HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	新グローカル時代の複雑性と「持続可能で包容的な地域づくり」
著者	鈴木，敏正；SUZUKI，Toshimasa
引用	開発論集(110)：1-50
発行日	2022-09-30

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

開発論集　第110号　1-50（2022年９月）

新グローカル時代の複雑性と「持続可能で包容的な地域づくり」

鈴　木　敏　正*

〈構　　成〉

はじめに：「複雑なシステム」理解から「持続可能で包容的な地域づくり教育」へ
Ⅰ　グローカルな複雑性と「実践的時空間としての地域」
　1　グローバリゼーション時代のアイデンティティ変容と複雑性
　2　ポスト・ポストモダンの社会科学とグローバルな複雑性
　3　複雑性科学から「場の理論」へ
　4　新グローカル時代の「実践的時空間としての地域」へ
Ⅱ　世代間・世代内公正への連帯から社会的協同実践へ
　1　社会的排除問題の変容と実践的課題
　2　経済と倫理の間
　3　「潜在能力 capability」平等の先に
　4　連帯から「社会的協同実践の響同としての地域づくり」へ
Ⅲ　「持続可能で包容的な地域づくり教育（ESIC）」の方へ
　1　文化・風土的「場」としての地域づくり
　2　持続可能な地域づくりと「文化資本」の歴史的・社会的蓄積
　3　地域創生から ESIC へ
　4　ESIC の実践的時空間
おわりに

はじめに：「複雑なシステム」理解から「持続可能で包容的な地域づくり教育」へ

本稿では，SDGs（2015-2030）時代への教育学的および社会（科）学的課題を整理した前々稿および前稿[1]をふまえて，「人格」と「社会システム」を媒介する「実践的時空間としての地域」を考える。そして，そこで展開される社会的協同の今日的諸実践を集約する活動として「持続可能で包容的な地域づくり教育（Education for Sustainable and Inclusive Communities, ESIC）」を提起して，その枠組みと実践例を提示することを課題とする。

地域づくりの担い手は，地域づくりの実践そのもの，とくに，そこへの参加者の学びをとおして形成される。それらを援助・組織化するのが「地域づくり教育」である。これまで

*（すずき　としまさ）北海学園大学開発研究所客員研究員，北海道大学名誉教授

[1] 拙稿「SDGs 時代の『創り手』としての主体的人格」および同「SDGs 時代への『社会システムと人格』」北海学園大学『開発論集』第 108 号，2021，および第 109 号，2022。

「Sustainable Development，SD」の担い手形成をめざす教育，すなわち「持続可能な発展のための教育 Education for SD，ESD」が，国連・ユネスコのリーダーシップのもとで展開されてきた。具体的には，とくに国連「ESD の 10 年（DESD，2005-2014）」から「ESD に関するグローバル・アクション・プログラム（GAP，2015-2020）」を経て，「ESD に関するベルリン宣言」が採択され（ユネスコ世界会議，2021），いま「ESD for 2030」が取り組まれている。筆者は，これら ESD の動向に呼応しながら，日本に内発的な地域づくり教育として「持続可能で包容的な地域づくり教育（ESIC）」を提起してきた[2]。

2020～2030 年における ESD の実施枠組みである「持続可能な開発のための教育：SDGs 実現に向けて（ESD for 2030）」（2019 年 11 月，第 40 回ユネスコ総会採択）は，ESD の強化と SDGs 実現への貢献を通じて，より「公正で持続可能な」世界の構築を目指している。そして，取り組まれるべき具体的な行動を示すロードマップが公表された。そこでは，５つの優先行動分野（政策の推進，学習環境の変革，教育者の能力構築，ユースのエンパワーメントと動員，地域レベルでの活動の促進），及び 6 つの重点実施領域（国レベルでの ESD for 2030 の実施，パートナーシップとコラボレーション，行動を促すための普及活動，新たな課題や傾向の追跡：エビデンスベースでの進捗レビュー，資源の活用，進捗モニタリング）が提示されている。

このようにして推進されている ESD の教育原則は，第 37 回ユネスコ総会（2013 年）で採択された GAP で提起されている。すなわち，（a）万人が SD に向けた意思決定と行動をとることを可能とする「知識，技能，価値観および態度」を得るようにするもの，（b）革新的な参加型教育・学習，（c）権利にもとづく質の高い教育・学習，（d）社会を SD へと方向付ける，教育・学習の中核となる「変革的な教育 transformative education」，（e）環境・社会・経済の柱となる統合的なものであると同時に，地域の特性に応じた文化的多様性の尊重，（f）定型的 formal，不定型的 non-formal，非定型的 informal，そして幼児から高齢者までの教育を含む生涯学習，（g）ESD と言わなくとも，上記の原則にもとづくすべての活動を含む，という原則である。とくに（a）や（c）に見られる普遍的権利を重視する一方で，（e）のように「ローカルな文化と知」を尊重しつつ，（b）において①批判的思考，②複雑なシステムの理解，③未来を想像する力，④参加・協働型の意思決定などの技能の向上を図るとされていることが重要である。

ところで，上記①は「持続不可能な現実」を批判的に捉えることを意味しているであろうが，②でいう「複雑なシステム」とはどのような意味で理解したらいいのであろうか。前稿では社会（科）学における「システム」論の動向を検討したが，単なる「システム思考」を超えた「複雑なシステム」理解についてはどう進めたらいいのであろうか。その理解をふまえて，

[2] 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，など。

③や④の技能を向上するにはどのような政策と実践が必要であろうか。

SDGs は，「持続不可能な社会」の転換＝変革を課題としている。そのために，旧来の ESD に加えて，ローカル・ナショナル・リージョナル・グローバルの諸レベルでの「地球市民性教育（Global Citizenship Education，GCED）」を提起している。「ESD プラス GCED」を具体化する生涯学習では，「新グローカル時代の市民性教育」が必要である[3]。それは，ポスト・グローバリゼーション時代＝新グローカル時代への新たな対応だと言える。「新グローカル時代」というのは，グローカルな視点（Think Globally, Act Locally !）が提起されて久しいが，今日では Think Locally, Act Globally ! も加えて，具体的に「我々の世界を変革 transform する」（SDGs の基本スローガン）ことが求められているからである。最近のユネスコの第 7 回国際成人教育会議（CONFINTEA Ⅶ）は，「成人学習・教育の変革力を実装する Harnessing the transformational power of Adult Learning and Education」をメインスローガンとする「マラケシュ行動枠組」を採択した（2022 年 6 月）。

北村友人ほか編『SDGs 時代の教育』（2019 年）は，GCED は「肯定的で多元的な社会的アイデンティティ」の確立をめざす「アイデンティティ教育」だと理解している[4]。同書の終章（佐藤学）は，資本主義が末期的病に陥っているこの時代，もっとも危惧されることは，①人と労働の尊厳の危機，②「私事化 privatization」と「部族化 tribalism」，③「レトロピア（歴史意識の退行化）」と「引きこもり（受胎回帰の欲望）」，④民主主義へのシニシズム」であると言う。それゆえ，SDGs 時代の教育成功への鍵＝キーワードは，（１）政治不信・社会不信・人間不信の新自由主義に対置する「信頼の恢復」，（２）倫理と社会的責任を覚醒し，地球の限界と生物の限界を侵すことのない開発のあり方を探求する道を開く「対話の実践」であるとしている。すでに SDGs の各目標に即した，これまでの活動の蓄積と課題が報告されている[5]。それらと上記課題をふまえた上で，「肯定的で多元的な社会的アイデンティティ」形成はいかにして可能であろうか。

以上のことを念頭において本稿は，「複雑なシステム」理解から始めて「実践的時空間としての地域」を位置付け，「持続可能で包容的な地域づくり教育」実践への方向を探る。まず Ⅰ で，グローバルな複雑性が支配する現段階の基本問題へのアプローチの仕方，とくに社会科学における複雑性理論とそれを具体化しようとする「場の理論」と「革新の地理学」の検討をとおして，「実践的時空間としての地域」を提起する。次いで Ⅱ では，複雑性理論の適用事例として貧困・社会的排除問題を取り上げ，それへの理論的・実践的取り組みの経験，とくに「潜

[3] 拙稿「新グローカ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。

[4] 北村友人ほか編『SDGs 時代の教育 ―― すべての人に質の高い学びの機会を ――』学文社，2019，pp.71-74（小林亮稿）。

[5] 日本環境教育学会監修『知る・わかる・伝える SDGs　Ⅰ～Ⅳ』学文社，2022。佐藤一子・大友喜一・丸山英樹編『共生への学びを拓く ―― SDGs とグローカルな学び ――』エイデル研究所，2022，など。

在能力」平等と世代間・世代内公正をめざす連帯論の再検討から，「社会的協同実践の響同としての地域づくり」の重要性を指摘する。以上をふまえてⅢでは，日本における「場」や「風土」としての地域づくり，「地域創生」や「地域再生」をめぐる最近の動向をふまえて，「持続可能で包容的な地域づくり教育（ESIC）」への実践的展開事例を示す。「おわりに」では，とくに「地域 ESD 計画づくり」が，当面する実践的課題であることにふれる。

Ⅰ　グローカルな複雑性と「実践的時空間としての地域」

1　グローバリゼーション時代のアイデンティティ変容と複雑性

「はじめに」で述べたような動向を考えるならば，前稿「おわりに」でふれたような複雑かつ多元的な「可変的アイデンティティ」（山之内靖）をどう捉えて，「ESD プラス GCED」に対応するような「多元的アイデンティティ」形成をどう進めたらいいのかについて検討しなければならないであろう。最初に，グローバリゼーション時代の多元的・可変的アイデンティティについて，「再帰的自己」論を展開していた A. ギデンズの主張をあらためて確認しておこう。彼は，後期近代における「時間と空間の分離」「脱埋め込みメカニズム」「制度的再帰性」のダイナミズムの中で，モダニティの再帰性は「新たな情報や知識に照らして継続的に修正を受けやすく」なり，「方法論的懐疑のうえに成り立っている」ことを主張していた。そうした中で再帰的な自己形成は，「多様な選択肢と可能性による混乱のまっただなかで達成されなくてはならない」とされていた[6]。

キデンズはまず，存在論的＝認識論的要素として，次の諸点を挙げる。すなわち，①実存と存在（実存の本質，対象や出来事の同一性），②有限性と人間の生命（実存的矛盾，人間は自然でありながら再帰的な生物として区別されている），③他者についての経験（いかに他者の特性や行動を解釈するか），④自己アイデンティティの継続性（継続的な自己や身体における人格感覚の持続），である（pp.22–23）。とくに④については，人格の病理・分裂の問題を提起している精神分析学者 R. D. レインや，アイデンティティ＝自己同一性論で知られる E. H. エリクソンらの指摘をふまえつつ，ハイモダニティにおける「羞恥」（人が一貫した生活史を維持するための物語の適切さについての不安）の重要性を強調している。それは，「自我理想に組み込まれている期待に応えることの失敗」に由来し，「理想的自己」からの解離として現れる（pp.71–74）。日本でも「アイデンティティ危機」として問題にされていく時代であり，ポスト・モダン後の「脱アイデンティティ」論を経て，最近では「理想的自己からの乖離」は近代文明が行き着いた「自己完結型社会」の基本病理だともされている[7]。それらはしかし，Ⅱ

---

[6] A. ギデンズ『モダニティと自己アイデンティティ ―― 後期近代における自己と社会 ――』秋吉美都ほか訳，ハーベスト社，2005（原著 1991），p.3。以下，引用は同書。

[7] 前稿でとりあげた片桐正隆の整理のほか，豊泉周治『アイデンティティの社会理論 ―― 転形期日本の若者たち ――』青木書店，1998，上野千鶴子編『脱アイデンティティ』勁草書房，2005，上

でふれる社会的排除問題をふまえて理解される必要があろう。

ギデンズは「羞恥」を乗り越えていく自己アイデンティティは「自己啓発と他者との親密な関係の発展が結合した過程」=「共有された歴史」の創造をとおして達成されると言う（p.109）。しかし，その過程（自己の再帰性プロジェクト）には様々な困難が伴う。ギデンズが整理した自己アイデンティティのジレンマは，①「統合」対「断片化」，②「無力さ」対「専有」，③「権威」対「不確実性」，④「個人化された経験」対「商品化された経験」，である。②はエンパワーメント，③はコミットメントと不確実性の間での舵取りの課題であるが，④は「個人的専有が消費の標準化する力に影響を受けるような状況」で，自己の物語を構築すると言う課題につながっている。ギデンズは，これらのジレンマの基底にあるのは，漠然とした「人格的無意味性の脅威」だと言う（pp.227-228）。こうした状況において「抑圧されたものへの回帰」，伝統とくに宗教的な信仰や確信の再興も見られるが，注目すべきは「制度的に抑圧された生活領域を集団的に再専有する試み」としての「新しい社会運動」である。とくにフェミニズム運動やエコロジー運動は，「社会的実存の根本特性」に取り組み，社会制度の再構成を要請する政治的な問題を呼び覚ます（p.235）。

かくして，「ライフポリティクス」と「解放のポリティクス」の関係が問われてくる。ギデンズは，ハイモダニティ時代のグローバルなものとローカルなものとの複雑な相互浸透は，「解放のポリティクス」と「ライフ・ポリティクス」の区別によって把握できると言う。解放のポリティクスは「何よりも生活機会を不利にする束縛から個人や集団を解放することに関与する見解」である（pp.238-239）。それは「選択の政治」「生活機会の政治」である。これに対してライフ・ポリティクスは，「再帰的に条件づけられた環境での自己実現の政治」，すなわち，「グローバル化する影響力が自己の再帰的プロジェクトに深く浸透し，逆に自己実現がグローバルに影響する，そのようなポスト伝統的環境において，自己実現の過程から出てくる政治的な問題」であり，それゆえ，「生活の決定の政治」であり「自己アイデンティティそのものに影響する決定」である（pp.242-244）。

ジェンダー，原子力や環境問題など，ライフ・ポリティカルな問題は「モダニティの内的準拠システムに疑問符」をつけ，「モダニティの中核の制度が抑圧してきた道徳的なまた実存的問題を再び際立たせる」。そこには「抽象的システムによる自然的世界の侵略は，人間の知識や関与の外部にある領域としての自然を終焉させた」と言う時代認識がある。そのことは，存在そのものがいかに把握され「生きられる」べきかという「ハイデッカーの問い」に立ち返らせ，生物学的再生産や「新しいかたちの協力」・相互主観性，そして「自己と身体の内的準拠システムを通じて照準される自己アイデンティティに戻る」。かくしてライフ・ポリティクスに関する本質的な問題は「人格の個性の権利を中心に展開し，そうした権利は自己アイデン

柿崇英『〈自己完結型社会〉の成立 —— 環境哲学と現代人間学のための思想的試み —— 上・下』農林統計出版，2022，など参照。

ティティそのものの実存的次元に関連するのである」(pp.253-256)，と。それは，前々稿で述べた「実体としての人格」形成のテーマに集約されよう。

もちろん，自然環境・生命・身体の問題だけではない。ギデンズは，後期モダニティにおいては「自己実現の手段へのアクセスそのものが，階級分断とより一般的な不平等分配の主要な焦点になっている」こと，「世界の貧困層の解放はおそらく，先進国でライフスタイルのラディカルな変化が取り入れられてはじめて達成されるだろう」ことを指摘する。そして，「抑圧されている集団を解放する闘いは，最終的にはすべての人に利益になる相互寛容の態度を促進することによって，他の人々を自由にすることに役立つ」こと，それゆえ，「社会生活の再道徳化」など，ライフ・ポリティカルな努力の追求とともに「解放のポリティクスの大幅な再構築」が必要だと結論づけている（pp.259-261)。

それは，情報基盤社会の加速化の中で，一方で「不安定な自己」=「心理化する自己」(前稿でふれた片桐雅隆）の深化，他方でグローバリゼーションがもたらした地球的問題群の解決が迫られている，ポスト・グローバリゼーション時代の現段階にまでつながるテーマであろう[8]。ギデンズはしかし，「解放のポリティクス」の「再構築」の具体像も，「ライフ・ポリティクス」と「解放のポリティクス」を結びつけていく道筋も示していない。そのためには「ポリティクス」論を超えて，ギデンズが指摘した不平等や権力を生み出す資本主義的システムの分析[9]をも可能とするような，社会学そのものの変革，さらには社会的実践論を位置付けた展開が必要である。社会学方法論に則してこの課題を検討することは別稿に譲るが[10]，ギデンズの言う「選択の政治」を超えた社会的実践にかかわる連帯論やエンパワーメントについてはⅡでふれる。ここでは，ギデンズ的な「後期モダニティ」論の 21 世紀的課題を，もうひとりの著名な社会学者である Z. バウマンの主張によって確認しておこう。

「時間／空間の圧縮」としてあらわれるグローバリゼーション時代の複雑性（とくにグローバル化とローカル化，新しい階級・階層関係など）を検討していたバウマンは，ポスト構造主義やポスト・モダン論が描いた社会像を超えて，不確実性・流動性・脆弱性が支配する「液状

---

[8] たとえば，フェミニズムの立場から人間解放を求め，ギデンズ構造化理論や「承認か分配か」論争を批判しつつ，抑圧構造そのものの変革を求めて「責任の社会的つながりモデル」を提起したことで知られるヤングは，その構造的不正議論を「国境を越える責任」にまで拡充し，不正義を改善しようとする努力に「犠牲者自身が参加」することを含めた「集団的行為」の重要性を指摘している。I. M. ヤング『正義への責任』岡野八代・池田直子訳，岩波書店，2022（原著 2011)，pp.258, 275，298。

[9] ハミルトンは，脱成長論の脈絡で「アイデンティティ」政策と消費者資本主義の関係，フェミニズム運動が賃労働者としての平等にいきつくような傾向をふまえ，ギデンズがかかわった「第 3 の道」を批判していた。C. ハミルトン『経済成長神話からの脱却』嶋田洋一訳，アスペクト，2004，3 章及び 5 章。彼によれば，「第 3 の道」のライフ・ポリティクスは「消費社会にぴったりの政治」（p.158）である。

[10] 拙稿「将来社会論への社会学的基盤 —— 3 つの方法的基準の先に ——」『札幌唯物論』第 64 号，2022，近刊。ギデンズ後の「社会学的方法基準」の提起として，後述する J. アーリの「移動の社会学」を取り上げた。

化社会 Liquid Society」論を提起していたことで知られている[11]。彼はその後，21 世紀におけるそうした動向を追いながら，とくにハリケーン・カトリーナや世界金融恐慌などに見られる「コラテラル・ダメージ（巻き添え被害）」をふまえて，「不平等とコラテラルな犠牲者の間の関係と相互作用」のメカニズムを明らかにするような理論の展開，そのための社会学者たちの「対話のスキル」向上の必要性を提言していた[12]。

バウマンがとくに重視する「アンダークラス」の問題は，今日の貧困・社会的排除問題の一環であるが，それはさらに「リキッド・モダニティ」=「過剰，余剰，廃棄物および廃棄物処理の文明」において生まれる「包摂／排除のゲーム」と理解されている[13]。バウマンは液状化した消費者主義的生活（症候群），自由と安心・安全の間にある「アイデンティティ戦争あるいはゲーム」の状況を変化させる手段として，「教育と自己教育」に代わるものはないと言う。そして，I. カント『世界市民的見地における一般史の構想』における希望，とくに市民権の教育，エンパワーメント（選択する能力，なされた選択に基づいて実際に行為する能力）に向けた（市場主義的「生涯学習」ではなく）「生涯教育」が要請されると主張していた[14]。それでは，「廃棄された生」と表現されるような貧困・社会的排除問題に取り組む「エンパワーメントの教育」=「生涯教育」は，どのような実践論理をもって展開されるのであろうか。それは残された基本課題となっており，本稿で後述する。

大規模複合災害としての東日本大震災，そしてコロナ危機を経験している現在，「持続可能で包容的な社会」の構築に向け，現実に取り組まれている社会的諸実践をふまえて，バウマンの提起に応えることはますます重要な意味をもってきている。そのためには，3.11 後の脱原発運動やオキュパイ運動など，新たな社会運動に伴う実践的課題に対応することも重要であるが[15]，「世代間・世代内の公正」を実現すべくグローカルな「人間的連帯」やコスモポリタニズム[16] が求められる SDGs 時代の課題を考えつつ，具体的な地域で取り組まれている，より生

