

## 論 文

## イヴァン・イリイチとグスタボ・エステバ

— メキシコにおける知識人の対話と実践 —

北 野 収\*

## 要 約

社会運動における知識人の役割は古くて新しい研究課題である。現代のメキシコにおける脱開発志向の社会運動においても、知識人が重要な影響を及ぼしていると考えられる。イヴァン・イリイチは、1970～1980年代、コンヴィヴィアリティ、ヴァナキュラー、ジェンダー等の概念を用いて産業文明をラディカルに批判した思想家である。グスタボ・エステバは、政府高官を経て、自ら設立したローカル NGO を拠点として、南部メキシコ・オアハカ州において、反グローバリズム・脱国家主義志向の草の根社会運動を指導する自称「脱プロ知識人」である。本稿では、メキシコを代表するこの2人の知識人の交流と対話の軌跡を、文献およびエステバと筆者との対話を手がかりに明らかにする。そして、現役の社会運動家でもあるエステバの学習の過程、NGO を通じた彼らの実践活動とイリイチ思想との関連性を検証した。知識人が創出する思想・哲学は、時代を超えて、現場での実践活動に一定の影響と方向性を与えていることが確認された。

## 1. はじめに

抽象レベルでの「知」の生産と、具体レベルでの「行動・実践」は、相互规定的に対話・交渉していると考えれば、知識人の役割にはこれまでと異なった次元

---

\* 日本大学生物資源科学部准教授 (コミュニティビジネス論講師)  
College of Bioresource Sciences, Nihon University

が存在すると考えられる。この意味で筆者が再評価したいと考える知識人は、イヴァン・イリイチである。

現代ラテンアメリカを代表する知識人の1人であり、メキシコの南部のオアハカを拠点に活動し、州内、国内、海外のNGO・市民社会ネットワークのキーパーソンの1人として知られる人物に、グスタボ・エステバがいる。自ら「脱プロ知識人」「生まれ変わった知識人」と称するエステバは、米国系企業の重役、政府高官、大学教員などを経て、現在、地元のオアハカにおいて、地球大学と異文化出合い対話センター（CEDI）という2つのローカルNGOを主宰し、地域に根ざした、内発的な「学び」、オルタナティブな社会変革、先住民運動などに関わり、メキシコにおける市民運動のリーダー的な存在となっている<sup>1</sup>。また、1994年に反グローバリズム、反NAFTAを掲げてチアパス州で武装蜂起したサパティスタ民族解放軍（EZLN）のアドバイザーの1人でもある。その経験から生まれたポスト開発論を自らの調査研究・著述活動を通じ、メキシコ国内外で発表している。我が国では、ザックス編の『脱「開発」の時代』（Sachs, ed. 1992）の邦訳書に、氏の論文が紹介されたことで、知られることになった。最近では、『学校のない社会への招待—“教育”という“制度”から自由になるために』（Prakash and Esteva 1998）の日本語訳が2004年に出版され、彼らの「草の根ポストモダニズム」論の一端が紹介された。

エステバは、長年にわたり生前のイリイチと交流を重ね、自らの経験と重ね合わせて、メキシコ先住民らにとっての「ポスト開発思想」を構築してきた。彼が行っているNGO活動や社会運動への支援活動はその思想・哲学を具現するための実践でもある。本稿の目的は、イリイチやエステバの思想を評価することではない。2人の知識人の交流を題材として、メキシコの文脈における「異なる知と

---

1 地球大学については、北野（2007）を参照のこと。エステバの遍歴と思想については、北野（2003）を参照されたい。

知の融合」「知と実践との相互関係」に関する論考を展開する。

筆者には生前のイリイチから直接、話を聞く機会はなかった。筆者の情報源は、イリイチの残した著書およびイリイチ研究者による解説書、そして、イリイチのメキシコにおける主要な友人の1人であるエステバの言葉（文献、口頭の両方）の中で言及された「イリイチ」である。筆者は、過去6年間、折に触れてオアハカのエステバの事務所（CEDI／地球大学）を訪問し、また、電子メールも用いつつ、対話を重ねてきた。特に、2006年1月には、イリイチに関するインタビュー<sup>2</sup>を集中的に行なう機会があった。以上を踏まえ、まず、イリイチ思想のエッセンスを再評価し、エステバ思想のそれと比較検討を行う。次に、エステバの実践における試行錯誤という時系列的な流れのなかで出会ったイリイチ思想をエステバの証言をもとに紹介するとともに、いくつかのキー概念とエステバの実践との関係について考察する<sup>3</sup>。

## 2. イヴァン・イリイチについて

### (1) イリイチとメキシコ

イヴァン・イリイチ (Ivan Illich, 1926-2002)<sup>4</sup>は、オーストリア出身の哲学者、歴史家であり、いうまでもなく、20世紀後半を代表する社会思想家の1人である。

---

2 2006年1月のインタビューは計5回（10日～13日、16日）。一回の所要時間は90分～2時間程度。言語は英語。各回の大まかなテーマは次のとおり。「イリイチに出会う前のこと」「宗教について」「イリイチの著作について」「教育・大学について」「言語とテキストについて」。

3 イリイチについては、専門家による膨大な研究成果がある。筆者はイリイチ研究者ではなく、本稿で紹介することはイリイチの友人であり、弟子でもあるエステバのイリイチ観や解釈を、筆者の解釈と翻訳というフィルターを通じて記載したものである。筆者自身、既存文献のいくつかには目を通してはいるが、本稿の内容と既存のイリイチ研究書の解釈との整合性は担保されていない可能性がある。

4 イリイチのカタカナ表記には、イバン・イリイチ、イヴァン・イリッチなどもあるが、本稿ではイヴァン・イリイチで統一する。

イリイチ自身はユダヤ系であった。彼の業績の多くは、現代の産業文明批判である。一見著しい「進歩」の成果として理解される現代の諸制度（学校、文字、医療、交通）および権力によって、人々が物事を財とサービスの「稀少性」というものさしで測るようになり、受動的な消費者大衆へと変質させ、人々が本来発揮すべき自律的・自立的な生活態度から遠ざけられてしまう、と批判した。人間が創り出した制度や仕組み（言語・文字も含む）が、やがて人間を管理・支配するようになり、人々はそのことに無自覚になるという「疎外」状況に対するラディカルな問題提起である。

ヨーロッパで哲学、神学、歴史学を修め、1950年代はアメリカで過ごし、ニューヨークではカトリックの助任司祭としてラテンアメリカ系住民と接触する。その後、米領プエルトリコのカトリック大学の副学長となるが、ラテンアメリカ諸国に派遣される聖職者の育成訓練を行なうカトリック大学のミッションそのものに疑問を感じた彼はメキシコに渡る。彼が疑問を感じたそのミッションとは、1959年のキューバ革命に危機感を募らせたローマ法王の命により、カナダ、アメリカの神父・修道女の10%を、世界の信者の半数がいるラテンアメリカに派遣し、アメリカをモデルとした近代化を促進すること（「進歩のための同盟」）により、共産主義化（無宗教化）を抑制する（山本 1990：6）というものであった。イリイチはメキシコに渡り、モレロス州の州都であるクエルナバカ市に、1961年にCIF（異文化形成センター）設立し、後にCIDOC（異文化資料センター）として改組する。CIFは、「北米宣教師の南米派遣を中米メヒコでくいとめる目的」（山本 1990：6-7）で設立された<sup>5</sup>。以降、20世紀後半における同時代の批評家・知識人として、活発な活動を世界的に展開するが、その彼を世に送り出したのがCIDOCであり、このメキシコ時代（CIDOCは1976年に閉鎖）に、脱学校化、

