



イリイチ再考——コンヴィヴィアルな社会の展望

松谷 邦英

はじめに

かつてW. W. ロストウは、経済成長の段階的発展の構想を提示し、近代社会の「離陸」の展望を語った。しかし、今や近代社会の軌跡が決して単純な「進歩」ではなく、「離陸」を遂げた高度産業社会が着陸の地を見出しえていないことはほぼ明らかとなっている。このことは、高度産業社会の危機が、単に産業・科学技術の恩恵と犠牲という二面性を認識することでは把握しえないものであることを示唆している。産業・科学技術・近代知というトリアードを批判的に再検討し、新しい文明社会の在り方を探求するには、政策志向型の研究または実証的研究とは別に、広い意味において、産業と人間の関係、科学技術と人間の関係を問い直す思想が求められよう。その思想は、産業社会の存立構造の分析に携わる一方で、単なる状況論・現象論の枠を超えて、現代世界と現代人の深層に切り込む文明論的・人間論的視座を備えていなければならない。

本稿では、そうした思想の一つの可能性を、歴史家・社会哲学者イヴァン・イリイチ (Ivan Illich, 1926~2002) の産業社会論の中に探ることにしたい。「再考」という表題が示しているように、本稿は、70年代に展開されたイリイチの社会思想の現在における有意性を、時代的文脈を超えて探る一つの試論である。イリイチの領域横断的な議論の射程は産業社会論からジェンダー論にまで及んでおり、そこで取り上げられる問題やテーマも多岐にわたっている。本稿では、主に60年代から80年代にかけて刊行された一連の著作、中でも特に総論的位置付けを持つ『コンヴィヴィアリティのための道具』でイリイチが展開している議論を考察の対象とする。本稿の課題は、それらの著書で展開されている産業

社会批判の基本的論点を踏まえ、「コンヴィヴィアルな社会」という社会構想の再考を試みること、また、その作業を通して、イリイチの社会哲学の基底をなす倫理的・人間論的基盤を明確にし、その現代的意義を問うことにある。

したがって、この小論の限定的アプローチのもとでは、彼の産業社会論のトリロジーを制度論的次元において詳細に検討することも、個々の論点の妥当性を踏み込んで論じることもできない。⁽¹⁾ たしかに、本稿が焦点を置くイリイチの人間論は、一連の産業社会批判の著作の中で具体的に主題化されてはいない。だが、イリイチが学校、医療、交通という三つの個別領域で行っている批判の意義を理解するうえで、それがいかなる倫理的立脚点に立ってなされたものであるか、また、その批判の前提をなす人間感覚はいかなるものであるかを解明する作業は重要と思われる。本稿は、イリイチの議論において明示的あるいは潜在的に示されている人間理解に考察を加える試論である。

1) イリイチ産業社会批判の基本的視座

本節ではまず、本稿の課題に必要なと思われる最低限の範囲において、イリイチの産業社会批判の基本的視座を踏まえておくことにしたい。イリイチによれば、現代産業社会を突き動かす根本的動因は、「生産性」の原理であり、それに基づく産業社会の存立様式は、「産業的生産様式」⁽²⁾として規定される。近代的産業化の過程でひたすら追求されてきたのは、「豊かな社会」を実現するための大量生産・大量消費であった。この産業化の過程が進行するのは、先進産業諸国・資本主義諸国に限定されない。多くの社会学者とともに、イリイチもいわゆる「収斂理論」——現代世界をひとつのアマルガムとして捉え、特定の社会の政治経済体制や生産諸手段の所有形態とは別個に、生産性原理に基づく産業化を普遍的過程と見なす視点——を共有している。したがって、産業社会の諸々の形態や現象の根源から、産業的生産様式そのものを析出し、そのダイナミクスを批判的検討に付すことが肝要となる。⁽³⁾

イリイチ産業社会論の最大の特徴は、「価値の制度化」⁽⁴⁾という視点から、生

産性原理・産業的生産様式を、単にモノ＝物質の次元のみならず、「サービス」の次元において分析している点に存する。そこでは、可視的な物的商品とは別に、不可視のサービスが、学校・交通・医療という三つの制度パラダイムにおいて分析され、それぞれにおける生産性の様態が、「学校化」、「加速化」、「医療化」として主題化されるのである。

現代のサービス社会においては、直接目には見えない種々のサービスが、モノ同様に商品化・パッケージ化され、際限なき大量消費の対象となっている。イリイチは、市場的性格を持つ「商品」の対立概念として、「価値」ないしは「使用価値」⁽⁵⁾を措定し、サービスの自明性を疑い、それが孕む問題性を暴き出している。イリイチの言う「使用価値」とは、人間の自律的能力に本来的に備わっている価値にほかならない。この場合、使用価値とサービス価値はトレードオフの関係にあるものと理解される。産業・サービス社会においては、前市場的な使用価値が、諸々のサービス制度を通して他律的に制度化される。その結果、自律的行為能力の不能化が進む一方で、商品・サービスに対する依存性と受動性が増大の一途を辿り、根深い無力感が社会に蔓延する。⁽⁶⁾イリイチは、人間の自律性が不能化されたこの事態を、経済学的な意味における貧困と区別したうえで、「貧困の現代化」⁽⁷⁾と呼ぶ。

さらに、イリイチは、現代を「人々の能力を奪う専門家の時代」⁽⁸⁾と定義し、専門家の支配体制によって、サービス価値が「必要＝ニーズ」として独占的に規定され、管理されていると主張する。専門家支配のもとでは、専門家と技術官僚が知的・道徳的・カリスマ的権威を自己認定的に兼ね備えており、「人を顧客として定義し、その人の必要を決定し、その人に処方を申し渡せる権威」⁽⁹⁾を独占している。ここでイリイチが問題とするのは、助言や技能を提供するという専門職の公的機能そのものというよりも、むしろ人々の「必要」や「欲求」を決定する権威と権力が社会的に編制化・法制化され、専門家の手に独占的に集中するという事態である。専門家支配が確立し、「使用価値と商品との実り多いシナジー」⁽¹⁰⁾、すなわち自律遂行型の行為と他律依存型の行為の適度な balan

