

## 博士論文

論文題目 「持続可能な発展のための内発的教育(内発的 ESD)」  
の構築へ向けて—社会変動・環境変動と向き合う現場における  
学びのダイナミクスの考察—

(An Approach to Formulating “Endogenous Education for  
Sustainable Development” — Deliberations on Emerging  
Learning Dynamics in the Context of Social &  
Environmental Changes—)

氏名 岩佐 礼子



# 目次

序章	1
<b>第一部 内発的 ESD の理論的構築</b>	<b>7</b>
<b>第一章 研究背景</b>	<b>8</b>
<b>第一節 発展観の歴史的遷移</b>	<b>8</b>
1. 近代化論の問題点	8
2. Development のフレーミングの変遷	9
3. 環境を組み入れた発展観の誕生	10
<b>第二節 「持続可能な発展」と「持続可能な発展のための教育（ESD）」にみる課題</b>	<b>11</b>
1. 「持続可能な発展」をどう捉えるか	11
1.1 「持続可能な発展」という用語の最初の出現	
1.2 「持続可能な発展」の概念化の背景としての「貧困」	
1.3 「持続可能な発展」から「持続可能な生活様式」へ	
1.4 「持続可能な発展」の再来から浮上した国際的亀裂	
2. ESD とは	16
2.1 環境教育から ESD へ	
2.2 ESD の定義	
<b>第二章 内発的発展から教育のありかたを再考する</b>	<b>21</b>
<b>第一節 問題の所在</b>	<b>21</b>
1. 問題の表層と基層を探る	21
1.1 「魂のゆくえ」における緒方正人の証言	
1.2 養殖された生命を作る「システム社会」の問いなおし	
1.3 「ひとごと」と「じぶんごと」の世界	
1.4 「もうひとつのこの世」を希求して	
2. 発展を現場から捉えなおす	29
2.1 「もう一つの発展」に見る内発的発展の原型	
2.2 鶴見和子の内発的発展論	
<b>第二節 教育・学習理論の先行研究</b>	<b>36</b>
1. 生活世界の教育・学習理論を求めて	36
1.1 鶴見の教育観	
1.2 インフォーマルな世界における教育と学習の捉えなおし	

2. 「形成」の捉えなおし	41
2.1 宮原誠一の「形成」概念を問いなおす	
2.2 新たな「形成」概念から捉えたインフォーマル教育	
2.3 新たな「形成」概念から捉えたインフォーマル学習	
3. 教育と学習が一体化するインフォーマルな世界	47
4. 集団の学習理論と本研究の位置づけ	49
5. 個人と集団の学びのダイナミクス	52
6. ESD を地域の視点から捉えなおす先行研究	53
7. 持続可能な発展のための内発的教育（内発的 ESD）について	56
第三節 研究の枠組み	58
1. 研究目的	58
2. 研究の方法論	58
2.1 理論的枠組みとその方法論	
2.2 調査対象	
3. 事例研究の構成枠組み	60
3.1 発展の現場における四つの分析視角による構成	
3.2 内発的 ESD の動態による構成	
<b>第三章 理論的枠組み</b>	<b>63</b>
第一節「内発的発展」の理論	63
1. 経済学者達による内発的発展論	63
2. 鶴見和子の内発的発展論の歴史の変遷をひもとく	64
2.1 内発的発展論の源流	
2.2 アニミズムの自然観	
2.3 エコロジーの循環思想	
2.4 自己創出する生命と創造性	
2.5 曼荼羅と萃点	
3. 内発的発展論の批判的考察	80
第二節「共同性」と「学びの質」と「潜在可能性」の理論	82
1. アマルティア・センの理論	83
1.1 「潜在能力」の定義	
1.2 佐藤仁による「潜在能力」の批判的検討	
2. マイケル・ポランニーの理論	87
2.1 暗黙知	
2.2 創発と潜在的可能性	
2.3 直観	

2.4 伝統から革新への道筋	
3. 理論的枠組みを使った分析の方法論	95
3.1 センと佐藤仁の理論的枠組みによる分析	
3.2 ポランニーの理論的枠組みによる分析	
<b>第二部 事例から立ち上げる内発的 ESD の理論的構成</b>	<b>98</b>
<b>第一章 生活世界の現場における内発的 ESD の発見</b>	<b>99</b>
<b>第一節 中山間地域における生活世界の学び：宮崎県綾町上畑地区</b>	<b>99</b>
1. 研究目的と方法	99
2. 調査方法	99
3. 綾町と上畑地区の概要	100
3.1 綾町の概要	
3.2 上畑地区の概要	
4. 綾町再生の歴史的背景	103
5. 六つの生活機能から生活世界の学びを探る	105
5.1 聞き取り調査手法の詳細	
5.2 自治公民館運営の学び	
5.3 自然生態系農業の学び	
5.4 遊び仕事の学び	
5.5 家庭や地域の生活の規範の学び	
5.6 子ども時代の遊びの学び	
5.7 習俗の学び	
6. 上畑の生活世界の学びの分析	116
6.1 学びの構造	
6.2 伝統の四つの型と学びの構造との関係性	
6.3 生活世界の学びと生涯過程との関係性	
6.4 学びの方法論	
6.5 生活世界の学びの特徴	
6.6 子ども時代の遊びに見る豊かな学び	
7. 考察	124
7.1 暗黙知の構造	
7.2 自然の教育力	
7.3 学びの曼荼羅	
7.4 内発的 ESD の包括性	
<b>第二節 中山間地域における生業の学び：山形県西川町大井沢地区</b>	<b>128</b>

1. 研究目的と方法	128
2. 大井沢地区の概要	128
3. 調査方法	129
4. 生業の学びを探る	124
4.1 炭焼きの学び	
4.2 山で培う学び	
4.3 遊び仕事の学び	
4.4 手仕事の学び	
5. 大井沢の生業の学びの分析	141
5.1 学びの構造	
5.2 個人の学びの特徴	
6. 暗黙知の構造に見る考察	143
第三節 ESD と内発的 ESD との相違	144

## 第二章 人間の不完全性と向き合う現場における地域の潜在能力の発見

第一節「山」と「死」に向きあう講集団を支える共同性：千葉県市原市	147
1. 研究目的と方法	147
2. 調査方法	148
3. 三山講の背景	149
3.1 講とは	
3.2 千葉における出羽三山信仰について	
4. 調査対象の背景	151
4.1 八幡敬愛講について	
4.2 上高根敬愛講について	
5. 三山講をひもとく	153
5.1 生業と信仰	
5.2 講に入るきっかけ	
5.3 講と宿坊とのかかわり	
5.4 人と山とのかかわり	
5.5 引き継いでいく学び	
5.6 人と人のかかわり	
5.7 自在な信仰	
5.8 講の持続可能性	
6. 三山講の分析	169
6.1 学びの構造・方法と特徴	
6.2 三山講の構造を読み解く	

6.3 三山講が根ざす力	
7. 三山講の考察	173
7.1 死と向き合う共同性	
7.2 三山講に潜むアニミズムとエコロジー思想	
7.2 三山講にみる伝統の再創造	
第二節 講と自治公民館制度：宮崎県綾町と上畑地区	178
1. 研究目的と方法	178
2. 調査方法	178
3. 自治公民館制度について	179
3.1 自治公民館制度の歴史的背景	
3.2 綾町の自治公民館制度	
4. 「結い」と社会関係資本	181
4.1 「結い」の特徴	
4.2 社会関係資本の概念と定義	
4.3 「結い」と自治公民館制度の関係性を探る	
4.4 結論	
5. 綾町の講集団	189
5.1 歴史的背景	
5.2 綾町の八地区における講のタイプ	
5.3 伝統型講とは	
6. 伝統型講の分析	193
6.1 伝承の構造	
6.2 共同性の内容	
7. 上畑地区の自治公民館運営の分析	195
7.1 次世代継承の構造	
7.2 講と自治公民館運営の共同性の比較	
8. 「半制度」としての自治公民館制度の考察	197
第三節 地域に根ざした集団と内発的発展のリンクを探る	198
1. 内発的発展を担う集団とは	198
2. 多層的共同体が担う内発的発展	202
<b>第三章 社会変動と向き合う現場の学び</b>	<b>204</b>
第一節 大井沢小中学校の自然学習の考察：山形県西川町大井沢地区	204
1. 研究目的と分析視角	204
2. 調査方法と手法	204
3. 大井沢小中学校の歴史	205

4. 自然学習の誕生と実践	206
5. 自然学習の意味をひもとく	209
5.1 自然学習は学校からどのように内発されたか	
5.2 自然学習の教育方法や手法とは	
5.3 自然学習と地域の変動とのかかわり	
5.4 どのように自然学習は継承されていったのか	
5.5 自然学習の意味づけの変遷	
6. 自然学習の考察	218
7. 自然学習の総括	220
8. 地域に根ざした教育の考察	222
第二節 宮城県綾町の頼母子講の創発	225
1. 研究目的と方法	225
2. ポランニーの「創発」概念のまとめ	226
3. 頼母子講の歴史	226
4. 綾町の現代的頼母子講	227
4.1 派生して生まれる講	
4.2 同窓頼母子講について	
5. 頼母子講の「創発」に関する分析と考察	230
6. 内発的発展と頼母子講の考察	231
第三節 人づくりが生み出す創発という発展	232
1. 問題解決型の発展の問いなおし	232
2. 価値創造型の発展としての創発	232
<b>第四章 環境変動と向き合う現場の学び</b>	<b>235</b>
第一節 東日本大震災による被災と復興に見る学び:宮城県南三陸町歌津伊里前地区	235
1. 研究目的と調査方法	235
2. 南三陸町歌津の概要	236
3. 歌津伊里前地区の津波被害状況	236
4. 伊里前の契約会について	237
4.1 伊里前契約会（男契約）	
4.2 女子契約会（女契約）	
5. 東北地方の契約講について	239
6. 伊里前地区住民の被災から復興への道のり	240
6.1 大津波の予感	
6.2 生き残りをかけた船出	
6.3 小中学校の避難	



6.4 契約会の奮闘	
6.5 現場から立ち上がってきた ESD	
6.6 歌津てんぐのヤマ学校と小学校の授業の融合	
7. ヤマ学校と危機対応能力	252
8. ヤマ学校の危機	254
9. 考察	257
9.1 自然の循環と共に生きた先人の知恵	
9.2 生命を守る原点を問う	
9.3 講の潜在的可能性	
9.4 地域に根ざした教育の誕生	
第二節 環境変動と折り合う能力	264
1. 危機対応能力	264
2. 共同性にみるレジリエンス	266
<b>第三部 総括と結論</b>	<b>269</b>
<b>第一章 総括</b>	<b>270</b>
第一節 内発的 ESD の総括	270
1. 問題の所在に立ち返る	270
2. ESD を動的に捉える	271
2.1 内発的 ESD の三つの前提	
2.2 内発的 ESD が生み出す二つの展開	
3. 内発的 ESD を構成するもの	273
3.1 構造=伝統	
3.2 学びの特徴とそれが育む能力	
4. 集団に拡大される内発的 ESD	275
4.1 地域の知識、技、能力のストック	
4.2 地域のリーダーシップ養成	
4.3 地域の共同性のネットワーク形成	
4.4 多様性が育む独自の文化	
5. 内発的 ESD によるレジリエンス形成	277
5.1 生きる力の育成	
5.2 危機対応能力の形成	
6. 動的な教育の特徴	278
6.1 循環性	
6.2 継承性	

6.3 曼荼羅的ダイナミズム	
7. 身体化され統合された教育	279
8. 内発的 ESD の課題	280
9. 曼荼羅と萃点から読み解く内発的 ESD	280
9.1 曼荼羅が取り込む多様性	
9.2 真言密教が揭示する内発的発展論	
9.3 内発的 ESD が内包する曼荼羅の構造	
9.4 異質なものととの共存＝自己変容	
9.5 萃点の意味するもの	
第二節 持続可能な発展と科学についての考察	290
1. 内発的 ESD と科学の統合の意味するもの	290
2. 自然との統合を失った科学	292
第三節 自治する共同性についての考察	293
<b>終章 結論</b>	298
第一節 内発的 ESD への道筋	298
1. 上から普及できない内発的 ESD	298
2. 辺境から吹く新風	301
2.1 よそ者として学ぶ	
2.3 辺境から価値を発信する	
第二節 内なるサステナビリティの構築としての持続可能な発展	305
添付資料	310
謝辞	312
引用文献	315

## 序章

この論文は社会の持続的な発展とそれを支える教育について考察するものである。だが、発展の内実によってはその発展を支える教育の内容も当然変わってくる。まず、発展とは何かを問う時に、発展の中心である人間そのものについての考察を避けて通れない。発展を望み、創っていくのは人間なのだが、そもそも人間は、いつかは必ず死んでしまう生命体であり、時に失敗し、人間同士で争うこともあれば、革命を起こしてそれまで築いてきた人間社会を否定することもある。そうなると、人間が完全に依存している自然環境の不確定性と、不完全である人間が創る社会と発展との関係性についても考える必要があるのではないか。このように、決して安定することなく変動していく現場で持続可能な発展を希求するとき、どのような学びがそのプロセスを支えるのだろうか。これらの問いがこの論文を貫徹している。こうした問いへ到達した経緯をさかのぼると、かつての自分の職場における経験に端を発している。

持続可能な発展とは何かを問う時、現代の日本社会に目を移すと、国家の中央集権的な政策や行政の事業誘導型の地域振興策などに代表される発展メカニズムに依存し、市場経済にどっぷりつかっている我々の姿が見える。現実として、かつての地域共同体にみられた、地域の資源と住民の自発性に基づいた地域づくり、いわゆる内発的な発展をめざした活動は生まれてこない、あるいは風前の灯である、といった穿った見方もあるかもしれない。しかし、そう言い切れるのか、たとえば、吉本哲郎（1995）<sup>1</sup>や関満博（2008, 2009, 2010, 2011a, 2011b, 2012）<sup>2</sup>は言い切れないと答えるだろう。水俣市役所の職員をしていた吉本は、地元には何も無いといった人々の発想を転換し、「ないものねだりは愚痴である。あるものを探して磨くのが自治である」（吉本2010:51）<sup>3</sup>と、地元にあるものを探す学びとして「地元学」を始めた。ふたを開けてみると次々と面白い発見がでてきて、住民が生き生きと行動を起こし始めた。関は日本各地を自らの足で歩き、現場で地域の自立を目指した農商工の取り組みを拾い上げて記録し、『地域産業の「現場」を行く』の第一集から六集で紹介しているが、2008年以降は特に「条件不利地域」と形容される中山間地域の現場にも足を向け、第六集までトータルで180の現場から内発した自立の取り組みの事例をカバーしている。おそらく本に載せる事例として選択されなかった現場を含めると、数百レベルの内発的な取り組みを関は全国各地で見えてきたと考えられる。

これらのことは我々が一般的に陥る二つの偏考に光を当てていると考えられる。関が示したのは、ひとつは現場に足を向けることなく、我々の頭の中でもはや地域の「内発的取り組み」は無いとする偏考へのアンチテーゼである。もうひとつは、いかに現場に通っていても、あるいは、まさに現場で生まれ育ち、そこで長年生活していても、そこに潜在する「内発的なもの」に気づ

---

<sup>1</sup>吉本哲郎, 1995, 『わたしの地元学』, NECクリエイティブ, 東京, 206pp.

<sup>2</sup>関満博, (第一集: 2008, 第二集: 2009, 第三集: 2010, 第四集: 2011a, 第五集: 2011b, 第六集: 2012), 『地域産業の「現場」を行く』, 新評論, 東京.

<sup>3</sup>吉本哲郎, 2010, 「吉本哲郎」, 阿部治, 『地元学から学ぶ—講演会記録集—』, 立教大学 ESD 研究センター東京, 43-56.

かず、「内発性」は無いものと認識する偏考へのアンチテーゼが吉本の地元学アプローチである。

自分についていえば、私は前者の偏考に陥っていたと考えている。私はおよそ 15 年間ユニセフという国連機関の職員として途上国で働いてきたが、2000 年を過ぎたころから、年一回の帰国休暇で目の当たりにする日本の社会状況に危機感を覚えるようになってきた。一時は世界一の GDP を達成し、疑いもない先進国である日本で、なぜ救急搬送を要請した妊婦が、受け入れ先の病院が見つからず、救急車の中で死亡してしまうようなことが起きるのか。似たような問題がニュースにもならず、葬られるようなことがもしかして全国各地で起きているのではないか。私が途上国や最貧国と呼ばれるアフリカ諸国で直面するような母子保健の問題がなぜ先進国の日本で起きるのかと、愕然とした。また、毎年 3 万人前後で推移している全国の自殺者数<sup>4</sup>や、不登校児（小中学校）<sup>5</sup>が毎年 12 万人もいるというは何を語っているのか。一日一ドル以下の収入という「貧困」のレッテルを張られているアフリカ諸国においても考えられないような深刻な現象が日本で起きていた。「一体日本はどうしたのか。どうしてこんなことになってしまったのか」という疑問が次第に大きくなっていった。

自分はユニセフで特に緊急支援の仕事を希望したわけではなかったが、赴任すると必ず何らかの危機が起きて、結局巻き込まれていく結果になった。初めて赴任したザンビアでは干ばつ支援を、ルワンダ、ウガンダの二か国では主に国内紛争の犠牲となった難民や国内避難民の支援を、アジアでは 2 つの地域事務所に勤務したこともあり、南アジア、東南アジアと太平洋地域の諸国における防災計画作成や緊急支援を 30 か国以上担当し、ユニセフでの自分のキャリアは結局緊急支援に明け暮れた。特に 2001 年の同時多発テロ事件の一週間後にアフガニスタンのカブールに入ったり、2004 年のスマトラ沖地震では、津波発生後の翌日からジャカルタへ飛んで行き、紛争や自然災害で大規模化する緊急援助を体験してきた。そうした難民や避難民の現場において、ニュースで頻繁に放映される「悲惨であわれな」難民像ではなく、「たくましい」難民達も実際に見てきた。1996 年にルワンダとコンゴの国境で、着の身着のまま何百キロという道を黙々と歩いてルワンダに帰還してくる数十万人の難民の行進をみたときは言葉を失った。彼らは数週間歩き続け、野宿をし、持参したわずかな食事で命をつないでいるのだった。国連機関や NGO が国境で水や食料の補給をしたが、それまでの数週間を難民たちが生きのびてきたこと自体が奇跡とも思われた。人が生き残りをかけて絞り出す「人間の底力」というものが事実あるのだということを現場で実感した。また 2001 年にインドのグジャラートで大地震が起きた際、とある現地の村に視察に入り、村人達が一週間ほどで自力で仮設の学校校舎を建てたと知って、行政なら何か月かかったことか、と驚愕し、災害でほとんどの資源を失い、「弱者」と称される村人達が力を合わせて学校の復興を成し遂げた事実心に動かされた。その一方で、災害や事故のたびに帰宅難民となって大騒ぎをしている「先進的な」日本の首都圏の状況と比較すると、「日本は大丈夫なのか」と、さらなる危機感が募った。

---

<sup>4</sup>厚生労働省（作成年次不詳）『自殺死亡統計の概況人口動態統計特殊報告』

<http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/tokusyuu/suicide04/2.html>（2013 年 4 月 4 日閲覧）

<sup>5</sup>総務省統計局の 2011 年の統計によると平成 10 年以降は毎年 12 万人前後で推移している。

<http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/List.do?bid=000001041224&cycodes=0>（2013 年 4 月 4 日閲覧）

その後、以前から興味を持っていた環境分野の勉強をするために 2006 年に仕事を辞めて日本に戻り、翌年大学院に入学した。そこで「持続可能な発展のための教育 (Education for Sustainable Development : ESD)」[以後 ESD と表記]と呼ばれる教育に興味を持ち、調査のためにさまざまな現場に足を運ぶようになって、日本社会一般に対する自分の危機意識は変わらない一方、「日本も捨てたものじゃない」と思えるようになってきた。テレビなどのメディア偏重の情報で、頭だけで日本社会を捉えていた自分が、現場を実際に見て、自らの力と工夫と仲間同士の支え合いで日々をたくましく生き生きと過ごしている人々に会い、その見方が変わってきたのである。これが関の示した「現場に根ざす」アプローチであったと、後で改めて認識した。

他方、吉本が地域の内なる宝を発見する地元学を思いつくきっかけを作ったのは、水銀による公害がもたらした環境と人々の健康の危機であり、それによって引き起こされた地域社会の危機であった。このように、危機に直面しても、その際に試行錯誤しつつも自分たちの生活を持続すべく内発的な力を発揮する人々が必ずいるのである。そのように現場で、あるいは危機において、人間の不完全性という制約を乗り越えて内発してくる人々の力の源泉はいったいどこにあるのかを知りたいと思った。これは、アフリカであれ、インドであれ、日本であれ、なにか普遍的に共通するものがあるのではないかと直観的な確信があった。それは国によって内容や知識水準のばらつきがある学校教育とは違う、もっと根源的な学びに等しいものではないかと考えた。こうして、現場に足を運び、生活世界のインフォーマルな教育を探る調査をするうちに、鶴見和子の内発的発展論 (1980<sup>6</sup>、1989<sup>7</sup>、1996<sup>8</sup>、1999<sup>9</sup>) に会い、人々の内発性に基きつつ持続する発展のありかたを模索するようになった。内発的発展論は鶴見のライフワークであり、彼女の生涯の出来事に沿って理論の質も変遷していくが、その詳細は**第一部第三章第一節**で見ている。

さて、現場の調査をすすめていたある時、理論的な矛盾に直面してしまった。生活世界の営みに埋め込まれている、自然と人、人と人との関係性を構築するような学びの構造を発見でき、その学びが持続可能性の鍵になると考えたが、そのみでは現代社会を生き抜き、さまざまな変動を乗り越えることはできない。あきらかに学校教育を無視できないし、また、地域といった限られた場と空間での学びのみで人々は生きてはいけない。それではこうした生活世界の学びは必要ないのかといえ、自分の理論を支える核の教育だという確信はあった。一体どういうことなのか。本研究の中心的な理論的枠組みとなる鶴見和子の内発的発展論を何度も読み返してヒントを探し、そこでまた発想の転換を迫られた。つまり、ESD を含め、既成の教育概念を乗り越えなければならないという結論に至った。

本研究の中心テーマである ESD が、既成の学校教育の範疇を超え、伝統文化の伝承など、イ

---

<sup>6</sup>鶴見和子, 1980, 「内発的発展論にむけて」, 川田侃・三輪公忠編, 『現代国際関係論—新しい国際秩序を求めて』, 東京大学出版会, 東京, 354pp.

<sup>7</sup>鶴見和子, 1989, 「第二章 内発的発展論の系譜」, 鶴見和子・川田侃編, 『内発的発展論』, 東京大学出版会, 東京, 268pp.

<sup>8</sup>鶴見和子, 1996, 『内発的発展論の展開』, 筑摩書房, 東京, 318pp.

<sup>9</sup>鶴見和子, 1999a, 『鶴見和子曼荼羅 IX 環の巻—内発的発展論によるパラダイム転換』, 藤原書店, 東京, 590pp.

ンフォーマル教育と呼ばれる分野の教育も内包しつつ、持続可能な発展を目指す新しい教育概念を持っている事に関心を持ったが、ESD を普及する行政や学校、NPO などの組織の ESD 関係の資料を読む限り、この環境教育を含め、社会教育、人権教育、平和教育、識字教育、先述の地元学など、ありとあらゆる教育を次々と取り入れている。そうすると、私たち一人一人がこれらすべての教育分野を網羅して学ばないと社会を持続可能に発展させられないのか、という疑問も出てくる。この問題は、逆にどういった教育が ESD ではないのか、という ESD と ESD でないものの境界線がぼんやりしているから生じるのであり、ESD に関する UNESCO による文献や定義をいくら読んでも、その境界線は見えてこない。これは〇〇教育といった、教育内容によって教育を固定化して捉えるときに生じてしまう混乱であり、このアプローチにはあきらかな理論的限界がある。この ESD がかかえる問題については**第一部第二章第二節**で詳しく検討する。

翻って鶴見(1989 : 58)は、内発的発展には「伝統の再創造」が必要であるとし、それは伝統という、古くから伝わる型を新しい状況から生じる必要によって作りかえることを意味している。こうしたダイナミックな変化を繰り返し、創造していく発展のかたちが内発的発展であれば、それを支える教育も当然ダイナミックであるに違いないと、ある日気が付いた。つまり内発的発展を支えるのは〇〇教育である、といった固定的な教育の捉え方ではなく、発展の道筋というメタレベルで、発展の変動に寄り添って変化するような、動的なものとして教育を捉える必要がある、と考え方を転換したのである。そこから「持続可能な発展のための内発的教育 (Endogenous Education for Sustainable Development)」[以後内発的 ESD と表記]という教育のあり方を探求していくことになる。すなわち、まず人間として生きていくためには必要不可欠な、発展の変動に左右されない一貫性のある基本的な教育でありながらも、発展の過程で生じる社会変動や環境変動<sup>10</sup>の際に外来の教育の要素を外から取り入れながら、変動を乗り越えていく知恵を生み出すためにダイナミックに変化する教育として、平常時の「静的」な動態と変動時の「動的」な動態という二つの動態を持つ教育を仮定した。それは環境や社会の変化に寄り添って共に変化していく教育である。内発的発展論は近代化による一元的で均質的な発展ではなく、地域の風土と文化伝統に根差した多元的な発展のありかたを示しているが、多元的ゆえに多様性に富んでいる。本研究でも宮崎と山形の中山間地の事例を中心に、宮城や岩手、千葉の事例も加えながら、多様性に富んだ「内発的 ESD」が生まれるさまざまな現場の事例を**第二部**において分析考察する。

さらに、内発的なものを探求する調査ゆえに、想定外の問いも生まれてきた。宮崎県綾町で住民の聞き取りをしていくうちに繰り返し言及される「講」とはいったい何なのか、という問いである。内発的発展にはおそらく「自治」が鍵になると目星をつけ、綾町の自治公民館制度に興味を持って調査を始めたのだが、「講」は自治公民館制度よりはるか昔から存在していた。そして「講」は、まさに自発的に形成された集団であり、制度や組織という権力性から切り離された対等な人々の集団であった。それゆえに、行政によって公式な認知・登録はされておらず、地元以外の人々にとっては「見えない」集団である。この伝統的な講集団はもともと地縁や血縁を土台

---

<sup>10</sup>社会変動や環境変動については、本論文では歴史の教科書に載るような大きな変動にこだわらず、鶴見(1989 : 59)が地域を単位とした小規模の変化と呼ぶようなレベルにも適用する。

にした閉鎖的な性質を持っていたが、最近に移住してきた住民も積極的に受け入れる例もある。いや、むしろ少子高齢化の現状では受け入れざるを得ない状況であり、その意味で伝統の再創造が起きつつある。一方、頼母子講といった本来回覧信用組合の機能をもった相互扶助の集団が、銀行の発達した現代においては、さまざまな地域活動の出会いから創発する開かれた集団へと質的变化を遂げつつある例もある。この「創発」する講集団についての考察は、**第二部第三章第二節**で、マイケル・ポランニー（1966=2003）<sup>11</sup>の「創発」の概念をベースに行う。

「自治公民館制度」が公的で「明示的」な社会関係資本を構築するしくみと捉えるならば、「講」は公的な場には一切出てこない「暗黙的」な社会関係資本そのものであるかもしれない。というのも、教育の世界で語られる「地域の教育力」といった面でも「公民館」の役割は社会教育の分野ですでに多くの研究があるが、「講」についての教育的研究はほとんどされておらず、『日本社会教育学学会紀要』の第一号から最新号まですべて網羅してみても、唯一大分市の都市周辺部落の事例で、教育の視点ではなく社会構造として「講」を分析している後藤（1964）<sup>12</sup>の研究があるのみである。この「講」という暗黙的な伝統に光を当てることは、先述した、現場に潜在する「内発的なもの」を掘り出してくる吉本の地元学アプローチともいえる。「講」研究は、これまで歴史学や民俗学、宗教学、文化人類学、社会経済学等の多岐にわたる分野でなされてきたが、本研究では教育の視点から講集団の営み自体を「地域の潜在能力」と捉え、**第二部第二章**において、その分析考察を試みる。また、「潜在能力」についてのアマルティア・セン（1992）<sup>13</sup>の定義や、その定義の捉えなおしについての考察は**第一部第三章第二節**で扱う。

実は「暗黙的」といえば、**第二部第一章第一節**の綾町の事例分析から浮かび上がってきた内発的 ESD についても同様のことが言える。生活世界の営みに埋め込まれた学びは、学校教育や、公民館の講座、NPO のワークショップといったストラクチャーのある教育ではなく、インフォーマル教育として扱われている、捉えどころのない「暗黙的」な学びであり、他者が管理することのできない、自発的な教育の構造を持っているのである。事実「内発性」と暗黙的なものは深い関連性があり、それは人間及び、生命が潜在的に持つ根源的な力と関連している。これについての考察は**第一部第三章第一節**の「鶴見和子の内発的発展論の歴史的変遷をひもとく」の終盤に出てくる中村桂子（1993）<sup>14</sup>の生命誌の視点や**第二節**のポランニーの理論で扱う。

関は全国各地を訪ね歩いて「明示的」な農商工の経済活動としての地域づくりを 180 の現場で発見してきた。しかし、関はそういった「明示的」地域づくり活動がない地域には、おそらく内発性が無いと判断したかもしれない。しかし、実際は「講」のような「暗黙的」な地域づくりの活動もあるのだが、それは外からはなかなか「見えない」のである。だから、内発性を示す活動が特定の現場には見えないからと言って、内発性が無いとは判断できないし、内発性が見えていなければ、それを「潜在能力」として捉え、その力の源泉を探ろうとするのが本研究の視座であ

<sup>11</sup>Polanyi, M., (高橋勇夫訳), 1966=2003, 『暗黙知の次元』, 筑摩書房, 東京, 194pp.

<sup>12</sup>後藤文夫, 1964, 「都市近郊農村部落と社会教育関係団体その他一大分市田ノ浦部落の事例研究一」, 『日本社会教育学学会紀要』, Vol.1, 34-44.

<sup>13</sup>Sen, A. K., 1992, *Inequality reexamined*, Oxford University Press, New York, 207pp.

<sup>14</sup>中村桂子, 1993, 『自己創出する生命』, 哲学書房, 横浜, 232pp.

る。言い換えると関の地域づくりの認識は「明示的」であり、吉本のそれは「暗黙的」なのである。地域づくりの研究にしても、あるいは地域づくりに関する教育や ESD の研究にしても、NPO の活動や、公民館活動、行政の事業による活動といった、「明示的」な研究がほとんどであるが、もし人々の内発性をよりどころとする発展やそのための教育を見ていくなれば、現場に潜在する「暗黙的」な人々の能力やその共同性を見ていく必要もあるのではないかと、本研究は問いかけたい。

ここで本研究では ESD 批判をしつつも、なぜ ESD という名称にこだわって内発的 ESD と名付けたのかという問いを想定し、以下のように答えたい。それは、ESD の持続可能な発展を希求する精神という伝統は尊重しつつも、その教育の根ざすところを上からの権威による知識や技術の伝達でなく現場から内発するものへと転換することで、ESD という伝統の革新を目指しているからである。確かに ESD の名称自体は 2002 年の国連総会議決案で公式に認知された新しい教育と一般的に捉えられているが、その教育の萌芽を 1992 年のリオ地球サミットのアジェンダ 21 の第 36 章（教育のテーマ）に見るとすれば、ESD はほぼ 20 年の歴史を歩んできたことになる。本研究では、ESD を革新的に再考する内発的 ESD とはどのような教育であるのかを**第三部**ですべての事例を総括し、結論では、鶴見和子とその生涯を終えるまで「生命」の文脈で捉えなおしを試みていた内発的発展論に根ざすならば、持続可能な発展における持続可能性とは一体何を指し示しているのかを改めて論考し、結びとしたい。

最後に、本研究は「内発的発展論」を中心的な理論的枠組みとして位置付けていることから、文献からの直接引用の場合は除き、“Sustainable Development”の「持続可能な開発」という、一般的な日本語訳の表記を「持続可能な発展」という表記にすることをまず断っておきたい。Development という英語の日本語訳がなぜ「発展」と「開発」の二つの表記に使い分けられているのかという点については、**第一部第一章第一節**で詳しく述べる。



## 第一部 内発的 ESD の理論的構築

# 第一章 研究背景

## 第一節 発展観の歴史的遷移

### 1. 近代化論の問題点

現代社会において「発展」という語彙を耳にしたとき、おそらく誰もが連想する典型的な意味は、経済発展であるといっても間違いではないだろう。だが、この意味での「発展」とは、現場を生きる人々の目線ではなく、国単位で捉えられている。世界中の国々が、GDPなどの経済指標で発展途上国や、新興国、先進国などに分類され、「貧困撲滅」といった大義を掲げて経済発展に邁進していることは事実である。1990年以降は国連開発計画が経済指標以外に平均寿命指数や教育指数などを加えて人間開発という新しい発展の視座を持って発展を捉える試みが続けているが、いずれも国家政府の政策の良しあしが比較され、結果が問われる発展形態である。このような国単位で語られる発展に寄与する個人とは「国民」や「市民」であり、かつ「消費者」や「労働者」「資源利用者」といった、顔のない抽象的な人間である。こうした国家単位で発展の程度を数値で測り、より良い数値の発展をめざしていくといった近代化思想に基づく発展観は、ロストウ（1960）<sup>15</sup>の唱えた経済発展段階説をモデルとする直線的な右肩上がりの一元的な単系発展観に代表される。

本研究の中心的テーマとなるESDと呼ばれる教育の英語の綴りに埋め込まれているSDは「持続可能な発展」であるが、この新しい発展概念が出現するまで支配的だった、従来の「発展」という概念が歴史的にどう変遷してきたのかを把握することは「持続可能な発展」の誕生の意味にも深くかかわってくる。そこで、まず初めに発展観の歴史的遷移の概要を見ていくことにしたい。

発展の一般的な見方として、人間社会は原始的な狩猟採集社会から、農耕社会へ移行し、産業革命によって工業化し、近代化されて現在のような経済発展を享受する社会へ帰着するといった明確なパターンがあり、近代化論はこのような単系発展観を継承してきた。たとえば「工業化を開始した以上、いかなる社会も、途中で経過する諸段階に多少の違いはあるにしても、早かれ遅かれ同一の発展段階（社会状況）に到達する」（Levy 1966）<sup>16</sup>という論理である。経済成長を土台とする産業の進歩を発展の同義語のように捉える現代の一般的な発展観は、こうした近代化論と深くかかわっていると見える。鶴見和子（1974：150）<sup>17</sup>によれば1950年代から60年代にアメリカ社会学の主流を占めた近代化論においては、古典的発展段階説（マルクス、ウェーバー、

---

<sup>15</sup>Rostow, W.W., (1960), *The Stage of Economic Growth*, Cambridge University Press, London, 272pp.

<sup>16</sup>Levy, M. J. Jr., 1966, *Modernization and the Structure of Societies*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 31-32.

<sup>17</sup>鶴見和子, 1974, 「社会変動のパラダイム」, 鶴見和子・市井三郎編, 『思想の冒険』, 筑摩書房, 東京, 145-186.

コント、スペンサー等)の前提が根強く残っているという。つまり近代化の先発国である西欧社会が近代化の手本を示し、後発国(非西欧社会)が西欧社会の手本に習って近代化を成し遂げようとする説である。近代化の比較にしても、例えばアフリカやアジアにおける非西欧諸国が独自の歴史を築いてきたにもかかわらず、そうした国々も、西欧と同様の歴史的発展段階を経るものであるとの前提で、西欧社会の近代化の尺度にあてはまらないことは「ゆがみ」や「ひずみ」や「おくれ」として処理されてきたのである(鶴見・市井 1974: 3)<sup>18</sup>。

## 2. Development のフレーミングの変遷

こうした経済的豊かさを象徴する工業化や産業化への段階へ国家や社会が進んでいくことを人類の進歩とみる西洋主導の発展観こそが、第二次世界大戦後、世界中の国々を、先進国と後発国、あるいは開発途上国というカテゴリーで捉えるようになった発想の源であったと考えられる。さらに第二次世界大戦以降は、西洋の近代化の尺度から遅れている国々に対して、政策的に介入し、外発的に発展を促すことを「開発」と呼ぶようになる。しかし、英語では「開発」も「発展」と同じ development である。この「発展」と「開発」という二種類の日本語の訳語を文脈によって使い分けをしている事実が示すのは、development のフレーミングの変遷があったからであると本研究ではとらえている。

「発展」という日本語には「物事の勢いなどが伸び広がって盛んになること」という意味と「より進んだ段階に移っていくこと」という二つの意味がある<sup>19</sup>。後者の意味はおそらく発展段階説との関連づけも可能である。石井(1997: 30)<sup>20</sup>によれば、development の語源のラテン語に近い仏語の *développement* は、「広げること」「展開すること」を原義とする名詞で、18世紀半ばごろから植物や身体器官などの「成長」を意味するようになったとしているが、Estava(1996:21)<sup>21</sup>も同様に、「何らかの対象あるいは有機体に潜在していた能力が解放されて、その対象あるいは有機体が自然で、完全な、十分に発達した形態に達するまでの過程を語る言葉である。ここから動植物の自然の成長を説明するこの後の比喩的な使い方が生まれる」と解説している。生物学的なフレーミングを帯びるようになった development が、ダーウィンの『種の起源』が発表された 1859 以降、生物学者から進化と置き換え可能な言葉として使われだし、それ以降社会の発展を社会の進化であるとみなすような発展観が生まれてくる。

一方日本語の「開発」は仏教用語が起源であり、「かいほつ」と発音される。その意味は、仏となる性質、つまり、自らの仏性を開きおこし、まことの道理を悟ることである<sup>22</sup>。この時点では、仏語の「広げ、展開する」といった *développement* の意味に近かった。しかし、現在では

<sup>18</sup>鶴見和子・市井三郎, 1974, 「序論」, 鶴見和子・市井三郎編, 『思想の冒険』, 筑摩書房, 東京, 1-26.

<sup>19</sup>松村明監修, 『デジタル大辞林』, 小学館, <http://kotobank.jp/word/%E7%99%BA%E5%B1%95> (2013年4月12日閲覧)

<sup>20</sup>石井洋二郎, 1997, 「思想としての開発」, 川田順造ほか編, 『岩波講座開発と文化 2 歴史のなかの開発』, 岩波書店, 東京, 29-46.

<sup>21</sup>Estava, G., 1992=1996, 「開発」, Sachs, W. 編, 三浦清隆他訳, 『脱「開発」の時代—現代社会を解説するキーワード辞典』, 晶文社, 東京, 17-41.

<sup>22</sup>出典: 月刊『同朋』2003年10月号の尾畑文正(同朋大学教授)の掲載文より。

「土地・鉱産物・水力などの天然資源を活用して、農場・工場・住宅などをつくり、その地域の産業や交通を盛んにすること」や「新しい技術や製品を実用化すること」、さらに「知恵や能力などを導きだし活用させること」という意味で用いられている<sup>23</sup>。

これら **development** の二つの日本語訳において決定的に異なることは自動詞か他動詞かということである。ある主体が自ら持つ能力を十分に発現していく過程を「発展」が意味する一方、「開発」は主体が客体（自然資源やモノ、人間）に働きかけて活用する意味合いが強い。石井（1997：30-31）は仏語（筆者注：英語もだが）の **exploitation** の原義が「役立てること」「利用すること」であり、主として未開拓の土地や資源などについて用いられたことから、資源や土地利用を意味する日本語の「開発」は本来的にはこちらに近いと捉えている。日本ではすでに16世紀から17世紀の社会変動の中で、人間の意志と技術力によって、自然を克服する努力、例えば新田や河川を切り開くといった開墾の営みが盛んであったが、この開墾が「開発」に等しいと考えられる（山内1997：4）<sup>24</sup>。

このことからマルクスのように歴史的概念のフレーミングで国の社会体制的な行程を捉えるならば、開発段階説という言葉は使えない。なぜなら一国の歴史の行程を開発することは不可能だからである。Esteva (1996:18-23)によれば、西欧においては20世紀初頭に都市開発や植民地開発など、これまでの歴史的社会体制から離れた領域で **development** という言葉が使われるようになり、その後 **development** は戦後に相次いだ、アジア、アフリカ、ラテンアメリカにおける植民地の独立のタイミングと相まって、米国を筆頭とする先進国の低開発国への開発援助政策としてのフレーミングを獲得し、ひいては国内外の工業化や産業化を進める開発支援政策や、行政や企業による開発事業の意味をも帯びていく。こうなると経済成長を推進する経済発展という発展観が主流になってくる。そして「開発主義」といった用語まで出てきた。末廣（1998:2）<sup>25</sup>はこの用語に「工業化の推進を軸に、個人や家族や地域社会でなく、国家や民族などの利害を最優先させ、そのために物的人的資源の集中動因と管理を図ろうとするイデオロギー」という定義づけをし、この立ち位置では、個人の自由や幸福ではなく、国家の威信の向上が、そして種族間や階層間の所得の分配・再分配ではなく、国の経済力、競争力の拡大強化がより重視されていることを指摘する。こうして、時代と共に **development** はさまざまなフレーミングをあてがわれ、国家や社会の進歩や進化といった意味合いから、西洋型近代化、経済成長、開発事業に至るまで、「アメーバのような捉えどころのない言葉に変わっていった」（Esteva 1996:23）のである。

### 3. 環境を組み入れた発展観の誕生

さて、Nimby という英語の略語は Not in my back yard（自分の裏庭には来るな）という意

<sup>23</sup>松村明監修、『デジタル大辞林』，小学館，<http://kotobank.jp/word/%E9%96%8B%E7%99%BA>（2013年4月12日閲覧）

<sup>24</sup>山内昌之，1997，「序 福沢諭吉とスルタンガリエフの視点によせて」，川田順造ほか編，『岩波講座開発と文化2 歴史のなかの開発』，岩波書店，東京，1-25。

<sup>25</sup>末廣昭，1998，「序章 開発主義とは何か」，東京大学社会科学研究所編，『20世紀システム4 開発主義』，東京大学出版会，東京，1-10。

味であるが、自分たちの生活地域に迷惑施設（污水处理場、ごみ焼却場、核施設、パチンコ店、精神科病院など）を建設してほしくない住民の反対運動を Nimby シンドロームと称してとりあげる研究も出てきた<sup>26</sup>。これらの迷惑なものが人為的な施設建設である限り、それを反対運動などで中止させることも不可能ではない。しかし、迷惑なものが環境汚染となると、一筋縄ではいかない。川の汚染、大気汚染、海の汚染、そういったものは生活圏をまたぎ、時には国境をまたいで発生するからだ。

世界初の環境に関する国際会議とされる「国連人間環境会議」は 1972 年 6 月にスウェーデンのストックホルムで開催された。この会議を提唱したスウェーデンは自国の努力のみでは解決できない、国境なき環境汚染に対する危機感を持っていた。Sachs（1996:45）<sup>27</sup>によれば、その頃同国は酸性雨、バルト海の汚染、鳥や魚の体内に蓄積された殺虫剤ならびに重金属などの産業廃棄物の濃度の上昇問題を抱えていた。かくして各国が経済成長を目指して開発に邁進している矢先に、国境を越えた「地球規模の問題」という新たな範疇に属する課題が登場したのである。こうして、Nimby のような単純な対立の構図を打ち砕き、誰もが被害者であり加害者となりうる複雑さを極めた環境問題が「開発」という希望に満ちた言葉に影を落とし始める。その後 1987 年に「環境と開発に関する世界委員会（ブルントラント委員会）」による「持続可能な発展」の定義を含んだ報告書『われら共通の未来』（1987）<sup>28</sup>が発表された。この報告書によって、もはや環境、あるいは自然資源への配慮なき「開発」は人類の発展を持続可能にしないという「環境」を組み入れた発展観の認識が国際的にも共有されることとなる。以来、1992 年のリオ地球サミットを機に、国連主導で「持続可能な発展」を政策的に達成するための会議が定期的に開催されてきている。次節では、この「持続可能な発展」という用語がどのように生まれてきた経緯を詳しく見ていく。

## 第二節「持続可能な発展」と「持続可能な発展のための教育（ESD）」にみる課題

### 1. 「持続可能な発展」をどう捉えるか

#### 1.1 「持続可能な発展」という用語の最初の出現

「持続可能な発展」という用語は国際自然保護連合（International Union for Conservation of Nature:IUCN）及び世界自然保護基金（World Wide Fund for Nature:WWF）の出版した『世

<sup>26</sup>清水修二，1999，『NIMBY シンドローム考：迷惑施設の政治と経済』，東京新聞出版局東京，283pp.

<sup>27</sup>Sachs, W., 1992=1996, 「環境」, Sachs, W. 編, 三浦清隆他訳, 『脱「開発」の時代—現代社会を解説するキーワード辞典』, 晶文社, 東京, 43-58.

<sup>28</sup>World Commission on Environment and Development, 1987a, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford, 400pp.

『世界保全戦略—持続可能な発展のための生物資源保全—』(1980)<sup>29</sup>という報告書のサブタイトルに出てきたのが最初であると言われている。そこでは「持続可能な発展」とは「人間の必要を満たし、かつ生きかたの質<sup>30</sup>を向上するために生物圏を改変し、人的資源、財源、生物資源、無生物資源を活用すること[筆者訳]」(IUCN&WWF 1980: section1)と定義されている。また同報告書による「保全」の定義も注目に値する。なぜならその定義が国連ブルントラント委員会<sup>31</sup>の報告書である『われら共通の未来』によって世界的に普及された「発展・開発」の定義の土台となったからである。「保全」はIUCNによれば「生物圏を人類が利用する際の管理であり、それによって将来世代の必要(ニーズ)と願望を満たすための見込みを維持しながらも現代の世代に最大限の持続可能な利益をもたらそうとすること」[筆者訳](IUCN&WWF 1980: section1)と定義されている。

『世界保全戦略』は発展が人類にとって自明の責務であるという前提に立っている。この文脈であれば、保全とは自然資源の「賢明な利用」であり、持続可能な経済的利益を担保するために自然資源や環境の破壊的利用を避けることであると解釈される。ここでは人類の自然資源利用が大前提とされており、発展のための資源ベースとしての自然保全の必要性をうたっている。しかし、井上(2005a:57)<sup>32</sup>はこの発想を、功利主義的立場を裏打ちしていると解釈する。

## 1.2. 「持続可能な発展」の概念化の背景としての「貧困」

「持続可能な発展」の概念は、しかしながら『世界保全戦略』のそれより、「将来の世代が自らのニーズを充足する能力を損なうことなく、現在の世代のニーズを満たすような発展」という『われら共通の未来』に示された定義で広く普及されるようになった。しかし、この報告書の原文を読み、この定義の後に続く「ニーズの概念、特に世界における貧しい人々の基本的ニーズについては、最優先とするべきである。」という一節を読んだことのある人はそれほど多くないであろう。

このことは報告書においては「貧困」問題が「持続可能な発展」の概念化の中心となる問題であることを表している。その当時(1980年代)、途上国の債務問題と、国際通貨基金(IMF)と世界銀行が多くの途上国に課した構造調整プログラム(SAPs)<sup>33</sup>が途上国に与える経済的社会的

---

<sup>29</sup>IUCN&WWF, 1980, *World conservation strategy: living resource conservation for sustainable development*, IUCN & WWF, Gland.

<sup>30</sup>Quality of life の日本語訳で、一般的には「生活の質」と訳されるが、本論では life を人間を主体として捉えたいので「生きかたの質」と訳すことにする。

<sup>31</sup>1984年国連に設置された「環境と開発に関する世界委員会」(WCED=World Commission on Environment and Development)のこと。委員長が後にノルウェーの首相となったブルントラント女史であったことから、その名前をとってブルントラント委員会と呼ばれた。(出典: EIC ネット環境用語集 <http://www.eic.or.jp/ecoterm/?act=view&ecoword=%A5%D6%A5%EB%A5%F3%A5%C8%A5%E9%A5%F3%A5%C8%B0%D1%B0%F7%B2%F1>) (2010年4月10日閲覧)

<sup>32</sup>井上有一, 2005a, 『『持続可能性』概念の系譜』, 今村光章編, 『持続可能性に向けての環境教育』, 昭和堂, 45-86.

<sup>33</sup>SAPs の政策はグローバリゼーションを後押しする新自由主義のイデオロギーを反映している。それらは経済構造の改革や政府による介入の抑制によって貧困諸国の長期的、あるいは加速的経済成長を達成することを目的としている。[筆者訳]。(出典: 世界保健機関[WHO]ホームページ、

インパクトが国際社会の深刻な懸念であった。途上国を貧困から脱却させるための経済成長を促進するための貸付金であるのに、SAPsで課された条件によって経済成長が妨げられ、結果としてさらなる債務累積に陥るといった悪循環は、もともと1960年代から始まった南北問題の新しい問題点となった。結果としてこのような債務状況下で、1980年代の石油価格の下落傾向が一次産品価格の下落を招き、ラテンアメリカ諸国の債務危機を起こすこととなった。

よって、『われら共通の未来』の記述のあいまいさを取り除き、その根底にある主要な論点を明らかにするために、報告書が出版される直前に策定された「東京宣言」に着目してみる。「東京宣言」は八つの条項から成り、最初の条項は次の四つにまとめられる。①貧困は環境破壊の主要な原因であり、グローバルコミュニティの持続可能な発展の脅威である。②途上国における自然資源ベースを強化しつつ経済成長を促すことが必要である。③先進諸国はグローバルな経済成長を再活性化する能力があり、その貢献が期待されている。④グローバルに債務危機を解決する緊急の行動をとり、開発援助資金を大幅に増加し、一次産品を輸出する低所得国の外貨獲得額を安定させることが絶対不可欠である (WCED 1987 :1) <sup>34</sup>。【筆者訳】

井上 (2005a:61-63) は『われら共通の未来』が、南の貧困問題への対処を優先しつつも、北の消費問題への対応の必要性には具体的に踏み込まず、しかも自然資源管理や、社会制度改革において、専門家が「技術的に対応可能なもの」として操作するという、エンジニアリング (工学) 的思想やテクノクラシー (技術化主義) 思想に裏打ちされていることを指摘している。実際、「共通の行動に向けて：制度的法的変革のための提案」という見出しがつけられた報告書の最後の項の内容<sup>35</sup>は、井上の見地を補強している。

### 1.3. 「持続可能な発展」から「持続可能な生活様式」へ

21世紀初頭に位置する現代は、『われら共通の未来』が出版されて以来26年がたち、世界情勢は大幅に変わってきている。特に気候変動に関する政府間パネル (IPCC) <sup>36</sup>によって提示された地球温暖化の問題は、人類の経済成長に対する姿勢を根本的に問うことになった。人類の持続可能性のためのグローバルな戦略においては、「持続可能な発展」の概念の新たな展開が、20世紀が終わる直前に起こった。それは『かけがえのない地球を大切に—持続可能な生活様式実現のための戦略—』(1991)<sup>37</sup>[以後新戦略と表記]の中に見つけることができる。1990年頃からは、

---

<http://www.who.int/trade/glossary/story084/en/index.html>) (2010年4月16日閲覧)

<sup>34</sup>World Commission on Environment and Development, 1987b, *Tokyo Declaration*, prepared at the 8<sup>th</sup> official meeting of WCED in Tokyo from 20 – 27 February 1987.

<sup>35</sup>例えば、第二項：制度的法的変革のための提案の小区分4：確かな情報による選択には二つの小見出しがついており、一つは「科学コミュニティとNGOの役割強化」、もう一つは「産業との連携強化」となっている。

<sup>36</sup>気候変動に関する政府間パネル (IPCC) は、世界気象機関 (WMO) と国連環境計画 (UNEP) との協力の下に、昭和63 (1988) 年に設立された。その任務は、二酸化炭素等の温室効果気体の増加に伴う地球温暖化の科学的・技術的 (及び、社会・経済的) 評価を行い、得られた知見を、政策決定者を始め、広く一般に利用してもらう事である。(出典：IPCC WG1 国内事務局ホームページ、<http://www.jamstec.go.jp/ipccwg1/ipcc/index.html>) (2010年4月16日閲覧)

<sup>37</sup>IUCN/WWF/UNEP, 1991, *Caring for the Earth/A Strategy for Sustainable Living*, IUCN, Gland, 228pp.

国連開発計画が経済指標以外に平均寿命指数や教育指数などを加えて人間開発という新しい発展の視座を持って発展を捉える試みが始まったころでもあった。

『世界保全戦略』[以後旧戦略と表記]は人類にとっての長期的な経済利益を確保するために自然資源の合理的で科学的な管理を提唱していた。これとは対照的に新戦略は我々の考え方や豊かさ観にかかわる倫理・哲学レベルの問いを發する（井上 2005 : 63）「生きかたの質（quality of life）」を強調しているところに注目すべき特徴がある。そして「持続可能な発展」という用語はこの新戦略には見られず、代わりに「持続可能な生活様式（Sustainable Lifestyle）」という用語がキーワードになっている。

『われら共通の未来』は、「持続可能な発展」という用語を用いて政策立案者、エンジニア、テクノクラート、科学者などに彼らの政策やテクノロジー、アプローチを改変し自然資源の賢い管理によって持続可能な経済成長をもたらすように要請している。一方新戦略は「持続可能な生活様式」という用語を用いて個人のレベルで「生きかたの質」というものを問い直し、人々の態度や習慣などを変革することで社会が持続可能なものに移行するよう喚起している。ここでは「生きかたの質」は『われら共通の未来』の「貧困」という言葉の含蓄を無効にするために用いられているとも考えられる。言いかえると「貧困」という言葉は経済的概念に強く連関しており、貧困の克服のためには単純に言えば政策的、制度・法的手段を用いて経済の活性化を図り GDP を増やすことであった。対して「生きかたの質」は GDP の増加という単純な方法では達成できない。

#### 1.4. 「持続可能な発展」の再来から浮上した国際的亀裂

「持続可能な発展」に代わって新戦略が強調する「持続可能な生活様式」は、しかしながら国連レベルのフォーラム、例えば 1992 年のリオ・デ・ジャネイロにおける地球サミットやそのフォローアップ会議である 2002 年のヨハネスブルグサミットにおいて主流の概念として取り込まれることはなかった。これはあくまでも筆者の推測であるが、「生活様式」や「生きかたの質」といった、個人レベルでの変革は、国家レベルの政策による変革と次元を異にするからであろう。結果、地球サミットでは「持続可能な発展」という用語が公式に紹介され、そこで策定された行動計画である『アジェンダ 21』の本質的な部分をになう概念となった。ただし、この個人レベルの変革を教育によって促すという発想がこの『アジェンダ 21』の第 36 章（教育と研究）に明記され、後述する ESD という教育を生み出す土壌となったのである。この地球サミットの十年後には「持続可能な発展」はヨハネスブルグサミットの正式な名称「持続可能な開発に関する世界首脳会議」にも用いられることとなった。このようにして、「持続可能な発展」は国連が開催する政治的なフォーラムのレベルでの主流概念として生き残っていく。

しかしながら「持続可能な発展」概念に対する懐疑的な見解も当然存在する。「持続可能な発展」を全面的にうたっている地球サミットで採択された「環境と開発に関するリオ宣言」の第一原則に「人類は、持続可能な発展への関心の中心にある」（UNCED1992:9）<sup>38</sup>[筆者訳]と記述され

<sup>38</sup>UNCED, 1992, *Rio Declaration of Environment and Development*.



ているが、これについて「自然界はそもそも人類の物質的必要を満たすために存在するといった道具主義的な前提に支えられている(Selby 2006:357)<sup>39</sup>」といった批判を筆頭に、国際社会は人間中心主義的な概念 (Selby 2006, Jickling 1992<sup>40</sup>)をもって「持続可能な発展」と呼んでいるとの見識を「持続可能な発展」に批判的な教育分野の研究者の多くが共有し、特にその代表的な学者の一人である Huckle (1991)<sup>41</sup>も「持続可能な発展」の内容について「環境破壊の原因を貧困や人口増加、低開発にすり替えている (1991:53)」と述べている。これは先述の 1.2 においても言及したように、『われら共通の未来』の 1980 年代の開発主義的な時代背景には明らかにこういった批判に値する政治的背景があった。

しかし、2002 年のヨハネスブルグサミットにおいては、グローバルな実施計画の策定の過程における政治的駆け引きにおける南の北へ対する反撃も相まって、少なくともその偏った点が修正されることとなった。まず、実施計画の中に「持続可能な発展」の定義として頻繁に引用される三つの構成要素が示されている。その計画では「持続可能な発展」における経済開発、社会開発、環境保全という相互に補強しあう三つの柱を実施の際に組み入れていくことを促している。また、前述の国際的フォーラムにおける「持続可能な発展」の定義の大きな変化は、貧困撲滅のために経済開発のみに依存するのではなく、人（人間開発）、と社会（社会サービス）のレベルでの社会開発においても貧困と闘うことに移行したところに見られる。この移行の背景には、経済的かつ社会的格差の問題を単に南北問題としてとらえるのではなく、経済発展を遂げた先進諸国の国内にも存在する経済格差を社会的に脆弱なグループの問題と兼ね合わせて捉えるという共通の認識がある。同様に、今日においては貧困が環境劣化の唯一の原因とは言えず、先進諸国における西欧的生活様式である大量生産、大量消費、大量廃棄も大いに関与しているということも認識されている。「持続可能な発展のためのヨハネスブルグ宣言」(UN 2002:2)<sup>42</sup>の第 11 条項でも「我々は、貧困撲滅、消費と生産パターンの変革、経済と社会発展のために自然資源を保全し管理していくことが持続可能な発展の包括的な目標であり必要不可欠な条件であるという認識を持つ」[筆者訳]とうたっている。

この三つの柱のアプローチは、その国の発展の程度にかかわらず、グローバルな努力が求められ、先進国も開発途上国もこの世界を持続可能にするための役割を担うという責任を示した。こうして、「貧困」が発展を持続不可能にしていると主張していた先進諸国も、開発途上国と同じ土俵に上がらざるを得なくなった。そうすると、これまで「持続可能な発展」を推進してきた先進諸国のダブルスタンダードが表面化してきたのである。例を挙げると 1992 年の地球サミットで「気候変動枠組条約」が採決され、その締約国による温室効果ガス排出削減策等を協議する会

---

<sup>39</sup>Selby, D., 2006, The firm and shaky ground of education for sustainable development, *Journal of Geography in Higher Education*, .30(2), 351-365.

<sup>40</sup>Jickling, B., 1992, Why I don't want my children to be educated for sustainable development, *Journal of Environmental Education*, 23(4): 5-8.

<sup>41</sup>Huckle, J., 1991, Education for sustainability: Assessing pathways to the future. *Australian Journal of Environmental Education*, 7: 43-62.

<sup>42</sup>United Nations, 2002, *Johannesburg declaration on sustainable development*, issued at the World Summit on Sustainable Development in Johannesburg, South Africa, from 2-4 September 2002.

議 (Conference of the Parties) [以後 COP と表記]が 1995 年以降毎年開催されているが、京都で開催された COP3 で、2012 年までの各国の具体的な温室効果ガス排出削減目標を課した「京都議定書」(Kyoto protocol)が採択されたにもかかわらず、2001 年にブッシュ米大統領(当時)が京都議定書交渉からの離脱を宣言した。次いでオーストラリアも京都議定書を締結しないと表明し、締結国数の不足により発効が遅れた。その後も COP における先進諸国と開発途上諸国との熾烈な衝突は続くが、その詳細は本論の目的からそれるので割愛するが、次にこの「持続可能な発展」の概念を組み入れた ESD の成り立ちについてみていきたい。

## 2.ESD とは

### 2.1 環境教育から ESD へ

ESD は環境教育を源流とし、その名称は 2002 年のヨハネスブルグサミットにおいて公式化された。ESD という文字に埋め込まれている「持続可能な発展」の概念は 1972 年のストックホルムにおける「国連人間環境会議」以来定期的に討議され、練り上げられてきたにもかかわらず、なぜ環境教育が重視され続け、ESD の誕生が 2002 年まで遅れたのだろうか。その理由は、この概念を提示した最初の二つの文書、つまり『世界保全戦略 (旧戦略)』と『われら共通の未来』が「環境」を強調したからであると考えられる。これらの文書においては、「持続可能な発展」の実現のためには、自然資源の限界を超えない利用による「環境」の管理、つまり「自然資源の賢い利用」が必要不可欠だと考えられた。『世界保全戦略』は環境保全という目的達成のための環境教育の役割について明確に述べている。

究極的には、もし保全の目的達成を確実にするとすれば、人間社会は生物圏とのかかわり方を変革しなければならない。動植物と人間を包含する新しい倫理が人類の生存と福利に欠かせない自然界と人間社会の共存のために必要となってくる。環境教育の長期的課題はこの新しい倫理と両立可能な態度や行為を育む、あるいは強化することである (IUCN 1980 :.46)。[筆者訳]

子どもや大人に「環境に関すること」を重点的に教育するという意図はベルグラード憲章<sup>43</sup>やトビリシ宣言<sup>44</sup>に色濃く表れている。しかし『われら共通の未来』の構想においては、教育について限られた記述しかなく、委員長の序文の第五段落に教育内容が要約されている。そこには、すべてのレベルにおいて、またすべての人々の利益において、行動の新しい規範のための人類共通の努力を要請し、「この報告書が要求する人々の態度や社会的価値観、願望の変革は、教育の広範なキャンペーンと討論と市民参加にかかっている。」[筆者訳]と書かれている。

---

<sup>43</sup>この憲章はベルグラードで 1975 年に開催された「環境教育の国際ワークショップ (The International Workshop on Environmental Education)」において作成された。

<sup>44</sup>厳密には「環境教育に関するトビリシ政府間会議の宣言と提言」と呼ばれる。

そしてこの新しい教育的アプローチも含め、「持続可能な発展」の実質的内容を促進するための教育を本格的に吟味する転機は「持続可能な発展」から「持続可能な生活様式」へと焦点を移した『かけがえのない地球を大切に（新戦略）』（1991）を待たねばならなかった。この移行は個人が有意義な生きかたを追求する一環として「持続可能な生活様式」をめざすことを最優先課題とし、産業革命以来人間社会を引っ張ってきた価値観、つまり貧困克服のために物質的かつ経済的富を蓄積することに福利を置く価値観を乗り越えることを意味している。言い換えると、主体としての人間が客体としての環境の問題を解決する教育というこれまでの環境教育の立ち位置を180度転換し、そもそも環境問題をひきおこすような人間社会のありかたや、人間の価値観のありかたの変革の必要性に着眼したのがESDという教育の革新性であると考えられる。その意味でESDは必然的に社会変革に向かって前進していくことをめざす教育である。結果として、翌年の1992年に開催された地球サミットとその公式文書である『アジェンダ21』の第36章は、前述の移行に照らし合わせて環境教育の方向性を変える必要を認識し、そのフォローアップとして「テサロニケ宣言」<sup>45</sup>が1997年に発表された。これは「リオの地球サミットにおいて国際社会が認識したにもかかわらず、それから五年たっても（筆者注：環境教育の方向性を変えるという）十分な進展が見られない」という見解を批判的に反映しており、どのように教育を再構築するのかということを示している。以下の宣言の引用は1992年開催のECO-EDO会議<sup>46</sup>で最初に創案された包括的アプローチを反映している。

概して、教育の持続可能性への方向付けはすべての国のフォーマル、ノンフォーマル、インフォーマル教育のすべてのレベルを巻き込むことである。持続可能性の概念は環境のみならず貧困、人口問題、健康、食糧安全保障、民主主義、人権と平和などを含んでいる。持続可能性は、結局は文化の多様性と伝統的知識が尊重される道徳的かつ倫理的な要請そのものである（UNESCO 1997:2）。【筆者訳】

このようにして社会、経済、環境の間の断ち難い関係性を認識したうえでの持続可能性の概念が着想され、以前のように単純に「環境教育」を促進することの意味は無くなっていった。これに関してUNESCO（2006a）<sup>47</sup>もESDを環境教育とは区別して述べている。

ESDは環境教育と同等にみなすべきではない。後者は確立された分野で、人類と自然環境との関係やその保護や保全の方法、さらに自然資源の管理や世話を適切に行うことに焦点を置いている。よって持続可能な発展は環境教育を含み、さらに社会文化的要因や構成や

---

<sup>45</sup>UNESCO, 1997, *Declaration of Thessaloniki at the international conference: Environment and society: education and public awareness for sustainability*, Thessaloniki, Greece, 8-12 December. (UNESCO-EPD-97/CONF.401/CLD.2)

<sup>46</sup>ユネスコが開催した World Congress for Education and Communication on Environment and Development の略。

<sup>47</sup>UNESCO, 2006, *Framework for the UN DESD international implementation scheme*, UNESCO ED/DESD/2006/PI/1, UNESCO, Paris.

貧困、民主主義や生活の質といった社会政治的な問題などの包括的な文脈のなかでそれを捉えることになる（UNESCO 2006:17）。[筆者訳]

ESD については 2002 年のヨハネスブルグサミットで公式に宣言され、国連主導で世界的に進行中の「開発のための教育」つまり「万人のための教育」のプログラムや国連ミレニアムゴールの二番目のゴールである「初等教育の完全普及の達成」などの世界的な取り組みをも含むこととなった。このヨハネスブルグサミットに至るまでは、一方では教育研究者らによって“*Educating for a Sustainable Future*”<sup>48</sup>、“*Sustainability Education (持続可能性教育)*”<sup>49</sup>、“*Education for Sustainability(持続可能性のための教育)*”<sup>50</sup>、などさまざまな呼び名の意味づけによって、教育の方向性が模索されてきた。他方、その教育の内容については、一連の国連の主要会議に関連してもたれたローカル、リージョナル、グローバルレベルの多くの会議や会合で、積極的な市民のかかわりによる忍耐強い議論や討論を通して微調整されてきたといえる。

## 2.2 ESD の定義

最終的には、ESD という教育のありかたは「持続可能な発展のパターンが今日の世代同様未来の世代にも、よりよい質の生き方を提供してくれることを担保するために、協働の重要性を明確に示している（UNESCO 2006a:13）」[筆者訳]との記述に見るように、『われら共通の未来』と『かけがえのない地球を大切に』が提示した両方の定義の妥協のような形で一応の決着を見た。そしてヨハネスブルグサミットの重要な意義は「持続可能な発展」を推進する政治的アジェンダと、「持続可能な生活様式」を掲げる市民アジェンダとの食い違いを「経済開発」、「社会開発」、「環境保全」という相互関連しながら補強しあう三つの柱の上に「持続可能な発展」の概念を打ち立てることで調整したことであり、そのプロセスに当たっては「地域レベルはもとより、国家レベルやグローバルなレベルで取り組むべき（UN 2002:1）」としたことにある。

しかしながら、その核になる要素は個人の「価値観と行動の変革」であり、それが前述の三つの柱（分野）の中心に据えられなくてはならない。持続可能な発展に寄与するような価値観を学んだ個人が、その価値観に沿って行動を変革していくことで、持続可能な社会への変革を実現することが ESD の究極の目標となる<sup>51</sup>。この点で ESD の概念は、既存の教育、特に持続不可能な結果へと導いたすべての先進国の経済発展に大きく寄与した制度教育とは根本的に異なっている。

さらにローカル、リージョナル、グローバルなレベルで ESD を促進するという目標を掲げた「国連 ESD の 10 年：The Decade of Education for Sustainable Development (DESD)」[以後

---

<sup>48</sup>UNESCO, 1997, *Educating for a Sustainable Future: A Transdisciplinary Vision for Concerned Action*, UNESCO, EPD-97/CONF.401/CSD.1.

<sup>49</sup>Munson, K.G., 1997, *Barriers to Ecology and Sustainability Education in the US Public Schools*, *Contemporary Education*, Vol.63:3,176.

<sup>50</sup>Huckle J. & S. S. (eds), 1996, *Education for sustainability*, Earthscan, London, .236pp.

<sup>51</sup>出典：「国連持続可能な開発のための教育の 10 年」関係省庁連絡会議、平成 18 年 3 月 30 日決定、平成 23 年 6 月 3 日改訂、『我が国における「国連持続可能な開発のための教育の 10 年」実施計画、4 頁。

DESD と表記]というプログラムがヨハネスブルグサミットで提唱され、2002年の国連総会の決議案 57/254 において採択された。DESD は複雑で広範囲にわたる事業である。DESD の全体としてのゴールは「持続可能な発展に本来備わっている価値観を学びのすべての局面に統合し、すべての人にとって、より持続可能で、公平な社会づくりができるように行動を変革することを促す (UNESCO 2006:4)」ことである。

続いて、DESD を促進する国連のリードエージェンシーとなった UNESCO が国際実施計画 (International Implementation Scheme) (2005a)<sup>52</sup>に、すべてのパートナーがこのプログラムに寄与するための枠組みを反映した。これは主として UNESCO のリーダーシップのもとでプログラム参加国が DESD を通して達成すると意思表示した事柄に焦点を置いている。それは DESD のゴールや目標と、その他の教育的活動との関連などを要約し、DESD のめざす成功のためのパートナーシップの重要性を強調し、そのパートナーシップがコミュニティ、国、地域、国際社会などのすべてのレベルにおいてどのような貢献ができるのかという要点を述べている (UNESCO 2005a:5)。

さて、日本に目を向けて見ると DESD が国際的に発表された 2005 年に日本政府は DESD の日本での実施計画作成のために関係省庁連絡会議を立ち上げ、「国連 ESD の 10 年促進事業」を翌年の 2006 年に作成した。この事業により、ESD を促進し、実施するさまざまな試みが「国連 ESD の十年促進事業(2005-2014)」のもとで行われている。それらは一般的に、促進事業にかかわる中央省庁が出す政府の補助金に支えられ、初等から高等教育機関までの学校や、NPO、企業や地方自治体、コミュニティなどが活動を実施し、相互にネットワークを形成しながら組織的境界を乗り越え、より広範な地域での ESD の促進のために相互調整しつつ協働している。

最後に ESD の定義を改めて確認したい。ESD は、多領域を横断するような包括的教育であるので、自ずとその定義は広範なものとなる。以下は国際実施計画の日本語訳 (2005b)<sup>53</sup>からの引用である。

ESD は、あらゆる人々が、地球の持続可能性を脅かす諸問題に対して計画を立て、取り組み、解決方法と見つけるための教育である。これらの重要な諸問題の多くは、リオ・デ・ジャネイロにおける「地球サミット」で確認され、さらに 2002 年に南アフリカのヨハネスブルグにおける「持続可能な開発に関する世界首脳会議 (WSSD)」において再確認された。個々の国々やコミュニティに対し、直接影響を及ぼすこれらの持続可能性にかかわる世界規模の諸問題を理解しそれに取り組むことが ESD の中心である。これらの問題は、持続可能な開発の 3 つの領域である環境、社会、経済に起因している。雇用、人権、ジェンダー、平和、人間の安全保障などの社会問題と同様に、水や廃棄物といった環境問題はすべての国に直接影響を及ぼす。また、あらゆる国々が、貧困削減、企業責任とアカウンタビリティ

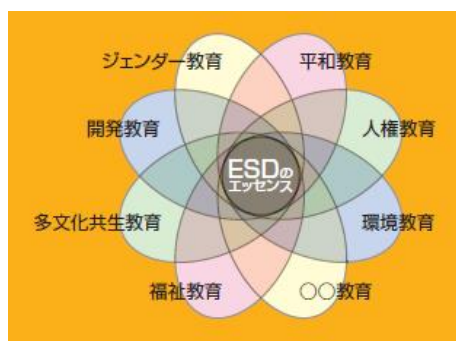
---

<sup>52</sup>UNESCO, 2005a, International implementation scheme, UNESCO Education Sector, Paris.

<sup>53</sup>UNESCO (佐藤真久・安部治監訳), 2005b, 『国連持続可能な開発のための教育の 10 年 (2005-2014 年) 国際実施計画 (日本語訳)』, 国連教育科学文化機関, 東京, 21pp.

ィのような経済問題にも取り組まねばならない。HIV/AIDS、移民、気候変動、都市化など、世界中の関心を集める大問題においては、持続可能性の 3 領域において、複数の領域にかかわっている。これらの大問題は非常に複雑であり、解決方法を見出すには、現在および次世代のリーダーと市民のための、広範囲で精巧な教育戦略が必要である。地球の持続可能性を脅かす複雑な諸問題に対処するための教育が、ESD の課題である（UNESCO 2005b:3）。

図 1.1 : ESD のエッセンス



出典：ESD-J<sup>54</sup>

ここで定義され、説明されている ESD は主に地球的諸課題の問題解決のためのさまざまな分野の教育である。これを起点として AIDS 教育、ジェンダー教育、平和教育、人権教育、開発教育、福祉教育と、上の図 1.1 のように ESD はありとあらゆる教育を包含しながら複雑化し、一つの教育概念としての一貫性が疑問視されてきている。事実、こうした問題点もふまえ、ESD を文脈に埋め込み、ばらばらなテーマに一貫性を持たせて子どもたちの理解を向上させるための教育現場の真摯な取り組みも多く存在する<sup>55</sup>。しかし、現行の ESD のありかたは教授法や学習法、学融合の次元では解決できないより根元的な問題をかかえていると本研究は考える。これについては、次の第二章第二節で、教育・学習理論の先行研究をふまえながら、その問題提起と考察を行いたい。

<sup>54</sup>2003 年 6 月、国内外の ESD をパートナーシップで推進していくことを目的に、NGO「持続可能な開発のための教育の 10 年」推進会議（ESD-J）が発足しました。現在環境教育・開発教育・人権教育・平和教育・青少年育成などをテーマとする NGO/NPO や教育機関、企業等 100 団体からなるネットワークが形成され、政策提言、研修、情報発信、国際ネットワーク形成などが展開されています。[出典：内閣官房，2009，UNDESD ジャパンレポート（案）ウェブサイト：<http://www.cas.go.jp/jp/seisaku/kokuren>，(2010 年 5 月 1 日閲覧)]

<sup>55</sup>例として国立教育政策研究所は平成 20 年度から 22 年度の 3 年間をかけて「学校における持続可能な発展のための教育（ESD）に関する研究」を実施し、『最終報告書』（2012）を刊行している。その中で日本各地の小中高校の教員達のモデル的 ESD の実践例を挙げながら、ESD を学校の学習指導過程に上手に導入していくための方法論を指し示している。

## 第二章 内発的発展論から発展と教育のありかたを再考する

### 第一節 問題の所在

#### 1.問題の表層と基層を探る

第一章第二節においては、「持続可能な発展」や ESD という語彙が生まれた歴史的、社会的背景や、その意味や定義の変遷や問題点を見てきた。そこで扱ったのは、国際連合や国家といった、大きな社会的枠組みで形成され、政策において採用され、事業などで一般の人々にも浸透している概念の次元における問題点である。この次元に留まる限り、環境に配慮した「持続可能な」という形容詞を付加しつつも、「持続可能な発展」は政策的に国家が発展を主導するという枠組みを引き継いでおり、根本的には以前の持続不可能な発展の枠組みと変わらない。「持続可能な発展」という機械的な言葉は、血の通う身体を持つ人々が生き、悩み苦しむ喜び現場において、息づきあう人々の言葉で語りなおされなくてはならないだろう。

そもそも人間はなぜ現代のような産業化社会を目指したのか。その背景には有史以来の自然と人間との包括的な関係性を自然への人間の隷属と捉え、その隷属状態を科学的客観性を以て断ち切っていくことこそ人類の発展があるとする西欧思想があったと言えるだろう。それは近代化以前の人間と土地の関係を「そうした生産力段階にあつては、労働主体がなお多かれ少なかれ自然的個人として（中略）、あるいは多かれ少なかれ大地の付属物として、家畜とならんで、客観的な自然物の系列のうちに埋没されて現れるという事実、に対応している」とする西欧の共同体の研究者である大塚（1955:19）<sup>56</sup>の記述からも、伺い知ることができる。このように、人間の理性と科学技術によって、母なる大地、あるいは母なる自然から分離自立することで、人工的環境づくりと大量生産を可能にしたのが近代化という発展である。このことによって、人間はより安心安全な社会と物質的豊かさを手に入れ、人間にとって都合の良い、理想的な発展が未来永劫続いていくかに見えた。この楽観的な発展観に対し最初に警鐘を鳴らしたのがローマクラブの『成長の限界』（1972）である。人類は科学的知見で近代化という発展を実現した一方、同じく科学的知見によって、その発展の限界が示されたのである。

第一節では次元を「現場」に移し、この「持続可能な発展」の概念が生まれざるを得なかった、現在の持続不可能な発展のありかたという問題の所在について、水俣病患者である緒方正人の証言である「魂のゆくえ」<sup>57</sup>の記述をベースに考え、そこから現行の「持続可能な発展」の概念を問い直してみたい。水俣病は既に 1940 年代から発生していたとされ、『成長の限界』が出版された 1972 年頃は、まさに水俣病患者達とチツソとの壮絶な争議が繰り広げられていたという事実をかんがみると、科学的、論理的に近代化の行く末を案じた『成長の限界』とは対照的な、生々

<sup>56</sup>大塚久雄, 1955, 『共同体の基礎理論』, 岩波書店, 東京, 108pp.

<sup>57</sup>緒方正人, 2000, 「魂のゆくえ」, 栗原彬編, 『証言 水俣病』, 岩波書店, 東京, 182-202.

しい病の苦しみと水俣病認定や補償闘争の現場において近代化の問い直しを迫る事件であった。緒方の証言は、単に一個人の問いではなく、普遍的な問いを私たちに投げかけている。敗戦の貧困や絶望から這い上がろうと、国策としての高度経済成長という目標に向かって人々がまい進していた矢先に起きた水俣病だった。高度経済成長に潜み不可視化していた持続不可能性を、自分の家族の命と自分の体をもって実感し、告発してきた緒方の生き方から、人が生きていくにあたって、何を持続しようかと思い、そのために人はどういった力を必要とするのか。その力はどうすれば手に入るのかをという問いから、この論文が問う発展や教育のありかたを考えてみたい。

### 1.1 「魂のゆくえ」における緒方正人の証言

緒方正人は 1953 年に熊本県葦北郡芦北町女島で生まれた。物心ついたときから海に魚が群れを成して死に、浮かんでいるのを見たり、猫の狂い死にを目の当たりにしてきた。6 歳の時には、急性激症型の水俣病で父を亡くした。健康そのものだった父が、発病すると猫のようによだれをたらし、痙攣しだし、激しい苦しみで暈を這いずり回り、二か月であつというまに亡くなっていった。この父親の狂い死にという壮絶な記憶は彼に一生ついて回る。さらに甥や姪は胎児性水俣病にかかって生まれてきた。そして兄弟はもとより自分自身も発病することになる。中学あたりから、父親を殺されたという恨みからチッソを敵として捉えるようになり、20 歳のときに、水俣病の認定申請をしている患者達の運動に参加する。

当時は熊本県知事に認定申請をし、そこで認められてやっとチッソが患者認定をするという仕組みが定着していた。つまり直接の加害者であるチッソの前には行政という防波堤が立ちはだかっていた。そうすると、チッソの手前にそそり立つ国や熊本県の責任を追及していく運動にまずかかわることになった。その運動の中で、なんども逮捕されかけながらも、緒方はひるまず闘い続けたのである。しかし、この 10 年以上にわたる闘いのなかで、自分自身の中にいくつかの疑問が起きてきた。チッソが加害者といいながら、チッソの姿が自分に見えてこない。「わたしがチッソです」と名乗るものは誰もいないし、国を相手に闘っていても「私が国です」という人はいない。そこに県知事や大臣や組織はあっても、その中心が見えないのである。こうして、水俣病の問題が、認定や補償に焦点が当てられて、それで終わらされていくような歯がゆい思いを持った。自分が求めていた「本当の詫び」というものはそこにはなかったのである。

ここで水俣病の争議の歴史を振り返ると、1959 年に初めて漁民がチッソ工場において暴動を起こしたのち 10 年もの沈黙を強いられた後、1968 年の政府の公害認定を期に水俣病患者達はチッソとの直接交渉を始め、1973 年にはチッソに「補償協定書」をのませている。さらにその後は、県と患者の認定制度の問題で闘い、とうとう環境庁という国が認定業務を始めることになる。そうして 1980 年ごろから国と県とチッソを相手にした国家賠償請求訴訟が起こされ、二千名近い原告が結集していく大きな流れとなった。その一方で、この時期から闘いの舞台が裁判所でのやり取りに移行していった。1987 年の最初の国家賠償請求訴訟である熊本地方裁判所での第三次訴訟では原告側の勝訴となった。その一方で、水俣の各地の市町村議会で「和解による全面解決」を求める決議がどんどん起き、それにテレビや新聞などのマスコミなどの社会的圧力も



かかってくるようになる。水俣病 40 年という時期を迎え、国と県の和解案による金がばらまかれて水俣病はこれで一件落着し、終わるのだという受け止め方に緒方は納得がいかなかった。果たして「全面解決」ということが水俣病事件にありえるのか。緒方自身は 1985 年に認定申請を取り下げている。その理由の一つとして水俣病事件の本質的な責任の行方を追及していたからだと述べている。

すなわち、チッソが水俣病事件における加害企業であり、国や県がそれを擁護して産業優先の政策を進めてきたことは紛れもない事実である。その意味で三者とも加害者であることは構造的な事実である。だが、そういう構造的な責任は、本質的なものなのかという疑問を緒方はずっと抱きかかえていた。その奥には人間の責任という大きな問題があるという気がして仕方がなかった。だが、その問いをいくらチッソや県や環境庁や裁判所に問いかけても、相手はコロコロ入れ替わり、主体が見えてこない。投げた問いは結局肩透かしを食らって自分のところに跳ね返ってくる。問われていたのは加害者だったはずなのに、「お前はどうか」と自分が問われた。「チッソとは何なんだ、私が闘っている相手は何なんだ」という事がわからなくなった状況を、緒方は「狂った」と表現する。狂いながら考えたその先にたどり着いた答えは巨大な「システム社会」だった。

「システム社会」とは法律であり制度であるが、それ以上に、時代の価値観が構造的に組み込まれている、とんでもない恐ろしい世界だと感じた。「このまま行けばその仕組みの中に取り込まれてしまうという危機感があったから、そこから身を剥がねばならない」と思い、認定申請を取り下げたのである。恐ろしい「システム社会」から身を剥がし、改めて「チッソというものは、もう一人の自分ではなかったか」と緒方は思うようになった。お金やモノや産業に象徴されるような「豊かさに駆り立てられた時代」に生きている自分は、日常生活すらも大きく複雑な仕組みの中であって、そこから抜けようとしてもなかなか抜けられない。車やテレビや冷蔵庫を持ち、プラスチックの船に乗っている自分がある。チッソのような化学工場が作った材料で作られたもので囲まれている暮らしは、まさにチッソ的な社会だと気が付いた。水俣病事件の加害者はチッソであるが、時代の中では私たちも「もう一人のチッソ」なのである。「近代化」や「豊かさ」を求めたこの社会は、私たち自身ではなかったのか。

世の中は問題が起きるとそれを処理する仕組みを作ることだけには懸命だった。審議会やら制度やらを作り、値切りに値切った挙句の和解金なり補償金を払う。率直に事実を認め心から詫びることはめったにない。責任の意味、内容が仕組化され、人々の「魂のゆくえ」がないがしろにされている。その意味で、水俣病事件は非常に普遍的な問題提起をしていると緒方は考える。薬害エイズやスモンや戦争の問題も同じではないのか、と緒方は問う。水俣病患者やその家族たちが長い間泣きの涙を流し続けてきた、その人たちが求め探してきたものは「魂の救い」であり、自分もそれを一番探してきたのだと緒方はその思いを吐露する。この「システム社会」に魂が閉じ込められ、制度化された患者として存在するのではなく、生きた魂としてもう一度不知火の海に帰ることが大事なのだと。この証言の最後で緒方は次のように語っている。

私は今、水俣病患者として水俣病を語っているわけでもなくて、水俣病患者として生きているわけでもありません。私の願いは、人として生きたい。一人の「個」に帰りたいというこの一点です。水俣病事件の 40 年、戦後 50 年、私たちを支配し、まるで奴隷下に置くかのようなこの「システム社会」が肥大化してきて、自分の命の源がどこにあって、どういうふう生きていくのか、もうわからんごとになってしもうたそのときに、生まれ育った不知火の海と、そこに連なる山々や天草の島々、その連なる命の世界の中に、自分がひとり連なって生かされているという実感をともなって感じたとき、本当に生きているという気がするわけです。(緒方 2000 : 201-202)

## 1.2 養殖された生命を作る「システム社会」の問いなおし

ここから、緒方の証言をもとにこの論文の問題提起を試みたい。緒方は有機水銀を垂れ流し続け、不知火海の自然と人間を傷つけ続けたチッソこそがこの水俣病事件の責任の所在であるとし、補償を求めて闘い続けてきた。チッソが加害者であり、水俣病患者が被害者であるという明確な加害者 VS 被害者の構図である。しかしその闘いは「チッソ」という企業名と「水俣病患者」という病人の肩書の対立であり、裁判においては「被告」と「原告」と呼ばれる立場で対立した。ここから緒方は訴訟、水俣病患者認定、補償といった制度の枠組みに組み込まれていき、闘えば闘うほどその得体のしれない制度の深みにはまって行き、もがきあがいている自分に気づいた。最初は加害者 VS 被害者という単純明快な構図からなる問題に見えたものが、実はそれは表層的なものでしかなく、もっと奥深くに人間のありかたにかかわる基層の問題が横たわっていたのである。それが緒方の呼ぶところの「システム社会」だった。自分が闘っていた国も県もチッソも、顔の見えない肩書と手続きと書類と金額でやりとりされる実体のない亡霊だった。それは不知火海で漁をしていた現場の次元とは全く違う異質な次元であった。そして緒方は勝訴や補償金で自分が本当に取り戻したいものは戻ってこず、このまま闘い続けても、ますますその巨大なシステム社会に組み込まれ、自分の魂は出口のない迷路を彷徨い続けてしまうのだということを悟った。取り戻すべきものは、不知火の海と共に生きていくという実感に満ちたリアリティ、すなわち現場の次元だったのだ。現場に立ち返ったその時、加害者 VS 被害者の構図が実は加害者＝被害者の構図、すなわち「チッソは私だった」ということに緒方は気がついたのだ。

これらの緒方の証言が指し示す重要な論点を換言すれば次のようになる。水俣病事件とは、熊本県の水俣という局地的な場所で起きたローカルで特殊な公害事件であったのではなく、近代化による発展自体の矛盾を告発し、その近代化を是として加担してきた人間のありかたを問う、普遍的な事件であり「現代社会を象徴する縮図としての水俣病」(緒方 2001 : 9)<sup>58</sup>であったのである。なぜなら近代化は自然を資源化、モノ化することで、一方で人間にとって都合の良い人工的環境やモノによる豊かさをもたらしながら、他方で自然や人間自身を傷つけ続ける加害者＝被害者という構図を内包しているからである。さらに、緒方はこの見えないシステム・ネット(制度・網)社会の中で、人間は養殖魚のように、網に囲まれ安全安心な環境で養殖された生命存在

<sup>58</sup>緒方正人, 2001, 『チッソは私であった』, 葦書房, 東京, 223pp.

だと指摘する。今の学校教育と子どもの状況についても「売れ筋の商品として餌付け養殖されて、飼育の後出荷されるのである。そのため自然界との遊び、対話をなくし、せいぜい携帯電話やインターネット上でのメールのやりとりやゲーム機器に代表される、バーチャルな現代社会で偽りの記憶である共同幻想が埋め込まれている。まるで夢遊病のように表層に漂い魂を抜かれているのである」（緒方 2001：9）と痛烈な批判をする。

実際、水俣病に代表されるような公害や環境問題が日本はもとより世界各地で起き<sup>59</sup>、自然を傷つけ、人間の心身を傷つけ、胎児性水俣病のように、次世代の未来をも傷つけてきた。その反省に基づき国際的に「持続可能な発展」という概念が出てきたわけである。しかし、この概念は緒方が指摘する「大きく複雑な仕組みの中であって、そこから抜けようとしてもなかなか抜けられ」ない資本主義や市場主義といった巨大システムからの脱却はせず、むしろ、そのシステムを最大限に利用し、「より緑な成長」（Eckersley 2004:72）<sup>60</sup>を追求することによる解決策、すなわち近代化のグリーン化をめざすものであった。すなわちエコロジー的近代化である。これは、ドイツの社会学者である Huber(1985)<sup>61</sup>によって初めて導入された概念とされ、その後 Spaargaren（1997）<sup>62</sup>や Mol（1997）<sup>63</sup>などの研究者によって広く普及していった。エコロジー的近代化とは、環境保全と経済発展は両立するという前提に立って「持続可能な発展」をめざすことであり、環境規制の強化、環境税の導入、環境に配慮した技術革新の促進など、ドイツや北欧諸国の政策に代表され、ブルントラント委員会の「持続可能な発展」論もこれを起点としている（深井 2005）<sup>64</sup>。1992年の地球サミットでの「環境と開発に関するリオ宣言」においてもエコロジー的近代化の思想の片鱗はうかがえる。例えば第9原則には「各国は、科学的、技術的な知見の交換を通じた科学的な理解を改善させ、そして、新しくかつ革新的なものを含む技術の開発、適用、普及及び移転を強化することにより、持続可能な開発のための各国内の対応能力の強化のために協力すべきである」<sup>65</sup>と記されている。

だが、立石（2011：193）<sup>66</sup>は環境保全と経済発展の両立は言葉で言うほど簡単ではなく、技術開発は大きな不確実性を抱えていることを指摘する。事実、ノーベル生理学・医学賞をとったスイスの科学者ミュラーによって殺虫効果が示され、マラリア撲滅という環境改善に大いに貢献

---

<sup>59</sup>例えばカナダのオンタリオ州北西部のインディアン居住地において、リード・ケミカル・エンド・パルプ会社によるワビグーン河の水銀汚染の例がある（鶴見 1998：144）。

<sup>60</sup>Eckersley, R., 2004, *The Green State – Rethinking democracy and sovereignty*, The MIT Press, MA., USA, 344pp.

<sup>61</sup>Huber, J., 1985, *Die Regenbogengesellschaft. Ökologie und Sozialpolitik*. Frankfurt am Main: Fisher Verlag, 279pp.

<sup>62</sup>Spaargaren, G., 1997, *The ecological modernization of production and consumption: Essays in environmental sociology*. Wageningen, the Netherlands: Wageningen University, 210pp.

<sup>63</sup>Mol, A.P.J., 1997, Ecological modernization: Industrizal transformations and environmental reform, in *The international handbook of environmental sociology*, eds. M. Redclift and G. Woodgate, Edward Elgar, London, 138-149.

<sup>64</sup>深井滋子, 2005, 『持続可能な世界論』, ナカニシヤ出版, 京都, 285pp.

<sup>65</sup>環境省による訳。 [http://www.env.go.jp/council/21kankyo-k/y210-02/ref\\_05\\_1.pdf](http://www.env.go.jp/council/21kankyo-k/y210-02/ref_05_1.pdf) (2013年11月26日閲覧)

<sup>66</sup>立石裕二, 2013, 「第11章 科学技術と環境問題」, 舩橋晴俊編, 『環境社会学』, 弘文堂, 東京, 183-198.

した DDT の功罪を始め、地球温暖化対策として CO2 をほとんど排出せず、クリーンなエネルギーを供給するとされる原子力発電が生み出す放射性廃棄物問題など、例を挙げればきりが無いだろう。このことは、ベックも著書の『危険社会』（1986=1998）の中で、過剰な産業生産を近代化に伴うリスク[以後危険を英語訳のリスクと表記]と見なしている。このリスクは産業化のメカニズムによっていやおうなしに一括してもたらせる結果であり、産業化の進展とともに構造的に先鋭化する（1986=1998:27-28）と述べている。言い換えると、経済成長の加速化による富の増大の追求とカップリングされて、大量生産技術とそれに伴って必要となるエネルギー関係の科学技術の性急な開発が優先され、生産物や生産工程の安全性をじっくりと時間をかけて吟味する余裕がなくなっているといえるだろう。近代化が乗り越えようとした貧困社会には富の配分問題とそれをめぐる争いが生じたが、現代はこれに加えて、科学技術がリスクを作り出してしまおうというリスクの生産の問題、そのようなリスクに該当するのは何かというリスクの定義の問題、そしてこのリスクがどのように分配されているかというリスクの分配の問題（1986=1998：23）があることをベックは指摘する。水俣病などの公害はまさにそのリスクが局地的に立ち現れたものだが、国境を越えたリスクの分配を余儀なくするようなスケールで展開したリスクの例が1986年のチェルノブイリ原発事故による放射線汚染であった。2011年の福島第一原発事故では、放射能汚染はもとより、がれき処理などの、国内におけるリスクの分配の問題が引き起こされた。

立石（2011：193）はさらに、環境問題が解決するかどうかは技術が進むかどうかによって決まるという技術決定論に陥るべきではないとする。環境問題のことは科学技術の専門家に任せればよいという発想につながってしまうからである。大きな不確実性の中で技術開発が進むには、社会の側からの働きかけや問題提起が不可欠であるとし、例としてシックハウス症候群は、社会問題化して初めて企業が対策を講じたことを挙げている。結論として、エコロジー的近代化は、技術革新の不確実性が生み出しかねない、水俣病患者が体験したような社会的差別や断絶、孤立や家族や共同体の崩壊といった社会的な問題に答える用意ができていない。すなわち社会的な持続可能性についての配慮が欠如していると言えるだろう。

それでは、さらなる経済発展によって、社会福祉財政を増加し、民間の社会福祉事業を拡充して社会福祉サービスを充実させれば、エコロジー的近代化でも持続可能な発展が実現できるのだろうか。根本的な問題は、結局近代化をどれだけグリーン化し、技術革新の不確実性から生まれる社会的問題を補償や福祉といった社会福祉サービスで補おうと試みても、緒方が身を剥がそうとした巨大なシステム社会を前提としていることに変わりはないということである。

### 1.3 「ひとごと」の世界と「じぶんごと」の世界

システム社会と緒方が呼ぶ社会も、結局は国や県やチツソと同様「顔」を持っておらず、人間とその生きる営みを管理している制度や仕組み、あるいは体制から成り立っている。もちろんそのためには数知れない多くの人々はそのシステム社会にかかわり、それを動かしていることは自明である。しかし緒方は「制度の中で闘い、制度を要求する闘いの中で、団体、各会派ができたわけですけれども、それぞれの『個』がなかなかみえなくなってきた。（中略）さまざまな仕組

みや制度が『人間として』あるいは『人として』という主体を覆い隠してしまっているのではないかとこの事を申し上げたいのです」（緒方 2001：59）と指摘する。この、人間が肩書化し、最終的には匿名化していく実体のない世界は、昨今ではネット社会へとさらに拡大している。制度やネットの中で自分が匿名化するとき、問題が起きても自分の責任の所在も匿名化できる。取り返しのつかない過ちや失敗が起きても、責任を次々と顔のない制度や仕組みに転嫁できるから「ひとごと」の世界を生きているのである。一方、取り返しのつかない過ちを自らの身体や生活に引き受けざるを得なかった当事者にとっては、問題とはリアルな「じぶんごと」であり、これが当事者性なのである。緒方がチッソの担当者や行政の担当者と向きあってリアルに問いを投げかけても、問いは彼らをすり抜けて実体のない「ひとごと」の世界へ吸い込まれていく。その虚しさに、緒方はこの「ひとごと」の世界にかかわる意味の無さを実感し、「自らの呪縛を解き、そこからいかに脱していくのか」（緒方 2000：196）を自分に問うた。

和解とか救済とかいう言葉が安っぽく論じられまかり通っていく。いくつもの変換装置がつくられて仕組みの中に組み込まれ、あるいは自ら進んで入ってしまう。いろんなところでそういうことが起きていると思います。私は、それぞれがそういう時代の中から身を剥がしていくことを一つ学びました。私もいまだに救済を求めています。そう願わずにはいられません。それはしかし、今までいわれてきたような患者運動、組織運動の中ではなくて、命のつながる世界に生きるという意味で、それこそこの世にいる限り、そのことを求めつづけるんだらうと思います。（緒方 2000：202）

緒方はシステムの中に人間を組み込んで人間を匿名化させ、「顔」を喪失させている社会のありかたを批判しているのであって、システム社会で生きる人々を批判しているのではない。彼らは自分たちがそこに組み込まれているという事にすら気づかないで暮らしているのかもしれないからである。

システム社会の主役はシステムであって、人間はその脇役でしかない。だからこそ緒方は「小さい時に親父を殺されて、チッソをダイナマイトで爆破してやりたいと思っていた自分が、今、チッソに対してほとんど恨みを持っていません。そして私は、チッソや行政の人たち、あるいは水俣病被害が広がっていく当時、特にチッソに加担したといわれる人たちを含めて、ともに救われたいと思います」（緒方 2000：201）と語れるのである。「ひとごと」の世界というシステム社会で生きる人間も、緒方のように「じぶんごと」の世界へ戻った人間も、同じ現在を生き、同じ空気を吸っていることに変わりない。しかし、「ひとごと」の世界のみしか知らず、そこで生きている人間と、「ひとごと」の世界も「じぶんごと」の世界も両方知っている人間は明らかに生き方も考え方も違って来るだろう。緒方は、その両方の世界を知り、「じぶんごと」の世界を選択した<sup>67</sup>。そして今生きている世界を「命のつながる世界」と呼んでいる。

---

<sup>67</sup>これは戦後の国や県に依存した外来型山林開発で荒廃した地域を再生すべく、徳島県鬼頭村の村民たちが起こしたダム反対運動を長年の間密着して研究した丸山博（2006：74）が、その運動の意味を、結局の

#### 1.4 「もうひとつのこの世」を希求して

1989年7月から村井吉敬率いる「ピープルズ・プラン二十一世紀オータナティブ委員会」が主催したオータナティブな社会を目指す人々による「ピープルズ・プラン二十一世紀」という会議が日本全国で展開し、そのまとめの会議が8月19日から24日にかけて水俣で行われた。そこでアジアはもとより、世界中から参加した先住民や、農民、労働者、知識人たちが日本各地から駆けつけた参加者と共に全員で大合唱したのが「じゃなかしゃばほしかよ」という歌である（鶴見 1998b : 149）<sup>68</sup>。「じゃなかしゃば」は水俣弁で「こげんじゃなかしゃば」、つまり「こんなじゃあない別の世の中」を意味しており、英語で言えば「じゃなか」とはオータナティブに相当するだろう。

これら草の根の人々が「じゃなかしゃば」という言葉を使ったのは、社会改革を起こして、現行のシステム社会を新たな制度と仕組みに変え、自分達の理想とする社会に変革していくことが彼らにとっての問題解決ではないことを示唆している。それではシステム社会という一つの支配構造が、単に新しい支配構造にとってかわるだけであり、それは彼らが目指すところではない。では、彼らは何を目指しているのか。それは、システム社会が優勢となっているこの世においても、自分たちが生活する現場で自然との共生と地域の自律性を追求し、同様の生き方を追求する他地域の人々と連帯し、励まし合いながら独自の発展を歩み続けることではないだろうか。水俣病患者をはじめ「ピープルズ・プラン二十一世紀」の会議に参加した世界各国の人々は、それぞれの現場で公害や差別問題などを通して政治や経済の管理構造からなる「ひとつと」の世界と闘ってきた人々である。彼らが「じゃなか」世の中を目指すということは、現場の人々の「顔」が見え、「声」が響きあうレベルに根を張って、地域地域が対等な立場で「じぶんごと」の発展を追求できる世の中である。その時、自律的な地域や集団が連帯によって直接グローバルにつながるができる。これはヒエラルキー式にグローバルという全体性に組み込まれるのではなく、地域地域の多様な発展を対等に尊重する仕組みである。その一例を挙げると、漁師の浜本二徳さんは激症型の水俣病に苦しみつつも、「アジアと水俣を結ぶ会」をつくり、国際会議において「じゃなかしゃば」を創ろうと訴えてきた。それはアジアを日本の上のレベルと見なしているのではなく、自分たちと同様に「じゃなかしゃば」を模索する仲間がいる地域がたまたまアジアにもあるという対等な関係性を認識したからである。

水俣病事件を『苦界浄土』（1972）という著作で世に問うた石牟礼道子は「じゃなかしゃば」を「もうひとつのこの世」（石牟礼 1980）<sup>69</sup>と言い直すことで、水俣病を起こした現実の世界に身を置きながらも、もうひとつの世界を希求する道筋をはっきりと示した。それはシステム社会から破壊され喪失してしまった「じぶんごと」の世界をどうにかして再生していく道筋である。石牟礼は島原の天草四郎の乱について書いた著書『アニマの鳥』（1999）<sup>70</sup>においても「もうひ

---

ところ「大切なことはお金ではなく、先祖や地域の人々とともに森や川と結ばれた生活を送りたい」という生き方を貫いたのではないかと解釈したことにも通じるところがある。

<sup>68</sup>鶴見和子, 1998b, 『鶴見和子曼茶羅 VI 魂の巻—水俣・アニミズム・エコロジー』, 藤原書店, 東京, 536pp.

<sup>69</sup>石牟礼道子, 1980, 『天の魚—続苦界浄土』, 講談社, 東京, 444pp.

<sup>70</sup>石牟礼道子, 1999, 『アニマの鳥』, 筑摩書房, 東京, 531pp.

とつこの世」という言葉を使っているが、これは天草の不知火海の自然そのものを指しているという。キリシタンの生まれ変わりの希望が浄土真宗の信仰と交わり、天草の自然が浄土となる。「思いたいですね、私、生まれ変わるって。死んでゆく魂はやっぱりこの世をなつかしがらるうって思うんですよ。なつかしいから生まれ変わりたいでしょう。いろんなせつない絆があって、それは人間だけでなく、犬猫や虫や鳥や草木や、そういうこの世のもろもろの、秘められていた絆が切ないという意味で、生まれ変わりたいと思う時に非常に親密なイメージがある....」(石牟礼・鶴見 2002)<sup>71</sup>という石牟礼の語りには、この「もうひとつのこの世」という世界が生まれ変わり、再生する力を持っているという信念と希望が置かれている。その再生の過程は決して楽な道ではないだろうし、再生の果てにいったいどういった未来が待ち受けているのかはぼんやりしている。しかし、再生は自分のためだけではなく、未来を創っていく人々や生き物につながる命の連鎖を断たないためにも、今この時、持続しなくてはならない道筋でもあるのだ。それが緒方の言う「命のつながる世界」であり、石牟礼の「もうひとつのこの世」の真に意味するところである。この再生の道を創る主体は、システム社会に組み込まれ、脇役として「顔」が見えなくなった人々ではなく、自分自身の「顔」を持って現場を生きる人々であり、再生への普遍的な願いを共有する集団でもある。それぞれが、この普遍的な祈りをもって、自分の可能性を最大限に生かして天草の自然という「もうひとつのこの世」において懸命に生き、その生きる知恵を次世代に伝え、命をつないでいくのである。具体として、石牟礼にとっては、水俣病を全身で受け止めて生きていく患者達や家族のすざましくも清冽な生きざまを言葉や歌に託し、それを世の中に発信することであり、緒方にとっては不知火海で魚を採り続けることである。一方、水俣で無農薬のみかんや茶を生産し、それに価値を見いだす消費者とつながっていく人々もいる。社会変動の一つの形としての公害事件と、その公害が起こした環境破壊という環境変動に向き合い、苦しみ、狂い、抗いながら、地域の自然に根ざして命をつなげ、知恵をつなげていくこれらの人々の営みと、そのつながりに託す未来への希求の道筋こそが本論文の追求する持続可能性を内包する発展の原点である。そして水俣は、同時に鶴見和子の内発的発展論の原点でもある。この水俣と内発的発展論の接点を次項で見ていく。

## 2. 発展を現場から捉えなおす

鶴見は 1963 年に渡米し、米国プリンストン大学の博士課程で西洋型近代化論を学んだのち、帰国後に上智大学外国語学部教授になったが、そこで「近代化論再検討研究会」を発足させている。研究会のメンバーの市井三郎、宗像巖、山田慶児、桜井徳太郎、色川大吉といった仲間と共に、近代化論に対抗するような「近代化じゃなかしゃば」の道筋を共に模索していた。鶴見は、一連の論文や講義活動の中で、徐々に近代化論や従属論の講義内容として内発的発展論の枠組みを形づけ、1976 年 3 月に出版された『国際学—理論と展望』(武者小路・蠟山 1976)<sup>72</sup>の中で鶴

<sup>71</sup>石牟礼道子・鶴見和子, 2002, 『鶴見和子・対話まんだら 石牟礼道子の巻: 魂 言葉果釣るところ』, 藤原書店, 東京, 314pp.

<sup>72</sup>武者小路公秀・蠟山道雄編, 1976, 『国際学—理論と展望』, 東京大学出版会, 東京, 334pp.

見が担当した「国際関係と近代化・発展論」の章において「内発（土着）的発展論」として初めて登場する。しかし、この時点の内発的発展論は、近代化論における単系発展説から多系発展説への展開の可能性として語られ始めたばかりで、まだ体系としてのまとまりは持っていなかった。鶴見独自の調査や研究から立ち上げた、自前の定義による内発的発展論は『現代国際関係論—新しい国際秩序を求めて』（1980）の中で掲載された「内発的発展論へ向けて」という論文に初めて登場する。だが、「内発的発展論は水俣をモデルとして、水俣体験から出発した」（鶴見 1998b : 33）と鶴見が語るように、この論文に至るまでには 1976 年の不知火海総合学術調査における、鶴見と水俣病患者達との運命的な出会いを待たなくてはならなかった。この鶴見を水俣へと導き、内発的発展論の誕生を助けたのは石牟礼道子のある行動だった。

水俣生まれの詩人の谷川雁が始めた文学運動である「サークル村」に誘われ、谷川を通して『思想の科学』の地方での編集に加わった石牟礼道子は、『思想の科学』を媒介として近代化という言葉に耳にし、また林竹二の書いた「田中正造論」という特集号をむさぼるようにして読み、思った。「ほんとにその時代の東京の学者や文学者、思想家、宗教家は、何をしていたんだろう、足尾をあんなふうにしてしまって、正造さんを助けずにとって思いました。それで、水俣はずっと東京から離れているし、容易なことでは水俣に目を向けてもらえないだろうと、その時、覚悟を決めました」（石牟礼・鶴見 2002 : 119-121）。こうした経緯もあって、水俣病患者の運動を支援してきた石牟礼は、東京の学者達に水俣病の実態を見てほしいという思いで、色川大吉と日高六郎に水俣の調査を依頼した。その結果、鶴見は翌年 1976 年の不知火海総合学術調査団のメンバーとして調査に参加することとなる。

調査団が初めて水俣へ現地入りしたのは 1976 年 3 月で、丁度先述の鶴見による内発的発展論が初めて掲載された『国際学』が発刊した月でもあった。ところが最初の調査で鶴見は研究者仲間との修羅場を経験した。「緒方さんが『狂った、狂った』っておっしゃっていますけど、私達も半分狂ったんです」と鶴見は東京水俣展セミナーでの講演で語っている（鶴見 1998b : 18）。水俣病患者との出会いによって「これだけの人間の苦しみを『学術的に調査する』っていったいどういうことなのか。それで、私たちは自分たちが今までしてきた学問は、人間のほんとの苦しみに対して役に立たないのではないか、ということ」を研究者達が一人一人感じたのだった（鶴見 1998b : 30）。その結果調査団の仲間は絶望的になって、お互い喧嘩を始めたのだった。しかし、患者たちの訪問を重ねるうちに、鶴見は自分が虚心になって話に耳を傾けるようになった。自分の学問によって、社会を分析する社会学がここでは通用しなかった。逆に、むこうから話を聞いて、自分の学問をやり直すことを学んだのである。鶴見はこの経験から、人間は自然の完全な一部であることを学んだ。環境汚染だけが自然破壊でなく、人間の身体の破壊も自然破壊だと悟ったのである。

一方、鶴見が米国で学んだ近代化論は一切自然を排除した学問だったことにも気づいた。なぜなら自然によって社会システムを分析できないという前提で、社会の中の出来事は社会の中の出来事によって説明するように訓練されてきたからである。それをすべてやり直さなくてはならないと鶴見は目覚めた。この目覚めを鶴見は「コペルニクス的大転換」だと後に語っている（鶴見



1998b : 467)。そして、近代化論をすべて否定するのではなく、この国際的な近代化論の土俵のなかにどうやって自然と人間の間を乗せることができるか。つまり、欠落点を補完していく、そうした理論を鶴見は追求していくという新たな学問の出発点として水俣を位置づけ（鶴見 1998b : 31-32）、次のように述べている。

水俣から学んだのは、人間は自然の完全な一部である。したがって、自然を破壊することによって、人間は人間を破滅に導く、という今日ではあたりまえのことに初めて気が付いたということだ。ひとたび破壊された自然を修復するのはむずかしい。しかし、人間と自然が共に生きる道を、日々の暮らしの流儀、技術、社会および経済構造等の中に掘り当てて努力をすることはできる。そのような生き方を、わたしは水俣病患者さんたちから、実感として教えられた。患者さんのひとりひとりが、水俣病という未曾有の困難に直面して、おのがじし、個性的に、創造的にそれをのりこえて生きる道を、自力で拓り開いていることに感動した。この感動をどのようにして理論化して学問の土俵にのせていけるか。それがその後のわたしの原動力になっている。わたしはそれを内発的発展論と名づけて、死ぬまで育てていきたい。1995年4月（鶴見 1995）<sup>73</sup>

鶴見は人間も自然の一部であることを水俣病患者との出会いから学び、地域独自の自然生態系に適合しつつ地域住民が自発的、内発的に発展していくありかたを日本において内発的発展論（鶴見 1980、1989、1996、1999）として理論化していった。この、地域生態系と人々の内発性に基づく発展のありかたは、次に見ていくように、国連レベルでも 1975 年に報告書という形で議論されていた。タイミング的には 1972 年の国連人間環境会議の数年後であり、明らかに環境とのバランスを見据えた発展のありかたを国際社会も模索していた時期であったと言える。国際社会も「もう一つのこの世」を模索していたのである。

## 2.1 「もう一つの発展」に見る内発的発展の原型

「内発的」<sup>74</sup>という言葉は英語では「endogenous」であり、もともとは生物学の用語である。それは生物やシステムの内部から生産されたものを意味する。西川（1989:3）<sup>75</sup>によれば、この用語を最初に「自力更生」の意味で用いたのが『今なにをなすべきか（英語の原題は What Now）』（Dag Hammarskjold Foundation 1975）<sup>76</sup>という 1975 年 12 月の第七回国連特別総会に

<sup>73</sup>鶴見和子、1995、「『新版 水俣の啓示』あとがき」、色川大吉編『新版 水俣の啓示—不知火海総合調査報告』、筑摩書房、東京、572-573。

<sup>74</sup>内発的とは 1) 成長、あるいは細胞の深層組織から発生する成長のこと<endogenous plant roots>, 2) 生物あるいはシステムの内部から生産されること、または合成されること<an endogenous hormone> (出典: Merriam Online Webster Dictionary Homepage. [www.merriam-webster.com/dictionary](http://www.merriam-webster.com/dictionary). (2010年4月16日閲覧))

<sup>75</sup>西川潤、1989、「内発的発展論の起源と今日的意義」、鶴見和子・川田侃編『内発的発展論』、東京大学出版会、3-41。

<sup>76</sup>Dag Hammarskjold Foundation, 1975, *What now: Dag Hammarskjold Report on development and international cooperation prepared on the occasion of the Seventh Special Session of the United*

提出された報告書である。この報告書は内発的発展の定義を以下のように記述している。

もし発展が、個人として、また社会的存在として、解放と自己展開をめざす人間の発展であるとするならば、このような発展は事実上、それぞれの社会の内部から発現するものでなければならない<sup>77</sup>。それはある人間の集団が持つ自然環境や文化遺産、彼らを構成する男性や女性の創造性であり、それらが集団のメンバー間のやりとりや、あるいは他の集団とのやりとりによってより豊かになることにかかっている。それは発展様式と生活様式の自立的な定義を前提とする。これが内発的で自立的発展の意味である(Dag Hammerskjold Foundation 1975:34)。[筆者訳]

この報告書では”Another Development” すなわち「もう一つの発展」という概念を、経済成長重視という価値を取り込んで第三世界の国々を「低開発」と類別する西欧モデルの「発展」への対立概念として提示している。つまり「もう一つの発展」は経済発展から無視されていた環境と持続可能性を重視している。それは1972年にローマクラブによって出版された「成長の限界」や、1972年のストックホルムにおける国連人間環境会議、1974年のココヨック宣言<sup>78</sup>などの環境にかかわる出来事や文献にも言及していることから明らかである。注目すべきことは自立と結び付いた内発的発展の概念はこのココヨック宣言が発端であったことである。

それ(国の自立)は自信であり、それが保持する人的資源や自然資源であり、自治を立ち上げ、自らが意思決定をするゴールをめざす能力を意味している。(中略)何よりも、それは人々と国への信頼を意味し、人々が自ら発想し新しい資源や技術を生み出すことで自らの能力を高めながらそれらを吸収し、それらを社会的に有益になるように利用し、経済を自制する手段を用いつつ自らの人生を切り開くという、自らの能力に依存することを意味する(UNEP & UNCTAD1974:4) <sup>79</sup>。[筆者訳]

しかしながら、報告書の「もう一つの発展」のビジョンはあくまでも国家レベルの発展を視野に持ち、これまでの開発途上国に対する先進諸国の開発援助戦略の見直しを迫る意味合いを持っていた。この意味で「もう一つの発展」は、国家がいかに国民の自発性や主体性を育成していくべきかといった、父権主義的なバックボーンを持っていたことは否めない。その後、『今なにをすべきか』の報告書の流れに沿って出版された、『もう一つの発展：アプローチと戦略』(Nerfin 1977) <sup>80</sup>という本においては「もう一つの発展」はより地域に根ざした目線で事例研究も編集さ

---

Nations General Assembly in December 1975, New York, 127pp.

<sup>77</sup>ここまでの一文は脚注22の西川の文献(p.3)からそのまま引用している。

<sup>78</sup>1974年にメキシコのココヨックで開催された国連環境計画(UNEP)と国連貿易開発会議(UNCTAD)によるシンポジウムで採択された公式声明。

<sup>79</sup>UNEP & UNCTAD, 1974, *The Cocoyoc declaration*, Cocoyoc, issued on 23 October.

<sup>80</sup>Nerfin, M (ed.), 1977, *Another development: approaches and strategies*, The Dag Hammerskjold Foundation, Uppsala., 103pp.

れている。そこでの定義はニーズ重視であり、内発的かつ自立的で、生態的に健全でもあり、構造変革を土台にすると叙述されている。そして、これまで「貧困」のラベルを貼られてきた途上国を先進国が開発援助で経済発展させるといった図式を 180 度転換し、産業化された先進諸国においても内発的発展が必要であることを明示した点では画期的であった。だが、先進諸国が環境に配慮した「持続可能な発展」に本腰を挙げて取り組むまでには、結果的に 1992 年の地球サミットまでの 15 年の年月を要したのである。

鶴見（1989）はしかし、ネーフィンがさらに後の論文（1986）<sup>81</sup>において「もう一つの発展」を社会運動として明確に位置づけたことに着目した。これは鶴見自身も当時は、内発的発展を社会運動と政策の一環という二つの型に分けていたからである。ネーフィンは「第三システム (the third system)」ということばをこの論文で使っている。彼によれば現在は政治権力である第一システムと、経済権力である第二システムからなっているが、いずれも核戦争の脅威も、世界の飢餓も解決する能力がなく、これらの危機から脱出する道は、「人々が自分自身を発展させ、自分たちの持っているものを発展させるために、自分たち自身を組織すること」であり、そのような「人々および人々の連合体の力が、政治権力又は経済力の奪取を目指さない時に、それら連合体は、第三システムを構成する」と定義している。こうした権力の奪取を目指さない人々の連合体は、多様な動機から成立し、たとえば平和、女性解放、環境保全、消費者運動、そして、地域内自助としての内発的発展が挙げられており、内発的発展は多様な第三システムの一つとなっている。そして鶴見はネーフィンが第三システムという造語によって、内発的発展を、権力の奪取を目指さない運動として特徴づけ、権力を目指さないことによってかえって有効性を持続させることができるという逆説の主張をしていると解釈する（鶴見 1989：56-57）。こうしたネーフィンの主張する非権力的な発展の立ち位置は、以下に展開する鶴見の内発的発展論と相通じるものがあると言えるだろう。

## 2.2 鶴見和子の内発的発展論

今日の発展をけん引する主体は国家、あるいは地方自治体といった制度的なメカニズムである。制度はさまざまな法律や条例、規制や規則から成り立ち、この枠組みが財政と呼ばれる予算の執行を可能にし、国家政策を実行するための事業の実施を支えている。つまり発展をこうした規制でがんじがらめになっている主体が主導する限り、その規制の枠組み内で管理できるような発展のあり方に制限されるのは必至である。言い換えると、国民の税金を使って発展をけん引する立場の行政は、その説明責任ゆえに発展を管理せざるをえない。そのために計画を立て、予算とさまざまな条件付きの事業を実行し、経済活性化を誘導する財政・金融政策を打ち立て、その結果を GDP といった数値で発展を評価するような方法で発展を管理する方法が最も合理的であるといえる。そして、現代社会が国家体制を軸に成り立っている限り、この管理型発展は国家によってこれからも推進されていくことは予想可能である。また、国家財政を国民や企業からの税金が

---

<sup>81</sup>Nerfin, M., 1986, *Neither Prince nor Merchant: Citizen-an Introduction to the Third System*, a paper presented at the ARENA/UNU workshop on Alternative Development Perspectives in Asia, Bali, Indonesia.

下支えして成り立っている限り、税収を増やす経済発展—その経済とは当然資本主義経済や自由市場経済であるが—と国家の管理型発展は明らかに相互依存性が高いと言える。これが緒方の呼ぶ「システム社会」を形作っている。

鶴見（1989：47）はこうした西洋型近代化論に対抗して内発的発展論を提唱したが、この近代化をけん引してきたのがこの国家主導の管理型発展であることは疑いもない。そして鶴見が内発的発展論を提唱した背景には第二章第一節でも取り上げる玉野井芳郎の地域主義の思想がある。だが、鶴見（1989：50-53）は玉野井の地域のとらえ方を次のように解説する。玉野井は「地域主義」を「地方主義」と識別するために「内発的地域主義」とも呼んだが、それは地域住民の自治を強調するためであった。地域住民が、その生活と発展との形を自ら決定することを可能にするためには、地域の単位を小さくする必要があり、それこそが自治の条件であった。日常性の水と土という生態的生活環境の中で命を生みだし、育て、守る単位である。鶴見はそれを「限定された実態としての小地域概念」とし、それを基礎としながらも、タイの仏教社会主義のような自助運動をイメージし、社会運動的な広がりを持つ地域のありかたを追求した。そして、内発的発展の単位としての地域をジェシー・バーナード（1973）<sup>82</sup>の三つのコミュニティ概念である「場所」「共通の紐帯」「社会的相互作用」を柳田国男論として論じた『漂白と定住と』（1993）によって再解釈した三要素に置き換えて再定義している。それらは①場所＝定住地、定住者、定住性、②共通の紐帯＝共通の価値、目標、思想等、③相互作用＝定住者間、定住者と漂泊者・一時漂泊者の間の二つの相互作用である。よって、内発的発展の地域とは、定住者と漂泊者と一時漂泊者（いわゆるUターン者）とが相互作用することによって、新しい共通の紐帯を創り出す可能性を持った場所であるとしている。

ここで、鶴見が「内発性」を強調する背景を探ってみたい。そこには二つの理由があると鶴見は述べている（鶴見 1989：47-48）。まず一つ目は、近代化の先発国を内発的発展者と見なし、後発国（非西洋社会）はその手本で近代化を遂げるという近代化論に対抗し、後発国であっても内発的発展がありうることを示すためだった。先述した「もう一つの発展」を内発的発展とほぼ同義語として認めながらも、あえて「もう一つの発展」という言い方を避けているのも、そう呼ぶことで西欧型モデルの発展を対立概念として正統化し、二元論に陥ってしまうからである。そして鶴見は独自の理論として「内発的発展」を唱え、二元的発展はなく、多元で多系的な発展があるのみであると主張する。実際ネーフィンも『もう一つの発展』のなかで、「発展とは直線的なプロセスではないし、普遍的な発展モデルもなく、特定の状況に応じることができるのは多様な発展パターンでしかあり得ない」（Nerfin 1977:10）と的確に述べている。この見解は、内発的発展は一つの普遍的モデルを持たないという前提にほぼ相当するという意味で重要なものである。そもそも世界中どこを見渡しても地理、気候、自然環境・資源、社会、経済、政治システム、文化、宗教など多種多様なもので満ち溢れているということは疑いのない事実であり、その多様性が特定の地域における発展の条件を設定するのである。よって、唯一無二の発展モデルは内発的発展においてはあり得ない。

---

<sup>82</sup>Bernard, J., *The Sociology of Community*, Scott, Foreman and Company, Glenview, Ill., 216pp.

「内発性」を強調する二つ目の理由は、これまでの物質生活の向上の側面に限らない発展、すなわち、精神的覚醒と知的創造性をとおして、人々が社会変化の主体となることが出来ると主張したいからであった。その実践事例として、タイやスリランカの仏教に根ざす自助運動や、水俣の再生運動における自然と人間の共生の思想の復活などを挙げている。このように、地域における文化遺産（伝統）と、地域住民の自己変革と主体性を重んじるという意味で鶴見は内発性を強調しているのである。

ところが、一般的には、発展とはロストウが経済発展段階説（Rostow 1960）で唱えているところの、伝統的社会は産業革命によって離陸し、やがて大量消費社会へと成熟していくという典型的な離陸モデルとしてとらえられており、それはすべての国が米国社会の産業発展を最終目標として、そこに到達することを目的とすることを必然視するような決定論的なモデルである。鶴見（1989）は、そこで次のような独自の非決定論の内発的發展を着想している。

内発的發展とは、目標において人類共通であり、目標達成への経路と、その目標を実現するであろう社会のモデルについては、多様性に富む社会変化の過程である。共通目標とは、地球上すべての人々および集団が、衣・食・住・医療の基本的必要を充足し、それぞれの個人の間としての可能性を十分に発言できる条件を創り出すことである。それは、現在の国内および国際間の格差を生み出す構造を、人々が協力して変革することを意味する（鶴見 1989:49）。

続いて鶴見はこの目標を達成する経路、つまりプロセス自体も内発的であることを、「それぞれの地域の人々および集団が、固有の自然生態系に適合し、文化遺産（伝統）に基づいて、外来の知識・技術・制度などを照合しつつ、自律的に創出する（鶴見 1989:49）」という表現で示している。さらに、先述の経済発展段階説の発想で、先進国と発展途上国（かつては後進国とも呼ばれた）という発展程度の比較を当然のように行っている現状に対し、「地球的規模で内発的發展が展開されれば、それは多系的發展となる。そして、先発後発を問わず対等に、相互に手本交換をすることができる」（鶴見 1989:50）と明確にそれとは異なる發展の視座を述べている。

鶴見の内発的發展論は偶然にもネーフィンの「もう一つの發展」概念と多くの共通点を持っているが、西川潤（1989）は鶴見の内発的發展論を「自己の社会の伝統の上に立ちながら外来のモデルを自己の社会の条件に適合するように創りかえてゆく發展のあり方」と定義している。このことが指し示しているのは、内発的發展には「伝統の再創造」、換言すると文化遺産、またはもっと広くいえば伝統のつくりかえの過程が重要である（鶴見 1989 : 57-58）という鶴見の認識である。鶴見は「伝統」を世代から世代へわたって継承される「型」あるいは構造と定義した。詳細に言えば、伝統とは「ある集団・社会において、歴史的に形成・蓄積され、世代をこえて受け継がれた精神的・文化的遺産や慣習」<sup>83</sup>である。鶴見（1989, 1999）はグールド & コルブ

---

<sup>83</sup>松村明編, 1995, 『大辞林』, 第二版, 三省堂, 2784pp.

(1965:723-724)<sup>84</sup>による「特定の集団の伝統の中に体现される集団的な知恵の蓄積を強調する」という解釈にも言及し、伝統を次の四つの型に類別している。

第一は、意識構造の型であり、世代から世代へ継承されてきた考え、信仰、価値観などの型が含まれる。

第二は、世代から世代に継承されてきた社会関係の型である。たとえば、家族、村落、都市、村と町との関係の構造等が含まれる。

第三は、衣食住に必要なすべてのものを作る技術の型である。

第四は、感情、感覚、情動という側面の型である（鶴見 1999 : 33）<sup>85</sup>。

さらにこれらを土台に鶴見（1989 : 59）は「地域の小伝統の中に、現在人類が直面している困難な問題を解くカギを発見し、古いものを新しい環境に照らし合わせてつくりかえ、そうすることによって、多様な発展の経路を切り拓くのは、キー・パーソンとしての地域の小さな民である」と語っている。「伝統の再創造」という概念は、経済発展がめざす物質的豊かさのような、一種の理想的な状態を目的化するという固定的な発展の捉え方ではなく、そのプロセスのありようも含めた動的な発展概念を提示しているという意味で鶴見の独創性を示していると言えるだろう。

内発的発展の定義を含んだ、この 1989 年の最初の論文において、鶴見は明確に内発的発展を社会運動として捉えていた（鶴見 1989 : 44）。それは経済発展重視の国家が推進する高度工業化社会のシンボルとしてのチッソが起こした自然破壊と、そのチッソに依存した水俣市の外発的発展によってもたらされた水俣病が引き起こした健康被害と地域社会崩壊の実態から、経済力や権力によらない社会変革の必要性を悟り、「もう一つのこの世」を地元の自然と共に再生していく水俣の人々や、緒方正人、田上義春、杉本榮子、川本輝夫、石牟礼道子といったキーパーソンたちの主体的な自助のとりくみに大きな感銘を受け、自分の理論と重ねあわせて見ていたからではないだろうか。水俣体験を出発点とした鶴見の内発的発展論は、しかしながら、その後第二の大きな転機を迎え、理論はさらに深化していくが、その詳細は第三章第一節で述べることにする。

## 第二節 教育・学習理論の先行研究

### 1. 生活世界の教育・学習理論を求めて

第二節では、内発的発展とそれを支える教育との関係や教育のありかたを見ていくが、その第一のステップとして、まず鶴見の内発的発展論から導き出される教育観を捉えてみたい。そこから、第二のステップとして、本研究が対象とする生活世界のインフォーマルな領域の教育あるい

---

<sup>84</sup>Gould & Kolb, W.L. (eds), 1965, *A dictionary of the social sciences*, The Free Press.

<sup>85</sup>『内発的発展論』の後に出した著作の中で、鶴見は日常生活の様々な行為を通して見ることが出来る四つ目の感情、感覚、情動という側面の型を加えた。

は学習や、集団の学習について、教育学や教育心理学といった分野でこういった議論がされ、理論化がなされてきたのかを、社会と教育の関係性を視点にいった社会教育における先行研究で押さえることにする。インフォーマル教育と学習の理論については、宮原誠一の「形成」概念が対象とする領域が最も妥当だと思われるが、宮原の「形成」概念の内容について、主体性をもった学習者の視点で批判し、新しい「形成」概念を提示する大串（2009）<sup>86</sup>や勝田（1964<sup>87</sup>、1970<sup>88</sup>）の議論を中心にみていく。また、集団の学習理論についてはエンゲストローム（1987=1999）<sup>89</sup>の「活動理論」を中心に批判的に分析・考察したい。そして第三のステップとして、最後にESDに目を向け、上から普及されるのではなく、地域の視点からとらえなおすESDの先行研究を把握し、三つのステップを経た先行研究の分析・考察を土台に、最終的に内発的発展を支える独自の教育のあり方の枠組みを導き出すことを試みたい。

## 1.1 鶴見の教育観

興味深いことに、痛烈な学校教育批判を展開しているイリイチ（1970=1977）<sup>90</sup>と比較して、鶴見の内発的発展論自体には、近代化における教育批判が含まれていないし、また独自の教育論もとりたてて書いていない。だが、鶴見（あ：21）<sup>91</sup>は共に学び合うという意味の共育という言葉を講演や小論文で頻繁に使用している。しかし、それは教育の一つの方法論であって、鶴見にとっての教育のありかたとは、「創造性」による人間の成長に尽きると言ってよい。換言するならば、鶴見の内発的発展の定義や、内発的発展の過程に欠かせない「伝統の再創造」の意味するものを深く探求していく時、学校教育に囚われない、創造的で、相互的な「共育」の重要性がそこに暗黙的に内包されていることがわかってくる。例えば、前述の定義の「共通目標とは、（中略）それぞれの個人の人間としての可能性を十分に発現できる条件を創り出すことである。」という一節も注目に値する。鶴見（1999：32）自身も1989年の上智大学の最終講義の際にこの一節を引用し、内発的発展論が人間の成長（human development）を究極の目標にしていると語っている<sup>92</sup>。それは、人間の成長の過程に欠かせない教育の重要性も暗黙的に示唆していると解釈できるだろう。加えて、人間の可能性の発現については、『かけがえのない地球を大切に』の中で「開発の真の目的は、（中略）人間にその可能性を悟らせ、自信を持たせ、尊厳を持って満ち足りた生活を送らせる過程である」（IUCN ほか 1991:9）という記述とも通じるところが

<sup>86</sup>大串隆吉, 2009, 「社会教育の再解釈のための覚え書き—宮原誠一「教育の本質」からの出発—」, 『明治大学社会教育主事課程年報』, 18:1-9.

