕であり、神への祈りのなかで秘蹟を觀照し、礼拝によって祝祭を実現するための啓示をあらわすものである。教会は、自ら善をなす力を放棄し、その権力と効率的な枠組みに寄りかかることを止めなければならない。

また、伝統的に人間の感情や概念の形成過程に影響を及ぼしてきた社会的な環境には、人間の根本的な体験を揺るがすほどの変化が生じている。まさに人間を取り巻く伝統的な周辺環境は喪失されようとしている。イリイチは語る。人々にとって親しいものと認識されていた周辺環境が突如消失すれば、人々の心情の内奥では、生命の流れのなかに注ぎ込む「ことば」の数々が失われると。その様態を人間はかつて経験したことはなかったと。

私としては、現代世界における教会の特定の務めとは、変化の体験のキリスト者の祝祭を執行することだと信じている (イリイチ,1985: 129 - 130)。

イリイチは、キリスト者としての信仰的立場とその原体験により社会現象を解析した。イリイチの発想と着眼点は、真の信仰の姿を目指したものであり、人間の本性を求道することに立脚したと言えよう。

イリイチの価値意識の根底には「祝祭」が据えられ、「祝祭」には「コンヴィヴィアリティ」の概念を芽生えさせる意味合いが含まれていた。要するに、イリイチは信仰の喜びを人間の営みのうえで第一義的なものとみなしたのである。

6 「真の信仰」の喜び

では、イリイチにとって、真の信仰の喜びとはいったい何であったのか。イリイチは、信仰の喜びを教会が本来説くべき福音の寄与として捉えている。そして、信仰の喜びを「ジョークの中に含まれる笑いのようなもの」(伊沢,1985:132-133) すなわち「詩人だけがとらえることのできる章句のなかのリズムのようなもの」(伊沢,1985:133) と喩えている。言い換えれば、人間個々が自分の身を置くそれぞれの環境の社会的変化のなかで、他者とともに共に生きることを自覚することが「祝祭」の原点であった。「祝祭」とは、各自の信仰を祝い合い喜びに満ちた体験そのものを示している。

また、真の信仰には、キリストと一体化していく運動の過程〔growth into Christ (伊沢,1985:129)〕が基盤に据えられている。イリイチにとって真の信仰への第一歩は、各人の神への祈りが前提になっている。言い換えれば、一人ひとりがそれぞれの存在根拠に立脚して、「ことば」を探し求める営みが神への祈りであり、信仰である。その神との絶対的な関係にもとづき、各人が他者との相対的な関わりのなかで、信仰の喜びを分かち合う。

ところが、教会は、そうした意味において本来の目的とするところの神と人間との絶対的な関係を凝視せずに、結局は自らの保身のために“リベラルな神話”の布教を先導している。そんな欺瞞に満ちた教会の姿が、イリイチの眼には嘆かわしい真実として映ったのである。そこで、イリイチは、信仰の喜びを各人が自覚し、共に喜び合うよう主張する。同時に、「祝祭」を呼びかけるにあたって、イリイチは社会的変化を見逃すこともしなかった。

変化の質を測るに当たっては、それが効率性や快適さ、あるいは繁栄をもたらすかどうかは基

準とはなり得ない。変化に対する人間の心の反応だけが、その変化の客観的な価値を示す。

(中略) 変化は、ものさしではなく、体験によって判断される。そしてこの体験とは、数表の検討によって得られるものではなく、共有された体験の祝祭を通じて 対話、論争、遊び、詩……要するに創造的余暇における自己実現を通じて 生まれるものである (伊沢,1985:131 - 132)。

産業主義にもとづく社会的変化が、人間の創意工夫や想像力、詩的能力を束縛、硬直化させている。けれども、「祝祭」においては社会的変化が各人において自覚される。その自覚にもとづいて、人間の想像力や詩的能力の飛翔に足かせになっている障害物を除去することができる。