---

5 南米に派遣される聖職者をCIFで訓練することを「口実」に、南米行きを思いとどまらせた。

コンヴィヴィアリティ（後述）、病院と医療制度批判など、前期イリイチの主要概念が生み出されたのである。

## (2) イリイチ思想のキー概念

稀少性という市場価値が社会を支配する現代は「歴史的にみて特殊」であることを、イリイチに気付かせたのは、『大転換』を著し、「社会に埋め込まれた経済」「二重運動」論を展開した経済学者カール・ポランニーであった（イリイチ 1991：122-123；Cayley 1992（高島訳2005：46））。イリイチ自身は、地域主義や内発的発展論の生みの親の1人である経済学者、玉野井芳郎を師として仰ぎ、自らを「弟子の1人」だと語っていた（イリイチ 1986）。10冊の単著（日本向けの企画編集物数編と末期の対談集2冊を除く）と4冊の共著に残された膨大なイリイチ思想の全体像や体系を説明することは本稿の目的および筆者の能力を超えるものである。ここでは、山中（1981）と山本（1987, 1990）を参考に、エステバの実践活動に関係すると思われる主要著書と5つのキー概念（「脱学校化」「コンヴィヴィアリティ」「ヴァナキュラー」「ジェンダー」「文字（テキスト）」）について簡潔に説明する。

イリイチの最初の著書である『オルターナティヴス』（Illich 1971a）において、早くも、「カトリック教会」「学校」「途上国への技術援助」といった既存の制度に対するラディカルな疑念が提示される。続けて刊行された『脱学校の社会』（Illich 1971b）にはおいては、「制度としての学校」が、「学ぶこと」「教えること」というサービスを独占的に提供することにより、本来、自律的な行為であったはずの「学び」が「制度化された価値」へと転換されてしまう、と主張した。同書において、筆者の目を引いたのは、「近代化された貧困とは、状況に影響を与える力の欠如と、個人としての潜在的な能力の喪失とを統合したものである。貧困の近代化は世界的な現象であり、現在人々の潜在的な能力を未開発のままにして

おく根本的な原因になっている。もちろん、富裕な国と貧困な国とでは、そのあらわれる姿は異なっている。」(東・小澤訳 1977:17, 傍点筆者)という下りである。今日の開発学における大きな潮流となったアマルティア・センの潜在能力アプローチやジョン・フリードマンのエンパワーメント概念が世に出るはるか以前の問題提起である。ただし、イリイチの場合、この「近代化された貧困」の元凶の1つが学校という制度となる訳である。

日本語で、自立共生、自律協働、共愉性などに訳されるコンヴィヴィアリティ (conviviality) は、イリイチ思想の基底概念である<sup>6</sup>。「21世紀は共生の時代」といわれるが、イリイチのコンヴィヴィアリティ概念は共生哲学の源流の1つである。『コンヴィヴィアリティのための道具』(Illich 1973)において、制度としての学校や医療<sup>7</sup>に象徴される現代産業化社会に対するオルタナティブとして、コンヴィヴィアルな社会像を提示し、そこでは産業的、経済的な価値を至上のものとはせず、産業社会において失われてしまった「人々のあいだの自律的で創造的な相互扶助を失わずに発現された個人が、個として他者の自由を犯さない孤立の自由をもって人間固有の倫理価値を尊重」(山中 1981:241)することの必要性が説かれる。エステバが「テレフォン・システム」と呼ぶ関係性概念(北野 2003)は、イリイチの「自立共生的な道具」としての電話(渡辺・渡辺訳 1989:41)にヒントを得たものだと思われる。

主要概念の1つであるヴァナキュラー (vernacular) な価値は、風土的・地域

---

6 エステバによれば、類似の単語「サブシステム」は語源的に問題があるという。歴史的にみれば、異なった言語の異なった文脈のなかで、様々な意味として使われてきたが、この100年の間に「生存するのに必要な最低限のレベル」の生活というリアリティを示す意味になった。スペイン語でサブシステムな農業といえば、良い生活のためでなく、サバイバルのため、生きるためだけの農業という意味を持つという(2006年1月16日)。

7 Illich (1976) 等で展開された現代社会における専門サービスの特権的提供者としての「専門家」に対する批判は、後のエステバらの「脱プロ知識人」「生まれ変わった知識人」像に大きな影響を与えたことは容易に想像できる。

固有性（「根をおろすこと」(山本 1990 : 332)）という意味を持つ単語であるが、この概念が提示されたのは『シャドウ・ワーク』(Illich 1981) においてであった。すなわち、貨幣的価値に換算されず、市場での売買に馴染まない家事・育児などの労働は、本来、家族や地域社会にとってヴァナキュラーなものであったが、産業社会において、「陰の労働」と化してしまう、というものである。制度化された男女間の分業や「主婦」概念は、実は、近代化の産物であるという立場である<sup>8</sup>。このヴァナキュラー概念は、ナショナリズムやエスノセントリズムとは全く別の次元での問題提起であることに留意しなくてはならない (山本1990 : 332)。

続く『ジェンダー』(Illich 1982) では、生物学的・身体的な性差があつて今日の男女間の性別に基づく社会的分業と支配・従属関係が形成されたのはなく、元々、ジェンダーおよびそれに基づく男女間の役割分担は、ヴァナキュラーなものとして存在していたが、近代化の過程のなかで、ヴァナキュラーなジェンダーが破壊され、セクシズムに満ちたジェンダーのない体制が確立される。性別のない中性化されたホモ・エコノミクス（経済人）という人間像が強調される一方、賃労働（男性）と「陰の労働」（女性）という分業の制度化という実態が発達するという。

最後に、メキシコの先住民族の言語の問題にも関係する文字（テキスト）批判としては、『ABC—民衆の知性のアルファベット化』(Illich and Sanders 1988) において、文字発明以前の多様な民衆の文化や知性はアルファベットという記録装置の登場により、人為的・社会的なテキストによって制限されるようになったとしている。

イリイチと同時代の知識人として、何かと引き合いに出される教育学者パウロ・フレイレが、開発学の分野における住民参加型ワークショップやエンパワーメン

---

8 北野・岩崎 (2006) を参照。

ト概念の隆盛に伴い、21世紀に入り、再評価されつつある。一方、イリイチについては、『シャドーワーク』『ジェンダー』発表後の1980年代のイリイチ・ブーム<sup>9</sup>は、遠い昔の記憶となり、今日では語られることも、引用されることもめっきりと少なくなった感がある。果たしてイリイチは、冷戦期における「同時代」の急進的・反体制的な思想家に過ぎなかったのであろうか。

### (3) メキシコでのイリイチ評価

1970年～1980年代、日本を含む各国でイリイチ言説が一世を風靡した時代があったことは事実である。しかし、彼の活動の拠点の1つであり、30年以上居住したメキシコにおける評価は芳しくなかった。エステバはその理由として、1970年代初頭のエチェベリア政権が展開した開発ポピュリズムやエリートたちによって語られてきたナショナリズム、「革命の正当な継承者＝政府」観などの言説が支配的な知的風土を成していたこと、イリイチらにまつわる「赤」「左翼」「反体制の神父」的なイメージが流布され、議論や批判の対象となる機会すら奪われていたこと、結果的にエリートたちが語る「幻想」と人々が期待する「夢」がシンクロナイズされてしまったこと、をあげている。また、イリイチの産業社会批判は、先進工業国に向けられたものであり、当時のメキシコはまだその域に達していないといった誤解もあった (Robert 2000 : 13-14)。トルーマン・ドクトリン以来50年に渡る「開発 (国家) の時代」のメキシコにおいて、イリイチ思想は見事に無視されたのである。

しかし、現代において、「開発の時代」の限界と終焉は、エリートではなく、周辺化された人々から告げられたとエステバは理解している。その代表的な例は、サパティスタである。40年近く前、「開発の時代」の最中に、イリイチが提示し

---

9 原著の出版時期に関わらず、訳書や解説書の大半が1980年代に刊行されている。



たラディカルな問題提起は、21世紀の今日、奇しくも、イリイチを読んだことすらない草の根の人々の行動によって、確認されつつあるという訳である（Robert 2000）と、エステバは語っている<sup>10</sup>。結果的に、イリイチは、今日、「新しい社会運動」と呼ばれる草の根からの社会変革運動を予知していたことになるし、それが、構造調整、NAFTAを通じたアメリカへの経済統合を経た、現代メキシコの文脈における市民社会論として可視化されつつあり、この意味において、21世紀の最初の10年は「イリイチのディケード」（la década de Illich）とも呼べる様相を呈しているとする（Robert 2000：18）。