<sup>87</sup>勝田守一, 1964, 『能力と発達と学習』, 国土社, 東京, 229pp.

<sup>88</sup>勝田守一, 1970, 『教育と教育学』, 岩波書店, 東京, 679pp.

<sup>89</sup>Engestrom, Y., (山住勝広・松下佳代・百合草禎二・保坂裕子・庄井良信・手取義宏訳), 1987=1999, 『拡張する学習 活動理論からのアプローチ』, 新曜社, 東京, 370pp.

<sup>90</sup>Illich I., (東洋・小澤周三訳), 1970=1977, 『脱学校の社会』, 東京創元社, 東京, 232pp.

<sup>91</sup>鶴見和子, 『鶴見和子曼荼羅 IV 土の巻 柳田国男論』, 藤原書店, 東京, 502pp.

<sup>92</sup>ただし、国連開発計画が経済指標以外に平均寿命指数や教育指数などを加えた「人間開発」と呼ばれる開発援助の新しいアプローチを1990年以降実施しているが、鶴見の意味する「人間の成長に重きを置く人間開発」は、指標では測れない精神性なども含み、国連の人間開発とは全く異なっている。詳しくは第三章の理論的枠組みを参照されたい。

ある。

鶴見自身は上智大学において高等教育に携わる以前、34歳の1952年に生活綴方運動<sup>93</sup>の国分太一郎との出会いがあり、生活綴方を世間に知らしめた『やまびこ学校』（1966）<sup>94</sup>や関連の生活綴り方作品を読んで、「一つの村、一つの都市の、共通の生活実感をばいかいとして、そこに起る共通のもんだいをつきつめて話しあい、調べあうことによって、先生と生徒が、互いに自己改造を行うような仕方の教育が成長していることを感じた」（鶴見 1998d : 323）と記している。そして、その後四日市の紡績工場の娘たちとかかわり、紡績女子労働者の生活記録運動に傾倒していく。鶴見（1998d:405）<sup>95</sup>は生活記録運動が盛んになった条件の中には、自然発生的な面と、意識的、観念的な面が微妙にからまりあっていると、その特徴を述べている。つまり、生活の問題を解決するために仲間を作って話し合おうと自発的に始まった運動もあれば、生活記録運動を立ち上げるべく、指導者が意図的に始めたものもある。言い換えると、学習と教育の両面性を持つ教育実践運動だったと言える。鶴見がこうした生活現場に根ざした教育のありかたにほぼ10年もの長い間かかわってきたことは紛れもない事実であり、このことが先述の創造的で相互的な「共育」という概念の形成にも少なからず影響を与えた可能性は否定できない。

## 1.2 インフォーマルな世界における教育と学習の捉えなおし

一般的に教育というと、学校教育や社会教育、あるいは生涯学習といった教育体系が頭に浮かぶが、クーン(1974)<sup>96</sup>によれば教育はフォーマル（定型）、ノンフォーマル（非定型）、インフォーマル（不定型）教育の三種類に類別される。佐藤一子（1998 : 26）<sup>97</sup>はその定義を成人学習の文脈において学習に置き換え、制度化された「学校的形態の学習」をフォーマル学習、諸団体や諸機関による多様な「非学校的形態の組織的学習」をノンフォーマル学習、生活の場や社会活動における学びやメディアをつうじての学びなどの「組織化されていない日常的な学習」をインフォーマル学習と解説している。さて、教育は教育するものがある一方で、教育される対象、すなわち学習するものがいなければ成り立たない。しかし学習は教育するものがいなくても成り立つ。本研究では、内発的発展の概念を土台として、不確実性を射程に入れた発展の持続可能性を生活世界の学びに着目して探っていくことを方法としているが、この生活世界の学びにはまさに教育と学習の二つの要素が密接に絡んでいる。

生活世界においては、その日常においてかかわる他者（人、モノ、自然など）から学ぶ過程が

---

<sup>93</sup>戦前の教育勅語を主軸とした画一主義の教育に抗して、子どもたちが生活の場で経験し、幹事考えたことを、自分の言葉で書くことを通して、自立した主体形成をめざす教育運動。明治末期に芦田恵之助らによって始められ、1930年代に国分一太郎ら農村教師によって各地域の特色を生かしながら全国的に展開された。子どもの教育方法として、さらに大人の自己再教育の方法（生活記録運動）として、継承発展された（鶴見 1998e : 308）。

<sup>94</sup>無着成恭, 1966, 『やまびこ学校』, 百合出版, 東京, 309pp.

<sup>95</sup>鶴見和子, 1998e, 「生活記録運動の展望—自然発生的なもの意識的なものとの結ぶ月について—」, 鶴見和子, 『鶴見和子曼荼羅 II 人の巻 日本人のライフ・ヒストリー』, 藤原書店, 東京, 403-411.

<sup>96</sup>Coombs, P. H., 1974, *Attacking Rural Poverty: How Informal Education Can Help*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 292pp.

<sup>97</sup>佐藤一子, 1998, 『生涯学習と社会参加—おとなが学ぶことの意味』, 東京大学出版会, 東京, 241pp.



埋め込まれている。かかわる他者が人であれば、意図的に教えてもらうのでインフォーマル教育と言えるだろう。一方、かかわる他者が人間以外のもの（本、生物など）であれば、それらは教育する意図を持たないので、能動的に学ぶという意味で、インフォーマル学習と呼べるだろう。また、他者に教える場合もあるが、生活世界では非文字のコミュニケーション、すなわち口頭や仕草を用いることが多いので、他者が理解できるように教えるためには、教える過程において他者の反応を見て学習し、教え方を試行錯誤しながら工夫する状況が少なからず起きてくる<sup>98</sup>。つまり、教えながら同時に学んでいるということになる。さらに、親がするある行為を子が模倣して学ぶのは教育なのか、学習なのかという疑問が生まれる。親には子を教えるという意図は全くないとしたら、それは模倣する子の自発的学習かもしれない。ところが親はその行為を意図的に教えるかわりに、子が自然に模倣をして学べるような状況を創りだしているとしたら、それはすなわち「やってみせて」学ばせる教育として捉えられるのだろうか。さらに教えようとしても言語化できないような職人技を弟子にどうやって伝授するのか。この場合も師匠は弟子に「やってみせる」しか教えようがない。この徒弟制度における非言語・非文字による教え方を「教えない」教育として研究したのが野村幸正（2003）<sup>99</sup>であり、徒弟制度から正統的周辺参加という学習理論を打ち立てたのがレイヴ&ウエンガー（1991=1993）<sup>100</sup>である。また、子が思うように解答できない問題を、親が手助けをして解答に導いてやる時、親は教育をしているのか、あるいは子の学習を手助けしているのか。ある程度明確に教えるものと教えられるものが区別可能な定型や非定型の教育や学習と異なり、インフォーマルな世界での教育や学習は、教えることを学んだり、「教えない」で教えるといった徒弟教育や、人の行為を模倣して学ぶなど<sup>101</sup>、それがどこまで教育なのか学習なのかといった境界線がはっきりしない部分があり、さらに言語や記号といった明示的な方法のみならず、非言語の暗黙的な方法を介した教育や学習も含まれている非常に奥深い世界である。「教育」や「学習」のように文字化、言語化する限界を感じるような、人と人、人とモノ、人と自然のかかわりがうみだす、まさに有機的なやりとりで満ちた生活世界と言えるだろう。

こうした有機的なやりとりからまず連想されるのが子どもの遊びである。遊びは、自然環境の中であれ、部屋の中であれ、子どもやモノとのやりとりと、子ども同士のルールでのやり取りなどが活発に起き、インフォーマルな学習と教育が同時に立ち上がってくることもある。この意味で子どもの遊びは根源的な人間の学びの原点なのかもしれない。文化人類学者の岩田（1986）<sup>102</sup>は、東南アジアの民族研究をし、子どもたちの遊びの身体運動（触れる、押す・押される、ゆらゆらする、まわる、指差す、向かい合うなど）が農耕の仕事や作業、村の儀礼や行事に見事に埋め込まれ、遊びが仕事と一体化している世界を示している。この、遊びと仕事・労働作業の一体感や、

<sup>98</sup>これは定型・非定型教育で教える立場の人にもある程度共通することだろう。

<sup>99</sup>野村幸正, 2003, 『「教えない」教育 徒弟制度から学びのありかたを考える』, 二瓶社, 大阪, 193pp.

<sup>100</sup>Lave J. & Wenger E., (佐伯胖訳), 1991=1993, 『状況に埋め込まれた学習—正統的周辺参加—』, 産業図書株式会社, 東京, 204pp.

<sup>101</sup>三省堂の『広辞林（第六版）』（1983）には「まねぶ」は「学ぶ」という漢字が当てられ、注釈には「真似ると同源」とある。

<sup>102</sup>岩田慶治, 1986, 『人間・遊び・自然』, 日本放送出版協会, 東京, 240pp.

自然と人間との一体感のなかで全体作用している伝統的農村社会の人々の生き生きとした日常生活に、本研究が追求する「生きかたの質」を本懐とする発展のありかたのヒントが見えている。つまり、科学的思考はあらゆるものを明示化し、分類し、あいまいなものはどんどん分析、還元化していくことでその属性を明確化してきた。そうした論理的思考と近代化が伴って、現代社会は労働と余暇・遊びを分断し、生活の場、仕事場、教育の場、レクリエーションの場という風に生活を分断してきた。岩田が指し示す東南アジアのムラ社会には、現代社会が失ってきた生活と環境と労働と遊びの一体感に包まれた教育と学習の融合や、それらが醸し出す生きかたの包括性のようなものが現されている。

一方、現代社会における学習や教育のありかたはその対極に位置づけられる。学術においては教育学が体系化され、教育の基礎・理論、方法・技術、実践、教科など、様々な専門分野に類別された「学」が確立しており、公教育においては文部科学省による学習指導要領に基づいた教育実践がなされている。学習については、後述する心理学的アプローチによる学習理論が発展してきたが、昨今は集団による学習のダイナミクスに着目したワークショップによる学習方法論<sup>103</sup>や、エンゲストローム（1987=1999）の「拡張による学習」といった活動理論や、企業組織の協働構成に取り組むときに生まれてくる、交渉によるネットワークングといった学習理論<sup>104</sup>なども提唱されている。

このエンゲストロームの活動理論の源流がロシアの発達心理学者のヴィゴツキー<sup>105</sup>（1896—1934）の「文化的—歴史的発達理論」である。ヴィゴツキーの大きな功績は、人間を人間たらしめる精神的な発達を文化的・社会的環境や教育との文脈の中で捉えようとしたことである。20世紀前半の当時は、ジョン・ワトソンの行動主義や、ダーウィンの進化論の影響を受け、「すべての行動は環境によって決定されている」（O'Donohue & Ferguson 2001=2005 : 62）<sup>106</sup>とする、徹底的行動主義を提唱したスキナーなどによる機械論的アプローチによる学習理論が心理学を席卷していた。にもかかわらず、ヴィゴツキーはその学習理論の対極に位置する理論を唱えたのである。ヴィゴツキーの理論は、柴田（2005 : 400）<sup>107</sup>の簡潔な解説によると二つの基本命題に基づいている。一つは人間に特有な高次の精神活動（随意的注意、論理的記憶、概念的思考など）はすべて記号であり言語である「精神的生産の道具」を媒介として行われ、この「道具」も、人々の社会的共同活動の中で歴史的に形成されてきたということである。この道具の習得にともなって、子どもの精神活動は根本的な変革と発達をとげるのである。第二の基本命題は、上述した高次の精神活動は、初期には人々との共同活動のなかで発生する外的な「精神間的

---

<sup>103</sup>ワークショップを学びと創造のスタイルという学習方法の形態として定義し、授業などに取り入れることを提唱している（荻宿俊文・佐伯胖・高木光太郎編、2012、『ワークショップと学び1 まなびを学ぶ』、東京大学出版会、東京、272pp）

<sup>104</sup>Engestrom, Y., (山住勝広・山住勝利・蓮見二郎訳), 2008=2013, 『ネットワークする活動理論 チームから結び目へ』, 新曜社. 東京, 385pp.

<sup>105</sup>ロシア語の表記は困難なので英語表記にした。

<sup>106</sup>O'Donohue W. & K.E.Ferguson, 2001=2005, 佐久間徹監訳, 『スキナーの心理学 応用行動分析学 (ABA) の誕生』, 二瓶社, 大阪, 294pp.

<sup>107</sup>柴田義松, 2005, 「訳者解説」, Vygotsky, L.S., 1960=2005, 柴田義松監訳, 『文化的—歴史的な精神発達の理論』, 学文社, 東京, 406pp.

(interpsychical)」過程であるが、やがて人々の交わりのなかで個々人の「精神的(intrapsychical)」過程に転化するという事である。すなわち、人間は、周囲の人々との共同作業の過程で、言葉を発達させ、論理的思考や道徳的判断などをするようになり、社会の文化遺産を習得するのである。この理論は、子ども時代という人間の初期発達期に限定しているにしても、人格を備え、言語コミュニケーション能力を持った人間に発達するためには、子どもが乳児期には母親との密接な関係性を持ち、加えて家族や、その他さまざまな人々との社会的で相互的なかかわりを持つことによって言語を発達させ、この言語を持ってさらに自身の精神活動を発達させ、文化を習得することを示している。そこにはもちろん保育園や幼稚園に加え学校教育といったフォーマル教育の寄与もあるだろうが、やはり中心にあるのはそれ以前の時期や、そうしたフォーマル教育と並行して営まれる子どもと他者とのかかわりというインフォーマルな教育となる。ヴィゴツキーの「文化的—歴史的発達理論」は、インフォーマルな教育が、人間にとって基本的な精神活動の発達と文化習得に大きく寄与していることを示唆している。それが明らかにしたのは単なる理論でなく、生きて血の通う乳児が健やかな発達を遂げることを支えるために必要な、豊かなかかわりの世界である。母親のみならず、多くの人々の参加によって子どもが育っていく世界は、体系化を軸とするフォーマルやノンフォーマルな領域では提供できない生活世界におけるかかわりの豊かさなのである。

よって、この項で取り組みたい事案は三つある。ひとつは、教育や学習そのものを対象化して分析したり、理論化する教育科学の視点で捉えるのではなく、人を主体として、まず人がモノや自然や人と豊かなかかわりを持ち、しかも変化する環境に適用していけるような教育や学習とはどういったものかを先行研究から探ることである。二つ目は、自然と人の一対一のやりとりについては、これまで観察や実験などの自然科学の領域や、民俗学での研究がされてきたが、人間の想像力や創造性の視点で考えてみたいという事である。最後に、フォーマル、ノンフォーマルの教育の目的は主に個人の知識や技能といった能力向上であるが、社会や文化を視野に入れた発展において無視できないのが集団の学びであり、これについてどういった先行研究がなされ、本研究はそれに対しどういう立ち位置になるのかを見定めたい。

## 2. 「形成」のとらえなおし

### 2.1 宮原誠一の「形成」概念を問いなおす

戦後の日本における社会教育学をけん引してきた宮原誠一が教育の本質を追求した時、そこに見えてきたものが「形成」と呼ばれる不定形(インフォーマル)の領域であった。宮原は「教育の本質」(1949)<sup>108</sup>という論文で、人間形成と教育を次のように区別している。すなわち、社会的な生活による人間の形成の過程には、①社会的環境、②自然的環境、③個人の生得的性質、④教育、という四つの力が働いており、前の三つの力は「自然生長的な力」であるが、残りの一つは「自然生長的な形成の過程を望ましい方向にむかって目的意識的に統御しようとするいとなみ」

<sup>108</sup>宮原誠一, 1949, 「教育と本質」, 宮原誠一, 『教育と社会』, 金子書房, 東京, 2-24.

であり、これが教育であるとしている。そして宮原（1949: 20）は、「形成の過程と並行的に教育の過程が進行するのではなくて、教育とは形成の過程と取り組む努力に過ぎない」とし、「教育が形成にとってかわることはできない。形成が基礎的な過程である」と述べている。まとめると、『教育』は、人間の形成の過程に内包される一要因に過ぎない」ということになる。

宮原の「形成」概念の独創性は、環境と個人の生得的性質とのかかわりによって人間が形成されるという、発達心理学や発達行動学の分野が扱う人間の自然成長的<sup>109</sup>な部分について、教育学の視点から光を当てたことである。しかし、大串（2009）は、まさにこの人間発達論の視点から宮原の自然成長性の概念に疑問を呈した。大串は、花の種をまけば育つことが自然成長性であり、売るために育てるのが目的意識性であるという譬えで「形成」と「教育」の違いを説明できるにしても、人間は植物とは異なり、意識する存在である事実を踏まえる必要があるとしている（大串 2009 : 3）。意識とは意志を持つことでもある。一例をあげてみるならば、子どもの目前にリンゴの実のなる木と、美しいバラの花があり、もし子どもがまずリンゴを木からもぎ取ろうとしたら、その子どもは自分の意志でバラではなくリンゴを選択していることになる。人間はこのように意識をし、そして行動する。その中で形成されるとすれば、形成も自然発生的というより、意識的過程ではないか、と大串（2009 : 3）は問いたす。

そこで、まず大串は心理学者のピアジェやヴィゴツキーが子どもの自然発生的概念の存在を認めていたことに着目した。柴田（2006 : 95）<sup>110</sup>によれば、子どもには、生活の中で自然と身につけていく概念とそうでない概念があるが、前者が自然発生的な概念であり、ヴィゴツキーはこれを生活的概念と呼び、後者を体系化された概念と捉えている。そして、「教育は子どもの人為的な発達と定義されうる。教育は、発達の自然的過程の人為的な統御である」（Vygotsky 1982=1987 : 57）<sup>111</sup>と指摘しているが、この「発達の自然的過程」を「形成」に置き換えると、「教育は形成の人為的統御である」となり、ほぼ宮原の形成論と一致している。柴田（2006 : 101-102）は自然発生的・生活的概念の発生は、日常において、さまざまな生きた事物に子どもが直接に触れることに結び付いていると説明している。ヴィゴツキーは生活的概念が「自然的」に発生するとは言っているが、それは概念の名前は覚えることができても（例えば兄弟と言う名詞）それを理論的に説明できない状態を示しているのであって、そこには当然子どもの意識や兄弟との実際のかかわりがあることを前提としている。そして、この自己の経験の積み重ねによる長い発達の過程でのみ、対象を正確に意識し、概念そのものを自覚し、その概念を操作する抽象的思考、すなわち科学的概念に到達するのである。つまり、子どもが科学的概念を習得するためには、生活的概念の発達が一定の水準に達していることが必要であり、この一定の水準とは、低次の体系と高次の体系との言語を媒介にした相互作用によって生じるという法則をたて、そこから「発達の最近接領域」という概念を打ち出している。それは「教授は子どもにおいてすでに成熟した機能に基づいて行われるのではなく、まさに成熟せんとしつつある機能を呼び起こし、発

<sup>109</sup>大串は論文中で宮原の原文の「生長」を「成長」に置き換えている。

<sup>110</sup>柴田義松, 2006, 『ヴィゴツキー入門』, 子どもの未来社, 東京, 207pp

<sup>111</sup>Vygotsky, L.S., 1982=1987, (柴田義松・森岡修一・藤本卓訳), 『心理学の危機』, 明治図書出版, 東京, 291pp.

達させるものでなければならない」(柴田 2006 : 105) という見解に凝縮されている。すなわち、子どもに潜在する可能性を見出し、その能力を引き出す働きかけが教育となる。1.2 でも例として挙げたが、親が子どもの解答を手助けしたことで、その次から子どもが関連問題を独りで解答できるようになるならば、これが年長者や仲間の協力や援助によって子どもが発達していく「発達の最近接領域」の概念である。

ここから大串 (2006 : 6) は「学習をたてることにより自然成長、すなわち形成の意識性を子どもだけでなく人間一般の問題として考えることが出来る」のではないかと考え、勝田守一の『教育と教育学』(1970 : 63-64) の中の形成の定義に着目する。そこでは人間形成の過程は社会の複雑な作用の総体としてあらわれる。人間は、社会の諸関係の中で、そして、意識的な指導や教化と社会の中で生まれ形作られる自己の希望や意欲によって自らを形成するのであり、宮原の形成には無い、形成における当事者の意識性が明確に示されている。そして、この形成の「意識性」を保障するのが学習となる。勝田 (1970 : 65-66) は「重要なのは、人間の形成には、学習という行動の可能性、自発的なその傾向が前提とされている」とし、また「根本的に、自発的であるからこそ、学習は可能なのである」と述べる。勝田の定義する学習とは「主体が環境との相互作用の中で、もって生まれた刺激と反応の傾向を土台としながら、適応の努力を繰り返す過程で、習性を変容し、新しい能力を形成する」(勝田 1964 : 140) こととなる。すなわち、学習とは自らの力で新しい能力を形成するプロセスであり、外部からの目的意識性の作用によってではない。このように勝田が形成の前提として、形成のためになくはならないものとして学習を置いた点と、さらにその学習は自然成長的というよりも自身の目的意識性を持っているという意味で、勝田の定義による形成は自然成長的ではないと大串は結論付けた。勝田の論理によるならば、学習を形成の前提とすることにより、教育は学習の指導となる。大串 (2006 : 6) は結論として、形成は学習なしには行われず、形成と教育の関係は学習と教育の関係であるとしている。

ヴィゴツキーが「自然発生的に生まれる」とした子どもの生活的概念は、勝田 (1970、1964) の学習の定義によるならば、「子どもの自発性によって生まれる」と解釈できるだろう。すなわち、子どもが環境との相互作用において、自分の目的意識性、すなわち興味や好奇心を持って、環境にかかわり、それに刺激されたり反応したりといった、試行錯誤の過程を通して自発的に学習をし、生活の具体的経験から言語による体系的概念が形成されることになる。

「形成」を勝田の理論に従って「学習」に置き換えるならば、ある個人がこの世に生まれ、成長し、成人となって社会で活動し、年老いて生涯を終えるまでの一生を貫き、生活世界で社会環境や自然環境と相互的にかかわりつつ、自発的な「学習」を継続していることになる。そこに、産育や養育、しつけ、学校教育や社会教育といった制度、あるいは公的私的な教育施設や教育組織、自発的な学習組織やスポーツ活動などを通して、さまざまな教育が社会的慣習、義務、自発的選択といった形で介入してくる。あるいは、自身がそうした教育の側に携わり教える立場になることもあるだろう。前述の、『教育』は、人間の形成の過程に内包される一要因に過ぎない」(宮原 1949 : 20) という宮原の見解がここで生きてくる。こうした動的な人生という過程において、自分の生活経験から得た学習による知識、能力や概念と、教育機会から得る外来の知識や

技術や概念と照合し、統合し、融合しながら、常に一貫して学習し続けるという事になる。よって、人は生まれてから死ぬまで学び続ける。すなわち、変動する環境の中で生き残っていくため、脳を発達させる戦略をとって進化してきた人間は、学ぶことと生きることが直結しているのである。

以上の「形成」についての大串（2006）や勝田（1970, 1964）の結論から本論が着目するインフォーマル教育とインフォーマル学習について、次に改めて考察してみたい。

## 2.2 新たな「形成」概念から捉えたインフォーマル教育

まず、インフォーマル教育とは、単に秩序の無い、偶発的で、定型以外のすべての教育を寄せ集めた、捉えどころのない教育なのだろうか。これについては、宮原の知見を参照したい。宮原は、「基本的な諸機能のそれぞれの末端—もっとも実践的な末端でいとなまれるところの再分岐的な機能」こそが教育の本質であり、政治・経済・文化・教育というように、教育という機能を他の基本的な諸機能と並行すべきではない（宮原 1949 : 22）としている。言い換えると、教育とは歴史的に商人の学校、僧侶の学校、軍人の学校といったように、経済の教育化、文化の教育化、政治の教育化であり、これらの機能と並行して、別の一機能のように教育が分離することは、歴史的な社会における社会的現実から分離していると批判している。この宮原の視点は人間の発達を文化や歴史の文脈において捉えようとしたヴィゴツキーの「文化的—歴史的発達理論」に通じるところがある。

こうした歴史・社会的見解から、宮原（1984 : 12—13）<sup>112</sup>は「人類は、長く学校というような特別な教育機関をもつことなしに生活してきた」としており、「人間形成を目的意識的に統御しようとする活動、すなわち本来の意味における教育活動は、あらゆる歴史的時代のあらゆる社会集団の内部で行われてきた」と指摘する。例として狩猟、漁労を営む「未開社会の血縁集団の内部で、家父長制の家族及び近隣で、中世の都市の手工業者の仕事場で、勃興しつつある商人の店舗の中で、僧院で、宮廷で、あらゆる時代のあらゆる社会生活の局面で、教育活動はおこなわれてきた」とし、歴史的に展開した社会の営みに埋め込まれた教育を「教育の原形態」と呼んだ。果たしてこのインフォーマルな教育の原形態は近代教育によって取って変わられ、消滅したのかと言われれば、そうでないことは自明である。現代社会においても規模は縮小しているとはいえ、徒弟制度は持続しているし、研修でなくても、企業で働く社員は先輩や仲間から日々学んでいる。家庭内の子どものしつけもされているし、祭りのお囃子のけいこも継承されている。現代社会に今なお継承されている農山漁村の習俗については、産育や子育てと、子どもを一人前にするための共同体の知恵や教育観についての大田堯（1993）<sup>113</sup>や江馬成也（1994）<sup>114</sup>の研究があり、非常に興味深い。

このように、時代時代によって変化する社会環境に応じて、教育の原形態も、その時代に適応

---

<sup>112</sup>宮原誠一, 1984, 『社会教育論』国土社東京, 438pp.

<sup>113</sup>大田堯, 1993, 『子育て・社会・文化』, 岩波書店, 東京, 206pp.

<sup>114</sup>江馬成也, 1994, 『子どもの民俗社会学』, 南窓社, 東京, 286pp.

しながら持続している。なぜなら、人間の生活の営みという普遍的なものに密着していることが原形態の原形態たる所以であり、この意味において、インフォーマル教育は普遍的である。このことから、インフォーマル教育とは、社会や自然環境と相互作用し、自発的で生涯一貫したインフォーマル学習という広大な生活世界の学習（形成）領域に、目的意識性を持って外部から介入し、不定形な取り組み方で指導する教育となる。そして、子どもにおいては「発達の最近接領域」の概念が示すように、地域の習俗やおけいこ事などの活動をとおり、地域の実践共同体に導かれ支援されながら全人的なかかわりをもって学び、成長していくのである。

## 2.3 新たな「形成」概念からとらえたインフォーマル学習

### 1) 自然的環境の学び

人がこの世に生を受け、その一生を通して生活世界において社会的環境と自然的環境とかわり、自発的に学び続けるという、人の生き方の土台を形成する学びはインフォーマル学習に相当すると考えられる。

さて、自然環境とかわることから学習するとはどういう事だろうか。ヴィゴツキーが解明したところの、日常的に「さまざまな生きた事物に子どもが直接に触れることによる自己の経験の積み重ねによる自然発生的・生活的概念」（柴田 2006：101-102）が生まれる現場を生活世界で探すとすれば、繰り返しになるが、子どもの遊びの要素は避けられない。川遊び、海遊び、野山の遊びで子どもは自然そのものに接し、観察し、体験し、自然材料で道具を作ったり、大人に怒られることもなく、モノを破壊したり、虫などの生き物を殺すことも覚える。また、おいしい木の実を発見することもある。まさに自然そのものが教師となる。さらに岩田（1986）が発見した遊びと仕事が一体になったような世界はなにも東南アジアだけにあるわけではなく、日本においても釣りや狩猟、キノコ採りや山菜採りなど、マイナー・サブシステム（松井 1998）<sup>115</sup>と呼ばれる半生業の営みは続いている。鬼頭（1996）<sup>116</sup>はそれを遊び仕事と呼んでいる。この半生業のやり方は、親兄弟、祖父母といった家族や、仲間から学ぶこともあるだろうが、遊びの要素も強いので、そのうち独りで営むようになると、まさに自然と一対一の学びの世界が繰り返られる。そして、成人ともなれば、農林漁業といった生業も自然環境と生涯かわっていく営みである。昨今さかんな山登りやトレッキングなどもインフォーマルな学びの機会を提供していると言えるだろう。

マニュアルの無い、この自然との「非言語」のかかわりにおいては、人間は想像力を働かせるしかない。この想像力についてヴィゴツキー（1930=2002：8-11）<sup>117</sup>は次のように説明する。まず、人間には二種類の基本的活動があり、ひとつは再現的あるいは再生的な活動であり、記憶と非常に密接に結びついている。これによって同一の条件下では同様の行動をする習慣を形成す

<sup>115</sup>松井健, 1998, 『文化の脱=構築』, 榕樹書林, 沖縄, 232pp.

<sup>116</sup>鬼頭秀一, 1996, 『自然保護を問い直す—環境倫理とネットワーク』, 筑摩書房, 東京, 254pp.

<sup>117</sup>Vigotsky, L.S., (広瀬信雄訳), 1930=2002, 『子供の想像力と創造』, 新読書社, 東京, 181pp.

ることで環境に容易に適応できるのである。しかし、人間が以前体験しなかった新しい、思いがけない環境上の変化には、このような再現的行為ではうまくいかない。そこで人間は過去に体験した印象や行為の再現とは違う、新しいイメージや行動の産出をする。これが二番目の種類の創造的な行動である。これには脳が過去経験の要素から新しい状況や新しい行動を複合化し、創造的に作りかえるプロセスがかかわり、このような脳の複合化能力による創造活動を心理学では想像と呼ぶ。これが創造的想像力と呼ばれるものである。

37歳の若さで病死したヴィゴツキーはその学業と研究に費やした生涯を主にモスクワという都市で過ごしており、残念ながら自然環境との文脈で想像力をとらえることはしていない。ヴィゴツキーにかかわらず、そもそも学習や発達の理論化のために実施される心理学の実験は自然環境が介在しない、人工的な設定でなされてきた。しかし、人と自然の関係は歴史的にも文化的にも根源的なものである。人類20万年の歴史において、人類を文明に導いた農耕が始まったのはわずか1万年ほど前であるから、人間の想像力の発達に自然が全く関与していないと考えることは不合理であり不自然である。例えば、人が山仕事をしている際に、天候の急激な変化などが起きたとき、生死にかかわる想像力が働くと言えるだろう。まさに過去の天候の記憶や経験を走馬灯のように一気に想像力で呼び起こしつつ、自分のいる山の中の空間的、距離的位置づけ、時間や服装、持ち物といった要素を一瞬のうちに複合化し、環境の変化に対応し、自分の安全を確保する手段と判断を下すのである。その手段として、普段なら絶対利用しないけもの道を通ったり、以前見つけたことのある大きな洞穴を思い出してそこに避難する行動をとるかもしれない。それらが創造的な行為となる。つまり、言語や記号では一切何も教えてくれない自然とかかわるということは、経験に蓄積された感性などの身体性に基づく想像力や創造性を最も確に育むことでもある。実際、現実の世界の物象は、すべて言語や記号で説明されているわけではない。なかでも何も語らず、予想不可能な反応をする他者（乳児、生物、天候など）とかかわるためには、他者の行為や状態などがどういった意味を持つのかを過去の経験などから学習し、そこから現在の状況という要素を複合化して想像し、想定外の状況に対応する行動力や判断力をつける必要がある。特に自然とかかわるそのプロセスに、人間が身を持って怪我をしたり、危険な目に遭うというリスクを伴っているからこそ、生存のための必要不可欠な危機回避能力としても人間は豊かな想像力を育んできたと考えられるだろう。この意味で、自然相手の子どもの遊びは、自然の非言語性と、その無意図で偶発的な性質が生み出す不確定性やリスクゆえに、子どもの想像力を無限に伸ばす可能性を持っている。自然は人間を教えようとする意図は全くないが、人間の身体とその生活や行動に影響を与えるその存在自体が人間を教育する力を持っているといえるだろう。

## 2) 社会的環境の学び

一方、社会的環境とかかわるという事はどういう事を意味するのだろうか。宮原（1949：5）は、自然をそれに働きかける人間生活空間を含めた風土と捉え、自然的「環境とは本質的に社会的なもの」として、社会的環境と切っても切れない関係性を持つものとして捉えているが、社会的環境についてはこれ以上詳しい説明をしていない。一般的には、社会的環境とは自然的環境の



対極にあって、人間によって作りだされている環境である。その中でも家庭環境は子どもにとって重要だが、家庭や地域社会を包含している文化的環境はさらに重要な位置を占めると言えるだろう。しかし、文化的環境も風土、すなわち自然的環境なしには生まれない。風土に根ざした多様な衣食住のありかた、道具や農、狩猟、習俗、芸能、宗教や工芸も文化的産物である。一方合理的、論理的思考が科学の発達によってもたらされ、政治、経済といった分野で民主主義や資本主義といった概念を土台にした制度を含む社会システムも普及してくる。そうすると社会的環境には人が暮らす生活現場の文化などのローカルなレベルと民主主義社会、資本主義社会や市場経済といった制度やシステムのようなマクロのレベルの環境が入り混じっていると考えられる。変動する自然的環境同様、社会的環境も変動する。マクロレベルでは戦争や経済恐慌などが起こるし、ローカルレベルであれば水俣病のような公害問題が起き、都市化による治安の悪化などもあるが、悪いことばかりではなく、世界文化遺産などに地元地域が指定されるといったこともローカルな社会変動として捉えられるだろう。また、転勤や開発、開拓などによる移転や移住による社会的環境の変化ももちろんありうる。こうした社会的環境におけるさまざまな変化に人がかかわるとき、先述の自然的環境とのかかわりと同様、経験に根ざした想像的創造性が必要となってくる。そこから生まれた人々の創造的行為とさらに相互作用しながら社会も文化も変化し、新たな出来事へと展開していく。そうした社会とのかかわりの過程に勝田（1970）の定義する自発的な学習という形成が埋め込まれている。

### 3) 文化的環境の学び

最後に、宮原が形成概念に含んでいなかった「文化的環境」という視点も重要であるという事を、この研究独自の視点としておさえておきたい。これは、生活世界の文脈においては「生活文化」を意味している。そしてこの生活文化は、1) の自然的環境と 2) の社会的環境の相互作用で生み出されるものであり、生活文化のスコープは、個人が生まれ育つ地域の自然環境と社会環境に限定される。よって、ネット文化やアニメ文化といった、より広範囲で形成され、特定地域の自然や社会に囚われない文化は生活文化には含まれないことになる。ここから文化的環境の学びとは、その地域の自然的環境と社会的環境が作用し合って生み出した食材、郷土料理、生業、慣習やしきたり、祭り、芸能、民芸、方言、言い伝え、民話といったさまざまな文化的ツールを、個人の形成の過程で具体的に家庭や地域の人々からインフォーマル教育としての働きかけを通して学ぶことである。

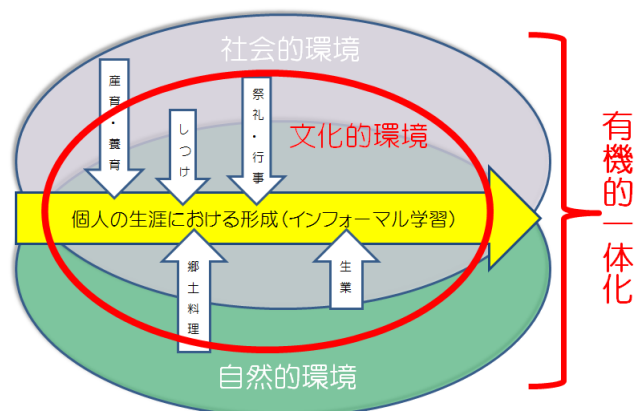
### 3. 教育と学習が一体化するインフォーマルな世界

以上のことから、インフォーマル学習とインフォーマル教育を「形成」の概念で捉え直したものを図式したものが下の図 2.1 であるが、社会的環境と自然的環境の重なった部分にある黄色い横の矢印が個人の形成というインフォーマル学習であり、生涯という時間軸も示している。自然的環境や社会的環境の学びはそれら非人間的環境からの働きかけに非文字的で非言語的やりとりで応答するインフォーマルな学びであり、それは形成の学び自体に埋め込まれている。一方、

この自然的環境と社会的環境が重なった部分に、形成の時間軸の契機ごとに介入し、人が働きかけるインフォーマルな教育が白い矢印で示されているが、このインフォーマルな人間的働きかけ（教育）と学びの産物として文化的環境が生成されることになり、これが赤い枠の丸の中に示されている<sup>118</sup>。

図 2.1 が示す、自然的環境と、社会的環境と、それらが重なり合う文化的環境における学習と教育が相互作用するインフォーマルな世界は、まさに有機的でダイナミックなやりとりの世界であり、包括的な環境教育の形成の場である。こうした学習と教育と環境が混ざり合い、一体化するようなインフォーマルな世界において固有の文化が生成され、人々の共有する精神性が育まれる。この一体感を生み出す現場のリアリティにこそ、緒方が戻っていった「命のつながる世界」という包括的な世界が広がってくると本研究では捉えたい。

図 2.1 インフォーマル学習とインフォーマル教育の関係性



ここで、国家政府が目指す発展ではなく、現場から立ち上がるような発展に着目するならば、それを支えるための、現場の生活世界に埋め込まれたインフォーマルな教育や学習の充実が必要となる。これまで近代化を支えてきた教育は、生活世界では融合的だった教育と学習を区分し、生活世界の外に新たに経済発展とリンクした人材育成教育を実施してきた。学校教育や社会教育は制度化され、国家によって体系づけられ、普及され、設備が常に更新され、教員は研修を受け、教育科学の発展と共に現代まで充実してきたし、これからもそうだろう。では、インフォーマルな教育と学習の充実とはどういう意味を持つのだろうか。そこには国家も制度も設備も教員研修も教育科学もありえない。そうすると、生活世界そのものが充実し豊かであることが前提となる。生活世界の充実や豊かさとはどういう事なのだろうか。すなわち、豊かなかわりに満ち、それらが交わり響きあう学びの世界であると考えられる。そのためには、多様な教師が必要である。例えば親や近所の人達、老若男女、地元の人もよそ者も、健常者も障害を持つ人も、病人も健康

<sup>118</sup>これは、農村的環境をモデルにしたものであるが、例えば都市環境においては、インフォーマルな学習は職場や家庭で起こりえるにしても、社会的環境の学びがより支配的で、さらに全体的にフォーマル・ノンフォーマル教育とのつながりが強化されることは想像に難くない。

な人も必要である。そして、生きている人だけでなく、モノも、動物も、山も海も川も、森も、死者も、神様も含んだ、さまざまな教師の役を演じる登場人物が入れ替わり立ち代わりして現れ、響きあう舞台としての世界である。そうした変化に富んだ現場の、変化に富んだ状況における多様で豊かなかかわりから、あまたの経験が蓄積し、知識の豊かさだけでなく、コミュニケーションの豊かさ、技の豊かさ、知恵の豊かさも生まれてくる。「想像力による創造活動は、人間の過去経験がどれだけ豊富で多様であるかに直接依存しているという事です。(中略)人間の過去経験が豊かであればあるほど、その人の創造に資する素材も多くなります」とヴィゴツキー(1930=2002: 21)も述べている。ある意味、自然的環境、社会的環境、文化的環境が統合可能なインフォーマルな領域での学びが本来の環境教育であり、この豊かな経験に根ざす知恵が、社会や環境の変動といった危機に対応する現場の人々のレジリエンスという創造性を育てているのではないだろうか。それを第二部の事例研究で見たい。

#### 4. 集団の学習理論と本研究の位置づけ

ここまででは、新たに捉え直した「形成」概念で、インフォーマルな世界の学習と教育のありかたをみてきた。ここからは、社会における共同体や文化を視野に入れた発展の視点には欠かせない集団の学び(以後、便宜上教育的要素も学習の要素も両方含めて「学び」という表記にする)について、これまで展開されてきた集団の学習理論の先行研究を通して、それらの理論における本研究の位置づけを考えていきたい。

まず、持続可能な発展の文脈で、特に自然資源管理などの環境にかかわる公共事業の分野において注目されているのがソーシャルラーニングとして提唱された参加型の共同学習である。ソーシャルラーニングは単に教育的な学びを意味するのではなく、共同で意思決定などを行う社会参加の要素も組み込まれており、結果的に管理を通り越して、政策やガバナンスと結びついていく連鎖を含めて捉えられるべきだとされている。この背景には、自然資源開発が行政や開発企業関係者による専門知の見地によって計画実行されてきたことによって起きる地域住民との対立や軋轢を避け、住民の伝統的知識やローカルな知識も含む広範な知識ベースをもって資源管理をする必要があるとの認識がある(Rist et al 2007)<sup>119</sup>。ここでの共同学習とは行政・住民の協働的参加型の意思決定プロセスを支える手法としての学習である。そして、この共同学習によって、多くの人々の個人的に異なる資源の認知が一つの共同の認知へと変質していく過程から生まれるのがダブルループラーニングである。ダブルループラーニングという学習理論は、既存の前提に則った解決策を考えるシングルループラーニングを飛び越えて、既存の前提を疑うという二つ目のループを作り、これによって前提を壊し、それを変革することで問題解決を試みるという理論である<sup>120</sup>。この理論は1.2において言及した、集団の学習によるグループ・ダイナミクスに

---

<sup>119</sup>Rist, S., Chidambaranathan, M., Escobar, C., Wiesmann, Urs., Zimmermann, A., 2007, Moving from sustainable management to sustainable governance of natural resources: The role of social learning processes in rural India, Bolivia and Mali, *Journal of Rural Studies*, 23:23-37.

<sup>120</sup>米国の行動学者であり経営思想家でもある Chris Argyris が提唱した。

(<http://www.infed.org/thinkers/argyris.htm>, 2011年6月23日閲覧)

焦点をあてて集団の活動をとらえようとするエンゲストローム（1987=1999）の「拡張による学習」と呼ばれる活動理論にも応用されている。

エンゲストロームはベイトソンの学習理論に基づいて学習活動を構造化しているが、それを図式化したのが下の表 2.1 である。拡張的学習はこの図の学習 III に相当する。1.1 において、緒方が「チッソは私だった」と覚醒したこともこの個人レベルの拡張的学習だったと考えられる。この、ヴィゴツキーを筆頭とする文化—歴史的心理学派の研究を源流とする活動理論を土台に、日本では杉万俊夫（2006）<sup>121</sup>を中心とした研究者たちによる実際のコミュニティの事例研究もある。本研究は現場から立ち上がる、住民主導の発展に着目している点から、特に活動理論を土台とした杉万らによる集団活動や学習のダイナミックな捉え方は興味深い。

活動理論は、個人が独りで行動することを「行為」と呼び、「活動」は集団による人間行動とする前提に立っている。そうすると学習活動とは、集団の学習行為を意味する。そして、ある活動と他の活動を区別するのは、その「対象」であるとして、集合的「主体」と「集合体（コミュニティ）」と「対象（人、モノ、コト）」という三つの頂点をつなぐ三角の図式という概念構造を軸にして、その三辺のそれぞれに「道具」「ルール」「分業」といった媒介を配置し、それを分析のツールとしている。これは、研究者の視点であって、当事者（主体）から見ると、集合体や媒介の視点を取り入れることで、学習の幅が広がり、拡張していくことになる。そうした三つの頂点や媒介自体に内在する矛盾や、頂点と媒介の間にある矛盾を詳細に分析することで、問題を学習 III の拡張的学習活動によって集団レベルで創造的に解決していく理論である。それは、集合体や社会で自明とされている前提の文化的—歴史的基盤を問い直し、新しい前提を創出していく活動のことであり、学習活動とは脱構築を实践する活動に他ならない（杉万 2006：66）としている。

表 2.1 学習活動の構造

学習 0	刺激による固定された反応		
学習 I	学習 0 の反応が、道具使用によって変化し、反復的に修正する		
学習 II	学習 I の進化系。無意識的で暗黙的な習慣というかたちをとる	IIa	再生産的 道具：既存の手法
		IIb	生産的 道具：実験を通じた理論化
学習 III	学習 I と II が埋め込まれている学習 II の内的矛盾の解決が動機づけとなり、問題や課題そのものを創出する ⇒学習 II の文脈を破るか変更するかが迫られることで、学習者をより広い文脈に置く = 拡張的学習	個人レベル	意識的自己変革、個人的危機、脱却、ターニングポイント、天啓の瞬間
		集団レベル	学習 III は基本的に集団的性格を持つ

出典：エンゲストローム（1999）より筆者による図式化

<sup>121</sup>杉万俊夫編, 2006, 『コミュニティのグループ・ダイナミクス』, 京都大学学術出版会, 京都, 274pp.

拡張的学習に基づく集団活動が起こす段階的な革新のプロセスは、「伝統の再創造」（鶴見1989）のプロセスに共通するものがある。それはこの理論が文化的・一歴史的発達理論を土台にしているという事実から当然のことかもしれない。そうした歴史性の観点から、人間活動の「発達」のダイナミクスをとらえる目線は、仮に「発達」を「発展」に置き換えたとき、違和感なく社会の発展概念にも結びつく目線である。また、ソーシャルラーニングが自然資源管理や開発事業における住民参加といったインフォーマルな領域での学習に限定されるのに比較して、活動理論は学校の授業や地域おこし活動、企業経営のように、フォーマル、ノンフォーマル、インフォーマルのすべての領域の学習にまで応用可能な理論である。このような優れた特徴も踏まえたうえで、本研究と同様に、集団の活動と学習に着目する活動理論と、本研究の立ち位置の相違点を以下のように挙げてみた。

まず第一に、活動理論と本研究が根本的に異なるのは理論のスコープである。活動理論の背後には社会の矛盾を打開し、革新していくという弁証法的な活動の目的志向性がある。換言すると、これは学習という手段を使った社会運動なのである。それは社会の矛盾をダブルループ、さらにはトリプルループラーニングで批判し、脱構築し、究極的には持続不可能な制度やシステムを革新して持続可能に変革していく可能性をも秘めている。そうした学習による社会変革運動といったスコープが活動理論の背景にある。一方、本研究のスコープは、同様に社会とその発展のありかたに着眼はしているが、社会変革による発展ではなく、質的発展、それも現場を生きる人々が内発的に選択していく、非決定論の発展をスコープに入れている。そのために、セン（1993<sup>122</sup>、1992=1999<sup>123</sup>）の潜在能力の理論（センの理論の詳細は第二節を参照）を集団に応用し、集団が望む様々な「機能」<sup>124</sup>を実現していく潜在能力に着眼し、その能力を支える学びのありかたを追求する。その際重要なのは、集団だからこそ可能になる機能である。個人は集団に属して活動することで、自身の望む機能の幅を広げることができ、それが人々の生きかたの質を豊かにする発展概念につながっていく。すなわち、ある特定の活動がめざす目的を達成することのみが集団の望む機能であるとは限らない。その活動のプロセスにある、一見とりとめのないような機能に集団やそのメンバーが価値を置いていることもある<sup>125</sup>。そうした機能にも学びがあり、信頼関係構築といった集団の潜在能力形成の機会が埋め込まれている。（第二部第一章第一節）

第二に、上段でも説明したが、活動理論が強調するのは、学習活動自体というよりは、社会変革をもたらしめるような学習活動にこめられた運動的な力である。一方、本研究が強調するのは、いつ、どの時代においても、環境の不確実性と向き合いながら現場に根ざして生活や文化を

---

<sup>122</sup>Sen, A. K., 1993, *Capability and well-being*. In Martha Nussbaum & Amartya Sen (eds), 1993, *The quality of life*. Oxford University Press, New York, 30-53.

<sup>123</sup>Sen, A. K., (池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳), 1992=1999, 『不平等の再検討：潜在能力と自由』, 岩波書店, 東京, 326pp.

<sup>124</sup>機能とは人の状態の一部、特にその人が生活を送るにあたって何とか成し遂げたりする行為や状態などの様々なことを示す（セン 1999 : 31）。

<sup>125</sup>例えば、第二部第一章第一節の事例にもある自治公民館活動の役員会の後の飲み会である。役員会が議題について意見を闘わせた後で、スイッチを切り替え、酒を酌み交わしながらお互いの家族や趣味のことを語りあい、交流することも役員会に付加された機能の価値となる。

持続し、継承し続けることを可能にする住民達の潜在能力である。よって、強調するものは学習の力ではなく人間の力である。

第三に、活動理論では、活動に直結した学習を対象として分析する。『コミュニティのグループ・ダイナミクス』(杉万 2006)では過疎化を動機として立ちあがってきた地域おこし活動の事例が挙げられているが、その活動が立ち上がったからの学習が理論の対象となっており、それ以前に住民達がどういった学習をし、どういった能力を形成していたのかという視点はない。本研究のアプローチであれば、そもそも過疎化を打開しようとする活動を立ち上げた人々の潜在能力に着目し、そうした能力形成に寄与した学びがいかなるものかを見ていくことになる。(第二部第四章)

第四に、活動理論は学習活動そのものを単位とし、その変化のパターンを見出し、モデル化した理論である。もし、ある一つの活動が、矛盾と直面し、拡張的学習をとおして問題解決に至り、活動が革新されるのなら、それは活動理論を実践していることになる。ゆえに、それが学校の教室での仮想の課題に取り組む学習活動としても成り立つのである。一方、本研究は社会・自然環境の不確実性を前提としているので(第二部第三章と第四章)、状況に応じて変化する集団の学びに着目することになり、学校での仮想の学習活動という設定が成り立たない。

第五に、グループ・ダイナミクスの手法においては、集合的主体と、そのほかの住民達や組織、集団とのやり取りやその間の媒介との関係性から生まれる学習活動を分析する。一方、本研究は、まず集団が形成され、共同性を育み持続していくという、集団内のダイナミクスそのものに着眼し、そのプロセスにどういった学びが関与し、どういった能力が形成されるのかを見ていく。(第二部第二章第一節と第二節)

最後に、活動理論は拡張的学習が発生している場を「活動システム」と呼び、学習活動を単位としたシステムとして捉えるという工学的なものの見方をしているところが本研究の立ち位置と根本的に異なる点である。本研究は集団の学びに着目はするが、集団を構成するそれぞれの個と個の学びの関係、個と集団の学びの関係が生み出す学びのダイナミズムを重要視する。血の通う人間の学びを探っていく時、「形成の意識性を保障するのが学習」という勝田(1970:64)の言葉の意味するものは重い。意識を持ち、意志をもった人間の集まりはひとかたまりの学習するシステムになりえない。

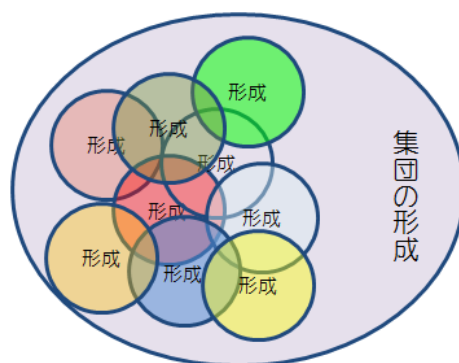
## 5. 個人と集団の学びのダイナミクス

第三項では、新しい形成概念によるインフォーマルな教育と学習の有機的一体化を図 2.1 で示し、第四項では、集団の学習理論の先行研究によって、本研究の集団の学びの立ち位置の相違点を議論したが、この項では、そうした個人の形成が集合し、集団として活動する際にはどういった動的な関係性を持つのかを見ていきたい。

図 2.1 は個人の形成という学びを軸にそれに介入し、働きかけてくる外からの教育を示した。さて、こうした個人が集合し、共同して活動をする際には集団活動の経験のある先輩から後輩への指導や教えがあり、後輩が学ぶという相互的なやりとりが起きることは自明であるが、それ以

外にも、経験者同士の教え合いもあり、新人たちの新しい発想を先輩が学ぶこともあり得る。そうしたやりとりは、一対一の場合もあれば、一対多、多対多ということもあるだろう。集団の学びとは、このような教え合い、学び合いの複雑なやりとりが行きかう状態を指している。集団が親密に活動し、結束力をたかめるほど、この学びのやりとりはより結合度を増し、共有性が高まってくると考えられる。それを表したのが図 2.2 である。こうしたやりとりは、むしろ形成という学びの重なり合いとして捉えてもよいのではないだろうか。インフォーマルな世界では、教えるものに報酬を払うことはほとんどなく、教えることは信頼関係に基づく自発的な行為であるから、学びを贈与していると捉えてもよいだろう。言い換えると、この形成の重なり合いは、学びの相互贈与の動態を示しており、この重なり合いの多いところからは集団が共有する知や技、精神性が育まれる。この図では、上方にある黄緑色の形成が他の形成との重なりが少ないが、まだ集団に入ったばかりで、共有部分が十分に発達していないという事になる。

図 2.2 個人と集団の学びのダイナミクス



また、こうした個人という個性を持つ形成が集合することは多様性を集団がとりこむことでもある。この多様な形成が響きあいながら重なり合う事で、その全体性をもって集団独自の形成も育まれることだろう。この集団独自の個性的な形成に、地域の自然の個性と地域社会の個性が融合するとき、集団独自の文化が形成されることになる。このことについては第二部第二章第一節の出羽三山講の事例研究で詳しく扱う。そして、こうした集団独自の文化を持つような集団がある地域に多数あるならば、その地域の文化多様性を形作っていくことになる。

## 6. ESD を地域の視点からとらえなおす先行研究

ここまでは、本研究の追求する、現場に根ざして環境の変化に対応していく住民主体の発展をふまえ、教育学や心理学における先行研究の教育論や学習論から特にインフォーマルな領域や集団の学びに着眼し、考察してきた。その一方で、環境教育や ESD の研究者たちの中でも、第一章で見てきた国連主導の「持続可能な発展」の政治的な矛盾を指摘し、地域に根ざした環境教育や ESD を模索する傾向もある。ただし、「地域に根ざす」というアプローチは ESD の国際実施計画や日本政府の国内実施計画にも反映されているが、そのアプローチはどういったものなのか



をまず見ていきたい。

国際実施計画は、「目標とするのは、持続可能な開発に内在している原則と価値観について十分に情報を得た上で、地方に根ざし、文化的にも適切な価値観を創造することである」(UNESCO 2005b:175)との記述に加え、「地方のニーズ、認識、状況に基づく」(UNESCO 2005b:192)等をESDの主な特長として挙げている。しかし、ここで扱われている「地域に根ざす」アプローチは、あくまでもESDという国際的に認識された教育概念を戦略的に地域レベルまでカスケード方式で落とし、地域の文脈に沿って普及していくことであり、現場から内発的に立ち上がってくる教育のありかたとは根本的に異なっている。

他方、国内実施計画の「ESD実施の指針(1)地域づくりへと発展する取り組み」においては、地域においてすでに多くの活動がESDの観点を踏まえて実践されているとし、これらの既存の活動において、将来世代や国内外の他の地域とのつながりを大切にするなどのESDの原則や価値観を重視し、持続可能な地域づくりへの取り組みへと発展するようにすることが大切であると述べられている。この記述はあたかもESDが持続可能な地域づくりの教育のように解釈できそうだが、実際はESDを上から普及しなくても、現場から内発的に立ち上がってきたESD的地域づくり活動が存在するということを、日本政府も認識していることを示唆している。このアプローチは、ややもすると、ESDの普及が始まる以前から実施されている持続可能性をめざした地域づくり活動を、後付けでESDのラベルを貼っていると批判をされても仕方がないだろう。例えば、阿部(2006)<sup>126</sup>はESDが普及される以前から実施されている豊岡市でのコウノトリの野生復帰のとりくみや、山形県朝日町や岩手県東和町のエコミュージアムの展開などをESDの事例として紹介しているものの、では、このような地域に根ざしたESDの取り組みは、なぜ上から普及されずに内発的に立ち上がってきたのか、それは既成のESDとどういった相違や類似点があるのか、といった説得力ある分析も考察もなされていない。そうした考察をしていたなら、ひいてはESDを上から普及する必要性に疑問を呈す絶好の機会であったかもしれない。次にESDや環境教育関係の研究者による、地域に軸を置いてESDを捉え直そうとしている先行研究をみていきたい。

日本の環境教育が自然保護教育や公害教育の現場から出発しており、現場での実践を基礎にボトムアップで築かれてきた一方、ESDは国内の教育実践と離れた場所で企画され、トップダウンで現場に導入された(原田2009)<sup>127</sup>という見方も否めない。このような国連やそのメンバー国家の主導で展開され普及されるESDの在り方に疑問を呈し、それに対抗して地域レベルで持続可能性を考え、そのための教育を模索する動きは海外でも日本でも起こっている。つまるところ「アジェンダ21」に謳われる「持続可能な発展」の実現を妨げる障壁は、「持続可能な発展」そのものがかかえる一元的な性質ゆえに国家間の複雑な利害対立に負う面が多く、小栗(2005)はこの構造的に矛盾を抱えた国家を単位としたESDに対抗する動きとして、政策論として語られるESDを教育論として捉え、地域に軸を置いてESD論を展開していこうとする一連の欧米

<sup>126</sup>阿部治, 2006, 「ESDの総合的研究のめざすもの」, 『農村文化運動』No.182, 農文協、東京, 3-17.

<sup>127</sup>原田泰, 2009, 「日本でのESDの理論研究の可能性」, 『環境教育』, 19(2), 31-32.



のESD論者たちの国際的な研究動向を紹介し評価している。その一例としては、国際自然保護連合の教育コミュニケーション委員会（IUCNCEC）や、世界野生生物基金（WWF）、IUCNが編集した著書“Education and Sustainability: Responding to the Global Challenge”<sup>128</sup>に名前を連ねる、John Fien, Daniella Tilbury, Bob Jickling, Charles Hopkins, Rosalyn Mckeown、などの研究者たちである。

日本においても地域の視点で持続可能性に結びつく教育やESDの必要性を唱える研究者は少なくない。今村ら（2002）<sup>129</sup>がESDのめざす新しいパラダイムの必要性を認識しつつも「持続可能な発展」の「開発＝発展パラダイム」を避け、環境教育を源流とした「持続可能性に向けての教育（Education for Sustainability）」という概念を提案し、その教育論を展開しているが、共同研究者である井上（2005b）<sup>130</sup>は、地域の土地と社会にねざした持続可能なオルタナティブな生き方がありうる「持続可能性に向けての教育」において「地域」はキーワードになるとの認識を示している。

こうした持続可能な地域社会を支える教育の理念研究がある一方、地域の持続可能性を見据え、その具体に目線を落とし、地域住民自らが主体的に地域について学びながら地域活性化につなげていこうとする地域学や地元学に着眼し、学びの「知の構造」にまで踏み入って「ローカルな知」を切り口として教育を研究していく社会教育研究者達（日本社会教育学会編 2008）の試みもある。櫃本（2009）<sup>131</sup>も同様「ローカルな知」を軸に東北タイの草の根ネットワークの事業から生まれた、複合農業に基礎をおいた地域開発に主体的に参加する農民や子どもたちの自律的な学びを研究し、住民のアイデンティティ確立としての意味を持つ「ローカルな知」を見出した。このように生活の場である地域という土地と人間の身体がかかわりあうとき自分自身の中に生れてくる「ローカルな知」は、「権力や富に変換されない知」（前平 2008：20）<sup>132</sup>であり、地域の発展を担う「自分づくり」を支える学びの核となる。このことは地域に根ざすESDを研究していくうえで「ローカルな知」が重要な鍵を握ることを示唆している。実際、学校教育といった制度の枠組みの中で「場に根ざした教育（Place-Based Education：PBE）」と呼ばれる、地域の歴史、環境、文化、経済、文学、伝統の分野における「ローカルな知」の学習を科目やカリキュラムにとりいれ、地域住民も積極的にその学習に参加するといった実践的な取り組みも実際に生まれている<sup>133</sup>。

---

<sup>128</sup>Tilbury, D., et al, 2002, Education and Sustainability: Responding to the Global Challenge, IUCN, Cambridge UK.

<sup>129</sup>今村光章・石川聡子・井上有一・塩川哲雄・原田智代, 2002, 『持続可能性に向けての教育』の義と特質 - 民主的価値と主体的関与の視座 -, 『環境教育』, 11(2): 96-104.

<sup>130</sup>井上有一, 2005b, 「エコロジー思想と持続可能性に向けての教育 - 環境持続性・社会的公正・存在の豊かさを基軸として」, 今村光章編, 『持続可能性に向けての環境教育』, 昭和堂, 87-114.

<sup>131</sup>櫃本真美代, 2009, 「地元学に学ぶ地域づくりに向けた環境教育の一考察 - 東北タイ・プア村の事例から -」, 『環境教育』, 18(3): 15-26.

<sup>132</sup>前平泰志, 2008, 「序＜ローカルな知＞の可能性」, 日本社会教育学会編, 『＜ローカルな知＞の可能性 - もうひとつの生涯学習を求めて』, 日本の社会教育第52集, 東洋館出版社, 東京, 9-23.

<sup>133</sup> 出典：特定非営利活動法人エコプラス, 2012, 「2012年1月国際シンポジウム『地域にどう根ざすか』持続可能な社会づくりを目指した『地域に根ざした環境教育』モデルの構築 報告書」.

ここで、一概に「地域」といってもそれが何であるのかを問い、地域概念の多義性と論者の多様な背景や問題関心が「地域」との向き合い方を多様化しているとの問題点を小栗（2010）<sup>134</sup>が指摘しているが、山西（2008）<sup>135</sup>はむしろ ESD にとっての地域の範囲は変革すべき課題に即して決まり、その意味で地域をより伸縮自在に、柔軟に、重層的に捉えることが住民間に共同性を生むとの見解を示す。さらに山西はグローバル化に対抗し、異なる価値による社会づくりをする場として地域を捉えているが、この点では先述の地域学を同様にグローバリゼーションの波に対抗する手段として機能していると捉える廣瀬（2008）<sup>136</sup>や、長野県泰阜村の地域づくりの実践が「ローカルな知」を軸にした新自由主義に対抗する地域づくりへと展開していると見る野田（2008）<sup>137</sup>の視点も等しい。このグローバリゼーションの波に抗う地域の自立的発展の形は、主として地域の自治、自立やアイデンティティに訴えかけ、持続不可能なライフスタイルを生みだした近代化の対抗概念としてのローカリズム（地域主義）の類に属する鶴見（1996）の内発的発展論における地域の捉え方と親和性があると言えるだろう。

以上の先行研究から、地域に根ざした ESD の探求を日本の文脈において取り組んでいく際に、鶴見が生涯をかけて構築してきた内発的発展論を土台に研究していくことには十分な意義があると考えられる。既往研究を見ると地域学・地元学の研究をはじめ、内発的発展の目線に近い手法を用いて地域づくりの学びを捉えているものもある。例を挙げると、先述の櫃本（2009）の扱った学びはワークショップを軸にした草の根レベルのノンフォーマル教育を扱っている。さらに神田（2006）<sup>138</sup>は奄美諸島の事例をとりあげ、環境保全の住民運動の中で、地域に存在していた独自の習俗文化や生活文化が持続可能性のある地域発展のための教育として積極的に復権していることを示し、数少ないインフォーマル教育の学びに着目しているものの、習俗や生活文化に埋め込まれた多様な学びの特徴や機能がどのようにして持続可能な地域社会を構築していくのか、そのメカニズムや構造は示されていない。

## 7. 持続可能な発展のための内発的教育（内発的 ESD）について

以上、第 1 項から第 6 項までをかけて、教育・学習理論の先行研究や、ESD の先行研究をかなり詳細に把握することによって、それらと本研究の立ち位置の類似点や相違点も考察してきた。この最後の項では、先行研究に見るこれまでの教育・学習理論とは異なる、本研究独自の教育のありかたを具体化し、提示することを試みたい。

内発的発展をめざして住民が主体となって展開する学びは、教育機関、行政、企業、NPO な

<sup>134</sup>小栗有子, 2010, 「ESD 地域研究における『地域』との向き合い方」, 『環境教育』, 20(1): 16-24.

<sup>135</sup>山西優二, 2008, 「ESD にとっての文化と地域 - 開発教育の視点から」, 『持続可能な教育と文化 - 深化する環太平洋の ESD』, せせらぎ出版, 東京, 148-16.

<sup>136</sup>廣瀬隆人, 2008, 「ローカルな知としての地域学」, 日本社会教育学会年報編集委員会編, 『<ローカルな知>の可能性: もう一つの生涯学習を求めて』, 東洋館出版社, 東京, 39-49.

<sup>137</sup>野田恵, 2008, 「ローカルな知を学ぶ自然体験学習の可能性と課題 - 長野県泰阜村立あんじゃね自然学校の事例から -」, 日本社会教育学会年報編集委員会編, 『<ローカルな知>の可能性: もう一つの生涯学習を求めて』, 東洋館出版社, 東京, 52 - 64.

<sup>138</sup>神田嘉延, 2006, 「ESD と地域教育研究の課題 - 鹿児島県の奄美の事例から考える」, 『農村文化運動』, No.182, 農文協, 東京, 35-41.

どのある特定の団体が意図的に体系化し、普及する教育とは一線を画したており、前平（2004）のいうところの「その地域住民が生き残りをかけていずれの時代にも、いずれの共同体にも存在した（中略）多様かつ地域固有の学習」とも捉えられるだろう。これは「学習」と明記されているが、共同体という文脈で捉え直すならば、第 2 項でも扱ったように、個人個人の形成にあたるインフォーマル学習（佐藤一子 1998）と、共同体が目的意識的に介入してくるインフォーマル教育（Coombs 1974）が一体化したような状態と捉えるのが妥当だろう。しかし自然発生的であらゆる場で起こっているインフォーマルさゆえに、きちんとした学習の枠組み（カリキュラムやテキストや教授法など）を持って実践されるフォーマルやノンフォーマルな領域と違って、合理的に分析し、把握することが難しい。しかし、本研究ではこのインフォーマルな場で内発的に立ち上がって来る学びにこそ、グローバル化の波に抗うことを可能にする住民の自立の力を育て、人間と自然の関係を豊かに復権する鍵があるのではないかと着目し、その学びの未知の内実を明らかにすることを試みたい。

よって本研究は、鶴見の定義する内発的発展を持続可能な発展の一つのありかたとして認識することを前提とし、地域住民の生活自体から発現してくる多元的な内発的発展のプロセスに埋め込まれた地域創造型、そして「生きかたの質」を創る価値創造型の教育や学習を「持続可能な発展のための内発的教育」と定義付けることを提案したい。これは英語に訳すと“**Endogenous Education for Sustainable Development**”となるので、便宜上“**Endogenous**”の部分だけを日本語で「内発的」と転換し、残りの英語の部分 **ESD** として「内発的 **ESD**」という略称を使用する。しかしこれは、既存の **ESD** を内発的なものに転換するという意味ではなく、あくまでも持続可能な発展を支える内発的な教育という意味を持つ。この「持続可能な発展のための内発的 **ESD**」は二つの動態を持つダイナミックで有機的な概念であり、それについての説明は以下のとおりである。

- 1) 内発的 **ESD** とは、個人や集団の生活世界というインフォーマルな領域の営みにおいて、社会的環境と自然的環境と相互的にかかわりつつ人々が形成される過程に埋め込まれたインフォーマル学習とインフォーマル教育が相互作用しているものであり、図 2.1 にモデル化されているように、教育と学習が有機的な一体感をなしている状態を指している。内発的 **ESD** の、こうした平常の状態を「静的」な動態の内発的 **ESD** であると定義する。
- 2) この内発的 **ESD** に含まれる「教育」という用語についてだが、残念ながら学習と教育を一体化した用語は存在しない。そこで少なくとも教育するものと学習するものが両方介在する「教育」という用語をあえて採用することにする。
- 3) 「内発性」は本来生物学的用語だと説明したが、生物個体の内部から生まれる出るものを意味し、個体の主体性と直結している。このことから内発的 **ESD** も、その教育的、学習的営みにかかわる個人や集団の主体性と直結している。
- 4) 「内」という概念はそれ自体では意味をもたない。必ず「外」という概念と対になって意味が生まれる。生物個体も生きていくために、必ず外とのやり取りが必要となる。外から内への作用が内を変化させ、内から外への作用が外を変化させ、こうした相互作用によって生

物個体は主体的にダイナミックに成長していく。これと同様の論理で、内発的 ESD も、さまざまな契機において、外来の教育的なものとの作用でダイナミックに変化する。その状態を「動的」な動態の内発的 ESD であると定義する。

5) 外とのやり取りをすることにより生物個体の主体性が無くなることはないように、外来の教育的なものとの作用で変化しても、内発的 ESD が主体性を失うことはない。内発的 ESD はそれにかかわる個人や集団が持つ主体性によって維持され続けるのである。換言すると、内発的 ESD は「根を持つ教育」である。それが根ざしているのは制度でも機関や組織でもなく地域の住民達の主体性なのである。

現代社会の文脈では発展にとって科学知や科学技術の必要性は自明であるが、現代の環境問題の根底にはそうした普遍知や技術を、知恵や英知を持って制御すべき人間本来の力、つまり、自然や人と直接的かつ持続的にかかわり続けるという人間の主体性による知や能力の低下があるのではないだろうか。鶴見（1989,1999）の「伝統の再創造」という発想は、この内発的 ESD と科学知や外来の知識や技術を、地域の自然環境や伝統文化といった文脈に照らして統合していく発展の道筋であり、その概念に人間の学びを暗黙的に組み入れていた鶴見の洞察力の深さが思い測られる。

ESD は、悪化した環境の問題解決をめざす環境教育から、環境を悪化させている社会そのものが内包する問題へと視点を方向転換し、地球の持続可能性を脅かす複雑な諸問題に対処するための教育（UNESCO 2005b:3）として誕生し、持続可能な社会への変革を実現することをめざす教育である<sup>139</sup>ことを明記している。もしその変革が、政治経済の制度や法律、システムといったものの変革であるなら、エコロジー的近代化を支える教育が有効であり、その学習方法論としては活動理論の弁証法的な学習活動が有効であろう。

しかし、もしその変革が発展そのもののありかたの変革だとしたら、緒方のめざす「命のつながる世界」という「もうひとつのこの世」をそれぞれの地域で創造し、拡大していく、多元的発展の取り組みになると本論は捉えている。究極的にはそれは人間の生きかたにかかわってくる問題である。本研究は、既存の ESD が第一章の図 1.1（20 頁）のように、まず個人を対象に持続可能な発展に必要とされるすべての知や技術や方法論をつぎ込む労力を費やしていることに根本的な問いを呈したい。

個人のキャパシティには限界がある。一人がサステナビリティに必要なすべてを学びつくすことはできない。そして個人の生涯は短い。だからこそ、人が集団を形成することは、知恵や文化を継承し、可能性を広げ、潜在能力を拡大し、生きかたの幅をひろげ、サステナビリティを担保するという意味がある。そして、内発的 ESD が根ざす住民の主体性による「生命の知」を「生命の力」と結合させていく、人々の意志と絶え間ない努力の過程としての内発的発展の持続性こそが、現在のシステム社会を根底から腐食させていくのではないかと本研究は考えている。

---

<sup>139</sup>出典：「国連持続可能な開発のための教育の 10 年」関係省庁連絡会議、平成 18 年 3 月 30 日決定、平成 23 年 6 月 3 日改訂、『我が国における「国連持続可能な開発のための教育の 10 年」実施計画』、4 頁。

## 第三節 研究の枠組み

### 1. 研究目的

一見様々な制度の枠組みや政策と市場経済が現代社会を形作っているようだが、それらとは次元を異にする地域独自の生活世界の発展が日本各地の現場において重層的に進行している。本研究の目的は、それら地域の現場から内発してくる発展の内実と、そこに埋め込まれた学びを探求することによって、持続可能な発展を、現場を生きる人々のまなざしで捉え直し、その発展を現場で支える教育のありかたを提起していくことがこの研究の目的である。

### 2. 研究の方法論

#### 2.1 理論的枠組みとその方法論

ESD は「発展」と「教育」という二つの概念から成っており、本論が提唱する内発的 ESD についても、この二つの概念を軸とした理論的枠組を構成している。

1) 「発展」については鶴見和子の内発的発展論を土台とする。そのためにはまず内発的発展論の詳細な把握が必要であるので、それを第三章第一節で行う。この土台を踏まえたうえで、現場の人々の生活のありようやそこに埋め込まれた学びを探求していくが、そのためには内発的発展論を補う二つの理論的枠組みが必要となる。一つ目は「発展」の仕組みに関するもので「共同性」に着目する。その理論としては、主にセン（1993）の「潜在能力」や、佐藤仁（1977）の集団の「潜在能力」に依拠する。二つ目は「発展」のプロセスに関する理論であり、これは、鶴見（1989）の「伝統の再創造」に加えて、ポランニー（1966=2003）の「創発」に依拠する。

2) 「教育」については、教育論における内発的 ESD の位置づけとして第二節でも考察した勝田（1970）の「形成」概念を土台としているが、「学びの質」という観点で、ここでもポランニー（1966=2003）の「暗黙知」や「直観」などの理論を採用し、インフォーマルな領域の学びの内実を分析・考察する。

#### 2.2 調査対象

本研究は、自然環境や社会環境の異なる宮崎県綾町と山形県西川町の二つの中山間地域の農村の事例を中心に、自然や人とのかかわり暮らす住民の生活世界の学びや、現場で変動する環境や社会に地域住民の共同性や創造性をもって応答しつつ発展を希求する人々の学びのあり方を研究対象とする。さらに、2011年の東日本大震災という、歴史的な環境変動のはざままで、被災した地域共同体がどういった学びと行動で復興をめざしたのかという新たな問いを持って、宮城県南三陸町歌津の伊里前地区や岩手県陸前高田市の八木澤商店も追加調査した。また、山形県の出羽三山信仰に江戸時代から現在まで持続して関与している千葉県市原市の二つの講集団についても2012年末から2013年始めにかけて調査を行い、宮崎県綾町の講集団との比較も可能となっ

た。

### 3. 事例研究の構成枠組み

本研究は「発展」と「教育」の相互的な関係性の中に、普遍的な営みを見出す作業をしていくものであるが、そのために「発展」においては異なる現場における分析視角を用い、「教育」においては変化する動態に着目する。

#### 3.1 発展の現場における四つの分析視角による構成

本研究が追求する内発的 ESD が「現場」に根ざしているからには、具体的な地域の現場における、具体的な人々の生活世界の動きが、どういった環境や社会の変化と関連し、それに対する発展の営みがどう対応し、そこにどのような学びが埋め込まれているのかを探る必要がある。こうした、現場で実際に立ち上がってくる発展の在りようは、国家政府が発展計画や発展政策事業に描く、環境変動や社会変動といった様々な不確実性のリスクを最小限に想定し、時には失敗をしてしまう不完全な人間性や、風土・歴史・文化・伝統といった地域性を極力排除した、安定的で均質的な発展像とは当然異なってくる。後者の安定的発展像を支えるのが科学知に代表される学校教育や生涯学習に代表される社会教育といったストラクチャーを持つフォーマルやノンフォーマルな教育であるが、例えばそうした学校教育が究極の目的にする学業優秀な子ども像こそが、人間の不完全性を無視したものであり、その目的に沿わない子ども達の不登校などの問題を起こしている。翻って、本研究が把握したいのは、第二章第二節でも考察したように、まさに前者の変化に満ち満ちた現場で、不確実性と不完全性と向き合っただけで発展の道筋を歩もうとしている人々のインフォーマルな世界の学びである。

鶴見が社会変動論を学んだ恩師モアは、その著書『社会変動』(1963=1968)<sup>140</sup>において、「達成されざる理想」という非決定論的發展観を示しているが、人類の理想的な社会が達成できない二つの理由として①環境の挑戦の偏在性と②非同調および理想的価値への到達不能の偏在性があるとしている。①の理由がまさに環境変動などの自然からの挑戦であり、②の理由は社会秩序が道徳秩序を意味し、それに同調できない人々の偏在、すなわち人間や人間社会の不完全性の問題を指摘している。この理想と現実の不一致は緊張を生み、社会を変動させ、人々は変動を受け入れざるを得ないが、それを可能とするのが社会体系の弾力性だとしている。これらの変動に打ち負かされ消滅していった文明も人類の歴史にはあまたあるが、一方で変動を受け入れながらも持続していく弾力性を生み出す集団や社会があったからこそ、現代の我々が存在している。この変動に対するレジリエンスという弾力性の源をこの事例研究でも「教育」や「発展」の視点から見っていくことになる。モアはさらに、この理想と現実の矛盾によって、人々が追求する「理想」は不完全さに対する永遠の挑戦として持続すると述べていることも周知しておきたい

(Moore1963=1968 : 22-24)。

これらのことをふまえ、第二部の事例研究の枠組みを以下のように、「生活世界の現場」「人間

<sup>140</sup>Moore, W.E., (松原洋三訳), 1963= 1968, 『社会変動』, 至誠堂, 東京, 158pp.

の不完全性と向き合う現場」「社会変動と向き合う現場」「環境変動と向き合う現場」からなる、四つの現場という視角で構成することにした。

**1) 生活世界の現場:** これに対応するのが第一章である。まず、内発的発展を持続して支えている土台となる教育とはどういったものかを探求するために、内発的発展の文脈における生活世界の現場の、日常の生活世界に埋め込まれた学びを探る。そうした方法をとることで、意図的な上からの計画や政策による発展ではない、草の根で人々が営む発展を支える学びが捉えられると考えられる。そのために、第一節は内発的発展のモデルとされている宮崎県綾町の上畑地区での調査で、上畑地区の地域共同体の内発的発展という文脈で探った学びを分析考察する。九州という風土に根ざす綾町の穏やか自然と異なり、第二節は東北の厳しい自然環境において、出羽三山信仰の伝統と山々の恵みとともに持続してきた集落の内発的発展に着目し、その生業に焦点を当て、個人の文脈で内発的発展を支える学びを紐解いていく。

**2) 人間の不完全性と向き合う現場:** これに対応するのが第二章である。次に「人間の不完全性」という視角を持って、伝統的な講集団の自発性や自治の内実を千葉県市原市と宮崎県綾町の二つの事例で捉えてみる。経済発展や持続可能な発展が投影する個人は顔も個性もない消費者や労働者、資源利用者としての抽象的な個人である。そこには失敗をし、時には遊びに興じ、無駄な行動をし、病気をし、いつか死を迎える不完全な生身の人間像はない。さらに、人間が自然に完璧に依存している（内なる自然も含み）という事実も人間の不完全性を示している。しかしながら、生命の視点で不完全性や死を捉えると、それは変化にダイナミックに対応できる潜在的可能性を持ち続ける生命の基本的な特徴であり、生きるための必然として捉えられる。人間は不完全ゆえに共同する。相互扶助とは潜在能力の多様性を結集することによって生き残っていくための、生物進化の過程で培った戦略とも捉えられる。この視角で、講集団といった自発的かつ、いかなる制度や事業にも組み込まれていないインフォーマルな共同体の日常の持続的な取り組みや、メンバーの死生観、自然観やコミュニティのありかたを分析・考察する。

**3) 社会変動と向き合う現場:** これに対応するのが第三章である。社会変動<sup>141</sup>に代表される「人間社会の不確実性」の視角では、偶発的で多種多様な各地域社会の変動に、中央レベルでの政策や均質的な学校教育で対応する限界とは対照的に、現場で生活する学校の教師たち、子ども達、そして地域住民がどのように地域レベルの社会変動に向き合いつつ、共同性による教育を立ち上げ、持続していくのかを大井沢小中学校の自然学習の事例で見えていく。そして、綾町では、伝統型講集団の特徴をもっていた頼母子講が、現代的な社会変化に即して、新しい変化を遂げつつある事例も見えていく。

**4) 環境変動と向き合う現場:** これに対応するのが第四章である。鶴見和子の生涯において、

---

<sup>141</sup>鶴見和子は米国留学で『社会変動と個人』（1966）という博士論文を書いているが、共著の『思想の冒険』（1974:7）において、「もっとも巨視的（全体社会）なレベルからもっとも微視的（ふたりの関係）なレベルにいたるまでの、社会構造の変化を『社会変動』と定義することができる」と述べている。社会学では、一般的にマクロ的な社会構造の変動を指すことが多いが、本研究では日本土着の社会変動を柳田国男研究で試みた鶴見のアプローチに準じて、地域レベルの開発や過疎化なども社会変動と捉える。

社会変動と共にある発展のありかたという軸はぶれなかった。だが、あえて指摘するならば、彼女には環境変動という視点を持つことは一度もなかった。しかしながら、生活の現場では歴史的にも人々は自然の恵みと共に、さまざまな自然の禍と折り合いをつけて生きてきた。人間の力の及ばない、自然の恵みに感謝し、またその荒ぶる力に畏れを抱くといった自然信仰と祖霊信仰が神仏習合に反映され、さまざまな地域の行事が創造され、人々の共同性が育まれてきた。そして、2011年の東日本大震災という歴史的な環境変動は、現代文明の脆弱性をさらけ出し、そこから見えてきた地域のコミュニティのつながりの大切さを浮かび上がらせた。南三陸町の現場から、「自然環境の不確実性」とどう向き合いつつ復興に取り組んでいくのかを分析し、そこから学びを抽出していく。ただし、今回のような大きな環境変動は当然大きな社会変動も引き起こしており、当然その視角も導入したい。

### 3.2 内発的 ESD の動態による構成

本研究が追求する内発的 ESD は、社会や環境の不確実性に向き合う不完全な人間達の共同営みに埋め込まれており、環境や社会の変化や変動に寄り添って共に変化していく教育であることから、不確実性が起こる際には平常時の「静的」な状態とは一変し、「動的」になるという二つの動態を持つと仮定される。よって、第二部の事例研究もこうした仮定を視野に入れて行った結果、以下のように構成されている。

1) **静的な内発的 ESD** : これに対応するのが第一章と第二章である。第一章では、第一節で綾町の自治公民館制度における上畑地区という単位の住民達の学びを総合的に捉える試みをする。これは、平常時の生活世界の学びの集計である。第二節では、西川町大井沢地区の住民達の生業という領域の生活世界の学びを扱う。また、第二章第一節では出羽三山信仰を軸とし、数世紀をかけて持続している二つの講集団の定期的な集会や行事の内容からその学びを抽出し、集団の機能を達成するための潜在能力形成について分析考察する。第二節では綾町の講集団の共同性の機能を自治公民館制度との比較で考察する。

2) **動的な内発的 ESD** : これに対応するのが第三章と第四章である。第三章の第一節では西川町大井沢小中学校の教員と地域住民と子どもたちの共同によって生まれた自然学習に着眼し、大井沢地区とその自然という小地域の、半世紀以上に渡る地域社会の出稼ぎや過疎化、開発や少子化といった変化の波と、入れ替わり続ける教員達という変化の波のはざまで揺れ、継承と革新のせめぎ合いの中でダイナミックに持続していった自然学習の内実を見ていく。第二節では、綾町の頼母子講が社会変化に伴って自らの機能を質的転換させた事例を「創発」の理論で紐解いていく。第四章では、東日本大震災で被災した南三陸町歌津伊里前集落の事例に基づき、大規模自然災害という危機にあたって、外からの支援者との関係性によってダイナミックに変化していく住民たちや子どもたちの学びを考察する。



## 第三章 理論的枠組み

### 第一節 「内発的発展」の理論

本研究の大枠となる理論は鶴見和子（1918—2006）の内発的発展論であり、内発的発展のプロセスに埋め込まれた、「伝統の再創造」と鶴見が呼ぶ発展のプロセスとしての方法論を中心に据えている。内発的発展論は鶴見がその生涯を通して研究を重ね、理論の探求をしていく中で、鶴見と共に成長していった。それはこの理論の生みの親である鶴見が出会った人々、教えを乞うた師、影響を受けた思想、著書や論文、調査で聞き取りをした人々、共同研究をした仲間、講演や対談の語りに見る論文では語りつくせなかった鶴見の思い、識者達との対談、そういった様々なものが鶴見を萃点として交差し、その都度鶴見が内発的発展論を深化させる契機をもたらしたからである。こうした過程を重視し、鶴見和子の研究生涯を、順を追って詳細に見ていくことで、この内発的発展論の深化の過程をたどり、その変遷の意味と、その理由や意義を探ることが可能となる。こうした手法を通して、内発的発展論の理論と方法論をより深く、包括的に捉え、それと連動する学びに適用する分析視角の妥当性を高めたいと考える。

#### 1. 経済学者達による内発的発展論

鶴見の内発的発展論を詳細に見ていく前に、宮本憲一や保母武彦などの経済学者達によって提唱された内発的発展論についても一言触れておく必要があるだろう。鶴見の内発的発展論にエコロジーの視点を組み入れるきっかけとなった1979年発足の上智大学国際関係研究所の国連大学受託研究プロジェクトのメンバーには経済学を専門とする宮本や玉野井芳郎、川田侃、西川潤などが含まれていた。この研究会においての主要なテーマが「内発的発展」であったことから、日本における内発的発展論の最初の学術的議論は、この研究会に端を発すると言っても過言でないだろう。しかしながら、この研究会の成果物となった『内発的発展論』（1989）に、宮本の論文は入っていない。宮本（1990：70）<sup>142</sup>は1989年10月の鹿児島大学における講演において、この研究会のグループに地域主義があつて、その考え方に納得がいかなかったが、「内発的発展という命題そのものは極めて魅力的な命題で、私は、日本の中で行われている新しい開発の方式を、こういう概念で整理したいと思って、研究してきたのです」と述べており、宮本は独自の内発的発展論を展開することとなる。確かに、地域主義を提唱したのは玉野井であるが、玉野井は1976年に地域主義研究集談会を発足し、歴史学者の増田四郎や古島敏雄、河野健二らと共に鶴見もメンバーとして名を連ねている。鶴見はこのころからすでに地域主義を研究し、先述の上智大学国際関係研究所主催の研究会で、さらに多角的な視点を取り込みながら自身の内発的発展論を練っていった。宮本の地域主義批判は、全く外からの援助（補助金や企業誘致など）や、大都

<sup>142</sup>宮本憲一、1990、「地域の内発的発展をめぐって」、『鹿児島経大論集』、第30巻第4号、55-83。

市の技術や文化の導入を否定する考え方への反発であった（宮本 1990）。宮本は内発的発展の四つの原則（宮本 1989）<sup>143</sup>のうち、一番目の原則を、地元の技術・産業・文化を土台に、地域内の市場を主な対象として地域住民が学習・計画・経営することであると、これは、地域主義ではなく、地域の自立には大都市圏、政府との関連は無視できないといった説明をしている。

そこで玉野井の「内発的地域主義」の定義を見てみると、玉野井は「地域に生きる生活者たちがその自然・歴史・風土を背景に、その地域社会または地域の共同体にたいして一体感をもち、経済的自立性をふまえて、みずからの政治的・行政的自律性と文化的独自性を追求すること」（玉野井 1979：119）<sup>144</sup>とし、この経済的自立とは、閉鎖的な経済自給ではなく、アウトプットの自給性よりもインプットの自給性を重視し、土地と水と労働について地域単位での共同性と自律性をなるべく確保し、その限りでの市場の制御を企図していると説明している。この玉野井の考え方の背景には経済の枠組み以上にネガティブアウトプットとしてのエントロピーというエコロジックの枠組みがあり、宮本と玉野井の発展観のとらえ方の違いにはこうした根底的な理論的枠組みの差異があったと筆者は捉えている。

宮本同様に、地域経済学や政策の視点で農山村地域の内発的発展のあり方を追求しているのが保母武彦である。保母（1996：123）<sup>145</sup>は鶴見の内発的発展論の抽象性を批判し、内発的発展の目標に至る経路やその目標を実現する社会モデルが「多様性に富む社会変化の過程」というとき、そこでは政策論が消えていると指摘する。おそらく、宮本や保母の内発的発展論の立ち位置と鶴見のその決定的に違うところが、この政策という発想の有無であると考えられる。鶴見

（2004：99）<sup>146</sup>は「私は自分の欠落点がよくわかっている。国家論がない、権力論がない。それはだめなの。だから実用にならない」と武者小路公秀との対談で語っている。鶴見の理論的立ち位置は次項の内発的発展論の歴史の変遷で詳しく分析していくが、決定論とは逆の社会変動といった不確定性を重視する社会学やプラグマティズムを理論的な土台に据えており、「内発的発展は一つの普遍的モデルを持たない」という鶴見の視角をもってすれば、宮本の原則とは異なる多種多様な原則がその地域から出てきて良いのである。ゆえに鶴見の内発的発展論は不確定性の発展論となり、行政や政策論者の立場から見れば、計画の際に全く参考にならない非常に扱いにくい発展論となる。

以上、おおまかではあるが、鶴見の内発的発展論と宮本ら経済学者の観点からの内発的発展論の相似点、相違点を見てきた。これをふまえながら、次項で鶴見の内発的発展論をライフ・スケールという時間の次元と、内容という質の次元で把握することを試みる。

## 2. 鶴見和子の内発的発展論の歴史の変遷をひもとく

鶴見自身の構想による内発的発展論は 1976 年 3 月に出版された『国際学—理論と展望』（武

<sup>143</sup>宮本憲一, 1989, 『環境経済学』, 岩波書店, 東京, 358pp.

<sup>144</sup>玉野井芳郎, 1979, 『地域主義の思想』, 農山漁村文化協会, 東京, 313pp.

<sup>145</sup>保母武彦, 1996, 『内発的発展論と日本の農山村』, 岩波書店, 東京, 271pp.

<sup>146</sup>武者小路公秀・鶴見和子, 2004, 『鶴見和子・対話曼荼羅 武者小路公秀の巻 複数の東洋/複数の西洋 世界の知を結ぶ』, 藤原書店, 東京, 221pp.

者小路・蟬山 1976) の中で鶴見が担当した「国際関係と近代化・発展論」の章において「内発(土着)的發展論」として初めて登場するが、第二章の第二項でも述べたように、体系としてのまとまりを持たず、未完の理論であった。しかしながら、この論文上に初めて内発的發展論という用語が結実するまでには、鶴見が若干 16 歳のころから内外の学者の理論や思想を吸収し、同人研究者達との議論や批判を経て、鶴見が米国で学んだ理論と調査による現場の経験との格闘から自分自身の理論形成を模索した時期でもあり、長い時間を要した。

大きな転機は内発的發展論が産声を上げた 1976 年に訪れた。鶴見はその年の 7 月に初めて水俣病の社会調査に参加し、自然環境の破壊という環境問題に開眼し、また、調査で出会った水俣の住民の言動から、アニミズムの自然観というものに初めて遭遇する。アニミズムは鶴見の柳田研究との関連性もあり、鶴見の内発的發展の本格的な定義を助けることとなる。さかのぼって鶴見が南方の文献に出会ったのは水俣調査以前の 1972 年であった。平凡社に依頼され『南方熊楠全集』の第四巻の解説を書くことになったからである。これをきっかけに鶴見は南方熊楠についての本を 1979 年に講談社から出版することになる。執筆のために始めた南方研究で、これまで無名であった南方のダイナミックで創造性あふれる生涯を知り、彼の生き方にも強く惹かれていく。南方の粘菌研究と神社合祀反対運動、そして曼荼羅を科学的方法論と捉える斬新な発想は、鶴見に多くのインスピレーションを与え、内発的發展論のさらなる深化に寄与したといえる。

そして最も大きな転機は 1996 年のクリスマスイブに鶴見が脳梗塞で倒れたのちに訪れる。半身不随になった鶴見は、身を持って弱者という当事者からの視点で内発的發展論を捉え直し、生命そのものの持つ内発性に目覚めていき、中村桂子の生命誌のアプローチから南方曼荼羅の萃点の意味を追求していく。

これらの経緯から、本研究では鶴見の内発的發展論の変遷の区分として、水俣調査以前を①内発的發展論の源流、水俣調査後を②アニミズムの自然観、③エコロジーの循環思想、病気後の覚醒による④自己創出する生命と創造性と⑤曼荼羅と萃点というの 5 つのテーマで捉え、その理論的変遷や展開を把握することにした。ただし、1 から 3 のテーマは大まかな概要としてまとめ、4 と 5 のテーマについては、「創造性」「創発」「萃点」「曼荼羅」といった概念が、内発的 ESD の理論化のためにも重要な要素として考えられるので、鶴見の各対談を追う形で詳細に記述することを試みたい。

## 2.1 内発的發展論の源流

まず、内発的發展論の誕生に先立つ鶴見の研究過程から見てきた理論は、プラグマティズムが持つコモンマン、つまり柳田の言うところの常民のレベルで発展を捉えることが基礎となる。同様に、プラグマティズムが重要視する個人歴史性と社会歴史性との兼ね合いを見ていく方法論も基本である。これまでの経済学や社会学では、個人は消費者や国民、あるいは市民、住民といった名称で「顔」のない個人として扱われてきたが、鶴見は水俣で出会った水俣患者一人一人の個人の歴史を大事にし、それを研究に生かした。そして、マルクス主義のように、あらかじめ誰かが確定した「あるべき」型に人々があてはめられる決定論の発展ではなく、人々の生活の中か

ら内発してくる、漠然とした不確定なものが発展であるという、プラグマティズムから学んだアプローチの採用である。また、戦前のファシスト化する軍国政府批判をしてきた河合栄治郎や丸山眞男の思想への共感や、マルクス主義からの転向といった経験から生まれた「権力の奪取を目指さない、非暴力の発展」あるいは「権力への抵抗」というアプローチも、鶴見の生涯を通じた研究を貫く理念である。

そして、日本の風土に根ざし、そこから内発してきた独自の理論を形成した柳田国男の社会変動論こそが、支配機構の奪取ではなく、行政や企業に依存して生きようとする依存の根を、被治者自身が断ち切って自立できる方向を探ることを戦略としており（鶴見 1993 : 263）<sup>147</sup>、鶴見の内発的発展論の理論的土台としての出発点であった（鶴見 1997b:555）。そして柳田の社会変動論によって鶴見が明らかにしたことは、①持続の契機を重く見る歴史観、②土着の文化伝統の革新による発展観、③エリートではなく常民が主体となって変動をもたらす発展観、④発展において、定住者と漂泊者の相互作用が起こる「開かれた小宇宙」としての共同体の持つ多様な機能の再認識であるといえる。①と②は、過去の社会慣習や精神構造を否定し、それらを断絶しながら新しい発展段階に至るのではなく、原始、古代、近世、近代と連続した伝統に根を張りつつも、変動の契機ごとに新しいものを取り入れ、伝統を革新しながら持続的に発展していくといった時間概念を軸にした、変動を組み入れた発展観である。これについて鶴見は後年、この連続する社会変動を曼荼羅の思想を組み込んだ論考で再び考察している。それは、ともに単系発展説を唱える史的唯物論と近代化論が、前者がこれまでの支配階級を排除して被支配階級がとってかわり、後者が前近代社会の構造と思考形式が排除されて近代社会が生まれるように、両者とも社会変動が排除によって達成する発展観だが、内発的発展論に南方曼荼羅を援用することで、何事も排除せず、配置を変えることで社会変動をもたらす可能性を強調している（鶴見 1998a:529）<sup>148</sup>。そして、③は変動の主体が常民となる可能性を示し、④は場を軸にして外と内の交流や交通による相互作用の起きる変動を扱っている。これら時間と場と主体を軸にした変動に見る「伝統の再創造」の源流がここに示されている。

## 2.2 アニミズムの自然観

水俣が鶴見に与えた一つの大きなインスピレーションはアニミズムである。それ以前は、鶴見は社会学的にアニミズムの役割を捉えていた。『好奇心と日本人』（1972）<sup>149</sup>の四章の「多重構造社会と好奇心」の中で鶴見はモア（1963=1968）の緊張処理体系という概念を応用し、社会変動の過程を緊張処理の四つの型（独占型、競争型、統合型、多重構造型）で区分し、日本社会を多重構造型とみなした。多重構造型は、矛盾を矛盾として扱う形式論理における矛盾律に従っている三つの型と決定的に異なり、矛盾を切り離し、無視し、使い分けつつ対立を回避する。ところが、原始宗教であるシャマニズムに関する泉靖一の解釈を知り、これが多重構造型とシャマ

<sup>147</sup>鶴見和子、1993、『漂白と定住と—柳田国男の社会変動論』、筑摩書房、東京、285pp.

<sup>148</sup>鶴見和子、1998a、『鶴見和子曼荼羅 V 水の巻—南方熊楠のコスモロジー』藤原書店東京、542pp.

<sup>149</sup>鶴見和子、1972、『好奇心と日本人』、講談社現代新書、講談社、229pp.

ニズムが形態的に同一であることに気付いたのである。まず第一にシャマニズムは、すべての現象、事物にはそれぞれ固有の霊があると考ええる。これは多重構造社会の切り離しの原理に対応する。第二に、シャマニズムはあれかこれかの二者択一の二元論的思考でなく、無限抱擁的であり、これが多重構造の矛盾律の完全無視と一致する。第三に、シャマニズムは、事物や思想に対して全く開放的な一方、秘儀を帯びるから人間関係は閉鎖的である。閉鎖性と開放制の混在という意味でも、多重構造社会と相似している。そして、権力に抵抗するか、あるいは権力とは無関係に穏便に生き続けてきた『遠野物語』の「山人」のシャマニズムに象徴される大小様々の集団の生き方を、近代社会に原始心性を保持し続けている宝物であって、「遅れ」ではないと鶴見は捉える。こうしたシャマニズムの持つ底抜けの寛容さと、あらゆる異質の事物に対する好奇心に、鶴見は権力によらない民衆の力と可能性を見たのである。ここまでは理論で把握したシャマニズムであった。

ところが鶴見が水俣の漁村の現場で出会ったのは、地元の自然に深く根ざした自然観や世界観としてのアニミズムやシャマニズムであった。海で生業を営んでいた患者達の聞き取りから導き出したのは「自然と人間の苦しみの共有」であり、彼らの究極の願いは、自然と人間が一体となっていた、あの共生の世界を再生してほしいということだった（鶴見 1998b : 20）。それは鶴見が研究してきた柳田国男の『遠野物語』（1910）<sup>150</sup>に出てくる様々な土着の神々や、神社合祀反対運動で南方熊楠が主張した鎮守の森とエコロジーの深い関係性との結び目となって、鶴見に豊かなインスピレーションを与えた。水俣での調査は 1980 年に終わるが、そこから引き出されたアニミズムに見る自然と人との共生の思想はその後の鶴見の内発的発展論の方向性に大きな影響を与える。

このアニミズムを取り入れた枠組みにおいては、まず自然を排除した発展に未来はないという見解が水俣調査から引き出されている。水俣病のような恐ろしい公害が生まれた背景には、自然を排除した近代化論がある。それは、同時に近代化の原動力となる科学技術が自然も人間も、人間社会をも破壊する力を持つという問題でもある。さらに、社会の出来事で社会を説明する、自然を排除した社会学では、水俣病の根本的な問題は見えてこない。近代化を推進する国家や市場経済、科学技術といった権力による公害という暴力に、常民はどのように抵抗し、その困難な状況をどのように主体的に変動していくのか。そのカギはアニミズムとシャマニズムにあると鶴見は考えた。これは、水俣病患者の想像を絶する差別と病気との闘いの中から鶴見が引き出してきた、まさに現場で起きている人々の生き残りをかけた自然観であり世界観であり、このことについて「もっとも高度な人間の理性の産物である科学技術によって、人間が自然を破壊するとき、もっともプリミティブな心性が、自然回復への人間のたたかいを、根もとからささえていることをこれらの例の中で、見のがすわけにはいかない」と鶴見は書いている（鶴見 1998c : 76）。このテーマは、これまで近代化論の発展観では無視されてきた、自然と共生するような思想や信仰という、人間の「精神性」に着目し、政策や経済とは明らかに異なる次元の、権力によらない民衆の力による発展への可能性が人間の「精神性」に秘められていることを訴えている。これは、

<sup>150</sup>柳田国男・佐々木鏡石述, 1910, 『遠野物語』, 柳田国男, 東京, 114pp.

換言すれば環境倫理の知見を加えた発展観である。そして、このテーマをもって、科学技術を否定はしないが、その組み替えが必要であるという、科学技術に対する価値観の転換が求められているのである（鶴見 1998c : 463）。

### 2.3 エコロジーの循環思想

鶴見がエコロジー思想に至った理由として、生態系や生命系に見る自然の循環のルールに従って、自然と共生していく価値観を持つエコロジー思想が、先ほどのアニミズム同様に、国家権力や近代化を推し進めた科学へのアンチテーゼとしての対抗科学であり、対抗原理となりえることを示唆しているからである。すなわち、エコロジーの循環思想は内発的発展においても重要な位置づけを持つこととなる。特記すべきは、西欧起源の科学でエコロジーとして理論化される以前から、日本において、秋田の釈浄因や岡山の熊沢番山といった人々がすでに治山・治水の循環構造を理解し、風土や水土を守っており、その思想が現代エントロピー論にも匹敵するような高度なものであったことがわかっている。さらに柳田のハレとケの循環思想や、桜田のケガレを加えた三極構造からも、自然と深くかかわる農村社会が脈々と培ってきた生活行事や民間信仰に、エントロピー的で、エコロジー的な循環が埋め込まれていることが示されている。日本にも独自のエコロジー的循環思考や知恵が生まれていたにもかかわらず、それを近代の日本の知識体系は取り入れることをせず、外来の西洋科学に依存し、水俣病のような公害を繰り返し起こしてしまったことは反省すべき点であろう。この意味で、鶴見は水俣病患者による、人間自身と自然を再生する知恵と営みをきちんと現代の知の体系に組み込むことで、それを再創造することを提案する。これは、広い意味で、先人が自然とのかかわりから生み出した知恵や思想を生かすような教育の必要性に言及しているとも解釈できる。そして、エコロジーのホリスティックな世界観は、それが還元主義に陥った科学を統合の方向に転換する契機をもたらし、異なる宗教の対話と相互理解と、さらには環境倫理や生命倫理へとつながる可能性を持っている。

### 2.4 自己創出する生命と創造性

鶴見は晩年の 1995 年 12 月に脳出血で半身まひになって以降、身体的な限界を乗り越えて、識者たちとの対話の形で内発的発展論のさらなる深化をめざすが、それは『鶴見和子 対話まんだら』というシリーズ本として展開していった。その二冊目が 2001 年 5 月の中村桂子との対談を記録した「中村桂子の巻」として 2002 年に『四十億年の私の「生命」—生命誌と内発的発展論』<sup>151</sup>のタイトルで発刊されている。

中村桂子との出会いは『鶴見和子曼荼羅 VI 魂の巻』（1998b）で中村が書いた解説がきっかけであった。そこで中村が「生命誌は、生物学における内発的発展論と言える」（鶴見 1998b : 533）と記しているのに鶴見はショックを受けたと語っている（中村・鶴見 2002 : 20）。なぜなら鶴見は現代生物学が内発的発展論の範疇とはこれまで考えず、そうした知識を持っていなかった

---

<sup>151</sup>中村桂子・鶴見和子, 2002, 『鶴見和子・対話曼荼羅 中村桂子の巻: 四十億年の私の「生命」—生命誌と内発的発展論』, 藤原書店, 東京, 216pp.

たからである。鶴見は先述のエントロピーといった生命の解放定常系のしくみまでは理解を深めていた。しかし、今回は直接生命そのものの内発性に中村の生命誌の解説を通して目が開かれたのである。生物学を基本として学んできた中村と、社会学を基礎として学んできた鶴見であるが、いくつかの共通点を対話の中から見出していく。二人とも西洋でできあがった学問を勉強しているが、その学問が日常と結びついてこそ納得するという傾向がある。科学は普遍性や法則性を基本に構築されているが、生き物も社会も現実にはさまざまであり、整然と整理できるものではないし、それらがすべて一丸となって一つのすばらしいお手本に向かっていっているわけでもない。そこで鶴見は内発的發展論という切り口で、多様な社会が自分の中に持っているものを基本に展開していくのが本当の姿だとし、中村も様々な生き物が、自分自身が持っているもので生まれ、生きていく、そのこと自体に意味があると考え。アリはアリなりにみごとな生き方をしていると捉えるのである（中村・鶴見 2002 : 24）。こうした中村の生き物の捉え方をもってすれば、人間性とはなんであるかという根源的なものに収れんされていく。例えばクマもライオンも、与えられた自分の力を生かして生きている。ところが人間は裸の状態では弱い生き物であるが、それは大きな脳と手と言語の発達によって補われてきた。体毛がほとんどないので、毛皮を取って着物にするとか、道具を使って食べ物をとったり作ったりするなど、「技術」を使って生きていく生物に進化したわけである。「ヒトという生きものは、技術を使って初めて生きていけるものとしてつくられているのです。ですから技術を否定してしまうと、ヒトとして一生懸命生きてはいけないということになる」（中村・鶴見 2002 : 30）と中村は語る。

原爆や水俣病に代表される科学技術の負の側面を認めつつも、ヒトは科学技術を完全に否定しては生きていけない。そうすると科学技術のありかたは変わらなくてはならない。そこで中村は生物を機械として扱う生命科学から離れ、生命誌というヒトも自然の一部として捉える科学を提唱する道を選んだのである。それは、図らずも水俣病を生み出す結果となった近代化が生み出した一元的な発展観に異議申し立てをし、水俣が水俣以外の日本の発展の犠牲になるのではなく、水俣が水俣らしく発展していくように、多面的な発展としての内発的發展論を提唱した鶴見の学問への立ち位置と重なっている。二人は共に、「暴力のより少ない科学・技術」（鶴見 1998b : 261）を模索してきたのである。

しかし、鶴見がアニミズムとの関連性を示唆している全体自然の概念を持つ今西錦司の立ち位置はよりラジカルである。今西は「科学の取り扱うのは、すべて部分に細分された自然であり、部分自然であるにすぎない。もともとこうした部分自然の他に、完璧な全体自然というものがあるはずであり、もとはたしかにあったはずだが、いまや科学が進むところ、このすべてのものの母体である全体自然の存在さえ、忘れられようとしている。人間の精神史にとって、まさに未曾有の危機であるといっても、過言でない」（今西 1986 : 71）<sup>152</sup>と述べ、「もう自然科学は窮屈になったんや。自然科学にはいろんな細かい約束事がありすぎてね。そんなものにかかわってたら自然はいっこうに見えてこんのや。（中略）だから、もう科学はいらん」（今西 1990 : 50）<sup>153</sup>と言

<sup>152</sup>今西錦司, 1986, 『自然科学の提唱』, 講談社, 東京, 263pp.

<sup>153</sup>今西錦司, 1990, 『自然科学の展開』, 講談社, 東京, 258pp.

い切り、直観を方法とする「自然学」を提唱した。中村が「科学の呪縛を解こう」(2001)<sup>154</sup>という題で、還元・分析とは違う新しい視点が必要であり、科学ではない新しい知が出てこなくてはならないのではないかと書き記しているが、それに応答し、鶴見は「今西錦司の科学から自然学へ、自然科学から自然学へ、私はあれを見習いたい」(中村・鶴見 2002: 99)と同様の見解を示している。今西の直観を方法とするホリスティックな自然へのアプローチは、後に 2002 年に鶴見と歴史学者の川勝平太との対話で創造性的方法論として再浮上してくるが、それは後半で詳しく扱う。

生命誌が鶴見の内発的発展論にもたらした新しい視点は持続可能性である。それもおよそ 38 億年前の生命の起源から現代までという気の遠くなるような長い時間のスパンで語られる持続可能性である。中村は生命が誕生して以降、6 億年前には地球全部が凍った時期もあったというスノーボールという仮説も交え、6000 万年前の恐竜絶滅など、想像を絶する環境変動を乗り越えて、生命は一度も絶滅せず生き残ってきたことを強調する。なぜ生き残ってきたのかといえば、全体として一つの生態系を作ってきたからこそで、どの生物が良いか悪いか(中村・鶴見 2002: 39-40)、あるいは優れているか劣っているかではないのである。このことを今西自然学で言い換えると、生態系というよりは、生物的自然が一つの統合された生物全体社会として機能してきたからこそ、生命は持続してきたことになる。この持続可能性を支えてきた生態系、あるいは全体自然という社会は、多様なものがそれぞれの能力を生かすことで成り立っており、決して特定の人々が理想とする社会やイデオロギーの実現を目的とせず、人間の生長を唯一の目的とし、また、地域独自の発展の多様性をも認める鶴見の内発的発展論とも親和性がある。生物も人間社会も、多様であれば、どんな危機に直面しても何かが残っていくのである。このことは、現代世界中の社会を均質化しつつあるグローバリゼーションに関して重要な含蓄を持っていると言えるだろう。

この対話で鶴見は留学中にマリオン・ジャンセン教授が定義した内発的発展と、自分のそれは質が異なることを強調する。近代化論における内発的発展は外からのモデルの模倣でなく、自分で生み出したモデルで発展することであるから、産業革命を起こしたイギリスは内発的発展を遂げていることになる。そうすると、先駆的な西洋の近代化モデルを外から導入する非西洋諸国はすべて外発的発展を遂げることになる。そうではなく、どこの社会にも独自に受け継いできた文化を持ち、異なる生態系があるのだから、それに根ざして、住民の創意工夫により、外のモデルを参考にしつつも独自のモデルを創って発展するのが、鶴見の内発的発展論である。しかし、自身が脳出血で倒れた後、歌が噴出したとき「ああ、内発性というのは私の中から出てくる」と気づいた。つまり「最初に内発—手本を内から生む—と考えたときには、地域ということ考えた」が、今度は「地域からもうひとつ段階をおろして、個というものの内発性に気づいた。だから今度は、目標は一人一人の可能性を実現することというふうにおいた」(中村・鶴見 2002: 107)のである。そうすると中村の『自己創出する生命』(1993)と結びついてくる。そこで中村は「発生」は英語では **development** で、まさに内発することであり、写真の現像とも訳されるように、

<sup>154</sup>中村桂子, 2001, 「科学の呪縛を解こう」, 『科学』, 四・五月合併号, 岩波書店, 東京, 494-495.



目に見えないが本来そこにあるものが顕在化してくることを意味し、一つの軸の上で伸びていくのではなく、まさに中にあるものを開いていくものであると説明する。それゆえに、それぞれの生き物がうちに持つものを最大限に発現することが内発性であり、その意味では、カエルはカエルとして、ニワトリはニワトリとして、その存在価値があり、そうした多様性が生かされていくのが内発的発展ではないかという見解を示している。さらに、鶴見は中村との対談からほぼ一年後に川勝平太と対談し、今西の生命観が中村のそれと一致することにも目が開かれる。一頭一頭、一匹一匹、何億何兆という数の個体数に対し、一頭一羽全部違い、すべての個体がパーソナリティと、それが属する社会と文化を持つという今西の生命観は、アニミズムの理論化であると川勝は解釈する。それを聞いた鶴見は「私、いまになって、はじめて内発的発展論が個体の生命というものと深く結びついていることがわかったのよ」（川勝・鶴見 2008：165-166）<sup>155</sup>とその心の内を吐露している。赤坂憲雄によるインタビューでも、鶴見は自分が倒れる前は理論を理屈で考えていたことを告白している。そして、自分が倒れた後は、理屈ではなく、一人一人の内発性こそ大事なのではないかと思い始めてきたと語っている（鶴見 1999：69）<sup>156</sup>。

さて、自己創出と創造性は深い関係を持つ。繰り返すようだが、自己創出とは自己のうちにある可能性が発現することである。川勝平太は鶴見の著書の『鶴見和子曼荼羅』の第九巻によせた解説（川勝 1999）<sup>157</sup>において、内発的発展論の分析対象や方法論を整理して 12 の特徴点として挙げている。本研究に関連する特徴としては、まず、第 3 の特徴として、内発的発展論は創造の過程を対象としており、「創造とは自己の内にある可能性が発現することである。みずからのうちにある可能性がたちあらわれてくる。最近の言葉で言えば創発（*emergence*）である。潜在している生命の力、自己の可能性が自覚され、それが顕在化してくるところに真の創造のいとなみがある」と述べている。さらに、「発展は与えられるのではない。自己の内にある生命力や可能性を自覚的に創発させる自己啓発の努力である」として、そうした過程の理論化を方法論に取り組んだ、創造の理論であるとまとめている。さらに第 5 の特徴として、内発的発展とは外部との接触によって内部の生命力や可能性が顕現してくる過程であり、可能性の自覚であることから、アイデンティティを探究する方法論であると述べる。そして、自己の可能性の発現という力が自覚され、人間が自立することから、内発的発展とは人間の自覚の深まりであり、社会的自立・精神的自律の高まりであるとする。

この解説を読んで感銘した鶴見は川勝との対談を 2002 年 4 月に実現する。そこで二人は創造性とは何かという問いに挑んでいる。鶴見は「これまで結びつかないと考えられていたものを結びつける。それが創造、そして新しい思想、新しい形、新しい価値、新しい文化をつくる」というシルヴァノ・アリエティという心理学者の創造性の定義を引用すると、川勝は初めて「創造」を論じた経済学者であるシュンペーターを挙げて、彼の概念である新結合、ニューコンビネーション

<sup>155</sup>川勝平太・鶴見和子, 2008, 『「内発的発展」とは何か—新しい学問に向けて—』, 藤原書店, 東京, 231pp.

<sup>156</sup> 鶴見和子, 1999b, 「インタビュー 地球志向の比較学」, 東北芸術工科大学東北文化研究センター, 『東北学』, 作品社, 東京, 66-77.

<sup>157</sup>川勝平太, 1999, 「解説—内発的発展論の可能性」, 鶴見和子, 『鶴見和子曼荼羅 IX 環の巻 内発的発展論によるパラダイム転換』, 藤原書店, 東京, 347-362.

ョンで応答している。そして新しい形の論理が創造力の論理であり、その形を見分ける能力が、今西錦司の方法論である「類推」ではないかと考えた(川勝・鶴見 2008:143-145)。類推は主体と客体を分けない理論であり、相似と相違を形から直感で見分ける方法である。また川勝は、三木清の『構想力の論理』(1939-1946)<sup>158</sup>において、自らの形を創造していく生物の行為を三木は「自然の技術」と呼び、類比、つまり類推の論理の基礎が自然の技術であると述べている(三木 2001:366)<sup>159</sup>。多様な特殊なものをも分析して共通のものを抽出し、一般概念を引き出す帰納法は、特殊なもの多様性を消してしまうが、類推は多様なものがその多様性において認められるのである。この三木の多様性を包含する類推の論理は鶴見の曼荼羅の思想にも関連できると言えるだろう。

鶴見は1988年の一般教育学会の特別講演<sup>160</sup>の中で、「創造性とは考えの新奇、あるいは珍奇な組み合わせ」という心理学者のフィリップ・ヴァーノンの定義や同じく先述の心理学者のアリエティの定義<sup>161</sup>を持ち出し、三浦梅園、柳田国男、南方熊楠といった、実在の研究者の独創的な理論や思考を生み出した、自然や外来の理論などのぶつかり合いが生み出す創造性や、多様な文化や人々、多様な世代間の学び合いである共育こそが核戦争や、地球環境問題という危機が迫っている現代が必要とする教育であると語っている。鶴見はこれまで主に心理学で扱われ、社会学者がほとんど問題にしていなかった「創造性」を捉え直そうとしていたが、この時点では理論や思考の方法論のレベルで創造性を論じていた。しかし、南方や今西の研究を進めるに従って、創造性の源は異質なもののぶつかりあいだけではなく、二人が慣れ親しんだ森や山々から創造的な研究を生み出したように、「実は人間と自然との付き合いの中から創造性が生まれる」と、先述の人間学会学術大会で述べている。そして、半身不随になって以降は、明らかにより根源的な、自然や生命の原理のレベルで創造性を捉えようと試みている。

鶴見は川勝との対談の一か月後の2002年5月から国際的な免疫学者である多田富雄と往復書簡の形で対話をし、さらに創造性を精力的に探究している。多田とは2001年に対談が予定されていたが、多田はその年の五月に奇しくも鶴見同様脳梗塞で倒れ、右半身まひとなり、声を失ってしまった。そこで対談は往復書簡という形をとらざるを得なかったのである。鶴見は多田の著書『生命の意味論』(1997)<sup>162</sup>を読み、人間の生命そのものが、創造の過程であり、それを全体として司っているのがスーパーシステム<sup>163</sup>であると理解する。だが、スーパーだからそれが完

---

<sup>158</sup>三木清, 1939,『構想力の論理 第一巻』, 岩波書店, 東京, 245pp. 三木清, 1946,『構想力の論理 第二巻』, 岩波書店, 東京, 256pp.

<sup>159</sup>三木清, 2001,『創造する構想力』, 燈影舎, 京都, 446pp.

<sup>160</sup>鶴見和子, 1988,「創造性について—地球化社会における人間の共育」,『一般教育学会誌』,10(2), 一般教育学会 (ページ番号不明) .

<sup>161</sup>この一般教育学会の講演では、明晰で判明なる概念と曖昧で形の定まらない内念の組み合わせと、形式論理と異化ではなく同化を強調する古代論理(パレオロジック)という、二組の異なる要素の結合であるという定義で説明している。

<sup>162</sup>多田富雄, 1997,『生命の意味論』, 新潮社, 東京, 243pp.

<sup>163</sup>スーパーシステムは、要素そのものを自ずから作り出し、システム自体を自分で生成してゆくシステムである。要素も関係も初めから存在していたわけではない。作り出された関係は、次の要素を生みだし、それを組織化してゆく。組織化されたものは、そこで固定した閉鎖構造を作り出すのではなくて、外界か

壁なシステムであるかと言えば、そうでもないのである。例えば中村は「生物が、増えたり成長したり、また進化したりする特徴を支えているものは矛盾」だと捉えているが、それは DNA が同じものを創る性質と「変わる」性質を同じ構造の中に見事に持っているからである。さらに中村は、DNA は非常に緻密かつ遊びだらけと例え、その遊びに「変化」が宿っており、「同じものだけれど変わるということこそ、生き物の本質」と語る（中村・鶴見 2002 : 140-141）。この DNA の遊びを多田の言葉で置き換えると、DNA の「あいまいさの原理」となる。その非常に多くのあいまいな部分、つまり多義性をそれぞれの後天的な経験によって生成発展させるとき、予測不可能なものが新しく出てくる。それが「創造」だと鶴見は捉えた（多田・鶴見 2003 : 67-68）<sup>164</sup>。そして、多田の「あいまいの原理」は、中村に言わせれば「生と死は入れ子になっている」（鶴見 1999 : 534-535）という矛盾にも適応できるだろう。胎児の形は組み立て式ではなく、粘土細工のように大雑把な形ができ、例えば塊の手から多くの細胞が死んでいって、指が形成される（中村・鶴見 2002 : 150）。こうした死なくして、人間は創造されない。多田は三兆個の細胞によって成り立っている人間の体の中で、毎日 3000 億個ぐらひは死んでおり、こうしたアポトーシス（細胞死）が、新しい細胞の生成に役立っていることを指摘している（多田・鶴見 2003 : 69）。つまり生と死は二項対立ではなく、ヒトは生と死の循環によって生きているのである。換言すれば、創造と破壊とが絡み合いながら新しいものが生まれ出てくると言えるだろう。

最後に多田は「超越」にみる創造性ということを経験哲学者ポパーの「階層性」の原理で突き詰めていく。個体というスーパーシステムは、さまざまな階層から成っており、下層の細胞から臓器、個体と上層へ連続するが、臓器をいくら調べても、個体そのものの理解にはならない。上の階層の事物は下の階層のルールに拘束されてはいるが、下の階層の現象を解析しただけでは上の階層の行動を説明できない。今の科学は生命科学の例を挙げると、遺伝子なら遺伝子の階層だけ研究し、上の階層のゲノムの研究者もゲノムだけ研究している。多田は、遺伝子、ゲノムの研究を総合して、個体という全体を研究する必要を唱える。言い換えれば、階層を超えながら成立する体制を知る「超越の原理」を探求するということである。階層を超えるとは、下の階層にはなかった体制を発見するから、創造を伴う、以前のルールには寄らない新しい次元の現象を作り出すこととなる。「創造」とは無から有を生じることではなく、新しい関係性の出現となる。生物は進化の歴史の中で、常にこの階層を超えてきたのである<sup>165</sup>。ところが粘菌は、菌界、植物界、動物界を超えてその間を行き来し、「超越」をいまだに繰り返している。南方が粘菌に興味を持ったのは、そこに「超越」の原理を見出そうとしていたのではないかと多田は推測している（多田・鶴見 2003 : 122-125）。いってみれば、南方曼茶羅とは、まさに粘菌の次元から曼茶羅という高次元のスーパーシステムに「超越」を試みたのだとも考えられるだろう。他方、「異なるものが異なるままに共生する、つまり、スーパーシステム同士の共生はありうるのか」という鶴見の問いに対しては、スーパーシステムを持つ個体同士による自然生態系という、異なるも

---

らの情報に向かって開かれ、それに反応してゆく。反応することによって、自己言及的にシステムを拡大していく（多田 1997）。

<sup>164</sup>多田富雄・鶴見和子, 2003, 『邂逅』, 藤原書店, 東京, 231pp.

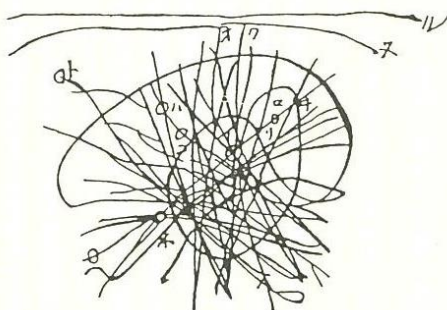
<sup>165</sup>この新次元の「超越の原理」とは第三章第二節で扱うポランニーの「創発」に相当していると考えられる。

のが互いに依存しながら構築している生物界は、一つ高次元のスーパーシステムにほかならず、人間は本来このスーパーシステムのルールに従うべきであるという理を示しているのがエコロジー思想であると多田は結んでいる（多田・鶴見 2003 : 131）。

## 2.5 曼荼羅と萃点

南方研究で鶴見はとある曼荼羅に出会った。それは南方熊楠が科学の方法論構想のために書きなぐった森羅万象相関関係図としての曼荼羅（図 3.1）で、南方が親しくしていた高野山真言宗管長で当時最高の学僧であった土宜法竜への書簡の中に示されている。

図 3.1:南方曼荼羅 I



出典：関連図版（1903年7月18日付土宜法竜宛書簡より）（鶴見 1998a : 522）

鶴見はインド哲学者で仏教学者である中村元がその図を「南方曼荼羅」と呼んだことから、以来、南方曼荼羅と名付けている。『南方熊楠』（1981）<sup>166</sup>の中で鶴見は南方曼荼羅を南方の世界観のモデル<sup>167</sup>とし、それは、生物学と民俗学の比較を従来とは異なる枠組み、つまり自然生態系を時空間で捉えて様々な視点の網の目を張り巡らし、その網の目を遠くから近くへ手繰り寄せる一つの中心として「萃点」を使い、比較する方法であり、今日でいうところの、エコロジカル・アプローチであると捉えた。そして、南方曼荼羅について次のように解説する。

南方は、ヨーロッパ近代の科学を学ぶことによって、大乘仏教の思想に独自の解釈を与えた。真言曼荼羅を「南方曼荼羅」に読み替えた。自然および人間社会の森羅万象は、すべて原因結果の連鎖でつながっている。それはしかし、漫然とすべてがすべてに関係がある、ということではない。ある一つの場面をきりとると、そこにはかならず、その中のすべての事象が集中する「萃点」がある、その萃点に近いところから、しだいに、近因と縁因をたどってゆくことができる。南方は、大乘仏教の世界観を、ものごとを原因結果の連鎖として示す、科学的宇宙観として、解釈しなおしたのである（鶴見 1981 : 23）。

<sup>166</sup>鶴見和子, 1981, 『南方熊楠—地球志向の比較学—』, 講談社, 東京, 318pp.

<sup>167</sup>後に鶴見は、山田慶児からモデルとは元来深遠な理論を一目瞭然にわからせるものだが、南方曼荼羅はどう見てもよくわからないからモデルではないと批判されたとのエピソードを語っている（1998a:274）。

南方が科学を学んだ 19 世紀末のヨーロッパは因果律を最も重視した時代だったが、南方は、自然科学は因果律で解けるが、社会科学は因果律では解けないと考えた。つまり西欧の自然科学は必然性しか考えていないが、真言密教は因だけでなく、縁起を包含しており、必然性と偶然性とを同時に捉えている因縁の観念を持つ仏教のほうがより複雑な事象を解明することができ、その方法論的可能性としてより優れ、より高度な科学であると考えたのである（鶴見 1998a: 281-282）。1903 年の時点で必然と偶然の問題提起をした南方だが、鶴見はほぼ同時代の米国の科学哲学者パースの「必然法則を検討する」という論文が 1982 年に書かれていて、時期的には南方に先行するが、両者の思考の共通性に着目している。必然法則のみが支配すると考えられた自然観は、ニュートン力学に基礎をおいていたが、偶然性が注目されるきっかけは、アインシュタインの量子論、相対論の発表（1905 年）であり、南方曼荼羅はまさに世紀の変わり目のパラダイム転換の予兆であったと鶴見は捉える（鶴見 1998a:86）。この偶然性の科学について、鶴見は 1977 年にノーベル化学賞を受賞したプリゴジンを引用し、彼が決定論的で可逆的な「人工的な」との違い、「自然の」ものは本質的に、偶然性及び可逆性という要素を含むことを理論化した（鶴見 1998a:391）ことに言及しているが、実はプリゴジンのカオス理論誕生の背景には粘菌研究があったことを、1992 年に来日したプリゴジンと中村の NHK のテレビ対談を見て知り、飛び上がって驚いた、と中村との対談の中で語っている（中村・鶴見 2002 : 83）。ここで粘菌を萃点とし、南方熊楠とプリゴジンと偶然性の理論がつながった。また、視点を少し変えてみるならば、2.1 の「内発的発展論の源流」で鶴見が歴史的決定論の立ち位置を持つマルクス主義から不確定性を包含するプラグマティズムへと、その理論的土台を 180 度転換したことを述べたが、鶴見はおそらく身を持ってこの転向の経験をしたことから、偶然性と不可逆性へのパラダイム転換の意味することも、強く実感していたに違いない。

さて、この南方曼荼羅とその萃点の意味するところは、内発的発展論をさらに深化するにあたって大いに鶴見の思考を刺激しているようだ。『鶴見和子曼荼羅 IX 環の巻』（1999a）の 1998 年 12 月 20 日付の「あとがき」に鶴見はこう書いている

何もかも排除せず、何もかも殺さないで、どうやって社会を変えられるか、人間を変えられるか。それを考えるのが内発的発展論の究極の目標である。今まで周辺にいたもの、もっとも弱い立場、差別される立場にいたものを真ん中にもってきて、「萃点」とする。「萃点」の移動によってメンバーの配置換えをしていく。それによって社会の構造をかえていく。「萃点」が非常に大事な概念になってくる。南方曼荼羅の「萃点」を社会変動論の観点から定義し、考えてみたい（鶴見 1999 : 344）。

鶴見のこの「萃点」の捉え方は、以後さまざまな識者との対談でも繰り返され、もまれていく。2000 年 10 月に行った若手の南方熊楠研究者である松居竜吾との対談において、南方が西洋側の論理をわきまえて、そこから日本へ向けて逆照射し、さらに、そういうふうには日本を見ている西洋をどうみるかという風に、南方はいつも視点がひっくり返るところがあるという会話のやり

取りから、「視点の移動なの。それが萃点移動なの。萃点がいつでも移動できる。つまり萃点が固定していないの。あれが面白い。(中略)内発的発展論をこれからどう展開していくかというときに、萃点移動という事を私は考えたの」(鶴見 2001: 153)<sup>168</sup>と鶴見は語っている。西洋論理の比較はレファレンス・グループ(準拠集団)をはっきりし、そのグループから比較するという風に、自分は定位置にいて萃点は移動しない。ところが南方は底から見たり、上から見たり、視点を自由に移動させ、さまざまな視点から比較をしながらだんだん普遍性に近づいていく方法をとる。松居との対話の後半において鶴見は、排除の論理でなく、多様性を認めながら、しかもそれがばらばらにならないで、一つのまとまりを持つ論理として曼荼羅の論理を捉え、「今考えているのは、南方曼荼羅をどのように内発的発展論に取り込むかという事なの。南方曼荼羅で非常に大事な『萃点』だと思う。(中略)萃点は中心ではないの。中心にあると命令することになる、天皇制みたいになる。そこですべての人々が出会う出会いの場、交差点みたいなものなのね。そして非常に異なるものがお互いにそこで交流することによって、あるいはぶつかることによって影響を与え合う場—それが萃点なの。(中略)ももとの曼荼羅と南方の考えた曼荼羅と、その違いは萃点を設定したところにあると私は思っているの」(鶴見 2001: 165-166)と、内発的発展論にどう萃点を組み入れていくかを今後の課題として示唆している。

翌年の中村桂子との対談では、鶴見は自分の研究の方法論として「私、切り捨てるってことができないの、性質上。それが曼荼羅なの。曼荼羅は切り捨てないの」と再び曼荼羅の話題を持ち出す。それに対し、「何でも組み込んでいく時に矛盾が起きる」と反応する中村に、「だから矛盾が問題なの。そこをどうするか」と鶴見は応答する。対話を進めるうちに中村は「同じものだけど変わるといことこそ、生き物の本質」とし、こうした生物の魅力的なダイナミズムは、どう見ても DNA に蓄えられた矛盾からきていると指摘している。すなわち、生物を一言で表現すれば「矛盾に満ち、矛盾から生まれるダイナミズム」であり、それゆえ中村は曼荼羅に興味があり、いろいろなものを組み込んでしまうのは破壊的かもしれないが、組み込んでいくところこそ、創出があり、創造性があると述べている。換言すれば、新しいものはゼロから生まれるのではなくて、異質なものが結びつくことによって生まれるのである(中村・鶴見 2002: 134-142)。そして生命誌の視点での共生を次のように語っている。「自分が一生懸命生きてると、結局、結論として一緒にいる方が新しいことができるという事になって、結局、共生系ができてきたんです。どこを見ても、いっしょに仲良くやろうねといこところはない」。つまり、共生とは仲良しクラブではないとする中村は「自分が自分らしく思い切り生きることが、結局最後は共生になるのではないか。最初から妥協しながらなかよくやろうねなんていっているところに、新しいものは生まれぬ」と述べる。そこで鶴見は南方を例に挙げ「そうなの。だから格闘の末よ。南方熊楠に私がとても興味があるのは、異質なものと、とことん格闘したところから自分の考えを出したという、そこなのよ」と中村の見解に同意している(中村・鶴見 2002: 144)。対話の終わりの方で、鶴見はまた矛盾を包み込む曼荼羅論に戻り、さまざまな曼荼羅はさまざまな配置図と捉えられるが、それを南方は円と曲線でぐるぐる巻きにし、これらの線の最も多く出会うところ

<sup>168</sup>鶴見和子, 2001, 『南方熊楠・萃点の思想—未来のパラダイム転換に向けて』, 藤原書店, 東京, 190pp.