---

[11] Z. バウマン『グローバリゼーション —— 人間への影響 ——』澤田眞治・中井愛子訳，法政大学出版局，2010（原著 1998），同『リキッド・モダニティ —— 液状化する社会 ——』森田典正訳，2001（原著 2000）。

[12] Z. バウマン『コラテラル・ダメージ —— グローバル時代の巻き添え被害 ——』伊藤茂訳，2011（原著とも），pp.19，276-278。そこでは，「道徳性を，倫理的要請に従うことから，他者の幸福に対する個人の無条件の貢献へと転換する」という希望も述べられている。道徳性を出発点とするバウマン社会学の意義については，中島道男『バウマン社会理論の射程 —— ポストモダニティと倫理 ——』青弓社，2009。

[13] Z. バウマン『廃棄された生 —— モダニティとその追放者 ——』中島道男訳，昭和堂，2007（原著 2004），pp.166，232。ニュープア問題として論じた，同『新しい貧困 —— 労働，消費主義，ニュープア ——』伊藤茂訳，2008（原著 1998），との異同が注目される。

[14] Z. バウマン『リキッド・ライフ』長谷川圭介訳，大月書店，2008（原著 2005），pp.28-29，67-70，209-214，253。

[15] たとえば，当時の代表的な提起として，小熊英二『社会を変えるには』講談社現代新書，2012。

[16] 今日の人間的な連帯 fraternity（友愛，博愛）= コスモポリタニズムは，新しいユートピア（J. アタリ『反グローバリズム』近藤健彦・瀬藤澄彦訳，渓流社，2001，原著 1999）とも「人間の存在構造」（馬渕浩二『連帯論』，後述）ともみなされてきたが，より現実的なグローバル資本主義に抗す

活課題・地域課題に即した諸実践に応えるような「生涯教育」論とそれを支える社会理論の展開こそが求められていると言えよう[17]。ここではまず，「グローバルな複雑性」を理解しようとする社会理論から検討していく。

2　ポスト・ポストモダンの社会科学とグローバルな複雑性

戦後の冷戦体制崩壊後のグローバリゼーション時代，唯一の覇権国家となったアメリカ合衆国が，多国籍企業と国際金融資本の展開を背景とする新自由主義的政策をとおして世界を席巻するかのようであった。しかし，21 世紀に入って 9.11 を契機にひろがる「テロとの戦争」や国際地域紛争，EU の展開と中国の台頭（米中対立），発展途上国を含む地政学的変動，そして日本の政治的・経済的地位の低下など，明らかに不確実性と多様性，不安定性と「複雑性」が拡大してきていると言える。こうした中で，21 世紀の社会科学の多くが「複雑系理論」を前提にするようになってきた。

前稿で見た大澤真幸は真木悠介『現代社会の存在構造』解読（2014 年）の「あとがき」で，真木（＝見田悠介）と同様にマルクスに源流をもつ 1970 年代以降の社会理論として，次のような著作をあげていた[18]。すなわち，価値形態論を中心にマルクス読解をして真木のそれとの比較対象となる柄谷行人『マルクス　その可能性の中心』のほか，階級理論を世界分業のシステムに応用した I. ウォーラーステインの『近代世界システム』，ポスト近代に対応したマルクス理論のバージョンアップとしての M. ハート／A. ネグリ『帝国』，抽象的人間労働を原点に精緻な社会理論を展開した M. ポストン『時間・労働・支配』，そして真木と同様に廣松渉の物象化論を『資本論』に即して展開して，マルクスの経済学的批判は宗教批判だったという熊野純彦『マルクス　資本論の思考』である。

これらの中で，グローバリゼーションと複雑性という視点からみてとくに注目されるのは，ウォーラーステインとハート／ネグリであろう。ネグリ／ハートの『帝国』は，複雑性理論のひとつの応用例であると考えられている[19]。ウォーラーステインの「世界システム」論の今日的意義と実践論的課題については別著でふれたが[20]，ここで留意しておきたいのは，彼が複雑性理論で知られる I. プルゴジンとの対話をとおして，「脱＝社会科学」=『新しい社会科学』を提起していたことである。（柄谷は『世界史の構造』（2010 年）を上梓しているが，「交換」理

るコスモポリタニズム（D. ハーヴェイ『コスモポリタニズム ―― 自由と変革の地理学 ――』大屋定晴ほか訳，藤原書店，2013，原著 2009）として提起されている。

[17] Ⅲで具体的にふれるが，さしあたって，鈴木敏正・朝岡幸彦編『増補改訂　社会教育・生涯学習論』学文社，近刊，拙著『将来社会への学び』前出，第Ⅲ編などを参照されたい。

[18] 真木悠介・大澤真幸『現代社会の存立構造』／『現代社会の存立構造』を読む』朝日出版社，2014，あとがき。

[19] その特徴と実践的意味については，拙著『『コロナ危機』を乗り越える将来社会論』前出，第 3 章。

[20] 拙編著『排除型社会と生涯学習 ―― 日英韓の基礎構造分析 ――』北海道大学出版会，2011，第 1 章。

論の展開が中心で，複雑性理論の影響は少ない。）

1994 年から 1998 年に国際社会学会会長であったウォーラーステインは，その大著『新しい学』（1999 年）の巻頭に講演録「不確実性と創発性 —— 前提と結論」（1997 年）を置いている。その前提は，①史的システムは「限りある生」を帯びていている，②その死への分岐点では「小さな働きかけが大きな影響力を持つ」が，その結果は決定不可能であり，③近代世界システムはあと 50 年もつことはあり得なさそうだが，その結果がより良いものになるかは不確実だということである。その結論は，①進歩は不可避なものではないということ，②確実性への信頼やモダニティの根本的前提は，我々の視野を蔽い，我々の歩みの枷となるとなること，③宇宙でもっとも複雑な系である人間の社会システムは分析が最も困難で，良い社会を求める努力の継続が必要であるが，「大筋において」平等的かつ民主主義的であること，④不確実性は素晴らしく，確実性は道徳的な死であり，「未来は創発性に開かれている」ということである[21]。いずれも複雑性理論をふまえた理解であるが，重要なことは，脱＝社会科学としての「新しい社会科学」のあり方である。

その方向はすでに，ブルゴジンもその一員となった「グルベンキアン委員会」の研究報告書『社会科学をひらく』[22] で提起されていた。ウォーラーステインは，これまでの社会科学において批判的に検討すべきディメンジョンとして，①人間と自然の存在論的区別，②国家を唯一の，あるいは第 1 義的な境界線とすること，③一者と多数者，普遍的なものと特殊的なものの対立，④信頼しうる客観性，の 4 つを挙げる。これらはポスト・モダンの諸思想・諸理論によって批判されてきたものと重なる。これらに対して，（1）人間と自然を，その複雑性と相互関連のなかであつかうこと，（2）「操縦がはるかに不確実かつ困難に見えるグローバルなレベルの行動」の検討，（3）普遍的妥当性と文化的多様性に同時に応える「多元的普遍主義」，（4）法則定立的社会科学と個別記述的歴史学の対立を超えて，客観性が歴史的・社会的規定性をもち，人間的学習の結果であることをふまえ，間主観的判断を促す集団的努力の組織的支援の必要性を指摘していた。筆者はこれらに対応するためには，ポスト・ポストモダンの思想が必要であり，それらに理論的・実践的に応えるものこそ「地域づくり教育」論，あるいはその 21 世紀的発展としての「持続可能で包容的な地域づくり教育（ESIC）」論にほかならないことを主張してきた[23]。ESIC については，あらためてⅢでふれる。ポスト・グローバリゼー

[21] I. ウォーラーステイン『新しい学 —— 21 世紀の脱＝社会科学 ——』山下範久訳，藤原書店，2001（原著 1999），pp.17-31。

[22] I. ウォーラーステイン＋グルベンキアン委員会『社会科学をひらく』山田鋭夫訳，藤原書店，1996（原著とも）。

[23] 拙著『エンパワーメントの教育学』前出，第 5 章および終章，ESIC に関しては，同『将来社会への学び』前出，第 9 章。なお，深井はウォーラーステインの世界システム論（主権国家と資本主義の体制）を基準にして「持続可能な世界」論の類型化（体制改良・変革・中間，とくに体制変革論の 3 類型）にもとづき，諸理論の整理をし，変革への「認識共同体」まで論じていて参考となるが，ウォーラーステインによる「新しい社会科学」の提起やその「持続可能な世界」論にとっての意味についてはふれていない。深井滋子『持続可能な世界論』ナカニシヤ出版，2005，pp.5-7，第

ション時代の現段階で，このポスト・ポストモダン論をどのように発展させるかが課題である。

1990 年代以降の社会（科）学では，新自由主義的グローバリゼーションをどう理解し対応するかが最大のテーマになってきた。主流的社会学では「グローバリゼーション・インパクト」とも呼ばれたが，より広く・長期的に，近代世界システムの大きなサイクルにおける末期的危機の段階としても議論されてきた[24]。こうした中で，社会学のアイデンティティとしての「方法規準」（E. デュルケーム）の見直しまでなされ，ハイ・モダニティ＝再帰的近代論の A. ギデンズ，移動論的転回を主張する J. アーリ，社会学的実践を提起する K. プラマーなどによる新しい方法規準・テーゼの提起がなされてきている[25]。ここでは，グローバリゼーションと複雑性理論の結びつきの特徴と課題を考えるために，J. アーリ『グローバルな複雑性』（2000 年）における複雑性理解にふれておこう。

複雑性は，自然科学と社会科学の分離を超えるものとして，哲学の課題にもなっている。たとえば小林道憲は，宇宙から生命までの複雑系理論として，存在を生成からとらえる「生成の哲学」，「解釈学的生の哲学」を展開している[26]。前稿で見たように，有機体としての社会（システム）理解や現象学的・解釈学的社会学はすでにみられたから，生命論的複雑性理論は社会学にも受け入れ易い。日本でも早くからあった，自己組織性をキーワードとする社会学[27] や，ネットワーキングを重視する社会学[28] も，ひろくは複雑性に対応するものだとも言えないこともない。しかし，ここで問われているのは，グローバリゼーションにかかわる複雑性理論である。

1990 年代以降の社会科学の最大のキーワード「グローバリゼーション」については，多くの社会学者が言及している。そうした中で，たとえば「世界リスク社会」論（U. ベック）や「リキッド社会」論（Z. バウマン），あるいは情報社会論的「フロー空間」論（M. カステル）なども複雑性論的社会理論だとも言えるが，アーリは「グローバル」なものの性質それ自体＝グローバルなものの「システミックな特性」が複雑系だと言っていた[29]。

アーリは「物理科学のモデルは直接，社会科学に移植されるものではない」（p.182）としながら，グローバルなネットワーク，流動体，創発，社会秩序化と権力の動向，とくに『帝国』（ネグリ／ハート）と「コスモポリタニズム」（トムリンソン）の再検討をとおして，旧来の社会科学では捉えられない「グローバルな複雑性を有したシステミックで非線形的な結びつ

---

9 章。

[24] たとえば，三宅芳夫・菊池恵介編『近代世界システムと新自由主義的グローバリズム ―― 資本主義は持続可能か？ ――』作品社，2014。

[25] 拙稿「将来社会論への社会学的基盤」前出，を参照されたい。

[26] 小林道憲『複雑系を哲学する ――〈生成〉からとらえた〈存在〉と〈認識〉――』ミネルヴァ書房，2007，pp.152，451。

[27] 今田高俊『自己組織性 ―― 社会理論の復活 ――』創文社，1986。

[28] 今井賢一・金子郁容『ネットワーク組織論』岩波書店，1988，など。

[29] J. アーリ『グローバルな複雑性』吉原直樹監訳，法政大学出版局，2014（原著 2003），p.xi。以下，引用は同書。

き」＝連関性（リレイショナリティ）に注目し，「複雑性理論はそれ自体，不可逆的に，グローバルな複雑性の創発システムの一部になっている」と言う（pp.185，211）。

まず注目されるのはアトラクタ，とくにストレンジ・アトラクタ＝「動的なシステムの軌道が繰り返しを通じて引きつけられていく不安定な空間」としての「グローカル化」（グローバル化がローカル化を進め，ローカル化がグローバル化を進めるといった並行的で不可逆的で相互依存的なプロセス）であり，そこから生まれる「グローバルな創発性」である（pp.41，126）。

アーリはそうした創発性を位置付ける非線形分析の最も優れた例としてマルクスの分析を挙げていたが（pp.118-121），それらを現代の複雑性理論として展開しているわけではない。そこで次節では，「創発性 Emergency」，「変態 Metamorphosis」あるいは「形態生成 Morphogenesis」などの概念を含めて，「複雑性科学」導入による社会科学（社会学）の対応事例をみておくことにしよう。

3　複雑性科学から「場の理論」へ

ポスト構造主義とポスト・モダン論を経て，とくに自然科学における複雑性理論を社会学に導入した代表的事例として，桜井洋『社会秩序の起源』（2017 年）がある。桜井は，個人と社会の理解において「存在から運動と生成へ」の方向をめざし，西欧の「する」言語から日本語の「なる」への発想転換を大切にしながら，現代物理学（力学）における「場」の概念と複雑性理論を応用して「心と社会の理論」を構成しようとしている。心的秩序や社会的秩序の運動は力学的場として記述され，そこにおける無数のミクロの要素の相互作用からマクロな秩序が創発する過程を捉えるのが複雑性理論だと言う。その要は自己組織性・創発・並列分散処理であって，「する」主体は存在せず，「なる」過程＝秩序（システムや構造）形成は「モーフォジェネシス（形態生成 Morphogenesis）」と理解されている[30]。

そうした視点から「心と社会の理論」を展開した桜井の大著の論理全体を追っていく余裕はない。本稿の課題にそくして，「個人」「主体」と社会の関係に焦点化しよう。桜井によれば，「する」言語は，デカルト（われ思う，ゆえに我あり）に始まる「離散的世界観」，これに対して「なる」言語は「連続体的世界観」にもとづく。それは，台風や川端康成『雪国』の英訳問題などによって説明されている。たとえば，台風はその軌道を「点記述」（大雨や暴風は捨象される）によって示されるが，台風そのものは特定の場の気圧のダイナミズムとして描かれる「場記述」である（p.33）。西欧近代の思想の多くは離散的世界観＝点記述にもとづくものであり，点は強い同一性を与えられた「個体」＝個人＝主体，「互いに独立で還元不可能な実体」（ホモ・クローザス）である。「主体とは具体的な生のあり方を捨象した抽象的な点記述」

[30] 桜井洋『社会秩序の起源 ――「なる」ことの論理 ――』新曜社，2017，pp.11-13。以下，引用は同書。

であり，「社会は相互に独立した個体が相互作用する状態」として描かれる。しかし，心的秩序や社会秩序は，連続体的世界観＝「なる」思想による「場の秩序」として論じられなければならない（pp.38-41），共通の論点を持ちながらも，「空間論的転回」から「移動論的転回」へと展開した，既述の J. アーリと対比されるべきところである。

社会学では，個人と社会システムは離散体として捉えられ，独立した「同一性をもつ存在」として扱われる。そこで生まれるのは「自己保存性」であり，利己主義である。Ⅱで取り上げる A. センは，利己性と異なる原理として「共感とコミットメント」を挙げているが，桜井はモラルにコミットし，不利益を甘受するとしても「モラルを守ったという満足という意味での効用」があるから「経済学の第 1 原理を破るほどのものとは思えない」と言っている（p.49）。こうした批判も含めて桜井は，上記の場の概念と複雑性科学の概念を「なる」ことの論理として社会学に導入するのである。複雑性科学とくに熱力学に基づく社会秩序形成の説明（pp. 189-191）は省略して，「心的秩序」の理解に移ろう。

そこで個人と心は「なる」ことの論理が展開する「力学的な場」として既述されている（p. 197）。まず注目されるのは心の創発であるが，それは知覚や論理をこえた「想像力」によるもので，「想像とは世界の創造であり，ここに心のもっとも高度な力が発揮される」，想像力は「心の秩序の核心」（p.221）と桜井は言う。想像力によって創造される文化的世界や社会制度は，多くの人々がそう「思う」ことによって成立する。それゆえ，現実は人間の心と独立に存在するという批判的実在論（アーチャー）や，独立の個人を前提とした間主観性論（ガーゲン）などは批判されている（pp.227-229）[31]。前稿でふれたこれらの理論に対して桜井は，「心的秩序」＝「力の場」の記述に進む。心の場記述の文法的主語は「想像力およびその結果である思考」であり，思考が力として理解されている（p.236）。

そのダイナミクスの原理は「形を生み出す力すなわちモーフォジェネシス」である（p. 238）。モーフォジェネシス（形態生成）の仮説＝テーゼは，次のように示される。すなわち，「複雑なダイナミクスは本質的に進化する運動だが，アトラクタ上で安定化するときにその力学的性質は潜在化し，自己保存するシステムとして現象する。……しかしダイナミクスは論理システムとは異なり，何らかの条件に応じて元来の進化する可塑的な力学的性質が自発的に出現し，別のアトラクタへとカオス的に遍歴する。このとき，そのダイナミクスが元来もっていた数多くの自由度が再び現れる」（p.241），と。

ここでは，「私」や「自己」という離散体的で自己保存的な「主体」あるいは「存在」（「具体的な状況を超越し，反復する通時的な同一性」，p.38）に準拠する理論から，「思い」（思考）という，「想像力によって心的場に生成し創発し，そうして他の思いと相互作用する力に照準

[31] 形態生成論を展開したアーチャーについては，前稿参照。ガーゲンは徹底した関係主義論者であり，「独立の個人」を前提しているとは言えないであろう。K. ガーゲン『関係からはじまる ――社会構成主義がひらく人間観 ――』鮫島輝美・東村知子訳，ナカニシヤ出版，2020（原著 2009）。

する理論」への転換が図られている。この理論では，「思いが自律的エージェント」である（p.250）。心的場の運動は「分散する多様な思いのチャージの間の相互作用による，並列分散処理によって生じる」のであり，「分散的に存在する無数の自律的エージェントの相互作用からマクロ秩序が自発的に生成する」=「なる」ということになる（pp.256-257）。

以上は「心の生態系」の運動であるとされる。ポスト構造主義以来，自己の固有性は否定され，個人の主観性は社会的に構築されたものであるという観点が支配的になってきているが，個人は社会的な役割を遂行する機械ではなく，あくまで「自律的エージェント」であり，その固有性を獲得するのは，「自己の思いの歴史性」においてであることが強調されている。「カオス的遍歴の歴史としてのアイデンティティ」は「心の経路依存的な軌跡であり，それは様々な他者との無数の出会いと交錯の歴史」であり「私が様々な他者と同じ社会に参加し，時代や関心を共有した過去の記録と未来への予期」でもある。つまり，私の「生きられた記憶」であり「コミットメントの歴史」であり，したがってアイデンティティは「他者と交換不可能であり，私に固有であるが，また同時に他者との社会の共有の地盤の上に存在する」，と。こうした意味で「心はモーフォジェネシスによって動機づけられる」が，「心という力学系がもつ複雑性がカオス的遍歴の軌道に極度の自由度を与える」ので，そこに「人間の自由意志」が働くのであると桜井は言う（pp.328-329）。

以上をふまえて桜井は，「個人と社会の双方を『存在』として物象化する理論ではなく，その双方を，『なる』形で運動する場として理解する理論」を提示しようとしている。そこでは，社会秩序は「社会場」であり，それは「思いから構成される」と考えられ，「個人ではなく思いが自律的エージェント」だとされている（pp.333，341，344）。「個人の心的場は社会場と同様に思いの波動が運動」し，そこで生まれるモーフォジェネシス（形態生成）は，自己と他者の分離を成立させると同時に他者との協働（思いの化学反応），それに伴う形態生成も生まれる（pp.366，371）。それは社会場の分化＝クラスター化であり，クラスター間の「共生成」であり，個人間にも生まれる。それらはしかし，旧来の社会理論がいう諸個人間の「互酬性」や「相互利益」とは異なり，「たまたま別の心的場と相互作用すると自発的に反応し，自己の秩序を変形しその他者と相互作用するようになる」過程である（p.371）。「個人は社会場における思いのダイナミズムが顕現する場における部分」なのである（p.381），と。