イリイチは、「社会構造の変化」、「公式された諸価値の変化」、「社会的性格の変化」という3つの変化を「社会的変化」と呼び、教会がこの社会的変化の形成に歴史的に携わり、逆に人間を疎外するという悪しき結果を招いたと指摘する。教会は、そのような状態から撤退するべく、人間を労苦や幻想のなかで抑圧する結果を招いた権力を放棄して、本来の意味する場所、すなわち神の精神の啓示された所在を取り戻す必要がある。「神の啓示された言葉 (the revealed word) のなかに新たな信仰と力を見出すように」(伊沢,1985:126)。

それでは、なぜ、イリイチは「祝祭」を呼びかける必要があったのか。社会的変化に対する「祝祭」の意義をどのように捉えたらよいのであろうか。それらの問いにあらためて答えるには、次のことばが一つのヒントを与えてくれる。

真の感情を表現するあなた個人の能力を、責任をもって自覚し、そうした感情の表現を通じてわれわれの結集をはかろう (伊沢,1985:17)。

今や人間は、産業化がもたらす社会構造を受け入れられることを強要され、自らがもつ自律と自己完成が衰退している。しかし、今こそ希望を抱いて各人の人間性を祝い、未来を生きるべく「祝祭」を呼びか

けなければならない。社会的変化のなかで変化を実際に生き、「祝祭」を共に祝う。人間相互の関連性のなかで未来は共有される。社会的変化を自覚することは、未来に対する個人的責任の自覚をも高め、「物ごとの操作と対人間関係の間にみられる緊張を見通す日々の洞察」(イリイチ,1985:138)を生み出すのである。

そして、「祝祭」の実践的地平を求めて、イリイチは、社会的変化が人々の心情の内奥に及ぼす影響を自覚する営みにとりかかる。すなわち、社会環境が人間の心性にもたらす変化を他者と共感できる場を設けることを呼びかける。人それぞれに備わっている潜在能力すなわち「信仰を表明できる能力」(イリイチ,1985:125)を共に祝い、表現し合う場を設けることを提唱する。実際、「祝祭」の実践的な営みがクエルナバカでのセンター設立であった。

まさしく、「祝祭」という信仰の喜びがイリイチの価値意識の根本的前提になっている。「祝祭」を共に祝う水平的なつながりが、「コンヴィヴィアリティ」の定義、「人間的な相互依存のうち実現された個的自由」、「固有の倫理的価値をなすもの」に接続している。ちなみに、「コンヴィヴィアリティ」を栗原が、「イリイチの住むメキシコの村の市や共有地に見られる祝祭的な共生が原型」¹⁰と捉えているのは、重要な指摘である。

おわりに

最後に、ハーバート・ギンティス(Herbert Gintis, 1940~)の指摘を参考にしながら、本稿の結論とする。ギンティスは、すべての社会的構造に先行する所与として、人間の「本質」をイリイチが無条件に前提視している、と指摘している。要するに、ギンティスは、イリイチの認識枠組みの根底に本質主義的な傾向があった、と述べている。¹¹

確かに、イリイチは信仰を人間の本質的なものに据え、「人間の現実の見直し」(イリイチ,1985:248)を語っている。しかしながら、本文中でも述べたように、イリイチのスタンスを注意深くみつめていけば、必ずしも「本質主義」という言葉だけで片づけられるものではない。先に「1 イリイチの価値意識の

源泉」においても指摘したように、イリイチは環境整備に着手して、その環境に適合するように人間成型をおこなう状況を批判している。そして、その営為を第一義に置く態度に対して疑義をはさむ。イリイチは、むしろ「人間の現実の見直し」(イリイチ,1985:248)と同時に、「現実を支える形での世界の再定義」(イリイチ,1985:248)をも主張しているのである。イリイチは、人間の内面に向かって「祝祭」を呼びかけ、人間の自ら考える力や自己決定能力の回復を語りかける。同時に、「社会構造の再編成」(イリイチ,1985:134)、「諸構造を正当化している公衆の幻想を乗り越えようとする試み」(イリイチ,1985:135)を主張することも忘れていない。したがって、「新しい“社会的性格”の浮上」(イリイチ,1985:135)という人間を取り巻く社会的な環境面を変革する営みも決して看過していない。筆者は、その両面を踏まえながら、引き続きイリイチの言説を総合的に読み解くべきだと考える。