スが崩れるとき、産業社会に特有の、ある独占の型が成立する。それをイリイチは「根元的独占」として概念化する。それは、車によって徒歩や自転車による移動が排除されるといったように（例えばロサンゼルス）、あるタイプの製品・サービスが支配的になることによって、非産業的・非市場的活動が排他的に締め出される事態なのである。⁽¹¹⁾

モノの大量生産には、当然ながら、資源、自然環境、エネルギーなどの点で一定の物理的限界が伴う。同様に、サービスの生産にも、一定の自然な「限界値」あるいは「分水嶺」が存在することを、イリイチは学校・交通・医療という産業パラダイムの分析を通して明らかにしている。サービスの過剰生産がこの限界値を超えると、「どのようなサービス機関の産業化も、商品の過剰生産がもたらす周知のやむをえぬ第二次的結果に似た破壊的な副次効果をもたらす」⁽¹²⁾ようになる。

すでにイリイチは『脱学校の社会』の中で、学校という制度が本来それが掲げている目標を達成しえないばかりか、逆説的にその目的に反するような社会的副作用を生み出さずにはいない、というテーゼを提示していた。⁽¹³⁾後に『脱病院化社会』において、この論点は、サービス諸制度の過剰な産業化によってもたらされる「反生産性」の問題として定式化される。すなわち、ある限界値を超えてサービスの過剰生産が進むと、あらゆる産業的諸制度は、「本来ならば社会に提供するはずのものを、逆に社会から収奪する」⁽¹⁴⁾ようになるのだ。換言すれば、反生産性とは、市場集中性がある臨界点を超えたときに生じる産業社会特有の現象を指す。イリイチの産業パラダイムに即して言えば、反生産性は、学校化が自律的学習と好奇心の不能化を促進し、交通の加速化が時間の損失をうみだし、高度の医療化がさまざまな「医原病」(iatrogenesis)を発生させる、といった制度の逆説的反作用である。

2) コンヴィヴィアルな社会とは何か

イリイチにおいては、産業社会の危機の必然性は、「産業社会」一般の宿命と

してではなく、あくまで「産業的生産様式」の帰結として捉えられている。だからこそ、イリイチは同時に、「コンヴィヴィアルな社会」の構想を提示し、産業社会の「政治的転換」の必要性を唱えたのであった。この構想の基軸が、「コンヴィヴィアリティ」(conviviality)という、一般には馴染みの薄い概念である。英語ではコンヴィヴィアリティとは、「酒興、宴会気分、陽気さ、上機嫌、宴会、浮かれ騒ぎ」といった一種の祝祭的気分を表すタームであるが、その思想的内容は、アリストテレスやトマス・アクィナスの思想における「節度」(eutorapelia)、あるいは「優雅な遊戯心」に求めることができるとされる。アクィナスにあっては、「節度」とは、「あらゆる楽しみを排除するわけではなく、人格的な結びつきから気をそらせたり、それに対して破壊的であったりする楽しみだけを排除するような徳性」¹⁵⁾であった。イリイチの用法の独自性は、個人の人格的資質に関する原義から離れて、コンヴィヴィアリティを社会の存立原理および社会構想の理念として多義的に用いている点に求められよう。

コンヴィヴィアリティは、産業的生産性の対抗概念として明確に位置づけられるのであり、それは、現存する産業社会に対置される「コンヴィヴィアルな社会」の存立原理にはかならない。イリイチは次のように述べている。

わたしはその言葉(コンヴィヴィアリティ)に、各人との自律的で創造的な交わりと、各人の環境との同様の交わりを意味させ、またこの言葉に、他人と人工的環境によって強いられた需要への各人の条件反射付けられた反応とは対照的な意味を持たせようと思う。私はコンヴィヴィアリティとは、人格的な相互依存のうちに実現された個人の自由であり、またそうしたものとして固有の倫理的価値をなすものであると考える。¹⁶⁾

コンヴィヴィアリティの水準が高い社会とは、要するに使用価値と商品の理想的なシナジーが確保され、制度や科学技術に成熟が与えられている社会にかならない。そこでは人間の自律性が最大限に活かされており、「よろこびにあ

ふれた節制と人を解放する禁欲の価値」⁽¹⁷⁾が再発見される。逆に、コンヴィヴィアリティが一定のレベル以下に落ち込むならば、人間の他律化＝貧困の現代化が進行し、現代社会に特有の「無定形さと意味喪失」⁽¹⁸⁾が生み出されるのである。

イリイチの議論の特質は、コンヴィヴィアルな社会への転換を、「道具」の再編という独特の視角から論じている点にある。イリイチによれば、「道具」とは「合理的に考案された工夫すべて」⁽¹⁹⁾であり、より具体的には、1) ハードウェア・機械（ドリル、ポット、注射器、建材、モーター、自動車、発電装置など）、2) 生産施設（可視的な商品を生産する工場）、3) サービスの生産システム（不可視の商品の生産システム）がそれに含まれる。これら三つの道具編制要素と、それに対応する社会関係の在り方によって、社会のコンヴィヴィアリティの度合いが決定されることになる。コンヴィヴィアルな道具とは、「高度で非依存的な効率をもって働く権利を保証するような、また、そうすることで同時に、奴隷にも主人にもならずすむようにし、各人の自由の範囲を拡大するような」⁽²⁰⁾道具であり、「それを用いる各人に、おのれの想像力の結果として環境をゆたかなものにする最大の機会を与える」⁽²¹⁾。

産業主義的な道具編制は、必然的に社会の「分極化」⁽²²⁾——道具へのアクセスが公正ではないため、既得特権を持つ者はますます豊かになる一方で、特権をもたぬ者がよりいっそう無力化し、窮乏化し、欲求不満に陥るという事態——を引き起こす。したがって、制度転換を通して実現されるコンヴィヴィアルな社会は、「他者から操作されることの最も少ない道具によって、すべての成員に最大限に自律的な行動を許すように構想」⁽²³⁾されなければならない。ここでは、無制約的な生産と消費を制度的に抑制することによって、むしろ人間活動により大きな自由と多様性がもたらされると考えられているのである。⁽²⁴⁾