桜井は，社会的秩序の進化・進歩にもふれ，「モダニティの秩序」にも言及している。ギデンズは「人格的信頼と抽象的システムへの信頼」を区別したが，それは「心と思い」の分離につながっている。マルクスは資本家と労働者は互いに独立で自由であり，労働者は契約によって労働＝心的な動機を譲渡することが思考可能になったとした。それは，心的場のあるクラスターが他の部分から分離され（疎外されて）社会的場へと譲渡されたということであり，「場の秩序の高度化」と考えた方が良い，と桜井は言う。『経済学批判要綱』でマルクスは「歴史的発展の総体性」にふれ，そこで人間は自己の総体性を生産するのであり，「なることの絶対的運動 der absoluten Bewegung des Werdens の渦中にある」と言っているが，それは「社会

的場の理論と一致」する。J. アーリは，資本制生産様式の「諸矛盾」についてのマスクスの説明は「複雑性分析の最良の事例」だったが，ただ「適切な言語をもたなかった」と言っている（pp.420，425-426）。桜井はその後のマルクスは「経済決定論」という批判が的外れでない方向に進んだとしているが，その評価はマルクス主義に当て嵌まったとしても，マルクス自身の「複雑性分析」をどう理解し，どのように発展させるかは残された課題となっている。

桜井は第Ⅲ編で「社会秩序の原理」を考察し，自己には「社会場における特定の部分としての自己」と，「心的場のダイナミクス」としての自己があり，後者はアイデンティティに相当し，「コミットメントの対象」となると言う（p.367）。その「結び」ではあらためて「真理と正義」を正面から批判したポスト構造主義が「人間の知の，現在までにおけるもっとも高い到達点」でありながら「相対主義とニヒリズム」に陥ったことをふまえて，「もはやどのような仕方でも生を意味づけることは不可能だろうか」と問いつつ，場の理論と複雑性理論，とくに想像力の意義を再確認している。想像力は自己を超出する力であるが，「私はコミットメントをある狭い自己の範囲に限定しなければならない」。その意味で人間は「同時に対自であり即自」あるが，その運動は弁証法ではないので「総合」はなく，「歴史」を生み出す。歴史は「進化と進歩の二重性に負荷」されているが，「進化はより多様な自由度の探究であり，進歩はより高度な自由度の達成」であるから，「ユートピアなき進歩」という概念を考えることが可能である。今後の歴史の展開は「自己を超えるコミットメントが焦点となる」。人間にとっては，想像力に基づく「目的のない試行錯誤が本来的」であり，今後も人間は「想像力に呪われた形態学的挑戦者であり続けるだろう」，と（pp.513-515）。

少し立ち入りすぎたかもしれないが，以上のような桜井による説明は，複雑性理論を応用してきた「個人と社会システム」理解の 21 世紀的代表例である。しかし，ここにきてわれわれは，現代力学の複雑性理論を社会科学や人間論に応用することの限界に突き当たる。他の分野の理論モデルを参考にすることには一定の意義があるとしても，現実の社会と諸個人に即した社会理論が求められている。

人格的個人（自然的・社会的・意識的な実践主体）の理解においても，前々稿でみたような，現場の教育実践に寄り添って発展してきた教育学の成果を今日的に発展させることを考えるべきである。たとえば，「する」から「なる」へとの主張は，教育を支える「形成」の理論的発展の課題を示していると言える。そこでは「形成」を自己疎外＝社会的陶冶過程として捉えることが求められるであろう。しかし，そこに止まっているわけにはいかない。複雑・不確定な世界の中で，「自己記述」活動をとおしたアイデンティティ形成＝「自律的エイジェンシー」の「共生成」，そして，「想像力」をもって自己と自己を超えた社会にコミットメントして「自己のモーフォジェネシス（形態生成）」をしていくためには，諸個人と集団の自己教育活動が不可欠である。ユネスコ「学習権宣言」（1985 年）が言う「なりゆきまかせの客体から自らの歴史をつくる主体」＝自己教育主体形成への課題である。同宣言の学習権項目には「想像し創造する権利」や「自分自身の世界を読み取り，歴史を綴る権利」が含まれている。

GAP で提起された ESD の教育原則にも，「未来を想像する力」の育成がある。「する」→「なる」をくぐって，あらためて「なる」→「する」の論理が求められてきたと言える。

こうした課題を念頭に，われわれはまず，生物学モデルや力学的モデル，あるいはサイバネティクス・情報科学的モデルではなく，生きた現実的諸個人と社会そのものの存在を捉える社会（科）学の展開論理を探っていかなければならない。桜井がいう「社会場」（無数の思いから成る空間）を離れて，彼が批判したアーチャーなどの批判的実在論や，横道にそれて評価したマルクスの社会システム論については前稿で述べた。西欧の近現代科学を超えようとした日本的な「場の理論」から地域づくりの実践への展開については，Ⅲで述べることにする。その前に次節で，複雑性理論をふまえつつ，ポスト・ポストモダンの「実践の学」へと展開する「実践的時空間」への方向を探っておかねばらない。

4　新グローカル時代の「実践的時空間としての地域」へ

以上のように見てくると，「複雑なシステム」とはまず，前稿でふれた「矛盾論的システム」（有井行夫）のことだと言えよう。既述のアーリは，複雑性理論とくに創発性を位置付ける非線形分析の最も優れた例としてマルクスの分析を挙げていた。すなわち，利潤最大化のために全地球を駆け回る資本と創発的階級関係の再生産（ローカルな振る舞い），資本主義国家の形成，種々のシステムの矛盾的展開，それらから生まれる世界共産主義という非線形的な創発的秩序へといった論理である。

アーリは，そうしたマルクスの洞察以来，「ローカルな基盤を有する行動とグローバルな効果とのつながりは，このグローカル化のアトラクタによって再構成されてきた」と言っていた（『グローバルな複雑性』，pp.118-124）。それは『帝国』とマルチチュードが作る「帝国としての社会」や，「グローカル化するコスモポリタニズム」（グローバルなものとローカルなもの，離れたものと遠くにあるもの，普遍的なものと特殊的なもののいずれにも住う能力を伴う）にも言える（pp.199，206）。かくして複雑性は，「コスモポリタニズムが生み出し広める理論であるとともに，強力な物質世界のシステミックな特徴を捉え反映する理論である」（p.210），と。

しかしアーリは，複雑性理論に基づくマルクスの理論の再構成をしているわけでも，それにも基づく「グローカルなアトラクタ」論の展開をしているわけでもない。非線形的で非再帰的な「移動の社会学」（「移動によって動かされる社会科学」）の集大成は『モビリティーズ』（2007 年）とされているが，その「理論的資源」（第 2 章）として重視されているのは，オートポエティックで，創発を含む複雑性を捉える原型的な視点を『貨幣の哲学』（1900 年）において提起した G. ジンメルである。『モビリティーズ』ではジンメル流に，社会生活の複雑な性格は「システム化と人格化 personalization の弁証法」から生まれることを示すというが，マルクス『資本論』の人格論や貨幣論をはじめとする展開論理の位置付けはない。

マルクスが，経済学は結局「時間の経済」に行き着くと言っていたことはよく知られてい

る。マルクス『資本論』の時間論的分析としては，具体的有用的労働と抽象的人間的労働の対立，そこから「抽象的時間」論が支配する展開論理として捉えた，M. ポストンの提起がある[32]。さらに D. ベンサイドは，『資本論』全 3 巻は，第 1 巻における「機械的な生産時間」，第 2 巻における「化学的な循環時間」，第 3 巻における「有機的な再生産時間」が「円環のなかの円環のように，たがいに巻きつきあい，絡みあって」，それらが「政治の時間という歴史的な謎」を解く鍵になっていると言う[33]。ここでは，これらをふまえつつも，経済地理学的知見も加えて，より具体的に資本主義的時空間論を展開しようとしている D. ハーヴェイの場合について見ておこう。

まず，経済地理学者としてのハーヴェイが「時空間性の弁証法」を解明すべく，『コスモポリタニズム —— 自由と変革の地理学 ——』（2009）において，旧来の時間・空間論を次のようなマトリックスに整理していることが注目される。すなわち，①絶対的な空間と時間（ニュートン＝デカルト＝カント），②相対的な時空間（アインシュタイン），③関係的な時空（ライプニッツ）の 3 つの行と，（1）物質的実践の空間（経験／知覚された），（2）空間の表象（概念化された），（3）表象の空間（生きられた）の 3 つの列から成るマトリックスである[34]。

ハーヴェイはマルクスが「関係的な思想家」であったことを指摘しながら，『資本論』第 1 部第 1 章で提示されている使用価値・交換価値・価値という 3 つのキー概念が，それぞれ絶対的・相対的・関係的な空間と時間の領域の中にあると言う。「価値」は「非物質的だが客観的」なもので商品・貨幣・資本として展開するのだが，ハーヴェイはこの（絶対的・相対的・関係的な）時空間的枠組みのいずれか 1 つを優先することはできず「相互の弁証法的緊張関係のうちに維持されなければなななない」ことを強調している。彼は 3 者を区別と関連のもとで捉えることが，たとえばグローバルなものとローカルなものの複雑な関係においてそれぞれ異なった時空間を理解するする上で重要であることを指摘する（pp.267-272）。列の理解においては，たとえば，具体的労働の物質性（第 1 列）と，それがどのような社会関係で遂行されているのか（第 2 列），そして労働過程が疎外として生きられていること（第 3 列），すなわち，「物質的なもの，概念化されたもの，生きられたものとの間と弁証法的緊張関係」として捉えることとして説明されている（pp.274-276）。

ハーヴェイによれば，上記マトリックスからなる「複数の時空間性のダイナミズム」の展開は，ライプニッツが物理的世界について考えたような「調和性と共軛性」に集約されることは

---

[32] M. ポストン『時間・労働・支配 —— マルクス理論の新地平 ——』白井聡・野尻英一監訳，筑摩書房，2012（原著 1993）。

[33] D. ベンサイド『時ならぬマルクス —— 批判的冒険の偉大さと逆境（19-20 世紀）——』佐々木力監訳，未来社，2015（原著 1995），pp.126-127。

[34] D. ハーヴェイ『コスモポリタニズム —— 自由と変革の地理学 ——』大屋定晴ほか訳，作品社，2013（原著 2009），p.263。「日本語版解説」（大屋定晴）も参照。以下の引用は同書。

なく，「社会的実践の世界」では，「敵対，対立，衝突，矛盾に席を譲る」（pp.278-279）。そこにはカオスと矛盾も存在するが，特定の社会構成体にはある特殊な構成の時空間性が支配的でヘゲモニックになり，それに対するオルタナティブの時空間構築の運動もある。資本主義の時空間性は「絶え間ない流動状態」にある。そこに「空間の政治力学」が生まれるのである（pp.280-283）。

ハーヴェイは関連する議論を整理した上で，最後に「変革の地理学理論」に向けて，環境，時空間性，場所と地域という 3 つの概念領域を統一することが必要・不可欠であると言う（pp.444-445）。それは旧来の社会理論がこれらの絶対的・相対的・関係的理解に注意を払ってこなかったこと，そのことによる「個人」や「国家」の理解の限界をふまえるからである。地理学理論を欠いたコミュニタリアニズムは「絶対的に無意味」であり，普遍的正義をめざすコスモポリタン的探求は掘り崩されてしまうだろう。進歩的活動のための「可能性の条件」としての「場所構築と社会生態学的弁証法」，「場所構築の理論」で真に考慮すべきは，時空間の様々な（絶対的，相対的，関係的）次元と「環境変化に必然的に付随している交差的諸契機（技術，社会関係，自然の過程，精神的諸関係，生産／労働過程，日常生活）」を通じ，横断して作用する弁証法的運動・実践行為である。そうした「実践行為」の探究を通して，「われわれを取り巻く地理を，……われわれの政治的願望により合致したものへともう一度つくり直すことは可能なのである」，と（pp.492-493，497-500）。

しかしながらハーヴェイは，その「変革の地理学」に基づく「場所（解放の空間）構築」の「実践行為」の展開論理にまでは及んでいない。その後の『経済的理性の狂気』（2017 年）でも「価値の空間と時間」（第 7 章）が論じられ，絶対的・相対的・関係的時空間理解の重要性をあらためて強調しているが，資本の回転「時間」と固定資本の「空間」の展開論理に重点がある。それは物的・社会的インフラにかかわる資本の「第 2 次循環」，そして社会支出や社会サービスに及ぶ「第 3 次循環」に及ぶもので，今後の社会政策諸領域のあり方にかかわるものとして重要である[35]。しかし，「経済的理性の狂気」批判に焦点化しているためか，時空間を「われわれの政治的願望により合致したものへともう一度つくり直す」実践行為についてはふれられていない。『経済的理性の狂気』（第 9 章）で述べられていることは，『資本主義の終焉』（2014）で主張されていた「資本にとって危険な矛盾」，とくに「無限な複利的成長」と「人間性の疎外と反抗」である（もうひとつは「資本と自然」）。これらのうち「人間性の疎外と反抗」は「勝ち取られるべき未来への展望」につながるものとして重要であろう。『経済的理性の狂気』では，前書でもふれられていた「普遍的疎外」を，「価値増殖における疎外」と「価値実現における疎外」，そして「分配における債務懲役化と集団的疎外」に区分していることが特徴的である。

[35] その今日的重要性については，大屋定晴「惨事便乗型資本主義，祝賀資本主義，資本の論理」『唯物論研究年誌』第 25 号，2020。

そこには，単に疎外の普遍化（一般化，グローバル化）というだけでなく，ハーヴェイのいう資本の「第２循環」および「第３循環」を含めて全体的かつ構造的に捉える可能性が含まれていると言える。筆者は，「普遍的疎外」というよりも「総体的疎外」（『資本論』の論理を，初期マルクスにおける「疎外の４規定」の総体的展開と理解すること）として把握することの重要性を提起してきた。しかし，ここで指摘しておきたいことは，疎外を「自己疎外＝社会的陶冶」として理解すべきだということである。「疎外」は諸個人が自己の人間的諸能力を発揮し，他者との関係を取り結ぶこと（相互承認）をとおして発現するがゆえに「自己疎外」であり，それゆえに，一面的で歪められているとしても同時に「社会的陶冶過程」でもある。この「社会的陶冶過程」こそ，ハーヴェイのいう「可能性の条件」だと言わなければならない。ハーヴェイは『経済的理性の狂気』の最後に，マルクス『経済学批判要綱』の有名な文章を引用している。富とは「諸個人の欲求，能力，享受，生産力等の普遍性，……人間的諸素養を絶対的に表出することでなくて何であろう」，しかるに「人間の内実の完全な表出は完全な空疎化としてあらわれ，この普遍的対象化は全面的疎外として現れ，そして限られた一面的目的のいっさいを打ち壊すことが，まったく外的な目的のために人間の自己目的を犠牲にすることとして現れるのである」，と。これは人間の社会的陶冶過程（人間的諸素養を絶対的に表出すること）が，全面的な自己疎外過程として現れているという矛盾関係を指摘しているということができよう。

ハーヴェイが「解放の空間（場所）」構築の実践行為の論理を展開し得ないのは，この社会的陶冶論が欠落しているためではないだろうか。われわれは，そのことをふまえて，場所＝地域を，われわれが直面している個人的・社会的諸課題に取り組む実践的時空間として捉え直す必要がある。『コスモポリタニズム』におけるハーヴェイは絶対的・相対的・関係的時空間論の視点から，旧来の個人や人格あるいはアイデンティティの理解を批判し，「自由と解放の政治を追求することが可能となるには，能動的な人間的活動主体 agency が個人的にも集団的にも新たな空間や時空間性を生産し，物質的にも，異なったイメージにおいても，場所を形成し再形成し，新たな『第二の自然』を生産してその社会生態学的・環境的諸関係を革新することが不可欠である」と言っていた（p.265）。持続可能な環境・経済・社会・文化の創造が課題とされている SDGs 時代，その展開論理が究明されなければならないだろう。

複雑性理論の批判的検討を経た実践論として考えるならば，ハーヴェイのマトリックスの表底に新たに自己疎外＝社会的陶冶過程を位置付け，さらに右表側に社会的実践の総括の列を加え，中にある各セルは社会的諸実践モデルで埋められなければならないであろう。それは，経済地理学よりも複雑な「実践の学」，メタ・メタ・メタ理論を必要とする「生涯学習の教育学」による社会教育実践論に不可欠な理論的枠組みでもある[36]。

[36] 拙稿「社会教育研究の固有性と積極性」日本社会教育学会『社会教育研究における方法論』東洋館出版社，2016，を参照されたい。

Ⅱ　世代間・世代内公正への連帯から社会的協同実践へ

1　社会的排除問題の変容と実践的課題

Ⅰで見たことを前提に，より具体的な地域的実践にアプローチしていくためには，どのような課題があるであろうか。

「世代間・世代内の公正」をめざす「持続可能な発展（SD）」が直面する「双子の基本問題」は，グローカルな環境問題と貧困・社会的排除問題であった。ここではまず，既述のバウマンらがとくに重視するテーマであり，現段階のSDGsへの取り組みの主要課題である「貧困・社会的排除問題」に，複雑性理論の立場から取り組んだD.バーン『社会的排除』（初版1999，増補改訂版2005）にふれておこう。筆者はその初版における社会的排除論の特徴と他の諸研究との関係について，北アイルランドの実践分析の脈絡でとりあげたことがあるが，ここでは複雑性理論との関係にしぼってみておくことにする[37]。同書は，社会的排除問題を「各個人がその中で生活を送る社会全体」の複雑・非線形的でダイナミックなプロセスにおいて捉えるために，「カオス／複雑系」という概念装置を応用しようとした。

それは単に，旧来の諸思想・諸理論を批判して階級的・空間的な社会的排除の現実を捉えるためだけではなく，「分化し潜在的に競合しあう多様な社会的諸集団の存在」をふまえ，社会秩序の「位相転換」への実践的展望（「オルタナティヴの可能性」）を切り拓くためであった[38]。それは，たとえば，「社会的排除」を（形容詞形式ではなく）動詞形式で，「構造」をアトラクタとして捉えることから始まる（pp.121，128）。そして，諸個人の人生の（アトラクタを持つ）軌跡trajectoryの総体（アンサンブル）として示されるミクロ・レベルと，フォード主義からポスト・フォード主義への転換として説明されるマクロ・レベルを「再帰的な相互作用を引き起こす入れ子システム」によって統合しようとする（pp.131，153）。動態的変化について「カオス／複雑系」的理解が示すのは，「複数の将来（姿態変換metamorphosis）が可能である」ということである。これらの理解から浮上するのは，①社会的排除は創発現象である，②現代の社会的排除は，現代資本主義のポスト工業資本主義への「位相転換」の結果である，③人々や世帯の軌跡に変化を引き起こす諸行動とは区別された「アトラクタ集合」を変化させる，ということを区別と関連のもとで捉えつつ，「いかにして排除を排除する社会秩序を創出するか」が真の課題であるということである，と（pp.156-158）。

こうした理解に基づいてバーンが行なった，イギリス（北アイルランドを含む），アメリカ，

---

[37] 拙編著『社会的排除と『協同の教育』』御茶の水書房，2002，pp.48-51。同書ではバーンを「バイヤン」としている。岩田正美『社会的排除 —— 参加の欠如・不確かな帰属 ——』（有斐閣，2008）は，バーンのポスト工業社会論のほか，その過程論的・空間論的排除論に注目している（pp.26，31，34-36）。

[38] D.バーン『社会的排除とは何か』深井英喜・梶村泰久訳，こぶし書房，2010（原著2005），pp.13，15-18。

フランス，ポーランドでの経験分析をここでたどる余裕はないが，結論的に排除とは「柔軟な労働市場を基礎に構築され，集合的主体としての労働者が持つ組織的力を体系的に抑圧する，不平等なポスト工業資本主義の必然的かつ内在的な特性である」とし，排除されている人々は「労働予備軍」（マルクス）だとしていること（p.327）が注目される。しかしながらさらに，労働予備軍＝相対的過剰人口を蓄積論＝階級再生産論として位置付け，その「諸形態論」を展開し，現段階の貧困・社会的排除問題を分析するという課題がある[39]。それは，新自由主義的なグローバリゼーションの展開によって，富と貧困のグローカルな対立・格差拡大が進む中，「複雑なシステム」理解に不可欠な課題となっている。