を「萃点」としてつなぎ合わせたことで、ダイナミックな変動モデルになったと結論付け、だから変動論に使えるのではないかという自分の考えを改めて述べている（中村・鶴見 2002 : 191-192）。

続けて同年に持った川勝平太との対談では、南方の文献が、萃点を「出会うことのもっとも多い場所」であり通過点としていることから、そこに留まらず、通過点となって、また流れ出していく、偏在するものとして定義可能であるという結論に至る。さらに川勝は、曼荼羅が現す偶然性の縁は因縁だけでなく、類縁も含まれると示唆する。因縁は、何が原因で何が帰結したかという事象を知ることであるが、偶然が作用するので原因がはっきりしない面がある。類縁は、物から成り立つ世界において、物の形から関係性を見極めていくことであり、今西の言うところのプロト・アイデンティティである。川勝は、時間軸の因縁しか見ていない南方の曼荼羅に今西の類縁という空間軸を加え、時空の運動体の中で捉えるときにはじめて「縁」の問題は解け、曼荼羅として完結するとみる。鶴見は、生きている脈略のなかで生きているものを捉える曼荼羅として、その見解に納得する。そして、川勝との対談をしめくくるにあたって、再び曼荼羅を内発的発展論に組み込んでいくにあたっての課題を次のように語っている。

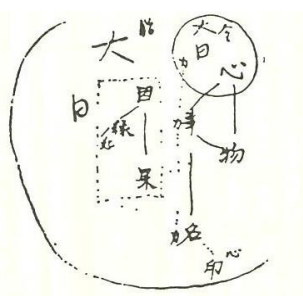
私は内発的発展論というのは、それぞれの地域の問題をやっている、地域間の全体を結ぶ関係性はまだ全然できてないのよ。それが曼荼羅の論理だと思っているから。それと内発的発展論をどう結び付けるかが究極の問題なのよ。それで今日は、この類推・類縁という問題で、大変教えていただきました。（中略）形の論理は曼荼羅の中に一部は入るけれども、形の論理全部で曼荼羅の論理を覆うことができない。ファジー・ロジックも一部は入るけれども、これを覆うことはできない。つまり全体性、全体の関係性をどうつかむというところまでいってないと思う（川勝・鶴見 2008 : 177）。

鶴見は、川勝の対談からかなり後の 2005 年に、真言宗の住職であり、密教学の権威でもある頼富本宏との念願の対談を実現することができた。鶴見は対談の前に頼富の著書を 3 冊読んでおり、対談の初めに、まず、これまで曼荼羅を静的な配置図だと理解していたが、実は曼荼羅の特徴は、多様性や調和性と共にダイナミック（動的）であり、変化することが曼荼羅のダイナミズムだという事を悟ったと頼富に告げる。これについて頼富はまず、いわゆる聖なるものの出現装置として人間や社会の事象の入る余地のない曼荼羅を狭義の曼荼羅とするならば、熊楠の曼荼羅は広義の曼荼羅であり、科学も含め、思考や現象世界までもを説明し、人間がこれによって思考するための一つの見取り図であり、同時に思想を投影する装置でもある「開かれた曼荼羅」と捉えるとし、自分の南方曼荼羅への立ち位置を明確に示す（鶴見・頼富 2005 : 55-56）<sup>169</sup>。そして、すでに江戸時代に、慈雲飲光が「向下向上（こうげこうじょう）」（図 3.3）という言葉で、曼荼羅の流れを言いたしていたと答え（鶴見・頼富 2005 : 35）、次のように曼荼羅の流動性と点を解説している。

<sup>169</sup> 鶴見和子・頼富本宏, 2005, 『曼荼羅の思想』, 藤原書店, 東京, 199pp.

まず、萃点という呼び方はしないが、ビンドゥと呼ばれる「点」は曼荼羅に存在するのである。胎蔵曼荼羅は大地から出生する点を持ち、金剛界曼荼羅は虚空から出生する点を持つ（鶴見・頼富 2005 : 77-78）。それに関連し、地蔵と虚空蔵は反対概念のようだが、どちらもものを生み出す母体になる仏となる（鶴見・頼富 2005 : 85）。そうした点と点を結ぶ線も可能であるし、渦巻く曲線もあり得る。さらに曼荼羅の特色として、より完成度の高い曼荼羅であるほどインタラクティブ（双方向的）と呼ばれる逆対応がある。それは交替と並んで交互という流れを持つ。交替がポジションの変化であるとすれば、交互はベクトルの方向の逆対応となる。これは仏教が必ず「空」ということ、すなわち、固定的なものを見ないことを説いているのと無関係ではない（鶴見・頼富 2005 : 89）。さらに、頼富は鶴見が書いていることで自分が思っていることとズバリと言い当てているところがあり、それは南方の曼荼羅にはカオスとコスモスの相互交流があるという事だと告げる。なぜなら曼荼羅の成立のもととは混とんとした火山の溶岩マグマのようなドロドロとしたエネルギーの塊のようなカオスであり、それが次第に形をとってコスモス化したのが結果としての曼荼羅で、むしろエネルギーや力を発揮するのは、カオスとしての曼荼羅だという見解を示している（鶴見・頼富 2005 : 90-92）。

図 3.2 南方曼荼羅 II



出典：関連図版（1903年7月18日付土宜法竜宛書簡より）（鶴見 1998a : 522）

そして曼荼羅の流れは、あるきっかけが働いたときに、ある力が働く、あるいはある力を発散するときに、それが構造をとって形になると頼富は考える。その発想に応答し、まさにカオス的なドロドロした粘菌の形の変化に重なるという認識を鶴見は頼富に示すが、それに続けて頼富は南方が書いた最後の曼荼羅（図 3.2）について、小さく書かれている「力」を指摘し、何か変化するときには力、これはプラスの力、マイナスの力、両方あるかもしれないが、すなわち、南方が力という点に注目したことは重要であり、曼荼羅では、その力が働く時点かポイントが萃点の一つの特色であるという考えを述べている（鶴見・頼富 2005 : 102-103）。

頼富著の『密教とマンダラ』（2003）<sup>170</sup>によれば、曼荼羅には胎蔵曼荼羅と金剛界曼荼羅の二種類があるが、後者の曼荼羅は一般的に九つの部分からなる現図系九会曼荼羅<sup>171</sup>が用いられる。

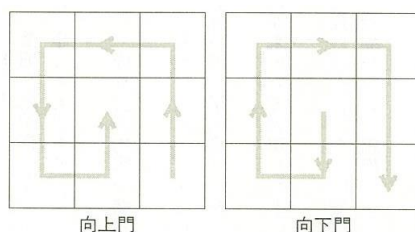
<sup>170</sup>頼富本宏, 2005, 『密教とマンダラ』, 日本放送出版協会, 東京, 253pp.

<sup>171</sup>この九会の金剛界曼荼羅の大きな特色は、胎蔵曼荼羅と違い、同じ仏達が何度も姿・形をかえて登場し



その9つの井桁の番号の振り方が中心から渦巻の、右回りで外へ流れる形と、逆に左回りで中へ入っていくという方で、逆対応の構図(図3.3)をとると頼富は解説する。

図3.3 九会曼荼羅の逆対応の構図



出典：頼富 (2005 : 105)

そして、この出生点を萃点と捉えることがまず考えられ、次にカオスとコスモスの交換のような変化の際、そこに力が働くとき、それを萃点だとする捉え方ができるとしている。これは、曼荼羅を立体的に、時間も組み込んで考える場合は非常に大事なポイントであり、曼荼羅の中に变化や動きを見る場合は、量的かつ質的な変化であるから、大きな意味を持つと述べている。それに反応し、鶴見は、生から死へ、死から生へという質的变化の可能性を曼荼羅に投影している(鶴見・頼富 2005 : 104-105)。

頼富は、ユングの曼荼羅による心理療法の例を挙げた鶴見に応じ、治療法で曼荼羅を用いて治療に導くことは理解できるが、その曼荼羅的なものが出てくるのはいつでもではなく、ある一つの転換点というか、そこに自己統合なり自己治療の働きが、あるいはそれが萃点かもしれないが、そういう力のようなものが出たときに出てくるのではないかという考えを示している。それに対し、鶴見は、それが縁起かもしれないと答えている。

頼富は最後のまとめとして、胎蔵曼荼羅はどちらかというところ、そこにある者たちがそのもっている機能を十分発揮できる、あるいは特色を生かすような共存といった棲み分け型を示すが、金剛界曼荼羅は9つの時系列の違う会が交替性を持ち、同じ仏が出てきても、期待されている内容、表現される内容が、その場面、場面で異なっているドラマ型であると解説している(鶴見・頼富 2005 : 166-168)。この二つのパターンを組み合わせると、多様な共存の型が創造できるが、やはり特徴として、曼荼羅とは、一部分でも欠ければ成立しないという意味で、全体性のバランスが重要となる。また、本来の曼荼羅は地面に描かれるもので、必ず消されるが、それは人間が曼荼羅に永遠に執着してはならないからであり、永遠不滅なものは曼荼羅ではないという仏教の無常思想がその背景にあることを鶴見に告げる。これは例えば地震に対し、地震で壊れない、より強い家を建てることとは反対の思想であり、物事の限界を認め、限りある命というものを大事にする考え方である。

対談の結びに鶴見は金剛界曼荼羅に見る交替性を大変気に入って、それを社会変動論に結びつけ、

---

ている。正装した公式的な場面もあれば、怒りに身を震わせるものもあり、役者の数を減らしてリラックスした一幕もあり、喜怒哀楽の交錯したドラマの世界であると頼富は解説をしている(頼富 2003 : 189)。

何も殺さず、困った人は周辺におき、知恵のある人を真ん中に置くとか、そういう交替の論理ができればよいと語っている。最後に頼富は、金剛界曼荼羅には配偶仏があり、男女両方出てくるという事は、曼荼羅のコスモロジーには男女どちらが欠けても成立しないと述べ、鶴見は非暴力抵抗にみる女性性をそこに投影して、対談は閉じられる。

鶴見は頼富との対談の後、2006年一月に服部英二と文化や文明に関する対談をし、同年7月31日に享年88歳で息を引き取った。自称アニミストであった鶴見の遺言どおり、遺灰は海に撒かれた。そして今も鶴見は「水に還り、国家を超え、地球を超え、宇宙を循環」(鶴見1997a: 482)<sup>172</sup>しているのかもしれない。

### 3. 内発的発展論の批判的考察

ここまで、鶴見の生涯の足跡と、内発的発展論の理論的、思想的背景と誕生、そしてその理論の展開と変遷との絡み合いを駆け足でたどってきた。それらを整理すると、「内発的発展論の源流」や「アニミズムの自然観」「エコロジーの循環思想」は鶴見の修士・博士時代の研究や生活綴り方や水俣の調査及び、柳田研究や南方研究の経験から生み出されたものである。その一方で、「自己創出する生命と創造性」「曼荼羅と萃点」は、自身が半身不随になってから始めた、既成の科学・技術の方法論やアプローチの根本的な問い直しと、その新たな組み替えの探求であり、その一環として、東洋思想の曼荼羅を社会学の方法論のモデルとして内発的発展論に適用するという独創的な模索があり、そのために識者達との対談型の思考実験を情熱的に繰り返していったともいえるだろう。鶴見は生涯を通して内発的発展論を成長させてきたが、その理論は完成の日の目を見ることはなかった。むしろ、鶴見の思想に照らしてみれば、内発的発展論は完成することなく、変化し、生き続ける理論であり続けることが鶴見の本意なのかもしれない。

ここで、鶴見和子の内発的発展論をESDが内包する持続可能な発展の概念とリンクするために、以下の批判的考察を通して分析の方法論を考えたい。

1) 内発的発展論に決定的に欠けていた視点は環境変動、特に、異常気象や自然災害という視点である。人間社会の発展が拠りどころとする自然環境は決して人間の思いのままにはならない。内発的発展論の基軸には鶴見が米国留学で学んだ社会変動論が常に据えられているが、彼女の恩師のモア(1963=1968: 96)<sup>173</sup>の社会変動論においても「環境の挑戦の偏在性」として自然をとらえてはいるものの、それは主に人間がいかに自然の力を統制でき、摩擦なく調整できるかといった、人間の技術革新への挑戦の視点でしか捉えていない。鶴見は水俣体験で、人間が自然環境を破壊する実態に直面し、社会学が自然を排除していた学であることに気づき、人間の精神性の分野における自然との関係性をアニミズムやエコロジー思想から内発的発展論に取り込んでいったが、逆に環境変動が人間やその社会に与える大きなインパクトは想定していなかった。そこで、本研究では社会変動はもとより、環境変動を視野に入れた持続性を目指す内発的発展のありかたを追求する。これによって、人間が主体的に社会

<sup>172</sup>鶴見和子, 1997a, 「対談 東北、その内発的発展への道」, 『女書生』, はる書房. 東京, 486pp.

<sup>173</sup>Moore, W.E., (松原洋三訳), 1963= 1968, 『社会変動』, 至誠堂, 東京, 158pp.

変動を起こす、という従来の視点に加え、人間が環境変動と折り合いながら、新たな地域づくり（社会変動）へつなげていく視点と、その機能を達成するための能力という新たな視点が生まれる。

2) 上記の1)の論点に関連しているが、鶴見は水俣での調査で、自分たちが使っている学問の分析の道具は、近代工業文明の枠の中の学問用語であり、その方法で分析していくならば、「出口」なしという推論が最も客観的、科学的であることになると気づいたのである（色川ほか1983:501）<sup>174</sup>。一方、『水俣の啓示 下』に納められた石牟礼の作品に鶴見は「魂の救い」<sup>175</sup>という「どんでんがえし」、つまり「出口」を見た。そこから鶴見は、近代化を推進する国家や市場経済、科学技術といった権力による公害という暴力に、常民が対抗し、その困難な状況を主体的に変動していく「出口」として、内発的発展の要素としてのアニミズムとシャマニズムを追求していく。鶴見の文献の内容からも、この方向性には石牟礼が大きな影響を及ぼしていることは否めない。しかしながら、本研究はこの「出口」だけでは不十分であると考え。鶴見が後年執念を持って追求した南方曼荼羅の、異質なものが会おう「交差点」としての萃点にある意味固執していたが、社会のカオスからの突破口としての「出口」を持つ点として、本研究は萃点を捉え、これをポランニーの「創発」の理論で解き明かすことを第三部の総括で試みたい。

3) また、鶴見の内発的発展論は、自身が病に陥ってから、自己の可能性を発現するという意味での人間の内発性に軸を移し、「一人一人の可能性を実現する」（中村・鶴見2002:107）内発的発展のありかたを「創造性」というキーワードを通して模索していった。しかし、発展の持続可能性は、個人が最大限に可能性を花開かせたとしても担保出来ない。鶴見は確かに、初めは内発的発展を社会運動と捉えていたが、そうした運動が伝統の再創造というメカニズムと、キーパーソンのような小さき民の創造性によるものだと示しているが、どちらかといえば、そうした個人の可能性や主体的役割を重視しているものだった。この個人の内発性の視点は、鶴見が半身まひを患ってから、ますます強化されていく。つまり、集団の視点を内発的発展論の定義に組み込んでいたにもかかわらず、内発的発展に果たす集団の役割についての考察が欠けていたといえる。よって、本研究は第二節で扱うセンや佐藤仁の理論的枠組みを用いながら、個人の可能性を集合した、集団の潜在能力に着眼し、集団がどのように内発的発展に関与できるのかを見ていく。

4) これは、2)の「出口」と関連している。「伝統の再創造」を内発的発展論のプロセスとする鶴見の理論は、2.1でも述べたように柳田国男の社会変動論が土台となっている。それを鶴見は南方曼荼羅に適用し、近代化のように伝統を排除して成り立つ発展ではなく、排除せず配置換えして社会変動を起こす、「時間」と「場」と「主体」を軸にした変動の方法論として捉えた。しかし本研究は、ポランニーの創造的発展観に基づき、この伝統の再創造のプロセ

---

<sup>174</sup>色川大吉・内山秀夫・桜井徳太郎・土本典昭・鶴見和子・日高六郎・宗像巖・綿貫礼子,1993,「座談会『水俣調査の課題をめぐって』」,色川大吉編,『水俣の啓示 不知火海総合調査報告 下』,筑摩書房,東京,469-503.

<sup>175</sup>第二章第一節の緒方の証言にも「魂の救い」という言葉が語られている。

スに加えてさらに「時間」「場」「主体」を超えた「創発」という新しい「次元」への突破口として、南方曼荼羅の「萃点」の理論を適用してみたい。

最後に、内発的発展の理論による分析の方法論としては、まず、内発的発展論の核となる「伝統の再創造」の「伝統」が、第二部第一章から第二章の事例で発見した内発的 ESD を「伝統の四つの型」によって分析していく。そして、内発的発展に深くかかわっていると考えられる集団の共同性や精神性、価値観といった質的な部分を、第二項で抽出した「内発的発展の源流」「アニミズムの自然観」「エコロジーの循環思想」「自己創出する生命と創造性」のそれぞれの要素から抽出したものを採用して分析していく。また、「曼荼羅と萃点」は関係性のパターンのモデルとして学びや事例分析に応用することにする。

## 第二節 「共同性」と「学びの質」と「潜在的可能性」の理論

荘子風の解釈によれば「虚実」の「虚」は超越的な存在根拠であり、「実」はその具体的な現れであるということだが<sup>176</sup>、これに照らしてみれば、本研究の提示する内発的 ESD が深く根ざす発展観を理論的に支えている内発的発展論は「虚」で、内発的 ESD そのものの具体的、かつ質的内容にかかわる理論が「実」となる。本研究では、アマルティア・センとマイケル・ポランニーの理論が「実」となる。本研究は「共同性」の分析を主にセンの「潜在能力 (capability)」の理論で、「学びの質」や「潜在的可能性」の分析をポランニーの「暗黙知」及び「創発」理論で試みるが、ここで、それぞれの理論の概要を見ていく。

### 1. アマルティア・センの理論

#### 1.1 「潜在能力」の定義

経済学者のアマルティア・センは功利主義的に効用を唯一の基準として事態の望ましさを評価する厚生主義批判を軸として、飢餓や貧困、人間の不平等などの問題に取り組んできた。セン (1997) は、人が望ましいとする状態のありさま (doing and being) を機能 (functioning) と呼び、ある人が選択することのできる様々な機能の集合を「潜在能力 (capability)」と呼んだ。この潜在能力という概念は、開発・発展において、どういう指標で個人の生活水準を図り、公共政策にそれを生かしていけるかという問いから生まれている。これまでの開発、特に 1950 年以降の途上国の開発援助においては「近代化論」が主流で、一般的には経済発展を促すことによって個人の所得を増やせば、貧困を脱出できるといった単純な経済援助政策が横行したが、第一章

---

<sup>176</sup> 〈虚〉を実体のないもの、うそ、偽り、〈実〉を実体のあるもの、まこととみる一般的な考え方で、〈虚〉は超越的な存在根拠であり、〈実〉はその具体的な現れであるという《莊子》風の考え方があり。中国では古く《莊子》関係の思想書にこの言葉が見られ、以後詩文、書画、医学、兵学等の分野でもしばしば用いられた。(出典：1998、『世界大百科事典 第二版』、日立デジタル平凡社)

第二節で論じたように、1980年代以降も貧困撲滅という目的は一向に達成できず、所得格差の拡大や環境問題が起きてくると、貧困の定義が再考され、生活水準という視点が開発論で取り上げられるようになった。

センと同じく非厚生主義の立場をとるロールズ（1971）<sup>177</sup>だったが、彼は効用に代わる福祉水準の評価単位として、望ましい事態に役立つ手段である「基本財」<sup>178</sup>という概念を提示し、それらを保有しているか否かで福祉レベルが評価できるという立場をとった。対してセンは、同じレベルの基本財を所有しているとしても、人は同じ機能を達成できるとは限らないとし、手段（財など）を機能に変換する潜在能力も合わせて評価されるべきという立場をとる。詳しくは次の佐藤仁（1997）<sup>179</sup>によるアマルティア・センの論理の簡潔な要約を引用する。

所得に代表される財やサービスの存在そのものは手段にすぎず、発展がもたらされているかどうかは、それらの財を活用して、人々がどのような行為(doing) や状態(being)を実現しうるかである。人がおかれている個人的・社会的条件は多様であるから、手段の評価に固執すると、手段を目的に転換する能力の有無を見過ごしてしまう。つまり、財の保有という「手段」や財を利用した後に結果として発生する「効用」ではなく、それらの財が人になにを可能にしてくれるか、という手段と目的をつなぎ合わせる「自由」に焦点を合わせるのである。実際に実現されている行為や状態を機能と呼べば、それを実現する力が潜在能力である（佐藤仁 1997：11）。

さらにセンの概念のひとつである「機能」についても、発展とは人間の潜在能力の拡大であるとするセンの論理の重要なカギであることが言える。セン（1993）の機能の定義は以下のように述べられている。

機能とは人の状態の一部、特にその人が生活を送るにあたって何とか成し遂げたりする行為や状態などの様々なことを示している。ある個人の潜在能力とはその人が成し遂げる様々な機能の選択可能な組み合わせであり、そこから人は望ましい機能の集合を選ぶことができるのである。このアプローチは、生活とはさまざまな行為や状態の組み合わせであるという観点に基づいており、生活の質は人が価値を見出す機能を達成する能力という観点から評価されるべきである（セン 1993：31）。【筆者訳】

セン(1992=1999)の潜在能力アプローチとは、人はそれぞれ身体的特徴も、年齢、性別、運動能力、知的能力も異なるし、生活する自然環境や社会環境も、基本財（手段）も、目的も異なり、多種多様な生き方をしているという前提からなっている。それを実用的で手っ取り早い所得分配

---

<sup>177</sup>Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 607pp.

<sup>178</sup>所得、権利、自由、(雇用や教育の)機会など、生きるために必ず必要になる事物を指す。

<sup>179</sup>佐藤仁、1997、「開発援助における生活水準の評価—アマルティア・センの方法とその批判」、『経済研究』第49巻第3号、1-31。

や基本財などの指標によって不平等の度合いを図ろうとするアプローチがいかにか非合理的で強引であるかという批判であり、そうした指標で「貧困」と見なされ、それに対応して実施されてきた政策や事業の影で無視され続けた他の様々な不平等や矛盾の実態を潜在能力の視点で明らかにした<sup>180</sup>。センは発展の中心に人間を置き、人が資源や財といった手段を目的に転換させる潜在能力に着目し、それを評価することで、潜在能力の発揮を制約している身体的・社会的問題に対応するような人間開発政策による生活の質の向上を主張しているのである<sup>181</sup>。

## 1.2 佐藤仁による「潜在能力」の批判的検討

佐藤仁は開発援助における生活水準の評価方法としての潜在能力アプローチについて、批判的検討をしている。第一は潜在能力の集計をめぐる問題であり、第二は評価の主体をめぐる問題である。第一の問題について、佐藤仁は個人と集団のレベルにわけて検討しているが、ここでは集団レベルに焦点を絞ってみていく。佐藤仁（1997：13-14）は、センが想定している潜在能力の持ち主は、ほとんどが個人であり、ある地域や社会集団について潜在能力アプローチを用いて生活水準の評価をしようとするときに、個々人の潜在能力をいかにして足し合わすかといった配慮がないことを批判している。しかし、もし共同体レベルで潜在能力を考える場合は、単に個人の集計に限るのではなく、集団としての共同体に固有の機能・能力も視野に入れる必要があると指摘し、以下のように詳細を述べている。佐藤仁は途上国の例として述べてはいるが、この実質的な内容は日本の共同体にも十分適用できると考えられ、本研究も、この集団の持つ潜在能力に着目した分析を重要視したい。

つまり、途上国における現場レベルでの選択肢の広がりや力を決定しているのは、個人の能力もさることながら、その人が生活している共同体のまとまりや力が必要である。特に農村地域における生活条件は共同体の資源運用能力、政府との交渉能力など個人のレベルを超えた集合的な能力が個々人の生活の質に深くかかわっている。重要な資源のアクセスが共同体（例えば、村）を単位としているという事実だけでなく、個々の選択肢が共同体の秩序や文化に影響されているとすれば、こうした社会的側面はとくに重要であるが、センは残念ながらこの点に触れていない（佐藤仁 1997：14）。

---

<sup>180</sup>例えば、身体の不自由な人の困窮の程度は、その人の所得では適切に判断することはできない（1992＝1999:36）。また、佐藤（1997）は例として、新しい洗濯場の確保と同時に、これまで利用されていた川がダム開発で埋め立てられ利用できなくなった場合は、開発援助で与えられた選択肢は古い選択肢にとってかわっただけで、新しい選択肢が純粋に追加されたことにならないとし、開発事業の盲点を指摘している。

<sup>181</sup>福祉サービスの例をとれば、病気により、食事によって栄養を取る力が衰えている患者に対して、最低限の栄養を満たすという機能を実現するため、病院側にとって最も手っ取り早く効率的な手段は胃ろうであるが、その結果食物を飲み込む患者の機能はどんどん退化する。しかし、患者に残された力を、時間と手間をかけて引出し、自力で流動食をとらせる方法をとれば、栄養を満たす機能だけではなく、食べ物を飲み込み味わうという機能、介護士とコミュニケーションする機能、人間の尊厳を失わないという機能など、さまざまな機能を達成する能力の広がりが可能となる。要約すると、この患者が栄養を取るにあたって達成したいと望む様々な機能の集合が潜在能力という自由であり、そのなかからたった一つの機能の達成を優先し、それ以外の機能の選択を排除するのが前者の功利主義的福祉サービスであり、サービスする側の都合ではなく、患者ができることに重点を置き、患者が自分で達成できる自由の幅をできるだけ広げるようにする後者のアプローチが潜在能力的福祉サービスであると言えるだろう。

また二つ目の、評価の主体の問題であるが、佐藤仁（1997：16-17）は、開発が、ある望ましい価値を促進することであると考えると、どの価値が促進されるにふさわしいかという評価基準の問題と同じぐらいに、誰が価値の望ましさを決定するかという評価主体の問題が重要であるとしている。なぜなら、政策のための評価となると、地域住民とは異なる文化的背景を持った外部の人間、すなわち中央政府の役人や援助団体のエリートなどの「よそ者」が担うことが多く、地域住民との現状評価やそれに基づく行動計画とのずれが生じるからである。佐藤仁は、潜在能力アプローチを適用するには、その文化に内包されている促進されるべき価値がなんであるかを識別する必要があり、この作業は、その文化で生活する人自らが中心になって進めるべきだとするが、当事者が必ずしも自らの状態を客観的に評価することが可能かどうか、あるいは歴史的な束縛や既得権益へのしがらみの有無があるか、といった点も踏まえ、「よそ者」が評価において積極的な役割を果たす余地があるとしている。結論として、佐藤仁は住民側が主観的に、「よそ者」が客観的に、その共同体の望ましい価値を評価し合いつつも、最終的には開発援助側（よそ者）と住民との合意の範囲において開発の道筋を決めていく方向性を示唆している。そして、この合意形成のプロセスにおいて、他の文化との接触や交流を通じて自国文化や地域の文化に対する目覚めが起こるとき、それは、外部の刺激に迎合するという意味ではなく、自国文化のより深層的部分について文化の担い手自らが熟考し、ふさわしい発展のあり方を内発的に模索していく機会と余裕が重要であり、この「機会」を提供するのは「よそ者」の重要な役割だとしている（佐藤仁 1977：18）。

この「よそ者」が契機となって、ある国や地域の文化の熟考が主体的になされ、ひいては内発的發展へつながっていくという経緯は、開発援助という狭い枠組みにとどまらず、地域の発展を模索する多くの現場においても起こりえるのではないか。ここで、環境運動という異なる分野ではあるが、鬼頭（1998：51）<sup>182</sup>も「よそ者」<sup>183</sup>が地元の自然保護運動などにおいて二つの意味で積極的な重要性を持っているとの見解を示している。一つは運動論的な側面から、「よそ者」は運動の広がりや力にかかわり、運動を成功に導く可能性を担っており<sup>184</sup>、二つ目は新たな視点の導入という側面で、「よそ者」による普遍的な視点の導入によって、地域の環境意識が変容していき、「よそ者」は、理念的な観点から本質的で重要な役割を果たすと述べている。この後者の見解は佐藤仁のそれと共通するものがある。鬼頭は「地域的視点に普遍的な視点を導入することにより、潜在的に存在していた思いが具体的な環境運動として結実していくことも少なくない」（鬼頭 1998：52）とし、佐藤仁も「一つの文化として捉えられる集団の内部にも多様な文

---

<sup>182</sup>鬼頭秀一、1998、「環境運動/環境理念研究における『よそ者』論の射程—諫早湾と奄美大島の『自然の権利』訴訟の事例を中心に—」、『環境社会学研究』、(4):44-59。

<sup>183</sup>鬼頭（1998：46）はよそ者には次の四つの概念が含まれているとしている。①当該地域やその地域から地理的に離れたところに暮らしている人。②外から当該地域に移住してきて、その地域の文化や生活をよく理解していない人。③当該地域やその地域の文化にかかわると自認する人たちによって「よそ者」のステイグマを与えられうるし、また実際に与えられている人。④利害や理念の点において、当該地域の地域性を超え、普遍性を自認している人。加えて、いったん地域から外に出た人が「よそ者」的視点を獲得することもあると述べている。

<sup>184</sup>しかし、こうした「よそ者」の運動に対して、地元の人たちの大きな反発も根深く存在している場合もあり、その政治的効果はそこでの力関係で決まってくるとも述べている（鬼頭 1998：51）。

化・価値観が存在し、外からは静的で停滞していると映る文化でも内発的にダイナミックな変化を遂げる余地は十分ある」(佐藤仁 1997: 18) と、同様の切り口を持って、地域社会や共同体が内に秘めている価値や力が、外からの働きかけという契機や機会が与えられるときに、新たな変容を起こしえることを両者とも示唆している。

開発や環境問題といった文脈からは離れてしまうが、鶴見和子の『漂泊と定住と—柳田国男の社会変動論』(1993) で論じられている、柳田が定義する漂泊者<sup>185</sup>、いわゆる「よそ者」と定住者の関係性のダイナミズムの捉え方には、佐藤仁(1997)や鬼頭(1998)と同様の見解がみられる。鶴見は、柳田民俗学では常民が社会変動の担い手であるが、これでは不十分だとし、「一方では、定住民としての常民は、漂泊民との出会いによって覚醒され、活力を付与される。また他方では、ひごろは定住している常民が、あるきっかけで、一時的に漂泊することによって、新しい視野が開け、活力を取り戻す。常民が社会変動の担い手となるには、みずからが、定住—漂泊—定住のサイクルを通過するか、または、あるいはその上に、漂泊者との衝撃的な出会いが必要である」(鶴見 1993: 237-238) と述べている。その背景には第二節の「エコロジーと循環思想」でも扱った、柳田のハレとケとケガレという地域社会の循環構造があり、視野狭窄で惰性的になりがちで、精神的活力の枯渇(ケガレ)をきたしている定住者にとって、特に、祭り(ハレ)の場における出会いは、定住者に強い衝迫を与え、そのことが定住者を揺り動かし、社会的な活動ないしや運動へかりたてる原動力となることは可能であるとしている。

しかしながら、開発援助の「よそ者」、及び環境問題における「よそ者」に関しては、明らかに地域社会への外からの意図的な変化を促す働きかけが契機となっており、その意味で社会変動のダイナミズムとして捉えられるが、個人レベルで常民に接触する漂泊者の場合は、鶴見の捉えるような社会変動の契機を生み出すのかははっきり言って定かではない。そのこともふまえてか、鶴見(1993: 261)は鬼頭同様、環境問題の文脈に常民と漂泊者の相互性のダイナミズムを照射し、漂泊者という「よそ者」の定義を拡大し、鬼頭の「よそ者」の定義の二番目(脚注 165)の移住者に相当する水俣病多発地区に移住したナガレの事例を挙げている。そこでは、代々の定住者(ジゴロ)より、父祖の代に天草や、薩摩や、周辺の山間部落から移住してきたナガレが圧倒的に多く、かつ、そこは住民運動がより盛んであるということ、柳田の示した「漂泊者と定住者との出会いが、定住者を覚醒して、住民運動への活力源となる」という仮説の実例として示唆している。

## 2. マイケル・ポランニーの理論

マイケル・ポランニー(1891-1976)の『暗黙知の次元』(1966=2003)及び、その土台となった『個人的知識』(1958=1985)で繰り広げられる新しい思考様式による独創的な理論は、科

---

<sup>185</sup>柳田(1993: 242-245)は、おそらく自身の生きた明治初期から昭和前半の時代背景から、以下の7つの漂泊者の例を挙げている。①信仰の伝播者、②技術者集団、③芸能者集団、④山人(前代の土着民—縄文人が信頼の征服者である弥生人の支配から逃れて山地で漂泊するに至ったという柳田の仮説による)、⑤旅人、⑥職業としての一時漂泊、及び職業を求めての一時漂泊(行商、出稼ぎと共に、国内外の移民も含む)、⑦外来のカミガミ。



学界に大きな議論を呼んだ。ポランニーは、これまで明示的な言語による、客観的な知識で構成される科学の常識に挑み、言葉にならない暗黙知、つまり分節化されない知や、科学的発見へ導く直観、意味の創発といった、既成の科学では取り扱われなかった分野に果敢に取り組み、その理論化を試みた。

生まれた国も、研究分野も異なるポランニーと鶴見の科学的研究への姿勢において、類似点をあえて一つ挙げるとすれば、二人とも時代の主流概念に対して対抗概念を打ち出したことである。鶴見は西欧の単系発展論に基づく近代化論が、非西欧諸国の発展を遅れたものやひずみであるという捉え方をすることに対抗して、地域の次元で発展を捉える多元的な内発的発展論を提唱した。ポランニーは、自身がユダヤ系ハンガリー人であったことから、ナチスの人種迫害を受けて1933年に英国に亡命しているが、それ以前からヨーロッパの思想の偉大さと矛盾するような第一次世界大戦の殺戮を間あたりにし、科学に基づく社会・政治哲学が、絶対かつ専制的なイデオロギーとなって暴力を生み出してしまったことに気づき、以来科学界へ警告を発し続けた（ゲルウィック1977=1982）<sup>186</sup>。ポランニーは、現代文明の暴力的な破壊性の源が「科学の客観性」という理想であるとし、その対抗概念として『個人的知識』（1958=1985）<sup>187</sup>や『暗黙知の次元』（1966=2003）を出版し、近代科学が拠りどころとする非個人的な明示知は、それまで近代科学が非科学的であると断罪していた身体的で個人的な暗黙知を伴って成立していることを主張したのである。鶴見が半身不随になったのちに「暴力のより少ない科学・技術」の必要性を提唱しているが、この点においても両者は共通の価値観を持っていると言えるだろう。

これらのポランニーの理論において内発的発展論と内発的 ESD にかかわってくるのは、主として「暗黙知」と「潜在的可能性」及び、「創発」の概念である。以下、その概要を説明していく。

## 2.1 暗黙知

科学的合理主義の規定する知識とは、具体的なデータを基礎にして、それから正式の推論によって導かれ、繰り返しの検証に耐えられる明白な記述のみであり（ポランニー1966=2003:104）、これが科学の客観性を司る明示知である。これに対し、ポランニーは明示知とは「対象を知っている（knowing what）」ことであるが、そのためには「方法を知っている（knowing how）」ことが伴わなくては存在しえないということを説明する。つまり、人間が「知る」ということは、実践的な知識と理論的な知識を二つ同時に持つことを意味していることとなる（ポランニー1966=2003:22）。このことを佐藤明（2010:151）<sup>188</sup>は、「分節化されたもの」と「分節化されないもの」とのダイナミックな相乗的關係の意義を強調していると述べている。暗黙知とは、おそらく方法知のようなものだが、ポランニーはまず、知覚の構造から解き明かしていく。

まず、あるもの（A）を、そのあるもの（A）から発して別のあるもの（B）へ意識を向ける

<sup>186</sup>Gelwick, R., 1977=1982, 『マイケル・ポランニーの世界』, 多賀出版, 東京, 232pp.

<sup>187</sup>Polanyi, M., (長尾史郎訳), 1958=1985, 『個人的知識』, ハーベスト社, 田無, 460pp.

<sup>188</sup>佐藤明, 2010, 『マイケル・ポランニー「暗黙知」と自由の哲学』, 講談社, 東京, 281pp.

ために利用するときはいつでも、そのあるもの (A) は別な姿になっているとポランニーは説明する (ポランニー1966=2003 : 37)。ピアノの例を挙げると、ピアノ (A) を弾いて、楽譜に書かれた音楽 (B) を表現する行為においては、ピアニストはもはやピアノ (A) の鍵盤自体をいちいち意識していない。もしピアニストが譜面から鍵盤においてある自分の指に注意を集中して演奏しようとする、もはや演奏は一貫性を欠いたただどしいものになってしまう。ピアノの初心者の演奏がただどしいのは、まさに指に注目して演奏をしようとしているからなのである。これを言い換えると、暗黙知的認識において、ある事物 (ピアノ) に近位項 (A) の役割を与えるとき、私たちはそれらを自らの体に取り込む、もしくは自らの身体を延長してそれを包み込んでしまう。その結果として、私たちはその事物 (ピアノ) に内在する (dwell in) するようになる (ポランニー1966=2003 : 38)。

よって、暗黙知は近位項と遠位項という二つの条件から構成されている。私たちはまず、近位項から遠位項へと注目を移動し、その結果、目下の注目の対象たる「統一性を持った存在」へと「個々の諸要素」が統合されていくことを認識する。そしてピアニストが演奏するという事は、そこにあるピアノと自分の身体が一体化し、これらすべてが演奏される音楽表現に統一され、溶け込んでしまっているような状態だと言えるだろう。この状態を「包括的存在 (comprehensive entity)」とポランニーは定義する。この英語の包括的という綴りは「理解する」という意味も同時に持っている。そうすると、事物が統合されて生起する音楽の「意味」をピアニストが理解するのは、当の事物 (ピアノ) を理解するからではなく、その中に内在化するから、すなわち事物を内面化するからなのである。言い換えれば、目に見えるピアノ自体や楽譜自体に意識を向けて事細かに注目することは、演奏によって表現される音楽という包括的存在を破壊することになる。明示的なものの追求が、行為の「意味」を台無しにしてしまうという例である。だからといってポランニーは、明示的な統合を否定するわけではない。むしろ明示的な統合が実現可能な場合には、暗黙的な統合などよりはるかに広い領域をカバーできると述べる。例えば、機械の仕組みをよく知らなくても、私たちは機械を巧みに操るすべを学習することができる。パソコンなどがよい例だろう。操作は暗黙的な統合で可能になる。しかし、エンジニアによる機械の構造と操作の理解は、それよりもずっと深い地点にまで達している (ポランニー1966=2003 : 43)。この焦点を置く遠位項を機能とし、そこへ近位項に個々の諸要素という手段から、遠移行へむかって統合を目指すとき、この方法知とは、手段を機能に変換する潜在能力 (セン 1992=1999) に相当すると捉えてもよいだろう。

さて、明示知が暗黙知によって成り立っている別の例は、言葉によって示される抽象概念である。例えば「樹木」という言葉を目や耳にしたとき、木を一度も見たことが無い人間は理解できないだろうが、たいていの人間は実際に様々な形や種類の木を数えきれないほど見て育ってきているので、そうした「樹木」に関する経験を暗黙のうちに統合し、「樹木」という概念を持ち得るし、それを指示する言葉の認識が可能になるのである (ポランニー1969=1985 : 244) <sup>189</sup>。

---

<sup>189</sup>Polanyi, M., (佐野安仁・澤田充夫・吉田謙二監訳), 1969=1985, 『知と存在—言語的世界を超えて—』, 晃洋書房, 京都, 316pp.

そのほかにこの現実世界に存在しない、物理的な重さも三次元的な容量も持たない「点」や「線」「丸」といった抽象概念も、暗黙知の統合によって認識が可能になると言えるだろう。また、このことはそもそも文法や文字に無知である子どもの言語習得過程においても暗黙知が作用していることを示唆している。これを第二章でも扱ったヴィゴツキーの理論で言い換えると、子どもの自然発生的な生活的概念があつてこそ、それを土台に暗黙知を働かせ、抽象概念のような科学的概念を獲得できるのである。

還元的な科学観には、ポランニーと同様に西田幾多郎も反論している。『善の研究』(1991)<sup>190</sup>における彼の議論はまさにポランニーの個人的知識の言わんとするところに相当するものであり、西田はさらに『働くものから見るものへ』(1965)<sup>191</sup>で、物(主語)とは人間によるさまざまな意識経験(述語)の集合であり、意識経験(述語)こそが唯一実在であるという立場をとり、独特の述語的世界観を展開している。

現今科学の趨勢はできるだけ客観的ならんことをつとめている。それで心理現象は生理的に、生理現象は化学的に、化学現象は物理的に、物理現象は機械的に説明せねばならぬこととなる。此の如き説明の基礎となる純機械的説明とはいかなるものか。純物質とは全く我々の経験のできない実在である。苟もこれについて何らかの経験のできるものならば、意識現象として我々の意識の上に現れ来る者でなければならぬ。(中略)我々は全然意識現象より離れた実在を考えることはできぬ。もし意識現象に関係があるゆえに主観的であるというならば、純機械的自然も主観的である、空間、時間、運動という如きも我々の意識現象を離れては考えることはできない(西田 1991 : 103-104)。

「私たちの身体は、それが知的なものであれ実践的なものであれ、すべての外界の認識にとって、究極の道具である」(ポランニー1966=2003 : 36) といった大胆な語りにも現れているように、こうしたポランニーの独創的な理論による暗黙知の解明の根底にあるものは、人間は身体を持ち、その身体を通して環境を感じ、知り、理解しているというまぎれもないリアリティ、つまり実在性である。身体を持った人間がいくら抽象的な客観性を掲げてみても、それは先ほどの西田(1991)の言うように自分の意識現象から生まれているものなのである。確かに科学的な知識や技術が文字化や図式化された本やデジタルデータとなり、人間の身体から分離しているとしても、それが身体を持つ人間によって解読され、理解されなければ、その本に印刷され、デジタルファイルに保存されている文字や図から成る知識は無意味である。まさに「知識を身につける」という日本語表現が妥当となる。だからこそ『個人的知識』の第四章の「<知ること>と<在ること>」というタイトルが示すように、知識とは、人間の身体という実在を通してしか意味を持たないし、知ることとは、人間が実在するという事に他ならず、客観化は不可能なのである。こうしてポランニーは、解き明かされた暗黙知の構造の含意を次のように示唆している。

<sup>190</sup>西田幾多郎, 1991, 『善の研究』, 岩波書店, 東京, 254pp.

<sup>191</sup>西田幾多郎, 1965, 『働くものから見るものへ』, 岩波書店, 東京, 436pp.

私たちの身体は対象の知覚に関与しており、その結果、外界の事物すべての認識に参与することになる。さらに言えば、外界の事物の個々の諸要素はまとめられて相応の存在へと統合されるのだが、そうした何組もの諸要素を身体に同化させることによって、私たちは自らの身体を世界に向かって拡張し続けていくのだ。このとき私たちは、外界の諸要素を内面化して、その意味を首尾一貫した存在の内に把握しようとする。かくして私たちは、いくつもの存在に満ち、ある解釈を施された宇宙を、知的な意味でも実践的な意味でも、形成することになる（ポランニー1966=2003：56）。

ポランニーは身体性に根ざした知識と人間の实在とのリンクを暗黙知で理論化したのが、同じように身体性に根ざした世界観と人間の实在のリンクを「通態」で理論化したのが、オギュスタン・ベルクである。ベルク（2006）<sup>192</sup>は先述の西田幾多郎の述語世界説に基づき、人間と環境を分離する二元論ではなく、生態系的環境（自然や地球）を基盤としつつ、身体の延長としての道具や技術という捉え方による技術的な投射（projection）と、時空間を超えて物事を捉えることができる象徴的(introjection)な取り入れという二重のプロセスによる人間と環境の「通い」という「通態」の概念を提唱し、「わたしたちにとって世界が大事なものは、世界はこの二つのプロセスの間の〈通い〉であり、風土性を活気づける実存的な脈動だからだ。世界は私たちにとって〈肉〉として重要な意味をもつ。世界は技術によってわたしたちの〈肉〉から作られたものであり、象徴という形でわたしたちの〈肉〉に戻ってくる。わたしたちが人間であるというのはこういうことであり、風土はここに存在する。世界に意味＝おもむきがあるのはそのためなのだ」（ベルク 2000=2002：226）<sup>193</sup>と述べている。こうして、人間が事物を含めた環境に働きかけながら、それらを知り、その意味を見出すという暗黙的な身体行為によって、環境が身体に内在化した時に、何らかの契機によって創造的なものが生まれ、その結果として人間の内側から学術、思想、芸術、信仰、そして自然観や世界観が生成してくる。この創造的なものの発現としての創発の理論を次に見ていきたい。

## 2.2 創発と潜在的可能性

これまでの暗黙知の構造をまとめて説明するならば、①首尾一貫した存在を暗黙裡に認識するには、まず具体的な諸要素を感知して、その感覚に依拠しながら、その存在に注意を向けていくことで、包括的存在が生成される、ということである。これらの点をポランニー（1966=2003：64-66）は存在論的に言い換えて、①包括的存在を制御する諸原理は、具体的な諸要素をそれ自体として統治している諸規則に依拠して機能し、②それと同時に、諸要素をそれ自体として統治している諸規則は、諸要素が構成する、より高次の存在の組織原理の何たるかを、明らかにするものでは決してない、とし、その具体例としてチェスを挙げている。チェスのプレイは諸原理に

---

<sup>192</sup>Berque, A., 2006, 「風土性に立った倫理と公共性」, 『公共研究』第三巻第二号, 8-16.

<sup>193</sup>Berque, A., (中山元訳), 2000=2002, 『風土学序説—文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に—』, 筑摩書房, 東京, 432pp.

よって制御され、その諸原理はチェスのルールの順守に依拠している。しかし勝負を制御する諸原理はチェスのルールに由来することはない。こうして、暗黙知の二条件、すなわち諸要素から成る近位項と、諸要素が包括された意味から成る遠位項は、実在の二つのレベルとして現れ、しかも、この二つのレベルは、それぞれ特有の原理を持っていることとなる。これを階層の構図にあてはめると、上位層と階層のペアが系列化して階層を形作ることになるが、それは、言語行動（スピーチ）であれば①声を出す（音声学）、②言葉を選ぶ（辞書学）、③文をつくる（文法）、④文体を案出する（文体論）、⑤文学作品を創出する（文芸批評）、といった五つの階層が形成される。この際、上位レベルの原理によって下位レベルの諸要素に及ぼされる制御は「境界制御の原理」、あるいは「境界条件」と呼ばれる。この際、スピーチの創作者はもはや文法や文体の次元を超え、作品を生み出す目的に焦点をあてて、そうした階層に潜り込んでいるのであり、文法や文体の原則に注目をしていないわけではない。すなわち、「階層化された存在の一層高次の原理が把握されるのは、もっぱら、その原理が働きかけていくような低次の原理の境界条件にわたしたちが潜入することによってなのである」（ポランニー1958=1985：282）。そして、こうした人間の技能のレベルからポランニーは生物進化の階層へと議論を進める。

ポランニー（1966=2003）によれば、当時の生物学者たちは、すべての生命現象を、無生物を制御する規則である物理学と化学に基づいて、機械論的に説明しようと試みており、彼はそれに対し、「創発（**emergence**）」の概念で反論を試みている。まず、非生物から生命が誕生したということは、「何ごとにも成し遂げず、何ものにも依拠せず、したがって過ちを犯さない」レベルから、「成功したり、失敗したりしつつも、何ごとかを成し遂げる過程を持つ」レベルへ創発したことを意味する。したがって、生命体が誕生するときには、無生物には存在しない、ある原理が稼働し始めているのに違いない（1966=2003：79）、とポランニーは考えた。よって、階層の論理的構造が意味するのは、より高位のレベルは、下位のレベルでは明示されない過程を通してのみ、出現できると考えられる。そして、系統発生において、彼は驚愕的な創発のメカニズムを見出す。それは個体発生の「潜在的可能性」の成熟としての創発を示しているからである。これは、第一節で多田富雄が追求していた、階層を超えながら成立する体制を知る「超越の原理」に相当するものではないだろうか。すなわち「進化の過程は胚原形質の中で起こるのであるが、それが具体的に姿を現すのは、胚原形質が潜在的に体現していた新しい有機体の登場の形で、である。（中略）われわれは、胚原形質の成熟が、新個体の発生をもたらす潜在的可能性によって導かれていると考えざるをえないことになる」（ポランニー1958=1985：377-378）<sup>194</sup>と結論付け、これを「根本的革新」を生み出す創発の機能と呼んでいる（1996=2003：95）。そして、階層化は、次の上位レベルを生み出す働きとしての創発のための枠組みとなる。赤ん坊が直立二足歩行をするのは、外から親が教えるからではなく、赤ん坊自身が立つべき時が来れば立つことを例えにし、「変わるべき時が来たら変わる」として、ダーウィンの自然淘汰説に反論する今西（1986：115）同様、ポランニーも、こうした生命の階層性原理に立つならば、ダーウィンの進化論にある、偶然の突然変異によって生じる生存上の適性＝優位性のみが進化上の変化をもたら

<sup>194</sup>訳は、専門用語の正確性から、この文献の訳者の長尾史郎の訳ではなく、佐藤（2010）の訳を採用した。

すという理論は進化の問題を歪めているとして批判し<sup>195</sup>、生き残り続けているすべての生命形態は同じ生存価を持っていると考える。

ポランニー（1966：2003：145-147）は、さらに創発を人間の思考による革新の達成、いわゆる「発見」という文脈で捉えられるか検証する。すなわち、人間の思考による革新も、このような、ある潜在的可能性の現実化として記述することができると考えた。問題を見て、それを追求しようと企てることは、そこに到達できると信じて、ある範囲の「潜在的可能性」を見ることなのである。これは自然科学の因果論を乗り越え、鶴見（1998a:281）が南方曼荼羅を通して解釈した南方の科学方法論である、必然性と偶然性の双方を含む因縁の世界であり、プリコジンの偶然性の科学である。ただし、「発見」を触発して導く場は、無生物のような安定した構造の場ではなく、「問題の場」であり、発見が起こるのは自然発生的ではなく、ある隠れた「潜在的可能性」を現実化しようと「努力」するからである。そして、発見を触発する原因の無い行為は、たいていそうした「潜在的可能性」を発見しようとする「想像上の衝迫（imaginative thrust）」なのである。このことからポランニーは「進化論的革新の過程は、その過程がいずれか到達することになる、より高次段階の安定した意味への、到達可能性によって触発される」という仮定をする。しかしそこには決定論はなく、生命と同様、失敗というリスクが必ず伴っているのである。

### 2.3 直観

『暗黙知の次元』では全く言及されなかったが、『知と存在』において積極的に展開されている概念が「直観」である。ここでは、ポランニー（1969=1985：258-260）は、ある問題を選択し、手がかりを求めて想像力を広げるとき、それが思索であれ実験であれ、直感によって新しい推測へと統合されると述べている。その際、手がかりは単に発見のための可能な機会を提供できるにすぎず、発見する方法については教えてくれない。発見する者は、「潜在的可能性」の兆候を統合する能力、すなわち、わたしたちが「予測的直観」の力と呼ぶ能力を格別に所有していると述べている。そして、感覚の技能や筋肉の技能であれ、言語の習熟や科学の発見であれ、すべてそうした目的と、その目的に向かう試行錯誤の過程の統合を可能にするために「確固たる一貫性」が維持されるという共通点があるという。

自然学を提唱した今西（1990：51）も「直観ちゅうのは科学から嫌われとる。ハッキリせんからな。しかし、ワシは自然学の方法として直観を採用する」と語っている。ということは、その当時今西はポランニーの暗黙知の理論には出会っていなかったのであろうか<sup>196</sup>。一方ほぼ同時代に活躍した東洋の哲学者である西田（1991）の「知的直観」は、西洋の哲学者であるポラ

---

<sup>195</sup>ただし、ポランニーは環境順応性がありそうな突然変異の発生を無視しようというのではなく、ただ、それは新しいレベルの存在を生み出すような変異とは別物だろうとの見解を持っている（ポランニー 1966=2003：84）。

<sup>196</sup>しかし今西はまさに、直観が生物進化と深くかかわっていることを直観的に知っていたのかもしれない。彼は「一寸の虫にも五分の魂という事はどうか知らんが、彼らが生きているという事はわれわれのような功利的精神によって生きているんじゃないで、これは直観に導かれて生きているんです。その直観というものによって人間以前の時代を誤りなく暮らしてきたからこそわれわれが今こうして生きているんですから、これは大事なものであると思うんです」（西田 1986：41）と語っている。

ンニーの暗黙知における包括的存在へ導く直観と驚くほど共通した内容を示しているので、その引用で結びたい。

それで知的直観とは我々の純粹経験の状態を一層深く大きくした者にすぎない、即ち意識体系の発展上における大なる統一の発現をいうのである。学者の新思想を得るのも、道徳家の新動機を得るのも、美術家の新覚醒を得るのも凡てかかる統一の発現に基づくのである。(中略) 即ち技術の骨(こつ)の如き者、一層深くいえば美術の精神の如き者がそれである。たとえば画家の興来り筆自ら動くように複雑なる作用の背後に統一的或者が働いている。その変化は無意識の変化ではない、一つの発展完成である。この一物の会得が知的直観であって、而もかかる直覚は独り高尚なる芸術の場合のみではなく、すべて我々の熟練せる行動においても見る所の極めて普通の現象である(西田 1991: 53-54)。

## 2.4 伝統から革新への道筋

最後に、ポランニーの暗黙知の理論と哲学を、社会の発展の道筋という、より広い枠組みへと視点を広げて捉え直すことを試みたい。ポランニー(1966=2003: 103-105)は暗黙知の原理を「伝統と革新の創造的な関係」という枠組みで考察している。例として、もし生徒が個々の諸要素の感知に内在化する暗黙知のスキルを得たいなら、そのスキルを実践して見せてくれる教師の権威に従わなくてはならないし、同様に幼児の知性の目覚ましい発達も、すべての分野で手本を示してくれる母親への強烈な信頼感に促されていると指摘する。そして、科学も途方もない範囲にわたって権威主義的審判を行うが、創造的異説に対し最大限の激励を惜しまないとの見解を示す。ゲルウィック(1977=1982: 185-186)によれば、これらの例は、ポランニーの暗黙知の構造が、伝統的な枠組み—これが従属的意識のための背景を形成する—と、新しい知識の獲得—これは、焦点的意識の当面する問題から構成される—との関係を証示しているのである。ポランニーが示す、「伝統」に基づく暗黙知は、真理への洞察を大幅に変えたり更新したりする大きな進歩や画期的達成が生じる様式を説明している。偉大な伝統というものは、その保持のための基盤と、そしてその変革のための基盤とを、共に提供するものである。

すなわち、未来に希望を持って焦点をあて、伝統を再創造しながら現代社会を生き進んでいく境界条件である我々人間に備わった能力は、「知ること」による明示知と暗黙知のダイナミックな連関が生み出す創造性と、そしてそれを導く直観であると言えるだろう。こうした発展の道筋を作り出す人間の創造性について、ポランニーは、その最後の著書『意味』(1975)<sup>197</sup>において、芸術論や宗教論にまで思考を延長して考察している。ここで展開されている鍵概念は「自己中心的統合」と「自己放棄的統合」の二つである。「自己中心的統合」は、対象物を焦点的に知ることのほうが、それを形成する従属的な手がかりよりも関心を引くときに起こる(ゲルウィック 1977=1982)。この際の従属的な手がかりには主に記号が用いられ(佐藤明 2010: 192)、その典型的な例として、科学的知識(明示知)がある。学校で教師が生徒たちに示すのはこうした記号

<sup>197</sup>Polanyi, M. & Prosch, H., 1975, *Meaning*, The University of Chicago Press, Chicago, 246pp.

がほとんどであり、生徒たちはその記号が指示する内容や意味を理解し、学習することに焦点を当てている。こうした知識は「意味読解」される知識である。

対して「自己放棄的統合」は先例のピアノもそうだが、主に芸術や道徳、宗教などにかかわってくる。ゲルウィック（1977=1982：139-140）は、なぜそういった分野で自己放棄統合が起こるかを解説している。それは、従属的なものが、人が全生涯にわたって意義を持つ要素を集約しているからであり、これらの要素は、それ自体として重要な記憶や連想を伴っているからだという。つまり、自分にとって重要な関心事がその対象物とリンクするのである。よって、「自己放棄的統合」は主に芸術や道徳、宗教などの分野で起こる。

科学的発見を導くような独創性や創造性は、「自己中心的統合」レベルや知識の「意味読解」レベルでは起こりえないし、それは、伝統の再創造についても同様のことが言えるだろう。芸術や儀式のように、従属的の手がかりをより自分自身にとって関心と意義を持つ要素によって豊かなものにするようなスキルを身に着けると、めざしている焦点の対象との統合も、より創造性の高い「意味付与」されたものとなる。ゲルウィック（1977=1982：186-187）は、この点について、「科学における独創性は、技芸（芸術、アート）において同じく、われわれの想像力を自由に解き放つことを必要とする。遊び、哄笑、踊り、祝賀、ヤマを当てる才能、我々の全的自我—こうしたものの寄与が、あらゆる形の〈知ること〉にとって中心的なのである」と結んでいる。

科学的発見の過程において「可能性」を論じる主張は、それが推測だと言われようが確実だと主張されようが、そこに到達する人間の熱烈なコミットメント（掛かり合い）を表現しているのであり、その主張に責任を持ち、それが真実であるという信念があればこそ主張ができる（ポランニー1966=2003：128）といえる。そうした最も人間臭い、科学者個人のコミットメントや責任感、信念といった人間性に支えられて科学が進歩していくということをポランニーは理論によって説得したかったのである。そして、こうした人間性とは、他の動物が持ち得なかった象徴や推察の能力によって、つまり物理的に知覚できるもの以外の目に見えないものを認識する想像力によって、動物や人間といった他者の表現や動作を内在化する暗黙知を発達させ、その結果として精神性を宿らせた個性から生まれてくるのである。人間の道徳感覚は個性という、もっとも高等なレベルで出現すると考えるポランニーは、道徳とは、より高位の要求に従うことができる潜在能力であり、それは人間的に他者と関係することのできる能力や、自分より偉大な人間に対して崇敬の念を抱くことのできる能力と大いに関係があるとしている（ポランニー1966=2003：89-90）。

### 3. 理論的枠組みを使った分析の方法論

#### 3.1 センと佐藤仁の理論的枠組みによる分析

ポランニーは人間が備え持つ知覚的能力や、科学的発見をする創造的能力のメカニズムに焦点を当て、そこに埋め込まれた方法知を暗黙知と名付けた。一方センは、人が望ましいとする状態へさまざまな手段を使ってたどり着く能力に焦点を置く。ポランニーの暗黙知はその潜在能力の



一部だが全体ではない。例えば、ピアノで音楽を奏するという機能は、ポランニーの暗黙知だけでは達成できない。まずピアノを所有でき、ピアノを弾ける健康な体であることや、ピアノの弾き方を教えてくれる教師を持つといった条件や手段がそろっている必要があり、それらの手段をすべて動員できたときに、人は暗黙知のメカニズムによって音楽を奏することが可能になる。この一連の手段を使って機能を達成することが潜在能力である。センは潜在能力に焦点を当てたことで、障害者や社会的に差別された人々など、すべての人が自分の目指す機能へたどりつける潜在能力をもっているわけではないという不平等に着目し、そのギャップを埋めるのは経済力などの財ではなく、民主的な社会づくりや社会福祉的な制度やサービスの充実であり、それを視野に入れた発展を説いた。換言すると、センの理論は、あくまでも公共・福祉政策によって人間の潜在能力を拡大させ、人間の福祉や福利を実現させるという立ち位置で構築されている。

そこで本研究では、潜在能力アプローチをトップダウンの政策や事業という枠組みから一端切り離し、佐藤仁の集団の潜在能力の視点を用いて、共同性や自治といったボトムアップの枠組みで捉え直すことを試みたい。つまり、公共政策や事業の計画や評価という枠組みではなく、住民主体の内発的発展の枠組みであれば、住民自身、あるいは共同体が価値を置く機能を達成するための潜在能力とはどういったものであり、それをどうやって拡大していく、つまり、発展につなげていくのかという視点で見ていく。そして、この潜在能力の探求の過程において教育的視点を組み入れていく。例えば文化伝統にかかわる機能は個人レベルでは実在しえない。その文化伝統を共有する共同体や地域社会、さらにその文化伝統を育んできた地域の風土、自然環境といったものも財（手段）としてかかわってくるし、その財を利用して共同体が望ましいと思う機能を実現する際に発現される潜在能力の教育的要素はどういったものであるかという事に着目する。また、共同性の枠組みであれば、個人に欠落した基本財や潜在能力は、政策と事業で補強するのではなく、共同性による仕組みで補強していくことになるわけだが、それはどういった仕組みであるのか、という点も重要である。この枠組みは、例えば、行政が暫定的に機能しない、自然災害や事故、社会的動乱といった危機の際にも適用できるだろう。

発展の多元性と、異なる自然環境や社会環境における人々の暮らしの多様性に着目した潜在能力アプローチは、経済的成長に偏重していた開発援助において、より包括的な評価をするために追加された有効なツールであり<sup>198</sup>、外発的発展に依存しない自律的かつ主体的な力を住民や共同体から見出ししていくためのツールでもある<sup>199</sup>。本研究は、人間の成長を主眼とする多元的な

---

<sup>198</sup>佐藤(1997: 21) は概念の操作性と妥当性のバランスに関し、操作しやすい概念（例えば GNP）が常に開発のゴールを評価する基準として妥当であるとは限らないし、より妥当である概念（例えば潜在能力）の操作性が高いとは限らないが、そもそも発展の多様な形態は、指標の操作性のために犠牲にされるべきではないと指摘している。また、「生活水準」も、本来人々の多様な暮らしぶりを反映した概念であり、それを包摂し、一つの枠組みで評価することを可能にする有望な軸として潜在能力の概念があるとしている。  
<sup>199</sup>「開発」の弊害が NGO の報告書などから顕著になっていることもふまえ、佐藤は（1997: 21）途上国の辺境地域にまで押し寄せている市場経済化とライフスタイルの西欧化思考という「開発」の波は、一部の人々の生活水準を確かに向上させてきた一方で、変化への適応能力に劣る人々を取り残してきており、そうした人々にとっての発展とは、実質的には新たな消費欲が押し付けられることであり、早急に所得を向上されるための手段（売春や児童労働、無計画な環境破壊など）をやむなく選ばされる結果へ結びついていることを指摘する。そして、こうした地域社会の人々の自律性の喪失は、国家が発展していくために

発展としての内発的発展論に基づき、潜在能力というツールの分析の単位や情報基盤を個人レベルから解放して集団や共同体のレベルまで合わせて考察し、共同性や自治の文脈での集団の機能の達成を助ける潜在能力といった、ボトムアップの枠組みにおける分析と考察へ適用することを事例研究で試みる。

最後に、佐藤仁（1977）が、地域の発展のありかたを内発的に模索していく機会を提供する重要な役割を持つとする「よそ者」論をベースにした分析が必要になる。なぜならこの理論的枠組みが、鶴見（1993）の漂泊者と定住者の理論や萃点の概念へと収斂していく可能性を秘めているからである。こうした分析を鬼頭（1998）の「よそ者」論とも関連させながら行うことで、最終的な考察や結論へと導いていきたい。

### 3.2 ポランニーの理論的枠組みによる分析

ポランニーの理論には「教育」と「発展」の二つの要素が含まれており、それぞれについての分析の方法論が考えられる。

**1) 教育の方法論：**ポランニーが追求した「知識」は、人間の身体に根ざした知識であり、百科事典に載っている文字化された客観的知識（あるいは記号化された知）のことを言うのではない。おそらく人類が文字を発明する以前は、すべての知は身体に根ざしていたはずであるし、言語を学ぶ以前の幼児もそうである。すなわち、人間が「知る」こととは、単に言語化された記号を記憶することではなく、その知識と自分を同一化し一体化することである。それは知識が自分の思考や行為に同化し、「意味」を持っていることを指す。例えば、漁師がサケを「知っている」ということは、サケという名前だけでなく、サケの生態や習性、漁の時期や方法、調理方法から味の特徴はいわずもがな、そのプロセスにある、漁の苦労や喜び、料理して味わうおいしさといった感情や感覚もすべてをひっくるめてサケを「知っている」ことになり、それが漁師にとってのサケの意味となる。サケの知は猟師の生と一体化しているのである。現代社会は記号化された知識で満ち溢れ、その知識のやりとりや、組み合わせと伝達の作業ばかりに囚われ、記号を与えられた対象そのものを包括的に知るような深いかわりかたをする機会が薄れてきてしまっている。本研究が着目するインフォーマルな領域の生活世界の学びは、主に非文字の領域であるので、その分析を暗黙知の理論を用いて行い、この包括的に対象を知り、自分と一体化するような学びと、第二章でも見てきたインフォーマルな学習と教育が一体化したような内発的 ESD との接点を見ていく。これは第二章でも考察したインフォーマルな領域の包括的な学びのありかたにもつながってくる。それが人間の精神性や創造性にかかわる生きかたの質のカギとなるのではないかと考える。

**2) 発展の方法論：**ポランニーが暗黙知から導き出したもう一つの視点は、発展にかかわる理論である。科学哲学者としてのポランニーは、単なる人間の知のメカニズムの発見に満足せず、そうした知のメカニズムが備わった人間たちが形成する社会の今後の発展の道筋をも見通そうと試みた。それは歴史的に蓄積されてきた伝統に基づく暗黙知を基盤として、人間の

---

避けられない選択なのだろうか、という問いを我々に投げている。

「潜在的可能性」が成熟して生まれ出る、客観的知識を乗り越えた、高次元の創造性による発展であり、それは文化や芸術、道徳、宗教といった、より精神的な次元の発展であるという事をポランニーは強調したかったのである。それは社会的発展というより、人間の進化によって創発してきた知のメカニズムの最終的な段階である。客観的知識による科学はその次元を下支えする知となる。ここで、モノやコトの意味（価値）を「知る」と「潜在的可能性」と「創造性」と「精神性」と「発展」がつながってくる。ここに住民主体の創造性に根ざした内発的発展の道筋との親和性の強さがあり、第三部の総括と結論では、主にこのポランニーの「創発」の理論と「萃点」の理論を用いて、内発的発展と持続可能な発展という二つの発展の融合のありようを探りたい。

## 第二部 事例から立ち上げる内発的 ESD の理論的構成

# 第一章 生活世界の現場における内発的 ESD の発見

第一章は、内発的 ESD という教育自体の構造や質的内容を解き明かす二つの事例研究から成っている。構造については第一節の小地域共同体をベースにした事例研究を、質的内容については第二節の生業に焦点を当てた事例研究を実施した。

## 第一節 中山間地域における生活世界の学び：宮崎県綾町上畑地区

### 1. 研究目的と方法

この事例研究は、内発的発展に埋め込まれた生活世界の学びの具体的な内容や教育・学習方法の詳細とそれに基づく人間の能力形成を事例研究によって抽出し、その学びが地域の一体化した生活世界形成に果たすメカニズムなどを構造的に提示することを目的とする。

そのために、後述する「4. 綾町再生の歴史的背景」も踏まえ、内発的発展の過程に埋め込まれた学びを探求するための研究方法として、地域経済学の分野で内発的発展のモデルとして研究・評価されている綾町を事例対象地とすることで内発的 ESD の発見が可能であると考えた。地区の選択については、まず 2008 年 9 月に初めて訪問した際に、何人かの自治公民館長と直接面会して地区の住民の人間関係や自治活動の内容などを聞き、最終的に積極的に調査協力を申し出てくれた上畑地区に決定した。上畑地区は 4. で記述している郷田前町長時代に郷田氏の町づくりビジョンに賛同し、自治公民館活動を活発に行ってきた地区として役場においても評価されてきたが、何よりも町の中心から綾南川で地理的に分離されているという独立性や自立性と、歴史的には綾村に隣接する入野村の集落として独自の内発的発展を遂げてきた一つの共同体として捉えることが可能であり、内発的 ESD を歴史構造的に提示する優位性を持っていることを重視した。

研究方法としては、個人や地域共同体という集団の「機能」を達成するための「潜在能力」形成を助ける知識や技能、精神性という視点で分析し、さらにそれを鶴見の伝統の四つの型で解析していく。特に生活世界で起きている多様で、一見お互い関係性がないような住民個人の学びを一つの地域共同体の文脈で捉えるとき、果たして「形成」概念で捉えたインフォーマル教育とインフォーマル学習のように、有機的な一体感がありえるのかという点に着目していく。

### 2. 調査方法

綾町での調査は、2008 年 11 月、2009 年 1 月、3 月、8 月、10 月、2010 年 12 月、2011 年 11 月、2012 年 4 月の計 8 回（合計 67 日間）行い、上畑地区で合計 56 人<sup>200</sup>、他の地区住民が

---

<sup>200</sup>12 人の小学生、8 人の中学生、23 人の成人住民、9 人の自治公民館役員を含む。36 人の大人の年齢別構成は 90 歳代が 1 人、80 歳代が 3 人、70 歳代が 4 人、60 歳代が 5 人、50 歳代が 6 人、40 歳代が 13 人、30 歳代が 4 人である。大人 36 人中男性が 19 人、女性が 17 人である。

58人<sup>201</sup>、宮崎市民が1人、綾町の公務員が8人<sup>202</sup>、清武町役場の職員が2人、NPO職員が2人の、総計127人の聞き取りを行った。聞き取りは上畑地区住民が中心であるが、自治公民館制度や綾町の歴史、学校教育について一般的な情報を得るために、上畑地区住民以外にも聞き取りを行った。主な対象者は、綾町役場職員、清武町役場職員、教育委員会教育長や職員、綾神社の宮司の方々、他地区の自治公民館長の方々、綾小学校と綾中学校の校長や教員である。照葉樹林保護関係では宮崎市にベースを置くNPOである「てるはの森の会」も対象とした。郷田前町長の取り組みに関する調査は、自著や、彼の町づくりに関する書籍や文献をふまえ、郷田氏の家族の方々や、郷田町長時代に助役を務めた二人の職員の聞き取りも数回行った。

一次資料（『広報あや』、『自治公民館活動研究資料』、『綾町自治公民館連絡協議会会則』など）は綾町立図書館、綾町役場、綾教育委員会などから収集した。二次資料の書籍文献その他は図書館からの貸借やインターネット検索で行った。他に2010年3月に上畑地区自治公民館の壮年会と婦人部の方々の協力を得て頼母子講や趣味・サークルなどの活動に関するアンケート調査を実施した。

そのほかに、数多くの参与観察を実施したが、主なものは、上畑地区と古屋地区のふれあい調査、上畑ふれあいウォーク（地区内ツアー）、宮原地区の頼母子講、綾神社秋祭り行事、川中神社例大祭、綾町文化祭、2011年5月の綾町主催の照葉樹林サミットなどである。

### 3. 綾町と上畑地区の概要

#### 3.1 綾町の概要

宮崎県に位置する綾町は東諸県郡に属している。綾町は三方を照葉樹林で知られている九州中央山地国定公園の険しい山々に囲まれ、その東側が唯一宮崎平野へと開かれている。県庁所在地である宮崎市から約30kmの距離にあり、鉄道のアクセスもなく、道路だけでつながっている。しかし、綾町の南部には宮崎市と接する境界がある（図1.1）。

温暖な気候の綾町は照葉樹林の山々に囲まれ、照葉樹林保護や自然生態系農業、47年の歴史がある自治公民館制度を特徴としている。綾町の中心はその北部を流れる綾北川と南部を流れる綾南川の二つの川に挟まれてできた三角洲にある。この地域は年間の平均気温が摂氏17度、年間の降雨量が2,373mmという温暖で多雨な気候で知られている<sup>203</sup>。町の総面積は9,521ヘクタールでその80%は森林が占め、7.8%（739ヘクタール）が農地となっている<sup>204</sup>。主要産業は農業である。主な農産物はきゅうり、豚肉、牛肉、米、日向みかん、花きとマスである。他の産業は林業や観光で、1996年から2005年にかけて年平均百万人の観光客が訪れている<sup>205</sup>。総人口

<sup>201</sup>58人の内訳は他地区の自治公民館長6人と52人の住民。58人中男性が51人、女性が7人である。

<sup>202</sup>8人の内訳は綾町役場職員が2人、教育委員会職員が2人、綾小・中学校教員が4人である。これには、2009年12月に行った綾町役場の職員1人への電話インタビューも含まれる。

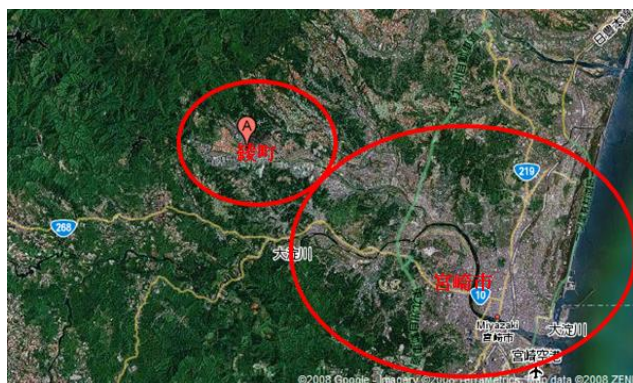
<sup>203</sup>田舎スタイルホームページ, <http://inaka-style.net/towns/1784.html>, (2008年10月28日閲覧)

<sup>204</sup>農林水産省, 2006, 農林水産統計年報, 綾町役場「綾町プロフィール」で引用。日付なし

<sup>205</sup>綾町ホームページ, 「資料 綾町への入り込み客数とおもな施設設置」, 『綾町の概要』より、

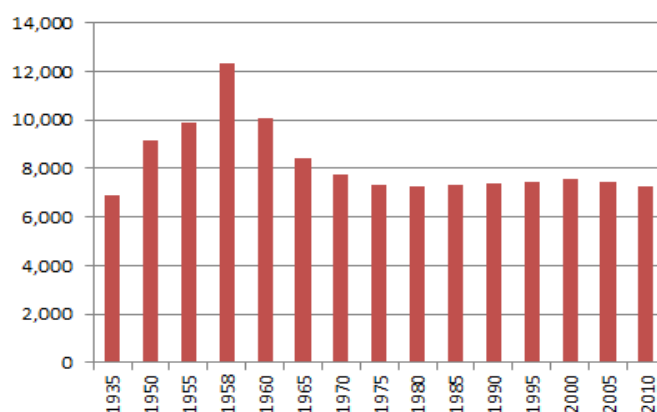
のおよそ 20% (1,446 人) が農業に従事しており<sup>206</sup>、綾町の農業の特色は自然生態系農業としてよく知られている。町には小学校と中学校が一つずつあるが、高校はない。

図 1.1 綾町の位置



出典：Google Map 2009 ゼンリンデータ<sup>207</sup>

表 1.1：綾町総人口変遷



出典：国勢調査（池田 2006：170）

綾町は 1965 年に全国に先駆けて区長制を廃止し、自治公民館制度に一本化した。さらに照葉樹林保護や、自然生態系農業（いわゆる有機農業）を推進する一方、陶芸や、木工芸、ガラス工芸や織物の職人の綾への移住を推し進めるために数々の奨励策が行われ、綾町を訪れる観光客の数は一気に増加し、今日の綾町の発展に至っている。2012 年 5 月の時点の綾町の人口は 7,252 人（綾町役場 2012）<sup>208</sup>で、30 年前の 1980 年時の 7,261 人（池田 2006）と比較するとほぼ同じである。つまり綾町では人口減少は起こっていない（表 1.1）。

<http://www.town.aya.miyazaki.jp/ayatown/outline/material/population.html#p10>, (2012 年 5 月 28 日閲覧)

<sup>206</sup>同上

<sup>207</sup><http://maps.google.com/maps?rls=gm&hl=ja&tab=wl>, (2010 年 1 月 20 日閲覧)

<sup>208</sup>綾町役場, 2012, 『広報あや』, No.123, 6 月号, 綾町, 19pp.

### 3.2 上畑地区の概要

調査の中心である上畑地区は綾町の西部に位置し、92 世帯、65 戸、250 人の人口を持つ<sup>209</sup>。上畑地区はかつて入野村に属していたが、1889[明治 22]年に綾村に合併された（綾郷土史編纂委員会 1982：119）<sup>210</sup>。のちに綾村は町に昇格され、上畑地区は綾町に属しているものの、町の中心からは綾南川で物理的に分離されており、ある程度の独立性を持っている（図 1.2）。

図 1.2：上畑地区中心地の航空写真



出典：国土情報ウェブマッピングシステム<sup>211</sup>

人口構成は、2009 年のデータによると、108 人が 60 歳以上で地区の総人口の 43%（綾町役場 2009）<sup>212</sup>を占め、東班、西班、南班、坂下班の四班から構成されている。のどかな田園風景を持つ上畑地区は典型的な農村集落と捉えられがちであるが、日本各地でも見られるように、上畑地区においても専業農家は少なくなり、兼業農家や自営業、サラリーマンが住民の大半を占めている（表 1.2）。

また、この地区は綾町が住民や森林管理局、県、地元 NPO と一丸となって保護、再生している照葉樹林を育む奥山の入口に位置している関係で、自然保護協会が全国で支援・実施している「ふれあい調査」<sup>213</sup>に九州では最初の地区として参加している。そして 2008 年から二年にわたる調査の結果「綾町上畑ふれあいマップ」を完成し、地区住民参加の地域づくりを積極的に推進している。

---

<sup>209</sup>2009 年度の上畑自治公民館長の聞き取り（2009 年 2 月）だが、表 1.2 の年度に合わせてそのまま採用した。2013 年 7 月 1 日付での人口は男性 102 名、女 126 名の合計 228 名で、95 世帯である。

<sup>210</sup>綾郷土史編纂委員会、1982、『綾郷土史』、綾町、1227pp.

<sup>211</sup>1976 年（昭和 51 年）撮影の航空写真：縮尺 1/50000、

[http://nrb-www.mlit.go.jp/cgi-bin/WebGIS2/WC\\_AirPhoto.cgi?IT=p&DT=n&PFN=CKU-76-9&PCN=C12&IDX=18](http://nrb-www.mlit.go.jp/cgi-bin/WebGIS2/WC_AirPhoto.cgi?IT=p&DT=n&PFN=CKU-76-9&PCN=C12&IDX=18)（2009 年 11 月 10 日）

<sup>212</sup>綾町役場、2009、『人口動態統計調査レポート』、綾町。

<sup>213</sup>地域の自然に対する市民の思いや、地域で蓄積されてきた伝統的な農林漁業などの自然利用の方法、自然とかかわりながら成り立ってきた暮らし方などを明らかにする調査（日本自然保護協会 2010）で、上畑地区の調査では、上畑自治公民館が主体となり、宮崎市に拠点を置く NPO 法人「てるはの森の会」や、東京大学、北海道大学などの研究者達が参加して実施された。



表 1.2：上畑地区の班別職業構成

班	専業農家	兼業農家	その他の職業	戸数計
東	5	11	4	20
西	4	13	1	18
南	3	12	2	17
坂下	2	2	6	10
	14	38	13	65

出典：2009 年度の上畑地区住民の聞き取りに基づき筆者作成

#### 4. 綾町再生の歴史的背景

この綾町の発展の形を内発的発展として捉えている研究が二つある。それらは保母武彦（1996）と池田清（2008）の研究であるが、両者は宮本憲一（1989）が打ち立てた経済や政策の視点から成る四つの原則<sup>214</sup>に言及している。

この内発的発展の礎を築いたのが昭和 41 年から平成 2 年までの 36 年間連続 6 期務めた郷田實前町長である。郷田の政治的キャリアは 1954 年（昭和 29 年）に綾町の助役になった時から始まった。まさにその翌年に宮崎県は綾川総合開発事業（1956－1960）に着手した。それは豊かな自然資源（森や川）を経済資源として商品化し、綾町外の地域の重化学工業資本の電力エネルギーとして利用することを目的とした事業であった（池田 2006：169）。しかし町の期待に反して、綾川総合開発事業は地場産業の鮎漁を壊滅させただけでなく、町民一人あたり所得水準を上昇させなかったばかりか、町の構造を急激に変化させた。町の人口は事業関係の建設のために綾町外から転入してきた短期労働者も加わって 1958 年に 12,322 人のピークに達するが、1970 年には 7748 人にまで急激に減少し、1970 年に過疎地域対策緊急措置法にもとづいて過疎地域振興市町村の指定を受けるにいたった（池田 2000：170）。こうして町民の多くは事業関係、特に森林伐採などの一時的な雇用を得るといふ恩恵に預かったものの、事業の終了とともに、これらの雇用は甚大な面積の森林とともに消えていき、失業と不況の問題のみが残された。事業は典型的な外発的開発であった。

綾町の再生をかけて、彼は助役時代に区長制を廃止するという大胆な発想をし、1965 年に全国に先駆けて自治公民館制度に一本化した。住民自治の力をつけるためであった。そして町長に就任してからは、綾町の照葉樹林保護や、自然生態系農業（いわゆる有機農業）を推進する一方、陶芸や、木工芸、ガラス工芸や織物の職人の綾への移住を推し進めるために数々の奨励策を行っ

<sup>214</sup>内発的発展の四原則：I) 地域開発は大企業や政府の事業としてではなく、地元の技術・産業・文化を土台にして、地域内の市場を主な対象として地域の住民が学習し、計画し、経営する者であること。II) 環境保全の枠の中で開発を考え、自然の保全や美しい街並みをつくるというアメニティを中心の目的とし、福祉や文化が向上するような、なによりも地元住民の人権の確立をもとめる総合目的を持っていること。III) 産業開発を特定業種に限定せず、複雑な産業部門にわたるようにして、付加価値があらゆる段階で地元へ帰属するような地域産業連関をはかること。IV) 住民参加の制度をつくり、自治体が住民の意志を体して、その計画にのるよう資本や土地利用を規制しうる自治権を持つことである（宮本 1989：296-300）。

てきた。また、酒造会社の工場や直販店も誘致し、綾の照葉樹林観光のために1983年に建設した吊り橋は、当時その橋が世界で最も高い（142m）歩行者用の吊り橋であったことでも有名になった。これらの様々な施策によって、綾町を訪れる観光客の数は一気に増加していった。これらの施策は一見何の関係もないように見えるが、ほとんどは実は綾の地元の自然環境、すなわち地下水、自然資源・材料や森林を活用しているのである。

このことから綾町の再生の成功を宮本（1989）や先述の保母（1996）、池田（2008）といった行政や為政者的な視点からとらえ、内発的発展のための施策をもって成功した郷田の政治的手腕に負うと捉えることは一理あるであろう。しかし郷田の業績はそのような視点の域を超えたところに位置している。そのためには鶴見が哲学的に深めた内発的発展論に立ち返らなくてはならない。

第一部第二章第一節の2.2の「鶴見和子の内発的発展論」でも触れたが、鶴見（1999）は「伝統の再創造」の重要性を強調している。このことから、鶴見（1989, 1999）は「伝統」を世代から世代へわたって継承される「型」あるいは構造と定義し、伝統を「意識構造の型」「技術の型」「社会関係の型」「感情・感覚・情動の型」という四つの型に類別している。実際、郷田の施策を分析、考察していくと、彼は再創造のある種のダイナミックな過程を創り出すために外部の要素にも開きつつ、これらの四つの型の伝統の再創造に従っていたことが見えてくる。

- 1) **意識構造の型**：まず、郷田は住民と綾の森の関係を育むローカルな文化や価値観を包括的に理解しており、独学で学んだ「照葉樹林文化論」<sup>215</sup>をベースに、綾の照葉樹林を開発から守るために、伝統的価値観を現代的な自然保護の概念として再創造したのである。
- 2) **技術の型**：郷田は、伝統的技能にルーツを持った有機農業や工芸を導入することで地元の農業や地場産業を再創造した。しかし、有機農業促進の引き金となったのは、彼が得た生態系に関する科学的知識だった。同様に、工芸を促進できたのも、綾町役場が綾町外から職人（人材）を移住させるための強力な奨励策を実施したおかげなのである。
- 3) **社会関係の型**：郷田は現代的な自治システムとして自治公民館制度を採用したが、彼のビジョンでは、それは伝統的な「結い」<sup>216</sup>の精神の再創造だった。
- 4) **感情・感覚・情動の型**：最後に、伝統的な踊りや祭りであれ、郷土料理であれ、農作業であれ、彼は常にそういった、人々の創造性がもたらす楽しみに価値を見出しており、それがこの第四の型につながっている。彼は、この型にかんしても外に開いており、秋には住民の手作りの農作物やさまざまな工芸品を展示することで有名な綾町の文化祭を開催し、綾町民が広く宮崎市民や、近隣の市町村からの住民ともに綾の生活文化を楽しめるようにした。郷田は生活文化について「大分県の場合<sup>217</sup>は、その村の特徴的な産品一品を村のイメージと同化させて、売り出そうということで、それはそれで一つのよく考えられた村起こし戦略だと思います。しかし綾の場合は、まず住民がつくることによって生活文化を楽しむことが前提

<sup>215</sup>中尾佐助の『栽培植物と農耕の起源』（1966）の本文に記載されている。

<sup>216</sup>日本の農村における伝統的な相互扶助システム。詳しいことは第二章第二節を参照。

<sup>217</sup>当時の大分県知事平松守彦によって提唱された一村一品運動を指す。

で、その楽しんでつくっているさまを楽しんで見てもらえる町を目ざしたのです」(郷田&郷田 2005 : 50) <sup>218</sup>と語っている。

興味深いことに、郷田の発想や哲学、ビジョンなどを住民が学んだのは自治公民館制度という媒介があって可能になったということだった。郷田は自治公民館制度を利用し、数多くの寄り合いや会議に参加し、地元住民と議論し、話し合ったのである。あるとき、ある住民が私に誇るようにこう言った。「町政座談会ちゅうのは綾のユニークな文化でね、もう 50 年も続いちよりますからね」<sup>219</sup>。綾の町政座談会も郷田が始めたものである。これは毎年恒例となっており、22 地区すべてで実施されるので、すべてを終えるには数カ月かかる。町長や役場の管理職メンバーが直接地区住民と膝と膝を突き合わせて町の基本計画や問題点、住民の福利厚生などについて率直な意見交換や議論を交えるのである。このように、議論や討論という形での学びが自治公民館制度を通して現在も行われている。

## 5. 六つの生活機能から生活世界の学びを探る

### 5.1 聞き取り調査手法の詳細

聞き取りから学びのカテゴリーを抽出する過程については、内発的発展というテーマを扱っていることもあり、まず上畑地区における「地域づくり」の実態の把握からそれに付随する学習内容を探っていく方法をとった。52 人の上畑地区住民の聞き取り調査では、まず初めの段階としては知識や技能に関する直接的な質問は避け、地区内での日常的な生活活動や地域社会の文化や伝統行事全般について教えてもらうという趣旨で聞き取りを行った。そのため、住民自身が慣れ親しみ関心を持っている生活のテーマを、自らの体験をまじえて思い浮かぶまま順次語っていき、筆者がそのまま記述していく方法を取った。それには一対一の聞き取りもあれば、夫婦二人そろっての聞き取りや、自治公民館関係で集まってくれたグループ(役員や子ども会の子どもたちや保護者など)に対する聞き取りも含まれる。聞き取りの際、「社日講」<sup>220</sup>の詳細な説明をしたあと、次には「しつけ」についての教育論を語るなど、住民一人一人が家庭における生活、生業、自治や行事など多様な分野に関心を持ち、多い時は一人の聞き取りで 12 に渡るテーマが盛り込まれることもあった。こうした人々の生活行為の背景にある学びを抽出するために「それは誰に教わったのか」「独学なのか」といった質問を交えて、学びがどのように人々の日常、非日常の行為の中で生まれ、継承されているのかを押さえていった。

この聞き取りの内容を記録したものを研究のデータとして整理するために、聞き取りごとの内

---

<sup>218</sup>郷田實・郷田美紀子, 2005, 『結いの心 : 子孫に残す町づくりへの挑戦』, 評言社, 東京, 269pp.

<sup>219</sup>MM さん、男性、60 代、2009 年 1 月 18 日

<sup>220</sup>社日講の行事は(中略)農家では田の神の祭りとしてその年の稲の豊作を願う。春の社日は田の神を迎える日であり、秋の社日は豊作に感謝して送別日として部落ごとに春は当日宿廻りの家で講番(世話役)が行ってごちそうを作り、一同宿前に集まり神官を迎えて祝詞をあげてもらい祝宴となる。(出典:綾郷土史編纂委員会, 1986)

容をさまざまなテーマ別に小見出しを付けて分類した結果「葬式」「郷土料理」「婦人会」「集落の治安と情報」「山の神」「子どものしつけ」「近所づきあい」「川」など 50 種類近い数になった。そのテーマを KJ 法で再分類し、いくつかのカテゴリーに統合することにした。

このカテゴリーを導き出すための視点は以下の五点である。①自治公民館活動と習俗を区別する。伝統行事や人生儀礼に関するテーマは圧倒的な数を占めたが、これらの多くが自治公民館活動に吸収されている。しかし習俗それ自体は自治公民館制度以前からあったものであり、習俗を実施する主体が班レベルから地区レベルに統合されたことと、習俗それ自体の内容は別問題であると判断した。②地域住民が自ら自治公民館制度における役割と責任を負って実践していくという自治の実践行為に着目する。これを「自治公民館の運営」としてカテゴリー化した。③自然生態系農業は住民の経済生活を支える生業として独自のカテゴリーとみなす。④遊びは子ども時代の遊びと、大人の遊び仕事を区別する。遊びのテーマは習俗に続いて多かったが、大人の遊び仕事はマイナーサブシステムと呼ばれる生業活動としてもみなされていることを踏まえて、子ども時代の遊びと遊び仕事はそれぞれ別のカテゴリーとした。⑤家庭や地域の生活の規範を社会教育のカテゴリーと捉える。子どものしつけや手伝い、近所づきあいのマナーについても住民は確固たる見識を持っており、これは重要な社会教育の分野であると判断し、関連するテーマをまとめて一つのカテゴリーとした。

こうした作業の結果、地区住民の日常生活を構成する六つの主な生活機能に埋め込まれていた学びが浮き上がってきた。その結果を踏まえて「狩猟の際にどういった知識を活用し、それを誰から、どのようにして教わったのか」「自然生態系農業の堆肥はどういうものを使い、いつ、誰と農法などの情報交換をするのか」といった質問を通して、六つの生活機能の学びのより詳細な内容（知識、技能、学習環境、共同体社会における学びの役割）を記録するように心がけた。

この調査手法で浮上してきた上畑地区の学びのタイプをあえて「生活活動」ではなく「生活機能」の学びと呼ぶことにしたのは綾町民が長い年月をかけ「生活文化」<sup>221</sup>を大事にする町づくりを行ってきた土壌を反映するためである。その生活文化を創造し、持続していくために人々が価値を見出すさまざまな機能<sup>222</sup>を達成していくことがひいては内発的発展につながっていると本稿では捉えているからである。以下、実体が把握しにくいインフォーマル教育の内実に迫るため、これらの六つの生活機能にかかわる学びの背景や内容を具体的に説明していく。

## 5.2 自治公民館運営の学び

地区の自治は自治公民館活動への地区住民の参加と、自治公民館の役員の無償奉仕に近い相互関係で成り立っている。このような人間関係は後述する多様な学びを含んだ、家族、班、地区レ

---

<sup>221</sup>綾町憲章には「生活文化に創意工夫を凝らす町にしよう」と書かれてある。

<sup>222</sup>機能とは人の状態の一部、特にその人が生活を送る際に成し遂げたりする行為や状態などの様々なことを示す。ある個人の潜在能力とはその人が成し遂げる様々な機能の選択可能な組み合わせであり、そこから人は望ましい機能の集合を選ぶことができるのである。このアプローチは、生活とはさまざまな行為や状態の組み合わせであるという観点に基づいており、生活の質は人が価値を見出す機能を達成する能力という観点から評価されるべきである(Sen 1993)。

ベルでの地区住民の多様な生活機能によって支えられているが、加えて自治公民館のクラブや部会がそのメンバー間の年齢の違いを超えた人間関係を育んでいる。

初めて役員のメンバーになったものは「やりながら学ぶ」試行錯誤方式で任務をこなしていくが、必要な時は旧役員から先輩としての助言も求める。毎月の定例役員会では、熱心なメンバーが役員会の後も残って、時には真夜中まで役員会では深く詰めて話しあえなかった問題や、議題以外の非公式な問題について話しあうこともある。時折、異なる視点や考え方を持つ先輩や後輩の間で活発な議論や口論が起こることもある。

自治公民館の役は順番にほぼ回ってきますわ。(中略) 自分ももうやった。お前もいい年やっちゃ、役をやれと言う風に回ってきますわ。(中略) 役も慣れてくると言いたい放題になるし、意見もぶつかるしね。相手が年上だろうと言いたいことは言いますよ<sup>223</sup>。

また、新任の自治公民館長が役員会の新メンバーの候補を考える時、将来地区のリーダーとして有望だと思う若い世代を時に選び、補助的役割からまず始めさせ、自分の任期の間に時間をかけて彼らを訓練していくこともあるという。

### 5.3 自然生態系農業の学び

上畑地区のほとんどの農家は専業であれ兼業であれ、自然生態系農業、あるいは減農薬農業を行っている。農協による技術指導(科学知など)があるにせよ、そのような農業のやり方は試行錯誤を要するので時間的にも労力的にもかなりの負担がかかる。例えば上畑地区で最も大規模に農業を営んでいる農家では、多くの失敗を繰り返しながら、自分の耕作地に最も適したたい肥は米ぬかと綾町の錦原地区の牧場から購入する馬糞を混ぜて発酵したものだという結論に至ったという。馬糞は食物繊維が多いし、発酵温度が高く、たい肥のなかでも最もいいものだとされている。聞き取りをした KM さんは、特に土づくりの大事さを強調している。

土んためには野菜の種類を替えんといけんのです。同じもんを同じ土でずっと作っちゃうと土には良くない。たとえばしょうがを一度植えたら、四年は間をあけんといけんのですわ。そら体験でわかってくることで、失敗もしちゃったが。あと先代の言い伝えもあるけんね。そら農業をやっちゃった親とか近所の農家の人々から学ぶんです。言い伝えは確かに一理あるんで先代の知恵に本当に感心しますわ。あとは飲み会などでも長老たちから助言をもらったりしてね。もちろん信頼する人にだけ相談しますわ。そうするとそれをつくるんならあん人に聞くのが一番いい、みたいな情報をくれるんです。商業ベースに限らず、自給自足の家庭菜園やっちゃう人もいるけど名人は名人ちゃがね<sup>224</sup>。

---

<sup>223</sup>K.N.さん、男性、41歳、2009年8月4日

<sup>224</sup>K.M.さん、男性、57歳、2009年3月15日

このように農業を営む人々は自らの経験を蓄積した知識や、文字や言葉では説明できない身体が獲得した知識を持ち、そういう農法や技術などを地域社会の中の特定の人々と情報交換している。

#### 5.4 遊び仕事の学び

上畑地区では、英語ではマイナーサブシステムと呼ばれる遊び仕事<sup>225</sup>についての情報には事欠かなかった。自分の祖父が猟師であったという 84 歳の長老格の住民<sup>226</sup>によると、上畑の住民はシカ肉や猪肉をずっと食しており、上畑の猟の歴史は 850 年ほど前までにさかのぼるといふ。

現在上畑地区には猟を職業とする住民は一人もいない。しかし綾町には地元の猟友会があり、三十人の猟を趣味とする人々が所属している。そのうちの二人は上畑地区の住民である。その一人は地元では名人と呼ばれ猟の仲間内で尊敬されていた父親から猟の技術を継承している。しかし、その名人も 2008 年に 81 歳で亡くなった。名人の息子<sup>227</sup>の話では猟の新人は先輩から猟をするためのローカル知を学ぶ。特に猟特有の言葉遣いを学ばなくてはならない。例えばウジとはけもの道のことであり、ヘゴはシダのこもったところでイノシシが好んで寝る場所、マブシは逃げてきた獣を待ち伏せする猟師、勢子は犬を使って獣を捉える猟師のことである。また、山中での目印となる木や岩、谷沢、土管などに特別な名前を付けて覚える。山の神の小さな祠や石碑、廃墟となったかつての炭焼き小屋なども記憶する。猟にはこのような知識と身体感覚を動員するが、視覚的に山の形を覚え、けもの道を認識することはもとより、猟のシーズンが 11 月 15 日から 3 月 15 日までであるので、日の高さや位置を秋、冬、春などの季節ごとで覚えたりすることも重要になる。このようにして、猟の伝統的な慣習や実践などが世代から世代へと継承されていった。

同様に上畑地区では綾南川での釣りは大変人気のある遊び仕事であり、地区内には多くのアユ釣りの名人がいることもわかった。名人の何人かはすでに亡くなっているが、その息子たちが後を継いで名人になっている。今も現役の長老格のアユ釣り名人はアユ釣りを遊び仕事ではなく専業とし、その稼ぎだけで四人の子どもを立派に養った。名人たちはたいいてい自分の息子に釣りの手ほどきをし、息子は釣り道具づくりや釣りの技術を磨いてだんだん自力で釣りを始める。

小さい時から家のかせいをさせられましてね、その一つがアユかけで、中学 1、2 年のころにやっちょりました。おやじについていってね。最初はおやじの見まねをやったとが、最後は自分独自の釣りをするようになってね。さおも自分で竹を取って、焼いて、あぶら抜きをして細い竿をつくるけど、これは一般の人が使う竿を見て自分でやってみ

---

<sup>225</sup>主たる生業以外の生業的な営み（狭義の生業）、例えば水鳥猟や魚釣り、狩猟などが含まれる。単なる副業的な営みを越えて生活の喜びや信仰ともつながっており、その内容の豊かさから鬼頭秀一（1996）は遊び仕事と言う呼び方をしている。

<sup>226</sup>F.O.さん、男性、84 歳、2009 年 1 月 17 日

<sup>227</sup>S.K.さん、男性、53 歳、2009 年 3 月 14 日

るようになったんですわ<sup>228</sup>。

綾南川の本流と支流が分かれるところに上畑があんですが、この自分の家の 800m 上あたりで、そこでアユが取れてたんです。おやじから取り方を教わりました。こどもたちはいつもナイフをもって、それでアユをさばいてわたをだしてましたなあ。当時は水車があったっちゃが、(中略)しらはえ<sup>229</sup>のころ水車のなかみぞあたりに、馬の尻尾でつくった釣りざおにいなごを針を通して、それたらしめてアユを釣ってましたねえ<sup>230</sup>。

上畑の、あるアユ釣り名人は怒りをあらわにして言った。

綾の川は死んじよるよ。ダムのせいよ。ダムができて 10 年ほどはよかった。今はたまった水にへドロがたまって、それが流れてこんでここ 2、3 年鮎は取れなくなつたんじゃ。綾の町歌(注:綾賛歌)に「清き流れの綾川に産する鮎は名も高く」とあんけんど、もうえれえこつ話よ。かつては薩摩藩に献上する献上アユとしてよく知られちよつた。今は天然鮎はほとんどおらんっちゃ。酒泉の杜より下流は水は汚ねえ。特に元町の井堰には家庭排水が流れちよるって。いま下水道施設を工事中よ。養豚、牛のふんとか下水処理をほどこしてん処理できんもんがあるつけね。大雨の後などは処理しちよらん汚水がオーバーフローで流されてしまつて、じゃからよ、いまはアユをとって内臓を開けて匂うとくせえ。じゃからもうわしはアユ釣りはせん<sup>231</sup>。

この聞き取りの約二年後に、再度本人に川の状況を伺ったら、主に綾北川のへドロが問題で、上畑地区を流れる綾南川のアユ釣りは続けているとのことだった<sup>232</sup>。アユの質の良さは、石の苔で決まるが、それはおそらく山の岩盤が問題で、さらに石灰岩の多い川は大雨が降ってもすぐきれいになるという。最近の放流されるアユは産卵時期も早く、かつては一匹狼的な習性があったものが、いまは集団行動する習性へ変化しているとのことだった。このように、アユ釣りを通して、川や、川の石、川の水質やアユの質の変化についても住民は熟知している。

## 5.5 家庭や地域の生活の規範の学び

親によるしつけを通して子どもたちは規律や他人、特に大人に対する態度、基本的なマナーやあいさつの仕方などを学ぶ。上畑は基本的に農村集落であり、典型的な家屋形態は世帯主の母屋を中心に、分家家族の家屋が同じ敷地内にあることが多い。この大家族的な環境の中で子どもたちは親に限らず兄や姉、祖父母、叔父叔母や隣人などからも育てられていく。

<sup>228</sup>T.U.さん、64 歳男性、2009 年 3 月 17 日

<sup>229</sup>白南風と書く。梅雨明けの南から吹く季節風のことで晩夏[7 月 7 日～8 月 7 日]の季語。

<sup>230</sup>F.O.さん、男性、84 歳、2009 年 1 月 17 日

<sup>231</sup>T.U.さん、男性、64 歳、2009 年 3 月 17 日

<sup>232</sup>T.U.さん、男性、66 歳、2011 年 11 月 25 日

悪いことをした子どもは叱りますよ。地区内だったら観光客の子どもだって叱ることだってありますよ。昔は地区のみんなで子どもを叱ったもんです。子どものしつけは大人の責任でしょ<sup>233</sup>。

子どもたちは地区の中で親や親せきにあいさつすることはもとより、近所の大人たちにも挨拶をすることも当然期待されている。しかし現在の若い世代の親のしつけ能力の低下を危惧する声も聞かれた。

あいさつをせんと子どもはもとより大人にだって怒りますよ。だいたい、あいさつを町の目標にすること自体がおかしい。親があいさつをすれば子供も当然あいさつをするようになるんですよ。親が子供のしつけを怠っているからそんなことを町が言いだす<sup>234</sup>。

農業の機械化や家電の普及以前はたいていの子どもたちは親の手伝いをさせられていた。それらは農作業はもとより鶏や家畜の世話や、井戸水の運搬、風呂焚きや家の掃除、ご飯炊き、さらに季節の伝統行事の手伝いなどであった。手伝いを通して子どもたちは農作業の「いろは」を学び、農村で生きていくための生活技能や家庭におけるルールや伝統のしきたりを学んでいた。現在でも上畑地区では家風として子どもたちに掃除をしっかり教える家族がいくつかあった。

我が家では年末の大掃除は孫たちが丁寧にやります。小さい頃からそうじなどの手伝いをせんとこづかいもあげんかった。丁寧にやり方を教えたので、孫の掃除は上手だと皆ほめてくれるようになってね<sup>235</sup>。

社会の最小単位の学びは生きるための基礎的な技能と日常生活をおくる知識や社会性を身につける個人の形成を助け、地区住民の聞き取りからそのことがひいては地区のコミュニティの人間関係形成の土台にもなっていることもわかってきた。しかし、年配者たちの語る子ども時代とは違って、現在上畑地区に住む二十人の小学生と中学生の聞き取りによると、およそ半分の子どもたちしか家の手伝い（買い物や皿洗い、料理、風呂桶の掃除やペットの世話など）をしていないことがわかった。子どもたちは学校の勉強や宿題に加えてスポーツクラブ活動でも忙しい。従って地域や家庭での教育と学校教育のバランスをどう取っていくかが課題であることが見えてきた。

## 5.6 子ども時代の遊びの学び

今でこそ自然体験教育や森の幼稚園など、子どもを実際に自然環境の中に置き、植物や生き物

---

<sup>233</sup>S.K.さん、男性、53歳、2009年1月13日

<sup>234</sup>K.M.さん、男性、57歳、2009年1月12日

<sup>235</sup>T.E.さん、男性、74歳、2009年1月14日



の観察をさせたり、自然の中での遊びを奨励することは珍しくなくなったが、いずれも大人によって管理された自然体験の教育環境を提供していると言える。しかし、かつて子どもたちは自由に野山を駆け回って遊んでいた。

上畑地区の事例でも、川や森に囲まれている地理的条件のおかげで昭和40年代[1965-75]頃までは子どもたちは自然環境の中でのびのびと遊んでいた。とはいえ、戦後のまだ蛋白源が乏しい時代だったので、子どもたちにとって、遊びの多くは食べ物を得るための猟であった。例えばツグミやコジュケイ、キツツキやキジバトなどを時に地元独特の「かのやま」という歌を歌いながら小さい手作りの罾で捉えたり、食べたりしていたのである。子どもたちは先輩格の子どもたちから竹などの材料を使った罾の作り方や仕掛け方などを習った。また、川では父親や先輩たちから習って作った竹を使った罾でアユやうなぎを捕まえていた。春には筍をとり、野草を摘んでお茶にして飲んでいて、夏には男の子たちは森の中で一泊のキャンプをすることもあった。ここでは子どもたち自身が竹や灌木や木の枝などを利用し、基地ごっこのベースとなる小さな小屋も作っていた。

このように遊びを通して子どもたちはごく自然に生きていくための基礎的技能や知恵を獲得していたのであり、また、それらは大人になっても身につけていて失うことはないということがある住民が話してくれた。

僕はね、災害などで電気、水道、ガスが止まって、食料のアクセスがなくなっても、ここで生き残る自信はありますよ。マッチと塩さえあれば<sup>236</sup>。

こうして地域に住むさまざまな年齢の子どもたちは、かつては群れをなして遊びながら人間関係づくりを学んでいた。年上の子どもたちが率先して年下の子どもたちにルールや遊び道具の作り方を教え、先輩に世話になった後輩たちは自分たちが先輩になった時に同様に後輩の世話をする、という風に持続する人間関係づくりがこのようにして子ども時代に遊びの中で継承されていた。

当時は地域で子どもたちを見てくれてました。いたずらをすれば怒られたけどね。まだダムができる前の時代、泳ぎも先輩が指導してくれたし、溺れることはなかったです。そういう子どもたちの上下関係は自然にありました。ガキ大将には絶対服従じゃったけど面倒をよく見ていてくれましたね<sup>237</sup>。

また、子どもの父親の何人かは川で泳ぐ季節になると子どもたちの世話にいそしんだ。

川では小さい頃は監視などなかったがね。十二、三歳の小学校高学年の子がちゃんと下

---

<sup>236</sup>S.K.さん、男性、53歳、2009年3月14日

<sup>237</sup>F.O.さん、男性、84歳、2009年1月17日

の子たちの監視をしていたもん。ひこおいちゃん、よしおいちゃん、ともこのおやじ<sup>238</sup>なんかが子どもたちの水泳の特訓をしちよったなあ。瀬口のおっちゃんは台風の後の濁流に子どもに縄をつけて投げおった。だから子どもは死に物狂いで泳ぐしかなかったっちゃ<sup>239</sup>。

他の典型的な子ども時代の遊びは缶蹴りやコマ喧嘩、パッチン、水鉄砲、トントンパ<sup>240</sup>、ラムネ<sup>241</sup>などである。男の子はコマやパッチンなどの勝負事が好きだが、女の子も石けりやトントンパなどを男の子に加わって楽しんだ。女の子の間ではお母さんのまねをするまごごとが人気があった。子どもたちは竹馬や竹トンボなどの遊び道具を自分で作ったりもしていた。『綾郷土史』(1982)の1142から1156ページの間にはかつての子どもの遊びの種類が細かく記載されており、その数は全部で96にもものぼる。これは当時の子どもたちの創造力の驚くべき豊かさを示している。年配者の聞き取りによると、子ども時代には親は農作業が忙しくほとんど自分たちにかまうことがなかったので、夜の八時ごろまで外で遊びまわっていたという。

上畑では子どもたちはこのようにして先輩後輩の人間関係や、責任、遊びのルールを学び、また、子どもたちは自然材料や野生動物についてのローカル知、例えばどの竹の種類がどの遊び道具に適しているか、あるいはどの鳥がどの様な木の実を好むかなどの知識が要求される罨や遊び道具の作り方の技能を学び、創造性を育てていった。遊びで培われたタケやワラなどの道具作りの技は、子どもが成人してからは共同体の地域葬や伝統行事に使う道具作りに欠かせないものとなる。さらに、子ども時代に育まれたこのような「先輩-後輩」の人間関係や「おじさん-子どもたち」の人間関係は上畑地区で農業を営む大人たちの間でいまだに継続されている。特に同じ班に住んでいる住民の間ではそのことが相互扶助の関係にも拡張されている。

特記すべきことは昭和31年に上畑地区の父母会が町で最初の「子ども会」を発足し、その活動が町全体の自治公民館活動として広がっていったことである。このことで子どもの学びが単に偶発的な遊びのなかで深められるだけでなく、鳥の巣作りや町の水泳大会の参加、リサイクル用の廃品回収などの体系的な活動を通して増強されていったということである。

1960年代や1970年代初期(昭和三十年半ばから昭和四十年半ば)までの上畑地区の親たちは学校が終わった後の子どもたちに遊ぶ自由を与えていたことが聞き取りからわかってきた。その後だんだんと学校教育システムが競争的になり、親は子どもたちの日課の管理に積極的にかかわるようになり、子どもが勉強により多くの時間を費やすように指導してきた。かつてなかった最近の新しい傾向としては、小学生を持つ親が子どもを私設のスポーツクラブに入れることである<sup>242</sup>。これによって小学生は勉強とスポーツにほとんどの時間を費やし、自由に外で遊びまわる経験が少ない子ども時代を過ごすことになる。

<sup>238</sup>当時二十歳後半から三十歳前半だったという。

<sup>239</sup>M.E.さん、男性、50歳、2009年1月15日

<sup>240</sup>地域によっては「けんけんぱ」と呼ぶこともある。地面に円をたて型に6つほど書いて石をその円の中に投げたり拾ったりし、片足飛びや両足とびをして円を移り、往復して遊ぶ。

<sup>241</sup>ラムネの瓶に入っていたガラス玉を地面にぶつけあって遊ぶ。

<sup>242</sup>T.U.さん(31歳)、H.N.さん(39歳)、M.Y.さん(39歳)、R.S.さん(35歳)の4人のお母さん方による座談会の聞き取り、2010年12月19日

## 5.7 習俗の学び

上畑地区には社日講などの伝統行事や、俵踊りという伝統芸能、地域葬や宗教儀礼などの多くの習俗が比較的よく残っている。以下それぞれを詳しく見ていきたい。

### (1) 伝統行事

上畑地区の班はだいたい十戸から二十戸からなっている。この単位は伝統行事の実施の単位でもある。例えば田の神<sup>243</sup>に感謝する行事の社日講<sup>244</sup>は、もともとは一年に二度ある彼岸の時期に班のなかの持ち回りで一戸が宿となり、班の住民をご馳走でもてなしていた。このような伝統行事は春の田植えの季節には豊穰を祈願し、秋には収穫の恵みを自然の神に感謝すると同時に「結い」に象徴される相互扶助の関係性の構築にも寄与していると考えられる。このようにして班の住民は相互扶助精神、あるいは「結」、そして地域のローカルな神との関係性を確認するのである。社日講で班の住民をもてなす「宿」は何十人もの人々の食事や飲み物を準備するという大きな負担を強いられるが、持ち回りの負担であり、(たいていの場合は五年から十年に一回)、ほとんどの場合は持てなされる側であるので、「お互い様」の精神で行われていた。

この班レベルの伝統的なもてなしの行事で重要な役目を果たすのは「宿」を務める家の女性たちであり、「にごみ」<sup>245</sup>と呼ばれる郷土料理や「宿」のしきたりや習慣などを母から娘、姑から嫁へと継承してきた。

### (2) 伝統芸能

上畑地区に昔から伝わる伝統芸能の「俵踊り」は男性の踊りとして知られていたが、若い男性が地区にいなくなって途絶えていたものが復活されたという。現在は子どもたち(男女)も加わったことで次世代への継承がなされている。

かつては地区の多くの家が踊りを踊ってたんが、だんだん Y 家に集中するようになったんですよ。俵踊りを復活する際も、女の子も含めることにしました<sup>246</sup>。あと大人は五年に一回だけ踊りを担当するでしょ<sup>247</sup>。だから忘れちゃってて、どうしても覚えが悪いんで、

---

<sup>243</sup>町内あちこちに見かける田の神様は昔から農民に親しまれた神様だった。昔は荒地を開いて田圃ができると、まず田の神を祭って五穀の豊穰を祈願した。自然を相手の農業であるから、いつ、どんな災害にあうか分からない、その災害を免れるため最も身近な神様を祭り無事を祈ったのであろう。(綾郷土史編纂委員会 1986 : 1000)

<sup>244</sup>社日講の行事はそれぞれの地方により異なっている。農家では田神の祭りとして今年の稲の豊作を願うのである。春の社日は田神を迎える日であり、秋の社日は豊作に感謝して送別日として部落ごとに春は当日宿廻りの家で講番(世話役)が行ってごちそうを作り、一同宿前に集まり神官を迎えて祝詞をあげてもらい祝宴となり、(中略)秋の社日は田神を送るので前日宿前で講番の世話で春と同様に豊作を感謝し一同集って酒盛りをやった。(出典：綾郷土史編纂委員会,1986 pp.1031-1032)

<sup>245</sup>九州各地にある郷土料理。野菜や鶏肉を煮込んで作るが材料や味は各地、各家庭で代々伝えられた秘伝のもの。

<sup>246</sup>綾町では上畑地区より古い由来とされている神下地区の俵踊りでは男踊りと女踊りがある。

<sup>247</sup>綾町では各地区が五年に一回の持ち回りで秋祭りの際に郷土芸能を綾神社と護国神社に奉納する。これは公式行事で上畑地区の俵踊りは大人だけが踊る。一方上畑地区にある軍護神社では秋祭りに毎年子ども

子どもにさせることにしたんです。子供は一年くらい練習せんでもよく覚えてっからね。いま一番年長組が中学三年だけど、あんこらは大人よりうまいかもしれんね。十分したん子の指導ができますって<sup>248</sup>。

一方表には出てこないが、踊り以外で俵踊りに欠かせない技能も住民の自発的な取り組みによって継承されている。

わしは上畑の俵踊り用の俵をつくれますよ。先輩から教わりました<sup>249</sup>。

俵踊りの学びはこうして大人から大人へ、大人から子どもへ、子どもから子どもへと引き継がれていっている。俵踊りの指導へ対しての謝礼はなく、自発的に志願した住民が行っている。踊りの先生は近所の大人たちであるが、いったん指導を始めると日ごろ親しんでいる「近所のおいちゃん」が厳しい先生に変わる。こうして伝統芸能の学びから、子どもたちは日頃知ることのない技能を持つ近所の大人たちとの新しい関係性を作っていく。また子どもが子どもの踊りの指導をすることによって子どもたちの中での先輩－後輩関係ができてくるが、現在の学校生活では同級生同士の水平的関係が主なので、こうした自治公民館の子ども会による文化活動が異年齢間の仲間づくりを助けている。

### (3) 人生儀礼

結婚式や葬式は昨今では商業ベースで行われることがほとんどであるが、かつては土葬であり、地区住民の手によって行われていた<sup>250</sup>。人々はお互いに助け合って伝統的な用具や道具を作り、ひとりひとりの年齢や経験と技能の熟練度に合った儀礼の任務を遂行していた。そういう意味では、人生儀礼は基本的な工芸技能や郷土料理の調理、伝統的慣習などの分野での豊かな学びに満ちていた。

例えば伝統的な地域葬であると、その喪主の属する班のメンバーが労働の分担によって葬儀を準備し遂行する。そして「主取り」と呼ばれる地区の長老格の住民が、担当する班のメンバーと緊密に連絡を取りながら葬儀のすべてのプロセスの監督と指揮をとる。班のメンバーの任務の一部を挙げると、当時各戸に必ず保管していた木材を持ち寄って棺桶を作ったり、稲わらを使って縄を漘ったり、地元の竹を使ってさまざまな葬式の小道具を作ったりしていた。男性たちの竹工芸の技術はもともと子ども時代の遊びの中で培ったものである。そして葬式道具や用具を作る技能は地区内の先輩から後輩へと伝承されてきた。竹製の典型的な葬式用具に「銭かご」という小さいボールほどの大きさの丸い竹籠がある。これは小銭とちぎった紙を入れるようになっていて、

---

たちが俵踊りを奉納している。

<sup>248</sup>K.S.さん、男性、53歳、2009年1月17日

<sup>249</sup>T.U.さん、男性、64歳、2009年3月17日

<sup>250</sup>上畑地区では約26年ほど前に共同墓地ができたころに土葬をしなくなったという。しかし地区住民が助ける地域葬は最近まで行われており、2006年のO家の祖父の地域葬の例がある。

葬列の際に、この籠をじゃらじゃらと音を立てて振って、小銭や色紙を地面に撒くのである。それを長寿にあやかるために住民が拾うのである。

喪主や遺族を支えるために、班の主婦や女性たちは弔問客を地元の食材を使った料理でもてなす。料理は経験豊かな主婦が行うが、若い嫁や未婚女性は弔問客の接待などを担当する。主取りは地域の名誉職だが俵踊りの例のように無報酬の役目である。現在まで二十年間も主取りを勤めているという住民がその詳細を話してくれた。

葬式に出す料理は前晩（自治公民館の）役員が集まって材料を決めるんじゃけんどん、ニンジンが何十本、油揚げが何十丁とか書き上げてな、百人から百五十人分くらいの飯を平がまで焚かせて、折につめるんじゃ。吸いもんもそうめんを湯がいてだしをとって、みんなにふるまうけんどけんが、そん前にわしがぜーんぶ味見をすつとよ。まずいもんは作り直させてな。わしゃあ厳しいんじゃが<sup>251</sup>。

現在でも、葬式は葬儀社に任せるが、納骨の際は上畑住民が参加するという慣習がある。納骨は何日の何時であるという情報が地区中に連絡され、人々は「もう行かんといけん」というように、時間がくれば行くのが義務と考えて納骨に参加するという。よそからきた嫁さんなどは、地区のあちこちから 100 人もの住民が次々と納骨に集まってくるという風景にいたく感動するらしい。

#### (4) 宗教儀礼

上畑の人々は山の神、水の神、氏神、牛神などを拝んでいる。このような神々は自然と人間の関係を象徴している。猟師たちは特に山の神を信仰し、多くの獲物の収穫を祈願するために毎年狩猟シーズンの初めに宗教儀礼を行う。このような人と神との精神的な関係が伝統的に狩猟の暦に埋め込まれた儀礼や慣習によって確実に継続していく。

氏神は集落地域という場にまつわる神であり、上畑の場合は地区の田畑を一望できる小さな丘の上の軍護神社に祀られている。上畑の住民の多くが氏子であり、各家々に小さな祠を持っている。子どもたちはそれぞれの行事の準備や儀礼にかかわりながら家族のしきたりを学んでいく。

ここでは本家、分家などがあるお宅では 12 月 30 日に本家でもちつきをするんです。それから 1 月 2 日に本家で山の神、氏神、お窯さま（窯の神）へ感謝のお供え物をするんです。こめ、塩、水、いりこ、野菜をお膳に乗せて供えて五穀豊穡を祈ります。もちろん宮司さん呼んで御祈祷をしてもらいます<sup>252</sup>。

また、狩猟の暦と同様に氏神の礼拝は自治公民館の年間行事の随所にも含まれている。正月の

---

<sup>251</sup>S.U.さん、男性、73 歳、2009 年 10 月 17 日

<sup>252</sup>M.E.さん、女性、42 歳、2009 年 1 月 11 日

元日には地区の老若男女が日の出前に軍護神社に参拝した後、自治公民館の前の広場に集まり焚火を炊く。そして、日の出を見ながら「一月一日」の唱歌を参加住民全員で歌うのである。これは自治公民館の恒例行事であり、歌を歌った後は猟をたしなむ地区住民が仕留めたイノシシの猪肉の鍋を皆で楽しむ。4月には自治公民館の総会と共に社日講の行事が行われるので、参加住民全員の前で軍護神社の宮司が氏神への祝詞を捧げる。また11月の軍護神社の秋祭りは自治公民館の重要な行事である。毎年12月の第二日曜日には各班が持ち回りで軍護神社のしめ縄づくりをし、新年の行事に備える。しめ縄の作り方も地区住民の中で継承されていく。この、自治公民館運営に統合されたローカルな信仰については、第二章第二節の5.4の「綾町の自治公民館運営の分析」で再度見ていく。

## 6. 上畑の生活世界の学びの分析

### 6.1 学びの構造

上畑地区という集落共同体における六つの主な生活機能の学びを、次の表1.3で「人と自然とのかかわり」「人と人とのかかわり」という関係性の視点で整理してみた。

表 1.3 上畑地区の生活世界の学びの構造

六つの生活機能の学び	人と自然とのかかわり			人と人とのかかわり		
	知識	技能・能力	価値観(精神性)	知識	技能・能力	価値観(精神性)
自治公民館の運営	地区の地理や自然環境・災害の知識	防災の能力	自治公民館主催の宗教儀礼や信仰心	自治公民館の規範とルール、地区の歴史の知識	役割分担や共同作業、リーダーシップなどの対人能力、討論能力	協働による信頼と交流の楽しみ
自然生態系農業	地元の気候、土壌、栽培作物などの知識	堆肥づくりや害虫駆除などの技術	自然との精神的関係、山の神、水の神の宗教儀礼や信仰心	畦畔焼きなどの農環境整備のルール	共同作業などの対人能力	共同性による信頼と交流の楽しみ
遊び仕事	地元の気候、植物や動物、川や森の知識	釣り竿などの細工技能と猟・釣りの技術	山の神、水の神の宗教儀礼や信仰心、自然への興味と楽しみ	釣りや猟の規範とルール	共同作業などの対人能力	共同性による信頼と交流の楽しみ
家庭や地域の生活の規範	自分の住む地区や班の領域の知識	ペット(かつては牛馬や鶏)の世話をする能力	神社参拝、氏神様などの家庭の宗教儀礼、信仰心	近所の住民についての知識	家事手伝いなどの基本的な生活技能、コミュニケーションなどの対人能力	家族メンバー、近所の人たちへの信頼
子ども時代の遊び	植物や動物、川や森の知識	竹とんぼや毘づくりなどの細工技能	言い伝えと伝説や自然への興味と楽しみ	遊びのルール	コミュニケーションなどの対人能力	仲間と遊ぶ楽しみと信頼
習俗	奥山、里山、神木、石碑などの知識	しめ縄、郷土芸能の俵づくりなどの細工技能	山の神、水の神、馬頭観音などの宗教儀礼や信仰心	共同体の行事や人生儀礼のしきたり、慣習やルール	役割分担や共同作業、リーダーシップなどの対人能力	共同性による信頼と交流の楽しみ

まず、「人と自然とのかかわり」においては、人々が自然資源(動植物)にアクセスし、あるいは働きかけながら五感を駆使して学び、自分たちの望む生活機能を達成している。言い換えると、これらの自分たちの望む生活機能を日常的に達成するためには、自然資源も持続的に維持しなくてはならないという前提がある。また、こうした生活機能の達成のためには、ただ一人で自然の知識や自然材料づくりを学ばずむのではなく、自然とかかわるプロセスの中に社会的な

ールや規範があり、人に教えたり教えられたりといった行為やコミュニケーションを通して対人能力を育てる性格を持つ「人と人とのかかわり」の学びから成り立ち、したがってこれらが表裏一体のような構造になっていると見てとれる。このことから共同体の住民の主要な生活機能の学びが自然資源の持続性と同時に、地域社会の人間関係の相互扶助といった規範形成も担っているといった特徴が見えてきた。

さらに「人と自然とのかかわり」の学びも「人と人とのかかわり」の学びも「知識」や「技能・能力」「価値観（精神性）」という要素からなる同じ構造であることを表1.3は示している。野外学習などでも野生動植物の知識や自然材料を扱う技能などの習得は可能であるが、生活機能の学びにおいては、共同体の歴史的な脈における自然観、世界観、信仰、住民間の信頼などの価値観を含んでいることが特徴である。同時に、学びが埋め込まれた生活機能そのものがもたらす楽しみ、例えば遊びや親睦などの精神的な意義を住民が繰り返し言及しており、それが場合によっては学びの動機にもなっている。こういった精神性が深く人々の日常生活の営みに結びついており、これもまた生活機能を支える学びと一体化して、分離できないものになっている。

## 6.2 伝統の四つの型との学びの構造の関係性

以上の結果を踏まえ、上畑地区という集落共同体社会における六つの生活機能の学びの要素が、鶴見（1989, 1999）が示した伝統の四つの型のどの型に相当するかを整理してみると、表1.4が示すように、六つの生活機能の学びの構造は、ほぼ伝統の四つの型の構造に合致することが判明した。

表 1.4 伝統の四つの型と学びの構造の関係性

生活機能	人と自然とのかかわり			人と人とのかかわり		
	知識	技能・能力	価値観 (精神性)	知識	技能・能力	価値観 (精神性)
伝統の四つの型	技術の型		意識構造の型	社会関係の型		感情・感覚・情動の型

まず、衣食住など生活に必要な全てのものをつくる「技術の型」は生業や遊び仕事など自然資源利用から得られる「知識」や「技能・能力」から培われる。そして、世代から世代へ継承されてきた自然信仰や価値観などの「意識構造の型」は、生活機能を支える自然との生涯を通じた関係性のなかで培われる「価値観」や「精神性」から生まれてくる。一方、世代から世代に継承されてきた「社会関係の型」は、さまざまな生活機能を自分が達成するために「知識」や「技」を人に教わり「技能」を身につけ、人が達成するのを「知識」や「技」を教えて助け、地区全体が達成するために「知識」や「技」を提供するなどして、地域社会の人々と重層的なかかわりを持つことで形成される。そして日常生活の「感情や情動の型」はこのような重層的な人と人とのかかわりに埋め込まれている住民同士の交流や協働の楽しみによって育まれると考えられる。

### 6.3 生活世界の学びと生涯過程との関係性

これら六つの生活機能の学びが上畑地区住民の一生涯のスパンをとおして、およそどの辺に位置付けられるかを示しているのが表 1.5 である。生涯過程を大まかに四つの段階（10代を子ども時代、20-30代を青年時代、40-50代を壮年時代、60代以上を高年齢時代）に分けてみた時、各段階において四つの学びが高年齢時代の前半まで重なりあっていることがわかる。これは、上畑地区という場と空間において生活を組み立てていく際に、これらの学びが生涯全体を通し、ほぼすべての段階において、重層的かつ包括的に深く関与してくる必須条件であることを示唆している。