道具再編の具体的手段としてイリイチの提示する方法は、極めてシンプルなものである。すなわち、科学技術、生産的労働、産業的道具手段（サービス諸制度を含む）、エネルギー消費、専門主義的管理に対して、多元的な「限界設

定」が自主的に行なわれなければならないとされる。⁽²⁵⁾ この限界設定の特徴は、産業的成長に諸々の上限を設定するという点に求められる。この上限は、「諸資源を、ある個人が自分自身の利益のために、もしくは公的な利益のために用いる際の上限設定であり、論理的にみて、全人に保証される最小限の見込みに先行する」。⁽²⁶⁾

ここで銘記すべきは、こうしたイリイチの所論を産業社会の全否定と混同してはならない、という点であろう。イリイチの所論は、あくまでも産業化の不可逆性の認識の上に立った、社会構造の反転の思想である。すでに明らかなように、それは反制度（反道具）やネオ・ラッダイトの思想ではない。その主眼は、産業化の全否定ではなく、現存する産業システムの内側からそれを根源的に再編してゆくことに置かれている。だからこそ、産業社会の批判的分析が行われる一方で、同時に新しい社会の構築の展望が、無からの創造としてではなく、あくまでも「道具の再編」として語られているのである。そこで目標とされているのは、低設備でも過剰産業化でもなく、「脱産業的な効率を備えた世界の間」、すなわち、「産業的生産様式が他の自律的生産様式を補足する」⁽²⁷⁾ ような社会の成熟にほかならない。

最後に、この点をイリイチの「制度スペクトル」なる概念に即して見ておこう。イリイチは現存する主要な社会的諸制度を、それぞれの操作性またはコンヴィヴィアリティの度合いに応じて同一のスペクトル上に位置づけている。スペクトルの右端に「操作的制度」、そしてその対極に「コンヴィヴィアルな制度」⁽²⁸⁾ が存在する。前者は顧客に対する操作性が強く、強圧的で、一方的な性格を持つため、人々の依存や中毒の度合いが比較的高い制度であるのに対して、後者は自己限定的な性格を帯びており、利用者の自発的活動の余地が最大限確保されているような制度を指す。同時に、制度スペクトルは各制度の歴史的移行にも重ね合わされており、老朽化が進むとともに、それぞれの制度はスペクトルの左から右へと移動してゆくと言われる。

このスペクトルという発想そのものが示唆しているように、イリイチの議論

は、操作的制度かコンヴィヴィアルな制度かという二者択一を迫るものではない。たしかに個々の制度に関しては、よりコンヴィヴィアルな制度的編制を意志的に選択する必要が述べられているが、それは社会全体において操作性の強い制度をすべて廃絶し、コンヴィヴィアルな制度のみを実現しなければならないとする主張ではない。最大の問題は、社会の諸制度がスペクトルの右に集中する結果、社会全体が過剰に産業化され、貧困の近代化と環境破壊が進行することにある。そこで、社会全体の道具編制を、スペクトルの左に位置するコンヴィヴィアリティの方向線において再構築することが必須とされているのである。このように見てくるならば、イリイチの主張が、産業や科学技術の全否定を掲げる反産業主義とも、産業社会のラディカルな転覆を志向する「革命」の伝統とも一線を画すものであることは明らかだろう。

3) コンヴィヴィアルな社会の人間論

(1) 「自律性」の問題

イリイチの産業社会批判が依拠する対抗的な価値原理、またはその倫理的立脚点は、人間の「自律性」にほかならない。イリイチの社会批判で使用される一連の二項対立概念（商品・サービス価値／使用価値、生産性／コンヴィヴィアリティ、操作的制度／コンヴィヴィアルな制度、専門家主義／脱専門家主義、得ること／在ること）は、いずれも自律性という価値を基調低音としている。この場合、自律性とは、自ら何かを行うという人間の基礎的な行為能力において体现されるものであり、それは、産業的他律性に明確に対置される。自律的行為は、個人が世界に自ら意味を付与するための、愉悦に満ちた「詩的能力」⁽²⁹⁾に根差している。かかる能力は、より具体的には、生の充溢に深く関わるパトスの活動（笑う、泣く、怒る、歡ぶ、悲しむ、苦しむなど）において、また、本源的な自律的行為（歩く、学ぶ、癒える、話す、聞く、見る、眠る、遊ぶ、歌う、食べる、建てる、生む、死ぬなど）において発現される。これらの自律的行為に共通する特徴は、いずれも人間の新鮮代謝エネルギーを基本としてお

り、一定の適正な規模と範囲の内に行われるという点にある。イリイチによれば、本来、それらの行為はいかなる経済的な利便性や効率にも先行する前産業的な価値（＝「使用価値」）を有する。つまり、それは市場の外部で成立し、人間の「生きている感覚」⁽³⁰⁾に深く根差した個の根源的自由なのである。

しかし、産業化が進み、「一人当たりのエネルギーがある適正な水準をこえると、いかなる社会もその政治体制や文化的環境が必然的に退廃する」⁽³¹⁾ことになる。すでに見たように、イリイチの考えでは、産業社会の危機の本質は、過剰な産業化と専門家支配によって、人間の本来の自律性が麻痺させられていることにあった。イリイチのこうした見解は、基本的に首肯できるものであろう。現代社会の特徴のひとつは、都市化と産業化が進展し、科学技術が飛躍的に発展する一方で、人間が前産業的領域で何かを自分で行うという能力や、その能力を発揮するための諸条件が失われてゆくことにある。より具体的に言えば、教育、娯、医療、健康、衛生、性、居住、出産、埋葬といった生活の基本的営みは、伝統的には家族や共同体の内部で行われていた。だが、近代化の過程において、学校・マスメディア・その他諸々のサービス諸制度が、社会の内部で分化した部分システムとして確立されるに伴い、人間生活の基本的諸機能はそれらの制度によって全面的に肩代わりされてきたのである。