バーンは，それらの課題を残しながら，社会改革に向けた「権利付与（エンパワーメント）」，質的転換をともなう実質的可能性を拓くものとして，P. フレイレの社会教育＝「参加型研究 participatory research」を挙げている。そして，「新たな都市（持続可能な都市）」ガバナンスへの現実的プロセスへの参加，「排除に対抗する地域的連合」，「真に再分配的な税制」，市場にタガをはめる「民主主義の政治」も提起している（pp.338-345）。これらを展開するためには，フレイレ理論では不十分であり，グラムシ理論を位置付け，「実践の学」として今日的に発展させる必要があることは別にふれた[40]。かくして我々は，複雑性理論を超えて，グローカルな視点から「実践の学」を展開するという課題にたどりつく。その課題に取り組むことは，Ⅰでみたアーリの提起に応えつつ，ウォーラースタインが課題としていた「新しい学」を創造することにもつながるであろう。

日本における貧困の「かたち」の戦後史を検討した岩田正美は，高度経済成長以前・高度経済成長期からバブル経済期・その後のいわゆる「失われた 20 年」の 3 つの時期の貧困が，大きく S. ポーガムのいう『貧困の基本形態』すなわち①「統合された貧困」，②「マージナルな貧困」，③「降格する貧困」に相当すると言っている[41]。すなわち，①は，大部分の人々が貧しいが，家族や地域の強い紐帯があるような貧困，②は，雇用や最低所得保障があるような社会で，少数となった貧困者を「社会的不適応者」と見なすような貧困，③は，ポスト工業社会において，労働市場の不安定さが全般的に増大し，それまで属していたような上位の層から，人々が貧困層へ「転落」することによって，社会の集合的不安が増すような状況である。「降格」や「転落」は「すべり台」さらには「放逐」とも表現されてきたが[42]，貧困論の視点から

---

[39] マルクスは『資本論』第 1 巻第 23 章（資本主義的蓄積の一般法則）で，相対的過剰人口増大の一般法則（第 3 節），その諸形態（第 4 節）について論じた後，その例証を示し（第 5 節 a～e），総括的最終項（f）でアイルランドの事例を取り上げている。当時のイギリス資本主義における「アイルランド問題」の重要性を考えてのことだと思われる。

[40] この点，拙稿「批判から創造へ：『実践の学』の提起」前出，ⅢおよびⅣを参照。

[41] 岩田正美『貧困の戦後史 —— 貧困の「かたち」はどう変わったか ——』筑摩書房，2017，pp. 314-319。S. ポーガム『貧困の基本形態 —— 社会的紐帯の社会学 ——』川野英二・中條健志訳，新泉社，2016（原著 2013），第 2 章［4］。

[42] 湯浅誠『反貧困 ——「すべり台社会」からの脱出 ——』岩波新書，2008，S. サッセン『グローバル資本主義と〈放逐〉の論理 —— 不可視化されてゆく人々と空間 ——』伊藤茂訳，明石書店，

は，物質的だけでなく関係的・象徴的な「貧困」を視野に入れた再定義もなされている[43]。これらを含めて③は，一般的に，J. ヤングのいう「排除型社会」に相当すると考えられるであろう。

後期近代を「排除型社会」と規定したことで知られるヤングはさらに，サッチャーリズム的「排除型社会」から，ニューレーバー以後の「過剰包摂社会」への進展を問題にしている。そこでヤングは，バーンの社会的排除論に注目しながらも，彼が経済的排除を強調するあまりに，「市民社会と刑事司法制度の位相で生じる社会的排除のプロセスを等閑視」していると批判し，被排除を「他者化」する「積極的な社会的排除」も取り上げるべきだと主張している[44]。彼は，排除的文化や政治的排除あるいは暴力の問題も取り上げ，社会的包摂が新たな排除を再生産し，「後期近代の社会内部の根深い社会的分断の底にあるルサンチマンを再生」（p. 246）していることも見ている。

以上のような動向をふまえて筆者は「貧困・社会的排除問題」と表現してきたのであるが，それはグラムシ的 3 次元（政治的国家・市民社会・経済構造）全体と文化的ヘゲモニーにわたる問題であり，「意識における排除問題」をも視野に入れなければならないことを示している。ヤングは，「液状化」（Z. バウマン）が進む後期近代の中での「アイデンティティの逆説」，すなわち「個人主義と自己啓発がこれほどに強調されながらもそのような個人の物語をつくりあげるための素材ががこれほど実体を失っている時代はなかった」（p.391）という。そして，こうした時代のコミュニティの変容（差異化，断片化・横断性・雑種混交性，移ろいやすさ，媒介性，再創造など）＝多孔化をふまえつつ（pp.366-8，391-392），「変形力ある包摂」（p.371）によって，「偉大な平等と自己への信頼感」（p.398）を実現する「公共圏」の形成と「多様性の政治」に期待を寄せている。その際のひとつの焦点的課題は，新自由主義＝新保守主義的イデオロギーを超えて社会全般にひろがった「自己責任論」の克服であろう[45]。

こうした課題をふまえて筆者は別著で，バーンやヤングの社会的排除論の特徴と発展課題，「意識における排除問題」としての「認識論的誤謬」（ファーロング／カートメル）を批判的に乗り越える理論的・実践的課題について述べている[46]。ヤングの言う「変形力ある包摂

2017（原著 2014）。

[43] R. リスター『貧困とは何か —— 概念・言説・ポリティクス ——』松本伊智朗監訳，明石書店，2011（原著 2004），p.22。

[44] J. ヤング『後期近代の眩暈 —— 排除から過剰包摂へ ——』木下ちがや他訳，青土社，2008（原著 2007），p.240。以下，引用ページは同書。

[45] たとえば，功利主義的な「結果責任としての責任 responsibility as accountabirity」論，懲罰的および否定的な責任論を両面批判して，肯定的な責任論を展開した Y. モンク『自己責任の時代 —— その先に構想する，支え合う福祉国家 ——』那須耕介・栗村亜寿香訳，みすず書房，2019（原著 2017）。それは，哲学的かつ政治学・制度論的主張であり，自己・他者・社会への責任ある存在として「個々人の自己規律的な生活の可能性を広げる集団行動の機会を見いだせる」ような方向を探るものである（pp.186，211）。

[46] 拙著『排除型社会と生涯学習』前出，第 1 章第 3 節および第 4 節。

transformative inclusion」とは異なる脈絡であるが，「はじめに」でふれたように，「ESD に関するグローバル・アクション・プログラム（GAP）」の原則で，ESD は「批判的思考」，「複雑なシステムの理解」，「未来の状況を想像する力」および「参加・協働型の意思決定」などの技能を向上させる「変革的な教育 transformative education」だとされている（原則（b）（d））。現在 GAP の後継の「ESD for 2030」が取り組まれているが，この原則に変更はなく，第 7 回国際成人教育会議「マラカシュ行動枠組」（2022 年）は「成人学習・教育の変革力 transformatinal power の実装」を提起している。若者の保守化や「権威主義的ポピュリズム」への同調にもつながる「意識における排除問題」の克服は，当面する大きな課題となっている「民主主義の民主化＝再生」にとっても不可欠である。

なお，貧困・社会的排除問題と並ぶもう一つの基本問題＝グローカルな環境問題を含む ESD に関する筆者の理解と実践例については別に提起・分析しているので[47]，省略する。

以上をふまえて，グローカルな環境問題と貧困・社会的排除問題に取り組む実践＝学習活動の展開方向を示すならば，下表のようである。前稿で提示した〈表-1〉から現代国家と公民形成・市民形成の行を取り上げ，自然-人間関係と自己疎外＝社会的陶冶過程を前提とした，人格の自由権と平等権を教育学的に学習権（＝自己教育・相互教育権）の展開と捉え直した上で，主な生涯学習政策，そして「世代間・世代内公正」を目指す SDGs の基本課題への学習実践（英語で示したもの）を整理している。

〈表-1〉現代的人格と学習実践の展開構造

現代国家		法治国家（自由主義 vs 人権主義）	社会国家（残余主義 vs 社会権主義）	企業国家（新自由主義 vs 革新主義）	危機管理国家（新保守主義 vs 包摂主義）	グローバル国家（大国主義 vs グローカル主義）
主な生涯学習政策		条件整備 公民教育	生活力向上 労働能力開発	民間活力利用 参加型学習	道徳教育，ボランティア学習	グローバル人材，地域・学校協働
公民形成		主権者	受益者	職業人	国家公民	地球市民＝世界公民
人格＝学習権	自由権	選択・拒否	表現・批判	構想・創造	参加・協同	参画・自治
	平等権	機会均等	潜在能力平等	応能平等	必要平等	共生平等
学習実践	Inclusive Community	to know	to be	to do	to live together	To Create Inclusive & Ecological World
	Ecological Environment	About（Nature）	In（Environment）	For（Sustainability）	With（Ecology）	
市民形成		消費者	生活者	労働者	社会参加者	社会形成者
物象化・自己疎外＝社会的陶冶過程		商品＝物・サービス	労働力商品＝労働力能	営利労働＝協働・協業	労賃・利潤＝生産物	階級・階層関係＝人間的諸関係
自然-人間関係（人間活動）		物質代謝過程（全生活過程）	生態系サービス（人間的諸能力）	自然環境媒介（労働過程）	コモンズ（生産力）	社会的物質代謝（生態域共生）

（注）拙著『『コロナ危機』を乗り越える将来社会論』筑波書房，2020，p.13，「世界公民」および下 2 行を追加。

[47] 拙著『持続可能な発展の教育学 —— ともに世界を変える学び ——』東洋館出版社，2013，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未来のために ——』学文社，2017，など。もちろん，世代間の公正が問われているのは，環境問題だけではない。たとえば，小林慶一郎『時間の経済学 —— 自由・正義・歴史の復讐 ——』ミネルヴァ書房，2019，など。

Inclusive Community の行では，ユネスコ『学習：秘められた宝』（1996 年）で提起された「知ること to know を学ぶ」「人間として生きること to be を学ぶ」「なすこと to do を学ぶ」「ともに生きることを学ぶ to live together」を位置付け，Ecological Environment の行では，これまで環境教育論の展開として指摘されてきた，環境「について About，の中で In，のために For に」[48] に加えて「ともに With」学ぶことを加え，それらを総括するのが，「包容的でエコロジカルな世界をつくる To Create Inclusive and Ecorogical World」学びだと整理している。これを地域で推進するのが，「持続可能で包容的な地域づくり教育 Education for Sustainable and Inclusive Dvelopment，ESIC」である。

筆者はこれまで，社会教育の教育内容である「実際生活に即する文化的教養」を現代的に発展させるために環境的理性，活動的理性，現実的理性（協同的理性と公共的理性）から成る「現代の理性」を提起してきた。それらはそれぞれ，上記の to be, to do, to live together に照応するものである。そして，自己教育過程の理解においては，「問題意識をもち，まわりの世界を批判的に捉え直す」意識化，および「問題を自分の課題として捉え，自分を見直し信頼する」自己意識化に対する「理性形成」を，「自分たちに必要なものを協同して創造する力量をつけて，まわりの世界を変えることと自分の変えることを統一すること」だとしてきた[49]。それはまさに To Create Inclusive and EcoLogical World であると言える。この点で，DESD の総括文書「あいち・なごや宣言」（2014 年）が，宣言内容の最初に，ESD の可能性として「学習者自身及び学習者が暮らす社会を変容 transform する力」を与えるものだとしたことは，筆者の主張してきたことと重なる。SDGs 時代，問われているのはそれを推進する「変革的教育 transformative education」のあり方である。

以下，この表を前提に検討していく。

2　経済と倫理の間

SDGs 時代の課題を考える際にはまず，SD の最初の具体化として 1990 年に始まった国連・人間開発計画の理論的基盤となった，A. センの思想の意義と発展課題を考えてみる必要がある。とくに A. スミスの再評価をしながら，福祉国家時代の代表的思想としての J. ロールズの「公正としての正義」論とその後の新自由主義的「経済人（ホモ・エコノミクス）」論を両面批判する，センの「潜在能力 capability」論が注目される。〈表-1〉に「潜在能力平等」の位置付けをしたが，新自由主義が主要理念とする「選択の自由」に支えられた「機会均等」的平等論（それは「自己責任」論につながる）を内在的に超えようとするものである。

前稿や前々稿でも見たように，たしかに「近代的個人」の出発点は，啓蒙主義が追及した

[48] J. フィエン『環境のための教育 —— 批判的カリキュラム理論と環境教育 ——』石川聡子ら訳，東進堂，2001（原著 1993），など。

[49] 拙著『増補改訂版　生涯学習の教育学 —— 学習ネットワークから地域生涯教育計画へ ——』北樹出版，2014，pp.118-122，187。

「理性と自由」を持った「自律的個人」にある。それはまず倫理的・道徳的な個人のあり方として提起された。それを体系化したのがカントであるが，先行したのはイギリスのとくに「スコットランド啓蒙」と呼ばれる道徳哲学であり，17 世紀に始まり，18 世紀に完成し，19 世紀に終焉した「良心」論であった。

「良心」によって自律すると言う思想の背景には，「市場革命」がもたらす「自己愛」の広がり，それに対抗する原理として「良心」が対置されたと言う経緯がある。拓殖尚則は，イギリス道徳哲学の「第 1 の完成者」として J. バトラーを挙げている。そして，彼は「自己愛が支配する時代」にあって「良心の至高性」を唱えたが「他方で自己愛に譲歩し，これまでにない高い地位を与え」，皮肉なことに「自己愛の時代に貢献した」と評価している[50]。自律的人格として欠かせない道徳的人格の主張の二面性，さらには矛盾を捉えることの重要性を示していると言える。この点を明確にしたのが「第 2 の完成者」A. スミスであり，拓殖はスミスが「徳の道と財産の道」の二つをバランスさせる「適宜性」を重視し，「普通程度の道徳」や「義務感」としての道徳，そして「見えざる手」を考えていったことに「自己愛の支配」が進み，道徳の水準を引き下げ，「徳の没落と良心の後退への道を開いた」と言う[51]。

スミスは「適宜性」を判断するのは「公平で事情に精通した観察者の共感的な感情」だとし，その「共感」と「公平な観察者」を形成する上でとくに「立場の交換」の重要性を指摘したことで知られる。「共感」や「立場の交換」は，カントにも引き継がれた点であり，前々稿〈表-1〉でも示したように，社会的排除の状態を乗り越えていく際にも重要な行為・行動である。したがって，拓殖のように「徳の没落と良心の後退への道を開いた」として，良心論の立場から否定的にのみ，あるいは結果論的に捉えることはできないであろう。「自己愛」にも二面性があるが，「自己愛の支配」は思想的には「功利主義の支配」を意味する。スミスが「見えざる手」について展開したのは，周知のように，政治経済学の書『国富論』においてであった。そこでは，功利主義的な「経済人（ホモ・エコノミクス）」が前提にされているという理解が一般的である。新自由主義的政策が支配的な今日，「ホモ・エコノミクス」の思想をどう乗り越えていくかは，なお当面する課題となっている[52]。

『道徳感情論』のスミスと『国富論』のスミスをどう結びつけて考えるかについては，両者は全く別だとしたり，矛盾しているという理解も含めて，多様な議論があった。ここでは，両

---

[50] 拓殖尚則『良心の興亡 —— 近代イギリス道徳哲学研究 ——』ナカニシヤ出版，2011，pp.70-72。拓殖は，その後スミスを経て 19 世紀のミルやダーウィンに至り，イギリス良心論は没落したと言う。それは，自己愛を前提として道徳を再構築する功利主義によって役割を終え，義務感にとって変わられたからだとされている（p.221）。

[51] 同上，pp.168-169。

[52] 重田園江『ホモ・エコノミクス ——「利己的人間」の思想史 ——』ちくま新書，2022。重田は結論的に，「経済学は人間を抽象化し・単純化することで科学としての地位を築こうとした」が，「経済学の自己抑制と社会的価値観の転換が同時に起こらなければ，『人類が生存する地球』という未来は存在しなくなってしまうだろう」（p.291）と言う。

者を合わせてスミスを積極的に評価し，人格の「潜在能力」論的理解に結びつけている A. センの指摘に注目する[53]。潜在能力論は，「選択の自由」や「機会均等」論などによる「人格的自由」論を批判的に乗り越えようとしたものであった。

センは，厚生経済学の視点から「現代経済学においてスミス流の幅広い人間観を狭めてしまったことこそ，現在の経済理論の大きな欠陥の一つ」として，経済学と倫理学の再結合の必要性を強調し，「豊かな生と行為主体性 agency をともに重視し，両者を成果と自由の両面から見る」という枠組みを提起していた[54]。行為主体性は「目標，コミットメント，価値等を形成する人間の能力」を意味している。センは当初『平等と自由』というタイトルでの出版を考えていた『不平等の再検討』（1992 年）において，人間の複数性と多様性をふまえ，どのような平等の主張も他の面で不平等をもたらす可能性があることを指摘し，中心的問題は「何の平等か」を明らかにすることであると言う。そして，多様な（とくにカント主義や功利主義的な）平等論の問題点を乗り越えるために，価値ある「機能」を成し遂げる「潜在能力」，より一般的には「わたしたちが十分な理由をもって価値あるものと認めるような諸目的を追求する自由」を提起している。それは「自己実現の自由」と言って良いだろうが，センによれば，あえて不完全で寛容な理論で，自由の手段や結果に注目するのではなく，自由を直接的に扱うもので，「真の機会均等」は「潜在能力の平等」でなければならないと主張するものであった[55]。

ここではセンが，『道徳感情論』に則してスミスの現代的意義について述べていることに注目してみよう[56]。

センが注目しているのは，『道徳感情論』と『国富論』が共感や利己心をはじめ，「人間に働くさまざまな動機」について論じていることである。スミスはそれゆえ，最近の経済学における「合理的社会選択理論」などとは異なり，多様な制度構造の支持者であり，「利益追及動機を超える社会的価値の信奉者」であったと評価される[57]。政治哲学的に見れば，カントはもとより，20 世紀を代表するとされている J. ロールズのような「超越論的（理想主義的）な制度尊重主義」ではなく，「実現志向の比較に基づくアプローチ」であり，閉じた議論ではなく，

---

[53] センの主張と重なるスミスの積極的評価は，すでに日本でも内田義彦などによってなされている。内田はスミスが，ホッブズとルソーからの批判的摂取によって，「利己心と共感を，社会的人間としての人間の自然的な性質の 2 つの柱」とし，とくに共感の二重の意味（他人に共感する能力と共感獲得本能）を捉えることによって，社会認識・批判の新展開を行ったことを指摘していた。内田『社会認識の歩み』岩波新書，1971，pp.154，160 など。

[54] A. セン『経済学と倫理学』徳永澄憲ほか訳，ちくま学芸文庫，2016（原著 1987），pp.46-53。

[55] A. セン『不平等の再検討 —— 潜在能力と自由 ——』池本幸生ほか訳，岩波書店，1999（原著 1992），「はじめに」「序章」。

[56] 以下，A. スミス『道徳感情論』村井章子・北川和子訳，日経 BP 社，2014（原著 1776）の「アマルティア・センによる序文」。

[57] 社会的選択論も含めた経済学方法論ついては，D. ウェイド・ハンズ『ルールなき省察 —— 経済学方法論と現代科学論 ——』慶應大学出版会，2018（原著 2001），とくに規範的経済学の動向については，鈴村興太郎『厚生経済学と経済政策論の対話 —— 福祉と権利，競争と規制，制度と設計の選択 ——』東京大学出版会，2018，を参照。

「公平・中立的な観察者」論に見られるような「開かれた中立性」につながる。それは主権国家の構成員に限定される社会契約論ではなく，地域的偏狭を免れるグローバルな論理に結びついていると理解される。

倫理面から見てスミスが注目されるのは，グローバルに考える傾向と同時に，「包含性 inclusiveness」と「平等性」を持っていたことである。とくに「階級，ジェンダー，人種，国籍の壁を越えて人間の潜在能力は等しいとみなし，天与の才能や能力に本質的な差異を認めなかった」とセンは言う。「潜在能力 capability」平等論という持論に引き付けた理解ではあるが，センはこれをスミスの主張で確認している。そこでは，職業によって天分に差異があるように見えるのは「分業をもたらす原因というよりも，分業の結果」であり，「習慣や教育の違いによるもの」だという『国富論』からの引用である。労働者階級は良い教育を受ける機会が乏しい上に「従事する労働は厳しいため，地位や資産のある人のように能力を磨く機会を得られない」ことを問題にし，「潜在能力」平等の視点から，スミスは「階級区分は生まれ持っている才能や能力の差を意味するのではなく，機会の不平等を反映しているのだ」という理解に基づいて政策提言をしている，とされるのである。

