

タイトル	将来社会論によせて：教育制度改革への基礎理論 (7・完)
著者	鈴木，敏正；SUZUKI，Toshimasa
引用	開発論集(106)：223-273
発行日	2020-09-30

将来社会論によせて

——教育制度改革への基礎理論(7・完)——

鈴木 敏 正*

〈構成〉

はじめに

I 「持続可能な発展(SD)」から「脱成長 decroissance」へ?

- 1 人類史から「未来を読む」
- 2 〈未来像〉と脱成長論
- 3 脱成長論の「具体的ユートピア」
- 4 ラディカルなSDへ

II エコロジカルな将来社会へ

- 1 ユートピアと将来社会論の方法
- 2 未来社会=社会主義・共産主義論の現在
- 3 エコマルクス主義とソーシャル・エコロジー
- 4 エコ社会主義と「未来の先取り」

III 労働への、労働の、労働からの解放

- 1 AI時代の労働:「活動社会」へ
- 2 労働から活動へ:「労働の解放」
- 3 「労働からの解放」と「生活の芸術化」
- 4 近未来への将来社会論
- 5 グローカルな将来社会計画へ

おわりに

はじめに

今日、教育制度改革を考える際には、「将来社会論」が不可欠となっている。日本の教育制度改革に関わる政策の基本方針を示している現行の「第3期教育振興基本計画(2018-22年度)」は、2030年以降の「Society 5.0」(狩猟社会、農耕社会、工業社会、情報社会に続く、人類史上5番目の新しい社会)への対応を基本認識としている。それは情報基盤社会の発展としての第4次産業革命、すなわちIoTとビッグデータとAI等が、今日抱えている社会的課題を解決するという技術主義的な「ユートピア」の側面と、それらによる人々の管理主義的統制の全面化という「ディストピア」の側面を持っている。

政策的な「Society 5.0」論は、われわれが当面している基本問題、グローカルな環境問題(自然-人間関係)と格差・貧困・社会的排除問題(人間-人間関係)、それらをもたらした経

*(すずき としまさ) 北海学園大学開発研究所客員研究員、北海道文教大学人間科学部教授

済的グローバリゼーション、そこで深化する資本主義的矛盾関係を問うていない。むしろ、アベノミクスやアベドュケーションに見られるように、「新自由主義+新保守主義=大国主義」の政策によってさらにグローバル資本主義化を進めようとする政策の一環に位置付けられている。それらに対する批判、ポスト・グローバリゼーション論やポスト資本主義論、さらにはポスト・モダン論以降の「新しい社会科学」の動向については前稿(6)で見てきた。本稿はこれをふまえて、「将来社会論」として検討しておくべき論点を整理しておこうとするものである。

ここで将来「社会」という場合には、近現代の社会構造すなわち経済構造・市民社会・政治的国家（その基盤としての自然-人間の物質代謝過程）が前提となる。前々稿(5)では、それらを統一するヘゲモニー=教育学的関係（A. グラムシ）の変革課題を21世紀民主主義論の視点から考えてきた。前稿(6)ではそれを「最広義の教育学」の課題として提起したが、グラムシは「ヘゲモニー=教育学的関係」を「文化的ヘゲモニー」としても捉えていた。生産・労働と生活・社会・政治に加えて、広く「文化」とされてきた領域も検討されなければならないであろう。

前稿では「社会的未来」論に、複雑系社会学あるいは「モビリティの社会学」の視点から取り組んだJ. アーリの研究に触れた。彼が検討した3つの実質的問題領域は、①グローバルな製造と輸送に及ぼす3D印刷の意味、②都市移動の性質とポストカー・システムの可能性、③多様な高炭素排出システムと社会組成的な脱成長の可能性、であり、結論的に未来論の「主流化」と「民主化」の課題を提起していた¹。主体化・民主化を具体的に進めるためには、前稿で述べたような「実践の学」が不可欠なものとなるであろう。

本稿はこうした見通しを持ちながら、上記三つの問題領域の中で最も包括的な「脱成長」を入り口にして将来社会論の課題を検討してみたい。脱成長論は未来社会としての「定常型社会」に行き着き、近代や資本主義を超えた人類史的視点を求めている。これまでの人類史的視点による将来社会論の再考が必要となる。脱成長論は「持続可能な開発=発展（Sustainable Development, SD）」論への批判を含んでいる。それゆえ、SDあるいは「SDのための教育 Education for SD, ESD」の位置付け直しも必要になるであろう（第I章）。

以上をふまえた将来社会は、少なくとも、より自由で平等でエコロジカルなものでなければならない。自由と平等は近代以降さまざまに議論され、それらを反映した民主主義の将来が提起されてきたが（本連続原稿(5)）、エコロジカルな社会の必要性が国際的に議論されてきたのは1970年代以降のことであった。それまでの将来社会論、と言うよりも社会科学そのものにおいてエコロジーの視点が欠けていたとすれば、その見直しを含む将来社会論の方法とその現代的意義も再検討されなければならない。そのためには、いち早くエコロジカルで平等な社会を提起してきた将来社会論、ソーシャル・エコロジーやエコ社会主義論などを再検討してみる必

¹ J. アーリ 『〈未来像〉の未来—未来の予測と創造の社会学—』 吉原直樹ほか訳、作品社、2019（原著 2016）、第Ⅲ編および結章参照。

要がある（第Ⅱ章）。

そこでは、あらためて経済的あるいは技術的視点を越えた領域も視野に入れなければならないくなっている。脱成長論やエコロジー論からは、問題解決のために倫理的あるいは政治的視点、さらには芸術・文化的視点も提起されている。しかし、基本的焦点はまず、それらの基盤となる「労働」の理解である。「Society 5.0」や「第4次産業革命論」では、様々な意味での「労働の終焉」論が焦点となっている。すなわち、「労働への解放」と「労働の解放」から「労働からの解放」への方向である。これらの関係と将来的見通しを吟味しなければならないであろう（第Ⅲ章）。

以上の検討をもとに、近未来の、実現可能な将来社会論のために取り組むべき課題が問われるであろうが、われわれは今、「新型コロナウイルス」が蔓延するパンデミックの中にあり「コロナ後社会」が議論されつつある。そうした中で本稿は、「コロナ以前」の将来社会論を整理する「ノート」の範囲に留めておかなければならない。

I 「持続可能な発展（SD）」から「脱成長 *decroissance*」へ？

1 人類史から「未来を読む」

冷戦体制崩壊後、資本主義の「勝利」や「歴史の終焉」(F. フクヤマ) が喧伝される中で L. C. サローは、資本主義の長期的衰退傾向と危機的状况をふまえて未来を考える必要性を提起し、それらを説明するために、地質学の「プレート・テクニクス」と進化生物学の「断続平衡」という概念を使用した²。その後、ますますグローバル化する資本主義の矛盾が深化する現実を見た未来論は、人類史あるいは文明論的視点で語られることが多くなった。

大野和基が世界の「知の巨人」という8人にインタビューした結果をまとめた『未来を読む』(2018年)という新書がある。8人のうち前面に出ているのは、J. ダイヤモンド、Y. N. ハラリ、L. グラットン、そして D. コーエンである。グラットンは「人生100年時代」で知られる経営学者であるが、他の3人は人類史研究者として紹介されている。「人生100年時代」は人類史的变化だと考えれば、グラットンもその中に含めていいのかも知れない。今日、人類史や文明論が『未来を読む』上でいかに重視されているかを端的に示すものである。

コーエンの「脱成長」論については次節で検討するが、ここでの主張はテクノロジーがもたらす未来に焦点化され、「デジタル経済では、人類はサイボーグと融合する」「テクノロジーは中流階級を豊かにしない」とまとめられている。ポスト工業社会がもたらす格差拡大（中間階級没落、トップ総取り）の側面が強調されているのである。これに対してダイヤモンドの主張は「資源を巡り、文明の崩壊が起きる」である³。よく知られた『文明崩壊』(2005年)の研究

² L. C. サロー『資本主義の未来』山岡洋一・仁平和夫訳、TBSブリタニカ、1996（原著とも）、第1章。

究成果の要約である。そして、『サピエンス全史』（2011 年）で著名なハラリの主張は、「近い将来、『役立たず階級』が大量発生する」とされている。その意味については説明が必要であろう。

ハラリは、社会・経済・政治・軍事全般から見て「役立たず階級 useless class」が大量発生するのは、コンピュータ技術、AI とバイオテクノロジーの急速な発展の結果だと言う。人間寿命の長期化と変化スピードの加速化が同時進行するこの時代、われわれは「絶えず学習し、自己革新しなければならない」。「人類の歴史上のみならず、生命の歴史全体で最大の革命」に差し掛かっていて、「肉体や脳や精神をデザインして作る方法」を学び、「自然淘汰さえ克服しつつある」のである。こうした時代には、現代人が失いつつある能力を取り戻すために、「狩猟民族に学ぶ必要がある」とハラリは主張する。一つは、環境を変えるのではなく自分自身を環境に適応させること、もう一つは、自分の身体や五感に鋭敏であること、が必要だからである。ハラリは『サピエンス全史』で、われわれは今日、「生活必需品の大多数に関しては、何も考えずに他の専門家たちを頼っており、そうした専門家たちの知識も、狭い専門分野のものに限られている」、そのようにして、人類全体としては今日の方が古代の集団よりもはるかに多くを知っている、「だが個人のレベルでは、古代の狩猟民は、知識と技能の点で歴史上最も優れていた」と述べていた³。多くの専門家たちさえ「役立たず階級」になってしまう 21 世紀、あらためて「狩猟民族に学べ」と言っているのである。

それは、進化＝発展史観の見直しを迫るものである。認知革命（狩猟時代）から農業革命への歴史理解においても、単純な発展史観は採られていない。ハラリは、狩猟採集民は農耕民より「自然の秘密」をよく知っており、「もっと刺激的で多様な時間をおくり、飢えや病気の危険が小さかった」のであり、「農耕民は狩猟採集民よりも一般に困難で、満足度の低い生活を余儀なくされた」という。農業革命は「人口の爆発と飽食のエリート層の誕生」につながり、「平均的な農耕民は、平均的な狩猟採集民よりも苦勞して働いたのに、見返りに得られる食べ物は劣っていた。農業革命は史上最大の詐欺だった」のである（(上) p.107）。ハラリは、「アントロポセン（人類の時代＝人新世）」（P. クルツェン）と言われる時代の人類史全体、とくに「科学革命」の時代という近代以降に進展した「サピエンスによる地球支配」は、「私たちが誇れるようなものをほとんど生み出していない」と言う。「人間の力は再三にわたって大幅に増したが、個々のサピエンスの幸福は必ずしも増進しなかったし、他の動物たちにはたいい甚大な災禍を招いた」（(下) p.264）、と。

³ 大野和基編『未来を読む―AI と格差は世界を滅ぼすか―』PHP 新書、2018、p.97-8。同書の続編というべき、同『未完の資本主義―テクノロジーが変える経済の形と未来―』PHP 新書、2019、も参照。副題にあるように、「テクノロジーと未来社会」が主要テーマになっているが、このテーマについて本稿では、第Ⅲ章第 1 節でもふれる。

⁴ Y.N. ハラリ『サピエンス全史(上)(下)』柴田裕之訳、河出書房新社、2016（原著 2011）、(上) p. 70。以下、引用は同書。

ハラリは、上記『未来を読む』のインタビューの最後に、学者の使命は「もっとも危険な可能性を含めて、さまざまな可能性を示すこと」であり、それに恐怖を感じるのなら、「それに対して行動を起こすのは一人ひとりの役割」だと言っている（『未来を読む』, p.102-3）。彼は、今後数十年の間に人類は、核戦争、地球温暖化、そしてテクノロジーによる破壊（「役立たず階級」の増大を含む）の三つの脅威に直面することになると言う（p.73）。しかし、「学者の使命」に徹してか、それらを克服して「個々のサピエンスの幸福」を増進させるような未来像やそれに向けた具体的な行動の提示は、（「狩猟民族に学ぶ」以外に）なされていない。それは、人間至上主義的な「虚構」（共同主観的現実）が人間そのものの否定にもつながる「データ至上主義」に移行しつつあることを指摘し、「現代の経済にとって真の強敵は、生態環境の破壊だ」と言っている続著『ホモ・デウス』でも同様である⁵。近未来への将来社会論的展開のためには、前稿(6)でふれたように、ハラリが現代支配的だと考える人間至上主義的宗教＝「自由資本主義」の「虚構」の（物象化・自己疎外・社会的陶冶をふまえた）実践論的検討が不可欠であろう。

それでは、これから「資源を巡り、文明崩壊が起きる」と未来予測をするダイヤモンドの場合はどうか。

ダイヤモンドは『文明崩壊』（2005年）で、これまでの諸文明（イースター、マヤ、ヴァイキング、グリーランドなど）の盛衰を分析し、それらの崩壊の主要原因が「環境破壊」にあることを主張してきた。それらは互いに独立した歴史で、長い間互いに知られることなく「崩壊」してしまった。彼は、現代のグローバル社会が直面する環境問題を、天然資源の破壊もしくは枯渇、天然資源の限界、人間が生み出した有害物質、人口の問題に整理した。その上で、「慎重な楽観主義者」として、希望の根拠を三つ挙げている。第1に、最も深刻な問題でも全く手に負えないわけではないということ、第2に、環境保護思想が世界中の一般大衆に広がっていること、第3に、グローバル化による連結性の広がり、である。そして最後に、これまでと異なり、「わたしたちには遠くにいる人々や過去の人々の失敗から学ぶ機会があるのだ」ということを強調している⁶。

上記『未来を読む』ではさらに、グローバル化が進む21世紀、人類は歴史上初めて「グローバルな崩壊」（p.48）の可能性に直面している、とダイヤモンドは言う。その要因は、環境問題やデジタル技術の問題というよりも、むしろ「格差」である。そこから生まれるのは、三つのリスク、すなわち新感染症、テロリズム、止められない移民の問題である（p.37-8）。

⁵ Y. N. ハラリ『ホモ・デウス—テクノロジーとサピエンスの未来—(上)(下)』柴田裕之訳、河出書房新社、2018（原著2015）、(下)p.22。同書の目的は、「単一の明確な筋書きを予測して私たちの視野を狭めるのではなく、地平を広げ、ずっと幅広い、さまざまな選択肢に気づいてもらうこと」だと言い、「データ至上主義」は「生命という本当に壮大な視点」の問題、地球温暖化や不平等拡大の問題は「何十年単位」の問題だとされている（(下)p.122-6）。

⁶ J. ダイヤモンド『文明崩壊—滅亡と存続の命運を分けるもの—(上)(下)』楡井浩一訳、草思社、2005（原著とも）、(下) pp.360, 363-8。

いずれも、われわれが今直面している問題である。ダイヤモンドは、明日の世界に向けて問われていることは、「持続可能な経済を作れるか」と同時に「世界中の生活水準が一定のレベルで平等を達成できるか」であり、この二つの問題解決に成功しなければ、100年後の世界は「住む価値」がないものになると言っても過言ではないと言う（p.51-2）。筆者が主張してきた「持続可能で包摂的な社会」への課題と重なるであろう。

ダイヤモンドにおいて注目すべきは、彼自身がフィールドワークを重ねてきたニューギニアなどの「伝統的社会」に学んでいることである。それは、たとえば遊牧民は移動の際に高齢者を捨てるか殺すかしなければならないのに対して、高齢者が排除されない「定住型伝統的社会」である。そうした社会の高齢者は「孤独」ではなく、テクノロジーや施設化が進んだ先進国の高齢者より満足した生活を送っているとも言える（p.30-31）。定住型伝統的社会は農耕社会だと考えられるから、その評価は上述のハタリの評価よりもかなり高い。こうした理解は、彼が今日の最大の問題として「格差」、さらに言えば貧困・社会的排除問題を重視し、その視点から伝統社会を見ていることから生まれるものであろう。しかし、たとえば、われわれが狩猟民族的なアイヌ文化のエコロジー的自然理解から学ぶ際に、ハタリの指摘は重要な意味をもつ。エコロジー的将来社会論については次章で検討しよう。また、ダイヤモンドの農耕社会の理解は、将来社会に関わって提起されている農業共同体と〈農〉の論理の理解にかかわるものであり、第Ⅲ章でふれることにしよう。

ここでは、『文明崩壊』第9章においてダイヤモンドが、環境問題を解決して文明崩壊を免れた事例として、ボトムアップ方式の小規模社会（ニューギニア高地とティコピア島）とトップダウン方式の大規模社会（江戸時代の日本）の事例を取り上げていることに注目しておこう。戦国時代から江戸時代前期にかけて森林資源が危機状態に陥った日本は、江戸幕府の鎖国政策の下、上意下達体制によって環境問題を克服した。その要因についてのありがちな説明（日本人の自然への愛、仏教的な生命尊重、あるいは儒教的価値観）を超えて、具体的な事実に基づく分析である。その結果、諸規制や消費を抑えて予備物質を蓄えるような消極策から、育林や森林管理計画による積極策まで、樹木の再生が速いなどの自然環境の強みや戦国時代後の牛馬の減少と魚介類の豊富さなどの社会的強みもあって、長期的目標と多数の利益を追求するような持続可能な方法で森林を管理することができたというのである（p.51-4）。もちろん、江戸時代の都市と農村の持続的物質循環、農法と農業経営様式など、なお検討されるべきことは多いが、環境問題への政策的・実践的取り組みに焦点を当てて持続可能性実現のあり方を提起していることは重要である⁷。

こうした理解は、現代の日本の欠点の指摘ともつながっている。上述の『未来を読む』の中

⁷たとえば、森林の循環的再生産（「法正林」思想）を基盤に自治体主導で内発的發展を進め、「森林未来都市」を目指す北海道下川町の実践がある。宮崎隆志・鈴木敏正編『地域社会発展への学びの論理—下川町産業クラスターの挑戦—』北樹出版、2006、および拙著『将来社会への学び』前出、第6章第1節、参照。

でダイヤモンドは、人口減少社会化時代に高齢者あるいは女性を積極的に位置付けない日本、トップダウン的画一化の中で多様性・創造性の評価が低い日本のあり方を問題視している。そうした批判は、伝統社会を一方的に美化したり、野蛮だと避難したりすべきではないとしているように (p.51)、人類史的視野とグローバルな視点に立ち、それぞれの国・地方の固有性を踏まえながら、将来社会＝「持続可能で包摂的な社会」に向けての課題を考えようとする姿勢の現れであると言える。

ここであらためて、どのような視点と方法によって「将来社会」を構想するかが問われるであろう。次節以降では、持続可能な社会の先に「脱成長」を主張する議論を取り上げて具体的に考えてみよう。

2 〈未来像〉と脱成長論

J. アーリは、『〈未来像〉の未来』において「社会的未来」論を展開するにあたって、まず〈未来像〉の歴史を振り返り (第Ⅰ部)、次いで彼の考える複雑系社会論の視点から〈未来〉論を再検討し (第Ⅱ部)、〈未来〉のシナリオについて述べる (第Ⅲ部)、という方法をとっている。アーリの社会学については前稿(6)でふれているので、ここでは「社会的未来」論を具体的に考えていくために、最後の第Ⅲ部を見てみよう。「はじめに」でふれたように、具体的には3つのテーマが取り上げられているが、最も包括的で〈未来像〉を考える上で中心をなすとされているのは③のテーマすなわち「気候」であり、その中で焦点となっているのが「脱成長」論である。

アーリは「気候」問題を、①未来を問題関心の中心とし、②学際的な研究と理論が必要となり、③物理的・技術的な未来像を超えた社会的問題であり、④現在が未来の良い案内人ではなく、「現行ビジネス」を変えねばならない領域として取り上げた。気候の未来像には、「現行ビジネス」、脱成長、「エコロジー的近代化」、「ジオエンジニアリング (気候工学)」といったものがあるが、さらに厄介な問題、すなわち「まだ発生していない出来事やプロセスに左右される将来、『人間』種の本質における変化の可能性、そして成長の論理を逆転させるという大きな問題」が含まれる。それゆえ、「すべてを変える」(N. クライン) ことを考えなければならないというのである⁸。彼は同書の最後で、「結局、未来を考えることは、新しい枠組みの下で未来の計画を呼び戻す一つの方法」だとし、社会的未来を結集し、「『民主主義的』な未来志向の展開と実践がどのような有効な方式で立ち現れ、埋め込まれるようになるか」が重要な論点となる、と述べている。しかし、焦点となるテーマ＝脱成長の将来像について具体的提示があるわけではない。