たしかに、社会の産業化と民主化が、都市型社会を実現し、人間を生活のマテリアルな桎梏や伝統主義から解放するという解放的側面を持っていたことを指摘しないならば、公平さを欠くことになるだろう。だがその一方で、高度産業社会が、われわれの意志や主体的選択を越えた複雑な作用を及ぼすメガ・システムを構成しており、人間本来の自律的行為にさまざまな拘束を課すものであることもやはり否定できない。端的に言って、そこでは、自律的行為は様々な制度的管理・計画・統御・操作の対象であることを免れないのである。もちろん他律的行為それ自体は有用でもあり、人間の生得能力を補完する役割を果たしうるが、それが一定の臨界を超えて過剰化するとき、人間の自律的行為は逆に浸食され、均質化と平板化の一途を辿ることを余儀なくされる。これこそ、

イリイチが問題視する危機的事態なのである。

このように、自律性の回復というイリイチの主張は、基本的に妥当なものと解しうるが、その一方で、若干の留保点を論じておかなければなるまい（もっとも、それらの留保点は、イリイチの所論そのものというよりも、自律性の性格の解釈に関連するものであるが）。

第一に、自律性の回復が決定的に重要であるとする主張は、一般的に容認できるものであっても、自律的行為と他律的行為のシナジーはそれほど確定的なものではない。それらの二つの行為様式のシナジーの度合いを一律に測定できるような社会的バロメーターが存在するわけではなく、全ての行為や道具が、いずれかの行為様式に機械的に分類しうるものでもないことも明らかだろう。したがって、自律的行為と他律的行為のシナジーというイリイチの論点は正当なものであるとしても、いかにしてそのシナジーの度合いの判断と評価が可能となるかは、決して自明とは言えない。このことは、人間の自律性が、その本質からして決して数量的には測定しえないことに関連している。

第二に、ある「道具」のコンヴィヴィアリティを予め知ることに限界が伴う。例えば、原子力、テレビ、コンピューターなどの事例を挙げるまでもなく、現在では、ある新しい科学技術（イリイチの用語で言えば「道具」に含まれる）の導入によってもたらされる影響の形状や範囲を事前に全て知り尽くしたり、予見したりすることはできない。当然ながら、道具の導入には常に不測の事態が生じる可能性が残されており、その道具のコンヴィヴィアリティの度合いを予測する試みは制約されている。⁽³²⁾ L. ウィナーがいみじくも指摘しているように、「技術の領域では、われわれは繰り返し一連の社会契約をしているが、その契約条項はいつもサインをした後に明らかにされる」⁽³³⁾のである。

第三に、自律的行為は、常にある社会的・自然的制約の中で、他律的行為との相関において成立するものである。既に述べたように、イリイチの主眼は、自律的行為様式と他律的行為様式のシナジーに置かれていた。しかし、これらの二つの行為様式が「強い」対立概念として使用されているため、ややもする

と、他律的サービスや科学技術が果たす役割そのものを敵視しているのかの
 とき誤解を与えかねない。「ロマンティックなルソー主義者」⁽³⁴⁾というD. ベルの
 イリイチに対するネガティブな評定は、そこに基因する。

こうした誤解を避けるためには、自律性それ自体が何か純粋な仕方で発現す
 るといった状況は、理論的にも現実においても想定できるものではない、とい
 う点を明確にしておかなければならない。また、そもそも人間は根源的に社会
 的存在であることを免れないとすれば、一見自律的に映る行為も、実際には他
 者の欲望の模倣であったり、他者からの承認を得たいという欲望によって他律
 的に発動されたものであったりする。その意味においては、社会的行為を純粋
 に自律的と見なすことはできないだろう。イリイチの言う自律的行為とは、つ
 まりは、個人の〈自然な〉生理的・社会的欲求に基づく行為であるのだが、そ
 うした行為の前提にある欲求には、〈自然発生的〉か〈社会的〉かという二分
 法では決して実相を把握できない両義性が伴うのである。この点を看過するな
 らば、A. メルッチが指摘するごとく、「マージナルな対抗文化によく見られる自
 然主義への逃避は、ありとあらゆる形の社会性につきものの諸問題——資源の
 稀少性、効率的かつ効果的な行動の必要性、労働と権力の分配——を病的に否
 定」し、「解放の要求は、反省的思考をさしおいておこなわれる〈自然発生性〉
 幻想の賞揚ないし直裁的経験の崇拜に帰結してしまうことになる」⁽³⁵⁾のである。

最後に、第三点との関連において、自律性に対する欲求の変容という論点を
 提示できよう。イリイチが重視する自律的諸活動が、人間生活の基層を成すも
 のであり、それらの行為様式（笑う、遊ぶ、学ぶ、歩くなど）それ自体が消失
 することはないと考えてよい。だが、前述のように、人間の欲求は〈自然の贈
 与〉ではなく、存在被拘束性を免れない。とすれば、自律的行為様式を通して
 充足される欲求そのものは可塑的であり、歴史的・文化的変容を被ることは不
 可避となる。したがって、ある欲求の特定の形態を〈自然〉として措定し、そ
 れによって自律的行為と他律的行為をリジッドに両断することはできないの
 である。イリイチの自律性／他律性という対概念は、社会批判の視角としては一

定の有効性を備えているが、個人の欲求の変容という側面を看過するならば、それ自体が「プロクルステスの寝床」と化す危険を伴うことになるのである。

(2) 「文化革命」——「自覚」と「アンブラギング」の問題

イリイチが、自律性回復の糸口として、日常世界における主体的実践を極めて重視していることは、彼の産業社会論の行論から直接間接に読み取れる。60年代末に刊行されたイリイチの処女論文集『オルターナティヴス：制度変革の提唱』では、制度転換という関心とともに、すでに「自覚」や「文化革命」という視点が明確に打ち出されており、制度・社会構造のみならず、個人の意識や心性、ライフスタイルの領域にも照準が向けられていた。¹⁶⁶そこでは、個々人が産業的世界の生み出す確定性と自明性に「気づき」、それらを疑うことによって変革の見通しを切り開くこと、そして、日常生活の中で実際に変化を生き出すことの重要性が主張されている。「文化革命」という視点は、その後もイリイチの著作において明示的あるいは暗示的に貫徹されていると言ってよい。