表 1.5 生活世界の学びと生涯過程との関係性

六つの生活機能の学び								
自治公民館の運営								
自然生態系農業								
遊び仕事								
習俗								
家庭や地域の生活の規範								
子ども時代の遊び								
生涯過程	子ども時代	青年時代	壮年時代	高年齢時代				

### 6.4 学びの方法論

上畑の生活世界の学びは、どういった学習方法をとるのだろうか。収集したデータを分析してみると、ほぼ二つのタイプにまとめられる。一つは自分一人で学ぶ自己学習や集団の仲間同士で学ぶ集団学習であり、もう一つは他人と対面しながらの学びである。

#### (1) 自己学習や集団学習

地元の自然から獲得する知は、たいていの場合は自分自身による観察と地元の自然との親密な接触による本人の経験から来るものである。細工や遊び仕事の技能にしても、たとえ初めは誰かに習ったとしても、次第に自分自身の切磋琢磨でその技能を磨いていく。自然生態系農業であれば、農を営む家族や従業員という集団の仲間同士の情報交換や創意工夫もあるだろう。子ども時代の集団の遊びも、いわゆる仲間同士の集団学習が起こっていると言える。つまり、学んでいる、教えているという意識もないまま、遊びに参加しながら子ども同士のやり取りの中で、いつの間にかさまざまな技能やルール、コミュニケーション能力などが身についていく。

#### (2) 対面学習

人から教わる場合は主に二つのスタイル、つまり一（教える側）対一（学ぶ側）か、一（教える側）対多（学ぶ側）かのいずれかの方法を伴う。両方の場合において、学ぶ方法は口頭であり、非文字のコミュニケーションである。その際、教える者が手本を示し、時には「手取り足取り」



で、学習者の体や手足の動きを実際に修正することもある。その典型的な例が俵踊りの踊り方やわら草履の作り方を教えることである。身体的接触や口頭でのコミュニケーションは、母親が子どもや赤ん坊を教える場合にそうするように、人間関係を築く最も基本的な方法であり要素である。さらに非文字のコミュニケーションは嗅覚、視覚、聴覚、味覚、触覚という人間の五感を発達させる。究極的にはこの方法は熟達した釣りや狩猟の名人が獲得するような能力や感覚、つまり直観や暗黙知の発達を促すとも考えられる。

## 6.5 生活世界の学びの特徴

学校教育や社会教育に関する研究はあまたあるが、学習者の学習能力や学習目標の達成度、知識の理解度などの観点から研究されていることが多い。一方共同体の文脈においては、個人の学習能力以上に重視される要素があるはずである。本研究では、生活世界の学びのなかでも、共同体の文脈に注目して、学びの特徴を分析し、その特徴が生まれる理由も考察する。

### (1) 自在な学び合い

生活世界の学びは学校教育や社会教育のように教材や教授法がないので、人に教えることや人から学ぶことは自在に起こる。教師と生徒という固定した役割はなく、こだわりもない。ある技能においては名人であっても、別の技能は人から学ぶことがある。自ら人に尋ねて学ぶこともあれば、逆に請われて教えることもある。子どものしつけに関しては、大人から子どもへの一方通行的な指導がされる点では例外だが、「家庭や地域の生活の規範」での聞き取りが示しているように、子どものしつけは家族に限定されず、住民は誰でも自由に地域の子どものしつけをすることができるし、さらに自在な学び合いが担保されるのである。

共同体の自在な学び合いをさらに保障しているものは、先述の自然生態農業で K.M さんが紹介された名人や、自治公民館主催の俵踊りの練習のように、無報酬で教えるという暗黙の了解である。学校教育では教師は報酬を受け取るが、共同体の文脈では、人間関係や共同体の目的に基づいた相互扶助の観点から知と技の伝授がなされる。生活世界の学びはすべて住民の相互関係性による自由意思に基づき、無報酬でやりとりされるからこそ、自在であり続ける。そして、この住民の自在の学び合いは、年齢や職業、性別、学歴、収入など一切こだわらないという意味で、公平性に基づいた地域の教育力を形作っているとも言えるだろう。言い換えれば、共同体の学びが貨幣経済に組み込まれたとき、公平性が喪失し、そこから自在さが失われ、もはや共同体の学びとして機能しなくなるであろう。

### (2) 楽しみという付加価値

先述の農家の K.M さんが自治公民館で飲み食いする交流の場で長老から助言をもらおうと言っていたように、生業にかかわる学びでも、このようにリラックスした、楽しい状況において生まれているということもおそらく共同体における学びの特色であろう。また、生活世界の学びに、

「遊び」が含まれていることも、「楽しみ」が学びの自発性に密接に関係していることを示している。

そして、この「楽しみ」は、公民館運営においては、地区外の住民との交流へ拡張していることが特徴である。自治公民館の役員達は、地区はもとより綾町の様々な行事にかかわるので多くの時間や労力を要求されるが、それに付随した学びや楽しみの機会も多い。例えば綾町南区（上畑、四杖、中堂、宮の谷、二反野、揚の近隣 6 地区）という区分で、合同の壮年会の会合が上畑自治公民館で 2010 年の 10 月 14 日に主催されたことがあった。その会合の後に、地区の壮年会役員同士の交流が飲食の場を持って行われた。こうした楽しみの場で交わされる各地区の情報が新しい学びにもなる。一方、綾町の東区は神下地区を含む 4 地区から成っており、南区と同様に合同壮年会の会合をやっているが、神下地区の自治公民館長<sup>253</sup>も「壮年会の活動や実績を報告し、反省し、いい点を学び合うわけです」と、そうした会合の意義を語っている。また二反野の自治公民館長<sup>254</sup>も「館長になってよかったことは出会い。他の館長との出会いがよかった。そうやって人とつながっていく」と、地区を超えた人間関係形成の喜びを語ってくれた。

### (3) 名人の存在

一連の聞き取りから、有機農業や生業、習俗といった特定の学びのカテゴリーには名人が存在することが判明した。聞き取りで把握しただけでも、アユ釣り名人、わら細工名人、主取り（地域葬を仕切る名人）、民謡の名人、狩猟の名人、自然生態系農業の名人などが上畑地区には存在する。上畑地区の住民は彼らを名人と呼ぶことで彼らの卓越した分野でのローカル知や技能に対して敬意を表している。例えば次のような態度から彼らの名人に対する尊敬の度合いが推測できる。

- 1) 地区住民の誰もが名人の名前を知っている。地区では有名人であるということである。
- 2) 住民は個人的な必要でも、地区の行事の際でも、名人の知識と技能に頼っている。
- 3) 特定の知識や技能と経験が地区内部や外部の人から必要とされるときに名人が推薦される。例えば筆者が上畑自治公民館長にアユ釣りについて誰に聞き取りをすればよいのかを相談した時に、躊躇なく上畑のアユ釣り名人達の名前を挙げた。
- 4) 上畑地区の民俗芸能や伝統行事に必要な名人の知識と技能の継承は、現在は、その継承を自治公民館制度が担っているが、その継承の持続可能性を、将来を見通して、どう制度が担保していくかが課題である。

名人達は地域共同体のメンバーである地区住民の誰もがアクセスできる地域のローカル知と技能という知的共有資源ともみなされるだろう。筆者の例のように、外部から訪れたよそ者もそのような共有資源にアクセスできないわけではないが、そのような資源は面識のないよそ者にはアクセス不可能であり、やはり自治公民館長といった、共同体である程度の権威を持つ役員

---

<sup>253</sup>M.E.さん、男性、60代、2010年10月15日

<sup>254</sup>M.Mさん、男性、70代、2009年1月18日

による担保があってこそアクセスが可能になる。名人の存在は共同体のアイデンティティの一つであり、地元の伝統文化や自然環境の持続可能性や、ローカルな知識継承が維持されているかどうかを知るバロメータでもある。

実際、地区の住民の多くは釣りや細工以外にも、書道、庭の園芸、手芸といった趣味も楽しんでいる。住民のそうした日ごろのモノづくりの成果が綾町の秋祭りの文化祭で展示される。綾町の文化祭の特徴は、各地区の自治公民館において開催されることであり、全 22 地区が 11 月中の特定の週末を選び、住民の手作りの展示物や地元の料理などの披露をし、町民や町外の人々が訪れる交流の場となっている。こうした場において、住民の隠された才能が開花し、新たな名人が誕生する機会を与えているのである。このように、住民の多様な学びによるローカルな知識や技能といったものを総合したものが、地域共同体の知的共有資源であり、言い換えると地域の教育力であるといえるだろう。

さらに、他の地区の自治公民館長の聞き取りから各地区でも名人が存在していることが判明した。名人の何人かは町のレベルで認識されているが、それは名人が住んでいる地区の住民にとっての名誉でもある。このことから、綾町は熟達したローカル知と技能を持つ人材に豊かに恵まれており、住民の生活世界の多様性と奥深さをも象徴しているといえるだろう。これが観光客などのよそから来た者には見ることのできない綾町の「生活の質」という豊かさの一部なのである。

地域の名人が名人でありうるのは共同体の文脈だからこそであって、それが芸術家や専門家といったプロと最も異なる点である。その技がどれほど高度なものであっても、名人は例えば、ある時は農業を営み、ある時は消防団員をし、家庭では怖い父親であり、近所では頼りになるおじさんとして生きている。そうした、日常は普通のおじさんが、太鼓をたたくと別人のような技を披露する、そのハレとケの様変わり意外性が人々を魅了し、敬意が生まれる、同時に自分の知り合いが名人であることに誇りに感じる。その誇りが、地域の共同性へとつながっていく。それこそが名人が名人たる所以なのである。

## 6.6 子ども時代の遊びに見る豊かな学び

子ども時代の遊びが地元の自然と人々の関係性を一生涯かけて築くための土台であり、多くの学びの要素を網羅しているという事実は注目に値するので詳しく分析してみたい。なぜならこれらの要素は実際、大人の学びにも密接にかかわっているからである。

### (1) 規範とルール

子どもたちはルールや規制にあふれた人間社会を理解する入り口として、まず遊びのルールを学ぶ。遊びのルールは文字化こそされていないが、何世代にもわたって子どもたちの先輩から引き継がれている。ままごとにしても約束事がある。砂を「ごはんですよ」と言って出してきたら「砂じゃないの」といったらままごとの世界は壊れてしまう。さらに、公平さを教えるために「いんちきはすんな」とか、体が小さく能力も発達していない幼児や低学年の子どもたちには「許しんさいが」とルールを甘くしたりするのである。そうしたルールの加減を先輩後輩の子ども同士

で学び合って仲間づきあいをしていく。

## (2) 対人能力

遊びを通して先輩の子どもは後輩の子どもたちの世話をすることを学ぶ。さらに、後輩の子どもたちにどうルールを教え、どう指導し、子ども同士のけんかをどう仲裁するかを学ぶ。しかし、先輩の子どもたちがいつもやさしく親切であるとは限らない。後輩たちは時に自分たちを鍛え、物事を無理強いする先輩たちを恐れる。

自分が小学校のころ、周りにしつけや怒ってくれる地域の人、先輩がいてくれたことはとても幸せなことだと思っています。(中略) 怖い先輩に私にも思い出があります。(中略) そして増水した川に泳ぎに行ったとき、先輩に水深の深いところに投げ込まれたり、他にもいろいろな冒険に連れられて行きました<sup>255</sup>。

怖い先輩に鍛えられた後輩も、自分が大きくなり先輩になった際はその意味を理解し、後輩の世話をすることをいとわなくなる。こうした事例は、規範も含め、大人が介入せずとも、子どもたち自身の知恵と判断で子ども同士のトラブルを解決することはある程度可能であることを示している。現代深刻な問題となっている学校のいじめは、こうした子ども自身による問題解決能力を形成する、年齢の違う子ども同士の遊びの減少にも起因しているのかもしれない。こうした基本的な人間関係づくりの能力は、一般的な社会においても、また、ひいては地元の自治のために必要とされるようになる。

## (3) 地元の自然環境の知識

遊びを通して子どもたちは遊び場である地元の自然環境に慣れ親しむ。森林の中では地形や木や植物を良く知るようになる。その一帯の虫を集めたり鳥を採ったりすることに夢中になることもある。同様に泳ぎやドジョウ採り、ウナギやカニ採りなどを通して子どもたちは川に慣れ親しむ。それは川の流れや、川底、水温などを実感することであり、台風や大雨の後の川の急激な変化などを観察することである。このような基礎的な地元の自然環境の知識は細工をするための自然材料を見つけたり、泳いだり、魚釣りをしたり、鳥を採ったりという、創造的な遊びに欠かせない。そしてこの知識が大人になって伝統的な細工をしたり、生業を営んだり、灌漑をしたり、災害の際の危機対応に役に立ってくる。

## (4) 細工技能

細工をする技能は子ども時代に培われ一生それが持続する。「今の六十代の男ならほとんどは竹トンボ、水鉄砲、竹馬とか今でも作れるっとよ」<sup>256</sup>という語りが代表するように、この技能

---

<sup>255</sup>S.K.さん、男性、51歳、2008年4月22日

<sup>256</sup>K.U.さん、男性、63歳、2009年1月15日

は地区の伝統行事や儀礼などの準備や実施のために欠かせない。

### (5) リーダーシップ能力

子どもたちの間で、ゲームをしたり、泳いだり、子ども会の活動をするときにリーダーの役割をする子どもや、グループが形成されることがある。リーダーはたいてい先輩格の子どもで、綾には高校がない事情から、中学生たちがリーダーシップを発揮することが多い。「そんなところ<sup>257</sup>は上畑には子どもが70人近くいて、当時は中学生が十何人と多くって、とって子どもたちの活動が活発だった」<sup>258</sup>という事情もあってか、この活発な子どもたちのグループの中から二人のちに五十代で地区の自治公民館長を務めることとなったのは意味深い。両方のケースにおいて、上畑地区の歴史上最も若い年齢の自治公民館長となっている。

### (6) 想像力

上畑は子どもたちのための言い伝えや伝説も残っている。全国的に語り継がれているカップ伝説もあるが、上畑独自の例を挙げると、「しゃべり石」という石がとある住宅地域の裏道の交差点にある。言い伝えによるとその石は、通りがかりの子どもに「おいっ」と声をかけ、もしその子どもがその声に振り向くとその子どもを飲み込んでしまうという。この伝説を聞いた子どもたちは「しゃべり石」のある道を急いで通って家路に帰る。これは、子どもたちが道草を食わずに家に帰るようにするための先人の知恵なのかもしれない。信じているか否かは不明だが、子どもたちは少なくとも想像力を働かせ、そうした日常生活の中の非日常的な世界を楽しむことを知っている。

以上6つの視点による分析によって地元の自然環境との密接に親しむ遊びから生まれる知識や技能が、のちに成人して共同体の生活を営む際に培う実践的な能力の堅固な土台になっていることが分かる。また、藤本浩之輔（1996：11）<sup>259</sup>はままごと遊びとは、子どもたちによる約束事とイメージーションによる「意味の世界」の創造だと捉えている。このように、遊びを通じて想像力や創造性を培うことや、子どもたちの間での主体的な人間関係づくりも基本的な要素である。補足だが、伝統行事には子どもを参加させるものが多いが、上畑地区でも毎年9月に十五夜の行事を実施している。かつては綱引きや相撲取りなどもやっていたが、それも少子化でできなくなり、今は子どもたちが地区の家々を巡り歩いてお菓子をもらう伝統だけが残っており、これも一種の遊びの要素を持っている。そして、もらったお菓子をどう配分するかは子どもたちが決めている。また、そうした暗黙の習俗のルールもまた、子どもの主体性を育てる先人の知恵と言えるだろう。

---

<sup>257</sup>1960年代後半から1970年代前半にかけて。

<sup>258</sup>M.S.さん、男性、46歳、2009年1月14日

<sup>259</sup>藤本浩之輔、1996、「プロローグ」、藤本浩之輔、『子どものコスモロジー 教育人類学と子ども文化』、人文書院京都、7-23。

## 7. 考察

### 7.1 暗黙知の構造

上畑地区の生活世界において核となっている自然と深くかかわる学びのなかでも、技能に関するものは、その技によってたどり着きたい状態に焦点を置き、自分の身体（五感も含め）や関心を総動員しながら従属的要素へ自分が住み込んでいく過程に埋め込まれているのである。それはポランニーの暗黙知の遠位項と近位項の関係に相当している。自然にゆだねられた子どもの遊びの没頭性も「自己放棄的統合」という非日常経験となって子どもの精神の栄養となる。このように、多くの場合は、本人は学習しているという意識もほとんどなく、「魚を手に入れる」などの遊び仕事の機能と一体化した包括的存在を形成していく。そして、そうして暗黙的に身につけた知識や技能の多くは生涯にわたって持続していく。

### 7.2 自然の教育力

第一部第二章の第二節の教育・学習理論でも論じたが、言語を介さない自然と人とのかかわりは人間の創造力を発達させ、自然という存在自体に教育する力があると論じた。このことから、かつては日本全国で見られた風景、つまり自然の中でさまざまな年齢の子供たちがまがりあって遊びまわるといふ、一見教育とは全く関係ないような行為が、この上畑地区の生活世界の学びの調査で、生涯持続するような人と自然、人と人の両方のかかわりの構築の基本中の基本の学びの要素となっている点は強調すべきだと考える。これは、鶴見も「創造力の原点としての自然」（鶴見 1999 : 316）、「自然とのつきあいの中から生まれる創造性」（鶴見 2001 : 107）と繰り返し強調している点でもあり、鶴見は水俣患者との出会いから「そして、自然とのつきあいをとおして、人間は、心も身体も、人と人との関係をも再生することができる、ということ、水俣病患者との出会いから学んだ」（1998b : 405-406）とも述べている。

ところが現代は、子どもの安全性が重視され、場合によっては川遊びを禁止し、大人の管理下での安全な自然体験学習などが主要となっているが、そうになると、子どもが自然界のリスク、危険性を察知する能力が養われなくなるという問題も起きてくる。昨今はスポーツ指導などで、大人による子どもの体罰問題も浮上してきたが、人間が人間の心身を鍛えるには、両者の間に相当な信頼関係がないと感情的なしこりが生まれ、問題化してしまう。ところが、相手が自然であれば、その容赦ない厳しさをありのままに受け止めざるをえない。その厳しい自然とどう対峙していくかを指導してくれる大人は、むしろ子どもにとっては頼もしい存在となる。自然と向き合う学びは、健全な人間関係を生み出す。それを表 1.3 も如実に示しており、そこに自然の持つ教育力があると考えられる。

さて、大人がこどもの自然体験の学びをセッティングするにしても、ある程度のリスクを子どもが学ぶような体験教授法が指導者たちに要求される。自然学校のような、自然体験学習を専門に教える組織ではそうした指導も可能であるが、結局は、一般的な地域社会の文脈で自発的な子どもの遊びや自然体験を見守り導くには、大人たち自身の子ども時代の自然体験が無くては不可

能だという堂々巡り論になってしまうが、そこは住民の創意工夫によって解決できる余地は十分あると考えられる。

### 7.3 学びの曼荼羅

第一部の第三章の理論的枠組みでも扱った「曼荼羅と萃点」で、より完成度の高い曼荼羅であるほどインタラクティブとよばれる、ポジションの変化としての「交替」とベクトルの方向の逆対応である「交互」という二つのダイナミックな流れを持つという頼富の解説（鶴見・頼富 2005：85）を見ていったが、上畑の学びにも同様のことが起こっていると言える。つまり、「自在」な学びの特徴として、ある時は教え、ある時は教えられ、といった逆対応のベクトルが働いているかと思えば、住民の多くは親として子どもをしつけ、生業で自然と向き合い、遊び仕事で自然と戯れる、といった様々な機能を交替してこなし、それに付随した学びも交替させている。上畑で生活するこうした一人一人の住民を曼荼羅的に配置すれば、まさに複雑でダイナミックな学びの流れが見えてくるだろう。対照的に、教師と生徒という固定された関係性を土台とする学校教育では、生徒同士の学び合いこそあれ、曼荼羅のような豊かなダイナミズムは生まれない。

### 7.4 内発的 ESD の包括性

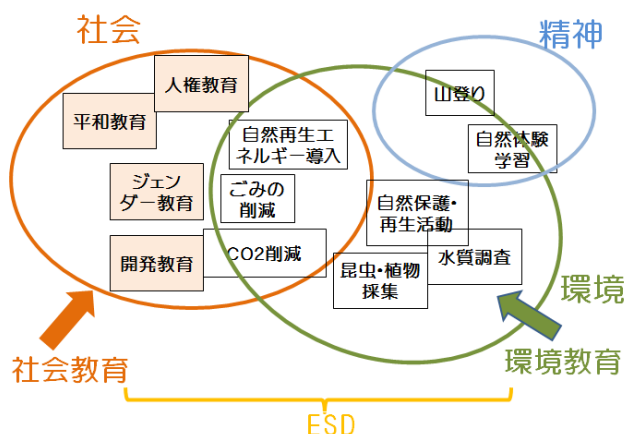
政府や行政が机上で理想を掲げて描き出す発展ではなく、人と自然、人と人との複雑な関係性がおこなす現場レベルの発展でとらえるならば、教育も生きて生活する文脈で包括的にとらえられるべきだろう。インフォーマルな生活の時空間は、学ぶ個人が軸となってすべてつながって、連続し、その中に埋め込まれた学びも個人の中で統合されている。これが第一部第二章第二節で論じた「形成」という学習である。また、地域の生活世界もそうした個人が共同体の文脈でつながり、地域の学びの包括性を形成する。逆に学校教育は受験のための知識や対策伝授の場になりつつあり、その目的なら数学や国語といった、さまざまな特定分野ごとに縦割りに教えられていても問題は生じない。このことは、学校という意図的に外の社会から閉鎖した場で営まれ、分野別にばらばらに展開される教育が、産業を支える人材育成の手段にはなっても、人間が生きていくための発展を導く教育とはなりえないことを示している。生涯学習とは、そもそも、この学校教育と社会教育と、上畑の生活世界の学びのようなインフォーマルな領域の教育と学習を合わせて、個人の生涯のレベルでの学びを包括的に捉えようとする概念であるが<sup>260</sup>（佐藤一子 1998）、現実には文科省内でも生涯学習は学校教育とは統合されておらず、結果として行政の明らかな縦割り体制で別々に運営・管理されており<sup>261</sup>、すべてを包括することは行政のレベルからは不可

<sup>260</sup>佐藤（1998：9-10）は、生涯学習には児童期の学校教育や日常的な偶発的学習も含まれ、また社会教育も障害にわたる学習の一部分ということになるが、人々の通念としては、生涯学習は学校終了後の成人の多様な学習機会・学習活動の総称という意味合いで理解され、マスメディアなどでも用いられているように思われる」と述べている。

<sup>261</sup>例えば、保育園は厚労省の管轄で、幼稚園から高等教育は文科省の管轄であるが、文科省の組織構成においても、生涯学習政策局、初等中等教育局、高等教育局という具合に縦割りで運営されており、統合されていない。（出典：文部科学省ホームページ [http://www.mext.go.jp/b\\_menu/soshiki2/04.htm](http://www.mext.go.jp/b_menu/soshiki2/04.htm), 2013年7月4日閲覧

能である。つまり、その逆ベクトルの個人や地域のレベルといった草の根の次元からしか一貫性を持った生涯にわたる形成を軸とした教育・学習の包括性へと統合できないのである。

図 1.3 現行の ESD の非包括性



ESD にしても、日本環境教育学会でも、日本社会教育学会でもそれぞれの文脈で ESD を研究している。図 1.3 は、そうした各領域で扱われている ESD の学習内容をフランスの哲学者であるフェリックス・ガタリ(1989=1991:27-28)の提唱する「三つのエコロジー」という、精神、社会、環境の三つの領域に区分して図式化したものである。ガタリはこれら精神、社会、環境に関する行動をできるだけ切り離さず、統合していくことが、エコロジ－的であり、持続可能な社会へ導いてくれると言っている<sup>262</sup>。

この図は、環境教育で扱っている ESD と社会教育で扱っている ESD を統合した時に、精神、環境、社会の分野すべてを包括する学びが無いという事を示している。さらに、この図に描かれた社会教育における ESD と環境教育における ESD の学びの数々を見渡してみると、ほとんど関連性のない様々な内容を個人が学ぶことの困難さに加え、これらをすべて教えなくては ESD として成り立たないのか、といった教師の困惑が予想される。これが、第一部第一章第二節の 2.2 でも提起した ESD の問題点である。

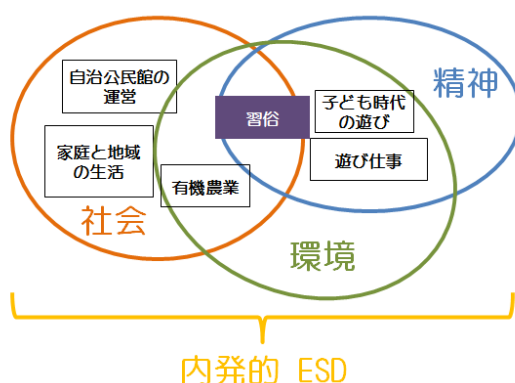
一方、上畑の生活世界の学びを図式化したのが図 1.4 である。上畑の 6 つの生活機能の学びをこの三つの領域に配置してみると、ほぼバランスよくこの三つの領域が構成されていることが分かる。そのなかでも習俗、つまり俵踊りなどの伝統芸能、社日講などの伝統行事、あるいは地域住民による地域葬などは、その三つの特徴をすべて持っている。自然の材料を使って籠や道具を作る技能を学び、自然の恵みとなる豊作を神に祈り、自然に感謝し恐れる精神性を育み、共同体の子供も大人も、それぞれが行事の役割を分担して実行していく共同性や社会性を育む。この意味で、上畑地区の事例に限らず、日本全国で今でも

<sup>262</sup>Guattari, F., (杉村昌昭訳), 1989=1991, 『三つのエコロジー: and ポストメディア社会にむけて』大村書店東京, 135pp.



継承されている習俗の多くは、人間社会と精神と自然とのバランスの取れた感覚と洞察力を持つ我々の先祖の知恵によって創造されたものであり、そうした知恵が明示的でなくとも、人々はそれを暗黙的に理解し、大切に伝承してきたといえるのではないだろうか。そして子どもたちも、これらの三つの領域がまったく違和感なく統合された地域社会の文脈で環境や社会、精神性といったものを、生涯を通して学んでいくことになる。こうした包括性を持つ生活世界の学びを、現場に根差し、現場から内発して生まれる教育として、平常時における内発的 ESD として捉えることにする。

図 1.4 上畑の生活世界の学びの包括性



この平常時における生活世界の内発的 ESD とは別に、人々は職場や学校、趣味や読書、メディアなどをおして、それ以外の科学的、一般的知識も取り入れ学んでいることは自明である。しかし、内発的 ESD は発展概念と連動したメタレベルの教育的概念であるので、個人個人のミクロな学びではなく、それらを生活機能の視点から区分し、集合させ、関連させ合って見えてくる生活文化のレベルで捉えていく必要がある。そうした生活機能の集合としての内発的 ESD が、短期・長期のスパンで変動する社会や自然環境の現象に応答していくメカニズムを持っていないと発展の持続可能性が保障されない。なぜなら自然も社会も変化し続けるからであり、そうした変化を乗り越えてこそ持続可能な発展を支えることが出来る。

上畑の生活世界の学びは、平穏無事な地域共同体の生活世界を前提として、ある瞬間を切り取ったときに浮かび上がってきた学びである。おそらく上畑の歴史を翻って、その自然や地域社会の変遷をたどり、そこに立ち上がってきた学びも射程にしてみるならば、上畑における内発的 ESD はその時々ダイナミックに変化してきたに違いない。

それでも、地域の自然環境やその地域に歴史的に根差ししてきた地域社会に一貫性があるように、どのような変化が起きても、個人や集団が生きていくために一貫して必要となる基本的な教育があるはずである。それが表 1.4 の示す構造であると本研究では捉えている。それこそが内発的 ESD が内包する「伝統」である。上畑での調査では 6 つの生活機能の学びが顕在化してきたが、自治公民館運営の学びといった綾町独自の学びが存在しなくても、地域の自然と社会に根差し、

表 1.4 に見る一定の構造（伝統）を持っている包括的な教育が内発的 ESD であり、それは日本全国の各地域においても発見可能であるだろう。この平常時の内発的 ESD を土台として、変化に応答する動的な内発的 ESD とは具体的にどのようなものかを第三章と第四章の事例研究で見えていくことになる。

## 第二節 中山間地域における生業の学び：山形県西川町大井沢地区

### 1. 研究目的と方法

第一節では、上畑地区という地域共同体としての生活世界の学びを全体的かつ包括的に捉える試みをした。第二節においては、生活世界の学びの重要な要素である、人と自然のかかわりから生まれる学びの質に着目し、そのために自然が豊かで、生業を主軸産業にしている山形県西村山郡西川町の大井沢地区における生業に関する聞き取り調査を個別に行った。ここでは生業ごとの学び（生活機能）の内容が第一節と同様の内発的 ESD の構造を持っているかを確認したうえで、自然とかかわる学びの質の内実を分析していく。

### 2. 大井沢地区の概要

山形県西村山郡西川町の大井沢地区は、地理的には町の中心より西方 23km の最奥の新潟県境に位置し、南に朝日連峰、北に月山を望み、寒河江川沿いに約 8km にわたって 10 余りの集落が点在する自然豊かな山間地域であるが、一年の半分は雪に閉ざされる豪雪地帯でもある（図 1.5）。

江戸時代まで湯殿山の真言宗信仰の別当寺であった大日寺があった大井沢村は、かつては多くの参拝客で賑わう宿場の村であった。しかし明治政府による神仏分離令や、1903 年（明治 36 年）の大日寺の消失、宿坊の大火、さらには鉄道開通による参拝者の激減などによって、宿場経済は衰退していった。こうした村の歴史的危機や、1934 年（昭和 9 年）の大凶作、さらに戦前戦後の苦境を住民は林業や農業と養蚕、木地業、木炭生産、出稼ぎで乗り越え生計を立ててきた。1954 年（昭和 29 年）には町村合併で西川町に編入され、1975 年（昭和 50 年）には 199 戸、832 人の人口であったが（佐藤喜太郎 1976）<sup>263</sup>、その後人口流失による人口減少が進み、2008 年（平成 20 年）の人口は 307 人、114 世帯である（大井沢地区 2008）<sup>264</sup>。ところが人口流出の一方で、U ターン、I ターン者は 2007 年度時点で 15 世帯 29 人と増加し、世帯数で全体の 1 割を超えている現象も起きている。

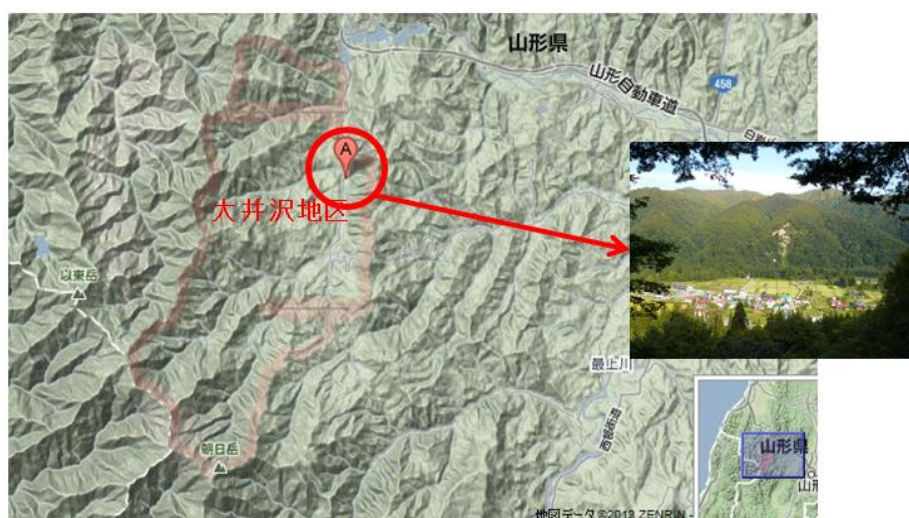
大井沢の山林の 9 割は明治政府によって国有林化されている。現在は稲作のほかにはそばや花卉、キノコなどが生産され、山の恵みである山菜やキノコ採りも脈々として続けられており、戦

<sup>263</sup>佐藤喜太郎, 1976, 「第一章 この風土に立つ」、国民教育研究所編、『自然学習—大井沢小中学校の実践—』, 草土文化, 東京, 31-58.

<sup>264</sup>大井沢地区, 2008, 『第三次大井沢地域づくり計画』, 大井沢, 21pp.

後は山ブドウのつるを利用したつる細工が副業として生まれ、今でも盛んである。さらに最近では陶芸、紙すき、ソーセージ作りなどの職人が大井沢の自然環境に魅せられて移住してきている。また、朝日連峰に生息する豊かな野生動物を背景にこの地域では古くから狩猟も盛んであり、クマ狩りの伝統もある。現在も猟友会が狩猟を続けているが、かつてのように狩猟を生活の糧にする住民はいなくなった。秋田や庄内では狩猟民をマタギと呼ぶが、大井沢ではカリウドと呼んでおり、大井沢はそれらマタギとは一線を画し（赤坂 1999：70）<sup>265</sup>、一つの独立した里であることをほうふつさせる。

図 1.5 西川町大井沢地区の位置と地区中心部の風景<sup>266</sup>



この大井沢地区において、1951（昭和26）年から2007（平成18）年3月末の小学校閉校までの55年間の長きにわたって「自然学習」という独創的な教育が継承されてきたが、その事例研究の詳細は第三章第一節で扱う。

### 3. 調査方法

大井沢における聞き取り調査は、2009年9月、2010年2月、2011年1月、5月、10月の5回に渡って総数47人（23人の男性、21人の女性の合計44人の住民と3人の大井沢小中学校の元教員の男性）を対象とした。大井沢地区住民のほかに、さらに、大井沢に隣接する、鶴岡市の田麦俣地区でかんじきづくりの名人である住民にも聞き取りと参与観察をした。

### 4. 生業の学びを探る

大井沢における主要な研究対象は、「自然学習」と共に大井沢をとり囲む大自然に根ざした、生業の学びである。大井沢住民の多くは農業を中心に林業や炭焼き、狩猟、つる細工などにか

<sup>265</sup>赤坂憲雄, 1999, 『山野河海まんだら 東北から民俗誌を織る』, 筑摩書房, 東京, 446pp.

<sup>266</sup>写真は筆者撮影

かわり、自然の恵みで生きるすべを学んできた。この項では、自然とのかかわりから生まれる深くかつ驚異的な自然の知識と、それを土台にした技が創造されるプロセスなどをひもとき、内発的 ESD の学びの質を深く掘り下げていく。

#### 4.1 炭焼きの学び

大井沢で民宿を経営している MS さんは 77 歳である。大井沢は歴史的背景にもあるように、かつては湯殿山参拝の行者が行きかう宿場町であり、屋号を持つ家も少なくない。そうしたもてなしの文化の再興として、1971（昭和 46）年から「大井沢ふるさと民宿」が始められ、もともと二軒あった旅館に加え、20 軒の家が民宿を始めた。しかし高齢化や後継者不足から、現在は 12 軒にまで減少している。MS さんも高齢にもかかわらず民宿経営に励み、毎年教育旅行で 5 月、9 月、10 月の三か月間に各地から中学生たちを受け入れ、畑作業をさせたりわら草履のつくり方などを教えたりしている。MS さんは大井沢でもよく知られたわら細工の名人で、現在でも時代劇の映画などに使われる草鞋を寒河江の草履問屋へ納品している。民宿を始める以前から 50 歳（1985 年）ぐらいまで MS さんは炭焼きをやっていたという。それは父親から継いだ生業だった。

大井沢における昔の炭焼きは、まず炭焼きに適した木の生えている山を競り落とすところから始まり、手に入れた山の中に、自分で粘土や石を集めてきて窯をつくり、自分で木を伐り、それを運搬してきて炭を作るという、時間と労力のいる大変な作業だった。そして、この炭焼きには自然のサイクルがある。窯づくりは秋に行う。MS さんは稲作を営んでいたから、農作業が秋に終わってから始めるのだ。「たちまち窯づくり終わると雪が降ってきて」<sup>267</sup>冬が始まる。「火の前で仕事やるから、いくら濡れても、相手が火だから」雪が降っても、炭を窯から出すときに体は乾くという。そして、正月まで炭焼きをすると、一番吹雪の多い時期が始まる。その時期には炭焼きはいったん中止し、わら仕事をやってその時期を過ごす。そして冬が終わり、春めいてくると再び木出しをやり、炭焼きを復活し、夏まで続く。一年間で買い受けた山の木を切りつくしたところで、一つのサイクルは終わり、また秋から新しい山での炭焼きサイクルがが始まる。MS さんは、若いころから父親の炭焼き作業を手伝いながら、炭焼きを引き継ぎ、その技を熟練していった。以下、順を追って MS さんの聞き取り<sup>268</sup>から把握した作業工程とその内容を見ていく。

##### (1) 山の競り

大井沢の山々はほとんど国有林である。MS さんが炭焼きをしていたのは、民宿の前を流れる寒河江川を挟んで対岸の山々で、彼が「前の山」と呼んでいる、大井沢峠のある金華山から川の上流へ向けて大頭森山、明手山、熊鷹山と南の山々を含み、日暮沢小屋のあるあたりまでの国有林の一部を払い下げし、この辺では主にブナやナラの木を「片っ端からずーっと切って」いった。

---

<sup>267</sup>以降、MS さんの語りは鍵カッコで示す。

<sup>268</sup>MS さん、男性、77 歳、2012 年 7 月 30 日

炭焼きをする人々は、まず競りで自分の好みの山を手に入れていた。人気のある山だと、競る人も多く、当時 2000 円ぐらいになって、原木代と競りの金で元がいっぱいかかってしまうこともあった。窯は湿気地帯に作るといいものがないし、かといって伐採した木を運搬してくるためには窯場が山の隅だとやりにくい。さらに、窯づくりのために河原から石を運んでくる必要があるから、そうした条件を頭に入れ、自分の経験で判断して山を選ぶ必要がある。しかし、すべてが理想的な、三拍子そろった山はなかなかないという。

## (2) 窯場を探す

「いや、その窯ってのはね、毎年作んなきゃいけない。ほら、もう同じところに木が無いから。(中略)それがまた手間がかかってね、窯を作るのに」との語りからわかるように、どんなに良い窯をある年に作っても、翌年はそれを放棄して、別の窯を作らなければならなかった。よい窯を作る方法は父親のやることを見ながら学んだという。窯を作る場所については、「ヤナギとかそういうところには水分があるから、そういうところには窯をつくるなって。窯はほら、火だから、水は反対だから、ヤナギとか、キハダ、生えるところには、あのう、窯作らないようにしないと、いい窯できないって。(中略)出来が悪い窯だと難儀するから、窯場はちゃんと見てつくれないとだめだ」と父から教わった。

## (3) 窯用の石と粘土を探す

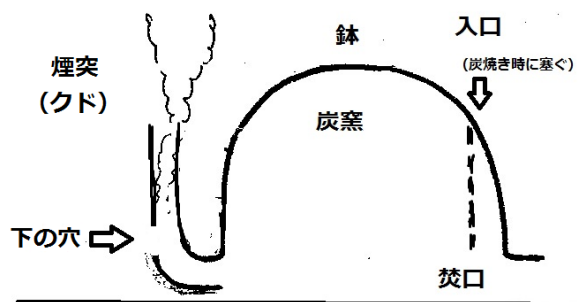
窯をつくる前に重要な段取りは良い石を見つけることだ。「石はナラの木の下に石がある。うん、だから、そのナラが立つぐらいになるところは、じめじめしてなくて。やっぱり石があるところにナラが育つ」のだという。また、「沢っぶち」の石も利用する。そして石の質も見分ける必要がある。質を見極めるためには、「石にもやっぱり、硬い石より柔らかい石のほうが、こう、窯をつくるのに火持ちがこう、いいんだねえ。うん、柔らかい石のほうが。そう、柔らかい石のほうが割れないんです。そう、温度、うん、熱くなった場合、硬い石だとね、こう、窯を作ると割れるんです、うん。ものすごい音で、爆弾みたいに、ぱーん、ぱーんってこう、炭が炭化してくるときに、その水分あるところから持ってきた石だとね、もう、ざくざくに割れちゃって、そこがこう、とれてしまうんです。だからできるだけ、こう、つるで細工できるような柔らかい石を使うといい窯ができるんだ。だから窯にする場合は、柔らかい石のほうが、なたでこう、削れるような石だといい」ということを体得したのである。窯は石を積み上げ、その石の隙間を粘土で埋めていく。その粘土も「竹藪のあるところに粘土があってるんだねえ」と、経験知を持っている。粘土は赤いものだと火持ちもいいが、逆に砂がはいっていると、すぐ冷める窯になってしまう。そういう赤土の粘土が見つければ、当時は車もない時代だったので、遠い場所でも徒歩で行き、袋に入れて自力でかついで運んでいた。

## (4) 窯づくり

さて、やっと石と粘土で窯を作っていく段階になると、自分の技能を駆使し、創意工夫をす

る必要がある。自分で初めて窯を作ったのは20歳ぐらいだったという。窯の形は寸法など図らず、目分量でだいたい幅四尺に奥行きが五尺ぐらいに、奥を大きく、手前を狭くするように、縦と横に杭その形に打ち込んで、それを基準に作っていく（図1.6）。

図1.6 炭窯の断面図



大きい石は使われる場所によって名前がつけられ、総称として道具石と呼ばれている。入口が崩れないようにするための大きい石は柱石と呼ばれる。さらに柱石の上に積むのが歌舞伎石、窯の後方の下から上へつける煙突をクドと呼ぶが、その際に障子石を使う。そして、「後ろにこう、こういうちっちゃい石を二つ置いて、ここ、クド、クドを作るときに障子石ってのをここにおいて、障子のような大きい石だからそういったのかな。うん、で、立てる時にドーンと力かかるから、そういうおっきい石でないと、ちっちゃい石だと、ひびきで落ちてくるから、こう、クドの表の方に、大きいのを三つぐらい重ねて」作っていく。そして、胴周りは丸い石でも抜けてこないのをそれを使う。そうした石を丸い窯の型に並べ、その上に粘土を置き、また石を積み重ねて、徐々に丸いドーム型になっていく。また、道具石のよいものは一年で放置するには忍びないので、次の窯にも持っていく。それを取るために窯の中に入っていき、周りの粘土を外して取るのだが、その際に鉢は「がっちり組んでるから、鉢は落ちなかった」と、自作の鉢の頑丈さに感心するという。

窯づくりの面白いところは天井にあたるアーチ形の鉢を作るときである。天井が落ちないようにするには三角の石を使い、とがった方を下に向けるようにし、「そうすつとほら、上が広いからこう、下にすとーんと石が抜けないように、(中略)だんだんこう、まあるく渦巻ながら」組んでいき、その石の間を粘土で詰めていく。この三角の石の下に降りる力はすごく強いので、その組み立て方法を父親から繰り返し教わったという。「三角のを選べって。で、石と石ずりをくつつけろって。こう離すとぬけるけど、石ずりをびったりつけて鉢はするんだって。おやじから。(中略)こう、間を透かしてやると、ここの粘土が取れると、石が孤立してしまっただけから、石ずりをどっか一か所つけておけて」。その際「思い切ってこう、石を下にこう、下ろさないと、鉢、こんなとんがった鉢になってくるの。そうすると、この中の火持ちがね、やっぱだめだ。ある程度いったら、ぐわつとこう、強めないと、ここの温度がこう、違うんだね。窯づ

くり。思い切ってぐっところ、下げないと」。そうすれば「鉢がどーんと落ちない」。そして、「一番と、最後に三角の良い石を、こう、入れて、そこにとんとんって。ああ、鉢が上がったぞーって。その日は牡丹餅ついて（笑）」鉢の完成を祝うのである。しかし、現実はなかなか気に入った窯はできないという。だが、鉢がきちんとできていれば、冬の間雪の重みがあっても丈夫で落ちない。

ずっと父親の背中を見て窯づくりを覚え、「おやじから離れて自分で作るようになったとき、ああ俺もやっと一人前になったなあって。（中略）うーん、ああ、俺も一人でやったなあーって。道具石の名前を覚え、最初憶えるまでが楽しみでなあ」と窯づくりの喜びを語る。

## (5) 木出し

いまこそチェーンソーなどの道具があるが、昔はのこぎりで木を伐採していた。のこぎりの刃を手入れすることを「目立て」と言い、切れるようにやすりで先をとがらせて使っていた。それも両サイドのめたてがちゃんとそろっていないと、太い木を切るときに直角に切れず、斜めになったりしてしまう。伐採のやり方によっては木出しは大変危険な作業だった。「木を切るとき、こうつっぱってるところをそのまま切ってくと、ぱーんと挟まれてしまって、のこぎりを折ったり。あと、斜めなところ、傾斜のところ、下前できると、切ったときに自分の方にひっくりかえってきて、それで死んだ人もいるんだ。（中略）うん、だから木を切るときは下前では切るなって。上前で木を伐らないと危ないって」。より安全な方法は傾斜に対して横に倒すことである。そうすると横に倒れた丸太は「すぐころんころんころんって、こう落ちてくる」。MSさんは、後述する大井沢の狩猟名人のTMさんと共に切り出しの仕事をしたとき、「この木を倒すにはどっちの方に倒れるか、木を背負ってみるんだ」と教わった。

この木炭用の木の切り出しは、むしろ冬は楽だという。小さい木や藪も雪をかぶって平らになり、白一色の銀製界になるので、その上を、木材を乗せたそりでもってくるには便利なのである。谷も夏は通れないが、冬は雪で埋まるから、自由に道が作れる。また、「冬はね、あもう、木は休むんですよ。木の成長を。だから水分がないから、炭をするには最適なんです。（中略）水分が無いわけ。吸わなくて休んでしまうから、炭を焼くにはねえ、炭化するには、すごくこう、速い。水分が少ないだけに、炭になる時間が少しで間に合うから」作業には都合がよい。反対に「春になるとほら、水をどんと吸うから、もう、早ければ生きてるっていうか、生の木になる。水分をいっぱい含んでるから、だから夏は時間がかかる」のである。

## (6) 炭作り

MSさんの窯は白炭用の窯である。上から木が炭化して、真っ赤になっている炭を外に出してきて、火灰で消すのが白炭の作り方で、黒炭は窯の中で空気を止め、その状態で炭を作る方法である。黒炭は空気に触れないし、窯の中で炭化させるから柔らかいし、その性質から火を起こしやすい。一方、白炭は固いから火が付きにくい。その分火をつけると長持ちし、焼き肉などには適している。また、黒炭は空気に触れずに炭化したので、火をつけると一酸化炭素が出るが、白



炭のほうは、窯から出した時に中のガスが全部燃えきって炭が固くなるし、一酸化炭素の問題はほとんどないという。

木を窯の中に入れて炭化させる際に、重要な作業はクドの調整である。煙突もクドと呼ぶが、その煙突の根元に開けられる空気の調節穴も同様にクドと呼ばれる。なぜクドと呼ばれるかというと、調節を9回するからクド（九度）ということらしい。9回調整して全開していく。一度に開けると一気に燃えるが、ゆっくり炭化できるようにだんだんとクドを開けていく。煙突の下には酸素を入れる穴を作る。この下の穴とクドの調節で炭化を促す。しかし、この加減が難しい。それは、中に入れている木の大きさ、量や質に関係している。「今日はこのぐらいの指の隙間で、だからうまくいった一って。じゃあ明日もこのぐらいするか一ってと、そうでないのやっぱり。この窯の中に入ってる木の大きさとか、うん、それによって、このすきまをこう調節してくるんです」。その調節加減は「毎日の勘っていうかな」という言葉が示すように、経験を積まないとうまくいかないのである。「で、いい木を入れると緊張して、その加減をちっちゃくして失敗するんです」。というのは、時間をかけると炭の量は多くなり、速く炭化させると量も少なくなるので、よい材料だともう少し時間をかけ、量を増やしたいという欲がでるのである。それもクドの「ちょっとの加減だけど、一晩中の時間だから、違ってくるんだねえ。あのう、その炭化する時間。いい木の入っているときに限って、加減が下手で」と失敗談を語る。さらに「隙間があった方が、木と木の間、だから曲がり木が入ってたほうが、炭の質がこう、良い炭ができるんです。こう、隙間びったりなっていると、こう、炭化するときこう、なんていうかなあ、そこに酸素がはいってかないと、硬い炭ができないんです」との経験も持つ。また、「その日の木の材料の大きさと、うん、どれだけはいってるか。あと、木を割るときに大きく割ると、細かく、こう割ると違うし。天候。風が吹けば、下の口おっきくしてると、いっぱい入れれば速く炭化するようになるし」、何度経験していても、自然の不確実性が挑戦してくる。そして、良い木を燃やす場合に起きる心理的な緊張が、無理な炭化作業となって質の悪い炭ができてしまうのである。

## (7) 煙

窯の出来具合、天候といった自然の不確実性、自分が準備した木の大きさや量と質、木の並べ方、クドの調整加減、自分の緊張といった、さまざまな要素が炭焼きの出来具合という結果へと統合されていく。ところが炭が出来あがったかどうかは、炭を出してみるまでもなく、煙を見ればわかるという。「煙をこう、山に、小屋に行つて、炭小屋に行つてその、クドから出る煙をみるのが毎日の楽しみ。あ、やっぱり俺の勘はあたったなあ一っていうの。それが楽しみでねえ」。煙は最初は「きわだ」といって、ものすごく辛い煙が出る。その後、だんだん白くなり、炭化するときに青い煙になり、それがなくなっていくと、全部下まで燃えきっていることを示している。「朝ざつとなびくんですよ、その煙が。においとかねえ。それで、炭焼きつてのは、ほ一んと面白かったなあ。毎日が楽しみで。その煙を見るまで」と当時を懐かしそうに思い出す。何十年も炭焼きの経験をしてきた結論は「上のクドの調整と下の穴の大きさの加減」だという。その加減が難しいが「だから、それだけに、やりがいがあるっていうかなあ。炭焼きは一番面白い。うん、



煙を見るまでが楽しみ。そう、やればそれだけ自然は答えてくれるし、ごまかせないんだね。口先だけじゃあ」と、自然とのやり取りの醍醐味を実感する。

#### (8) 炭出しと俵づめ

ここで、最後の炭焼き工程に入る。MSさんは、朝の煙で炭の良しあしを知り、午前中に炭を窯からだし、灰をかけて火を消す。そして、また窯の中の木ごしらえをする。午後からはその炭を炭小屋の中で俵に詰める。この炭俵を倉庫まで、背負っていくのが一番大変だったという。特に夏のアブの時期は刺されて「あれはつらかった。背中の中にはいられたの。手届かない。だって、ここに背負ってるんだもの」と、初めて「つらい」という言葉が口に出た。おそらく汗の匂いでアブが寄ってきたのだろう。独身の時は汗をかいたシャツを山の沢の水で洗って、棒にひっかけて干していたが、「俺はいつも、親父っていうと、ああ、親父、汗、汗の匂いが親父の匂いだなあって。(中略) 夏休みっていうと、親父を毎日おっかけていったからなあ」と汗の匂いが父親を象徴していた日々を思い出す。

最後に、炭を市場に出す前に、炭検査を受けなくてはならない。その検査員がメタル製の機械の棒を、ランダムに選んだ炭俵にぶすっと刺す。「がちーっと、こう入れて、がりがりっとかますんです。そうすっと、(中略) いい炭だとねえ、その棒が硬い炭にあたるとねえ、がちっと入っていかない」のだが、それを見ている MSさんは「そうすると胸倉にねえ、腹にメスをいれられたようなねえ、(中略) このへんぐーっと、うーん、腹に刺されるような感じだった」と、あたかも自分が炭になって、刺されたかのような感覚を持ったという。

以上で MSさんの聞き取りから当時の炭焼き作業の一部始終を見てきたが、彼の自然についての深い知識や洞察は、若いころに父親を手伝いながら炭焼きの全行程を教えてもらったことと、独立して自分で学んだことの蓄積の結果である。その行程は時間と手間と、厳しい肉体労働を伴うものの、MSさんは一貫して、懐かしさと喜びの表情で、あたかも今自分の目の前で炭焼きづくりを行っているように生き生きと語ってくれたことが印象的であった。

## 4.2 山で培う学び

大井沢は戦後の困難な時代を主に林業で乗り越えてきたので MSさんのように炭焼きをする人は多かった。稲作などをしながら、炭焼きや山仕事、つまり建築用材の木の切りだし作業、間伐などの季節労働をする兼業農家が大半であった。また、狩猟も熊の胆や動物の毛皮などが高額に売れていた時期もあり、ある程度生業として成り立っていた。こうした生業を営みながら、生涯を通して自然とかかわる人々は、野生生物の生態にも非常に詳しい。その中でも狩猟の名人と呼ばれ、ずば抜けた野生生物の知識を持っているのが TSさんと TMさんである。TSさんは1916(大正5)年生まれで、最初の聞き取り時は93歳であるが、小学校二年生のころから父親について猟を習い、小学校を出るころにはすでに鉄砲の打ち方を知っていたという。クマは16歳、今の中学三年ぐらいで撃っていた。1937年に21歳で航空隊の召集兵になり、戦後は30歳で猟

師にもどり、やめたのは 75 歳。心臓手術をした後だ。この地域のクマ狩りは主に 6-7 人の集団でやるが、TS さんはそれ以外に自分一人で 47 頭クマを仕留めている。一方 TM さんは 1935 (昭和 10) 年生まれで、実家は青柳地区のあたりだが、子どものころから父親には炭焼きを習い、大井沢の祖父に狩猟を習った。そして、小さいころに祖父のところに養子に入り大井沢住民となった。大井沢には猟友会が二つあるが、見附組の猟友会のメンバーとして猟を続けている。この二人の住民の野生生物の知識を紹介する。

### (1) 鳥類と冬虫夏草

TS さんはクマ狩り名人だが、全国各地の大学の野生生物研究者たちに朝日連峰の山々を案内する機会も多くあって、自分のローカル知に科学的知識も備えた識者でもある。あるときさまざまな鳥についての知識を披露してくれた。

タカは 11 種ありましてね。イヌワシ、クマタカ。オオタカはトビより少し小さい。ハチクマは昆虫食べて、トビくらいです。縞模様のはっきりして尻尾が丸い。枯れ木の頂点にとまるんです。で、クロスズメバチの巣を掘り返すんです。ノスリはハチクマと大きさが同じくらいだけど、縞模様がなくて、翼にふくらみがある。サシバは 5 月半ばに南のほうからやってきて、9 月に帰るんです。人のそばまでやってくる。昔は馬使って、馬糞に虫がたかって、それを食ってた。熊くそも。ハイタカはハト位の大きさでね。ツミはそれより小型。ミサゴは海岸近くに巣を作る。ダムができてくるようになったんだな。アオサギとかクロサギも多くなった。蛙を食べるんだが、砂がなくなってね。カジカとかも砂に埋まってる。アカショウビンって名前の真っ赤な鳥がいてカワセミの一種なんだけどナンバンって名前も付いてる。赤唐辛子って言う意味で。野鳥の会の人と 3 人で確認しました。ヤマショウビンは滝で見たことがある。ブッポウソウは体が青でくちばしも赤いし、足も赤い。(中略) えーと、あとなんだっけ。トンビはクマタカにも似た鳥で、空で回ってるのは餌を探してるんです。オジロワシはダムができてやってきた。カモをねらってる。尾っぽが白い。雛は一年間は翼の下に白が残っててね。でももう自然が少なくなってきた。餌をとりに来てね。巣立ちして何日かはめったに飛ばない。大自然に羽ばたくもんだからね。上空を飛んでたもんだが。餌がまたとれねえかなーって。(雛が育つのは) 99% だめだな。(中略) ブッポウソウは水の中はいると弱いんで、バサバサやって、魚は弱い奴を狙う<sup>269</sup>。

ある時、TS さんは、自分の見つけた冬虫夏草に関する新聞記事と写真を持参し、そのいきさつを話してくれた。3 日間連続で産経新聞に載ったという。

冬虫夏草は中国大陸の蒙古が原産。だから中国の漢字をそのまま使ってるんです。死ん

---

<sup>269</sup>TS さん、男性、94 歳、2010 年 2 月 23 日

だ虫に寄生する。菌が寄生すると、(虫が)死んで、死ぬとミイラ状態になって、腐らなくて、その虫の蛋白質を3年ぐらい吸ってキノコ状態になってくる、キノコは壁から胞子を飛ばすけど、これはタンポン状になって胞子を飛ばすんで。死んでたフクロウのくちばしとか日本カモシカのつのに生えていたのを見つけたんです。東北の冬虫夏草を全然調査していなくて、文部省から派遣された清水先生から山のわかる人をもって、協力してけろってんで。標高600-700mの北向きの日蔭で純然たるブナ林よりもホウノキ、沢クルミ、トチとか生えてまざっているような地形のところを五万分の一の地図さ、印して、3か所くらい印してやったら、夕方どうでしたって言ったら、「まさに朝日連峰は冬虫夏草の倉庫だ。ほかの県では2つもみつければ鬼の首をとったようなもんだが、80個もみつけた」ってね。だから、他の連中と探してみっかーってたら、志田悌二郎さんという人が、冬虫夏草って昆虫の成虫や幼虫、さなぎ、ツツダゴケってバクテリアのかたまりに似てるのを原生冬虫夏草って言うんだが、気泡があってそこから胞子が出るんで、冬虫夏草だって。先生に電話したら、「60年ぐらい前、ヨーロッパで1回、アメリカで1回 オニゲラって、骨にできている冬虫夏草が発見されたけど、その時はまだバイオ技術がまだなかったから、標本は世界に2つあるけど、その後いくら探してもみつからないから、その疑いがあるから送ってこないか」っていうんで、送ったら、オニゲラでね。そして椿ケイスケ先生って、長尾研究所の菌類学で、そこでの培養で250種類で2種類だけ成功して、国立博物館でバイオで培養した。ある日土田<sup>270</sup>が、たおれてたカモシカの角に生えてったって。見ねえとわかんねえって言ったんで、持ってきて、見たらオニゲラでね。30年ぐらいして山形でオニゲラ菌があるってなって、含めて8つと、北海道で2つと、見つかった。11号菌になった。そのカモシカのが。(中略)冬虫夏草なんかだと、やっぱり世界的な発見だからね。オニゲラなんかは。冬虫夏草は保護されていない。あのね、ブナの虫が発生するとその何年か後にもものすごく大発生する。落ちた虫につく。そして、また卵を産んで孵化したら、ブナ枯れてしまうと思ったら、環境省に99%が冬虫夏草の胞子で絶滅すつから心配ねーんだって、そういうところもあるんだね。消毒液そなえてるんだって。昭和47-48年ころにやっぱり大発生した。一昨年、さき一昨年にもものすごい発生して、本気になると、千個も取れるくらい。冬虫夏草は煎じて飲むとがんに絶対ならないって。お医者先生あたりが買い求めていくんだなあ<sup>271</sup>。

朝日連峰の山々に深くかかわってきたTSさんの知識は、野生動物とその生態の場や植物連鎖にまで及び、さらに、研究者が求めている冬虫夏草の生息域を、豊かな経験に基づいた直観で地図上に示す能力を持っていた。その上、自身の観察力や好奇心と知識欲によって、科学的発見にも貢献したのである。

---

<sup>270</sup>地元住民の男性。

<sup>271</sup>TSさん、男性、93歳、2009年9月16日

## (2) クマ

猟師である祖父に子どもの時から猟をならった TM さんもクマ狩り名人で、2005 年から 2006 年にかけては 60 頭ぐらいのクマを仕留めたという。クマ狩り名人だからこそ、クマの観察力には定評がある。

昔は蜂蜜をとってたんだ。でもクマが先にとってしまうんだな。クマは利口だべ。木の割れ目から中が腐って中にミツバチが巣をつくるんだ。で、両側の木が内側にくるまっている。だからすごく硬い入り口になっていて、クマの牙でも歯が立たねえんだ。クマはまず最初にかじると、だんだんそこが腐ってくるのさ。何回もそこにいってかじる。それでも固いと（木の中にあるミツバチの）羽の音を聞いて、穴のある幹のどの部分が薄いのか察してそこをかじったり引っ掻いたりして穴をあけるんだな。クマは冬眠中、一時期目覚めて外に出ることがあるのさ。（雪の上に）足慣らしした跡がつく。だから冬眠の穴がわかんた。（冬眠の穴が）地名になっているところはいくらでもある。サイヅチ穴、キンイチ穴、ワカゴ穴、ゲンジロー穴とかよ。

これだけ詳しくクマの生態を知るためには、おそらく強烈な関心を持ってクマを観察し、またクマがかじった痕を吟味していたに違いない。そして、あまたある山々の木々の中から、蜂の巣のある幹や、クマがかじった幹に気づき、探し当てるといった驚異的能力も、長年の猟師生活で培ったものだろう。

### 4.3 遊び仕事の学び

さらに TM さんの楽しみは秋のキノコ狩りである。その一部始終を話している表情は楽しそうで、喜びに満ち溢れていた。

この辺は表層雪崩があって、朝日連峰の稜線から一気に沢に落ちてくる。何百トン、何千トンって、素晴らしい量なんだ。ふてえブナが途中で根こそぎ倒されてね、ウワシ（表層雪崩のこと）でよ、このブナの木にはあと何年たったらキノコが生えるって、思いがすぐに行かねえと。あれはナラの木が倒れて太い枝が割れたりぶつかってよ、その幹の腐り方を見て、これはマイタケがでるなあって。そんで、その時期に思い出してそこにいって、その通りになった時の快感。そりゃあもう、自分の喜びだな。予感が当たってよ（笑）。あと、（キノコの）ちっちゃいのがでて、あと何日したらころあい見計らってもどってこようってな。誰かに採られてしまってることもあるが、そこは仕方がねえ。これ（2010 年 10 月 8 日の写真を見せて）、古沢君と龍太郎とマエタケ見つけたときの。いやあー、もう、見つけたときは乱舞よー（笑）。三人で背負って持って帰ったけど、それでも全部は無理だったな。まあ、偶然いい具合に見つけたっぺが、運もあるな。あれから何日たって、今はどうかな、とか思うけど、山をとおらにやわからんな。マイタケは木の根元に繁殖す

るんだが、精一杯繁殖しでしまうと（木が）倒れてしまうのよ。根っこの方まで菌が回るとよ。ねっこのから 2 メートルさきぐらいまで。だいたいナラとクリの老木になるんだが、たまにブナにもなる。これは桜でめずらしい。（中略）ナメコは一生懸命とった方が木が長持ちする。何回か採った木は頭の中に叩き込む。秋口にはその木をめぐり歩く。あの木は出る木だから、あれとあれと、ここから行ったらええじゃろうかって。それがあたってときは、してやったりよー（笑）。（中略）ブナのハリタケは白いキノコで、表層雪崩で倒れたのに出る。湿地より日当たりのいい乾燥地に出やすい。こういう太い木にびっしり。40kg くらいあるかなあ<sup>272</sup>。

野生キノコを狩るには、この例のように、表層雪崩でブナの木が倒されたり、倒れているナラの木腐り具合という指示物（インデックス）から、その木に数年以内に生えてくるだろうキノコを直観できる能力を持っていると、かなり有利になるのである。それには、日ごろから山に出入りし、関心を持って自然を観察し、洞察する力が必要となるし、また広大な森の中で、その場所を特定する能力も必要である。このように不確実な自然の営みを観察し、自分の知識や直観でキノコの予測をし、その直観が当たった際は、キノコそのものの価値にもまして、価値ある喜びを伴うことがわかる。

#### 4.4 手仕事の学び

TM さんは、さらにかんじきづくりの名人でもある。手先が器用なのでかんじき以外にもヤマブドウのつる細工で籠なども作っている。つる細工は奥さんも手伝う共同作業である。

これ、カンジキを作ってるが、これはいとこに頼まれてよ。これは 27cm から 28cm くらいだけど、足のサイズつうか長靴のサイズに合わせて作るんで。カンジキは長靴が前や後ろにあたりると歩きにくいんで。まあ、この辺の人の（サイズ）は大体分かる。あいつは太ってるから頑丈なのを作ってやろうかってな。雪下ろすのもカンジキ使っている方が落ちにくいんだ。しっかりして。履いてても滑るときはあるけど、長靴の方が沈む率が高いわな。雪が割れて屋根から落ちることもあるな。

カンジキってのはめんどくせえんだ。滑らないように「つめ」ってのを付けるんだ。（カンジキを見せて）これを「つめ」って言って、堅木（かたぎ）を使って作るんだが、イタやカエデを使うんだな。（丸い杵は）クロモジと言う木で低木の落葉樹。つまようじにする木よ。こう、木の皮つけたようじ。大井沢にいっぱいあるから、手ごろな木を選んで使う。枝のない、すうとしたのを選ぶんだ。皮をはぐとひと周り細くなる。こうして、後ろを太めにする。後ろが重いと自然に先が上がるんだ。あと、昔は「ずんべえ」ってわら靴とか、深靴（雪靴）とかじいちゃんがつくってくれたなあ。山行き専用の（カンジキ）はつめをちゃんとして登る斜面でも横滑りしないようにすんだ。つめは挟むだけ。針金で締め

---

<sup>272</sup>TM さん、男性、76 歳、2011 年 1 月 16 日

付ける。でも少し隙間ができるように加減でね。10年以上履いてると擦り減っていくんだ。つめも。ロープも擦り切れるとやり変える。縄のたわみが弾力あってフィット感があるの  
がいい。緩みがあって、中の方に絞めてくんだ。以前はよ一、猟を商売にしていた頃はよ  
一、3、4年で履きつぶしたもんだ。(中略) (カンジキは) 曲げるとき、水でふかすのと、  
火であぶって曲げるのがあるんだけど、火であぶると皮がむけてくるんで、それで曲げ  
て行って、縛る。もう在庫がねえ。みんな2、3個持ってくからなあ<sup>273</sup>。

手作りであるからこそ、それを使う人特徴を頭に描きながら、使う人の身になって、足にびつたりあったかんじきづくりをしている TM さんだが、自身も利用者であるので、自分の経験に基づいた改良もほどこしているので評判がよく、かんじきがすぐ在庫切れしてしまうのである。TM さんのかんじきにはクロモジの杵が使われているが、そのクロモジは大井沢の地元で調達している。この聞き取りで、クロモジという植物と生態に関心を持ったのだが、2012年に、縁あってこのクロモジが実際に生えている場所に案内して下さったのは、大井沢に隣接する鶴岡市田麦俣地区のかんじきづくりの名人である YE さんである。

大井沢が川に近い平地に散在している集落から成っている一方、田麦俣は山間地域のかなり標高の高い場所で複雑な地形の斜面に広がっている集落から成っている。歴史的には大井沢も田麦俣も湯殿山詣りの宿坊でにぎわっていた集落であった。

YE さんは1940(昭和15)年生まれで、聞き取り時には72歳だった。20歳になる前から祖父にかんじき作りを習ってきた。かつては雪に閉ざされる冬期の手仕事だったが、出稼ぎに出る村人が多くなり、かんじきの需要も、手仕事も減ってきたという。今は猟師もスキーで猟に行くようになった。やはり深い雪はスキーの方がいいらしい。しかし、山仕事では、かんじきは今でも使われることがあるという。

かんじきづくりの手順は11月から始まる。11月に野生のクロモジを収集し、長さをそろえる。その後一週間かけて切って乾かす。一日かけてまげて、型を固定する。それから一週間乾かす。この際ある程度の湿度が必要となって来る。それから爪を削って、針金で留める作業を一日かけてやる。そして完成に至る。YE さんは、田麦俣の山の中に、自分が使う野生のクロモジの生息地を見つけ、長年そこでクロモジを採取している。以下は山の中の会話の記録である。

三年か四年、まあ四、五年たたないと切ることできないんですよ。だいたいなんとか、あの、これくらいの太さ、これは十年ぐらい。五年はもっと細い。曲がっていると使い物にならない。これは使い物にならなくて残した木。曲がって駄目。曲がってるのが普通だと思います。だからこういう木だってあの最初は曲がった形に立ってするんです、このななめのも。ようやく雪に負けないで、初めてまっすぐ立つようになるんです。最初曲がって。  
(中略) これは二年目。これがおそらく五、六年。これは使えると思います。これぐらいの太さは。これぐらいでカンジキ作ってんですよ。(中略) これは使えない。(使えるクロ

<sup>273</sup>TM さん、男性、76 歳、2011 年 1 月 16 日

モジは) 少ないですよ。だから季節のも大変です。あの、葉っぱはあのう、全部の葉っぱ落ちてから。あのう、葉っぱじゃまで木がみえないんだもの。ツバキなんか落ちないけども、落ちる葉っぱが全部落ちてから、それから採りに来る。だから雪降るちょっと前です。早い年は雪に埋もれて、だから取れないことがある。11月半ば、早い年は11月初めに雪降ることある。葉っぱ落ちない木はツバキと、これぐらい、こういうのは落ちないんだけど、たいがい皆落ちますよ。そのう周辺にもよるけども、だいたい半日ぐらいで探す。まだ百本ぐらいかな。この株は二本だけでも、場合によっては数本もたつ株もあります。そうです。これ、これを、あのう私はね、去年おと年切って、あのう、そのあとこの若いのができて。これがあの、この次何年か後に切れるようになります。だから昔、私の師匠、あの、マゴジさんだけでも、あのう、木を切りながら、育てながらこれをとってたんだ。育てるってのは悪い木を切って、また若いの、いいのを育てる<sup>274</sup>。

かんじきは、儲けが目的であれば作る意味のない、ごく限定された需要しかない物であり、時間も手間もかかる上に採算性はない。しかし、TMさんやYEさんのように、かんじきを今でも作り続ける意味は、おそらく収入源というよりは、それを使ってくれる人々と自分との関係性に見出す価値であり、その価値を高めようとするためのものづくりの作業そのものの面白さである。そして、その物自体が雪の上で発揮する使用価値もある。さらに、YEさんのように、材料にするクロモジを切りながら育てるという楽しみも付加されていると言えるだろう。

## 5. 大井沢の生業の学びの分析

### 5.1 学びの構造

第一節の綾町上畑地区の生活世界の学びの構造に照らし合わせてみたとき、大井沢の生業の学びもと同様の学びの構造（伝統）を持っていることが表 1.6 でわかる。

表 1.6 大井沢の生業の学びの構造

生業の学び	人と自然とのかかわり			人と人とのかかわり		
	知識	技能・能力	価値観 (精神性)	知識	技能・能力	価値観 (精神性)
炭焼きの学び	木、石、粘土、火、炭、窯などの知識	炭焼きの技能、直観、洞察力	ものづくりの精神性、物の使用価値	山の競りや炭の検査のルール	共同作業などの対人能力	共同する喜び
山で培う学び	山、木、野生生物の生態の知識	直観、洞察力	発見の喜び、自然の驚異の認識	山と狩猟の規範	寮内や共同作業などの対人能力	発見の情報を人々と共有する喜び
遊び仕事の学び	木、キノコの生態の知識	直観、洞察力	発見の喜び、自然の驚異の認識	山の規範	共同作業などの対人能力	仲間と発見を共有する楽しみ
手仕事の学び	自然材料の知識	細工の技能	手仕事の精神性、物の使用価値	利用者の特徴	共同作業などの対人能力	利用者に喜ばれることが価値
伝統の四つの型	技術の型		意識構造の型	社会関係の型		感情・感覚・情動の型

<sup>274</sup>YEさん、男性、72歳、2012年7月27日

ただし、上畑地区では共同体の文脈で住民の学びをまとめ、整理した結果、六つの生活機能学びにたどり着いたが、大井沢では主に生業の種類という文脈で捉えることになる。

## 5.2 生業の学びの特徴

学びの構造の詳細を見ていくと、二つの点で上畑の生活世界の学びの特徴との違いが浮き彫りになっている。それらは、特に「人と自然とのかかわり」の技能・能力と価値観あるいは精神性の項目に反映されている。

### (1) 直観と洞察力

上畑の生活世界の学びには出てこなかった能力が直観と洞察力である。おそらく、上畑でも、遊び仕事の学びをより深く聞きこんでいったならば、この要素が出てきたかもしれないが、大井沢ではこの能力が特徴として確実に挙がってきた。炭焼きの学びの聞き取りでは何度も「勘」という言葉で示されたが、これは当て推量の勘ではなく、長い年月にわたる本人の経験知に基づいた直観として捉えてよいと考える。直観は、ポランニーが『知と次元』（1969=1985）で想像力を促し、新しい方向を見させる「予測的直観」と呼ぶものに近い。炭焼きで窯のクドと下の穴の大きさの調節加減の際、冬虫夏草が見つかりそうな森林植生の場所を地図上に示す場合、雪崩でブナの倒木を見つけた際などに発揮されている、物事の将来の展開を見通す能力である。それは、炭焼きのように、数時間や一日という短期間のスパンで見通すこともあれば、キノコ採りのように、数年といった長期間のスパンで見通すこともある。もう一つの洞察力は、自然の観察力、野生生物の生態の深い理解能力、自然材料の性質や特徴的確な把握能力などのさまざまな能力が総合されて身につく力であると言える。

### (2) 精神性

上畑共同体の生活世界の学びでは、「人と自然のかかわり」の精神性や価値観の特徴として自然信仰が随所に見られた。大井沢にももちろん密教にゆかりのある湯殿山神社もあるし、山の神信仰など民間信仰もあるが、それらは個人的な自然とのかかわりのなかでは顕在化していない。むしろ自然の材料を使って行う、ものづくりという行為そのものに価値を置くような精神性や、自然そのものへの純粋な興味や関心が育む精神性といったものが見えてきた。かんじきづくりなどは、特に作る人と使う人が面識を持ち、その人間関係が前提であるので、使う人の身になって、自分が納得するまで時間と手間をかけて手仕事をする。そのことは、使う人との面識はないものの、質の良い炭をめざし、日々試行錯誤し、精魂込めて作る MS さんの炭焼きのものづくりにも共通するものである。

### (3) 楽しみという付加価値

「楽しみ」や「喜び」については、学びの構造の「人と人とかかわり」の精神性に強く出てきており、これは上畑の生活世界の学びと共通している。MS さんの炭焼きは、父親の手伝いと



いう共同作業で始まり、父親の汗の匂いに象徴される父親との楽しい思い出は色あせていない。しかし、独立した後の孤独な作業においても、炭焼き作業そのものに見出しを見出していく。また、希少種の発見という、科学的な知見が加わって、それが新聞に掲載されるという TS さんの喜びや、仲間と勘をつけていった場所に思った通りマイタケを発見した時の TM さんの喜びなどは、「知ること」に埋め込まれた豊かな「意味」を示唆している。

## 6. 暗黙知の構造に見る考察

上畑の生活世界の学びの考察では学びの過程に暗黙知の構造を見ることができたが、当然ながら、大井沢の生業の学びにもそれは存在することがわかる。それは、ものづくりの例であると非常にわかりやすい。一方、山で培う学びや遊び仕事の学びにおいてはポランニー（1969=1985）の「発見」という形で捉えられる。

**1) 身体の延長：**質の良い炭という焦点（遠位項）に向かって、自分自身の経験知と五感や関心を総動員していく時、さまざまな炭焼き作業という従属的要素（近位項）の中に、自分が住み込んでいく炭焼きの過程は暗黙知の構造そのものである。我を忘れ、汗を流して炭を作る作業において「自己放棄的統合」が起きる。この住み込みの感覚がポランニー（1966=2003）のいう自分の「身体の延長」としての炭という感覚を生みだし、検査官が検査機械の棒を炭俵に刺すとき、あたかも自分自身の胸に突き刺されるような錯覚を起こすのであろう。

**2) 直観で見る「潜在的可能性」：**分析では、冬虫夏草が見つかりそうな森林植生の場所を地図上に示す場合や、雪崩でブナの倒木を見つけた際に発揮された直観を例に挙げたが、これはまさに、実際に見ているもの（地図やブナの倒木）そのものに意味はないのであり、それらは手がかりでしかない。彼らは、地図やブナの倒木という手がかりに、本人の確かな知識や経験に裏打ちされた従属的要素を統合させ、手がかりの中に潜り込んで想像力を働かせ、まだ見えない「潜在的可能性」を見たのである。この「潜在的可能性」を見る力が直観であるともいえるだろう。同じものを、まったく自然の知識も経験のないものが見ても、おそらくそこからは何も想像できないだろう。その際、それらはただの物でしかないのである。この、物をそのまま単なる物として捉えるという客観性、特にラプラスに代表される機械論的自然観こそが、ポランニーが徹底的に批判した科学観なのである。暗黙知によって広がっていく意味の世界の比べものにならない豊かさとは対照的に、客観的な自然の世界は、人間の想像力や直観も自然との関係性も、ましてや意味も無い、無味乾燥な虚空でしかない。

**3) 創発と発見：**炭焼きの工程は、『暗黙知の次元』（1966=2003）で解説されていた階層の論理の見事な実例である。それは、石や粘土、木材といった物理的な階層（物理学）から、窯のデザインと木材の量や配置といった階層（土木学）へ進み、着火による木材の炭化という化学変化を起こす階層（化学）となって、最終的に煙突の煙の色（現象学）という階層で終わる。煙は黒から白、青、透明へとその色を変化させるが、それを煙の粒子という次元で色を捉えると化学に留まるが、炭の出来具合の指示物（インディケータ）や炭の完成という象徴（シンボル）としての色の次元で捉える場合、現象学の認識の次元となり、下位層の化学

の原理では説明不可能な次元となる。MS さんの聞き取りでは、あきらかに煙は炭の完成を意味する象徴であり、毎朝、出来上がった炭自体ではなく、煙を見て彼は歓喜するのである。煙の色は炭焼きの全工程の最高次元の創発となる。MS さんは長年の炭焼き作業の経験からその創発の意味を読み取る力をつけてきた。そして、冬夏虫草やキノコの発見もまた、創発である。地図やブナの倒木という手がかりに「潜在的可能性」を見ることができるのは、豊かな知識と経験が統合して生み出す想像力が生み出す直観である。

総括すると、大井沢の生業の学びは、第二章第二節でみてきたインフォーマルな領域における学習と教育が一体化した個人レベルの学びの、さらにその先の奥深さを示している。まず、自然とのやり取りから成るものづくりにおいては、その行程とそこに埋め込まれる「知」も「行為」もすべて自己放棄的に統合させていく作業であって、「知ること」の対象が身体の延長となり、そこで有機的な一体化が起こる。緒方が不知火海での漁の生活世界を「命のつながる世界」と呼んだのも、このように暗黙知による自然との深いかかわりが生み出す一体感に基づくのではないだろうか。さらに、ポランニーの暗黙知の構造による想像力や直観、洞察力といった、人間の創造的な能力の源が自然とのかかわりによって形成されることがわかったと同時に、その創造的な行為が人間の喜びや楽しみといった精神性に深くかかわっていることも示している。暗黙知は芸術の領域にもかかわるが、芸術的なものを創造することから生まれる喜びは生業のそれと全く同等のものだと考えられる。このことは自然に働きかける人間の労働が生み出す生の充実感といった「生きかたの質」の詳細を解き明かしてくれたと言えるだろう。

### 第三節 ESD と内発的 ESD との相違

この節では、第一節と第二節の事例研究の考察を踏まえたうえで、内発的 ESD が全国で普及されている一般的な ESD とどう異なるのかを四つの相違点から考察する。

まず一つ目は、内発的 ESD は明らかに普遍的な構造を持っていることである。それは学びが生活機能に埋め込まれている性格上暗黙的で顕在化していないものを、これらの事例研究が顕在化したといえる。上畑の六つの生活機能の学びは遊びに始まり、習俗、生業、自治公民館の運営と、一見全く関係のないようなばらばらなテーマであるにもかかわらず、表 1.3 が示すように、「自然」との関係性と「人間」との関係性の両面にまたがる知識と技能・能力、そして価値観や精神性の要素をほぼすべて持ち合わせている構造を表している。さらに、大井沢地区では、生業という一つの生活機能に絞って、それに付随する多様な学びを詳しく見ていったが、ここにも上畑と同様の学びの構造が見られた。これは一見ローカルな構造のようだが、1992 年の地球サミットの際に開催された市民会議が採択した国際 NGO 条約<sup>275</sup>が提示した「人間社会と自然環境の

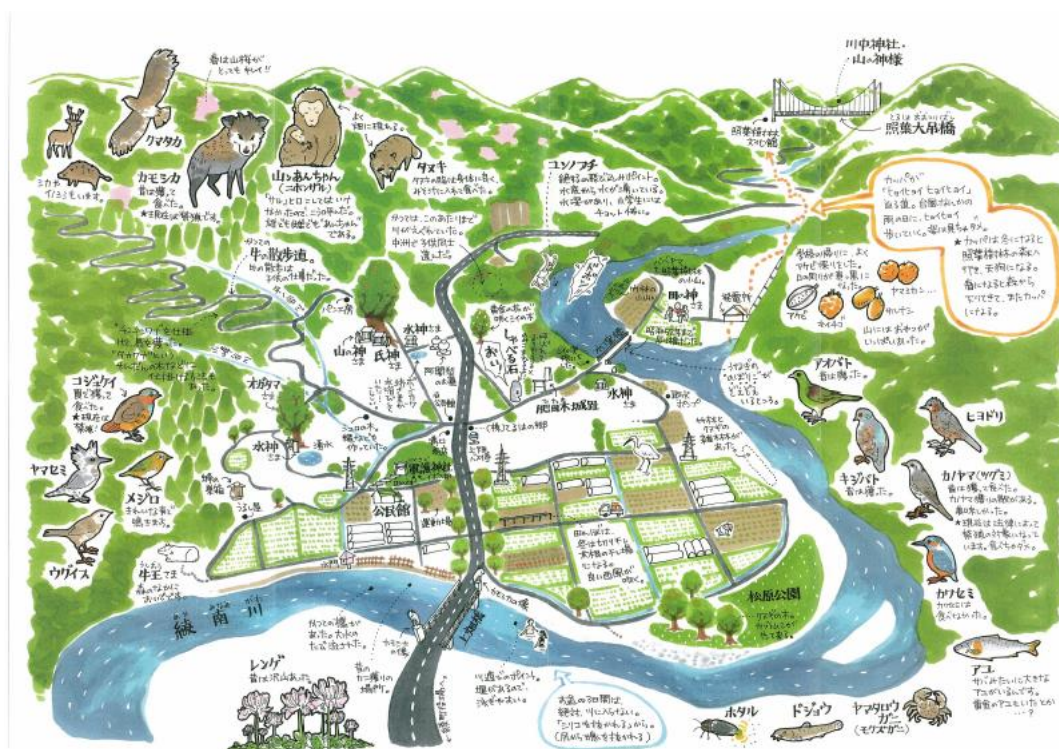
---

<sup>275</sup>INGOF, 1992, *Alternative Treaty-Making*, Ottawa: International NGO Forum in care of Canadian Council for International Cooperation.

関係にかかわる問題（環境持続性）」と「人間と人間との関係にかかわる問題（社会的公正）」と、その先にある持続可能性の究極的な目標としての「存在の豊かさ（精神性）」という持続可能性に向けた根源的な三つの課題と重なってくる。これは、この三つの課題が遠く離れた国際会議の場での抽象的な理念でなく、まさに人々が日々生活する地域の現場という草の根レベルにおいて具体的にかかわりが存在し、そこが地域、ひいては地球の持続可能性に向けてのすべての出発点であることを思い知らせてくれる。よって、この構造こそが内発的 ESD が内包する「伝統」である。

二つ目は、この構造＝伝統に沿った住民のローカルな知識や技能、能力は、地域づくりのベースとなる潜在的な力のストックとなっていることである。換言すると、一般的な ESD は主に個人の力をつけることをめざすが、内発的 ESD においては集団の力を育むことも可能である。例えば地域で新たな価値を地域の伝統から再創造していく手法をとるとき、集団的に総合した「伝統の四つの型」の知識や能力のプールから臨機応変に、その需要に応じて必要な個人の力を利用していく。しかし、それは閉じられた箱の中で起こる発展ではなく、外に開き、新しい知や技術も取り入れつつも、その発展の軸はしっかりとこの構造＝伝統に根ざしている。ここから内発的 ESD の内包する構造＝伝統を土台にした「伝統の再創造」が可能となる。

図 1.7 綾町上畑ふれあいマップ



上畑地区の「伝統の再創造」の一例を「綾町上畑ふれあいマップ」（図 1.7）で説明しよう。この地図には野生生物の学名（科学知）と並んで住民が子どものころから慣れ親しんできた野生

動物のローカルな名前、例えばヤマザルは山のおんちゃん、モズクガニは山太郎ガニ、そのほかに河童やししゃべる石などの地区の伝統的なローカル知が使われている。こういった知を地区住民が維持していたからこそ、それを現代的な地図に融合させて再創造し、外に発信することができた。一年以上かかったこの調査は、多くの住民の時間と手間を要求するも、その実補助金などの経済的利益は全くなかった。しかし、住民は町内外からこの地図に興味を持つ人々が上畑地区を訪れ、現地で実際にローカルな知にふれあい、地区住民と交流するという価値創造型発展を目指している。こうした構造＝伝統に沿った住民の日々の地道な生活機能の学びの蓄積が、いざ伝統の再創造が必要となれば潜在的な力を発揮し、それを可能にすることを示している。伝統の再創造は過去と現在と未来をつないで持続していく知恵であり、時間軸における統合のプロセスともいえるだろう。

三つ目は、内発的 ESD は「循環」し「継承」する学びであるということである。「循環」する学びは、自然と日々対峙する生活において、同じ土地や山川、同じ動植物であっても自然の季節の循環に従って変化していく時、人がそれに働きかける際の学びも変化しながら季節に沿って繰り返されていく。また、それは毎年、数年、あるいは何十年に一度といった周期で起こる自然災害の学びも含んでいる。こうした先人の知恵の学びが、現代の科学知と統合されながら、津波などの災害から人々を救うことにもなるのだろう。また、四季に埋め込まれた伝統行事にしても、毎年繰り返しながらも気候や自然の変化、住民の顔触れの変化に従って、その実施方法も変化するし、学びも繰り返して必要になる。これは「今、ここ」といった一時的な時間と場での教育体験では決して学べない。そして、この循環的で長期的な時間軸でとらえた学びが地域社会の人間関係を紡ぎながら、人から人へ、世代から世代へ継承されるのが特徴である。そして継承することとは、そこに確固とした人間関係が長期的に存在しなければ可能ではない。

四つ目は、内発的 ESD に見る統合性である。ESD が開発、環境、人権などのテーマや、エネルギー問題、ごみ問題といった課題ごとに細分化されていく傾向とは逆に、内発的 ESD は四つの意味で統合されている。第一に表 1.5 が示す、生涯というスパンの統合（時間的統合）、第二に図 1.4 が示す生活世界における文脈による統合（場の統合）、第三に第一部の教育・学習論における図 2.1 が示す、インフォーマルな領域における学習と教育の統合（学びの統合）、そして第四に大井沢の事例研究で解き明かした生業における自然と人のかかわりの統合（関係性の統合）となる。

上畑や大井沢地区の事例研究がつまびらかにして見せたものとは、住民が自然を自分を取りまく外部環境として客観的に認識しているのではなく、精神的な楽しみや、家族や地域の信仰の対象として、あるいは生業や生計のために欠かせない存在として、実質的には自分たちの共同体の一部に組み込んでいる、統合された生活世界であり、よってそこに埋め込まれた学びも必然的に統合性を持っていると結論付けられる。

## 第二章 人間の不完全性と向き合う現場における集団の潜在能力と地域の潜在能力の発見

第二章の第一節は、自治的な地域共同体の文脈と重なりつつ、地域に根ざして活動する伝統的小集団の潜在能力の発見を目的とし、第二節ではこうした伝統的小集団の潜在能力が育む共同性と、現代的な自治公民館制度による自治の共同性との関係性を探ることで、地域全体を見渡した潜在能力のありかたを発見することが目的となる。

### 第一節「山」と「死」に向き合う講集団を支える共同性：千葉縣市原市

#### 1. 研究目的と方法

第一節では、出羽三山信仰を共有し、自発的に運営される伝統的な講集団での活動が育む共同性の形成に着目する。この共同性において、個人の能力では達成できない機能を実現する集団の潜在能力と、そこに埋め込まれた学びを事例から探り、内発的発展とのリンクを見ていくことを目的とする。研究方法としては、講集団の様々な機能を詳しく探り、それらを支える潜在能力にかかわる学びの構造や特徴からそれらが内発的 ESD であるかどうかを見ていく。さらに、講集団の構造や、講集団が拠りどころとする力の源泉を分析し、そこから講集団の潜在能力形成のメカニズムを考察する。特に、講集団の背景にある精神性の意味と、持続可能性を支える要素を探ることで内発的発展との関連性を考察してみたい。

図 2.1 二つの敬愛講の拠点



出典：千葉県立中央博物館資料<sup>276</sup>と筆者撮影の写真（右側上下）

<sup>276</sup>平成 23 年度（2011 年）企画展「出羽三山と山伏」での調査対象となった 33 の講。

調査対象である千葉県市原市の八幡敬愛講と上高根敬愛講（図 2.1）は、記録によると両集団とも江戸時代から活動を始め、現在も必ず月一回の集会を実施し、行屋と呼ばれる集会所の清掃から始まり、一時間ほどの祈祷とその後の直会の交流をしており、毎年夏に山形県の羽黒山、月山、湯殿山の三山詣りを実行し、初春には羽黒の宿坊の御師の訪問を受けている。このように、江戸時代から出羽三山の羽黒修験道の山伏達が、はるか関東まで出向いて檀那場を開拓し、地元で形成された講集団との強いつながりを現在も持続してきている。こうして「人間の不完全性」の象徴である「死」と向き合う信仰を軸に、ほぼ 300 年もの昔から自発的なコミュニティーを持続してきた小集団が、どのような要素や学びに根ざして、どのような能力を形成しているのかを探っていく。

さて、地域には営利を目的にする企業や会社、非営利の NPO などの法人、趣味の会やスポーツ活動などを営むさまざまな集団が存在する。その中であえて講集団に着目した理由は三つある。それは、まず歴史と伝統に根ざした普遍性であり<sup>277</sup>、その普遍性は継承のメカニズムなしにはありえない。二つ目には自発性に基づく運営をしており、制度や経済的政治的権力とは距離を置いているからである。三つ目は、各個人の自由意志で主体的に活動に参加しているにしても、集団の根っこには地域共同体があり、地域という場や自然につながっているという事である。これが同好会などの趣味の集団や、研究会、制度の下で助成金などを組み込んで運営する NPO とは異なる点である。言い換えると、歴史と伝統、継承、自発性、非権力性、地域性、自然といった要素を持っている講集団は、内発的発展との親和性が高いと考えられるからである。

## 2. 調査方法

千葉県立中央博物館において 2011 年 7 月から 9 月にかけて「出羽三山と山伏～はるかなる神々の山をめざして～」という企画展が開催されたが、それに携わった二人の学芸員の方々に 2012 年 7 月 3 日に千葉県での出羽三山講の歴史と活動について詳しくうかがう機会を得た。それをきっかけとして、千葉県市原市の 2 つの出羽三山の講集団を紹介していただき、現地調査をするに至った。まず市原市八幡宿で活動をする八幡敬愛講の集会に 2012 年 11 月 8 日と 2013 年 1 月 8 日の二回訪れ、参与観察と聞き取りを行った。集会した人数は一回目が 25 人、二回目は 28 人だったが、聞き取りをした行人は二回に渡って 10 人である。二回目には新年に丁度八幡敬愛講を訪れていた宿坊の神官からも聞き取りをすることができた。もう一つの五井地区で活動している上高根敬愛講は 2013 年 2 月 3 日の集会に訪れ、当日の 20 人ほどの参加者の参与観察と聞き取りを行った。

出羽三山信仰と講集団に関する補足調査としては、講集団と出羽三山の宿坊との関係性を探るため、2012 年 8 月には山形県鶴岡市羽黒手向の宿坊の 2 人の山伏からも聞き取りをした。山形の出羽三山信仰と月山・湯殿山の自然などに関しては、大井沢の湯殿山神社の宮司や志津地区に

---

<sup>277</sup>本研究のすべての調査地、すなわち市原市、綾町と共に、第四章で扱う南三陸町伊里前地区、そして大井沢にも講集団は存在していた。大井沢には原、菅野、中村部落の観音講や、原の地藏講、そして中村共盛会という契約講があり、現在でも多くの地域で講が普遍的に存在していることを示す一例である。



ある県立自然博物館の職員の聞き取りも加えた。山形の信仰的背景を探るために、西川町と協力して湯殿玄海古道の復興にかかわってこられ、『山の形をした魂』（1997）<sup>278</sup>の著書でもある郷土史家の千歳栄氏に、出羽三山信仰や、山形の祖霊信仰としての端山信仰についての聞き取りも2011年10月に行った。

また、二次資料については、西川町立図書館で出羽三山の歴史に関する資料を入手した。そのほか千葉の講集団の関係資料や文献を千葉県立中央博物館の学芸員から入手し、同博物館のデジタルミュージアムの「梵天にみる房総の出羽三山信仰」サイトも参考にした。出羽三山信仰関係の書籍は、羽黒手向の「いでは文化記念館」で購入し、東北文化研究センターの『東北学 Vol.1』に掲載されている出羽三山の記述を参考にした。

### 3.三山講の背景

三山講の内実に着手する前に、そもそも講とはなんであるのか、そして出羽三山信仰と千葉の集落共同体との関係はいかなるものであったか、その背景をまず見ていきたい。

#### 3.1 講とは

桜井徳太郎（1985：191-194）<sup>279</sup>によれば、講とは、宗教上もしくは経済上その他の目的を達成するために、志を同じくする人々の間で組織された社会集団の一種である。古くは仏教初伝の八世紀以来の寺院によって仏典講究の各種行事が盛んに催されていたが、仏典研究のための僧衆集會が講と呼ばれるようになった。その後九世紀以降の平安時代初期に天台宗の仏教行事としての法華八講會が流行し、それが民間に受容され、著しく現世利益を希求する集団として、天台宗の地方的発展に伴い、中央から地方へ、上層から庶民層へと全国に広がり、そののち、地方において地の民間信仰の原初形態と接触混融し、山の神・田の神・日待・月待などの講集団が形成されたと考えられている（桜井 1962：464）<sup>280</sup>。近世以降は御師・山伏らの修験道信仰伝播者の活躍により、山岳信仰や神仏習合信仰の代参講が急激に増加する。その理由は江戸などの大都市において富士講、善光寺講、伊勢講、三峰講などが大流行したからである<sup>281</sup>。この様な信仰に関する動機にとどまらず、講はさらに多様化していった。特に農村はもとより都市において特に盛んになった頼母子講・無尽講・摸合講（沖繩）といった経済的共助（回転式金融）の集団、看取講・葬式講といった福祉共助の集団、結（ゆい）講・手間講といった農村における普請や労働共助の集団、馬頭観音講、えびす講、太子講などの同業種の集団などが多層的に地域社会に組み込まれていった。明治以降の近代化の波にあっても、これらの講の多くは存続した。一例をあげると、昭和30年の政府の臨時農業基本調査によれば、農村に限った統計ではあるが、北海道を除く29,256の集落のうち19,073（65.54%）に「講」が存在したことを示す統計がある（石原

<sup>278</sup>千歳栄, 1997, 『山の形をした魂—山形宗教学ことはじめ』, 青土社, 東京, 269pp.

<sup>279</sup>桜井徳太郎, 1985, 『結衆の原点—共同体の崩壊と再生』, 弘文堂東京, 260pp.

<sup>280</sup>桜井徳太郎, 1962, 『講集団成立過程の研究』, 吉川弘文館, 東京, 592pp.

<sup>281</sup>内山節, 2010, 『共同体の基礎理論 - 自然と人間の基層から - 』, 農文協, 東京, 264pp.

1964) <sup>282</sup>。

近年でも依然として日本全国各地で講集団が活動しており、2011年には千葉県立中央博物館で「出羽三山と山伏」展が開催され、現在でも千葉県内に出羽三山信仰にかかわる多くの講集団が存在していることが示され、その中で33の講集団に関する調査が学芸員によってなされている。また、今年7月に世界文化遺産として登録された富士山も、その文化遺産登録に値するという価値を下支えしたのが現在もなお持続している富士講であったことは記憶に新しい。

これまでの講研究は歴史学や民俗学、宗教学、文化人類学、社会経済学等の多岐にわたる分野でなされてきたが、講を共同性や福祉のネットワークの視点からとしてとらえる『地域を育むネットワーク』（岡田編 2006）<sup>283</sup>や経済や相互性のサービスネットワークの視点でとらえる『ボランティア経済の誕生』（金子ほか 1998）<sup>284</sup>などの新しい視座の研究もある。岡田は環境問題を関係の問題と捉え、講が紡ぎだす人と人との関係性に着目する。そして、講が伝統的な縁によって百年そこらではあっさり消えない、持続的関係性構築システムを根底に持つとみなし、「地縁」「血縁」とは別の自発性でつながれる地域社会の横糸ネットワークである講集団を「結縁（けちえん）ネットワーク」と命名した。そして、この対等な関係に基づいた集団の伝統的な互助や娯楽の仕組みにみる共同性を再評価する意義を提示している。また、金子ほかも、「講」および「座」「結」といった伝統的で自発的な集団組織から生まれる優れた経営感覚と自発的経済のありかたに学び、地域NPOや情報ネットワークシステムへの適用性を見出している。

### 3.2 千葉における出羽三山信仰について

出羽三山とは山形県の月山（1984m）、湯殿山（1504m）、羽黒山（436m）の総称である。古くは湯殿山信仰が中心だったが、明治以降は月山信仰が中心となっており、その変化は如実に関東の出羽三山塔の三塔の配置からわかるという（西海 2011：95-96）<sup>285</sup>。修験の中心は、しかしながら羽黒山にあった。三山の中で最も低く、冬期には雪に閉ざされて登拝不可能な月山や湯殿山に比べ、羽黒山はその便の良さから修験道の修行場となり、明治になって、三山を合祀する出羽三山神社も建てられ、一年を通して三山参拝ができることとなった。羽黒山の門前には手向（とうげ）の宿坊集落が広がっており、江戸時代には「麓三六〇坊」と呼ばれ、多くの妻帯修験が居住していた（千葉県史料研究財団 1999：400）<sup>286</sup>。現在はその十分の一以下に減り、31の宿坊が東北や関東一円に持つ霞場や檀那場<sup>287</sup>の講集団との関係性を持続して、宿坊を営んでいる。この出羽三山と距離的にも遠い千葉の地域で生まれた講集団の歴史的背景を、千葉県発行の『千葉県の歴史 別編 民俗1（総論）』の「出羽三山講」の章（1999：400-410）を参考に見

<sup>282</sup>石原潤, 1964, 「ムラの中の小地域集団について」, 『人文地理』, Vol.16, No.2, 102-110.

<sup>283</sup>岡田真美子編, 2006, 『地域をはぐくむネットワーク』, 昭和堂, 224pp.

<sup>284</sup>金子郁容・松岡正剛・下河辺淳, 1998, 『ボランティア経済の誕生』, 実業之日本社, 東京, 407pp.

<sup>285</sup>西海賢二, 2011, 『東日本の山岳信仰と講集団』, 岩田書院, 東京, 233pp.

<sup>286</sup>千葉県史料研究財団, 1999, 『千葉県の歴史 別編 民俗1（総編）』, 千葉県, 千葉, 648pp.

<sup>287</sup>手向の宿坊には霞場（かすみば）という制度があり、全国の市町村別に縄張りが厳格に決められており、出羽三山参りの参拝客は、出身地や住所に応じて宿泊する宿坊が決められている。つまり出羽三山参拝は「霞場」と呼ばれる檀那（信者）組織を通じて、村、あるいは集落における講中の形で集めて行われて来た。



ていきたい。

千葉県は、関東地方の中では出羽三山信仰がもっとも盛んな地域であるが、その主要な理由は三つあると考えられる。

まず、第一に、修験者である宿坊の御師<sup>288</sup>による檀家回りがあるか江戸時代から毎年のように熱心に行われてきた事実がある。修験者による地方の村々の霞場回りは、山々が雪で閉ざされ登拝不可能な冬から春にかけての出羽三山参詣のオフシーズン中に行われる。

第二の理由としては、出羽三山信仰に組み込まれた様々な「しかけ」が効果をもっていたと考えられる。まず、「村の男性は全員が一生に一度は出羽三山に登るべし」といったルールに見られるように、男子の通過儀礼と見なされていたこと。そして、東北、関東各地の巡礼と観光を兼ねていたことである<sup>289</sup>。さらに、出羽三山登拝は、出羽三山を他界に見立て、死装束である白衣をまとい、一度他界に行って再び生まれ変わるといふ擬死再生によって、特別な力を獲得するという意味をもつ。三山登拝を繰り返した人は里先達と呼ばれる高い格を与えられ、より多くの功德を得ているとされたので、村の寄合でも上座に着いたという。その上、出羽三山参拝を終えて戻ってきた行人は、行人の生前の葬式と解釈される梵天供養という行事が行われるが、かつては村の全戸が参加する大掛かりなもので、山車がいくつも出され、行人が行列をなして村を練り歩いたという<sup>290</sup>。加えて、行人の葬式は講の仲間によってなされ、そうした盛大な葬儀が行われたことも行人に加わる大きな理由だったという。

最後の理由としては、先述の大規模な梵天供養や葬式の例からも伺えるが、江戸時代から千葉は江戸との物産の交易が盛んであり、こうした行事を実施できるような経済的にも豊かな村々が存在していたからだと言えるだろう。

梵天供養という行事や、その供養の後に建てる供養碑のための供養塚<sup>291</sup>を持ち、行人墓への埋葬などの特別な儀礼をおこなうのは千葉県独特の風習だとされている。非日常的な行事や神秘的な力といったものに象徴される出羽三山信仰は、千葉の農村の日常に多くのハレの機会を与えることで人々を魅了し、彼らの創造性を刺激してきたことだろう。

## 4.調査対象の背景

### 4.1 八幡敬愛講について

八幡敬愛講は羽黒手向の正伝坊を宿坊としており、古くは江戸時代中期からやっていると宿

---

<sup>288</sup>宿坊の御師は山伏でもあるが、かつては真言密教の修験であったのが、明治初期の廃仏毀釈によって神道の山伏が主流となった。しかし、それも現在では本来の神仏習合された形で受け継がれている。

<sup>289</sup>對馬郁夫（2011）によれば、徒歩による代参だった江戸や明治時代には、出羽三山詣りは関東や東北地方の寺社巡礼も兼ねており、宮城県の松島や金華山、長野県の戸隠山、秩父の三峰山、栃木県の日光、はたまた富士山まで足を延ばすこともあったという記録が残っている。

<sup>290</sup>現在は簡素化されているが、1855（安政5）年の記録では、小草畑村（現市原市）の梵天供養には三尺（10m）の梵天が作られ、一万人を超える群衆が集まったという（千葉県史料研究財団 1999：406）。

<sup>291</sup>江戸時代のもは50cm前後であったが、その後大型化し、大掛かりなものは三段構造になっている。全高が4m以上、基壇の一辺が10m以上もある大きな塚も少なくない（千葉県史料研究財団 1999：406）。

坊の宿帳に記録が残っているという<sup>292</sup>。少なくとも供養塔に残存する最古の石碑には文化九年（1812年）と刻まれている。行屋は、先述の昭和34年の京浜工業地帯の開発前は現在の八幡宿駅の位置にあった満徳寺の境内にあったが、開発後は供養塚と共に飯香岡八幡宮の敷地内に移った。供養塚を訪れてみたところ、三段からなる石造りの正方形の大きな供養塚であった。行屋には祭壇があり、三つに仕切られている。中央には「出羽大神・月山大神・湯殿山大神」の額を掲げ、神鏡や幣束を祀っている。また、右壇には大日如来と不動明王を祀り、左壇は禊殿と霊祀殿で、物故行人の位牌などを祀っている。

八幡敬愛講は、毎月八日に八日講を行っている。もともと観音町、浜本町、南町、新宿、本町のメンバーからなっているが、本町は人数が少なくなったことなどから、現在は八日講に参加していない。2012年4月1日時点で行人の数は229名であるが、これは一度でも三山詣りをした人という意味である。しかし八日講に参加する人は、おもに各町で世話人という役をしている人たちで、およそ28人から29人である。八幡敬愛講には行人の格付けがあり、三山登拝の回数で大先達、先達、副先達が決まる。役員は元先達を筆頭に、三人の先達と会計の五人である。大先達もある程度の高齢になると登拝をやめ、顧問役を引き受ける。三山詣りは毎年7月20日前後にバスを貸し切って行く。その際は、行人の家族（配偶者や両親、子どもや孫たち）も参加可能である。三山は、かつて女人禁制であったが、今は誰でも登拝可能である。また、8月下旬からの秋の峰入りという修験道の修行の火祭りに先達や副先達が行くこともあるという。

講にかかわる費用はすべて行人が自発的に負担している。三山詣りのための費用のほかに、毎月1500円を積み立て、その他に運営費も毎月千円払っている。また、行人が死亡した際は、行人の各世帯から百円ずつ集めて、遺族へ渡す。

## 4.2 上高根敬愛講について

上高根敬愛講も歴史は江戸時代にさかのぼる。本来は羽黒手向の西蒼坊を宿坊とし、その宿帳には1698(元禄11)年に上高根から6人の行者が宿泊したものが最古の記録として残っており、それをコピーしたものを講で保存している。西蒼坊は平成19年に当主が無くなり廃業してしまったので、平成20年4月21日付でその向かいにある養清坊に変わった<sup>293</sup>。養清坊の主人は山伏である。毎年3月頃に上高根を訪れる。

上高根敬愛講は2001(平成13)年3月30日に県指定無形民俗文化財となった。また、行屋におかれている大日如来像は平成2年か3年に市の文化財に指定された。行屋も江戸時代中期に建てられたもので、部分的な改築はされているが、その建築様式は貴重なものとして評価されている<sup>294</sup>。祭壇には大日如来像と不動明王、阿弥陀如来像、弘法大師座像などが祀られている。

<sup>292</sup>八幡敬愛講、EIさん、男性、82歳、2013年1月8日。

<sup>293</sup>西蒼坊の当主は羽賀宮司で羽黒神社の神官だった。西蒼坊には後継ぎはいるにはいたが、当時はまだ大学生で宿坊の経営は無理だった。今は寒河江神社で宮司の資格をとったという(上高根敬愛講、YNさん、男性、66歳、2013年2月3日)。

<sup>294</sup>この行屋には電気も水道もなく、すぐ横に山からひいてある湧水が引かれ、そこに小さい池がある。そこが野外の調理場になっている。また、入口向かって右側には竈が設けられており、ここで薪を焚いて直会用のコメを炊く。中に入ると暖をとるための囲炉裏があり、上からつるされているのは鉄釜である。こ

行屋から歩いて数百メートルほどあるゴルフ場の中に敬愛講の供養塔がある。以前はこの一帯が集落の共有していた入会の山だったのを、昭和 38 年に一部ゴルフ場に売却した際、そこにあった供養塚はそのままゴルフ場に残したらしい<sup>295</sup>。こんもりとした 5 メートルほどの高さの塚の上に、江戸時代から明治、昭和、平成までの供養塔がいくつか立てられている<sup>296</sup>。

毎月第一日曜日に全員で八日講、二十日に長老だけによる二十日講を行っている。二十日講は昭和 47 年ごろに始まったという。上高根敬愛講は上第一町会、上第二町会、下区町会の、三つの町会からなっている<sup>297</sup>。この三つの町会で現在行人は 107 人いると言う。八日講に参加するメンバーは定年退職した 50 代、60 代が主だが、三山詣りには若い人も参加するという。上高根敬愛講の役員は 7 人で、講長と、先達、会計の三人と四人の世話人<sup>298</sup>からなっている。調査当日（2013 年 2 月 3 日）の行人はおおよそ 20 人だった。三山詣りは 7 月半ばに行き、原則登拝するのは男性だが、一度例外的に 3 人の女性（配偶者）が参加したこともあった。三山詣りは毎年若い男性も参加するし、宇田や小向井地区など、別の町会からの参加者もいるという。

## 5. 三山講をひもとく

二つの敬愛講のメンバーの聞き取りから、個人から家族や地域へ、地域から山形の出羽三山へとつながっていく連続した関係性が見えてきた。それに沿ってその内容を詳しく探る前に、まず講の歴史からその地域的背景から見ていきたい。

### 5.1 生業と信仰

少しさかのぼって、江戸時代から明治にかけて八幡の人々の出羽三山信仰の関係性を見てみたい。聞き取りから要約すると、そもそも八幡は舟商が多く、その組織が強かった。50 石とも言われていて、江戸は浅草のあたりに千葉の銚子からしょうゆなどの物資を運ぶことで力を持っており、その財力で三山講のほかにも、富士講もやっていた。家は屋号を持っていて、例えば栄宝丸と言う風に船の名前から来ていた。海が浅いこともあって、はしけがさかんで、組合ができていた。大きな船から小さい荷をまとめて輸送する「こあげ」をする商売も沢山あったが、今は一軒だけ残っている。「発祥はね、港だね。観音町はね、うん、富士講は浜本、観音町。三山講も、浜本、観音町から盛んだった。町を越えてやってた」<sup>299</sup>というように、海の生業や商売が盛

---

のお湯を使ってお茶を出す。また、お茶碗道具などを置いている水屋の近くには二つ簡易用ガスコンロがあって、ここで食事を煮炊きする。

<sup>295</sup>聞くと行人山と呼ばれる、講所有の山もあるらしい。今ゴルフ場が二つ三つできている一体全てが上高根村の共有地だったらしい。おおよそ二百町歩はあったという。つまり一軒あたり 5 丹歩ぐらいもっていたから、135 軒でそのくらいになる。

<sup>296</sup>重機も何もなかった江戸時代にこれだけの土を盛って塚を作った先人の努力は計り知れない。関東大震災のときには、この塚から東京が燃えているのが見えたという。

<sup>297</sup>もともと上高根は一つの村だったが、明治 22 年に周りの村と合併して戸田村になり、それが南総町に合併して、さらに市原市に南総町が合併吸収された経緯がある。このうち下区が最も大きく人口も多い。上第一町会と第二町会を合わせたぐらい大きいと言う。ちなみに行屋は上第二町会に属している。

<sup>298</sup>世話人は集会を仕切るのではなく、集会の準備、料理、買い物などの奉仕が主であるらしい。

<sup>299</sup>八幡敬愛講、KY さん、男性、59 歳、2012 年 11 月 8 日

んだった地域に出羽三山信仰が浸透していったのは、月山は海を守る神で海上安全祈願とお札に書かれていることから推測できる<sup>300</sup>。この舟商も、おそらく時代と共に陸上交通の発達ですたれていったが、海苔などの生業はあいかわらず盛んだったという。それを示唆するように正伝坊の神官は次のように語った。

それはそのとおりでね、あのう、我々聞いてんのも、やっぱり海苔採りとか、あのう海苔だとか、海だとか、そういうので八幡と言うのはすごいもう、こう信仰のあれが、あれして、やっぱりうちの方がと来たということは、私はそれは聞いている。海苔だとか、海のアサリだとか、そういう、凄いそういうのが盛んで。だからね、あのね、それはその通りで、山形から来てそういう布教をしたし、いろいろこっち来たってのはある<sup>301</sup>。

そして、この海の生業と出羽三山詣りのサイクルがぴったり合ったことを示すのが以下の会話である。

MU さん<sup>302</sup>：ずっと夏は海苔とれない。N さん、海苔はさあ、ずっとあの仕事あるわけじゃないよね。漁業はね。冬だけだよ。6月、7月、8月とかないもんね。

YN さん<sup>303</sup>：海苔は冬だけ。寒い時期。11月から3月。だから7月、8月はさあ、海苔網をさあ、皆自分で編んで、準備するわけ。夏の間。海苔網を全部編む。

MY 師：でもねえ、やっぱり面白いのはねえ、だから、そういうあのう、そういう海岸でねえ、いろんな海苔だとか漁業とかやってた人が出羽三山の信仰って一番篤いのよね。(中略) やっぱり、それはね、凄く言うんです。八幡とかね、五井も、凄いな、ずっとそうなんですよ。海苔採りのお客さんがやっぱり凄かったんですよ。

KY さん<sup>304</sup>：海苔がねえ、生活の基盤なんです。ええ。お米はもう半農半漁ですけども、現金収入の基盤なんです。

冬から春にかけて採集した海苔を売って収入を得て、6月には田植えをし、7月は海苔も採れず、また、秋の稲刈り前ということで、タイミング的にも出羽三山詣りは可能だった。半農半漁という事もあって、海上安全の月山、五穀豊穰の湯殿山<sup>305</sup>の二つの祈願を同時にできたという事は生業を営む人々にとって魅力でもあったろう。

---

<sup>300</sup>月山の神は月読命であり農耕神であるが、『日本書紀』に「滄海原の潮の八百重を治すべし」と命じられたという話もあり、海の潮の満ち引きには月が深くかかわっていることから月山の神が海と結び付けられた信仰が広まったとも考えられる。

<sup>301</sup>MY 師、男性、50代、2013年1月8日

<sup>302</sup>八幡敬愛講、MU さん、男性、55歳、2013年1月8日

<sup>303</sup>八幡敬愛講、YN さん、男性、60代、2013年1月8日

<sup>304</sup>八幡敬愛講、KY さん、男性、59歳、2013年1月8日

<sup>305</sup>湯殿山の神は大山祇命で農業の神として信仰されてきた。

## 5.2 講に入るきっかけ

講に入るきっかけとしては、家族で講を代々やっているところもあり、例えば父親と息子が同時に講に入っていることもあるという。両方の講で、家族のメンバーが代々大先達や先達として活躍している例があり、八幡敬愛講では、メンバーの叔父や従弟など、親戚にまで拡張して講にかかわっているとといった例もあった。「昔は親がこわかった。絶対服従だったから。(中略) 講だって親が決めたし」<sup>306</sup>というように、親の意向が昔は強かった。一方、「30歳過ぎて、31歳そこらだったかな。結婚して二年ぐらいで入ったね。当時は従弟や友人が世話人をやって、父も一回世話人をやってた。父に言われたのもあるけど、近所で先達をやっている人に誘われてやるようになったんで」<sup>307</sup>というように、親よりも、町会という地域の間人関係で、世話人や先達に声をかけられ講に入ったという人も少なくない。なかには、「父親が行人だったが、講には誘われはしなかったね。自分で入ったよ」<sup>308</sup>と、自発的に参加した人もいれば、よそから移住してきた人も入っている。

昭和20年代にヤナサクに来た時家建てて、35歳だったか、消防団に入ろうにも年齢制限があったりして、それで、地域の人とつきあってみよう。うちは農家じゃなかったからしきりに入りたいと思ってね。お山には6回登ってる。(上高根に)帰ってきてなじみたいと思ってさ。いや、市原だけど、ここで生まれ育ってないんだよ。でも三山講のことは親から聞いてたから。この地域で、この年になって受け入れてくれて楽しいね。今の年になって楽しい生活をしているよ。お山に行ったとき、陰膳しろと親が言っていたね。スムーズに溶け込めたと思う。義理の親が敬愛講に入っていたから、ここから始めよう<sup>309</sup>。

いずれにしても、家族や地域の友人、知り合いのなかに講のメンバーがいて、そうした人間関係を通じて、講に関するイメージや知識はわずかながらも持っていたことも一つの要因であったと考えられる。また、かつては漁村だったが、昭和34年以降は開発で都市化してしまった八幡地区と異なり、上高根は広大な入会地を共有する実績もあり、まだ農村集落的な人間関係が強い。講に入るために、まず三山詣りをして行人になって村では一人前といった暗黙の了解が、ある時代まではあったという。

ある程度の年齢に達したら皆(山に)行くわけ。もうそろそろあんたも三十何歳、いかねえかって。行って皆さんの仲間入りに入ろうかな。これで一人前の村の人になるんだというのが初めのきっかけ。(中略) 私らの年齢は、高根に生まれたら、行屋の一員になって山に行って一人前。でも最近の若い人はそう感じていないね。えー、なんで私らがーって、

<sup>306</sup>八幡敬愛講、KTさん、男性、53歳、2013年1月8日

<sup>307</sup>八幡敬愛講、TIさん、男性、80歳、2012年11月8日

<sup>308</sup>上高根敬愛講、YOさん、男性、94歳、2013年2月3日

<sup>309</sup>上高根敬愛講、Hさん、男性、80代、2013年2月3日

30代そこそこの連中はそう言う。それぞれ変わってきている。時代が変わってきたね<sup>310</sup>。

### 5.3 講と宿坊とのかかわり

こうして千葉の地方の地域共同体の中で出羽三山講が生まれ、次々とメンバーが入れ替わりながらも江戸時代から現代まで持続してきたわけだが、その大きな要因としては宿坊と講集団のかかわり方にある。宿坊の神官の MY 師によると、宿坊はそもそも地元山形の講の組織とはかかわらなかつたらしい。八幡敬愛講は YN 師が子どもの時から三山詣りで宿坊（自宅）に来ていたので、古いメンバーとは周知の仲である。「だから、うち（実家）と、コミュニティ（講）とのつきあいです」と語る。今の直系は四代目で、先代から講集団とは家族ぐるみの付き合いをしているという。これについては八幡敬愛講のメンバーと宿坊の神官の会話からその内実が見えてきた。

KT さん<sup>311</sup>：先代が良かったからよ。お願いしますよ。

MY 師：いいえいいえ、先代は先代で、俺はあのう、俺は先代のこと一番わかっててあれだけでもね。（中略）ほれでも八幡の人がつないでくれる限りは、一人でも二人でも、八幡の人がつないでくれる限りは俺だってやっぱり、それに答えてやるって気持ちあるから。それだけなの。

YN さん<sup>312</sup>：ここで我々で終わりにしないで、なんとか続けようと思って。続けないといけないから。

MY 師：だからそれをお願いしたいんです。だから。だからおれも同じなんです。（中略）とにかく八幡つないである限り、俺だってやられるかなって思っとるから。

KY さん<sup>313</sup>：常に奮闘してます。させていただいてます。

MY 師：ほんとほんと、Y さんだもんね、Y さんはね、一番あのう、ある意味ね、俺の気持ち分かってくれてるって思ってるけども。（中略）八幡から来てもらわないとね、うちのほうもやっぱりね、続いていかない。

YN さん：うちもね、もう、切れれば、行かないからね。先代のころからずっと続いて、ほら、つながってるから。

KY さん：そう、ありがたいねえ。

こうしたやり取りから見えてくるのは、宿坊の経営の困難な現状である。現代は講集団自体の数の減少や、さらに出羽三山詣りをするメンバーの減少もあるが、交通の発達で出羽三山詣りは貸切バスによる二泊三日の強行軍が可能になった。宿坊の宿泊は、最初の夜の一泊のみである。翌朝、講集団の一行は神官に朝四時に御祈祷してもらったあと、三山登拝する。山を下りるのは

<sup>310</sup>上高根敬愛講、HN さん、男性、72 歳、2013 年 2 月 3 日

<sup>311</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2013 年 1 月 8 日

<sup>312</sup>八幡敬愛講、YN さん、男性、60 代、2013 年 1 月 8 日

<sup>313</sup>八幡敬愛講、KY さん、男性、59 歳、2013 年 1 月 8 日

日没近くで、一行は温泉場などのホテルに一泊して千葉に戻っていくのである。大聖坊の山伏によれば講集団の三山詣りは10月30日が最後というから、一年のうちたった四か月がシーズンとなる。その前後は、個人客の宿泊を受けるときもあるという<sup>314</sup>。そういう事情を理解できるのは、歴史的にも講の一部のメンバーが家族代々かかわってきたことと、さらに登拝の多い人は20回から30回、最高69回も登っていることから、宿坊との付き合いの蓄積も無視できない。こうして、宿坊による初春の檀那場回りと7月の出羽三山詣りという宿坊と講の相互の訪問が季節ごとに毎年繰り返されるが、そこには宿坊の家族と自分の家族の長い時を経たかかわりが埋め込まれているのである。

#### 5.4 人と山とのかかわり

出羽三山詣りは現在観光化していると言われていることは否めないだろう。しかし、参拝講はそもそも歴史的に観光の要素が入っている。江戸時代は庶民の移動は厳格に制限されていた。しかし街道の発達もあって、有名寺社参拝の旅は概ね許されていたこともあり、伊勢講や富士講など、往復路でさまざまな寺社や名所旧跡を巡る観光も兼ねた参拝講が爆発的な流行となったのである。そうした参拝者であふれていた宿場町にはかつては花街もあり、聖と俗の世界が混在していた。まだ長距離列車などの交通手段が少なかったころの、徒歩で行っていた参拝講は危険を伴い、死者も出ることがあった<sup>315</sup>（對馬 2011：25）<sup>316</sup>。月山の登山もいまでこそ8合目までバスで行けるようになっているが、麓から登っていた時代は、山の天候や疲労の具合によっては命がけの登拝であった。

##### (1) 登拝への思い

聞き取りから浮かび上がってきた、登拝に対する個人的な思いは様々である。4.2の「講に入るきっかけ」の語りからわかるように、村のおきてであり、一人前として認められるための通過儀礼であるという見方をする行人は多い。また、長老格の行人は信仰心も篤い。

30 そこそこで昭和52年にお山登ったよ。誘われて、そこ行かなきゃ男にならねえからって。女房にも行け行けと言われたよ。やっとなら高根の三部落の一員になれたかなっていう気持ちだったな<sup>317</sup>。

自分は信仰してたよ。よそ<sup>318</sup>よりも三山信仰がよかったな。やはり皆が熱心だと子どもも親に従って登るようになるもんだ。だから今日来てる中で自分が一番登ったよ。お山に行くってのは、それは土地のおきてよ。一生に一度は登ると言うことになってて、行かな

<sup>314</sup>大聖坊、星野尚文師、男性、66歳、2012年7月26日

<sup>315</sup>明治11年に木更津市から向かった9人の講集団のうち一人が羽黒手向で病死したという記録が神林坊に残っている。

<sup>316</sup>對馬郁夫、2011、『房総に息づく出羽三山信仰の諸相』、筆者発行、千葉、236pp.