既述の『不平等の再検討』におけるセンは，潜在能力は「どのような生活を選択できるかという個人の『自由』」を表していると言い，GNP や GDP あるいは実質所得はもちろん，「基本財」（ロールズ）や「資源」（ドゥウォーキン）などは自由のための道具や手段にほかならないと言っていた。そうした視点から見れば「固定化してしまった困窮」＝貧困問題，「慢性的に剥奪されている者が望むことさえ許されていない潜在能力」＝社会的排除問題を過小評価することはできない。「基礎的潜在能力の欠如」=「自由の欠如」としての貧困とは「受け入れ可能な最低限の水準に達するのに必要な基本的な潜在的能力が欠如した状態」であり，所得アプローチを超えた理解が必要である[58]。このような理解にはマルクス『資本論』における労働力商品の「絶対的貧困化」論，あるいは「二重の意味で自由な労働者」論を想起させ，既述の貧困・社会的排除問題の理解につながるるものがある。

センにはしかし，『資本論』第 1 巻第 3 篇以降の論理展開に対応した理論展開はない。潜在能力論は「可能性としての能力 Fähigkeit」の視点から「自由と平等」の問題にアプローチしたところに積極性がある。ハミルトンが言うように，自由論においてセンは消極的・積極的・共和主義的な自由を超えて「実効的な力としての自由」[59] を主張したと特徴づけることもできる。しかし，存在論的な意味での個人的かつ社会的な「力能 Vermögen」にまで立ち戻り，能力そのものの社会性や協同性を重視することはなかった。それゆえ，他方では潜在能力が「労働力 Arbeitskraft」（＝被雇用能力 employability）として商品化され，労働過程を経て賃金として物象化されていく諸個人の自己疎外の過程（〈表-1〉）を問うこともなかった。ハミルトン

[58] A. セン『不平等の再検討』前出，pp.60-62，77-78，172，180，237-238。
[59] L. ハミルトン『アマルティア・センの思想』神島裕子訳，みすず書房，2021（原著 2019），p.136。

がセンの限界として指摘していた権力論や制度論の欠落に対応するためには，前稿で述べたような物象化論の拡充とそこにおける自己疎外＝社会的陶冶過程の理解，それらを乗り越えていく実践論的な視点を不可欠とする。

センはその後，次節で見るような正義論の具体化に関心を集中せせていく。しかし，以上のような展開をふまえるならば，今日の新自由主義が主張する「選択の自由」や，与えられた条件の中での「機会均等」を越えて，「潜在能力」の平等を図り，それを多様な労働の場でも「応能平等」として具体化するという課題が浮かび上がってくるであろう。それは，センのいう「自分自身の福祉のための自由」や「コントロールとしての自由」を含みつつ，それらを超えた「エージェンシーとしての自由」の展開に進むであろう[60]。〈表-1〉は，その展開方向とそれらに並行すべき「平等権」の展開論理を示している。緊張関係にあり，しばしば対立することがある「自由権」と「平等権」を実践的に統一する運動は，現代の民主主義にほかならない。それらを具体化するためには，現存する不平等を縮減するための再分配のあり方が問われ，それを含めた「モラル・エコノミー」が問わざるを得なくなってくるであろう[61]。

「モラル・エコノミー」を提起しているS. ボウルズは，スミスを引き継ぎながらも，スミスがインセンティブと道徳を分離可能として，「人々が完全に利己的であると考える誤り」を犯したと言う。そして，ホモ・エコノミクスを「あるがままの人間」という経験論的に根拠づけられたものと捉え直し，「一方でのインセンティブと制約，他方での倫理的かつ他者考慮的な動機づけとの間の相乗作用という政策パラダイム」を提起している[62]。しかし，上述のセンの理解によるならば，ボウルズが言う「スミスの誤り」はそのように主張したスミス以後の経済学者の責任であり，ボウルズの政策パラダイムはまさにスミスのものと重なるということになるであろう。

3 「潜在能力 capability」平等の先に

前節で見たスミス評価にあらわれたセンの思想は，その後『正義の思想（アイデア）』（2009年）として一般化されている。センは，経済学を中心にした「合理性」批判を重ねてきたが[63]，ここでは，それらの論点を含みつつ，本章1の末尾でふれた「現代の理性」形成の方向により近く，正義論を正面から論じた『正義のアイデア』における主張を新たな展開として検

---

[60] 同上，pp.87-88，96-98。

[61] たとえば，S. ボウルズ『不平等と再分配の新しい経済学』佐藤良一・芳賀健一訳，大月書店，2013（原著 2012）。

[62] S. ボウルズ『モラル・エコノミー ―― インセンティブか善き市民か ――』植村博恭ほか訳，NTT 出版，2017（原著 2016），pp. v，7。

[63] A. セン『合理性と自由 〈上〉〈下〉』若松良樹ほか訳，勁草書房，2014（原著 2002）。同書でセンは，合理性とは「自分の選択を理性に基づいて精査する基準」と定義した上で，合理性と自由の意義と射程，両者の相補的あるいは相互依存性を明確にすることを目的としている（〈上〉，pp.4，57）。その際に問われるのは，「理性」そのものの内実，「現代の理性」のあり方であろう。

討しておこう。

牧野英二は同書を，東日本大震災後に求められる①目的の多義性，②思考様式の異質性，③価値観と生活形態の多様性，④研究領域と課題の複雑性と不確定性，⑤資源の有限性と資源概念の拡大，といった主要課題に対応する「持続可能性の哲学」を主張するものとして，積極的に評価している。社会契約主義的なロールズや共同体主義的な M. サンデルの正義論に対して，緩やかな「正義のアイデア」と，（「互酬主義」を超えて）相対的に有効な力を持つものの自由や人権の支援義務を提起し，「多元主義の立場からの反省的判断力や歴史的構想力」を重視する「持続可能性の哲学」に寄与する側面があると考えるからである[64]。SDGs 時代にも対応できる思想として期待されている，と言ってよいだろう。

正義論は，普遍的・分配的・矯正的正義論を区別して提示したアリストテレスにはじまるが，とくに「功績」と結びつけられた「分配的正義論」のその後の展開をふまえておくべきであろう。たとえば，分配的正義論の歴史をていねいにたどったフライシャッカーは，既述のスミスは「前近代の意味での『分配的正義』を用いた最後の主要な思想家」だと位置付けている。スミスは D. ヒュームとともに，「貧者が確実に苦労する一方で富者がその財を保護される」というパラドクスを正面から考えた。スミスは「貧困によって貧者が私生活に加える危害にはじめて幅広い関心」を示し，「貧者が援助によって受け取るに値する」という構想に基づいて，国家が再分配するのは義務だという近代固有の提案をした。しかし，そうした近代の分配的正義論を誰よりも明確に打ち出したのは，20 世紀後半の J. ロールズである[65]。パレート最適性を前提にした，「正義の 2 原理」は周知である[66]。そのロールズを，旧来の思想として批判の焦点にしたのがセン『正義のアイデア』なのである。

センはとくに，アメリカの戦後福祉国家を支えるロールズ的「公正としての正義」論を問題視する。その「原初状態」にもとづく社会契約論的正義論は「無知のベール」=「負荷なき個人」を前提とするものとして，とくにコミュニタリアンによって批判されてきたが[67]，センはロールズを高く評価しながらもその理論の「先験的制度尊重主義」を問題にする[68]。彼は，

---

[64] 牧野英二『「持続可能性の哲学への道 —— ポストコロニアル理性批判と生の地平 ——」法政大学出版局，2013，pp.334-335，345-346，350。その哲学的提起の先に，持続可能な発展論を展開する課題については，拙著『将来社会への学び』前出，第 7 章第 3 節および第 4 節を参照されたい。

[65] S. フライシャッカー『分配的正義の歴史』中井大介訳，晃洋書房，2017（原著 2004），pp.18，26，58，93-94，101。等しい人間的価値を主張したカントは，保護的（可能性）・交換的（現実性）・分配的（必然性）の 3 つの正義論論の展開による道徳的義務を提起した（pp.101-105）。

[66] 筆者はその「公正としての正義」論を，「現代のプルードン主義」として批判したことがある。拙稿「市場化社会における教育制度の形成論理」北海学園大学『開発論集』第 101 号，2018，pp.101-103。もちろん，ロールズの特徴はカント的な超越論的義務論をふまえ，善よりも正義を優先して，「無知のヴェール」のもとで社会契約論的議論を展開しているところにあるのだが。

[67] その後の現代コミュニタリアンの動向については，小林正弥・菊池理夫編『コミュニタリアニズムのフロンティア』勁草書房，2012。小林によれば，コミュニタリアニズムとは「私的・公共的領域双方において「善き生」と共通性，つまり「善」と「共」を重視し，この双方をあわせて共通善を政治の重要な目的と考える思想」である（p.304）。

「唯一の先権的合意」よりも「不偏的理由の複数性」,「実現ベースの比較」と批判的精査，制度よりも社会的行為，プロセスと責任，具体的な達成と生活，そしてケイパビィティ（潜在能力）と社会的選択を重視する。そして，スミスの「公平な観察者」の役割をふまえた「公共的理性としての民主主義」，全体として「閉鎖的不偏性」ではなく「解放的不偏性」，とくに「グローバルな正義」を強調するのである。その前提としては，既述のようなスミスの再評価とともに，正義に関するインド法における古典的区別，すなわち，組織の適切さと行動の正しさに関する「ニーティ」と，実現された正義，実際に現れた世界と不可避的に結びついた，より広く，より包括的な概念である「ニヤーヤ」との区別（p.56）がある[69]。

潜在能力アプローチについては，高い評価とともに，多様な批判もあった。それらにはコミュニタリアン的なものだけでなく，リベラリズムの立場からのものも含まれている。たとえば，ロールズとともに平等主義的リベラリズムを代表する R. ドゥウォーキンである。センに批判された彼は，政治的平等と区別される分配的平等，その中でも「福利 welfare の平等」よりも「資源 rsource の平等」の重要性を主張し，センの潜在能力平等論は彼の言う資源平等論を異なった言い回しで論じたにすぎないと反論した。ドゥウォーキンはさらに，たしかに人々は「資源を持とうとするだけでなく，その資源で何かをしようとする」が，求められている平等とは「個人的，非個人的資源の中に存在すものであり，当該資源によって福利を達成する能力の中に存在するのではない」（福利は幸福を平等にするというのは誤った目標）とセンを批判した。そこには，人格と環境（人間が自由にできる資源や技能や能力が含まれる）の根本的な区別を前提にした上で，あくまで「環境を平等にすること」を目指し，具体的な政策として平等を推進するものだ（潜在能力の不確定性への批判）と言う資源平等論の主張がある[70]。その上での主要課題は，そうした資源の平等を推進することを「人格の自由」，とくに「選択の自由」を超えた発展にどのように結びつけていくかということに焦点化されようが，ドゥウォーキンがそれに応えることはない。

さて，『正義のアイディア』におけるセンは，潜在能力（ケイパビリティ）論について次のように再確認している[71]。すなわち，効用あるいはリソース（資源）に基づく考え方とは対照

---

[68] ここでは立ち入らないが，「公正としての正義論」を展開したロールズはその後『政治的リベラリズム』（1993 年）を主張し，プラグマチズムの立場（ローティなど）からの評価もあるが，コミュニタリアニズムだけではなく，リベラリズムの立場からも退行として批判されている。M. J. サンデル『リベラリズムと正義の限界』菊池理夫訳，勁草書房，2009（原著 1998），「第 2 版附論」。井上達夫『増補新装版　他者への自由 —— 公共性の哲学としてのリベラリズム ——』勁草書房，2021，pp.117-121，247-249，同『世界正義論』筑摩書房，第 3 章および第 4 章。

[69] A. セン『正義のアイデア』池本幸生訳，2011（原著 2009），序章とくに第 6 章，第 8 章。このような点でセンの正義論は，M. J. サンデル的コミュニタリアニズムに近づいているともも言える。小林正弥『サンデルの政治哲学 ——〈正義〉とは何か ——』（平凡社，2010）は，ロールズの「負荷なき自我」論批判に始まったサンデルが，「善ありし正義」の主張からさらに「主権分散的・多元的な共和主義的公共哲学」を主張していった過程を整理している（p.160）。

[70] R. ドゥウォーキン『平等とは何か』小林公ほか訳，木鐸社，2020（原著 2002），pp.20，386，405-6。

的に，「個人の優位性を，人が価値を認める理由のあることを達成するケイパビリティによって判断する」（p.335）ことで，ケイパビリティとは「互いに比較し判断することのできる諸機能の様々な組み合わせを達成する能力」（p.338）で，「ある人が選択しうるすべての機能の組み合わせの情報を含んでいる」（p.342），と。個人の「優位性」＝尊厳をふまえつつ，機能レベルで捉えられた潜在能力は多様で，それぞれ「通訳不可能」である。諸個人は複数の所属（アイデンティティ）をもっており，たとえば「労働者」としてのみ捉えたり，抽象的な「社会」を押し付けてはならず[72]，「部分的順位や限定的合意」を含めて「総体的判断を正しく行うこと」を推進する「評価と公共的推論」が重要となる。

本稿の視点から注目すべきは，とくに自由とケイパビリティに関する説明において「持続可能な発展（SD）」についてふれていることである。周知のようにSDについては，ブルントラント委員会報告（1987年）によって「将来世代が彼ら自身の必要を満たす能力を危うくすることなく，現在世代の必要を満たすこと」とされた。R.ソローらはそれを将来世代が「少なくとも我々自身と同じ生活水準を達成できる」ことだとしたが，センはさらに「人々が価値を認め，重要と見なす理由のあることを行い（そして守る）自由やケイパビリティを維持すること」を主張している（pp.361-363）。たとえば，絶滅危惧種の保護には，現代世代の生活水準や必要性の維持を超え，人間と他の生物の力関係の非対称性をふまえた価値観や責任意識など，「不偏的理由の複数性」が直接にあてはまるからである。

国連「人間開発計画」を支えたセンの「自由としての開発」論の展開については，別著でふれた。そこには，①個人主義的な「選択の自由」論にもとづく潜在能力論そのものの共同論的発展，②「第3世代の人権」以降の現代的人権論をふまえた展開，③ユネスコ成人教育会議「ハンブルク宣言」（1997年）が提起するような学習権そのものの位置付け，そして④同「学習権宣言」（1985年）などをふまえた学習権＝人権の構造的理解，といった課題がある[73]。それらの課題を含みつつ「潜在的能力capability論」は，グローバルに広がる貧困・社会的排除問題に対応する上でも有力な理論的武器となってきた。それは社会的排除問題を克服しようとする政策的な視野と手段を拡充しただけでなく，「人格的個人」＝行為主体者agentsとしての被排除者（および援助者）のエンパワーメント過程に取り組む実践的視点を提供したからである。ただし，潜在的能力論を具体的な「人間開発指標」へと展開したM.ヌスバウムの主張も

---

[71] ロールズの「社会的基本財」論などとの対比については，若松良樹『センの正義論 —— 効用と権利の間で ——』勁草書房，2003。

[72] 単一の基準による還元主義的なアイデンティティ理解が「人間を矮小化することの恐るべき影響」，とくに暴力に至ることを指摘していたことは，ウクライナ戦争に直面している今日，Ⅰで見たアイデンティティの多元性や可変性を別の視点から捉えるものとして，あらためて見直されて良い。A.セン『アイデンティティと暴力』大門毅監訳，勁草書房，2011（原著2006），pp.8-9。

[73] 拙著『持続可能な発展の教育学 —— ともに世界をつくる学び ——』東洋間出版社，2013，第5章とくに第3節。もちろん，そこでもふれたが，国際的な「開発」そのものの今日的再検討も必要である。

ふまえて，行為主体者の「実践理性と社会性」を発展させようとするならば，人権＝連帯権に止まらず，生存＝環境権，労働＝協業権，分配＝参加権，参画＝自治権への具体的展開論理を検討する必要がある[74]。

教育学的視点から見れば，教育基本法（1947 年）の教育目的（第 1 条）の「人格の完成」に続く「真理と正義を愛し，個人の尊厳をたっとび，勤労と責任を重んじ」は，人格論の展開として位置づけられなければならない。「真理と正義を愛」することは，カントが『啓蒙とは何か』（1784 年）で論じたように，自らの「自由と理性」を行使できるように，文化的教養を形成することであろう。「個人の尊厳」（センの「個人の優先」）とはまさに，「生命と生活の再生産」=「社会権としての生存権」を基盤に（「人間の安全保障」），「人格権」そのものを拡充・現実化することである。「勤労と責任を重んじ」は，センの言う「潜在能力」の実現過程であり，同じく社会権としての「労働権」の具体化によって実現するものであるが，それはボウルズのいう「不完備契約」のもとにある。日本国憲法で両者の間にあるものこそ，センがスミスに基づき強調した「教育」の権利である。これらの社会権の現実的動向は，社会保障＝「社会的再分配」のあり方によって左右される[75]。

『正義のアイデア』のセンは，ケイパビリティ保障の上に立って「平等と自由」を実現する「公共的理性としての民主主義」の実践の重要性を強調している（第Ⅳ部）。それは今日，自由の機会と過程に及ぶ「人権」理解と「グローバルな義務」，とくに「経済的社会的権利」（発展の権利）の妥当性にまで踏み込んで，理由の複数性や「正義の解放的不偏性」の視点に立った「グローバルな推論」を必要としていることを，センは強調している。「発展の権利」は「地球サミット」（1992 年）の人権版と言われる世界人権会議「ウィーン宣言」（1993 年）の中心的権利項目である。環境の権利や文化的アイデンティティの権利とともに「第 3 世代の人権」と呼ばれるもので，西欧以外に起源をもつ民主主義[76]をも位置付けた，まさに SDGs 時代に求められている人権であろう。それらの展開は，対話・討議や「公平な観察者」を重視する「公共的理性」形成を超えて，〈表-1〉で示したように，世界公民と地域住民＝社会形成者を統一するグローカルな実践論理を必要とする。

センが批判するロールズが前提とした，戦後福祉国家時代の社会学で支配的であった機能主義的社会システム論と人格的個人の関係については前稿で検討した。ケイパビリティ論は，人

---

[74] 拙編著『排除型社会と生涯学習 ―― 日英韓の比較構造分析 ――』北海道大学出版会，2011，序章第 3 節など。

[75] センの潜在能力論を市場の内外へ展開する「複層的公的扶助システム」構想へと発展させようとした後藤は，「公的相互性」の概念が必要となるという（アマルティア・セン／後藤玲子『福祉と正義』東京大学出版会，2008，第 4 章）。それは，宮本太郎『共生保障』（岩波新書，2017）の提起につながると考えられるが，そのためには，センが同上書第 1 章で主張する公共的理性を，筆者のいう「現代の理性」として展開することを不可欠とするであろう。

[76] この点，センは主としてインドや中東の経験にもとづいているが，D. グレーバー『民主主義の非西欧的起源について ――「あいだ」の空間の民主主義 ――』片岡大右訳，以文社，2020（原著 2014），も参照。

格的個人の機能レベルでの能力発揮＝自己実現の自由を提起していた。しかし，そこに止まって「選択の自由」だけを主張するならば，新自由主義的な論理に取り込まれてしまう恐れがある。それゆえ，世代間・世代内の公正を具体化する『正義の思想』の発展が重要なのだが，それは，相互承認的契機を含めた，具体的な社会的・政治的実践を伴う「現代の理性」形成によってはじめて現実的意義を持つ[77]。

4　連帯から「社会的協同実践の響同としての地域づくり」へ

「世代間・世代内公正」は，具体的な「世代間・世代内連帯」の実践をとおして展開されなければならない。それは，旧来の人権（自由権と社会権）を超えた「第3世代の人権」以降の現代的人権を現実化するという課題でもある。

フランス革命で提起された自由・平等・友愛（連帯）のうち，緊張関係にある自由と平等を統一し民主主義を前進させる潜勢力は「連帯」にあった。その位置付けは自由や平等に立ち遅れてきたが，様々な試みが追及され，いままさにSDGsに向けたグローカルな連帯が求められている。しかし同時に，民主主義の劣化や権威主義的ポピュリズムの跋扈による国家的・宗教的・文化的分断の中，その困難さも指摘されている。こうした中で，「連帯」そのものに立ち戻って考察することも提起されてきている。連帯権をはじめとする「第3世代の人権」論は，その一環である[78]。