イリイチによれば、「私たちの想像力は、大規模生産の論理に適合した工学的に体系化された社会的習慣の型に、当てはまるもののみを頭に思い浮かべるように、産業主義的に不具化されてしまっている」。¹⁶⁷コンヴィヴィアルな社会への洞察を人々が共有することが困難であるとすれば、それは商品世界に埋没している現代人の心性や構想力があまりにも産業化されており、世界のオルターナティヴな在り方を構想する力を喪失しているから、ということになる。むしろこれを極論と捉える向きもあろうが、そうしたイリイチの主張は一般的な妥当性を持つと考えられる。逆に言えば、産業化と都市化が極度に進展した世界に定住する人間が、近代化の度合いのより少ない異郷の世界に身を置くと、はじめてそれまで自分が住んでいた社会の産業編制と生活様式がそれほど自明でも確定的でもないことに気づく、ということは容易に想定できるのである。産業的道具編制の虚構性や偶然性の「自覚」には、たしかに解放的な作用を認めることができよう。

また、同時に、イリイチはしばしば「アンプラグング（プラグを抜くこと）」(unplugging) の実践について言及している。これは「自覚」という認識上の作用を実践面で具体化したものと解釈できる。イリイチによれば、「アンプラグング」とは、住宅、教育、医療、輸送、埋葬といった生活世界の諸領域で、「(コンセントから) プラグを引き抜くように自分自身を (社会の諸前提から)」⁽³⁸⁾引き抜くことを意味する。つまり、それは、各人各様に消費、産業的道具、専門家体制への依存からのディタッチメントを図っていく運動である。⁽³⁹⁾しかし、イリイチ自身が明言しているように、そもそも、高度産業社会においては、前近代的な農業共同体に回帰するなどといったことは不可能であり、アンプラグングは決して社会からのドロップアウトや完全に自給自足的な生活を唱道するものではない。だが、イリイチ自身、アンプラグングの具体的な実践形態については、決して多くを語っていない。

個別のアンプラグングが全体として持ちうる意義や社会的作用については、さまざまな解釈や異論を唱えることができようが、少なくともそうした日常実践の積み重ねが産業社会の構造的矛盾の「自覚」を促す一つの批判的契機たりうる、ということは認めてよいだろう。この点を、一つの例に即して明確にしておこう。「市民科学者」である高木仁三郎は、その著書の中で、ある知人の原子力技術者のジレンマに言及している。⁽⁴⁰⁾その知人は、技術者として高速増殖炉に連なる巨大プロジェクトに関与する一方で、家庭では一人の生活者として庭に鶏を飼い、人工飼料などを使用しない「ほんもののたまご」を子供に食べさせるための真摯な努力を重ねているという。たしかにこの技術者の必死の努力は滑稽なものであるが、こうした日常的ジレンマの事例は枚挙にいとまがないのであり、現代人の都市生活の総体が、そうした大小の矛盾的行為によって成立しているといっても過言ではない。そこでは、この技術者が置かれているジレンマも、われわれが日々経験せざるをえない諸々の矛盾も、もはや個人の道徳的怠慢や責任の問題の次元を超えて、構造的に産出されている。高木は、結局、個々人の抱えるそうした内面的ジレンマの意識から出発し、共同で内在

的な批判作業を行うための「根拠地」を、矛盾の前線に作っていく以外にないというリーズナブルな結論に達している。

とすれば、おそらくイリイチの唱える「自覚」や「アンブラギング」の実践は、高木が出発点に据える内面的矛盾の意識を先鋭にし、深化させる契機となりうる。産業的・消費的ライフスタイルの構造的矛盾を認識することは、個の自律性の回復にとって、微小ながらも不可欠なひとつの糸口になりうるだろう。必要なのは、「自覚」や「アンブラギング」という個的経験から、ローカルかつグローバルなくアソシエーション〈高木の言葉で言えば「根拠地」〉の形態と活動をいかに展開していけるか、また、そのための社会的諸条件は何であるかを見定めることである。この課題こそが現代産業文明の批判と変革の試金石であると言っても過言ではなく、「自覚」・「アンブラギング」は、まさしくそうした実践の地平を、「禁欲」という視点から志向するものなのである。

(3) 「禁欲」と「余暇」の倫理

イリイチは「禁欲的学び」について次のように語っている。「情感の習慣、情感の徳性を養うこと、これは今日では高等教育の探求にとって周縁的なものとなっている。・・・私は、批判的学習と禁欲的学びの間に、新たに相補的關係を打ち立てる可能性を主張する」。⁽⁴¹⁾ D. ケイレイは、そうしたイリイチの主張を受けて、イリイチ自身の学問的方法における「禁欲」(ascesis)の意義について、こう述べている。

彼（イリイチ）は、情感に根差した内的感覚の器官を養うことを、「禁欲」(ascesis)という伝統的な名称で呼び、それが理知の習慣にとって不可欠な補完物であると言う。・・・禁欲は洞察の基盤を準備する。禁欲を欠いた洞察は、収斂的、自己増大的、偏向的、そして究極的には非情なものとなる。禁欲に根差した洞察——それは中世では精神的・靈的な把握力として「知性」(intellectus)と呼ばれていた——は、イリイチの叙述の根本的な様式

である。⁽⁴²⁾

ここでケイレイが言う「禁欲」とは、直接には学問的・知的洞察の方法であり、それはいわば「知の倫理」を構成するものとして言及されている。しかし、イリイチにとって「禁欲」とは、単なる知的洞察の方法を超える意味を有すると考えられる。そのことは、イリイチがすでにコンヴィヴィアルな社会の構想において、ある種の「禁欲」的視点(「よろこびにあふれた節制と人を解放する禁欲の価値」)を提示していたことから、推察されよう。たしかにイリイチは「禁欲」というモチーフを直接展開してはいないが、それが彼の人間理解の要諦を成すことは明らかと思われる。結論を先取りして言えば、イリイチにおける「禁欲」は、近代的労働のイデオロギーとしての「禁欲主義」に対する明確なアンチテーゼとして理解されなければならないのである。