<sup>317</sup>上高根敬愛講、YNさん、男性、66歳、2013年2月3日

<sup>318</sup>富士講のことをいう。

いって人は病弱の人か、家庭の都合でできないにか。見渡しても行かない人は無いね。誰か行かないってのは見あたらない。そういう時代から果たしてどう現在に伝わったのかしららないが、子どもの自分から祖父母から聞かされてたからね。百姓で大した暮らしをしていなかったけど、それを工面していく苦労は容易ではなかったと思うな。大変だったから、お山に参る。一生のうちに成し遂げる。大きな人生の目標だったんだな<sup>319</sup>。

しかし、「俺は信心十割」と語る長老格の行人<sup>320</sup>に対し、「俺は観光八割だな」と 35 年前から 20 回ほど登拝していると語るベテラン行人<sup>321</sup>もいる。9 回登拝した行人<sup>322</sup>も「お詣りは旅行気分」と語る。講集団の仲間とバスに乗って遠い山形の地を訪ね、登拝したあと温泉に入って宴会をする楽しみは確かに否めない。そもそも、三山講をはじめのきっかけとして、まず三山詣りを勧められたという行人は多い。誘う際は観光という楽しみを強調するのである。

KT さん<sup>323</sup>：おやじにつれていかれたときは、冷やかし。冷やかし半分なんだよ。昭和 56 年だったからまだ 30 ぐらいの時。33 年ぐらい前か。それで一回行って、もう一回行ってえなとおもった。それで今度自分で行ったの。たかが遊びだろうと、一回行ったら、二回目からむきになんだから。(中略) 月山ってのはそんなもんだ。いってみりゃわからあ。酒飲みっていいなあって言う。だからきっかけ、そこなんだよ、初めて行く奴は。

KY さん<sup>324</sup>：無ければこういうつきあいもないし。じゃあ、ちょっと行ってみよかあって。

## (2) 登拝の体験談

ところが、いざ登拝となると語りの内容は異なってくる。

SS さん<sup>325</sup>：いや、山の天気はすごいわ。雨と風で引き返したことがあるよ。いやあ。山の天気はすごいわ。もう、雨が打ちつけて耳が痛かったもん。丁度俺が先達した年に天気が悪くてさ。結局引き返したのよ。

HN さん<sup>326</sup>：30 前後の若者が 4 人だったかな、降りてきて、雪溪から上が吹雪いてもう上がれねえって言うんだ。こりゃあ、俺らは無理だろうって、決断して引き返してきたんだ。

SS さん：雨が砂利が飛んでくるみたいで、耳に当たると痛いんだ。もう、風で吹っ飛ばんじやう。怖かったよう。その時上がったのは 5 人位で、途中で食事する時に他にいたのは 2 人ぐらいだったから。その、上がるときに無理して上がったからな。

HN さん：(登拝は) 怖いのもあるけど、記憶に残るね。厳しさの中にも満足感があるね。

<sup>319</sup>上高根敬愛講 KS さん、男性、70 歳、2013 年 2 月 3 日

<sup>320</sup>八幡敬愛講、TI さん、男性、80 歳、2012 年 11 月 8 日

<sup>321</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2012 年 11 月 8 日

<sup>322</sup>八幡敬愛講、K さん、男性、60 代、2012 年 11 月 8 日

<sup>323</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2013 年 1 月 8 日

<sup>324</sup>八幡敬愛講、KY さん、男性、59 歳、2013 年 1 月 8 日

<sup>325</sup>上高根敬愛講、SS さん、男性、60 代、2013 年 2 月 3 日

<sup>326</sup>上高根敬愛講、HN さん、男性、72 歳、2013 年 2 月 3 日



MY 師：俺は厳しいよ。俺ははっきりいって、山に登ったら厳しいよ、俺は。あのう、もうだめな人間は帰れって言う。(中略) 山で、しょったことあるんですよ。このやわな体で何人かねえ。あのう、下ろす時にねえ。そうそうそう、もう歩けなくて下ろしたことがあります。

KT さん<sup>327</sup>：俺、あの初山んときに、おぶって上がったよ、俺。T さんのかあちゃん。もう足の調子が悪くて登れない。

MY 師：でも、俺も毎年 10 回も登ってるから、もうだいたいわかるんす。この人登れるか登れないか。わかってないから、もう登れないときははっきりといいますよ、だから。あなたここで帰って来るまで、ここであと待って下さいって、いいですよ、だから。だって命にかかわるんだから。(中略) ほんと今の若い人は危険。うん、ほんとや、ほんとに危ないなあって。(中略) あのう多少一時間くらい遅れたってね。やっぱりね、三時間遅れる、四時間遅れるったらね、皆迷惑かかるでしょう。だから、それ、歩いてるっていう状態じゃないんだよ。そうなる、ほとんどねえ、一歩進む、二歩進むでねえ、もう立ち止まるくらいの、そういうかんじですよ。(中略) 温情かけたらあと絶対だめ。絶対だめだめ山は。あのう、俺はね、とにかく命かかっているって気持ち、すごくあるから、あのう、はんばないよ。今の若い人のあれはそんなもんじゃない。ああ、全然違う。うん、もうだめだったらね、ほんとだめ。今の若い子は。はんばでない。

KY さん<sup>328</sup>：今、車時代でしょ。ほとんど歩かないでしょ。だから山なんか大丈夫だっていうね、そういう感覚で上がるから。

MY 師：とんでもねえとこ歩いて苦労した覚えて絶対あると思うのよ。ところが、今の若い人はねえだんべ。そういうとこやるっちゃうのはのう、まずあのう命がけ、こっちだっで命がけだよ。俺は言う、俺はもうはっきり言う。んだから、それであの感謝することこそあれ、文句いう人誰もいねえ。(中略) やっぱりここはこういう判断迫られる、(中略) だからね、俺今度面倒絶対見るから。あのね、俺がなんで絶対見るって言われるかっつうとね、これ Y さんっているでしょ、この人が最終的に面倒見てくれるんです。もう二、三人、八幡ではやっぱりね、気持ちとして面倒見てくれる人絶対いるんですよ。だから八幡の講って成り立つ。だから山登りはね、山の講は。

KT さん：元気がいい人が一番しんがり。体力のある人が。体力ってよ、あのう、追いつかないと、拾ってくるんだよ、一番最後に。

MY 師：だから全体の判断すんのがね、だから今言ってるけど、それでもおちこぼれてどうしようもないって人、やっぱり今多いんだ。

KT さん：おぶってでも行くんだよ、下ろすんだよ。うん、

KY さん：忍耐がいるの。

KT さん：だからこれ体力のある人残しとかねえと、上げちゃった以上は帰れってこと。行

---

<sup>327</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2013 年 1 月 8 日

<sup>328</sup>八幡敬愛講、KY さん、男性、59 歳、2013 年 1 月 8 日

けねえから、湯殿山なんか。

こうした会話からわかってきたことは、山の自然の実際の厳しさと、ハイキングのように軽い気持ちで登拝する人々、特に若者たちの自分の体力の認識にギャップがあることである。御師も登拝経験の多い行人達も、三山登拝は命がけであるという心構えであり、場合によっては登らせないという判断をしなくてはならない。そのとき、自分が背負ってでも下山させられるか、といった覚悟を迫られる。そうした状況を想定して、御師や先達たちが協力し合って、事故なく登拝を無事終えるための体制ができているのである。山の経験が多いメンバーは登拝前の気持ちについて次のように語る。

MY 師：だからそんときのパワーは違うよ、多分。すりかわるパワーで。

KY さん<sup>329</sup>：この家族（T さんの）は皆ね、すごい皆パワーあるんだ。

MY 師：あもう、Y さんもですよ、朝起きれってや、俺拝むけれども、皆パワーあってや。違うよ。やっぱりあもう、信仰っていったら変だけど、気持ちがや。

KY さん：気持ちが入りますよ。これから山に登ろうってね。

MU さん<sup>330</sup>：いい経験しましたよ。やっぱり気持ちでさあ、あもう山上がって月山に登った気持ちもいいんだけど、坊に着いた気持ちがさあ、よし上がんなきゃいけねえって気持ちになんてや。そしたらさあ、やっぱりねえ、思わずほんと、うん、これから山に登んだから、今日はいっぱい食うっぺ、やりますよ、気持ちが。

### (3) 月山の祖霊信仰

さらに、単なる登山と、三山講の登拝は何が違うのだろうか。「観光が八割」と自負していた KT さんは、若いころ父親に誘われて、冷やかし半分に始めた三山詣りだったが、その後毎年のように敬愛講で登拝し、さらに家族のみでの登拝もしている。しかし父が他界してから、登拝の意味が変わってきた。

KT さん<sup>331</sup>：仏様は自分の親であり、御先祖様。だから、俺はおやじに、あもう、言われてたことは、俺死んだら、月山に帰ると。おやじは、よく言ってたのは、俺死んだら、御霊は月山の仙人になるって。（中略）だから、なんで（月山に）行くってのは、親に引き会いたいんだよ。おれは個人的に解釈で、そこ行ったら、親に引き会えるなあ、親の話聞いたからなって、解釈で登ってるわけ、月山に。

MY 師：いやいや、そういう山ですよ。そういう信仰の山で。

KT さん：やっぱり親に近付きたいのよ。

---

<sup>329</sup>同上

<sup>330</sup>八幡敬愛講、MU さん、男性、55 歳、2013 年 1 月 8 日

<sup>331</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2013 年 1 月 8 日

MY 師：そうそう、そのとおり。やっぱり、だから、さっきもいったかもしれないけども、人間で死んでから、まあいろんな段階を踏むけれども、最終的にはあの上天にいくと、その過程で、山ってのは高い山だから、そっからこう、だんだんだん、ね、低い山から高い山に行って、最終的に行くって言うのが、そういう信仰だから<sup>332</sup>。

KT さん：お山のところで、親に近付いて、親にじーっと話聞いたような意味合いで、湯殿山にいて。でなきゃ山やれねえよ。

MY 師：だからそういう信仰の対象でねえ、やっぱりそういうものを求めるっちゅうのは、人間のね、やっぱりこれひとつの、やっぱりあれだと思いますよ。だからね、だからさっきもいったように千四百年続いているってのはそういうことだと思うんですよ。でなきゃだから、あの上、さっきあの上、I さんもまず言うけど、観光だけじゃ、こんな風に絶対行かないって。

KT さん：だから月山に白装束着ていくっちゅうのは、親に引き合いに行くのよ。で、自己満足だ。

KY さん<sup>333</sup>：だから霊だ、霊。霊に会いに行く。お話ししてくる。

KT さん：だから月山行ったのは、仙人なんだからって、俺には言ってた。行ったら、なんか、おやじ、いい経験してくれたか。なんか、行くと、おとっちゃーんって。行くと、月山で言ってるんだな。

この会話から見てきたのは、かつて父親と共に登拝した息子が、他界した父親に一年に一度月山で会い、話をするために山に登るといふ思いであり、それは山が死者と生者を出会わせる神聖な場であり、そうした力を持つという信仰である。それは、自分自身もやがて他界するという死を意識し、その時には、これまで一緒に登拝してきた子ども達も、また、月山に登ってきてくれて、自分と話をしてくれるという希望が埋め込まれた信仰である。他界した父（過去）と、自分（現在）と、子ども達（未来）という三つの次元が登拝で一つになる。この意味で、月山（阿彌陀如来＝極楽浄土＝過去）、羽黒山（聖観音＝現世＝現在）、湯殿山（大日如来＝未来）という歴史的な意味づけにも説得力がある。

## 5.5 引き継いでゆく学び

講の儀礼や行事を遂行するには、行人達は多くのことを学び、それを次世代に継承していく必要がある。それができてきたからこそ 300 年以上も講集団は続いてきた。三山講には様々な行事があり、驚くほど細かな約束事やしきたりに満ちている。それらについて、二つの敬愛講の

---

<sup>332</sup>おそらく端山信仰のことを言っている。千歳（1997）は「この地に住んでいた人たちは、人間が亡くなると、その死体を端山のふもとに葬ったようです。時間が経ちますと、死体は腐敗し、肉がおちてきますが、そのとき、その人の霊は肉体を離れて、美しい端山に昇っていきます。そして 33 年とか 50 年とかの間、山の頂きから、自分が残してきた子どもや家族や親族をじっと見守っているというあたたかい思想があるのです。（中略）33 年、50 年たつと、さらに高く深い「深山」に昇り、それから天に昇ってあの世に行く、と考えられました」と山形の端山信仰を説明している。

<sup>333</sup>八幡敬愛講、KY さん、男性、59 歳、2013 年 1 月 8 日

相似、相違点も含め、以下その内容を見ていく。

### (1) 八日講の儀礼 (年中行事も含む)

八幡敬愛講は、八日講の際は行屋の前に黄・赤・白・緑・青の五色の旗を立てる。1月の日程は特別で、12月27日に3本の梵天を作り、餅をまいて重ね餅を作り、それらを元旦に三山供養塚に供える。この餅は4日におろして行人の家の数に切り、一月八日の八日講の行事に先立って、お札や曆とあわせて各戸に配る。お札や曆は一月八日に間に合うように宿坊から送られてくる。

上高根敬愛講が実施している八日講の中でも、独特の伝統は節分と川垢離である。2月3日に節分会として魔よけの札を作り、行人に配る。7月土用丑の日は土用行(川垢離)を行い、行屋わきの水場に色梵天を一本立てる。この日は供養塚掃除や三山登拝の安全祈願も行う。かつては2月の大寒のころに寒行があったが、今は行われていない<sup>334</sup>。

### (2) 正五九の行事

八幡敬愛講では、正五九(1・5・9月)には三本組の梵天を作り、行屋入り口や供養碑などのしめ縄を変える。これは、他界した行人の供養を行う行事である。

EIさんは御年82歳で、しめ縄を編む名人である。2012年10月14日には100メートルのしめ縄を編んだ。EIさんは同じ行人であった父親からしめ縄のやり方を習った<sup>335</sup>。同様に行人である伯父からも習っている。稲藁は農家に頼んで行屋に持ってきてもらう。正五九の月ごとにしめ縄を変える。10年前から八幡敬愛講に入ったというMUさんは、そうした学びに魅力を感じるといふ。

敬愛講の魅力、ありますよ。それはね、知らないこと。知らないこと。例えばね、縄の縛り方。縄の縛り方とかね、それで、神様の榊。榊はね、あの、神社で普通一週間ぐらいだよ。水を変えるのは。でも夏は、榊は、水を毎日変えてくれってのはね。知らないことはね、喜んで先輩が知らないことを教えてくれる。だから魅力。じいちゃんばあちゃんしか知らないことを皆教えてくれる<sup>336</sup>。

### (3) 三山詣りの儀礼

出羽三山詣りには講集団ごとに微妙に異なる方法での伝統的な儀礼が行われている。八幡敬愛講は、三山詣りの前には、昔は海で身を清めたが、現在は「潮垢離」として神社で祈祷してもらう。参拝に行く人数分の梵天を作り、行屋の前に立てる。梵天は行く人の身替わりで、帰ってくると、その日の夕方に、自分で自分の梵天を倒す。一度死んで生まれ変わるという意味がある。

<sup>334</sup>出典：千葉県立中央博物館デジタルミュージアム「梵天にみる房総の出羽三山信仰」の解説、<http://www.chiba-muse.or.jp/DM/?mid=1>, (2013年7月10日閲覧)

<sup>335</sup>八幡敬愛講、EIさん、男性、82歳、2012年11月8日

<sup>336</sup>八幡敬愛講、MUさん、男性、55歳、2012年11月8日

翌日の足洗いで供養塚に持っていき、まとめて立てておく。およそ一か月そのままにしておき、9月8日に下げてお焚きあげをする（竹は使いまわす）<sup>337</sup>。

上高根敬愛講は、初登拝者の人数分の白梵天と、二回以上の全員分として一本の色梵天を作り、行屋の三山碑の前に立てて安全祈願をし、また、行屋のすぐ隣にある白山神社にも参拝する。行屋の梵天には、毎朝主人の留守中に家を守る家族が水をかけにくる。このしきたりは今でもある程度は続いているらしい。下山後は一週間ぐらいの内に腰梵天のお塚（供養塚）納めと、八社詣りを行う。これは、供養塚に並ぶ供養塔のうち、正面の新しい石に行屋の梵天を写し、新行人が受けてきた腰梵天を納め、その後近隣八か所の行屋を廻るもの。かつては腰梵天がまとまると梵天供養を行い、新たな石を立てて納めたが、今は塚に納める場所が設けてあり、行くたびにそこに納める形になっている<sup>338</sup>。

八幡敬愛講も上高根敬愛講も、先述の腰梵天については、ほぼ同じような手順を踏襲している。新人が初登拝する際には、小さい木の板に墨で名前を書いた、腰梵天というのを作り、それを腰にさして三山に登る。山でこの梵天に魂を移すという意味がある。無事三山詣りを果たして、地元に戻ると、腰梵天を供養し、供養塔へ戻す。その際に、大きな石碑の後ろに、腰梵天を埋める穴があり、そこに石の蓋がある。その穴に腰梵天を入れて、石の蓋をし、上から土をかけて覆う。

さて、三山へ出発する当日は、八幡敬愛講では、早朝3時から4時ごろから起きて、町の四つ角でお神酒を飲むのが独自のしきたりとなっている。両敬愛講とも行屋へ全員が集合して、祝詞とお神酒を飲んで5時ごろにバスに乗って出発する。夕方に現地の宿坊入りをし、仮眠をとって翌朝早朝4時ごろから宿坊でご祈祷をしてもらったあと、軽く朝食を取り、バスに乗って月山の8合目まで行き、だいたい6時ごろにそこから徒歩で登拝する。まず月山山頂をめざし、そのあと遅くとも午後2時ごろに湯殿山の麓のご神体まで下りていき完結する。八幡敬愛講では、三山登拝が四回までだと白袈裟をかけ、五回から赤袈裟を着て登るというしきたりがある。現在はもう行われませんが、上高根敬愛講では、出発前には三泊四日ぐらい行屋に泊まって水垢離などの修行をした人しか行くことができなかつたらしい。

#### (4) 梵天作り

八幡敬愛講の梵天（図2.2左）は美濃和紙を使う<sup>339</sup>。三本の梵天の中心になる「親梵天」は両脇の「子梵天」より藁づとも垂れ紙も一回り大きく作る。子梵天は人の顔を象っており、後ろ側には総角・あわじ結びをつなげた袈裟を下げる。頭にサカキ、三角一本、花二本を挿す。支柱はシノダケを用いる。竹が貴重な地域なので、シノダケは何度も使いまわす。支柱中ほどに火の親が作った三山のお札をつける<sup>340</sup>。

上高根敬愛講の梵天（図2.2右）の紙は丈夫な石州半紙を使う。三段にかけた紐を「あわび」「花結び」にし、網を編んで「袈裟」を作る。石州四枚を四つ折りして切った16枚の垂れ紙を

<sup>337</sup>注 334 と同じ出典。

<sup>338</sup>注 334 と同じ出典。

<sup>339</sup>八幡敬愛講、KYさん、男性、59歳、2013年1月8日

<sup>340</sup>注 334 と同じ出典。

三組下げる。色梵天は白の垂れ紙 16 枚を二組と、赤・黄・緑・紫・白五色の色紙を半分にして切ったものを各色二枚、10 組一枚を下げる。マダケの支柱中段に切れ込みを入れた半紙を巻いてサカキを挿し、紐結びを作る。葬式の三本の梵天は芝を積んだ壇に建て、竹のひねで一組に結わえ、ひねの交叉部に小幣束（赤・青）を挿し、支柱の本に割竹三本ずつを挿す<sup>341</sup>。

図 2.2 八幡敬愛講（左）と上高根敬愛講（右）の梵天



出典：千葉県立中央博物館デジタルミュージアム「梵天にみる房総の出羽三山信仰」<sup>342</sup>

### (5) 行人の葬式

八幡敬愛講では、行人が亡くなると、三本の梵天を作る。正五九の梵天と形は同じだが、サカキをシキミに替え、墓地へ持って行って立てる<sup>343</sup>。昔は装束をお棺に入れていた。そして遺体には白装束を着せ、頭も白布でまいていた。しかし、今は病院で亡くなるので体が堅くなって着せられなくなり、白装束は上からかけてやっているという<sup>344</sup>。また行人の葬式の際に納骨が知らされるのはまず先達で、それから世話人、行屋（行人）と連絡がいくと説明してくれた。納骨は墓に全員で行衣を着て行き、三本梵天をたて、戒名を拝み供養するという<sup>345</sup>。

一方上高根敬愛講では、行人が亡くなると、葬式の前日に行人が行屋に集まり、仲間が葬式の前に葬式梵天を作る。一本の色梵天と二本の白梵天で一組とする。当日に埋葬に先立って墓に立てる。そしてお墓の前で講中の皆で祈るのだという<sup>346</sup>。こうして、講の仲間全員で亡き行人を見送る行為こそが、三山講の意義であると語る行人もいる。

敬愛講がつながってきた経緯ってのはね。死に水とるんだよ。皆で送るの。ここで仲間が亡くなった時、ここで御経上げて、梵天たててさ<sup>347</sup>。

<sup>341</sup>注 334 と同じ出典。

<sup>342</sup>注 334 と同じ出典。

<sup>343</sup>注 334 と同じ出典。

<sup>344</sup>八幡敬愛講、TI さん、男性、80 歳、2012 年 11 月 8 日

<sup>345</sup>八幡敬愛講、MU さん、男性、55 歳、2012 年 11 月 8 日

<sup>346</sup>注 334 と同じ出典。

<sup>347</sup>上高根敬愛講、KH さん、男性、70 代、2013 年 2 月 3 日

7-8年前にね、親の葬式で墓にいったら、行人の人が来て祈ってくれたんだけど、そういう風に自分達も先祖になっていく。だからお墓を掃除したりすることもつながりだっぺ。行人は親でなくても見取るからな。東京にいと、お金出して葬式やるな。ここでは自分達が協力して先祖供養してやらなくてはいけないわけ。こういうのを大事にしていきたいなあ<sup>348</sup>。

## 5.6 人と人とのかかわり

八幡敬愛講は、聞き取り調査を二回実施できたことで、かなり講の人間関係の景色が見えてきた。MUさん<sup>349</sup>は「震災で絆とかなんとかいってるけどよ、先輩でなくて、後輩でなくて、つきあってないと、いざとなるとそんなことやってないといきなり手むすべねえよ」と、年齢に関係なく仲間として長年かかわってきてこそその絆が講にあるということを強調する。KTさん<sup>350</sup>も同様に「絆って大事な言葉だからよう。大切に使ってほしいよな。同情でつながっても続かねえんだよ。そんな簡単に絆、つくれねえんだよ」と語る。この、一見先達制度といったヒエラルキーからなる強い上下関係で成り立っているように見える講だが、先達制度は三山登拝の回数という、行人自身による努力や能力に対する正当な評価であり、そうした行人たちに敬意を示すしくみであって、決して支配的な上下関係ではない。そこには仲間同士の強い信頼関係が築かれていることは次の会話にも示されている。

KYさん<sup>351</sup>：(八幡講の魅力は)あのね、人の集まりですよ。人の集まり、それが大切。コミュニケーション。やっぱコミュニケーションというか、和をもってわが郷土を守ろうって。

KTさん<sup>352</sup>：先輩の知恵を拝借して、コミュニケーションして。あの、おれも全国富士講青年会ってつきあいやってきたんだって。全国富士講青年会の第二十項に「和をもって睦め、わが郷土を守ろう」ってあんだよ。睦みあいてのは、やっぱり、手を握り合ってよう、郷土守ろうってこのよ。

KYさん：死ぬまで和なんですね。

KTさん：和ってのは簡単に作れねえよ。

KYさん：小さいところからの積み重ね。

KTさん：絆なんか 普段から話し合って、納得し合っていなければ、簡単には絆つくれねえ。

KYさん：意見が違うこともある。そうじゃないよこうだよなんて、でちゃう。

KTさん：やっぱそういったリーダーになれるんだよみんな、ねえ。山登った時に救助でき

<sup>348</sup>上高根敬愛講、SSさん、男性、60代、2013年2月3日

<sup>349</sup>八幡敬愛講、MUさん、男性、55歳、2013年1月8日

<sup>350</sup>八幡敬愛講、KTさん、男性、53歳、2013年1月8日

<sup>351</sup>八幡敬愛講、KYさん、男性、59歳、2013年1月8日

<sup>352</sup>八幡敬愛講、KTさん、男性、53歳、2013年1月8日

てね。7つも8つも違うやつといっしょに酒飲んでよ、それがつながりじゃねえか。簡単にはつながりができねえやつが、きれいごとを言ってよ。

KYさん：意見の違いもある。話し合いながらだんだん分かりあってくわけよ。そうでないと長続きしない。要は信頼関係ね。皆いるから。お互い心を信じてる。

## 5.7 自在な信仰

講集団の信仰は、共同の信仰である。特定の間（行屋）に集まって、共に祈祷し、年に一度三山詣りを共に実施することに意味をもつ。こうした共同の信仰の形は、教義をもつ宗教団体でも多くみられる。ユダヤ教のシナゴグやイスラム教のモスク、キリスト教の教会はその典型である。しかし、こうした一神教を教義とする宗教と、神仏習合に端を発する出羽三山信仰は、根本的に異なる。1400年ほど前に、第三十二代崇峻天皇の皇子・蜂子皇子が羽黒山で修業をしたことが「出羽（いでは）神社」の由緒であり、羽黒修験道の始まりとされている。月山神社、湯殿山神社のほか、湯殿山信仰の岩根沢神社を軸として、修験道の密教の要素が習合してきた。江戸時代には、天台宗の熊野派の修験道である羽黒・月山と吉野派の修験道である真言宗の湯殿山が対立していたという歴史もあるが<sup>353</sup>、そうした宗派の対立をよそに、民衆の信仰は常に神仏一体の権現思想や自然信仰（アニミズム）、さらに祖霊信仰<sup>354</sup>に基づいていた。

この複数の神仏の信仰を良しとする風潮は、二つの敬愛講の行人の信仰の多様性に反映されている。八幡敬愛講のメンバーの多くは、行屋がおかれている飯香岡八幡宮の氏子であり、神奈川から千葉へ移住してきたが、飯香岡八幡宮の祭りの会長を8年やっていた行人もいるし<sup>355</sup>、家は代々日蓮宗だという行人もいる<sup>356</sup>。一方上高根敬愛講でも、地域の氏神である鶴ヶ峰八幡宮の総代をしていたことがある行人もいる<sup>357</sup>。さらに、両方の講において、かなり多くの行人が別の講にも同時に参加している。例えば八幡敬愛講を構成している町会のうち、観音町には30名からなる富士講があり、浜本町にも富士講があつて小沢坊という宿坊を使っている。そうした経緯もあつて、八幡敬愛講でもYさん、Tさん、Nさん、Oさんなどが富士講も兼ねており、大先達のEIさんも富士講で10回富士登拝をしている<sup>358</sup>。また、浅間講をやっている人もいるという<sup>359</sup>。他方、上高根敬愛講では、かつて富士講を兼ねる人もいたが、なぜか自然消滅してしまったという<sup>360</sup>。上高根の下区の9番組では、二人一組で毎年秩父の三峰神社にお参りに行

<sup>353</sup>大井沢湯殿山神社宮司 KSさん、男性、52歳、2011年1月20日

<sup>354</sup>羽黒山は・聖観世音菩薩(仏)・伊弉波神(産土神)・稲倉御魂命(穀物神)、月山は・阿弥陀如来(仏)・月読神(農耕神)、湯殿山は・大日如来(仏)・大山祇神(山の神)・大己貴命(建国神)・少彦名命(医薬神)とされている。このように、出羽三山は、祖霊の鎮まる“精霊のお山”、人々の生業を司る「山の神」「田の神」「海の神」の宿る“神々の峰”にして、五穀豊穰、大漁満足、人民息災、万民快樂(けらく)、等々を祈願する“聖地”であった。(出典：出羽三山神社公式ホームページ、<http://www.dewasanzan.jp/>、2013年7月17日閲覧)

<sup>355</sup>八幡敬愛講、MUさん、男性、55歳、2012年11月8日

<sup>356</sup>八幡敬愛講、KYさん、男性、59歳、2013年1月8日

<sup>357</sup>上高根敬愛講、SSさん、男性、60代、2013年2月3日

<sup>358</sup>八幡敬愛講、EIさん、男性、82歳、2012年11月8日

<sup>359</sup>八幡敬愛講、KTさん、男性、53歳、2013年1月8日

<sup>360</sup>上高根敬愛講、MSさん、男性、83歳、2013年2月3日



っていたというから<sup>361</sup>、上高根敬愛講の行人も 9 番組の住民であれば三峰講をやっていたことになる。特記すべきは、上高根敬愛講は、今年は 20 年に一度の伊勢神宮の式年遷宮の年ということもあって、毎年 7 月の出羽三山登拝を伊勢参りに変更することになったという<sup>362</sup>。このように出羽三山信仰の講自体が神様を取り換えてしまうことも起こっているのである。

こうした自在な信仰を持ちながら、なぜ、ばらばらに個人で信仰するのではなく、それぞれの神仏の集団に参加して信仰するのだろうか。それはやはり、そもそも 4.2 の「講に入るきっかけ」の語りからもわかるように、ほとんどのケースは「初めに信仰ありき」で講集団に入るからではないからだろう。それは親の意向や町会の知り合いの勧誘、地域のしきたりといった、コミュニティや人とのつながりから始まるのである。そして講に「入って歴史とか学んでいく」<sup>363</sup>のあり、そこが信仰の入り口になっていく。上高根敬愛講でも「先輩にいろいろと仕込まれて、さっきの 1698 年の宿帳なんかも私が調べたんですよ。先輩方に薫陶を受けて歴史を調べたかったです。現在もできればやりたいね。八日講も二十日講もすべてやっているし、これから先もやりたいなあ」<sup>364</sup>と長老格の行人は語っている。講は、こうして個人個人の様々な信仰を丸ごと受け止めることで成立している。言い換えるならば、特定の信仰を排斥しだすとき、講は成り立たなくなる。その意味で講は、信仰の多様性を認める公平性を備えている。講の集会の場と空間において信仰が一致さえすれば良しとする。そして、さまざまな宗教の違いを乗り越えて、縁あってコミュニティの一員となり、そこで長期的な共同の信仰と人間関係を育んでいくことに講の意義があるという発想は、次の語りからも推察できる。

KT さん<sup>365</sup>：で、それぞれが、要は寺の宗派それぞれ違っても、90 パーセントにしろ、一つの講に対して、縁を結んで皆で、こうやって祝詞をあげられるってことは、嬉しいことだと思うのよ。

MY 師：ほんとそう思う。だから、それはそう思うからありがたいですよ、だから。

KT さん：ねえ、あのうお寺さんでは、宗派違う、お寺さんも皆やってるけども、最後は一つになれんだもん。氏子でも一つになれんだからね。お寺さんの宗派に関係なく。それすごく素晴らしいよね。やっぱあのう、そこなんだ。一つになれんだもん。

MY 師：逆に言うとね、あのう、神道ってのはね、俺もいろいろ勉強したけども、(中略)そんなに強い教義的なものは、全くないのよ。だから逆にそれが今の時代では必要なんではないかなあということを、やっぱり思う。

KT さん：(講は)型にはまんねえでさ、やれる。素晴らしい。

MY 師：だから、それが我々、逆に言うと、祖先がやっぱりもともとあがめたものだし、もともとこのやっぱ気持ちから出たものは、だから、御神体なんか結局岩であったり、水で

<sup>361</sup>上高根敬愛講、YN さん、男性、66 歳、2013 年 2 月 3 日

<sup>362</sup>上高根敬愛講、YN さん、男性、66 歳、2013 年 7 月 7 日電話による聞き取り。

<sup>363</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2012 年 11 月 8 日

<sup>364</sup>上高根敬愛講 KS さん、男性、70 歳、2013 年 2 月 3 日

<sup>365</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2013 年 1 月 8 日

あったり、(中略)でもやっぱそれ、日本人の知恵なんですよ。自然を神としながら、いわゆる仏教的なものを皆とりいれてきたんですよ。仏教ってすごくきちっとしているから、それをとりいれて、要するに神仏習合。これは根本的なもの。

正伝坊の後継ぎとして子ども時代から今に至るまで、多くの講集団とかかわってきた MY 師は、三山講の信仰というものは、教義のようなものではなくて、自然をあがめ、先祖をあがめるということで、本来は自然崇拝であると説明する。つまり、子どもの頃から信仰を持ってきた人はいないのであって。信仰とはコミュニティの中で培うものなのである。講の共同体に入って、認められて、それから自然をあがめることが始まる。「コミュニティのつながりは、自然をあがめて、そういう目に見えないものを皆でやっていくことよ。コミュニティだからそれが続いている。講に入る人は、修行で入って来る人もいるし、講で信仰を始める人もいるし、コミュニティがいいと言う人もいるし、それら全部をひっくるめて講っちゅうことよ」と、三山講という「コミュニティ」と「自然」と「信仰」という三つの要素の切っても切れない関係性を示唆している。

## 5.8 講の持続可能性

二つの敬愛講の聞き取りからも、ほぼ三世紀続いてきた敬愛講を今後もできるだけ長く持続していきたいという抱負は強く出てきた。「先人が 316 年かけて築いた伝統を消しちゃいけない。後世に伝えていきたいと思うね」<sup>366</sup>と語る上高根敬愛講の行人の思いも「先達たちが続けてきたことを我々がつぶすわけにはいきませんよね」<sup>367</sup>と語る八幡敬愛講の先達の思いも同じである。だが、「敬愛講は無形文化財にもなっているし、伝統的なものを無くさないようにと思ってるし、若い人にも伝統ある敬愛講社を継続してもらいたいですねえ」<sup>368</sup>といった語りから見えてくるのは、伝統の継承という講の持続可能性の課題である。

現在は農村もかなり都市化し、兼業やサラリーマン家庭がほとんどを占めるようになってきた。4.5 の「引き継いでいく学び」に関する聞き取りからも明らかにわかることは、だいたい昭和の終わりから平成にかけての時期に、修行やしきたりがかなり簡略化されてきたということである。江戸時代の常識をそのまま現代社会にあてはめられないことは明白な事実であり、こうした社会の変化に適応できない講集団の多くは自然消滅していった。講の持続可能性を高めるために様々な伝統の改革をした元世話人は次のように語る。

世話人やったときに改革しようと思って、先輩を説得して改革したのさ。八日だと平日があつて、サラリーマンがこれないから日曜日に変えたし、当時はくさいもん(肉魚など)食べなかった。かっぱえびセンもだめだったからね、改革してやりました。説得した先輩

<sup>366</sup>上高根敬愛講 KS さん、男性、70 歳、2013 年 2 月 3 日

<sup>367</sup>八幡敬愛講、YN さん、男性、66 歳、2012 年 11 月 8 日

<sup>368</sup>上高根敬愛講、YO さん、男性、94 歳、2013 年 2 月 3 日

方ももう、皆亡くなったな。当時はね、寒行暑行があって、先輩が、俺が仕事終わるころによ、迎えに来たのさ。行をやるために。夏は蚊いぶして、囲炉裏のところで汗かいて、冬は寒行。そういうことをね、若い時にやったんだっぺ。20代後半から30代初めだった。現在は皆会社勤めで休み取れないでしょ。早くてもお山に行くのは35, 6歳になって。今は二泊三日で、海の記念日を入れてるけど、梅雨が明けないんだな。開けるのは7月20日前後で、本当は25日ごろ登るのさ<sup>369</sup>。

また、「昔は半農半漁の村だったから結束力が強い。今は土地を売ってアパートにしたり住宅地になってしまったけど、昔からの絆が強い。もともと地元で固まっていたところ。はめをはずして外の人にも歓迎してやらないと」<sup>370</sup>と八幡敬愛講の先達は、講をより地域に開こうと考えている。

このようにして伝統（儀礼、慣習、しきたりなど）を変えつつ、現代社会のライフスタイルに合うように講集団の運営や活動を適応させ、昔から地元に住んでいる住民だけでなく、外からやってきた住民達にも広く参加を促していくことは三山講の持続可能性のために避けられないだろう。しかしながら、果たしてこうしたルールの変更のみで講の持続可能性を担保できるのだろうか。言い換えると鶴見（1989）が強調してきた伝統の再創造とは、講集団にとっては形式的な再創造を意味してはいないのではないか。これら二つの敬愛講を含めて、現存の三山講が数世紀かけて現代まで持続してきた理由は、もっと深いところにあり、その根源的なものをしっかり認識してこそ三山講は未来に向けて持続していくのではないだろうか。これについては考察で再度取り上げることにする。

## 6. 三山講の分析

### 6.1 学びの構造・方法と特徴

歴史と伝統に根ざしている三山講（敬愛講）の学びは、生活世界の学びと同じ構造＝伝統も備え持つ（表 2.1）内発的 ESD である。千葉の三山講の特徴が梵天作りという事もあって、学びの方法論も生活世界の学びと同様に身体的に身につけていく学びが多いが、祈祷などの儀礼では、教文や祝詞などを文字化したものを読み、唱和する。これらは最終的には暗記することが理想とされている。ここが生活世界の学びと大きく異なる特徴である。

「一番先に読んだ中で、この中で、気に入ってんのがあるんだよ。俺、こんなかで、あ、三山っちゃこういったことかと。（中略）自分なりの解釈をして、（中略）こんなかで、やっぱりお山の教えをさ、絶対いいからさ。（中略）ただ拝んでんじゃなくて、その意味をなんとか理解したいと思ってんだよ」<sup>371</sup>と、修験の先人のいわんとする「人と自然とのかかわり」の意味を理

<sup>369</sup>上高根敬愛講 KS さん、男性、70 歳、2013 年 2 月 3 日

<sup>370</sup>八幡敬愛講、YN さん、男性、66 歳、2012 年 11 月 8 日

<sup>371</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2013 年 1 月 8 日

解すべく努力する行人もいる。これは、三山祝辞<sup>372</sup>のことであり、そこには三山の特徵や由来、神威などが神道調で書かれている。その内容は初見では理解しがたいが、これを毎月仲間と共に唱和し、それを何年も繰り返してその意味を自分なりに解釈していくのである。

表 2.1 三山講（敬愛講）の学びの構造

三山講の学び	人と自然とのかかわり			人と人とのかかわり		
	知識	技能・能力	価値観 (精神性)	知識	技能・能力	価値観 (精神性)
講運岩(集会と行事)の学び	藁、紙や竹などの材料の知識	細工の技能	三山信仰、祖霊信仰	行事のしきたり、儀式、祈禱(出羽三山神拝詞など)	共同作業などの対人能力、コミュニケーション能力	歴史認識による責任感、仲間との連帯感、生業や家内安全の祈念、地域貢献
三山登拝の学び	三山の自然(天候、登拝道、難所など)	体力、精神力、判断力、危機管理能力	祖霊信仰、自然の厳しさの認識	集団登拝の規範	相互扶助	仲間同士の信頼感、全員下山させる責任感、登拝達成の喜び
伝統の四つの型	技術の型		意識構造の型	社会関係の型		感情・感覚・情動の型

もう一つの学びの特徴はやはり登拝という身体性を持つ学びだろう。生業の学びでも山を歩き回ることは当然あるが、三山講は集団で山に登ることに意味がある。儀礼的には山のカミガミにお参りするための登山である。そして、4.4でも触れたが、初登拝の行人は自分の体力の限界を把握していないことが多く、途中で先輩の行人に背負われて下山することもある。こうした苦い経験を経て、三山登拝の経験を積みながら、自分の体力、精神力といったものを鍛えていく。そして先達級になると、登拝集団のしんがりとなって、体力のない行人達を助け、いざとなれば仲間が自力で下山できるかどうかを判断する能力を持ち、必要とあれば仲間を背負って下山する体力や精神力を備えることが期待されるのである。これが単に登頂達成を目的とした個人の登山とは異なる点である。その意味で、三山講において先達という役割が設けられたことは、単に儀礼の祈禱をし、講の運営にかかわるだけでなく、身体的な能力と共に判断力や決断力と危機管理能力も備えたリーダーを養成する意味も持っていたとも言えるだろう。そしてそれは、日常の社会的地位といったものが一切通用しない、実力の世界でもある。それは「講は世俗とは別物。世俗の大企業の役付けで地位が高い人でも、講は年季がいつている人が上の地位だから関係ない。講をやって長い人はこっちで生き生き堂々としている」<sup>373</sup>との大聖坊の山伏の語りからも理解できる。こうした三山講のリーダー達は、おそらく地域社会でもリーダーとして尊敬され、地元の自然災害などの危機の際にも社会貢献してきただろうことは想像に難くない。

## 6.2 三山講の構造を読み解く

三山講の成り立ちは、理論的枠組みの 1.2 で扱った、佐藤仁（1997）や鬼頭（1998）の「よ

<sup>372</sup>「慎み敬って月山大神、羽黒山大神、湯殿山大神の御前に申して白さく伏して惟（オモ）むみれば 顯幽（ケイユウ）二界の中八百萬神あり」で始まる祝詞である。（出典：出羽三山神拝詞、<http://www25.big.or.jp/~mimann/jinnjya/dewasanyama/shinpaihsi/sanyamasyukuji.html>, 2013年7月18日閲覧）

<sup>373</sup>大聖坊、星野尚文師、男性、66歳、2012年7月26日

そ者」論にも関連している鶴見（1993）の『柳田国男の社会変動論』に見る分析視角にすっぱりあてはまる。

第一に、それは、漂泊者と定住者のダイナミックな関係性に基づいた構造を持つ。江戸時代に遙か山形の出羽三山の麓の宿坊から、修験者達が残雪深い山々や街道を歩いてはるばる福島や、茨城、千葉などの村々を布教しに訪れた。それは、柳田が漂泊の原型を信仰の伝播と捉えていることに相当している。厳しい修業をする修験者達は、薬草などの知識も豊かで、靈験あらたかな力を持つものの象徴であり、彼らによる密教的祈祷や儀礼は村人たちを魅了したに違いない。地元にも寺や神社があったが、出羽三山のカミガミは村人にとって異郷のカミガミであった。しかしそれは月山の祖霊信仰という共通点で深く結び付けられる。修験者は出羽三山のカミガミの象徴として、村の土着の祖霊のカミガミと出会い、そこから三山講が誕生する。さらに、土着のカミガミと漂泊のカミガミとの出会いの場がマツリである（鶴見 1993 : 246）が、出羽三山信仰独自の梵天供養という、マツリに匹敵する大掛かりな行事も、村人たちによって創造された。よって三山講とは修験の漂泊者が定住者のムラ社会に変動を起こして生まれた社会変動の申し子と言えるだろう。

第二に、三山講は循環構造を持っている。これは循環を特徴とする内発的 ESD を内包していることから自明と言える。柳田は自然への様々な接近の仕方の中で、農業労働をとおして人間が自然に働きかける行為を基本とし、そこからハレとケという人間生活の循環のリズムが自然の四季の移り変わりのリズムに対応していることを明らかにしている（鶴見 1993 : 251）出羽三山詣りはまさに、5.1 の「生業と信仰」で見えてきた市原の農業や漁業といった自然をベースとする生業のリズムに対応している。冬から春にかけて海苔採取をした後であり、また忙しい田植えの時期の後の閑散期である 7 月頃は桜井（1985）の定義によるケ（農業生産、あるいは漁労を可能にする根源的靈力）が弱まっているケガレ（ケ枯れ）の時期であり、その時期に出羽三山詣りで三山登拝というハレの行事を実行し、ケの機能回復をするわけである。こうした、ケ—ケガレ—ハレといった四季の循環構造に出羽三山講は寄り添っている。ハレの際、定住者である村人は一時漂泊者となり旅をする。一方の修験者は羽黒の宿坊で定住者として村人達を出迎えるという逆転が起こる。鶴見（1993 : 255）はケガレを回復する方法として、旅をすることと、外から漂泊者を迎えて新しい知識や信仰や技術を学ぶことだと述べているが、出羽三山講とはその二つの融合の型かもしれない。柳田も定住者にとって一時漂泊（旅）こそが、自己教育の場であることを力説している（鶴見 1993 : 245）。かつて通過儀礼として若者に代参の三山詣りをさせていたという事実は、こうした若者の自己教育の意味をもっていたと言える。

第三の構造は曼荼羅である。そもそもが曼荼羅を持つ真言密教の信仰であるので、生から死へ（擬死）、死から生へ（再生）といった質的变化が三山登拝による擬死再生に組み込まれていることを踏まえるならば、出羽三山講は非常に曼荼羅的な世界で満ちていると解釈できる。すなわち、曼荼羅の特徴は、広がりを持った空間・場・次元、多様性、中心性、調和性ととも動的であること（頼富 2003 : 159—161）だが、ムラというケの場と出羽三山というハレの場を持ってその間を行き来することや、三山登拝で象徴的に生と死の間を行き来することは場や次元を持ち

流動的である特徴を現しており、神仏や祖霊信仰といった多様な信仰を受容し、講によって信仰と共同性と自然との調和をめざしつつも、その中心軸には自在な個人の信仰が据えられていると言えるだろう。さらに、伝統的な講の継承構造も曼荼羅的なものであるが、その詳細は第二節の図 2.4 を参照されたい。

まとめると、三山講は「漂泊と定住」という外と内の二重構造、「四季の循環」に沿った円の構造、「曼荼羅」という包括性や全体性の構造を備え持っていると言える。こうした構造からも、他の一般的な集団とは一線を画す集団であると結論付けられる。

### 6.3 三山講が根ざす力

#### (1) 自然の力

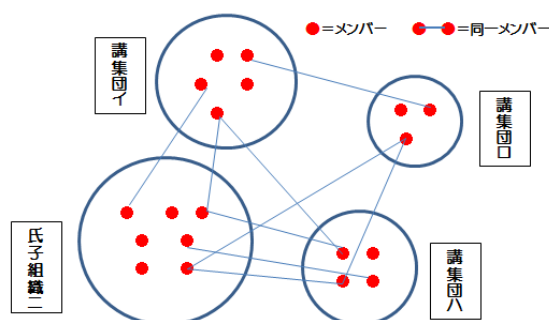
3.1 で多様な講のタイプを見たが、参拝講や代参講のなかでも三山講や富士講、御嶽講などに見られる大きな特徴は、何と云っても、講が拠点とする地域から離れた山という自然と関係を持つことである。なぜ関係を持つのかと言えば、その山に神威あらたかなカミガミが鎮座しているからであり、そのカミガミの力を戴いてきて、自分の人生及び家庭をより良きものにし、地域社会にも貢献したいと願うからである。ムラ社会が強く残っていた時代は、特に後者の地域貢献の意味が大きかっただろう。しかしながら、カミガミの力はもちろんそう簡単には手に入らない。三山詣りの出発前に水垢離をしケガレを水で流し、浄化され、さらに、死ぬ覚悟でカミガミのおわす山々の頂上まで登る努力をしなければお力が戴けないことになっている。それが擬死再生のプロセスであり、死者が着る白装束を着用し、勇気をもって荒ぶる自然に挑戦するものに力が与えられる。これは山のカミガミという自然と人間のパワーの取引であると言えるだろう。ここには柳田が常民の信仰や生活から読み取った、水による浄化というエントロピー的な循環思想や、より広く捉えると自然と人間の生命系のつながりが象徴されているとも考えられる。そして、そのカミガミの中には、カミとなった自分の先祖も含まれていて、助けてくれるのである。こうしてカミガミの山に登れば登るほど力が増してくる。それが先達であり、先達が多い講集団はより大きな力を持っていることを暗示している。これが修験という神仏習合の思想から捉えた、講集団が持つ潜在能力である。それは人間の不完全性の象徴でもある死と対峙し、それを乗り越えるときに力が与えられるという信仰に基づいている。

しかしながら、現実的にはそうした神秘的なパワーというよりは、表 2.1 の「学びの構造」に見る行人たちの細工の技能や儀礼の知識の集合、そして蓄積された登拝経験による各行人の体力や精神力、決断力や危機管理能力の集合、及び集団活動で培われた対人能力やコミュニケーション能力の集合したものが、集団としての機能を達成するための集団の潜在能力である。すなわち、個人レベルではそうしたオールマイティな能力を持ってないが、集団であれば可能となる。そして、そうした総合的な力を持つ先達や行人からなる三山講は、まさに地域の潜在能力としての存在感を示すことができると言える。この意味で、近代化以前には、三山講は地域のリーダーシップ養成集団のような役目を果たしていたのではないかと推測される。

## (2) 矛盾が生み出す「つながる力」

理論的枠組みの2.2で、鶴見が日本社会を多重構造型と見なし、シャマニズムとの共通点を見いだしたことに触れたが、それは矛盾とのかかわり方がそっくりだったからである。その特徴の一つに、閉鎖性と開放性の混在があった。三山講にもこの特徴が現れている。つまり、一般的に何らかの目的を持った集団はある程度の閉鎖性があるが、三山講は地元根ざした歴史と伝統ゆえに地縁で成り立っている。また、桜井(1985:90-91)が「民間信仰による講結合は、地域社会を基盤にしている点では、宗派の講などと似ているけれども、それじしんが完結した組織体であるから、他地域と結びつきが無く絶対的な孤立的存在となる」と解説しているように、三山講は出羽三山信仰という共通項を持っていても、また、同じ宿坊と縁を結んでも、他の三山講の講集団との交流は一切しない閉鎖性を持っている。ところが、個人レベルで見れば、5.7の「自在な信仰」でも判明したように、個人の自由な信仰を許容する講であるからこそ、行人がいくつかの講や氏子組織などを掛け持ちすることは珍しくなく、特定の仏教宗派のメンバーであっても三山講の独自の葬式を受容するのである。つまり集団レベルでは閉鎖的だが、個人レベルでは開放的であるという矛盾をかかえている。

図 2.3 三山講の講集団メンバーによるネットワークモデル



この閉鎖的集団が許容する個人の開放性が、講集団間や他の地縁組織をつなぐネットワークを可能にする(図 2.3)。すると、講集団間の交流は一切なくても講や組織の情報は他と共有しても支障がない程度のものなら、この個人のネットワークを通して行き来可能となる。また、こうした個人のネットワークが増幅して密になればなるほど、あるいは一個人がより多くの集団で活動すればするほど、地元で信頼関係を持つ人々が増え、地域の共同性を厚く広く育むことになる。これも別の角度から捉えた講集団の潜在能力である。

## 7.三山講の考察

### 7.1 死と向き合う共同性

人間の不完全性を示す最たるものは死である。我々人間にとっては、自己の死を受け入れるこ

とと、他者の死を受け入れることと、二つの死に向き合う経験をしなくてはならない。しかし、自己の死は体験してみることができない。ここから死への恐怖が起きる。だが、他者の死から死を学ぶことはできる。ところが現代社会は、他者の死が不可視化されている。核家族化で、同居する祖父母の老いや死に遭遇する経験も少なくなり、死は病院という閉ざされた建物の中で迎えることが当たり前になりつつある。これは動物にしても同様のことが言える。かつては家々で飼っていたニワトリなどは自分たちで絞めていたが、いまは食肉処理場に委託しているので、我々が口にする食材が、目の前で生きているもの、動き回っているものの命の犠牲から成り立っていることを実感させる光景を目にすることもなくなった。

おそらく戦後 2、30 年ぐらいまでは、全国各地で普通に地域葬は行われていただろう。地域葬は、地域の中を喪主の家から墓場まで葬儀の行列が練り歩くのが典型的なものであり、地域の老若男女が総出で亡くなった住民を弔い見送ることができた。そして、墓場での納骨には第一章第一節の 5.6 の「習俗の学び」にある上畑地区の例のように、多くの住民が参列して見送り、それを初めて経験する嫁にとっては心を打たれる光景となる。死は地域社会の中でオープンなものであり、また、それが住民にとって死とそれを取り巻く人間模様をオープンに学ぶ場でもあった。現代的葬儀は、葬儀場に関係者だけが赴き、閉じられた会場の儀式が行われる。そうしたなかで、三山講は、仲間による葬儀を、亡くなった行人の宗教に関係なく今でも実施している。

仲間の葬儀を三山講で実践することは、実は自分で自分の葬儀を実践する予行のようなものである。三山講の仲間と共に祈祷する自分の眼前にある棺桶の中にいるのは、未来の死したる自分なのである。こうして、仲間から祈祷され、見送られる死者に自分を投影し、自らの死を予行し、行人たちはいつかこの生と死の儀式の逆転が必ず起こることを理解するのである。よって三山講の葬式は、葬儀業者が滞りなく執行し、僧侶や神官が弔う葬式とは全く別の意味をもつ。自分の未来の死を象徴する仲間の死に対して、他の仲間と共同で向き合うのが三山講で執行する葬式の意味である。さらに、仲間からの力をもらうこと以上に、自然や死者（先祖）、神仏に力をもらう対象を拡大し、人知では計り知れない力をもらえることを信じて死の恐怖を克服する。これが後述するアニミズム的な精神性にもつながっている。

このように、共同で死に常に向き合うことで、死は特殊で異常なものではなく、人間の生のごく自然な一部であることを学び続けるのである。近代化による発展のめざすところは技術革新であり、最新の医療技術はあくまでも生が是であり、死が限りなく否定されていく。この発展観に命をゆだねるならば、人は最後までチューブにつながれ、死と闘い続けることを選択せざるを得ない。三山講の共同の信仰には人間の生と死と向き合うすべを学ぶ方法が埋め込まれており、それが「命のつながる世界」へいざなう、精神性を軸に置く内発的発展へのカギとなる。

## 7.2 三山講に潜むアニミズムとエコロジー思想

三山講の特徴である、死と向き合うといった非日常の場を与えてくれるのが山である。日本人は太古から山に再生の力を見出し、山の神は女であると信じてきた。鶴見（1990）が母子神信仰に見た、生命の連続性や死と再生を象徴し、アニミズムを支えている女性原理である。「月山



は食べ物の神。命を育む胎内なんだ。だからすべての山は女。山に入って出てくるというのは生まれ変わる。山から新しい命が生まれる。だからそこにある食べ物を食べる。その食べ物は山の水が育てている。これは命の源泉であり、成長していく源。(中略) 両界不二の山というが、山は胎蔵界で女、御神体は金剛界で男となる」<sup>374</sup>との大聖坊の山伏の説明にもあるように、出羽三山信仰とは、修験道の神仏習合によるアニミズムの信仰であり、水が自然の命と人の命をつなげていくというエコロジー的な循環思想であるとも言えるだろう。そして、この三山講の擬死再生のプロセスには、鶴見(1992)が導き出した『遠野物語』のアニミズムの三つの特徴である「自然と人間の間の互酬関係」「自然への親しみと恐れ」「死者の魂と生者との交通」が埋め込まれている。いふなれば、三山講が根ざす力にはもともとアニミズムの思想が内包され、一見男性中心の男性原理の集団のようで、その内実には女性原理も含んだ男女和合の原理が秘められている<sup>375</sup>。結論として、三山講にはアニミズムとエコロジー思想という二つの内発的発展を通底する精神性を備え持っていること言えるだろう。

### 7.3 三山講にみる伝統の再創造

ここで、三山講のような小集団の文脈における持続可能性のメカニズムを考察してみたい。そのために、内発的発展論の伝統の再創造のプロセスという切り口を採用する。そもそも三山講を小集団とするのは、歴史的には正しくないかもしれない。3.の「三山講の背景」でもわかるように、修験者がはるばる山形から千葉の村々を訪れ伝播していたころは、村や集落単位の講であった。行人は原則男性であるから一家の主の集合でもある。講のメンバーは戸主として一家を代表するという意味合いを持っていた。つまり、三山講はかつては、地域社会をまるごと抱えた集団であり、三山講の信仰は地域の発展への願いが込められていた。しかし現代の農村部の地域社会は、かつての農村社会のような生業だけのホモジェニックな地域社会ではなく、サラリーマンが主流の地域社会に変わってきた。

こうした社会状況の変化に対応し、5.8 で見た、三山講の持続可能性の取り組みのように、かつての農村社会の地縁を基盤とするのではなく、講の規範やルールをサラリーマンでも参加しやすいように変えていくことは三山講をこれからも維持していくには必要な手段と言えるだろう。事実、現代においては生業と三山信仰の関係性も希薄になってしまったことは否めない。しかし、変えていく伝統と共に、揺るぎない伝統、講がこれまでも、そしてこれからも持ち続ける伝統がなければ、伝統の再創造とはいえない。自然信仰や祖霊信仰は集団でなくても個人でも持ち得る。儀礼や行事、梵天、祈祷といった要素は確かに継承されていくかもしれないが、それはある意味、三山講という器、すなわち入れ物を形成しているのであり、その中身ではない。「重要無形民俗文化財」とは、三山講の入れ物の部分の評価をしている。三山講の外にいる専門家が、三山講の入れ物の部分を外から見て調査し、評価したものであるから、「重要無形民俗文化財」の対象と

<sup>374</sup>大聖坊、星野尚文師、男性、66歳、2012年7月26日

<sup>375</sup>密教の護摩の修法では、息災、増益、敬愛、調伏の四つの祈願がなされるが、その一つである敬愛の原理も男女和合であり、それが敬愛講という名前にもなっている。そしてこの敬愛のシンボルが半円であり、それは象徴的には、不完全さを残す半円を完全な円形にする意図を秘めているという(頼富 2003: 172)。

なっているものは、三山講の中身ではない。おそらく入れ物だけの継承をすることは三山講の形骸化を招き、むしろ三山講の持続の危機を招くことになるだろう。それでは、中身とはどういったものなのか。それは、行人や御師の語りからしかわかりえない、目に見えないものなのだ。

例えば、新しいメンバーを講へ招き入れようと努力している八幡敬愛講の先達は「そう、行人になるなんでは、行動を見て、決めてくれよってという誘い方しかできねえんで。いつのまにか、お付き合いできる。とにかく自分らの行動を見てくれって。それで判断してくんねえかって言う」<sup>376</sup>と語ってくれた。このことは、彼自身が講の評価対象を講の入れ物の部分ではなく、行人の行動に置いていることを示唆している。そして、講とそのメンバーたちの前向きなかわり方を次のように語る。

KT さん<sup>377</sup>：やることに対して責任もってやってるよ。

KY さん<sup>378</sup>：自分らが発信したことに対して、みなが同じようにやってみて、近づきてえなのりこえてみてえなと、まずはまねしたいなと、学んでみたいなど。

KT さん：いずれのりこえてみてえな。組織に入った以上はやっぱりそういう野望がなければ。いずれは俺も先達したい。そういう風にやってみてえなって夢があって、みな進んでみたいなど。

しかしながら、講にまつわる様々な規範やルール、しきたりといったイメージから、講に縛られ、義務で縛られて活動をやっているという部分はないのだろうか。多くの講集団と長くかかわってきた MY 師は、「義務でねえのよのう。気持ちだな、気持ち」と、あっさりそれを否定する。

全部自発、全部、全部自発的だよ。ほんなら、講なんか強制的になんかできるわけないっちゃ。ほんなもん、そもそもが。んな、作れるわけねえしや、んな、んな、ありっこねえ。縛られるもんなんにもねえ、あんなもん。ただ、縛られるってか、人間関係で、あの、俺も行かねえとならねえわなとか、あのう、そのくらいの人間関係の縛りはわかるでしょうけども、あとはねえよ。

その自発的な気持ちから、講を現状維持以上のものにしたいと真剣に考える行人もいる。

これから、今、昔みてえに、元に戻すっていうだけでいいのか、それに近づけてえなあ。少しでも近づけてえなあっていうのを俺は思うの、やっぱり今。やってることは、減らしちゃいけねえな。なんでえ、これ現状維持かど。もうちょっと皆と行ってみてえなあって

---

<sup>376</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2013 年 1 月 8 日

<sup>377</sup>同上。

<sup>378</sup>八幡敬愛講、KY さん、男性、59 歳、2013 年 1 月 8 日

というのが夢であるし<sup>379</sup>。

こうした行人たちの思いを受け止め、MY 師は八幡敬愛講について次のように語る。

だから人間が魅力あるんだよ、人間が。だからそこが、人間魅力あるんだよ、皆。やっぱり人間が魅力あるから、これだけやっぱりね、だからね、コミュニティのねえ、薄いところなんて人間の魅力が無いから、うん、コミュニティがねえ、活発なところはあのう、激しいところはやっぱり人間魅力あんだよ、ひとりひとり。

千葉の三山講は、他県にはない梵天供養という行事を創造した。そのために、各講が独自の梵天を創りだし、それに伴うさまざまな儀礼やしきたりと共に数世紀にわたって継承してきた。実は、そうした創造的なものを生み出し、それらを守りつつも講の持続可能性を常に模索してきた魅力的な人間性といったものが、現存する三山講に脈々と受け継がれている伝統であることを、MY 師は示唆しているのではないか。いうなれば、ひとつには、人間という伝統が、三山登拝という擬死再生のプロセスを経てまさに再創造されていくことであり、もうひとつには、そうして再創造されたメンバーによって培われた「魅力的な人間性」という伝統を、時代時代で入れ替わっていくメンバーの変化と共に講集団が再創造してきたことの、個人と集団の二重の伝統の再創造となる。このプロセスこそが三山講が根源的に意味するものではないのか。つまり、「人間の再創造」という、人間の成長に基づく内発的発展の道筋が三山講に組み込まれているのである。

以上のように、三山講の集団は、自分たち自身を再創造しながら、自分たちの力で自分たちの集団の持続可能性を担保していく。そのために創意工夫し、新しいメンバーを外から組み入れつつ、伝統の再創造を繰り返し、集団独自の文化を形成していく。加えて、閉鎖性と開放性という矛盾とも共存している。これは、生命の自己創出のメカニズムに相当するのではないだろうか。講集団は一切国や自治体からの補助金をもらわない。費用の一切はすべてメンバーの負担で運営している。出羽三山信仰を掲げているが、所属する宗教組織も宗教団体もない。まさに桜井（1985：91）の叙述するように、孤高の集団であり、地域社会に内発的に生まれ出てきた一つの生命体なのである。この生命体が持続できるか否かは、この生命体の構成要素である行人たちの持つ潜在的な可能性、創造的な力如何にかかわっている。そして、この行人たちの潜在能力が根ざしているのが、「山」という自然と「死」という人間の不完全性と集団で向き合い、対峙する行為が育む「自然の力」であり、他集団と「つながる力」や、行人同士の深い信頼関係から生まれる「共同の力」、すなわち共同性なのである。

過疎化する農村社会はもとより、個人の孤立無援化が進む都市社会をかかえる現代ほど、この「つながる力」や「共同する力」の再生が必要となっている時代はないのではないか。この意味でも「自然の力」「つながる力」「共同の力」という三つの力を備え持った三山講を生み出した先人の創造性と先見性は再評価される必要があるだろう。残念ながら戦後千葉県多くの三山講は

---

<sup>379</sup>八幡敬愛講、KT さん、男性、53 歳、2013 年 1 月 8 日

自然消滅してきたと言われている。それには十把一絡げにはできない理由があるだろうが、少なくとも多くの困難を乗り越えて持続しているこれら二つの三山講の内実を探ることで、こうした伝統的小集団が持ち続けてきた潜在能力が発見できた。そして、その力を支える学び、精神性や持続可能性が内発的発展の道筋にしっかりとつながっていることはこの事例が示していると結論付けられる。

## 第二節 講と自治公民館制度にみる共同性：宮崎県綾町と上畑地区

### 1. 研究目的と方法

この節では再び宮崎県の現場に視点を移し、綾町における講集団の実態を調査によって理解し、講といった伝統的な小集団と、現代的な制度である自治公民館制度との関係性を探り、そこから内発的発展の文脈におけるコミュニティの自治を支える共同性について考察することを目的とする。講集団は、行政や組織といった制度的なものに一切関与せず、伝統的な枠組みを持ちつつ自発的に活動を持続し、強固な共同性を持続している集団であるが、当然ながら、講のメンバーは同時に綾町住民であり、自治公民館制度にも参加している。つまり、非常にインフォーマルでありつつも何世代にもわたって持続している暗黙的な伝統的なしくみと、現代的で顕在化した制度というしくみは全く別々に機能しているのか、あるいは相互関連しているのかという問いが、この研究の焦点の一つである。

研究方法論としては、まず、郷田前町長が「結い」の精神を託して自治公民館制度の一本化を決断した背景から、果たして自治公民館制度は「結い」の制度化でありうるのかどうかを上畑地区の事例から分析・考察するが、その分析のために社会関係資本の理論を採用する。続いて、そもそも「結い」が根ざしている講という伝統的な小集団が、現在なお綾町全体で活発に活動している状況に着目し、それらの講の種類や分布を把握し、二つの代表的な講を詳しく分析したうえで、上畑地区の自治公民館運営の側面からもう一度、自治公民館制度と講の関連性を総合的に考察する。

### 2. 調査方法

綾町の概要については第一章第一節の 1 を、調査方法は 2 を参照されたい。この調査方法の内容から、特に講集団に関係した部分を抜き出して以下にまとめた。

2008 年から綾町の上畑地区を中心に調査をしてきたが、綾町全体で広く活動をしている講集団を 2009 年から新たな研究対象としたため、綾町全 22 地区のうち、上畑、宮原、神下、西中坪、麓、二反野、杵道、倉輪の 8 地区を対象とし、総計 73 人に講に関する聞き取りを実施した<sup>380</sup>。時間的、距離的制約があつてすべての地区を網羅できなかったが、全 22 地区中ほぼ 3 分の

---

<sup>380</sup>上畑地区でのべ 14 人、宮原地区でのべ 34 人、神下地区でのべ 4 人、西中坪地区でのべ 3 人、麓地区で 2 人、二反野地区で 2 人、杵道地区で 1 人、倉輪で 1 人で小計 63 人。他に綾中学同窓（昭和 40 年同窓）

1強の8地区をカバーしたことで町内のおおよその実体が把握できたと考えている。このうち宮原地区では実際に頼母子講の参与観察を6回(元班長頼母子講が4回と綾中学同窓頼母子講が2回)実施した。また2010年3月に上畑地区の壮年会16人と婦人部16人の合計32人(全員既婚者)に頼母子講に関するアンケート調査を実施した。

### 3 自治公民館制度について

#### 3.1 自治公民館制度の歴史的背景

まず綾町住民の生活にとって重要な役割を果たしている自治公民館制度とはどのような制度なのかという背景を説明したい。千葉(2006:66,69)によれば、自治公民館とは、職員を常置し、自治体が管理する公立公民館ではなく「公民館類似施設」である。公民館類似施設を含めた公民館の総数は18,819で、公民館類似施設は四割を占める。「条例」を持ち、自治体職員であり(時には専門職採用)館長や主事が専門業務を担う公立公民館とは違って、自治公民館の館長や主事は住民の中から選任され、公民館活動が自治会・町会と渾然一体となっている場合が少なくない。つまり、集落・自治公民館は社会教育施設としての機能だけでなく、行政の末端機能、住民の生産・生活のための共同労働を担う機能、地域の文化行事の維持機能など、地域の暮らしと結び付いた多面性を持ちながら存続してきた。敗戦後から50年代までは旧村単位や集落を基礎に自治公民館活動が展開され、実際生活に即した文化・自治活動がなされたが、高度経済成長期以降、都市的生活様式が浸透・定着し、次第に共同体内部にあった育てる仕組みも脆弱化していった。それを加速させたのが、学校教育をモデルにした社会教育施設としての機能を重視した都市型公民館の建設であり、生涯学習講座などの学習が中心となって、集落を基礎にした自治公民館に見られた地域性や生活主義はやがて衰退していく。しかしながら、平成に移り、地方分権化の動きや市町村合併の展開のもとで住民の地域づくりへの積極的参加が求められ、これまで注目されてこなかった集落公民館・校区公民館・自治公民館の活動に再び光が当てられようとしていることに千葉も着目している<sup>381</sup>。

#### 3.2 綾町の自治公民館制度

綾町では1906(明治36)年以来、区長制と結び付いた地区が導入されていた。文部省による1946(昭和21)年の指導や、1951(昭和26)年に制定された「社会教育法」にのっとり国家を挙げての公民館制度の促進運動に押され、地区も公民館制度をかなり初期のころから設立する努力をしてきた。まず四枝地区がすでに1948(昭和23)年に自治公民館を設置し、続いて上畑、杣道、宮谷、揚、割付の五つの地区が設置した(綾町郷土史編纂委員会1982:801-803)。

---

のメンバー9人と綾神社の宮司1人を加えたもの。

<sup>381</sup> 千葉(2006)の研究は内発的な地域づくりとして知られている山形県朝日町を対象としている。ここでは、1960年代に集落公民館体制が整備され、1980年代には住民による街づくりの拠点として自治公民館が次々と建設されていった。朝日町では並行して区長制もしかれており、館長と区長が兼務するケースも少なくなく、自治会とも共存、協働しつつも、長寿会や、婦人会などの地域組織が自治公民館とは別個の活動をするなど、大変複雑な様相をしており、後述する綾町の自治公民館制度とはかなり異なっている。

1961（昭和 36）年より区長が自治公民館長を兼任していた。1965（昭和 40）年に草の根の自治を、自治公民館制度を通して実現するために区長制が廃止された。この背景には、当時の郷田實町長の、かつて綾町ではどこでも見られた「結い」という講のしくみに見る自治を復活させたいという思いがあった。区長の任務は町役場に引き継がれ、役場の職員が行政の広報活動、文書配達、統計、各種会合の周知徹底、選挙時の入場券配布などを行うことになった（郷田・郷田 2005：73-74）。このことによって自治公民館館長は彼らの地区の自治に専念し、同時に町役場の行政業務とは独立して活動することが期待された。区長制を廃止した当時の役場のことを振り返って、ある町役場の職員は以下のように述べている。

自治公民館制度に変わっても区長制度の時と（役場の）仕事量はほとんど変わらなかったと思いますよ。ただ、決定的に変ったな、と思うのは話し合いの場のレベルが変わったということです。区長制では町役場がさまざまな意思決定してそれを区長に実行するようにお達しを出してたんですが、今我々はそんなことはせんでもいいんです。自治公民館が決定してくれるんでね<sup>382</sup>。

全国的に見ても区長は自治公民館長を兼務する例が多いが、これが行政と自治の混同を招いていることも多い。例えば綾町からほど遠くない、宮崎市に隣接する清武町役場<sup>383</sup>の職員は以下のように述べている。

清武町は区長制が強いところで、大抵の区長は自治公民館長が兼務しています。（中略）それでも何が区長の仕事で何が自治公民館長の仕事かはぼんやりとしていますね。だから兼任などすると大変でしょうといわれても、兼任の内容がはっきりしないから何とも言えないんです。自治公民館長の仕事、あるいは役目というものを定める規定がないので。たとえば地区の行事や祭りなどに出席するのは区長としてか自治公民館長としてかはっきりしないってことがあります。それにここでは綾町のように自治公民館の年間活動計画などを教育委員会に提出する義務はないんですよ<sup>384</sup>。

自治公民館制度をとおし、地区住民はよりよい地域づくりを目指して努力する。住民はこの制度のもとで、希望する公民館活動に参加でき、そのために毎年公民館費を払っている<sup>385</sup>。各地区の自治公民館は毎年教育委員会に年間活動計画を提出するが、それは住民の間で民主的に話し合わせ、役員会が仕上げ、年に一回三月、あるいは四月の総会において住民が合意したものであ

---

<sup>382</sup>綾町役場職員(59歳)の電話インタビュー、2009年12月11日

<sup>383</sup>清武町は2009年4月から宮崎市と合併吸収されている。

<sup>384</sup>清武町役場生涯教育課 S.H.氏、2009年3月10日

<sup>385</sup>上畑地区では世帯主が80歳以下の場合、年に12,000円払うが、世帯主が80歳以上の場合には年に8,000円である（2010年1月18日付の上畑公民館長のEメールより）。教育委員会も戸数や実績などの算定基礎をもって各自治公民館に補助金を出している。また、生涯学習講座の運営費については別会計で補助金を出している（教育委員会 2008：10）。

る。さらに自治公民館は住民の間で民主的に選ばれた 16 人の役員によって運営されている。上畑自治公民館の場合は地区レベルの部会（産業部、体育部、交通部、婦人部[50 歳以下の成年女性]）と会やクラブ（壮年会[30 歳以上の成年男子]、子ども会、高齢者クラブ）で構成されている（添付資料 1 の自治公民館の活動組織図を参照）。各地区の自治公民館の建物の建設は地区住民の財力に応じて設置し<sup>386</sup>、その維持管理も住民の手によって行われる（綾教育委員会 2008 :4）<sup>387</sup>。綾町教育委員会は以下のように自治公民館を定義している。

1. 地域住民の総意により、地域住民のために、住民の手によって自治的に運営される組織であり、施設である。
2. 住民の生活の向上と自治能力を高め、明るく住みよい地域づくりを目的とする組織であり、施設である。
3. 住民の心のよりどころであり、住民の学習や交流活動の場・地域活動の拠点としての組織であり、施設である。
4. 地域住民の親睦と融和を図り、相互理解と地域連帯感を高め、コミュニケーションを深める組織であり、施設である。

綾町レベルの自治公民館制度の調整機関は二十二の自治公民館長がメンバーとなっている自治公民館連絡協議会である。この連絡協議会は区長制が廃止された 1965（昭和 49）年に設立されており、毎月町役場と教育委員会のメンバーを含んで定例会が持たれ、地区間や地区と町の間的情報交換や活動報告を行い、町レベルでの意思決定が必要な分野横断的問題を討議している。自治公民館制度は日本各地でも見られるごく普通の草の根の自治システムではあるが、綾町のそれが特にユニークであるのはやはり区長制度をすでに昭和 40 年というかなり早い時期に廃止したという、日本でも類のない先駆的なケースだということであろう<sup>388</sup>。

#### 4. 「結い」と社会関係資本

ここから、区長制を廃止し、自治公民館制度一本に絞る決断をした当時の郷田實町長が思い描いていた自治の原型とされる「結い」の特徴を探り、その特徴が典型的に表れている上畑地区の事例を用いて、自治公民館制度との比較分析を社会関係資本という理論で試みたい。

##### 4.1 「結い」の特徴

まず、綾の「結い」とはいったいどういうものだったのか。郷田の自伝である『結いの心』（郷

<sup>386</sup>特定の状況下では教育委員会から補助金が出る。

<sup>387</sup>綾町教育委員会, 2008, 研究資料『自治公民館活動と生涯学習』, 綾町, 14pp.

<sup>388</sup>1965 年よりかなり時間を経て区長制から自治重視のシステムに移行する地方自治体が増えてきている。いくつかの例をあげると与論町（与論島）では 1984 年[昭和 59 年]に（神田 2001）、大阪府の牧方市が 1988 年[昭和 63 年]に（出典：「吹田市地域コミュニティ市民会議の解説にあたって」、大阪市吹田市ホームページ, <http://www.city.suita.osaka.jp/kakuka/kyodohureai/kyoudoumati/70siryou2.pdf>, (2013 年 9 月 2 日閲覧)、福岡県の太宰府市が 2009 年[平成 21 年]3 月に区長制を廃止している（出典：西日本新聞 2009 年 2 月 21 日付け記事）。

田・郷田 2005) や、長老格の住民の聞き取りから探ってみる。

昭和二十年代、三十年代半ば頃までは、町民の生活の中に、自治の心、結いの心がありました。互いに助け合いながら自分たちの身の回りを良くするために、足りないところを足し合ったり、工夫したり、工面したりしながら生活していました。ところが、農地改革によって自作農創設となり、やがて経済の高度成長とともに、貧しいながらも生活が安定するにしたがって、物質的なものへの欲求が高まり、知らず知らずのうちに、人々の心の中から結いや「自治」が失われ始めました。自分さえよければ人はどうでもいい、金さえあれば人に頼らなくても自分たち一家だけでやっていけるという空気が広がり、いつしか結いはなくなってしまったのです。(中略)そして行政への寄りかかりが始まり、あそこをこうしてくれ、ここはどうしてくれなど、口だけが動く町民となっていったのです。挙句の果ては、民主主義・自由主義とは、行政の批判、町長の悪口をいうことなどはきかえていのではないかと思われるほどになってしまったのです。結いの心は、また自治の心でもあります。自分たちのことは、足りないものがあればお互いに足し合って自分たちで取り組んでいくのでなければ、自治とは言えません(郷田・郷田 2005: 75-76)。

「結い」は日本で培われてきた相互扶助のシステムであり、結講と呼ばれることもあり、一種の講ともみなされている。第一節の 3.1「講とは」の説明にもあるように、その歴史は古く、そのもともとの原則とは、労働日数に応じた等量労働力の交換である。「結い」に同意することが規則を形成し、その規則に従うべく人々の関係性も形成し、契約の概念が成立していく。しかし、「結い」の契約概念は近代的な「契約社会」をモデルとする上下契約ではなく、関係の相互編集を媒介とした水平契約を基本としていた(金子ほか 1998: 221)。綾という農村の歴史においては、郷田が回顧するように、「結い」の存在は大きかった。かつて郷田町長の下で助役をしていた 84 歳の男性は、自分の経験した綾での「結い」について以下のように話してくれた。

私は大正 14 年(1925 年)の郷鳴(ごうしぎ)生まれで 84 歳です。(中略)かつては七戸くらいの集落でね。昔は洪水も多く、みなとても貧しかった。自分が小学校のころには 11 戸に増えていて親類講と言うものがありました。講には仲間と言う意味があつてね。それは祝い事、婚礼や出産とか、葬式、問題解決などを 11 戸が親戚のように助け合ってやっという結いの原点だったんですわ。(中略)田植えは子どもから年寄りまで皆が一斉にやりました。大変だったので、二、三軒がくんでやって、田植えには三軒の馬や牛を集めて耕していました。(中略)昔は水田のために川に堰をつくっててね。人々が共同である場所で川を堰切って、そこに木のくいを打ち込むんです。それが本当に大変だった。水が流れているが、水を流さないところを竹で編んで作りました。(中略)秋になって川の水量が減る時期がくると、郷鳴の人たちはスコップや板、泥、竹などをもちだして水を止めました。これを子どもたちが真似してやっても失敗してね、大変な力作業だったんで。



近所の大人から子どもまで総動員で堰で止めた水を桶でくみ出して、マコモやガマツなどの魚を取ったんです。それを十一戸にきちんと分配しました。親が出れなかったら子どもが出て、その子どもにもきちんと一戸の分け前を上げていました<sup>389</sup>。

農家同士の相互扶助としての「結い」は自作農（かつては小作だった）と機械化という農業の近代化によって緩にはもはや存在しない。しかしながら上畑の若手の農家<sup>390</sup>によれば、ビニールハウスを共同で設置するという相互扶助精神はいまだに存在すると言う。前述したように、郷田が自治公民館制度によって取り戻したかったのは、この「結い」の精神であった。そこで、このような「結い」にみる相互扶助や共同の特徴を現す上畑地区の事例で、「結い」の精神と自治公民館制度がどこまですり合わせられるのか、またその相違点は何であるのかといった点を考えていきたいが、その前にその分析理論である社会関係資本の概念と定義を次に見ていく。

## 4.2 社会関係資本の概念と定義

社会関係資本という概念の斬新さは、それまで主に社会学者や人類学者の議論の領域であったインフォーマルな社会制度が、経済学概念である「資本」としての性格をもち、また、経済的な発展にも寄与するものであるとする視点にある（佐藤寛 2001：11）<sup>391</sup>。社会関係資本の理論については多くの文献があるが、その多くはピエール・ブルデュー（1986）<sup>392</sup>、ロバート・パットナム（1993）<sup>393</sup>、フランシス・フクヤマ（1995）<sup>394</sup>、ジェームス・コールマン（1990）<sup>395</sup>、ナン・リン（2001）<sup>396</sup>などの著名な学者の研究について言及している。しかしながら社会関係資本という発想の始まりは1916年当時まだ貧しかったアパラチア州において、若く先進的な教師として地域の学校で教えていたL.ジャドソン・ハニファンの書いた文に見出すことができる（パットナム 2002：4）。パットナムの著作である『哲学する民主主義』のなかで、彼はハニファンが意味する社会関係資本は何であるのかを示すために次のような引用をしている。

社会関係資本という言い回しについて、その比喩的な意味は例外として、一般的に承認されている語彙の資本としては、私は一切言及していない。私は不動産や個人の所有する資産や現金について言っているのではなく、むしろ人々の日常生活において最も明らかな

---

<sup>389</sup>T.I.さん、男性、84歳、2009年1月13日

<sup>390</sup>MSさん、男性、46歳、2009年1月14日

<sup>391</sup>佐藤寛編、2001、『援助と社会関係資本：ソーシャルキャピタル論の可能性』、アジア経済研究所。

<sup>392</sup>Bourdieu, P., 1986, 'The forms of capital', in J. Richardson (ed.) *Handbook of theory and research for the sociology of education*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 377pp.

<sup>393</sup>Putnam, R., Leonardi, R. & Nanetti, R., 1993, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 258pp.

<sup>394</sup>Fukuyama, F., 1995, *Trust: the social virtues and the creation of prosperity*, Free Press, New York, 457pp.

<sup>395</sup>Coleman, J 1990, *The foundations of social theory*, Harvard University Press. Cambridge, 993pp.

<sup>396</sup>Lin, N., 2001, *Social capital: a theory of social structure and action*, Cambridge University Press, Cambridge, 333pp.

本質、つまり社会の単位を形作っている個人や家族の間に見られる善意、友情、共感、社会的な交流などが形成されやすい生活の中に見出されるものとして言っている。(中略)社会的に個人は、もし孤立するならば無力である。(中略)もし人が隣人とかかわり、彼らがさらに他の隣人とかかわっていくならば、社会関係資本の蓄積が起り、それはただちに彼の社会的必要を満たし、それがその共同体全体の生活条件の大いなる改善に十分な社会的潜在力を生み出すかもしれない。ある共同体の人々がお互い知り合いになり、娯楽や社会的な交流や個人の楽しみのために時々一緒に行動を共にする習慣を持つようになれば、巧みなリーダーシップによって、この社会関係資本は共同体の全般的な福祉の向上のために方向づけられるのではないか(1916: Putnam 2002 : 4 より引用)<sup>397</sup>。[筆者訳]

このハリファンの「社会的に個人は、もし孤立するならば無力である」という記述は「結い」が生まれるべくして生まれた根源的な理由を示している。人間個人の不完全性の認識あってこそこの相互扶助の必要性が認識できるからである。また、彼は物質的な資本ではなく、善意、友情、交流といった質的で精神的なものを資本としていることにも注目すべきだろう。その後、多くの研究者によってさまざまな社会関係資本の定義がされてきた。石田(2008: 319)<sup>398</sup>によれば、現在の社会関係資本に関する研究を見ていくとおおまかにいって二つの特性が存在することが明らかになる。すなわち、個人の教育機会、雇用機会、教育達成などに影響する個人的な資源としての特性と、特定の社会・集団・組織の内部に存在する集合的な資源としての特性である。社会関係資本を個人材として扱っている研究では、その対象が人であれば集団であれば、何らかの「個」としての存在とその周辺を取り巻く社会関係やネットワークとの関連に着目し、後者が前者にもたらす便益について検討しているのである。ブルデュー(1986)やナン・リン(2008)はこの解釈による理論の優れた研究者とみなされている。例えばブルデューによる定義は「社会関係資本は互いに面識があり認知しているほぼ制度化された関係としての持続的なネットワークを保有することにリンクしている、実際の、あるいは潜在的な資源の集合体である。あるいは、いいかえると、そのグループのメンバーにとっては、メンバーひとりひとりに対して集団で所有する資本、つまり彼らにさまざまな意味での信用を付与するという、『信任状』という裏打ちを与えらるということである(Bourdieu 1986 : 248)」となる。

集合財としての社会関係資本の効果に着目する研究は、ある集団、地域、国に属するメンバーが共有する財として社会関係資本をとらえている。これらの研究では、ある集団内部で形成されているネットワークや規範、信頼などが当該集団のメンバーの健全な育成や集団効率の増加に寄与するという視座に立つ(石田 2008 : 320)。この視座を持つ優れた研究者はコールマンやパットナムである。彼らは社会関係資本を以下のように定義している。

---

<sup>397</sup>Hanifan, L.J., 1916, 'The rural school community center', *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 67: 130-38, quotation at p.130, cited in Putnam, R (ed.) 2002 *Democracy in Flux*, Oxford University Press, New York. p.4

<sup>398</sup>石田光規, 2008, 「解題」、ナン・リン、(筒井ほか訳), 『ソーシャル・キャピタル：社会構造と行為の理論』, ミネルヴァ書房, 317-329.

社会関係資本は生産的であり、それなしには達成できないか、あるいはより高いコストでしか達成できない目標を達成させることができる。というのも社会関係資本は相互信頼のシステムだからである (Coleman 1990 : 302)。[筆者訳]

個人個人を結びつけているもの、つまり、彼らの中から立ち上がってくる社会的ネットワークと相互関係の規範や信頼性である (Putnam 2000 : 19)<sup>399</sup>。[筆者訳]

この研究は後者の視座を前提とし、よって「結い」も、この定義により社会関係資本とみなす立場をとる。最近では、金子ほか (1998) などの日本人の研究者の中にはある特定の伝統的な日本のネットワークシステムや回覧信用組合、例えば「結い」などの講、座<sup>400</sup>などを社会関係資本に見立てて研究する試みがある。岡田 (2006) も講といった日本の伝統的な社会ネットワークに言及し、ソーシャルネットワークサービス (SNS) のような現代的ツールも社会関係資本を形成すると言及している。これらの文献は伝統的なしくみに新しい意味を付与し、そうしたしくみが固定されて硬直したシステムではないという付加価値を与えた。すなわち、それらは現代の変化する社会環境に関連して、ダイナミックで適応性のあるものであるならば、結果的にはそのしくみの持続可能性を示唆している。

#### 4.3 「結い」と自治公民館制度の関係性を探る

ここから「結い」というインフォーマルな仕組みとフォーマルな仕組みである自治公民館制度の関係を「制度的資本 (Institutional Capital)」「関係的資本 (Relational Capital)」というアニルド・クリシュナ (1999) <sup>401</sup>の理論に基づき議論していきたい。だが、上に掲げた見出しの疑問の答えを見つけるために、まず筆者と上畑在住の、ある主婦との会話が意味するものをひもといていかななくてはならない。その会話は車の中で始まった。上畑自治公民館の住民とのささやかな交流会のタベがあり、そのあと、以前から知り合いであった地元の農家の奥さんが筆者の泊っている民宿まで車で送ってくれることになった。最初は他愛ない話をしてしたが、そのうち彼女が話した内容に私は愕然とした。

KM さん<sup>402</sup>：上畑は住んでととっても暮らしやすいし、幸せだなあって思ってます。でも、私は綾のよその地区から嫁に来たんですけどね。実はね、うちで火事があったんですよ。  
筆者：ええっ、それは知らなかったです。いつのことだったんですか？

KM さん：えーっと、平成 12 年でしたか。かなりひどい火事ですね。でも本当に感動したの

---

<sup>399</sup>Putnam, R., 2000, *Bowling alone*, Simon and Schuster, New York, 541pp.

<sup>400</sup>「座」は日本の伝統的共同体が「祭り」というイベントの実行システムとして、自発的に創り出した仕組みであり、それが 11 世紀から 12 世紀にかけて村落共同体の自治システムとなってあらわれてきた (金子ほか, 1998.232)。

<sup>401</sup>Krishna, A., 1999, 'Creating and harnessing social capital' in Dasgupta, P & Serageldin I 1999, *Social Capital – A Multifaceted Perspective*, The World Bank, Washington D.C., 71-93.

<sup>402</sup>K.M.さん、57 歳女性、2009 年 1 月 16 日

はね、150人ぐらいの人たちが次々とうちに来て、火事の後片付けとか手伝ってくれたんです。

筆者：150人もですか？

KMさん：そうなんです。料理をしてくれたり、掃除をしてくれたり。でもね、上畑の人たちだけでなく、他の地区からも来てくれたんですよ。

筆者：それは、自治公民館長がみんなに行くようにって言ったからですか？

KMさん：いえいえ、とんでもない。みんな自分からやってきてくれたんですよ。近所の人たちや友達とかからこんなに親切にしてもらったらね、私もいつでも、誰にでも同じようにしてあげたいって思うんです。それがお互いさまってことじゃないですか。

筆者がこの話に愕然としたのは上畑や他の地区の人々の親切さだけではなく、制度的資本と関係資本の違いを説明するために住宅火災のたとえで説明したクリシュナ(1999)の論文をその頃読んだばかりであったからである。

クリシュナは住宅火災が夜間に起こり、次の朝、近所の人々が総動員して被害にあった家族を助けに来て家の再建を支えたと言う例をもとに、なぜ人々がこのような行動をとったのか、それについて説明可能な理由を二つ挙げている。理由の一つはその地域において周知されたリーダーの存在であり、彼が共同体のメンバーに必要な道具や材料を持ち寄るように指揮して、その場に集合させた場合である。もう一つは、そのような組織だった行動という明確な役割を持たない場合である。その際、人々は何が適切な行動であるかという規範によって動機づけられる。つまり、彼らの共同体で似たような状況に遭遇した人は誰でも助けるべきであり、それが唯一正しく適切なことである、という規範によって人々は自発的に集い家の再建を助けたのである。最初の理由では、共同体に集団で行動するように指揮するリーダーの役割を受け入れ、認めたくえで行動する人々がいるが、この集団的行為の土台は制度的なものである。クリシュナはこれを「制度的資本」と呼ぶ。もう一方の集団行動は規範と信念にのっっている。それは、関係的であり、制度的ではない土台であり、これを「関係的資本」と呼ぶ (Krishna 1999 : 76-77)。

上畑で起こった実際の住宅火災は明らかに「関係的資本」が上畑に存在することを示している。この集団行動は自治公民館制度という枠組みの外で起こったのである。しかしながら、地域葬に関しては、「制度的資本」は明確に存在する。自治公民館制度では「死亡」と呼ばれる担当のメンバーが各班に指名されており、万が一その班の住民の誰かが死亡した際は、ただちに自治公民館長に連絡を取るという責任を負っている。それによって自治公民館制度は葬儀の準備という次の段階に進むことができるのである。

社会関係資本としての自治公民館制度は、その年会費を払うメンバーに対して自治公民館のネットワークに埋め込まれた情報、学習の機会、祭りや行事などの資源へのアクセスを提供すると同時に、これらのさまざまな社会活動の実施を通して共同体の福祉という共有の目標を達成するため、メンバーに対する規則や彼らに期待される責任も設定する。

表 2.2 : 社会関係資本の二つの形態

	制度的資本	关系的資本
集团的行為の土台	さまざまな取引	さまざまな関係
動機のもと	規則と手順、罰則	信念、価値、イデオロギー
動機の性質	行為の最大活用化	行為の適切さ
例	市場、法的枠組み	家族、民族、宗教

出典: Berman (1997) : クリシュナによる引用(1999 : 79)[筆者訳]

このように、自治公民館制度を、各個人の行為を導くための規則や手順がある構造を持ち、周知の役割を務める人々によって監督されている制度的資本と捉えると、表 2.2 は制度的資本（自治公民館制度）と关系的資本（結い）との比較を示している。「結い」の動機のもとには生計（農業）であるかもしれないが、その背後にある価値観は総合関係や相互信頼と言えるかもしれない。

クリシュナは、これら二つのタイプの社会関係資本を分化することによってその 2 つの相補性も以下のように説明している。

明確な規則や手順は、ひとつの課題と取り組むために発案されたのであり、また別の課題と取り組む際にそれらがうまくいくとは限らない。すべての場合において、規則や手順を再び作成するためには断固とした努力が必要であり、特に、新しい分野と取り組む際にはこれまでとは大きく異なる組織的対応が必要となってくる。もし、より広範に渡る相互関係という規範が共同体の中で実践されているならば、新しい規則を創り出していく過程はずっと楽になる。従って、制度的資本は关系的資本と寄り添っている時に最もその力が発揮されるし、その逆もまた真である。共同体の人々は信頼や相互の善意といった強い感情を共有しているかもしれないが、個人の行為や価値観を調整し、目的志向の行為へと転換させるためには構造や役割が必要になるかもしれない。これらの構造は必ずしも公式なものではなく、むしろすぐ目に見える形で表れないだろうが、明確に、あるいはおぼろげに合意した責務というものがたいていは個人の行動を集団の行動へと結び付けるために必要なのである（クリシュナ 1999 : 77）。[筆者訳]

佐藤（2001 : 13）は、コールマン（1988 : 116-118）<sup>403</sup>を引用し、社会関係資本の公共財的性格が特定の弱さを持っていると指摘している。公共財はその開かれた性質から「ただ乗り」の余地を与えるからである。もし、ネットワークに埋め込まれた共有の資源によって利益を得たメンバーの何人かがそのネットワークに投資をしない場合（例えば相互扶助を実行しない）、社会関係資本に対する投資インセンティブは常に下がり、そのストックも減って行ってしまう。社会関係資本に誠実に貢献する人々も、社会的信頼が弱まっていくにつれ、さらに投資する意味を見

<sup>403</sup>Coleman, J 1988, "Social capital in the creation of human capital", *American Journal of Sociology*, 94: Supplement, 95-120.

いませず、ストックの減少に歯止めがかからなくなってしまう。この悪循環の結果はある種の社会的平衡を生み出す。それがパットナムの『哲学する民主主義』（1993=2001）<sup>404</sup>で描かれた南イタリアの地方政府の制度パフォーマンスである。その逆は北イタリアというもう一つの平衡であり、そこではネットワークや相互関係を土台にした協働が相互強化の次元に移行させ、高い次元の協力と信頼に基づく優れた効率性を持つ社会関係を形成するのである。

佐藤が述べたことを下の表 2.3 を作成したクリシュナの制度的資本と関係資本の理論に照らし合わせて説明すると、南イタリアの例は非常に弱い関係性資本と制度的資本の組み合わせであり、表の(4)に相当するが、北イタリアの事例だと制度的資本と関係資本が共に強いので(1)に相当する。上畑地区の場合は、数多くの聞き取りから彼らの社会関係資本はおそらく(1)に相当すると考えている。元上畑自治公民館長の次の語りがそれを証明している。

上畑の人間関係はいいですよ。皆同じ小学校、中学校を出ている知り合いですけどね。でも競争心が無いんです。活動をするときも、命令せんでも時間通りにあつまり、時間通りに仕事が終わるし、社会関係資本かどうかかわからんですが、阿吽の呼吸と言うのは皆の中に確かにあると思いますよ<sup>405</sup>。

表 2.3: 社会関係資本の分類配列

		関係資本	
		強い	弱い
制度的資本	強い	(1) 高いレベルの社会関係資本 課題:活動範囲の拡大	(2) 強い組織力 課題:合法化、強化
	弱い	(3) 伝統的連合 課題:規則、手順、技術の導入	(4) 社会規範や道徳の欠如、個人主義的 課題:構造と規範の発達を促す

出典: クリシュナ(1999 : 79) [筆者訳]

#### 4.4 結論

郷田は「結い」の精神を自治公民館制度において取り戻したいという期待をもっていたが、分析から二つの結論を導くことができるだろう。

ひとつには、自治公民館制度と「結い」はいわゆる制度的資本と関係資本という、違うタイプの社会関係資本である。これら二つの社会関係資本は明らかに違う過程で形成された。「結い」は農業などの生業に代表される、地域の自然との関係における人々の生活世界の中で形成されて

<sup>404</sup>Putnam, R., (河田潤一訳), 1993=2001, 『哲学する民主主義: 伝統と改革の市民的構造』, NTT 出版, 東京, 318pp.

<sup>405</sup>S.Y.さん、男性、67歳、2008年11月13日

きた。確かに「結い」は全国各地で形成されてきたが、その在り様は地域の風土や伝統文化に沿って独自の規範や仕組みを伴う地域性を備え持っている。一方、自治公民館制度は制度という普遍的な枠組みを持ち、実施する自治体レベルで独自の自治公民館制度は作れても、地区などのよりローカルなレベルには、普遍的な枠組みが適用されるので、地域性はない。

しかしながら、上畑の事例をみると、自治公民館制度が非常によく機能している。それは上畑住民の生活世界の中で形成されてきた「結い」に代表されるような関係的資本を伴っているからであろう。上畑の自治公民館制度が非常にうまくいっているのは、信頼、相互関係、共有する規範や価値観などをはぐくんできた豊かな関係的資本の存在があるからだと推測できる。この意味で、関係的資本の広がり（例えば講集団の数）や深さ（信頼などの質）などが自治公民館制度の有効性を左右すると考えられる。

よって、パットナムが主張したように関係的資本と制度的資本は相互に強化する作用があると考えられる。逆に、関係的資本が弱いと、佐藤寛（2001）が述べている公共財としての自治公民館制度の脆弱さも拡大してしまう。このことを実証するかのように、住民人口の多い神下地区の自治公民館長<sup>406</sup>の聞き取りからは、地区住民の自治公民館活動への関心や協力が乏しく、そのために公民館行事の創意工夫でそれを改善しようと努力していることが判明した。この地区は、その人口の大半をよそから転入し地区内の町立の団地に住んでいる若い世代の家族が占めており、宮崎市内へ通勤している人も多く、蓄積されている関係的資本のレベルは低いと考えられ、表 2.3 の（4）に相当する状況と言える。

その一方で竹野地区の事例<sup>407</sup>は逆転している。竹野地区は綾町の中心からはかなり孤立した山奥にある 20 戸の住宅からなっている。85%の住民が 60 歳以上で地区は深刻な人口減少にさらされている。少数の住民による生活においては、竹野地区の共同体は結束力が強く、互いに助け合い、強い関係的資本を形成している。一方、人口減と高齢化で自治公民館制度を効率的に運営することは不可能に近く、制度的資本は脆弱化しており、表 2.3 の（3）に相当すると言えるだろう。竹野地区の事例が示していることは、関係的資本がどれだけ強くても、制度的資本の強化は伴わないという事実であり、パットナムの理論の反例を示していることになる。これが制度的資本の問題点を現していると考えられる。つまり、制度とはある程度の普遍性があり、どのような地域社会であっても一定の制度的な枠組みを要求してくる。例えば潤滑な運営を可能にする最低限の地区人口や年齢構成、といったことが暗黙の前提となっている。竹野地区の事例は、普遍性という固定化した性質をもつ制度的資本の限界を示していると言えるだろう。竹野地区の 20 軒の住民たちはむしろ自治公民館制度が無くても、（3）のより柔軟な枠組みを持つ「伝統的連合」や「結い」に相当する関係的資本の力で自治を実際に行っており、自治公民館制度は冗長の自治となる。

次の項では、関係的資本、いうなれば共同性を育むしくみの典型例としての「結い」が根ざしている講という伝統的なしくみに着目し、綾町八地区の調査から、その多様な実態の内実を捉え

---

<sup>406</sup>ME さん、男性、60 代、2009 年 10 月 15 日

<sup>407</sup>竹野自治公民館長 TH さん、男性、70 代、2009 年 3 月 18 日

たうえで、その仕組みを分析し、上畑の事例から自治公民館制度との比較を再度試みる。

## 5. 綾町の講集団

### 5.1 歴史的背景

綾町は明治以前には綾郷の南俣村、北俣村と高岡郷入野村に分かれ、薩摩藩の統治下に置かれていた。かくして綾町の歴史をひもとくと、薩摩藩が江戸時代に一向宗（真宗）を禁制した際、綾郷にも多くの一向宗門徒の講集団があり、秘密結社となって抵抗したという記録があり（綾郷土誌編纂委員会 1982：80-81）、綾町が歴史的に講文化を持っていたことが確認できる。

### 5.2 綾町の八地区における講のタイプ

綾町の八地区（上畑、宮原、神下、西中坪、麓、二反野、杵道、倉輪）で実施した聞き取り調査の結果、どのような種類の講があるのかをまとめたのが表 2.4 である。綾町の八地区で現在も活動をしている講は 14 種ある。頼母子講以外の講は古くから地域社会の民間信仰にかかわり、血縁的、組織的にも世代継承されている集団である。分析の手続き上、この表の講員のステイタスに応じて、一世代以上に渡って継承されている講を伝統型講、まだ一世代で継続している講を現代型講と区分することにする。

表 2.4：綾町八地区の講<sup>408</sup>

活動状況	構成員	社会的機能	講名
継続中	前世代から継承(伝統型)	仏教信仰、自然信仰、祭礼などの伝統行事にかかわる	田の神講、*山の神講(女性のみ)、*馬頭観音講、弁財天講、八幡講、お大師講、さのぼり講、社日講、地藏講、観音講
		同業仲間の祭礼・懇親・交流	えびす講(商店)、*山の神講(猟友会)、*馬頭観音講(畜産業者)太子講(建設業・大工)、自営講(農家)
	現世代のみ(現代型)	懇親・交流、回転信用組合	頼母子講
解散	数世代に渡る	労働交換	結講、屋根葺き講
		協働・相互扶助	親類講

### 5.3 伝統型講とは

ここから伝統型講の代表例として社日講と弁財天講をとりあげ、その内実を鶴見の曼荼羅や伝統の四つの型の分析視角から詳細に見ていく。唯一の現代型講である頼母子講は、現代社会に適応した変化をしており、その詳細は第三章第二節の「頼母子講の創発」で扱うことにする。

#### (1) 社日講

綾町においておそらく最も多くの住民がかかわっている講が社日講である。なぜかというと、

<sup>408</sup>\* 講名は同じだがメンバーが異なる。



社日講が空間的にカバーする領域が班に相当するからであり、それはかつての小集落単位の講であったことから重要視されてきた。つまり講集団の構成員（戸主）は班のそれと同一である。社日講は農業生産に深くかかわっており、春と秋の年二回、講員の持ち回りで「宿」を選出し、「宿」が全講員とその家族を自宅において飲食でもてなす。「宿」は料理の材料の野菜や一合の米などを一軒一軒からもらってくる。その際「宿」の近所の講員の主婦たちが炊事の加勢をする。かつては集団によっては太鼓をたたいて民謡を歌ったり踊ったりと、大変賑やかな宴会になるものもあった。

しかしながら住民の高齢化や、若者の都市流出などにより、自宅でそのような宴会を設けることが困難になってきた。そして、従来講集団（班）の家族ぐるみの親睦行事だったものが、最近では共稼ぎなど雇用形態が多様になり、個人参加も増えている。宮原や杣道地区ではそれでも班レベルで社日講が継続されているが、上畑地区と神下地区の場合は地区住民の話し合いで、社日講は自治公民館主催の地区の行事となった。現在は社日講の御馳走は簡素化し、班レベルでも公民館レベルでもほとんどは折詰の弁当を購入している。

このように、綾町の社日講行事は現代の社会状況を反映し、簡素化が進んでいる。それでも毎年春と秋に講員の家族が一堂に会し、飲食を共にしながら懇親することを継続している。今日綾町では専業農家は減り、兼業農家や雇用労働者の家庭が大半を占め、社日講の本来の田の神信仰の意義は薄れているかに思われるが、講集団は自発的に社日講を継続しているのである。ここにひとつの講集団の共同性の形成の鍵があるといえる。ある講員は親から子へ講を継承することについて以下のように語っている。

講は、手間かけるっちゅうんではなくて、昔の流れやから、自然にしますんですわ。住んだ人が親の代から継いできちよるわ。社日講っちゅうと、14、15 軒で順番で宿をやる。おじさんおばさんもやる。そん中にわけえもんがはいりゃあ、またひとりひとりつないで、自分が継いで、先輩から教わってやっていくのが、あたりまえじゃわ。そりゃあ、10 軒が10 軒全部すっかり新しく入れ替わったらもう講はなくなるわ。でもな、先祖代々続いてきて、新しい息子が入る時、「おれたちや（講は）いらん」っていいだしたらな、流れはそうなるんじゃろうがな、でも、家族の親がずっと引き継いできたら、まあ、（息子が）知らなくても教えてやれば（息子は）やるって。だから自然体の流れでいいんじゃないねえの<sup>409</sup>。

社日講の持続性の背景として、講員自身がまず先祖や親とのつながりを確認し、自分の子孫へとそのつながりを継承していく、人と人が過去から未来へつながっていく時間軸上のごく自然な実践としてとらえているからである。これは、田の神が土地の氏神であり、先祖信仰に深くかかわっているからであると考えられる。それは先祖という死者（歴史）も含めた血縁のつながりの諒解である。もうひとつは講員仲間の家族との関係性という、人と人との空間軸上の地縁のつながりの諒解もある。この行事によって、子どもたちから若者、壮年から高齢者までのすべての年

---

<sup>409</sup>HT さん、50 代、男性、2012 年 4 月 15 日聞き取り。

年齢層の交流が半年ごとに繰り返され、それが生涯を通して続いていくのである。それが、家族（先祖—子孫）間の講員の継承という縦系の共同性と講集団仲間という横系の共同性を紡いでいく。「宿」が社日講行事を実施する手間はかかるが、講集団にはリーダーはいないので、皆が持ち回りで「宿」をひきうける公平なしくみとなっている。講員であれば誰でも「宿」を経験するからこそ、皆助け合って共同する体制が自然とできあがってくる。これは講集団から自治公民館へと「宿」の役割が移行されても、その本来の共同性の精神は意識され、継続していると考えられる。社日講はその伝統ゆえに綾町ではゆるぎない公共性をもっており、だからこそ自治公民館行事といった公共への移行も可能になっているのである。

## (2) 弁財天講

伝統型講の行事は神仏信仰からなるので儀礼が欠かせない。特に地域社会全体をまきこむ祭りに関与する講行事の儀礼は複雑な内容ながら文字化されていない。これらは経験をつんだ講員から若い講員が練習や本番で実践しながら学んで継承してきたものである。しかし、講集団の状況によっては経験豊かな講員が高齢化で次々と引退し、次世代が十分学習できていない事態も起こる。神下地区の一部には郷鳴（ごうしぎ）と呼ばれる四つの班からなる地域があり、古くから郷鳴の住民はそこにある弁財天様を信仰し、祭りを実施してきた。この弁財天の祭りを実践する四班が弁財天講の講集団となる。TIさんは郷鳴の歴史に詳しい長老格の住民だが、地元の三班の若い講員が弁財天講の祭りの継承のために自宅を訪ねてきたエピソードを語ってくれた。

私が上郷鳴南の宿前になった時に、郷鳴東の S さん、郷鳴北の A さん、下郷鳴の F さん、ま、この四つのいわゆる世話役が決まったっちゃ。そしたらですね、どんな風にしていいかわからんと。知ってる人は何人かしかおらんと。だから、それがわかるように、作ってくださいと。昔のことをずっと書いて（中略）それをこんなにして作ってですね（中略）その、これを四つの班に回すようになってきたわけです。（中略）これでもう何の心配もなくうまくいきはつとですよ。（中略）で、そのうちにだんだん、あん組が覚えるんですね。で、僕が亡くなってもね、それは続くと思います。<sup>410</sup>

こうして、一旦祭りの口承と身体的な学習が途絶えそうになった際も、長老の知識を文字化することによって、最低限しきたりが記録されることになる。しかし、文字はあくまでも補足的な手段であり、実際はそうした記録を身体的に解釈した人々の実践から、また次世代が学んでいく。

また、弁財天の祭りには歴史的、自然環境的背景がある。先述の長老の TI さんによれば、かつて上畑から流れてくる綾南川と竹野から流れてくる綾北川が郷鳴のあたりで合流し、鳴や鳴などの水鳥が集まる水の多い一帯だったことから郷鳴という地名がついたという。よって郷鳴の集落は何度も洪水などに見舞われていたが、次第に上流から肥沃な土がだんだんと堆積してきて土地が良くなってきた。かつて 7 戸くらいの小集落であった頃は、皆とても貧しく、全戸で親類

<sup>410</sup>TI さん、87 歳、男性、2011 年 11 月 26 日

講を作って親戚のように助け合って暮らしていたという。弁財天は元来インドのヒンズー教の河神であり、日本でも水辺や池など水に深い関係のある場所に祀られているが、郷鳴の住民も、水の仏神である弁財天を祀り、そうした水の恵みと禍に寄りそいつつ共同共助して生きてきた。郷鳴の住民は地域の自然と人とのつながりを祭りという実践を通して毎年再確認しているのである。そして、祭りは役を立派に務めた講員をねぎらい、講集団（家族を含め）全員での懇親と交流の宴で完結するのである。

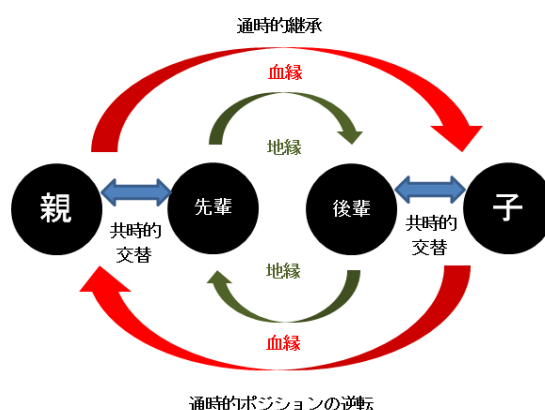
以上のことから弁財天講の特徴をまとめてみる。まず①祭りの儀礼の知識と実践は講集団の講員仲間の学習によって共有され、継承される。また、それは②郷鳴という小地域社会の人々の弁財天信仰という精神性に根ざしている。そして③郷鳴の豊かな水環境と共に住民が助け合って発展してきた歴史を、講集団が一致団結して水の仏神の弁財天の祭りを実施することで再現し、小地域社会の共同性を象徴している。結果として④祭りは講集団（郷鳴住民）のローカルな自然観や相互扶助の価値観の再確認と継承の場となっている。これは、住民の多様なニーズに答えるサービスの促進といった地域づくりとは全く違う次元であるが、郷鳴における「人と自然の共同性」のアイデンティティにかかわる、根源的な地域づくりの要素であるからこそ何世代にもわたって持続してきたと考えられる。

## 6. 伝統型講の分析

### 6.1 継承の構造

まず、二つの伝統型講に共通する点は地縁の集団によって通時的に継承されていることである。この地縁と継承ということは密接に相互関連している。それをモデルとして現したのが下の図 2.4 である。

図 2.4 伝統型講の曼荼羅的継承構造



これは、第一節で扱った三山講にも共通する構造である。三山講も必ずしも全員ではないが、一部で親から子へと三山講の行人になることが継承されている。そして三山講に参加する町会も

歴史的に決まっている。綾町の社日講や弁財天講は、班という地縁が土台となっており、参加するしないは本人の意志であるが、実質は班の戸主が自動的に講員になっている。これは血縁から見た継承である。さらに地縁から見た継承とは、講集団の講員の先輩から後輩への継承である。これは年齢の上下と言うよりは、経験を積んだ講員から経験の浅い講員への継承となる。ところが時間の経過につれてこの関係性が個人の上で逆転する。つまり子が親となり、後輩が先輩となり、今度は自分が子や後輩へ伝承する立場になる。これが曼荼羅でいうベクトルの逆対応である交互である。

ところが、共時的に見ると、親である自分は講では先輩の役を演じる。子どもである自分は講では後輩の役を演じる。このように、立場が共時的に交替するのである。これは、まさに完成度の高い曼荼羅が双方向的なダイナミズムを持つことから、曼荼羅のモデルとして捉えてよいだろう。こうした個人が講集団の中に何人もいて、こうしたダイナミズムが共時的に、そして通時的に起こっているのである。

## 6.2 共同性の内容

4.3 で触れた上畑地区の关系的資本は漠然とした共同性だったが、綾町の講集団の種類を総合的に把握し、また二つの伝統型講の内実を調査したことで、それを表 2.5 にまとめてみると綾町住民の关系的資本にみる共同性の実態がかなり見えてきた。

表 2.5 二つの伝統型講の共同性の内容

共同性の特徴	社日講	弁財天講
集会の定期性	年に二回(春と秋)	年に一回(秋)
かかわりの長期性	生涯	生涯
公平性	宿は持ち回り(あるいは自治公民館行事で実施)	宿や世話人は持ち回り
相互扶助	行事の運営	行事の運営
集団内の伝統の継承	しきたり、郷土料理(にごみなど)	儀礼やしきたりなどの知識
共同の信仰	氏神信仰、自然信仰、祖霊信仰	弁財天信仰(仏教)、氏神信仰、祖霊信仰、自然信仰
交流	行事の目的は飲食を共にする交流	祭りのあとに、関係者で直会

例えば上畑地区の強い关系的資本を形づける一つの役目を社日講が担っていると考えられるだろう。社日講も弁財天講も、学びがかかわってくるのは「伝統の継承」である。弁財天講はやはり儀礼のしきたりが主であるが、社日講は地元の食材で仲間をもてなすことが本来の趣旨だった。それを折詰弁当に変えて、簡略化する班も多くなった。上畑地区では班の社日講を地区行事に吸収したにもかかわらず、講員の結束力の度合いによっては、本来の趣旨で自発的に社日講を班で実施した坂下班の例もある。この自発的な社日講を当時の自治公民館長は周知していなかったが、その自発性を評価していた。

坂下班はまた別に班で社日講をしましてね。Fちゃんの調子が悪いから元気づけようやって、みんなで16人ぐらいで集まってやってね。(中略) Rさんがフライをして、私にごみ<sup>411</sup>をしました。Kさんが鳥肉焚いて、そしたら(Rさんが)お窯で焚いたご飯はお焦げができてめずらしい、おいしいっていってくれてよかったですよ。最後にカラオケで「帰ってこいよ」を歌ったら涙流して喜んでくれてね<sup>412</sup>。

この坂下班の例が示すように、制度的資本(自治公民館制度)に一見吸収されたかに見える関係的資本(社日講)だが、その関係的資本を支えている共同性は制度的資本に勝り、講員(住民)の同意によって独立して社日講が実施されることも可能なのである。

## 7.上畑地区の自治公民館運営の分析

伝統型講の分析との比較のために、ここからは上畑地区の自治公民館の運営の視点も踏まえて比較分析してみたい<sup>413</sup>。自治公民館制度は枠組みであり、3.2の「綾町の自治公民館制度」でも触れたように、原則としては自治公民館という施設に関する規定が軸となっている。それでは、その施設という入れ物の中身は地区レベルではどういった構造になっているのだろうか。つまり、4.4の「結論」で、「結い」と自治公民館制度とは異なる社会関係資本であり、制度は普遍性があり、地域性を反映しないという結論づけをしたが、住民による運営の中身には地域性が反映されているのではないかという仮説を立てたい。なぜなら、運営は毎年地域住民の代表である役員達が決定し、実行するものであり、制度のように固定されてはいないからである。

### 7.1 次世代継承の構造

自治公民館を運営する自治公民館長は定期的に春の総会において、住民の中から選出される。そして、自治公民館長が自分をサポートしてくれる役員を選出できる。これは民主主義を反映しているが、上畑地区の集落共同体という文脈においては、結果的には民意の継承というものが埋め込まれていることが調査から見てきた。現自治公民館長が、数年前に立候補した理由を以下のように述べている。

僕は若い時からずっと子ども会会長をやらせてもらったり、班の中で先輩や年寄りたちに叱られたりして指導してきてもらったんですよ。だから、その恩返しをしたいと思ったんですよ<sup>414</sup>。

彼が言った「恩を返したい」と言う意味は、恩をもらった彼の先輩や年寄りに恩を返すと言う

---

<sup>411</sup>注 235 と同じ。

<sup>412</sup>M.E.さん、女性、73歳、2009年10月16日

<sup>413</sup>自治公民館制度は現在でも全国各地(例えば鹿児島や山形)で見られる制度であるが、その比較調査は行っていないので、ここでは綾町の自治公民館制度に絞って分析したい。

<sup>414</sup>S.K.さん、男性、54歳、2008年3月14日

双方向の閉じたフィードバックの意味ではなく、地区の後輩の世代に返すと言う、通時的に片方向のフィードバックという意味なのである。それは上畑の住民の間で、おそらく子ども時代の遊びの頃から育まれた世代間の扶助関係の継承であり、それは自治公民館制度を通して、先輩から後輩への通時的な片方向フィードバックの指導の仕組みを可能にしている。この片方向フィードバックは自治公民館運営のみならず、上畑自治公民館においてはその活動の一部となっている俵踊りといった地域の伝統芸能の継承にもあてはまる。多くの部会から成り、定期的に役員の顔ぶれが変わる自治公民館制度の運営においては、図 2.4 の伝統型講の曼荼羅の継承構造に見る地縁血縁の関係よりも、世代という、より明解で開かれた継承の構造となっている（図 2.5）。より広義でこの継承を捉えれば、地域で管理する山の運営にしても同様のことが言えるだろう。今自分が伐採する木が樹齢 100 年であれば、それは先祖たちが 100 年前に子孫のために植えた木であり、先祖からの開いたフィードバックによって恩をうけた今の自分は、また、100 年先の子孫のために植林をするのである。このしくみこそは、『我ら共通の未来』（1987）の定義する「将来の世代が自らのニーズを充足する能力を損なうことなく、現在の世代のニーズを満たすような発展」と同様の発想であり、ESD の登場を待つまでもなく、日本においては古の時代から綿々と伝えられてきた資源や伝統文化の継承の型であり、そこに内発的 ESD が埋め込まれてきたのである。

図 2.5 次世代継承の構造



## 7.2 講と自治公民館運営の共同性の比較

それでは、二つの講の共同性の表 2.5 を基に、上畑地区の自治公民館運営から共同性を比較してみたい。聞き取りの内容や添付資料 2 の「平成 20 年度上畑自治公民館事業計画」も参照しながら、分析してみると表 2.6 のようになった。

バーマン（1997）は制度的資本の動機の源は規則、手順、罰則であり、関係的資本における動機である信用、価値観やイデオロギーとは異なると説明している（表 2.3）が、第一章第一節の上畑の生活世界の学びの 5.7 の「習俗の学び」でも扱った宗教儀礼でも見てきたように、自治公民館を運営する際は、公的制度であるにもかかわらず、例えば社日講の行事（春の豊作祈願と秋の収穫祭）にあたって行われる神道の儀式など、伝統的な地域の民間信仰が含まれているのである。これが、政教分離を原則とする行政と地域共同体の自治の根本的な違いであると言える。

現在のような行政の福祉サービスもない近代化以前の上畑は、農村集落であり、個人や集団の

目的である福祉を達成するために、「結い」のような相互扶助を含めた、集落の自治がおこなわれていた。しかし、近代化によってそのような伝統的構造が消滅し、綾町という行政が自治公民館制度を導入し、かつての自治の復権をめざした。このことによって自治の枠組みは制度化したが、その制度という入れ物に、講とほぼ共通する共同性が反映されていることをこの表 2.6 は示している。これは、他の自治公民館館長からの聞き取りからも、綾町の一般的な地区の自治公民館運営についてもほぼ同様のことが言える。

この自治公民館運営の共同性の特徴は、一般的な社会教育施設である公民館運営と比較するとよくわかる。公民館では公民館長の下で公民館主事という、教育委員会が任命する専門職員が配置され、講座の開設や講習会の開催などの企画実施を任されているが、公民館がいくら地域に根ざしているとはいっても、その対象は地域の住民個人の学習の達成であって、そこには地域の伝統芸能の継承や、長期間の人間関係形成を目指した交流もなければ、住民による共同の信仰といったアイデンティティや価値観の共有も反映されない。これは都市や農村といったカテゴリーに関係なく、行政が運営する公民館制度では、皮肉にもそうした地域性は排除されるのである。

表 2.6 講と自治公民館運営の共同性の比較

共同性の特徴	社日講	弁財天講	自治公民館
集会の定期性	年に二回(春と秋)	年に一回(秋)	定例役員会は毎月 地区総会は年に一回 行事は季節ごと 生涯学習はほぼ毎週
かかわりの長期性	生涯	生涯	生涯
公平性	宿は持ち回り(あるいは自治公民館行事で実施)	宿や世話人は持ち回り	事業や活動は住民の話し合いで決定。そのための費用は住民が負担。自治公民館長や役員は任期制で住民から選出。
相互扶助	行事の運営	行事の運営	自治公民館事業や活動の運営
集団内の伝統の継承	しきたり、郷土料理(にごみなど)	儀礼やしきたりなどの知識	伝統芸能(俵踊り、お籠子、歌、衣装など)、地域舞のしきたりや儀礼など
共同の信仰	氏神信仰、自然信仰、祖霊信仰	弁財天信仰(仏教)、氏神信仰、祖霊信仰、自然信仰	氏神信仰、自然信仰、祖霊信仰
交流	行事の目的が飲食を共にする交流	祭りのあとに、関係者で直会	総会を含め、主要行事では飲食を共にする

## 8. 「半制度」としての自治公民館制度の考察

自治公民館運営の共同性の特徴は、こうした調査や分析をして顕在化してきたのであって、そもそも自治公民館を運営している役員たちは、それが講の共同性の内実にはほぼ重なっているとの認識はないだろう。つまり、これは、上畑の自治公民館運営の中に埋め込まれている暗黙の共同性という伝統なのである。

個人レベルで関心のある公民館講座に学び、個人が価値を置く生活機能を、公民館の生涯学習

に加え、財、健康の維持といった、さまざまな手段を動員して達成する能力がセン（1993）の唱える個人の潜在能力である。これが社会教育の典型例である。一方、地域共同体という集団が価値を置くさまざまな機能（文化伝統、スポーツ、環境美化、世代間交流等）を自治公民館制度という手段を使って実現する力については、セン（1993）の潜在能力を集合的に捉えようとした佐藤仁（1997）の視角が必要となる。上畑地区では、そしておそらく多くの綾町の地区において、地域共同体が集団としての潜在能力を発揮できるための伝統的枠組みが暗黙的な共同性として運営に反映されており、それは生涯学習の講座を運営する社会教育施設としての公民館について同様な分析をしても浮上してこない特徴である。

4.4 では、綾町の自治公民館制度を制度という普遍的枠組みで捉えるならば、講に代表される関係的資本とは異なる制度的資本であるという結論に至ったが、地区レベルの自治公民館運営という側面から捉えるならば、この結論を再考する必要がある。むしろ、講にみられる継承の構造や共同性を暗黙的に反映している制度として、関係的資本と制度的資本の二つの社会関係資本が統合された新しいタイプの制度であり、これを「半制度」と捉えてもよいかもしれない。郷田が「伝統の再創造」のプロセスによって、「結い」の精神を自治公民館制度に託したとすれば、地域共同体の望む機能を達成することを可能にする共同性という伝統的枠組みを、自治公民館運営の中に暗黙的にはめこんで、新しいタイプの社会関係資本に変容させたのは、いうまでもなく住民主導の「伝統の再創造」の結果であり、地区レベルでの内発的発展のプロセスが息づいていると結論付けられる。郷田がこのことを生前に知っていたならば、まさに彼の志が成就したと歓喜したことだろう。

後藤（1964）は、大分県の田ノ浦部落の頼母子講について「部落共同体の自治、隣保共助の習慣は、明治以降の中央集権的官僚化のプロセスにおいて、むしろ利用されてきたことも否定できない。しかし、そのなかでこうした部落に存続し続けてきた講の自由性はもっともしなやかな仕方で官僚統制を批判し、その浸透を屈折させる条件をもっていたのではないか」と評価しているが、自治公民館制度という固定的なものが、目に見えないしなやかな流儀で新しい社会関係資本に住民によって変容させられたのも、講という伝統に根ざした住民の共同性の力に負っていると言えるだろう。

### 第三節 地域に根ざした集団と内発的発展のリンクを探る

この節では、第一節と第二節で見てきた講集団の潜在能力や共同性の内実を参考にし、地域に根ざした集団と内発的発展の関係性にみる普遍性について考察したい。

#### 1. 内発的発展を担う集団とは

人はなぜ集団を形成するのか。それを逆説的に問うならば、なぜ人は独りで生きていけないのか、ということになる。この答えは簡単である。人は独りでは生きていけないからである。一



人暮らしをし、一見一人で生きているようでも、分業化された人間社会では、衣食住という基本的なニーズを満たすためにも、様々なサービスを享受するためにも、自分が一生面識を持つこともない数多くの人々によって支えられ、また、我々の生活を支える食料やモノの原料も国内外で生産、採集されている。病気になれば医者が必要であるし、自分の住む住居ですら、自分独りの力では建てることもできない。その意味で、人間は分業からなる人間社会という大きな集団に帰属しているのである。

しかし、人間社会よりずっと小さい単位の上畑地区のような地域共同体や、さらに小さい単位の講集団においてはどうか。基本的ニーズやサービスが貨幣経済システムや行政サービスでやりとりされる現代社会で、そうした集団に属することは一体どういう意味をもつのか、という問いが出てくる。世の中には営利を目的にする企業や会社のような集団もあるし、非営利のNPOのような集団もある。趣味の会やスポーツ活動の集団もある。これらの集団と、本研究で見えてきた地域に根ざした集団は、どこが決定的に違うのだろうか。

第二章の冒頭で、講集団には歴史と伝統、継承、自発性、非権力性、地域性、自然といった要素があり、内発的発展との強い親和性があると述べた。さらに、事例研究からも考察したうえで、地域に根ざした集団と、それ以外の集団との最も顕著な相違点を挙げるとすれば、自治をもって草の根の生活文化を形成し、継承する集団であるという事である。これは第一部第二章の第二節で論じた集団の形成という概念に関連している。

現代人は消費文化を始め、国内外のスポーツ、芸術、音楽を含めた多様な文化を享受しているが、そのバックボーンには資本主義という経済構造や、スポーツ財団、芸術振興財団、あるいは○○流派や協会といった大きな全国的組織やそれらを支える助成金などの政策がある。ところが、例えば綾町の郷鳴の弁財天講は、同名の弁財天講は全国各地にあっても、全国的組織は無い。地域独自の講として独立している。上畑地区の自治公民館活動も、上畑地区が独自に創りだした活動が主である。八幡敬愛講も上高根敬愛講も同じ三山講ではあるが、それぞれ独自の梵天やしきたりを創出している。そこには集団の自治によって営まれる文化の独自性がある。だからこそ、ここから文化の多様性が生まれる。一方、現代社会の文化の多くはグローバル化し、均質化している。学校教育や生涯教育によって、あるいは圧倒的な経済力や大きな権威によって宣伝、普及され、助成される文化に人々はさらされ、組み込まれている。そこには個人の自由意思による文化の選択はあっても、独自の文化を仲間と共に創造し、継承していくプロセスは無い。

この章の事例研究から導き出されたことは、多様な潜在能力をもつ個人が集合し、学びの相互贈与をすることで、集団独自の形成が立ち上がり、独りでは絶対持つことができない潜在能力を集団に属することで持つことができるということである。また、個人と個人、個人と集団の学びの相互作用により、集団の潜在能力が拡大され、機能の束が大きくなる。集団に属することによって、一人一人の創造性が集団の中で響きあい、混ざり合って独自の文化が生まれ、またそれが集団のなかで継承されていく。それは、かけがえのない、この世で唯一無二の集団の文化を形成することである。それこそが、生きかたの質を充実し、多様性を尊重する内発的発展に匹敵する

と結論付けられるだろう。この独自の生活文化の創造と継承をする自治的な集団のありかたを二つの視点で考察してみたい。

### (1) 集団内の多様性の尊重

人が仲間から力をもらいたいと思うことは、逆に言えば、自分には足りない力があることを自覚している事でもある。つまり、人間の弱さ、すなわち人間の不完全性の認識であるが、それは個性であるともいえる。同時に、集団の中でそうした力をやり取りするためには、自分も仲間が必要とする力を持っているということを実感することである。これが相互扶助精神の原点である。仲間には自分が持たない力があり、自分にも仲間が持たない力があることを、集団で認識し合うという事は、人間の多様性の認識であり、集団の場が「萃点」となって起きる異質なものの出会い（中村・鶴見 2002）である。こうして、仲間たちが持つ多様な力を集団の場で力をもらい、さらに仲間たちから学ぶことで自分もそうした多様な力を手に入れ、必要とあれば集団全員の力を総合的に結集できるならば、一人では達成できないことを実現可能にする。それが弁財天の祭りや、上畑の俵踊り、三山登拝、梵天供養、直会いの交流、といった様々な生活文化を創造していく。これらの生活機能を集団で実現するには、もちろん金の力を借りる必要もあるが、それはセン（佐藤仁 1997：13）が「所得に代表される財やサービスの存在そのものは手段にすぎず、発展がもたらされているかどうかは、それらの財を活用して、人々がどのような行為(doing) や状態(being)を実現しうるかである」と述べているように、彼らにとっては手段であって、目的ではない。どれだけ大金があっても、これらの生活機能は仲間との共同なしには実現できない。

### (2) 集団の持続性のカギ

地域の発展を担う集団が、一世代どころが、何世代も続いていくことには大きな利点がある。歴史から学ぶローカルな知恵や教訓を次世代に継承でき、発展に生かせるからである。では、近代化の過程で批判され、崩壊させられてきたかつての地域・地縁共同体のあり方とは異なり、なぜ講は、数は減少しているものの、数百年、数世代に渡って現在まで持続しているのか、という疑問も生まれる。この問いに対し、桜井（1985：191）は、講の「大部分は、あくまでも公権力や公的機関とは独立した組織体として結成され、それとは無関係に営為されている。つまり私的な立場を堅持しながら、密かに公機を窺視する役柄を担ったのである。したがって講運営の責任は、どこまでも地域社会の成員みずからに負わされていて、この私的性格が地域住民に何よりの親近感を抱かせたのである。講集団の結成は、その目的を宗教的と経済的とのいずれに置くものも、みな必ず共同飲食を絶対条件としているところが特徴である。この社交から来る慰安の親睦こそは、時代を超え主義主張を超え、組織階層の差を超越して求められた所以である。それが講的結束を永く持続させる要因であったと言うべきだろう」と述べている。

ここから地域から内発し、地域に根ざして持続する集団の属性として「俗」に徹するということがいえるが、それにも二通りある。一つ目はインフォーマル（非公式）な「俗」に徹することである。まず、活動が義務化すれば制度化になる。講の講たる所以は、制度にも権力にも縛られ

ない、その自由さにある。しかしながら、権利に義務が付きまい、公共サービスの享受には納税が付きまとうように、講は権力や制度から距離を置く自由を選ぶことで「俗（インフォーマル）」を貫き、その代わりに自らを律する自治を選択することで自己崩壊をまぬがれ、アイデンティティを保つ。実は、この権力や制度に左右されない、俗に徹することで得られる自由こそが、逆に講集団に自律性や自治を課し、そうした能力が形成されるのである。これはネーフィン（1986）の権力の奪取をめざさない第三システムの一つとしての内発的發展に寄与しうる。

二つ目の「俗」への徹し方は娯楽を是とすることである。桜井（1985：213）は、講の本質とは神事や儀礼という義務づけられた行事で終わらせないところにあるとしているが、内山（2010：125）は、講は信仰集団であると同時に娯楽集団であると明言する。日常のなかで生まれた集団は、信仰の中に祈りと日常からの自由を同居させたのである。義務は講でない。そのあとの楽しみが付加されているのが講であり、むしろ慰労のための祝宴といった祭事に重点が置かれているのである。信仰という普遍的で聖なるものを軸としつつも、楽しみ交流するという、最も基本的な人間の営みという「俗」に根ざすこと、つまり、ハレとケを内包すること、これが内発的發展と集団をリンクする二つ目のカギである。

### (3) まとめ

結論として、内発的發展を担い、地域に根ざして持続する集団とは、講であるにかかわらず、以下のような特徴を持つと考えられる。まず、①地元や他の地域の自然に普遍的価値を置き（自然保護というよりは、自然の恵みをいただきつつ自然の禍と折り合うという関係性を持つ）、②メンバーの多様性を尊重し、③相互扶助精神をもち、④共通の生活機能を達成する営み（草の根の文化など）を長期的に持続し、⑤またその営みを次世代へ継承する意図や仕組みを持っている。そして⑥あくまでも制度や権力から距離を置いた自由を基軸にし、⑦自律的かつ自治的な仕組みをもって、⑧交流や娯楽を楽しむならば、資本主義経済や、現行の権力構造からある程度の距離を置いた、「もう一つのこの世」という、自律的な生活世界の發展に寄与していけると言えるだろう。

そして、自治する集団であるからには、そのサイズも自ずと限られてくる。10人程度の頼母子講が最小だとすれば、最大はどれぐらいが可能だろうか。綾町の郷田前町長とも親しく、綾中学校の校長を四年間務めた浜田倫紀さんは、「郷田さんも言っていたが、自治公民館の範囲は狭い。だいたい100から150戸だ。それが動物の単位でもある。つまり義理を欠かず、自分が言ったことに責任を持てる範囲。宮崎市なんか一つの区に2万人もいる。そんなんじゃ（自治は）無理」<sup>415</sup>と語っている。つまり、家族も含めて互いに面識を持ち、日常のつきあいが持続できる範囲の人数であり、理想的には第二節のように、メンバーに災難などが起きたとき、すぐに支援に駆けつけられるような地理的範囲となる。

また、浜田さんは、地域社会が豊かであるためには、逆説的に二つの不自由な条件が必要だと

---

<sup>415</sup>浜田倫紀さん、男性、64歳、2009年10月15日

捉えている<sup>416</sup>。一つ目の条件は「煩わしい家族関係」である。「嫁と舅、姑とかなんだけど、それがいざというとき団結する」絆をつくる。そして、二つ目は「束縛する地域社会」である。「なんだかんだと行事に出たり、あれこれ役をやらされてめっぼう忙しい」にもかかわらず、そうした束縛に対し文句を言いながらもひとつひとつこなしていくことで、出会いがあり、付き合いが深まる。結局、いつの間にかそういう行事を楽しんでやっている自分に気づくのである。地域に根ざした集団にしても、権力に属さない自由を持つ一方、煩わしさや束縛としての自治がある。すべて自分たちで行動を起こし、自分たちのルールを守り、自分たちで問題を解決し、自分たちで費用をねん出し、各自の意見の違いを乗り越えて活動を実行しなくてはならない。逆に、そうした煩わしさや束縛があつてこそ、活動の楽しさや喜びがあると言えるのではないだろうか。

先述浜田さんは、イタリアで始まったスローフードの概念に共感し、それを綾町で実行するために「綾わくわくファーム」を設立している。活動の軸に食育教育を据えた、多角経営的な農場であり、これらの活動に共感した会員は綾町民に限らず、町外の住民も含まれる。会員たちは、ほぼ定期的な行事のためにこのファームに集い、家族ぐるみで参加する人も多い。ファームで綾の食材を使った料理を時間と手間をかけて調理し、共に食すことでお互いのコミュニケーションを豊かにし、交流を楽しんでいる。地域に根ざしながらも、有線放送局を持って情報を発信し、外に開きつつ、自律的に綾のスローフード文化を創りだしているという意味では、今後未来を見据えて、地域に根ざして共同性を育てていく集団づくりの大きなヒントになると考えられる。

## 2. 多層的共同体が担う内発的發展

内発的發展を自然生態系という地理的地域の単位で捉えるにしても、その中心は一人一人の住民と、その住民たちが生活を営むにあたっての共同性、文化の共有や伝統の伝承、自治や政治的参加、住民運動といった要素がからまってくる。そこでは当然住民は孤立した存在ではなく、目的によってさまざまな集団に属したり、地縁で共同したりしながら地域で生活をし、より良い暮らしを目指して發展の営みを続ける。つまり、内発的發展を住民という個人のレベルからでしか捉えないことは不自然だと言える。同様に、そうした發展を支える学びも個人のレベルでしかとらえないことは、全体を見ていないことになる。

群馬県上野村に住む内山（2010：76）は、自身の村のさまざまな共同体のあり様を観察した結果、共同体を二重概念だと考えている。小さな共同体がたくさんある状態が、また共同体だということである。このことを第一節の5.3の「三山講が根ざす力」で示した図2.2をもとに、さらに、その地域を構成する町会を六つと仮定し、各講集団が属する町会をA、B、C、D、E、Fで表わしている図2.6で考察してみたい。

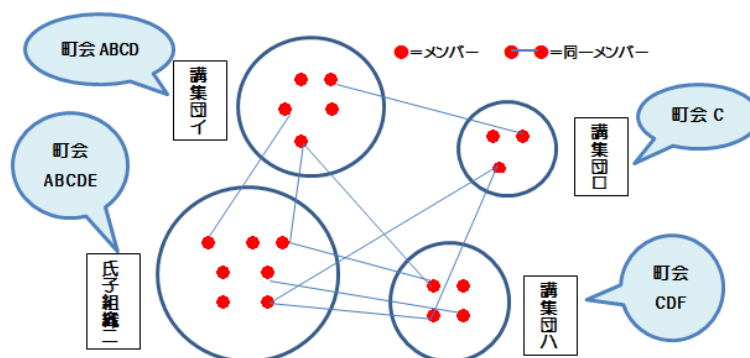
このモデルで内山の内山概念を説明すると、ひとつひとつの小さな講集団や氏子組織、町会という共同体も共同体であれば、それらが積み重なった状態、つまり、それぞれの町会とそれに属する講集団や氏子組織が重なっている状態もまた共同体と捉えるのである。このような共同体を内山

---

<sup>416</sup>浜田倫紀, 2011, 『綾町は不自由で豊かな町～今振り返る郷田實の自治公民館運動』, エムネット電子出版事業部, 620.65KB. (電子書籍)

は多層的共同体と名付けている。この多層的共同体という考え方に基づくならば、地域に潜在する力とは、このような様々な集団、あるいは共同体が潜在的に持つ力が重なっている状態である。おそらく重なっている地域では、共同体が持つ人々の力の相互作用から、インフォーマルな領域で共に教え合い学び合う内発的 ESD が多く立ち上がってくることも可能だろう。集団で長期的に育まれた信頼関係に基づく共同性の力と、それに埋め込まれた知識や技や情報の集合体、そして、そうした力の相互作用から内発して出てくる人々の創造性といったものが、地域の発展に必要な様々な機能を実現する力、すなわち地域の潜在能力の重要な部分を形成していると結論づけられる。

図 2.6 千葉県市原市の三山講にみる多層的共同体のモデル



このモデルで見ると、町会 C のメンバーが最も多く講や氏子組織を形成しており、町会 C の地域が潜在的に持つ力は相対的に強いだろうと推測できる。例えばこの創造性を内発する力を秘めている地域に潜在する力こそが、キーパーソンといった草の根の人々を創出し、地域社会のさまざまな問題に立ち向かう住民運動や草の根のセーフティネットの担保といった地域づくりの源にもなり得るのではないだろうか。

## 第三章 社会変動と向き合う現場の学び

この章では、まず第一節で、地域レベルの社会変動に対しての、全国的に規格化され均質化された学校教育の限界の認識から、より柔軟で動的な独自の教育が創造されていく過程を大井沢小中学校の自然学習の事例で見ていく。第二節では、現代的な社会変化に即して、綾町で伝統型講集団の特徴をもっていた頼母子講が、現代型への質的転換を起こしていく経緯を事例研究で把握し、最後に、第三節で社会変動と向き合っていくための発展と、その学びのありかたを考察する。

### 第一節 大井沢小中学校の自然学習の考察：山形県西川町大井沢地区

#### 1. 研究目的と分析視角

本稿は山形の朝日連峰のふもとの集落である大井沢地区において、1951（昭和 26）年に大井沢小中学校の佐藤喜太郎校長の発想によって始まり、2007 年 3 月（平成 18 年度末）の小学校閉校までの 56 年間の長きにわたって継承されてきた自然学習の事例研究を詳細に分析、考察することによって、そこから現代の文脈における「地域に根ざした教育」のあり方を導き出すことを目的とする。

そのために、子どもの学習能力や態度や意欲、行動の変容についての評価といった通常の学習研究の視点ではなく、学習の開発や実践にかかわった子どもや教員、住民たちの関係性に焦点を置き、自然学習の 56 年間の歴史の変遷を詳細に分析し、内発的発展の文脈で捉えなおす。分析方法としては、大井沢という地域社会の文脈において、①どのように学校から自然学習が「内発的」に立ち上がっていったのか、また、②「内発的」の具体として、どういった教育方式や手法によって自然学習が実施され、③地域の変化に自然学習にかかわった人々がどう対応し、④どう理由で長期にわたる継承や持続が可能だったのか、⑤歴史と共に自然学習の意味づけはどうか、といった 5 つの視角で分析を行う。

#### 2. 調査方法と手法

自然学習が 2007 年に実質的には終了し、自然学習の現場の参与観察が不可能であることを踏まえ、調査方法としては、住民や教育委員会関係者や元教員達の聞き取りの内容といった一次資料や、大井沢自然博物館への訪問調査、大井沢の地域づくり関係の会議への参加や参与観察によって、自然学習の資料や文献などの歴史的な二次資料の裏付けを可能な限りしつつ、分析、考察していく。その際、本論では十分引用できなかった、子ども達の学びの膨大な記録と豊かな感性が凝縮されている自然学習の研究文集である 7 冊の『峠の小鳥』や 32 冊の『文集カモシカ』が重要参考資料となった。これらの資料が大井沢自然博物館や西川町立図書館にきちんと保存されていたことは特記しておきたい。それらの文集及び、様々な大井沢の自然科学的、歴史的資料

を両施設からお借りし、全てをスキャンして PDF ファイルを作成した。

大井沢における聞き取り調査は、2009年9月から2011年10月の期間に5回に渡って総数67人を対象とした。67人中41人は地区住民であり、内訳は21人の男性と20人の女性である。大井沢地区住民のほかに、大井沢小中学校で独自に実践された自然学習と、その歴史的背景については、西川町役場の職員2人、教育長、3人の元大井沢小中学校の教員の聞き取りを行った。聞き取りの内容は自然学習を軸にしつつ、地域の教育力という視点で、住民には生業や習俗、遊び仕事(マイナーサブシステム)やこれまでの地域づくり活動などに関する内容や学びについても聞き取りを行った。特に後述する三人の元大井沢小中学校教員の聞き取りデータは、住民の聞き取りでカバーできなかった期間を補充でき、また教員の目線による自然学習の把握に寄与したという意味で貴重であった。聞き取りの手法としては、オープンクエスチョン形式で自然学習について自分が経験したことや感じたことを自由に語ってもらい、それをメモとテープによって記録した。

かつて福島や米沢方面から湯殿山へ参拝する行人の宿場であった大井沢の歴史などを学ぶ郷土研究が1971年以降自然学習に加えられたこともふまえ、大井沢小中学校の子ども達が自然学習や学校行事で登った近隣の舎那山や月山の踏査を行った。大井沢地区の歴史的背景を含む概要については第一章第二節の「2. 大井沢地区の概要」を参照されたい。

なお、自然学習は始まりの1951年から1971年まで「自然研究」と呼ばれていたが、本稿では混乱を避けるため、「自然研究」と表記されている原文の引用以外は、自然学習に統一する。

### 3. 大井沢小中学校の歴史

大日寺の一部である金蔵院が1879(明治12)年に大井沢学校校舎となり、大井沢学校が創設された。地区の端から端まで8kmもの距離があることから、明治時代から1982(昭和57)年までは冬期だけ開く檜原分校と清水原分校があった(創立百周年記念事業実行委員会編1980)<sup>417</sup>。毎年冬に分校を開校する際は、中学生が机を背負って分校まで運ぶ手伝いをする風景が見られたという(前田1980)<sup>418</sup>。

大井沢で除雪が始まる1972(昭和47)年ごろまでは、大井沢の冬は半年以上雪によって外界と閉ざされていたこともあり、1953(昭和28)年にへき地教育振興法が成立するまで学校は常に教員の人材不足を課題としてかかえていた。例えば明治時代の佐藤弥助校長は地元出身だが、もう一人の教員と共に30年間の長きにわたって小学校に勤め、退職後は大井沢村長となっている(創立百周年記念事業実行委員会編1980)。

1879年に42人の子ども達から出発した大井沢小学校だが、その後就学児童の数は増え方の変動はあるものも増加しつづけ、中学校が併設された1948(昭和23)年のピーク時には390人の子どもが地元の大井沢小中学校に通っていた。しかし1962(昭和37)年以降減少に転じていき、

<sup>417</sup>創立百周年記念事業実行委員会編, 1980, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, pp.219.