イリイチの読者で彼の思想を支持する者でさえ、彼には、現実世界とのつながりが弱く、具体的な実践のための理論が欠けていると理解する向きがみられるが、エステバによれば、それは「大きな革命」の物語を前提にしているかであって、実際にはそんなことは起こりえないとする。むしろ、日々の草の根レベルにおけるオルタナティヴ実践こそが、現実的な選択肢であり、その意味でイリイチは現実主義者だったとエステバは理解する（Robert 2000：24）。

### 3. エステバの「語り」におけるイリイチと自らの実践

#### (1) 知識人の対話・省察・実践

オアハカにおいてNGO ネットワーキングや異文化間の対話を促進するグスタボ・エステバ（1931-）のポスト開発思想を形成した要素を、筆者なりに、あげるとすれば、基底としての自身の境遇、イリイチとの対話、EZLNの3つでは

---

10 エステバはイリイチとサパティスタについて話し合ったことがある。イリイチは、当初EZLNに対して好意的であったが、疑義を持っていたし、ある点で彼らの成功に驚いていたという。基本的にEZLNは、古典的なマルクス・レーニン主義のゲリラに過ぎないと誤解していた。イリイチの興味をひいたのは、パワーの関係、そして主たる武器となった「言葉」の認識についてであり、運動のスタイルとアプローチに関心があったという（2006年1月12日）。

ないかと考えられる。「イリイチのことを最も理解するメキシコ人」(Robert 2000: 13)であるエステバのポスト開発論(北野 2003)とイリイチ思想には共通する点が多い。エステバは、友人であり、ちょうど10歳年上のイリイチとの対話を通じて自身の考えを省察し、実践の方向性を形作ってきた。国際的な思想家であったイリイチに対し、メキシコ人であるエステバは「メキシコの文脈」に基づいて、「実践」を重視する。思想家イリイチと活動家志向のエステバという2人の「知識人」の出会いから、その後のエステバとその仲間によるローカルNGOネットワークの形成とそこにおける実践への展開の流れを考察し、社会連動という公共空間(曾良中ほか 2004)の形成における知識人の対話が有する意味と可能性について考えてみたい。

## (2) 活字を通じた最初の出会

1960年代後半から1976年まで、エステバは大衆消費物資供給公社(CONASUPO)を初めとする政府高官として、農民支援や食糧政策の企画立案の最前線にいた。その一方で、1950年代から十数年にわたり独学で修めてきた社会科学や哲学の理論研究の論文を発表したり、大学の経済学部で講義をする等、実務・学究の両面で、国内有数の存在となっていた。研究面では、マルクスの「疎外論」に没頭していた。1970年代後半からは官職を辞し、在野の知識人としてNGO活動に従事するのである。しかし、1980年代初頭まで、エステバはイリイチに面識はなかった。

初めて、イヴァン・イリイチの名前を目にしたのは、1971年に新聞に掲載された論文で、彼の思考のエッセンスに関する短いものだったという<sup>11</sup>。当時のイリイチは、1960年代に発表した論文をまとめた処女作『オルターナティヴス』

---

11 Robert (2000) における対談では、初めてイリイチの論文を読んだのは1970年だと述べている。

(Illich 1971a) を出版した頃であるから、イリイチとの出会いはリアルタイムではあった。エステバにとって、その内容は印象的<sup>12</sup>で、その後、講演で言及したり、論文で引用をしたこともあった。しかし、当時、社会主義者であったエステバは、社会主義を実現すれば、教育なり、経済なりの問題は解決すると愚直に信じていた。つまり、問題は開発（近代化）を推進する「体制」にあり、開発という「概念」自体に対する疑念、脱開発という発想はなかったという。したがって、「1970年代、イヴァンとは、例の論文を読んだ以外に何のつながりもなかった。私の考えはそうだった。イヴァンに会う機会もなかったし、その後、さらに他の著書を読み進めることもしなかった。」(2006年1月11日)ということになった。

### (3) セミナーでの出会いと交流の始まり

エステバがイリイチに初めて会ったのは1983年であった。当時、エステバはNGOの仕事のかたわら、『エル・ディア (El Dia)』という新聞の編集を週1日程度のパートタイムの仕事としていた。それは、友人や自分の主義主張を活字にできる機会だった。また、メキシコ社会計画協会の理事長として、開発政策に対する主要な論客の1人となっていた。1983年に、知人の社会学者ロドルフォ・スタベンハーゲンの勧めで、ドイツ人のヴォルフガング・ザックス<sup>13</sup>とともにメキシコ大学院大学 (El Cogeio de México) で開催されたイリイチが主催する「社会的構成物としてのエネルギー」に関するセミナーに参加する機会を得た。

---

12 「その記事は、社会そのものに対する批判で、資本主義社会も、社会主義社会の両方を批判していた。経済社会に対する批判だったんだ。マルクス主義者の私は近視眼的にこれらの批評は資本主義に対する批判だと思っていた。悪いのは資本主義だと。イヴァンはもっと普遍的に経済社会そのものを批判していることを見抜いていなかった。」(2006年1月11日)

13 ザックス (Wolfgang Sachs, 1946-) は、ドイツの環境問題・文明批評家。邦訳された編著書に『地球文明の未来学』『自動車への愛』『脱「開発」の時代』がある。

エステバは、そこでメキシコの農民問題に関する報告を行なった。初めてイリイチ本人に会い、すぐに意気投合し、長時間の会話をした<sup>14</sup>。イリイチに惹きつけられたのは、彼の主張に、エステバがそれまでの実務経験で感じてきたこととの符合が次々に見出されたからであった (Robert 2000 : 19)。

「セミナーの晩、イヴァンは友人と私を自宅に招いてくれた。あの時、イヴァンの考えは圧倒的に魅力的だった。彼の本を読み、夢中になった。これが草の根における経験の根拠だったと、読み始めてから直感した。(中略) コンヴィヴィアリティは「生き生きとした」というような意味だが、開発に関する明快な説明を私にもたらした。1～2週間後、私は、再び、彼の家を訪ね、自分の本を渡した。彼の個人図書館の蔵書に加えてくれたことは、とても名誉なことだった。」(2006年1月11日)

エステバが、「闇夜を照らす光のようだったと形容しよう。すべてが闇に包まれていたとき、誰かがすべてを照らしてくれたようだった。それは、一種の幻覚であり、啓示でもあった。」(2006年1月10日)と回想するイリイチのセミナーは、左翼的リアリズムを前提として展開されていたエステバの開発観を打ち砕いたのである。セミナーは、この100年間でエネルギーがやそれに関する制度が言葉(言説)として、社会的にいかに構築されたのかという内容であった<sup>15</sup>。それまでエステバが、「開発」「職業」「貧困」という概念を、アプリアリのカテゴリー／フレームとして、そこにおけるリアリティを分析・考察してきたが、イリイチ

---

14 一連のインタビューでエステバはイリイチに最初に会ったのは1983年のセミナーだと再三発言している一方で、Esteva (1985 (桜井訳 1991 : 307)) において、1982年当時イリイチの許に出入りしていた、と述べている。しかし、Robert (2000) では、1983年と発言している。いずれにせよ、イリイチと直接の知己を得たのは1982年～1983年頃だということになる。

15 Illich (1974 (大久保訳 1979)) を参照のこと。

はその「カテゴリー」「フレーム」の設定自体が、人々をリアリティから遠ざけるというラディカルな批判をした。

自然とイリイチの書齋に出入りするようになるが、それはエステバ自身の意思であった。イリイチは、メキシコ以外にドイツやアメリカ（ペンシルバニア州立大学）を活動の拠点として、講義やセミナーを行っていた。イリイチは、エステバをペンシルバニア、ドイツの会議にも招き、エステバはイリイチを通じて世界中のラディカルな思想家、実践者、研究者たちと知己を得ることができた<sup>16</sup>。エステバは、既に、有数の論客ではあったが、彼の学問は独学であり、会社員、政府官僚、NGO代表と、実務畑出身であったことから、心のなかでは絶えず劣等感と自分の問題意識に対する自信のなさと格闘していたという。メキシコ国内では別として、国際的に名の知れた同時代の思想家と親密な友人になったこと自体がレジメシーであり、その人物から認められるということは、自分の学問は間違っていないという、大きな自信となったという（2006年1月10日）。