ローマ・クラブ『成長の限界』(1972年)の問題提起以降、とくに化石燃料や自然資源、あるいは生物多様性の縮減などを取り上げて「脱経済成長」を主張する議論は多い。日本では経

⁸ J. アーリ、同上書、pp.200-3, 231-5。

済成長を最優先する「アベノミクス」への批判の一環として、あらためて「脱成長」が提起されている⁹。脱成長論には「持続可能な開発（発展）」論と重なる主張も多いが、ここでは「経済成長」そのものを批判する、固有の意味での「脱成長論」を取り上げてみよう¹⁰。

まず、最近の事例として、「人間の欲望と人類史」の視点から脱成長を主張する、D. コーエン『経済成長という呪い』¹¹から見ておく。

コーエンは同書の結論で、「現代社会は、経済成長なしでも持続できるのか」、「経済は再び成長するだろうか」という2つの問いを立て、いずれもノーであるとすれば、「西欧社会は、怒りと暴力にまみれるという結論はさげがたい」と言う。現代社会は問題解決の唯一の方法として「経済成長」を採用し、その経済成長の原動力が労働強化と気候変動のリスクであるため、①失業と雇用不安、②精神的なストレス、③環境危機という「トライアングルの地獄」が生まれているからである。根本的解決のためには、人間の精神構造、「競争と妬みの文化」の超越が必要であり、「個人の熱い思いと社会的な欲求が同じ目的に向かって一致すれば、人々の精神構造は変化する」（p.201）、と。

彼の将来社会論で注目すべきは、第1に、人類史的視点、第2に、消費社会の理解にかかわる欲望論、第3に、ポスト工業社会としての情報社会論である。

第1の点についてコーエンは、前著『経済と人類の1万年史から、21世紀世界を考える』を踏まえて、「経済成長の源泉」という視点から再整理している（第1部）。前述のハラリ『サビエンス全史』に見られるように、人類史を認知革命・農業革命・科学革命の展開として捉えることは一般化している。ハラリはその「アントロポセン」=自然支配の歴史の主原因を、「虚構」を相互信頼する人間の能力に求めた。これに対してコーエンは、人類が集団で学び、「知識を蓄積して拡散させる技術」、文字と貨幣からインターネットまで、「集団のインテリジェンス」を発展させてきたことに加えて、文化=「禁忌と分類をつくり出す能力」に着目し、そうした中で「自分は何者であり、何のために、なぜ生きるのかという、人間に関する問い」を発するのが人間だという（p.24-31）。こうした視点から見れば、「現代の経済成長は、時空をまたぐ人類史の長い熟成の産物」（p.81）である。経済成長の「中毒」とそこから抜け出す課題を「人間の欲望と人類史」に探ろうとした所以であろう。

そこで、第2の視点が必要となる。コーエンは消費社会の展開による欲望の無限的發展といった単純な理解はとっていない（第2部）。たしかに無限の欲望を充足するようなテクノロジーの発展は、人間能力を超えるという「特異点」を越えようとしており、経済成長は永

⁹ たとえば代表的議論として、「特集『脱成長』への構想」『世界』第854号、岩波書店、2014。田中洋子と広井良典の対談のほか、四本の論文（西川潤、伊藤光晴、山家悠紀夫、鈴木宣弘稿）と、注7の拙著で事例とした下川町のルポが取り上げられている。

¹⁰ 「持続可能な発展」論については、さしあたって、拙著『持続可能な発展の教育学—ともに世界をつくる学び—』東洋館出版社、2013、とくに第5章を参照されたい。

¹¹ D. コーエン『経済成長という呪い』林昌宏訳、東洋経済新報社、2017（原著2015）。原題名直訳は「閉じた世界と無限大の欲望」。以下、コーエンの引用ページは同書。

続するかのように主張する者もある。しかし、デジタル革命は先進国のとくに中流階級の仕事を奪い、新たな雇用を生み出すことはなく、その結果、すでに経済成長も失われている。他方で、世界全体として見れば、環境危機は深刻化する一方である。かくして、「経済成長の不確実性」、上述の「トライアングルの地獄」が生まれる。そこで新たな枠組みづくりと「一致団結した行動」が求められ、とくに環境危機に対しては「すべての社会の間で、共通の未来を構築するのだという信頼関係を（再び）築くことが、確固たる前提条件」になる（p.130）。

そこで、第3の点にさらに立ち入って考えてみる必要がある（第3部）。ポスト・フォードイズムの時代のデジタル革命、金融革命、グローバリゼーションが「大転換」をもたらした3つの要因である。デジタル革命は、新たなエネルギーを使用せず、無料あるいは超安価な情報コミュニケーションを可能にすることによって、環境問題を解決し、相互信頼を促進する〈未来〉をもたらすと期待されたが、実際にはむしろ「トライアングルの地獄」をもたらすテコとなり、社会はセーフティネットを失った。コーエンが特に問題視するのは、企業では「ストレスによるマネジメント」が進行し、労働者は、自主性を要請されながら管理される中で、「ダブルバインド」状況におかれ、満足感の低下、うつ病的精神状況におかれているということである。人々は「競争と妬み」の状況におかれ、安心を求めて似たもの同士だけで交流する「社会的族内婚」、「商品よりも社会的つながりを消費する社会の存在様式」が支配的となる。それはさらに「社会的閉所恐怖症」の傾向、「スケープゴート」としての人種差別・外国人排斥などの行動を生み出す（pp.181, 187-8）。

コーエンは、こうした状況から抜け出して、「寛容や他者の尊重という別の道筋」を歩まなければならないと言う。そのための必要条件は、3つある（p.193-5）。第1に、経済成長の不確実性に「免疫をつける」ことで、幅広い選択肢から権利を引き出し、「全員が自律した当事者であり続けるための手段」を提供することである（デンマーク・モデル）。第2に、公的支出を賄うためには経済成長が必要だという考え（「制度的な中毒」）を葬り去ることである。第3は、ゲッターのない新たな都市文明をつくり出し、社会的族内婚をできる限り抑制することである。多様な団体をつくり、緑溢れる都市空間を作ることが具体的課題となる。これらの必要条件を充たすことによって、「競争と妬みの文化」を超越するような人々の精神構造の変化が可能であるとコーエンは言う。彼の言う「脱成長」である。

かくして、「脱成長」への実践が求められる。それは、上記の3つの必要条件を生み出すと言うだけでなく、人々の精神構造を変革するような「最広義の教育学」の視点からみた教育実践をも含むであろう。具体的には、コーエンのいう「トライアングルの地獄」への取り組みが求められる。しかし、コーエンには、デンマーク的新福祉国家の紹介はあっても、実践的提起はない。

そこで次節では、フランスのもう一人の「脱成長」論者S.ラトゥーシュの提起を見てみよう。

3 脱成長論の「具体的ユートピア」

ラトウーシュの研究は、国際開発論から脱成長論へと展開した。その経緯と主張については、『経済成長なき社会発展は可能か?』を編集・邦訳した中村佳裕「日本語版解説」(「セルジュ・ラトウーシュの思想圏について」)に詳しい。中村によれば、その〈ポスト開発〉思想の最大の功績の一つは、国際開発問題の研究にハイデッガー哲学以後の現象学から派生した「存在論的なテーマ」を導入したところにある。その結果、主流派開発論はもとより、それに対するオルターナティブな発展論、さらにはマルクス主義(従属理論など)やネオ・マルクス主義によるそれらへの批判も批判して、「経済成長と近代化を至上命題とする近代の文明的構造自体を批判的に検討」してきたと言う¹²。

たしかに、同書の第3章では、旧来の国際的な経済開発に対して提起されてきた社会開発、人間開発、地域開発／地域発展、持続可能な発展、そして「オルタナティブ」な開発論が批判され、第4章のはじめでは「発展は普遍主義を装うがゆえに概念的な欺瞞であり、甚大な矛盾を孕むがゆえに実践的な欺瞞である」と断言している。そして、I. イリッチの概念を使って、発展途上国における「歴史的なオルタナティブ——ヴァナキュラーな社会／経済の自己組織化——」、北側諸国の「共倫 *conviviality* あふれる〈脱成長〉と「地域主義」と言う〈ポスト開発〉の二つの形態」を対置している(p.99-100)。それらによって、「発展パラダイム」を抜け出し、「最終的には共に生きる歓びを分かち合う〈脱成長〉を実現する社会」に至ると言う(p.122)。これが、ラトウーシュの将来社会イメージである。

「脱開発論」をくぐって展開された「脱成長論」は、経済的グローバリゼーションを支える「経済」理論への理論的・実践的批判の一環である。上述の中村は、反グローバリズムの社会運動を支える理論は四つあると言う。①ポスト開発・脱成長論者(ラトウーシュら)、②資本主義的グローバリゼーション拒否論(A. ネグリら)、③「改革主義的」グローバリゼーション論(D. コーエンら)、④現実主義・理想主義総合のグローバリゼーション論(A. カイエら)、すなわち、グローバリゼーションの①完全拒否、②部分的拒否、③改革主義、④現実主義的・理想主義的変容、の四つである。①の立場のラトウーシュは、オルター・グローバリゼーション運動や連帯経済論にも批判的である。それらが「経済思想の根基である成長論理と発展パラダイムを十分に批判しておらず、国民経済の制度的枠組みを市民社会の自主管理イニシアチブを通して再建することを目指している」からである。それらは「経済成長を目的としない社会(〈脱成長〉社会)の創造へと再編成」しなければならない、と言うのである(p.308-311)。経済論理ではなくまさに存在論的・倫理的視点を重視した批判であろう。

中村はラトウーシュの独創性と貢献は、以下の三つにあると言う(p.313-318)。第1に、成長論理批判と同時に、オルタナティブ経済運動とエコロジー思想の間とを接合し、「経済想念

¹² S. ラトウーシュ『経済成長なき社会発展は可能か?』中村佳裕編訳、作品社、2010、p.292-254。
以下、引用は同書。

に依存しない自律社会」の基礎を構築しようとしたこと、第2に、自律社会とエコロジズムを再評価し、それらが示唆する社会的実践を経済的グローバリゼーションへの対案として発展させようとしたこと、第3に、「社会主義の精神」再生の展望として、再ローカリゼーション＝「ローカルな自律社会の創造」を提起したこと、である。これらは、これまでの多様な資本主義批判と「社会主義の精神」の展開の中に「脱成長論」を捉え直してみる必要性を示しているであろう。

ラトゥーシュはしかし、「資本主義を問題視するだけでは不十分で、あらゆる成長社会をも批判する必要がある。この点においてマルクスは道を誤った。」と言う。そして、「自由主義的な資本主義と生産主義的社会主義は、成長社会という同一のプロジェクトの二つの類型」だとして、「〈脱成長〉はおそらく『エコロジカルな社会主義』とみなすことができるだろう」と言っている（pp.245, 248）。晩期マルクスとその将来社会論も含めて、こうした批判が妥当かどうか、後に検討する。ここでは、脱成長論にかかわって、マルクスの言う「生産的労働」論は不生産的労働や非生産的労働と区別され、それらを批判的に捉え直す枠組みを持っていたことを指摘しておきたい。

たとえば飯盛信男は、サービス産業や情報産業が拡大していった時代に、マルクスの「生産的労働の体系的把握」を試み、①自然と人間とのあいだの物質代謝の観点からする本源的規定、②資本の価値増殖からの歴史的規定、③社会的再生産の観点からの規定、④国家機構の担い手を不生産的階級とする規定、から構成されると整理した。そして、生産的労働論は(1)人間生活における生産的实践＝労働の機軸的位置を示し、(2)労働生産力の発展の成果が資本によって横領されることを批判すると同時に、労働解放の必然性を示し、(3)階級が廃絶された真の人間社会の未来像を示したものであるとまとめていた。そして、それは「生産関係を生産力の中に解消させ、技術進歩そのものが資本主義の矛盾を取り除くかのごとくかのごとく説く技術主義的経済理論、あるいはその一変種としての情報化社会論・脱工業化社会論等の未来社会論に対する有効な批判となりうる」ことを指摘していた¹³。ここでは「生産的労働の体系的把握」には立ち入らないが、こうした視点は今日においてもまさに有効であるだけでなく、大量生産・大量消費のムダや腐朽・腐敗的な非生産労働を縮減し、不生産部門を再編成して、「脱成長論」をより具体的に展開する上で必要な視点を提供していると思われる¹⁴。

ラトゥーシュに戻って最後に、彼が〈脱成長〉の「具体的ユートピア」として「8つの再生プログラム」を提起していたことに注目しておこう（第2章）。すなわち、(1)再評価する

¹³ 飯盛信男『生産的労働の理論—サービス部門の経済学—』青木書店、1977、pp.61, 65-6。

¹⁴ 飯盛信男『生産的労働と第三次産業』（青木書店、1978）は具体的分析のために、①から④の四つの視点からなる産業分類を再整理しているが（第1表および第12表）、「非再生産的＝腐朽的・消費部門」とされているのは、奢侈品生産、軍需品生産、大量生産＝大量消費のためのムダ、投機的活動である（p.18-20）。まずこのような非生産的部門の縮減から始まり、飯盛の言う(1)～(3)を具体化することが、「脱成長」の未来社会への道であろう。

reevaluer, (2)概念を再構成する reconceptualiser, (3)社会構造を組み立て直す restrurer, (4)再分配を行う redistribuer, (5)再ローカリゼーションを行う relocaliser, (6)削減する reduire, (7)再利用する reutiliser, (8)リサイクルを行う recycler, である。最後の3つは環境保全運動における3Rの標語であるが、ラトウーシュはそれらを「地域プロジェクト」として行うことが必要であり、それは思想において「革命的」であるが、「政治的改革主義と適合する」ものであるとしている (p.216)。

彼はのちに『〈脱成長〉は、世界を変えられるか?』(2010年)で、この「具体的ユートピア」に基づいて、10の政策案を提起している¹⁵。それは、①持続可能なエコロジカル・フットプリントを回復する、②適切な環境税による環境コストの内部化を通して、交通量を削減する、③経済・政治・社会的諸活動の再ローカリゼーションを行う、④農民主体の農業を再生する、⑤生産性の増加分を労働時間削減と雇用創出へ割り当てる、⑥対人関係サービスに基づく「生産」を促進する、⑦エネルギー消費を4分の1まで削減する、⑧宣伝広告を行う空間を大幅に制限する、⑨科学技術研究の方向性を転換する、⑩貨幣を再領有化する(地域社会や地域住民の手に奪還する)、である。全体として、⑩を除いて、彼が批判してきた持続可能な発展論者やオルター・グローバリゼーション運動、連帯経済論者とも合意できる可能性のある政策案であろう。①や②、⑦は「持続可能な発展(SD)」論の中から生まれてきた主張そのものであり、⑤や⑩は連帯経済論者の主張の中に含まれている。上述の「生産的労働」の視点から見れば、重複するものもあるが、③や④は基盤となる生産的労働(およびそれに不可分な不生産的労働)の促進、⑥や⑨は不生産的部門の再構成、⑧や⑩は非生産的部門の縮減、に関わる政策であると言えよう。

ラトウーシュは、8つの再生プログラムは「最良の意味でのユートピアを表現したもの」であるのに対して、10の政策提案は「第2の水準、すなわち実践のレベル」だとしている。そして、「脱成長の道は、世界の西洋化という圧縮ローラーに対する対抗の道であると同時に、グローバル化した消費社会という蔓延する全体主義に対する離反の道」であり、特に文明的あるいは倫理的側面を重視して、「簡素な生活の自主的な選択と欲求の内発的抑制に基づく文明の構築」を模索したと言う(p.18)。そのために、ギリシャ悲劇に始まる旧来の関連思想、アメリカ先住民の文化や地中海ユートピア、あるいは東洋的な「道」にも学ぼうとしている。その日本語版の付録は「〈脱成長〉の美学」とされ、文化・芸術活動の重要性、特にW.モリスの「田園社会主義」を「具現化されたユートピア」として高く評価している。

われわれは、消費社会だけでなく、それと不可分な資本主義的生産の矛盾的展開の中に将来社会への条件と可能性を探らなければならない。その上で将来社会のあり方を考える際には、生産や労働あるいは消費だけでなく、倫理のあり方、文化・芸術活動の意味についても検討し

¹⁵ S.ラトウーシュ『〈脱成長〉は、世界を変えられるか?—贈与・幸福・自律の新たな社会へ—』中野佳裕訳、作品社、2013(原著2010)、p.70-1。以下、引用は同書。

ていかなければならない。倫理は「実践 praxis」に直結するはずである。これらを含んで、彼が「脱成長論」と同じだと言う「エコロジカルな社会主義」については第Ⅱ章で、「簡素な生活」や「生活の芸術化」を主張した「脱成長の先駆者」・モリス¹⁶の思想については第Ⅲ章で触れることにしよう。

なお、脱成長論は「定常型社会」論に重なってくる。今日、定常型社会への必然性は、しばしば人類史の「S字（ロジスティック）曲線」を使って説明されている¹⁷。

たとえば見田宗介は、人類史は①原始社会（定常期）、②文明社会（過渡期）、③近代社会（爆発期）、④現代社会（過渡期）を経て、⑤未来社会（定常期）＝安定平衡期に至ると主張している。もちろん、「一定の環境条件の下での生物種の消長を示す理論式」を人類史に当てはめるにはそれが可能となる現代社会的条件が必要である。見田は、外部がなくなった「グローバルゼーション」、「1個体あたり資源消費量、環境破壊量の増大の加速化」、「リスク社会化」（U.ベック）などを挙げているが、問題は社会の歴史的展開の論理に基づく「定常化社会」の必然性とその内実の理解である。彼は、〈情報化／消費化資本主義〉としての現代社会の限界から「永続する現在の生の輝きを享受するという高原」を実現するためには「幾層もの現実的な課題の克服」が必要だと言っている。しかし、日本の各世代や欧米の青年の社会意識動向の検討はあるものの、その「定常化社会」への提起はなお理念的・抽象的であることを免れない¹⁸。

日本における定常型社会論の代表者である広井良典も、日本と世界の現段階は文明論的に、採集狩猟社会後期と農業社会後期に次ぐ、産業（工業）社会後期の定常化時代に位置づくという。狩猟社会と農耕社会の区別、各時期への移行期に定常化の段階が置かれていること、現代社会の見方（情報化・金融化）などに見田との違いが見られるが、ロジスティック曲線を前提にしていることには変わりがない。広井の提起はしかし、福祉や環境の政策と実践を念頭においていただけにより具体的であり、「環境と福祉と経済を統一」した定常型社会として、ポスト資本主義の「創造的定常経済」ないし「創造的福祉社会」を提起している¹⁹。

見田と広井の将来社会論の特徴と問題点・課題については別のところでふれているので²⁰、

¹⁶ モリスを「脱成長の先駆者」として考えてきたラトウーシュは、脱成長は「モリスの著作を通して模索されるエコロジカルな社会主義の実現を希求するのだ」と言っている。ラトウーシュ『脱成長』は、世界を変えられるか？』前出、pp.243, 258-61。

¹⁷ もちろん、J.S. ミルの定常型経済論を発展させようとする主張もある。たとえば、相沢幸悦『定常型社会の経済学』（ミネルヴァ書房、2020）によれば、定常型社会とは「福祉国家を基盤として、経済・賃金・資産格差を可能なかぎり是正し、ベーシックインカムを導入した経済社会」（p.v）である。

¹⁸ 見田宗介『社会学入門—人間と社会の未来—』岩波新書、2006、p.159、同『現代社会はどこに向かうか—高原の見晴らしを切り開くこと—』岩波新書、2018、pp.8-12, 17-8, 114-121。後者の補章では、世界を変えるために、positive, diverse, consummatory という三つの公準によって〈胚芽をつくる〉ことを提起しているが（p.155）、実践論的展開があるわけではない。

¹⁹ 広井良典『創造的福祉社会—「成長」後の社会構想と人間・地域・価値—』筑摩新書、2011、p.48。同『グローバル定常型社会—地球社会の理論のために—』岩波書店、2009、も参照。

ここでは省略しよう。文明論的視点からみた未来論については第1節でみたが、第Ⅱ章ではあらためて、とくに「エコロジカルな将来社会」論に焦点化して検討することにする。その前に次節で、脱成長論が提起してきたことを、批判を受けたSD・ESD論の視点から捉え直しておこう。