<sup>418</sup>前田おきよ, 1980, 「薪割る子ども」, 創立百周年記念事業実行委員会編, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, pp127-128.

以来少子化の歯止めがかからず、2001（平成 13）年には中学が閉校し、2007 年の小学校休校時には全校児童数は 8 人であった（前田ほか 2007）<sup>419</sup>。

#### 4.自然学習の誕生と実践

以下自然学習の実践内容をみていくが、時系列の把握を容易にするため、本研究に関連した出来事を中心に表 3.1 を作成した。

表 3.1 大井沢小中学校と地域社会の出来事の年譜

西暦	年号	大井沢小・中学校と地域社会の出来事
1879	明治 12	大井沢学校創設
1903	明治 36	大日寺の出火による焼失
1904	明治 37	宿坊が集中する中村の大火
1934	昭和 9	大凶作
1948	昭和 23	中学校の併設
1950	昭和 25	朝日連峰が磐梯朝日国立公園に指定
1951	昭和 26	（4 月）佐藤喜太郎校長の赴任（昭和 29 年度末まで）。自然学習の発足。「自然研究綱領」の決定。（7 月）高山植物園の設置。（11 月）動物剥製作りの開始。
1952	昭和 27	郷土室誕生
1953	昭和 28	へき地教育振興法の成立
1954	昭和 29	町村合併で大井沢が西川町に編入。郷土室を県が博物館に認定
1957	昭和 32	産業教育指定校となる
1959	昭和 34	小林彰小学校教員の赴任（昭和 44 年度末まで）
1962	昭和 37	佐藤喜太郎校長の再赴任（昭和 40 年度末まで）。志田徳二郎が自然博物館主事に着任（昭和 50 年度末まで）
1967	昭和 42	土田茂範小学校教員の赴任（昭和 44 年度末まで）。
1971	昭和 46	今田聡太郎校長の赴任（昭和 47 年度末まで）。郷土班の誕生。志田忠儀が「朝日連峰のブナ等の原生林を守る会」を結成
1972	昭和 47	除雪の開始
1974	昭和 49	大谷正実校長の赴任（昭和 51 年度末まで）
1975	昭和 50	大井沢中学校生徒の高校進学率が 100%になる
1977	昭和 52	園部清一校長の赴任（昭和 54 年度末まで）。奥山育夫小学校教員の赴任（昭和 56 年度末まで）
1986	昭和 61	大井沢トンネルの開通
1989	平成 1	寒河江ダム築工式における子どもたちの「水源地宣言」
1991	平成 3	「全国環境教育シンポジウム」で自然学習の発表
2002	平成 14	（3 月）中学校閉校
2006	平成 18	大井沢自然博物館 50 周年記念事業「自然学習フォーラム」の開催
2007	平成 19	（3 月）小学校休校

出典：『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』（、『峠の小鳥 第六集』（2002）

佐藤喜太郎校長は 1951 年に大井沢に赴任した際、生まれ故郷の学校の荒廃ぶりに目を見張ったという。荒れた校舎、図書の不備、教具の老朽、教材の欠如、教職員は全員転出希望といった実態に一念発起した佐藤校長は同年山形県で有志によるへき地教育振興会を結成し、その運動は

<sup>419</sup>前田智寛・前田尚輝・佐藤亜美・志田美来, 2007, 「大井沢の歴史調べ—大井沢の人口・戸数・児童生徒数の移り変わり—」, 小川潔編, 『峠の小鳥 第 7 集』, 西川町立大井沢小学校, 西川町, pp34-42.



間もなく全国的に波及し、全国的連盟も翌年結成され、とうとうその 2 年後にはへき地教育振興法が制定されるに至った。この法律により、施設の拡充やへき地手当の支給、研究費の増加、人事交流などが実施されることとなった（佐藤喜太郎 1980）<sup>420</sup>。こうして教員の安定した生活環境の地盤を固めた佐藤校長は「へき地教育の振興は、へき地自体の振興が無ければ、真の振興はあり得ない。地域の特質を生かし、地域に根ざした教育でなければならない。」（佐藤喜太郎 1976 : 56）との信念によって自然学習の実践や内容を教員や子ども達と共に徐々に確立していった。

佐藤校長が大井沢に着任した最初の 4 年間の赴任期間において、高山植物園、自然研究綱領、剥製作り、自然学習の組織化の四つに代表される自然学習の基本的なかたちが立ちあがってきた。高山植物園を作るという発想は佐藤校長のものである。彼が大井沢に着任して間もなく、まず科学教育を振興したいという一教員の要望が発端となり、前年（1950 年）に朝日連峰が磐梯朝日国立公園の指定を受けたこともあって、身近な朝日連峰の植物を研究しようということになった。村人からもシャクナゲやハイマツの寄贈があった（小林 1976 : 61）<sup>421</sup>。

自然研究綱領は佐藤校長が大井沢に赴任してわずか 4 ヶ月目の 7 月に決定したもので、次のようになっており、これは後に「生物五訓」と呼ばれ受け継がれていく。

- 一、生物はみんな楽しく生きています。
- 一、生物は学習に尊い命を捧げています。
- 一、何の目的もなく生物を苦しめないようにしましょう。
- 一、学習に入らない部分やよけいな数をとらないようにしましょう。
- 一、生物をよく理解しかわいがりましょう」（佐藤喜太郎 1976 : 55）。

剥製作りは、教員達の指導のもと、子ども達が中心となって制作が始まった。増加する一途の動植物、鉱物の標本は「郷土室」と名付けられた部屋に置くことになったが、それらの標本が県に認められ、1954 年には博物館として県の指定を受けて「自然博物館」として命名され、翌年には西川町に大井沢村が合併されたことから西川町立大井沢自然博物館となった。

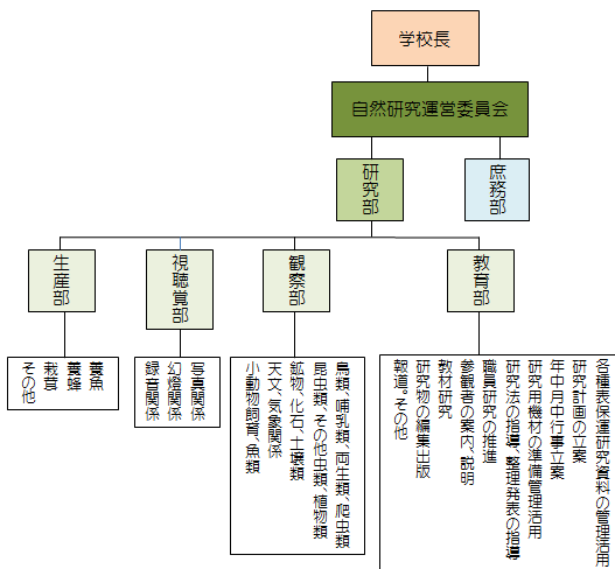
さて、自然学習が生まれた翌年の 1952（昭和 27）年 1 月に教員達は今後の自然学習の運営、管理等について話し合い、自然学習組織を明文化し、図式化した（図 3.1）。自然学習の目標としては、「1. 郷土における事物現象を中心に観察、実験、調査及び飼育栽培を行い、自然に親しみ、自然を理解し、自然の保護と利用につとめ、あわせて自然に感謝する態度を養う。2. 科学する態度の生活を図るとともに、科学を基盤とする生産教育を推進し、地域社会の振興を図る。」という二本柱をたてた。また、運営の方針の中には「全職員、全児童生徒を一丸とする有機的な活動によって行う」「研究と生活の一体化を図り、自主共同責任の態度を養成する」「地域社会との連絡提携共同を図る」といった、教員と児童が一体となり、自主的で地域に根ざした取

<sup>420</sup>佐藤喜太郎, 1980, 「大井沢学校とへき地教育振興運動」, 創立百周年記念事業実行委員会編, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, pp96-100.

<sup>421</sup>小林彰, 1976, 「第二章 峠の小鳥」, 国民教育研究所編, 1976, 『自然学習 - 大井沢小中学校の実践 - 』, 草土文化, 東京, pp60-97.

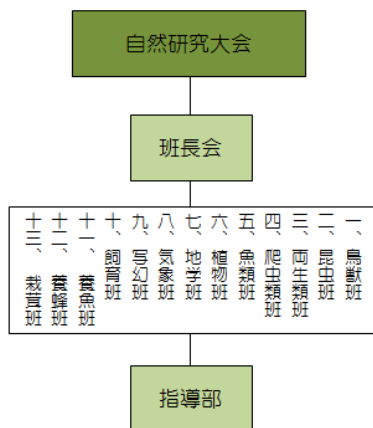
り組み方法が示されている。この科学の視点が自然学習という科学教育と産業教育を中核とする初期の「総合教育」の出発点となった（小林 1976: 68-70）。

図 3.1 自然学習発足時の組織図



出典：『峠の小鳥 第一集』（1954）7 頁

図 3.2 自然学習発足時の班



出典：『峠の小鳥 第一集』（1954）7 頁

こうして自然学習の実践は、まず課外研究活動として始まった。『峠の小鳥 第一集』（佐藤喜太郎編 1954）<sup>422</sup>には 13 の班が組織図に描かれている（図 3.2）。なかでも鳥獣班や植物班、昆虫班などによる野生動植物や昆虫の自然観察、採集や飼育、気象班による気象観測といった科学

<sup>422</sup>佐藤喜太郎編, 1954, 『峠の小鳥 第一集』, 西川町立大井沢小中学校, 西川町, 136pp.

教育と同時に、養魚班のイワナと川マスの交配種の研究や、栽茸班の食用キノコ研究と栽培、養蜂班のハチの生態研究、蜜源植物の花粉研究など、地域の生産基盤に直結する産業教育としての研究が次々と実施されていった。

やがて高度経済成長期を迎え、1962年をピークに減少していく生徒数は、地域の過疎化の前兆であった。同年に佐藤喜太郎長が再赴任し、自然学習の組織体系は大幅に見直され、研究班の数も六班に減り、学習内容も産業教育から「文章スケッチ」などの質的転換を目指すものへ変わっていった（富樫 2002）<sup>423</sup>。

その後1971（昭和46）年に赴任してきた今田惣太郎校長は「自然研究」を自然学習という名称に改め、新たに郷土班を発足させる。それは「大井沢部落の発生・沿革・生活・慣習といったものも地域の自然とかかわりながら形成されてきた」（鈴木 1976: 233）<sup>424</sup>との認識に基づいていた。ここから自然学習は社会科学の視点も取り入れつつ、カリキュラム化による再評価の時期に移行し、1986（昭和61）年まで第二の充実期を迎える（富樫編 2002）。

最後の研究文集となった『峠の小鳥 第七集』（小川編 2007）<sup>425</sup>に見る現代の文脈での自然学習の内容はどのようなものであったのだろうか。まず、研究報告に多くの保護者や地元住民の名前が登場している。かつて猟の名人と呼ばれた80代の志田忠儀をはじめ、生徒達の父母や祖父母、地元の地域づくりNPOのリーダー、博物館の学芸員、こけし職人、「大井沢どうふ」の主人、「ギャラリー麦わら」の主人、「つけもの工場」の職員、郵便局の職員といった人々が次々と登場している。

また、2003（平成15）年から2006（平成18）年にかけて、毎年のように12月の子ども達の自然学習発表会には、小林彰、奥山繁、長岡信悦、荒木利見といった元教員達が迎えられて講演をした後、子ども達の発表を聞いて質問をしたとあり、転任していった教員達と学校の強いつながりが続いていた。2006年には、大井沢自然博物館50周年記念事業「自然学習フォーラム」といったもよおしを通して、自然学習にかかわった元教員、卒業生、保護者、その他地元の住民が再度一同に会し、自然学習の思い出を共に語り、交流している。こうして、自然学習に長きにわたってかかわってきた教員、住民、子ども達のかかわりを再認識するような活動を伴いつつ、自然学習は2007年3月に56年間のその長い歴史の幕を閉じた。

## 5. 自然学習の意味をひもとく

### 5.1 自然学習は学校からどのように内発されたか

佐藤校長は大井沢小中学校赴任時の新しい課題として「教育からのふるさとの認識」（佐藤喜

---

<sup>423</sup>富樫是行編、2002、『峠の小鳥 第六集』、西川町立大井沢小中学校・西川町立大井沢自然博物館、西川町、200pp.

<sup>424</sup>鈴木久夫、1976、「かもしかの里」、国民教育研究所編、『自然学習 - 大井沢小中学校の実践一』、草土文化、東京、232-288.

<sup>425</sup>小川潔編、2007、『峠の小鳥 第七集』、西川町立大井沢小学校・西川町立大井沢自然博物館、西川町、172pp.

太郎 1976 : 50) を掲げ、「その土地土地に必ず必要な教育があるはず」(佐藤喜太郎 1980 : 103) と模索した。そのプロセスで、教員達の「科学教育の振興」といった要求とのすりあわせの末、大井沢独自の教育のありかたを自然学習に見出したと考えられる。

「戦後の教育界には、民主教育の名のもとに、応対しきれぬほどに新教育思潮がはびこっていた」(佐藤喜太郎 1976 : 50) と佐藤校長が述べているように、こうした米国生まれの外発的な新教育に対抗し、大井沢という土地の教育、すなわち「地域から内発される教育」を具現化していく際の、学校と地域の共同体的かつ創造的な実践が自然学習という教育の形であったと考えられる。すなわち、4. の「自然学習の誕生と実践」の中で示されたように、自然学習は常にダイナミックに変化する動的な学習だった。

内発される教育には、当然ながら最初から確固とした教育理論や教授法などの方法論が存在するはずもない。その意味で教員達も「私を含めて素人集団です」と認識し、「素人は無駄をくりかえす、思考錯誤で行きましょう。素人は勇敢にやりましょう」(佐藤喜太郎 1976 : 55) と佐藤校長は教員達を激励した。素人教師による試行錯誤の教育としての自然学習の出発だった。しかしそれはゼロからの出発ではなく、地域の自然という確固たるベースがあった。以下、自然学習という教育が内発される過程を詳細に分析していく。

自然学習の創成期に高山植物園、自然研究綱領、剥製制作、自然学習の組織化といった基本的な枠組みが出来上がったと「4. 自然学習の誕生と実践」で記したが、まず高山植物園を作るという発想は佐藤校長のものである。このために予算ゼロで教員と中学生が力を合わせて造った高山植物園から自然研究は始まった。この植物園を充実するために子ども達は日曜日を利用し、龍岳、天狗角力取場、障子岳、朝日連山などへ高山植物の調査と採集を進めていった。

自然研究要綱は当時の鈴木祖芳教頭が発案したものだが、教員全員賛成で決定したものである(佐藤喜太郎 1976 : 56)。これは自然学習を実施する際の規範として学校が脈々と受け継いできたいわゆる「自然学習倫理」と捉えてもよい。当時の小学校レベルで倫理を前提とした学習のありかたを発想したことは画期的でかつ先駆的であった<sup>426</sup>。

さらに剥製作りも教師たちの発想から始まった。1951年の冬、鈴木教頭が猟師の志田忠儀からヤマイタチを手に入れ、「失敗してもいい。やってみなければわからないし、勉強だと思って、やってみんべ」(小林 1976 : 66) と子ども達に剥製づくりを勧めた。そして渡部市美教員の指導のもと、子ども達の力で最初の剥製が完成する。その際、渡辺教員は山形の剥製の専門家をたずね、その技術を学んで子ども達に講習するなど大変な努力をしたようだった(小林 1976 : 68) と小林教員は所感を記している。

自然学習を組織化する案も教員同士の話し合いで明文化された。そこには、校長の下に教員から成る自然研究運営委員会が作られ、全校職員をまきこむ、共同的な組織化がみとれる。

しかし、こうした既成の授業とは異なる内発的かつ独創的な教育がすんなりと住民に受け入れ

---

<sup>426</sup>西川町大井沢自然博物館誕生 50 周年記念自然学習フォーラムにおいて『大井沢に学ぶ自然の学習』という題で記念講演した追手門学院大学助教授の瀧端真理子氏は昭和 26 年という時代において自然学習綱領をつくったことは「科学以前の道徳教育」であり、先駆的で画期的である(小川 2007)と評価している。

られていったわけではない。「(昭和) 30 年前半なんかね、村長さんがあのう、反対して、一般の人もそうじゃったけどよ。子どもが勉強を投げ出して作業作業って、ほりゃ」<sup>427</sup>とかつての分校教員の妻は語ってくれた。しかし、新聞・テレビ・雑誌等のマスコミによって、その価値と意図が紹介されるに従い、次第に住民の理解と協力を得られるようになっていった(鈴木 1980 : 111)<sup>428</sup>のである。

## 5.2 自然学習の教育方法や手法とは

さて、先述の自然学習の目標にも「科学的な態度の生活を図る」とあるように、教員達の「科学」へのこだわりには理由があった。「昭和 26 年に自然学習が始まったが、わしが中学二年の時は村も貧しかった。子ども達の手を借りて親が農作業の手伝いをさせてたな。」<sup>429</sup>と佐藤征夫元区長は回想する。「ま、生きていく力を持つてるのはあたりまえなんで、それは体験してるんでできるんだってことです。山菜とりは親と一緒に山に行きました。」<sup>430</sup>とかつての生徒も語る。便利な道具や家電に囲まれて生活する現代っ子とは違い、当時の大井沢の子ども達は、自然を相手とする生業の知、すなわち現場における生活や日常の知識(以下ローカル知と記述)や生活するための「生きる力」を親の手伝いを通して小さいころから身につけてきたのである。

しかし、「大井沢の気象、大井沢の土壌、そして生活にいろいろな関連のある雪、その他我々の周囲をとりまく自然への交渉に理解をもち、人との関連、生活上の疑問と科学的に取り組むことは、科学的教養を身に付ける第一歩ではないか」(佐藤喜太郎 1980 : 103)と、佐藤校長は考えた。これからの村の将来を担って社会人になる時、子ども達の内発的な力をさらに育て、そこに科学知を統合し、科学的教養も伴った「生きる力」をつける必要があるとの判断だった。以下、この大井沢小中学校独自の教育方式や学習手法を具体例から考察していく。

### (1) 自然学習の初期に見る教育方式とは

自然学習の内容は時代と共に変遷していったものの、それは子ども達が「自然と親しむ学習の中で人間を鍛えていく教育方式」(鈴木 1976 : 233)で学校教育の科学知を導入する過程でもあった。この方式が、一般的な学校の課外活動とはどう異なるのかを次に具体的に見ていく。

まず、教員達は大井沢の人々にとって貴重なタンパク源である魚の養殖を学校で試み、将来的には地区の副業として生産に結びつけることを考えていた。その際、養魚池はただ作ればよいだけでなく、イワナは流水を必要とするので、川から池に水を引き、水路点検、上げ口とその付近や途中の砂泥除去、補修作業といった水路管理も工夫しながら子ども達が毎日行っていた。後にサケ科に属するイワナやマスは共食いをすることがわかり、稚魚と成魚を分け、何段か仕切りのある養魚池を作る必要が生じ、昭和 26 年度と 27 年度卒業の同窓会の有志の自主的な労働提

---

<sup>427</sup>CS さん、女性、80 代、2011 年 1 月 20 日

<sup>428</sup>鈴木祖芳, 1980, 「自然研究の創造」, 創立百周年記念事業実行委員会編, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, 104-113.

<sup>429</sup>男性、72 歳、2010 年 2 月 21 日

<sup>430</sup>FM さん、男性、51 歳、2011 年 1 月 18 日

供の協力もあって完成した（小林 1976: 80）。

また、学校の運営予算が乏しかった時代にもどるが、その頃は子ども達や保護者達が臨時収入をねん出することがたびたびあった。それは地元の自然の恵みを活用する方法であり、大変な作業ながらも子ども達は学校活動の一環としてそれらをこなし、立派に貢献していたという事は、以下の YO さんの聞き取り内容からもうかがえる。

自然学習は小学校6年と中学3年間とすべてやってました。先生なんか、作業だけはしろ、勉強はしないでも、なんていってましたよ。作業服がかっこよくなって、緋の上っ張りなんです。親がつくってくれた。で、ふき、山ブドウ、蜂蜜を採ったりして売って、教材を買うためにやってたんです。小学校5年までそういう作業をさせられてました。学校林もあったし、下草刈りもさせられて木を育てました。学校の田んぼもあった。もち米を作って、皆でもちをついて食べました。へき地手当が出だしてから作業しなくなって。で、先生は部落ごとに子どもたちを競争させるんです。リヤカーに積んで、体育館に集合するんです。私たち中のほうの中村は弱かったです。強いのは端っこの根子とか上島でね、山の奥のほうまで入って採ってきた。体育館では二列にナイロンシートをしいて、その上に採ってきたものをおくんです。子どもたちはそのナイロンシートの両側に座って、ブドウをもいだりして作業して、上級生が別のところで機械を使ってブドウを絞るんですよ。で、各家庭から消毒してもってきた一升瓶に入れるんです。葡萄酒をつくってました。でもある時から禁止されて、ブドウ液になった。トラックが買いに来たんですよ。ふきだって、何トンって採ってたんですから。子どもは三百何十人っていたんですから。それで町に出荷する。あと、なめことかきのこも学校の裏で植えて、栽培していました。こどもたちは朝一番に来て面倒見てました。当番制で。そりゃあ、そういう作業が嫌な子もいましたよ。漆にまけるからいけないとか理由つけて逃げてる子がいました。でも私は大好きでしたよ。

431

さらに佐藤校長は、自然学習などの実践や教材購入に必要な費用をねん出するため、営林署の伐採の仕事や道路の砂利運びの仕事なども請け負っている。これに関しては当時中三だった小林教員は、朝日登山道下刈り作業の際に山の頂上で野宿をしたときの思い出を「男の先生方がね、飯ごうで製飯活動をして、（中略）半分焦げみたいなのもでただけども、登って食べるご飯のおいしさとかね、そういうのをやっぱり味わいましたね。」<sup>432</sup>と、生き生きと語っている。さらに教員達によるトイレの作り方の伝授など、野外キャンプさながらの学習もあった。下草刈りとはいえ、「一緒に大学の先生についていろいろ高山植物とか見てね」<sup>433</sup>と、小林教員が語るように、学校は植物調査をする山形大学の教授達も同行するように調整していたのである。

---

<sup>431</sup>女性、61歳、2010年2月20日

<sup>432</sup>男性、74歳、2011年5月9日

<sup>433</sup>男性、74歳、2011年5月9日

このように自然学習は研究班による自主的な課外活動だけではなく、地域の発展に結びつくような生産活動や、学校運営のための資金調達作業など、ありとあらゆる機会を活用する学習であった。その際、教員自らも子ども達と共に体を使って創意工夫し、ローカル知や科学知を獲得するすべを学んだのである。いくなればマニュアルも教科書も無く、子どもも教員も協力しあいながら互いに成長し、人間の内発的な力を育んでいく教育方式が自然学習の特徴であった。「まあ、大井沢に行ったのは、やっぱりこういった自然に対する興味関心も含めてね、まさに私の教員の大部分がそこで培われたなあ」と、<sup>434</sup>と、28歳から5年間大井沢に赴任した奥山育夫教員は当時を振り返る。

## (2) 自然学習を支えた「身体におけるローカル知と科学知の統合」という手法

地域の「自然を教育に導き入れる」(佐藤喜太郎 1976: 50) 方法としての自然学習には「知の先達」とも呼ぶにふさわしい地元住民達の存在が欠かせなかった。特に地域特有の自然環境、その地形、高山植物の生息場所、地域の野生動物の生態などのローカル知は教科書では決して学べない。一方動植物の学名や、生態系の理論的知識などは自然科学から学ぶことになる。一般的には地元住民はローカル知にたけ、科学知は専門家の領域と考えられるが、大井沢においては、ローカル知と科学知の両方を持っていた住民は少なくなく、特に地元の猟師でもあった志田忠儀や志田悌二郎による「自然学習」への貢献は大きい。

志田忠儀は自分の子ども達が学校を卒業してからもずっと「自然学習」を支援してきた。彼は「自然博物館の剥製の80%の動物は自分が獲ったやつです」<sup>435</sup>と語る。志田は猟師であると同時に磐梯朝日国立公園の管理人を32年間勤め、朝日連峰の山々を自分の庭のように熟知していた。そして日本各地から訪れる大学教授の野生動植物の学術調査のための山の案内役も頻りに依頼されていたことで、自身も自然科学に興味を抱き、冬虫夏草や高山植物の知識を増やしていった。小林教員は、志田忠儀がある時クマタカの巣を発見し、彼に案内されて何度か木に登って雛の成長をみたと言っている<sup>436</sup>。「大変いろんなことを教えていただきましたね、いろんなところで。物知りでしたねえ」<sup>437</sup>と、地元出身の斎藤和夫教員も、中学時代に世話になった志田忠儀の豊かな知識を振り返る。このように、事あるごとに教員や生徒達は志田忠儀の案内で山に入って自然観察や調査をしている。

志田悌二郎も猟師として豊富な自然の知識を持ち、独学で植物図鑑から植物のことを学び、後に自然博物館主事として12年勤めたが、彼から高山植物のことを学んだ生徒は数知れない。彼も博物館勤務時代には10年間毎年のように中学生と共に登山をして山小屋へ一泊し<sup>438</sup>、子ども達にその豊かなローカル知と科学知を伝授していったのである。子ども達にとって彼らはまさに「身体におけるローカル知と科学知の統合」によって、科学的教養を伴った「生きる力」を身に

---

<sup>434</sup>男性、62歳、2011年5月11日

<sup>435</sup>男性、94歳、2009年9月16日

<sup>436</sup>男性、74歳、2011年5月9日

<sup>437</sup>男性、59歳、2011年5月10日

<sup>438</sup>男性、78歳、2009年9月19日

つけた大人のロールモデルでもあった。

こうした地域の「知の先達」に導かれつつ、子ども達も体を使って学んでいった。産業教育では中学生三年生全員で初めて実習田の稲作での電気温床を試みた際、地元の農家の人達や電気屋に協力してもらっている。収穫の際は「清二郎さんのはぜを借りて、稲を乾燥させてから、伝吉さんの小屋を借り、稲こきをし」（佐藤敬 1976：140）<sup>439</sup>と生徒が作文に書いているように、生徒らは電気温床といった科学的な手法を学びながらも、こうした伝統的作業の技能も暗黙的に学んでいた。

一方、教員達は知の提供者を地区外の専門家にも積極的に求めていった。植物分類には山形大学の伊倉伊佐美教授を招いて指導を受け、養蜂は、地元はもとより山形の養蜂家の協力を得て、採蜜、越冬の方法を学んだ（小林 1976:71）。写真の技術も朝日町の写真家の指導を受け、専門的知識を身に付け、生徒たちは現像から焼付けまで出来るようになった（小林 1976:79）。

『峠の小鳥 第二集』（渡辺編 1970）<sup>440</sup>には、「郷土の産業転換」「産業調査」「きのこと生産」といった生徒たちの研究が載っているが、土田茂範教員は「あとがき」でそれらに言及し「初期の自然研究が、ここまで地域に根をおろし、たしかな展望をもっていることにあらためて驚いた」と記している。それらは大井沢の現実をふまえながら、将来の大井沢の産業構造を展望しているものだった（土田 1976：228）<sup>441</sup>。ローカル知に根ざしつつ、科学的教養を伴う「生きる力」の片鱗をみせた子ども達の学習成果に教員達はインスピレーションを受け、先述の今田校長によって、1971年から郷土班が作られ、地域の過去と現在を知り、ふるさとの将来や発展を考える学習も加わった。自然学習は地域の自然と社会を総合した学習として新たなスタートを切ったのである。これ以降、地元の職人達はもとより、子ども達の祖父母や近所の人々など、より幅広い層の住民のローカル知をまきこみつつ、社会科学の視点をもつ地域研究が始まる。

例えば 1983（昭和 58）年の中学生達の郷土班の研究<sup>442</sup>は興味深い。生徒達は大井沢の茅ぶき民家が減っていくことに危機感を覚え、茅ぶき民家の特徴を調べて記録する調査を実施した。そこには、茅ぶき民家の集落別戸数の表、建築基準法との照会、茅ぶき屋根の 4 つの型の絵と型別戸数の表、茅ぶき民家の職業別構成の表、選別した 3 戸の茅ぶき民家の間取り図、冬期における茅ぶき民家の室内温度と外気温及び室内湿度の表など、多様な科学の視点で集めたデータが丹念に記録、整理、分析されている。だが彼らの研究報告書の最後にある「この研究を通して、茅ぶき民家についてだけでなく、地区のことや人々の生活の工夫についても知ることができ、大変勉強になった。」との感想が示唆するように、科学的な郷土研究においても住民との身体を通じたかかわりから生まれるローカル知の学びが埋め込まれていたのである。

---

<sup>439</sup>佐藤敬, 1976, 「第三章 生産に根ざす」、国民教育研究所編、『自然学習 - 大井沢小中学校の実践 - 』, 草土文化, 東京, 100-150.

<sup>440</sup>渡辺邦太郎編, 1970, 『峠の小鳥 第二集』, 西川町立大井沢小中学校, 西川町, 158pp.

<sup>441</sup>土田茂範, 1976, 「第四章 過疎にたちむかう」, 国民教育研究所編、『自然学習 - 大井沢小中学校の実践 - 』, 草土文化, 東京, 151-229.

<sup>442</sup>「大井沢地区のかやぶき民家について」という題の郷土班による研究報告が『峠の小鳥 第四集』（1997:160-172）に載っている。



### 5.3 自然学習と地域の変動とのかかわり

自然学習が始まってから小学校閉校までの歴史において、大井沢地域にとって 2 種類の大きな変動があったと考えられる。その一つが自然の変動である。大井沢では戦後の高度成長期の木材需要に伴い、昭和 30 年代から 40 年代にかけ、朝日山地の国有林のブナの原生林は次々と伐採され、禿げ山となっていった。地元の猟師で、大井沢の自然学習に深くかかわってきた志田忠儀はブナ林の大量伐採によって地元を流れる寒河江川の災害や、狩猟の対象となる野生動物、山菜やキノコなどの恵みを失うことに危機感を覚え、1971 年に町内外の賛同者や、登山者たちも含む「朝日連峰のブナ等の原生林を守る会」を結成し、ブナ林伐採の中止に奔走した(本間 2008)<sup>443</sup>。ブナ林伐採は山をフィールドにする自然学習にも影響を及ぼした。学校では協議の結果「学童自然観察地区」の坊杭を 50 本あちこちに立てることを決めた。このために親達もさっそく必要な資材と資金を提供しようと申し出た。自然を守るために、国有林伐採を強行する国家権力への地域住民と子ども達のささやかな抵抗であり、その仲立ちを推し進める力は、大井沢の 13 名の教師達だったのである(溝口 1995:134)<sup>444</sup>。多くの人々の協力を得て、志田は忍耐強い行政との交渉の末ブナ林伐採を縮小・中止させることができ(本間 2008)、朝日連峰の自然はゆっくり回復していった。

2 つ目の変動は過疎化であった。1972 年ごろから始まった除雪で冬期の車の移動が可能になった一方、過疎化現象がゆっくり進行していった。土田(1976: 229)は過疎化に対応するためにも「大井沢の自然、人間、生活の地域調査、それが、自然学習の本質にせまることになる」と述べている。この発想が 1971 年に赴任してきた今田校長によって「郷土研究」として結実する。この郷土研究は現在の文脈では「地元学」<sup>445</sup>に近く、1970 年代初めにすでに大井沢では「子ども達による地元学」が始まっていたといえる。この郷土研究を支えるため 4. の「自然学習の誕生と実践」の後半に既述したように、地元住民が総動員で協力し、自然学習は名実ともに地域の自然と社会に根ざす教育に発展していった。

### 5.4 どのように自然学習は継承されていったのか

自然学習が実施された 56 年間は校長をはじめ多くの教員の入れ替わりがあったわけだが、全校生徒数がひと桁まで減ってしまっても半世紀以上継承されていったのはなぜだろうか。そのヒントを鈴木久夫教員の語りから探してみる。

4、5 年のサイクルで入れ替わる教員の多くは新採用で、自然学習のことは全く知らずに子ども達の指導を任されることになる。この状況でどうやって自然学習が継承されていったのか。その理由を鈴木教員は「新任教師たちを支えたのは、一つは経験をもつ同僚教員の指導であり、二つは「自然学習」の研究方法が学校に現存しているという伝統の重みであり、三つには、大井沢自然博物館主事の志田悌二郎さんや志田忠儀さんをはじめ、村人の自然に対する洞察の深さであ

<sup>443</sup>本間篤, 2008, 「瀬戸際で生き残った原生林」, 『産経新聞』, 2008 年 10 月 12 日付。

<sup>444</sup>溝口謙三, 1995, 『教育寸筆—地域と教育』, 自費出版, 山形, 402pp.

<sup>445</sup>序章でも引用したが、水俣で吉本哲郎が始めた取り組み。

った」(鈴木 1976: 239) と述べている。二つ目について、「はじめて自然学習に取り組んだ教師達にとっての救いは、子ども達が自然のことを良く知っているということであり、学習のしかたについても、いままでの学習の積み重ねがあるということだった。(中略) この子ども達に教えられ、支えられて、歩みはじめた」(鈴木 1976: 242) との認識は特筆に値するだろう。自然学習によって大井沢でしか学べない知を獲得し、子ども達は教員を教えるほどの力をつけていたのである。自分が苦勞して初めて作ったスズメの剥製を見て、ある生徒が「少し上手になったな。先生。んだげんどもな、生きていねえな。先生、野鳥の標本は形だけではだめなだ。生態をよくみで、つくらんなねなだ。」と教えてくれた言葉は二十余年たっても耳に残っている、との教員の正直な記録もある(佐藤敬 1976: 131-132)。斎藤教員も赴任して初めて昆虫班を担当した際、学校に泊りがけで蛾の採集をする手順を「わかるんですね、その上の子ども達は何年もやっていますから、(中略) 引き継いでいるわけですね、伝統を引き継いで。そして、こうしてこうしてと言う風に次々にこう、準備して」<sup>446</sup>と、その手際の良さを回想する。こうして、先輩・同僚教員、子ども達、住民達が一丸となって、自然学習の継承にかかわっていたといえる。

また、自分の子どもに「自然教育をやらせたいと思ってここにいるんです」<sup>447</sup>と語る元卒業生は、大井沢小が休校して町の統合小学校となる際に自然学習を要望したと言う。このように、親となって自然学習の持続を支援してきた元生徒だった住民の存在も無視できないだろう。加えて自然学習という伝統の象徴としての自然博物館の存在も大きい。博物館は、教員や生徒達と地域住民達の努力の結晶であり、自然学習の申し子として生まれた<sup>448</sup>。信州の大町山岳博物館など市民が作った博物館の例はいくつかあるが、学校の子供達を中心に作りあげた博物館は日本広しといえども大井沢のみであり、大井沢の学校と住民の誇りでありアイデンティティとなっている。

## 5.5 自然学習の意味づけの変遷

5.2の「自然学習の教育方法や手法は」において、自然学習が立ちあがった当初の大井沢の子ども達が持っていた、生活に密着した「生きる力」を土台に、科学的教養を加えた、広義の「生きる力」を教員達がめざし、村の発展を展望していたことを論じた。これは戦後からわずか 6 年後のことである。しかし半世紀の間大井沢の地域社会も子ども達の生活も大きく変貌していく。高度成長期時代を迎えた 1975 年には大井沢中学校の生徒の高校進学率は 100%に達した半面、小中学校生徒数がとうとう 150 人を切ってしまう。そのころ大井沢では、戸ごとにマイカーを持つようになっていた(大谷 1976)<sup>449</sup>ほど、便利になった一方、過疎化も加速していく。そして自然豊かな大井沢に育っても都会とほとんど変わらない生活をおくるようになった子ども達

<sup>446</sup>男性、59 歳、2011 年 5 月 10 日

<sup>447</sup>HS さん、女性、49 歳、2010 年 2 月 24 日

<sup>448</sup>注 424 と同様、瀧端真理子氏は講演会で「大井沢自然博物館は、戦後日本の公立博物館成立史の中で、地域の人たちが協力し作ったことが先駆的な取り組みとして注目される」と高く評価している。

<sup>449</sup>大谷正実, 1976, 「第六章 峠に向かって」, 国民教育研究所編, 『自然学習 - 大井沢小中学校の実践 - 』, 草土文化, 東京, 290-325.

の存在は、教員達に今後の自然学習のあり方を根本的に考えさせるきっかけとなった。

1971年に自然研究は自然学習という名称に改められ、その年に導入された郷土研究によって、自然学習は「人（生徒）—自然」をつなぐ学習から一步進んで「人—人」「人—地域」を考える学習という新たな意味づけが加わるのである。

だが、実質的に自然学習が転換期を迎えたのは1977（昭和52）年に園部清一校長が赴任してきたころであると考えられる。同年に赴任した奥山教員は「この子ども達が本当に社会人として生きていくために、自然学習だけでいいのかっていう、一方での課題なんかあってね」<sup>450</sup>と模索していた当時を振り返る。「つまり生きる力を育むためにどんな活動が必要かが求められた」（奥山2002）<sup>451</sup>のである。つまり、もはや農業も機械化し、野良仕事も手伝うことがほとんどない時代の子供達に、かつての産業教育や資金調達作業をとおして自力で工夫し学んでいくといった、人間を鍛える教育方式の要素を強く持った自然学習の活動もなくなり、教員達はその代替を模索した。そして野球部やバスケット部などを創設し、児生会といった生徒会を作らせ、自然学習を継続しつつ、生徒達の自治能力の育成に力を注ぐことになる。また、合唱や和太鼓などの文化活動の取り組みも活発に行ったが、少子化には歯止めがかからなかった。

だが、新たな展開として1991（平成3）年に滋賀県大津市で開かれた第一回『全国環境教育シンポジウム』において、大井沢の自然学習が発表されている（富樫編2002）。事実1990年代から環境教育が学校教育にもゆっくり浸透してきたが、すでに自然学習は長い実践の歴史を持っていたことから、自然学習を環境教育として、「後付けの意味」で捉える状況が起こってきたわけである。

自然学習の歴史を振ると、養蜂や養魚、キノコ栽培などの産業教育、ヤマブドウ採りなどの資金調達作業、地域の歴史や伝統文化の調査、朝日連峰登山、早朝探鳥会、雪中ハイキングなど、自然学習でこれまで実施されてきた様々な活動や教育の形には、今日で言われるところの環境教育や野外教育などの自然体験学習、そして総合的学習の要素が埋め込まれていたと言えるだろう。

ここまでは自然学習の意味づけを教育形態の目線から見てきたが、住民や子どもの目線から自然学習がどういった意味づけであったのかということも重要だと考えられる。その一例ではあるが、『峠の小鳥 第六集』（富樫編2002:156-157）に掲載されている当時中学三年の佐藤詩織さんの作文の一部を引用したい。

佐藤詩織さんは大井沢で山ぶどう狩りに父と出かけた際に、「詩織は、自然学習の持っている本当の意味を考えだごどあつか」と父に問いかけられる。「俺たちの自然学習は、生きてくための生活の一部だったんだ。昔は学校にもあんまりものがなかった。この山ぶどうも、絞った原液を売って生徒会の収入にしていたんだ。だから、この大井沢の自然には、今でも感謝している。こうして山ぶどうを採るにしても、ただ採るばかりでなく、ずっと昔から地域の人が生きるために伝えてきた伝統を、俺たちが受け継いでいくことだと思ってんだ。詩織は、いままでこうい

---

<sup>450</sup>男性、62歳、2011年5月11日

<sup>451</sup>奥山育夫, 2002, 「生き方や教育の方向性を左右した5年間」, 富樫是行編, 『峠の小鳥 第六集』, 西川町立大井沢小中学校, 西川町, 188-189.

うことを考えて自然学習してきたごどあつか。」佐藤詩織さんは、今までの自然学習の活動を思い返してみた。そして「考えてみると、父たちにとって、自然は生活に恵みをもたらしてくれるものだったのです。それなのに私は、ただ何となく自然に触れ、それで自然の素晴らしさがわかったようなつもりになって活動していたのかもしれませんが。(中略) いわば自然を外側からしか見ていなかったのです。しかし、父を含め大井沢に住む人々が経験し伝えてきた自然学習の本当の意味は、それだけではなかったのです。自然学習で行っている一つ一つの活動は、大井沢の自然の特質を生かし、故郷に深く根をおろしたもの、生活に密着したものだだったのです。私は父から、自然を地域の内側から見ることを教えてもらいました。」と自然学習の意味を内省している。

## 6. 自然学習の考察

ここでは「5. 大井沢の自然学習の意味をひもとく」で記述した各小項の5つの視角による分析をそれぞれ考察し、全体的な総括へ導きたい。まず、①の自然学習の内発性について(5.1)だが、そこに見る一連の事例は、地域独自の教育が学校から内発する際は、教員達の主体的で創造的な取り組みが欠かせないことを示している。これは佐藤校長が「先生達で計画を立て、積極的に取り組んでもらいたい」(佐藤喜太郎 1976: 54)と教員達に主導権を渡したことに起因していると考えられ、自然学習の計画・実践を任されたことで、自然研究綱領や組織化などに教員達の創造性が発揮され、意欲的な取り組みが実施されていったことがうかがえる。

次に②自然学習の教育方式や手法(5.2)であるが、ローカル知や技能の習得などを含み、地域社会や自然という現場において身体性を伴って実践され、現場から内発的に形成された自然学習の独特の教育形態は、従来の科学知を教授し学力を評価する学校教育とは明らかに異なり、区別されるべきだろう。大谷(1980: 121)<sup>452</sup>校長が「自然学習、つまり自然性の育成」と述べているように、この自然性の育成に相当する教育活動が内発的ESDであると考えられる。そして自然学習とは、この内発的ESDに科学知(自然科学と社会科学)を統合することで、子ども達が大井沢地区の未来の発展に貢献できるような科学的教養を伴った「生きる力」をつけることが目的であったと考察できる。これは、ある意味、大井沢地区の発展を担うための人材育成を見据えて、教育における「伝統の再創造」を地域ぐるみで実践したことに相当するのではないだろうか。自然学習の内容は先述の資金調達活動としてのヤマブドウ採りから、気象観察、剥製づくり、イワナとマスの交配実験など多様性に富んでおり、科学知との融合度が強い実験や観察活動の学びについては内発的ESDと科学知を分離することは困難だが、そのなかでも比較的生業や自然体験学習に近い取り組みを取り上げて、内発的ESDの構造を持つかどうかを以下の表3.2で検証してみた。

この表3.2の取り組みや、それに近い自然学習の活動は内発的ESDの構造を持っているといえるだろう。そして、こうした内発的ESDの要素に加えて野生動植物の学名の知識、定期的な記録と観察、化学薬品を使った剥製づくり、人工的な環境下における実験などが教員の指導で行

---

<sup>452</sup>大谷正美, 1980, 「自然学習の見直し」, 創立百周年記念事業実行委員会編, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, 119-125.

われ、科学知との統合が起きる。そこには、先述の教員の主体的な取り組みや「産業教育の導入」などの独創的な発想の貢献があり、また地元の「知の先達」や、地区外の専門家との異質な知の統合があった。こうして自然学習に埋め込まれた静的な内発的 ESD が科学知や外来の知と統合され、学校も地域も新たな取り組みに次々と着手しながら、子どもも学校も地域も、すべてを包括するような動的な内発的 ESD として自然学習は変化し、進展していったと考察できるだろう。

表 3.2 大井沢小中学校の自然学習の一部の取り組みにみる学びの構造

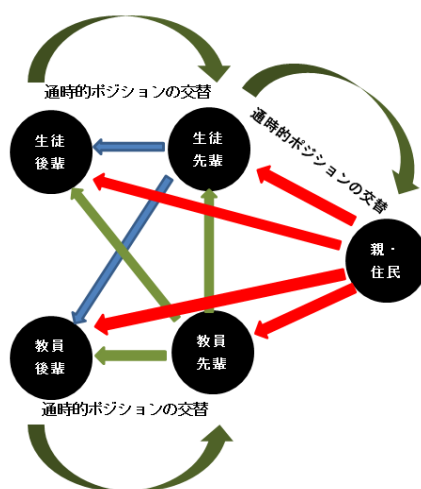
自然学習の取り組み	人と自然とのかかわり			人と人とのかかわり		
	知識	技能・能力	価値観 (精神性)	知識	技能・能力	価値観 (精神性)
資金調達活動としてのヤマブドウやフキ採り	ヤマブドウ・フキの生態知識 山と山道の知識	採集の技能 観察力	発見の喜び	自然研究綱領 山の規範	共同作業などの対人能力	共同作業の喜び 競争する楽しみ
資金調達活動としての登山道の下草刈り	野生生物の生態の知識 山と山道の知識	草刈りの技 観察力	発見の喜び 大自然の感動	自然研究綱領 山の規範 野営の知識	共同作業などの対人能力	共同作業の苦勞と達成感 教員・仲間と野営する楽しみ
なめこ・きのこの栽培	なめこ・キノコの生態知識 山と山道・雪道の知識	栽培の技能 ほだ木のソノ運搬の技能	発見の喜び、キノコの成長の楽しみ	自然研究綱領 山の規範	ほだ木のソノ運搬などの共同作業における対人能力	共同作業の苦勞と達成感
探鳥会の野営	鳥や木の生態知識 山と山道・雪道の知識	鳴き声で鳥を特定する能力 観察力 木登りの技	発見の喜び 自然の驚異の認識	自然研究綱領 山の規範 野営の知識	共同作業などの対人能力	仲間と発見を共有する楽しみ 教員・仲間と野営する楽しみ
昆虫班のせみの研究	セミの方言名 セミの生態知識 山と山道の知識	木登りの技 採集の技 観察力	発見の喜び	自然研究綱領 山の規範	共同作業などの対人能力	共同作業の喜び
伝統の四つの型	技術の型		意識構造の型	社会関係の型		感情・感覚・情動の型

③の自然学習と地域の変動とのかかわりについて (5.3) は、自然学習をとおして、身体を持ってかかわり、知り、理解する対象としての自然が生活地域そのものであるとき、「人—自然」といった限定された関係性を越え、「人—人」「人—地域」といった地域全体に広がり、自然保護運動や、自然学習の新たな展開となって内発してくることを示している。ここで着眼すべきことは学校教員も地域の一員として含まれ、こうした動きの中で重要な役割を果たしていることである。過疎化については、「ふるさと」の文化が荒野にかえってしまうような現象を、教育の問題として考えてみる必要はないのであろうか。大井沢の地域を、昭和三十年初期の時代の子ども達が展望したように、今の子ども達をして、将来の展望を描かせることは不可能なことなのであろうか」と真摯に子どもと地域の将来を考え、「自然学習の最初の精神に立ち返ってみる必要」を問いかけ、自然学習の新たな展開を残った教員達に託して大井沢を去って行った土田 (1976:229) 教員の思いが「郷土研究」の導入といった動きへ結びついていったと考えられる。

④の自然学習がどのように継承されていったか (5.4) については、小中学校で一貫して自然学習を学ぶ子ども達が最も長い経験を持つことは明らかであり、その継承の最大の貢献者である。そして、子どもの中にも先輩から後輩への継承があるように、先輩教員から新任教員への継承が行われる。さらに子どもから新任教員への継承も起きている。住民については、地元出身であれば当然卒業生であるから、自然学習の経験者であり、自分らの子どもが実践する自然学習の強力

なサポーターとなって、持続的に学校や教員達を支えていったのである。これを図式化したのが図 3.3 だが、自然学習の継承を強固にした理由がこの図に示されている。すなわち、生徒の先輩から後輩への継承と、教員の先輩から後輩への継承と、教員から生徒への継承は一般的な自然体験学習においても考えられるが、それに加えて、生徒から教員への継承と、親になった元生徒を含む住民が生徒と教員の継承を強力に支えているという強みがある。もちろん、継承と同時に新しい要素が出てくれば、それを相互的に学ぶ機会も含まれているだろう。そうしたことも踏まえて、大井沢小中学校の自然学習の持続可能性は、こうした複雑で通時的な継承のしくみ（図 3.3）が、がっちり暗黙の構造となって受け継がれてきたと考えてよいだろう。さらに、大井沢自然博物館が「自然学習の最初の精神」の象徴として常に学校と地域を結び付けてきたといえる。

図 3.3 自然学習の継承の関係図



⑤の自然学習の意味づけの変遷について(5.5)は、「環境教育はもとより、総合的な学習の考え方も存在していなかった時代から行われてきた活動....、しかしそこには、これら現代の教育的課題にも通じる多くの要素を見出すことができる(富樫編 2002)」との教員のふりかえりからもわかるように、1951年から脈々と続いてきた自然学習が日本においても先駆的な教育だったことを結論づけている。それを可能にしたのは教員のみならず、佐藤詩織さんの父親のように自然学習を子どものころから学び、大人になってもその精神を子どもに継承しようと願う住民達も含め、自然学習にかかわったすべての人々の主体性や創造力の豊かさであることを示唆していると言えるだろう。

## 7. 自然学習の総括

総括すると、この大井沢小中学校の自然学習は行政によってトップダウンで導入されたのではなく、佐藤喜太郎校長の発想と教員達の主体性によって内発的に生まれてきたゆえに柔軟で動的な教育であり、これを動的な内発的ESDと捉えてよいだろう。この動的な教育は、子どもたち

が当時備え持っていた、地域の自然と人とかかわっていく力（伝統）と、学校教育の科学知という異質なものととの出会いの連鎖であり、教育の再創造の連続だった。そうした創造的な学びが学校のあり方も根本的に変えていったことは、「常に変化する学校はよい学校だ。生きている学校だ」という佐藤喜太郎校長の言葉が座右の銘として後の校長に継承されていった（鈴木 1980 : 111）ことから確認できる。すなわち変化する学校とは学校という場が萃点となって異質な学びを会わせる機会を作る学校なのである。まだ環境教育や自然体験学習といった教育概念が学校に導入されていなかった昭和 26 年という時期に、へき地教育振興とへき地振興を願う一校長の発想で生まれた教育形態という意味で自然学習には独創性がある。そして地理的制約も起因しているが、地域の自然資源や人的資源を積極的に生かした教育でもあった。そうした教育方法が、地域の自然保護運動や、過疎化の対抗としての郷土研究など、学校と地域が一体となった動きへ結びついていった。しかもこうした独創的な教育を、生みの親である校長が去った後も、NPO や行政の事業などの経済的、専門的支援なしに、教員や子ども達が地域住民と共に半世紀以上も持続していったような事例は、環境教育や自然体験学習という教育形態を大前提とするこれまでの環境教育研究の範疇には入っていない。大井沢の自然学習の事例を研究する意義は、こうした地域に根ざし、主体的に展開していく内発的 ESD という教育の根底にある創造性から未来に向けた教育のあり方を学ぶことにあるといえる。

最後に、もう一度、大井沢小中学校の「自然学習」が実施された 56 年間の歴史を振り返ってみたい。それは、学校も住民も総動員して作った高山植物園から始まり、住民から提供されたさまざまな野生動物を子どもたちが剥製にしていき、とうとう全国初の子ども達による博物館が完成した。僻地の学校の頑張りに新聞・テレビ・雑誌等のマスコミ関係者たちが注目し、連日のように取材訪問があったころは、大井沢の地域も活気づいたことだろう。そして、学校と地域が丸となって朝日連峰のブナ林を守りぬき、郷土研究が始まってからは、子どもたちが地区内を元気に調査して回り、歴史や手仕事などを住民達から現場で学んでいった。除雪や道路、トンネルやダム建設などの開発に伴い、少子化や過疎化の波が押し寄せてきた昭和 50 年には、小学校 5 年以上の子どもたちによる峠マラソンも実施された。それは、地区挙げての住民の応援で盛況な行事となった。そのころ新たに開設された野球部やバスケット部などの試合には保護者達も応援に出かけたことだろう。平成になっていよいよ閉校の危機にさらされながらも、元教員たちや住民たちの支えで毎年 12 月の子どもたちの研究発表会が実施され、世代を超えた交流が続けられた。

こうして、大井沢小中学校の教員や子ども達と共に、地域住民は経済や人口といった指標では測りえない、生活の質という豊かさをもって歴史を築いてきた。それは、「自然学習」という伝統を守りつつも、社会の時代時代の変動に応じて、教員や子ども達、地区住民が創意工夫しながらその伝統の再創造を繰り返しつつ持続してきた歴史でもある。この意味においては、大井沢の自然学習の歴史は内発的発展の歴史だったと結論づけられるだろう。すなわち、ブナ林伐採や、少子化や過疎という社会変動の波にもまれながら、新しい校長や教員達の赴任が契機となり、彼らの持った「自然学習」に対する新鮮な感動や、地域と子ども達に向ける新しいまなざしと情熱

が「自然学習」の再創造へと導いたのである。このことは、佐藤仁（1977）の開発援助の文脈で捉えたよそ者論や、環境運動の文脈で捉えた鬼頭（1998）のよそ者論が、教育の文脈においても適用できることを示唆している。地域社会や学校が内発した自然学習という伝統が、新しい校長や教員達の赴任、自然や社会の変動という契機が起きるときに、新たな変容を起し、その伝統が再創造されて地域社会の内発的發展に結びついてきたのである。

大井沢の過疎化は今でも進行している。それでもなお大井沢に残った自然学習の申し子たちが「大井沢の元気を作る会」を発足し<sup>453</sup>、「大井沢地域づくり計画」作成にかかわり、工夫を凝らしながら毎年「雪まつり」を開催し<sup>454</sup>、「IJU ターン受け入れ組織」などの設置に貢献するなど、地域の持続可能性を目指した取り組みをしている。佐藤征夫元区長は「10年前、あと10年したら大井沢は消えてなくなるって危機感もってたな。それが、今皆長生きすっからまだ大井沢はあるんだが。予想してねがったなあ」<sup>455</sup>としみじみ語る。確かに、発展のスパンを10年、20年でとらえることは短すぎるのかもしれない。大井沢の外へ移住していった人々の多くは寒河江市や山形市といった大きな地域圏に属し、両親や親せきのいる大井沢へ定期的に訪れる人々も少ない。50年、100年といったスパンで大井沢の内発的發展を捉えるならば、次なる伝統の再創造や創発といった展開の可能性も否定できない。

西川町は2012年から町内すべての小学校を統合して町立西川小学校を開校したが、現在の奥山育夫教育長はかつての大井沢小学校の教員であった経験を生かし、自然学習を土台として、地域学習や自然体験学習が小中一貫教育の9年間のカリキュラムに組み込まれている。こうして大井沢の自然学習は長い変遷の歴史を経て、西川町すべての子ども達とともに今も持続しているのである。

## 8. 地域に根ざした教育の考察

最後に、これまで考察した教育方式や方法や手法、自然学習を可能にした人々の主体性や創造性をふまえた上で、「自然学習」から導き出される「地域に根ざした教育」とはどういったものであるのかをここで提示してみたい。

まず、現代社会において、教育が地域の自然や社会に根ざすということはどういうことを意味するのだろうか。そもそも小中学校は、本来学区制によって、子どもが生まれ育った地元の生活圏と密着していた。しかし、昨今は公立、私立の学校の選択が可能であり、最近では保護者の学校選択権の尊重、いじめや不登校の問題などの観点から学校選択制を導入する自治体も増えている（佐藤晴雄 2002）<sup>456</sup>。このような学校の多様化や学校制度の弾力化に都市化が追い打ちをかけ、学校施設やスポーツ施設、あるいは塾の中だけが子ども達の学びの場となり、自宅とこれらの施設以外の地域の自然や社会は子ども達にとって単なる風景と化しつつある。

---

<sup>453</sup>平成20年には「大井沢の未来を描く会」へと移行した。

<sup>454</sup>雪まつりは平成21年の第二十回で幕を閉じたが、新しい行事が毎年企画実行されている。

<sup>455</sup>男性、72歳、2010年2月21日

<sup>456</sup>佐藤晴雄, 2002, 『学校を変える 地域が変わる一相互参画による学校・家庭・地域連携の進め方』, 教育出版, 東京, 181pp.



こうしたなかで、2008年に改訂された文科省の新学習指導要領が「確かな学力、豊かな人間性、健康・体力の知・徳・体のバランスの取れた力」（文部科学省 2010）<sup>457</sup>である「生きる力」を育むための指針を核に据え、「総合的な学習の時間」の導入によって、子ども達が教科書から離れ、地域社会の人々や自然とかかわりながら、さまざまな知識や情報を統合していく方向性を示している。これに関連し、2001年の学校教育法と社会教育法の改正時に自然体験活動の充実や奨励が加わり、学校教育に体験学習を取り入れることが近年活発化してきている。

この体験学習の中でも自然体験学習については、日本でも半世紀以上の歴史があり、その実践主体は学校も含まれるが、多くは公益法人やNPO、株式会社などの民間団体であり、その実践形態は野外活動、長期自然体験・山村留学、行政による野外教育プロジェクト、農業体験学習、自然学校などさまざまである（降旗 2005）<sup>458</sup>。

事実、学校が地元のNPOなどと連携することで、子ども達が自然体験学習の機会を得て地域の自然を学び、かつ、こうした教育活動が地域活性化を生みだすような、地域に根ざした教育実践の研究も多い。小玉（2009）<sup>459</sup>は、茨城県牛久市が実施する「学校ビオトープから始まるまちづくり」事業に参加してきた神谷小学校の体系化された授業や学習内容を研究している。さらに降旗ら（2009）<sup>460</sup>は北海道霧多布湿原における浜中町立霧多布湿原センターの「きりたっぷ子ども自然クラブ」事業を、住民の自然保護活動と学校教育との連携による、住民主体の地域づくり学習のモデルとして捉えている。又井・伊藤（2006）<sup>461</sup>は国交省の「水辺の楽校」事業の事例を用い、地域の小中学校、狛江市、国交省が参加した運営協議会によって狛江地域の多摩川で子ども達の自然体験学習が実施されていることを紹介している。

これらの事例の共通点は行政やNPOといった学校以外の主体が実施する何らかの事業と学校の連携である。こうした学校と学校外の主体との連携に関し、県内に限定されてはいるが、稲盛・荻原（2009）<sup>462</sup>の三重県内の小学校（10）と市民団体（11）間の連携に関する調査があり、特にプログラムの実施形態に関する興味深い結果が示されている。「学校側が大まかな目標・単元を示して細部は団体に一任」が39%で最も多く、次に「団体のプログラムの中から学校が選択」が26%、「プログラム開発を学校が行い、団体が実施」はわずか3%である（稲盛・荻原 2009：51）。少なくともこの統計が示唆するのは学校と地域団体の連携の意味は学校教育と自然体験活動の役割分担に近い状況である。

---

457文部科学省, 2010, 『新学習指導要領パンフレット生きる力』, 文部科学省.

458降旗信一, 2005, 「自然体験学習実践における青少年教育の現状と課題—自然学校の成立と発展に注目して—」, 『ESD 環境史研究』通巻4号, 東京農工大学, 東京, 32-40.

459小玉敏也, 2009, 「霞ヶ浦流域地域における学校を拠点としたESDの考察—牛久市立神谷小学校の授業事例の分析—」, 『環境教育』19(1):29-41.

460降旗信一・宮野純次・能條歩・藤井浩樹, 2009, 「環境教育としての自然体験学習の課題と展望」, 『環境教育』19(1):3-16.

461又井裕子・伊藤静一, 2006, 「第六章 自然保護教育実践・多摩川の自然体験学習」, 朝岡幸彦・降旗信一編著, 『自然体験学習～豊かな自然体験学習と子どもの未来』, 高文堂出版社, 124-139.

462稲盛将基・荻原彰, 2009, 「環境教育における小学校・市民団体間の連携について—問題点と持続的連携の条件および効果的連携のための提言—」『環境教育』19(2):47-57.

降旗（2006）<sup>463</sup>は、持続可能な未来に向けた自然体験学習への課題を 8 つ提示している。そこには「人—自然」「人—人」の関係性を含めた「人—地域」関係の視点で、自然体験学習を「地域づくり教育」として、学習の場を地域社会まで拡大し、学びの主体を子どもから大人まで含めた地域住民とし、時間軸を生涯学習へと延長するといった、まさに自然体験学習を地域社会の文脈に埋め込みなおそうとするという構想が見て取れる。だが、地域におけるさまざまな教育実践例が示しているのは学校制度と行政の事業や地元団体が連携し、計画やカリキュラムに則りながら、地域の文化・伝統の要素も含む自然体験学習を学ぶ活動が大人や子どもによって実践されれば成立するようにも捉えられるが、果たしてこうした実践が我々の目指す「地域づくり教育」なのだろうか。また、自然体験学習でない学校教育は「地域づくり教育」に無関係だといえるだろうか。

文科省指導要領や教科書に沿って行うこれまでの学校教育とは異なり、新しいアプローチを要求する総合的学習において重要な要素となった自然体験学習が、多くは学校外の自然学校や地域の NPO などの団体との連携で実施される現状から、地域に根ざした教育実践も、そうした団体や事業の活動内容を中心に研究されてきた。本研究は、むしろ地域社会の子ども達を預かり教育をする使命をもつ学校という原点にもどり、子どもが生まれ育ち生活する地域に対し、学校とその教育がどうかかわるべきなのか、という根本的な問いをもって、大井沢小中学校の「自然学習」を分析・考察した。そこから見えてきたことは、「地域づくり」とはまず、地域の自然や生活文化に根ざしてこそ可能であり、「地域に根ざした教育」の実践のなかに、「地域づくり教育」自体が埋め込まれていると結論づけられる。

すなわち、「地域に根ざした教育」とは、自然環境はもとより、地域に根ざしたリソースを活用しながら「子どもが学校（教員）や住民（親）をとおして地域を学ぶ」「教員が子どもや住民をとおして地域を学ぶ」「住民が学校（教員）や子どもをとおして地域を学ぶ」といった、地域の自然や社会の学びによる有機的な相互関係性を形成するダイナミックな教育であると結論付けられる。その過程において、学校が地域に開かれることで学校教育（科学知）と自然体験学習（ローカル知）は統合され、「地域に根ざした教育」への質的転換が起こる。この教育は本質的に内発的であるゆえに、行政の教育・環境政策とは距離を置き、むしろ学校や住民が主体となって、子ども達の豊かな学びと成長を希求する現場から立ち上がり、地域の自然や社会という文脈で相互的に深い関係性を形成し、結果として地域づくりへとつながっていく。

「地域に根ざした教育」は、学校、地域、自然という固定された枠で捉えるものではなく、人間そのものから捉えられるものだと言える。言い換えれば、普段の子どもの言動（書く、描く、見る、しゃべる、遊ぶ、行動する）から地域の自然や社会のありさまが生き生きと見えてくるような教育であり、その教育過程においては、学校教員も住民も子どもも、地域という現場で主体的に、一体となって教え合い、学び合っている、そういう人間の豊かなかわりが織りなすありさまを意味しているのではないだろうか。

---

<sup>463</sup>降旗信一、2006、「序章 自然体験教育とは何か」、朝岡幸彦・降旗信一編著、『自然体験学習～豊かな自然体験学習と子どもの未来』、高文堂出版社、15-40。

事業や助成金依存は「地域に根ざした教育」の持続可能性に課題を突き付ける。あくまでも学校や住民の内発的な主体性が軸にあってこそ、教員の人事異動や地域社会の変動を乗り越えて「地域に根ざした教育」が持続可能になる。そして、NPO や外部からの教育関係者はそうした学校や住民の主体性を尊重し、自らも彼らに学ぶ姿勢を持つならば、この有機的相互関係性への参加と統合は可能であると考えられる。そうすると、公の学校が主体となった「地域に根ざした教育」の取り組みを、例えば「くりこま高原自然学校」のように地域の自然と社会にしっかり根をおろし、地域づくりにも貢献しているような組織（西村 2007）<sup>464</sup>が地域住民と連携して発展させていく方向性が一つの可能性として考えられるのではないだろうか。自然学校は学校教育とは別個の組織として、これまで独自に自然体験を目的とした子どもたちを受け入れてきた。佐々木（2012）<sup>465</sup>は「形式知」を覚える概念学習中心の公の学校と違い、自然学校は自然体験のみしか学べない「暗黙知」を中心に主体性を重視した教育によって子ども達の「生きる力」を育むという意義を述べている。自然学校と公の学校の連携<sup>466</sup>はまさに自然学習で実践されていた内発的 ESD と科学知の統合による「生きる力」の育成の可能性を秘めている。大井沢の自然学習の事例は、もし学校教育が真に地域の自然と社会に根ざして内発してくるのであれば、その教育自体が学校制度をも乗り越え、地域社会と有機的につながり、地域自然や伝統文化に根ざした地域づくりの力をもつけていく可能性を示している。これは持続可能な未来に向け、どのように学校教育が自然体験学習と取り組んでいくかという大きなヒントになるだろう。

## 第二節 宮崎県綾町の頼母子講の創発

### 1. 研究目的と方法

本稿では内発的発展が包含する質的な発展観に着目し、国家の計画的発展の管理や操作が及ばない、文化・伝統といった現場から内発する発展の営みが、歴史的变化とともにどのように持続していくのか、という問いから、現場から立ち上がってくる発展の持続可能性のメカニズムを事例から探り、「内発的発展」の文脈におけるその意味を導き出すことを目的とする。研究方法として、宮崎県綾町に多く存在する講集団の果たす社会的機能に着目し、そのなかでも伝統型から現代型へ変容しつつ持続している頼母子講集団の内実を分析し、ポランニーの「創発」の概念（1966=2003）で考察していく。調査方法については第二章第二節の「2. 調査方法」を参照されたい。

---

<sup>464</sup>西村仁志, 2007, 『持続可能性に向けての教育』のための地域学習拠点—自然学校における教育実践とのかかわりに着目して—, 『同志社政策科学研究』, 9 (2) : 47-62.

<sup>465</sup>佐々木豊志, 2012, 「自然学校における教育と学びの手法」, 立教大学 ESD 教育センター, 『ESD 拠点としての自然学校—持続可能な社会づくりに果たす自然学校の役割』, みくに出版, 東京, 311pp.

<sup>466</sup>降旗（2005:38）は、自然学校などの自然体験学習の専門組織がその特性を積極的に活かして学校づくりに参加している例はまだ少ないと述べている。

## 2. ポランニーの「創発」概念のまとめ

ポランニーの「創発」概念については、第一部第二節の「2. マイケル・ポランニーの理論」で詳しく扱ったので、ここでは簡単にまとめておきたい。生物学では、例えば無生物から生物が創発するというが、それは低位水準の諸細目の合算によって高位水準の事物を説明できないという意味である。ポランニーは創発の現象的構造による再構成を試みた。すなわち、ばらばらな諸要素（＝近位項）を一つ一つ分析していってもそれら全体としての意味を見出すことは不可能であるが、意識を遠位項に向かって移すことによって、その遠位項の様相のなかにその諸要素が「包括的存在」として創発し、意味が示されるのである。この近位項から遠位項への移行を「～から～へ関係」と呼び、この関係を探求する知が暗黙知、つまり方法知（knowing how）となる。問題はこの暗黙知は必ずしも文字化・言語化できないプロセスであり、そのことから科学は「明示知」を原則とするべきと捉える科学者たちからは独特な理論として捉えられている。例を挙げれば、人の顔は、目や眉毛、鼻、口などのばらばらな諸細目とそれらの配置からなっているが、自分の友人の顔を百人の顔のなかから一瞬にして見分けられるのは暗黙知の力であり、そのとき、「ばらばらな顔の部分の集合」から「友人の人相」という意味の創発が起こるのである。

言い換えると、低位水準の（一見ばらばらに見える）諸要素の中に、潜在的可能性が存在し、その潜在的可能性が成熟することによって創発が実現するとも考えられる（佐藤明 2010:183）。この理論を人間世界のタイムスケールに置き換えて再構成すると、現在という次元における生活世界の諸細目に埋没することなく、我々が未来に向けて「よりよく生きる」ことをめざす（より高い次元に焦点を向ける）とき、そのプロセスにおいて諸細目の「潜在的可能性」が成熟し、統合され、我々にとって「意味」ある「包括的存在」が新しく立ち上がってくると言えるだろう。この「創発」を本稿は現場で立ち上がってくる発展の一つの形態として捉え、頼母子講の事例で紐解いていく方法をとる。

## 3. 頼母子講の歴史

講全般の歴史的背景と、その種類や機能については第二章第一節の「3.1 講とは」を参照されたい。この節では頼母子講に焦点を絞るので、その歴史をまず見ていく。本来は回転信用組合といった金融共済のイメージが強いが、歴史的に民間一般で行われてきた頼母子講の多くは、強力な相互扶助精神が働いている。すなわち、身内の火災や、津波、洪水、山崩れなどの天災のため田畑が埋没した場合、あるいは不慮の災害で働き手を失った場合に身内が集まって扶助の手を差し伸べるためのしくみであった。両親を失った薄幸の孤児を救済するために、一回限りの講を開き、その掛け金の金額を与えて終了する方式も少なくなかった。さらに、日常の衣食住生活に必要な用品や家財、生産に必要な器具の購入設備するために頼母子講をすることも、農山漁村では極めて普通に行われていた（櫻井 1962:402-405）。

現代のように銀行や金融組織が無かった時代は、農村ではこのようにお金を出し合って助け合うことが当然のように行われていた。集落共同体では、皆、家族ぐるみの面識があり、そうした信頼関係や信用があつてこそ成り立つ仕組みであった。万が一、そうした信頼を裏切るような行

為をすれば、家族の恥であり、子孫の代までその恥が続くことを認識したうえでの相互扶助の仕組みだといえる。そうした時代とは、経済的には比べ物にならないほど豊かになった現代において、なぜ頼母子講が持続しているのか、その理由を事例とその分析によって紐解いていく。

## 4. 綾町の現代的頼母子講

### 4.1 派生して生まれる講

綾町の現代的頼母子講は、数十年続いているものの多くは初期には金融共済機能も持っていたが、そうした必要がない現在では、親睦や交流を目的とした多様なタイプの仲間から成る集団となっている。その特徴としては、必ず何らかの社会的組織（家族・親戚関係も含め）や趣味の集団が元であり、そこから派生して頼母子講が形成されるということである。聞き取りやアンケート調査で明らかになった範囲では、同窓頼母子講、元役員頼母子講、元班長頼母子講、元婦人部幹部頼母子講、小学校5年生父兄会頼母子講、PTA頼母子講、ゴルフ頼母子講、夫婦頼母子講、いとこ頼母子講、親類頼母子講、同僚頼母子講、消防部長会頼母子講、異業種頼母子講、ママさんバレー頼母子講など多様な集団が形成されている。これらは正式名称でなく、それぞれ「はばたきの会」や「セブン会」などの名称が付けられていることが多いが、そういった会で「頼母子をやる」という認識である。

### 4.2 同窓頼母子講について

#### (1) 規範

次に、先述の多様な頼母子講のなかでも特に長期にわたって継続されている同窓頼母子講のデータを中心にそのしくみを見ていくが、このしくみは他のタイプの頼母子講にもほぼ該当するものである。同窓頼母子講は綾中学の同窓会から派生し自発的に形成された小集団であり、綾町の場合は男性の講と女性の講と別れていて、男女混合のものはない<sup>467</sup>。同窓会との根本的な相違は頼母子講に埋め込まれている多くの伝統的な規範に見ることができる。以下主なものを列挙する。①少人数を維持する。学年の同窓が数百人であっても、実際の同窓頼母子講の人数は9人から最大25人ほどに収められている。②定期的な会合を持つ。多くは毎月か隔月で、第三火曜日など、決まった日を指定している。このことで講員のスケジュールの長期間の調整が可能になる。③リーダーや会計係は、主に持ち回りで指名する。④全員が解散に同意するまで継続する。よって綾町で最も長く続いている同窓頼母子講は1965年から48年間継続している。他にも20年から30年以上続いている同窓頼母子講は少なくない。⑤集会ごとに積み立てをする。この積立金を一年に一回の講集団の旅行（日帰りから連泊までさまざま）に使う。⑥入会脱会は自由であるが、講員の全員一致の承認が前提である。

---

<sup>467</sup>おそらく男性は仕事の後の酒の宴を好み、女性は昼間のお茶の集會を好むといった嗜好の違いからだと想定されるが調査でははっきりと判明できなかった。

## (2) 狭義と広義の共同性

これらの規範から、趣味の会などで気の合った仲間と時々会って親睦を深めることと頼母子講を実践することの違いは明白である。頼母子講に入るということは仲間全員と生涯に渡って親睦を深めることを進んでコミットすることを意味している。これを狭義の共同性と捉えることにする。「これだけ長いと、もう兄弟のつきあいだ」<sup>468</sup>といった語りや、「このごろさあ、絆とか、癒しとかなんたらかんたら言うけど、ちゃんちゃらおかしいね。おれたちは皆兄弟みたいなもんだからさ。」<sup>469</sup>といった語りからわかるように、講仲間は生涯をかけて、家族に匹敵するほどの信頼関係をもつ間柄を熟成していく。

実はこの深い信頼の熟成には、講員が持ち回りで毎月の自宅集会を行うという本来の集会のしくみが強く影響している。数十年続いている同窓頼母子講の多くは、独身時代の飲み屋での集会から始まり、次第に仲間が結婚していくと毎月持ち回りで講員の自宅（宿）集会を持っていた。そうすると、宿の講員の配偶者、子ども、親（同居の場合）とも「面識」を持ち、自宅の場所はもとより、各講員のおおよその家庭状況の把握ができるのである。現在では、再び集会場が外食になっているが、それは長い年月をかけた持ち回りの自宅集会で仲間の家族と確固とした面識関係を築き上げたことや、食事の支度をする仲間の配偶者への負担を考慮しての結果だという<sup>470</sup>。よって、同窓頼母子講に入るということは生涯仲間と家族ぐるみのつきあいをするというコミットメントになる。先述の狭義の共同性が仲間同士の信頼の熟成であるなら、こうした家族ぐるみの信頼の熟成を広義の共同性と捉えることにする。これを支持するように、積立金の旅行では夫婦や家族で参加するという同窓頼母子講も多かった。

結果として同窓頼母子講は家族に公認され、さらに講という伝統的枠組みに則っていることから綾町という地域社会でも公認されている。そして、同窓頼母子講は講員仲間同士の狭義の共同性と講員の家族同士の広義の共同性を生み出すと同時に、地域社会における公共性をも包含しているのである。

## (3) 広義の共同性にみる潜在的な力

アンケート調査や聞き取り、参与観察をさらに進めていくと、頼母子講集団の家族ぐるみの信頼の熟成の背後には、初期の自宅集会や家族旅行といったつきあい以上のものがあることがわかってきた。定期的な講の集会での情報交換がそのカギを握っていたのである。

講員やその家族の病気の情報があれば、仲間による見舞いという実践が伴う。また、人生儀礼の情報を通して、結婚式や葬式の出席はもとより、出産祝い、新築祝い、入学祝など、人生儀礼の実践が相互に行われている。起業や失業などの仕事の情報があれば、仲間の仕事上の必要で協力できることは講集団の仲間実践する土壌があり、仕事を紹介したり、「うちは建築業だけど、同窓が二反野で若い時に牛舎を建てて酪農を始めるって時は、同級で集まって建てたよ。手伝い

---

<sup>468</sup>SMさん、男性、62歳、宮原地区、2009年3月19日

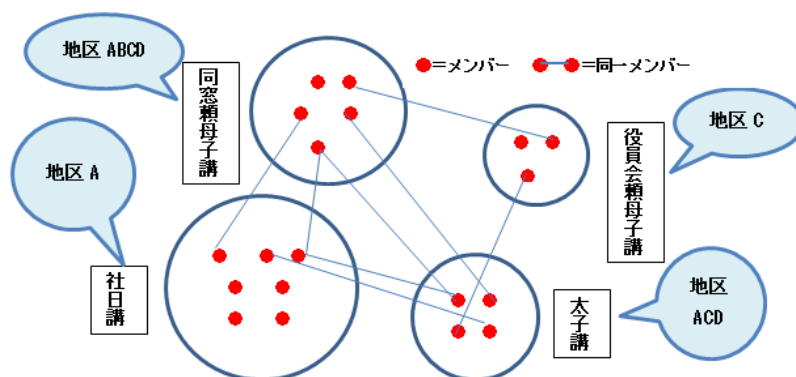
<sup>469</sup>MOさん、男性、67歳、西中坪地区、2012年4月17日

<sup>470</sup>TYさん、男性、66歳、麓地区、2012年4月17日

だな。もちろん材料はそいつが買って、俺たちは道具を持ってきてね。普請だな。」<sup>471</sup>といった活発な相互扶助の実践が起こっている。こうした情報と実践の強い結びつきの背景には、情報を得てから無理なく実践できるようなしくみを頼母子講は持っているからだと考えられる。それは①長期的に会合する「時間」から育まれる仲間とその家族同士の共同性、②同じ町内に住む集団という居住地域の近さといった「空間」のアクセスと可動性の良さ、③遠慮や気遣いなく自発的な行動を起こせる上下関係のない対等な「立場」、④頼母子講での「総合的な情報の蓄積」によって、実践することの妥当性やタイミングを的確に判断できる力がつく、などの点からも容易に推し量られる。同窓頼母子講に見る情報交換や実践は、「自分たちのことは自分たちで決め、自分たちのために行動を起こす」ことから、仲間同士のゆるぎない共同性を構築している。こうした草の根の小集団の学びと実践から「共同のなかから自治が生まれる」という見方(岡田 2006 : 36)も可能であり、それこそが地域づくりの最も基本にあると考えても異論はないのではないだろうか。

さらに注目すべきことは、一人で複数の頼母子講に属するケースがあることである。例えば宮原地区の聞き取り調査では7つ、空道地区では3つの頼母子講を兼ねているケースが最多であった。上畑地区のアンケートによると男性16人中2人が2つ、1人が3つの頼母子講に属しており、女性は16人中1人が3つの頼母子講に属していた。さらに伝統型の講と兼ねている人を含めれば、複数の講に属している住民は少なくないことは想像に難くない。こうした広義の共同性のネットワークの網が地域に幾重にも掛かっているということは、住民同士の信頼関係の広さと同時に深さも物語っており、それを裏付けるような住民の語りもある。「そういう情報は自治にかかわってくると思うよ。それで、皆が知恵を出す。協力体制の源だよ。こういう小さいグループだからいい。(中略) 自治には見えない力があって、その源は頼母子講とか恵比須講とかそういうグループよ。それで一人がいくつものグループに入っていれば、両方に入ってる人がグループを繋げることもあるし、(中略) そういう交流の場がたくさんあれば、絆が強いんだな」<sup>472</sup>。

図 3.4 頼母子講とその他の講と地区の多層的共同体モデル



<sup>471</sup>MO さん、男性、67 歳、西中坪地区、2012 年 4 月 17 日

<sup>472</sup>MO さん、男性、67 歳、西中坪地区、2012 年 4 月 17 日

講のネットワークは個人的、あるいは地域的な問題解決の際に必要となってくる、地域の持つ潜在的な力に相当すると考えられる。これについては、第二章第三節の「2. 地域に根ざした集団と内発的発展のリンクを探る」でも考察しているが、そこで扱った三山講と町会との多層的共同体モデルを示した図 2.5 を、綾町の事例に応用したものが図 3.4 である。つまり、講集団は、どのような地域においても、こうした多層的共同体を形成する役割を担っていると考えられる。

## 5. 頼母子講の「創発」に関する分析と考察

ここから、現代型頼母子講の意味を第二項で解説したポランニー（1966=2003）の「創発」の理論から導き出してみたい。ポランニーは、モノやコトは下位レベルから上位レベルへと位層が系列化して「創発」の階層を形作っていると考えた。この際、接続する 2 つのレベルについては①下位の原理は、上位の原理に制御されて機能することで上位へ奉仕し、②上位は下位の原理に依拠して機能するが、③下位を支配する原理では上位の原理は説明できないという設定となる。

そもそも頼母子講は農村や都市の共同体が必要とする共済的機能に歴史的に奉仕してきたが、そのおおよその位層は、講の規範→講のネットワーク→講の運営→仲間の救済、と考えられる。解説すると、講の規範は講員のネットワークなしには意味を持たないが、規範があつてこそ講独自のネットワーク形成が可能になる。ネットワークは運営なしには単なる講員の人間関係を示すにすぎないが、運営に奉仕することで講員の活動が可能になる。運営は救済に奉仕する意図がなければ、単なる回転信用組合の機能に留まるが、救済を必要とする講員の入札を優先することで意味を持つのである。

この際、実はネットワーク自体がさらに階層化され、下から血縁→地縁という基本的な二つの位層があると考えられる。その根拠として、講は一般的に運営のリスクを最小限にするために「面識関係」を重要視し<sup>473</sup>、「面識」は「信用」や「担保」とほぼ同義語であり、地縁を持つ講員の家族を含めた面識が運営の要となる。その地縁をベースに、困窮者や経済的救済といった契機におけるネットワーク（本稿ではこれを契機縁と呼ぶことにする）が発生する。これを整理すると、講の規範→講のネットワーク（血縁→地縁→契機縁）→講の運営→仲間の救済となる。

ところが現代型頼母子講は、派生元の地域社会の組織やグループにおける出会いという、現代的な契機縁をきっかけに、さらに有志が結集して新たなネットワークを形成している。これを本稿では有志縁と呼ぶことにする。よって、現代型頼母子講は、講の規範→講のネットワーク（血縁→地縁→契機縁→有志縁）→講の運営→精神的紐帯形成（仲間づくり）、といった創発の階層から成っていると捉えられるだろう。このネットワークの階層を解説すると、講員の血縁（家族）が、同じ地区内や町内といった地縁による「面識関係」の形成に奉仕し、地縁が同窓会やサークルといった契機縁に奉仕し、契機縁が自発的な有志縁の形成へ奉仕する構造になっている。

そして、回転信用組合としての頼母子講の最上位の次元が仲間の救済である一方、現代的頼母

<sup>473</sup>辻本昌弘, 2005, 「資源交換と共同体：講集団の社会心理学的研究」, 『東北大学文学研究科研究年報』, 第 55 号, 64-76.



子講は精神的紐帯形成という独自の次元を創発している。仲間の救済は日本的な表現では「お互いさま」といった相互扶助に基づく付き合いの形があるように、精神的紐帯形成の必要条件であっても、十分条件ではない。いわば深い信頼関係形成のために、現代型頼母子講は長期的に持続する必要があると同時に、伝統型講のような継承は不可能であり、講集団自体は一世代で完結する。しかし、4.2の「(3) 広義の共同性に見る潜在的な力」の事例に見るように、講員が新たな契機縁によって、別の頼母子講を形成することで、地域内での頼母子講の持続が可能になっていく。すなわち現代的頼母子講はこれまでの講とは根本的に異なり、自己創出する持続可能な講集団なのである。

総括すると、回転信用組合としての頼母子講が内包していた規範、血縁、地縁、契機縁、運営といった低位水準の諸細目に秘められていた潜在的可能性に有志縁という新たな細目が加わって徐々に成熟していき「精神的紐帯形成」という意味を持つ包括的存在としての現代的頼母子講が「創発」したと結論づけられる。

## 6. 内発的発展と頼母子講の考察

このさまざまなネットワーク(縁)を潜在的可能性として秘めている現代的頼母子講の集団は、現代社会において重要な意味を持つ。普段は暗黙的で見えない集団であるが、狭義・広義の共同性を形成しつつ、地域社会に重層的な精神的紐帯のネットワークの網をはり、地域を覆っている。そして、ひとたび自然災害や、仲間の失業などの危機、あるいは住民運動などの契機が訪れると、相互扶助や仲間の救済といった風に、柔軟にその目的や機能を変化させ、講員同士の福利のみならず、地域づくりにも貢献できる潜在的な力を持っていると考えられる。複数の頼母子講に属せば、さらなる安全保障の担保となる。世代継承を必要とする伝統型講集団が少子高齢化で減少しているなかで、現代的頼母子講の創発は、こうした伝統型講の諸要素を含有しつつ、インフォーマルな地域づくりの持続性といった、内発的発展の一端を担う役割を備え持っているといえるだろう。

頼母子講は、現行政府が謳う、官依存ではない民による公共サービスをめざす「新しい公共」<sup>474</sup>といった、官主導の自治とは異なり、自発的でより持続可能な草の根の自治組織である。この意味で頼母子講は、「伝統の再創造」とは異なる「創発」という質的転換による文化の発展の一例を如実に示していると本稿は結論付ける。武村ら(2006)<sup>475</sup>によれば、山梨においてもほぼ同様の交流系の無尽(頼母子講)が地域社会の健康寿命の増進に貢献していることを指摘しており、こうした現代的頼母子講の創発が果たして日本全国で普遍化しつつあるのか、その実態を調べていくことは今後の課題となる。

<sup>474</sup>出典：内閣府の「新しい公共」円卓会議による「新しい公共」宣言(平成22年6月4日第8回「新しい公共」円卓会議資料)

<sup>475</sup>竹村英樹・久戸瀬昭彦・松田竜一・芦谷恒憲, 2006, 「無尽と健康寿命」, 岡田真美子編, 『地域をはぐくむネットワーク』, 昭和堂, 東京, 41-56.

### 第三節 人づくりが生み出す創発という発展

#### 1. 問題解決型の発展の問いなおし

第三章では大井沢小中学校の自然学習と綾町の頼母子講という、一見何の関係もないような事例を並べたが、その背景には第三章の見出しにあるように、社会の不確実性と社会変動を見据えて学びを捉える目的がある。大井沢地区は199戸、832人の人口であった1975年（昭和50年）から、32年後の2008年（平成20年）には、525人も人口が減少し、307人、114世帯となっている。大井沢地区に限らず、日本全国の中山間地や漁村などで過疎化がじわじわと進んでいる。

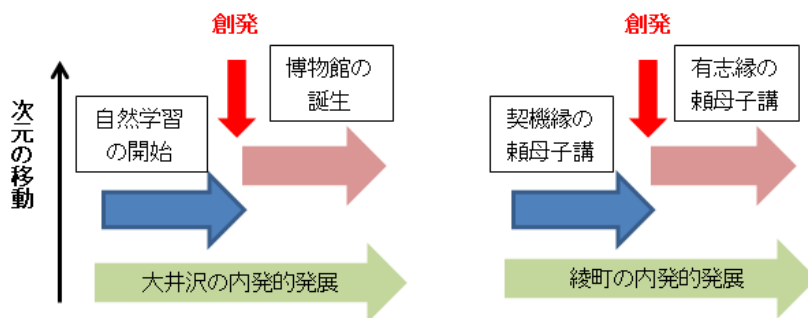
過疎化になかなか歯止めがきかないのは、都市における雇用や高等教育の機会の集中と若者の流出が強くリンクしていることも一つの理由である。そうした理由から、行政による地域振興や地域おこしの戦略として、都市と同様の雇用を創出し、人口を増加するために、大企業の工場誘致や観光のための箱もの建設、そして自治体の補助金を投入して地方に大学の新設校を招き入れるといった、住民による創造性のひとかけらも含まれていない問題解決型の発展を目指す方法がとられてきた。しかし、それですべてうまくいったわけではない。昨今はリーマンショックで、多くの地方工場が閉鎖され、大量の人員解雇が起こった。また、少子化によって多くの地方大学は経営難に陥っている。夕張市が財政破たんを起こしたのも、むろん夕張炭鉱の閉山による多くの財政負担があったことも一因だが、観光のためのリゾート開発へ投資した債務がバブル崩壊で回収不可能になったことが大きな原因だとされている。このような地方自治体による、大都市型のような問題解決方法に対し、綾町の郷田前町長は自著で次のように述べ、警告を発している。「町起こし、村起こしといって、ただ立派な施設や建てものをつくっても、それだけでは人々の心をひきつけることは難しいのではないか。伝統に根ざさないまったく新しいものを企画し、つくろうというなら、絶対に都会でやるべきです。都会には都会の生き方があり、それはそれを人を引きつけるし、住民のくらしやすさにもつながると思います。しかし、私どものようないわゆる田舎の町は、逆に都会の真似をしてはいけないのだと思います」（郷田・郷田1998：54）。

#### 2. 価値創造型の発展としての創発

現在の大井沢を訪れると、目を引くものは三つある。一つは湯殿山神社で、大井沢の湯殿山信仰の歴史を象徴する場所である。二つ目は温泉館で、これは佐藤征夫区長時代に建設され、地区内外から利用者がやってくる。三つ目は大井沢自然博物館・伝承館の建物である。第一節でも述べたが、自然博物館の原型は、大井沢小中学校の敷地内にあった郷土室から始まった。1951年の冬に、たまたま猟師からヤマイタチを手に入れ、「勉強だと思って、やってみんべ」と小林教員が子ども達の力を信じて、剥製づくりを始めたことに端を発する。地域振興や地域づくりのために博物館を作ろうと意図して剥製づくりを始めたわけではない。すべては、子どもたちが、自分の生まれ育った地元の自然を深く学ぶことの大切さを説いた佐藤喜太郎校長の理念に教員達が共感し、教員、子ども、住民らが力を合わせ、試行錯誤で自然学習を創造していったことから始まった。つまり、そうしたさまざまな共同の営みのなかに「潜在的可能性」が潜んでいて、そ

れがある時、自然学習とは全く違う次元の自然博物館として結実したのである。これが内発的発展の過程において生まれてくる「創発」だと筆者は考える。

図 3.5 内発的発展の過程に起こる創発



鶴見（1989，1999）の内発的発展論における「伝統の再創造」が、内なる伝統と外からの異質な要素との格闘によって生み出された新しい伝統と捉えるなら、「創発」とは、主体自らの中に潜んでいた潜在的 가능성이成熟して、新しい次元を創造することであり、共に価値創造型の発展を形作っている。内発的発展の過程に起こる「創発」は、鶴見の内発的発展論では顕在化していないが、その「種」は鶴見と中村の対談『四十億年の私の「生命」』（2002）の中に潜在していたと筆者は捉えている。そして、「伝統の再創造」にしても「創発」にしても、共に、そのプロセスに内発的 ESD という学びが深くかかわっていることを強調したい。この「創発」の欠点を挙げるとするならば、人々の創造性の成行きに任せるので予定もたてられず、時間がかかる。この自然学習にしても、綾町の頼母子講にしても、計画も最終到達点もないが、その長い時間の過程に人々の交流があり、信頼関係が育ち、楽しみが埋め込まれている。つまり、時間はかかるが、その過程そのものにも意味があり、人々の生活の豊かさが埋め込まれているのである（図 3.5）。

### 3. 創発の土壌は人づくり

大井沢の自然学習は人を育ててきたし、頼母子講も人を育ててきた。それが長い目で見れば地域の財産となる。人間一人の力は弱い、様々な人々の力、すなわち知恵や知識、技術と創造性を結集すれば大きな力になる。そうした力の源は、分析から把握できたように、地域の自然と深くかかわることから生まれる創造性や、多様な人々との長期的な人間関係構築から生まれる信頼や相互扶助の精神であり、それが幾多の社会変動と折り合いをつける地域社会のレジリエンスとなっている。かつて自然学習を学んだ卒業生で「大井沢の未来を描く会」を発足させた RS さんは、「過疎ではなく、適疎」という考え方を提唱する<sup>476</sup>。何が何でも昔のように人口が多ければ大井沢にとっていいことなのか。そもそも地域地域に適切な人口があるのではないかという発想

<sup>476</sup>RS さん、男性、50 歳、2010 年 2 月 21 日

の転換である<sup>477</sup>。また、彼は「楽しみの経済」という言葉も口にした<sup>478</sup>。儲けるための経済でなく、楽しみを生み出す経済もあってもいいのではないか、というもう一つの発想の転換である。変動と折り合うための新しい発想を創造する能力がここにある。他方、講集団も、自らの主体性に自信を持って「自分たちで為せば、為るようになる」と、未来の可能性を開放したまま、楽しみながら活動を持続していく楽観的な発想が根底にあり、そこに草の根の自治の原点と社会変動と折り合う能力を筆者は見る。だからこそ、自然学習が生まれた 1951 年を起点とし、自然学習の申し子の孫の世代を見据え、百年のスパンで大井沢の内発的發展を見守りたいと考える。

---

<sup>477</sup>綾町の郷田前町長も人口増イコール町の発展とは必ずしも考えていなかった。郷田（郷田・郷田 1998 : 104-105）は、単に住居を綾町に構え、そこをねぐらにして宮崎市で仕事をし、自治や町づくりに関心の無い住民を増やす必要はないと考え、集合住宅をつくらなかった。まず「来てよかった」と心から思われるような町にする。そういう人は何度でも綾町を訪れ、親戚づきあいができるようになり、そうした中から本当に綾の自然と文化と人を愛してくれる人が居を構えるのが理想であると述べている。

<sup>478</sup>RS さん、男性、50 歳、2011 年 10 月 18 日

## 第四章 環境変動と向き合う現場の学び

第四章第一節では、発展の道のりには避けて通ることができない環境変動の契機に対応していく人々の内発的 ESD のダイナミズムを東日本大震災の事例から見ていき、第二節では、環境変動と折り合う能力についての考察をする。

### 第一節 東日本大震災による被災と復興に見る学び：宮城県南三陸町歌津伊里前地区

#### 1. 研究目的と調査方法

宮城県南三陸町では、歌津の伊里前地区という小さな漁村集落が伝統的に培ってきた講集団である契約会が、東日本大震災で被災した際に、住民の生き残りをかけて大きな力を発揮した。このことと、被災前に伊里前小学校で ESD を活発に普及してきた教員や RQ といった緊急支援活動をする NPO、被災後に単独で伊里前に住みつき、子ども達に自然の中での遊びを教えているボランティアの男性などとの関係性を交えて、災害をきっかけに地域の潜在能力を発揮する仕組みと、新たに生まれてくる人と人とのかかわりとその学びから内発的 ESD を動的に捉えていくのが目的である。方法論としては、現場の人々が平常時の内発的 ESD を土台に、どういう契機に、どういった外来の学びの要素を取り入れ、動的なものへと変化させていくのかという点と、その学びから、どういった発展の展開が現場で生まれるのか、というプロセスを重視して、分析・考察する。

南三陸町では 2012 年 10 月に調査を行い、志津川の若者達で立ち上げた「南三陸町復興推進ネットワーク」の代表や、伊里前の「おなご契約会」のメンバーである女性、元契約会会長の千葉夫妻とその息子さんの聞き取りを実施した。また、2012 年 3 月の日本環境教育学会弥生集会における南三陸町関係者の発表の記録を取った。震災後に伊里前の子どもたちを対象に「てんぐの山学校」を開いて自然のなかの遊びを教えている蜘蛛仙人氏や RQ の関係者には、2012 年 3 月に都内で機会を得て聞き取りを行った。さらに、日本学術会議環境学環境学委員会の環境思想・環境教育分科会で入手した南三陸町の関係資料や、2013 年 3 月 17 日に開催された日本学術会議主催の公開シンポジウム「災害と環境教育」における南三陸町伊里前小学校教員や元契約会会長などの発表や先述の千葉親子のビデオレターを文字化し、8 月 4 日に開催された、一般社団法人環境復興機構主催の「三陸の未来を語ろうー防潮堤問題から日本の未来を考える」集会での配布資料や発表内容も参考資料とした。

南三陸町の事例との比較や考察の補完として扱う陸前高田の事例については、2012 年 8 月と 10 月の 2 回の調査で八木澤商店関係者 3 人及び、元教員や出版に携わっている住民など 4 人の聞き取りを複数回行った。また、八木澤商店の親戚にあたる方が被災地ガイドをしていることも

あり、同伴をお願いして今泉地区を中心に陸前高田市内の被災箇所を視察して回った。

## 2. 南三陸町歌津の概要

宮城県本吉郡南三陸町は、面積が 163.74km<sup>2</sup>、宮城県の北東部、本吉郡の南端に位置する。東は太平洋に面し、三方を標高 300～500m の山に囲まれており、海山が一体となって豊かな自然環境を形成している（図 4.1）。また、沿岸部はリアス式海岸特有の豊かな景観を有し、日本有数の養殖漁場であり、南三陸金華山国定公園の一角を形成している<sup>479</sup>。歌津は、以前は歌津町だったが、2005 年に志津川町と合併し、南三陸町となった。歌津のシンボルでもある田東（たつがね）山（524m）は古くからの山岳信仰の霊山であり、奥州藤原氏ゆかりの経塚も残る<sup>480</sup>。また地区を流れるおもな川は全長約 13 km の伊里前川である。伊里前地区は歌津の中心部に当たり、被災前には JR 気仙沼線の歌津駅があり、駅前には小規模の商店街がある集落だった。近くの丘には被災を免れた三島神社が残っている。

図 4.1 宮城県本吉郡南三陸町と歌津



## 3. 歌津伊里前地区の津波被害状況

歌津が南三陸町に 2005（平成 17）年 10 月 1 日に合併した際に歌津町長だった牧野駿さんは、南三陸町の新町長が選出される 11 月まで職務代行をしていた。牧野さんは以前伊里前契約会という講集団のリーダーもしていた。牧野さんによる当時の人口と、津波の被災後の人口などの詳細を以下に記す。

<sup>479</sup>南三陸町企画課, 2010, 『平成 24 年度版南三陸町統計書』, 南三陸町, 63pp.

<sup>480</sup>南三陸町ホームページ、<http://www.town.minamisanriku.miyagi.jp/index.cfm/1.html>、(2013 年 8 月 2 日閲覧)

2005年当時南三陸町の人口は18645人だったが、2012年3月時は15170人である。津波で南三陸町で792名、歌津で119名が亡くなったが、そのうち伊里前地区で亡くなった人が32名。伊里前地区は409世帯ある。流出家屋が235世帯。残った世帯187世帯は全部高台で、山手のほうに残っている。当時は409世帯なので区長が二名いたが、被災後187世帯と減少したので、区長は一名である。この409世帯の中に、77人の伊里前の契約会メンバーがいた。この77人の会員の中で、74世帯が全部流された。残ったのが3世帯で当時高台にあった。残りの74世帯は避難所、仮設住宅に入っている。伊里前地区は8班から成っている。

#### 4. 伊里前の契約会について

##### 4.1 伊里前契約会（男契約）

契約会は東北地方で今でも残っている伝統的な契約講のことである。牧野さんによれば<sup>481</sup>、伊里前契約会は、元禄6年、1693年に町上げをした。理由は宿場町として町を作るためであった。町の長さを二町歩、212m四方、一戸の間口が6間一尺反寸、約11m、奥行きが25間、45m。こうして当時三十三軒からなる、町割りによる整備した宿場町ができたという。元禄6年の町屋には、屋号があり、今でも住民は名字でなく、元禄6年当時の屋号で呼び合うという<sup>482</sup>。

この町割り当時から続く旧家三十三戸によって「伊里前契約会」が結成されており、その町割りの完成記念として、元禄六年十月二十七日に田束山の神霊に奉納したのが伊里前獅子舞の始まりであるとされている<sup>483</sup>。伊里前契約会は獅子舞の保存団体として継承活動も行ってきた<sup>484</sup>。契約会が四年に一度の三島神社の大祭を執行する。今回の津波で獅子頭は三つ流されが、祭り復活のために鳴子の太鼓が一個寄付されたという。契約会の他に、分家による講がいくつかあるが、やはり契約会が最も大きく権威がある。

77の会員から成る契約会は総会で推薦された会長と二人の副会長、会計、幹事が二人と山林部長と芸能部長から成る総勢16人の役員がいる。山林部長は、契約会所有の50町歩の山林の管理を担当する。この山林の木を切って地域のために使う。社務所もあって、契約会はそれを仕切っている。芸能は祭り関係を担当する。契約会は春と秋の年二回集会を行う。集会には妻が代理で出席することもある。会長は総会において皆で選ぶが、持ち回りでなく、同じ人を何度選んでもよいことになっている。そして、会員の息子が結婚すると、父親は引退し、息子が後を継ぐようになっている。伝統的であると長老支配の組織のようにとられがちだが、「若手でも、それに関する意見は、なんでも出していいし。しゃべれる状況。同等の権利だよ」と元契約会会長の

---

<sup>481</sup>出典：2013年3月17日開催の日本学術会議主催の公開シンポジウム「災害と環境教育」における牧野駿氏の発表の記録。

<sup>482</sup>牧野氏の家は舞町切（まいちょうぎり）という屋号である。元禄6年に町屋にする前に、牧野家の先祖が町のある場所を抑えた。町の上の町が、上町切り、その前の場所が舞町切りとなる。

<sup>483</sup>注499と同じ。

<sup>484</sup>牧野氏によれば、この獅子舞のお囃子は京都の流れで五曲構成で、通り囃子、喧嘩囃子、やぐろば、祇園、ひころなど、五曲の獅子舞からなっている。

千葉正海さんは説明する<sup>485</sup>。総会や行事のための料理に使う漆の食器やお椀などの一式について、組ごとに帳面に記録されている。昔は契約会の山の木を売ってお膳を買ったという。その際は、その山をお膳山とも呼んだりした<sup>486</sup>。

さらに、通常年二回代参もする。名取の竹駒神社や、塩釜市の塩釜様が信仰の対象となっている。契約会の中では8班に相当して8組編成である。代参には、1組と3組、2と4組といったように対を組んで、年に一回ずつお参りをする。一班は10人ぐらいとなる。参詣に行ったものは、お札を買ってきて、契約会の時拜む。また、契約会のメンバーが亡くなると、会で4万円、つまり講員一人につき500円ずつだして、お悔やみ金を喪主に渡す。会長と組長も一緒に行つて葬式を行う。墓掃除も仲間で行う。地取りと呼ばれる人が葬式をしきり、喪主が所属する組(班)の人が皆出る。神道の御幣を持ち、御霊前を喪主の家に持って行く。組でも「忌み流し」と呼ぶお祓いとして一万円を喪主に渡す<sup>487</sup>。

契約会は一般的に閉鎖的だと言われているが、それは地域の自治と深くかかわっているからである。千葉正海さんはその閉鎖性の原点は部落が貧困であった時に助け合った「結い」にあるという。歌津ではそれを「結っこ」と呼んでいる。「ずっと昔のね、狩猟していたころの生き方からね、人間が定着して集落ができ始めてから助け合いしていたと思ってる。そのころは寿命も30年ぐらいだったろうなあ。そこで、大きい物を取りつくしてった。だから、一緒にやってこそが相互扶助で、『結っこ』っていいです、こっちでは。冷害でコメも地域から無くなってって、明治、大正、昭和って品種改良してやっと米が食えるようになった。最近まで貧困の生活で、助け合ってきた。『結っこ』ってこっちではいうけど。契約は個人でよそ者を入れねえってのは、混乱を避けるためだと思うね」と歴史的な文脈で契約会を捉える。

## 4.2 女子契約会

地元の主婦のYMさんによると<sup>488</sup>、元禄六年に伊里前契約会が成立したとき、続けて女子(おなご)契約会もできたという。女子契約と区別するため、伊里前契約会は男契約と呼ばれている。長男は結婚したら自動的に家督して契約に入り、嫁は女子契約に入る。年に二回、春と秋に男契約の集会の次の週に女子契約も集会をする。被災前は、伊里前の根岸の上の方に山の神社があったが、女子契約の仲間はそこで契約集会の前にならずに参っていたという。しかしこの山の神社も津波で流され、今は無い。女子契約も飲食を共にすることに意味を持っていたことを次の語り説明している。「今は夜に一回やるんです。昔は着物さ着て山の神参りというのをやりました。宿という世話人がいて、5組2班ずつで世話して、料理さ作ってもてなしてました。当たった班は1月と2月にならず山の神に参んで、新酒さもらって皆で飲んだりしてな。昔は強制的だったべが。今は民宿でやってる。料理さ頼んで食べるんですわ。昔は宿が作ってわけてた

---

<sup>485</sup>2013年3月17日開催の日本学術会議主催の公開シンポジウム「災害と環境教育」のビデオレター用に収録された千葉正海さんの2013年3月4日の会話の記録。

<sup>486</sup>YMさん、女性、60代、2012年10月26日

<sup>487</sup>同上。

<sup>488</sup>同上。



べたんですがね。必ずおこわとお餅を作ってお供えしてたな」。この山の神参拝の後の女子契約の集会には、男契約から女子契約に一万円や二万円といったお金が渡されるという。集会の内容については「昔は余興として踊って楽しんでたね。お米音頭とか、これは宮城県経済連で振付したやつで、農協でやってるんです。カラオケとかね、楽しいんですよ。45年も楽しみにしてきましたよ。だから引退してもババ会ってあってね。(中略)男はOB会があります。前は、10時まで仕事さして、顔と手を洗って、そんで契約の仲間とお昼さ食べて、また仕事さして、また夕方さ集まってたんです。20年前までは一日二回ね。今は一回で、民宿でやってます」とYMさんは振り返る。

男契約は山林を所有しているが、女子契約は田を所有していた。田植えをして米は皆で分けていた。一反あるが、今は木を植えて共有地になっている。この女子契約所有の田圃での稲作は45年ぐらいの間仲間でやっていたという。

この女子契約が活躍するのは10月の伊里前のお祭りである。祭りのための太鼓の練習は春から始まる。本番は10月である。お祭りの時は太鼓役や、警察や指導隊などの人々が衣装の着付けに講員の家にやってきて、主婦たちが着付ける。そのために彼らの弁当も作る。さらに、祭りの際は竹に5つの紙の花を挿した飾り花を家の軒下に飾るという伝統的な風習があるが、この飾り花を女子契約が準備する。竹は竹屋にたのんで手に入れ、和紙に食紅を入れて色をつけて、3本を千円で売るが、これは知的障害者をお願いして作ってもらっているという。この飾り花が女子契約の資金源になる。伊里前はかつては宿場町であったので、昔のおけ屋の風習の名残ではないかといわれている。住民はそれを買って、祭りの当日は町中松と竹を交互に飾り、縊りの強い縄をはり、その中に神輿を通す。この縄がないところは神輿が通れない。結界である。そのためかなりの量の綱を購入する必要があるという。母親は祭りに参加する子どもの稚児化粧をする。しかし、子どもの衣装は津波で無くしてしまった。男契約の前掛けは屋号をかいて、家紋をつけて作るが、それを女子契約で手伝う。

「今はね、空しい気持ちです。悲しいとか、つらいとかでなくて、空しいという気持ち。これが現実なんだって。無力を感じるというか。それでもね、昔の御近所さんとか、契約の人に会うと和むんです。わざわざここ(仮設商店街)にくることもあるんだが、ここで知り合いに会うとホッとするからね」と、YMさんは被災者の胸の内を語る。

## 5. 東北地方の契約講について

伊里前の契約会をよりよく理解するために、江馬成也(1959)の「契約講について—三陸南部の小漁村の場合を通じて」<sup>489</sup>の論文から、その概要を見てみたい。それによれば、契約講集団は、結成の範囲がいずれも基礎的集落に限られ、それを母体とした伝統的自治的組織集団であるという。しかしそれは、政治的行政的措置で形成されたものではなく、あくまでも、村人たちの自らの生活の要望に応え、旧慣にもとづいて存続させている集団である。このことから、契約

---

<sup>489</sup>江馬成也, 1959, 「契約講について—三陸南部の小漁村の場合を通じて」, 『東北文化研究室紀要』, 3月号(1):85-108.