当時、既に CIDOC は閉鎖され、イリイチはアメリカやヨーロッパで精力的に仕事をしていた。「もし、イヴァンがずっとメキシコに留まって活動していたとしたら、私は彼との交流を続けたか分からない。1980年代、私たちは別々なところでも仕事をしていた。（中略）彼は家を3軒持っていたが、どの家でも深いホスピタリティを持って歓待してくれた。」（2006年1月10日）というように、基本的に国内畑のエステバにとって、「国際的」知識人イリイチは、知的な部分だけでなく、物理空間的（活動範囲・交友関係）でも、視野を広げる契機となったのである。

---

16 イリイチ経由で玉野井芳郎氏の考えに触れ、坂本義和氏、ダグラス・ラミス氏との交流もあったという。

#### (4) 開発観のラディカルな転向

イリイチに出会ってからの3年間は、エステバにとって、自己の開発批判の確立に集中する時期となった。それまでの10数年間、特に最初の著書（1980年刊行）の原稿を何度もリライトした10年間、「開発」に関わり、見つめてきて、「何かの間違っている」と思いつつも、依然としてはっきりとしない部分があった。また、エステバも活字メディアを通じてメキシコ国内では決して知名度が高くなかったイリイチを紹介することに尽力し<sup>17</sup>、論文集の前文を書いたり、後には、『ジェンダー』のスペイン語の監訳もした。イリイチはエステバに教師として振舞うのではなく、対話の相手として接した。決して質問に答えることはせず、常に、自分で考えることを要求したという。

「私は、いつもイヴァンに具体的な質問を投げかけていた。イヴァンは決して直接的な答えはくれなかった。ある時は自分の本を読むように勧め、ある時は話をしながら思考の経路について説明してくれた。彼は、自分の問題意識は確信してはいたが、自分のフォロワーは望んではいなかった。自律した思考者であることを要求した。答えやレシピをくれなかった。自分自身の意見を創ることを期待した。重要な情報を提供してくれはしたが、イヴァンの考えではなく、自分自身で考えることを望んだ。彼が教えたのは、（彼の学理ではなく）各自が自分の学理に到達することについてだった。（中略）彼の本の中にも確かにレシピはある。でも、それは「こうしなくてはならない」というものではない。」（2006年1月10日）

エステバが、「経済そのものを批判するのではなく、依然として理論を批判し

---

17 メキシコでの知名度に関しては、エステバが編集長をしていた新聞の読者の反応が多かったのは、彼は今も生きている人物なのか、どこに住んでいるのか、であったという。

ていた。経済は所与のものとして捉えていた。人間や社会の本性により、経済は悪くなるが、それも私たちの存在の証の1つだと考えていた。私は、経済を1つの変数として理解していた。」（2006年1月10日）と述べるように、彼が1970年代を通じて追及してきたことは、「開発」を改良するための「体制」「理論」であった。イリイチのヴァナキュラー、コンヴィヴィアリティという概念は、元来、現場志向であったエステバにとって目から鱗が落ちるようなものだった。そして、1980年代末になると、「開発」を進めることを所与とする経済社会という概念そのものに対する批判を展開するようになる。「脱開発」「ポスト開発」論への転向である。既にみたエステバの「ポスト開発論」は、自身のサポテコ人のアイデンティティや企業・官庁における経験を土台に、イリイチとの対話と平行させながら発展させたものである。エステバ自身、「これはイヴァンの影響ではない。私の領分だ。」（2006年1月10日）と明言するように、イリイチの思想をそのまま採り入れたものではないのである。

イリイチから、「もし「開発」という言葉に代わる言葉を1語あげなくてはならないとすれば、君は何を挙げるか。」と尋ねられたことがあった。1980年代後半のことである。エステバは、すぐさま頭に浮かんだ「ホスピタリティ」という言葉を挙げた。従来、「開発」とはユニバーサルで画一化された「良い生活」を提供するという意味を包含していたが、単独のスタンダードがあるわけではなく、国や地域による違いに対して「寛容」でなくてはならないと考えたからである。すぐさま、プエルトリコやペンシルバニア、その他の場所での、沢山のグループや人々と勉強会へと発展した。最終的に、その仕事の成果は『脱「開発」の時代』（Sachs ed., 1992）として出版された。

#### (5) 人にとって信条とは何なのか

イリイチとの交流や協同作業により、進むべき道を見つけたエステバだが、そ

れと引き換えに再び、自身のなかで問題を抱えることになった。それは信条である。エステバにとって、ポスト開発論者への転向はマルクス主義者であり続けることを許容するものではなかった。熱心なカトリック信者の家庭に育ち、一旦は、聖職者になることを志しながら、十代後半にカトリック信仰と決別した彼にとって、マルクス主義は宗教に代わる存在であった。さらに、エステバは、イリイチとの交流から、それ以外の既存の社会科学にも疑義を持つようになるのである。そこで、「私の思考のプリンシプルはいったい何なのか。」(2006年1月12日)という疑問に直面した。

「1980年代、私がイヴァンと逢ってから、私は祖母のことについて考え始めていた。(サポテコ人の) 祖母の思い出は、私にとっての「草の根」の記憶を呼び起こさせるものだ。周囲の人々(先住民を念頭)に対する親近感、私をもはや、西洋思想の支持者であることを止めさせた。(中略) もし、私が西洋の信条と定理を持たず、その支持者達をも信じないとすれば、私の信条は何なのか。私の思考の土台は何なのか。(中略) それまで、私は、全ての人々は1つの中心的なシステムに属するという考えを前提としていた。カトリック、マルクスについても同様だった。そのことが西洋的なものの考え方であり、それを私は排除した。(中略) もし、自分が、カトリックでも、仏教徒でも、サポテコ人でもない<sup>18</sup>とすれば、私の思考の基礎は何なのか。」(2006年1月12日)

エステバはここに、自分とイリイチとの違いをみる。なぜならば、イリイチはたとえバチカンから絶縁されても、基本的にキリスト教の信条の上に立脚する神学者だったからである。エステバはイリイチに、「(神学を) 追求して面白いのか」

---

18 母方のサポテコの血に深い親しみを感じつつ、自分自身は西洋人として育ったと認識している(2006年1月16日)。



と尋ねたことがあった。イリイチは「一番、興味深いことだ」と言い、ラディカル・オーソドキシシーに関するものを含む3冊の本を読むように勧めてくれた<sup>19</sup>。エステバは、ラディカル・オーソドキシシーについて、横断的に異なるスクールを扱った基本的に西洋哲学に関する優れた考察であるとしながらも、「優れた哲学者の基本はみな、キリスト教の恩恵の一部として理解できる」と解釈し、最終的には同意できなかつたという（2006年1月11日）。イリイチは、キリスト教の信条を捨てて教会を批判したのではなく、体制・システムとしてのそれを批判した。イリイチが最後の著書（Carley 2005）のなかで、根源的な信条と神学的な教義と批判的分析としての仕事とのつながりについて述べた部分には賛成することはできないという<sup>20</sup>。

制度的な宗教（カトリック）、非制度的な宗教（彼にとってのマルクス主義）を捨て、サポテコ人の血を引きつつも、彼らのプリンシプルも信条も持ち合わせていないエステバにとって、「信条」の問題は思考プロセスにおける迷宮であり、そのことがインスピレーションであるという（2006年1月12日）。

#### (6) 先住民族とジェンダー

イリイチの後期の仕事に『ジェンダー』（Illich 1982）がある<sup>21</sup>。1970年代、エステバは進歩的なフェミニズムと同じ立場から、先住民のコミュニティのなかの女性の役割を問題視していたという（2006年1月13日）。男女の同権と平等の観点から、コミュニティの「後進性」を問題としていたのである。抑圧と搾取の対

---

19 エステバは、カトリックとのつながりを再び取り戻せるという期待もこめられていたと理解している。

20 イリイチは常に自分が「西洋的」な人間だということを自覚し、西洋思想が外側からどのように見えるのかを知りたがっていたという（2006年1月12日）。

21 男女の社会的性差を意味するこの単語は、今日では、広く市民権を得た概念となった感があるが、1980年代初頭の状況は大きく異なり、名詞の前に置く冠詞としてのみ理解されていた。この単語の普及にはイリイチの貢献が大である（Cayrey 2005（白井訳 2006：386））。