ケイレイは、イリイチの知的倫理としての禁欲を、中世スコラ哲学における「知性」になぞらえている。この場合、「禁欲」なる語は、ある種の知的・精神的態度を指しており、いわば人間論的範疇として使用されている。スコラ哲学では、人間の認識には「理性」(ratio)と「知性」(intellectus)の二つの側面があり、前者は理性的探求という能動的働きを、後者は、知的直観=コンテンプラチオ(観想)という受動的働きを司ると考えられていた。⁽⁴³⁾ コンテンプラチオとは、日常的な俗慮や世俗の実利からはなれて、狭隘な自我を開放し、世界の存在論的秩序や高次の真理にふれることにほかならず、それは「自由学芸=リベラル・アーツ」の精神、すなわち、知ることそれ自体を目的とする自由な知の探求と教養の陶冶に通づると解されていた。それは、「奴隷的学芸」とは異なり、社会的実益を志向しない人間活動であり、その意味で、精神的・肉体的「労働」にではなく、その対極にある「余暇」(オティウム、スコレー)に深く関係しているのである。

J. ピーパーによれば、「余暇」の本質は、「沈黙」に喩えられる一つの精神的態度にあり、それは、「祝祭」=労苦や社会的実益から解放されて自己と世界の一

致を祝うことに根源的に結びついている。⁽⁴⁴⁾ 古代・中世世界においては、生活の維持に必要な商業や生産といった諸活動は、社会の底辺に位置する「ネゴティウム（仕事）」であり、社会や文化の価値基準は「オティウム」に置かれていた。ピーパーが指摘するように、余暇を持たないということは、内面的な休息や人間固有の尊厳を失うことであり、それは中世的な意味においては「怠惰」（*acedia*）にほかならなかった。逆に近代的労働観においては、労働以外の目的や楽しみを優先することが「怠惰」であり、経済的ユーティリティを欠いた人間活動は「非生産的」と見なされる、という倒錯が一般化する。⁽⁴⁵⁾

つまるところ、余暇は、＜非労働・非生産＞の倫理を志向するものであると言ってよいだろう。それは、＜勤勉＞のイデオロギーとしての職業労働倫理から離反し、労働を絶対視する近代的価値観を相対化するものである。イリイチの思想における「禁欲」は、まさしくこの意味における非労働・非生産の倫理の系譜に属しているものと解釈できる。そもそもコンヴィヴィアリティとは、「よろこびにあふれた節制と人を解放する禁欲の価値」を追及するものであった。それは、肥大した労働・生産・消費の「鉄の檻」からの脱却を図るための倫理であり、明らかに非労働・非生産の倫理を志向するものであろう。また、すでに見た「自覚」や「アンプラギング」の提唱も、「禁欲」というプラクシスと有機的連関を持つことは明らかだろう。さらには、道具の上限設定という制度論的発想も、人間論的見地から見れば、近代人の傲慢（ヒュブリス）や産業主義のエスカレーションに対する自己抑制を意味しており、やはり禁欲の倫理に立脚したものと解釈できる。このように見てくるならば、イリイチにとって「禁欲」とは、知的洞察の倫理であると同時に、社会哲学の基底をなす実践倫理でもあることが判明するのである。

では、商品・市場集中的な生活様式からの後退に人間解放の契機を見い出すとした場合、労働の社会的意義はどのように捉えられるのだろうか。「創造的な失業（非雇用）の権利」と題された論考のなかで、イリイチは、市場集中的な高度産業社会においては、労働が社会関係の結節点であり、職のない人間は貧

困窮者か社会への依存者となることを余儀なくされている事態を問題視する。⁽⁴⁶⁾そしてイリイチは、そうした社会状況を打開する可能性を、〈非労働・非生産〉的活動の内に見出している。「ハイアラーキカルな関係の外部にあり、専門家の基準によって測定することのできない活動、努力、成果、奉仕は、商品集約的な社会を脅かす。効率的な測定を逃れる使用価値の涵養は、より多くの商品を求める欲求を制限するだけではなく、商品を生み出す職業とそれらの商品を買うための給料をも制約する」。⁽⁴⁷⁾むしろイリイチは、単純に「失業」そのものの価値を唱道しているわけではない。現代社会における「失業」の意味が融解するような仕方で、現存する商品集中経済と労働中心的な社会関係を根本的に変革する必要性を説いているのである。つまり、そこでは「失業」が、社会と文化の成熟の度合いを示す一種のバロメーターとして考えられているのだ。⁽⁴⁸⁾「今後、社会およびその文化の質は、その社会における無職の人間の地位によって決まるだろう」、⁽⁴⁹⁾というイリイチの言葉は至言であり、味読に値する。

われわれとしては、イリイチのこうした「禁欲」思想が、つまるところ現代における「真正な余暇」の回復という課題に通ずるものと考えたい。イリイチの産業社会批判においては、たとえ暗示的であるにせよ、余暇が戦略的に重要な位置づけを占める。というのは、余暇こそが、人間主体の自律性を回復し、コンヴィヴィアルな社会を実現していくための要件と考えられるからである。余暇の回復なくしては、コンヴィヴィアルな社会というヴィジョンの共有可能性は依然として低いものにとどまらざるをえないだろう。ここに言う「真正な余暇」とは、もちろん、労働時間を差し引いた残余という消極的な意味における単なる空き時間（〈労働のための余暇〉）ではなく、労働や経済的効用とは独立に成立する自由時間（〈余暇のための余暇〉）でなくてはならない。⁽⁵⁰⁾ たしかにイリイチ的禁欲の実践は、高度産業社会からのトータルかつ即座の解放を約束するものではない。だが「真正な余暇」は、少なくともより自由な洞察と社会関係へ人間を導く倫理的作用を及ぼしうるものであるだろう。余暇はただ単に労働から離反するのではなく、労働、生産、消費の在り方それ自体の変革