4 ラディカルなSDへ

筆者は、グローバリゼーション時代の「双子の基本問題」はグローバルな環境問題と格差・貧困・社会的排除問題であると考え、ポスト・グローバリゼーションの将来社会は、両問題を解決する「持続可能で包容的な社会」づくりの延長線上にあるものと考えてきた。そのために、グローバリゼーション時代に国際的共通理解となってきた「持続可能な発展 Sustainable Development, SD」と「SDのための教育 (ESD)」を積極的に捉え直してきた。脱成長論は、そのSDの批判を含んでいる。ラトウーシュは、そもそも脱成長というスローガンが誕生したのは、「持続可能な発展の拡張的用法が作り出す欺瞞から抜け出すためである」(『脱成長は世界を変えられるか?』, p.60) と言う。SDとは持続的経済成長、あるいはグリーン経済のことであるというような理解がこれまでのSD論の中に含まれているからであろう。国際的に理解されているSD、すなわち国連のブルントラント委員会報告(1987年)に始まり、いわゆる地球サミット(1992年)で共通理解となり、今SDGs(持続可能な開発目標)で確認されているSDの基本的概念は包括的なものであり、多様な理解が成り立つ。そして、実際に我が国の政府や財界によるSDGs理解では、SDと持続的経済成長が同一視される傾向がある。

しかし、筆者の理解によれば、ブルントラント委員会報告の基本的理念は、「世代間および世代内の公正」であった。その後のグローバリゼーション時代に深刻化した「双子の基本問題」を考えれば、その重要性は最近になるほど高まっていると言える。「世代間および世代内の公正」は本来、近代以降の公的教育が課題としたことと重なっており、ESD(SDのための教育)でもそうした視点からの取り組みが重要課題となっている²¹。

それは、環境・資源・エネルギー問題を考えればわかるように、人間社会のことだけではない。日本における東日本大震災(2011年)は、自然・人間・社会の理解全体の問い直しを迫っており、SDもESDもそうした中で位置付けられる必要がある。「地球サミット」(1992年)では、SDの宣言とともに、気候変動枠組条約(地球温暖化条約)と生物多様性条約が締

²⁰ 拙著『将来社会への学び—3.11 後社会教育とESDと「実践の学」—』筑波書房、2016、補論B。
なお、ロジスティック曲線はAIのような技術革新についても適用され、たとえば吉見は、シンギュラリティ(技術的特異点)が来る前にAIは飽和点に達し、「特異点なきAI社会」は、本稿第1章第1節でみたハラリが言うような「ペシミスティックな将来」をもたらすとし、AIの連続的パターン認識を超えて、「非連続」に充ちた社会に対応する知的創造が必要だとしている。吉見俊哉『知的創造の条件—AI的思考を超えるヒント—』筑摩書房、2020、p.182-3、195-6、200、216。

²¹ 筆者のSDおよびESDの理解については、拙著『持続可能な発展の教育学—ともに世界をつくる学び—』東洋館出版社、2013、第Ⅲ編などを参照されたい。

結された。人間とその社会の持続性は、グローバルな物質的「循環性」と生物的・生態的「多様性」を基盤にして考えられなければならないことが確認されたのである。

以上のことを踏まえてSDとESDの位置付けを考えて見れば、〈表-1〉のようになるであろう。

〈表-1〉 持続可能な発展（SD）とESDの位置

	自 然	人 間	社 会
循環性	再生可能性	生命・生活再生産	循環型社会
多様性	生物多様性	文化的多様性・個性の相互承認	共生型社会
持続性	生態系保全	持続可能な発展のための教育 (ESD)	世代間・世代内公正 (SD)

各セルはいずれも独自の価値と展開論理を持っている。この表をふまえれば、「社会」のしかも経済的発展だけを考えるSD＝持続的経済成長論はもちろん、グリーン経済論の提起も一面的であることは明らかであろう。環境経済学や環境社会学、さらにはラムサール条約が提起した「賢い利用 wise use」や「生態系サービス」論も、それぞれの固有の意義を理解しつつ批判的な検討が可能である。脱成長論が提起していることも、より広い視野に立って捉え直すことができるであろう。

たとえば、ラトゥーシュが提起した8つの「具体的ユートピア」については、次のように言えよう。(1)再評価は、「生命・生活の再生産」にかかわる倫理的あるいは存在論的な視点だけでなく、表に示したすべての視点からなされる必要がある。それは必然的に(2)「概念の再構築」を求めることになるであろう。具体的な活動にかかわる(6)削減・(7)再利用・(8)リサイクルは「再生可能性」とそれに基づく「循環型社会」構築の課題である。(5)再ローカリゼーションは、「文化的多様性」のテーマだと言えるであろう。(4)再分配は、(1)に基づいて行われるであろうが、「生命・生活の再生産」の保障が喫緊の課題となっている。これらを実現しようとするれば、特に「社会」のあり方が問われ、③社会構造の組み立て直しが求められるのである。

このように見てくれば、ラトゥーシュの「8つのユートピア」では、「自然」に関する提起が弱いこと、「人間」についてはESD、「社会」については（排除型社会克服による）共生社会の課題提起が含まれていないことなどを指摘することができるであろう。これに対して、同じく脱成長を主張したコーエンは、社会的排除問題（「社会的族内婚」）を重視した共生社会（あるいは文化的多様性）についての主張が目立っているが、自然-人間関係のあり方についての提案が欠落していると言える。いずれにしても脱成長論は、〈表-1〉の全体を視野に入れて、その提起の意味を捉え直してみなければならないであろう。

なお、「8つのユートピア」にESDの提起がないことは、脱成長論が教育の重要性や必要性を理解していないということでは全くない。ラトゥーシュによれば、現代の学校教育制度の下

では、SD やグリーン経済の教育は「情報歪曲の企てに参画」(『脱成長』は、世界を変えられる?』, p.134) するだけであり、脱成長の教育は不可能である。そこにはI. イリッチの学校批判、すなわち学校教育が教育を独占し、あらゆるオルタナティブを見えなくさせるどころか、学校外でも子どもと青年を操作する異常な形態(「学校化社会」)を生み出したと言う理解が前提になっている²²。それは今日、マスコミなどのメディアにも広がっている。こうした中では、「万人が教育を受ける権利」が経済成長主義を促進するという逆説から出発して「市民養成様式の基礎」に立ち戻り、「近代啓蒙主義の敗れた夢、すなわち人間の開放の夢の実現を試みなければならない」(p.137) と言うのである。「主体形成様式」としての学校は、経済成長と熾烈な競争を中心価値とするこの社会に備えるように若者を教育すべきか、それとも、あるべき社会——脱成長社会——に備えるように「消費主義的な転覆に抵抗する能力をもつ市民の形成」を模索するように教育すべきかといったディレンマに直面している(p.141)。ここでラトゥーシュは脱成長に向けての市民の教育、とくに歴史教育の必要性を強調しているのであるが、経済成長・進歩・消費といった価値は「自発的に断念できない薬物」であるがゆえに、「消費社会の諸価値に基づく文明の歴史的失敗ならびに『実用的(教訓として役立つ)』カタストロフの二つ」(p.148)、今日の生態学的危機と金融的・経済的危機に学ぶことの重要性を指摘している。

われわれは、こうした教育もESDとして位置付けるべきだと考え、市民性教育を重視したESDの学校教育における取り組み、そしてグローバルな時代の生涯学習における市民性教育の課題を提起している²³。それらは「人権中の人権」としての「学習権」を前提にしている。それらが「万人が受ける教育の権利の逆説」に陥らないとは言えないが、それらの吟味は前稿(6)でみた実践論のテーマである。本稿次章では、ラトゥーシュが重視した「文明の歴史的失敗(あるいは逆説的「成功」)」から学ぶ「エコロジカルな将来社会」論や「エコロジカルな社会主義」論を取り上げてみよう。

II エコロジカルな将来社会へ

1 ユートピアと将来社会論の方法

今日、ユートピア的未来という考え方そのものを批判する主張も多い。たとえばJ. グレイは、政治学の立場から、近代啓蒙主義や自由主義から社会主義、そして全体主義や新自由主義あるいはイスラム主義、さらにはグローバル民主主義論までを含めて、それらの背景にある

²² イリッチに始まる学校批判の動向については、拙稿「教育制度論の前提としての学校批判—社会制度論的アプローチから—」『北海道文教大学論集』第19号、2018。

²³ 鈴木敏正・降旗信一編『教育の過程と方法—持続可能で包容的な社会のために—』学文社、2017、拙稿「新グローバル時代の市民性教育と生涯学習」『北海道文教大学論集』第21集、2020、を参照されたい。

ユートピア主義から脱却しなければならないとしている。

彼は、その出発点を12世紀、フィオーレのヨアキムがキリスト教の三位一体説を「人類が三段階を経て高みに昇る歴史哲学へと転換」させたことに置いている。その歴史3区分論は世俗の思想にも甚大な影響を及ぼし、ヘーゲルの弁証法、マルクスの人類史理解、コントの実証主義理解などは「すべてヨアキムの3区分図式を再現」したもので、それは古代・中世・近代という歴史理解やナチスの「第3国家」論、さらには現代の政治的諸思想、そしてグローバルな民主主義革命論にもつながっているというのである²⁴。

このような黙示録的なユートピア論、あるいは終末論的・千年王国的思想一般に見られる目的論的歴史理解や人間中心的神話に対して、グレイが提起するのは「現実主義」である。たとえば、前述のダイヤモンド『文明崩壊』における希望についても、「世界が相互依存的であるという点は正しいが、もっと協力的になっていると考える理由はない」、(アメリカの対応にみられるような)「無秩序の世界では、地球環境問題は政治的に解決することは不可能」で、環境危機は「人間が抑制することはできるが、克服することはできない運命」だと理解する必要があると言う。そして、こうした「最もゆゆしい人間の混乱は、日々対処していく他に改善されることはない」が、「将来を非合理的に信頼することは、現代の生活のなかに潜んでいて、現実主義へと移ることはユートピア的な理想であるかもしれない」と悲観的である(p.288-9)。グレイは、「後期近代の時代は変わることなく混成的(ハイブリッド)で、多元的」で、世界観や宗教観には多様性があることを受け入れた上で、「世俗的な一枚岩をつくろうとすること」を放棄した「宗教間の暫定協定」が必要だと言うのである(p.296)。

ここで、前稿で取り上げたA.ギデンズの「ユートピア的現実主義」が想起されよう。彼は、後期(ポスト)近代に必要なのは「ユートピア的現実主義というモデルの創造」だと主張していた²⁵。「ユートピア思想と現実主義のバランス」をとりながら、「望ましい社会のモデル」を創り出さなければならないというのである。ギデンズが提起したのは、グローバルなものの政治化・ローカルなものの政治化・生きること(自己実現)の政治学・解放の政治学の四つの次元であった。そのことをふまえた彼の「新しい社会学の方法規準」の意義と限界については前稿(6)で述べた。その後グローバリゼーション時代の動向を見たグレイは、ユートピア思想を拒否し、現実主義に徹底することを主張しているのである。

たしかに21世紀においては、「第4次産業革命」「Society 5.0」をはじめ技術主義的なユートピア論は盛んであるが、社会論的に見ればむしろディストピア論、将来に対する否定的な見方、あるいはシニズムが支配的である。冷戦体制崩壊前の「世紀末社会主義」においても、グレイが言うようなユートピア思想はすでに過去のものとなっていた²⁶。将来社会論の視点に

²⁴ J. グレイ『ユートピア政治の終焉—グローバル・デモクラシーの神話—』松野弘監訳、岩波書店、2011(原著2007)、p.12-3。

²⁵ A. ギデンズ『近代とはいかなる時代か?—モダニティの帰結—』松尾清文・小幡正敏訳、自立書房、1993(原著1993)、p.192。

立った場合、ユートピア思想の現実批判機能、将来社会への一つの参照点としての役割を踏まえて、より広い視野にたったユートピアの理解が求められている。こうした中では、F. ジェイムソン『未来の考古学』（2005年）の試みが参考になるであろう。

ジェイムソンは、いわゆる「ユートピア思想」だけでなく、ギリシャ・ローマに始まる演劇から、近現代のSFや映画などのメディアまで、広範な領域の「ユートピア・ジャンル」、さらには日常生活における多くのものに見られる「ユートピア衝動」をも視野に入れて、「ユートピアの想像力」の今日的役割を提起している。そして、「現代におけるユートピアの観念とプログラムの真に現実的な政治的役割を心にとどめているものたちにとって、『反ユートピア主義に反対』というスローガンこそが、最善の作業戦略となる」と言う²⁷。これまでユートピア社会主義は、マルクス主義によって批判されたり、逆にスターリン主義と同一視されたりして、反権威主義的左翼・無政府主義者の中で命脈を保つというような歴史であったが、「グローバリゼーション時代の左翼——旧左翼や新左翼の残存勢力、社会民主主義の中の急進派、第1世界の文化的少数派、プロレタリア化された第3世界の農耕民、土地を持たず、構造的に雇用されえない大衆などを含む勢力——」のなかに、ユートピアのスローガンが広がっていることを見てのことである。

彼はユートピア政治の根源的ダイナミズムの本質は「〈同一性〉と〈差異〉の弁証法」であり、政治の目標は「現存の政治システムとは根本的に異なるシステムを創造し、それを実現すること」だと主張している（p.8-9）。その際に、芸術のユートピア機能を重視したE. プロッホ『希望の原理』（1938-47年執筆）で提起されている「異化効果（作用）」にふれている。異化作用を持った文化活動が希望につながる可能性があることは、バフチンの「カーニバル」論の見直しなどからも指摘されている²⁸。先行きの見えない21世紀的状况の中で「希望」が多く語られ、「希望学」や「未来創生学」も提起されている²⁹。こうした中でジェイムソンが、ユートピア的文化的活動の政治的意味を検討していることが注目されるのである。本稿では第三章で、将来社会論における芸術・文化活動の意味について見ていくことにする。

ここで指摘しておきたいことは、彼がユートピアの内容とともに「形式表象」に着目していること、そこに、グレイが問題視しているものとは異なる意味で「弁証法」の捉え直しをしていることである。彼はそのユートピア論において、「〈同一性〉と〈差異〉の弁証法」のほか、マルクーゼを踏まえた「社会的なものからの芸術と文化の分離そのもの」から生まれる「文化

²⁶ M. ジェイ『世紀末社会主義』今村仁司・大谷遊介訳、法政大学出版局、1977（原著1988）、第1章。同『マルクス主義と全体性——ルカーチからハーバマスへの概念の冒険——』荒川幾夫ほか訳、国文社、1993（原著1984）、も参照。

²⁷ F. ジェイムソン『未来の考古学 I』秦邦生訳、作品社、2011（原著2005）、p.14。以下、引用は同書。

²⁸ 北岡誠司『バフチン—対話とカーニヴァル—』講談社、1998、など参照。

²⁹ 東大社研・玄田有史・宇野重規編『希望学』全4巻、東京大学出版会、2009、山極寿一・村瀬雅俊・西平直編『未来創生学の展望—逆説・非連続・普遍性に挑む—』ナカニシヤ出版、2020。

と社会の弁証法」, すなわち「文化と社会的状況の間の距離は, 文化が後者の批判・告発として機能することを可能とするが, それと同時に, まさにこの距離のせいで文化による介入は無益なものとなり, 芸術と文化は, そうした横断的实践があらかじめ無効化されるような, 取るに足らない矮小化された領域に追いやられる」ことを指摘している (p.13)。このことは, ユートピア的テキストのアンビヴァレンスを読み解く場合に重要な視点となる。

ジェイムソンには別著『21 世紀に, 資本論をいかに読むべきか?』(2011 年) があり, マルクス『資本論』の読み直しによる弁証法を提起している。マルクスの弁証法はヘーゲルの「同一と差異の弁証法」をはるかに凌駕するもので, 多重的で, 「同一性と差異の交代そのものが, 別の (もっと弁証法的な仕方) で不安定化」されていると彼は言う。そして, 〈量〉と〈質〉の対立は『資本論』におけるマルクスの思想の基本であるが, それは「新しい実体」に到達するもので「俗流ヘーゲル主義の『ジンテーゼ』などとは完全に区別される」としている³⁰。

将来社会論の視点から重要な弁証法は, 「否定の否定」の弁証法である。彼は, 『資本論』から弁証法を削除したり改訂したりして失うものは「否定性と矛盾の中心的な働きである」(p. 217) という。そして, 「否定の否定」は「ジンテーゼ」とは異なる開かれたものであり, 『資本論』は「弁証法的内在の実践」として「特異なもの singular」であり, 「それ自体が歴史的な出来事であり, これこそがその (構造と事象の 2 面性を持った) 弁証法を構想している」(p.229-230), と。ジェイムソンは, 『資本論』は「システム」を対立物の統一として分析し, 「まさに資本主義の開かれたシステムこそが閉じたシステムであること」を証明したと言う (p.245)。『資本論』を具体的に「失業の書」とよんだ彼は, 政治的結論としてはロスト・ポピュレーションズの立場に立ち, 「グローバルな失業の観点から考えることこそが, 今一度, 地球規模での変容をもたらす政治学を発明することにつながる」(p.254) と結論づけているが, 将来社会論としての展開はない。

将来社会論につながる弁証法の社会哲学的研究は, 前稿(6)でふれた批判的实在論の創始者・バスターによってより精緻に体系的に展開されている。彼は弁証法とは, 究極的には形態転換 (制限の乗り越え) をしながら発展する「自由の弁証法」であり, それは「具体的に単独化された普遍的人間的開花を目的とするエウダウモニア (幸福) 社会」=「各自の自由な発展が全員の自由な発展の条件であるようなアソシエーション」という目標と形式的に一致すると言っている。他方で彼は, 旧来のマルクス主義においては, ヘーゲルの弁証法を適切に発展させることができなかったが故に, W. モリスの契機を持った「建設的な具体的ユートピア主義」定立の必要を感じなかったと批判している³¹。モリスの「具体的ユートピア」については第Ⅲ章で検討するが, ここでわれわれは, マルクスの将来社会論を再確認しておく必要がある。

³⁰ F. ジェイムソン 『21 世紀に, 資本論をいかに読むべきか?』 作品社, 2015 (原著 2011), p.28-32。

³¹ R. バスター 『弁証法—自由の脈動—』 式部信訳, 作品社, 2015 (原著 2008), pp.458 (図 3-11), 529, 582-3。将来社会を民主主義の発展として考えるならば, 求められているのは「自由と平等の弁証法」であろう。前々稿(5)を参照されたい。

2 未来社会＝社会主義・共産主義論の現在

20世紀の「世俗的ユートピア」として最も大きな影響力を持ち、それが現存のものとなったのは「社会主義」であった。しかし、ソビエト社会主義・東欧社会主義体制が崩壊した今、「科学的社会主義」と呼ばれてきたマルクス主義の歴史観も見直しが必要となっている。あらためて、「科学的社会主義」による人類史理解、そこにおけるユートピアや将来像が再検討されなければならない。

マルクス主義の未来社会像は、共産主義ないし社会主義の社会である。共産主義像はマルクスとエンゲルスによる『共産党宣言』（1848年）で提示された。前書きの後の最初の言葉「これまでのすべての社会の歴史は階級闘争の歴史である」から、その歴史観はまず、「階級闘争史観」であると言われてきた。無階級社会→階級社会→共産主義社会という歴史である。階級社会の最後の段階が（奴隷制社会、封建制社会に続く）資本主義社会である。周知のように、また、バスターも引用したように、『共産党宣言』における共産主義社会は「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような一つの結合社会 Assoziation」である。

そのことを重視した人類史は、その後マルクス『経済学批判要綱』（1857-8年）において、「人格的依存関係→物象的依存にもとづく人格的自立→自由な個人性」という一般に「依存関係史観」と呼ばれる理解によって説明された。これはマルクス『資本論』（1867年）の第24章第7節（資本制蓄積の歴史的傾向）における、自己労働にもとづく個人的な私的所有→資本制的私的所有→「自由な労働者の協業と、土地および労働そのものによって生産された生産手段の共有にもとづく個人的所有」（『資本論』第1部791頁、以下、K I S. 791のようにMEGA原文ページを表記する）という歴史理解、いわば「生産関係論（とくに所有論）的歴史観」と呼ばれているものと重なる。