象という女性像である。エステバがイリイチとであった頃は、ちょうど、英語圏で『ジェンダー』が刊行された直後だった。

「1980年代初頭、ジェンダー（社会的性差）の問題は私にとってブラックホールのようなものだった。理解できなかつたし、考えもなかつた。イヴァンに出会ってから、『ジェンダー』を読んだ。それは、私にとっては、ジェンダーに関する本というよりは、壮大な経済学書として映った。冒頭の一文を読んだその瞬間から、それは私の心に刻まれた。」（2006年1月13日）

この冒頭部というのは「第1章 セクシズムと経済成長」のことを指すが、ここでイリイチは、通常、資本主義への移行と呼ばれることを、ヴァナキュラーなジェンダーの時代から稀少性原理の経済に基づくセックスの体制への移行と定義した。エステバは、『ジェンダー』において記述されたこと、すなわち、女性が置かれた状況とジェンダー関係の変化は、近代社会における最も重要な人類学的変化であると確信し、同書のスペイン語訳を引き受けた。難解で知られるイリイチの「原文」の持つニュアンスを的確に翻訳に反映することは非常に難しかったという。翻訳作業は、英語が堪能なプロの女性翻訳家がドラフトの訳文を用意し、一語一語2人で議論しながら進められた。つまり、翻訳作業を通じて、内容の勉強を真剣かつ徹底的にすることになったのである。

このプロセスの中で、エステバは自分が最もよく知るメキシコの村々のコミュニティについて熟考した。イリイチは、近代化により基本的に「ジェンダー」は破壊されてしまい、後戻りはできないとしたが、メキシコにおいては、近代化された都会においてはイリイチの指摘通りかもしれないが、先住民族の村々では、ジェンダーはまだ生きているはずだと考えた。1970年代に、自分が「後進的」とみなしたものを、ヴァナキュラーでコンヴィヴィアルなものの要素として、今一

度、積極的に捉えようという転換である。

「(ジェンダーは) イヴァンがリアリティに光をあてた完璧な例だ。以前、私には見えなかった多くのことが見えるようになった。私にとっての闇とは、自分側の世界は見えていたが、(相手側の) リアリティが見えていなかったということだと思う。(中略) イヴァンは(先住民族の村ではジェンダーは生きているという) 私の見解に何か疑いを持っていたと思う。村々でのジェンダーに関する経験や見たこと彼に話したことがあったが、よく分からなかったようだ。彼は、もはや村でもジェンダーは存在していないはずだと考えていたのかもしれない。」  
(2006年1月13日)

エステバの今日のジェンダーに関する問題意識は、メキシコの農村の女性達が、古典的な家父長制と近代的な性分業による二重の抑圧にさらされているという立場(二重抑圧論)である。先住民族の女性達は、男女平等の追及ではなく「ジェンダー」の再生産というアプローチで、それに対抗しようとしているという。1996年、サパティスタがメキシコ国内から人々を招いた議論をする場を設けた際、メキシコ市からフェミニズムの専門家らも参加した。彼(女)達は専門家であり、たちどころにセッションの主導権を握り、ドキュメントや結論を作り上げたという。2日後、先住民族の女性グループが彼(女)らのところへ出向き、こう告げた。「あなた方は議論を続けてもいいが、それは私たちが抱える問題には全く関係ない。私たちは議論をする別の場所に行きます。」エステバは、サパティスタ運動は、女性が「女性の問題」にだけでなく、運動そのものにおいて、中心的役割を占める最初の社会運動だとみる<sup>22</sup>。伝統を擁護する立場にありながら、ラディ

---

22 EZLNの3割は貧しい農村出身の女性兵士であり、公的な場での発言も行なう彼女らの存在は新たな先住民(南の)フェミニズムのパイオニアであるとみる向きもある

カルな多元主義にとっては、あらゆる種類のジェンダーに対して寛容であるべきだと主張する。

「村を長年にわたりみてきているが、そこでの男と女の区別は、我々が馴染んでいるセクシスト社会における「男」「女」「ホモセクシャル」のような明確なものではない。アブノーマルな関係、これは男同士、女同志のなんらかの関係を意味するのだが、そうしたものは特異なものとして捉えられていない。愛し合う2人の男同士、女同士と一緒に暮らすことが、とんでもないこと、アブノーマル、あるいは恥だという感覚はない。異性間、同性間の関係はかくあるべきだとする現代社会のリジッドな性の捉え方を解放できればと思う。」(2006年1月13日)<sup>23</sup>

#### (7) 制度としての教育と脱制度化された「学び」

現在のエステバの実践で最も大きなウエイトが置かれているのは、自由な「学び」に関わるものである。その中核は地球大学(2001年3月に開設手続き)である(北野 2007)。

それに先立つ1960年代、エステバはいわゆる「オルタナティブな教育」の実践者であった。教師をしていた最初の妻とともに、長女が就学年齢になったとき、当時の学習法に疑問を持ち、オルタナティブな教育実践の場としての学校を1962年に設立したのである。当時、筆記体とブロック体の文字の読み書きのキャンペーンに関わった夫妻は、公の学校に疑問を持ち始めていた。そこで、フランスの教育者フレネ<sup>24</sup>が小学生向けに開発した教育システムを採用したフレネ学院(Insti-

---

る(北條 2006: 44-45)。

23 エステバ自身は2度結婚した。ゲリラ時代に出会った現在のパートナーは、フランス出身(幼少時にメキシコに移住)のエコノミストであり、現在は、エステバとともに村に住み、専ら、オルタナティブな建築や自給のための農業活動に従事している。

24 フランス人の教育者セレスタン・フレネ(Celestin Freinet, 1896-1966)は、詰め込み型の学校教育へのオルタナティブとして、生活に根ざした自由教育の実践を行なっ

tute de Freinet) を作った。フレネによれば、子供の好奇心やインスピレーションを尊重し、彼らの質問に応じ、クラスは子供の興味を中心に構築する必要があるという。そこでは、フレネのメソッドにのっとり、子供は、印刷機を使って、読み書きをブロック体の文字を学ぶ。子供は最初に読む単語を自分で印刷をする。閉じられた教室やカリキュラムの代わりに、校庭で勉強することもできる。このほかにも、モンテッソーリ教育<sup>25</sup>、シュタイナー教育など、オルタナティブな教育が流行していた時代であった。基本的に教師のいない学校で、子供たちは完全な自由の下で学ぶという考えを提唱したイギリスの A.S.ニールの『サマーヒル』(Neil 1960) も当時有名だった。

「学校は、知識の移植の計画が課されることにより、子供に対する一種の無関心を生み出す。そこでは、何が悪いのか、彼らの将来に何が必要なのか、大人が理解していることが前提となっている。でも、実際20年後に、何が必要となるのかは誰にも分からない。私にとって最も重要だと考えられる点は、子供たちのより自由な状況での学びを発見することだった。」(2006年1月12日)

エステバ夫妻は、何を学び何を学ばないかについての子供たちの意思決定について、フレネのみならず、いくつかのオルタナティブ教育の要素をミックスした学校を開校し、娘が進級するたびに学年を追加して拡充していったのである。私立学校として、文部省にも認定されていた。児童は25人程度の小規模な学校だった。しかし、11年後、娘が初等教育を終えるとき、学校の質が問題なのではなく、学校

---

た。第二次世界大戦前のヨーロッパで、フレネ教育運動が展開された。

25 イタリア人の医師・教育者・平和運動家のマリア・モンテッソーリ (Maria Montessori, 1879-1952) が開発した自由教育。筆者は、フレネ教育とモンテッソーリ教育の関連について論じる知見を持たないが、ここではエステバの発言をそのまま記載してある。

そのものが問題だと結論付け、1972年に閉校した（2006年1月12日）。当時のエステバにとっての主要な論点は、「教育」は悪くないが、教育の「システム」に問題があるということだった。教育のシステムが不可避免的に内包する官僚制である。