馬淵浩二『連帯論』（2021年）は，近現代の連帯論をまとめ，「人間の存在構造としての連帯」を提起している。その際，連帯とは「共通の性質・利益・目的を共有する複数の者たちが，あるいは他者の利益・目的の実現に関与する複数の者たちが，協働や扶助（の責任）を引き受けることで成立する結合」と定義されている。それは，①人間的連帯（人類の一員である個人のあいだに成立する普遍的な道徳的関係），②社会的連帯，③政治的連帯，④市民的連帯（福祉国家の制度を介して市民のあいだに成立する相互扶助関係），⑤法的な連帯に区別されている[79]。⑤を除く関連諸議論がそれぞれ歴史的に整理されているが，4種類の連帯は相互に関連し合う「連帯の樹」であり，その根にあたるものが「人間的連帯」で，相互扶助といいう土壌に根を張り，社会的連帯や市民的連帯，そして政治的連帯という果実を生むとイメージされている（p.312）。連帯が「人間の存在構造」だというのは，「人間は欠如存在として，同じ

---

[77] たとえば，倫理学から共生の論理を検討した中山は，その根本テーゼは「共同体の中で〈共によく生きる〉ことを目指して人々が生きることによって，それぞれの個人にも〈よく生きる〉ことが間接的に実現される」ことだと言う。中山康雄『共に社会を生きる人間 —— 社会の哲学と倫理学 ——』勁草書房，2021，p.252。また，費用便益論をていねいに批判して「善い生活」を探求したオニールは，多様な非市場的社会組織を重視した「善い社会」・環境政治を提起していた。J. オニール『エコロジーの政策と政治』金谷佳一訳，みすず書房，2011（原著1993），pp.263-265。

[78] 拙著『『コロナ危機』を乗り越える将来社会論』前出，序章を参照されたい。

[79] 馬渕浩二『連帯論 —— 分かち合いの論理と倫理 ——』筑摩書房，2021年，pp.32，50，42。以下，引用は同書。

ように有限で傷つきやすい他者たちと支え合い，分かち合うことによってしか生きてゆくことができない」という「唯物論的事実」をふまえるからであり，衰退しつつあっても生き延び，「分かち合いのユートピア」として立ち現れると言う（pp.331-333）。

もちろん，進化論的視点から「連帯」が人間本性という場合には一定の留保が必要である。人間の協働性や連帯性は文化化・制度化された行動様式の中で発展するからであり，模倣や同調，規範などによる「協調原理」は他者への規制や排除を伴うからであり，集団心理学的な視点も無視できないからである[80]。しかし，馬渕が「唯物論的事実」という場合，「連帯の人間存在論」として，単に「欠如存在としての人間」（城塚登，マルクス『経済学・哲学草稿』にいう「受苦的存在」と考えられる）というだけでなく，『資本論』の物質代謝論をふまえ，「人間は，外的物質に依存しているだけではなく，社会的物質代謝を成り立たせる人々のネットワークに，そして，そのネットワークを構成している他者たちに依存する」ことがふまえられている（pp.299-300）。

それゆえ，現代の連帯として「倫理的連帯」や「キリスト教の連帯」だけでなく，「連帯経済」を重要な実践例として挙げていることが注目されるのである。協同組合，企業の連帯化，フェアトレード，連帯金融，マイクロクレジット・地域通貨，である。「大陸間社会的連帯経済推進者ネットワーク」がかかげる「われわれの価値観」，すなわち「ヒューマニズム，民主主義（市民参加），連帯，包括性，補完性原理，多様性，創造性，持続可能な開発，平等性・公共性そして万人向けの正義，各国・諸国民・民族の尊重および統合，多様で連帯に根ざした経済」が紹介されているが（p.255），すべてSDGsの理念に繋がるものであろう。こうした流れにおいては，「連帯経済」にとどまらず「連帯社会」を主張して，さらに「共生」理念とあわせて文明論的提起にまで及ぶ議論も生まれている[81]。

ここで指摘しておくべきことは，今日の連帯は単に理念あるいは道徳・倫理的課題というだけでなく，とくに馬渕のいう政治的連帯や市民的連帯とも区別された「社会的連帯」，中でも連帯経済の実践例においては，〈表-1〉で示したような社会的協同実践が展開されているということである。それは，自由権と平等権を統一する「連帯権」からはじまり，生存＝環境権→労働＝協業権→分配＝参加権→参画＝自治権と展開する。前節でふれた「潜在能力平等」の先，「応能平等」と「必要平等」に向けた諸課題があるが，男女や正規・非正規の「同一労働同一賃金」や，そもそも実質的には存在しない「再分配政策」の確立など，日本が抱えている具体的課題は膨大である。それらに取り組みつつ，SDGs時代の「共生平等」に向けての社会的協同実践は，「意思協同 association」としての連帯から，〈生活協働 cooperation〉→〈生産共働 collaboration〉→〈分配協同 sharing〉→〈地域響同 symphony〉へと展開する。それらは，

[80] さしあたって，M. トマセロ『ヒトはなぜ協力するのか』橋弥彦和秀訳，勁草書房，2013，G. ル・ボン『群衆心理』桜井成夫訳，講談社，1993（原著1895），など参照。
[81] 津田直則『連帯と共生 —— 新たな文明への挑戦 ——』ミネルヴァ書房，2014。

〈表-1〉の展開に照応する。

連帯経済はそれまで「社会的経済」あるいは「社会的企業」と呼ばれたきたものである。筆者はそれらの活動について，「現代的人権」を追求する「社会的協同」の実践として評価してきたが，それらの積極性はとくに社会的排除問題に取り組む際に現れ，公開性・人権性・共有性・計画性からなる「公共性」を求める[82]。筆者は日英韓比較研究の中で，馬淵が言う「連帯経済」の実践分析を行い，上記のような展開方向を提起をしてきた[83]。

連帯論からのそうした展開をふまえて，「世代間・世代内の公正」=「持続可能な発展（SD）」を具体化する「社会的協同実践」とそれに不可欠な学習実践の検討に進まなければならない。SD の学習を推進する ESD は，「はじめに」でふれたように，「権利にもとづく教育アプローチ」を土台とした「革新的な参加型教育及び学習の方法」を必要とし，「定型 Formal，不定型 Non-Formal，非定型 Informal な教育，そして幼児から高齢者までの学習」を網羅している（GAP の「原則」(b)，(c)，(f)）。ポスト・グローバリゼーション時代の「生涯学習」が求められているのである。筆者は，こうした時代の「生涯学習の教育学」の 5 つの視点として，①現代的人権（世代内の連帯権を含む），②世代間の連帯，③社会参画，④グローカル，⑤住民的公共性，を提起してきた[84]。このような『生涯学習の教育学』は，Ⅰの 1 でふれたバウマンが求める「生涯教育」に応えるもので，ロールズの『公正としての正義』やセンの『正義の思想』を超えた実践論を必要とするであろう。それは今日，〈表-1〉最右列で示したグローカルな実践領域における〈地域響同 symphony〉としての「地域づくり教育」を焦点とするようになってきている。

たとえば，国連は 1995 年から「人権教育の 10 年」に取り組み，ユネスコ第 29 回総会（1997 年）では「現在の世代の未来世代への責任に関する宣言」を採択した。言うまでもなく「地球サミット」（1992 年）以来議論されてきた「持続可能な発展（SD）」の課題を踏まえたものであり，第 10 条「開発と教育」では，未来世代へ「公正で，持続可能な，かつ普遍的な社会経済的発展」を保障，「平和，正義，理解，寛容および現代世代と未来世代の利益の平等を育成」することが掲げられている。これらは「平和文化」形成の課題と重ねられ，1999 年の国連総会は「平和の文化に関する宣言」を採択し，2000 年は「平和の文化国際年」とされた。ここから始まる 21 世紀，SD と ESD がグローカルな実践課題となっていったのであり，その延長線上に MDGs の後継としての SDGs がある。

---

[82] 拙著『教育の公共化と社会的協同 —— 排除か学び合いか ——』北樹出版，2006。

[83] 拙編『排除型社会と生涯学習 —— 日英韓の基礎構造分析 ——』北海道大学出版会，2011，とくに序章および第 6 章。後者では実践例として，戦前の水平社運動や戦後北海道の労農学習運動，厚生企業組合，女性起業，企業組合・労働者協同組合，マイクロ・クレジットなどの「連帯経済」を取り上げている。他の実践例については，鈴木敏正・姉崎洋一編『持続可能な包摂型社会への生涯学習 —— 政策と実践の日英韓比較研究 ——』大月書店，2011，を参照されたい。

[84] 拙著『増補改訂　生涯学習の教育学』前出，第Ⅰ章。鈴木敏正・朝岡幸彦編『改訂版　社会教育・生涯学習論』前出，序章も参照されたい。

山西優二は，こうした経過をふまえ，SDGs の推進における「公正の文化」推進とその地域における具体化の重要性を強調している[85]。彼は公正とは「正義に基づく状況・結果が等しいこと」を示す概念であるが，文化については，T. ベルヘルストふまえて，「人間が，自然的社会的歴史的関係の中で，共に生活していこうとする時に，遭遇する様々な問題を解決するために生み出してきた方策」だと言う。それゆえ，「特定の問題解決や課題達成に向けて住民の共同性に基づき形成される生活空間」としての「地域」での実践が重要な意味をもつ。山西は地域の機能を，①課題を設定する（必然性を設定する場），②歴史とつながる（先人たちの知恵に学び，未来を描く場），③世界とつながる（状況を読み解き，連携する場），⑤参加する（参加を可能にする場）の５つに整理している。その上で，文化の人間的役割を理解し，文化の多様性とそれらの対立・緊張の様相と背景を批判的に読み解き，「公正」の文化の表現・選択・創造に参加していくことで生み出される力を「文化力」とし，「地域づくりへの学び」を①系統的継続的学び，②問題解決的必然的学び，③生活的実利的学び，④直感的感覚的学び，の４つとして提起している。

こうして，SD の基本理念＝「世代間・世代内の公正」をめざす「公正の文化」を現実のものとする「地域づくりへの学び」を検討しなければならなくなっている。しかし，そのためには，文化論的な視点をふまえた「内発的地域づくり」への展開論理が明らかにされなければならない。ベルフェルストは「文化的疎外」を克服し「文化的自立」をもたらすような「内発的発展」を提起していたのであり，そのことを具体化し，他の「内発的発展論」の批判的検討をふまえて，「地域をつくる学び」の論理を明らかにしなければならない[86]。山西のいう４つの「地域づくりへの学び」は，「地域をつくる学び」そのものというよりも，そこに向けた学びである。山西が提起する「地域づくりへの学び」②のうち，固有の「地域課題」を討議する「公論の場」形成を入り口として，「地域をつくる学び」そのものとそれを援助・組織化する社会教育実践の論理展開が必要である[87]。ここであらためて，Ⅰの３でふれた「場」としての地域，４でふれた「実践的時空間としての地域」の理解が求められる。

Ⅲ　「持続可能で包容的な地域づくり教育（ESIC）」の方へ

１　文化・風土的「場」としての地域づくり

Ⅰの３でみた桜井洋は，現代物理学の「場の理論」に基づき，日本的思考をくぐって現代社

[85] 山西優二「第３章　SDGs と地域づくり・文化づくり」田中治彦ほか編『SDGs とまちづくり』学文社，2019。以下，引用は同章。

[86] この点，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，序章を参照されたい。とくにベルフェルストについては，pp.8-9。

[87] この点，拙著『『地域をつくる学び』への道 ―― 転換期に聴くポリフォニー ――』北樹出版，2000。

会の複雑性問題にアプローチしていた。Ⅱの1でふれたように，グローカルな時代の社会的排除問題を見ていく際には，「階級・階層的排除」と同時に「地域的・空間的排除」の複雑な展開構造をふまえておく必要がある。いずれにしても，「複雑なシステム」としての地域や「場」における社会的諸実践を考えるためには，まず，社会科学的・人文学的あるいは人間学そして教育学的視点から「場の理論」を再検討しなければならないであろう。

「場」ないし「場所」については，戦前日本の西田幾太郎（「場所の哲学」）や和辻哲郎（「風土論」）が，時間を中心とした西欧近代思想を乗り越えようとして提起していたことである[88]。とくに人間学的視点からアプローチした和辻の風土論は，オギュスタン・ベルクなどの再評価もあり，今日の持続可能な地域づくりを考える際にも重要な提起と考えらてきている。ベルクは最近でも，和辻に始まる「風土学 mesology，Umweltlehre」の重要性を指摘している。それは，排中律に立つ近代的・西欧的知性ではなく，東洋的・日本的な「容中律 meso-logic」，あるいは両肯定（A と非 A の両方を同時に認める）を含む「テトラレンマ」という視点から，生態的・技術的・象徴的な風物身体を「通態化 trajection」するものだとされ，そうした理解に立つ風土学が地球的持続可能性のための存在論的・論理的基盤となることを強調している[89]。「複雑なシステム」理解へのひとつのアプローチの仕方であると言える。

筆者は，持続可能な社会づくりに向けて，生態的多様性と文化的多様性を保全する上での「風土」論を見直し，実践的には「里山」などのコモンズの保全・再生において重要な意味があることを指摘してきた[90]。その際の「風土」理解については，環境倫理学の立場から人間を，根源的には自然に依存しつつ「共同関係において存在する文化的な身体的主体」とした上で，風土 Landschaft を「一定の地理的空間における共同社会と生活的自然との一体的関わりの全体」であると定義して，その諸次元を展開する亀山純生の風土論を前提とした。亀山はその後，風土のコンセプトの現代的位相として，（1）地域づくり，（2）風土の〈共同〉と市民社会の〈協同〉，（3）現代の〈人間の危機〉克服，（4）脱近代の共生社会の4点を示し，人

---

[88] ここでは立ち入らないが，すでに戦前において戸坂潤が，観念論の形而上学化・解釈学化・文学主義化という流れの中で西田や和辻を批判していたことを指摘しておくべきであろう。戸坂によれば，和辻の倫理学的風土論は「純然たる解釈学」＝人間学主義で，「一切の歴史社会的現象は倫理現象に還元」され，事物の「意味」だけの観念論的つなぎあわせに終わっていると批判し，西田は近代的なマン主義＝文化的自由主義の代表者で，フッサール現象学のノエマに対するノエシス面を「弁証法的」に捉えようとして，その実，事物の「論理的意義」だけを問題にして，客観的現実事物の弁証法的理解，弁証法そのものを排撃するものだとしていた。『日本イデオロギー論』（『戸坂潤全集』第2巻，勁草書房，1966，原著1936），pp.306-308，340，346-348。最近において小坂が，西田の実践概念はプラクシスではなく，観想的・芸術的なポイエーシスで，社会を変革するというよりも「自覚を深めていくという意味での実践」だと指摘していることに照応するであろう。小坂国継『西田幾多郎の哲学 ―― 物の真実に行く道 ――』岩波新書，2022，pp.172-173。

[89] オギュスタン・ベルク／川勝平太『ベルク「風土学」とは何か ―― 近代「知性」の超克 ――』藤原書店，2019，pp.18-20，103-4。ベルク「風土学」を，東洋的・日本的な思想・文化の歴史の中に位置付けている。

[90] 拙著『持続可能な発展の教育学』前出，第1章第5節および第3章第3節。

間存在の構造・〈環境〉における〈関係の構造〉を核心とする風土のコンセプトの可能性を提起している[91]。とくに本章のテーマにかかわる（1）については，風土の3契機（生活的自然，住民共同，生身のかかわり）の視点からの「地域の空間論的転回」による「地域づくり」=「地域空間づくり」を主張している[92]。

以上のような動向をふまえつつ，ここでは，日本の思想・文化の中で展開されてきた風土的理解を，具体的な地域づくり実践に適用している最近の提起として，中村良夫『風土自治 ―― 内発的まちづくりとは何か ――』（2021）に注目してみよう。

中村は自治に関して，「土俗的な臭気を蔑視し，高貴な『普遍自治』を目指す西欧文明の反風土的な系譜」に対して，「基層文化の土俗臭を手放さず，それを文化の面で洗練させる道」を選んだ日本の「風土自治」を対置する。「階級を超えた」各種講や連，芝居小屋，芸能の家元制，町内自治，料亭の食文化・文芸サロン，裏長屋の近隣共同体，寺社の年中行事や祭儀的行事，盛場，そして農山漁村の神社を中心とする共同の労働習慣，結など，多様な文化生成の「場」の結縁である。こうした視点から中村は，東西両文明を「天頂輻射型」と「対流循環型」，その自治のあり方としては「市民公共圏」と「風土公共圏」とを対照する。そして，両者の歴史的系譜をたどり，日本の「風土自治」の歴史的展開から抽出されたものを「まちづくり原論」として提起し，それを現段階の実践現場で確認しようとしている[93]。

これまで見てきたことから注目されるのは，ひとつに，「西欧文明圏においては，エリート層と民衆層のあいだで，文化の共時性が失われたが，列島文明圏においては，風土公共圏の次元において共時性が保持された」（p.222）としていることである。大衆行動文化としての風土自治は，西欧的な政治思想とは異なり，「超階級的な」もので，京都の公家・町人ルートと，江戸の群衆・町民ルートを経て成長してきたとされる（p.110）。もうひとつは，天・地・人の「相即不離の枝」が措定され，「無数の民衆の拡張身体の生きる，『場所』と呼ばれる半ば閉じたローカルな領分」で，「生命的・局所的な時間が流れ，風土を紡ぐ無数の人間が蝟集し賑わ

---

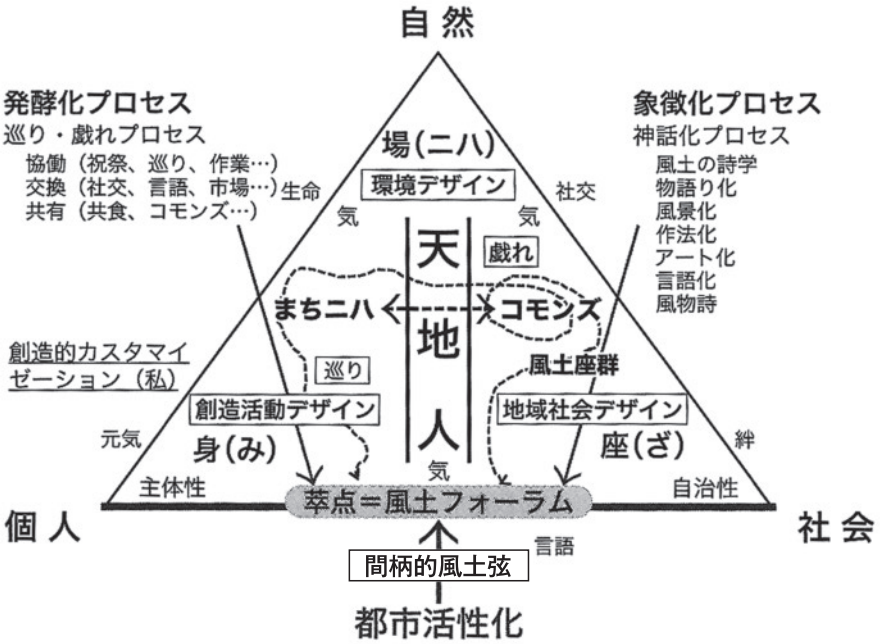
[91] 亀山純生監修『風土的環境倫理と現代社会 ――〈環境〉を生きる人間存在のあり方を問う ――』農林統計協会，2020，序章。

[92] 同上，pp.44-46。（2）～（4）の点については，尾関周二の提起と重なる点が多い。これらについては，さしあたって，拙著『『コロナ危機』を乗り越える将来は会論』前出，第6章。なお，同上書で増田敬祐は，和辻風土論を再検討し，和辻が「近代社会を生きる人間と人間の関係が孤立無援化していくことを環境の問題としてその根源に位置付け，風土論のなかで人間存在の次元から展開した」ことを卓見としている（p.132）。