『資本論』第3部第48章（三位一体的定式）では、以上の第3の歴史段階に関して、「必然性の国から自由の国へ」の発展について述べられており、「自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、はじめて始まる」とされている。それは、欲望とともに生産力も拡大され、「社会化された人間、結合された生産者たちが、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合理的に規制し自分たちの共同的統制のもとに置くということ、つまり、力の最小の消費によって、自分たちの人間性に最も相応しく最も適合した条件のもとでこの物質代謝を行うということ」（K III S. 828）と表現されている。こうした社会がのちに「社会主義社会」と呼ばれるようになるが、それはなお「必然性の国」であり、このかなたに、労働日の短縮を根本条件として、「自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が始まる」（同上）とされ、それが「共産主義社会」と呼ばれるものとなる。

以上は異なる年代に異なる視点から書かれたものであるから、その後発見された新しい資料なども含めて、それらの相違や食い違い、それぞれの解釈をめぐって膨大な議論がなされてきた³²。マルクスの代表作『資本論』の読み直しを通して、将来（未来）社会論を考える試みも

あった。たとえば、基礎経済学研究所編『未来社会を展望する』は、人間発達論の視点から未来社会を展望し、アソシエーションに相当する「非営利協同セクター」や株式会社の可能性を検討している³³。ここでは、マルクスの思想と理論の全体にわたる最新の研究成果とされる伊藤誠ほか編『21世紀のマルクス』(2019年)³⁴を前提にして、本稿の課題である将来社会論に関わる限りでふれておく。なお、教育学の立場から見たマルクスの将来社会論についての筆者の理解については別稿³⁵で述べているので参照されたい。

まず、社会主義・共産主義社会の基本的条件として「生産力の拡大」と「労働日の短縮」があげられていることである。マルクスが労働生産力にもとづく生産力至上主義者であり、そのことがソ連や中国に見られるような環境破壊を生んだ原因であると批判されたりしてきた。しかし、『資本論』では、労働を「人間が自然とのその物質代謝を彼自身の行為によって媒介し、規制し、管理する一過程」(K I S. 192)と規定しているのであり、上記引用でも社会主義社会では「力の最小の消費によって、自分たちの人間性に最も相応しく最も適合した条件のもとでこの物質代謝を行う」とされており、エコロジーの視点から見ても「持続可能な人間的発展」だと理解される³⁶。尾関周二は、誤解を与えやすい「生産力史観」という表現を避け、とくにマルクス理論の「エコロジー的潜勢力」をふまえて、「物質代謝史観」と呼ぶことを提起している(『21世紀のマルクス』, p.322)³⁷。このような理解に立った場合、将来社会論はどのように考えられるのであろうか。エコロジーを重視する将来社会論については、次節以降でとりあげよう。

関連して第2は、自然と人間社会を媒介する「労働」の理解である。『共産党宣言』では「労働者革命」を提起していたから、共産主義=社会主義社会は搾取のない「労働への解放」を意味するものと考えられた。しかし、上記引用にも見られるように、共産主義社会成立の根本条件は「労働日の短縮」であり、「自己目的として認められる人間の力」が自由に発揮できることであった。マルクスは資本主義社会においては、「労働日の規制」によって労働者の社会的・文化的・教育的活動を拡充することを重視していた。田畑稔がマルクスの「生活過程」論の全体像を示しているように(『21世紀のマルクス』第5章)、その中における労働とその他の活動との関係、将来社会における労働時間と自由時間の関係が考えられなければならない。第Ⅲ章で検討することにしよう。

³² 最近のものとして、渡辺憲正ほか編『資本主義を超えるマルクス理論入門』大月書店、2016。

³³ 基礎経済学研究所編『未来社会を展望する―甦るマルクス―』大月書店、2010。

³⁴ 伊藤誠・大藪龍介・田畑稔編『21世紀のマルクス―マルクス研究の到達点―』新泉社、2019。以下、引用は同書。

³⁵ 拙稿「将来社会論としての教育学」『札幌唯物論』第62号、2020。

³⁶ P. パーケット「持続可能な人間的発展についてのマルクスのビジョン」岩佐茂・佐々木隆治編『マルクスとエコロジー―資本主義批判としての物質代謝―』堀之内出版、2016。

³⁷ 前提となる晩期の抜粋ノートを含むマルクス思想の体系的捉え直しの試みについては、斎藤幸平『大洪水の前に―マルクスと惑星の物質代謝―』堀之内出版、2019。

第3に、労働者革命は階級闘争史観や生産関係（その基礎とされた所有）論的史観によって説明されることが多かった。しかし、上記引用にあるように社会主義社会は「自由な労働者の協業と、土地および労働そのものによって生産された生産手段の共有にもとづく個人的所有」とあり、所有関係の転換だけでなく「自由な労働者の協業」あるいは「社会化された gesellshaftet 人間、結合された assoziiert 生産者たちによって物質代謝を合理的に規制し自分たちの共同的統制のもとに置く」ということが重視されていた。それは、大谷楨之助が言うように、「アソシエートした労働の生産様式」(p.74)である。現代社会でも多様なアソシエーション（社会的協同）の展開を見ることができるが、その本質を考え、アソシエーションの諸形態が中心的生产様式になっていく将来社会が考えられなければならないであろう。

第4に、そのことに関わって、21世紀社会主義の可能性を検討する必要がある。伊藤誠は、市場社会主義の多様なモデルを提起し、「21世紀社会主義は、国家の権限や役割を縮小する方向で、分権的でグラスルーツの人々の協力・連帯を強化し、地域社会の自治の再生を重視しつつ、社会的連帯経済を基本理念とする方向を大切にしてくことが望ましい」(p.48-9)と言っている。それをマルクスが提起した社会主義・共産主義と言えるか吟味が必要であるが、当面目指すべき将来社会としては十分考えられることである。そのためには、ユートピア的と言われてきた社会主義運動や無政府主義的運動³⁸も含めて、当時から今日にかけて資本主義を批判し、超えようとしてきた諸運動と諸思想を視野に入れなければならないであろう。

第5に、社会主義に至る多様な道が検討されなければならない。平子友長は、晩期マルクスが、資本主義の展開とともに消滅するとされていた小経営的生产様式を高く評価するようになり、とくにL.マウラーによるドイツのマルク共同体研究に出会って以来、農業共同体の再評価をし(p.256-8)、それがよく知られた「ヴェラ・ザスーリッチへの手紙」に見るような、農業共同体を位置付けたロシア的社会主義への道の理解につながったとしている。尾関周二は、現代の農民経営・農村共同体の独自の意義を指摘すると同時に、「もうひとつの未来社会像」としてW.モリスの「田園社会主義」をあげている。これらについても、第Ⅲ章で取り上げることにしよう。

ここではその前に、前章で見てきたこともふまえ、尾関がいう「物質代謝史観」、すなわち、「人間と自然の物質代謝」を基礎においた歴史観(p.320)にもとづく将来社会論として、「エコ社会主義」を取り上げてみよう。尾関は資本主義の後の将来社会は、コミュニオン主義革命と同時にエコロジー革命によって「人間と自然の物質代謝の健全なエコロジカルなあり方を実現することになろう」(p.324)と言っている。彼自身の将来社会論は別著で提起されているので、第Ⅲ章第4節で取り上げる。

³⁸『共産党宣言』当時の多様な「空想的社会主義」について、的場昭弘『共産党宣言—初版ブルクハルト版(1948年)—』作品社、2018、の資料編、19世紀のアナーキズムの動向と諸形態について、クロボトキン「近代科学とアナーキズム」『世界の名著42』中央公論社、1967(原著1901)、など。

3 エコマルクス主義とソーシャル・エコロジー

エコロジーの視点からマルクス主義を捉え直す試みは、多様になされてきた。そうした中で島崎隆は、マルクス主義の「環境論的転回」を提起し、内外とくにアメリカでの論争をふまえ、「オリジナルのマルクスをできる限り正確に描出し、明確にする」ことを通して「エコマルクス主義」の現代的意義を強調している。その特徴は、以下のようである³⁹。

すなわち、(1)人間の主体性やその発現としての労働と生産を人類の生存と発展に第1に不可欠なものとなすエコロジーとして、基本的に人間-自然（物質代謝）関係のダイナミズムに注目する。(2)現存の資本制社会への批判、市場経済への批判を基盤に据えるエコロジーである。(3)自然史的過程ないし自然の根源性を重視し、「自然弁証法」（エンゲルス）を土台に持つエコロジーである。(4)科学的・学問的（wissenschaftlich）である。(5)弁証法的な〈実践的唯物論〉を基礎としている。(6)人類史を「史的唯物論」として展望し、「自然主義」と「人間主義」の統一を実現する共産主義社会、資本と自然の衝突・矛盾を解消し、人間-自然間の「物質代謝」を共同で統制しようとする将来社会を目指す、である。これらのうち(6)がエコマルクス主義の総括的規定だとされている。

ここでは、本稿のテーマに即して(6)で述べられている将来社会＝社会主義・共産主義の「実践的可能性」に注目したい。そこではしかし、「計画経済と自由な諸個人による連合社会との両側面」＝ディレンマにふれつつ、〈実践家〉としてのマルクスの構想には「現時点では大いに根拠が欠けている」ので、「もっと人々の知性・教養やモラルが、ライフスタイルのありようを含めて、実践的な意味で深まった時に、再び共産主義がリアリティをもつであろう」と予測するのにとどまっている（p.268）。そして、前著『ポスト・マルクス主義の思想と方法』を引用しつつ、現段階では〈エコマルクス主義〉による共産主義構想をあえて「ユートピア」として措定して、それを判断基準として現実を把握し、「現実批判の中からユートピアへ向かう実践的道のりを展望すること」が大事であるとしている（p.270）。

それでは、こうした「実践的意味」や「実践的道のり」の探求はどのようにしてなされるのであろうか。島崎がそれらに立ち入らないのは、哲学的探求、それも「オリジナルのマルクスをできる限り正確に描出し、明確にする」ことにこだわっているからであろう。たとえば今日、自然・人間・社会関係の総体は、グローバリゼーション時代に問われた循環性・多様性・持続性を踏まえて、本稿〈表-1〉で示したような論点が不可欠である。とくに生物多様性をふまえた文化的・多様性、環境・経済・社会・政治の関連構造をふまえたグローバルなエコロジー的実践の位置付けがなければ、「人々の知性・教養やモラルが、ライフスタイルのありようを含めて、実践的な意味で」深まっていくような「実践的道のり」を考えることはできないであろう⁴⁰。

³⁹ 島崎隆『エコマルクス主義—環境論的転回を目指して—』知泉書館、2007、p.23-27。

⁴⁰ さしあたって、拙著『持続可能な発展の教育学』前出、第Ⅱ編および第Ⅲ編を参照されたい。

そこでさらに、エコマルクス主義との区別が曖昧であるとされている「ソーシャル・エコロジー」を代表する、M. ブクチン『エコロジーと社会』⁴¹を見ておこう。ブクチンはエコロジー問題により実践的視点からアプローチし、マルクスやマルクス主義によって批判されてきた「リバータリアンのユートピア主義とアナーキズム」の立場に立って、逆にマルクスやマルクス主義を批判しつつ、「ソーシャル・エコロジー」論を展開している。

彼によればソーシャル・エコロジーは、自然と人間社会の「二元論の単純さと還元主義の粗雑さを回避する」ものとして、「一方では社会と自然の違いを無視することなく、他方では両者がどれほど浸透しあっているかに注意しながら、いかに自然が徐々に社会に移行するか」を示すものである。「私たちは社会進化の産物であるのと同じくらい自然進化の所産なのである」という理解は、島崎と共通であろう。その上でソーシャル・エコロジーの重要な特徴は、社会を自然に対立させる基本的な問題点は「社会と自然とのあいだではなく、社会発展の内部」で形成される、つまり「人間と人間の根深い対立」の中にあるという理解にある（p.40-2）。「人間による人間の支配が、自然の支配という観念に先行している」のであり、「あらゆる形態の支配を取り除くまでは、合理的でエコロジー的な社会を本当に実現することはできない」（p.57-8）と言うのである。

ブクチンが人類史上、「合理的でエコロジー的な社会」に向けての画期と考えるのは、自由と理性がスローガンとなった啓蒙時代、とくにフランス革命後の19世紀の「革命の時代」であり、「歴史における選択」を強調した思想と実践の展開である。それらは、歴史の必然性を主張する目的論的な「科学的社会主義」と異なる「根本的に新しい出発点」を作り出し、「社会はつねに作り変えることができる」と主張した（p.158-9）。自由の理想は「堅固に自然主義的で、技術的に実行可能、そして堅実で物質的な基盤」を得たのであり、そこに人類が「市場と利益を志向する拡張路線から地域社会とエコロジーを志向する調和路線へ転換するかもしれないという、歴史における注目すべき転換点」があったというのである。自然世界を全面的に改造していた産業発展に次第に飲み込まれた後半に比べると、19世紀の前半は「自然への最も豊かな推進力を可能にさせたはずの社会と自然の新しい統合、そして協同的な連合体（コモンウェルス）の希望に満たされていた」のであった、と（p.164-6）。

その後、自由（および理性）の理想自体が「ブルジョア化」し、「解放のプロジェクトの倫理的な核心、ビジョンを描く精神、そしてエコロジー的な実質」を奪っていった。マルクスの「科学的社会主義」は、国家や大量生産技術を正当化することによって、そうした動向と協同しながら発展することになった（p.168）、というのがブクチンの評価である。「新しい社会」は「古い社会の子宮の中で生まれ、そこから成長して、やがては頑健な子どものようにその親

⁴¹ M. ブクチン『エコロジーと社会』藤堂真理子ほか訳、1996（原著1990）。島崎はソーシャル・エコロジーでは「ある意味での深い自然中心主義が見落とされている」と批判している（島崎同上書、p.16）。

を食い物にしたり、殺したりする」という革命の「胎児理論」(p.177)がその背景にある。それゆえブクチンは、そうした理論を批判する「解放のプロジェクト」=アナーキズムとリバータリアンのユートピア主義の系譜、たとえば、両大戦間の解放運動、戦後の新左翼急進主義と対抗文化のユートピアに注目するのである。

それらをふまえてブクチンは、「私たちは自然のバランスの能動的な一部分となる必要性」があり、革命的プロジェクトは「ヒエラルキーの廃絶として、人間と人間の調和の回復を通して、人間と自然の調和を回復するものとして、エコロジー的に健全な技術や、直接民主主義に基づいたエコロジカルな社会の実現として明確に定義できる」と結論づける (p.207-8)。この「直接民主主義」(参加民主主義)についてブクチンは、民衆集会・民衆会議(自治管理的な、顔を合わせて話し合う会議)の重要性を強調し、「リバータリアン的な地域自治主義」を主張している (p.232-9)。それが「都市と農村の新しいバランス」を創り、エコロジー的技術を発展させることによって、「エコロジーは完全に社会とつながり合っていて、エコロジー問題と社会問題の相互連関を強調するソーシャル・エコロジーが生み出される」(p.250)ことを展望するのである。かくしてエコロジー的な地域社会は、国有化や集産化ではなく、「経済を地域自治化 municipalize し、他の自治団体と連携してその資源を地域連合システムの中に統合するであろう」(p.259)、と。

ブクチンはしかし、「来るべき社会」への移行は「知的および倫理的な長い準備期間」が必要であり、「もし人類が、やがては自治管理に参加するために必要な自己意識を達成しなければならないとするなら、感受性、倫理、現実に対する見方、個性が教育的手段によって、そして理性的な討論、実験、失敗の繰り返しからの学習に基づく政治によって、変えられなければならない」(p.252)と言う。しかしながら、民衆集会に始まるどのような実践形態で、エコロジーのために必要な「理性、配慮、共感の潜在的可能性」を現実化させるような学習や教育の展開論理が必要なのかについてふれることはない。

その後のグローバリゼーション時代の「直接民主主義」の課題について筆者は、前々稿(5)で根源的民主主義や絶対的民主主義論に関わって触れた。前稿(6)でみたように、世界社会フォーラムなどのオルター・グローバリゼーション運動やアメリカ発のオキュパイ運動など、より参加型で直接的な民主主義に関わるグローバルな運動もみられ、それらを念頭においたポスト資本主義論も展開されている。そうした中で、学習論的にみた民衆集会=地域集会に始まる諸実践の経験を、「すでに始まっている未来」を示すものとして考えていくような将来社会論の展開が必要となるであろう。

そのためには、政治社会や市民社会のあり方だけでなく、それらの基盤となる経済構造にまで遡って考えることが必要である。ポスト・グローバリゼーションが問われてきたこの時期、「始まっている未来」を考えるためにも、経済学の革新が不可欠である⁴²。

⁴² 宇沢弘文・内橋克人『始まっている未来—新しい経済学は可能か—』岩波書店、2009。「社会的共

たとえば長島誠一は、都留重人や宮本憲一など日本の環境経済学の動向も視野に入れ、とくに経済社会システムのあり方に重点を置くJ.オコーナーのエコロジカル（エコ）社会主義論をふまえて、「エコロジカル・マルクス経済学」を提起している。それは「広義の経済学」に相当するものとして「自然と人間と社会と思想の相互関係と全体構図（唯物史観）の中で理論的に考察しようとする試み」で、広い意味での社会システム全体の中で自然を根源的要素として位置付け、「生産力概念を拡充（本源的生産、人間の再生産、社会の再生産、文化的再生産）し、生産関係視点を自然との関連において労働過程・労働関係・生産関係にまで拡充し、かつ変革視点に立ってあるべき生産関係・人間関係・社会関係（本来の社会主義社会・共産制社会）を構想する」ものである⁴³。

たしかに、資本主義的生産をその「生産条件の再生産」と不可分のものとし、資本蓄積とその不均等発展・複合発展を環境問題・環境危機の原因と考える視点には経済学的視点の特徴が現れている。長島は、エコロジカル社会主義の理論的基礎を「資本の過剰生産」と「自然の過剰生産」に求め、それぞれに対応して「過剰生産恐慌は生産力と生産関係双方の再建を意味するのとちょうど同じに、過剰生産恐慌は生産条件の再建を意味する」としつつ、「恐慌は社会主義への移行のイメージの可能性を作り出す」とするオコーナーの理論⁴⁴、伝統的マルクス主義理論とエコロジカル・マルクス主義理論を統一し、「望ましさ」が「必要性」に優先する新しい「社会主義」（より透明な社会）像を提示している（p.128-131）。

オコーナーが提起するのは「維持可能な社会」、Preservation First! の社会である。そこでは労働が、剰余価値生産のための労働ではなく、コミュニティ・環境・社会生活一般の「増殖」＝「自発的で自由に組織された労働」、「道具的意味とともに愛情に満ちた芸術的意味を含む」労働となるとされ、長島はそうした理解が「マルクスの展望と基本的に一致」していると言う。そして、維持可能な社会については、sustainable を「維持可能な」と訳すべきことを主張している宮本憲一の「内発的发展論」と重なりとし、オコーナーが日本の地域づくりに学ぶべきだとしていることも紹介して、具体例として「菜の花プロジェクト」をはじめとする地域づくり運動を挙げている。内発的发展論について筆者は「地域づくり教育」への胎動として位置付けてきたが⁴⁵、内発的な地域づくり運動の事例は「持続可能で包容的な地域づくり教育

通資本」（後述のコモンズ論の一環）で知られる宇沢と、共生経済・FEC（食料・エネルギー・ケア）自給圏を提起している内橋の対談集である。宇沢が「社会的共通資本」はJ.S.ミルの「定常状態」を実現するための制度を具体的な形で考えようとしたものだと言っていること（p.83-4）は注目されるが、宇沢・内橋がいう「人間らしく生きるための経済学」の展開は残された課題となっている。本稿でもふれた脱成長とポスト・グローバリゼーションの視点からの経済学問直し⁴³の動向については、西川潤『グローバル化を超えて―脱成長期 日本への選択―』日本経済新聞出版社、2011、第7章参照。

⁴³ 長島誠一『エコロジカル・マルクス経済学』桜井書店、2010、p.11-4。

⁴⁴ 「過剰生産」恐慌論は、「障害を乗り越えようとする資本の絶え間ない試み」や「資本の適応能力」をふまえないものだとして批判されている。斎藤幸平『大洪水の前に』前出、p.286-7。

⁴⁵ 拙著『地域づくり教育の誕生―北アイルランドの実践分析―』北海道大学図書刊行会、1998、序章

(ESIC)」として考えることができる。それらの地域づくり実践を経済学に結びつけていくためには、自己疎外＝社会的陶冶論が不可欠であるが、長嶋はそうした展開をしていない。