この問題意識は、後にイリイチと出逢った後も、しばらく続いた。しかし、1980年代末になって、イリイチの脱学校論を共有することになる。つまり、学校という制度にこだわらず学びたいという意欲を持った者が、学びのプロセスを変革すべきだという立場である。この背後には、イリイチの指摘にあるように、学校はもはや「学び」の場所ではなく、近代社会の通行手形である制度的な証明書を発行する機関に過ぎなくなったしまったという訳である（Esteva 2004:6）。エステバは、教育分野においては、自分は「イリイチの弟子」だと自覚する。そして、その実践の場として地球大学を構想するのである。

地球大学の構想については、以前からイリイチと議論をしていたが、ドイツで闘病生活を送っていた最晩年のイリイチに、エステバは地球大学の具体的な構想を手紙で相談していた。しかし、イリイチからの返事は、「大学の構想は成功するだろう。でも、どうして君はそんなことに関わりたいのか。それは依然として「学校」なのか。」という懐疑的なものだった（2006年1月13日）。エステバの案は、現行の地球大学よりも既存の「大学」のイメージに近いものだったようだが、このイリイチの最後のアドバイスに後押しされて、再検討を経て、地球大学は2002年2月に本格的にスタートした。結局、イリイチは、地球大学を訪れることなく、その年の12月2日に亡くなった。

地球大学のコンセプトは、かつてコミュニティのなかで行なわれてきたヴァナキュラーな生活実践と一体化した「学び」を、皮肉を込めつつ、「大学」というメタファーでパッケージしつつ提供するというものである。したがって、大学という名称を冠しながらも、そこで行なわれる学習行為は、企業への就職やアカデミックな研究のためのものではなく、地元コミュニティの若年メンバーとして、

貢献するためのものである。昨今の経済社会状況の影響により、今日、オアハカの男性の約半数は、メキシコ市やアメリカへの出稼ぎを経験するようになり、コミュニティのなかで若者が大人から学ぶことが難しくなってきたという（Esteva 2004 : 11）。

なお、CEDI/地球大学においても、内外の研究者との研究会やセミナーが行なわれ、その成果は出版物として発行される。このことと、エステバやイリイチのシステム批判の議論とに矛盾はないのだろうか。このことについて、彼は次のように述べる。

「誰がやっても同じ結論が得られるシステマチックで公共的なものとして、研究成果は取り扱われる。主観ではなく、客観的なものとして。私は科学に興味はあるが、今日「科学」と呼ばれている何かには興味はない。今日、「科学」とは、ジャーナルに公表され、国家によってサポートされている。ジャーナルは通常その分野の専門家に管理され、知の構築を遂行する。国際的なジャーナルに掲載されない限り、出版されない限り、論文は「科学」の一部とみなされない。300年前の科学とはメダル（の鑄造）に関することだった。（中略）今では、自然科学、社会科学のいずれにおいてもメダルは1つではない。20もの異なるメダルが互いに競い、社会全体のメダルなど存在しない。この意味で、私はフォーマルな「科学」には興味がなくなった。（公の科学をすることは）権威を持つことを意味するし、自分を偽らなくてはならない時もある。研究が有する厳しく、かつ、システマチックな部分だけに、私は興味がある。」（2006年1月16日）

#### (8) オーラリティとテキスト文化

イリイチの産業文明批判のエッセンスは、本来、道具であるはずの技術・制度・システムに組み込まれているロジックが一人歩きして、人間を隷属させるという

ことである。その批判の対象には、ABCすなわち、西欧の文字文化の根本であるアルファベットも含まれている (Illich and Sanders 1988 (丸山訳 1991))<sup>26</sup>。エステバによれば、「彼のテキスト批判に対する立場は他の技術に対するものと同じだ。(中略) 技術に対するこうした批判的な立場と同様に、アルファベットに対しても、批判的になるべきだ。アルファベットとは、私たちの精神の中に無許可で導入されたものだ。私たちは、文字によって考える精神を持った。」(2006年1月13日)ということになる。「考える」「記憶する」ことは人間特有の能力であり、ABCがどのようなバイアスとなっているのかを考えてみる必要がある。文字、とりわけ、アルファベットを使って考え、記憶する行為は今日、地球上の多くの社会で日常的なこととなり、普遍的なアプリアリと理解されがちである。このことについての、イリイチの議論の詳細は紙幅の都合上避け、ここではエステバのメキシコでの経験のエピソードを2つ紹介する。

「イヴァンが気に入っていたエピソードがある。私が友人と一緒に、ある村で農民間の土地紛争の問題について話し合ったことがあった。長老グループがやってきて、17世紀から伝わるスペイン王室の文書を見せてくれた。その文書によって、彼らは(スペインとは)対等な関係でなく従属的な関係に置かれていた訳だ。最早、17世紀の政治用語であるそのテキストを読むことのできる者はいない。私ですら読めない。だが、「文字によって考える精神」の産物であるこの文書は、人々を村内の人々の生活と関係を規定している。最早、それはオーラルな伝統や相互理解に基づく合意でもない。たとえ、誰も読めなくとも、(当時の)政府から垂

---

26 人間の精神の枠組みには3種類あるとする。1つはオーラルな人間のそれであり、モラリティの世界の住人のそれである。2つはテキストに依拠した西欧的なそれであり、アルファベットを基礎に作り上げられた意識である。3つは漢字文化やアラビア文字文化の住人のそれである。12世紀の西欧で始まった「文字(ABC)によって考える精神」は、個の創出であり、記憶の創出であり、後世の資本主義の発達の土壌となったという(2006年1月13日)。



直接的に課せられたものだ。これは、社会関係が「文字によって考える精神」によって、影響され、変容したことを意味する。（中略）記憶<sup>27</sup>というものは、若者のスタンダードとなった ABC による創出物だ。記憶とは凍りついた精神だ。」  
(2006年1月16日)

「イヴァンは、オーラルな人々は死滅していたと考えていた。（中略）ある村から（地球大学に）来たある学生はサポテコ人で、（家では）サポテコ語を話す。彼は毎週のゼミに参加して、私たちと一緒に学んでいる。彼は祖父と暮らしていて、祖父は村、コミュニティ、家族の生活の話をも彼にしてくれる。（中略）彼は、（地球大学でのゼミに使用するため）祖父の昔話をノートに記録させて欲しいと頼んだ。すると、祖父は気が狂ったみたいに大笑いして、「それは本当に馬鹿馬鹿しいことだよ。」といった。「今日、私はお前にこの話をした。来月は別のやり方で話をする。私は、お前だからこそ、この話をする。別の人には別の話をするんだよ。お前の記録として残るものは一体何だ。機械（録音機）の中には何が入っているものは何なのか。」といった。つまり、その（サポテコ人の）学生は ABC を信じ始めていた。それが祖父との違いだ。情報を記録し、蓄積するという発想だ。自分の経験を登録することができる。祖父は依然としてオーラルな世界の住人だった。ストーリーは生きていて、相手との相互交渉次第で、変わり得るということを実感していた。」（2006年1月16日）

これがイリイチの議論である。ある文明は別の文明に属することを強いられ、さらには、他の新しいものへの服従していく。オーラリティが ABC に、そして、

---

27 ここでいう「記憶」とは個人のノスタルジックな思い出ではなく、不特定多数の人間や社会に共有されることが義務付けられた、文字や活字によって記録された情報というニュアンスをもって理解すべきである。

ABC がコンピューターやインターネットにとって代わられる。ここで注意しなくてはならないのは、技術それ自体の時代と社会へのフィージビリティを問うのではないということである。変わりゆく技術によって、思考や精神のヴァナキュラーで根本的な枠組みが変質することを問題視しているのである。ABC という活字に支配された本の世界には沢山の限界があるが、現在の進行中のサイバーネット的な文明に比べればまだましだと考える<sup>28</sup>。イリイチは、アメリカの学生を例にあげて、若者の精神は改変してしまい、最早、文字によって考える精神すら持たないことを指摘している。道具としてのインターネットではなく、インターネットのもたらす象徴的な予期せぬ破壊的な結末についてである<sup>29</sup>。コンピューターによる文書作成が普及し始めた頃、それを採り入れることは、イリイチにとって重大な決断だった。エステバは、次のようなエピソードを話した。