本稿は、イリイチの思想的文脈を通して、1960年代から1970年代にかけての社会的背景の把握を試みた。そして、イリイチの価値意識の源泉を探ることをねらいにした。たとえば、このイリイチの価値意識の源泉を一つの「鏡」に据えれば、目下支配的になろうとしている「心のケア」、「自己責任」、「受益者負担」、「私事化」¹²などといった現象を読み解くきっかけをも得ることができるともかもしれない。

【注】

¹ 先行研究は“Illich”を「イリッチ」、あるいは「イリイチ」のいずれかで邦訳している。いずれも訳者の解釈によるところが大きい。たとえば、前者を採用するのは萩原弘子1988(『解放への迷路』イパ° 外出版会, 7~9頁) 後者を採用するのは玉野井芳郎・栗原彬 訳 1990(『シャドウ・ワーク』岩波書店, 320~321頁)である。本稿では、それぞれの解釈の是非を今回は問わず、とりあえず現在一般的に邦訳される傾向にある後者(「イリイチ」)の表記で統一する。なお、邦訳の著書の引用等に当たっては、その著書の表記に従うことにした。

² <http://www.syugo.com/germinal/review/0042.html> (2003.12)を参照した。

- 3 たとえば、山崎は、従来の先行研究において「イリイチの文明論の構造やその特質を分析したものはほとんど見当たらない」と指摘する(山崎光治 1988「I・イリイチの産業文明論」『比較文化』第5号、筑波大学比較文化会、63~98頁)。その後、四方も「これまでのイリイチの論じられ方は、それぞれの分野ごとで引用されるものの、イリイチのトータルな理論に各分野における議論を位置づけてみていくという視角が欠如しがちであった」と述べている(四方利明 1998「イヴァン・イリイチの産業社会批判の理論における学校化論」『大阪大学教育学年報』第3号、69~82頁)。
- 以上の指摘のとおり、とかくイリイチの言説はその批判方法・批判内容のありかたや代替案の問題にメスを入れられることが多く、むしろ先行研究の多くはその言説の要約か、もしくは論者自身の思想や立場による分析・解釈に終始する傾向に陥りやすかったと言えよう。けれども、そういった研究態度を温存するのではなく、イリイチの文脈の背後にあるものを著作に照らして内在的に読み解き、イリイチの認識枠組みを再考する必要があると筆者は考える。
- 4 「コング・イヴァリティ」の概念に着目した研究には、たとえば、滝本往人 1989「訳者ノート イリイチ思想の開示へ向けて」(「四conviviality」という語をめぐる問題)『政治的転換』(イヴァン・イリイチ著、日本イヴァン・イリイチ出版部、163~178頁や、島岡光一 2001「産業主義を逆倒する - イヴァン・イリイチの『コング・イヴァリティ』の概念 - 」『埼玉大学紀要 教育学部(人文・社会科学)』第50巻第1号、19~31頁、等がある。
- 5 邦訳では、東洋/小澤周三 訳 1977『脱学校の社会』(東京創元社)がある。「Deschooling」の邦訳については「脱学校化」と「非学校化」の議論があるため、本稿では原文タイトルのまま、表記することにした。
- 6 岡崎 浩 訳 1985『オルターナティブズ 制度変革の提唱』新評論に所収〔Ivan Illich, (C 1971), “Celebration of Awareness: A Call for Institutional Reform”: Marion Boyars (2001)〕では、“A Constitution for Cultural Revolution”〕。
- 7 1960年代から1970年代にかけてイリイチの置かれていた立場や状況を探るのには、たとえば、滝本往人 1988「イヴァン・イリイチの思索と活動の展開 現代産業社会の理念分析へ至るまでの過程に関する考察」『地域文化・言語文化研究』第1号、信州大学大学院人文科学研究科、103~115頁が参考になる。
- 8 たとえば、東洋/小澤周三 訳 1977『脱学校の社会』東京創元社(16頁)、渡辺京二/渡辺梨佐 訳 1989『コンヴィヴィアリティのための道具』日本イヴァン・イリイチ出版部(132頁)、玉野井芳郎・栗原 彬 訳 1990『シャドウ・ワーク』岩波書店(9頁)、桜井直文 訳『生きる思想』1991藤原書店(55~59・63~67・70頁)、玉野井芳郎 訳 1998『ジェンダー』岩波書店(131~133頁)、等を参照。
- 9 萩原弘子 著 1988『解放への迷路 イヴァン・イリイチとはなにものか』イヴァン出版会(101~165頁「制度論のゆくえん 変化と徹底の自動律」)を参照。
- 10 見田宗介/上野千鶴子/内田隆三/佐藤健二/吉見俊哉/大沢真幸 編 1998『社会学文献事典 書物の森のガドブック』弘文堂(189頁〔栗原 彬 要約])を参照。
- 11 ハーバート・ギンティス「教育の経済学のために イヴァン・イリイチの『脱学校の社会』についての根本的一批判」(イヴァン・イリイチ他著(松崎 巖 訳)1979『脱学校化の可能性』東京創元社、37~88頁)や、S.ポウルズ/H.ギンタス著(宇沢弘文 訳)1987『アメリカ資本主義と学校教育 教育改革と経済制度の矛盾』岩波書店(187~202頁「第 章 教育の可能性」)を参照。
- 12 佐藤 学 2001「教育改革における新自由主義のレトリック『教育の可能性を読む』(状況出版編集部 編)、状況出版、38~50頁や、黒沢惟昭 2000「現代日本の生涯学習と市民社会」『苦悩する先進国の生涯学習〔増補改訂版〕(黒沢惟昭/佐久間孝正 編)、社会評論社、9~54頁、等を参照。