それでは、長嶋＝オコナーが言うような、「自発的で自由に組織された労働」、「道具的意味とともに愛情に満ちた芸術的意味を含む」労働が実現するような「維持可能な社会」はどのような将来社会で、どのようにして実現されるのであろうか。次章で考えてみよう。

4 エコ社会主義と「未来の先取り」

ここではその前に、本章で見てきたことをふまえ、エコロジー的实践を重視して「未来の先取り」を提起する「エコ社会主義」論を見ておこう。取り上げるのは、J. コヴェル『エコ社会主義とは何か』⁴⁶である。

コヴェルは、前節で見た「ソーシャル・エコロジー」はエコ社会主義と「多くの点で共鳴する」という。「ヒエラルキーがそれ自体で原罪」でエコロジー危機の原因だとするような傾向、および、そのアナキスト的プロジェクトが国家的支配の批判はしても「資本主義を超えてエコロジー的社会を構築するという問題を未解決のままに残す」「資本主義を労働の支配と搾取というその根源に至るまで分析しようとしないう傾向」については批判されているが、エコ社会主義とは「敵対的な矛盾」にならないという評価である (p.308-11)。それでは、社会主義的であると同時にエコロジー的、すなわち「資本主義的生産を、自然の固有の価値に開かれた使用価値の再興を通じて、エコ中心的な社会主義的生産によって置き換える」ことを目指すエコ社会主義 (p.36-8) には、どのような独自性があるのであり、どのような「未来の先取り」を見て将来社会を展望するのであろうか。

コヴェルは「未来の先取り」の事例として、キリスト教共同体「ブルーデルホーフ」を挙げている。それは農業共同体であったが、学校と障害者施設のための高付加価値学習補助器具を製造するビジネスを展開しながら、「ラディカルに非資本主義的」で、構成員に個人財産はなく「共同の食事、教育、健康管理」をする。ブルーデルホーフから学ぶべきは、一つに、スピリチュアルなモメントを組み込んだ「意図的なコミュニティ」としての「共産主義」である。もう一つは、資本主義的市場関係に組み込まれつつも、商品の「使用価値」、さらにはニーズの充足に関わる質的な側面、その物やサービスに関わる「固有な価値」が重要だということである。ブルーデルホーフでは「キリスト教的な固有の価値」が問題とされるが、エコロジカルな視点からは、「私たちの原基であり宇宙であるような自然——自然の『本質』」であり、その固有の存在であり、感覚に直接訴えとともに、私たちの知識と把握を永遠に超えているような自然——に固有な価値」であり、スピリチュアルな側面も持つが、「積極的な受容性」によって

第2節。

⁴⁶ J. コヴェル『エコ社会主義とは何か』戸田清訳、緑風出版、2009（原著 2007）。以下、引用は同書。

得られる価値である (p.333-7)。

一般に、交換価値に支配された資本主義的市場に対する批判はまず使用価値、その質的側面を根拠としてなされる。そのことを追求すれば、固有価値に至るのである。固有価値については既に、ラスキンの文化経済学をふまえた池上惇の提起がある⁴⁷。その固有価値理解に「積極的な受容性」が必要だということは、池上のいう「享受能力」の発展に関わるであろう。ラスキンと池上が文化経済学の視点から「固有価値」に到達したとすれば、コヴェルはエコロジカルな視点から自然の根源的な価値に至ったと言える。

コヴェルはさらに「そのなかに資本の核が凝縮されているひとつの使用価値、すなわち労働力」の問題に進み、エコロジー危機は「労働の解放」(社会主義の核心) なしには克服できない (p.343) と言う。それは「生産者の自由な連合」(純粹に集合的でそのなかで各人が違いを示す公共圏と公的所有を伴う、民主主義の最も完全な拡張を含意) によらなければならないが (p.346)、「現存社会主義と呼ばれた国家資本主義」はそれを果たせず、エコロジー危機を招いた。マルクス主義は、R.ルクセンブルクやW.モリスのような少数を除いて、「生態中心的態度を正当に評価すること」ができなかった (p.358)。コヴェルは、自己をより拡張・膨張することではなく「より実現されること」を求め、「相互関連した、互いに認識する、美しい、スピリチュアルに充足した生活様式」の発展を期待する。持続可能性よりも「充足性 sufficiency」がより良い言葉である (p.360)、と。

その際に重要なことが、「積極的受容性」という考え方である。労働は「ある種の自然的気質に対する本質的に能動的な関係」なのだが、そこには能動性としての「受容力 receptivity」も含まれる。「十分な受容力はアイデンティティと差異についてのもの」であり、「存在の能動的な解放が必要」なのである。そうした意味での「労働のエコロジー的変革」、「労働がエコロジー的に健全な方法で自然を変革ができる」ような「労働の受容力」が求められるのである (p.367-8)。それに対応するエコ社会主義は、搾取と交換価値の体制を打倒するだけでなく、「使用価値の実現と固有価値の領有」を通して「生態系の健全性の再構築」をするのである。そこでは「適正技術」、人間生態系の「受容的な存在様式」の発展も課題となっている (p.370-4)。こうしてエコロジカルな視点は、人間労働力—生産過程—生産物—享受の全体に及ぼるを得ないということになる。

コヴェルによれば、エコ社会主義社会は「生産が、自由に連合した労働によって、意識的に生態中心的手段と目的をもって行われる社会」(p.383) である。あくまで、生産と労働、生産様式が中心的規定である。しかし、そうした社会では「人間はより直接的かつ受容的に自然に埋め込まれて生きることになる」とし、そこでは、頭脳労働と肉体労働の分断の克服と「工芸の充実」を伴い、「満足、喜び、美的実現の豊かさによって、主体のレベルで、使用価値／生態系の成就が同時に生じる」、と (p.372)。こうした将来像は、W.モリスのものと重なる。

⁴⁷ 池上惇『文化と固有価値の経済学—人間復興と地域再生のために—』岩波書店、2003。

労働と工芸、芸術にかかわるテーマとして、次章で検討する。

コヴェルは、そうしたエコ社会主義的契機は非常に遠くにあると同時に、「ニーズが生じる社会的有機体のすべての地点に埋め込まれた形で未来への契機が存在する限りにおいてまさに間近に」あり、生態中心の生産が生態中心の生産様式になるまでは、「課題はそれらを解放し、互いに結びつけ、それらの固有の潜在的可能性が実現できるようにすること」(p.378-9) だとして、「未来の先取り」の意義を強調していた。

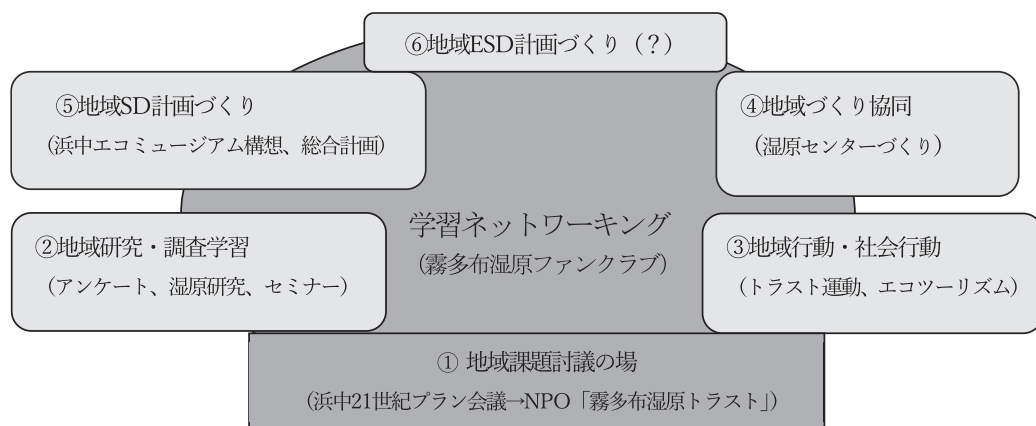
未来の先取りは『『まだここにはない』ものを見つけるために『かつてあった』ものの尊厳を再発見し、回復する持続的なプロセス』であり、この原理を把握していた例外的社会主義者がモリスだというのである。その際、生産 (pro-duction) は前向きにものを作ることであるから、生産の変革の中に「過去、現在、未来が統合される」のであり、そこに「創造的可能性」があると言う。それは、「自然のなかに埋め込まれた歴史と、固有の価値を伴う歴史に注ぎ込められる自然を読み取る」こと、「どのようにして生態中心の労働が未来先取的に作用し、認識のプロセスが半分生気のない集合体から統合的な人間生態系」を創ることだとコヴェルは言う。この集合体のなかに来るべき「統合的生態系の萌芽を読み取ること」が、エコ社会主義の課題であり、そうした意味での「集合体 ensembles」は「コモンズ」と呼ぶことができる、と (p.387-8)。コモンズについてはこれまでに、都市と農山漁村の実践に基いて、社会学的・経済学的あるいは文化人類学的提起があった⁴⁸。前々稿(5)で「絶対的民主主義」論として取り上げたネグリ／ハートは、「〈共〉的な富 (コモン・ウェルス) から成る世界を制度化し、管理運営すること、すなわち集団的な生産と自己統治を重視し、拡大することの必要性」⁴⁹を強調している。

前節で見たブックチンが主張する「地域集会」に始まり、長島＝オコーナーが注目する「維持可能な」地域づくり、とくにコヴェルが重視する「コモンズ」づくりまでを、われわれは今日、「持続可能で包摂的な地域づくりのための教育 (ESIC)」の展開過程に見ることができる。たとえば、北海道浜中町における実践は〈図-1〉に示すとおりであった⁵⁰。

⁴⁸ 多辺田正弘『コモンズの経済学』学陽書房、1990、井上真・宮内康介編『コモンズの社会学—森・川・海の資源共同管理を考える—』新曜社、2001、井上真『コモンズの思想を求めて—カリマントンの森で考える—』岩波書店、2004、秋道智彌『コモンズの地球史—グローバル化時代の共有論に向けて—』岩波書店、2010。など。

⁴⁹ A. ネグリ／M. ハート『コモンウェルス(上)』水嶋一憲監訳、NHK 出版、2012 (原著 2009)、p. 22。

⁵⁰ くわしくは、鈴木敏正・伊東俊和編『環境保全から地域創造へ—霧多布湿原の町で—』北樹出版、2001、小島廣光・平本健太編『戦略的協働の本質—NPO、政府、企業の価値創造—』有斐閣、2011、p.117-148。その後の北海道の他地域における、とくに自然再生・自然との共生にかかわる諸実践の動向については、拙著『持続可能な発展の教育学』前出、第I編などを参照されたい。



〈図-1〉 ESIC の展開構造 (浜中町の場合)

ここで「地域集会」とは①「地域課題討議の（公論の）場」としての「浜中 21 世紀プラン会議」にはじまり「霧多布湿原トラスト」の活動として展開されている集会・フォーラム・シンポジウムなどであり、コモンズとは④の「湿原センター」（湿原そのものを含む）である。浜中町の湿原保全、湿原を位置付けた地域づくりの実践は、そこにあったのに地域住民も気付かなかった自然生態系（湿原）の美しさ（「固有価値」！）に感動して、脱サラをして保全しようとした会社員の活動から始まり、それに共感した地域住民が「楽しみながら」活動することによって湿原の固有価値を再発見していった活動である。そこから、湿原を保全しようとする全国的ネットワークが広がり、霧多布湿原はラムサール条約に登録されることとなった。

〈図-1〉に示したような、関連して不可欠な 6 つの実践領域を位置付け、それらを「未来を先取り」する実践として考えていく必要がある。浜中町に即した未来像は⑤「地域 SD 計画」（エコミュージアム構想から総合計画へ）に示された。⑥「地域 ESD 計画づくり」は本格的には残された課題となっているが、地域で展開されている学習諸実践を「未来に向けて集团的に総括」する実践である。①から⑥にわたる諸実践を、グローバルな視点から学び合うことが、自然生態系に支えられた持続可能な将来社会を構築していく上で有益なものとなると言えよう⁵¹。そのためには、〈表-1〉に立ち戻ってこれらの実践の意味を考え、社会システム全体のなかに位置付けて、その将来を再検討してみる必要がある。

これら全体について議論することは、別の課題となる。自然・人間・社会を結びつけていく基盤は、自然と人間・社会の間の「物質代謝」過程であり、それを「媒介し、規制し、管理する」（K I S. 192）行為＝「労働」と考えられてきた。そこで次章では、将来社会に向けた「労働」のあり方に焦点化していくことにしよう。

⁵¹ 筆者は ESIC をグローバルに共有可能な実践だと考えている。この点、拙稿「『地域づくり教育』海外展開の条件と可能性—日英韓比較協同研究の経験から—」『教育学研究』第 86 巻第 4 号、2019。

Ⅲ 労働への、労働の、労働からの解放

1 AI時代の労働：「活動社会」へ

われわれの出発点は、現実の人間の現実的生活過程である。前章で触れた『21世紀のマルクス』で田畑忍は、生活過程の全体図を総過程、生命過程、部分過程、「個人的」生活過程に整理し、部分過程としては物質的、社会的、政治的、精神的生活過程を挙げていた。これらの現実的生活過程全体の「社会的生産」をする根源的主体は「労働する諸個人」である⁵²。ここで「労働」を基軸に将来社会を考えようとする基本的理由である。

現代社会＝政治的国家・市民社会・経済構造を基礎づける〈自然-人間関係〉は、物質代謝過程→生態系サービス→自然循環媒介→生産力形成→生態域循環、である⁵³。ここで生産力という場合には、「労働の生産力」だけでなく、「社会の生産力」＝「総体としての社会が生産において自然を制御する力量」⁵⁴を含む。これらに全体に関わって、〈自然-人間〉関係を媒介するもの、それが「労働」である。

しかし、今日の「疎外された労働」は、生命過程としての生活過程の諸問題、その結果としての生態学的危機としての地球的環境問題、そして身体的危機としての健康問題をもたらし、それらの克服が現代的課題となっている。そして、現在進行中の技術革命は、労働の縮減＝失業をもたらす一方、労働からの解放による将来社会を実現するとされている。ユートピアとしてもディストピアとしても、労働の行末が焦点となっているのである。まず、この点の検討から始めよう。

「はじめに」でふれたように、「第3期教育振興計画」は「超スマート社会（Society 5.0）の到来」を予測している。そこでは「AIやロボット等により代替できるようになる可能性」（野村総研の予測では49%の職業が代替可能）が指摘される一方、「これまでになかった仕事が生新たに生まれる」ことが考えられ、「メンバーシップ型雇用からジョブ型雇用への移行や労働市場の流動化が一層進展すること」も予想している。第Ⅰ章第1節でふれたコーエンが格差拡大（中間階級没落、トップ総取り）を、ハラリが「役立たず階級 useless class」の大量発生を予測したのと同じデジタル社会化の楽観的予測である。ここでは、デジタルあるいはAI時代という将来社会論における「労働の未来」について見ていこう。

上記職業構成予測をした野村総研（NRI）は、“デジタル化が拓く近未来”についての研究成果を『デジタル資本主義』にまとめている。同書で「デジタル資本主義」とは、商業資本主義、産業資本主義に続く資本主義の第3段階で、「デジタル技術を活用して差異を発見・活用・創出し、利潤を獲得することで資本の永続的な蓄積を追求するシステム」である⁵⁵。「デ

⁵² 詳しくは、鈴木敏正・高田純・宮田和保編『21世紀に生きる資本論—労働する個人・物質代謝・社会的陶冶—』ナカニシヤ書店、2020。

⁵³ 拙著『将来社会への学び』前出、p.191。

⁵⁴ 大谷慎之介『図解 社会経済学』桜井書店、2004、p.15。

デジタル技術を活用して」以外は資本主義一般の定義である。デジタル時代には「GDP という指標で見ると経済は停滞し、賃金も伸びないが、その一方で生活者は生活の質の豊かさを享受している」という。それは、NRI が実施している「生活者 1 万人アンケート調査」で、2010 年頃を境に、自分の生活レベルが「上」ないし「中の上」という回答が増えているということを根拠にしたものである (p.1-2)。

「世間一般から見た自分の生活レベルに対する意識」から実際に「生活者は生活の質の豊かさを享受」していると言えるかどうか、この間に急激に深刻化した社会格差や、3.11 後における危機的状況（「第 2 期教育振興基本計画」）もふまえて判断しなければならない。しかし同書は、それをデジタル資本主義に特有の「消費者余剰の拡大と生産者余剰の縮小」と読む。そして、GDP では捉えられない「生産者余剰 + 消費者余剰 = 総余剰」の視点から分析を加え、価格やコストよりも「支払意志」が重要な意味を持つような「デジタル資本主義の第 3 ステージへの道」を探っている（第 7 章）。

そこでは「業種分類の崩壊」、すなわち「顧客とのアクセス等のビジネスインフラを提供するプラットフォームと、そのうえで特徴のある製品やサービスを提供する企業群に弁別される」ことを指摘している。そして、社会全体の動向としては、「労働社会から活動社会へ」、労働生産性から知識生産性へ、消費者と生産者の協同活動、あるいは生産者と消費者の境界の曖昧化などが指摘されている。それらは、農業・工業・サービスに続く「第 4 次産業経済」を提起した R. シューや、農業社会・産業社会の後の『第三の波』としてとくに「プロシューマー（生産 = 消費者）」の出現を予測した A. トフラーを想起させるもの（後述）がある⁵⁶。NRI は、H. アーレント『人間の条件』（1958 年）にふれつつ、「現在進行中のデジタル資本主義は、これまで私的領域に隠されていた個人の『活動』情報が公的領域に現れ、ビッグデータとして組織化されるという『活動社会』を生み出しつつある」（p.162）、と言う。

ここで NRI は、世界史を交換様式から捉える柄谷行人『世界史の構造』（2010 年）をふまえ、A 共同体、B 国家、C 資本（商品交換・貨幣と商品）に加えて、D デジタル・コモンズ（シェアリング）を提起する（p.184）。そして、今後の経済社会の三つのシナリオとして、デジタルが①C を強化する「純粋デジタル資本主義」、②C と D の両方を強化する「市民資本主義」、③D を強化する「ポスト資本主義」（潤沢さの経済）、を提示する。その際、①と③は両極端のシナリオであり、とくに③は「SF 的な要素が強い」思考実験であるとしている（p.217）。デジタル・コモンズ（シェアリング）が中心となる社会は思考実験であり、現実的には「市民資本主義」が将来像となると考えているかのようである。日本はデジタル化の先進国ランキングでは低い位置にあるが、消費者余剰の大きさやインターネット普及率の高さ、ロボッ

⁵⁶ 森健・日戸浩之『デジタル資本主義』東洋経済新報社、2018、p.42。以下、引用は同書。

⁵⁶ A. トフラー『第三の波』鈴木健次ほか訳、日本放送出版協会、1980（原著とも）、p.21、具体例は第 20 章。トフラーの文明論的提起は包括的であり、NRI はそれらがデジタルによって可能となったと主張しているようにも読める。

トの普及などを考えれば「デジタル受容度」はかなり高いのではないかと評価されている。

最後に NRI は、「デジタル革命は、センサー技術やネットワークを駆使して、さらに奥深いところに存在する人間の感情や意志のようなものまでを、何とか表出化しようとしているかのように見え」、それに伴いアーレントのいう労働・仕事・活動という序列には「完全な転倒」が起こるといふ。すなわち、「自分が何者かをさらしていく『活動』の序列が最も高まり、次に人間の想像力をベースに世界を作り出す『仕事』が続く。そして『労働』はロボットや AI に代替されるにつれて序列が下がっていくだろう」(p233-4)、と。ここでいう活動が「活動」(政治活動を中心とする)と同じであるかどうかは疑問であるが、「労働社会から活動社会へ」という提起は、将来社会論として、あらためて検討しなければならないだろう。次章で取り上げる。

ここでは AI 時代の労働の変容について検討するために、さらに稲葉振一郎『AI 時代の労働の哲学』(2019)を取り上げておこう。

稲葉は、「AI が労働、雇用に対して与えるインパクト」という主題は、経済学と機械という「古くて新しい問題」だと言う (p.93)。そして、コンピュータから AI 導入に至る諸議論は、西欧マルクス主義的な「労働の衰退」のビジョンと、「技能変更型技術変化」論における新たな可能性のビジョンとが接近してきたことによって、人工知能が労働者に与えるインパクトは、次の二つのテーマに集約されるようになったと言う。第 1 に、劇的な労働生産性の上昇が雇用減に繋がらないほどの所得の増大＝全般的経済成長は可能なのか、第 2 に、その成果の分配は、人々の間の、とりわけ資本家、有産者と賃金労働者の間の格差を拡大させるのか、ということである。つまり、このテーマは、古典的な「機械化と雇用の問題についての一般論の枠」内にあると言うのである (p.115-6)。