「彼がコンピューターを使うことを決意した時、コンピューターとそれに関するあらゆる本を購入し、一週間かけて、インストールやらワードパーフェクト (WP) の使い方を勉強した。この道具を個人的に使いこなすために、(素人でありながら) ソフトウェアのロジックを理解しようとした。彼独自のやり方で、WP の作業環境を整えた。ある日、ペンシルバニア州立大学で専門家を招き、WP の講習会を行なった。講師がイヴァンに質問はあるかと尋ねると、彼は自分流の WP の設定について話し始めた。講師は、「それは不可能ではないが、それを自分ひとりで設定できたなら凄いことだと」驚いた。(中略) これは、彼は、コンピューターに対して批判的な距離を保ち、道具に使われるのではなく、本当に道具として使いこなしたことを意味する。」(2006年1月16日)

---

28 関連する文献として、Illich (1987) がある。

29 エステバは、基本的にメール以外にはインターネットを利用しない。インターネットが「テレフォンシステム」として機能する可能性は認めつつも、膨大な情報の波に流されないような賢い使い方が必要だと考えている。

地球大学および CEDI の研究活動として、過去 1 年半（2006 年 1 月時点）に渡り、セミナーが開催されてきた。村からの人々を招待した。オーラル文化を再生し、そうした人々の能力（世界、宇宙、自然に対する洞察と価値）を再評価するための活動である。オーラル文化には、西洋的な「個人」(individuals) は存在せず、社会に埋め込まれた「人物」(persons) が存在するという。村で、宗教について尋ねたとすれば 90% はカトリックだと答えるだろうが、彼らはカトリックと距離を保っているという<sup>30</sup>。

「ローマ法王は、彼らはカトリック教徒ではなく、教会によって認められていない悪い行いしていると宣告した。カトリック教会にとっての基本的なポイントは個人の救済だ。死んだ時、人は神の許に召される。美しい死の目的に沿って行動しなくてはならない。しかし、多くの先住民族は個人の救済の意味を理解しない。彼らは「個人」でないからだ。彼らは伝統的な共同体の成員としての「人物」だ。このような形での存在が劣っているといえない。彼らも西洋の衣服を試すことはある。西洋的なものを食べたり飲んだりもするし、制度の一部を取り入れたりもする。(中略) 樹木のアナロジーで言えば、服や食べ物などは西洋的な要素として、千枚もの「葉」として身にまとい、「幹」にも西洋的なものを取り込む。だが、「根」はそのままだ。」(2006 年 1 月 16 日)

---

30 エステバの木のアナロジー、光のアナロジーを紹介する。木の幹は目に見える。根は目に見えないが、全体を養う要素であり、木はそれなしでは存在できない。根にあるものは、素因 (predisposition) であり、その意味は、「重力がある」「地球は丸い」といった前もって考えられた概念 (preconceived notion) がある。それは、自分の信条の基底となる。素因は、理解できること (intelligibility) の地平であり、目には見えないが、自分の全ての思考プロセスを支持する場所だ。同様に、光があることによって人は事物を観ることができるが、光そのものを観ることはできない。精神は目には見えないが、それによって私たちは考え、世界を経験する。誰かの精神性をラベリングするのは、他の文化からやってきた者である (2006 年 1 月 11 日)。

エステバは、西洋人として育てられた。「個人」であることを信じてきた彼にとって、「個人」性を否定し、「人物」<sup>31</sup>となることは、非常に困難なことだった。特に、一旦、「文字によって考える精神」を備えた後、本のテキストに対して批判的に距離を創ることは容易ではない。イリイチ流に言えば、読書を始めた途端、ABCに支配された「特殊」な思考回路に接続することになる。

「私たちが追求していることが、非常に難しいことだということは分かっている。このことはクエッション・マークをつけておく。ただ、ABCの世界あるいはサイバーネティックな世界と調和して共存することに対する希望は持っている。」  
(2006年1月16日)

#### (9) 晩年のイリイチとの交流

1990年代を通じて、年に数回はイリイチとエステバは直接会い、対話や議論をしてきた。イリイチは亡くなる10年程前に癌を発病した。一貫して近代医療制度を批判してきた立場から、抗がん剤投薬による治療を選択せず、自分でアヘンを使いながら激痛と闘った。病状が悪化するにつれて、親しい知識人たちとの親交をさらに大切にした（コーリー 2003：30）。エステバも、イリイチの人生の最後の5年間、セミナーなどの公的活動抜きで、友人として接した。最後にイリイチを訪問したのは2001年の1月頃だったという（2006年1月13日）。イリイチは亡くなる年の年末にメキシコに行きのチケットを予約していた。そこで、エステバと、地球大学のこと、以前からイリイチがエステバに執筆を勧めていた経済学に関する著書の内容について、意見交換をするはずだった（2006年1月12日）。

エステバは、イリイチは友人であり、コラボレーターだったと考えている。も

---

31 社会によって形成された自我と人格を伴った人間のことと推察される。「個＝インディビジュアル」とは対極にある人間観。

ちろん、ある部分においては彼はイリイチの弟子であった。イリイチは貴方の人生において何だったのかという問いに、エステバは次のように答えた。

「(イヴァンがいなくても) 私の人生の経路や方向性は変わらなかったと思う。あれ程、混乱していたのに、私はなぜ自分の経路を進むことができたのかといえ、イヴァンが私のアイデアに説明を与えてくれた存在だったということだ。私に、安心を与え、私がやってきたことに論拠を与えてくれた。(中略) 一番、重要だったことは、人々の英知を信頼できるようになったことだ。村の人々の話に耳を傾け、共に生活し、彼らの才能を認めることは、以前から私がやってきたことだが、常に疑問があった。考えてみると、無知というよりは、偏見が私にあったのだと思う。イヴァンと出逢ったことにより、彼らを信頼し、彼らの英知を見ることができるようになった。イヴァンに出逢わずとも、人生の基本的な方向は同じだったかもしれないが、物事の見え方は違っていたはずだ。(中略) 彼は人生の最後に、私にこう言った。それ(突然の変革)は起きない。それは、1つの出来事ではあり得ない。しかし、現実の世界で、数百万の人々が彼ら自身で自分達の生活を変える(ことによって可能となる、と)。」(2006年1月16日)

#### 4. む す び

以上、イリイチとエステバというメキシコを拠点に活動した2人の知識人の対話をみてきた。対話といっても、専らエステバの側から言及されたイリイチ像、エステバの思考と実践にどう作用したのかについての記述となった<sup>32</sup>。イリイチ

---

32 山脇(2002:19)は、グローバルな公共哲学には、「理想主義的現実主義」(理想→分析→実践)と「現実主義的理想主義」(現実社会の分析→理想社会実現の検討)があるとする。筆者は、イリイチは前者の立場に近く、エステバは後者の立場に近いと考える。

にとって、エステバとの交流がどのような影響をもたらしたかについて確認する術はない。エステバはイリイチのメキシコにおけるアクセプタンスに尽力し、エステバとの交流から得られた先住民族の社会や文化に関する具体事例に関する情報は、著書における言及はなくとも、イリイチの批判思想に論拠としてのフィードバックとなったものと推察される。いずれにせよ、イリイチとの対話・交流を通じた「学び」を経て、エステバというオアハカを拠点としたローカル NGO ネットワークのキーパーソンが「形成」されたことは、本稿の1つの結論として確認することができよう。この場合、イリイチが直接エステバに作用したのではなく、はじめにエステバ自身の経験と学習があり、それがイリイチとの出会いにより、確認されたとともに、強化・変容したことを確認したい。その到達点として、地球大学や CEDI といった「学び」やネットワーク、交流機能に特化したローカル NGO という「実践」があるのである。