を志向する契機を内包している。つまり、余暇は労働を無化するのではなく、両者の関係性を根本的に問い直すのであり、その点にこそ余暇の〈非労働・非生産〉の倫理性が内在しているのである。その意味で、余暇は産業文明の変革の十分条件ではないが、その倫理的必要条件にはかならない。

おわりに

イリイチの社会批判は、欲望やヒュブリスの抑制という方向性において成立するものであり、より具体的には、高度産業社会におけるライフスタイルと生活水準の再構築を要求するものである。その主張は全体として反時代的であり、当然のことながら、「豊かな」現代社会においては一般的な魅力に欠ける。だが、むしろこのことは、イリイチの提言そのものがアクチュアリティを持たないということの意味しない。そこにアクチュアリティがあるとすれば、それはまさしく一般的には説得力を持ちがたいという反時代性に求められるからである。本稿で論じたように、イリイチの提唱する変革の構想は、たとえ実行可能性や政策的具體性に乏しいとしても、その現代的意義は正当に評価しうるものである。

とはいえ、イリイチの想定するプラクシスが社会全体、さらには文明全体において総体的に持ちうる意義については、さらなる批判的検討と慎重な判断が必要になるだろう。個々人が独自の仕方での消費の水準を引き下げるというイリイチの見解は、個人のライフスタイルの局面で、方法的生活態度として一定の有効性と説得力を持ちえても、直ちに産業社会の構造的転換をもたらすものではない。また、イリイチの言うように際限なき消費や過剰な生産が、文化的貧困や自律性の麻痺という事態と相関的であるとしても、生活水準の低下がそのままわれわれを文化的創造に導くわけでもなからう。さらに、産業社会の抱える構造的矛盾や危機の「自覚」の有無にかかわらず、「豊かな社会」というシステムの転換は、単に主体の意識や価値観の変革のみによって保証されるものではないと同時に、そのシステムが、様々な問題を孕みつつも、利便性や効率性の点において相対的魅力を備えていることもやはり否定はできないのである。

かくして産業文明の変革の提唱はジレンマに陥るため、何か唯一解や確定的な処方箋のごときものを明示できないのが現状であろう。いずれにせよ、われわれとしては、そのジレンマを直視し、豊かさと飽食を所与の前提とすることから出発することが求められる。豊かさや消費の魅力を観念的に否定するところからは、おそらく産業社会の転換の展望を切り開くことは望めないだろう。⁽⁶¹⁾とすれば、禁欲的倫理の実践を、極端な反物質主義や反技術主義に還元してはならない。イリイチにあっては、禁欲はたしかにマテリアルな地平を超えた価値、つまりはコンヴィヴィアリティを志向するものであるが、禁欲の実践を必ずしも<倫理主義的>に解釈する必要はないし、マテリアルな地平の超出を、物質や物欲の否定と混同するべきでもない。それは、問題の解決というよりも、むしろその回避であろう。欲望の否定や断念ではなく、そのエネルギーをいかなる方向に振り向けていけるのかが問われているのである。つまり、禁欲の倫理の主眼は、単に物質や物欲からの離脱を探求することではなく、いかにして楽しみながら（あるいは飲びながら）生産と消費の質的水準を高めていけるか、を模索することにある。イリイチが「よろこびにあふれた節制と人を解放する禁欲の価値」の回復を語っていたのも、その意味においてである。市場的繁栄や豊かさが文化的成熟ではなく、逆に文化的貧困をもたらしていることが明瞭になっている現状において、節制と禁欲の反時代的な倫理性を見直すこと、それこそがイリイチの社会批判が現代に突きつけている困難な課題なのである。

*本稿は、国際基督教大学大学院比較文化研究科の博士論文執筆資格試験の一環として提出したイリイチ論を、大幅に縮約したものである。匿名のレビュアーの先生からは、さらなる研究の方向性に関して、本稿の論旨に沿う貴重な御指摘を頂いた。ここに深く謝意を表したい。

注

- (1) イリイチの産業社会論を詳細に論じている概説的研究書としては、山本(1979)を参照。
- (2) Illich(1975), p. 9. (なお、イリイチの著作からの引用に関しては、邦訳を参考にしつつ、必要に応じて変更を加えてある。)

- (3) Ibid., p. 11.
- (4) Illich (1970), p. 1.
- (5) 後にイリイチは、「価値」という用語に伴う市場的ニュアンスを避けるため、人々の文化的営みに根差した「善」という語を使用するほうがより望ましい、と語っている。
Illich (1992), pp. 159-161.
- (6) Illich (1976-i), pp. 213-214.
- (7) Illich (1977), p. 10.
- (8) イリイチ他(1984)、9頁。
- (9) 同上、18頁。
- (10) 同上、41頁。
- (11) Illich (1975), p. 67.
- (12) Ibid., p. 10.
- (13) Illich (1970), p. 111.
- (14) Illich (1976-i), p. 213.
- (15) Illich (1975), p. 13.
- (16) Ibid., p. 24.
- (17) Ibid., p. 27.
- (18) Illich (1976-ii), p.25.
- (19) Illich (1975), p. 27.
- (20) Ibid., p. 23.
- (21) Ibid., p. 34.
- (22) Ibid., pp. 82-88.
- (23) Ibid., p. 33.
- (24) Ibid., p. 29.
- (25) ここで挙げた限界設定の対象項目については、山本(1979)、287-88頁を参照。
- (26) Illich (1976-ii), p. 31.
- (27) Illich (1979), p. 86.
- (28) Illich (1970), pp. 52-57. イリイチは、操作的制度の最たるものとして、刑務所、軍隊、学校、病院、高速道路、自動車を挙げている。逆に、選択性・自律性の度合いが高いコンヴィヴィアルな制度としては、電話、郵便、地下鉄、大衆市場、飲料水、下水道、歩道、公園などがある。さらにその中間に、私的セクターにおける種々の自営業、製造業などが位置づけられる。
- (29) Illich (1975), p. 75.
- (30) Illich (1977), p. 40. イリイチのこうした所論に呼応するものとして、藤田省三の「安楽」に関する社会批判(1995)を参照。
- (31) Illich (1979), pp. 18-19.
- (32) 技術の予測不可能性は、多くの論者によって指摘されてきた技術の「自律性」の問いに深く関係している。この問題を多角的に論じているものとして、Winner (1977) を参