稲葉はもう一つ、「AI と疎外」の問題を検討している。マルクスの「労働疎外」論やヴェーバーの「官僚制」論、それらによる「物神性」論の問題である。ここでも稲葉は、人工知能の発展が、従来の資本主義下での技術革新や組織変革がもたらした以上の何か新しい契機を付け加えたかについては疑問である、と言う (p.131)。たしかに、自律的な人工知能機械の進化は、人間の精神活動をも代替するようになり、芸術や娯楽あるいは文化にしか人間らしさが残っていないかの議論もあるが、そのことを真剣に考えなければならないのは「当分先のこと」で、われわれはむしろ別のことを考えなければならない (p.136-7)、と。稲葉はそれを「人／物」二分法の解体に始まる問題であり、人工知能機械やロボットが人と物との中間にある存在となり、自然人にも手加えられるようになっていくならば、人間も互いに別種の存在へ分岐し、人間の法的・道徳的な同格性や近代的「人権」理念はどこまで守り切れるのか、と問いかける (p.166)。

しかし、稲葉は『AI 時代の労働の哲学』と言いながら「経営は創作、技術開発を含めた広い意味での労働」を射程に入れるべきことを提起するだけである。「エピローグ」では、「資本主義の下での労働の分析から、資本主義全体の分析へ」を提起し、AI 時代の資本主義論を次

のようにまとめる (p.189)。すなわち、資本主義は①単なる市場経済ではなく、生産要素についての市場取引が行われる経済である、②完全競争とは程遠く、企業組織その他の組織によって補完される必要があるが、生産要素市場があるからこそ、新たな財、新たな技術が創出されるイノベーションが活発になる (イノベーションのインキュベーターとしての機能)、と。

この理解をもとに稲葉は、「労働の未来」にふれている (p.200-203)。彼によれば、マルクスの独自性は「社会関係としての資本」というアイデアにあり、そこから「労働の多義性、とりわけ本来的な労働、社会的存在としての人間の能動性、創造性の発揮としての労働と、それが資本主義の下で墮落した、疎外された労働との二面性」を強調することが、面白味であると同時に、その議論を混乱させる弱みともなっている。しかし、上記のような理解に立てば、「資本にとって経営管理的労働はその必須の構成要素であるが、従属的労働は必ずしもそうではなく、物財、なかんずく機械によってある程度置き換え可能なものである」。長期的には、「人間による管理監督なく自律的に稼働しうる人口知能機械がビジネスの現場に参入してくれば、肉体労働はもとより経営管理業務や技術開発、創造的業務にも参入してくる」ことになり、その場合には、「ある種の法的人格、財産権やそれに伴う業務を備えた地位を、そうした機械、ロボットには付与せざるをえなくなる」、と。IoT や第 I 章第 1 節でふれたハラリのいう「データ至上主義」⁵⁷の動向を見ると、それは逆に、人間が物件＝データとなるということに繋がらざるを得ないであろう。

稲葉の主張は、経営管理労働の問題に立ち入っているとはいえ、やはり技術主義的であることを免れていない。まず、ロボットや AI を導入した企業の労働現場をふまえた検討が必要である。そうすれば、その労働過程はマルクスが展開した資本主義的な「機械工業の原理」で成り立っていることを見ることができるであろう⁵⁸。AI 機械もロボットも「一般的な知」(K. マルクス)の一部が凝縮された固定資本であり、可変資本としての労働力と結合されて初めて機能する。もちろん、管理労働 (それに伴う労働者の階層分化) についての具体的な分析が必要であるが、その際には、前章で見たように、「人間と自然を媒介・統制・管理」する「社会的管理労働」も視野に入れなければならない。稲葉が重視する「生産要素市場」も「知財」もグローバルな情報資本主義、それを推進する新自由主義的国家戦略、それらに基づく「人材」確保・育成戦略のもとで展開している⁵⁹。

このような理解の上で、人間の「現実的生活過程」の全体をふまえた「労働の未来」を考えることが必要である。そうすれば、消費生活はもとより、芸術や娯楽あるいは文化のことを真剣に考えなければならないのは「当分先のこと」だと言うことはできないはずである。ここではむしろ、NRI がいう「労働社会から活動社会へ」といった提起を正面から考えてみる必要

⁵⁷ Y.N. ハラリー『ホモ・デウス(下)』前出、第 11 章。

⁵⁸ この点に立ち入っては、友寄英隆『AI と資本主義—マルクス経済学ではこう考える—』本の泉社、2019、を参照。

⁵⁹ 佐貫浩『「知識基盤社会」論批判—学力・教育の未来像—』花伝社、2020、など参照。

がある。次節以降の課題である。

2 労働から活動へ：「労働の解放」

前節でふれたトフラーは、第一の波＝「消費のための生産」にもとづく農業社会は、第二の波＝「交換のための生産」にもとづく産業社会に移行し、今、第三の波として再び「消費のための生産」、「自分のことは自分でやろうという生活態度」が広まってきていることを指摘していた⁶⁰。その担い手が「プロシューマー」と呼ばれたのである。シューは、その第三の波の発展を「労働から活動へ」と表現し、生産様式（主導的生産要素、主たる生産のタイプ、経済的交換調整の支配的な様式から成る）を、「労働—商品供給—商品生産」から「専門能力—社会的需要—相互サービス」への移行と捉えたのである⁶¹。これらの議論と事実上関わりつつ NRI は、アーレントによる人間活動の3区分（労働、仕事、活動）をふまえ、「労働社会から活動社会へ」の移行を提起したのである。

これまで人間活動の中でとくに労働を重視してきたマルクス主義的理解に対しては、様々な批判があった。前稿で見たように、J.ハーバマスは労働に対する相互行為（コミュニケーション的行為）の重要性を強調して『史的唯物論の再構成』を提起したが、その後、尾関周二は「労働と言語的コミュニケーション」の統一的把握の必要性を提起している⁶²。アーレントもまた人間を「労働する動物」と考えるマルクス（エンゲルス）の一面性を批判し、アリストテレスの三つのカテゴリー、すなわち「他者のために労働し奴隷である人々、自分のために労働し自由ではあるが政治的とはなりえない人々、そして、奴隷を支配することで自分たちの生活の外にある労働を支配していた政治的動物たち、つまり自由市民自身」にしたがって、「政治的動物＝自由市民」の「活動」の重要性を強調した。そのマルクス批判の書を翻訳した「アーレント研究会」は労働 labor・仕事 work・活動 action の3区分について、アーレントはマルクスが労働と仕事を混同したと批判したが、仕事（ギリシャ語のポイエーシスに対応）は「自分の設計図に基づいて現実を作り上げようとする根深い傾向」という「全体主義につながる危険性」をもつと言う。これに対して「人々が必要に迫られた生活から解放された自由で平等な状況のなかで協同で生き、互いの固有なかけがえのなさを認め合うなかで話し合い公事を営むことこそが、積極的な意味で人間を人間的なものとする」とし、具体的には祭りや演劇、政治的な話し合いや戦い、スポーツ競技などを意味する活動を action と表現しているので、本来は「協同活動」という言葉を当てた方が適切と思うが、それでも十分に意を尽くせないので「活動」と翻訳したと断っている⁶³。

⁶⁰ A. トフラー『第三の波』前出、p.382-3。

⁶¹ R. シュー『「第4次経済」の時代—人間の豊かさと非営利部門—』山本一郎訳、新評論、1999（原著1997）、pp.94、174-5。

⁶² 尾関周二『増補改訂版 言語的コミュニケーションと労働の弁証法—現代社会と人間の理解のために—』大月書店、2002。

前章で見たように、マルクスは人間の「生活過程」全体を視野に入れ、その将来構想として「自由な諸個人による協同組織 Assoziation」を提起しているのであるから、アーレントのマルクス批判は当たっていない。もちろん、アーレントのいう意味での「労働」社会を乗り越えるために「政治」を復権させ、公共空間を創造していくことは重要な課題である⁶⁴。前々稿(5)では「社会的協同」活動の展開論理に触れ、「活動」において最も重視されている「政治」に関わる民主主義の課題について述べた。ここでは、労働と仕事、「祭りや演劇」、そして政治の区別も念頭に置きながら、近代の労働観と「活動」の関係、「労働社会から活動社会へ」の展開の意味を考えていくことにしよう⁶⁵。

前節でふれた稲葉は、AIと労働について検討するにあたって「近代の労働観」について述べている。そこでは、A. スミス、G. W. F. ヘーゲル、そしてマルクスの検討から、近代の「労働」概念には、「人間を人間たらしめている、世界に対する積極的なはたらきかけ一般を指すと同時に、経済活動における、具体的なものから切り離され、かつ雇い主の指揮命令下に柔軟になされる、融通無碍な人間によるサービス一般」という「奇妙な二重性」があるとしている⁶⁶。マルクスの言う、具体的有用的労働と抽象的人間労働の矛盾とそこから生まれる「労働の疎外」の問題であろう。しかし稲葉は、両者の矛盾を出発点としたマルクス『資本論』におけるその後の労働論の展開を踏まえることなく、アーレントとハーバマスの「労働中心主義」批判をそのまま受け入れる一方、「労働力商品」を売買という形式でのみ捉えるマックスを批判して賃貸借・請負・委任といった契約・取引形式を展開する方が実り多かつたのではないか、と言う (p.43)。たしかに、AI時代の労働について多様な契約形式として検討することには一定の意味があるが(例えば、非正規労働の多様性)、近代の労働観そのものへの批判には対応できないであろう。

そこで、フランスの現代思想を近代の労働観に焦点化して考察し、「非対象化労働」の重要性をふまえて「具体的有用労働と抽象的人間労働」の新しい解釈をした、今村仁司『労働のオントロギー』(1981年)をみておく必要がある。今村によれば、近代の労働観ではほとんどが

⁶³ H. アーレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』アーレント研究会訳、2002(原著1953)、pp.v-vi、23-5。

⁶⁴ たとえば、アーレントの提起をふまえて、近代的「労働」と経済学の批判をし、「社会の目的について討論し社会的きずなを構築する術 (l'art)」としての政治の重要性を強調した、D. メーダ『労働社会の終焉—経済学に挑む政治哲学—』若森章隆・若森文子訳、法政大学出版局、2000(原著1995)。

⁶⁵ その際にアーレントが、芸術理解において「制作」が優位を占めたギリシャ文明に対して、農耕(自然を養うこと)との関連を重視したローマ人の考え方によって、文化の独自の位置づけをしていることもふまえておくべきであろう。彼女によれば、ローマ人が考えた文化人=ヒューマニストとは「さまざまな人びと、事物や思想の中から、自らの友とするべきものを選択するすべを心得ている人」であり、ヒューマニズムは「文化的精神、すなわち世界の事物を気遣い、保存し称賛するすべを心得ている態度」によってもたらされる。H. アーレント『過去と未来の間』正田隆也・斎藤純一訳、みすず書房、1994(原著1968)、pp.287、305-6。

⁶⁶ 稲葉振一郎『AI時代の労働の哲学』前出、pp.15-30。

「労働」を「生産としての労働」=対象化労働として捉えてきた。これに対して「非対象化労働」の重要性を理解していた例外は、フーリエとマルクスであった。フーリエは「いやな労働」（メカニカルな身体活動としての生産活動）と区別して「楽しい労働」（労働をも楽しかせる労働）を提起した。それはアソシアシオンの活動、すなわち非対象化的に結合（アソシエ）する協働関係、何よりもまず、互いにひきつけあう力そのものである（p.221）。マルクス（エンゲルス）は『ドイツ・イデオロギー』で、このフーリエ的アイデアを受けて、「自由な時間で自由に活動する人間のふるまい」=非分業的活動はアソシアシオンによって可能となると考え、「自由な人間たちのアソシアシオン（連合=協働）」をユートピア=将来社会像とした（p.220-1）。前述のシューが「労働から活動へ」（「第4次経済」）を提起したのは、このアソシアシオンが「非営利部門」の中からすでに生まれてきているという事実を見てのことであった。

今村はさらに『資本論』では、フーリエの二つの労働論を、「具体的有用労働」=生産としての労働と、「抽象的人間労働」、すなわち「社会的労働」あるいは「協働=アソシアシオン」とし、後者を、生産系の世界を「尺度する」（とりまとめる、ひとつのところへと収斂させるアクシオス）ものとしたと言う。それゆえ、抑圧された社会的労働（尺度）を復権することがアソシアシオニズムとしてのソシアリスムの建設に不可欠・不可避であることをマルクスは主張したのだ、と（p.223）。これまで「抽象的労働」の展開は、「抽象の支配」として否定的に考えられる場合が多かった⁶⁷。「抽象的人間労働」=「社会的労働」はともかく、それを「協働=アソシアシオン」と等値するためにはいくつかの媒介項が必要であるが、今村は、マルクス『経済学・哲学草稿』では対象化労働に対して「享受」が、マルクス／エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』ではさらに「労働の廃棄」が主張されていることに注目している。

すなわち、「人間は交換、生産、かれらの相互関係のあり方を自由に支配しうる力を取り戻す」こと、そのことによって「生産活動も、諸個人が交流しあう交通形態も、真の意味での対象化活動、『人間の自己産出活動』になり、『自己表出』活動になる」、そうして「物質的生活の生産と自己表出活動は一体となり、仕事の分割が個人において消失する限りで、『全体的』個人の展開が可能になる」という『ドイツ・イデオロギー』の将来社会像が生まれたと言うのである。それは後の『経済学批判要綱』や『資本論』で展開されている将来社会論にもつながっている。そこで諸個人は連合=アソシアシオンにおいて自由と自立を得る「社会的個人」である、と（p.248-253）。

筆者は、『経済学批判要綱』における「豊かな個性を持つ社会的個人」に至る形成論理を確認しているが⁶⁸、それは『資本論』においてさらに精緻に展開された物象的關係の中で進行す

⁶⁷ 最近のものとして、M. ポストン『時間・労働・支配』白井聡・野尻英一訳、筑摩書房、2012（原著 1993）、横田英一『ネオリベラリズムと世界の疑似—自然化』梓出版社、2016。

⁶⁸ 拙著『主体形成の教育学』御茶の水書房、2000、第3章を参照されたい。

る自己疎外＝社会的陶冶過程の論理をふまえてのことである。「非対象化労働」の展開としてではない。今村は、アソシアシオンは協働関係（Zusammenwirkende Verhalten）として「互いに引きつけあう力そのもの」であり、スピノザの意味での「実体的活動」であると言うが（p.221）、抽象的人間労働はまさに「価値実体」であり、それは交換価値として、さらに商品・貨幣・資本として物象化されていく。その矛盾関係の中で展開する「実体の弁証法」、⁶⁹「実体としての人格」の展開過程においてアソシアシオンを理解する必要がある。「協働関係」は、「協業 Kooperation」を出発点とした「労働の社会化」として展開する。今村は「社会的個人」は「ツァーメンヴィルケンとコーオペラチオンにおいて・それを土台にして・自由に自立的に生きる諸個人」だとしているが（p.254）、そうであれば、資本そして現代資本主義の下での Zusammenwirken と Kooperation の展開をふまえて「社会的個人」の形成過程を検討しなければならないであろう。

今村はのちに、現代の労働体験の事例を踏まえ、そこに私的だけでなく公共空間での「対他欲望」＝「対等な人間関係、公的な人格の相互承認を求める欲望」＝「正義への欲望」があるとしている。そこには「二つの正義」、一つは「労働と成果に応じた」承認、二つは「対等な人格としての承認」＝「同等性の正義」があり、この両者が統一されるときに「公平の正義」が実現されるのであるが、「人格的承認なしには労働に応じた承認すら実現しない」。かくして、「労働文明の転換」が迫られている今日、「労働人間で満足するのか、自由な人格として共同の事物を思考し、ひいては人間存在の意味を考えながら生きるのか」という選択がわれわれに課されている、と⁷⁰。あらためて、存在論的な人間理解に立ち戻って、「自由な人格」の生成・展開論理が検討されなければならないであろう。

前稿でも触れたように筆者は、人間的活動とはほんらい「自己実現と相互承認の実践的統一」（＝主体形成）だと考えている。D. メーダは、近代以降における労働社会の出現＝経済思想の支配＝政治学の衰退の中で、「個人の自己実現および社会的きずな」が「労働」に縮減されてきたことを批判し、生産活動（労働）以外の人間活動、とりわけ共通善（集合的財）の「納得のいく配分様式」に関わる「政治」の復権を主張した。それは「個人の自己実現および社会的きずな」、すなわち「自己実現と相互承認」の領域を社会全体に拡充していくためであろう⁷¹。「裸の資本主義」が展開する 21 世紀の自己疎外＝社会的陶冶過程をふまえて、人間存在の将来像が考えられなければならない。そこでは、「正義」に関わる倫理や政治だけでなく、

⁶⁹ 同上、第 4 章を参照されたい。

⁷⁰ 今村仁司『近代の労働観』岩波新書、1998、pp.177-181、191。

⁷¹ D. メーダ『労働社会の終焉』前出、pp.7、294、および第 9 章。その将来像は、労働の縮減による「時間に対する新しい関係の創出という画期的な個人的・集団的価値」の実現であり、「時間を制御したり組織化したりすることが再び本質的な術としてよみがえるであろう」（p.301）とされている。マルクスをはじめとする「労働解放のユートピア」論批判（第 6 章）にもかかわらず、この将来像はマルクスが『経済学批判要綱』において、将来社会においては「時間の経済」が支配的となり、富の尺度は「処分可能な時間」だと考えたことに重なるであろう。

芸術や文化、資本主義社会では周辺に置かれている諸活動も視野に入れていく必要がある。次節で触れておこう。

3 「労働からの解放」と「生活の芸術化」

A. ゴルツは『労働のメタモルフォーゼ』で、前節で見たような「楽しい労働」=「魅力的労働」の理論、「労働者の全能力の発展による全生産力の調和」の理論を裏付けるようなものは何もない、と言っていた。マルクスは「労働のなかでの解放」としての「労働の解放」を求め、「生産力も人間自身による人間の発展も、ふたつながら再調和させるかもしれない歴史主体」を求めたが、それは「根拠のないユートピア」である、と。「時間の解放による人間の自由な開花が達成されるとすれば、それは〈歴史〉の意味がそうであるからではなく、私たちがそのような意味をもつ歴史をつくるから」で、その実現は「政治的意志と、その源である倫理的希求」それ自体を足場にするほかない⁷²。新しいユートピア=時間解放社会は、「労働からの解放」を通して行われる。「労働時間の短縮によってこそ、人間は新たな安らぎや『生活の必要』からの隔たり、実存的自律性を獲得することができるのであり、それが労働のなかでの自律性を拡大し、人間の目的を政治的にコントロールし、自発的で自主的に組織された活動を広げることのできる社会的場をつくることを要求するよう、人間を導くのである」(p.174)、とゴルツは主張した。

「労働日の制限」が労働者の社会的・文化的・教養的活動の発展に不可欠であり、労働時間の短縮が「自由の国」への根本条件であると言うマルクスの指摘を考えるまでもなく、ゴルツの言う「時間解放社会」は、(ゴルツの批判にもかかわらず)マルクスの主張そのものである。問題はそれを遠いユートピアではなく、今日の状況をふまえて「労働からの解放」を媒介にした「労働の解放」をどのように考えるかである。ゴルツは、付録「労働組合員などの左翼活動家のための要約」で、「3種類の労働」を区別している。①経済的目的を持った労働、②家事労働と自分のための労働、そして③自律的労働(それ自体を目的として、自由に、必要性をもたずに行われる自律的活動)である。③は「労働」と言うよりも「活動」そのもので、「芸術あるいは哲学、科学、人間関係、教育、慈善、相互扶助、自家生産など、人間を開花させ、豊かにし、意味と喜びの源泉になると感じられるすべての活動」とされている。その上で、今日の経済は次第に①の賃労働を次第に必要なくなってきたり、20世紀はじめにユートピア的だった③の活動も部分的にユートピアでなくなり、「経済的・商品的合理性からの解放」が可能となってきたが、それが可能であることを具体的に示す行動、とくに「文化的行動、『オルタナティブな活動』の発達が特別の重要性をもつ」ようになった、と述べている(p.366-9)。