[93] 中村良夫『風土自治 ―― 内発的なまちづくりとは何か ――』藤原書店，2021，pp.3-5，217-225。以下，引用は同書。日本の都市文化を「山水都市」とし，「場所」と「身体」を媒介するものとして「風景」を提起していた，同『都市をつくる風景 ――「場所」と「身体」をつなぐもの ――』藤原書店，2010，も参照。風景については，さらに記紀神話時代に遡って現在に至る，「空間の履歴」を読み取る歴史的想像力の重要性を強調する，桑子敏雄『生命と風景の哲学 ――「空間の履歴」から読み解く ――』（岩波書店，2013）がある。近代精神，とくに東日本大震災にともなう原発事故を支えた「安全神話」=想定外論を批判しつつ，風景は「人間の外的環境と身体との出会いによって出現するもの」であり，人間は「風景 ―― とともに ―― あるもの」で，デカルト的二元論に対置されるものだとされている（pp.42-43，79-83）。

う」ような風土的宇宙＝「風土の繭玉モデル」（p.247）が想定されていることである。その近代における代表的な事例は，最初の環境＝エコロジー保全運動として知られる南方熊楠の神社合祀令（1906 年）反対運動[94]であり，神社を「扇の要（萃点）」とする「風土自治生成モデル」（pp.335-336）である。

こうして中村は，日本風土文化の特徴は「自然の意味論的解釈のユニークな深さと大衆的な人間結合原理」（p.224）にあると言う。その論点は，これまでの和辻やベルクの風土学に重なるところが多いが，風土の生命局所制（ローカリティ），文化的側面とくに「詩的生産性」，「アソビと戯れのニハ」（庭的場）に注目するところに中村の特徴がある。中村はこれらを未来に向けて活かすまちづくり，すなわち風土（「超ニハ」）生成の方法＝計画論を提起している。その原理は，①間柄的人間の絆（間柄原理），②自然と人間の相即不離の絆を発展させる「天・地・人の原理」，③楽しい自己変容をうながす「自己参照とアソビの原理」，である。その展開は，「風土の繭玉モデル」を「実務的に改訂」した〈図-1〉に示される。出発点にある「間柄的風土弦」とは，個人と社会（とりあえず，基本的インフラとプラットフォームの整備を担当する基礎自治体）を往復しながら風土自治の基底をなすもの，「風土座群」とは「風土創生にかかわる多様な市民グループの集合体」，風土の熟成プロセスは「発酵化」（協働，交換，共有）と「象徴化」の 2 段階に整理されている（pp.375-379）。



〈図-1〉風土自治熟成三元モデル　天・地・人のまちづくり

（出所）中村良夫『風土自治 ―― 内発的まちづくりとは何か ――』藤原書店，2021，p.376

[94] もうひとつの環境保全運動の出発点は，田中正造による足尾銅山公害反対運動である。両者の歴史的意義と教訓については，拙著『持続可能な発展の教育学』前出，第 1 章第 2 節。

中村は，この図をもとに具体的実践を理解しようとしている。風土自治の要＝「萃天」（南方熊楠の産土社＝宇宙の事理をたばねるもの）は風土フォーラム，すなわち「気力に富む個人の出会いを束ね，互いにアイデアを増殖し共鳴しあう楽しい自己変容の場所」であり，その主役は「さまざまな文化・福祉活動に挺身する大小の市民団体」だとされる（pp.380-381）。「社交原理と自己変容」と「演劇的空間構成」が重視されているが，筆者のいう「地域づくり基礎集団」の形成と文化的地域行動であり，以下，その展開としての「地域づくり協同実践」の具体的実践例が紹介されている。「風土座」としてのコモンズ（御所沼コモンズ），「まちニハ」（お休み処坂長），「里山」（関さんの森），「都市の縁側」（太田川・水辺のコモンズ），そして「盛場の近代化」（石川栄耀）を進める都市計画（新宿・花園神社）である。こうして「風土公共圏」の環境デザイン＝計画論が展望されるのである。

以上のように見てくると中村の風土自治形成モデルは，近現代の基本矛盾としての「主体と客体の矛盾」および「個人と社会の矛盾」を克服する実践として筆者が提起してきた「地域づくり教育」の興味ある実践解釈である。風土自治形成＝天・地・人の内発的まちづくり論は，SDGs 時代の ESD によるまちづくりを考える上で示唆的な問題提起であると言える。「風土公共圏」計画づくりは，地域 SD 計画づくりにつながるであろう。

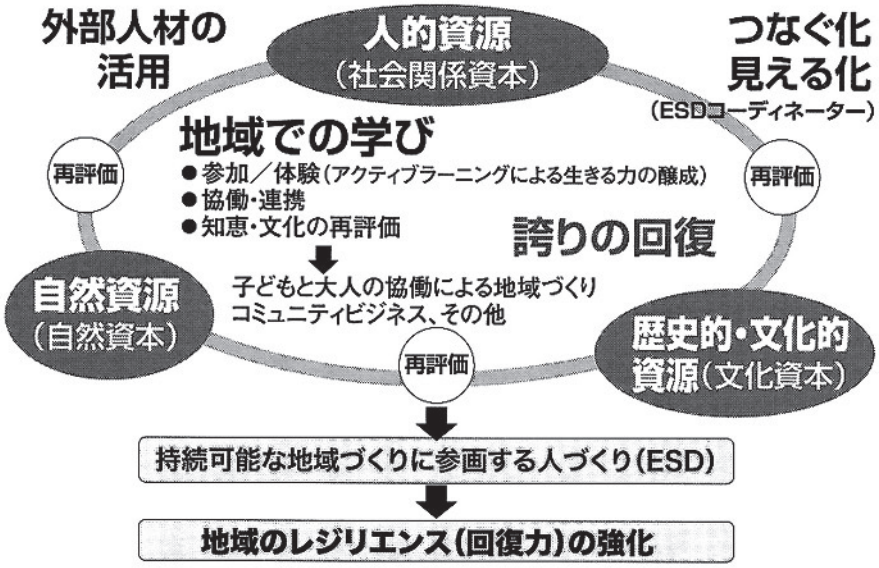
2　持続可能な地域づくりと「文化資本」の歴史的・社会的蓄積

第 2 次安倍政権のもとで，総務省を中心とする地方創生政策＝「まち・ひと・しごと創生総合戦略」が開始され，それに対応して地域づくりとそれを推進する社会教育・生涯学習が重視されてきた。2018 年には新たに「自治体戦略 2040 構想」（総務省）が打ち出され，同年の中央教育審議会答申「人口減少社会の新しい地域づくりに向けた社会教育の推進方策について」では，戦後に蓄積されてきた「社会教育の強み」を生かした地域づくりに期待を寄せている。しかし，地域づくりに求められている学習活動は旧来の「社会教育」や「生涯学習」，さらには SDGs にかかわる ESD 活動の枠を大きく超えたものである。「社会を持続可能な開発へと再方向づけするための変革的な教育」である ESD は，もともと「その活動自体が ESD という言葉を使用しているかどうか，もしくはその歴史および文化的背景や環境教育，持続可能性の教育，グローバル教育，開発教育等の特定の優先分野にかかわらず」，ESD の原則に沿ったすべての活動を含むものとされていた（GAP の原則（d），（g））。

日本の ESD 研究の代表者のひとりと言える阿部治は，ESD の視点から「地方創生」の活動を「地域創生」と捉え直し，それを「住民一人ひとりが地域の多様な資源とかかわり地域との関係性を主体的に深めていくことで，創りあげる，環境・経済・社会・文化のトータルな視点で持続可能でかつ災害からの回復力（レジリエンス）が高い地域社会づくり」と定義した。そして，全国の代表的な「地域創生」の実践をふまえつつ，そのような「持続可能な地域づくりとしての ESD」の役割を，〈図-2〉のように示している[95]。

自然資源（自然資本），人的資源（社会関係資本），歴史的・文化的資源（文化資本）の三角

形を基本にしたこの図は，自然・個人・社会がかかわる「風土自治」すなわち天・地・人のまちづくりを示した，中村の〈図-1〉の視点から照射することができるであろう。〈図-2〉の3つの資本はESD実践によって「見える化」され「つなぐ化」されるものとされているが，相互に媒介関係にあると考えられる。中村は自然資本・社会関係資本と不可分な（広義の）「文化資本」の展開を中心にまちづくりを考えたと言える。それは今日，政策的に推進されている「文化のまちづくり」と対置されるものである[96]。



〈図-2〉地域創生におけるESDの役割

（出所）阿部治編『ESDの創生力』合同出版，2017，p.22

「文化資本」は，社会学者のP.ブルデューが「経済資本」に対置して提起した概念として知られる。「文化資本」（および「社会関係資本」，「象徴資本」）の概念にもとづく実証的研究によって，経済資本の視点からだけでは明確でなかった階級・階層関係を明らかにしたことに重要な意義があった。山本哲士は，ブルデューの概念はなお静態的であると批判しながら，「文化資本」を「経済活動のエネルギーとなる根本的な力」だと考え，それを中心として経済資本・社会（関係）資本・文化資本，そして〈環境資本〉（自然資本と象徴資本）の全体から成る〈資本〉（元手であり原動力であり作用する力＝「働いてあるもの」）の理解を提示している。

[95] 阿部治編『ESDの地域創生力 ―― 持続可能な社会づくり・人づくりの9つの実践 ――』合同出版，2017，pp.16-17，22。

[96] 狭義の「文化のまちづくり」とその実践的課題については，小林真里編『文化政策の現在』東京大学出版会，2018。拙稿「地域文化活動における『創発を含む創造性』」『北海道文教大学論集』第22集，2021。

そこで中核となる文化資本は，「構造化する構造」「つくりだしていく力」として捉えられている[97]。山本に特有な「資本」理解については前稿でもふれたが，ここでは本稿の課題に即して，彼の文化資本理解の契機となった，福原義春「資生堂」社長（当時）との共同研究『文化資本の経営』（1999 年）を現代日本の代表的文化資本論だと評価する池上惇に注目してみよう。池上は，福原氏の提起を受けて，文化経済学の立場[98] から文化資本論を普遍化している（『文化資本論入門』，2017 年）。

池上は同書の前に，『文化と固有価値の経済学』（2003 年）と『文化と固有価値の地域づくり』（2012 年）を上梓している。前者において『文化資本の経営』が評価されているのであるが，本稿の視点からまず注目されるのは，Ⅱで見たセンの厚生経済学とくに「潜在能力 capability」論の評価である。主流派経済学は人間行動の動機と自分の活動や経験に対する反省を考慮に入れない，すなわち「物的条件の無視」と「評価の無視」である。そうした批判の上にたつセンの経済学（本稿Ⅱの 2 および 3 ）は，「人生のいきがい」や「進路の選択」と不可分な関係にある社会科学として画期的な意味をもつとされる。それは①芸術への欲求は社会における生存権の確立への欲求と分かち難く結びついていることを示したこと，②人間の内省的な行為のもつ積極性を高く評価したことによって，文化経済学においても画期的な業績であった[99]。しかし，センの機能主義アプローチの限界を克服するためには，財を「機能性と芸術性の統合したもの」とし，「消費だけでなく生産や環境をも含む文化的な人間生活のための社会システムを構想」したラスキンの文化経済学に学ぶ必要がある（p.39）。

その最大のキーワードは，人間と自然それぞれの固有性に基づく「固有価値」である。それは第 1 次的には「供給における職人性，流通における複写性，消費における学習性，市場における公共性，を有し，需給の調整に合意・システムの設計を必要とするもの」と理解される。それは空間設計につながり，人間と自然の潜在能力の評価，すなわち「自然資源，環境の固有性，多様性の評価（空間），人間の潜在能力による固有性の活用，創造性（歴史上のものを含む），科学の支援による財の供給，芸術の支援による生活空間の再設計，それらの原動力」という第 2 次接近へと展開する（pp.56，63）。要するに，ラスキンの固有価値概念は「人類の形成し蓄積してきた，物質的，精神的成果の総称であり，個々人が仕事を通じて創造的な成果を獲得し，知的なものを私的に占有しながら，消費における享受の能力を発展させつつある状況」である，と理解される。その際にラスキンが『ムネラ・プリフェリス』で，coin keeping（貨幣資本の蓄積）と store keeping（文化資本の社会的蓄積）を区別し，前者による普遍的富の蓄積を批判していることを重視している（pp.70-71，75）。

池上が固有価値論の今日的再生をはかる上で重視したのは，第 1 に，日本における戦前のラ

[97] 山本哲士『文化資本論 —— 超企業・超制度革命にむけて ——』新曜社，1999，pp.14-16，40。
[98] 日本における文化経済学の動向については，文化経済学会〈日本〉編『文化経済学 —— 軌跡と展望 ——』ミネルヴァ書房，2016，参照。
[99] 池上惇『文化と固有価値の経済学』岩波書店，2003，pp.30-31。

スキン評価である。それは，戦後には細々としてしか受けつげられず，それゆえ福原義春の『文化資本の経営』が注目されるのである。第 2 に，自然科学の発展で，とくに N. ウィーナーのサイバネティクス理論や生物学的科学思想であった（pp.83-85）。Ⅰの 3 でみてきた複雑性科学につながるものであろう。ここで指摘しておくべきは，ひとつに，東日本大震災後の『文化と固有価値の地域づくり』（2012 年）ではさらに，文化資本による地域再生の思想として，行基・空海・二宮尊徳の道，とくに尊徳思想の重要性を強調していることである。重要なことは，Ⅱでふれた A. スミスの「自己愛」にもとづく商人論と対比しながら，「推譲による富の永続性と，公正な分配を展望する」尊徳思想の優位性を強調し，そこから「推譲経済学」=「日本経済学」の可能性を主張していることである[100]。

もうひとつに，ウィーナーの学習論からの進化が見られることである。すなわち，ウィーナーは学習を「仕事の結果から送り返される情報が仕事の一般方式と仕事遂行のパターンを変更できる」ような過程だと考えたが，それを超えた「新たな仕事の構想」，「構想を生み出す力量＝構想力」が，人間の思考力や論理性を高めることを指摘している（同上書，pp.168-169）。それはユネスコ「学習権宣言」（1985 年）がいう「構想し創造する権利」，その発展としての ESD の「未来の状況を想像する力及び参加・協同型の意思決定」（GAP 原則（b））に相当すると言える。それこそ，東日本大震災からの復興にあたって，政府の主張する「創造的復興」とは異なる「人間の復興」に向けて，被災者・地域自治体が主体となる「復興計画」づくりとその実現のために不可欠となった学習である（後述）。

福原義春＋文化資本研究会『文化資本の経営』（1999 年）を最も基本的な参考文献とする『文化資本論入門』（2017 年）は，以上のような経過を辿って生まれた。そこでは二宮尊徳の思想，「至誠・分度・推譲」を共通の合意とする「学習と実践の場＝道徳協働体」を生み出し，再生産する経済が「文化経済」だとされている[101]。あらためて「学習」の重要性を強調し，最終章「地域を創生するふるさと学校」では，北海道東川町の「写真のまちづくり」と遠野市の「森里海連関学」の実践が紹介されている。コロナ危機に直面しては『学習社会の創造』（2020）が提起されているが，そこで尊徳は「学習社会の創造を理論的にも，実証的にも解明した開拓者」だとされている。もちろん，「コモン・ストックから人的投資へ」を今日的課題として提起する際には，「文化資本の経営」にかかわる諸実践がふまえられており，事例として「遠野　山・里・くらしネットワーク」の実践を紹介している。そこでは，アイヌの生活習慣を起源とする，「他者を排除せず，受容して，ともに，学び合う『結（ゆい）』の心」を基盤とする教育システムがあることが指摘されている[102]。まさに「持続可能で包容的な地域づくり

[100] 池上惇『文化と固有価値のまちづくり —— 人間復興と地域再生のために ——』水曜社，2012，pp.126-128。なお，報徳思想にもとづく東日本大震災からの復興実践もあった。拙著『将来社会への学び』前出，p.196。
[101] 池上惇『文化資本論入門』京都大学学術出版会，2017，p.109。
[102] 池上惇『学習社会の創造 —— 働きつつ学び貧困を克服する経済を ——』京都大学学術出版会，

教育（ESIC）」につながる思想である。

日本における「持続可能な発展のための教育（ESD）」の理論的・実践的課題に取り組むためには，以上でみてきたような動向をふまえておかなければならないであろう。

3　地域創生から ESIC へ

前節でふれた阿部編『ESD の地域創生力』で紹介されている 9 つの事例は，「地域をつくる学びの場」，「学校をいかした地域づくり」，「人と地域をつなぐ方法」の 3 部に整理されている。しかし，すでに「学びの場」づくりとして紹介されている 3 つの事例（①長崎県対馬市，②島根県海士町，③茨城県霞ヶ浦流域）が，「持続可能で包容的な地域づくり教育（ESIC）」の実践論理を示唆している。

筆者はこれまで，「地域づくり教育」の展開構造を，⓪学習ネットワークづくりを基盤とした，①地域課題討議の「公論の場」形成，②地域調査学習・地域研究，③地域行動・社会行動，④地域づくり協同実践，⑤地域社会発展計画づくり，⑥地域 ESD 計画づくり，の「諸領域の付置連関（constellation of domains）」として理解してきた[103]。「付置連関」としたのは，いずれも不可欠な実践であるが，どの実践領域から，どのような順序で展開するかは，地域の歴史的・社会的・文化的・実践的蓄積の状況に応じて進められることであるからである。「複雑な」地域づくり教育実践を理解するひとつの方法でもある。そうした理解にもとづけば，「地域をつくる学びの場」の 3 つの事例において注目されるのは，以下のような実践である。前 2 者は離島のすぐれた実践としてよく知られた事例であるが，ここでは，「霞ヶ浦は社会の有り様を映し出す鏡」と考えて市町村域を越え，霞ヶ浦流域を舞台として展開されてきた「アサザ・プロジェクト」を見てみよう。

それは，日本の代表的な自然環境（湖沼）汚染問題から始まった，環境保全＝創造運動による地域づくり実践である。一般に環境教育を地域住民の学習＝自己教育過程として見るならば，自然環境教育→生活環境教育→地域環境創造教育→地域環境教育（環境学習を地域において構造化・計画化することをとおして集団的自己教育主体形成をめざす実践）と展開するが[104]，アサザ・プロジェクトにおいてもそうした展開方向をみることができる。これらのうち「地域環境創造教育」が「狭義の地域づくり教育」であるが，その展開のためには，上記環境教育の諸実践の全体のあり方が問われる。そのことをふまえて「地域をつくる学び」を援助・組織化するのが，上述の「地域づくり教育」の諸実践領域であった。

アサザ・プロジェクトの「⓪学習ネットワークづくり」で注目されるのは，流域全体に広がる広領域性や包括性だけでなく，次々に事業展開をしながらネットワークを広げていく「動的

2020，pp.161，240。

[103] 国際比較研究をとおしたその経緯については，拙稿「『地域づくり教育』海外展開の条件と可能性 ―― 日英韓比較研究の経験から ――」『教育学研究』第 86 巻 4 号，2019。

[104] 拙著『持続可能な発展の教育学』前出，第 4 章第 2 節 2 を参照されたい。

ネットワーク」である。組織化というよりも，「多様で分散した主体同士のつながり」を重視し，「市民一人ひとりがネットワークの中で，場として機能する民主主義」，「一人ひとりが自分を潜在性や潜在力を浮上させ機能させる場であることを自覚させるための学習や教育」をESDの課題だと考えるネットワークである（以下，引用は前掲書による）。まさにI.イリッチのいう「学習ネットワーク」の本義[105]につながるネットワーク理解だと言える。

生涯学習的視点から見た場合に注目されるのは，水系全体を覆うという意図のもと「小学校をネットワークとして機能させる」ことに配慮したことである。小学校区が地域コミュニティの単位と重なることを念頭においたものである。地域に根差した学習ネットワークとしては，学校と地域自治組織と公的学習施設（公民館）とをつなげる「コミュニティ・ネットワーク」が必要である[106]。

アサザ・プロジェクトの具体的実践は，100年先を展望したビジョンをつくることから始まった。「⑤地域社会発展計画づくり」に相当するであろう。それは，SDGsが前提とする「バックキャスティング」の考え方に沿うものであると言えるが，アサザ・プロジェクトでは，持続不可能性を必要以上に強調して意識啓発をすることが「ニヒリズム」につながることを克服し，霞ヶ浦と人や社会の潜在力を引き出して，たとえば100年後には野生のトキが見られるようにするという目標をたて，多様な人と組織に共感の輪をひろげてきた。そのビジョンは，事業が展開するにつれてより総合的なものとなっていく。