ただし、本稿における筆者の立場は、イリイチの産業社会批判やエステバのポスト開発思想を無批判に受容し、テワンテベック地峡地域における普遍的な価値として存在するとは捉えていない。彼らの主張は多分にユートピア思想的であるし、西欧近代産業社会と非西欧社会の伝統的共同体を極端な形での二項対立として提示する手法に恣意性を感じる向きもあるだろう。たとえば、筆者としても、メキシコの先住民族コミュニティが持つおおらかなジェンダー観を第三世界に普遍的なものとして一般化できるかについては、大いに議論の余地があると考え<sup>33</sup>。公教育の否定も一般性と現実味に欠ける。しかし、トゥレーヌが指摘するように、この種のユートピア思想は、「新しい社会運動」に親和的であり、社会的・文化的変化のインスピレーションとなり、価値が現実に行為者の行為を規定することも忘れてはならない (Touraine 1978 (梶田訳 1983 : 32-33, 93))。

---

33 イリイチのジェンダー論への批判としては上野 (1986) がある。

歴史・地理的文脈に規定された個々人の経験に基づく思想・哲学は、実際の社会運動アクターの組織化、ネットワーク化、実際の事業展開におけるインセンティブ、モチベーションであるとともに、行為者（個人・組織）の行動の指向性へのバイアスと考えられる。

もう1つ、強調しなくてはならないのは、エステバ1人が、オアハカのローカル NGO、ポスト開発社会運動のネットワークの中心ではないということである。実際には、様々な「脱プロ知識人」が、地域に入り込み、それぞれが独自の活動を展開するなかで、地域内・地域間の市民社会ネットワークが構築されているのである。エステバは、有力なネットワーカーではあるが、その1人に過ぎない。

また、知識人の理念・思想が先にあって、それが、草の根の若者・女性・農民らに上から降りてきたわけでもない。仮説の域を出ないが、草の根レベルにおける潜在的不満（ニーズ）と模索は元々存在し、それと知識人らが出会い、実践が生まれというシナリオを想定することもできる。エステバによれば、農村や都市スラムで始まった人々のイニシアチブは、インディビジュアルとしての個人や知識人によって開始されたものではなく、常に、社会的土壌の上に形成された社会的、政治的な運動（Robert 2000：26）だという。

本稿において、このことを検証することはできないし、それは目的ではない。しかし、「構造」と「草の根」とを結ぶ媒介者としての知識人や活動家たちが「個人」であろうと、「社会に埋め込まれた存在」であろうと、リアリティに対する一定の距離感とともにヒューメインな視点も保持しつつ、オルタナティヴな実践と社会運動とそこにおける NGO 組織化のプロセスの諸相を抽出し描き出してみることも重要な研究課題だと考えるのである。

#### 〈引用文献〉

イリイチ、イバン（1986）：ヨシロウさん，玉野井芳郎監修，新評論編集部編，ジェ

- ンダー・文字・身体, 新評論, pp.34-35.
- イリイチ, イバン (1991): 生きる思想 反=教育/技術/生命 [新版], 桜井直文訳, 藤原書店。
- 上野千鶴子 (1986): 女は世界を救えるか, 勁草書房。
- 北野 収 (2003): メキシコのポスト開発思想: グスタボ・エステバの「言葉」が教えるもの, 国際開発研究, pp.141-157.
- 北野 収 (2007): メキシコ・オアハカ州の社会運動と人々の「学び」に関する試論—青年・女性・農民・それぞれの動機と取り組みから—, 産業経済研究, 48(2), pp.21-38.
- 北野 収・岩崎瑞季 (2006): 「女の町フチタン」にみるジェンダー分業: 多元的経済社会と内発的発展の可能性の検討に向けて, 開発学研究, 16 (3), pp.25-31.
- コーリー, フェリックス (2003): イバン・イリイチ, 司祭にして広大な領域を横断する思想家, 英『インディペンデント』誌, 2002年12月10日, 福井和美訳, 季刊「環」, Vol.12, pp27-30.
- 曾良中清司ほか (2004): 社会運動という公共空間—理論と方法のフロンティア, 成文堂。
- 北條ゆかり (2006): メキシコにおける先住民族のための開発政策の変遷—INI から CDI へ—, 滋賀大学経済学部研究年報, 13, pp.37-58.
- 山中邦久 (1981): 著書解題, フォーラム・人類の希望編, イリイチ日本で語る 人類の希望〈新版〉, 新評論, pp.237-248.
- 山本哲士 (1987): ディスクールの政治学・フーコー, イリイチ, ブルデュールを読む, 新曜社。
- 山本哲士 (1990): コンビビアルな思想・メヒコからみえてくる世界, 日本エディタースクール出版部。
- 山脇直司 (2002): 序論 グローカル公共哲学の構想, 佐々木毅・金泰昌編, 21世紀公共哲学の地平, 東京大学出版会。
- Cayley, David (1992): *Ivan Illich in Conversation*, House of Anansi Press.  
(高島和哉訳 (2005): 生きる意味—「システム」「責任」「生命」への批判, 藤原書店)
- Cayley, David (2005): *The Rivers North of Future: The Testament of Ivan Illich*, House of Anansi Press. (臼井隆一郎訳 (2006): 生きる希望—イバン・イリイチの遺言, 藤原書店)
- Esteva, Gustavo (1985): Presentacion, *El Gallo Ilustrado* (the articulate Sunday supplement to *El Dia*), September. (邦訳, イリイチ論文選のために準備された『エル・ガージョ・イラストラード』誌編集長の序文 (抄), イバン・イリイチ, 桜井直文訳 (1991), 生きる思想 (新版) 反=教育/技術。生命, 藤原書店)



- Esteva, Gustavo (2004) : Back from the Future, Presentation in *Schooling and Education: A Symposium with Friends of Ivan Illich* organized by TALC New Vision, Milwaukee, October 9.
- Illich, Ivan (1971a) : *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, Doubleday. (尾崎浩訳 (1985) : オルターナティヴス [制度革命の提唱], 新評論)
- Illich, Ivan (1971b) : *Deschooling Society*, Harper & Row. (東洋・小澤周三訳 (1977), 脱学校の社会, 東京創元社)
- Illich, Ivan (1973) : *Tools for Conviviality*, Harper & Row. (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)
- Illich, Ivan (1974) : *Energy and Equity*, Barral. (大久保直幹訳 (1979) : エネルギーと校正, 晶文社)
- Illich, Ivan (1976) : Disabling Professions, *TECHINO-POLITICA*, October. (尾崎浩訳, 専門家時代の幻想, 新評論, 所収)
- Illich, Ivan (1981) : *Shadow Work*, Marion Boyers. (玉野井芳郎・栗原 彬訳 (1982, 2005 (新装版)) : シャドウ・ワーカー生活のあり方を問う, 岩波書店)
- Illich, Ivan (1982) : *Gender*, Pantheon. (玉野井芳郎訳 (1984, 2005 (新装版)) : ジェンダー—男と女の世界, 岩波書店)
- Illich, Ivan (1987) : *Computer Literacy and the Cybernetic Dream, Bulletins of Science, Technology and Society*, Pennsylvania State University, Vol.7. (日本語訳は, 桜井直文訳 (1991) : 生きる思想, 藤原書店に収録)
- Illich, Ivan and Barry Sanders (1988) : *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, North Point Press. (丸山真人訳 (1991) : ABC—民衆の知性のアルファベット化, 岩波書店)
- Neil, Alexander Sutherland: (1960) : *Summerhill: A Radical Approach to Child Rearing*, Hart Pub. (霜田静志訳 (1971) : 人間育成の基礎, 誠信書房)
- Prakash, Madhu Suri and Gustavo Esteva (1998) : *Escaping Education: Living As Learning Within Grassroots Cultures*, Peter Lang. (中野憲志訳 (2004) : 学校のない社会への招待—“教育”という制度から自由になるために, 現代書館)
- Robert, Jean (2000) : Iván Illich en México: Conversación de Jean Robert con Gustavo Esteva, *Ixtus*, núm 28, año VII, pp.13-26.
- Sachs, Wolfgang, ed. (1992) : *The Development Dictionary*, Zed Books. (三浦清隆ほか訳 (1992) : 脱「開発」の時代, 晶文社)
- Touraine, Alain (1978) : *La voix et le regard: Sociologie permanente 1*, Seuil. (梶田孝道訳 (1983) : 声とまなざし—社会運動の社会学, 新泉社)