照。

- (33) ウイナー (2000)、31頁。
 (34) Bell, (1973), pp. 421-422.
 (35) メルッチ (1997)、148頁。
 (36) Illich (1969), pp. 15-18, 177-189.
 (37) Illich (1975), p. 28.
 (38) イリイチ (1999)、31頁。
 (39) イリイチ (1981)、88-89頁。
 (40) 高木 (1981)、162-68頁。
 (41) Cited in Illich (1992), p. 4.
 (42) Ibid., p. 4.
 (43) ピーパー (1995)、34-42頁。
 (44) 同上、67頁。
 (45) 近代的労働の思想史に関しては、今村 (1988)、(1998) を参照。
 (46) Illich (1977), p. 46.
 (47) Ibid., p. 46.
 (48) イリイチは、市場や賃労働への人々の依存が緊縮した社会で実現する脱産業的な生活態を、「現代的自給」と呼んでいる (cf. Ibid., p. 53)。
 (49) Ibid., p. 47.
 (50) 労働に対する余暇の構造的従属については、ボードリヤール (1983)、233頁を参照。
 (51) この点に関しては、見田 (1996) から示唆を受けている。

参考文献

- Illich, Ivan. (1969) *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*. Berkeley: Heyday Books.
 ————. (1970) *Deschooling Society*. New York: Harper & Row.
 ————. (1975) *Tools for Conviviality*. Glasgow: Fontana/Collins.
 ————. (1976-i) *Medical Nemesis*. New York: Pantheon Books.
 ————. (1976-ii) *Imprisoned in the Global Classroom*. London: Writers and Readers Publishing Company.
 ————. (1977) *Toward a History of Needs*. New York: Random House.
 ————. (1979) *Energy and Equity*. London: Marion Boyars.
 ————. (1992) *Ivan Illich in Conversation*, David Cayley ed. Concord, Ontario: Anasi Press.
 イリイチ・フォーラム編 (1981年) 『人類の希望：イリイチ日本で語る』新評論。
 イリイチ他 (1984年) 『専門家時代の幻想』尾崎浩訳、新評論。
 イリイチ (1999年) 『生きる思想：反教育／技術／生命』桜井直文監訳、藤原書店。
 Bell, Daniel. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New

York: Basic Books.

今村仁司（1988年）『仕事』弘文堂.

———（1998年）『近代の労働観』岩波書店.

Winner, Langdon. (1977) *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge: The MIT Press.

ウィナー, ラングドン（2000年）『鯨と原子炉』吉岡齊・若松征男訳, 紀伊國屋書店.

高木仁三郎（1981年）『危機の科学』朝日新聞社.

ピーパー, ヨセフ（1995年）『余暇と祝祭』稲垣良典訳, 講談社.

藤田省三（1995年）『全体主義の時代経験』みすず書房.

ボードリヤール, ジャン（1983年）『消費社会の神話と構造』今村仁司・塚原史訳, 紀伊國屋書店.

見田宗介（1996年）『現代社会の理論：情報化・消費化社会の現在と未来』岩波書店.

メルッチ, アルベルト（1997年）『現在に生きる遊牧民：新しい公共空間の創出に向けて』山之内靖・貴堂嘉・宮崎かすみ訳, 岩波書店.

山本哲士（1979年）『学校・医療・交通の神話：イバン・イリイチの現代産業社会批判』新評論.

Rethinking Illich: Perspectives on Convivial Society

<Summary>

Kunihide Matsutani

The basic purpose of this paper is to rethink Ivan Illich's criticism of industrial society. In this paper, I shed some light on the synoptic framework of his social criticism and try to explore the actuality of what he calls "convivial society," the project which Illich presented in pursuit of necessary reform in modern industrial society. More specifically, the leitmotif of the paper is to illuminate the ethico-anthropological frame of reference that underlies his social philosophy.

The uniqueness of Illich's social criticism is to be found in the fact that he questions the basic dynamics of industrial society through the analysis of three particular areas — school, medicine, and traffic —, while critically examining the problematique of "productivity," mainly at the level of "services." Yet I argue that one can properly evaluate the validity of his criticism solely by turning to his vision of "convivial society." Illich's theory of convivial society needs to be understood as a vision for exploring an alternative society, and it is worth reconsidering in that it clearly presents a perspective for the "conversion" of existing society.

I contend that the alternative perspective Illich presents is deeply based on a certain ethical and anthropological foundation of his social philosophy. This foundation can be articulated from three interrelated themes: 1) human autonomy, 2) "awareness" and "unplugging," and 3) asceticism. First, the vision of convivial society is deeply rooted in Illich's understanding of human autonomy. Although his argument that the recovery of autonomy is imperative is generally valid, one also needs to be aware of the "limits" of

human autonomy. Second, Illich's view of human autonomy is concretized in the praxis of "awareness" and the "unplugging" he implies. This Illichean praxis is worth reconsidering, for it makes us realize both the necessity of industrial development as well as the necessity of its reform, although it does not entail an immediate structural shift in that society. Finally, one is able to understand the essence of Illich's ethico-social project if one views it in the light of "asceticism." Even if Illich himself has not thematized "asceticism" in his theoretical perspective, one is able to surmise that the Illichean project itself requires a certain vision of "asceticism," an asceticism clearly aspiring to liberation from the iron cage of labor, production, and consumption. In this sense, it leads us to the task of recovering the ethos of "leisure" in contemporary society, wherein lies the ethicality and actuality of Illich's challenge.