霞ヶ浦のマイナスイメージをプラスに転換するために，まず取り組んだのは，現場を歩いて調べることであった。「②地域調査学習・地域研究」の実践領域であるが，別に報告されている水俣市で展開された「地元学」の手法，「あるもの探し＝発見」の考え方に近いと言えよう。重要なことは，そこから生まれる学習は「問いに応える学習」すなわち個々の「問題解決学習」ではなく，地域が人々に向かって発している「問いを共有」することであったことである。具体的には，問いかけてくる自然＝生物と実際に向き合って，「生き物と対話しながら問題を捉え直す」ことを基本にした学習の展開である[107]。そこから，生態系破壊でもっとも顕著な影響を受けた生物としてアサザを発見し，その種子の栽培からアサザの生活史を理解すると

---

[105] 拙著『増補改訂版　生涯学習の教育学』前出，序章第2節。エンゲストロームは，境界横断的で，多元的で創発的かつ「協働構成」的な「ノットワーク」を提起しており，それがチームやネットワークと異なることを指摘しているが，ここで言う地域づくり教育の基盤となる「学習ネットワーク」には，彼のいう「ノットワーク」も含まれる。Y.エンゲストローム『拡張的学習の挑戦と可能性 ―― いまだここにないものを学ぶ ――』新曜社，2018（原著2016），pp.60-61，83-84。山住勝広／Y.エンゲストローム編『ノットワーキング ―― 結び合う人間活動の創造へ ――』新曜社，2008，p.38以降。エンゲストロームの拡張的学習論への批判と地域づくり教育への拡充の課題については，拙稿「労働と生活のバランスから結合への学習論 ―― 拡張的学習論の批判的拡充を通して ――」日本社会教育学会編『ワークバランス時代における社会教育』東洋巻出版社，2021。

[106] この点，鈴木敏正・玉井康之・川前あゆみ編『住民自治へのコミュニティネットワーク ―― 酪農と自然公園のまち標茶町の地域再生学習 ――』北樹出版，2010。

[107] それは，「アフォーダンス」に対応する学習だと言えよう。

いった学習が始まった。

このような学習は，それまでの公共事業のあり方を見直すことになる。そして，環境再生に向けて具体的にできることからはじまる「③地域行動・社会行動」を生み出す。浚渫土利用による浅瀬の復元，アサザ・ヨシ・マコモの植え付け，間伐材利用の消波施設づくりなどである。そこからNPO「アサザ・プロジェクト」と行政の協働による自然再生事業＝「市民型公共事業」がはじまる。「自然再生推進法」（2012年）など行政の変化もあるが，多様な組織・個人が参加する「④地域づくり協同実践」の展開と言ってよい[108]。

それらの実践の中から，子ども・成人・高齢者の参加・連帯による「復元計画づくり」（あらたな⑤）の実践も展開された。各学校でのビオトープづくり，谷津田再生活動などはその具体的成果であり，新たな実践展開の場づくりであった。その広がりは，谷津田や耕作放棄地の特性を生かした酒造り・醤油づくり，外来魚の魚粉肥料による有機農産物生産など，流域全体の生態循環をふまえた「新しいビジネス」モデルを組み込み，「里山から社会を変える」地域づく協同実践（④）へと発展していった。

以上の実践を報告している飯島博は，そうした地域づくりに必要なことは「問題を問題系として捉え直し，資源化する」ことが重要だと言う。ESDが求める「バックキャスティング」だけでなく「（複雑な）システム思考」に立つことによって，単なる自然保護・再生だけでなく，地域づくりに発展する「価値創造的営み」が可能になることを強調している。まさにSDGs時代における「環境創造教育」としての「地域づくり教育」の意義がそこにある。

なお，アサザ・プロジェクトでは固有の「地域ESD計画づくり」（⑥）はなされていないが，同書で別に報告されている岡山市京山地区（中学校区）では，早くから公民館が中心となって学校教育と地域コミュニティが加わるコミュニティネットワーク組織として「地区ESD推進協議会」を構築し，ESDに計画的に取り組んでいる。その実践は「地元学」に始まり，そこで明らかになった地域の特徴と課題についての話し合いにもとづいた共通目標（将来像）を作成，それに基づいた世代間連帯の多様な活動を推進する「地域総働型」ESDを推進し，５つの中期目標と17に細分化されたモニタリングシートなど目標設定・実行・評価・見直しを毎年繰り返しながら実践されている。GAPにあわせた行動計画も策定されている。「ESD×地域創生」のもっとも進んだ実践例のひとつであると言えるであろう。

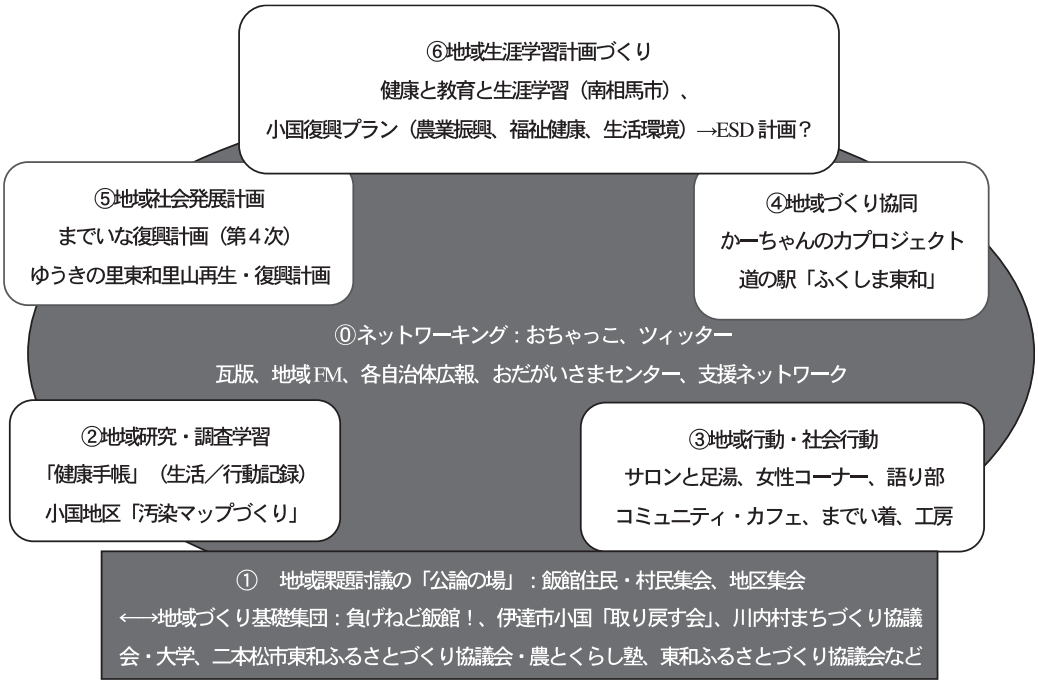
アサザ・プロジェクトの経験にみるような「地域づくり教育」の各実践領域それぞれの重要性は，『ESDの地域創生力』で報告されているESDの理念に基づく活動だけでなく，過疎地域や離島，あるいは公害からの地域再生が取り組まれている活動，そして世代間・世代内の公正をめざす「持続可能で包容的な地域づくり」の活動のすべてにおいて共通に確認されることである。

---

[108]「自然再生学習」の特徴と意義・発展課題については，拙著『持続可能な発展の教育学』前出，第１章を参照されたい。

4　ESIC の実践的時空間

ここでは最後に，この間の最も代表的な複合災害であり，グローカルな環境問題と貧困・社会的排除問題が重なる東日本大震災からの復興実践によって「持続可能で包容的な地域づくり教育（ESIC）」の実践例を見ておこう。被災地の中で最も深刻であった福島県における復興過程における ESIC の実践をみるならば[109]，次図のようであった。



〈図-3〉東日本大震災からの復興と ESIC（福島県の場合）

（注）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，p.256。各実践例については同書参照。

もちろん，ESIC の視点から注目される復興地域づくりの実践は福島県以外でも展開され，その努力は現在も続いている。たとえば，『月刊　社会教育』2021 年 7 月号は「特集　『復興』の担い手の思想と学習」を組み，宮城県南三陸町と気仙沼市の実践例を紹介している（以下，引用は同誌）。ここでも，県内外の多様なネットワーク＝絆づくり（〈図-3〉の⓪）を基盤にした ESIC の展開がみられる。

[109] 前掲『ESD の地域創生力』では，早くから学校教育中心に ESD に取り組んでいた気仙沼市の事例報告があるが，同市末吉地区前浜の「椿の森プロジェクト」など，生態系保全を含む内発的復興の実践を位置付けて評価する必要がある。鈴木敏正・朝岡幸彦編『社会教育・生涯学習論』学文社，2018，第 8 章（秦範子）。後述するその後の宮城県の動向については，社会教育推進全国協議会『日本の社会教育実践　2020～2021』同会，2021，など。

実践者３名へのインタビュー形式で紹介されている南三陸町の「かもめ虹色会議」の実践は，志津川地区まちづくり協議会の「公園部会」で課題となった防潮堤問題を自主的に検討するために立ち上げられた。参加者対等の話し合いと学習の場（①の実践）であり，神社社務所で月に２回，それまでに100回以上の集中的学習会を重ね，行政の防潮堤計画を修正させ，関係者の対立を超えて，町の指針の一つ「自然と共生するまち」に沿うような「未来予想図」を参加者みんなで作り上げた（⑤に向けた実践）ところに最大の特徴がある。「未来予想図」は，行政から示された計画図に対して，自分たちで経験し調べ学んだことを表現し集約したものであり，②の実践が含まれているのであるが，その点でさらに注目されるのは，山内明美「〈三陸世界〉に生きることを学ぶ」である。

山内は，地震と津波に襲われてきた〈三陸世界〉では，これまでも「絶望的に巨大な環太平洋と向き合う」「豊穣と災厄の狭間で生きる」暮らしが営まれてきたと言う。紹介されているのは，「東日本大震災の記録と津波の災害史」を常設展示しているリアス・アーク美術館（気仙沼市と南三陸町の共同運営）の実践である。もちろん，その施設の第１目的は災害の記録を残すことにあるのだが，南三陸町での最初の取り組みは「資源地図」を作り，それをもとにワークショップをすることであった。それは既述の「地元学」の実践に相通じるところがあり，三陸世界（南三陸町）が「歴史的に乗り越えてきた生の技術」，「この地で醸成された『風土資本』（筆者は〇〇資本という言い方があまり好きではないが……）のようなものを浮き彫りにするような作業」が必要だと感じていたからである。まさに，中村良夫が提起するような意味での「風土資本」，「海や森をこれ以上傷つけずに，持続可能な地域づくり」をしていくために必要不可欠な「近代社会を包み込んでも余りある知恵」が感じられているのである。

同報告で紹介されている中学校の総合学習「南三陸　森里海連関学」も，「森は海の恋人」運動などによって引き継がれてきた「風土資本」の調査学習・地域研究（②）であると言える。前節で見たように，池上惇が「文化資本の経営」の代表的実践例として紹介したのは，遠野市の「森里海連関学」の実践であった。同誌特集では，別に気仙沼市のリアス・アーク美術館実践者との座談会記録も掲載されているが，そこでは「最後にして最悪のハコモノ」と言われた同館が，気仙沼のキーコンセプト＝食文化という「足元に湧く泉」にあることに気づき，地域の食文化を中心にした常設展示「方舟日記」を開設して復活した経緯が紹介されている。同館では，東北・北海道の美術しか研究対象にせず，「歴史・民族・文化に関してはもっと気仙沼・南三陸に絞り込んで，そこが文化的にどういう広がりを持つかという視点」で運営されている（山内宏泰リアス・アーク学芸員）。まさに，「風土資本＝文化資本の運営」であろう。

震災復興計画づくり（⑤の実践）に地区（気仙沼市住吉地区）全体として取り組んだ実践報告として注目されるのは，三浦友幸「防潮堤計画を地域から変える」である。ここでも防潮堤建設が問題となったが，「地域が分断することなく最後まで一つにまとまり，各行政機関と協働することで当初の計画を大きく変更し，地域のアイデンティティである大谷海岸を守ることに成功した」という実践である。批判が多かった行政防潮計画説明会を受けながらも，「大谷

地区振興会連絡協議会」が地域住民へのヒアリングをし，署名活動の集約をとおして「住民意見の反映」を求める要望書を提出した。しかし，要望実現を阻む各省縦割りなどの制度上の制約が明らかになり，気仙沼市民有志による「防潮堤を勉強する会」が立ち上がった。その成果をもとに，「地域の多様性を考慮して地域の実情にあわせた防潮堤の整備」の必要が訴えられた。大谷地区では若手を中心に「大谷まちづくり勉強会」が発足，ビーチクリーンや祭り支援などの「地域行動」（③の実践）が展開された。こうした活動をとおしてまちづくり運動は広がり，「大谷里海（まち）づくり検討委員会」が結成され（①），地区振興会連絡協議会から大谷海岸の整備計画づくりの具体化を任されることになった。「コモンズとしての里海」を核としたまちづくりが検討され，検討委員会は「地域ビジョン」（⑤）を作り上げることになったのである。その後の紆余曲折はあるが，当初の行政計画は変更され，「砂浜と防潮堤，国道，道の駅など大谷海岸周辺の一体的な整備計画」が実現した。

ここで，若者が中心となった地域行動（③の実践）の役割の重要性を指摘しておくべきであろう。大震災を契機として，多様なボランティア・NPO 活動が展開された。そうした中で成宮崇史「気仙沼の子どもたちと共に歩んできた 10 年間 —— できる感覚を，うごく楽しみを，生きる喜びを，すべての若者に ——」は，東京からボランティアとして参加し，被災地住民の力強さと暖かさにふれ，まだ課題が山積していると言う状況を考え，気仙沼に定住するところから始まる。NPO 法人「底上げ」を立ち上げ，中高校生の主体的な思いを引き出し，学校・地域と連携してサポートしてきたという実践を報告している。ボランティアが被災地・被災住民から学ぶという事例は普遍的にみられたが，報告の副題はその後の地域行動の経験から得られた思いをよく表現している。若者の地域行動は，前章でふれた世代間連帯の鍵となる実践である。

ボランティア・NPO 活動は，被災地住民の中からも生まれてきている。太齋京子「障害があってもなくても集える学びと交流の拠点づくりへ ——『奏海（かなみ）の杜』の 10 年 ——」は，避難所からも排除されがちな障害者への支援から始まり，NPO を立ち上げて発展的・継続的活動を進めた実践の報告である。「違和感を感じたところに声をあげ，より住み良い社会のあり方を一緒に考えていく」のも NPO の役割だ，と考えてのことである。持続的に，「支援する人，される人」という関係から「共に地域で生きる人」という関係へと変化するためには，「スタッフの意識改革」が必要であった。「チームかなみワークショップ」に取り組み，「出会う」の先に「育ち合う」ような双方向の信頼関係づくりへのチャレンジがなされ，「障害があってもなくても集える学びと交流の場」=「交ゆう館かなみ」を立ち上げ，放課後等デイサービスと就労継続支援事業を展開しつつある。こうした活動が，「誰一人取り残さない」を基本スローガンにする SDGs の重要な実践であることは言うまでもない。

以上でみてきたような東日本大震災からの人間的復興・地域再生の実践例は，SDGs 時代の地域づくり教育としての ESD，すなわち〈図-3〉に示した ESIC の重要性と発展可能性を示している。こうした実践に含まれる学習活動を実践的に総括して，地域生涯教育計画＝ESD 計画づくり（⑥の実践）を展開することが今後の基本的課題である。

おわりに

以上，本稿では，SDGs 時代の ESD の課題となっている「複雑なシステム」理解から始めて，「実践的時空間としての地域」を位置付け，「社会的協同実践の響同としての地域」に進み，「持続可能で包容的な地域づくり教育」実践への方向を探ってきた。

Ⅰでは，複雑で多元的・可変的なアイデンティティ論が提起されてきたグローバリゼーション時代の「グローバルな複雑性」をめぐる社会（科）学の課題を再確認した。とくに，ギデンズやバウマンの提起に始まり，ポスト・ポストモダンの社会科学の動向，中でもウォーラーステインの主張をふまえて，残された課題として「実践の学」の構築，主体形成への「生涯教育」（バウマン）論の展開を確認した。そして，複雑性理論を全面的に取り入れたアーリの社会学，複雑性理論を具体化しようとした「場の理論」（桜井洋）と「革新の地理学」（ハーヴェイ）の検討をとおして，「実践的時空間としての地域」理解の必要性を強調した。

次いでⅡでは，複雑性理論の適用事例として貧困・社会的排除問題を取り上げ，それへの理論的・実践的取り組み（とくにバーン），貧困＝社会的排除論の新たな展開を再検討して，残された実践的課題を整理した。そして，経済学と正義・道徳の関連づけをめぐる議論を再整理し，とくに 1990 年以降の国連・人間開発計画を支えた「潜在能力」平等論，「持続可能な発展（SD）」の理念＝世代間・世代内公正をめざす「正義論」（セン）の吟味をした。さらに，それらを実践論へと媒介する連帯論（とくに馬渕浩二の提起）の再検討から「社会的協同実践の響同としての地域づくり」への展開，そこにおける「持続可能な文化」形成の重要性を指摘した。それは，SDGs の 17 目標では必ずしも正面から位置付けられていない領域に広がる。

以上をふまえてⅢでは，日本における文化的・風土的「場」としての地域づくり，そして「地域創生」や「地域再生」をめぐる最近の動向を検討した。「風土自治」論（中村良夫），文化経済学的アプローチ（池上惇），ESD 的地域創生論（阿部治）などの検討をとおして，焦点となっているのは「持続可能で包容的な地域づくり教育（ESIC）」であることを指摘した。具体的に代表的な「持続可能で包容的な地域づくり」の実践としては，東日本大震災からの復興・再生教育を取り上げて，その展開方向，最近における実践動向を示した。ESIC の 6 つの実践領域を踏まえるならば，当面する課題は，「持続可能で包容的な地域づくり」にかかわる学習活動をネットワーク化し，構造化していく地域生涯教育計画＝「地域 ESD 計画」づくりの取り組みである。

それは，SDGs や ESD の世界的動向をふまえての課題であるというだけではない。グローバリゼーション時代以降に続いている日本の教育政策，とくに「新自由主義プラス新保守主義＝大国主義」の理念にもとづく「グローバル人材」育成を中心とした教育改革，最近では教育基本法全面改定（2006 年）以降の教育振興基本計画（第 3 次まで）で示された「基本的方向性」を，グローカルな視点から批判的に再検討しつつ，ボトムアップで世代間・世代内公正を実現する「持続可能で包容的な社会づくり」を推進するという方向性をもっている。それ

は，東日本大震災からの復興や地域再生＝教育再生にかかわるもので，ESD という言葉を使用しなくとも，それぞれ個性ある地域から内発的に展開され，基礎自治体の公的な計画として位置付けられつつあるものである。

それゆえ，地域生涯教育（ESD）計画づくりは「地方自治」の実質的内容にかかわる。われわれが当面してきた「コロナ危機」に端的に見られるように，グローカルな視点にたって地域自治体の役割を見直す必要がある。その際に，戦後民主化の過程で地方自治（団体自治と住民自治）は「民主主義の学校」と言われてきたことの意味を改めて問い直さなければならない。ポスト・グローバリゼーション時代の今日，世界各国における権威主義的ポピュリズムの広がりによる社会の分断・対立の中で深刻化する「民主主義の下での民主主義の危機」への対応が求められ，日本でも民主主義再建に向けて主権者教育・市民性教育の必要性が叫ばれている。SDGs では，バックキャスティングすなわち計画論的ガバナンスが重視されているが，そうした中でローカル・ナショナル・リージョナル・グローバルなレベルでの「世界市民性 global citizenship」形成の課題が提起されている。

もちろん，「開発 development」や「計画 planning」そのものの再検討も必要となってくる[110]。しかし，以上のような動向を見てくるとまず，民主主義の現代的再建，民主主義的計画論の視点から ESIC，とくに「地域生涯教育計画（ESD）計画」づくりの実践の意味を検討し直さなければならない。次稿の課題である。

[110] さしあたって，本誌所収の拙稿「いま，あらためて『開発』を問う」を参照されたい。そこから始まる民主主義のあり方への多様な提起については，J-L. ラヴィル／ J. L. コラッジオ編『21 世紀の豊かさ ―― 経済を超え，真の民主主義を創るために ――』（中野佳裕編訳，コモンズ，2016）所収の諸論文など。