【参考文献一覧】

1. イヴァン・イリイチ著(東洋/小澤周三 訳)1977『脱学校の社会』東京創元社。〔Ivan Illich, (C 1970), “Deschooling Society”: Marion Boyars (2002)〕
2. イヴァン・イリイチ他著(松崎 巖 訳)1979『脱学校化の可能性』東京創元社。
3. イヴァン・イリイチ著(岡崎 浩 訳)1985『オルターナティブズ 制度変革の提唱』新評論。〔Ivan Illich, (C 1971), “Celebration of Awareness: A Call for Institutional Reform”: Marion Boyars (2001)〕
4. S.ポウルズ/H.ギンタス著(宇沢弘文 訳)1987『アメリカ資本主義と学校教育 教育改革と経済制度の矛盾』岩波書店(岩波現代選書)。
5. 滝本往人 1988「イヴァン・イリイチの思索と活動の展開

現代産業社会の理念分析へ至るまでの過程に関する
考察」『地域文化・言語文化研究』第1号,信州大学
大学院人文科学研究科,103~115頁.

6. 萩原弘子 著 1988『解放への迷路 イヴァン・イリ
チとはなにものか』インパクト出版会(101~165頁
「制度論のゆくえ 変化と徹底の自動律」).
7. イヴァン・イリイチ著(渡辺京二/渡辺梨佐 訳) 1989
『コンヴィヴィアリティのための道具』日本エディタース
クール出版部.[Ivan Illich,(C 1973),“Tool for
Conviviality”:Marion Boyars(2001)]
8. I.イリイチ著(玉野井芳郎/栗原 彬 訳)1990『シャド
ウ・ワーク 生活のあり方を問う』岩波書店(同時代ラ
イブラリー).[Ivan Illich,(C 1981),“SHADOW
WORK”:Marion Boyars]
9. I.イリイチ著(桜井直文 訳)1991『新版 生きる思想
反=教育/技術/生命』藤原書店.

(Received:May 31,2004)

(Issued in internet Edition:July 1,2004)