講集団の結成範囲は、ことごとく旧村（自然村）＝部落に限られていて、明治 22 年以降の政令でできた行政村とは区別される。また、桜井（1962：153-154）は、契約講の特徴は、身分的層序や労働給付の経済的關係、族縁関係とほとんど無関係に成立していることにある。伊里前契約会の場合は、地縁を同一にしている条件が強いようである。契約講では通年々に 2 回春秋に定期的集会を開く。それを契約寄合、時には契約座、契約精進と呼ぶ。講会の日は多くは二月と十月、二月と十一月の二期と定めている。（桜井 1962：155）。このように、契約講は部落自治組織に匹敵するような集団で、山林という財を所有しているゆえに、千葉の三山講<sup>490</sup>や綾町の講とは異なり、暗黙の強制力がある。なお、桜井の研究には女子契約についての記述は一切ない。伊里前では男契約と女契約の両方あることが、全国的に珍しいのかどうかは、他地域の契約講の比較研究が無いので実態はわからない。

## 6. 伊里前地区住民の被災から復興への道のり

ここから 2011 年 3 月 11 日に起きた東日本大震災による大津波に見舞われた伊里前の人々の当時の状況と、その後の復興の道のりを、当時の伊里前契約会会長であった千葉正海さんとその息子の千葉拓さんの対談<sup>491</sup>、拓さんのフェイスブックの記録<sup>492</sup>、筆者による千葉正海夫妻の聞き取りの記録<sup>493</sup>、そして住民と共に避難所生活を送った伊里前小学校教員の阿部正人さんの講演<sup>494</sup>や関係者の聞き取り<sup>495</sup>などを中心に再構成してみる。

### 6.1 大津波の予感

千葉正海さんは、3 月 11 日の大地震があった後、津波が襲ってくる前に船で沖に出た。船を津波から守る方法である。この行動の背景には、正海さんの息子である拓さんの予感があった。千葉さん一家は先代からカキ養殖を始めており、3 月 11 日当日の早朝から拓さんは両親と、従業員との四人でカキ剥きの作業をしていた。その時拓さんの脳裏に 3 日前の震度五の地震のことがよぎった。その時以来、彼は嫌な耳鳴りに襲われていた。「あの地震が引き金となって、今度はでかいのが来そうだなあ」という予感がした。カモメが大群となって空を舞っていた。不吉な予感がした。そこで、もし津波が来るような状況になったらどうするかをその場で家族と従業員で話し合った。その結果、父親の正海さんは船に乗って沖に出て、拓さんはフォークリフトやカキ作業をするのに大事な道具を高台に持っていき、自宅にいる妻と生後五か月の娘を避難場所に連れていくことになり、母親と従業員はすぐ避難するという段取りとなった。

---

<sup>490</sup>ただし、上高根敬愛講は講に属する所有地がある。

<sup>491</sup>2013 年 3 月 17 日開催の日本学術会議主催の公開シンポジウム「災害と環境教育」のビデオレター用に収録された千葉正海さんと千葉拓さんの 2013 年 3 月 4 日の対談の記録。

<sup>492</sup>千葉拓さんの 2012 年 10 月 24 日のフェイスブックの内容の記録を本人の了承を得て使用。

<sup>493</sup>2012 年 10 月 26 日の千葉正海夫妻の聞き取りの記録。

<sup>494</sup>2013 年 3 月 17 日開催の日本学術会議主催の公開シンポジウム「災害と環境教育」における講演内容の記録。

<sup>495</sup>日本学術会議環境学委員会、環境思想・環境教育分科会メンバーによって 2012 年 8 月 20-21 日に実施された、阿部正人氏の聞き取りの記録。

実は、このように、家族が各自ばらばらになっても避難するという発想には、「てんでんさんこ」という伊里前の言葉に込めた先人の知恵が生かされている。「だから、ほんと、一番肝心なのはやっぱ『てんでんさんこ』っていう、本当の意味。なんかその、とにかく、家族が同じところにいがなくなたって、それぞれが生きてれば、何日かたって会えっから、とにかくそれぞれ生きてるために、家族が振り向かないで、皆それぞれの判断で上に登るっていう」と拓さんは3.11の出来事を回想しながらその言葉の意味を説明すると、父親の正海さんも「あのう、よくそういう時に、手離れたのなんなのって言ってる話があっけどもね、それはね、その人が一生悔やむかわかんねえけどね、そうじゃないんだ。誰しもそういう風なね、局面にね、陥ったらね、そうならざるを得ないんだから。これは津波もあっけどもね。マグロ船だの、北洋船だの、そういうところでね、経験してる人も言ってんだ。最後に生きるという気持ちのひとたちが助かって、海さみてああダメだって思った人はほんとにもう終わり。だから、原点が今、たっくんがいったとおろ、いかなる防災訓練、いかなる、どういう風な金かけてね、地上、あのう陸上かけてやったってね、最後には家族がね、てんでんばらばらでもいいから高台さ逃げろ」とその意義を強調する。

図 4.2 被災前の伊里前小学校と歌津中学校



出典：2013年3月17日の日本学術会議主催の「災害と環境教育」における伊里前小学校教員阿部正人さんの講演用スライド

そして、その大地震が午後襲ってきたのだ。拓さんは話し合った通り、従業員と母親にすぐ高台に避難するように叫び、父親が船上で凍えないように家から毛布と練炭を持ってきて父親に渡し、舟が沖へ向かうのを見送った。予定通り、フォークリフトと道具を高台に移動し、妻子を連れて車を避難場所の伊里前小学校へ向かった（図 4.2）。小学校は海拔約 15m の高台にある。そこから海を見ても何も変化がなく静かだった。

そこで消防団員の一人と、商店街に降りて、逃げ遅れている人に避難するように叫んで回った。それから歩いて車を駐車した高台に向かっているときに有線から津波襲来中という張りつめた声が聞こえていた。あわてて車に飛び乗り、伊里前小学校よりさらに 10m 高い場所にある歌津

中学校 (写真 4.1) に車を置き、小学校へ降りていくと、町の景色が砂埃で見えなくなっていた。

小学校の校庭と同じ高さにある公民館の屋根がバキバキと音を立て壊れ始めた。中学校に上がって小学校を見下ろすと、校庭の車は津波に押し流されていた。妻と母親と娘を連れて、さらに高台へ逃げた。そこには従業員も避難していて無事を喜び合った。町を見下ろすと、そこは茶色の海の海底になったようだった。その茶色の海が濁流となって引き始めた。家がどんどん海に連れ去られ、その途中にある防波堤に引っ掛かり、木っ端みじんになっていく。その様子を見て泣き崩れる人もいたが、ほとんどの人はただ茫然とその様を眺めていた。避難場所の歌津中学校は避難した人でごった返していた。電気はないが、皆が持ち寄った懐中電灯でほんのり明るかった。庭では男たちがドラム缶に薪をいれて燃やしていた。軽トラックからのラジオから南三陸町全域と連絡が取れないと聞こえてきた。皆無言で火にあたっていた。その時、ある漁師仲間が水平線上に船団を組んで、光が集まっているのを確認した。拓さんも丘に上がってそれを確認した。「おまえの親父は大丈夫だ。きっとあの船団の中にいる」その漁師仲間は自信を持って拓さんに言った。その夜は高台にある一軒家に家族と共に世話になった。余震と寒さで全く眠れなかった。

## 6.2 生き残りをかけた船出

伊里前集落で津波襲来前に舟で沖に出た漁師は正海さん一人だった。しかし正海さんはほかの漁師にも声を一応かけていた。「(舟を出した人は) 俺の部落にはいない。俺の部落は、ついてこいよって言ったけども、行ってっから来いよって言ったけども、俺は行かねえって。そういうこと、おめえはおめえで、ちゃんと高台さ皆連れて行けよと、そういうこと。あつたから、そう。うん、だから、ここが大切なさ。いつどこにしようとも、うん、家族として避難場所をきめておく」。問題は、二級船舶の小型船で沖へ出る際に養殖施設のいかだなどにひっかかったりすれば、津波から逃れられなくなる。「かかったらば、まあ、あきらめる。うん、プロペラさ。プロペラさいってしまったらば、なんぼエンジンがかかったって、なんしたったって、舟が動かなければ、もう、本当に最後の決断することだね。うん、いっちゃわるいけど、腰縄もって、綱さズボンにまいたりしとくよね。あとあと探したりなんだりしねえように。そんぐらいほんと思うよ、綱もって、腰さまいて一晩明かすようなもんだよ」と覚悟の上で船を走らせた。

実は船を沖に出そうとして津波に巻き込まれたものの、対岸の島に流れ着き、九死に一生を得た漁師の例もある。「俺さ言わせっと、すぐ出りゃよかったの。とか食料も、あれ、何にもねえなんていったけど、沖にいきゃあ仲間がいるから。ところが、あの通りの人だから、仲間いねえんだよ。孤立してやから。俺は、努力せん。各船知ってっから、誰かがいけば、皆水とか、挙句の果ては皆、米からなんから、自炊するぐらい、みんな持ってんだから。そういう認識がなかったのよ。だから俺は運よく助かったよ」。危機の際の即座の判断力と決断力が生死を分ける。その判断力をどうやってつけるのか。「あのう、まず、一生涯与えられた、自分の自己判断の、あのう、いつそれをつつうのは、あと自分が経験して、この自然と向き合っていくなかで、経験してねえと覚えられねえっす。それをいつも、とにかく、ここさおかねえと、いつも体さ、おいとかねえと。そうすれば何とかなる」と正海さんは語る。

第一波から第二波と、次々と襲ってきた津波がとうとう一段落し、次の日正海さんは自分の舟と共に伊里前に戻ってきた。何十年も出入りした海岸だからこそ、船をつける場所を見つけることができた。「見つけた。うん、岸壁あれ、くだかけあつと、ちょびつとだけあつたから、そこ見つけて、綱足して、それで舟投げてきたのさ」。そして陸に上がったとき、忘れていたことがよみがえった。「でもねえ、あの、帰ってきて、俺、岸壁さつけて、あの小学校まで行く時のさ、あの砂の海の匂いとさ、この今まで生活してきたようなこのう、木のさ、昔ならあのう薪とかなんとかで、あのう釜戸さあつた、匂いっつうか、囲炉裏釜戸の匂いっつうか、あのう、囲炉裏の匂いっつうか、あの焦げた廃材のようなさ、あれのこの、海の泥臭さの匂いのまざったつうのは、俺これ過去になんか、嗅いだことあんなあというのを思い出したよな。昭和 35 (1960) 年のチリ津波だ。ヘドロというか、海の匂い。おかしいもんでねえ。忘れてたものが匂いでね。ああ、そうしてあの、歌津橋の上のがれきの上をこう歩きながら。いやあ、(中略) なんでやこれっていう。一人で声に出して言うだけだ。これこうかまえて、カップ着たまま。な、なにやこれ。このごまって。まさか、人まで。浦島太郎みてえなもんだ。こんなになつてるとは思わねえし」。一晩経って戻ってみると、自分の故郷はがれきの山と化していたのである。

### 6.3 小中学校の避難

阿部正人教員は、大震災の当時伊里前小学校で小学四年生の担任をしていた。その時の校長は被災後 3 月 31 日に転勤していった。阿部教員によれば、校長は別の地域からきているが、宮城県は 37 年周期で大地震がやってくるので、海辺の学校に赴任が決まった時、そろそろ大地震と大津波が来ると予想していたそうだ。そして赴任した時当時の震災や津波の経験者から話を聞いて廻ったという。明治の大津波が描かれている絵を美術館から借りて、全校生徒に見せて授業もした。それだけ意識が高いリーダーだった。

そしてその時がやってきた。阿部教員のクラスは 6 時間目の授業で社会科のテストをしている最中だった。大きな揺れで皆机の下へもぐる。停電になった。教頭が校庭から叫び、全員で校庭避難をした。校庭には亀裂が入っていた。低学年は下校した後だった。小学校が避難所だったので地域の人たちも上がってきた。避難した子どもたちは上着を着ておらず、阿部教員は上着を取りに戻れと校長から指示を受けて、上着を取りに二往復した。低学年の子どもたちは町民バス、JR、公民館、全部ばらばらだったが、地域の人たちが連れてきた。バスは運転手さんたちがつれて来てくれたし、JR は JR 職員が連れてきてくれた。全員助かったところで、3 時 7 分に高台への避難をするように、校長が指示を出す。全員で小学校からさらに高台の中学校に避難した。しかし、そのあとで大きな津波がやってきて、さらに高いところに避難した。避難するとき、JR の橋を渡っている最中に下に津波が通っていくのが見えたという。高台の下にあった保育所の子どもたちは、土手のような藪を這い上がって逃げてきた。阿部教員はそのたくましさにびっくりしたと語っている。全員無事で助かった。「ええ、その時に見たことは、まあ、校長先生の危機意識が大変素晴らしかったなあとと思います。(中略) 連動地震という知識があつたようでした。揺れながらこれは連動だなと思つたらしいです。で、あのう、10m くるという頭にあつた

らしいので、すぐもう高台に避難ということになりました。で、地域の協力で皆助かりましたし、あと校長先生は、避難の後もですね、高台避難のあとも、あのう、地域の人が、あのう、家庭に帰してくださいという風に言ってきて、そこで喧嘩になったんですけども、うちの校長は頑として、あのう、返しませんでした。それは大正解だと思います」と兵頭校長の決断力や行動力を振り返る。また、中学校の校長も的確な行動をとっていった。「NPO との連携とか、医療機関を受け入れたりとか、あのう、ほんとうにこう、その場その場の決断力で、すごくこのう、いい状況を作っていったなあと思っています」と阿部教員は評価する。

#### 6.4 契約会の奮闘

正海さんによると、偶然にも震災前の 2 月に、災害時に班編成して、行政との連絡をとり、自主的に行動できるような伊里前の自主防災会を設置し、伊里前契約会の会長が自主防災会の会長を兼ねるという事が契約会の役員会で決定されていた。その自主防災会の役員編成を 3 月 12 日の土曜日にやる予定だったという。結果的に 3 月 11 日の津波で伊里前は被災してしまった。避難所で当時契約会会長だった正海さんが契約会のメンバーと共に避難所運営を始めたのは自然な成り行きだった。「ただ、その中でなんで契約会が主導的になったかっつうのは、その自主防災の俺がトップでいる配下に、だいたい契約会のメンバーがはいってたわけさ。ダブってるわけさ。そしてあの物資置き場にいる連中のなかで、S ちゃんだの、なんか仲間、Y や T、すべてが俺の同級とか、すべてが町のなにあるって、たまたま配下に、そういう人脈がいたわけさ」。だが順風漫步ではなかった。「しかしながら、だから反発が強かったわけさ。なんだ契約の奴ら、またここでも主導権握んのかって。なんだおめえたちや、って、こうきた。きたことあったよ。だから俺言った。おめえ、(中略) おめえやれ。おめえがこれだけの人材を動かせっかって。お前がこれだけに人にさ、食べ物与えられるかって。ん、黙ったよ」。契約会で培った組織力をしのごようなものは他には無かったのである。そこには、子どものころから培ってきた仲間関係があった。「同級でも、その配下にでも俺のそのガキの頃からの、生きざまを見てる仲間がいっぱいいたんだよ」。

正海さんが海から戻ってきて一日二日も立たないうちに、前町長の牧野さんから、町を契約会が所有する山に移転しないかという話が出てきた。「中学の裏の土地でやろうぜ」と。会長だった正海さんは、役員に電話をかけて集まってもらい、本来は 5 月に総会をするところだが、状況が状況なので 3 月中に臨時総会を招集した。41 人ほど集まったという。集会で、裏山を国に提供し、高台に造成することを過半数で賛成してもらった。それから正海さんは避難所生活をし、物資運営もしながらその手続きに着手した。ところが「町ではどうのこうの言うんで、国でやってくれて言っても、国もわかんね。6 月、7 月になると阪神淡路のような集団移転でやっていって案が出てきて、骨子を出して説明してる時に、事業主体が南三陸町で千億の事業を始め出した。国が、時間たって、こういうことを国直轄でやりだしたのさ。宮城、岩手、福島とか含めて。内容も変わった。町は力がねえし、金もねえ。地域の声と言っても(町は)国の言い分も聞くわけで、ドングリの背比べ」と、伊里前の高台移転がとん挫してしまった理由は、地元住民の

意志を無視した行政主導の復興計画であることを指摘する。

さらに、避難所運営にあたっては行政は頼りにならなかったという。「それがあのときの、避難所の時は、行政がなにもできなくて、行政が逆に聞きにきて。行政に指導だしていんだから。行政つつうのはできねえんだから。ああいうところでは、動かねえんだから」。そして、上に避難していた人たちの対応は区長に任せ、物資搬入作業や管理もやった。「いやなあ、何百箱持って来てもねえ。や、ほんとに、さっき、今言ったけど、ダブってしまうけどね、自主防災の組織を立ち上げていた。住民はわかんない。しかし、幹部の俺は指示出していたから。で、やっぺと。そして、Kちゃんと、KKと、あのう、両区長が上の避難民の世話。俺が逆に下の物資の親分でやれと。そのなかでもまたSちゃんだの、また別に分けて、おめえとおめえとおめえと、これとは責任持ってやってくれよとたのんだのさ。(組織を)作ってしまったわけさ。ほんでねかったら、皆、まずくさなくて、自分の言いてえこと、自分の言われてえことやったらばとんでもね。(中略)安否確認、なにからすべておめえたちが今までやってきた業務、おめえたちやれと。わかったと。俺はこの人たち使って、とにかく水、油、ねえ、これを供給すつからと。一回手伝ったけども水汲み毎日5トンずつだ。不平不満よくいわねえでやった」。

正海さんはさらに、阿部教員の紹介でRQ市民災害救援センター<sup>496</sup>とくりこま高原自然学校<sup>497</sup>を紹介され、なかなか支援物資の来ない歌津にRQボランティアセンターを設置することを決断した。4月9日のことである。阿部教員は実は2008年の岩手宮城内陸地震の際にくりこま高原自然学校で苺ヘタとりのボランティアに関わっていた。そこで日本で最初の自然学校だと言われている「ホールアース自然学校」の創設者でありRQ市民災害救援センターを立ち上げた広瀬敏道氏にも出会った。そして、その時の自然学校の自分の学びの経験が今回生かされた実感した。そして自然学校の機能は、震災の時に有効に活用されるとの信念で、正海さんに紹介をした。一方、正海さんは社会協議福祉会が設置したボランティアセンターを既に志津川で目にしていて。「すべてを見たときに、歌津さもこうだわって風な、こういうふうな発想はしなくてはね。俺だったらやる。これ、、もうひとつ歌津さ、中学校だ、どこだ、平成の森に場所あんなら設けて、物資のあのう、拠点集めるとこ、集合所つくれと。(中略)こっちは道路が悪いからだの、あのう機材が、トラックがねえから、ようせんって話さ、俺、うすうす聞いたから、これやんなくてはないかと思った。そうしたらおめえ、そういう風な状況を作ってくれた。土地の提供者も、使ってくれって」。そして、国連のWFPから提供されたテントを「平成の森」<sup>498</sup>の敷地に4月23日に立てて、そこを歌津RQボランティアセンターにしたのである。

一見正海さんのリーダーシップで契約会が避難所運営や、高台移転にかかわったようにも見えるかもしれない。しかし、子どもころから契約会の動きを見ていた正海さんは、「ああ絶対。何のときも」「契約会はこれまで洪水とか災害を乗り越えてる」と今回のことは当然の成り行きであることを示唆する。「俺いつも言うとおおり、台風とかねえ、山津波って、山からの被害の

<sup>496</sup>RQはレスキュー(救助)を意味している。

<sup>497</sup>宮城県栗原市栗駒山に拠点を持つ自然学校。

<sup>498</sup>伊里前から少し離れた丘の上にある南三陸町教育委員会管轄の総合スポーツ宿泊施設。

時には、杉切ったり、財産を出して、あのう、ご飯作ったり、棧橋作ったりつうふうなことは、全部提供してた。あの今の壊れた、ぼあでつくったやつ、昭和の戦争、戦時後につくったか戦中につくったか、あんだ。その時にもお金をだした。地区に」と述べているように、そうした契約会の災害時の危機管理の役割を見知りし、経験してきた若い世代が次第に役を担う世代へと移行し、正海さんのようなリーダーが生まれ、また、契約会を引っ張っていくのである。

## 6.5 現場から立ち上がってきた ESD

阿部教員は以前、気仙沼市立百瀬小学校の教員として9年間、その後鹿折小学校で3年間 ESD の活動に携わっていた。気仙沼市は全国でも ESD の先進モデル地域として知られている。気仙沼市内の小学校は当時小泉小学校をのぞき、すべてがユネスコスクール<sup>499</sup>だった。その後阿部教員は伊里前小学校に転任する。だが、その学校の授業には ESD の E もなかった。しかし、南三陸町は地域が狭く昔ながらの農漁村で、結いや講の仕組み（伊里前地区では契約会）が残っていた。そこで「契約会、なんか面白そうだなあと。これはずっと脈々と続いているということは、なにか持続可能な何かヒントがあるだろうと思って、もう春休みのうちにですね、町をあるいて、契約会ってなんですかってこう、いろんなところに聞いて歩いて、インタビューをして、よし、これはなにやら授業に何かなりそうだと思っていた」が、当時小学4年生の担任だったので、これに取り組むのは小学5～6年生だと思い企画を温めていた。震災以前の総合的学習の時間は、漁協や水産会社、公民館との連携したプログラムで、3年生はホタテや椎茸、4年生はワカメ、5年生はカキ、6年生は歌津の未来というテーマだった。

このように、学校教育における ESD を知り尽くしていた阿部教員は、自らが避難所生活を送りながらも職業上教育的なまなざしで避難所での活動を見ていたが、それは地域主体の避難所経営であり、「まさに ESD の実践」さながらの現場であり、驚きの連続だった。まず、被災当日から、地域の被災を免れた家々からおむすびが避難所に届いた。その夜も、避難所には明かりあった。地域の人が発電機を持ち込んだのだ。そして建設会社からスタイルフォームという断熱材が持ち込まれた。そういうことをみんなで取り組む地区だと実感した。夜になれば何人か組んで夜周りをし、ミーティングをした。被災後間もない時に、契約会のリーダーが歌津の元町長さんから高台に移転しようと提案されたと知った時は、それに合意した正海さんの政治判断力は凄いと思った。

3日目の朝、地域の人達はまだ食べるものがないのに、竹を切って箸を作っていた。ナイフが無いので包丁でやっていた。常に先を読んでいた。最低避難民500人分作らないといけないと言うので千本以上必要になる。阿部教員も拾ってきた包丁で手伝った。「自分達

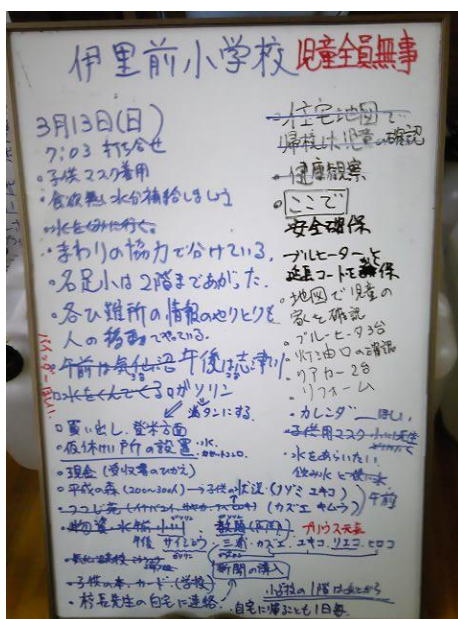
---

<sup>499</sup>ユネスコスクールは、1953年、ASPnet(Associated Schools Project Network)として、ユネスコ憲章に示された理念を学校現場で実践するため、国際理解教育の実験的な試みを比較研究し、その調整をはかる共同体として発足した。2013年には60周年を迎える。世界180カ国で約9,000校がASPnetに加盟して活動している。日本国内では、2012年12月現在、550校の幼稚園、小学校・中学校・高等学校及び教員養成系大学がこのネットワークに参加している。文部科学省および日本ユネスコ国内委員会では、ユネスコスクールをESDの推進拠点と位置づけ、加盟校増加に取り組んでいる。(出典：ユネスコスクール公式サイト、<http://www.unesco-school.jp/>、(2013年8月2日閲覧)



でなんとかするという姿勢を見て、地域の人達はクリティカルシンキングがすごいな」と感じた。さらに契約会のメンバーたちが避難所運営を話し合う現場を目にした。「まあ、すごいなあと思ったのは契約会の方々が話し合いをする状況をちらっと見たんですが、彼らは全員丸くなって、この次どうするという話しをしているんですね。そういう状況が、あんなにか、これは教育に何かつかえるかもしれないなという頭で、学校運営をしようと思いました」。そうした話し合いの結果、小学校のホワイトボードには、3月13日の時点で既にさまざまな情報や実行すべきアクションポイントが書かれていった（図4.3）。契約会の人達は自分達で課題を見つけて解決する。「これは文部科学省で言っている『生きる力』と一緒にだな」と阿部教員は納得した。そしてRQや自然学校と契約会の4月9日の出会いは、阿部教員との信頼関係が繋がげた三つの組織の全く異質な出会いだった。一つは300年もの歴史を誇る伝統的組織であり、一つは東日本大震災をきっかけに3月17日に立ち上がったばかりの現代的なボランティア組織であり、もう一つのくりこま高原自然学校も歴史は1995年設立で、自然体験学習という新しい実践をしている組織であり、震災が無ければ伊里前とつながる接点は全くなかった。

図4.3 2011年3月13日の避難所のホワイトボード



出典：2013年3月17日の日本学術会議主催の「災害と環境教育」における伊里前小学校教員阿部正人さんの講演用スライド

そして、阿部教員はそこから「新しい、こう、融合が起きてきます」とRQや自然学校と契約会の出会いから生まれた新しい展開を「融合」と表現する。ボランティアの人々が歌津に入ると、住民たちは、「最初にまず学校をかたづけてくれ」「神社をかたづけてくれ」と希望した。みんなが伊里前小学校のグラウンドをきれいにし、神社をきれいにする。そこから復興を始める地域の姿

に阿部教員は心を打たれる。歴史的に言っても、歌津で津波復興にボランティアが外部から参加するのは初めてであり、ここに地域住民と RQ の協働の復興という新しい伝統が生まれた。

さらに「契約会の方々がですね、あのう、子どもたちのためにやっからと、いままでどおりわかめの養殖体験をすると、五月の段階でいうんです。何もないんです。何にもない、ゼロからです。で、子どもたちは、本当にゼロからともに、その、復興を進んでいくという状況を学ぶことができました。ぼくはよっぽどすごいものだ。そのほうが」。まさに未来を漁師たちと一緒に作る感じがしたという。

このような形で、自ら課題を見つけて、自ら行動し、孫、ひ孫のことを考えて行動していた契約会は、阿部教員の目からは、未来を見つめ、互いに尊重し合って合意形成しながら進んでいるように見えたという。そして、クルトハーン<sup>500</sup>がいうところの実行型市民、つまり「自分自身が地域社会の一員であり、自分自身の力で社会をよくすることをやり遂げさせる力をもつ人」のイメージが契約会の人々に重なったのである。やっと 5 月から学校が再開した時、阿部教員は子どもたちに「君たちの地域の大人達はこんなにすごいんだ。自分達で課題を見つけて行動する誇り高い人達なんだ。だから君たちも、もっと勉強していこう」と語ったという。

阿部教員の聞き取りでは言及はなかったが、避難所にはおそらく女子契約の女性の方々もいて、最初の段階では契約会の運営を支えていたとも考えられる。しかし、広瀬氏によれば、避難所は狭かったので、その後家族はバラバラになり、主に男性達が避難所に残っていたという。親戚や知り合いの家に避難した女性や子どもたちも少なくなかった。

## 6.6 歌津てんぐのヤマ学校と小学校の授業の融合

伊里前ではもう一つの新しい融合が起きた。RQ でやってきたボランティアである蜘蛛仙人氏<sup>501</sup>が始めたてんぐのヤマ学校と伊里前小学校の授業の融合である。蜘蛛氏によると<sup>502</sup>、彼は 2011 年の 6 月に RQ の個人ボランティアとして伊里前に入った。これはその二か月前の 4 月に、正海さんから子ども遊びのボランティアがほしいとの要望があり、RQ 代表の広瀬氏が伊里前小学校を訪れてみると、兵頭校長が自分の古い友人だったという偶然から始まった。最初は親たちの希望で子どもたちのサバイバル・キャンプをしてほしいということで始めた。しかし、蜘蛛氏はビオトープ管理士だったので、当時はビオトープ場を作るのかと思っていたという。

キャンプは、海からほど近い隠れ谷の棚田の跡地を整備して作った「さえずりの谷」で実施した<sup>503</sup>。天狗のお面をかぶって子どもたちと一度遊んだら、ある男の子が天狗の絵をかいて、そ

---

<sup>500</sup>1886 年生まれのドイツ人の教育者。世界共通の大学入学資格を含む国際バカロレアに基づく国際教育組織、ユナイテッド・ワールド・カレッジの最初の一枚であるアトランティック・カレッジの創設に寄与した。

<sup>501</sup>蜘蛛 仙人（くもたき のりと）：被災地型自然学校「てんぐのヤマ学校」代表。本名は八幡明彦。歌津に伝わる自然を生かす伝統文化や遊びを通して学ぶ活動を展開している。元々は蜘蛛の研究で、イソゴモリクモの論文を書いている。スパイダーマンと名乗る。震災後 RQ 市民災害センターの活動に関わり、現在歌津に住民票を持つ。（出典：歌津てんぐのヤマ学校ブログ、<http://utatsu.blogspot.jp/>, 2013 年 8 月 3 日閲覧）

<sup>502</sup>2012 年 3 月 3 日、日本環境教育学会弥生集会後の聞き取り記録

<sup>503</sup>子供たちがキャンプ場に来てまず自作する竹のコップは、契約会の男たちが、津波翌日に竹を切って作

のキャンプのことが子どもたちの間で話題になった。その後、ヤマ学校のプログラムの案内をしに小学校に蜘蛛瀧氏が訪問した時、「私が天狗です」といったら、教頭も校長も「素敵ですね」と前向きに反応してくれた。蜘蛛瀧氏は子どもたちに天狗の手紙を書いていたので、その作文を子どもが書いたことを高く評価してくれた。「二人ともヤマ学校を子どもの頃経験していたので共感してくれたと思いますね。でなければ、突然学校に天狗です、と入っていけば、変人扱いされていたでしょ」と振り返る。日本全国、山学校という言葉はある。富士山のふもと、沖縄にも山学校、海学校がある。ただ、ヤマ学校をするということが、本来の学校をさぼるというマイナスのイメージがあったが、最近は再評価するようになった。農協のおばさんたちなどは最初反対していたという。しかし、蜘蛛瀧氏はその年 8 月には歌津に住み着き、ヤマ学校を持続していくことを決意した。住居は「さえずりの谷」に設置した野外テントであり、水も電気もないテントのなかで冬も越す。

2011 年 12 月に RQ の活動は終了したが、ヤマ学校に新しい展開が起きる。その頃に、学校は町めぐりという授業をやっていたが、先生が子どもたちにどこに行きたいかと聞いたら、RQ の「さえずりの谷」に行きたいといった。それで、それを授業にしようということになったのだ。

その背景には 5 月 8 日に再開した小学校の事情もあった。兵頭校長によれば<sup>504</sup>、南三陸町の小中学校は宮城県の中で最も遅い再開だったという。それまで水も電気もなかったのである。以前の自然体験活動は海を使っていたが、震度 4 や 5 の余震が続き、地盤沈下が 1m も起きていた。体験させてくれる大人たちも被災したり、亡くなったりしている。さらに一か月遅れの学校再開が追い打ちをかけた。そのギャップを埋めるために授業時間数が増えたのである。また、同年学習指導要領も変わり、事業時間数が増えた代わりに野外教育の余裕が無くなっていった。「地域の教育力が学校に入ってくる余裕がありません。ゆとり教育がシステム化される前に空中分解をしました。そういうのを取り入れて、学校でやれる範囲で取組むと、子ども達にとって学校は楽しい場所になると思います。これはいろんな人が学校に関わることで地域づくりにつながりますよね」と語る兵頭校長は、被災後、子どもたちと外遊びをしてやる余裕のない地域の大人たちのかわりにボランティアでヤマ学校をしてくれる蜘蛛瀧氏に期待をかけていた。蜘蛛瀧氏はそれについて、「子どもたちがヤマ学校を続けてくれたので、親に信用されたと思う。それと、兵頭校長が転任する際に、PTA で表彰してくれたんですよ。感謝状で表彰してくれて、それでだんだん認められたんだと思いますね」と述べている。

学校側によるヤマ学校への理解と蜘蛛瀧氏の地道だが継続的な活動が保護者達の信用を勝ち取り、学校の授業に取り入れられるようにまでになったのである。実際、蜘蛛瀧氏は「さえずりの谷」まで子どもたちを車で送り迎えする親や祖父母との会話を通じて、地元の人がいかにヤマ学校をやってきたかを理解したという。「昔の遊びを思い出した、と子どもを迎えにくるじいちゃんば

---

ったコップを 6 月に避難所の詰め所を解散するまでずっと大切に名前を書いて使い続けたのを追体験である。このキャンプをきっかけに、毎週土日や長期休暇に子どもたちが集まる新たな遊び場となっていった。(出典：歌津てんぐのヤマ学校ブログ)

<sup>504</sup>日本学術会議環境学委員会、環境思想・環境教育分科会メンバーによって 2012 年 8 月 20-21 日に実施された、兵頭文隆校長の聞き取りの記録。

あちゃんが話すこともあったんです。やっぱり祖父母から孫のラインが大事で。舟も、親父が櫂をきって、じいちゃんが孫にあわび採りの技を教えるわけです。祖父母が技の伝承者なんです。おじいちゃんに3歳ぐらいから連れていかれて、いろいろ覚えたという大人は多い」と実感した。そういうことで、地元の名人もヤマ学校では活用している。名人は契約会長などに紹介してもらおう。皆、子どもへの文化伝承には熱心だという。

震災後、被災した東北地域の子たちへの遊びの支援は珍しくない。RQ代表の広瀬氏は<sup>505</sup>、「今全国の自然学校が福島の子どもたちを受け入れてるんですよ。福島キッズとって、夏休み、春休み、週末とかに受け入れます。名前は元気もりもり隊とか、のびのび隊とかありますが、そもそも中越地震の時からそういった活動が始まったんです。今回も子ども元気村とか、いろいろイベントをやりました。伊里前とかでもやったんですが、単発だったんです」とイベント中心で持続性がないボランティア支援の課題を指摘する。蜘蛛瀧氏も「兵頭先生は僕が腰を落ち着けてやってくれるということがわかったんで、いろいろな人に紹介してくれたんです。いろいろなボランティアは単発でくるので、(学校は)断ることも多いんです。やっぱり継続的にいることが大事なんで」と認識する。兵頭校長は子どもの自然体験の学びを持続させることに意味があると考えており、「私は外部からのお金や助成は全て断っています。いつか辞めることになるからです。あの時は助成があったからこの授業ができたというのでは、予算ありきで継続がありません」と述べているように、子どもの学びの持続可能性を軸にしているのである。それでは、蜘蛛瀧氏のヤマ学校の内容とはどういったものなのだろうか。本人からの聞き取りや、「歌津てんぐのヤマ学校」のブログの説明からまとめてみた。

## (1) 小学校の授業

三年生、四年生を対象に2012年4月から平日の課外授業をやっている。コースを考えて、田東登山とか、生き物学習などをやっている。フィールドでは、カモシカにあったり、サケをとったり、化石を発見したりできる。また、河童伝説を覚えたりする。

## (2) さえずりの谷での遊び

子どもたちとは「どら風呂」という、ドラム缶に薪で風呂をたいたり、いろいろなプログラムを行う。野草を食べたり、竹で器を作ったり、伝統行事を地元の老人から教わったりする。子どもたちも鶏と遊んだり、そのあと殺してさばいて食べたりということをする。肉も皮も内臓も足も、全部調理して食べることを学ぶ。最初は怖がっていた子が、切った首を持って、鶏になった遊びをしたり、子どもの順応性は高いという。以下はさえずりの谷で遊んだ感想を書いた子どもの作文である。

スパイダーは、ぼくたちにいろんなことを教えてくれる。マッチ三本だけでスギの葉に火をつける方法や、竹をのこぎりで切ってコップをつくる方法を、教えてもらった。それ

---

<sup>505</sup>2012年3月3日、日本環境教育学会弥生集会後の聞き取り記録。

から、また津波が来てにもげられるように、山の中の道も教えてもらった。そのほかにも、海の水をくんで塩をつくったり、その塩で氷をひやして、いろんなあじのアイスをつくったりもした。どろんこをまるめて、灰のつぼに入れて、カイロをつくったこともあった。スパイダーはなんでも知っている<sup>506</sup>。

### (3) 川遊び

シロウオ（白魚）は春告げ魚と呼ばれている。川の中にザワという、石を使ったシロウオ用のわなを作るといふ伝統漁法がある。この石のザワとザワの間に網を投げて魚を取る。これは水位が低い時のみできる漁法なので、魚を取りつくすことはない。津波で流されたので、一からザワを組みなおす試みをやっている。そのために、川の掃除をする必要がある。主にガラスとかごみだが、ごみは拾っても繰り返し流されてくる。しかし、蜘蛛瀧氏は、子どもたちと掃除を続け、とうとう 2012 年 4 月末にシロウオがもどってきた。今は、子どもたちが飼育をしている。こうして川の環境を守ることを覚える。ただ、学校では津波の来た場所に行ってはいけないというルールがあるが、民間でやるには問題がないという。シロウオはハゼ科で、シラウオ科のシラウオとは違う。シロウオのほうが、かわいくて、おいしくて、透明なので、水に入ると分かりにくいところがあり、謎めいたところがあるという。川にはシラスウナギものぼってくる。川遊びのルールとしては、津波を想定して、避難道を確保しながら遊ぶようにしている。

### (4) 山道を覚え、古道を復元させる

伊里前はどこでも川のそばに丘があり、そこには古道や木出し道がある。沢ごとに道があつて、山菜取りなど、地元の人が使っている道である。そういうところにかつてはヤマ学校があつた。そういう道を地元の老人に聞いて探し、藪を刈って整備している。震災後猿田彦神社は祠が傾いてしまった。あと、竹駒神社もあるが、猿田彦神社をサルの高台と呼んで避難場所になっている。こうやって、子どもが体で道を覚えて、地図にし、名前を付けるようにする。

また、仙台と気仙沼を繋ぎ、歌津を通っている気仙街道も復元しようと活動している。これも山の道で、かつての物資を運んでいたが、今ではもう藪が茂って通れなくなった。昔は馬での最短コースだった。この山路は、細浦の森の七里塚、サラガイ化石の発見地である皿外の森、白山、伊里前川沿いの中在の七里塚、石泉の七里塚、山路を通って港方面へ、というのルートをたどる街道だった。これが、今回の大津波がちょうど達しなかった高さを走っている道であることがわかった。海沿いの道が壊滅的な打撃を受けて「陸の孤島」と化した歌津では、こうした古い山の道を記憶している世代が、緊急時のアクセス路として使ったという証言もある。三陸のリアス式海岸地形では、大量運送流通ができる平らなハマの道と、起伏があり狭いヤマの道が両方あつて、後者がいざという時のバックアップになっていたが、薪炭が使われなくなり、森の中の小道は荒れて通れなくなってしまった。蜘蛛瀧氏は「いざという時、そういう道が大事だべなあ」と災害時の必要を見直す声を最近地元で聞き、復元に挑戦する決断をした。以前は子どもたちのヤマ学校

<sup>506</sup>出典：歌津てんぐのヤマ学校ブログ

の場だったという気仙街道を、子どもやハイカーやマウンテンバイクが通うようになれば、「高台の道」が復活するだろう、という願いを込め、かつてヤマ学校で遊んだ世代の地元の方から聞き取りして、「道跡」をたどる準備をした。

2012年8月には東京都豊島区立西巣鴨中学校のサッカー部員やOBらで構成する、西巣鴨中学校地域サポートクラブの総勢31人が、ボランティアに来て、歌津てんぐのヤマ学校が取り組んでいる気仙街道の「山の道復興プロジェクト」を地元の子どもたちと共に手伝ってくれた。これは、このグループが2011年に旧RQ歌津センターでボランティアをしてくれたことがきっかけとなっている。

#### (5) 浜で遊ぶ

入り江に小さい浜があって、堂の浜と呼ばれている。そこに山のほうから下りることができる。この山の伏流水が浜の海の中に湧き出ている。ここで千葉正海さん親子はヤマ学校をやっていた。今は、堂の浜までの山道をボランティアと一緒に整備している。ここにはアンモナイトの化石や、ベレムナイトなどが多く見つかり、子どもたちの興味を刺激する。子どもたちの遊び場としての堂の浜の復活をめざしている。

### 7. ヤマ学校と危機対応能力

ここまで伊里前での震災発生から、津波被災、被災後の避難所運営、小学校の再開とヤマ学校の取り組みといった流れで見てきたが、その流れを一貫して貫いているものはヤマ学校に象徴される子ども時代の遊びである。それは、避難所運営を一手に背負うことになった契約会会長の正海さんの次の語り<sup>507</sup>からも見えてくる、危機対応の能力形成の源としてのヤマ学校である。

行動がさ、リーダーシップ取る人、一番手二番手を決めよう。ね、そういうね、このあほがいんだよ。リーダーシップ取る人つつうのはね、そういうとこで、どういう風なとこで、どういう誰かが集まったってね、必ず、誰どれでね、かれそれ、おめえやれつつう問題じゃないから。もう決まってくんだから。(中略)ほんとだよ。だからおめえ、現代的には、ほんとは、ヤマ学校してるはずなんだよ。しかしねえ、おそらく、まあ、それは、(ヤマ学校) やんないはずもねえかわかんねえけども。でもおそらく、(リーダーを話し合いで決める人たちは) 夕方まで、面白くて面白くて遊んだ俺たちとは違うんだよ。ほして、夕方仲間と別れときね、お前たちら、明日ここさ来て、これとこれを用意しろよ、次はこういう風な遊びすつとつてふうな、段取りした人でねえんだよ。俺はわるいつけど、そういう風にまで段取りさせて、また明日集合かけんだよ。(中略)

うん、まず、一緒だね。今日あそこのすいがき、生むかしらねって、皆で行って点検して。もう少しだ。明日か明後日、で、またみんなで行ってみたいさ。だけどそれがねえ、

---

<sup>507</sup>2013年3月17日開催の日本学術会議主催の公開シンポジウム「災害と環境教育」のビデオレター用に収録された千葉正海さんと千葉拓さんの2013年3月4日の対談の記録。

結局あの時に、役立ったことなだからさ、あの時に。で、やっぱり、やっぱりねえ、なんぼどういふ風な文化的な生活を営むなにしたったりしたってね、やっぱ民族のね、あのう血筋つつのがあんだよ、ね。その狩猟したり、狩りしたり、何したり、魚取るなんかってさ、だからそういう風な経験をしておくと、ああいう時に、またそのねえ、なんか、どっか出てくるんだ、こう、ぱっと。遊び心のはずが、実は、大変重大なことが。大事なことを身に着けてたんだよ。たぶん。(中略)

だから、いかったとおもうよ。だって、俺たべ、自分だって、わかると、おまえ、いっぱい知恵を出してよ。阿部先生も。そして、ほんとにねえ、あのう、みんな平等だから。ま、校長しかりね。最後に、阿部君、最後にだ、校長なんて言わねえんだもん。短縮形で言わねえと。でもねえ、そういその、あの場所で、一時的にそういう風なねえ、状況、行動とれるってのはねえ、皆各々にね、遊んできてんだよ。同じような遊びしてんだよ。だからね、(避難所では)みんな幼児期さ戻ってしまったんだよ。悪いけども、苦しいんだけどもね、ちょっと楽しいつうところも、言っちゃ悪いけどもね、あんだよ。苦しいんだけど、楽しいところがあんだよ。そういえばなあ、がきの頃こうだったなあって思い出すところがあんだよ。

それには阿部教員も「言い方悪いけど、楽しかったですよね。ほんと変な話なんだけど、生きる実感があんですよ」と共感する。契約会の避難所運営の奮闘ぶりを逐一見てきた阿部教員は「歌津の方々は何故動けるのか。僕なりに定義づけると、小さい時に遊んでいたからだろうと思います。50代の方々が中心に動きましたが、高度経済成長前の、外遊びしていた世代です。頭を使って仲間と一緒に野外で遊んだ人達です。社会性ある遊びとか自然遊びは大切なのです。この大震災を通して、本当に大切だと思いました」と述べている。また、南三陸町復興推進ネットワーク理事 阿部文洋氏も<sup>508</sup>「自然の中での体験は、五感と勇気を育みます。それは幼年期に育成すべきだと思います。非常時、どのような行動ができるかの原点は、小さい時の自然の中での遊び体験です。それは将来、社会の中でのリーダーの資質に繋がっていくでしょう。今回の震災でも、自然体験を豊富に持つ方々は、山の幸の在りかの生活の面で、優れた適応力を見せました。今こそ、自然体験が必要です。それは都会でもどこでも、生き延びる術の獲得につながるのです」と述べている。

こうして、実際の被災と避難所での経験から大人たちは子ども時代の遊びの重要性に気が付く。そしてRQとの出会いを契機に、蜘蛛瀧氏による歌津てんぐのヤマ学校の活動が始まり、ヤマ学校の復活が実現した。そこには、またいつか地域を襲うであろう津波や、さまざまな災害や危機を乗り越える能力を子どもたちにつけてもらいたいという地元の大人たちの願いも込められている。この意味でも故郷とは、たとえ都会に移住しても、毎年戻ってきて、この自然の中で自分の感性を育む場所だと正海さんは語る。

---

<sup>508</sup>日本学術会議環境学委員会、環境思想・環境教育分科会メンバーによって2012年8月20-21日に実施された、阿部文洋氏の聞き取りの記録。

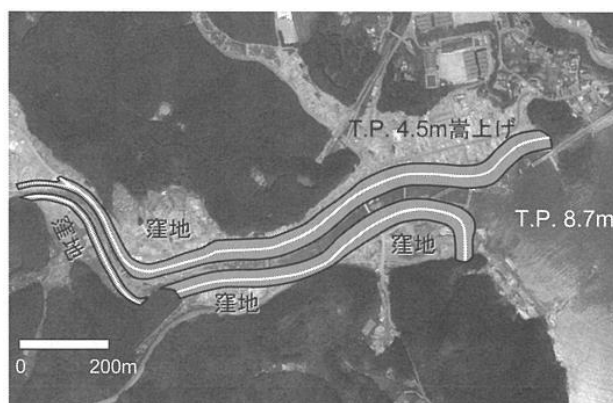


だけっどさ、あのう、こういう風にね、こういう風を感じてくれるんなら、俺は、まだいいなあと思ってますわ。まだ当たり前だよなと。そしていつも何十年も思ってることはさ、ここ伊里前を故郷にしている、ようするに仕事柄、何かであの、集団就職か、あんな関係で、むこうに家を持った人たちがいるわけさ。横浜とか神奈川とかね、その人たちが盆正月かえってくるわけさ。ね、そうした時に、子どもたちを連れて、あの川べりを歩いたり、ね、あるいは家が漁師だと舟を載せて、すいがき触らせたり、櫂をもって舟をこがせたりする場面を俺は見てきたわけさ。つことは、ふるさとしてのは、どんなにあのう、年取って、どんなに、さっき言った文化的な生活圏にいても、結局ここにきて、この匂いを、あるいは、触ってつめて、ね、感性を育てる場所なんだよ、ここ。そういう感性、感受性がなければ、またもどっけっど、ああいう風な災害時には何も役立たねえよ。今、だから、こういうことを言う人たちがほんとはもっといなくてはね。

## 8. ヤマ学校の危機

ところが、歌津のヤマ学校の未来に危機が迫っている。宮城県による巨大防潮堤事業が三陸沖海岸のほぼ全域で計画されているのである。伊里前では、海岸線と伊里前川の両岸に、T.P.<sup>509</sup>8.7mの堤防を建設する計画である(図4.4)。岩手県、宮城県、福島県の三県には、海岸線延長役1700kmのうち約300kmの海岸線に防潮堤(海岸堤防)が設置されており、そのうちの約190kmが全半壊した(国土交通省2011)<sup>510</sup>ので、これを向こう3~5年以内に「復旧」させ、津波から住民の生命・財産を守る計画となっている。防潮堤建設はあくまでも「復旧」ということなので、環境アセスメントも住民合意も必要なく、平成27年度完了を目指している。

図4.4 伊里前地区の防潮堤計画



出典：「津波の海と共に生きる—気仙沼舞根湾での取り組みから見えてきたこと—」

(横山2013)の論文中的図14より

<sup>509</sup>Tokyo Peilの略。東京湾平均海面を基準とする。

<sup>510</sup>河川・海岸構造物の復旧における景観配慮の手引き、平成23年11月、[http://www.milt.go.jp/river/shinngikai\\_blog/hukkyuukeikan/tebiki/tebiki.pdf](http://www.milt.go.jp/river/shinngikai_blog/hukkyuukeikan/tebiki/tebiki.pdf) (2013年8月5日閲覧)



しかしながら、横山（2013：12）<sup>511</sup>は、図 4.4 の伊里前地区の防潮堤計画のデザインの問題点を次のように指摘している。まず、今回の津波浸水区域の約 25%が堤防用地になり、活用可能な用地は 75%である。特に下流域は堤防による平地の専有率が大きく、上流の農地を守るためと考えるとバランスが悪い。また、伊里前川は河口汽水域のシロウオが名物であり、コンクリート製の海岸・河川堤防が環境に与える影響を懸念する住民も多いとする。「堤防高さは、環境保全、周辺景観との調和などに配慮して海岸管理者が適切に設定する」と国交省・農水省通知にあるにもかかわらず、伊里前の防潮堤計画には、そうした配慮が見当たらない。拓さんは、自身のヤマ学校の経験から、既に地域が失っていった浜についての思いを語る<sup>512</sup>。

（正海さんの）その年代って、やっぱりそのう、そういう遊びを聞いてても、なんかその、俺たち子ども心にやっぱ、そういう遊びの話って、どんな、どういう年代の人もやっぱ、話しするし、その時に、あのう、やっぱりその遊んだ場所についてみたくなんですよ、子どもも。その、みんなそういう風に目を輝かせて話すから。で、それが、泥浜っていう浜はたまたま残ってたからだけでも、だいたいないんですよ。皆遊んで、ここでウナギ採ったところとか、皆で遊んだ場所がもうないんです。ないんですよ。で、そこに行ったときになかったりすると、その時に感じるその、なんかこう、劣等感っていうか、なんかこう、うん、なんか同じ遊びできなかつたっていうか。なんかこう、同じ地元にいるんでこんなに、なんか、俺たちなんで遊べねえんだっていうような、そういうのって、なんかこうあるんですよ。

そういう遊び場を大人たちが残してくれなかったという不公平感を実感するからこそ、防潮堤計画についても、その文脈で再考を迫りたいと考えている。

だからなんかそういうことの、まあ、今回の防潮堤に関していえば、まさしくそういう場所が、あのう、もう失われてしまうような形になってしまったら、自分たち、子どもたちに話したときに、その子供たちにはその場所がないんですよ。その時の、その子どもたちの、その、なんかこう、また、離れていくような、親と、また、そういう感覚っていうのは、自分も味わったから、あつては、ほんとはいけないことだと思うんです。（中略）それで、その、それだけ経験してる人はやっぱそれだけ知恵を持ってるだろうし、なんか、そういうところで尊敬できたりするところとかあつと思うんですね。それ昔はあたりまえにあったことだと思うんだけど、今それ唯一残ってるのはお祭りとか、やっぱあのう、どんなお年寄りでもあの音色は変わらない、みんなで共有して、なんかあのう、ね、歌って踊れて。だからなんか、それよりももっと身近な、その遊びっていうところでの、その、

<sup>511</sup>横山勝英, 2013, 「津波の海と共に生きる—気仙沼舞根湾での取り組みから見えてきたこと—」, 『会誌 ACADEMIA』, No.140, 1-19.

<sup>512</sup>2013年3月17日開催の日本学術会議主催の公開シンポジウム「災害と環境教育」のビデオレター用に収録された千葉正海さんと千葉拓さんの2013年3月4日の対談の記録。

離れてる感じつつうのは。やっぱり今後、ここで、またそれをとんでもねえ形で、ああい  
う防潮堤という形で奪われれば、ほんとに俺たちもなにで、話していけるのか、自分がじ  
いさんになったときにも、そういう環境を残していれば、その孫の、孫ともそういう話が  
できるだろうし。

県は復旧だから住民合意は必要ないという前提で、住民には説明会と意見交換会を実施してい  
る。説明会と意見交換であるので、住民との計画についての協議ではない。しかし、自身も土木  
工学の博士号を持つ専門家である横山（2013：12）は、これらの計画を見ると、宮城県北部の  
防潮堤整備には周辺に様々な影響をおよぼす新規大事業であり、単なる「復旧」の名目で土木技  
術的な視点のみから進める性格のものではないと指摘している。また、広瀬（2013）<sup>513</sup>は、「河  
川技術ノ秘訣ハ水勢ニ逆ハザルニアリ」と述べている三輪周蔵の『河川工法』（1927）<sup>514</sup>の考え  
方や、高橋（2012：128）<sup>515</sup>の「本来、海岸堤防は波打ち際に設けるのではなく、堤防と汀線の  
間に緩衝帯としての前浜を用意するのが、堤防および守られる区域の安全のためには望ましい」  
とする発想に、生態系を損なわず、自然の力に逆らわない津波対策の知恵を見、巨大防潮堤の代  
替として遊水池を設けるなどしたデザインを代替案として提唱している。

平穏無事な暮らしをする地域に突然降ってわいた開発事業に対し、住民が一致結束して反対運  
動を起こすことはよくあるが、一国の歴史においても未曾有の大震災と津波や身内の死を経験し、  
その後も長い避難生活を送り、疲労がピークに達しているタイミングでは、行政の復興計画に不  
満があっても、住民は結束するエネルギーも気力もほとんどない。かつて広田湾開発反対運動に  
かかわっていた陸前高田の住民<sup>516</sup>も「そういうことでね、どういう風な戦い方をすればいいの  
か、考えてるんです。金がない自治体ですよ。今はあきらめムードですよ。特に団塊の世代は。  
息子達はやさしいが戦わないね。おれたちは腹をくくったから。何も失うものもないからな。真  
の思いやりってのがない、行政は。（中略）違う環境で、違うコミュニティーで、年寄り絶望  
してしまっているよ」と、市の強引な復興計画に対し、とことん議論しようとしないう住民側の苦  
しい状況を代弁していた。

このように非常に困難な状況ではあるが、正海さんは伊里前のまちづくり協議会の会長として、  
住民との討議で今後のまちづくりのあり方を模索している。拓さんは地元の若手の仲間とこの協  
議会の下に「将来まちづくり部会」を立ち上げ、既に4回集会を持ち、防潮堤のデザインを再  
考するような話し合いを住民の中で活発化していく努力をしている。防潮堤計画が高台移転や町  
づくり事業とリンクしていることから、防潮堤のデザイン見直しを迫る運動に対して、復興を遅  
れさせる要因となるといった否定的な見方をする住民も少なくない。また、本来なら漁業への影  
響を考えて防潮堤に反対する潜在的な力を持っている漁師たちも、後継者もなく、津波以後漁を

<sup>513</sup>広瀬俊介, 2013, 「生態学的環境デザインにもとづく小泉地区再生試案」, 2013年8月4日「三陸の未来を語ろう—防潮堤問題から日本の未来を考える」集会発表要旨。

<sup>514</sup>三輪周蔵・萩原俊一, 1927, 『河川工法』, 常磐書房, 東京, (頁数不明)。

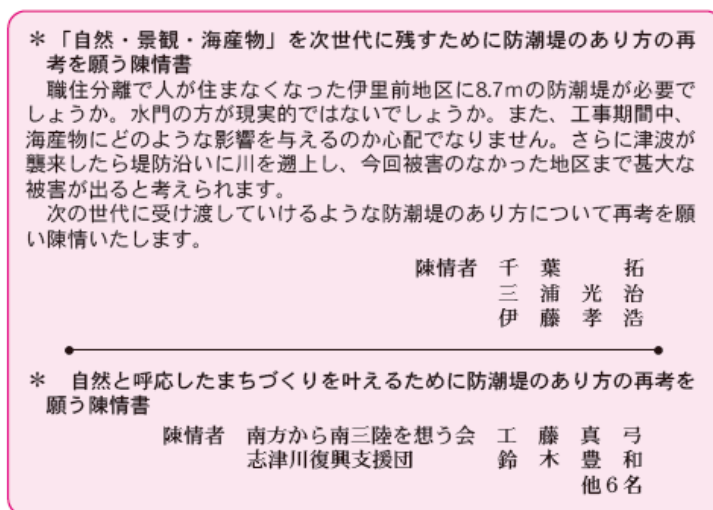
<sup>515</sup>高橋裕, 『川と国土の危機：水害と社会』, 岩波書店, 東京, 191pp.

<sup>516</sup>MSさん、男性、60代、2012年10月25日

断念するものも次々と出てきた。しかし、南三陸町の志津川と伊里前の若手の仲間たちは協力して町の議会に防潮堤計画の再考を迫る陳情書（図 4.5）を町議会に提出し、採択されている。

拓さんが、まだ自身のカキ養殖も完全に復活できない中で、防潮堤問題に取り組む理由は、実はヤマ学校からさらに深く掘り下げたところ、つまり、「生命の原点」を突き詰めたところにある。震災で人生を考え、本来大切なものは何なのかと自問自答していたときに伊里前川の存在にショックを受けたと彼は言った。水も電気もない時に、「川は、すぐ、俺たちを利用して生きるんだぞというメッセージを送ってくれた」のだ。生活水に使えるぐらいきれいな水を川は提供してくれた。津波で自然の脅威を経験したが、同時に自然の恵みとありがたさをしみじみ実感した。豊かな自然と共に生きるという原点にもどってこそそのヤマ学校であり、この自然の恵みによって、住民は自然の脅威と向き合いつつ、自分たちで生きていく術を手に入れられるのである。

図 4.5 伊里前と志津川から町議会への陳情書



出典：『議会だより 南三陸』（2013）7頁<sup>517</sup>

## 9. 考察

### 9.1 自然の循環と共に生きる先人の知恵

環境変動は今から45億年前に地球が生まれてからずっと起き続けている、自然の営みである。ホモサピエンスと呼ばれる新人類が誕生したのが約20万年前だが、その歴史も当然環境変動の歴史と寄り添っている。日本では縄文時代に後氷期の温暖化による海水面の上昇による大きな環境変動が起きている。大地震や大津波も当然何度も繰り返されたはずである。現代人のような科学も技術もない縄文時代の人々は、そうした環境変動と向き合いつつ、自然とどう折り合ってきたのか。

岡村道雄は辻誠一郎との対談で<sup>518</sup>、東日本大震災で津波が来た青森県の八戸の北から福島県

<sup>517</sup>南三陸町議会, 2013, 『議会だより 南三陸』, No.28, 2013年2月

のいわき市まで 400km の海岸沿いに、縄文の貝塚集落が 480 か所遺っているが、その貝塚のどれひとつにも今回の津波は及んでいなかったことを指摘している。ところが平安時代以降貝塚は下に降りてしまった。一方縄文人の村は、皆標高 15~20m より上の高台にあって、生産の場はもっと海岸線寄りであった。辻も「縄文人は漁労をしていたから、海岸のそばにムラを構えていたのではないかと思ってしまうが、調査しても遺跡はない。貝塚もない。貝や魚介類を高いところに運んだわけです。安全をきちんと認識していたといえるでしょう」と語っている<sup>519</sup>。つまり、百年や百年以上の長周期の災害に遭っても、どう生活し危機なければいけないのか、きちんと語り継がれて、災害に遭わない工夫、生活の基盤ができていたと辻は考える。そうした伝承の学びが結果として縄文時代を一万年以上持続させたのかもしれない。岡村は奥松島の宮戸島に住んでいるが、震災の後で「縄文人を見習ってちゃんと内海にいた里集落は流されなかったし、各集落の人たちは声を掛け合ってみんな助かった。縄文人に、歴史に助けられた」と言っていた島の人の言葉を心に留めている。

津波は人間にとって災害としてネガティブに捉えられているが、人間が住んでいないところで津波が起きれば自然現象である。津波を自然現象としてみるときに、震災後、2011 年から 2012 年実施されたに気仙沼湾の北部海域の水質、底質、生物相のデータ解析や調査報告を総合した横山 (2013) による地震・津波の環境影響についてのまとめは注目に値する。それによれば、震災後、植物プランクトン色素濃度は春先にピークが現れて夏場の赤潮が見られなくなったことから、震災前よりも水環境がよくなっている可能性がある。また、植物プランクトンの生産が高く、上位生態系の回復が遅いことにより、海底には有機物の新生堆積層が形成されて、津波の際、石油タンクが倒壊して流出した重油等の鉱物油を覆っている。魚の種数・個体数は二年間で増加傾向にある。海岸線付近には新たな干潟・塩性湿地が出現し、新たな生態系が形成されつつある。舞根のカキ・ホタテの生産者によれば、それらが例年の 2-3 倍のスピードで成長しているとのことである。通常、養殖漁場では貝が植物プランクトンをろ過・捕食し、排泄された有機物が海底に堆積するので、長期的には底質と水質の悪化を招く (山本ら、2010)<sup>520</sup>。閉鎖性の強い三陸リアス式海岸で貝類の養殖が継続できているのは、森・里・海が健全につながっていることに加えて、数十年おきに定期的に訪れる津波によって底質と生態系が攪乱・一掃されることも一因かもしれないと述べている。結論としては、千年に一度と言われる大津波に襲われても海の環境は悪化せず、むしろ震災前よりもよくなった面があった。津波もまた、大きなスパンの自然の循環の営みなのである。

自然の恵みと禍とよく言われるが、それは二項対立ではなく、曼荼羅のような逆転、あるいはハレとケが相互転換するイレカワリの原理 (伊藤 1973)<sup>521</sup>である。自然の禍が巡り巡って自然

---

<sup>518</sup>岡村道雄・辻誠一郎, 2012, 「対談 縄文の知恵を現代に」, 『明日の友』, 201 号, 33-40.

<sup>519</sup>岡村道雄・辻誠一郎, 2013, 「第 99 回縄文塾 縄文の知恵に学ぶ~縄文のムラづくりと平成の街づくり」, 『縄文ファイル』, No.207, 三内丸山縄文発信の会, 青森, 4-9.

<sup>520</sup>山本哲也・伊達悦二・小田信一郎, 2010, 「江田島湾の底質特性とカキ養殖が底質に与える影響について」, 『広島県立総合技術研究所保険緩急センター研究報告』, No.18, 7-13.

<sup>521</sup>伊藤幹治, 1973, 「日本文化の構造的な理解をめざして」, 『季刊人類学』, 四月号, 3-30.

の恵みに入れかわっていく。アスワンハイダムができる前は、ナイル川の季節的な洪水による氾濫が、肥沃な栄養を含んだ土を運び、農業に恵みをもたらすことはよく知られていた。津波という自然の禍も結果として恵みに入れかわる。正海さんも歌津の海は大津波で海のヘドロが流され、50年前のきれいな海の姿にもどったようで、カキも例年よりいい出来だと語っている<sup>522</sup>。内山（2010：55-57）は、恵みとしての自然と禍としての自然はしばしば分離できなくなり、こうした自然と共に生きてきた人々は、一つだけの合理的真理を信頼できるわけがないとする。動物との関係にしても、狩りの対象としての動物、害獣としての動物、神の使いとしての動物といったように、それぞれの磁場で見えてくる真理があり、真理は一つではなくなる。こうして、内山は、人は自然と付き合うことで人々は多層的精神を育むと考える。海に生きる人々は、これまで津波で幾多の犠牲者を出しながらも、海から逃げず、禍と折り合いながら、海の恵みと共に生きてきたのである。

集落を高台に維持することで、縄文人は自然現象を災害に転ずることなく、環境変動に寄り添いつつ、自然の恵みを享受するという賢明さを持ち合わせていた。一方現代文明は、科学技術で自然の不確実性を抑え込もうとし、結局災害を自ら創りだしている。また、自然は人間社会に災害をもたらすかもしれないが、拓さんが被災後川の恵みに気付いたように、その問題を解決する答えもまた、自然の中にある。自然の恵みと禍の大いなる循環の中で学び、共に生きていくという最も基本的な営みをなぜ現代人は忘れてしまったのか、と縄文人は貝塚遺跡を通して我々に問いかけているようにも思われる。

## 9.2 生命を守る原点を問う

### (1) 命を守るのはモノか

伊里前地区にかかわらず、東北の三陸海岸で先祖代々生業をしてきた人々には、繰り返されてきた津波襲来の記憶が刻まれている。それは祖父母や親からの伝承であったり、伊里前契約会のような集団の記憶である。そして、先祖たちは未来の子孫のために、津波の石碑を多く作って警告を残していた。例えば陸前高田氏の旧廣田村には、昭和8（1933）年3月3日の昭和三陸地震の際の津波の警告の石碑が丘の上に立てられていた（図4.6）。左の写真の石碑は「津波機敏高所へ」という文字が刻まれ、右の写真は裏面で「低いところに住家を建てるな」とある。他の側面には「地震があったら津波の用心」「津波があったら欲捨て逃げろ」と刻まれている。こうした石碑を残しても、住民の出入りも流動的な現在、海岸沿いに家を建てる住民もいたが、その家屋は東日本大震災で津波によって崩壊している。一方、この石碑より後方の丘の上の住居はすべて無事だった。

津波から自分の生命を守るということは、こうした津波の石碑や先人の知恵に学ぶことだろう

---

<sup>522</sup>日本学術会議環境学委員会、環境思想・環境教育分科会メンバーによって2012年8月20-21日に実施された、千葉正海さんの聞き取りの記録。

か。あるいは防潮堤を建設することだろうか。宮城県が強力に推進する「生命・財産を守る」<sup>523</sup> ための巨大防潮堤の画一的な復旧建設計画は、手段と目的の逆転のようにも見える。防潮堤建設が目的化し、果たして最も重要な「生命を守る」ということは住民にとってどういう事なのか、という根本的な議論が全く成されていない。昭和八年の昭和三陸地震の津波で半分近い人口を失った田老で、「生命を守る」ために巨大防潮堤が建設され、住民は安心して多くの住居を堤防内に建設したが、結局今回の東日本大震災で津波は防潮堤を破壊し、乗り越え、田老地区は壊滅状態と化し悲劇は繰り返された。「生命を守る」ためにすべきことは、もっと他にあるのではないか。それは住民の避難訓練なのか。だが、住民の避難訓練は定期的に、そして、地域によっては非常に念入りにこれまでも実施されてきたはずだ。

図 4.6 陸前高田市旧廣田村の津波の警告の石碑<sup>524</sup>



防潮堤で「生命を守る」という立ち位置については、第一部第二章第一節の「問題の所在」で扱った、「ひとごと」の世界と「じぶんごと」の世界の解離の問題が浮上してくる。いつ何時襲ってくるかわからない津波の不確実性を、人間の都合の良いように、防潮堤を建設してかなりの確率で確実に防げるようにすることは、いわゆる「あらかじめ予測された枠内に物事の運行を収めておくような、いわば管理するための知恵と技術を生み出す能力」(森岡 2003 : 16)<sup>525</sup>なのかもしれない。ところが、この能力は住民側の能力ではなく、行政の能力である。問題は、万が一、その津波を防災できなかつた場合に被害を蒙るのは、行政ではなく、住民となる。防潮堤は

<sup>523</sup>宮城県は海岸防潮堤等の整備に関する市民説明会及び意見交換会の目的を「津波から生命・財産を守る防潮堤整備における海岸防潮堤等の高さ設定の考え方や整備方針について、各海岸管理者が合同で説明会を開催するもの。」としている。(出典：宮城県気仙沼土木事務所の公式サイト、<http://www.pref.miyagi.jp/soshiki/ks-doboku/kaiganbochotei.html>, 2013年8月6日閲覧)

<sup>524</sup>2012年2月13日筆者撮影

<sup>525</sup>森岡正博, 2003, 『無痛文明論』, トランスビュー, 東京, 451pp.

税金を使った公共サービスであり、それが町や住民を守れなかったとしても責任の所在は行政には無い。防潮堤がいらないと言って、犠牲が出て行政の責任ではないし、防潮堤を建てて、犠牲が出て行政の責任にならない。水俣病の賠償請求の問題のように、まさに「ひとごと」の世界である行政の非責任性によって、問題はすべて「じぶんごと」の世界の住民に転化されてしまう。一見都合のよい解決策の裏には、都合のよさを選択するものがすべて責任を負うという構造が潜んでいる。

さらに、「問題の所在」でも、表層と基層の問題について述べたが、河川も海も山も人間が管理し、自然の不確実性を抑え込んでいくといった発想は表層の問題であり、その奥には、本来自然のリスクが高いところを、人工的に強引に人間の生活空間に転換し、人間に便利な環境にしようとするシステム社会の問題がよこたわっている。こうした人間の開発の営みが蓄積され、生態系を破壊し続け、結果的には持続不可能な社会へ我々を導き、地球温暖化を招いているのではない。その根本には、常に何か、あるいは誰かに、便利な環境を作ってもらい、都合の良い解決策をゆだね、管理され、その状況に馴化されている「養殖された生命」(緒方 2001: 9)の問題がある。ところが、その馴化され、管理されている都合の良い状況を覆すことが起きることがある。それが、想定外の自然災害であり、大事故であり、戦争や紛争である。自分を守ってくれるはずの堤防が決壊する。自分たちの地域の財源と雇用をねん出していた原子力発電所の事故で放射能が拡散し、自分の地域から追い出され、失業する。自分を守ってくれるはずの軍隊が自分たちに向かって発砲する。その時に人間は「養殖の海」のぬるま湯から引き出され、「命を守る」ことの意味を、身を持って考え直さざるを得なくなる。

## (2) 命を守る学び

危機は大きな変化の契機である。それは環境の変化だけではなく、自分自身が変化する契機になり、新しい学びの契機となる<sup>526</sup>。何か、誰かに常に自分を守ってもらおうという立ち位置では、自分で自分の「命を守る」能力は発達しない。これが緒方(2001)の言う「養殖された生命」の弱点である。言い換えれば、自分の「命を守る」能力を獲得するには、自分が守られていない状況にさらされる必要がある。自分が守られていない状況とは、結局のところ、自然環境の真ただ中に身を置くことなのである。

第二部第一章の上畑地区の生活世界の学びでは「自然の教育力」について考察したが、例えば宮城県のくりこま高原自然学校を主催している佐々木豊志はコンフォートゾーン(Cゾーン)という環境を①快適で心地よい、②安全・安心、③知っている、④慣れている、⑤楽な気持ち、⑥出来る、⑦予測できる状態として定義し、自然体験学習における冒険とはこのCゾーンを超えることであり、それは①未知である、②不安、③不慣れ、④ハラハラドキドキ、⑤リスクがある、⑥予測できない、⑦心地悪い、⑧結果が保障されない状態へ移行することだとしている<sup>527</sup>。当

<sup>526</sup>RQ 市民災害救援センターを立ち上げた広瀬敏道氏は、被災者支援のボランティアたちが支援を通してさまざまなことを学び、人間的に成長することに着目し、それを「災害教育」と呼んでいるが、ここで筆者がいう学びは、ボランティアではなく、被災した当事者の学びである。

<sup>527</sup>出典：2013年7月3日の第22期 日本学術会議 環境学委員会 第5回 環境思想・環境教育分科会

然この自然学校には冒険ゾーンで子どもたちが、ある程度のリスクを体験できるように指導できる能力を持つ職員がいる。「自然の教育力」でも言及したが、こうして自然学校であれ、ヤマ学校であれ、自然に鍛えられて学ぶことの意義とは、二つあることをここで繰り返し強調したい。

一つは人為の無い、自然の「無為性」にある。荘子が「無為自然」を唱えたように、自然界には善悪は存在しない。そこには人間のような意図が存在しないからである。自然の中で遊んで怪我をしたり、虫に刺されて痛い思いをし、山道に迷って恐ろしい思いをすることもあるだろうが、自然を恨んでも仕方がない。すべては自分が自然と折り合っていく能力をつけるための厳しい学びとして受け止めることができる。これを、スポーツなどの分野で人間が人間を鍛えようとして、怪我をさせたり、体罰を加えたりするならば、いじめや傷害事件に発展する可能性もあり、体どころか心まで傷つけられる結果になりかねない。この意味で、例えば修験道において、まず人と人との間に神仏を仲介させ中立性を図り、山伏のような経験者に導かれて自然の中で修行し、心身を鍛える方法を生み出した先人の知恵には学ぶべきものがある。

二つ目は、自分を鍛える自然を仮想敵とすれば、自然体験学習の指導者や、共にヤマ学校で遊ぶ仲間は味方になる。指導者は蜘蛛瀧氏のように、毒蛇を見分ける方法などの驚くべき知識や知恵を教えてくれる先生となり、遊び仲間は自然とかかわるなかでの困難や問題を助け合って解決してくれる頼もしい存在となる。生活世界の学びの構造にもあるように、自然とかかわることは、人とかかわりを生みだし、仲間づくりを助けてくれる。自然のおかげで人間は健全な人間関係を構築できるのである。

こうして子ども時代にヤマ学校で鍛えられた契約会のメンバーが、危機の際に力を発揮した。また、「てんでんさんこ」という地域の知恵が、再び見直された。そして被災後、親たちは自然の中で子どもの生きる力をつけたいと願うようになった。今回の危機によって、住民達は「生命を守る」のは防潮堤でもなく避難訓練でもなく、自分自身であることに気がついたのではないだろうか。少なくとも阿部教員が避難所運営する契約会の行動に見たのはすべて失ったと思われたところから、創意工夫をして立ち上がっていく人々の力であり、それこそがESDであると気が付いた。

震災前、伊里前小学校では、伊里前の豊かな自然に根ざし、地域の漁師やそのほかの住民の力を借りて、総合的学習を実施し、小規模な地域ぐるみの教育の姿がそこにはあった。ところが、ヤマ学校はいつのまにか姿を消していた。そして震災と大津波を契機に、RQや自然学校という外からの新しい要素が加わり、蜘蛛瀧氏によるヤマ学校が再び生まれた。しかし蜘蛛瀧氏は、単に自然体験をするのではなく、地域の文化や伝統、民間信仰の学びや、歴史的な気仙街道の学びもヤマ学校に取り入れた。地元のヤマ学校という伝統が再創造されたのである。そしてその一部は、小学校の総合的学習とも融合され、新しい局面を持つことになった。校長、教頭、教員達も、この力は、学校教育だけに任せていてはつかない力であることを、被災して実感したからこそヤマ学校を支援した。そのためには、ヤマ学校の現場となる伊里前の山と川と浜や海を守ることが、人づくりにつながってくる。つまり、人間だけでなく、自然環境とそこに生かされている様々な



生き物の「生命を守る」ことが人の「生命を守る」ことになる。伊里前の防潮堤計画の見直しの陳情は、実のところは人と自然の共同体による陳情なのである。

### 9.3 講の潜在的可能性

第二章第一節の三山講の事例や、第三章第二節の頼母子講の事例でも考察したように、講の仕組みや、その機能と共同性が培う様々な集団の能力、あるいは個人の能力の集合は、地域社会に潜在している能力のプールとして捉えられる。三山講にしても普段は月一回の集会で儀礼をし、交流をするだけで、その能力を全開にし、フルに活用する機会は、三山登拝をのぞいては特に無い。しかし、地元で自然災害などの危機が訪れたときに、講の「潜在的可能性」が顕在化し、そうした能力が発揮される。それを如実に示したのが、この伊里前契約会の事例だと言える。契約会はその歴史からして、以前から自治的機能を持ち、山林の入会地も保持してきたので、特に力を発揮できたのかもしれないが、蓄積してきた知識や経験に加えて、情報にアクセスすることなども、緊急時には重要な要素となり、その際も、講で培った面識と信頼関係、さらには外の集団とつながっている個人のネットワークによって、より信頼度の高い情報をやり取りでき、早急な決断や行動につなげることができる強みも持ち合わせている。このことから、防災や災害の危機対応のみならず、さらに地域の防犯対策なども、こうした講の仕組みから学び、防災や防犯に一見関係ないような地域の小集団の日常的な交流活動を支援し、人と人のネットワークや集団の能力形成を、内発的 ESD を通して強固にしていくことも必要だと思われる。

### 9.4 地域に根ざした教育の誕生

第三章第一節の大井沢小中学校の自然学習の事例で、筆者は「地域に根ざした教育」とはどういうものであるのかという考察を行った。その際、「地域に根ざした教育」の持続可能性に課題を突き付ける事業や助成金依存ではなく、あくまでも学校や住民の内発的な主体性が軸にあってこそ、教員の人事異動や地域社会の変動を乗り越えて「地域に根ざした教育」が持続可能になると述べた。そして、NPO や外部からの教育関係者はそうした学校や住民の主体性を尊重し、自らも彼らに学ぶ姿勢を持つならば、この有機的相互関係性への参加と統合は可能であると、公の学校が主体となった「地域に根ざした教育」の取り組みを、地域の自然と社会にしっかり根をおろし、地域づくりにも貢献しているような自然学校といった組織が、地域住民と連携して発展させていく方向性が一つの可能性として考えられると結論付けた。この文脈から伊里前地区の事例を振り返ると、伊里前小学校が被災した後、住民が RQ にまず学校と神社の清掃を、と希望したことや、既に 5 月に契約会が学校に、わかめの養殖体験を復活したいと言い、阿部教員を感動させたことなどからも、住民が子どもたちの教育や自然体験を最優先していることがわかる。そうした住民主体の教育への向き合い方に加えて、伊里前小学校と歌津てんぐのヤマ学校との連携を見てみると、まさに助成金に依存せず、学校や住民が主体となって地域に根ざした教育を実践している事例ではないかと考えられる。しかしながら、蜘蛛瀧氏は、組織ではなく個人で自然体験学習や郷土学習を実践しており、非常に特殊なケースではあるかもしれないが、その内容は自

然学校のそれに引けを取ってはいない。しかも、本人はれっきとしたクモ研究者であり、科学知も備え持っているという点で、大井沢の志田忠儀さんのローカル知と科学知を統合したレベルに匹敵している。ヤマ学校は小学校の総合的学習の授業や放課後や週末の遊び場として、「さえずりの谷」を拠点に、伊里前川や、気仙街道、堂の浜、さまざまな神社、と伊里前地域をくまなくつなげ、広がりつつある。そこには、学校教育と自然体験学習という縦割りの教育ではなく、地域という一つの大きな場を包み込み、学校や住民、地域の自然や歴史、伝統文化を包み込んでいく有機的な教育としての「地域に根ざした教育」のあり方が示されている。

## 第二節 環境変動と折り合う能力

### 1. 危機対応能力

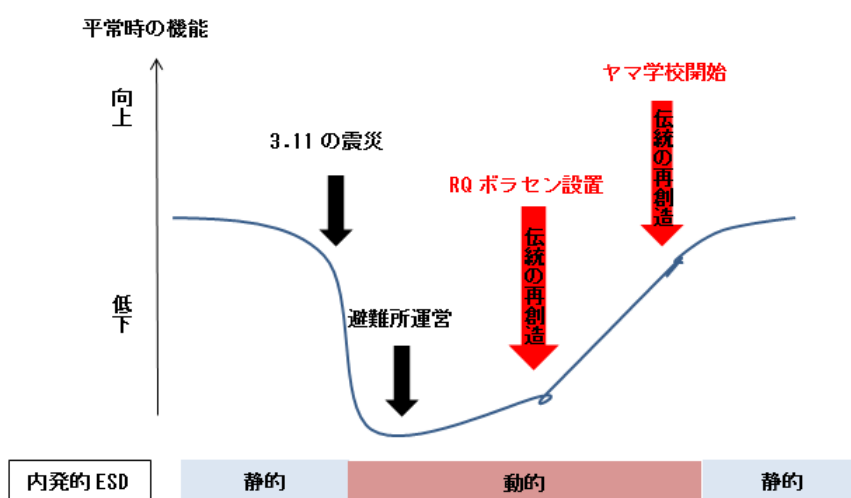
社会変動は政治や経済といった人為的要素が複雑に絡まって過疎化や、ダム開発などの問題が起きてくるが、その最たるものは紛争や戦争である。そうした社会変動の結果として環境に悪影響を及ぼすことは多々ある。一方、環境変動は、先述の数千年というスパンで起きる海進のようなものから、何億年ものスパンで起こる大陸移動、あるいは最近では気候変動といった、地球規模の長期的な変動を指すことが学術的には一般的であるが、本研究では、毎年起こる台風や洪水による地域の災害も含めた、短期でローカルなものも環境変動として捉えることにした。なぜなら、そうした小規模の環境の変化であっても、地域の人々の生活に大きな影響を与えるからである。つまり、自然科学というより、環境社会学の視点から捉えた環境変動である。この意味で、環境変動は社会変動に密接にリンクしている。環境変動と折り合う能力は、一つには災害などに直面した際の、危機対応能力であり、環境変動が大規模な場合は、その後、引き続いて直面する社会変動（例えば伊里前のような小地域社会の避難生活なども含める）の危機対応能力が必要となってくる。

危機とは、平常ではない、異常事態である。平常時に当然機能しているものが機能しなくなり、普段あるべきモノやサービスにアクセスできなくなる。その際に、平常時を過ごすための能力では対応できなくなる。自分たちが生き残る最低の生活機能を達成するために、当然あるべきものがないなら、今あるもので工夫してみる。自分にはないものは、ある人から借りる。普段話したこともない人とコミュニケーションをとって情報を得る。普段は機械の力を借りてやっていたことを、皆で力を合わせてやる。また、変化する状況の中で思い切った決断をし、そのための段取りに奔走する、といった行動が生まれてくる。

契約会の所有地への高台移転は実現しなかったが、そうした失敗もまた、貴重な学びとなる。そうした能力は、伊里前の事例では、子ども時代のヤマ学校で身についた力が土台になっていることがわかった。つまり、創造性であり、創造的スキル、そして対人能力や組織技術（organizational skills）、情報収集能力、決断力、判断力である。そして、それらは、誰かが何かをしてくれるのを待つのではなく、自らが考え、行動を起こす自発性や主体性に基づく。こ

これは、第一章で見てきた、内発的 ESD が内包する構造＝伝統が培った能力である。こうした、普段は使わない、潜在していた創造的能力が、危機の際に発揮される。つまり、安定的かつ静的だった内発的 ESD が、危機の際に動的に変容する。また、伊里前の避難所運営で活躍した契約会も、第二章や第三章で見てきた講集団で培われた自発性や組織力、そして長期の信頼形成で裏打ちされた協力体制が発揮された。

図 4.7 伊里前地区の事例にみる内発的 ESD のダイナミズム



そして、危機は大きな変化の契機であると述べたが、事例からもわかるように、外からの新しい要素が現場に到来する契機でもある。伊里前では、阿部教員が媒介となって、RQ や自然学校という新しい組織がボランティアセンターを立ち上げ、契約会や住民達と力を合わせて復興活動をし、学校再開や祭りの復活を達成する。蜘蛛瀧氏がやってきてヤマ学校が始まり、学校の授業との融合が起きる。漂泊者と定住者の出会いが、新しい学びや関係性を生みだし、新しい展開 (development) が起こってくる。その意味では、危機の文脈ではないが、第二章で千葉に三山講が創出したのも、出羽三山の修験者という漂泊者が契機となっているし、第三章の自然学習の変遷と持続を支えたのは数年ごとに入れかわる教員達という、一時定住をする漂泊者であった。こうした外からの異質な知識や発想、技術などをとりいれながら、これまで培った内発的 ESD という伝統と闘い合わせ、新しい展開へ進んでいく。危機対応の過程で創出される伝統の再創造である (図 4.7)。

「新しいものはゼロから生まれるのではなくて、異質なものが結びつくことによって生まれる」(中村・鶴見 2002 : 142) とあるように、外からのまなざしをもった異質なものととの出会いという契機が萃点となって、内発的 ESD をさらに動的なものにしていく。定住者にとって「あたりまえ」のことが漂泊者から問い直される。そういう見方ではなく、こういう見方もあるのではないかと新しい提案が起きてくる。また、それに対し対案を提示したりしつつ、「ぶつかりあ

って、格闘しながら折り合いをつけて、新しいものが生まれる」(鶴見・中村 2002 : 142) のである。そうしたダイナミズムのなかに新しい学びが発生する。また、拓さんは「自分は防潮堤建設に反対ではない」とはっきり言っている。現行の防潮堤のデザインをもっと自然生態系に配慮したものにできないのか、その折り合いをつけたいのである。行政の土木事務所と地域の見解とを闘い合わせて、新しいものを創造する覚悟があるのに、行政はその闘い合いを避け続けている。異質なものと向き合うことの回避からは、何も新しいものが生まれない。郷田 (1988) は町行政の長の立場にあったが「議論の無いところには、発展はない」と考え、「議論をすることに関連して、大切なことは提案を恐れないということです。そして提案を恐れさせないことです。提案を真面目に受け止め、熱心に議論することです。いまの行政マンは提案を恐れる。そして議論を恐れます。なぜか。自分たちの期待とは逆方向にいくことを恐れ、現状維持をしたいからです」(郷田・郷田 1998 : 87) と述べている。こうして、危機に直面し、それを乗り越えるには、異質なものを恐れず、それらを招き入れてきちんと向き合い、時には闘い合い、時には助け合いし、発展を目指していく能力が期待される。

## 2. 共同性みるレジリエンス

最後に、環境変動及び、それがもたらす社会変動に折り合って生きていく人間の能力の原点に共同性があるのではないかと考える本研究の立ち位置を、数理生態学者で環境不確定性の進化理論を研究している吉村仁の知恵を借用して検証してみたい。吉村は自身の著『強いものは生き残れない』(2009)<sup>528</sup>のあとがきで、「生物進化を環境不確定性に対する対応とし、その最も有効な方法が友人・親友(共生と協同)を作ることだというのが本書の趣旨」と述べている。吉村は生物の進化史は、古細菌や真正細菌の作る共生系の膜状の群体、バイオマットに始まり、原核生物の共生による真核生物の誕生、多数の細胞が共生した多細胞生物へ進み、動物に顕著は共生細胞の組織・器官への細胞分業、陸上への進出に伴う共生の強化、熱帯雨林など共生生態系の成立等々、まさに共生の進化史であると述べている。共生は、様々な生物同士が協力して環境に対抗する方法であり、環境変化には「一人」で対応するより「二人」、「二人」より「三人」で対応したほうが、その力は増す。様々な生物が、そのようにして、共生関係を築いてきた(吉村 2009 : 174)。そして、「強い者」は最後まで生き残れないのであり、最後まで生き残ることができるのは、他人と共生・協力できる「共生する者」であることは「進化史」が私たちに教えてくれることである(吉村 2009 : 228-229) と述べている。

吉村が従来のダーウィン以降の進化理論である総合学説にある、適者生存、つまり、平均適応度の高いものが生き残るという適応度万能説に異議申し立てし、「強い者」は最後まで生き残れないと主張する根拠には、環境変化・変動を考慮に入れた、自身の進化理論「環境変動説」があるからである。吉村は環境変動が「すべての形質に等しく影響を与え得る」ということを見出した。すなわち、環境変動の影響は、形質の問題ではなく、環境変動を表す確率分布に依存する。だから、どのような形質についても、変動する環境の下では最適(すなわち強者)は決まらない

<sup>528</sup>吉村仁, 2009, 『強い者は生き残れない—環境から考える新しい進化論』, 新潮社, 東京, 251pp.

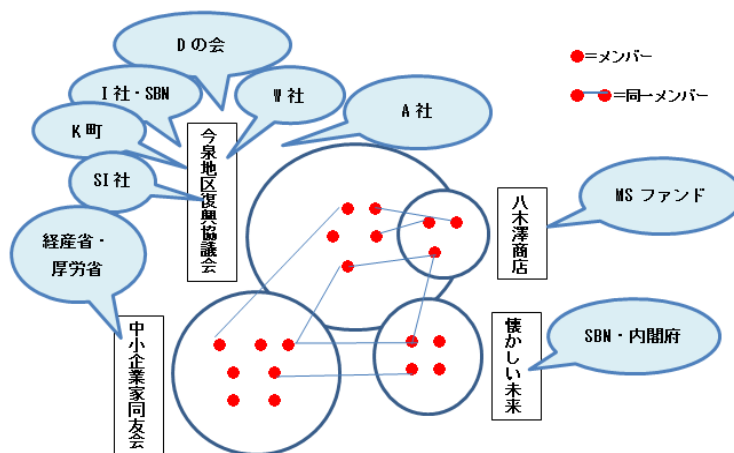
のである（吉村 2009：129）。変動を前提にすると、リスクの問題など様々なトレードオフにより、強い者が必ずしも生き残れない、つまり「最終的に生き残る者」と「強い者」とは、しばしば一致しないのである（吉村 2009：122）。そして、各々の環境で「強い者」が生き残るのではなく、すべての環境で「そこそこ」の適応をしていく者が最後には残るのである（吉村 2009：132）。これは、第二部第二章で扱った講集団の事例で考察した共同性にもつながってくる。すなわち、自分には足りない力があること（不完全性）を自覚している人々が、仲間と足りないところを補いながら協力して、次々と起きる現場の変動を「そこそこ」に乗り越えていく知恵を生み出すという共同性である。確かに人間社会は近代化で社会福祉という行政サービスを生み出し、弱者でも生きていける仕組みを生み出した。しかし、火事が起きて、上畑の事例では 150 人の友人が現場に駆けつけ、被災者に力を貸してくれたが、行政の力を借りるには、まず書類手続きから始めなければならない。現場の機動力においては、行政は人間の力にはかなわない。さらに、危機対応のみならず、復興へと力強く推進している力も共同性が生み出していることを、次の陸前高田の事例で見てみたい。

筆者は災害に向き合う人々の学びを掘り起こすために、陸前高田の気仙町の伝統産業のリーダーを担ってきた八木澤商店の若社長である河野通洋さんの聞き取りも行った。最初は八木澤商店の復興の話の聞き取りをするつもりでいたが、その内容の半分以上は、地元の中小企業家同友会や新しい商工復興まちづくり会社と今泉地区の復興協議会の取り組みについてであった。そこから見えてきたのは、河野社長が陸前高田の中小企業を経営する仲間たちや、地区の住民たちからなる、さまざまな組織に参加しつつ、同時進行で運営していることである。各組織のメンバーが複数の組織にかかわっていることも多いが、組織同士の連携はない。これはまさに講集団のネットワークモデルに相当している。曼荼羅モデルで見ると、同じ仏が何度も姿・形を変えて登場する金剛曼荼羅のように、1人何役もこなしている「交替」の原理である。こうすることで、多様性と全体性が生まれるのである。確かにいくつもの組織で活動することは河野社長の多くの時間とエネルギーを要求する。しかし、そうすることで河野社長は、一株式会社社長としての狭い知見でなく、広い知見で復興状況や支援状況を見渡し、さまざまな可能性を見渡すことが可能となる。

三山講と町会との多層的共同体モデルを示した図 2.5 や、綾町の頼母子講とその他の講と地区の多層的共同体モデルの図 3.4 と同様、この陸前高田の事例にも多層的共同体モデルを応用してみたのが図 4.8 である。できるだけ従業員を維持し、地元の若者の雇用を増やすという努力をこれらすべての共同体が同時進行でやっている。偶然か意図的かはわからないが、これら各共同体を支援する組織はほとんど重ならず、棲み分け状態である。そうすると、共同体同士の利益の競合が無く、より多くの支援を共同体が十二分に享受できる。メンバーが重なってれば、さらに効用は重複する。この構造から見えてくるのは、自社再生のみに財やエネルギーを集中させた復興の形ではなく、赤字を抱え、人材を無くし、さまざまな困難を抱えている経営者仲間がそろって知恵を絞り、力を合わせて復興する形であり、地域全体の雇用と経済の底上げを狙っていく戦略である。これが、大企業のような財力も権力もなく、地域に根ざして経営していく中小企業の

生き残りと復興の戦略としての共同性だと考えられる。

図 4.8 陸前高田の多層的共同体と支援組織のモデル



最後に、人間が共同するとき、人間同士はもとより、動物たちやカミガミ、さらに死者たちとの交流があり、遊びがあり、歌や踊りが生まれるという創造性も伴ってくるという付加価値は、自然科学では論じられないし、無視されている。内発的發展を支え、変動へのレジリエンスを生み出す人々の共生や共同性には、生き残りだけではない、人間と自然の共生の豊かさとゆとり、すなわち *conviviality*(イリイチ 1973=1989) が伴っていることを忘れてはいけないだろう。

## 第三部 総括と結論

# 第一章 総括

## 第一節 内発的 ESD の総括

本研究では、第二部の八つの事例研究で内発的 ESD とはこういった教育であるのかを異なる地域の文脈で、さまざまな角度から見てきた。それをもう一度整理し直して、内発的 ESD の全体像を見ていきたい。

### 1. 問題の所在に立ち返る

第一部第二章第一節の問題の所在で、緒方（2001:9）が、見えないシステム・ネット（制度・網）社会の中で、人間は養殖魚のように、網に囲まれ安全安心な環境で養殖された生命存在だと指摘が指摘していることを述べた。森岡正博は『無痛文明論』（2003）で、「自己家畜化」という形容を持って緒方と同様の見解を示し、現代文明の枠組みに馴化する「自己家畜化」の根底にある問題は「自分自身の命を自分のために生きること」を奪われている問題であるとし、現代文明を、自分自身の快適な「枠組み」を維持したまま、快を求め、苦を避ける「身体の欲望」が支配する「無痛文明」として捉える。緒方が言うところの「システム社会」もこの「無痛文明」が生んだ産物である。この「無痛文明」から逃れるには、「生命」という人間を内側から変えていく力であり、自らの束縛を超えて出て行こうとする力を取り戻す必要があると森岡は考える。そのためには、現代文明の快適な「枠組み」を解体し、そこから超え出するための苦しみやつらさを引き受けつつ、外からの誘導や教示ではなく、自分の内側から湧き出る力によって、苦しみながら変容し再生するプロセスを経なくてはならない（森岡 2003:17-23）と提示した。

本研究は、この「自分の内部から湧き出る力」に相当する人間の内発性に根ざし、この主体性をもって「システム社会」を内部から崩壊させていくことと、鶴見和子の内発的発展論に見る、地域の自然と住民の創造性に根ざし、「もう一つのこの世」を形成していく内発的な発展のありかたを連関して捉えることを試みた。すなわち、「システム社会」という「ひとつごと」の世界ではなく、「じぶんごと」の世界に立ち返り、人間の精神性が望む機能の拡大こそが人間主体の発展（セン 1992）であると捉え、個人や集団の望む機能を達成することを可能にする潜在能力を身に着ける教育のあり方を探求した。これが内発的 ESD である。整理すると、事例研究においては、まず第一章で生活世界の学びとして、地域共同体の個人個人の内発性が育む学びの内実を中心に把握し、第二章では、そうした個人の学びが集合した集団の機能の視点で集団の学びが育む地域の潜在能力を把握し、第三章では内発的な学びが学校教育の科学知とどう統合するのかを把握し、第四章では、それらすべての要素が南三陸町の実例で実際につながっていることが実証出来た。換言すると、人々が主体となって、手間と時間をかける苦労を自分たちで引き受けつつも、自由と自治に基づく共同性が内発的に立ち上がってきた現場から内発的 ESD や地域の潜在



能力を発見し、社会の変動や環境変動に折り合いつつ動的に学びを変容していく人々の「生命」の輝きを事例研究で捉えることができた。

ここに内発的 ESD と既存の ESD の大きな違いを見ることができる。ESD は既存の制度的枠組みを通して普及されながらも、逆説的に社会変革をめざす教育だが、内発的 ESD は潜在能力をつけながら、社会変動や環境変動へのレジリエンスを獲得していく自己や集団の変革の教育となる。譬えるなら ESD は、社会の政治や政策、事業、法律、産業構造やシステムといった型を改革していくような人材を育てるといった、外科手術をする西洋医学の手法を取り、内発的 ESD は、人間自身が持つ「潜在的可能性」や潜在能力を発揮できるような人材を育くむことで社会の体質を改善していくといった、東洋医学の手法を取ると言えるだろう。

## 2. ESD を動態的に捉える

ある瞬間を止めて、ものごとを静的な捉え方をするのが従来の科学の方法である。村上陽一郎（河合 1994）は、河合隼雄との対話で「ダイナミズムを止めない学問」というテーマにおいて、人間や社会のダイナミズムというリアリティを以下のように語っている。

1 人の人間とは、どこか一つの場所で安定しているわけではなく、常に動いていて、一つの固定的な層を考えることはできないのではないか。精神分析の言葉を使えば、深層に入ったり、意識の表層に出てきたりというようなことを含め、いつもダイナミズムの動いているようなサイクルを繰り返している。そして、そのサイクルは決して自己だけの中に閉じているのではなく、いつも外の事柄を巻き込みながら動いている。その時に、どこかで止まってしまっても具合が悪い。多分異常と言われる状態になるのだらうと思います。（中略）個人が生きていて複数の人間が生きて社会もそういう構造をもっていて、しかもそれはバイオスフェアといった生命論や、地球全体、宇宙全体まで包み込んだ構造をもっているとすると、従来の科学というものはそのダイナミズムを全部「ない」ものとして...（中略）どこかで止めてしまって、切り口のところで問題を論じている（河合 1994 : 22-23）<sup>529</sup>。

村上の指摘するように、従来の教育概念にしても、社会教育、学校教育といった制度的な分類に加えて、環境教育、平和教育、開発教育などの教育内容をさまざまな専門分野の切り口で静的に捉えてきたゆえに、そうした分野を超えて横断的、かつ動的に教育を論じることが困難となっている。ESD はそうした中で、まさに横断的で、包括的な教育概念を持って誕生し、学校教育においても ESD のカリキュラム化で多様な分野の統合を試みられてきたにもかかわらず、それがめざす発展観自体が安定したものという前提に立っている。こうした ESD の課題をふまえて、ESD という教育と、それがめざす持続可能な発展を動的なものとして捉え直す必要があると本研究では考える。つまり、スタティックな内発的 ESD の次元に本研究が留まることは、村上が指摘した、これまでのスタティックな科学的枠組みの壁を乗り越えていないこととなる。そこ

<sup>529</sup>河合隼雄, 1994, 『河合隼雄対話集—科学の新しい方法論を探る』, 三田出版会, 東京, 286pp

で、動的な部分を含めた、変化していく教育のあり方を内発的 ESD の概念で提示したいと考える。

## 2.1 内発的 ESD の三つの前提

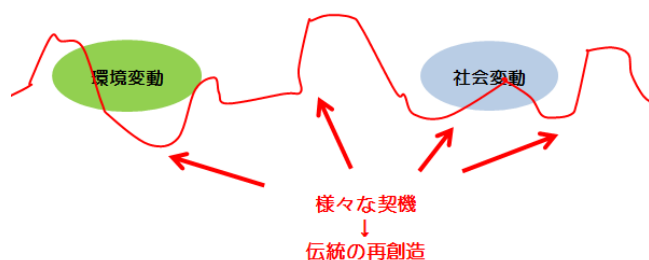
まず、現場のリアリティに即した学びのありかたを本研究は以下の三つの前提を持って提示する。

- 1) 教育を学ぶ主体自身の側から捉える。
- 2) 動的な発展を支える教育も動的である。
- 3) 人間自身の学びも動的である。

第一に、教育を学ぶ主体自身の側から捉えるという前提であるが、これまで教育はフォーマル教育や、インフォーマル教育において、知識を与える側の立ち位置で捉えられてきた。教育を与える側とは、主に文科省に代表される国家であり、民間においては専門的な知識や技術のノウハウを提供する経営体や専門家の組織である。他方、内発的 ESD のようなインフォーマル教育とは、生涯の形成の過程に沿って、学ぶものが主体となり、教えるものと学ぶものが相互作用して変化していく、固定されない自在な教育である。

第二に、図 1.1 が示すように、発展そのものが時間と共に変化し、動的である場合、その発展を支える教育も動的でありうるという前提である。すなわち平常時に蓄積している静的な学びがある変化や変動の契機において外来の知や技といったものを取りこんで、動的な状態に変容するという具合に、内発的 ESD の動態が内発的発展の展開に伴って変化するのである。換言すると、変動時には、住民たちが培ってきた内発的 ESD を土台にしつつも、新しい要素を取り入れながら、変化に対応しつつ地域社会の発展を持続しようとする創造的な学びが動的な内発的 ESD として立ち上がってくることになる。

図 1.1 動的な内発的発展の概念図



第三に、学び教えるといった教育の主体である人間自体も変化し、動的な存在である。個人レベルでは、幼児期から高齢期までの生涯にわたり大きな身体的変化や成熟を遂げ、知能の発達、精神性の充実など複雑な変化を遂げていく。その個人の成長の過程には、血縁、地縁はもとより、学校や仕事・生業の場での人間関係など、さまざまな人間との関係性が埋め込まれている。この

意味で、そうした変化を遂げていく人間や人間集団自体の学びも動的に捉えてしかるべきというのが三つ目の前提である。

## 2.2 内発的 ESD が生み出す二つの展開

内発的発展のプロセスに埋め込まれた動的教育として、内発的 ESD は以下の二つのタイプの展開（development）を生み出すという特徴がある

- 1) 社会や環境、あるいはそれに関連した共同体や集団内の変動の契機と人間（集団）の学びの変容が重なるとき「伝統の再創造」という内発的発展の新しい展開が起きる。
- 2) 人間（集団）が潜在的に蓄積する内発的 ESD の知や技、価値観や精神性といったさまざまな要素が成熟していき、結果として、ある契機に「創発」という内発的発展の新しい次元の展開が起きる。

内発的 ESD が生み出す内発的発展の展開の一つ目のタイプとは、動的な発展を支える教育も動的であるという第二の前提にもとづく。社会や環境、あるいは共同体や集団内の変化という契機が、第三の前提である人間（集団）の学びの変容を伴う時、「伝統の再創造」という内発的発展の展開が起こる。この事例を第一章の上畑地区の「ふれあい調査」、第二章の三山講の持続可能性、第三章の大井沢の「自然学習」の変遷、第四章の歌津伊里前地区の「てんぐのヤマ学校の発足」などの事例で示した。

そして、二つ目の展開のタイプとは、内発的 ESD によって潜在的に蓄積されてきた知や技、価値観や精神性と言った要素が成熟していき、その結果として、ある契機に創発という新しい内発的発展の展開を起こすという事である。これは第三章の大井沢の「自然学習」から生まれた「自然博物館」の例や、綾町の現代型頼母子講の例が示している。

## 3. 内発的 ESD を構成するもの

### 3.1 構造＝伝統

まず内発的 ESD は伝統を内包している。この伝統とは特定の知識や技術、精神性といった具体的要素それ自体というより、内発的 ESD を構成する学びの構造である。以下は第二部第一章の表 1.4 をもとに再構成したものである。

表 1.1 内発的 ESD が内包する構造＝伝統

生活機能	人と自然とのかかわり			人と人とのかかわり		
	知識	技能・能力	価値観 (精神性)	知識	技能・能力	価値観 (精神性)
伝統の四つの型	技術の型		意識構造の型	社会関係の型		感情・感覚・情動の型

子どもや大人といった年齢や、遊びや仕事といった生活機能の種類にかかわらず、地域社会で

生きる人々の主要な生活機能には知識や技能、価値観や精神性を軸とした「人と自然とのかかわり」と「人と人とかかわり」という二重の関係性を常に内包している学びが埋め込まれている。この構造を伝統たらしめるものが、それらの学びに対応して埋め込まれている伝統の四つの型なのである。

### 3.2 学びの特徴とそれが育む能力

内発的 ESD を構成する生活世界の学びについて整理すると以下のように 6 つの要点にまとめられる。

- 1) **学びの定義**：それは個人の生涯において、あるいは共同体や地域の発展の過程において個人や集団が達成したいと望む機能（セン 1992）を支えるために維持、継承されていく際に発生する学びの集合であり、それらは地域社会の自然や歴史に根ざした文化や伝統、価値観の学びと、その学びのプロセスで培った能力を含む。
- 2) **学びの特徴**：当然、その学びは、地域の自然や共同体の文脈に沿っており、遊びや生業、そして交流の楽しみの要素が深くかかわっている。だからこそ、鶴見和子（1989）の伝統の四つの型が生活世界の学びの構造に見事に合致するのである。
- 3) **学習手段と方法**：学校教育や社会教育（生涯学習など）は、教育の理論化や体系化がされているので、知識や技能は明示的であり、文字化され、専門家によって教授されるが、内発的 ESD は、自然と直接かかわる人間自身の主体的行為や、非文字の口頭による経験者からの伝授が主要な学習手段となり、その学習や教育方法においては、独学のような自己教育、集団教育、学び合い、教え合いといった自在なかたちが基本となる。
- 4) **学びが育む能力**：こうした学びのプロセスから、洞察力、想像力、対人能力、コミュニケーション能力、リーダーシップ能力、想像力、判断力、決断力、直観といった様々な能力が形成される。
- 5) **「人と自然とのかかわり」の学びとは**：その地域独自の自然環境や風土にねざした知識、すなわち、天候や、山や川といった自然とそこに生息する動植物のローカルな知識である。それも、生物の名称と言った固定的な知識はわずかで、四季を通した、生物の変化、気候の変化、山や川の変化に加え、川とアユとの関係、山とイノシシの関係といった、その地域の現場でなければ知りえない動的なローカル知が軸となっている。それは、変化する環境にかかわり、応答し、生活していくために欠かせない基本の学びの要素である。大井沢の生業の学びからは、生業の対象となる木や石、動物といった自然物に対する深く親密な学びが展開しており、その知の構造はポランニー（1966=2003）の暗黙知の構造を示している。
- 6) **「人と人とかかわり」の学びとは**：「人と自然とのかかわり」のプロセスと同時進行で発生する。それは、自然とつきあい、かかわるためのローカルな知を維持、継承していくために、親が子と、祖父母が孫と、先輩が後輩と、個人が集団とかかわりながら学んでいくプロセスである。自然村だったころの自治組織も、究極的には、集団で地域の自然とかかわるために組織化した「人と人とかかわり」のありかたのひとつの型である。これが綾町では自

治公民館という現代的な制度に結実した。この「人と人とのかかわり」において人間関係形成に欠かせない、コミュニケーション能力や、対人能力を育む学びが埋め込まれているのである。それが最も形式化されたのが習俗の行事であり、儀礼である。稲作を基本とする中山間地域においては、地域の自然と祖霊信仰が結びつき、先祖が山の神、田の神となって、人々と定期的に交流する。そうすると「人と自然とのかかわり」には「カミガミとのかかわり」が、「人と人とのかかわり」には「死者とのかかわり」が暗黙的に含まれていることになる。このように、「目に見えない」もの、つまり科学的には学ぶことができないものを、生活世界では学んでいく。これが、科学知と内発的 ESD との大きな相違点である。

#### 4. 集団に拡大される内発的 ESD

さて、これまでに挙げた想像力や、対人能力といった、さまざまな能力とセンの言うところの潜在能力とは似て非なるものである。セン（1997）によれば、人が望ましいとする状態のありさまが機能であるが、佐藤仁（1997：11）は、実際に実現されている行為や状態を機能と呼ぶなら、それを実現する力が潜在能力であると述べている。本研究では、この個人ベースの潜在能力を、集団の文脈に適用し、集団が望ましいとする状態のありさまも機能とし、この集団の望むさまざまな機能を実現する力を地域の潜在能力として捉えることにした。個人では限界のある潜在能力を集団の形成によって拡大することで、個人も集団も、より大きな持続可能性を担保することになる。学校教育は生徒や学生個人の成績や能力向上をめざし、公民館の講座における社会教育もほぼ同様の目的を持つ。しかしながら、内発的 ESD は、その学びの構造が組み込んでいる人と自然、人と人との関係づくりを通して、個人レベルの能力形成や潜在能力形成のみならず、集団としての潜在能力形成にも寄与し、さらなる持続可能性を担保している。それが現行の ESD との重要な相違点である。この集団に拡大された内発的 ESD が育む集団の潜在能力の特徴として以下の四つの要素が挙げられる。

##### 4.1 地域の知識、技、能力のストック

上畑の生活世界の学びの表が示したように、個人個人が持つ知識、技、価値観や能力といったものが、共同体や集団の文脈においては、それらが集合され、ストックになる。第一部第二章の教育・学習論でも論じた集団の形成はこれらのストックをベースにしている。これが集団や地域共同体の潜在能力の一部として、集団や地域共同体が望ましいとする機能の達成に寄与するのである。そして、その中でも特定の知識や技、能力などにたけた名人と呼ばれる人は、その集団や地域共同体の機能の達成に欠かせない知的財産や能力を保有する、かけがえのない存在として尊敬され、一目置かれるのである。

##### 4.2 地域のリーダーシップ養成

出羽三山講の二つの集団の事例研究から見てきたことは、三世紀もの歴史を経てきた三山講の持続性を支えてきた力の源は、擬死再生の登拝に象徴されるカミガミの力であり、それは自然

(山)の教育力でもあった。山の厳しい自然に鍛えられ、経験を積んだ先達たちは、内発的 ESD を身体化し、講集団のみならず、地域のリーダーとして、地域社会の多様な機能を実現する潜在能力を持っている。そうした先達たちを複数抱える三山講は、かつての農村社会の潜在的なリーダー養成の集団であったと言えるだろう。このことは、第四章の伊里前の契約会が被災の際に発揮したリーダーシップの事例でも示された。地域のリーダーシップは、内発的發展を導く、地域の小さな民としてのキー・パーソン（鶴見 1989 : 59）のありかたにもつながってくる。地域のリーダーシップを生み出すキー・パーソンは一つの分野にたけた専門家ではやっていけない。地域の多層の共同体ネットワークを駆使し、人脈とモノやコトの縁をつなぎ、地域の自然と歴史的文化的文脈を生かしながら、個人プレーではなく、共同性によって人々を動かし、創造的展開を導く地域の小さな民であり、決して英雄でもエリートでもない。地域に根ざしてこうしたモノ、コト、人をつないで統合していくような力を持つ人がキー・パーソンとなる。

#### 4.3 地域の共同性のネットワーク形成

また、三山講自体は閉鎖性を持ちながらも、行人は自由な信仰を許されているという開放性を持ち、その矛盾が、行人が掛け持ちで所属する他の講や地縁組織を個人がつなぐネットワーク形成に寄与していた。これは、第二章第三節でも論じた多層の共同体を形成するネットワークでもある。この個人のネットワークの増幅は、地元で信頼関係を持つ人々の増加であり、地域の共同性を広く厚く育み、これも地域社会の多様な機能を実現させる力を持つ潜在能力として捉えることができる。このことを支持するのが第二部第二章第二節の上畑地区の事例である。上畑地区では自治公民館制度という制度的資本以外に、住民が自発的に形成している関係的資本が存在し、それらが組み合わさった最も社会関係資本が強いモデルに上畑が相当することが判明した。しかも現代的制度である自治公民館制度が包含する共同性と伝統的講にみる共同性の内容に驚くほどの類似性があることが判明した。これは、住民の望む機能を達成するための潜在能力を発揮できる仕組みとしての共同性というものが、そもそも伝統的なものに根ざしており、それが現代的な自治公民館制度という枠組みに暗黙的にはめ込まれていたのである。いうなれば、現代的な自治公民館制度の導入という契機に、住民の伝統的な講の共同性のネットワークが統合されて「伝統の再創造」が起き、現在の住民主体の自治公民館運営となっているのである。

#### 4.4 多様性が育む独自の文化

内発的 ESD が培う集団の潜在能力とは、人間各自の多様性の認識に立った相互扶助の原型であると考えられる。この相互扶助の一部に集団の学びの相互贈与というやりとりが含まれ、それが集団独自の形成（学び）となり、集団独自の文化をも形作る。多様性の認識は他者の異質性を受け入れることであり、そこから  $1+1=2$  以上の創造的な力が生まれる。しかしながら、鶴見（中村・鶴見 2002 : 134）の述べるように、いろいろなものを組み込むことは「破壊的」なリスクもあるが、そこから新しいものが創出するのであって、多様性に基づく共同性とは、単なる「仲良しクラブ」ではなく、時には「とことん格闘し」て、何か新しいものを生み出すプロセス

である。三山講や綾町の講文化もそうしたプロセスを経て持続している。このようにして、地域に根ざした集団が包含する人間の多様性が地域の潜在能力の一端を担い、地域独自の多種多様な草の根の文化を創造してきた。こうした多様性を包含する潜在能力こそが、日本全国各地で現在も継承されている地域独自の祭りや伝統行事などの文化の多様性の源であるといっても過言ではないだろう。

## 5.内発的 ESD によるレジリエンス形成

大井沢の自然学習や伊里前の契約会の事例研究は、人々や集団が内発的 ESD の土台を持っているならば、社会や環境の変動や危機の際に、それが規模の大小にかかわらず、その変化に対峙し、応答するために必要となる力を生み出してくれることを明らかにした。その代表的なものが「生きる力」であり「危機対応能力」である。

### 5.1 生きる力の育成

文科省は子どもたちの「生きる力」の育成をめざしているが、この「生きる力」とは、安全安心で安定した環境に守られ、ぬくぬくと生きる力（いわゆる養殖された生命）ではなく、社会や環境の想定外の変動へのレジリエンスをつける力を意味する。そのためには、科学知だけではなく、自然の教育力を導入することが必至であり、教員が持たない、生活世界の知や技にアクセスするために、内発的 ESD の達人といえる地域住民の力に頼ることが必要となる。その事例を大井沢小中学校の自然学習を通して見る事が出来た。この、自然の教育力をとりこむ必要性もさることながら、自然学習が最も「生きる力」の育成に最も貢献したのは、子どもたちの主体性を育てる共同作業であったと考えられる。すなわち、従来の科学知は知の伝達や獲得を強調するが、内発的 ESD はそれと同時に「人と人とのかかわり」のプロセスを必ず含むことになる。自然学習でも、子どもたちは研究班という集団に属し、根気強い教員の指導によって、野生生物調査や飼育、大井沢の歴史探訪などを主体的に実施している。さらに野営の食事作り、テント設置、ヤマブドウ採集など、自然学習における多くの共同作業が、自然環境や地域の文脈における子どもたちの連帯感や相互扶助の力、すなわち共同性における「生きる力」をつけてきたと結論付けられる。

### 5.2 危機対応能力の形成

伊里前の事例では、被災後の避難所運営を自発的に実行していく契約会の事例から、危機対応能力の内実を把握できた。避難所に居合わせた伊里前小学校の阿部教員は、避難所という現場で自ら課題を見つけ、自発的に、孫、ひ孫のことを考えて行動していた契約会の活動に「生きる力」を見出だして、これこそ ESD であると理解したのである。このように通常の行政サービスの機能がマヒするような危機には、人々が最低限必要な生活機能を創意工夫し、協力し合って達成する能力が必要となる。それが共同性から生まれる創造性であり、それに対人能力、組織能力、情報収集能力、決断力、判断力などが伴ってくる。それが子ども時代の遊びや、ヤマ学校などの自

然の中で培われる力である。そして、「進化史」という生物たちの環境変動への適応の歴史においても「強い者」は最後まで生き残れないのであり、最後まで生き残ることができるのは、他人と共生・協力できる「共生する者」である（吉村 2009：228-229）という視点からの見識も見逃せないだろう。こうして、内発的 ESD という生活世界の学びによって、日常的に蓄積され、潜在しているさまざまな能力が、危機の契機にスイッチが入り発揮され、内発的 ESD が動的になる。

## 6. 動的な教育の特徴

動的で、ダイナミックな教育という、異質で特殊な概念のようにもとられるかもしれないが、その実は日本人にはなじみ深い概念であると筆者は考える。つまり、ハレとケや、継承、曼荼羅という概念と強い親和性があるのである。

### 6.1 循環性

第二部第一章第三節で内発的 ESD は「循環」する学びであると考察した。「循環」する学びは、自然が季節の循環に従って変化していくように、それに働きかける人の学びも変化しながら季節に沿って繰り返されていく。また、それは毎年、数年、あるいは何十年に一度といった周期で起こる自然災害の学びも含むことになる。そこで、柳田のハレとケの論理（鶴見 1993）や桜井のハレケケガレの論理（1985）のハレとケが相互転換するイレカワリの原理（伊藤 1973）で内発的 ESD を捉え直してみたい。すなわち、平穏無事な日常の労働の日々としてのケの生活世界では、内発的 ESD で培った能力は自分の中に蓄えられていて、安定的なケの状態であるが、ハレという非日常的な変化の契機が起きると<sup>530</sup>、内発的 ESD は活性化され、ハレの状態になる。東日本大震災などの大災害に被災した時には、まさにケが枯れて、茫然自失状態に陥り、何も考えられず、何も行動できない「ケガレ」の状態も起こるだろう。しかし、日常で蓄えていた内発的 ESD のケの力がやがて活性化され、強化されて「ハレ」の状態に転じ、やがて日常を取り戻し、さらによりよい暮らしを目指すための判断力や決断力や行動を支えていくのである。このように内発的 ESD という教育がケー（ケガレ）→ハレケと入れ替わりながらもアイデンティティを維持していくという風に動的に捉えると、これは第一部の内発的発展論の理論的枠組みの 2.3 で扱った、自然の循環思想にもつながってくる。内発的 ESD は循環する学びであると特徴づけたが、ここにもその特徴が現れていると言える。

### 6.2 継承性

内発的 ESD の継承は循環の概念に密接している。自然の循環には再生が含まれ、再生を繰り返して持続していく、持続可能性の道筋が内包されているのである。この再生とは、自然界においては命の継承であり、再生産である。人間個人の命は短い。人間社会の発展の持続可能性においては、先人の知識や技を次世代に継承することが必要となる。それを科学知あるいは専門知を中

---

<sup>530</sup>通常は祭りなどがハレの代表例であるが、この文脈では非日常と言う意味で災害時にも採用している。



心にシステマティックに継承することが学校教育や専門学校、資本主義社会における企業教育や研修の目的である。一方で内発的 ESD はインフォーマルな領域で人から人へと継承されてきた。自然とのかかわりを持つ世界では、自然の循環性に伴う継承が起こる。それは、毎年繰り返されながら、ゆっくりと時間をかけて継承される学びである。また、自然環境や社会環境の変化や、住民の顔ぶれの変化や、人の生涯をとおした身体的変化に伴い、繰り返される学びにも変化が生まれダイナミズムが生まれる。

### 6.3 曼荼羅的ダイナミズム

これは第二部第一章第一節の上畑地区の生活世界の学びから導かれた内発的 ESD の大きな特徴である。また、これは第一部第二章第二節でも論じた教育と学習（形成）が一体化するインフォーマルな世界で繰り返される学びである。すなわち、ある時は教え、ある時は教えられ、学び合うというインタラクティブと呼ばれる金剛界曼荼羅の逆対応のベクトルを持つと同時に、親であり、生業を営み、共同体の役をこなすという、様々な機能も交替してこなし、学びもそれに付随させている。これを共同体や集団という曼荼羅の中に配置してみると、共同体の住民や集団のメンバーの機能や立場の逆転や交替によって、インタラクティブで複雑かつダイナミックな学びの流れが渦巻いていることになる。ここではフォーマルやノンフォーマル教育よりも、より自由で動的な学びの相互作用が生まれているのである。

## 7. 身体化され統合された教育

内発的 ESD の総括として、最後に押さえておきたい重要な点がある。インフォーマル教育やインフォーマル学習に相当する内発的 ESD とは、当然マニュアル化もされていないし、学習方法も様々であり、固定化しておらず、個別的で状況対応的な学習活動から成っている。大井沢の自然学習は内発的 ESD と科学知を統合することで、ある程度のストラクチャーや体系化が可能となったが、これは大井沢固有の地域に根ざしたものであって、全国一律に適用できるかと言えばそうではない。それではこうした研究調査をしない限り、全く捉えどころがない教育なのではないかという疑問も出てくるかもしれない。だが、唯一それを捉えることが可能であるのは、学習する本人という主体である。このことは、教育を学ぶ主体自身の側から捉えるという、内発的 ESD の第一の前提に根ざしており、ポランニーがその生涯を通して主張した個人的知識や暗黙知の概念に相当する。すなわち、ポランニーが客観的知識というのは現実的にあり得ず、知識が人間に根ざして **personal knowledge** になってこそ意味を持ち得るように（つまり、本に書いている知識が人間によって読まれ、理解されない限り無意味な記号でしかない）、内発的 ESD という教育は個人個人のうちに統合され、身体化されている。普段は潜在的なものが、その個人の言動や行為、能力を通して初めて顕在化し具体化する。集団についても同様で、内発的 ESD を身体化した個人個人が共同して生み出す集団の営み、活動、能力といったパフォーマンスから、地域共同体の文脈で統合された内発的 ESD が浮き彫りになり、見えてくるのである。

内発的発展とは、個人や集団が望む様々な機能の集合から成っているが、それらあまたある機

能の多くが個人や集団によって共有され、そうした共有機能が幾重にも重なり合い、個人や集団を複雑につないでいくとき、強固な自治や地域独自の文化伝統の創造や再創造を生み出していく。内発的 ESD とは、こうした機能を達成するための学びが個人や集団のうちに身体化され、統合されていることを意味する。身体化されている教育であるからこそ、そこで育まれる知識も技も精神性も能力も、すべてかけがえのない唯一無二のものとなる。この希少な固有性こそ内発的 ESD の最大の特徴であると言えるだろう。この身体化された内発的 ESD と科学知との関係性については、第二節で詳細に考察したい。

## 8. 内発的 ESD の課題

ここまでは、内発的 ESD の全体像を整理し、総括してきたが、この学びの課題や問題点にも触れることが必要だろう。そこには強みと弱みが背中合わせになっている構造が見えている。

1) **一般化・体系化できない**：インフォーマルな学びであることは、固定的でなく自由自在な教育と学習を生み出す一方、個別的、状況依存的に発生するので、特定の集団からその学びの内容の類別を試みることは第一章の上畑地区の生活世界の学びでも可能であったが、当然、特定する集団によって生活機能の学びのカテゴリーは多様でそれぞれ異なってくる。個別的な学びを逐一文字化、文章化することも困難である。唯一引き出せ、一般化できたものは、周知のように「構造」であった。

2) **システマティックに普及できない**：これについては終章の結論で詳しく述べるが、教科書もカリキュラムも無く、そもそも地域独自の自然と社会に根ざした学びであるから、特定の地域の文化や伝統の継承など、質的な発展には欠かせない学びだが、そうした地域独自の学びを他地域で普及することは不可能である。前項でも内発的 ESD の身体性について述べたが、つまるところ、そうした学びを身体化した人間や集団の生活圏で具現化されるので、内発的 ESD を学ぶには個別具体的な現場に身を置くしかない。

3) **人に埋め込まれた知**：ある特定の住民が所持するローカルな知は、地域共同体にとって希少である可能性があっても、その住民が他者に伝達・継承しない限り、開示されず、持続しない知である。また、そうした知はその住民の死とともに失われてしまう可能性をもつ。こうした地域にとって潜在的な価値のある身体化されたローカルな知を顕在化し、地域の潜在能力に転換するには、やはり地域内での人々の活発な交流や行事（例えば綾町上畑地区の地区文化祭など）を通して、相互に面識を深め、ローカルな知を活用する機会を創っていくかにかかっているだろう。

## 9. 曼荼羅と萃点から読み解く内発的 ESD

鶴見は後年に半身不随の身となっても、内発的発展論を曼荼羅と萃点のモデルによって再構築するという試みを、情熱をもって追求していたが、それは鶴見自身の死によって実現することはなかった。この項では、内発的 ESD の総括として、最後にもう一度この曼荼羅と萃点を正面からとりあげ、そのより深い意味を頼富の『密教とマンダラ』（2003）から捉え、探求したうえ

で、それと内発的発展論、そしてこの発展を支える内発的 ESD との接点を探ることにしたい。

## 9.1 曼荼羅が取り込む多様性

鶴見がなぜ曼荼羅に魅せられたのか。それは曼荼羅が多様性を取り込んでいるからである。鶴見もまた、一元的な発展論ではなく、多元的で多様性に基づく発展論を提唱している。この意味で鶴見（鶴見 1999: 60）がいたく感動したのが、海洋エコロジストのジャック・クストーが 1995 年に国連大学とユネスコが共催した「文化と環境シンポジウム」で行った講演の内容であった。クストーは生物多様性が地球の持続可能性の条件であり、弱い生物の存続が特に必要であると言った。そして、これと同様に多様な文明の存在が文明の存続に必要な条件であり、特に弱い文明の存続が必要であると言ったのである。鶴見は、すぐこのことを自分の内発的発展論と関連付けて考えた。すなわち、近代化の単系発展よりも多系の発展の道筋が地球の持続可能性に適合しているのだと理解した。換言すると、すべての文化が同じような高度工業化社会になるよりも、それぞれの文化の伝統と生態系にもとづいて異なる発展の道筋をたどることが地球の持続可能性につながることになる。

しかしながら多様性を尊重するということが矛盾を抱え込むことになるのではないか。多様性が組み込んでいる異質なものがぶつかり、ばらばらで統一の無い状態が生じる可能性もないではない。ところが、人間の歴史をふりかえってみると、政治的な利害の衝突による内戦や、一国の支配を拡大するために他国を占領し同化するための戦争や植民地化、それに対して被支配国の人々が抵抗する紛争、あるいは異なる宗教を排除しようとする宗教戦争などが後を絶たない。つまり、多様性を尊重する次元に到達する以前の問題であり、そもそも異質なものを許さないことから生じる問題が圧倒的に多い。その一方で、自然界では何十億という長い時間を経て、生物が食物連鎖という、生と死の連鎖による絶妙なバランスの上に、お互いが生かし生かされる棲み分けによって多様な種を生みだし発展させてきた。自然界にできることが、なぜ人間にできないのだろうかと考えさせられる。いや、生命体としての人間にはそれができているのである。鶴見は「多様なものが多様なままにお互いに補いあい、助け合って、共に生きる、その道を探るのが曼荼羅である」（服部・鶴見 2006: 118）と定義しているが、この定義はそのまま、生命体にもあてはまる。中村（1993）も「自己創出系としての生命の最大の特徴はやはり一にして多、すなわち統一性と多様性を見事に同居させていることだ」と述べている。例えば人間であるなら、身体の臓器や神経、皮膚、四肢など、さまざまに多様な部分がそれぞれの役割を自律的に果たし、補い合い、しかも一つの生命体としての統一性を保っている。この補い合う能力については、驚異的な事例がいくつもある。例えば脳の一部を事故で損失しても、新しい細胞は再生されないが、通常、脳の他の部分が、破損した組織の機能を引き継ぐことによって、回復過程が継続される例がある<sup>531</sup>。この自己修復し、調整しながら統一性を保つ生命体の驚異的な能力は、おそらく現

---

<sup>531</sup>出典：脳損傷リソースセンター、国立聴覚・伝達障害研究所、国立神経疾患・脳卒中研究所。Christopher & Dana Reeve Foundation ホームページ [http://www.christopherreeve.org/site/c.niKTL3PMLtF/b.4636983/k.7C83/330752561320663\\_Brain\\_Injury.htm](http://www.christopherreeve.org/site/c.niKTL3PMLtF/b.4636983/k.7C83/330752561320663_Brain_Injury.htm), (2013 年 8 月 28 日閲覧)

代科学をもってしても機械では作りだせないだろう。実際、人間の身体を曼荼羅の世界とする身体マンダラも存在する<sup>532</sup>。ところが、そうした生命体の内なる多様性を拒否し、特定の細胞が生命体を支配しようと他の細胞を破壊し、増殖していく時、がん細胞として、その生命体自身を死に至らしめ、共倒れとなる。これはクスターが地球の持続可能性は、生物多様性にかかっていると警告したことの比喩のようでもある。

以上のことから、自然や生命の次元であれば、多様性と統一性は両立し、共存できることは明白であるが、問題は、それが人間社会という次元においては困難であるという現実である。鶴見も当然この曼荼羅が抱え込む多様性と格闘した。矛盾するものがどうやって両立できるのかという事だが、それを鶴見は南方曼荼羅の萃点の思想で解きほぐそうとした。しかし、鶴見は、この曼荼羅モデルにある意味とらわれすぎて、そもそも真言密教思想そのものが内包していた内発的発展論の要素を見落としていたのではないかと考えられる。よって、種智院大学学長であり、真言宗実相寺の住職でもある頼富本広による『密教とマンダラ』（2003）の中の解説からそれを紐解いていきたい。

## 9.2 真言密教が提示する内発的発展論

すなわち、真言密教の教理には二つの軸があり、縦の軸が「即身成仏」で、横の軸が「密現国土」となる。「即身成仏」はもともと抽象的で解釈が難しかったこともあり、空海が『即身成仏義』を書いて、「即身」を本体、様相、作用の三次元から捉え直し、体系化している。この体系を踏まえたうえで頼富はよりわかりやすい言葉で「即身成仏」を解説している。それは、基本として「われわれはほとけと異なる」という大前提（本有の成仏）から出発する密教信仰に立つならば、来世ではなく、現世において、人間の可能性を可能性に終わらせず、現実のものとして実証すること（修生の成仏）なのである。これは「人間が十全に自分の可能性を発現できるような社会をつくる」（服部・鶴見 2006:133）という内発的発展論の道筋と相違はない。具体的には、みずからの身体と言葉と心を通して、ある状況下において、実在的な聖なるものを感得することであり、その時、何らかの実体的なものに触れ、心の奥底から喜びの感情が湧き上がってくる。そこから、大日如来の世界の中にかかされているみずからの命を実感することができる。これこそが「生かせ命」であり、最も広義な意味での「即身成仏」である（頼富 2003 : 86-87）。さらに、「密厳国土」については、「密厳」は「素晴らしく荘厳された」という意味をもつが、この「荘厳」には密教的な意味があり、それは「そこに存在しているものが、有効な働きをなしている」ことを意図し、あらゆるものの価値が積極的に肯定されている。これも命という、存在の喜びの謳歌にほかならない（頼富 2003 : 235）。すなわち、誰もが本来そなえている徳性を発揮すれば、まさにこの世界がそのまま密厳国土に他ならないことであり、特に密教者による身・口・意の三密行による実践が求められると空海は主張している。空海においては、「密厳国土」とは、大日如来の世界であるとともに、われわれがいま、現に存在している世界でもある。密教においては、聖と俗の次元的区别は無化され、密厳国土の世界は、表現的には曼荼羅として

<sup>532</sup>新義真言宗の開祖興教大師覚鑿の五大五臓観などがある（頼富 2003 : 165）。

現れてくる。この世界は、みずからとともに、あらゆる生命あるもの、生命なきものが共存している。そこには余れるものは一つもない世界なのである（頼富 2003：87-88）。それは緒方が希求した「命のつながる世界」そのものである。

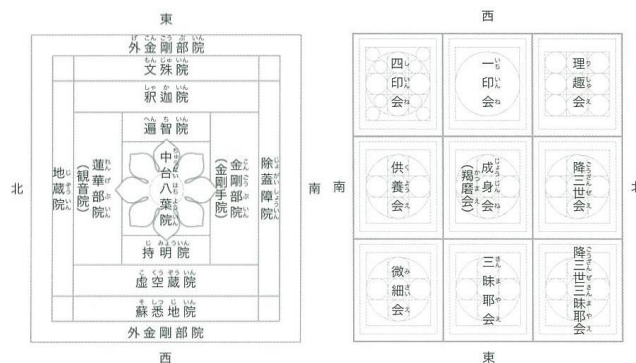
このように、空海を中心とする日本密教の中心思想は、ほとけとのつながりを見出す即身成仏の垂直的構造と、それを基盤として、現実の世界をより理想的なものとしていく密厳国土の水平的構造を止揚した構造を持つ。すなわち、みずからが仏との垂直の糸でつながれているならば、他のすべての生きとし生けるものも同じ垂直の糸をもっているはずである。これが密教の平等観である（頼富 2003：95）。この地球上で様々な生き物が、自分自身が持っているもので生まれ、生きていくこと、それ自体に意味があり、アリはアリなりに見事な生き方をしている（中村・鶴見 2002：24）と捉える中村の生命観と同様である。

この「即身成仏」と「密厳国土」の教理には、現実の世界で生をうけた、生きとし生けるものが、生まれ持った可能性を最大限に発現していくという生命の内発性の思想が見られ、そこでは生命あるものも、生命なきものもこの世界で等しく存在する価値と役割を持って、有効な働きをなしている。ここには鶴見の内発的発展論の重要な要素であるアニミズム的かつエコロジー思想的な意味が投影されていると言えるのではないだろうか<sup>533</sup>。

### 9.3 内発的 ESD が内包する曼荼羅の構造

また、胎蔵曼荼羅は密教經典の『大日経』の世界観を示し、金剛界曼荼羅は『金剛頂経』の悟りへのプロセスを現しているが（根津美術館学芸部 2013：8）<sup>534</sup>、この二つの曼荼羅をモデルとして内発的 ESD の学びの構造への適用性を見てみたい。

図 1.2 胎蔵曼荼羅（左）と金剛界曼荼羅（右）の構成



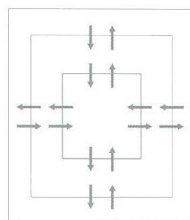
出典：根津美術館学芸部（2013：14-15）

<sup>533</sup>鶴見（服部・鶴見 2006：118）は服部との対談で、欧米の近代科学の一部であるエコロジーが、古代インドに発症した曼荼羅の思想と、結論において一致すると述べ、服部（服部・鶴見 2006：38）も 1986 年に開催されたユネスコ主題の「科学と文化の対話」会議で採択された「ヴェニス宣言」に含まれている「いまままで乖離していると考えられていた科学は、最先端において伝統と対話しよう」という文を鶴見に示している。

<sup>534</sup>根津美術館学芸部, 2013, 『密教絵画 鑑賞の手引き』, 根津美術館, 東京, 77p.