⁷² A. ゴルツ『労働のメタモルフォーゼ 働くことの意味を求めて—経済的理性批判—』真下俊樹訳、緑風出版、1997(原著1988)、p.163-6。以下、引用ページは同書。

第Ⅰ章でみた脱成長論の代表者ラトゥーシュは、経済成長論を超えるために倫理学、さらに美学的視点を重視し、脱成長のユートピア論の代表として W. モリスを位置付けていた。第Ⅱ章で取り上げた共著『21 世紀のマルクス』のなかで最終章を担当した尾関周二は、「もうひとつの未来社会像」としてモリスを位置付けている。エコ社会主義者・コヴェルもモリスを評価していた。そこで本節では、「生活の芸術化」や「田園社会主義」を提起し、ラスキンとともに文化経済学の先駆者⁷³とされているモリスの提起をふまえて、将来社会論と芸術・文化の関係を検討しておくことにしよう。

モリスがその晩年、イギリスの社会民主連盟（SDF）の機関誌『正義』に投稿した「私はどうして社会主義者になったか」と言う文章がある。そこでモリスは自らを、歴史を学び、芸術実践に情熱を燃やしてきた「実践的社会主義者」であり、彼が理解する社会主義とは「すべての人が平等な条件のもとに生活し、無駄を出すことなく、自分たちの暮らしをまかなっており、一人を傷つけることはすべての人を傷つけることになる」と、はっきり自覚している社会で、「共同の富（コモンウェルス）を共有する共同体」だと述べている⁷⁴。彼が「共同体社会主義者」だとされる所以であろう。その文章の最後では、「文明が、労働者をあんなにも痩せこけた、哀れな存在に貶めてしまったために、労働者にはいま耐え忍んでいる生活しか見えず、それよりも少しでもましな生活へとどう醸成するかが、わからない」と言う状況に置かれている。だからこそ、「芸術は、生きるにふさわしい豊かな生活の真の理想を彼らに指し示し、芸術の本分を全うすべきだ」、「美を感じ、創造すること、つまり本当の喜びを堪能することが、日々のパンと同じように必要だと感じられる人間の暮らし」が奪われてはならない、と言う。こうした主張と彼のライフヒストリーから、モリスは「芸術社会主義者」だとも呼ばれている。

モリスはしかし、（エンゲルスの批評などで知られているような）センチメンタルなユートピア主義者だった、とは必ずしも言えない。エコロジーの視点からモリスは、資本主義の展開が「人間と自然の物質代謝の亀裂」＝「絶対的疎外」をもたらす「労働過程を極めて浪費的な形態」＝「無駄な骨折り労働」に転化することを「大々的に認識した最初の人物」だと評価されている⁷⁵。モリスの社会主義とくに「共同体社会主義」を高く評価しているのは大内秀明であるが、その最大の根拠は、F.B. バックスとの共著『社会主義』に見られる『資本論』理解と社会主義評価である⁷⁶。

「生活の芸術化」を主張した「芸術社会主義者」モリスは、代表的な「労働からの解放」論

⁷³ 池上惇『文化経済学のすすめ』丸善ライブラリー、1991、同『文化と固有価値の経済学』前出。

⁷⁴ W. モリス『素朴で平等な社会のために—ウィリアム・モリスが語る労働・芸術・社会・自然—』城下真知子訳、せせらぎ出版、p.3。

⁷⁵ J.B. フォスター「マルクスと自然の普遍的な物質代謝の亀裂」岩佐茂・佐々木隆治『マルクスとエコロジー』前出、p.69。

⁷⁶ 大内秀明『ウィリアム・モリスのマルクス主義』平凡社新書、2012。

者と考えられよう。しかし、それほど単純ではない。同上書「序論」では、「社会主義」は経済・道徳・政治の文明的大変革であるが、「そのために不可欠な基盤は、労働者階級がみずからの労働とその産物への管理権（コントロール）を付与される地点にまで高まっていくこと」であると言っている。そして、そのことを理解してもらうために、社会主義の理想や理念を述べるのではなく、「歴史的方法」をとると言っている。「新しい社会」はその後で述べるが、それは「個人的意見以上のものではありえないし、さらにこれに重点をおかない」とも言っている。そこで、労働時間を削減して自由を獲得するというのではなく、「労働を喜びに」する社会主義が語られているのである⁷⁷。これらから見ればモリスらの主張は、「労働への解放」から「労働の解放」へ、だと言うことができよう。

同書では、古代以後パリコミュン（1871年）に至る世界史と、社会主義の思想および運動を整理した上で、当時をユートピストから社会主義への移行の時代と認識し、ユートピア社会主義者の思想と活動を批判し、これにマルクスの「科学的社会主義」を対置させている。その第19章「科学的社会主義」はほとんどマルクス『資本論』第1巻の紹介であるが、その最後に、よく知られた第24章第7節「資本主義的蓄積の歴史的傾向」が引用されている⁷⁸。そして、第20章で当時のイギリスの〈社会主義〉運動の動向を分析し、それらが「大衆の意見と切望が徐々に変化することと組み合わせあって」いくことが「〈社会主義〉体制の始まりをもたらす唯一の手段」（p.210）だと結論づけている。社会主義は大衆の意識変革にかかわる実践を抜きに現実のものとならない、という主張であろう。それは本来、商品・貨幣・資本の展開にともなう物象化、そこで進行する労働者の自己疎外＝社会的陶冶過程をふまえてリアリティをもつことになるはずであるが、モリスらの科学的社会主義＝『資本論』分析にはそうした視点は見られない⁷⁹。そのような限界を持ちながら、ある意味ではそれゆえに独自の「勝ちとられた〈社会主義〉」論、すなわち社会主義像の「個人的意見」が、最終章で示されるのである。

そこでは、「自由と協同」を基礎とした移行期のシステムとして「連邦制の原理」が提起されている。一つに、地域に根ざしたもので、地理的・地勢的な場所や民族や言語により政策決定がなされ（町区＝タウンシップを最小単位とする）、もう一つに、産業は職業ギルドと似たようなやり方で組織されるとされている（p.214）。「共同体社会主義」の具体化であろうが、前者の「コミュニティ（共同組織）」と後者の「アソシエーション（協同組織）」が両輪となっ

⁷⁷ W.モリス/E.B.バックス『社会主義—その成長と帰結—』川端康雄監訳、晶文社、2014（原著1893）、p.23。以下、引用ページは同書。

⁷⁸ 大内秀明は、「所有者の労働に基づいた個人的な私的所有」の部分にモリスが、そこでは「精神的な面から見れば、連合・アソシエーションの原理によって、かなり明確に支配されていた」という注記をつけたことに注目している。「否定の否定」による「個人的所有」論や「収奪者が収奪される」といったヘーゲルの弁証法への批判、モリスの「ギルド的社会主義」の側面が明確だと考えるからである。大内『ウィリアム・モリスのマルクス主義』前出、p.114-5。

⁷⁹ それは、モリス/バックスを経済学的視点から検討した大内秀明の場合でも同様である。『資本論』における物象化＝自己疎外＝社会的陶冶論については、鈴木・高田・宮田編『21世紀に生きる資本論』前出、第6章を参照されたい。

ていることが注目される。前稿(5)で検討した J. デューイの民主主義論が未完のテーマとしたものの、ひとつの回答とも言えよう。デューイは、「民主主義とは自由で豊かな交わりを持つ生活」であり、「自由な社会的探求が豊かで感動的なコミュニケーションの芸術と固く結びつけられる時、民主主義はその極致に達する」と述べていた。民主主義の極致＝社会主義において「コミュニケーションの芸術」に基礎的な位置付けを与えていたのである⁸⁰。

モリスらが考える「社会主義」の統治組織の下で、宗教・道徳をはじめ、「社会主義の倫理」に基づく日々の生活、家族や職業が説明されている。そこで注目されることは、「労働に起因する喜び」が増大し、必要な仕事を楽しみに転化するところから「確たる芸術」が生まれてくるとして、芸術に多くの字数を割いていることである。労働から仕事を経て芸術へという方向性の指摘だと言ってよいが、それこそ「自己実現と相互承認」の領域を拡充する諸実践であり、そこで展開する「協働活動」が「コミュニティ（共同組織）」と「アソシエーション（協同組織）」の活動を活性化するという関係になっていると考えることができる。「協同・協働・共同の響同関係」⁸¹の形成である。

「生活の芸術化」に関しては、芸術を付随的芸術（建物から留針まで、多少なりとも長持ちする日用品の生産に楽しみが混じるときに無意識に発展したもの）と、実質的芸術（職人技術を駆使した作品であって、芸術品であることを存在理由とし、ある種の明確な意味や物語を伝えることを図ったもの）に区分しながら、「すべての労働は一定の条件下では喜びとなる」（フーリエ）ことを主張しているのである（p.222-4）。すなわち、生計の不安からの解放、労働時間の短縮、職種をいろいろ変えることができること、負担となる労働への機械の利用、能力と特性に応じた職業を選ぶ機会をすべての人が持つこと、そして、「装飾の導入によって労働の慰安が得られること、つまり労働者にとってそれを作ることが喜びとなること」、である（p.224）。このことを、建築（付随的芸術と実質的芸術の連結点＝アソシエーションの芸術＝協同社会の代表的芸術）、絵画、演劇、音楽、衣食住、そして都市空間についてふれつつ提案し、最後に、「都会と田舎の対立——そして都会が田舎から生気を吸い尽くしてしまう傾向——を一切無くしてしまうこと」を提起しているのである。これらに対応して教育は、「人それぞれがその本性にみちびかれてむかうあらゆる方面で、自身のもてる力を最大限に発揮する習慣になるであろう」と述べている（p.231）。「自由な社会的個性」の展開である。

「生活の芸術化」を主張し実践した「芸術社会主義者」、そして小説『ユートピアだより』を書いた「田園社会主義者」の面目躍如というところであろう。モリスの講演録などを邦訳した

⁸⁰ J. デューイ『公衆とその問題—現代政治の基礎—』阿部斉訳、ちくま学芸文庫、2014（原著 1927）、p.227。『経験としての芸術』（1931 年）をはじめとする後期デューイの経験主義的・コミュニケーション論的芸術論の展開については、上野正道『学校の公共性と民主主義—デューイの美的経験論へ—』東京大学出版会、2010、とくに第 4 章。

⁸¹ 拙著『増補改訂版 生涯学習の教育学』北樹出版、2014、第 IV 章第 4 節、同『将来社会への学び』前出、補論 A の 3。

城下真知子は、モリスの思想のユニークさを、以下の7点にまとめている。①無駄を大量生産する資本主義への批判、②自然破壊への怒り、③多様性を認め、尊重する、④平等な社会を求め、独裁者を憎む、⑤あえてユートピアを語る、⑥独特の芸術観、⑦労働の本質的省察、である。⑥では、日常生活の中で芸術を考えると言うだけでなく、「労働は本質的に芸術」であり、過去の人間たちの思考も反映すると言う歴史的規定を持っていることを理解していたということ、⑦では、ヘーゲル批判を通して「疎外された労働」論を展開したマルクスに対して、工芸作品の生産という現実の自らの労働をとおして「芸術は人間労働の喜びの表現である」という労働の本質を捉えたということが指摘されている⁸²。

その際に、実質的芸術と付随的芸術（あるいは大芸術と小芸術）を区別しながら関連づけ、工芸職人としての経験から「労働から、仕事を経て、芸術へ」の論理を発展させ、「生活の芸術化」を主張したことが、モリスの最大の特徴であろう。バックスとの共著における将来社会＝「勝ち取られた社会主義」は、「人間を高めて、知的な幸福と喜ばしい活力を未だ到達しない次元まで導く」、「人はまず身体の欲求をみだし、それから知的、道徳的、美的欲求を満たすことで喜びを得ることになるであろう」と展望していた⁸³。その将来社会のシステムで「職業ギルド」的組織が位置付けられているのも「生活の芸術化」を重視していることの現れであろうが、もう一つの「地域に根差した」システム、すなわち「町区（タウンシップ）」と合わせて、「労働を喜びに」（フーリエ）するような社会が考えられた。

最後に、モリスが「生活の芸術化」や「田園社会主義」、「共同体社会主義」を将来社会論として、小説『ユートピアだより』のような形で表現したことの意義についてふれておこう。モリスはその講演「未来の社会」（1887年）で、自らを分析的タイプというより「構築的タイプ」だと言い、そうした立場から将来社会像を提示することの重要性を強調している。「この想像、この希望、もっと言えば、未来の夢の数々こそが、多くの人を動かして社会主義者に」させ、「科学や、政治経済や、自然淘汰説から導き出された、冷静な理性だけでは動かなかった人々を動かした」からである⁸⁴。ここに、「科学的社会主義」をふまえながらユートピアの将来社会論を提示することの重要な意味が表現されていると言える。

生活から始まり、付随的芸術を経て、実質的芸術への「生活の芸術化」の展開論理、それを地域に根差したものにするための組織や実践の論理を明らかにし、さらに将来社会論に結びつけることは後に残された課題となっている。「生活の芸術化」の今日的意義を強調していた池上惇は、芸術と産業が一体化していた近代以前から、とくに産業機械化の発展以降、両者が分離し（付随的芸術と実質的芸術の分裂を含む）、今日の情報社会化の中で両者の再結合が進むことを展望していた⁸⁵。世界人権宣言（1948年）には「文化生活に参加する権利」が規定さ

⁸² W.モリス『素朴で平等な社会のために』前出、「訳者あとがき」参照。

⁸³ モリス／バックス『社会主義』前出、p.232-4。

⁸⁴ W.モリス『素朴で平等な社会のために』前出、p.206-7。

⁸⁵ 池上惇『情報社会の文化経済学』丸善ライブラリー、1996、p.59-63。同『生活の芸術化—ラスキ

れ、それを具体化する国際人権規約が発行した 1976 年には、「大衆の文化的・生活への参加及び寄与を促進する勧告」（ユネスコ）が提示され、「文化的発展＝発達」とその民主化が求められた。日本ではようやく 21 世紀に入って文化芸術振興基本法（2001 年、2017 年改定で文化芸術基本法）が成立し、「文化芸術創造享受権」の具体化が問われている。政策的には「文化芸術立国」が叫ばれてきたが、「生活の芸術化」を地域から社会全体に広げつつ、芸術文化活動の社会的役割を理論的・実践的に明らかにすることが当面する課題となっている⁸⁶。ここではしかし、それらに立ち入ることは別の課題としなければならない。

4 近未来への将来社会論

以上で見てきた「実践的社会主義者」・モリスの将来社会論に学ぶならば、「ユートピア（現実にはどこにもない場所）」を構想することの意義を大切にしつつ、現段階の世界と日本で展開されている「すでに始まっている未来」の実践の蓄積に基づいた「近未来」への将来社会論が必要となるであろう。

筆者は、いわゆる冷戦体制崩壊後のグローバリゼーション時代の「双子の基本問題」を、グローバルな環境問題（自然-人間関係）と格差・貧困・社会的排除問題（人間-人間関係）と考え、両者を同時に解決しようとする諸実践を検討してきた。そして、この課題に「人間の自己関係」としての教育の視点から取り組む実践、とくに「持続可能で包摂的な地域づくり教育 Education for Sustainable and Inclusive Communities, ESIC」の実践（〈図-1〉参照）の分析を通して、「持続可能で包摂的な社会」を近未来社会像として考えてきた⁸⁷。これを将来社会論として本格的に展開していくためには、本稿で見てきた多様な将来社会論をふまえた拡充が求められるであろう。

ここでは、尾関周二『多元的共生社会が未来を開く』（2015 年）を取り上げてみよう。尾関は後に同書の補論としてモリス社会主義論を再検討し、同書での将来社会構想は、「モリスの社会主義に意外と近いところ」があり、今日、「モリスの『ユートピアだより』のバージョンアップが再度試みられてもよいかもしれない」と述べている⁸⁸。「多元的共生社会」は筆者のいう「持続可能で包摂的な（異質な他者を排除しない）社会」に重なるところが多いが、尾関の提起は、日本で形成されてきた〈共生〉と〈農〉の思想を引き継ぐものである⁸⁹。その積極

ン、モリスと現代—』丸善ライブラリー、1993、第 5 章も参照。

⁸⁶ 平田オリザ『新しい広場をつくる—市民芸術概論綱要—』岩波書店、2013、小林真理編『文化政策の現在 1 文化政策の思想』東京大学出版会、2018。

⁸⁷ 拙著『持続可能で包摂的な社会のために』北樹出版、2012。

⁸⁸ 尾関周二「『多元的共生社会が未来を開く』補論—モリスの「社会主義」を考える—」『環境思想・教育研究』第 9 号、2016、pp.98, 105。

⁸⁹ 尾関周二『多元的共生社会が未来を開く』農林統計出版、2015。尾関周二・亀山純生ほか編『〈農〉と共生の思想—〈農〉の復権の哲学的探求—』農林統計協会、2011、も参照。「総論」で尾関は、〈農〉を基礎とした「エコロジー文明」を提起していた（p.21）。

的意義については、すでに亀山純生の丁寧な書評⁹⁰があるので、ここで屋上屋を重ねることはしないが、亀山は同書の思想的・理論的な問題提起として、次の四つを挙げている。

すなわち、①〈農〉の人間学的基礎・社会哲学的意義の初の本格的解明、②史的唯物論の再構成による「新しい世界史」、多元的共生社会に向けた世界システムと「環境福祉国家」の提起、③共同体解体を経てアソシエーションへという進歩史観ではなく、アソシエーションの基礎に共同体、〈農〉の自給的共同体を基礎付けること、④史的唯物論的人类史に「精神史」を位置付け、思想史の新しい視点を拓くことである。②は、コミュニケーション論的マルクス理解と「物質代謝史観」のことであるといえる。①の「人間学的基礎・社会哲学的意義」については上柿・尾関編『環境哲学と人間学の華僑』（2015年）があり、筆者は同書に関するノートを、また、全体にかかわる「共生システム」については、尾関・矢口監修『共生社会Ⅰ』の書評を書いているので⁹¹、筆者の理解については、さしあたって、それらを参照されたい。

本稿でも見てきたように、20世紀以降の将来社会論は、肯定的にであれ否定的にであれ、マルクス（およびエンゲルス）の共産主義・社会主義論を巡ってのものが多かった。本稿では、いわゆる「新メガ」をふまえたマルクス理論の最新研究として伊藤誠ほか『21世紀のマルクス』を取り上げた（第Ⅱ章第2節）。同書で経済学者・伊藤は②にかかわる多元的な「21世紀型社会主義」の提起、社会哲学者・平子友長は③にかかわる農業共同体の提起とそれにもとづく市民主義的社会主義論の批判をし、尾関は①と③にかかわる「物質代謝史観」の視点からモリスの田園社会主義に注目していた。

伊藤は、別著で改めてマルクスの思想と理論を再検討し、先進国における21世紀型社会主義は「おそらく21世紀型社会民主主義により新自由主義的資本主義をのりこえることから、新たな展望を開いてゆくステップをふんでゆかなければならないであろう」と述べている。尾関のいう「環境福祉国家」や「国際連帯国家」は、ここに位置付けて考えることができる。伊藤には、『資本論』の体系構成から「資本主義と市場経済との理論的分離可能性と、それにもとづく市場社会主義の理論的可能性にも重要な論拠を示唆している」という理解と、『資本論』による社会主義論は「剰余価値廃止論ではなく、その敵対的搾取廃止論であった」という解釈が前提にある⁹²。

マルクスの経済学体系の再検討をふまえた国家論（本連続稿(4)）が必要である。『21世紀のマルクス』では国分幸が、社会主義国家論として「非政治的国家」論について論じている。こ

⁹⁰ 亀山純生「書評 多元的社会が未来を開く」『季論』第21号、2016。なお、『環境思想・教育研究』（第9号、2016）は、同書の合評会をふまえた「特集Ⅱ」を編集し、渡辺憲正の書評を掲載している。〈共生（kyosei）〉原理の再考（穴見慎一）、資本主義の廃棄と多元的共生社会との関係（渡辺）など重要な提起もあるが、ここでは立ち入らない。

⁹¹ 拙稿「環境哲学と人間学の実践的統一のために」『環境思想・教育研究』第9号、2016、同「〈書評〉 尾関周二・矢口芳生監修『共生社会Ⅰ—共生社会とは何か—』『共生社会システム研究』Vol. 11 No.1、2017。