まず、胎藏曼荼羅は、中央に本尊の大日如来が座り、そこから同心円的に仏の数が増えていく配置となっている（図 1.2 の左）。これは、中央の大日如来本尊の徳性が密教の教義にのっとり外部へと遠心的に展開することを示している。胎藏曼荼羅は、それと同時に、周辺のものたちが本尊に向かって帰依するという回帰の構造がある（頼富 2003 : 188）。この回帰の構造を示したのが図 1.3 である。

図 1.3 胎藏曼荼羅の世界観



出典：根津美術館学芸部（2013 : 13）

この図 1.3 を内発的 ESD の学びの構造の「人と自然のかかわり」の世界観として捉えてみる。すなわち、仏を自然に置き換えてみると、遠心的な矢印は、自然の恵み（天候や水、木などの自然資源）のベクトルである。逆に中央に向かう矢印は、その恵みを利用し、知識や技をつけ、自然とのかかわりから生み出した価値観や精神性によって、自然のカミガミに祈りをささげる人間から自然へのベクトルである。この曼荼羅についても、鶴見の伝統の四つの型のうち、「技術の型」と「意識構造の型」が相当する。

一方、図 1.2 の右に示された金剛界曼荼羅は、第一部の理論的枠組みの説明を再び引用するが、一般的に九つの部分からなる現図系九会曼荼羅であり、この一つ一つのマスに同じほとけたちが何度も姿形をかえて登場する、喜怒哀楽の交錯したドラマの世界であると頼富（2003 : 189）は譬える。この曼荼羅の中心部分は、さらに金剛界五仏、十六大菩薩、四波羅密菩薩、八供養菩薩、四摂菩薩からなる金剛界三十七尊によって構成されている。これを頼富（2003 : 196）は、金剛界五仏の中尊の大日如来を社長とし、四仏は総務部、営業部、人事部、製品部の各部長、その下の十六大菩薩は課長たちで、八供養菩薩は管理部、厚生部に相当し、四摂菩薩はガードマンや守衛、四波羅密菩薩は秘書たちとして譬え、金剛界曼荼羅全体が、会社組織そのものであると解説している。すなわち、金剛界曼荼羅が人間社会の組織や共同体といった集団の概念に相当すると捉えるなら、学びの構造の「人と人とのかかわり」のプロセスと見立てられる。その際、同じ人間が、講集団の例のように、いくつもの集団を掛け持ちしながら、その集団において萃点となつて、さまざまな役割を果たすこともこの構図から説明できるだろう。

この九会からなる金剛界曼荼羅には第一部第三章の理論的枠組みの中でも詳しく扱ったが、二種の流れがあり、図 3.3（79 頁）の右の向下門の流れは、ほとけによって救われるという救済論的な道程を教義的に説明し、左の向上門の流れは、密教の修行によって日常的な俗の世界から、ほとけによって象徴される聖の世界への移行を示している（頼富 2003 : 197）。「人と人とのか



かわり」の構造からみるならば、これは、集団や共同体において、教えるものと学ぶものとの相互関係のベクトルであり、あるいはそのベクトルが自在に逆転する共育として捉えることも可能だろう。そしてそうした人と人とのかかわりのなかに議論があり、懇親があり、喜怒哀楽のドラマが生まれてくる。ここでも、鶴見の「社会関係の型」と「感情・感覚・情動の型」が相当する。

表 1.2 学びの構造と伝統の四つの型と両界曼荼羅の関係性

学びの構造	人と自然とのかかわり			人と人とのかかわり		
	知識	技能・能力	価値観 (精神性)	知識	技能・能力	価値観 (精神性)
両界曼荼羅	胎蔵曼荼羅			金剛界曼荼羅		
伝統の四つの型	技術の型		意識構造の 型	社会関係の型		感情・感覚・情動の 型

これはあくまでも曼荼羅をモデルとして見立てたものだが、内発的 ESD の学びの構造と鶴見の四つの伝統の型が、さらに胎蔵曼荼羅の世界観と金剛界曼荼羅の悟り（学び）のプロセスとも合致してくることになり、大変興味深い（表 1.2）。

#### 9.4 異質なものの共存＝自己変容

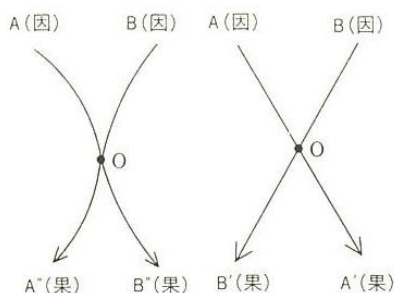
ここで、鶴見が格闘した、多様性という異質なものの間の対立を避け、どう折り合うのか、という問いに戻ってみたい。実は異質性そのものには問題はない。A が B を異質と見なすとき、B にとって A も異質である。異質性は相互的なものであるから、差別できない。お互い異質であるという事では平等なのである。問題は、異質なものとかがわることができる能力があるかどうかである。根本的には他者、すなわち自分と異なるもの（人、言語、文化伝統、慣習、思想、イデオロギー、考え方など）と折り合い、そこから学ぶことができる能力である。この能力が欠けると、異質性に許容力が無く、無視するか、排除しようとする行動をとってしまう。この異質性を知り、理解するという行為はまさに、学びであるが、その行為によって、自分自身が変化することを回避したいという欲求が排除となってしまうのではないだろうか。つまり、異質性を拒否するということは、自分が変化することを拒否することでもある。

南方は 19 世紀末のイギリスの自然科学が採用した因果律では、社会科学は解けないと考え、仏教の因縁の概念のほうが優れていると考えていた。因は因果律をあらわし、縁はさまざまな因果系列の鎖が偶然に出会うことをあらわしている（鶴見 2001：126）。下の図 1.4 の右側の二つの直線が交差しているのが因果律の図である。

すなわち、右側の A—A' と B—B' はそれぞれ必然性のベクトルであり、それらが途中で偶然に出会っても、まっすぐ必然へ向かっている。これが偶然性を考慮しない必然の因果律である。一方、左側の図では A も B も、出会ったことが契機となって、必然性へ向かうベクトルが直線ではなく曲線へと変化している。これが偶然性とかかわって起こる「縁起」である。おそらく、ある結果には必ずある原因があるという必然性を説く因果律は、逆説的には、あることをすれば必ずある結果になるといった決定論にもなりえる。もし、その結果を目的に置き換えると、その目

的 (A') 達成のためには、あらゆる異質なもの (A ではないもの) との出会い (縁) を無視し、排除する必要があるのである。そしてその目的 (A') とは、最初から想定された目的であり、それ以外の何物でもない。一方「縁起」では、異質なものの出会いによって、方向が変化し、異なった目的 (A'', B'') を達成する、あるいは最初に意図した目的を達成できないという結果になるのかもしれない。これは非決定論的で、変動と寄り添っていく道筋である。

図 1.4 因果律と偶然性の図



出典：鶴見 (2001 : 126)

この意味では、左の図は、すべての国が米国社会の産業発展を最終目標として、そこに到達することを目的とすることを必然視するような決定論によって発展を推し進める近代化論のモデルを示し、右の図で、社会変動といった不確定性を組み込みながら自律的に発展する内発的発展論のモデルを示し、二つの発展観の相違を提示しているとも言える。しかしながら、内発的発展とは、目標を設定して、その達成をめざすことを否定するというわけではない。目標を設定しても実際は、さまざまな変動によって影響を受け、すべて自分の思い通りにならないのが現実であり、途中で目指す方向性が変わったとしても、それで自分を全否定するのではなく、それは自分が変わり、新しい創造的な契機にかかわる可能性であると捉えるのである。

結論として、異質なものと対立を避け、多様性の中で共生していくためには、「他者を知り、理解する」という、最も基本的な学びに収れんしていくのではないだろうか。この学びの前提にあることは、仏教でいうところの「無常」であり、社会も、人間も、生命も変化せざるを得ないという事実と、無常の世界で限りある生命を持つ、生きとし生けるものに対して等しく敬意を示すことである。このように、自分の変化を恐れず、生きていく過程で「他者を知り、理解する」学びを生涯一貫して続けていくことが生物や文化の多様性を重視する道筋である。それは、「人と自然とのかかわり」(生物多様性) と、「人と人とかかわり」(文化多様性) の対の領域を持つ内発的 **ESD** の学びを持続していくことでもある。内発的 **ESD** の観点から見ると、変化と折り合うというのは、変化に飲み込まれ翻弄されるという事ではない。人間が赤ん坊から老人になるまで身体的な変化を経ても、アイデンティティの一貫性を持つように、内発的 **ESD** は変化しながらもゆるぎない一貫性を持ち、主体性を持つ。すなわち、ある契機が訪れ、異質なものと出会い、異質な要素を取り込む際にも、その構造=伝統を失うことはない。「それぞれの地域



の人々および集団が、固有の自然生態系に適合し、文化遺産（伝統）に基づいて、外来の知識・技術・制度などを照合しつつ、自律的に創出する（鶴見 1989:49）」と鶴見の内発的発展の定義にもあるように、外来の要素が内発的 ESD の伝統にとって替わったり、それらに支配される（それを外発的発展と呼ぶのだろうが）のではなく、持っていた伝統の構造は変化せず、その構造を構成する要素に、異質なものととの出会いから生まれてくる新しい要素が取り込まれるのである。それが可能であるのは、内発的 ESD が一人一人の人間の個性に根ざし、身体化しているからである。結果的に内発的 ESD は異質なものととの出会いが増えれば増えるほど、それが包含する知識や技術といったものも増え、豊かになってくる。このことから、内発的 ESD の観点から言えば、異質な要素とは、新たな創造的展開の契機をもたらしてくれる手段となる。

最後に、異質性を矛盾としてとらえるという視点においても考察してみたい。第一部の教育・学習理論でも扱った活動理論は、矛盾と直面した際、拡張的学習を通して、矛盾を弁証法的に打開しながら問題解決をするという学習の道筋を示している。ここでは異質なものの、あるいは矛盾と直接的に向き合い、矛盾自体の脱構築をめざすが、内発的 ESD はむしろ矛盾は矛盾としてある程度受け入れ、それと折り合いながら、主体自身の変化と展開を生み出している。この意味で、後者は曼荼羅的な異質性（矛盾）との共存という世界観との親密性が前者よりも高いことを示していると考えられる。

## 9.5 萃点の意味するもの

ここまで曼荼羅について考察してきたが、そうすると、鶴見がずっと追求していた「萃点」の意味はなんだろうか。鶴見が南方曼荼羅に固執したのは、様々な曲線や直線が実際に交差しているからであり、鶴見はその交差に萃点の存在を見たのである。一方両界曼荼羅は配置図であり交差がない。つまり、曼荼羅に潜在し、見えていなかった関係性を南方は萃点を使って顕在化させたかったのだろうか。本研究では、第一部第三章第一節の「内発的発展」の理論の 2.5「曼荼羅と萃点」に立ち戻り、内発的 ESD の総括の内容から再度考察してみると、以下のような萃点の捉え方ができるのではないかと筆者は考える。

### (1) 内発的発展における二種類の萃点

頼富（2005：85）によれば、ビンドゥと呼ばれる点が曼荼羅には存在する。このビンドゥを萃点として捉えるならば、胎蔵曼荼羅は地蔵として大地から出生する萃点を持っており、一方金剛界曼荼羅は虚空蔵として、虚空から出生する萃点を持っている。この論理に従えば、萃点はたった一つではなく、二つ種類があることになる。これを内発的発展の文脈で捉え直すならば、ある地域の共同体や集団の共同的営みから内発してくる展開としての創発を出生する点は、胎蔵曼荼羅の地蔵から出生する萃点に相当すると考えられる。この場合、萃点は内から創発するものを生み出す「出口」としての役割を持つ。ここに胎蔵の意味がある。一方、ある地域の共同体や集団に環境や社会の危機や変化が起こり、それによって異質なものととの出会いがもたらされ、伝統の再創造を出生する点は、金剛界曼荼羅の萃点に相当すると考えられる。この場合、萃点は外（虚

空)の異質なものをとりこむ「入口」であり、同時にそこから伝統の再創造という力が生み出される「出口」となり、モノやコトや力が行き来する「交差点」となる。南方曼荼羅の萃点は、この後者の萃点に相当すると考えられる。換言すると、内発的發展は、内から生み出される力の「出口」としての萃点と、外と内のモノやコトや力が入り出し、交差する「交差点」としての萃点という、内と外の両方の力の出入口としての萃点を備え持ち、そこに出入りする力に応じた展開を生み出す発展と捉えられるだろう。

## (2) 創発を生み出す萃点

まず、この創発を生む「出口」としての萃点については、頼富が曼荼羅の原点をカオスに置くところから考察してみたい。頼富は、曼荼羅の成立のもととは混とんとした火山の溶岩マグマのようなドロドロとしたエネルギーの塊のようなカオスであり、それが次第に形をとってコスモス化したのが結果としての曼荼羅だと述べ、むしろエネルギーや力を発揮するのは、カオスとしての曼荼羅だという見解を示している(2005: 90-92)。

さて、現代社会に目を向けるとき、地方が過疎化する一方で、都市化の人口過密は解消されず、地球温暖化が進み、経済格差が拡大されていくといった、様々なバランスを欠いた社会が見えてくる。社会が持続不可能な状態に陥っているのである。こうした状況においては、人間のケがどんどん枯れて、ケガレていく。それが極まって、様々な社会的危機が起きてくる。例えば、アナキズムやテロ、個人主義といったように、他者を敵視し、拒否したり、排除することで他者との関係性を断ち切り、ばらばらになる傾向が社会的に強まってくる。こうしたケガレ状態にある人々が集合した社会状況では、それぞれの人や、モノやコトの「潜在的可能性」はあっても、それを生かすような有効な関係性を持つことが出来ず、意味のないカオスのような状態で混沌として集合している。何かを生み出すエネルギーも潜在しているだろうが、それを生み出すことを可能にするような環境でない。

これまでの、そして現在進行形の発展や開発とは、こうした社会の問題解決を国家や行政、産業主導でやってきている。現場に目を向ければ、多様で可能性に満ちた人やモノやコトがあふれているにもかかわらず、それをしっかり把握することなしに、一部の専門家や役人が自分たちの論理で計画し、事業化して地域振興策を推進する。しかし、それでは現場で生きている人々のケガレは取り払えないのである。彼らのケが再生し、ハレになるためには、現場に道路や箱モノを建設することではなく、現場に潜在している人やモノやコトの潜在的可能性というケを十二分に発現し、生かせる環境づくりをする必要がある。過疎で空き家が点在し、耕作放棄地が増加し、バス路線も廃止されたような、一見混沌に見えるような現場であっても、そこにある人々や自然資源、文化伝統といった地域の多様性を最大限に生かせる方法を彼ら自身が主体的に考え、工夫し、自らの力で新しい展開を創発させるような力点、すなわち、創発の出口となる萃点を生み出す工夫をすれば、その地域には必ず再生する力が潜在しているのである<sup>535</sup>。ここに内発的 ESD

---

<sup>535</sup>一例を挙げると、徳島県上勝町は、中山間地に位置し、人口は1,840名 863世帯(平成25年10月1日現在)、高齢者比率が49.57%という、過疎化と高齢化が進む町だが、一方で、全国でも有数の地域活性

の果たす役割がある。序章でも関や吉本の地域との向き合い方に言及したが、地域に問題があるからといって、あるいは、地域に危機が襲ったからといって、その現場に全く力が無いとは言えない。劣性な状況であっても地域は歩み続ける力を持っているかもしれない。曼荼羅の原点はカオスであり、そこにこそエネルギーが渦巻いているように、問題や危機という色眼鏡をはずし、素のままに地域に存在する潜在的な可能性と向き合い、それを発現できるような学びを人々が主体的に積み重ねていけば、創発を生み出す「出口」としての萃点は必ず見つかるだろう。

### (3) 異質なものと出会う萃点

鶴見は南方曼荼羅の萃点にこだわるあまりに、交差点としての一種類の萃点しか見ていなかった。だが、この交差点としての萃点について、鶴見はさまざまな解釈を残している。例えば、萃点は移動することで、曼荼羅を支配しないから、多様性が保たれ、いろいろな萃点があつていいのだと、ある講演で語り（鶴見 1997c : 270）<sup>536</sup>、また別の論文では、萃点を変化の契機であるとし、それは異なるものが出会うことだと述べている（鶴見 2006 : 124）。「そうすると矛盾するものが出会う。出会ったところで何が起きるか。そこで討論する。暴力はつかわない。討論することでお互いが変わっていく。それが萃点なの。そこから出てくると今度は少し違う方向に行くようになる」と、南方曼荼羅の解釈を服部にしている。これは、図 1.4 の左側の、二つの曲線が交差する「縁起」の図に相当する。この、外からの異質なものと地域の現場が出会い、モノやコトや力が入り出す「交差点」としての萃点は、伊里前の事例が端的に示している。そこでは、外からの支援という異質な要素が入ってきて、そこに出会いが生まれ、新しい展開が起きる。その際の出会いの萃点が阿部教員だった。阿部教員を通して、RQ と契約会が出会い、さらにそこから RQ のボランティアである蜘蛛瀧氏との出会いが生まれる。ここで萃点が阿部教員から蜘蛛瀧氏に移動していく。蜘蛛瀧氏が伊里前小学校の子どもたち、地域住民、小学校校長とをつなげ、そうした出会いからヤマ学校という伝統が再創造された。こうした危機や契機におこる異質なものと出会うで、内発的 ESD は次々と動的に展開していくのである。

交差点としての萃点はモノやコトや人であり、一見偶然出現するようにも見えるが、実は萃点という契機を見逃さず、それをチャンスに変えるのは、現場の人々が持っている潜在的な可能性であると筆者は考える。その潜在的な可能性には内発的 ESD が培った想像力、対人能力や創造性の力が含まれている。こうした力を日ごろから人々が蓄積しているからこそ、偶然の縁を機会に変え、新しい展開を起こすことが出来る。ある意味、「自分たちには力が無いから、誰かに地域を開発してもらえば、力がもらえるだろう」と、自分や地域の潜在的な可能性を否定した発想を持っている限り、萃点を見つけることも、見ることもできず、多くの機会を喪失してしまうことになるだろう。

---

型農商工連携のモデルとなっている町でもある。昭和 56 年 2 月に起きた寒波による主要産業の枯渇という未曾有の危機を乗り越え、葉っぱ（つまもの）を中心にした新しい地域資源を軸に地域ビジネスを展開し、人口の半分を占める高齢者が生き生きと生活し、仕事をしている。この葉っぱビジネスこそが、上勝町に潜在していた力を創発する萃点となったと言えるだろう。

<sup>536</sup>鶴見和子, 1997c, 「水俣民衆の世界と内発的発展」, 鶴見和子, 『女書生』, はる書房, 東京, 220-272.

## 第二節 持続可能な発展と科学のありかたについての考察

この節では、第三章の大井沢小中学校の自然学習の事例研究で詳しく扱うことができなかった科学というテーマを見てみたい。内発的 ESD が包括的な学びであり、動的な動態の際には科学知とも結びつくが、悠久の時を持続してきた生活世界の学びと近代的な合理性と客観性をもつ科学知という、一見真逆の関係性にあるインフォーマルな学びと科学知の関係性についての分析・考察を試み、持続可能な発展に寄与する科学のありかたとはどういったものなのかを議論し、総括してみたい。

### 1. 内発的 ESD と科学知の統合の意味するもの

本研究では、自然学習の事例で、内発的 ESD と科学知が統合するという、動的な内発的 ESD のあり方を見た。これは教育現場において起こる統合である。大井沢小中学校の自然学習が発足当時、教育界で高く評価されたのもこの統合が理由であると考えられる。すなわち、教科書に書いてある生物の知識を深く理解することは、全国どこに住んでいてもできるし、試験による評価も可能である。しかし、大井沢という地域独自の自然を深く理解することは、そこに住み、その自然に親しみ、深いかかわりを持ち続けた大井沢の子どもたちにしかできない。また、教員も子どもたちも一緒になって、自然に関心を持ち、独創的な研究も生まれたが、それも、その研究をさまざまな手段を用いて実現するような潜在能力が必要だった。

例えば、佐藤喜太郎校長が、最近あちこちで変わったイワナを捕えたという話から、それがイワナと川マスの自然交配ではないかという直観によって、イワナと川マスを交配し、新しい品種をつくる実験が実施された。そのためにイワナと川マスを孵化させる孵化場と養魚池を作ることになった。コンクリート枠は大工に頼んだが、コンクリート合わせなどは、経費削減のために教員達が行った。交配実験は学校の前を流れる中村堰で行ったが、冬の厳寒のなかで、子ども達は大変な思いをして魚の管理と交配実験を行った。そして、中野試験場長の指導を受け、とうとう交配実験が成功し、全国でも珍しい試みとして文部省から科学奨励金を受けることになった。(鈴木 1980)。こうしたエピソードから見えてくるのは、科学的インスピレーションから仮説を立て、実際に実験し、仮説を実証する過程そのものに、内発的 ESD が埋め込まれているという事である。それは、現在であれば、学校が養魚池と孵化場という施設設置の予算を計上し、自治体や教育委員会などに掛け合って、助成金をもらって実現するといった段取りがとられるだろうが、そうすると、助成金が手に入らなければ、このような実験もあきらめることになっていただろう。戦後間もない当時は行政からの資金援助の可能性が低かったからかもしれないが、そうした制度的な段取りを一切考慮せず、大井沢小中学校では手持ちの予算で、教員達の労力を得て、養魚池や孵化場を作り上げた。この際、教員達は強制されていやいやながら池を作ったのだろうか。文献や聞き取りから読み取る限り、そこには自発性があったとしか考えられない。あるもの(手段)を最大限活用し、創意工夫で、目的(機能)を、強制的ではなく、自発的、主体的に達成していく能力こそが潜在能力であり、そこに内発的 ESD が埋め込まれている。そして、イワナと川マ

スの孵化も交配にしても、教員や子どもたちにとっては初めての試みであり、多くの失敗を経験しながら学び、ノウハウを蓄積していった。それも、暖房完備の施設の中ではなく、雪が降り積もる厳冬の屋外で水を扱う、大変つらい作業だった。すなわち、人工的に環境が管理され、現場の自然から切り離された科学実験の環境ではなく、生々しくもリアルな現場の実験であったが、だからこそ、本物の自然の営みを五感でもって実感できたといえるだろう。これが、普遍的な科学知と、唯一無二のローカルな現場から立ち上がってくる内発的な学びの知の統合である。この、現場から立ち上がる統合知には、人間の身体から遊離した「科学の客観性」はみじんもない。それは、思い通りには交配できない自然の不確実性と、外気や水の冷たさと、その温度において交配する自然の営みに対する驚異とが入り混じった、生々しくもリアルな知である。そして、本来の科学的知識や科学的発見とは、こうした自然と直接向き合う現場で生まれてきたはずである。粘菌を求めて熊野の森を駆け回った南方熊楠もしかりである。

こうして、自然とのかかわりを内包する内発的 ESD が、ある現場で科学知と統合し、動的になるとき、科学知は「自己中心的統合」によって「意味読解」される知識から、自然という現場のまっただなかで起こる、暗黙知のプロセスを経た「自己放棄的統合」によって「意味付与」され、身体に刻み込まれた創造的知識に変容する（ポランニー1975）。ここから自然と親密な関係を持つ科学知が自分の中で誕生する。すなわち、自然なるものと科学なるものが自分の身体によって媒介され、親密な関係となって結び合わされ統合されるのである。すなわち、科学と自然の関係は、内在的に、阻害ないし対立の関係ではなく、交流（コミュニケーション）と統合の関係（ゲルヴィック 1982:186）を持つことができるのである。

こうして内発的 ESD が動的になるとき、また、新しいものが生まれてくる。自然学習の成果を文集にした『峠の小鳥』には、科学的研究報告だけでなく、自然と直接かかわったことで培われた感性を詩的な芸術表現に結晶させた、子どもたちの素晴らしい詩がいくつも載っている。科学における独創性の追求は、想像力を豊かにし、アートに匹敵する能力を育む（ゲルヴィック 1977=1982:187）。このように現場に身を置き、内発的 ESD と科学知が自分の中で統合する経験を持つならば、科学を持って自然を汚し、破壊するという発想とは相いれないことになる。これは、人間の内なる自然についてもいえることである。このことは、ポランニーが現代文明の暴力的な破壊性の源である「科学の客観性」へ対抗するために明らかにしようとした、個人的知識が暗黙的に持つ、深淵で平和的、かつ希望に満ちた意味を指し示しているのではないだろうか。

今西錦司が生態学や動物社会学などの科学から距離を置いて「自然学」を提唱し、中村桂子もまた生命科学から距離を置き、「生命誌」を提唱したが、おそらくこの二人の学者が既存の客観科学のありかたに挑戦しているのは、現場で内発的 ESD と科学知の統合を経験していたからかもしれない。社会学者であった鶴見も、科学と産業の結合であるチッソの公害の犠牲になり、破壊された水俣の自然という現場を目の当たりにし、さらに内なる自然を破壊された水俣患者と接したとき、自然を排除した社会学という科学の限界を悟ったのである。そして、科学の暴力に限らず、政治的、経済的な開発の暴力にも、この二つの知の統合は力を持つ。それは科学者である南方熊楠が自然破壊と、その自然と精神的にも深く結びついた里の人々の暮らしの破壊を止めよ

うとした神社合祀反対運動のパワーの源であるといえるだろう。

鶴見は柳田や南方、今西の研究や、水俣調査から「暴力の少ない科学・技術」のためには、アニミズムやシャマニズムにみる自然との共生の思想が力を持つのではないかと考えたが、筆者は、南方や今西のような自然科学者においては、アニミズムの思想のあるなしにかかわらず、現場での探求で培った内発的 ESD と科学知の統合がかかわっているからだと考える。また、第二部第一章第二節の大井沢の生業の学びで見たように、人が深い興味と関心を持って自然と親密にかかわり続けるとき、そこから生まれる内発的 ESD の学びによって、科学的用語こそ使わないが、科学に匹敵するようなローカルな知が形成されている。大井沢でブナ林伐採の反対運動を起こした猟師の志田忠儀さんも、驚異的な野生生物の知識を持っていたが、猟師による山の神の儀式には関心を示さなかった。しかし、内発的 ESD と科学知の統合による、自然に対する深い理解と知識があったからこそ、その破壊のもたらす意味を予測的に直観し、反対運動を起こしたのである。

## 2. 自然との統合を失った科学

逆説的には、不確実で不安定な自然界とは隔離された、安全で安定的な人工的な実験環境で、自然を還元的に分解し、「素材」化したものを、理想的条件下で扱う客観的知識が優勢であるような科学の世界では、この統合は起こりえない。そこでは現実の自然と、科学知との関係性が断ち切れ、万が一その科学知が自然や人間への暴力性を持っていても、人工環境の中に封じ込められ、そのリスクが実感できない。人工環境の徹底した安全性に守られているからである。これも「無痛文明」(森岡 2003) の管理された科学の世界である。しかし、そうした人工的環境下で科学の暴力性を封じ込められるという安全神話も、今回の東日本大震災における福島第一原発事故でもろくも崩れてしまった。放射能のような高いリスクを扱うような現場は、非常に洗練され、かつ複雑な人工的管理下で科学的に制御されているが、その科学技術のリスクの本当の恐ろしさとは、実はその現場にいる人間の問題なのである。福島真人 (2010)<sup>537</sup>は中岡哲郎の『コンビナートの労働と社会』(1974)<sup>538</sup>の一節を引用し、リスクと学習の問題を提起している。中岡は、1970 年代初頭に鹿島で数々の爆発事故を起こしたコンビナートの調査のために、そこで働く労働者の聞き取り調査を行ったが、コンビナートの複雑化したシステム維持のために、エチレン-芳香族プラントだけでも千数百か所において、毎時間毎時間点検を受けていることが判明した。中岡はこの膨大な量の単純作業からなる予防保全システムについて、ある矛盾を指摘している。

この過程はさらにもうひとつ矛盾を引きずっている。このような予防保全の努力の徹底によって、また装置の安定化・信頼性の向上によって、トラブルの数がへればへるほど、労働者がトラブルに対処する能力を獲得する「経験」がへっていくことだ。製造課長の S さんは新採用の労働者に、トラブルに対処する能力を養わせる機会のないことを嘆いてい

<sup>537</sup>福島真人, 2010, 『学習の生態学』, 東京大学出版会, 東京, 330pp.

<sup>538</sup>中岡哲郎, 1974, 『コンビナートの労働と社会』, 平凡社, 東京, 237pp.

た。「われわれが新人教育に手を抜いているわけではないのです。やはりトラブルに対処する能力を養う究極のきめではトラブルの起こった時なんです」。(中岡 1974 : 60)

中岡は、「プラントが故障しない」ゆえに、「こわい」と答える労働者達の「こわさ」の中身は、「安定」には対処できるが「変動」にはどうしようもないという技能でもって組み込まれている労働者のいつわらざる内心の表明だと納得した(中岡 1974 : 61)。ある意味、現代の科学技術は、巨大プラントにしる、原発にしる、人間が失敗から学習することが許されないほどの恐ろしい暴力性を持つものを人工環境に封じ込め、そこから人間の能力や可能性の発現の必要性を排除してしまった。その結果、想定外の危機の際に、経験がゼロである職員や労働者は、経験の蓄積による学習が無いので、どういった対応策が最も効果的であるのか見当がつかず、危機的状況であるにもかかわらず、多くの時間をかけ、多くの失敗と試行錯誤を重ね、非効率的に危機対応するしかないという大きな弱点を抱え込んでしまっているのである。

このように自然からも人間からも隔離され、暴力を生み出す科学知や科学技術がなぜ現代社会で力を持ち続けるのだろうか。それはおそらく、ベック(1986=1998)の警告するように、産業社会の構造と科学技術振興の過程が結着しているからであろう。この場合の産業には軍事産業ももちろん含まれる。科学知やその技術が、人間の身体から切り離され、客観的知識となりそれが産業によって売買されるのである。知的所有権も同様である。すなわち、科学知がより良い暮らしのための手段ではなく、科学知や技術そのものに経済的な価値が置かれ、目的化している。そうすると、経済的な価値の低い科学知や技術の優先度が低くなる傾向は否めない。科学知や科学技術が産業や経済という価値で淘汰され、多様性を失い、均質化され、売買される対象としてモノカルチャー化していく。このような科学からは詩心のひとつも生まれてはこない。こうした現状が続く限り、人間の熱烈なコミットメントによる科学的探究によって育まれていた独創性や創造的な豊かさも失われていくことは否めないし、ひいては持続可能な発展にも影を落とすことになるだろう。

ポランニーが『個人的知識』や『暗黙知の次元』で我々に訴えていたのは、最も人間臭い科学を取り戻すことであった。それは人間の不完全性を前提とし、人間の失敗が許容され、試行錯誤ができる範囲の「暴力の少ない科学」であり、人間の豊かな精神性に導かれた科学である。ポランニー(1966=2003 : 90)は、道徳のような高位の要求に従うことの出来る能力を持つ人間から生み出される科学を取り戻さなくてはならないと、我々に警告しているのである。

### 第三節 自治する共同性についての考察

本研究は、内発的発展を担う地域に根ざした小集団や自治公民館の小地域共同体などを見てきたが、こうした集団や共同体のサイズが小さい理由は共同性が支える自治のキャパシティが関係している。第二章第三節で、綾町の浜田さんが自治可能なのはせいぜい100から150戸である

と語っていたように、地域共同体の場合は多くても 300、400 人までの単位が、面識を相互に持ち、祭りなどの固有の文化伝統を継承し、長期的に信頼関係を構築でき、危機の際に結束できる限界であり、この小単位で共同性は見えないアイデンティティの膜という境界を持つが、それは同時にメンバーを束縛する境界でもあり、まさに細胞膜のようなものである。この理由から市町村合併が実施されても、この目に見えない共同性の膜は依然として存在しているのである。そしてこの膜の中にはもちろん、その地域の土地、山や川といった自然や、カミガミ、先祖という死者が含まれている。そういう意味で、自治する共同性は身体性に根ざした物理的な境界も持ち、この限界を超えて、大きくなれない。

さて、共同することはすべて良いわけではなく、そこにも光と影がある。共同性が自治という縛りや物理的境界を破って、万単位や億単位の人々を巻き込んで巨大化するとき、小さな共同性が育てていた人々の多様性を維持することが困難になる。巨大になればなるほど異質性や違いをできるだけ排除し、共通項を軸に一体化を目指すことが必要になってくる。国家というしくみは、一律に「国民」という共通のラベルを人々につけることで、巨大な共同性を人為的に作り上げていることになる。ソビエト連邦の崩壊は、社会主義によって国民一人一人の生活の一切を共同化するという、行き過ぎた共同性の政策がその一因であったことは否めない。国家という人為的で巨大な共同性が安定している一つの要因は、生活レベルでの人々が生み出す多様で小さい共同性を許容しているからであり、人間が人間らしく生き、地域固有の文化を形成していけるのは、こうした生活世界に根ざした共同性があってこそなのである。

この意味で、小規模の共同性は地域固有の文化伝統を有する国ではどこにでも存在している。この見解からすると、米国は建国の歴史が浅く、むしろ資本主義文明が生み出す消費文化が均質的に全体を覆っている状況に見えるが、その中であって移民が母国から身体化して持ち込んできた内発的 ESD を移民コミュニティの共同性の中で育むことで、米国の消費文化と層をなして、イタリア文化、インド文化、中国文化といったものが持続し、混在しているといえるのではないだろうか。また、例えば筆者のミシガン州での高校留学の経験によるが、ミシガン州にはオランダやデンマークといった北欧からの移民が多く、移民集団が移住地域の自然に母国の自然環境を重ねあわせ、春のチューリップ祭りなど、母なる風土に根ざした文化を新大陸においても根強く持続してきていることは、自然を含めた目に見えない共同性という膜を異国においても形成し、母国文化を再創造しているといえるだろう。

さて、一つの巨大資本が独自のシステムや仕組みをグローバル化していくことは、独占のグローバル化であり、いくつもの巨大資本がこれと同様の方法を取ることで、世界はより均質的な仕組みに組み込まれ、一元的発展へ収斂していく。ここからグローバリゼーションの問題が起きる。世界中が同一の仕組みに組み込まれているので、もしその仕組みが機能しなくなった場合、リーマンショックのように世界中がその影響を受けてしまう。一方、もし、内発的発展を担う自治する共同性がその自治の幅を地産地消のエネルギーや生産まで拡大し<sup>539</sup>、自律的な力をつけるなら、そして、それが国内外で増えて広がり、グローバルに数を増すならば、グローバルに多元的

---

<sup>539</sup>例えば温泉地における地熱発電を利用し、農林業の生産や加工に生かすこと。



な内発的発展が展開し、自律的な発展形態が多様化する。地域地域が固有の自律的な仕組みを持っているので、万が一ある自律的な仕組みが機能しなくても、共倒れにならない。それがひいては世界全体のサステナビリティに寄与するだろう。すなわち、グローバルなレベルでは、自治する共同性はサイズではなく、数という多様性で勝負することになる。

では、自治する共同性という文脈において、グローバルなつながりを創るということはどういう意味を持つのだろうか。共同性は目に見えるものではないから、それ自体が物理的につながることはない。つながるのは共同性を育む人と人のレベルである。グローバルにつながるといことは、集団や共同体のメンバーが国境を越えて別の共同性と出会い、学ぶことで、創造性の質を豊かにし、集団や地域共同体の潜在能力の拡大を図ることになる。ここでも、つながりつつも主体性を維持することが必要であり、あくまでも集団や共同体が主導権を握るからこそその自治である。主導権をグローバルな世界に譲るとき、グローバリゼーションに組み込まれ、共同性は主体性を失い、内発的発展は崩壊する。今はインターネットのおかげで、どんな辺境にいても、瞬時に世界中の情報を手に入れ、世界中の人々につながることが可能になった。しかし、ここに落とし穴がある。内発的 ESD は身体性の教育であるから、グローバルであっても、あくまでも人と人との面識を持つ直接的関係が基本である。ネットによるヴァーチャルなつながりはこの、面識を創りだすための契機であり、ネットだけに依存するならば、身体と身体の出会いによる創造性は生まれない。ネットでは何百万という人々につながることが出来ても、血の通う人間を通した共同性のつながりと、それによって生まれる相互作用としての発展には限界がある。内発的発展を導くようなグローバルな共同性のつながりは、せいぜい人間一人が生涯に行き来できる範囲、すなわち片手の指で数えるぐらいの範囲にとどまるだろう。第二節でも論じるが、辺境がグローバルにその価値を発信する場合においても、発信は手段であり、基本的に、発信の目的は「よそ者」が現場を訪れることである。このように、内と外との創造的なやりとりのあるような現場で動態的な内発的 ESD は育まれる。それは、出会いを求めてグローバルな現場を訪れることでも可能であり、それを宮本憲一（1982）<sup>540</sup>が内発的発展の事例として挙げている湯布院の町づくりにみることができる。

かつては無名で田舎のありふれた温泉地であった湯布院は、現在日本でも屈指の温泉観光地として知られるような発展をしたが、そこに至るまでには、湯布院の自然を守るためにダム建設や、ゴルフ場建設などの開発計画を次々と阻止してきた住民の反対運動の歴史があった。その背景には三羽鳥と呼ばれる三人集団の地道な取り組みがあったと言われている。三羽鳥とは、旅館の若手経営者、志手康二（夢想園、故人）、溝口薫平（玉の湯）、中谷健太郎（亀の井別荘）ら三氏である。高度成長期でも、観光客のほとんどは当時歓楽街でにぎわっていた別府温泉に取られてしまい、旅館の経営難に陥っていた三人は、町づくりにヒントを求め、借金までして、ヨーロッパ視察を実行する。そして、ドイツの小さな温泉地であるバーデンヴァイラーを訪れた際、そこで衝撃的な出会いを持った。バーデンヴァイラーには、ローマ帝国以来、温泉と静寂と緑を 2000 年以上守り抜いてきた自負があり、そこで出会ったホテルのオーナーのグラテヴォルさんは副町長でも

<sup>540</sup>宮本憲一、1982、『現代の都市と農村 地域経済の再生を求めて』、日本放送出版協会、東京、254pp.

あり、町づくりには100年必要だと説いた。中谷健太郎は、その時受けた感動をこう綴った。「あの日、グラテヴォルさんは熱く語ってくれた。『町にとって最も大切なものは、緑と、空間と、そして静けさだ。その大切なものをつくり、育て、守るために、君たちはどれほどの努力をしているのか？君は？君は？君は？』グラテヴォルさんは、私たち三人をひとりずつ指さして詰問するように言った。私たち三人は顔が真っ赤になってしまった」。このグラテヴォルさんの詰問が、三人を奮い立たせた。また、薫平さんは、グラテヴォルさんがこうも語ったという。「まちづくりは、ひとりでやっていると孤立する。最低でも三人は必要だ。まちづくりは、大勢の仲間を進めることが大切だと、私たちはグラテヴォルさんから教わった」（木谷 2004：99-100）<sup>541</sup>。こうして歴史と自然と文化に根ざしたバーデンヴァイラーの地域共同体の外来の知恵を借り、持続可能な保養温泉地構想を学んだ三人は、帰国し、反開発から自然景観を生かした地域づくりへと舵を切ることになる。それは自分達の生涯では完結しない、孫の世代を巻き込む長期的な発展の展望への転換である。ここに、国境を越えてつながった小さき民であるキーパーソン<sup>542</sup>らによる共同性による学びとそれが導いた内発的発展への道筋が示されている。

最後に、自治する共同性と呼ぶ限りは、自治のための意思決定のありかたも重要であり、その点についての考察でこの節を締めくくりたい。筆者が参与観察し、聞き取りをした範囲内という限界をも踏まえたうえで、本研究の事例調査地でかかわってきた様々な地域共同体や集団の自治から見てきた意思決定のありかたは以下のようにまとめられる。

**1) 地域共同体独自の流儀**：自治公民館制度は、住民の代表として選ばれた班長や役員が月一回の役員会において話し合いを持ち、意思決定しているが、年間の基本計画は必ず春の総会で住民（戸主）の同意を必要としている。これは表向きの意思決定の過程だが、実際は、役員達は旧役員や地区の長老たちに事あるごとにインフォーマルな形で相談しながら問題解決策や、行事の調整、人間関係づくりなど、多岐にわたる分野のアドバイスをもらっている。事例に出てきた「主取り」といった、葬式を一手にしきる長老など、自治のさまざまな機能に応じて、地域には地域独自の流儀を継承する住民達の存在があり、共同体の意思決定に少なからず影響力を持っている。譬えるなら、家のレベルで「家風」があるように、地域のレベルには「地域風」に匹敵するような地域独自の流儀、すなわち共同体が所有し共有する歴史的な経験知や知恵があり、この流儀を無視した意思決定は地域共同体ではあり得ないし、これが近代的な多数決による意思決定とは根本的に異なるところである。多数決はシングルイシューの意思決定であり、少数意見を排除してしまう。ところが、共同体はその地域が歴史的に共有してきた流儀に従うことによって、特定のイシューの住民の意見の違いを根底のところまで融和させている。これは、講のような伝統的な小集団においても同様のことが言えると考えられる。

**2) 説得と納得による伝統の再創造**：さて、こうした流儀は「保守」の代名詞のように捉えら

<sup>541</sup>木谷文弘、2004、『湯布院の小さな奇跡』、新潮社、東京、223pp.

<sup>542</sup>グラテヴォルさんは「その町をつくり、営んでいる“まじめな魂”に出会うことが必要だ」と言っている（木谷 2004：100）。

れがちだが、「伝統の再創造」という持続可能性へつながるプロセスにしても、まず伝統という土台が無くてはそれを再創造するという更新ができない。持続するためには持続したいものが共同体や集団で共有されていなくてはならないし、それを再創造しようとする力は、持続する力と対立して打ち勝たなくてはならない。言い換えると再創造の意思決定は、多数決では不可能である。持続する力をすべて説得・納得させるほどの力がなくては、再創造は起こりえない。流儀をもつ地域の伝統の再創造は説得・納得による合意の意思決定で生まれる。例を挙げると、上高根敬愛講のしきたりは若手が先輩を説得して改革したし（168頁）、上畑自治公民館でも、若者が減ってすたれてしまった俵踊りを復活するために、若者が踊るといふ前提を覆し、男性なら誰でも踊れるようにルール変更することを総会で提案した一人の若者と長老たち間で激しい議論が起こったが、最終的に全員合意に達して、俵踊りが復活されたという例もある。守るものも、よりどころにする規範も土台もないアナーキー状態の集団のなかでは、人々が向かうべき方向は全方向に開かれ意思決定はむしろ困難となる。

**3) 固定しないリーダー：**自治公民館制度や伝統的な集団の仕組みの特徴に、「持ち回り」で役をやるということがある。しかしながら、それはメンバー全員が必ず一度は役をやらなくてはならないということではないと、何度も念を押されるが多かった。つまり、誰でもリーダーにするわけではないが、リーダーにふさわしい人は常に複数存在するという暗黙のルールがある。これも一個人の意思決定が独走しないよう、リーダーとなっても、集団に潜在する複数のリーダーのなかの一人であるというタグをはめて、その自覚を持って意思決定させるという集団の知恵なのかもしれない。そして、さらに大きなタグが長老たちの存在である。まさに萃点の移動が起こるように、力の配置が時間をおいて変化し、一極集中の意思決定を分散しているのである。

# 終章 結論

## 第一節 内発的 ESD への道筋

### 1. 上から普及できない内発的 ESD

内発的 ESD という教育のありかたは既存の教育概念の枠を取り去った新しい教育概念である。日本においては教育とは文部科学省という行政の管轄にあり、主に学校教育と社会教育（生涯学習）から構成されている。社会教育は、本来学校教育とは区別され、社会生活を営む成人教育の分野でスポーツ活動や公民館活動、職業教育なども含んでいる。このように、一般的に教育というと、政府が管轄し、行政が事業や活動に予算を配分し、管理、実施していく教育が、制度的な教育体系を作っている。一方民間事業としての教育活動もあるが、その多くは行政の実施する学校教育、語学教育、スポーツ教育、公民館の教養講座などの代替や強化を目的とし、塾や語学学校、専門学校、カルチャースクール、スポーツ教室などの経営による収益を見込んだ営利活動である。このように、学びには意図的に特定の場に設けられた学習活動に参加し、専門家に教わるといった枠組みを持った、行政や民間事業の実施する教育、すなわちフォーマル教育やインフォーマル教育の固定的なイメージがつきまとうが、現実には、このような教育ではなく、日常生活世界の学びに費やす時間が圧倒的に多い。人間が生きていくという行為自体に学びは欠かせないのである。これが、自然発生的にあらゆる時と場で立ち上がってくるインフォーマル教育であり、そこから生活文化や民俗、伝統がこれまで生まれ育ってきた。

フォーマル・ノンフォーマル教育とインフォーマル教育との決定的な違いは、前者は学習者に対し、学習の枠組みを作って提供している主体があるが、後者は無い。その意味で、後者は学習者自体の主体性のみで根ざしている。前者の教育には枠組みがあるゆえに、組織ができ、さまざまな人間によって運営され、そのための資金が必要になる。必然的に固定化、制度化、安定化が起こってくる。インフォーマルな教育の強みは、枠組みが無いゆえに、時間や場所やテーマに囚われず、自在に学ぶことが可能になることである。この特徴は強みでもあり、逆に弱みにもなる。学習者の主体性が無ければ学びは発生しない。しかし、枠組みのある学校教育としての小中学校は義務なので、学ぶ主体性のない子どもも強制的に学ばせることになる。しかし、こうした無理が不登校などさまざまな問題を起こしていることは否めない。

学術的にも、きちんとした学習の枠組み（カリキュラムやテキストや教授法など）を持って実践されるフォーマル教育やノンフォーマル教育は研究対象にされてきて、理論、方法、実践、教科などの分野や社会教育や環境教育といった領域を含む教育学の総合的な体系ができてきた。その一方で、理論的に分析し、構造的に把握することが難しいインフォーマル教育の研究は、第一部第二章の教育・学習論でも見てきたように、まとまりのある集団での研究は増えているが、個別的な学びは学術的に体系化されていないと言ってよい。ところが、ESD という教育概念は、このインフォーマル教育にも光を当てている。再びユネスコによる ESD の引用をしてみたい。

概して、教育の持続可能性への方向付けはすべての国のフォーマル、ノンフォーマル、インフォーマル教育のすべてのレベルを巻き込むことである。持続可能性の概念は環境のみならず貧困、人口問題、健康、食糧安全保障、民主主義、人権と平和などを含んでいる。持続可能性は、結局は文化の多様性と伝統的知識が尊重される道徳的かつ倫理的な要請そのものである（UNESCO 1997:2）。【筆者訳】

ESD の概念には、これまで体系的な教育の枠組みではほとんど無視されてきた、民間で伝承されてきた伝統的、文化的知識や技能、道徳・倫理、知恵といったものを含んでいる。この意味では、教育概念の革新であり、パラダイムシフトであると言える。これまで文化人類学や民俗学の領域で扱われてきた知識や技、知恵、価値観（世界観、信仰）というものが、教育としても捉えられる可能性を打ち出したのである。筆者はこのアプローチには賛同する立場をとる。しかし、問題は、この枠組みの無いインフォーマルな分野の学びを、国連や国家が意図的に推進するためには、「枠組み」にはめ込んだ教育として普及する方法をとらざるを得ないという矛盾である。インフォーマルな学びを含んだ ESD を学校教育、あるいは NPO のワークショップという枠組みにはめ込むと、学習者の主体性あるなしにかかわらず一方的に学ばされる。それも、文脈の無い知識や技術としてである。これが、現行の ESD の抱える大いなる矛盾である。

ESD が持続可能な発展のための人づくりの教育である時、その発展をけん引するのは国家や企業なのか、あるいは草の根で生活を日々切り拓いて生きている人々なのかという問いが無くてはならないだろう。国家や企業がけん引する発展をめざすのならば、ESD は枠組みを通じた教育にならざるを得ない。しかし、本研究は内発的発展という、現場を生きる人々の発展を主眼としているゆえに、その教育的枠組みを外した生活世界に ESD を留めることを主張する。ここが内発的 ESD の根ざす土壌である。文化や伝統は学校教育では生まれてこない。学校は地域を形成する様々な年齢や職業の人々とのかかわりを排除した、教員と同年齢帯の子どもだけを集めた、特殊で人工的なコミュニティだからである。文化や伝統や、それに根ざした価値観や信仰は地域の風土や、共同体が長い時間をかけ育んできた。生活世界の学びは、一方的ではなく、相互的であり、学ぶものと教えるものが自在に入れかわり、学ぶプロセス自体に楽しみがある。その文脈に内発的かつ持続可能な発展へのヒントも含まれている。

では、生活世界に根ざし、枠組みの無い内発的 ESD をどのように日本中や世界中に普及して、持続可能な発展をめざしていくのか、という問いも生まれてくる。しかし、ESD のような特定の教育を普及して持続可能な発展を促すという発想においては、そもそも、持続可能な発展は、どの国や地域においても起こりえる普遍的な発展であり、その教育も普遍的であるから世界的に普及できるという前提に根ざしている。そうした前提は持続可能性を物質循環でとらえるような、普遍的な科学知に根ざしているからである。一方、内発的 ESD は、普遍的な一元的発展の形などないという前提で、多元的な発展である内発的発展に根ざしているので、誰がどういった権利をもってそのような教育を地域で普及するのか、という疑問が起こる。すなわち、内発的発展を地域社会の現場で生きる住民自身が希求し、その手段として、より多様で優れた力をつけるため

に共同性をもって目指すとき、自ずとその発展の過程にその地域独自の内発的 ESD が立ち上がってくるのである。郷田前町長が綾町再生のためにとった施策は、見事なまでに伝統の四つの型に沿った伝統の再創造だったが、それを学校や公民館で学んだわけではない。

結論としては、政府であれ、自治体であれ、学校であれ、NPO であれ、彼らの意図する発展を促すために、意図的にその発展のための教育を人々に普及するという発想そのものを捨てる必要があると筆者は考える。この発想の転換を鶴見も経験している。第一部第三章の「理論的枠組み」でも触れたが、鶴見は、生活記録運動にかかわりだしてから、それまでとっていたマルクス主義の歴史的決定論の立ち位置に疑問を持ち始め、やがて社会現象や歴史の動向をめぐる不確定性に主眼を置くプラグマティズムにリアリティを見出した。理論の世界から現実の世界に身を置き、何もかも人間の思い通りにはいかない不確実な世界が見えてきたとき、「相手から生活の中の思想をひきだす」（鶴見 1997b : 67）ことが大切であり、「イデオロギーを押し付け」てはならないと実感したのである。内発的 ESD は強制できない教育であり、本人の自発性なしには成立しない教育である。それを外から自発性を強制すればもはや自発性とはいえなくなる。

それでは、内発的 ESD が通常の学校教育や社会教育では普及できないとしたら、どのようにして内発的 ESD にアクセスできるのか、といった問いも出てくる。基本的には「それぞれの地域の人々および集団が、固有の自然生態系に適合し、文化遺産（伝統）に基づいて、外来の知識・技術・制度などを照合しつつ、自律的に創出する（鶴見 1989:49）」内発的発展を地域の人々と共同でめざしていくことに尽きる。そこに、自ずと内発的 ESD のプロセスが立ち上がってくる。しかし、そうした内発的発展の現場とかかわっていないとすれば、その現場に自ら出ていくしかないだろう。

ところが内発的 ESD は、自分自身で自然のなかに出かけていき、釣りや狩猟をし、キノコや山菜取りをすれば学べるという単純なものではない。内発的 ESD は「人と自然とのかかわり」の学びと「人と人のかかわり」の学びが対になっており、それをばらばらにすると、内発的 ESD の意味はなくなるのである。事実、大井沢の聞き取り調査でも、よその町から勝手に地元の山に入ってきて、貴重なやまぶどうや山菜を取り、ごみを捨てていく身勝手なよそ者たちに対する痛烈な批判があった。自然と深くかかわって生活をしている地域にはその地域独自のルールがあり、それに従って暮らしている人々の営みがあることに敬意を表しないような学びは、内発的 ESD とは言えないだろう。内発的 ESD は、科学知のように、学びを現場から切り離してばらばらな分野で学ぶことの真逆であり、すべての学びを現場において、そして自分自身の内に統合していくのである。よって、自然だけを学ぶのではなく、その自然と共に暮らす人々から学ぶという二つの側面の学びの統合が重要となる。赤坂憲雄は鶴見との二度の対談で、「自然の傍らで暮らす人たちの声に虚心に耳を傾けないエコロジーはおかしい」（鶴見 1999 : 75）<sup>543</sup>とし、その土地で長い間、何代にもわたってブナの森とともに生きてきた人々の暮らしの流儀とか知恵などをきちんと組み上げる形で、「内発的なエコロジー」を作り上げていく必要があるとすると

---

<sup>543</sup>鶴見和子, 1999, 「インタビュー 鶴見和子 地球志向の比較学」, 赤坂憲雄編, 『東北学』, Vol.1., 東北文化研究センター, 山形, 66-77.

述べている（鶴見 1998c:472）が、教育においても、単なる自然体験だけではなく、現場で生活している人々の生き方や地域の歴史にも触れることが大事であるだろう。

そして、より創造的な内発的 ESD へのアクセスは、内発的発展の「伝統の再創造」にかかわることである。よそ者と地元住民の出会いは、佐藤仁（1997）や鬼頭（1998）の示唆した「よそ者」と地域のかかわりに関係してくるが、これは何も新しいことではなく、鶴見（1998c）が柳田の社会変動論で論じた漂泊者と定住者との関係性にも見るように、歴史的にもそうした地元とよそ者のかかわりはずっと続いてきた。すなわち、内発的 ESD とは一人の人間が備え持つ多様性の一部であって、どのような人間にも、科学知であれ、技芸であれ、海外で得た経験であれ、独自に培った知識や技術はあるだろう。こうして、異質なもの同士が出会い、学び合う機会を求めることが契機となって、発展の新しい展開が起きる可能性がある。

次項は、地域の内発的発展の新しい展開を生み出すような出会いの機会はどういったものがあるのかということ、一つはその出会いを求めて地域へ向かう視点、二つ目は逆に地域から外に向けて価値を発信し、出会いを呼び込む視点から論じてみたい。

## 2. 辺境から吹く新風

### 2.1 よそ者として学ぶ

都市というと、東京、大阪、名古屋といった大都市ばかりイメージするが、日本全国では、地方都市の数のほうが圧倒的に多い。自然の豊かな地方自治体の都市に住んでいても、東京都区内と同様の通勤通学の生活様式で暮らし、自然や共同性とは全く縁のない暮らしを送っている人々は少なくない。東京都にも、奥多摩町や檜原村、青梅市など、自然豊かで、第一次産業が比較的盛んなところもある。千葉や埼玉もベッドタウン化しているが、都市の中に田んぼや畑が混在するような地域も少なくない。講集団に限らず、生業などを営みながら内発的 ESD を身体化している人々は、都市においても、意外に身近なところにいるはずであり、問題は、そうした人々や集団との出会いを主体的に求めていくかどうかという、本人の意志の有無である。

実は地方の都市においても、現在は市町村合併で広域化しており、同じ市内や町内の移住であっても、「よそ者」化していることも少なくなく、すぐ近くで生業を営んでいる人々との接触が無いままに暮らしている可能性もある。すなわち鬼頭（1998）のよそ者のカテゴリー②の、「外から当該地域に移住してきて、その地域の文化や生活をよく理解していない人」が、ミクロ的に地域を捉えれば、市内町内で十分存在しているのである。筆者は、大都市よりも、むしろ地方自治体における、都市民と、農山漁村地域の住民との接触や理解の少なさの問題が大きいと考えている。大都市圏はそもそも中央集権的な政治経済の機能を持つことを目指して発展し、それなりの重要な意義と役割を果たし、都市としての明確なアイデンティティを持っている。ところが地方自治体では、特に平成の合併政策によって、広域になった市のアイデンティティもまだ確立できずにいる一方、合併吸収された旧市町村のアイデンティティも希薄化しつつあり、地域や地元といった概念も曖昧になってきた。序章で触れた「地元学」にしても、もともと地元においても、

地元を十分知らない自分に覚醒し、仲間と始めたのが吉本哲郎の「地元学」だが、これからは地元においても「よそ者」化している住民を巻き込んでいく「地元学」が必要になってくるだろう。

「地元学」のように、地域に根ざした学びの活動に参加することで、思いかけず自分の住んでいる地域の近くで内発的 ESD を身体化している人々と出会うことも可能だろう。そこから、地域の伝統行事やならわしなどの学びも生まれてくる可能性がある。少子高齢化で若者が減ってきたところでは、地域の住民であれば、よそから移住してきた人々やその子どもたちも歓迎される傾向がある。山形県の大井沢でも、移住してきた人たちが正月の獅子舞の踊りや笛・太鼓などのお囃子を学んで活躍しているし<sup>544</sup>、彼らの子どもたちは「山の神おんび」<sup>545</sup>とあって、二月の旧正月の極寒のなか、子どもたちが木の箱に入れた山の神を背負い、雪を踏みしめ何十軒とある各家々を回って歩く行事で活躍している。住民たちは子どもの苦勞を思い、山の神を背負った子どもたちに深々と頭を下げ、手を合わせて子どもの健康と成長を祈る。こうした習俗を通して、大人も子どもも地域とつながるきっかけを与えられ、ならわしの意味を理解し、地域住民との交流がより深まっていく。地域へ迎え入れたよそ者との共同性で大井沢の文化伝統が継承されていくこの例は、辺境なる地域の共同性がある程度オープンにすることで、潜在能力を維持し、新たな契機による内発的発展の展開をじっと忍耐強く待っている、静的な内発的 ESD のケの状態とも考えられるだろう。こうして地域の潜在能力を維持し、持続するからこそ、何らかの契機の際に潜在能力は徐々に開花し、ケはハレへと展開するのである。

## 2.2 辺境から価値を発信する

三山講を始め、富士講、御嶽講など、山岳信仰を土台とする歴史的な参拝講は、都市における地域の仲間と、遠くの自然を信仰でつなぐしくみを持っている集団である。しかし、三山講にしても、単に集団と遠くの自然との直接のつながりではなく、その遠くの自然に拠点を置く御師のようなキー・パースンの存在があり、人と自然をつなげていることがわかった。地域からその地域の価値を発信する人間を介した自然とのかかわりが、300年にわたる三山講の活動の持続を可能にしているのである。

鶴見（2001）は南方熊楠研究者の松居竜五との対談で、南方熊楠が、紀伊那智という辺境の辺境に居を構えて、ロンドンという国際的な大都会へ向かって、論文を発信していたことに言及する。そして、そういう形はいまでも日本に残っているとし、石牟礼文学や、東北に拠点を置く赤坂憲雄の例を挙げ、「辺境から新しい風」という南方方式の人々に期待を寄せる。そして「もうこれは負け戦であることは確かです。けれどもその火を消さないということが、私は大事だと思う。そしてそういう動きが、やはり第三世界の核になっていくと思うの。それをつないでいく。今ある環境破壊を、辺境からなおしていく—私の言葉で言えば『回生』していく—動きが、公害先進国日本のなかでさえ、というより、だからこそある」（鶴見 2001：175）と語っている。

<sup>544</sup>ST さん、男性、49 歳、2012 年 2 月 22 日

<sup>545</sup>6, 7 歳の子ども（男女）が集まり、山神社の身体、男女木像二体を厨子に移して背負い、中村の各戸を「山の神様、お礼（正月礼）に来た」といって訪れ、小銭と餅などをもらい、後なおらいする。（佐藤義則, 1968:91）



また、その辺境において、新しい風を起こしていく先頭に立つ人がキー・パーソンである。鶴見（1989：59）は「地域の小伝統の中に、現在人類が直面している困難な問題を解くかぎを発見し、古いものを新しい環境に照らし合わせてつくりかえ、そうすることによって、多様な発展の経路をきり拓くのは、キー・パーソンとしての地域の小さき民である。その意味で、内発的発展の事例研究は、小さき民の創造性の探求である」と述べているが、確かに本研究の事例においても、郷田前町長を始め、佐藤喜太郎校長、三山講の先達たち、河野通洋社長、千葉正道・拓さんなど、多くのキー・パーソンが地域に根ざした発展を現場から切り拓いている。

鶴見の「辺境」についての語りから、筆者が南三陸町で聞き取りをした南三陸町復興推進ネットワークの代表であるHOさんの語りを思い出した。「仕事は都市と一緒に変えていくものだと思います。南三陸町は地方と呼べるかどうか。僕は田舎の最先端だと思っているから、足立区と同じような位置づけをしています。リソースや人材をすぐ買うような市場主義には支配されていないんです。かつては第七艦隊で駒をすすめるような闘いだったけど、今はランボーやダイハードみたいな闘いです。少子化だからもう、都会詣でなんてしなくてよくなる。（中略）無視してきたものを支援にしていく価値転換が必要だと思っています。青い鳥は足元にいるんです。地域のエリートはフィールドワークで育つ。フェイスブックも見てくれている人は20代から30代が3000人います。普通300人いればネットワークはやっていけます。いや、100人でも集まれば力になります」<sup>546</sup>と、南三陸町を「田舎の最先端」であり「足立区」の一部と位置付けている。このように、辺境に居を構える者自体がまず都市に対する考え方を変えることで、地方で働くことにまわりつく既成概念を飛び越えて、新しい価値や可能性を模索している。

陸前高田の八木澤商店社長の河野通洋氏も「自分たちの作っているものを信じて、一つ一つやっていくことですよ。社員も共同体の仲間です。いい地域にしようと思っている中小企業が良い会社になる。いい経営をしていればいい街になる。そういう会社が4、5社も出てくればいいんです。衰退することは役場や政治、行政のせいではない。自分達の問題なんです。泣き言は言わない」<sup>547</sup>と、しっかりと地域に根ざして経営することが結果的にまちづくりであると前向きに語っており、そこには巨大消費市場のある都市へすり寄る姿勢などみじんもない。

都市は地方なくしては生きていけない。地方の自然や社会は都市へ水と食料と人材という、都市生命を根本的に支えるものを供給し続けている。また地方も都市の経済の恩寵にあずかり、さまざまな最先端の情報や文化を得ている。地方も都市も相互依存、相互扶助の関係にある。柳田は『都市と農村』（1929）<sup>548</sup>で、「日本の都市は村人が集まって作ったところである」と述べ、中国や西洋の都市と違い、日本の都市は、農村を母体にし、そこをふるさとして営まれたものと捉えている。なぜなら、都市住民の多くは農村からやってきており、ある時期に村に帰る人もいれば、都市に定着する人もいる。同時に、都市で蓄積された資本や経済的な余剰が農村に還元

---

<sup>546</sup>OHさん、男性、30代、2012年10月26日

<sup>547</sup>河野通洋さん、男性、39歳、2012年10月25日聞き取り

<sup>548</sup>柳田国男、1929、『都市と農村』、朝日新聞社、東京、284pp.

されていく。赤坂（赤坂・鶴見 1998c:465-466）<sup>549</sup>はこのように、人的、経済的に都市と農村の間が循環することで、日本の社会は営まれてきたと指摘している。すなわち、多くの都市住民は地方や農村とつながり続けているし、またその逆も真である。いまだにお盆や正月には、都市から地方への人口の大移動が起きている。人のレベルから捉えれば、決して都市対農村の二項対立にはならない。

過疎や少子化に悩む農村の地域おこしには、これまで箱モノ施設の建設や、企業誘致などの通り一遍の経済活性化ばかりの対策が行政主導で行われ、必ずしも期待通りの結果にはなっていない。雇用を起こし、人を呼び込み定住させるのが過疎化の解決だという発想である。しかし、農村の人口を増やすことだけが地域活性化なのだろうか。季節ごとに農村の空間を満たす人口が増えたり減ったりしながら、そうした人間の循環でゆっくり地域が活性化するという発想の転換が起きている。地域づくりを動的に捉える新しい方向性である。瀬戸内の島々のなつかしい風景と、島の自然とアートを融合させた瀬戸内国際芸術祭は 2010 年から三年ごとに春・夏・秋と三回のシーズン中に開催され、その度に目標以上の観光客を動員している。アートの発信地だった直島に続き、20 世紀始め 10 年間稼動して廃虚になった銅精練所がある犬島、1970 年代に産業廃棄物の不法投機場だった豊島もやはり芸術島に変貌した。全て近代化の過程で中央から収奪されて捨てられた辺境地だ。この三つの島をはじめとして近隣の島々も芸術の可能性に目を開いた。2010 年には、ハンセン病療養所がある大島をはじめとして瀬戸内海の 7 つの島が瀬戸内国際芸術祭を開催した。18 カ国から 75 チームが参加、105 日間で 94 万人が訪れた<sup>550</sup>。この芸術祭の人気を支えるのは単にアートだけではなく、芸術家たちや観光客と島の人たちのふれあいであることも無視できない。経済効果よりも、こうしたよそ者たちとのふれあいが島の人々を生き生きとさせている。この全国的及び国際的にも注目を浴びる芸術祭が生まれた背景には、辺境のキー・パースンたちの地元へのこだわりと、創造性だ。変化の風を呼び込んだ最初の人物は 36 年間直島町の町長を務めた三宅親連（1909-99）氏である。彼はこの一帯を「美しく、元気で、安らかな情景」に変えるというビジョンを持っていた。これを「芸術島」という具体的成果に導いたのはこの地域出身の事業家・福武総一郎ベネッセホールディングス取締役会長だ。直島に子供国際キャンプ場をつくろうと、安藤忠雄氏と手を握った。二人は直島にベネッセ・ハウスミュージアム（1992 年）と地中美術館（2004 年）、李禹煥（イ・ウファン）美術館（2010 年）などをつくった。村の廃家に芸術を取り入れる「家プロジェクト」（1997～）も展開した<sup>551</sup>。瀬戸内の名もない辺境の島に新しい風が吹き、変化が訪れたのである。

辺境は中央にはなれないし、なる必要もない。辺境でも辺境なりに、しっかりと地域の自然に

---

<sup>549</sup>赤坂憲雄・鶴見和子、1998c、「対談 東北、その内発的発展への道」、鶴見和子、『鶴見和子曼荼羅 IV 土の巻 柳田国男論』、藤原書店、東京、464-481。

<sup>550</sup>出典：中央日報日本語版「共同体生かす芸術…コミュニティアートの勝利、香川県直島（2）」2013 年 8 月 27 日付、<http://japanese.joins.com/article/442/175442.html?servcode=400&sectcode=400>、(2013 年 9 月 2 日閲覧)

<sup>551</sup>出典：中央日報日本語版「共同体生かす芸術…コミュニティアートの勝利、香川県直島（1）」2013 年 8 月 27 日付、<http://japanese.joins.com/article/441/175441.html?servcode=400&sectcode=400>、(2013 年 9 月 2 日閲覧)

根ざし、本物のものづくりをし、人づくりをし、自治をし、伝統の再創造という新しい価値を創造し、そして、その価値をあらゆるネットワークで広く発信していく時、都市住民は辺境から吹く新しい風に気づき、自ずと辺境へ出会いを求めていくのではないだろうか。そして異質なもの同士が出会う萃点生まれ、新しいものや学びがそこから創造されていく。地方には地方なりの発展を追求し続ける人々がいる限り、そこに「もう一つのこの世」が立ち上がり、人と人がつながり、その人々が自然と人をつなげていく、「命のつながる世界」の可能性が開花していくのである。

## 第二節 内なるサステナビリティの構築としての持続可能な発展

最後に「何ものも排除せず、何ものも殺さないで、どうやって社会を変えられるか、人間を変えられるか。それを考えるのが内発的発展論の究極の目標である」（鶴見 1999：344）という内発的発展論の原点に戻ってこの論文を締めくくりたいと思う。内発的発展論とは伝統の再創造というプロセスを経ると考えた頃（1989年）の鶴見の発想の前提には、社会変動論といった社会学や地域生態系の視点で捉え、定義してきた発展が前提であり、「どうやって社会を変えられるか」という視点を持っていた。それから13年後、鶴見（中村・鶴見 2002）は中村桂子との対談で、半身不随という身体を持った自身の当事者性に気づき、社会や地域といった前提を崩し、「生命」という視点で捉え直そうとした。つまり中村の『生命誌』との出会いから、生命そのものの内発性に気が付いたのである。「生命」から内発的発展を捉えるならば、まず、人間自身の発達（development）にみる内発性を見ていくことになる。ここから「どうやって人間を変えられるか」という視点を持って、鶴見のさらなる内発的発展論の追求が始まった。人間が変わらなくては社会が変わらないからである。

生まれたばかりの時は、自力で立てず、数年かかって歩き、言葉を覚え、十数年かかって成熟する人間は、ある意味、動物の中で最も不完全に生まれてくる生命体だ。その不完全性が実は人間の生き残りの戦略だった。特定の環境に完璧なほどにまで適応した動物は、万が一環境変動が起きれば絶滅してしまうが、人間は不完全だからこそ、自己の中に豊かな可能性を備え持ち、変化する環境へ適応する能力を潜在させている。つまり、あえて発展を先天的に完成せず、後天的経験で生成発展を遂げていくように、さまざまな環境とその変化に適応できる自在で柔軟な潜在的可能性を持ち合わせて生まれてきた。よって不完全性は可能性と背中合わせとなっている。それは生と死、聖と俗の関係にも似ている。これを人間自身が科学技術によって、身体の外に人工的な可能性を実現させ、それらを売買することで人工的な世界を維持し「無痛文明」を支えている。そのために内なる可能性は開花する機会を失い、人間がそのような可能性を持っていることすら忘れ去られようとしている。しかし、鶴見の内発的発展論は「人間が十全に自分の可能性を発現できるような社会をつくる」（服部・鶴見 2006:133）ことを目指している。

鶴見は松居竜吾との対談で「近代化の最も大きい問題は、知られざる未来へ向けて社会化する

ことであり、これからは多様な未来に向けて柔軟性を持って、その場その場で自分で考えて対応できる、そのような子どもの育て方をしなければならない」という恩師のマリオン・リーヴィの言葉を引用しているが（鶴見 2001：171-172）、リーヴィは、近代化論を極めたからこそ、これまでの明晰な二元論をもとに自然と人間を切り離し、科学技術のみで発展することを目指してきた結果、いわゆる因果律の必然性を本懐とする通常科学が予測しえなかった偶然の産物として、多くの不確実性とリスクが皮肉にも拡散しつつある現代社会の不確かな未来を予見していたと言えるだろう。同時に、不確実な未来に向けて、既成の教育から創造性を伴う教育へと我々が転換できるか否かが、これからの発展の持続可能性を左右することを指し示している。

実際、科学技術は人間が環境に適応するためというよりは、環境を人間に都合の良いモノや状態に改変する手段として近代化以降発達し、そのために人間が進歩しているというよりは、人間の内なる可能性を必要としないような、機械、道具や技術が進歩しているのが現状だ。人間の内なる可能性、すなわち潜在的な可能性とは、生活世界の学びや生業の学びの事例でも詳しく見てきたが、人間に潜在するさまざまな能力である。西岡常一（1993）<sup>552</sup>は法隆寺修復の宮大工の棟梁をしたとき、千年以上前の柱に刻み込まれたノミのほり具合で当時の大工の知識や技を知り、千年以上の時を越えいにしえの大工と柱を通して会話ができたのである。木の柱一本で、千年前の大工と現代の大工の対話が経験知と想像力によって可能になる。木の柱が単なる物理的なモノとしての意味しか持たないのが科学技術の次元とすれば、そこから、千年前の知と技という目に見えない深い意味を読み取るのは、西岡が自分の中から内発させ引き出してきた能力が発現する、より高い次元である。

持続可能な発展とは果たして目に見えるものを指すのだろうか。我々を取り巻く社会も環境も刻々と移り変わり、ときにさまざまな危機をもたらす「無常」の世界である。そうした無常の世界で人々が持続可能性を貫くということは、より良き暮らしを願う我々の希望をかなえるために、人間という生命体が持つ潜在的な可能性を最大限に発揮し、未来永劫向き合っていかなければならないありとあらゆる変動をもたらす世界と向き合い、闘い、生き抜いていく行為そのものを指しているのではないのだろうか。それは、未来に希求する願いに焦点を定め、「知ること」による明示知と暗黙知のダイナミックな連関が生み出す創造性と、そしてそれを導く直観を総動員しながら従属的要素へ自分が住み込んで、ひたむきに生きていくという暗黙知の構造（ポランニー 1966=2003）に相当している。これは、想像を絶する苦難を身に受けながら、ひたむきに生き、「もやい直し」<sup>553</sup>のような心のつながりの回復、すなわち「魂の救い」をめざしてレジリエンスの力を生み出している水俣病患者たちの生きざまにも表れている。

そして、次のデューイの『共同の信仰』（1934=2002）<sup>554</sup>の一節には、我々より後に来るも

<sup>552</sup>西岡常一・小川三夫・塩野米松, 1993, 『木のいのち木のころこ<天・地・人>』, 新潮社, 東京, 562pp.

<sup>553</sup>「もやう」とは船と船をつなぎあわせること。「ばらばらになってしまった心のきずなをもう一度つなぎあわせる」という意味の造語で、水俣病被害者が提唱し始めたと言われる。吉井正敏元水俣市長が使うようになって広まり、水俣地域再生の合言葉のように使われている。（出典：2006-04-24 朝日新聞 朝刊 2 社会）

<sup>554</sup>Dewey, J., 1934=2002, (河村望訳), 『自由と文化・共同の信仰』, 人間の科学社, 東京, 337pp.

のに受け渡すべき、我々が受け継いだ遺産には、物質的な財やモノだけではなく、この人間の普遍的な願いをかなえるための能力や知恵と知識と技、そして価値観や精神性が含まれていると筆者は捉える。

いま生きているわれわれは、遠い過去にまで繋がっている人間の一部である。また、自然と相互に関係する人間の一部である。文明のなかにあるもので、われわれが最も尊重するものは、われわれ自身ではない。それは、われわれがそのなかの一つの環である、永續する人間共同体の営みや労苦のおかげで存在するものである。われわれが受け継いだ遺産としての価値を保存し、伝達し、調整し、拡大することが、われわれの責任である。そして、われわれより後に来るものが、それを、われわれが受け継いだよりも、もっと充実し、もっと安定し、もっと広く受け入れられ、もっと豊かに分かち合えるようにすることである。ここに、宗教的信仰に必要なすべての要素が、宗派、階級、人種に制限されることなく存在する。このような信仰が、常に暗黙のうちに、人類の共同の信仰であった。(Dewey 1934=2002 : 249)

『我ら共通の未来』(1987)の持続可能な発展の定義が生まれる半世紀前にさかのぼって、デューイは、普通の人々が時代を超え、世代を超え、常に祈り願う持続可能な発展の形が共同の信仰の中に生き続けていることを示していたのである。これは、デューイの述べているように、おそらく日本のみでなく、どの国でも、どの地域においても人々が祈り願う普遍的な発展の形だと言えるだろう。ただ、この最も根源的で素朴な共同の信仰が、現代社会の経済的物質的豊かさを追求する発展観に追いやられているのが現状である。だからこそ、そうした時代の波に抗いつつ、あくまでもその根源的で素朴な共同の信仰の形を守り、持続し続けている三山講や、さまざまな民間信仰のありかたに今一度目を向け、その信仰の意味するものを真摯に受け止める必要性があると言えるだろう。

持続可能な発展とは、エコタウンの建設や、化石エネルギーから自然エネルギーへの転換や、エコツーリズムによる街づくりを指すのではなく、このような人々の普遍的な共同の祈念に導かれた創造的前進そのものを指すのではないだろうか。人間の内なる可能性を発現しながら持続を希求するメカニズム、すなわち内なるサステナビリティの構築こそが、この持続可能な発展を人間の成長の視角で捉えることの真の意味ではないのか。この内なる持続可能性の構築を支えるものが、すなわち内発的発展に埋め込まれた内発的ESDであると筆者は結論付ける。内発性とは自分自身の主体的な力でもあり、願いや祈りを共有する仲間の力を借りること、すなわち共同性の力でもある。そして、そのなかには自然の力やカミの力も含まれている。鶴見(1998b)が『遠野物語』や水俣病患者の語りに見た「人間と人間以外のすべての自然のものとの共生」というアニミズムの自然観もそこにある。ベック(1986=1988)が警告するような、科学が生み出すリスクと向き合うにしても、そうした科学の暴力性を水俣で実感した鶴見はそうしたアニミズムの自然観に「暴力のより少ない科学・技術」(鶴見 1998b : 261)を生み出す希望を託した。暴力

を潜在する科学・技術自体の力では暴力は減らせない。その科学・技術を利用する人間の創造性で、その暴力を減少させてこそ、発展の持続可能性は担保される。その創造性を生み出すのが内発的 ESD であり、内発的発展である。この学びや発展の内発性は客観性と真逆の当事者性を持って外へ開き、すべての森羅万象と響きあい、生きとし生けるものとの異質で多様な出会いという縁を萃点にして自己変容や覚醒を繰り返しながら、「魂の救い」という最も精神的で高次の次元への創発を希求し続けるのである。

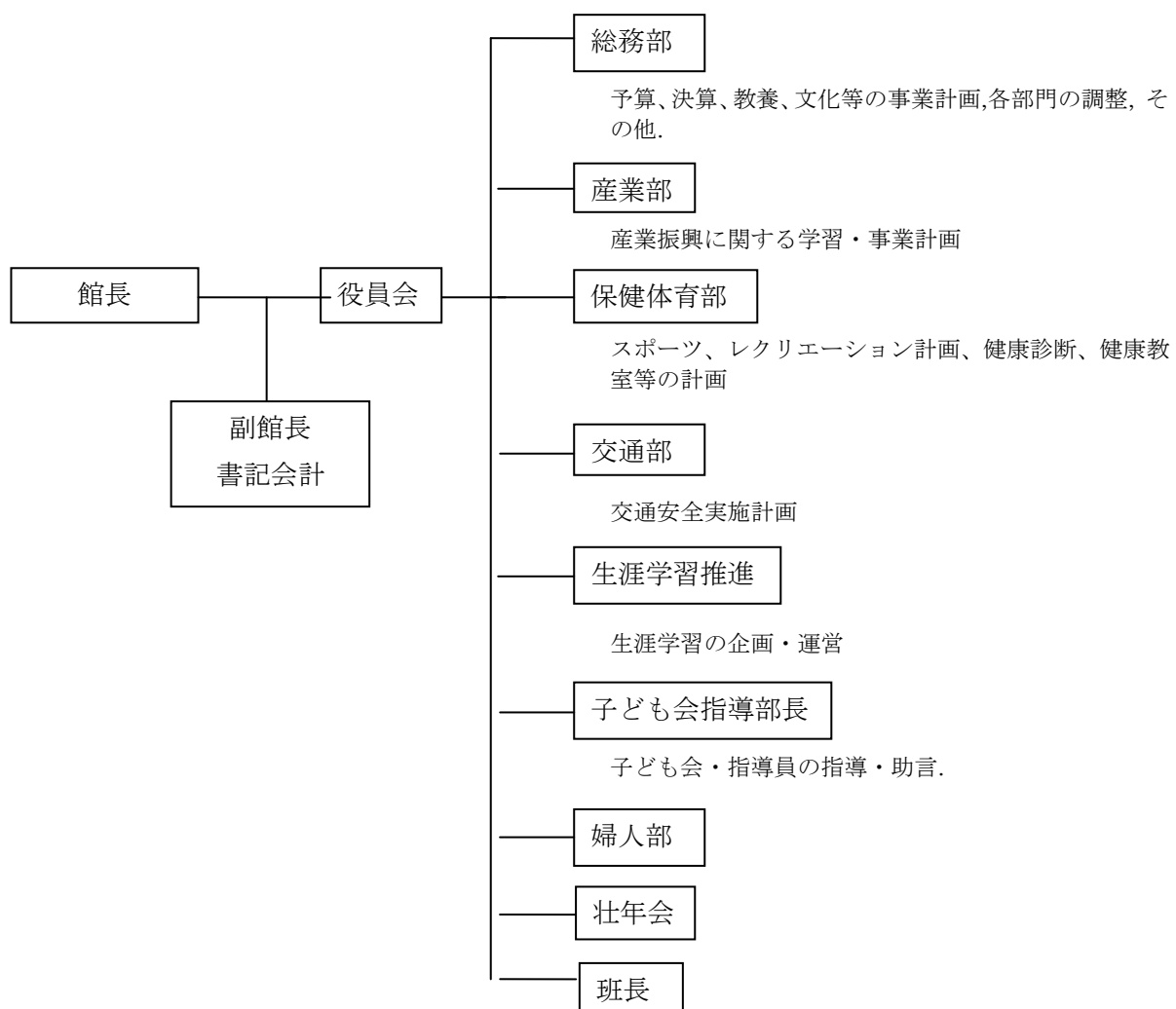
こうして、人々が祈りつつ「現場を生きる発展」を希求するとき、その「祈り」には人と祈る対象とをつなげる力がある。人が山の神に祈るとき、人はヤマとつながり、カミとつながる。この物理的ではない、象徴的なものにつながる力が、ポランニー（1975）のいうところの自己放棄的統合であり、他の動物には無い、人間が発達させた能力であり、それは科学の客観性という自己中心的統合の次元から創発した次元に存在する能力なのである。科学がその客観性から実証できないカミの存在を否定するという事は、そもそも科学の次元がカミを認識する次元の下層にあるということをポランニーは示唆していると言える。この意味で、科学とカミは理論的には共存できないが、人間の中では共存できる。結局科学の力でも、人間の力でも及ばない、コントロール不可能なものについて、人間の限界を認め、科学にも無力な領域があるということを認める能力が「祈り」ではないだろうか。最大限の努力をした後は、「自分より大きなものに自分を一体化しようとする努力」（中村・鶴見 2002：165）によって、その大きなものの力に結果をゆだねることができる能力がそこにある。人が自分自身の力の限界を知り、それをカミにゆだねるとき、カミは人間に、思い通りにならないものごとと折り合っていく力を与えてくれる。

人間を含む生物の発達には全て自律的で内発的なものだ。命も親からもらった材料と環境の中で、自ら発生してくる。命は自立しており、唯一無二の個体となる。約 46 億年の地球の歴史で、この命は、その発生前にも、後にも二度と存在しない個体を創る。どんなに原始的といわれる生物であれ、高等生物と言われる人間であれ、その原則は同じである。科学知や科学技術といった普遍化する知識は今後も増え続けるだろう。しかし、限りある一つの命、唯一無二のかけがえのない命に埋め込まれた能力も同様に大切である。それは存在に埋め込まれた唯一無二の学びの力である。それはこの世に生れ出た一人の人間の歴史と経験という主観的世界を持つ人格に埋め込まれ、育まれ、過去にも未来にも二度と存在しえない、かけがえのない能力である。その能力を最大限に引出し、自らの願う機能を達成するとき、この「連なる命の世界の中に、自分がひとり連なって生かされ」（緒方 2000：202）真に生きている実感が湧き出てくる。文字も書けず、一行の文も残せなかった人間にも生きてきた歴史があり、共同で労働し、仲間と遊び、さまざまな知識を獲得し、能力を使って、より良い暮らしを目指して生きてきた。いにしえの人々の世界に属する道具や織物や土器や、像や、籠などのモノたちから、それを創った人びとの生活や物に対する考え方や嗜好などを想いめぐらし想像することができる。これも人間に与えられた能力である。また、目の前にいる赤ん坊を見つめ、その子の成長した姿を思い描くのも人間の能力である。このように人間は時空を超えて、モノやコトに働きかけ、未来に希望を投影する想像力と言う能力や感性を備え持っている。そして危機の際も、自在に人や自然やカミとつながり、共同の力で乗

り越える力を使いこなす。便利さや都合のよさを提供する枠組みを超え出たときの苦労や手間のかかるプロセスにおいても、conviviality（イリイチ 1973=1989）という自立共生や懇親性（ポランニー1958=1985）の楽しみが埋め込まれている。

ポランニー（1966=2003：141）は「高次の段階は低次の段階に根をおろしている。つまり、道徳的發展（＝高次段階）が実現しうるのは、権力の行使によって機能し、物質的利益を目的とする、社会という媒体（＝低次段階）の範囲内のことにすぎないのだ。私たちは次の事実を受け入れねばなるまい。すなわち、いかなる道徳的進展も、まさにそれをもたらし得る唯一の存在たる、この社会というメカニズムの汚れにまみれざるを得ないということ」なのだと述べている。このリスクと暴力と不安にまみれた現代社会で多くの人々が希望を持ってない中、この生命に根ざした力には可能性が満ちている。内なるサステナビリティには希望を持つ能力と、それを使い賢く生きるための道筋が埋め込まれているのである。

添付資料 1  
自治公民館の活動組織





添付資料 2

平成 25 年度上畑自治公民館事業計画

目標
子どもをたくましく成長させよう 境をきれいに心豊かにしよう 生活を健康で楽しくしよう

	上畑自治公民館	産業部	体育部	交通部	婦人部	壮年会	子ども会
4月	総会 社日講 役員会（毎月 10 日）	役員会（毎月 10 日）	役員会（毎月 10 日）	春の交通安全運動 役員会（毎月 10 日）	役員会（毎月 10 日）	役員会（毎月 10 日）	公民館清掃 役員会（毎月 10 日）
5月	河川清掃 町政座談会	河川清掃 花植え 環境美化	体育部長会		河川清掃	町役員会 河川清掃	巣箱作り・空き 瓶回収 緑の羽根募金 河川清掃
6月	南地区役員会 役員研修 栄養学校					ブロック別 座談会 県外研修	
7月	ふるさと夏祭り 子連地区懇談会	環境美化	レクリエーション	夏の交通安全運動		河川清掃 壮年ミニバレー大会	安全祈願祭 子連地区懇談会
8月	地区清掃				地区清掃	生涯学習 交通安全パレード 地区清掃	親子キャンプ 河川清掃 地区清掃
9月	敬老会 社日講	十五夜祭	体育部長会	交通安全推進大会 秋の交通安全運動			十五夜祭 空きビン回収
10月	町民体育大会 家庭菜園調査 照葉樹林マラソン	家庭菜園調査	町民体育大会		婦人部会		
11月	手作り文化祭り 川中神社大祭	手作り文化祭		交通安全教室			
12月	軍護神社大祭			交通部長会 年末年始交通安全運動			クリスマス会
1月	年始交歓会				婦人部会 女性のつどい		
2月	公民館大会 あげ 焼き 河川清掃	あげ焼き 河川清掃		飲酒運転撲滅運動	河川清掃	河川清掃（男の料理） 総会	節分 河川清掃 空きビン回収
3月	総会準備	花植え 環境美化			総会		歓送迎会

## 謝辞

最初に、私の指導教員であり、この博士論文の完成に至る6年間半の長い時間を通して、忍耐強く指導していただいた鬼頭先生に何よりもまず感謝したい。鬼頭先生の知識や深い洞察に基づいた助言なしには、この研究は浅いレベルに留まっていたらう。そして、今回論文執筆に当たり、副査の辻誠一郎先生、味埜俊先生、清水亮先生、福田正宏先生、原子栄一郎先生には多くの御教示やご指導を戴き、本論文を大幅に改善することが出来た。心より感謝の意を表したい。特に学外から教育の専門家として特別に副査をお願いした東京学芸大学の原子先生には、私に欠けていた教育論や学習論の知識を補完するために、的確なアドバイスやご指導を戴き、感謝の念は尽きない。同様に率直で同じ研究者目線で役立つコメントや意見を提供し、私の思考を刺激してくれた鬼頭研の先輩や後輩の学生の方々にも心より感謝したい。

また、博士論文の基礎を作った修士課程であるサステナビリティ学教育プログラムでは、その中心的教授陣である味埜先生と槍目先生の御指導と、小貫先生の多方面に渡るお力添えにもお礼を申し上げたい。

鬼頭先生には別の意味で負うものがある。先生は事例地として綾町を提案して下さったが、このことが結果として私の研究の質に決定的な影響を及ぼしたと思っている。そういう意味では、およそ四年という長期間にわたって私の聞き取り調査に協力して下さった上畑地区の50人以上の住民の方々にもたくさんの感謝とお礼を言いたい。私が全くのよそ者であるにもかかわらず、地区のどこに行っても住民の方々には心温まるもてなしをしていただいた。上畑地区の代表として、前自治公民館長の横山幸男さんと現自治公民館長の小西俊一さんには、上畑地区や綾町での、住民の方々との聞き取り調査の調整や、秋祭りの行事への参加など、多大なご協力をしていただいたことに深く感謝したい。

上畑地区の住民の方々以外にも、神下、竹野、奈道、二反野など、多くの地区自治公民館長の方々のご協力をいただいたが、特に当時の宮原の松元館長と西中坪の押川館長のお二人には、綾町の講集団に関する情報を提供していただき これらすべての皆様に大変お世話になったことにお礼の意を表したい。なかでも当時の松元館長の御好意で数多くの頼母子講の集まりに出席させていただき、研究者という特権で貴重な経験をさせていただいた。よそ者である私を親切にも受け入れ、本音で講を語ってくださった頼母子講の皆様にもここでお礼を申し上げたい。綾町の調査では、綾町の歴史や文化に精通している池上忠身先生にも大いに負うところがある。池上先生の「結い」の語りは当時の人々の農村生活の様子を生き生きと描き、その時の感動は今でも忘れられない。池上先生には毎年のようにお話を伺ったが、それは知識以上に深い学びの経験であり、池上先生は私の人生の師となった。

山形県西川町大井沢との出会いは、東北大学関係の2009年の調査から始まった。南国の綾の穏やかな風土とは一変し、東北の雪深い風土の四季折々の姿を大井沢で生まれて初めて経験し、感動したうえに、この厳しくも豊かな自然の中で生活する大井沢の住民の方々の語りは、さらに驚きの連続だった。人間の自然への知識とはこうも深いものかと実感させられた。その自然を熟知する住民達の筆頭は志田忠儀さんを置いてはほかにいない。聞き取りの際は、94歳という年齢にもかかわらず、一気に三時間以上も語り続けたその記憶力と熱意には脱帽であった。忠儀さんとの出会いはこの研究が契機となって授かった素晴らしい贈り物となった。

忠儀さんの息子さんの忠昭さんが経営する民宿「朝日山の家」では、奥様の智恵子さんと共に大変お世話になり、心からお礼を申し上げたい。2010年10月末に忠昭さんの訃報を受け、寒河江での葬式に出席した時、会場は参列者であふれ、生前の忠昭さんの交友の広さと深さを物語っていた。大井沢の寒河江川を守るため、キャッチアンドリリースを漁業組合で始めたり、スノーモビルで地域活性化を図ったりと活躍していた忠昭さんだったが、まだ54歳で、これからの大井沢のさらなる発展を担う若手であった忠昭さんのあまりにも早い死に、心から哀悼の意を表したい。しかし大井沢には、自然学習の申し子たちがつくった「大井沢の未来を描く会」の若手の仲間が忠昭さんの意志を引き継いで活動している。この会のリーダーの志田龍太郎さんをはじめ、メンバーの方々にも何度となく聞き取りをさせていただいた。こうして、歴代の区長の聞き取りも含め、地域づくりとは何かをいろいろと考えさせられ、論文の内容も影響をうけた。この

ことについて、大井沢の方々には深く感謝している。

その他、大井沢の習俗、生業の知などの聞き取りに、玄関口で駆け込み交差し、そのまま家に入って聞き取りをするという事も少なくなく、その際には漬物や食事までふるまってくださった住民の方々の温かいもてなしへの感謝の念は尽きない。そして、西川町役場の後藤忠勝さんには、聞き取りの他、西川町図書館の「自然学習」関係の資料の貸し出しを工面していただいたり、出羽三山信仰に造詣深い郷土史家の千歳栄氏へご紹介していただいたり、いろいろな面で大変お世話になった。心からお礼の意を表したい。

日本学術会議関係で、鬼頭教授を通して南三陸町伊里前の千葉正海さんや拓さんとそのご家族と知り合うことが出来たことは偶然というよりはまさに「縁」だったのではないか。伊里前の契約会の事例は、この研究の重要な要となった。私の母方の祖父が漁師であり、弟が漁船モーターの営業をしていることもあり、不思議な縁を感じている。卒業後もこの縁に感謝して伊里前の人々とつながりを持ち続けたいと思っている。そして、鬼頭研の先輩のご紹介で陸前高田の八木澤商店の河野社長や地元学の河野和義さんに聞き取りすることが出来た。お二人の示唆に富んだ語りの内容を論文で十分扱うことができなかつたことは残念だが、今後の研究活動の方向性を照らす光を示していただいた。和義さんの弟の河野正義さんには被災した町中をご案内していただいたり、聞き取りに同行していただくなど大変お世話になった。この場を借りてお礼を申し上げたい。

出羽三山講の調査は、大井沢調査で興味を持った出羽三山信仰がきっかけだったが、八幡敬愛講と上高根敬愛講と私を繋いでくださった千葉県立中央博物館の学芸員の小林裕美さんと、島立理子さんの助言無くしては実現できなかった。そして、参与観察を快く引き受けてくださった八幡敬愛講の先達の中村義男さんと、上高根敬愛講の世話人の永野善光さんを筆頭に、二つの敬愛講のメンバーの方々全員の御親切と、率直な語りや御教示に心より感謝したい。また、八幡敬愛講の宿坊である正伝坊の御師の語りには多くの重要な知見や示唆があり、深くお礼を申し上げたい。

上に挙げた方々以外にも、多くの方に調査研究、文献の提供でご指導いただき、あるいは助言やモラルサポートなど、あらゆる方面で大変お世話になった。ここではすべてあげられないが、研究上特にかかわりが深い方々のお名前を挙げて、感謝の意を示したい。この研究はこの様に多くの人々に支えられて実施できた。この博士論文はそういう意味でまさに個人ではなく、共同の作品なのだとしみじみ実感している。

(五十音順) 阿部正人先生、安藤聡彦先生、岩佐義子叔母(故人)、宇都武士さん、宇都重男さん、永福保宮司、海老原正利さん、遠藤康明さん、大田堯先生、奥山育夫先生、小栗有子先生、押川勝さん、小山孝・裕子夫妻、香川重善さん、河野耕三さん、河原国男先生、蜘蛛仙人さん、郷田美紀子さん、児玉侠志さん、小西明代さん、小林彰先生、GPSSの仲間たち、斎藤和夫先生、佐々木松男さん、佐藤京子さん、佐藤仁先生、佐藤正富さん、志田菊宏さん、志田賢太郎・ヨシコ夫妻、志田みちこさん、下村ゆかりさん、須之部淑男(故人)・晶子夫妻、相馬美佐子さん、竹内百合子さん、恒松和廣さん、友澤悠季さん、鳥原宮司、永山倫太郎・由美子夫妻、成瀬正憲さん、ピーター&フィオナ・二ネス夫妻、蜂屋大八さん、広瀬敏道さん、藤岡貞彦先生、藤本匡史さん、藤井一夫さん、文系院生室の仲間たち、星野文紘さん、保屋野初子さん、本城武さん、前田武・百合子夫妻、松田憲州さん、松田淳子さん、松元捨男さん(故人)、松本光弘さん、真鍋雅彦さん、宮城秀次・悦子夫妻、三輪喜久雄・京子夫妻、横山皓一さん、吉住光正さん、吉田雅英さん(故人)、そして亡き父と母と弟たち。

本研究は、財団法人生涯学習開発財団の平成23年秋季博士号所得支援事業助成事業の助成を受けたものである。財団の関係各位に厚くお礼を申し上げたい。

この論文の一部は、次の三つの論考に加筆したものである。

第二部第一章第一節：「持続可能な発展のための内発的教育（内発的 ESD）－宮崎県綾町上畑地区の事例から－」, 『環境教育』, Vol.22, No.2, 14-27, 2013 年 1 月号

第二部第三章第一節：「地域の自然と社会に根ざした「地域づくり教育」を考える－山形県大井沢小中学校の『自然学習』の考察－」, 『環境教育』, Vol.23, No.2, 53-66, 2013 年 11 月号

第二部第三章第二節：(2012) 「頼母子講という自発的小集団の『創発』から捉えた内発的発展」, 『地球システム・倫理学会会報』, No.8, 55-60., 2013 年 9 月号

## 引用文献

- 阿部治, 2006, 「ESD の総合的研究のめざすもの」, 『農村文化運動』No.182, 農文協, 東京, 3-17.
- 赤坂憲雄, 1999, 『山野河海まんだら 東北から民俗誌を織る』, 筑摩書房, 東京, 446pp.
- 赤坂憲雄・鶴見和子, 1998c, 「対談 東北、その内発的発展への道」, 鶴見和子, 『鶴見和子曼荼羅 IV 土の巻 柳田国男論』, 藤原書店, 東京, 464-481.
- 綾町ホームページ, 「資料 綾町への入り込み客数とおもな施設設置」, 『綾町の概要』より, <http://www.town.aya.miyazaki.jp/ayatown/outline/material/population.html#p10>, (2012年5月28日閲覧)
- 綾町教育委員会, 2008, 研究資料『自治公民館活動と生涯学習』, 綾町, 14pp.
- 綾町役場, 2009, 『人口動態統計調査レポート』, 綾町.
- 綾町役場, 2012, 『広報あや』, No.123, 6月号, 綾町, 19pp.
- 綾郷土史編纂委員会, 1982, 『綾郷土史』, 綾町, 1227pp.
- Berque, A., (中山元訳), 2000=2002, 『風土学序説—文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に—』, 筑摩書房, 東京, 432pp.
- Berque, A., 2006, 「風土性に立った倫理と公共性」, 『公共研究』第三巻第二号, 8-16.
- Bernard, J., *The Sociology of Community*, Scott, Foreman and Company, Glenview, Ill., 216pp.
- Bourdieu, P., 1986, 'The forms of capital', in J. Richardson (ed.) *Handbook of theory and research for the sociology of education*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 377pp.
- 千葉県立中央博物館デジタルミュージアム「梵天にみる房総の出羽三山信仰」の解説, <http://www.chiba-muse.or.jp/DM/?mid=1>, (2013年7月10日閲覧)
- 千葉県史料研究財団, 1999, 『千葉県の歴史 別編 民俗1 (総編)』, 千葉県, 千葉, 648pp.
- 千歳栄, 1997, 『山の形をした魂—山形宗教学ことはじめ』, 青土社, 東京, 269pp.
- 中央日報日本語版「共同体生かす芸術...コミュニティアートの勝利、香川県直島(1)」2013年8月27日付, <http://japanese.joins.com/article/441/175441.html?servcode=400&sectcode=400>, (2013年9月2日閲覧)
- 中央日報日本語版「共同体生かす芸術...コミュニティアートの勝利、香川県直島(2)」2013年8月27日付, <http://japanese.joins.com/article/442/175442.html?servcode=400&sectcode=400>, (2013年9月2日閲覧)
- Coleman, J 1988, "Social capital in the creation of human capital", *American Journal of Sociology*, 94: Supplement, 95-120.
- Coleman, J 1990, *Foundations of social theory*, Harvard University Press. Cambridge, 993pp.
- Coombs, P. H., 1974, *Attacking Rural Poverty: How Informal Education Can Help*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 292pp.
- Dag Hammarskjold Foundation, 1975, *What now: Dag Hammarskjold Report on development and international cooperation* prepared on the occasion of the Seventh Special Session of the United Nations General Assembly in December 1975, New York, 127pp.
- 出羽三山神社公式ホームページ, <http://www.dewasanzan.jp/>, (2013年7月17日閲覧)
- 出羽三山神拝詞, <http://www25.big.or.jp/~mimann/jinnjya/dewasanyama/shinpaihsi/sanyamasyukuji.html>, (2013年7月18日閲覧)
- Dewey, J., 1934=2002, (河村望訳), 『自由と文化・共同の信仰』, 人間の科学社, 東京, 337pp.
- Eckersley, R., 2004, *The Green State – Rethinking democracy and sovereignty*, The MIT Press, MA., USA, 344pp.

- EIC ネット環境用語集,  
<http://www.eic.or.jp/ecoterm/?act=view&ecoword=%A5%D6%A5%EB%A5%F3%A5%C8%A5%E9%A5%F3%A5%C8%B0%D1%B0%F7%B2%F1> (2010年4月10日)
- 江馬成也, 1959, 「契約講について—三陸南部の小漁村の場合を通じて」, 『東北文化研究室紀要』, 3月号(1):85-108.
- 江馬成也, 1994, 『子どもの民俗社会学』, 南窓社, 東京, 286pp.
- Engestrom, Y., (山住勝広・松下佳代・百合草禎二・保坂裕子・庄井良信・手取義宏訳), 1987=1999, 『拡張する学習 活動理論からのアプローチ』, 新曜社, 東京, 370pp.
- Engestrom, Y., (山住勝広・山住勝利・蓮見二郎訳), 2008=2013, 『ノットワークする活動理論 チームから結び目へ』, 新曜社. 東京, 385pp.
- Estava, G., 1992=1996, 「開発」, Sachs, W. 編, 三浦清隆他訳, 『脱「開発」の時代—現代社会を解読するキーワード辞典』, 晶文社, 東京, 17-41.
- 藤本浩之輔, 1996, 「プロローグ」, 藤本浩之輔, 『子どものコスモロジー 教育人類学と子ども文化』, 人文書院京都, 7-23.
- 深井滋子, 2005, 『持続可能な世界論』, ナカニシヤ出版, 京都, 285pp.
- 福島真人, 2010, 『学習の生態学』, 東京大学出版会, 東京, 330pp.
- Fukuyama, F., 1995, *Trust: the social virtues and the creation of prosperity*, Free Press, New York, 457pp.
- 降旗信一, 2005, 「自然体験学習実践における青少年教育の現状と課題—自然学校の成立と発展に注目して—」, 『ESD 環境史研究』通巻4号, 東京農工大学, 東京, 32-40.
- 降旗信一, 2006, 「序章 自然体験教育とは何か」, 朝岡幸彦・降旗信一編著, 『自然体験学習～豊かな自然体験学習と子どもの未来』, 高文堂出版社, 15-40.
- 降旗信一・宮野純次・能條歩・藤井浩樹, 2009, 「環境教育としての自然体験学習の課題と展望」, 『環境教育』19(1):3-16.
- Guattari, F., (杉村昌昭訳), 1989=1991, 『三つのエコロジー: and ポストメディア社会にむけて』大村書店東京, 135pp.
- Gelwick, R., 1977=1982, 『マイケル・ポラニーの世界』, 多賀出版, 東京, 232pp.
- 郷田實・郷田美紀子, 2005, 『結いの心: 子孫に残す町づくりへの挑戦』, 評言社, 東京, 269pp.
- 後藤文夫, 1964, 「都市近郊農村部落と社会教育関係団体その他—大分市田ノ浦部落の事例研究—」, 『日本社会教育学会紀要』, Vol.1, 34-44.
- Gould & Kolb, W.L. (eds), 1965, *A dictionary of the social sciences*, The Free Press.
- 浜田倫紀, 2011, 『綾町は不自由で豊かな町～今振り返る郷田實の自治公民館運動』, エムネット電子出版事業部, 620.65KB. (電子書籍)
- Hanifan, L.J., 1916, 'The rural school community center', *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 67: 130-38, quotation at p.130, cited in Putnam, R (ed.) 2002 *Democracy in Flux*, Oxford University Press, New York. p.4.
- 原田泰, 2009, 「日本での ESD の理論研究の可能性」, 『環境教育』, 19(2), 31-32.
- 服部英二・鶴見和子, 2006, 『「対話」の文化 言語・宗教・文明』, 藤原書店, 東京, 219pp.
- 広瀬俊介, 2013, 「生態学的環境デザインにもとづく小泉地区再生試案」, 2013年8月4日「三陸の未来を語ろう—防潮堤問題から日本の未来を考える」集会発表要旨.
- 廣瀬隆人, 2008, 「ローカルな知としての地域学」, 日本社会教育学会年報編集委員会編, 『<ローカルな知>の可能性: もう一つの生涯学習を求めて』, 東洋館出版社, 東京, 39-49.
- 櫃本真美代, 2009, 「地元学に学ぶ地域づくりに向けた環境教育の一考察—東北タイ・プア村の事例から—」, 『環境教育』, 18(3): 15-26.
- 保母武彦, 1996, 『内発的發展論と日本の農山村』, 岩波書店, 東京, 271pp.
- 本間篤, 2008, 「瀬戸際で生き残った原生林」, 『産経新聞』, 2008年10月12日付.
- Huber, J., 1985, *Die Regenbogengesellschaft. Okologie und Sozialpolitik*. Frankfurt am Main: Fisher Verlag, 279pp.
- Huckle, J., 1991, Education for sustainability: Assessing pathways to the future. *Australian Journal of Environmental Education*, 7: 43-62.
- Huckle J. & Sterling S. (eds).., 1996, *Education for sustainability*, Earthscan,

- London, 236pp.
- Illich I., (東洋・小澤周三訳), 1970=1977, 『脱学校の社会』, 東京創元社, 東京, 232pp.
- Illich, I., (渡辺京二・渡辺梨佐訳), 1973=1989, 『コンヴィヴィアリティのための道具』, 日本エディタースクール出版部, 東京, 220pp.
- 今村光章・石川聡子・井上有一・塩川哲雄・原田智代, 2002, 『『持続可能性に向けての教育』の義と特質 - 民主的価値と主体的関与の視座 -』, 『環境教育』, 11(2): 96-104.
- 今西錦司, 1986, 『自然学の提唱』, 講談社, 東京, 263pp.
- 今西錦司, 1990, 『自然学の展開』, 講談社, 東京, 258pp.
- 田舎スタイルホームページ, <http://inaka-style.net/towns/1784.html>, (2008年10月28日閲覧)
- 稲盛将基・荻原彰, 2009, 「環境教育における小学校・市民団体間の連携について—問題点と持続的連携の条件および効果的連携のための提言—」『環境教育』19(2):47-57.
- INGOF, 1992, *Alternative Treaty-Making*, Ottawa: International NGO Forum in care of Canadian Council for International Cooperation.
- 井上有一, 2005a, 『『持続可能性』概念の系譜』, 今村光章編, 『持続可能性に向けての環境教育』, 昭和堂, 45-86.
- 井上有一, 2005b, 「エコロジー思想と持続可能性に向けての教育—環境持続性・社会的公正・存在の豊かさを基軸として」, 今村光章編, 『持続可能性に向けての環境教育』, 昭和堂, 87-114.
- 色川大吉・内山秀夫・桜井徳太郎・土本典昭・鶴見和子・日高六郎・宗像巖・綿貫礼子, 1993, 「座談会『水俣調査の課題をめぐって』」, 色川大吉編, 『水俣の啓示 不知火海総合調査報告下』, 筑摩書房, 東京, 469-503.
- 石田光規, 2008, 「解題」, ナン・リン, (筒井ほか訳), 『ソーシャル・キャピタル: 社会構造と行為の理論』, ミネルヴァ書房, 317-329.
- 石原潤, 1964, 「ムラの中の小地域集団について」, 『人文地理』, Vol.16, No.2, 102-110.
- 石井洋二郎, 1997, 「思想としての開発」, 川田順造ほか編, 『岩波講座開発と文化 2 歴史のなかの開発』, 岩波書店, 東京, 29-46.
- 石牟礼道子, 1980, 『天の魚—続苦界浄土』, 講談社, 東京, 444pp.
- 石牟礼道子, 1999, 『アニマの鳥』, 筑摩書房, 東京, 531pp.
- 石牟礼道子・鶴見和子, 2002, 『鶴見和子・対話まんだら 石牟礼道子の巻: 言葉果つるところ』, 藤原書店, 東京, 314pp.
- IPCC WG1 国内事務局ホームページ, <http://www.jamstec.go.jp/ipccwg1/ipcc/index.html>, (2010年4月16日閲覧)
- 伊藤幹治, 1973, 「日本文化の構造的な理解をめざして」, 『季刊人類学』, 四月号, 3-30.
- IUCN&WWF, 1980, *World conservation strategy: living resource conservation for sustainable development*, IUCN & WWF, Gland.
- IUCN/WWF/UNEP, 1991, *Caring for the Earth/A Strategy for Sustainable Living*, IUCN, Gland, 228pp.
- 岩田慶治, 1986, 『人間・遊び・自然』, 日本放送出版協会, 東京, 240pp.
- Jickling, B., 1992, Why I don't want my children to be educated for sustainable development, *Journal of Environmental Education*, 23(4): 5-8.
- 苅宿俊文・佐伯胖・高木光太郎編, 2012, 『ワークショップと学び 1 まなびを学ぶ』, 東京大学出版会, 東京, 272pp
- 神田嘉延, 2006, 「ESDと地域教育研究の課題—鹿児島県の奄美の事例から考える」, 『農村文化運動』, No.182, 農文協, 東京, 35-41.
- 金子郁容・松岡正剛・下河辺淳, 1998, 『ボランティア経済の誕生』, 実業之日本社, 東京, 407pp.
- 河川・海岸構造物の復旧における景観配慮の手引き, 平成23年11月, [http://www.milt.go.jp/river/shinngikai\\_blog/hukkyuukeikan/tebiki/tebiki.pdf](http://www.milt.go.jp/river/shinngikai_blog/hukkyuukeikan/tebiki/tebiki.pdf), (2013年8月5日閲覧)
- 勝田守一, 1964, 『能力と発達と学習』, 国土社, 東京, 229pp. 河合隼雄, 1994, 『河合隼雄対話集—科学の新しい方法論を探る』, 三田出版会, 東京, 286pp.
- 勝田守一, 1970, 『教育と教育学』, 岩波書店, 東京, 679pp.
- 川勝平太, 1999, 「解題—内発的発展論の可能性」, 鶴見和子, 『鶴見和子曼荼羅 IX 環の巻—内



- 発的発展論によるパラダイム転換』, 藤原書店, 東京, 347-362.
- 川勝平太・鶴見和子, 2008, 『「内発的発展」とは何か—新しい学問に向けて—』, 藤原書店, 東京, 231pp.
- 木谷文弘, 2004, 『湯布院の小さな奇跡』, 新潮社, 東京, 223pp.
- 鬼頭秀一, 1996, 『自然保護を問い直す—環境倫理とネットワーク』, 筑摩書房, 東京, 254pp.
- 鬼頭秀一, 1998, 「環境運動/環境理念研究における『よそ者』論の射程—諫早湾と奄美大島の『自然の権利』訴訟の事例を中心に—」, 『環境社会学研究』, (4):44-59.
- 小林彰, 1976, 「第二章 峠の小鳥」, 国民教育研究所編, 1976, 『自然学習 - 大井沢小中学校の実践—』, 草土文化, 東京, pp60-97.
- 小玉敏也, 2009, 「霞ヶ浦流域地域における学校を拠点とした ESD の考察—牛久市立神谷小学校の授業事例の分析—」, 『環境教育』 19(1):29-41.
- 厚生労働省, (作成年次不詳), 『自殺死亡統計の概況人口動態統計特殊報告』  
<http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/tokusyu/suicide04/2.html> (2013年4月4日閲覧)
- Krishna, A., 1999, 'Creating and harnessing social capital' in Dasgupta, P & Serageldin I 1999, *Social Capital – A Multifaceted Perspective*, The World Bank, Washington D.C, 71-93.
- Lave J. & Wenger E., (佐伯胖訳), 1991=1993, 『状況に埋め込まれた学習—正統的周辺参加—』, 産業図書株式会社, 東京, 204pp.
- Levy, M. J. Jr., 1966, *Modernization and the Structure of Societies*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 31-32.
- Lin, N., 2001, *Social capital: a theory of social structure and action*, Cambridge University Press, Cambridge, 333pp.
- 前田おきよ, 1980, 「薪割る子ども」, 創立百周年記念事業実行委員会編, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, pp127-128.
- 前田智寛・前田尚輝・佐藤亜美・志田美来, 2007, 「大井沢の歴史調べ—大井沢の人口・戸数・児童生徒数の移り変わり—」, 小川潔編, 『峠の小鳥 第7集』, 西川町立大井沢小学校, 西川町, pp34-42.
- 前平泰志, 2008, 「序<ローカルな知>の可能性」, 日本社会教育学会編, 『<ローカルな知>の可能性—もうひとつの生涯学習を求めて』, 日本の社会教育第52集, 東洋館出版社, 東京, 9-23.
- 丸山博, 2006, 『内発的発展と地域社会の可能性—徳島県鬼頭村の開発と住民自治—』, 法律文化社, 京都, 248pp.
- 又井裕子・伊藤静一, 2006, 「第六章 自然保護教育実践・多摩川の自然体験学習」, 朝岡幸彦・降旗信一編著, 『自然体験学習～豊かな自然体験学習と子どもの未来』, 高文堂出版社, 124-139.
- 松井健, 1998, 『文化の脱=構築』, 榕樹書林, 沖縄, 232pp. 松村明編, 1995, 『大辞林』, 第二版, 三省堂, 2784pp.
- 松村明監修, 『デジタル大辞林』, 小学館, <http://kotobank.jp/word/%E7%99%BA%E5%B1%95>, (2013年4月12日閲覧)
- 松村明監修, 『デジタル大辞林』, 小学館, <http://kotobank.jp/word/%E9%96%8B%E7%99%BA> (2013年4月12日閲覧)
- Merriam Online Webster Dictionary Homepage. [www.merriam-webster.com/dictionary](http://www.merriam-webster.com/dictionary). (2010年4月16日閲覧)
- 三木清, 1939, 『構想力の論理 第一巻』, 岩波書店, 東京, 245pp. 三木清, 1946, 『構想力の論理 第二巻』, 岩波書店, 東京, 256pp.
- 三木清, 2001, 『創造する構想力』, 燈影舎, 京都, 446pp.
- 南三陸町議会, 2013, 『議会だより 南三陸』, No.28, 2013年2月.
- 南三陸町ホームページ, <http://www.town.minamisanriku.miyagi.jp/index.cfm/1.html>, (2013年8月2日閲覧)
- 南三陸町企画課, 2010, 『平成24年度版南三陸町統計書』, 南三陸町, 63pp.



- 三輪周蔵・萩原俊一, 1927, 『河川工法』, 常磐書房, 東京, (頁数不明) .  
宮城県気仙沼土木事務所の公式サイト,  
<http://www.pref.miyagi.jp/soshiki/ks-doboku/kaiganbochotei.html>, (2013年8月6日閲覧)  
宮原誠一, 1949, 「教育と本質」, 宮原誠一, 『教育と社会』, 金子書房, 東京, 2-24.  
宮原誠一, 1984, 『社会教育論』 国土社東京, 438pp. 宮本憲一, 1982, 『現代の都市と農村』, 日本放送出版協会, 東京, 254pp.  
宮本憲一, 1982, 『現代の都市と農村 地域経済の再生を求めて』, 日本放送出版協会, 東京, 254pp.  
宮本憲一, 1989, 『環境経済学』, 岩波書店, 東京, 358pp.  
宮本憲一, 1990, 「地域の内発的発展をめぐって」, 『鹿児島経大論集』, 第30巻第4号, 55-83.  
宮岡常一・小川三夫・塩野米松, 1993, 『木のいのち木のこころ<天・地・人>』, 新潮社, 東京, 562pp.  
溝口謙三, 1995, 『教育寸筆—地域と教育』, 自費出版, 山形, 402pp.  
Mol, A.P.J., 1997, Ecological modernization: Industrizal transformations and environmental reform, in *The international handbook of environmental sociology*, eds. M. Redclift and G. Woodgate, Edward Elgar, London, 138-149.  
文部科学省, 2010, 『新学習指導要領パンフレット生きる力』, 文部科学省, 東京.  
Moore, W.E., 1963= 1968, (松原洋三訳), 『社会変動』, 至誠堂, 東京, 158pp.  
森岡正博, 2003, 『無痛文明論』, トランスビュー, 東京, 451pp.  
無着成恭, 1951, 『山びこ学校—山形県山元村中学校生徒の生活記録』, 青銅社, 東京, 240pp.  
Munson, K.G., 1997, Barriers to Ecology and Sustainability Education in the US Public Schools, *Contemporary Education*, Vol.63:3,176.  
武者小路公秀・蟬山道雄編, 1976, 『国際学—理論と展望』, 東京大学出版会, 東京, 334pp.  
武者小路公秀・鶴見和子, 2004, 『鶴見和子・対話曼荼羅 武者小路公秀の巻 複数の東洋/複数の西洋 世界の知を結ぶ』, 藤原書店, 東京, 221pp.  
内閣官房, 2009, UNDESD ジャパンレポート (案) ウェブサイト,  
<http://www.cas.go.jp/jp/seisaku/kokuren>, (2010年5月1日閲覧)  
中村桂子, 1993, 『自己創出する生命』, 哲学書房, 横浜, 232pp.  
中村桂子, 2001, 「科学の呪縛を解こう」, 『科学』, 四・五月合併号, 岩波書店, 東京, 494-495.  
中村桂子・鶴見和子, 2002, 『鶴見和子・対話曼荼羅 中村桂子の巻: 四十億年の私の「生命」—生命誌と内発的発展論』, 藤原書店, 東京, 216pp.  
中岡哲郎, 1974, 『コンビナートの労働と社会』, 平凡社, 東京, 237pp.  
中尾佐助, 1966, 『栽培植物と農耕の起源』, 岩波新書, 192pp.  
Nerfin, M (ed.), 1977, *Another development: approaches and strategies*, The Dag Hammarskjöld Foundation, Uppsala, 103pp.  
Nerfin, M., 1986, *Neither Prince nor Merchant: Citizen-an Introduction to the Third System*, a paper presented at the ARENA/UNU workshop on Alternative Development Perspectives in Asia, Bali, Indonesia.  
根津美術館学芸部, 2013, 『密教絵画 鑑賞の手引き』, 根津美術館, 東京, 77p.  
日本自然保護協会, 2010, 『人と自然のふれあい調査ハンドブック』, 日本自然保護協会資料集第48号, 日本自然保護協会, 東京, 64pp.  
西田幾多郎, 1991, 『善の研究』, 岩波書店, 東京, 254pp.  
西田幾多郎, 1965, 『働くものから見るものへ』, 岩波書店, 東京, 436pp.  
西川潤, 1989, 「内発的発展論の起源と今日的意義」, 鶴見和子・川田侃編 『内発的発展論』, 東京大学出版会, 3-41.  
西村仁志, 2007, 『「持続可能性に向けての教育」のための地域学習拠点—自然学校における教育実践とのかかわりに着目して—』, 『同志社政策科学研究』, 9 (2) : 47-62.  
西海賢二, 2011, 『東日本の山岳信仰と講集団』, 岩田書院, 東京, 233pp.  
野田恵, 2008, 「ローカルな知を学ぶ自然体験学習の可能性と課題—長野県泰阜村立あんじゃね自然学校の事例から—」, 日本社会教育学会年報編集委員会編, 『<ローカルな知>の可能性: もう一つの生涯学習を求めて』, 東洋館出版社, 東京, 52 - 64.

- 農林水産省, 2006, 農林水産統計年報, 綾町役場, 「綾町プロフィール」で引用。日付なし  
脳損傷リソースセンター、国立聴覚・伝達障害研究所、国立神経疾患・脳卒中研究所。Christopher  
& Dana Reeve Foundation ホームページ  
[http://www.christopherreeve.org/site/c.niKTL3PMLtF/b.4636983/k.7C83/330752561320663\\_Brain\\_Injury.htm](http://www.christopherreeve.org/site/c.niKTL3PMLtF/b.4636983/k.7C83/330752561320663_Brain_Injury.htm), (2013年8月28日閲覧)
- 野村幸正, 2003, 『「教えない」教育 徒弟制度から学びのありかたを考える』, 二瓶社, 大阪, 193pp.
- O'Donohue W. & K.E.Ferguson, 2001=2005, 佐久間徹監訳, 『スキナーの心理学 応用行動分析学 (ABA) の誕生』, 二瓶社, 大阪, 294pp.
- 緒方正人, 2000, 「魂のゆくえ」, 栗原彬編, 『証言 水俣病』, 岩波書店, 東京, 182-202.
- 緒方正人, 2001, 『チツッは私であった』, 葦書房, 東京, 223pp.
- 小川潔編, 2007, 『峠の小鳥 第七集』, 西川町立大井沢小学校・西川町立大井沢自然博物館, 西川町, 172pp.
- 小栗有子, 2010, 「ESD 地域研究における『地域』との向き合い方」, 『環境教育』, 20(1): 16-24. 大阪市吹田市ホームページ,  
<http://www.city.suita.osaka.jp/kakuka/kyodohureai/kyoudoumati/70siryou2.pdf>, (2013年9月2日閲覧)
- 大田堯, 1993, 『子育て・社会・文化』, 岩波書店, 東京, 206pp.
- 大谷正実, 1976, 「第六章 峠に向かって」, 国民教育研究所編, 『自然学習 - 大井沢小中学校の実践-』, 草土文化, 東京, 290-325.
- 大谷正実, 1980, 「自然学習の見直し」, 創立百周年記念事業実行委員会編, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, 119-125.
- 岡田真美子編, 2006, 『地域をはぐくむネットワーク』, 昭和堂, 224pp.
- 岡村道雄・辻誠一郎, 2012, 「対談 縄文の知恵を現代に」, 『明日の友』, 201号, 33-40.
- 岡村道雄・辻誠一郎, 2013, 「第99回縄文塾 縄文の知恵に学ぶ～縄文のムラづくりと平成の街づくり」, 『縄文ファイル』, No.207, 三内丸山縄文発信の会, 青森, 4-9.
- 大串隆吉, 2009, 「社会教育の再解釈のための覚え書き—宮原誠一「教育の本質」からの出発—」, 『明治大学社会教育主事課程年報』, 18:1-9.
- 大塚久雄, 1955, 『共同体の基礎理論』, 岩波書店, 東京, 108pp.
- 奥山育夫, 2002, 「生き方や教育の方向性を左右した5年間」, 富樫是行編, 『峠の小鳥 第六集』, 西川町立大井沢小中学校, 西川町, 188-189.
- Polanyi, M. & Prosch, H., 1975, *Meaning*, The University of Chicago Press, Chicago, 246pp.
- Polanyi, M., (長尾史郎訳), 1958=1985, 『個人的知識』, ハーベスト社, 田無, 460pp.
- Polanyi, M., (佐野安仁・澤田充夫・吉田謙二監訳), 1969=1985, 『知と存在—言語的世界を超えて—』, 晃洋書房, 京都, 316pp.
- Polanyi, M., (高橋勇夫訳), 1966=2003, 『暗黙知の次元』, 筑摩書房, 東京, 192pp.
- Putnam, R., Leonardi, R. & Nanetti, R., 1993, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 258pp.
- Putnam, R., 2000, *Bowling alone*, Simon and Schuster, New York, 541pp.
- Putnam, R., (河田潤一訳), 1993=2001, 『哲学する民主主義: 伝統と改革の市民的構造』, NTT出版, 東京, 318pp.
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 607pp.
- Rist, S., Chidambaranathan, M., Escobar, C., Wiesmann, Urs., Zimmermann, A., 2007, Moving from sustainable management to sustainable governance of natural resources: The role of social learning processes in rural India, Bolivia and Mali, *Journal of Rural Studies*, 23:23-37.
- Rostow, W.W., (1960), *The Stage of Economic Growth*, Cambridge University Press, London, 272pp.
- Sachs, W., 1992=1996, 「環境」, Sachs, W. 編, 三浦清隆他訳, 『脱「開発」の時代—現代社会を解説するキーワード辞典』, 晶文社, 東京, 43-58.

- 桜井徳太郎, 1962, 『講集団成立過程の研究』, 吉川弘文館, 東京, 592pp.
- 桜井徳太郎, 1985, 『結衆の原点—共同体の崩壊と再生』, 弘文堂東京, 260pp.
- 佐々木豊志, 2012, 「自然学校における教育と学びの手法」, 立教大学 ESD 教育センター, 『ESD 拠点としての自然学校—持続可能な社会づくりに果たす自然学校の役割』, みくに出版, 東京, 311pp.
- 佐藤明, 2010, 『マイケル・ポランニー「暗黙知」と自由の哲学』, 講談社, 東京, 281pp.
- 佐藤晴雄, 2002, 『学校を変える 地域が変わる—相互参画による学校・家庭・地域連携の進め方』, 教育出版, 東京, 181pp.
- 佐藤寛編, 2001, 『援助と社会関係資本：ソーシャルキャピタル論の可能性』, アジア経済研究所, 220pp.
- 佐藤仁, 1997, 「開発援助における生活水準の評価—アマルティア・センの方法とその批判」, 『経済研究』第 49 巻第 3 号, 1-31.
- 佐藤一子, 1998, 『生涯学習と社会参加—おとなが学ぶことの意味』, 東京大学出版会東京, 241pp.
- 佐藤喜太郎編, 1954, 『峠の小鳥 第一集』, 西川町立大井沢小中学校, 西川町, 136pp.
- 佐藤喜太郎, 1976, 「第一章 この風土に立つ」, 国民教育研究所編, 『自然学習—大井沢小中学校の実践—』, 草土文化, 東京, 31-58.
- 佐藤喜太郎, 1980, 「大井沢学校とへき地教育振興運動」, 創立百周年記念事業実行委員会編, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, pp96-100.
- 佐藤敬, 1976, 「第三章 生産に根ざす」, 国民教育研究所編, 『自然学習 - 大井沢小中学校の実践—』, 草土文化, 東京, 100-150.
- 佐藤義則, 1968, 『山形県西村山郡西川町大井沢中村の民俗』 自費出版、山形, 156pp.
- 世界保健機関[WHO]ホームページ、  
<http://www.who.int/trade/glossary/story084/en/index.html> (2010 年 4 月 16 日閲覧)
- 関満博, (第一集：2008、第二集：2009、第三集：2010、第四集：2011a、第五集：2011b、第六集：2012), 『地域産業の「現場」を行く』, 新評論, 東京.
- Selby, D., 2006, The firm and shaky ground of education for sustainable development, *Journal of Geography in Higher Education*, .30(2), 351-365.
- Sen, A. K., 1992, *Inequality reexamined*, Oxford University Press, New York, 207pp.
- Sen, A. K., 1993, Capability and well-being. In Martha Nussbaum & Amartya Sen (eds), 1993, *The quality of life*. Oxford University Press, New York, 30-53.
- Sen, A. K., (池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳), 1992=1999, 『不平等の再検討：潜在能力と自由』, 岩波書店, 東京, 326pp.
- 柴田義松, 2005, 「訳者解説」, Vygotsky, L.S., 1960=2005, 柴田義松監訳, 『文化的—歴史的的精神発達の理論』, 学文社, 東京, 406pp.
- 柴田義松, 2006, 『ヴィゴツキー入門』, 子どもの未来社, 東京, 207pp
- 清水修二, 1999, 『NIMBY シンドローム考：迷惑施設の政治と経済』, 東京新聞出版局東京, 283pp.
- 創立百周年記念事業実行委員会編, 1980, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, pp.219.
- Spaargaren, G., 1997, *The ecological modernization of production and consumption: Essays in environmental sociology*. Wageningen, the Netherlands: Wageningen University, 210pp.
- 末廣昭, 1998, 「序章 開発主義とは何か」, 東京大学社会科学研究所編, 『20 世紀システム 4 開発主義』, 東京大学出版会, 東京, 1-10.
- 杉万俊夫編, 2006, 『コミュニティのグループ・ダイナミックス』, 京都大学学術出版会, 京都, 274pp.
- 鈴木久夫, 1976, 「かもしかの里」, 国民教育研究所編, 『自然学習 - 大井沢小中学校の実践—』, 草土文化, 東京, 232-288.
- 鈴木祖芳, 1980, 「自然研究の創造」, 創立百周年記念事業実行委員会編, 『大井沢小学校百周年記念誌 山の学校百年』, 西村山郡西川町立大井沢小学校, 西川町, 104-113.
- 鈴木敏正, 2000, 『「地域を創る学び」への道—転換期に聴くポリフォニー』, 北樹出版, 東京,

- 204pp.
- 多田富雄, 1997, 『生命の意味論』, 新潮社, 東京, 243pp.
- 多田富雄・鶴見和子, 2003, 『邂逅』, 藤原書店, 東京, 231pp.
- 高橋裕, 『川と国土の危機: 水害と社会』, 岩波書店, 東京, 191pp.
- 竹村英樹・久戸瀬昭彦・松田竜一・芦谷恒憲, 2006, 「無尽と健康寿命」, 岡田真美子編, 『地域をはぐくむネットワーク』, 昭和堂, 東京, 41-56.
- 玉野井芳郎, 1979, 『地域主義の思想』, 農山漁村文化協会, 東京, 313pp.
- 立石裕二, 2013, 「第 11 章 科学技術と環境問題」, 船橋晴俊編, 『環境社会学』, 弘文堂, 東京, 183-198.
- Tilbury, D., et al, 2002, *Education and Sustainability: Responding to the Global Challenge*, IUCN, Cambridge UK.
- 富樫是行編, 2002, 『峠の小鳥 第六集』, 西川町立大井沢小中学校・西川町立大井沢自然博物館, 西川町, 200pp.
- 特定非営利活動法人エコプラス, 2012, 「2012 年 1 月国際シンポジウム『地域にどう根ざすか』持続可能な社会づくりを目指した『地域に根ざした環境教育』モデルの構築 報告書」.
- 槌田敦, 1992, 『NHK ブックス 資源物理学入門』, 日本放送出版協会, 東京, 231pp.
- 土田茂範, 1976, 「第四章 過疎にたちむかう」, 国民教育研究所編, 『自然学習 - 大井沢小中学校の実践 -』, 草土文化, 東京, 151-229.
- 辻本昌弘, 2005, 「資源交換と共同体: 講集団の社会心理学的研究」, 『東北大学文学研究科研究年報』, 第 55 号, 64-76.
- 鶴見和子, 1972, 『好奇心と日本人』, 講談社現代新書, 講談社, 229pp.
- 鶴見和子, 1974, 「社会変動のパラダイム」, 鶴見和子・市井三郎編, 『思想の冒険』, 筑摩書房, 東京, 145-186.
- 鶴見和子, 1980, 「内発的発展論にむけて」, 川田侃・三輪公忠編, 『現代国際関係論—新しい国際秩序を求めて』, 東京大学出版会, 東京, 354pp.
- 鶴見和子, 1981, 『南方熊楠—地球志向の比較学—』, 講談社, 東京, 318pp.
- 鶴見和子, 1988, 「創造性について—地球化社会における人間の共育」, 『一般教育学会誌』, 10(2), 一般教育学会 (ページ番号不明) .
- 鶴見和子, 1989, 「第二章 内発的発展論の系譜」, 鶴見和子・川田侃編, 『内発的発展論』, 東京大学出版会, 東京, 268pp.
- 鶴見和子, 1993, 『漂白と定住と—柳田国男の社会変動論』, 筑摩書房, 東京, 285pp.
- 鶴見和子, 1995, 『『新版 水俣の啓示』あとがき』, 色川大吉編『新版 水俣の啓示—不知火海総合調査報告』, 筑摩書房, 東京, 572-573.
- 鶴見和子, 1996, 『内発的発展論の展開』, 筑摩書房, 東京, 318pp.
- 鶴見和子, 1997a, 「対談 東北、その内発的発展への道」, 『女書生』, はる書房, 東京, 486pp.
- 鶴見和子, 1997b, 『鶴見和子曼荼羅 I 基の巻—鶴見和子の仕事・入門』, 藤原書店, 東京, 571pp.
- 鶴見和子, 1997c, 「水俣民衆の世界と内発的発展」, 鶴見和子, 『女書生』, はる書房, 東京, 220-272.
- 鶴見和子, 1998a, 『鶴見和子曼荼羅 V 水の巻—南方熊楠のコスモロジー』藤原書店東京, 542pp.
- 鶴見和子, 1998b, 『鶴見和子曼荼羅 VI 魂の巻—水俣・アニミズム・エコロジー』, 藤原書店, 東京, 536pp.
- 鶴見和子, 1998c, 『鶴見和子曼荼羅 IV 土の巻 柳田国男論』, 藤原書店, 東京, 502pp.
- 鶴見和子, 1998d, 「生活記録運動の展望—自然発生的なものと意識的なものとの結ぶ月について—」, 鶴見和子, 『鶴見和子曼荼羅 II 人の巻 日本人のライフ・ヒストリー』, 藤原書店, 東京, 403-411.
- 鶴見和子, 1999a, 『鶴見和子曼荼羅 IX 環の巻—内発的発展論によるパラダイム転換』, 藤原書店, 東京, 590pp.
- 鶴見和子, 1999b, 「インタビュー 地球志向の比較学」, 東北芸術工科大学東北文化研究センター, 『東北学』, 作品社, 東京, 66-77.
- 鶴見和子, 2001, 『南方熊楠・萃点の思想—未来のパラダイム転換に向けて』, 藤原書店, 東京, 190pp.

- 鶴見和子・市井三郎, 1974, 「序論」, 鶴見和子・市井三郎編, 『思想の冒険』, 筑摩書房, 東京, 1-26.
- 鶴見和子・頼富本宏, 2005, 『曼荼羅の思想』, 藤原書店, 東京, 199pp.
- 對馬郁夫, 2011, 『房総に息づく出羽三山信仰の諸相』, 筆者発行, 千葉, 236pp.
- 内山節, 2010, 『共同体の基礎理論 - 自然と人間の基層から-』, 農文協, 東京, 264pp.
- UNCED, 1992, *Rio Declaration of Environment and Development*.
- UNEP & UNCTAD, 1974, *The Cocoyoc declaration*, Cocoyoc, issued on 23 October.
- UNESCO, 1997, *Declaration of Thessaloniki* at the international conference: Environment and society: education and public awareness for sustainability, Thessaloniki, Greece, 8-12 December. (UNESCO-EPD-97/CONF.401/CLD.2)
- UNESCO, 1997, *Educating for a Sustainable Future: A Transdisciplinary Vision for Concerned Action*, UNESCO, EPD-97/CONF.401/CSD.1.
- UNESCO, 2005a, *International implementation scheme*, UNESCO Education Sector, Paris.
- UNESCO, (佐藤真久・安部治監訳), 2005b, 『国連持続可能な開発のための教育の10年(2005-2014年)国際実施計画(日本語訳)』, 国連教育科学文化機関, 東京, 21pp.
- UNESCO, 2006, *Framework for the UN DESD international implementation scheme*, UNESCO ED/DESD/2006/PI/1, UNESCO, Paris.
- ユネスコスクール公式サイト, <http://www.unesco-school.jp/>, (2013年8月2日閲覧)
- United Nations, 2002, *Johannesburg declaration on sustainable development*, issued at the World Summit on Sustainable Development in Johannesburg, South Africa, from 2-4 September 2002.
- 歌津てんぐのヤマ学校ブログ, <http://utatsu.blogspot.jp/>, (2013年8月3日閲覧)
- Vygotsky, L.S., 1982=1987, (柴田義松・森岡修一・藤本卓訳), 『心理学の危機』, 明治図書出版, 東京, 291pp.
- Vygotsky, L.S., (広瀬信雄訳), 1930=2002, 『子供の想像力と創造』, 新読書社, 東京, 181pp.
- Wals, A.E.J(ed), *Social Learning Towards a Sustainable World – Principles, perspectives, and praxis*, Wageningen Academic Publishers, Holland, 194pp.
- 渡辺邦太郎編, 1970, 『峠の小鳥 第二集』, 西川町立大井沢小中学校, 西川町, 158pp.
- World Commission on Environment and Development, 1987a, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford, 400pp.
- World Commission on Environment and Development, 1987b, *Tokyo Declaration*, prepared at the 8<sup>th</sup> official meeting of WCED in Tokyo from 20 – 27 February 1987.
- 山本哲也・伊達悦二・小田信一郎, 2010, 「江田島湾の底質特性とカキ養殖が底質に与える影響について」, 『広島県立総合技術研究所保険緩急センター研究報告』, No.18, 7-13.
- 山西優二, 2008, 「ESD にとっての文化と地域 - 開発教育の視点から」, 『持続可能な教育と文化 - 深化する環太平洋の ESD』, せせらぎ出版, 東京, 148-16.
- 山内昌之, 1997, 「序 福沢諭吉とスルタンガリエフの視点によせて」, 川田順造ほか編, 『岩波講座開発と文化 2 歴史のなかの開発』, 岩波書店, 東京, 1-25.
- 柳田国男・佐々木鏡石述, 1910, 『遠野物語』, 柳田国男, 東京, 114pp.
- 柳田国男, 1929, 『都市と農村』, 朝日新聞社, 東京, 284pp.
- 横山勝英, 2013, 「津波の海と共に生きる—気仙沼舞根湾での取り組みから見えてきたこと—」, 『会誌 ACADEMIA』, No.140, 1-19.
- 頼富本宏, 2005, 『密教とマンダラ』, 日本放送出版協会, 東京, 253pp.
- 吉本哲郎, 1995, 『わたしの地元学』, NEC クリエイティブ, 東京, 206pp.
- 吉本哲郎, 2010, 「吉本哲郎」, 阿部治, 『地元学から学ぶ—講演会記録集—』, 立教大学 ESD 研究センター東京, 43-56.
- 吉村仁, 2009, 『強い者は生き残れない—環境から考える新しい進化論』, 新潮社, 東京, 251pp.
- 湯巡りと伝統文化に触れるブログ, <http://makotin.fc2web.com/dentou03.html> (2013年8月1日閲覧)