⁹² 伊藤誠『マルクスの思想と理論』青土社、2020、pp.211、186-7。

ここでは立ち入らないが、それは本連続稿で「政治的国家の市民社会への再吸収」(A. グラムシ)と言ってきたことに相当し、「環境福祉国家」はより民主的な「政治的国家」であろう。現代国家論の動向については本連続稿の(4)で、現代民主主義の課題については(5)で述べたが、「移行期国家」についての検討が課題として残されている。新福祉国家論や前稿(6)でふれた「プロジェクト・ゼロ」(P. メイソン)などの吟味から始める必要があるだろう。

平子は、マルクス『経済学批判要綱』とくに「資本主義に先行する諸形態」の再解釈と『マウラー抜粋ノート』の検討から、「人類史の起点は私的所有ではなく『農業共同体』に据えなおされた」として、市民主義的将来社会論を批判したが、そこで自身の将来社会論を展開しているわけではない。農業共同体の再検討は、『経済学批判要綱』の(原始的蓄積論の視点で書かれている)「資本主義に先行する諸形態」論で展開された所有論・共同体論だけでなく、農業生産様式とくに農法の比較検討にまで進まなければならない⁹³。

マルクスの農業と農業共同体の理解については、『フラス抜粋ノート』の研究によって、それまでのリービッヒの化学論にもとづく物質代謝論から自然生態学的なものへと転換があったことが注目されている⁹⁴。フラスは、狭義の農学だけでなく、森林伐採や気候変動まで含めて農業のあり方を考えおり、第I章で見た「文明崩壊論」(J. ダイアモンド)ともつながる可能性を持っていた。ダイアモンドも指摘していたように、文明存続のためにも森林保全計画が不可欠である。とくに農業にかかわっては、形成と侵食のバランスの下に成り立つ「土壌」の保全計画が求められる。今日、各生態域の森林保全・土壌保全の上に立った、持続可能な農業のあり方、とくに農法論的な検討が求められている。

たとえば、イギリスをモデルとした資本主義的農業は、三圃式から穀草式を経て輪栽式へ、あるいはエンクロージャーによる羊放牧経営へと理解されるが、それらのエコロジック的評価は農法⁹⁵の具体的検討とその地帯論的比較検討を抜きに判断することはできないであろう。

『土の文明史』で知られるモントゴメリーは、その後の農法の展開も踏まえ、有機農業や不耕起農業などの今日的可能性を評価しながら、「生態系・生命系としての土壌」を考える必要性を強調している⁹⁶。エコロジー自体も、遺伝子や微生物のレベルから地球生態系までを視野に入れ、たとえば生物多様性についての議論が、個体から種そして生態域、人間にとっては生態系サービスから風土、文化的多様性やバイオ・デモクラシーなどをふまえた「共生的進化」理解に広がってきている中で、エコロジーが政策的・実践的課題となっていることを念頭におか

⁹³ 中村哲編『『経済学批判要綱』における歴史と論理』青木書店、2001、とくに第5章「農業・環境問題とマルクス」(野田公夫稿)参照。

⁹⁴ 岩佐茂・佐々木隆治編『マルクスとエコロジー』前出、とくに第3部第1章『『フラス抜粋』と『物質代謝論』の新地平』(斎藤幸平稿)参照。

⁹⁵ 農法論、とくに日本農法論の現代的課題については、徳永光俊「生きものの循環論から見る新たな日本農法史」『大阪経大論集』第71巻2号、2020。

⁹⁶ D. モントゴメリー『土の文明史—ローマ帝国、マヤ文明を滅ぼし、米国、中国を衰退させる土の話—』築地書館、2010(原著2007)、pp.284-293, 335。

なければならないであろう⁹⁷。その上で、〈表-1〉の全体を視野に入れた人間の個人的・集団の実践が問われているのである。

エコロジカルな「持続可能な農業」が叫ばれている今日、国連家族農業年（2014年）や国連食糧農業機関（FAO）の「家族農業の10年」（2019-28年）に示されるように、農民的家族経営の重要性が理解されてきている⁹⁸。ここでふまえておくべきは、マルクス『資本論』第3部地代論における「農民的分割地所有論」に見るように、農民的経営は農民の「人格的自立化の基盤」であるということと、農村家内工業や共同体組織によって補完されて存在してきたということである。それゆえ、小農たとえば日本の戦後自作農、その農法・農業経営の変容は、それら全体の中で検討されなければならない（総合農協と生産・生活組織、関連地域産業の評価を含む）。

筆者は、日本の山陰における実態調査に基づいて農法論の再検討をし、農林業生産力や農畜林複合経営などを提起したことがある⁹⁹。今日、生態域を視野に入れた広い意味での農法論と農村生活論の発展に基づく「地域計画論」の展開が望まれるであろう。〈図-1〉で示した諸実践、とくに環境活動や文化・芸術・ケア活動など多様な③の実践をつなげる④の地域協同実践を計画的に推進しようとする⑤と⑥の実践領域である。④はコモンズ創造を基盤に、「協同・協働・共同の響同関係」を形成しようとする実践であり、第Ⅲ章第4節で見たように、それはW.モリスが描いた「共同体的社会主義」と「生活の芸術化」を地域レベルで具体化する活動であるとも言え、それらの分析を通した将来社会像の拡充が考えられよう¹⁰⁰。

5 グローカルな将来社会計画へ

日本の地域の現場では、たとえば成長主義的資本主義に対して「里山資本主義」（藻谷浩介）が提起され、若者の「農村回帰」が見られたりしている。さらに、コモンズとしての里地・里山・里川・里海の重要性が、生活だけでなく生物多様性を保全する役割を持ったものとして国際的にも注目されてきている（「SATOYAMA」）。そこには、自然保護だけでなく自然再生、「加工された自然」の変革、持続可能な地域づくりの活動の評価が含まれている¹⁰¹。最近ではAI農業が政策的に推進される一方、反近代の「新しい農本主義」¹⁰²が主張され、地方における「山水郷」を生かした地域産業（「生活の芸術化」を含む）振興による新たな日本列島改造

⁹⁷ 拙著『持続可能な発展の教育学』前出、第Ⅱ編を参照されたい。

⁹⁸ 村田武『家族農業は『合理的農業』の担い手たりうるか』筑波書房、2020。

⁹⁹ 桐野昭二・渡辺基編『商業的農業と農法問題』日本経済評論社、1985、所収の拙稿など。

¹⁰⁰ それは、市民社会論的な近代共同体論を批判し、「協同性に対する共同性の基礎性」をふまえつつ、「協同体以前に、人間的基礎能力の回復が焦眉であり、それはもはや個人内部や人間関係それ自体からは絶望的で、自然の介在による〈農〉的な共同態の中でのみ可能」（尾関・亀山編『〈農〉と共生の思想』前出、p.295-6）だと言う亀山の「人間と社会の危機」理解へのひとつの対応にもなり得るであろう。

¹⁰¹ その意味については、拙著『持続可能な発展の教育学』前出、第1編を参照。

¹⁰² 宇根豊『農本主義のすすめ』ちくま新書、2016。

論も提起されている¹⁰³。モリスの「田園社会主義論」を今日的に活かし、尾関の言う〈農〉の復権、「農村都市共生社会」を考えるためには、それらの実践論的検討が不可欠である。そうした検討は、〈表-1〉の全体を視野に入れ、誰をも排除しない持続可能な地域づくり、都市と農村の「持続可能な発展のための地域づくり教育（ESIC）」を通したグローバルな連帯による、近未来の将来社会像を創造していくことにつながる。そうした将来社会像を育て、実現していくことを推進するような国家、それは「グローバル国家」と呼ばれるであろう¹⁰⁴。

「農村都市共生社会」は、マルクス・エンゲルス『共産党宣言』（1948年）が提起した労働者革命に向けた方策の9「農業経営と工業経営の統合、都市と農村の対立をしないで除去すること」、あるいはマルクス『資本論』第1部第13章「大工業と農業」にいう「農業と工業の新しいより高い総合」に、21世紀段階で取り組むことだとも言える。そのためには、これまで述べたことに加えて、コモンズ・社会的共通資本をグローバルな視点から公的計画に位置付ける都市再生¹⁰⁵が不可欠である。

たとえば、P. ゲデスらの都市社会学やモリス「生活の芸術化」論の影響の下、「芸術と技術の統一」としての建築（モリスによれば「協同社会の代表的芸術」）を中心とした都市の文明論的研究を進めたL. マンフォードは、欧米の多様な都市の人間の発展にとっての意味と可能性を探究した¹⁰⁶。それは、20世紀前半に到達した「技術的組織化と物理的エネルギーとの危険なまでの過剰発達」の時代を「後史」とする、新しい「世界文化」の時代に自らが生きていると考えていたからである。この時代、「人間はいま歴史上はじめて、この地球をひとつの全体として知り、そこに住む人々すべてと応答しあいはじめている」、と¹⁰⁷。

マンフォードは、そのような「“一つの世界”人」には、愛を出発点として、「開かれた総合と開かれた自己」を創造する統一の人間＝人格の哲学の展開が求められると言う。それを可能とするのは、「もはや仕事が生活を支配するのではなく、より豊かで、意味深い生活の中へ仕事を統合する営みが可能であるという事実」である。「労働への、労働の、労働からの解放」が意識されていると言って良いが、マンフォードは、その結果「教育が生活の第一の本務」となると言う。モアからモリスに至るユートピア思想を受け継いだものであるが、「生活の芸術化」ならぬ「生活の教育化」という将来像だと言える。彼のいう教育は、V. イェーガーのいう「パイディア」¹⁰⁸である。すなわち、「生きるという行為そのものに形式を与える仕事」で

¹⁰³ 井上岳一『日本列島回復論—この国で生き続けるために—』新潮社、2019。

¹⁰⁴ SDGs時代を「新グローバル時代」と捉えた実践的課題については、拙稿「新グローバル時代の市民性教育と生涯学習」『北海道文教大学論集』第21号、2020、を参照されたい。

¹⁰⁵ 宇沢弘文・茂木愛一郎編『社会的共通資本—コモンズと都市—』東京大学出版会、1994、など。

¹⁰⁶ L. マンドード『都市と人間』生田勉・横山正訳、思索社、1972（原著1963）。

¹⁰⁷ 以下、L. マンドード『人間—過去・現在・未来（下）』久野収訳、岩波新書、1984（原著1956）、pp.158, 163-6, 203, 207-9, 216。

¹⁰⁸ W. イェーガーの「パイディア」論については、畑潤の連続稿がある。最新のものとして、畑潤「古代ギリシャにおける教養・教育の理念に関する研究（16）」『都留文科大学大学院紀要第24集、2020。なお、今日の教育における「パイディア」アプローチは、J. デューイの動的民主主義に對す

あり、「人生の機会を自己形成の手段として扱い、事実を価値に、過程を目的に、希望と計画を成就と実現に転化していく」制作作業・形成作業であり、「人間自身がその芸術の作品に他ならない」というものである。それはマルクスの未来社会概念、ヘーゲルの教養人（他の誰でもができることを為しうる人間）概念に新しい重要性を与えるが、開かれた世界の中で「仕事と、余暇と、学習と、愛が一つに結び合って、生命と生活のすべての段階のための新鮮な形式と、全体としての生命と生活のためのより高度な軌道をつくりだすような、再生の時代」は始まったばかりで、「終着点のない道」であるとマンフォードは指摘していた。

しかし、その後の冷戦体制の下での先進国の高度経済成長、そしてグローバリゼーション（「世界文化」の時代？）の展開の中で、世界の南北格差は拡大し、先進国とくに日本では過密・公害をはじめとする環境問題が深刻化していった。それに対して公害反対や環境保全運動が起こったが、そこで重要性が理解されてきたのは、住民自治・環境自治に向けた「住民の知的参加」（マンフォード）、自治能力形成への環境教育であった¹⁰⁹。その後新たな都市論の展開も見られ¹¹⁰、21世紀にはスマート・シティ、デジタル都市やスーパー・シティといった未来像も政府や先端企業から提示されている。しかし、「多文化化」の中で、移民・難民問題や国境問題などを契機とした排外主義・権威主義的ポピュリズムが蔓延り、社会的格差と分断、貧困・社会的排除問題が深刻化している¹¹¹。あらためて、グローバルな地球市民性の視点に立った現代民主主義の発展の下での、持続可能で包容的な「ネクスト都市」が模索され¹¹²、都市間・都市内の住民自治的「共生」のあり方が問われている。

吉原直樹は、本連続稿でふれた J. アーリの社会学と未来論をふまえて、こうした時代の「ポスト都市共生」を問うている。そして、近代的主体を超えた「二人以上の同意にもとづく、複合的で間主観的な主体」に視点をおき、「創発性と接合の機制」を重視しつつ、多様な市民運動の基盤をなす「国家よりもローカルなコミュニティ、それも新しいまちづくりの集合的主体となるようなコミュニティ」がキーファクターになるような都市の未来を展望している¹¹³。吉原の提起は「創発するコミュニティ」論の展開であり、東日本大震災被災地の復興活動から学んだことでもある¹¹⁴。その展望は、既述のモリスらがいう「勝ち取られた〈社会主

る静的民主主義であり、しばしば多元的文化・マイノリティを無視するものとして批判されている。美術教育にかかわって、N. ノディングズ『学校におけるケアの挑戦—もう一つの教育を求めて—』佐藤学監訳、ゆるみ出版、2007（原著1997）、p.294-9。

¹⁰⁹ 宮本憲一『環境経済学 新版』岩波書店、2007、pp.358、368-371。

¹¹⁰ 工業化社会の中で作品としての都市論を提起した H. ルフェュブル『都市への権利』森本和夫訳、ちくま学芸文庫、2011、原著1968、グローバル化・情報化＝フロー空間における都市市民運動と地方自治の重要性を指摘した M. カステル『都市・情報・グローバル経済』大澤喜信訳、青木書店、原著とも1999、など。

¹¹¹ 権威主義的国家のもとの未来都市構想には、戦後の代表的ディストピア小説である J. オーウェル『1984年』（高橋和久訳、早川書房、2009、原著初出1949）を想起させるものすらある。「戦争は平和なり、自由は隷従なり、無知は力なり」（pp.11、285-332）。

¹¹² 西川潤『グローバル化を超えて』前出、第8章「都市化の行く手と都市再生」参照。

¹¹³ 吉原直樹『コミュニティと都市の未来—新しい共生の作法—』ちくま新書、2019、p.270-2。

義)」に重なるところがあり、今日の実践としては、筆者のいう社会的協同実践を通した「協同 co-operation・協働 collaboration・共同 community の響同 symphony 関係」、その基盤となるコモンズの形成に関わることである。こうした視点からの都市内のコミュニティ形成、都市間そして都市と農村の交流・連帯の理論的・実践的發展に基づいて、将来社会への展望を切り拓いていくことが必要になるであろう。

おわりに

これまで見てきたことをまとめて今日的な将来社会論を考えることもできようが、それは「すでに始まっている未来」の実践をふまえたものでなければならない。前稿(6)で主張した「広義の教育学」の視点から言えば、社会的協同実践に不可分な学習を援助する「社会教育としての生涯学習」、すなわち、自己実現を目的とする自己教育と相互承認を目的とする相互教育の実践を社会活動全体に拡充していくこと、「教育が生活の第一の本務」(マンフォード)となるような「生活の社会教育化」が求められるであろう。そうした意味で、前々稿(5)で述べた、ヘゲモニー＝教育学的関係の民主化が問われるのである。

第I章第2節でふれたJ.アーリは『〈未来像〉の未来』を論じ、未来を「主流に組み入れ」、「民主化する」ことを主張した。その際に、経済的未来や技術的未来と異なる「社会的未来」とっては、計画的な未来よりも「調整的な未来」が求められ、その重要な論点は、「『民主主義的』な未来思考の展開と実践がどのような有効な方式で立ち現れ、埋め込まれるようになるかという点」¹¹⁵であるとしていた。地域住民(子どもを含む)参画によって、多様な地域社会と全体社会の未来を語りあい(「未来の民主化」)、それを公的計画に仕上げ、実践的に検証していくサイクルを創造するような活動(「未来の主流化」)が求められていると言える。

そのためには、〈図-1〉で示したように、地域課題討議の「公論の場」の形成から地域社会発展計画づくりに至るような「地域をつくる学び」をとくに世代間連帯で発展させることが必要である。そして、それらを「未来に向けて総括」し、それを新たな学びの展開に結びつけるような「教育(ESD)計画」づくりの実践が求められる。しかし、今日世界と日本で跋扈している「権威主義的ポピュリズム」は、そのようなボトムアップの民主的計画づくりを主流として位置付けることがないどころか、排除するような動向が見られる。これに抗する現代的民主主義と「現代的学習権」に基づいて展開する社会的協同実践¹¹⁶に、地域社会発展計画づくりと地域生涯教育計画づくりが不可欠なものとして位置づけられなければならないであろう。

¹¹⁴ 吉原直樹『絶望と希望—福島・被災者とコミュニティ—』作品社、2016。ESICの視点からの検討については、日本社会教育学会編『東日本大震災と社会教育』東洋館出版社、2019、終章を参照。

¹¹⁵ J.アーリ『〈未来像〉の未来』前出、p.242。

¹¹⁶ 民主主義の将来については多様な議論があるが(たとえばE.トッド他『世界の未来』朝日新書、2018)、筆者の理解については前々稿(5)を参照されたい。

今日の将来社会論は、以上のような実践の学び合い、その蓄積の上に構築される必要がある。

われわれは今、新型コロナウイルスが引き起こしたパンデミックの渦中にある。対応をめぐる諸思想の提起とさまざまな議論があるが¹¹⁷、確かに言えることは、「コロナ危機」が、1990年代以降の経済的グローバリゼーションがもたらした「双子の基本問題」（グローバルな環境問題と貧困・社会的排除問題）をより一層深刻化させ、両問題への対応をより緊要なものとしていることである¹¹⁸。

パンデミックそのものが、グローバリゼーションの結果であり、「自然の反逆」とも言える。「コロナ危機」がもたらす困難には、地域的・産業分野的にも階級・階層的にも大きな格差があり、問題は貧困・社会的排除の状態にある「弱者」に集中している。21世紀に進行してきた貧困・社会的排除問題がより深刻化し、本稿第Ⅱ章第3節および第4節で見てきたソーシャル・エコロジーやエコ社会主義の主張が改めて意味を持つような状況にある。そこで残されていた課題を明らかにしつつ、第Ⅲ章で見たような「労働・仕事」から「文化・芸術」にわたる人間の実践総体の変革を視野に入れて、よりエコロジカルで共生的な未来を漸次的に創造していくことが「ポスト・コロナ」の時代を切り拓いていくことになるであろう。

いずれにしても近未来の「将来社会」像は、〈表-1〉を視野に入れて、「双子の基本問題」を克服し、「世代間・世代内の公正」を実現するような、より「持続可能で包容的な社会」であろう。もちろん、そうした将来像構築のための理論的拡充も必要である¹¹⁹。しかし、具体的な将来社会像については、今後に開かれた課題としておかなければならない。「コロナ後社会」について議論するためには、まず現在目の前で展開されていることをしっかりと見定めておかなければならないからである。

¹¹⁷ たとえば、『現代思想』2020年5月号、特集「感染／パンデミック」。

¹¹⁸ 『世界』2020年6月号の特集1「生存のために」および特集2「大恐慌とグリーン・ニューディール」を参照。

¹¹⁹ たとえば、村瀬雅俊・村瀬智子『未来共創の哲学—大統一生命理論に挑む—』（言叢社、2020）は、「未来共創」のための「生命の基本原理」として「自己・非自己循環原理」を提起し、その本質はNECTE（1 否定 Negation, 2 拡張 Expansion, 3 収斂 Convergence, 4 転移 Transformation, 5 創発 Emergence）理論だとして注目されるが（p.302）、「自己・非自己循環原理」は前稿(6)で述べた人格と社会構造の関係（前々稿(5)で述べた自己包括的＝フラクタルな関係を含む）論理の展開であると言える。そして、NECTE 理論は本稿〈図-1〉の各実践領域で見られるが、1は①、2は②(非自己から)および③(自己から)、3は⑤、4は⑥(教育の視点から)、5は④の領域にとくに関わると言える。〈図-1〉は、近現代の人格がもつ基本的対立、すなわち主体と客体、および個人と社会（グラムシ的3次元）の対立をグローバルな視点から捉え直したものであったが、それらの基盤となる自然-人間関係へと拡充することが必要となるであろう。